SANCTVS·THOMMAS DEACQVI
VERITATEM MEDITABITVR GVTTVR MEVM ET LABIA MEA DETESTABVNTVR IMPIV PROVERBIO
MVLTITVDINIS VSVS QVEM IN REBVS NOMINANDIS SEQVENDV PHILOSOPHV CESET CMVNE

OPERA OMNIA SANCTI THOMAE DE AQUINO The Complete Works of Saint Thomas Aquinas

Having noticed that the work of the Doctor Angelicus in the website of the University of Navarra was at the mercy of an outdated system, I decided to compile everything into one coherent work so that those who seek the logical coherence, meekness, and the supernatural capacity of the 13th-century monk of Roccasecca could now have access to it.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

SANCTI THOMAE DE AQUINO: OPERA OMNIA **1**

SANCTI THOMAE DE AQUINO: OPERA OMNIA

Enrique Alarcón, director del Proyecto Corpus Thomisticum

Prof. Dr. Enrique Alarcón
Director del Proyecto Corpus Thomisticum
editor@thomistica.info

Presentación

Enrique Alarcón Moreno es presidente de la Fundación Tomás de Aquino y director de Corpus Thomisticum. Es profesor de Metafísica en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, y colabora en diversas agencias estatales de Europa y América como evaluador de proyectos científicos.

Pertenece, entre otros, al comité científico asesor de la colección «Scholastica Thorunensia» (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń); al de la revista «Espíritu» (Fundación Balmesiana, Barcelona); y al de «Soriamuseum», gestora del Museo «Magna Mater», de la Villa Romana de Cuevas de Soria. Así mismo, es revisor científico de numerosas revistas de su especialidad, y miembro correspondiente de la Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino y de otras sociedades académicas.

Ha sido Investigador Principal del proyecto «The Way of Saint James and the Apostolic Tomb». Ha dictado cursos y conferencias, y ha realizado estancias de investigación y trabajo académico, en Notre Dame, Oxford, París, Roma, Buenos Aires, Santiago de Chile, Lima, Bogotá, Milán, Toruń, Cracovia, etc. Son ampliamente conocidas su edición de las «Opera omnia» de Tomás de Aquino y del «Index Thomisticus» de Roberto Busa, así como su repertorio bibliográfico «Bibliographia Thomistica».

Publicaciones

1. «Sujeto y tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*». *Anuario Filosófico* 20/1 (1987) 199-206.

2. «La cultura de la empresa como factor de progreso». *Servicio de Documentación del Seminario Permanente Empresa y Humanismo* 0 (1987) 23-28.

3. «La dignidad ética de la Economía». *Servicio de Documentación del Seminario Permanente*

Empresa y Humanismo 3 (1987) 11-19.

4. Reseña de B. Bernardi, «Studio sul significato di *esse forma essentia* nel commento al primo *Liber Sententiarum* di San Tommaso de Aquino». *Anuario Filosófico* 21 (1988) 187-188.

5. Reseña de P. Hossfeld (ed.), «Alberti Magni *Physica*, lib. I-IV». *Anuario Filosófico* 21 (1988) 196-198.

6. Reseña de M. Peña, «La psicología y la empresa». *Servicio de Documentación del Seminario Permanente Empresa y Humanismo* 5 (1988) 43-44.

7. «Naturaleza, espíritu, finalidad. Implicaciones del principio de no contradicción en Aristóteles». *Anuario Filosófico* 23 (1990) 125-131.

8. «Platón y la filosofía actual. Entrevista con Giovanni Reale». *Atlántida* 2/6 (1991) 190-194 (=62-66).

9. «Inmanencia, transcendencia y fundamento. La lógica interna del *Scriptum super libros Sententiarum* de Santo Tomás de Aquino». R. Alvira, A. J. G. Sison (eds.), *El hombre: inmanencia y transcendencia*, vol. 2 (Eunsa, Pamplona, 1992) 1021-1041.

10. «Una cuestión de método: Consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino». *Thémata* 10 (1992) 387-401.

11. «San Alberto Magno y la *Epistola Aristotelis de principio universi esse*. Una nota histórica sobre el alcance y límites del conocimiento racional de Dios en el pensamiento medieval». J. Ayala (ed.), *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval* (Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1992) p. 181-192.

12. «San Alberto Magno y la *Epistola Alexandri de principio universi esse*. Los orígenes históricos de la reducción al ser y el aristotelismo panteísta». *Tópicos* 3 (1992) 77-95.

13. «Sobre el método en Metafísica». J. Aranguren, J. J. Borobia, M. Lluch (eds.), *Fe y razón* (Eunsa, Pamplona, 1999) p. 267-277.

14. «El principio de contradicción y la estructura del ente en Aristóteles». *Acta Philosophica* 8/2 (1999) 271-277.

15. «Presente y acción en Aristóteles». *Tópicos* 17 (1999) 261-270.

16. S. Thomae de Aquino *Opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.)

17. «El debate sobre la verdad». P. Pérez-Ilzarbe, R. Lázaro (eds.), *Verdad, bien y belleza* (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 103, Pamplona, 2000) p. 35-62.

18. «Tomás de Aquino y la *Metafísica* perdida de Aristóteles». *Anuario Filosófico* 33 (2000) 557-571.

19. «Bibliographia Thomistica» (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2001-2008)

20. «El conocimiento de Dios: Aristóteles y S. Juan de la Cruz». J. Aranguren, J. J. Borobia, A. Llano, M. Lluch (eds.), *Comprender la religión* (Eunsa, Pamplona, 2001) p. 17-328.

21. «Optimae editiones operum Thomae de Aquino» (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2002 ss.)

22. S. Thomae de Aquino *Summa Theologiae* (KrystalOP, Praga, 2002) [Texto latino de la edición Leonina corregida publicada por E. Alarcón].

23. «El proyecto Corpus Thomisticum: descripción y perspectivas». *Anuario Filosófico* 35/3 (2002) 791-801.

24. «Corpus Thomisticum». *Notiziario Società Internazionale Tommaso d'Aquino* 16 (2002) 35-36.

25. «Fontes vitae Thomae de Aquino» (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2003 ss.)

26. «Santo Tomás de Aquino». R. Domingo (ed.), *Juristas universales, t. 1: Juristas antiguos* (Marcial Pons, Madrid - Barcelona, 2004) 464-468.

27. - ; et alii, «Bibliographie der thomistischen Literatur für das Jahr 2003». *Doctor Angelicus* 4 (2004) 253-285.

28. «Catalogi antiquissimi operum Thomae de Aquino» (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2004 ss.)

29. Busa, R., «Index Thomisticus». Ed. E. Bernot, E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2005)

30. - ; Berger, D.; Vijgen, J., «Bibliographia Thomistica 2004». *Doctor Angelicus* 5 (2005) 237-

314.

31. «Conservadores y progresistas». *Pregón Siglo XXI* 26 (2005) 74-76.

32. - ; et alii, «Bibliographia Thomistica 2005». *Doctor Angelicus* 6 (2006) 301-411.

33. Schütz, L., «Thomas-Lexikon». Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2006).

34. , . 1: 1-64. . . u , . . (, , 2006) L, 818 pp. [Texto latino de la edición Leonina corregida publicada por E. Alarcón].

35. Tomás de Aquino, «Sobre os anjos (*Tractatus de substantiis separatis*)». Intr.: P. S. Faitanin. Trad.: L. Astorga (Sétimo Selo, Rio de Janeiro, 2006) 229 pp. [Texto latino reproducido de la edición de Alarcón].

36. - (ed.), «Thomism Today». Número monográfico de *Anuario Filosófico* 39/2 (2006) 293-613.

37. «Thomism Today: Introduction». *Anuario Filosófico* 39/2 (2006) 297-301.

38. «Advances in Our Historical Knowledge of Thomas Aquinas». *Anuario Filosófico* 39/2 (2006) 371-399.

39. «Conciencia y sociedad». *Pregón Siglo XXI* 27 (2006) 62-63.

40. - (ed.), «Thomistica 2006» (Nova et Vetera, Bonn, 2007) 466 pp.

41. Reseña de J. Egido Serrano, «Tomás de Aquino a la luz de su tiempo». *Thomistica 2006* n. 143.

42. «Autonomía y libertad». *Pregón Siglo XXI* 28 (2007) 47-48.

43. Reseña de J. Egido Serrano, «Tomás de Aquino a la luz de su tiempo». *Anuario Filosófico* 40/3 (2007) 731-732.

44. , . 1: 65-119. . . u , . . (, , 2007) 652 pp. [Texto latino de la edición Leonina corregida publicada por E. Alarcón].

45. «Thomistica: un nuevo anuario internacional de bibliografía tomista». *Anuario de Historia de la Iglesia* 17 (2008) 387-388.

46. Tomás de Aquino, «Suma de Teología» (Instituto Sto. Tomás de Balmesiana, Barcelona, 2008 ss.) [Texto latino de la edición Leonina corregida publicada por E. Alarcón].

47. , . 1-67. .: . u , . . (Signum Veritatis, , 2008) 750 pp. [Texto latino de la edición Leonina corregida publicada por E. Alarcón].

48. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía y ciudadanía» (Casals, Barcelona, 2008) 304 pp.

49. Alarcón, E.; Faitanin, P. S. (eds.), «Atualidade do tomismo». Intr.: C. F. Calvet da Silveira (Sétimo Selo, Rio de Janeiro, 2008) XV, 225.

50. Alarcón, E.; Faitanin, P. S., «Introdução: Caminhos da historiografia tomista». Alarcón, E.; Faitanin, P. S. (eds.), *Atualidade do tomismo* (Sétimo Selo, Rio de Janeiro, 2008) XI-XV.

51. Alarcón, E., «Avanços em nosso conhecimento histórico sobre Tomás de Aquino». Alarcón, E.; Faitanin, P. S. (eds.), *Atualidade do tomismo* (Sétimo Selo, Rio de Janeiro, 2008) 95-116.

52. Alarcón, E.; Faitanin, P. S., «Bibliografia tomista contemporânea em língua portuguesa». Alarcón, E.; Faitanin, P. S. (eds.), *Atualidade do tomismo* (Sétimo Selo, Rio de Janeiro, 2008) 167-225.

53. «Bibliographia Thomistica» [Online Database] (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2009 ss.).

54. «Libertad y necesidad». *Anuario Filosófico* 43/1 (2010) 25-46.

55. «Ente». A. L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía* (Eunsa, Pamplona, 2010) 352-355.

56. «Instante». A. L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía* (Eunsa, Pamplona, 2010) 608-609.

57. «Primeros principios». A. L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía* (Eunsa, Pamplona, 2010) 936-938.

58. «Sepulcrum Iacobi [versión polaca]». P. Roszak (ed.), *Camino de Santiago - nie tylko droga. Historia i współczesność Szlaku św. Jakuba* (1. ed.: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika , Toruń, 2011) 87-102.

59. «Sepulcrum Iacobi [versión española]». P. Roszak (ed.), *Camino de Santiago - nie tylko droga. Historia i współczesność Szlaku św. Jakuba* (1. ed.: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika , Toruń, 2011) 343-357.

60. «Nuevos hallazgos e investigaciones en la cripta apostólica de Santiago». *Estafeta Jacobea* 100 (2011) 42.

61. «Roberto Busa SJ 1913-2011. In memoriam». *Espíritu* 60/142 (2011) 401-402.

62. Thomas d'Aquin, «Questions disputées De veritate». Texte latin de la Commission Léonine, revu par le R.P. Roberto Busa, s.j. et le Dr. Enrique Alarcón. Intr.: A. Lobato Casado; L. J. Elders. Trad.: A. Aniort (Sainte Madeleine, Le Barroux, 2011) 2 vols. 2346 pp.

63. , . 68-114. .: . u , . . (, , 2012) 687 pp. [Texto latino de la edición Leonina corregida publicada por E. Alarcón].

64. Tomasz z Akwinu, «Wykład Listu do Kolosan. Super epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura». Ed.: P. P. Roszak (Scholastica Thorunensia, 1: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2012) 413 pp. [Texto latino reproducido de la edición de Alarcón].

65. Tomás de Aquino, «Questões disputadas sobre a alma». Intr.: C. A. Casanova Guerra. Trad.: L. Astorga (Coleção Medievalia: É Realizações, São Paulo, 2012) 463 pp. [Texto latino reproducido de la edición de Alarcón].

66. Tomás de Aquino, «Questões discutidas sobre a verdade. Questão X: sobre a mente. Introdução, tradução e notas». Ed.: M. J. O. Camello (Estudo acadêmico, 3: EDUFU, Uberlândia [Minas Gerais], 2012) 280 pp. [Texto latino de la edición Leonina corregida publicada por E. Alarcón].

67. «El proyecto ‘Corpus Thomisticum’: concepción y desarrollo». *Helmántica* 63/190 (2012) 527-543.

68. «Sepulcrum Iacobi [versión polaca]». P. Roszak (ed.), *Camino de Santiago - nie tylko droga. Historia i współczesność Szlaku św. Jakuba* (2. ed.: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika , Toruń, 2012) 87-102.

69. «Sepulcrum Iacobi [versión española]». P. Roszak (ed.), *Camino de Santiago - nie tylko droga. Historia i współczesność Szlaku św. Jakuba* (2. ed.: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika , Toruń, 2012) 343-357.

70. Thomas Aquinas, «Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans». Ed. J. Mortensen, E. Alarcón. Trad. F. R. Larcher (Biblical Commentaries. Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 37: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 440 pp.

71. Thomas Aquinas; Peter of Tarentaise, «Commentary on the Letters of Saint Paul to the Corinthians». Ed. J. Mortensen, E. Alarcón. Trad. F. R. Larcher (Biblical Commentaries. Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 38: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 648 pp.

72. Thomas Aquinas, «Commentary on the Letters of Saint Paul to the Galatians and Ephesians». Ed. J. Mortensen, E. Alarcón. Trad. F. R. Larcher; M. L. Lamb (Biblical Commentaries. Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 39: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 360 pp.

73. Thomas Aquinas, «Commentary on the Letters of Saint Paul to the Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon». Ed. J. Mortensen, E. Alarcón. Trad. F. R. Larcher (Biblical Commentaries. Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 40: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 488 pp.

74. Thomas Aquinas, «Commentary on the Letter of Saint Paul to the Hebrews». Ed. J. Mortensen, E. Alarcón. Trad. F. R. Larcher (Biblical Commentaries. Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 41: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 344 pp.

75. Thomas Aquinas, «Summa Theologiae. Prima pars, 1-49». Ed.: J. R. Mortensen; E. Alarcón. Transl.: L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 13: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 507 pp.

76. Thomas Aquinas, «Summa Theologiae. Prima pars, 50-119». Ed.: J. R. Mortensen; E. Alarcón. Transl.: L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 14: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 648 pp.

77. Thomas Aquinas, «Summa Theologiae. Prima Secundae, 1-70». Ed.: J. R. Mortensen; E. Alarcón. Transl.: L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 15: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 637 pp.

78. Thomas Aquinas, «Summa Theologiae. Prima Secundae, 71-114». Ed.: J. R. Mortensen; E. Alarcón. Transl.: L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 16: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 511 pp.

79. Thomas Aquinas, «Summa Theologiae. Secunda Secundae, 1-91». Ed.: J. R. Mortensen; E. Alarcón. Transl.: L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 17: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 852 pp.

80. Thomas Aquinas, «Summa Theologiae. Secunda Secundae, 92-189». Ed.: J. R. Mortensen; E. Alarcón. Transl.: L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 18: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 851 pp.

81. Thomas Aquinas, «Summa Theologiae. Tertia pars, 1-59». Ed.: J. R. Mortensen; E. Alarcón. Transl.: L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 19: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 633 pp.

82. Thomas Aquinas, «Summa Theologiae. Tertia pars, 60-90». Ed.: J. R. Mortensen; E. Alarcón. Transl.: L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, 20: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander [Wyoming], 2012) 432 pp.

83. «El proyecto ‘Corpus Thomisticum’: concepción y desarrollo». M. A. Pena González (ed.), *De la primera a la segunda ‘Escuela de Salamanca’. Fuentes documentales y líneas de investigación* (Fuentes documentales, 7: Universidad Pontificia de Salamanca. Servicio de Publicaciones, Salamanca, 2012) 305-321.

84. «Tomás de Aquino y los primeros manuscritos griegos de la Biblioteca pontificia». M. Pérez de Laborda (ed.), *Sapienza e libertà. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell* (PUSC, Roma, 2012) 9-20.

85. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía y ciudadanía» (repr. 1ª ed.: Casals, Barcelona, 2013) 304 pp.

86. Medina Delgadillo, J. (ed.), «Boecio: ‘De hebdomadibus’: las concepciones. Juan Escoto Eriúgena: ‘Glossa’. Y comentario con criterios de ordenamiento de Tomás de Aquino» (México, 2013) 12+XXXVI+36 pp. [Texto latino de sto. Tomás reproducido de la edición de Alarcón].

87. E. Alarcón; J. García-Hoz, «Chartae synopticae operum S. Thomae de Aquino automato IBM DB2 Intelligent Miner statistice exaratae» (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2013).

88. «Bibliografía tomista hispana del año 2012». *Espíritu* 62/145 (2013) 185-207.

89. «The Historical Basis for the Way of Saint James». Z. Sztylc, D. Zagórski, A Radziminski, R. Biskup (eds.), «Fundamenty średniowiecznej Europy» (Bernardinum, Pelplin, 2013) 41-72.

90. «Bibliografía tomista hispánica. Años 2012 (segunda parte) y 2013 (primera parte)». *Espíritu* 63/147 (2014) 197-216.

91. Tomás de Aquino, «Comentario al Libro de los Salmos», vol. 1. Introducción y edición del texto latino: E. Alarcón. Traducción y notas: C. A. Casanova (Colección del Centro de Estudios Tomistas, 4: RIL, Santiago de Chile, 2014) 343 pp.

92. «Bibliografía tomista hispánica del año 2013 (addenda)». *Espíritu* 63/148 (2014) 441-449.

93. «Sobre el *Comentario al Libro de los Salmos* de santo Tomás de Aquino». *Espíritu* 63/148 (2014) 430-439.

94. «La dimensión modal del conocimiento». *Espíritu* 63/148 (2014) 251-282.

95. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía 1 Bachillerato» (Casals, Barcelona, 2015) 288 pp.

96. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía 1 Bachillerato (Digital)» (Casals, Barcelona, 2015) 288 pp.

97. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía 1 Batxillerat» (Casals, Barcelona, 2015) 288 pp.

98. Tomás de Aquino, «Compêndio de Teologia». Ed.: C. Ancêde Nougué (Escolástica: Concreta, Porto Alegre, 2015) 553 pp. [Texto latino reproducido de la edición de Alarcón].

99. Tomás de Aquino, «Comentário a Tessalonicenses». Trad.: T. Gadotti (Escolástica: Concreta, Porto Alegre, 2015) 175 pp. [Texto latino reproducido de la edición de Alarcón].

100. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía 1 Bachillerato» (2ª ed.: Casals, Barcelona, 2015) 288 pp.

101. «Metafísica y Psicología». *Revista Portuguesa de Filosofía* 71/2-3 (2015) 327-338 [DOI 10.17990/RPF/2015_71_2_0327].

102. «Clausura del congreso. El tomismo contemporáneo: datos para una nueva interpretación del presente». C. A. Casanova; I. Serrano del Pozo (eds.), «*Gratia non tollit naturam sed perficit eam.* Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia. Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista» (Centro de Estudios Tomistas: Universidad Santo Tomás

- RIL, Santiago de Chile, 2016) 25-32

103. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía 1 Bachillerato» (3ª ed.: Casals, Barcelona, 2016) 288 pp.

104. «Bibliografía tomista hispánica del año 2014». *Espíritu* 65/151 (2016) 251-284.

105. «Bibliografía tomista hispánica del año 2015». *Espíritu* 65/152 (2016) 559-582.

106. Tomás de Aquino, «Comentario al Libro de los Salmos», vol. 2: Salmos 16 al 27. Introducción: P. Roszak. Edición del texto latino: E. Alarcón. Traducción y notas: C. A. Casanova (Colección del Centro de Estudios Tomistas, 6: RIL, Santiago de Chile, 2016) 475 pp.

107. Tomasz z Akwinu, «Wykład Pierwszego Listu do Tymoteusza. *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*». Ed.: P. P. Roszak; E. Alarcón. Trad.: M. Hanusek (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2016) 348 pp.

108. «*Data Mining* zastosowane do tekstu Tomasza z Akwinu. Mapa asocjacyjna *Super I Epistolam ad Timotheum* poprzez analizę zbieżności». Tomasz z Akwinu, «Wykład Pierwszego Listu do Tymoteusza» (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2016) 317-322.

109. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía 1 Bachillerato» (4ª ed.: Casals, Barcelona, 2017) 288 pp.

110. Tomasz z Akwinu, «Wykład Listu do Efezjan. *Super epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura*». Ed.: P. Roszak; E. Alarcón. Intr.: G. Dahan. Tr.: J. Marszałek; P. Roszak; A. Kubanowski (Scholastica Thorunensia, 3: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2017)488 pp.

111. «Studiując Tomasza z Akwinu z IBM. Mapa asocjacyjna *Super Epistolam ad Ephesios* poprzez analizę zbieżności». Tomasz z Akwinu, «Wykład Listu do Efezjan. *Super epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura*». Ed.: P. Roszak; E. Alarcón (Scholastica Thorunensia, 3: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2017)59-64.

112. E. Alarcón; P. Roszak (eds.), «The Way of St. James: Renewing Insights» (Eunsa, Pamplona, 2017) 183 pp.

113. «Paleo-Christian Inscriptions Dedicated to Mary in the Apostolic Tomb of Santiago de Compostela». E. Alarcón; P. Roszak (eds.), «The Way of St. James: Renewing Insights» (Eunsa,

Pamplona, 2017) 9-28.

114. «La pedagogía de Santiago: notas epigráficas». M. Kazmierczak; M. T. Signes (eds.), «Palabra y educación. La reflexión de la práctica educativa a través de la palabra» (Academia del Hispanismo, Pontevedra, 2017) 19-24.

115. «Los orígenes del sepulcro de Santiago». P. Roszak; F. Mróz; Ł. A. Mróz (eds.), «Dziedzictwo religijne i kulturowe Drogi św. Jakuba – w 30. rocznicę uznania szlaku za pierwszy Europejski Szlak Kulturowy» (Czuwajmy, Kraków, 2017).

116. «D. Leonardo era filósofo porque *amaba* la Sabiduría». G. Soriano, M. I. Zorroza, G. Castillo, J. F. Sellés (eds.), «Filósofo, maestro, amigo. 234 testimonios sobre Leonardo Polo» (Eunsa, Pamplona, 2018) 49.

117. Alarcón, E.; Echavarría, A.; García-Valdecasas, M.; Pereda, R. (eds.), «Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González» (EUNSA, Pamplona, 2018).

118. «Presentación». E. Alarcón, A. Echavarría, M. García-Valdecasas, R. Pereda (eds.), «Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González» (EUNSA, Pamplona, 2018) 15-16

119. «El Profesor Ángel Luis González, maestro de vida universitaria». E. Alarcón, A. Echavarría, M. García-Valdecasas, R. Pereda (eds.), «Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González» (EUNSA, Pamplona, 2018) 33-44.

120. Tomás de Aquino, «Comentario al Libro de los Salmos», tomo 3. Traducción y notas: C. A. Casanova. Introducción: Matthew Levering. Edición del texto latino: E. Alarcón (Colección del Centro de Estudios Tomistas, 12: RIL, Santiago de Chile, 2018).

121. «El lenguaje como clave interpretativa de Tomás de Aquino». V. Aspe Armella; L. Corso de Estrada (eds.), «Lenguajes del pensar medieval y renacentista» (Colección Filosófica: Universidad Panamericana, México, 2018) 129-153.

122. «Aquinas's Harmonization of Philosophical Ethics and Evangelical Morality». P. Roszak; J. Vijgen (eds.), «Towards a Biblical Thomism: Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology» (Eunsa, Pamplona, 2018) 153-172.

123. «Bibliografía tomista hispánica del año 2017». *Espíritu* 67/156 (2018) 539-549.

124. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía 1 Bachillerato. Edición digital en línea» (5ª ed.: Casals, Barcelona, 2019).

125. «Naturaleza y cultura en santo Tomás de Aquino». *Revista Española de Teología* 79/3 (2019) 397-405.

126. «Bibliografía tomista hispánica del año 2018». *Espíritu* 68/158 (2019) 529-543.

127. Ferrer, U.; Alarcón, E.; et alii, «Filosofía 1 Bachillerato» (5ª ed. impresa: Casals, Barcelona, 2020).

Entrevistas y artículos

- Arraj, J.; Arraj, T., «Contemporary Thomism: An Interview with Enrique Alarcón on Thomas Aquinas' Opera Omnia Online». (Inner Explorations, Chiloquin [USA], 2004).
- Faitanin, P. S., «Entrevista: Enrique Alarcón e a edição eletrônica do Corpus Thomisticum». *Aquinate* 1 (2005).
- Vijgen, J., «Thomism in the 21th Century: Interviews with Thomists: Enrique Alarcón». (Nederlands Thomas-Gezelschap, Rolduc, 2005).
- Coco, A., «Enrique Alarcón: *En el siglo II ya se rendía un culto funerario al Apóstol en Santiago*». (ABC, Galicia, 2 octubre 2016) 98.
- Díaz Díaz, G.; Heredia Soriano, A., «Hombres y documentos de la filosofía española», vol. 8/1: Addenda A-F (Filosofía Hoy, 60: Comares, Granada, 2017) 46-53.

Docencia en la Universidad de Navarra

Asignatura

Créditos ECTS

Titulación

Fundamentos de Filosofía

6

Grados de Filosofía y de Historia

Introducción a la Metafísica

6

Grado de Filosofía

Metafísica

6

Grado de Filosofía

© 2020 Fundación Tomás de Aquino
Reservados todos los derechos

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

prooemium

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[1] Super Sent., pr. *Ego sapientia effudi flumina: ego quasi trames aquae immensae defluo: ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso. Dixi: rigabo hortum plantationum, et inebriabo pratus mei fructum.* Eccli. 24, 40. Inter multas sententias quae a diversis de sapientia prodierunt, quid scilicet esset vera sapientia, unam singulariter firmam et veram apostolus protulit dicens *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam nobis a Deo factus est sapientia*, 1 ad Corinth. 1, 24 et 30. Non autem hoc ita dictum est, quod solus filius sit sapientia, cum pater et filius et spiritus sanctus sint una sapientia, sicut una essentia; sed quia sapientia quodam speciali modo filio appropriatur, eo quod sapientiae opera cum proprietatibus filii plurimum convenire videntur. Per sapientiam enim Dei manifestantur divinorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed etiam restaurantur et perficiuntur: illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit. Quod autem manifestatio divinorum pertineat ad Dei sapientiam, patet ex eo quod ipse Deus per suam sapientiam seipsum plene et perfecte cognoscit. Unde si quid de ipso cognoscimus oportet quod ex eo derivetur, quia omne imperfectum a perfecto trahit originem: unde dicitur Sapient. 9, 17: *sensum tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam?* Haec autem manifestatio specialiter per filium facta invenitur: ipse enim est verbum patris, secundum quod dicitur Joan. 1, unde sibi manifestatio dicentis patris convenit et totius Trinitatis. Unde dicitur Matth. 11, 27: *nemo novit patrem nisi filius et cui filius voluerit revelare*: et Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus qui est in sinu patris.* Recte ergo dicitur ex persona filii: *ego sapientia effudi flumina.* Flumina ista intelligo fluxus aeternae processionis, qua filius a patre, et spiritus sanctus ab utroque, ineffabili modo procedit. Ista flumina olim occulta et quodammodo confusa erant, tum in similitudinibus creaturarum, tum etiam in aenigmatibus Scripturarum, ita ut vix aliqui sapientes Trinitatis mysterium fide tenerent.

Venit filius Dei et inclusa flumina quodammodo effudit, nomen Trinitatis publicando, Matth. ult. 19: *docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Unde Job 28, 2: *profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem.* Et in hoc tangitur materia primi libri. Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est creaturarum productio: ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiatis; unde in Psalm. 103: *omnia in sapientia fecisti.* Et ipsa sapientia loquitur, Proverb. 8, 30: *cum eo eram cuncta componens.* Hoc etiam specialiter filio attributum invenitur, inquantum est imago Dei invisibilis, ad cujus formam omnia formata sunt: unde Coloss. 1, 15: *qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa*; et Joan. 1, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Recte ergo dicitur ex persona filii: *ego quasi trames aquae immensae defluo*; in quo notatur et ordo creationis et modus. Ordo, quia sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum: unde in Psalmo 148, 5, dicitur: *dixit, et facta sunt.* Verbum genuit, in quo erat ut fierent, secundum Augustinum. Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum philosophum; unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis. Modus autem signatur quantum ad duo: scilicet ex parte creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen se commetitur; quod notatur in hoc quod dicitur, *immensae.* Item ex parte creaturae: quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in qua sicut in alveo fluxus personarum continetur. Et in hoc notatur materia secundi libri. Tertium, quod pertinet ad Dei sapientiam, est operum restauratio. Per idem enim debet res reparari per quod facta est; unde quae per sapientiam condita sunt, decet ut per sapientiam reparentur: unde dicitur Sapient. 9, 19: *per sapientiam sanati sunt qui tibi placuerunt ab initio.* Haec autem reparatio specialiter per filium facta est, inquantum ipse homo factus est, qui, reparato hominis statu, quodammodo omnia reparavit quae propter hominem facta sunt; unde Coloss. 1, 20: *per eum reconcilians omnia, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt.* Recte ergo ex ipsius filii persona dicitur: *ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso.* Paradisus iste, gloria Dei patris est, de qua exivit in vallem nostrae miseriae; non quod eam amitteret, sed quia occultavit: unde Joan. 16, 28: *exivi a patre et veni in mundum.* Et circa hunc exitum duo notantur, scilicet modus et fructus. Dorix enim fluvius rapidissimus est; unde designat modum quo, quasi impetu quodam amoris nostrae reparationis Christus complevit mysterium; unde Isaiae 59, 19: *cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus domini cogit.* Fructus autem designatur ex hoc quod dicitur, *sicut aquaeductus*: sicut enim aquaeductus ex uno fonte producuntur divisim ad fecundandam terram, ita de Christo profluxerunt diversarum gratiarum genera ad plantandam Ecclesiam, secundum quod dicitur Ephes. 4, 11: *ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi.* Et in hoc tangitur materia tertii libri: in cujus prima parte agitur de mysteriis nostrae reparationis, in secunda de gratiis nobis collatis per Christum. Quartum, quod ad Dei sapientiam pertinet, est perfectio, qua res conservantur in suo fine. Subtracto enim fine, relinquitur vanitas, quam sapientia non patitur secum; unde dicitur Sap. 8, 1, quod sapientia *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* Suaviter autem unumquodque tunc dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est. Hoc etiam ad filium specialiter pertinet, qui, cum sit verus et naturalis Dei filius, nos in gloriam paternae hereditatis induxit; unde Hebr. 2, 10: *decebat eum propter quem et per quem facta sunt omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat.* Unde recte dicitur: *dixi: rigabo hortum plantationum.* Ad consecutionem enim finis exigitur praeparatio, per quam omne quod non competit fini, tollatur; ita Christus etiam, ut nos in finem aeternae gloriae induceret, sacramentorum medicamenta praeparavit, quibus a nobis peccati vulnus abstergitur. Unde duo notantur in verbis praedictis, scilicet praeparatio, quae est per sacramenta, et inductio in gloriam. Primum per hoc quod dicitur: *rigabo hortum plantationum.* Hortus enim iste Ecclesia est, de qua Cant. 4, 12: *hortus conclusus soror mea sponsa*: in quo sunt plantationes diversae, secundum diversos sanctorum ordines, quos omnes manus omnipotentis plantavit. Iste hortus irrigatur a Christo sacramentorum rivis, qui ex ejus latere profluxerunt: unde in commendationem pulchritudinis Ecclesiae dicitur in Num. 24, 5: *quam pulchra tabernacula tua, Jacob.* Et post sequitur, 6: *ut horti juxta fluvios irrigui.* Et ideo etiam ministri Ecclesiae, qui sacramenta dispensant, rigatores dicuntur, 1 Corinth. 3, 6: *ego plantavi, Apollo rigavit.* Inductio autem in gloriam notatur in hoc quod sequitur: *et inebriabo partus mei fructum.* Partus ipsius Christi sunt fideles Ecclesiae, quos suo labore quasi mater parturivit: de quo partu Isa. ult., 9: *numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? Dicit dominus.* Fructus autem istius partus sunt sancti qui sunt in gloria: de quo fructu Cant. 5, 1: *veniat dilectus meus in hortum suum et comedat fructum pomorum suorum.* Istos inebriat abundantissima sui fruitione; de qua fruitione et ebrietate Psalm. 35, 9: *inebriabuntur ab ubertate domus tuae.* Et dicitur ebrietas, quia omnem mensuram rationis et desiderii excedit: unde Isa. 64, 4: *oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti expectantibus te.* Et in hoc tangitur materia quarti libri: in cujus prima parte agitur de sacramentis; in secunda de gloria resurrectionis. Et sic patet ex praedictis verbis intentio libri sententiarum.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

quaestio I

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 1

Prooemium

[2] Super Sent., q. 1 pr. Huic operi Magister prooemium praemittit, in quo tria facit. Primo reddit auditorem benevolum; secundo docilem, ibi, *horum igitur Deo odibilem Ecclesiam evertere, atque ora oppilare (...) volentes, in labore multo ac sudore volumen, Deo praestante, compegimus*; tertio attentum, ibi, *non ergo debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus*. Benevolum reddit assignando causas moventes ipsum ad compilationem hujus operis, ex quibus ostenditur affectus ipsius in Deum et proximum. Sunt autem tres causae moventes. Prima sumitur ex parte sui, scilicet desiderium proficiendi in Ecclesia; secunda ex parte Dei, scilicet promissio mercedis et auxilii; tertia ex parte proximi, scilicet instantia precum sociorum. E contra sunt tres causae retrahentes. Prima ex parte sui, defectus ingenii et scientiae; secunda ex parte operis, altitudo materiae et magnitudo laboris; tertia ex parte proximi, invidorum contradictio. Harum autem causarum moventium duae primae insinuant caritatem in Deum, tertia in proximum: unde dividitur in duas. In primo ponit causas moventes quae ostendunt caritatem in Deum; in secundo causam quae ostendit caritatem in proximum, ibi, *non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere*. Causis autem moventibus adjungit etiam retrahentes: unde primo ponit quasi quamdam controversiam causarum moventium et retrahentium; secundo victoriam, ibi, *quam vincit zelus domus Dei*. *Cupientes*. In hoc notatur primo causa movens, scilicet desiderium proficiendi. *Aliquid*

sonat immodicitatem. *De penuria ac tenuitate nostra.* Hic tangitur prima causa retrahens, scilicet defectus scientiae. Et dicitur *penuria* proprie defectus exterioris substantiae, unde transfertur ad defectum scientiae acquisitae. *Tenuitate*, quae proprie est defectus substantiae interioris, unde transfertur ad defectum ingenii. *Cum paupercula*, de qua Marc. 12 et Lucae 21. *Gazophylacium.* Gazophylacium repositorium dicitur divitiarum. Gazae enim Persice, divitiae Latine dicuntur, et phylasso Graece, Latine servare: et quandoque sumitur pro arca in qua thesaurus reponitur, sicut 4 Reg. 12, 9: *tulit Joiada pontifex gazophylacium unum* etc., quandoque pro loco in quo arca reponitur, sicut Joan. 8, 20: *haec locutus est Jesus in gazophylacio.* Hic autem significat studium sacrae Scripturae, in quo sancti sua opera reposuerunt. *Ardua scandere.* Hic ponitur secunda causa retrahens ex parte operis, et dicuntur ardua divina quantum est in se. Scanduntur autem quasi triplici gradu. Primus est in derelinquendo sensum; secundus in derelinquendo phantasias corporum; tertius in derelinquendo rationem naturalem. *Opus ultra vires.* Hic ostenditur altitudo materiae per comparationem ad nos. Contra, Eccli. 3, 22: *altiora te ne quaesieris.* Respondeo. Verum est ex confidentia propriarum virium; sed ex confidentia divini auxilii possumus elevata supra nostrum posse speculari. *Praesumpsimus.* Contra, Eccli. 37, 3: *o praesumptio nequissima.* Ergo videtur quod peccaverit. Respondeo. Expone *praesumpsimus*, idest prae aliis sumpsimus. Vel dic, quod esset praesumptio per comparationem ad vires humanas; sed per comparationem ad Dei auxilium, quo omnia possumus, sicut dicitur Philipp. ult. 13: *omnia possum in eo qui me confortat*, non est praesumptio. *Consummationis fiduciam.* Hic ponit secundam causam moventem ex parte Dei. *In Samaritano.* Sumitur de parabola quae est Lucae 10, per quam significatur Deus. In Psal. 120, 4: *ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Samaritanus enim interpretatur custos. *Semivivi*, hominis per peccatum spoliati gratia et vulnerati in naturalibus. *Duobus denariis*, duobus testamentis, quasi regis imagine insignitis, dum veritatem continent a prima veritate exemplatam. *Supereroganti*, idest superaddenti, sicut sancti patres suis studiis fecerunt. Contra, Apocalyps. ult. 18: *si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas.* Respondeo. Est apponere duplex: vel aliquid quod est contrarium, vel diversum; et hoc est erroneum vel praesumptuosum: vel quod continetur implicite, exponendo; et hoc est laudabile. *Delectat.* Hic colligit quatuor causas enumeratas. *Quam vincit.* Hic ponit victoriam. *Zelus.* Zelus, secundum Dionysium, est amor intensus, unde non patitur aliquid contrarium amato. *Domus Dei*, idest Ecclesiae. *Quo inardescentes*, scilicet dum non patimur Ecclesiam ab infidelibus impugnari. *Carnalium*, quantum ad illos qui inveniunt sibi errores, ut carnis curam faciant in desideriis, Rom. 13, sicut qui negant providentiam divinam de rebus humanis, et animae perpetuitatem, ut impune possint peccare. *Animalium*, quantum ad errantes, ex eo quod non elevantur supra sensibilia, sed secundum rationes corporales volunt de divinis judicare. *Davidicae turris.* Hoc sumitur Cant. 4, 4: *sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis: mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium.* Per David significatur Christus: turris ejus est fides vel Ecclesia: clypei sunt rationes et auctoritates sanctorum. *Vel potius munitam ostendere*; quia ipse non invenit rationes, sed potius ab aliis inventas compilavit: et in hoc tangit unam utilitatem, scilicet exclusionem erroris. *Ac theologicarum inquisitionum abdita aperire.* Hic tangit aliam quantum ad manifestationem veritatis; et hoc in primis tribus libris. *Nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae noti-*

tiam tradere studuimus: et hoc quantum ad quartum. *Non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere.* Hic ponit causam moventem, quae dicit caritatem in proximum: et primo ponit causam moventem; secundo retrahentem, ibi, *quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium. Lingua*, ad praesentes, vel quantum ad communicationem doctrinae; *stylo*, propter absentes, vel ad perpetuandam memoriam. *Bigas*, idest linguam et stylum, quibus quasi duabus rotis vehitur a magistro in discipulum, *agitat Christi caritas.* Hoc sumitur 2 Corinth. 5, 14: *caritas Christi urget nos.* Contra, Eccle. 9, 1: *nemo scit, utrum amore an odio dignus sit.* Ergo et cetera. Respondeo. Caritas dicitur uno modo habitus infusus; et hunc nullus potest scire se habere certitudinaliter, nisi per revelationem; sed potest conjicere per aliqua signa probabilia. Alio modo dicitur caritas amor multum appretians amatum; et sic aliquis potest scire se habere caritatem. *Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium.* Hic ponit tertiam causam retrahentem, scilicet contradictionem invidorum: et circa hoc tria facit. Primo ponit contradictionis evidentiam per simile in aliis; secundo contradictionis causam ex inordinatione voluntatis, ex qua error, ex qua invidia, ex qua contradictio oritur, ibi, *quia dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque fit animorum sensus*; tertio contradicentium nequitiam, ibi, *qui non rationi voluntatem subjiciunt. Calumniae*, quae est occulta et particularis impugnatio; *contradictioni*, quae est aperta, et in toto, et universalis; *obnoxium*, quasi poenae vel noxae addictum. *Veri ratione perfectum*; idest, perficiebat secundum rationem veritatis, videlicet quantum ad illos qui male intelligunt, et tamen malum intellectum pertinaci voluntate defendunt. *Complacet*, quantum ad illos quorum voluntas inordinate post se trahit judicium rationis, ut verum judicetur illud quod placet. *Offendenti*, idest quod displicet. Contra, 3 Esdrae, 4, 39: *omnes benignantur in operibus ejus.* Ergo et cetera. Respondeo. Veritas secundum se semper amatur; sed per accidens potest haberi odio, et hoc accidens est infinitum: quia causae per accidens, secundum philosophum infinitae sunt. *Deus hujus saeculi.* Sumitur 2 Corinth., 4, et exponitur de Deo vero, qui operatur invidiam, permittendo; vel de Diabolo, cui saeculum obedit, qui operatur suggerendo. *Diffidentiae*, vel quia diffidunt de Deo, vel quia de eis diffidendum est ex ratione morbi, quamvis non ex potestate medici. *Qui non rationi voluntatem subjiciunt.* Hic ostendit contradicentium nequitiam: et primo ex inordinata professione; secundo ex simulata religione, ibi, *habent rationem sapientiae in superstitione*; tertio ex pertinaci contentione, ibi, *qui contentioni studentes, contra veritatem sine foedere bellant.* Ostendit autem primo ex duobus eos esse inordinatos, scilicet quia voluntas non sequitur rationem, sed e converso; quod tangit ubi dicit: *qui non rationi voluntatem subjiciunt*: et quia rationem suam non subjiciunt sacrae doctrinae; quod notatur ibi, *nec doctrinae studium impendunt. Somniarunt*, quasi phantasiando, sicut homo in somniis. *Sed ad fabulas convertentes auditum.* Sumitur de 2 Timoth. 4. Fabula enim composita est ex miris, secundum philosophum, et isti semper volunt nova audire. *Professio*, idest studium. *Docenda*, idest digna doceri. *Rationem*, idest argumentum ad ostendendum sapientiam. *In superstitione*, superflua religione exterius simulata. *Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax.* Sumitur 1 Timoth. 4, 1: *discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis Daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium. Omnium verborum.* Contra, Beda: *nulla falsa est doctrina, quae non aliqua vera* *intermisceat.* Respondeo, illa vera quae dicunt, quamvis in se vera sint, tamen quantum ad usum eorum falsa sunt, quia falso utuntur eis. *Pruriginem*, idest inordinatum desiderium nova audiendi, sicut pruritus concitatur ex calore inordinato. Sumitur ex 2 Tim. 4, 3: *erit tempus, cum (...) ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus. Dogmate*, propter hoc quod ratio voluntatem sequitur. *Contentioni*, quae, secundum Ambrosium ad Rom. *est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Veritas.* 3 Esdr. 4, 38: *veritas manet, et invalescit in aeternum. Horum igitur Deo odibilem Ecclesiam evertere atque ora oppilare (...) volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen, Deo praestante, compegimus.* Hic reddit auditorem docilem, praelibando causas operis: et primo ponit causam finalem quantum ad duas utilitates, scilicet destructionem erroris; unde dicit: *odibilem Ecclesiam*: Psalm. 25, 5: *odivi Ecclesiam malignantium: ne virus*, idest ne venenum, *in alios effundere queant*: et manifestationem veritatis: unde dicit: *lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes.* Sumitur de Luc. 8, 16: *nemo accendit lucernam, et ponit eam sub modio. In candelabro*, idest in aperto. Secundo tangit causam efficientem, scilicet principalem, *Deo praestante*: instrumentalem, *compegimus*: quia hoc opus est quasi compaginatum ex diversis auctoritatibus. *Sudore*, quocumque defectu corporali, qui sequitur laborem spiritualem. Tertio ostendit causam materialem ibi: *ex testimoniis veritatis*, Psalm. 118, 152: *initio cognovi de testimoniis tuis.* Quarto causam formalem quantum ad distinctionem librorum: *in quatuor libros*: et quantum ad modum operis: *in quo majorum exempla*, quantum ad similitudines; *doctrinam*, quantum ad rationes, *reperies. Vipereae*, haereticae: haeretici enim pariendo alios in sua haeresi, pereunt sicut vipera. *Prodidimus*, reseravimus. Adjicit viam. *Complexi*, amplexantes. *Impiae*, infidelis. *Inter utrumque*, scilicet, nec nimis alte, nec nimis humiliter: vel inter duos contrarios errores, sicut Sabellii, et Arii. *Non a paternis discessit limitibus*, secundum illud Proverb. 22, 28: *non transferes terminos antiquos, quos posuerunt patres tui. Non igitur debet hic labor cuiquam pigro, vel multum docto, videri superfluus.* Hic reddit auditorem attentum: et primo ex utilitate operis, ibi: *brevi volumine complicans patrum sententias.* Sententia, secundum Avicennam, est definitiva et certissima conceptio. Secundo ex profunditate materiae, ibi: *in hoc autem tractatu pium lectorem*, qui secundum fidem intelligat, *liberum correctorem*, qui solum propter correctionem corrigat, *desidero.* Liber enim, secundum philosophum dicitur qui causa sui est, et non propter odium vel invidiam. Tertio ex ordinatione modi procedendi, ibi: *ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur, praemisimus.* Ad evidentiam hujus sacrae doctrinae, quae in hoc libro traditur, quaeruntur quinque: 1 de necessitate ipsius; 2 supposito quod sit necessaria, an sit una, vel plures; 3 si sit una, an practica, vel speculativa: et si speculativa, utrum sapientia, vel scientia, vel intellectus; 4 de subjecto ipsius; 5 de modo.

Articulus 1

[3] Super Sent., q. 1 a. 1 tit. Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria

[4] Super Sent., q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod praeter physicas disciplinas nulla sit homini doctrina necessaria. Sicut enim dicit Dionysius in epistola ad Polycarpum, *philosophia est cognitio existentium*; et constat, inducendo in singulis, quod de quolibet genere existentium in philosophia determinatur; quia de creatore et creaturis, tam de his quae sunt ab opere naturae, quam de his quae sunt ab opere nostro. Sed nulla doctrina potest esse nisi de existentibus, quia non entis non est scientia. Ergo praeter physicas disciplinas nulla doctrina debet esse.

[5] Super Sent., q. 1 a. 1 arg. 2 Item, omnis doctrina est ad perfectionem: vel quantum ad intellectum, sicut speculativae, vel quantum ad affectum procedentem in opus, sicut practicae. Sed utrumque completur per philosophiam; quia per demonstrativas scientias perficitur intellectus, per morales affectus. Ergo non est necessaria alia doctrina.

[6] Super Sent., q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque naturali intellectu possunt cognosci ex principiis rationis, vel sunt in philosophia tradita, vel per principia philosophiae inveniri possunt. Sed ad perfectionem hominis sufficit illa cognitio quae ex naturali intellectu potest haberi. Ergo praeter philosophiam non est necessaria alia doctrina. Probatio mediae. Illud quod per se suam perfectionem consequi potest, nobilius est eo quod per se consequi non potest. Sed alia animalia et creaturae insensibiles ex puris naturalibus consequuntur finem suum; quamvis non sine Deo, qui omnia in omnibus operatur. Ergo et homo, cum sit nobilior eis, per naturalem intellectum cognitionem sufficientem suae perfectioni habere potest.

[7] Super Sent., q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, Hebr. 11, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.* Placere autem Deo est summe necessarium. Cum igitur ad ea quae sunt fidei, philosophia non possit ascendere, oportet esse aliquam doctrinam quae ex fidei principiis procedat.

[8] Super Sent., q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, effectus non proportionatus causae, imperfecte ducit in cognitionem suae causae. Talis autem effectus est omnis creatura respectu creatoris, a quo in infinitum distat. Ergo imperfecte ducit in ipsius cognitionem. Cum igitur philosophia non procedat nisi per rationes sumptas ex creaturis, insufficiens est ad Dei cognitionem faciendam. Ergo oportet aliquam aliam doctrinam esse altiorem, quae per revelationem procedat, et philosophiae defectum suppleat.

[9] Super Sent., q. 1 a. 1 co. Ad hujus evidentiam sciendum est, quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est dupliciter. Una per creaturas, quae imperfecta est, ratione jam dicta, in qua contemplatione philosophus, felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit. Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo

manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae. Ex hoc possumus habere duas conclusiones. Una est, quod ista scientia imperat omnibus aliis scientiis tamquam principalis: alia est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariae artis, qui est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinae, qui est sanitas: unde medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis, ad suum finem. Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur.

[10] Super Sent., q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis philosophia determinet de existentibus et secundum rationes a creaturis sumptas, oportet tamen esse aliam quae existentia consideret secundum rationes ex inspiratione divini luminis acceptas.

[11] Super Sent., q. 1 a. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum: quia philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem, et affectus secundum virtutem acquisitam: et ideo oportet esse aliam scientiam per quam intellectus perficiatur quantum ad cognitionem infusam, et affectus quantum ad dilectionem gratuitam.

[12] Super Sent., q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in his quae acquirunt aequalem bonitatem pro fine, tenet propositio inducta, scilicet, nobilius est eo quod per se consequi non potest. Sed illud quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis et motibus, est nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus, vel per seipsum, sicut dicit philosophus; et hoc modo se habet homo respectu aliarum creaturarum, qui factus est ad ipsius divinae gloriae participationem.

Articulus 2

[13] Super Sent., q. 1 a. 2 tit. Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas

[14] Super Sent., q. 1 a. 2 arg. 1 Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non una tantum doctrina debeat esse praeter physicas doctrinas, sed plures. De omnibus enim de quibus instruitur homo per rationes creaturarum, potest instrui per rationes divinas. Sed scientiae procedentes per rationes creaturarum sunt plures, differentes genere et specie, sicut moralis, naturalis et cetera. Ergo scientiae procedentes per rationes divinas, debent plures esse.

[15] Super Sent., q. 1 a. 2 arg. 2 Item, una scientia est unius generis subjecti, sicut dicit philosophus.

Sed Deus et creatura, de quibus in divina doctrina tractatur, non reducuntur in unum genus, neque univoce neque analogice. Ergo divina scientia non est una. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in uno genere univoce vel analogice, participant aliquid idem, vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel aequaliter, sicut equus et bos rationem animalis. Sed Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius et prius utroque. Ergo nullo modo reducuntur in idem genus.

[16] Super Sent., q. 1 a. 2 arg. 3 Item, ea quae sunt ab opere nostro, sicut opera virtutum et quae sunt ab opere naturae, non reducuntur ad eamdem scientiam; sed unum pertinet ad moralem, alterum ad naturalem. Sed divina scientia determinat de his quae sunt ab opere nostro, tractando de virtutibus et praeceptis: tractat etiam de his quae non sunt ab opere nostro, sicut de Angelis et aliis creaturis. Ergo videtur quod non sit una scientia.

[17] Super Sent., q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quaecumque conveniunt in ratione una possunt ad unam scientiam pertinere: unde etiam omnia, inquantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad metaphysicam. Sed divina scientia determinat de rebus per rationem divinam quae omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt. Ergo ipsa una existens potest de diversis esse.

[18] Super Sent., q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quae sunt diversarum scientiarum, distinctim et in diversis libris determinantur. Sed in sacra Scriptura permixtim in eodem libro quandoque determinatur de moribus, quandoque de creatore, quandoque de creaturis, sicut patet fere in omnibus libris. Ergo ex hoc non diversificatur scientia.

[19] Super Sent., q. 1 a. 2 co. Respondeo. Ad hoc notandum est, quod aliqua cognitio quanto altior est, tanto est magis unica et ad plura se extendit: unde intellectus Dei, qui est altissimus, per lumen quod est ipse Deus, omnium rerum cognitionem habet distincte. Ita et cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, non tantum in communi, sicut metaphysica, quae considerat omnia inquantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium. Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem; ad quarum manifestationem divinum lumen in se unum manens, secundum beatum Dionysium in principio caelestis hierarchiae, efficaciam habet.

[20] Super Sent., q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divinum lumen, ex cujus certitudine procedit haec scientia, est efficax ad manifestationem plurium quae in diversis scientiis in philosophia traduntur, ex eorum rationibus in eorum cognitionem procedentibus; et ideo non oportet scientiam istam multiplicari.

[21] Super Sent., q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero

recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.

[22] Super Sent., q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt ab opere nostro et ea quae sunt ab opere naturae, considerata secundum proprias rationes, non cadunt in eamdem doctrinam. Una tamen scientia utrumque potest considerare, quae per lumen divinum certitudinem habet, quod est efficax ad cognitionem utriusque. Potest tamen aliter dici, quod virtus quam theologus considerat, non est ab opere nostro: immo eam Deus in nobis sine nobis operatur, secundum Augustinum.

Articulus 3

[23] Super Sent., q. 1 a. 3 tit. Utrum sit practica vel speculativa

Quaestiuncula 1

[24] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ista doctrina sit practica. Finis enim practicae est opus, secundum philosophum. Sed ista doctrina, quae fidei est, principaliter est ad bene operandum; unde Jacob. 2, 26: *fides sine operibus mortua est*; et Psalm. 110, 10: *intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Ergo videtur quod sit practica.

[25] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Contra, dicit philosophus, quod nobilissima scientiarum est sui gratia. Practicae autem non sunt sui gratia, immo propter opus. Ergo, cum ista nobilissima sit scientiarum, non erit practica.

[26] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, practica scientia determinat tantum ea quae sunt ab opere nostro. Haec autem doctrina considerat Angelos et alias creaturas, quae non sunt ab opere nostro. Ergo non est practica, sed speculativa.

Quaestiuncula 2

[27] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur, utrum sit scientia; et videtur quod non. Nulla enim scientia est de particularibus, secundum philosophum. Sed in sacra Scriptura gesta traduntur particularium hominum, sicut Abraham, Isaac et cetera. Ergo non est scientia.

[28] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae cuilibet sunt manifesta. Haec autem scientia procedit ex credibilibus, quae non ab omnibus conceduntur. Ergo non est scientia.

[29] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in omni scientia acquiritur aliquis habitus per rationes inductas. Sed in hac doctrina non acquiritur aliquis habitus: quia fides, cui tota doctrina haec innititur, non est habitus acquisitus, sed infusus. Ergo non est scientia.

[30] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Contra, secundum Augustinum, theologia est scientia de rebus quae ad salutem hominis pertinent. Ergo est scientia.

Quaestiuncula 3

[31] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius quaeritur, utrum sit sapientia; et videtur quod non. Quia, sicut dicit philosophus, sapiens debet esse certissimus causarum. Sed in ista doctrina non est aliquis certissimus; quia fides, cui haec doctrina innititur, est infra scientiam et supra opinionem. Ergo non est sapientia.

[32] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Contra, 1 Corinth. 2, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos.* Cum ergo hanc doctrinam ipse docuerit et de ipsa loquatur, videtur quod ipsa sit sapientia.

Quaestiuncula 1

[33] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod ista scientia, quamvis sit una, tamen perfecta est et sufficiens ad omnem humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis, ut ex praedictis patet. Unde perficit hominem et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis: unde quantum ad quid practica est et etiam speculativa. Sed, quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est. Et, cum habitus speculativi sint tres, secundum philosophum, scilicet sapientia, scientia et intellectus; dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum: et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde ista doctrina magis etiam divina dicenda est quam metaphysica: quia est divina quantum ad subjectum et quantum ad modum accipiendi; metaphysica autem quantum ad subjectum tantum. Sed sapientia, ut dicit philosophus, considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est scientia et intellectus; cum scientia sit de conclusionibus et intellectus de principiis.

[34] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod opus non est ultimum

intentum in hac scientia, immo potius contemplatio primae veritatis in patria, ad quam depurati ex bonis operibus pervenimus, sicut dicitur Matth. 5, 8: *beati mundo corde*; et ideo principalius est speculativa quam practica.

[35] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 1 ad s. c. Alia duo concedimus.

Quaestiuncula 2

[36] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ista doctrina scientia est;

[37] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Et quod objicitur, quod est de particularibus, dicendum, quod non est de particularibus inquantum particularia sunt, sed inquantum sunt exempla operandorum: et hoc usitatur etiam in scientia morali; quia operationes particularium circa particularia sunt; unde per exempla particularia, ea quae ad mores pertinent, melius manifestantur.

[38] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia; nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia.

[39] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad aliud dicendum, quod, sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura; sed habitus conclusionum a primis principiis deductarum: ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum; sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent.

[40] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 2 ad s. c. Aliud concedimus.

Quaestiuncula 3

[41] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad id quod ulterius quaeritur, an sit sapientia, dicendum, quod propriissime sapientia est, sicut dictum est.

[42] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Et quod objicitur, quod non est certissimus aliquis in ista doctrina, dicimus, quod falsum est: magis enim fidelis et firmius assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur, quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita, quae est opinio fortificata rationibus. Habitus autem istorum

principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet; et sic fit quaedam defectiva cognitio, non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscentis. Sed tamen ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit: unde dicitur Isa. 7, 9, secundum aliam litteram: *nisi credideritis, non intelligetis.*

Articulus 4

[43] Super Sent., q. 1 a. 4 tit. Utrum Deus sit subjectum istius scientiae

[44] Super Sent., q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus sit subjectum istius scientiae. Omnis enim scientia debet intitulari et denominari a suo subjecto. Sed ista scientia dicitur theologia, quasi sermo de Deo. Ergo videtur quod Deus sit subjectum ejus. Contra, Boetius dicit quod simplex forma subjectum esse non potest. Sed Deus est hujusmodi. Ergo non potest esse subjectum.

[45] Super Sent., q. 1 a. 4 arg. 2 Item, videtur, secundum Hugonem de sancto Victore, quod opera restaurationis sint subjectum: sic enim dicit, quod *opera primae conditionis sunt materiae aliarum scientiarum, opera autem restaurationis sunt materia theologiae.* Ergo et cetera. Contra, quidquid determinatur in scientia debet contineri sub subjecto ipsius. Sed in theologia determinatur de operibus creationis, ut patet Genes. 1. Ergo videtur quod opera restaurationis non sint subjectum.

[46] Super Sent., q. 1 a. 4 arg. 3 Item, videtur quod res et signa sint subjectum: illud enim est subjectum in scientia circa quod tota scientiae intentio versatur. Sed tota intentio theologiae versatur circa res et signa, ut dicit Magister sententiarum. Ergo res et signa sunt subjectum. Contra, per rationes subjecti debet scientia differre ab aliis scientiis, cum quaelibet scientia habeat proprium subjectum. Sed de rebus et signis considerant etiam aliae scientiae. Ergo non sunt proprium subjectum hujus scientiae.

[47] Super Sent., q. 1 a. 4 co. Respondeo, quod subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes. Prima est, quod quaecumque sunt in scientia debent contineri sub subjecto. Unde considerantes hanc conditionem, posuerunt res et signa esse subjectum hujus scientiae; quidam autem totum Christum, idest caput et membra; eo quod quidquid in hac scientia traditur, ad hoc reduci videtur. Secunda comparatio est, quod subjecti cognitio principaliter attenditur in scientia. Unde, quia ista scientia principaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subjectum ejus. Tertia comparatio est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia secantur

scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 de anima: et secundum hanc considerationem, posuerunt quidam, credibile esse subjectum hujus scientiae. Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit. Quidam autem opera restaurationis, eo quod tota scientia ista ad consequendum restaurationis effectum ordinatur. Si autem volumus invenire subjectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, inquantum hujusmodi: sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa hujusmodi, inquantum sunt sana, idest ad sanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem divinitatis, principalius consideratur in hac scientia.

[48] Super Sent., q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est subjectum, nisi sicut principaliter intentum, et sub cujus ratione omnia quae sunt in scientia, considerantur. Quod autem objicitur in contrarium, quod forma simplex non potest esse subjectum, dicimus, quod verum est accidentis: nihilominus tamen potest esse subjectum praedicati in propositione; et omne tale potest esse subjectum in scientia, dummodo illud praedicatum de eo probari possit.

[49] Super Sent., q. 1 a. 4 ad 2 Ad aliud dicendum, quod opera restaurationis non sunt proprie subjectum hujus scientiae, nisi inquantum omnia quae in hac scientia dicuntur, ad restaurationem nostram quodammodo ordinantur.

[50] Super Sent., q. 1 a. 4 ad 3 Ad aliud dicendum, quod res et signa communiter accepta, non sunt subjectum hujus scientiae, sed inquantum sunt quaedam divina.

Articulus 5

[51] Super Sent., q. 1 a. 5 tit. Utrum modus procedendi sit artificialis

[52] Super Sent., q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod modus procedendi non sit artificialis. Nobilissimae enim scientiae debet esse nobilissimus modus. Sed quanto magis modus est artificialis, tanto nobilior est. Ergo, cum haec scientia sit nobilissima, modus ejus debet esse artificialissimus.

[53] Super Sent., q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, modus scientiae debet ipsi scientiae proportionari. Sed ista scientia maxime est una, ut probatum est. Ergo et modus ejus debet esse maxime unicus. Cujus contrarium videtur, cum quandoque comminando, quandoque praecipiendo, quandoque aliis modis procedat.

[54] Super Sent., q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, scientiarum maxime differentium non debet esse unus modus. Sed poetica, quae minimum continet veritatis, maxime differt ab ista scientia, quae est verissima. Ergo, cum illa procedat per metaphoricas locutiones, modus hujus scientiae non debet esse talis.

[55] Super Sent., q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, Ambrosius: *tolle argumenta ubi fides quaeritur.* Sed in sacra scientia maxime quaeritur fides. Ergo modus ejus nullo modo debet esse argumentativus.

[56] Super Sent., q. 1 a. 5 s. c. 1 Contra, 1 Pet. 3, 15: *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe.* Hoc autem sine argumentis fieri non valet. Ergo debet quandoque argumentis uti.

[57] Super Sent., q. 1 a. 5 s. c. 2 Idem habetur ex hoc quod dicitur Tit. 1, 9: *ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt, arguere.*

[58] Super Sent., q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod modus cujusque scientiae debet inquiri secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius, et philosophus. Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infundentis, ut in revelationibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom. 10, 14: *quomodo credent ei quem non audierunt?* Sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. ult. 20: *illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*; oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt: et, quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilium similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum. Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura: scilicet ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest; et ideo oportet modum hujus scientiae esse quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam ad instructionem morum: unde quantum ad hoc modus ejus debet esse praeceptivus, sicut in lege; comminatorius et promissivus, ut in prophetis; et narrativus exemplorum, ut in historialibus. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecipue servatur in originalibus sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur. Et secundum hoc etiam potest accipi quadrupliciter modus exponendi sacram Scripturam: quia secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus: secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum, est sensus moralis; secundum autem quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt viae, est sensus allegoricus; et secundum quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt patriae, est sensus anagogicus. Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti et ex similitudinariis lo-

cutionibus non potest sumi argumentatio; unde et Dionysius dicit (in epistola ad Titum, in Princip.) quod symbolica theologia non est argumentativa.

[59] Super Sent., q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod modus artificialis dicitur qui competit materiae; unde modus qui est artificialis in geometria, non est artificialis in Ethica: et secundum hoc modus hujus scientiae maxime artificialis est, quia maxime conveniens materiae.

[60] Super Sent., q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ista scientia una sit, tamen de multis est et ad multa valet, secundum quae oportet modos ejus multiplicari, ut jam patuit.

[61] Super Sent., q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur: theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur.

[62] Super Sent., q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod argumenta tolluntur ad probationem articulorum fidei; sed ad defensionem fidei et inventionem veritatis in quaestionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti: sic etiam apostolus facit, 1 Corinth. 15, 16: *si Christus resurrexit, ergo et mortui resurgent.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I distinctio I

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 1

Distinctio 1

Prooemium

[63] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 pr. Finito prooemio, hoc est initium praesentis operis in quo Magister divinorum nobis doctrinam tradere intendit quantum ad inquisitionem veritatis et destructionem erroris: unde et argumentativo modo procedit in toto opere: et praecipue argumentis ex auctoritatibus sumptis. Dividitur autem in duas partes: in quarum prima inquirit ea de quibus agendum est, et ordinem agendi; in secunda prosequitur suam intentionem: et in duas partes dividitur. Secunda ibi: *hic considerandum est utrum virtutibus sit utendum, an fruendum.* Ea autem de quibus in hac doctrina considerandum est, cadunt in considerationem hujus doctrinae, secundum quod ad aliquid unum referuntur, scilicet Deum, a quo et ad quem sunt. Et ideo ea de quibus agendum est dividit per absolutum et relatum: unde dividitur in partes duas. In prima ponit divisionem eorum de quibus agendum est per absolutum et relatum secundum cognitionem, in secunda secundum desiderium, ibi: *id ergo in rebus considerandum.* Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem eorum de quibus agendum est, in res et signa, quae ad cognitionem rerum ducunt; secundo concludit ordinem agendi, ibi: *cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam formam praescriptam in doctrina tenere advertet.* In primo tria facit. Primo ponit divisionem; secundo probat per auctoritatem, ibi: *ut enim egregius doctor Augustinus ait*; tertio ponit membrorum divisionis expositionem, ibi: *proprie autem hic res appellantur quae non ad significandum aliquid adhibentur*: ubi primo exponit quid sit res; secundo quid sit signum, ibi: *signa vero quorum usus est in significando*; tertio utriusque comparationem, ibi: *omne igitur signum etiam res aliqua est. Id ergo in rebus considerandum est.* Hic, dimissis signis, subdividit res per absolutum et relatum ex parte desiderii, scilicet per fruibile, quod propter se desideratur, et utibile, cujus desiderium ad aliud refertur: et dividitur in partes duas. Primo ponit divisionem; secundo epilogat et concludit intentionem et ordinem, ibi: *omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est.* Prima in tres. Primo ponit divisionem;

secundo partium manifestationem, ibi: *illa quibus fruendum est, nos beatos faciunt*; tertio movet dubitationes, ibi: *cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur utrum se frui debeant, an uti, an utrumque.* In secunda duo facit. Primo manifestat divisionem; secundo ponit quamdam contrarietatem, et solvit, ibi: *notandum vero, quod idem Augustinus (...) sic dicit.* Circa primum duo facit. Primo manifestat partes divisionis per definitiones; secundo quantum ad supposita, ibi: *res igitur quibus fruendum est, sunt pater, et filius, et spiritus sanctus.* Circa primum quatuor facit. Primo definit fruibilia per effectum; secundo utibilia, ibi: *istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur*; tertio definit utentia, et fruentia ibi: *res vero quae fruuntur et utuntur, nos sumus*; quarto definit uti et frui ad probationem totius: *frui autem est amore alicui rei inhaerere propter seipsam.* Et eodem ordine procedit manifestando secundum supposita. *Notandum vero, quod idem Augustinus (...) aliter quam supra accipiens frui et uti, sic dicit.* Hic ponit contrarietatem ad haec tria. Primo ponit diversam assignationem uti et frui; secundo concludit contrarietatem ad praedicta, ibi: *et attende, quod videtur Augustinus dicere illos frui tantum qui in re gaudent*; tertio ponit solutionem, ibi: *haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus.* Et primo solvit per divisionem; secundo per interemptionem, ibi: *potest etiam dici, quod qui fruitur etiam in hac vita non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei. Cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur, utrum se frui debeant, an uti, an utrumque.* Hic movet dubitationes de habitudine eorum quae pertinent ad invicem: et primo quaerit de utentibus et fruentibus, an sint utibilia vel fruibilia; secundo de fruibilibus, scilicet de Deo, utrum sit utens nobis vel fruens, ibi: *sed cum Deus diligat nos (...) quaerit Augustinus quomodo diligat, an ut utens, an ut fruens*; tertio de quibusdam utibilibus, utrum sint fruibilia, ibi: *hic considerandum est, utrum virtutibus sit utendum, an fruendum.* Quaelibet harum partium dividitur in quaestionem et solutionem. Hic quaeruntur tria: primo, de uti et frui. Secundo, de utibilibus et fruibilibus. Tertio, de utentibus et fruentibus. Circa primum quaeruntur duo: 1 quid sit frui secundum rem; 2 quid sit uti secundum rem.

Articulus 1

[64] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 tit. Utrum frui sit actus intellectus

[65] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum sic proceditur. Videtur quod frui sit actus intellectus. Nobilissimus enim actus est nobilissimae potentiae. Altissima autem potentia in homine est intellectus. Ergo, cum frui sit perfectissimus actus hominis, quia ponit hominem in suo fine ultimo, videtur quod sit actus intellectus.

[66] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Augustinus, visio est tota merces. Sed merces totius meriti consistit in fruitione divinitatis. Ergo fruitio est essentialiter visio. Sed visio est actus intellectus: ergo et fruitio.

[67] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 3 Sed videtur quod sit actus voluntatis. Actus enim determinatur ex objecto. Sed objectum fruitionis est fruibile, quod est finis ultimus. Finis autem, cum rationem boni habeat, est objectum voluntatis. Ergo et frui est actus voluntatis.

[68] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus, definit fruitionem per voluntatem dicens: *fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit.* Ergo magis videtur esse actus voluntatis quam intellectus.

[69] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, videtur quod sit actus omnium potentiarum. Praemium enim respondet merito. Sed homo meretur per omnes potentias. Ergo et secundum omnes praemiabitur. Sed praemium est ipsa fruitio: ergo fruitio est omnium potentiarum.

[70] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, quod homo inveniet pascua interius in divinitate salvatoris, et exterius in humanitate. Ergo videtur quod tam vires exteriores quam interiores fruentur.

[71] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 7 Sed videtur quod nullius potentiae sit. Omnis enim actus denominatur a potentia cujus est, sicut intelligere ab intellectu. Sed frui non denominatur ab aliqua potentia. Ergo et cetera.

[72] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 8 Unde ulterius quaeritur, cujus habitus actus sit: et videtur quod tantum caritatis. Sicut enim dicitur 1 Corinth. 13, caritas virtus perfecta est. Sed, secundum philosophum, felicitas est operatio virtutis perfectae. Ergo fruitio, in qua est tota nostra felicitas, est actus caritatis.

[73] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 9 Hoc idem videtur ex definitione Augustini inducta in littera: *frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.*

[74] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 10 Sed videtur quod non tantum caritatis. Ad fruitionem enim tria concurrunt, perfecta visio, plena comprehensio, et inhaesio amoris consummati. Ergo videtur quod sit actus etiam succedentium fidei, et spei.

[75] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 11 Praeterea, secundum fruitionem conjungimur Deo. Sed omnis virtus conjungit nos Deo, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Physic. Ergo fruitio est actus secundum omnem virtutem.

[76] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod fruitio consistit in optima operatione hominis, cum fruitio sit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum philosophum. Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus: unde ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis, Joan. 17, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Ex visione autem ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed

per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem, et ista est comprehensio quae succedit spei, consequens visionem quae succedit fidei, sicut spes quodammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum receptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quasi quaedam mutua penetratio per amorem. Sic dicitur 1 Joan. 4, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.* Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa; et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fruitio nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis, et secundum habitum caritatis, quamvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes.

[77] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod appetitus semper sequitur cognitionem. Unde, sicut inferior pars habet sensum et appetitum, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem. Et similis ordo est in habitibus, et etiam in actibus, scilicet visionis et amoris. Fruitio autem nominat altissimam operationem quantum ad sui perfectionem.

[78] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 2 Et similiter etiam patet solutio ad secundum: quia visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic.

[79] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 3 Alia duo concedimus.

[80] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 5 Ad aliud dicendum, quod inferiorum potentiarum non potest esse fruitio proprie dicta: non enim habent operationem circa finem ultimum, quem non apprehendunt, cum sint virtutes materiales; sed sicut nunc intellectus perficitur accipiendo ab inferioribus potentiis, ita erit in patria e converso, quod perfectio et gaudium superioris partis redundabit in inferiores potentias. Unde Augustinus: *sensus vertetur in rationem*, inquantum scilicet sua remuneratio et gaudium a ratione emanabit.

[81] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 6 Ad aliud dicendum, quod humanitas Christi non est ultimus finis: unde in visione ejus non erit proprie fruitio, sed erit quoddam accidentale gaudium, et non substantialis beatitudo.

[82] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 7 Ad aliud dicendum, quod quando aliquis actus est absolute alicujus potentiae, denominatur ab illa, sicut intelligere ab intellectu; sed quando est actus unius potentiae secundum ordinem ad alteram, a nulla denominatur; sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum inquantum principia deducit in conclusiones; similiter frui est actus voluntatis consequens actum intellectus, scilicet apertam Dei visionem.

[83] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 8 Alia duo concedimus.

[84] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 10 Ad alia patet solutio per ea quae dicta sunt: quia, quamvis tria concurrant ad fruitionem, tamen in amore perficitur, ut prius, in corp. art., dictum est.

[85] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 11 Ad ultimum dicendum, quod aliae virtutes conjungunt Deo per modum meriti et dispositionis, sed sola caritas per modum perfectae unionis.

Articulus 2

[86] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 tit. Utrum uti sit actus rationis

[87] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 1 Circa secundum sic proceditur. Videtur quod uti sit actus rationis. Ordinare enim unum ad alterum est potentiae conferentis, cujusmodi est ratio. Sed uti dicit ordinem ad finem. Ergo est actus rationis.

[88] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, ut dicit philosophus, ordinatio eorum quae sunt ad finem et inventio finis pertinent ad prudentiam. Prudentia autem est habitus rationis. Ergo et uti, quod dicit talem ordinationem, est actus rationis.

[89] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed videtur quod sit actus voluntatis, quia voluntas ponitur in definitione ejus: uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

[90] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, illud ordinatur ad finem quod finem consequitur. Sed frui, quod dicit consecutionem finis, est actus voluntatis, ut dictum est, in articulo antecedente. Ergo et uti.

[91] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod uti dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, secundum quod dicimus usum alicujus rei esse bonum vel malum; et secundum hoc videtur definiri ab Augustino: *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*; idest, ut operemur de eo quo utimur ad nutum voluntatis. Aliquando dicit frequentiam operationis, secundum quod usus est idem quod consuetudo: et sic definit Victorinus: *usus est actus frequenter de potentia elicitus.* Sed utroque modorum istorum est actus cujuslibet potentiae. Dicitur etiam aliquando uti eorum quae ad finem ordinantur aliquem; et sic uti sumitur hic quantum ad primam definitionem quae ponitur. Illud autem quod est ad finem, inducitur ad finem suum tribus operationibus. Prima est operatio rationis praestituentis finem et ordinantis et dirigentis in ipsum. Secunda est operatio voluntatis imperantis. Tertia est operatio virtutis motivae exequentis. Uti autem nominat executionem ejus quod ad finem ordinatum est, non secundum actum proprium alicujus motivarum virium, sed communiter praesupposita ordinatione in finem. Unde est actus voluntatis, quae est universalis motor virium secundum ordinem ad rationem.

[92] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod uti praesupponit

ordinem; sed ejus substantia magis est in executione voluntatis.

[93] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prudentia est perfectio rationis practicae, secundum quod est recta. Rectitudo autem ejus et veritas est, ut dicitur 6 Ethic., secundum convenientiam cum appetitu recto. Unde prudentia non tantum perficit ad actum qui est ipsius rationis, sed etiam ad actum voluntatis, qui regulatus est ratione; sicut eligere, etsi sit actus voluntatis vel liberi arbitrii, est tamen prudentiae.

Quaestio 2

Prooemium

[94] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 pr. Circa objecta dictorum actuum, primo quaeritur de fruibilibus; secundo de utibilibus. Quantum ad primum duo quaeruntur: 1 utrum solo Deo sit fruendum; 2 utrum una tantum fruitione vel pluribus.

Articulus 1

[95] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 tit. Utrum fruendum sit solo Deo

[96] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solo Deo fruendum sit. His enim rebus fruendum est, ut dicitur in littera, quae nos beatos faciunt. Beatitudo autem creata beatos nos facit. Ergo ea fruendum est: non ergo tantum Deo.

[97] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, ultimus finis hominis est sua felicitas. Felicitas autem ejus est perfectissima operatio. Cum igitur ultimo fine fruendum sit, operatione perfectissima fruendum est: quod etiam videtur per philosophum qui dicit, quod felicitas non quaeritur propter aliquid aliud: et per Boetium, qui dicit, quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.*

[98] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, Tullius dicit: *honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit.* Sed quod per se allicit, propter se amatur. Ergo omni honesto fruendum est, et ita omnibus virtutibus. Ergo non tantum Deo.

[99] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, apostolus ad Philemonem 20, dicit: *itaque, frater, ego te fruar in domino.* Ergo etiam homine justo frui possumus, et per consequens quolibet

homine, qui est ad imaginem Dei, et qualibet creatura, in qua est vestigium Dei.

[100] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, ratio dilectionis est bonitas. Sed omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei a qua fluit et cujus similitudinem gerit. Ergo nihil est diligendum nisi in ordine ad Deum. Ergo solo Deo fruendum est.

[101] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Proverb. 16, 4, dicitur: *universa propter semetipsum operatus est Deus.* Ergo ipse est finis omnium. Omnia ergo propter ipsum diligenda sunt: et sic idem quod prius.

[102] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod frui aliquo dicitur tripliciter. Aut sicut objecto; et hoc modo solo Deo fruendum est: quia ad bonitatem ipsius Dei ordinatur tota bonitas universi; sicut bonum totius exercitus ad bonum ducis, ut dicitur 12 Metaph. Alio modo sicut habitu eliciente actum fruitionis; et hoc modo beatitudine creata et caritate fruendum est. Tertio modo fruimur aliquo sicut instrumento fruitionis; et hoc modo fruimur potentia, cujus fruitio est actus.

[103] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid facit beatum dupliciter: vel effective, sicut Deus; et hoc solo fruendum est velut objecto: vel formaliter, sicut albedo facit album; et hoc fruendum est formaliter loquendo, et sic beatitudo beatum facit.

[104] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod objectum operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus. Unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi. Sed, quia objectum non consequimur nisi per operationem, ideo est idem appetitus operationis et objecti. Unde, si aliquo modo ipsa fruitione fruimur, hoc erit inquantum fruitio nos Deo conjungit: et eadem fruitione fruemur fine et operatione, cujus objectum est finis ultimus; sicut eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere.

[105] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod propter se dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur ad propter aliud; et hoc modo virtutes et honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se, secundum quod opponitur ad per accidens; et sic dicitur propter se diligi quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum: et hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quaerantur, etsi nihil aliud ab eis contingeret: non tamen est inconveniens ut aliquid propter se ametur et tamen ad alterum ordinetur, sicut dicitur in 1 Ethic. Est autem aliquid quod desideratur, non propter aliquid quod in se habet, sed tantum secundum quod ordinatur ad alterum, ut effectivum illius; sicut potio amara amatur, non propter aliquid quod in ipsa est, sed quia sanitatem efficit: et hujusmodi nullo modo propter se diliguntur; sive propter se dicat causam formalem, sicut virtus dicitur propter se diligi; sive finalem, sicut Deus.

[106] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homine justo non est simpliciter fruendum, sed in Deo; ita quod objectum fruitionis sit Deus; et repraesentans ipsum gratiae objectum per similitudinem, in qua inhabitat Deus, sit homo sanctus. Nec tamen sequitur quod homine peccatore sit fruendum in Deo, quia non est in eo gratia, quae facit Deum inhab-

itare, et quae est exemplar expressum illius summae bonitatis, qua fruendum est: et multo minus hoc sequitur de creatura irrationali: non enim sufficit ad hoc similitudo imaginis et vestigii, sed similitudo gratiae.

Articulus 2

[107] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 tit. Utrum fruamur Deo una fruitione

[108] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 1 Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non una fruitione Deo fruamur. Actus enim distinguuntur secundum objecta. Sed objecta fruitionis sunt tres res distinctae proprietatibus personalibus, scilicet pater, filius, et spiritus sanctus. Ergo fruitiones sunt tres.

[109] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, operatio animae sistens in communi non est perfecta, nisi etiam descendat ad propria, sicut cognitio generis perficitur per cognitionem differentiae; et multo plus desiderium et amor perficitur in particulari. Sed fruitio est operatio perfecta. Ergo non tantum fruemur essentia communi tribus personis, sed singulis personis et proprietatibus ipsarum; et ita videtur quod non sit una tantum fruitio.

[110] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid habet filius solet referre ad patrem a quo habet, sicut Joan. 7, 16, dicitur: *mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.* Sed bonitatem accepit filius a patre nascendo, sicut essentiam. Ergo et fruitionem bonitatis filii debemus referre in fruitionem patris. Ergo non est aequaliter fruendum tribus personis: multo minus ergo nec eadem fruitione.

[111] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut Deus Trinitas est unum principium omnium, ita est unus finis omnium. Sed eadem operatio communis est totius Trinitatis, inquantum est unum principium. Ergo eadem est fruitio trium, inquantum est unus finis.

[112] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, operatio felicitatis est ad nobilissimum objectum, ut dicit philosophus. Nobilissimum autem est unum tantum, quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Ergo, cum fruitio sit operatio ultimae felicitatis, refertur ad unum tantum objectum; ergo fruimur tribus personis, inquantum sunt unum: ergo inquantum est unum objectum.

[113] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod una fruitione fruimur tribus personis: et hujus ratio est duplex. Una ex parte essentiae. Objectum enim fruitionis est summa

bonitas; unde fruitio respicit unamquamque personam, inquantum est summum bonum; unde cum eadem numero sit bonitas trium, eadem erit et fruitio. Alia ratio sumitur ex parte proprietatum. Sicut enim dicit philosophus qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum; et sic cum tota fruitio originetur ex visione, ut prius dictum est, qui fruitur uno relativorum inquantum hujusmodi, fruitur et reliquo. Personae autem tres distinguuntur tantum secundum relationes; et ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius; et ita est fruitio eadem trium. Sed prima ratio melior est, quae tangit rationem objecti, a qua actus habet unitatem.

[114] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum: quia tres personae non distinguuntur secundum id quod sunt objectum fruitionis, immo uniuntur in eo, scilicet in summa bonitate.

[115] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod proprietate uniuscujusque personae fruimur, ut paternitate; tamen paternitas non dicit rationem fruitionis: unde fruemur paternitate, inquantum paternitas est idem re quod summa bonitas, differens tamen ratione.

[116] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa reductio non ponit gradum bonitatis in patre et filio, sed tantum ordinem naturae; et ideo non tollitur aequalitas et unitas fruitionis.

Quaestio 3

Articulus 1

[117] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 tit. Utrum utendum sit omnibus aliis a Deo

[118] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur de utibilibus, utrum omnibus aliis praeter Deum sit utendum. Et videtur quod non. Uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Illud autem tantum est hoc modo assumptum quod nostrae operationi subjacet. Non autem omnia creata sunt talia, sicut caelum et Angeli, quae non sunt operabilia a nobis. Ergo non possumus omnibus uti.

[119] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, illo utimur quo tendentes ad beatitudinem juvamur. Sed creaturis impedimur frequenter, sicut dicitur Sap. 14, 2: *creaturae factae sunt in odium et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.* Ergo non omnibus possumus uti.

[120] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, si omnibus praeter Deum tenemur uti, ergo

quandocumque non referimus aliquid in Deum, peccamus; sed quandocumque referimus aliquid in Deum, meremur. Ergo omnis actus est meritorius, et sic nullus actus erit indifferens.

[121] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, sequitur quod nullum peccatum sit veniale; quia, si refertur in ultimum finem, non est aliquod peccatum; si autem constituatur aliquis finis alius ultimus, non relatus ad finem ultimum, est peccatum mortale. Cum igitur omnis actus rationis sit ad aliquem finem, oportet quod ille finis vel sit finis ultimus, et sic non est peccatum; vel sit alius finis non relatus ad finem ultimum, et sic erit peccatum mortale. Ergo nihil est peccatum veniale.

[122] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, 1 Corinth. 10, 31: *sive manducatis, sive bibitis (...) omnia in gloriam Dei facite.* Ergo videtur quod omnibus sit utendum.

[123] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 s. c. 2 Item, sicut Deus est perfectae potentiae, ita est perfectae bonitatis. Sed ad perfectionem potentiae ejus pertinet quod nihil habeat esse nisi productum ab ipso. Ergo et ad perfectionem divinae bonitatis pertinet quod ametur nihil, nisi quod est in ordine ad ipsum.

[124] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quaecumque sunt bona, non habent bonitatem nisi inquantum accedunt ad similitudinem bonitatis divinae. Unde oportet, cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad bonitatem primam. Omne autem quod bonum est, a Deo est: unde quae ab ipso non sunt, nec quaerenda sunt, nec eis utendum est: et ideo nullo peccato utendum est, quia peccatum non est a Deo. Poena autem a Deo est; et ideo poena utendum est, et ordinanda ad finem, secundum quod promovet meritum hominis, ducens eum in considerationem suae infirmitatis, et secundum quod purgat peccata. Similiter etiam res mundi ab ipso sunt, et eis utendum est, vel inquantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem, vel secundum quod praebent subsidium vitae nostrae ordinatae in Deum. Similiter opera nostra quae mala non sunt, ab ipso sunt, et propter ipsum facienda: non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum; sed sufficit ut habitualiter in Deo constituant finem suae voluntatis.

[125] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illis creaturis non utimur tamquam a nobis operatis, sed sicut in Dei cognitionem ducentibus.

[126] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creaturae, quantum est in se, non impediunt nos a consequenda beatitudine; sed ex parte nostra, inquantum eis abutimur, in eis sistendo, sicut in fine.

[127] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, secundum theologum, nullus actus procedens a voluntate deliberante est indifferens; quia, si refertur in Deum, supposita gratia, meritorius est; si autem non est referibilis, peccatum est; si vero est referibilis et non referatur, vanus est: otiosum autem inter peccata apud theologum computatur.

[128] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, quamvis ille qui peccat

venialiter non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum, cum diligat eam citra Deum; sed ex hoc peccat, quia excedit in dilectione; sicut ille qui nimis immoratur viae, non tamen exit a via.

Quaestio 4

Prooemium

[129] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 pr. Deinde quaeritur de fruentibus et utentibus. Et 1 de fruentibus; 2 de utentibus.

Articulus 1

[130] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 tit. Utrum frui conveniat omnibus rebus

[131] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Fruitio dicit desiderium quietatum in fine. Sed omnis creatura, etiam insensibilis, desiderat naturaliter suum finem. Ergo, cum contingat ipsam consequi suum finem et quiescere in eo, videtur quod fruitio sit creaturae insensibilis.

[132] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, fruitio est ejus quod per se quaeritur, non relatum ad alterum. Sed bruta quaerunt aliqua in quibus delectantur et non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinante. Ergo brutorum est fruitio.

[133] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, naturali dilectione contingit aliquem diligere Deum super omnia, cum naturaliter cognoscatur esse summum bonum, et ita propter se amandum. Sed fruimur eo quod propter se amamus. Ergo contingit hominem existentem in naturalibus tantum, frui Deo.

[134] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, contingit quod aliquis existens in peccato mortali, alicujus suae actionis Deum finem ultimum constituat, non referens ad aliud. Hoc autem est frui. Ergo peccator etiam potest frui Deo.

[135] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 5 Sed e contrario videtur quod nec etiam justus fruatur in via. Frui enim est quiescere voluntatem delectatam in cognitis propter se. Sed quamdiu aliquis est in via, non quiescit. Ergo quamdiu est in via, aliquis Deo non fruitur.

[136] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 6 Praeterea, videtur quod nec etiam beati fruantur. Sicut enim habetur in littera, omne quod fruitur aliquo eget illo. Sed quidquid eget aliquo caret illo. Cum igitur beati non careant Deo, videtur quod non fruantur illo.

[137] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 7 Ex quo etiam concluditur quod nec seipso Deus fruatur, cum non seipso indigeat.

[138] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscente: propter quod Plato dixit, quod delectatio est generatio sensibilis in naturam; id est, quae sentitur naturae conveniens; et ideo cum creaturae insensibiles non cognoscant, non delectantur nec fruuntur. Item, fruitio proprie loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum possunt ordinare ad finem ultimum, cum careant ratione, cujus est ordinare. Unde non proprie fruuntur. Similiter peccator ponit finem ultimum in quo non est; unde, cum verum finem non habeat, non vere fruitur. Ulterius autem fruitio dicit delectationem in fine; unde perfecta fruitio non est, nisi sit perfecta delectatio, quae esse non potest ante consecutionem finis: et ideo justus homo non perfecte fruitur; sed beati, qui consecuti sunt finem, vere et perfecte et proprie fruuntur.

[139] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis omne desiderium consequatur cognitionem, desiderium tamen creaturae insensibilis non sequitur cognitionem in ipsa existentem, sed cognitionem motoris primi (quicumque sit ille) ordinantis unumquodque in suum finem: et ideo sine cognitione nec delectationem nec fruitionem habent.

[140] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pecora, quamvis delectentur in fine, ille tamen finis non est ultimus; immo est relatus ad aliud, non ab ipsis, sed a primo ordinante omnia in seipsum: et ideo, cum non delectentur in ultimo fine simpliciter, sed in ultimo apprehenso ab eis, aliquo modo dicuntur frui, sed improprie.

[141] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod delectatio sequitur operationem perfectam. Perfecta autem est operatio quae procedit ab habitu. Habitus autem acquisiti vel naturales non perficiunt ad ultimam beatitudinem patriae, ut supra habitum est, sufficienter, et proxime: quia, ut dicit Augustinus in Lib. de poenitentia, *quodam familiari contactu ad experiendam ejus suavitatem adjacet amanti amata creatura.* Sed voluptas creatoris longe alterius generis est; et ideo sine habitu gratuito non est delectatio talis quae ad fruitionem sufficiat. Vel dicendum, quod delectatio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, sed tantum quamdam naturalem inclinationem, quae in actum reducitur per habitum caritatis.

[142] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod existens in mortali peccato, diligit aliquid habitualiter supra Deum, etsi non in actu semper; et ideo non fruitur ipso, sed illo ad quod omnia ordinat.

[143] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod est duplex quies, scilicet quies desiderii, et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo propter quod

omnia facit et quaerit, et non desiderat aliquid ulterius; et hoc modo voluntas justi quiescit in via in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quaesitum; et ista quies voluntatis erit in patria. Haec autem quies facit perfectam fruitionem, sed prima imperfectam.

[144] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut sicut eo a quo dependet secundum esse; et hoc modo omnia egent Deo; quia, secundum Gregorium, omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris teneret: non enim est tantum causa fieri, sed esse rerum; et hoc modo beati egent Deo. Alio modo dicitur quis egere illo quod nondum habet; et sic non egent.

[145] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 7 Ad ultimum dicendum, quod hoc intelligendum est, quando fruens et id quo fruitur sunt diversa in essentia: quod non est in divina fruitione: et ideo perfecte ipse fruitur seipso: unde Gregorius: *esto gloriosus, et speciosis induere vestibus*; dicit: *ipse gloriosus est qui, dum seipso fruitur, accedentis laudis indigens non est.*

Articulus 2

[146] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 tit. Utrum usus conveniat existentibus in patria

[147] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in patria nullus erit utens. Via enim non est necessaria habito fine; unde Bernardus: *quid necesse est scala tenenti jam solium?* Sed usus est eorum quae sunt ad finem, quae se habent per modum viae. Igitur in beatis consecutis finem non erit usus.

[148] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, uti est referre aliquid in alterum. Sed hoc non potest fieri nisi unum cogitetur post aliud; quod non videtur esse in patria, secundum Augustinum, quia non sunt ibi cogitationes volubiles. Ergo videtur quod non sit ibi usus.

[149] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 s. c. 1 Contra, constat quod in patria manet dilectio Dei et proximi, quia *caritas nunquam excidit*, 1 Corinth. 13, 8. Sed proximus nunquam diligetur propter se, sed propter Deum. Semper ergo erit ibi dilectio usus.

[150] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod usus est eorum quae sunt ad finem. Sed eorum quae sunt ad finem, quaedam sunt includentia finem et contingentia ipsum, et haec sunt quae non repugnant perfectioni finis, sicut dispositiones materiae manent cum forma substantiali; et talium erit usus in patria; sicut perfectiones naturales, et septem dona spiritus sancti, et alia quae ex sua ratione imperfectionem non dicunt. Quaedam autem sunt ad finem sicut

distantia a fine, ut motus et hujusmodi; et ista propter suam imperfectionem non compatitur finis: unde talium non erit usus in patria; sicut poenae, et actus fidei et spei et cibi et hujusmodi.

[151] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut invenimus in processu cognitionis, quod in cognitionem principiorum venit quis per principiata, quibus tamen habitis, magis ipsa cognoscit quam principiata; nec indiget principiatis ad cognitionem principiorum quae jam per se cognoscit; neque tamen principiatorum cognitionem amittit; immo illa cognitio per principia perficitur: ita est in processu hominis in Deum, qui per creaturas in Deum venit: quo habito, creaturis non eget ad ipsum habendum, sed per ipsum venit in perfectum usum omnium aliorum. Sic etiam est in processu naturae, quod per dispositiones acquiritur forma, quae habita, est principium omnium accidentium; et ita est in omnibus aliis invenire.

[152] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cogitatio volubilis proprie dicitur quae est per discursum rationis, cui non offertur statim quod quaerit: unde oportet quod inveniat procedendo ab uno in aliud. Ibi autem statim sine difficultate occurret in illo divino lumine quidquid quaeretur: unde etiam homines intelligent intellectu deiformi, sicut et Angeli. Non autem excluditur successio cogitationum in patria, et multo minus ordo unius ad alterum, qui etiam sine successione esse potest.

[153] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 ad s. c. Aliud concedimus.

Expositio textus

[154] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 expos. Circa litteram quaeritur de hoc quod dicitur: *innotuit, sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecipue versari.* Videtur enim divisio esse incompetens: eo quod contingit idem signum esse et rem; sicut corpus Christi verum et character in Baptismo. Praeterea, ipsemet dicit quod omne signum res est; et ita videtur quod divisio non sit per opposita. Item, creaturae omnes sunt signum divinae bonitatis; et ita videtur quod fere omnia quae in hac doctrina traduntur sunt signa. Ad quod dicendum, quod ista divisio non est data per oppositas res, sed per oppositas rationes secundum absolutum et relatum. Signum enim est quod est institutum ad aliquid significandum: res autem est quae habet absolutam significationem non ad aliud relatam. Unde non est inconveniens quod idem sit signum et res respectu diversorum; sicut etiam idem homo est pater et filius. Unde patet solutio ad primum. Ad secundum dicendum, quod res dupliciter sumitur in processu hujus locutionis; sumitur enim communiter pro omni ente; et sic omne signum est res: sumitur etiam magis stricte pro eo quod est res tantum et non signum, et sic contra signum dividitur. Ad tertium dicendum, quod quamvis creaturae sint signum alicujus, nihilominus tamen ad hoc principaliter non sunt institutae: et ideo non continentur sub signis, nisi secundum quid. Deinde quaeritur de hoc quod dicitur: *et primo de rebus, postea de signis disseremus.* Videtur enim quod prius agendum est de signis. Res enim per signa discuntur, ut in littera dicitur. Ergo per cognitionem signorum devenimus in cognitionem rerum. Ad quod dicendum, quod

hoc sequitur, quando signa et res sunt ejusdem ordinis, scilicet quod prius determinandum est de signis quam de rebus quae per illa signa significantur. Sic autem non se habent signa sacramentalia ad ea de quibus in primis tribus libris agitur. Vel dicendum, quod alius est ordo servandus in accipiendo cognitionem, et tradendo. Accipiens enim cognitionem procedit de signis ad signata, quasi modo resolutorio, quia signa magis sunt nota quo ad ipsum; sed tradens cognitionem signorum, oportet quod res ante signa manifestet, eo quod signa sumuntur per similitudinem ad res: unde oportet praecognoscere res ad cognitionem signorum, ad quarum similitudinem sumuntur. Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *nos sumus quasi inter utrasque constituti*. Videtur enim ex hoc quod homo sit medium inter utibilia et fruibilia: cujus contrarium videtur ex hoc quod virtus continetur inter utibilia. Virtus autem est de maxime bonis, secundum Augustinum, quibus nullus male utitur. Naturales autem potentiae sunt media bona, quibus aliquis male potest uti, et bene: et ita videtur quod virtutes sunt supra hominem. Ad quod dicendum, quod ordo bonorum dupliciter potest considerari. Aut per comparationem ad rectitudinem vitae; et hoc modo virtus, quae est sicut causa per se talis rectitudinis, est maximum bonum; potentia autem naturalis, quae est sicut materiale ad talem rectitudinem, est medium; et res aliae quae sunt exterius adminiculantes, sunt minima bona. Potest etiam considerari ordo bonorum secundum progressum in beatitudinem, et hoc modo ipsum beatificans erit maximum bonum, et participans beatitudinem erit medium, et disponens ad ipsam erit minimum. Item quaeritur de hoc: *res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur*. Omne enim quod est, vel est finis, vel est ad finem. Sed fruibile habet rationem finis, utibile autem rationem eorum quae sunt ad finem. Ergo utibile et fruibile sufficienter dividunt res, et ita tertium membrum superfluit, praecipue cum ipse post dicat, quod hominibus, qui utentes et fruentes sunt, utendum est. Ad quod dicendum, quod aliquid est ad finem ordinatum dupliciter: vel sicut progrediens in finem; et hoc modo fruens et utens est ad finem: vel sicut via in finem; et hoc modo utibile est ad finem: unde utibile non comprehendit omnia quae sunt ad finem, nisi valde large acceptum. Nec est inconveniens, si idem contineatur sub duobus membris, cum divisio sit data per oppositas rationes, et non per oppositas res. Item quaeritur de hoc: *uti vero est id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo utendum est*. Videtur quod male notificet: quia usum non est magis notum quam uti; et ita videtur quod definitio non sit per magis nota. Ad quod dicendum, quod totum hoc quod dicitur: *id quod in usum venerit*, ponitur loco unius dictionis, et est circumlocutio hujus quod dico utibile, quod est objectum hujus actus uti. Actus autem convenienter per suum objectum definitur. Item quaeritur de hoc: *non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat*, quae sit causa hujus dicti. Ad quod dicendum, quod nos imponimus nomina rebus secundum quod veniunt in cognitionem nostram; et quia nos cognitionem accipimus a rebus creatis, imponimus nomina secundum modum rerum creatarum. Ea autem quae sunt in creaturis, non sunt per eumdem modum in Deo, sed excellentiori modo; ideo nomina quae nos imponimus, non sunt sufficientia ad significandum Deum, sicut patet quod nomina significantia in abstracto, significant quid imperfectum non per se subsistens, ut humanitas, vel albedo; concreta autem significant quid compositum, quorum neutrum divinae convenit nobilitati. Item quaeritur de hoc: *tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus*. Videtur enim contrarium, per id quod dicitur Proverb. 13, 12: *spes quae differtur, affligit animam.* Et ita per hoc quod in speculo cognoscimus, et praesentiam desideramus, intolerabilius absentiam sustinemus. Ad quod dicendum, quod inquantum spes est desiderati absentis, sic est causa afflictionis; inquantum autem res desiderata per spem et imperfectam cognitionem aliquo modo efficitur praesens, sic affert quamdam delectationem. Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *notandum quod idem Augustinus (...) aliter quam supra, accipiens uti et frui, sic dicit.* Unius enim unica est definitio, sicut et esse. Ergo de uti et frui non debent dari multae definitiones. Ad quod dicendum, quod si inveniretur aliqua definitio quae diceret esse rei secundum comparationem ad omnes causas ipsius proprias, esset perfectissima, et una tantum; sed inveniuntur definitiones notificantes esse rei plures secundum diversas causas. Unde aliqua datur per causam finalem, quaedam per formalem, et sic de aliis. Inveniuntur etiam aliae notificationes sumptae ex proprietatibus consequentibus esse rei, et tales etiam possunt esse plures. Dicendum ergo, quantum ad praesens pertinet, quod prima definitio de frui, scilicet, *frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam*, datur per comparationem ad objectum, et habitum elicientem actum; secunda autem, scilicet, *fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit*, datur per comparationem ad potentiam cujus est actus secundum ordinem ad potentiam praecedentem, scilicet cognitivam; tertia, scilicet, *frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei*, datur per proprietatem consequentem actum, inquantum perfectus est, scilicet gaudium de re habita. Similiter dicendum quod prima definitio de uti, scilicet, *uti est referre quod in usus venerit, ad obtinendum id quo fruendum est*, datur per comparationem ad objectum et ad finem de uti proprie dicto: alia autem, scilicet, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, datur de uti communiter sumpto per comparationem ad potentiam operantem et universaliter moventem. Deinde circa hoc quod dicit: *neque tamen sic utitur nobis ut nos aliis rebus*, notandum quod ostendit differentiam usus nostri ad usum divinum in duobus: scilicet in hoc quod nos referimus usum nostrum, quo operamur circa res, ad utilitatem nostram; ille vero non ad utilitatem suam, sed nostram. Item ipse refert usum suum, quo rebus utitur, ad bonitatem suam; nos vero non ad bonitatem nostram, sed ipsius. Et hoc ostendit in operibus misericordiae primo, et planum est: et secundo in operibus creationis: ipse enim propter bonitatem suam fecit nos; et ideo dicit: *quia bonus est, sumus*; et ex eo quod sumus, habemus bonitatem: et hoc prodest nobis. Et sic patet quod hoc opus est ad nostram utilitatem. Tertio ostendit in opere justitiae; ipse enim punit nos propter bonitatem suam; et ideo dicit: *quia justus est, non impune mali sumus*: quia justitia ejus bonitas ejus est. Hoc etiam ad utilitatem nostram cedit; quia ad hoc punimur pro malo, ut a malo recedamus, et ita a non esse: propter quod dicit: *inquantum mali sumus, minus sumus*; quia quanto magis mali sumus, minus sumus: malum enim est privatio; unde quanto multiplicatur in nobis, tanto elongat nos ab esse perfecto. Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *item quia bonus est, sumus.* Videtur enim esse falsum: sicut enim dicit Boetius, si removeatur per intellectum bonitas a Deo, adhuc remanebunt alia entia et alia, sed non bona. Ergo non quia bonus est, sumus. Respondeo dicendum, quod opera divina possunt comparari ad divina attributa sicut ad causam efficientem exemplarem; et hoc modo sapientia creaturae est a sapientia Dei, et esse creaturae ab esse divino, et bonitas a bonitate; et sic loquitur Boetius. Sed tamen quia bonitas habet rationem finis, et finis est causa omnium causarum, ideo omnes istae processiones perfectionum in creaturas attribuuntur bonitati divinae etiam a Dionysio, quamvis a diversis attributis exemplentur. Item quaeritur de hoc quod dicit: *inquantum sumus, boni sumus.* Alia enim est ratio boni et entis; et ita videtur falsum dicere. Respondeo dicendum, quod quamvis bonum et ens differant secundum intentiones, quia alia est ratio boni et entis; tamen convertuntur secundum supposita, eo quod omne esse est a bono et ad bonum; unde *inquantum* non dicit identitatem intentionis, sed aequalitatem suppositorum boni et entis.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I distinctio II prooemium

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 2

Quaestio 1

Prooemium

[155] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 pr. Postquam inquisivit ea de quibus agendum est in hoc opere, hic prosequitur suam intentionem, et dividitur in duas partes. Cum enim, ut supra dictum est, in prooem., sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod Apoc. 22, 13, dicitur: *ego sum alpha, et omega*; consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem, et hoc in principio tertii. Aliter potest dividi secundum intentionem Magistri, quod in prima determinat de rebus, in secunda de signis, et hoc in quarto. Item prima in tres: in prima de fruibilibus; in secunda de utibilibus, in secundo libro; in tertia de his quae ordinant utibilia ad fruibilia, quae etiam partim sunt utibilia, partim fruibilia, et hoc in tertio libro. Secundum primam divisionem dividitur prima pars in duas. In prima determinat de divinis secundum exitum a principio in unitate essentiae; in secunda de divinis secundum exitum in diversitate essentiae, et hoc in secundo libro. Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinatur Trinitas personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinantur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, 35 distinct.: *cumque supra disseruimus, ac plura diximus de his quae communiter secundum substantiam de Deo dicuntur; eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum, de quibus modo tractandum est.* Prima dividitur in duas partes. Primo enim inquirit Trinitatem personarum in unitate essentiae, de qua intendit; in secunda prosequitur determinationem unitatis et Trinitatis inventae, infra, 8 distinct.: *nunc de veritate, sive proprietate, sive incommutabilitate, atque simplicitate divinae naturae, sive substantiae, sive essentiae, agendum est.* Prima in duas: in prima manifestat veritatem; in secunda excludit dubitationem, 4 distinct.: *hic oritur quaestio.* Item prima in duas: in prima inquirit modum investigandi Trinitatem in unitate; in secunda ostendit Trinitatem personarum in essentiae unitate, ibi: *proponamus ergo in medium veteris ac novi testamenti auctoritates.* Modum autem investigandi ostendit quantum ad tria: primo quantum ad inquirentium conditionem; secundo quantum ad intentionem, ibi: *omnes autem Catholici tractatores (...) qui de Trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere*; tertio quantum ad inquirendi ordinem, ibi: *ceterum, ut in Lib. 1 de Trinit. Augustinus docet, primo secundum auctoritates sanctarum Scripturarum, utrum fides ita se habeat, demonstrandum est.* Inquirentium autem conditionem in prima parte describit tripliciter: primo quantum ad ipsorum puritatem, quae necessaria est ad tantae veritatis contemplationem; secundo quantum ad reverentiam et attentionem, ibi: *de hac igitur re summa*

et excellentissima, cum modestia et timore agendum est; tertio quantum ad mutuam caritatem: quia unus indiget alterius auxilio, propter difficultatem materiae, ibi: *perinde omnis qui audit (...) studeat imitari quod Augustinus de seipso ait. Omnes autem Catholici tractatores (...) qui de Trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod pater et filius et spiritus sanctus unius sint substantiae.* Hic ostendit intentionem inquirentium de Trinitate: et primo ostendit quid doctores intenderunt docere; secundo concludit quid oporteat nos tenere, ibi: *teneamus igitur patrem et filium et spiritum sanctum, unum esse naturaliter Deum. Proponamus ergo in medium veteris ac novi testamenti auctoritates.* Hic ostendit Trinitatem personarum in unitate essentiae: et primo per auctoritates; secundo per rationes, 3 dist. ibi: *apostolus namque ait, quod invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Prima in duas: primo ostenditur propositum per auctoritates veteris testamenti; secundo per auctoritates novi, ibi: *nunc vero post testimonia veteris testamenti de fide sanctae Trinitatis, ad novi testamenti auctoritates accedamus.* Prima in tres: in prima ostendit specialiter essentiae unitatem; secundo communiter unitatem et Trinitatem. Primo per auctoritatem legis; secundo, prophetarum, ibi: *personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit dominus in Genesi*; tertio specialiter personarum distinctionem, ibi: *David quoque aeternam filii generationem aperte insinuat.* Et primo secundum processionem filii a patre; secundo quantum ad processionem spiritus sancti ab utroque. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, quinque quaeruntur: 1 de unitate divinae essentiae; 2 utrum in illa unitate sit invenire diversitatem attributorum; 3 utrum pluralitas rationum, secundum quas attributa differunt, sit aliquo modo in Deo, vel tantum in intellectu ratiocinantis; 4 utrum illa unitas compatiatur pluralitatem personarum; 5 si compatitur, utrum pluralitas illa sit pluralitas realis, vel rationis tantum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I distinctio II articuli I et II

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 2

Quaestio 1

Articulus 1

[156] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus sit tantum unus

[157] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ponere unum Deum. Ab uno enim primo et simplici procedit tantum unum, secundum philosophum. Sed plures bonitates inveniuntur participari in creaturis, sicut sapientia, bonitas, pax et hujusmodi. Ergo videtur quod procedant a pluribus primis principiis, et sic est ponere plures deos: et hic videtur fuisse error gentilium, ut dicit Dionys., quod etiam patet ex hoc quod ponebant unum Deum sapientiae, et aliam deam pacem, et sic de aliis.

[158] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, sicut dicitur 5 Metaph., perfectum unumquodque est, quando potest producere sibi simile in natura. Sed divina essentia est perfectissima. Ergo videtur quod possit producere aliam essentiam sibi similem, ita quod sint plures divinae essentiae.

[159] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, prima materia, quae est pura potentia, est una; et quanto formae sibi sunt propinquiores, inveniuntur pauciores numero. Primo enim perficitur

per quatuor formas elementares, post per plurimas formas mixtorum corporum. Ergo in ultimo remotionis a materia, debet inveniri maxima pluralitas; et ita videtur quod, cum Deus sit maxime remotus a materia, et natura divina sit maxime multiplicata; et sic sunt plures dii.

[160] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, omnis natura quae invenitur in pluribus secundum prius et posterius, oportet quod descendat ab uno primo, in quo perfecte habeatur. Unitas enim principiati attestatur unitati principii, sicut omnis calor originatur ab uno calidissimo, quod est ignis. Sed entitas invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Ergo oportet esse unum primum ens perfectissimum, a quo omnia entia habent esse, et hic est Deus. Est igitur unus Deus.

[161] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, si sint plures dii per essentiam distincti, oportet quod eorum essentiae dividantur ab invicem essentiali differentia, sicut quae differunt specie vel genere vel quae differunt numero. Si autem differunt genere vel specie, oportet quod aliqua differentia differant. Illa autem differentia aut pertinet ad bonitatem, aut non. Si non, ergo Deus, in quo erat differentia, non habet puram bonitatem; et sic non est purum bonum. Si autem pertinet ad bonitatem, et illa non invenitur in alio, ergo ille in quo non invenitur non erit perfectus in bonitate. Oportet autem Deum esse summum bonum, quod sit et purum et perfectum in bonitate. Ergo impossibile est esse plures deos.

[162] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 s. c. 3 Si dicatur, quod illa differentia est eadem secundum speciem in utroque, sed differens numero, contra: quidquid est ejusdem speciei, non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicujus potentialitatis. Ergo et illa differentia est eadem secundum speciem, differens numero. Oportebit ergo quod in Deo sit aliquid potentiale, et sic ens diminutum et dependens ad aliud, quod est contra rationem primi entis.

[163] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, ejus in quo non differt suum esse et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur. Sed quandocumque dividitur essentia alicujus per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem et non secundum idem esse. Ergo impossibile est ejus in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus: alias esset suum esse acquisitum ab aliquo. Ergo impossibile est quod divinitas multiplicetur vel dividatur; et ita erit unus tantum Deus.

[164] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit Dionysius, oportet universitatis multitudinem ad unum principium entium primum reduci, quod est Deus; hoc enim et fides supponit et ratio demonstrat.

[165] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum. Si etiam ordinem non haberent, non

propter hoc excluderetur unitas primi principii: quia quod in principio unitum est, in effectibus multiplicatur: semper enim in causa est aliquid nobilius quam in causato. Unde primum principium licet sit unum et simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum, scilicet sapientiae, vitae et hujusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur.

[166] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc est de perfectione divinae essentiae, quod sibi similis et aequalis alia essentia esse non potest. Si enim ab ipsa esset, oporteret quod esse illius esset dependens ab ipsa, et sic incideret in illam essentiam potentialitas, per quam distingueretur ab essentia divina, quae est actus purus. Non autem oportet quod quidquid est de nobilitate creaturae, sit de nobilitate creatoris, quae ipsam improportionabiliter excedit; sicut aliquid est de nobilitate canis, ut esse furibundum, quod esset ad ignobilitatem hominis, ut dicit Dionysius.

[167] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod simplex principium habet rationem unitatis; et quia materia est potentia tantum, ideo est una numero, non per unam formam quam habeat, sed per remotionem omnium formarum distinguentium; et per eamdem rationem actus purus et primus est unus, non multiplicabilis sicut materia multiplicatur per adventum formarum, sed omnino impossibilis ad diversitatem.

Articulus 2

[168] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 tit. Utrum in Deo sint plura attributa

[169] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 1 Circa secundum sic proceditur. Videtur quod in divina essentia non sit pluralitas attributorum. Illud enim est maxime unum quod omnino a pluralitate removetur. Albius enim est, secundum philosophum, quod est nigro impermixtius. Sed divina essentia est summe una, quae est principium totius unitatis. Ergo in ea nulla pluralitas attributorum cadere potest.

[170] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, unius simplicitatis est operatio una. Sed divina essentia est una et simplex. Ergo habet tantum unam operationem. Diversorum autem attributorum sunt operationes diversae, sicut scientiae scire et voluntatis velle et sic de aliis. Ergo in Deo non invenitur diversitas attributorum.

[171] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut dicit Augustinus, omne quod simpliciter melius est esse quam non esse, Deo est attribuendum. Sed sapientia, bonitas et hujusmodi simpliciter sunt melius esse quam non esse. Ergo sunt in Deo.

[172] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne quod dicitur secundum quid, originatur ab eo quod est simpliciter et absolute. Sed invenimus quaedam esse perfecta non absolute, sed secundum suam naturam, quaedam plus et quaedam minus. Ergo oportet esse aliquod perfectum absolute et simpliciter, a quo omnia alia perficiantur. Sed, sicut dicit philosophus, perfectum simpliciter est in quo inveniuntur omnes nobilitates repertae in omnibus generibus, et Commentator dicit ibidem, quod hoc est Deus. Ergo in Deo est reperire potentiam, bonitatem, et quidquid aliud est nobilitatis in quacumque re.

[173] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, inquantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei: et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice; sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa. Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens inquantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et hujusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonima.

[174] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pluralitas attributorum in nullo praejudicat summae unitati: quia ea quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, et remanet pluralitas tantum secundum rationem, quae non opponitur summae unitati in re, sed necessario ipsam consequitur, si simul adsit perfectio.

[175] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes: sicut etiam est ex parte essentiae, quae licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I distinctio II quaestio I articulus III

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Hic articulus deest vel seorsum notatus est in aliquibus copiis primaevis Scripti super primo libro Sententiarum; cuius explanatio invenitur in nota codicis Vaticani latini 784, f. 249r: «Hanc quaestionem disputavit Thomas et determinavit Rome, et debet collocari in suo loco, scilicet, distinctione secunda primi libri sententiarum, ut sit questio tertia secunde distinctionis»

- BIBLIOGRAPHIA:
- A. DONDAINE, *Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des 'attributs divins'? (I Sent., d. 2, q. 1, a. 3).* ”Bulletin Thomiste. Notes et communications” 3 (1930-1933) 171*-182*.
- IDEM, *Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2, a. 3). Authenticité et origine.* ”Archivum Fratrum Praedicatorum” 8 (1938) 253-262.
- B. LAMAIGRE, *Perfection de Dieu et multiplicité des attributs divins.* ”Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 50 (1966) 198-236.

- E. BOOTH, *The Three Pecia Systems of St. Thomas Aquinas's Commentary In I Sententiarum.* L. J. BATAILLON, B. G. GUYOT, R. H. ROUSE (eds.), *La production du livre universitaire au moyen âge. Exemplar et Pecia. Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata (mai 1983)* (Éditions du C. N. R. S., Paris, 1988) p. 243, nota 18.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I distinctio II articulus III

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Distinctio 2

Quaestio 1

Articulus 3

[176] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 tit. Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo

[177] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 1 Circa tertium sic proceditur. Videtur quod pluralitas rationum secundum quas attributa differunt, nullo modo sit in Deo, sed tantum in intellectu ratiocinantis. Dicit enim Dionysius: *omnem sanctorum theologorum hymnum invenies ad bonos thearchiae processus, manifestative, et laudative Dei nominationes dividentem.* Et est sensus, quod nomina quae in laudem divinam sancti assumunt, secundum diversos divinitatis processus, quibus ipse Deus manifestatur, dividuntur. Ergo ista pluralitas non est ex parte Dei, sed ex parte diversorum effectuum, ex quibus intellectus noster Deum diversimode cognoscit et nominat.

[178] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit: *si aliquis videns Deum, intellexerit quod vidit, non ipsum vidit sed aliquid eorum quae sunt ejus.* Si ergo praedicta nomina differunt secundum diversas rationes quas de eis intelleximus, istis rationibus nihil respondet quod in Deo sit, sed in his quae Dei sunt, scilicet creaturis.

[179] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Commentator dicit, loquens de hujusmodi nominibus, quod multiplicitas, quam ista nomina praetendunt, est in Deo secundum intellectum, et nullo modo secundum rem. Ergo videtur quod pluralitas harum rationum sit secundum intellectum nostrum tantum.

[180] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, quidquid est in Deo, Deus est. Si ergo istae rationes secundum quas attributa differunt, sunt in Deo, ipsae sunt Deus. Sed Deus est unus et simplex. Ergo istae rationes, secundum quod in Deo sunt, non sunt plures.

[181] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, illud quod in se est unum omnibus modis, non est radix alicujus multitudinis in eo existentis. Sed essentia divina est una omnibus modis, quia est summe una. Ergo non potest esse radix alicujus multitudinis in ea existentis. Pluralitas ergo dictarum rationum non radicatur in essentia divina sed in intellectu tantum.

[182] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, Damascenus dicit, quod in Deo omnia sunt unum praeter ingenerationem et generationem et processionem. Si ergo sapientia et bonitas

et hujusmodi attributa sunt in Deo, secundum quod in ipso sunt, non habent aliquam pluralitatem. Ergo pluralitas rationum quam nomina significant, non est in Deo, sed in intellectu nostro tantum.

[183] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Dionysius dicit, quod Deus dicitur perfectus sicut omnia in seipso comprehendens; et hoc est etiam quod philosophus et Commentator dicit, quod Deus dicitur perfectus, quia omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus rerum in ipso sunt. Haec autem perfectio, qua Deus perfectus est, est secundum rem, et non secundum intellectum tantum. Ergo ista attributa quae perfectionem demonstrant, non sunt tantum in intellectu, sed in re, quae Deus est.

[184] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit, quod creaturae dicuntur Deo similes, inquantum imitantur Deum, qui perfecte imitabilis non est a creatura. Ista autem imitatio est secundum participationem attributorum. Ergo creaturae sunt Deo similes, secundum sapientiam, bonitatem et hujusmodi. Sed hoc non posset esse, nisi praedicta essent in Deo secundum proprias rationes. Ergo ratio sapientiae et bonitatis proprie in Deo est; et ita hujusmodi rationes non sunt tantum ex parte intellectus.

[185] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, sapientia non dicitur aequivoce de Deo et creatura; alias sapientia creata non duceret in cognitionem sapientiae increatae; et similiter est de potentia et bonitate et de aliis hujusmodi. Sed ea quae praedicantur de pluribus secundum rationes omnino diversas, aequivoce praedicantur. Ergo aliquo modo ratio sapientiae, secundum quod de Deo dicitur et de creaturis, est una, non quidem per univocationem, sed per analogiam: et similiter est de aliis. Sed ratio sapientiae, secundum quod de creaturis dicitur non est eadem ratio cum ratione bonitatis et potentiae. Ergo etiam secundum quod ista de Deo dicuntur, non sunt eaedem rationes sed diversae.

[186] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 4 Praeterea, sicut Deus vere est pater, ita etiam vere est sapiens. Sed ex hoc quod vere Deus est pater, non potest dici quod ratio paternitatis sit in intellectu tantum. Ergo nec ex hoc quod Deus vere est sapiens, potest dici quod ratio sapientiae sit in intellectu tantum. Sed ratio paternitatis, quae realiter in Deo est, non est eadem cum ratione divinitatis. Unde nec paternitate est Deus, nec divinitate est pater: et tamen ista pluralitas rationum non tollit simplicitatem divinam, propter hoc quod essentia et paternitas idem sunt in re. Ergo similiter si ponamus sapientiam et essentiam esse idem re omnino, et rationes eorum diversas, non tolletur simplicitas divinae essentiae. Sed divinae essentiae simplicitas est tota causa quare ista attributa in Deo non differunt. Ergo non est inconveniens ponere, quod sapientiae et bonitatis ratio in Deo est, et tamen una non est altera, si res omnino una ponatur.

[187] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 5 Si dicatur quod non est simile de relationibus personalibus et de attributis essentialibus, quia in Deo non sunt nisi duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio, unde ratio relationis est alia a ratione substantiae, non tamen ratio sapientiae et aliorum absolutorum est alia a substantia: contra. Relatio in divinis habet duplicem comparationem: unam ad suum correlativum, secundum quam ad aliquid dicitur; aliam ad essentiam, secundum quam est idem re cum ea. Sed secundum id quod aliquid est idem alteri, non facit numerum cum eo.

Ergo quod relationes ad aliud praedicamentum pertineant quam ad praedicamentum substantiae, est per comparationem ad suum relativum. Ergo adhuc manet eadem comparatio sapientiae et paternitatis ad essentiam.

[188] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praeced., in corp., sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. Ad cujus rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur, quatuor oportet videre. Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei. Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit: *ratio quam significat nomen est definitio.* Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis. Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo. Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque

proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei. Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses, quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quae Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter, secundum eos: vel per modum negationis, vel per modum causalitatis. Per modum negationis dupliciter: vel ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine unus, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens. Unde, secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item per modum causalitatis dupliciter: vel inquantum producit ista in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit et sic de aliis; vel inquantum ad modum creaturae se habet, ut dicatur Deus volens vel pius, inquantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus, quia ad modum irati se habet. Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel hujusmodi aliquid; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses. Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur; hujusmodi enim relationes in Deo secundum rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic, secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est. Alii vero dicunt, ut Dionysius et Anselmus, quod in Deo praeeminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria: scilicet quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis: quod non est in creaturis. Item quantum ad unitatem; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam similantur. Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus quae Deo similantur. Unde hujusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est. Et ex hoc contingit quod quidquid sequitur ad sapientiam, inquantum hujusmodi, recte et proprie convenit Deo. Hae autem opiniones, quamvis in superficie diversae videantur, tamen non sunt contrariae, si quis dictorum rationes ex causis assumit dicendi. Quia primi consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur cuidam qualitati, et hoc nomen essentia cuidam rei quae non subsistit: et haec longe a Deo sunt: et ideo dixerunt, quod Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se. Alii vero consideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina sumuntur: et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per hujusmodi nomina, ideo dixerunt, quod ista nomina positive Deo conveniunt. Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit: quia nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec secundi qualitatem, aut res non subsistentes in Deo ponunt. Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte ejus a quo imponitur nomen, quam ex parte ejus cui imponitur. Quantum vero ad quartum, scilicet utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas: tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam et eamdem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem ejus apprehendere, et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonima, inquantum significant rationes diversas. Si autem intellectus noster Deum per seipsum videret, illi rationi posset imponere nomen unum: quod erit in patria; et ideo dicitur Zach. ult. 9: *in illa die erit dominus unus, et nomen ejus unum.* Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut aliquid hujusmodi, sed significata omnium istorum includeret. Sed tamen si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret, et nominaret mediante conceptione quam de ea habet, oporteret adhuc quod imponeret plura nomina: quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem divinae essentiae. Unde una re visa diversas conceptiones formaret, et diversa nomina imponeret, sicut etiam Chrysostomus dicit, quod Angeli laudant Deum, quidam ut majestatem, quidam ut bonitatem, et sic de aliis, in signum quod ipsum non vident visione comprehendente; sed conceptio perfecte repraesentans eum est verbum increatum; et ideo est unum tantum. Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur. Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus; cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando. Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis, art. anteced., patet, sed ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum.

[189] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 1 His visis facile est respondere ad objecta. Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionysii est dicere, quod secundum diversas bonitates quas creaturis influit Deus nominatur, manifestatur et laudatur; non autem ita quod rationes illarum bonitatum ex hoc verificentur de eo quia creaturis eas influit, sed magis e converso, ut dictum est, in corp. Quamvis enim conditio causae cognoscatur ex conditionibus effectus, non tamen conditio causae verificatur propter conditiones effectus, sed e converso.

[190] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intellectus noster id quod concipit de bonitate vel de sapientia non refert in Deum quasi in eo sit per modum quo ipse concipit, quia hoc esset comprehendere ejus sapientiam vel bonitatem; sed intelligit ipsam bonitatem divinam, cui aliqualiter simile est quod intellectus noster concipit, esse supra id quod de eo concipitur. Unde per hujusmodi conceptiones non videtur ipse Deus secundum quod in se est, sed intelligitur supra intellectum. Et hoc vult dicere Dionysius in illa auctoritate.

[191] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod multiplicitas ista attributorum nullo modo ponitur in Deo quasi ipse secundum rem sit multiplex; sed tamen ipse secundum suam simplicem perfectionem, multitudini istorum attributorum correspondet, ut vere de Deo dicantur. Et hoc intendit Commentator.

[192] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quaedam in ipso, sed est sicut in subjecto in intellectu, et est in homine sicut in eo quod praestat fulcimentum veritati ipsius; ita etiam ratio bonitatis divinae est in intellectu sicut in subjecto, in Deo autem sicut in eo quod correspondet per quamdam similitudinem isti rationi, faciens ejus veritatem. Unde patet quod ratio procedit ex malo intellectu ejus quod dicitur.

[193] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur fundari vel radicari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Rationes autem intellectae habent

duplicem firmitatem: scilicet firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis; et firmitatem suae veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res est vel non est locutio et intellectus veritatem vel falsitatem habet. Rationes ergo attributorum fundantur vel radicantur in intellectu quantum ad firmitatem sui esse, quia, ut dictum est, art. anteced., intellectus est earum subjectum; in essentia autem divina quantum ad firmitatem suae veritatis; et hoc in nullo repugnat divinae simplicitati.

[194] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in Deo omnia sunt unum re, praeter ingenerationem, generationem, et processionem, quae constituunt personas re distinctas: non autem oportet quod quidquid praeter ista de Deo dicitur, sit unum ratione. Et similiter intelligendum est quod dicit Boetius, quod sola relatio multiplicat Trinitatem, scilicet pluralitate reali. Tunc enim aliquid est unum re et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur; sicut punctum, quod cum sit una res, respondet secundum veritatem diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogitatur in se, sive prout cogitatur centrum, sive prout cogitatur principium linearum; et hae rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subjecto, et in ipso puncto sicut in fundamento veritatis istarum conceptionum. Quamvis istud exemplum non sit usquequaque conveniens, sicut nec alia quae in divinis inducuntur.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I distinctio II articuli IV et V

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 2

Quaestio 1

Articulus 4

[195] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 tit. Utrum in divinis sint plures personae

[196] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in unitate divinae essentiae non sit pluralitas personarum. In omnibus enim creaturis ita est quod ad multiplicationem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae secundum numerum, sicut alia humanitas est numero in Socrate et Platone. Sed creaturae sunt exemplatae a Deo. Cum igitur divinam essentiam impossibile sit multiplicari, ut supra ostensum est, hac dist., art. 1, videtur quod impossibile sit esse ibi pluralitatem suppositorum, vel personarum.

[197] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 arg. 2 Item, eorum quae sunt idem, si unum multiplicatur vel communicatur, et reliquum. Sed in Deo idem est quo est et quod est, sive essentia et suppositum. Si ergo essentia non multiplicatur, ergo nec suppositum. Ergo et cetera.

[198] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, natura speciei ad hoc multiplicatur in pluribus individuis, quia non potest totam perfectionem habere in uno, eo quod individuum est corruptibile, et species incorruptibilis: unde in incorruptibilibus est tantum unum individuum in una specie, sicut sol. Sed natura divina habet omnem perfectionem in uno supposito. Ergo vanum est esse pluralitatem suppositorum, et hoc non potest esse in Deo.

[199] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra. Sicut dicit Dionysius, bonum est communicativum sui. Sed Deus est summe bonus. Ergo summe se communicabit. Sed in creaturis

non summe se communicat, quia non recipiunt totam bonitatem suam. Ergo oportet quod sit communicatio perfecta, ut scilicet totam suam bonitatem alii communicet. Hoc autem non potest esse in diversitate essentiae. Ergo oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae. Hoc idem arguitur ex perfectione divinae beatitudinis, quae ponit summum gaudium quod sine consortio haberi non potest. Hoc etiam arguitur ex perfectione divinae caritatis. Perfecta enim caritas est amor gratuitus qui tendit in alium. Sed non erit amor summus, nisi summe diligat. Summe autem non diligit creaturam, quae non summe diligenda est. Ergo oportet quod in ipsa creatrice essentia, sit summe diligens et summe dilectus, distincti in essentiae unitate.

[200] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 co. Respondeo: concedendum est absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem.

[201] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in creatura differt essentia rei et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparationem ad habentem essentiam; et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse, quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente. Divina autem essentia est idem quod suum esse; et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse. Unde essentia non tantum est una secundum rationem, sed secundum esse; et propter hoc potest esse una numero in pluribus suppositis. Creaturae autem quamvis exemplentur a Deo, tamen deficiunt a repraesentatione ejus.

[202] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia et suppositum sunt in Deo idem re, nihilominus tamen differunt ratione, sicut de attributis dictum est supra, art. praeced. Unde Commentator dicit, quod vita et vivens non significant idem in Deo, sicut nomina synonyma: et ideo contra rationem suppositi est quod communicetur, non autem contra rationem essentiae. Ideo una essentia communicatur pluribus suppositis.

[203] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod necessitas finis est necessitas conditionata et ex suppositione. Unde non quaeritur in illis quae sunt necessaria absolute, et multo minus in illis quae sunt per se necessaria, non habentia necessitatem ab aliquo. Unde dico, quod pluralitas suppositorum in divina essentia non est propter aliquem finem; immo propter seipsam est necessario, cum ipse Deus sit finis omnium. Unde non potest concludi quod sit vana, quia vanum est quod est ordinatum ad finem quem non consequitur.

Articulus 5

[204] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 tit. Utrum divinae personae differant realiter aut tantum

ratione

[205] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod pluralitas suppositorum in divinis non sit realis, sed tantum rationis. Sicut enim dicit Damascenus, *tres personae re idem sunt, ratione autem et cognitione distinguuntur.* Ergo videtur quod non sit ibi pluralitas realis.

[206] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod tres personae in nullo absoluto distinguuntur, sed tantum in his quae sunt ad aliquid. Res autem non est ad aliquid, sed est absolutum. Ergo videtur quod tres personae non sunt tres res, et ita non est ibi realis distinctio.

[207] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 arg. 3 Item, personae distinguuntur per proprietates. Proprietates autem illae non addunt supra essentiam secundum rem, sed tantum secundum rationem. Ergo videtur quod distinctio personarum, quam faciunt, sit tantum distinctio rationis.

[208] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 arg. 4 Item, sicut paternitas et essentia differunt ratione, ita sapientia et essentia. Si ergo hoc sufficit ad distinctionem realem suppositorum, videtur quod etiam secundum diversa attributa distinguantur realiter supposita; et ita sunt tot personae quot attributa. Hoc autem est inconveniens. Ergo proprietates non faciunt realem distinctionem suppositorum.

[209] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 s. c. 1 Contra, Augustinus dicit: *res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus.* Ergo tres personae sunt plures res. Ergo eorum pluralitas est pluralitas realis.

[210] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 s. c. 2 Item, distinctio rationis non sufficit ad distinctionem suppositorum, cum unus et idem homo possit in se diversas rationes habere, et cum suppositum dicat quid reale. Si ergo non est in divinis nisi distinctio rationis, non erit ibi vera pluralitas personarum; quod est haereticum.

[211] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod dicere, personas distingui tantum ratione, sonat haeresim Sabellianam: et ideo simpliciter dicendum est, quod pluralitas personarum est realis. Quo modo autem hoc possit esse, videndum est. Sciendum est igitur, quod proprietas personalis, scilicet relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione, sicut et de attributis dictum est. Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparationem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparationem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparationem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparationem relationis ad essentiam: et ideo est pluralitas personarum realis et non tantum rationis.

[212] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Dama-

sceni sic intelligenda est. *Ratione*, idest relatione; et dicitur relatio ratio, per comparationem ad essentiam, ut dictum est, in corp.

[213] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absoluta et ad relata; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur.

[214] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis relatio per comparationem ad essentiam sit ratio tantum, tamen per comparationem ad suum correlativum est res et realiter distinguens ab ipso.

[215] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet sapientia secundum suam rationem differat ab aliis attributis, non tamen opponitur ad aliquod aliud attributum, cum sapientia bonitatem et alia attributa secum compatiatur in eodem subjecto. Et ideo non habet rationem distinguendi supposita divinae naturae, sicut habent relationes oppositae. Sed sicut sapientia divina realiter facit effectum sapientiae propter veritatem rationis ipsius, quae manet; ita relatio facit veram distinctionem propter rationem relationis veram, quae salvatur.

Expositio textus

[216] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 expos. *Substantiae, vel essentiae*: quia non proprie dicitur substantia, ut infra, 8 distinct., dicetur. *Creditur et intelligitur.* Ista ordinantur secundum quod acquiritur fides in credente. Primum enim est praedicatorum verbum, sicut dicitur, Roman. 10, 14: *quomodo credent ei quem non audierunt?* Secundum est assensus fidei in ipso credente; et ultimo per fidem devenitur in intellectum, Isa. 7, 9: *nisi credideritis, non intelligetis. Purgatis mentibus*; sed diversimode. Ad hoc enim quod videatur naturali cognitione, oportet mentem purgari a sensibilibus et phantasmatibus; ad hoc autem quod per fidem cernatur, oportet mentem purgari ab erroribus et naturalibus rationibus; ad hoc autem quod videatur per essentiam, oportet mentem purgari ab omni culpa et miseria. *In tam excellenti luce.* Loquitur de intuitu mentis, ad similitudinem visus corporalis; sicut enim non possumus defigere oculum in excellens luminosum, ita etiam mens nostra non figitur in excellentia divinae lucis, ut aliquid determinate cognoscat, nisi per fidem. Unde etiam philosophi in diversos errores prolapsi sunt; et ideo dicit philosophus: *sicut se habet oculus noctuae ad lucem solis, ita se habet intellectus noster ad manifestissima naturae. Per justitiam fidei.* Justitia hic sumitur pro justitia generali, quae est rectitudo animae in comparatione ad Deum et ad proximum et unius potentiae ad aliam; et dicitur justitia fidei, quia in justificatione primus motus est fidei, sicut dicitur Hebr. 11, 6: *accedentem ad Deum oportet credere. Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti.* Ista notula affigitur ad excludendum falsum intellectum qui posset de praedictis haberi, scilicet quod Deus nullo modo a peccatoribus cognosci posset. *Nec periculosius alicubi erratur.* Hoc enim est fundamentum totius fidei; quo destructo,

totum aedificium subruit. Unde etiam dicit philosophus, quod parvus error in principio, maximus est in fine. *Nec fructuosius aliquid invenitur.* Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae. *Ubi dixi de patre.* Ista notula apponitur ad corrigendum hoc quod posuit in littera hoc verbum sum, es, est, singulariter praedicari de tribus personis; et ratio fuit, quia significat substantiam, quae est una trium personarum. Sed postea retractavit; quia quamvis significet substantiam, tamen significat eam per modum actus, et actus numerantur secundum supposita; unde debet pluraliter praedicari de tribus personis. *Primo ipsa legis exordia occurrant*: ubi scilicet primo legis praecepta poni incipiunt, Exod. 20 et Deut. 6. *Deus enim, ut ait Ambrosius, nomen est naturae, dominus vero nomen est potestatis.* Videtur quod Deus non sit nomen naturae per derivationes hujus nominis Theos, quas Damascenus ponit. Dicit enim, quod Theos quod est Deus, dicitur ab ethim, quod est ardere, quia *Deus noster, ignis consumens est*, Deuter. 4, 24. Dicitur etiam a theaste, quod est considerare vel videre, quia omnia videt: vel a thein, quod est currere, vel fovere, quia per omnia vadit, omnia salvans et continens: quae omnia operationem important. Ergo et cetera. Item dominus secundum esse suum est relativum. Ergo non significat potestatem, sed relationem. Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Deus potest considerari dupliciter. Vel quantum ad id a quo nomen imponitur, quod est quasi qualitas nominis; et sic est nomen operationis, secundum Damascenum. Vel quantum ad id cui imponitur, quod est substantia significata per nomen; et sic est nomen naturae, quia ad significandum divinam naturam est impositum. Ad secundum dicendum, quod relationes fundantur super aliquid quod est causa ipsarum in subjecto, sicut aequalitas supra quantitatem, et dominium supra potestatem. Unde dicit Boetius, quod dominium est potestas coercendi subditos; et Dionysius dicit, quod dominium est non pejorum, idest subditorum, excessus tantum, sed bonorum et pulchriorum omnimoda et perfecta possessio; vera et non cadere valens fortitudo. Ad hoc enim quod aliquis sit dominus requiruntur divitiae et potentia, et super haec duo fundatur relatio dominii. *Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit dominus in Genesi.* Sciendum, quod Augustinus et Hilarius ex hac auctoritate: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, nituntur ostendere unitatem essentiae et personarum pluralitatem ex verbis ibi positis, sed differenter. Quia Augustinus considerat tantum consignificationem numeri in eis; unde per haec duo, *faciamus*, et *nostram*, ostendit Trinitatem; per haec vero duo *imaginem*, et *similitudinem*, unitatem essentiae. Hilarius autem ex quolibet horum quatuor intendit ostendere utrumque, hoc modo. Similitudo enim significat relationem causatam ex unitate qualitatis, quae relatio requirit distincta supposita; est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas; unde ratione ejus quod causat similitudinem ostendit unitatem essentiae, quae est eadem bonitas et sapientia, vel quidquid aliud per modum qualitatis significatur. Nec potest ibi esse diversitas bonitatis secundum numerum, ut probatum est; sed ex parte relationis designatur suppositorum distinctio. Et eadem est ratio de hoc nomen imago, quae dicit imitationem unius ad alterum, secundum aliquid unum; et hoc tangitur ubi dicit: *Hilarius quoque (...) dicit, his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est nec singularitas, vel solitudo; sed similitudo et pluralitas.* Similiter etiam ex parte harum duarum dictionum, *faciamus* et *nostram*, accipit utrumque: pluralitatem quidem personarum ratione pluralis numeri, sed unitatem essentiae ratione consortii, quod designatur in utroque. Consortium enim oportet quod sit in aliquo uno: et quia non potest esse in divinis unum in specie et diversum in numero, oportet quod sit unum numero; et hoc tangit ibi: *item idem in 4 Lib. absolutius voluit intelligi, significationem hanc non ad se esse referendam tantum.* Differunt etiam quantum ad aliud; quia Augustinus videtur accipere similitudinem et imaginem tantum hominis ad Deum; sed Hilarius accipit similitudinem et imaginem unius personae ad aliam, et quod homo accedat ad illam similitudinem quantum potest. *Diversitas*, propter divisionem essentiae. *Singularitas*, propter incommunicabilitatem divinae naturae. *Solitudo*, ne removeatur societas personarum, quae est per unionem amoris. *Similitudo*, contra diversitatem. *Pluralitas*, contra singularitatem. *Distinctio*, contra solitudinem. *Significatio efficientis*, quantum ad hoc quod dicit, *faciamus. Operatio constituta*, in ipsum operatum. *Maximus propheta*, quantum ad modum revelationis, quae est per intellectualem visionem, et quantum ad privilegium promissi seminis. *Dominus possedit me.* Loquitur de filio, inquantum appropriatur sibi sapientia. Dicitur autem Deus possidere sapientiam, quia ipse solus eam perfecte habet. Possidetur enim quod ad nutum habetur; unde philosophus dicit, quod divina scientia est possessio divina, non humana. *Viarum*, idest creaturarum, per quas in ipsum itur. *Ordinata*, secundum ordinem naturae, qui est filii ad patrem, et secundum ordinem causae, qui est ideae ad ideatum. *Concepta.* Dicitur concipi, quia clauditur in unitate essentiae patris. *Parturiebar*, inquantum exit a patre per distinctionem personarum. *Cardines*, idest extremitates terrae, secundum Isidorum, vel causae in quibus terrae, et ea quae in terris, quasi volvuntur et conservantur. *Delectabar*, consors paternae gloriae. *Per singulos dies*, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae. *Ludens*, propter otium contemplationis sapientiae. Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae. *In medio duorum animalium.* Hoc sumitur de Habacuc 3, secundum aliam litteram; et per duo animalia significantur duo testamenta. *Forcipem de altari.* Hoc dicitur Isaiae 6, et per forcipem, qui habet duo brachia, significantur duo testamenta, et per calculum veritas sacrae Scripturae. Unde in Psalm. 118, 140 dicitur: *ignitum eloquium tuum vehementer.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 3

Prooemium

[217] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 pr. In parte ista ostendit Magister unitatem essentiae et Trinitatem personarum per rationes et similitudines quasdam, et dividitur in partes duas: in prima ostendit unitatem essentiae divinae per rationes naturales; in secunda ostendit Trinitatem personarum per similitudines creaturarum, ibi: *nunc restat ostendere utrum per ea quae facta sunt, aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit.* Circa primum tria facit: primo ostendit per auctoritatem apostoli, probantis unitatis divinae essentiae possibilitatem; secundo inducit probationem, ibi: *nam sicut ait Ambrosius*; tertio excludit quamdam objectionem, ibi: *cum ergo Deus una sit et simplex essentia (...) pluraliter tamen dicit apostolus: invisibilia Dei.* Secunda autem pars in qua ponit probationem, dividitur in quatuor, secundum quatuor rationes quas ponit. Harum autem diversitas sumitur secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius ponit. Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum: scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam. Et ratio hujus est, quia esse creaturae est ab altero. Unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est; et sic ducimur per modum causalitatis: aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur; et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo et secundum hoc quod illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobilius est in creatore; et ita est modus per eminentiam. Prima ergo ratio sumitur per viam causalitatis, et formatur sic. Omne quod

habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab alio, a quo esse suum fluxerit. Sed omnes creaturae habent esse ex nihilo: quod manifestatur ex earum imperfectione et potentialitate. Ergo oportet quod sint ab aliquo uno primo, et hoc est Deus. Secunda ratio sumitur per viam remotionis, et est talis. Ultra omne imperfectum oportet esse aliquod perfectum, cui nulla quidem imperfectio admisceatur. Sed corpus est imperfectum, quia est terminatum et finitum suis dimensionibus et mobile. Ergo oportet ultra corpora esse aliquid quod non est corpus. Item, omne incorporeum mutabile de sui natura est imperfectum. Ergo ultra omnes species mutabiles, sicut sunt animae et Angeli, oportet esse aliquod ens incorporeum et immobile et omnino perfectum, et hoc est Deus. Aliae duae rationes sumuntur per viam eminentiae. Sed potest dupliciter attendi eminentia, vel quantum ad esse vel quantum ad cognitionem. Tertia ergo sumitur ratio per viam eminentiae in esse, et est talis. Bonum et melius dicuntur per comparationem ad optimum. Sed in substantiis invenimus corpus bonum et spiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non est a seipso. Ergo oportet esse aliquod optimum a quo sit bonitas in utroque. Quarta sumitur per eminentiam in cognitione, et est talis. In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cujus propinquitatem aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant. *Nunc restat ostendere, utrum per ea quae facta sunt aliquid Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit.* Hic ostendit Trinitatem personarum per similitudines in creaturis: et primo per similitudinem vestigii; secundo per similitudinem imaginis, ibi: *nunc autem ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humana (...) Trinitatis imaginem reperiamus.* Circa primum duo facit: primo enim ostendit per auctoritatem Augustini quomodo in vestigio creaturarum repraesentatur Trinitas personarum; secundo ex ipsa similitudine vestigii concludit personarum distinctionem, ibi: *per considerationem creaturarum, unius substantiae Trinitatem intelligimus.* Ubi distinguit tres personas: primo quo ad nos, et hoc tripliciter; secundum exitum nostrum a Deo, et secundum reditum in ipsum, ibi, *scilicet principium ad quod recurrimus*; et secundum beneficium ipsius Dei, ibi: *unum scilicet, quo auctore conditi sumus.* Secundo concludit per comparationem ad omnia, ibi: *scilicet Deum qui dixit: fiat lux.* Ultimo ostendit vestigii repraesentationem esse insufficientem, ibi: *ecce ostensum qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis inducatur.* Quia autem in parte ista ostenditur, qualiter venitur in cognitionem Dei per vestigium creaturarum, ideo quaeruntur duo: primo de divina cognitione. Secundo de creaturarum vestigio. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis; 2 utrum Deum esse sit per se notum; 3 utrum possit cognosci per creaturas, et quorum sit Deum per creaturas cognoscere; 4 quid de Deo philosophi per creaturas cognoscere potuerunt.

Articulus 1

[218] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato

[219] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit cognoscibilis a creato intellectu. Dicit enim Dionysius, quod Deum nec dicere nec intelligere possumus: quod sic probat. Cognitio est tantum existentium. Sed Deus est supra omnia existentia. Ergo est supra omnem cognitionem.

[220] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, Deus plus distat a quolibet existentium intelligibilium notorum nobis, quam distet intelligibile a sensibili. Sed sensus non potest intelligibile cognoscere. Ergo nec Deus potest a nostro intellectu cognosci.

[221] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, omnis cognitio est per speciem aliquam, per cujus informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam. Sed a Deo non potest abstrahi aliqua species, cum sit simplicissimus. Ergo non est cognoscibilis.

[222] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, ut dicit philosophus, omne infinitum est ignotum; cujus ratio est, quia de ratione infiniti est, ut sit extra accipientem secundum aliquid sui, et tale est ignotum. Sed Deus est infinitus. Ergo est ignotus.

[223] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, philosophus dicit, quod ita se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum. Sed visus corporalis nihil videt sine colore. Ergo intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate. Cum igitur de Deo non possit formari aliquod phantasma, ut dicitur Isa. 40, 18, *quam imaginem ponetis ei?* Videtur quod non sit cognoscibilis a nostro intellectu.

[224] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, Hierem. 9, 24, dicitur: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Sed ista non est vanagloria ad quam Deus hortatur. Ergo videtur quod possibile sit Deum cognoscere.

[225] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, ut supra dictum est, etiam secundum philosophum, ultimus finis humanae vitae est contemplatio Dei. Si igitur ad hoc homo non posset pertingere, in vanum esset constitutus; quia vanum est, secundum philosophum, quod ad aliquem finem est, quem non attingit; et hoc est inconveniens, ut dicitur in Psal. 88, 48: *numquid enim vane constituisti eum?*

[226] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 s. c. 3 Item, ut dicit philosophus, in hoc differt intelligibile a sensibili, quia sensibile excellens destruit sensum; intelligibile autem maximum non destruit, sed confortat intellectum. Cum igitur Deus sit maxime intelligibilis quantum in se est, quia est primum intelligibile, videtur quod a nostro intellectu possit intelligi: non enim impediretur nisi propter suam excellentiam.

[227] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod non est hic quaestio, utrum Deus in essentia sua immediate videri possit, hoc enim alterius intentionis est; sed utrum quocumque modo cognosci possit. Et ideo dicimus quod Deus cognoscibilis est; non autem ita est cognoscibilis, ut essentia sua comprehendatur. Quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis. Modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem divinae majestatis. Unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit.

[228] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est hoc modo existens sicut ista existentia, sed in eo est natura entitatis eminenter. Unde, sicut non est omnino expers entitatis, ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur; sed non cognoscitur per modum aliorum existentium, quae intellectu creato comprehendi possunt.

[229] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis plus distet Deus a quolibet intelligibili, secundum naturae proprietatem, quam intelligibile a sensibili, tamen plus convenit in ratione cognoscibilis. Omne enim quod est separatum a materia, habet rationem ut cognoscatur sicut intelligibile: quod autem materiale est cognoscitur ut sensibile.

[230] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod species, per quam fit cognitio, est in potentia cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis: unde eorum quae sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus; et ideo hujusmodi dicuntur cognosci per modum abstractionis. Deus autem et Angeli sunt simpliciores nostro intellectu; et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur, est minus simplex. Unde non dicimur cognoscere ea per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras.

[231] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. Infinitum privative est quod secundum suum genus est natum habere finem, non habens; et tale, cum sit imperfectum, ex sui imperfectione perfecte non cognoscitur, sed secundum quid. Infinitum negative dicitur quod nullo modo finitum est; et hoc est quiddam quod se ad omnia extendit, perfectissimum, non valens ab intellectu creato comprehendi, sed tantum attingi.

[232] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod philosophus, loquitur de cognitione intellectus connaturali nobis secundum statum viae; et hoc modo Deus non cognoscitur a nobis nisi per phantasmata, non sui ipsius, sed causati sui per quod in ipsum devenimus. Sed per hoc non removetur quin cognitio aliqua possit esse intellectus, non per viam naturalem nobis, sed altiorem, scilicet per influentiam divini luminis ad quam phantasma non est necessarium.

[233] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad s. c. 1 Alia concedimus.

[234] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad s. c. 3 Tamen ad ultimum, quia concludit, quod Deus etiam nunc maxime cognoscatur a nobis, respondendum est, quod quodammodo est simile in intellectu et sensu, et quodammodo dissimile. In hoc enim simile est quod sicut sensus non

potest in id quod non est proportionatum sibi, ita nec intellectus, cum omnis cognitio sit per modum cognoscentis, secundum Boetium: in hoc autem dissimile est quod intelligibile excellens non corrumpit, sicut excellens sensibile; unde intellectus non deficit a cognitione excellentis intelligibilis quia corrumpatur, sed quia non attingit. Et ideo non perfecte Deum videre potest intellectus creatus.

Articulus 2

[235] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deum esse sit per se notum

[236] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis insita, ut: omne totum est majus sua parte. Sed cognitio existendi Deum, secundum Damascenum, naturaliter est omnibus insita. Ergo Deum esse est per se notum.

[237] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, sicut se habet lux sensibilis ad visum, ita se habet lux intellectualis ad intellectum. Sed lux visibilis seipsa videtur; immo nihil videtur, nisi mediante ipsa. Ergo Deus seipso immediate cognoscitur.

[238] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem. Sed Deus est per seipsum intrinsecus animae etiam magis quam ipsa sibi. Ergo per seipsum cognosci potest.

[239] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud est per se notum quod non potest cogitari non esse. Sed Deus non potest cogitari non esse. Ergo ipsum esse, per se est notum. Probatio mediae est per Anselmum: Deus est quo majus cogitari non potest. Sed illud quod non potest cogitari non esse, est majus eo quod potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse, cum sit illud quo nihil majus cogitari potest. Potest aliter probari. Nulla res potest cogitari sine sua quidditate, sicut homo sine eo quod est animal rationale mortale. Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

[240] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, ea quae per se sunt nota, ut dicit philosophus, etsi exterius negentur ore, nunquam interius negari possunt corde. Sed Deum esse, potest negari corde. Psalm. 13, 1: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Ergo Deum esse non est per se notum.

[241] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 s. c. 2 Item, quidquid est conclusio demonstrationis non est

per se notum. Sed Deum esse demonstratur etiam a philosophis. Ergo Deum esse non est per se notum.

[242] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 co. Respondeo, quod de cognitione alicujus rei potest aliquis dupliciter loqui: aut secundum ipsam rem, aut quo ad nos. Loquendo igitur de Deo secundum seipsum, esse est per se notum, et ipse est per se intellectus, non per hoc quod faciamus ipsum intelligibile, sicut materialia facimus intelligibilia in actu. Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem; et hoc modo ipsum esse, est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum. Aut secundum suppositum, idest considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum; immo multi inveniuntur negasse Deum esse, sicut omnes philosophi qui non posuerunt causam agentem, ut Democritus et quidam alii. Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione. Unde philosophus: *principia cognoscimus dum terminos cognoscimus.* Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo; et nullum tale est per se notum. Et haec est ratio Avicennae.

[243] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni intelligenda est de divina cognitione nobis insita, secundum ipsius similitudinem et non secundum quod est in sua natura; sicut etiam dicitur, quod omnia appetunt Deum: non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine; quia nihil desideratur, nisi inquantum habet similitudinem ipsius, et etiam nihil cognoscitur.

[244] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod visus noster est proportionatus ad videndum lucem corporalem per seipsam; sed intellectus noster non est proportionatus ad cognoscendum naturali cognitione aliquid nisi per sensibilia; et ideo in intelligibilia pura devenire non potest nisi arguendo.

[245] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus; et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex objectis in actus et ex actibus in potentias.

[246] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest.

[247] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad s. c. Et similiter etiam dicendum ad aliam probationem.

Articulus 3

[248] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas

[249] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus possit cognosci per creaturas ab homine. Rom. 1, 20: *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Creatura autem videtur esse homo, secundum expositionem Magistri. Ergo per creaturas ab homine potest cognosci.

[250] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 2 Item, videtur quod ab Angelo. Cognitio enim Dei per creaturas fit per hoc quod videtur divina bonitas relucens in creatura. Sed Angelus cognoscens res in proprio genere, videt divinam bonitatem in ipsis. Ergo cognoscit creatorem ex creaturis.

[251] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, videtur quod etiam bruta. Nulli enim fit praeceptum nisi ei qui cognoscit praeceptum. Sed Jonae 4 dicitur, quod praecepit dominus vermi, quod percuteret hederam. Ergo vermis potest cognoscere divinum praeceptum, et ita potest etiam cognoscere praecipientem.

[252] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 4 Item, videtur quod etiam a peccatoribus possit cognosci: dicitur enim Rom. 1, 21: *cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt.* Tales autem peccatores fuerunt. Ergo et cetera.

[253] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 5 Contra, omnis effectus ducens in cognitionem suae causae, est aliquo modo proportionatus sibi. Sed creaturae non sunt proportionatae Deo. Ergo ex eis non potest homo in suam cognitionem venire.

[254] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 6 Item, videtur quod nec Angeli. Quod enim per se cognoscitur, non cognoscitur per aliquid aliud. Sed Deum cognoscunt Angeli per se, videntes ipsum in sua essentia. Ergo non cognoscunt ipsum per creaturas.

[255] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 7 Item, videtur quod nec etiam a brutis. Nulla enim potentia affixa organo habet virtutem ad cognoscendum nisi speciem materialem, eo quod cognitio sit in cognoscente secundum modum ipsius. Sed bruta non habent virtutes cognoscitivas, nisi sensitivas, quae sunt affixae organo. Ergo nullo modo possunt cognoscere Deum, qui omnino est immaterialis.

[256] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 8 Item, videtur quod nec etiam a peccatoribus. Ambrosius enim dicit super illud, Matth. 5, 8: *beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Si qui mundo corde sunt, Deum videbunt, ergo alii non videbunt; neque enim maligni Deum videbunt, neque is qui Deum videre noluerit, potest videre Deum.*

[257] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam. Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat, duo requiruntur: scilicet quod ipsum Deum possit aliquo modo capere, et ideo brutis non convenit talis processus cognitionis; secundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis et terminetur ad creatorem; et ideo Angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iste processus hominibus, secundum statum viae, bonis et malis.

[258] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 1 Primum ergo concedimus.

[259] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus cognoscat divinam bonitatem relucere in creatura, non tamen ex creatura venit in creatorem, sed e contrario.

[260] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praeceptum Dei non devenit ad vermem, ita quod intentionem praecepti apprehenderet, sed quia divina virtute mota est ejus aestimativa naturali motu ad explendum illud quod Deus disponebat.

[261] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 4 Quartum concedimus.

[262] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod creatura est effectus non proportionatus creatori; et ideo non ducit in perfectam cognitionem ipsius sed in imperfectam.

[263] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 6 Sextum et septimum concedimus.

[264] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Ambrosius loquitur de visione Dei per essentiam, quae erit in patria, ad quam nullus malus poterit pervenire. Similiter etiam ad cognitionem fidei nullus venit nisi fidelis. Sed cognitio naturalis de Deo communis est bonis et malis, fidelibus et infidelibus.

Articulus 4

[265] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 tit. Utrum philosophi naturali cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis

[266] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod philosophi naturali cognitione ex creaturis in Trinitatem devenerunt. Dicit enim Aristoteles: *et per hunc quidem numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum eminentem proprietatibus eorum quae creata sunt.* Similiter etiam Plato, loquitur multa de paterno intellectu et multi alii philosophi.

[267] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, philosophi potuerunt devenire in cognitionem eorum quae in creaturis relucent. Sed in anima est expressa similitudo Trinitatis personarum. Ergo videtur quod per potentias animae, quas philosophi multum consideraverunt, potuerunt in Trinitatem personarum devenire.

[268] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, Richardus de s. Victore, dicit: *credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo et necessaria argumenta non desunt.* Sed necessarium est cognoscere Trinitatem. Ergo videtur quod ad ipsius cognitionem philosophi rationem habere potuerunt. Quod etiam videtur ex probationibus supra inductis, dist. 2, art. 4, quibus Trinitas probatur.

[269] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 4 Item, dicitur Rom. 1 in Glossa quod philosophi non pervenerunt ad notitiam personae tertiae, scilicet spiritus sancti, et idem habetur super Exod. 8, ubi dicitur, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo. Ergo videtur ad minus quod ad notitiam duarum personarum venerunt.

[270] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, Heb. 11, 1: *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Sed Deum esse trinum et unum, est articulus fidei. Ergo non est apparens rationi.

[271] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod per naturalem rationem non potest perveniri in cognitionem Trinitatis personarum; et ideo philosophi nihil de hoc sciverunt, nisi forte per revelationem vel auditum ab aliis. Et hujus ratio est, quia naturalis ratio non cognoscit Deum nisi ex creaturis. Omnia autem quae dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam et non ad personas. Et ideo ex naturali ratione non venitur nisi in attributa divinae essentiae. Tamen personas, secundum appropriata eis, philosophi cognoscere potuerunt, cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem.

[272] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, secundum expositionem Commentatoris, Aristoteles non intendit Trinitatem personarum in Deo ponere; sed propter hoc quod in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, sicut in principio, medio et fine, ideo antiqui honorabant Deum in sacrificiis et orationibus triplicatis. Plato autem dicitur multa cognovisse de divinis, legens libros veteris legis, quos invenit in Aegypto. Vel forte intellectum paternum nominat intellectum divinum, secundum quod in se quodam modo concipit ideam mundi, quae est mundus archetypus.

[273] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo Trinitatis relucens in anima est omnino imperfecta et deficiens, sicut infra dicet Magister. Sed dicitur expressa per comparationem ad similitudinem vestigii.

[274] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si dictum Richardi intelligatur universaliter, quod omne verum possit probari per rationem, est expresse falsum; quia prima principia per se nota non probantur. Si autem aliqua sunt in se nota quae nobis occulta sunt, illa probantur per notiora quo ad nos. Notiora autem quo ad nos sunt effectus principiorum. Ex effectibus autem creaturarum, Trinitas personarum probari non potest, ut dictum est. Et ideo relinquitur quod nullo modo possit probari; et omnes rationes inductae sunt magis adaptationes quaedam, quam necessario concludentes. Remoto enim per impossibile intellectu distinctionis personarum, adhuc remanebit in Deo summa bonitas et beatitudo et caritas.

[275] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophi non pervenerunt in cognitionem duarum personarum quantum ad propria, sed solum quantum ad appropriata, non inquantum appropriata sunt, quia sic eorum cognitio dependeret ex propriis, sed inquantum sunt attributa divinae naturae. Et si objiciatur, quod similiter devenerunt in cognitionem bonitatis, quae appropriatur spiritui sancto, sicut in cognitionem potentiae et sapientiae, quae appropriantur patri et filio: dicendum, quod bonitatem non cognoverunt quantum ad potissimum effectum ipsius, incarnationem scilicet et redemptionem. Vel quia non tantum intenderunt venerationi bonitatis divinae, quam etiam non imitabantur, sicut venerati sunt potentiam et sapientiam.

Quaestio 2

Prooemium

[276] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 pr. Deinde quaeritur de vestigio, circa quod quaeruntur tria: 1 quid sit vestigium; 2 de partibus vestigii; 3 utrum in omni creatura vestigium inveniatur.

Articulus 1

[277] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 tit. Utrum similitudo Dei in creaturis, possit dici vestigium

[278] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod similitudo creatoris reperta in creatura, non potest dici vestigium. Per vestigium enim res investigatur. Sed

divina majestas est investigabilis: unde dicitur Rom. 11, 33: *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus.* Et Psalm. 76, 20: *et vestigia tua non cognoscentur.* Ergo videtur quod similitudo creatoris in creatura non sit vestigium.

[279] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, vestigium est impressio quaedam consequens motum ejus cujus est vestigium. Sed Deus res producit sine aliquo sui motu, Jac. 1, 17: *apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Ergo vestigium non potest dici de similitudine creaturae, quae a creatore producitur.

[280] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, vestigium, secundum quod hic sumitur, inducit in cognitionem personarum. Sed per creaturas non potest haberi cognitio Trinitatis, ut dictum est. Ergo similitudo reperta in creaturis non debet dici vestigium; vel vestigium non ducit in Trinitatem.

[281] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, Gregorius dicit, super illud Job 11, 7: *forsitan vestigia Dei comprehendes? Benignitas visitationis, qua viam nobis ostendit, ejus vestigia dicuntur.* Ergo videtur, quod vestigium non sit similitudo Dei reperta in creaturis.

[282] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod vestigium, secundum quod hic sumitur, metaphorice accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum. Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cujus est vestigium devenitur. Secundum hoc ergo, quia in creaturis invenitur similitudo creatoris, per quam in ipsius cognitionem devenire possimus, et est imperfecta similitudo; ideo in creaturis dicitur vestigium creatoris. Et quia magis deficiunt a repraesentatione distinctionis personarum, quam essentialium attributorum; ideo magis proprie dicitur creatura vestigium, secundum quod ducit in personas, quam secundum quod ducit in divinam essentiam.

[283] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divinae viae dicuntur investigabiles, quia non ad plenum ipsius opera comprehendere possumus, non quod ex creaturis nullo modo in ipsas devenire possimus.

[284] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in his quae dicuntur per translationem, sufficit quod attendatur similitudo quantum ad aliquid, et non oportet quod quantum ad omnia; alias esset identitas, et non similitudo.

[285] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per vestigium non devenimus in cognitionem personarum, nisi valde confuse; quia per appropriata personis, magis quam per ipsarum propria, sicut patet ex littera. Appropriata autem sunt essentialia, quamvis similitudinem habeant cum propriis personarum.

[286] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod uni rei possunt esse multa similia; unde non est inconveniens quod ab eodem transmutentur aliqua diversa secundum diversas

similitudines; et ideo potest esse quod similitudo reperta in creaturis dicatur vestigium in quantum confuse repraesentat; et opera divinae bonitatis in mysterio incarnationis ostensa dicantur vestigia Dei inquantum per ea nobis via paratur ad veniendum in ipsum.

Articulus 2

[287] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 tit. Utrum partes vestigii sint tres tantum vel duae

[288] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod debeant esse tantum duae partes vestigii. Vestigium enim est proprietas quaedam creaturae. Sed creatura habet tantum duas partes essentiales, scilicet materiam et formam. Ergo videtur quod secundum has partes duae tantum sint partes vestigii.

[289] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, videtur quod quatuor. Per vestigium enim non tantum repraesentatur personarum Trinitas, sed etiam unitas essentiae. Ergo oportet esse tria respondentia tribus personis et quartum respondens unitati essentiae.

[290] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, vestigium dicitur in creatura secundum quod repraesentat creatorem. Cum igitur in creaturis repraesententur plurima attributa ipsius Dei, quae participantur a creaturis, sicut patet per Dionysium, videtur quod sint plurimae partes.

[291] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 4 Item, a diversis inveniuntur partes diversae assignatae; sicut Sap. 11, 21 dicitur: *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*; et Augustinus, ponit modum, speciem et ordinem; et multis aliis modis secundum diversos. Quaeritur ergo de ratione diversitatis assignationum.

[292] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, inquantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturae non statim habetur in suis principiis, quae imperfecta sunt, ut patet in materia et forma, quorum neutrum habet per se esse perfectum; sed in conjunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non conjungit sine medio: et ideo in creaturis invenitur principium, medium et finis, secundum quae tria ponebat Pythagoras perfectionem cujuslibet creaturae. Et secundum rationem etiam horum trium repraesentatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus filius est media persona, sed spiritus sanctus est in quo terminatur processio personarum. Contingit autem inter duo extrema esse plura media; et ideo contingit quod principium et medium et finis diversimode possunt assignari, secundum quod ex his omnibus, scilicet principio, medio et fine, et multis mediis, quaedam possunt accipi ut principium et quaedam ut medium et quaedam ut finis, diversimode

combinando; et ideo contingit quod a diversis partes vestigii diversimode sunt assignatae. Verbi gratia, primum quod pertinet ad perfectionem rei, sunt principia ipsius rei; ultimum autem est perfectio ipsius rei secundum operationem suam ad alias res non tantum prout in se perfecta est. Inter haec autem multa sunt media. Est enim dispositio principiorum, sive inclinatio ad esse principiati; est etiam limitatio principiorum sub forma principiati, et est forma ipsius principiati et est virtus et operatio et multa hujusmodi. Potest ergo assignari vestigium, ut pro principio sumatur solum illud quod primum est, scilicet ipsa substantia principiorum; et pro medio illud quod est immediate sequens, scilicet dispositio principiorum sive inclinatio ad esse principii; et pro fine illud totum quod consequitur; et secundum hoc sumitur illud quod dicitur Sapien. 11, numerus, pondus et mensura; quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principiati, mensura ad terminationem principiorum sub esse creati terminat; ita quod in ista terminatione sumatur et terminatio in esse et in operari et in omnibus aliis. Item potest aliter sumi, ut pro principio sumatur ipsa substantia principiorum et inclinatio et quidquid aliud pertinet ad principia, et pro medio sumatur ipsa forma principiati, et pro ultimo sumatur ipsa comparatio ipsius rei ad ea quae sunt extra rem. Et sic sumuntur illa verba Augustini: *quod constat, quod discernitur, quod congruit.* Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit per comparationem ad alterum: et quasi similiter sumuntur ista, modus, species et ordo; ita quod modus pertineat ad principia determinata sub esse principiati, species ad formam, ordo ad comparationem ad alterum; nisi quod ista sunt abstracta et prima concreta; et quasi similiter accipiuntur ista, unum, verum et bonum; ut unitas rei pertineat ad suam determinationem prout ex principiis constituta est, et veritas secundum quod habet formam, et bonum secundum quod ordinatur ad finem. Item etiam potest sumi pro principio tota res secundum quod est etiam perfecta per formam, et pro medio virtus, et pro fine operatio; et sic sumitur illa Dionysii: essentia, virtus et operatio. Et sic patet quod secundum quod perfectio rei potest intelligi terminari ad diversa, et secundum quod unum membrum potest multa vel pauca includere, invenitur diversitas partium vestigii in omnibus secundum unam communem rationem principii, medii et finis signatam.

[293] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint duae partes essentiales creaturae, nihilominus tamen est accipere habitudinem unius ad alteram, et multas etiam perfectiones consequentes, secundum quas partes vestigii assignari possunt.

[294] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in Deo essentia non facit numerum cum personis, ita et in creatura est, quod tribus partibus vestigii substat ipsum esse creaturae repraesentans essentiam non connumeratum tribus partibus vestigii.

[295] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod proprietates creaturarum, ex quibus ducimur in divina attributa, quamvis sint plura, habent tamen ordinem ad invicem principii, medii et finis, sub quorum rationibus in tres personas ducunt, qualitercumque diversificentur.

Articulus 3

[296] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 tit. Utrum in omni creatura sit vestigium

[297] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non in omni creatura sit vestigium. Similitudo enim vestigii dividitur contra similitudinem imaginis. Sed quaedam creaturae sunt in quibus est similitudo imaginis, sicut in homine. Ergo in illis non est vestigium.

[298] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 2 Item, vestigium est similitudo imperfecte repraesentans. Sed aliquae creaturae sunt perfecta similitudo divinae bonitatis, sicut gratiae gratum facientes, cum quibus Deus dicitur inhabitare in homine. Ergo in illis non est vestigium.

[299] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, si accipiamus singulas partes vestigii, quaelibet earum creatura est, sicut modus, vel species. Si igitur in qualibet creatura est vestigium, tunc modi erit modus, species et ordo; et ita erit abire in infinitum, quod nec intellectus nec natura patitur.

[300] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 4 Item, Ambrosius dicit: *lucis natura est ut non sit in numero, pondere et mensura, sicut alia creatura.* In his autem tribus attenditur vestigium, secundum Augustinum, ut dictum est, art. antecedent. Cum igitur lux sit creatura, videtur quod non in qualibet creatura sit vestigium.

[301] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, Bernardus: *modus caritatis est non habere modum.* Ergo caritas, cum sit creatura, non habet modum, speciem et ordinem; et sic idem quod prius.

[302] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 s. c. 1 Contra, Sap. 11, 2: *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti.* Item Augustinus loquens de modo, specie, et ordine, dicit: *ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum.* Sed omnis creatura est aliquod bonum. Ergo omnis creatura habet haec tria.

[303] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, secundum quod consequitur esse perfectum a Deo, ut supra dictum est, art. praecedenti. Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium quae perfecta sunt in se; et hujusmodi sunt tantum individua in genere substantiae. Accidentia autem non habent esse, nisi dependens a substantia; unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam; ita quod accidentia magis sint modi, species et ordines substantiarum, quam ipsa habeant speciem, modum et ordinem: nisi effective Deus dicatur species, modus et ordo accidentium. Tamen, cum secundum quodlibet accidens addatur aliquod esse ipsi substantiae, erit secundum illud esse aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens, privat partes vestigii, scilicet modum, speciem et ordinem, quantum ad illud esse; sicut peccatum, quod privat gratiam, dicitur privatio

modi, speciei et ordinis, secundum esse gratuitum; nihilominus tamen manent haec tria secundum esse naturae.

[304] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in superiori semper includitur virtus inferioris, sicut in anima etiam est virtus naturae. Anima enim est natura ipsius corporis, quod per ipsam movetur, et dat sibi esse naturale, et super hoc habet proprias operationes suas: et ideo cum similitudo imaginis sequatur animam secundum id quod intellectualis est, non excluditur ab ea ratio vestigii, quae consequitur ipsam secundum quod natura quaedam est creata.

[305] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 2 Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod gratia gratum faciens, secundum id quod addit aliis creaturis, dicitur perfecta similitudo, non quidem simpliciter, sed respectu aliarum creatarum similitudinum; sed secundum id in quo communicat cum aliis creaturis, habet rationem vestigii.

[306] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur modificari aliquo dupliciter. Vel formaliter, et sic res dicitur modificari suo modo, qui in ipsa est. Vel effective, et sic omnia modificantur ab eo qui modum rebus imponit; et hinc est quod Deus dicitur effective modus omnium rerum. Secundum hoc ergo dico, quod modus creaturae non habet modum quo formaliter modificetur, sed modum modificantem effective; et ita est in omnibus aliis partibus vestigii.

[307] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod lux in se considerata, creata est in numero, pondere et mensura, cum habeat finitum esse et posse, sicut et aliae creaturae; sed respectu aliarum creaturarum corporalium habet indeterminatam virtutem, eo quod per lucem omnia corpora aliquo modo informantur et per ipsam omnia corpora inferiora perficiuntur in suis naturis; et hoc accidit sibi inquantum est forma universalis et primi alterantis, scilicet caeli; et pro tanto non dicitur in numero, pondere et mensura esse creata.

[308] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 5 Ad ultimum dicendum, quod caritas potest dupliciter considerari. Aut secundum esse quod habet in subjecto; et hoc modo modum habet secundum mensuram capacitatis recipientis, vel ex natura vel ex conatu. Aut secundum inclinationem in objectum, et sic intelligitur non habere modum: quia objectum, cum sit infinitum, non proportionatur voluntati nostrae: unde nunquam tantum potest amare Deum quin amplius amandus sit et se amare velit.

Expositio textus

[309] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 expos. *Invisibilia*, quantum ad attributa quibus Deus in se perfectus est: *virtus*, secundum quam creaturas producit; *divinitas*, secundum quod creaturae recurrunt in ipsum ut in finem. Vel *invisibilia* dicit quantum ad opera, *virtus* quantum ad potentiam, *divinitas* quantum ad essentiam. *Propter excellentiam.* Contra, Angelus praecellit hominem, ut in

Psalm. 8, 7: *minuisti eum paulo minus ab Angelis.* Dicendum, quod homo et Angelus possunt tripliciter considerari. Aut per relationem ad finem; et sic sunt aequales: erunt enim homines sicut Angeli in caelo, sicut habetur Matth. 22. Aut quantum ad reparationem divinam; et sic homo major est Angelo, inquantum humana natura assumpta est in unitatem personae divinae. Aut quantum ad utramque naturam in se; et sic natura Angeli nobilior est. Vel dicendum, quod mundus accipitur hic, secundum quod est continentia visibilium tantum; et ita inter creaturas mundi, quas homo excellit, non computatur Angelus. *Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus.* Quia causa semper est nobilior causato; unde si causatum est perpetuum, oportet quod causa prima sit aeterna; et sic de aliis. *Perfectissima pulchritudo intelligitur filius.* Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportione. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis.

Quaestio 3

Prooemium

[310] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 pr. *Nunc vero jam ad eam perveniamus disputationem, ubi in mente humana (...) Trinitatis imaginem reperiamus.* In parte ista ostendit Trinitatem personarum et unitatem essentiae per similitudinem imaginis: et dividitur in partes tres: in prima ostendit substantiam imaginis, in secunda ostendit, secundum quid attendatur imago, ibi: *ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se*; in tertia, ex similitudine imaginis ducit in Trinitatem personarum, ibi: *quapropter juxta istam considerationem (...) credamus, patrem et filium et spiritum sanctum unum esse Deum. Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se.* Hic inquirit secundum quod attendatur imago in mente: et primo assignat imaginem secundum potentias; secundo, secundum habitus, ibi: *potest etiam alio modo, aliisque nominibus distingui Trinitas in anima.* Circa primum tria facit. Primo partes imaginis assignat: secundo ostendit in eis similitudinem trium personarum, ibi: *haec igitur tria potissimum tractemus*; tertio ostendit dissimilitudinem, ibi: *verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem. Haec igitur tria potissimum tractemus.* Hic ostendit in tribus potentiis assignatis similitudinem personarum: et primo inducit probationem; secundo ponit dictorum manifestationem, ibi: *mens autem hic pro animo ipso accipitur*; tertio excludit objectionem, ibi: *hic attendendum est diligenter.* In primo duo facit: primo ostendit similitudinem quo ad personarum distinctionem et essentiae unitatem; secundo quo ad personarum aequalitatem, ibi: *aequalia etiam sunt non solum singula singulis, sed etiam singula omnibus.* Quam aequalitatem ostendit tali ratione. Quaecumque se includunt invicem, sunt aequalia. Sed quaelibet dictarum potentiarum capit aliam, et quaelibet capit omnes. Ergo quaelibet est aequalis alteri, et quaelibet est aequalis omnibus simul, sicut est de divinis personis. Minorem probat ibi: *totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini*: et primo de memoria; secundo de intelligentia, ibi: *similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo*; tertio de voluntate, ibi: *voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque meam*

memoriam capit. Primum ostendit sic. Quidquid est praesens memoriae, illud est in memoria. Sed ipsa tota memoria est sibi praesens. Ergo totam se capit. Item, quidquid intelligo et volo, scio me intelligere et velle. Sed quidquid scio me intelligere et velle, est in memoria. Ergo quidquid intelligo et volo est in memoria. Ergo memoria capit se totam et intellectum et voluntatem. Secundo probat idem de intelligentia, hoc modo. Omne quod non est ignotum, est in intellectu. Sed quidquid est volitum vel intellectum vel in memoria existens, est non ignotum. Ergo omne hujusmodi est in intellectu. Intelligentia ergo capit omnes tres. Tertio ostendit idem de voluntate. Omne illud quo utor, est in voluntate mea, quacumque operatione utor; quia voluntas est universalis motor virium. Sed omni eo quod volo vel intelligo vel memoror, utor. Ergo omne hujusmodi est in voluntate mea, et sic voluntas capit omnes. Quo facto concludit similitudinem, ibi: *cum itaque invicem a singulis et omnia et tota capiantur, aequalia sunt tota singula totis singulis. Mens autem hic pro animo ipso accipitur.* Hic manifestat quaedam quae dixerat: et primo quomodo accipiatur mens; secundo quomodo accipiatur memoria, ibi: *illud etiam sciendum. Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit.* Hic removet objectionem contra illud quod dictum est, tres dictas potentias esse unam essentiam: et primo ponit objectum; secundo solutionem, ibi: *sed jam videndum est quomodo haec tria dicantur una substantia.* Objectio autem sumitur ex duobus. Primo ex hoc quod nulla proprietas est essentia ejus cujus est proprietas. Sed potentiae sunt proprietates naturales ipsius animae. Ergo non sunt una essentia animae. Secunda ponitur ibi: *et haec tria etiam ad se ipsa referuntur.* Et sumitur ex hoc quod istae potentiae dicuntur relative ad invicem; unde et differunt ab invicem. Ergo mirum videtur quomodo omnia possint esse una essentia. *Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem.* Hic ostendit dissimilitudinem: et dividitur in duas, secundum duas dissimilitudines. Secunda ibi: *rursus et imago, quae est homo habens illa tria, una persona est. Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui Trinitas in anima.* Hic assignat imaginem secundum habitus: et primo assignat partes imaginis; secundo probat similitudinem, ibi: *haec autem tria, cum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum*; tertio concludit suam intentionem, ibi: *mens itaque rationalis considerans haec tria et illam unam essentiam in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem creatoris.* Ostendit autem similitudinem quantum ad tria. Primo quantum ad personarum distinctionem in essentiae unitate; secundo quantum ad personarum processionem, ibi: *et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus*; tertio quantum ad aequalitatem, ibi: *nec minor est proles parente.* Quam ostendit dupliciter. Primo, quia quanta est mens, tanta se intelligit et amat; secundo, quia haec tria mutuo se includunt, ibi: *sunt etiam singula in se ipsis.* Ad intelligentiam hujus partis duo quaeruntur: 1 de subjecto imaginis; 2 de partibus imaginis enumeratis.

Articulus 1

[311] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 tit. Utrum tantum mens sit subjectum imaginis

[312] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non tantum mens sit subjectum imaginis. Augustinus enim ostendit, imaginem Trinitatis in visu corporali secundum tria quae necessaria sunt ad visionem, scilicet res exterior et imago ejus in oculo, et intentio videntis, quae ista duo conjungit. Visus autem corporeus non pertinet ad mentem. Ergo et cetera.

[313] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 2 Item, Damascenus, assignat imaginem in libero arbitrio, quod etiam non videtur esse de pertinentibus ad mentem.

[314] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, Augustinus: *imago Trinitatis ibi quaerenda est in anima nostra, quo nihil habet melius.* Haec autem videtur esse ratio superior, secundum quam aeternis contemplandis inhaeret. Ergo videtur quod in ratione superiori sit imago.

[315] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 4 Item, Dionysius: *Angelus est imago divina.* Ergo videtur quod non tantum in mente nostra sit imago.

[316] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 5 Contra, videtur quod in nulla creatura sit imago. Imago enim, ut dicit Hilarius, est rei ad rem coaequandam discreta et unica similitudo. Sed nulla res creata coaequat creatorem. Ergo in nulla creatura potest imago creatoris inveniri.

[317] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant; et ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilius. Alia autem, quae plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis.

[318] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in multis ostendit similitudinem Trinitatis esse; sed in nullo esse perfectam similitudinem, sicut in potentiis mentis, ubi invenitur distinctio consubstantialis et aequalitas. Constat autem illa tria in visu dicta, non esse consubstantialia, et ideo solum in mente ponit imaginem.

[319] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in libero arbitrio non potest esse perfecta similitudo, cum non inveniatur ibi aliqua distinctio potentiarum; nec etiam est excellentior pars animae, cum sit tantum operativa. Constat autem quod contemplativa nobilior est parte operativa. Sed Damascenus assignat ibi imaginem, large vocans imaginem quamcumque similitudinem. Imitatur autem Deum liberum arbitrium, inquantum est primum principium suorum operum non potens cogi.

[320] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio superior inhaeret aeternis contemplandis, inquantum sunt regula et norma agendorum, prout scilicet ex divinis rationibus dirigimur in nostris operibus. Unde ibi non est imago; sed in illa parte quae aeterna secundum se contemplatur.

[321] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod imago Trinitatis potest attendi tripliciter. Vel quantum ad expressam repraesentationem divinorum attributorum; et sic, cum divinae bonitates copiosius effulgeant in Angelo quam in homine, Angelus est expressior imago Dei quam homo, unde etiam signaculum dicitur Ezech. 28, secundum expositionem Gregorii. Vel quantum ad distinctionem personarum; et sic expressior est similitudo in homine quam in Angelo, quia in Angelo suae potentiae sunt minus distinctae. Vel inquantum ipse Deus est principium rerum; et sic imago invenitur in homine et non in Angelo, inquantum unus homo est principium omnium hominum, sicut Deus omnium rerum, et inquantum anima est in toto corpore tota, sicut Deus in mundo. Sed quia ista repraesentatio est quantum ad exteriora, simpliciter concedendum est quod Angelus magis est ad imaginem, quam homo.

[322] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 5 Ad ultimum dicendum, quod imago invenitur in filio et in creatura differenter, ut dicit Augustinus, sicut imago regis in filio, et in denario. Filius enim Dei est perfecta imago patris, perfecte repraesentans ipsum: creatura autem, secundum quod deficit a repraesentatione, deficit a perfecta ratione imaginis. Unde etiam dicitur imago, et ad imaginem: quod de filio non dicitur. Et ideo non oportet quod creatura simpliciter adaequet creatorem: hoc enim tantum verum est de filio, qui est perfecta imago; sed sicut secundum quid repraesentat, ut imperfecta imago, ita etiam secundum quid coaequat.

Quaestio 4

Prooemium

[323] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 pr. Deinde quaeritur de partibus imaginis: et primo de prima assignatione; secundo de secunda. Circa primum quaeruntur quinque: 1 de partibus imaginis quid unaquaeque sit, et qualiter ab invicem differant; 2 quomodo se habeant ad essentiam, utrum sint ipsa essentia animae; 3 quomodo se habeant ad invicem, utrum scilicet una ex alia oriatur; 4 de ipsis per comparationem ad objectum, scilicet respectu cujus objecti attenditur in ipsis imago Trinitatis; 5 de ipsis per comparationem ad actum, utrum scilicet semper sint in suis actibus dictae potentiae.

Articulus 1

[324] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 tit. Utrum memoria pertineat ad imaginem

[325] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod memoria non pertineat ad imaginem. Sicut enim dicit Augustinus, quod in anima reperies commune cum brutis, ad sensualitatem pertinet. Memoria autem est communis nobis et brutis. Igitur cum imago non sit in sensualitate, videtur quod memoria ad imaginem non pertineat.

[326] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 2 Item, omnis potentia apprehendens determinatam temporis differentiam pertinet ad sensitivam partem et non ad intellectum, qui est universalium, quae abstrahunt a quolibet tempore. Sed memoria concernit tempus praeteritum. Ergo non pertinet ad intellectivam partem in qua est imago, sed ad sensitivam.

[327] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 3 Item, dicitur a Commentatore, quia natura intellectiva dividitur in intellectum et voluntatem; nec ullus unquam philosophus in intellectiva parte posuit memoriam; qui tamen potentias animae consideraverunt. Ergo memoria non pertinet ad imaginem.

[328] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 4 Item, videtur quod nec intelligentia pertineat ad imaginem. Secundum enim Dionysium, distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia. Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod est in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat.

[329] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 5 Item, potentiae distinguuntur per actus. Sed nosse et intelligere non differunt nisi forte sicut habere in habitu et intueri in actu, secundum quae non diversificantur potentiae, cum ejusdem potentiae sit habere habitum et elicere actum. Ergo intelligentia, cujus actus assignatur intelligere, non est alia potentia a memoria, cujus assignatur nosse.

[330] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 6 Item, videtur quod nec voluntas. Voluntas enim est principium operativum. Sed imago quaerenda est in parte suprema quae est speculativa. Ergo voluntas non pertinet ad imaginem.

[331] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 7 Item, Augustinus: *imago est in potentia cognoscendi, similitudo in potentia diligendi.* Sed voluntas non est potentia cognoscendi, sed magis diligendi. Ergo non pertinet ad imaginem sed ad similitudinem.

[332] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 8 Praeterea, illud quod imperat aliis et movet alia, est prius eis. Sed voluntas movet omnes potentias alias, ut dicit Anselmus. Ergo est prior quam memoria et intelligentia, et ita non respondet ordini personarum ista assignatio, cum voluntas spiritui sancto approprietur.

[333] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum

sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis inquantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat. Unde dicitur, quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae. Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia. Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas.

[334] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod hic sumitur, non est communis nobis et brutis, ut patet ex auctoritate philosophi inducta, in corp., art., quia sola intellectiva anima in se retinet quod accipit, sed sensitiva in organo corporali.

[335] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aequivocatur nomen memoriae. Memoria enim, secundum quod hic accipitur, abstrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia est praesentium, praeteritorum et futurorum; unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilium cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna.

[336] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod philosophi accipiebant potentias illas tantum quae ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipsius animae non habet aliquem actum; sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere; et ideo de memoria sic dicta non fecerunt mentionem inter potentias animae.

[337] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt.

[338] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intelligere et nosse differunt: nosse enim est notitiam rei apud se tenere; intelligere autem dicit intueri. Quamvis autem cujuslibet potentiae sit tenere suum habitum et objectum; hoc tamen non est earum, nisi inquantum est in eis virtus memoriae, quae immediate sequitur essentiam naturae, sicut virtus prioris semper est in posteriori.

[339] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod voluntatis objectum est

bonum. Bonum autem habet rationem finis. Finis autem est et contemplationis et actionis. Et ideo voluntas non tantum se habet ad partem activam, sed etiam ad contemplativam: unde pertinet ad supremam partem animae.

[340] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Augustinus vocat large potentiam cognoscendi, sive quae ordinatur ad cognitionem, sicut memoria, sive qua cognoscitur, sicut intelligentia, sive quae cognitionem consequitur, sicut voluntas. Potentiam autem diligendi nominat habitus gratuitos, quibus Deum meritorie diligimus; et ideo dicitur quod homo per peccatum amittens Dei similitudinem abiit in regionem dissimilitudinis, sed non amisit imaginem.

[341] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, sicut in artibus est quod illa quae considerat finem, imperat et movet artes considerantes ea quae sunt ad finem, sicut medicus imperat pigmentario, ut supra dictum est, ita etiam est in potentiis animae. Voluntas enim, quia considerat finem, movet alias omnes potentias quae ordinantur ad finem et imperat eis actus suos. Unde quamvis prior sit movendo, non tamen sequitur quod sit prior in esse; sicut etiam finis est ultimus in esse, et tamen movet efficientem.

Articulus 2

[342] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 tit. Utrum potentiae animae sint essentia ejus

[343] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod essentia animae sit suae potentiae. Primo per hoc quod dicitur in littera: *ista tria sunt una mens, una vita, una essentia.*

[344] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 2 Item, idem est principium essendi et operandi. Sed anima est principium essendi, cum sit forma substantialis corporis. Ergo per seipsam est principium operationum. Non oportet ergo esse potentias medias.

[345] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 3 Item, forma substantialis nobilior est quam accidentalis. Sed forma accidentalis facit operationes suas sine aliqua virtute media. Ergo et forma substantialis; et sic idem quod prius.

[346] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, materia prima est sua potentia. Sed sicut in materia est potentia passiva, ita in forma potentia activa. Ergo etiam forma essentialis est sua potentia activa; et sic idem quod prius.

[347] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne illud quod non est de essentia

rei, est accidens. Sed sensus et ratio, quae sunt potentiae quaedam, non sunt accidentia, cum sint principia differentiarum substantialium. Ergo sunt de essentia ipsius animae.

[348] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut se habet posse ad esse, ita se habet potentia ad essentiam. Sed in solo Deo verum est dicere, quod suum esse sit suum posse. Ergo in nullo alio sua essentia est sua potentia: et ita nec in anima.

[349] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne agens quod agit per essentiam suam, est agens primum, ut dicit Avicenna. Cujus ratio est, quia omne secundum agens agit inquantum participat aliquid; et ita agit per aliquid additum essentiae. Sed anima non est agens primum. Ergo non est agens per suam essentiam, sed per suam potentiam. Ergo sua potentia non est sua essentia.

[350] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 s. c. 3 Praeterea, cum perfectio et perfectibilia sint proportionata, oportet quod perfectibilia diversarum proportionum recipiant diversas perfectiones. Organa autem corporis animati diversa sunt diversarum proportionum in commixtione. Ergo diversimode perficiuntur ab anima. Non autem quantum ad esse, quia anima, cum sit forma substantialis, dat unum esse toti corpori. Ergo oportet quod diversimode perficiantur quantum ad perfectiones consequentes esse, secundum quas habent diversas operationes. Has autem perfectiones, quae sunt principia operationum animae, vocamus potentias. Ergo oportet potentias animae diversas esse ab essentia, utpote emanantes ab ipsa.

[351] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu. Hae autem potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio efficitur mediante corpore, ut sensus, imaginatio et hujusmodi; et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et hujusmodi; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, inquantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur ex diversis viribus.

[352] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: tres potentiae sunt una mens, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, inquantum hujusmodi, sunt istae potentiae in quibus consistit integritas imaginis: et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae; et adhuc minus proprie dicuntur

una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago. Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subjectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus; et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale.

[353] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia ipsius animae est etiam principium operandi, sed mediante virtute. Principium autem essendi est immediate, quia esse non est accidens.

[354] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod forma accidentalis est virtus alterius, per quam producitur operatio, qui est effectus proportionatus sibi, sicut causae proximae; forma autem substantialis non est hoc modo proportionata operationi, ut dictum est, in corp. art.

[355] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si per potentiam passivam intelligatur relatio vel ordo materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. Si autem intelligatur potentia, secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, ut dicitur, in 12 Metaph., sic dico, quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa. Omnia autem media habent utramque potentiam participative, et potentia materiae non est ad aliquam operationem, sed ad recipiendum tantum.

[356] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sensus, secundum quod est nomen potentiae, non est principium hujus differentiae quae est sensibile; sed secundum quod nominat naturam sensitivam: et ita est de aliis.

Articulus 3

[357] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 tit. Utrum una potentia oriatur ex alia

[358] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod una potentia

non oriatur ex alia. Quaecumque enim simul sunt, unum ex altero non oritur. Sed omnes potentiae simul sunt in anima ex creatione. Ergo una non oritur ex alia.

[359] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne accidens causatur ex suo subjecto. Sed una potentia non est subjectum alterius, quia accidens non est subjectum accidentis. Ergo una potentia non oritur ex alia.

[360] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 s. c. 1 Contra, potentiae determinantur secundum actus. Sed actus unius potentiae sequitur naturaliter ad actum alterius potentiae, et originatur ex ipsa; sicut intelligere sequitur ad hoc quod est tenere notitiam. Ergo ita est etiam in potentiis.

[361] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 s. c. 2 Si dicas, quod ordo est in actibus ratione objectorum, et non ratione potentiarum, in idem redibit: quia objecta sunt perfectiones potentiarum, et formae ipsarum. Perfectio autem proportionatur perfectibili; et sic idem quod prius.

[362] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod omnis numerositas, quae descendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod descendat secundum ordinem, quia ab uno non exit nisi unum; et ideo cum multae potentiae egrediantur ab essentia animae, dicimus, quod in potentiis animae est ordo naturalis; et cum omnes fluant ab essentia, una tamen fluit mediante alia; et inde est, quod posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori. Si enim definiamus intellectum, definietur per suum actum, qui est intelligere, et in definitione actus ejus cadet actus prioris potentiae, et ipsa potentia. Oportet enim quod in definitione hujus actus qui est intelligere, cadat phantasma, quod est objectum ejus, quod per actum imaginationis repraesentatur intellectui; et hoc etiam videmus in accidentibus corporum, quod omnia alia accidentia elementorum fluunt ab essentia, mediantibus primis qualitatibus.

[363] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint simul tempore, nihilominus tamen una naturaliter prior est altera.

[364] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidens ex seipso non habet virtutem producendi aliud accidens; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud praesupponitur in subjecto; et ita etiam accidens non potest esse per se subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente subjicitur alteri; propter quod dicitur superficies esse subjectum coloris.

Articulus 4

[365] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 tit. Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus respectu quorumlibet objectorum

[366] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago attendatur in istis potentiis respectu quorumlibet objectorum. Potentia enim ex natura potentiae se habet similiter ad omnia sua objecta. Sed per habitus diversos restringitur ad haec vel ad illa. Cum igitur assignatio primae imaginis sit secundum potentias, non secundum habitus, videtur quod sit respectu quorumlibet objectorum.

[367] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus: *cum in natura mentis humanae quaerimus Trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem temporalium a contemplatione aeternorum.* Omnia autem objecta vel sunt aeterna, vel temporalia. Ergo respectu quorumlibet objectorum attenditur imago.

[368] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 s. c. 1 Contra, ad rationem imaginis exigitur aequalitas. Sed non in omnibus objectis invenitur aequalitas: non enim quantumcumque cognosco aliquid, tantum volo illud. Ergo videtur quod non respectu omnium attendatur imago.

[369] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 s. c. 2 Praeterea, secundum istam assignationem imaginis, intelligentia sequitur memoriam. Sed in illis quae per acquisitionem cognoscimus, ex intelligentia sequitur memoria. Ergo videtur quod ista assignatio imaginis non attenditur respectu quorumlibet objectorum.

[370] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, hac distin., quaest. 3, art. 1, imago dicit expressam repraesentationem. Expressa autem repraesentatio est in ipsis potentiis propter quinque. Quorum duo se tenent ex parte ipsius animae, scilicet consubstantialitas et distinctio potentiarum, et ideo se habent indifferenter respectu quorumlibet objectorum; alia vero tria, scilicet aequalitas, et ordo, et actualis imitatio respiciunt objecta, unde se habent diversimode respectu diversorum objectorum. Potest autem attendi in potentiis animae duplex aequalitas, scilicet potentiae ad potentiam et potentiae ad objectum. Et haec secunda aequalitas salvatur hic diversimode respectu diversorum objectorum. In illis enim quae per habitum acquisitum discuntur, non servatur ordo, ut dictum est supra, qu. 2, art. 3, quia intelligendi actus praecedit actum memorandi; et ideo non est ibi actualis repraesentatio ipsius Trinitatis, secundum quod intendit illis objectis quae non exprimunt Trinitatem. Servatur autem ibi aequalitas quaedam, scilicet potentiae ad potentiam: quia quaecumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur alia: non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus; sed aliquo modo in voluntate sunt, inquantum volumus nos ea intelligere: sed non servatur aequalitas potentiae ad objectum: quia res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis, cum anima sit nobilior eis, ut dicit Augustinus. Si autem considerentur istae potentiae respectu hujus objecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens; unde ex notitia procedit intelligere, et non e converso. Servatur etiam aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter: quia quantum se intelligit, tantum se vult et diligit: non sicut in aliis, quod velit se tantum intelligere, sed simpliciter. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad objectum. Servatur etiam ibi actualis imitatio

ipsius Trinitatis, inquantum scilicet ipsa anima est imago expresse ducens in Deum. Si autem considerentur respectu hujus objecti quod est Deus, tunc servatur ibi actualis imitatio. Maxime autem servatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, eo quod ipse est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter, sed non potentiae ad objectum: quia Deus est altior quam sit anima. Unde dico, quod imago quodammodo attenditur respectu quorumlibet objectorum; verius autem respectu sui ipsius, et verissime respectu hujus objecti quod est Deus; nisi tantum quod deest aequalitas potentiae ad objectum, quae etiam non multum facit ad imaginem.

[371] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ista assignatio imaginis attendatur secundum potentias absolute, nihilominus tamen praecipue attenditur secundum id quod est altissimum in eis; et hoc est respectu eorum objectorum quae per sui essentiam sunt in anima.

[372] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus vult, quod respectu quorumlibet objectorum sit aliquo modo imago: sed praecipue respectu hujus objecti quod est Deus et quod est anima: ipse enim in multis requirit similitudinem Trinitatis, ut ad perfectam imaginem deveniat.

[373] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 ad s. c. Ad aliud patet responsio per ea quae dicta sunt.

Articulus 5

[374] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 tit. Utrum potentiae rationales sint semper in actu respectu objectorum, in quibus attenditur imago

[375] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod istae potentiae non semper sint in suis actibus respectu horum objectorum, in quibus praecipue attenditur imago. Dicit enim philosophus, quod una potentia existente in actu, altera abstrahitur ab actu suo. Sed istae tres sunt diversae potentiae. Ergo impossibile est quod quaelibet semper sit in suo actu respectu cujuslibet objecti.

[376] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 arg. 2 Item, philosophus dicit quod non contingit multa simul intelligere. Sed anima quandoque intelligit quaedam alia. Ergo tunc non intelligit simul seipsam et Deum.

[377] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 arg. 3 Item, ad hoc quod anima intelligat vel videat, secundum

Augustinum requiritur intentio cognoscentis, per quam species cognoscibilis in rem deducatur. Sed quandoque anima intelligit ex intentione se intelligere. Cum igitur non percipiamus nos intelligere semper animam et Deum, videtur quod intellectus noster non semper sit in actu, respectu horum objectorum.

[378] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 s. c. 1 Contra, philosophus dicit, quod intellectus agens semper intelligit. Maxime autem hoc videtur respectu eorum quae semper sibi sunt praesentia, sicut anima et Deus. Ergo videtur quod intellectus, horum respectu, semper sit in actu.

[379] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 s. c. 2 Praeterea, dicit Augustinus quod *quidquid est in memoria mea, illud memini.* Sed anima et Deus semper est praesens memoriae. Ergo memoria semper est in actu eorum, et similiter est in aliis.

[380] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi.

[381] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc est intelligendum quando potentiae operantur circa diversa objecta: tunc enim una impedit aliam in actu suo, vel ex toto retrahit. Sed quando ordinantur ad idem objectum, tunc una juvat aliam; sicut illud quod videmus, facilius imaginamur.

[382] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus loquitur de intelligere, secundum quod est operatio intellectus completa distinguentis vel cogitantis, et non secundum quod hic sumitur intelligere.

[383] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum similiter, quod intentio intelligentis non requiritur ad tale intelligere, sicut dictum est, in corpore art.

Quaestio 5

Articulus 1

[384] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 tit. Utrum hae partes imaginis, mens, notitia et amor differant ab aliis partibus

[385] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur de alia assignatione imaginis, scilicet mente, notitia et amore. Et videtur quod ista non differt a praedicta, si dicitur, quod ista assignatur secundum habitus, illa secundum potentias: imago enim attenditur in anima praecipue respectu hujus objecti quod est anima et hujus objecti quod est Deus. Sed anima non cognoscit seipsam tali modo cognitionis, de quo hic loquimur, mediante habitu, sed per suam essentiam. Ergo non videtur quod secundum aliquos habitus assignetur imago.

[386] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus habitus est consubstantialis, cum omnis habitus sit accidens. Sed notitia et amor sunt consubstantiales ipsi menti, ut hic dicitur. Ergo non sunt habitus.

[387] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 3 Item, mens superius, quaest. 3, art. 1, fuit accepta non pro habitu, sed pro potentiarum subjecto. Cum igitur eodem modo notificetur hic, sicut supra, a Magistro, scilicet pro eo quod in anima est excellentius, videtur quod non sit habitus: et ita haec assignatio non est secundum habitus.

[388] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, constat quod habitus non operatur sed est principium operandi. Cum igitur hic dicat, quod mens novit se et amat se, videtur quod non sumatur pro habitu.

[389] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 5 Contra, cuilibet potentiae respondet suus habitus. Si igitur mens non sit habitus, sed ipsa essentia animae, secundum quod hic sumitur, erunt quatuor partes imaginis, scilicet mens et tres habitus trium potentiarum; et ita non repraesentabunt Trinitatem.

[390] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod mens multipliciter dicitur secundum quosdam. Quandoque enim dicitur ipsa natura intellectiva, sicut Dionysius, vocat Angelos divinas mentes. Quandoque dicitur ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a metior metiris, et juxta hoc etiam supra sumitur, quod mens est superior pars animae. Quandoque dicitur pro memoria a reminiscendo dicta; et ita dicunt quod sumitur hic: unde dicunt quod mens hic sumitur pro habitu memoriae, et notitia pro habitu intelligentiae et amor pro habitu voluntatis. Sed quia ista opinio non procedit secundum Magistri intentionem, et nimis extorta est; ideo aliter dicendum est, quod mens sumitur hic, sicut et supra, pro ipsa superiori parte animae,

quae est subjectum praedictae imaginis, et notitia est habitus memoriae, et amor habitus voluntatis; et ita haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales; praedicta autem secundum potentias. Unde in ista non est tanta conformitas sicut in praedicta, nec ita propria assignatio: propter quod etiam ultimo ponitur.

[391] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est mota a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota; et similiter est dicendum de amore.

[392] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 ad 2 Unde etiam patet solutio ad secundum: quia habitus isti erunt consubstantiales, cum sint in ipsa substantia animae, nec sunt ibi alii habitus. Si autem diceremus, quod per notitiam et amorem significantur actus et non habitus, planius esset; et tunc dicerentur consubstantiales, sicut et de potentiis supra dictum est, dist. 3, quaest. 4, art. 2.

[393] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 ad 3 Tertium et quartum concedimus.

[394] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod habitus est principium elicitivum operationis. Unde, quia memoria non habet per se actum qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu notitia, memoria et intelligentia reducuntur in unam operationem.

Expositio textus

[395] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 expos. *In ipsa etiam mente, antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim amissa Dei participatione, deformis sit, imago tamen Dei permanet.* Contra: Psal. 72, 6: *domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges.* Dicendum, quod sicut dicit Glossa super illud Psal. 4: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*, triplex est imago Dei in homine: scilicet creationis, quae est ratio, inquantum appropinquat ad imitationem divinae intellectualitatis; et dicitur imago per modum quo truncus in corporalibus potest dici imago. Item alia est imago similitudinis, quae consistit in distinctione potentiarum repraesentantium Trinitatem personarum; et haec assimilatur imagini in corporalibus, secundum quod distincta est per rationes partium. Item est imago recreationis, quae consistit in habitibus gratuitis, et actu imitatur Deum; et haec assimilatur imagini in corporalibus quantum ad colores, et alia quae imaginem decorant: et sic dicta imago non remanet post peccata, sed aliis duobus modis. *Eo enim ipso imago Dei est mens quo capax ejus est ejusque particeps esse potest.* Videtur falsum. Omne enim quod capit aliquid, est majus vel aequale sibi, sicut Augustinus, arguit de

potentiis mutuo sese capientibus. Ergo videtur quod mens nostra non possit capere Deum. Si dicas quod dicitur capere, inquantum Deus est in anima, cum ipse sit in qualibet creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, videtur etiam quod creaturae insensibiles capiant Deum. Ad quod dicendum, quod mens nostra dicitur capere Deum sicut perfectibile suam perfectionem. Objectum enim operationis aliquo modo est perfectio operantis. Mens autem nostra habet operationem circa Deum per cognitionem et amorem quam non habent creaturae irrationales. Et ideo capitur a mente sicut a perfectibili, non tamen sicut a perfectibili proportionato; et ideo non comprehenditur, sed attingitur; unde non sequitur quod adaequetur. Memoria vero dicitur ad aliquid non secundum esse, sed secundum dici. *Ea vero tria sunt quae ad se invicem referuntur.* Videtur falsum, eo quod memoria non dicitur ad voluntatem. Dicendum, quod quamvis non dicatur ad eam sub nomine voluntatis, tamen refertur ad eam inquantum voluntas est memorabilis. Vel dicendum, quod referuntur ad invicem secundum relationem originis, inquantum una habet naturalem ordinem ad aliam, ut dictum est supra, quaest. 4, art. 4. *Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini.* Videtur male dicere: quia totum dicitur respectu partium: potentiae autem animae non habent partes, cum sint simplices. Dicendum, quod est duplex quantitas; scilicet molis vel dimensiva, et hujusmodi totalitas attenditur respectu partium in quas dividitur. Est etiam quaedam quantitas virtutis, cujus totalitas attenditur respectu objectorum; et talis est totalitas in potentiis animae. Item, videtur quod una non sit aequalis in omnibus: quia omne totum est majus sua parte. Dicendum quod hoc verum est de totalitate quantitatis dimensivae vel numerabilis, quae ejusdem rationis sunt, et non de totalitate quantitatis virtualis; potest enim contingere quod una virtus potest in tot objecta in quot aliae plures, quarum quaelibet in omnia illa objecta potest; tamen una earum non tot modis potest in illa objecta, sicut alia.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I a distinctione IV ad distinctionem VII

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 4

Quaestio 1

Prooemium

[396] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 pr. Postquam probavit Trinitatem personarum in unitate essentiae, auctoritatibus, rationibus et similitudinibus, hic incipit determinare quaestiones incidentes circa praedeterminata. Dividitur autem in partes duas. Cum enim personarum Trinitas distinguatur per processionem unius personae ab alia, in prima movet quaestiones circa hanc processionem quantum ad suppositum et terminum; in secunda quantum ad principium, 6 distinct., ibi: *quaeri solet, utrum pater genuerit filium voluntate, an necessitate.* Sciendum est autem, quod licet Magister moveat has quaestiones de generatione filii a patre, tamen eaedem quaestiones possunt fieri de processione spiritus sancti, et similiter determinantur. Prima autem pars dividitur in duas: in prima inquirit utrum nomina essentialia concreta possint significari ut suppositum actus generationis, vel ut terminus; in secunda inquirit de nominibus essentialibus in abstractione significantibus, 5 distinct., ibi: *post hoc quaeritur, utrum concedendum sit, quod pater genuit divinam essentiam.* De personalibus enim non est dubium, supposita distinctione personarum per actus notionales. Prima in duas: in prima determinat quaestionem; in secunda objicit contra determinata, ibi, *nunc ad praemissam quaestionem revertamur.* Circa primum inquirit, utrum haec sit vera, Deus genuit Deum: et dividitur in partes duas, secundum quod duabus viis ex ista propositione procedit. Secunda incipit ibi: *sed adhuc opponunt*; quae dividitur in duas: in prima ponit processum ex dicta propositione ad impossibile, et solvit: et quia in sua solutione supponit quod nomen personale possit praedicari de essentiali, ut dicatur, Deus est pater, ideo in secunda excludit

errorem contradicentium per multas auctoritates, ibi: *quidam tamen veritatis adversarii concedunt, patrem et filium et spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam; sed tamen nolunt concedere, unum Deum, sive unam substantiam, esse tres personas.* Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur: primo de divina generatione. Secundo de divina praedicatione. Circa primum tria quaeruntur: 1 an in divinis sit generatio; 2 supposito quod sic, an haec sit vera: Deus genuit Deum; 3 de aliis locutionibus quae ex ista littera concluduntur.

Articulus 1

[397] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 tit. Utrum generatio sit in Deo

[398] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit generatio. Generatio enim est species mutationis, secundum philosophum. Sed a Deo removetur mutatio, Jac. 1, 17: *apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Ergo nec generatio.

[399] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quanto creaturae sunt nobiliores, magis accedunt ad divinam similitudinem. Sed in creaturis nobilioribus non invenitur generatio, sicut in Angelis et in corporibus caelestibus, sed tantum in inferioribus. Ergo videtur quod nec in Deo inveniatur.

[400] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, ubicumque est generatio, oportet quod sit aliquid in genito communicatum a generante. Sed per illud quod sibi a generante communicatur non distinguitur a generante. Ergo oportet ibi esse aliquid aliud per quod ab ipso distinguatur, cum omne genitum a generante distinctum sit. Ergo omne quod generatur, est compositum, cum sit ibi aliquid et aliquid. Sed in Deo non est compositio. Ergo nec generatio.

[401] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, generatio est actus medius inter generantem et genitum. Sed inter patrem et filium non est aliquid medium. Ergo videtur quod non sit ibi generatio.

[402] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, Isa. ult., 9: *ego qui generationem tribuo sterilis ero?*

[403] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, omne quod communicat se, communicat se ratione actus qui est in ipso; quia potentia non agit nec communicat se. Sed divina essentia est primus et purus actus. Ergo videtur quod summe communicet se. Sed non communicat se

summe in creaturis, cum non terminetur in eamdem naturam talis communicatio. Ergo videtur quod communicet se per generationem in filio; haec enim est maxima communicatio.

[404] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod generationem esse in divinis, ratione efficaciter confirmari non potest, sicut supra dictum est, dist. 3, quaest. 1, art. 4, sed auctoritate et fide tenetur: unde simpliciter concedendum est, generationem esse in divinis. Sciendum tamen est, quod, cum omnis perfectio sit in Deo et nulla imperfectio, quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici potest quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni remota imperfectione. Si autem nomen imponitur ab eo quod imperfectionis est, sicut lapis, vel leo, tunc dicitur de Deo symbolice vel metaphorice. Si autem imponitur ab eo quod est perfectionis, dicitur proprie, quamvis secundum modum eminentiorem. Dicitur autem nomen imponi ab eo quod est quasi differentia constitutiva et non ex ratione generis; et ideo quandocumque aliquid secundum suum genus dicit imperfectionem, et secundum differentiam, perfectionem, invenitur in Deo quantum ad rationem differentiae, et non quantum ad rationem generis: sicut scientia non est in Deo quantum ad rationem habitus vel qualitatis, quia sic habet rationem accidentis; sed solum secundum id quod complet rationem scientiae, scilicet cognoscitivum certitudinaliter aliquorum. Similiter dico, quod si accipiamus genus generationis, secundum quod invenitur in inferioribus, imperfectionis est: mutatio enim, quae est genus ipsius, ponit exitum de potentia ad actum, et per consequens ponit materialitatem in genito, et per consequens divisionem essentiae: quae omnia divinae generationi non competunt. Si autem consideretur secundum differentiam suam, per quam completur ratio generationis, sic dicit aliquam perfectionem: passive enim accepta dicit acceptationem essentiae in perfecta similitudine; cujus communicationem dicit, si sumatur active: quorum neutrum imperfectionem dicit: communicatio enim consequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est; et ideo communicatio pertinet ad nobilitatem. Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat. Unde ad Ephes. 3, 15: *ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.* Si autem accipiatur secundum rationem usitatam in nomine, secundum quam dicimus generationem in creaturis, sic non convenit Deo nisi transumptive, sicut et alia corporalia.

[405] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 1 Et per hoc jam patet solutio ad primum: quia generatio, secundum suum genus, quod est mutatio, in divinis non invenitur; unde in Deo non est mutatio, sed operatio divinae naturae, secundum Damascenum. Differt autem operatio a motu, secundum philosophum, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentis in potentia.

[406] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nulla creatura susceptibilis est generationis sine eo quod est imperfectionis in ipsa: cum enim in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communicari alteri supposito, nisi secundum aliud esse, quod est actus essentiae in qua est; et ideo oportet essentiam creatam communicatione dividi, quod imperfectionis est; et ideo in perfectissimis creaturis non invenitur, sed in his quae magis removentur a divina similitudine.

[407] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in divina generatione non est aliquid additum essentiae in genito, per quod differat a generante; sed ex hoc ipso quod accipit essentiam a generante, distinguitur ab eo relatione dantis et accipientis: quae relationes non differunt ab essentia realiter, sed tantum ratione, ut dictum est, dist. 11, quaest. 1, art. 5. Et ideo non sequitur ibi compositio: quod in aliis esse non potest, quia nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis. Unde oportet quod omne generatum sit compositum, et sic iterum patet quod generatio in creaturis sine imperfectione esse non potest.

[408] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod generatio realiter non est aliquid medium inter patrem et filium, cum generatio secundum rem passive accepta, sit ipsa filiatio, quae est proprietas filii, et est in filio; et cum in patre accipitur active, est ipsa paternitas quae est in patre, et est ipse pater: tamen significat proprietatem per modum actus, et ista significatio fundatur aliquo modo supra rem in acceptione unius ab altero.

Articulus 2

[409] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 tit. Utrum ista propositio, Deus genuit Deum, sit falsa

[410] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus genuit Deum. Generatio enim importat relationem distinguentem personas, ut dictum est, art. praeced. Si igitur conceditur, quod Deus genuit Deum, oportet quod concedatur quod Deus distinguitur a Deo, et quod Deus est alius a Deo, quod non conceditur.

[411] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, terminus in praedicato positus non trahit terminum in subjecto positum extra suam significationem, sed tantum restringit ipsum ratione consignificationis temporis, ut stet pro praesentibus, praeteritis, et futuris: quin potius est e converso, secundum Boetium, quod talia sunt praedicata, qualia permiserint subjecta. Sed hoc nomen Deus significat essentiam. Ergo per verbum quod praedicatur, non trahitur ad standum pro persona, sed supponit essentiam. Haec autem est falsa, essentia genuit essentiam, ut infra dicetur, dist. 5, quaest. 1, art. 1. Ergo et haec, Deus genuit Deum.

[412] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, si Deus genuit Deum, ergo Deus est generans, et Deus est genitus. Sed quidquid dicitur de singulis personis, potest dici de Deo. Sed de patre dicitur quod est generans et de filio quod non est generans. Ergo potest dici quod Deus generat et Deus non generat: quod falsum est. Ergo et prima est falsa, Deus genuit Deum.

[413] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, in symbolo dicitur: *Deum de Deo genitum*. Sed non generatur de Deo, nisi sicut de generante. Ergo Deus generat Deum.

[414] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Deus dicit habentem deitatem. Ergo quidquid dicitur de habente deitatem, potest dici de Deo. Sed potest dici: habens deitatem generat habentem deitatem. Ergo potest dici: Deus generat Deum.

[415] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ista est simpliciter vera et concedenda, Deus generat Deum. Sed circa veritatem ejus est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hoc nomen Deus significat essentiam et supponit essentiam quantum est de se, sed propter indifferentiam essentiae ad personas in divinis, ex adjuncto notionali trahitur ad supponendum pro persona. Alii dicunt quod hoc nomen Deus significat essentiam, et supponit, quantum est de se, personam, tamen indistincte: unde potest supponere unam tantum vel plures personas: unam cum dicitur, Deus generat: plures, ut cum dicitur Deus est Trinitas. Et haec opinio videtur verior esse. Quamvis enim, ut dicitur Lib. de causis, omne nomen deficiat a significatione divini esse, propter hoc quod nullum nomen significat simul aliquid perfectum et simpliciter (quia abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum), nihilominus tamen abjicientes id quod imperfectionis est, utimur utrisque nominibus in divinis, abstractis propter simplicitatem, concretis propter perfectionem. Unde hoc nomen Deus significat per modum perfecti et per se subsistentis, sicut et hoc nomen homo: unde, sicut et hoc nomen homo in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum, sed indistincte (alias non praedicaretur de individuis), ita et hoc nomen Deus. Et ideo de se habet quod possit supponere pro persona, et non habet quod supponat pro essentia ex modo significandi nominis, sed tantum ex ratione divinae simplicitatis, in qua idem est re essentia et suppositum.

[416] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generari significat proprietatem per modum actus; actus autem est suppositorum tantum: humanitas enim non generat, sed homo: et ideo cum dicitur, Deus generat Deum, locutio simpliciter est vera, quia actus non potest referri nisi ad suppositum. Sed referri et distingui non significant actus nisi grammatice loquendo; et ideo possunt referri ad essentiam et ad suppositum: et ideo non simpliciter conceditur, Deus distinguitur a Deo, ne distinctio referatur ad essentiam; et praecipue cum hoc nomen Deus importet suppositum indistinctum, quod non distinguitur nisi personali proprietate adjuncta, ut paternitate vel filiatione.

[417] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, quamvis hoc nomen Deus significet essentiam, tamen, quantum est de se, supponit habentem essentiam, et rem naturae, etiam non intellectis personis, quas fides distinguit. Unde potest supponere pro persona, etiamsi ab alio non restringatur. Et quia supponit personam indistincte, ideo potest stare in locutione pro quacumque persona: et sic reddit locutionem veram. Unde in hac propositione, Deus generat Deum, in supposito stat pro patre, in apposito pro filio.

[418] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc nomen Deus, proprie loquendo, nec est universale nec singulare; sed habet aliquid de ratione universalis, scilicet quod

praedicatur essentialiter de pluribus suppositis; et inde habet quod ea quae praedicantur de singulis suppositis, praedicantur de ipso: habet autem de ratione singularis hoc quod non multiplicatur ad multitudinem suppositorum: dicimus enim, quod pater et filius sunt unus Deus, sed Socrates et Plato sunt plures homines: et ex parte ista habet hoc nomen Deus quod negatio et affirmatio opponuntur contradictorie: unde sicut istae non possunt simul esse verae, Socrates currit et non currit; ita nec istae, Deus generat et non generat.

Articulus 3

[419] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus genuit se Deum vel alium Deum

[420] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod genuit vel se Deum, vel alium Deum. Idem enim et diversum universaliter dividunt ens. Sed se est relativum identitatis, alius autem importat diversitatem. Ergo oportet dicere, quod genuit vel se Deum vel alium Deum.

[421] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 2 Item, ut supra dictum est, art. anteced., hoc nomen Deus trahitur ad standum pro persona ex notionali adjuncto. Sed alius importat distinctionem notionalem. Ergo ly alius hoc nomen Deus facit stare pro persona. Sed haec est vera: Deus genuit aliam personam divinam. Ergo et haec: Deus genuit alium Deum.

[422] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, videtur quod haec sit vera, Deus genuit se Deum. Idem enim, ut dicit philosophus, est unum in substantia, sicut aequale unum in quantitate. Sed sicut una magnitudo est patris et filii, sic et una substantia. Ergo sicut conceditur ista, Deus genuit aequalem Deum; ita debet concedi ista, Deus genuit eumdem Deum. Unde similiter et haec, Deus genuit se Deum, cum se sit relativum identitatis.

[423] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 4 Item, quaeritur de aliis duabus propositionibus, scilicet, genuit Deum, qui est Deus pater, vel Deum qui non est Deus pater. Videtur enim quod haec sit falsa: genuit Deum qui est Deus pater. Qui enim cum sit relativum, facit secundam notitiam suppositorum. Sed iste terminus Deus, ad quem refertur, stabat pro persona filii. Ergo et relativum supponet personam filii. Sed haec est falsa: filius est Deus pater. Ergo et haec, Deus genuit Deum, qui est Deus pater.

[424] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 5 Item, videtur quod etiam negativa sit falsa. Negatio enim respicit terminum sequentem formalem. Ergo cum dicit, Deus genuit Deum qui non est Deus pater, a filio, quem refert relativum, per negationem removetur ly Deus, qui in praedicato ponitur,

non tantum quantum ad suppositum, sed quantum ad formam; et ita divina essentia removebitur a filio, quod falsum est.

[425] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod Magister in littera negat utramque praemissarum; eo quod alius, cum notet diversitatem, ponit formam suam circa terminum cui adjungitur, cum sit adjectivum, et ita designabitur diversitas in forma divinitatis. Ly se autem cum sit relativum identitatis, refert idem suppositum; et ita cum dico: genuit se Deum, ponitur indistinctio suppositi inter patrem et filium; et cum dicitur, genuit alium Deum, ponitur diversitas naturae; et ideo utraque neganda est. Sed sunt aliqui qui distinguunt istam, genuit alium Deum; quia ly alium potest teneri substantive vel adjective. Si adjective, tunc erit locutio falsa, quia ponet diversitatem circa hunc terminum Deus; si substantive, tunc erit constructio appositiva, et locutio erit vera, et erit sensus, genuit alium Deum, qui est Deus. Sed, quia non invenitur quod adjectivum in masculino genere substantivetur, et maxime cum adjungitur sibi substantivum, ideo haec distinctio non videtur multum valere; nisi forte subintelligatur hoc participium ens ut dicatur alium entem Deum. Sed hoc erit nimis extortum; et ideo dicendum cum Magistro quod utraque falsa est.

[426] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idem et diversum sufficienter dividunt ens creatum, propter hoc quod ubicumque in creaturis est diversitas suppositorum, est diversitas essentiae; sed in Deo in diversis suppositis est una essentia: et ideo nec identitas competit propter diversitatem suppositorum nec diversitas propter identitatem essentiae; sed tantum unitas.

[427] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod alius importat distinctionem in communi, non magis personalem quam essentialem: et ideo quando adjungitur termino personali, importat distinctionem personalem; quando autem adjungitur termino essentiali, importat diversitatem essentiae, secundum exigentiam formae illius termini; cum termini, praecipue substantiales, recipiant diversitatem et pluralitatem ex parte suae formae.

[428] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod idem significat unitatem in substantia; et praeter hoc, quia relativum est et habet articulationem implicitam, importat unitatem suppositi, et multo plus hoc pronomen se, quod est etiam relativum reciprocum, quod non est reperire in hoc nomine aequale: et ideo non est simile quod pro simili inducitur.

[429] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Magister distinguit utramque illarum propositionum. Si enim cum dicitur, Deus genuit Deum, qui est Deus pater, ly pater construitur appositive ad ly Deus, locutio falsa est: quia tunc ly Deus restringetur ad standum pro persona patris; et sic erit sensus: genuit Deum, qui est ipse pater: et sic affirmativa falsa est, et negativa vera. Si autem intelligantur non per appositionem, sed mediate conjungi illi duo termini, scilicet Deus, et pater; ut sit sensus: genuit Deum qui est Deus et Deus est pater; tunc affirmativa vera est, et negativa falsa. Praepositinus tamen dixit, quod utraque falsa est, nec sunt contradictoriae propter diversam suppositionem hujus relativi qui: in affirmativis enim refert tantum suppositum antecedentis, et cum antecedens supponat pro persona filii, referret

personam filii, de qua non est verum dicere, quod sit Deus pater. In negativa vero relativum refert non tantum suppositum, sed etiam essentiam. Unde oporteret quod hoc praedicatum Deus pater removeretur non tantum a supposito filii, sed etiam ab essentia: et ita falsa est. Sed quia hac distinctione facta, adhuc habet locum distinctio Magistri, et praecipue in affirmativa; et iterum quia non videtur necessarium esse quod in negativis relativum referat aliter quam in affirmativis, nisi forte propter negationem, cujus est confundere terminum et facere eum teneri simpliciter (quod tamen non habet respectu praecedentis, sed tantum respectu sequentis): ideo videtur efficacior via Magistri, et secundum ipsum concedendum est, quod utraque potest esse vera et falsa; secundum cujus distinctionem patet solutio ad quartum argumentum.

[430] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quando duo termini contrahuntur per appositionem, terminus appositus efficitur quasi forma ei cui apponitur. Unde si intelligatur appositive: genuit Deum qui non est Deus pater, negatio non removebit formam divinitatis sed paternitatis a filio.

Quaestio 2

Prooemium

[431] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 pr. Deinde quaeritur de divina praedicatione. Et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum possit fieri praedicatio in divinis per propositionem aliquam; 2 utrum possit persona praedicari de essentia.

Articulus 1

[432] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 tit. Utrum de divinis possit formari propositio

[433] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis non possit aliqua formari propositio, in qua aliquid de ipso praedicetur. Veritas enim signi consistit in conformitate signi ad signatum. Sed omnis praedicatio fit per aliquam compositionem. Cum igitur in Deo nulla sit compositio, videtur quod de ipso nulla possit formari vera praedicatio.

[434] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 2 Item Dionysius: *in Deo negationes sunt verae affirmationes incompactae.* Appellatur autem incompactum illud quod non est debito modo ordinatum,

nec est competens. Sed talis inordinatio inducit falsitatem in propositionibus. Ergo videtur idem quod prius.

[435] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra; fidei non potest subesse falsum. Sed multae propositiones affirmativae enunciantur a nobis de Deo secundum fidem nostram, scilicet quod Deus est trinus et unus. Ergo videtur quod de Deo possit formari vera propositio.

[436] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 s. c. 2 Item, secundum Boetium, nulla propositio est verior illa in qua idem de se praedicatur. Sed quidquid est in divinis, est idem re, cum in Deo sit idem habens et habitum, et quod est et quo est, excepto quod una persona non est alia. Ergo videtur quod de Deo possint formari verissimae locutiones.

[437] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod enuntiatio sequitur apprehensionem. Unde secundum quod intelligimus aliqua, oportet quod enuntiemus illa. Apprehensio autem fit secundum potestatem apprehendentis; et ideo ea quae sunt simplicia intellectus noster enuntiat per modum cujusdam compositionis; sicut e contrario Deus intelligit res compositas modo simplici: et inde est quod intellectus noster de Deo format propositiones ad modum rerum compositarum, a quibus naturaliter cognitionem accipit.

[438] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster deficit a cognitione divinae majestatis, similiter etiam et enuntiatio deficit a significatione perfecta; nihilominus tamen est veritas, inquantum intellectus formans enuntiationem accipit duo quae sunt diversa secundum modum et idem secundum rem. Unde secundum diversitatem rationum format praedicatum et subjectum, et secundum identitatem componit.

[439] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod affirmativae propositiones pro tanto dicuntur incompactae in divinis, quia nihil eorum quae praedicantur de ipso significant ipsum per modum quo ipse est, sed per modum quo intellectus noster accipit ex rebus creatis informatus. Unde oportet quod nomina illa praedicata de Deo intelligantur praedicari remotis illis modis quibus de creaturis praedicantur. Unde Dionysius omnes divinas praedicationes ita docet exponere: Deus est sapiens, et non sapiens, scilicet sicut alia, ut differat in eo sapientia a sapiente; sed est supersapiens, inquantum est in ipso nobiliori modo sapientia quam significetur per nomen.

Articulus 2

[440] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 tit. Utrum persona possit praedicari de essentia

[441] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona non possit praedicari de essentia. Praedicatum enim habet rationem formae. Sed persona est suppositum formae, vel naturae. Ergo persona non habet rationem quod praedicetur de natura vel essentia.

[442] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, praedicatum semper significatur inesse subjecto. Persona autem non significatur ut inhaerens essentiae, sed e converso. Ergo persona non potest praedicari de essentia.

[443] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, superius per se praedicatur de suo inferiori, sicut homo de Socrate; sed Socrates accidentali praedicatione praedicatur de homine; accidit enim homini esse Socratem. Sed sicut Socrates est suppositum humanae naturae, ita pater est suppositum naturae divinae. Ergo videtur quod haec non sit vera, Deus est pater, nisi forte per accidens.

[444] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 4 Item, sicut dictum est, Sup., qu. 1, art. 2, hoc nomen Deus, quantum est de se, supponit personam. Sed haec est falsa: una persona est pater et filius et spiritus sanctus. Ergo haec etiam: unus Deus est pater et filius et spiritus sanctus.

[445] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 5 Item videtur quod haec etiam sit falsa, Deus est Trinitas. Nihil enim praedicatur de homine quod non praedicetur de aliquo supposito hominis. Sed Trinitas neque praedicatur de patre neque de filio neque de spiritu sancto. Ergo per eamdem rationem non potest dici quod Deus sit Trinitas.

[446] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in divinis est omnino indifferentia naturae ad suppositum; et ideo nec est ibi universale neque particulare: et ideo sicut vere praedicatur essentia de persona, ita et e converso. Sed verum est quod quantum ad modum significandi plus habet de proprietate propositio in qua praedicatur essentia, quam in qua praedicatur persona, cum praedicatum se habeat loco formae.

[447] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis persona sit suppositum, nihilominus tamen propter indifferentiam suppositi ad naturam persona est aequalis simplicitatis cum natura; et ideo de se conversim praedicantur.

[448] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum: quia in Deo habens et habitum sunt idem re.

[449] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in divinis non est aliquid accidentale, nec est ibi universale et particulare; et ideo nihil dicitur ibi per accidens, neque per consequens, sicut in creaturis; sed tantum attenditur ibi alius et alius modus significandi.

[450] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc nomen Deus, quantum est de se, quamvis supponat pro persona, nihilominus tamen non supponit pro aliqua persona distincte, immo indeterminate; nec forma significata per nomen Deus, a qua nomen imponitur, est proprietas personalis, sed natura communis: et ideo unitas significata per hoc adjectivum unus, refertur ad formam divinitatis, et non ad suppositum. Sed hoc nomen persona imponitur a personali

proprietate, quae est forma significata per terminum; et ideo haec est falsa: una persona est pater et filius et spiritus sanctus; quia significaretur una personalitas trium personarum.

[451] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod pater supponit personam distinctam, similiter et filius et spiritus sanctus; sed hoc nomen Deus supponit personam indeterminate; et ideo ratione indeterminationis aliquid potest praedicari de Deo quod de nulla distinctarum personarum praedicatur: sicut etiam de homine dicitur, quod nulli singularium convenit esse commune vel speciem vel aliquid hujusmodi. Quod autem plures personae hominum non possunt simul praedicari de hoc nomine homo, ratio est quia plures personae non sunt unus homo sicut plures personae sunt unus Deus et Trinitas; et ideo convenienter dicitur: Deus est tres personae.

Expositio textus

[452] Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 expos. *Deus pater alterum se genuit.* Hoc dupliciter solvit Magister. Quia ly se potest esse ablativi casus, et tunc simpliciter vera est: et est sensus: genuit alterum se, idest alterum a se. Vel potest esse accusativi casus; et tunc vel facit simplicem relationem; et sic iterum vera est, refert enim identitatem naturae; tamen erit impropria: vel faciet relationem personalem et sic est falsa, quia refert idem suppositum. Potest tamen dici, quod etiam si referat idem suppositum, quodammodo erit vera, sed erit emphatica locutio, ut sit sensus: genuit alterum se, idest similem sibi; sicut dicit poeta: *dii faciant sine me ne moriatur ego.*

Distinctio 5

Quaestio 1

Prooemium

[453] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 pr. Hic ponit Magister quaestionem de nominibus significantibus essentiam in abstracto, utrum aliquod eorum possit se habere ad generationem ut subjectum vel terminus: et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *ad quod Catholicis tractatoribus consentientes dicimus*; tertio determinationem confirmat, ibi: *ideo non est dicendum, quod pater genuit divinam essentiam*; et haec dividitur in duas partes. In prima ostendit quod divina essentia non habet se ad generationem sicut terminus, ut dicatur generata; in secunda quod non se habet ad ipsam sicut subjectum, ut dicatur generans, ibi: *ita etiam non est dicendum, quod divina essentia genuit filium.* Prima in duas: in prima inducit probationem; in secunda excludit contrarietatem, ibi: *huic autem videtur contrarium quod Augustinus ait.* Primum ostendit tripliciter: uno modo sic. Quia omne quod in divinis generat aliquid, relative dicitur ad illud, et e converso. Si igitur pater generat divinam essentiam, essentia dicitur relative ad patrem, et ita non significaret substantiam secundum Augustinum. Secundo sic. Pater est divina essentia.

Si igitur pater generaret divinam essentiam, pater generaret illud quod ipse est, quod non potest esse, secundum Augustinum, ibi: *item cum Deus pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quae ipse est.* Tertio sic. Pater habet esse per divinam essentiam. Si igitur pater generaret divinam essentiam, pater haberet esse per id quod est generatum ab ipso: cujus contrarium videtur magis; et hoc ibi: *item si pater est genitor essentiae divinae, cum ipse essentia divina sit, et Deus sit; eo quod generat, et est et Deus est. Ita etiam non est dicendum.* Hic probat aliam partem quaestionis, scilicet quod essentia non sit suppositum generationis; et hoc dupliciter: scilicet quod neque essentia generet essentiam neque generet filium, et dividitur in duas: primo ponit probationes utriusque; in secunda inducit contrarietatem, ibi: *praedictis autem videtur contrarium esse quod dicit Augustinus.* Haec dividitur in duas: primo inducit contrarietates ostendentes quod essentia generat essentiam; in secunda ostendit quod essentia generet filium, ibi: *dicitur quoque, et frequenter in Scriptura legitur, patrem de sua substantia genuisse filium.* Circa primum duo facit. Primo objicit per auctoritates Augustini, secundo per auctoritates Hilarii, ibi: *huic vero id etiam contrarium videtur quod Hilarius ait.* Utraque dividitur in objectionem et solutionem. Similiter etiam sequens pars dividitur in objectionem et solutionem. Ad intelligentiam hujus partis de tribus quaeritur: primo utrum essentia se habeat ad generationem sicut generans. Secundo utrum se habeat sicut de quo est generatio. Tertio utrum se habeat sicut id quod est terminus generationis. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum essentia generet; 2 dato quod non, utrum similiter sit in omnibus aliis essentialibus nominibus.

Articulus 1

[454] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 tit. Utrum essentia generet

[455] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod essentia generet. Major enim est oppositio affirmationis et negationis, quam relationis. Sed oppositio relationis facit in divinis ut una persona non sit alia. Ergo fortius faciet hoc contradictio. Sed persona patris est generans. Si igitur essentia non generet, pater non erit essentia; quod est impossibile.

[456] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid praedicatur de aliquo potest supponere illud. Sed essentia praedicatur de patre et vere. Ergo potest supponere pro patre, et ita potest recipere praedicationem patris. Ergo potest concedi quod essentia generet.

[457] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, si essentia est pater, ergo est pater filii. Sed relativa dicuntur ad convertentiam. Ergo et filius erit filius essentiae. Ergo essentia generat.

[458] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, essentia est res generans. Sed res generans est generans. Ergo essentia est generans.

[459] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, sicut se habet essentia ad personam, ita persona ad essentiam. Sed de persona praedicantur attributa essentiae, sicut potentia, bonitas, et cetera. Ergo et de essentia proprietates personae. Ergo potest dici, quod essentia est generans.

[460] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contrarium ostenditur per rationes Magistri.

[461] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in creaturis actus sunt suppositorum; et essentia non agit, sed est principium actus in supposito: non enim humanitas generat, sed Socrates virtute suae naturae. In creaturis autem essentia realiter differt a supposito; et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter. In divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione, sive quantum ad modum significandi: quia suppositum est distinctum, et essentia est communis. Et ideo in divinis quaecumque praedicantur de supposito non secundum modum quo differt ab essentia, praedicantur etiam de essentia: dicimus enim, quod essentia creat et gubernat et hujusmodi. Sed actus qui dicitur de supposito secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia praedicari; et hujusmodi est actus generandi, qui praedicatur de supposito patris, secundum quod distinctum est a supposito filii: unde non est concedendum quod essentia generet, sed quod pater generat virtute essentiae, vel naturae. Unde etiam dicit Damascenus, quod generatio est opus divinae naturae existens.

[462] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio et negatio dicuntur maxime opponi, quia in eis non importatur aliqua convenientia: in privative enim oppositis importatur convenientia quantum ad subjectum, quia nata sunt fieri circa idem; in contrariis autem relativis etiam quantum ad genus, quia scilicet sunt in eodem genere. Unde in utraque oppositione utrumque extremorum significatur per modum entis et naturae cujusdam. Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, est maximum et primum in genere illo, et causa omnium aliorum; et ideo oppositio affirmationis et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis; et ideo oportet quod in qualibet alia oppositione includatur affirmatio et negatio, sicut primum in posteriori. Unde plura requiruntur ad alias oppositiones quam ad oppositionem contradictionis, quia se habent ex additione ad ipsam. Unde non oportet quod, si contrarietas non inveniatur nisi in diversis realiter, quod affirmatio et negatio inveniatur in diversis realiter; immo sufficit etiam distinctio rationis ad affirmationem et negationem, cum quaelibet distinctio, ut dictum est, includat affirmationem et negationem: et talis distinctio, scilicet rationis, est inter essentiam et personam. Sed opposita relative aliquando requirunt diversitatem vel distinctionem realem; et talia sunt quae divinas personas distinguunt: aliquando autem distinctionem rationis tantum; ut cum dicitur idem eidem idem: et hoc melius dicetur in tractatu de relationibus, dist. 26, quaest. 2, art. 1.

[463] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia non praedicatur de supposito ratione modi significandi in utroque, sed ratione indifferentiae secundum rem propter simplicitatem divinae naturae, et ideo non oportet quod supponat patrem.

[464] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur essentia est pater, est duplex locutio ex eo quod ly pater potest teneri quasi adjective, ut ponat formam suam circa essentiam; et sic falsa est, quia proprietates non determinant essentiam: vel potest sumi substantive, et tunc supponit pater in praedicato pro persona patris; et sic vera est, nec oportet quod fiat hoc modo conversio: ergo filius est filius essentiae; sed, ergo filius est filius patris, qui est essentia.

[465] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, essentia est res generans, ly res potest supponere essentiam, vel personam. Si essentiam, sic falsa est, quia sic adjectivum poneret formam suam circa essentiam; si personam, sic vera est; et tunc non sequitur: ergo essentia est generans, quia tunc non circa idem ponetur forma adjectivi.

[466] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum essentia et persona differant in modo significandi, illud quod praedicatur de persona ratione modi significandi secundum quod ab essentia distinguitur, non praedicatur de essentia, ut generans et generatum: alias similiter etiam est ex parte essentiae; illud enim quod praedicatur de essentia ratione modi significandi quo differt a supposito distincto, non praedicatur de supposito; sicut essentia est communis tribus, tamen non potest dici hoc de aliqua personarum.

Articulus 2

[467] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 tit. Utrum actus generandi praedicetur de aliquo nominum essentialium

[468] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus generandi de nullo nominum essentialium praedicetur. Sicut enim tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Sed, secundum rationem Magistri, non potest dici essentia generare, ne notetur essentiae distinctio. Ergo similiter non potest dici, Deus generat, ne sequatur deorum pluralitas.

[469] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, persona et hypostasis et substantia non dicuntur relative. Sed, secundum Magistrum, ideo essentia non potest dici generare, quia relative non dicitur. Ergo similiter nec persona vel hypostasis.

[470] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, ista nomina, natura, bonitas et hujusmodi, sunt aequalis abstractionis sicut essentia. Si igitur essentia propter modum significandi in abstracto non potest generare, ergo videtur quod nec aliquod aliorum.

[471] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contrarium ostenditur per multas auctoritates in littera.

[472] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praec. in corp., generare proprie convenit supposito inquantum distinctum; et ideo quanto magis appropinquat nomen ad suppositum distinctum, tanto verius potest praedicari de ipso actus generandi. Unde haec est propriissima, pater generat, quia imponitur nomen patris a proprietate distinguente. Et similiter potest dici, persona generat, quia nomen personae imponitur a proprietate communi, quae dicitur personalitas: et consequenter minus proprie dicitur, Deus generat; quia, quamvis claudat in se suppositum, non tamen suppositum distinctum; nec imponitur nomen a proprietate distinguente, sed ab essentia communi. In omnibus autem abstractis etiam est ordo: quia quaedam ordinem dicunt ad actum, sicut virtus, bonitas, lux, natura et hujusmodi: et quia actus sunt suppositorum, ideo in istis invenitur dictum, quod sapientia generat vel natura generat; tamen hujusmodi locutiones non sunt extendendae, sed pie intelligendae. Quaedam vero nomina sunt quae non dicunt ordinem ad operationem, sed tantum imponuntur secundum rationem nominis ab actu substandi, sicut substantia. Unde hoc nomen substantia adhuc accedit ad rationem suppositi, sed hoc nomen essentia removetur omnino a ratione suppositi: et ideo minime potest dici, quod essentia generet. Si tamen inveniretur, esset exponenda, essentia generat, idest pater, qui est essentia.

[473] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Deus includit in se suppositum indeterminate, et ratione ejus a quo nomen imponitur, includit in se naturam: unde ratione modi significandi est quasi medium inter essentiam et personam distinctam: et ideo nec repugnat sibi modus essentiae ratione indeterminationis, nec modus distinctae personae ratione suppositi: et ideo potest dici, Deus generat, et, Deus est communis tribus personis.

[474] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod relativum in divinis multipliciter dicitur; propriissime enim relativum est quod secundum suum nomen ad aliud refertur, ut pater. Aliud autem dicitur relativum quod sequitur vel causat relationem, sicut generatio et generare. Aliud autem quod implicite claudit in se relationem, sicut Trinitas personas distinctas relatione; et hoc nomen persona includit in se relationem distinguentem. Aliud autem potest dici relativum, inquantum pro relatione ponitur, sicut Deus, et etiam quaedam nomina abstracta, cujus ratio dicta est, in corpore.

[475] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod majoris abstractionis est essentia quam bonitas vel sapientia: quia quamvis aequaliter abstrahant a supposito, tamen essentia super hoc abstrahit etiam ab actu; illa vero dicunt ordinem ad actum.

Quaestio 2

Prooemium

[476] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 pr. Deinde quaeritur, utrum essentia se habeat ad generationem sicut id de quo est generatio; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum filius generetur de substantia patris; 2 utrum sit ex nihilo.

Articulus 1

[477] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 tit. Utrum filius sit genitus de substantia patris

[478] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit genitus de substantia patris. Omnis enim praepositio transitiva est. Transitio autem requirit diversitatem vel distinctionem. Cum igitur filius non distinguatur ab essentia patris, non potest dici de essentia ejus natus.

[479] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, sicut se habet natura humana ad Socratem, ita divina essentia ad filium. Sed Socrates non potest dici de essentia humana. Ergo nec filius de essentia patris.

[480] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, de semper dicit ordinem. Sed inter filium et essentiam non est ordo neque temporis, neque naturae, cum essentia non sit generans, sed pater; neque causalitatis. Ergo videtur quod nullo modo sit de essentia patris.

[481] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 4 Si dicas, quod hoc dicitur propter consubstantialitatem filii ad patrem, contra. Sicut essentia patris est essentia filii, ita tota essentia filii est in patre. Ergo eadem ratione potest dici pater de substantia filii, sicut e contrario.

[482] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contrarium ostenditur per auctoritates in littera.

[483] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod haec praepositio de proprie designat principium et consubstantialitatem; haec autem praepositio ex designat tantum ordinem principii. Unde quidquid dicitur esse de aliquo, ex illo est, sed non convertitur, sicut dicitur infra, 36 distinct. Unde haec praepositio ex quandoque notat ordinem temporis tantum, ut, ex mane fit dies; quandoque ordinem principii agentis, sicut, artificiata sunt ex artifice: quandoque principium materiale, ut, cultellus fit ex ferro. Sed de, cum notet consubstantialitatem, semper notat vel principium materiale, sicut, cultellus est de ferro; vel agens consubstantiale, sicut dicimus quod homo filius generatur de patre suo, cum sit generatio per decisionem substantiae. Et secundum istum modum filius dicitur de patre et de essentia patris: tamen de patre sicut de generante, et de essentia sicut de principio generationis communicato. Unde etiam accedit ad similitudinem

secundum materiam, si a materia removeatur totum quod est imperfectionis et remaneat haec sola de conditionibus materiae, quod est manens in re et per eam res subsistit; et praecipue res artificiata, quae est in genere substantiae propter suam materiam et non propter suam formam, ut dicit Commentator.

[484] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod de, ut deductum est, dicit consubstantialitatem et ordinem ad principium, et consubstantialitas respicit essentiam; et ordo, ratione cujus est transitio, respicit personam generantem: non enim dicimus quod filius sit de essentia, sed quod sit de essentia patris; et ideo non oportet esse distinctionem filii ab essentia sed a patre.

[485] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similiter Socrates dicitur nasci de natura patris vel substantia, sicut filius Dei, tamen differenter; quia filius Dei est de tota substantia patris, sed Socrates est de parte substantiae. Item ad aliud. Quia Socrates subsistit non tantum per essentiam, sed etiam per materiam, per quam individuatur natura humanitatis in ipso. Sed filius Dei subsistit per essentiam patris, cum essentia patris non sit pars filii, sed totum quod est filius.

[486] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

[487] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non notatur ibi tantum consubstantialitas, sed etiam ordo ad principium, qui non salvatur, si diceretur: pater est de essentia filii.

Articulus 2

[488] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 tit. Utrum filius sit ex nihilo

[489] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius sit ex nihilo. Illud enim dicitur ex nihilo esse quod non est ex praejacenti materia. Sed filius est hujusmodi, quia non est de aliquo sicut de materia. Ergo et cetera.

[490] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, quidquid non habet esse nisi ab alio, quantum est in se, est non ens, cum inter esse et non esse non sit medium. Sed filius non habet esse nisi a patre. Ergo de se habet non esse. Sed omne tale, secundum Avicennam, est ex nihilo. Ergo filius est ex nihilo.

[491] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, omne quod est ex nihilo, est creatum. Sed filius est increatus. Ergo et cetera.

[492] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 s. c. 2 Item, secundum Damascenum, omne quod est ex nihilo est vertibile in nihil. Sed filius non est hujusmodi. Ergo et cetera.

[493] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod differt dicere aliquid non esse ex aliquo, et aliquid esse ex nihilo. Cum enim dicitur non esse ex aliquo sicut ex materia, nihil ponitur; et hoc convenit filio Dei. Cum autem dicitur esse ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter; scilicet ordinem temporis et ordinem naturae. Ordinem temporis ex eo quod prius fuit non ens, et postea est ens; et hoc nulli aeterno convenit. Ordinem naturae, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim ex parte sui non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat; et quod est alicui ex se ipso, naturaliter praecedit id quod est ei ab altero. Et ideo, supposito quod caelum, et hujusmodi, fuerit ab aeterno, adhuc tamen est verum dicere quod est ex nihilo, sicut probat Avicenna. Neutro autem modo filius habet ordinem ad nihil. Non enim habet ordinem temporis, quia aeternus est; non habet ordinem naturae, quia suum esse est absolutum, non dependens ab alio.

[494] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit de materia, non tamen sequitur quod non de aliquo, quia est de substantia patris: quo etiam remoto, adhuc non sequeretur quod esset ex nihilo, ut dictum est: quia pater non est de aliquo, et tamen non est ex nihilo. Idem autem est esse patris et filii.

[495] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod filius quamvis totum esse suum habeat ab alio, nihilominus tamen esse suum non est dependens, quia accipit a patre idem numero esse quod ipse habet: et ideo non est dependens esse suum, neque possibile, neque ex nihilo: quod necessario sequeretur, si aliud in numero esse reciperet.

Quaestio 3

Articulus 1

[496] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 tit. Utrum essentia sit terminus generationis

[497] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur, utrum essentia sit terminus generationis. Videtur quod non. Generatio enim est inter duos terminos, scilicet terminum a quo et terminum ad quem. Sed generatio filii non habet terminum a quo, quia non est ex non esse.

Ergo etiam non habet terminum ad quem.

[498] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 2 Item, omne quod est terminus generationis, est generatum per se vel per accidens: per se, sicut ipsa res generata; per accidens, sicut forma ejus. Sed essentia nullo modo generata est, sicut nec generans: quia sequeretur distinctio. Ergo non est terminus generationis.

[499] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, si esset terminus, hoc non esset nisi sicut acceptum per generationem. Sed filius non accepit essentiam. Ergo essentia est terminus generationis. Probatio mediae. Accipere enim cum non conveniat tribus personis, est actus notionalis. Sed nullus actus notionalis terminatur ad essentiam, sicut patet quod pater non generat essentiam. Ergo nec filius accepit essentiam.

[500] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, illud in quo est generatio, est terminus generationis. Sed Hilarius, dicit, quod nativitas unigenita in naturam ingenitam subsistit. Ergo natura vel essentia est terminus generationis.

[501] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, generatio invenitur in divinis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, secundum id quod est perfectionis in ipsa. Sed tota perfectio generationis est ex termino ad quem. Ergo in generatione divina est terminus ad quem. Sed hoc non est aliud quam essentia. Ergo et cetera.

[502] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod terminus generationis in creaturis potest accipi dupliciter, sicut etiam et principium. Dicitur enim principium generationis ipsum generans; et huic principio correspondet sicut terminus ipsum genitum. Dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, et hoc modo principium vel initium generationis est privatio formae inducendae; et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta. Sicut etiam in dealbatione terminus a quo est nigredo et terminus ad quem est albedo; similiter in divinis terminus generationis (quamvis non sit ibi actio vel mutatio) potest accipi dupliciter: scilicet ipsum generatum, et hoc est filius; vel essentia accepta a filio per generationem.

[503] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio et quilibet motus totam imperfectionem habet ex termino a quo, quod est privatio vel contrarium includens privationem; et ideo in generatione divina non est terminus a quo, sed tantum terminus ad quem, a quo est tota perfectio generationis.

[504] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia divina non est genita in filio neque per se neque per accidens: quia eadem essentia est in generante et genito. Si autem essentia esset divisa, tunc sequeretur necessario quod esset genita per accidens, quamvis non per se, sicut in rebus creatis.

[505] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis accipere sit actus notionalis, potest tamen terminari ad essentiam: quod sic patet; quia in generatione divina, sicut in qualibet alia, est tria considerare, scilicet generantem et genitum et naturam communicatam

per generationem. Possunt ergo verba notionalia designare comparationem generantis ad genitum, sicut generare vel dare; vel generantis ad essentiam, vel geniti ad essentiam, ut accipere; vel geniti ad generantem, sicut nasci. Sciendum igitur, quod, cum omne verbum notionale significet actum personae ut distincta est, oportet quod semper egrediatur a persona distincta: et ideo nullum verbum tale exit ab essentia, ut dicatur essentia generare vel dare notionaliter vel accipere vel nasci. Verba autem quae designant comparationem generantis ad essentiam vel geniti ad essentiam, terminantur ad essentiam, quia ex parte illa non sunt distinctiva; et hujusmodi verba sunt accipere et dare. Sed verba quae designant comparationem geniti ad generantem vel e converso, sunt distincta ex utraque parte; et ideo ex neutra parte potest eis adjungi essentia; quia nec essentia generat, nec pater generat essentiam; quod patet etiam ex significatione verborum; quia generans, inquantum generans, distinguitur a genito et e converso. Sed dans distinguitur quidem ab eo cui dat, sed non ab eo quod dat: quia aliquis potest dare seipsum. Similiter et accipiens distinguitur ab eo a quo accipit, sed non ab eo quod accipit de necessitate; aliquis enim accipere seipsum potest, sicut servus manumissus.

Expositio textus

[506] Super Sent., lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 expos. *Si autem relative diceretur ad patrem vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam.* Videtur falsum, quia hoc nomen Deus pro relativo ponitur, et cum hoc indicat essentiam. Dicendum, quod quamvis indicet essentiam ex parte significati, tamen ex parte suppositi indicat personam; unde tota ratio diversitatis in istis rationibus est quod non concludunt. Similiter de hoc nomine Deus, sicut de hoc nomine essentia, est diversus modus supponendi. *Hoc ad seipsum indicandum genuit.* Contra: generatio filii, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 3, non est propter aliquem finem, cum finis sit dignior eo quod est ad finem. Ergo non est propter manifestationem patris. Dicendum, quod ly ad hoc est consecutivum, et non finalem causam designans: manifestatio enim patris consecuta est ad generationem filii. *Dicitur filius consilium de consilio.* Contra: consilium est quaedam quaestio, secundum philosophum. Ubi autem non est dubitatio, ibi non est quaestio. Ergo in divinis non est consilium. Dicendum, quod consilium potest sumi passive, quantum scilicet ad illum qui petit vel accipit consilium; et hoc non potest esse in Deo, quia hoc importat dubitationem. Dicitur etiam active quantum ad illum qui dat consilium; et hoc modo est in divinis, et significat abundantiam cognitionis ipsius de rebus dubiis agibilibus, de quibus est consilium. *Nihil habet filius nisi natum*, idest nisi quod nascendo accepit; sed aliquid accepit nascendo sicut communicatum sibi per nativitatem, ut essentiam; et aliquid sicut consequens nativitatem secundum modum intelligendi, sicut relationem filiationis. *Et geniti honoris admiratio in honore generantis est*: idest, ille qui honorat filium admirando ipsum quasi adeo magnum supra se, honorat etiam patrem, et e converso. Joan. 5, 23: *ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem. Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam.* Dupliciter potest exponi: ut per nativitatem intelligamus ipsum Deum natum, vel melius

possumus intelligere generationem passivam. Et dicitur generatio tenere aliquam naturam quae per generationem inducitur, sicut omnis motus et mutatio terminatur per terminum ad quem, a quo speciem habet. Vult ergo dicere Hilarius, quod, cum in omni generatione univoca oporteat idem esse principium generationis et quod per generationem communicatur (sicut in generatione ignis forma ignis est principium, et eadem est per generationem acquisita, licet non secundum numerum eadem), ita oportet quod, cum generatio divina sit virtute naturae divinae, per generationem genitus accipiat naturam divinam: et oportet quod eamdem numero, quia, ut supra probatum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, divina natura non potest dividi secundum numerum. *Unitatem formae servilis in naturam divinae unitatis refundimus*; id est, non ponimus naturam humanam cum divina unum effectum in natura. *Nec rursus corporali insinuatione patrem in filio praedicamus*; idest, hoc quod dominus dicit Joan. 14, 2: *ego in patre, et pater in me est*, non debet intelligi hoc modo, ut pater sit in filio hoc modo quo insinuatur, id est manifestatur, corpus esse in corpore. Sed ex eo, idest ex patre, genitam naturam ejusdem generis, idest ejusdem virtutis et rationis, sicut humanitas est ejusdem generis in Socrate et Platone; idest, ipsum genitum habentem talem naturam, dicimus habuisse in se naturam gignentis, idest patris gignentis. Vel potest exponi natura genita, quia per generationem accepta in filio; et gignens, quia est principium generationis in patre. *Numquid unigenito Deo contumelia est patrem sibi innascibilem Deum esse?* Hoc dicit contra Arianos, qui dicebant filium minorem patre, quia non est ingenitus sicut pater. Sed non sequitur: quia ipse est unigenitus patris, et per generationem totam naturam patris accepit: et hoc est quod dicit: *in naturam unigenitam subsistat. Non est aliunde*, idest ab alio quam a patre: et ideo non refertur ad aliud, idest ad aliam personam quam ad patrem, inquantum filius est: quia ad spiritum sanctum refertur, inquantum spirans est. Vel aliter: *aliunde*, scilicet quam de essentia patris. *Ad aliud* similiter quantum ad essentiam vel naturam, quasi non habens divinam naturam, sed aliam. *In uno subsistit*, in unitate naturae divinae: *ex uno*, idest ex patre, vel ex unitate naturae patris. *Ac sic in generatione filii naturam suam (ut ita dicam) sequitur indemutabilis Deus indemutabilem Deum gignens.* Vult ostendere quomodo filius sit in patre, et e converso, hoc modo. Pater per generationem dat naturam suam filio. Ergo, cum pater sit immutabilis, non amittit naturam, sed sequitur eam: quia ubi est natura sua, est et ipse: unde, cum natura sua sit in filio, ipse est in eo. Similiter e converso filius accepit naturam quam pater habet, et, cum ipse pater sit immutabilis, non dimittit naturam suam: unde, cum natura eadem numero quae filio datur remaneat in patre, filius manet in patre, et dicitur indemutabilis ex in et demutor, aris. *In regnum filii caritatis suae*: Col. 1, 13. Dupliciter exponitur. Potest enim caritas teneri essentialiter; et tunc erit sensus: *filii caritatis suae*, idest filii substantiae suae. Quod qualiter intelligendum sit, Magister infra, dist. 17, ostendet. Potest etiam teneri notionaliter; et tunc erit locutio emphatica: sicut consuetum est in Scriptura, quod aliquis dicatur filius alicujus, quod maxime sibi competit; sicut Isa. 5, 1: *in cornu filio olei*: ad litteram, ostendens locum oleo abundantem: et 1 Reg. 26, 16: *filii mortis estis*, idest dignissimi morte. Et similiter dicitur unigenitus Dei filius caritatis, quia in ipso maxime caritas patris quiescit. *His verbis praemissis innui videtur quod divina substantia filium genuerit.* Hic ex praemissis auctoritatibus elicit quatuor propositiones quae suae sententiae videntur contrariae. Quarum una est, quod natura coaeterna Deo est; in quo videtur loqui de natura genita: et hanc exponit ibi: *ut tamen sine praejudicio ac temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi.* Secunda est: pater genuit id quod ipse est: quam exponit ibi: *ex quo sensu etiam accipiendum est illud, pater genuit id quod ipse est.* Tertia est, quod substantia Dei genuit filium, quam exponit ibi: *item substantia Dei genuit filium.* Quarta est, quod filius natus est de substantia patris; quam exponit ibi: *similiter filius natus est de substantia patris.* Et addit quintam, quod filius est substantia patris; quam exponit ibi: *similiter expone illud, filius substantia patris.*

Distinctio 6

Quaestio 1

Prooemium

[507] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 pr. Hic Magister inquirit de generatione quantum ad principium: et dividitur in duas partes. In prima inquirit quid sit principium generationis, utrum necessitas vel voluntas vel natura; in secunda inquirit de communitate principii generationis, utrum scilicet potentia generandi sit communis patri et filio, in sequenti distinctione. Prima in tres: primo enim movet quaestionem, et determinat; secundo removet dubitationem, ibi: *sed contra hoc opponitur sic*; tertio exponit determinationem, ibi: *praedicta tamen verba (...) ex tali sensu mihi videntur accipienda.* Circa primum tria facit: primo ponit quaestionem; secundo determinat, ibi: *nec voluntate, nec necessitate*; tertio ex determinatione excludit errorem, ibi: *quocirca, ut ait Augustinus, ridenda est dialectica Eunomii.* Ubi primo ponit errorem; secundo excludit, ibi: *propter quod mutabilis intelligitur natura: quod absit ut in Deo esse credamus.* Ubi primo improbat positionem errantis; secundo confirmat rationem, ibi: *acute sane quidam respondit haeretico versutissime interroganti.* Ad intelligentiam hujus partis tria quaeruntur: 1 utrum pater genuit filium necessitate; 2 utrum voluntate; 3 utrum natura.

Articulus 1

[508] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 tit. Utrum pater genuit filium necessitate

[509] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater genuit filium necessitate. Necessarium enim et possibile dividunt ens. Si igitur pater non genuit filium necessitate, genuit ipsum contingenter vel possibiliter: quod est impossibile.

[510] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne aeternum est necessarium. Sed generatio filii a patre est aeterna. Ergo necessaria.

[511] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut Deus est per se bonus, ita est per se ens necessarium: omne enim quod est per participationem, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil potest esse nisi bonum. Ergo nec in per se necessario aliquid nisi necessarium. Cum igitur generatio sit in Deo, ergo erit necessaria.

[512] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, omnis necessitas est ratione alicujus cogentis vel interius vel exterius. Sed Deo non potest esse aliquid fortius. Ergo ibi non potest esse necessitas.

[513] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus, dividit necessitatem in coactionem et prohibitionem. Sed neutrum Deo convenit. Ergo et cetera.

[514] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, necessarium dicitur multipliciter. Est enim necessarium absolute, et necessarium ex conditione; et hoc est duplex: scilicet ex conditione finis vel ex conditione agentis. Necessarium ex conditione agentis, est necessarium per violentiam: non enim eum qui violenter currit, necesse est currere, nisi sub hac conditione, si aliquis eum cogit. Necessarium ex conditione finis est illud sine quo non potest consequi aliquis finis, vel non ita faciliter. Finis autem est duplex: vel ad esse, et hoc modo cibus vel nutrimentum dicuntur esse necessaria, quia sine eis non potest esse homo; vel pertinens ad bene esse, et sic dicitur esse navis necessaria eunti ultra mare; quia sine ea exercere non potest actionem suam. Necessarium autem absolute dicitur quod est necessarium per id quod in essentia sua est; sive illud sit sua essentia, sicut in simplicibus; sive, sicut in compositis, illud principium sit materia, sicut dicimus, hominem mori est necessarium; sive forma, sicut dicimus, hominem esse rationalem est necessarium. Hoc autem absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut Deus. Dicendum ergo, quod generatio in divinis non est ex necessitate conditionata, sive conditionetur ex fine, sive ex agente. Non ex agente; cum ipse Deus sit primum principium et ultimus finis. Sed est necessaria necessitate absoluta, sicut est necessitas primae causae.

[515] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad utramque partem: quia primae rationes procedunt de necessitate absoluta, et aliae de necessitate coactionis quae repugnat necessitati absolutae: et de ista procedebat haereticus, et secundum hoc negatur in littera.

Articulus 2

[516] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 tit. Utrum pater genuit filium voluntate

[517] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater genuit filium voluntate. Omne enim bonum est volitum a Deo, sicut omne verum scitum. Sed generatio filii est optimum. Ergo est volitum a Deo; et ita pater genuit filium voluntate.

[518] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in generatione humana ita est quod principium inclinans ad generandum, est voluntas. Sed generatio humana extrahitur a divina. Ergo et similiter erit in generatione divina, et ita videtur quod pater genuit filium voluntate.

[519] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, Origenes dicit de patre loquens: *germen proferens voluntatis factus est verbi pater.* Sed illud quod est germen voluntatis, est natum voluntate generantis. Ergo pater genuit filium voluntate.

[520] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, voluntas est principium productionis eorum quae per artem producuntur in rebus humanis. Sed filius non producitur a patre sicut artificiatum, immo sicut ars; sed creaturae sicut artificiata. Ergo videtur quod pater non genuit filium voluntate; sed voluntate creaturas produxit.

[521] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Hilarius: *si quis voluntate Dei filium tamquam factum dicat, anathema sit.* Ergo et cetera.

[522] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod voluntas potest comparari ad aliquid dupliciter: aut sicut potentia ad objectum, aut sicut principium. Si comparetur ad aliquid sicut ad objectum, tunc omne volitum a Deo, potest dici esse voluntate ejus; et sic potest dici, pater est Deus voluntate sua; vult enim se esse Deum; et similiter potest concedi quod pater genuit filium voluntate. Si autem comparetur voluntas ad aliquid sicut principium, hoc potest esse dupliciter: quia aut illud ad quod comparatur sicut principium dicit rationem principiandi; aut dicit ipsum principiatum. Si primo modo, sic comparatur voluntas ad processionem spiritus sancti, qui procedit ut amor, in quo voluntas principiata omnia, scilicet creaturas, amore producit; et secundum hunc modum etiam intellectus in Deo se habet ad generationem filii, qui procedit ut verbum et ars. Si secundo modo, tunc principiatum voluntatis procedit a voluntate secundum voluntatis conditionem. Voluntas autem, quantum est in se, libera est: unde principiata voluntatis sunt tantum ea quae possunt esse vel non esse. Et hoc modo constat, quod voluntas divina comparatur ad creationem rerum, et non ad generationem filii. Et hinc est quod quidam distinguunt voluntatem in tria, scilicet in voluntatem accedentem, quae scilicet de novo accedit operi vel operanti, et talis non est in Deo secundum aliquem trium dictorum modorum voluntatis, quia omnis operatio ejus est a voluntate aeterna. Item in voluntatem concomitantem quae dicitur secundum comparationem ad objectum tantum; et sic est in Deo respectu generationis filii. Item in voluntatem antecedentem; et sic dicit comparationem principii ad principiatum; et sic est respectu creaturarum.

[523] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum comparationem voluntatis ad objectum tantum.

[524] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod generatio humana non est aeterna, et ideo potest habere voluntatem antecedentem, quod non potest esse in divina.

[525] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Origenes vocat germen voluntatis id in quo quiescit patris beneplacitum; et haec est filius, sicut ipse dixit Matth. 3, 17: *hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* Aliae autem rationes procedunt de voluntate antecedente, sive secundum comparationem principii ad principiatum.

Articulus 3

[526] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 tit. Utrum pater genuit filium naturaliter

[527] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pater non naturaliter genuit filium. Hilarius: *non naturali necessitate ductus pater genuit filium.* Ergo videtur quod non sit naturalis generatio.

[528] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, in Deo idem est voluntas et natura. Sed pater non genuit filium voluntate. Ergo nec genuit filium natura.

[529] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut supra habitum est, dist. 3, quaest. 1, art. 3, philosophi per rationes creaturarum potuerunt devenire in cognitionem divinae naturae. Sed cognita natura cognoscitur operatio naturae. Ergo potuerunt devenire in cognitionem generationis aeternae, si pater naturaliter genuit filium: cujus contrarium superius est ostensum, dist. 3, quaest. 1, art. 4.

[530] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, Hilarius: *omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed filio natura dedit.* Ergo videtur quod pater genuit filium natura.

[531] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Damascenus: *generatio est opus divinae naturae existens.* Ergo et cetera.

[532] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod essentia divina, ut dictum est, dist. 3, art. 4, est principium omnium actuum divinorum; licet essentia sub ratione essentiae non dicat principium actus qui est operatio, sed qui est esse. Sed cum in essentia sit considerare diversa attributa, quae sunt realiter unum in ipsa, ratione tamen distincta; actus refertur ad essentiam secundum hoc attributum vel illud, secundum quod exigit conditio actus; sicut intelligere est ab essentia divina, inquantum ipsa est intellectus; et res volitae, quae possunt esse vel non esse, producuntur ab essentia, inquantum ipsa est voluntas. Et quia de ratione generationis est

ut producatur genitum in similitudinem generantis, et hujus productionis principium pertinet ad naturam, quae est ex similibus similia procreans; ideo dicitur, quod pater natura genuit filium.

[533] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius naturalem necessitatem appellat, quando virtute naturae aliquid agitur quod est contrarium voluntati, sicut fames et sitis in nobis; unde voluntas patitur quasi quamdam violentiam a natura; et talis necessitas non est in Deo.

[534] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis natura et voluntas sint idem re, differunt tamen ratione, ut dictum est. Et ideo essentia divina in ratione naturae est principium alicujus, cujus principium non est ipsa eadem, prout habet rationem voluntatis.

[535] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod naturam contingit cognoscere dupliciter. Vel perfecte comprehendendo ipsam; et sic philosophi non cognoverunt naturam divinam: quia sic cognovissent omnia opera divina, et quaecumque sunt in ipsa. Vel per effectus; et ita philosophi cognoverunt. Quia vero creatura non perfecte repraesentat naturam divinam, secundum quod est principium generationis aeternae et consubstantialis; ideo generationem divinam, quae est ejus operatio, non cognoverunt philosophi.

Expositio textus

[536] Super Sent., lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 expos. *Voluntas sapientiam praeire non potest.* Hoc dicit, quia sapientia filio appropriatur. Sed contra. Voluntas est motor aliarum virium: intelligimus enim, quia volumus. Ergo voluntas videtur praecedere cognitionem sapientiae. Dicendum, quod voluntatem oportet quod praecedat aliqua cognitio. Est enim duplex actus voluntatis. Unus imperfectus, scilicet appetere; et iste actus praecedit cognitionem perfectam eorum quae acquiruntur in cognitione. Per appetitum enim sciendi aliquid movetur aliquis ad considerationem alicujus, cujus cognitionem considerando accipit; sed tamen hunc actum voluntatis praecedit cognitio indeterminata qua res scitur in universali, et per illam cognitionem imperfectam tendit appetitus in perfectionem ipsius: si enim esset omnino ignotum, non quaereretur. Est et alius actus voluntatis perfectus, quo voluntas quiescit et placet sibi in re jam habita; et ita voluntas sciendi sequitur cognitionem perfectam. *Utrum Deus filium volens aut nolens genuit.* Videtur quod necessarium sit alterum dare, cum fiat divisio per affirmationem et negationem. Dicendum, quod nolens et volens non opponuntur contradictorie; sed volens et non volens. Differt enim nolo et non volo; quia cum dicitur: non volo, negatur actus; et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem: sed in hoc verbo nolo et in toto condeclinio ejus remanet actus voluntatis affirmatus, et negatio fertur ad nolitum. Unde sensus est: nolo hoc; id est, volo hoc non esse. Unde non oportet dici nolens vel volens, quia lapis nec volens est nec nolens. Et similiter in proposito neutrum dandum est. Sed danda est ista, non volens, si volens dicat voluntatem accedentem vel antecedentem. Si autem dicat voluntatem concomitantem danda est ista, volens genuit.

Distinctio 7

Prooemium

[537] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 pr. Postquam ostendit principium divinae generationis proprium, quod est natura et non voluntas; hic inquirit de communitate principii, utrum scilicet generandi potentia sit communis patri et filio; et dividitur in duas: in prima inquirit de communitate potentiae generativae sumptae in concreto; in secunda de communitate ejusdem sumptae in abstracto, ibi: *item quaeritur a quibusdam, si pater potens sit natura gignere filium, et an hoc sit aliqua potentia quae sit in filio.* Prima in tres: primo determinat quaestionem; secundo movet dubitationem, ibi: *sed vehementer nos movet quod Augustinus ait*; tertio ponit solutionem, ibi: *quomodo ergo accipietur quod supra dictum est?* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit determinationem, ibi: *cui versutiae facile respondemus*; tertio confirmat per similitudinem, ibi: *ex simili quoque hoc videre possumus. Sed vehementer nos movet quod Augustinus ait.* Hic ponit dubitationem: et primo ponit ad unam partem auctoritatem Augustini; secundo ad partem contrariam inducit quorumdam rationem, ibi: *hoc autem videtur quibusdam non posse stare. Quomodo ergo accipietur quod supra dictum est?* Hic solvit: et primo insinuat solvendi difficultatem; secundo prosequitur solutionem, ibi: *potest ergo sic intelligi.* Hic quaeruntur duo: primo de potentia generandi in Deo. Secundo de communitate ipsius. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum in Deo sit potentia ad generandum; 2 quid sit illa potentia, an sit absolutum aliquid vel ad aliquid; 3 de comparatione ipsius ad potentiam creandi.

Articulus 1

[538] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 tit. Utrum potentia generativa sit in Deo

[539] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum. Quidquid enim exit ab aliqua potentia, sive sit potentia agentis sive materiae, prius est in potentia quam sit in actu. Sed generatio filii a patre non est hujusmodi, cum sit aeterna. Ergo non exit ab aliqua potentia. Ergo in Deo non est potentia ad generandum.

[540] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod per se est naturae, non exit ab ea mediante aliqua potentia, sicut anima dat tale esse corpori nullo mediante. Sed generatio est per se opus naturae, ut dicit Damascenus. Ergo non est opus potentiae; et sic idem quod prius.

[541] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva. Sed in patre non est potentia passiva ad generandum filium, quia secundum eam magis diceretur mater quam pater. Nec est etiam in eo potentia activa; quia, secundum philosophum, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud: unde potentia activa exigit materiam in quam agat. Generatio autem filii non est ex materia. Ergo videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum.

[542] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, Augustinus arguit: *si pater non potuit generare filium aequalem et coaeternum sibi, impotens fuit.* Ergo ex hoc videtur quod potentia divina etiam se extendat ad generationem filii.

[543] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis operatio demonstrat potentiam ipsius operantis. Cum igitur actus generationis in infinitum transcendat productionem creaturarum, quae tamen divinam omnipotentiam manifestat, videtur quod multo fortius generatio filii sit manifestativa divinae potentiae, et non nisi sicut actus ejus. Ergo videtur quod in Deo sit potentia generandi.

[544] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem, et hoc producitur per similitudinem naturae ipsius producentis, sicut homo generat hominem: producitur etiam aliquid per potentiam rationalem, et hoc producitur in similitudinem producentis quantum ad speciem, non naturae, sed in ratione existentem; cum omne agens agat sibi simile aliquo modo; sicut domus producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente. Et secundum hos duos modos aliquid producitur a Deo. Procedit enim aliquid a Deo in similitudinem naturae, recipiens totam naturam; nec eamdem specie tantum, sed eamdem numero; et sic filius procedit a patre per actum generationis. Unde in Deo est potentia ad generandum similis potentiae naturali. Procedit etiam aliquid a Deo in similitudinem ideae existentis in mente divina, quod non recipit naturam divinam, sicut creaturae. Unde potentia operandi in creaturis est sicut potentia rationalis in Deo; et secundum istam potentiam attenditur omnipotentia in Deo. Persona enim divina, quae procedit per potentiam quasi naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. Unde potentia generandi non continetur sub omnipotentia.

[545] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud est verum, quando actus differt realiter a potentia a qua exit: tunc enim oportet quod prius sit in potentia quam in actu vel tempore vel natura. Sed in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione; et ideo in divinis non valet. Vel dicendum, quod in divinis personis est tantum ordo naturae, quo, secundum Augustinum, aliquis est ex alio, et non prior alio. Unde non potest concludi aliqua prioritas per hoc quod filius generatur ex potentia patris.

[546] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura vel essentia comparatur ad duo: ad habentem, et ad id cujus natura est principium. Inter essentiam igitur et habentem essentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse; sed ipsa essentia dat esse habenti: et iste actus est quasi actus primus. Egreditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et

essentiae sicut principii agendi: et iste est actus secundus, et dicitur operatio: et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum; et talis actus est generare; et ideo, secundum modum intelligendi, natura non est principium ipsius nisi mediante potentia.

[547] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia divina nullo modo passiva est, nec etiam vere activa; sed superactiva: actio enim ejus non est per modum motus, sed per modum operationis: quae differt a motu, secundum philosophum, sicut perfectum ab imperfecto, et ideo non requirit materiam in quam agat; quod non potest esse in actione quae est cum motu, cum omnis motus sit per exitum de potentia in actum: et ideo non oportet quod creatio sit ex materia, et multo minus quod generatio divina; unde Avicenna dicit, quod agens divinum differt a naturali: agens enim naturale est causa motus; sed agens divinum est dans esse totum, sicut creator mundi.

Articulus 2

[548] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 tit. Utrum potentia generativa sit ad aliquid

[549] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod potentia generandi sit ad aliquid. Remoto enim intellectu distinctarum personarum a divinis, adhuc manet intellectus omnium quae absolute dicuntur, sicut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed remoto intellectu personarum, non remanet potentia generandi: quia remotis personis removetur generatio, et remota generatione removetur potentia generandi; non enim potest in divinis esse aliquid in potentia quod non sit actu; alias Deus esset mutabilis. Ergo non est de absolutis, sed de ad aliquid dictis.

[550] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, potentiae distinguuntur per actus. Sed generare in divinis est ad aliquid dictum: quia generatio est proprietas ipsa relativa, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 2. Ergo et potentia generandi.

[551] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis operatio propria alicujus rei egreditur a forma propria ejusdem, sicut comburere a forma ignis. Sed generare filium in divinis, est propria operatio patris. Ergo principium illius erit propria forma patris. Hoc autem est paternitas, quae relatio quaedam est. Cum igitur principium operationis sit potentia, videtur quod potentia generandi sit ad aliquid.

[552] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, cujus est actus, ejus est potentia, secundum

philosophum. Sed, secundum Damascenum, generatio est actus naturae. Ergo et potentia generandi est ipsius naturae. Natura autem est absolute dictum. Ergo et potentia.

[553] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in qualibet generatione univoca idem est principium generationis et terminus; sicut homo generat hominem. Sed terminus generationis in divinis est essentia, quae communicatur per generationem, ut supra dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1. Ergo essentia etiam est principium generationis; et sic videtur quod potentia generandi sit essentiale.

[554] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 co. Respondeo, quidam dixerunt, quod potentia generandi simpliciter est ad aliquid non tantum ex parte actus, sed etiam ex parte ipsius potentiae: potentia enim dicit relationem principii. Sed hoc nihil est: quia potentia non est relativum secundum suum esse, sed solum secundum dici: immo potentia significat etiam illud quod est principium, et non tantum relationem principii. Sic enim quaerimus hic de potentia generandi. Principium autem cujuslibet operationis divinae, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, est essentia divina. Sed ab essentia egreditur aliquis actus, secundum quod essentia est sapientia; et aliquis, secundum quod est voluntas; et sic de aliis attributis. Similiter dico, quod cum proprietas realiter sit essentia, essentia secundum quod est ipsa paternitas, est principium hujus actus qui est generare, non sicut agens, sed sicut quo agitur: unde principium generationis est essentiale sub ratione relationis: unde est quasi medium inter essentiale et personale; ex parte enim illa qua potentia, quae est media inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est absolutum; ex parte autem illa qua conjungitur operationi, est relativum.

[555] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, remoto intellectu personarum, remanent ea quae sunt pure absoluta. Sed hujusmodi est potentia generandi, ut dictum est, in corp. art., et ideo non remanet, subtractis personis.

[556] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis potentiae innotescant per actus, non tamen oportet quod in eodem genere ponantur potentiae et actus, praecipue de potentiis activis: unde quamvis generare sit ad aliquid, non tamen oportet quod potentia generandi sit ad aliquid; sed verum est quod posse generare est posse ad aliquid accusativi casus.

[557] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod natura communis in unoquoque operatur secundum conditionem ipsius: unde anima sensibilis habet in diversis animalibus diversas operationes, et etiam in diversis organis sentiendi. Et hoc ideo est, quia natura communis determinatur et contrahitur in unoquoque, secundum proprietates inventas in illo. Divina autem natura non contrahitur neque determinatur per proprietates suppositorum; tamen natura divina in patre est proprietas patris, et in filio est proprietas filii. Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non est aliud ab essentia vel ipsa natura, ut adveniat sibi quasi dispositio contrahens. Ideo etiam natura non determinatur vel distinguitur, quia relatio non distinguitur secundum id quod est (sed secundum hoc tantum comparatur ad essentiam, cum qua est idem re) sed secundum quod ad alterum est, et sic respicit personam, et distinguit eam: et ideo in patre est principium operationis

secundum proprietatem patris et in filio secundum proprietatem filii. Unde eadem operatio est et naturae communis, et propriae formae ipsius patris: et ideo potentia generandi, ut dictum est, in corp. art., est medium inter absolutum et relatum. Et hoc voluerunt quidam dicere, dicentes potentiam generandi absolutum, si consideretur potentia remota, vel indisposita; quamvis improprie locuti sint, quia proprietas non disponit essentiam, sed suppositum.

[558] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 2 ad s. c. Et per ea quae dicta sunt, patet etiam solutio ad sequentia.

Articulus 3

[559] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 tit. Utrum potentia dicatur univoce de potentia generandi et potentia creandi

[560] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentia non dicitur univoce de potentia generandi et creandi. Potentiae enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed filius Dei et creaturae non univocantur in aliquo. Ergo nec generatio et creatio. Igitur ulterius nec potentia generandi et creandi.

[561] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, potentia creandi est simpliciter absoluta. Sed potentia generandi est quodammodo ad aliquid. Cum igitur nihil univocetur ad absolutum et relatum, cum sint in diversis praedicamentis, videtur quod potentia non univoce dicatur de utraque.

[562] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 arg. 3 Contra, sicut dictum est, art. antec., potentia generandi est ipsa divina essentia; similiter etiam potentia creandi, cum Deus sit primum agens, et omnis sua operatio sit per suam essentiam. Ergo videtur quod utraque sit una potentia.

[563] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 arg. 4 Supposito quod potentia aliquo modo de eis dicatur secundum prius et posterius, quaeritur quae istarum potentiarum sit prior, et videtur quod potentia creandi. Commune enim est ante proprium, et essentiale ante personale, secundum rationem intelligendi. Sed potentia creandi est communis tribus personis; potentia autem generandi videtur proprie pertinere ad personam patris. Ergo videtur quod potentia creandi sit prior.

[564] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 arg. 5 Contra, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed generatio est prior creatione, sicut aeternum temporali. Ergo et potentia generandi est prior.

[565] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod potentia est medium,

secundum rationem intelligendi, inter essentiam et operationem naturae. Possunt ergo considerari potentia creandi et potentia generandi secundum quod radicantur in essentia divina: et sic est una numero potentia, nedum univoce dicta. Possunt etiam considerari ex parte qua conjunguntur operationi, et secundum hoc potentia dicitur de eis non univoce, sed secundum prius et posterius, et potentia generandi erit prior secundum rationem intelligendi quam potentia creandi, sicut generatio est prior creatione.

[566] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum, quod procedit de potentia comparata ad actum.

[567] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 ad 2 Et similiter ad secundum, quia potentia generandi non est ad aliquid nisi ex parte illa qua conjungitur actui.

[568] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 ad 3 Et similiter ad tertium, quod procedit e contrario de potentia secundum quod se tenet a parte essentiae.

[569] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod commune in divinis est ante proprium, quando commune per se accipitur secundum rationem intelligendi; sed quando commune accipitur cum respectu ad creaturas, ratione respectus adjuncti, est posterius quam proprium alicujus personae, secundum rationem intelligendi.

[570] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 3 ad 5 Quintum concedimus.

Quaestio 2

Prooemium

[571] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 pr. Deinde quaeritur de communitate hujus potentiae; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum potentia generandi sit in filio; 2 utrum filius possit generare.

Articulus 1

[572] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 tit. Utrum potentia generandi sit in filio

[573] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Sicut supra dictum est, in corp. art. 2, qu. praeced., potentia generandi includit in se rationem paternitatis. Sed paternitas

non est in filio. Ergo nec potentia generandi.

[574] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum potentia dicat rationem principii, potentia generandi dicit principium generationis. Sed filio nullo modo competit esse principium generationis: esset enim principium suiipsius. Ergo in filio nullo modo est potentia generandi.

[575] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 3 Contra, sicut supra dictum est, in hac dist. qu. 1, art. 2, potentia generandi est ipsa divina essentia. Sed essentia patris tota est in filio. Ergo videtur quod etiam potentia generandi sit in filio.

[576] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, nulla scientia vel voluntas est patris, quae non sit filii. Ergo nec etiam aliqua potentia, cum potentia illis duobus condividatur. Sed potentia generandi est in patre. Ergo et in filio.

[577] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod potentia generandi dicitur tripliciter, secundum quod generandi potest esse gerundium verbi impersonalis, vel verbi personalis activi, vel verbi personalis passivi. Si sit gerundium verbi impersonalis, tunc potentia generandi est potentia qua ab aliquo generatur; et ita est in filio potentia generandi, idest qua a patre generatur. Si sit gerundium verbi personalis activi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generet; et sic non est in filio. Si sit gerundium verbi personalis passivi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generetur; et ita est in filio, quia eadem potentia quae in patre est ut generet, est in filio ut generetur. Et ista distinctio fundatur super id quod dictum est, in corp., art. 2, quaest. praeced., quod potentia generandi est essentia divina, a qua, prout in patre est paternitas, est generatio activa; et prout in filio est filiatio, erit generatio passiva.

[578] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentia generandi ex parte qua conjungitur actui includit in se paternitatem; et secundum hoc non convenit filio: sed ex parte illa qua radicatur in essentia, non includit; et ita convenit filio, secundum quod generandi est gerundium verbi impersonalis, ut sit sensus: potentia generandi est in filio, idest, essentia divina per quam a patre fit generatio.

[579] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentia generandi non est nisi in patre, secundum quod habet rationem principii in se inclusam per modum paternitatis. Sed alio modo potest esse in filio, sicut dictum est.

[580] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 ad 3 Et ex his etiam quae dicta sunt patet solutio ad tertium.

[581] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod voluntas et scientia non habent rationem principii respectu generationis filii, qui procedit per modum naturae, sed tantum respectu creaturarum, quae producuntur a Deo sicut artificiata; sed potentia etiam habet rationem principii ad generationem divinam, et ideo magis potest trahi ad personale, ut sit proprium alicujus personae, quam scientia et voluntas.

Articulus 2

[582] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 tit. Utrum filius possit generare alium filium

Quaestiuncula 1

[583] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius possit generare filium alium. Secundum enim potentiam non impeditam est aliquid potens operari. Sed in filio est aliquo modo potentia generandi, ut dictum est, art. anteced. Cum igitur potentia Dei non possit impediri, videtur quod filius possit generare alium filium.

[584] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, filius est imago patris perfecte repraesentans ipsum, secundum perfectam similitudinem. Sed pater potest generare. Ergo videtur quod etiam filius; alias non perfecte assimilatur sibi.

[585] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque operatio est alicujus naturae communis, si est in uno suorum suppositorum, est et in alio: sicut intelligere et ratiocinari est operatio naturae humanae in Socrate et Platone. Sed generatio est operatio divinae naturae in patre. Ergo et in filio. Videtur ergo quod filius possit generare filium.

[586] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Item, posse generare est aliquid dignitatis patris; alias non esset proprietas personalis. Sed nulla dignitas est in patre quae non sit in filio, cum sint omnino aequales in dignitate. Ergo filius potest generare.

[587] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Contra, secundum Augustinum, minimum inconveniens Deo est impossibile. Sed si filius generaret filium, sequeretur in Deo inconveniens, quia ille filius generaret alium, et sic in infinitum. Ergo videtur quod filius non possit generare.

[588] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, non esset ibi summa unio et indistantia aequalis, quia filius Deus propinquius se haberet ad filium quam ad patrem, et hoc non videtur in divinis competere.

[589] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, qui non potest esse pater, non potest generare. Sed filius non potest esse pater, quia sequeretur confusio personarum. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 2

[590] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur, utrum pater possit generare alium filium: et videtur quod sic. Quia per generationem in nullo diminuitur ejus potentia. Ergo

qua ratione potest generare unum, potest et generare plures.

Quaestiuncula 1

[591] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod filius potest generare alium filium, sed ista potentia nunquam reducetur in actum propter inconveniens, quod Augustinus inducit in littera. Sed hoc nihil est: quia in perpetuis, secundum philosophum, non differt esse et posse, et multo minus in divinis: unde quidquid non est in Deo non potest esse ibi, alias Deus esset mutabilis. Unde dicendum simpliciter, quod filius non potest generare filium. Et ratio hujus est, quia ille filius in nullo distingueretur ab alio. Cum enim personae divinae non distinguantur secundum divisionem materiae, quia non sunt materiales, non remanet ibi alia distinctio nisi per relationes originis. Impossibile est autem quod una relatio originis, sicut filiatio, multiplicetur secundum numerum, quia talis multiplicatio esset materialis. Unde in Deo non potest esse nisi una filiatio, et una filiatione non constituitur nisi unus filius; et ita in divinis non possunt esse plures filii, nec plures patres; et hoc pertinet ad perfectionem filii, quia nihil de filiatione est extra ipsum in divinis, unde est perfectus filius.

[592] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in filio non est potentia generandi; nisi secundum quod radicatur in essentia, et non ex parte qua conjungitur actui generandi: et ideo non sequitur quod sit actus ibi.

[593] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ubicumque est similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio: quia, secundum Boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas, alias non esset similitudo, sed identitas. Unde inter filium et patrem salvatur perfecta similitudo. Sed remanente distinctione, in omnibus attributis conveniunt. Si autem filius generaret non remaneret distinctio inter patrem et filium, cum non sit ibi distinctio, nisi per relationes originis; et non possit ibi esse nisi una pat

Contents

ernitas tantum, ut dictum est, in corp. art.

[594] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod generare non est actus divinae naturae, nisi secundum quod natura divina est ipsa paternitas; et sub tali ratione natura divina non est in filio.

[595] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dignitas est de absolute dictis: et ideo eadem est dignitas patris et filii numero, sicut eadem essentia. Unde sicut paternitas in patre est essentia, et eadem essentia est in filio non paternitas, sed filiatio; ita eadem dignitas numero quae in patre est paternitas, in filio est filiatio.

Quaestiuncula 2

[596] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, patet solutio etiam per praedicta; quia impossibile est in divinis plures esse filios: hoc enim non est ex defectu potentiae patris, sed ex distinctione suppositorum divinae naturae, quae tolleretur, ut dictum est, in corp. art.

Expositio textus

[597] Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 expos. *Immoderata enim esset divina generatio, si genitus filius nepotem gigneret patri.* Videtur enim non esse inconveniens, si genitus semper alium gigneret, immo maximum bonum: quia quaelibet generatio esset infinitum bonum. Et potest dici, quod esset triplex inconveniens: primo, quia si hoc in infinitum procederet; cum omne infinitum sit imperfectum, generatio divina nunquam esset perfecta; et hoc sumitur ex littera. Secundo, quia non posset esse distinctio inter plures genitos, ut dictum est, in corp., art. praec. Tertio, quia quamvis communicatio sit de nobilitate et simplicitate naturae, tamen infinita communicatio non est nisi ex defectu naturae; quia enim natura non potest conservari secundum aeternum esse in

uno individuo, intendit per infinitam successionem individuorum conservare perpetuitatem suam, saltem secundum idem in specie; et hoc nullo modo Deo convenit. *Non enim non potuit, sed non oportuit; id est, non ex impotentia sui fuit quod filius non genuit; sed ei non conveniebat.* Videtur ista expositio nimis esse extorta, et non posse accipi ex verbis Augustini. Sed dicendum, quod Magister accipit istam expositionem ex eo quod ly non potuit potest sumi negative tantum; et sic procedebat objectio. Vel potest sumi quasi privative, ut non potuit sit quasi terminus infinitus: et tunc per hoc quod dicit: *non enim non potuit*, negatur impotentia. Sed videtur iterum quod ex impotentia filii sit quod non generet. Ita enim arguit Augustinus: *si pater non potuit generare filium coaeternum et coaequalem sibi, impotens fuit.* Ergo videtur similiter quod si filius non potuit, impotens sit. Dicendum, quod generare filium est de his quae pertinent ad rationem patris; et ideo nihil posset deesse de his quae sunt vel pertinent ad perfectionem generationis, quin redundaret in impotentiam patris. Sed generare non pertinet ad rationem filii, immo potius est oppositum filiationi: et ideo ex hoc non ostenditur filius impotens, sicut homo non dicitur impotens, nisi ex eo quod non potest ea quae ad ipsum pertinent.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I distinctio VIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 8

Quaestio 1

Prooemium

[598] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 pr. Ostensa Trinitate personarum in unitate essentiae, hic incipit prosequi determinationem suam de his quae pertinent ad utrumque. Sunt autem in divinis tria, scilicet essentia communis, persona distincta, proprietas distinguens. Dividitur ergo haec pars in duas: in prima determinat de istis secundum se; in secunda, quomodo ad invicem comparantur, 33 dist., ibi: *post supradicta, interius considerari, atque subtiliter inquiri oportet.* Prima in tres: in prima determinat de essentia; in secunda de personis, 9 dist., ibi: *nunc ad trium personarum distinctionem accedamus*; in tertia determinat de proprietatibus, 26 dist., ibi: *nunc de proprietatibus personarum (...) aliquid loqui nos oportet.* Prima in tres, secundum tria attributa essentiae, quae prosequitur: primo enim determinat de essentiae unitate; secundo de incommutabilitate, ibi: *Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie*; tertio de simplicitate, ibi: *eademque sola proprie ac vere simplex est.* Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem divinae essentiae; secundo removet dubitationem, ibi: *hic diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi.* Circa primam partem distinctionis, in qua agitur de proprietate divini esse, duo quaeruntur: primo de ipso esse divino. Secundo de mensura ejus, scilicet aeternitate. In primo tria quaeruntur: 1 utrum esse Deo proprie conveniat; 2 utrum suum esse sit esse cujuslibet creaturae; 3 de ordine hujus nominis, *qui est*, ad alia divina nomina.

Articulus 1

[599] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 tit. Utrum esse proprie dicatur de Deo

[600] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse non proprie dicatur de Deo. Illud enim est proprium alicui quod sibi soli convenit. Sed esse non solum convenit Deo, immo etiam creaturis. Ergo videtur quod esse non proprie Deo conveniat.

[601] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, non possumus nominare Deum, nisi secundum quod ipsum cognoscimus; unde Damascenus: *verbum est Angelus, idest nuntius intellectus.* Sed nos non possumus cognoscere Deum in statu viae immediate, sed tantum ex creaturis. Ergo nec nominare. Cum igitur qui est non dicat aliquem respectum ad creaturas, videtur quod non proprie nominet Deum.

[602] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut sapientia creata deficit a sapientia increata, ita et esse creatum ab esse increato. Sed propter hoc nomen sapientiae dicitur deficere a perfecta significatione divinae sapientiae, quia est impositum a nobis secundum apprehensionem creatae sapientiae. Ergo videtur quod eadem ratione nec hoc nomen qui est, proprie significet Deum esse: et ita non oportet dici magis proprium nomen ejus quam alia nomina.

[603] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, Damascenus dicit, quod *qui est* non significat quid est Deus, sed quoddam pelagus substantiae infinitum. Sed infinitum non est comprehensibile, et per consequens non nominabile sed ignotum. Ergo videtur quod qui est non sit divinum nomen.

[604] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, Exod. 3, 14, dominus dixit ad Moysen: *si quaesierint nomen meum, sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos.* Hoc idem videtur per Damascenum, dicentem quod *qui est*, maxime est proprium nomen Dei: et per Rabbi Moysen, qui dicit, hoc nomen esse nomen Dei ineffabile, quod dignissimum habebatur.

[605] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod *qui est*, est maxime proprium nomen Dei inter alia nomina. Et ratio hujus potest esse quadruplex: prima sumitur ex littera ex verbis Hieronymi secundum perfectionem divini esse. Illud enim est perfectum cujus nihil est extra ipsum. Esse autem nostrum habet aliquid sui extra se: deest enim aliquid quod jam de ipso praeteriit, et quod futurum est. Sed in divino esse nihil praeteriit nec futurum est: et ideo totum esse suum habet perfectum, et propter hoc sibi proprie respectu aliorum convenit esse. Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni, qui dicit, quod *qui est* significat esse indeterminate, et non quid est: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis qui est. Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita; et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso. Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab

humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.

[606] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter: aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subjecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit; et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli, et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicujus privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas: verum enim aurum dicimus esse quod est extraneo impermixtum.

[607] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex creaturis contingit Deum nominari tripliciter. Uno modo quando nomen ipsum actualiter connotat effectum in creatura propter relationem ad creaturam importatam in nomine, sicut creator et dominus. Alio modo quando ipsum nomen nominat secundum suam rationem principium alicujus actus divini in creaturis, sicut sapientia, potentia et voluntas. Alio modo quando ipsum nomen dicit aliquid repraesentatum in creaturis, sicut vivens: omnis enim vita exemplata est a vita divina. Et similiter hoc nomen *qui est* nominat Deum per esse inventum in creaturis, quod exemplariter deductum est ab ipso.

[608] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen *qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina: cum enim dico, Deum esse sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *qui est*; et superadditur alia ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae: et propter hoc major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine *qui est*; et ideo hoc est dignius et magis Deo proprium.

[609] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen *qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo,

in qua Deus habitare dicitur.

Articulus 2

[610] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus sit esse omnium rerum

[611] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus sit esse omnium rerum per id quod dicit Dionysius 4 capit. Caelest. Hierar.: *esse omnium est superesse divinitatis.* Hoc etiam idem dicit 5 capit. de divinis nominibus: *ipse Deus est esse existentibus.*

[612] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, nulla creatura est per se sed per aliud. Esse autem non est per aliud, quia si esset per aliud esse, iterum eadem quaestio esset de illo, et sic in infinitum procederet, et ita videtur quod esse non sit quid causatum, et ita est Deus.

[613] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et esse rei sunt et nullo modo differunt. Ergo sunt idem. Probatio mediae. Quod sint manifestum est; quod autem non differant, videtur. Quaecumque enim differunt, aliqua differentia differunt. Sed quaecumque differunt aliqua differentia, in se habent aliquam differentiam, et ita sunt composita; sicut homo habet in se rationale. Cum igitur esse sit simplex, et similiter Deus, videtur quod non differant.

[614] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, nihil est magis in re quod sit unitum sibi quam esse suum. Sed Deus non unitur rebus, quod patet etiam per philosophum Lib. de causis: *causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis.* Ergo Deus non est omnium esse.

[615] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nihil habet esse, nisi inquantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cujuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum. Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse.

[616] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 co. Respondeo, sicut dicit Bernardus, Deus est esse omnium non essentiale, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem.

Neutro istorum modorum Deus agit. (Non univoce) quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat.

[617] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad dictum Dionysii, quod ita intelligendum est, ut patet ex hoc quod dicit *superesse*: si enim Deus esset essentialiter esse creaturae, non esset superesse creatum.

[618] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse creatum non est per aliquid aliud, si ly per dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se.

[619] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis, rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis: ita etiam Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum philosophum 10 Metaph. Omne enim differens, aliquo differt; sed non omne diversum, aliquo diversum est.

Articulus 3

[620] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 tit. Utrum hoc nomen qui est sit primum inter nomina divina

[621] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur enim quod hoc nomen *qui est* non sit primum inter divina nomina. De prioribus enim prius est agendum. Sed Dionysius prius agit de bono in Lib. de divinis nominibus, quam de existente. Ergo videtur bonum prius esse ente.

[622] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est communius videtur esse prius. Sed bonum est communius quam ens: quia divinum esse extendit se tantum ad entia quae

esse participant; bonum autem extendit se ad non entia, quae etiam in esse vocat: dicitur enim bonum a boare, quod est vocare, ut Commentator dicit super Lib. de Divin. Nominib. Ergo bonum est prius quam ens.

[623] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quaecumque sunt aequalis simplicitatis, unum non est prius altero. Sed ens, verum, bonum, et unum sunt aequalis simplicitatis: quod patet ex hoc quod ad invicem convertuntur. Ergo unum non est altero prius.

[624] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, secundum Dionysium, divina attributa non innotescunt nobis nisi ex eorum participationibus, quibus a creaturis participantur. Sed inter omnes alias participationes esse prius est, ut dicitur 5 cap. de Div. Nom. his verbis: *ante alias ipsius*, scilicet Dei, *participationes, esse positum est*. Cui etiam dictum philosophi consonat Lib. de causis: *prima rerum creatarum est esse*. Ergo videtur quod, secundum rationem intelligendi, in Deo esse sit ante alia attributa, et *qui est* inter alia nomina.

[625] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, illud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse. Sed ens, ultimum est in resolutione intellectus: quia remotis omnibus aliis, ultimo remanet ens. Ergo est primum naturaliter.

[626] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate. Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: vel secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen. Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum judicium de ipso. Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius: quia bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo: finis autem est prima causa in ratione causalitatis.

[627] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum dicendum, quod Dionysius tractat de divinis nominibus secundum quod habent rationem causalitatis, prout scilicet manifestantur in participatione creaturarum; et ideo bonum ante existens determinat.

[628] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis; causalitas enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris; et ideo causalitas entis, secundum quod est divinum nomen, extenditur tantum ad entia, et vitae ad viventia; sed causalitas finis extenditur etiam ad ea quae nondum participant formam, quia etiam imperfecta desiderant et tendunt in finem nondum participantia rationem finis, quia sunt in via ad eum. Vocat enim Dionysius non ens materiam propter privationem adjunctam; unde etiam dicit 4 cap. de Div. Nom., quod ipsum non ens desiderat bonum.

[629] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod convertuntur secundum suppositum considerata; sed tamen secundum intentionem, ens est simplicius et prius aliis, ut dictum est.

Quaestio 2

Prooemium

[630] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 pr. Deinde quaeritur de mensura divini esse, quae est aeternitas; et circa hoc tria quaeruntur: 1 quid est aeternitas; 2 cui conveniat; 3 utrum de aeterno verba diversorum temporum praedicari possint.

Articulus 1

[631] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 tit. Utrum definitio aeternitatis a Boetio posita, sit conveniens

[632] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Et ponitur definitio aeternitatis a Boetio, 5 de Consol.: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Sed videtur quod ista definitio inconvenienter assignetur. Interminabile enim dicit negationem. Sed negatio non certificat aliquid. Ergo videtur quod in definitione aeternitatis poni non debeat.

[633] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, prima mensura respondet primo mensurato. Sed primum inter mensurata est esse. Ergo videtur quod aeternitas, quae est prima mensura, non debet definiri per vitam sed per esse.

[634] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, simplex non habet mensuram, immo simplicissimo mensurantur omnia alia, secundum philosophum. Sed vita divina est simplicissima. Ergo non respondet aliquid sibi in ratione mensurae, sed ipsa habet rationem mensurae: et ita nec aeternitas, quae rationem mensurae dicit.

[635] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, totum dicitur respectu partium. Sed de ratione durationis est quod partes ejus non sint simul: quia impossibile est simul esse duas durationes, nisi una includat aliam, sicut Augustinus dicit. Ergo videtur duo opposita dicere, cum dicit, *tota simul*.

[636] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, totum includit in se rationem perfectionis. Ergo videtur quod *perfecta* superfluit.

[637] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 6 Item, aeternitas habet rationem durationis. Sed *possessio* nihil dicit ad durationem pertinens. Ergo videtur quod non debet poni in definitione aeternitatis, ad minus in recto, et sicut genus: quia quod sic ponitur in definitione alicujus, debet dicere quid sit definitum.

[638] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod aeternitas dicitur quasi ens extra terminos. Esse autem aliquod potest dici terminatum tripliciter: vel secundum durationem totam, et hoc modo dicitur terminatum quod habet principium et finem; vel ratione partium durationis, et hoc modo dicitur terminatum illud cujus quaelibet pars accepta terminata est ad praecedens et sequens; sicut est accipere in motu; vel ratione suppositi in quo esse recipitur: esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur, sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est, et secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud; et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo. Dico ergo, quod ad excludendam primam terminationem, quae est principii et finis totius durationis, ponitur, *interminabilis vitae*; et per hoc dividitur aeternum ab his quae generantur et corrumpuntur. Ad excludendum autem secundam terminationem, scilicet partium durationis, additur, *tota simul*: per hoc enim excluditur successio partium, pro qua unaquaeque pars finita est et transit: et per hoc dividitur aeternum a motu et tempore, etiam si semper fuissent et futura essent, sicut quidam posuerunt. Ad excludendum tertiam terminationem, quae est ex parte recipientis, additur, *perfecta*: illud enim in quo non est esse absolutum, sed terminatum per recipiens, non habet esse perfectum sed illud solum quod est suum esse: et per hoc dividitur esse aeternum ab esse rerum immobilium creatarum, quae habent esse participatum, sicut spirituales creaturae.

[639] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius. Cujus ratio est, quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso removentur, manuducitur intellectus ad ea aliqualiter cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur. Et praeterea in ratione aeternitatis est quaedam negatio, inquantum aeternitas est unitas, et unitas est indivisio, et hujusmodi non possunt sine negatione definiri.

[640] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vivere hic large sumitur

ad omne esse secundum etiam quod Augustinus dicit, quod quaelibet mutatio creaturae, aliqua mors ejus est. Vel dicendum, quod quia in illo qui solus habet aeternitatem, esse et vivere sunt omnino idem; ideo ratione actus, in quo est aeternitas, posuit aeternitatem mensuram vitae.

[641] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vivere et esse dicuntur per modum actus; et quia cuilibet actui respondet mensura sua, ideo oportet ut divino esse et vitae divinae intelligatur adjacere aeternitas, quasi mensura; quamvis realiter non sit aliud a divino esse; et quia vivere magis habet rationem actus quam esse, ideo forte definit aeternitatem per vitam potius quam per esse.

[642] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in successivis est duplex imperfectio: una ratione divisionis, alia ratione successionis, quia una pars non est cum alia parte; unde non habent esse nisi secundum aliquid sui. Ut autem excludatur omnis imperfectio a divino esse, oportet ipsum intelligere sine aliqua divisione partium perfectum, et hoc dicit nomen tota: non enim dicit rationem partium. Item oportet ipsum intelligere sine successione, et hoc importatur per adverbium simul.

[643] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod imperfectio esse potest considerari dupliciter. Vel quantum ad durationem; et sic dicitur esse imperfectum cui deest aliquid de spatio durationis debitae; sicut dicimus vitam hominis qui moritur in pueritia, imperfectam vitam; et talis imperfectio tollitur per ly tota. Est etiam quaedam imperfectio quantum ad modum habendi, sicut omnis creatura habet imperfectum esse; et talis imperfectio tollitur per ly perfecta unde non superfluit.

[644] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod duratio dicit quamdam distensionem ex ratione nominis: et quia in divino esse non debet intelligi aliqua talis distensio, ideo Boetius non posuit durationem, sed possessionem, metaphorice loquens ad significandum quietem divini esse; illud enim dicimus possidere, quod quiete et plene habemus; et sic Deus possidere vitam suam dicitur, quia nulla inquietudine molestatur.

Articulus 2

[645] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 tit. Utrum aeternitas tantum Deo conveniat

[646] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non tantum Deo conveniat. Aeternitas enim non est nobilior quam bonitas. Sed bonitas

communicatur cum creaturis, ita quod a bono Deo creatura sit bona. Ergo videtur quod similiter aeternitas, ut alia ab ipso sint aeterna.

[647] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Dan. 12, 3: *qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Sed plures aeternitates non sunt unius aeterni. Ergo videtur quod sint plura aeterna, et non tantum Deus.

[648] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, in Psal. 75, 5: *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.* Sed montes sunt creaturae. Ergo etiam creaturae sunt aeternae.

[649] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 4 Similiter etiam ignis Inferni dicitur aeternus, Matth. 25, 41: *ite maledicti in ignem aeternum.* Ergo et cetera.

[650] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 5 Item, philosophus dicit, quod omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria. Ergo et cetera. Huic etiam consonat quod dicit Augustinus, quod veritas aeterna est.

[651] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, aeternum est esse interminatum, ut dictum est, art. praec. Sed solus Deus est hujusmodi. Ergo et cetera.

[652] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedicta definitione patet, aeternitas non potest nisi Deo convenire simpliciter et absolute secundum perfectam rationem aeternitatis. Sed secundum quod aliqua participant de interminabilitate aeternitatis, aliquo modo dicuntur aeterna participative. Quod vero nullo modo interminabilitatem participat, nullo modo aeternum dicitur, sicut temporale, quod incipit et finitur. Dico ergo, quod quibusdam communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminum durationis ex parte post; et hoc modo ignis Inferni dicitur aeternus, quia nunquam finietur. Utrum autem aliquod aeternum possit esse, quod non habeat principium durationis, quaeretur in principio secundi. Aliquibus autem creaturis communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminationem quae est ex successione partium; et istae sunt spirituales creaturae, quarum esse est totum simul. Sed interminabilitas quae excludit omnem imperfectionem, non communicatur alicui creaturae, cum nulla creatura possit esse perfecta simpliciter; sed communicatur sibi perfectio quaedam, scilicet quam nota est creatura attingere, ut sit perfecta secundum suam naturam: et sic Angeli et homines beati sunt perfecti, quia totum habent id ad quod eorum natura capax est: unde Angeli beati, magis sunt in participatione aeternitatis quam in naturalibus tantum considerati. Ex hoc potest colligi differentia inter aeternitatem, aevum et tempus. Illud enim quod habet potentiam non recipientem actum totum simul, mensuratur tempore: hujusmodi enim habet esse terminatum et quantum ad modum participandi, quia esse recipitur in aliqua potentia, et non est absolutum quantum ad partes durationis. Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, sed quae totum actum simul suscipiat, mensuratur aevo: hoc enim non habet nisi unum modum terminationis, scilicet quia esse ejus est receptum in alio a se, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1. Illud vero quod non habet potentiam differentem ab esse, mensuratur aeternitate; hujusmodi enim esse est omni modo interminatum. Unde patet etiam quod aevum non est nisi quaedam aeternitas participata.

[653] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina bonitas sit communicabilis, non tamen secundum modum altissimum, prout est in Deo: unde summa bonitas non communicatur. Et quia aeternitas dicit esse secundum altissimum modum, qui est in Deo, ideo non communicatur; sed esse absolute sumptum communicatur, sicut et bonum.

[654] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Daniel accipit ibi aeternitates participatas in beatis, quae erunt plures secundum plures beatos.

[655] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod montes aeterni possunt dici ipsi Angeli, qui dicuntur aeterni participative, ut dictum est, in corp. art. Vel dicendum, quod potest intelligi etiam ad litteram de montibus corporalibus; et dicuntur aeterni propter longaevitatem durationis.

[656] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignis Inferni dicitur etiam aeternus, inquantum participat aliquam conditionem aeternitatis, scilicet non habere finem.

[657] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod necessaria sunt aeterna tantum in mente divina, sicut etiam veritates enuntiabilium fuerunt ab aeterno in Deo, et non aliter: nisi ponerentur creaturae ab aeterno, sicut philosophi posuerunt.

Articulus 3

[658] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 tit. Utrum verba temporalia possint dici de Deo

[659] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verba temporalia non possint dici de Deo. Unicuique enim respondet propria mensura. Sed tempus est propria mensura motus. Cum igitur in Deo nullus sit motus, videtur quod de Deo nullum temporale dici possit.

[660] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 2 Item, quandocumque aliquid importans aliquam conditionem corporalem dicitur de Deo, metaphorice vel symbolice dicitur. Sed tempus est conditio consequens ipsa corpora, quia sequitur motum, et motus magnitudinem, secundum philosophum. Ergo videtur quod quandocumque aliquod verbum temporale dicitur de Deo, sit metaphorice dictum.

[661] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, videtur quod tantum praesens de Deo debeat dici. Aeternitas enim, quae est mensura divini esse secundum rationem intelligendi, caret successione. Sed solum praesens non includit successionem; praeteritum enim et futurum dicuntur

per relationem ad praesens, et non e converso; et relatio illa est in ordine successionis. Ergo solum praesens de Deo debet dici.

[662] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 4 Item, videtur quod praeteritum. Divinum enim esse est perfectum. Sed inter alia tempora praeteritum magis sonat perfectionem. Ergo de Deo maxime dici debet.

[663] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, videtur quod praeteritum imperfectum. Quia Joannes in principio Evangelii sui altissime de Deo locutus est. Sed ipse ibi utitur verbis praeteriti imperfecti temporis ad designandum divinam aeternitatem, dicens: *in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum.* Ergo videtur quod ista verba maxime competant ad significandum divinam aeternitatem.

[664] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 6 Item, videtur quod futurum. Divinum enim esse maxime distat a defectu. Cum igitur futurum remotius sit inter alia a deficiendo, videtur quod maxime competat in divinis.

[665] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod enuntiatio non potest fieri de aliquo nisi secundum quod cadit in cognitionem. Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius; et ideo, quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia: unde cogitur de Deo enuntians, verbis temporalibus uti, quamvis intelligat eum supra tempus esse: nihilominus tamen istae locutiones non sunt falsae. Divinum enim esse, ut dicit Dionysius, praeaccipit sicut causa in se omne esse quantum ad id quod est perfectionis in omnibus; et ideo enuntiamus de ipso verba omnium temporum, propter id quod ipse nulli tempori deest, et quidquid est perfectionis in omnibus temporibus, ipse habet.

[666] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando verba temporalia dicuntur de Deo, intellectus noster non attribuit divino esse illud quod est imperfectionis in singulis temporibus, sed quod est perfectionis in omnibus; aeternitas enim includit in se omnem perfectionem modo simplici, quae est in temporalibus divisa et temporibus diversis; cum tempus imitetur perfectionem aeternitatis, quantum potest.

[667] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliqua dictio potest importare conditionem corporalem dupliciter. Vel quantum ad rem significatam principaliter in nomine; et tale quid non dicitur de Deo nisi symbolice, sicut leo et agnus et ira et hujusmodi. Vel quantum ad modum significandi, et non quantum ad rem significatam; et ista proprie dicuntur de Deo, quamvis non perfecte ipsum repraesentent: alias omnia nomina dicta de Deo essent symbolica, quia modus significandi ipsorum est secundum quod de creaturis dicuntur; et de talibus haec sunt verba, fuit et erit quae significant essentiam per modum actus, et consignificant tempus.

[668] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantum ad id quod praesens non implicat successionem nec habet aliquid de non esse inclusum, inter alia proprius

Deo competit; nihilominus tamen verba aliorum temporum dicuntur de Deo secundum id quod perfectionis est in ipsis, et non ratione successionis vel alicujus defectus.

[669] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nomine perfectionis praeteritum de Deo dicitur, et quia non est novum, secundum quod ipse praeteritis non defuit. Nihilominus tamen intelligendum est, quod aliquando per praesens magis designatur perfectio quam per praeteritum: quaedam enim sunt quorum esse est in fieri, et horum perfectio non est nisi quando venitur ad terminum, et horum perfectio magis significatur per praeteritum, sicut sunt motus, et hujusmodi successiva. Quaedam autem sunt quorum esse consistit in permanendo; et horum perfectio designatur magis per praesens quam per praeteritum: quia in hoc quod sunt, habent perfectionem; et praeteritum dicitur secundum recessum ab esse. Unde etiam in divinis ea quae dicuntur per modum rei permanentis verius signantur per praesens, ut, Deus est bonus, ut hujusmodi; quae autem signantur per modum actus, verius signantur per praeteritum, sicut infra, dist. 9, dicit Gregorius quod magis proprie dicimus filium natum, quam nasci.

[670] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quo ad aliquid magis proprie dicitur de ipso Deo praeteritum imperfectum quam praeteritum perfectum, eo scilicet quod terminationem non includit, sicut verbum praeteriti perfecti; unde in illis quae significantur per modum actus, verius dicitur praeteritum perfectum, quia horum perfectio non potest significari nisi ex termino; quae autem significantur non per modum operationis, verius significantur per praeteritum imperfectum, quia horum perfectio non dependet ex termino.

[671] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod futurum maxime removetur a divina praedicatione, propter hoc quod nondum est, nisi in potentia. Nihilominus tamen secundum id quod est perfectionis in ipso, scilicet quod longius distat a deficiendo, de Deo dicitur, abjecta imperfectione.

Quaestio 3

Prooemium

[672] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 pr. *Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie.* Hic prosequitur de secundo attributo, scilicet immutabilitate, dicens solum Deum incommutabilem esse, alias autem omnes creaturas aliquo modo mutabiles; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Deus sit omnino immutabilis; 2 utrum omnis creatura sit mutabilis; 3 de modis mutationum, quos Augustinus assignat in littera.

Articulus 1

[673] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 tit. Utrum Deus aliquo modo sit mutabilis

[674] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit aliquo modo mutabilis. Sap. 7, 24: *omnibus mobilibus mobilior est sapientia.* Sed sapientia divina, de qua loquitur, est ipse Deus. Ergo et cetera.

[675] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid movet seipsum, movetur a seipso. Sed, sicut dicit Augustinus super Genes. ad litteram: *spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum.* Ergo videtur quod moveatur.

[676] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, omne quod est per alterum, reducitur ad illud quod est per se. Sed invenimus multa quae moventur per alios motores. Ergo oportet esse aliquid quod moveatur a seipso. Sed omnis creatura mota movetur ab alio, quia a Deo. Ergo Deus est motus a se.

[677] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne quod exit de otio in actum, aliquo modo movetur, secundum philosophum, quia omnis operatio quae est ab operante non moto est semper. Sed Deus quandoque creat in actu, vel infundendo gratiam, cum prius hoc non fecerit. Ergo videtur quod ad minus sit in eo mutatio de habitu in actum.

[678] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, Malach. 3, 6: *ego Deus, et non mutor*; et Jacob. 1, 17: *apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

[679] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut probat philosophus, omne quod movetur, ab alio movetur. Si igitur illud a quo movetur mobile ipsum, etiam movetur, oportet quod ab aliquo motore moveatur. Sed impossibile est ire in infinitum. Ergo oportet devenire ad primum motorem, qui movet et nullo modo movetur; et hic est Deus. Ergo omnino est immutabilis.

[680] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omnis motus vel mutatio, quocumque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio.

[681] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divina sapientia non dicitur mobilis quia in se moveatur, sed inquantum procedit in effectus; et ista processio non est proprie motus, sed quamdam similitudinem motus habet. In motu enim locali processivo, illud quod est in uno loco, fit postmodum in alio, et deinde in alio, et sic deinceps quousque compleatur motus. Similiter autem divina sapientia, quae est exemplar rerum, facit similitudinem suam in creatura secundum ordinem: quia prius efficiuntur in participatione divinae similitudinis creaturae superiores, et posterius inferiores. Unde in hoc habet similitudinem motus: quia ipsa

divina sapientia secundum similitudinem suam efficitur in creatura. In duobus autem deficit a ratione motus: primo quia non est idem numero quod est in hoc et in illo; sed similitudo ejus; secundo, quia non est ibi ordo temporis, secundum quod procedit in diversas creaturas, sed tantum ordo naturae: quia per prius naturaliter sunt in participatione divinae bonitatis creaturae nobiliores, et si non tempore, saltem natura, et sic etiam intelligitur quod Dionysius dicit in principio Cael. Hierar.: *sed et patre luminum moto* etc., et quod frequenter dicit, divinam bonitatem vel sapientiam procedere in creaturas.

[682] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus accipit large moveri, secundum quod ipsum intelligere est moveri quoddam et velle, quae proprie non sunt motus sed operationes. In hoc enim verificatur dictum Platonis qui dicit: *Deus movet se*; sicut dicit Commentator, qui dicit quod Deus intelligit se et vult se: sicut etiam dicimus, quod finis movet efficientem. Vel dicendum, quod movet se in creaturarum productione, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1.

[683] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod impossibile est aliquid movere seipsum nisi secundum diversas partes, ita quod una pars sit movens et alia mota; sicut etiam in animali est anima movens et corpus motum. Cujus ratio est, quia nihil movet nisi secundum quod est in actu, nec movetur nisi secundum quod est in potentia, et haec duo non possunt simul eidem inesse respectu ejusdem. Et quia Deus est simplex, non potest esse quod seipsum moveat, proprie loquendo. Quod ergo objicitur quod omne mobile per aliud reducitur ad mobile per se, verum est de reductione quae est ad primum in genere illo. Unde secundum philosophos, omnia mobilia reducuntur ad primum mobile, quod dicebant motum ex se, quia est compositum ex motore et moto. Sed hoc ulterius oportet reducere in primum simplex, quod est omnino immobile.

[684] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in omnibus in quibus operatio differt a substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc quod exit de novo in operationem; quia acquiritur in ipso operatio, quae prius non erat. In Deo autem operatio sua est sua substantia: unde sicut substantia est aeterna, ita et operatio. Sed non sequitur operationem operatum ab aeterno, sed secundum ordinem sapientiae, quae est principium operandi.

Articulus 2

[685] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 tit. Utrum omnis creatura sit mutabilis

[686] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis

creatura sit mutabilis. Omnis enim mutatio ut dicitur in 5 physicorum, est generatio vel corruptio vel motus. Sed quaedam sunt in quibus nullum horum est, sicut Angeli, et hujusmodi, quae sunt separata a materia et motu secundum philosophos. Ergo non omnis creatura mutabilis est.

[687] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid est mutabile, pertinet ad considerationem naturalis, cujus est considerare motum. Sed substantiae separatae a materia non considerantur a naturali. Ergo non sunt mutabiles.

[688] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid mutatur, subjicitur mutationi. Sed formae simplices non possunt esse subjectum ut dicit Boet. Ergo non possunt mutari.

[689] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut in littera dicitur, omnis creatura movetur per tempus vel per locum. Sed quaedam sunt creaturae quorum non est locus et tempus; sicut universale, quod, secundum philosophum, est ubique et semper; et sicut materia prima, de qua dicit Augustinus, quod successiones temporum non habet. Ergo non omnis creatura mutatur.

[690] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra, Psalm., 101, 28: *mutabis eos, et mutabuntur.*

[691] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Damascenus dicit: *omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihil; quod enim a mutatione incepit, subjacere mutationi necesse est.* Sed omnis creatura est hujusmodi. Ergo et cetera.

[692] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1, motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquam potentiam, vel aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem. Est autem considerare duplicem possibilitatem: unam secundum id quod habet res; alteram secundum id quod nata est habere. Prima consequitur naturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna; unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est. Haec autem possibilitas est duplex. Quaedam secundum dependentiam totius esse ad id a quo est res secundum totum esse suum, et hujusmodi est Deus; et hanc dependentiam sive possibilitatem consequitur mutabilitas quaedam, quae est vertibilitas in nihil, secundum Damascenum. Tamen haec non proprie mutabilitas dicitur, nec creatura secundum hoc proprio mutabilis est; et ideo Augustinus de hoc non facit mentionem in littera. Et hujus ratio est duplex, quia in omni mutabili est invenire aliquid quod substernitur ei quod per mutationem amovetur, et de hoc dicitur quod potest mutari. Sed si accipiamus totum esse creaturae quod dependet a Deo, non inveniemus aliquid substratum de quo possit dici quod potest mutari. Alia ratio est, quia nihil dicitur possibile cujus contrarium est necessarium, vel quod non potest esse, nisi impossibili posito. Esse autem creaturae omnino deficere non potest, nisi retrahatur inde fluxus divinae bonitatis in creaturis, et hoc est impossibile ex immutabilitate divinae voluntatis, et contrarium necessarium; et ideo ex hoc creatura non potest dici simpliciter corruptibilis vel mutabilis sed sub conditione si sibi relinquatur; et hoc est quod dicit Gregorius in homilia: *in nihilum omnia deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret.* Est etiam quaedam dependentia sive possibilitas rei secundum partem sui

esse, scilicet formam, praesupposita materia, vel eo quod est loco materiae; et hanc possibilitatem sequitur mutatio variabilitatis, ex eo quod id quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate causae, ut dictum est, art. praeced.; et hoc modo sancti in gloria sunt immutabiles in esse gloriae propter immutabilitatem divinae voluntatis. Secunda possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter; secundum hoc enim semper possibilis est ad receptionem. Unde secundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, secundum quod omne recipere dicitur pati quoddam et moveri, sicut dicit philosophus in Lib. 3 de anima: *intelligere quoddam pati est*.

[693] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophi consideraverunt tantum illam mutationem quae est secundum variationem formae substantialis vel accidentalis cujus causa non est immutabilis; et hanc diviserunt per generationem et corruptionem et motum. Talem autem mutationem non est possibile in Angelis esse quantum ad id quod in natura eorum est.

[694] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum, quia naturalis non considerat nisi dictam mutationem.

[695] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Magister et Augustinus loquuntur hic de creaturis quae habent esse perfectum; formae autem non habent esse perfectum, cum non subsistant in se, sed in alio. Vel dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid mutabile; vel quia subjicitur mutationi, et hoc modo id tantum quod est in potentia, mutatur; aut sicut id quod removetur vel abjicitur in mutatione; et sic formae, quae sunt actus, mutabiles sunt. Non hoc tamen videtur esse de intentione Augustini.

[696] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum similiter, quod materia prima et universale non habent in se esse completum; sed esse eorum est in particularibus compositis: et ideo esse non mutant per se, sed tantum per accidens, sicut est de formis.

Articulus 3

[697] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 tit. Utrum modi mutationis creaturarum convenienter assignentur ab Augustino

[698] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Augustinus inconvenienter assignet modos mutationis creaturarum. Secundum illud enim est mutatio in quo

invenitur motus, sicut secundum quantitatem vel qualitatem. Sed in quando non est motus, ut dicit philosophus. Ergo videtur quod nihil dicat creaturas moveri per tempora.

[699] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, in nulla divisione debet unum membrum contineri sub alio. Sed omnis motus qui est per locum, est per tempus. Ergo videtur inconvenienter dividere mutationem in mutationem loci et temporis.

[700] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, motus, secundum philosophum est in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi: et adhuc est in substantia generatio et corruptio simpliciter, et in omnibus generibus generatio et corruptio secundum quid: qui omnes inveniuntur in creatura corporali. Ergo videtur quod diminute assignet mutationem creaturarum corporalium per ubi, sive per locum tantum.

[701] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, tempus est mensura primi mobilis. Ergo quod non habet ordinem ad motum primi mobilis, non habet relationem ad tempus. Sed affectiones animarum non ordinantur ad motum caeli nec subjacent sibi. Ergo inconvenienter dicit, quod moveri per tempus est per affectiones mutari.

[702] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in motu proprie accepto est duo reperire, scilicet continuitatem et successionem: et secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, quia ex continuitate magnitudinis est continuitas motus; secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus; unde tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius. Quia autem inveniuntur aliqui motus habentes continuitatem et successionem, aliqui autem habentes successionem tantum, sicut motus affectionum, et etiam cogitationum, quando scilicet anima transit de una cogitatione in aliam (inter enim illas duas intentiones cogitatas non est aliqua continuitas) ideo divisit mutationem creaturae per locum et tempus.

[703] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in genere quando non est motus, sicut in terminante motum; nullus enim motus terminatur ad quando sicut ad ubi: est tamen motus in quando, sicut in mensurante.

[704] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod divisio intelligenda est cum praecisione, ut sic scilicet intelligatur, quod quaedam mutatio est per locum et tempus; quaedam autem per tempus tantum; quod patet ex his quae dicta sunt.

[705] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in corporalibus sint plures motus, omnes tamen ordinantur ad motum localem caeli, qui est causa omnis motus corporalis; et ideo per motum localem tanguntur omnes. Vel potest dici, quod alii motus a motu locali tanguntur per mutationem quae est per tempus: quia, sicut Commentator probat, nullus alius motus est simpliciter continuus nisi motus localis; et ipse Augustinus dicit in littera, quod Deus creaturam corporalem movet et per tempus et per locum.

[706] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus dupliciter dicitur:

uno modo numerus prioris et posterioris inventorum in motu caeli; et istud tempus continuitatem habet a motu, et motus a magnitudine, et hoc tempore mensurantur omnia quae habent ordinem ad motum caeli, sive per se, sicut motus corporales, sive per accidens, sicut aliquae operationes animae, secundum quod habent aliquam relationem ad corpus. Et hoc modo tantum accipitur a philosophis. Alio modo, dicitur tempus magis communiter numerus ejus quod habet quocumque modo prius et posterius: et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quae sunt sibi succedentes: et istud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud secundum quod attenditur motus, non sit continuum. Et sic accipitur hic tempus, et frequenter a theologis.

Expositio textus

[707] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 expos. *Nunc de veritate sive proprietate sive incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae sive substantiae sive essentiae agendum est.* Quaeritur: cum multa sint attributa essentialia, quare tantum de his tribus facit mentionem? Et dicendum, quod Magister intendit tantum ea tangere quae pertinent ad perfectionem divini esse, inquantum est esse perfectum. Perfectio autem esse potest attendi tripliciter: vel secundum quod excluditur privatio vel non esse; et ista perfectio tangitur per veritatem vel proprietatem, quae pro eodem sumuntur, ut dictum est, art. anteced. Vel secundum quod excluditur potentialitas; et quantum ad hoc ponitur immutabilitas. Vel quantum ad integritatem ipsius esse; et quantum ad hoc ponitur simplicitas: quia quidquid est in simplici, est ipsum suum esse. *Natura vel substantia sive essentia.* Sciendum, quod ista tria sumuntur hic pro eodem. Non enim sumitur hic natura secundum quod nominat principium alicujus actus, sed prout dicit formam consequentem totum, sicut humanitas est natura hominis. Similiter substantia non sumitur hic pro individuo subsistente in genere substantiae, sed secundum quod nominat esse praedicati primi, prout dividitur contra accidens; et hoc idem est quod essentia non existens in aliquo, sicut in subjecto. *Sicut enim ab eo quod est sapere, dicta est sapientia (...) ita ab eo quod est esse, dicta est essentia.* Videtur e contrario debere dici, quod sapere procedit a sapientia. Dicendum quod non loquitur secundum ordinem rei, sed secundum ordinem cognitionis nostrae, quae in habitus ex actibus venit. *Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo: ego sum qui sum?* Videtur inconvenienter loqui: quia esse non suscipit magis et minus. Dicendum, quod magis et minus potest dici aliquid dupliciter: vel quantum ad ipsam naturam participatam, quae secundum se intenditur et remittitur secundum accessum ad terminum vel recessum; et hoc non est nisi in accidentibus; vel quantum ad modum participandi; et sic etiam in essentialibus dicitur magis et minus secundum diversum modum participandi, sicut Angelus dicitur magis intellectualis quam homo. *Deus autem tantum est, qui non novit fuisse vel futurum esse*, notitia quasi experimentali, ut scilicet successiones temporum in suo esse experiatur. *Cujus essentiae comparatum nostrum esse non est.* Videtur esse falsum: quia esse nostrum nihil est nisi per comparationem ad ipsum Deum: quia, secundum Gregorium, omnia in nihilum deciderent,

nisi ea manus omnipotentis contineret. Dicendum, quod esse nostrum potest ad Deum comparari dupliciter: vel sicut ad principium a quo est; et sic esse nostrum est solum per hoc quod ad Deum comparatur; vel secundum comparationem proportionis vel aequiparantiae, et sic esse nostrum comparatum ad divinum quasi nihil est, quia in infinitum ab eo distat. *Esse non est accidens Deo.* Videtur quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. *Sed subsistens veritas.* Excludit Hilarius triplicem imperfectionem a divino esse. Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, immo est actus subsistentis; sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens: et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item esse creaturae est causatum ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem; sed esse divinum est causa omnis esse, immutabiliter permanens; et ideo dicit quod est manens causa. Item esse creaturae differt a quidditate sua, unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam; sed esse divinum est sua quidditas, et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino; et ideo dicitur, quod est naturalis generis proprietas.

Quaestio 4

Prooemium

[708] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 pr. *Eademque sola proprie ac vere simplex est.* Haec est secunda pars distinctionis, in qua Magister determinat de divina simplicitate, et dividitur in partes duas: in prima proponit quod intendit; in secunda probat propositum, ibi: *ut autem scias quod simplex sit illa substantia, te docet Augustinus*; quae dividitur in duas: in prima ostendit creaturae multiplicitatem; in secunda divinam simplicitatem, ibi: *Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est.* Prima in duas: in prima excludit simplicitatem a creatura corporali; in secunda a spirituali, ibi: *creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex; sine comparatione vero corporis est multiplex. Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est.* Hic ostendit divinam simplicitatem, et dividitur in partes duas: in prima ostendit simplicitatem; in secunda excludit omnem compositionem ab ipso, ibi: *quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas (...) ostendit Augustinus.* Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit dubitationem, ibi: *hic diligenter attendendum est. Quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas, nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Augustinus.* Hic excludit a Deo omnem compositionem vel multiplicitatem; et circa hoc duo facit: primo ostendit specialiter quod in Deo non est compositio accidentis ad subjectum; secundo ostendit universaliter quod in ipso nulla est compositio, ibi: *hujus autem essentiae simplicitas ac sinceritas tanta est quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa.* Circa primum duo facit: primo excludit a Deo accidentium praedicationem; secundo concludit, quod nec

etiam substantia de eo proprie praedicatur, ibi: *unde nec proprie dicitur substantia.* Ad intellectum hujus partis duo quaeruntur: primo de divina simplicitate. Secundo de simplicitate creaturae. Circa primum tria quaeruntur: 1 si in Deo sit omnimoda simplicitas; 2 an contineatur in praedicamento substantiae; 3 si alia praedicamenta de ipso dicantur.

Articulus 1

[709] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 tit. Utrum Deus sit omnino simplex

[710] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit simplex omnino. Ens enim cui non fit additio, est ens commune praedicatum de omnibus de quo nihil potest vere negari. Sed Deus non est hujusmodi. Ergo ad esse suum fit aliqua additio. Non est ergo simplex.

[711] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, Boetius: *omne quod est esse participat ut sit; alio autem participat, ut aliquid sit.* Sed Deus verissime est ens et est aliquid, quia bonus et sapiens et hujusmodi. Ergo Deus habet esse suum quo est, et super hoc habet aliquid aliud quo aliquid est. Ergo non est simplex.

[712] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 arg. 3 Item, de quocumque praedicatur aliquid quod non est de substantia sua, illud non est simplex. Sed quidquid praedicatur de aliquo postquam non praedicabatur, illud non est de substantia sua, cum nulli rei substantia sua de novo adveniat. Cum igitur de Deo praedicetur aliquid postquam non praedicabatur, ut esse dominum et creatorem quae dicuntur de ipso ex tempore, videtur quod ipse non sit simplex.

[713] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, ubicumque sunt plures res in uno, ibi oportet esse aliquem modum compositionis. Sed in divina natura sunt tres personae realiter distinctae, convenientes in una essentia. Ergo videtur ibi esse aliquis modus compositionis.

[714] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 s. c. 1 Contra, omne compositum est posterius suis componentibus: quia simplicius est prius in se, quam addatur sibi aliquid ad compositionem tertii. Sed primo simpliciter nihil est prius. Cum igitur Deus sit primum principium, non est compositus.

[715] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illud quod est primum dans omnibus esse, habet esse non dependens ab alio: quod enim habet esse dependens ab alio, habet esse ab alio, et nullum tale est primum dans esse. Sed Deus est primum dans omnibus esse. Ergo suum esse non dependet ab alio. Sed cujuslibet compositi esse dependet ex componentibus, quibus remotis, et

esse compositi tollitur et secundum rem et secundum intellectum. Ergo Deus non est compositus.

[716] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 s. c. 3 Item, illud quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse, est quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse. Sed nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus. Et hoc simpliciter concedendum est.

[717] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cujus ratione est ut nihil sibi addatur: et sic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. Aut ita quod non sit de ratione ejus quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione. In intellectu enim entis non includitur ista conditio, sine additione; alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem ejus; et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium; sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu ejus non est habere rationem, neque non habere; asinus autem dicitur sine ratione esse, quia in intellectu ejus includitur negatio rationis, et per hoc determinatur secundum differentiam propriam. Ita etiam divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis divisum, per hoc quod sibi nulla additio fieri potest. Unde patet quod negationes dictae de Deo, non designant in ipso aliquam compositionem.

[718] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis res determinatur ut sit aliquid, tripliciter: aut per additionem alicujus differentiae, quae potentialiter in genere erat; aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et fit hoc aliquid; aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur esse vel sciens vel albus. Nullus istorum modorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit quod non addatur sibi aliquid; nec etiam ejus natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus; nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. Remanet autem quod sit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipso omnem additionem vel conditionem, et per hoc removetur ab eo omne illud quod possibile est additionem recipere. Unde per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quo est et aliquid esse, nisi per modum significandi, vel ratione, ut supra dictum est, dist. 2, qu. unica, art. 2, de attributis. Dictum autem Boetii intelligitur de participantibus esse, et non Deo qui essentialiter est suum esse. Ex quo patet quod attributa nullam compositionem in ipso faciunt. Sapientia enim secundum suam rationem non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout in subjecto realiter differens est ab ipso; qualiter in Deo non est, ut dictum est, in hac dist. qu. 1, art. 1.

[719] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hujusmodi relationes quae dicuntur de Deo ex tempore, non ponunt aliquid in ipso realiter, sed tantum in creatura. Contingit enim, ut dicit philosophus, aliquid dici relative, non quod ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum; sicut est in omnibus quorum unum dependet ab altero, et non e contrario; sicut scibile

non est relativum, nisi quia scientia refertur ad ipsum; scibile enim non dependet a scientia, sed e converso. Sed quia intellectus noster non potest accipere relationem in uno extremorum, quin intelligatur in illo ad quod refertur, ideo ponit relationem quamdam circa ipsum scibile, et significat ipsum relative. Unde illa relatio quae significatur in scibili, non est realiter in ipso, sed secundum rationem tantum; in scientia autem realiter. Ita etiam relatio importata per hoc nomen Deus, vel creator, cum de Deo dicatur, non ponit aliquid in Deo nisi secundum intellectum, sed tantum in creatura. Ex quo patet quod diversitas relationum ipsius Dei ad creaturas non ponit compositionem in ipso.

[720] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 2, qu. unica, art. 5, proprietas personalis comparata ad essentiam, non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea; sed comparata ad suum correlativum, facit distinctionem realem; sed ex illa parte non est aliqua unio, et ideo nec compositio. Unde relinquitur ibi tres esse res et tamen nullam compositionem. Ex hoc patet nomina personalia nullam in Deo compositionem significare.

Articulus 2

[721] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 tit. Utrum Deus sit in praedicamento substantiae

[722] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in praedicamento substantiae. Omne enim quod est, vel est substantia vel accidens. Sed Deus non est accidens, ergo est substantia. Cum igitur substantia praedicetur de ipso sicut praedicatum substantiale, et non conversim, quia non omnis substantia est Deus, videtur quod de ipso praedicetur sicut genus, et ita Deus est in genere substantiae.

[723] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, substantia est quod non est in subjecto, sed est ens per se. Cum igitur Deo hoc maxime conveniat, videtur quod ipse sit in genere substantiae.

[724] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, unumquodque mensuratur minimo sui generis, et dicit ibi Commentator quod illud ad quod mensurantur omnes substantiae est primus motor, qui, secundum ipsum, est Deus. Ergo Deus est in genere substantiae.

[725] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 s. c. 1 Contra, quidquid est in genere substantiae, aut est sicut generalissimum, aut est sicut contentum sub ipso. Sed Deus non est in genere substantiae sicut generalissimum, quia praedicaretur de omnibus substantiis; nec etiam sicut contentum substantiae,

quia adderet aliquid, scilicet genus, et ita non esset divina essentia simplicissima. Ergo Deus non est in genere substantiae.

[726] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quidquid est in genere, habet esse suum determinatum ad illud genus. Sed esse divinum nullo modo terminatum est ad aliquod genus; quinimmo comprehendit in se nobilitates omnium generum, ut dicit philosophus et Commentator. Ergo Deus non est in genere substantiae. Quod simpliciter concedendum est. Hujus autem ratio quadruplex assignatur, prima ponitur in littera ex parte nominis sumpta. Nomen enim substantiae imponitur a substando, Deus autem nulli substat. Secunda sumitur ex ratione ejus quod est in genere. Omne enim hujusmodi addit aliquid supra genus, et ideo illud quod est summe simplex, non potest esse in genere. Tertia ratio subtilior est Avicennae. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere. Quarta causa est ex perfectione divini esse, quae colligit omnes nobilitates omnium generum. Unde ad nullum genus determinatur, ut objectum est.

[727] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse ejus. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et hujusmodi, et tunc est idem in praedicato et in subjecto, sicut in omnibus quae de Deo praedicantur; et ideo non sequitur quod omne quod est substantia, sit Deus; quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice. Et haec potest esse alia ratio quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis univoce praedicatur.

[728] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ista definitio, secundum Avicennam, non potest esse substantiae: substantia est quae non est in subjecto. Ens enim non est genus. Haec autem negatio non in subjecto nihil ponit; unde hoc quod dico, ens non est in subjecto, non dicit aliquod genus: quia in quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam, ut dictum est, de cujus intellectu non est esse. Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum; et ideo non sequitur: est non in subjecto: ergo est in genere substantiae. Sed hoc Deo non convenit, ut dictum est, loc. cit.

[729] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod mensura proprie dicitur in quantitatibus: dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei, et hoc est minimum in genere quantitatis vel simpliciter, ut in numeris, quae mensurantur unitate, quae est minimum simpliciter; aut minimum secundum positionem nostram, sicut in continuis, in quibus non est minimum simpliciter; unde ponimus palmum loco minimi ad mensurandum pannos, vel stadium ad mensurandum viam. Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera, ut illud quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum dicatur mensura omnium quae sunt in genere illo; eo quod unumquodque cognoscitur habere de veritate generis plus et minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit, ut album in genere colorum. Ita etiam in genere substantiae illud quod habet esse perfectissimum et simplicissimum, dicitur mensura omnium substantiarum, sicut Deus. Unde non oportet quod sit in genere substantiae sicut contentum, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis sicut unitas in numeris, sed diversimode; quia unitate non mensurantur nisi numeri; sed Deus est mensura non tantum substantialium perfectionum, sed omnium quae sunt in omnibus generibus, sicut sapientiae, virtutis et hujusmodi. Et ideo quamvis unitas contineatur in uno genere determinato sicut principium, non tamen Deus.

Articulus 3

[730] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 tit. Utrum alia praedicamenta de Deo dicantur

[731] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur etiam quod alia praedicamenta de Deo dicantur. De quocumque enim praedicatur species, et genus. Sed scientia, quae est species qualitatis, invenitur in Deo, et magnitudo, quae est species quantitatis. Ergo et quantitas et qualitas.

[732] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit: *unum in substantia facit idem, in quantitate aequale, in qualitate simile.* Sed in Deo dicitur vere aequalitas et similitudo. Ergo oportet de eo dici aliquid per modum qualitatis et quantitatis, sicut scientiam vel magnitudinem.

[733] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, natura generis propriissime reperitur in eo in quo primo est. Sed Deus est primum agens. Ergo in eo actio praecipue invenitur.

[734] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid est debilioris esse, tanto magis repugnat summae perfectioni. Sed inter omnia alia entia relatio habet debilissimum esse, ut

dicit Commentator, unde etiam fundatur super alia omnia entia, sicut supra quantitatem aequalitas, et sic de aliis. Cum igitur in divinis inveniatur relatio, multo fortius alia praedicamenta.

[735] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 s. c. 1 Contra, Augustinus: *omne quod de Deo dicitur, aut secundum substantiam aut secundum relationem dicitur*; et ita alia praedicamenta non erunt in divinis. Hoc etiam habetur ex auctoritate Augustini in littera.

[736] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod quidquid inventum in creaturis, de Deo praedicatur, praedicatur eminenter, ut dicit Dionysius, sicut etiam est in omnibus aliis causis et causatis. Unde oportet omnem imperfectionem removeri ab eo quod in divinam praedicationem venit. Sed in unoquoque novem praedicamentorum duo invenio; scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter ad aliquid, importat imperfectionem; quantitas enim habet propriam rationem in comparatione ad subjectum; est enim quantitas mensura substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in omnibus aliis. Unde eadem ratione removentur a divina praedicatione secundum rationem generis, sicut removebantur per rationem accidentis. Si autem consideremus species ipsarum, tunc aliqua secundum differentias completivas important aliquid perfectionis, ut scientia, virtus et hujusmodi. Et ideo ista praedicantur de Deo secundum propriam rationem speciei et non secundum rationem generis. Ad aliquid autem, etiam secundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad subjectum; immo refertur ad aliquid extra: et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc tantum remanent duo modi praedicandi in divinis, scilicet secundum substantiam et secundum relationem; non enim speciei contentae in genere debetur aliquis modus praedicandi, sed ipsi generi.

[737] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis, sed secundum propriam differentiam, quae complet rationem ipsius. Unde non praedicatur univoce de Deo et de aliis; sed secundum prius et posterius.

[738] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in divinis quaedam dicuntur habere modum quantitatis vel qualitatis; non quia secundum talem modum praedicentur de Deo, sed secundum modum quo inveniuntur in creaturis, prout nomina quae a nobis imposita sunt, modum habent qualitatis et quantitatis: sicut etiam Damascenus dicit, quod quaedam dicuntur de Deo sicut assequentia substantiam, cum tamen, prout in ipso est, nihil sit assequens.

[739] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actio, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum, et ideo non dicitur agens actione quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia. De hoc tamen plenius dicetur in principio secundi, dist. 1, qu. unica, art. 2.

[740] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod debilitas esse relationis consideratur secundum inhaerentiam sui ad subjectum: quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum per respectum ad aliud. Unde ex hoc habet magis quod veniat in divinam praedicationem: quia quanto minus addit, tanto minus repugnat simplicitati.

Quaestio 5

Prooemium

[741] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 pr. Deinde quaeritur de simplicitate ex parte creaturae; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum aliqua creatura sit simplex; 2 utrum anima sit simplex, quia hoc habet specialem difficultatem; 3 utrum sit tota in qualibet parte corporis.

Articulus 1

[742] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 tit. Utrum aliqua creatura sit simplex

[743] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliqua creatura simplex sit. Forma enim est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens. Sed forma est creatura. Ergo et cetera.

[744] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, resolutio intellectus non stat quousque invenit compositionem, sive sint separabilia secundum rem, sive non; multa enim separantur intellectu quae non separantur actu, secundum Boetium. Illud ergo in quo ultima stat resolutio intellectus est omnino simplex. Sed ens commune est hujusmodi. Ergo et cetera.

[745] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, si omnis creatura est composita, constat quod non est composita nisi ex creaturis. Ergo et componentia sua erunt composita. Igitur universaliter in infinitum (quod natura et intellectus non patitur); vel erit devenire ad prima componentia simplicia, quae tamen creaturae sunt. Ergo et cetera.

[746] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 arg. 4 Si dicatur, quod illa componentia non possunt esse simplicia, quia habent habitudinem concretam, quod sint ab alio: contra, illud quod est extrinsecum rei, non facit compositionem cum re ipsa. Sed agens est extrinsecum a re. Ergo per hoc quod res est ab aliquo agente, non inducitur in ipsam aliqua compositio.

[747] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s. c. 1 Contra, Boetius: *in omni eo quod est citra primum, differt et quod est et quo est.* Sed omnis creatura est citra primum. Ergo est composita ex esse et quod est.

[748] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit.

[749] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ejus. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsam aliqua malitia. Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et hujusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est. Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita. Si enim dicatur, quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res, vel non: et si non sunt res, non faciunt compositionem; si autem sunt res, ipsae non referuntur habitudinibus aliis, sed se ipsis: quia illud quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem. Unde oportebit devenire ad aliquid quod non est compositum, sed tamen deficit a simplicitate primi: et defectus iste perpenditur ex duobus: vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia prima, et forma, et universale; vel quia est componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur.

[750] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad ea quae objecta sunt. Primae enim rationes procedebant de illis creaturis quae non habent esse completum, quae non componuntur ex aliis sicut ex partibus; et aliae duae procedebant de creaturis quae habent esse completum.

Articulus 2

[751] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 tit. Utrum anima sit simplex

[752] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima sit simplex. Sicut enim dicit philosophus, anima est forma corporis. Sed ibidem dicit, quod forma neque est materia neque compositum. Ergo anima non est composita.

[753] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod est compositum, habet esse ex suis componentibus. Si igitur anima sit composita, tunc ipsa in se habet aliquod esse, et illud esse nunquam removetur ab ea. Sed ex conjunctione animae ad corpus relinquitur esse hominis. Ergo esse hominis est esse duplex, scilicet esse animae, et esse conjuncti: quod non potest esse, cum unius rei sit unicum esse.

[754] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis compositio quae advenit rei post suum esse completum, est sibi accidentalis. Si igitur anima est composita ex suis principiis, habens in se esse perfectum, compositio ipsius ad corpus erit sibi accidentalis. Sed compositio accidentalis terminatur ad unum per accidens. Ergo ex anima et corpore non efficitur nisi unum per accidens; et ita homo non est ens per se, sed per accidens.

[755] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 4 Contra, Boetius: *nulla forma simplex potest esse subjectum.* Sed anima est subjectum et potentiarum et habituum et specierum intelligibilium. Ergo non est forma simplex.

[756] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 5 Praeterea, forma simplex non habet esse per se, ut dictum est, art. praec., in corp. Sed illud quod non habet esse nisi per hoc quod est in altero, non potest remanere post illud, nec etiam potest esse motor, quamvis possit esse principium motus, quia movens est ens perfectum in se; unde forma ignis non est motor ut dicitur 8 Physic. Anima autem manet post corpus, et est motor corporis. Ergo non est forma simplex.

[757] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 6 Praeterea, nulla forma simplex habet in se unde individuetur, cum omnis forma sit de se communis. Si igitur anima est forma simplex, non habebit in se unde individuetur; sed tantum individuabitur per corpus. Remoto autem eo quod est causa individuationis, tollitur individuatio. Ergo remoto corpore, non remanebunt animae diversae secundum individua; et ita non remanebit nisi una anima quae erit ipsa natura animae.

[758] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod anima est composita ex materia et forma; quorum etiam sunt quidam dicentes, eamdem esse materiam animae et aliorum corporalium et spiritualium. Sed hoc non videtur esse verum, quia nulla forma efficitur intelligibilis, nisi per hoc quod separatur a materia et ab appendentiis materiae. Hoc autem non est inquantum est materia corporalis perfecta corporeitate, cum ipsa forma corporeitatis sit intelligibilis per separationem a materia. Unde illae substantiae quae sunt intelligibiles per naturam, non videntur esse materiales: alias species rerum in ipsis non essent secundum esse intelligibile. Unde Avicenna dicit, quod aliquid dicitur esse intellectivum, quia est immune a materia. Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur

una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua nunquam denudatur, ut dicit Comment. Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem; quia ex quidditate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae. Ordo enim nobilitatis in corporibus videtur esse secundum ordinem situs ipsorum, sicut ignis est super aerem; et ideo non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia aequivoce sumatur. Alii dicunt, quod anima est composita ex quo est et quod est. Differt autem quod est a materia; quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna. Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquiretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; hujusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde Angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse.

[759] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima non est composita ex aliquibus quae sint partes quidditatis ipsius, sicut nec quaelibet alia forma; sed quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se, quod non habent aliae formae corporales. Unde in anima invenitur compositio esse et quod est, et non in aliis formis: quia ipsum esse non est formarum corporalium absolute, sicut eorum quae sunt, sed compositi.

[760] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima sine dubio habet in se esse perfectum, quamvis hoc esse non resultet ex partibus componentibus quidditatem ipsius, nec per conjunctionem corporis efficitur ibi aliquod aliud esse; immo hoc ipsum esse quod est animae per se, fit esse conjuncti: esse enim conjuncti non est nisi esse ipsius formae. Sed verum est quod aliae formae materiales, propter earum imperfectionem, non sunt per illud esse, sed sunt tantum principia essendi.

[761] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 3 Et per hoc etiam patet solutio ad tertium: quia compositio quae advenit animae post esse completum, secundum modum intelligendi, non facit aliud esse, quia sine dubio illud esse esset accidentale, et ideo non sequitur quod homo sit ens per accidens.

[762] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si Boetius loquitur de subjecto respectu quorumcumque accidentium, dictum est verum de forma quae est ita simplex quod etiam est suum esse, sicut est Deus: et talis simplicitas nec in anima nec in Angelo est. Si autem loquitur de subjecto respectu accidentium quae habent esse firmum in natura, et quae sunt accidentia individui; tunc est verum dictum suum etiam de forma simplici, cujus quidditas non componitur ex partibus. Sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium; et hujusmodi sunt species rerum, quae sunt in anima, item accidentium habentium esse naturae quoniam consequuntur naturam individui, scilicet materiam, per quam natura individuatur, sicut album et nigrum in homine; unde etiam non consequuntur totam speciem: et talibus accidentibus non potest subjici anima. Quaedam autem habent esse naturae, sed consequuntur ex principiis speciei, sicut sunt proprietates consequentes speciem; et talibus accidentibus potest forma simplex subjici, quae tamen non est suum esse ratione possibilitatis quae est in quidditate ejus, ut dictum est, in corp. art., et talia accidentia sunt potentiae animae; sic enim et punctus et unitas habent suas proprietates.

[763] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod omnis forma est aliqua similitudo primi principii, qui est actus purus: unde quanto forma magis accedit ad similitudinem ipsius, plures participat de perfectionibus ejus. Inter formas autem corporum magis appropinquat ad similitudinem Dei, anima rationalis; et ideo participat de nobilitatibus Dei, scilicet quod intelligit, et quod potest movere, et, quod habet esse per se; et anima sensibilis minus, et vegetabilis adhuc minus et sic deinceps. Dico igitur, quod animae non convenit movere, vel habere esse absolutum, inquantum est forma; sed inquantum est similitudo Dei.

[764] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod, secundum praedicta, in anima non est aliquid quo ipsa individuetur, et hoc intellexerunt qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat per se absolutum esse. Et dico quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas: quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet quod cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum. Cujus ratio est quod cum

omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam, natura animae ita infundetur diversis corporibus, non secundum eamdem nobilitatem et puritatem: unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum secundum affectiones vel dispositiones quae consecutae sunt ipsam prout fuit perfectio talis corporis. Et haec est solutio Avicennae, et potest manifestari per exemplum sensibile. Si enim aliquid unum non retinens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua; quando vasa removebuntur, non remanebunt proprie figurae distinctae; sed remanebit una tantum aqua. Ita est de formis materialibus, quae non retinent esse per se. Si autem sit aliquid retinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinctio figurarum, ut patet in cera; et ita est de anima, quae retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuatum et distinctum.

Articulus 3

[765] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 tit. Utrum anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte

[766] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Cum enim anima sit forma simplex, totalitas ejus attenditur secundum potentias. Sed non in qualibet parte corporis sunt omnes ejus potentiae. Ergo non est tota in qualibet parte corporis.

[767] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, animal est quod est compositum ex anima et corpore. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, quaelibet pars corporis esset animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis. Ergo et cetera.

[768] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, constat quod anima influit vitam corpori. Si igitur anima esset tota in qualibet parte corporis, quaelibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; et ita vita unius partis non dependeret ab alia: quod videtur falsum, quia vita totius corporis dependet ex corde. Ergo et cetera.

[769] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, corpus habet diversas partes distinctas. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, tota esset in pluribus locis simul. Hoc autem non videtur convenire nisi Deo. Ergo et cetera.

[770] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 s. c. 1 Contra, forma substantialis adest cuilibet parti

materiae: non enim perficit tantum totum, sed singulas partes. Sed anima est forma substantialis corporis animati. Ergo est in qualibet parte ejus tota.

[771] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 s. c. 2 Praeterea, videmus quod anima aequaliter cito sentit laesionem in qualibet parte corporis. Hoc autem non esset, nisi anima adesset cuilibet parti. Ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

[772] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt animam dupliciter posse considerari: aut secundum suam essentiam, aut secundum quod est quoddam totum potentiale. Si primo modo, sic dicebant, ipsam non esse in toto corpore, sed in aliqua parte ejus, scilicet corde, et per cor vivificare totum corpus per spiritus vitales procedentes a corde. Si secundo modo, sic anima consideratur ut quaedam potentia integrata ex omnibus particularibus potentiis; et sic tota anima est in toto corpore, et non tota in qualibet parte corporis: immo, sicut dicit philosophus, partes animae se habent ad partes corporis sicut tota anima ad corpus totum; unde si pupilla esset animal, visus esset anima ejus. Hujus autem positionis causa, fuit duplex falsa imaginatio: una est, quia imaginati sunt animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor, et non forma, sicut est nauta in navi; alia est, quia imaginati sunt simplicitatem animae esse ad modum puncti, ut sit aliquid indivisibile habens situm indivisibilem. Et utrumque horum stultum est. Et ideo dicendum cum Augustino, quod anima secundum essentiam suam considerata, tota est in qualibet parte corporis. Idem dicit Albertus. Non tamen tota, si accipiatur secundum totalitatem potentiarum; sic enim est tota in toto animali. Et ratio hujus est, quia nulli substantiae simplici debetur locus, nisi secundum relationem quam habet ad corpus. Anima autem comparatur ad corpus ut ejus formatio a qua totum corpus et quaelibet pars ejus habet esse, sicut a forma substantiali. Et tamen potentias ejus, non omnes partes corporis participant; immo sunt aliquae potentiae quibus non est possibile perfici aliquid corporeum, sicut potentiae intellectivae; aliae autem sunt, quae possunt esse perfectiones corporum, non tamen eas omnes influit anima in qualibet parte corporis, cum non quaelibet pars corporis sit ejusdem harmoniae et commixtionis; et nihil recipitur in aliquo nisi secundum proportionem recipientis; et ideo non eamdem perfectionem recipit ab anima auris et oculus, cum tamen quaelibet pars recipiat esse. Unde si consideretur anima prout est forma et essentia, est in qualibet parte corporis tota; si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto, et in diversis partibus secundum diversas potentias.

[773] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus totam animam esse in qualibet parte corporis, intelligimus per totum perfectionem naturae suae, et non aliquam totalitatem partium; totum enim et perfectum est idem, ut dicit philosophus.

[774] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectibile debet esse proportionatum suae perfectioni. Anima autem quamvis sit forma simplex, est tamen multiplex in virtute, secundum quod ex ejus essentia oriuntur diversae potentiae; et ideo oportet corpus proportionatum sibi habere partes distinctas ad recipiendum diversas potentias; unde etiam anima dicitur esse actus corporis organici. Et quia non quaelibet pars animalis habet talem distinctionem, non potest dici animal. Sed animae minus nobiles quae habent parvam diversitatem in potentiis,

perficiunt etiam corpus quod est quasi uniforme in toto et partibus; et ideo ad divisionem partium efficiuntur diversae animae actu in partibus, sicut etiam in animalibus annulosis et plantis. Non tamen ante divisionem in hujusmodi animalibus quaelibet pars dicitur animal, nisi in potentia; sicut nullius continui pars est nisi in potentia: unde nec pars ignis est aliquid actu, nisi post divisionem.

[775] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vivere in animali dicitur dupliciter: uno modo vivere est ipsum esse viventis, sicut dicit philosophus: *vivere viventibus est esse*; et hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, inquantum est ejus forma; alio modo dicitur vivere pro operatione animae quam facit in corde prout est motor; et talis est vita quae defertur per spiritus vitales; et talem vitam influit primo in cor, et postea in omnes alias partes. Et inde est quod laeso corde perit operatio animae in omnibus partibus corporis, et per consequens esse ipsarum partium, quod conservatur per operationem animae.

[776] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod anima non est in corpore vel in partibus corporis, sicut in loco, sed sicut forma in materia, et ideo non sequitur quod sit in pluribus locis.

Expositio textus

[777] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 expos. *Aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia.* Videtur per hoc non designari compositio animae, cum ista, secundum philosophum sint passiones conjuncti. Et dicendum, quod amor et timor et hujusmodi omnia dicuntur dupliciter: vel secundum corporalem passionem; et sic sunt passiones conjuncti, nec remanent in anima separata; vel secundum quod consistunt in apprehensione et affectione intellectiva; et sic accidunt ipsi animae secundum se, et sunt in ipsa post separationem a corpore. Unde etiam philosophus, ponit delectationem etiam in natura divina. *Sine indigentia creatorem.* Hoc ideo dicit, quia omnia alia agentia ab ipso agunt propter finem alium a se, et ideo acquisitione illius finis indigent; ipse autem Deus propter seipsum omnia facit, ut dicitur Proverb. 16, 4: *universa propter seipsum operatus est dominus*; et ideo agit sine indigentia. *Sine habitu omnia continentem.* Hoc ideo dicit, quia habitus est eorum quae circa corpus adjacent, in quibus quodammodo ipsum corpus est, sicut in vestimento. Cum autem continere dicatur alio modo in corporalibus quam in spiritualibus (quia in corporalibus, quod inest, continetur ab eo in quo est, sicut aqua a vase; in spiritualibus autem quod inest, continet illud in quo est, sicut anima corpus) Deus, qui est in rebus sicut continens ipsas, non dicitur in eis esse sicut habens habitum est in habitu, ut includatur ab eis: est enim intra omnia non inclusus. Et ideo quamvis sit in omnibus sicut continens, non tamen omnia se habent ad ipsum per modum habitus. *Non enim ex compositis Deus, qui vita est, subsistit.* Ad intellectum hujus litterae sciendum est, quod quando aliquid substantialiter componitur ex partibus, perfectio est ipsius compositi, et non alicujus partium: sicut forma non habet esse, nec materia, sed totum compositum. In Deo autem invenitur perfectio et quantum ad esse, et quantum ad bene esse. Quantum ad esse, quia vita est: unde si vita divina esset alicujus ut compositi, oporteret quod ea ex quibus illud componeretur,

non essent viventia. Et quia vita non habet aliquid admixtum quod non sit vita, sicut nec esse, ut dicit Boetius, ideo non potest esse ut Deus, qui non tantum vivit per vitam, sed ipsemet est vita, sit ex aliquibus compositis ad invicem ad constitutionem alicujus tertii. Quantum ad bene esse consideratur divina perfectio quantum ad tria. Primo quantum ad potestatem, et secundum hoc ipse Deus dicitur virtus et non tantum habens virtutem. Unde non potest esse quod componatur ex aliquibus, quia in componentibus non esset virtus illa, et ita componeretur ex infirmis, idest carentibus virtute quae est totius. Virtus autem non habet aliquid admixtum, sicut nec esse; sed habens virtutem potest habere infirmitatem admixtam. Secundo quantum ad pulcritudinem, et sic Deus dicitur lux. Si autem ista lux sequeretur compositionem aliquam, componentia non essent lucentia; sicut videmus quia ex congregatione diaphani efficitur corpus lucidum, ut chrystallus, cum tamen partes quas dispersit, non haberent prius luciditatem. Nihil autem obscurum in Deo potest esse, qui est lux, sicut nec non esse in esse. Tertio quantum ad naturae subtilitatem, dicitur enim spiritus essentialiter. Unde formalitas sua, sive quidditas, non est ex aliquibus disparibus, id est dissimiliter se habentibus ad formalitatem, sicut humanitas ex anima et corpore, per quam homo formaliter est. *Vivens per totum*: quia nihil est in eo nisi vita.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I a distinctione IX ad distinctionem XVIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 9

Quaestio 1

Prooemium

[778] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister ea quae pertinent ad unitatem essentiae, hic determinat ea quae pertinent ad distinctionem personarum, et dividitur in partes duas: in prima determinat de personis distinctis; in secunda de nominibus, quibus et personarum distinctio et essentiae unitas designatur, 22 dist.: *post praedicta, disserendum videtur de nominum diversitate.* Prima in duas: in prima determinat de personis quantum ad ipsarum distinctionem; in secunda quantum ad earum aequalitatem, 19 dist.: *nunc postquam coaeternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostrae insinuavimus, jam de earumdem aequalitate aliquid eloqui superest.* Prima in duas: in prima determinat de generatione filii, per quam distinguitur a patre; in secunda de processione spiritus sancti, per quam distinguitur ab utroque, 10 distinct.: *nunc vero post filii aeternitatem, de spiritu sancto (...) disseramus.* Prima in duas: in prima asserit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *sed contra hoc inquit haereticus.* Est autem error Arii, qui posuit, generationem non esse ab aeterno: unde sequebatur quod per eam distinguitur filius a patre essentialiter. *Sed contra hoc inquit haereticus*, haec pars dividitur in duas. In prima ponit errorem, et rationem erroris, quae talis est. Omne quod nascitur, aliquando non fuit; ad hoc enim nascitur ut sit. Sed filius est natus a patre. Ergo aliquando non fuit; et ita non est coaeternus patri. In secunda excludit, ibi: *qui hoc dicit, non intelligit etiam natum esse de Deo, sempiternum esse*; et dividitur in tres partes: primo obviat per rationes Augustini; secundo per Ambrosii rationes, ibi: *eidem quoque Arianicae quaestioni Ambrosius in hunc modum respondet*; tertio per rationes Hilarii, ibi: *et, ut ait Hilarius in 12 Lib. de Trinit., aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud patri, idest auctori, esse coaeternum.* Circa primum duo facit: primo Augustinus solvit rationem, secundo improbat positionem, ibi: *item si Dei filius, inquit Augustinus, virtus et sapientia Dei est, nec unquam fuit Deus sine virtute et sapientia, coaeternus est ergo Deo patri filius.* Solvit autem rationem interimendo hanc: omne quod natum est, aliquando non fuit; quod manifestatur per simile in corporalibus; quia splendor oritur ab igne, nec ignis est prius tempore quam splendor. Improbat autem positionem tali argumento. Christus est Dei virtus et

sapientia, 1 Corinth., 1. Sed Deus pater nunquam fuit sine virtute et sapientia. Ergo Deus pater nunquam fuit sine filio. *Eidem quoque Arianicae quaestioni Ambrosius in hunc modum respondet.* Hic excludit praedictum errorem per verba Ambrosii, et dividitur in duas: in prima excludendo errorem, astruit divinae generationis aeternitatem; in secunda inquirit quibus verbis aeternitas convenientius designetur, ibi: *hic quaeri potest (...) utrum debeat dici: filius semper gignitur vel semper genitus est, vel semper gignetur.* Prima in duas: in prima probat positionem; secundo respondet ad rationem, ibi: *sed quaeris a me, inquit Ambrosius, quomodo si filius sit, non priorem habeat patrem.* Improbat autem positionem duabus viis. Prima est per auctoritatem Isa. 43, 10: *ante me non est formatus Deus, et post me non erit*; et patet in littera. Secunda est per rationem, ibi: *item dic, inquam, mihi, haeretice, fuitne quando omnipotens Deus pater non erat, et Deus erat?* Et talis est. Quandocumque est pater, est filius. Si igitur non semper fuit filius, Deus omnipotens non semper fuit pater, et aliquando factus est pater. Hoc autem non potest esse sine sui mutatione. Ergo ipse mutatus est: quod haereticus non concessit. *Sed quaeris a me, inquit Ambrosius, quomodo si filius sit, non priorem habeat patrem.* Hic solvit objectionem, et circa hoc duo facit: primo obviat, ostendendo incomprehensibilitatem divinae generationis; in secunda arguit Magister praesumptionem quorumdam nitentium comprehendere, et solvit auctoritatem quam pro se inducunt, ibi: *quidam tamen de ingenio suo praesumentes, dicunt illam generationem posse intelligi.* Obviatio Ambrosii habet hunc modum. Illa probatio nihil valet quae non magis se habet ad unam partem quam ad aliam. Sed ratio haeretici innitebatur huic quod non poterat inveniri ab homine modus generationis divinae, si ponatur ab aeterno esse. Sed eadem dubitatio remanet, si ponatur non ab aeterno esse, quia generatio illa est inenarrabilis et incomprehensibilis. Ergo objectio haeretici nihil probat. *Hic quaeri potest (...) utrum debeat dici: filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignetur.* Hic ostendit quibus verbis aeternitas generationis designari debeat, et circa hoc quatuor facit: primo probat per auctoritatem Gregorii et Augustini, quod debet signari per verba praeteriti temporis, propter perfectionem ipsius; secundo inducit contrarietatem per verba Origenis, ibi: *Origenes vero super Hieremiam ait; tertio solvit*, ibi: *sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, illa verba Gregorii benigne interpretemur*; quarto confirmat solutionem per verba Hilarii, ibi: *Hilarius quoque dicit filium natum ex patre*; et ultimo concludit quaestionis veritatem, ibi: *dicamus ergo filium natum de patre ante tempora. Et, ut ait Hilarius in 12 Lib. de Trinit., aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud patri, idest auctori, esse coaeternum.* Hic excludit errorem per verba Hilarii, et duo facit: primo improbat positionem; secundo solvit objectionem, ibi: *sed inquiet haereticus.* Improbat autem hoc modo. Sicut pater se habet ad generationem, ita pater aeternus ad aeternam generationem. Sed Deus est pater aeternus, ut haeretici concedunt. Ergo et generatio qua generat, fuit semper, et ab aeterno. Sed ab aeterno generare est aeternum nasci. Ergo et filius ab aeterno est natus. Et per hoc etiam respondet ad rationem ipsorum, distinguendo hanc: omne quod natum est, coepit esse. Si enim intelligatur de eo quod nascitur a non semper gignente, sicut est in creaturis, verum est; si de eo quod nascitur a semper gignente, falsum est. Circa hanc partem quaeruntur duo: primo de distinctione filii a patre. Secundo de aeternitate. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum propter distinctionem possit dici filius alius a patre; 2 utrum pater et filius propter eamdem distinctionem possint dici plures aeterni.

Articulus 1

[779] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 tit. Utrum filius sit alius a patre

[780] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit alius a patre. Alius enim, secundum Priscianum est relativum diversitatis substantiae. Sed pater et filius sunt unius substantiae. Ergo filius non potest dici alius a patre.

[781] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, unitas substantiae impedit quod filius non potest dici aliud esse a patre, propter diversitatem significatam per ly aliud. Sed alius et aliud non differunt nisi secundum modum significandi: quia alius masculine, aliud neutraliter significat. Cum igitur modus significandi non variet significationem, videtur quod nec etiam alius a patre dici possit.

[782] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, si filius dicitur alius a patre, hoc non est nisi quia filius est a patre. Sed pater est a seipso. Ergo pater erit alius a seipso.

[783] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, proprietas secundum Porphyrium, non facit alietatem, sed magis alteritatem. Pater autem non distinguitur a filio nisi per proprietatem relationis. Ergo pater non potest dici alius a filio, sed alter.

[784] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, quaecumque distinguuntur realiter, unum eorum est alia res ab alio. Sed pater et filius, ut supra dictum est, dist. 2, quaest. unica, art. 5, distinguuntur realiter. Ergo pater est alia res a filio; et eodem modo potest dici esse alius a filio. Hoc etiam videtur per verbum Augustini in littera.

[785] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in divinis invenimus tria, scilicet essentiam, personam, proprietatem, quibus aptantur tria genera. Essentiae enim, quia communis est et indistincta, aptatur neutrum genus, quod est informe non importans sexus distinctionem. Personae vero, quae est distincta et significatur ut aliquid existens in natura divina, aptatur masculinum genus quod est genus distinctum, et non femininum propter imperfectionem. Proprietati autem, quae significatur per modum formae, aptatur genus femininum; sic etiam essentiae aptari potest, inquantum essentia significatur ut forma; et ideo propter unitatem essentiae non potest dici pater alius a filio, sed propter distinctionem personae dicitur alius. Istud autem videtur magis esse adaptatio, quam expressio proprietatis locutionis. Unde dicendum aliter, quod hoc contingit, quia neutrum genus substantivatur; et ideo importat diversitatem simpliciter et absolute, quae est diversitas essentiae; sed masculinum genus et femininum tenentur adjective; unde

ponunt diversitatem circa terminos personales qui in locutione ponuntur, cum dicitur: *filius est alius a patre*; et hoc explicabitur in solutionibus argumentorum.

[786] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod alius semper significat diversitatem substantiae. Sed substantia dicitur dupliciter: quandoque enim sumitur pro essentia, sicut est in usu Latinorum; quandoque pro supposito essentiae, vel pro re naturae primi praedicamenti, quae dicitur hypostasis apud Graecos; et hoc secundo modo non est eadem substantia patris et filii: quia sic substantia significat personam; et hac ratione potest dici alius.

[787] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod neutrum genus substantivatur, et non masculinum. Substantivum autem significationem suam habet absolutam; sed adjectivum ponit significationem suam circa subjectum. Quando autem aliquid dicitur absolute, intelligitur de eo quod simpliciter est, sicut ens, absolute dictum, significat substantiam; et ideo quia alietas essentiae est simpliciter alietas, ideo neutrum genus substantivatum importat alietatem essentiae. Sed genus masculinum, quia adjective tenetur, ponit alietatem circa suum subjectum. Unde si terminus personalis est suum substantivum, designat distinctionem personarum. Et ideo haec est vera: pater est alius a filio. Si autem sit terminus essentialis, designat diversitatem substantiae; unde haec est falsa: pater est alius Deus a filio. Et similiter neutrum adjective sumptum, quando adjungitur termino personali, importat alietatem personae, ut cum dicitur: pater est aliud suppositum a filio. Unde hoc non contingit ex variata significatione, sed ex eo quod alietas significata in masculino et neutro, non ad idem refertur.

[788] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec est impropria: pater est a se; et exponenda est per negationem; id est, non est ab alio. Ista autem est propria: filius est a patre. Unde non est simile.

[789] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietas in divinis non tantum est proprietas, sed etiam subsistens: paternitas enim est ipse pater; et ideo proprietas facit alium magis proprie, quam alterum. De hoc tamen infra plenius habebitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2.

Articulus 2

[790] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 tit. Utrum pater et filius possint dici plures aeterni

[791] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non possint dici plures aeterni, per id quod habetur in symbolo Athanasii: *et tamen non tres*

aeterni.

[792] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus: *quidquid in divinis ad se dicitur, singulariter de tribus, et non pluraliter praedicatur.* Sed aeternus ad se dicitur: non enim est relativum. Ergo singulariter de tribus dicitur, et non pluraliter.

[793] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut una deitas est trium personarum, ita etiam est una aeternitas, cum aeternitas sit ipsa divina substantia. Sed non potest dici: pater et filius sunt plures dii; propter unitatem divinitatis. Ergo nec etiam propter unitatem aeternitatis potest dici: pater et filius sunt plures aeterni.

[794] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 4 Sed contra est quod habetur in symbolo Athanasii, quod tres personae sunt sibi coaeternae. Si dicas, quod hoc est, quia Deus est substantivum, sed aeternus est adjectivum, et ideo aeternus recipit pluralem numerum, secundum numerum suppositorum. Contra, adjectivum significatur per modum accidentis. Sed in Deo non potest esse aliquod accidens, quia, sicut dicit Boetius, cetera praedicamenta cum in divinam venerint praedicationem mutantur in substantiam. Ergo non potest ibi esse adjectivum.

[795] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, adjectivum trahit numerum a substantivo. Sed aeternus est adjectivum. Cum ergo pater et filius sint plures quidam, videtur quod debeant dici aeterni.

[796] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter adjectiva et substantiva: quia substantiva significant per modum substantiae, et ideo significant rem suam absolute; et ideo substantivum non dicitur in plurali numero, nisi formatio sua numeretur; adjectivum autem significat per modum accidentis, quod non habet esse absolutum, nec unitatem: sed esse suum et unitas sua dependet ex eo cui inhaeret. Unde etiam non multiplicatur secundum numerum per divisionem alicujus quod sit pars sui, sicut species substantiarum multiplicantur per individua, secundum divisionem materiae. Sed accidens multiplicatur secundum divisionem subjecti in quo est; unde haec albedo est alia ab illa, inquantum haec est hujus, et illa illius; et ideo adjectivum non habet numerum pluralem, nisi ex parte suppositorum. Dicendum igitur, quod omnes termini significantes substantiam per modum substantiae, sicut sunt substantiva, non praedicantur in plurali de tribus personis, eo quod formatio significata, scilicet ipsa essentia divina, non dividitur. Termini vero significantes substantiam adjective per modum inhaerentis, vel assequentis substantiam, ut dicit Damascenus, praedicantur in plurali de tribus personis, propter pluralitatem suppositorum. Sed tamen in talibus terminis, qui significant substantiam adjective, est ordo. Quaedam enim significant ut inhaerenter, non significantes substantiam quantum ad modum significandi quem grammatici considerant dicentes, nomen significare substantiam cum qualitate, sicut verba et participia: et ista nullo modo debent praedicari in singulari, quia significant per modum actus, qui non significatur nisi ut inhaerens. Quaedam autem significant substantiam quantum ad modum consideratum a grammaticis, sicut nomina adjectiva. Omne enim nomen significat substantiam et qualitatem. Sed forma quae est qualitas, significat ut inhaerentem; et talia possunt magis praedicari singulariter, et praecipue quia possunt substantiari, sicut aeternus, et

hujusmodi. Quando tamen talibus adjectivis additur per compositionem aliqua praepositio denotans habitudinem personae ad personam, magis trahuntur ad suppositum; et tunc nunquam debent praedicari in singulari, sed tantum in plurali, sicut coaeternus.

[797] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 ad 1 Dico igitur ad primum, quod si aeternus substantive sumatur, tunc praedicatur in singulari de tribus; et sic accipit Athanasius. Si adjective, tunc praedicatur pluraliter. Sed coaeternus semper debet pluraliter praedicari, propter habitudinem personae ad personam, quam importat.

[798] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., adjectiva non habent numerum ex seipsis, sed ex suis suppositis; et ideo aeternus, quamvis non numeretur ex seipso, quia absolutum est, tamen praedicatur in plurali propter pluralitatem suppositorum, quae relativa sunt.

[799] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium: quia Deus non est adjectivum, ut recipiat numerum ab alio, sicut aeternus. Unde non posset pluraliter praedicari nisi propter pluralitatem suae formae: quam pluralitatem non est in Deo ponere.

[800] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum rem non sit accidens in divinis, tamen quantum ad modum significandi potest aliquid ut adjacens significari, vel assequens substantiam; et inde sunt adjectiva in divinis.

Quaestio 2

Prooemium

[801] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 pr. Deinde quaeritur de coaeternitate filii ad patrem; et quaeruntur duo: 1 utrum pater aliquo modo sit prior filio; 2 si non, sed generatio est aeterna, quibus verbis significari debeat.

Articulus 1

[802] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 tit. Utrum pater sit prior filio

[803] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater sit prior filio. Sicut enim se habet corruptio ad desitionem, ita se habet generatio ad inceptionem. Sed

omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse per generationem. Ergo filius coepit esse; et ita est posterior patre.

[804] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil accipit aliquid, nisi quod non habet. Sed omne quod generatur, accipit esse a generante. Ergo omne quod generatur, ante generationem non habet esse; et sic idem quod prius.

[805] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, principium naturaliter prius est eo cujus est principium. Sed pater est principium filii. Ergo etsi non tempore, saltem natura est prior ipso.

[806] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, dare esse est aliqua dignitas. Sed pater dat esse suum filio. Ergo ad minus dignitate pater est prior filio.

[807] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, omne illud quo aliquid est prius, non est simpliciter primum. Si ergo filio esset pater prior, filius non esset simpliciter primum. Sed omnes dicunt Deum esse primum principium, sicut dicit philosophus. Ergo filius non esset Deus: quod Ariani concedunt.

[808] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod pater nullo modo est prior filio, neque duratione, neque natura, neque intellectu, neque dignitate: in patre enim et filio non possumus nisi duo considerare. Vel id quod absolutum est: et hoc utrique commune est: unde ex hoc unus non habet prioritatem ad alium, cum essentia divina non sit divisibilis, ut supra ostensum est, in hac dist., qu. 1, art. 1. Vel id quod est ad aliquid. Relativorum autem est simul esse natura, secundum philosophum, et etiam tempore: quia posita se ponunt, et perempta se perimunt: et etiam intellectu, cum unum per alterum definiatur: quamvis enim in hominibus ille qui est pater, sit prior eo qui est filius, ut Socrates Platone; nihilominus tamen ista duo relativa, inquantum relativa sunt, pater et filius simul sunt omnibus modis praedictis. Unde patet quod pater nullo modo potest esse prior filio; neque secundum id quod absolutum, neque secundum id quod ad aliquid est.

[809] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio quae opponitur corruptioni, est mutatio; et tali generationi semper annexa est inceptio. Sed generatio, prout est in divinis, non est mutatio, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, sed operatio naturae divinae prout est in patre. Et quia naturalis operatio semper sequitur id cujus est, cum natura divina in patre sit aeterna, et generatio erit aeterna.

[810] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod accipit aliquid, non habet illud a se, non tamen sequitur quod non habeat illud simpliciter: quia potest esse quod illud accipere nunquam inceperit; et ita filius accepit esse a patre, nec habet esse a se, sed ab aeterno a patre accepit esse.

[811] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod principium potest dupliciter considerari: vel id quod est principium, et hoc est prius naturaliter eo cujus est principium; vel secundum relationem principii, et sic est simul naturaliter cum principiato. Si igitur esset aliquis

ab eodem habens quod sit aliquis et quod sit ad aliquid; omnino simul esset naturaliter cum eo ad quod diceretur. Et quia in divinis pater ab eodem habet quod sit aliquis et quod sit pater; est simul natura cum filio, non solum inquantum est pater, sed simpliciter.

[812] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietas qua pater dat esse, est dignitas sua. Sed quia dignitas est de absolutis, ideo eadem dignitas est in patre et filio, et eadem dignitas quae in patre est paternitas, in filio est filiatio; sicut paternitas in patre est divina essentia vel divina bonitas, et eadem essentia in numero vel bonitas, est filiatio in filio.

Articulus 2

[813] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 tit. Utrum generatio divina debeat significari per tempus praesens

[814] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod generatio divina debeat significari per praesens tempus. Praesens enim maxime aeternitati competit, eo quod non habet successionem. Sed generatio divina est aeterna. Ergo debet significari per praesens tempus.

[815] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Avicenna distinguit duplex agens: quoddam quod est causa fiendi tantum, et istud non influit in rem nisi dum est in fieri; quoddam autem quod est principium essendi, et hoc agens non cessat ab influendo in causatum suum quamdiu habet esse. Constat autem quod pater non est principium filii sicut principium fiendi, quia filius non est factus; sed sicut principium essendi, quia dat sibi esse. Ergo quandiu filius habet esse, pater dat sibi esse, quae datio est generatio. Cum igitur filius verissime dicatur semper esse, et magis quam fuisse, verius diceretur semper nasci quam semper natus.

[816] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 3 Contra, illud quod est semper in fieri, est imperfectum. Sed quod semper nascitur, significatur semper ut in fieri. Ergo significatur ut imperfectum. Ergo non proprie dicitur filius semper nasci, cum ab eo secludatur omnis imperfectio.

[817] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne illud quod consequitur generationem secundum modum intelligendi, est quasi terminus generationis. Sed relatio filiationis consequitur generationem secundum modum intelligendi. Ergo se tenet ex parte termini generationis. Sed terminus generationis non significatur per praesens, sed per praeteritum. Ergo filius verius dicitur natus quam nascens.

[818] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est superius, dist. 8, qu. 2, art. 3, nullum verbum alicujus temporis perfecte aeternitatem repraesentat. Unde cum generatio filii sit aeterna, ut dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, non sufficienter exprimitur per verbum alicujus temporis; unde per diversorum temporum verba significari potest, ut quidquid est perfectionis in quolibet tempore, divinae generationi attribuatur, et omnis imperfectio excludatur. Cum igitur in omni inferiori generatione vel in quocumque fieri, ipsum esse sit imperfectum, quia hujusmodi non sunt nisi in fieri, et perfectio non est nisi quando fieri terminatur, et tunc esse non retinet generatio creaturae, sicut etiam in termino motus non est motus; in divina tamen generatione invenitur simul et perfectio et esse. Unde ad significandum esse divinae generationis, quod nunquam transit, possumus uti verbo praesentis temporis, ut dicamus filium generari a patre; ad significandum vero generationis perfectionem possumus verbo praeteriti temporis uti, ut dicamus filium natum; ut autem utrumque concludatur simul, scilicet perfectio et esse generationis, convenientissime dicitur semper natus; ut per sempiternitatem significetur esse generationis indeficiens, et per praeteritum tempus ipsius perfectio. Si autem diceremus, semper nascitur, designaretur solum esse generationis indeficiens, sed non perfectio; et ideo melius dicitur semper natus quam semper nascens. In aliis autem divinis quae non significantur ut in fieri, convenientius utimur praesenti tempore.

[819] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praesens aeternitati conveniat maxime, quia ponit esse in actu, tamen in illis quae per modum fieri significant, importat imperfectionem, quia talia dum habent esse, imperfecta sunt; et ideo in talibus convenientius utimur praeterito, praecipue si addatur aliquid ad indeficientiam designandam.

[820] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per illam rationem probatur quod esse divinae generationis nunquam transeat, et hoc significatur per praesens; tamen ex modo significandi, quia significatur per modum fieri, importatur quaedam imperfectio; et ideo oportet uti praeterito tempore, et hoc sequentia argumenta concludunt.

Expositio textus

[821] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 expos. *Dicit autem apostolus Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam.* Contra, aut loquitur de essentiali sapientia, aut de sapientia genita. Si de essentiali, constat quod illa esset in patre, etiam si filius non esset, sicut et essentia. Sed de sapientia genita supra ab Augustino dictum est, distinct. 5, quod pater non est sapiens sapientia quam genuit. Ergo etiam si filius non esset, non sequeretur quod pater sapiens non esset; et ita videtur ratio Augustini nihil valere. Et dicendum, quod loquitur de sapientia essentiali, secundum quod est appropriata filio. In appropriato autem, inquantum hujusmodi, intelligitur ratio proprii; et sic procedit Augustinus. Vel potest melius dici, quod loquitur de sapientia genita; non enim dicit, quod per illam sapientiam pater sit sapiens, sed quod illam sapientiam habeat. Inconveniens autem est dicere, Deum nunc habere aliquam sapientiam quam non semper habuit, quia hoc poneret

mutationem in ipso. *Quomodo igitur immutabilis Deus est?* Videtur quod hoc non sequatur; quia secundum philosophum, in ad aliquid non est motus: et ita ex adventu relationis non potest concludi aliqua mutabilitas. Praeterea, Deus per hoc quod dat esse creaturae, dicitur creator, et per hoc quod dat esse filio, dicitur pater. Sed non sequitur ipsum esse mutabilem, quamvis modo sit creator, et ab aeterno non fuerit. Ergo etiam non sequeretur quod esset mutabilis, si non semper pater fuisset. Ad primum est dicendum, quod quamvis in ad aliquid non sit motus sicut in eo quod terminat motum per se, ut quantitas et qualitas sunt termini motus per se; tamen relationes novae non possunt innasci realiter in aliquo nisi per motum: quamvis enim relatio non sit terminus motus per se, tamen consequitur motum, sicut augmentum consequitur aequalitas. Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 7, q. 2, art. 1, relatio qua Deus relative dicitur ad creaturam non est realiter in ipso Deo, sed in ipsa creatura, quae mutatur; paternitas autem realiter est in ipso Deo, quia est proprietas constitutiva personae; unde non posset esse de novo pater sine mutatione sui. *Vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum.* Vox Angelorum haec dicitur, quam exprimunt corporaliter in corporibus assumptis; vel ipsa spiritualis locutio ipsorum dicitur, secundum quod conceptiones suas ordinant ad innotescendum. Alibi tamen hoc habet quaeri in 2. *Scrutari non licet superna mysteria*; ut quis transcendere velit limites fidei de temporali generatione; quae quidem ineffabilis est, inquantum terminatur ad unionem in persona Dei; tamen quodammodo est effabilis ex parte ipsius corporis assumpti, quod de virgine tractum est. *Quoties ortum fuit lumen ex quo splendor oritur, toties oritur et splendor claritatis.* Haec similitudo relata ad aeternam generationem intelligenda est non secundum interruptionem actus, quae in ortu luminis corporalis lumen facit (eo quod sol corporalis non semper praesens est), sed secundum continuationem tantum. *Vivens Deus, et naturae aeternae, viventis potestas est.* In his verbis intendit Hilarius concludere filium a patre genitum viventem esse sicut cujuslibet naturae intransibilis vel aeternae est potestas viventis; idest, ut vivum producat, secundum quod ipsa vivit. Sed Deus vivens est, ergo potestas sua est ut vivum ex se generet. Vel sic. In quolibet vivo invenitur potestas quae debetur vivo. Sed Deus est vivens. Ergo in eo invenitur potestas quae debetur vivo. Haec autem est ut vivum ex se producat. Ergo filius, qui ex eo producitur, vivens est. Primi igitur syllogismi majorem subticet, minorem ponit ibi: *vivens Deus* et cetera. Conclusionem, quae est major secundi, tangit cum dicit: *et naturae aeternae, viventis potestas est*; idest naturae aeternae est potestas viventis, idest quae debetur viventi. Secundi syllogismi minorem subticet, conclusionem ponit ibi: *et quod cum sacramento scientiae suae ex eo nascitur non potest aliud esse quam vivens*; filius qui nascitur ex patre, cujus nativitatis secretam scientiam solus pater habet comprehendendo. Non potest ergo esse aliud quam vivens. Et sumitur hic sacramentum, prout dicitur sacrum secretum. *Omnia viva sua ex vivente testatus est*, idest omnia attributa, quorum quodlibet in filio vivit. *Perfectum nativitatis*, idest, perfectam rationem et nomen nativitatis. *Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum.* In his enim quae per transmutationem generantur, quamvis generatio quae est a vivente, terminetur ad vivum, tamen in principio generationis quod generatur non est vivum. Sed filius Dei semper vivus est. Ergo non per decisionem vel mutationem genitus est; et ita oportet quod vita patris eademque numero in filio sit: et propter hoc subjungit, quod *necesse est (...) ut in vivente vivat*, scilicet filius in patre, inquantum filius est vita patris, qui in patre vivit: et eodem modo in se habeat vitam viventem, id est essentiam patris, qui est vita vivens. *Cui innascibilitatis esse imaginem, sacramento nativitatis impartit*; idest, sui innascibilis: non enim filius patrem in innascibilitate imitatur. *Si gignenti est infinitum gignere, et nascenti infinitum etiam nasci est.* Infinitum sumitur hic negative, non privative; generatio enim passiva vel activa, nullo fine terminatur vel comprehenditur. Non tamen dicenda est infinita per modum quantitatis, sicut tempus vel motus, quia sic nunquam esset perfecta.

Distinctio 10

Quaestio 1

Prooemium

[822] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de generatione filii a patre, hic determinat de processione spiritus sancti ab utroque; et dividitur in partes duas: in prima determinat de processione ejus aeterna; in secunda de temporali, 14 dist.: *praeterea diligenter annotandum est, quod gemina est processio spiritus sancti.* Prima in tres: in prima determinat processionis modum; in secunda processionis principium, 11 dist.: *hic dicendum est, spiritum sanctum a patre esse et filio*; tertio differentiam processionis ad generationem, 13 distinct.: *post haec considerandum est (...) cum spiritus sanctus procedat de patre, et sic de substantia patris, cur non dicatur esse natus, sed potius procedere.* Prima in duas: in prima ostendit processionis modum; in secunda ex modo procedendi concludit proprium procedentis nomen, ibi: *hic notandum est, quod sicut spiritus sanctus in Trinitate specialiter dicitur caritas (...) ita et nomen tenet proprie quod patri et filio communiter quodammodo congruit.* Prima in duas: in prima ostendit per auctoritatem canonis, quod spiritus sanctus procedit ut amor; in secunda ostendit idem per auctoritates sanctorum, ibi: *nunc vero quod incepimus, ostendere curemus.* Circa primum tria facit: primo, secundum verba Augustini, appropriat amorem de Deo dictum 1 Joan. 4, 16: *Deus caritas est*, spiritui sancto; secundo ponit appropriationis similitudinem, ibi: *pluribus enim exemplis doceri potest, multa rerum vocabula et universaliter poni, et proprie quibusdam rebus adhiberi*; tertio inducit appropriationis auctoritatem, ibi: *sed Dei verbum, idest unigenitus Dei filius, aperte dictum est Dei sapientia.* Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum spiritus sanctus procedat ut amor; 2 utrum sit amor quem pater habet in filium, et e contrario; 3 utrum sit nexus vel unio patris et filii; 4 utrum ex processione sua possit dici proprie spiritus sanctus; 5 de numero personarum.

Articulus 1

[823] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 tit. Utrum spiritus sanctus procedat ut amor

[824] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat ut amor. Quia spiritus sanctus procedit ut persona in se subsistens. Amor autem non significat aliquid per modum subsistentis; immo per modum inhaerentis formae, vel passionis. Ergo et cetera.

[825] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, nunquam natura communicatur nisi per actum naturae. Sed amor non significat actum naturae, sed magis voluntatis. Ergo cum per processionem spiritus sancti communicetur tota divina natura personae procedenti, videtur quod spiritus sanctus non procedat ut amor.

[826] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, non est idem modus processionis creaturae et personae divinae. Sed creaturae procedunt a Deo per actum voluntatis, cujus opus est creatio, secundum Damascenum. Ergo nulla persona divina procedit per modum amoris, qui est actus voluntatis.

[827] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, modus processionis personae est proprius personae procedenti, quia per processionem distinguitur una persona ab alia. Sed amor est commune tribus personis, ut dicitur in littera. Ergo nulla persona ut amor procedit.

[828] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, non est idem appropriatum et proprium, quia appropriatum sumitur juxta rationem proprii: unde sapientia, quae appropriatur filio, nulli personae propria est. Sed amor, ut dicitur in littera, est appropriatum spiritui sancto. Ergo non est proprius modus suae processionis ut procedat ut amor.

[829] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, imago creata, quae est in anima, repraesentat Trinitatem in creatura. Sed in imagine creata procedit aliquid per modum notitiae, et aliquid per modum amoris. Cum igitur in Trinitate increata procedat filius per modum notitiae, erit alia persona procedens per modum amoris.

[830] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, cognitio perfecta non est, nisi adjungatur voluntas. Sed sicut se habet intellectus ad voluntatem, ita et verbum ad amorem. Ergo verbum non erit perfectum sine amore. Sed verbum Dei perfectum est. Ergo et associatur sibi amor perfectus; et hic est spiritus sanctus.

[831] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in processione creaturarum duo est considerare ex parte ipsius creatoris: scilicet naturam ex cujus plenitudine et perfectione omnis creaturae perfectio et efficitur et exemplatur, ut supra dictum est, dist. 2, qu. unic., art. 2, et voluntatem, ex cujus liberalitate, non naturae necessitate, haec omnia creaturae conferuntur. Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiae, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta

est, esse rationem et causam processionis creaturae. Unde sicut processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet filium, tamquam in principium, et quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem naturae, exemplar et rationem; ita oportet quod, inquantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducatur in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Haec autem est amor, sub cujus ratione omnia a voluntate conferuntur; et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris, et haec est spiritus sanctus. Et inde est quod quidam philosophi totius naturae principium amorem posuerunt.

[832] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet amor, inquantum amor, non dicat quid perfectum et subsistens; tamen inquantum est Dei amor, a quo omnis imperfectio removetur, habet quod sit perfectum quid et subsistens; et simile est de verbo.

[833] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut per primum processum naturae communicatur tota natura divina, cum sit perfectus; ita et per primum processum voluntatis, qui est ratio omnis processionis voluntariae a Deo, communicatur tota voluntas; et quia in Deo idem est voluntas et natura, nec tota voluntas, quae infinita est, posset esse nisi in natura infinita; et non nisi boni infiniti, quasi objecti aequantis infinitam voluntatem (unde nec amor, qui est ratio voluntatis, potest esse nisi infinitus); ideo oportet etiam communicari naturam. Unde amor, quamvis non dicat communicationem naturae inquantum est amor, dicit tamen inquantum est amor Dei et primus processus divinae voluntatis.

[834] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod creatura procedit a voluntate sicut res operata per voluntatem; sed spiritus sanctus sicut ratio cujuslibet operis voluntatis, sicut etiam filius producitur ut ars omnium eorum quae per intellectum divinum constituta sunt.

[835] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod amor in divinis tripliciter sumitur. Quandoque enim sumitur essentialiter, quandoque personaliter, quandoque notionaliter. Quando sumitur essentialiter, non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis, sicut etiam cum de Deo dicimus intelligens et intellectum: eadem enim persona potest esse intelligens et intellecta. Quando autem dicitur personaliter, tunc importatur processio et relatio realis, et significatur ipsa persona, sive res procedens, sicut amor est quoddam procedens. Quando autem dicitur notionaliter, significat ipsam rationem processionis personae: quia amor non tantum est procedens, sed etiam dicit rationem sub qua alia procedunt. Secundum ergo quod est essentiale, est commune tribus, sed appropriatur spiritui sancto; ut cum dicitur, *Deus caritas est*, 1 Joan. 4, 16; secundum autem quod est personale, est proprium spiritus sancti; et dicitur, quod spiritus sanctus procedit ut amor. Secundum autem quod est notionale, est quaedam relatio vel notio communis patri et filio, quae etiam dicitur communis spiratio; et hoc modo significatur amor in hoc verbo diligunt: cum dicitur, pater et filius diligunt se spiritu sancto.

[836] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod amor, secundum quod est proprium, non est appropriatum. Sapientia autem ita est appropriata quod nunquam potest

esse proprium. Et ratio hujus est, quia sapientia non significatur per modum alicujus exeuntis ab aliquo, sed per modum quiescentis in subjecto; et ideo semper est essentialis, et nunquam personalis. Sed amor significatur per modum exitus; nihilominus tamen significat aliquid absolutum. Exitus autem ille potest intelligi ut realis, vel secundum rationem tantum. Ex parte ergo qua significat aliquid absolutum, est essentiale; et tunc relatio, vel exitus importatus, erit rationis tantum, sicut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem ille exitus significatur non tantum ut rationis, sed ut realis, tunc amorem significat personalem.

Articulus 2

[837] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 tit. Utrum spiritus sanctus sit amor quem habet pater in filium

[838] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non sit amor quem pater habet in filium vel e contrario. Quidquid enim procedit in aliud tendens, non procedit ut per se subsistens. Sed spiritus sanctus procedit ut persona subsistens per se. Ergo non procedit in filium.

[839] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, quod procedit in aliquid, recipitur in illo, nisi sit ex defectu recipientis. Sed in filio non est aliquis defectus. Si ergo spiritus sanctus procedit a patre ut in filium, filius recipit spiritum sanctum. Sed quidquid filius recipit a patre, recipit per generationem. Ergo processio per quam spiritus sanctus procedit a patre in filium, est generatio, vel etiam prius secundum rationem, sicut quod includitur in illa.

[840] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, etsi filius aliquid accipiat a patre, tamen pater nihil accipit a filio. Ergo cum illud in quod est aliquid, se habeat in ratione recipientis, nullo modo poterit dici spiritus sanctus amor quem habet filius in patrem.

[841] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, omnis amor procedit ab amante in amatum. Sed spiritus sanctus est amor, ut supra dictum est, art. anteced. in Resp. ad 4. Ergo videtur, cum pater amet filium et e contrario, quod spiritus sanctus sit amor patris in filium et e contrario.

[842] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc videtur per auctoritatem Hieronymi in littera.

[843] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in processione spiritus sancti est considerare duo: scilicet processionem ipsam, et modum procedendi. Et quia spiritus sanctus

procedit ut res distincta et per se existens, non habet ex processione sua, inquantum processio est, quod sit a patre in filium, vel e contrario; sed quod sit in se subsistens. Si autem consideretur modus processionis quia procedit ut amor, ut dictum est, art. praec., ad 2, cum amatum secundum rationem intelligendi sit id in quod terminatur amor, et amans a quo exit amor: cum pater amet filium, potest dici amor patris in filium; et cum filius amet patrem, amor filii in patrem.

[844] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum. Quia spiritus sanctus non habet ut sit amor unius personae in aliam ex hoc quod est persona procedens, sed ex hoc quod procedit ut amor.

[845] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur filius amari a patre, non praedicatur secundum rem quod filius aliquid a patre accipiat, sed quod terminetur in ipsum actus amoris; et ideo hoc quod dicitur esse spiritus sanctus amor patris in filium, non pertinet ad generationem, sed ad spiritus sancti processionem.

[846] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia sicut cum dicitur, quod pater habet amorem in seipsum, non significatur ibi aliqua terminatio vel acceptio secundum rem, sed tantum secundum modum significandi; ita etiam cum dicitur spiritus sanctus amor filii in patrem, non ponitur quod pater aliquid accipiat, nisi quod secundum modum significandi in ipsum terminatur amor filii, sicut in amatum.

Articulus 3

[847] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 tit. Utrum spiritus sanctus sit unio patris et filii

[848] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non sit nexus vel unio patris et filii. Quod enim est discretum et distinctum ab aliquibus, non est unitivum ipsorum. Sed spiritus sanctus est distinctus a patre et filio. Ergo non est unio utriusque.

[849] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nexus vel unio habet quasi rationem medii inter ea quae uniuntur vel connectuntur. Sed spiritus sanctus non est media in Trinitate persona, sed tertia. Ergo non est unio vel nexus.

[850] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, nexus dicitur quo aliqua nectuntur. Sed sive hoc intelligatur effective, sive formaliter, illud quo aliqua nectuntur habet aliquam rationem principii annexam. Ergo cum spiritus nullo modo sit principium patris et filii, immo e contrario,

non poterit dici nexus vel unio utriusque.

[851] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, Dionysius: *amorem sive divinum sive angelicum sive intellectualem sive animalem sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam accipimus virtutem.* Sed spiritus sanctus est amor patris et filii. Ergo est unio ipsorum.

[852] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 s. c. 2 Hoc etiam videtur ex auctoritate apostoli, Eph. 4, 3: *soliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*; et ita amor habet rationem vinculi et nexus.

[853] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod amor semper ponit complacentiam amantis in amato. Quando autem aliquis placet sibi in aliquo, trahit se in illud et conjungit se illi quantum potest, ita ut illud efficiatur suum; et inde est quod amor habet rationem uniendi amantem et amatum. Et quia spiritus sanctus procedit ut amor, ex modo processionis habet ut sit unio patris et filii. Possunt enim pater et filius considerari vel inquantum conveniunt in essentia, et sic uniuntur in essentia; vel inquantum distinguuntur in personis, et sic uniuntur per consonantiam amoris: quia et si per impossibile poneretur quod non essent unum per essentiam, ad perfectam jucunditatem oporteret in eis intelligi unionem amoris.

[854] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex ipsa processione spiritus sanctus habet quod procedat ut persona; sed ex modo processionis habet quod sit vinculum vel unio amantis et amati. Utrum autem pater et filius diligant se spiritu sancto, infra quaeretur, dist. 32, quaest. 1, art. 1 et 2.

[855] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inquantum procedit a duobus, habet quod sit tertia in Trinitate persona; sed ex modo procedendi, quod sit unio utriusque personae.

[856] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pater et filius dicuntur uniri spiritu sancto, non effective, sed quasi formaliter. Sed forma est duplex: quaedam enim manens et quiescens in his quorum est forma; et sic per modum formae se habet ad personas divina essentia, et sic uniuntur formaliter amore essentiali. Est etiam aliquid formaliter uniens, non quasi inhaerens, sed sicut procedens ab utroque unitorum; ac si diceremus, aliqua duo corpora uniri per aliquem aliquorum ab eis procedentem; et ita pater et filius uniuntur spiritu sancto. Unde non sequitur quod sit principium patris et filii, sed e converso. Hoc tamen magis discutietur, dist. 32, ut Sup., quando quaeretur, utrum pater et filius diligant se spiritu sancto.

Articulus 4

[857] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 tit. Utrum persona procedens per modum amoris, proprie dicatur spiritus sanctus

[858] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona quae procedit ut amor, non proprie dicatur spiritus sanctus. Illud enim quod est commune tribus personis, non efficitur proprium, nisi aliquo proprio adjuncto. Sed spiritus convenit tribus personis, Joan. 4, 24: *spiritus est Deus.* Sanctus autem quod additur, est etiam commune, et non proprium. Ergo videtur quod spiritus sanctus non sit proprium nomen alicujus personae.

[859] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, personae distinguuntur per relationem originis. Sed hujusmodi relationes, secundum modum intelligendi, consequuntur processiones personarum. Ergo quaelibet persona debet denominari secundum processionem aliquam. Sed spiritus sanctus nullam processionem vel processionis modum exprimit. Ergo non videtur esse nomen alicujus personae.

[860] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 3 Si dicas, quod dicitur spiritus sanctus, quia procedit ut amor, scilicet ad similitudinem ejus quod dico: duo amantes conspirant sibi in amore per osculum oris, unde fit respiratio: contra, secundum hoc, nomen spiritus sumeretur ex similitudine spiritus corporalis. Sed omne tale nomen dicitur de Deo metaphorice, et non proprie nec secundum prius. Cum igitur nomina personalia inveniantur in divinis proprie, et etiam per prius quam in creaturis, ut dicitur Ephes. 3, 15: *ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur*; videtur quod per istum modum nulla persona divina debeat nominari spiritus sanctus.

[861] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut processio, quae est per modum amoris, est sancta; ita illa quae est per modum naturae. Ergo sicut non dicitur filius sanctus, ita non debet dici spiritus sanctus.

[862] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 s. c. 1 In contrarium est tota Scriptura, et totus usus Ecclesiae, quae tertiam in Trinitate personam sic nominat.

[863] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae; unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis: aer enim spiritus dicitur propter subtilitatem; et exinde attractio aeris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus; sicut dicimus spiritum Deum, et Angelum, et animam. Et inde est etiam quod dicimus duos homines amantes se, et concordes, esse unius spiritus vel conspiratos; sicut etiam dicimus eos esse unum cor et unam animam; sicut dicitur Eth. 9: *proprium amicorum est, unam animam in duobus corporibus esse.* Subtilitas autem dicitur per remotionem a materialitate; unde ea quae habent multum de materia vocamus grossa, sicut terram; et ea quae minus, subtilia, sicut aerem et ignem. Unde cum removeri a materia magis sit in incorporeis, et maxime in Deo, spiritualitas secundum rationem significationis suae per prius invenitur in Deo, et magis in incorporeis quam in corporalibus; quamvis forte secundum impositionem nominis spiritu-

alitas magis se teneat ad corporalia, eo quod nobis qui nomina imposuimus, eorum subtilitas magis est manifesta. Secundum hoc igitur dico, quod spiritus, inquantum nominat subtilitatem naturae, commune est tribus personis; sed duplici ratione nominatur spiritus sanctus a spiritualitate. Una et praecipua est, ut credo, quia per ipsum et dona ipsius in participationem divinae spiritualitatis trahimur, inquantum a temporalibus removemur. Unde contemptores temporalium spirituales dicuntur: et hoc convenit sibi inquantum procedit ut amor, qui habet rationem primi doni in quo omnia dona donantur. Alia ratio est quia est amor patris in filium, quo se diligunt; et amantem et amatum dicimus in spiritu uniri.

[864] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, spiritus sanctus, potest dupliciter considerari: vel quantum ad virtutem vocabulorum, et sic convenit toti Trinitati prout sumitur in virtute duarum dictionum; vel quantum ad impositionem Ecclesiae, per quam hoc impositum est ad significandum unam personam, quasi circumlocutio unius nominis, propter defectum vocabulorum, quia linguae nostrae deficiunt a narratione Dei; et sic proprie convenit spiritui sancto. Et rationem convenientiae assignat Augustinus in littera. Quia enim est communitas patris et filii, decet ut communi nomine nominetur.

[865] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex ratione suae processionis spiritus sanctus procedit ut amor; et inquantum est amor, convenit sibi quod nominetur per spiritualitatem, ut dictum est, in corp. art., et sic aliquo modo nomen spiritus sancti quemdam modum processionis exprimit, quia amoris.

[866] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spiritus per prius dicitur de divinis quam de corporeis, sicut praedictum est, loc. cit., et ideo objectio illa non tenet; nec credo ab illa similitudine spiritum sanctum vocari.

[867] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, *sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia*; et ideo convenienter sanctitas spiritualitati adjungitur, quae etiam a materialitate separationem dicit, ut sic per spiritualitatem designetur separatio a materia, et per sanctitatem a materialibus defectibus. Vel dicendum, quod natura semper eodem modo operatur; et ideo in opere naturae non est invenire rectum et non rectum, sicut in opere voluntatis. Et ideo convenienter sanctitas, quae rectitudinem voluntatis importat, adjungitur processioni amoris, et non generationi, quae est opus naturae.

Articulus 5

[868] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 tit. Utrum tantum tres personae sint in divinis

[869] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sint tantum tres personae in divinis. In divinis enim non plus distat voluntas et natura, quam intellectus. Sed alia persona est procedens per modum voluntatis vel amoris, ab illa quae procedit per modum naturae vel generationis. Ergo adhuc debet esse alia quae procedat per modum intellectus.

[870] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut pater diligit filium, ita etiam diligit spiritum sanctum. Sed amor quo pater diligit filium, est una persona. Ergo et amor quo diligit spiritum sanctum, est una persona, et ita sunt plures quam tres.

[871] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 3 Item, sicut est perfecta bonitas et liberalitas in patre et filio, ita et in spiritu sancto. Sed propter summam bonitatem et liberalitatem convenit patri quod naturam suam communicet alii, quia bonum est communicativum sui. Ergo eadem ratione spiritus sanctus communicabit naturam suam perfecta communicatione. Sed non perfecte communicat creaturae. Ergo communicabit alii divinae personae.

[872] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 4 Item, in Deo non tantum est natura et voluntas, sed plura alia attributa, quorum unumquodque habet rationem principii. Sed voluntati et naturae respondet aliqua processio, inquantum habent rationem principii. Ergo etiam et aliis attributis respondebunt aliae processiones, secundum quas multiplicabuntur personae multo plures quam tres.

[873] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 5 Sed contra, videtur quod sint tantum duae. Personae enim non distinguuntur nisi secundum relationes originis. Sed relatio originis est secundum quam aliquis est ab alio. Ergo videtur quod sit tantum una persona, quae sit ens ab alia, et reliqua a qua est alius. Ergo sunt tantum duae personae.

[874] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod non sunt nisi tres personae in divinis. Et ratio hujus est, quia in divinis propter essentiae simplicitatem non potest esse distinctio secundum aliquod absolutum, sed secundum relationem, et tantum secundum relationem originis, ut infra probabitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2. Item, relatio originis non potest constituere personam, si significet in communi; sed oportet quod significet aliquid proprium et determinatum. Habet enim se loco differentiae constitutivae respectu personae, quam oportet esse propriam. Item, quia persona est nomen dignitatis, oportet quod illa relatio sit ad dignitatem pertinens. Sic ergo oportet tria considerare in constituentibus personas, scilicet quod sit relatio originis, quod sit propria, quod sit ad dignitatem pertinens. Relatio autem originis in communi importatur in his duobus, qui ab alio, et a quo alius. Hoc etiam quod dico, a quo alius, est quidem ad dignitatem pertinens, sed commune est. Unde oportet, ad hoc quod constituat personam, quod determinetur per specialem modum originis. In divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate: et istae actiones inventae in creaturis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, reducuntur, ut in causam et exemplar, in duas processiones in divinis, quarum una est per modum naturae et vocatur generatio, et alia per modum voluntatis

et vocatur spiratio, ut supra dictum est, loc. cit. Oportet igitur ita specificare, a quo alius per generationem, a quo alius per spirationem. Haec autem duo non habent repugnantiam: quia idem potest esse principium plurium diversis modis. Unde ex hoc non constituentur duae personae, sed una tantum; quia nihil habet virtutem distinguendi, nisi quod habet aliquam rationem oppositionis. Sic igitur habemus unam personam, a qua est aliquis per generationem et spirationem, sicut pater. Si autem accipiamus aliud, scilicet, qui est ab alio, quamvis importet relationem originis, tamen non sufficit ad constituendam personam: tum quia commune est, tum quia nihil dignitatis importat. Esse enim ab alio potest aliquid vel nobili vel ignobili modo. Unde oportet ad hoc quod constituatur persona, quod determinetur per specialem modum ad dignitatem pertinentem; et isti sunt tantum duo in divinis, et ideo oportebit ita dicere: qui est ab alio per generationem, et qui est ab alio per spirationem. Ista autem duo non possunt uni convenire, quia una res habet tantum unum modum quo oritur ex alio. Non enim idem in specie est a natura et ab arte, nec per putrefactionem et seminationem. Et ideo erit una persona quae est ab alia per generationem, et hic est filius; et alia quae est ab alia per spirationem, et hic est spiritus sanctus. Et cum istae relationes non possint multiplicari secundum numerum, ita quod remaneat unitas in specie, eo quod non est ibi aliqua divisio materialis, oportet quod sint tantum tres personae.

[875] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod processio intellectus et naturae habent quamdam similitudinem per quam distinguuntur a processione per modum voluntatis. Quod autem procedit per modum naturae, procedit ut ab uno, si illud perfectum sit; et similiter quod procedit per modum intellectus; non enim plures homines habent unam conceptionem in numero. Et ita filio, qui est tantum ab uno, scilicet a patre, attribuitur uterque modus; procedit enim per modum naturae ut filius, et per modum intellectus ut verbum. Sed voluntas tendit in alium, et potest esse reciprocatio, ut ex duobus una voluntatis procedat conformitas, quae est unio utriusque. Et ideo procedere per modum voluntatis convenit spiritui sancto, qui procedit a duobus, uniens eos, inquantum sunt distinctae personae. Inquantum enim sunt una essentia, uniuntur per essentiam; et secundum hoc est inter eos amor essentialis.

[876] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut est in inferioribus, quod non alio actu potentia fertur in objectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere; ita etiam cum spiritus sanctus procedat ut amor quo pater amat filium, non oportet quod sit alius amor quo amet illum amorem; et praecipue cum ille amor non differat ab isto nisi secundum numerum, et non secundum rationem. Et talis diversitas in divinis non potest esse, ut supra, dist. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est.

[877] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod liberalitas et bonitas sunt essentialia; essentialia autem non sunt principia actuum notionalium, nisi secundum quod ipsa essentia est idem re quod proprietas vel notio, ut supra, dist. 2, quaest. unica, art. 3, dictum est. Unde bonitas vel liberalitas in patre, non est principium generationis, nisi inquantum bonitas est sua paternitas; in filio autem bonitas non est paternitas sed filiatio. Unde eadem bonitate et liberalitate pater generat, et filius generatur, et pater spirat, et spiritus sanctus spiratur. Unde

secundum Augustinum, cum dico, *de quo est*, est quaestio originis et non aequalitatis; sed cum quaeritur, qualis vel quantus. Et ideo per hoc quod spiritus sanctus non producit aliam personam, non est minoris liberalitatis vel bonitatis.

[878] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnia attributa divina sunt principium productionis per modum efficientis exemplaris; sicut bonitatem omnia bona imitantur, et essentiam omnia entia, et sic de aliis. Unde omnis illa processio est per modum naturae; et ideo non oportet esse plures modos processionis in divinis.

[879] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 5 Ad ultimum patet solutio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

Expositio textus

[880] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 expos. *Spiritus sanctus amor est, sive caritas, sive dilectio patris et filii.* Haec tria se habent ex additione ad invicem. Amor enim dicit simplicem inclinationem affectus in amatum. Unde etiam quandoque passionem dicit, secundum quod est in parte sensitiva; et sic amor etiam in irrationabilibus invenitur. Dilectio autem praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit; unde tantum rationabilium est. Sed caritas ponit quamdam vehementiam dilectionis, inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur, secundum quod res multi pretii carae dicuntur. *Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive caritas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur.* Unitas dicitur, inquantum est nexus patris et filii, ut dictum est in hac dist., art. 3, sed sanctitas dicitur, inquantum procedit processione voluntatis, in qua consistit tota sanctitas.

Distinctio 11

Prooemium

[881] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 pr. Hic determinat de processione spiritus sancti quantum ad suum principium; et dividitur in duas partes: in prima ostendit, spiritum sanctum procedere a patre et filio; in secunda inquiritur utrum aequaliter ab utroque procedat, 12 dist.: *item quaeritur, cum spiritus sanctus a patre procedat et a filio, utrum prius vel magis processerit a patre quam a filio.* Prima in duas: in prima probat veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *Graeci tamen dicunt, spiritum sanctum procedere tantum a patre et non a filio.* Quae dividitur in duas: in prima ostendit Graecorum controversiam; in secunda reducit ad concordiam intellectus, ibi: *sciendum tamen est, quod Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sicut et patris.* Prima in duas: in prima ponit objectionem Graecorum; in secunda solutionem, ibi: *nos autem illa verba ita determinamus. Sciendum tamen, quod Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sicut et patris.* Hic ostendit

Graecorum concordiam ad Latinos quantum ad sensum, quamvis in verbis sit differentia; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod Graeci concedunt, spiritum sanctum esse a filio in suo aequivalenti, quia scilicet concedunt eum esse filii; secundo ostendit per multas auctoritates doctorum Graecorum, quod etiam concedunt spiritum sanctum expresse esse a filio, ibi: *unde et quidam eorum Catholici doctores (...) professi sunt spiritum sanctum etiam procedere a filio.* Ad intelligentiam hujus partis quatuor quaeruntur: 1 utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio; 2 dato quod sic, utrum procedat ab eis inquantum sunt unum, vel inquantum sunt plures. Et si inquantum unum; 3 quaeritur utrum inquantum sunt unum in essentia, vel inquantum sunt unum in aliqua notione; 4 utrum possint dici pater et filius unus spirator.

Articulus 1

[882] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 tit. Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio

[883] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat a filio, sed tantum a patre. Dionysius: *quod pater quidem est fontana deitas, filius et spiritus sanctus deigenae deitatis, si ita oportet dicere, pullulationes sunt, et sicut flores divinae naturae, et sicut divina lumina, a sanctis eloquiis accepimus.* Sed pullulatio non est a pullulatione, nec flos a flore. Ergo nec spiritus sanctus a filio.

[884] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in legenda b. Andreae dicitur: *pax vobis et universis qui credunt in unum Deum patrem, et in unum filium ejus dominum nostrum Jesum, et in unum spiritum sanctum procedentem ex patre, et in filio permanentem.* Quod autem permanet in aliquo procedens ab alio, non procedit ab eo in quo permanet; alias non diceretur manere in eo. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

[885] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, Damascenus: *spiritum sanctum ex patre dicimus, et spiritum patris nominamus; ex filio autem spiritum non dicimus, spiritum vero filii nominamus.* Ergo et cetera.

[886] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, hoc videtur per quasdam similitudines. Spiritus enim corporalis, quo verbum vocale profertur, non procedit a verbo, immo utrumque a loquente. Ergo nec spiritus sanctus procedit a filio, qui est verbum; sed utrumque a patre.

[887] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, ex sole procedit splendor et calor, ita quod neutrum ex altero. Sed filius est splendor patris, Hebr. 1, spiritus sanctus autem est sicut calor, cum sit amor. Ergo et cetera.

[888] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 6 Item, videmus quod illud quod procedit corporaliter, procedit ex uno loco in alium, et non ex illis duobus. Ergo et spiritus sanctus procedit ex patre in filium, et non ex patre et filio.

[889] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 7 Item, hoc videtur ratione. Nullum enim simplex potest esse a duobus; alias enim effectus esset simplicior causa, quod est impossibile. Sed spiritus sanctus est simplex. Ergo non est a duobus.

[890] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, spiritus sanctus non minus convenit cum patre quam filius, nec minoris est dignitatis. Si igitur filius communicat cum patre in spiratione spiritus sancti, videtur quod spiritus sanctus communicet cum patre in generatione filii, et hoc est falsum. Ergo et primum.

[891] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 9 Praeterea, aut pater perfecte spirat spiritum sanctum, aut non. Si non, ergo est aliqua imperfectio in patre, quod est impossibile. Si perfecte, ergo superfluus est alius spirans. In divinis autem nihil est superfluum. Ergo filius non spirat spiritum sanctum.

[892] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium sunt multae auctoritates in littera positae.

[893] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 2 Idem ostenditur per similitudinem. Quia in anima est imago Trinitatis. Sed amor in anima, qui repraesentat spiritum sanctum, procedit a notitia, quae repraesentat filium. Ergo in divinis spiritus sanctus procedit a filio.

[894] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 3 Item, omnis amor procedit ab amante. Sed spiritus sanctus amor est patris et filii, secundum auctoritatem Damasceni inductam. Ergo procedit ab utroque ut amor ipsorum.

[895] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum simpliciter, quod spiritus sanctus procedit a filio. Hoc enim remoto, inevitabiliter removetur distinctio filii et spiritus sancti. Cum enim divinae personae secundum nihil absolutum distinguantur, oportet quod omnis ipsarum distinctio sit secundum relationes originis. Unde si spiritus sanctus et filius non distinguerentur per hoc quod unus est ab alio, oporteret quod uterque esset una persona. Nec hoc remoto posset dici quod distinguerentur personaliter filius et spiritus sanctus per diversum modum procedendi a patre, ut quod filius procederet per modum naturae, et spiritus sanctus per modum voluntatis. Ille enim modus diversus aut diceret diversitatem per oppositionem relationis, et sic rediret idem quod prius: aut diceret diversitatem in absolutis; et tunc vel realem diversitatem, et sic esset compositio in Deo; vel diversitatem rationum, et sic non posset esse inter filium et spiritum sanctum nisi diversitas rationis; et hoc non sufficit ad distinctionem personarum, ut supra dictum est, dist. 2, quaest. unic., art. 5. Et ideo cum filius non sit a spiritu sancto, relinquitur quod spiritus sanctus sit a filio.

[896] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illae sunt symbolicae; et ideo ex eis non procedit argumentum, sicut idem Dionysius dicit in epistola ad

Titum; quia symbolica theologia non est argumentativa. Est autem similitudo quantum ad aliquid, scilicet quod flores sunt ab uno; non tamen quantum ad omnia.

[897] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus dicitur manere in filio, non quod sit distinctus ab eo, sed quia virtus spirativa est in patre, et a patre est in filio, sicut et omnia quae filius habet, et ibi manet, et non procedit ulterius, quia spiritus sanctus non habet virtutem spirandi, ut scilicet spiret, sed ut spiretur, ut supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, de potentia generativa filii. Vel dicendum, quod intelligitur de filio secundum naturam assumptam, in quo nihil fuit contrarium gratiae spiritus sancti; et ideo in ipso dicitur quiescere, sicut etiam dicitur habitare in sanctis.

[898] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Damasceno in hac parte non creditur, quia dicitur fuisse tempore illo quo incepit controversia super hac quaestione inter Graecos et Latinos. Tamen non negat quin sit ex filio; sed dicit se non concedere quod sit a filio, quia adhuc apud eos in dubio vertebatur.

[899] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum est duplex, scilicet vocale, et verbum mentis; et duplici verbo respondet duplex spiritus. Verbo enim vocali respondet spiritus corporalis, verbo mentali spiritus amoris intimi. Unde dico, quod verbum, secundum generationem aeternam est simile verbo mentali; et ideo a verbo procedit spiritus sanctus, sicut a verbo mentali amor. Sed filius, secundum quod carnem assumpsit, habet similitudinem verbi vocalis; et sicut formatio vocis fit per aerem respiratum, ita incarnatio verbi facta est operatione spiritus sancti.

[900] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in illa similitudine supponitur falsum. Calor enim procedit ex splendore, secundum philosophos; unde dicit Avicenna, quod sol non facit calorem in inferioribus nisi mediante splendore.

[901] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod processio dicitur proprie in divinis, sicut et generatio. Unde non sumitur a similitudine processionis localis, quia hoc esset metaphorice dictum; sed dicit exitum a principio. Non autem omne quod est a principio, procedit in aliud; sed aliquid procedit ut in se subsistens; et ita procedit spiritus sanctus a patre et filio.

[902] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod simplex non potest procedere a pluribus quae sunt diversa per essentiam, quorum sunt diversae operationes. Sed pater et filius virtute unius naturae spirant spiritum sanctum unica spiratione. Et ideo qui spiratur est simplex.

[903] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non potest spiritus sanctus communicare patri in generatione filii duplici ratione. Primo, quia filius procedit per modum naturae, quia per actum generationis; et actus naturae est unius tantum; sed spiritus sanctus procedit ut amor per modum voluntatis. Sed plures uniuntur in voluntate ad aliquem actum; et ideo spiritus sanctus potest esse a patre et filio. Alia ratio est, quia repugnaret proprietati spiritus sancti, qua scilicet procedit a patre et filio ut amor: non enim potest esse quod duo sint

principium sibi invicem. Unde sicut pater filio non communicat paternitatem, ut seipsum generet, ita nec spiritui sancto, ut filium generet. Sicut autem est inconveniens quod aliquid generetur ex seipso, ita etiam vel plus, quod aliquid generetur ab eo cujus est principium.

[904] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 9 Ad ultimum dicendum, quod pater perfecte spirat spiritum sanctum. Sed quia omnis perfectio patris communicatur filio, quae non repugnat suae proprietati, cum nihil distinguat inter eos nisi originis relatio, oportet quod sicut communicat sibi perfectionem divinitatis, ita etiam perfectionem spirandi. Unde non est propter imperfectionem patris quod filius spiret, sed propter perfectionem filii, qui habet totam perfectionem patris. Eodem enim modo posset argui quod filius non esset Deus, vel quod non crearet.

Articulus 2

[905] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 tit. Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum sunt unum

[906] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus procedit a patre et filio, non inquantum sunt unum. Spiritus sanctus enim procedit ab eis ut nexus vel unio quaedam. Sed nexus est distinctorum. Ergo procedit ab eis, ut distincti sunt.

[907] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, pater et filius diligunt se et inquantum sunt unum in essentia, et inquantum sunt distinctae personae; si enim per essentiam distinguerentur, adhuc diligerent se. Diligunt autem se, inquantum sunt unum in essentia, amore essentiali. Ergo inquantum sunt distincti in personis, amore ab eis procedente. Sed hic amor est spiritus sanctus. Ergo spiritus sanctus procedit ab eis, inquantum sunt distinctae personae.

[908] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, actus sunt suppositorum. Si ergo spirare est actus patris et filii, oportet quod sit actus eorum, inquantum sunt supposita distincta. Sed spiritus sanctus procedit ab eis per actum spirationis. Ergo procedit ab eis inquantum sunt personae distinctae.

[909] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, pater et filius distinguuntur paternitate et filiatione. Ergo si spiritus sanctus procedit ab eis inquantum sunt personae distinctae, procedet a patre inquantum habet paternitatem et a filio inquantum habet filiationem. Ergo paternitate pater refertur ad spiritum sanctum. Sed pater paternitate refertur ad filium. Ergo eadem relatione, scilicet paternitate, refertur ad filium et spiritum sanctum, et eadem erit processio utriusque, quod stare non potest.

[910] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 2 Item, ut dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 2, nullum simplex procedit a pluribus, nisi in essentia uniantur et operatione. Sed spiritus sanctus est simplex. Ergo procedit a patre et filio inquantum sunt unum.

[911] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod omnis actus refertur ad duo originaliter, scilicet ad agentem, et ad principium actionis. Agens autem est ipsum suppositum, ut homo vel ignis; et principium actionis est aliqua forma in ipso, substantialis vel accidentalis. Dico ergo, quod ly inquantum potest dicere conditionem agentis, vel principium actionis. Si dicat conditionem agentis vel operantis, sic procedit spiritus sanctus a patre et filio inquantum sunt plures, et inquantum sunt distinctae personae, quia ab eis pluribus et distinctis procedit. Si autem dicat conditionem principii actionis, sic dico, quod procedit ab eis inquantum sunt unum. Cum enim operatio non sit nisi ab uno principio oportet aliquid esse unum in patre et filio, quod est principium hujus actus qui est spirare, qui est unus et simplex, quo una et simplex persona spiritus sancti procedit.

[912] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad totum. Quid autem sit illud unum commune in patre et filio, patebit in sequenti articulo.

Articulus 3

[913] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 tit. Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum sunt unum in natura

[914] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus procedat a patre et filio, inquantum sunt unum in natura. Natura enim non communicatur nisi per actum naturae. Sed spiritus sanctus procedendo accipit totam naturam divinam sicut filius nascendo. Ergo principium actus, quo communicatur sibi natura divina, est natura. Ergo et cetera. Et hoc idem videtur per Anselmum qui dicit, quod ridiculum est dicere, quod propter relationem tota essentia patris et filii sit in spiritu sancto, et non potius propter essentiam.

[915] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, spiritus sanctus procedit ut amor. Amor autem dicit processum voluntatis. Ergo spiritus sanctus procedit a patre et filio, inquantum sunt unum in voluntate. Sed voluntas, cum sit de absolutis, tenet se ex parte naturae. Ergo et cetera.

[916] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, cum proprietas recipiat numerum a supposito, impossibile est duorum suppositorum esse eamdem numero proprietatem vel notionem. Sed pater et filius sunt supposita distincta. Ergo non possunt convenire in aliqua una notione: et

ita spiritus sanctus non procedet a patre et filio inquantum sunt unum in notione aliqua. Restat ergo quod inquantum sunt unum in essentia.

[917] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 4 Sed contra, in virtute divinae essentiae communicat non tantum filius, sed etiam spiritus sanctus. Si igitur pater et filius spirant spiritum sanctum inquantum sunt unum in natura, oportet quod etiam spiritus sanctus simul cum eis spiret seipsum, quod est impossibile. Ergo et primum.

[918] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 5 Si dicas, quod repugnat proprietas spiritus sancti: contra, proprietates non distinguunt nec determinant essentiam, sed tantum personam. Ergo quidquid convenit essentiae in persona patris et filii, convenit etiam in persona spiritus sancti.

[919] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod pater et filius spirant spiritum sanctum, inquantum sunt unum in potentia spirativa. Potentia autem spirativa, sicut et supra dictum est, dist. 7, quaest. 1, art. 2, dicit aliquid quasi medium inter essentiam et proprietatem, eo quod dicit essentiam sub ratione proprietatis: sic enim actus notionalis ab essentia egreditur, non sicut ab agente, sed sicut ab eo quo agitur. Generatio enim non egreditur ab essentia inquantum est essentia, sed inquantum est paternitas. Et si ista duo, scilicet essentia et paternitas, differrent in divinis, egrederetur ab utroque generatio; sed a paternitate immediate, et ab essentia sicut a primo principio. Similiter dico, quod spiratio egreditur ab essentia, non sicut a spirante, sed sicut a principio spirationis, inquantum habet rationem alicujus notionis quae est communis patri et filio, quae dicitur communis spiratio: et ita spirativa potentia dicit essentiam sub ratione talis proprietatis. Et ideo dico, quod procedit spiritus sanctus a patre et filio, inquantum sunt unum in essentia, et in aliqua notione, scilicet in communi spiratione. Et per hoc solvenda sunt argumenta ad utramque partem.

[920] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod natura communicatur per actum naturae, communiter loquendo; sed determinata communicatio debet esse per actum naturae sub aliqua propria ratione acceptae; et ideo communicatio quae est per spirationem, est actus divinae naturae, inquantum habet rationem spirationis. Et hoc intendit Anselmus, quod impossibile est dicere, quod processionis, quae terminatur in naturam, non sit aliquo modo natura principium, cum sit ibi quasi communicatio univoca. Deus enim procedit a Deo, sicut ignis ab igne.

[921] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 2 Et per hoc patet solutio etiam ad secundum: quia eadem est ratio de voluntate et essentia.

[922] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod diversorum suppositorum secundum essentiam distinctorum non potest esse notio una; sed si eorum sit essentia una, erit et operatio una. Et quia relatio secundum intellectum innascitur ex aliqua operatione, per consequens erit et relatio una: et ita pater et filius possunt convenire in una proprietate relativa.

[923] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ab essentia, inquantum est essentia, non est actus spirandi, sed inquantum habet rationem talis proprietatis, scilicet communis spirationis. Et quia rationem hanc non habet essentia in spiritu sancto, ideo non sequitur quod

spiritus sanctus per essentiam suam spiret.

[924] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod si proprietas in persona esset aliud ab essentia, de necessitate determinaret ipsam per se vel per accidens; sed quia est idem quod essentia secundum rem, ideo non advenit sibi ut restringens vel determinans eam; tamen secundum unam proprietatem est principium unius actus, cujus non est principium secundum rationem alterius proprietatis: sicut patet etiam quod est principium hujus actus, velle, secundum rationem voluntatis, et hujus actus, scire, secundum rationem scientiae; et tamen essentia per hoc non determinatur realiter, neque distinguitur. Et ideo, cum secundum rationem communis spirationis essentia in patre et filio sit principium actus notionalis quo spiritum sanctum spirant; non oportet quod in spiritu sancto eadem essentia sit principium ejusdem actus, cum essentia divina in spiritu sancto non sit communis spiratio, sicut in patre et filio.

Articulus 4

[925] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 tit. Utrum pater et filius sint unus spirator

[926] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod pater et filius sint unus spirator. Per hoc enim non importatur nisi unitas in actu spirandi. Sed uno actu spirant pater et filius. Ergo sunt unus spirator, sicut unus Deus propter unitatem deitatis.

[927] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut pater et filius conveniunt in actu creandi, ita etiam in actu spirandi. Sed propter illam convenientiam pater et filius dicuntur unus creator. Ergo eadem ratione debent dici unus spirator.

[928] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, principium dicit relationem consequentem ad actum, quo est principium. Sed pater et filius dicuntur unum principium spiritus sancti, ut infra habebitur, distin. 29, qu. unic., art. 4. Ergo etiam dici debent unus spirator.

[929] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, quicumque spirant, sunt spirantes. Sed pater et filius spirant spiritum sanctum. Ergo sunt spirantes; ergo etiam sunt spiratores spiritus sancti.

[930] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod actus recipit numerum a suppositis; unde etiam verbum significans substantiam per modum actus, dicitur de pluribus personis pluraliter, quamvis sit essentia una, sicut Joan. 10, 30: *ego et pater unum sumus.* Actus autem significatur etiam in verbo et in participio et in nomine verbali; sed tamen participium plus

accedit ad substantiam quam verbum, et adhuc nomen verbale magis quam participium. Et ideo non praesumimus dicere, quod pater et filius spiret spiritum sanctum; vel quod sint spirans, vel quod sint spirator; sed quod spirent, et sint spirantes et sint spiratores; et quamvis sit actus unus quo spirant, tamen secundum quod unumquodque eorum magis accedit ad significandum actum, minus proprie potest in singulari praedicari.

[931] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus sit unus, tamen quando significatur ut actus egrediens a pluribus suppositis, oportet quod significetur pluraliter. Actus enim trahit numerum a suppositis.

[932] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia: quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans; quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium. Sed spiratio est actus conveniens pluribus suppositis quodammodo, secundum quod distinguuntur, ut supra dictum est, in corp. art. Et ideo etiam in nomine verbali oportet quod actus pluraliter significetur.

[933] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod principium non nominat aliquem actum, sed tantum relationem; et quia pater et filius referuntur una relatione ad spiritum sanctum, ideo dicuntur unum principium spiritus sancti, sed non unus spirator.

Expositio textus

[934] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 expos. *Misit Deus spiritum filii sui in corda nostra.* Haec probatio non videtur sufficiens: quia Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sed non a filio. Sed dicendum, quod cum oporteat genitivum in aliqua habitudine construi, non potest alia inveniri nisi habitudo originis, quia sola talis relatio personas distinguit; et ideo oportet concedere, quod spiritus sanctus a filio oriatur. *Quem ego mittam vobis a patre.* Videtur etiam haec probatio insufficiens: quia hic loquitur de temporali processione spiritus sancti, quam Graeci a filio esse concedunt, non autem aeternam. Sed dicendum, quod cum temporalis processio includat aeternam, ut infra dicetur, dist. 15, qu. 4, art. 5, oportet quod a quo procedit temporaliter, etiam ab aeterno procedat. *Qui aliud docuerit, vel aliter praedicaverit, idest contrarium.* Haec Magister bene exponit, aliud pro contrario sumens: quod enim non est contrarium sacrae Scripturae, veritas ejus est, secundum Anselmum, nec potest esse quod omnia credenda explicite in illo symbolo contineantur in quo de descensu ad Inferos nulla mentio sit. Processio autem spiritus sancti continetur ibi implicite, inquantum ibi continetur distinctio personarum, quae aliter esse non posset, ut dictum est. Sed quaerunt Graeci quomodo fuerunt Latini ausi hoc addere. Ad quod dicendum, quod necessitas fuit, sicut eorum error ostendit, et auctoritas Romanae Ecclesiae synodum congregandi, in qua exprimeretur aliquid quod implicite in articulis fidei continebatur.

Distinctio 12

Prooemium

[935] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 pr. Ostenso quod spiritus sanctus procedit a patre et filio, hic inquirit utrum sit aliquis ordo respectu istius processionis inter patrem et filium, et dividitur in tres partes: in prima excludit ordinem temporis; in secunda ordinem dignitatis vel potestatis, ibi: *nunc tractandum est quod secundo quaerebatur*; in tertia astruit ordinem naturae, ibi: *Augustinus tamen in 15 Lib. de Trinit. dicit, quod spiritus sanctus principaliter procedit de patre.* In primo tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit objectionem haeretici, ibi: *quod nititur haereticus ostendere*; tertio ponit solutionem ibi: *his, et hujusmodi quaestionibus magis laboriosis quam fructuosis respondet Augustinus. Nunc tractandum est quod secundo quaerebatur.* Hic excludit ordinem dignitatis vel potestatis; ostendens quod spiritus sanctus non plenius procedit a patre quam a filio: et primo movet quaestionem; secundo ponit solutionem, ibi: *ad quod dicimus* et cetera. *Augustinus tamen in 15 Lib. de Trinit. dicit, quod spiritus sanctus principaliter procedit de patre.* Hic astruit ordinem naturae, et dividitur in quatuor partes, secundum quatuor quae ostendunt auctoritatem spirationis in patre. Primo per hoc quod dicitur spiritus sanctus a patre principaliter procedere. Secundo ex hoc quod dicitur proprie procedere de ipso, ibi: *ex eodem sensu etiam dicitur procedere proprie de patre.* Tertio per hoc quod dicitur spiritus sanctus esse a patre per filium, ibi: *forte etiam juxta hanc intelligentiam dicitur spiritus sanctus mitti per filium, et a patre esse per filium.* Quarto per hoc quod in processione spiritus sancti aliquando solus pater nominatur, ibi: *inde est etiam quod veritas ostendens patrem esse auctorem processionis qua procedit spiritus sanctus a filio, dixit in Evangelio.* Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur: 1 utrum generatio filii praecedat aliquo modo processionem spiritus sancti; 2 utrum spiritus sanctus prius vel plenius procedat a patre quam a filio; 3 utrum procedat a patre mediante filio.

Articulus 1

[936] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 tit. Utrum generatio sit prior processione

[937] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod generatio praecedat processionem. Principium enim processionis, ad minus naturaliter, est prius processione. Principium autem processionis spiritus sancti est filius, qui est terminus generationis; ut supra

dictum est, dist. 5, qu. 2, art. 1. Ergo generatio praecedit processionem.

[938] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, cum sint duo agentia in rebus creatis, scilicet natura et propositum vel voluntas; actio naturae praecedit actionem voluntatis, quia actio voluntatis fundatur super actionem naturae. Sed generatio filii est a patre per modum naturae; processio spiritus sancti ab utroque per modum voluntatis. Ergo generatio est prior processione.

[939] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, in anima est imago Trinitatis in qua processus notitiae a mente praecedit processum amoris. Sed processus notitiae repraesentat generationem filii; processus amoris processionem spiritus sancti. Ergo ut prius.

[940] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in littera, quod spiritus sanctus non procedit jam nato filio; quod oporteret, si nativitas processionem praecederet.

[941] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet filius ad patrem in ratione ordinis, ita spiritus sanctus ad filium. Sed pater nullo modo prior est filio, ut supra ostensum est, dist. 9, qu. 2, art. 1, nec intellectu nec dignitate nec tempore. Ergo nec filius spiritu sancto prior est. Ergo nec generatio processione: quia sicut se habet filius ad spiritum sanctum, ita generatio ad processionem.

[942] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum, in divinis non est aliquis ordo nisi ordo naturae. Ordo autem naturae est quo aliquis est ex alio, non quo aliquis est prior altero; et ideo in divinis nullo modo potest aliquid altero prius dici. Et ratio hujus est, quia in divinis non potest considerari nisi id quod absolutum est, et hoc unum est et indivisibile, in quo prioritas vel posterioritas non invenitur vel id quod ad aliquid dicitur. Horum autem quae ad aliquid dicuntur, natura est ut sint simul tempore, intellectu, natura. Et ideo dicimus, quod generatio non est prior processione aliquo modo qui possit ad divina referri; sed tantum secundum modum intelligendi, qui est in intellectu nostro tantum, accipiente generationem et processionem in divinis secundum similitudines repertas in creaturis, quae deficientes sunt ad repraesentandum generationem et processionem prout sunt in divinis.

[943] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod principium, secundum relationem principii non est eo prius cujus est principium aliquo modo; sed id quod est principium, naturaliter est prius. Si autem ille qui est principium, ipsa relatione sit quis, vel persona distincta; omnis prioritas removetur ab eo respectu illius cujus est principium; et ita, cum filius, ut supra dictum est, dist. 9, qu. 2, art. 1, ipsa sua relatione sit persona distincta, nullo modo est prior spiritu sancto. Sed verum est quod propter ordinem naturae spiritus sanctus est a filio; quamvis enim communis spiratio non sit proprietas personalis filii, est tamen ipsa persona filii, sicut bonitas divina est ipse Deus; et prima processio correspondens sibi est proprietas personalis spiritus sancti.

[944] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum et tertium, quod rationes illae deficiunt ex hoc quod similitudines inventae in creaturis non perfecte repraesentant ea quae sunt in Deo; et hoc patet in proposito: quia non invenitur aliqua creatura quae ab eodem habeat quod ad aliquid dicatur, et sit in se subsistens.

Articulus 2

[945] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 tit. Utrum spiritus sanctus magis procedat a patre quam a filio

[946] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus magis procedat a patre quam a filio. Sicut enim dicit philosophus, omnis causa primaria plus est influens in suum causatum quam causa secundaria. Sed filius est quasi secunda causa, pater autem quasi primum principium, quod non est de aliquo. Ergo spiritus sanctus magis procedit a patre quam a filio.

[947] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, philosophus: *propter quod unumquodque tale et illud magis.* Sed filius hoc quod est principium spiritus sancti habet a patre. Ergo pater magis est principium quam filius.

[948] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est principium alicujus principaliter et proprie, videtur esse magis ejus principium quam illud quod non est ita. Sed, sicut dicitur in littera, spiritus sanctus procedit a patre principaliter et proprie; non autem dicitur hoc de filio. Ergo et cetera.

[949] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, spiritus sanctus non habet aliquid quod non habeat a patre; habet autem aliquid quod non habet a filio, hoc scilicet quod procedit a patre. Ergo spiritus sanctus magis procedit a patre quam a filio.

[950] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod dicitur in littera.

[951] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ubi est summa aequalitas, non potest esse magis et plenius. Sed inter patrem et filium est summa aequalitas. Ergo spiritus sanctus non potest esse magis ab uno quam ab alio.

[952] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod spiritus sanctus nec prius nec plenius nec magis procedit a patre quam a filio. Et ratio hujus tota est, quia pater et filius sunt unum principium spiritus sancti; et ubi est unitas, non potest esse distinctio plenitudinis.

[953] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pater quamvis dicatur principium filii et spiritus sancti, tamen non potest dici causa, proprie loquendo: causa enim semper ponit diversitatem essentiae, sicut patet in omnibus. Sed principium aliquod a quo aliquid fluit, est consubstantiale rei cujus est principium; sicut dicimus, quod punctum est principium

lineae, et cor principium animalis, et fundamentum domus; et ideo propter consubstantialitatem pater dicitur principium, sed non causa. Praeterea, causatum habet dependentiam ad causam. Sed principium importat originem quamdam, secundum quod dicitur principium, ex quo incipit aliquid. Item, quamvis dicatur principium, non tamen potest dici primum; quia ibi non est aliquid prius et posterius, ut dictum est, dist. 9, quaest. 2, art. 1. Unde patet quod illa auctoritas non est ad propositum: quia pater nec est causa nec primaria respectu filii et spiritus sancti. Si tamen in hoc non fiat vis, adhuc pater et filius respectu spiritus sancti non se habent sicut duo principia, sed sicut unum; et ideo nullus gradus inter eos invenitur in spirando spiritum sanctum.

[954] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dictum philosophi verificatur, quando illud quod convenit alicui propter aliquid aliud, est diversum in utroque, et praecipue quando unum est causa alterius essentiali ordine causae; tunc enim causalitas sua est respectu totius speciei, et non unius individui tantum, ut dicit Avicenna, sicut calor est magis in igne quam in corpore mixto, quia propter ignem est in corpore mixto. Sed quamvis filius habeat a patre hoc quod spirat spiritum sanctum, nihilominus tamen non est hoc diversum in patre et filio; quia eamdem virtutem spirativam, quam pater habet, filio communicat: et ideo per illam aequaliter pater et filius spiritum sanctum spirant. Et si etiam non esset una numero, sed specie tantum, ratio non valeret: sicut patet in omnibus univocis generationibus: non enim pater Socratis plus influit in filium Socratis quam Socrates.

[955] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spiritus sanctus dicitur esse principaliter a patre, quia in patre est auctoritas spirationis, a quo etiam habet filius virtutem spirativam, et non propter aliquem ordinem vel gradum prioritatis vel posterioritatis patris et filii. Similiter etiam propter eamdem rationem dicitur proprie procedere a patre, maxime cum haec praepositio a apud Graecos notet relationem ad primam originem: unde apud eos non dicitur, quod lacus sit a rivo, sed quod est a fonte; et inde est etiam, quod non concedunt, quod spiritus sanctus sit a filio, sed a patre. Nihilominus tamen non est dicendum, quin etiam a filio proprie procedat, qui cum patre est unum principium spiritus sancti. Non autem sic rivus et fons sunt unum principium laci.

[956] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod spiritus sanctus non aliter nec alia processione procedit a patre quam a filio: unde processio spiritus sancti tota est a filio, sicut etiam tota est a patre. Unde non sequitur quod alia res sit in spiritu sancto quae non sit a filio. Sed verum est quod illa processio non est a filio secundum omnem sui habitudinem, sed hoc in nullo derogat plenitudini processionis. Accidit enim processioni spiritus sancti quod secundum habitudinem qua est a filio, sit a patre: non quia a filio est spiritus sanctus, sed quia filius est a patre.

Articulus 3

[957] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 tit. Utrum spiritus sanctus procedat a patre mediante filio

[958] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus procedat a patre mediante filio. Illud enim per quod aliquid procedit, videtur esse medium in processione. Sed spiritus sanctus procedit a patre per filium. Ergo procedit a patre mediante filio.

[959] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, constat quod tertium non exit a primo, nisi per medium. Sed spiritus sanctus dicitur esse tertia persona in Trinitate. Ergo non procedit a patre, qui est principium non de principio, nisi mediante filio.

[960] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in imagine creata amor repraesentat spiritum sanctum, et notitia filium. Sed amor non procedit a mente nisi mediante notitia. Ergo nec spiritus sanctus a patre nisi filio mediante.

[961] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 4 Sed contra, videtur quod immediatius procedit a patre quam a filio. Immediatum enim principium dicitur principalius quam mediatum, ut patet in primis propositionibus, quae immediatae dicuntur. Sed spiritus sanctus procedit principaliter a patre. Ergo immediatius procedit ab ipso quam a filio.

[962] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod omne medium aliquo modo distinguitur ab his inter quae medium dicitur. Cum autem in spiratione pater et filius sint duo spirantes, inquantum sunt unum in potentia spirativa, possumus loqui de actu spirationis per comparationem ad ipsos spirantes, vel ad principium spirandi sicut virtute cujus fit spiratio. Si autem consideremus ipsum principium, scilicet potentiam spirativam, cum in hoc non distinguantur pater et filius, non potest dici spiratio esse a patre mediante filio. Si autem consideremus ipsos spirantes qui distincti sunt, et secundum hoc praebent suppositum spirationi, sic est ibi mediatio, secundum quod est ibi ordo naturae: quia filius est ex patre, et spiritus sanctus simul a patre et filio. Unde dicit Richardus, quod generatio in divinis est a patre immediate; sed processio spiritus sancti quodammodo est mediate et quodammodo immediate. Immediate quantum ad virtutem spirativam, quae est una patris et filii, et iterum quantum ad ipsum suppositum patris quod immediate est principium processionis, quia ipse simul et filius spirant. Sed mediate, inquantum filius, qui spirat, est a patre.

[963] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod per hoc quod dicitur, spiritum sanctum procedere a patre per filium, designatur auctoritas in patre respectu filii; quia filius habet a patre quod spiritum sanctum spiret. Ex hoc autem non ponitur mediatio aliqua nisi ex parte suppositorum, quae distinguuntur per hoc quod unum est ab alio, ratione cujus in

uno est auctoritas respectu alterius.

[964] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus uno modo, ut dictum est, procedit a patre mediante filio: sed hoc non excludit quin etiam immediate a patre procedat, ut dictum est, in corp. art. praeced.

[965] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod imago quae est in anima, deficienter repraesentat Trinitatem; notitia enim est omnino distincta a mente; et ideo simpliciter amor a mente mediante notitia procedit. Sed in divinis personis filius non quantum ad omnia distinguitur a patre; et ideo secundum aliquid non est ibi mediatio.

[966] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quando sunt multae causae agentes ordinatae, possunt dupliciter considerari, secundum quod est duo invenire in agente, scilicet ipsum agens quod exercet actionem, et virtutem ipsius quae est principium actionis impositio. Si igitur considerentur causae agentes ordinatae secundum rationem agentis cujus est agere, sic quanto agens est posterius, tanto magis est proximum et immediatum ad actionem, et ad id quod per actionem educitur. Si autem considerentur quantum ad virtutem quae est principium operationis, quanto causa est magis prima, tanto est magis immediata, eo quod agens secundum non agit, nisi inquantum est motum a primo, et secundum quod virtus primi est in ipso. Unde oportet ut semper resolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi. Verbi gratia, quod planta generat plantam hoc habet a virtute solis, et quod sol moveat ad generationem plantae, habet a virtute motoris sui quicumque sit ille. Et inde est quod quia Deus est agens primum, ipse immediatius se habet secundum virtutem suam ad quamlibet operationem naturae, quam aliquod agens naturale. Et inde est etiam quod propositiones primae dicuntur immediatae, quia praedicatum non conjungitur subjecto per virtutem alterius causae praecedentis. Inde est etiam quod haec praepositio per, quae denotat causam mediam, quandoque notat auctoritatem in recto, quandoque in obliquo: in recto, ut cum dicitur: rex facit hoc per balivum; tunc enim mediatio attenditur quantum ad ipsos operantes. In obliquo, cum dicitur: praepositus facit hoc per regem. Hic enim consideratur mediatio quantum ad virtutem, quae est principium operationis. Virtus enim superioris est quasi medium, per quod operans suae operationi conjungitur; in patre autem et in filio non est accipere distinctionem quantum ad principium operationis, quia illud est idem in utroque, scilicet divina potentia; sed solum quantum ad operantes, qui sunt ad invicem distincti. Et ideo, cum in patre sit auctoritas, dicitur pater operari per filium, et nullo modo filius per patrem. Inde est etiam quod secundum aliquem modum filius est medium in operatione patris, sed pater nullo modo in operatione filii.

Expositio textus

[967] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 expos. *Aut jam nato filio, aut non nato filio.* Videtur quod necessarium sit alterum dare, quia differunt per affirmationem et negationem. Et dicendum, quod utraque istarum est duplex, ex eo quod cum dicitur, spiritus sanctus procedit a patre, jam nato

filio, participium potest designare tempus praeteritum, et adverbium, nunc proximum ante praesens tempus, et sic est falsa, quia significatur quod generatio filii duratione processionem spiritus sancti praecedat; et in hoc sensu negativa est vera si negative sumatur, ut feratur negatio ad totum, et non ad participium tantum. Si autem participium designat perfectionem nativitatis, et adverbium, nunc aeternitatis; sic vera est; quia existente perfecta generatione filii est ab aeterno processio spiritus sancti; et in hoc sensu negativa falsa est. *Aut plenius vel magis procedat spiritus sanctus a patre quam a filio.* Haec duo differunt, ut plenius dicatur procedere ab illo a quo plura recipit, sed magis ab illo qui de majori virtute ad ejus processionem operatur. *Principaliter procedit de patre.* Videtur esse falsum; quia si a patre principaliter, ergo secundario a filio. Et dicendum, quod *principaliter* non dicit gradum virtutis, sed ordinem originis; quia a patre filius habet quod spiritum sanctum spiret.

Distinctio 13

Prooemium

[968] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 pr. Postquam determinavit de processione aeterna spiritus sancti quantum ad modum et principium, hic determinat de ipsa per comparationem ad generationem, et dividitur in partes duas: in prima inquirit utrum spiritus sanctus procedens possit dici genitus ut filius; in secunda utrum possit dici ingenitus, ibi: *nunc considerandum est, cum spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenitus.* Prima in duas: primo ostendit quod spiritus sanctus procedens non potest dici filius; secundo inquirit differentiam generationis filii et processionis spiritus sancti, ibi: *inter generationem vero filii et processionem spiritus sancti, dum hic vivimus distinguere non sufficimus.* Circa primum duo facit: primo inquirit utrum spiritus sanctus possit dici genitus; secundo, cum non dicatur genitus sed procedens, quare filius non tantum dicitur genitus, sed etiam procedens, ibi: *cum autem spiritus sanctus non dicatur genitus, sed tantum procedens, quaeri solet cur filius non dicitur tantum genitus, sed et procedens.* Utraque pars dividitur in quaestionem et responsionem. *Inter generationem vero filii et processionem spiritus sancti, dum hic vivimus, distinguere non sufficimus.* Hic inquirit differentiam generationis et processionis, et circa hoc duo facit: primo determinat quaestionem quantum ad id quod scire possumus, scilicet quod spiritus sanctus procedit et non gignitur, filius autem procedit et gignitur; secundo quantum ad id quod perfecte scire non possumus, qualiter scilicet differunt processio et generatio: quia cum utrumque sit ineffabile, utriusque modum plene comprehendere non valemus, ibi: *quid autem inter nasci et procedere intersit (...) explicare quis possit? Nunc considerandum est, cum spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenitus.* Hic ostendit quod spiritus sanctus sicut nec genitus, ita nec ingenitus dici debet: et primo ostendit veritatem; secundo removet objectionem, ibi: *Hieronymus tamen (...) dicit spiritum sanctum ingenitum* etc. ubi tria facit: primo inducit contrarietatem; secundo ponit solutionem, ibi: *sed ut istam quae videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus*; tertio ponit solutionis confirmationem, ibi: *quod autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis ejus.* Ad

intelligentiam hujus partis, quatuor quaeruntur: 1 utrum in Deo sit aliqua processio; 2 si est, utrum sit una tantum vel plures; 3 qualiter duae processiones nominari debeant; 4 si spiritus sanctus, qui procedit, non dicatur genitus, utrum debeat dici ingenitus.

Articulus 1

[969] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 tit. Utrum processio sit in Deo

[970] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit processio. Processio enim dicit motum quemdam processivum. Omnis autem motus indigentiae et imperfectionis est, et Deo non competit. Ergo in Deo non est processio.

[971] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, processio dicit exitum unius ab alio. Exitus autem est per distantiam exeuntis ab eo ex quo exit. Cum igitur in divinis personis sit omnino indistantia, videtur quod ibi non sit processio.

[972] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis processio est ab aliquo in aliquid. Sed divinae personae cum sint per se subsistentes, non sunt ab aliquo in aliquid. Ergo videtur quod non conveniat eis procedere.

[973] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, Joan. 15, 26: *cum venerit Paraclitus, quem ego mittam a patre, spiritus veritatis, qui a patre procedit.* Ergo et cetera.

[974] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in anima est imago Trinitatis. Sed in anima invenitur notitia procedere a mente, et amor ab utroque. Videtur ergo quod sit processio etiam in divinis personis.

[975] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod processio dicitur dupliciter: uno modo dicit motum localem qui proprie est motus animalis motu progressivo, et talis processio non potest esse in divinis, nisi metaphorice loquendo: secundum similitudinem enim talis processionis dicitur divina sapientia vel bonitas procedere in creaturas, secundum quod similitudinem suam gradatim efficit in illis; secundum quem modum quaedam Deo aliis similiora sunt. Alio modo dicitur processio eductio principiati a suo principio; et cum in divinis personis una sit ab alia sicut a principio, per modum istum proprie est processio in divinis.

[976] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis quaelibet processio est per aliquem motum vel mutationem; quia nec aliquid localiter procedit nisi per motum, nec aliquid a causa sua egreditur nisi aliqua mutatione contingente circa ipsum a quo

egreditur, si sit de essentia ejus, vel saltem circa id quod egreditur. In divinis autem est origo unius personae ab alia sine aliqua mutatione, ut supra de generatione dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, cum nihil praedicetur de Deo secundum id quod imperfectionis est in ipso.

[977] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis personis non sit distantia secundum locum neque secundum essentiam, est tamen distinctio in personis secundum proprietates personales; et hoc sufficit ad rationem processionis.

[978] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod processio localis est in aliquid sicut in terminum motus; sed quod procedit a causa, non oportet quod in alterum procedat, et sic sumitur processio in divinis.

Articulus 2

[979] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 tit. Utrum processio divina sit tantum una

[980] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis una tantum sit processio. Sicut enim paternitas notat proprietatem originis, ut a quo est aliquis; ita processio, ut qui est ab alio. Sed supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, quod in divinis non potest esse nisi una paternitas. Ergo nec nisi una processio.

[981] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in omnibus habentibus unam naturam in specie, non est nisi unus modus quo natura illa communicatur; unde etiam dicit Commentator 8 Physic., quod mures qui generantur ex putrefactione terrae, et qui generantur ex semine, non sunt ejusdem speciei. Sed per processionem personarum communicatur natura divina, quae est una tantum non solum in specie, sed etiam in numero. Ergo non est nisi unus modus processionis in divinis.

[982] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, operationes vel actus distinguuntur ad invicem penes terminos et penes principia. Sed processio in divinis est semper ab eodem principio, quia omnis processio est virtute naturae ipsius producentis; est etiam ad eumdem terminum per processionem acceptum, quia in processione divina semper accipitur divina natura. Ergo videtur quod non sit nisi una processio in divinis.

[983] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, si sunt duae processiones, aut differentiam habebunt ex parte essentiae, aut ex parte relationum, cum non sint plura in divinis. Sed ex parte essentiae non invenitur diversitas nisi rationis secundum pluralitatem attributorum; di-

versitas autem rationis non causat pluralitatem realem, qualem oportet esse processionum duarum, secundum quas duae personae realiter distinctae procedunt. Ergo ex parte essentiae non potest sumi realis diversitas processionum. Similiter nec ex parte relationum; relationes enim secundum rationem intelligendi consequuntur processiones; eo enim filius est, quia a patre procedit. Ergo videtur quod nullo modo possunt esse processiones plures in divinis.

[984] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, secundum unam processionem est unus tantum procedens. Sed in divinis sunt duae personae procedentes, scilicet filius et spiritus sanctus, ut habetur in littera. Ergo videtur quod oportet esse duas processiones.

[985] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod istae duae processiones realiter distinguuntur, nec oportet quaerere quo distinguantur, quia sunt prima distinguentia personas; sicut nec quaerimus quo distinguuntur rationale et irrationale. Sed hoc non videtur conveniens: quia generatio et processio nullam habent oppositionem ad invicem; omnis autem distinctio formalis est secundum aliquam oppositionem. Et praeterea processio et generatio significantur per modum operationum. Hoc autem non convenit, ut per operationes vel motus, distinguantur operantia vel operata; sed magis e converso, quia actiones differunt specie secundum formas agentium, ut calefacere et infrigidare, et motus secundum terminos. Et ideo alii dicunt quod differentia sumitur ex hoc quod generatio est processio naturae, et processio spiritus sancti est processio voluntatis. Sed hoc etiam non competit: quia voluntas et natura in divinis solum ratione distinguuntur. Unde talis distinctio, realis distinctionis ratio esse non potest, quia principium non est debilius principiato. Et praeterea secundum hoc processio intellectus, secundum quam dicitur verbum, esset alia a processione naturae, secundum quam dicitur filius. Et ideo dicendum, quod in divinis non potest esse aliqua realis distinctio et pluralitas, nisi secundum relationes originis. Et ideo secundum hoc nos oportet investigare pluralitatem procedentium et processionum. Dico igitur secundum hoc, quod est in divinis aliqua processio secundum quam una persona procedit ab una; et haec est processio generationis, secundum quam filius est a patre; et ideo dicitur esse per modum naturae vel intellectus; procedit enim ut filius, et ut verbum: quia in utroque modo istarum processionum, scilicet naturae et intellectus, est unius ab uno processio. Item est aliqua processio in divinis quae est simul a duobus, scilicet ab eo qui procedit et ab eo a quo procedit; et haec distinguitur a prima secundum originem; quia ista secunda processio est a procedente secundum processionem praedictam, quae est per modum naturae. Et inde est quod ista processio dicitur per modum voluntatis esse, quia per consensum ex duobus volentibus potest unus amor procedere. Et secundum istos modos diversos originis, producuntur plures personae relatione originis distinctae, scilicet filius, qui est a patre, et spiritus sanctus, qui est ab utroque. Unde concedo quod nisi spiritus sanctus esset a filio, non esset assignare distinctionem realem inter filium et spiritum sanctum.

[986] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod paternitas dicit modum determinatum originis, qui ulterius non potest multiplicari secundum diversam rationem originis, sed tantum secundum materiam, ut diversificetur in numero; sed processio dicit originem in communi, et potest secundum duos modos originis determinari; scilicet quod sit processio unius ab

uno non procedente, et quod sit processio etiam a procedente. Plures modi non possunt inveniri qui distinguantur ex ratione originis; et ideo non possunt esse plures processiones in divinis quam duae. Si enim acciperetur processio ab uno procedente vel pluribus, non esset differentia nisi secundum unum et plura, quae differentia nullo modo ad originem pertinet, sicut si divideretur gressibile, non per bipes et quadrupes, sed per album et nigrum.

[987] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in natura creata est duplex communicatio: una quae est per modum naturae, et alia quae est per modum amoris. Non autem in utraque communicationum communicatur natura, sed tantum in ea quae est per modum naturae. Ex imperfectione autem voluntatis creatae est quod non potest communicari per eam natura; quia illud quod procedit per modum voluntatis, scilicet amor, non est hypostasis per se subsistens, sicut in divinis; et ideo ex perfectione divinae naturae est quod communicetur non tantum per actum naturae, qui est generatio, sed per actum voluntatis, qui est consensus amoris.

[988] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod distinguuntur processiones in divinis et penes principium et penes finem. Ut enim superius dictum est, quamvis natura divina sit principium generationis in patre, non tamen absolute sub ratione naturae, sed sub ratione paternitatis. Et similiter a natura divina, inquantum est natura quae acquiritur in filio per generationem, non habet filius quod sit filius, sed ab eo quod natura in filio secundum rem est ipsa filiatio. Et ita patet quod ipsae relationes se habent aliquo modo ut principium et ut terminus ad ipsas processiones.

[989] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, cum secundum processiones distinguantur personae, quae realiter plures sunt, non potest dici quod processiones re non differunt sed ratione tantum. Nihil enim causat distinctionem majorem, formaliter loquendo, quam sit distinctio qua distinguuntur ipsa ad invicem. Sed sicut proprietates personales, secundum quod comparantur ad essentiam, sunt idem re, quia sunt divina essentia, a qua tantum ratione differunt; secundum autem quod ad aliquid dicuntur, sunt secundum rem plures; ita est etiam de processionibus: quia secundum quod comparantur ad naturam ut principium vel terminus, non distinguuntur nisi ratione, secundum quod dicitur in Deo voluntas et natura ratione differre; sed quia comparantur etiam ad proprietates relativas sicut ad principium vel terminum, ut dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 5, ideo ex hoc etiam habent realem differentiam.

[990] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad s. c. 1 Quod ergo objicitur, quod relationes consequuntur processiones, unde magis videtur quod processiones diversae causent diversitatem relationum, quam e converso; vel ad minus erit ibi circulatio: dicendum, quod relatio in divinis non tantum habet quod sit relatio, sed etiam quod sit personalis, idest constituens personam; et ex hoc habet quasi actum differentiae constitutivae et formae propriae ipsius personae, cujus est operatio generationis vel spirationis; et ideo non est inconveniens quod secundum relationis rationem relationes consequantur ipsas processiones, et recipiant differentiam ab eis; secundum autem quod sunt formae propriae ipsarum personarum, causent differentiam processionum.

Articulus 3

[991] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 tit. Utrum processio spiritus sancti debeat dici processio vel generatio

[992] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod processio spiritus sancti non debet nominari processio, sed generatio. Si enim non sit generatio, tunc contra generationem dividitur. Sed nullum commune dividitur contra proprium. Cum igitur processio sit communis generationi et processioni spiritus sancti, videtur quod processio spiritus sancti non debeat nominari processio.

[993] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut generatio filii dicit specialem modum originis, ita et processio spiritus sancti; alias non esset proprietas constitutiva personae, ut prius dictum est, art. antec. Sed processio non dicit aliquem specialem modum originis, ut dictum est, art. 1, istius dist. Ergo modus originis spiritus sancti non debet per processionem nominari.

[994] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut filius accipit totam naturam et substantiam patris, ita et spiritus sanctus. Sed illa processio secundum quam aliquis accipit naturam ejus a quo procedit, dicitur generatio, etiam in inferioribus, ut patet inducendo in singulis. Ergo videtur quod processio spiritus sancti debet dici generatio.

[995] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, Damascenus, definiens generationem dicit sic: *generatio est divinae naturae opus existens, ut versionem, qui generat, non suscipiat, et ut neque Deus prior neque posterior sit.* Sed processio spiritus sancti est opus divinae naturae et cetera. Ergo videtur quod sit generatio. Quod autem sit opus divinae naturae et non voluntatis, probatur per Hilarium, qui dicit, quod omnibus creaturis substantiam voluntas attulit, sed filio natura dedit. Sed spiritus sanctus non est creatura; et ita non habet substantiam per voluntatem, sed per naturam patris.

[996] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, quidquid procedit per modum generationis, procedit ut genitum, praecipue in rebus viventibus. Sed spiritus sanctus non procedit ut genitus: alias essent duo filii in Trinitate, quod non potest esse. Ergo processio spiritus sancti non debet dici generatio.

[997] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in divinis est accipere commune et proprium, quamvis non sit accipere universale, et particulare. Ad hoc enim quod sit universale et particulare, exigitur aliqua diversitas realis, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1, quidditatis communicabilis, et esse quod proprium est. Et talis diversitas non potest

esse in divinis. Sed est ibi accipere commune et proprium dupliciter, scilicet secundum rem, et secundum rationem. Secundum rem, sicut dicimus essentiam esse communem tribus personis, et unamquamque personam distingui per id quod sibi est proprium. Secundum rationem autem, sicut quando intellectus noster in divinis accipit aliquid et quantum ad rationem communem vel indeterminatam, et quantum ad rationem determinatam et propriam: quia utrumque ad dignitatem pertinet, et ratio generis et ratio differentiae: sicut in divinis est ratio cognitionis, quae communis est, et ratio scientiae, quae propria est et determinata; nec tamen unum est genus alterius, secundum quod in Deo sunt. Ita dico, quod processio dicitur secundum rationem communem originis, generatio autem secundum determinatam originis rationem. Unde se habent sicut commune et proprium; non tamen sicut genus et species.

[998] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod processio, secundum quod sumitur in communi ratione, non condividitur generationi; sed prout sumitur secundum determinatum modum processionis, qui spiritui sancto competit.

[999] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod frequenter invenimus quod aliquod proprium denominatur nomine communi; sicut omne convertibile dicitur proprium, sive significet quid est res, sive non. Sed tamen hoc nomen sibi specialiter retinet illud convertibile quod substantiam non significat, quia non addit aliquid nobilitatis quo nominari possit. Non autem sic dicimus in proposito: non enim origo spiritus sancti nominatur communi nomine, quia nihil addit supra rationem, vel minus habet quam generatio filii, cum spiritus sanctus filio sit aequalis in dignitate. Sed hujusmodi assignantur tres rationes. Prima est, quia spiritus sanctus maxime accedit ad processionem: non enim tantum ipse procedit sicut et filius, sed a procedente procedit, quod filio non competit. Secunda est, quia cum processio dicatur dupliciter, scilicet secundum motum localem et secundum exitum causati a causa, uterque modus aliquo modo competit origini spiritus sancti. Inquantum enim procedit ut persona distincta, sic sua processio habet similitudinem ad exitum causati a causa. Inquantum autem procedit ut amor, qui tendit in alterum non sicut in recipiens, sed sicut in objectum, habet similitudinem cum processione locali, quae est ex aliquo in aliquid. Pater enim amat filium amore, qui est spiritus sanctus. Filio autem non competit processio nisi secundum unum modum, scilicet exitum a causa. Tertia ratio (et credo quod melior est) quia in rebus creatis invenimus aliquid in se subsistens, procedere per modum naturae, et hoc dicimus generari; unde secundum hoc potuimus processionem filii proprio nomine nominare, scilicet generationis nomine. Sed non invenimus aliquid in creaturis per se subsistens, procedere per modum amoris, sicut spiritus sanctus procedit: et ideo istam processionem non potuimus nominare nomine proprio, sed tantum communi.

[1000] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod processio amoris, inquantum hujusmodi, non habet quod per ipsam natura aliqua communicetur; sed hoc habet inquantum est in divinis, ubi non potest esse aliquid imperfectum. Et ideo spiritus sanctus secundum rationem processionis, communiter loquendo, non habet quod communicetur sibi natura; et ideo talis processio non potest dici generatio secundum suam propriam rationem. Ex ipsa enim ratione generationis est quod natura genito communicetur: quamvis enim diversitas rationis non sufficiat ad realem processionum differentiam, sufficit tamen ad differentem nominationem.

[1001] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod natura non est principium processionis spiritus sancti sub ratione naturae, sed sub ratione voluntatis, a qua procedit amor; et ideo sua processio non dicitur nativitas, cum nativitas a natura dicatur. Nec tamen ex hoc sequitur quod spiritus sanctus sit creatura. Voluntas enim comparatur ut principium ad ipsa principiata, et sic comparatur ad creaturas; vel ad ipsam rationem principiandi, et sic comparatur ad amorem, qui est spiritus sanctus, sicut intellectus ad artem, ut superius dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 3.

Articulus 4

[1002] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 tit. Utrum spiritus sanctus debeat dici ingenitus

[1003] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus debet dici ingenitus. Et primo per auctoritatem Hieronymi in littera.

[1004] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, terminus infinitus convertitur cum negatione, supposita existentia subjecti; sicut non homo, non est homo. Quidquid enim est et non est homo, est non homo. Sed ingenitus est terminus infinitus. Ergo cum spiritus sanctus sit, et non sit genitus, videtur quod sit ingenitus.

[1005] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, ingenitum aut dicit relationem, aut absolutum. Sed non dicit relationem notionalem, quia tunc non posset dici essentia ingenita. Ergo videtur quod sit de absolutis; et ita videtur convenire spiritui sancto.

[1006] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed in contrarium est quod dicitur in littera, quod solus pater ingenitus est. Ergo non spiritus sanctus.

[1007] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in divinis, proprie loquendo, nihil potest dici privative: quia ad rationem privationis exigitur quod aliquid sit aptum natum habere quod non habet. Hoc autem Deo competere non potest. Unde oportet quod ingenitus sumatur negative et non privative. Sed negatio quaedam negat in genere determinato, et haec habet aliquid simile privationi, inquantum ponitur aliquod determinatum genus. Est etiam quaedam negatio extra genus; et haec est absoluta negatio, quia nullum genus determinat. Dico ergo, quod ingenitus si dicat negationem extra genus, tunc convenit omni ei quod est et quod non est ab alio per generationem, sive sit ab aliquo alio sive non, et sive sit creatum sive increatum; et secundum hoc possumus dicere patrem ingenitum, et spiritum sanctum, et essentiam divinam, et primas creaturas, quae non exierunt in esse per generationem. Si autem sit negatio in genere, hoc potest esse dupliciter, secundum quod in divinis accipitur: vel in genere divinae naturae; et sic adhuc convenit patri, spiritui sancto et essentiae; vel in genere principii in natura divina; et sic non convenit nisi patri, et tunc erit notio patris. Principium enim aliquod potest innotescere aut secundum quod aliquid est ab illo, et sic pater innotescit per generationem et spirationem activam: aut secundum quod non est ab alio, et sic est notio patris ingenitus.

[1008] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ingenitum, idest non genitum, secundum quod negatio est extra genus; vel in genere divinae naturae, et non in genere principii.

[1009] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod negatio termini infiniti non est negatio in aliquo genere determinato, sed tantum in genere entis; et ideo potest dici de omni ente cui non convenit affirmatio: sed negatio quae negat in aliquo genere determinato, non potest dici extra illud genus.

[1010] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ingenitus, secundum quod convenit tantum patri, dicit notionem patris; et sic non convenit essentiae. Secundum autem quod convenit essentiae et spiritui sancto, non dicit aliquam notionem, nec etiam aliquid de absolutis, quia sic etiam conveniret filio; sed removet notionem quamdam, scilicet generationem passivam.

Expositio textus

[1011] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 expos. *Absit autem ut inter Deum patrem et Deum filium tale aliquid suspicemur.* Sic enim processio spiritus sancti materialis videretur; quia pater se habet ad generationem ut principium activum, mater autem ut materiale, quia materiam ministrat. *Nescio*, scilicet per artem acquisitam: *non valeo*, per naturalem virtutem vel industriam: *non sufficio*, per defectum usus vel exercitii. *Omne quod est, aut ingenitum est aut genitum aut factum.* Sciendum est, quod istius divisionis membra variantur materiali multiplicatione et non formali; et ideo unum membrum bis repetitur, inquantum duobus convenit, scilicet patri et spiritui sancto.

Distinctio 14

Prooemium

[1012] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 pr. Hic incipit Magister determinare de temporali processione spiritus sancti, et dividitur in partes duas: in prima determinat processionem temporalem spiritus sancti; in secunda determinat nomen spiritus sancti, quod rationem temporalis processionis ostendit, in 18 dist. ibi: *praeterea diligenter considerandum est, cum spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum et eadem ratione utrumque nomen ei conveniat.* Prima in duas: in prima determinat de temporali processione in communi; in secunda quantum ad speciales modos missionis, in 16 dist.: *nunc de spiritu sancto videndum est (...) quae sit ejus temporalis processio.* Prima in duas: in prima ostendit, spiritum sanctum a patre et filio temporali processione procedere: in secunda inquirit utrum a seipso temporali processione procedat, 15 dist.: *hic considerandum est, cum spiritus sanctus detur hominibus a patre et filio (...) utrum etiam a seipso detur.* Prima in duas: in prima ostendit processionem spiritus sancti temporalem esse a patre et filio; in secunda excludit errorem circa intellectum temporalis processionis, ibi: *sunt autem aliqui qui dicunt, spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem temporalis processionis quantum ad principium a quo procedit, ostendens per Augustinum quod procedit a patre et filio; secundo ostendit veritatem quantum ad hoc quod ab eis dicitur procedere temporaliter, ibi: *de temporali autem processione Beda (...) ita loquitur. Sunt autem aliqui qui dicunt, spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus.* Hic excludit errorem dicentium, in processione temporali spiritum sanctum non dari, sed tantum dona ejus: et circa hoc duo facit: primo ostendit, ipsum spiritum sanctum qui Deus est, temporali processione dari; secundo ex hoc ostendit quod nullus homo spiritum sanctum dare potest, ibi: *hic quaeritur, utrum et viri sancti dent vel possint dare aliis spiritum sanctum.* Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem, et determinat eam, ostendens quod nullus homo spiritum sanctum dare potest, nec etiam Christus, secundum quod homo; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: *sed huic videtur contrarium quod apostolus (...) ait.* Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur: primo de processione temporali secundum se. Secundo ratione cujus spiritus sanctus temporaliter procedere dicatur, vel secundum quid fiat. Tertio a quo fiat. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum sit aliqua temporalis processio spiritus sancti; 2 utrum ponat in numerum cum aeterna.

Articulus 1

[1013] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 tit. Utrum aliqua processio spiritus sancti sit temporalis

[1014] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla processio spiritus sancti sit temporalis. Sicut enim generatio est proprietas aeterna filii secundum quam distinguitur a patre, ita processio spiritus sancti est proprietas secundum quam distinguitur a patre et filio. Sed generatio filii non dicitur temporalis nisi secundum naturam assumptam. Cum igitur spiritus sanctus nullam assumpserit naturam, nec assumet, videtur quod nulla sit ejus processio temporalis.

[1015] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne illud cui convenit aliquid temporaliter, est mutabile vel variabile. Hoc autem spiritui sancto non convenit, cum sit verus Deus. Ergo nec temporalis processio.

[1016] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum Lib. de causis, inter rem cujus substantia et operatio est in tempore, et inter rem cujus substantia et operatio est in momento aeternitatis, est res media, cujus operatio est in tempore, et substantia in aeternitate. Rem autem illam, cujus substantia et operatio est in aeternitate, dicit substantias separatas, et praecipue Deum. Cum igitur processio sit operatio ipsius Dei, sive active sive passive intelligatur, videtur quod non sit in tempore, et ita nec temporalis dici debeat.

[1017] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, illud quod elevat hominem supra tempus, non potest dici temporale. Sed per processionem spiritus sancti in hominem elevatur homo supra omnia temporalia: quia, secundum Augustinum, inquantum aliquod aeternum mente capimus, non in hoc mundo sumus. Ergo non debet dici temporalis.

[1018] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, in processione temporali, quae etiam missio dicitur, includitur intellectus processionis aeternae, secundum Augustinum. Sed denominatio debet fieri a digniori. Igitur etsi in processione esset aliquid temporale, non deberet dici temporalis, sed aeterna.

[1019] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contrarium dicitur per auctoritates in littera.

[1020] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, contingit aliquem ex tempore habere spiritum sanctum, qui prius non habuit. Sed spiritus sanctus non habetur nisi ut procedens a patre et filio, cum sit donum utriusque. Ergo est ejus aliqua processio temporalis, secundum quam procedit ad sanctificandum creaturam, ut in littera dicitur.

[1021] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quamvis in personis divinis, proprie loquendo, dicatur processio secundum rationem exitus a principio, qui non necessario tendit in aliud, tamen processio spiritus sancti ex modo suae processionis habet, inquantum scilicet procedit ut amor, quod in alium tendat, scilicet in amatum, sicut in objectum. Et quia processiones personarum aeternae, sunt causa et ratio totius productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio filii est ratio totius productionis creaturae secundum quod dicitur pater in filio omnia fecisse, ita etiam amor patris tendens in filium ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur; et inde est quod spiritus sanctus, qui est amor quo pater amat filium, est etiam amor quo amat creaturam impartiendo sibi suam perfectionem. Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari: vel secundum quod tendit in objectum aeternum, et sic dicetur aeterna processio, vel secundum quod procedit ut amor in objectum creatum, inquantum scilicet per illum amorem, creaturae aliquid a Deo confertur; et sic dicetur processio temporalis, ex eo quod ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturae ad Deum, ratione cujus oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari, ut patet in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur.

[1022] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio de ratione sui non dicit respectum nisi ad eum a quo est generatio. Hoc autem dupliciter potest esse in filio: aut sicut a quo accipit divinam naturam, et sic est generatio aeterna a patre; aut sicut a quo accipit naturam humanam, et sic est temporalis generatio a matre. Processio autem spiritus sancti, ut dictum est, distin. 13, quaest. unica, art. 2, non solum dicit respectum ad principium a quo procedit, secundum quem aeterna tantummodo est, sicut et generatio; sed etiam importat respectum ad eum in quem procedit, secundum quem temporalis dici potest.

[1023] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inquantum per amorem, qui est spiritus sanctus, aliquod donum creaturae confertur, nulla mutatio vel variatio fit in ipso amore, sed in eo cui per amorem aliquid datur; si tamen mutatio, et non potius perfectio dici debet. Et ideo ille temporalis respectus non ponitur circa spiritum sanctum realiter, sed solum secundum rationem; realiter autem in creatura quae mutatur; sicut fit cum dicitur Deus dominus ex tempore.

[1024] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operatio divina dupliciter potest considerari: vel ex parte operantis, et sic est aeterna; vel quantum ad effectum operationis, et sic potest esse temporalis. Sed tamen quia Deus non agit per operationem quae sit media inter ipsum et operatum, sed sua operatio est in ipso et est tota sua substantia; ideo operatio ejus essentialiter aeterna est, sed effectus temporalis.

[1025] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid potest dici temporale multipliciter: vel quia subjacet variationi temporis, et hoc modo processio non dicitur temporalis, etiam quantum ad effectum gratiae; vel quia habet initium in tempore, et sic gratia dicitur temporalis, et eadem ratione processio ratione effectus.

[1026] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquod conjunctum non potest affirmari nisi pro utraque parte, sed negari potest pro altera parte tantum; sicut patet in veritate et falsitate copulativae propositionis. Et quia temporale claudit in se quamdam negationem cum affirmatione, scilicet aliquando esse et prius non fuisse, aeternum autem importat tantum affirmationem essendi; ideo conjunctum non potest dici aeternum, nisi utrumque aeternum sit; temporale autem dici potest, etiam si alterum tantum sit temporale, sicut creator importat divinam operationem et connotat effectum in creatura actualiter, ratione cujus Deus non dicitur creator ab aeterno sed ex tempore.

Articulus 2

[1027] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 tit. Utrum processio temporalis distinguatur realiter ab aeterna

[1028] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod temporalis processio ponat in numerum cum aeterna, ut sit alia et alia processio. Aeternum enim et temporale non possunt idem esse in essentia. Sed quae differunt per essentiam, simpliciter multiplicantur et numerantur. Ergo aeterna processio et temporalis simpliciter sunt duae.

[1029] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, idem non est signum sui ipsius. Sed processio temporalis, secundum Augustinum, est signum aeternae. Ergo non sunt una processio.

[1030] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, cum una dicatur processio aeterna et alia temporalis, aut hoc erit quia essentialiter differunt, aut quia una addit super aliam. Sed aeterna non potest addere supra temporalem, quia sic temporalis esset naturaliter prior aeterna; nec etiam temporalis potest se habere ex additione ad aeternam, cum aeterno, quia perfectum est, nihil sit addibile. Ergo relinquitur quod essentialiter differant, et ita simpliciter sunt duae.

[1031] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut filius se habet ad generationem passivam, ita et spiritus sanctus ad processionem passivam. Sed propter aeternam generationem et temporalem, filius dicitur habere duas nativitates et bis natus. Ergo et spiritus sanctus dicitur habere duas processiones.

[1032] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 5 Contra, processio ponit aliquid in ipso procedente. Sed processio temporalis, inquantum est temporalis, nihil ponit circa spiritum sanctum. Ergo oportet quod in processione temporali essentialiter includatur aeterna. Ergo non differunt essentialiter, nec simpliciter sunt plures.

[1033] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 6 Item, ea quae non sunt ejusdem rationis, non connumerantur ad invicem. Sed temporale et aeternum non sunt ejusdem rationis. Ergo non potest dici quod sint duae processiones, temporalis et aeterna.

[1034] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum processio semper dicat respectum procedentis ad illum a quo procedit, spiritus sanctus autem ad patrem non refertur nisi relatione aeterna; oportet quod nulla processio spiritus sancti sit alia essentialiter ab aeterna; sed potest sibi advenire aliquis respectus alius ex parte ejus in quem est, sicut in amatum, et ratione illius dicitur temporalis. Dicendum ergo, quod est una processio essentialiter propter respectum unum procedentis ad id a quo procedit, quem principaliter importat. Processio autem est duplex, vel gemina, ratione duorum respectuum in duo objecta, scilicet in aeternum et temporale: quorum unus, scilicet aeternus, realiter est in ipso procedente; alius autem secundum rationem tantum in spiritu sancto, sed secundum rem in eo in quem procedit. Horum tamen respectuum primus includitur in secundo, sicut ratio et causa ejus; unde secundus se habet ex additione ad primum.

[1035] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod processio non dicitur temporalis secundum id quod est, sed ratione respectus ad creaturam, temporalis dicitur, ut dictum est, art. 1 hujus quaest.

[1036] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod processio temporalis dicitur esse signum aeternae, quantum ad effectum ex quo consurgit respectus ille temporalis secundum quem processio temporalis dicitur. Effectus autem hujus processionis est amor gratuitus, qui est similitudo quaedam amoris increati, qui est spiritus sanctus, et per consequens signum ejus.

[1037] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno secundum rem nihil sit addibile; nihilominus tamen aeternum potest intelligi in aliqua habitudine se habere ad aliquod temporale: quae tamen habitudo non ponitur realiter circa ipsum aeternum, ut dictum est. Et quia intellectus potest repraesentari per nomen, quia voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum, ideo potest aeterno imponi aliquod nomen, prout intelligitur sub illa habitudine, sicut Deus dicitur dominus ex tempore. Ita etiam dicitur processio temporalis.

[1038] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod generatio filii temporalis et aeterna distinguuntur etiam secundum respectum ad principium a quo sunt, quia aeterna est a patre et temporalis a matre, et secundum diversas naturas; et ideo una realiter non est alia. Sed de processione non est simile, ut dictum est, art. antec.

[1039] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 5 Quintum concedimus.

[1040] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod processio temporalis et aeterna, consideratae secundum respectum procedentis ad principium, a quo est, sunt omnino idem, nedum ejusdem rationis; et ex hac parte non numerantur. Sed consideratae secundum respectum ad id in quod est processio per modum dictum, non sunt ejusdem rationis, scilicet per univocationem, sed analogice; quia unum est ratio alterius; et ita possunt connumerari: sicut etiam dicimus Deum et hominem duas res.

Quaestio 2

Prooemium

[1041] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 pr. Deinde quaeritur, secundum quid attendatur processio temporalis, et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum ipse spiritus sanctus secundum processionem temporalem detur, vel tantum dona ejus, vel utrumque. Et si utrumque, quaeritur, secundum quae dona dicatur spiritum sanctum dari vel procedere temporaliter.

Articulus 1

[1042] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 tit. Utrum spiritus sanctus temporaliter detur

Quaestiuncula 1

[1043] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipse spiritus sanctus non procedat temporaliter vel detur. Illud enim quod secundum se est ubique non videtur usquam secundum se procedere. Sed spiritus sanctus, cum sit Deus, est ubique. Ergo non potest in quemquam procedere.

[1044] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Si dicas, quod potest esse secundum aliquem modum in aliquo secundum quem prius non erat, adhuc habetur propositum; quia, secundum Dionysium, et auctorem Lib. de causis. Deus eodem modo se habet ad omnia, quamvis non omnia eodem modo se habeant ad ipsum. Sed iste modus diversus in creaturis est ex diversis perfectionibus quas ex Deo consequuntur. Ergo videtur quod ex hoc quod spiritus sanctus dicitur aliter esse in isto quam prius non fuit, non propter aliud est nisi quia aliquem effectum consequitur iste quem prius non consequebatur: et sic tota datio vel processio refertur ad dona, et non ad ipsum spiritum sanctum.

[1045] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Item, ut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2, processio temporalis nihil secundum rem addit ex parte ipsius procedentis ad processionem aeternam. Sed secundum processionem aeternam ipse spiritus sanctus non procedit in aliquam creaturam. Ergo nec secundum temporalem, quantum ex parte ipsius spiritus sancti, sed solum quantum ad dona ipsius.

[1046] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, constat quod virtus infusa non est deficientior in operibus meritoriis, quam virtus acquisita in operibus politicis. Sed virtus acquisita sufficienter dirigit hominem in omnibus civilibus. Ergo infusa in omnibus meritoriis. Non igitur oportet, ut videtur, quod cum virtute infusa ipse spiritus sanctus detur, sed vel solus spiritus sanctus, vel sola virtus.

[1047] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Contra, Rom. 5, 5, dicitur: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo videtur quod utrumque detur.

[1048] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, amor habet rationem primi doni, quia in ipso omnia ex liberalitate conferuntur. Cum igitur spiritus sanctus sit amor, videtur quod habeat rationem doni. Sed non nisi quia datur. Ergo videtur quod ipse spiritus sanctus detur.

Quaestiuncula 2

[1049] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur circa hoc, si utrumque datur, quid per prius datur. Et videtur quod spiritus sanctus: quia per ipsum dantur alia, et quia habet rationem primi doni.

[1050] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed e contrario videtur quod dona per prius. Quia dona ipsius disponunt nos ad hoc quod ipsum habeamus. Dispositio autem prior est eo ad quod disponit. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 1

[1051] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod ipsemet spiritus sanctus procedit temporali processione, vel datur, et non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem spiritus sancti ex parte ejus a quo procedit, non est dubium quin secundum illum respectum ipsemet spiritus sanctus procedat. Si autem consideremus processionem secundum respectum ad id in quo procedit, tunc, sicut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1, respectus iste in spiritu sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum. Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad spiritum sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius: quia et dona ejus recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, inquantum per dona ejus ipsi spiritui sancto conjungimur, vel ille nobis, per donum nos sibi assimilans.

[1052] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura. Contingit autem ex parte creaturae istas relationes multipliciter etiam diversificari secundum diversos effectus quibus Deo assimilatur; et inde est quod significatur ut aliter se habens ad creaturam quam prius. Et propter hoc spiritus sanctus, qui ubique est secundum relationem creaturae ad ipsum, potest dici de novo esse in aliquo, secundum novam relationem ipsius creaturae ad ipsum.

[1053] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ille modus aliter se habendi, diversificetur ex diversis donis receptis in creatura, tamen relatio creaturae non sistit in donis illis, sed ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur. Et ideo possumus significare, nos alio modo habere spiritum sanctum, et spiritum sanctum aliter a nobis haberi; et hoc significatur cum dicitur ipsemet in nos procedere vel nobis dari.

[1054] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non dicitur ipsemet in nos procedere, quia circa ipsum aliquid fiat; sed quia ex eo quod nos ad ipsummet aliter nos habemus, ipse potest significari sub alio respectu se habere ad nos. Et ita dicitur in nos procedere quantum ad illum respectum quem processio ponit ad id in quod est processio; licet non quantum ad illum quem ponit ad id a quo est.

[1055] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtus infusa est multo sufficientior quam virtus acquisita, et ex ratione suae perfectionis habet quod nos maxime Deo conjungat et assimilet; secundum quam conjunctionem innascitur nobis novus respectus ad Deum. Unde quanto sufficientior est, tanto magis in ipsa spiritus sanctus procedere dicitur et cum ipsa. Utrum autem oporteat aliquod donum creatum dari cum spiritu sancto, erit quaestio infra, dist. 18, quaest. unica, art. 3.

[1056] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad s. c. Alia duo concedimus.

Quaestiuncula 2

[1057] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae; et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona spiritus sancti quam ipsum spiritum, quia per ipsa dona recepta spiritui sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius: et ita per prius recipimus spiritum sanctum quam dona ejus, quia et filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius.

Articulus 2

[1058] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 tit. Utrum processio temporalis spiritus sancti attendatur secundum omnia dona

[1059] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum omnia dona processio temporalis spiritus sancti attendatur. Omne enim donum quod creaturae confertur, ex liberalitate divinae voluntatis procedit. Sed ratio conferendi per liberalitatem est amor. Ergo videtur quod secundum quaelibet dona creaturae collata, spiritus sanctus detur vel procedat.

[1060] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, in collatione cujuslibet doni, creatura secundum aliquem respectum se habet ad Deum secundum quem prius non se habebat. Assimilatur enim sibi secundum participationem illius perfectionis quam de novo a Deo recepit. Sed hoc erat spiritum sanctum temporaliter procedere, quod significari spiritum sanctum in habitudine aliqua ad creaturam, ex eo quod creatura novo modo referebatur ad ipsum. Ergo videtur quod spiritus sanctus etiam secundum dona naturalia mittatur, et non tantum secundum gratum facientia.

[1061] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed aliquis sine gratia gratum faciente potest cognoscere spiritum sanctum ab alio esse per fidem informem. Ergo videtur quod processio temporalis non semper sit secundum donum gratum faciens.

[1062] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, Rabanus dicit, quod spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem donum non est gratum faciens, sed tantum gratis datum. Ergo etiam secundum haec dona potest attendi temporalis processio spiritus sancti.

[1063] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, Sapient. 1, 5: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Quicumque autem caret gratia gratum faciente, pro ficto habetur. Ergo in nullum talem spiritus sanctus procedit.

[1064] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, spiritus sanctus non procedit in aliquem nisi quem inhabitat Deus, sicut in templo suo: quia per spiritum sanctum efficitur quis templum Dei, 1 Corinth. 6. Sed in nullo dicitur habitare Deus nisi per gratiam gratum facientem. Ergo secundum hoc donum tantum temporalis processio spiritus sancti attenditur.

[1065] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per filium et spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo conjungimur; ut patet ex verbis Augustini positis in 3 dist., ubi dicit: *principium ad quod recurrimus*, scilicet patrem, *et formam quam sequitur*, scilicet filium, *et gratiam qua reconciliamur.* Et Hilarius dicit infra 31 dist.: *ad unum initiabile omnium initium per filium universa referimus.* Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut inquantum est ratio exeundi a principio; et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia, in quibus subsistimus, sicut dicitur a Dionysio divina sapientia vel bonitas in creaturas procedere. Sed de tali processione non loquimur hic. Potest etiam attendi inquantum est ratio redeundi in finem, et est secundum illa dona tantum quae proxime conjungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria, et de ista processione loquimur hic. Sicut enim in generatione naturali generatum non conjungitur generanti in similitudine speciei nisi in ultimo generationis, ita etiam in participationibus divinae bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus quibus in esse naturae subsistimus, sed per ultimos quibus fini adhaeremus; et ideo concedimus, spiritum sanctum non dari nisi secundum dona gratum facientia.

[1066] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in collatione donorum naturalium vel gratis datorum attendatur magna liberalitas, tamen perfectio liberalitatis attenditur in his quae ultimae perfectioni conjungunt: et ista sunt quae immediate ordinant nos in finem; et ideo secundum ista dona praecipue spiritus sancti processio attenditur.

[1067] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in processione spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem spiritus sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum: quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis; vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, inquantum ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia; propter quod spiritus sanctus dicitur esse pignus hereditatis nostrae.

[1068] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando spiritus sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis.

[1069] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio virtutum non sit donum gratum faciens, tamen cum dono gratum faciente conferri potest. Et quia apostoli hoc donum non sine gratia gratum faciente acceperunt, ideo dicuntur temporaliter accepisse spiritum sanctum in collatione hujus doni.

Quaestio 3

Articulus 1

[1070] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 tit. Utrum spiritus sanctus detur a viris sanctis

[1071] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur a quo spiritus sanctus procedit: et quaeritur hic, utrum spiritus sanctus detur a sanctis viris; alia enim quae ad hanc inquisitionem pertinent, infra dicentur, dist. 16, quaest. unica, art. 2. Videtur autem quod sancti viri spiritum sanctum dare possunt. Remissio enim peccatorum non fit nisi per spiritum sanctum. Sed sancti viri possunt remittere peccata, Joan. 20, 23: *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ergo videtur quod possunt dare spiritum sanctum.

[1072] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, gratia spiritus sancti est sicut lumen spirituale. Sed unum corpus illuminatum lumine corporali potest et aliud illuminare. Ergo et unus existens in gratia potest alteri gratiam conferre.

[1073] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, qui dat occasionem damni, damnum dedisse videtur. Ergo qui facit aliquid, quo facto confertur gratia spiritus sancti, videtur gratiam spiritus sancti conferre. Sed ministri Ecclesiae sacramenta dispensant, in quibus gratia spiritus sancti datur. Ergo videtur quod spiritum sanctum dare possint.

[1074] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, dans nunquam est inferior eo quod datur. Sed quilibet minister Ecclesiae est inferior spiritu sancto, et quasi instrumentum ipsius. Ergo nullus talis spiritum sanctum dare potest.

[1075] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, spiritus sanctus non datur nisi in gratia gratum faciente. Gratiam autem talem nulla creatura conferre potest. Ergo nec spiritum sanctum. Probatio mediae. Nullum infinitum potest esse a potentia finita. Gratia autem habet quamdam virtutem infinitam, inquantum scilicet ipsi Deo qui est infinitus, conjungit. Ergo cum omnis potentia creaturae sit finita, gratia gratum faciens a nulla creatura conferri potest.

[1076] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nulla creatura potest dare spiritum sanctum, sed solus Deus. Cum enim in processione temporali, ut dictum est, duo sint; scilicet respectus aeternus, quo spiritus sanctus exit a patre et filio, et respectus temporalis qui consurgit ex eo quod creatura per donum susceptum novo modo se habet ad ipsum: constat quod neutro modo potest ab aliqua creatura processio temporalis spiritus sancti intelligi: quod enim a nulla creatura spiritus sanctus procedat secundum relationem aeternam, nulli dubium est. Similiter etiam nulla creatura gratiam gratum facientem, in qua sola spiritus sanctus datur, conferre potest. Cujus ratio potest dupliciter assignari. Primo, quia cum omnis operatio creaturae praesupponat potentiam materiae, impossibile est quod aliqua creatura aliquam formam producat in esse, quae non educitur de potentia materiae: et inde est quod anima rationalis a solo Deo creatur. Et quia gratia gratum faciens elevat hominem supra totum esse naturae, inquantum elicit actum et ordinat in finem in quem natura per sua principia attingere non potest; non est perfectio educta de potentia materiae; et ideo a solo Deo confertur. Alia ratio potest esse, quia cum omnis actio sit secundum aliquam similitudinem in per se agentibus, secundum quod videtur quod unumquodque agit sibi simile; oportet, si aliqua perfectio acquisita in aliquo immediate conjungat alicui sicut similitudo ipsius, quod immediate ab ipso producatur. Et quia per gratiam efficimur ipsi Deo conjuncti, et non mediante aliqua creatura; ideo oportet quod gratia immediate a Deo in nos procedat. Tertia ratio potest etiam sumi ex virtute ipsius gratiae, ex qua eliciuntur in nobis actus meritorii, qui ducunt in infinitum bonum, sicut objectio tangit; et ex eo quod in omnibus agentibus ordinatis per modum agentis et instrumenti, ultima perfectio attribuitur primo agenti; sicut forma substantialis non est per calorem ignis, qui est quasi instrumentum, sed per virtutem caelestem.

[1077] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ministri Ecclesiae non remittunt peccata auctoritate, vel per modum efficientis; sed solus Deus, qui dicit Isa. 43, 25: *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Remittunt autem per modum ministerii: et ideo etiam possunt dici ministri collationis spiritus sancti, sed non datores, quia hoc importat auctoritatem.

[1078] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lumen spirituale est nobilius et potentius quam lumen corporale, et ex sua dignitate habet quod a nullo creato potest produci, sicut et anima rationalis, ut dictum est, in corp. hujus art.

[1079] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui dat occasionem damni, videtur damnum fecisse interpretative, sed non proprie; et tamen qui dat occasionem damni, facit aliquid proportionatum et sufficiens ad hoc quod damnum sequatur. Sed nulla operatio ministri in se considerata, prout exit a ministro, est proportionata et sufficiens ut sequatur spiritus sancti donatio; sed solum hoc habet ex divina institutione et dignatione; et ideo tota causalitas in Deum refertur.

Expositio textus

[1080] Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 expos. *Non divisim a patre in filium, et a filio in creaturam.* Videtur sibi contradicere: quia supra dixit distin. 13, duas esse processiones. Et dicendum, quod non sunt simpliciter duae, ut dictum est, art. antec., sed una alteram includit; et hoc in verbis istis datur intelligi, et etiam aliud, scilicet quod pater immediate spirat spiritum sanctum sicut filius, non solum quantum ad virtutem, sed etiam quantum ad suppositum; sicut duo homines aliquid simul operantes. *Ut eum etiam de se procedere ostenderet.* Videtur quod hoc non sit necessarium: quia spiritus sanctus etiam a seipso temporaliter datur et procedit. Non tamen ex hoc ostenditur quod a seipso sit. Dicendum, quod cum dicitur spiritus sanctus a se dari, totum hoc refertur ad donum in quo spiritus sanctus datur, et non ad ipsam personam procedentem, quia spiritus sanctus non est a seipso sicut a principio originante. Sed cum per flatum corporalem spiritus sanctus significaretur, ostendebatur quod etiam ipsa persona spiritus sancti a filio procedebat. *Et ipse est virtus quae de illo exibat.* Videtur falsum dicere: quia virtus appropriatur filio, ut habetur infra, dist. 31, qu. 2, art. 1, et 1 Corinth., 1, 24, *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.* Et dicendum, quod virtus potest et patri et filio et spiritui sancto appropriari, secundum diversas rationes. Patri quidem, inquantum virtus ad perfectionem potestatis pertinet, quae patri appropriatur; filio vero, inquantum est media inter essentiam et operationem, ita quod res per suam virtutem operatur, sicut pater per filium. Inquantum autem facit opus bonum, et operantem, sic appropriatur spiritui sancto, cui appropriatur bonitas, vel quantum ad effectum virtutis, qui est aliquod beneficium praestitum ex liberalitate divina, cujus collationis ratio est amor.

Distinctio 15

Quaestio 1

Prooemium

[1081] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 pr. Ostenso quia spiritus sanctus procedit temporaliter et datur a patre et filio, hic inquirit, utrum etiam a seipso detur vel mittatur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod spiritus sanctus datur et mittitur a seipso; in secunda inducit similitudinem de missione filii, ibi: *ne autem mireris quod spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se.* Ostendit autem in prima partes duas. Primo quod spiritus sanctus a se detur, scilicet per Augustini auctoritatem et per duas rationes: quarum una talis est. Quidquid potest pater et filius, potest et spiritus sanctus. Sed pater et filius possunt dare spiritum sanctum. Ergo et cetera. Alia est: quidquid operatur pater et filius, operatur spiritus sanctus, et sic ut prius. Et rationes istae habent efficaciam propter effectum connotatum in missione et datione spiritus sancti ex parte creaturae. Operatio enim et potentia respectu creaturae, est communis omnibus tribus personis. *Ne autem mireris quod spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se.* Hic inducit missionem filii ad notificandum missionem spiritus sancti, et dividitur in partes duas: in prima determinat de filii missione in communi; in secunda quantum ad speciales modos, ibi: *hic quaeritur, utrum semel tantum missus sit filius, an saepe mittatur.* Prima in duas: in prima movet quaestionem de missione filii duplicem, qualiter scilicet intelligatur et a quo mittatur; in secunda solvit, ibi: *quo circa quaerendum est, quomodo intelligatur missio filii vel spiritus sancti.* Et haec dividitur in duas: in prima solvit quantum ad missionis modum; in secunda quantum ad missionis principium, ibi: *et quod a spiritu sancto filius sit missus (...) auctoritatibus confirmatur.* Et haec dividitur in duas: in prima ostendit quod non solum filius missus est a patre, sed etiam a spiritu sancto; in secunda ostendit quod etiam a seipso, ibi: *deinde ostendit esse datum etiam a seipso.* Et haec in duas: in prima ostendit filium esse datum a seipso; in secunda ostendit filium esse missum a seipso, ibi: *quod autem a seipso mittatur, Augustinus astruit.* Et circa hoc tria facit: in prima ostendit veritatem; in secunda concludit intentionem suam, ibi: *ex supradictis aperte monstratur quod filius missus est a patre et spiritu sancto, et a seipso*; in tertia excludit objectionem, ibi: *sed adhuc opponitur. Si filius a seipso missus est, cur ergo ait: a meipso non veni?* Ad intellectum hujus partis de tribus quaeritur: primo de missione secundum se. Secundo de ipsa ex parte missi. Tertio de eadem ex parte mittentis. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum missio aut datio conveniat divinis personis; 2 quid significet, utrum essentiam, vel notionem.

Articulus 1

[1082] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 tit. Utrum missio conveniat divinis personis

[1083] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio non conveniat divinis personis. Missio enim videtur dicere quamdam loci mutationem, secundum quod dicimus nuntium mitti ad aliquem locum. Sed divinis personis, quae ubique sunt, non convenit aliqua loci mutatio. Ergo nec missio.

[1084] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, super illud Ezech. 16, 53: *convertens restituam eos conversione Sodomorum cum filiabus suis, et conversione Samariae et filiarum ejus*; dicit Hieronymus: *quod conjunctum est et in uno corpore copulatum, mitti non potest*. Sed una persona conjuncta est alii majori unione quam aliqua copulatio corporalis. Ergo una persona non potest mitti ab alia.

[1085] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, nihil pertinens ad inferioritatem potest dici de una persona respectu alterius, cum non sint gradus in Trinitate; unde dicit Damascenus, quod Christus non est obediens patri nisi secundum quod homo. Missio autem et datio videntur importare quamdam inferioritatem in misso et dato. Ergo neutrum convenit divinae personae.

[1086] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, constat quod divina persona est in infinitum dignior quam aliquis Angelus. Sed Angeli superiores qui sunt assistentes, secundum Dionysium non mittuntur ad nos propter suam dignitatem. Ergo multo minus divinae personae mittuntur.

[1087] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium autem sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, ut in littera.

[1088] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod missio vel datio ratione suae significationis dicit exitum alicujus ut missi ab aliquo sicut a mittente, et ad aliquem terminum. Iste autem exitus in creaturis est secundum distantiam corporalem missi a mittente, et in comparatione ad terminum ponit in misso esse ubi non fuit prius. Quia autem omnis imperfectio amovenda est ab his quae in divinam praedicationem veniunt, ideo missio in divinis intelligitur non secundum exitum localis distantiae, nec secundum aliquam novitatem advenientem ipsi misso, ut sit ubi prius non fuerat; sed secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secundum novitatem advenientem ei ad quem fit missio, ut novo modo persona missa in eo esse dicatur. Ex quo patet quod missio de ratione sui differt a processione et datione. Processio enim, inquantum processio, dicit realem distinctionem et respectum ad principium a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datio autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quia idem potest dare seipsum; sed tantum ab eo cui datur, ut supra dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 1. Sed missio ponit distinctionem in misso et ad principium et ad terminum. Et ideo cum dicitur spiritus sanctus mitti, includitur in significatione missionis uterque respectus, scilicet temporalis et aeternus; aeternus prout a patre et filio procedit; et temporalis prout significatur in habitudine ad creaturam, quae novo modo ad ipsum se habet.

[1089] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritus sanctus, qui ubique est, non possit esse ubi non fuerat, loci mutatione circa ipsum intellecta; tamen potest esse aliquo modo quo prius non fuerat, mutatione facta circa illud in quo esse dicitur; et in hoc salvatur ratio missionis.

[1090] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Glossa Hieronymi intelligitur de missione creaturae quae fit per loci mutationem, quae non potest esse nisi ejus quod localiter separatur. Ad divinam autem missionem sufficit distinctio personarum in essentiae unitate.

[1091] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod obedientia est proprie respectu praecepti, quod proprie ad dominium pertinet. Unde patet quod obedientia gradum importat dignitatis. Unde non potest dici de persona filii vel spiritus sancti secundum divinitatem. Mittere autem non ponit gradum dignitatis, sed auctoritatem principii in uno, respectu alterius qui ab illo exit: et iste ordo est in divinis personis.

[1092] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non secundum eamdem rationem missio dicitur de Angelo et de divina persona. Angelus enim missus localiter movetur, cum sit ubi prius non fuerat: quia cum sunt in caelo, non sunt in terra. Unde missio talis aliquam indignitatem vel inferioritatem gradus ponit circa missum. Non autem missio divinae personae a qua omnino loci mutatio excluditur. Et praeterea effectus ille ad quem est missio personae divinae etiam immediate est ab ipsa persona, scilicet gratia gratum faciens, ut dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 2. Effectus autem superiorum Angelorum efficitur in nos mediantibus inferioribus Angelis, secundum Dionysium, et ideo non dicuntur ipsi superiores Angeli ad nos mitti, sed inferiores, qui circa nos immediate operantur; sicut etiam nec missio divinae personae est secundum illas perfectiones quas creatura a Deo recipit, agente aliqua media creatura.

Articulus 2

[1093] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 tit. Utrum missio significet notionem

[1094] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio significet notionem. Dicit enim Beda in quadam Homil., quod missio spiritus sancti est ejus processio. Sed processio est notionale. Ergo et missio.

[1095] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid importat originem in divinis, est notionale: quia essentia divina non originatur, nec aliquam personam originat. Missio autem, ut dictum est, in art. antec., importat exitum originis ab alio sicut a principio. Ergo est notionale.

[1096] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 3 Contra, secundum Dionysium, omne nomen connotans effectum aliquem in creatura, dictum de Deo pertinet ad communitatem essentiae. Sed missio importat effectum aliquem in creatura, ut dictum est. Ergo significat essentiam.

[1097] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nulla notio communis est filio et spiritui sancto. Sed missio communis est utrique: uterque enim legitur missus, ut in littera dicitur. Ergo missio non dicit aliquam notionem.

[1098] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quaedam nomina sunt in divinis quae significant tantum personam, ut pater et filius; quaedam quae tantum significant essentiam, sicut hoc nomen essentia; quaedam quae significant utrumque, sicut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, de potentia generandi et spirandi. Et ita dico, quod missio est et essentiale et notionale, secundum aliud et aliud. Secundum enim respectum quem importat missio ad suum principium, est notionale; secundum autem respectum quem importat ad effectum in creatura, est essentiale. Sed circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod principaliter significat notionem, et ex consequenti essentiam secundum effectum connotatum. Alii dicunt e converso; et hoc mihi videtur verius esse, considerata virtute vocabuli. Missio enim secundum rationem sui nominis non dicit exitum ab aliquo sicut a principio a quo missio esse habet; sed solum in ordine ad effectum missionis ponitur auctoritas alicujus ad missum. Servus enim qui mittitur a domino, non exit ab ipso secundum suum esse, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad hunc actum. Sed quia in divinis personis non potest esse auctoritas respectu missi, nisi secundum originem essendi, ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale; et principaliter importatur ordo ad effectum missionis secundum quem est essentiale. Sed in processione temporali est e converso: quia processio secundum notionem suam, prout sumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti; scilicet quantum ad modum processionis, qui est temporalis, ut dictum est, art. antec. Et ideo processio temporalis videtur esse principaliter notionale, et ex consequenti significare essentiam ratione connotati effectus. Dico autem, quod hic accedit plus ad essentiam quam missio, ut patet ex dictis.

[1099] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad tria prima argumenta.

[1100] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod notio potest significari in divinis dupliciter: aut proprie, sicut paternitas vel innascibilitas; aut communiter, sicut esse ab alio vel a quo est alius; et hoc modo significatur notio in missione; et ideo communis est duabus personis ab alio existentibus.

Quaestio 2

Articulus 1

[1101] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 tit. Utrum missio conveniat omnibus personis

[1102] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur cui convenit mitti. Et videtur quod toti Trinitati. Sicut enim dicit Damascenus, in divinis omnia unum sunt, praeter ingenerationem, generationem et processionem. Sed missio nullum horum est. Ergo videtur quod toti Trinitati convenit.

[1103] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, missio divinae personae intelligitur secundum hoc quod ipsa persona per missionem manifestatur. Unde dicit Augustinus, quod mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed effectus in creatura qui fit per missionem, manifestat totam Trinitatem sicut causatum suam causam. Ergo videtur quod tota Trinitas mittatur.

[1104] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut dona appropriata filio et spiritui sancto sunt communicabilia creaturae, scilicet sapientia et bonitas, ita et dona appropriata patri, scilicet potentia. Sed ratione illorum donorum appropriatorum eis dicuntur spiritus sanctus et filius mitti. Ergo eadem ratione et pater.

[1105] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, ubicumque est filius vel spiritus sanctus, est et pater. Sed spiritus sanctus vel filius dicuntur mitti, quia novo modo existunt in aliqua creatura. Ergo videtur quod simul cum eis pater mittatur, et ita toti Trinitati convenit mitti.

[1106] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 5 Sed contra, videtur quod solus filius mittatur. Sicut enim dicit Augustinus, mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed cognitio appropriatur filio, qui est verbum et sapientia patris. Ergo solus filius videtur mitti.

[1107] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 6 Item, videtur quod solus spiritus sanctus. Omnia enim dona spiritualia pertinent ad manifestationem spiritus, ut habetur 1 Corinth. 12, 7: *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Sed per missionem manifestatur persona divina. Ergo videtur quod solus spiritus mittatur in omnibus donis.

[1108] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, in omni missione oportet quod ponatur aliqua auctoritas alicujus ad ipsum missum. In divinis autem personis non est auctoritas nisi secundum originem; et ideo nulli personae divinae convenit mitti nisi ei quae est ab alio, respectu cujus potest in alio designari auctoritas; et ideo spiritus sanctus et filius dicuntur mitti, et non pater vel Trinitas ipsa.

[1109] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in missione includitur intellectus processionis et generationis implicite quantum ad id quod commune est eis, scilicet esse ab alio: quamvis non quantum ad propriam rationem generationis vel processionis.

[1110] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in missione non tantum est effectus doni creati creaturae collati, sed etiam, ut dictum est, in corp. art., ponitur auctoritas alicujus principii respectu ipsius missi. Unde in missione personae cognoscitur persona ab alia esse, secundum Augustinum. Et quia hoc non convenit toti Trinitati nec ipsi patri, ideo non potest dici pater vel Trinitas mitti. Et praeterea effectus ille magis appropriatur uni personae quam alii, secundum quem una persona dicitur mitti et non alia.

[1111] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia, quae appropriatur patri, non habet rationem ut pertineat ad reditum in finem; sed magis pertinet ad exitum a principio, dicit enim potentia rationem principii: et ideo non pertinet ad missionem, quae fit ad revocandum rationalem creaturam in Deum. Et praeterea pater, in quo est prima auctoritas, non potest designari mitti, quia respectu ejus nulla habetur auctoritas.

[1112] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum pater sit in filio, et filius in patre, et uterque in spiritu sancto, quando filius mittitur, simul et venit pater et spiritus sanctus; sive intelligatur de adventu filii in carnem, cum ipse dicat, Joan. 8, 16: *et non sum solus, sed ego, et qui misit me pater*, sive intelligatur de adventu in mentem, cum ipse dicat, Joan. 14, 23: *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati: quae non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati, quamvis ille effectus ratione appropriationis possit ducere magis in unam personam quam in aliam. Sed missio super hoc addit auctoritatem alicujus respectu personae quae mitti dicitur; et ideo non potest convenire nisi personae quae est ab alio principio.

[1113] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis cognitio approprietur filio, tamen donum illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur filio, sed quandoque spiritui sancto, sicut amor.

[1114] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in dono duo est considerare: scilicet rationem doni, et sic manifestat omne donum spiritum sanctum, inquantum habet rationem primi doni, secundum quod est amor; aut secundum speciem doni, et sic aliquod donum manifestat ipsum filium, sicut sapientia vel scientia.

Quaestio 3

Prooemium

[1115] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 pr. Deinde quaeritur de missione per comparationem ad mittentem, et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum alicui personae conveniat quod mittat se, vel procedat a se, vel det; 2 utrum filius mittatur a spiritu sancto.

Articulus 1

[1116] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 tit. Utrum aliqua persona mittat se vel det

[1117] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla persona det se, vel mittat se. Dans enim semper videtur habere auctoritatem respectu dati. Sed nulla persona habet auctoritatem respectu sui ipsius. Ergo videtur quod nulla persona det se.

[1118] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 2 Item supra, dist. 14, dixit Magister, quod homines non possunt dare spiritum sanctum, quia ab eis non procedit. Sed nulla persona procedit a seipsa; alias esset principium sui ipsius. Ergo nulla persona seipsam dare potest.

[1119] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 2, missio ponit exitum ipsius missi a mittente. Sed nulli personae convenit mittere se.

[1120] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 4 Item, sicut dictum est, processio principaliter importat respectum personae ad principium a quo distinguitur. Sed nulla persona divina distinguitur a seipsa. Ergo nec a se procedit.

[1121] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, haec praepositio a importat habitudinem principii. Sed nulla res est principium sui ipsius. Ergo etsi conceditur quod aliqua persona mittit se, non debet concedi quod mittatur a se.

[1122] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, Augustinus: *sicut generari est filium esse a patre, ita filium cognosci esse a patre, est filium mitti.* Sed ista cognitio potest causari a filio. Ergo et missio filii potest esse a filio.

[1123] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 s. c. 2 Item, hoc videtur ex his quae in littera dicuntur.

[1124] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum differentiam donationis, missionis et processionis superius assignatam in hac dist., quaest. 1, art. 1, diversimode oportet in hac quaestione loqui. Si enim accipiamus donationem sive dationem, de ratione dationis non videtur plus esse nisi quod datum libere a dante habeatur. Hoc autem potest esse dupliciter: aut sicut aliquis libere seipsum habet, vel aliquid quod in ipso est; aut sicut libere aliquis habet suam possessionem, vel id respectu cujus dominium habet, secundum quod habere multis modis dicitur. Unde de ratione donationis non est quod ponatur aliqua auctoritas respectu ipsius dati (potest enim aliquis et seipsum ex amore dare alicui in amicum), nisi specificetur datio secundum specialem modum habendi, qui est secundum dominium. Talis autem donatio nulla est respectu divinorum. Et ideo donatio non exigit aliquam rationem principii respectu ipsius dati. Unde dari, potest convenire et essentiae divinae, prout dicimus quod pater dat essentiam suam filio; et potest convenire patri, ut dicatur pater seipsum dare; et similiter filio, et spiritui sancto. Nec notabitur aliqua distinctio dantis ad datum, nisi forte secundum rationem, sicut intelligentis ad intellectum. Et sic concedimus simpliciter quod persona dat se, et datur a se. Sed circa missionem est major difficultas, quam attestatur opinionum diversitas. Quidam enim dicunt, quod omnes tales sunt falsae: *spiritus sanctus mittit se* vel *filius mittit se*. Et dicunt, rationes Magistri non valere; quia cum missio includat in se notionem, non oportet quod in potentia vel operatione missionis tres personae conveniant, sicut nec in generatione vel potentia generandi. Et dicunt etiam non esse simile de missione in carnem, secundum quam filius seipsum mittere dicitur; quia in illa missione natura creata assumitur in unitatem divinae personae; quod non contingit in aliis missionibus. Et si in auctoritate aliqua invenitur quod spiritus sanctus mittat se, glossandum est: idest, a spiritu sancto est effectus, in quo ab alio cognoscitur esse. Sed quia sancti communiter talibus locutionibus utuntur et praecipue Augustinus et Magister hoc concedunt; ideo alii dixerunt, quod missio aliquando proprie sumitur, aliquando improprie. Quando missio sumitur proprie, importat distinctionem missi ab eo a quo fit missio; et ideo hoc modo non potest dici quod spiritus sanctus mittat se. Communiter autem sumitur et improprie missio pro influentia vel datione; et sic dicunt spiritum sanctum mittere se quia dat se vel quia inspirat se. Et haec opinio est Praepositini et Altisiodorensis. Et quia haec opinio parum videtur recedere a prima; ideo dixerunt alii, quod proprie dicitur spiritus sanctus se mittere. Et huic consentiendum videtur, si virtus nominis attendatur. Missio enim, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, importat duo; scilicet missum esse ab alio, ratione auctoritatis quam importat; et iterum effectum, secundum quem novo modo in aliqua creatura spiritus sanctus dicitur. Unde sensus est: spiritus sanctus mittitur; idest, est ab aliquo, et fit novo modo in aliquo, nulla tamen mutatione facta circa ipsum, ut prius dictum est. Notandum est autem, quod diversimode verificatur locutio, quando aliquod conjunctum praedicatur de aliquo secundum esse, et quando secundum fieri. Quando enim praedicatur secundum esse, oportet quod utrumque illorum esse dicatur; ut si dicam, Socrates est homo albus, oportet eum esse hominem, et album esse; nisi alterum diminuat rationem alterius, ut cum dicitur, homo mortuus. Sed quando praedicatur conjunctum secundum fieri, sufficit quod alterum in fieri praedicetur; ut si dicam, Socrates est nunc factus homo albus, sufficit ad veritatem hujus locutionis, quod sit nunc factus albus, quamvis non sit factus homo. Item notandum est, quod quando aliquod compositum praedicatur de aliquo secundum fieri, diversimode se habet in faciente et in facto. Quia ex parte facti, oportet quod utrumque praedicetur secundum esse, etsi non utrumque secundum fieri, ut si dicam, iste est factus homo albus, oportet eum esse hominem et esse album, nisi alterum sit diminuens; non autem oportet quod fiat homo, sed sufficit quod fiat album. Ex parte autem facientis (quia faciens non refertur ad factum, nisi secundum id quod fit in ipso) sufficit quod faciens dicatur facere alterum tantum; ut si dicam, pictor facit parietem album, non oportet quod faciat eum esse parietem et esse album; sed sufficit si facit esse eum album tantum. Dico igitur, quod missio, quia ponit missum esse in aliquo eo modo quo prius non erat et sic fieri in illo secundum illum modum, importat quamdam factionem; non dico realem factionem, sed rationis tantum, quae terminatur ad relationem rationis, et non rei, sicut dicitur Deus factus refugium. Sensus ergo est: spiritus sanctus est missus; idest, factus est ens ab alio existens in creatura per gratiam. Unde oportet ad hoc ut dicatur missus, quod et sit ab alio, et fiat in aliquo secundum novam habitudinem. Propter quod pater non potest dici mitti, quia non est ab aliquo. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere spiritum sanctum nihil aliud est quam facere spiritum sanctum existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et ideo cuicumque personae convenit facere alterum istorum, scilicet quod sit in aliquo secundum novam habitudinem, dicetur mittere spiritum sanctum, quamvis non sit principium spiritus sancti, secundum quod est ab aliquo. Et quia tota Trinitas facit spiritum sanctum esse in aliquo secundum novam habitudinem, propter donum collatum totius Trinitatis; ideo tota Trinitas dicitur mittere spiritum sanctum; et ipse seipsum mittit et ipse a se mittitur sub eodem sensu. Ulterius, si loquamur de processione, habebit minus de proprietate, et minus proprie dicetur, spiritum sanctum procedere a se, quam mitti a se. Sed tamen, quia processio temporalis, ut dictum est, loc. cit., ponit novam habitudinem ad creaturam in quam procedit, et omnis novitas pertinet ad aliquam factionem; ideo etiam secundum processionem temporalem spiritus sanctus ens ab alio est et existens novo modo in aliquo. Et sic sub eodem sensu conceditur quod spiritus sanctus procedat a se temporaliter.

[1125] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est de ratione dationis quod ponatur aliqua auctoritas respectu dati, nisi quando datur aliquid quod habetur per modum dominii; et talis datio non est in divinis, ut dictum est, in corp. art.

[1126] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod neutrum horum homines efficiunt quae in missione importantur; quia nec gratiam conferunt, nec ab eis spiritus sanctus procedit; et ideo nullo modo potest homo mittere spiritum sanctum.

[1127] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod missio non ponit tantum exitum; sed cum hoc aliquid aliud, scilicet esse in creatura secundum novam habitudinem. Et quamvis secundum alterum, scilicet exitum, non referatur ad se sicut ad principium; tamen secundum utrumque conjunctum refertur ad se sicut ad principium; ipse enim facit, se existentem ab alio, secundum novam habitudinem esse in aliquo ratione perfectionis quam illi confert.

[1128] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis processio importet tantum respectum ad personam a qua habet esse, tamen processio temporalis, ut dictum est, importat respectum ad creaturam in quam procedit; et hujus ratione temporaliter dicitur procedere a se, sicut et mitti a se.

[1129] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ipse spiritus sanctus quamvis non sit principium sui ipsius simpliciter, tamen ipse facit, se existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et secundum hoc, totum conjunctum refertur in se sicut in principium, ratione alterius tantum, ut patet ex praedictis in hoc art.

Articulus 2

[1130] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 tit. Utrum spiritus sanctus mittat vel det filium

[1131] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non det vel mittat filium. Augustinus enim dicit, quod exire filium a patre et venire in mundum hoc est filium mitti a patre. Sed filius non exit a spiritu sancto. Ergo non mittitur ab ipso.

[1132] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 2 Item, sicut filius se habet ad patrem, ita spiritus sanctus ad filium. Sed filius nullo modo mittit patrem. Ergo nec spiritus sanctus filium.

[1133] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra, Isa. 48, 16: *et tunc misit me dominus, et spiritus ejus*; et exponit Glossa de filio. Ergo mittitur a patre et spiritu sancto.

[1134] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 s. c. 2 Item, Ambrosius de spiritu sancto: *datus filius est a patre*, ut Isaias dicit, 9, 6, *filius datus est nobis. Datus est (audeo dicere) et a spiritu sancto, quia a spiritu sancto missus est.* Ergo et cetera.

[1135] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt triplicem missionem filii: unam qua missus est in carnem; aliam qua mittitur in mentem; tertiam qua mittitur ad praedicandum; et secundum hanc ultimam missionem dicunt filium missum a spiritu sancto, non autem secundum duas primas, sed solum a patre. Cujus ratio est, secundum eos, quia missio ad praedicandum potest convenire Christo ratione humanae naturae, cujus assumptio praesupponitur; sed duae primae missiones referuntur ad ipsam personam filii, quia missio in carnem convenit ipsi personae secundum se, et non ratione humanae naturae, cujus assumptio consequitur missionem secundum intellectum, sicut effectus causam, et sicut terminus motum. Et similiter in mentem non mittitur ratione humanae naturae. Et quia spiritus sanctus non habet auctoritatem respectu personae filii sed tantum respectu naturae assumptae, ideo concedunt tertiam missionem filii esse a spiritu sancto et non duas primas. Sed quia, ut dictum est, in hac distin., quaest. 1, art. 2, non requiritur de necessitate quod in mittente sit auctoritas respectu missi, sed tantum efficientia respectu ejus secundum quod missus dicitur mitti; ideo concedimus quod spiritus sanctus et tota Trinitas misit filium, secundum quamlibet missionem; et praecipue cum Augustinus expresse dicat eum missum a spiritu sancto loquens de missione in carne: *mitti*, inquiens, *a patre sine spiritu sancto non potuit: quia pater intelligitur eum misisse, cum fecit eum ex femina; quod utique non fecit sine spiritu sancto.*

[1136] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando pater dicitur mittere filium, in mittente intelligitur auctoritas respectu missi, non inquantum est mittens, sed inquantum est pater; et ideo filium mitti a patre est ipsum exire a patre. Non autem ostenditur auctoritas in mittente cum seipsum filius mittere dicitur, vel cum spiritus sanctus eum mittit; et ideo filium mitti a se vel a spiritu sancto, non est ipsum exire a se vel a spiritu sancto.

[1137] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod filius non potest mittere patrem; quia pater non potest mitti, cum non sit ab alio. Si ab alio esset, et mitti posset et filius eum mitteret.

Expositio textus

[1138] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 expos. *Si enim spiritus sanctus seipsum dare non potest, et eum pater dare potest et filius; potest utique pater dare aliquid et filius quod non potest spiritus sanctus.* Hic ponit Magister duas rationes ad ostendendum quod spiritus sanctus dat se: quarum prima sumitur ex parte potentiae; secunda ex parte operationis, quorum utrumque commune est tribus personis. Sed videtur quod non valeant; quia nos dicimus, quod pater potest generare filium et generat. Filius autem non potest, nec generat; nec tamen aliqua divisio potestatis aut operationis sequitur; et similiter videtur in proposito. Sed dicendum, quod si dare et procedere temporaliter esset tantum secundum relationem aeternae originis, rationes non valerent, sicut nec de generatione. Sed quia hoc includit etiam efficientiam respectu quorumdam effectuum in creatura, qui communiter sunt a tota Trinitate; ideo rationes necessario concludunt.

Quaestio 4

Prooemium

[1139] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 pr. *Hic quaeritur, utrum semel tantum missus sit filius, an saepe mittatur.* Hic determinat de missione filii secundum speciales modos ipsius; et dividitur in partes duas: in prima determinat veritatem; in secunda removet objectionem, ibi: *hic quaeritur, cur pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut filius.* Prima in duas: in prima distinguit duos modos missionis filii; in secunda assignat ipsorum differentiam, ibi: *ecce distincti sunt duo modi missionis filii.* Prima in duas: in prima movet quaestionem; in secunda ponit solutionem, ibi: *ad quod dicimus quod duobus modis dicitur filius mitti. Ecce distincti sunt duo modi missionis filii.* Hic assignat differentiam inter duos modos assignatos; et dividitur in duas, secundum duas differentias quas assignat. Secunda, ibi: *praeterea notandum est. Hic quaeritur, cur pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut filius.* Hic excludit objectionem, et circa hoc tria facit: primo movet objectionem, secundo ponit solutionem, ibi: *ad quod dicimus. Quia in eo est principii auctoritas*; tertio ex solutione improbat quorundam errorem, quem primo ponit ibi: *ideoque putaverunt quidam haeretici (...) patrem esse majorem et filium minorem*; secundo improbat, ibi: *quod Augustinus improbat.* Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur. Primo de missione filii invisibili, secundum se; quia de visibili dicetur in 3. Secundo de missione per comparationem ad eos ad quos sit missio. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum missio invisibilis conveniat filio; 2 utrum fit distincta a missione spiritus sancti invisibili; 3 utrum aliqua missio sit aeterna, sicut processio est aeterna et temporalis.

Articulus 1

[1140] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 tit. Utrum filius invisibiliter mittatur in mentem

[1141] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius invisibiliter in mentem non mittatur. Ad missionem enim divinae personae requiritur quod cognoscatur ipsa persona adveniens; et praecipue in missione sapientiae, quam nullus habens ignorat. Sed adveniente filio, non cognoscitur ejus adventus. Job 9, 11: *si venerit ad me, non intelligam.* Ergo videtur quod filius non mittatur in mentem.

[1142] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 arg. 2 Item, missio est idem quod processio temporalis, ut supra dictum est, dist. ista, quaest. 1, art. 1. Sed, sicut supra diximus, processio non habet quod dicatur temporalis, nisi secundum respectum in quem est; quem respectum habet processio spiritus sancti ex ipso modo processionis, inquantum procedit ut amor. Cum igitur processio filii ex suo modo non habeat respectum ut in quem, sed solum ut a quo, videtur quod processio temporalis filio non conveniat, et ita nec missio.

[1143] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, persona divina non mittitur nisi in donis gratiae gratum facientis. Sed dona pertinentia ad intellectum quae appropriantur filio, non sunt gratum facientia, cum sint communia bonis et malis, ut dicitur 1 Corinth. 13: *si habuero omnem scientiam (...) caritatem autem non habuero, nihil sum.* Ergo filius non dicitur mitti invisibiliter in donis sibi appropriatis; et ita nullo modo.

[1144] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 s. c. 1 In contrarium est quod habetur Sap. 9, 10: *mitte illam*, sapientiam, *de caelis*, scilicet tuis, *a sede magnitudinis tuae.* Non autem loquitur de sapientia essentialiter dicta; quia illa non mittitur, cum non sit ab alio. Ergo loquitur de sapientia genita, quae est filius.

[1145] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 s. c. 2 Item, Augustinus: *sicut filium generari, est ipsum esse a patre; ita filium mitti est cognosci quod sit a patre.* Hoc autem contingit. Ergo et filium mitti.

[1146] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, inquantum repraesentatur in creatura per similitudinem bonitas divina in ipsa recepta; ita in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, inquantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo spiritus sanctus refertur ad patrem, est amor, et proprius modus referendi filium in patrem est, quia est verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur; et secundum hoc utraque processio dicitur missio. Ulterius, sicuti praedicta originantur ex propriis personarum, ita etiam effectum suum non consequuntur ut conjungantur fini, nisi virtute divinarum personarum; quia in forma impressa ab aliquo agente est virtus imprimentis. Unde in receptione hujusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes. Et ideo utraque processio dicitur datio, inquantum est ibi novus modus habendi.

[1147] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, inquantum scilicet in dono collato, quod est habitus, repraesentatur proprium divinae personae sicut in similitudine; et ita dicitur quod mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis. Sicut aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, inquantum se repraesentat in sui similitudine. Sed tamen me habere actuale donum, in quo persona divina detur, non possum scire certitudinaliter in actu, propter similitudinem actuum moralium ad actus meritorios (etsi possim ex aliquibus signis conjicere) nisi per revelationem fiat certitudo; et ideo dicit Job: *si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam*; quia certitudinaliter gratia gratum faciens in qua est adventus divinae personae, cognosci non potest; quamvis ipsum donum perceptum sit in se sufficienter ductivum in cognitionem advenientis personae.

[1148] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod proprium spiritus sancti, quod est amor, potest dupliciter habere respectum ad creaturam, vel ut objectum, vel secundum rationem principii exemplaris ad principiatum exemplatum. Sed proprium filii unam tantum habere potest relationum dictarum, scilicet illam quae est secundum rationem principii; et hoc sufficit ad processionem temporalem filii, quamvis secundum plura possit attendi respectus temporalis in processione spiritus sancti: et ita etiam missio utrique convenire potest.

[1149] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando aliquid participatur non secundum suum actum perfectum, sed secundum aliquem modum, non dicitur proprie haberi; sicut animalia habent aliquem modum prudentiae, non tamen dicuntur prudentiam habere, quia non habent actum rationis, qui proprie est actus prudentiae, scilicet ipsa electio; unde magis habent aliquid simile prudentiae quam prudentiam. Videmus autem in cognitione duos gradus: primum, secundum quod cognitio intellectiva tendit in unum; secundum, prout verum accipit ut conveniens et bonum. Et nisi sit aliqua resistentia ex tali cognitione, sequitur amor et delectatio; quia, secundum philosophum, delectatio consequitur operationem perfectam non impeditam. Unde felicitas contemplativa est quando aliquis pervenit ad ultimam operationem intellectus et ipsam sine impedimento exercet. Constat autem quod in processione verbi aeterni est cognitio perfecta secundum omnem modum, et ideo ex tali notitia procedit amor. Unde dicit Augustinus: *verbum quod insinuare intendimus cum amore notitia est.* Quandocumque igitur habetur cognitio ex qua non sequitur amor gratuitus, non habetur similitudo verbi, sed aliquid illius. Sed solum tunc habetur similitudo verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui conjungit ipsi cognito secundum rationem convenientis. Et ideo non habet filium in se inhabitantem nisi qui recipit talem cognitionem. Hoc autem non potest esse sine gratia gratum faciente. Unde constat quod, simpliciter et proprie loquendo, filius nec datur nec mittitur, nisi in dono gratiae gratum facientis; sed in aliis donis quae pertinent ad cognitionem, participatur aliquid de similitudine verbi.

Articulus 2

[1150] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 tit. Utrum missio filii distinguatur a missione spiritus sancti

[1151] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio filii distinguatur a missione spiritus sancti. Missio enim est temporalis processio, ut supra dixit Magister, dist. 14. Sed alia est ratio processionis filii, alia ratio processionis spiritus sancti: quia spiritus sanctus procedit ut amor, filius ut verbum. Ergo et alia ratio missionis.

[1152] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 2 Item, omne quod convenit aliquibus secundum prius et posterius non convenit eis secundum eandem rationem. Sed spiritui sancto convenit datio per prius quam filio, quia habet rationem primi doni: ergo alia est ratio dationis in utroque. Ergo et missionis, cum missio sit ipsa datio.

[1153] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, dona in quibus datur filius et spiritus sanctus sunt diversa et non dependentia ad invicem. Sed eorum quae non dependent ad invicem, unum potest esse sine alio. Ergo missio filii potest esse sine missione spiritus sancti et e converso, et ita sunt distinctae etiam secundum tempus missionis.

[1154] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, videmus sensibiliter quosdam simplices ferventes esse in amore divino, qui tamen sunt valde hebetes in cognitione divinae sapientiae et e converso. Cum igitur missio filii sit secundum donum sapientiae et missio spiritus sancti sit secundum amoris donum, videtur quod una missio sine alia possit esse.

[1155] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 5 Contra, missio spiritus sancti est ad sanctificandum creaturam, ut supra dixit Magister, dist. 14. Si igitur missio filii quae est etiam in gratia gratum faciente, cujus est sanctificare, esset alia a missione spiritus sancti, essent duae missiones ad sanctificandum creaturam rationalem; et ita altera superflueret, quod non invenitur in operibus divinis. Ergo una missio non distinguitur ab alia.

[1156] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod de distinctione missionum filii et spiritus sancti, tripliciter contingit loqui: aut quantum ad ipsarum diversitatem realem, aut quantum ad rationem missionis, aut quantum ad earum separationem. Si primo modo, cum in missione duo considerentur: scilicet exitus personae missae ab alia, et effectus secundum quem novo modo in creatura persona divina esse dicitur; utroque modo missio filii est alia a missione spiritus sancti secundum rem: quia et generatio qua filius exit a patre, est alia a processione spiritus sancti qua exit ab utroque. Similiter donum quod perficit intellectum, scilicet sapientia, secundum quod attenditur missio filii, est aliud a dono quod perficit affectum vel voluntatem, secundum quod attenditur missio spiritus sancti. Si autem secundo modo de earum distinctione loquamur, hoc potest esse dupliciter; aut secundum rationem propriam utriusque, aut secundum communem. Si secundum communem, tunc eadem ratio est missionis filii et spiritus sancti quantum ad utrumque; quia et esse ab alio commune est utrique, et similiter esse novo modo in creatura. Sed secundum propriam rationem utrumque differt: quia et propria ratio processionis filii non est propria ratio processionis spiritus sancti, cum ille procedat ut amor, et hic ut filius vel verbum; et similiter proprius modus quo filius dicitur esse in creatura, non est proprius modus quo spiritus sanctus est; quinimmo unus per sapientiam, alter per amorem. Si autem tertio modo, tunc dico, quod una missio nunquam est sine alia; quia amor sequitur notitiam; notitia perfecta, secundum quam est missio filii, semper inducit in amorem, et ideo simul infunduntur et simul augmentantur.

[1157] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sit alia processio secundum rem, conveniunt tamen in quodam communi secundum rationem, quod est esse ab alio.

[1158] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, ut prius diximus, in divinis non est prius et posterius; tamen exitus spiritus sancti praesupponit exitum filii, secundum ordinem naturae; et ex parte ista, si liceret ita loqui, possemus dicere, quod missio filii ex parte exitus importati, est prior missione spiritus sancti. Sed hoc esset secundum rationem propriam utriusque, et non secundum rationem communem. Si autem considerentur istae missiones quantum ad effectum in creatura, hoc dupliciter: vel ex parte ipsius dantis vel mittentis; vel ex parte ipsorum donorum in quibus fit missio. Si ex parte donorum, tunc simpliciter naturaliter notitia praecedit amorem, et ex parte illa missio filii missionem spiritus sancti. Sed hoc erit secundum rationis propriae considerationem, et non communis; sicut omnes species motus aequaliter conveniunt in ratione communi motus; tamen secundum esse suum proprium, motus localis est prior aliis motibus. Si autem ex parte dantis, cum primum movens et inclinans ad dandum sit ipse amor, sic datio spiritus sancti est prior datione filii. Sed hoc non ita exprimitur in ratione missionis.

[1159] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dona in quibus mittitur filius et spiritus sanctus, consequuntur se invicem necessario, ut supra ostensum est, in corp. art., et ideo ratio procedit ex falsis.

[1160] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa notitia ex qua procedit amor, viget in ferventibus divino amore, qua scilicet cognoscunt divinam bonitatem inquantum est finis, et inquantum est largissime in eos profluens sua beneficia; et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur.

[1161] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod utraque missio ordinatur ad finem unum ultimum, scilicet conjungere Deo; sed effectus utriusque missionis differt secundum duo quae inveniuntur in rationali creatura, quibus Deo conjungitur, scilicet intellectus et affectus, et ita neutra superfluit.

Articulus 3

[1162] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 tit. Utrum missio possit esse aeterna

[1163] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio possit esse aeterna. Sicut enim dicit Gregorius, eo mittitur filius quo generatur. Sed generatio ejus est aeterna. Ergo et missio.

[1164] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 arg. 2 Item, sicut missio dicit respectum a quo est, et in quem; ita et processio amoris, ut supra dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2. Sed processio amoris est aeterna a patre in filium. Ergo et missio potest esse aeterna.

[1165] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut missio dicitur per respectum ad creaturam, ita et donum. Sed donum spiritus sancti dicitur ab aeterno. Ergo et missio potest dici aeterna.

[1166] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 s. c. 1 Contra est illud quod Augustinus in littera dicit: *non eo quod de patre natus est, dicitur filius missus.*

[1167] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 s. c. 2 Praeterea, missio semper ponit novum modum existendi in aliquo ipsius missi. Sed nihil novum est aeternum. Ergo non est aeterna, sed tantum temporalis: et hoc simpliciter concedendum est.

[1168] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest tripliciter exponi. Uno modo quod loquatur de generatione temporali ipsius filii, secundum quam dicitur missus in carne. Secundo modo ut ly eo non sit adverbium, sed ablativi casus; ut sit sensus: ab eo a quo generatur mittitur: et hoc verum est. Tertio modo ut loquatur non de missione in actu, sed secundum aptitudinem: ex hoc enim filius est, ut ita dicam, missibilis, quo a patre per generationem exivit. Esse enim ab alio non dicit totam rationem missionis, ut patet ex dictis.

[1169] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod processio amoris, quamvis sit in aliquem, non tamen ponit novum modum existendi in illo, et ideo potest esse aeterna: sed missio ponit novitatem existendi in aliquo, et ideo non potest esse aeterna. Et propter hoc, quamvis possit concedi aliquo modo quod spiritus sanctus procedat a patre in filium ab aeterno, non tamen conceditur quod mittatur a patre in filium ab aeterno.

[1170] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod missio est nomen verbale, unde importat actualem relationem ad creaturam; sed donum imponitur ab aptitudine donandi, et ideo non importat actualem respectum ad creaturam; propter quod ab aeterno spiritus sanctus dicitur donum, non autem missus, sicut nec datus.

Quaestio 5

Prooemium

[1171] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 pr. Deinde quaeritur de missione filii per comparationem ad eos ad quos mittitur; et circa hoc tria quaeruntur: 1 ad quos fiat missio filii vel spiritus sancti; 2 supposito quod ad omnes sanctos, utrum plenius post incarnationem quam ante; 3 de effectu invisibilis missionis: utrum faciat eos ad quos mittitur, non in hoc mundo esse.

Articulus 1

[1172] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 tit. Utrum missio fiat ad creaturas irrationales

Quaestiuncula 1

[1173] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio fiat etiam ad creaturas irrationales. Est enim missio ad sanctificandum creaturam, ut dictum est, distin. 14, quaest. 2, art. 2. Sed quaedam creaturae irrationales dicuntur sanctificari, ut templum et vasa. Ergo et ad eas fit missio.

[1174] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 arg. 2 Item, in nullo potest esse gratia, nisi missio ad ipsum fiat. Sed in sacramentis continetur gratia, et tamen sunt insensibiles creaturae. Ergo ad eas fit missio.

[1175] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 arg. 3 Item, filius non tantum procedit ut verbum manifestans patrem per modum cognitionis, sed etiam ut repraesentans patrem secundum similitudinem naturae. Sed omnes creaturae etiam insensibiles, habent similitudinem generationis filii, inquantum procedunt in aliqua imitatione divinae naturae, secundum attributa participata; sicut rationalis creatura participando sapientiam, habet similitudinem ipsius, inquantum procedit ut verbum. Ergo cum ratione istius assimilationis dicatur filius mitti ad rationales creaturas inquantum est verbum, eadem ratione debet mitti ad irrationales inquantum est filius.

[1176] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 arg. 4 Contra, missio divinae personae est tantum secundum gratiam gratum facientem, ut dictum est. Hujus autem creaturae rationales tantum capaces sunt. Ergo ad eas tantum fit missio.

Quaestiuncula 2

[1177] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius, quaeritur, utrum ad omnes sanctos, ratione augmenti gratiae, dicatur mitti filius vel spiritus sanctus. Et videtur quod non. Quia missio dicit novum modum existendi personae divinae in creatura. Sed per gratiae augmentum non dicitur alio modo Deus esse in sanctis quam prius. Ergo ad eos non fit missio divinae personae.

[1178] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, missio personae fit ad revocandum rationalem creaturam, ut Magister dicit. Sed non revocantur nisi errantes. Ergo cum sancti non sint errantes, ad eos non fit missio.

[1179] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Contra, spiritus sanctus missus est ad apostolos in Pentecostes in visibili missione. Sed missio visibilis demonstrat invisibilem. Ergo etiam et invisibiliter. Sed ipsi prius habebant gratiam. Ergo secundum augmentum gratiae in sanctis, dicitur ad eos mitti filius vel spiritus sanctus.

Quaestiuncula 3

[1180] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius, quaeritur, utrum ad Angelos et ad alios beatos fiat missio spiritus sancti. Videtur quod non. Missio enim semper est secundum aliquem effectum gratiae, qui in ea mittitur. Sed in Angelis et beatis, qui devenerunt ad terminum vitae, neque datur de novo gratia neque augetur. Ergo ad eos non fit missio.

[1181] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 arg. 2 Item, non est idem nuntius et ad quem fit missio. Sed in missione filii et spiritus sancti, Angeli se habent ut nuntii, quia custodiunt et suggerunt. Ergo videtur quod ad eos non fiat missio, quia sic oporteret ire in infinitum.

[1182] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contrarium habetur ex littera.

Quaestiuncula 4

[1183] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius, quaeritur, utrum ad Christum, secundum quod homo, possit fieri missio. Videtur quod non. Missio enim semper est ad distans. Sed humana natura nunquam fuit in Christo distans a divina; immo a principio conceptionis suae fuit conjuncta per unionem et plenitudinem omnis gratiae. Ergo videtur quod ad eum non fiat missio.

[1184] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, missio est ad sanctificandum creaturam. Sanctificatur autem quod non est sanctum. Cum igitur Christus nunquam fuerit non sanctus, videtur quod ad eum non possit fieri missio.

[1185] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 arg. 3 Contra, missio spiritus sancti est ipsa datio. Sed spiritus sanctus datus est Christo, ut dicitur Joan. 3, 34: *non ad mensuram dat Deus spiritum.* Ergo ad eum fit missio.

[1186] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, missio visibilis est signum invisibilis. Sed ad Christum facta est missio visibilis spiritus sancti in columbae specie, Matth. 3. Ergo et invisibilis.

Quaestiuncula 1

[1187] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum missio divinae personae sit solum in donis gratiae gratum facientis, ad illos solum fit missio quibus hujusmodi dona conferri possunt; et ideo concedimus quod ad omnes rationales creaturas potest fieri missio, nisi sint depravatae per obstinationem in malo, sicut Daemones et damnati, et non ad irrationales creaturas.

[1188] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sanctificari tripliciter dicitur: uno modo secundum quod sanctum dicitur mundum, prout sanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam; alio modo secundum quod sanctum dicitur firmum, prout dicitur sanctificatio, confirmatio in bono per donum gratiae vel gloriae, et istis duobus modis est tantum in rationali creatura, et secundum hos tantum fit missio; tertio modo dicitur sanctificatio, secundum quod aliquid accommodatur ad usum divini cultus, quem decet omnis munditia, et hoc modo dicuntur templum et vasa sanctificari.

[1189] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in sacramentis non habetur gratia sicut in subjecto gratiae, sed sicut in instrumento in quo confertur gratia. De hoc tamen habebitur in 4, distin. 1, quaest. 1, art. 1. Unde sanctificatio sacramentorum pertinet ad tertium modum, secundum quem non fit missio.

[1190] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod missio pertinet ad reditum creaturae in finem; et ideo non potest esse missio, nisi secundum illa quae possunt dicere relationem in finem. Sed generatio filii, inquantum filius est, dicitur tantum secundum exitum a principio, et ideo secundum rationem illam non pertinet ad missionem, sed magis ad creationem, secundum quod res educuntur in esse, prout dicitur, quod per filium omnia facta sunt. Sed ratio verbi et amoris possunt se habere ad utrumque; et ideo ratio verbi et amoris pertinet ad creationem et ad missionem. Et praeterea, imitatio divinae naturae, quam filius perfecte accipit, est etiam secundum primos effectus, quibus in esse naturae subsistimus: qui non sufficiunt ad talem conjunctionis rationem qualem missio requirit.

[1191] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 ad 4 Quartum concedimus.

Quaestiuncula 2

[1192] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod filius et spiritus sanctus dicuntur mitti ad sanctos secundum augmentum gratiae. Sed augmentum gratiae potest esse dupliciter: aut secundum intentionem ejusdem virtutis tantum, et ratione hujus augmenti non dicitur nova missio; aut secundum quod per augmentum gratiae perficit in novum usum vel actum gratiae, et secundum hoc dicitur spiritus sanctus et filius mitti nova missione; verbi gratia, notitia talis quae habetur de Deo, ut ex ea procedat amor, sufficit ad rationem missionis filii. Quando autem ita notitia per inspirationem elevatur ut etiam divina mysteria cognoscat, sic datur in dono prophetiae. Et similiter est de spiritu sancto, quia amor caritatis quicumque sufficit ad missionem spiritus sancti. Sed quando virtus amoris excrescit, ut ratione amoris conferatur sibi aliquis alius usus gratiae, ut miracula facere, vel sine difficultate omnem tentationem vincere, vel aliquid hujusmodi, tunc dicitur esse nova missio spiritus sancti. Quidam tamen dicunt quod in omni augmento gratiae gratum facientis, est missio divinae personae, quod etiam facile potest sustineri.

[1193] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis non sit alius modus accipiendo generales modos, tamen est secundum aliquem specialem modum, inquantum secundum specialem usum gratiae assimilat sibi illum ad quem fit missio. Vel etiam est in eo pleniori modo; et hoc sufficit ad missionem quantum ad secundam opinionem.

[1194] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod revocare aberrantem accidit missioni ex parte ejus ad quem fit missio qui est in culpa. Missio enim determinat terminum ad quem, ut scilicet per missionem gratia conferatur; non autem ex ratione missionis determinatur terminus a quo, sive sit status culpae, sive sit status naturalium tantum, vel etiam status minoris gratiae. Vel dicendum, quod quamvis non revocet actu errantem, tamen gratia facit ne erret, et haec est quaedam revocatio ab errore.

Quaestiuncula 3

[1195] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 co. Ad id quod ulterius quaeritur de Angelis et beatis, dicendum, quod visio quae est essentialis beatitudini, et caritas et hujusmodi quae pertinent ad praemium substantiale, non augentur in eis ex quo jam beati sunt effecti; sed per hoc non tollitur quin aliquae revelationes novae fiant in eis, cum quantumcumque perficiatur eorum cognitio, in infinitum a Dei cognitione excedatur; et secundum illas novas revelationes consurgunt ad Dei amorem, non quidem ut magis ament, sed ut sub alia ratione eorum amor dirigatur in Deum.

[1196] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 ad 1 Dicendum igitur ad primum, quod Angelis facta est missio filii et spiritus sancti in ipsa collatione gratiae vel gloriae. Ulterius etiam fit ad eos missio filii et spiritus sancti, postquam beati sunt effecti, secundum novas revelationes et novos modos amandi. Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis non fiat ad eos missio secundum augmentum gratiae intensive, fit tamen, secundum quod quodammodo eorum gratia extensive ad plura augetur ex novis revelationibus.

[1197] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in eadem missione non est idem nuntius et ad quem fit missio; sed in diversis non est inconveniens. Dico igitur, quod in missione divinarum personarum ad nos, Angeli sunt missi vel nuntii, non tamquam ipsi menti illabentes, sed per ministerium exterius. In missione vero quae fit ad eos, non sunt ipsi sicut nuntii, nisi forte secundum quod superiores Angeli cooperantur divinis personis in illuminatione inferiorum. Sed tamen non erit abire in infinitum: quia est devenire ad supremos Angelos, qui immediate lumen divinae revelationis recipiunt.

Quaestiuncula 4

[1198] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 co. Ad id quod ulterius quaeritur de Christo, dicendum, quod non est dubium quin ad humanam naturam in Christo missus sit Dei filius missione visibili quae est in carnem. Sed utrum ad Christum, secundum quod homo est, mittatur filius invisibiliter, vel spiritus sanctus visibiliter vel invisibiliter, dubium est. Quidam enim dicunt, quod ad ipsum nulla invisibilis missio facta est. Cujus rationem assignant, quia Christus ab initio conceptionis suae plenus fuit omni gratia: unde gratia in eo nullo modo fuit augmentata. Et ideo neque ratione collationis gratiae, neque ratione augmenti potest ad eum fieri missio invisibilis. Sed missio visibilis spiritus sancti ad ipsum facta est, ad manifestationem interioris gratiae et non alicujus missionis interioris quae aliquam novitatem in gratia importaret. Alii dicunt, et verius, ut videtur, quod ad animam Christi facta est missio invisibilis in collatione gratiae quam in initio suae conceptionis accepit; sed postmodum nulla missio ad eum facta est, quia nulla circa ipsius gratiam innovatio facta est.

[1199] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod humana natura quamvis tempore non fuerit ante unionem, tamen prius est ipsam considerare secundum intellectum in se quam ut unitam; et ideo ad ipsam fit missio filii per gratiam unionis, quae dicitur missio in carnem. Similiter etiam secundum quod intelligitur unita, adhuc est distans a divina natura secundum conditionem naturae, quamvis non secundum unitatem personae; et ideo ad naturam humanam etiam unitam potest fieri missio per gratiam invisibilem in mentem, quamvis tempore natura gratiam non praecedat.

[1200] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sanctificare est sanctum facere. Sanctum autem facere contingit dupliciter: vel ex non sancto, vel ex sancto. Ex non sancto dupliciter: vel privative, idest quod primum fuerit natum habere sanctitatem non habens, et sic sanctificari non convenit Christo; vel negative, et sic convenit Christo ex non sancto fieri sanctum secundum humanam naturam, quae prius quam esset, sancta non erat; et hoc sufficit ad rationem missionis. Ex sancto autem fieri sanctum, est dupliciter: vel ex minus sancto facere magis sanctum, et in tali sanctificatione adhuc salvatur ratio missionis, sed talis sanctificatio vel missio Christo non competit; vel secundum continuationem sanctitatis, ut sit sanctificari, in sanctitate continuari. Sed hoc proprie non dicitur. Unde haec sanctificatio non sufficit ad rationem missionis, quia non ponitur aliqua innovatio; quamvis talis sanctificatio Christo conveniat, ut ipse dicit Joan. 17, 19: *ego pro eis sanctifico meipsum.*

[1201] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium, secundum aliam opinionem, potest dici, quod non omnis datio est missio, sed illa quae fit alicui praeexistenti; quamvis hoc non multum habeat rationis.

[1202] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum patet responsio per praedicta, in corp. art.

Articulus 2

[1203] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 tit. Utrum missio invisibilis fuerit plenior post incarnationem quam ante

[1204] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis non plenior fuerit post incarnationem quam ante. Missio enim fit per quamdam irradiationem divinae bonitatis in donis gratiae gratum facientis. Sed sol corporalis, cui bonitatem divinam Dionysius assimilat, semper aequaliter irradiat. Ergo videtur quod missio omni tempore aequaliter fiat.

[1205] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod caelibatus Joannis non praefertur conjugio Abrahae, et ita videtur quod sancti novi testamenti non sint majoris meriti quam sancti veteris testamenti. Sed plenitudo missionis attenditur secundum copiam gratiae, quae est principium merendi. Ergo videtur quod non plenius sit facta post incarnationem quam ante. Hoc etiam videtur, quod sancti veteris testamenti proponuntur nobis in exemplum perfectae virtutis, sicut patet ad Hebr. 11, ut Job proponitur in exemplum patientiae, Abraham in exemplum fidei; et sic de aliis.

[1206] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 s. c. 1 Contra Augustinus, exponens illud Joan. 7, 39: *nondum erat spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus* ait: *quomodo hoc intelligitur nisi quod illa datio spiritus vel missio futura erat qualis nunquam ante fuerat? Non enim antea nulla erat, sed non talis erat.* Ergo videtur quod post incarnationem plenior fuerit.

[1207] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod de missione possumus loqui dupliciter: vel ex parte ipsius mittentis, et sic cum apud ipsum nulla sit transmutatio, aequalis fit missio in omni tempore; nisi forte secundum praedeterminationem sapientiae et praescientiae suae, secundum quod praeordinavit sine sui mutatione, secundum diversas congruitates temporum, aliquid uno tempore facere, et non alio: vel ex parte eorum ad quos fit missio; et sic illi qui magis sunt parati ad perceptionem gratiae, pleniorem gratiam consequuntur. Dicendum igitur, quod quia per adventum Christi remotum est obstaculum antiquae damnationis, totum humanum genus effectum est paratius ad perceptionem gratiae quam ante: tum propter solutionem pretii, et victoriam Diaboli; tum etiam propter doctrinam Christi, per quam clarius nobis innotescunt divina. Et ideo, loquendo communiter, plenior facta est missio post incarnationem quam ante, quia de plenitudine ejus omnes accepimus. Sed verum est quod ad aliquas speciales personas est in veteri testamento plenissima facta missio secundum perfectionem virtutis; et ipsi tamen de plenitudine Christi acceperunt, inquantum in fide mediatoris salvati sunt, secundum Augustinum.

[1208] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod illa ratio procedit ex parte ipsius mittentis, qui, quantum in se est, semper aequaliter se habet ad gratiam conferendam.

[1209] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sancti veteris testamenti dupliciter possunt considerari: vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem mediatoris consecuti sunt gratiam aeque plenam his qui sunt in novo testamento et multis plus et multis minus; vel secundum statum naturae illius temporis, et sic cum adhuc continerentur obnoxii divinae sententiae pro peccato primi parentis, nondum soluto pretio, erat in eis aliquod impedimentum, ut non ad eos ita plena missio fieret, sicut fit in novo testamento etiam per traductionem in gloriam, in qua omnis perfectio naturae amovetur.

Articulus 3

[1210] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 tit. Utrum per missionem invisibilem efficimur ne simus in hoc mundo

[1211] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per missionem invisibilem efficimur quod non in hoc mundo simus. Qui enim est in caelis, non est in mundo. Sed apostolus in persona omnium sanctorum dicit, Phil. 3, 20: *nostra conversatio in caelis est*. Ergo videtur quod sancti ad quos fit missio, non sint in mundo.

[1212] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 arg. 2 Item, Augustinus dicit, quod anima verius est ubi amat, quam ubi est. Sed esse essentialiter in aliquo, est verissimus modus essendi in eo. Ergo sancti essentialiter sunt in caelestibus, quae amant.

[1213] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, cum anima fit substantia incorporalis, non determinatur ad locum nisi per accidens. Ibi ergo erit anima essentialiter ubi est per accidens. Sed in suo objecto est anima per accidens sicut in sua materia. Ergo essentialiter est ubi est suum objectum.

[1214] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, nos dicimus Angelos esse in aliquo loco, propter hoc quod ibi operantur. Sed operatio animae est circa objectum. Ergo anima essentialiter est ubi est suum objectum.

[1215] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 s. c. 1 Contra, forma nunquam excedit id cujus est forma. Sed anima est forma essentialis corporis. Ergo non est essentialiter nisi ubi est corpus. Corpus autem nunquam est extra mundum, quamdiu vivimus. Ergo missio invisibilis non facit nos in hoc mundo non esse.

[1216] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod anima nostra comparatur ad duo: scilicet ad corpus, cui dat esse substantiale, per quod etiam ipsa est; non enim est aliud animae esse quam hoc quod corpori dat, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 2. Comparatur etiam ad objectum suum, a quo recipit esse secundum perfectionem secundam, quod est esse accidentale. Et ideo anima essentialiter est ubi est corpus suum ad quod habet essentialem relationem. Ubi autem est objectum suum, non est essentialiter, sed solum per quamdam conformitatem: prout dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Et hoc modo intelligitur quod dicitur in littera: *secundum quod aliquod aeternum mente percipimus, non in hoc mundo sumus*; quia non conformatur affectus noster et intellectus mundanis rebus et caducis, sed caelestibus et aeternis; et sic etiam intelligendum est quod apostolus dicit: *nostra conversatio in caelis est.*

[1217] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[1218] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis esse substantiale animae sit in conjunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipsius est, secundum quod per actus suos nobilissimos suis perfectionibus conjungitur. Et ideo Augustinus dicit animam verius esse ubi amat, quia ibi est secundum suum nobilius esse, quod est secundum perfectionem ultimam.

[1219] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod locus non convenit animae nisi per accidens: tamen ad hoc quod in loco essentialiter esse dicatur, oportet quod etiam essentialiter conjungatur ei, ratione cujus sibi locus attribuitur. Sed anima non conjungitur objecto suo essentialiter, sed tantum secundum similitudinem ipsius receptam in anima: quia lapis non est in anima, sed species lapidis, secundum philosophum: cui etiam speciei, sive intentioni, conjungitur anima, non quantum ad esse primum, quod est substantiale, sed quantum ad esse secundum, quod est esse accidentale. Et ideo ratione objecti sui non dicitur anima essentialiter esse in loco.

[1220] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod operatio Angeli in res corporales est operatio activa; et ideo oportet quod per virtutem suam, quae non separatur ab essentia sua, conjungatur corpori in quod operatur, sicut motor mobili. Sed operatio animae intellectualis in rem quam cognoscit et diligit, est operatio non activa, sed receptiva; et ideo non oportet quod conjungatur ei essentialiter, sed quod intentio illius recipiatur in ipsa anima.

Expositio textus

[1221] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 expos. *Secundum quam etiam missus posset dici*, quia ex hoc ipso quod filius a patre est, convenientiam habet ut ab eo mittatur, ut missio non secundum actum missionis intelligatur, sed secundum aptitudinem ad missionem. *Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur.* Hoc intelligendum est non tantum de cognitione speculativa, sed quae est etiam quodammodo experimentalis; quod ostendit hoc quod sequitur: *atque percipitur*, quod proprie experientiam in dono percepto demonstrat. Dicitur autem anima rationalis in Deum proficiens quantum ad statum viae, perfecta in Deo quantum ad statum patriae, ubi utraque missio complebitur propter perfectam cognitionem et perfectum amorem. *Quomodo quotidie mittitur ad sanctos.* Non quod ei qui gratiam habet, quotidie missio fiat: sed per hoc ostenditur nullum tempus esse determinatum missioni spiritus sancti vel filii, ad quod divina liberalitas coarctetur. *Pater enim est (...) principium totius divinitatis.* Hoc potest exponi dupliciter: primo ut in totalitate deitatis perfectio designetur; et sic principium totius deitatis pater dicitur, inquantum est principium filii, in quo est perfecta deitas. Sed hoc intentioni Augustini non competit: quia per hunc modum etiam filius totius divinitatis principium diceretur; quia spiritus sanctus, cujus est principium, perfectam divinitatem habet. Unde melius exponitur ut designetur totalitas divinarum personarum quantum ad numerum; ut sic intelligatur principium totius divinitatis, quia in omnibus personis divinis ipse est principium, non quod sui principium sit, sicut et fundamentum dicitur principium totius domus, quamvis non sui ipsius. Ideo vero melius dicitur principium deitatis quam divinitatis, quia divinum a Deo denominatur; unde divinitas importat participatam deitatem et non per essentiam, qualiter in Deo est.

Distinctio 16

Quaestio 1

Prooemium

[1222] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 pr. Postquam determinavit de processione temporali spiritus sancti in communi, hic descendit ad speciales modos missionis, et dividitur in partes duas: in prima determinat de missione visibili; in secunda de invisibili, 17 distinct., ibi: *jam nunc accedamus ad assignandum missionem spiritus sancti qua invisibiliter mittitur in corda fidelium.* Prima in duas: in prima distinguit duos modos processionis temporalis spiritus sancti; in secunda ostendit differentiam ipsius ad visibilem missionem filii, ibi: *sed prius quaerendum est.* Et haec in duas: in prima, ostendit differentiam per hoc quod filius secundum visibilem missionem minor patre dicitur, non autem spiritu sancto; in secunda ex consequenti ostendit alium modum quo pater major filio dici potest, quam propter missionem visibilem, ibi: *Hilarius autem videtur dicere, quod pater major sit filio, nec tamen filius minor patre.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod filius propter missionem visibilem minor patre dicitur, non autem spiritu sancto; secundo ostendit quod propter eamdem visibilem missionem filius seipso et spiritu sancto minor dici potest, ibi: *notandum autem, quod filius, secundum quod homo factus est, non tantum patre, sed spiritu sancto, et etiam seipso minor dicitur.* Ad intellectum hujus partis quatuor quaeruntur: 1 de ipsa missione visibili secundum se; 2 ad quos fieri debeat; 3 quibus speciebus; 4 per quos missio visibilis administrata sit.

Articulus 1

[1223] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 tit. Utrum missio visibilis conveniat divinae personae

[1224] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio visibilis divinae personae non competat. Missio enim est, ut prius dictum est, dist. 15, qu. 1, art. 1, secundum quod divina persona aliquo novo modo est in aliquo quo prius non fuit. Sed in nulla creatura visibili potest esse aliquo modo quo prius non fuerit; est enim in omnibus creaturis essentialiter, potentialiter, praesentialiter; et praeter hoc est in sanctis mentibus per gratiam, quo modo in aliquo visibili corporeo esse non potest. Ergo videtur quod missio visibilis non possit esse.

[1225] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 2 Si dicis quod esse in illis creaturis visibilibus alio modo est, quia sicut in signo; contra, omnis effectus repraesentans causam est signum illius quo in ipsam potest deveniri. Sed omnes creaturae repraesentant ipsum Deum tamquam causam per imaginem vel vestigium. Ergo secundum hoc in omnibus creaturis mittetur visibiliter, nec alio modo erit in illis visibilibus creaturis, in quibus mitti dicitur, quam prius.

[1226] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ratio sacramenti est quod in ipso sit Deus sicut in signo visibili. Si igitur propter hoc dicitur visibiliter mitti, quia in rebus visibilibus est, sicut in signis; tunc illae res essent sacramenta, et in omnibus sacramentis esset missio visibilis.

[1227] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit in littera, quod ex hoc spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, quod facta est quaedam species creaturae ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur. Sed in apparitionibus veteris testamenti in visibilibus creaturis ostendebantur divinae personae, sicut ipsi Abrahae, Genes. 18. Ergo secundum hoc videtur quod missio visibilis non sit aliud quam apparitio.

[1228] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 5 Si dicatur, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem, quod non facit apparitio; contra, per missionem invisibilem efficitur aliquis dignus Dei amore: *sed nemo scit utrum amore vel odio dignus sit*, Eccle. 9, 1, nec videtur hoc utile scire, quia alias non esset ita homini occultatum. Ergo videtur quod nulla visibilis apparitio fiat ad missionis interioris manifestationem.

[1229] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, nihil potest manifestari per aliquid, nisi sufficienter illud ducat in ipsum. Sed nulla creatura visibilis ducit sufficienter in cognitionem gratiae invisibilis. Ergo videtur quod invisibilis missio per visibiles species non manifestetur.

[1230] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem; ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione spiritus sancti, sed addit solam rationem manifestationis per visibile signum. Ad rationem ergo visibilis missionis spiritus sancti tria concurrunt, scilicet quod missus sit ab aliquo; et quod sit in alio secundum aliquem specialem modum, et quod utrumque istorum per aliquod visibile signum ostendatur, ratione cujus tota missio visibilis dicitur.

[1231] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa visibilis creatura, secundum quam missio dicitur visibilis, aliter se habet in missione visibili filii, et in missione visibili spiritus sancti. Quia in missione filii se habet non solum ut per quod vel in quo ostenditur missio, sed etiam ut ad quod fit missio; quia naturam humanam visibilem assumpsit in unitatem personae; secundum quam assumptionem visibiliter in carnem mitti dicitur. Et ideo in ipsa natura visibili quodam novo modo per carnem existit, scilicet per unionem non tantum in anima, sed etiam in corpore. At in missione visibili spiritus sancti illa creatura visibilis non se habet ut ad quod fit missio; sed solum ut ostendens missionem invisibilem factam in aliquem; et ideo non oportet quod in illa creatura visibili sit novo modo nisi sicut in signo; sed est novo modo in eo ad quem fit missio.

[1232] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis creatura significet Deum esse et bonitatem ipsius; non tamen significat ipsum esse per gratiam in aliquo nisi ad hoc specialiter instituatur, sicut illae creaturae visibiles ad hoc specialiter factae sunt, ut in eis praesentia spiritus sancti insinuetur.

[1233] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per sacramenta significatur praesentia divinae inhabitationis, sicut in signis institutis, non ad tempus, sed semper. Sed illae creaturae visibiles non fuerunt institutae ut significarent gratiam divinae inhabitationis semper, sed solum in illo tempore determinato; et ideo non est simile. Vel aliter dicendum, et melius, quod sacramenta veteris legis significabant quidem gratiam affuturam, sed non praesentem, eo quod in eis gratia non conferebatur. Sacramenta vero novae legis non tantum sunt signa, sed etiam causae quodammodo; et ideo non significant gratiam ut jam habitam, sed ut per sacramenta inducendam. Sed illae species sunt tantum signa praesentis gratiae et non causae, sicut patet quod circa Christum, ad quem visibilis missio facta est, nihil gratiae invisibilis effectum est. Unde etiam omnes ad quos missio visibilis facta est, gratiam habent; non autem omnes quibus sacramenta conferuntur, gratiam suscipiunt, quia causalitas sacramentorum impeditur: significant enim gratiam, non ut existentem, sed ut causandam quodammodo per ipsa.

[1234] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod missio visibilis includit in se apparitionem, et super hoc aliquid addit, scilicet rationem missionis; quae in duobus consistit, ut dictum est, in corp. art. Unde de ratione apparitionis non est nisi quod aliquod divinum in signo visibili manifestetur, non autem quod manifestetur origo unius personae ab alia, nec inhabitatio secundum specialem modum essendi in eo cui fit apparitio, vel in aliquo alio, sicut patet in apparitione facta Abrahae; quamvis enim apparuerint tres ad manifestandum numerum personarum, tamen ordo unius personae, secundum quem est ab alio, in illo signo visibili non manifestabatur; et inde est quod apparitio potest patri convenire, non autem missio visibilis.

[1235] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nullus per se potest scire utrum dignus sit odio vel amore; sed potest sibi divinitus propter aliquam utilitatem manifestari; et non solum sibi, sed aliis etiam; quia quod est uni utile, non est utile omnibus. Unde non oportet quod si uni reveletur, quod omnibus.

[1236] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis una creatura visibilis non sufficiat ad hoc quod ducat in cognitionem invisibilis missionis, tamen ex sua novitate excitat videntes in admirationem et inquisitionem, et tunc inquirentibus per gratiam invisibilem et per doctrinam praedicatoris exterius potest missio invisibilis designata edoceri.

Articulus 2

[1237] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 tit. Utrum missio visibilis debuerit fieri ad patres veteris testamenti

[1238] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur etiam quod ad patres veteris testamenti missio visibilis fieri debuerit. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad patres veteris testamenti facta est missio invisibilis, ut supra dictum est, distinct. 15, qu. 5, art. 2. Ergo videtur quod etiam visibilis fieri debuerit.

[1239] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, constat quod gratia novi testamenti est gratia plenitudinis, inquantum de plenitudine Christi omnes accepimus. Si igitur ad illos de primitiva Ecclesia propter gratiae plenitudinem missio spiritus sancti fiebat, videtur quod etiam ad omnes fideles fieri debuerit.

[1240] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, per visibiles missiones et visibilia signa, apostoli notitiam fidei in multos diffuderunt, sicut dicitur Marci ult.: *illi autem profecti, praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Sed sicut illi tenebantur ad praedicationem fidei, ita etiam et praelati nostri temporis. Ergo videtur quod ad eos etiam missio visibilis fieri debeat.

[1241] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, constat quod beata virgo plenissimam gratiam habuit inter omnes puras creaturas. Si igitur missio visibilis fit ad ostendendum plenitudinem gratiae inhabitantis, videtur quod ad ipsam fieri debuerit missio specialis.

[1242] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 5 E contrario videtur quod ad Christum non debuit fieri missio. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad Christum nulla missio invisibilis spiritus sancti facta est, nisi forte in principio suae conceptionis. Ergo videtur quod postmodum nulla missio visibilis ad eum fieri debuerit.

[1243] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut in missione invisibili spiritus sancti ex plenitudine divini amoris redundat gratia in mentem, et per illum effectum gratiae accipitur cognitio illius personae divinae experimentalis ab ipso cui fit missio, ita in missione visibili attenditur alius gradus redundantiae, inquantum scilicet gratia interior propter sui plenitudinem quodammodo redundat in visibilem ostensionem, per quam manifestatur inhabitatio divinae personae, non tantum ei cui fit missio, sed etiam aliis. Unde oportet quod ad missionem visibilem duo concurrant, scilicet quod sit gratiae plenitudo in illis ad quos fit missio, et ulterius quod plenitudo ordinetur ad alios, ut per aliquem modum gratia abundans redundet in eos: propter quod manifestatio gratiae interioris non tantum habenti, sed etiam aliis fit. Et ideo Christo primo, et postmodum apostolis missio, visibilis scilicet, facta est, quia per eos plures gratia diffusa est, secundum quod per eos Ecclesia plantata est.

[1244] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis aliqui patres veteris testamenti gratiam plenissimam acceperint personalem, tamen quia nondum erat tempus gratiae, propter impedimentum originalis peccati, a quo nondum morte Christi natura humana remedium acceperat, ideo non debuit significari plenitudo gratiae ut praesens, sed tantum ut futura in apparitionibus et legalibus sacramentis. Vel ex alia parte non erat tunc tempus spiritualis propagationis, per quam spirituali modo diversae gentes in Dei cognitione regenerantur, sed carnali propagatione cultus divinus a patribus in filios procedebat: et ideo non debuit significari gratia per missionem visibilem, quae significat gratiam tendentem in alios.

[1245] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fideles primitivae Ecclesiae erant quasi semen quoddam spirituale per quos debuit pullulare fides in omnibus gentibus; et ideo ad eos visibilis missio facta est, ad ostendendum quod per eos plantanda erat Ecclesia in cognitione Dei per universum mundum.

[1246] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod duplici ratione non oportet modo fieri missionem visibilem, sicut tunc: primo quia iste est naturalis ordo quod ex visibilibus in invisibilia veniatur. Unde primis tamquam adhuc rudibus in Dei cognitione signa visibilia ostendebantur; sed jam modo innotescente et publicata fide, sufficit cognitio in invisibilibus signis, quae sunt dona gratiarum mentibus infusa. Videmus enim aliquid proficere novae plantulae, quod postmodum sibi non adhibetur, quando ad perfectum venit. Alia ratio est, quia signa illa et visibiles missiones fuerunt quasi argumentum confirmans fidei veritatem. Illius autem cujus probatio semel perfecta est, non oporte

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

t probationem iterari; sed ex suppositione prioris probationis procedere. Ita etiam non oportet quod per nova signa modo fides probetur, sed per ea quae tunc facta sunt.

[1247] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod inter alios qui fuerunt de primitiva Ecclesia, in die Pentecostes etiam beatae virgini visibilis missio spiritus sancti facta est. Sed quamvis singularem plenitudinem gratiae consecuta sit, tamen non fuit ad ipsam facta missio visibilis specialis: quia non ordinabatur gratia sua ad plantationem Ecclesiae per modum doctrinae et administrationis sacramentorum, sicut per apostolos factum est. Unde apostolus dicit 1 ad Timoth. 2, 12: *mulierem in Ecclesia loqui non permitto.*

[1248] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem non semper tunc fieri, sed sufficit si etiam prius facta fuerit. Quare autem tunc missio visibilis ad Christum facta sit, dicetur infra, art. seq.

Articulus 3

[1249] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 tit. Utrum missio visibilis fiat tantum in specie corporali

[1250] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio visibilis non solum fiat in specie corporali. Est enim triplex missionis genus, scilicet corporalis, imaginaria et intellectualis, ut dicitur in Glossa Isidori. Per quamlibet autem harum potest fieri divinorum manifestatio. Ergo videtur quod sicut est missio aliqua quae fit secundum visionem intellectualem, scilicet per gratiam invisibilem, et aliqua quae fit secundum corporalem, scilicet secundum species corporales; ita etiam sit aliqua secundum visionem imaginariam per species imaginarias.

[1251] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid nobilius est, tanto nobiliores proprietates habet. Sed nobilioribus proprietatibus creatura nobilior divinam bonitatem repraesentat. Ergo cum missio visibilis sit ad manifestandum divinas personas, videtur quod semper per creaturas nobilissimas fieri debet, ut per stellam vel aliquid hujusmodi, et non per columbam vel ignem.

[1252] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, spiritum veritatis non decet aliqua fictio. Sed spiritus sanctus est spiritus veritatis, ut dicitur Joan. 15. Ergo non decet quod per aliquas species, quibus non subsit rei veritas, appareat; et ita videtur quod columba illa, in qua apparuit, verum animal fuerit, et linguae et ignis, verae linguae et verus ignis. Quod non videtur; quia non comburebat ignis, et columba, peracto illo officio, reversa est in pristinam materiam, ut sancti dicunt. Et praeterea si essent verae res, non ducerent in aliud.

[1253] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, spiritus sanctus unus est, ut dicitur 1 Corinth. 12, 13: *uno spiritu potati sumus.* Sed signum debet respondere signato. Ergo videtur quod in uno tantum signo spiritus sanctus apparere debuerit.

[1254] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, sicut spiritus sanctus invisibiliter mittitur in mentem, ita et filius; et per utramque missionem ordinatur aliquis ad plantationem Ecclesiae. Cum igitur missio visibilis ad hoc ostendendum facta sit, videtur quod sicut spiritus sanctus visibilibus signis ad aliquos missus est, ita et filius etiam sine hoc quod carnem assumpsit.

[1255] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. anteced., missio visibilis fit ad significandum plenitudinem gratiae redundantis in multos; propter quod manifestatio talis aliis etiam fit. Redundat autem gratia dupliciter, scilicet per instructionem, et per operationem, secundum quod se habet aliquo modo ille in quo est gratiae plenitudo, efficienter ad gratiam. Uterque autem modus redundantiae fuit in Christo. Ipse enim per doctrinam suam nos in Dei cognitionem adduxit, ut dicitur Joan. 1, 18: *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Ipse etiam gratiam dedit, inquantum Deus, effective, et inquantum homo, per modum meriti. Unde ad significandum redundantiam gratiae ipsius in nos per modum operationis, facta est missio visibilis ad ipsum in Baptismo: quia tunc ipse nihil accipiens a Baptismo, tactu suae mundissimae carnis vitam regenerantem contulit aquis, efficienter ut Deus, et meritorie ut homo. Et ideo in specie columbae facta est ad eum missio spiritus sancti, ad significandum fecunditatem spiritualem: quia columba animal fecundissimum est. Propter quod etiam pater apparuit in sono vocis naturalem filiationem ipsius protestans, dicens Matth. 17, 5: *hic est filius meus dilectus.* Ad cujus filiationis similitudinem per baptismalem gratiam in filios adoptionis regeneramur, ut dicitur Roman. 8, 29: *quos praescivit, eos et praedestinavit conformes fieri imagini filii ejus.* Ad insinuandum vero redundantiam gratiae ex ipso in alios per modum doctrinae, apparuit spiritus super ipsum in nube lucida, cujus est lumen spargere. Job 37, 2: *nubes spargunt lumen suum.* In quo signatur effusio doctrinae per praedicationem, secundum Gregorium. Et hoc in transfiguratione, ut dicitur Matth. 17, secundum Glossam Augustini, et Bernardi. Et ideo cum vox patris tunc super ipsum intonuit: *hic est filius meus dilectus*, additum est, *ipsum audite.* Unde patet quod non oportet fieri visibilem missionem ad Christum a principio conceptionis suae; sed tunc quando incepit ejus gratia in alios redundare. Similiter etiam apostolis bis facta est visibilis missio spiritus sancti. Primo ad insinuandum redundantiam gratiae ex ipsis per modum operationis, in administrationem sacramentorum, in specie flatus, ut legitur Joan. 20: unde et ibi dicitur, 23: *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt*; ut ostenderetur quia talis auctoritas non devenit in eos nisi ex influxu capitis, scilicet Christi. In Christum autem devenit immediate ab ipso patre; et propter hoc in ipso significabatur haec auctoritas per volatum columbae desuper advenientis; in apostolis autem per speciem flatus a Christo procedentis. Secundo facta est ad eos missio visibilis, ad insinuandum redundantiam per modum doctrinae; et hoc in die Pentecostes, ut legitur actuum 2. Et ideo apparuit super eos in linguis igneis: *verbis ut essent proflui, et caritate fervidi* zelantes proximorum salutem.

[1256] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod visio imaginaria dicitur proprie revelatio et non apparitio vel missio, et hujusmodi visiones prophetis saepe factae sunt. In missione enim visibili ostenditur praesentia gratiae inhabitantis. Species autem quae est in imaginatione, non est necessario rei praesentis, sicut species quae est in sensu; et ideo per corporales species exteriori visioni subjectas, magis debet manifestari interior missio, quam per imaginarias.

[1257] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in nobilioribus creaturis divinae perfectionis similitudo, quo ad attributa essentialia, magis inveniatur expressa; tamen quo ad exitum unius personae ab alia, et quantum ad modum processionis donorum a Deo, et effectus ipsorum, potest etiam in ignobilioribus creaturis similitudo convenientior attendi, sicut fecunditas in columba et locutio in lingua, et hoc oportuit per missionem visibilem significari. Vel dicendum, secundum Dionysium, quod inferiores creaturae eo ipso quo magis distant a participatione divinarum personarum, convenientius per ea divina manifestantur vel significantur; quia non potest ex hoc aliquis error provenire propter manifestam distantiam eorum a divinis; qui error posset contingere, si per nobiles creaturas divina significarentur: de facili enim posset aliquis errare, credens aliquod numen esse in stella, vel in aliqua nobiliori creatura.

[1258] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod columba illa non fuit verum et naturale animal, sed tantum similitudo columbae visibiliter ostensa in aliqua materia ad hoc praeparata. Unde etiam peracto officio in pristinam materiam est reversa. Nec fuit ibi aliqua fictio, quia illa similitudo columbae non ostendebatur ad manifestandum aliquam veritatem in ipsa columba, sed ad manifestandas proprietates invisibilis missionis. Et ideo non fuit ibi falsitas signi, quia signatum respondebat signo, et res similitudini; sicut aliquis loquens per metaphoricas locutiones, non mentitur: non enim intendit sua locutione ducere in res quae per nomina significantur, sed magis in illas quarum illae res significatae per nomina similitudinem habent: similiter de igne. Sed natura visibilis in qua filius apparuit, assumebatur ad esse et non tantum ad signum; et ideo oportuit quod verum esse hominis haberet.

[1259] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod species illae in quibus spiritus sanctus apparuit, significant effectus spiritus sancti, secundum quos spiritus sanctus dicitur multiplex, quamvis substantialiter sit unus, ut dicitur Sap. 7. Et ideo secundum plures species apparuit et pluries. Sed quia natura visibilis, in qua filius apparuit, assumpta est ad esse unum in persona filii Dei; sicut est unum esse personae, ita est una tantum talis missio.

[1260] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 5 Ad ultimum dicendum, quod apparitio sub aliena specie, quae includitur in missione visibili, non competit nisi ei quod non habet speciem per quam corporaliter videri possit. Missio autem visibilis, ut dictum est, art. anteced., non debuit esse ante tempus gratiae. Tempus autem gratiae incepit, quando filius Dei carnem assumpsit. Et quia inseparabiliter assumpsit, ideo tempore quo convenit fieri visibilem missionem, semper habet speciem visibilem propriam, in qua videri potest. Unde nunquam competit sibi missio visibilis, nisi una quae est in natura assumpta. Quare autem spiritus sanctus naturam non assumpserit in unitatem personae, quaeretur in 3, distin. 1, quaest. 2, art. 3.

Articulus 4

[1261] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 tit. Utrum species missionis visibilis sint formatae ministerio Angelorum

[1262] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod illae species visibiles, ministerio Angelorum formatae non sint. Dicit enim Augustinus, quod sermones Dei in novo testamento non per Angelos, sed per ipsum Deum facti sunt. Ergo illa locutio, sive ille sonus qui in novo testamento factus est, Matth. 17, 5: *hic est filius meus dilectus*, non est per Angelos formatus; et eadem ratione nec alia quae ad missionem pertinent visibilem.

[1263] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, corpori quod per Angelum formatur, unitur Angelus, sicut motor mobili. Si igitur illae species per Angelos formatae sunt, tunc sunt corpora assumpta ab Angelis. Ergo in eis non dicetur mitti divina persona, sed Angelus.

[1264] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, sicut visibilis missio filii facta est per corpus assumptum, ita missio visibilis spiritus sancti per hujusmodi species. Sed corpus Christi assumptum, Angeli nullo modo formaverunt. Ergo nec species illas visibiles.

[1265] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 4 Contra, Gregorius 3 Moral. loquens de illa voce, qua pater respondit filio: *et clarificavi, et clarificabo*, Joan. 12, 28, ita dicit: *nimirum de caelestibus loquens verba sua, quae ab hominibus audiri voluit, rationali administrante creatura formavit*; et eadem ratio est de aliis. Ergo videtur quod omnes administratae sunt per Angelos.

[1266] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 5 Item, secundum Dionysium, haec est lex divinitatis, ut ultima a primis per media perficiantur. Sed Angeli sunt medii inter Deum et creaturam corporalem. Ergo videtur quod operationes quae fiunt in corporales creaturas, fiant ministerio Angelorum.

[1267] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in hoc est duplex opinio. Quidam dicunt, quod in hoc differunt missiones novi testamenti ab apparitionibus veteris testamenti, quod apparitiones veteris testamenti factae sunt per Angelos, ut sancti communiter volunt; missiones autem novi testamenti factae sunt immediate per divinas personas. Quapropter in illis speciebus divinae personae mitti dicuntur, et non Angeli. Alii dicunt e contrario, quod utrumque Angelorum ministerio perfectum est. Videtur autem quod utrique quantum ad aliquid verum dicant. In utroque enim, scilicet apparitione veteris testamenti et missione visibili, est duo considerare: scilicet illud quod exterius apparet, et aliquid quod interius efficitur vel factum signatur. Sed tamen diversimode, quia in apparitione veteris testamenti illud exterius apparens non refertur ut signum ad illud quod interius est, sed ad aliquid aliud, sicut ad significandum Trinitatem, vel aliquid hujusmodi; unde illud quod interius est, nihil aliud est quam ipsa cognitio vel illuminatio animae de rebus quae per signa exteriora significantur. Et quia illuminationes divinae descendunt in nos, secundum Dionysium per Angelos, ideo ministerio Angelorum in illis apparitionibus utrumque factum est, scilicet et quod exterius est, et quod interius; et ideo nullo modo est ibi missio divinae personae, quae tantum attenditur secundum immediatum effectum ipsius personae divinae. In missione autem visibili, illud quod exterius apparet, est signum ejus quod interius est factum, vel tunc, vel prius; unde interius non ponitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiae gratum facientis, qui est immediate a divina persona, ratione cujus divina persona mitti dicitur. Unde in missione visibili illud quod est interius, immediate sine ministerio Angelorum effectum est, propter quod ratione illius effectus persona divina mitti dicitur; sed quantum ad id quod est exterius, Angeli ministerium habent, ut Gregorius dicit.

[1268] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus loquitur de sermone quem filius Dei in corpore assumpto protulit, quem constat immediate a Deo esse prolatum.

[1269] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus habeat operationem in creatura exterius apparente, non tamen habet in effectu interiori; et ideo ratione ejus persona divina mitti dicitur. Nec est inconveniens ut persona divina simul, et Angelus mittatur.

[1270] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corpus assumptum est unitum ipsi personae divinae, unione ad unum esse personale. Unde non decuit propter suam dignitatem ut non a Deo formaretur. Non autem similis ratio est in aliis.

[1271] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dictum Gregorii referendum est tantum ad illud quod exterius est, et non quantum ad interius significatum.

[1272] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dictum Dionysii habebat veritatem in effectibus qui a creatura possunt esse; non autem talis effectus est, gratia; et ideo quantum ad interius, quod est in missione visibili, Angeli non habent operationem, sed solum quantum ad exterius.

Expositio textus

[1273] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 expos. *Sed etiam minoratus est paulo minus ab Angelis.* Sed contra est quod dicitur in Glossa Hebr., 5: *natura humana, quam filius Dei assumpsit, nihil melius est, nisi solus Deus.* Sed dicendum, quod dicitur minoratus secundum quid, scilicet propter corporis passionem; non autem propter naturae assumptae inferioritatem, quantum ad illud individuum in quo est assumpta. Quamvis non universaliter sit verum de humana natura, quod Angelis non sit inferior. *Hilarius aliter dicere videtur.* Videtur hoc esse impossibile; quia magis et minus relative dicuntur. Ergo si pater est major, filius est minor. Ad quod quidam dicunt, quod pater dicitur esse major filio, quia plures habet notiones; nec tamen filius est minor, quia una notio patris, scilicet innascibilitas, non habet correspondentem notionem in filio, ex qua filius minor dici possit. Sed hoc nec proprietas locutionis admittit. Tum quia secundum relationes non attenditur aequalitas vel inaequalitas, ut infra, dist. 19, ex verbis Augustini habebitur. Tum quia ex pluribus proprietatibus nulla res major dicitur, sed ex majori quantitate. Est etiam praeter intentionem Hilarii, ut verba sequentia ostendunt. Et ideo aliter dicendum est, quod dans et recipiens possunt comparari dupliciter; vel quantum ad id quod datur, vel quantum ad rationem dationis. Si primo modo, sic dans aliquando invenitur eo majus cui dat, quando scilicet non tantum recipit recipiens quantum est in dante; et aliquando aequale, quando tantumdem recipitur, sicut etiam in generatione univoca. Nunquam autem dans potest esse minus. Si autem considerentur secundo modo, sic dans ex eo quod dat, habet dignitatem quamdam, sed accipiens nullam imperfectionem habet ex hoc quod accipit, nisi imperfecte accipiat. Et ideo si comparemus patrem ad filium quantum ad id quod filio a patre datur, neque pater major neque filius minor dicitur. Si autem quantum ad rationem dationis, sic dignitas dantis patri non subtrahitur, ratione cujus major dicitur, ut major magis sonet perfectionem dignitatis, quam comparationem magnitudinis. Sed quia filius perfecte recipit quidquid pater habet, nulla minoratio sibi convenit: et ideo etiam nullum nomen minorationis filio potest convenire. Et quamvis patri attribuatur auctoritas a sanctis, tamen filio non attribuitur subauctoritas, sed est per abusum loquentium praesumptum; et hoc sonant verba Hilarii dicentis quod *major est donans, sed non est minor, cui unum esse donatur. Innascibilitatis imaginem.* Sic expone: *cui*, scilicet filio, pater *impartit*, idest dat, esse: *imaginem innascibilitatis*, idest sui innascibilis; et hoc *sacramento nativitatis*, idest sacra et secreta nativitate.

Distinctio 17

Prooemium

[1274] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 pr. Postquam determinavit de missione visibili spiritus sancti, hic determinat de missione ejus invisibili; et dividitur in duas partes: in prima determinat veritatem, secundum suam opinionem; secundo determinat objectiones in contrarium factas, ibi: *hic quaeritur, si caritas spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine (...) utrum concedendum sit quod spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine.* Circa primum tria facit: in prima praedicit intentionem; in secunda proponit veritatem, ibi: *hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspici valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium*; in tertia inducit probationem, ibi: *ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus, quod dictum est, corroboremus.* Et haec dividitur in duas, secundum duo quae probat: primo probat, caritatem esse ipsum spiritum sanctum; secundo probat, spiritum sanctum tunc dari nobis quando nos facit Deum diligere, ibi: *tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est ut faciat nos diligere Deum.* Prima in duas: in prima probat, caritatem esse spiritum sanctum; in secunda excludit quamdam responsionem, ibi: *sed ne forte aliquis dicat, illud dictum esse per expressionem causae, Deus caritas est (...) occurrit Augustinus.* Circa primum duo facit: primo ostendit, caritatem esse Deum; secundo specialiter ipsam esse spiritum sanctum, ibi: *cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec pater est nec filius, sed tantum spiritus sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur.* Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum caritas sit aliquid creatum in anima; 2 utrum sit substantia, vel accidens; 3 ad quam mensuram detur; 4 utrum possit cognosci ab habente ipsam; 5 utrum ipsa caritas sit ex caritate diligenda.

Articulus 1

[1275] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 tit. Utrum caritas sit aliquid creatum in anima

[1276] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Agens enim quod sine medio operatur perfectius est quam illud quod non agit nisi per medium. Sed spiritus sanctus operatur in nobis velle et perficere in actibus meritoriis, secundum apostolum: *qui enim spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt*, Roman. 8, 14. Ergo cum ipse sit perfectissimum agens, videtur quod non moveat ad hanc operationem per aliquem habitum creatum medium.

[1277] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, sicut anima se habet ad corpus ut vita ipsius, ita se habet Deus ad animam, ut dicit Augustinus. Sed anima non vivificat corpus per aliquam formam mediam. Ergo nec spiritus sanctus animam per habitum medium.

[1278] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, esse gratiae immediatius est a Deo et propinquius, quam esse naturae. Sed Deus in creatione non est usus aliquo medio, quando naturam instituit. Ergo nec in recreatione, quando gratiam infundit.

[1279] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 4 Hoc etiam ostenditur ex dignitate caritatis. Omnis enim creatura est vanitas. Si ergo caritas est creatura, vanitas erit. Sed vanitas non conjungit veritati, nec confirmat in veritate. Ergo caritas non conjungeret nos Deo; quod falsum est.

[1280] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, nullum finitum est virtutis infinitae: cum virtus fluat ab essentia. Sed omnis creatura finita est. Ergo nullius creaturae virtus infinita est. Sed virtus caritatis infinita est, quia movet per infinitam distantiam; conjungit enim creaturam creatori, et facit de peccatore justum. Ergo videtur quod non sit creatura.

[1281] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 6 Item, nulla creatura est dignior quam anima Christi. Sed caritas est dignior quam anima Christi; quia ipsa caritate anima Christi bona est. Ergo caritas non est creatura.

[1282] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, majori bono debetur major amor. Sed Deus est infinitum bonum, et infinita fecit pro nobis. Igitur debemus sibi infinitum amorem. Sed amor quo diligimus Deum, est caritas. Ergo caritas est quid infinitum. Ergo non est creatura.

[1283] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, omne creatum est in praedicamento aliquo. Sed quidquid continetur in decem generibus, est aliqua natura. Si ergo caritas sit quid creatum, erit natura quaedam. Sed natura adveniens naturae non facit nisi naturam. Ergo anima habens caritatem, si caritas sit quid creatum, non habebit nisi esse naturae. Sed per caritatem potest mereri. Ergo natura aliqua per se poterit in actus meritorios; quod est haeresis Pelagiana. Videtur ergo quod caritas non sit quid creatum.

[1284] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed amor increatus, qui est spiritus sanctus, participatur in creatura. Ergo secundum modum ipsius creaturae. Sed modus ejus est finitus. Ergo oportet quod recipiatur in creatura aliquis amor finitus. Sed omne finitum est creatum. Ergo in anima habente spiritum sanctum, est aliqua caritas creata.

[1285] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, omnis assimilatio fit per formam aliquam. Sed per caritatem efficimur conformes ipsi Deo; qua amissa, dicitur anima deformari. Ergo videtur quod caritas sit quaedam forma creata manens in anima.

[1286] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea constat quod Deus aliquo modo est in sanctis quo non est in creaturis. Sed ista diversitas non potest poni ex parte ipsius Dei, qui eodem modo se habet ad omnia. Ergo videtur quod sit ex parte creaturae, scilicet quod ipsa creatura habeat aliquid quod alia non habent. Aut ergo habet ipsum divinum esse; et sic omnes justi assumerentur a spiritu sancto in unitatem personae, sicut natura humana assumpta est a Christo in unitatem personae ipsius filii Dei: quod non potest esse. Aut oportet quod illa creatura, in qua speciali modo Deus esse dicitur, habeat in se aliquem effectum Dei, quem alia non habent. Iste autem effectus non potest esse tantum actus; quia sic in justis dormientibus non esset alio modo quam in aliis creaturis. Ergo oportet quod sit aliquis habitus. Oportet igitur aliquem habitum caritatis creatum esse in anima, secundum quem spiritus sanctus ipsam inhabitare dicitur.

[1287] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod tota bonitas ipsius animae est ex caritate: unde quantum bona est tantum habet de caritate; et si caritatem non habeat, nihil est, sicut dicitur 1 Corinth., 13. Constat autem quod per caritatem anima non habet minus de bonitate in esse gratiae, quam per virtutem acquisitam in esse politico. Virtus autem politica duo facit: quia facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit. Multo fortius igitur hoc facit caritas. Neutrum autem horum effici poterit, nisi caritas sit habitus creatus. Constat enim quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali. Sicut igitur non potest intelligi quod paries sit albus sine albedine inhaerente; ita non potest intelligi quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate et gratia informante ipsam. Similiter etiam, cum actus proportionetur potentiae operativae sicut effectus propriae causae, impossibile est intelligere quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum; sicut etiam calefacere non potest esse ab igne nisi mediante calore. Et ideo cum actus caritatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere, caritatem esse habitum creatum in anima; quae quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est spiritus sanctus: et ideo frequenter invenitur quod spiritus sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum, sicut etiam dicitur a Dionysio, quod esse divinum est esse omnium rerum, inquantum scilicet ab eo omne esse exemplariter deducitur. Magister tamen vult quod caritas non sit aliquis habitus creatus in anima; sed quod sit tantum actus qui est ex libero arbitrio moto per spiritum sanctum, quem caritatem dicit. Ad cujus explanationem, quidam dixerunt, quod sicut lux dupliciter potest considerari, vel prout est in se, et sic dicitur lux; vel prout est in extremitate diaphani terminati, et sic lux dicitur color (quia hypostasis coloris est lux, et color nihil aliud est quam lux incorporata); ita dicunt, quod spiritus sanctus, prout in se consideratur, spiritus sanctus et Deus dicitur; sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicunt enim, quod sicut filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis; ita spiritus sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare; quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse personae divinae: et ideo idem actus numero est personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicujus sancti non assumitur in unitatem suppositi spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem; non potest esse quod intelligatur esse una operatio voluntatis et spiritus sancti, nisi per modum quo Deus operatur in qualibet re. Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem; quia operatio consequitur conditiones causae proximae in necessitate et contingentia et perfectione et hujusmodi, et non primae causae. Unde non est intelligere quod sit operatio perfecta voluntatis per quam uniatur spiritui sancto, nisi sit ibi habitus perficiens potentiam operativam: nec potest esse similitudo actus voluntatis ad spiritum sanctum, nisi sit similitudo spiritus sancti in anima per aliquam formam, quae est principium actus quo spiritui sancto conformetur; quia actus ad hoc non sufficit, ut dictum est.

[1288] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in gratificatione animae est considerare duplicem operationem spiritus sancti. Unam, quae terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum in habendo habitum caritatis. Aliam, secundum quam operatur actum secundum, qui est operatio movens voluntatem in opus dilectionis: et utroque modo oportet incidere medium non propter indigentiam vel defectum ipsius spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis; sed diversimode. Quia quo ad primum effectum, qui est esse gratiae, caritas est medium per modum causae formalis: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam. Ad effectum autem secundum, qui est operatio, est medium caritas in ratione causae efficientis secundum quod virtutem quae est principium operandi reducimus in causam agentem: quia etiam non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis, prout dicimus habitum elicientem actum esse principium ejus.

[1289] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima comparatur ad corpus non tantum ut causa agens, secundum quod est motrix corporis, sed etiam ut forma; unde formaliter seipsa facit vivere corpus, secundum quod vivere dicitur esse viventium. Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis, qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi. Similiter dicendum de luce, quod lux potest dupliciter considerari. Vel prout est in ipso corpore lucido; et sic se habet ad illuminationem aeris ut principium efficiens, nec illuminat nisi per formam luminis influxam ipsi diaphano illuminato: vel prout est in diaphano illuminato; et sic est forma ipsius, qua formaliter est lucidum. Deus autem dicitur esse illuminans lux per modum lucis quae est in ipso corpore lucenti per se, et non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipso recepta. Sed illi lumini recepto assimilatur caritas vel gratia recepta in anima.

[1290] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem spiritus sancti ut terminus, et partim ut medium.

[1291] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas, inquantum est ex nihilo, habet quod sit vanitas; sed inquantum procedit a Deo ut similitudo ipsius, non habet rationem vanitatis, immo conjungendi ipsi Deo.

[1292] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur facere dupliciter: vel per modum efficientis, sicut pictor facit parietem album; vel per modum formae, sicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum, est ipsius Dei sicut efficientis, et ipsius caritatis sicut formae. Unde non potest concludi quod caritas sit virtutis infinitae, sed solum quod est effectus virtutis infinitae.

[1293] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nobilitas aliquorum potest attendi dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid. Videtur autem simpliciter dignius esse quod secundum suum esse nobilius est, et hoc modo anima Christi et anima cujuscumque justi est nobilior quam caritas creata, quae habet esse accidentis. Videtur etiam aliquid dignius secundum quid, quod secundum aliquod dignius est; et hoc modo caritas creata est nobilior quam anima Christi. In quolibet enim genere actus est nobilior quam potentia, quantum ad illud genus. Unde sicut albedo corporis Christi quantum ad hoc esse quod est esse album, est nobilior quam sit corpus Christi; ita etiam scientia ejus creata est nobilior quam anima ejus quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid. Et similiter caritas quantum ad tale esse: quia se habet in esse illo ad animam Christi, sicut actus ad potentiam.

[1294] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod secundum philosophum, nunquam in quibusdam amicitiis contingit aequivalens reddere: sed sufficit ad aequitatem amicitiae illud quod est possibile reddi; sicut filius nunquam potest patri carnali reddere aliquid aequivalens ei quod ab ipso accepit, scilicet esse et doctrinam et nutrimentum. Multo minus divinis beneficiis et bonitati suae possumus reddere amorem aequivalentem. Unde non sequitur quod amor quo Deum diligimus, sit infinitus quantum ad substantiam actus; sed infinitatem habet ex hoc quod objectum amoris omnibus aliis praeponitur: sed sufficit quod amemus cum amore commensurato nobis.

[1295] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 8 Ad ultimum dicendum, quod natura dicitur multipliciter, secundum Boetium: dicitur enim uno modo natura omne quod est, vel substantia vel accidens; et hoc modo gratia est natura quaedam. Alio modo dicitur natura quod est principium motus et quietis ipsius in quo est, unde illud dicitur esse naturale vel quod causatur a principiis naturalibus, vel causari potest; et hoc modo caritas non est natura, quia per principia naturalia creaturae non potest causari; et secundum hunc modum dicit Pelagius, per naturalia sola hominem posse in actus meritorios.

Articulus 2

[1296] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 tit. Utrum caritas sit accidens

[1297] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit accidens. Nullum enim accidens extenditur ultra suum subjectum. Sed caritas extenditur ultra suum subjectum, quia caritate etiam alios amamus. Ergo videtur quod caritas non sit accidens.

[1298] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, omne accidens est causatum a substantia; quia, secundum Avicennam, subjectum est quod est in se completum, praebens alteri occasionem essendi. Sed caritas non causatur a principiis animae in qua est. Ergo videtur quod non sit accidens.

[1299] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullum accidens est melius et nobilius suo subjecto. Sed caritas est melior quam anima. Ergo non est in anima sicut accidens in subjecto. Probatio mediae. Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed anima est bona propter caritatem. Ergo caritas est melior.

[1300] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 4 Item, agens semper est honorabilius patiente, secundum philosophum. Sed caritas agit in animam, mundando ipsam a peccatis. Ergo est honorabilior anima, et ita idem quod prius.

[1301] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quidquid potest adesse et abesse praeter subjecti corruptionem, est accidens. Caritas est hujusmodi. Ergo et cetera.

[1302] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod omne illud quod advenit alicui post esse completum, advenit sibi accidentaliter; nisi forte assumatur ad participationem ipsius esse substantialis, sicut dictum est supra, 8 dist., quaest. 5, art. 2, de anima. Sed hoc tamen non sufficit ut dicatur accidens in se: potest enim aliquid in se substantia esse, et advenire alicui accidentaliter, sicut vestimenta; sed si adveniat post esse completum ut forma inhaerens, de necessitate est accidens. Et quia post esse naturale animae advenit sibi caritas ut forma perficiens ipsam ad esse gratiae, prout dictum est, art. antec., ideo oportet quod sit accidens.

[1303] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idem accidens numero nunquam extenditur ultra subjectum suum, idest ut sit in alio sicut in subjecto; sed bene extenditur extra subjectum suum sicut ad objectum operationis; sed diversimode in operatione activa et passiva. Quia in activa extenditur ad objectum extrinsecum, imprimens similitudinem formae suae in ipso, sicut patet quod calor ignis active calefacit aliud corpus, et est operatio activa. Similiter etiam quando est operatio passiva, et extenditur in aliud objectum extrinsecum, cujus similitudo in ipso recipitur; et ita anima per habitum scientiae scit ea quae sunt extra ipsam, et per habitum amoris eadem amat.

[1304] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod subjectum diversimode se habet ad diversa accidentia. Quaedam autem sunt accidentia naturalia quae creantur ex principiis subjecti; et hoc dupliciter: quia vel causantur ex principiis speciei, et sic sunt propriae passiones, quae consequuntur totam speciem; vel ex principiis individui, et sic sunt communia consequentia principia naturalia individua. Sunt etiam quaedam accidentia per violentiam inducta, sicut calor in aqua, et ista sunt repugnantia principiis subjecti. Quaedam autem sunt quae quidem causantur ab extrinseco non repugnantia principiis subjecti, sed magis perficientia ipsa, sicut lumen in aere: et ita etiam caritas in anima est ab extrinseco. Tamen sciendum, quod omnibus accidentibus, communiter loquendo, subjectum est causa quodammodo, inquantum scilicet accidentia in esse subjecti sustentantur; non tamen ita quod ex principiis subjecti omnia accidentia educantur.

[1305] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod eadem ratione posset probari quod nulla perfectio animae esset accidens, nec aliqua perfectio corporis: quia unumquodque perfectibile habet bonitatem ex sua perfectione. Dicendum est igitur, quod simpliciter anima est melior caritate, et quodlibet subjectum suo accidente; sed secundum quid est e converso. Cujus ratio est, quia esse, secundum Dionysium est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse; quamvis secundum aliud possit esse minus nobile. Et quia anima et quaelibet substantia habet nobilius esse quam accidens, ideo simpliciter nobilior est. Sed quantum ad aliquod esse, vel secundum aliquod accidens, potest accidens esse nobilius, quia se habet ad substantiam sicut actus ad potentiam; et hanc bonitatem consequentem habet substantia ab accidentibus, sed non bonitatem primam essendi.

[1306] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas non dicitur agere in animam per modum efficientis, sed solum formaliter; et secundum id quod forma est, quantum ad esse secundum, nobilior est.

Articulus 3

[1307] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 tit. Utrum caritas detur secundum capacitatem naturalium

[1308] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas detur secundum capacitatem naturalium. Ita dicitur Matth. 25, 15: *dedit unicuique secundum propriam virtutem*; ubi Glossa Hieronymi: *non pro largitate vel parcitate, alii plus vel minus recipiunt; sed secundum virtutem recipientium.* Sed ante adventum caritatis non intelligitur nisi virtus quae est secundum naturalia. Ergo videtur quod secundum capacitatem naturalium caritas infundatur.

[1309] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 arg. 2 Item, sicut se habet forma substantialis ad esse naturae, ita caritas ad esse gratiae. Sed forma substantialis datur secundum capacitatem materiae, ut dicit Plato. Ergo et caritas datur secundum capacitatem naturae, quae per eam perficitur.

[1310] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut gloria praesupponit gratiam, ita gratia praesupponit naturam. Sed gloria datur secundum modum gratiae, ut qui plus habet de capacitate, plus etiam de gloria recipiat. Ergo videtur quod etiam caritas detur secundum capacitatem naturae, ut qui meliora naturalia habet, major sibi caritas infundatur.

[1311] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 arg. 4 Item, in quibuscumque invenitur perfectio ejusdem rationis, videtur esse idem modus consequendi illam perfectionem, cum unaquaeque res proprium modum habeat. Sed caritas invenitur in hominibus et Angelis secundum rationem eamdem, quod patet ex actu et fine. Cum igitur Angeli consecuti sint majorem caritatem et meliora gratuita, secundum gradum naturalium, videtur etiam quod in hominibus ita sit.

[1312] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, natura angelica altior est et sublimior quam natura humana. Sed aliqui homines, secundum gradum gratiae assumuntur ad sublimius praemium quam Angeli, cum, secundum Gregorium, ad singulos ordines Angelorum aliqui homines assumantur. Ergo videtur quod perfectiones gratiae et gloriae non dentur secundum mensuram naturalium. Hoc idem videtur per hoc quod dicitur Prov. 30, 28: *stellio manibus nititur*; ubi dicit Gregorius quod gratia major infunditur, secundum quod ad habendum gratiam aliquis magis nititur.

[1313] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, cum Deus habeat se aequaliter ad omnia, oportet quod diversitas donorum receptorum ab ipso, attendatur secundum diversitatem recipientium. Diversitas autem recipientium attenditur, secundum quod aliquid est magis aptum et paratum ad recipiendum. Sicut autem videmus in formis naturalibus, quod per dispositiones accidentales, sicut calorem et frigus et hujusmodi, materia efficitur magis vel minus disposita ad suscipiendum formam; ita etiam in perfectionibus animae ex ipsis operibus animae anima efficitur habilior vel minus habilis ad consequendum perfectionem suam. Sed tamen differenter se habent operationes animae ad perfectiones infusas vel acquisitas. Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae, in potentia, non pure materiali sed etiam activa, qua aliquid est in causis seminalibus. Sicut patet quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis ex quibus concludi potest. Et similiter virtutes morales sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine, sicut in quodam principio seminali. Unde philosophus, dicit esse quasdam virtutes naturales, quae sunt quasi semina virtutum moralium. Et ideo operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa. Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem. Unde operationes animae se habent ad perfectiones infusas solum sicut dispositiones. Dicendum est igitur, quod mensura secundum quam datur caritas, est capacitas ipsius animae, quae est ex natura simul, et dispositione quae est per conatum operum: et quia secundum eumdem conatum magis disponitur natura melior; ideo qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui pejora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit major conatus.

[1314] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus recipientis non est consideranda secundum naturam tantum; sed etiam secundum dispositionem conatus advenientem naturae: et ita etiam est in formis substantialibus respectu materiae.

[1315] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

[1316] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ipsa gratia est dispositio naturae ad gloriam. Unde non requiritur quod interveniat alia dispositio inter caritatem et gloriam: sed inter naturam et gratiam cadit conatus medius, quasi dispositio.

[1317] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in Angelis non est aliquid quod contendat ad motum naturae intellectualis, ex quo conatus naturae retardetur, sicut in natura hominis est natura sensitiva, quae tendit in contrarium de se motus naturae intellectivae, scilicet delectabile secundum sensum, nisi cogatur et reguletur ab ipsa; et ideo in Angelis est diversitas secundum diversitatem naturae. Haec tamen melius in 2, dist. 3, quaest. 1, art. 4, dicentur.

Articulus 4

[1318] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 tit. Utrum caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur

[1319] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur. Ita enim dicitur in littera: *magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit.* Sed fratrem suum certitudinaliter cognoscit. Ergo multo magis caritatem qua ipsum diligit.

[1320] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 2 Item, philosophus dicit, contra Platonem, quod inconveniens est habere nos nobilissimos habitus, et nos lateant. Sed caritas est habitus nobilissimus. Ergo videtur quod ab habente certitudinaliter cognoscatur.

[1321] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, quicumque habet fidem, scit se habere fidem. Sed fides non magis est praesens quam caritas. Ergo et qui habet caritatem, scit se habere illam.

[1322] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 4 Item, quidquid cognoscitur ab anima, cognoscitur ab ea per hoc quod praesens sibi efficitur per similitudinem. Sed magis est praesens animae quod est in ipsa essentialiter, quam quod est per sui similitudinem. Ergo cum caritas essentialiter sit in anima, videtur quod certius cognoscatur ab habente quam res exteriores quae per sui similitudinem cognoscuntur.

[1323] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, caritas est quoddam lumen spirituale, ut habetur 1 Joan., 2, 10: *qui diligit fratrem, in lumine manet.* Sed lux seipsa videtur. Ergo videtur quod similiter caritas; et sic certius quam alia cognoscatur.

[1324] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, per caritatem quae est in aliquo efficitur dignus Dei amore. Sed, ut dicitur Eccle. 9, 1, *nemo scit, utrum amore an odio dignus sit.* Ergo videtur quod nullus sciat se habere caritatem certitudinaliter.

[1325] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, apostolus dicit 1 Corinth. 4, 4: *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Cum ergo nullum majus signum possit haberi de caritate quam non habere conscientiam peccati mortalis, et hoc non sufficit; videtur quod per nullum signum possit aliquis certitudinaliter scire se habere caritatem.

[1326] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum, aliquid dicitur esse difficile ad cognoscendum dupliciter: vel secundum se, vel quo ad nos. Dicendum est igitur quod ea quae per esse suum non sunt unum in materia, quantum in se est, sunt maxime nota; sed quo ad nos sunt difficillima ad cognoscendum; propter quod dicit philosophus quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus vespertilionis ad lucem solis. Cujus ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducatur in actum per species acceptas a sensibus illustratas lumine intellectus agentis; quia, sicut dicit philosophus, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentialem. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, ex effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria alius modus erit intelligendi; ideo est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta. In actu autem animae est plura considerare: scilicet speciem ipsius actus, quae est ab objecto, et modum et effectum. Si igitur accipiamus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur utrum sit a potentia imperfecta, vel perfecta per habitum; quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis. Modus autem quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio, ut dicit philosophus, quod signum habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Per istum autem modum non discernitur utrum sit ab habitu caritatis infuso, vel ab habitu acquisito. Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex caritate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem. Et ideo nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem; sed potest ex aliquibus signis probabilibus conjicere. Caritatem etiam increatam, quae Deus est, quamdiu vivimus, per speciem non videmus, ut dicitur 1 Corinth. 13. Quamvis quidam aliter dicant, quod ipsam caritatem, quae Deus est, in nobis videmus, sed visio est adeo tenuis, scilicet quod nec visio potest dici, nec aliquis percipit se videre; eo quod visio ipsius Dei quasi confunditur et admiscetur in cognitione aliorum. Sicut etiam dicunt, quod anima semper se intelligit, sed tamen non semper de se cogitat. Hoc autem quomodo intelligendum est, supra, dist. 3, qu. 1, art. 2, dictum est.

[1327] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod auctoritates Augustini in littera positae loquuntur de cognitione ex parte ipsius cognoscibilis, et non ex parte cognoscentis.

[1328] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus ibi loquitur de habitibus nobilissimis partis cognitivae. Sed istorum habituum actus perfecte exprimunt suos habitus quantum ad id quod est proprium eis; sicut in actu scientiae est certitudo per causam, in qua expresse scientia demonstratur; et multo plus est hoc in intellectu principiorum. Et ideo qui habet scientiam, scit se habere, quamvis non e converso: quia aliqui se credunt habere, qui non habent. Semper enim ad rectum mensuratur obliquum; et ideo, secundum philosophum, virtuosus est mensura in operibus humanis; quia illud est bonum, quod virtuosus appetit; et similiter etiam est de rectitudine intellectus; quia illud est verum quod videtur habenti rectum intellectum; non autem quod videtur cuilibet.

[1329] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 3 Et per hoc patet etiam solutio ad tertium. Quia actus fidei per ipsum objectum, quod est creditum, distinguitur ab actibus aliorum habituum vel potentiae imperfectae, quae non potest per se in tale objectum; et ideo habens fidem scit se illam habere.

[1330] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectu acceptam: quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta. Nisi largo modo velimus loqui de cognitione, ut Augustinus loquitur, secundum quod intelligere nihil aliud est quam praesentialiter intellectui quocumque modo adesse.

[1331] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per hoc quod caritas creata vel increata est lux, ostenditur quod in se cognoscibilis sit, sed non cognoscitur, ab intellectu nostro in se nisi per effectum suum, ratione jam dicta, in corp. art.

Articulus 5

[1332] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 tit. Utrum caritas sit ex caritate diligenda

[1333] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Quatuor enim tantum sunt diligenda ex caritate, ut in 3, dist. 27, qu. unica, art. 5, dicetur: scilicet, Deus, proximus, anima, corpus. Sed caritas nullum horum est. Ergo et cetera.

[1334] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 arg. 2 Item, nulla res denominat seipsam, quia albedo non dicitur alba. Sed dilectum denominatur a dilectione. Ergo dilectio non diligitur, nec caritas caritate amatur.

[1335] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut se habet sensus ad sentire, ita se habet affectus ad diligere. Sed sensus proprius non sentit se sentire. Ergo nec affectus diligit suam dilectionem. Caritas autem est in affectu. Ergo caritas ex caritate non diligitur.

[1336] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, omne quod diligitur, aliqua dilectione diligitur. Si igitur actus caritatis amatur, oportet quod aliquo alio actu ametur, et ille eadem ratione erit diligendus. Ergo hoc modo ducitur in infinitum, quod non est ponendum. Ergo videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda.

[1337] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 s. c. 1 Contra est quod habetur in littera ex verbis Augustini: *qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligat.* Sed proximus diligendus est ex caritate. Ergo et caritas.

[1338] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 s. c. 2 Item, proximus non est diligendus ex caritate, nisi inquantum habet imaginem Dei. Sed expressius repraesentat Deum caritas, quam imago naturalis quae est in anima. Ergo videtur quod ipsa sit magis ex caritate diligenda.

[1339] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod aliquid est diligibile dupliciter: vel sicut ratio dilectionis, vel sicut objectum, sicut etiam color videtur ut objectum, et lumen ut ratio per quam color est visibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color et lux, ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut objectum et ut ratio objecti. Sciendum est igitur quod caritas potest tripliciter sumi; vel pro caritate increata, quae spiritus sanctus est; vel pro caritate habituali; vel pro actu caritatis. Quodlibet autem istorum est ratio diligendi, et potest esse objectum dilectionis; sicut proximum diligimus inquantum in ipso Deus inhabitat, et habitum caritatis habet, et actum exercet; et sic diliguntur ut ratio diligibilis. Si autem considerentur in se, sic adhuc diliguntur ut objectum dilectionis. Sic autem non diligitur caritatis habitus vel actus dilectione amicitiae vel benevolentiae quae inanimatorum esse non potest, ut philosophus dicit, sed dilectione cujusdam complacentiae, secundum quod diligere dicimur illud quod approbamus, et quod esse volumus.

[1340] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas est quodammodo medium inter Deum et proximum: quia est similitudo Dei, et etiam est ratio diligendi ipsum proximum; et ideo consequitur ad dilectionem utriusque.

[1341] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod denominatio proprie est secundum habitudinem accidentis ad subjectum: sic autem dilectum non denominatur a dilectione, sed magis sicut objectum; et ideo ratio non procedit.

[1342] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum compilationem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum. Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cujuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret quod vel in potentiis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis. Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum inquantum est bonus; et similiter est ex parte intellectus; et propter hoc Lib. de Caus., prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, idest in se subsistentem esse, non super aliud delatam, idest non dependentem a materia.

[1343] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actus dilectionis, secundum quod tendit in alterum, constat quod differt numero ab actu dilectionis qui in alio diligitur, sive diligatur ut objectum, sive ut ratio diligendi. Sed quia etiam animam suam potest aliquis ex caritate diligere, potest etiam ex caritate actum suae caritatis diligere. Et tunc distinguendum est. Quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, sicut in rationem dilectionis tantum; et sic constat quod eodem actu numero diligitur diligens et actus ejus; et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse. Vel diligitur ut objectum dilectionis, et sic est alius actus dilectionis numero qui diligitur et quo diligitur; sicut patet planius in actu intellectus. Cum enim actus distinguantur per objecta, oportet dicere diversos actus qui terminantur ad objecta diversa. Unde sicut sunt diversi actus quibus intellectus intelligit equum et hominem, ita sunt diversi actus in numero, quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus. Nec est inconveniens quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu. Unde etiam Avicenna concedit non esse impossibile quin relationes consequentes actum animae, multiplicentur in infinitum.

Expositio textus

[1344] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 expos. *Consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligat.* Hoc intelligitur et de dilectione creata et increata. Qui enim diligit aliquem, vult se diligere illum; et ita actum dilectionis suae diligit; et in ipso diligitur ipsa dilectio increata; sicut exemplar in exemplato, quia nihil est bonum vel diligibile, nisi secundum quod est in eo similitudo boni increati. *Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit.* Totum quod sequitur de certitudine dilectionis, sive de habitu creato intelligatur sive de dilectione increata, exponitur secundum quod aliquid dicitur certum ex se, et non ex parte cognoscentis. Sed actus dilectionis etiam ex parte cognoscentis notus est. Sed utrum ex tali habitu procedat, incertum est. *Et quo nisi Deo plenus est qui plenus est dilectione?* Hoc ideo dicitur, quia cum dono caritatis etiam ipse spiritus sanctus datur, secundum quod novo modo inhabitare dicitur creaturam per novam similitudinem sui ipsius in ea. *Qui diligit fratrem, in lumine manet.* Lumen comparatur caritati, non quantum ad virtutem manifestationis, quia sic magis ad dona pertinet intellectus, sed quantum ad virtutem actionis: sicut enim lumen est forma universaliter motiva in tota natura, eo quod est qualitas primi alterantis; ita caritas movet et informat omnia dona, inquantum est similitudo primi doni, quod est spiritus sanctus. *Ista contextio satis aperte declarat, eamdem ipsam fraternam dilectionem non solum ex Deo, sed etiam Deum esse, tanta auctoritate praedicari.* Hoc enim quod dicitur: *nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem*, interponitur per parenthesim. Dicitur autem fraterna dilectio Deus esse, praedicatione causali, per modum quo Dionysius dicit, quod esse divinum est esse omnium, quia ab eo omne esse traducitur et exemplatur. *Non dicturi sumus, caritatem non propterea esse dictam Deum, quia ipsa caritas sit nulla substantia quae Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei.* In hoc differt caritas ab aliis virtutibus, secundum intentionem Magistri et Augustini, quia aliae virtutes, quae in se aliquid imperfectionis important in habente, ut fides, patientia et hujusmodi, ita sunt a Deo quod in Deo non sunt per essentiam. Caritas autem, quae nihil imperfectionis habet, etiam de Deo essentialiter praedicatur, et ab eo in nobis est. Nec tamen sequitur quod illa caritas quae forma mentis nostrae est, sit illa eadem numero quae essentialiter de Deo dicitur, sicut etiam esse dicitur de Deo proprie, nec tamen illud esse est idem numero cum nostro esse. *Nullum enim est isto dono Dei excellentius.* Videtur hoc esse falsum: quia sapientia ponitur excellentissimum donorum. Ad quod dicendum, quod secundum quod dona condividuntur virtutibus sapientia dignissimum donorum dicitur: et hanc dignitatem habet a caritate, cui semper conjungitur, secundum quam divinam veritatem saporat. Si autem donum universaliter sumatur pro omni eo quod ex Dei munere possidemus, sic caritas simpliciter potissima est, quae nos fini conjungit.

Quaestio 2

Prooemium

[1345] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 pr. *Hic quaeritur, si caritas spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine, utrum concedendum sit quod spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine.* In parte ista Magister objicit contra praedeterminata, et dividitur in partes duas: in prima objicit per rationem; in secunda per auctoritates, ibi: *supra dictum est, quod spiritus sanctus caritas est patris et filii.* Prima in tres: primo ponit objectionem; secundo responsionem, ibi: *his itaque respondemus dicentes, quod spiritus sanctus, sive caritas, penitus immutabilis est*; tertio responsionis confirmationem, ibi: *ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmamus.* Objectio autem est duplex, ut patet in littera, et similiter solutio. *Supra dictum est, quod spiritus sanctus caritas est patris et filii.* Hic objicit per auctoritates, et dividitur in tres partes, secundum tria, quae contra Magistrum ex auctoritatibus eliciuntur. Primum est quod alia est dilectio qua nos diligimus Deum, et Deus diligit nos. Dilectio autem qua Deus diligit nos, est spiritus sanctus.

Ergo dilectio qua nos diligimus Deum, est aliud quam spiritus sanctus. Secundum est, quod dicitur caritas esse ex Deo, sicut et fides. Sed fides est ex Deo, ita quod non est Deus. Ergo et caritas; et hoc ponit ibi: *sed aliud est, inquiunt, quod magis urget.* Tertium est quod caritas dicitur affectio vel motus mentis. Sed spiritus sanctus non est hujusmodi. Ergo etc., et hoc ponit ibi: *alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum.* Quaelibet harum partium dividitur in objectionem et solutionem. Ad intelligentiam hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum caritas augeatur; 2 de modo augmenti; 3 utrum quolibet actu augeatur; 4 utrum sit aliquis terminus augmenti; 5 utrum diminuatur.

Articulus 1

[1346] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 tit. Utrum caritas augeatur

[1347] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur. Nihil enim augetur nisi quantum. Sed nullum simplex est quantum, quia omne quantum est divisibile. Caritas autem est simplex habitus, et ita non est quantum per se, nec similiter per accidens, cum ejus subjectum, scilicet anima, sit etiam indivisibile. Ergo non augetur.

[1348] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 2 Si dicis, quod quanta est, non quantitate molis, sed virtutis, contra: quantitas virtutis dividitur secundum objecta in quae virtus potest. Sed in omnia objecta caritatis potest quaelibet caritas, quantumcumque parva. Ergo non augetur secundum quantitatem virtutis.

[1349] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, cum augmentum sit species motus, quidquid augetur movetur, et quod essentialiter augetur essentialiter movetur. Sed quod movetur est corpus, ut probat philosophus; et quod naturaliter movetur corrumpitur. Cum igitur caritas non corrumpatur, quia *caritas nunquam excidit*, 1 Corinth. 13, 8, nec sit corpus mobile; videtur quod non essentialiter augeatur.

[1350] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, cujus causa semper se habet eodem modo, illud neque augetur neque minuitur, nec aliquo modo variatur. Sed causa immediata caritatis Deus est, qui semper eodem modo se habet. Ergo caritas non variatur per augmentum.

[1351] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, constat quod augmentum qualitatis non potest reduci ad aliquam speciem motus, nisi ad alterationem. Sed alteratio, ut probat philosophus, non est nisi circa partem animae sensitivam, et circa objecta ejus. Cum ergo caritas qualitas sit et sit in parte intellectiva, alioquin non esset in Angelis, qui sensitiva carent, videtur quod non augeatur.

[1352] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, Augustinus dicit: *caritas cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit roborata, perficitur.* Omne autem in quo progressus secundum diversos gradus attenditur, augetur. Ergo et cetera.

[1353] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, per actum devenimus in cognitionem habitus. Sed contingit actum caritatis intensiorem fieri. Ergo etiam et caritas augeri potest.

[1354] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt caritatem essentialiter non augeri, et horum fuit quadruplex opinio. Quidam enim dixerunt, ut Magister in littera, quod caritas secundum se non augetur, sed dicitur augeri in nobis, inquantum nos in caritate proficimus; et hoc quia ponit caritatem esse spiritum sanctum, in quem variatio non cadit. Sed hoc non potest stare: quia non est intelligibile, quod nos in caritate, quae spiritus sanctus est, proficiamus, nisi aliquid fiat in nobis quod prius non fuit; et hoc non potest esse tantum actus, cum omnis actus sit ex virtute aliqua, et actus perfectus, quali spiritu sancto unimur, est a virtute perfecta per habitum. Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed dicitur augeri, inquantum magis firmatur in subjecto, secundum ipsam radicationem. Sed ex hoc etiam sequitur ipsam augeri essentialiter. Nulla enim forma potest intelligi magis firmari in subjecto, nisi per hoc quod habet majorem victoriam super subjectum suum. Augmentum autem victoriae redundat in augmentum virtutis, et per consequens in augmentum essentiae: quia virtus, si non est ipsa essentia, oportet quod sit ab essentia, et commensuretur sibi sicut effectus causae proximae. Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed adveniente majori caritate, minor caritas, quae inerat, destruitur. Hoc etiam non potest stare: quia nulla forma destruitur, nisi vel ex contrario agente, vel per accidens ex corruptione subjecti. Cum igitur subjectum caritatis maneat, et caritas adveniens caritati inventae non contrarietur; non potest esse quod destruatur nec per se nec per accidens, sicut ignis parvus a magno igne propter consumptionem materiae. Alii dixerunt, quod caritas non augetur nisi quantum ad fervorem. Sed hoc etiam non potest stare: quia fervor caritatis dupliciter accipitur: proprie et metaphorice. Metaphorice, secundum quod dicimus caritatem esse calorem, et intensionem actus caritatis metaphorice dicimus fervorem, secundum quod Dionysius ponit fervidum in amore Angelorum. Sic autem fervor acceptus, est per se consequens essentiam caritatis; unde non potest in tali fervore fieri augmentum, nisi ipsa caritas essentialiter augeatur; cum simul varietur res et omnia quae per se consequuntur ipsam. Alio modo dicitur fervor prout est in parte sensitiva; cum enim vires inferiores sequantur motum superiorum, si sit intensior, sicut videmus quod ad apprehensionem mulieris dilectae totum corpus exardescit et movetur; ita etiam quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quaedam impressio etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitantur ad obediendum divino amori. Intensio autem istius fervoris non sufficit ad augmentum caritatis: quia secundum augmentum istius fervoris non attenditur quantitas meriti, cum consistat in dispositione corporis. Unde magis ferventes non semper magis merentur. Sed ille qui dicitur crescere in caritate, crescit etiam in merito, si sit in statu merendi. Et ideo dicendum, quod caritas essentialiter augetur. Sciendum tamen est, quod augeri nihil aliud est quam sumere majorem quantitatem; unde secundum quod aliquid se habet ad quantitatem, ita se habet ad augmentum. Quantitas autem dicitur dupliciter: quaedam virtualis, quaedam dimensiva. Virtualis quantitas non est ex genere suo quantitas, quia non dividitur divisione essentiae suae; sed magnitudo ejus attenditur ad aliquid divisibile extra, vel multiplicabile, quod est objectum vel actus virtutis. Sed ex genere suo est vel forma accidentalis in genere qualitatis, vel forma substantialis, quae tamen non est major vel minor. Et ideo augmentum secundum quantitatem virtutis non pertinet ad speciem motus quae augmentum dicitur, sed magis ad alterationem; et hoc modo augetur caritas et aliae qualitates. Quantitas autem dimensiva est quorumdam per accidens, sicut albedinis, quae dicitur quanta secundum quantitatem superficiei, ut in praedicamentis dicitur. Unde non augetur nisi per accidens; sed per se invenitur in corporibus quae per se augentur. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud quod sumit majorem quantitatem, movetur de quantitate minori in majorem. Aliquando autem est sine motu ipsius quod augeri dicitur; unde non quaelibet pars augetur, sicut quaelibet pars moti per se movetur. Et hoc contingit quando efficitur major quantitas per additionem quantitatis, sicut quando additur lignum ligno, vel linea lineae. Unde hoc est augmentum, sed non motus augmenti. Quod autem moveatur aliquid ad majorem quantitatem, contingit dupliciter: vel ita quod quantitas sit per se terminus motus; vel quod consequatur terminum. Quando per se quantitas est terminus motus, oportet quod sit ibi additio ad totum, et quod ad quamlibet partem, ut totum augeatur et quaelibet pars ejus; sicut est in animali et in planta; et tunc proprie est motus augmenti. Unde motus augmenti non est nisi in habentibus nutritivam. Consequitur autem terminum motus, quando est ad formam aliquam quam consequitur aliqua quantitas. Cuilibet enim formae debetur quantitas determinata: et quia motus non specificatur nisi ab eo quod est per se terminus motus, ideo talis motus non dicitur per se motus augmenti; sed vel generatio si sit forma substantialis, sicut quando ex aere fit ignis; vel alteratio, quando est forma accidentalis, sicut in rarefactione aeris patet.

[1355] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas, quamvis non habeat quantitatem dimensivam neque per se neque per accidens, quia subjectum etiam ejus non est quantum; tamen in ea quantitas virtutis est, ratione cujus augeri dicitur, sicut et albedo et calor.

[1356] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantitas virtutis attenditur dupliciter: vel quantum ad numerum objectorum, et hoc est per modum quantitatis discretae; vel quantum ad intensionem actus super idem objectum; et hoc est sicut quantitas continua; et ita excrescit virtus caritatis.

[1357] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritas non dicitur augeri quasi subjectum augmenti, cum sit accidens, sed quia secundum ipsam attenditur augmentum; sicut etiam quantitas augeri dicitur, et albedo variari quando aliquid per albedinem variatur. Nec oportet quod si essentialiter augetur, quod destruatur. Dicitur enim aliquid secundum essentiam suam moveri dupliciter: vel quia essentia est per se terminus motus, et sic moveri per essentiam est essentiam amittere et corrumpi; vel quia est secundum aliquid conjunctum essentiae, quod est per se terminus motus, sicut dicitur aliquid moveri essentialiter dum secundum locum movetur, quia secundum suam essentiam in loco est. Et sic essentiale augmentum dicitur quod est secundum quantitatem essentiam consequentem, manente una et eadem essentia sub diversa quantitate; sive quantitas sit ipsa essentia rei, sicut quantitas virtutis est idem cum ipsa virtute, et tamen movetur per se loquendo secundum quantitatem, secundum majorem et minorem perfectionem virtutis; nec tunc per se secundum essentiam movetur, quia esse suum retinet: sive sit aliud ab essentia, sicut patet in augmento corporali. Nec oportet quod omne quod movetur, sit corpus, nisi accipiatur de motu naturali, qualis non est motus animae.

[1358] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis causa efficiens caritatis sit in se immobilis; tamen secundum ordinem sapientiae suae, potest alicui majorem caritatem praebere pro beneplacito suae voluntatis, et secundum quod aliquis diversimode se ad caritatem praeparat, qui etiam se habet aliquo modo ad caritatem ut causa materialis recipiens ad cujus diversitatem etiam sequitur variatio in effectu.

[1359] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, cum alteratio passiva includat in intellectu suo passionem, sicut duplex est passio, ita et duplex est alteratio. Dicitur enim communiter passio uno modo omnis receptio, secundum etiam quod intelligere pati dicitur, et sic etiam alteratio secundum istam passionem consistit in qualibet variatione circa receptionem alicujus qualitatis; et hoc modo potest esse alteratio etiam in substantiis pure intellectualibus, et sic alteratio potest esse in caritate. Alio modo dicitur proprie passio, quando abjicitur aliquid a substantia, et hoc est ex actione contrarii transmutantis; et secundum istam passionem alteratio dicta non est nisi circa sensibilia et circa sensibilem partem animae per se, et circa intellectum per accidens, quantum ad illas qualitates quae in parte intellectiva ex sensibus oriuntur, sicut sunt omnes habitus acquisiti; quorum non est caritas.

Articulus 2

[1360] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 tit. Utrum caritas augeatur per additionem

[1361] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Philosophus enim dicit: *augmentum est praeexistenti quantitati additamentum.* Si igitur caritas augetur, oportet quod praeexistenti caritati alia caritas addatur.

[1362] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, nihil potest augere caritatem nisi Deus qui dedit. Sed Deus non agit aliquid in anima de novo nisi per novum influxum. Non potest autem intelligi novus influxus nisi aliquid de novo infundatur. Ergo videtur quod caritas augeatur per hoc quod alia caritas de novo infusa praesenti addatur.

[1363] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, si non augetur per additionem novae caritatis a Deo, non videtur posse augeri nisi per recessum a contrario caritatis. Sed contra, augmentum caritatis potest esse in illis in quibus nihil est de contrario caritatis, sicut in Angelo, et homine in statu innocentiae. Ergo videtur quod isto modo caritas non augeatur, sed praedicto modo.

[1364] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, videtur, secundum hoc, quod Deus non est causa augmenti caritatis, sed homo, qui se a contrario caritatis refrenat, sicut a concupiscentia. Et hoc est inconveniens. Ergo videtur quod non augeatur nisi per additionem.

[1365] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, simplex simplici additum, nihil majus efficit, ut probat philosophus. Sed caritas est quid simplex. Ergo per additionem caritatis ad caritatem non efficitur major caritas.

[1366] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum Dionysium, tantum distat inter ipsas Dei participationes et participantes, quod participatio quanto simplicior est tanto nobilior, participans vero quanto majorem habet compositionem donorum participatorum, tanto nobilius est; sicut esse est nobilius quam vivere, et vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur: omnibus enim esse praeeligeretur. Sed quod habet plura ex his, melius est. Sed caritas est quaedam participatio divinae bonitatis. Ergo quanto compositior est per additionem caritatis ad caritatem, minus valebit. Igitur si caritas augetur per additionem, quanto magis augetur, minus erit eligenda. Hoc autem est ridiculum. Ergo non augetur per additionem.

[1367] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod eorum qui ponunt caritatem essentialiter augeri, dicta revertuntur in duas opiniones: quarum una est, quod augetur per additionem caritatis ad caritatem; alia est quod augetur per intensionem secundum accessum ad terminum; et in hoc revertitur quod quidam dicunt, caritatem augeri per multiplicationem sui in anima sicut lux in aere: lux enim non augetur nisi per intensionem, sicut aliae qualitates. Primam autem positionem non possum intelligere; quia in omni additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum alteri additur. Si autem intelligantur duae caritates, aut intelligentur diversae secundum speciem aut numerum. Constat quod non secundum speciem, cum omnes caritates sint in eadem specie virtutis. Diversitas autem secundum numerum est ex diversitate materiae, sicut haec albedo differt ab illa numero, quia est in diverso subjecto. Unde non potest qualitas addi qualitati nisi per hoc quod subjectum subjecto additur. Caritas autem quae potest addi, nunquam fuit in alio subjecto, antequam in isto; et secundum hoc quod est in isto, non differt numero ab alia caritate in eodem existente, ut probatum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1. Unde nullo modo est intelligere ibi additionem. Sed ista positio provenit ex falsa imaginatione, quia augmentum caritatis imaginati sunt ad modum augmenti corporalis, in quo fit additio quantitatis ad quantitatem. Et ideo dico, quod quando caritas augetur, nihil ibi additur, sicut philosophus etiam dicit in 4 Physic., quod aliquid efficitur magis album vel magis calidum, non per additionem alicujus albedinis vel caloris; sed quia illa qualitas quae prius inerat intenditur secundum propinquitatem ad terminum. Haec autem intensio contingit diversimode in qualitatibus simplicibus et compositis, primis et secundis. Qualitates enim compositae vel secundae, intenduntur secundum intensionem qualitatum primarum, sicut sapor et sanitas et alia hujusmodi, secundum intensionem caloris et frigoris, humoris et siccitatis. Qualitates autem primae et simplices intenduntur ex causis suis, scilicet ex agente et recipiente. Agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum suae similitudinis, quantumcumque potest. Sicut autem non calidum est potentia caloris; ita minus calidum est potentia respectu magis calidi. Unde sicut per potentiam calidi efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quia calor qui est in potentia, educitur in actum; ita etiam efficitur magis calidum per actionem calidi, inquantum educitur calor, qui inerat ut actus imperfectus, in majorem perfectionem et majorem assimilationem agentis; et hoc contingit, secundum quod potentia subjecta actui, quae quidem, quantum in se est, ad multa se habet, magis ac magis terminatur ab actu illo; vel quia augetur virtus agentis, sicut ex conjunctione plurium luminarium intenditur illuminatio; vel ex parte ipsius materiae, secundum quod efficitur susceptibilior illius actus, sicut aer quanto plus attenuatur, fit susceptibilior luminis. Intensio autem caritatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, sed tantum ex hoc quod natura recipiens, quae quantum in se est, dispositionem quamdam habet secundum quod est in potentia ad plura, magis ac magis praeparatur ad susceptionem gratiae, secundum quod ex dicta multitudine, scilicet confusione potentialitatis, in unum colligitur per operationes quibus ad caritatem suscipiendam praeparatur, ut prius dictum est, art. 1 istius quaest. Et ideo Dionysius perfectum sanctitatis semper designat per hoc quod est ex sparsa vita in unicam consurgere. Et sic patet quod augmentum caritatis simile est augmento qualitatum naturalium, licet origo ejus differat ab origine illarum. Cujus ratio est, quia qualitates naturales educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit; et ideo quando in actum procedunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. Dona autem gratuita non educuntur quasi de potentia naturae; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non possit. Et ideo origo gratiae est per novam infusionem; sed augmentum ejus est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur.

[1368] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod propositio philosophi intelligitur de augmento corporali, quod fit semper per additionem quantitatis, quia in hac materia ab ipso proponitur.

[1369] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus una et eadem operatione agit in omnia quae sunt, quamvis forte illa operatio differat solum secundum rationem, secundum quod exit a ratione diversorum attributorum, vel diversarum idearum. Unde dico, quod una et eadem operatione infunditur gratia et augetur; nec est diversitas nisi ex parte recipientis, quod ex illa operatione plus minusve recipit, secundum quod ad eam diversimode praeparatur; sicut eadem irradiatione solis efficitur aer clarus et magis clarus, depulsis nebulosis vaporibus qui receptionem luminis impediebant; unde non oportet quod sit ibi alia et alia claritas. Praeterea, etiam si essent duae operationes, non oporteret quod terminarentur ad duo diversa secundum substantiam; sed prima terminaretur ad esse caritatis imperfectae, secunda ad eamdem caritatem secundum perfectionem, secundum quod aliquid educitur de imperfecto ad perfectum.

[1370] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est de ratione intensionis alicujus qualitatis, quod sit per remotionem a contrario; sed hoc accidit qualitati, secundum quod inest in subjecto participante contrarium. Sed hoc est de necessitate intensionis quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum, sicut patet de diaphano, in quo nihil est contrarium luci, quod potest lumen intendi secundum incrementum virtutis illuminantis. Haec autem imperfectio est ex potentialitate ipsius naturae, quae subjicitur perfectioni et actui. Cum enim omnis potentia receptiva ad multa se habeat, secundum istam multitudinem ipsius, dissimile est principio agenti, quod est terminatum ad actum unum; et secundum quod ista confusio potentialitatis magis subjicitur actui, perfectior perficitur actus, et ipsum perfectum magis efficitur unum, et magis assimilatum principio agenti. Haec autem confusio potentialitatis est in qualibet natura creata, secundum quod nondum est perfecta per actum. Unde etiam per istum modum ponit Dionysius, purgationem in Angelis, scilicet secundum quod removentur a confusione dissimilitudinis.

[1371] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod eodem modo sumus causa augmenti gratiae, sicut et causa ipsius gratiae, scilicet per modum dispositionis tantum. Sed efficientia utrobique est ex parte ipsius Dei, sicut patet ex his quae supra dicta sunt, in corp. art.

Articulus 3

[1372] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 tit. Utrum caritas augeatur quolibet actu

[1373] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas quolibet actu augeatur. Ubi enim eadem causa est, et idem effectus. Sed omnes actus caritatis sunt ejusdem speciei quantum ad esse morale, sicut omnes actus fortitudinis. Ergo cum aliquis actus caritatis caritatem augeat, videtur etiam quod quilibet actus.

[1374] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 2 Item, quod facere potest majus, potest etiam facere minus. Sed quodlibet actu caritatis meretur quis vitam aeternam. Ergo et potest mereri augmentum caritatis.

[1375] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, quilibet actus caritatis est longe potentior quantum ad esse gratiae, quam actus qui sunt ex naturalibus tantum. Sed per actus qui sunt tantum ex naturalibus, homo praeparatur per modum dispositionis ad recipiendum gratiam. Ergo multo magis per quemlibet actum caritatis disponitur ad caritatis augmentum.

[1376] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 4 Contra, ex eisdem principiis ex quibus aliquid nascitur, et augmentatur. Sed unus actus non sufficit ad dispositionem ut caritas infundatur. Ergo nec ad hoc ut augeatur. Probatio mediae. Majorem causalitatem habet actus noster ad virtutem acquisitam quam ad caritatem infusam. Sed unus actus non sufficit ad generationem virtutis acquisitae; quinimmo ex frequenti bene agere fit homo bonus, secundum philosophum. Ergo multo minus unus actus sufficit disponere ad caritatem.

[1377] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, secundum augmentum caritatis augetur etiam praemium substantiale; dicitur enim communiter, quod pluribus operibus in caritate factis, non plus meretur quis quantum ad augmentum praemii substantialis, quam uno ex aequali caritate facto. Ergo non quolibet actu caritatis caritas augetur.

[1378] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod non eodem modo se habet actus informatus caritate ad augmentum caritatis, et actus praecedens caritatem ad habendam caritatem. Actus enim qui est ex caritate, ordinatur ad augmentum caritatis et per modum dispositionis et per modum meriti; sed actus praecedens caritatem ordinatur ad consequendum caritatem solum per modum dispositionis, ut supra dictum est, art. antec., non per modum meriti: quia ante caritatem nullum potest esse meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam vel augmentandam caritatem per modum alicujus efficientiae, sicut actus nostri ad habendum habitus acquisitos. Sciendum est igitur, quod actus qui praecedit caritatem, quandoque unus solus disponit ultima dispositione ut infundatur caritas, secundum immobilitatem divinae bonitatis, per quam unicuique largitur secundum quod praeparatum est ad recipiendum: quandoque autem unus actus non disponit nisi dispositione remota, et sequens actus magis disponit, et sic deinceps, secundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem, inquantum actus sequens semper agit in virtute omnium praecedentium; ut patet in guttis cavantibus lapidem, quod non quaelibet aufert aliquid de lapide, sed omnes praecedentes disponunt, et una ultima agens in virtute omnium praecedentium, inquantum scilicet invenit materiam dispositam per praecedentes, complet cavationem. Hoc autem ideo contingit, quia homo est dominus sui actus. Unde potest agere secundum totam virtutem naturae suae vel secundum partem: quod non contingit in illis quae agunt ex necessitate naturae: semper enim agunt tota virtute sua. Quando ergo ita est quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae movetur ad caritatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut caritas sibi detur. Quando vero non secundum totam virtutem, sed secundum aliquid ejus praeparatur ad caritatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota, et per plures actus poterit pervenire ad dispositionem ultimam. Similiter dico ex parte alia, quod quando actus caritatis procedit ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi, tunc unus actus disponit, et meretur augmentum caritatis, ut statim fiat. Quando autem non secundum totam virtutem procedit actus ille, tunc est ut dispositio remota, et poterit tunc per plures actus pervenire ad augmentum caritatis, non tamen de necessitate: quia homo, quantumcumque sit dispositus, potest non agere secundum rationem dispositionis illius: quod non contingit in dispositionibus non voluntariis, ratione jam dicta, paulo Sup.

[1379] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo se habet quilibet actus caritatis, eo quod unus potest esse magis intensus, et etiam unus potest esse disponens in virtute plurium praecedentium, ut dictum est, in corp. art., et ideo non sequitur idem effectus.

[1380] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praemium substantiale vitae aeternae ordinatur sicut finis ad actus caritatis, et commensuratur ad invicem, non secundum aequiparantiam, sed secundum proportionem. Unde actui caritatis debetur praemium substantiale, et actui majoris caritatis majus praemium. Unde quilibet actus caritatis, inquantum est informatus tali habitu, ordinatur ad praemium substantiale; non tamen ad augmentum praemii, sicut nec ad augmentum caritatis, secundum quod caritas remanet primum principium merendi, sed solum secundum quod augmentum caritatis pertinet ad perfectionem praemii.

[1381] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium jam patet responsio per id quod dictum est, quia actus caritatis excedit actum praecedentem caritatem in hoc quod habet virtutem merendi, et ita accedit plus ad causalitatem caritatis quam actus praecedens caritatem.

[1382] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua perfectio introducatur, duo requiruntur. Unum ex parte introducentis, ut sua operatio commensuretur secundum aequalitatem perfectioni introducendae: non enim ex parva calefactione inducitur calor ignis, sed ex tali calefactione, quae habet aequalem virtutem, ad minus ex suo principio, calori ignis. Aliud ex parte recipientis, ut dispositio sua proportionetur eodem modo perfectioni inducendae. Contingit autem quandoque, sicut in operibus animae, quod aliquid disponitur et perfectionem recipit a seipso, ut in scientia et virtute patet. Unde ad perfectam dispositionem sufficit quod anima operetur secundum virtutem proportionatam illi perfectioni quae inducenda est: et quia tota capacitas animae vix sufficit ad receptionem tantae perfectionis quanta est caritas, nisi Deus de sua liberalitate suppleret; ideo ad hoc quod sit in anima ultima dispositio ad caritatem requiritur actus qui sit secundum totam virtutem suam, et iste sufficit quantum in nobis est; sed minor non sufficit ad talem dispositionem. Ulterius in illis perfectionibus in quibus per actum animae non tantum est dispositio, sed etiam ipsa perfectio, exigitur quod actus ipsius animae sit proportionatus et aequalis in virtute ipsi perfectioni introducendae. Omnis autem habitus de ratione sua habet quod sit difficile mobilis; idest, habet firmitatem quamdam. Unde quando una actio animae habet firmitatem, inducit habitum; sicut patet quod una demonstratio propter sui certitudinem et firmitatem facit habitum scientiae. Quando autem unus actus non habet firmitatem, non sufficit unus, sed oportet quod sint plures. Unde ex uno argumento dialectico non generatur opinio, sed ex pluribus congregatis. Ita etiam quia actus voluntatis humanae non habet firmitatem, cum voluntas indeterminate se habeat ad multa, habitus virtutum politicarum, qui acquiruntur per actus voluntatis, non possunt acquiri tantum per unum actum, sed oportet quod multi conveniant. Habitus autem caritatis non habet firmitatem per actum animae, sed a causa sua, quae Deus est; et ideo unus actus voluntatis potest sufficere ad hoc quod caritas infundatur, et similiter ad hoc quod augeatur.

[1383] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quando est talis actus caritatis qualis requiritur ad augmentum caritatis, tunc etiam augetur praemium substantiale, quod debetur caritati majori consequenti actum, non caritati quae est radix actus. Non autem omnes sunt tales, ut dictum est, in respons., ad 2 istius art.; et ideo ad multitudinem actuum non sequitur de necessitate augmentum praemii substantialis.

Articulus 4

[1384] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 tit. Utrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum

[1385] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod augmentum caritatis habeat aliquem terminum. Perfectio enim non excedit capacitatem perfectibilis. Sed capacitas animae finita est. Ergo non potest recipere nisi perfectionem finitam. Sed omnis motus qui est ad finitum, finitus est. Ergo augmentum caritatis, quod est ad perfectionem animae, est finitum.

[1386] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, nihil ordinate movetur ad id quod consequi non potest, secundum philosophum; sicut qui non potest esse in Aegypto, non movetur ordinate ad eundum illuc. Sed infinitum distans nullus potest consequi, cum nullus motus possit esse secundum distantiam infinitam. Ergo nullus motus est infinitus. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo venit ad aliquem terminum.

[1387] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut infra, in 3, distinct. 13, dicit Magister, gratia Christi nihil potest etiam Deus majus facere. Sed si augmentum caritatis et gratiae esset in infinitum, qualibet caritate posset esse aliqua major. Ergo non est infinitum. Et similiter potest dici de beata virgine, de qua dicit Anselmus, quod ea puritate nituit qua major sub Deo nequit intelligi. Et similiter etiam de beatis, quorum caritas augeri non potest. Per quae omnia videtur quod augmentum caritatis venit ad terminum aliquem, qui augeri non potest.

[1388] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 s. c. 1 Contra, augmentum caritatis est, secundum majorem assimilationem ad Deum. Sed quantumcumque aliquis accedat ad Dei similitudinem, semper in infinitum distat ab eo. Ergo semper magis potest accedere; et ita videtur quod augmentum caritatis non sit infinitum.

[1389] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quando caritatis actus procedit a majori caritate, majoris est virtutis in merendo. Sed actus caritatis imperfectae meretur augmentum caritatis. Ergo multo magis merebitur quando caritas magis perficietur, et ita augmentum caritatis nunquam stabit.

[1390] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod de termino augmenti caritatis dupliciter possumus loqui: aut quantum ad id quod est, aut quantum ad id quod potest esse. Sicut etiam dicimus, quod summum malum non est quo non possit esse aliquid pejus; tamen aliquid est summe malum quo nihil est pejus. Similiter dico, quod augmentum caritatis pervenit ad aliquem terminum ultra quem caritas non augetur in quolibet homine; non tamen pervenit ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri. Cujus ratio est ex parte ejus quod movetur secundum hoc augmentum, et ex parte ejus ad quod movetur. Id autem ad quod movetur anima in augmento caritatis, est similitudo divinae caritatis, cui assimilatur; ad quam, cum infinita sit, in infinitum potest accedi plus et plus, et nunquam adaequabitur perfecte. Ex parte autem ejus quod movetur est quod ipsa anima, quantum plus recipit de bonitate divina et lumine gratiae ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum; et ideo quanto plus recipit, tanto plus potest recipere. Cujus ratio est, quia potentiae materiales sunt terminatae et finitae secundum exigentiam materiae; et ideo non possunt recipere nisi secundum proportionem materiae; potentiae autem immateriales non limitantur ex materia, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinae in eis perceptae. Unde quanto plus additur de bonitate, tanto magis est de potentia ad capacitatem; sicut patet in exemplo philosophi de sensu et intellectu. Dicit enim quod sensus a fortibus sensibilibus corrumpuntur, et non augetur eorum capacitas, quia sunt potentiae materiales; sed intellectus quanto magis intelligit difficilia, tanto etiam plus potest; ita etiam quanto natura spiritualis plus recipit de caritate, plus potest recipere. Quidam autem comparantes capacitatem substantiae spiritualis capacitati substantiae materialis, dixerunt quod est terminus in augmento caritatis secundum capacitatem naturae scilicet quod tantum recipit de caritate quod impleatur capacitas prima quae erat ex natura, nec potest plus recipere. Et ponunt exemplum de aere, qui habet terminum subtilitatis suae, quem non excedit. Unde potest in eo intendi lumen, secundum quod magis et magis depuratur a vaporibus permixtis; sed quando pervenitur ad puritatem naturae suae, non potest amplius purificari, nec illuminari ab eodem illuminante. Sed non est simile de capacitate substantiae materialis et spiritus, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 3.

[1391] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis capacitas animae sit finita in actu, tamen potest plus et plus in finitum elongari, secundum quod plus et plus recipit. Nunquam tamen erit infinita, nec recipiet perfectionem infinitam; sicut etiam patet in additione numeri, qui in infinitum est impossibilis; nunquam tamen est aliquis numerus infinitus in actu; quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator in 3 Physic., non est una, sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in numero secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quaelibet potentia potest exire in actum, non tamen potest esse ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia; et ita est etiam hic de capacitate animae.

[1392] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quodlibet augmentum caritatis terminatum est, et est ad terminum quem consequi potest homo; sed tamen ille terminus, cum non sit actus purus, est permixtus potentiae; unde adhuc potest esse aliud augmentum numero, et ita in infinitum augmentum succedere augmento, et hoc modo intelligitur augmentum caritatis interminatum.

[1393] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia Christi, quamvis secundum essentiam esset finita, tamen secundum quid fuit infinita, inquantum scilicet erat dispositio congruitatis ad unionem, et inquantum concurrebat in operationem Christi, qui erat virtutis infinitae ex hoc quod erat persona divina, et aliis modis, ut dicetur in 3, dist. 17, qu. 1, art. 2, qu. 3, et ex hoc habebat quod non poterat augeri. Ad illud quod objicitur de beata virgine, dicendum est, quod differt puritatis augmentum, et caritatis. Augmentum enim puritatis est secundum recessum a contrario; et quia in beata virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis; sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura, quantum in se est. Caritatis autem augmentum est per accessum ad divinam bonitatem; et ideo non habuit beata virgo summam caritatem qua major non possit intelligi, quia etiam profecit in caritate et gratia. Ad illud quod objicitur de beatis, dicendum, quod caritas non augetur in eis propter conditionem status: quia non sunt in via, sed in termino viae. Unde datur eis praemium secundum illud quod caritas in statu viae in eis crevit.

Articulus 5

[1394] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 tit. Utrum caritas minuatur

[1395] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas minuatur. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentum et diminutio sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, videtur quod minuatur.

[1396] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 arg. 2 Item, Augustinus dicit: *ubi magna cupiditas, ibi parva caritas*; et alibi: *minus te amat qui aliquid tecum amat*. Sed contingit cupiditatem augeri. Ergo etiam caritatem contingit minui.

[1397] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, veniale peccatum est malum culpae. Sed omne malum aliquod bonum adimit sibi oppositum. Cum igitur malo culpae opponatur bonum gratiae vel caritas, adimet veniale peccatum bonum caritatis. Sed non adimit totum, quia sic excluderet a regno; sola enim caritas dividit inter filios regni et perditionis, secundum Augustinum, et sic esset mortale. Ergo adimit aliquid ejus; ergo diminuit ipsam.

[1398] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 arg. 4 Item, secundum quod aliquis se disponit ad caritatem et gratiam, secundum hoc sibi Deus infundit, quia, secundum Augustinum, lumen divinae gratiae omnibus praesens est. Sed quod aliqui non suscipiant eam, est quia avertunt se ab illa; sicut qui claudit oculos ad lumen solis. Sed contingit quod aliquis minus disponit se ad caritatem quam prius fecerat. Ergo minus participabit de lumine gratiae et de caritate.

[1399] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 s. c. 1 Contra, quaelibet caritas creata est finita. Sed omne finitum, secundum philosophum, consumitur per ablationem, ablato quodam semper et semper. Si igitur veniale diminuit aliquid de caritate, sequens etiam diminuit, et sic multiplicatis venialibus tota caritas tolletur. Sed caritas non tollitur nisi per mortale peccatum. Ergo multa venialia fient unum mortale, quod nullus ponit.

[1400] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 s. c. 2 Si dicas, quod in ista ablatione est sicut in divisione continui, quae est in infinitum, si fiat secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, contra: quando est divisio secundum eamdem proportionem, illud quod post aufertur, semper est minus eo quod prius auferebatur; sicut si primo auferatur tertia pars lineae, et postea tertia illius residui, et sic deinceps; semper acceptum post, erit minus secundum quantitatem. Sed quod sequens veniale non habeat minorem virtutem quam primum, potest contingere. Ergo adimet de caritate quantum et primum; et ita consumetur per ablationem.

[1401] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod caritas non potest diminui essentialiter, nisi forte per successionem, ita scilicet quod destruatur caritas quae inest, per mortale peccatum, et postmodum minor infundatur per minorem praeparationem. Et causa hujus est, quia causa diminutionis caritatis non potest sumi ex parte Dei; cum nullus defectus reducatur in ipsum qui est actus completus, sicut in causam. Oporteret ergo, si caritas diminuatur, quod diminutionis causa ex parte nostra suscipiatur. Defectus autem contingens ex parte nostra, vel est ex cessatione actus vel ex inordinatione. Ex cessatione actus non potest remitti caritas, sicut habitus virtutum acquisitarum, secundum id quod in se est. Firmitas enim caritatis ipsius non est ex actu nostro, sed ex principio influente, ut dictum est, in hac quaest., art. 2. Unde cessantibus actibus, manet nihilominus idem robur caritatis. Sed verum est quod per actus frequentes disponuntur omnes vires animae, et membra corporis rediguntur in obsequium caritatis, in quo consistit fervor, ut dictum est; et ideo ex otio tepescit caritatis fervor. Habitus autem acquisitarum virtutum, robur et firmitatem habent ex nostris operibus: unde cessantibus operibus, remittitur robur virtutis etiam in se. Inordinatio autem actus vel est circa finem, vel circa ea quae sunt ad finem. Si circa finem, ita scilicet quod finis tollatur; sic caritas, secundum quam adhaeretur fini, tollitur: et hoc fit per mortale peccatum. Si autem circa ea quae sunt ad finem, ita scilicet quod finis remaneat, et inordinate aliquis immoretur circa ea quae sunt ad finem; talis inordinatio, quae est peccati venialis, non attingit caritatem, quae est secundum adhaesionem finis, et ideo nihil diminuit de ipsa. Sed verum est quod sicut ea quae sunt ad finem disponunt ad finem, ita inordinatio in eis est dispositio ad inordinationem quae est circa finem, secundum quod dicimus, quod veniale peccatum est dispositio ad mortale. Unde per hujusmodi venialia disponitur quis ad amissionem caritatis. Et inde est quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam. Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhaesio caritatis; secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex quo dictus fervor causabatur.

[1402] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod contraria nata sunt fieri circa idem, nisi alterum naturaliter insit. Et dicitur naturaliter inesse, quando consequitur causas ejus. Unde dico, quod augmentabilitas, quia ex parte suscipientis et influentis potest esse aliqua causa augmenti, et non diminutionis, ut dictum est, in corp. art.

[1403] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod commensuratio cupiditatis et caritatis per oppositum, potest intelligi dupliciter: vel quantum ad ipsum fieri caritatis, vel quantum ad esse. Si quantum ad fieri, tunc verum est quod quanto per actus inordinatos magis dominatur in eo cupiditas, minus disponitur ad caritatem vel augmentum ejus: quia ad habendum caritatem vel ad proficiendum in ea disponunt actus nostri. Si quantum ad esse, tunc, cum actus nostri non sint causa esse ipsius caritatis, ex inordinatione actuum per cupiditatem nihil derogatur caritati quantum ad suum esse, sed solum quantum ad fervorem, secundum quod dehabilitantur inferiores partes a caritatis obedientia.

[1404] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veniale non potest adimere aliquid de caritate, quia non attingit ad illam partem animae ubi est caritas. Sicut enim superior pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur; unde quantumcumque dubitatio oriatur circa conclusiones, de certitudine principiorum nihil minuitur; ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur inhaesio finis, quae est per caritatem, nisi ponatur finis contrarius. Unde veniale, quia non ponit finem indebitum, non attingit ad illud supremum affectus ubi est caritas. Sed sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum inquantum est dispositio ad mortale; ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad caritatem, idest fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia vel subjectione inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est caritas.

[1405] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dispositio ad caritatem est secundum actus inferiorum virium, prout operantur circa ea quae sunt ad finem, sicut per ea quae sunt ad finem, devenitur in finem. Habito autem fine, non indigetur his quae sunt ad finem. Unde quaecumque inordinatio fit circa ea, non redundat in deordinationem finis, nisi per modum dispositionis; sicut etiam cognitio principiorum primorum determinatur in nobis per sensus, qui si etiam destruantur, non minuitur certitudo principiorum, quae non est acquisita, sed naturaliter insita; et similiter est de caritate infusa.

Expositio textus

[1406] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 expos. *Sicut Deus dicitur magnus et excelsus in nobis*, inquantum scilicet magnos nos et altos in se facit: quod non potest esse, nisi secundum ampliorem perceptionem bonitatis ipsius; et ideo oportet redire in hoc quod aliquod creatum a Deo in nobis ponatur. *Sunt tamen multi qui eum non habent.* Illi enim eum tantum habere dicuntur quorum est ut hereditas, qui ipso fruuntur vel in spe vel in re. *Sine spiritu sancto constat nos Christum non diligere, et ejus mandata servare non posse.* Hoc potest dupliciter intelligi: vel ita quod sine spiritu sancto a nobis habito per caritatem, per caritatis donum non possumus praecepta Dei implere, vel Christum diligere; et hoc verum est meritorie. Vel sine spiritu sancto, quocumque modo operante in rebus; et sic verum est quod nec homo nec aliqua creatura sine spiritu sancto operationem aliquam habere potest. Sed hoc non est de intentione Augustini. *Spiritus sanctus, qui est in te, duplo sit in me.* Videtur hoc non esse ad propositum: quia, ut notula exponit, hoc intelligitur, quia petiit duplex donum, scilicet prophetiae et miraculorum, quae in Elia erant, et quod non petierit magis spiritum sanctum habere. Sed dicendum, quod, etiam ista expositione stante, probatur intentio Augustini: quia si omnes acciperent eum aequaliter, si ipse spiritum sanctum habebat, non eum in se fieri petivisset; et si non habebat vel se habere nesciebat, simpliciter spiritum sanctum petivisset. Unde per hoc quod spiritum sanctum habere, sicut in Elia erat, petiit, ostendit Eliam multis excellentiis spiritum sanctum habere. *Propria mensura compleatur.* Dicitur esse propria mensura uniuscujusque et ex parte ipsius Dei, quantum ipse unicuique praedestinavit, et ex parte ipsius qui recipit, considerata simul capacitate naturalium, et conatu ejus. *Supra dictum est, quod spiritus sanctus caritas est patris et filii.* Nota, quod auctoritates quae contra Magistrum inducuntur, tria dicunt. Quaedam enim primo inductae dicunt aliam esse caritatem qua Deus diligit et qua nos diligimus: quod Magister exponit, aliam esse ratione, vel secundum modum intelligendi, et non secundum rem. Aliae vero secundo introductae dicunt dilectionem a spiritu sancto esse; et ita, cum spiritus sanctus non sit a se, caritas nobis data non erit spiritus sanctus. Sed ipse respondet, quod quamvis spiritus sanctus non sit a se, tamen datur a se; et secundum hunc modum caritas dicitur a spiritu sancto. Sed haec responsio est insufficiens: quia non tantum dicitur, caritas datur a spiritu sancto; sed etiam, est ab eo: quod de spiritu sancto concedi non potest. Aliae tertio introductae dicunt, caritatem esse motum vel affectum mentis: quod spiritui sancto non convenit. Sed ad hoc respondet, quod ista praedicatio est per causam, eo quod caritas, motus vel affectionis mentis causa est, qui est diligere. Et haec expositio vera est, quamvis non secundum intentionem Magistri. Caritas enim est causa affectionis sicut habitus eliciens actum, et non solum sicut movens animam ad actum dilectionis, ut ipse intendit. Unde consequenter movet quaestionem, cum spiritus sanctus, qui caritas ab eo dicitur, moveat animam ad omnes actus virtutum, quare specialiter dicitur movere ad actum dilectionis. Et responsio sua patet in littera; sed ejus quod in solutione supponit, causam non assignat, scilicet quod spiritus sanctus causet hunc actum qui est diligere, nullo habitu mediante: unde quo ad hoc remanet insoluta. *Non enim singuli quique habent omnia; sed hi illa, alii alia.* Sciendum, quod sanctis non solum donum increatum commune est, sed etiam dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus spiritus sanctus non habetur; sed dona gratis data dantur magis ad manifestationem spiritus recepti, quam ad conjungendum spiritui, et hoc propter utilitatem aliorum, 1 Corinth. 12, et dividuntur diversis prout competit utilitati Ecclesiae.

Distinctio 18

Quaestio 1

Prooemium

[1407] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 pr. Postquam determinavit de temporali processione spiritus sancti, hic determinat nomen quod sibi competit secundum rationem qua temporaliter procedit, scilicet donum. Dividitur ergo in duas partes: in prima determinat de dono, secundum quod dicitur de spiritu sancto per comparationem ad alia dona; in secunda determinat de hoc nomine donum de spiritu sancto dicto, per comparationem ad hoc nomen datum, quod etiam de ipso dicitur, ibi: *praeterea diligenter considerandum est, cum spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum eadem ratione utrumque nomen ei conveniat.* Et haec dividitur in duas: in prima inquirit, utrum eadem ratione spiritus sanctus dicatur donum et datum, et objicitur ad utramque partem; in secunda determinat quaestionem, ibi: *ad quod dicimus quod spiritus sanctus et donum dicitur et datum.* Et haec dividitur in duas: in prima ostendit differentiam doni ad datum, secundum quod de spiritu sancto dicuntur, quantum ad id quod in ipso dono est; in secunda, quantum ad id cujus est donum, ibi: *et secundum hoc quod sempiterne donum est, refertur ad patrem et filium.* In dono autem duo considerantur: scilicet relatio, vel proprietas, secundum quam dicitur donum; et processio, ex qua secundum rationem intelligendi consequitur talis ratio. Primo ergo assignat differentiam ex parte relationis; secundo ex parte processionis, ibi: *et notandum, quod sicut filius nascendo accepit non tantum ut filius sit, sed omnino ut sit (...) ita et spiritus sanctus a patre et filio procedendo accepit non tantum ut spiritus sanctus sit, vel donum, sed etiam ut omnino sit.* Prima in duas: primo ostendit quod donum dicitur spiritus sanctus in eadem relatione vel notione, qua dicitur spiritus sanctus; secundo movet quaestionem, et determinat eam, ibi: *sed quaeritur, cui donabilis. Et notandum* et cetera. Hic assignat differentiam ex parte processionis, et dividitur in tres: in prima ostendit differentiam: quia spiritus sanctus processione qua donum est, habet essentiam divinam, non autem inquantum datum est; in secunda movet quaestionem, et solvit eam, ibi: *hic oritur quaestio*; in tertia inducit quamdam conclusionem, ibi: *ex praedictis patet quod spiritus sanctus sempiterne donum est et temporaliter datum*, scilicet quod nomen doni convenit spiritui sancto per processionem aeternam, et nomen dati secundum processionem temporalem. *Et secundum hoc quod sempiterne donum est refertur ad patrem et filium.* Hic ostendit differentiam quantum ad id cujus est donum, et dividitur in duas partes: in prima assignat differentiam; in secunda movet duas quaestiones; primam ibi: *hic quaeritur, utrum filius, cum sit nobis datus, dicatur, vel possit dici noster*; quam solvit: secundam ibi: *post haec quaeritur, utrum spiritus sanctus ad seipsum referatur*; cujus solutionem differt. Circa hanc partem quinque quaeruntur: 1 utrum donum sit essentiale, vel personale; 2 utrum sit proprium spiritus sancti; 3 utrum per hoc donum omnia dona dentur; 4 utrum spiritus sanctus processione qua donum dicitur, etiam Deus dicatur; 5 utrum possit dici donum nostrum.

Articulus 1

[1408] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 tit. Utrum donum sit nomen essentiale

[1409] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod donum sit nomen essentiale. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam, ut communiter dicitur. Sed hoc nomen donum connotat effectum in creatura: dicitur enim spiritus sanctus donum, inquantum est donabilis creaturae in aliquo effectu. Ergo est essentiale.

[1410] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullum nomen personale convenit essentiae; quia essentia nec genita est nec gignens. Sed essentia divina dicitur donata esse filio a patre, ut dicitur Philippens. 2, 9: *donavit illi nomen quod est super omne nomen*: quod etiam accipitur ex verbis Hilarii supra positis, 16 distinct., ult. cap. Ergo donum est nomen essentiale.

[1411] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, spiritui sancto convenit esse donum, inquantum procedit ut amor. Sed amor in divinis etiam essentialiter dicitur, ut habetur ex verbis Augustini supra, distin. 10 positis. Ergo videtur quod et donum.

[1412] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid habetur ab aliquo, hoc dicitur esse datum vel donatum. Sed, non intellecta distinctione personarum adhuc possemus habere Deum ad fructum, et non habemus hoc a nobis. Ergo esset datum nobis. Quidquid autem intelligitur in divinis, exclusa per intellectum distinctione personarum, est essentiale. Ergo donum est essentiale.

[1413] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, quidquid convenit alicui personae secundum rationem originis, non est essentiale sed notionale. Donum autem dicitur spiritus sanctus, inquantum ab aeterno procedit, ut dicitur in littera. Ergo non est essentiale, sed personale.

[1414] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 15, quaest. 3, art. 1, dare vel donare dicitur dupliciter. Uno modo illud quod habetur per modum dominii, ut possessio. Alio modo illud quod habetur quasi intrinsecum sibi, sicut aliquis habet seipsum vel materiam suam vel qualitatem. Quamvis autem in divinis personis non sit dominium unius respectu alterius, tamen est ibi auctoritas principii. Dicendum igitur, quod datio potest importare auctoritatem respectu dati; et sic donum vel datum est notionale. Potest etiam non importare auctoritatem, sed tantum hoc quod id quod datur, libere habeatur; et hoc modo ipsa essentia dicitur dari vel donari. Et secundum hoc, donum vel datum non est personale, sed essentiale; tamen semper importat distinctionem dantis ad eum cui datur, quamvis non ad id quod datur.

[1415] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod nomen potest connotare effectum in creatura dupliciter: vel secundum rationem principii tantum; et quia eadem est operatio totius Trinitatis, oportet quod tale nomen commune sit toti Trinitati et ad essentiam pertinens; vel ita quod cum ratione principii, respectu creaturae, etiam aliquid aliud importet: et tunc, quamvis secundum respectum ad creaturam det intelligere essentiam ex consequenti, sicut causa intelligitur in effectu; tamen secundum aliud quod significat potest ad personam pertinere; sicut assumere carnem importat et operationem, quae communis est tribus personis, et terminum operationis in quem terminata est assumptio, quod proprium est personae filii; et ideo sibi soli convenit. Similiter dico, quod donum, praeter respectum quem importat ad illud cui donabile est, importat respectum ad illum a quo est, sicut a principio respectu ejus auctoritatem habente; et ex hac parte est notionale.

[1416] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si dare importet auctoritatem respectu dati in dante, sic essentia non dicitur dari, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.

[1417] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium; quia amor essentialis, quamvis sit habens rationem primi doni, in quo alia dona dantur, tamen respectu ejus non potest denotari auctoritas; et ideo ratione praedicta, amor non potest dici donari secundum quod auctoritas importatur in donante respectu dati.

[1418] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 ad 4 Et similiter etiam dicendum ad quartum; quia donum, in cujus ratione importatur auctoritas, non remanet, non intellecta distinctione personarum.

Articulus 2

[1419] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 tit. Utrum donum sit proprium spiritus sancti

[1420] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum non sit proprium spiritus sancti. Temporalis enim processio vel missio spiritus sancti dicitur ejus donatio. Sed filius mittitur sicut spiritus sanctus, et habet aptitudinem ad missionem a processione aeterna sicut spiritus sanctus, ut patet ex dictis, dist. 15, quaest. 4, art. 2. Ergo filius potest dici donum sicut spiritus sanctus.

[1421] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, cum personae distinguantur per processiones aeternas, nomen proprium personae potest designari in actu processionis; sicut filius designatur in generatione, inquantum est filius. Sed nomen doni non designatur in processione aeterna: quia secundum eam pater non dicitur donare donum, sicut dicitur generare filium. Ergo videtur quod non sit proprium spiritus sancti.

[1422] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, propria personarum dicunt tantum relationem, quia in absolutis divinae personae non distinguuntur. Sed donum non dicit tantum relationem, immo aliquid aliud quod datur. Ergo videtur quod non sit nomen proprium spiritus sancti.

[1423] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, spiritus sanctus non habet nisi unam notionem, quae est ejus processio. Sed alio modo innotescit spiritus sanctus inquantum est donum, et inquantum est procedens. Ergo videtur quod notio qua donum dicitur, non sit propria spiritus sancti, et ita nec nomen doni.

[1424] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 s. c. 1 In contrarium est quod dicit Augustinus, Lib. de Trinit., quia sicut in Trinitate solus filius dicitur verbum, ita solus spiritus sanctus dicitur donum. Sed quod convenit soli alicui personae, est proprium sibi. Ergo nomen doni proprium est spiritus sancti.

[1425] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod donum et datum differunt, ut in littera dicitur: et horum differentia potest attendi quantum ad tria; scilicet quantum ad consignificationem. Datum enim consignificat tempus, cum sit participium; donum autem non, cum sit nomen. Inde est quod donum competit magis divinis, quae sine tempore sunt, quam datum: unde donum potest esse aeternum, sed non datum. Item quantum ad significationem, quia donare addit supra dare. Donum enim, ut dicit philosophus, est datio irreddibilis, non quae recompensari non valeat, sed illa quae recompensationem non quaerit. Unde donum importat liberalitatem in dante. Item quantum ad modum significandi: quia donum importat aptitudinem ad dandum; datum autem importat dationem in actu. Aptitudo autem ad dandum potest attendi dupliciter; vel ex parte ipsius dati, quasi passiva, sicut calefactibile ad calefactionem aptitudinem importat: vel ex parte dantis quasi activa; et talis aptitudo est secundum rationem qua aliquid datur liberaliter. Ratio autem omnis liberalis collationis est amor: quod enim propter cupiditatem datur, vel propter timorem, non liberali datione datur; sed talis datio magis dicitur quaestus vel redemptio. Quia igitur spiritus sanctus est amor, ex ratione suae processionis habet in se et quod detur, et quod sit ratio dandi: unde est donum per se, et primo; alia autem quae dantur non sunt dona nisi secundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data. Si igitur colligantur tres dictae rationes doni, adjuncta auctoritate dantis ad donum, patet quod in Trinitate donum spiritui sancto convenit secundum suam processionem aeternam, inquantum procedit ut amor, qui est ratio liberalis collationis. Unde sicut amor est sibi proprium, ita donum.

[1426] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod donum non importat missionem in actu, sed rationem liberalis collationis vel dationis; quae quamvis sit idem re quod missio in divinis personis, tamen differunt ratione. Unde quamvis filius detur vel mittatur, tamen ratio liberalis dationis est amor, qui est spiritus sanctus: et ista ratio non pertinet ad filium: unde non proprie potest dici donum, etsi dicatur datus.

[1427] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, distin. 13, quaest. unica, art. 3, processio filii nominatur etiam quantum ad proprium suum modum, scilicet nomine suae generationis; et ideo ex propria sua processione potest trahi sua proprietas, scilicet filius. Sed processio spiritus sancti non habet nomen quantum ad modum suae processionis proprium. Unde ex actu personali quo significatur procedere, non potest trahi ad proprium pertinens ad modum processionis, secundum quod dicitur amor vel donum.

[1428] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc nomen donum vel datum, praeter relationem ex qua dicitur donum vel datum, dat intelligere rem quamdam quae datur; quamvis forte non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concretive, ut dicit Commentator, quamvis Avicenna, contrarium senserit. Sed ad rationem dati vel doni, nihil refert utrum illa res data sit in hoc genere vel in illo: et secundum quod coarctatur donum conditionibus praedictis, oportet quod res illa data relationem significet: quia donum, ut ratio dandi, est amor; nec amor potest dari ut respectu cujus habeatur auctoritas nisi personalis quae ad aliquid est.

[1429] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut est in essentialibus, quod una essentia communis est bonitas et sapientia et omnia alia attributa, secundum diversas rationes; ita etiam in personalibus: quia una proprietas vel notio secundum rem differt secundum diversas rationes significandi in nomine; sicut proprietas verbi alio modo significatur dum dicitur filius, et dum dicitur verbum. Ita etiam proprietas spiritus sancti potest secundum diversas rationes diversis nominibus significari; et potest esse quod secundum rationem intelligendi una illarum rationum consequatur ad aliam, sicut etiam est in essentialibus attributis, quod voluntas praesupponit intellectum. Unde ratio doni consequitur rationem amoris simili modo.

Articulus 3

[1430] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 tit. Utrum per donum, quod spiritus sanctus est, dentur omnia dona

[1431] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per donum, quod est spiritus sanctus, non dentur omnia dona. Sicut enim dicit philosophus, alterationis non est alteratio: alias in infinitum abiretur. Si ergo donum datur per donum, ibitur in infinitum; et hoc non est ponere. Ergo videtur quod dona non dentur per aliud donum.

[1432] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, ut supra habitum est ex verbis Hilarii, ipsa essentia divina est data a patre filio. Si igitur omne datum datur per spiritum sanctum, tunc essentia datur filio per spiritum sanctum; et hoc est inconveniens, quia spiritus sanctus esset principium filii. Ergo videtur quod per hoc donum non dentur omnia dona.

[1433] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, filius est etiam datus nobis, Isaiae 9. Sed spiritus sanctus non habet aliquam rationem principii respectu filii. Ergo videtur quod non omne datum detur per hoc donum.

[1434] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil datur per donum aliquod, nisi illud donum detur. Sed multa dantur nobis a Deo, in quibus non datur spiritus sanctus, sicut data naturalia, et gratiae gratis datae. Ergo videtur quod non omnia dona dentur per hoc donum.

[1435] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra est quod in littera dicitur. Praeterea, illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quae sunt in genere illo ut habetur ex verbis philosophi. Sed spiritus sanctus habet rationem primi doni, inquantum ipse est amor patris et filii. Ergo videtur quod per hoc donum omnia dentur.

[1436] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur dari multipliciter: quandoque ex ipsa proprietate naturae, secundum quod dicimus quod ignis dat calorem suum et sol splendorem, et hujus dationis non est principium voluntas: quandoque ex voluntate, ut principio dationis; et hoc contingit dupliciter; quandoque enim per dationem intenditur aliqua utilitas ipsius dantis, vel quantum ad remotionem mali, sicut quando aliquid datur ex timore, et talis datio dicitur redemptio; vel quantum ad acquisitionem alicujus boni, et talis datio est proprie quaestus, vel venditio; quandoque autem non intenditur utilitas aliqua in ipso dante, et haec datio dicitur liberalis, et proprie dicitur donatio. Constat autem quod illa datio in qua intenditur utilitas dantis nunquam competit Deo; unde ipsa singulariter dicitur liberalis, quia in omnibus aliis dantibus intenditur aliqua utilitas in dante vel boni temporalis vel spiritualis. Unde nulla datio est pure liberalis, ut dicit Avicenna, nisi Dei et operatio ipsius. Ratio autem liberalis dationis est amor qui, secundum Dionysium, movet superiora ad provisionem minus habentium. Et quia spiritus sanctus est amor, ideo ipse est ratio omnium eorum datorum quorum principium est divina voluntas, sicut sunt omnia data creaturis.

[1437] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod philosophus intendit dicere, quod alteratio non terminatur ad alterationem, per se loquendo; non tamen intendit dicere, quod una alteratio non possit esse causa alterius: et non ibitur in infinitum, quia erit devenire ad primum donum quod datur per seipsum, et non per aliud donum spiritus sancti.

[1438] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod datio illa qua pater dat essentiam filio est datio ex proprietate naturae; unde ad illam dationem comparatur natura ut principium et non voluntas, ut supra dictum est, dist. 15, quaest. 3, art. 1, et ideo talis datio non est per spiritum sanctum.

[1439] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis spiritus sanctus non sit principium filii, est tamen principium effectus secundum quem filius dicitur dari vel mitti:

et ideo etiam ipse filius est datus per donum quod est spiritus sanctus, scilicet per amorem: unde dicitur Joan. 3, 16: *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.*

[1440] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis omnia dona et naturalia et gratuita, dentur nobis a Deo per amorem, qui est primum donum, non tamen in omnibus donis datur ipse amor, sed tantum in dono quod est similitudo illius amoris, scilicet in dono caritatis. Cum enim dicitur, quod alia dona dantur per donum amoris, qui est spiritus sanctus, praepositio per non notat causam ex parte recipientis, ut sit sensus: per hoc quod recipit donum amoris, recipit alia dona: sed notat habitudinem causae ex parte dantis, qui per hoc quod amat creaturam suam, omnia data dat.

Articulus 4

[1441] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 tit. Utrum eadem processione spiritus sanctus habeat quod sit donum et Deus

[1442] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non eadem processione spiritus sanctus habeat quod sit Deus et quod sit donum. Non enim est eadem ratio communis et proprii. Sed donum est proprium spiritui sancto. Deus autem est commune. Ergo non est idem donum et Deus.

[1443] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, quidquid habet spiritus sanctus per processionem, secundum rationem intelligendi consequitur ipsam processionem. Sed deitas non est consequens processionem: quia non procedit neque per se neque per accidens, sicut etiam non generatur. Ergo videtur quod spiritus sanctus non habet per processionem quod sit Deus.

[1444] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, spiritus sanctus non est Deus, nisi inquantum habet deitatem. Sed per processionem recipit totam deitatem a patre. Ergo processione est Deus.

[1445] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod sicut in filio est significare proprietatem ejus per modum relationis, ut cum dicitur filiatio, et per modum exitus vel emanationis, ut cum dicitur generatio passive, vel nativitas; ita esset etiam in spiritu sancto, si nomina essent posita; sed propter defectum nominum utimur eodem nomine ad significandum emanationem ipsius, et proprietatem vel relationem, scilicet nomine processionis. Dico igitur, quod processio potest dicere emanationem spiritus sancti, vel relationem sive proprietatem ejus. Si relationem vel proprietatem, sic spiritus sanctus proprietate sua, formaliter loquendo, est spiritus sanctus et donum et amor, non autem Deus, sicut nec filius filiatione est Deus formaliter loquendo, sed filiatione est filius, et deitate Deus, et sapientia sapiens. Si dicat emanationem, tunc potest dici, quod spiritus sanctus sua processione est Deus et donum, sicut etiam filius sua nativitate est filius et Deus; sed diversimode: quia deitas se habet ad generationem solum ut accepta per generationem; sed filiatio, secundum rationem intelligendi, est consequens generationem. Et simili ratione consequitur quod filius nascendo accipiat divinitatem; et non solum ita quod gerundium importet concomitantiam, ut dicitur de aliquo: currendo est homo: sed importat ordinem ad acceptum, ut sit sensus: filius nascendo accepit deitatem; idest, per nativitatem accepit divinitatem. Et similiter est de processione spiritus sancti. Haec autem plenius dicta sunt supra, dist. 10, quaest. unic. art. 1.

[1446] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo formaliter secundum rationem spiritus sanctus est Deus et donum; sed per eamdem emanationem habet utrumque: quia sicut filius nihil habet nisi quod nascendo accepit, ita et spiritus sanctus nihil habet nisi quod procedendo accepit.

[1447] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia divina non accepit novum esse in spiritu sancto per processionem, cum unum et idem sit esse trium personarum; et ideo non procedit neque per se neque per accidens; neque etiam processionem consequitur; sed hoc quod spiritus sanctus habeat deitatem, convenit ei ex sua processione.

Articulus 5

[1448] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 tit. Utrum spiritus sanctus possit dici donum nostrum

[1449] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus possit dici donum nostrum. Donum enim dicitur secundum respectum ad creaturam. Sed eis quae important respectum ad creaturam, potest addi meum vel nostrum, ut creator noster. Ergo videtur quod spiritus sanctus possit dici donum nostrum.

[1450] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 2 Item, sanctus nihil adimit de ratione hujus quod dicitur spiritus. Sed dicitur spiritus noster, ut spiritus Eliae. Ergo videtur quod potest dici spiritus sanctus noster.

[1451] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 3 Item, sicut filius importat relationem aeternam, a qua imponitur, ita et pater. Sed dicitur pater noster. Ergo etiam potest dici filius noster.

[1452] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, quidquid datur nobis, est nostrum. Sed filius datus est nobis. Ergo est filius noster.

[1453] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, in Deo idem est deitas et Deus et sapientia et bonitas et omnia hujusmodi. Sed dicitur Deus noster; ergo etiam potest dici Deus sapientia nostra vel essentia nostra.

[1454] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 6 Sed e converso videtur quod non potest dici Deus noster. In pronomine enim nostrum vel meum, importatur aliqua habitudo vel relatio creatoris ad creaturam. Sed Deus est nomen absolutum et nomen naturae, ut dicit Ambrosius. Ergo videtur quod non potest dici Deus noster.

[1455] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod Deus non potest habere aliquam relationem ad nos, nisi per modum principii. Cum autem causae sint quatuor, ipse non est causa materialis nostra; sed se habet ad nos in ratione efficientis et finis et formae exemplaris, non autem in ratione formae inhaerentis. Considerandum est igitur in nominibus divinis, quod omnia illa nomina quae important rationem principii per modum efficientis vel finis recipiunt additionem dictorum pronominum, sicut dicimus: creator noster et bonum nostrum. Ea autem quae dicuntur per modum formae inhaerentis, non recipiunt dictorum pronominum additionem; et talia sunt nomina omnia divina, quae in abstracto significantur, quae omnia significantur per modum formae, ut essentia, bonitas et hujusmodi. Unde in talibus non potest fieri additio. Non enim possum dicere, quod Deus sit essentia nostra vel substantia vel aliquid hujusmodi. Tamen in istis nominibus considerandus est quidam ordo. Quia quaedam horum abstractorum important rationem principii efficientis et exemplaris, ut sapientia et bonitas et hujusmodi, quando fit additio dictorum pronominum, ut cum dicimus, Deus est sapientia nostra causaliter, per modum quo dicitur spes nostra: quia per ejus sapientiam efficitur in nobis sapientia exemplata a sua sapientia, per quam sapientes sumus formaliter. Quaedam autem non important rationem principii, nisi forte exemplaris, et talibus non consuevit fieri dicta additio. Non enim consuetum est dici, quod Deus sit essentia nostra, vel substantia nostra. Tamen etiam quandoque istis nominibus fit talis additio propter habitudinem principii exemplaris: sicut Dionysius dicit quod esse omnium est superesse deitatis; licet hujusmodi locutiones magis sint exponendae quam extendendae.

[1456] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod donum importat quamdam relationem in actu, scilicet ad dantem, et quamdam solum in aptitudine, quantum est in ratione sui nominis, scilicet ad eum cui datur; et ideo potest semper dici donum dantis; sed non est ejus cui datur, nisi quando sibi est datum in actu; et propter hoc dicimus datum nostrum et non donum nostrum.

[1457] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus est quaedam circumlocutio inventa ad exprimendum personam spiritus sancti: ipse autem, inquantum est persona subsistens, non importat relationem principii, sed magis ejus qui est a principio; et ideo non potest dici spiritus sanctus noster; sed spiritus importat rationem principii, inquantum a spiritu est inspiratio, propter quod potest dici spiritus noster.

[1458] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pater importat rationem principii, filius autem non, sed magis ejus quod est a principio; et ideo non potest dici filius noster, sicut dicitur pater noster; quamvis etiam non dicatur pater noster, prout imponitur nomen a paternitate aeterna: sic enim est pater solius filii naturalis.

[1459] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis filius datus sit nobis, non tamen datus est nobis in filium, sed in doctorem vel salvatorem; et ideo potest dici salvator noster, sed non filius noster. Et si objiciatur: est filius et est noster; ergo est filius noster, patet quod est fallacia accidentis.

[1460] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sapientia in abstracto significat id quo aliquis est formaliter sapiens; et propter hoc ratione praedicta non potest proprie dici quod sit sapientia, nisi per modum qui dictus est, in corp. art.

[1461] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 6 Ad ultimum dicendum, quod Deus, quamvis significet essentiam divinam quantum ad id cui imponitur, tamen quantum ad id a quo imponitur nomen, significat operationem, ut supra dictum est ex verbis Damasceni. Et ideo potest dici Deus noster. Tamen diversimode potest dici Deus omnium et justorum; Deus enim dicitur omnium propter relationem principii, inquantum scilicet est creator omnium; dicitur autem Deus justorum specialiter, secundum rationem finis quem contingunt; et ideo dicitur etiam ab eis haberi. Alia enim licet ordinentur in ipsum sicut in finem, non tamen consequuntur ipsum, nisi justi qui conjunguntur sibi per gratiam et gloriam: et ideo etiam omnium communiter dicitur vel finis vel aliquid hujusmodi; sed absolute dicitur de justis quia Deus est eorum, quia habent ipsum sicut suam hereditatem, et per quemdam modum possessionis.

Expositio textus

[1462] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 expos. *Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine.* Videtur hoc esse falsum: quia sicut dicitur donum dationis, ita spiritus spirationis. Sed dicendum, quod in nomine spiritus non importatur relatio nisi per accidens ex modo significandi, prout significatur ut terminus actionis alicujus; sed in nomine doni importatur relatio etiam quantum ad significationem; quia hoc ipsum donare, unde nomen doni sumitur, magis pertinet ad genus relationis quam actionis: quia dare nihil est aliud quam suum alterius facere. Nomen etiam spiritus imponitur ad significandum substantiam ratione alicujus proprietatis, scilicet subtilitatis, ut supra dictum est, dist. 10, qu. unic., art. 4, unde et aerem spiritum dicimus et animam: sed nomen doni non imponitur ad significandum substantiam, sed ad significandum aliquid circa substantiam, quod consequitur dationem: unde non reducitur ad praedicamentum substantiae. *Non enim, ut ait Hilarius, per defectionem, aut protensionem, aut derivationem ex Deo Deus est.* Hic Hilarius a divinis personis excludit tres modos emanationis qui sunt in diversitate substantiae. Unus est quando aliquid generatur ex re corrupta, ut vermis in carne putrefacta, vel aer ex aqua; et hoc notat cum dicit: *per defectionem.* Secundus quando producitur ex re manente conjuncta sibi, sicut ramus ex arbore; et hoc tangit cum dicit, *protensionem.* Tertius est, quando producitur aliquid ex re manente, sed separata ab ea, ut rivus ex fonte, vel ex silice; et hoc tangit cum dicit: *derivationem* vel *decisionem*; et sic etiam homo est ex homine: quorum nullus divinis personis convenit. *Sed ex virtute naturae*, non tamquam generante, sed tamquam principio generationis per modum formae: *subsistit filius nativitate*; idest, nascitur subsistens: *in naturam eamdem*, non solum specie, sicut in aliis generationibus univocis, sed numero. *Nativitas*, inquit, *Dei non potest non eam de qua profecta est, tenere naturam.* Haec exposita est superius, 5 distinctione in Exposit. litterae. *Non ille spiritus noster quo sumus.* Sciendum, quod in spiritu sancto sumus, non quidem formaliter, sed effective: sed spiritu creato, quae est anima sumus formaliter; spiritu sancto autem sumus sancti effective et formaliter, secundum quod per caritatem, quae est exemplatum amoris, qui est spiritus sanctus, formaliter sanctificamur; et per hoc nobis spiritus sanctus conjungitur. *Tollam de spiritu tuo*, Numer. 11, 17. Hoc enim non dicitur quia Moysi gratia minorata esset quantum ad statum habitus, sed quantum ad usum solicitudinis, aliis in sui auxilium substitutis. *De spiritu etiam suo* dicitur illis collatum, non quia persona spiritus sancti divisibilis sit, vel quod habitus gratiae de subjecto in subjectum transferri possit, et dividi; sed quia acceperunt minorem gratiam quam Moyses habuerat, et ad similes actus, et quasi ex gratia Moysi propagatam, inquantum eis gratiam talem orando impetravit. *Post haec quaeritur, utrum spiritus sanctus ad seipsum referatur.* Istam quaestionem solvet Magister in 30 distinct.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I a distinctione XIX ad distinctionem XXI

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 19

Prooemium

[1463] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de personis divinis quantum ad earum distinctionem per relationes aeternas, hic incipit determinare de ipsis quantum ad earum aequalitatem. Dividitur autem haec pars in duas: in prima ostendit aequalitatem personarum; in secunda movet quamdam dubitationem quae oritur ex quibusdam locutionibus, quibus in sua probatione usus fuerat, 21 distinct., ibi: *hic oritur quaestio trahens originem ex praedictis*. Prima in duas: in prima ostendit secundum quid attendenda sit personarum aequalitas; in secunda secundum illa personarum aequalitatem ostendit, ibi: *quod autem aeternitate, aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod aequalitas personarum attenditur quantum ad aeternitatem, magnitudinem, et potestatem; secundo ostendit qualiter ista tria se habent ad invicem, scilicet quod sunt idem secundum rem quod divina essentia, ibi: *cumque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum et idem sunt. Quod autem aeternitate, aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est.* Hic ostendit propositum; et dividitur in tres partes: in prima ex praedictis relinquit aequalitatem personarum quantum ad aeternitatem; in secunda ostendit earum aequalitatem quantum ad magnitudinem, ibi: *nunc superest ostendere quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat*; in tertia quantum ad potestatem, 20 dist., ibi: *nunc ostendere restat quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentia. Nunc superest ostendere quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat.* Hic ostendit personarum aequalitatem quantum ad magnitudinem: et primo ostendit aequalitatem in magnitudine; secundo inducit quamdam conclusionem, ibi: *praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex.* Prima in tres, secundum tres vias quibus probat aequalem magnitudinem trium personarum: primo ostendit ex mutua inhaesione; secundo ex remotione eorum quae inaequalitatem facere possent, ibi: *sed jam nunc ad propositum redeamus*; tertio ex ratione divinae simplicitatis et veritatis, ibi: *sciendum est igitur, tantam aequalitatem esse in Trinitate* et cetera. Circa primum tria facit: primo manifestat propositum; secundo proponit intentum, ibi: *sciendum igitur est quia pater non est major filio*; tertio ponit aequalitatis signum, ibi: *et inde est quod pater dicitur esse in filio, et filius in patre, et spiritus sanctus in utroque.* Hic quaeruntur duo. Primo de aequalitate. Secundo de illis in quibus attenditur aequalitas. Circa primum quaeruntur duo: 1 an in divinis sit aequalitas; 2 an ibi sit mutua aequalitas.

Articulus 1

[1464] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 tit. Utrum aequalitas sit in divinis

[1465] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aequalitas non sit in divinis. Sicut enim dicit philosophus, unum in quantitate facit aequale. Sed in Deo non est quantitas, ut supra dixit Augustinus, quod est sine quantitate magnus. Ergo videtur quod non sit aequalitas ibi.

[1466] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid est in divinis de absolutis, significat divinam substantiam. Sed secundum unitatem substantiae attenditur identitas, et non aequalitas. Ergo videtur quod per hoc quod probatur una essentia trium personarum, magis probetur identitas quam aequalitas.

[1467] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, qualitas magis se habet ad spiritualia quam quantitas: quia quaedam species qualitatis, ut scientia et virtus et hujusmodi, inveniuntur in substantiis spiritualibus; non autem species quantitatis, nisi forte numerus, secundum quem non attenditur haec aequalitas personarum. Ergo cum secundum qualitatem potius sit similitudo quam aequalitas, videtur quod ista convenientia in essentialibus magis dicenda sit similitudo quam aequalitas.

[1468] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis aequalitas dicit proportionem et commensurationem quamdam. Sed infinitorum non est aliqua commensuratio nec proportio. Cum igitur divinae personae infinitae sint, non videtur in eis esse aequalitas.

[1469] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium, est quod in symbolo Athanasii dicitur: *et totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.*

[1470] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dicit philosophus, unum in substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile. Quamvis autem in divinis non sit qualitas vel quantitas secundum communem rationem generis, sunt tamen ibi aliquae species qualitatis secundum proprias rationes suas, quantum ad differentias constitutivas; et similiter aliquae species quantitatis secundum id quod est proprium eis, ut magnitudo et duratio: et ideo ratione eorum dicitur in divinis aequalitas et similitudo. Sicut autem ea quae significantur per modum qualitatis, ut sapientia et hujusmodi, non sunt aliud secundum rem ab essentia, sed solum secundum rationem; ita etiam similitudo et identitas in divinis differunt secundum rationem et non secundum rem, et similiter est de aequalitate. Et inde est quod diversimode invenitur aequalitas et similitudo in divinis personis et in aliis rebus. In aliis enim aequalibus non est eadem quantitas secundum essentiam, sed solummodo secundum commensurationem; et similiter una qualitas secundum speciem; quia in eis est aliud qualitas et essentia, quae respicit esse sicut actum proprium. Qualitas autem vel quantitas non dicitur per respectum ad esse, sed tantum dicunt quidditatem alicujus generis. Unde potest dici una quantitas ubi non est unum esse; sed non potest dici una essentia absolute, nisi ubi est unum esse; et hoc est ubi est eadem essentia secundum numerum. Et inde est quod ad rationem aequalitatis, unitas secundum numerum non requiritur; sed ad identitatem requiritur unitas secundum numerum. In divinis autem personis idem est magnitudo et sapientia, quod essentia: unde aequalitas et similitudo personarum attenditur secundum eamdem sapientiam numero et magnitudine.

[1471] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod aequalitas non causatur ex uno in quantitate solum secundum rationem quantitatis communem, sed etiam secundum rationem alicujus speciei quantitatis. Ad rationem enim aequalitatis sufficit quod sit unitas numeri, vel etiam temporis. Et ita cum in divinis sit ratio aliquarum specierum quantitatis, potest ibi esse aequalitas proprie. Sed quia quod invenitur in pluribus, convenit eis secundum id quod est eis commune, et non secundum quod est eis proprium: ideo potest melius dici, quod aequalitas consequitur rationem quantitatis in communi, quae consistit in quadam divisibilitate: unde ratio quantitatis invenitur proprie in illis quae secundum se dividuntur; et sic Deo non convenit. Invenitur etiam quodammodo in illis quorum divisio attenditur secundum ea quae extrinsecus sunt, sicut virtus dicitur divisibilis et quantitatis rationem habens ex ratione et divisione actuum et objectorum. Et talis ratio quantitatis, scilicet virtualis, Deo convenit, et per consequens aequalitas.

[1472] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratione jam dicta, dist. 9, patet quod identitas ponit unitatem in essentia secundum numerum: et quia in rebus creatis, ex quarum consideratione nomina imponimus, etiam illa quae de Deo praedicantur, unitas essentiae non est nisi in eodem supposito; ideo identitas nullam importat distinctionem in supposito; sed magis unitatem. Unde filius non potest dici, masculine loquendo, idem patri, sed neutraliter tantum; ut unitas ad essentiam referatur. Aequalitas vero et similitudo, quae important unitatem quantitatis vel qualitatis non secundum essentiam vel esse, quantum est de sui significatione, non important unitatem quantitatis vel qualitatis in numero; sed sufficit quod sint idem specie. Haec autem unitas est in diversis suppositis: et ideo aequalitas et similitudo simul cum unitate important distinctionem: et propter hoc dicimus filium similem patri vel aequalem; non tamen eumdem. Et inde est quod potius Magister de aequalitate quam de identitate determinavit, dist. 9, quia in identitate importatur tantum unitas essentiae. Nec etiam secundum quemlibet modum divinis personis competit, scilicet masculine; sed in aequalitate importatur utrumque; et unitas essentiae per modum quantitatis significatae, et personarum distinctio.

[1473] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in similitudine similiter importetur utrumque, ut patet ex verbis Hilarii in 2 distinct. positis quod similitudo sibi ipsi non est, tamen aequalitas addit aliquid supra similitudinem, et includit eam, quando dicitur de divinis personis. Cum enim in divinis non nisi quantitas sit virtutis, quae fundatur in qualitate, in unitate talis quantitatis ponitur unitas qualitatis, et privatur intensionis excessus, ut patet: quia quaecumque aequalia sunt in colore, sunt etiam similia, sed non convertitur.

[1474] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aequalitas est species proportionis: est enim aequalitas proportio aliquorum habentium unam quantitatem. Dico igitur de aequalitate, sicut de quibusdam aliis, quod praedicatur de Deo quantum ad rationem differentiae, quod est habere unam quantitatem, et non quantum ad rationem generis, quae consistit in commensuratione quantitatis. Unde dico, quod divina magnitudo nullo modo est mensurabilis vel mensurata nec ab alio nec a se. Primo, quia mensuratio ponit terminationem, et divina magnitudo non habet terminum intra nec extra; et ideo infinita dicitur, non quidem per extensionem privative, sed per negationem termini. Secundo, quia commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum; et nulla alia magnitudo potest esse aequalis sibi. Pater autem et filius non habent aliam et aliam magnitudinem, sed unam et eamdem, secundum quam aequales dicuntur; et ita divinae magnitudini nihil diversum ab ipsa commensuratur. Tertio, quia sicut omnis motus reducitur ad movens quod non est motum neque a se neque ab alio: ita omnis mensuratio reducitur ad unum primum quod nullo modo est mensuratum, sed est omnium mensura; et hoc Deus est, ut etiam Commentator dicit.

Articulus 2

[1475] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 tit. Utrum aequalitas in divinis sit mutua

[1476] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit ibi mutua aequalitas. Ita enim dicit Dionysius quod in causa et in causatis non recipimus conversionem similitudinis et aequalitatis. Sed quamvis in divinis personis non sit causa et causatum, est tamen ibi principium et quod est de principio. Ergo videtur quod filius, qui est a patre sicut a principio, sit similis et aequalis patri, sed non e converso.

[1477] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, unumquodque est aequale illi quo non est minus; et nihil est aequale illi quo est majus. Sed supra, distinct. 16, dicit Hilarius: *filius non est minor patre, et tamen pater est major filio.* Ergo filius est aequalis patri, sed non e converso.

[1478] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, cum nihil sibi ipsi sit aequale, omne quod aequale dicitur praesupponit aliquid cui aequale dicatur. Sed filius secundum ordinem naturae praesupponit patrem, non autem pater praesupponit aliquid. Ergo videtur quod filius sit aequalis patri, et non e converso.

[1479] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in symbolo dicitur: *tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.* Ergo est ibi mutua aequalitas.

[1480] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum aequalitas fundetur in unitate quantitatis, idem est aliquid esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius; et esse simile, quod habere qualitatem illius. Qualitas autem alicujus dicitur quam proprie et plene habet. Contingit autem quandoque quod qualitas illa perfecta est in utroque: unde utriusque dici potest: et secundum hoc in talibus potest dici quod utrumque alteri simile est. Quandoque autem qualitas aliqua est proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius, secundum aliquam participationem: et tunc illa qualitas non dicitur utriusque, sed ejus tantum quod eam plene possidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicetur simile ei quod plene habet, et non e converso: ut si dicamus quod pictura est similis homini, et non e converso. Non enim dicitur quod homo sit similis suae imagini, proprie loquendo. Ulterius, assimilari, supra hoc quod est similem esse, ponit quemdam motum et accessum ad unitatem qualitatis, et similiter, adaequari, ad quantitatem. In divinis autem personis non est aliquis motus; sed loco motus est ibi acceptio, prout dicitur una persona ab alia accipere: unde non potest esse assimilatio vel adaequatio, nisi secundum rationem acceptionis. Dico igitur, quod quia magnitudo vel bonitas est plene in qualibet divinarum personarum, quaelibet persona potest dici aequalis vel similis alii. Sed quia una persona accipit ab alia et non e converso, ideo persona accipiens potest dici adaequari vel assimilari illi personae a qua accipit, et non e converso. Concedimus igitur inter patrem et filium esse mutuam similitudinem vel aequalitatem: quia pater est similis filio, et e converso: non autem mutuam adaequationem vel assimilationem: quia filius adaequatur patri et assimilatur, et non e converso.

[1481] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Dionysius loquitur in causatis illis quae non perfecte recipiunt similitudinem suae causae, quod non est in divinis personis, quia tota plenitudo patris est in filio: et ideo potest dici mutua similitudo vel aequalitas. Unde Dionysius dicit, quod in coordinatis, idest aequalibus, possibile est similia sibi invicem esse, et convertere ad alterutrum similitudinem.

[1482] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per hoc quod dicitur pater major filio, non ponitur aliquis gradus magnitudinis, sed tantum ordo auctoritatis. Unde per hoc non removetur mutua aequalitas, sed tantum mutua adaequatio.

[1483] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aequalitas non de necessitate praesupponit aliquid aliud, sed supponit. Unde non oportet quod illud quod dicitur aequale, habeat aliquem ordinem vel prioritatis vel principii ad illud cui aequale dicitur, vel e converso.

Quaestio 2

Prooemium

[1484] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 pr. Deinde quaeritur de illis in quibus attenditur illa aequalitas; et circa hoc quaeruntur duo. Primo de aeternitate. Secundo de magnitudine: quia de potentia infra, distinct. 43, quaest. 1, art. 1, quaeretur. De aeternitate, praeter ea quae supra, dist. 8, quaesita sunt, duo quaeruntur: 1 quid sit aeternitas secundum rem; 2 quomodo se habeat nunc aeternitatis ad aeternitatem.

Articulus 1

[1485] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 tit. Utrum aeternitas sit substantia Dei

[1486] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit ipsa divina substantia. Nihil enim est causa sui ipsius. Sed Deus est auctor aeternitatis, ut dicit Augustinus, et est etiam ante aeternitatem, sicut causa ejus, ut dicitur Lib. de causis. Ergo videtur quod aeternitas non sit ipse Deus.

[1487] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed primum esse est divinum esse. Ergo per ejus mensuram mensuratur omne esse. Sed esse temporalium mensuratur per tempus, et aeternorum per aevum. Ergo videtur, cum unius non sit nisi una mensura, quod aeternitas sit idem secundum rem quod aevum et tempus.

[1488] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, in omnibus participationibus divinae bonitatis est communitas in nomine et in ratione cujusdam analogiae inter perfectionem participatam a creatura et principium communicationis in Deo, sicut se habet bonitas creaturae cum bonitate increata. Sed secundum Dionysium, sicut Deus dicitur sapiens inquantum implet alios sapientia, ita per hoc dicitur aeternus quod est causa aevi et temporis. Ergo videtur quod aevum et tempus debeant dici aeternitas.

[1489] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, mensura est proportionata mensurato. Sed omne esse in se consideratum indivisibile est, quia nihil habet admixtum ut dicit Boetius, et quamdiu res manet, esse suum substantiale non variatur, quamvis accidentia varientur. Cum igitur esse temporalium mensuretur tempore, videtur quod tempus sit mensura indivisibilis et permanens, et sic non differat ab aeternitate.

[1490] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, in quocumque est invenire successionem, illud mensuratur tempore. Sed esse aeviternorum, sicut Angeli et substantiae caeli, non mensuratur tempore. Ergo videtur quod eorum esse non habeat successionem, et ita videtur quod non differat ab aeternitate.

[1491] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod diversitatem aeternitatis, temporis et aevi, quidam voluerunt accipere, quod tempus habet principium et finem; aevum principium habet et non finem; aeternitas nec principium nec finem. Sed secundum hoc non attenditur essentialis eorum diversitas: quia posito quod tempus nunquam inceperit, nec nunquam finiatur, adhuc tempus non erit aeternitas, ut dicit Boetius. Supposito etiam quod Angeli semper fuerint, aevum adhuc differret ab aeternitate. Quid tamen veritatis habeat, ex his quae dicentur, patebit. Sciendum est igitur, quod tria praedicta nomina significant durationem quamdam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu: tamdiu enim res durare dicitur quamdiu in actu est, et non dum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus, et potentiae permixtus, ratione cujus ulterius in actum procedit; et talis actus est motus: est enim motus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi, ut dicit philosophus. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae, nec additionem recipiens perfectionis; et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio; et tunc res habens tale esse est potentialis respectu hujus actus, quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae; et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu hujus actus. Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non substernitur aliqua potentia; et tale est esse divinum et operatio ejus; et huic respondet loco mensurae aeternitas. Est alius actus cui substat potentia quaedam; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa; et huic respondet aevum. Est autem alius cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens; et huic respondet tempus. Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae. Invenitur autem in actu qui motus est, successio prioris et posterioris. Et haec duo, scilicet prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensurae per modum numeri, quae tempus est. Unde dicit philosophus, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter. Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo est numerus simpliciter; ita etiam numerus prioris et posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus. Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit philosophus quod si non esset anima, non esset tempus. Sic igitur de ratione hujus mensurae, quae est tempus, sunt duo: scilicet quod accipiantur ibi plura, ad minus duo; vel duo nunc, inter quae est tempus; vel duo tempora continuata per unum nunc: et quod illa sint succedentia. Continuitas etiam accedit tempori ex ratione motus quem mensurat. Unde si aliquis motus esset non continuus, non habens ordinem ad motum continuum caeli, tempus mensurans illum motum non esset continuum. Ex quo patet quod tempore non mensuratur nisi id quod includitur in tempore, et secundum principium et finem. Motus enim caeli etsi ponatur semper fuisse, secundum philosophum, tamen unaquaeque revolutio vel pars revolutionis, quae mensuratur tempore, secundum prius et posterius accepta in ipsa, principium habet et finem, et secundum hoc verum est quod tempus habet principium et finem: quia non est mensura nisi habentis principium et finem. In actu autem illo qui est actus completus, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura, et ita nec successionem: unde mensura quae respondet eis, non est per modum numeri, sed magis per modum unitatis. Sicut ergo prius et posterius temporis, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis; ita permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione unius quod habet rationem mensurae, complet rationem aevi et aeternitatis. Sed quia esse aeviternorum est acquisitum ab alio, ideo aevum mensurat esse quod habet principium; non autem aeternitas, quae mensurat esse quod non est acquisitum ab alio. Et secundum hoc potest sustineri dicta differentia, licet non uniformiter sumpto principio: quia aeternitas respicit illud esse quod non habet principium efficiens; aevum autem quod habet tale principium; tempus vero respicit actum qui habet principium et finem durationis, ut mensuratur tempore.

[1492] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut patet ex praedictis, in corp. art., aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata; unde non inveniuntur auctores antiqui multum curasse de differentia aevi et aeternitatis: propter hoc Dionysius utitur uno pro alio. Unde si proprie accipiatur causa et auctor, Deus dicitur esse auctor aeternitatis, non qua ipse aeternus est, sed aeternitatis participatae, quae aevum est; sicut dicimus, quod ipse est causa omnis bonitatis, non suae, sed ejus quae ab ipso in creaturas effluit sicut a principio. Posset etiam dici, quamvis non ita bene, quod causa communiter accipitur pro omni eo quod est etiam prius secundum rationem: cum enim essentia divina secundum intellectum sit prius quam esse suum, et esse prius quam aeternitas, sicut mobile est prius motu, et motus prior tempore; dicetur ipse Deus esse causa suae aeternitatis secundum modum intelligendi, quamvis ipse sit sua aeternitas secundum rem.

[1493] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnibus illis in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet esse diversas mensuras proprias; non enim eodem modo mensurantur panis et vinum. Unde cum diversa ratio mensurandi sit in diversis actibus, oportet quod respondeant eis diversae mensurae propriae: verumtamen una earum potest ordinari ad aliam, sicut ad primam mensuram et excedentem. Unde sicut divinum esse est mensura omnis actus, ita aeternitas est mensura omnis durationis, excedens et non coaequata. Sed praeter hoc oportet habere alias proprias mensuras propter diversos modos mensurandi.

[1494] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod divina bonitas participatur in diversis secundum diversos modos. Perfectioni autem participatae duplex nomen imponitur. Vel secundum rationem communem perfectionis illius; et tunc nomen est commune et ipsi principio communicanti et omnibus participantibus, secundum analogiam, sicut bonitas, entitas et hujusmodi. Vel secundum proprium modum quo recipitur vel est in aliqua creatura, ut patet quod cognitio participatur a Deo in omnibus cognoscentibus et hoc nomen sensus imponitur ad significandum cognitionem secundum aliquem modum determinatum habendi ipsam, et propter hoc non est commune omnibus. Similiter aeternitas nominat durationem secundum illum modum quo est in principio suo; et ideo aliae durationes participatae non dicuntur nomine aeternitatis.

[1495] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus per se est mensura motus primi; unde esse rerum temporalium non mensuratur tempore nisi prout subjacet variationi ex motu caeli. Unde dicit Commentator, quod sentimus tempus, secundum quod percipimus nos esse in esse variabili ex motu caeli. Et inde est quod omnia quae ordinantur ad motum caeli sicut ad causam, cujus primo mensura est tempus, mensurantur tempore; et quicumque sentit quamcumque variabilitatem quae consequitur ex motu caeli, sentit tempus, quamvis non videat ipsum motum caeli.

[1496] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis actus qui mensuratur aevo, sit totus simul sine successione, hoc esse tamen est ab alio; et in hoc ab aeternitate aevum discernitur, ut prius dictum est, distin. 8, quaest. 2, art. 2.

Articulus 2

[1497] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 tit. Utrum nunc aeternitatis sit ipsa aeternitas

[1498] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nunc aeternitatis non est ipsa aeternitas. Nunc enim aeternitatis, temporis et aevi, videtur unum esse, quod significatur, cum dicitur: quando motus est, et Angelus est, et Deus est. Sed aeternitas non est tempus, ut dictum est, art. antec. Ergo nunc aeternitatis, quod est idem quod nunc temporis, non est idem quod aeternitas.

[1499] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, omne nunc est indivisibile. Sed aeternitas est divisibilis: quod videtur ex hoc quod in littera inducitur: *in generationem et generationem anni tui*; et loquitur de duratione aeternitatis. Ergo videtur quod nunc aeternitatis non sit aeternitas.

[1500] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, nunc stans facit aeternitatem, ut Boetius dicit; et ita nunc est causa aeternitatis. Sed non potest idem esse causa sui ipsius. Ergo non est idem aeternitas et nunc aeternitatis.

[1501] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut se habet nunc temporis ad tempus, ita se habet nunc aeternitatis ad aeternitatem. Sed nunc temporis non est tempus sicut nec punctus est linea. Ergo nec nunc aeternitatis est aeternitas.

[1502] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, aeternitas est ipse Deus. Sed in divina essentia non est aliqua realis diversitas. Ergo non differt ibi nunc aeternitatis et aeternitas.

[1503] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis. Unde sicut est idem mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse, sicut dicitur, quod Socrates in foro est alter a seipso in domo; ita nunc est etiam idem secundum substantiam in tota successione temporis, variatum tantum secundum esse, scilicet secundum rationem quam accepit prioris et posterioris. Sicut autem motus est actus ipsius mobilis inquantum mobile est; ita esse est actus existentis, inquantum ens est. Unde quacumque mensura mensuretur esse alicujus rei, ipsi rei existenti respondet nunc ipsius durationis, quasi mensura: unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens cujus mensura est aevum, et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens cujus esse mensurat aeternitas. Unde sicut se habet quilibet actus ad id cujus est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum sed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus, et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis. Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cujus est actus re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est. Et sic etiam intelligenda est differentia aevi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cujus est actus, sed differt tantum ratione; et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, inquantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum.

[1504] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non est idem nunc aeternitatis, temporis et aevi; et quando dicitur: quando est motus, est Angelus et Deus, potest significari tripliciter nunc vel aeternitatis vel aevi vel temporis. Si significetur nunc temporis; tunc dicetur motus esse in illo, sicut in propria mensura; Angelus autem et Deus, non secundum rationem mensurationis, sed magis secundum concomitantiam quamdam, prout aeternitas et aevum cum tempore simul sunt, nec sibi deficiunt. Si autem significetur nunc aeternitatis; tunc dicitur Deus esse in illo sicut in mensura propria et adaequata; Angelus autem et mobile, sicut in mensura excedenti. Si autem significetur nunc aevi, respondebit Angelo sicut mensura adaequata, et Deo secundum concomitantiam, et mobili sicut mensura excedens.

[1505] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aeternitas indivisibilis est, et quod pluraliter aliquando significetur, hoc potest esse dupliciter: vel secundum quod participatur in diversis, praecipue in beatis, ut dicitur Dan. 12, 3: *qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates*; vel ratione mensurae inferioris, cui per se accidit divisio, scilicet ratione temporis. Unde est sensus: anni aeternitatis, idest aeternitas, sub qua possibile esset contineri plurimos annos, sicut in mensura excedenti.

[1506] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut esse, secundum rationem intelligendi, consequitur principia ipsius entis quasi causam; ita etiam mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causae. Unde nunc aeternitatis secundum rationem videtur esse causa aeternitatis. Sed ex hoc non ostenditur diversitas in re, sed tantum in ratione; sicut nec inter ipsum divinum esse et ipsum ens.

[1507] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de tempore et nunc temporis et de aeternitate et nunc aeternitatis, et ratio assignata est.

Quaestio 3

Prooemium

[1508] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 pr. Deinde quaeritur de magnitudine; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum magnitudo Deo conveniat, et quid sit; 2 de signo aequalitatis in magnitudine divinarum personarum, secundum quod in se esse dicuntur.

Articulus 1

[1509] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 tit. Utrum magnitudo competat Deo

[1510] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnitudo Deo non competat. Magnitudo enim est quaedam conditio materiae. Sed nulla conditio materialis de Deo dicitur, nisi metaphorice. Ergo videtur quod magnitudo Deo non conveniat nisi metaphorice.

[1511] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, magnum et parvum ex opposito dividuntur. Sed, secundum philosophum, omne parvum est magnum sicut et omne paucum est multum, ut 10 Metaphys. dicit. Ergo videtur etiam quod omne magnum sit parvum. Sed Deus non est parvus. Ergo non est magnus.

[1512] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, magnitudo est quantitas continua. Sed in Deo non potest esse continuatio, cum sit simplex et indivisibilis. Ergo nec magnitudo.

[1513] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 arg. 4 Si dicas, quod in Deo est quantitas virtutis secundum quam dicitur magnus; contra Deus secundum virtutem suam dicitur potens. Sed hic dividitur potentia contra magnitudinem. Ergo non intelligitur de magnitudine virtutis.

[1514] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicitur in Psalm. 146, 5: *magnus Deus et magna virtus ejus.*

[1515] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in Deo non potest esse quantitas nisi virtutis; et cum aequalitas attendatur secundum aliquam speciem quantitatis, aequalitas non erit nisi secundum virtutem. Virtus autem, secundum philosophum est ultimum in re de potentia. Unde etiam dicitur in 7 Physic., quod virtus est perfectio quaedam, et tunc unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem. Omnibus igitur illis modis quibus contingit pertingere ad ultimum est considerare virtutem rei. Hoc autem contingit tripliciter: primo in operationibus, in quibus contingit gradus perfectionis inveniri. Unde dicitur habere virtutem ad operandum quod attingit completam operationem, prout dicitur 2 Ethic., quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Secundo etiam respectu ipsius esse rei, secundum quod etiam philosophus dicit, quod aliquid habet virtutem ut semper sit. Item secundum plenitudinem perfectionis respectu ipsius entis, secundum quod attingit ultimum naturae suae. Unde etiam virtus circuli dicitur, secundum philosophum, quando attingit complete definitionem suam. Si igitur virtus divina consideretur secundum perfectionem ad opus, erit virtus potentiae operativae. Si autem consideretur perfectio quantum ad ipsum esse divinum, virtus ejus erit aeternitas. Si autem consideretur quantum ad complementum perfectionis ipsius naturae divinae, erit magnitudo. Quod patet ex hoc quod ipse probat aequalitatem in magnitudine ex hoc quod tota plenitudo naturae patris est in filio; secundum quem etiam modum Augustinus dicit, quod in his quae non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius; secundum quod etiam dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectus in scientia et virtute. Et sicut omnipotentiae suae virtute omnes potentias operativas fundat et in eis operatur; ita per virtutem aeternitatis suae instituit et firmat omnem durationem et per virtutem magnitudinis suae omnia implet et continet.

[1516] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod magnitudo secundum rationem generis sui, quod est quantitas, est conditio materiae; et secundum hoc non praedicatur de Deo, sed secundum rationem differentiae suae; quae consistit in ratione completionis, prout dicimus aliquem ex parvo fieri magnum, quando attingit completam quantitatem.

[1517] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantitas continua dividitur in infinitum, sed non in infinitum augetur; et ideo ratione divisionis infinitae quodlibet parvum potest habere minus, in cujus respectu videtur magnum; sed tamen non quolibet magno est aliquod majus, respectu cujus possit dici minus, sicut patet in quantitate caeli. Nihilominus tamen si magnum et parvum non dicatur secundum relationem, sed absolute, prout consideratur, quantitas determinata ad aliquam speciem, sic quamvis quodlibet minus sit majus, non tamen quodlibet minus est parvum, nec quodlibet majus est magnum, ut dicit philosophus. Nihilominus tamen sciendum quod Deus sicut dicitur magnus, ita etiam dicitur parvus, ut dicit Dionysius, et accipit parvum pro subtili, secundum quod ipse penetrat omnia, etiam profundas cogitationes, et secundum quod dicitur quod principia sunt parva quantitate et magna virtute.

[1518] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod continuitas sequitur magnitudinem dimensivam, non autem magnitudinem virtutis, quae sola debet in Deo intelligi.

[1519] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum patet jam solutio per ea quae dicta sunt, in corp. art.; quia virtus non tantum dicitur respectu operationis secundum quod hic accipitur potentia, sed etiam aliis modis, ut dictum est, ubi supra.

Articulus 2

[1520] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 tit. Utrum pater sit in filio et e converso

[1521] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater non sit in filio nec e converso. Philosophus enim assignat octo modos essendi in, quorum nullus potest aptari ad hoc quod pater in filio esse dicatur vel e converso. Neque enim est sicut totum in partibus neque sicut e converso, neque sicut genus in speciebus neque sicut e converso, neque sicut in loco, neque sicut forma in materia, neque sicut in movente, sicut regnum est in rege; neque sicut in fine optimo, ut de facili potest probari. Ergo pater non est in filio.

[1522] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, eorum quorum unum est apud alterum, ut distinctum ab ipso, unum non est in altero. Sed filius est apud patrem, ut dicitur Joan. 1: *et verbum erat apud Deum.* Ergo videtur quod pater non sit in filio, nec e converso.

[1523] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 arg. 3 Item, in divinis non est nisi relatio originis. Sed haec praepositio in importat aliquam habitudinem. Ergo in divinis non potest importare nisi relationem originis. Sed non eamdem relationem habet filius ad patrem et pater ad filium. Ergo vel non uterque est in altero, vel non eodem modo.

[1524] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra, ubicumque est essentia patris, est pater. Sed tota essentia patris est in filio et e converso. Ergo pater est in filio et e converso.

[1525] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in uno relativorum intelligitur aliud. Sed pater et filius sunt relativa. Ergo videtur quod pater sit in filio et e converso.

[1526] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in divinis personis est duo considerare: scilicet essentiam quae est una et eadem, et relationes quibus distinguuntur; et secundum utrumque pater dicitur esse in filio et e converso, secundum diversorum assignationes. Secundum enim tres doctores, qui in littera inducuntur, scilicet Augustinum, Hilarium, Ambrosium, hoc dicitur propter essentiae unitatem, quia essentia patris est in filio et pater non deserit naturam suam; unde ubi est natura sua, ibi est ipse, sicut patuit etiam ex verbis Hilarii supra, dist. 5, inductis. Sed secundum Damascenum, hoc intelligitur secundum rationem relationis, prout in uno relativorum intelligitur aliud.

[1527] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod stricte accipiendo, non omnes modi quibus aliquid est in aliquo, continentur in illis octo, nisi per quamdam similitudinis reductionem; sicut esse in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid dicitur esse in loco, quia utrumque est sicut mensuratum in mensura; sic etiam per quamdam similitudinem ille modus potest reduci ad aliquem illorum. Si enim hoc accipiatur quantum ad unitatem essentiae, tunc pater dicitur esse in filio propter hoc quod essentia patris in filio est. Unde ad illum modum reducitur ad quem reduceretur si essentia in filio esse diceretur. Hoc autem est per modum quo natura communis est in aliquo supposito, et reducitur ad illum modum quo genus est in specie; quamvis in divinis non sit genus et species, ut infra, distin. 25, quaest. unic., art. 3, patebit. Si autem accipiatur quantum ad relationem, tunc reducetur ad illum modum quo aliquid est in aliquo sicut in principio movente et efficiente; quamvis enim pater non sit principium efficiens filii, tamen est originans ipsum. Unde filius est in patre sicut originatum in originante, et e converso pater in filio sicut originans in originato. Sed adhuc magis proprie dicitur in divinis filius in patre, etiam ex parte relationis, quam in humanis; quia filius ex ipsa relatione est persona subsistens; sua enim relatio est sua personalitas, quod in aliis rebus non contingit.

[1528] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod una persona dicitur esse apud aliam ratione distinctionis; sed dicitur esse in alia vel quantum ad essentiam, vel quantum ad intellectum relationum, quia in una intelligitur alia, quamvis unum relativum ab altero sit distinctum.

[1529] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si accipiatur pater esse in filio propter unitatem essentiae, eodem modo est pater in filio et filius in patre: et tunc haec praepositio in non importabit aliquam relationem realem, sed tantum relationem rationis, qualis est inter essentiam et personam, secundum quam essentia dicitur esse in persona. Si autem hoc accipiatur ex parte relationis, tunc est alius modus, ut dictum est, in Resp. ad primum, secundum diversam habitudinem patris ad filium et filii ad patrem.

Expositio textus

[1530] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 expos. *In generationem et generationem anni tui.* Aeternitas per annos Dei intelligitur, non propter sui multitudinem, cum sit una et simplex, sed inquantum virtute comprehendere potest magnam multitudinem inferioris mensurae, quae divisibilis est. Sicut etiam dicimus, ante mundum tempus fuisse, non quidem in re, sed secundum imaginationem, prout imaginamur tempori (quod cum mundo incepit) possibilem fuisse additionem fieri ex parte ante, quae additio tota sub aeternitate continetur. *Confitemur divinitatis naturam omnem perfecte esse in singula suarum hypostaseon*, idest totam et perfectam, et simile in sequentibus accipiendum est. *Nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana praestabit.* Verum est, quod sufficienter divina demonstret: quia in qualibet similitudine invenitur major dissimilitudo, ut supra, 2 distin., dictum est. *Sed quod non intelligibile est homini, Deo possibile est.* Cum enim divina natura et virtus, quae infinita est, nostrum intellectum excedat, nihil quod intelligere possimus, est quod Deus facere non possit; sed multa quae intelligere non possumus, facere potest, et in ipso esse possunt et sunt; non enim in eo potest esse aliquid quod non sit, nec est aliquid quod non esse possit: quia mutabilis esset, si sibi aliquid posset addi vel subtrahi. *Id divinae veritatis ratio consequatur*; quasi dicat: sufficiat nobis ad credendum, quasi ratio vel medium probans, divina veritas, ex qua nobis sacra Scriptura tradita est; quamvis ex rerum naturis ratio sumpta dissentire videatur. *Patrem igitur in filio et filium in patre esse.* Sic construe, patrem esse in filio, et filium in patre. *Perfecta plenitudo divinitatis in utroque est*; idest, ex hoc quod plena divinitas in utroque est, sequitur quod pater sit in filio, et e converso: quod probat consequenter cum dicit: *quia plenitudo divinitatis est in filio, quod in patre est, hoc et in filio est.* Et ratio sua talis est. Plenitudo divinitatis in utroque ostendit quod quidquid est in uno, est in alio; quia si uni deesset quod alter haberet, neuter perfectus esset: quia dans deitatem, daret partem substantiae suae; et ita uterque, scilicet pater dans et filius recipiens, haberet terminum deitatis. Et ita patet quod nisi totum quod unus habet, alter accipiat, plenitudo divinitatis in utroque esse non potest. Sed ad hoc quod est totum quod est in patre esse in filio, sequitur patrem esse in filio: quia ubicumque est tota natura patris, ibi est pater. Ergo ad plenitudinem deitatis in utroque, sequitur patrem esse in filio, et e converso. Similiter etiam construendum est hoc quod dicit: *quia plenitudo deitatis in filio est, quod in patre est, hoc et in filio est*; idest ad plenitudinem deitatis hoc sequitur. *Nec eadem nativitas*: quia nihil a seipso nascitur: *nec aliud esse permittit*; quia nihil nascitur ex aliquo vivo, nisi ad minus eamdem naturam in specie accipiat hoc modo ut nomen filiationis consequatur. Unde cum divina natura non possit multiplicari in diversa secundum numerum, eo quod est immaterialis, restat ut eamdem numero naturam accipiat: et ita aliud non est, sed alius. *Non per duplicem convenientium generum conjunctionem*, sicut conjunguntur alia similia in genere, ut equus et asinus, ut procreetur nova species: *nec per insitam capacioris substantiae naturam*, sicut in arbore inseritur ramus alterius arboris: *sed per naturae unitam similitudinem*, idest convenientiam in una natura secundum numerum. Si enim in una natura secundum speciem tantum esset convenientia, diceretur similitudo, sed non unitas. *Per necessitatem vivae naturae*, idest filii, qui est vivens natura: *ex vivente natura*, patre, qui est vivens natura: *dum res*, scilicet essentialis, *non differt, dum naturam Dei non degenerat nativitas*, sicut est quando propter indispositionem materiae non recipitur species agentis completa in patiente, sed degenerat in aliud genus.

Quaestio 4

Prooemium

[1531] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 pr. *Sed jam nunc ad propositum redeamus.* Hic ostendit secundo modo aequalitatem in magnitudine divinarum personarum, removendo ea quae inaequalitatem facere possent, et dividitur in partes duas: in prima ostendit veritatem; in secunda solvit quamdam contrarietatem, ibi: *his autem videntur adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores Catholici in suis scriptis tradiderunt.* Prima in duas: in prima ostendit quod divinae personae non conveniunt in essentia sicut in toto; in secunda ostendit quod non conveniunt in essentia sicut in parte, ibi: *notandum etiam, quod essentia divina non est materia trium personarum.* Prima in duas: in prima ostendit quod personae divinae non conveniunt in una essentia, sicut partes in toto integrali; in secunda, quod non conveniunt in essentia, sicut partes in toto universali, ibi: *hic adjiciendum est.* Primum ostendit dupliciter ex verbis Augustini. Primo sic: ubicumque est totum integrale, oportet esse partes diversas per essentiam. Sed in divinis personis non est essentiae vel naturae diversitas. Ergo non sunt partes unius naturae, quasi integrantes ipsam. Secundo ibi: *item in eodem capite*, ostendit idem per simile; quia sicut in una persona, scilicet patre, inveniuntur plura attributa, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; ita in natura divina inveniuntur plures personae. Sed pater non dicitur esse compositus ex pluribus attributis sicut ex partibus, quia simplex est. Ergo pari ratione, quia natura divina simplex est, non erit composita ex personis sicut ex partibus. *Hic adjiciendum.* Hic ostendit quod personae non conveniunt in essentia sicut in toto universali; et probat hoc dupliciter. Primo sic: omne genus praedicatur pluraliter de pluribus speciebus simul acceptis, vel de pluribus individuis sub illis speciebus contentis; sicut homo et asinus sunt animalia, et duo homines duo animalia. Sed essentia non praedicatur in plurali de tribus personis: non enim dicimus quod tres personae sunt tres essentiae, sed una essentia. Ergo tres personae non conveniunt in una essentia sicut species in genere. Eadem ratione probat, quod nec sicut individua in specie, ibi: *si vero dicunt, nomine personae non speciem significari, sed aliquid singulare (...) sic quoque illos eadem ratio confutabit.* Secundo, ibi: *alio quoque modo idem probat Augustinus*, probat idem sic. Nihil unum existens habet sub se species, sicut genus; vel individua, sicut species. Sed essentia divina est una numero. Ergo neque se habet ad personas sicut genus ad speciem, neque sicut species ad individua. *Notandum etiam, quod essentia divina non est materia trium personarum.* Hic ostendit, quod tres personae non conveniunt in essentia sicut in parte; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non conveniunt in ipsa sicut in parte materiali; secundo quod non conveniunt in ipsa sicut in proprietate formali, ibi: *his quoque addendum, quod tres personas non ita dicimus esse unam essentiam (...) sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem (...) sexus unam esse naturam, vel unius naturae.* Primum sic probat. In omnibus quae constituuntur ex una materia, sicut anuli ex auro, plus est de materia in pluribus quam in uno. Sed non plus est de essentia divina in tribus personis quam in una tantum. Ergo neque se habet ad personam sicut materia. Eodem modo ostendit quod non conveniunt in ipsa sicut in proprietate formali, sicut dicimus homines ejusdem complexionis esse unius naturae: quia in his majus aliquid sunt duo quam unus, quod non est in divinis personis. *His autem videntur adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores Catholici in suis scriptis tradiderunt.* Hic solvit contrarietatem; et circa hoc duo facit: primo inducit contrarietatem ex verbis Damasceni, qui videtur dicere, quod essentia est sicut species, et personae sicut particularia; secundo ponit solutionem, ibi: *haec autem quae hic dicuntur, licet in sermonis superficie aliquid a fide alienum resonare videantur, sane tamen intelligi queunt.* Et circa hoc duo facit: primo exponit qualiter intelligendum sit quod essentia est sicut species praedicata de personis sicut de partibus: quia scilicet hoc dicitur secundum similitudinem quamdam, et non secundum proprietatem; secundo ostendit qualiter intelligendum sit quod dicit personas numero differre, quia scilicet sunt relationibus distinctae ut una non sit altera, et non per essentiam divinam, ut quod est in una non sit in alia, ibi: *quod autem Joannes dicit hypostases differre numero, non natura; in eo quod non differre natura ait, verissime (...) loquitur. Sciendum est igitur, tantam aequalitatem esse in Trinitate* et cetera. Hic probat tertio aequalitatem magnitudinis personarum ex ratione veritatis, sic. Ubicumque eadem est veritas et magnitudo, non est major magnitudo et veritas secundum rem. Ergo ubi non est major veritas, nec major magnitudo. Sed non magis verum est tres personas esse quam unam tantum. Ergo non est major magnitudo trium personarum quam unius tantum. *Praeterea cum Deus dicatur trinus, non debet dici triplex.* Hic concludit ex dictis, quod Deus quamvis dicatur trinus, non tamen dicendus est triplex. In illis enim rebus invenitur triplicitas, ubi tria excedunt unum in magnitudine. Sed tres personae non excedunt unam in magnitudine. Ergo non est dicenda triplicitas trium personarum respectu unius. Hic quaeritur de duobus, secundum duas rationes quae in hac lectione habentur. Circa primam probationem quaeruntur duo: 1 utrum in divinis sit totum integrale; 2 utrum sit ibi totum universale.

Articulus 1

[1532] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 tit. Utrum in divinis sit totum integrale

[1533] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis sit totum integrale. Ubicumque enim est quantitas aliqua, ibi est ratio totius integralis, cum omnis quantitas in partes divisibilis sit. Sed in Deo est quantitas virtutis. Ergo est ibi totum integrale.

[1534] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut quantitas continua integratur ex suis partibus, ita et numerus. Sed in divinis est numerus personarum, scilicet ternarius, cujus pars quaedam est unum et duo. Ergo videtur quod sit ibi totum integrale.

[1535] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 arg. 3 Item, quidquid est aliquid alicujus et non est illud, est pars integralis illius. Sed pater est aliquid Trinitatis et non est Trinitas. Ergo est pars integralis Trinitatis.

[1536] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, ex sola natura nunquam constituuntur res naturae, et praecipue ubi sunt plures res naturae in una natura. Sed in una natura divina sunt plures res naturae, scilicet personae. Ergo oportet quod ad constitutionem personae aliquid aliud naturae divinae adveniat; et sic erit ibi aliquid integratum ex pluribus.

[1537] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 s. c. 1 Contra, omne totum integrale est compositum ex partibus. Sed in Deo nulla est compositio, sed summa simplicitas, ut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 1, habitum est. Ergo in divinis non est totum integrale.

[1538] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ratio totius integralis consistit in compositione. Ratio autem partis integralis habet imperfectionem annexam, quibus divina simplicitas et perfectio repugnat; unde non potest ibi esse totum integrale et pars.

[1539] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quantitas virtutis non attenditur secundum divisionem virtutis intrinsecus; sed magis attenditur ejus divisio respectu exteriorum, vel secundum numerum objectorum, vel secundum intensionem actus, vel secundum modos agendi. Unde patet quod in quantitate virtutis non est ratio totius et partis integralis, quia partes integrales sunt intra suum totum.

[1540] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in divinis unitas vel dualitas non est pars ternarii nisi secundum rationis acceptionem. Cujus ratio est, quia alio modo est numerus in rebus divinis et in rebus creatis, et alio modo unitas. Cum enim unum sit quod est indivisum in se et divisum ab aliis, unumquodque autem creatum per essentiam suam distinguatur ab aliis; ipsa essentia creati, secundum quod est indivisa in se et distinguens ab aliis, est unitas ejus, et plures unitates constituentes numerum personarum creatarum, sunt plures essentiae congregatae secundum numerationem, ita quod nihil est in una quod sit in alia secundum numerum idem. Sic ergo numerus in rebus creatis habet rationem distinctionis et cujusdam coacervationis distinctorum per essentiam, et ex hoc habet rationem totius integralis. Unitas autem personalis est ipsa proprietas relativa, distinguens unam personam ab alia, et non essentiam ipsius personae; unde tres personae non sunt differentes per essentiam, cum una numero essentia sit in tribus personis. Et ideo non potest ibi esse coacervatio, sed tantum distinctio. Et propter hoc numerus non habet rationem totius integralis, nisi forte secundum quod in intellectu coadunantur rationes proprietatum personalium. Sed per hoc non erit integratio alicujus rei, sed in ratione tantum.

[1541] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec est falsa: pater est aliquid Trinitatis, si intelligatur partitive; significaretur enim quod haberet partem essentiae Trinitatis, ex hoc quod aliquid, cum sit neutrum, essentiam significat. Sed haec est vera: est aliquis

Trinitatis: ex quo non potest concludi quod sit pars Trinitatis, nisi secundum rationem; quia scilicet non est tot personae quot est Trinitas: quia Trinitas est tres personae, et non pater.

[1542] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod naturae divinae nihil additur ad constituendum rem naturae, cum in Deo idem sit quo est et quod est, sive qui est. Distinctio autem non est ex ratione naturae, sed ex ratione proprietatis relativae; quae quidem, secundum quod comparatur ad essentiam, est ratione tantum et non re ab ipsa differens; prout autem comparatur ad correlativum cui opponitur, facit realem distinctionem personae, ut supra dictum est, dist. 9, quaest. unic. art. 1.

Articulus 2

[1543] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 tit. Utrum in divinis sit totum universale

[1544] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis sit totum universale. Quidquid enim praedicatur de aliquo substantialiter et non conversim, praedicatur de ipso ut totum universale de parte subjectiva. Sed essentia divina, vel Deus, hoc modo praedicatur de patre: pater enim est essentia divina, sed non quicumque est essentia divina est pater. Ergo ibi est totum universale.

[1545] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, universale et particulare differunt, sicut commune et proprium. Sed in divinis invenitur commune et proprium; quia essentia est communis, et relatio est propria personae. Ergo est ibi universale et particulare.

[1546] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 arg. 3 Item, supra, dist. 5, ex verbis Hilarii habitum est, quod *filius Dei generis sui potestatem in habitu assumptae humanitatis exercuit.* Genus autem suum nominat naturam suam. Ergo videtur quod essentia sit genus et universale respectu personarum.

[1547] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, scientia est species cognitionis. Sed de Deo utrumque dicitur, scilicet quod cognoscit et scit. Ergo videtur quod in divinis sit totum universale.

[1548] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 s. c. 1 Contra, ubicumque est universale et particulare, particularia sunt potentia in suis universalibus sicut differentiae in genere. Sed in divinis non est aliquid in potentia. Ergo non est ibi universale et particulare.

[1549] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne superius est pars integralis constituens definitionem inferioris; unde dicit Porphyrius, quod genus se habet ad similitudinem materiae, et differentia ad similitudinem formae, et species ad similitudinem compositi. Sed in divinis non est totum integrale et pars. Ergo etiam nec totum universale et pars sibi respondens.

[1550] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in divinis non potest esse universale et particulare. Et hujus ratio potest quadruplex assignari: primo, quia, secundum Avicennam, ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse, ut prius, dist. 8, quaest. 1, art. 1, dictum est; et hoc in divinis non competit; secundo, quia essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum; essentia autem divina est eadem numero in pluribus personis; tertio, quia universale exigit pluralitatem in his quae sub ipso continentur vel in actu vel in potentia: in actu sicut est in genere, quod semper habet plures species; in potentia sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma sit de se communicabilis; sed quod inveniatur tantum in uno, est ex parte materiae debitae illi speciei, quae tota adunatur in uno individuo, ut patet in sole, qui constat ex tota sua materia; et ista pluralitas est secundum numerum, qui numerus simpliciter est fundatus in substantiali distinctione: tres autem personae non numerantur tali numero, ut dictum est, art. antec., et ideo essentia non habet rationem universalis; quarto, quia particulare semper se habet ex additione ad universale. In divinis autem, propter summam simplicitatem, non est possibilis additio, et ideo nec universale nec particulare.

[1551] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod modus praedicandi proportionatur ipsis rebus de quibus fit praedicatio; cum, secundum Hilarium, sermo sit rei subjectus. Unde sicut nulla res in creaturis invenitur similis ex toto unitati essentiae in tribus personis, sed secundum aliquid: ita etiam nullus modus praedicandi in creaturis est similis huic modo praedicandi quo essentia vel Deus de tribus personis praedicatur. Dico igitur, quod secundum id quod tactum est in objectione, habet similitudinem cum modo praedicandi totius universalis, sed differt secundum alia quae supra, in corp. art., dicta sunt.

[1552] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod commune, quantum est de se, non determinat rei communitatem, vel rationis, sicut universale; et ideo essentia potest dici communis, non autem universalis.

[1553] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Hilarius loquitur ad similitudinem creaturarum, prout communiter loquendo dicimus, genus hominum unum genus esse, secundum quod est multitudo aliquorum se habentium ad unum principium; ita etiam dicitur genus divinum ipsa pluralitas personarum, secundum ordinem emanationis ab uno principio, qui est pater.

[1554] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in creaturis quaedam inveniuntur quae tam secundum rationem generis, quam secundum rationem speciei dicunt aliquid perfectionis. Unde attribuitur Deo utrumque secundum propriam rationem, sicut patet in cognitione et scientia. Et haec quidem quamvis in creaturis se habeant sicut genus et species, tamen in divinis non sic se habent; quia unum, secundum rem nihil addit super alterum, sed solum secundum rationem.

Quaestio 5

Prooemium

[1555] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 pr. Circa secundam probationem quaeritur de veritate, et quaeruntur tria: 1 quid sit veritas; 2 utrum omnia sint vera una veritate, quae est veritas increata, sive prima; 3 de conditionibus veritatis, scilicet aeternitate et incommutabilitate ejus.

Articulus 1

[1556] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 tit. Utrum veritas sit essentia rei

[1557] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas sit idem quod essentia. Dicit enim Augustinus, quod verum est id quod est, et ab aliis dicitur quod verum est indivisio esse et ejus quod est. Ergo unumquodque dicitur verum, secundum quod habet esse. Esse autem est actus essentiae. Ergo cum unumquodque veritate formaliter sit verum, videtur quod omnino idem sit veritas et essentia.

[1558] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaecumque differunt re vel ratione unum potest intelligi sine altero, unde etiam secundum Boetium, potest intelligi Deus, non intellecta ejus bonitate. Sed essentia rei non potest intelligi sine veritate. Ergo essentia rei et veritas non differunt neque re neque ratione.

[1559] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 3 Item, quidquid differt secundum rationem ab ente, se habet ex additione ad illud. Sed quod habet se ex additione ad aliquid, contrahit et determinat illud, sicut se habet homo ad animal. Cum igitur verum non contrahat ens (quia verum et ens convertuntur), videtur quod veritas neque re neque ratione ab essentia differat.

[1560] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, Anselmus dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Constat autem quod loquitur metaphorice de rectitudine, quia rectitudo proprie dicta est passio continui. Sed bonitas et justitia secundum propriam rationem habent quod sint rectitudo sola mente perceptibilis. Ergo videtur quod veritas re et ratione sit idem quod bonitas et justitia.

[1561] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 5 Contra, contingit aliquid verum dicere et de ente et de non ente. Sed non entia non habent essentiam. Cum ergo omne verum veritate sit verum, videtur quod veritas non sit idem quod essentia.

[1562] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 6 Praeterea, veritas est sola mente perceptibilis, ut patet per Anselmum. Sed illud quod est sola mente perceptibile non est in sensibilibus sed tantum in intelligibilibus; essentia autem est utriusque. Ergo essentia et veritas non sunt idem.

[1563] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 7 Item, veritas et falsitas sunt tantum in complexis; quia singulum incomplexorum neque verum neque falsum est. Sed essentia est rerum incomplexarum. Ergo non est idem quod veritas.

[1564] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 8 Item, veritati opponitur falsitas. Sed falsitatem contingit invenire in entibus, sicut dicimus aurum falsum: sed de ente non dicitur non ens. Ergo falsum non est idem quod non ens; ergo nec veritas est idem quod essentia; quia si contrarium de contrario non praedicatur ut idem, nec oppositum de opposito.

[1565] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio Chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species: et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit philosophus, quod verum et falsum sunt in anima; sed bonum et malum in rebus. Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re: sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur inquantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, inquantum est causa. Unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa; et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum. Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit; et per oppositum intelligitur veritas quae est virtus in dictis et factis consistens, ut dicit philosophus. Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus, ut probat philosophus. Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas; et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, ut dicit Avicenna. Sic ergo patet quomodo diversae definitiones de veritate dantur. Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus; sicut dicit Augustinus: *veritas est qua ostenditur id quod est*; et Hilarius: *verum est declarativum aut manifestativum esse.* Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini: *verum est id quod est*; et alia magistralis: *verum est indivisio esse et ejus quod est*; et alia Avicennae: *veritas cujusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est.* Quaedam autem datur secundum commensurationem ejus quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur: veritas est adaequatio rei ad intellectum; et Augustinus: *verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere.* Quaedam autem datur de veritate secundum quod appropriatur filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino: *veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est.* Quaedam autem datur de veritate, comprehendens omnes veritatis acceptiones, scilicet: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. In rectitudine tangitur commensuratio; et in hoc quod dicitur sola mente perceptibilis, tangitur id quod complet rationem veritatis. Patet etiam ex dictis, quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicujus.

[1566] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod esse dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera; alio modo secundum quod esse significat compositionem quam anima facit; et istud ens philosophus appellat verum. Et similiter Augustinus, cum dicit quod verum est id quod est; quasi dicat: verum est quando dicitur de eo quod est; et similiter intelligitur quod dicitur: verum est indivisio esse et ejus quod est. Et si in negativis sit veritas quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negative fundatur supra veritatem affirmative, cujus signum est quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem. Vel potest dici, quod definitiones istae dantur de vero non secundum completam sui rationem, sed secundum illud quod fundatur in re.

[1567] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum esse appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri. Nihilominus tamen alia est ratio veri et alia ratio entis. Dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero. Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile. Sive ita quod quandocumque intelligitur unum, intelligatur alterum; sicut quicumque intelligit hominem intelligit animal. Et hoc modo esse potest intelligi sine vero, sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus.

[1568] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verum addit supra ens, sicut et bonum et unum. Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens; sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis ad cognitionem; et ideo haec quatuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum.

[1569] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod rectitudo dicitur de bonitate, justitia et veritate, metaphorice, secundum diversas rationes. Invenitur enim in recto quaedam aequalis proportio principii, medii et finis; unde secundum hoc quod aliquis in distribuendo vel communicando, mensuram aequalitatis justitiae servat, vel mensuram praecepti legis, dicitur rectitudo justitiae; secundum autem quod aliquid non egreditur commensurationem finis, dicitur rectitudo bonitatis; secundum autem quod non egreditur ordinem commensurationis rei et intellectus, dicitur rectitudo veritatis.

[1570] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, secundum Avicennam, de eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari: ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat quod semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae.

[1571] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. Ita etiam quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur. Vel dicendum, quod quamvis res sensibiles sensu comprehendantur, tamen earum adaequatio ad intellectum sola mente capitur, et pro tanto dicitur, quod veritas est sola mente perceptibilis.

[1572] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam philosophus nominat intelligentiam indivisibilium, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus, quod est enuntiatio, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid; sicut etiam quidditatis esse est quoddam esse rationis, et secundum istud esse dicitur veritas in prima operatione intellectus: per quem etiam modum dicitur definitio vera. Sed huic veritati non adjungitur falsitas per se, quia intellectus habet verum judicium de proprio objecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore; sed per accidens admiscetur falsitas, scilicet ratione affirmationis vel negationis annexae, quod contingit dupliciter: vel ex comparatione definitionis ad definitum, et tunc dicitur definitio falsa respectu alicujus et non simpliciter, sicut definitio circuli est falsa de triangulo; vel in respectu partium definitionis ad invicem, in quibus implicatur impossibilis affirmatio; sicut definitio vacui, quod est locus in quo nullum corpus est; et haec definitio dicitur falsa simpliciter, ut in 5 Metaphys. dicitur. Sed hoc non contingit nisi in quidditatibus compositorum: quia in quidditatibus rerum simplicium non deficit intellectus nisi ex hoc quod omnino nihil intelligit, ut in 9 Metaph. dicitur. Secundae autem operationi admiscetur falsitas etiam per se: non quidem quantum ad primas affirmationes quas naturaliter intellectus cognoscit, ut sunt dignitates, sed quantum ad consequentes: quia rationem inducendo contingit errare per applicationem unius ad aliud. Patet igitur ex dictis, in corp. art., quod verum proprie loquendo, quod invenitur tantum in complexis, non impedit conversionem veri et entis: quia quaelibet res incomplexa habet esse suum, quod non accipitur ab intellectu nisi per modum complexionis; et ideo ipsa ratione quam addit verum supra ens, scilicet ordinem ad intellectum, sequitur ista differentia, quod verum sit complexorum, et ens dicatur de re extra animam incomplexa.

[1573] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 8 Ad ultimum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., ens est prima conceptio intellectus; unde enti non potest aliquid opponi per modum contrarietatis vel privationis, sed solum per modum negationis: quia sicut ipsum non fundatur in aliquo, ita nec oppositum suum: opposita enim sunt circa idem. Sed unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones, fundantur supra intentionem entis, et ideo possunt habere oppositionem contrarietatis vel privationis fundatae super ens, sicut et ipsa super ens fundantur. Unde patet quod non eodem modo se habet verum et falsum et malum et bonum sicut ens et non ens, nisi accipiatur non ens particulariter pro remotione alicujus cui substernitur aliquod ens. Unde sicut quaelibet privatio entis particularis fundatur in bono, sic et falsum fundatur in aliquo vero sicut in aliquo esse. Unde sicut illud in quo est falsitas vel malitia, est aliquod ens, sed non est ens completum; ita etiam illud quod est malum vel falsum, est aliquod bonum vel verum incompletum.

Articulus 2

[1574] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 tit. Utrum omnia sint vera veritate increata

[1575] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia sint vera una veritate quae est veritas increata. Sicut enim dictum est in solutione praecedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum ejus, et medicina sana sicut causa ejus, et urina sana sicut signum ejus. Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera.

[1576] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis rectitudo attenditur per aliquam mensuram. Sed veritas est rectitudo quaedam. Cum igitur videamus, omnibus temporalibus respondere unum tempus quasi mensuram, videtur etiam quod omnibus veris respondeat una veritas, secundum quam dicantur vera.

[1577] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut se habet bonitas ad bona, ita se habet veritas ad vera. Sed omnia sunt bona una bonitate. Unde Augustinus: *bonus est homo, bona est facies, bonum est hoc et illud. Tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni.* Unde videtur quod sit una bonitas numero in omnibus participata, secundum quam dicuntur bona. Ergo videtur quod similiter omnia dicantur vera una veritate, quae est veritas increata.

[1578] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 4 Si dicas quod omnia dicuntur vera veritate increata exemplariter; contra. Uniuscujusque formae exemplar est in Deo, quod est creatrix essentia. Si igitur hoc sufficeret ut omnia dicerentur vera veritate increata, quia exemplantur ab ipsa, videtur quod similiter omnia possent dici colorata, quia exemplantur colore, qui est in Deo exemplariter: quod est inconveniens.

[1579] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 5 Contra, mala fieri est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo videtur quod non omnia vera sint vera veritate increata.

[1580] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. antec., ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum est, distin. 8, quaest. 1, art. 1, reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re judicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter.

[1581] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys., ex philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.

[1582] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura, et sicut dictum est, in corp. art., oportet esse commensurationem rei ad intellectum, ut compleatur ratio veritatis. Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est causa rei; unde oportet quod res mensuretur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum primum principium; et ideo dicit Anselmus, quod res dicitur esse vera quando implet hoc ad quod est ordinata in intellectu divino. Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur 10 Metaphysic. Non enim ita ideo est in re, quia sic videtur nobis: sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis. Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans. Dico igitur, quod prima mensura veritatis est una tantum; sed mensurae secundae, scilicet ipsae res, sunt plures; unde sunt plures veritates. Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset tantum una veritas: quia veritas non est mensura, sed commensuratio vel adaequatio; et respectu unius mensurae possunt esse diversae commensurationes in diversis. Unde non est simile de tempore, quia tempus est ipsa mensura.

[1583] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similiter dico de bonitate, quod est una bonitas, qua sicut principio effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata, et secundum aliquid; ideo dicit Augustinus, quod si removeamus omnes rationes particulationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena, quae est bonitas divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato.

[1584] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis; et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis, et ideo objectio non procedit.

[1585] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 5 Ad ultimum dicendum, quod quamvis malum non sit bonum, nec sit a Deo, nihilominus intelligere malum bonum est, et a Deo est; et ideo veritas quae consistit in commensuratione intellectus ad privationem existentem extra animam, bona est, et a Deo; et ideo dicit Ambrosius, quod omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.

Articulus 3

[1586] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 tit. Utrum sint plures veritates aeternae

[1587] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sint plures veritates aeternae. Sicut enim patet ex dictis, diversarum propositionum diversae sunt veritates. Sed: pater est Deus, filius est Deus, sunt duae propositiones. Ergo et sunt duae veritates. Sed utrumque istorum ab aeterno est verum. Ergo plures veritates sunt aeternae.

[1588] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnia quaecumque fuerunt, sunt et erunt, Deus ab aeterno praescivit, quae constat quod plura sunt. Sed Deus non praescivit nisi verum. Ergo plura vera sunt ab aeterno.

[1589] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 3 Item, Augustinus, probat animam esse immortalem per hoc quod est subjectum veritatis, quae est aeterna. Sed constat quod veritas quae est in intellectu nostro sicut in subjecto, non est veritas divina per essentiam. Ergo videtur quod plures veritates sint aeternae. Quod autem veritas sit aeterna, sic probatur. Omne illud ad cujus remotionem sequitur positio ejus, est aeternum. Sed si negatur veritas esse, ponitur esse. Ergo veritas est aeterna. Probatio mediae. Si veritas non est, veritatem esse est falsum. Sed si affirmatio est falsa, negatio est vera. Ergo veritatem non esse erit verum. Sed non est verum nisi aliqua veritate. Ergo aliqua veritas est.

[1590] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod non potest intelligi non esse, est aeternum: quia quidquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas non potest intelligi non esse, quia quidquid intelligitur, intelligitur per judicium veritatis. Ergo videtur quod veritas quae est in intellectu, sit aeterna et immutabilis.

[1591] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 5 Praeterea, idem videtur de veritate enunciationis. Si enim veritas enuntiationis mutetur vel destruatur, hoc erit vel per destructionem signi vel per destructionem rei. Sed neutro modo destruitur vel mutatur. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis et aeterna. Probatio mediae. Non existente signo, rectum est rem signari. Sed veritas est rectitudo, et veritas signi est rectitudo significationis. Ergo si non sit enuntiatio, vel quodcumque signum veritatis, adhuc remanebit veritas signi. Similiter probatur, quod non mutetur ex mutatione rei; quia ut dictum est, art. 1 istius quaest., ad secundum, unumquodque habet veritatem quando implet id ad quod est ordinatum in mente divina. Sed cessante cursu Socratis, adhuc ista enuntiatio, Socrates currit, facit id ad quod ordinata est in mente divina, quia significat Socratem currere. Ergo videtur quod destructa vel mutata re, non mutatur neque destruitur veritas signi.

[1592] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 6 Praeterea, idem videtur de veritate quae est in re: quia, ut dicit Augustinus, pereunte vero, non perit veritas. Sed veritas rei non posset destrui vel mutari nisi per mutationem rei. Ergo videtur quod nullo modo pereat.

[1593] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 7 Item, *omne totum est majus sua parte*, est quaedam veritas, quae nullo modo videtur mutabilis, et similiter multa hujusmodi. Ergo videtur quod sint plures veritates aeternae immutabiles.

[1594] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 s. c. 1 Contra, Augustinus dicit, quod vera aeternitas et sola immutabilitas in Deo est. Sed veritas Dei est una tantum, sicut et essentia. Ergo videtur quod sit una tantum veritas aeterna et immutabilis.

[1595] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod est una tantum veritas aeterna, scilicet veritas divina. Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus, et fundamentum habeat ipsum esse rei; judicium de veritate sequitur judicium de esse rei et de intellectu. Unde sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum, ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi; ut enim supra dictum est, art. antec., simpliciter immutabile non est nisi esse divinum; unde simpliciter immutabilis veritas non est nisi una, scilicet divina. Esse autem aliarum rerum quarumdam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, sicut est in contingentibus; et horum etiam veritas mutabilis est et contingens. Quorumdam vero esse est mutabile solum secundum vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur; et horum veritas similiter mutabilis est per vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur. Unde patet quod nulla veritas est necessaria in creaturis. Similiter etiam si loquaris de veritate secundum quod ratio ejus completur in ratione intellectus, patet quod nullus intellectus est aeternus et invariabilis ex natura sua, nisi intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod sola veritas una quae in Deo est, et quae Deus est, est aeterna et immutabilis.

[1596] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut trium personarum una est essentia, qua quaelibet habet esse, quamvis sint plures proprietates quibus distinguuntur (quae tamen omnes non differunt secundum rem ab essentia), ita etiam est una veritas trium personarum ex parte ipsius rei, de qua fit enuntiatio. Sed quod sint enuntiationes plures verae, est per intellectum nostrum. Unde veritas quae est in istis enuntiationibus, qua formaliter verae sunt, vel quae est in intellectu nostro, non est aeterna, sicut nec propositiones, nec intellectus noster aeternus.

[1597] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod rationes ideales rerum, quae sunt in Deo ab aeterno, non sunt aliud secundum rem ab ipso intellectu et essentia divina. Unde sicut veritas essentiae est una secundum rem, ita etiam veritas omnium illarum rationum; et non multiplicatur, nisi secundum respectum ad diversas res. Unde ex hoc non probatur quod sint plures veritates ab aeterno, sed solum hoc quod sit una veritas plurium secundum rationem.

[1598] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si anima non esset, nec aliquis intellectus creatus, veritas, secundum quod consistit in operatione animae, non esset. Posset tamen remanere, secundum quod fundamentum habet in re. Remaneret etiam intentio veritatis intellecta in Deo. Unde cum anima non sit aeterna, nec aliquis intellectus creatus, antequam haec essent, nulla veritas creata erat. Et si objicitur: veritas non est; ergo veritatem esse est falsum, quantum ad illud tempus in quo non erat veritas creata: dico quod non sequitur: quia quando non est veritas, nec etiam falsitas est. Hoc autem quod non sit veritas vel falsitas, non est ex defectu veritatis vel falsitatis quantum ad intentiones ipsarum, sed ex defectu eorum in quibus veritas habet esse. Sicut enim dicimus de universalibus, quae sunt incorruptibilia et aeterna, quia non corrumpuntur nisi per accidens, scilicet quantum ad esse quod habent in alio, quod potest non esse; ita etiam est de veritate et falsitate, quod consideratae secundum intentiones suas, non accidit eis corruptio per se, sed solum secundum esse quod habent in alio: et ex hoc procedit probatio Augustini; quia omnis virtus quae apprehendit rationem intentionis alicujus, oportet quod sit virtus non obligata ad corpus, nec dependens a corpore, eo quod virtutes apprehensivae quae sunt impressae in organis corporalibus, ut patet in sensibus, non apprehendunt intentionem rationis, ut rationem hominis vel coloris, sed tantum apprehendunt hujusmodi, secundum quod sunt particulata. Virtus autem quae non dependet a corpore, est incorruptibilis; et ita probatur quod anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem. Virtutes enim sensitivae quamvis sint verae in suis apprehensionibus, non tamen apprehendunt rationem suae veritatis, sicut facit intellectus.

[1599] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid non posse intelligi non esse, contingit dupliciter: vel ex parte ipsius intellecti, vel ex parte intelligentis. Ex parte intellecti, sicut illud quod de ratione sua habet esse, sicut est Deus, cujus esse est sua quidditas per quam intelligitur. Ex parte intelligentis, sicut non potest intelligi res sine actu intelligendi; unde si actus intelligendi non esset, nihil posset intelligi; unde non potest intelligi actus intelligendi non esse. Utroque modo veritas non potest intelligi non esse; quia verum habet in ratione sua esse, secundum quod fundatur in re, et habet in ratione sua actum intellectus, secundum quod completur in anima. Tamen ex hoc non sequitur quod sit aeterna, nisi sub hac conditione, si ab aeterno fuisset intelligere: quamvis enim non possit intelligi de veritate non esse, ita scilicet quod apprehendatur intentio veritatis et non apprehendatur esse, tamen possibile est nec istum intellectum esse, nec illud esse in quo veritas fundatur, sicut aliquando fuit; sed illa veritas sola est aeterna quae fundatur in esse aeterno et intellectu aeterno.

[1600] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod utroque modo veritas enuntiationis potest mutari; si enim nulla enuntiatio esset, veritas enuntiationis non esset. Et ad id quod objicitur, quod adhuc rectum esset rem significari, dicimus, quod verum est; sed tamen illa rectitudo nihil est aliud quam signabilitas rei; et hoc non ponit veritatem signi in actu, sed tantum in potentia. Similiter etiam quando mutatur res, mutatur veritas enuntiationis. Unde, secundum philosophum, eadem propositio quandoque potest esse vera et quandoque falsa. Et ad id, quod ulterius objicitur quod implet illud ad quod ordinatum est in mente divina dicendum, quod enuntiatio potest dupliciter considerari: vel ut res quaedam, et sic est in ipsa veritas rei, sicut in qualibet re, quando implet illud ad quod ordinata est in mente divina; et talis veritas manet in ipsa etiam mutata re; vel ut signum talis rei, et sic veritas ejus est per adaequationem ad rem illam. Mutata autem re, tollitur adaequatio signi ad signatum, sine aliqua mutatione ipsius signi; quod manifestum est in relationibus posse contingere; unde veritas enuntiationis non manet.

[1601] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod pereunte re vera, perit veritas quantum ad illud esse quod habet in re illa. Sed tamen potest remanere intentio veritatis secundum esse quod habet in alia re, vel secundum esse quod habet in anima. Quae omnia si auferantur, non remanebit veritas nisi in Deo. Nec ille defectus accidit veritati per se, sed per accidens, ut dictum est, in Resp. ad 3; quia, secundum philosophum, destructis primis substantiis, impossibile est aliquod ceterorum remanere; quamvis universalia sint per se incorruptibilia.

[1602] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum similiter, quod veritas propositorum necessariorum potest deficere per accidens quantum ad esse quod habet in anima vel in rebus si res illae deficerent: tunc enim non remanerent istae veritates nisi in Deo, in quo sunt una et eadem veritas.

Expositio textus

[1603] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 expos. *Si ergo in una persona patris illa invenis quae plura videntur, et partes non invenis, quia una virtus simplex est; quanto magis pater et filius et spiritus sanctus, et propter individuam deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personae sunt?* Videtur quod ipse arguat a majori affirmando. Magis enim videtur quod in una persona simplicitas inveniatur quam in duabus simul acceptis. Respondeo dicendum, quod est locus a minori; quia agit in una persona patris, et accipit ea quae sunt diversa secundum rationem, ut sapientiam, virtutem et hujusmodi, sed in duabus personis patris et filii accipit hoc quod est unum secundum rationem, scilicet naturam divinam quae secundum numerum etiam multiplicari non potest. *Sicut tres statuae dicuntur unum aurum.* Videtur hoc esse falsum, quia materia non praedicatur de composito, cum sit pars. Et dicendum, quod hoc est verum in naturalibus, quorum materia non est tota substantia eorum, sicut in artificialibus quae ordinantur in genere substantiae per suam materiam, ut Commentator dicit; formae enim artificiales accidentia sunt. *Substantia significat communem et circumplectivam speciem homoideon, idest similium specie hypostaseon,* *idest personarum*; idest substantia quae communis in divinis dicitur, se habet ad modum speciei, quae colligit plura individua. Sic enim in essentia tres personae uniuntur, non ita quod in divina essentia sit species, ut Magister exponit. *Dicuntur enim aliqua differre numero quae ita differunt ut hoc non sit aliud.* Ratio hujus distinctionis haec est: quia diversitas secundum numerum in his quae simpliciter numerantur, est ex divisione essentiae; unde unum individuum non est alterum, nec aliquid quod est in uno, idem numero est in alio: sed numerus in divinis personis consequitur distinctionem relationum, quae quidem distinguunt supposita, sed non dividunt essentiam; et ideo pater non est filius, sed tamen quod est in patre, est etiam in filio. *Praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex.* Hujus ratio est, quia triplicitas est quaedam proportio contenta sub multiplicitate, quae est inaequalitatis species; et ideo ubi est triplicitas, oportet inaequalitatem esse.

Distinctio 20

Quaestio 1

Prooemium

[1604] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 pr. Postquam probavit aequalitatem personarum in magnitudine, hic ostendit earum aequalitatem in potestate; et dividitur in partes duas: primo proponit intentum; secundo propositum probat rationibus Augustini, ibi: *nihil, inquit pater minus habet ille qui dicit: omnia quae habet pater mea sunt.* Et haec dividitur in duas: in prima Augustinus probat propositum per auctoritatem; in secunda per rationem, ibi: *item alio modo probat filium aequalem patri.* Circa primum duo facit: primo enim ponitur probatio Augustini; secundo refellitur duplex haereticorum responsio, ibi: *tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit filius, sed potentior pater.* Probatio talis est. Si filius minus habet in potestate quam pater, non omnia habet quae pater habet. Sed omnia quae pater habet, filius habet, ut dicitur Joan. 17. Ergo non habet minus in potestate quam pater, et ita est aequalis patri in potestate. *Tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit filius, sed potentior pater.* Hic refelluntur responsiones haeretici, et dividitur in duas partes, secundum duas responsiones. Secunda ibi: *sed inquis, pater a nemine potentiam accepit.* Prima responsio haeretici ad auctoritatem inductam, est talis. Verum est quod quidquid habet pater, habet filius, sicut bonitatem, sapientiam, potentiam et hujusmodi; sed non tantum habet de unoquoque quantum pater. Hoc enim non videtur haberi ex auctoritate inducta. Quod refellit Augustinus hoc modo. Omnia quae habet pater, habet filius. Sed omnipotentiam habet pater. Ergo et filius, et sic tantumdem habet de potentia. Responsio secunda talis est. Etsi filius habet omnia quae pater, tamen hoc ipso pater potentior ostenditur quod hoc filio dedit. Quod refellit Augustinus hoc modo. Verum est quod pater potentiam filio dedit. Aut ergo dedit sibi aequalem, vel non. Si aequalem, tunc sicut pater est omnipotens, et filius est omnipotens. Si non aequalem, ergo non omnia quae pater habet, filius habet. *Item alio modo probat filium aequalem patri.* Hic ponitur secunda probatio per rationem; et circa hoc tria facit: primo ponit rationem; secundo confirmat per similitudinem, ibi: *hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat*; tertio refellit haeretici responsionem, ibi: *sed forte dices: eo ipso pater est major filio, quia de nullo genitus*. Probatio talis est. Si pater genuit filium minorem se in potestate, aut potuit eum gignere aequalem et noluit; aut voluit, sed non potuit. Si potuit, sed non voluit, invidus fuit; si voluit, sed non potuit, omnipotens non fuit; quorum utrumque est impossibile. Ergo impossibile est filium non esse aequalem patri in potestate, et ad hoc inducit similitudinem de generatione humana, ut patet in littera. *Sed forte dices: eo ipso pater est major filio, quia de nullo genitus genuit tamen aequalem*. Hic refellit responsionem haeretici. Posset enim dicere quod eo ipso quo filius est a patre, est inaequalis sibi. Quod refellit Augustinus sic. Aequalitas et inaequalitas attenditur secundum quantitatem et non secundum relationem. Sed hoc quod dicimus filium esse a patre, non designat nisi relationem originis. Ergo ex hoc non ostenditur inaequalitas patri ad filium. Hic quaeruntur tria: 1 an filius sit omnipotens; 2 an sit aequalis patri in omnipotentia; 3 utrum sit aliquis ordo inter patrem et filium.

Articulus 1

[1605] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 tit. Utrum filius sit omnipotens

[1606] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit omnipotens. Potentia enim, ut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, dicitur secundum virtutem ad opus. Sed aliqua operatio est quae pertinet ad omnipotentiam patris, in quam non potest filius, scilicet generatio activa; non enim filius potest generare, ut supra, dist. ead., qu. 2, art. 2, habitum est. Ergo videtur quod non sit omnipotens.

[1607] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, quod simpliciter possibile est. Sed maximum posse patris ostenditur in generatione filii; majus enim est generare filium in infinitum quam creare caelum et terram. Cum igitur istud posse filio detrahatur, videtur quod non sit omnipotens.

[1608] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod posse generare non est aliquid, sed ad aliquid, et ita quamvis filius non possit generare, non tamen sequitur quod non possit omnia; contra. Cum dico omnia, includo universaliter omnia entia. Sed relativa continentur in entibus. Ergo videtur quod distributio etiam fiat pro relativis.

[1609] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 4 Si dicas, quod intelligitur respectu omnium creatorum, et non respectu eorum quae in Deo sunt; contra. Secundum hoc ratio Augustini in littera posita nihil valeret. Arguit enim, quod si pater non potuit generare filium aequalem sibi, non fuit omnipotens. Ergo videtur quod omnipotentia patris etiam ad generationem filii se extendat. Sed filius non potest generare. Ergo non habet omnipotentiam.

[1610] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium est quod in symbolo dicitur: *omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus.*

[1611] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sine omni dubio concedendum est, filium Dei omnipotentem esse, sicut et pater: et tamen dicimus quod filius non potest generare. Unde ad intellectum hujus videndum est, quod Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, et quidquid est aliquid vel ens, potest Deus. Sed notandum, quod relatio alio modo dicitur esse aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur dupliciter esse: et quantum ad esse suum, et quantum ad rationem quidditatis suae; sicut sapientia secundum esse suum aliquid ponit in subjecto, et similiter secundum rationem suam ponit naturam quamdam in genere qualitatis. Sed relatio est aliquid secundum esse suum quod habet in subjecto; sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid, sed solum quod ad aliud referatur; unde secundum rationem suam non ponit aliquid in subjecto: propter quod Boetius dicit quod relativa nihil praedicant de eo de quo dicuntur. Inde etiam est quod invenitur aliquid relatum in quo est tantum relatio rationis, et non ponitur ibi aliquid secundum rem, sicut cum scibile refertur ad scientiam. Et hoc est verum tam in relationibus quae de Deo dicuntur quam de illis quae in creaturis sunt; sed diversimode; quia relatio quae habet esse in creatura, habet aliud esse quam sit esse sui subjecti; unde est aliquid aliud a suo subjecto: sed in Deo nihil est quod habeat esse aliud ab ipso: esse enim sapientiae est ipsum esse divinum et non superadditum, et similiter esse paternitatis. Unde relatio, quantum ad esse suum, secundum quem solum modum debetur ei quod ponat aliquid, est essentia divina; sed secundum rationem suam, per quam habet distinguere unam personam ab alia, non debetur ei quod dicat aliquid, sed potius ad aliquid. Unde quamvis pater habeat paternitatem quam filius non habet, et paternitas sit aliquid, non tamen pater habet aliquid quod filius non habeat. Sicut: paternitas est essentia; filius non habet paternitatem; ideo tamen non sequitur quod pater essentiam aliquam habeat qua careat filius. Si autem pater haberet sapientiam et non filius, haberet aliquid pater quod non haberet filius; quia sapientia dicit aliquid in sapiente etiam secundum rationem suam. Similiter dico, quod cum generare in divinis sit relatio quaedam, et sit aliquid, quamvis pater possit generare, et non filius, non sequitur quod possit aliquid pater quod non possit filius; sed bene sequeretur, si pater posset intelligere, et non filius, quod pater posset aliquid quod non posset filius: sicut pater est pater, et esse patrem est aliquid esse, et tamen cum filius non sit pater, nullum esse est patris, quod non sit filii, quia omne esse in divinis est essentiae; et similiter omne ad aliquid est ibi secundum rationem essentiae, vel secundum rationem attributorum.

[1612] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio significat relationem per modum operationis, et etiam est operatio aliqua divinae naturae, secundum Damascenum. Et quamvis generatio non conveniat filio, non tamen sequitur quod aliqua operatio conveniat patri quae non conveniat filio: una enim et eadem operatione pater generat et filius nascitur; sed haec operatio est in patre et filio secundum aliam et aliam relationem.

[1613] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nullum posse detrahitur filio; sed illo eodem posse quo pater generat, filius generatur, ut supra, in corp. art., dictum est.

[1614] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sub omnibus comprehenditur ad aliquid, quantum ad hoc quod habet esse, sic enim ad aliquid est aliquid de omnibus, sed non quantum ad rationem ad aliquid, secundum quod ad aliud refertur: sic enim non habet quod sit aliquid simpliciter.

[1615] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnipotentia Dei potest comparari ad aliquid vel sicut ad operatum vel sicut ad operationem. Sicut ad operatum, non comparatur ad aliquid quod in ipso sit: quia in Deo nihil est factum; et sic omnipotentia est respectu creaturarum solum; sed comparatur sicut ad operationem ad hoc quod in ipso est, praecipue cum nulla operatio sit ipsius quae sit extra essentiam ejus. Unde omnipotentia patris extenditur et ad generare et ad intelligere et creare, et breviter ad omnia quae perfectionis sunt; et propter hoc patet quod ratio Augustini efficax est. Nec tamen sequitur quod filius non sit omnipotens, si non potest generare filium aequalem sibi, ratione praedicta. Sequeretur tamen in patre; quia patri non deest relatio, quae significatur in generatione activa. Unde si negaretur ab eo perfectio generationis, oporteret quod esset defectus in ipsa operatione inquantum operatio est; et hoc redundaret in defectum potentiae. Sed a filio removetur activa generatio non nisi ratione relationis importatae. Relatio autem, inquantum hujusmodi, nullum ordinem ad potentiam habet, ut ex dictis, distinct. 2, quaest. unic., art. 5, patet.

Articulus 2

[1616] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 tit. Utrum filius sit aequalis patri

[1617] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius non sit aequalis patri in omnipotentia. Sicut enim infra dicitur, distinct. 31, quaest. unic., art. 2, potentia appropriatur patri, non autem filio. Ergo videtur quod magis patri quam filio conveniat; et sic non sunt aequales in potentia.

[1618] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, inter habere aliquid ab alio personaliter et essentialiter, et non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, medium est habere aliquid ab alio personaliter et non essentialiter. Sed non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, quod convenit patri, dignitatis et auctoritatis est; habere autem aliquid ab aliquo personaliter et essentialiter, quod creaturae competit, minorationem ponit et defectum creaturae respectu creatoris. Ergo cum medium sapiat naturam extremorum, videtur quod habere ab alio personaliter et non essentialiter, quod filio competit, secundum aliquid sit dignitatis, quod est scilicet non habere ab alio essentialiter, et secundum aliquid ponat defectum et minorationem, quod est ab alio habere personaliter; et sic filius est minus potens quam pater.

[1619] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, ita videmus in creaturis quod nihil receptum ab aliquo est aeque potens illi a quo recipitur; sicut lumen in aere non est aeque potens lumini in sole. Sed potentia est recepta in filio a patre. Ergo videtur quod filius non sit aequalis patri in potentia.

[1620] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod agit per alium videtur esse potentius eo per quod agit. Sed pater agit per filium et non e converso. Ergo pater est potentior filio.

[1621] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, potentia radicatur in essentia. Sed est una essentia patris et filii numero. Ergo et una potentia: ergo non est aliqua inaequalitas in potentia, cum omnis inaequalitas diversitatem ponat; sicut enim unum in quantitate facit aequale, ita diversum facit inaequale: quod concedimus.

[1622] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod potentia appropriatur patri, non quia magis sibi conveniat quam filio, sed quia majorem similitudinem habet cum proprietate patris quam cum proprietate filii: potentia enim habet rationem principii, et pater est principium non de principio.

[1623] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod habere essentialiter et personaliter ab alio, importat defectum solum quantum ad hoc quod est habere ab alio essentialiter, idest in diversitate essentiae; ex hoc enim causatur inaequalitas magnitudinis et potentialitatis: quia inaequalitatis causa est diversitas, sicut unitas aequalitatis, ut dictum est, in argum. sed contra istius artic., et quantum ad hoc filius non est medium inter patrem et creaturam, immo aequali et eadem dignitate convenit filio sicut et patri non habere ab alio essentialiter.

[1624] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in inferioribus quandoque recipitur aliquid in eadem virtute quae est in eo a quo recipitur, quando scilicet recipiens est proportionatum ad recipiendum totam virtutem dantis, sicut patet in omni generatione univoca, ut quando homo generat hominem, et ignis ignem: quandoque autem non recipitur tota virtus, et hoc est ex defectu recipientis, quod non est proportionatum ad recipiendum totum quod agens influere potest, sicut corpora inferiora se habent ad actionem solis; vel forte ex defectu agentis, cujus virtus est deficiens a communicatione suae similitudinis; sicut una scintilla non potest calefacere aliquod lignum, etiam multum dispositum. Sed in divinis non est defectus ex parte dantis neque ex parte accipientis, cum una et eadem sit virtus utriusque; et ideo quantam potentiam pater habet, tantam accipit filius ab eo.

[1625] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur pater operari per filium, non ponitur aliquis gradus potestatis, sed signatur auctoritas in patre, ut dictum est, dist. 15, quaest. unic., art. 4.

Articulus 3

[1626] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 tit. Utrum in divinis personis sit ordo

Quaestiuncula 1

[1627] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in divinis personis non sit ordo. Ut enim dicit Augustinus: ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Sed in divinis personis non competit aliqua localis dispositio. Ergo videtur quod nec ordo.

[1628] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit: *eos sequitur differentia deitatis qui in Trinitate gradus constituunt.* Sed ubicumque est ordo, est aliquis gradus. Ergo si in divinis personis est ordo, videtur quod sequatur diversitas deitatis. Hoc autem est impossibile. Ergo personae divinae non habent ordinem.

[1629] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ubi est eadem aeternitas, simplicitas et dignitas, non videtur esse aliquis ordo: aeternitas enim aequalis excludit ordinem temporis, simplicitas aequalis ordinem causae ad causatum et partis ad totum, et aequalis dignitas ordinem dignitatis. Sed in patre et filio est eadem numero aeternitas, simplicitas et dignitas. Ergo non est aliquis ordo.

[1630] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Item, quidquid est in divinis, aut significat essentiam aut notionem. Sed ordo non pertinet ad essentiam divinam, in qua nulla est distinctio, nec ad notionem, quia nulla notio communis est tribus personis, sicut ordo. Ergo videtur quod in divinis personis non sit ordo.

[1631] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 Contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis est pluralitas et non confusio. Ergo ibi est ordo.

[1632] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 6 Hic etiam videtur, quod spiritus sanctus dicitur tertia in Trinitate persona; et hoc dicit aliquem ordinem.

Quaestiuncula 2

[1633] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur, an sit ibi ordo naturae: et videtur quod non. Quia omnis ordo importat aliquam distinctionem. Sed in natura divina nulla est distinctio. Ergo nec naturae divinae est aliquis ordo; et ita in divinis personis non est ordo naturae.

[1634] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sed nihil est dictu quod in divinis personis sit ordo essentiae. Ergo nec naturae.

[1635] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 In contrarium est quod in littera dicitur.

Quaestiuncula 1

[1636] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod ordo in ratione sua includit tria, scilicet rationem prioris et posterioris; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia hujusmodi. Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet. Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem trahitur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis: et ista species ordinis, scilicet ordo originis, competit divinis personis. Unde dico quod ordo originis signatur cum dicitur ordo naturae, secundum quod dicitur natura a philosopho, 5 Metaphys., ex qua pullulat pullulans primo. Unde nomen naturae importat rationem originis: et sic ista duo nomina ordo naturae sumuntur in vi unius nominis, ad significandum speciem ordinis: quae quidem species salvatur in divinis personis quantum ad rationem differentiae, scilicet originem, et non quantum ad rationem generis, scilicet prioritatem et posterioritatem, ut in pluribus aliis dictum est. Et hoc patet ex definitione Augustini quam ponit, quod ordo naturae est quo aliquis est ex alio, in quo ponitur differentia originis, et non prior alio, in quo removetur ratio generis. Unde non est concedendum quod sit ibi ordo simpliciter, sed ordo naturae.

[1637] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod illa definitio Augustini datur de ordine secundum locum, qui divinis personis non competit.

[1638] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gradus dicit quamdam speciem ordinis, scilicet secundum dignitatem vel perfectionem, vel locum: et nullus horum competit divinis personis; et ideo nec gradus.

[1639] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de ordine quantum ad rationem generis, prout ponit prius et posterius, quod nullo modo divinis competit.

[1640] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc nomen ordo significat notionem, non tamen in speciali, sed in communi, quae determinatur secundum diversa adjuncta; ut cum dicitur ordo patris ad filium, significatur notio quae est paternitas; et cum dicitur ordo filii ad patrem, significatur notio quae est filiatio; et similiter patet in aliis; et similiter etiam est de hoc nomine principium, quod aliam notionem significat cum dicitur pater principium filii, et cum dicitur principium spiritus sancti.

[1641] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ordo originis sufficit ut confusio non ponatur, et ad hoc quod spiritus sanctus dicatur tertia persona.

[1642] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 6 Unde patet solutio ad sextum.

Quaestiuncula 2

[1643] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod est ibi ordo naturae, non tamen ita quod natura ordinetur, vel quod pater naturaliter prior sit filio; sed ita quod dicat rationem ordinis, secundum quod in natura importatur origo. Et quamvis secundum rem sit idem divina natura quod essentia, tamen ratio originis non importatur in nomine essentiae sicut in nomine naturae, ratione enim differunt; et ideo non potest dici ordo essentiae, sicut ordo naturae.

[1644] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad ea quae objiciuntur.

Expositio textus

[1645] Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 expos. *Nam si minus habet in potestate aliquid quam pater, non sunt ejus omnia quae habet pater.* Videtur quod ratio Augustini non valeat sed mutet quid in quantum, sic arguens: omnia quae habet pater, habet filius. Ergo filius non habet minorem potentiam quam pater. Nec etiam videtur valere hoc quod postea de omnipotentia inducit, quia omnipotentia etiam nominat quantitatem potentiae; et ideo idem peccatum videtur esse utrobique. Sed dicendum, quod quamvis non valeat ex modo arguendi, valet tamen ex natura rei de qua argumentum sumitur: non enim potest hoc quod habet pater, filius habere, nisi idem in numero non mutatum: unde oportet quod quantum est in patre, tantum etiam sit in filio. *Si dicis, quia non voluit, eum invidum esse dixisti.* Videtur quod non sequitur: quia per eumdem modum posset probari quod nullam creaturam meliorem quam fecit, facere potuisset. Sed dicendum, quod non est simile: quia si negatur rei illud quod sibi debetur, invidiae est: non autem si non datur quod ei non debetur. Filio autem ex natura deitatis aequalitas generantis debetur: unde invidia esset si sibi subtraheret. Non autem debetur creaturae secundum naturam suam amplior perfectio quam illud quod consequitur principia naturae: unde si aliquid in natura rationali superadditur, gratiae imputatur; unde etiam sine invidia subtrahi posset. *Aequalitatis autem, qualis aut quantus sit.* Videtur hoc esse falsum: quia unitas qualitatis non causat aequalitatem, sed similitudinem, ut philosophus dicit. Sed dicendum, quod in divinis non attenditur aequalitas nisi secundum quantitatem virtutis. Haec autem quantitas in qualitate fundatur; et ideo dicitur secundum qualitatem aequalitas attendi.

Distinctio 21

Prooemium

[1646] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 pr. Ostensa aequalitate personarum, quia usus fuit Magister quibusdam locutionibus in sua propositione, in quibus dictiones exclusivae terminis personalibus addebantur, ut cum dicitur: *solus pater tantum habet de potentia, quantum omnes tres simul*; et similia: ideo in parte ista inquirit de veritate omnium locutionum, qualiter hujusmodi dictiones exclusivae nominibus divinis adjungi possint. Dividitur ergo in partes duas: in prima inquirit, utrum dictio exclusiva possit adjungi nomini personali in subjecto posito cum praedicato personali; in secunda inquirit, utrum possit adjungi nomini personali quando praedicatur de ipso essentiale, verbi gratia: *solus pater est Deus*, ibi: *post haec quaeritur, utrum, sicut dicitur, solus pater est pater, vel, solus filius est filius; ita possit dici, solus pater est Deus, vel, solus filius est Deus.* Et haec in duas: in prima ostendit quod hujusmodi locutiones non sint concedendae simpliciter, ut cum dicitur: *solus pater est Deus*; in secunda ostendit quod secundum aliquem intellectum concedi possunt; et si concedantur, non sequitur inconveniens, ibi: *verumtamen, ut ait Augustinus, etsi de solo patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur filius vel spiritus sanctus.* Prima in duas: in prima ostendit quod dictio exclusiva non potest poni ex parte subjecti, quando nomen essentiale de persona praedicatur, ut cum dicitur: *solus pater est Deus*; in secunda ostendit quod nec addi potest ex parte praedicati, ut dicatur: *pater est solus Deus*; quamvis quidam contrarium dicant, quorum dicta auctoritatibus Augustini refellit, ibi: *atque solum hic in parte subjecti tantum accipere quidam volunt.* Et haec in duas: in prima ostendit quod nomen essentiale adjunctum dictioni exclusivae, non potest praedicari de singulis personis, ut dicatur: *pater est solus Deus, et filius est solus Deus*; sed de omnibus simul, ut dicatur: *Trinitas est solus Deus*; in secunda inquirit, quomodo talis praedicatio de Trinitate verificari possit, ibi: *sed iterum quaeritur, quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum.* Hic quaeruntur duo. Primo, utrum dictio exclusiva possit in divinis addi ex parte subjecti. Secundo, utrum ex parte praedicati. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum possit addi ex parte subjecti termino essentiali cum praedicato essentiali vel personali; 2 utrum possit addi termino personali cum praedicato essentiali.

Articulus 1

[1647] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 tit. Utrum ista propositio, solus Deus est Deus, sit falsa

Quaestiuncula 1

[1648] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa: solus Deus est Deus. Omne enim adjectivum ponit rem suam circa suum substantivum. Sed solus est quoddam adjectivum. Ergo cum dicitur: solus Deus, implicat solitudinem circa Deum. Sed sicut dicit Hilarius, et habitum est supra distinctione 2, *nobis neque solitarius est Deus, neque diversus confitendus.* Ergo videtur quod haec sit falsa: solus Deus est Deus.

[1649] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, hoc nomen Deus intantum habet naturam termini communis, ut quod de Deo dicitur de omnibus personis dicatur, ut cum dicitur: Deus creat; vel saltem de aliqua, ut cum dicitur: Deus generat. Unde potest fieri descensus sub hoc nomine Deus, in subjecto posito pro aliqua personarum. Si igitur haec est vera: solus Deus est Deus, aliqua istarum erit vera: solus pater est Deus, vel solus filius est Deus, vel solus spiritus sanctus est Deus. Sed quaelibet harum falsa est. Ergo et prima.

[1650] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Item, secundum philosophum, solum idem est quod non cum alio. Sed Deo, praecipue post rerum creationem, nunquam convenit cum alio non esse, quia in participationem sui esse res creando adduxit. Ergo non potest dici aliquo modo solus Deus.

[1651] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Contra, proprium est quod convenit uni soli. Sed esse divinum vel omnipotentem est proprium Deo. Ergo solus Deus est Deus vel omnipotens.

Quaestiuncula 2

[1652] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur de ista: solus Deus est pater; videtur enim esse falsa. Quia id quod in alio invenitur, non potest alicui soli inesse. Sed paternitas non tantum est in Deo, sed etiam in hominibus, et quodammodo in Angelis, ut dicit Dionysius. Ergo non potest dici, quod solus Deus est pater.

[1653] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Contra, de quocumque praedicatur commune praecise, praedicatur cum praecisione et proprium, si de ipso praedicetur: si enim solum corpus est coloratum, sequitur solum corpus esse album, si supponatur album de corpore praedicari. Sed Deus est sicut commune respectu trium personarum, ut supra habitum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, ex verbis Damasceni. Ergo sequitur, si solus Deus est Deus, cum Deus sit pater, quod solus Deus sit pater.

Quaestiuncula 1

[1654] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum, solum idem est quod non cum alio, in quo consortium removetur. Potest igitur haec dictio solus removere consortium simpliciter, vel respectu alicujus. Et dicitur simpliciter removere consortium, quando tollitur associatio alterius quod sit ejusdem naturae et conditionis cum ipso; sicut dicimus aliquem hominem esse solum in domo, quamvis ibi sint multa alia animalia: et dicimus aliquem religiosum incedere solum, cum sine socio sui ordinis vadit, multis etiam ipsum comitantibus; et tunc solus idem est quod solitarius; et est etiam dictio categorematica implicans solitudinem circa subjectum, sicut et quodlibet aliud adjectivum; et ita nullo modo potest accipi in divinis: quia una persona semper habet consortium societatis alterius personae connaturalis et similis sibi. Si autem excludat consortium respectu alicujus determinati, tunc dictio est syncategorematica, importans aliquem ordinem vel habitudinem unius ad alterum, ratione negationis implicitae, magis quam implicans formam aliquam; et secundum hoc dico, quod haec est duplex: solus Deus creat; quia removet consortium alterius a forma subjecti subintellecta implicatione, quod est, vel qui est; et tunc est sensus: solus Deus, idest ille qui ita est Deus quod praeter ipsum nullus alius est Deus, creat, et sic vera est. Vel removet consortium in participatione praedicati, et in hoc etiam sensu vera est: est enim sensus, quod nullus alius praeter Deum creet. Et idem est judicium de hac: solus pater est pater; vel: solus pater generat. Omnes enim hujusmodi in primo sensu sunt falsae et in duobus aliis verae.

[1655] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ex quo patet responsio ad primum, quod procedit secundum primum sensum.

[1656] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut dicunt sophistae, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur ratione negationis implicitae. Unde non sequitur: solus homo est rationalis; ergo solus Socrates. Non enim omne quod est aliud a Socrate, est aliud ab homine. Unde negatio implicita in dictione exclusiva ad plura se extendit quando adjungitur proprio quam quando adjungitur communi. Sed verum est quod ratione affirmationis posset fieri descensus. Unde cum ista: solus Deus est Deus, habeat duas expositivas, unam affirmativam: Deus est Deus, et alteram negativam, scilicet hanc: alius a Deo non est Deus, sub affirmativa potest fieri descensus, ut dicatur: pater est Deus, et non sub negativa: alius a patre non est Deus.

[1657] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., haec dictio solus privat consortium; et quamvis, creaturis existentibus, non possit ab eo removeri consortium respectu hujus quod est esse, tamen potest removeri consortium respectu propriae suae operationis, quae est creatio, et etiam respectu propriae suae naturae. Unde, secundum Hilarium, remota distinctione personarum, etiam creaturis existentibus, Deus dicitur solitarius. Quamvis enim haec non esset vera: solus Deus est, haec tamen vera esset: Deus est solus, idest solitarius.

[1658] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Quartum concedimus, quod procedit secundum tertium sensum.

Quaestiuncula 2

[1659] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, an haec sit vera: solus Deus est pater, dicendum; quod secundum tres sensus tripliciter potest judicari. Si enim haec dictio solus implicet solitudinem circa Deum, locutio falsa est. Si autem importat exclusionem a forma subjecti, vera est, et est sensus; Deus, praeter quem non est alius, est pater. Si autem removeat consortium a participatione praedicati, dico quod est duplex. Quia in nomine patris potest intelligi tantum proprietas paternitatis prout praedicatum formaliter tenetur, et sic falsa est, quia paternitas non tantum in Deo est sed etiam in hominibus. Vel ipsa persona subsistens distincta paternitate; et sic est vera, et hoc modo probatur et improbatur. Tamen sciendum, quod paternitas non est ejusdem rationis secundum univocationem in Deo et in creaturis, quamvis sit eadem ratio secundum analogiam, quae quidem aliquid habet de identitate rationis, et aliquid de diversitate. Unde etiam si praedicatum sumatur formaliter. Tamen potest aliquo modo vera esse: solus Deus est pater, et secundum eumdem modum loquendi quo dicitur Luc. 18, 19: *nemo bonus nisi solus Deus.*

Articulus 2

[1660] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 tit. Utrum ista propositio, solus pater est Deus, sit vera

[1661] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera: solus pater est Deus, vel, solus filius est Deus. Sicut enim esse Deum convenit tribus personis, ita et esse altissimum. Sed de filio legitur: *tu solus altissimus.* Ergo potest dici: solus filius est Deus.

[1662] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, haec, solus pater est Deus, habet duas expositivas: unam indefinitam, vel singularem, quae convertitur sicut particularis affirmativa, scilicet haec: pater est Deus; aliam negativam universalem, scilicet: nullus alius a patre est Deus; et utraque harum convertitur simpliciter. Sed haec est vera in aliquo sensu: solus Deus est pater. Ergo a simplici conversa haec erit vera: solus pater est Deus.

[1663] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, si haec est falsa: solus pater est Deus, hoc non erit nisi quia per dictionem exclusivam excluduntur aliae personae divinae a participatione praedicati. Sed per dictionem exclusivam adjunctam patri non excluduntur filius et spiritus sanctus. Ergo haec est simpliciter vera: solus pater est Deus. Media probatur per auctoritatem Augustini in littera qui dicit: *si de solo patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur filius nec spiritus sanctus, quia hi unum sunt.* Probatur etiam per rationem sic. Major est unio filii ad patrem, quam partis ad totum. Sed dictio exclusiva adjuncta toti, non excludit partem: non enim sequitur: solus Socrates est albus, ergo pes ejus non est albus. Ergo cum exclusio fiat ratione diversitatis, videtur quod non excludatur filius per dictionem exclusivam adjunctam patri.

[1664] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, dictio exclusiva non removet a consortio nisi hoc quod est separatum ab eo cui adjungitur. Sed filius est in patre, ut supra, distin. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est. Ergo cum dicitur: solus pater, non excluditur filius.

[1665] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, dictio exclusiva adjuncta antecedenti, non excludit consequens; non enim sequitur: solus homo currit, ergo animal non currit, vel: solum animal non currit, ergo homo non currit. Sed filius sequitur ad patrem et e converso, ut habitum est ex Ambrosio, dist. 9. Ergo videtur quod cum dicitur: solus pater, non excludatur filius nec e converso; et ita haec erit vera: solus pater est Deus.

[1666] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in littera dicitur.

[1667] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hujus propositionis: solus pater est Deus, una expositiva est: nullus alius a patre est Deus. Sed haec est falsa, quia filius, qui est alius a patre, est Deus. Ergo haec est falsa: solus pater est Deus.

[1668] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod secundum quosdam dictio exclusiva adjuncta uni relativorum in creaturis non excludit alterum: non enim sequitur: tantum pater est, ergo filius non est; quia ad unum relativorum sequitur alterum. Sed hoc videtur esse falsum, quia dictio exclusiva adjuncta supposito excludit omne aliud suppositum. Unde cum filius sit aliud suppositum a patre, excluditur filius, cum dicitur: solus pater. Nec hoc impeditur per hoc quod unum sine altero esse non potest: quia generatio etiam non potest esse sine alteratione et loci transmutatione; et tamen cum dicitur: sola generatio est, excluditur omnis alia mutatio. Praeterea, quamvis relativa consequantur se in esse, non tamen consequuntur se in aliis praedicamentis: non enim sequitur, si pater est musicus, quod filius est musicus. Et praeterea, cum solus sit determinatio suppositi, excludit omne aliud suppositum. Diversitatem autem suppositorum non tollit relativorum consecutio. Unde non est aliqua ratio quare respectu horum praedicatorum, unum non excluderetur per exclusionem adjunctam alteri. Et ideo dicendum est, quod dictio exclusiva adjuncta patri excludit filium, quantum pertinet ad oppositionem relationis. Tamen intelligendum est quod diversimode se habet in creaturis et in divinis quantum ad duo: primo, quia in creaturis pater et filius non sunt unum in essentia, unde filius est alius a patre, et aliud; quod tamen non est verum in divinis. Secundo, quia in creaturis per paternitatem additur novum esse quod est esse accidentale, et non idem, quod est esse subjecti. In divinis autem paternitas non addit secundum rem aliud esse quam esse essentiae, in quo pater et filius communicant. Cum ergo loquimur in humanis, dicentes: solus pater, excluditur omnibus modis filius, quia filius est alius et aliud a patre. Et praeterea, si esset unum in essentia cum patre, adhuc excluderetur ab illo, inquantum est alius a patre secundum esse relationis superadditum essentiae; unde secundum quid esset aliud a filio, quamvis in essentia convenirent. Sed in divinis pater et filius sunt unum in essentia, et tamen distinguuntur relationibus; et tamen illae relationes non addunt aliquid secundum rem ad essentiam. Unde ratione illius distinctionis nullo modo potest dici filius aliud a patre, sed tantum alius. Unde cum dicitur: solus pater, potest intelligi fieri exclusio alius masculine, et sic excluditur filius: et hoc magis proprium est considerata consignificatione vocabulorum; vel aliud neutraliter, et sic non excluditur filius, quia filius non est aliud a patre, cum essentia divina quae est in filio sit totum id quod est pater, et non aliqua pars ejus. Secundum hoc ergo haec est distinguenda: solus pater est Deus, per tres sensus praedictos. Quia si solus implicet solitudinem circa patrem, falsa est. Si autem excludit a forma subjecti, sic vera est; et est sensus: ille qui est pater, praeter quem nullus alius est pater, est Deus. Si autem fiat exclusio a participatione praedicati, sic est duplex. Quia cum solus sit idem quod non cum alio, vel excludit alium masculine; et sic est falsa, et sic primo negat eam Augustinus: vel excludit aliud; et sic est vera, quia sic non excluditur filius qui non est aliud a patre; et sic potest concedi, ut patet ex dictis Augustini supra positis.

[1669] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ista: solus filius est altissimus, est distinguenda, sicut et prima; et in aliquo sensu est vera, et in aliquo falsa. Et praeterea hoc quod dicitur: *tu solus altissimus Jesu Christe*, intelligendum est cum toto hoc quod consequitur: *cum sancto spiritu in gloria Dei patris*; et hoc est absolute verum, quod solus filius cum patre et sancto spiritu est altissimus.

[1670] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod haec: solus Deus est pater, quantum ad hanc expositivam, Deus est pater, convertitur simpliciter; sic: pater est Deus. Similiter alia: nullus alius a Deo est pater, convertitur simpliciter; sed ejus conversa non est: nullus alius a patre est Deus, cum non sit idem in subjecto et praedicato, sed magis ista: pater non est alius a Deo, quae quodammodo vera est, ut supra dictum est, in corp. art.; et ex hoc non sequitur quod solus pater sit Deus.

[1671] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur solus pater, excluditur filius, si solus dicat idem quod non cum alio masculine; si autem dicat idem quod non cum alio neutraliter, non excluditur; et sic intelligitur dictum Augustini; quod patet ex hoc quod dicit, quia hi tres unum sunt.

[1672] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 ad 4 Et ad id quod objicitur de parte et consequente, et de hoc quod unus est in alio, patet quod non sequitur; quia pars non est aliud suppositum quam totum, immo includitur in supposito totius; similiter hoc consequens quod est animal, non est aliud secundum suppositum ab homine. Et ideo quamvis pater sit in filio per unitatem essentiae, et quantum ad intellectum relationis; tamen relatio, inquantum habet rationem oppositionis, distinguit patrem a filio secundum suppositum.

Quaestio 2

Prooemium

[1673] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 pr. Deinde quaeritur, quomodo possit addi ex parte praedicati dictio exclusiva in divinis; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum haec sit vera, Trinitas est solus Deus; 2 utrum sit haec vera, pater est solus Deus.

Articulus 1

[1674] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 tit. Utrum ista propositio, Trinitas est solus Deus, sit vera

[1675] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Trinitas est solus Deus. Solus enim est dispositio subjecti, sicut et omnis. Sed haec dictio omnis incongrue additur ad praedicatum. Ergo videtur quod etiam haec dictio solus.

[1676] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, nomina transposita et verba, idem significant. Si ergo haec est vera: Trinitas est solus Deus, haec etiam erit vera: Trinitas est Deus solus.

[1677] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, haec dictio solus est syncategorematica, et importat negationem. Sed negatio debet praecedere compositionem vel aliquid quod negetur, cum autem dicitur sic, pater est solus Deus, nihil sequitur. Ergo videtur quod locutio sit falsa vel incongrua, et sic idem quod prius.

[1678] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, termini in praedicato tenentur formaliter. Sed solitudo non convenit formae, quia forma, quantum est de se, communicabilis est. Ergo videtur quod non debeat poni ex parte praedicati; et sic idem quod prius.

[1679] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra est quod habetur in littera.

[1680] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod istae dictiones exclusivae solus, et tantum in hoc differunt, quod tantum, cum sit adverbium, et similiter solum determinat actum verbi, quia adverbium est adjectivum verbi; unde cum verbum ratione compositionis conjungat praedicatum subjecto, et ad utrumque se habeat, congrue possunt ista adverbia tam ad subjectum quam ad praedicatum adjungi. Sed haec dictio solus cum sit nomen privans consortium, est determinatio ejus cum quo consortium potest haberi. Habetur autem consortium cum eo cui aliquid convenit, et hoc significatur ut subjectum; unde proprie est dispositio subjecti. Secundum haec igitur dicunt, quod est impropria: Trinitas est solus Deus, quia si ly solus proprie tenetur, non additur ad praedicatum. Si autem teneatur pro ly tantum superflue additur praedicato essentiali vel substantiali, ut si diceretur: Socrates est tantum homo; quia per dictionem exclusivam non potest excludi nisi natura extranea ab eo cui adjungitur. Et hoc intelligitur etiam ex ipso praedicato substantiali; ex hoc enim quod dicitur, Socrates est homo, intelligitur quod non est asinus vel equus. Et similiter dicunt, quod superflue additur, cum dicitur, Trinitas est tantum Deus: nisi addatur unus, vel aliquis alius terminus accidentalis, qui possit inesse vel non inesse; quia sic excluderetur oppositum unitatis quod est pluralitas. Et dicunt, quod intentio Augustini non est dicere, quod hoc quod dico solus Deus praedicetur de Trinitate, ut Magister innuit; sed cum dicitur solus Deus, supponitur Trinitas, et non pater vel filius. Sed hoc non videtur multum necessarium. Quamvis enim ly solus sit dispositio subjecti, non tamen oportet quod addatur semper ad subjectum; quia illud etiam quod in praedicato ponitur, potest significari ut suppositum alicui naturae vel proprietati, ratione cujus potest ab eo privari consortium, ut si diceretur: Socrates est solus homo sedens. Similiter dico in proposito, quod alio modo praedicatur hoc nomen Deus de tribus personis, et hoc nomen homo de Socrate et Platone. Cum enim non praedicetur de utroque nisi id quod utrique commune est; utrique autem non est commune nisi natura humana, quae in se considerata non est quid subsistens; constat quod iste terminus homo non praedicat aliquam rem subsistentem, sed solum naturam inhaerentem, et ut inhaerentem; et ideo non potest sibi fieri additio hujus dictionis solus, quae privat consortium. Naturae enim communis non est ut ipsa habeat consortium, sed in ipsa consortium habeatur. Sed iste terminus Deus praedicat naturam divinam de tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens nulla personarum distinctione intellecta. Unde quamvis praedicet naturam divinam ut naturam divinam et non ut quid subsistens, nihilominus tamen hoc quod praedicat, quid subsistens est; et ideo habet rationem ut in ipsa sit consortium, prout significatur in quo est, et ut ipsius sit consortium, secundum aliquid sibi conveniens, prout significatur ut quid est. Unde potest sibi addi haec dictio solus in praedicato, tamquam rei subsistenti; et excludet omnia extranea a participatione formae praedicati, ut sit sensus: Trinitas est solus Deus: idest, Trinitas est ille Deus praeter quem nullus alius est Deus; et expressior erit veritas ejus, si aliquid aliud addatur, ut si dicatur: Trinitas est solus verus Deus vel solus unus Deus.

[1681] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod diversimode haec dictio omnis est dispositio subjecti, et haec dictio solus: quia per hanc dictionem omnis, ratione distributionis importatur quaedam divisio subjecti, et multiplicatio ratione contentorum.

Unde incongrue additur his sub quibus non est accipere aliquam multitudinem suppositorum, ut terminis singularibus. Et propter hoc etiam ex parte praedicati poni non potest; quia praedicatum sumitur formaliter, et in forma communi uniuntur supposita, non distinguuntur. Solus autem non dicit aliquam divisionem, sed tantum removet consortium respectu alicujus quod convenit rei subsistenti. Unde si praedicetur aliqua res subsistens, convenienter potest sibi addi solus, sicut cum praedicatur hoc nomen Deus.

[1682] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum haec dictio solus ex parte praedicati sequitur suum substantivum, semper implicat solitudinem. Tunc enim excluditur consortium simpliciter, et non respectu alicujus determinati, cum nihil sequatur. Et ideo quamvis concedatur haec, Trinitas est solus Deus, non tamen conceditur, proprie loquendo, Trinitas est Deus solus; et hoc accidit ratione negationis importatae. Unde non est idem judicium de hoc homine solus, et de hoc nomine albus; differt enim negatio postposita et praeposita termino.

[1683] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in hac propositione, Trinitas est solus Deus vel solus verus Deus, intelligitur duplex compositio; una principalis, quae est importata per verbum; et alia intelligitur in hoc nomine Deus, prout significatur habens deitatem. Unde ratione hujus compositionis potest fieri exclusio, secundum quod aliquid excluditur a participatione formae praedicati, quae convenit rei subsistenti praedicatae.

[1684] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc nomen Deus non praedicat naturam divinam solum per modum formae, sicut alia praedicata substantialia, prout significatur natura divina ut quo est, sed ut rem subsistentem, prout significatur ut quod est; et secundum hoc potest ei addi solus. Dictum enim est supra, distin. 19, quaest. 4, art. 2, quod hoc nomen Deus partim habet rationem termini communis, et partim rationem termini singularis.

Articulus 2

[1685] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 tit. Utrum pater sit solus Deus

[1686] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater sit solus Deus. Omne enim quod praedicatur de tribus personis simul sumptis, est praedicatum essentiale. Sed hoc quod dico, solus Deus est hujusmodi, dicitur enim: Trinitas est solus Deus. Ergo videtur, cum omne praedicatum essentiale possit dici de patre, quod possit dici: pater est solus Deus.

[1687] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, pater est Deus, et non est aliud quam Deus. Ergo est solus Deus.

[1688] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, constat quod non est nisi unus solus Deus. Sed ille Deus praeter quem non est alius Deus, est pater. Ergo pater est unus solus Deus.

[1689] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in littera dicitur.

[1690] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum dicitur, pater est solus Deus, haec dictio solus quamvis ex parte praedicati ponatur, tamen potest intelligi ex parte subjecti; ut cum dicitur: est homo albus, intelligitur homo est albus; et tunc erit idem judicium de hac sicut et de illa quae supra, art. antec., dicta est: solus pater est Deus. Si autem intelligatur ex parte praedicati, tunc uno modo potest intelligi, quod ly solus ponatur pro tantum, et sic erit vera. Nec erit superflua additio; quia filius quamvis sit Deus, non tamen est tantum Deus, quia est etiam homo, quod de patre dici non potest, cum tamen pater humanam naturam assumere potuerit. Sed sic non accipitur hic. Si autem ly solus sumatur proprie, tunc habet proprietatem ista locutio, secundum quod hoc praedicatum Deus non tantum praedicat naturam deitatis ut formam, sed ut quid subsistens. Dico igitur, quod cum dicitur, pater est solus Deus, locutio est duplex. Quia ly solus potest excludere omne aliud a patre a participatione formae praedicati; et sic vera est; sic enim non excluditur filius neque spiritus sanctus; qui non sunt aliud a supposito patris. Si autem excludat alium masculine, tunc est falsa: in quo tamen sensu vera est ista, Trinitas est solus Deus; quia cum ly Deus praedicet non tantum naturam, sed etiam suppositum, quando praedicatur de Trinitate praedicat suppositum totius Trinitatis; et ideo etiam si fiat exclusio ratione alterius suppositi, vera est: quia nullum aliud suppositum extra Trinitatem, sicut nec alia natura, Deus est. Sed cum dicitur: pater est Deus, ly Deus praedicat suppositum patris; unde si fiat exclusio respectu ejus quod est aliud suppositum a patre, est falsa; et in hoc sensu negatur; si autem ejus quod est aliud in natura a patre, vera est.

[1691] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod secundum quod ly solus excludit suppositum extraneum, et non solum extraneam naturam, ad plura extendit se negatio implicita, cum dicitur: pater est solus Deus, quam cum dicitur: Trinitas est solus Deus. Quia in hac cum dicitur: pater est solus Deus, excluditur etiam suppositum filii et spiritus sancti. Et ideo haec est falsa, secundum illum intellectum, pater est solus Deus; quamvis haec sit vera, Trinitas est solus Deus. Nec hoc est ratione praedicati essentialis, sed ratione negationis excludentis suppositum illud.

[1692] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum, dicendum, quod si ly solus proprie sumatur, non est illa expositio ejus, sed magis esset expositio ejus si solus sumeretur pro tantum, et in hoc sensu concessa est.

[1693] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si ly solus proprie sumatur, per illud argumentum non probatur quod sit vera: pater est solus Deus, sed magis quod ista est vera: solus Deus est pater, et haec secundum aliquem sensum supra concessa est. Si autem assumatur, pater est ille Deus, praeter quem non est alius, haec propositio est multiplex: quia hoc relativum quem potest referre distinctum suppositum patris ut sit sensus: praeter patrem non est alius. Et si intelligatur: non est alius Deus, verum est, quia filius non est alius Deus a patre; si autem intelligatur: praeter patrem non est alius qui sit Deus, falsa est, quia filius est alius a patre, qui tamen est Deus. Si vero relativum referat suppositum indistincte, secundum quod supponit hoc nomen Deus cum dicitur: Deus est unus, tunc est vera in omni sensu. Et sic patet quod non concludetur propositum, nisi per modum quo propositio dicta concessa est in distinctione supra posita.

Expositio textus

[1694] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 expos. *Nemo novit patrem nisi filius.* Videtur quod Augustinus male exponit: quia nemo idem est quod nullus homo: sub hoc autem non continentur pater et spiritus sanctus, de quibus hoc nomen homo non praedicatur; et ita videtur quod inconvenienter subjungat Augustinus: *non inde separatur pater vel spiritus sanctus quia inseparabiles sunt.* Ad hoc dicunt quidam, quod haec dictio nisi non ponitur exceptive, sed adversative, ut sit sensus: nullus purus homo novit patrem notitia comprehensionis, sed tantum filius. Sed potest melius dici, quod haec dictio nemo habet aliquid ex proprietate significationis, et aliquid ex usu nominis. Ex proprietate significationis habet quod nemo significet idem quod nullus homo, et ita sub hac distributione non includitur persona patris vel spiritus sancti. Sed quia homo est secundum quod habet intellectum, nec aliquid habens intellectum est nobis ad sensum manifestum nisi homo; ideo ex usu loquentium habet quod nemo distribuat pro omni intellectuali natura; et ita sub distributione potest fieri descensus ad personas divinas, angelicas et humanas.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I a distinctione XXII ad distinctionem XXV

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 22

Quaestio 1

Prooemium

[1695] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad unitatem essentiae et Trinitatem personarum, hic determinat de nominibus quibus et essentiae unitas et personarum pluralitas designatur. Dividitur autem in partes duas: in prima ponit divisionem divinorum nominum, ut ostendat quid pluraliter et quid singulariter de divinis personis praedicetur; in secunda ostendit qualiter unitas et pluralitas in divinis accipiatur, 24 distinct., ibi: *hic diligenter inquiri oportet.* Prima in duas: in prima ponit universalem distinctionem divinorum nominum; in secunda agit de quodam nomine quod specialem difficultatem affert, scilicet de hoc nomine persona, quod non videtur aliorum naturam sequi, 23 dist., ibi: *praedictis adjiciendum est.* Prima in duas: in prima ostendit diversitatem divinorum nominum; in secunda ponit quasdam regulas, ex quibus colligi potest qualiter unumquodque praedicetur, ibi: *sciendum est igitur, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur.* Prima in duas: in prima ponit trimembrem distinctionem divinorum nominum, secundum Ambrosium et Augustinum; in secunda addit tres modos divinorum nominum, et concludit esse sex differentias eorum quae de Deo dicuntur, ibi: *hic adjiciendum est, quaedam esse nomina (...) quae ex tempore Deo conveniunt.* Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus sit nominabilis; 2 an aliquod nomen proprie ei conveniat, vel omnia nomina de eo transumptive dicantur; 3 utrum sit nominandus uno tantum nomine, vel pluribus, vel etiam omnibus; 4 quaeritur de multiplicatione divinorum nominum in littera posita.

Articulus 1

[1696] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus sit nominabilis

[1697] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit nominabilis, per id quod dicit Dionysius de Deo loquens: *omnibus autem universaliter incomprehensibilis est, et neque sensus ejus est, neque phantasma, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia.* Hoc etiam videtur per hoc quod dicit philosophus Lib. de causis: *causa prima superior est narratione, et deficiunt linguae a narratione ejus.*

[1698] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, omne nomen est signum alicujus formae existentis in anima, secundum philosophum. Sed, sicut dicit Augustinus, Deus, qui omnem formam subterfugit, intellectui pervius esse non potest. Ergo videtur quod nullo nomine possit nominari.

[1699] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, si nominatur, aut nominatur per nomen, aut per pronomen, aut per verbum, aut per participium. Sed non potest nominari per nomen, cum omne nomen significet substantiam cum qualitate; in Deo autem nulla est compositio substantiae et qualitatis; nec per verbum, nec per participium, quae tempus consignificant, quod a Deo longe est; nec per pronomen, cum pronominis significatio determinetur per demonstrationem vel relationem; demonstratio autem fit mediantibus accidentibus, quae in Deo non sunt, et relatio est antedictae rei recordatio, et sic per relationem significari non potest, nisi aliquid aliud praesupponatur vel praenominetur. Ergo videtur quod nullo modo possit nominari.

[1700] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, in Psal. 67, 5, dicitur: *dominus nomen illi*; et Exod. 3: *si quaesierint nomen meum* et cetera.

[1701] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne quod cognoscitur, potest etiam voce significari. Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem. Ergo possumus eum nominare.

[1702] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum voces sint signa intellectuum, secundum philosophum, idem judicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius. Ipse autem solus seipsum comprehendit; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam, verbum coaequale sibi generando.

[1703] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod omnes auctoritates quae dicunt Deum esse innominabilem, intendunt dicere, quod nullum nomen exprimit perfecte ipsum Deum: quod significatur in verbis philosophi, qui dicit, quod *linguae deficiunt a narratione ejus*; et quod alibi dicit: *causa prima superior est omni narratione, et supra omne id quod nominatur.*

[1704] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si Augustinus intelligat de forma corporali, sic planum est quod Deus non habet formam corporalem, nec oportet quod omne quod nominatur, formam corporalem habeat. Si autem intelligat de forma absolute, tunc dicitur omnem formam subterfugere, non quia ipse in se non sit vere forma, cum ipse sit purus actus et simplex et prima forma, secundum Boetium, sed quia quamcumque formam intellectus concipiat, Deus subterfugiat illam sui eminentia. Si enim intellectus noster apprehendit sapientiam, ipse Deus in sapientia sua excedit omnem sapientiam a nobis intellectam. Et ideo concludit quod non est pervius nostro intellectui, ita quod in ipsum ire perfecte comprehendendo possit. Propter quod etiam Dionysius dicit, quod quidquid de ipso affirmamus, potest etiam de ipso negari: quia sibi non competit secundum hoc quod nos intelligimus et nomine significamus, sed excellentius.

[1705] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potest significari et nomine et pronomine et verbo et participio. Cum enim dicitur, quod nomen significat substantiam cum qualitate, non intelligitur qualitas et substantia proprie, secundum quod logicus accipit praedicamenta distinguens. Sed grammaticus accipit substantiam quantum ad modum significandi, et similiter qualitatem; et ideo, quia illud quod significatur per nomen significatur ut aliquid subsistens, secundum quod de eo potest aliquid praedicari, quamvis secundum rem non sit subsistens, sicut albedo dicit, quod significat substantiam, ad differentiam verbi, quod non significat ut aliquid subsistens. Et quia in quolibet nomine est considerare id a quo imponitur nomen, quod est quasi principium innotescendi, ideo quantum ad hoc habet modum qualitatis, secundum quod qualitas vel forma est principium cognoscendi rem. Unde, secundum philosophum, uno modo forma substantialis qualitas dicitur. Nec refert quantum ad significationem nominis, utrum principium innotescendi sit idem re cum eo quod nomine significatur, ut in abstractis, vel diversum, ut in hoc nomine homo. Et quia Deus seipso cognoscitur, ideo potest significari per nomen quod habeat qualitatem quantum ad rationem a qua nomen imponitur, et substantiam quantum ad id cui imponitur. Similiter dicendum est de pronomine, quod etiam per pronomen significari potest, ut habetur Exod. 3, 14: *ego sum qui sum.* Et quamvis non possit demonstrari quantum ad sensum, tamen potest demonstrari quantum ad intellectum, secundum id quod intellectus de ipso apprehendere potest. Potest etiam significari per pronomen relativum, cum ponatur ipsum significari per nomen quod relativum referre potest. Similiter etiam per verbum vel participium potest significari, ut cum dicitur, quod ipse est intelligens vel potens vel hujusmodi. Et tamen verba et participia dicta de ipso non significant aliquid temporale in ipso. Sed verum est quod quantum ad modum significandi quo tempus significant, deficiunt a repraesentatione ipsius.

Articulus 2

[1706] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 tit. Utrum aliquod nomen possit dici proprie de Deo

[1707] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen de Deo proprie dici possit. Nihil enim proprie dicitur de aliquo quod verius negetur de ipso quam affirmetur. Sed, secundum Dionysium, verius omnia nomina quae de Deo dicuntur, de ipso negantur quam affirmantur; unde dicit, quod negationes in divinis sunt vere affirmationes incompactae. Ergo et cetera.

[1708] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deum non possumus nominare, nisi secundum quod ipsum cognoscimus. Sed non cognoscimus ipsum nisi ex effectibus suis, vel per viam causalitatis, vel per viam negationis, vel per viam eminentiae. Ergo non potest nominari a nobis nisi ex creaturis. Sed quandocumque nomen creaturae praedicatur de Deo, non est vera praedicatio nisi intelligatur metaphorice vel transumptive, ut cum dicitur, Deus est leo, vel, Deus est lapis. Ergo videtur quod nullum nomen proprie dicatur de Deo, sed metaphorice.

[1709] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, magis differt sapientia creata vel esse creatum, a Deo, quam differat floritio prati a risu hominis. Sed, ratione hujus diversitatis, pratum non dicitur ridere nisi metaphorice. Ergo videtur quod etiam Deus non possit dici sapiens, vel aliquid aliud, nisi metaphorice.

[1710] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quandocumque aliquod nomen importans aliquam corporalem conditionem Dei dignitati repugnantem, dicitur de Deo, non potest dici nisi metaphorice; et eadem ratione quandocumque conditionem Deo non convenientem importet, non poterit de Deo proprie dici. Sed omne nomen a nobis impositum importat aliquam conditionem divinae dignitati repugnantem, ut patet in verbis, quae consignificant tempus, et in nominibus, quae vel in abstracto dicuntur, ut scientia et humanitas, quae dicunt quid imperfectum et non in se subsistens, vel in concreto, quae important quamdam compositionem: quorum neutrum Deo competit. Ergo videtur quod nihil proprie de Deo dicatur.

[1711] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quidquid dicitur de aliquibus per prius et posterius, magis proprie convenit ei de quo per prius dicitur; sicut ens per prius convenit substantiae quam accidenti. Sed quaedam sunt quae per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, sicut paternitas, sicut habetur Ephes. 3, 15: *ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur*: et eadem ratione bonitas et cetera. Ergo videtur quod hujusmodi nomina etiam magis proprie dicantur de ipso quam de creaturis.

[1712] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc videtur per Dionysium, qui distinguit nomina symbolica, idest metaphorice dicta, ab aliis divinis nominibus: et ita videtur quod non omnia dicantur transumptive: quod etiam videtur ex divisione Augustini et Ambrosii in littera.

[1713] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quamvis omnis perfectio quae in creaturis est, exemplariter a Deo descendat, sicut a principio praehabente in se unice omnium perfectiones; nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta repraesentatione exemplaris. Et ex hoc etiam in creaturis est quidam gradus, secundum quod quaedam quibusdam plures perfectiones et nobiliores a Deo consequuntur, et plenius participant; et ex hoc in nominibus est duo considerare: rem significatam, et modum significandi. Considerandum est igitur, quod cum nomina sint imposita a nobis, qui Deum non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis. Si autem consideremus rem significatam in nomine, quae est id ad quod significandum imponitur nomen, invenimus, quaedam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo simpliciter, non concernendo aliquem modum in sua significatione; et quaedam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi; verbi gratia, omnis cognitio est exemplata a divina cognitione, et omnis scientia a divina scientia. Hoc igitur nomen sensus est impositum ad significandum cognitionem per modum illum quo recipitur materialiter secundum virtutem conjunctam organo. Sed hoc nomen cognitio non significat aliquem modum participandi in principali sua significatione. Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia et omnia hujusmodi; et haec sunt de quibus dicit Anselmus, quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse. Illa autem quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; sed tamen ratione illius perfectionis possunt dici de Deo metaphorice, sicut sentire, videre et hujusmodi. Et similiter est de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo et hujusmodi: omnia enim imponuntur ad significandum formas corporales secundum modum determinatum participandi esse vel vivere vel aliquam divinarum perfectionum.

[1714] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo vel secundum utrumque; sed non potest dici de Deo nisi secundum alterum tantum. Et quia ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit Dionysius, quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes non nisi secundum quid: quia quantum ad significatum tantum, et non quantum ad modum significandi.

[1715] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione quae est propria creaturae, secundum proprium modum participandi illam; sed etiam possumus nomen imponere ipsi perfectioni absolute, non concernendo aliquem modum significandi in ipso significato, quod est quasi objectum intellectus; quamvis oporteat in consignificato semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus est ex rebus sensibilibus accipere convenientem intelligendi modum; et haec proprie dicuntur de Deo, ut dictum est, in corp. art.

[1716] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi; quam floritio prati a risu hominis: sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt; quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens; et secundum talem rationem significatam in nomine, magis attenditur veritas et proprietas locutionis, quam quantum ad modum significandi, qui datur ex consequenti intelligi per nomen.

[1717] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quandocumque conditio corporalis importatur a principali significato, non potest nomen dici de Deo nisi metaphorice; sed hoc quod in modo significandi importetur aliqua imperfectio, quae Deo non competit, non facit praedicationem esse falsam vel impropriam, sed imperfectam; et propter hoc dictum est, quod nullum nomen perfecte Deum repraesentat.

Articulus 3

[1718] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus habeat tantum unum nomen

[1719] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat nisi unum nomen. Nomen enim debet respondere rei significatae per nomen, cum, sicut dicit Hilarius, rei sit sermo subjectus. Sed in Deo est summa unitas sine aliqua diversitate. Ergo non nominatur nisi uno nomine.

[1720] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, non est nisi duplex modus praedicandi in divinis, scilicet vel substantialiter vel relative. Sed nomina non possunt diversificari nisi vel quantum ad id quod significatur, vel quantum ad modum significandi. Ergo videtur quod vel tantum unum debeat esse propter unitatem rei, vel ad plus duo propter duos modos praedicandi.

[1721] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, si dicas, quod pluralitas nominum divinorum est secundum quod ex diversis creaturis nominatur; contra. Ipse Deus est principium a quo effective et exemplariter est omnis creatura. Si ergo secundum diversitatem creaturarum multiplicantur divina nomina, tunc omnium creaturarum nomina de ipso dici possent, quod falsum est. Ergo videtur quod ex creaturis non sit diversitas divinorum nominum.

[1722] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 4 Si dicas, quod multiplicantur secundum rationem tantum; contra. Diversitas rationis est diversitas secundum intellectum. Sed diversitas intellectus imponentis nomina, nisi subsit aliquod diversum in re, non causat multitudinem nominum, nisi secundum quod nomina synonyma multiplicantur. Ergo secundum hoc omnia nomina divina essent synonyma, quod Commentator expresse negat in 11 Metaphys. dicens, quod haec nomina vivens et vita, non differunt in Deo sicut nomina synonyma, multo minus vivens et sapiens; et ita videtur quod non differant divina nomina secundum acceptionem intellectus significantis tantum; et sic idem quod prius.

[1723] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra est quod in Scriptura inveniuntur de ipso multa nomina divina.

[1724] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nullum nomen sufficit ad exprimendam divinam perfectionem. Sed aliquid perfectionis datur nobis intelligi per unum nomen quod non datur per aliud. Ergo videtur quod ut magis nobis divina perfectio innotescat, quod pluribus nominibus a nobis nominandus sit.

[1725] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod multiplicitas nominum potest dupliciter contingere. Vel ex parte intellectus, quia cum nomina exprimant intellectum, contingit unum et idem diversis nominibus significari, secundum quod diversimode in intellectu accipi potest. Et inde est quod Deum possumus nominare et secundum quod in se est, et secundum id quod est ad creaturas se habens. Et hoc dupliciter: vel secundum negationes quibus conditiones creaturarum a Deo removentur; et inde veniunt nomina negativa, quae multiplicationem recipiunt ex creaturarum conditionibus quae de Deo negantur, et praecipue quae consequuntur universaliter omnem creaturam, ut immensus, increatus etc.; vel secundum relationem Dei ad creaturam, quae tamen realiter in Deo non est, sed in creatura; et inde veniunt illa nomina divina quae important habitudinem ad creaturam, ut dominus, rex et hujusmodi. Item, multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei secundum quod nomina rem significant; et inde veniunt nomina exprimentia id quod in Deo est. In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. Sed praeter hoc est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et hujusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis; et inde veniunt diversa nomina attributorum; quae omnia quamvis significent unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem; et ideo non sunt synonyma.

[1726] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis sit unitas in re essentiali, est tamen pluralitas in re personali, et in rationibus quibus diversimode una essentia significari potest, et in diversa acceptione intellectus; secundum quae omnia divina nomina multiplicantur.

[1727] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas; univocum vero dividitur secundum differentias; sed analogum dividitur secundum diversos modos. Unde cum ens praedicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos. Unde unicuique generi debetur proprius modus praedicandi. Et quia in divinis non salvantur nisi duo genera quantum ad rationem communem generis, scilicet substantia et ad aliquid; ideo dicuntur in divinis duo modi praedicandi. Unumquodque autem genus dividitur univoce in species contentas sub genere, et ideo speciebus non debetur proprius modus praedicandi. Et propter hoc quamvis quaedam contenta in praedicamento qualitatis dicantur de Deo secundum rationem speciei, non tamen afferunt novum modum praedicandi, etsi afferant novam rationem significandi. Unde quamvis in Deo non sint nisi duo modi praedicandi, sunt tamen plures rationes significandi secundum quas divina nomina multiplicari possunt.

[1728] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, ut patet ex praedictis, in corp. art., quaedam nomina dicuntur proprie de Deo, quae quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e converso. Quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est quod diversitas talium nominum prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis. Quaedam vero nomina praedicantur de ipso transumptive; et haec multiplicantur secundum diversas creaturas, quarum nomina in Deum transumuntur. Nec tamen oportet quod ex omnibus nominibus creaturarum significetur. Quaedam enim sunt quae important deformitatem et defectum, cujus Deus non est auctor, et praecipue si sit defectus culpae. Unde non possumus dicere Deum peccatorem vel Diabolum, quod est nomen naturae depravatae, quamvis transumptive dicatur leo vel agnus vel etiam iratus.

[1729] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod differunt nomina attributorum secundum rationem, non tamen quae sit solum in ratiocinante, sed quae salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Quod sic patet. Omnia enim hujusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio bonitatis, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt quod in Deo idem sunt re, in creaturis autem differunt re et non ratione; et qualiter possit esse, supra, in responsione ad 3, praec. art., dictum est.

Articulus 4

[1730] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 tit. Utrum divisio nominum Dei posita ab Ambrosio sit insufficiens

[1731] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divisio Ambrosii sit insufficiens. Trinitas enim et persona sunt quaedam divina nomina, quae nec pertinent ad unitatem majestatis, nec proprie alicui personae conveniunt, nec translative de Deo dicuntur. Ergo et cetera.

[1732] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, quaedam nomina sunt quae dicuntur de Deo negative, ut increatus, immensus. Haec autem cum nihil de Deo praedicent, nec ad proprietatem personarum pertinere videntur, nec ad majestatem deitatis. Constat etiam quod nec translative dicuntur, quia non conveniunt creaturis ut ex eis in divinam praedicationem transumantur. Ergo videtur quod divisio sit insufficiens.

[1733] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, majestas deitatis et proprietas personalis constat quod aeterna sunt. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus, et hujusmodi. Ergo videtur quod nec ad majestatem deitatis pertinent, nec ad proprietatem personalem. Constat etiam quod nec translative dicuntur. Videtur igitur, quod sub divisione Ambrosii non contineantur. Ergo insufficiens est.

[1734] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, Damascenus ponit aliam divisionem divinorum nominum, dicens, quod quaedam significant pelagus substantiae infinitum, et non quid est, ut hoc nomen qui est; quoddam autem est nomen operationis, ut Deus; quaedam autem significant id quod assequitur substantiam, ut justus, bonus et hujusmodi; quaedam vero habitudinem ad ea a quibus distinguitur, scilicet ad creaturas; quaedam significant id quod non est, ut incorporeus, immensus et hujusmodi.

[1735] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 5 Item, Dionysius ponit multiplicem divisionem divinorum nominum. Magister autem in littera super trimembrem divisionem Ambrosii inducit alias tres differentias divinorum nominum, et efficiuntur in universo sex. Quaeritur ergo de assignatione harum divisionum.

[1736] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod prima divisio trimembris, quae in littera ponitur, sufficienter comprehendit omnia divina nomina, et est trium sanctorum Augustini, Ambrosii, Dionysii. Ipsemet enim dividit divina nomina in ea quae translative dicuntur, quae appellat symbolicam theologiam, et in ea quae proprie dicuntur, quae scilicet per prius in Deo sunt: et hoc dividit in unitam theologiam, quantum scilicet ad ea quae praedicantur de tribus personis communiter; et in discretam theologiam, quantum ad ea quae ad singulas personas pertinent. Ex quo etiam patet in promptu sufficientia hujus divisionis. Quia Deus vel nominatur per id quod prius in ipso est et per posterius in creaturis, vel per similitudinem a creaturis sumptam. Si secundo modo, sic sunt ea quae translative dicuntur. Si primo modo, hoc erit dupliciter: illud enim quod per prius in Deo est, vel est commune, et sic pertinet ad majestatis unitatem; vel est proprium personae, et sic pertinet ad distinctionem Trinitatis.

[1737] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Trinitas quamvis non explicite dicat proprium alicujus personae, tamen implicite includit omnia propria personarum, inquantum est quasi collectivum personarum. Similiter etiam hoc nomen persona quamvis non imponatur ab aliqua proprietate personali speciali, imponitur tamen a personalitate quae dicit proprietatem in communi, et quodammodo etiam dicit substantiam, ut infra patebit, dist. 26, qu. 1, art. 1.

[1738] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod negatio quaelibet causatur ex aliqua affirmatione. Et sic etiam in divinis ratio negativorum nominum fundatur supra rationem affirmativorum: sicut hoc quod dicitur incorporeus, fundatur super hoc quod est esse simplex. Unde patet quod nomina negativa reducuntur ad unitatem essentiae, sicut increatus et immensus, vel ad distinctionem personarum, sicut ingenitus.

[1739] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis hujusmodi nomina non ponant aliquid temporaliter in Deo, quia relationes illae temporales realiter in creaturis sunt, et in Deo solum secundum rationem, tamen inquantum innascuntur ex operationibus Dei in creaturas, dant intelligere aliquid quod in Deo est absolute; sicut relatio dominii dat intelligere in Deo potestatem qua universam creaturam gubernat. Unde patet etiam quod ista nomina reducuntur ad illa quae pertinent ad unitatem majestatis, sicut creator, dominus et hujusmodi, vel ad distinctionem personarum, sicut missus, incarnatus et hujusmodi.

[1740] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod divisio Damasceni respicit tantum unum membrum praedictae divisionis: omnia enim quae ponit, pertinent ad unitatem majestatis. Unitas autem majestatis potest nominari dupliciter, ut patet ex dictis, art. ant.: vel secundum id quod in Deo est, vel secundum acceptionem intellectus, qui accipit ipsum secundum aliquam comparationem ad creaturam. Si nominetur Deus quantum ad id quod in ipso est, erit triplex diversitas nominum secundum tria quae in unaquaque re inveniuntur, scilicet essentia, virtus et operatio; quae quidem in aliis realiter differunt, in ipso autem sunt unum re et distincta ratione. Et secundum essentiam accipitur hoc nomen qui est; et secundum virtutem accipiuntur ea quae se habent per modum assequentium substantiam, ut justus, sapiens et hujusmodi; et secundum operationem nomina operationis, ut Deus. Si autem nominetur Deus per acceptionem intellectus in comparatione ad creaturam, et hoc erit dupliciter: vel inquantum ea quae sunt creaturae, removentur ab ipsa, et sic erunt nomina negativa; vel secundum quod importatur in nominibus aliquis respectus causalitatis ad creaturam, cujus conditiones a Deo removentur; et sic erunt illa nomina quae important habitudinem ad alia, a quibus Deus distinguitur per essentiam. Divisio autem divinorum nominum quam Dionysius ponit, patet ex praedictis, in corp. art., quod est eadem cum divisione Ambrosii, nisi quod Dionysius ulterius nomina pertinentia ad unitate majestatis multiplicat secundum diversas processiones in creaturis repertas, quibus nominatur Deus illis perfectionibus per prius in Deo existentibus, ut bonus, sapiens, existens et hujusmodi. Magister autem in tribus differentiis quas addit, specificat divisionem Ambrosii quantum ad quosdam speciales modos; qui tamen possunt reduci ad divisionem Ambrosii. Quod enim pertinet ad proprietates deitatis, vel nominat determinate proprium alicujus personae, ut pater et filius; vel colligit nomina propria personarum, ut hoc nomen Trinitas, quod significat proprietatem personae secundum quemdam specialem modum. Similiter etiam quae pertinent ad unitatem majestatis et proprietatem divinitatis conveniunt Deo vel ab aeterno vel ex tempore. Si ex tempore, vel dicuntur relative secundum nomen, ut dominus et hujusmodi, vel non referuntur ad aliud secundum nomen, ut incarnatus et hujusmodi. Et sic patet quod ea quae Magister addit continentur in divisione Ambrosii per reductionem, non tamen simpliciter, sed secundum quid, ut patet ex dictis, in corp. art.

Expositio textus

[1741] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 expos. *Disserendum nobis videtur de nominum diversitate.* Videtur quod hoc ad ipsum non pertineat, quia non est ejusdem scientiae considerare res et nomina. Sed dicendum, quod, ut supra dictum est, in prolog. art. 3, theologia, inquantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis; et ideo non solum res, sed nominum significationes pertractat: quia ad salutem consequendam non solum est necessaria fides de veritate rerum, sed etiam vocalis confessio per nomina. Roman. 10, 10: *corde creditur ad justitiam; ore autem confessio fit ad salutem. Similitudinis vero, splendor, character, speculum et hujusmodi.* Videtur hoc esse falsum: quia, secundum Augustinum, lux magis proprie dicitur in spiritualibus quam in corporalibus; et ita splendor non continetur inter metaphorica. Sed dicendum, quod lux quantum ad rem significatam proprie est in corporalibus nec in spiritualibus nisi metaphorice dicitur; sed quantum ad rationem a qua nomen imponitur, quae consistit in manifestatione, magis proprie est in spiritualibus. Sed hoc melius dicetur in 2, distin. 13, qu. unica, art. 2. *Ut incarnatus, humanatus et hujusmodi.* Hoc dicitur, quia secundum nomen ad aliud nomen non referuntur; quamvis implicitam relationem contineant, secundum quod unionem in suo intellectu includunt. *Sciendum est igitur, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur.* Hic ponit quasdam regulas de nominibus pertinentibus ad unitatem essentiae et quasdam de proprietatibus pertinentibus ad proprietatem personarum. De pertinentibus ad unitatem essentiae ponit quatuor: prima est, quod a se et absolute dicuntur; secunda, quod significant substantiam; tertia, quod de singulis personis dicuntur; quarta, quod de omnibus sunt dicenda in singulari et non in plurali. De pertinentibus ad proprietatem personarum ponit tres: prima est, quod relative dicuntur; secunda, quod non praedicant divinam substantiam; tertia est, quod non de omnibus personis dicuntur. *Quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur.* Contra, dominus relative dicitur, et tamen ad essentiae unitatem pertinet. Sed dicendum, quod non importat relationem quae realiter in Deo sit, sed secundum rationem tantum, ut infra dicetur, dist. 30, quaest. unic., art. 2. *Quod ad aliquid dicitur, non substantialiter dicitur, sed relative.* Videtur hoc esse falsum: quia relationes in divinis sunt ipsa divina essentia. Sed dicendum, quod realiter quidem sunt ipsa divina essentia, sed secundum rationem non. Et quia salvantur in divinis secundum rationem generis, ideo retinent specialem modum, qui debetur ipsi generi et non speciei. Alia vero, ut bonitas et sapientia, quamvis secundum rationem ab essentia differant, quia tamen ratio generis, quam consequitur modus praedicandi, in divinis non salvatur; ideo secundum modum praedicandi a substantia non differunt, sed substantialiter praedicantur. *Non tamen tres magni, sed unus magnus.* Hoc intelligendum est, si substantive sumatur. Si autem adjective, sic praedicari potest pluraliter, quia numerum a suppositis trahit. *Deus enim non est magnus ea magnitudine quae non est quod ipse.* Hic vult probare quod magnitudo de Deo substantialiter dicatur. Quod enim substantialiter non est magnum, magnum dicitur participatione alicujus magnitudinis, quae substantia non est. Sed illa magnitudo cujus participatione aliud magnum dicitur, major est eo quod per ipsum magnum dicitur. Ergo omni eo quod non substantialiter magnum est, aliquid majus est. Deo autem nihil est majus. Ergo ipse substantialiter magnus est. Sed videtur quod haec ratio non valeat, quia concretum de abstracto non praedicatur, ut album de albedine. Unde non videtur ut ex eo quod dicitur magnum accidentaliter, major sua magnitudo dicatur. Et praeterea in eadem magnitudine non est accipere majus vel minus. Illud autem quod participat magnitudinem non habet nisi magnitudinem participatam. Ergo non potest dici major quam sit ipsa magnitudo. Est dicendum, quod Augustinus vult hanc rationem communiter concludere de omnibus quae de Deo dicuntur in aliis rebus accidens significantibus; et ideo oportet assumere hoc pro medio, quod abstractum praedicetur magis quam concretum. Hoc autem sic intelligendum est, ut dicatur id esse majus quod verius rationem magnitudinis habet, et similiter albius, non quod plus habet de albedine, vel quod est magis proprie album, sed cui verius convenit ratio albedinis. Semper autem principalior praedicatio est quae est per essentiam, quam quae est per participationem. Et ideo albedo quae recipit praedicationem albedinis vere per modum essentialem, ut dicatur albedo est albedo, dicitur magis vere praedicationem albedinis recipere, quam res alba; quamvis non eodem modo recipiat, quia rem albam dicimus albam, sed albedinem dicimus albedinem. Non enim quod est in causato, oportet esse in causa eodem modo, sed eminentiori; et sic exponit Dionysius, sic dicens: *vivere si quis dicat vitam, aut illuminari lumen, non recte secundum meam rationem dicit; sed secundum alium modum ista dicuntur: quia abundanter et substantialiter ea quae sunt causatorum, prius insunt causis*; et dicit causam vitam vel lumen; causatum, vivens vel illuminatum.

Distinctio 23

Prooemium

[1742] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 pr. Posita divisione nominum divinorum, hic excludit Magister quoddam nomen a generalitate nominum, scilicet hoc nomen persona, quod quidem secundum substantiam dicitur, tamen pluraliter praedicatur. Et dividitur in partes duas: in prima ponit exceptionem; in secunda inquirit exceptionis rationem, ibi: *ideo oritur hic quaestio difficilis.* Circa primum duo facit: primo excipit hoc nomen persona ab aliis divinis nominibus quae secundum substantiam dicuntur: et quia nihil potest excipi ab aliquibus, nisi in illis contineatur; secundo ostendit hoc nomen persona significare substantiam, ibi: *quod autem persona secundum substantiam dicatur Augustinus ostendit. Ideo hic oritur quaestio difficilis.* Hic inquirit rationem exceptionis, et dividitur in partes duas: in prima inquirit, quare hoc nomen persona de pluribus personis pluraliter praedicetur; secundo inquirit, quare alia essentialia nomina pluraliter non praedicentur, ibi: *sed quaeritur hic, cum dicamus patrem et filium et spiritum sanctum esse tres personas (...) cur non dicamus similiter tres deos.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo ponit responsionem, ibi: *quia volumus vel unum aliquod vocabulum servare huic significationi qua intelligitur Trinitas.* Ubi duo facit: primo ostendit necessitatem imminentem Latinis, quare oportet aliquod nomen secundum substantiam dictum pluraliter praedicari, scilicet hoc nomen persona; secundo ostendit eamdem necessitatem Graecis imminere, ut nomen significans substantiam pluraliter praedicetur, scilicet hypostasis, ibi: *qua necessitate non solum Latinus sermo, sed etiam Graecus (...) coarctatur. Sed quaeritur hic, cum dicamus patrem et filium et spiritum sanctum esse tres personas (...) cur non dicamus similiter tres deos.* Hic inquirit rationem quare alia nomina essentialia non praedicentur pluraliter; et primo inquirit de hoc nomine essentia, ibi: *verum et hic alia emergit quaestio*; et circa hoc duo facit: primo assignat rationem; secundo probat quoddam quod in ratione supposuerat, quod in Deo non est diversitas, propter quod essentia pluraliter non praedicatur; nec singularitas, propter quod persona in plurali praedicatur, ibi: *jam sufficienter ut puto, ostensum est qua necessitate dicamus tres personas.* Hic quatuor quaeruntur: 1 de distinctione horum nominum: essentia, subsistentia, substantia et persona; et de nominibus eis in Graeco respondentibus, quae sunt usia, usiosis, hypostasis, prosopon; 2 utrum nomen personae proprie in divinis dicatur; 3 utrum significet substantiam, vel relationem; 4 si aliquo modo substantiam significat, utrum pluraliter praedicetur.

Articulus 1

[1743] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 tit. Utrum substantia, subsistentia, essentia, persona dicta de Deo sint synonima

[1744] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod dicta nomina nullam distinctionem habeant, sed sint quasi synonima. Sicut enim Boetius dicit in commentariis super praedicamenta, usia significat substantiam compositam. Sed substantia composita est individuum subsistens in genere substantiae, quod significatur nomine substantiae, vel hypostasis, vel personae. Ergo videtur quod hoc nomen essentia, vel usia, non differat secundum significationem ab aliis.

[1745] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, non subsistit nisi illud quod habet in se esse completum. Sed esse completum non invenitur nisi in particulari; quia universalia non habent esse praeter particularia nisi in anima, quod est esse incompletum. Cum igitur particulare in genere substantiae dicatur hypostasis, vel substantia prima, videtur quod subsistentia sit idem quod substantia.

[1746] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, cum utrumque importet positionem alicujus sub aliquo, ergo idem quod prius.

[1747] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, Boetius dicit, quod hoc nomine hypostasis non utuntur Graeci nisi pro individuo rationalis naturae. Sed individuum rationalis naturae dicitur persona. Ergo videtur quod hypostasis et prosopon, vel substantia et persona sint omnino idem.

[1748] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut Graeci dicunt tres hypostases, ita nos dicimus tres substantias. Non autem tres substantias dicimus, sicut ipsi tres usioses. Ergo videtur quod idem sit subsistentia apud nos, quod hypostasis apud Graecos; cujus contrarium Boetius dicit Lib. de duabus naturis.

[1749] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium est auctoritas Boetii, qui significationes horum nominum distinguit; et etiam auctoritas Marci Tullii quam ibi Boetius inducit.

[1750] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quatuor dicta nomina secundum significationem differunt; sed horum differentia differenter a diversis assignatur. Quidam enim sumunt horum differentiam ex hoc quod in divinis est aliquid commune, et aliquid distinctum. Et commune potest significari ut quo est, et sic est essentia, vel ut quod est, et sic est subsistentia. Vel aliter: quia Deus potest significari inquantum dat omnibus esse, et sic dicitur essentia; vel inquantum habet esse sufficiens nullo indigens, et sic dicitur subsistentia. Distinctum similiter potest significari vel in concretione, et sic est nomen persona; vel in abstractione, et sic est nomen hypostasis. Vel aliter: quia potest significari ut distinguibile, et sic significatur nomine hypostasis; vel ut distinctum, et significatur nomine personae. Vel aliter: quia vel significatur ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente, et sic est nomen persona; vel distinctum absolute quacumque proprietate, et sic est nomen hypostasis. Sed iste modus non solvit quaestionem: quia etiamsi nulla esset distinctio in divinis, adhuc ista nomina dicerentur de Deo, et non idem significarent, sicut nomina synonima. Et praeterea etiam quantum ad quaedam, falsum est. Non enim dicitur Deus essentia ex eo quod det esse, sicut nec sapiens ex eo quod det sapientiam; quinimmo e converso ex eo quod Deus essentiam habet, esse in creaturas infundit, et sic de aliis; sicut etiam ignis ex hoc quod calorem habet calefacit, et non e converso; quamvis divina sapientia et essentia per esse et cognoscere creaturae communicatum nobis innotescat. Similiter etiam in divinis cum Deus sit actus purus, non permixtus potentiae, non est aliquid in eo significabile per modum potentiae non conjunctae actui et per modum actus, ut distinguibile et distinctum. Nec iterum verum est quod hoc nomen hypostasis significet id quod proprium est in abstractione. Hoc enim modo significatur nomine proprietatis, sicut nomine paternitatis quae significatur non ut hypostasis, sed ut in hypostasi ens. Alii sumunt differentiam horum nominum secundum distinctionem rationis, quo est, et quod est. Quorum quidam dicunt, quod tria horum significant quo est, vel substantiam suppositi; ita quod essentia significat substantiam, sive naturam generis; subsistentia naturam speciei; hypostasis naturam individualem; et quartum, scilicet persona, sumitur secundum id quod est, et significat substantiam quae est suppositum. Alii dicunt e converso quod unum significat quo est, scilicet essentia, et tria significant quod est, diversimode: quia hoc nomen substantia significat quod est per respectum ad naturam vel essentiam; hoc nomen subsistentia significat quod est per respectum ad individuationem; sed hoc nomen persona ponit specialem rationem vel proprietatem pertinentem ad dignitatem. Sed de primis duobus est e converso, secundum Boetium: haec enim doctrina sumpta est secundum Augustinum et Hieronymum. Alii dicunt, quod duo significant quo est. Essentia quidem significat quo est, vel naturam communem, prout non est praedicabilis, ut consideratur cum dicitur, homo est species; sed subsistentia significat naturam communem ut praedicabilis est, secundum Boetium; alia duo significant quod est, et eo modo differunt, sicut in proximo dictum est. Sed quia quodlibet horum nominum, praeter hoc nomen persona, invenitur quandoque poni pro quo est, et quandoque poni pro quod est; ideo non videtur esse essentialis distinctio eorum secundum aliquem dictorum modorum. Ideo aliter dicendum est, secundum Boetium, ut sumatur differentia horum nominum, essentia, subsistentia, substantia, secundum significationem actuum a quibus imponuntur, scilicet esse, subsistere, substare. Patet enim quod esse, commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens; substare autem idem est quod sub alio poni. Inde patet quod esse dicit id quod est commune omnibus generibus; sed subsistere et substare id quod est proprium primo praedicamento secundum duo quae sibi conveniunt; quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur accidentibus, scilicet quae in substantia esse habent. Unde dico, quod essentia dicitur cujus actus est esse, subsistentia cujus actus est subsistere, substantia cujus actus est substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet. Esse enim est actus alicujus ut quod est, sicut calefacere est actus calefacientis; et est alicujus ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris. Sciendum est autem, quod si aliquid consequitur aliqua plura convenientia ad invicem, non potest denominari aliquid secundum alterum illorum, quamvis etiam illud sit principium totius, sed per totum: verbi gratia, sapor consequitur calidum et humidum, prout aliquo modo conveniunt: et quamvis calor sit principium saporis sicut effectivum, non tamen aliquid denominatur sapidum a calore, sed a sapore qui complectitur simul calidum et humidum aliquo modo convenientia. Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens a forma sed a toto; et ideo essentia non dicit formam tantum; sed in compositis ex materia et forma, dicit totum; et hoc etiam dicitur quidditas et natura rei; et ideo dicit Boetius in praedicamentis quod usia significat compositum ex materia et forma. Sed ista natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia demonstrata determinatis accidentibus substante, in qua individuatur forma; quia hujusmodi compositum dicit hoc nomen Socrates. Haec autem materia demonstrata, est sicut recipiens illam naturam communem. Et ideo natura vel essentia significatur dupliciter: scilicet ut pars, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis; sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen humanitas, et sic non praedicatur, nec est genus, nec est species, sed ea formaliter denominatur homo; vel significatur ut totum, secundum quod ea quae ad naturam communem pertinent, sine praecisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine homo, et significatur ut quod est. Et utroque modo invenitur hoc nomen essentia. Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quamdam; quandoque dicimus, quod essentia Socratis non est Socrates: et sic patet quod essentia quandoque dicit quo est, ut significatur nomine humanitatis; et quandoque quod est ut significatur hoc nomine homo. Similiter etiam subsistere est actus alicujus ut quod subsistit, vel ut quo subsistit. Cum autem subsistere dicat esse determinatum, et tota determinatio essendi consequatur formam, quae terminus est, constat quod aliquid denominatur subsistens per primam formam, quae est in genere substantiae, sicut album per albedinem, et animatum per animam: et ideo in praedicamentis dicit Boetius quod usiosis vel subsistentia est forma accipiens subsistentiam, pro quo subsistitur. Si autem accipiatur subsistentia pro eo quod subsistit, sic proprie dicitur illud in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi. Et cum per prius inveniatur in substantia, secundum quod substantia est; et deinceps in aliis, secundum quod propinquius se habent ad substantiam: constat quod nomen subsistentiae per prius convenit generibus et speciebus in genere substantiae, ut dicit Boetius, et individuis non convenit habere tale esse, nisi inquantum sunt sub tali natura communi. Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis, quorum est esse, tamen determinatio essendi fit ex natura vel quidditate superiori. Similiter hypostasis, vel substantia, dicitur dupliciter: vel id quo substatur; et quia primum principium substandi est materia, ideo dicit Boetius in Praedic., quod hypostasis est materia, vel quod substat, et hoc est individuum in genere substantiae per prius. Genera enim et species non substant accidentibus nisi ratione individuorum; et ideo nomen substantiae primo et principaliter convenit particularibus substantiis, secundum philosophum, et secundum Boetium. Sic ergo patet differentia istorum trium dupliciter. Quia si accipiatur unumquodque ut quo est, sic essentia significat quidditatem, ut est forma totius, usiosis formam partis, hypostasis materiam. Si autem sumatur unumquodque ut quod est, sic unum et idem dicetur essentia, inquantum habet esse, subsistentia, inquantum habet tale esse, scilicet absolutum; et hoc per prius convenit generibus et speciebus, quam individuis; et substantia, secundum quod substat accidentibus; et hoc per prius convenit individuis, quam generibus et speciebus. Ulterius, hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem, et similiter prosopon apud Graecos; et ideo persona non est nisi in natura intellectuali. Et secundum Boetium, sumptum est nomen personae a personando, eo quod in tragoediis et comoediis recitatores sibi ponebant quamdam Larvam ad repraesentandum illum cujus gesta narrabant decantando. Et inde est quod tractum est in usu ut quodlibet individuum hominis de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur; et ex hoc etiam dicitur prosopon in

Graeco a pro quod est ante, et sopos quod est facies, quia hujusmodi Larvas ante facies ponebant.

[1751] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quia particulare significat compositum ex materia et forma demonstrata, sed universale in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma, sed non demonstrata, sicut homo ex anima et carne et osse, non tamen ex his carnibus et ex his ossibus. Unde non oportet quod usia significet idem quod particularis substantia, immo se habet ad utrumque. Et ideo omne quod est in genere substantiae potest dici usia, sive sit universalis substantia, sive particularis.

[1752] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod subsistere duo dicit, scilicet esse, et determinatum modum essendi; et esse simpliciter non est nisi individuorum; sed determinatio essendi, est ex natura vel quidditate generis vel speciei; et ideo quamvis genera et species non substent nisi in individuis, tamen eorum proprie subsistere est, et subsistentiae dicuntur; quamvis et particulare dicatur, sed posterius; sicut et species substantiae dicuntur, sed secundae.

[1753] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dico, quod substantia dicitur, inquantum subest accidenti vel naturae communi; subsistere vero dicitur aliquid inquantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto.

[1754] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc nomen hypostasis apud Graecos aliud habet ex proprietate significationis, et aliud ex usu. Ex proprietate enim significationis habet quod significet quamlibet substantiam particularem, sed ex usu accommodatum est nobilioribus substantiis; et ideo ipsi utuntur eodem modo hoc nomine hypostasis sicut nos utimur hoc nomine persona; sed talis usus non est apud nos in hoc nomine substantia.

[1755] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod apud nos nomen substantia aequivocatur. Quandoque enim ponitur pro essentia, secundum quod nos dicimus definitionem significare substantiam rei. Quandoque ponitur pro supposito substantiae, sicut dicimus Socratem esse substantiam quamdam. Et ideo ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine substantia pro supposito, sicut Graeci utuntur; sed transmutaverunt, et posuerunt subsistentiam respondentem hypostasi et substantiam respondentem usiosi; quamvis sit e converso, secundum veritatem significationis; magis enim curaverunt vitationem errorum quam proprietatem nominum.

Articulus 2

[1756] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 tit. Utrum nomen persona dicatur proprie de Deo

[1757] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nomen personae non proprie dicatur in divinis. Persona enim significat hominem larvatum, ut dictum est, art. antec., cujus figura repraesentatur. Sed hoc non potest Deo convenire nisi metaphorice; nec etiam habet figuram quae repraesentari possit, ut dicitur Isa. 40, 18: *cui similem fecistis Deum?* Ergo nomen persona proprie non convenit Deo.

[1758] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in tota natura persona videtur dicere maximam compositionem: quia in individuo hominis concurrunt quasi omnes naturae ad constitutionem ejus, vel ex parte animae, vel ex parte corporis; unde etiam cum omnibus commune habere dicitur. Sed Deus est summe simplex. Ergo videtur quod nomen personae sibi non conveniat.

[1759] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, persona dicitur quae substat alicui proprietati, vel subsistit. Sed, sicut supra dictum est, dist. 8, ex verbis Augustini, Deus non dicitur proprie substare alicui quod in ipso est. Ergo non proprie dicitur persona.

[1760] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, persona dicit substantiam particularem vel singularem. Sed particulare vel singulare Deo non competit. Ergo videtur quod nec personae nomen.

[1761] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quia persona dicitur quasi per se una. Sed hoc maxime Deo convenit. Ergo videtur quod et nomen personae.

[1762] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 s. c. 2 Item, persona dicit quid completum existens in natura intellectuali. Sed hoc Deo competit. Ergo videtur quod et nomen personae.

[1763] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod nomen personae proprie convenit Deo; tamen non eodem modo sicut est in creaturis, sed quodam nobiliori modo; sicut est in omnibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Salvatur enim ratio personae in divinis, secundum quod habet esse per se subsistens in natura intellectuali.

[1764] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in significatione nominis duo sunt consideranda: scilicet id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum imponitur. Contingit autem quandoque quod substantia alicujus rei nominatur ab aliquo accidente quod non consequitur totam naturam de qua nomen illud dicitur; sicut lapis dicitur ex eo quod laedit pedem, nec tamen omne laedens pedem est lapis, vel e converso. Et ideo judicium de nomine non debet esse secundum hoc a quo imponitur, sed secundum id ad quod significandum instituitur. Unde quamvis nomen personae sit impositum a dicta repraesentatione, tamen est impositum ad significandum substantiam completam, in natura intellectuali subsistentem: et hoc Deo convenit, quamvis non conveniat sibi illud a quo nomen imponitur.

[1765] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa compositio accidit personae praeter rationem suam. Quia enim persona dicit quid completum in natura intellectuali, et in natura humana non invenitur complementum nisi per maximam compositionem; ideo per accidens significat compositionem in natura. Si autem perfectionem intellectualem inveniret in corpore simplici, sicut est ignis, diceretur persona; et ideo divina simplicitas non repugnat personalitati.

[1766] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Deo secundum rem nihil ponitur sub aliquo; sed tantum secundum modum intelligendi, prout intelligitur substans proprietati sive personali, sive essentiali, secundum quod dicitur substantia; et esse sub, secundum quod dicitur subsistentia: nihilominus tamen, quia secundum rem nihil ibi est sub alio, ideo Richardus de sancto Victore, volens proprie loqui, dicit, quod personae divinae non subsistunt, sed existunt, inquantum scilicet distinguuntur proprietatibus originis, secundum quas una est ex alia, quibus non supponuntur per modum subjecti; et ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed existentias.

[1767] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, proprie loquendo, in divinis non est particulare, quia particulare dicitur eo quod particulatur in ipso natura communis, cujus partem accipit secundum virtutem qua potest esse in pluribus, quamvis accipiat totam rationem ejus. Sed in patre est natura divina secundum totam virtutem suam: unde non potest dici particulare; nisi forte solum secundum rationem numeralis multitudinis, ut supra dictum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, et patet ex verbis Damasceni. Similiter etiam, hoc nomen Deus non potest esse particulare vel singulare, cum de pluribus suppositis praedicetur, et materia careat, quae singularitatis principium est; unde persona dicetur de Deo non secundum rationem particulationis vel singularitatis, sed secundum rationem completionis, secundum quod nominat quid completum subsistens vel existens in natura intellectuali.

Articulus 3

[1768] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 tit. Utrum persona significet substantiam

[1769] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona significet substantiam. Primo per auctoritatem Augustini in littera, qui hoc expresse videtur dicere.

[1770] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, hoc videtur per definitionem Boetii; dicit enim, quod *persona est rationalis naturae individua substantia.* Sed substantia significat quid absolutum et non relativum. Ergo videtur quod nomen personae non significet relationem.

[1771] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne relativum, secundum nomen suum ad aliud refertur. Sed hoc nomen persona non refertur ad aliud, secundum nomen. Ergo non significat relationem.

[1772] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 4 Item, quid quaerit de substantia vel essentia. Sed, sicut in littera dicitur, haereticis quaerentibus, quid tres sunt? Respondetur: pater et filius et spiritus sanctus; quod est nomen personae. Ergo persona significat essentiam.

[1773] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, persona dicitur quasi per se una. Sed unum significat essentiam. Ergo videtur quod persona essentiam significat.

[1774] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, Boetius: *omne nomen quod ex personis originem capit, certum est ad substantiam non pertinere.* Sed nullum nomen ita capit originem ex personis sicut persona. Ergo, et cetera.

[1775] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, in nullo absoluto distinguitur pater a filio, sed solum relatione. Distinguitur autem in persona. Ergo persona non significat aliquid absolutum, sed relationem. Prima probatur ex simplicitate divina, et perfectione totius Trinitatis.

[1776] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 3 Item, ad quocumque genus reducitur inferius, reducitur et suum superius. Sed sub hoc communi quod est persona, continetur pater et filius et spiritus sanctus. Ergo cum pater significet ad aliquid, et persona similiter.

[1777] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod de significatione personae invenitur multiplex doctorum sententia. Quidam enim dicunt, quod est nomen aequivocum; et quidam, quod est nomen univocum. Aequivocatio autem hujus nominis tripliciter a diversis assignatur. Quidam enim assignant multiplicitatem nominis secundum diversitatem temporis: quia ante quaestionem haereticorum significabat essentiam divinam, prout erat distincta ab aliis essentiis; sed post quaestionem haereticorum mutata fuit ejus significatio, ut in singulari significet essentiam, et in plurali relationem. Sed post tempus Boetii significat relationem, secundum usum modernorum, et in singulari et in plurali. Sed hoc non non videtur rationabile: quia plurale non est nisi geminatum singulare: unde eadem est significatio in singulari et plurali sub diversa consignificatione. Item constat quod usus variatus istius nominis non est rationabilis; unde oportet quod in significatione ipsius nominis attendatur aliquid secundum quod eo sic vel sic uti possumus. Alii assignant multiplicitatem hujus nominis secundum diversa significata, non ex diversitate temporis, sed ex propria significatione nominis. Dicunt enim simpliciter, quod quandoque significat essentiam, quandoque hypostasim, quandoque proprietatem, sicut infra, distin. 26, Magister sentire videtur. Sed nullum istorum videtur complete dicere significationem personae; immo persona videtur omnia includere; dicit enim quid subsistens in natura aliqua, et distinctum aliqua proprietate. Alii assignant multiplicitatem ex adjuncto: dicunt enim, quod quando per se sumitur, significat substantiam; sed ex adjuncto partitivo vel numerali termino trahitur ad significationem relationis, ut cum dicitur, duae personae, vel, alia persona. Sed hoc non videtur: quia nomina significantia substantiam absolute, non recipiunt talium additionem; non enim dicimus plures deos, vel alium Deum. Item qui dicunt quod est nomen univocum, similiter variantur. Quidam enim dicunt, quod in sua significatione claudit unum tantum, scilicet substantiam, et significat substantiam, non quae est essentia, sed quae dicitur hypostasis vel substantia prima, ut dictum est, art. 1 istius dist. Sed hoc non videtur sufficere: quia nihil absolutum in divinis numeratur. Unde si nullo modo relationem importaret, non posset in plurali praedicari. Alii dicunt, quod in sua significatione includit duo, sed unum principaliter et quasi in recto, et aliud secundario et quasi in obliquo; et horum est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod significat relationem in recto, et substantiam in obliquo; et quidam dicunt e converso. Alii dicunt, quod claudit in sua significatione duo principaliter, scilicet substantiam et proprietatem; et isti iterum diversificantur. Quidam enim dicunt, quod proprietas illa ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam; unde dicunt, quod significat substantiam proprietate distinctam. Sed qualiter absolutum distinguatur in divinis, non facile est videre. Alii praeterea dicunt, quod significat duo principaliter, et unum illorum non ponitur circa alterum: quia proprietas quam significat, non distinguit substantiam. Sed qualiter unum nomen possit plura significare, nisi ex eis aliquid unum efficiatur aliquo modo, non plene videtur. Et ideo ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus, et in quo deficiant, videndum est, quod persona, ut dictum est, ubi supra, significat individuam substantiam. Sed individuum dupliciter potest significari: vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen individuum vel singulare, quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis; vel per nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis; et ita significatur hoc nomine persona; significat enim rem ipsam, cui accedit intentio individui. Secundum hoc ergo dupliciter possumus loqui de significatione personae: vel per se, scilicet quid hoc nomen persona secundum se significet; vel per accidens, secundum quod accipitur in tali vel in tali natura. Per se quidem significat substantiam intellectualem individuam, quaecumque sit illa, et qualitercumque individuetur. Si autem accipiatur persona humana, significat hoc quod est subsistens in tali natura, et distinctum tali distinctione qualis competit naturae humanae, scilicet per naturam determinatam. Et sic loquimur hic de significatione personae, prout dicitur persona divina; et secundum hoc significabit hoc quod est distinctum existens in natura divina. Ut ergo videamus quid sit ibi distinctum, et quomodo competat sibi ratio personae, notandum est, quod secundum necessitatem fidei, quae in Deo tres et unum confitetur, oportet ponere aliquid commune, secundum quod sunt unum, et aliquid proprium, quod est distinguens, ex qua distinctione sunt tres. Et illud commune est essentia vel natura divina, prout significatur nomine divinitatis; et illud distinguens est relatio, ut paternitas. Et quia in divinis non est aliqua compositio, ideo oportet quod deitas intelligatur secundum rem idem quod Deus, et paternitas idem quod pater. Si ergo accipiamus ista quatuor, scilicet deitatem, Deum, patrem, paternitatem, constat quod ipsi deitati, prout sic significatur ut natura quaedam, non convenit ratio personae, dupliciter: primo, quia non significatur ut per se subsistens; secundo, quia est commune pluribus, et persona significat distinctum quid. Similiter hoc nomen Deus non habet rationem personae: quia quamvis significetur ut subsistens, non tamen habet rationem distinctionis: quia sicut pater et filius conveniunt in hoc quod est deitas, ita conveniunt in hoc quod est Deus. Sed verum est quod si tolleretur pluralitas personarum, et per consequens communitas hujus nominis Deus, hoc nomen Deus significaret personam quamdam distinctam ab omnibus aliis naturis proprietatibus essentialibus. Unde hoc nomen Deus significaretur ut persona quaedam. Similiter etiam paternitas cum non significetur ut quid subsistens, nec ut distinctum, sed ut distinguens, non significatur per modum personae. Similiter pater, quamvis significetur ut quid distinctum, non tamen significatur ut subsistens in natura aliqua, sed magis ut subjectum cuidam proprietati. Unde sicut album de ratione nominis sui non est nomen personae, ita nec pater: sed inquantum pater et Deus sunt idem, non quidem sicut accidens et subjectum, sed per omnimodam rei indifferentiam; sic pater, inquantum est pater Deus, habet ut sit persona. Et ideo dico, quod persona in divinis significat relationem per modum substantiae. Ipsa enim relatio, quae est distinguens, est distinctum, quia paternitas est pater. Et quia persona significat quid distinctum existens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem, inquantum ipsa relatio est ad ipsum relatum, et inquantum ipsum relatum est subsistens in tali natura. Et ideo patet quod persona significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est suppositum habens essentiam. Et ex hoc patet quod omnes opiniones, secundum aliquid, verum dixerunt. Qui enim dixerunt, quod est aequivocum, et quandoque significat unum, quandoque aliud, pro tanto verum dixerunt, quod cum in persona includatur et proprietas et hypostasis et essentia, et haec non differant realiter in Deo, significat relationem ut hypostasim; significat enim essentiam, quae est hypostasis, et significat etiam proprietatem, quae est ipsum suppositum distinctum; unde quandoque potest poni pro uno, quandoque pro alio. Sed hoc accidit personae ex hoc quod in divinis omnia praedicta unum sunt secundum rem. Similiter qui dixerunt, quod significat tantum hypostasim, attenderunt modum secundum quem significat nomen, quia significat per modum subsistens in natura aliqua; quamvis significet ipsum distinctum, quod est ipsa relatio distinguens. Similiter qui dixerunt, quod significat substantiam in recto, attenderunt substantiam quae est hypostasis distincta proprietate. Qui autem dixerunt e converso, attenderunt substantiam quae est essentia. Et qui dixerunt, quod significat hypostasim, et proprietatem ponit circa eam, non acceperunt hypostasim ex parte qua subsistit naturae divinae, ut significatur hoc nomine Deus, quod indistincte tribus personis convenit; sed ex parte illa qua hypostasis est ipsa relatio distinguens hypostasim: quia in Deo idem est distinguens et distinctum. Et e converso consideraverunt hypostasim vel substantiam, qui dixerunt, quod proprietas non ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam.

[1778] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus attendit significationem personae quantum ad modum significandi, et non quantum ad id quod significatur; et ideo quamvis significetur relatio, quia tamen significatur per modum substantiae, ideo dixit, quod significat substantiam: et quia ulterius substantia in Deo est idem quod essentia, ideo consequitur ut significet etiam essentiam, secundum quod pater est Deus, et etiam ipsa deitas.

[1779] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum de definitione Boetii.

[1780] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 3 Et similiter ad tertium: quia quamvis significet relationem, non tamen significat per modum relationis; et ideo non refertur secundum nomen ad aliud.

[1781] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quid quandoque quaerit essentiam, ut cum quaeritur: quid est homo? Animal rationale mortale. Quandoque quaerit ipsum suppositum, ut cum quaeritur, quid natat in mari? Piscis, respondetur. Et ita etiam fuit responsum haereticis quaerentibus, quid tres? Personae.

[1782] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur persona, quasi per se una, non significatur unitas essentialis, sed magis unitas personae, quae est ex proprietate; et ideo illa ratio non est ad propositum.

[1783] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad s. c. Et per hoc etiam patet responsio ad ea quae in contrarium objecta sunt, quae procedunt quantum ad id quod significat hoc nomen persona. Invenimus enim in divinis quatuor modos significandi. Aliquid enim significat absolutum per modum absoluti, ut Deus; aliquid relationem per modum relationis, ut pater; aliquid, absolutum per modum relationis, ut potentia generandi; et aliquid, relatum per modum absoluti, ut persona; et hoc accidit inquantum relatio essentialiter est ipsa substantia divina, et cetera.

Articulus 4

[1784] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 tit. Utrum persona praedicetur pluraliter in divinis

[1785] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona non praedicetur pluraliter. Ut enim ex littera habetur, esse tres personas, est esse tria quaedam. Sed non conceditur quod pater et filius et spiritus sanctus sint tria, sed unum. Ergo videtur quod non possint dici tres personae.

[1786] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, persona significat existens substantialiter in natura aliqua. Sed distinctio proprietatum non diversificat id quod substantialiter est in natura aliqua. Ergo videtur, cum pater et filius et spiritus sanctus non distinguantur nisi proprietatibus, quod non possint dici tres personae.

[1787] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, proprietates personales non magis substantialiter sunt in Deo quam proprietates essentiales, ut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed proprietates essentiales non faciunt personas plures. Ergo nec proprietates relativae.

[1788] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut hoc nomen Deus significat habens naturam divinam, sic hoc nomen persona significat subsistens in divina natura. Sed, propter unitatem divinae naturae, non potest dici quod sint plures dii. Ergo quod nec eadem ratione sint plures personae.

[1789] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra est quod in littera dicitur, et quod communis usus Ecclesiae habet.

[1790] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, hoc videtur per Richardum, qui dicit:

timentes ubi non est timor, recte timerent personas secundum substantiam dici, si persona tantum esse substantiale significaret, nec aliquid consignificaret; ratione cujus dicit, quod multiplicantur personae.

[1791] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, persona dicit aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali. Unde ubicumque ponuntur aliqui distincti habentes naturam intellectualem, ponuntur plures personae. Nec interest ad pluralitatem personarum, utrum habeant eamdem naturam, nec ne. Divisio enim naturae in pluribus personis in hominibus accidit, tum ex imperfectione naturae humanae quae non est suum esse, sed accipit ipsum in supposito suo; unde in diversis suppositis est secundum diversum esse: tum etiam ex modo distinctionis, quia personae humanae distinguuntur per materiam, quae est pars essentiae. Unde oportet personam distinctam unam essentiam non habere: quorum neutrum est in divinis personis: unde tres personae sunt subsistentes in una natura.

[1792] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, accipit largo modo tria pro tres: sicut etiam Hilarius dicens, quod per substantiam sunt tria, per consonantiam unum, accipiens substantiam pro hypostasi. Vel dicendum, quod non sunt tria simpliciter, sed tria quaedam, scilicet tria supposita.

[1793] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in creaturis diversitas proprietatum non facit plures personas, quia proprietas non est persona subsistens; sed in divinis proprietates sunt ipsae personae subsistentes: quia et paternitas est ipse pater; et esse patrem et esse Deum, non est aliud et aliud esse: non enim est aliud esse patris, quod non sit esse filii; et ideo ad numerum proprietatum personalium sequitur numerus personarum.

[1794] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod proprietates essentiales etiam sunt subsistentes, sed tamen, una non habet rationem quod distinguatur ab alia secundum rem, sed solum secundum rationem; sed proprietates relativae habent hoc ex virtute oppositionis. Unde sicut pater est quid subsistens, ita et bonus; sed pater et filius est alius et alius subsistens; sed bonus et sapiens est unum et idem subsistens. Unde de singulis personis omnia ista dicuntur; et ideo proprietates essentiales non faciunt numerum personarum; quia numerus sequitur distinctionem.

[1795] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nomina substantiva non recipiunt pluralitatem nisi ex multiplicatione formae a qua imponuntur: et quia deitas a qua imponitur hoc nomen Deus, non multiplicatur; ideo nec ipsum nomen, quod a tali forma imponitur: sed nomen personae imponitur a forma personalitatis, quae dicit rationem subsistendi naturae tali; et ideo ubi sunt plures subsistentes, sunt plures personalitates et plures personae.

Expositio textus

[1796] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 4 expos. *Non est aliud Deum esse, aliud personam esse.*

Hoc non dicitur solum quantum ad identitatem rei, quia sic in Deo non est nisi unum esse; sed etiam secundum rationem, quia ex hoc ipso quod habet esse subsistens in natura divina, persona in Deo dicitur. Istud tamen esse rationis cujus causa per se convenit est relatio, prout est subsistens distincta, cum nihil aliud tale possit poni in divinis. Et ideo quantum ad modum significandi, persona est de substantialibus; quantum vero ad id quod nomine personae in divinis supponitur pertinet ad relativa. *Non aliud dicimus quam substantiam patris*; ut tamen nomine substantiae non essentia sed hypostasis intelligatur. *Hic sit sensus, pater est essentia divina.* Hoc Magister de suo addit, quia ex verbis Augustini expresse non habetur: et tamen quodammodo verum est non ratione significationis nominis, sed ratione identitatis rei; quia in divinis est idem hypostasis quod essentia secundum rem. *Non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino.* Videtur quod secundum hoc non proprie dici possunt tres personae. Sed dicendum, quod de Deo nihil proprie dici potest ex verbis nostris quod divinam veritatem perfecte exprimat; tamen per modum quo alia de Deo dicimus, etiam hoc, necessitate cogente, in usum relationis venit. Cum enim per Scripturam canonicam traditum non inveniatur, non attentassent tali modo relationis uti, nisi necessitas coegisset. Unde necessitas magis est excusatio praesumptionis quam falsitatis. *Verius enim cogitatur Deus quam dicitur.* Videtur falsum: quia multa de Deo dicimus ore quae corde non intelligimus, ut etiam infra per Chrysostomum habetur. Sed dicendum, quod quamvis ad talia quae intellectum excedunt, cor non perveniat intelligendo veritatem, tamen per fidem tenet, quam verbis perfecte exprimere non valet. Quomodo tamen aliquid verius dicitur quam intelligitur, vel e contrario, infra dicetur, dist. 39, qu. 1, art. 1. *Quia Scriptura non contradicit.* Hoc videtur nihil esse, quia similiter Scriptura non contradiceret si diceremus unam esse personam. Sed dicendum, quod Augustinus non assignat totam rationem, quia hoc non est causa, quare proprie et vere dici possit; sed quare fidei pietati non repugnat, ut sic loquamur, proprietate significationis observata. *Timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas.* In essentia etiam non intelligitur aliquid per quod ad relationem trahi possit, sicut invenitur distinctio per se: unde pluralitas rerum non salvaretur in distinctione relationum, sed exigeret divisionem in absolutis. *Cum hoc dicitur, excluditur singularitas.* Hilarius ex auctoritate inducta vult probare et unitatem essentiae et pluralitatem personarum. Ex hoc enim quod pater separatim a filio nominatur, intelligitur distinctio personarum; et ideo dicit, quod ex hoc excluditur *intelligentia singularis*, scilicet ne Deus singularis putetur quasi deitas in uno tantum supposito inveniatur: *atque unici, idest solitarii intelligentia*; quasi non sit consortium divinarum personarum per unionem amoris. Unitatem autem essentiae probat consequentia visionis, quia qui videt filium, videt et patrem.

Distinctio 24

Prooemium

[1797] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 pr. Posita divisione divinorum nominum, et ostenso quod quaedam pluraliter in divinis praedicantur, et quaedam singulariter tantum, inquirit Magister hic de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem, qualiter in Deo accipiantur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsis nominibus significantibus unitatem et pluralitatem secundum se; in secunda ostendit qualiter termini significantes pluralitatem, possunt addi huic nomini persona, 25 dist. ibi: *praeterea considerandum est.* Prima in tres: in prima movet quaestionem; in secunda solvit eam, ibi: *si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus*; in tertia solvit quamdam objectionem, ibi: *hic non est praetermittendum quod cum supra dictum sit, Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum (...) in contrarium videtur sentire Isidorus. Si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus (...) magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi a simplicitate divinitatis quae ibi non sunt.* Hic solvit quaestionem, et circa hoc tria facit: primo ponit summam solutionis in generali; secundo specificat quantum ad nomina significantia unitatem, ibi: *cum enim dicitur Deus, multitudo deorum excluditur*; tertio quantum ad nomina significantia pluralitatem, ibi: *ita etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus.* Circa primum duo facit: primo ostendit quid significet hoc nomen unus, quando termino essentiali adjungitur; secundo quid significet, quando termino personali adjungitur, ibi: *similiter cum dicitur, unus est pater (...) ratio dicti est quod non sunt multi patres. Ita etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus.* Hic ostendit quid significent in divinis nomina pertinentia ad pluralitatem; et circa hoc tria facit: quaedam enim nomina pertinent ad pluralitatem, significantia ipsam pluralitatem, quorum significationem primo exprimit: quaedam vero significant id quod est principium pluralitatis, sicut distinctio et discretio, quorum significationem secundo exponit, ibi: *cum autem dicimus, distinctae sunt personae, vel distinctio est in personis, confusionem, atque permixtionem excludimus.* Quoddam vero est quasi continens pluralitatem, sicut hoc nomen Trinitas, quod est collectivum personarum, cujus significationem tertio explanat, ibi: *cum vero dicitur Trinitas, id significari videtur quod significatur cum dicitur, tres personae.* Circa primum duo facit: primo exponit nomina significantia pluralitatem in communi, sicut hoc nomen *plures*; secundo nomina significantia pluralitatem in speciali, ibi: *ita et cum dicuntur discretae personae (...) eamdem intelligentiam facimus.* Ubi primo exponit nomen pertinens ad ternarium personarum; secundo nomen pertinens ad binarium, ibi: *similiter cum dicimus, duo sunt pater et filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus. Cum autem dicimus, distinctae sunt personae (...) confusionem atque permixtionem excludimus.* Hic exponit nomina significantia id quod est principium pluralitatis: et primo nomen distinctionis; secundo nomen discretionis, ibi: *ita et cum dicuntur discretae personae (...) eamdem intelligentiam facimus.* Hic quaeruntur duo: primo de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinis; secundo de nominibus significantibus ea quae sunt pluralitati annexa. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum unitas sit in divinis, ut Deus vere unus dici possit; 2 utrum sit ibi aliquis numerus; 3 si utrumque est ibi, utrum nomina significantia unitatem et pluralitatem praedicent aliquid positive in Deo, vel tantum removendo, ut in littera dicitur; 4 si ponunt aliquid aliquo modo, quid significent, utrum essentiam vel notionem.

Articulus 1

[1798] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus possit dici unus

[1799] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit dici unus. Principium enim determinatum alicujus generis non invenitur nisi in habentibus naturam illius generis, sicut anima non invenitur nisi in rebus viventibus. Sed unitas est in genere quantitatis sicut principium, sicut et punctus. Ergo cum quantitas non sit in Deo, videtur quod nec unitas.

[1800] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Boetium, unitas est potentia omnis numerus, unde omnes passiones numerorum inveniuntur unitae in unitate. Sed in Deo non est aliqua potentia ad multitudinem numeri. Ergo videtur quod non sit ibi unitas.

[1801] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil potest dici unum nisi quod est in se terminatum et distinctum ab aliis; unde unitas consequitur actum formae terminantis. Sed Deus non potest dici in se terminatus; nihil enim est terminatum, nisi cujus essentiam termini circumplectuntur; quod Deo non competit. Ergo videtur quod non possit dici unus.

[1802] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne quod est unum, est connumerabile alteri. Sed Deus non est connumerabilis alicui creaturae; tum quia creatura et Deus in nullo conveniunt, quia hoc esset prius utroque; nec inveniuntur aliqua connumerari, nisi quae in aliquo conveniunt; sicut dicimus duos homines vel duos equos; tum quia quod alteri connumeratur, est pars pluralitatis resultantis et exceditur ab ea; quod Deo non competit. Ergo Deus non potest dici unus.

[1803] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicitur Deuter. 6, 4: *audi Israel: dominus Deus tuus, Deus unus est.*

[1804] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum, illud quo mensurantur omnia quae sunt alicujus generis, est unum illius generis. Sed Deus est primum quo mensurantur omnes substantiae, ut dicit Commentator. Ergo videtur quod sit unum in genere substantiae.

[1805] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Deus summe et verissime unus est. Secundum enim quod aliquid se habet ad indivisionem, ita se habet ad unitatem; quia, secundum philosophum, ens dicitur unum in eo quod non dividitur. Et ideo illa quae sunt indivisa per se, verius sunt unum quam illa quae sunt indivisa per accidens, sicut albus et Socrates quae sunt unum per accidens; et inter illa quae sunt unum per se, verius sunt unum quae sunt indivisa simpliciter quam quae sunt indivisa respectu alicujus vel generis vel speciei vel proportionis. Unde etiam non dicuntur simpliciter unum, sed unum vel in genere vel in specie vel in proportione; et quod est simpliciter indivisum, dicitur simpliciter unum, quod est unum numero. Sed in istis etiam invenitur aliquis gradus. Aliquid enim est quod quamvis sit indivisum in actu, est tamen divisibile potentia, vel divisione quantitatis, vel divisione essentiali, vel secundum utrumque. Divisione quantitatis, sicut quod est unum continuitate; divisione essentiali, sicut in compositis ex forma et materia, vel ex esse et quod est; divisione secundum utrumque, sicut in naturalibus corporibus. Et quod aliqua horum non dividantur in actu, est ex aliquo in eis praeter naturam compositionis vel divisionis, sicut patet in corpore caeli et hujusmodi; quae quamvis non sint divisibilia actu, sunt tamen divisibilia intellectu. Aliquid vero est quod est indivisibile actu et potentia; et hoc multiplex est. Quoddam enim habet in sui ratione aliquid praeter rationem indivisibilitatis, ut punctum, quod praeter indivisionem importat situm: aliquid vero est quod nihil aliud importat, sed est ipsa sua indivisibilitas, ut unitas quae est principium numeri; et tamen inhaeret alicui quod non est ipsamet unitas, scilicet subjecto suo. Unde patet quod illud in quo nulla est compositio partium, nulla dimensionis continuitas, nulla accidentium varietas, nulli inhaerens, summe et vere unum est, ut concludit Boetius. Et inde est quod sua unitas est principium omnis unitatis et mensura omnis rei. Quia illud quod est maximum, est principium in quolibet genere, sicut maxime calidum omnis calidi, ut dicitur 2 Metaphysic., et illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut 10 Metaphysic. dicitur.

[1806] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod unum dupliciter dicitur. Est enim unum quod convertitur cum ente, et est unum quod est principium numeri. Loquendo de uno quod convertitur cum ente, non est determinatum ad genus quantitatis, immo invenitur in omnibus entibus: et ideo sicut Deus est ens non aliquo esse quod non sit ipse, ita etiam est unus non aliqua unitate quae non sit ipse, sed per essentiam suam; et ideo maxime unum est. Loquendo autem de uno quod est principium numeri, non potest transumi in divinam praedicationem quantum ad genus suum quod est quantitas, sed quantum ad differentiam suam quae ad perfectionem pertinet, sicut indivisibilitas et prima ratio mensurandi vel aliquid hujusmodi.

[1807] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam unitas et numerus quae considerat arithmeticus non sunt illa unitas et multitudo quae inveniuntur in omnibus entibus; sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus, secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui; ex hoc enim possunt inveniri omnes illae passiones in numeris quas arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio et aggregatio, et hujusmodi, quae fundantur supra divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero, secundum philosophum, et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus. Nihilominus tamen intelligendum est quod in Deo est omnis numerus secundum potentiam, non quidem passivam, sed activam, secundum quod ipse, velut omnium causa, praeaccepit in se omnium numerum, secundum Dionysium, prout omnia in ipso dicuntur esse sicut in principio efficiente et exemplari. Sed sic non procedit objectio.

[1808] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus est aliquid determinatum in se, alias non possent de ipso negari conditiones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens quia aliquo termino finitus sit, sed quia per excellentiam sui esse, quod est simplicissimum, additionem non recipiens, ab omnibus aliis distinguitur.

[1809] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus et creatura non conveniant in aliquo uno secundum aliquem modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae imitantur ipsum prout possunt. Unde aliquo modo potest connumerari aliis rebus, ut dicatur, quod Deus et Angelus sunt duae res, non tamen simpliciter et proprie, sicut creaturae ad invicem connumerantur, quae univoce in aliquo uno conveniunt. Et ex hoc non sequitur quod Deus sit pars alicujus, vel quod Deus et Angelus sint aliquid majus quam Deus; sed quod sint plures res.

Articulus 2

[1810] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 tit. Utrum in Deo sit aliquis numerus

[1811] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit aliquis numerus. Sicut enim dicit Boetius hoc vere unum est, in quo est nullus numerus: et loquitur de Deo qui summe unum est. Ergo videtur quod non sit in eo aliquis numerus.

[1812] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Isidorum, numerus dicitur quasi unius meros, scilicet divisio. Sed in Deo non est divisio. Ergo nec numerus.

[1813] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, ubi invenitur numerus, et passiones numeri. Sed aggregatio et multitudo et hujusmodi, quae sunt passiones numeri, non inveniuntur in Deo. Ergo nec numerus.

[1814] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur 10 Metaphys. Sed Deus est mensura non mensurata, sed omnia mensurans. Ergo videtur quod numerus in divinis non competat.

[1815] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod habetur 1 Joan. 5, 7: *tres sunt qui testimonium dant in caelo: pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.* Sed tres dicit aliquem numerum. Ergo videtur quod ibi sit numerus.

[1816] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ubicumque est distinctio vel discretio, ibi est aliquis numerus. Sed dicimus divinas personas esse discretas vel distinctas. Ergo in divinis personis est numerus.

[1817] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut ratio unitatis consistit in indivisione, ita et ratio numeri vel multitudinis consistit in divisione vel distinctione aliqua. Unde ea quae invenimus divisa simpliciter, dicimus esse multa simpliciter; et quae invenimus divisa secundum quid, dicimus esse multa secundum quid. Divisio autem simpliciter attenditur vel secundum essentiam, sive formam; vel secundum quantitatem, seu materiam; unde ea quae differunt secundum essentiam, dicimus esse multa, ut hominem et lapidem; et similiter duas partes lineae jam divisae dicimus duas lineas. Divisio autem secundum quid est quae attenditur secundum proprietates rei; sicut dicimus hominem album esse alium et distinctum a se nigro, et adhuc magis secundum quid in illis in quibus attenditur diversitas relationum secundum rationem tantum; sicut punctus si diceretur multiplex, secundum quod est principium plurium linearum. Sciendum est igitur quod in divinis non est numerus simplex, qui est per divisionem essentiae vel quantitatis; sed est numerus quidam, scilicet numerus relationum, non tamen relationum existentium in Deo secundum rationem tantum, sed realiter in ipso subsistentium. Unde numerus divinarum personarum est medius inter numerum qui est numerus simpliciter, et numerum qui est in ratione tantum, sicut punctus dicitur multiplex secundum rationem tantum. Est enim minus de ratione numeri in numero personarum quam in numero simpliciter, et plus quam in numero qui est secundum rationem tantum. Si autem comparemus numerum personarum ad numerum proprietatum absolutarum qui est in creaturis, habebunt se sicut excedentia et excessa. Si enim attendatur ratio distinctionis, invenitur major distinctio in proprietatibus absolutis creaturarum quam in divinis personis; quia color et sapor distinguuntur secundum aliud et aliud esse accidentale, sed in divinis personis est unum et idem esse trium personarum. Si autem consideretur perfectio distinctorum, sic numerus personarum excedit, quia relationes in divinis sunt subsistentes personae. Unde ad numerum relationum sequitur numerus personarum, non autem ad numerum proprietatum in creaturis, quia proprietates in creaturis non sunt subsistentes, sed tantum inhaerentes.

[1818] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Boetius loquitur de unitate essentiali; et in essentia nullus numerus cadit, sed tantum in personis, qui etiam non est numerus absolute sed numerus quidam.

[1819] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis divisio non sit proprie in Deo, tamen ibi est personarum distinctio, quae sufficit ad rationem talis numeri qualis in Deo ponitur.

[1820] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aggregatio et hujusmodi sunt passiones numeri qui consequitur divisionem continui, ut Avicenna dicit; et hunc numerum constat in Deo non esse.

[1821] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in numero absoluto pluralitas habet quamdam compositionem et aggregationem, quae est minus certa quam unum, quod est principium ipsius; et ideo non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad rem est mensurabilitas multitudinis talis per unitatem. Sed in numero relationum vel personarum non est aliquis ordo certitudinis vel compositionis in re; et ideo numerus in Deo non est multitudo mensurata, nisi forte secundum acceptionem intellectus tantum, qui componit etiam quae composita non sunt secundum quod diversa ex eis intelligit, secundum quod etiam propositiones affirmativas in divinis format.

Articulus 3

[1822] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 tit. Utrum unitas et numerus ponant aliquid in divinis vel removeant

[1823] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod unitas et numerus aliquid ponant in divinis, et non dicantur secundum remotionem tantum. Si enim per unum removetur aliquid, non removetur nisi pluralitas; et similiter si per pluralitatem removetur aliquid, non removetur nisi unitas. Si ergo utrumque dicatur per remotionem, tunc utrumque non erit nisi remotio remotionis. Sed privatio privationis nihil est nisi secundum intellectum, qui potest sic multiplicari in infinitum, sicut dicit Avicenna. Ergo secundum hoc numerus et unitas non essent realiter in Deo, sed in ratione intelligentis tantum, et sic non possent dici plures personae sed plures rationes, quod videtur haereticum.

[1824] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnis privatio vel negatio definitur per positionem. Si igitur unitas privat multitudinem vel numerum, in definitione unitatis cadit numerus vel multitudo.

[1825] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, cum multitudo dicatur per remotionem unitatis, oportet quod in definitione ejus ponatur unitas, et ita erit circulus in definitione; quod non potest esse; quia sic idem erit prius et posterius, notius et minus notum.

[1826] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, si unum dicatur secundum negationem, dicetur per negationem divisionis, ut dicit philosophus, quod unum est quod non dividitur. Sed divisio videtur in intellectu suo habere multitudinem, quia omne divisum est multiplicatum. Ergo in definitione unitatis cadit multitudo, nec unquam potest definiri multitudo, nisi accipiatur in definitione ejus unitas. Ergo videtur quod erit circulus, ut prius.

[1827] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, privatio nunquam constituit habitum, nec e converso et similiter nec affirmatio negationem, nec unum contrariorum alterum. Sed multitudo constituitur ex unitatibus. Ergo videtur quod unitas non privet multitudinem, nec e converso.

[1828] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 6 Item, quidquid dicitur de Deo et creatura, nobiliori modo est in Deo quam sit in creatura. Sed numerus et unitas in creaturis non sunt per modum remotionis tantum, sed per modum positionis; cum numerus sit quaedam species quantitatis, et unitas principium illius, et iterum cum se habeant sicut mensura et mensuratum. Ergo cum nobilius sit esse quam non esse, videtur etiam quod in Deo positive aliquid praedicent.

[1829] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, secundum philosophum, unum opponitur multitudini, sicut privatio habitui. Sed privatio non praedicat aliquid positive. Ergo nec unum. Sed ex unitatibus constituitur numerus. Ergo nec numerus aliquid positive praedicat.

[1830] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod unum dicitur ex eo quod non dividitur. Sed hoc est negatio tantum. Ergo videtur quod unum nihil positive praedicet, et eadem ratione nec numerus ex unitatibus constitutus.

[1831] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod de quidditate unitatis invenitur diversitas et inter philosophos et inter magistros. Avicenna enim dicit, quod unum quod convertitur cum ente, est idem quod unum quod est principium numeri; et multitudo quae est numerus, est idem quod multitudo quae dividit ens; et sic vult quod utrumque aliquid positive addat supra ea quibus adjungitur, eo quod in uno intelligitur esse non solum sicut in subjecto, sed sicut illud quod clauditur in intellectu suo. Unde unum est quoddam esse quod non dividitur. Et istud esse non dicit quod sit esse substantiae: quia sic non inveniretur in accidentibus unitas et numerus. Nec etiam est esse commune ad substantiam et ad accidens, quia sic inveniretur aliquis numerus qui non esset accidens. Sed dicit, quod est esse accidentis, et per illud esse adveniens post esse completum substantiae dicitur substantia una; sicut per esse albedinis dicitur esse substantia alba; et inde probat quod numerus est accidens tantum. Et secundum hoc unitas dicit intentionem accidentalem, et ex aggregatione talium intentionum efficitur numerus, qui est species quantitatis. Et hanc positionem sequentes quidam theologi, dicunt, quod unitas et numerus transferuntur in divinam praedicationem, non quantum ad esse accidentis vel quantitatis, sed quantum ad rationem propriam unitatis vel numeri: et ita positive aliquid in Deo praedicant, sicut scientia et bonitas, et alia quae sic de Deo dicuntur. Alii philosophi, scilicet Aristoteles et Averroes, dicunt, quod unum et multa quae dividunt ens, non sunt idem cum uno quod est species quantitatis. Et hoc rationabile est. Non enim convenit aliquid contentum sub inferiori esse differentiam superioris, sicut rationale non est differentia substantiae. Unde nec multitudo quae est sub quantitate, potest esse differentia entis simpliciter. Dicunt ergo, quod unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adjungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam: quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis cujusdam super ens, idest indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si consideretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum: et eadem ratione multitudo non addit supra res multas nisi rationem quamdam, scilicet divisionis. Sicut enim unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa dicuntur ex eo quod dividuntur;

prima autem ratio divisionis, secundum quam aliquid ab aliquo distinguitur, est in affirmatione et negatione; et ideo multitudo dicit in ratione sua negationem, secundum scilicet quod multa sunt quorum unum non est alterum: et hujusmodi divisionis hoc modo acceptae in ratione multitudinis, negatio importatur in ratione unius. Et sic accepta, unum, et multa sunt de primis differentiis entis, secundum quod ens dividitur in unum et multa et in actum et in potentiam. Unde sic accepta non determinantur ad aliquod genus; et sic haec multitudo sic accepta non est numerus qui est species quantitatis: nec hoc unum sic acceptum, est unum quod est principium numeri. Sed secundum praedictos philosophos, Aristotelem, Averroem et Avicennam, unum, secundum quod est principium numeri, ponit aliquid additum ad esse, scilicet esse mensurae, cujus ratio primo invenitur in unitate, et deinde consequenter in aliis numeris et deinceps in quantitatibus continuis; et deinde translatum est hoc nomen ad alia omnia genera, ut dicit philosophus. Quidam vero medium inter utrumque tenent, consentientes Aristoteli in hoc quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquid positive supra id cui adjungitur; Avicennae vero in hoc quod dicit, unum, secundum quod est principium numeri, et secundum quod convertitur cum ente, esse idem, et non differre nisi ratione; et sic, secundum eos, addit aliquid positive supra id cui adjungitur. Ratio autem eorum quod unum utroque modo differat tantum ratione, est. Cum enim unum sequatur actum formae distinguentis, ex hoc quod forma dat esse, habet unum quod convertitur cum ente; sed ex secundo actu formae, qui est distinguere ab aliis, habet quod sit principium numeri, et quod computetur in genere accidentis: quia ista distinctio secundum rationem sequitur esse completum. Sed hoc non potest stare: quia si unitas quae est principium numeri, dicatur secundum rationem privationis, tunc non erit aliquid nisi in anima; ita etiam nec numerus cujus est principium, unde non posset esse species in aliquo genere. Est ergo differentia inter duas opiniones primas, quia prima non distinguit inter unum et multa, prout sunt in genere quantitatis, et prout sunt primae differentiae entis; secunda autem opinio distinguit, ut dictum est, paulo Sup., et hanc credo esse veriorem. Dico ergo secundum hanc, quod numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis: unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam; unde philosophus dicit, quod numerum cognoscimus divisione continui: et hic tantum numerus est subjectum arithmetici, ut etiam Avicenna dicit. Unde iste numerus et unitas non venit in divinam praedicationem; sed tantum unum et multitudo secundum quod sunt de aliis quae consequuntur universaliter ens: et ita hujusmodi termini nihil addunt in divinis secundum rationem supra id de quo dicuntur, nisi rationem negationis tantum, secundum quod Magister dicit in littera.

[1832] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in multitudine negatio est, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem; unde in multitudine est negatio vel privatio realis, secundum quod una res non dicitur esse alia: et hujusmodi distinctionem per negationem negat negatio importata in ratione unitatis. Unde dico, quod negatio ista in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem vel ad non ens, non est nisi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione: et similiter privatio, qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis. Et sic patet quod non ponimus distinctionem in divinis personis secundum rationem tantum, quia dicimus quod una persona realiter non est alia.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

1833">[1833] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, ut ex praedictis, in corp. art., patet, unum non importat negationem nisi in ratione. Unde secundum rem magis se habet ad positionem quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur. Et ideo unum in intellectu est prius quam multitudo, quamvis secundum sensum vel imaginationem sit e converso, ut dicit philosophus; quia sic composita priora sunt simplicibus et divisa indivisis: et ideo in definitione unius non cadit multitudo, sed illud quod est prius secundum intellectum unitate. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens: et ista sufficiunt ad definitionem unius, secundum quod intelligimus unum esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens: et haec, scilicet distincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis; et tunc definit multitudinem id quod est ex unis, quorum unum non est alterum; et sic in definitione multitudinis cadit unitas, licet non e converso.

[1834] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur; quamvis Avicenna, nitatur eam improbare ratione inducta. Est enim duplex divisio: scilicet divisio secundum quantitatem; et talis divisio consequitur rationem multitudinis, eo quod rationem multitudinis communiter acceptae sequitur ratio numeri, prout est species quantitatis, secundum quod addit rationem mensurae: unde dicit philosophus, quod numerus est multitudo mensurata per unum; et rationem numeri sequitur intellectus divisionis continui: ratio enim divisionis et quantitatis et mensurae, secundum Commentatorem, prius invenitur in quantitate discreta quam in quantitate continua: et talis divisio non ponitur in definitione unius quod convertitur cum ente. Est etiam quaedam divisio secundum formam vel essentiam, secundum quod una res per formam suam dividitur ab alia: et ista divisio primo invenitur in affirmatione et negatione, quae secundum intellectum praecedit rationem unius, ut dictum est in respons. ad primum. Et sic patet quod non erit circulus in definitione.

[1835] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod unum dupliciter dicitur, scilicet quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente. Loquendo de uno quod est principium numeri, ut dictum est, in corp. art., ponit aliquid additum supra ens quod dicitur unum, scilicet rationem mensurae: unde hoc unum potest dupliciter considerari: aut secundum id quod est; aut secundum id quod consequitur ad intellectum ejus, scilicet relationem quamdam.

Si secundo modo, sic opponitur multitudini numerali relative, sicut principium ad principiatum, sicut punctus ad lineam, et sicut pars ad totum et magis proprie sicut mensura ad mensuratum. Si primo modo, tunc dupliciter: quia vel considerabitur ipsum unum cum praecisione, scilicet quod est tantum unitas; et sic habebit disparatam oppositionem mensurae ad alios numeros (quilibet enim numerus, secundum quidditatem suae speciei, habet specialem rationem mensurae, sicut species oppositae sunt disparatae) et talis oppositio reducitur ad contrarietatem, sicut principium: quia species disparatae distinguuntur differentiis contrariis, quibus primo dividitur genus, ut probatur 10 Metaph. Vel sine praecisione, et sic unitas nullam oppositionem habet ad numerum, sed est constituens ipsum. Si autem loquimur de uno quod convertitur cum ente, sic unum habet rationem privationis, ut dictum est, in corp. art., respectu divisionis quae salvatur in multitudine; et ita opponitur multitudini, sicut privatio habitui, ut dicit philosophus. Unde etiam aequale opponitur magno et parvo, sicut privatio. Nec unum est privatio illius multitudinis quam constituit; sed multitudinis quae negatur esse in ipso quod dicitur unum. Non enim de ratione sua unum privat omnem divisionem; sed sufficit ad rationem ejus, quaecumque divisio removeatur. Et inde potest esse quod unum est pars multitudinis, et quod ipsa multitudo dicitur quodammodo unum, prout scilicet aliquid non dividitur, ad minus secundum intellectum aggregantem; sicut etiam ipsum malum non est omnino expers boni, quia non privatur quodlibet bonum per malum.

[1836] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod multitudo numeralis, quae est species quantitatis, ponit aliquid in creaturis. Haec autem non transfertur in divina, nisi forte secundum rationem distinctionis quam habet ex ratione multitudinis simpliciter. Multitudo vero quae dividit ens, non addit accidens positive supra ens, sed rationem distinctionis tantum, secundum quod una non est altera; et sic est etiam in divinis.

Articulus 4

[1837] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 tit. Utrum unum et numerus significent essentiam

[1838] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi dictiones significent divinam essentiam. Quidquid enim ad se dicitur in divinis, substantialiter dicitur, et essentiam significat; sed hujusmodi dictiones secundum suum nomen non referuntur ad aliud, sed ad se dicuntur. Ergo sunt essentialia.

[1839] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, secundum Boetium, omnia praedicamenta mutantur in substantiam, cum in divinam praedicationem venerint, praeter ad aliquid. Sed numerus et unitas videntur ad quantitatem pertinere. Ergo sunt essentialia.

[1840] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 3 Si dicas, quod significant essentiam quando adjunguntur termino essentiali, ut cum dicitur unus Deus; et notionem, quando adjunguntur personali, ut cum dicitur unus pater. Contra. Quaecumque dicuntur non secundum unam rationem, aequivoce dicuntur. Sed non est eadem ratio unitatis personalis et essentialis; sicut nec est eadem ratio distinctionis essentialis et personalis. Ergo videtur quod aequivoce de eis dicantur.

[1841] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 4 Item, unum pertinet ad essentiam; unde dicimus, quod pater et filius sunt unum propter essentiae unitatem. Sed cum multitudo constituatur ex uno, ad quodcumque genus pertinet significatio unius, et significatio multitudinis. Ergo videtur quod etiam omnia nomina significantia distinctionem vel pluralitatem, significent essentiam.

[1842] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, quidquid essentialiter dicitur, de singulis personis praedicatur. Sed termini numerales non praedicantur de patre: non enim potest dici, quod pater sit duo vel tres. Ergo videtur quod non significent essentiam, et ita nec unum, quod est pluralitatis principium.

[1843] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, ut patet ex dictis, art. antec., in divinis non est aliqua unitas et multitudo, nisi secundum quod unum et multa dividunt ens commune. Et hoc modo, ut dictum est, non addunt aliquid supra ens, de quo dicitur unitas vel multitudo, nisi secundum rationem. Unde sicut ens communiter se habet ad absoluta et relativa, et similiter distinctio et indistinctio, quae secundum rationem adduntur, ita et unum et multa quae dividunt ens commune. Et ideo secundum quod diversis adjunguntur significant essentiam vel notionem. Unitas enim essentialis est ipsa essentia divina secundum quod est indivisa, et unitas personalis patris est unitas proprietatis secundum quod non est divisa: et similiter multitudo vel pluralitas personarum sunt ipsae personae secundum quod sunt distinctae: et quia non est ibi aliqua distinctio essentiarum, ideo nec aliqua pluralitas essentialis.

[1844] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod hujusmodi dictiones, secundum rationem quam addunt eis de quibus dicuntur, non ponunt relationem, nec aliquid; et ideo secundum nomina quae imponuntur ab hujusmodi rationibus, non referuntur ad aliud; sed quantum ad illud circa quod ponitur ista ratio, possunt importare et absolutum et relatum.

[1845] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, ut dictum est, art. 2 hujus quaest., pluralitas non venit in divinam praedicationem ex multitudine quae est species quantitatis; et ideo ratio non procedit.

[1846] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis ponit ens indivisum simpliciter: unde abstrahit a quolibet modo distinctionis: unde secundum unam rationem communem dicitur persona una et essentia una, quamvis sit non una ratio distinctionis in speciali. Unde ex hoc non habetur quod aequivoce praedicetur.

[1847] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut ens absolute dictum intelligitur de substantia, ita unum absolute dictum, prout significatur in neutro genere, quod substantivatur, importat unitatem absolute et significat unitatem substantiae. Sed talis unitas non constituit numerum personarum, sed constitueret numerum essentiarum, si essent ibi. Sed in masculino genere non significat unitatem absolute, sed ponit unitatem circa terminum cui adjungitur, quia adjectivum est; unde importat unitatem convenientem illi termino. Et ideo cum dicitur unus Deus, importat unitatem essentialem: et cum dicitur unus pater, importat unitatem personalem: et haec unitas constituit numerum personarum, qui ad relationem pertinet.

[1848] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 ad s. c. 1 Et per hoc patet responsio ad illud quod in contrarium objiciebatur.

Quaestio 2

Prooemium

[1849] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 pr. Deinde quaeritur de nominibus quae sunt pluralitati adnexa; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de his quae se habent ad pluralitatem sicut principium; 2 de nomine Trinitatis, quod consequitur pluralitatem, quasi collectivum.

Articulus 1

[1850] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 tit. Utrum in Deo sit diversitas

[1851] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit diversitas. Sicut enim unum in substantia facit idem, ita multitudo in substantia facit diversitatem. Sed dicit Hilarius, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Ergo est ibi diversitas.

[1852] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa vel plura dicuntur ex eo quod dividuntur. Sed pater et filius sunt plures. Ergo videtur quod ibi sit divisio.

[1853] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, alienum denominatur ab alio. Sed filius est alius a patre. Ergo potest etiam dici alienus.

[1854] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, videtur quod possit dici singularis: quia singulare significat aliquid demonstratum, subsistens in natura communi. Sed hoc modo est pater. Unde supra, dist. 19, dixit Damascenus quod se habet sicut individuum. Ergo videtur quod possit dici singularis.

[1855] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, videtur quod possit dici unicus, per hoc quod cantat Ecclesia: *trinum Deum, unicumque cum favore praedicat.*

[1856] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 6 Item videtur quod non possit ibi esse discretio. Discretum est enim quaedam differentia quantitatis. Sed in divinis non est quantitas. Ergo nec discretio.

[1857] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 7 Et quaeritur generaliter, quid de hujusmodi possit concedi in divinis.

[1858] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa fidem Trinitatis, fuerunt duae haereses: scilicet Arii, qui induxit pluralitatem essentiae; et Sabellii, qui abstulit pluralitatem personarum; quorum utrumque concedit fides Catholica; et ideo ea oportet concedere quae utrique haeresi adversantur, et ea negare quae utrique sunt consona. Unde contra Arium quatuor ponit Ecclesia: scilicet essentiae unitatem, et ex hoc confitetur Deum unum, et negat diversitatem. Secundo essentiae divinae simplicitatem; et ideo confitetur simplicem et negat multiplicitatem vel divisionem, quae ponit rationem totius et partis, quae simplicitati adversantur, et similiter separationem. Tertio ponit similitudinem in natura deitatis, prout significatur ut forma quaedam; et ideo praedicat filium similem patri et negat alienum: quia alienum dicitur quod est extraneum a natura alicujus. Quarto ponit indivisam virtutem et magnitudinem trium personarum, et ideo ponit aequalem et negat disparem vel inaequalem. Similiter contra Sabellium quatuor ponit. Primo naturae communicationem pluribus suppositis, et ideo praedicat pluralitatem et excludit singularitatem. Secundo ponit quod ista pluralitas non est tantum rationis, sed etiam rei, quia sunt tres res; et ideo praedicat discretionem, et excludit unicum. Tertio ponit in istis rebus personalibus esse ordinem originis; et ideo praedicat discretionem quae ordinem quemdam importat, et excludit confusionem. Quarto ponit tres personas unitas societate quadam amoris, qui est spiritus sanctus, et ideo praedicat consonantiam, ut patet ex Hilario et excludit solitudinem.

[1859] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod unum in substantia prout significat essentiam, facit idem; et similiter multitudo in substantia, quae est essentia, facit diversum. Sed cum dicit Hilarius quod sunt per substantiam tria, accipit substantiam pro hypostasi non pro essentia.

[1860] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ubi est numerus simpliciter, ibi est divisio vel per essentiam vel per quantitatem. Sed talis numerus non est in divinis, sed numerus quidam, ut dictum est; et ad istum numerum sufficit distinctio relationum.

[1861] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis filius dicatur alius a patre, non tamen dicitur alienus, quia hoc sonat inextraneitatem naturae; denominatur enim alienum ab alietate naturae, et non ab alietate suppositi.

[1862] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod persona divina non potest dici singularis proprie, quia singulare est cujus essentia est incommunicabilis; essentia autem patris non est incommunicabilis.

[1863] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratione dicta non potest Deus dici unicus; et si inveniatur, improprie accipitur unicus pro uno; et ita glossandae sunt omnes auctoritates tales, in quibus aliquod praedictorum ponitur.

[1864] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod discretio non salvatur in divinis quantum ad rationem quantitatis, sed solum quantum ad rationem ordinis.

[1865] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 7 Ad quaestionem patet responsio per jam dicta.

Articulus 2

[1866] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 tit. Utrum Trinitas sit nomen essentiale

[1867] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Trinitas sit nomen essentiale. Quidquid enim ad aliud non refertur, est essentiale. Sed Trinitas, secundum nomen suum, est hujusmodi. Ergo et cetera.

[1868] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid praedicatur de singulis personis et de omnibus simul singulariter et non pluraliter, est essentiale. Sed hoc nomen Trinitas videtur hujusmodi esse: quia Trinitas dicitur quasi trium unitas, et illa unitas significat divinam essentiam. Unde cum possit dici, pater est essentia, et unitas essentiae, potest dici quod est unitas trium, et ita quod est Trinitas, et similiter filius et spiritus sanctus: et hi tres sunt una Trinitas et non plures Trinitates. Ergo videtur quod sit essentiale.

[1869] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 3 Si dicas quod non, quia est collectivum personarum. Contra, secundum Bernardum, inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis. Sed inter omnes unitates est minor illa quam importat nomen collectivum. Ergo videtur quod non sit collectivum, et ita nullo modo significat relationem.

[1870] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra est quod dicit Boetius, quod ipsum nomen Trinitatis ad relationem pertinet. Ergo non est essentiale.

[1871] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in nomine Trinitatis importatur unitas et numerus quidam; sed unitas in divinis dicitur dupliciter: scilicet unitas essentialis, et unitas personalis. Unde quidam dicunt quod nomen Trinitatis importat unitatem personalem; et secundum eos sic exponitur Trinitas quasi ter unitas, quia sunt ibi tres unitates personales; et secundum hoc absolute relationem significat. Alii dicunt, quod unitas importata, est unitas essentialis; et sic isti exponunt, Trinitas, idest, trium unitas; sicut etiam Isidorus in littera exponit. Unde et hoc videtur convenientius esse cum nos a Trinitate nominemus Deum trinum; et non potest dici ter unus: quia cum dicitur Deus unus significatur unitas essentialis; et secundum hoc Trinitas significat utrumque, scilicet unitatem essentiae, et distinctionem personarum.

[1872] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Trinitas quantum ad id ad quod significandum imponitur, non significat relationem, sed numerum; unde secundum nomen, ad aliud non refertur, sed quantum ad ea circa quae ponitur numerus iste in divinis significat ipsas relationes, quae solum in divinis numerantur; et non addit aliquid secundum rem, sed tantum rationem negationis, ut dictum est, in hac dist., q. 1, art. 3; et hoc convenit Trinitati, scilicet quod sit ad aliquid, non inquantum est Trinitas, sed inquantum est Trinitas divina; unde habet relationem implicitam.

[1873] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod haec est falsa: pater est Trinitas. Quamvis enim hoc nomen Trinitas propter modum significandi, quia significatur in abstracto, significet unitatem essentiae in recto, et numerum personarum in obliquo quantum ad etymologiam nominis, prout dicitur Trinitas, trium unitas; tamen quantum ad impositionem nominis est e converso. Impositum est enim nomen ad significandum ab ipso numero qui in nomine importatur. Unde quantum ad veram nominis significationem idem significatur cum dicitur Trinitas, ac si diceretur: tres personae unius essentiae; sicut Magister exponit. Unde patet quod pater non potest Trinitas dici. Similiter cum dicitur: Deus est trinus, significatur quod est habens tres personas in una essentia, unde ly Deus supponit tunc vel essentiam vel suppositum indistinctum.

[1874] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc nomen Trinitas habet aliquid simile cum nomine collectivo, non tamen est vere collectivum. In collectivo enim est duo considerare, scilicet multitudinem eorum quae colliguntur, quae simpliciter sunt per essentiam divisa, et id in quo colliguntur, quae est minima unitas. Sed in nomine Trinitatis est e converso quia illud in quo colliguntur tres personae, est maxima unitas scilicet unitas essentiae; personae autem quae colliguntur, habent minimum de ratione realis multitudinis tamen est aliqua similitudo inquantum est aliquis numerus et aliqua unitas utrobique, unde supra, dist. 19, dixit Magister, quod est quasi collectivum.

Expositio textus

[1875] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 expos. *Quia nec numerus nec quantitas ibi est.* Per hoc patet quod Magister intendit quod unitas et multitudo non praedicant aliquid superadditum rebus quibus adjunguntur, nisi secundum quod sunt in genere quantitatis, et hoc modo de Deo non praedicantur. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Hoc est expositum supra, dist. 2.

Distinctio 25

Quaestio 1

Prooemium

[1876] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 pr. Determinato, distinct. 24, de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinis, consequenter determinat Magister de nomine quod additionem recipit et pluraliter consignificatur, qualiter hoc possit esse, scilicet de hoc nomine persona, quid significet, quando pluraliter significatur. Dividitur ergo pars ista in duas: in prima inquirit utrum sicut singulariter prolatum hoc nomen persona significat essentiam, ita et quando pluraliter consignificatur; in secunda ponit quaestionis solutionem, ibi: *quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem, secundo inducit rationem ad alteram partem, ibi: *persona enim, ut supra ait Augustinus, ad se dicitur.* Quaestio autem sua quasi ad duo deducit inconvenientia. Cum enim persona in singulari significet essentiam, ut supra dixerat; aut in plurali significat essentiam, aut non. Si essentiam, ergo videtur quod dicere plures personas non est aliud quam dicere plures essentias. Si aliud, ergo nomen persona est aequivocum in singulari et plurali; quod videtur esse inusitatum. *Persona enim (...) ad se dicitur*: hic ponit rationes ad alteram partem, scilicet quod tam in singulari quam in plurali essentiam significet. Quod enim in singulari essentiam significet, probat ex his quae supra dixerat; quod in plurali etiam essentiam significet, probat duabus rationibus. Prima talis est secundum Augustinum: cum dicimus tres personas, significamus id quod commune est patri et filio et spiritui sancto. Sed nihil est commune eis nisi essentia; ergo significatur essentia nomine personae pluraliter sumptae. Secundam ponit, ibi: *aliter etiam videtur posse ostendi quod ibi nomine personae significetur essentia*; et est talis. *Quid* quaerit de essentia. Sed interrogantibus, quid tres? Responsum est: tres personae, pluraliter. Ergo pluraliter essentiam significat. *Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia.* Hic solvit; et circa hoc duo facit: primo ponit quorumdam solutionem, et improbat eam; secundo ponit solutionem suam, ibi: *sciendum est igitur, quod hoc nomen persona multiplicem intelligentiam facit.* Solutio istorum erat, quod hoc nomen persona in plurali significaret essentiam, nec tamen sequebatur quod essent tres essentiae; sed quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres habentes illud commune quod est essentia: et similiter exponebant cum dicitur: *alia est persona patris, alia filii*; idest, alius est pater a filio, quorum uterque est persona. Sed Magister inducit alium modum loquendi, quem non possunt sic exponere. Dicitur enim ab Augustino, quod filius est alius a patre in persona vel personaliter. *Sciendum est igitur, quod hoc nomen persona multiplicem intelligentiam facit.* Hic ponit suam solutionem: et primo ponit solutionem; secundo ex solutione inducit quamdam conclusionem, quasi epilogum, ibi: *ex praedictis colligitur quod nomen personae in Trinitate triplicem tenet rationem.* Circa primum duo facit: primo exponit quid significet nomen personae cum pluraliter profertur, adjuncto termino numerali; secundo, quid significet, quando adjungitur termino partitivo, ibi: *nunc inspiciamus utrum secundum eamdem rationem et causam dicatur: alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.* Primo ponit expositionem; secundo respondet ad rationes in contrarium factas, ibi: *et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini praemissis.* Dicit ergo Magister, quod solitudo, quamvis in singulari significet essentiam, in plurali significat hypostasim; unde sensus est: tres personae, idest tres hypostases; et hoc confirmat auctoritate Augustini. *Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini praemissis.* Hic respondet ad objectiones in contrarium factas, et circa hoc duo facit: primo respondet ad objectiones; secundo excludit quamdam dubitationem ibi: *non autem te moveat quod dicimus tres res.* Prima in duas, secundum duas rationes. Secundam solvit, ibi: *ad hoc autem quod illi dicunt (...) ita dicimus. Nunc inspiciamus, utrum secundum eamdem rationem et causam dicatur: alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.* Hic exponit significationem personae, quando adjungitur termino partitivo, ut est alius. Hoc autem contingit dupliciter. Vel ita quod distinctio importetur circa personam, ut cum dicitur: alia est persona, etc. et tunc dicit, quod significat hypostasim. Vel quod persona designet rationem distinctionis, ut cum dicitur: alius est persona, vel personaliter etc., et tunc dicit, quod significat proprietatem; quamvis in utroque utrumque significari possit. *Ex praedictis colligitur, quod nomen personae in Trinitate triplicem tenet rationem.* Hic concludit, quod nomen personae tripliciter dicitur, et confirmat auctoritate Joannis et aliorum sanctorum. Hic quaeruntur quatuor: 1 de definitione personae; 2 utrum univoce in Deo et in creaturis inveniatur; 3 de communitate ipsius respectu personarum divinarum; 4 utrum tres personae sint tres res vel tres entes.

Articulus 1

[1877] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 tit. Utrum definitio personae posita a Boetio sit competens

[1878] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur et ponitur definitio personae a Boetio: *persona est rationalis naturae individua substantia.* Videtur quod haec definitio sit incompetens. Definitio enim debet esse convertibilis cum definito. Sed ratio personae invenitur in Deo et in Angelis et hominibus; haec autem definitio personae non convenit divinis personis, ut dicit Magister in 3, dist. 10. Ergo videtur quod definitio sit incompetens.

[1879] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut definitio se habet ad rem, ita partes definitionis ad partes rei. Sed definitio significat rem definitam. Ergo et partes definitionis significant partes rei. Sed in divinis persona est simplex, non habens partes. Ergo talis definitio sibi non competit.

[1880] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, quod praedicatur de aliquo in recto, non debet poni in definitione ejus in obliquo. Sed intellectualis natura praedicatur de persona in recto: dicimus enim quod Socrates est quaedam natura intellectualis vel rationalis. Ergo videtur quod male dicitur, *rationalis naturae.*

[1881] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, differentia propria alicujus generis non invenitur extra genus illud. Sed rationale est differentia animalis. Ergo non invenitur nisi in animalibus. Sed persona invenitur in Angelis et Deo qui non continentur in genere animalis. Ergo rationale non debet poni in definitione personae.

[1882] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, persona in assignatione Boetii et Tullii coordinatur essentiae, subsistentiae et substantiae. Sed in Deo idem est natura et essentia. Ergo magis debuit dicere rationalis essentiae, quam naturae.

[1883] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, individuationis principium est materia. Sed in aliquibus invenitur persona in quibus nihil est de materia, ad minus in Deo. Ergo individuum non debet poni in definitione personae.

[1884] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 7 Item, substantia in usu Latinorum aequivocatur ad essentiam et hypostasim. Cum ergo dicitur, persona est substantia individua, substantia aut ponitur pro essentia, aut pro hypostasi. Si pro hypostasi; hypostasis autem est substantia particularis aut individua; videtur quod superflue additur *individua.* Si pro essentia; cum individuatio ponatur circa subjectum, quae individuatio in divinis est per distinctionem proprietatis; sequeretur quod proprietas distingueret essentiam. Et praeterea, cum multiplicato definito multiplicetur definitio, sicut plures homines sunt plura animalia rationalia etc., sequitur quod plures personae sunt plures essentiae; quod videtur inconveniens.

[1885] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, persona aut est nomen substantiae, vel accidentis. Sed non potest dici quod sit nomen accidentis: quia substantia ponitur in sua definitione in recto; et hoc etiam patet per Boetium qui separat personam a genere accidentium. Ergo est nomen substantiae. Sed accidentia non ponuntur in definitione substantiae. Cum igitur individuum nominet accidens, quia dicit intentionem quamdam, sicut et nomen generis et speciei, videtur quod inconvenienter ponitur in definitione personae, quasi differentia substantiae.

[1886] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 24, qu. 2, art. 2, hoc nomen persona secundum suam communitatem acceptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen singulare, vel genus et species; sed est nomen rei, cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis; et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali. Et ideo in definitione personae ponuntur tria: scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personae, dum dicitur *substantia*; et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quae est persona, in hoc quod dicitur, *rationalis naturae*; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significat nomen personae rem suam; non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis: et ideo additur *individua.*

[1887] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ea quae ponuntur in ista definitione, possunt dupliciter considerari: vel stricte secundum proprietatem vocabulorum, et sic, ut patebit, non convenit divinis personis, ut dicit Magister: vel large, et sic convenit personae in quacumque natura intellectuali ponatur, et ita accipit Boetius: unde etiam ibi inquirit definitionem personae ad ostendendum quomodo in Christo sit una persona, in quo constat non esse nisi personam divinam increatam.

[1888] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, secundum Avicennam, dupliciter definitio potest considerari: vel secundum id quod significatur per definitionem, vel secundum intentionem definitionis. Si primo modo, tunc idem est significatum per definitum et definitionem: unde dicit philosophus, quod ratio quam significat nomen, est definitio: et sic definitio et definitum sunt idem, et hoc modo ea quae ponuntur in definitione in recto, non sunt partes definitionis, id est rei per definitionem significatae, sicut nec definiti. Si enim cum dicitur animal rationale mortale, animal esset pars hominis, non praedicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto praedicetur. Unde animal dicit totum et similiter rationale mortale. Et ideo homo non dicitur esse ex animali et rationali et mortali; sed dicitur esse animal rationale mortale. Sed genus significat totum ut non designatum et differentia ut designans, et definitio ut designatum, sicut et species, quae differunt: verbi gratia, corpus, secundum quod est pars animalis et genus, differt, ut Avicenna dicit. Cum enim ratio corporis in hoc consistat quod sit talis naturae, ut in eo possint designari tres dimensiones; si nomine corporis significetur res hujusmodi, ut in ea possint designari tres dimensiones sub hac conditione, ut superveniat alia perfectio quae compleat ipsam in ratione nobiliori, sicut est anima; sic est corpus pars animalis, et sic non praedicatur de animali. Si vero nomine corporis significetur res habens talem naturam ex quacumque forma ipsam perficiente, ut possint in ea designari tres dimensiones; tunc corpus est genus, et significat totum: quia quaecumque forma sumatur specialis, non erit extra hoc per quod ratio corporis conditionabatur; sed tamen indistincte, eo quod non determinetur, utrum ex tali vel tali forma dictam rationem habeat. Sed cum dicitur animatum, designatur forma per quam talem rationem recipit; quamvis etiam aliquid plus recipiat ab anima quam rationem corporis: et ita differentia est designans, et tunc species erit designatum. Sed verum est quod in compositis genus et differentia, quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt: quia genus fluit a materia, quamvis non sit materia: et differentia a forma, quamvis forma non sit differentia, sed forma sit principium illius; et sic definitio composita ostendit realem compositionem. In simplicibus autem, et praecipue in Deo, compositio quae est in definitione, non reducitur in aliquam compositionem rei: sed solum secundum rationem quae fundatur in veritate rei; sicut si aliquis definiens Deum diceret, quod est substantia intellectualis divina, vel aliquid hujusmodi. Unde quodcumque istorum nominum quod diceret in definitione, haberet veram significationem in Deo: et significatio unius non esset significatio alterius; et tamen diversitas significationum non fundaretur super aliquam diversitatem rei. Et inde est quod sicut esse rei simplicis, intellectus enuntiat per compositionem affirmativam plurium nominum, cum tamen in re nulla sit compositio; ita etiam quidditatem rei simplicis, in qua non est compositio, designat per plura nomina, quibus subest in re pluralitas rationum, et non diversitas rei. Et secundum hoc ea quae ponuntur in definitione personae divinae, non sunt majoris simplicitatis quantum ad rem quam ipsa persona, sed solum secundum rationem. Si autem consideretur definitio secundum suam intentionem, sic definitio non est definitum, sed ductivum in cognitionem ejus; et sic etiam definitio est composita ex pluribus intentionibus, quarum nulla praedicatur de ipsa, nec e converso, quia intentio generis non est intentio definitionis; sed hoc non est nisi secundum intellectum qui adinvenit has intentiones; et sic non est inconveniens in divinis ponere totum et partem secundum operationem intellectus, sicut etiam in propositione quae de Deo formatur, subjectum est pars totius propositionis.

[1889] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, ut ex praedictis patet, essentia vel natura dupliciter potest significari. Vel ut pars, ut significatur nomine humanitatis, et sic natura vel essentia non potest praedicari de persona in recto, sicut nec humanitas de Socrate. Vel sicut totum, ut significatur nomine hominis, et sic praedicatur de persona. Dicimus enim, quod Socrates est homo. Hic autem accipitur rationalis natura secundum primum modum, prout est principium differentiae et non differentia, sicut rationalitas, quae non posset poni in definitione hominis in recto, sed in obliquo; ut si diceretur, quod est animal rationalitatem habens vel aliquid hujusmodi; natura autem signata in rebus compositis etiam realem differentiam habet ad personam, inquantum scilicet naturae fit additio alicujus ut materiae demonstratae, per quam natura communis generis vel differentiae individuatur. Sed in simplicibus, et praecipue in Deo, cum nulla sit additio secundum rem, non est realis differentia naturae, ut sic significatae, ad personam; sed solum quantum ad modum significandi; propter quod cadit in definitione divinae personae in obliquo.

[1890] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod rationale dupliciter dicitur. Quandoque enim sumitur stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit; et sic rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis. Quandoque sumitur communiter pro qualibet cognitione virtutis non impressae in materia; et sic convenit communiter Deo, Angelis et hominibus: unde etiam Gregorius, nominat Angelum animal rationale, et Dionysius, etiam dicit, quod sensibile et rationale sunt in Angelis supereminenter quam in nobis; et rationem etiam inter divina nomina connumerat; et sic accipit Boetius.

[1891] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum Boetium natura uno modo dicitur unamquamque rem informans specifica differentia; et ideo nomen naturae non nominat essentiam absolute, sed secundum quod determinatur ad aliquod genus vel ad aliquam speciem: et ideo quia persona non nominat substantiam subsistentem nisi in determinato genere, scilicet intellectualis naturae, ideo potius posuit naturam quam essentiam.

[1892] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in individuatione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare; id est individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in divina non transfertur; et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo: unde etiam Richardus, loco individui posuit incommunicabile.

[1893] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod substantia dicitur quatuor modis. Uno modo substantia idem est quod essentia; et sic substantia invenitur in omnibus generibus, sicut et essentia; et hoc significatur, cum quaeritur: quid est albedo? Color. Alio modo significat individuum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima, vel hypostasis. Tertio modo dicitur substantia secunda. Quarto modo dicitur substantia communiter prout abstrahit a substantia prima et secunda, et sic sumitur hic, et per individuum, quasi per differentiam, trahitur ad standum pro substantia prima; sicut cum dicitur animal rationale mortale, significat animal naturam animalis prout abstrahitur ab omnibus speciebus, et per differentiam additam trahitur in determinatam speciem. Quidam tamen dicunt quod sumitur pro hypostasi substantia, et cum de ratione personae sit triplex incommunicabilitas, scilicet qua privatur communitas universalis, et qua privatur communitas particularis quam habet in constitutione totius, et qua privatur communitas assumptibilis conjuncti rei digniori, prout dicimus, quod natura humana non est persona in Christo; per nomen hypostasis tollitur ratio universalis et particularis, et per additionem individui tollitur communicabilitas assumptibilis. Sed primum melius est, quia hoc non potest trahi de significatione vocabulorum. Et praeterea adhuc remanet objectio, qualiter sumatur substantia in definitione hypostasis, cum dicimus, quod hypostasis est substantia individua.

[1894] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, ut patet ex dictis, in corp. art., persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio: et ideo non nominat accidens, sed substantiam; nec hoc quod est individuum, est differentia substantiae, quia particulare non addit aliquam differentiam supra speciem. Sed tamen particulare efficitur individuum per aliquod principium essentiale, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio distinguens; et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentiale; et sic etiam nomen individui, quod est nomen accidentis, ponitur ad designandum principium substantiale, per quod sit individuatio. Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: *persona est divinae naturae incommunicabilis existentia*; quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum. Alia datur a magistris sic: *persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente*; et quasi in idem redit: nisi quod haec sumitur per comparationem ad proprietatem distinguentem et cui substat persona, et illa Boetii per comparationem ad naturam, ad quorum utrumque persona comparationem habet.

Articulus 2

[1895] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 tit. Utrum persona dicatur univoce de Deo et creaturis

[1896] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona univoce dicatur de Deo et creaturis. Quantumcumque enim aliqua differant, univoce convenire possunt in negatione aliqua; sicut hoc quod est non esse lapidem, univoce convenit Deo et homini. Sed ratio personae consistit in negatione; est enim individua substantia. Ergo videtur quod univoce Deo, et creaturis conveniat.

[1897] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid praedicatur de aliquibus secundum unum nomen et unam rationem, univoce eis convenit. Sed nomen personae et definitio assignata convenit Deo et creaturis, ut patet per Boetium. Ergo videtur quod univoce dicatur.

[1898] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, si non dicitur univoce, aut dicitur aequivoce aut analogice. Sed non aequivoce, quia omnia quae in definitione ponuntur, non aequivoce dicuntur de Deo et creaturis, ut ex dictis patet, art. praeced., nec etiam analogice, quia nihil analogice dictum de Deo et creaturis, per prius est in creatura quam in Deo; sicut hoc nomen persona, quod a creaturis translatum est ad divina. Ergo persona univoce dicitur de Deo et creaturis.

[1899] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 4 Contra, quaecumque non conveniunt in uno genere generalissimo, non potest de eis aliquid univoce dici. Sed Deus, cum non sit in genere, non convenit cum creatura in genere, nec in specie, nec in accidente, cum subjectum esse non possit, ut Boetius probat, et sic de aliis. Ergo nec persona nec aliquid de Deo univoce et creaturis dicitur.

[1900] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, persona significat distinctum in natura aliqua. Sed non est eadem ratio distinctionis in divinis, Angelis et hominibus; quia in divinis est distinctio per solas relationes originis, in Angelis per proprietates absolutas, in hominibus utroque modo, ut dicit Richardus. Ergo persona aequivoce dicitur de his.

[1901] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod persona dicitur de Deo et creaturis, non univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam; et quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis, sed quantum ad modum significandi est e converso, sicut est etiam de omnibus aliis nominibus quae de Deo et creaturis analogice dicuntur.

[1902] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod individuum, quamvis secundum rationem nominis importet negationem quamdam, tamen talis negatio fundatur super aliquam rem, scilicet super distinctionem alicujus principii distinguentis, in quo non univocatur Deus et creatura. Et praeterea in definitione personae non tantum ponitur hoc nomen, individuum, sed etiam substantia, et quaedam alia quae Deo et creaturis univoce convenire non possunt: nisi forte diceretur, quod persona est nomen accidentis, scilicet intentionis, et non nomen rei, et quod substantia ponitur in definitione personae sicut subjectum in definitione accidentis, ut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sed hoc est contra intentionem Boetii, qui venatur differentiam personae per divisionem substantiae.

[1903] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, secundum philosophum, quorumdam rationes nihil prohibet non univocas esse: unde sicut nomen personae non univoce dicitur de Deo et creaturis, sed analogice, ita etiam et definitio.

[1904] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc nomen persona quantum ad rem significatam, prius et verius est in Deo quam in creaturis, unde est in illis analogice; sed quantum ad modum significandi et impositionem nominis familiarius convenit creaturis.

[1905] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 4 Quartum concedimus.

[1906] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio personae importat distinctionem in communi; unde abstrahitur a quolibet modo distinctionis; et ideo potest esse una ratio analogice in his quae diversimode distinguuntur.

Articulus 3

[1907] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 tit. Utrum persona sit commune tribus personis

[1908] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona non sit commune in Trinitate. Quidquid enim communiter convenit tribus personis, significat essentiam, et singulariter praedicatur, ut sapientia, bonitas et hujusmodi; nec in ipso personae distinguuntur. Sed persona pluraliter praedicatur in Trinitate, et in persona pater et filius distinguuntur. Ergo persona non est commune in Trinitate.

[1909] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne commune quod est de ratione alicujus se habet sicut universale. Si igitur persona sit commune patri et filio, et non sit extra rationem utriusque, quia alias esset accidens; videtur quod sit universale. Sed totum universale non est in divinis. Ergo persona non est commune.

[1910] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 3 Si dicas, quod est commune secundum rationem, et non secundum rem; contra. Quia etiam in universali non est eadem ratio numero, ut eadem humanitas in diversis particularibus; sed solum eadem secundum rationem. Ergo videtur quod hoc non impediat rationem universalis.

[1911] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod de se habet rationem incommunicabilis, non potest dici commune, quia haec sunt opposita. Sed persona habet rationem incommunicabilis. Ergo videtur quod non possit esse communis.

[1912] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra est quod in littera dicitur ab Augustino.

[1913] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nihil potest connumerari alicui nisi in eo quod est commune utrique.

[1914] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod est duplex communitas: scilicet rei et rationis. Et dico communitatem rei quando aliquid unum et idem numero convenit pluribus; et talis communitas naturae non est nisi in divinis personis, nec aliqua talis communitas est in Trinitate, nisi essentiae, et eorum quae ad essentiam pertinent, ut attributorum et operationum et negationum et relationum essentialium. Communitas autem rationis est, secundum quam persona communis dicitur in Trinitate. Hoc autem diversimode assignatur a diversis. Quidam enim dicunt, quod est commune secundum rationem negationis, eo quod in definitione personae cadit individuum, quod dicit negationem. Unde dicunt, quod talis communitas rationis, quae est per negationem tantum, non facit universale. Sed hoc non videtur sufficiens: quia persona de ratione sua non dicit negationem tantum, sed etiam positionem quamdam. Unde alii dicunt, quod est communitas secundum rationem proportionis, sicut dicimus, quod sicut se habet rector in civitate, ita nauta in navi; et sic dicunt, quod persona est communis patri et filio: quia sicut pater se habet ut subsistens ad naturam divinam, ita et filius. Alii dicunt, quod est communitas secundum rationem intentionis; sicut dicitur quod color et animal conveniunt in intentione generis. Sed haec duo dicta in idem referuntur: quia communitas intentionum non est nisi secundum proportionem communis ad proprium, vel e contrario. Et hoc etiam non videtur sufficere: quia persona non tantum nominat intentionem vel habitudinem alicujus subsistentis ad naturam communem, sicut hoc nomen suppositum vel particulare vel aliquid hujusmodi; sed magis nominat illam rem cui accidit talis intentio: unde communitas personae in divinis non potest esse secundum communitatem talis habitudinis vel intentionis; sed ista communitas est, qua hoc nomen suppositum commune est tribus personis. Et ideo aliter dicendum, quod praeter has communitates quae aliquo modo includuntur in communitate personae, est ibi communitas rationis fundata in re; sicut dicimus quod ratio animalis est communis homini et asino. Sed ratio fundata in re est duplex: quia quaedam est communis, sicut ratio animalis, et quaedam est specialis, sicut ratio hominis. Sic etiam est in divinis, quod cum realiter sit ibi relatio, est ibi communis ratio relationis. Item, cum realiter sit ibi paternitas, est ibi specialis ratio paternitatis realiter: unde relatio est communis paternitati et filiationi, sicut ratio communis in rationibus specialibus. Non tamen ex hoc sequitur quod relatio sit universale ad paternitatem et filiationem: quia omne universale est secundum aliud et aliud esse in suis inferioribus, sed in divinis non est nisi unum esse, unde idem esse relationis est in paternitate et filiatione: unde communis ratio in divinis non potest distingui per esse, sed solum per speciales rationes. Et inde est quod nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis. Ita dico de persona quod persona in divinis significat communiter rationem distincti subsistentis in tali natura, et pater significat relationem distincti speciali ratione subsistentis in natura communi, et similiter filius: et inde patet quod persona secundum rem non est communis patri et filio: quia non est numero una persona utriusque, sicut una numero essentia: sed sicut habens rationem communem est commune habentibus rationes speciales et proprias in quibus distinguuntur, nec tamen est universale: quia non est secundum aliud et aliud esse in patre et filio.

[1915] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod persona non est communis communitate rei, sicut essentia: et ideo quamvis secundum rem non differat ab essentia, non tamen significat per modum essentiae; et similiter cum dicitur quod pater distinguitur a filio in persona, non intelligitur quod sit distinctio in ratione communi personae, sed solum in ratione speciali, quae est ratio patris.

[1916] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod persona non est de ratione patris, si proprie accipiatur: quia in divinis non proprie est definitio, sicut nec genus et species. Si tamen in hoc non fiat vis, tunc dicendum, quod si sit de ratione patris, non tamen est secundum aliud esse in patre et filio: et ideo non est commune eis per modum universalis, sed secundum rationem tantum.

[1917] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[1918] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis id quod est persona, sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personae esse communem, sicut Socrates est incommunicabilis, et tamen ratio individui vel intentio communis est, sicut e contrario intentio generis designatur ut particularis, quando contrahitur ad hoc genus: similiter etiam ratio personae, inquantum persona est, quamvis non nominet intentionem particularem, tamen est communis, eo quod non dicit specialem rationem distinctionis, sed generalem; sicut etiam individuum vagum, ut aliquis homo, est aliquo modo commune, prout non dicit hanc vel aliam rationem individuationis, sed individuationem tantum in communi.

Articulus 4

[1919] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 tit. Utrum tres personae possint dici tres res

[1920] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tres personae non possint dici tres entes, vel tres res. Quidquid enim absolute praedicatur in divinis, hoc singulariter de tribus praedicatur. Sed ens et res dicuntur absolute. Ergo et cetera.

[1921] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut est una deitas patris et filii, ita unum esse et una quidditas. Sed una quidditas et unum esse non dicitur nisi unus Deus. Ergo eadem ratione non debent tres personae dici tres entes vel tres res; cum nomen entis imponatur ab esse, et nomen rei a quidditate, ut dicit Avicenna.

[1922] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, pater et filius non distinguuntur nisi relationibus. Sed relatio, quantum ad respectum, quo distinguit, non habet quod ponat aliquid. Ergo videtur quod ex hoc quod relationibus distinguuntur, non possunt dici tres entes, vel tres res.

[1923] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, Damascenus dicit, quod tres personae re non differunt, sed ratione et cognitione distinguuntur. Sed quaecumque distinguuntur sola ratione, non sunt tres res. Ergo et cetera.

[1924] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, Augustinus dicit: *res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus.* Ergo, et cetera.

[1925] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quaecumque realiter distinguuntur sunt plures res. Sed pater et filius et spiritus sanctus realiter distinguuntur. Ergo et cetera. Probatio mediae. Sicut ratio sapientiae est in Deo, ita ratio paternitatis realiter. Sed propter realem rationem sapientia dicitur Deus realiter sapiens. Ergo et eadem ratione dicetur realiter pater: ergo realiter relatus: ergo et realiter distinctus: quia haec invicem per se consequuntur.

[1926] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 3, hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei: et ideo cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter praedicari de tribus personis: quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis. Si autem sumatur participialiter et adjective, sic pluraliter praedicari potest: quia hujusmodi recipiunt numerum a suppositis, et non a forma significata, ut dictum est, dist. 22, qu. 1, art. 1. Sed quidditas sive forma, a qua sumitur nomen rei in divinis, consideratur dupliciter. Aut ut forma absoluta, ut essentia vel deitas et hujusmodi, quae non multiplicantur in divinis: unde et nomen rei, quod a tali forma sumitur, pluraliter non praedicatur, sed singulariter; prout dicitur quod pater et filius sunt una res. Est etiam in divinis quaedam forma relativa, ut paternitas, quae secundum rationem non solum in intellectu existentem, sed etiam extra, est alia a filiatione. Unde secundum quod ab hac relatione sumitur nomen rei, res pluraliter praedicatur, ut sint ibi plures tales formae relativae: et secundum hoc dicimus, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres res, non tantum in anima, sed etiam extra animam, habentes firmitatem in natura.

[1927] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione, sed ab esse quod absolutum est simpliciter in divinis: et ideo non praedicatur pluraliter ex forma sua, sed ex supposito, prout est adjectivum vel participium. Sed nomen rei imponitur a quidditate vel forma, quae potest esse et absoluta et relata: et ideo potest pluraliter praedicari, quamvis secundum nomen ad aliud non referatur: quia ad rationem rei accidit absolutum vel relatum, sicut animali accidit quod sit rationale et irrationale.

[1928] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unum esse sicut et deitas, tamen ens est adjectivum et Deus est substantivum: unde non est eadem ratio. Si autem per quidditatem intelligitur non solum natura absoluta, sed ratio vel intentio cujuscumque vel substantiae vel accidentis vel relationis; sic in divinis quamvis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum realium, et ita plures quidditates quodammodo; quamvis hoc non possit proprie concedi: quia quidditas et essentia et definitio est simpliciter tantum substantiarum, ut probat philosophus, et inde est quod nomen rei praedicari potest pluraliter et singulariter.

[1929] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod relatio quamvis non ponat ex illo respectu aliquid absolutum, tamen ponit relationis rationem realiter in Deo existentem: et ideo ex hoc potest dici res, et ex pluribus relationibus oppositis plures res.

[1930] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 ad 4 Ad dictum Damasceni responsum est supra, distinct. 2, art. 4, ubi glossatur, ratione, idest relatione; et dicitur relatio ratio per comparationem ad essentiam.

Expositio textus

[1931] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 expos. *Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia.* Ista opinio erronea est; quia si essentia et persona omnino idem significant et quantum ad modum significandi et quantum ad rem significatam, oportet, sicut dicimus tres personas, ita dicere tres essentias; aut si hoc est falsum, et illud. Sicut enim exponunt: tres personae, idest tres id habentes commune, quod est persona; ita possunt exponere: tres essentiae, idest tres id habentes commune quod est essentia. Nec potest dici quod hoc dictum est propter instantiam haereticorum: quia ad id quod falsum est, concedendum nulla necessitas cogere debet. Et praeterea cessante necessitate, debuit ille modus loquendi cessasse. *Quadam tamen necessitate, ut supra dixit Augustinus, translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur, tres personae.* Videtur hoc nihil esse quod dicit: quia cum plurale non sit nisi singulare geminatum, non potest aliud esse significatum in singulari quam in plurali. Sed dicendum, quod in ratione nominis tam in singulari quam in plurali hypostasim significat: sed propter identitatem secundum rem hypostasis et essentiae in divinis persona potest poni pro essentia in singulari, non autem in plurali, quia repugnat unitati essentiae: unde ista distinctio quam Magister ponit, magis attenditur secundum usum nominis quam secundum diversam significationem ejus. *Ideoque Augustinus, causam dictorum* *discernens, dicit tres personas esse unam essentiam, vel ejusdem essentiae.* Hujus ratio est, quia essentia et persona possunt considerari secundum quod sunt idem re in divinis et sic dicimus tres personas unam essentiam; et secundum quod ratione differunt, et sic dicimus eas esse ejusdem essentiae, non tamen ex eadem essentia: quia haec praepositio ex denotat habitudinem causae efficientis, vel materialis; sed in genitivo potest intelligi habitudo cujuslibet causae. Et quia essentia se habet ad personam per modum causae formalis, ideo dicuntur personae unius essentiae, non ex essentia una. *Ut hic personae nomine proprietas personae intelligatur.* Hoc non dicitur quantum ad proprietatem significationis, sed quantum ad identitatem rei: quia in Deo idem est proprietas distinguens et persona distincta, secundum rem; et ideo nomen personae pro proprietate poni potest, et communiter variatur acceptio hujus nominis persona in illis locutionibus: quia cum dicimus. Alia est persona, vel: plures personae, significatur persona ut numerata et distincta; et ideo convenienter accipitur pro hypostasi. Sed cum dicitur, alius est in persona vel pluraliter, significatur ratio distinctionis, et hoc convenientius aptatur ad proprietatem. *Non est prorsus aliquis in Trinitate gradus.* Contra. Augustinus: *pater et filius non differunt in substantia, sed tantum in gradu.* Praeterea, sub denotat gradum. Sed in filio dicitur esse subauctoritas. Ergo et cetera. Est dicendum, quod cum gradus importet ordinem dignitatis secundum sub et supra, in divinis proprie gradus non potest concedi; unde dicitur in Glossa Exod. 20, 26, super illud: *non ascendes ad altare meum per gradus; per gradus ad altare ascendit, qui filium minorem, patrem majorem facit.* Augustinus autem large gradum pro ordine accipit, sicut causam pro principio. Subauctoritas autem non invenitur a sanctis in filio posita: unde non videtur proprie esse dictum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I a distinctione XXVI ad distinctionem XXXII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 26

Prooemium

[1932] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de essentia et personis, hic determinat de proprietatibus quibus personae distinguuntur. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat de proprietatibus propriis personarum; in secunda de appropriatis personis, 31 dist., ibi: *praeterea considerari oportet.* Prima in duas: in prima determinat de proprietatibus personalibus; in secunda de proprietatibus personarum quae non sunt personales, 28 dist. Prima in duas: in prima determinat de proprietatibus personalibus; in secunda comparat nomina significantia personas, 27 dist., ibi: *hic quaeri potest.* Prima in duas: in prima determinat de hypostasi quae substat proprietatibus sicut distinctum distinguenti; in secunda determinat de proprietatibus quibus hypostases distinguuntur, ibi: *jam de proprietatibus personarum videamus.* Et haec dividitur in duas: in prima assignat personales proprietates personarum; in secunda removet quasdam dubitationes, ibi: *hic quaeritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod est Dei filius.* Circa primum duo facit: primo assignat personalium proprietatum numerum; secundo assignat praedicandi modum quantum ad tria, scilicet quod non praedicantur substantialiter sed relative, et quod non praedicantur accidentaliter, et quod non praedicantur temporaliter sed ab aeterno, et confirmat per auctoritatem sanctorum, ibi: *quocirca sciendum est, non omne quod dicitur de Deo, dici secundum substantiam. Hic quaeritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod est Dei filius.* Hic removet primo dubitationes: et primo quantum ad proprietatem filii; secundo quantum ad proprietatem spiritus sancti, ibi: *ita etiam de spiritu sancto dicendum est.* Et haec dividitur in duas: in prima removet dubitationem; in secunda excludit errorem, ibi: *quidam tamen putant, spiritum sanctum vel donum non dici relative ad patrem vel ad filium.* Circa primum duo facit: primo removet dubitationem de proprietate spiritus sancti, secundum quod significatur nomine doni; secundo prout significatur nomine spiritus sancti, ibi: *hic quaeri potest, utrum pater et filius vel etiam ipsa Trinitas possit dici spiritus sanctus.* Hic quaeruntur duo. Primo de hypostasi. Secundo de proprietatibus. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum hypostasis sit in divinis, et quid ibi significet; 2 utrum abstractis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneant hypostases distinctae.

Articulus 1

[1933] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 tit. Utrum hypostasis proprie dicatur in divinis

[1934] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod hypostasis non sit in divinis proprie dicenda. Primo per hoc quod Hieronymus dicit in littera, quod hoc nomen non est bonae suspicionis, et quod venenum sub melle latet.

[1935] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Boetius, hypostasis nominat substantiam subjectam accidentibus. Sed Deus non substat alicui accidenti, ut supra, distinct. 8, quaest. 5, dixit Augustinus. Ergo non proprie potest dici hypostasis.

[1936] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, hypostasis nominat rem naturae, quae alicui naturae supponitur. Sed in omni re naturae videtur quod natura sit majoris simplicitatis quam ipsa res naturae, et quod res naturae addit aliquid supra naturam; alias sicut est una natura, ita esset una res naturae. Sed ubicumque est additio, ibi est compositio. Ergo videtur quod omnis hypostasis sit composita. Sed in Deo non est aliqua compositio. Ergo nec hypostasis.

[1937] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis hypostasis est subsistentia et essentia: quia omne quod substat, subsistit et est. Si igitur in Deo est hypostasis, illa hypostasis erit subsistentia et essentia: quod non videtur, quia dicimus tres hypostases, non autem tres essentias vel subsistentias, secundum Boetium. Ergo videtur quod hypostasis in divinis nihil sit.

[1938] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod est in divinis, aut est absolutum aut ad aliquid. Sed hypostasis non videtur in divinis significare absolutum; quia nihil absolutum in divinis distinguitur, secundum Augustinum, et Boetium; hypostasis autem distinguitur. Nec etiam est ad aliquid; quia relatio in divinis est distinguens, et hypostasis est distinctum. Ergo videtur quod hypostasis non sit in divinis.

[1939] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, omne indeterminatum se habet ad determinatum sicut possibile et materiale. Sed persona se habet ad hypostasim sicut determinatum ad indeterminatum, vel sicut distinctum ad distinguibile, ut quidam dicunt: eo quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo cum in divinis nihil sit materiale et potentiale vel incompletum, videtur quod in divinis non sit hypostasis.

[1940] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, sicut supra dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 1, idem dicunt Graeci hypostasim, quod nos personam. Sed persona proprie dicitur in Deo, et pluraliter de tribus, et singulariter de singulis. Ergo et similiter hypostasis.

[1941] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, et ex verbis Boetii, hypostasis apud Graecos est principaliter individuum substantiae, quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum et distinctum et incommunicabile in natura substantiae. Unde hypostasis divina erit illud quod est per se subsistens, distinctum et incommunicabile. Nihil autem absolutum est distinctum in divinis, sed solum id quod est ad aliquid: et sicut essentia est ipsum quod est secundum rem, ita realiter relatio distinguens est ipsum distinctum; et cum relatio sit idem secundum rem quod essentia, ipsum distinctum relatione erit idem secundum rem quod subsistens in essentia vel natura divina; et hoc significat nomen hypostasis. Unde dico, quod nomen hypostasis in divinis significat relationem ut distinctam per modum subsistentis in natura divina, ut dictum est de nomine personae; sed differt, quia hypostasis de ratione sua non includit determinatam rationem distinctionis, sed nomen personae specialem includit distinctionis rationem quae ad dignitatem pertinet, prout dicit quid subsistens in natura nobili, scilicet intellectuali: quamvis hoc idem dicat nomen hypostasis ex usu Graecorum, ut Boetius dicit, ubi supra. Sed hoc nomen pater ulterius significat distinctum, exprimendo specialem et determinatam rationem distinctionis ad nobilitatem pertinentem, scilicet relationem paternitatis. Ex hoc patet quod ista quatuor se habent consequenter: hypostasis enim dicit subsistens distinctum quocumque modo. Hypostasis divina dicit subsistens distinctum relatione, quia alia distinctio non potest esse in divinis. Persona dicit distinctum distinctione relationis ad dignitatem pertinentis. Pater in divinis dicit subsistens distinctum relatione ad nobilitatem pertinente, quae est paternitas.

[1942] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod nomen respondens hypostasi lingua Latina, scilicet substantia, aequivocatur ad essentiam et ad substantiam primam, et ideo ne fieret occasio deceptionis, noluit Hieronymus uti nomine hypostasis ante notam et determinatam ejus significationem; ne ex distinctione hypostasis, distinctionem essentiae haeretici, simplices decipiendo, arguerent.

[1943] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis secundum rem in divinis non sit aliquid sub alio vel substans alii per modum accidentis; tamen intelligitur aliquid substare quantum ad modum significandi, secundum quod etiam dicit Damascenus, quod in divinis quaedam significant id quod consequitur substantiam, ut bonitas, sapientia, paternitas et hujusmodi; et secundum hoc potest dici ibi nomen hypostasis.

[1944] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hypostasis in Deo est res naturae. Sciendum est enim quod individuum substantiae dicitur dupliciter: vel ex eo quod substat naturae, vel ex eo quod substat accidentibus et proprietatibus; et quantum ad utrumque potest significari per nomen primae intentionis, vel per nomen secundae intentionis. Per nomen primae impositionis significatur ut substat naturae, hoc nomine res naturae; et per nomen secundae impositionis, hoc nomine quod est suppositum. Similiter inquantum substat proprietati, significatur nomine primae impositionis, quod est nomen hypostasis vel personae, et nomine secundae impositionis, quod est singulare, ut individuum: quae proprie non sunt in divinis, quia exprimunt determinatum modum distinctionis, quod est per materiam; sed loco horum dicitur ibi incommunicabile. Nec tamen oportet quod natura sit aliquid simplicius quam ipsa res naturae: quia in simplicibus, secundum Avicennam, quidditas simplicis est ipsum simplex; sed differt tantum quantum ad modum significandi: quia quidditas significatur ut forma, et ipsa res simplex significatur ut subsistens; et distinctio in re naturae non est ex parte naturae, sed ex parte relationum oppositarum subsistentium in natura illa.

[1945] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod persona, ut dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 4, non distinguitur in divinis ex parte naturae, vel ex parte ipsius esse; sed solum ex parte proprietatum; unde illa nomina quae dicuntur secundum respectum ad proprietatem, pluraliter praedicantur, sicut hypostasis et persona; quae autem dicuntur per respectum ad esse, praedicantur singulariter, ut subsistentia et essentia: quamvis nomen subsistentiae apud usum sanctorum sumatur pro hypostasi, ut prius dictum est. Sed quaedam sunt nomina quae dicunt respectum ad naturam communem, quae etiam pluraliter praedicantur, ut res naturae et suppositum; quia quamvis non dicant respectum ad proprietatem per modum formae, tamen, inquantum nominant aliquid distinctum sub natura communi, significant in divinis relationes ut subsistentes. Subsistentia autem et essentia non nominat distinctum: unde etiam per prius sunt in generibus et speciebus quam in individuis, secundum Boetium: et ideo si proprie accipiantur, pluraliter non praedicantur, sicut est apud Graecos.

[1946] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hypostasis, ut dictum est, in corp. art., significat in divinis relationem per modum substantiae: quia sicut propter simplicitatem, idem est in Deo essentia et esse: ita etiam idem est in eo relatio distinguens et distinctum relatione; sed differunt secundum modum significandi, qui fundatur in re, quia utrumque nomen habet veram significationem suam in Deo; et ideo differunt etiam quantum ad modum supponendi, quia supposito uno non supponitur aliud. Sicut enim dicimus quod Deus generat et deitas non generat: ita dicimus quod hypostasis distinguitur et relatio distinguit.

[1947] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut nomen personae significat quid distinctum in divinis, ita et nomen hypostasis; sed nomen personae determinat specialem modum distinctionis, scilicet per proprietatem nobilem, quod nomen hypostasis non determinat; unde se habent quasi sicut superius et inferius; sicut aliqua substantia est quodammodo magis communis quam aliquis homo. Sed ista determinatio et indeterminatio communis et proprii, in rebus compositis reducitur ad materiale et formale secundum rem, eo quod ratio generis fluit a materia, et ratio differentiae a forma, ut dictum est: sed in rebus simplicibus non habet aliquid respondens in re quod sit indeterminatum, quasi materiale, et forma adveniente determinetur; sed est solum quantum ad modum significandi, inquantum utrumque illorum est vere significare in divinis.

Articulus 2

[1948] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 tit. Utrum remotis relationibus per intellectum, hypostases remaneant distinctae

[1949] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod remotis relationibus per intellectum, remaneant hypostases distinctae. Sicut enim dicit Augustinus, in omni quod ad alterum dicitur, est accipere aliquid quod per se dicitur; quia relatum, non est relatum tantum, sed etiam est aliquid. Si igitur hypostasis secundum relationem ad aliquid dicitur, videtur quod praeter intellectum relationis, sit aliquid intelligere subsistens; et ita remotis proprietatibus relativis per intellectum, videtur quod remaneant ipsae hypostases subsistentes.

[1950] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, hypostasis in divinis est perfectior quam sit in creaturis. Sed in creaturis remoto per intellectum, vel secundum rem, hoc quod una hypostasis ad aliam dicitur, adhuc remanent ipsae hypostases, sicut Socrates et Plato. Ergo videtur quod etiam in divinis.

[1951] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, omne quod cadit in definitione alicujus, potest intelligi, non intellecto illo; sicut remoto per intellectum rationali, per quod homo constituitur, intelligitur animal, quod in definitione hominis ponitur. Sed persona est hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota per intellectum proprietate relativa, adhuc remanet hypostasis distincta.

[1952] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, pater habet quod est quis, et quod est pater. Aut igitur ab eodem, aut ab alio. Si ab eodem, tunc cum paternitate sit pater, paternitate erit quis. Sed in filio non est paternitas. Ergo filius non erit quis: quod est falsum. Ergo oportet dare alterum, quod non ab eodem habeat. Remoto igitur a patre hoc quo pater dicitur, adhuc remanet quod est quis. Sed quis nominat hypostasim. Ergo remota relatione remanet hypostasis distincta.

[1953] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut dicit Augustinus in omnibus pater et filius unum sunt, praeter ea quae ad aliquid dicuntur. Remoto igitur per intellectum hoc quo pater ad alterum dicitur, remanet solum id in quo pater et filius uniuntur. Sed hoc non potest esse distinctum in divinis. Ergo remota relatione per intellectum, non remanent hypostases distinctae. Hoc idem videtur per Boetium qui dicit quod in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem.

[1954] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod duplex est opinio. Quidam dicunt, quod sicut est in creaturis, quod remotis relationibus et proprietatibus, remanent ipsae hypostases seipsis distinctae, ita est etiam in divinis; unde dicunt, quod abstracta personalitate, idest, relatione constituente personam, remanet hypostasis. Sed hoc non videtur posse stare secundum fidei suppositionem, propter duo. Primo, quia cum pluralitas semper causetur ex aliqua distinctione, et distinctio omnis sit vel per essentiam vel per quantitatem vel per relationem, impossibile est in Deo esse aliquam distinctionem nisi quam causat relatio. Unde remotis relationibus per intellectum, simul tollitur ipse intellectus distinctionis. Secundo, quia in divinis nihil praedicatur sicut accidens, vel sicut forma inhaerens alicui praeexistenti; unde quidquid significatur per modum formae, totum est subsistens. Unde sicut remota essentia per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens illam essentiam, quia ipsamet essentia est subsistens; ita etiam remota bonitate per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens bonitatem, quia ipsa bonitas est subsistens; et similiter remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum illi relationi, sed ipsamet relatio est res subsistens. Unde abstracta relatione, proprie loquendo, nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit Boetius, et similiter potest intelligi essentia, non intellecta paternitate vel relatione, sicut Judaei intelligunt, sed non per modum abstractionis. Sed non potest intelligi quod in divinis removeatur relatio et remaneat aliquid subsistens relationi, quia ipsamet ibi subsistit. Et ideo concedimus cum aliis, quod remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis; tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi. Sed verum est quod si nunquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset et substantia et persona ex hoc quod subsisteret in esse suo, et substaret proprietatibus essentialibus, quibus ab essentiis aliis distingueretur.

[1955] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in divinis est accipere et absolutum et relatum; sed relatio non advenit absoluto sicut distinguens ipsum, sed per omnimodam identitatem rei. Sed id quod distinguitur relatione, est ipsa relatio; et hoc potest significari per modum subsistentis; et sic significatur nomine personae vel hypostasis, ut patet ex dictis.

[1956] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in creaturis hypostases distinguuntur per materiam et proprietates diversae sunt ostendentes distinctionem; sed in divinis hypostases non distinguuntur nisi per relationem: quia non est ibi invenire aliquam realem alietatem, nisi quae est secundum oppositionem relativam. Unde sicut in creaturis, subtracta per intellectum divisione materiae et quantitatis, non remanent hypostases distinctae; ita etiam in divinis subtracta oppositione relativa.

[1957] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hypostasis ponitur in definitione personae, quia persona addit aliquid supra hypostasim: non quidem relationem, quia relatio est de intellectu hypostasis divinae, sicut de intellectu personae: sed addit determinatam rationem relationis, scilicet pertinens ad dignitatem: et ideo remota relatione, neque hypostasis intellectus, neque personae manet in divinis: quia etiam ex hoc ipso quod ponitur hypostasis divina, ponitur subsistens in proprietate nobili. Unde ratio nobilitatis quam addit persona, includitur in hoc quod est divina hypostasis. Unde sicut hypostasis humana nihil minus dicit quam persona, ita nec hypostasis divina.

[1958] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod paternitate habet pater quod est quis, et quod est pater; non tamen sequitur quod filius non sit quis; quia hoc quo pater habet paternitatem, filius habet filiationem, quae etiam est relatio. Unde abstracta relatione, neque pater est quis, neque filius est quis; sed tamen uterque est quis sua relatione, sicut uterque est persona sua personalitate; et tamen personalitas unius non est personalitas alterius: et hoc quomodo sit patet ex praedictis, dist. 25, quaest. 1, art. 3, de communitate personae.

Quaestio 2

Prooemium

[1959] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 pr. Deinde quaeritur de proprietatibus; et circa hoc quaeruntur tria: 1 an relationes sint in divinis; 2 utrum solis relationibus originis personae distinguantur; 3 de numero relationum, notionum, et proprietatum, et qualiter haec differant.

Articulus 1

[1960] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 tit. Utrum relationes divinae sint omnino nihil

[1961] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis relationes omnino nihil sint. Sicut enim dicit Boetius, cuncta quae in divinam praedicationem veniunt, mutantur in substantiam; ad aliquid vero omnino non praedicatur. Sed quidquid est in Deo, praedicatur de ipso. Ergo relationes non sunt in Deo.

[1962] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, ipse dicit, quod relationes quibus pater refertur ad filium, et filius ad patrem, sunt similes relationibus quibus aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicitur idem eidem idem. Sed tales relationes nihil secundum rem ponunt in eo de quo dicuntur, ut videtur dicere philosophus, sed sunt solum secundum intellectum. Ergo videtur quod relationes non sunt realiter in Deo.

[1963] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 3 Item omne quod advenit alicui et recedit ex sola habitudine alterius ad ipsum, sine omni sua mutatione, non ponit aliquid in ipso. Nihil enim potest advenire alicui de novo sine sui mutatione vel per se vel per accidens. Sed relationes hoc modo adveniunt et recedunt; sicut per mutationem alterius efficitur columna immobilis dextra et sinistra: sicut mortuo filio aliquis desinit esse pater, nulla mutatione circa ipsum facta. Ergo videtur quod relationes hujusmodi omnino nihil sunt in divinis.

[1964] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, si relatio est in divinis, aut est idem quod essentia, aut aliud. Si idem quod essentia, tunc cum essentia sit una in omnibus, et relatio erit una in omnibus; vel si personae distinguuntur relationibus, distinguuntur etiam in essentia: quod est haeresis Arii. Si aliud, ergo facit compositionem cum essentia; quod non potest esse. Ergo relatio omnino non est in divinis.

[1965] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, simplicissima seipsis distinguuntur. Sed personae divinae sunt simplicissimae. Ergo seipsis distinguuntur: ergo videtur quod non distinguantur aliquibus relationibus.

[1966] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, omne quod est in Deo vel est absolutum vel est ad aliquod aliud. Sed personae divinae non distinguuntur in aliquo absoluto, quia in absolutis tres personae unum sunt. Ergo vel non distinguuntur, vel relationibus distinguuntur. Si igitur relationes non sunt realiter in divinis, sed secundum rationem tantum, tunc pater et filius non realiter distinguuntur, et ita sequetur haeresis Sabellii. Oportet ergo relationes in divinis ponere.

[1967] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, pater refertur ad filium et ad spiritum sanctum, sed non eodem modo ad utrumque: quia ad unum generando, ad alium spirando. Ergo videtur quod oporteat in persona significare plures relationes, quibus ad alteram referatur, sicut in una essentia plures personas. Ergo sicut in divinis non tantum ponimus essentiam, sed etiam personas, quia invenimus plures personas in una essentia; ita oportet ponere etiam relationes.

[1968] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod apud omnes Catholicos certum est relationes esse in divinis. Sed in positione relationum inveniuntur diversae doctorum sententiae. Quidam dixerunt, ut Porretani, quod relationes in divinis sunt tantum assistentes. Quidam vero dixerunt, quod relationes in divinis sunt ipsae personae; et quod aliquando in abstracto significantur, hoc est solum propter modum loquendi; sicut dicimus, rogo benignitatem tuam, idest te benignum; et similiter resolvendae sunt omnes illae locutiones in quibus relationes vel proprietates in abstracto dicuntur. Alii dicunt, quod relationes sunt personae et sunt in personis etiam secundum veritatem rei et non solum quantum ad modum loquendi: et omnes isti secundum aliquid verum dixerunt. Sed tamen ultima opinio continet totam veritatem. Et ad hujus intellectum sciendum est, quod, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 4, art. 3, in relatione, sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare: scilicet esse suum, secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens; et rationem suam, secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sicut omnes aliae formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo quod dicuntur, ponant. Et ideo inveniuntur quaedam relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur; et hoc attendentes quidam philosophi dixerunt, quod relatio non est aliquod unum genus entium, nec est aliquid in rerum natura; sed est tantum quidam respectus respersus in omnibus entibus, et quod relationes sunt de intentionibus secundis quae non habent esse nisi in anima. Cui etiam Porretanorum opinio consentire videtur. Sed hoc falsum est: quia nihil quod est ens tantum in anima, in genere determinato collocatur. Unde distinguendum est inter relationes. Quaedam enim sunt quae habent aliquid in re, supra quod esse eorum fundatur, sicut aequalitas fundatur supra quantitatem; et hujusmodi relationes aliquid realiter in re sunt. Quaedam vero sunt quae non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatae istae positiones secundum naturam, sicut in partibus animalis. Ibi enim, scilicet in animali, istae relationes realiter sunt, quia fundantur in diversis virtutibus determinatarum partium; sed in aliis non sunt nisi secundum rationem habitudinis unius ad alterum; et ideo dicuntur relationes rationis. Et hoc contingit quatuor modis, scilicet quod sint relationes rationis, et non rei. Uno modo, ut dictum est, in hoc art., paulo Sup., quando relatio non habet aliquid in rei natura supra quod fundetur: et inde est quod quandoque contingit quod relatio realiter est in uno et non in altero: quia in uno habet motum quemdam supra quem fundatur, quem non habet in alio; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quae quidem realiter sunt in creatura, et non in Deo. Secundo modo quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis; et ideo hoc nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Tertio modo quando designatur relatio aliqua entis ad non ens, ut cum dicitur quod nos sumus priores illis qui futuri sunt: ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem: quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo quando ponitur relatio relationis: ipsa enim relatio per seipsam refertur, non per aliam relationem. Unde in creaturis paternitas non conjungitur subjecto per aliquam relationem mediam. Et hos ultimos duos modos ponit Avicenna. Primi duo possunt etiam extrahi ex verbis philosophi. Cum igitur istae relationes, paternitas et filiatio, habeant fundamentum aliquod in re, scilicet ipsam naturam, quae communicatur secundum communicationem naturae, constat quod sunt realiter in Deo; et propter simplicitatem sunt idem quod personae in quibus sunt, et propter veritatem relationum oportet quod alio modo significentur. Primi igitur attendentes in relationibus solum id quod ad alterum est, et non fundamentum quod habent in re, dixerunt, relationes assistentes esse, quasi ex habitudine alterius advenientes. Secundi attendentes fundamentum rei et simplicitatem divinam, dixerunt, quod relationes non sunt in personis, sed sunt ipsae personae. Tertii autem considerantes utrumque, dixerunt, quod sunt in personis propter veram rationem relationis, et quod tamen sunt personae propter simplicitatem; sicut deitas est in Deo, et tamen est Deus.

[1969] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod dictum Boetii intelligitur de ad aliquid, prout ad alterum est: sic enim non praedicat aliquid in re de qua dicitur, sed ponit aliquid extra; sed tamen aliquae relationes, quantum ad esse suum, aliquid in re de qua dicuntur ponunt.

[1970] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in relatione identitatis duo est considerare: scilicet illud respectu cujus dicitur identitas, scilicet ipsa essentia, sicut aequalitas respectu quantitatis; et id cujus est identitas, quod dicitur idem secundum unam essentiam, sicut aequale, quod habet unam quantitatem. Et quia etiam unum numero est essentia quam pater filio communicat, ideo similitudo est harum relationum cum relatione identitatis, quantum ad id cujus respectu dicuntur; sed non est quantum ad ea quae invicem referuntur secundum illud. Unde etiam filius non dicitur idem patri masculine, sed neutraliter.

[1971] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quandocumque aliquid quod est de ratione rei, tollitur, oportet quod ipsa res auferatur, sicut remoto rationali destruitur homo. Ad rationem autem relationis quae habet fundamentum in re duo concurrunt; scilicet fundamentum rei, quod est quantitas, quae est causa hujus relationis: est etiam aliud de ratione ejus, scilicet respectus ad alterum: et utroque modo contingit in realibus relationibus destrui relationem: vel per destructionem quantitatis, unde ad hanc mutationem quantitatis sequitur per accidens mutatio relationis: vel etiam secundum quod cessat respectus ad alterum, remoto illo ad quod referebatur; et tunc relatio cessat, nulla mutatione facta in ipsa. Unde in illis in quibus non est relatio nisi secundum hunc respectum, veniunt et recedunt relationes sine aliqua mutatione ejus quod refertur.

[1972] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod relatio realiter est idem quod essentia, sed differunt solum ratione, sicut etiam bonitas ab essentia; et ex illa ratione relatio habet quod distinguat in divinis, quod non convenit essentiae.

[1973] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam personae divinae seipsis distinguuntur, inquantum personae secundum rem sunt ipsae relationes. Sed sicut persona, quantum ad modum significandi, non est idem quod relatio; ita etiam seipsis non distinguuntur, sed relationibus; sicut Deus per seipsum est Deus, quamvis deitas sit Deus, quia ipse est sua deitas.

Articulus 2

[1974] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 tit. Utrum relationes originis distinguant hypostases

[1975] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relationes originis non distinguant hypostases. Quod enim secundum intellectum sequitur substantiam, non potest esse principium alicujus distinctionis in substantiis. Sed relatio est de assequentibus substantiam in Deo, saltem secundum intellectum, sicut bonitas et sapientia, ut dicit Damascenus. Cum igitur hypostasis sit substantia, videtur quod distinctionem hypostasum relatio non facit.

[1976] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, ordo distinguentium debet respondere ordini distinctionum. Sed inter omnes distinctiones rerum, prima est distinctio divinarum personarum, cum sit processio personarum causa processionis creaturarum, ut supra, dist. 14, quaest. 1, art. 1, habitum est. Ergo videtur quod cum primum in entibus sit substantia, quod principium illius distinctionis non sit relatio, sed substantia.

[1977] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, relatio non habet virtutem distinguendi, nisi secundum quod habet oppositionis rationem. Sed rationem oppositionis non habet nisi secundum quod ad alterum est. Ergo non distinguit nisi secundum quod ad alterum est. Sed secundum quod ad alterum est, non habet relatio quod sit res aliqua vel substantia vel hypostasis. Ergo relatio non poterit facere distinctionem realem hypostasum.

[1978] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, cum multae sint aliae relationes, quam relationes originis, quare secundum eas tantum divinae personae distinguuntur? Quia in divinis est invenire etiam aequalitatem et similitudinem, et hujusmodi, quae relationes quaedam sunt. Unde si istae non distinguunt, videtur eadem ratione quod nec illae.

[1979] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, minimae distinctioni debet respondere pro principio illud quod minimum habet de ente, et quod minimam compositionem facit. Sed inter omnia alia relatio est debilioris esse, ut dicit Commentator, adeo quod quidam reputaverunt eam esse de intentionibus secundis, ut dictum est, artic. antec. Ergo videtur quod maxime competat ad distinctionem personarum.

[1980] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod principium distinctionis hypostasum divinarum non est relatio, immo hypostases seipsis distinguuntur per solam originem; relationes autem manifestant distinctionem; sicut in creaturis proprietates non faciunt differre secundum numerum; immo talis differentia causatur ex divisione materiae, sed proprietates tantum manifestant eam. Sed hoc non potest esse: quia quae seipsis distinguuntur, ex seipsis habent aliquam rationem distinctionis, sicut substantia distinguitur a quantitate per id quod est in intellectu utriusque, quod est esse subsistens, et esse mensuram et hujusmodi. Si autem considerentur duae hypostases, hypostasis inquantum hypostasis, non habet in intellectu suo unde ab alia distinguatur, cum utraque sit hypostasis. Ergo oportet quod hoc habeat inquantum est hypostasis per aliquam determinationem in ipsa, vel secundum determinatam materiam, sicut in creaturis, quod non potest esse in Deo, vel secundum aliquid aliud. Si autem dicatur, quod haec est sola origo per quam determinate efficitur haec hypostasis, aut per originem intelligitur ipsa relatio originis, et hoc est quod ponimus; aut origo significatur per modum operationis, et sic nullo modo habet quod distinguat hypostases; immo quod sit ab hypostasi distincta: quia omnis operatio est individuorum distinctorum, secundum philosophum. Et ideo dicimus, quod nihil aliud est principium distinctionis in divinis, nisi relatio. Cujus ratio est, quia omnis distinctio vel divisio est vel per quantitatem vel per formam, secundum philosophum. Secundum quantitatem vel materiam, divisio in divinis non est, cum non sit ibi quantitas et materia. Omnis autem distinctionis formalis principium est aliqua oppositio, ut largo modo sumatur oppositio, secundum quod etiam imperfectum et perfectum opponuntur, inquantum in uno est negatio vel privatio alterius. In omnibus autem oppositionibus alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum, praeter relationem; quod patet per se in affirmatione et negatione et privatione et habitu. Patet etiam in contrarietate: quia secundum philosophum, semper alterum contrariorum est sicut nobilius, et alterum sicut vilius et sicut privatio, ut album et nigrum, frigidum et calidum et hujusmodi omnia; et ideo nulla talis distinctio potest esse in divinis, ubi est omnimoda perfectio. In relativis autem neutrum est sicut privatio alterius, vel defectum aliquem importans. Cujus ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum id quod relativum in aliquo est: sed secundum id quod ad aliud dicitur. Unde quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius relationis in eodem supposito, non tamen ista negatio importat aliquem defectum, quia defectus non est nisi secundum aliquid quod in aliquo natum est esse: unde cum id quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio vel defectus; et ideo sola talis oppositio competit distinctioni personarum.

[1981] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod relatio divina habet aliquid inquantum est relatio, et aliquid inquantum est divina; inquantum enim divina, habet quod sit subsistens hypostasis, quia ibi nihil est accidens, nec aliqua forma inhaerens non subsistens; unde quamvis ex hoc quod est relatio, non habeat quod distinguat hypostasim, quia sic omnis relatio hoc faceret; tamen habet hoc inquantum est relatio divina: sic enim non sequitur substantiam, immo est ipsa substantia.

[1982] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ordo distinctionis potest dupliciter considerari: vel quantum ad quantitatem distinctionis, vel quantum ad dignitatem et causalitatem. Si quantum ad quantitatem distinctionis, sic distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis quae possit esse, ut supra habitum est, in corp. art. Et ideo tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio. Sed quantum ad ordinem dignitatis et causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones; et similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate excellit omne distinguens quod est in creaturis: non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio, ut supra habitum est, dist. 14, quaest. 1, art. 1.

[1983] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, quamvis relationi ex hoc quod ad alterum dicitur, non debeatur quod sit res quaedam, est tamen res aliqua secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur; et ex hoc ulterius habet, inquantum est divina, quod sit hypostasis vel substantia: et ideo facit realem hypostasum distinctionem; sicut sapientia ex hoc quod est sapientia, non habet quod sit substantia; et tamen quia sapientia divina est substantia, Deus substantialiter est sapiens. Et ideo considerandum est, quod ubi est relatio secundum habitudinem tantum et non secundum aliquod esse naturale, ibi non requiritur distinctio suppositorum secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem est ibi relatio non solum secundum habitudinem, sed secundum esse naturale, requiritur distinctio suppositorum etiam realiter, ut aequalis aequali aequalis. Sed ubi ipsa relatio non tantum est realiter, sed etiam est ipsa substantia relati, ibi non tantum requirit, sed facit etiam suppositorum distinctionem.

[1984] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re, et ex hoc collocatur in genere; inde est quod differentiae relationum essentiales sumuntur secundum differentias aliorum entium; ut patet ex philosopho ubi dicit, quod quaedam fundantur supra quantitatem, et quaedam supra actionem, et sic de aliis. Inde est quod secundum ordinem eorum in quibus fundantur relationes, est etiam ordo relationum. Sicut ergo videmus in his quae distinguuntur per essentiam, quod principia substantiae sunt distinguentia, ut materia et forma, et aliae res accidentales sunt signa manifestantia distinctionem, ita est in his quae distinguuntur per relationem, quod relationes quae fundantur supra naturam rei, sunt distinguentia, et aliae relationes sunt signa distinctionis. Relationes autem habentes fundamentum in natura rei, sunt relationes originis: paternitas enim fundatur in communicatione naturae; et ideo sancti ponunt, quod paternitate et filiatione pater et filius distinguuntur: sed aequalitas et similitudo demonstrant distinctionem. Unde Hilarius supra, dist. 25, per similitudinem divinarum personarum distinctionem probavit.

Articulus 3

[1985] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 tit. Utrum notiones sint tantum quinque

[1986] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint tantum quinque notiones. Quod enim innascitur alicui ex sola habitudine alterius ad ipsum, multiplicatur secundum multitudinem eorum quae ad ipsum comparantur: quia ad multiplicitatem causae sequitur pluralitas in effectu. Sed relationes innascuntur ex sola habitudine alterius ad aliquem. Ergo tot erunt relationes in Deo, quot sunt creaturae quae comparationem ad ipsum habent.

[1987] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, in Deo fuerunt ab aeterno, secundum Augustinum, rationes rerum creandarum, quae non differunt ab invicem nisi relationibus secundum respectum ad creaturam. Ergo videtur quod quot sunt creaturae, quarum rationes sunt in Deo, tot sunt ibi etiam relationes.

[1988] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, divinae personae non tantum comparantur ad invicem secundum naturam quam una ab alia accipit, sed etiam secundum alia attributa. Sed in omnibus illis comparationibus intelliguntur aliquae relationes vel aequalitatis vel similitudinis. Ergo videtur quod tot sint relationes quot sunt ibi attributa.

[1989] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, ex omni operatione innascitur aliqua operantis relatio ad id circa quod est operatio. Sed in Deo secundum rationem distinguuntur plures operationes, ut est velle, intelligere et hujusmodi. Ergo sicut operationem generationis consequuntur secundum intellectum relationes originis, ita et ad alias operationes consequentur aliae relationes, sicut intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum: et ita multiplicabuntur relationes secundum numerum operationum.

[1990] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, sicut pater et filius conveniunt in hoc quod comparantur ad spiritum sanctum ut principium; ita filius et spiritus sanctus conveniunt in hoc quod comparantur ad patrem sicut ad principium. Sed communis spiratio est quaedam relatio conveniens patri et filio. Ergo esse a patre erit alia relatio communis filio et spiritui sancto; et ita sunt plures quam quinque.

[1991] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 6 E contra videtur quod sint pauciores: quia, ut dictum est, artic. praec., proprietates sunt subsistentes personae. Ergo sunt ibi proprietates tot, quot sunt personae subsistentes. Sed personae subsistentes non sunt nisi tres. Ergo proprietates non sunt nisi tres.

[1992] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod notionis, proprietatis et relationis differentia potest tripliciter assignari. Primo quantum ad rationem significationis; et sic sciendum est, quod paternitas dicitur relatio, secundum quod ad filium refertur; dicitur autem proprietas, inquantum soli patri convenit: dicitur notio, inquantum est principium formale innotescendi patrem. Secundo quantum ad ordinem intelligendi; quia cum nihil possit esse principium innotescendi aliquid, nisi sit sibi proprium, intellectum notionis praecedit intellectus proprietatis. Et quia proprietas non convenit nisi rei distinctae ab aliis, et distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis; intellectum proprietatis in divinis praecedit intellectus relationis. Tertio quantum ad numerum; quia notiones sunt quinque, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, communis spiratio. Harum autem quatuor tantum sunt proprietates, quae uni personae tantum conveniunt, scilicet paternitas, innascibilitas, quae conveniunt tantum patri; filiatio, quae convenit tantum filio; processio, quae convenit tantum spiritui sancto. Communis autem spiratio non potest dici proprietas simpliciter, quia convenit duabus personis; sed secundum quid, secundum quod aliquid dicitur esse proprium ad aliquid; est enim proprium patris et filii respectu spiritus sancti. Harum etiam notionum quatuor sunt tantum relationes, scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio; innascibilitas enim non proprie dicitur relatio, nisi per reductionem, secundum quod negatio reducitur ad genus affirmationis, ut non homo ad genus hominis. Harum autem proprietatum vel notionum vel relationum, tres tantum sunt personales, scilicet constituentes personas: unde habent quasi actum differentiae constitutivae, scilicet paternitas, filiatio, processio. Aliae duae sunt proprietates personae, sed non personales. Harum autem notionum quinque sufficientia sic patet. Ad hoc enim quod aliquid dicatur notio personae, tria requiruntur; primo quod ad originem pertineat, quia relationibus originis personae distinguuntur; secundo quod pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente; tertio quod dicat aliquid speciale, quia commune non est sufficiens principium innotescendi. Dico igitur, quod pertinens ad originem potest significari vel affirmative vel negative. Si affirmative, vel dicetur secundum rationem principii, ut a quo alius, vel secundum rationem ejus quod est a principio, ut qui ab alio. Utrumque istorum dicit originem in communi: unde neutrum potest esse notio. Oportet ergo quod determinetur secundum specialem modum originis, qui non est nisi dupliciter, ut supra probatum est, dist. 13, qu. 1, art. 2, scilicet per modum naturae, et per modum amoris; et secundum utrumque habemus duas relationes: unam quae designat rationem principii, et alteram quae designat rationem ejus quod est a principio; et sic sunt quatuor rationes, scilicet paternitas et filiatio quantum ad modum originis naturae; processio et communis spiratio quantum ad modum originis amoris. Si significatur negative, vel negatur ratio principii, vel ratio ejus quod est a principio. Si negatur ratio principii, non est ad dignitatem pertinens, et ideo non potest esse notio spiritus sancti, nec esse principium alicujus personae divinae. Si negatur ratio ejus quod est a principio; aut in speciali, aut in generali. Si in speciali, non potest esse notio; quia quanto affirmatio est magis specialis, tanto notio opposita est magis communis, sicut non homo est magis commune quam non animal; quia omne non animal est non homo; sed non convertitur. Si in generali, sic erit negatio specialis, et ad dignitatem pertinens; unde faciet notionem patris, quae est innascibilitas quae significat non esse ab alio, secundum quod est proprietas patris. Quare autem dicatur innascibilitas per privationem nativitatis, specialiter infra dicetur, dist. 28, qu. 1, art. 1.

[1993] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod relationes illae quae significantur in Deo ex habitudine creaturarum ad ipsum, nihil realiter ponunt in Deo, ut ex praedictis, hac quaest. art. 1, patet; et ideo non sequitur quod secundum hoc in infinitum multiplicentur relationes realiter in Deo existentes.

[1994] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod relationes illae secundum quas attenditur distinctio idearum, non sunt fundatae in esse divino, sed in intellectu ejus; unde realiter non habent esse in Deo, sed solum sunt intellectae ab ipso, sicut forma asini, et forma equi et hujusmodi; et non sicut bonitas et sapientia in ipso habent esse.

[1995] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aequalitas et similitudo non addunt aliquam relationem realem super paternitatem et filiationem; et ratio hujus infra dicetur, 31 dist., quaest. 1, art. 1.

[1996] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod relationes quibus non subest aliqua realis distinctio in re quae refertur, non est relatio realis. Unde quandocumque aliqua operatio reflectitur in suppositum operans, ex reali operatione non innascitur aliqua realis relatio, sed rationis tantum; et ideo cum dicitur, quod Deus vel anima intelligit se, non importatur ibi aliqua realis relatio, sed rationis tantum.

[1997] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod esse ab aliquo non dicit determinatum modum originis; et ideo non dicit specialem notionem, sed salvatur in duabus notionibus, scilicet filiatione et processione, cum quibus non ponit in numerum, sicut nec aliquod commune cum propriis quae sub eo continentur, sed communis spiratio dicit determinatum modum originis, secundum quam pater et filius sunt principium spiritus sancti; et ideo dicit specialem notionem.

[1998] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quaelibet proprietas in divinis, et quidquid est ibi, est subsistens; non tamen oportet quod sint tot res subsistentes quot sunt proprietates; sed quot oppositio exigit realiter distinguens. Unde sicut in Deo bonitas et sapientia est subsistens, non tamen alia et alia res est subsistens, quia non habent oppositionem; ita etiam communis spiratio est subsistens, non tamen est alia res subsistens quam paternitas et filiatio, quia non habent oppositionem ad eam: unde in una re subsistente cum utroque esse potest. Nec tamen constituit personam in qua est, quia praesupponit secundum ordinem naturae paternitatem et filiationem, sicut et processio praesupponit generationem; et ideo non est personalis notio; et similiter innascibilitas, cum non habeat oppositionem ad paternitatem, in eadem re subsistente esse potest; et quia negatio importata consequitur secundum intellectum in ea positionem principii, ideo non constituit personam, sed est in persona constituta per paternitatem.

Expositio textus

[1999] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 expos. *Nihil quidem secundum accidens dicitur.* Videtur ratio haec non valere; quia multa sunt accidentia inseparabilia, quae semper consequuntur subjectum inamissibiliter. Ad quod dicendum, quod omne subjectum accidentis potest intelligi sine accidente, quamvis quandoque accidens inseparabiliter sequatur subjectum; et ideo, quia ipsum suppositum relationis non potest intelligi sine relatione, cum ipsa relatio sit suppositum subsistens, non potest esse accidens. In omni enim accidente quod advenit, est quaedam compositio subjecti ad accidens, propter quod sine eo intelligi potest; et ubi est compositio, est mutabilitas quantum ad naturam compositionis; quia omne quod compositum est, divisibile est, nisi aliqua causa impediatur. Item *omnes enim homines filii Dei sunt factura*, idest creatione; non tamen omnis creatura habet nomen filiationis, sed solum illa quae ad imaginem est. Vel melius. Homo dicitur filius factura etiam per adoptionem, quia cum prius non esset filius, factus est filius; et non habet hoc ex origine nativitatis suae quod sit filius Dei, sicut habet aeternus filius. Et haec expositio consonat sequentibus. De hac filiatione adoptionis dicetur in 3, dist. 10, qu. 3, art. 1. *Nec quidquam proprie, nisi filius.* Hoc dicit, quia filiatio est tota substantia ipsius; unde essentia divina non excluditur, quia essentia divina in filio est filiatio. *Origine non adoptione.* Hoc est contra Nestorium et Photinum, qui dicebant, aliam esse personam Dei et hominis; et ita sequitur quod filius hominis non sit filius Dei naturaliter, sed per adoptionem. *Veritate non nuncupatione.* Contra Sabellium, qui dixit his nominibus, pater et filius nullam distinctionem in re subjacere. *Nativitate non creatione.* Contra Arium, qui dixit Dei filium creaturam. Alia patent ex his quae dicta sunt de spiritu sancto, dist. 18, qu. 1, art. 2.

Distinctio 27

Quaestio 1

Prooemium

[2000] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 pr. Positis tribus personalibus proprietatibus divinarum personarum, hic Magister determinat de ipsis proprietatibus in comparatione ad nomina personarum, et dividitur in partes tres: in prima ostendit quod in omnibus personalibus nominibus praedictae proprietates designantur; in secunda proponit generalem regulam ad inveniendum hujusmodi nomina, quae proprietates designant, ibi: *et est hic advertenda quaedam generalis regula.* Prima in duas: in prima ostendit quod dictae proprietates designantur in nominibus personalibus consuetis, scilicet nomine patris et filii et spiritus sancti; in secunda ostendit quod designantur etiam aliis nominibus personas significantibus, ibi: *hic non est praetermittendum.* Prima in duas: in prima ostendit quod praedicta nomina proprietates personarum designant; in secunda subjungit rationem, ibi: *illae enim proprietates singulae singulis proprie conveniunt personis*, quae scilicet determinant personas: unde in nominibus personarum intelliguntur, sicut determinans in determinato. Prima in duas: in prima ostendit quod nomina personarum designant proprietates praedictas; in secunda ostendit quod non est omnino idem modus significandi in nominibus proprietatum et nominibus personarum, ibi: *non tamen videtur nobis omnino esse idem dicere, aliquid esse patrem et genuisse filium* et cetera. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit objectionem ad alteram partem, ibi: *videtur quod non sint eaedem proprietates quas ponit Hilarius*; tertio ponit solutionem, ibi: *ad quod sine praejudicio aliorum dicimus. Et est hic advertenda quaedam generalis regula.* Hic ponit regulam ad inveniendum nomina personalia, et circa hoc tria facit: primo ponit regulam; secundo movet quaestionem circa regulam, et solvit eam, ibi: *quaeritur hic, cum dicitur, Deus de Deo, lumen de lumine, et hujusmodi, utrum dicantur secundum substantiam*; tertio ex solutione quasi elicit quamdam conclusionem, ibi: *et est sciendum quod secundum nomina substantiae tantum dicitur illud de illo.* Hic quaeruntur duo. Primo de ipsis notionibus vel proprietatibus. Secundo de nominibus personalibus, et praecipue de verbo. Circa primum duo quaeruntur: 1 qualiter proprietates ad invicem differant; 2 utrum proprietates vel relationes, operationes personales secundum intellectum praecedant, vel e converso.

Articulus 1

[2001] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 tit. Utrum proprietates ad invicem distinguantur

[2002] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod proprietates ad invicem non distinguantur. Nulla enim est distinctio in divinis, nisi secundum originem. Sed una proprietas non oritur ab alia: quia sicut essentia non generat, ita nec proprietas. Ergo proprietates ad invicem non distinguuntur.

[2003] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, relatio est medium inter duo extrema. Sed inter duos terminos est una via media secundum rem, quamvis differat secundum rationem, sicut est eadem via a Thebis ad Athenas et e converso, ut dicit philosophus. Ergo videtur quod una relatione referatur pater ad filium et filius ad patrem; et ita ad minus paternitas et filiatio sunt una relatio.

[2004] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, in divinis nihil invenimus distinctum secundum rem, nisi per oppositionem relativam. Sed sicut inter attributa essentiae, ut bonitatem et sapientiam, non invenitur aliqua oppositio, ratione cujus de se invicem praedicantur, quia bonitas est sapientia, et e converso; ita etiam proprietates unius personae non habent aliquam oppositionem ad invicem; alias non possent in eodem supposito esse. Ergo videtur quod non sint plures secundum rem, et quod una praedicetur de alia, ut dicatur: paternitas est innascibilitas, et e converso.

[2005] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, non magis distat ratio verbi a ratione filii, quam ratio ingeniti a ratione patris. Sed eadem notio designatur nomine verbi et filii, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod similiter eadem notio designetur nomine ingeniti et nomine patris; et sic innascibilitas et paternitas est una et eadem notio.

[2006] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, unius personae ad aliam personam in divinis non est nisi una relatio. Sed nomine patris, generationis et paternitatis importatur relatio patris ad filium. Ergo videtur quod omnia ista in divinis idem sunt: quod est contra Magistrum in littera.

[2007] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in divinis, ut supra dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 3, sunt quinque notiones; non tamen sunt quinque res, sed solum tres res, scilicet pater et filius et spiritus sanctus. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in illo proprie aliqua multiplicantur et non unum sunt, cujus differentiis propriis distinguuntur, ut dicit philosophus, verbi gratia, isosceles, idest triangulus duorum aequalium laterum, et isopleuros, idest triangulus aequilaterus, distinguuntur differentiis trianguli; et ideo non dicimus quod sunt unus triangulus, sed plures. Non autem distinguuntur propriis differentiis figurae, immo sub una figurae differentia incidunt, quod est habere tria latera; et ideo dicuntur una figura, quae est triangulus; et ideo non potest dici quod sunt plures res, nisi de illis quae per differentiam rei distinguuntur. Differentia autem rei in divinis non est nisi per oppositionem relationis; et ideo non poterit dici quod sunt plures res, nisi secundum quod exigit ista oppositio. Unde paternitas et filiatio sunt duae res, et similiter pater et filius. Sed paternitas et communis spiratio non sunt duae res, quia non opponuntur relative; sed tantum duae relationes, quia distinguuntur differentiis relationis inquantum est relatio. Cum enim relatio dicatur secundum respectum ad alterum, differentiae relationis erunt secundum quod est ad diversa; et ideo, quia paternitate pater refertur ad filium, et communi spiratione ad spiritum sanctum, communis spiratio et paternitas sunt duae relationes, et similiter duae notiones, inquantum est alia et alia ratio innotescendi patrem in una et alia.

[2008] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod oppositio secundum originem per prius secundum intellectum est in relationibus originis quam in ipsis personis quae ab invicem oriuntur: quia personae non opponuntur nisi secundum quod hujusmodi relationes habent; et ideo relationes oppositae seipsis distinguuntur, sicut differentiae constitutivae; sed personae relationibus, sicut species differentiis.

[2009] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, ut Avicenna dicit, quod eadem numero relatio est in utroque extremorum; quod non potest esse, quia unum accidens non est in duobus subjectis; et ideo dicendum, quod in utroque extremorum est una relatio differens ab alia in quibusdam secundum speciem, sicut in illis quae diversis nominibus utrinque nominantur, ut paternitas et filiatio; sed in quibusdam non differunt specie, sed numero tantum, sicut quando utrumque est unum nomen, ut in similitudine et aequalitate; et tunc relatio quae est in uno sicut in subjecto, est in altero sicut in termino, et e converso; et ideo relatio secundum esse suum, prout in re fundamentum habet, non est medium, sed extremum; sed secundum respectum est medium; unde patet quod realiter distinguuntur.

[2010] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut attributa essentialia non sunt plures res, ita nec proprietates uni personae convenientes; sed sunt una res, quae est illa persona; sed tamen quia relatio manet in divinis etiam secundum communem rationem generis, manet etiam relationis distinctio, inquantum est relatio; et ideo potest dici quod sunt plures relationes, et una relatio de alia non praedicatur. Non sic autem est in essentialibus, quae non manent ibi secundum communem rationem generis; unde non distinguuntur secundum rationem alicujus communis, cujus ratio in Deo sit, si tamen accipiatur commune reale, ut significatur nomine primae impositionis; si vero accipiatur commune rationis, quod significatur nomine secundae impositionis, sic commune est omnibus quod sint attributa; et ideo quia dividunt unum commune rationis, secundum hoc non praedicantur de invicem. Non enim dicimus quod hoc attributum sit illud attributum; sed quod est aliud attributum ab illo. Sed quia non dividunt unum commune reale, ideo ratione divinae simplicitatis secundum quodcumque nomen primae impositionis de se invicem praedicantur, ut dicatur: haec res est illa res; vel etiam propriis nominibus, ut: sapientia est bonitas.

[2011] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum et filius non distinguuntur differentia relationis; quia utrumque dicit relationem ejusdem ad idem; et propter hoc non importantur nomine verbi et filii duae relationes, sed una; similiter nomine doni et amoris; sed distinguuntur tantum secundum quod habent fundamentum in re, prout unum fundatur in emanatione naturae, scilicet filius, et aliud in emanatione intellectus, scilicet verbum; quae in Deo non nisi ratione differunt; et ideo verbum et filius differunt solum ratione et non relatione; sed ingenitus et pater non respectu ejusdem dicuntur; et ideo constat quod non est una relatio, vel notio.

[2012] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut est in essentialibus quod idem est secundum rem divina operatio et Deus et deitas, sed distinguuntur secundum rationem tantum fundatam in re; ita etiam est in personalibus, quod idem est secundum rem operatio personalis et persona et proprietas constituens personam; sed differunt tantum secundum rationem et modum significandi. Unde dico, quod eadem ratio significatur per haec tria, pater, paternitas, generatio; sed pater significat illam per modum hypostasis vel personae, paternitas per modum proprietatis, generatio per modum operationis.

Articulus 2

[2013] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 tit. Utrum operatio personalis praecedat secundum rationem relationem personae

[2014] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod operatio personalis praecedat secundum intellectum relationem personae. Generatio enim, ut dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1, significat operationem personalem. Sed Magister in littera dicit, quod ideo est pater quia genuit. Ergo videtur quod generatio secundum intellectum praecedat relationem patris.

[2015] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, relatio paternitatis et operatio generationis se consequuntur. Aut ergo paternitas est principium hujus operationis quae est generatio, ut scilicet quia pater est, ideo generat; aut consequitur ipsam per modum effectus relicti ab ipsa, ut scilicet quia generat, est pater. Sed paternitas non est principium ipsius operationis; quia, ut dicit Anselmus, eo quod est Deus generat, et non eo quod est pater. Ergo videtur quod paternitas consequatur generationem secundum intellectum.

[2016] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, omnis relatio secundum intellectum consequitur illud in quo fundatur; sicut aequalitas consequitur quantitatem. Sed, secundum philosophum, paternitas et filiatio fundantur in operatione. Ergo paternitas sequitur operationem generationis secundum intellectum.

[2017] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut se habet generatio activa ad patrem, ita se habet generatio passiva vel nativitas ad filium. Sed filiatio nullo modo praecedit nativitatem secundum intellectum, sed semper consequitur. Ergo nec paternitas generationem activam, sed consequitur eam. Ergo videtur quod etiam paternitas secundum intellectum generationem activam sequatur.

[2018] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, operatio, secundum philosophum, est individuorum distinctorum, vel singularium. Sed non est distinctum quid in divinis nisi per relationem. Ergo intellectum operationis personalis praecedit intellectus relationis.

[2019] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, principium operationis propriae alicujus oportet quod sit forma propria ejus. Sed generatio est propria operatio patris. Cum igitur nulla forma patris potentiae sit propria nisi paternitas, videtur quod paternitas sit principium generationis in patre, et ita praecedit secundum intellectum.

[2020] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod relationes non distinguunt nec constituunt personas, sed tantum manifestant constitutas et distinctas, relatio consequitur operationem personalem absolute secundum intellectum. Sed quia non invenitur aliquid distinguens personas et constituens eas nisi relatio secundum rationem suae oppositionis; ideo dico, quod relatio, inquantum est constituens personam, praecedit secundum intellectum operationem. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa relatio potest tripliciter considerari. Vel inquantum est relatio absolute, et ex hoc non habet quod praecedat operationem, immo magis quod sequatur. Vel inquantum est relatio divina quae est constituens personam et ipsa persona subsistens; et sic praecedit secundum intellectum operationem. Vel inquantum est ipsa operatio personalis; et sic sunt simul secundum intellectum, et idem.

[2021] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Magister, quod quia genuit est pater, accipit generationem non prout significatur per modum operationis, sed prout significatur per modum proprietatis constituentis personam; et sic secundum intellectum praecedit personam constitutam et distinctam. Sic enim generationem pro paternitate ponunt, sicut etiam supra praecedenti distinct. Vel dicendum quod attendit ad relationem secundum quod relatio est, et non secundum quod est relatio divina constituens personam et distinguens. Vel potest melius dici, quod in hoc quod dicit, quod est pater quia genuit, non importatur aliquis ordo per modum causae, sed potius identitas relationis; unde etiam ipse dicit, quod ideo est filius quia genitus, et quia filius ideo genitus, ex verbis Augustini.

[2022] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, principium generationis in divinis non potest esse tantum natura, nec iterum tantum proprietas; sed natura divina prout est in patre, vel proprietas quae est paternitas. Unde Anselmus non dicit totum quod exigitur ad principium generationis. Ut enim totum complectamur, oportet dici quod non tantum quia Deus est, generat, vel quia pater, sed quia Deus pater.

[2023] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de relatione secundum rationem relationis absolute; sed haec relatio quae est paternitas, habet aliquid ultra: quia cum sit divina, constituit personam, et est ipsa persona constituta, ratione cujus praecedit secundum intellectum operationem.

[2024] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in patre et filio: quia forma propria generati nullo modo est principium generationis activae vel passivae, sed consequens, et quasi terminus; et ideo filiatio nullo modo praecedit intellectum nativitatis; sed forma generantis propria est principium generationis activae: et ideo oportet quod praecedat intellectum generationis.

Quaestio 2

Prooemium

[2025] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 pr. Deinde quaeritur de verbo; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum verbum proprie sit in divinis; 2 utrum dicatur essentialiter, vel personaliter tantum; 3 utrum in verbo importetur respectus ad creaturam.

Articulus 1

[2026] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 tit. Utrum verbum dicatur proprie in divinis

[2027] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod verbum non proprie in divinis dicatur. Omne enim nomen quod significat corporalem operationem, non potest Deo convenire nisi metaphorice. Sed verbum est hujusmodi: dicitur enim a verberatione aeris ut dicit Priscianus. Ergo verbum proprie de Deo non dicitur.

[2028] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, inter omnia quae apud nos sunt, verbum videtur magis esse transiens, vel de magis transeuntibus, nec est quid subsistens. Sed quidquid dicitur in divinis, est permanens et subsistens. Ergo videtur quod verbum de Deo non proprie dicatur.

[2029] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod de Deo dicitur non verbum vocis, sed verbum cordis. Contra. Hoc verbum definiens Anselmus dicit, quod dicere summo spiritui nihil est aliud, quam cogitando intueri. Sed cogitare Deo non convenit, quia cogitatio dicit quemdam discursum rationis inquirentis et procedentis ex uno in aliud. Ergo videtur quod nec verbum aut dicere Deo conveniat.

[2030] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, verbum cordis videtur esse quaedam conceptio intellectus. Sed nihil concipitur ab intellectu nisi species rei intelligibilis, quam apud se format. Cum igitur Deus non cognoscat per speciem aliquam, sed se per essentiam suam videat, et sic cognoscat omnia; videtur quod non sit ibi proprie verbum intellectus.

[2031] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, Joan. 1, 1: *in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum.*

[2032] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nihil aliud est verbum, ut infra Augustinus dicit, dist. 18, quam genita sapientia. Sed genita sapientia est in Deo. Ergo videtur quod et verbum.

[2033] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 co. Respondeo, absque omni dubio confitendum est, Deum esse verbum, et proprie verbum dici. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in nobis, ut quaedam Glossa ordinaria super Joan. dicit, invenitur triplex verbum; scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis; cujus necessitas est, quod cum locutio nostra sit quaedam corporalis operatio, oportet quod ad ipsam concurrant ea quae ad omnem motum corporalem exiguntur. Oportet autem ad hoc quod sit motus corporalis hominis, qui scilicet est per deliberationem, quod praecedat deliberatio et judicium in parte intellectiva. Sed quia intellectus est universalium, et operationes singularium, ideo, ut dicitur 3 de anima, oportet esse quamdam virtutem particularem quae apprehendit intentionem particularem rei, circa quam est operatio; et tertio oportet quod sequatur motus in corpore per virtutes motivas affixas musculis et nervis; ut quasi videatur esse quidam syllogismus, cujus in parte intellectiva habeatur major universalis, et in parte sensitiva habeatur minor particularis, et demum sequatur conclusio operationis particularis, per virtutem motivam imperatam; ipsa enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis, ut dicitur 7 Metaphysic. Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei; et a Damasceno dicitur, quod est naturalis intellectus motus, velut lux ejus et splendor; et ab Augustino dicitur verbum animae impressum. Secundum autem quod est in imaginatione, quando scilicet quis imaginatur voces quibus intellectus conceptum proferre valeat, sic est verbum quod habet imaginem vocis, et quod ab aliis dicitur verbum speciei vocis, et a Damasceno dicitur verbum in corde enuntiatum, et ab Augustino dicitur verbum animi sinu cogitatum. Secundum autem quod jam est in corporali actione per motum linguae et aliorum instrumentorum corporalium, dicitur verbum vocis; et a Damasceno verbum quod est Angelus, scilicet nuntius, intelligentiae, et ab Augustino verbum cum syllogismis pronuntiatum. Dico igitur, quod verbum vocis, et quod habet imaginem vocis, non potest dici in divinis, nisi metaphorice; sed verbum cordis quod consistit in intellectu tantum, dicitur etiam per prius de Deo quam de aliis. Sed tamen sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit rationem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis. Et quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio; ideo est duplex verbum: scilicet rei prolatae quae placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum; et verbum rei quae etiam displicet; unde dicit Augustinus quod verbum dicitur animo impressum, quamvis res ipsa displiceat aut non placeat.

[2034] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis nomen verbi impositum sit a motu corporali, quod est ultimum in nostra locutione; tamen impositum est ad significandum omne quod dicitur vel exterius vel interius. Unde quamvis interpretatio nominis non conveniat Deo, convenit tamen res significata per nomen, sicut frequenter contingit, ut dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 1, de hoc nomine persona.

[2035] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum vocis neque permanet neque subsistit in nobis, sed verbum cordis nostri permanet, quamvis non subsistat: et ideo patet quod quamvis verbum non habeat ex ratione verbi quod permaneat vel subsistat, tamen habet diversas rationes perfectionis, secundum quod in diversis invenitur; et ideo verbum divinum habet quod sit permanens et subsistens; sicut et de amore supra, dist. 10, qu. 1, art. 1, dictum est.

[2036] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sine dubio cogitatio in Deo proprie non est; sed Anselmus per similitudinem nomen cogitationis posuit. Sicut enim in cogitatione est exitus rationis ab uno in aliud per collectionem, ita etiam ratio verbi, ut dictum est, in corp. art., completur in quadam emanatione et exitu ab intellectu; unde addit supra simplicem intuitum intellectus aliquid cogitationi simile.

[2037] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit essentiam suam per aliquam speciem differentem essentialiter aut realiter ab ipsa essentia; nihilominus tamen ipse intelligit essentiam suam per essentiam suam; unde essentia se habet ut intelligens et ut intellecta et ut quo intelligitur; et inquantum se habet ut intelligens, sic vere et proprie est ibi ratio intellectus; et inquantum se habet ut id quod intelligitur, est ibi vere ratio intellecti; sed inquantum se habet ut quo intelligitur, sic est ibi ratio verbi.

Articulus 2

[2038] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 tit. Utrum verbum dicatur personaliter

Quaestiuncula 1

[2039] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod verbum non dicatur personaliter; sicut enim dicit Augustinus, verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Sed notitia dicitur essentialiter. Ergo et verbum.

[2040] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne illud quod potest intelligi non intellecta distinctione personarum, est essentiale in divinis. Sed non intellecta distinctione personarum, adhuc potest intelligi quod intellectus divinus manifestat se sibi, et manifestat se creaturae. Cum ergo verbum non addat aliquid supra rationem intellectus nisi ordinem manifestationis, videtur quod verbum sit essentiale, sicut et intelligere.

[2041] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Item, verbum est terminus hujus actus qui est dicere; nihil enim dicitur nisi verbum. Sed quaelibet persona potest dicere se, et potest dicere essentiam suam. Ergo essentia est verbum, et quaelibet persona est verbum; et ita verbum essentialiter dicetur. Nec potest dici, quod quilibet eorum dicat se verbo patris; quia perfectius est dicere verbo proprio, quam alterius; et ita, cum unaquaeque persona perfectissime se dicat, videtur quod quaelibet dicat se verbo proprio; sed non verbo proprio quod sit ab ipsa; quia sic essent plures personae quam tres. Ergo verbo proprio quod est ipsa.

[2042] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, ut dictum est, artic. antec., verbum dicit conceptionem intellectus. Sed conceptus intellectus nullus est nisi species intelligibilis formata in intellectu. Ergo in Deo non potest esse verbum nisi illud quod se habet per modum speciei, et quo intelligitur. Sed hoc est principium intelligendi, in quo aliquid intelligitur, et quo intelligitur. Ergo videtur quod si filius diceretur tantum verbum personaliter, filius esset principium actus intelligendi in patre, quod supra improbatum est, in 5 distinct., ab Augustino.

[2043] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 5 Contra est quod Augustinus dicit, quod eo dicitur verbum in divinis quo filius et quo sapientia genita. Sed ista omnia dicuntur personaliter. Ergo videtur quod et verbum.

[2044] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, quod quamvis sint tres qui dicant, tamen non est ibi nisi unum verbum. Ergo videtur quod verbum tantum dicatur personaliter.

[2045] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 7 Item, verbum, ut dictum est, art. antec., dicit ordinem cujusdam exitus, et conceptionem intellectus, et dicitur ad aliquid, sicut in littera dicitur. Omnia autem haec videntur ad personas pertinere. Ergo videtur quod verbum sit personale.

Quaestiuncula 2

[2046] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur circa hoc: si verbum dicatur personaliter, utrum solus filius dicendus sit verbum. Videtur quod non. Quia sicut filius exit a patre ut manifestans ipsum, ita et spiritus sanctus. Ergo ratio verbi utrique aequaliter convenit.

[2047] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, intellectus est quasi medium inter naturam quam sequitur, et voluntatem quam praecedit. Sed medium pertinet ad utrumque extremorum. Cum ergo verbum dicat processionem intellectus, videtur quod non magis dicatur filius verbum, qui procedit per modum naturae, quam spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis.

[2048] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Item, causa manifestatur per effectum. Sed intellectus divinus est causa omnium creaturarum, sicut intellectus artificis causa artificiatorum. Ergo omnes creaturae possunt dici verbum Dei.

[2049] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Contra est quod dicit Augustinus, quod sicut in Trinitate solus filius dicitur verbum, ita solus spiritus sanctus dicitur donum. Ergo sicut donum non convenit filio, ita nec verbum spiritui sancto.

Quaestiuncula 1

[2050] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod dicere de Deo dicitur tripliciter: quandoque enim dicere est idem quod intelligere, et sic est essentiale; quandoque autem dicere idem est quod generare, et sic est notionale; quandoque autem dicere est idem quod creare, et sic dicere connotat respectum ad creaturam, et est essentiale. Dicunt igitur quod huic actui non respondet verbum nisi quantum ad secundum modum dicendi; et ideo quamvis dicere dicatur essentialiter et personaliter, tamen verbum non dicitur nisi personaliter. Sed hoc non videtur verum: quia non est intelligibile quod aliquid dicatur et non sit verbum; unde oportet quod quoties dicitur dicere toties dicatur verbum. Alii dicunt, quod dicere nihil aliud est in universali quam manifestare intellectum suum. Potest autem homo manifestare intellectum suum vel alteri, sicut verbo vocali, vel sibi ipsi, sicut verbo cordis. Ita dicunt, quod utroque modo Deus manifestat intellectum suum, scilicet condendo creaturam, quae est verbum ipsius, quasi verbum vocabile, et generando filium, secundum quod manifestat se apud seipsum, et hoc est idem quod verbum cordis. Unde dicunt, quod verbum dictum de Deo semper est personale. Sed hoc non videtur verum: quia si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio ejus, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae. Unde cum pater intelligat se, si non esset ibi nisi verbum personale, quod est filius, oporteret quod pater intelligeret filio, quasi formaliter: et hoc supra improbatum est, dist. 5, quaest. 3, art. 1. Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen pater, vel filius, sed imponitur ad significandum rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen scientia; sed in hoc differt, quia relatio quae importatur hoc nomine scientia, non est relatio originis, secundum quam referatur scientia ad illud a quo est; sed est relatio secundum quam refertur ad illud ad quod est, scilicet ad scibile; sed hoc nomen verbum importat relationem secundum quam refertur ad illud a quo est, scilicet ad dicentem. Hujusmodi autem relationes in divinis contingit esse dupliciter: quaedam enim sunt reales, quae requirunt distinctionem realem, sicut paternitas et filiatio, quia nulla res potest esse pater et filius respectu ejusdem; quaedam autem sunt relationes rationis tantum, quae non requirunt distinctionem realem, sed rationis, sicut relatio quae importatur in hoc nomine operatio. Habet enim operatio respectum implicitum ad operatorem a quo est: nec in divinis differunt operans et operatio, nisi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine verbum, sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transumitur; quia in nobis, ut dictum est, art. praec., nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis: et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina. Si autem importet relationem realem distinctionem exigentem, oportet quod personaliter dicatur, quia non est distinctio realis in divinis nisi personarum. Et est simile de amore, qui secundum eamdem distinctionem essentialiter et personaliter dicitur, ut supra dictum est, dist. 18, quaest. 1, art. 1. Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cujus est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cujus similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens. Sed tamen in usu sanctorum et communiter loquentium est quod hoc nomen verbum relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus, quod verbum idem est quod sapientia genita; et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures, secundum philosophum; de rebus autem judicandum secundum sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister, Lib. 2, dist. 14. Sed tamen ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur.

[2051] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod notitia non dicit totam rationem verbi: quia notitia et sapientia dicuntur per modum quiescentis et manentis in eo cujus sunt; et ideo nunquam dicuntur nisi essentialiter, quamvis possint esse appropriata: sed verbum dicit quamdam emanationem intellectus, et exitum in manifestationem sui; et ideo, quia exitus iste potest intelligi vel secundum rem distinctam, prout filius exit a patre, vel secundum rationem tantum, prout intelligere est ab intellectu divino; ideo verbum quandoque essentialiter et quandoque personaliter dicitur, sicut et amor.

[2052] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, adhuc intellectus divinus potest manifestare seipsum et ad se et ad alterum. Ad alterum, sicut creando creaturam, vel inspirando cognitionem sui creaturae. Ad seipsum, per modum quo aliquis convertitur supra id quod intellexit, ut manifestum fiat utrum verum sit vel non quod intellectu percipit; hoc enim proprie est loqui in corde. Propter quod habet aliquid simile cognitioni; non tamen esset ibi manifestatio principii in aliquo realiter distincto et existente per modum intellectus in eadem natura, non intellecta distinctione personarum.

[2053] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Tertium conceditur.

[2054] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nullo modo est concedendum quod pater intelligat a filio, vel quod intelligat in filio, sicut in objecto vel specie qua cognoscitur: quia hoc poneret filium habere aliquam rationem principii ad patrem. Sed tamen concedendum est quod pater intelligit in filio et seipsum et alia, inquantum videt filium esse similitudinem suam et omnium aliorum, sicut principium videtur in eo cujus est principium, quamvis et in seipso videatur. Possum enim videre hominem in imagine sua, quamvis ipsum etiam per se videam. Ita quamvis pater seipsum videat in se et omnia alia, tamen omnia potest videre in filio, et seipsum, sicut et seipsum in creatura videre potest, inquantum ipsum creatura repraesentat, quamvis imperfecte.

[2055] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Augustinus accipit verbum prout dicit realem exitum et distinctionem a dicente, et non secundum quod ad rationem verbi sufficit distinctio rationis; et ideo accipit verbum tantum personaliter.

[2056] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in divinis non est nisi tantum unum verbum; et tamen est ibi verbum personale et essentiale, quia persona non distinguitur ab essentia; unde nec excluditur per dictionem exclusivam.

[2057] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod omnia illa quae dicuntur, possunt accipi realiter vel secundum rationem; et utrumque sufficit ad rationem verbi; et ideo potest dici essentialiter et personaliter.

Quaestiuncula 2

[2058] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod si verbum personaliter sumatur, soli filio convenit, et non spiritui sancto; quia spiritus sanctus procedit per modum voluntatis; et ideo proprie dicitur amor et donum; sed procedere per modum naturae vel intellectus convenit filio; et ideo ipse proprie et genitus et verbum dicitur.

[2059] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo quod objicitur, dicendum, quod ad rationem verbi non solum exigitur esse manifestativum: quia sic cujuslibet causae esset verbum suus effectus, quod non potest dici nisi metaphorice; sed oportet quod in illo verbo intelligatur processio intellectus, et hoc non convenit spiritui sancto.

[2060] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus procedit a duobus; et ideo sua processio est per modum conformitatis amoris, quae est ex unione voluntatis in volentibus; et propter hoc procedit tantum per modum voluntatis. Sed tam processio intellectus quam processio naturae, est ab uno tantum; non autem ab uno secundum quod unitur alteri, si sit perfectum agens sicut est agens divinum; et ideo uterque modus processionis convenit illi personae quae solum ab uno est.

[2061] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi; sicut enim vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem; et ideo dicunt sancti, quod uno verbo Deus dixit omnem creaturam; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum; unde dicit Augustinus: *omnia clamant: Deus fecit.* Sed hoc non dicitur nisi metaphorice.

Articulus 3

[2062] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 tit. Utrum verbum dicat semper respectum ad creaturam

[2063] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verbum semper respectum dicat ad creaturam. Sicut enim dicit Augustinus: *dixit et facta sunt, idest: verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura.* Sed per hoc ponitur respectus ad creaturam. Ergo videtur quod verbum dicat respectum ad creaturam.

[2064] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus in principio Joan. dicit, quod verbum est operativa potentia patris. Sed operativa potentia dicitur per respectum ad creaturam. Ergo et verbum.

[2065] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, Anselmus dicit, quod Deus dicendo se, dixit omnem creaturam. Sed dicendo genuit verbum sibi aequale. Ergo videtur quod verbum quod genitum est a patre, ponat respectum ad creaturam, secundum quod per verbum creaturae dicuntur a Deo.

[2066] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, artificiata non cognoscuntur ab artifice nisi secundum quod convertitur ad formam artis quam apud se habet. Ergo idem est artifici converti ad artem suam et ad artificiata, et intelligere utrumque. Sed verbum est ars omnium eorum quae a summo artifice condita sunt. Ergo videtur quod nunquam fiat conversio intellectus paterni ad artificiata, nisi per hoc quod ad verbum convertitur; et e converso quandocumque convertitur ad verbum, ad artificiata convertitur. Ergo videtur quod verbum semper accipiendum sit cum respectu ad creaturam.

[2067] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 5 Contra, nihil quod dicit respectum ad creaturam, convenit Deo ab aeterno, ut dominus et hujusmodi. Sed verbum convenit Deo ab aeterno, quia *in principio erat verbum*, Joan. 1, 1. Ergo verbum non dicit respectum ad creaturam.

[2068] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed verbum est personale, ad minus quandoque. Ergo videtur quod verbum non dicat respectum ad creaturam.

[2069] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod verbum non semper dicitur secundum respectum ad creaturam; sed quandoque cum respectu, et quandoque sine respectu; et hoc sic patet. Verbum enim sive dicatur personaliter, sive essentialiter, est species concepta, in qua est similitudo ejus quod dicitur, et dicentis, quando aliquis seipsum dicit. Constat autem quod divina essentia, sive pater, praehabet in se similitudinem omnis creaturae, sicut exemplar. Unde illud quod significatur ut species vel similitudo patris aut essentiae divinae, si perfecta similitudo sit, continebit in se similitudinem omnium rerum. Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo alterius, non tamen oportet quod semper quandocumque convertitur in speciem, convertatur in illud cujus est species vel similitudo; quia in speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter: vel secundum quod est species talis rei, et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei; vel in speciem secundum quod est res quaedam; et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem; sicut quando aliquis considerat imaginem inquantum est corpus lapideum, et inquantum est similitudo Socratis vel Platonis. Dico igitur, quod cum ipse Deus sit similitudo et species omnium rerum, duplex conversio intellectus potest fieri in ipsum; vel absolute secundum quod est res quaedam; vel inquantum est similitudo omnium rerum; et utroque modo seipsum Deus cognoscit, et supra se convertitur; quamvis non diversa, sed una operatione. Unde si verbum accipiatur prout consequitur intuitum intellectus divini, secundum quod absolute seipsum intuetur, sic verbum absolute dicitur in divinis sine respectu ad creaturam, sive essentialiter sive personaliter dicatur. Si autem verbum consequatur intuitum intellectus divini prout convertitur supra se, inquantum est similitudo omnium rerum et exemplar; tunc etiam in verbo accipitur respectus ad creaturam ut est respectus artis ad artificiata; et sic proprie verbo competit nomen artis. Si tamen verbum accipiatur secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam; quia talis manifestatio divini intellectus est per eductionem creaturarum.

[2070] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis in verbo sit unde fiat omnis creatura, nihilominus tamen consideratio verbi et ejus cujus est verbum non dependet a consideratione creaturae; et ideo verbum non de necessitate dicit respectum ad creaturam.

[2071] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum dicitur potentia operativa patris per modum artis; unde inquantum significatur ut ars, significatur per respectum ad creaturam. Sed non de necessitate sic intelligitur quando significatur ut verbum, sicut patet de spiritu sancto, qui ipse est amor quo pater diligit filium; et iste amor est ratio amoris quem in creaturam habet, quae in sui similitudinem dilectionis adducit; et inquantum est amor absolute significatur nomine amoris, non connotando aliquem respectum ad creaturam; sed inquantum est ratio eorum quae liberaliter creaturae conferuntur, significatur nomine doni, quod respectum ad creaturam importat. Sic est de nomine verbi et nomine artis; quia verbum potest absolute dici; sed ars dicit respectum ad artificiata.

[2072] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod uno et eodem verbo pater dixit se et omnem creaturam; tamen diversa est consideratio verbi secundum quod per illud dicitur pater et creaturae. Non enim deest cognitio absoluta sui ipsius, nec etiam cognitio absoluta creaturarum, nec etiam cognitio comparata, secundum quod cognoscit se esse causam illorum; quamvis istae tres cognitiones non differant realiter in ipso, sed ratione tantum; et ideo non exigitur ad intellectum verbi, secundum quod eo intelligitur pater dixisse seipsum, respectus ad creaturam; sed secundum quod eo intelligitur creaturas dixisse; et ideo verbum absolute et cum respectu ad creaturam intelligitur.

[2073] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod artifex potest converti ad speciem artis quae apud ipsum est, tripliciter. Vel secundum quod est similitudo rei per ipsum fiendae; et sic absolute convertitur in rem artificiatam, nullam considerationem habens de arte sua. Vel in ipsam speciem artis, secundum esse quod habet in anima ejus; et sic est consideratio absoluta ipsius speciei, inquantum est res quaedam; nec aliquid tunc de re artificiata considerat. Vel comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem quae apud se est, esse causam eorum quae ab ipso fiunt. Et ita etiam est de intellectu divino, secundum quod convertitur supra seipsum, vel inquantum est res quaedam, vel prout est similitudo rerum tantum, vel prout illa res quae est similitudo est causa eorum quae sibi assimilat; quamvis istae cognitiones in Deo simul sint, et realiter non differant.

[2074] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verbum non dicit respectum ad creaturam in actu, sed quasi in habitu, sicut donum; et ideo utrumque aeternum est.

[2075] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod omnis effectus creaturae est communis totius Trinitatis. Unde quidquid dicit respectum ad creaturam, ducit in cognitionem essentiae, sicut in effectu suo causa cognoscitur. Sed quia non tantum essentia habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum; ideo potest etiam aliquid personale cum respectu ad creaturam significari; et tunc tale nomen principii significabit personam principaliter, sed ex consequenti ducet in intellectum essentiae; et sic est in nomine verbi et in nomine doni.

Expositio textus

[2076] Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 expos. *Natura igitur divina si pater est genuit filium.* Istud non sequitur; quia quamvis secundum rem idem sit pater et generatio, tamen per verbum generationis significatur illa proprietas ut inhaerens et determinans illud de quo dicitur; et ideo quia essentia non determinatur a proprietate ut per se subsistente, non dicitur quod essentia generet. Sed pater significat eamdem proprietatem ut per se subsistentem, et ideo propter identitatem rei dicitur, quod essentia est pater. *A se invicem differunt.* Differentia non proprie in divinis est; quia opponitur similitudini, sicut diversitas unitati; tamen hic large accipitur pro distinctione.

Distinctio 28

Quaestio 1

Prooemium

[2077] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 pr. Hic determinat Magister de notionibus personarum quae non sunt personales; et dividitur in partes duas: in prima determinat de innascibilitate quae est proprietas personae, quamvis non sit proprietas personalis; in secunda de hoc nomine *principium*, quod nec est proprietas personalis nec personae, 29 dist., ibi: *est praeterea aliud nomen multiplicem notans relationem.* Prima in duas: in prima ostendit qualiter pater dicatur ingenitus; in secunda qualiter e contrario omne quod genitum dicitur, de filio sit accipiendum, ibi: *sciendum est quoque, quod sicut solus filius dicitur verbum vel imago; ita etiam ipse solus dicitur sapientia nata vel genita.* Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter pater ingenitus dicatur; secundo movet quaestionem ex dictis, ibi: *praeterea quaeri solet (...) utrum similiter diversum sit esse patrem et esse filium; an idem.* Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter nomen ingeniti a sanctis accipitur; secundo qualiter ab eis etiam quandoque taceatur, ibi: *illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur, alterius substantiae esse patrem, alterius filium.* Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter pater ingenitus dicatur; secundo ostendit quae sit notio patris quam nomen ingeniti designat, ibi: *si autem vis scire quae sit proprietas secundum quam dicitur pater ingenitus, audi Hilarium.* Circa primum tria facit: primo exponit ingeniti significationem; secundo ponit expositionis manifestationem, ibi: *hoc exemplis planum faciendum est*; tertio excludit quamdam dubitationem; circa cujus solutionem diversorum opiniones narrat, ibi: *ideo solet quaeri, utrum sicut solus pater dicitur ingenitus, ita ipse solus debeat dici non genitus. Sciendum quoque est, quod sicut solus filius dicitur verbum vel imago; ita etiam ipse solus dicitur sapientia nata vel genita.* Hic ostendit qualiter filius dicatur sapientia genita; et circa hoc duo facit: primo ostendit dicti significationem; secundo excludit dubitationem ex dictis, ibi: *cave lector qualiter hoc intelligas*; ubi duo facit secundum duas dubitationes quas removet. Secunda incipit ibi: *illud etiam sciri oportet, quia, cum supra dictum sit, imaginem relative dici de filio (...) interdum tamen reperitur secundum substantiam dici*; et utraque per se patet in littera. Hic est duplex quaestio. Primo de innascibilitate. Secundo de imagine. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum innascibilitas sit notio vel proprietas patris; 2 utrum sit personalis proprietas ejus. Utrum autem innascibilitas vel ingenitus conveniat spiritui sancto, habitum est supra, 13 dist., quaest. 1, art. 1.

Articulus 1

[2078] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 tit. Utrum innascibilitas sit proprietas patris

[2079] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod innascibilitas non sit notio vel proprietas patris. Ut enim in littera habetur, cum pater ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit, ostenditur. Sed negatio non potest esse sufficiens principium notificandi aliquid. Ergo cum notio dicatur illud quod est principium cognoscendi personam, videtur quod ingenitum non dicat aliquam notionem patris.

[2080] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, si ingenitum sit proprietas patris; aut hoc erit secundum quod intelligitur negative, aut secundum quod intelligitur privative. Sed non secundum quod intelligitur negative; quia sic convenit ei quod non generatur; et sic convenit essentiae et spiritui sancto. Similiter nec secundum quod privative; quia privatio semper ponit imperfectionem in eo cujus est, cum privatio sit ejus quod natum est haberi et non habetur. Ergo videtur quod ingenitus nullo modo sit notio vel proprietas patris.

[2081] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, cum personae divinae non distinguantur nisi per relationes, nihil potest esse proprietas vel notio divinae personae, quod non est in genere relationis. Sed ingenitus non est in genere relationis. Ergo non est notio personae divinae. Probatio mediae. Sicut se habet inferius ad superius, ita se habet negatio superioris ad negationem inferioris, et e contra. Quanto enim homo est in paucioribus quam animal, tanto magis negatio animalis de paucioribus praedicatur quam negatio hominis. Sed generatio prout significat relationem, est minus commune quam relatio. Ergo negatio generationis est plus commune quam non relatio, et ita praedicatur de illa; et salvatur cum ea, sicut commune cum proprio. Sed quidquid salvatur cum opposito generis, non est contentum sub genere. Ergo ingenitus cum salvetur cum eo quod est non relatio, non est in genere relationis.

[2082] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, ingenitum convenit patri, secundum quod est principium. Sed ipse non est principium solum per generationem, sed etiam per spirationem. Ergo videtur quod non debeat notificari per negationem generationis, sed per negationem processionis, quae est commune ad utrumque, ut dicatur improcessibilis; vel secundum specialem rationem utriusque processionis, ut sicut dicitur ingenitus, ita dicatur inspirabilis.

[2083] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod in littera per Hilarium dicitur.

[2084] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illud quo persona divina distinguitur ab aliis personis, est notio vel proprietas ejus. Sed ingenitum soli patri convenit, ut supra, 13 dist.

qu. 1, art. 4, habitum est. Ergo est notio vel proprietas patris.

[2085] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, pater est principium totius divinitatis; unde etiam Dionysius dicit, quod in patre est fontana divinitatis. Unde si in divinis personis esset ordo qui poneret prius et posterius, pater esset primum principium. Sed quia ibi non est talis ordo, loco ejus quod est primum, dicimus principium non de principio. Unde pater potest dupliciter innotescere: vel inquantum est de non principio, et sic innotescit per notionem innascibilitatis: vel inquantum est principium; et sic, quia principium dicitur secundum emanationem quae ab ipso est, secundum duplicem modum emanationis in divinis, duabus notionibus innotescit; scilicet paternitate, inquantum est principium per generationem; et communi spiratione, inquantum est principium spiritus sancti per spirationem amoris; et sic patet quod in universo sunt tres notiones patris.

[2086] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod aliqua dictio dicitur ponere aliquid dupliciter: vel ita quod illud quod ponit sit de intellectu ejus sicut aliquid essentiae ipsius, ut homo ponit animal; vel quia praesupponit illud quasi in quo fundatur, quamvis non sit de essentia ejus; sicut omne accidens ponit substantiam. Dico ergo, quod hoc nomen ingenitus non ponit aliquid quod constituat intellectum ipsius: quia hoc non posset esse nisi poneret aliquam rationem principii, vel in communi vel in speciali; quia nihil aliud notionale potest patri convenire, et quocumque modo dicatur non ponet in numerum innascibilitas cum paternitate, quia commune non ponit in numero cum proprio; sed tamen ponit aliquid quod praesupponit ut id in quo fundatur; et ex hoc est quod quidam dixerunt, quod ingenitus aliquid ponit, et quidam quod nihil. Sed quamvis nihil ponat quod sit de intellectu ejus constitutive, non tamen sequitur quod non possit esse notio; quia illud cujus ratio consistit in remotione, optime per negationem certificatur, sicut caecitas et hujusmodi: et hujusmodi est ratio primi, vel ejus quod est non de principio esse, quia primum est ante quod nihil.

[2087] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ingenitus non importat negationem absolutam, sed aliquo modo privationem. Omnis enim negatio quae est in aliquo subjecto determinato, potest dici privatio. Unde in 8 Metaph. dicitur, quod privatio est negatio in subjecto vel in substantia. Unde dico, quod haec negatio quam importat ingenitus, intelligitur ut fundata in ratione principii, secundum quod est notio patris; et hoc modo non convenit nec essentiae nec spiritui sancto, quibus non competit esse principium per originem alicujus divinae personae: nec iterum filio, cui convenit affirmatio opposita. Sed ex hoc non sequitur quod in patre sit aliqua imperfectio. Quamvis enim privatio semper sit ejus quod natum est haberi; tamen hoc contingit tripliciter, ut dicit philosophus 5 Metaph. Vel quando aliquid non habet quod natum est haberi a quocumque, quamvis ipsum non sit natum habere, sicut pes non dicitur habere visum: vel quando non habet illud quod natum est haberi a suo genere, quamvis non ab ipso nec ab aliquo suae speciei, sicut talpa non habet visum: vel quando non habet illud quod natum est habere, et quando et ubi et secundum alias conditiones; et sic proprie dicitur privatio, et imperfectionem importat: et hoc modo nihil privative in Deo dicitur; sed aliis primis modis potest dici. Sed quantum ad primum modum potest ingenitum dici de essentia et de spiritu sancto, ut supra, dist. 13, accepit Hieronymus; sed quantum ad secundum modum dicitur tantum de patre: quia ipse est principium notionaliter, et non habet generationem passivam quam habet filius, qui etiam notionaliter principium est.

[2088] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in genere continetur aliquid dupliciter: vel per se et proprie, sicut species, et ea quae recipiunt praedicationem generis; vel per reductionem, sicut principia generis, ut materia et forma ad substantiam; et unitas et punctus ad quantitatem; quamvis neutrum sit quantitas. Ita etiam nulla negatio vel privatio est in genere per se: quia non habet aliquam quidditatem nec esse; sed reducitur ad genus affirmationis, secundum quod in non esse intelligitur esse, et in negatione affirmatio, ut dicit philosophus, quia omnis privatio per habitum cognoscitur, et remotio per positionem; et sic etiam non relatio est in genere relationis, quamvis ea de quibus dicitur ista negatio, non sint in illo genere.

[2089] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur ingenitus, removetur a patre esse ab alio simpliciter, et non solum secundum aliquem determinatum modum. Quare autem nominetur per negationem specialis processionis, scilicet generationis, potest assignari triplex causa: una est, quia processio spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem filii: et ideo, quia negato priori removetur posterius, ad remotionem generationis a principio fontali, sequitur processionis remotio per modum amoris: secunda est, quia per hoc quod dicitur ingenitus, secundum quod est notio patris, tollitur omnis modus consequendi generationem: hoc enim convenit patri inquantum est principium generationis, ut nullo modo generationem consequatur. Generationem autem consequitur aliquid secundum intellectum tripliciter: vel sicut genitum, ut filius; vel sicut per generationem acceptum, ut essentia divina; vel sicut a generato procedens, ut spiritus sanctus. Unde nulli horum convenit ingenitus secundum praedictum modum. Tertia potest esse ratio, quia negatio ingeniti fundatur super rationem principii, ut dictum est, in corp. art. Quamvis autem pater sit principium utriusque processionis divinae, sola tamen ratio per quam est principium generationis, est proprietas personalis, constituens personam patris, scilicet paternitas; et ideo etiam per generationis negationem eadem persona convenientius et magis proprie notificatur.

Articulus 2

[2090] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 tit. Utrum innascibilitas sit proprietas personalis patris

[2091] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod

innascibilitas sit proprietas personalis patris. Sicut enim paternitas convenit tantum patri, ita et innascibilitas. Sed paternitas est proprietas personalis ejus. Ergo et innascibilitas.

[2092] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, persona dicit aliquid distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Sed innascibilitas magis videtur pertinere ad dignitatem quam paternitas; quia paternitas communicatur etiam creaturis, non autem innascibilitas. Ergo innascibilitas magis est proprietas personalis quam paternitas.

[2093] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, persona non potest intelligi nisi intelligatur aliquid constituens ipsam in personalitate sua. Sed, ut in littera dicitur, potest intelligi ingenitus, etiam si non intelligatur pater. Ergo oportet quod innascibilitas constituat personam patris; et ita videtur quod sit proprietas personalis.

[2094] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod est principium personalis operationis, videtur esse proprietas personalis, quia propria operatio est a propria forma operantis. Sed innascibilitas est principium generationis in patre. Dicitur enim, quod pater generat, quia est ingenitus; unde quaerit delicias in consortio filii. Ergo videtur quod innascibilitas sit proprietas personalis.

[2095] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quidquid dicitur per positionem, non constituitur negative vel privative tantum. Sed pater nominat aliquid positive. Ergo persona patris non constituitur per innascibilitatem, quia nihil ponit in intellectu suo.

[2096] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut est in inferioribus, quod quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutivum illius rei, ita etiam in divinis quidquid secundum intellectum praesupponit aliquid quo persona constituitur, non potest esse constitutivum personae; et inde est quod communis spiratio non potest esse proprietas personalis, quia praesupponit in patre et filio generationem activam et passivam, quibus illae personae constituuntur. Similiter innascibilitas, cum ponat negationem, quae fundatur super rationem principii, ut dictum est, art. praeced., praesupponit secundum intellectum rationem principii supra quam fundatur, scilicet paternitatem; et ideo non potest constituere personam patris, nec potest esse personalis proprietas.

[2097] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod convenit soli patri, potest probari quod sit proprietas patris, non autem quod sit proprietas personalis, nisi constitueret personam patris ad similitudinem differentiae constitutivae.

[2098] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione supra quam fundatur; et ideo innascibilitas quae fundatur supra talem paternitatem, pertinet ad dignitatem sicut talis paternitas; et sicut innascibilitas non communicatur creaturae, ita nec talis paternitas, scilicet quae non est ab alio principio, quamvis communicetur paternitas absolute.

[2099] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod remota paternitate per intellectum, non remanet hypostasis patris; et quod dicitur in littera, quod remanet ingenitum, est intelligendum quantum ad communem rationem ingeniti et patris, quia separatim inveniuntur in diversis; non autem secundum quod utrumque ponitur proprietas patris. Nihilominus tamen, etiam remota paternitate, remaneret ingenitum in Deo, non quasi proprietas vel notio alicujus personae; sed quasi attributum essentiae, ut immensus et increatus.

[2100] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod innascibilitas non est principium generationis in patre quasi forma eliciens hanc operationem, sed solum quasi ponens aliquam conditionem circa generationem. Sicut enim videmus in alterationibus, quod prima alteratio est quam operatur alterans non alteratum; et ex hoc quod non est alteratum, alteratio quam facit, est prima: ita etiam prima generatio est quae est generantis non generati; unde conditionem istam, quod sit prima generatio, habet ex hoc quod generans est ingenitus. Sed principium formale quasi eliciens generationem, est forma patris, quae est paternitas, sicut calor est principium calefactionis in calido.

Quaestio 2

Prooemium

[2101] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 pr. Deinde quaeritur de imagine; et circa hoc tria quaeruntur: 1 quid sit imago; 2 utrum imago in divinis dicatur essentialiter vel personaliter; 3 si dicatur personaliter, utrum conveniat filio tantum.

Articulus 1

[2102] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 tit. Utrum definitio imaginis: imago est species indifferens ejus rei ad quam imaginatur, sit competens

[2103] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur, et ponitur definitio Hilarii talis: *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens.* Videtur autem quod sit incompetens. Imago enim est secundum imitationem in exterioribus. Sed species non est de extrinsecis rei; immo dicit quidditatem intrinsecam. Ergo male ponitur in definitione imaginis.

[2104] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, imago proprie dicitur quod est ad imitationem alterius. Sed species indifferens duorum non est ad imitationem alterius, immo est id in quo imitatio attenditur. Ergo imago non debet dici species, sed habens speciem.

[2105] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, eorum quae in infinitum distant, non potest esse indifferentia. Sed creatura est imago Dei, a quo tamen in infinitum distat. Ergo indifferens male ponitur in definitione imaginis.

[2106] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, in definitionibus non debet esse circulus. Sed ex hac definitione sequitur circulus; definit enim imaginem per rem imaginatam, et imaginatum non potest definiri nisi per imaginem. Ergo videtur quod male definiat.

[2107] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, de ratione imaginis est aequalitas et similitudo, ut patet ex alia ejus definitione, quod *imago est rei, ad rem coaequandam, indiscreta et unita similitudo.* Cum igitur in praedicta definitione nihil ponatur ad aequalitatem et similitudinem pertinens, videtur quod sit diminuta.

[2108] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ratio imaginis consistit in imitatione; unde et nomen sumitur. Dicitur enim imago quasi imitago. De ratione autem imitationis duo consideranda sunt; scilicet illud in quo est imitatio, et illa quae se imitantur. Illud autem respectu cujus est imitatio, est aliqua qualitas, vel forma per modum qualitatis significata. Unde de ratione imaginis est similitudo. Nec hoc sufficit, sed oportet quod sit aliqua adaequatio in illa qualitate vel secundum qualitatem vel secundum proportionem; ut patet quod in imagine parva, aequalis est proportio partium ad invicem sicut in re magna cujus est imago; et ideo ponitur adaequatio in definitione ejus. Exigitur etiam quod illa qualitas sit expressum et proximum signum naturae et speciei ipsius; unde non dicimus quod qui imitatur aliquem in albedine, sit imago illius; sed qui imitatur in figura, quae est proximum signum et expressum speciei et naturae. Videmus enim diversarum specierum in animalibus diversas esse figuras. Ex parte autem imitantium duo sunt consideranda; scilicet relatio aequalitatis et similitudinis, quae fundatur in illo uno in quo se imitantur; et adhuc ulterius ordo: quia illud quod est posterius ad similitudinem alterius factum, dicitur imago; sed illud quod est prius, ad cujus similitudinem fit alterum, vocatur exemplar, quamvis abusive unum pro alio ponatur. Et ideo Hilarius ad significandum ordinem et relationem se imitantium, dixit: *imago est ejus rei ad quam imaginatur*; ad designandum vero id in quo est imitatio, dixit: *species indifferens.*

[2109] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non in imitatione quorumcumque exteriorum est ratio imaginis; sed eorum quae sunt signa quodammodo speciei et naturae; et ideo posuit speciem potius quam qualitatem.

[2110] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ista definitio data est per causam: non enim illud quod est imago, est ipsa species in qua fit imitatio, proprie loquendo; sed indifferentia speciei est causa quare dicatur imago. Vel dicatur, quod utrumque potest dici imago; et illud quod imitatur, et id in quo est imitatio, quamvis non ita proprie; et sic definit Hilarius.

[2111] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unumquodque quantum attingit ad rationem imaginis, tantum attingit ad rationem indifferentiae: secundum enim quod differt, non est imago. Invenitur tamen quidam gradus perfectionis imaginis. Dicitur enim quandoque imago alterius, in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quae designat et exprimit naturam ipsius; quamvis illa natura in ea non inveniatur; sicut lapis dicitur esse imago hominis inquantum habet similem figuram, cui non subsistit natura illa cujus est signum; et sic imago Dei est in creatura, sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus; et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam substantiae, subest natura in specie, sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura, et in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est quando eamdem numero formam et naturam invenimus in imitante cum eo quem imitatur; et sic est filius perfectissima imago patris: quia omnia attributa divina, quae sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in filio, non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero.

[2112] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit: *ejus rei ad quam imaginatur*, est circumlocutio exemplaris. Unde ponitur in virtute unius dictionis, et ponitur convenienter in definitione imaginis, sicut prius in definitione posterioris, et non e converso. Exemplar enim prius est imagine; unde non est ibi circulus.

[2113] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod indifferentia speciei intelligitur et similitudo et aequalitas, qualis ad imaginem requiritur; unde illae duae definitiones quasi in idem redeunt.

Articulus 2

[2114] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 tit. Utrum imago dicatur essentialiter

[2115] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago non dicatur essentialiter. Ut enim supra, dist. 27, dictum est ab Augustino, nihil est absurdius quam imaginem ad se dici. Sed illud quod essentialiter dicitur in divinis, ad se dicitur. Ergo absurdum est ut essentialiter dicatur.

[2116] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, imago de ratione sua, ut dictum est, art. praeced., importat ordinem. Sed in divinis non est nisi ordo originis. Cum igitur nihil importans originem, in divinis essentialiter dicatur, videtur quod nec imago.

[2117] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, ex absolutis vel essentialibus non potest probari personarum distinctio: quia in essentialia Trinitatis potest deducere naturalis ratio; non autem in personarum distinctionem. Sed supra, 2 distinct., qu. 1, art. 4, probata est distinctio personarum ex ratione imaginis. Ergo imago non dicitur essentialiter.

[2118] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in littera dicitur per Augustinum et Hilarium.

[2119] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praeced., imago potest dici dupliciter: vel id quod imitatur aliquem, vel id in quo est imitatio. Si dicatur imago prout proprie accipitur id quod imitatur alterum; sic essentia divina non potest dici imago, sed exemplar; cujus imago est creatura: quia imago praesupponit ordinem ad aliquod principium: essentia autem divina non habet aliquod principium; sed tamen sic aliqua persona potest dici imago alterius, inquantum persona praesupponit sibi secundum ordinem naturae aliam personam. Unde sic imago, secundum quod proprie de Deo dicitur, semper est personale. Si autem dicatur imago id in quo est imitatio, sic natura divina est imago; quia in ipsa est duplex imitatio. Una personae ad personam, secundum quod filius in natura divina quam habet a patre, imitatur patrem. Alia creaturae ad creatorem, inquantum creatura imitatur creatorem, sed imperfecte, secundum aliquam similitudinem bonitatis ipsius. Et quantum ad primam imitationem, quae scilicet est personae ad personam, imago in recto significabit essentiam, sed in obliquo faciet intellectum personarum; sic enim idem erit imago quod natura divina personarum in ea se imitantium; et sic accepit supra Hilarius. Unde probavit ex ratione imaginis et unitatem essentiae et distinctionem personarum. Sed quantum ad secundam imitationem, quae est creaturae ad creatorem, imago significabit divinam essentiam, et connotabit respectum ad creaturam quae imitatur ipsam; et sic accepit ibidem Augustinus; unde ex ratione imaginis non probavit nisi unitatem essentiae.

[2120] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 3

[2121] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 tit. Utrum spiritus sanctus possit dici imago

[2122] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus possit dici imago. Primo per Damascenum qui dicit, quod spiritus sanctus est imago filii.

[2123] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut filius imitatur patrem, per omnia consimilis sibi, ita etiam spiritus sanctus. Sed hoc est quod requiritur ad perfectam rationem imaginis, ut dictum est, art. 1 hujus quaest. Ergo spiritus sanctus est imago patris.

[2124] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 arg. 3 Si dicis, quod spiritus sanctus non habet hoc quod sit similis patri per omnia, ex ratione processionis, sicut filius hoc habet inquantum procedit ut genitus; contra: quia processio spiritus sancti non tantum est processio amoris, sed processio amoris divini. Sed processio amoris divini, inquantum hujusmodi, habet quod sit in plenitudine ejusdem naturae. Ergo videtur quod spiritus sanctus ex processione sua habeat quod sit imago.

[2125] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, dicitur absolute, quod spiritus sanctus est aequalis patri, et similis, et connaturalis; quamvis hoc non habeat ex ratione suae processionis absolute. Cum igitur similitudo et aequalitas et connaturalitas constituant perfectam rationem imaginis; videtur quod spiritus sanctus absolute sit imago.

[2126] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 s. c. 1 Contra est quod Hilarius dicit, quod aeternitas est in patre, et species in imagine, et usus in munere. Sicut ergo munus vel donum est proprium spiritus sancti, ita imago filii. Hoc idem videtur per Augustinum, supra, distinct. 27.

[2127] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod imago, secundum quod personalis dicitur, convenit tantum filio, et non spiritui sancto. Cujus ratio diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod cum imago ponat imitationem in exterioribus, et notionalia in divinis sint quasi exteriora, filius convenienter dicitur imago patris, quia imitatur patrem etiam in aliqua notione, scilicet in communi spiratione; non autem spiritus sanctus, qui nullam notionem communem cum patre habet. Sed hoc non videtur conveniens propter duo: primo, quia notionalia in divinis non se magis habent per modum exteriorum quam essentialia, praeter illa quae sunt assequentia substantiam, secundum Damascenum; et ideo imitatio in illis adhuc faceret rationem imaginis. Secundo, quia secundum relationem originis non attenditur in divinis similitudo aut aequalitas, vel dissimilitudo vel inaequalitas, ut ex verbis Augustini habitum est supra, 20 distinct. Ad rationem autem imaginis requiritur similitudo et aequalitas, ut dictum est, art. 1 hujus quaest. Et ideo alii dicunt, quod impossibile est unius rei esse plures imagines immediate ducentes in illam, nisi per materiam divisas; nec etiam e contrario est possibile quod idem sit imago plurium; et ideo, cum patris imago sit filius, non potest etiam esse imago spiritus sanctus: quia sic plures essent imagines unius. Nec item potest esse quod spiritus sanctus sit imago patris et filii: quia sic idem esset imago immediata plurium. Istud etiam non videtur conveniens propter duo: primo, quia spiritus sanctus refertur ad patrem et filium ut ad unum principium; unde posset esse imago eorum ut sunt unum principium ejus, sicut homo est imago totius Trinitatis. Secundo, quia non est major ratio quare non possunt esse unius plures imagines quam unius plures similes vel aequales; hoc enim convenit in divinis, scilicet quod plures sint similes vel aequales unius, non per divisionem materiae, sed per distinctionem relationum. Et ideo dicendum cum aliis, quod quamvis diversitas rationis attributorum non sufficiat ad distinctionem realem processionum, tamen sufficit ad diversas notiones eorum, ut supra, 13 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est: et ideo quamvis spiritus sanctus sua processione accipiat naturam; quia tamen sua processio non est per modum naturae, non dicitur nec est generatio quia generatio est processio per modum naturae; et per consequens non dicitur filius. Ita etiam dico quod filius ex ratione processionis suae habet quod sit imago, et inquantum procedit ut filius, quia filius dicitur ex hoc quod habet naturam patris; et inquantum procedit ut verbum, quia verbum, ut dictum est, dist. 27, quaest. 2, art. 1, est quaedam similitudo in intellectu ipsius rei intellectae. Sed spiritus sanctus non habet hoc ex ratione suae processionis, quia procedit ut amor; et ideo sicut non dicitur filius, quamvis accipiat sua processione naturam patris; ita nec imago, quamvis habeat similitudinem ad patrem.

[2128] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Damascenus large accipit imaginem pro quacumque similitudine.

[2129] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis spiritus sanctus imitetur patrem, non tamen habet ex ratione suae processionis ut imago dicatur; et ideo non dicitur imago sicut non dicitur filius.

[2130] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod identitas rei in divinis non praejudicat distinctioni secundum rationem in veritate attributorum; et ideo quamvis sapientia, inquantum est divina, sit essentia, nihilominus manet ibi propria ratio sapientiae praeter rationem essentiae, et similiter ratio voluntatis praeter rationem naturae et intellectus; et propter hoc etiam remanet distinctio in processionibus quae sunt per modum voluntatis et intellectus et naturae, ad minus secundum rationem; et diversitas rationum causat diversitatem nominum; unde illa nomina nunquam concurrerent in idem, nisi rationes in eadem re fundarentur; et quia processio per modum voluntatis et naturae non eidem competit in divinis, ideo nec nomina se consequuntur quae proprias rationes processionum demonstrant.

[2131] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis nomen imaginis sit impositum ab aequalitate et similitudine, tamen est impositum ad significandum rem cui ex modo suae productionis competit similitudo et aequalitas; et ideo non oportet quod dicatur absolute similis et aequalis nisi ex modo suae processionis hoc habeat quod etiam imago proprie et absolute dicatur.

Expositio textus

[2132] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 expos. *Quibusdam videtur quod pater solus debeat dici non genitus.* Sciendum, quod utraque opinio secundum aliquid verum dicit. Si enim accipiatur *non genitus* prout dicit negationem absolute, tunc non convenit patri tantum, nec est idem quod ingenitus, quod importat negationem per modum privationis, prout ingenitus proprie accipitur. Si autem dicat negationem in genere principii, sic est idem quod ingenitus, et tantum patri convenit; et sic procedit prima opinio. *Sed si transponas, ut dicas: aliud est patrem esse, aliud filium esse, variatur intelligentia.* Ratio dicti est, quia esse dicitur dupliciter: scilicet prout significat veritatem compositionis, et secundum quod significat actum essentiae. Quando ergo dicitur, aliud est patrem esse, aliud est filium esse, ita quod ly esse sit praedicatum dicti; significatur esse quod est accidens essentiae; unde falsa est; quia sicut una est essentia trium, ita et unum esse. Cum autem dicitur:

aliud est esse patrem, aliud filium esse, ita quod ly patrem praedicetur in dicto inesse; significatur veritas compositionis, et secundum hoc pater eo est pater quo verum est ipsum dici patrem, scilicet paternitate, et non essentia. Et quia alio Deus dicitur pater, scilicet paternitate, et alio filius, scilicet filiatione; ideo conceditur quod aliud est esse patrem et aliud esse filium, secundum quod ly aliud dicit alietatem notionis, et non alietatem essentiae.

Distinctio 29

Quaestio 1

Prooemium

[2133] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 pr. Postquam determinavit de innascibilitate, quae est proprietas personae, sed non personalis, hic determinat de alia notione, quae non est proprietas personae, quia non uni tantum personae convenit, nec proprietas personalis, quia nullam personam constituit, scilicet de communi spiratione, quae designatur cum dicitur: pater et filius sunt principium spiritus sancti. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo nomen principii de Deo dicatur; et quia quandoque dicitur ex tempore, quandoque ab aeterno principium, ideo in secunda ostendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici possit, 30 dist., ibi: *sunt enim quaedam quae ex tempore de Deo dicuntur.* Circa primum duo facit: primo ostendit quot modis Deus dicatur principium; secundo prosequitur divisionis partes, ibi: *et pater ab aeterno principium est filii.* Et haec in duas: in prima ostendit qualiter Deus dicatur principium creaturae, quia non ab aeterno, sed ex tempore; et quia hoc commune est toti Trinitati, et quia est principium per creationem per aliquam operationem in creatura; in secunda ostendit qualiter dicatur principium divinae personae, ibi: *deinde in eodem libro continuo ostendit quomodo pater dicatur principium ad filium et ad spiritum sanctum.* Et haec in duas: in prima ostendit quod pater dicitur principium filii; et ipse et filius est principium spiritus sancti ab aeterno, non essentialiter sed notionaliter; in secunda ostendit qua notione principium dicatur, ibi: *qua ergo notione est pater, ea principium filii dicitur.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit qua notione pater principium filii dicatur; secundo qua notione uterque principium spiritus sancti, ibi: *unum autem principium sunt pater et filius.* Et circa hoc duo facit, secundum duas quaestiones quas movet; secunda incipit ibi: *si vero quaeritur, quae sit illa notio quam ibi notat principium, nomen ejus non habemus.* Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum una persona sit principium respectu alterius: et supposito quod sit; 2 utrum principium dicatur univoce de Deo respectu divinae personae, et respectu creaturae; 3 utrum eadem notione pater et filius sint principium spiritus sancti; 4 si possint dici unum principium ipsius.

Articulus 1

[2134] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 tit. Utrum una persona sit principium alterius

[2135] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod una persona non sit principium alterius. Nomen enim principii imponitur a prioritate sicut et nomen sonat. Sed in divinis personis non est prius et posterius, ut supra habitum est, dist. 9, quaest. 2, art. 1. Ergo una persona non est principium alterius.

[2136] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod est principium alicujus, videtur esse causa ejus: quia, sicut dicit philosophus in 5 Metaph., quot modis dicitur causa, tot modis dicitur principium vel initium. Sed una persona non est causa alterius, quia in divinis personis nihil est causatum. Ergo una persona non est principium alterius.

[2137] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, una persona non est principium alterius nisi inquantum dat esse. Sed tale principium est operativum vel effectivum. Cum igitur una persona non dicatur factrix vel operatrix alterius, videtur quod una non sit principium alterius.

[2138] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod in littera dicitur, quod pater est principium totius deitatis.

[2139] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, a quocumque oritur aliquid, est principium illius. Sed ab una persona oritur alia. Ergo una est principium alterius.

[2140] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ad significandum originem divinarum personarum, utendum est talibus nominibus qualia modo originis competant; quia secundum Hilarium, sermo debet esse rei subjectus. Hoc autem invenimus in origine divinarum personarum quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et idem esse. Et ideo ad significandum ordinem talis originis, non competit nomen causae propter duo: primo, quia omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis; vel pars essentiae, sicut materia et forma. Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse filii, sicut nec ad esse suum, cum unum et idem sit esse utriusque: unde pater non est causa filii, sed principium; quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum qui ab origine personarum alienus sit. Invenitur enim aliquod principium quod non est extra essentiam principiati, sicut punctus a quo fluit linea; et quod non habet aliquam influentiam ad esse principiati, sicut terminus a quo dicitur principium motus, et sicut mane dicitur principium diei. Sed nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab aliquo; et ideo solus pater auctor dicitur, quamvis etiam filius principium dicatur notionaliter.

[2141] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quia nomen principii impositum est secundum quod invenitur in creaturis, ubi principium est prius aliquo modo principiato, ideo a prioritate imponitur; sed tamen imponitur ad significandum illud a quo est aliquid. Unde quamvis quantum ad modum significandi divinis non competat, sicut et alia nomina essentialia quae a nobis imposita sunt: tamen quantum ad rem significatam, propriissime ratio principii sibi competit.

[2142] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis pater dicatur principium filii, non tamen dicendus est causa, nisi improprie, sicut Chrysostomus utitur nomine causae, dicens patrem causam filii: principium enim in plus est quam causa, et causa in plus est quam elementum, sicut dicit Commentator. Unde omnis causa est principium, sed non convertitur.

[2143] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia factio et operatio semper terminantur ad esse rei, ideo filius non potest dici factus nec operatus a patre, cum quo unum esse habet; sed tantum generatus, propter originem personae.

Articulus 2

[2144] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 tit. Utrum principium dicatur univoce de Deo secundum quod dicitur principium divinae personae et creaturae

Quaestiuncula 1

[2145] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod principium univoce dicatur secundum quod Deus dicitur principium personae divinae et creaturae. Sicut enim dicit Basilius, accipere a patre filius habet commune cum omni creatura; sed habere per naturam est filii proprium. Sed ratio principii fundatur supra originem unius ab alio, ut dictum est, art. praeced. Ergo principium univoce dicitur respectu personae divinae et respectu creaturae.

[2146] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Magister utitur tali divisione principii, quod principium est de non principio, et principium de principio, et principium de utroque principio. In hac autem divisione oportet quod principium accipiatur et secundum quod dicit respectum ad creaturam, et secundum quod dicit respectum ad personam. Cum igitur haec divisio omnino esset inartificialis si principium aequivoce diceretur, videtur quod principium univoce dicatur secundum utrumque modum.

[2147] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Contra, aeterno et temporali nihil potest esse univocum. Sed principium respectu creaturae est ex tempore, principium autem respectu divinae personae est ab aeterno. Ergo principium aequivoce dicitur.

[2148] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, pater est principium filii per generationem, et spiritus sancti per spirationem, et creaturae per creationem. Hae autem sunt diversae rationes originis. Ergo videtur quod principium in istis acceptionibus aequivoce sumatur.

Quaestiuncula 2

[2149] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur, quomodo per prius dicatur. Videtur enim quod secundum quod dicit respectum ad creaturam. Essentiale enim est prius secundum intellectum notionali, et commune proprio. Sed esse principium creaturae, est essentiale et toti Trinitati commune; esse autem principium divinae personae, est notionale et proprium. Ergo et cetera.

[2150] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Contra, aeternum est prius temporali. Sed principium personae dicitur ab aeterno; principium autem creaturae a tempore. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 1

[2151] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod idem judicium est de principio et de origine super quam fundatur ratio principii. Potest autem origo considerari dupliciter: aut secundum communem rationem originis, quae est aliquid ab aliquo esse; et sic una ratio est communis ad originem personarum et originem creaturarum, non quidem communitate univocationis, sed analogiae: et similiter etiam nomen principii. Potest etiam considerari secundum determinatum modum originis; et sic sunt diversae speciales rationes originis et principii; sed hoc non facit aequivocationem: quia sic etiam, secundum philosophum, animalis ratio secundum unumquodque est alia.

[2152] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum dicendum, quod principium est commune communitate analogiae, et non univocationis.

[2153] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Magister accipit principium in divisione secundum communem rationem, quae una est, ut dictum est, in corp. art., et non secundum speciales, quae differunt.

[2154] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno et temporali nihil sit univocum; est tamen aliquid commune secundum analogiam, ut saepe dictum est.

[2155] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad speciales rationes originis quae non faciunt aequivocationem, ut dictum est.

Quaestiuncula 2

[2156] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum; unde, absolute loquendo, per prius dicitur principium respectu personae quam respectu creaturae. Sed tamen sciendum, quod in principio, secundum quod dicitur respectu creaturae, est considerare ipsam habitudinem quae temporalis est, et illud in quo fundatur ista habitudo, scilicet virtus et operatio divina; in quibus tamen non est ratio principii nisi quasi habitualiter; et sic secundo modo considerando principium secundum quod dicitur principium creaturae, est prius quam principium divinae personae quod fundatur in proprietate, per modum quo essentiale dicitur prius notionali secundum intellectum. Sed hoc non est nisi secundum quid.

[2157] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad utrumque objectum.

Articulus 3

[2158] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 tit. Utrum proprietas patris et filii, qua dicuntur principium spiritus sancti, sit tantum una

[2159] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit nisi una proprietas patris et filii, secundum quam dicuntur principium spiritus sancti. Proprietas enim unitatem et multitudinem trahit a suppositis. Sed pater et filius non sunt unum suppositum. Ergo nec ipsorum est una proprietas.

[2160] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil idem est uniens principium, et distinguens. Sed notiones in divinis sunt distinguentes. Ergo videtur quod nulla notio patrem et filium uniat.

[2161] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, magis sunt unum quae uniuntur in natura et proprietate, quam quae uniuntur in natura tantum. Sed pater et filius non sunt magis unum quam pater et spiritus sanctus. Cum igitur pater et spiritus sanctus non conveniant nisi in natura, videtur quod pater et filius non uniantur in aliqua proprietate una.

[2162] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, propinquius est proprietati illud in quo est, quam illud ad quod dicitur. Sed proprietates quae sunt in una persona, sunt plures ex hoc quod ad diversa referuntur; sicut generatio in patre ad filium, et communis spiratio ad spiritum sanctum. Ergo multo magis efficientur duae proprietates ex hoc quod sunt in duabus personis.

[2163] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, secundum Anselmum, in omnibus pater et filius unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Sed in communi spiratione pater et filius non opponuntur. Ergo est una et eadem numero in utroque.

[2164] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod una numero notio est patris et filii, secundum quod principium spiritus sancti dicuntur, ut dicitur in littera. Cujus ratio est, quia distinctionem rerum secundum formam aliquam non invenimus nisi dupliciter: uno modo secundum quod aliquid commune distinguitur per plures rationes speciales, sicut ratio generis distinguitur in plures species; alio modo secundum quod natura specialis distinguitur in plura secundum numerum. Hic autem secundus modus non potest esse in divinis, duplici ratione: primo, quia multiplicatio secundum numerum unius speciei non est ex aliquo formali adjuncto, sed ex materiali principio diviso: quia ratio speciei specialissimae constituitur per adventum ultimae formae constitutivae: materia autem non est in divinis. Secundo, quia natura specialis non multiplicatur nisi secundum esse quod in diversis habet: quia tota quidditas completa est in specie. In divinis autem non est nisi unum esse; unde non potest esse quod aliquid dictum secundum specialem rationem, in divinis numero multiplicetur. Relinquitur igitur quod quidquid est in divinis, vel remaneat indistinctum et unum numero, sicut natura communis tribus personis: vel habeat rationem communem distinguibilem secundum plures rationes speciales: sicut relatio communis est tribus, non tamen una numero relatio, sed alia et alia, etiam secundum rationem specialem distincta. Cum igitur communis spiratio nominet specialem rationem principii secundum specialem modum originis, impossibile est quod sit nisi una numero in patre et filio.

[2165] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in creaturis supposita distincta sunt per esse; et ideo proprietates ipsorum etiam secundum esse distinguuntur. Sed in divinis suppositis est unum esse; unde et proprietas non potest multiplicari secundum esse, sed solum secundum rationem proprietatis specialem.

[2166] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum idem non potest esse aliquid uniens et distinguens, et respectu ejusdem; unde communis spiratio distinguit patrem a spiritu sancto, sed unit filio.

[2167] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum, secundum relationes originis attenditur aequalitas vel inaequalitas; et ideo ex hoc quod pater convenit cum filio in aliqua notione, non dicitur magis unum esse cum eo quam cum spiritu sancto, sed solum in pluribus.

[2168] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietas relativa, quantum ad esse quod habet, proximius se habet ad suum suppositum quam ad id ad quod dicitur; unde si esset ibi variatio secundum esse, hoc haberet a suppositis. Sed secundum rationem relationis dicitur ad aliud; et ideo distinguitur specialis ratio relationis, secundum quod ad aliud et aliud refertur.

Articulus 4

[2169] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 tit. Utrum pater et filius sint unum principium spiritus sancti

[2170] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non sint unum principium spiritus sancti. Si enim unum sunt principium, aut unum quod est pater, aut unum quod non est pater. Si unum quod est pater, ergo filius est pater, quod falsum est. Si unum quod non est pater, ergo pater non est pater, quod iterum falsum est. Ergo nullo modo sunt unum principium.

[2171] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, de patre et filio et spiritu sancto, ex eo quod sunt unum principium creaturae, dicimus, quod sunt unus creator. Sed non dicimus quod pater et filius sunt unus spirator. Ergo non sunt unum principium spiritus sancti.

[2172] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, unitas causa est identitatis. Sed pater et filius non dicuntur idem principium spiritus sancti. Ergo nec unum.

[2173] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, sicut supra habitum est in omnibus pater et filius unum sunt, in quibus non distinguit relationis oppositio, et in quibus hoc de illo dicitur. Sed filius est principium de principio. Ergo pater et filius sunt unum principium.

[2174] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, unius rei unum est principium. Sed spiritus sanctus est unus. Ergo unum ejus est principium.

[2175] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod secundum omnes, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, qui spiritum sanctum ab utroque confitentur procedere. Sed circa hoc qualiter dicatur, sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod unum non designat nisi unitatem proportionis; quia sicut se habet pater ad spiritum sanctum ut spirans, ita et filius. Sed istud non sufficit; quia secundum unitatem proportionis etiam conveniunt pater et filius in ratione suppositi; et tamen non dicimus eos esse unum suppositum. Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unitatem naturae: qui videntur inniti auctoritate Anselmi, qui dicit, quod pater et filius spirant spiritum sanctum, inquantum uterque eorum est Deus. Sed nisi aliquid plus dicant, ab unitate principii notionaliter dicti non excluderetur spiritus sanctus, qui non excluditur ab unitate naturae. Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unitatem notionis; et istud videtur esse conveniens; quia in substantivis nominibus unitas et pluralitas attenditur secundum unitatem et pluralitatem formae significatae; unde dicimus, unus Deus, propter unitatem divinae naturae. Forma autem quam significat hoc nomen principium, secundum quod personaliter sumitur, est ipsa notio vel proprietas, sicut hoc nomen pater significat paternitatem. Unde ad unitatem notionis sequitur unitas principii. Potest nihilominus dici, ut salvetur dictum Anselmi, quod significat unitatem in potentia spirativa, quae dicit naturam divinam sub ratione talis proprietatis, quae est principium operationis personalis, ut supra dictum est, dist. 11, qu. 1, art. 2 et 3.

[2176] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ista divisio: aut sunt unum quod est pater, aut sunt unum quod non est pater, non est per contradictoria; unde utraque falsa est. Sed haec est vera: non sunt unum quod est pater tantum; sed sunt unum quod est pater et filius; sicut sunt etiam unus Deus, qui est pater et filius.

[2177] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis dicantur unum principium spiritus sancti, non tamen dicuntur unus spirans vel unus spirator: quia hujusmodi distinctiones imponuntur ab actibus, qui semper significant ut adjacenter, et in talibus non attenditur in consignando pluraliter pluralitas formae significatae, sed suppositorum, ut supra dictum est, 16 dist., qu. 1, art. 4. Sed de creatione non est similis ratio ac de spiratione: quia spiratio praeexigit distinctionem in suppositis; unde est aliquo modo a pluribus suppositis inquantum distincta sunt, cum sit operatio personalis; sed creatio est opus essentiae divinae; unde est opus suppositi indistincti, prout essentia significatur id quod est, ut hoc nomine Deus; et ideo sicut pater et filius dicuntur unum, quod est unus Deus, ita et unus creator; non tamen creans unus, quia participium est adjectivum.

[2178] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non conceditur communiter, quod sint idem principium; quia ratione articulationis includitur unitas suppositi: sicut etiam supra, Magister dicit, quod Deus non genuit se Deum, nec alium Deum. Quidam tamen dicunt, quod filius et pater sunt idem Deus, et sunt idem principium, eo quod ly idem est adjectivum, et non ponit identitatem absolutam, sed respectu ejus cui adjungitur; et secundum hoc potest concedi, quod sunt idem principium.

Expositio textus

[2179] Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 expos. *Pater est principium totius deitatis.* Videtur esse falsum: quia aut divinitas sumitur pro essentia divina, aut pro personis. Si pro personis, sic non est principium totius divinitatis, idest omnium personarum, cum non sit principium sui ipsius. Si pro essentia, videtur falsum, quia non est principium essentiae. Et praeterea totalitas exigit aliquam distinctionem in partibus; in essentia autem nulla est distinctio. Respondeo dicendum, quod utroque modo accipi potest. Si enim accipiatur pro essentia, tunc totum non dicit integritatem partium, sed perfectionem naturae; et dicitur esse principium totius divinitatis, non quia deitatem generet vel spiret; sed quia divinitatem, generando vel spirando, communicat; ut sit sensus: est principium divinitatis, idest ut deitas habeatur. Sed sic etiam filius posset dici principium divinitatis totius, quia ab ipso perfecta divinitas est in spiritu sancto, nisi pro tanto quod non secundum omnem modum quo communicabilis est, et quia non per generationem. Si autem sumatur pro universitate personarum, tunc planius est; quia sic dicitur principium totius divinitatis, inquantum in omnibus personis divinis ipse est quasi principium a quo aliae personae fluunt, sicut punctum dicitur principium totius lineae, quamvis sui ipsius principium non sit. *Vel, si melius dicitur, divinitatis.* Pro tanto melius, quia deitas dicitur a Deo, quod significat per se et essentialiter divinitatem habentem; sed divinitas dicitur a divino, quod est denominativum; unde potest etiam participationem divinitatis significare, secundum etiam quod dicitur perpetuitas specierum a philosopho divinum esse. Unde ad singularitatem excellentiae designandam, magis competit nomen divinitatis quam deitatis. *Omnes naturas*, idest omnes substantias; *et quae naturaliter sunt*, idest proprietates et operationes naturales. *Confitetur filii originem ab initio.* Vult dicere, quod origo filii est a principio vel initio, quia a patre. Sed quia initium potest intelligi etiam de principio durationis, ideo ad excludendum falsum intellectum subjungit: *non ipsum ab initio*, scilicet durationis, *sed ab initiabili*, idest principio initiativo, scilicet patre; unde subjungit: *quomodo filius non est per seipsum*, idest a seipso; quia, sicut infra habebitur, ita est filius per se, quod non a se, sed a patre; et subjungit etiam de aeternitate ipsius et cetera.

Distinctio 30

Prooemium

[2180] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 pr. Ostenso quod principium respectu creaturae dicitur de Deo ex tempore, consequenter ostendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici possit; et dividitur in partes duas: in prima ostendit aliquid de Deo dici ex tempore; in secunda ostendit modum quo ista de Deo dicuntur, ibi: *quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur?* Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit objectionem, ibi: *sed hic aliquis dicet, quod non ex tempore competit Deo haec appellatio. Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum?* Hic ostendit modum qualiter ista de Deo dicuntur; et circa hoc duo facit: primo ostendit modum, quia scilicet dicuntur de ipso sine sui mutatione, et sine aliqua reali habitudine; sed quod solum nomen est relativum; secundo ex modo determinato solvit quamdam quaestionem quam supra, 18 dist., reliquerat insolutam, ibi: *hic potest solvi quaestio superius proposita.* Hic tria quaeruntur: 1 utrum aliquid de Deo ex tempore dicatur; 2 utrum ista significent essentiam divinam; 3 utrum illa nomina relativa ponant aliquam relationem realiter in Deo existentem.

Articulus 1

[2181] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 tit. Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore

[2182] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod de Deo nihil ex tempore dicatur. De quo enim dicitur aliquid ex tempore, quod ante non dicebatur, potest dici esse factum illud; sicut homo dicitur esse factus albus, si prius non dicebatur vere de eo quod esset albus. Sed fieri nullo modo competit Deo, sicut nec mutari, cum sit primum movens. Ergo videtur quod nihil in Deo ex tempore dicatur.

[2183] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod praedicatur de aliquo, aut dicitur de eo per se, aut per accidens. Sed ista non praedicantur per se; quia quod per se inest, semper inest; haec autem non ab aeterno de Deo dicuntur; nec etiam per accidens, quia nullum accidens in Deo est; et praeterea, cum omne per accidens reducatur ad aliquod per se, haec dicerentur de aliquo alio per se; quod non invenitur: quia nihil aliud quam Deus dicitur creator, vel universitatis dominus. Ergo videtur quod ista nullo modo de Deo dicantur.

[2184] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 3 Si dicatur quod est praedicatio per causam; contra. Ubicumque est praedicatio per causam, potest resolvi praedicatio talis, et exponi per propositionem denotantem habitudinem causae; ut si dicatur, quod Deus est spes nostra potest exponi quod spes nostra est a Deo. Sed non potest dici quod creator sit a Deo. Ergo cum dicitur, Deus est creator, non est praedicatio per causam.

[2185] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne verum aut est necessarium aut contingens. Si igitur haec praedicantur de Deo vere; aut praedicantur necessario, aut contingenter. Sed non praedicantur necessario, quia non semper; nec etiam contingenter, quia in Deo nihil est contingens. Ergo videtur quod non possint de Deo praedicari.

[2186] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est totum quod in littera dicitur et ab Augustino et a Magistro, et usu loquentium, et secundum fidem, et secundum philosophiam.

[2187] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod necesse est quod aliquid de Deo ex tempore dicatur. Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum quae sunt; et cum multa eorum quae sunt non semper fuerint, etiamsi ponatur universum semper fuisse, quod quidam philosophi errantes senserunt, oportet quod nomina designantia illam habitudinem non ab aeterno de Deo dicantur, sed ex tempore; quia relatio secundum actum, exigit duo extrema in actu existere; unde non potest referri ad creaturam ut actuale principium creaturae, nisi creatura existente in actu; quod non semper fuit, sed ex tempore. Hoc autem non contingit de aliis quae absolute de Deo dicuntur, quod ex tempore dicantur de ipso; quia ea quae absolute dicuntur, secundum proprias rationes ponunt in eo aliquid in quo dicuntur, ut quantitas et qualitas et hujusmodi. Unde nihil horum invenitur quod non realiter sit in Deo, de quo vere et proprie dicitur; et propter hoc non possunt de aliquo ex tempore dici, nisi illud mutetur per susceptionem ejus quod prius non habuit. Sed relatio secundum rationem suam non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sed ponit tantum habitudinem ad aliud; unde invenitur aliqua relatio, ut supra, dist. 26, quaest. 2, art. 1, dictum est, non realiter existens in eo de quo dicitur; et ideo in talibus habitudines illae de novo dicuntur de aliquo, non per mutationem ejus, sed illius ad quod dicitur; et ita est in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur.

[2188] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut hujusmodi habitudines non ponuntur realiter esse in Deo, sed secundum rationem tantum; ita etiam ex hoc quod de novo de Deo dicuntur, non sequitur quod in eo sit aliquid fieri secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut dicitur in Ps. 89, 1: *domine refugium factus es nobis.* Tamen etsi concedatur secundum rationem aliquid, ut refugium vel hujusmodi, factus; nullo tamen modo dicendus est mutatus: quia mutatio imponitur pro remotione ejus a quo est motus, sed fieri pro adeptione ejus ad quod motus terminatur: a Deo autem nullo modo aliquid removetur, etsi adveniat habitudo aliqua secundum rationem; unde etsi dicatur fieri aliquid, non debet dici mutari in illud.

[2189] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, secundum Magistrum, ista praedicantur per accidens, non quod in Deo sint, sed quod in creaturis. Tamen intelligendum est, quod in istis nominibus est duo considerare; scilicet habitudines ipsas, et illud supra quod fundatur ratio habitudinis in Deo; sicut habitudo creationis habet pro fundamento in Deo virtutem divinam, cujus est ducere res in esse de nihilo. Si igitur consideratur hoc quod habent pro fundamento in re divina, constat quod per se dicuntur, et ab aeterno conveniunt quantum ad illud: quia essentia, virtus, operatio divina ab aeterno est. Si autem consideratur ipsa habitudo, tunc per accidens de Deo dicuntur quantum ad hoc. Accidens autem dupliciter dicitur: aut secundum quod nominat naturam accidentis condivisam substantiae; et sic in Deo nihil est accidens; aut secundum quod nominat aliquid per aliud conveniens; sicut dicimus, quod album aedificat per accidens, quia adjungitur ei quod per se est causa aedificationis, scilicet aedificatori; et sic per accidens convenit Deo referri ad aliud extra se. Non enim dicitur relative, nisi quia aliud refertur ad ipsum; sicut dicit philosophus, quia scibile est relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Nec tamen sequitur quod illa habitudo quae in Deo designatur, alteri conveniat per se, sed magis respectus oppositus, quod est esse creaturam, vel esse servum, vel aliquid hujusmodi.

[2190] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest proprie dici praedicatio per causam; nisi forte intelligatur quod hujusmodi nomina praedicant habitudinem alicujus causae.

[2191] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum patet responsio per id quod ad secundum dictum est; quia eodem modo praedicantur necessario quo per se, et eodem modo contingenter quo per accidens; non tamen sequitur aliquid contingens in Deo esse.

Articulus 2

[2192] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 tit. Utrum quae dicuntur de Deo ex tempore, significent divinam essentiam

[2193] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur ex tempore, non significent divinam essentiam. Essentia enim divina est aeterna. Sed haec non dicuntur de Deo ab aeterno. Ergo non significant divinam essentiam.

[2194] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deus dicitur ex tempore patientia nostra et spes nostra, et hujusmodi. Sed hujusmodi, quia habent imperfectionem annexam, non possunt convenire divinae essentiae; sicut dicitur quod divina essentia est caritas, de cujus intellectu non est aliqua imperfectio. Ergo videtur quod non omnia quae de Deo dicuntur ex tempore, significent divinam essentiam.

[2195] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, divina essentia est communis tribus personis. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore quae non conveniunt tribus personis, ut missus, donatus, et hujusmodi. Ergo non omnia significant divinam essentiam.

[2196] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 4 Item, Deus ex tempore dicitur homo. Sed homo significat humanam naturam; quae in incarnatione non est admixta divinae naturae, sed remansit ab ea distans. Ergo videtur quod ea quae dicuntur ex tempore, non significent divinam essentiam.

[2197] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod magistri dicunt, quod omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed ea quae ex tempore de Deo dicuntur, dicuntur in respectu ad creaturam, ut dictum est. Ergo significant divinam essentiam.

[2198] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit, quod omnem beneficam Dei nominationem, de quacumque divinarum personarum dicatur, in tota deitate oportet in observantiam accipi. Sed omnia quae dicunt habitudinem ad creaturam, nominant aliquod beneficium in creaturis. Ergo ad totam Trinitatem pertinent sine distinctione; et sic idem quod prius.

[2199] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1 istius quaest., nihil ex tempore de Deo dicitur nisi quod importat habitudinem ad creaturam. Habitudo autem Dei ad creaturam potest designari dupliciter: vel secundum quod creatura refertur in ipsum sicut in principium; vel secundum quod creatura refertur in ipsum ut in terminum. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aut enim propria praedicatione praedicatur aliquid de Deo ex tempore, quod designat habitudinem principii ad principiatum; aut aliquid quod designat ipsum principiatum a Deo, sicut quando est praedicatio per causam, ut cum dicitur, Deus est spes nostra. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aliquando enim nomen imponitur ad significandum ipsam habitudinem; sicut hoc nomen dominus, et hujusmodi, quae sunt relativa secundum esse, et alia dicta de Deo, sunt quidem relativa, quia etiam significant ex primo suo intellectu habitudinem quae secundum rationem est in Deo; sed ex consequenti faciunt intellectum essentiae, secundum quod talis habitudo fundatur in aliquo essentiali. Aliquando autem nomen imponitur ad significandum illud supra quod fundatur habitudo, sicut hoc nomen scientia, qualitatem, quam consequitur respectus quidam ad scibile. Unde ista talia non sunt relativa secundum esse; sed solum secundum dici. Unde ista principaliter dant intelligere rem alterius praedicamenti, et ex consequenti important relationem. Ita etiam in divinis; ut patet in hoc nomine creator, quod imponitur ad significandum divinam actionem, quae est ipsius essentiae, quam consequitur habitudo quaedam ad creaturam: et ista principaliter essentiam significant, et ex consequenti important respectum ad creaturam. Et similis ratio est in illis in quibus est praedicatio per causam; quia tales locutiones resolvuntur in habitudines causae, ut cum dicitur: Deus est patientia nostra, idest causa patientiae nostrae; et in omnibus istis quae dicuntur de Deo ex tempore, et important habitudinem principii ad principiatum, verum est quod conveniunt toti Trinitati. Si autem consideretur relatio creaturae ad creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essentiale, vel ad aliquid personale. Contingit autem hoc tripliciter. Aut secundum operationem, sicut aliquis potest intelligere vel nominare Deum vel paternitatem. Vel secundum exemplaritatem, sicut in creatione rerum est terminatio in similitudinem essentialium attributorum, et in infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis spiritus sancti. Vel est terminatio secundum esse; et iste modus est singularis in incarnatione, per quam humana natura assumpta est ad esse et unitatem divinae personae, non autem ad unitatem divinae naturae. Sed ista relatio qua creatura refertur in Deum ut ad terminum, includit ex consequenti in se relationem quae est ad Deum ut ad principium. Unde in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum ut terminum, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini, possunt tantum convenire personae: sed ratio principii, quae ibi includitur, ex consequenti convenit toti Trinitati. Unde secundum habitudinem unam possunt facere intellectum personae, et secundum aliam faciunt intellectum essentiae; sicut patet, cum dicitur incarnatus, hoc tantum filio competit, quia ad solam personam filii incarnatio terminata est, quam tamen tota Trinitas fecit.

[2200] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod hujusmodi nomina conveniunt Deo ex tempore, ratione habitudinis importatae vel principaliter vel ex consequenti. Principaliter, ut cum dicitur Deus; ex consequenti, ut cum dicitur creator: et illa habitudo non est in divina essentia, nec aliqua res in Deo; sed secundum essentiam, in qua fundatur talis habitudo, hujusmodi conveniunt Deo ab aeterno, quasi habitualiter.

[2201] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia Dei non est patientia vel spes; nec hoc significatur, cum dicitur, Deus est spes nostra: sed significatur circa divinam essentiam habitudo causae respectu talis effectus in nobis. Unde simile est de his, et de aliis.

[2202] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod missus, incarnatus et hujusmodi important duas habitudines, scilicet termini et principii: quarum una, scilicet habitudo principii, convenit toti Trinitati; unde dicimus, quod tota Trinitas mittit vel facit incarnationem; sed altera convenit alicui personae determinatae, propter quod hujusmodi nomina non de tota Trinitate dicuntur.

[2203] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus dicitur esse homo, inquantum suppositum divinae naturae, scilicet filius, subsistit in humana natura per unionem. Haec autem unio, relatio quaedam est, realiter in creatura assumpta existens; quae quidem considerata secundum habitudinem ad terminum, sic terminatur ad personam filii, in qua est facta unio; sed secundum habitudinem ad principium, sic refertur ad totam Trinitatem, quae unionem fecit.

Articulus 3

[2204] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 tit. Utrum habitudines designatae in nominibus dictis de Deo ex tempore, sint realiter in Deo

[2205] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitudines designatae in istis nominibus, realiter in Deo sint. Nomen enim et ratio cui non subest aliquid in re, est vana vel falsa. Sed non vane et falso dicimus et cogitamus Deum dominum et creatorem. Ergo hujusmodi nomina habent relationes quas significant, respondentes sibi realiter in Deo.

[2206] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est secundum rationem tantum, cessante intellectu ratiocinante non remanebit. Sed si nullus esset ratiocinans, adhuc Deus esset dominus et creator. Ergo hujusmodi nomina significant aliquid realiter in Deo existens, et non secundum rationem tantum.

[2207] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, omni relationi respondet suum correlativum, quod sibi opponitur. Sed cum dicimus creaturam servire, importatur aliqua relatio in creatura realiter existens. Ergo oportet oppositam relationem alicubi ponere. Sed non est in creatura, quia tunc creatura esset domina sui ipsius, et creator sui ipsius; et oppositi respectus essent in eodem. Ergo oportet quod in Deo realiter ponantur oppositi respectus relationibus creaturae ad Deum.

[2208] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illa relativa in quibus non est relatio secundum rem, invenimus esse ad aliquid secundum dici tantum, sicut scibile, de quo dicit philosophus, quod est relatum quia aliud refertur ad ipsum. Sed de Deo dicuntur quaedam relativa quae sunt ad aliquid et secundum suum esse, ut dominus, rex, et hujusmodi. Ergo saltem illa aliquam relationem realem in Deo significant.

[2209] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, in Deo nihil est nisi aeternum; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed hujusmodi habitudines non sunt aeternae; propter quod nec nomina earum ab aeterno de Deo dicuntur. Ergo non sunt realiter in Deo.

[2210] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod secundum theologos et philosophos verum est communiter, quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed secundum rationem tantum; quia intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat. Sciendum tamen est, quod ratio in intellectu rerum tripliciter se habet. Quandoque enim apprehendit aliquid quod est in re secundum quod apprehenditur, ut quando apprehenditur forma lapidis. Quandoque vero apprehendit aliquid quod nullo modo in re est, ut quando quis imaginatur Chimaeram, vel aliquid hujusmodi. Aliquando autem apprehendit aliquid cui subest in re natura quaedam, non tamen secundum rationem qua apprehenditur; sicut patet quando apprehendit intentionem generis substantiae, quae in re est natura quaedam non determinata secundum se ad hanc vel ad illam speciem; et huic naturae apprehensae, secundum modum quo est in intellectu apprehendente, qui ex omnibus accipit unum quid commune in quibus invenitur natura illa, attribuit rationem generis, quae quidem ratio non est in re. Ita etiam est in hujusmodi relationibus, quas intellectus noster attribuit Deo. Invenit enim in ipso virtutem et essentiam et operationem, qua creatura producitur in ipsum relationem habens; et ideo essentiae illi vel operationi habitudinem attribuit, et secundum quod intelligit, nomina relativa imponit.

[2211] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 ad 1 Unde patet responsio ad primum: quia intellectus noster neque cassus neque vanus est, quia habet aliquid respondens in re, quamvis non secundum modum quo est in ratione; sicut etiam intellectus mathematicorum non est falsus neque vanus est, quamvis nulla linea sit abstracta a materia in re, sicut ipsi considerant. Unde dicit philosophus: *abstrahentium non est mendacium.*

[2212] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiamsi nullus intellectus esset, adhuc in Deo esset; unde vere dominus et dici et intelligi posset, scilicet potentia coercendi subditos; sed non diceretur vel intelligeretur dominus secundum actum.

[2213] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod relativorum invenitur triplex diversitas. Quaedam sunt quorum utrumque importat relationem non in re existentem sed in ratione tantum; sicut quando ens refertur ad non ens, vel relatio ad relationem, vel aliquid hujusmodi, ut supra, dist. 26, qu. 2, art. 1, dictum est. Quaedam vero quorum alterum importat relationem realem, et alterum relationem rationis tantum, sicut scientia et scibile. Et hujusmodi diversitatis ratio est, quia illud supra quod fundatur relatio, quandoque invenitur in altero tantum, et quandoque in utroque; ut patet quod relatio scientiae ad scibile fundatur supra apprehensionem secundum esse spirituale. Hoc autem esse spirituale in quo fundatur relatio scientiae, est tantum in sciente et non in scibili, quia ibi est forma rei secundum esse naturale; et ideo relatio realis est in scientia, non est in scibili. E contrario est de amante et amato; quia relatio amoris fundatur super appetitum boni; bonum autem non est aliquid existens tantum in anima, sed etiam in rebus. Unde dicit philosophus, quod bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum in anima; et ideo dicit Avicenna, quod in amante et amato, in utroque relativorum est invenire dispositionem per quam referatur ad alterum; non in sciente et scibili; et ideo utrobique relatio realis est; sic etiam aequalitas, quae immediate fundatur supra quantitatem, quae in utroque est. Et quia omnes relationes creaturae ad Deum fundantur supra modum quo accipiunt a Deo, qui in Deo non est, quia non consequuntur perfectum modum secundum quem Deus in eis operatur; ideo relationibus quae sunt in creatura, non respondet aliqua relatio in Deo realiter; sed relationi quam filius accipit a patre, respondet aliqua relatio in patre; quia secundum unum et eumdem modum et eamdem rationem pater dat, et filius accipit naturam divinam.

[2214] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud non facit ad propositum; quia de utrisque relativis inveniuntur aliqua quae important relationem realem, et quae important relationem rationis; sicut idem importat relationem rationis, quamvis sit relativum secundum esse; et scientia importat relationem realem, quamvis sit relativum secundum dici.

Expositio textus

[2215] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 expos. *Ad quod dici potest, quod licet non coeperit ex tempore dominus esse temporis, coepit tamen esse dominus temporis.* Intentio solutionis est, quod Deus coepit esse dominus temporis quando coepit esse tempus; unde sicut tempus non coepit esse in tempore vel ex tempore; ita nec Deus dicitur dominus temporis ex tempore vel in tempore. Et dicit: *in tempore*, ut designet habitudinem mensurae; quia sicut locatum est in loco ut in mensurante, ita et in tempore. *Ex tempore* vero dicit, inquantum tempus est mensura includens suum mensuratum; unde oportet quod ad utramque partem excedat; et ideo quae semper sunt, inquantum semper sunt, non mensurantur tempore, sed quae quandoque sunt, ut dicit philosophus. Et ideo quae mensurantur tempore, sunt ex tempore, quia tempus praecedit ipsa. Tempus autem non mensuratur tempore, sicut nec locus loco; et ideo tempus nec in tempore incipit nec ex tempore; sed aliorum quae incipiunt in tempore vel ex tempore, est Deus dominus in tempore vel ex tempore; et aliqua talia sunt, sicut hoc et illud generatum; quamvis etiam universum semper fuisset, ut quidam philosophi posuerunt. Unde hoc quaerere non pertinet ad propositum, quia utrumlibet verum sit, habetur propositum, quod Deus est dominus ex tempore, ad minus aliquorum. *Hic potest solvi quaestio superius proposita.* Magister hanc quaestionem moverat, distinct. 13, et solvit hic per ea quae dicta sunt, quia hujusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, important relationes non reales in Deo existentes, sed secundum rationem et nomen. Et ideo cum spiritus sanctus dicitur dari a se, in creatura est relatio realis quae refertur ad totam Trinitatem ut ad principium, et ad spiritum sanctum ut ad terminum, per modum exemplaritatis; sed in spiritu sancto non est relatio nisi secundum rationem; et non est inconveniens quod tali ratione aliquid ad seipsum referatur, ut cum dicitur idem eidem idem.

Distinctio 31

Prooemium

[2216] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 pr. Postquam determinavit de propriis personarum, hic determinat de appropriatis ipsarum; et dividitur in partes duas: in prima determinat appropriata personarum; in secunda inquirit quomodo secundum illa appropriata divinae personae ad invicem comparentur, 32 distinct.: *hic oritur quaestio.* Prima in duas: in prima determinat significationes quorumdam nominum, quae personis divinis appropriantur; in secunda prosequitur diversas sanctorum appropriationes, ibi: *non est igitur hic praetermittendum.* Circa primum tria facit: primo inquirit de significatione hujus nominis *aequalitas*; secundo de simili et similitudine, ibi: *hoc idem etiam dicimus de simili et similitudine*; tertio ex dictis approbat quorumdam sententiam, ibi: *unde quibusdam non indocte videtur nomine aequalitatis vel similitudinis non aliquid poni, sed removeri. Non est igitur hic praetermittendum.* Hic ponit appropriata personarum; et dividitur in partes duas: in prima ponit appropriationem Hilarii; in secunda appropriationem Augustini, ibi: *illud etiam sciri oportet.* Circa primum duo facit: primo ponit appropriationem Hilarii cum expositione Augustini; secundo Magister removet quaedam dubia circa expositionem Augustini, ibi: *non enim secundum praemissam expositionem distinguuntur hic tres illae proprietates superius assignatae. Illud etiam sciri oportet.* Hic ponit appropriationem Augustini; et circa hoc duo facit: primo narrat appropriationem; secundo inquirit appropriationis rationem, ibi: *sed plures movet quod patri attribuit unitatem, filio aequalitatem.* Et circa hoc facit tria: primo ostendit quare patri appropriatur unitas; secundo quare filio aequalitas, ibi: *nunc videamus quare aequalitas dicatur esse in filio*; tertio, quare spiritui sancto connexio, ibi: *quod autem in spiritu sancto dicitur esse utriusque concordia (...) facilior est intelligentia.* Circa primum duo facit: primo quaerit quare unitas patri appropriatur; secundo qualiter unitas in divinis praedicetur in neutro vel in masculino genere, ibi: *hic dici oportet, quod pater et filius et spiritus sanctus recte dicuntur esse unum, et unus Deus.* Hic quatuor quaeruntur: 1 de aequalitate; 2 de appropriatione in communi; 3 de ratione appropriationis Hilarii; 4 de appropriatione Augustini.

Articulus 1

[2217] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 tit. Utrum aequalitas ponat aliquid in divinis

[2218] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum, suppositis his quae supra de aequalitate dicta sunt, 19 dist., quaest. 1, art. 1, quaeritur, utrum aequalitas in divinis aliquid ponat: et videtur quod sic. Quidquid enim est in Deo et in creaturis, nobilius est in Deo quam in creaturis. Sed aequalitas et similitudo in creatura aliquid ponunt. Ergo et in Deo.

[2219] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Arius damnatus est, quia aequalitatem personarum negavit. Non autem fuisset haereticus, nisi aliquid negasset quod in Deo est. Ergo aequalitas in divinis aliquid positive praedicat.

[2220] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, aequalitas videtur esse una essentia in tribus personis indifferens, ut in littera dicitur. Sed essentia indifferens, aliquid positive est in Deo. Ergo videtur quod et aequalitas.

[2221] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, aequalitas est relatio quaedam. Sed relatio aliquid positive praedicat, et non privative. Ergo videtur quod aequalitas aliquid positive praedicet.

[2222] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod a Magistro in littera dicitur.

[2223] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod aequale opponitur magno et parvo sicut duae privationes; unde etiam per privationem aequale definitur. Sed privatio nihil positive praedicat. Ergo nec aequalitas.

[2224] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod aequalitas est relatio quaedam fundata supra unitatem quantitatis; et in divinis fundata supra unitatem essentiae, prout significatur nomine quantitatis virtualis, ut cum dicitur magnitudo, vel aeternitas vel potentia. Unde de aequalitate dupliciter convenit loqui: aut quantum ad unitatem quantitatis, quae est causa ipsius; aut quantum ad relationem consequentem. Si quantum ad unitatem quantitatis, supra quam fundatur talis relatio, sic ratio ejus consistit in privatione, sicut et ratio unitatis, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3: et ideo dicit philosophus, quod aequale opponitur privative magno et parvo, sicut unum multo; et idem in littera innuitur. Si autem consideretur aequalitas quantum ad relationem, sic aequalitas in creaturis aliquid realiter ponit in utroque extremorum; sed in divinis personis nihil, nisi secundum rationem. Cujus ratio est, quia si poneret aliquam relationem realem in personis, aut hoc esset ex parte essentiae quae communis est, aut ex parte relationum, quibus distinguuntur. Non autem habet ex parte essentiae quod sit relatio realis: quia essentia est una et eadem numero, et idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali, ut supra dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1. Nec etiam ex parte personarum relationibus constitutarum, quia relatio non refertur per aliquam relationem realem mediam; quia sic esset abire in infinitum. Et ideo dico cum Magistro, quod aequalitas non ponit nisi relationem secundum nomen vel secundum rationem, cum de Deo dicitur; sed verum est quod aliquid ponit, scilicet unitatem essentiae, non quod sit de intellectu ejus, sed quod praesupponitur ad intellectum ipsius, sicut est in privativis, et in illis quae dicuntur de Deo ex tempore.

[2225] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ex parte unitatis universaliter sumptae, secundum quod unum convertitur cum ente, nec in Deo nec in creatura aequalitas aliquid positive praedicat; sicut nec unitas, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3. Sed quia in creaturis supposita aequalitatis sunt absoluta, ideo referuntur ad invicem per relationem realem mediam: quod in divinis non competit.

[2226] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis aequalitas sit secundum rationem, relatio tamen habet aliquid in re respondens, ratione cujus dicitur haereticus qui aequalitatem negat; sicut et qui negaret Deum esse dominum, quamvis illa relatio nihil secundum rem ponat in Deo.

[2227] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in creaturis aequalitas non est una quantitas plurium, sed relatio includens talem unitatem; ita in divinis aequalitas non est una essentia, sed relatio secundum intellectum, consequens essentiae unitatem.

[2228] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa relatio non potest esse realiter in Deo; et ideo non sequitur quod aliquid ponat ex hoc quod relative dicitur.

Articulus 2

[2229] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 tit. Utrum attributa essentialia hujusmodi debeant appropriari divinis personis

[2230] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi essentialia attributa personis divinis appropriari non debeant. Quod enim pluribus commune est, nulli eorum debet appropriari. Sed omnia attributa sunt communia tribus personis. Ergo et cetera.

[2231] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, de similibus idem est judicium. Sed omnia haec attributa significant essentiam communem. Ergo videtur quod omnia debeant appropriari, vel nullum; et quod omnia uni personae approprientur.

[2232] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, appropriatum secundum rationem sequitur proprium, quia proprium cadit in ratione appropriati. Sed attributa essentialia non sequuntur propria secundum intellectum; quia possunt intelligi propriis non intellectis, sicut est apud infideles. Ergo non debent dici appropriata.

[2233] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nihil est faciendum a nobis quod possit in errorem fidei vergere. Sed si aliquid commune approprietur uni, potest vergere in errorem fidei, ut credatur aut tantum illi aut magis illi personae convenire. Ergo non debemus attributa essentialia personis appropriare.

[2234] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est auctoritas Hilarii et Augustini in littera.

[2235] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, processiones personarum distinguuntur et nominantur secundum diversas rationes attributorum, inquantum dicimus quod spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, et filius per modum naturae. Ergo unum attributum, cui competit ratio processionis personae, potest illi personae appropriari.

[2236] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod de appropriatione dupliciter convenit loqui: aut ex parte nostra, aut ex parte ipsius rei; et utrobique invenitur convenientia. Quamvis enim attributa essentialia communia sint tribus, tamen unum secundum rationem suam magis habet similitudinem ad proprium unius personae quam alterius, unde illi personae appropriari potest convenienter. Verbi gratia. Potentia habet in ratione sua principium; et ideo appropriatur patri, qui est principium non de principio; et sapientia filio, qui procedit ut verbum; et bonitas spiritui sancto, qui procedit ut amor, cujus objectum est bonum; et ita similitudo appropriati ad proprium personae, facit convenientiam appropriationis ex parte rei, quae esset etiam si nos non essemus; sed ex parte nostra facit convenientiam utilitas consequens. Invenitur enim distinctio et ordo in attributis divinis et in personis; sed differenter; quia in personis est distinctio et ordo realis, sed in attributis secundum rationem. Unde quamvis per attributa non possimus sufficienter devenire in propria personarum, tamen inspicimus in appropriatis aliquam similitudinem personarum, et ita valet talis appropriatio ad aliquam fidei manifestationem, quamvis imperfectam; sicut etiam ex vestigio et imagine sumitur aliqua via persuasiva ad manifestationem personarum.

[2237] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ex hoc quod convenit omnibus aliquod attributum, probatur sufficienter quod non sit proprium unius personae, non tamen quod non sit personae appropriatum; quia haec praepositio ad, quae venit ad compositionem vocabuli, notat accessum cum quadam distantia; unde, secundum Augustinum, homo qui ita imitatur Deum quod semper invenitur distantia similitudinis, dicitur imago et ad imaginem; filius autem qui imitatur patrem sine aliqua dissimilitudine, dicitur imago et non ad imaginem. Et propter hoc, quia hujusmodi attributa accedunt per similitudinem ad rationem propriorum, et distant per communitatem, recte appropriata dicuntur.

[2238] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia attributa essentialia sint unum re, tamen differunt ratione, et secundum rationem suam habent similitudinem vel ad originem personarum, ut potentia, quae est principium productionis, vel ad determinatum modum originis, ut bonitas ad processionem amoris, et ad processionem verbi sapientia; et ita diversis personis possunt ista appropriari. Sed essentia de ratione sua neque originem neque aliquid ad modum originis pertinens dicit; et ideo non appropriatur.

[2239] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod appropriatum potest sumi dupliciter: aut materialiter, idest id quod appropriatum est; et sic illud attributum non sequitur rationem proprii; aut formaliter, idest inquantum appropriatum est; et sic in ratione sua propria, proprii rationem includit.

[2240] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod appropriando attributa essentialia determinatis personis, non excludimus alias personas, nec gradum participationis constituimus; sed tantum ostendimus similitudinem in ratione appropriati ad proprium personae, et ex hoc non sequitur error.

Quaestio 2

Prooemium

[2241] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 pr. Circa tertium duo quaeruntur: 1 de ratione appropriationis Hilarii; 2 de expositione Augustini quantum ad hoc quod dicit, quod imago coaequatur ei cujus est imago, et non e converso: utrum in divinis sit mutua aequalitas; sed hoc supra, 19 dist., habitum est.

Articulus 1

[2242] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 tit. Utrum Hilarius convenienter appropriet aeternitatem patri, speciem filio, usum spiritui sancto

[2243] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod appropriatio Hilarii sit incompetens. Quia, secundum Augustinum, hujusmodi appropriationes fiunt ad excludendum errorem; et ideo patri attribuitur potentia ne infirmus credatur, sicut patres apud nos propter senectutem. Sed circa aeternitatem patris nullus erravit, sicut circa aeternitatem filii, ut Arius. Ergo aeternitas magis esset approprianda filio, quam patri.

[2244] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Sed aeternitas privat principium durationis, innascibilitas autem privat principium originis. Cum igitur appropriationes fiant secundum similitudinem ad propria, videtur quod patri non sit attribuenda aeternitas, quia est innascibilis.

[2245] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod aeternitas appropriatur patri, quia importat ex consequenti proprietatem patris, scilicet innascibilitatem, quamvis principaliter significet divinam essentiam; contra. Quandocumque notionale additur essentiali, non potest totum praedicari de persona cui non convenit illa notio; sicut Deus genitus non praedicatur de patre. Si igitur aeternitas aliquo modo in intellectu suo includeret innascibilitatem, nullo modo filio conveniret, quod est Arianae impietatis.

[2246] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, secundum Dionysium, pulchrum et bonum se consequuntur. Unde videtur quod omnia pulchrum et bonum appetunt; unde secundum nomen in Graeco etiam propinqua sunt, quia bonum dicitur calos, pulchrum callos. Sed bonitas non appropriatur filio, sed spiritui sancto. Ergo nec species vel pulchritudo.

[2247] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, uti est referre aliquid ad obtinendum hoc quo fruendum est. Sed spiritus sanctus est ipsum fruibile, et non refertur ad aliud sicut ad finem. Ergo usus non debet sibi appropriari.

[2248] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in appropriatione Hilarii, ponuntur tria propria nomina personarum, scilicet pater, imago, munus, vel donum, et hoc patet ex praedictis, dist. 8 qu. 1 art. 1; et ponuntur tria appropriata, scilicet aeternitas, quam dicit esse in patre sicut appropriatam sibi; et species, idest pulchritudo, quam dicit esse in imagine, idest in filio, qui proprie imago est, ut supra habitum est, dist. 28, quaest. 2, art. 3; et usum, quem dicit esse in munere, scilicet in spiritu sancto, qui donum est. Ratio autem hujusmodi appropriationis haec est. Aeternitas enim in ratione sua habet duo, scilicet quod sit principium omnis durationis, inquantum est prima mensura: unde ab ipsa fluit et aevum et tempus; et sic habet similitudinem ad propria patris, quae conveniunt sibi inquantum ipse est principium vel per generationem vel per spirationem, scilicet ad paternitatem et communem spirationem. Habet etiam in ratione sua privationem principii, et in hoc convenit cum proprietate patris, quae competit sibi secundum quod est auctor, vel non de principio, scilicet innascibilitate. Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod Deus est causa omnis pulchritudinis inquantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri. Et secundum haec tria, pulchritudo convenit cum propriis filii: inquantum enim filius est imago perfecta patris, sic est ibi consonantia perfecta; est enim aequalis et similis sine inaequalitate et dissimilitudine; et hoc tangit Augustinus, ubi dicit: *ubi est tanta convenientia, id est maxima et prima aequalitas, et prima similitudo.* Inquantum vero est filius verus, habet perfectam naturam patris: et ita etiam habet magnitudinem quae consistit in perfectione divinae naturae, ut supra dictum est, dist. 19, quaest. 1 art. 2: unde dicit Augustinus quod ibi est perfecta et summa vita. Sed inquantum est verbum perfectum patris, habet claritatem quae irradiat super omnia et in quo omnia resplendent. Unde dicit Augustinus, quod est tamquam verbum perfectum. Potest etiam totum accipi ex verbis Augustini secundum rationem consonantiae, quae triplex in eo considerari potest: idest consonantia ipsius ad patrem cui potentia est aequalis et similis, et hoc tangit Augustinus ubi dicit: *prima aequalitas.* Item consonantia sui ad seipsum, inquantum omnia attributa in eo non differunt, sed unum sunt; et hoc tangit ubi dicit: *cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere.* Item consonantia ad res creatas, quarum rationes in eo sunt, et unum sunt in eo sicut ipse est unum cum patre: et hoc tangit ibi: *et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum.* Usus etiam de ratione sua duo habet. Primo quod est assumptum in facultatem voluntatis; et sic convenit spiritui sancto inquantum est amor: et hoc tangit Augustinus cum dicit: *illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo (...) est in Trinitate spiritus sanctus.* Habet etiam aliud quod est ordinatum ad alterum: et iste etiam ordo competit spiritui sancto, inquantum ipse amor, qui est spiritus sanctus, non tantum est in filio, sed redundat in omnes creaturas, secundum quod competit sibi nomen doni: et hoc tangit Augustinus cum dicit: *ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum.*

[2249] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod una et principalis ratio est appropriationis, scilicet similitudo ad proprium, ut dictum est in corp. art.; sed possunt esse multae consequentes utilitates; quarum unam Augustinus tangit; unde ex hoc non potest concludi quod aliquid debeat appropriari patri vel filio, nisi adsit ratio principalis.

[2250] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in aequivocis quae per fortunam sunt et casum, ut canis, non attenditur similitudo aliqua; sed in aequivocis quae dicuntur per respectum ad unum principium attenditur aliqua similitudo analogiae vel proportionis; et talis est multiplicitas hujus nominis principium: unde etiam philosophus docet reducere omnia hujusmodi ad unum primum principium.

[2251] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa non valet.

[2252] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi inquantum induit rationem boni: sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis filii similitudinem habent.

[2253] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod usus, ut supra dictum est, dist. 1, quaest. 1, art. 2, sumitur dupliciter. Communiter, prout uti dicitur assumere aliquid in facultatem voluntatis, et stricte, prout dicit relationem in finem. Et primo modo sumitur hic, quo continet in se etiam fruitionem, ut hic dicitur quod felicitas vel beatitudo ad usum pertinet. Nihilominus tamen competit proposito, et secundum quod habet rationem ordinis non quidem in finem, sed in effectum, in quo bonitas divina per spiritum sanctum uberrime effunditur.

Quaestio 3

Prooemium

[2254] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 pr. Circa quartum duo quaeruntur: 1 de ratione appropriationis Augustini; 2 de hoc quod dicit quod omnia sunt unum propter patrem.

Articulus 1

[2255] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 tit. Utrum Augustinus convenienter appropriet unitatem patri, aequalitatem filio, nexum spiritui sancto

[2256] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod appropriatio Augustini sit incompetens. Supra enim, 10 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est, quod spiritus sanctus est unitas duorum. Ergo videtur quod unitas non patri, sed spiritui sancto approprietur.

[2257] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, appropriatio est secundum similitudinem ad proprium. Illi ergo personae debet appropriari unitas, in qua minus de pluralitate invenitur. Sed maxima pluralitas notionum invenitur in patre, qui habet tres notiones, minima in spiritu sancto, qui habet unam tantum. Ergo unitas spiritui sancto et non patri appropriari debet.

[2258] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, unitas causa est aequalitatis. Si igitur unitas patri appropriatur, et aequalitas sibi appropriari debet, et non filio.

[2259] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 4 Item, secundum convenientiam in natura vel in forma magis attenditur similitudo quam aequalitas. Sed filius inquantum est genitus a patre, habet naturam et formam patris: et similiter imago et verbum habet similitudinem ejus ad quod dicitur. Ergo magis debet appropriari filio similitudo quam aequalitas.

[2260] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, nexus proprie dicitur de spiritu sancto. Sed aeternitas et aequalitas non proprie dicuntur de patre et filio. Ergo videtur quod appropriatio non sit uniformis.

[2261] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod appropriatio Augustini bona est, et ratio appropriationis haec est. Unitas enim, quantum ad id quod positive dicit, habet rationem principii secundum quod est principium numeri: et ita habet similitudinem cum duabus proprietatibus patris, scilicet cum paternitate et communi spiratione quibus dicitur principium filii et spiritus sancti. Secundum autem quod ratio ejus consistit in negatione, sic negat divisionem, et per consequens compositionem praeexistentem; et ita negat rationem principii: quia ea in quae aliquid dividitur, sunt principia integrantia ipsum; et ita unitas habet similitudinem cum innascibilitate, sicut et aeternitas, ut dicit Magister. Similiter etiam aequalitas secundum proprium modum suae processionis convenit filio, ut patet in omnibus nominibus personalibus ipsius filii. Ex eo enim dicitur filius quod recipit aequalem et eamdem naturam quam habet generans: similiter etiam imago includit in se rationem aequalitatis; et similiter verbum perfectum. Ita etiam nexus convenit spiritui sancto ex modo suae processionis inquantum est amor patris et filii, quo uniuntur, et etiam est connectens nos Deo, inquantum est donum.

[2262] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod differt unitum et unum; quia unitum est quod ex pluribus unum effectum est; unde unio importat relationem quamdam plurium secundum quod in uno conveniunt; sed unum absolute dicitur. Unde dicendum, quod unitas, secundum quod ponitur pro unione plurium in uno amore, attribuitur spiritui sancto: secundum autem quod absolute sumitur inquantum est principium, habet similitudinem ad proprium patris: unde appropriatur patri.

[2263] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tres notiones in patre non sunt tres res, sed tres rationes innotescendi: unde pluralitas notionum non impedit quin sibi unitas approprietur; et praecipue cum ratio unitatis cum omnibus notionibus ejus similitudinem habeat.

[2264] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aequalitas non est unitas, sed relatio unitatem consequens; et ideo appropriatur filio, qui adaequat patrem procedens ab eo: quamvis non approprietur sibi unitas.

[2265] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut aequalitas appropriatur filio, ita et similitudo: sed Augustinus posuit aequalitatem, quia in divinis aequalitas includit similitudinem, et non e converso. Cum enim in divinis non sit quantitas nisi virtutis, quae fundatur in aliqua forma; sequitur ut quaecumque conveniunt in quantitate virtuali, conveniant in forma; et ita, si sunt aequalia, quod sint similia. Sed non convertitur: quia aequalitas privat excessum, quem non privat similitudo; unde duo quorum alter altero albior est, sunt similes in albedine, sed non aequales.

[2266] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nexus vel connexio amoris proprium est spiritus sancti. Sed quia quaecumque conveniunt in aliquo uno, possunt dici connexa in illo; ideo connexio absolute dicta non importat nisi convenientiam quamdam; et sic non est proprium spiritus sancti, sed appropriatum. Si tamen sumeretur ut est proprium, non esset magnum inconveniens, quod assignatio non est uniformis simpliciter: quia hujusmodi attribuuntur personis inquantum sunt appropriata, et sic accedunt ad rationem propriorum; unde proprium et appropriatum inquantum appropriatum, non habent rationem difformitatis.

Articulus 2

[2267] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 tit. Utrum omnia sint unum propter patrem

[2268] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur falsum quod dicit Augustinus. Cum enim haec praepositio propter importet habitudinem alicujus causae; cum dicitur quod omnia sunt unum propter patrem, aut importat habitudinem quasi efficientis, aut quasi formae. Si quasi formae, tunc falsum est; quia filius, formaliter loquendo, non est unus cum patre, sed essentia divina, vel proprietate sua, vel seipso. Si quasi efficientis, sic idem erit dictum propter patrem, ac si diceretur quod habet unitatem a patre. Sed sicut habet unitatem a patre filius, ita et aequalitatem. Ergo sicut dicuntur omnia unum propter patrem, ita dicuntur omnia aequalia propter patrem; et sic distinctio nulla esset.

[2269] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid sit de patre, constat quod filius nullam rationem principii habeat respectu patris. Si ergo haec praepositio propter importat habitudinem alicujus principii, videtur omnino falsum quod dicit, quod omnia sunt aequalia propter filium.

[2270] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 arg. 3 Item, sicut idem est Deo sapere quod esse; ita idem est esse aequalem Deo quod esse. Sed non potest dici quod omnia sint in divinis propter filium. Ergo nec quod omnia sint aequalia.

[2271] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in littera dicitur.

[2272] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod dictum Augustini potest verificari dupliciter: scilicet quantum ad proprietatem personarum et quantum ad numerum ipsarum. Si enim consideremus numerum, sic unitas statim in patre invenitur; et ideo propter eum, in quo primo unitas invenitur, secundum ordinem naturae, omnia dicuntur unum. Sed binarius personarum primo invenitur in filio, qui procedit alius a patre, et similiter aequalitas, quae primo in duobus invenitur: et propter hoc omnia per filium aequalia dicuntur, sicut propter eum in quo primo aequalitas invenitur. Sed in spiritu sancto primo invenitur ternarius, et similiter connexio, quae tria requirit, duo connexa et unum connectens; et propter hoc omnia dicuntur connexa propter spiritum sanctum. Si autem consideremus proprietates personarum, in patre invenitur ratio principii quasi primi: et quia in qualibet natura invenitur unum principium non de principio, a cujus unitate est quod una in omnibus natura propagetur, omnia dicuntur unum propter patrem: et hoc videtur tangere Hilarius in quadam notula. Si consideremus proprium filii, secundum omnia propria sua convenit sibi quod adaequet vel coaequet patrem, et inquantum filius et inquantum verbum et inquantum imago. Sicut autem dicimus quod relationes quae sunt ad creaturam, resultant ex creaturis inquantum referuntur in Deum; ita etiam relationes quibus pater refertur ad filium, suppositis relationibus distinguentibus, resultant ex hoc quod filius refertur ad patrem; et propter hoc pater dicitur aequalis filio, inquantum filius coaequat patrem: et ex hoc etiam sequitur quod spiritus sanctus sit aequalis utrique. Nisi enim filius qui est principium spiritus sancti, esset aequalis patri, nullo modo aequalem amorem spiraret; et ita quodammodo ex aequalitate filii resultat aequalitas in tota Trinitate. Similiter etiam proprium est spiritus sancti quod procedat ut amor, et amor habet rationem nexus; et ideo omnia dicuntur propter spiritum sanctum connexa. Posset tamen brevius exponi, ut diceretur, quod sunt omnia unum propter patrem, id est propter unitatem essentialem quae appropriatur patri, et sic de aliis.

[2273] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur quod omnia sunt unum propter patrem, ly propter non tantum dicit habitudinem principii per modum efficientis, sed etiam per modum formae, inquantum unitatem principii sequitur unitas formae, scilicet divina essentia, qua in divinis omnia unum sunt.

[2274] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut creaturae non sunt principium Dei, quamvis dicatur Deus relative, propter hoc quod ad ipsum creaturae referuntur, quia hujusmodi relationes non sunt realiter in Deo, ita etiam non sequitur quod filius sit principium patris, quia aequalitas non ponit in Deo relationem realem.

[2275] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 ad 3 Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Non enim dicuntur omnia esse aequalia propter filium quia filius sit principium aequalitatis in patre, sed ut dictum est in corp. art.

Expositio textus

[2276] Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 expos. *Praeterea considerari oportet.* Tria quaerit de aequalitate. Primo utrum dicatur relative, vel absolute. Ad hoc respondet, quod relative, ibi: *ad quod dicimus.* Secundo quaerit, secundum quid attendatur aequalitas, utrum secundum unitatem essentiae, vel secundum unitatem relationis; et ostendit quod secundum unitatem essentiae; et ideo aequalitas secundum essentiam dicitur; et hoc ibi: *est tamen aequalis patri filius.* Tertio quaerit quid sit aequalitas, et ad hoc respondet, quod est relatio in Deo secundum nomen tantum, ibi: *et appellatio tantum relativa est. Imago enim si perfecte implet illud cujus imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae.* Ex hoc videtur quod in divinis non sit mutua aequalitas, si pater suae imagini non coaequatur. Sed dicendum, quod sicut filius est aequalis patri, ita et pater filio, cum quantitas virtualis perfecte sit in utroque. Sed coaequare dicit motum ad coaequalitatem; et quamvis in divinis non sit motus, est tamen ibi acceptio aequalitatis; et quia filius accipit aequalitatem a patre et non e converso, ideo filius coaequatur patri et non e converso. *Identitatem* id est omnia idem in natura. Hilarius Lib. de Synod.: *imago est ejus ad quem coimaginatur species indifferens.* Haec notula inducitur ad ostendendum quod imago coaequatur ei cujus est imago: in qua notula duo facit Hilarius: primo ponit definitiones imaginis quae patent ex his quae dicta sunt, 28 dist.; secundo ex illis definitionibus concludit duas conclusiones; per quarum unam ostenditur distinctio filii a patre ex hoc quod imago ad aliquid refertur; et hoc ibi: *est ergo pater et filius, quia imago patris est filius*: per secundam vero ostenditur unitas naturae propter speciei indifferentiam, quae est de ratione imaginis, et hoc ibi: *qui imago est, ut vere imago sit, speciem necesse est et naturam et essentiam in se habeat auctoris.* Alia notula: *si quis innascibilem et sine initio dicat filium tamquam duo sine principio sive duo innata dicens, anathema sit.* Haec notula inducitur ad ostendendum quomodo omnia sunt unum propter patrem, et est intentio Hilarii dicere, quod cum in qualibet natura sit unum principium non de principio, si aliquis poneret in divinis duos innascibiles, poneret duas naturas, et ita duos deos. Sed oportet ut secundum ordinem unius naturae sit relatio in unum principium non de principio qui est pater: *initiabile*, idest initiativum: *ex innascibili essentia*, idest ex patre innascibili qui est essentia. *Omnia haec gradu referuntur ad Deum.* Contrarium est quod supra dixit Hieronymus, 25 dist., quod in divinis personis non est gradus. Et dicendum, quod hic ponit duplicem relationem: unam creaturae ad filium, et in hac relatione est gradus; et aliam filii ad patrem, in qua non est gradus. Potest tamen dici quod gradus large sumitur pro ordine. Alia notula. *Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei contulit, sed naturam filio dedit ex impassibili ac non nata substantia, perfecta nativitas.* Haec notula inducitur ad ostendendum quomodo pater et filius unum sunt in natura; quod probat sic. Quia principium creationis rerum est voluntas; et ideo tales fecit Deus res quales voluit, et non qualis ipse est in natura sua. Sed principium generationis filii est natura patris. Ergo oportet quod filius non solum sit talis qualem pater voluit, sed qualis pater est in natura; unde dicit: *sed genitus in substantia Dei*, idest filius, qui est natus de natura patris, *attulit*, idest accepit, *secundum originem*, idest per generationem, *essentiam naturae*, idest talem essentiam qualis est natura patris, *non essentiam voluntatis*, idest qualem voluntas habuit, *secundum creaturas*, idest sicut creaturae acceperunt. Alia notula. *Minus forte expresse videtur de indifferenti similitudine patris et filii locuta esse synodi fides; maxime cum de patre et filio et spiritu sancto ita senserit significatam in nominibus propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum.* Hoc inducitur ad ostendendum quomodo omnia connexa sunt per spiritum sanctum. Et intentio Hilarii est recitare quod quaedam synodus fuit congregata contra Sabellianos, qui dicebant eamdem esse personam patrem et filium et spiritum sanctum; contra quos synodus, ad hoc ut distingueretur ordo personarum et gloria, vel dignitas personalis, et substantia, idest hypostasis, confessa est esse patrem et filium et spiritum sanctum per substantiam tria, et per consonantiam unum. Et acceperunt substantiam, non pro essentia, ne divisionem essentiae, secundum Arianos, inducerent; sed pro hypostasi, ut Sabellianam confusionem excluderent. Et dixerunt quod sunt per consonantiam unum, inquantum uniuntur amore, qui est spiritus sanctus. *Quae veritatem patris et filii et spiritus sancti, nominum numero eluderet.* Sabelliana haeresis dixit, istis nominibus distinctis *pater et filius et spiritus sanctus*, quae in Scriptura inveniuntur, non subjacere aliquam in re distinctionem; et quod eadem res habuit nomen *pater et filius et spiritus sanctus*; ex quo sequebatur quod non esset veritas nominum: quia nulla res vere sui ipsius pater est. Alia notula. *Cum Deum patrem necessario confitemur, et absolute Christum Dei filium Deum praedicamus; non possunt secundum naturae indifferentiam non esse unum.* Haec notula inducitur etiam contra Sabellianos et Arianos. Dicit enim simul, quod cum nos nominemus filium Deum sicut et patrem, et non dicamus plures deos, sed unum; constat quod essentia patris et filii est una, cujus nomen est unum, idest singulariter praedicatur; quia uterque dicitur Deus. Sed ex hoc non sequitur quod non sit aliqua persona genita, quae accipit essentiam eamdem numero a persona generante. *Religiosa unitas*, idest fidelis confessio qua nomen Dei singulariter, non communiter praedicatur. *Non ademit*, idest non abstulit, *personae genitae essentiam*, idest personam filii geniti, quae est essentia, *constitutam*, idest natam ex essentia patris *indeficientis naturae.*

Distinctio 32

Quaestio 1

Prooemium

[2277] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 pr. Postquam determinavit de propriis et appropriatis personarum, hic inquirit qualiter ad invicem divinae personae comparentur secundum propria vel appropriata; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter comparentur secundum proprium vel appropriatum spiritui sancto; in secunda qualiter comparentur secundum proprium vel appropriatum filii, ibi: *praeterea diligenter investigari oportet, utrum pater sapiens sit sapientia quam genuit*; in tertia inquirit qualiter comparentur secundum utrumque simul; scilicet de uno per comparationem ad alterum, ibi: *praeterea diligenter notandum est.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *huic quaestioni (...) id solum respondemus. Praeterea diligenter investigari oportet.* Hic inquirit quomodo comparentur secundum appropriatum filii, quod est sapientia; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestionem, et determinat veritatem; in secunda excludit quamdam dubitationem ex determinatione occasionatam, ibi: *post haec quaeri solet a quibusdam, utrum filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita.* Prima in duas: in prima inquirit utrum pater sit sapiens sapientia genita, vel ingenita, et determinat eam; in secunda inquirit utrum filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita et determinat eam; primo ostendens quod non est sapiens sapientia genita sed sapientia ingenita; secundo ostendens quod est sapiens per sapientiam genitam. Et sic patet responsio ad quaestionem per distinctionem; quia ablativus sapientia potest construi in habitudine principii efficientis; et sic est sensus, quod sit sapiens a sapientia genita; et hoc falsum est: vel potest construi in habitudine causae formalis; et sic est sensus, quod sit sapiens per sapientiam genitam formaliter, et hoc verum est; et hoc dicit, ibi: *ex praedictis constat quod filius non est sapiens a se, neque de se. Post haec a quibusdam solet quaeri, utrum una tantum sit sapientia patris.* Hic excludit dubitationem ex praedictis ortam; et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo ponit determinationem, ibi: *haec et similia tamquam sophistica, (...) abjicimus*; tertio manifestat per similitudinem; ibi: *et sicut in Trinitate dilectio est quae est pater, filius et spiritus sanctus (...) et tamen spiritus sanctus dilectio est, quae non est pater vel filius (...) ita in Trinitate sapientia est quae est pater et filius et spiritus sanctus (...) et tamen filius est sapientia quae non est pater vel spiritus sanctus. Praeterea diligenter notandum est.* Hic inquirit de uno per comparationem ad aliud; et primo movet quaestionem; secundo addit quaestionis difficultatem, relinquens quaestionem insolutam, ibi: *difficilem mihi fateor hanc quaestionem.* Hic est duplex quaestio. Primo de his quae pertinent ad spiritum sanctum. Secundo de his quae pertinent ad filium. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum pater diligat filium spiritu sancto; 2 utrum pater diligat se spiritu sancto; 3 utrum pater et filius diligant nos spiritu sancto.

Articulus 1

[2278] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 tit. Utrum pater diligat filium spiritu sancto

[2279] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater non diligat filium spiritu sancto. Sicut enim idem est Deo esse quod sapere, ita idem est Deo esse quod diligere. Sed Deus pater non dicitur esse aliquo modo spiritu sancto. Ergo videtur quod nec diligere.

[2280] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum dicitur: pater diligit filium spiritu sancto, oportet quod ablativus constituatur in habitudine alicujus causae, vel quasi efficientis, vel quasi formalis. Sed omnis talis constructio potest resolvi et exponi per aliquam praepositionem designantem habitudinem causae. Ergo videtur quod pater diligat filium vel a spiritu sancto, vel per spiritum sanctum. Harum autem utraque videtur esse falsa; quia spiritus sanctus non habet aliquam habitudinem principii respectu patris; sicut praepositio designat. Ergo videtur quod etiam haec sit falsa: pater diligit filium spiritu sancto.

[2281] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, hoc verbum diligit aut significat actum essentialem aut notionalem. Si essentialem, cum idem judicium sit de omnibus essentialibus, poterit loco ejus poni alius actus essentialis; ut dicatur pater vivere spiritu sancto, vel intelligere aut velle; quod falsum est. Si autem dicat actum notionalem, non dicit aliam notionem quam communem spirationem. Ergo loco ejus poterit poni hoc verbum spirat, ut dicatur: pater spirat spiritum sanctum spiritu sancto; quod falsum est. Ergo et prima omnibus modis falsa est.

[2282] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis amor quo aliqui se diligunt, est vinculum vel nexus uniens eos. Sed spiritus sanctus non potest unire patrem et filium; quia omne uniens habet aliquem influxum super unita, sicut unionem faciens. Ergo videtur quod pater et filius non diligant se spiritu sancto.

[2283] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, sicut amor alicujus hominis procedit ab eo, ita et spiritus sanctus procedit a patre et filio ut amor. Sed unus homo diligit alium amore qui ab ipso procedit. Ergo et pater diligit filium spiritu sancto, qui est amor ab ipso procedens; et est ratio Hugonis de sancto Victore.

[2284] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omni amore perfecto aliquid diligitur. Si ergo spiritus sanctus est amor perfectus, quod utique verum est, videtur quod eo aliquis diligat, et aliquis diligatur. Sed non nisi pater et filius. Ergo pater et filius diligunt se spiritu sancto.

[2285] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt plurimae opiniones. Quidam enim dicunt omnes hujusmodi locutiones esse falsas, et in suo simili ab Augustino retractatas, ubi retractavit quod prius dixerat, patrem sapientia ab eo genita sapientem esse, ut in notula in littera posita patet. Sed hoc non videtur conveniens; quia Augustinus ea quae retractare voluit, specialiter expressit; et praeterea ipse non retractavit dicta aliorum, sed tantum sua. Unde cum ipse et omnes alii communiter talibus locutionibus utantur, praesumptuosum videtur eas negare. Ideo alii dicunt, eas quidem veras esse, sed improprias, et sic exponendas: pater et filius diligunt se spiritu sancto, idest amore essentiali, qui spiritui sancto appropriatur. Hoc etiam non videtur conveniens; quia sic etiam pater diceretur sapiens filio, idest sapientia essentiali, quae filio appropriatur, et diceretur bonus spiritu sancto propter eamdem rationem. Ideo alii dixerunt, quod est vera et propria; et horum multiplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod ablativus ille resolvendus est in praepositionem, ut sit sensus: pater diligit filium spiritu sancto, idest per spiritum sanctum; et tunc quod ly per denotat subauctoritatem in spiritu sancto, et auctoritatem in patre et filio, sicut cum dicitur, quod pater operatur per filium. Sed hoc non videtur conveniens; quia per praepositionem per designatur habitudo causae in causali cui adjungitur, quamvis non respectu operantis, sed respectu operati. Filius enim habet causalitatem in creatura, quamvis non sit principium operationis in patre. Sed cum dicitur: pater diligit filium per spiritum sanctum, non denotatur aliquis effectus in creatura, nec aliquid cujus principium spiritus sanctus sit; et ideo non est similis ratio dicendi. Et ideo quidam dicunt quod ablativus construitur in habitudine signi, et quasi effectus; quia sicut generatio quodammodo terminatur ad filium, ita spiratio quae designatur in dilectione, terminatur ad spiritum sanctum. Unde exponunt sic: pater et filius diligunt se spiritu sancto; idest, spiritus sanctus est signum quod pater et filius diligunt se. Sed hoc non videtur conveniens; quia etiam amor creatus est signum dilectionis, qua pater et filius diligunt se; et ita per viam istam diceretur, quod pater et filius diligunt se amore creato, quod falsum est. Praeterea spiritus sanctus est amor patris, et amore formaliter aliquid diligitur; et ita spiritu sancto, etiam formaliter loquendo, pater diligit. Et ideo alii dixerunt, quod ablativus ille construitur in habitudine formae; quia pater et filius formaliter amore diligunt qui est spiritus sanctus. Sed hoc etiam ex toto non videtur sufficiens; quia forma non denominat aliquid nisi inhaereat; et ita cum spiritus sanctus non se habeat ad patrem ut inhaerens, sed ut per se subsistens, non potest esse quod sit sicut forma eliciens actum dilectionis. Et praeterea forma habet rationem principii respectu ejus cujus est forma, quaecumque forma sit, vel quantum ad esse substantiale, vel accidentale, et operationem consequentem; et ita spiritus sanctus esset principium alicujus in patre; quod falsum est. Et ideo alii dixerunt, quorum videtur esse auctor Hugo de s. Victore ubi supra, quod construitur in habitudine quasi effectus formalis, ut dicatur effectus largo modo omne id quod a principio est, quia proprie in divinis non est efficiens et effectum; et formale dicatur, quod habet actum formae in denominando. Et est sensus: a patre et filio procedit amor, qui est spiritus sanctus, quo diligit se. Unde haec opinio simul concludit duas ultimas praedictarum; unde perfectius continet veritatem, et sibi consentiendum videtur. Tamen ad explanationem ejus sciendum est, quod secundum diversam naturam generis diversus est modus denominationis. Quaedam enim genera secundum rationem suam significant ut inhaerens, sicut qualitas et quantitas, et hujusmodi; et in talibus non fit denominatio nisi per formam inhaerentem, quae est secundum aliquod esse vel substantiale vel accidentale. Quaedam autem significant secundum rationem suam, ut ab alio ens, et non ut inhaerens, sicut praecipue patet in actione. Actio enim, secundum quod est actio, significatur ut ab agente; et quod sit in agente, hoc accidit sibi inquantum est accidens. Unde in genere actionis denominatur accidens per id quod ab eo est, et non per id quod principium ejus est; sicut dicitur actione agens; nec tamen actio est principium agentis, sed e converso. Et si per impossibile poneretur esse aliquam actionem quae non esset accidens, non esset inhaerens, et tamen denominaret agentem, et tunc agens denominaretur per id quod ab eo est, et in eo non est ut inhaerens. Sed quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhaerens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis; vel ipsa actione, quae denominat agentem et non est principium ejus; vel forma, quae est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis; sicut dicimus ignem moveri sursum motu proprio, et levitate. His visis, patet de facili qualiter concedendum sit quod dictum est, et quid est quod dubitationem induxerit. Diligere enim in divinis potest dici vel essentialiter, secundum quod non importat nisi processionem secundum rationem; vel notionaliter, secundum quod importat processionem realem amoris ab amante: et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici: scilicet ut qualitas, prout amor significat habitum amantis in amante; et ut operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amante. Si igitur diligere sumatur essentialiter, cum dicitur, pater diligit filium, dicetur diligere denominative amore qui est actus essentialis, et sicut principio illius actus, ipsa caritate, quae est substantia divina. Si autem sumatur notionaliter, tunc, si amor significat formam quae est principium hujus actus, dicetur pater diligere filium ipsa proprietate quae est principium processionis spiritus sancti, sicut paternitas est principium generationis filii. Si autem amor nominet ipsam actionem procedentem, sic pater dicitur diligere filium amore qui est spiritus sanctus, vel spiritu sancto; licet hoc non adeo expressam contineret veritatem. Et similiter est in aliis nominibus personalibus quae significant personam per modum operationis, ut verbum; et ideo dicitur, quod pater dicit verbo suo.

[2286] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod diligere, prout essentialiter sumitur, est omnibus modis idem quod esse, et quantum ad rem, et quantum ad modum significandi, qui est significare absolute in divinis. Unde accipiendo hoc modo diligere, nullo modo pater diligit spiritu sancto. Sed diligere notionaliter sumptum, non idem est patri quod esse, secundum modum significandi; quia diligere dicitur relative, et esse absolute; et ideo non sequitur quod spiritu sancto sit, quamvis spiritu sancto diligat: sicut paternitate est pater, nec tamen paternitate est. Sed sapere in divinis nunquam dicitur nisi essentialiter; et ideo nullo modo potest dici quod pater sit sapiens sapientia genita.

[2287] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., amor personalis non se habet ad patrem diligentem ut principium dilectionis, sed magis ut actus denominans: et ideo non construitur in habitudine alicujus principii, nec in habitudine formae inquantum forma est principium, sed solum inquantum forma est denominans; ut cum dicitur: iste est agens actione. Et ideo, quia propositiones important expresse habitudinem causae, non ita est propria ista: pater diligit filium per spiritum sanctum, sicut haec: pater diligit spiritu sancto. Quamvis etiam concedi possit, inquantum est principium denominationis, non simpliciter. Haec autem: pater diligit a spiritu sancto, nullo modo concedenda est: quia dicit principium per modum efficientis.

[2288] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non dicit actum essentialem, sed notionalem. Sciendum tamen est, quod in actu notionali, qui est diligere, duo intelliguntur; scilicet actus ipse, et exitus actus ab agente: et ipse actus est persona spiritus sancti; sed emanatio actus ab agente est proprie notio, sive notionalis actus, qui est processio: et ideo etiam persona spiritus sancti non significatur per actum designatum verbo, quia verbum significat actum ut egredientem ab agente, sed significatur per actum designatum nomine quod significat actum absolute, ut amor et dilectio. Diligere autem proprie dicit notionem, quia diligere idem est quod amorem emittere. Unde in verbo diligendi importatur et ipse actus, qui est persona, ratione cujus secundum illum actum denominatur pater diligens amore, qui est persona spiritus sancti; et importat emissionem actus, ratione cujus est notionale. Sed hoc verbum spirat significat ipsam emissionem actus, et non actum emissum: et ideo pater non dicitur spirans spiritu sancto, sed actu, vel proprietate spirationis. Et simile est de generatione: quia generatio dicit emissionem geniti; unde non dicitur quod pater generat verbo; sed dicere dicit emissionem verbi, et verbum emissum: et ideo dicitur, quod dicit verbo. Verbum autem nominat id quod emissum est, et non emissionem; et ideo verbum est personale, sicut et amor: et diligere est notionale, sicut dicere.

[2289] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod haec est vera: pater et filius uniuntur spiritu sancto, secundum quod spiritus sanctus est ipsa unio, sicut et amor quo formaliter uniuntur, ut dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 4, sicut eo quod ab eis procedit, sicut aliqui uniuntur uno actu. Nec tamen ista simpliciter concedenda est, quod spiritus uniat patrem et filium; quia unire significat per modum unientis effective, quod non convenit spiritui sancto. Potest tamen concedi, si intelligatur uniens formaliter, sicut albedo dicitur facere album.

Articulus 2

[2290] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 tit. Utrum pater diligat se spiritu sancto

[2291] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater non diligat se spiritu sancto. Aut enim diligere importat actum essentialem, aut notionalem. Si essentialem, communis est toti Trinitati, et significat divinam essentiam. Ergo non diligit se essentialiter spiritu sancto. Si autem significat actum notionalem; contra: nullus actus notionalis reflectitur super eum a quo est: non enim pater generat se. Si igitur diligere sit actus notionalis, videtur quod haec sit falsa: pater diligit se spiritu sancto.

[2292] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, processio spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem filii: quia spiritus sanctus procedit a patre et filio. Sed quidquid convenit patri secundum seipsum, potest etiam sibi convenire, generatione filii non intellecta. Ergo cum diligere se dicatur de patre respectu sui ipsius, videtur quod non diligat se spiritu sancto: quia sic spiritus sanctus intelligeretur procedere a patre per modum amoris, etiam filio non existente.

[2293] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, amor gratuitus semper in alterum tendit, ut dicit Gregorius, quod caritas minus quam inter duos haberi non potest. Sed caritas creata est exemplata a caritate increata, quae est spiritus sanctus. Ergo videtur quod amor iste quo diligit pater seipsum, non sit amor personalis, qui est spiritus sanctus.

[2294] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quocumque amore amat se pater, amat se filius et spiritus sanctus. Si igitur pater amat se spiritu sancto, ergo et spiritus sanctus amabit se spiritu sancto. Sed omnis amor procedit ab amante. Ergo spiritus sanctus procedit a seipso, quod est inconveniens. Ergo nec pater spiritu sancto amat se.

[2295] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, pater eodem amore amat filium et seipsum. Sed filium diligit spiritu sancto. Ergo et seipsum spiritu sancto amat.

[2296] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut amor est proprium spiritus sancti; ita et verbum proprium filii. Sed, secundum Anselmum, pater dicit se verbo, scilicet quod est filius. Ergo et amat se amore ab ipso procedente, qui est spiritus sanctus.

[2297] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum dicitur pater diligit se spiritu sancto, potest intelligi de dilectione essentiali vel notionali. Si de dilectione essentiali, sic, sicut nec filium, ita nec seipsum spiritu sancto diligit; sed caritate essentiali et operatione essentiali. Si autem intelligatur de dilectione notionali, sic, sicut filium, ita et se spiritu sancto amat: quia diligere notionaliter sumptum nihil aliud dicit quam esse principium amoris personalis, qui est spiritus sanctus; quia amor qui significatur per modum operationis, denominat patrem a quo est, ut pater dicatur spiritu sancto diligere. Et cum tota ratio dilectionis quae est in filio, sit in patre, et e converso; ex neutra parte potest impediri quin pater spiritu sancto seipsum diligat, scilicet nec ex parte spirantis amorem, nec ex parte diligibilis: quia ipse pater ex una parte sufficiens principium est spiritus sancti, et ex alia parte sufficiens ratio diligibilitatis in ipso est, et etiam in spiritu sancto. Unde sicut pater filium spiritu sancto diligit; ita et seipsum et spiritum sanctum spiritu sancto diligit.

[2298] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intelligitur de actu notionali. Sed sciendum est, quod cum actus omnis notionalis importet rationem principii quantum ad originem divinae personae, hoc contingit dupliciter: quandoque enim designatur ratio principii respectu ejus in quod terminatur actus notionalis, ut cum dicitur: pater generat filium: generare enim importat habitudinem principii quae est in generante respectu generati: et in talibus non potest fieri reciprocatio, ut dicatur quod pater generat se; quia nulla persona est principium sui ipsius: quandoque autem habitudo principii non importatur respectu ejus in quod transit actus, ut patet cum dicitur: pater dat essentiam filio: non enim significatur pater esse principium dati quod est essentia, sed ejus cui datur; et similiter est in hoc verbo diligere, quod importat habitudinem principii, non diligentis ad dilectum, sed diligentis ad amorem, qui importatur in verbo diligit; et ideo in talibus potest esse reciprocatio: et hoc contingit, quia verbum diligere non tantum importat emissionem, sed ipsum amorem emissum; unde si accipiatur separatim id quod ad originem pertinet tantum, non erit conversio; non enim potest dici, quod pater spiret se.

[2299] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si generatio filii non esset, pater non diligeret se spiritu sancto; quia nec pater esset, cum persona patris paternitate constituatur. Si tamen detur per impossibile quod persona patris remaneat, poterit per se amorem spirare personalem. Nec tamen ab hoc excluditur filius: quia omnis patris perfectio est etiam filii, in qua secundum relationem originis non opponuntur.

[2300] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amor gratuitus non est amor privatus, qui in alterum tendat; nihilominus tamen et in ipsum amantem reflectitur; non enim tantum proximus ex caritate diligendus est; sed etiam seipsum et quantum ad animam et quantum ad corpus ex caritate debet homo diligere; et ita etiam pater spiritu sancto diligit.

[2301] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, spiritus sanctus diligit se spiritu sancto, si intelligatur de dilectione essentiali, expresse verum est; quia sicut seipso Deus est, ita seipso essentialiter diligens est. Si autem intelligatur de dilectione notionali, tunc in hoc verbo diligere importatur quasi duplex actus; scilicet ipse actus amoris qui significat personam spiritus sancti, et emissio amoris. Unde diligere notionaliter sumptum, nihil aliud est quam spirare amorem. Per spirare enim significatur ipsa emissio; sed per amorem persona spiritus sancti; ac si diceretur generare filium. Unde sicut filio non competit generare filium, ita nec spiritui sancto spirare amorem. Nec ex hoc aliquid imperfectionis in spiritu sancto vel in filio relinquitur, ut ex praedictis patet, dist. 7: et ideo secundum hunc sensum non conceditur quod spiritus sanctus notionaliter diligat. Si autem ab intellectu hujus verbi diligit separetur actus originis per quem efficitur notionale; et remaneret tantum id quod personale est, scilicet ipse amor: sic spiritui sancto conveniret: quia ipse procedit ut operatio subsistens. Unde ipsa operatio est operans; et secundum hoc spiritus sanctus etiam seipso diligeret seipsum vel patrem; et tunc diligere non importaret aliquid notionale, sed tantum personam alio modo significatam. Unde hoc verbum diligere potest tripliciter sumi. Aut secundum quod dicit essentiam tantum; et tunc dicit exitum secundum rationem operationis essentialis, quae est ipsa essentia, ab essentia divina; et sic pater non diligit spiritu sancto, et similiter filius et spiritus sanctus. Aut secundum quod nominat tantum personam spiritus sancti; et sic etiam non dicit exitum, nisi secundum rationem; unde secundum hoc convenit tantum spiritui sancto diligere. Sed iste modus inconsuetus est. Aut dicit exitum realem; et tunc simul importat notionem activam, et personam spiritus sancti; et tunc non convenit nisi patri et filio.

Articulus 3

[2302] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 tit. Utrum pater et filius diligant nos spiritu sancto

[2303] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pater et filius non diligant nos spiritu sancto. Omne enim dictum de Deo connotans effectum in creatura, est essentiale. Sed cum Deus dicitur creaturam diligere, in dilectione connotatur effectus in creatura, quem diligendo confert. Ergo oportet quod essentialiter sumatur. Sed dictum est, art. antec., quod pater et filius nullo modo diligunt spiritu sancto, si diligere essentialiter sumatur; quia spiritus sanctus nullam rationem habet principii respectu alicujus essentialis, neque per modum denominantis, neque alio modo. Ergo videtur quod pater et filius non diligunt nos spiritu sancto.

[2304] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, cum dicitur, pater diligit filium spiritu sancto, ut supra dictum est, secundum opinionem Hugonis de s. Victore, ablativus construitur in habitudine effectus quasi formalis. Sed in illa comparatione qua Deus ad creaturam comparatur, nullo modo se habet spiritus sanctus ut effectus, immo magis id quod in creatura efficitur. Ergo videtur quod non possit salvari haec eadem ratio veritatis.

[2305] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, sicut dilectio se habet ad spiritum sanctum, ita et generatio ad filium. Sed pater non generat nos filio; immo potius dicitur nos regenerare spiritu sancto. Ergo videtur quod nec nos spiritu sancto diligat.

[2306] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra est quod dicitur Joann. 17, 22: *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Non enim loquitur ibi de unitate essentiali tantum; quia illo modo Deo non unimur; sed de unitate consonantiae, vel amoris, quod est spiritus sanctus. Ergo videtur quod sicut pater et filius diligunt se spiritu sancto, ita et nos.

[2307] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut verbum est proprium filii, ita et amor proprium spiritus sancti. Sed pater dicit omnem creaturam verbo suo; unde Augustinus:

dixit, et facta sunt; idest, verbum genuit in quo erat ut fierent. Ergo diligit creaturam amore suo, qui est spiritus sanctus.

[2308] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum simpliciter quod pater et filius nos diligunt spiritu sancto, sicut supra, 10 dist., expresse habetur. Sciendum tamen est ad ejus intellectum, quod processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum; cum omne quod est primum in aliquo genere, sit causa eorum quae sunt post; sed tamen efficientia creaturarum essentiae communi attribuitur. Unde dicendum est, quod cum dicitur, pater et filius diligunt nos spiritu sancto, hoc verbum diligere potest sumi essentialiter et notionaliter; et utroque modo vera est locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam spiritus sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio spiritus sancti, sicut et verbum; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod pater dicit omnia verbo, vel arte sua. Sed spiritus sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligere creaturam spiritu sancto, et non verbo. Si autem sumatur notionaliter; tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, ut supra dictum est, 30 dist., quaest. 1, art. 3, et tunc est sensus: pater diligit creaturam spiritu sancto; idest, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae.

[2309] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., utroque modo potest sumi. Si enim sumatur essentialiter, nihil sequitur inconveniens; quia spiritus sanctus non designabit principium diligentium, sed dilectorum. Unde tunc designabitur habitudo ablativi substantive in ipso ablativo, ut dicit Praepositinus. Si autem sumatur notionaliter, nominativus poterit connotare effectum in creatura per modum habitudinis ad terminum, sicut supra dictum est, 30 dist., art. 2.

[2310] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in egressu artificiatorum ab arte est considerare duplicem processum; scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit; et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa; ita etiam in processu voluntatis est duo considerare; scilicet exitum amoris ab amante, et secundo exitum ipsius rei datae per amorem ab amore. Unde quantum ad primum exitum se habet spiritus sanctus in comparatione Dei ad creaturam ut effectus, sive quod est de principio, sicut et verbum; sed quantum ad secundum exitum utrumque se habet ut principium, scilicet et verbum et amor; sed creatura ut effectus.

[2311] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc verbum generat importat tantum originem personae, et non importat personam per modum actus, sicut diligere et dicere important utrumque; et ideo pater non denominatur generans filio, sed generatione; denominatur autem diligens amore qui est spiritus sanctus. Generatio autem qua nos regenerat, non est per naturam, sed per voluntatem; et ideo ex parte nostra accipiendo, spiritus sanctus est ratio talis generationis magis quam filius, qui procedit per modum naturae.

Quaestio 2

Prooemium

[2312] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad filium; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum pater sit sapiens filio, vel sapientia genita; 2 utrum ipse filius sapientia genita vel ingenita sapiens sit.

Articulus 1

[2313] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 tit. Utrum pater sit sapiens sapientia genita

[2314] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater sit sapiens sapientia genita. Omnis enim sapiens sua sapientia sapiens dicitur. Sed filius est sapientia patris, qui est sapientia ingenita. Ergo et cetera.

[2315] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis sapiens est sapiens illa sapientia sine qua sapiens non esset. Sed sine filio pater sapiens non esset, ut supra dixit Augustinus, 9 dist. Ergo videtur quod pater sit sapiens filio, vel sapientia genita.

[2316] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, illa sapientia quis sapiens dicitur in qua videt ea quae ipse cognoscit. Sed supra dixit Augustinus, 31 distinct.: *ibi*, scilicet in verbo, *videt omnia Deus*. Ergo et cetera.

[2317] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, Deus sapiens non diceretur nisi seipsum videret. Sed seipsum videt in filio, sicut res videtur in sua imagine. Ergo videtur quod sit sapiens filio, vel sapientia genita.

[2318] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra est quod in littera ab Augustino dicitur.

[2319] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quamvis pater dicat se verbo suo, nullo modo concedendum est quod sapientia genita sapiens sit; et hoc propter diversum modum significandi in utroque. Verbum enim significat per modum operationis, quae denominat illud a quo progreditur, scilicet operantem; unde pater denominatur dicens verbo genito, sicut et diligens amore procedente. Sed sapientia significatur per modum formae manentis in eo cujus est; unde non potest denominari aliquis sapiens nisi per id quod in ipso est, et non per id quod ab ipso est. Quidquid autem significatur esse in aliquo per modum formae vel substantialis vel accidentalis, significatur ut principium alicujus in ipso; quia forma substantialis est principium substantialis esse; et accidentalis dat aliquod esse, scilicet accidentale; et utraque principium est operationis in eo in quo est. Cum autem filius nullam rationem principii habeat respectu patris, non potest dici, quod pater filio, vel sapientia genita, sapiens sit.

[2320] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sapientia patris dicitur dupliciter: scilicet sapientia quae in ipso est, quae est essentialis sapientia; et hac formaliter sapiens est, sicut quilibet sapiens denominatur sapiens sapientia quae in eo est. Dicitur etiam sapientia patris quae est a patre procedens; et hac non denominatur sapiens, sicut nec homo sapiens denominatur a sapientia quam in alterum docendo producit.

[2321] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus in illa ratione contra haereticum accipit sapientiam essentialem, sine qua pater sapiens non esset, secundum quod ab apostolo est appropriata filio, 1 Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam*; et sapientia in ratione appropriata non esset, si filius non esset: unde oportet filium patri coaeternum esse, sicut et sapientiam filio appropriatam.

[2322] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod videre in aliquo dicitur dupliciter. Aut cujus cognitionem in eo accipit, sicut intellectus scientiam in sensibilibus accipit, vel intellectus possibilis in lumine intellectus agentis, vel discipulus in verbo magistri dicto vel scripto. Aut rem cognitam in alio repraesentatam intueri; sicut aedificator videt artem suam in domo quam facit, vel sicut aliquis videt illud quod scit, in libro ubi scriptum est. Primo ergo modo pater nihil videt in filio, quia non accipit cognitionem a filio; sed secundo modo; quia rationes ipsas omnium creaturarum in verbo suo posuit, ipsum generando.

[2323] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod quamvis pater videat in verbo creaturam, non tamen ibi videt se. Non tamen video causam quare sicut per modum praedictum creaturam in verbo videt, quae ibi relucet, non multo magis seipsum videat, qui perfectissime in verbo repraesentatur; et sic etiam non est inconveniens quod per modum istum in creatura se videat, quae ipsius divinae bonitatis repraesentativa est per imaginem vel vestigium; non tamen sequitur quod pater sapiens sit sapientia genita.

Articulus 2

[2324] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 tit. Utrum filius sit sapiens sapientia genita

Quaestiuncula 1

[2325] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius non sit sapiens sapientia genita. Filius enim non alio est sapiens quam pater, sicut nec alio est Deus. Sed pater est sapiens sapientia essentiali. Ergo et filius sapientia essentiali sapiens est. Sed sapientia essentialis non est genita, sicut nec essentia. Ergo et cetera.

[2326] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sapientia qua denominatur aliquis sapiens, habet aliquam rationem principii respectu ipsius sapientis. Sed filius nullo modo sui ipsius principium est. Ergo videtur quod non sit sapiens sapientia genita.

[2327] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Item, sicut supra hac dist. dixit Magister, sapientia genita est ipsa hypostasis filii; hypostasis autem non significatur per modum formae. Cum igitur denominatio fiat a forma, videtur quod non possit dici sapiens sapientia genita.

[2328] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Contra, omne quod per se non est sapiens, non est sapiens nisi per accidens. Sed filius non est sapiens per accidens. Ergo est sapiens per se. Sed ipse est sapientia genita. Ergo est sapiens sapientia genita.

Quaestiuncula 2

[2329] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur, utrum sit sapiens sapientia ingenita; et videtur quod non. Quia sapientia qua aliquis denominatur sapiens, significatur esse in sapiente per modum formae inhaerentis. Non autem sic pater est in filio, sicut nec e contra. Ergo sicut pater non dicitur sapiens sapientia genita, ita nec filius sapientia ingenita.

[2330] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Contra, omnis sapiens, illa sapientia sapiens dicitur a qua habet quod sit sapiens. Sed filius a patre, qui est sapientia ingenita, habet quod sit sapiens. Ergo filius est sapiens sapientia ingenita.

Quaestiuncula 1

[2331] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod istae propositiones, a et per, in hoc differunt; quia a designat tantum habitudinem principii per modum efficientis; sed per designat habitudinem principii secundum quodlibet genus causae; unde omne illud quod est ab aliquo, est per illud; sed non convertitur. In divinis autem non potest esse nisi habitudo secundum duplex genus causae; quarum una tantum est habitudo realis, scilicet per modum causae efficientis vel originantis, sicut pater dicitur principium filii; alia vero habitudo principii potest designari in divinis secundum rationem tantum et non realiter, scilicet habitudo formae, ut eum dicimus quod pater est Deus per deitatem suam. Cum ergo dicitur quod filius est sapiens sapientia, ablativus iste non potest construi nisi vel in aliqua habitudine quasi efficientis; et sic falsa est; est enim sensus, quod filius sit sapiens a sapientia genita, et sit sapiens a seipso, quod falsum est; quia sicut esse, ita et sapere habet a patre, qui sapientia ingenita est. Unde dicitur per modum istum sapiens a sapientia ingenita, vel per sapientiam ingenitam, si ly per designat habitudinem principii efficientis; et similiter a sapientia ingenita; non autem a se vel per se vel seipso hoc modo sapiens est. Aut construitur in habitudine quasi principii formalis. Hoc autem contingit dupliciter: quia quod sequitur formam alicujus rei, potest dici esse per formam illam, sicut homo dicitur intelligere per animam; vel per habentem formam; sicut dicimus quod homo per se est rationalis, quia per id quod est de essentia sua, scilicet per animam rationalem; per se enim, secundum philosophum, significat quod est per essentiam rei. Si igitur consideretur illud quo filius formaliter sapiens est, hoc est sapientia essentialis, quae neque genita neque ingenita est; et sic per eam et ea sapiens dicitur; sed nullo modo ab ea, quia essentia non generat. Si autem consideretur habens illam formam quae est ipsa hypostasis filii, quae etiam sapientia genita dicitur; sic per sapientiam genitam vel per se sapiens dicitur, sive sapientia genita vel seipso.

[2332] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sapientia, secundum quod supponit essentiam, non potest dici ingenita vel genita; sed secundum quod supponit hypostasim; semper tamen essentiam significat, sicut etiam hoc nomen Deus. Et quare hoc nomen sapientia potius talem suppositionem habere possit quam hoc nomen essentia, supra, 5 distinct., quaest. 1, art. 2, dictum est. Et tunc, quamvis sit eadem essentia quae est pater et filius, non tamen eadem hypostasis; et ita non sequitur quod sapientia genita pater sapiens sit, sed tantum filius.

[2333] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in illis quae dicuntur per se, est aliquid de essentia rei accipere quod est principium illius quod per se praedicatur, sicut rationale de homine; nec oportet quod ipsum suppositum de quo per se aliquid dicitur, sit principium illius, nisi sicut habens vel sicut operans, ut quando aliqua operatio dicitur esse per se alicujus; ita etiam non oportet quod ipsa hypostasis filii sit principium sui ipsius; sed ut id quod est essentia ejus, vel de essentia, sit principium formale hujus quod est sapientem esse; et hoc competit filio, quia per essentiam suam, quam communem cum patre habet, sapiens est; et ideo per se sapiens dicitur.

[2334] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[2335] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Et quartum concedimus.

Quaestiuncula 2

[2336] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod filius est sapiens sapientia ingenita, si ablativus construatur in habitudine principii quasi efficientis; non autem si construatur in habitudine principii quasi formalis; immo sic sapientia essentiali sapiens est, vel seipso.

Expositio textus

[2337] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 2 expos. *Quidam dicunt, multiplicem hic fieri intelligentiam.* Jam patet ratio istarum opinionum; quia primi accipiebant hanc praepositionem per secundum quod communiter designat habitudinem cujuscumque principii; alii vero accipiebant secundum quod quasi condividitur contra hanc praepositionem a vel ab, quae designat habitudinem principii efficientis: unde secundum hoc haec praepositio per designat habitudinem in divinis quasi formae; et sic simpliciter concedebant, quod filius per se sapiens est. *Natura, inquit, cui contradicis, haec veritas est.* In verbis istis Hilarius ostendere intendit, quod filius non agit a se, sed agit per se, ex duabus auctoritatibus, quarum una habetur Joan. 14, 10: *pater in me manens, ipse facit opera*; ex quo concludit quod non a se agit, sed a patre in ipso manente. Alia est Joan. 8, 29: *quae placita sunt ei, facio semper*; ex qua concludit quod ipsemet agit per seipsum; unde subdit: *infirmus sit non a se agendo*; idest cum hoc quod a seipso non agit sequeretur quod esset infirmus, *nisi a Deo ipse acciperet*, idest, nisi hoc a Deo patre haberet ut ipse ageret sicut hypostasis per se subsistens et per se operans. *Post haec a quibusdam solet quaeri, utrum una tantum sit sapientia patris.* Eadem ratione sapientia genita et sapientia ingenita, qua Deus genitus et Deus ingenitus, sunt unus Deus; quia propter communitatem formae significatae, idest deitatis et sapientiae, dicitur unus Deus et una sapientia; sed propter distinctionem hypostasum subsistentium in deitate et sapientia dicitur sapientia genita et ingenita. *Et sicut in Trinitate dilectio est quae est pater filius et spiritus sanctus* et cetera. Hujus ratio est, quia personale non ponit in numerum cum essentiali, quia persona non realiter ab essentia distinguitur, sicut infra patebit.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I a distinctione XXXIII ad distinctionem XXXIV

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 33

Quaestio 1

Prooemium

[2338] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de essentia et personis et proprietatibus, hic determinat operationes eorum ad invicem, et dividitur in partes duas: in prima ostendit qualiter proprietates comparentur ad essentiam et personam; in secunda qualiter personae ad essentiam comparentur, 34 dist. ibi: *praedictis autem adjiciendum est.* Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *hoc autem aliqui negant.* Prima in duas: in prima movet quaestionem: in secunda determinat eam, ibi: *quod enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit proprietates esse in personis, quod tamen in quaestione positum non fuit; secundo ostendit proprietates esse personas, ibi: *superius quoque multis sanctorum testimoniis astruximus, personas per proprietates distingui*; tertio ostendit proprietates esse divinam essentiam, ibi: *cumque de simplicitate deitatis supra dissereremus (...) evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet.* Utrumque ostendit dupliciter: ratione et auctoritate. Et utraque ratio sumitur ex divina simplicitate, quae non compatitur nec ut quod est in Deo, sit aliud ab ipso; et sic proprietas quae est in persona, non est aliud ab ea; nec quod habens sit aliud ab habito; et sic probat, quod essentia, vel Deus, non est aliud a proprietate quam habet. *Hoc autem aliqui negant.* Hic excludit errorem, et circa hoc duo facit: primo ponit falsam positionem; secundo ponit rationes positionis, et solvit eas, ibi: *si enim, inquiunt, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur.* Et circa hoc duo facit: primo inducit probationes quae sunt acceptae per rationem; secundo inducit probationes acceptas ex auctoritatibus, ibi: *verumtamen nondum desistunt (...) sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur.* Circa primum tria facit: primo inducit rationem, qua proprietates existentes in personis probatur non esse personas; secundo inducit aliam rationem, qua probatur quod proprietas non est essentia, ibi: *sed iterum addunt*; tertio ponit rationem, qua probatur proprietatem non esse in essentia, ibi: *ceterum haereticorum improbitas (...) nondum quiescit*; et haec dividitur in tres: in prima ponit probationem illorum; secundo ponit rationem, ibi: *quorum audaciae resistentes, atque ignorantiae providentes, audebimus aliquid super hoc loqui*; tertio inducit quaestionem contra responsionem, et excludit eam, ibi: *sed forte quaeres, cum hae proprietates non possint esse in personis quin eas determinent, quomodo in divina essentia esse possint ita ut non eam determinent.* Hic quaeruntur quinque: 1 utrum proprietates sint divina essentia; 2 utrum sint ipsae personae; 3 utrum sint in personis et in essentia; 4 utrum de proprietatibus possint praedicari adjectiva essentialia et personalia; 5 utrum de notionibus sine peccato contrariae opiniones esse possint.

Articulus 1

[2339] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 tit. Utrum relationes divinae sint essentia divina

[2340] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum igitur sic proceditur. Videtur quod relationes ipsae non sint essentia divina. Aut enim quae relative in Deo dicuntur, sunt relativa secundum esse aut tantum secundum dici. Sed non tantum secundum dici; quia sic incideret haeresis Sabellii, ut supra, dist. 31, in Expos. text., in notula Hilarii habitum est. Ergo sunt relativa secundum esse. Sed talium relationum, secundum philosophum, esse, est ad aliud se habere. Ergo cum essentiae divinae esse non sit ad aliud se habere, sed sit esse absolutum, videtur quod non sit idem cum relatione quae secundum esse ad aliud est.

[2341] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaecumque sunt idem secundum rem, in quocumque est unum, et alterum, nec potest instantia fieri. Sed non in quocumque est essentia divina, est paternitas; quia essentia divina est in filio, in quo paternitas non est. Ergo essentia divina non est idem quod paternitas; et eadem ratione nec idem quod alia proprietas.

[2342] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod est idem re, sed differt ratione; contra. Aut ista ratio est aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum non sit distinctio nisi secundum relationes, tunc distinctio personarum non erit secundum rem, sed secundum rationem tantum, vel intellectum. Si autem sit aliquid in re, constat quod quidquid est realiter in Deo, Deus vel essentia divina habet illud. Sed in Deo, est idem habens et quod habetur, ut in littera dicitur. Ergo essentia divina est ratio paternitatis, sicut et ipsa res quae est paternitas. Ergo non solum sunt idem re, sed etiam ratione, si re idem ponantur.

[2343] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, si sunt idem re, sed differunt ratione solum; ergo proprietas vel relatio non addit supra essentiam nisi rationem quamdam. Sed similiter relationes quae dicuntur ex tempore, ponunt circa essentiam divinam aliquas habitudines secundum rationem. Ergo videtur quod non magis sunt in Deo istae relationes quibus distinguuntur personae, quam istae quae dicuntur de Deo ex tempore. Sed istae sunt tantum assistentes, et non inhaerentes; alias non possent advenire sine aliqua mutatione ipsius Dei. Ergo videtur quod istae relationes quae distinguunt personas, sint etiam assistentes, et non essentia divina.

[2344] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, sicut est alia ratio paternitatis et essentiae; ita est alia ratio essentiae et bonitatis divinae. Si ergo propter hoc dicit Augustinus, quod Deus alio est pater, alio Deus; eadem ratione deberet dicere, quod alio est Deus, alio bonus. Hoc autem non dicit, immo contrarium asserit. Ergo videtur quod cum dicit, quod alio est pater, alio est Deus, non intendat distinguere secundum rationem tantum, sed etiam secundum rem; et ita videtur quod paternitas qua pater est non sit essentia divina qua Deus est.

[2345] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, nihil est adorandum adoratione latriae nisi Deus. Sed proprietates personarum sunt adorandae, ut cantatur in praefatione: *ut in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas.* Ergo videtur quod etiam ipsae proprietates sunt aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum personae non distinguantur nisi proprietatibus, tunc personae non distinguuntur ad invicem secundum rem, quod est haeresis Sabellii. Si autem sunt aliquid in re, illud aliquid quod sunt, aut est divina essentia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, illud est in persona in qua est proprietas. Sed in persona etiam est essentia. Ergo in persona est aliud et aliud. Ergo est composita. Sed nullum compositum est Deus, ut supra probatum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1. Ergo persona divina non est Deus, et ita pater non est Deus, nec filius est Deus: quod excedit etiam errorem Arii. Ergo oportet quod proprietates sint essentia divina.

[2346] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod simpliciter confitendum est proprietates esse divinam essentiam. Error enim iste qui in littera tangitur, dicitur Porretani fuisse, quem postmodum in Rhemensi Concilio retractavit. Cum enim, ut supra dictum est, distinct. 8, qu. 4, art. 3, in relatione sint duo, scilicet relationis respectus, quo ad alterum refertur, in quo consistit relationis ratio; et iterum ipsum esse relationis, quod habet secundum quod in aliqua re fundatur, vel quantitate, vel essentia, vel aliquo hujusmodi; consideraverat relationes divinas secundum respectum in quo relationis ratio consistit, ex quo non habet quod aliquam rem inhaerentem importet. Unde etiam inveniuntur aliquae relationes nihil realiter in re ponentes, ut supra dictum est; propter hoc dixit eas assistentes, vel exterius affixas. Illae enim proprie relationes dicuntur exterius affixae et assistentes, quae cum proprie non habeant fundamentum in re, tantummodo ex habitudine alterius ad rem de qua dicuntur, adveniunt; sicut dextrum in columna, quod dicitur de ipsa per hoc quod homo eam ad sinistram habet; et hujusmodi etiam sunt relationes quibus Deus ad creaturas refertur. Sed relationes distinguentes personas non possunt esse hujusmodi, cum fundentur super aliquid quod vere in re est, scilicet in communicatione naturae; et ideo sunt reales relationes habentes esse fundatum in natura rei. Sed haec est natura divinae simplicitatis, ut in ipsa non nisi unum esse possit esse, nec in ea differat esse et quod est et quo est. Istud ergo esse paternitatis non potest esse aliud esse quam esse essentiae; et cum esse essentiae sit ipsa essentia, et esse paternitatis sit ipsa paternitas; relinquitur de necessitate quod ipsa paternitas secundum rem est ipsa essentia; unde non facit compositionem cum ea. Sed quia manet ibi verus respectus pertinens ad naturam, relationes quae non pertinent ad rationem essentiae, ex illo respectu ratio potest distinguere, quamvis essentia non distinguatur, de cujus intellectu non est iste respectus oppositionem habens et per consequens distinctionem causans. Et ita dicendum, quod proprietates et essentia sunt idem re, sed differunt ratione. In aliis autem realibus relationibus in creaturis existentibus est aliud esse relationis, et substantiae quae refertur; et ideo dicuntur inesse; et secundum quod insunt, compositionem faciunt accidentis ad subjectum; quod non convenit in divinis relationibus, ut dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1.

[2347] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod relationes istae non sunt tantum secundum dici ad aliquid, sed etiam secundum esse. Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est, dist. 19, quaest. 5, art. 1. Dico igitur, quod cum dicitur: *ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere*, intelligitur de esse quod est quidditas rei, quae definitione significatur; quia ipsa natura relationis per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri: et non intelligitur de esse quod est actus essentiae; hoc enim esse habet relatio ex his quae causant ipsam in subjecto secundum quod esse non refertur ad aliud sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens. Et sic dico, quod non oportet quod esse essentiae divinae sit ad aliud se habere; quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae; non autem uniuntur in esse quod significat definitio rei; quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia ratio essentiae.

[2348] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si aliqua duo sint idem, secundum id quod idem sunt, in quocumque est unum, et alterum. Paternitas autem et essentia divina sunt idem secundum esse; et ideo sicut in filio est esse essentiae, ita et in filio est esse paternitatis, quia in divinis non est nisi unum esse. Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quae est alia a ratione essentiae; unde secundum illam rationem respectus potest esse in patre et non in filio, scilicet distinguere patrem a filio; unde in processu incidit fallacia accidentis. Neque oportet in his aliquid simile inquiri; quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinae simplicitati, ut habens sit id quo habetur; omnia enim similia quae possent induci vel de punctis vel de differentiis existentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine; et ideo magis abducunt a veritate quam in verum intellectum inducant. Sicut enim dicit Boetius, in his quae sine materia sunt, oportet non ad imaginationem deduci: quia hoc plurimum officit in divinis.

[2349] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa responsio bona est. Sciendum est autem, quod ratio sumitur dupliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio. Dico igitur, quod cum dicitur quod est alia ratio paternitatis et essentiae in divinis, non accipitur ratio secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis, et significat definitionem rei: quamvis enim in divinis non possit esse definitio, nec genus nec differentia nec compositio; tamen si intelligatur ibi aliquid definiri, alia erit definitio paternitatis, et alia definitio essentiae. In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus sed in anima tantum, sed habent aliquid in re respondens, scilicet naturam, cui intellectus hujusmodi intentiones attribuit; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur: et ita etiam ipsa ratio quam dicimus aliam et aliam in divinis, non est in re; sed est in re aliquid respondens ei in quo fundatur, scilicet veritas illius rei cui talis intentio attribuitur: est enim in Deo; unde possunt rationes diversae ibi convenire: et ideo non sequitur quod Deus sit rationes illae, sed quod sit tantum habens eas: hoc enim quod dicitur, quod in Deo est idem habens et quod habetur, intelligitur de illis quae habentur per modum rerum, non autem de illis quae habentur per modum intentionum; sicut non possumus dicere quod Deus sit nomen, quamvis nomen habeat; sed quod Deus est bonitas, quia bonitatem habet; similiter etiam paternitas, quia paternitatem habet; sed non sequitur quod sit relatio, quamvis relationem habeat.

[2350] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illae rationes relationum quae dicuntur de Deo ex tempore, non habent aliquod esse in re divina in qua fundentur, sicut habent istae relationes personarum, et ideo non est simile de utrisque.

[2351] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod scientia non dividitur contra substantiam nisi ex genere suo, prout est qualitas; unde dicitur, quod haec est immediata: nulla qualitas est substantia; sed haec est mediata: nulla scientia est substantia; et sic est in omnibus aliis generibus. Sed, sicut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 3, dictum est, nulla ratio communis alicujus praedicamenti manet in divinis nisi relationis; et ideo id quod dicitur ad aliquid in divinis, habet aliam rationem a ratione substantiae, et alium modum praedicandi condivisum contra substantiam; sed scientia et bonitas et hujusmodi, quae sunt in aliis generibus et dicuntur de Deo, non habent rationem communis generis per quam dividuntur contra substantiam; immo loco illius rationis communis qualitatis vel quantitatis, venit ibi ratio substantiae; unde dicitur alia ratio esse scientiae, et alia substantiae in divinis, non quia quasi sit condivisa contra rationem substantiae; sed sicut ratio speciei est alia a ratione generis, inquantum addit rationem differentiae supra rationem generis; unde ita in divinis est alia ratio scientiae et substantiae, sicut in creaturis est alia ratio scientiae et qualitatis, quod non est simpliciter aliud; et ideo sicut in creaturis dicitur, quod eodem est qualis et sciens; ita in divinis dicitur quod eodem est substantia et sciens; non tamen quod eodem sit substantia et pater; cum relatio quae per se substantiae condividitur, secundum rationem generis et modum significandi in divinis salvetur.

Articulus 2

[2352] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 tit. Utrum proprietates sint personae

[2353] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod proprietates non sint personae. Quaecumque enim sunt idem re, multiplicato uno, multiplicatur reliquum. Si igitur proprietates sunt personae, ergo quot sunt proprietates, tot sunt personae. Sed proprietates sunt quinque, ut supra dist. 23, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo et personae; quod falsum est.

[2354] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deus dicitur trinus propter Trinitatem personarum. Si igitur proprietates vel notiones sunt personae, videtur etiam quod quinus dici debeat propter quinarium notionum; et eadem ratione pater trinus, et filius binus.

[2355] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, secundum Augustinum, omne quod ad aliquid refertur, est aliquid, excepto hoc quod ad alterum dicitur; sicut denarius est aliquid, excepto hoc quod pretium dicitur. Sed pater refertur ad alium, quia ad filium. Ergo praeter relationem est ibi aliquid invenire quod relationi substat. Hoc autem est hypostasis, vel persona. Ergo videtur quod proprietates non sunt personae.

[2356] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nihil videtur esse distinctivum sui ipsius. Sed proprietates distinguunt personas, ut dicit Damascenus. Ergo proprietates non sunt personae.

[2357] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 5 Item, omne concretum addit aliquid super abstractum, sicut album super albedinem. Sed personae divinae significant concretive, ut pater et filius; proprietates autem significant in abstracto. Ergo proprietates non sunt personae.

[2358] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut dicit Hilarius, nec quidquam est filius nisi filius. Sed filius significat relationem. Ergo videtur quod totum hoc quod est filius, sit relatio filiationis; et sic essentia ejus et hypostasis erit relatio.

[2359] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omnis forma est principium ejus cujus est forma quantum ad aliquod sui esse. Si igitur paternitas qua formaliter pater est pater, sit aliud ab ipso patre, erit aliquid principium patris et prius eo, quod est inconveniens. Ergo paternitas non est aliud a patre, et eadem ratione nec aliqua proprietas aliud a persona.

[2360] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Porretani enim dixerunt, quod proprietates sunt in personis ut assistentes, et non sunt ipsae personae. Sed hoc non potest esse; quia aut proprietas aliquid est in re; et sic si non est persona in qua est, oportet ibi esse compositionem; aut nihil est in re; et sic non erit distinctio personarum secundum rem. Et ideo alii dicunt, sicut dixit Praepositinus, quod proprietates sunt ipsae personae secundum rem, nec distinguuntur a personis etiam secundum rationem, nec aliquo modo. Unde dixit, in divinis tantum esse essentiam et personas; et proprietates negavit. Sed cum dicitur paternitas, sumitur abstractum pro concreto; sicut dicimus: rogo benignitatem tuam, idest te benignum; et sic etiam proprietates adorari dicuntur. Et dicebat quod personae cum sint simplicissimae, se ipsis distinguuntur. Sed hoc etiam non potest stare, propter duo: primo, quia invenimus in una persona plures proprietates et relationes, secundum quod ad aliam et ad aliam personam refertur; secundo, quia aliquid attribuitur proprietati quod non attribuitur personae, sicut distinguere, personae autem distingui; et ideo oportet quod differant secundum modum significandi proprietates a persona. Nec modus significandi diversus veritatem haberet, sed vanitatem, nisi esset alia ratio proprietatis et personae, cui respondet aliquid in re, ut dictum est hac dist., quaest. 1, art. 1. Et ideo dicimus, quod proprietates et personae sunt idem re, sed differunt ratione, sicut et de proprietatibus et de essentia dictum est. Sed in hoc differt, quod ratio proprietatis et essentiae differt sicut ratio diversorum generum, ut dictum est; sed ratio proprietatis et personae differt sicut ratio abstracti et concreti in eodem genere acceptorum. In concreto autem est duo considerare in rebus creatis; scilicet compositionem, et perfectionem; quia quod significatur concretive, significatur ut per se existens, ut homo vel album. Similiter de ratione abstracti duo sunt, scilicet simplicitas, et imperfectio; quia quod significatur in abstracto, significatur per modum formae, cujus non est operari vel subsistere in se, sed in alio. Unde patet quod sicut etiam est in aliis quae de Deo dicuntur, neutra ratio secundum totum divinis competit; ex quo probatur, Lib. de causis, propos. 6, quod nihil proprie de Deo dicitur; quia nec abstractum propter imperfectionem, nec concretum propter compositionem. Sed quantum ad aliquid utrumque vere dicitur; quia et concretum propter perfectionem, et abstractum propter simplicitatem.

[2361] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod proprietates sunt idem re cum personis quantum ad esse; sed secundum esse personae non distinguuntur; unde non sequitur quod secundum multitudinem proprietatum sit multitudo personarum; quia distinctio personarum non est nisi secundum oppositionem relativam; unde secundum quod potest variari oppositio relativa in proprietatibus, sequitur distinctio in personis; et hoc, si diligenter consideretur, non potest venire ad majorem numerum quam ternarium; et ideo relationes oppositae sunt personae, et sunt duae personae, sicut duae relationes; sed relationes quae sunt in eadem persona non oppositae, sunt quidem duae relationes vel proprietates, sed non duae personae, immo una persona.

[2362] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod relationes signantur per modum formarum vel qualitatum in divinis. Numerus autem proprietatum vel formarum non ponit simpliciter numerum in rebus ipsis; sed numerus suppositorum; sicut Socrates non dicitur trinus propter hoc quod tres proprietates habeat; et ita etiam pater non dicitur trinus propter tres notiones; sed Deus dicitur trinus propter tres personas vel tria supposita.

[2363] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dictum Augustini, ubi Sup., veritatem habet in divinis et in creaturis, sed diversimode; quia illud quod in creaturis ad aliquid dicitur, substat relationi, sicut subjectum accidenti; et ideo est aliud et aliud: sed illud quod in divinis ad aliquid dicitur, est ipsa relatio; quia in Deo non est aliud secundum rem, sed secundum rationem essentiae, et habens essentiam quod est persona, et ipsa proprietas distinguens personam.

[2364] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietas significatur per modum formae, et formae est distinguere; ideo proprietates personas distinguunt; et hoc est quantum ad modum significandi, qui fundatur in vera ratione proprietatis. Ideo ex hoc non potest concludi aliqua diversitas secundum rem.

[2365] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in divinis abstractum et concretum non differunt secundum rem, sed secundum rationem, ut dictum est, in corp. art. Unde ita differt proprietas a persona sicut deitas a Deo, quod est secundum rationem tantum.

Articulus 3

[2366] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 tit. Utrum proprietates sint in personis et in essentia

[2367] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod proprietates non sint in essentia, nec in personis. Quaecumque enim sunt idem secundum rem, unum eorum non potest esse in altero; quia propositiones sunt transitivae; unde secundum philosophum, nihil est in seipso, nisi per accidens. Sed proprietates sunt idem re cum essentia et personis. Ergo non sunt in essentia vel in personis.

[2368] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne illud in quo est relatio, refertur; et omne quod refertur, in divinis relatione distinguitur. Cum igitur essentia non distinguatur, videtur quod in essentia non sit relatio.

[2369] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, cum relationes sint consequentes motum vel mutationem aliquam, in quo non potest esse motus vel mutatio, nec relatio esse poterit. Sed in divinis nullus potest esse motus vel mutatio. Ergo nec relationes, sive in essentia, seu in divinis personis.

[2370] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne quod est in aliquo, secundum aliquem modum in illo est. Sed nullus modorum quo aliquid in aliquo a philosopho inesse dicitur potest convenire ad hoc quod proprietates in personis sint. Ergo videtur quod nec proprietates sint in essentia, nec in personis.

[2371] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, in praefatione, ut supra, *in personis adoretur proprietas.*

[2372] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quod denominatur ab aliqua forma, oportet quod habeat illam in se. Sed personae denominantur a proprietatibus; dicitur enim a paternitate pater. Ergo videtur quod proprietates sint in personis.

[2373] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod proprietates sunt in essentia et in personis; sed diversimode: quia in essentia sunt per identitatem rei, et non sicut in supposito; sed in personis sunt sicut in supposito; sed diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus dupliciter: vel naturae per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis; vel sicut illud quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate; et ita secundum intellectum proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio, sunt in personis; non tamen ita quod suppositum sit aliquid aliud ab eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem tantum concreti et abstracti, ut dictum est, art. praeced.

[2374] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum; quia ex hoc quod ratione distinguuntur, et re idem sunt proprietates cum essentia et personis, unum in altero dicitur esse.

[2375] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in quocumque est relatio sicut in supposito, illud refertur; sicut in quocumque est albedo sicut in supposito, illud est album. In natura autem divina, vel essentia divina, non est proprietas relativa sicut in supposito, immo per omnimodam rei identitatem; unde relatio non potest praedicari concretive de essentia, ut dicatur, essentia refertur: sed praedicatione designante identitatem, ut dicatur, essentia est relatio; et ideo non oportet quod essentia distinguatur: sicut etiam in creaturis paternitas est in Socrate sicut in supposito; unde Socrates pater dicitur; non autem humanitas ejus pater dicitur, etiam qua posset dici paternitas esse, non quidem secundum identitatem rei, sicut est in divinis, sed secundum convenientiam in uno supposito, quod est Socrates, in quo est humanitas et paternitas.

[2376] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod relatio consequitur motum, accidit relationi inquantum non est aeterna; unde si aliquae relationes aeternae sunt, non consequuntur motum aliquem; sicut si ponatur mundus aeternus, erit designare in caelo aliquod corpus aequale alteri, vel duplum vel secundum aliam proportionem; et tamen istae relationes non consequuntur motum aliquem vel mutationem, quia in caelo non est motus ad quantitatem: et similiter, cum relationes quibus personae distinguuntur, sint ab aeterno, non oportet quod motum aliquem consequantur; sed loco motus aliquo modo consequuntur communicationem et acceptionem naturae divinae.

[2377] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Hilarium, comparatio terrenorum ad divina nulla est; unde nullus illorum modorum quem philosophus enumerat, sufficit ad explicandum quomodo in divinis aliquid in aliquo esse dicatur; et praecipue modus ille quo proprietates in essentia esse dicuntur; quia non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitatem rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis conveniunt, ratione cujus unum in altero esse dicitur, scilicet paternitas in essentia, sicut in praeexistente secundum intellectum. Sed modus ille quo proprietates non personales sunt in personis, habet aliquid simile illi modo quo forma est in materia, scilicet forma accidentalis in subjecto; et modus ille quo proprietates personales sunt in personis, habet aliquid simile cum illo modo quo differentiae sunt in specie, vel natura communis in inferiori; quamvis in his omnibus major dissimilitudo quam similitudo inveniatur.

Articulus 4

[2378] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 tit. Utrum essentialia adjectiva praedicentur de proprietatibus

[2379] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod essentialia adjectiva de proprietatibus praedicentur. Quaecumque enim sunt idem secundum rem, quidquid de uno dicitur, et de altero videtur dici; alias affirmatio et negatio de eodem verificaretur; quia de quo non dicitur affirmatio, dicitur negatio. Sed proprietates sunt ipse Deus, ut probatum est, art. 2. Ergo essentialia adjectiva, quae de divina essentia praedicantur, etiam de proprietatibus praedicari debent.

[2380] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, de similibus idem est judicium. Sed quaedam adjectiva essentialia de proprietatibus praedicantur, ut immensus, increatus et cetera. Ergo videtur quod etiam omnia alia.

[2381] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, videtur quod etiam adjectiva notionalia seu personalia, de proprietatibus praedicentur; quia major est convenientia personalium adjectivorum cum proprietatibus quam essentialium. Sed quaedam essentialia praedicantur de proprietatibus, ut dictum est, dist. 22, quaest. 2, art. 1. Ergo multo magis omnia personalia, ut dicatur: paternitas est generans vel innascibilis: et sic de aliis.

[2382] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, secundum Boetium, nulla propositio verior illa est in qua idem de se praedicatur. Sed omnes dicunt quod in patre idem est paternitas et generare. Ergo potest vere dici, quod paternitas generet.

[2383] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, sicut proprietas est idem re cum personis, ita etiam et essentia; quamvis utrumque ratione differat. Sed ratione hujus identitatis non sequitur quod notionalia adjectiva praedicentur de essentia, propter diversum modum significandi, qui causat diversitatem suppositionis: non enim dicitur quod essentia sit genita. Ergo videtur quod eadem ratione non debeat dici quod filiatio sit genita.

[2384] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 2, proprietas, persona, et essentia secundum rem non differunt, sed secundum rationem tantum, et diversum modum significandi: unde distinguendum est in adjectivis. Quia omnia illa quae praedicant conditionem rei absolute, praedicantur communiter de proprietate, persona, et essentia, et hujusmodi; praecipue si sunt adjectiva negativa, ut increatus et hujusmodi. Quaecumque vero exprimunt modum significandi in quo ista tria distinguuntur, non praedicantur de eis communiter. Tamen in his etiam est diversitas. Quaedam enim sunt quae important illum modum significandi in principali significato; sicut hoc nomen commune importat significando modum essentiae, et similiter hoc nomen distinctum modum personae, et hoc nomen distinguens modum proprietatis; et ideo si istorum praedicatio permutetur, ut dicatur essentia distincta, vel proprietas communis, vel aliquid hujusmodi; erit falsa propositio, et non solum impropria. Quaedam autem important illum modum non significando ipsum, sed dant eum intelligere ex suo modo significandi; sicut illa quae significant per modum actus, quia actus sunt suppositorum. Unde talia non proprie possunt attribui nisi personis, quae sunt supposita divinae naturae, non autem proprietati vel essentiae, quae significantur per modum formae. Unde non proprie dicitur quod paternitas generat, neque quod paternitas creat; et similiter etiam illa quae significant concretive, dant intelligere modum personarum. Unde et haec non est propria: paternitas est sapiens, vel hujusmodi; et similiter nec haec: paternitas est pater, si ly pater adjective sumatur; vel: paternitas est innascibilis.

[2385] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis sint idem secundum rem, tamen secundum rationem differunt; et ideo potest aliquid de uno dici quod de altero proprie non dicitur.

[2386] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa adjectiva negativa non dant intelligere aliquem modum determinatum, qui pertineat proprie ad essentiam vel personam; sed dicunt conditiones, quae possunt consequi quidem utrumque quantum ad modum significandi.

[2387] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod adjectiva personalia non magis conveniunt cum proprietatibus quam essentialia, quantum ad modum significandi per nomen, quamvis magis conveniant quantum ad rationem generis; quia adjectiva personalia et proprietates significant ad aliquid, et ideo eadem ratione non possunt de proprietatibus praedicari qua nec essentialia. Tamen de ipsa essentia divina magis proprie praedicantur essentialia adjectiva, quam personalia de proprietatibus; quia proprietas significatur ut ratio quaedam personae; unde quantum ad modum significandi magis elongatur a perfectione suppositi quam essentia, quae dicit totum esse suppositi, licet alio modo significatum. Sed tamen personalia adjectiva de essentia omnino praedicari non possunt, propter distinctionem quam significant, quae est opposita modo essentiae.

[2388] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod generare significat idem cum paternitate in re, sed differt in modo significandi; quia generare significat ut egrediens a supposito; et quia paternitas non significatur ut suppositum, non potest generare de ea praedicari.

Articulus 5

[2389] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 5 tit. Utrum contrariae opiniones de notionibus possint esse sine peccato

[2390] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod contrariae opiniones de notionibus non possint esse sine peccato. Sicut enim dicit Augustinus, nec periculosius alicubi erratur quam in materia Trinitatis. Sed contrariae opiniones de notionibus non possunt esse sine errore alicujus. Ergo cum iste error sit circa materiam Trinitatis, videtur quod sit periculosissimus.

[2391] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, duorum contradictoriorum oportet alterum esse falsum. Sed quidam dicunt non esse proprietates, et quidam esse infinitas, et quidam quinque, et quidam essentiam, et quidam non; quae contradictorie opponuntur. Ergo videtur quod ex altera parte interveniat mendacium. Sed secundum Augustinum, omnium mendaciorum gravissimum est quod est circa divina. Ergo videtur quod ista contrarietas sine peccato non possit esse.

[2392] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 5 arg. 3 Si dicas, quod excusantur propter hoc quod de notionibus nihil in sacra Scriptura habetur, et ita licuit unicuique opinari quod voluit; contra. Aut enim sacra Scriptura dicitur canon Bibliae, aut dicta sanctorum patrum. Si canon Bibliae, sicut nec de notionibus, ita etiam nec de personis ibi fit mentio. Ergo per eamdem rationem liceret negare personas, vel diversificari circa numerum personarum: quod tamen haereticum judicaretur. Si dicta sanctorum patrum, contra expresse inveniuntur facere mentionem de proprietatibus, sicut patet in multis auctoritatibus dictis. Ergo videtur quod omnino excusari non possint.

[2393] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 5 s. c. 1 Contra, omne peccatum vel est fidei, vel morum. Sed circa istam contrarietatem non incidit peccatum morum, quia hoc peccatum est circa actiones; nec etiam peccatum fidei, quia nullus articulus fidei negatur. Ergo videtur quod sit sine peccato.

[2394] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod contrarie opinari de aliquo, potest esse dupliciter: vel quod pertineat ad religionem fidei, vel quod non pertineat. Et si quidem sit de non pertinentibus ad fidem, quibus positis vel remotis nihil inconveniens fidei sequatur, nullum peccatum est, nisi forte per accidens, scilicet praesumptionis in eo qui nimis asserit quod dubium est, vel mendacii, vel inanis gloriae, vel multorum aliorum: quia causae per accidens sunt infinitae, secundum philosophum. Si autem est contradictio de his quae ad fidem pertinent, hoc potest esse dupliciter. Vel quia est de illis quae expresse in articulis fidei continentur, quos scire omnes tenentur; et circa talia contradictio non est sine peccato in altero, vel erroris simplicis, vel haeresis si pertinacia adjungatur. Vel est de illis ad quae consequitur aliquid inconveniens et contrarium fidei, licet in fide expressum non sit nec determinatum; et tunc ante pertractationem per quam scitur quod aliquid inconveniens fidei sequitur, potest utrumque sine peccato opinari, et maxime si pertinacia non adjungatur. Sed pertractata veritate et viso quid sequitur, idem judicium est de his et de illis quae determinata sunt in fide, quia ad unum sequitur alterum: sicut si aliquis simplex et Scripturas ignorans, crederet Jacob patrem Isaac fuisse (ad quod sequitur Scripturam esse falsam, quod est expresse contra fidem) antequam sequi ostenderetur sibi, posset ejus opinio sine peccato esse; sed ostenso quod sequitur Scripturam esse falsam, si adhuc in opinione pertinaciter persisteret, haereticus judicandus esset. Ita est etiam de notionibus de quibus nihil est expresse in fide determinatum. Tamen ex errore circa notiones sequitur error circa personas et circa fidem; sicut si ponantur relationes esse assistentes tantum, sequitur vel compositio in Deo, vel distinctio non secundum rem, sed secundum rationem: quod est Sabellianae impietatis; et ideo Porretanus, qui primo hoc posuerat, post, viso quod hinc sequitur, retractavit. Similiter etiam qui proprietates negant, non omnino ponunt eas non esse; immo implicite ponunt eas in personis et eas esse personas. Sed si omnino negarentur esse, haereticum esset; et similiter pertinaciter defendere quod relationes sunt tantum assistentes, haereticum esset: et ideo haeretici in littera appellantur.

[2395] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 5 ad arg. Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt.

Expositio textus

[2396] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 5 expos. *Superius quoque multis sanctorum testimoniis astruximus personas per proprietates distingui.* Hic proprietates probat esse personas: et est ratio talis. Proprietates distinguunt personas. Sed personae ab aeterno sunt distinctae. Ergo proprietates sunt ab aeterno. Sed nihil est aeternum nisi in Deo. Ergo proprietates sunt in personis. Quidquid autem est in personis est ipsae personae; alias compositio esset in persona. Ergo et cetera. *Cumque de simplicitate deitatis supra dissereremus (...) evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet.* Hic probat proprietates esse essentiam divinam; et est ratio talis. In Deo idem est quod habet, et quod habetur. Sed Deus habet proprietates, quae in Deo sunt, ut probatum est, art. 2, hujus dist. Ergo proprietates ipsae sunt Deus, vel divina essentia. *Si enim, inquiunt, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur.* Haec est prima eorum ratio, qua ostendunt proprietates non esse personas, quae talis est. Distinguens non est distinctum. Sed proprietates distinguunt personas. Ergo et cetera. Et ad hoc respondet per interemptionem majoris, quia personae seipsis distinguuntur. *Sed iterum addunt.* Hic ponit secundam rationem eorum per quam probant proprietatem non esse essentiam, et est talis. Impossibile est idem esse quod unit et distinguit. Sed in essentia uniuntur personae, in proprietatibus distinguuntur. Ergo et cetera. Hanc non solvit; sed ad solutionem se excusat propter difficultatem materiae. Quomodo tamen respondendum sit, in primo articulo dictum est. *Ceterum haereticorum improbitas (...) nondum quiescit.* Hic ponit tertiam rationem, per quam probant proprietates non esse in essentia, et est talis. In quocumque est paternitas, illud est pater et est generans: et in quocumque est filiatio, illud est filius, et est genitum. Si ergo in essentia est paternitas et filiatio, tunc essentia erit pater vel generans, et filius vel genitus. Sed essentia una et eadem res est. Ergo eadem erit res generans et genita, vel pater et filius, quod est haeresis Sabellii, ut idem sibi ipsi pater sit. Ad quod respondendum, quod sunt in essentia non determinantes ipsam; et ideo adjectiva quae concretive proprietates praedicant, de essentia non praedicantur. *Sed forte quaeres.* Hic ponit quartam rationem, quae est contra ultimam responsionem, et est talis. Ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed proprietates determinant personas, quia sunt in personis. Ergo et determinabunt essentiam, si sunt in essentia. Et ad hoc non respondet, sed excusat se propter difficultatem materiae. Qualiter tamen respondendum est, in tertio articulo dictum est. *Verumtamen nondum desistunt (...) sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur.* Hic inducit auctoritates pro se, in quibus Augustinus videtur dicere, quod non eo Deus est quo pater; et ita, cum paternitate sit pater, et essentia Deus, paternitas non erit essentia. Et ad omnia hujusmodi respondetur hoc modo: quia cum dicitur: non eo est pater quo Deus, haec est duplex: quia negatio potest includere ordinem quasi causae formalis, qui importatur in hoc quod dicitur: eo; et sic est vera, et non facit pro illis. Est enim sensus: non eo quod pater est Deus est; idest, paternitate qua denominatur Deus. Vel potest includi ab ordine, ita quod ordo remaneat affirmatus; et sic est falsa, et in hoc sensu facit pro eis. Est enim sensus: non enim eo quo pater est, Deus est; idest, illud quo pater est, non est illud quo Deus dicitur: et hoc falsum est: quia paternitas qua denominatur pater est deitas qua denominatur Deus; quamvis a paternitate non dicatur Deus, et hoc propter rationem diversam utriusque.

Distinctio 34

Prooemium

[2397] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 pr. Hic Magister comparat personam ad essentiam; et dividitur in partes duas: in prima ponit comparationem; in secunda ponit materiae finem, ibi: *praeterea sciendum est.* Prima in duas: in prima comparat personam ad essentiam secundum identitatem; in secunda secundum communitatem essentiae ad personas, ibi: *hic considerandum est.* Prima in duas: in prima ponit errorem quorumdam et rationes errantium: in secunda respondet ad illas rationes, ibi: *hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia Scripturae circumstantiam.* Circa primum duo facit: primo ponit errorem; secundo erroris probationem, ibi: *si enim, inquiunt, ea essentia quae pater est, filius est; idem sibi pater est et filius.* Et haec in duas: primo enim ponit probationem per rationem; secundo per auctoritatem, ibi: *idem quoque testimonia Hilarii defendere nituntur. Hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia Scripturae circumstantiam.* Hic respondet ad probationes; et circa hoc duo facit: primo respondet ad auctoritatem; secundo ad rationem, ibi: *non autem diffitemur aliquam distinctionem habendam fore secundum intelligentiae rationem.* Circa primum duo facit: primo ponit auctoritatis expositionem; secundo confirmat suam sententiam per auctoritatem Augustini et Hilarii, ibi: *non ergo secundum corporales modos accipienda sunt haec quae de Deo dicuntur. Hic considerandum est.* Hic comparat essentiam ad personas secundum communitatem; et circa hoc duo facit. Primo prosequitur essentiae communitatem; secundo determinat significationem cujusdam nominis quod communitatem essentiae designat, ibi: *hic non est praetermittendum quod Augustinus (...) dicit de hoc nomine homousion.* Circa primum duo facit: primo ponit illud quod pertinet ad communitatem essentiae, prout nomine essentiae significatur; secundo prout significatur nomine aliorum attributorum, ibi: *ex praedictis constat quod sicut essentia, ita potentia, sapientia, bonitas, de Deo dicuntur secundum substantiam.* Ubi duo facit: primo ostendit eorum communitatem; secundo prosequitur appropriationis rationem; ibi: *id ergo sacri eloquii prudentia facere curavit. Praeterea sciendum est.* Hic imponit finem tractatui de Trinitate; et circa hoc duo facit: primo prosequitur quiddam quod videbatur deficere, scilicet de nominibus translativis; secundo confitetur insufficientiam propter materiae difficultatem, ibi: *de sacramento unitatis atque Trinitatis summae et ineffabilis multa jam diximus.* Hic est triplex quaestio. Prima de comparatione essentiae ad personam. Secunda de appropriatione quae in littera ponitur. Tertia de his quae translative de Deo dicuntur. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum essentia sit persona; 2 utrum possit dici, quod tres personae sint unius essentiae.

Articulus 1

[2398] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 tit. Utrum persona et essentia in divinis sint idem

[2399] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod persona et essentia in divinis non sunt idem. Omnis enim persona vel hypostasis in divinis aut est generans, vel genita, vel procedens. Sed essentia non est hujusmodi, ut supra, dist. 5, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo et cetera.

[2400] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, affirmatio et negatio nunquam verificantur de eodem. Verificantur autem de essentia et persona; quia essentia non est distincta, persona est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

[2401] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, omnis persona vel hypostasis est suppositum alicujus naturae. Sed idem non potest sibi ipsi supponi. Ergo persona et essentia non sunt idem.

[2402] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne proprium se habet ex additione ad commune. Sed essentia est communis, persona autem est proprium. Ergo persona se habet ex additione ad essentiam. Non igitur sunt omnino idem.

[2403] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, nulla duo uniuntur in eo quod omnino idem est utrique; quia jam in nullo distingui possent. Sed duae personae, ut pater et filius, uniuntur in essentia. Ergo essentia non omnino idem est utrique personae.

[2404] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, per Boetium, in divinis idem est quo est et quod est. Sed essentia significatur ut quo est, persona ut quod est. Ergo idem est essentia et persona.

[2405] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, si persona patris non est ipsa deitas qua Deus dicitur, pater dicetur Deus participatione alicujus naturae. Sed illud cujus participatione aliquid denominatur, est majus et perfectius, quantum ad illud genus secundum quod denominatur, quam ipsum participans, ut supra habitum est, 22 dist., et Dionysius etiam dicit, quod participationes excedunt ipsa participantia. Ergo sequeretur quod aliquid quod non est pater, scilicet ipsa divinitas, esset majus et perfectius patre; quod est inconveniens. Ergo oportet quod essentia et persona sint omnino idem.

[2406] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, sequeretur, si essentia esset alia res a tribus personis, quod essent quatuor res in divinis: quod est haereticum.

[2407] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod persona et essentia omnino re in divinis non distinguuntur. In illis enim in quibus aliud est essentia quam hypostasis vel suppositum, oportet quod sit aliquid materiale, per quod natura communis individuetur et determinetur ad hoc singulare. Unde illam determinationem materiae vel alicujus quod loco materiae se habet, addit in creaturis hypostasis supra essentiam et naturam; unde non omnino ista in creaturis idem sunt. In Deo autem non est natura ipsius subsistens per aliquod ad quod determinatur sicut per materiam; sed per seipsam est subsistens, et ipsum suum esse subsistens est; unde natura est ipsum quod subsistit, et esse in quo subsistit: et propter hoc in Deo omnino idem est quo est et quod est. Unde oportet quod omnino idem sint re essentia et persona, etiam si poneretur quod proprietates non essent essentia: quia personae non habent quod sint personae ex hoc quod subsunt proprietatibus, sed ex hoc quod subsunt essentiae; quia persona dicit individuum subsistens in genere substantiae. Unde magis est inconveniens ponere differentiam secundum rem inter essentiam et personam, quam inter essentiam et proprietatem. Nihilominus tamen essentia et persona distinguuntur secundum rationem, cui tamen ratio veritatis rei pro fundamento substat. Cum enim in Deo sit summa simplicitas et summa perfectio, utroque modo possumus Deum significare; scilicet quantum ad simplicitatem per nomina abstracta, et quantum ad perfectionem per nomina concreta, quae significant aliquid subsistens. Item, in divinis invenimus aliquid commune secundum rem, et aliquid proprium. Sic ergo ratio personae duo includit in divinis: nomine enim personae significatur Deus ut subsistens, et ut proprium; sed nomine essentiae significatur simpliciter, non autem ut subsistens, et significatur ut commune; sed nomine paternitatis non significatur ut subsistens, sed ut proprium, non quidem ut distinctum, sed ut distinguens. Et sic patet quod persona re ab essentia et proprietate non differt, sed secundum rationem tantum, per quam utrumque significatur ut formale respectu personae, quantum ad duo quae sunt de intellectu personae: quia essentia significatur ut forma ejus, inquantum est subsistens; et proprietas ut forma ejus, inquantum est proprium vel incommunicabile.

[2408] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod generare et similes actus attribuuntur personae divinae secundum duplicem modum significandi quo ab essentia distinguitur: tum quia significant relationes distinguentes personas; tum quia significant per modum actus. Actus autem omnis est rei subsistentis et perfectae; et ideo non possunt essentiae attribui ex hoc quod attribuuntur hypostasi; quia hypostasi attribuuntur secundum id in quo non est idem cum essentia; et ideo incidit fallacia accidentis in processu.

[2409] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de eodem, secundum quod idem est, impossibile est aliquid idem affirmare et negare; sed si in aliquo distinguantur affirmationes et negationes pertinentes ad illam distinctionem, de ipso verificari poterunt: quia omnis distinctio, sive rei sive rationis, fundatur in affirmatione et negatione, sicut patet etiam in synonimis; tunica enim et vestis eamdem rem significant, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum. Unde affirmationes et negationes quae pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album; sed affirmationes et negationes quae pertinent ad ipsa nomina, possunt verificari, ut dicatur: indumentum est neutri generis, vestis non est neutri generis. Ita etiam cum persona et essentia sint idem secundum rem, nihil quod ad naturam rei pertinet, quod praedicatur de essentia, potest negari de persona, ut dicatur, quod essentia est increata, et persona non est increata; essentia est Deus, et persona non est Deus; vel aliquid hujusmodi. Sed quia ratione distinguuntur, quidquid pertinet ad rationem illam in qua distinguuntur, quod praedicatur de uno, potest negari de altero, ut dicatur, quod essentia est communis, persona non est communis; persona generat, essentia non generat: et sic de aliis. Unde in omnibus talibus non idem attribuitur essentiae et personae.

[2410] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod proprie loquendo, non est in divinis aliquid sub alio; unde supra, 8 dist., Augustinus non recipit nomen substantiae in divinis; et etiam Richardus de s. Victore nomen subsistentiae in nomen existentiae mutavit. Unde etiam nec proprie ibi suppositum dicitur, ut suppositio ad rem referatur. Sed utimur talibus nominibus secundum intellectum nostrum, qui accipit in divinis aliquid respondens illis duobus in creaturis, quorum unum alteri supponitur, sicut res per se existens supponitur formae communi simplici; et intellectus accipit aliquid simpliciter in Deo, quod respondet formae, et aliquid subsistens, quod idem est re cum simplici; et ideo rem subsistentem in divinis nominat suppositum naturae simplicis.

[2411] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod commune est duplex. Quoddam enim commune est secundum rationem; et istud per additionem alicujus proprii contrahitur et determinatur; sicut genus per additionem differentiae, et species per materiam individuatur. Aliud est commune re, quod quidem manet indivisum; unde non oportet quod aliquo addito determinetur; sicut est essentia in tribus personis. Sed verum est quod oportet de intellectu personae esse aliquam rationem, scilicet relationis, quae non est de intellectu essentiae; quae tamen relatio re ab ipsa essentia non differt; unde nec compositionem facit, nec in aliquo realiter personam ab essentia distinguit, sed personam a persona.

[2412] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod tres personae uniuntur in essentia, quae omnino secundum rem idem est unicuique illarum; tamen differt secundum rationem ab unaquaque, prout persona includit in se intellectum relationis; quae relatio, quamvis, comparata ad essentiam, ratione tantum differat ab ea, tamen comparata ad suum relatum cui opponitur, realem distinctionem facit. Non enim relatio distinguit realiter, nisi secundum oppositionem respectus quam habet. Illa autem oppositio non est ad hoc in quo relatio habet esse, sed ad hoc ad quod dicitur; et ideo relatio non distinguitur realiter ab essentia et persona in qua est, sed a persona alia ad quam dicitur.

Articulus 2

[2413] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 tit. Utrum tres personas esse unius essentiae convenienter dicatur

[2414] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur inconvenienter dici, quod tres personae sint unius essentiae. Quia secundum grammaticum, obliqui transitivi sunt. Sed constructio transitiva exigit diversitatem eorum quae construuntur. Cum igitur essentia non sit diversa a persona, videtur inconvenienter dici, tres personas esse unius essentiae.

[2415] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 2 Si dicas, quod genitivi illi construuntur intransitive, sicut cum dicitur donum spiritus sancti, idest quod est spiritus sanctus; contra. Sicut tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Ergo si illa ratio sufficit, adhuc videtur quod similiter possit dici, esse tres personas unius Dei, quod in littera negatur.

[2416] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, omnis constructio obliqui potest exponi per aliquam praepositionem cum causali. Sed haec est falsa, quod tres personae sunt ex eadem essentia, vel per eamdem. Ergo videtur quod haec etiam sit falsa, quod tres personae sunt unius essentiae.

[2417] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, eadem est ratio rei et unius rei, ut dicit philosophus. Si igitur tres personae sunt unius essentiae, convenienter poterit dici, quod tres personae sunt essentiae, quod nihil est dictum. Ergo nec primum.

[2418] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, ut in littera habetur, ab omnibus Catholicis consensum et defensum est nomen homousion. Sed hoc nihil aliud est quam esse unius essentiae, ut in littera dicitur. Ergo tres personae sunt unius essentiae.

[2419] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ista simpliciter concedenda est: tres personae sunt unius essentiae. Quamvis enim quatuor sint causae in rebus creatis, non tamen habitudines omnium causarum in Deo inveniuntur. Habitudo autem causae materialis non competit Deo nec respectu alicujus quod in ipso est, nec respectu ejus quod in creaturis est: quia materia imperfecta est et in potentia. Sed habitudo causae finalis est quidem in Deo respectu creaturarum, cujus bonitatem finem omnis creaturae dicimus, non autem respectu alicujus quod in ipso est: non enim una persona est finis alterius, quia ex hoc sequeretur gradus in bonitate. Habitudo autem causae formalis competit Deo et respectu creaturae cujus exemplar est, et respectu ejus quod in ipso est; tamen ista habitudo non fundatur super aliquam relationem realem, sed secundum modum significandi; quia aliquid significatur ut forma, sicut essentia, et aliquid ut subsistens in forma, sicut persona. Habitudo autem causae efficientis competit Deo et respectu creaturae et respectu ejus quod in ipso est, non quidem esse ad personam, sed personae ad personam, quae ab ipso est; nec tamen ista habitudo fundatur supra acceptionem intellectus, sed supra relationem, quae in re est; ut tamen efficiens large sumatur, quia in divinis non est aliquid faciens et factum: sed est ibi origo unius personae ab alia. Et ita patet quod omnis constructio in divinis respectu divinorum, vel est secundum habitudinem causae efficientis, ut cum dicitur filius patris; vel secundum habitudinem causae formalis, ut cum dicitur: tres personae sunt unius essentiae. Unde dicendum, quod isti genitivi construuntur in habitudine causae formalis.

[2420] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis essentia et persona sint idem re, tamen differunt ratione, quia unum ut forma alterius significatur; et talis diversitas sufficit ad grammaticum, qui modos significandi per nomen considerat.

[2421] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est ibi omnino constructio secundum identitatem, sed secundum habitudinem formae, ut dictum est, in corp. art.; et quia Deus non significatur ut forma trium personarum, ideo non potest dici quod tres personae sint unius Dei: non enim posset intelligi ista constructio, nisi possessive: et similiter propter eamdem rationem dicitur, quod est una essentia trium personarum: et in nomine Dei importatur habitudo principii creantis et gubernantis.

[2422] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hae praepositiones ex et de designant habitudinem alicujus quod se habet ad motum vel operationem sicut initium et non sicut terminus: et ideo designant habitudinem causae efficientis vel materialis, non autem formae vel finis, quae sunt potius ut terminus motus; et ideo nullo modo potest dici quod tres personae sint ex eadem essentia vel de eadem essentia; sed potest dici quod sint in eadem essentia; quia haec praepositio in potest denotare habitudinem causae formalis continentis.

[2423] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod istae constructiones quae sunt in designatione formae, requirunt duos genitivos, quorum unus significet ipsam formam, et alius determinationem formae; ut cum dicitur columna mirae altitudinis; vel unum genitivum habentem vim genitivorum duorum, ut cum dicitur vir sanguinum, idest vir multi sanguinis effusor: et ideo oportet etiam in proposito esse duos genitivos, quorum unus significet ipsam divinam essentiam, et alius designet simplicitatem aut unitatem ejus, vel aliquam aliam essentiae conditionem. Unde potest dici convenienter: tres personae sunt unius essentiae, vel ejusdem essentiae, vel increatae essentiae; non autem quod sint essentiae simpliciter.

Quaestio 2

Articulus 1

[2424] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 tit. Utrum potentia convenienter attribuatur patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto

[2425] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur de appropriatione quae in littera ponitur. Videtur enim quod sit incompetens. Virtus enim ad potentiam pertinet. Sed virtus appropriatur filio, 1 Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem.* Ergo potentia non debet appropriari patri, sed filio.

[2426] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, principium enuntiationis vel pronuntiationis verbi, est ipsa sapientia. Sed dicere verbum, quod est filius, pertinet ad patrem, qui est principium ejus. Ergo sapientia debet appropriari patri potius quam filio.

[2427] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, sicut filius procedit per modum intellectus ut verbum, ita etiam per modum naturae ut filius. Si ergo sapientia appropriatur filio, quia procedit per modum intellectus; eadem ratione debet sibi appropriari natura, quia procedit per modum naturae.

[2428] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum Dionysium, bonum est diffusivum sui ipsius, et est quasi principium fontale omnis emanationis divinae bonitatis. Sed esse fontale principium convenit patri. Ergo bonitas debet patri appropriari.

[2429] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra est quod in littera dicitur.

[2430] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nomina personarum dicuntur et de divinis et de rebus creatis, non quidem univoce, sed per prius et posterius; unde secundum alium modum est paternitas et filiatio in creaturis et in divinis, et ideo appropriatio potest fieri dupliciter: uno modo, considerando rationes nominum secundum quod de creaturis dicuntur; et ita appropriatio semper debet fieri per contrarium, ut modus creaturae a creatore excludatur; alio modo, considerando rationes nominum secundum quod in divinis inveniuntur; et ita debet appropriatio fieri per similitudinem ad proprium, ut supra, 31 distinct., qu. 2, art. 1, dictum est. Utroque autem modo conveniens est ista appropriatio. Si enim considerentur rationes horum nominum secundum modum quo inveniuntur in creaturis, inveniuntur per contrarium facta: quia apud nos invenitur infirmitas in patribus propter senectutem; unde patri caelesti potentia attribuitur: invenitur imperitia in filiis propter juventutis motus, et propter inexperientiam; et ideo filio Dei sapientia attribuitur. Sed nomen spiritus apud nos pertinere solet ad quamdam rigiditatem et inflationem, vel impetuositatem; unde dicitur Isai. 2, 22: *quiescite ab homine cujus spiritus in naribus ejus*; et ideo spiritui sancto bonitas attribuitur; et hic modus tangitur in littera. Si autem accipiantur rationes nominum prout in divinis sunt, sic etiam poterit fieri per assimilationem ad propria; ut patri qui est fontale principium totius divinitatis, potentia ascribatur, quae in ratione sua principium includit: est enim potentia principium transmutationis, ut in 5 Metaph. dicitur: et quia filius procedit per modum intellectus, qui sapientia perficitur, attribuitur sibi sapientia; et quia spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, cujus objectum est bonitas, ideo sibi appropriatur bonitas.

[2431] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod virtus non nominat potentiam absolute, sed perfectionem potentiae; unde dicit philosophus, quod virtus est ultimum in re de potentia. Sic ergo potest tripliciter virtus considerari: vel secundum quod in potentia radicatur, et sic patri potest appropriari, sicut et potentia: vel inquantum est id per quod potentia in actum exit, et ita filio appropriatur, per quem pater operari dicitur; unde et filius brachium patris dicitur, Job 40, 4: *si habes brachium sicut Deus*, ut Gregorius exposuit. Vel inquantum circa opus bonitatem imponit, unde dicitur 2 Ethic., quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, et ita appropriatur spiritui sancto, sicut et bonitas.

[2432] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sapientia ad verbum potest comparari tripliciter: vel sicut idem, vel sicut prius, vel sicut posterius, ita in divinis sicut in humanis. Cum enim verbum dicat quamdam conceptionem intellectus, ista conceptio apud nos oportet quod consequatur aliquod lumen intellectuale, et saltem lumen intellectus agentis, et primorum principiorum ex quibus accipitur conclusio. Unde si consideretur sapientia apud nos secundum quod consistit in cognitione conclusionis quae mente accipitur, sic est idem quod verbum mentis; si autem consideretur sapientia secundum quod consistit in lumine intellectus agentis et cognitione primorum principiorum, sic praecedit verbum, quod est conceptio conclusionis; si autem accipiatur sapientia quae est adgenerata in mente discipuli per verbum magistri, sic sequitur verbum. Ita etiam est in divinis: quia ipsa sapientia genita est idem quod verbum, ut ex praedictis patet, dist. 32, qu. 2, art. 2. Ipse autem intellectus paternus se habet in productione verbi sicut lumen intellectus agentis, cum principiis in productione conclusionis; et sic secundum ordinem naturae, sapientia est principium verbi, sicut dicimus sapientiam ingenitam esse principium sapientiae genitae. Ipsa autem sapientia creata sequitur verbum, quasi effecta per ipsum; unde Eccli. 1, 5: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis*; et ideo sapientia essentialis, quae ingenita est neque generans, filio appropriari potest, propter similitudinem ipsius ad proprium filii, inquantum est verbum; quam similitudinem non habet ad aliquod proprium patris.

[2433] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod natura semper habet rationem principii: est enim principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens, ut in 2 Physic. dicitur; et ideo non potest appropriari filio, qui est a principio secundum originem naturae, et non principium in illa origine. Sed sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam ejus quod est a principio; et etiam magis, inquantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est, quamvis etiam sapientia principiorum sit, ut in 6 Ethic. dicitur, et ideo filio appropriari potest.

[2434] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem. Non autem sic pater est principium divinitatis, sed magis per modum efficientis, ut dictum est, in corp. art.

Quaestio 3

Prooemium

[2435] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 pr. Deinde quaeritur de his quae translative de Deo dicuntur; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum aliquid de Deo translative dicendum sit; 2 a quibus rebus

Deus translative nominandus sit.

Articulus 1

[2436] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 tit. Utrum aliquid debeat dici translative de Deo

[2437] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod de Deo nihil translative dici debeat. Sicut enim dicit Boetius, in divinis intellectualiter versari oportet, neque ad imaginationes deduci. Sed hujusmodi transumptivae locutiones sunt sumptae ex imaginationibus sensibilium. Ergo non est eis utendum in divinis.

[2438] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, omnes transferentes, secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed, secundum Boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Cum igitur qualitates rerum corporalium non inveniantur in divinis, videtur quod nulla similitudo vel metaphora possit sumi ex rebus sensibilibus, ut aliquid de Deo translative dicatur.

[2439] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, omnis doctrina est ad manifestationem veritatis; et praecipue sacra Scriptura. Sed hujusmodi metaphorae, vel symbolicae locutiones, sunt quasi quaedam velamina veritatis, ut dicit Dionysius. Ergo eis non videtur utendum in theologia.

[2440] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophos, scientia fit per assimilationem intellectus ad rem scitam. Intellectus autem noster, cum sit incorporeus et immaterialis, majorem similitudinem habet cum rebus divinis quam cum rebus corporalibus, quae materiales sunt. Ergo magis se habet ad cognoscendum divina quam hujusmodi corporalia; et ita videtur quod per similitudinem corporalium nobis divina manifestari non debeant.

[2441] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicit Dionysius: *neque possibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi varietate similitudinum circumvelatum.* Divinus radius autem est veritas divinorum. Ergo oportet quod sub similitudinibus corporalibus, nobis divinorum veritas proponatur.

[2442] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod convenientissimum est divina nobis similitudinibus corporalibus designari, cujus ratio potest assignari quadruplex: prima et principalis propter materiae altitudinem, quae nostri intellectus capacitatem excedit; unde non possumus veritatem divinorum secundum modum suum capere; et ideo oportet quod nobis secundum modum nostrum proponatur. Est autem nobis connaturale a sensibilibus in intelligibilia venire, et a posterioribus in priora; et ideo sub figura sensibilium intelligibilia nobis proponuntur, ut ex his quae novimus ad incognita animus surgat. Secunda ratio est, quia cum in nobis sit duplex pars cognoscitiva, scilicet intellectiva et sensitiva: providit divina sapientia ut utraque pars, secundum quod possibile esset, in divina reduceretur; et ideo figuras corporalium adhibuit, quae sensitiva parte capi possunt, quia ipsa intellectualia divinorum non poterat attingere. Tertia ratio est, quia de Deo verius cognoscimus quid non est, quam quid est; unde Dionysius dicit, quod in divinis affirmationes sunt incompactae, negationes verae; et ideo cum de omnibus quae de Deo dicimus, intelligendum sit quod non eodem modo sibi conveniunt sicut in creaturis inveniuntur, sed per aliquem modum imitationis et similitudinis; expressius ostendebatur hujusmodi eminentia Dei, per ea quae sunt magis manifesta ab ipso removeri. Haec autem sunt corporalia; et ideo convenientius fuit speciebus corporalibus divina significari, ut his assuefactus humanus animus disceret, nihil eorum quae de Deo praedicat, sibi attribuere nisi per quamdam similitudinem, secundum quod creatura imitatur creatorem. Quarta ratio est propter occultationem divinae veritatis: quia profunda fidei occultanda sunt et infidelibus, ne irrideant, et simplicibus, ne errandi occasionem sumant: et hae omnes causae assignantur a Dionysio in principio Cael. Hier. et in epistola ad Titum.

[2443] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in cognitione intellectualium est duo considerare; scilicet principium speculationis, et terminum. Principium quidem est ex sensibilibus; sed terminus est in intelligibilibus, secundum quod in cognitione naturali ex speciebus a sensu acceptis intentiones universales accipimus per lumen intellectus agentis; et ideo dicendum est, quod quantum ad terminum speculationis principium oportet ex aliquibus sensibilibus speciebus in divina consurgere.

[2444] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo est duplex: quaedam enim est per participationem ejusdem formae; et talis similitudo non est corporalium ad divina, ut objectio probat. Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis, quae consistit in eadem habitudine proportionum, ut cum dicitur: sicut se habet octo ad quatuor, ita sex ad tria; et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem; et secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporalibus in divina: ut si Deus dicatur ignis ex hoc quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid hujusmodi.

[2445] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod manifestatio veritatis est facienda secundum proportionem recipientium; et quia quibusdam potius manifestatio veritatis officeret quam prodesset, dum vel ex impietate impugnarent, vel ex simplicitate deficerent; ideo est divinorum veritas occultanda, ut dicitur Matth. 7, 6: *nolite sanctum dare canibus.*

[2446] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura; et sic est major assimilatio intellectus nostri ad divina quam ad sensibilia; sed haec non est illa quae requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem; sicut visus assimilatur colori, cujus specie informatur pupilla. Haec autem informatio non potest fieri in intellectu, secundum viam naturae, nisi per species abstractas a sensu: quia, sicut dicit philosophus, sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum; et ideo constat quod hoc modo intellectus magis potest assimilari sensibilibus quam divinis.

Articulus 2

[2447] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 tit. Utrum transumptio in divinis debeat fieri ex rebus vilibus

[2448] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ex rebus vilibus non debeat fieri transumptio in divina. Sicut enim dictum est, art. praeced., omnis transumptio fit per aliquem modum similitudinis. Sed in rebus vilibus non inveniuntur conditiones nobiles, ex quibus ad divina possit aliqua similitudo attendi. Ergo videtur quod ex talibus rebus non debeant transumptiones in divina fieri.

[2449] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 arg. 2 Si dicas, quod in rebus quantumcumque vilibus invenitur aliqua similitudo divinae bonitatis, inquantum sunt vestigium creatoris; contra. In omni creatura invenitur similitudo vestigii vel imaginis. Si igitur hoc sufficit ad transumptionem faciendam, videtur quod ex omnibus creaturis possit fieri transumptio in divina: quod non invenitur.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

g. 3">[2450] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, expressior similitudo divinae bonitatis est in rebus incorporeis quam in rebus sensibilibus. Ergo videtur quod nomina Angelorum magis deberent in divinam praedicationem transumi.

[2451] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 arg. 4 Item, quae sunt omnino diversa, non debent eisdem figuris exprimi. Sed quaedam figurae sunt quae inducuntur ad designandum contrarias potestates, sicut nomen serpentis et leonis. Ergo videtur quod ad minus hujusmodi nomina in divinis transumi non deberent.

[2452] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in divinis Scripturis frequenter inveniuntur nomina etiam brutorum animalium in divinam praedicationem transumi, ut dicitur Oseae 13, 7: *ero eis quasi leaena, sicut pardus in via Assyriorum*; et similiter in pluribus aliis locis. Ergo videtur quod etiam ex vilibus rebus transumptio ad divina fieri possit.

[2453] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Dionysius, 2 cap. Caelest. Hierarch., pertractat, et ostendit quod etiam convenientius significantur nobis divina per creaturas viliores, quam per nobiliores. Et primam rationem assignat, quia his magis occultantur divina, cujus occultationis necessitas dicta est, art. praec. Secundam assignat, quia ista magis a Deo removentur et distant: et ideo cum convenientissimus modus significandi divina sit per negationem, convenientius istis similitudinibus utimur. Tertiam assignat ex utilitate nostra; quia minus datur nobis occasio errandi in figuris rerum vilium quam in figuris rerum nobilium. Nullus enim dubitat, Deum secundum proprietatem dici non posse aliquod vile animal; et ideo constat quod Scriptura hujusmodi Deo secundum proprietatem non attribuit. Sed apud aliquos simplices, qui vix aliquid praeter sensibilia suspicari possunt, de facili videretur ea quae sunt nobilissima in corporibus, proprie Deo convenire, si de ipso dicerentur; et ideo similitudines a rebus vilioribus sumptae, ipsa qualitate rerum retrahunt animum ab errore. Invenitur tamen etiam in nobilibus creaturis Deus significari in Scriptura, sicut sole, et stella, et hujusmodi; non tamen ita frequenter.

[2454] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, secundum Dionysium, quod nihil divinae bonitatis omnino participatione caret; et ideo ex rebus quantumcumque vilibus possunt sumi aliquae convenientes similitudines ad divina.

[2455] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quaedam nomina creaturarum sunt quae non nominant tantum id quod creatum est, sed etiam defectum culpae annexum; sicut nomen Diaboli nominat naturam deformatam peccato: et ideo talibus nominibus non possumus transumptive uti ad divina.

[2456] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in creaturis spiritualibus possumus duo considerare: scilicet ipsas perfectiones divinae bonitatis secundum se acceptas; et his nominatur Deus, non quidem symbolice, sed proprie; sicut dicitur sapiens et intelligens, et hujusmodi; unde etiam dicitur in Lib. de causis, quod Deus nominatur nomine primi causati sui, quod est intelligentia. Vel possumus considerare ipsum modum determinatum participandi hujusmodi perfectiones, qui modus pertinet ad determinatam naturam vel ordinem Angelorum. Unde nomina exprimentia istum modum non possunt proprie de Deo dici, nec etiam metaphorice, quia metaphora sumenda est ex his quae sunt manifesta secundum sensum: et ideo nunquam invenimus Deum in Scriptura nominatum Cherubim vel Seraphim vel aliquid hujusmodi, sicut leonem vel ursum vel aliquid hujusmodi.

[2457] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in una re possunt considerari diversae proprietates; et ideo non est inconveniens quod ex eadem re, secundum diversas sui proprietates, fiat transumptio ad aliqua contraria; sicut quod Deus dicitur leo propter liberalitatem, vel fortitudinem, vel aliquid hujusmodi, et Diabolus dicitur leo propter crudelitatem. Contingit etiam quandoque, ut dicit Dionysius in epistolis ad Titum, quod idem nomen transfertur ad significandum participantem et participationem et participationis principium; sicut si ignis dicatur homo habens caritatem, et ipsa caritas, et Deus caritatem infundens: et secundum omnia diversimode exponendum est.

Expositio textus

[2458] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 expos. *Si enim, inquiunt, ea essentia quae pater est, filius est; idem sibi pater est et filius.* Haec ratio talis est. Essentia divina est una et eadem res. Sed essentia divina est pater et filius, ut dicitis. Ergo eadem res est pater et filius, et eadem res genuit et genita est. Ad quod patet responsio per aequivocationem rei; quia si res sumatur essentialiter, tunc essentia divina est una res, et illa res neque genuit neque genita est, neque est pater neque est filius, si pater et filius adjective sumantur. Si autem res sumatur personaliter; sic essentia divina non est una res, sed tres res, quarum una est generans, alia genita, tertia procedens; quamvis essentia neque generans sit neque genita neque procedens. *Idque testimonio Hilarii defendere nituntur.* Intentio Hilarii in omnibus verbis ejus quae hic inducuntur haec est. Vult probare quod pater et filius sunt unius naturae; ad quod probandum sumit verbum apostoli Rom. 8, ubi eumdem spiritum nominat patris et filii: ex quo procedit sic. Cum spiritus dupliciter sumatur in divinis (quia quandoque essentialiter sumitur, et significat divinam naturam; et in hoc sensu quandoque pro patre, quandoque pro filio, quandoque pro spiritu sancto ponitur: quandoque vero personaliter, et tunc significat rem naturae, vel personam spiritus sancti) aut in verbis apostoli sumitur spiritus Christi et patris essentialiter pro natura, ut sit sensus: spiritus qui est Christus et pater; et sic plane habetur propositum, quod si unus est spiritus utriusque, eadem sit utriusque natura: aut sumitur pro re naturae, quae est spiritus sanctus; et sic idem habetur, quod spiritus sanctus est a patre et filio. Sed nulla res unius naturae est a rebus diversarum naturarum. Cum igitur spiritus sanctus sit unius naturae, quia simplex est, oportet quod pater et filius non sint diversarum naturarum. *Discerne ergo, o haeretice, spiritum Christi a spiritu Dei*; quasi dicat: si potes discernas; quia discerni non potest, ut ex auctoritate apostoli patet. *Et secundum hoc non est idem Deus et quod Dei est.* Istud dupliciter potest legi: uno modo ut sit quasi deductio quaedam ad impossibile, quasi dicat: si ita est in Deo sicut in creaturis, sequeretur quod illud quod est Dei non est Deus; quod est impossibile: et sic Magister in littera exponit. Vel potest intelligi absolute; et tunc vult dicere quod non est ratione idem. Sed *omnem*, idest perfectum, *per sua*, idest per virtutem et potentiam suam, quae ubique est, qua omnia continet, *docet se* ubique esse. *Homo (...) cogitare coepit ita esse in creatore ut viderat esse in creaturis, a quibus haec nomina translata sunt ad creatorem.* Contra apostolus, Ephes. 3, 15: *ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.* Ergo magis a Deo translata sunt ad creaturas. Et dicendum, quod quantum ad rem significatam, per prius est paternitas in Deo quam in creatura; sed quantum ad modum significandi per nomen quod est a nobis impositum, per prius creaturae convenit, et inde ad creatorem translatum est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I a distinctione XXXV ad distinctionem XLI

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 35

Quaestio 1

Prooemium

[2459] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de processione divinarum personarum in unitate essentiae, quae est principium creaturarum et causa; antequam de creaturis determinet, prosequitur ea in quibus consistit perfecta ratio principii, secundum quod Deus creaturarum dicitur principium. Ratio autem principii efficientis in his quae agunt per necessitatem naturae sufficienter consistit in potentia et virtute perfecta, quam consequitur effectus, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Sed hoc non sufficit in his quae agunt per voluntatem, immo supra hoc exigitur scientia et voluntas, ut ostendit philosophus. Et ideo dividitur hoc in partes tres: in prima determinat de scientia Dei; in secunda de potentia, 42 dist., ibi: *nunc de omnipotentia Dei agendum est*; in tertia de voluntate, 45 dist., ibi: *jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est*: ratio autem ordinis est, quia scientia ad plura se extendit quam potentia; est enim tam bonorum quam malorum, quorum non est potentia; quae etiam ad plura se extendit quam voluntas, quia voluntas est tantum respectu illorum bonorum quae sunt vel erunt vel fuerunt; sed potentia ulterius est infinitorum aliorum quae facere posset. Prima dividitur in duas: in prima determinat de scientia in communi; in secunda de quadam specie scientiae Dei, quae specialem difficultatem affert, scilicet de praedestinatione, 40 distinct.: *praedestinatio vero est de bonis salutaribus, et de hominibus salvandis.* Prima in duas: in prima ostendit quorum sit Dei scientia; in secunda ostendit qualiter se habeat ad res scitas, 38 dist., *nunc ergo ad propositum revertamur.* Prima in duas: in prima ostendit quod scientia Dei universaliter est omnium; in secunda ostendit quomodo ea quae Deus scit, in Dei scientia esse dicuntur, 36 distinct.: *solet quaeri hic, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione (...) utrum concedendum sit, omnia esse in divina essentia, vel in Deo per essentiam.* Prima in duas: in prima ostendit scientiam Dei esse omnium; in secunda ex hoc duas conclusiones inducit, ibi: *propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse* *ab aeterno.* Circa primum duo facit: primo ostendit necessitatem tractatus; secundo prosequitur suam intentionem, ibi: *sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo divina scientia ratione diversorum scitorum diversimode nominatur; secundo ostendit quae istorum nominum esse res creatas actu exigant, quae non, ibi: *hic considerari oportet, utrum scientia vel praescientia vel dispositio vel praedestinatio, potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quae nomina Deo non competunt, creaturis remotis; secundo ostendit quae nomina nihilominus sibi conveniunt, si creaturae non essent, ibi: *scientia vero vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis est.* Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem; secundo inducit objectionem in contrarium, ibi: *ad hoc autem ita a quibusdam opponitur*; tertio ponit solutionem, ibi: *ad hoc juxta modulum nostrae intelligentiae ita dicimus.* Hic quinque quaeruntur: 1 utrum in Deo sit scientia; 2 utrum habeat tantum sui scientiam, vel etiam aliorum; et si aliorum, quaeritur 3 utrum de eis certam et propriam cognitionem habeat; 4 utrum scientia sua sit univoca nostrae scientiae; 5 utrum scientia sua possit dici universalis vel particularis, vel in potentia vel in habitu, sicut scientia nostra.

Articulus 1

[2460] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 tit. Utrum scientia conveniat Deo

[2461] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia Deo non conveniat. Ubi enim non est intellectus, ibi non potest esse scientia. Sed nomen intellectus proprie Deo non competit; immo dicitur in Lib. de causis: *cum Deus dicitur intelligens, nominatur nomine creati sui primi*, quod est intelligentia. Ergo videtur quod scientia proprie Deo non conveniat.

[2462] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, simplicissimo et primo nihil convenit quod sibi aliquid praesupponat, ad quod ex additione se habet. Sed scientia praesupponit vitam et essentiam, et habet se ex additione ad illa, ut ex principio libri de causis patet. Ergo cum Deus sit simplicissimus et primus, sibi scientia non competit.

[2463] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil quod pluralitatem requirit invenitur in eo quod summe est unum. Sed scientia requirit pluralitatem quamdam, scilicet scientis, scientiae et scibilis. Ergo Deo qui summe unus est, non convenit.

[2464] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 4 Si dicas, quod in Deo idem est scibile et sciens:

contra. Nihil sibi ipsi simile dici potest, ut dicit Hilarius, nec aliquid seipsum recipit aut capit. Sed secundum philosophos scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: item scientia fit secundum receptionem scibilis in sciente. Ergo videtur quod non possit idem esse in Deo sciens et scitum.

[2465] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum scientia conclusionum est, et intellectus principiorum. Sed cognitio conclusionum sequitur inquisitionem rationis. Cum igitur in Deo non sit cognitio per inquisitionem, videtur quod proprie in Deo scientia esse non possit.

[2466] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicitur ad Col. 2, 3: *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, et Commentator 11 Metaph. dicit, quod vita et scientia proprie esse in Deo dicuntur.

[2467] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nulla perfectio deest ei qui perfectissimus est. Sed scientia est nobilissima perfectio. Ergo Deo, in quo omnium generum perfectiones adunantur, ut in 5 Metaph. dicitur, scientia deesse non potest.

[2468] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum Dionysium tribus viis ex creaturis in Deum devenimus: scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam, quarum quaelibet nos in Dei scientiam inducit. Prima igitur via, quae est per remotionem, est haec: cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam ejus esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem particulationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia, sit intellectualis naturae: et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens: si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicujus subsistentis, non erit intellectus sed principium intelligendi: quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium, ut caliditas in igne. Cum igitur ipse Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet quod ipse sit intelligens et sciens. Secunda via, quae est per causalitatem, est haec. Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam; unde, philosophus dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae. In aliquibus autem ista cognitio est conjuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus; unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem; et ita, quod sit intelligens et sciens. Tertia via, quae est per eminentiam, est haec. Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur; sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant;

sicut homines plus quam bruta et Angeli magis hominibus; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur.

[2469] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque scientia vel intellectus vel aliquid quod ad perfectionem pertinet a Deo negatur, intelligendum est secundum excessum, et non secundum defectum; unde dicit Dionysius: *sine mente et insensibile esse, secundum excessum, et non secundum defectum in Deo est ordinandum.* Pro tanto ergo negatur nomen intellectus Deo proprie convenire, quia non secundum modum creaturae intelligit, sed eminentius.

[2470] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circa hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur, invenitur triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod scientia, vita et hujusmodi significant in Deo aliquas dispositiones additas essentiae. Sed hoc non potest esse; quia hoc poneret compositionem in Deo, et possibilitatem in essentia ipsius respectu hujusmodi dispositionum: quod omnino absurdum est. Ideo alii dixerunt, quod omnia hujusmodi nomina nihil praedicant in Deo, nisi forte esse ipsius; unde improprie de Deo dicuntur; sed duabus rationibus inveniuntur dicta de Deo. Vel ratione negationis, ut quando dicitur Deus sciens, intelligitur non esse ignorans, sicut lapis: vel propter similitudinem operis, ut dicatur Deus sciens, quia operatur effectum sicut aliquis sciens; sicut dicitur iratus, inquantum punit ad similitudinem irati, non quod ira sit in eo; ita nec scientia, nec vita, nec aliquid hujusmodi, sed tantum esse. Sed hoc non videtur sufficiens. Primo, quia omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratione alicujus quod in ipso est: et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere. Secundo, quia omnis actus procedit ab agente ratione alicujus quod in ipso est, sicut calidum calefacit et leve ascendit sursum. Unde oportet quod in eo qui operatur actum scientiae, sit aliquid ad rationem scientiae pertinens; quamvis illud forte non competenter tali nomine significetur; sicut punire Dei actus est justitiae ipsius; nec oportet iram in eo ponere, quia non est per se actus irae. Et ideo dicendum est, quod omnia hujusmodi proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi; et quantum ad id quod est proprium de ratione cujuslibet horum, licet non quantum ad rationem generis; ut supra habitum est. Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt; immo, sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa existentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit, ut Dionysius dicit, quod patet in simili. Si ponantur tres homines, quorum unusquisque secundum suum habitum sciat ea quae pertinent ad unam scientiam, scilicet naturalia, geometricalia, et grammaticalia; et quartus, qui horum omnium per unum habitum scientiam habeat, de quo constat quod vere poterit dici, quod est grammaticus vel grammatica est in eo, et similiter geometria, et philosophia: et quamvis in eo non sit nisi una res, secundum quam omnia haec sibi conveniunt, tamen aliud et aliud secundum rationem nominis unumquodque horum in ipso nominat, eo quod unumquodque eorum imperfecte exprimit illam rem. Ita etiam est et in Deo. Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere, et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis existentia; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem. Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid nisi quod pertinet ad perfectionem ejus et non tota perfectio ipsius; et similiter cum dicitur sciens, et volens, et hujusmodi; et ita patet quod omnia haec unum sunt in Deo secundum rem, sed ratione differunt, quae non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate et perfectione rei: et sicut proprie Deus dicitur ens, ita proprie dicitur sciens et volens, et hujusmodi: nec est ibi aliqua pluralitas vel additio vel ordo in re, sed in ratione tantum.

[2471] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis ad rationem scientiae exigantur scientia, sciens et scitum; non tamen exigitur quod haec tria differant secundum rem: sicut etiam de ratione motus est quod sit movens et motum: sed quod motum sit aliud a movente, non potest sciri nisi demonstratione, ante cujus inventionem multi sunt opinati aliquid seipsum movere. Sciendum est ergo, quod in omni intellectu aliqualiter est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliqualiter differt; in aliquibus vero sunt omnino idem. Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum conjunctione efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem: non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus, vel pars ejus, nisi formalis, sicut nec anima fit corpus. Si ergo est aliquis intellectus, sicut divinus, qui ad nihil est in potentia, sed est totum actus, et semper in actu, tunc intellectum ab intellectu nullo modo differt re in eo, sed consideratione tantum: quia prout consideratur essentia ejus ut immunis a materia, sic est intelligens, ut probatum est, in corp. art.: sed prout consideratur essentia sua secundum quod intellectus accipit eam sine materia, sic est intellectum; sed prout consideratur ipsum intellectum, prout non deest sibi intelligenti, sed est in seipso, quodammodo sic est intelligentia vel scientia: quia scientia nihil aliud est quam impressio vel conjunctio sciti ad scientem.

[2472] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnia ista vocabula, quibus dicimus scientiam esse assimilationem vel apprehensionem, vel impressionem, vel aliquid hujusmodi, veniunt ex consideratione intellectus possibilis: qui non cognoscit nisi per receptionem alicujus speciei, respectu cujus est in potentia, per quam assimilatur rei extra animam. Unde ubi est intellectus in actu tantum, nihil horum proprie dicitur, sed secundum modum intelligendi tantum.

[2473] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo, semper intelligenda sunt per eminentiam ablato omni eo quod imperfectionis esse potest. Unde a scientia, secundum quod in Deo est, oportet auferre discursum rationis inquirentis, et retinere rectitudinem circa rem scitam. Sed quia scientia proprie complexorum est, et intelligere proprie est quidditatis rei; ideo Deus dicitur sciens, inquantum cognoscit esse suum; et dicitur intelligens, inquantum cognoscit naturam suam, quae tamen non est aliud quam suum esse, nec magis simplex. Et ideo in Deo non est aliud intelligere quam scire, nisi secundum rationem. Sapientia vero non ponit in numerum cum scientia et intellectu: quia omnis sapientia scientia est, sed non convertitur: quia illa scientia sola sapientia est quae causas altissimas considerat, per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia. Unde proprie Deus sapiens dicitur inquantum seipsum cognoscit, et intelligens et sciens secundum quod se et alia cognoscit.

Articulus 2

[2474] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus intelligat alia a se

[2475] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat alia a se. Intellectum enim perfectio est intelligentis, quia facit ipsum esse in actu. Sed omnis perfectio excedit id quod perficitur. Si ergo aliquid aliud a se intelligeret, haberet illud majus se: quod est inconveniens.

[2476] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum ordinem nobilitatis objectorum est ordo nobilitatis in operationibus; unde dicit philosophus, quod perfecta operatio felicitatis est respectu nobilissimi objecti. Sed quidquid est aliud a Deo est vilius et imperfectius eo. Si igitur intelligeret aliud a se, hoc vergeret in imperfectionem et vilitatem operationis ipsius.

[2477] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, intellecta se habent ad intellectum sicut picturae ad tabulam; unde philosophus, comparat intellectum possibilem, antequam intelligat, tabulae in qua nihil scriptum est. Sed impossibile est idem corpus figurari diversis figuris simul, et secundum eamdem partem. Ergo impossibile est eumdem intellectum simul plura intelligere. Si igitur intellectus divinus intelligit se et multa alia, oportet quod sit successio in intellectu ipsius, quae lassitudinem sibi inducat ex hoc quod non habet in actu illud quod quaerit: et hoc est inconveniens.

[2478] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut dicit philosophus, scientiae dividuntur quemadmodum et res. Si ergo Deus intelligat plura, oportet quod in eo sint scientiae plures: et hoc vergit in pluralitatem divinae essentiae, si sua scientia est ejus essentia, ut dictum est.

[2479] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contrarium est quod habetur ad Heb. 4, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.*

[2480] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut dictum est, Deus cognoscit essentiam suam. Sed per essentiam suam est principium rerum. Ergo ipse cognoscit se esse principium rerum. Sed impossibile est quod cognoscatur aliquid esse principium, nisi cognoscatur aliqualiter id cujus est principium; quia qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum, ut in praedicamentis dicitur. Ergo cognoscit alia a se.

[2481] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ex secunda via quae supra, art. praeced., facta est, potest ostendi quod Deus non solum se, sed etiam alia cognoscit. Cum enim ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscente ordinentur in finem illum. Hoc autem est impossibile, nisi ille cognoscens cognoscat rem illam et operationem ejus, et ad quod ordinatur; sicut faber non posset facere securim nisi cognosceret actum incisionis et ea quae incidenda sunt, ut materiam convenientem inveniat, et formam imprimat; et ita oportet quod Deus cognoscat ea quae ad ipsum ordinantur: quia sicut esse ab ipso habent, ita et ordinem naturalem in finem. Unde Rabbi Moyses hanc rationem dicit intendisse David cum dixit Psal. 93, 9: *qui finxit oculum non considerat?* Quasi diceret: cum Deus oculum faceret, numquid ipse non consideravit actum oculi, qui est videre, et objectum ejus, quod est visibile particulare? Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species rerum, per quas cognoscat; sed per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit philosophus, quod Deus intelligit tantum se. Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

[2482] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 1 Quod enim objicitur primo, quod intellectum est perfectio intelligentis, verum est de intellecto primo, et non de intellecto secundo. Non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus; sed similitudo lapidis, quae est in anima.

[2483] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tripliciter intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia: uno modo si informaretur similitudine illius vilis; secundo si simul cum illo vili non posset intelligere nobile; tertio si alia operatione intelligeret et vilius et nobilius. Sed haec omnia remota sunt ab ipso; unde sua operatio est perfectissima, quae una et eadem existens, talis est quod per eam ipse seipsum cognoscit et omnia alia.

[2484] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio tenet in omni intellectu qui cognoscit diversa per diversas species; quod remotum est a Deo, qui cognoscendo essentiam suam, alia cognoscit.

[2485] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quando sunt multa scita quae cognoscuntur secundum unam rationem medii, genere vel specie, tunc reducuntur in unam scientiam generalem vel specialem, sicut metaphysica et geometria; unde si plura scita reducuntur in unum medium, secundum numerum illorum omnium non erit nisi scientia una in numero; et ideo scientia Dei est una numero omnium rerum, quia per unum medium simplicissimum, quod est sua essentia, omnia cognoscit.

Articulus 3

[2486] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 tit. Utrum habeat cognitionem certam et propriam de aliis a se

[2487] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non habeat certam et propriam cognitionem de aliis a se. Certa enim cognitio non potest de re haberi nisi per rationem ejus existentem in cognoscente. Sed nihil ejusdem rationis est in Deo et creaturis. Ergo cum non cognoscat creaturas nisi cognoscendo id quod in ipso est, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de eis.

[2488] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, per causam primam et remotam non potest haberi certa cognitio de re. Sed essentia divina est causa prima et remotissima. Ergo cum Deus non cognoscat res nisi per essentiam suam, videtur quod certam cognitionem de rebus habere non possit.

[2489] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, propria cognitio de re non est nisi per id quod est proprium sibi. Sed impossibile est idem esse proprium pluribus inquantum plura sunt, etsi aliquid sit proprium pluribus inquantum unum sunt, sicut risibile omnibus hominibus. Ergo cum Deus cognoscat omnia per unum et idem, quod est sua essentia, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de rebus singulis.

[2490] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud per quod habetur certa cognitio de re, potest esse medium ad considerandum rem illam. Sed ex essentia divina non potest concludi esse alicujus rei, cum Deus ab aeterno fuerit, quando res non erat. Ergo videtur quod Deus per essentiam suam certam cognitionem de rebus habere non possit.

[2491] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra illud est quod dicitur in principio Metaphys.: *scientia quam Deus habet, dea scientiarum est, et honorabilissima.* Sed Deus habet scientiam de rebus. Ergo nobilissime cognoscit res, et ita certissima et propria cognitione.

[2492] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quod est primum in quolibet genere est maximum in genere illo, ut in 2 Metaph. dicitur; sicut ignis est calidissimus, in quo primo invenitur calor. Sed in Deo, primo est scientia. Ergo ipse nobilissime cognoscit quidquid cognoscit, et ita videtur quod de omnibus rebus cognitis propriam et certam cognitionem habeat.

[2493] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod Deus certissime proprias naturas rerum cognoscit. Sciendum tamen, quod Commentator in 2 Metaph. dicit, quod Deus non habet cognitionem de rebus aliis a se, nisi inquantum sunt entia: quia enim esse suum est causa essendi omnibus rebus, inquantum cognoscit esse suum, non ignorat naturam essentiae inventam in rebus omnibus; sicut qui cognosceret calorem ignis, non ignoraret naturam caloris existentis in omnibus calidis: non tamen sciret naturam hujus calidi et illius, inquantum est hoc et illud. Ita Deus per hoc quod cognoscit essentiam suam, quamvis cognoscat esse omnium rerum inquantum sunt entia, non tamen cognoscit res inquantum est haec et illa. Nec ex hoc sequitur, ut ipse dicit, quod sit ignorans: quia scientia sua non est de genere scientiae nostrae: inde nec ignorantia opposita sibi potest convenire; sicut nec de lapide dicitur quod sit videns vel caecus. Sed haec positio dupliciter apparet falsa: primo, quia ipse non est causa rerum quantum ad esse ipsorum solum commune, sed quantum ad omne illud quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaeque res ad proprium esse; omnes autem causae secundae sunt a prima, oportet quod quidquid est in re, vel proprium vel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse: et ita cognoscet propriam naturam uniuscujusque rei. Secundo improbatur per illud quod supra, in corp. art. praeced., tactum est, quod impossibile est quod aliquod agens ordinet effectum suum in finem, nisi cognoscat proprium opus rei per quod ordinatur in finem. Unde si a Deo ordinatio est omnium rerum in finem suum, oportet quod cognoscat proprium opus cujuslibet rei, et propriam naturam quae tali operationi convenit. Nec obstat, si etiam ponatur non immediate causare ordinem in unaquaque re, sicut quidam philosophi posuerunt, dicentes, a Deo immediate procedere unum primum, quod est intelligentia prima, a quo procedat secunda intelligentia, et orbis, et anima ejus. Oportet enim secundum hoc, quod cognoscat ad minus opus sui primi creati, quod est intelligentia; et ita cognoscet quae per illud opus produci possunt, et sic deinceps usque ad ultima rerum; et sic oportet quod cognoscat omnes proprias naturas et proprias operationes rerum.

[2494] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod esse divinum non negatur ejusdem rationis esse cum esse nostro quia deficiat a ratione nostri esse, sed quia excedit. Quanto autem medium perfectius est, tanto in eo res perfectius cognoscitur: et ideo quanto esse suum excedit nostrum, tanto scientia sua de esse rei, quod cognoscit per esse suum, excedit scientiam nostram, quae est de esse rei accepta ab ipsa re.

[2495] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nullius scientiae certitudo potest esse nisi per reductionem in prima sui principia. Sed quod primum principium in geometricis non sufficit ad certam cognitionem eorum quae consequuntur, hoc est, quia ipsum non est tota causa eorum; unde oportet quod adjunctis omnibus aliis, in eorum notitiam veniatur. Sed ipse Deus est perfecta causa omnium quae ab ipso sunt; cum nihil possit accipi quod ab ipso non sit: et ideo ipse per essentiam suam omnia perfecte cognoscit.

[2496] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod impossibile est idem esse proprium plurium quae eodem modo ipsum participent, et secundum totum, et perfecte; sed bonitatem divinam quamvis omnes res participent, tamen nulla res creata ipsam perfecte imitatur, sed in aliquo assimilatur sibi una res in quo non assimilatur sibi alia; et ideo ipse est propria similitudo uniuscujusque rei, sicut patet in exemplo prius inducto, art. 1 hujus quaest. in corp., de illo qui habet habitum sufficientem ad plura scibilia: est enim habitus illius unus similitudo uniuscujusque trium habituum, qui in diversis inveniuntur, etiam secundum id quod unus ab alio distinguitur: convenit enim cum grammatica in eo quod per ipsum cognoscuntur grammaticalia, et sic de aliis. Et ita patet quod una res potest esse propria similitudo plurium non perfecte ipsam imitantium, sicut creaturae non perfecte imitantur divinam bonitatem.

[2497] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non solum esse divinum est causa essendi res, sed etiam scientia et voluntas sua: ex quibus optime concluditur esse rei; quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit. Haec autem Deo cognita sunt; et ita certam de rebus cognitionem habet.

Articulus 4

[2498] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 tit. Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae

[2499] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit univoca scientiae nostrae. Agens enim secundum formam producit effectum sibi univocum, sicut ignis per calorem inducit calorem univocum suo calori. Sed sicut dicit Origenes, et Dionysius, Deus dicitur sapiens, inquantum nos sapientia implet per suam sapientiam. Ergo videtur quod sapientia sua sit nostrae univoca.

[2500] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, mensura et mensuratum sunt unius rationis; unde unicuique propria mensura respondet: non enim eodem mensurantur liquida et arida, ut in 3 Metaph. dicitur. Sed scientia Dei mensura est scientiae nostrae; quae tanto verior est quanto ad eam magis accedit. Ergo videtur quod sit univoca scientiae nostrae.

[2501] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 3 Si dicas, quod non est univoca ex eo quod scientia Dei nostram excedit scientiam; contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed excessus scientiae attenditur secundum hoc quod est esse magis et minus scientem. Ergo videtur quod ex hoc univocatio scientiae non tollatur.

[2502] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 4 Si dicas, ut dicit Commentator in 10 Metaph., quod pro tanto non est univoca, quia scientia Dei est causa rerum, et nostra scientia est causata a rebus; contra. Scientia speculativa in nobis causata est a rebus; sed scientia practica est causa rerum; nec tamen de utroque nomen scientiae aequivoce praedicatur. Ergo et ratio praedicta univocationem non tollit.

[2503] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 5 Contra, aeterno et corruptibili nihil est commune, nisi secundum nomen, ut in 10 Metaphysic. a Commentatore dicitur, et etiam a philosopho. Sed scientia Dei est aeterna, nostra autem est corruptibilis, quam contingit per oblivionem amitti, et per doctrinam vel inventionem acquiri. Ergo scientia aequivoce et nobis et Deo convenit.

[2504] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, quaecumque univocantur in aliquo, horum est similitudo aliqua. Sed omnium similium est aliqua comparatio; comparatio autem non est nisi convenientium in natura aliqua. Cum igitur nulla creatura cum Deo conveniat in aliqua natura communi, quia illa esset utroque prius, videtur quod nihil univoce de Deo et creatura dicatur.

[2505] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, nihil univoce dictum potest esse in uno substantia et in alio accidens. Sed scientia in nobis est accidens, in Deo autem substantia. Ergo aequivoce praedicatur.

[2506] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice. Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus: et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest. Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo et creatura dicitur, per puram aequivocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse; quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum. Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia hujusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.

[2507] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ab agente secundum formam non producitur effectus univocus nisi quando recipiens est proportionatus ad recipiendum totam virtutem agentis, vel secundum eamdem rationem; et sic nulla creatura est proportionata ad recipiendum scientiam a Deo per modum quo in ipso est; sicut nec corpora inferiora possunt recipere calorem univoce a sole, quamvis per formam suam agat.

[2508] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est mensura coaequata scientiae nostrae, sed excedens; et ideo non sequitur quod sit ejusdem rationis secundum univocationem cum scientia nostra, sed secundum analogiam.

[2509] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod magis et minus nunquam univocationem auferunt; sed ea ex quibus magis et minus causatur, possunt differentiam speciei facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum; sicut Angelus est homine intellectualior.

[2510] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio Commentatoris, per se non est sufficiens nisi secundum quod accipitur in tali materia; scientia enim quae sic est causa rerum ut scientia divina, non potest scientiae causatae a rebus univoca esse: cujus ratio dicta est.

[2511] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 5 Et quia aliae rationes videntur concludere quod omnino aequivoce dicatur, ideo ad eas respondendum est. Ad quintum ergo dicendum, quod dictum illud est intelligendum quantum ad esse, et non quantum ad intentionem rei quae communiter praedicatur; quia corpus, etiam secundum hoc quod dicitur ibi, aequivoce de corruptibilibus et incorruptibilibus praedicatur, cujus tamen ratio eadem est in utroque si secundum intentionem communem consideretur.

[2512] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem; unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur, ut dicit Dionysius.

[2513] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis sui, qualitatis scilicet accidentalis, sed solum secundum rationem differentiae, quae ad perfectionem pertinet, secundum quam a natura attenditur per imitationem, ut dictum est.

Articulus 5

[2514] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 tit. Utrum scientia Dei sit universalis

[2515] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit universalis. Scientia enim universalis est quae est per causas universales. Sed Deus scit omnia per causam universalissimam, scilicet per essentiam suam. Ergo sua scientia est maxime universalis.

[2516] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 2 Item, videtur quod sit particularis. Cognitio enim particularis est per quam cognoscitur propria natura rei. Sed proprias naturas omnium rerum Deus perfecte cognoscit. Ergo sua scientia particularis est.

[2517] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 3 Item, videtur quod etiam sit in potentia. Sicut enim operatio sua extenditur ad ea quae sunt extra ipsum, quae ipsius operatione causantur, ita et scientia; cum ea quae extra ipsum sunt, ab eo cognoscantur. Sed Deus non semper operatus est res in actu, quia ab aeterno non fuerunt. Ergo videtur quod nec debeat dici semper sciens in actu, sed quandoque in potentia.

[2518] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 4 Item, videtur quod etiam sit in habitu. Sicut enim potentia est medium inter essentiam et operationem, ita habitus est medium inter potentiam et actum. Sed quamvis in Deo omnia unum sint, tamen designamus essentiam, operationem, et virtutem. Ergo et similiter habitum in ipso designare poterimus, ut dicamus Deum esse scientem in habitu.

[2519] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 5 Item, videtur quod scientia sit in actu. Nihil enim est agens nisi secundum quod est in actu. Sed Deus agit omnia per sapientiam suam; unde in Psalm. 103, 24, dicitur: *omnia in sapientia fecisti.* Ergo sua scientia maxime est in actu.

[2520] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, ea quae non sunt ejusdem rationis non dividuntur eisdem differentiis: quia, secundum philosophum, diversorum generum diversae sunt species et differentiae. Sed scientia Dei et scientia nostra non sunt ejusdem rationis. Ergo cum omnia praedicta sint differentiae nostrae scientiae, videtur quod ad divinam scientiam non sint referenda.

[2521] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, hoc etiam Commentator dicit, quod scientia Dei nec est universalis, nec particularis, nec in potentia.

[2522] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod nihil dictorum divinae scientiae convenit, nisi hoc solum quod est semper in actu esse: cujus ratio est quia conditiones scientiae praecipue attenduntur secundum rationem medii, et similiter cujuslibet cognitionis. Id autem quo Deus cognoscit quasi medio, est essentia sua, quae non potest dici universale, quia omne universale additionem recipit alicujus per quod determinatur; et ita est in potentia, et imperfectum in esse; similiter non potest dici particularis, quia particularis principium materia est, vel aliquid loco materiae se habens, quod Deo non convenit. Similiter etiam ab essentia ipsius omnis potentia passiva vel materialis remota est, cum sit actus purus; unde nec etiam ratio habitus sibi competit, quia habitus non est ultima perfectio, sed magis operatio quae perficit habitum. Et ideo scientia sua neque universalis neque particularis neque in potentia neque in habitu dici potest, sed tantum in actu.

[2523] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina essentia sit causa universalis rerum, non tamen ita quod aliquid sibi sit addibile, per quod propria et perfecta causa efficiatur; immo per seipsum est sufficiens et perfecta causa cujuslibet rei; et ideo cognitio quae est per talem causam non est scientia in universali, sed in propria natura cujuslibet rei.

[2524] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus cognoscat propriam naturam cujuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquod acceptum a re: quia, ut dicit Dionysius, divina scientia non immittit se singulis rebus quae cognoscuntur; nec est alia scientia qua seipsum cognoscit et alias res; et ideo non potest dici particularis: quia proprie illa scientia est particularis quae est per medium particulare a re acceptum.

[2525] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus non agit per operationem mediam: sed sua operatio est sua essentia: unde sicut scientia semper est in actu et non in potentia, ita et operatio, quamvis operatum non sit semper: quod contingit propter ordinem sapientiae disponentis. Et tamen Deus non dicitur fecisse res ab aeterno, sicut scivit ab aeterno; quia operatio significatur ut exiens ab operante in operatum vel factum; et ideo non potest dici Deus esse faciens nisi quando aliquid fit. Sed scire, quamvis etiam exteriorum sit, non est tamen eorum nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem; et ideo secundum conditionem scientis, et non sciti, dicitur Deus ab aeterno scivisse etiam quae non ab aeterno fuerunt.

[2526] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtus nominat principium operationis perfectum; et ideo virtutem operativam in Deo significare possumus: sed habitus non est nisi perfectio alicujus potentiae incompletae ad actum: non tamen ultima perfectio; unde ponit duplicem imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu qui per operationem perficitur: et ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non competit: et si aliquando dicatur dominus ab aeterno non in actu sed in habitu, magis est per similitudinem quam secundum proprietatem dictum.

Expositio textus

[2527] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 expos. *Sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen per varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina.* Considerandum est in omnibus istis nominibus quae hic ponuntur, quod unum se habet ex additione ad aliud, non quod sit additio ex parte scientis, sed ex parte scitorum: quia diversimode se ad scientiam habent. Hoc enim nomen scientia, vel sapientia, absolute cognitionem dicit cum conditione certitudinis: unde est et temporalium et aeternorum. Sed providentia, vel praescientia, addit conditionem durationis; quae potest esse aeternitatis ad tempus; et ideo potest esse tantum respectu temporalium, tam bonorum quam malorum. Sed dispositio adhuc addit ordinem causae ad causatum in essendo; unde est de faciendis. Providentia vero adhuc plus addit, scilicet ordinem causae conservantis et ordinantis in finem; et ideo providentia ad gubernationem pertinet. Sed praedestinatio addit supra providentiam determinatum finem; unde est tantum respectu eorum quae ad gloriam ordinantur; et ideo dicitur de bonis salvandis esse. Reprobatio autem cum sit respectu malorum, nihil ad scientiam pertinens addit supra praescientiam; et ideo de ea hic mentionem non facit. *Ad hoc ita a quibusdam opponitur.* Hic ponuntur tres rationes, quae quasi per eamdem viam procedunt: nisi quod prima accipitur ex praescientia abstracte significata; secunda ex praescientia significata concretive et verbaliter, ut cum dicitur praescire; tertia ex praescientia significata concretive et non neutraliter, ut cum dicitur praescius; et rationes in littera patent. *Verumtamen creator ita relative dicitur ut essentiam non significet.* Videtur hoc esse falsum. Quia cum sit nomen verbale, significat actum. Sed actus creationis, secundum quod est in Deo, est divina essentia. Ergo significat essentiam. Et dicendum quod in creatione, prout est actio divina, duo est considerare; scilicet operationem ipsam, et habitudinem ad creaturam. Magister autem accipit hoc nomen creator, non secundum quod imponitur ab operatione quae proculdubio essentia est; sed secundum quod imponitur ab habitudine, quae non est essentia, nec est aliquid in Deo realiter, ut prius dictum est.

Distinctio 36

Prooemium

[2528] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 pr. Postquam Magister ostendit quod scientia Dei universaliter est omnium, et exinde dicuntur res in Deo esse; hic inquirit, quomodo cognita sint in ipso Deo cognoscente, et dividitur in partes duas: in prima ostendit, quomodo res quas cognoscit, sint in Deo; in secunda quomodo Deus sit in rebus, 37 distinct.: *et quoniam demonstratum est ex parte quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hic quibus modis dicatur Deus esse in rebus.* Prima in duas: in prima inquirit, utrum omnia quae Deus scit, possint dici in essentia ejus esse; et ostendit quod non; in secunda inquirit, utrum omnia possint esse in Deo, ibi: *post praedicta quaeritur (...) utrum concedendum sit simpliciter mala esse in Deo.* Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem et determinat eam; secundo confirmat determinationem, ibi: *proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse omnia esse ex Deo et per ipsum et in ipso*; tertio inducit epilogando conclusionem in tota distinctione intentam, ibi: *ex praemissis apertum est quod in Dei cognitione, sive praescientia, sunt omnia.* Circa secundum tria facit: primo probat mala non esse in Deo, cum non sint ex ipso vel per ipsum; secundo ostendit, quomodo haec tria distinguenda sunt: *ex ipso, et per ipsum, et in ipso*, secundum quod ad personas distinctas referuntur, ibi: *praeterea sciendum est*; tertio distinguit inter esse de ipso et esse ex ipso, ibi: *illud etiam hic annectendum est.* Hic est duplex quaestio. Prima de his quae a Deo cognoscuntur. Secunda de ideis, per quas res cognoscit. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum Deus cognoscat singularia; 2 utrum cognoscat mala; 3 qualiter ea quae cognoscit, in ipso esse dicuntur.

Articulus 1

[2529] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus cognoscat singularia

[2530] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Dicit enim Boetius, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur. Sed in Deo non est potentia sensitiva, cum sit virtus impressa organo corporali, nisi forte metaphorice sumendo. Ergo videtur quod cognitio singularium Deo non conveniat.

[2531] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil cognoscitur ab aliquo nisi secundum quod est in cognoscente. Sed particulares effectus non sunt in causis universalibus nisi in potentia. Ergo videtur, cum essentia divina sit universalis causa omnium, in qua omnia cognoscit, quod singularium propriam cognitionem non habeat.

[2532] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed singulare non est singulare nisi per materiam. Ergo nulla virtus quae abstrahit a materia et ab omnibus appenditiis ejus, potest cognoscere singulare inquantum est singulare. Sed intellectus divinus est maxime a materia et a conditionibus materialibus separatus. Ergo Deus singularia non cognoscit.

[2533] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut dicit Dionysius, eodem modo creaturae participant, quamvis sint diversae, unam Dei bonitatem, sicut plures lineae egrediuntur ab uno centro, et sicut plures figurationes fiunt ab uno sigillo. Sed qui cognoscit centrum non ex hoc cognoscit lineas productas a centro inquantum est haec et illa, sed in communi tantum; et similiter est in alio exemplo inducto. Ergo videtur quod Deus cognoscendo seipsum, non cognoscat singularia inquantum hujusmodi.

[2534] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, ad Heb. 11, 6, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod diligentibus se remunerator sit.* Sed non potest remunerare opera hominum singularium, nisi cognoscat operantes et ipsorum opera. Ergo oportet credere quod singularia Deus cognoscat.

[2535] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Deus habet de rebus scientiam practicam, quae est operationis principium. Sed operatio est circa singularia. Ergo videtur quod sua scientia sit etiam singularium.

[2536] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Deus absque dubio omnium, et universalium et singularium, cognitionem habet. Sciendum tamen, quod circa hanc quaestionem diversi diversimode senserunt. Commentator enim in 11 Metaph., videtur expresse negare Deo particularium cognitionem, nisi inquantum cognoscit essentiam suam, quae est principium omnis esse. Sed cum Deus non tantum sit causa esse rerum, sed omnium quae in rebus sunt, oportet ut cognitionem rerum non tantum in eo quod sunt habeat, sed etiam in eo quod sunt talia vel talia. Et ideo alii dixerunt, scilicet Avicenna et Algazel, et sequaces eorum, quod Deus cognoscit singularia universaliter; quod sic exponunt per exemplum. Si aliquis sciret omnes distantias orbium et planetarum, et tempus motuum ipsorum, ipse praevideret omnem eclipsim quae posset contingere; non tamen sciret hanc eclipsim inquantum est haec eclipsis, nisi per aliquid a sensu acceptum; sed sciret eclipsim quae cras contingeret, universaliter, scilicet secundum suas causas universales. Ita etiam dicunt, quod cum omnes causae reducantur in ipsum Deum sicut in causam, ipse cognoscendo se, cognoscit omnes causas secundas; et cognoscendo causas illas, cognoscit omne quod est effectum ex illis causis, non tamen nisi universaliter. Et ideo dicunt, quod Deus non cognoscit particularia nisi universaliter, ita ut, secundum eos, determinatio accipiatur ex parte cogniti, et non solum ex parte cognoscentis; quia si solum ex parte cognoscentis illa determinatio acciperetur, verum indubitanter esset quod Deus particularia non particulari scientia cognoscit, ut supra probatum est, dist. 25, quaest. 1, art. 5. Cognoscit tamen particularia secundum particularitatem ipsorum. Unde dictum illud etiam est insufficiens. Cognoscere enim hoc modo singulare in universali, non est cognoscere propriam naturam hujus singularis vel illius; eo quod quocumque modo universalia aggregentur, nunquam ex eis fiet singulare, nisi per hoc quod individuantur per materiam. Et ideo ex hac etiam via sequeretur quod Deus non perfectam cognitionem de singularibus haberet. Universales enim causae non ducunt in cognitionem particularium, nisi secundum quod particularia participant naturam communem; et sic ex causis universalibus non sciretur de particulari nisi quod habet talem vel talem naturam communem vel accidentaliter vel substantialiter. Ideo alii dixerunt, sicut Rabbi Moyses, quod Deus scit perfectissime singularia; et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc quod dicit, scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae; unde per conditiones scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere: sicut enim esse Dei non comprehenditur a nobis, ita nec sua scientia. Hoc confirmat per id quod habetur per Isa. 55: *sicut exaltati sunt caeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris.* Sed istud, quamvis sit verum, tamen oportet aliquid plus dicere: videlicet, quod quamvis scientia Dei sit alterius modi a scientia nostra, tamen per scientiam nostram aliqualiter devenimus in scientiam Dei; et sic scientia nostra non est penitus univoca scientiae Dei, sed potius analogica, ut in praecedenti distinctione, qu. 1, art. 4, dictum est. Et ideo oportet dicere secundum quid scientia nostra imitatur scientiam Dei, et in quo deficit et quare; et ita rationes dissolvere. Unde procedendum est per viam quam docet Dionysius. Dicit enim, quod cum Deus cognoscit res per essentiam suam quae est causa rerum, eodem modo cognoscit res quo modo esse rebus tradidit; unde si aliquid est in rebus non cognitum ab ipso, oportet quod circa illud vacet divina operatio, idest quod non sit operatum ab ipso; et ex hoc accidit difficultas philosophis propter duo: primo, quia quidam ipsorum non ponebant Deum operari immediate in rebus omnibus, sed ab ipso esse primas res, quibus mediantibus ab eo aliae producuntur; et ideo non poterant invenire qualiter cognosceret res quae sunt hic, nisi in primis causis universalibus: secundo, quia quidam eorum non ponebant materiam esse factam, sed Deum agere tantum inducendo formam. Et ideo cum materia sit principium individuationis, non poterat inveniri apud eos, quomodo Deus singularia, inquantum hujusmodi, cognoscat. Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materiam rei; ideo per essentiam suam, sicut per causam, totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam; sicut aedificator si per formam artis conceptam posset producere totam domum, quantum ad materiam et formam, per formam artis quam habet apud se, cognosceret domum hanc et illam; sed quia per artem suam non inducit nisi formam, ideo ars sua est solum similitudo formae domus; unde non potest per eam cognoscere hanc domum vel illam, nisi per aliquid acceptum a sensu.

[2537] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, forma per quam intellectus divinus intelligit neque est universalis, quia additiones non recipit, neque singularis, quia a materia et a dispositionibus ejus immunis est; sed tamen est principium et similitudo perfecta totius quod in re est, et materiae et formae, ut dictum est. Et ideo hoc quod dicitur, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur, referendum est ad cognitionem nostram, quae in sensu est per formam materialem, et in intellectu per formam universalem; et ideo particularia non cognoscimus nisi per virtutem in qua est aliquid particulariter; sed Deus particularia cognoscit neque universaliter neque particulariter ex parte cognoscentis, sed universaliter et particulariter ex parte rei cognitae.

[2538] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in causis universalibus quae non sunt tota causa rei non potest particulare perfecte sciri. Sed Deus est causa omnium universalis, ita quod est perfecta causa uniuscujusque; et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit.

[2539] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in Deo non sit aliquid materiale, sed essentia ejus sit actus tantum, tamen ille actus est causa omnium quae sunt in re et materialium et formalium; quem actum imitatur quantum potest omnis res et quidquid in re est; et ideo essentia divina est similitudo non tantum formalium, sed etiam materialium rei; et ideo per ipsam possunt cognosci singularia etiam inquantum hujusmodi.

[2540] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnia exempla quae adducuntur a creaturis in Deum, deficientia sunt, ut idem Dionysius dicit: non enim invenitur in creaturis aliqua causa communis quae sit causa totius quod in re est; sicut sigillum est causa figurae in cera et non ipsius cerae; et ideo per cognitionem sigilli non potest cognosci figura impressa inquantum est haec vel illa, quia hoc habet ex materia.

Articulus 2

[2541] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus cognoscat mala

[2542] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Sicut enim dicit Commentator, si aliquis intellectus sit semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus divinus semper est in actu. Cum igitur malum sit privatio, ut Augustinus dicit, videtur quod Deus non cognoscat malum.

[2543] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis scientia vel est causa scitorum, vel causata ab eis. Sed Dei scientia causata non est. Cum ergo malorum causa non sit, videtur quod Deus mala nesciat.

[2544] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Cum igitur malum inquantum hujusmodi non assimiletur Deo, immo ipse recessus a similitudine est malum; videtur quod Deus malum non cognoscat.

[2545] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 4 Si dicas, quod cognoscit malum per bonum; contra. Cognoscere aliquid non per se sed per aliud est imperfectae cognitionis. Nihil autem imperfectum Deo est attribuendum. Ergo Deus non cognoscit mala per bona.

[2546] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in Psal. 68, 6, dicitur: *Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita.*

[2547] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod rectum est judex sui ipsius et obliqui. Cum igitur malum sit obliquatio a rectitudine boni, videtur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoscit, notitia boni non desit.

[2548] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod nescire dicitur dupliciter: uno modo metaphorice ad similitudinem nescientis se habere; et sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit; sicut aliquis ignotos a secretis suis excludit: et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat: et sic verum est quod Deus dicitur nescire mala. Alio modo dicitur nescire proprie notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis, ut dicit Dionysius. Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum: nec habitui opponitur privatio nisi circa idem subjectum considerata. Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate; sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni. Opponitur autem determinate bono quod est participatum in creaturis cui potest admisceri defectus. Unde per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit ea quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum. Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret nisi in communi.

[2549] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 ad 1 Et ideo patet responsio ad primum: quia ex hoc quod Commentator ponit quod nihil nisi essentiam suam cognoscit, sequitur quod mala nescit; unde ibidem subdit, quod nescit mala esse; unde eodem modo quo alia a se cognoscit, et privationes ipsorum novit: non sicut primum cognitum, quia in intellectu suo non potest esse aliqua privatio; sed sicut secunda intellecta, ut ex praedictis, dist. 25, qu. 1, art. 2, patet.

[2550] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia Dei nullo modo a re causata est; nec tamen est causa omnium quae cognoscit, sed horum tantum quorum est per se cognitio, scilicet bonorum. Mala autem cognoscit per bona, ut dictum est, in corp. art.

[2551] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod malum non cognoscitur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem boni: secundum enim quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit unamquamque rem quantum de sua bonitate participat, et in quo deficiat; et ita cognoscit malum, cum in defectu ratio mali consistat.

[2552] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cognoscere per aliud id quod per se natum est cognosci est imperfectae cognitionis; sed malum per se nec causam nec voluntatem nec cognitionem habet, sed per bonum, ut dicit Dionysius: et ideo haec est perfecta cognitio mali, ut per bonum cognoscatur.

Articulus 3

[2553] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 tit. Utrum res quae cognoscuntur a Deo sint in Deo

[2554] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod res quae a Deo cognoscuntur, in Deo non sint. Omne illud in quo est aliquid diversum ab eo, compositum est. Cum igitur Deus sit simplicissimus, videtur quod res quae sunt diversae ab eo, in ipso non sint.

[2555] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 2 Si dicas, quod non sunt in eo per essentiam, sed per sui similitudinem: contra. Unaquaeque res verius est ubi est per suam essentiam, quam ubi est per suam similitudinem: quia ibi non videtur esse nisi secundum quid. Si igitur res in Deo non sunt nisi secundum sui similitudinem, videtur quod verius et melius sint in seipsis quam in Deo: quod est contra Augustinum et Anselmum.

[2556] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, similitudo respondet ei cujus est similitudo. Sed res omnes non habent in se lucem et vitam. Cum igitur in Deo sint vita et lux, videtur quod non sint in Deo per similitudinem.

[2557] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, ubi est res secundum sui similitudinem, ibi non attribuitur sibi operatio propria sua: lapis enim in oculo non movetur deorsum. Sed Act. 17 dicitur, quod in ipso Deo vivimus, movemur et sumus. Ergo videtur quod non sumus in Deo per similitudinem tantum.

[2558] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, similitudines rerum in Dei scientia existentes, cum ad scientiam pertineant, filio appropriantur. Sed in ipso appropriatur in littera spiritui sancto: per ipsum filio, et ex ipso patri. Ergo videtur quod non dicantur res esse in Deo secundum similitudinem.

[2559] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 3: *quod factum est in ipso vita erat.*

[2560] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod haec praepositio in secundum quod diversis adjungitur, diversas habitudines notat; ut cum dicitur esse in toto, vel esse in loco, et hujusmodi. Et ideo sciendum, quod aliud est esse in scientia Dei, et aliud in Deo esse et aliud esse in essentia divina. Scientia enim nominat cognitionem quamdam. Unde esse in scientia nihil aliud est quam per scientiam cognosci; et ideo omnia quae Deus scit, et bona et mala, in scientia ejus esse dicuntur. Sed essentia significatur per modum formae vel naturae; unde esse in essentia divina nihil aliud est quam subsistere in natura divina, vel esse idem naturae divinae; et ideo creaturae non possunt dici in essentia divina esse, sed tantum personae divinae et proprietates et attributa. Sed hoc nomen Deus significat rem subsistentem, cujus est esse et operari; unde esse in Deo potest intelligi dupliciter: vel quod est in esse ipsius, et sic creaturae non sunt in Deo; vel quod subjacet operi ejus, sicut dicimus opera, quorum domini sumus in nobis esse; et per modum illum omnia quae a Deo sunt, in eo esse dicuntur, non autem mala, quae ab ipso non sunt. Et ita patet quod tria praedicta se habent secundum quemdam ordinem. Quidquid enim est in essentia divina, est in Deo, quasi pertinens ad esse ipsius; sed non convertitur; sicut ea quae subjacent operi ejus, in ipso sunt, sed non in essentia ejus; et similiter quidquid est in Deo, est in scientia ejus; sed non convertitur, ut patet de malis.

[2561] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in Deo nihil est diversum ab ipso; unde et creaturae, secundum hoc quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo: quia creaturae in Deo sunt causatrix essentia, ut dicit Anselmus; sunt enim in Deo per suam similitudinem: ipsa autem essentia divina similitudo est omnium eorum quae a Deo sunt.

[2562] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, secundum quod est in propria natura; secundo modo, prout est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; quarto modo communiter, prout abstrahit ab omnibus his. Cum ergo dicitur quod creatura verius esse habet in Deo quam in seipsa, comparatur primum et tertium esse respectu quarti: quia omnis comparatio est respectu communis; et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato. Si autem comparetur esse primum ad secundum respectu quarti, inveniuntur se habere secundum excedentia et excessa; esse enim quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima quod est accidentale; sed exceditur ab eo, secundum quod hoc est esse materiale, et illud intellectuale; et ita patet quod aliquando res verius esse habet ubi est per suam similitudinem quam in seipsa.

[2563] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similitudo rei quae est in anima, dupliciter consideratur: vel secundum quod est similitudo rei, et sic nihil attribuitur sibi nisi quod in re invenitur: aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas; sicut etiam patet in imagine corporali, cui convenit esse lapideum ex parte ejus in quo est, et non ex parte ejus cujus est similitudo. Similiter dico, quod similitudini rerum quae est in Deo, convenit esse vitam et lucem, non secundum hoc quod similitudo rei est, sed secundum quod est in Deo; et dicitur vita inquantum est principium operationis ad esse rerum; sicut etiam dicitur a philosopho, quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus; sed inquantum est principium cognitionis rerum, dicitur lux. Vel aliter potest dici, quod similitudo rei quae in anima est, dicitur vita inquantum est ut forma quaedam et perfectio intellectus; et lux, inquantum est principium intellectualis operationis: et per talem similitudinem dicuntur etiam in Deo res esse vita et lux: sunt enim in eo sicut artificiata in artifice per suas similitudines.

[2564] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod esse et vivere et moveri, non attribuuntur rebus in Deo existentibus secundum esse quod in ipso habent, sed secundum esse quod in seipsis habent a Deo, ut esse pertineat ad essentiam, vivere ad virtutem, et moveri ad operationem; vel vivere ad animam, moveri ad corpus, et esse ad utrumque: et sic res in propria natura existentes dicuntur esse in Deo, secundum quod esse earum a Deo continetur; et sic de aliis, scilicet de motu et vita.

[2565] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod similitudo rei quae est in Deo non est accepta a re, sed est causa rei; unde quidquid est in eo per sui similitudinem, est in eo sicut in principio operante et conservante. Operatio autem et conservatio rerum a Deo completur per voluntatem et bonitatem ejus: quia voluntas inter tria, scilicet scientiam, potentiam, et voluntatem, proximius est ad opus: et ideo in ipso appropriatur spiritui sancto, qui procedit per modum voluntatis, et cui bonitas appropriatur; cum haec praepositio in dicat habitudinem ad continens et conservans. Sed per ipsum appropriatur filio; quia per denotat causam formalem; et ars, per quam sicut per formam operatur artifex, filio appropriatur. Ex ipso autem propter habitudinem principii, quam importat haec praepositio ex, appropriatur patri, qui est principium non de principio.

Quaestio 2

Prooemium

[2566] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 pr. Deinde quaeritur de ideis; et circa hoc tria quaeruntur. Et 1 an ideae sint; 2 de pluralitate idearum; 3 utrum ideae omnium in Deo sint.

Articulus 1

[2567] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 tit. Quid nomine ideae importetur

[2568] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur ideas non esse. Sicut enim dicit philosophus, *dicere ideas exemplaria esse vaniloquium est, et poeticas metaphoras dicere.* Sed ideas exemplaria rerum dicimus. Ergo vanum est ideas dicere.

[2569] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, perfectius est agens quod non eget in sua actione ad exemplar respicere, quam quod exemplari indiget. Sed Deus est perfectum agens. Ergo non est sibi opus ideis, ad quarum exemplar faciat res; unde ibidem philosophus subdit: *nam quid est opus ad ideas respicere?*

[2570] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, melius scitur res per essentiam suam quam per similitudinem suam. Sed Deus nobilissime cognoscit res. Ergo scit eas per essentias earum, et non per aliquas similitudines ideales rerum.

[2571] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis cognitio quae est per medium, videtur esse collativa, et discursum habere de uno in aliud. Sed Deus cognoscit simplici intuitu sine discursu et collatione. Ergo videtur quod non cognoscat res mediantibus ideis.

[2572] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicit Augustinus: *qui negat ideas esse, negat filium esse.* Sed hoc est haereticum. Ergo et primum.

[2573] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Commentator dicit in 11 Metaph. quod sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita sunt in actu in primo motore. Sed nihil aliud dicimus ideas, nisi formas rerum in Deo existentes. Ergo verum est ideas esse.

[2574] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut formae artificiales habent duplex esse, unum in actu secundum quod sunt in materia, aliud in potentia secundum quod sunt in mente artificis, non quidem in potentia passiva, sed activa; ita etiam formae materiales habent duplex esse, ut dicit Commentator in 11 Metaph.: unum in actu secundum quod in rebus sunt; et aliud in potentia activa secundum quod sunt in motoribus orbium, ut ipse ponit, et praecipue in primo motore, loco cujus nos in Deo dicimus. Unde apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificiata in mente artificis; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae. Unde dicit Dionysius loquens de ideis: *exemplaria dicimus substantificas rationes existentium in Deo uniformiter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et productivas.* Per ideas tamen Deus non tantum practicam sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscat res secundum hoc quod ab ipso exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt. Idea enim dicitur ab eidos, quod est forma; unde nomen ideae, quantum ad proprietatem nominis, aequaliter se habet ad practicam et speculativam cognitionem; forma enim rei in intellectu existens, utriusque cognitionis principium est. Quamvis enim secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quae est principium practicae cognitionis, secundum quod ideas exemplares rerum formas nominamus; tamen etiam principium speculativae cognitionis est, secundum quod ideas contemplantes formas rerum nominamus.

[2575] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 11 Metaph., Plato et alii antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum: et ideo Plato ponens ideas, ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit, scilicet eas esse in intellectu divino; unde hoc improbare philosophus non intendit; sed secundum modum quo Plato posuit formas naturales per se existentes sine materia esse.

[2576] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si Deus indigeret respicere in aliquod exemplar extra se, esset imperfectum agens; sed hoc non contingit, si essentia sua exemplar omnium rerum ponatur: quia sic intuendo essentiam suam, omnia producit.

[2577] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oportet illud per quod est cognitio rei, esse unitum cognoscenti; unde essentia rerum creatarum, cum sit separata a Deo, non potest esse medium cognoscendi ipsas res a Deo; sed cognoscit eas nobiliori medio, scilicet per essentiam suam; et ideo perfectius cognoscit et nobiliori modo; quia sic nihil nisi essentia ejus est principium suae cognitionis. Oporteret enim quod esset aliud, si per essentiam rerum quasi per medium cognosceret res, cum medium cognoscendi sit cognitionis principium.

[2578] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cognitio discursiva est quando ex prius notis in ignotum devenitur, et non quando per similitudinem rei apprehenditur res ipsa: quia sic etiam oculus videns lapidem, haberet cognitionem collativam de ipso: et ideo quamvis Deus sciat res per similitudinem quae in ipso est, sicut per medium, et quamvis cognoscat etiam ordinem rerum, non tamen habet discursivam scientiam, quia omnia simul intuetur.

Articulus 2

[2579] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 tit. Utrum ideae sint plures

[2580] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideae. Idea enim dicitur similitudo, per quam cognoscitur res. Sed sicut supra habitum est, Deus cognoscit omnia per essentiam suam. Cum igitur essentia sua sit una, videtur quod idea sit tantum una.

[2581] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 arg. 2 Si dicas, quod sunt plures propter respectus diversos ad res; contra. Relationes quae sunt Dei ad creaturam, sunt realiter in creaturis, et non in Deo. Creaturae autem non fuerunt ab aeterno: ergo nec relationes Dei ad creaturam. Ergo ideae non fuerunt plures ab aeterno. Sed Deus non alio modo cognoscit res factas quam antequam faceret, ut habitum est ex verbis Augustini. Ergo modo non cognoscit res per plures ideas, sed per unam tantum.

[2582] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut dictum est, idea se habet ad rem cujus est, sicut forma artis, quae est in mente artificis, ad artificiatum. Sed diversitas artificiatorum provenit ex pluralitate formarum quae sunt in mente artificis, et non e contrario. Ergo videtur quod nec diversitas rerum possit inducere pluralitatem idearum.

[2583] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut idea dicitur relative ad ideatum, ita et scientia dicitur per respectum ad scibile. Sed quamvis sint plura scita a Deo, tamen est una ejus scientia. Ergo rerum omnium quae ab ipso producuntur, est una tantum idea.

[2584] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, illud in quo non est pluralitas aliqua, non potest pluraliter consignificari. Sed Augustinus, pluraliter ideas nominat, dicens, quod ideae sunt rationes rerum stabiles, in mente divina existentes; et cum ipsae nec oriantur nec intereant, secundum eas tamen fit omne quod interit et oritur. Ergo ideae sunt plures.

[2585] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum Damascenum, differentia est causa numeri. Sed, secundum Augustinum, Deus alia ratione creavit hominem et equum. Ergo videtur quod sint plures rationes ideales rerum in Deo.

[2586] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebeat; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu, ut dicit Dionysius. Unde cum hoc nomen idea nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur quod est alia idea vel ratio qua creatur homo et equus; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res quae divinam essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis essentia imitata sit una: verbi gratia, sicut ex praedictis, dist. 2, quaest. 1, art. 3, patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum et idem indivisibile convenit, scilicet esse, vivere et intelligere et omnia hujusmodi. Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quae imitantur ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobilius esse possideant: et ex hoc efficitur alius respectus essentiae divinae ad ea quae habent tantum esse et ad ea quae habent esse et vivere, et similiter ad ea quae diversimode esse habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc vel per illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim, ut ex dictis patet, art. praeced., nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis.

[2587] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem; unde secundum quod est multiplex imitabilitas in essentia divina, propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum.

[2588] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis relationes quae sunt Dei ad creaturam, realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum in Deo etiam sunt; intellectum autem dico non tantum humanum sed etiam angelicum et divinum; et ideo quamvis creaturae ab aeterno non fuerint, tamen intellectus divinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem; et propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipsius. Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita; quia forma equi non est in Deo nisi sicut ratio intellecta; sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut intellecta, sed etiam sicut in natura rei firmata.

[2589] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis pluralitas idearum attendatur secundum respectus ad res; non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed e contrario; non enim quia res diversimode imitatur divinam essentiam, ideo intellectus ejus intuetur eam diversimode imitabilem, sed potius e contrario. Intellectus enim divinus est causa rerum; distinctio autem idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis.

[2590] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod essentia divina una est, et respectus plures; et ideo illud quod nominat tantum essentiam, non potest pluraliter significari; sicut est scientia, quae tenet se magis ex parte scientis, ut forma ipsius. Ratio autem se tenet magis ex parte rei, ut consignificari et significari pluraliter possit; dicimus enim rationes plures. Idea autem quasi medio modo se habet; quia essentiam et rationem imitationis, quae est secundum respectum, importat; et ideo etsi inveniatur in nomine ideae consignificata pluralitas, ut cum pluraliter profertur, raro tamen aut nunquam invenitur significata per additionem termini numeralis, ut sic dicantur plures ideae; pluralitas enim exprimitur magis significando quam consignificando.

Articulus 3

[2591] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 tit. Utrum in Deo sint ideae omnium quae cognoscit

[2592] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, ideae in ipso sint. Mala enim cognoscit Deus. Sed mali idea in ipso esse non potest, cum idea imitationem importet. Unumquodque autem per hoc malum est quod ab imitatione Dei recedit. Ergo non omnium rerum ideae sunt in Deo, cum plures malae sint.

[2593] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, idea nominat formam; dicitur enim ab eidos, quod est forma. Sed materiae primae non est aliqua forma, sicut nec primus actus, qui est Deus, habet aliquam materiam; alias neutrum esset primum. Ergo non omnium est idea in Deo.

[2594] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, Deus non tantum cognoscit universalia, sed etiam particularia. Sed particularium inquantum hujusmodi, non videtur esse idea, cum omnia singularia unius speciei in forma conveniant. Ergo non omnium cognitorum a Deo est idea.

[2595] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, idea non est nisi alicujus quod eam per imitationem participat. Sed accidentia cum non sint per se subsistentia, nihil participant; sed ipsa sunt participationes quaedam. Ergo cum accidentia sint cognita a Deo sicut substantiae, videtur quod non omnium cognitorum a Deo sit idea.

[2596] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, omnis cognitio est per speciem aliquam cogniti in cognoscente. Sed species rerum in Deo existentes, ideae dicuntur. Ergo omnium cognitorum a Deo idea in ipso est.

[2597] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate Dionysii inducta patet, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et determinativa; et ideo unumquodque, secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producatur, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo. Omne autem quod ab aliquo per se agente producitur, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectu est, ipsum imitetur; quia, ut probat philosophus, simile agit sibi simile, tam in his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. Unde secundum id quod aliquid a Deo producitur, secundum hoc similitudinem in ipso habet, et secundum hoc est idea ipsius in Deo, et secundum hoc a Deo cognoscitur; et ideo cum omnis res a Deo producatur, oportet omnium rerum ideas in ipso esse.

[2598] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum malum, nihil est, cum sit privatio quaedam, sicut caecitas; et ideo rei malae idea quidem in Deo est, non inquantum mala est, sed inquantum res est; et ipsum malum per oppositum bonum cognoscitur a Deo, a quo res privationi subjecta deficit.

[2599] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum materia prima a Deo sit, oportet ideam ejus aliqualiter in Deo esse; et sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi idea in Deo: quia omne esse, inquantum perfectum est, exemplariter ductum est ab esse divino. Esse autem perfectum, materiae non convenit in se, sed solum secundum quod est in composito; in se vero habet esse imperfectum secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia; et ideo perfectam rationem ideae non habet nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo esse perfectum confertur; in se vero considerata, habet in Deo imperfectam rationem ideae; hoc est dictu, quia essentia divina est imitabilis a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo. Et ideo compositum, secundum rationem suae formae, habet perfecte ideam in Deo, materia vero imperfecte, sed privatio nullo modo.

[2600] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod particularia habent proprias ideas in Deo; unde alia est ratio Petri et Martini in Deo, sicut alia ratio hominis et equi. Sed tamen diversitas hominis et equi est secundum formam, cui perfecte respondet idea: sed distinctio singularium unius speciei essentialis, est secundum materiam, quae non perfecte habet ideam; et ideo perfectior est distinctio rationum respondentium diversis speciebus quam diversis individuis; ita tamen quod imperfectio referatur ad res imitantes, et non ad essentiam divinam quam imitantur.

[2601] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod accidentia etiam perfectum esse non habent; unde deficiunt a perfectione ideae: propter quod etiam Plato non posuit ideas accidentium, sed substantiarum tantum, ut 1 Metaph. dicitur. Tamen secundum quod esse habent per imitationem divinae essentiae, sic essentia divina est eorum idea. Et sic patent omnia objecta, et etiam dicta in littera.

Distinctio 37

Quaestio 1

Prooemium

[2602] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 pr. Ostenso quomodo res sint in Deo, hic ex incidenti ostendit quomodo Deus sit in rebus; et dividitur in partes duas: in prima ostendit Deum esse ubique et in omnibus rebus; in secunda parte removet a Deo quaedam quae creaturas in loco existentes consequuntur, ibi: *cumque natura divina veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora.* Prima in duas: in prima ponit modos quibus Deus in rebus esse dicitur; in secunda inquirit rationes illorum modorum, ibi: *quomodo autem Deus habitet in nobis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt.* Circa primum duo facit: primo enumerat modos; secundo auctoritatibus confirmat, ibi: *ne autem ista (...) falsitatis arguere aliqui praesumant; sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur.* Et primo confirmat modum quo est communiter in omnibus creaturis; secundo modum quo specialiter est in sanctis, ibi: *in sanctis vero etiam habitat.* Modus autem quo specialissime est in homine Christo, pertinet ad tertium librum; et ideo eum praetermittit. *Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt.* Hic ostendit rationes dictorum modorum: et primo quantum ad modum quo specialiter in sanctis est; secundo quantum ad modum communem quo est in omnibus creaturis, ibi: *ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam.* Et circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit quasdam dubitationes, ibi: *si autem quaeris, ubi habitabat Deus antequam sancti essent, dicimus quia in se habitabat.* Et sunt tres per ordinem inductae, ut patet in littera. *Ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam.* Hic inquirit rationem quantum ad modum communem; et circa hoc tria facit: primo ostendit modi illius incomprehensibilitatem; secundo redarguit quorumdam insufficientem assignationem, ibi: *quidam tamen immensa ingenio suo metiri praesumentes, hoc ita forte intelligendum tradiderunt*; tertio excludit erroneam quaestionem, ibi: *solet etiam ab eisdem quaeri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus.* Ubi duo facit: primo excludit objectionem; secundo destruit positionem, ibi: *postremo respondeant quid potius de Deo respondendum existiment.* Hic est duplex quaestio. Primo quomodo Deus in omnibus rebus sit. Secundo quomodo ubique sit. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Deus sit in omnibus rebus; 2 de diversitate modorum quibus in rebus esse dicitur.

Articulus 1

[2603] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus sit in rebus

[2604] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum igitur sic proceditur. Videtur quod Deus in rebus non sit. Inter causas enim illae solae rei intrinsecae sunt quae partes ejus sunt, ut materia et forma; non autem agens et finis. Sed Deus non est causa rerum ut veniens in constitutionem ipsarum; quia regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis, ut dicitur Lib. de causis. Ergo Deus in rebus creatis non est.

[2605] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, nobilius agens est hoc quod potest producere effectum in absentia sua, quam quod non potest hoc facere nisi per suam praesentiam. Deus autem est nobilissimum agens. Cum igitur inveniantur quaedam agentia et secundum voluntatem et secundum naturam, quae in absentia sui producunt effectus; sicut sol in caelo existens, efficit calorem in terra per emissionem virtutis suae, et rex aliquis per imperium suum multa efficit ubi ipse non est praesens; videtur quod multo fortius Deus in absentia sui possit effectum producere; et ita non oportet quod sit in rebus quas condidit.

[2606] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquod agens nobilius est, tanto nobiliorem effectum producere potest. Sed perfectius est quod potest per se conservari in esse absente sua causa quam quod non potest, sicut figura perfectius est in cera in qua manet etiam sigillo amoto, quam in aqua ubi non manet in absentia imprimentis. Cum igitur Deus sit perfectissimus agens, videtur quod rebus quas condidit, contulerit hoc ut etiam in absentia suae causae conservari possint in esse; et ita ad conservationem rerum non exigitur quod Deus in rebus sit.

[2607] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, impossibile est quod duo agentia immediate operentur eamdem rem, ita quod utrumque illorum perfecte operetur; quia ad unum operatum terminatur una operatio, quae exit ab uno operante. Sed singulae res habent operationes proprias, ut dicit Damascenus, quibus suos effectus peragunt. Ergo videtur quod Deus non immediate sit operans quidquid in rebus efficitur; et ita videtur quod non in omnibus rebus sit.

[2608] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, Daemones res quaedam sunt. Sed absurdissime dicitur Deus in Daemonibus esse. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

[2609] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Hierem. 23, 24: *numquid non caelum et terram ego impleo?* Sed per caelum et terram intelligitur omnis creatura, ut patet ex principio Genesis. Ergo Deus in omnibus creaturis est.

[2610] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 2 Hoc etiam videtur per hoc quod habetur ad Hebr. 1, 3: *portans omnia verbo virtutis suae.* Non autem potest conservare res, nisi sit praesens eis. Ergo videtur quod in omnibus rebus sit.

[2611] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi pars alicujus rei. Ad cujus evidentiam oportet tria praenotare. Primo, quod movens et motum, agens et patiens, et operans et operatum, oportet simul esse, ut in 7 Physic. probatur. Sed hoc diversimode contingit in corporalibus et spiritualibus. Quia enim corpus per essentiam suam, quae circumlimitata est terminis quantitatis, determinatum est ad situm aliquem, non potest esse quod corpus movens et motum sint in eodem situ; unde oportet quod simul sint per contactum; et sic virtute sua immutat corpus quod immediate sibi conjungitur, quod etiam immutatum aliud immutare potest, usque ad aliquem terminum. Spiritualis vero substantia, cujus essentia omnino absoluta est a quantitate et situ, ac per hoc loco, non est distincta ab eo quod movet per locum vel situm; sed ubi est quod movetur, ibi est ipsum movens; sicut anima est in corpore, et sicut virtus movens caelum dicitur esse in dextra parte orbis quem movet; unde incipit motus, ut habetur in 8 Physic. Secundum est, quod esse cujuslibet rei et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo, eo quod non ponimus, secundum fidem, aliquem creare nisi Deum. Creare autem est dare esse. Tertium est, quod illud quod est causa esse, non potest cessare ab operatione qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset. Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde, secundum ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei; et ideo remoto aedificatore, non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum quae manet; sed fieri domus cujus causa erat; et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua; unde dicitur Joan. 5, 17: *pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur ut in eo sit.

[2612] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis essentia divina non sit intrinseca rei quasi pars veniens in constitutionem ejus; tamen est intra rem quasi operans et agens esse uniuscujusque rei; et hoc oportet in omni agente incorporeo, ut ex praedictis patet, dist. 8, quaest. 1, art. 2.

[2613] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod agit per suam absentiam, non est causa proxima ejus quod fit, sed remota; virtus enim solis primo imprimitur in corpore sibi conjuncto, et sic deinceps usque ad ultimum; et haec virtus est lumen ejus per quod agit in his inferioribus, ut Avicenna, Lib. cit., cap. 2, dicit. Similiter patet quod rex praecipiens est causa prima: sed exequens praeceptum est causa proxima et conjuncta. Deus autem immediate in omnibus operatur; unde oportet quod in omnibus sit.

[2614] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis, in corp. art., patet, esse rei non potest conservari sine causa essendi, sicut nec motus sine causa movente. Unde si sine aliquo agente esse rei conservetur, illud agens non erit causa essendi, sed fieri tantum, sicut sigillum est causa figurae in cera; unde remoto sigillo remanet figura, sicut etiam de aedificatore dictum est; et hoc est agens imperfectum; unde ratio procedit ex falsis.

[2615] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod respectu ejusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo; sed diversimode potest; quod sic patet. Operatio reducitur sicut in principium in duo; in ipsum agentem, et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est mediata, et primi agentis virtus est immediatissima; quod sic patet in terminis. Sint a, b, c, tres causae ordinatae, ita quod c sit ultima, quae exercet operationem; constat tunc quod c exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem b, et ulterius per virtutem a. Unde si quaeratur quare c operatur, respondetur per virtutem suam; et quare per virtutem suam; propter virtutem b; et sic quousque reducatur in virtutem causae primae in quam docet philosophus quaestiones resolvere in posterioribus, et in 2 Physic. Et ita patet quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans; quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res proprias operationes habeant quibus producunt suos effectus.

[2616] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est concedendum simpliciter quod Deus sit in Daemone, duabus de causis. Primo, quia Daemon non nominat naturam tantum, sed naturam deformatam; cujus deformitatis Deus non est operator. Secundo, quia Daemon nominat naturam intellectualem; unde cum dicitur, Deus est in Daemone, intelligitur per modum quo natura intellectualis ejus est capax, scilicet per gratiam. Unde nec de homine peccatore simpliciter dicimus, Deus est in isto homine; nisi addatur, inquantum est creatura, vel per essentiam et praesentiam et potentiam; quo addito, dicitur etiam Deus in Daemone esse.

Articulus 2

[2617] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus sit in omnibus per potentiam, praesentiam et essentiam; in sanctis per gratiam, in Christo per esse

[2618] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur modi isti, quibus Deus in rebus esse dicitur. Cum enim dicimus Deum esse in rebus, significamus qualiter Deus ad res se habeat. Sed Deus uno modo se habet ad omnia, quamvis non omnia uno modo ad ipsum se habeant, ut dicit Dionysius. Ergo videtur quod non debeat esse nisi unus modus existendi Deum in rebus.

[2619] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 2 Si dicas, quod isti modi diversificantur secundum diversas habitudines creaturae ad Deum. Contra, quilibet effectus in creatura causat aliquam habitudinem creaturae ad Deum. Sed quasi infiniti sunt effectus Dei in creaturis. Ergo infinitis modis dicetur Deus esse in creaturis, et non quinque tantum.

[2620] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ea secundum quae diversimode creaturae ad Deum referuntur, non inveniuntur in omnibus creaturis. Sed quidam istorum modorum conveniunt omni creaturae, scilicet per essentiam, praesentiam et potentiam. Ergo videtur quod modi isti non differant secundum diversam habitudinem creaturae ad Deum.

[2621] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 4 Si dicas, quod distinguuntur secundum diversas rationes attributorum. Contra, non plus differt potentia ab essentia, quam scientia et voluntas. Sed esse in rebus per essentiam et potentiam constituit duos modos. Ergo et similiter diversificabuntur secundum omnia attributa.

[2622] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 s. c. 1 In contrarium est quod in littera dicitur, et auctoritatibus confirmatur.

[2623] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod distinctio istorum modorum partim sumitur ex parte creaturae, partim ex parte Dei. Ex parte creaturae, inquantum diverso modo ordinatur in Deum et conjungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter. Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus conjunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi. Conjungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo modo secundum similitudinem tantum, inquantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam: et ista conjunctio invenitur in omnibus creaturis divinam bonitatem assimilantibus: et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: non quidem prout esse est actus essentiae, quia creatura non potest transire in naturam divinam: sed secundum quod est actus hypostasis vel personae, in cujus unionem creatura assumpta est: et sic est ultimus modus quo Deus est in Christo per unionem. Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipso essentia, virtus et operatio. Essentia autem ejus cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi inquantum applicatur sibi per operationem: et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse; et quia operatio non deserit virtutem divinam a qua exit, ideo dicitur esse in re per potentiam; et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit.

[2624] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de unitate et diversitate secundum rem, sic Deus uno modo se habet ad res: sed quia res diversimode se habent ad ipsum, contingit Deum significari in diversa habitudine ad res, inquantum relationes fundatae in creaturis reliquerunt diversas habitudines secundum rationem in Deo. Si autem consideretur unitas et distinctio secundum rationem tantum, sic Deus pluribus modis se habet ad res, ut sciens, ut potens, et sic de aliis.

[2625] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod divisio essentialis semper est per differentias quae per se dividunt aliquod commune; sicut habens pedes, per se dividitur per bipes et quadrupes; non autem per album et nigrum. Similiter dico, quod Deum esse in creaturis per se dividitur secundum diversos modos quibus creaturae attingunt Deum: et haec est divisio essentialis et formalis. Sed si accipiantur diversi effectus in creaturis per se, in quibus est Deus per naturales effectus tantum, non invenietur nisi unus modus attingendi Deum; et ideo non est divisio nisi per accidens et materialis, quae ab omni arte praetermittitur.

[2626] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi tres modi non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus: et ideo omnem creaturam consequuntur, et praesupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam; et in quo est per gratiam, est per essentiam, praesentiam et potentiam.

[2627] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod divina attributa non considerantur nisi secundum triplicem ordinem ad res: vel secundum operationem, vel secundum virtutem, vel secundum essentiam; et ideo non sunt nisi tres modi essendi in rebus, qui sumuntur secundum diversum ordinem comparationis Dei ad res.

Quaestio 2

Prooemium

[2628] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 pr. Deinde quaeritur, quomodo Deus ubique esse dicatur: et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Deus sit ubique; 2 utrum hoc sibi soli conveniat; 3 utrum conveniat sibi ab aeterno.

Articulus 1

[2629] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 tit. Utrum Deus sit ubique

[2630] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat in omni loco esse. Sed, sicut dicit Anselmus, si usus admitteret, magis dicendus esset Deus cum omni loco quam in omni loco. Ergo videtur quod Deus non proprie dicatur ubique esse.

[2631] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut tempus nominat mensuram quamdam, sic et locus. Sed secundum philosophum, esse in tempore est quadam parte temporis mensurari. Ergo esse in loco significat loco mensurari. Sed Deus est immensus. Ergo non est in loco.

[2632] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, potest objici ex auctoritate Anselmi qui dicit, quod omne quod est in loco et tempore, sequitur leges loci et temporis.

[2633] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut se habent successiva ad tempus, ita se habent permanentia ad locum. Sed in successivis unum indivisibile et una indivisibilis operatio non potest esse diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile permanens potest esse in diversis locis. Sed Deus est indivisibilis: ergo non est ubique.

[2634] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, nulla conditio corporalis Deo potest convenire nisi metaphorice. Sed esse in loco est conditio corporis naturalis, adeo quod etiam corporibus metaphoricis non datur locus nisi similitudinarie, ut dicit philosophus. Ergo multo fortius Deo non convenit nisi metaphorice in loco esse vel ubique.

[2635] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Deus est in omnibus rebus, ut supra, art. praeced., dictum est. Sed locus quilibet res aliqua est. Ergo Deus in omni loco est: ergo ubique.

[2636] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod esse in aliquo diversimode convenit spiritualibus et corporalibus: quia corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase; sed spiritualis substantia est in aliquo ut continens et conservans. Cujus ratio est, quia corporale per essentiam suam, quae circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est; sed spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non est in loco nisi per operationem; et per consequens virtus et essentia ejus in loco est. Dicendum est ergo, quod si esse in hoc loco sumatur secundum quod corpus in loco esse dicitur; sic non convenit Deo esse ubique nisi metaphorice; quia implet locum sicut corpus locatum, non quidem distantia dimensionum, sed causalitate effectuum. Si autem accipiatur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur; sic propriissime Deo in loco esse convenit, et ubique: et non quidem ut mensuratum loco, sed ut dans loco naturam locandi et continendi; sicut dicitur esse in homine inquantum dat homini naturam humanitatis: et in qualibet re esse dicitur inquantum dat rebus proprium esse et naturam.

[2637] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad duo prima et ad auctoritatem Anselmi, et etiam ad quintum, quae procedunt secundum modum quo corpus in loco esse dicitur.

[2638] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod indivisibile secundum successionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino absolutum est a successione, ut indivisibile negative sumatur, sicut aeternitas: et tale indivisibile potest esse in diversis temporibus, immo in omni tempore; quia nunc aeternitatis invariatum adest omnibus partibus temporis. Vel illud quod est successionis terminus, ut instans temporis, et quidquid per illud instans mensuratur; et hoc non potest esse in pluribus temporibus. Similiter indivisibile secundum dimensionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino absolutum est a dimensione, sicut substantia spiritualis; et hoc non est inconveniens in omnibus vel pluribus locis esse. Vel quod est terminus dimensionis, ut punctus: et hoc, quia determinatum est ad situm, non potest in pluribus locis esse; et ideo, relicta imaginatione, indivisibilitas substantiae incorporeae, ut Dei vel Angeli vel animae, vel etiam materiae, sicut indivisibilitas puncti non cogitetur: quia, ut dicit Boetius, oportet in intellectualibus non deduci ad imaginationem.

Articulus 2

[2639] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 tit. Utrum esse ubique soli Deo conveniat

[2640] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non soli Deo conveniat. Ponere enim materiam primam esse Deum, vel etiam ens universale, ut quidam posuerunt, est haereticum. Sed universale est ubique et semper, secundum philosophum, et similiter materia prima, quae est in omni corpore, quo omnis locus impletur, cum nihil sit vacuum, ut philosophi probant. Ergo esse ubique non tantum Deo convenit.

[2641] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, in omnibus numeratis est aliquis numerus. Sed omnes partes universi sunt numeratae. Ergo numerus collectus est in toto universo, et ita est ubique.

[2642] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum anima tota est in singulis partibus. Sed potuisset Deus tantum creare unum corpus animatum. Ergo anima ejus ubique esset. Sed quod soli Deo convenit, nulli creaturae communicatur. Ergo esse ubique non convenit soli Deo.

[2643] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Ambrosius in littera probat spiritum sanctum esse Deum quia ubique est. Sed probatio nihil valeret, nisi esse ubique soli Deo conveniret. Ergo esse ubique soli Deo convenit.

[2644] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod esse ubique si per se sumatur, soli Deo convenit nec alicui creaturae communicabile est; sed per accidens potest alicui convenire. Hoc autem accidens potest dupliciter considerari: vel ex parte ejus quod in loco est; vel ex parte loci. Si ex parte ejus quod in loco est, sic cum per accidens vel per posterius conveniat toti quod attribuitur sibi ratione suae partis, constat quod illud quod secundum diversas suas partes est in diversis locis, non primo et per se est in illis; immo est in uno loco tantum. Unde si esset unum corpus infinitum, illud esset ubique per accidens, secundum quod diceretur esse ubi sunt suae partes; et non per se, quia ipsum non esset per se ubi est sua pars. Si ex parte loci, tunc accidit alicui ubique esse, eo quod non est alius locus quam ille in quo est; sed si fuerint multa alia loca, non esset ubique; sicut si ponatur unus tantum locus in quo unus homo est. Deo autem per se convenit ubique esse: quia ipse totus est in quolibet loco; et infinitis aliis locis existentibus, in omnibus esset; et hoc non est communicabile alicui creaturae nisi communicaretur sibi esse virtutis infinitae.

[2645] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt; quia omnibus illis convenit esse ubique per accidens, vel quia secundum diversas partes sunt, vel quia plura loca non sunt, vel quia secundum unum esse non sunt in pluribus, sicut universale et praeterea illa quae secundum aliud et aliud esse sunt in diversis. Numerus vero per se non est in loco; et tamen secundum quod in loco est, non est totus in uno loco, sed in diversis secundum diversas partes.

Articulus 3

[2646] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 tit. Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno

[2647] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse ubique ab aeterno Deo conveniat. Primo per hoc quod in littera dicitur ab Ambrosio, quia in omnibus et ubique semper est, quod est divinitatis proprium. Sed quod est semper, est aeternum. Ergo esse ubique Deo ab aeterno convenit.

[2648] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut ubique est distributivum loci, ita semper est distributivum temporis. Sed Deus ab aeterno est semper, etiam temporibus non existentibus. Ergo et ab aeterno est ubique, etiam locis non existentibus.

[2649] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, esse Deum in rebus coordinatur hic a Magistro ei quod est esse res in Deo. Sed res ab aeterno fuerunt in Deo, qui aeternam scientiam de rebus habet. Ergo et Deus ab aeterno est in rebus, et ubique.

[2650] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, in quocumque est aliquid, illud oportet esse; quia in nihilo nihil omnino est. Sed neque locus neque aliqua res ab aeterno fuerunt. Ergo neque Deo ab aeterno convenit ubique, vel in rebus, esse.

[2651] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut dominus et creator et hujusmodi; quia hujusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum. Sicut ergo non dicitur operari in rebus ab aeterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem ipsius designat.

[2652] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius accipit semper Deum esse ubique, creaturis existentibus; illud enim quod ex parte Dei est, semper est, in quo nihil est novum; sed defectus est ex parte creaturae, quae non semper fuit; unde non potest significari in habitudine ad creaturam ab aeterno, ut operans circa eam.

[2653] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod semper de virtute vocabuli importat indeficientiam quamdam, quam aeternitas totam simul habet, sed tempus per successionem diversorum eam sortitur; et ideo semper potest importare indeficientiam quae est per successionem continuam; et sic est distributivum temporum, nec ab aeterno convenit: quia successio et tempus ab aeterno non fuit. Vel potest dicere indeficientiam aeternitatis; et sic ab aeterno convenit. Sed ubique in ratione sua includit locum; et ideo similis ratio non est utrobique: ubi enim est in loco esse, et ubique in omni loco.

[2654] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut motus rationem ex termino accipit, ita et relatio. Cum autem dicitur Deus esse in rebus, importatur relatio Dei ad creaturas secundum egressum divinae operationis in eas, quia aeternae non sunt, nec esse in eis aeternum esse potest. Sed cum dicitur res esse in Deo, importatur relatio creaturae ad Deum, non secundum exitum ab ipso, sed magis secundum adunationem creaturarum ad principium; et quia principium est aeternum, ideo etiam et scire aeternum, et res ab aeterno in Deo. Deus enim est in rebus temporaliter per modum rerum, sed res ab aeterno in Deo per modum Dei; quia omne quod in altero est, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui.

Expositio textus

[2655] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 expos. *Ita Deus, cum sit in omnibus essentialiter et totus, plenius est in illis quos inhabitat.* Quaeritur ratio hujus differentiae. Et dicendum, quod aliae creaturae, quamvis consequantur divinam similitudinem per operationem ipsius Dei, non tamen attingunt ad ipsum Deum secundum suppositum; et ideo quamvis Deus in eis sit, non tamen ipsae cum Deo sunt. Sed creatura rationalis per gratiam attingit ad ipsum Deum, secundum quod ipsum amat et cognoscit; et ideo cum eo esse dicitur; et eadem ratione dicitur capax Dei, sicut suae perfectionis, per modum objecti; et propter hoc etiam dicitur templum Dei, et inhabitari a Deo. *Sicut multa de Deo intelligimus quae loqui penitus non valemus; ita multa loquimur quae intelligere non sumus idonei.* Ratio hujus diversitatis haec est, quia causa semper excedit causatum. In quibusdam autem locutio causat intellectum, sicut in his quae per disciplinam discuntur; unde contingit quod intellectus addiscentis non pertingit ad virtutem locutionis; et tunc potest loqui ea quae audit sed non intelligit; et similiter est in his quae pure sunt fidei, quae intellectum humanum excedunt; fides autem ex auditu est, Rom. 10. Quandoque autem intellectus est causa locutionis, sicut in his quae per inventionem sciuntur; unde in his intellectus locutionem excedit, ut multa intelligantur quae proferri non valent. *Non quod Dei essentia proprie sit in omni loco.* In hoc defecerunt, quia acceperunt esse in loco per modum quo corpus in loco est; et ideo dicebant, quod essentia Dei non proprie est in loco, sed dicitur esse per essentiam, inquantum omnis essentia ab eo est, et inquantum ipse per virtutem essentiae suae operatur. Sed hoc non sufficit; sed oportet addere quae supra dicta sunt, art. praec. *Solet etiam ab eis quaeri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus.* Ista quaestio stulta est: quia non oportet quod omne tangens immutetur ab eo quod tangitur, nisi in his quae agunt et patiuntur ab invicem, ut in 1 de generatione dicitur; et haec sunt quae in materia conveniunt; unde orbis lunae non immutatur ab igne contingente; et ideo stultum est dicere, quod essentia divina inquinatur rebus immundis, quibus per operationem applicatur.

Quaestio 3

Prooemium

[2656] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 pr. Ostenso quod Deus est ubique, hic excludit a Deo duo quae creaturam consequuntur in loco existentem, scilicet localitatem et motum; et dividitur in partes tres: in prima parte proponit quod intendit, scilicet divinam essentiam neque moveri neque localem esse; in secunda ostendit haec duo omni creaturae convenire, ibi: *duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale*, in tertia probat utrumque a Deo removeri, ibi: *fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse.* Secunda pars in duas: in prima ostendit localitatem omni creaturae convenire, vel per circumscriptionem et definitionem, sicut corpori; vel per definitionem tantum, sicut spiritui. Ostendit etiam corpori duplicem motum convenire, scilicet per tempus et locum; spiritui vero alterum, scilicet motum per tempus; in secunda inquirit, utrum etiam motus per locum spiritui conveniat, ibi: *de mutatione vero loci magna inter conquirentes disceptatio versatur*; et circa hoc tria facit: in prima ponit aliorum opinionem, et eorum rationem; in secunda determinat illam rationem, ibi: *sed ut supra diximus, dupliciter dicitur res esse localis*; tertio ponit opinionem suam, et confirmat eam, ibi: *sunt ergo spiritus creati in loco. Fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse.* Hic probat duo praedicta a Deo removeri; et circa hoc tria facit: primo ostendit propositum per auctoritates; secundo movet objectionem et solvit, ibi: *ad hoc autem solet opponi sic*; tertio epilogat ea quae dixerat, ibi: *jam sufficienter demonstratum esse videtur, quomodo omnia dicantur esse in Deo, et Deus in omnibus.* Hic etiam duplex est quaestio. Prima de loco Angeli. Secunda de motu ipsius; quia de immutabilitate Dei, et qualiter ipse ubique est, supra, quaest. 2, art. 1, hujus dist., expeditum est; de motu autem et loco corporum non pertinet ad theologum tractare sed ad naturalem. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum Angelus sit in loco; 2 utrum unus Angelus possit esse in pluribus locis simul; 3 utrum plures Angeli possint esse in uno loco.

Articulus 1

[2657] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 tit. Utrum Angelus sit in loco

[2658] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius: *communis est animi conceptio apud omnes sapientes incorporalia in loco non esse.* Sed Angeli sunt incorporei et immateriales, ut Dionysius dicit. Ergo Angeli non sunt in loco.

[2659] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, ei quod omnino absolutum est a situ et dimensione, non debetur locus nisi per accidens, sicut patet de materia prima. Sed essentia Angeli omnino est absoluta a situ et dimensione, sicut omnes ponunt, qui eos incorporeos dicunt. Ergo non debetur sibi locus nisi per accidens. Sed per accidens non est in loco, nisi assumpto corpore. Ergo videtur quod quando non assumit corpus, non sit in loco.

[2660] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod est in loco per operationem suam. Contra, quidquid convenit alicui per aliquid oportet illi convenire per quod convenit; ut si animal est in loco per corpus, oportet corpus in loco esse. Sed operationi nunquam per se attribuitur esse in loco. Ergo Angelus per operationem in loco esse non potest.

[2661] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, si per operationem conveniat sibi esse in loco, non nisi inquantum operatur circa locum aliquem. Sed Angeli non operantur semper circa corporalia. Ergo aliquando non alicubi essent. Nec ubique sunt, quia hoc Dei proprium est. Ergo nusquam sunt: quod videtur absurdum.

[2662] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, si Angelus est in loco per operationem suam, ergo et definitive est in loco; quia operatio sua ad locum definitur; et determinatur. Sed similiter aliqua operatio Dei definitur ad locum aliquem, extra quem illam operationem non exercet, ut patet in suscitatione alicujus mortui. Ergo videtur quod etiam Deus definitive esset in loco.

[2663] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 6 Praeterea, philosophi etiam posuerunt operationes intelligentiarum esse circa ea quae sunt hic; nec tamen dixerunt intelligentiam in aliquo loco esse; immo Plato posuit ideas nec infra caelum nec extra caelum esse, quia in loco non sunt, ut in 3 Physic. dicitur. Ergo nec per operationem Angeli in loco esse dicuntur.

[2664] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in collecta dicitur: *Angeli sancti tui habitent in ea, qui nos in pace custodiant.* Damascenus etiam dicit, quod ubi operantur ibi sunt; et multis aliis auctoritatibus facile est probare.

[2665] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio. Una opinio est philosophorum, quod intelligentiae vel Angeli nullo modo sunt in loco; ponunt enim quod intelligentia est quaedam essentia denudata a materia et ab omnibus conditionibus materialibus, et quod intelligentia movet orbem per animam conjunctam ipsi orbi, sicut desideratum ab ipsa; et ideo nullam applicationem ad corpus vel ad locum habet, quia non immediate operatur circa aliquod corpus. Haec autem opinio haeretica est; quia secundum fidem nostram, ponimus Angelos immediate circa nos operari. Et ideo alii dicunt, quod ipsi Angelo, etiam quantum ad essentiam suam, debetur locus a Deo; et quod non est intelligibile Angelum esse, nisi locus esset: dicunt tamen, quod Angelus non est in loco circumscriptive, sed definitive, quia determinatur ad locum aliquem sic quod est in hoc loco ita quod non in alio; cum enim essentia ejus finita sit eo quod creatura est, oportet intelligere quod sit determinata ad locum aliquem. Sed ista est valde rudis probatio, quia procedit ex aequivocatione finis. Cum enim dicitur essentia Angeli finita, accipitur finis pro fine essentiae et virtutis, secundum quod etiam definitio terminus dicitur; et non pro fine dimensionis. Locus autem dicitur finiens vel finitus secundum terminos quantitatis dimensivae. Finis autem secundum utramque acceptionem, nullam commensurationem et proportionem habet; unde non oportet ut quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur. Et praeterea quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est nisi inquantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, et non ad alium. Haec autem applicatio vel intelligitur secundum situm aut contactum, vel secundum formam, vel secundum operationem aliquam. Secundum formam, sicut anima est in corpore; quo modo Angelus in re locali esse non potest, cum non sit actus corporis. Secundum determinatum situm, sicut punctus in linea quam determinat; quo modo Angelus in loco non est, quia essentia ejus omnino a situ absoluta est. Secundum contactum, sicut in loco est corpus. Contactus autem dicitur dupliciter: proprie et metaphorice. Proprie tangere est, habere ultima simul; et patet quod hoc Angelo convenire non potest. Tactus autem metaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere; et iste tactus Angelo potest convenire. Relinquitur ergo quod Angelus definiri vel determinari non potest ad locum aliquem, nisi per actionem et operationem. Et ista est tertia opinio, quae ponit Angelum esse in loco inquantum alicui loco per operationem applicatur. Et hoc confirmatur auctoritate Gregorii Nazianzeni, qui hoc expresse dicit; unde etiam subjungit, quod cum deberemus dicere, hic operatur, abusive dicimus, hic est. Et ideo hanc opinionem sequendo, quae rationabilior videtur, dico, quod Angelus et quaelibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationem, quae effectum aliquem in eo causat. Hoc autem contingit multipliciter. Substantia enim spiritualis potest alicui conferre non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum; et sic Angelus est in loco, inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum vel lumen, vel aliud hujusmodi; cui tamen esse non confert. Aliquando vero substantia spiritualis dat per operationem corpori esse; non tamen suum esse, sed aliud; et hoc modo Deus est in omnibus creaturis quibus dat esse, sed non suum. Aliquando autem dat corpori ipsum suum esse; sed hoc contingit dupliciter: quia esse et est actus formae, et est actus hypostasis. Unde substantia spiritualis potest conferre rei corporali esse suum inquantum est actus formae, ut sic forma ipsius efficiatur; et hoc modo anima est in corpore: aut secundum quod est actus hypostasis et non formae; et hoc modo humana natura in Christo assumpta est ad esse divinae personae, quia facta est unio in hypostasi et non confusio in natura.

[2666] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod locus est nomen mensurae; unde esse in loco proprie significatur ut esse in mensura; et sic nulli rei incorporeae convenit in loco esse, scilicet ut in loco: sed tamen alicui rei incorporeae convenit esse in loco, non ut in loco, sed sicut operans in operato, vel sicut forma in materia. Unde etiam Angelus localis dicitur non nisi secundum quid, inquantum scilicet habet aliquid simile rei locali, ut scilicet determinetur ad hunc locum potius quam ad illum.

[2667] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse in loco ut in loco, non convenit Angelo nisi per accidens, inquantum scilicet corpus assumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco est; sed esse in loco ut operans in operato, convenit Angelo etiam per se, secundum quod per se in loco operatur; sicut etiam materia prima per se est in loco aut in locato ut pars; et sicut punctus per se est in loco ut terminus, non ut locatum.

[2668] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operatio etiam Angeli non est in loco ut locatum, sed ut perfectio locati: quia operatio agentis semper est perfectio patientis, inquantum hujusmodi.

[2669] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc non reputo inconveniens quod Angelus sine loco possit esse et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet: nec est inconveniens ut tunc nusquam vel in nullo loco esse dicatur; sicut etiam non est inconveniens quod nullo colore coloratus dicatur. Sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum non transcendit.

[2670] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelus definitive in loco est per operationem suam, Deus autem non; quia operatio ipsius Dei, etsi determinata sit ad locum inquantum transit super operatum, non tamen inquantum exit ab operante, quia ita operatur hic quod etiam alibi; sed Angeli operatio definita est ad locum utroque modo, quia ipse non operatur alibi quam hic, ut infra, art. seq., dicetur.

[2671] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod operans non oportet esse in operato, vel applicari sibi, nisi circa quod immediate operatur. Philosophi autem ponebant, quod operatio intelligentiae non pervenit ad ea quae sunt hic nisi mediante motu orbium, et ad orbem non nisi mediante anima ejus, quam in orbe esse dicebant. Et ideo sequitur intelligentiam omnino absolutam a corpore et a loco esse.

Articulus 2

[2672] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 tit. Utrum Angelus possit esse in pluribus locis

[2673] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus possit simul in pluribus locis esse. Quodlibet enim corpus est magis determinatum ad locum quam Angelus. Sed aliquod corpus est simul in pluribus locis, sicut corpus Christi in pluribus altaribus. Ergo multo fortius Angelus simul in pluribus locis esse potest.

[2674] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, quando Angelus assumit corpus, constat quod immediate movet quamlibet partem ejus: alias motus inordinatus fieret, et dissimilis motui animalis. Sed Angelus est ubicumque immediate operatur. Ergo Angelus est in singulis partibus illius corporis: et ita videtur quod sit simul in pluribus locis.

[2675] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, caelum Empyreum debetur Angelis secundum opus contemplationis. Sed quando operantur hic circa nos, non desinunt contemplari. Ergo simul sunt hic et in caelo Empyreo; et ita in pluribus locis.

[2676] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne agens cujus virtus excedit illud in quod operatur, potest etiam circa aliud operari. Sed virtus Angeli excedit hoc corpus circa quod operatur. Ergo potest etiam in alio operari: et ita potest in pluribus locis esse; sed ubi operatur, ibi est.

[2677] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Damascenus dicit, quod dum sunt in caelo, non sunt in terra; et ita videtur quod non sint simul in pluribus locis.

[2678] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in littera ponitur et probatur Angelus definitive in loco esse. Sed quod est in pluribus locis, ad nullum locum est definitum vel determinatum. Ergo Angelus non est in pluribus locis.

[2679] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt, quod Angelus potest esse in pluribus locis simul, sed non ubique, sicut Deus; corpus autem in uno loco tantum est. Sed hoc reputatum est pro errore a magistris: quia sequeretur quod Angelus nec definitive nec circumscriptive in loco esset. Unde alii dicunt, quod Angelus est in loco indivisibili: quia ponunt quod essentiae Angeli secundum se debetur locus; unde, quia essentia ejus indivisibilis est, oportet quod locus ejus sit indivisibilis. Sed iste error contingit eis, quia non possunt imaginationem transcendere, ut intelligant aliquid indivisibile, nisi sicut habens situm in continuo. Et ideo dicendum est, quod Angelus est in uno loco tantum; sed ille locus potest esse divisibilis vel indivisibilis, aut magnus vel parvus, secundum quod operatio ejus immediate ad magnum vel parvum terminatur. Unde si immediate operetur circa totam domum, tota domus respondet sibi sicut unus locus, ita quod in qualibet parte erit; sicut etiam dicimus quod anima est in qualibet parte corporis. Et dico immediate, quia si Angelus moveret lapidem ex cujus motu multa alia moverentur, non oporteret quod esset nisi ubi est primum motum; sicut patet etiam in motore corporali, quem necesse est tangere solum id quod movetur ab eo. Ideo autem dico quod non potest esse in pluribus locis simul, quia est naturae finitae, et per consequens virtutis finitae. Impossibile est autem quod ab una virtute finita procedat nisi una operatio. Operatio autem una est quae terminatur ad unum operatum: et ideo oportet quod operatum Angeli sit unum, circa quod immediate operatur. Unde sicut anima non est simul in pluribus corporibus, ita nec Angelus in pluribus locis. Deo autem soli convenit in pluribus et in omnibus locis esse, quia ipse virtutis infinitae est; et quamvis operatio ejus sit una secundum quod est in ipso, quae est ipsemet; tamen effectus operationis sunt infiniti, inquantum ipse est principium dans esse, et per consequens creans omnia alia quae ad esse sunt superaddita. Unde est in omnibus non solum sicut in uno operato, sed sicut in pluribus, quia etiam ea per quae distinguuntur res in quibus operatur, ab ipso sunt.

[2680] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habet, inquantum est corpus, nec inquantum divinitati unitum, quod sit in pluribus locis: sed habet hoc ratione consecrationis et transubstantiationis, inquantum diversi panes qui in ipsum transubstantiantur sunt in diversi locis: et quia substantia panis transit in corpus Christi manentibus accidentibus, ideo manet quantitas utriusque panis, et per consequens locus utriusque: et idem contingeret in quidquid aliud panis divina virtute transubstantiaretur.

[2681] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod totum illud corpus assumptum comparatur ad Angelum sicut unum indivisibile ubi, prout circa ipsum est una operatio. Unde quamvis sit in qualibet parte ipsius assumpti corporis, non oportet quod sit in pluribus locis.

[2682] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operatio est quasi medium inter operans et operatum: unde potest considerari vel secundum quod exit ab operante, vel secundum quod terminatur ad operatum. Operationi autem Angeli non debetur locus secundum quod exit ab essentia ejus quae secundum se absoluta est, sed secundum objectum ad quod terminatur: et ideo operationi contemplativae Angeli non debetur aliquis locus corporeus, cum objectum contemplationis spirituale sit: et ideo caelum Empyreum non est de necessitate contemplationis; sed assignatur contemplationi per congruentiam, inquantum locus ille sanctificatus est ad gloriam beatorum, sicut etiam contemplationis dicitur magis esse locus Ecclesia, quam forum. Unde non oportet quod quandocumque contemplatur, sit in caelo Empyreo.

[2683] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtus Angeli quamvis excedat hoc operatum excessu quasi quantitatis continuae, eo quod posset circa aliquod majus operari; non tamen excedit excessu quantitatis discretae, quia non potest nisi circa unum operari, sive illud sit magnum sive parvum.

Articulus 3

[2684] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 tit. Utrum plures Angeli possint esse in uno loco

[2685] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in uno loco. Magis enim est repletivum loci corpus quam spiritus. Sed ubi est corpus, potest esse Angelus. Ergo multo magis non impeditur quin possit esse ubi est alius Angelus.

[2686] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, anima est in qualibet parte corporis. Sed Daemones et Angeli, quamvis non illabantur mentibus, illabuntur tamen corporibus, ut sancti dicunt. Ergo videtur quod Angelus et anima possint esse in eodem loco, et eadem ratione videtur quod Angelus et Angelus.

[2687] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 arg. 3 Si dicas, quod hoc non potest esse ne sequatur confusio. Contra, majori distinctioni magis repugnat confusio. Sed magis distinguitur spiritus creatus a spiritu increato, quam spiritus creatus a spiritu creato. Cum igitur sine aliqua confusione sint ubi ipse Deus est, intra quem currunt ubicumque mittantur, ut in littera dicitur, videtur etiam quod duo Angeli simul esse possint.

[2688] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut Angelus operatur circa corpus, ita etiam operatur circa Angelum; quia superiores inferiores illuminant, ut dicit Dionysius. Sed per hoc quod operatur circa locum, dicitur esse in loco: ergo per hoc quod operatur circa Angelum, dicitur esse in Angelo; et ita videtur quod duo Angeli in uno loco esse possint.

[2689] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra, sicut se habet corpus ad esse circumscriptive in loco, ita et Angeli ad esse definitive. Sed duo corpora non circumscribuntur eodem loco. Ergo nec duo Angeli definiuntur ad unum locum.

[2690] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, unius corporis non sunt duae animae; et tamen anima substantia spiritualis est, sicut et Angelus. Ergo videtur quod nec duo Angeli in uno et eodem loco esse possint.

[2691] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod locus potest sumi proprie et metaphorice. Locus metaphorice dicitur locus spiritualis Angeli, scilicet ipse Deus qui ad similitudinem loci continet; et sic omnes Angeli, immo omnia entia, sunt in uno loco, scilicet in Deo, qui omnia continet. Sed sic non loquimur de loco, sed de loco proprie dicto, qui est locus corporalis. Et sic dico, secundum communem opinionem, quod plures Angeli non possunt simul in uno loco esse. Cujus ratio accipienda est ex parte operationis secundum quam Angelus in loco esse dicitur: quia, secundum philosophum, tunc pulcherrime unumquodque definitur, quando per definitionem manifestatur natura rei, et demonstrantur omnes proprietates consequentes, et solvuntur omnes dubitationes incidentes. Secundum hoc ergo dicendum est quod impossibile est idem secundum idem pati et moveri a diversis agentibus vel moventibus, si utrumque sit perfectae virtutis ad inducendum effectum illum. Sed hoc contingit quando plures movent in virtute unius moventis, quorum quilibet est imperfectum movens, sicut patet in trahentibus navim; et hoc ideo quia ab agente perfecto patiens ducitur in actum perfectum, quo habito, non remanet in potentia ad suscipiendum aliquid plus. Cum igitur unus Angelus agens in virtute imperii divini sit sufficientis virtutis ad educendum in actum totum illud quod virtute divina operandum est circa aliquod corpus supra actus naturales, ad quorum operationes non mittuntur Angeli, non potest esse quod circa idem operatum conveniant immediate operationes duorum Angelorum; et ideo non possunt esse in eodem loco: quia alter eorum superflueret. Unde etiam philosophi ex Arist., uni orbi non attribuerunt nisi unum motorem.

[2692] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non impedit repletio loci quin plures Angeli simul in uno loco esse possint; sed confusio operationum, quae quodammodo redundaret in confusionem virtutis et essentiae.

[2693] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima est in corpore ut forma dans esse, et operans operationes naturales; sed Angelus est in corpore ut operans operationes supernaturales; et ideo nulla confusio operationum fit; quia non est unius rationis operatio.

[2694] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 3 Et per hoc etiam patet responsio ad tertium; quia Deus est in rebus ut dans omnibus esse, et operans in qualibet virtute operante; et ideo alterius rationis est operatio ipsius Angeli; unde non sequitur confusio.

[2695] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut communiter dicitur, Angelus illuminans non operatur intra essentiam Angeli, quia non est causa esse ejus; et lumen receptum in esse ejus non recipitur; et ideo dicitur quasi exterius operari per modum suggerentis. Et similiter, quamvis effectus Angeli non recipiatur intra esse corporis cujus non est causa, recipitur tamen intra dimensiones ejus, ratione cujus Angelus intrinsecus corpori dici potest; non autem animae nec Angelo; unde non sequitur quod sit in Angelo vel cum Angelo in uno loco.

Quaestio 4

Prooemium

[2696] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 pr. Deinde quaeritur de motu Angeli; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Angelus moveatur; 2 utrum pertranseat medium motu suo; 3 utrum motus ejus sit in tempore, vel in nunc.

Articulus 1

[2697] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 tit. Utrum Angelus moveatur

[2698] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non moveatur. Quia, secundum philosophum, motus est actus imperfecti; quia est actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi. Sed Angelus est perfectus, et praecipue beatus. Ergo non movetur.

[2699] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid movetur, aliqua specie motus movetur. Sed enumeratis omnibus speciebus motus et mutationis, patet quod nulla convenit Angelo, nisi forte alteratio loci et mutatio; non enim augetur vel diminuitur, cum non sit quantus; nec iterum generatur et corrumpitur, cum in ipso non sit contrarietas ut per se corrumpatur (quia nihil per se corrumpitur nisi ratione contrarietatis) et sit per se subsistens, ut non corrumpatur per accidens; quia id quod corrumpitur per accidens, corrumpitur ad corruptionem ejus in quo est sicut in subjecto. Sed non movetur alteratione, vel loci mutatione. Ergo nullo modo movetur. Quod autem nullo modo alteretur, sic probatur. Sicut enim probat philosophus, alteratio non est nisi circa qualitates sensibiles, et circa sensibilem partem animae. Sed haec ab Angelo remota sunt. Ergo Angelus non alteratur. Similiter videtur quod non movetur secundum locum. Quia omnis motus localis videtur esse propter aliquam indigentiam. Sed Angelus, praecipue beatus, nullius est indigens. Ergo localiter non movetur.

[2700] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, si movetur secundum locum, moveatur ergo de a in b; et sit b illud in quod primo mutatur. Ergo cum movetur, aut est in a, aut in b, aut est in utroque. Sed in a non movetur, quia ibi incipit moveri, et principium motus non est motus; nec iterum in b movetur, quia ibi mutatum est. Nihil autem simul movetur et mutatum est. Ergo oportet quod dum movetur, sit simul in utroque. Sed non potest esse simul in duobus locis totus, ut probatum est, art. 2, quaest. praeced. Ergo oportet quod sit partim in a et partim in b. Ergo est divisibilis; quod est inconveniens.

[2701] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 4 Si dicas, quod non movetur per se in loco, sed secundum accidens. Contra, quidquid movetur per accidens in loco, movetur ad ejus motum in quo est. Sed Angelus est in eo in quo operatur. Ergo movetur per accidens ad motum ejus. Sed sicut illud in quo est Angelus, movetur, ita illud in quo est Deus. Ergo et Deus movebitur secundum locum; quod est inconveniens: quia Deus nec per se nec per accidens movetur, ut in 8 Physic. probatur. Ergo et eadem ratione Angelus nec per se nec per accidens movebitur.

[2702] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, ea quae de Deo vel de Angelis metaphorice a sanctis exponuntur, non sunt eis simpliciter attribuenda. Sed Dionysius exponit ascensum et descensum Angelorum inter metaphorica. Ergo videtur quod motus localis non sit simpliciter Angelo attribuendus.

[2703] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quod est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed immutabilitas, ut supra, distinct. 8, quaest. 3, art. 1, dictum est, Dei proprium est. Ergo Angelo non convenit. Potest ergo moveri.

[2704] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne quod est hic et ibi, et non simul, movetur secundum locum. Sed Angelus simul non est in duobus locis, ut habitum est. Cum igitur unus et idem Angelus inveniatur in Scripturis operari in diversis locis, et ita esse (quia ubi operatur ibi est), sicut de Gabriele legitur Luc. 1, qui annuntiavit Zachariae in templo, et Mariae in Nazareth, videtur quod Angelus secundum locum moveatur.

[2705] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod triplex motus Angeli invenitur a sanctis traditus. Primus motus est secundum illuminationes a Deo in mentem Angeli descendentes, qui quidem metaphorice motus dicitur; et hunc tradit Dionysius in 4 cap. de Div. Nomin., et distinguit eum per tres species, scilicet in motum circularem, rectum et obliquum. Motus autem circularis Angeli dicitur secundum quod lumen intellectuale descendit originaliter a Deo in intellectum Angeli; et per illud lumen intellectus Angeli ascendit in contemplationem Dei: et sic est motus ab eodem in idem, et est uniformis, inquantum lumen illud non egreditur intellectus simplicitatem. Motus autem rectus dicitur quando Angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam. Sed motus obliquus dicitur prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem Angeli, et deinde reflectitur lumen illud ad inferiora, quibus lumen suum tradit, per quod non reducuntur in Angelum sicut in finem, sed in Deum: et talis motus est quasi compositus ex recto et circulari, sicut motus qui esset per chordam et arcum ab eodem in idem. Obliquatur enim motus iste prout recedit ab uniformitate recepti luminis, quod similiter non est in secundis Angelis sicut in primis. Secundus motus est per tempus; quem assignat ei Augustinus, ut habetur in littera; et quia tempus, est mensura successivorum, ideo omnem successionem nominat motum per tempus. Invenitur autem successio in intellectu Angeli: quod sic patet. Omnis intellectus qui cognoscit diversa per diversas species, non potest simul actu illa cognoscere, ut ex praedeterminatis patet, dist. 25, quaest. 1, art. 2. Intellectus autem Angeli potest cognoscere res dupliciter, sive duplici specie: scilicet vel in consideratione verbi, quod est una similitudo omnium rerum; et sic simul potest multa videre: vel per species innatas vel concreatas rerum, quae sibi inditae sunt, quae plures plurium sunt; unde oportet quod secundum illas species non cognoscat plura simul. Unde secundum hoc est successio in intellectu Angeli; et ista successio largo modo dicitur motus. Differt tamen a motu proprie dicto in duobus ad minus. Primo, quia non est de potentia in actum, sed de actu in actum. Secundo quia non est continuus: continuus enim motus est ex continuitate ejus super quod est motus, ut in Lib. 5 Physic., probatur. Sed inter duas species intellectas non est continuatio, sed successio tantum; et haec eadem successio motus dicitur; et similis ratio est de successione affectionum. Tertius motus est secundum locum, qui etiam in littera attribuitur eis auctoritate Ambrosii et Bedae. Et quia moveri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo convenit Angelo moveri in loco sicut esse in loco: et utrumque est aequivoce respectu corporalium. Dicitur enim Angelus esse in loco inquantum applicatur loco per operationem; et quia non simul est in diversis locis, ideo successio talium operationum per quas in diversis locis esse dicitur, motus ejus vocatur. Unde sicut conceptiones intellectus consequenter se habent sine continuatione, ita et operationes ejus; unde motus localis Angeli non est continuus; sed ipsae operationes ejus consequenter se habentes circa diversa loca, secundum quas in illis esse dicitur localis motus, successivae dicuntur.

[2706] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod motus, proprie sumendo, semper est existentis in potentia; sed aliquando improprie ipsa operatio rei dicitur motus ejus, ut intelligere et sentire; et tunc motus est actus perfecti, ut in 3 de anima dicitur. Quod autem operatio a motu differat, patet ex 10 Ethic.: et sic sumitur motus a Dionysio, scilicet pro operatione quantum ad primum modum, qui tripartitus est, secundum eum. Sed duo alii modi motus ponunt aliquam imperfectionem in Angelo, quae tamen non repugnat beatitudini. Imperfectio autem potest attendi si comparetur ad Deum, qui uno et eodem, scilicet essentia sua, simul omnia videt et simul ubique est; in quo Angelus deficit a perfectione ejus; et ideo de loco in locum transit quantum ad tertium modum motus ejus, et de intellectu ad intellectum quantum ad secundum.

[2707] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod primus modus motus Angeli non reducitur in aliquam speciem motus; est enim metaphorice dictus, quia non est transitus de uno in aliud, cum Angelus semper in receptione divini luminis permaneat; sed secundus modus habet aliquam similitudinem cum motu alterationis. Et quod objicitur, quod alteratio est secundum sensibiles qualitates; dicendum, quod verum est quando passio, quae in intellectu alterationis includitur, proprie sumitur prout dicit transmutationem materialem abjicientem a substantia; sed secundum quod passio large sumitur pro qualibet receptione, prout etiam intelligere pati quoddam est, ut in 3 de anima dicitur, sic etiam alteratio est in intellectualibus operationibus, secundum quod dicitur in 3 de anima quod exire de otio in actum est novum genus alterationis. Sed tertius modus habet similitudinem cum motu locali. Nec oportet quod sit propter indigentiam suam, sed propter indigentiam nostram; non dico sicut propter finem ultimum, sicut etiam est de motu caeli, cujus finis ultimus non est generatio inferiorum corporum secundum philosophum, cum nihil sit propter vilius se; sed ultimum intentum est assimilatio ad Deum, cujus similitudinem consequitur in hoc quod suo modo causa inferiorum efficitur; sicut etiam ultimus Angeli finis circa nos operantis est ut divinam similitudinem consequatur, Deo cooperando in reductione inferiorum in Deum, ut Dionysius dicit.

[2708] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio concluderet, si motus Angeli poneretur continuus sicut motus corporis; quia oporteret quamlibet partem motus esse motum, et ita oporteret quod hoc quod est in aliquo signo, non esset pars motus, sed pars motus esset in dimittendo unum locum et intercipiendo alium conjunctum continue; unde oporteret quod partim esset in uno et partim in alio, et sic moveretur. Sed quia motus Angeli localis non est positus esse continuus, ideo non oportet quod pars illius motus sit motus; et ideo nec in a movetur, nec in b movetur, licet a et b sint partes ejus; sed successio horum quod est esse in a et esse in b, motus ejus vocatur; sicut plane patet, si attendatur motus ejus vel secundum intellectum vel secundum affectum; quia ipsa successio affectionum motus ejus dicitur.

[2709] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedicto modo movetur Angelus per se secundum locum, secundum quod etiam per se est in loco operando. Sed si accipiatur motus in loco per modum corporalis motus, sic non movetur in loco nisi per accidens ad motum corporis assumpti. Nec tamen oportet quod Deus per accidens in loco moveatur; quia nihil movetur per accidens moto eo in quo est, nisi definitive sit in eo, ita quod non in alio; sicut anima movetur per accidens moto toto corpore, et non mota manu tantum.

[2710] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 5 Et per hoc etiam patet solutio ad quintum; quia motus localis, secundum quod est corporum, non convenit Angelo nisi metaphorice; sed aequivoce loquendo de motu, convenit ei proprie, ut dictum est.

Articulus 2

[2711] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 tit. Utrum Angelus in suo motu de necessitate transeat medium

[2712] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus de necessitate transeat medium in suo motu. Quia, sicut dicitur in 5 Physic., medium est in quod prius venit quod mutatur quam in quod mutatur ultimum. Si ergo Angelus movetur de a in c, et b sit medium, oportet quod prius veniat in b quam in c, et ita oportet quod medium transeat.

[2713] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, moveatur Angelus de a in c, et b sit medium; cum est in c, mutatum est. Sed ante omne mutatum praecedit moveri, ut in 6 Physic. probatur. Ergo prius movebatur quam veniret in c. Sed in a non movebatur, quia erat locus indivisibilis Angeli; et in indivisibili non est motus. Ergo oportet quod moveatur in b, et ita oportet quod transeat medium.

[2714] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, Angelus cum est in a, non est in c. Oportet ergo, si postmodum sit in c, quod vel essentia sua de novo creetur ibi et hic corrumpatur, vel quod per medium transeat. Sed primum est impossibile. Ergo oportet quod per medium transeat.

[2715] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 4 Si dicas, quod cum Angelus sit naturae intellectivae, potest transire de uno in aliud sine hoc quod pertranseat medium, sicut et cogitatio; contra. Successio cogitationum est per species, quae aequaliter sunt ipsi intellectui praesentes et propinquae, et non magis species loci medii quam extremi. Sed Angelus in uno loco existens non habet omnia loca praesentia; sed propinquior est sibi unus locus quam alius. Ergo videtur quod oporteat quod prius veniat ad medium quam ad extremum.

[2716] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 5 Sed contra, ut 6 Physic. dicitur, et per se patet, omne quod movetur, prius pertransit locum aequalem quam majorem. Sed Angelo indivisibili non est locus aequalis nisi indivisibilis et punctalis. Ergo si movetur, oportet quod transeat punctum antequam lineam. Sed inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta; infinita autem non contingit transire. Ergo si oportet Angelum motum media pertransire, nunquam veniet de principio unius lineae, quantumcumque parvae, in finem ejus.

[2717] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 6 Praeterea, eadem ratio est de uno medio et de omnibus. Sed omnia non potest pertransire, quia sunt infinita, ut probatum est, art. 1, quaest. 2 hujus dist. Ergo nec aliqua; et ita videtur quod semper veniat de loco in locum, non pertranseundo medium.

[2718] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod Angelus transit de loco in locum non pertranseundo medium; alii dicunt, quod pertransit medium in suo motu; et utrique, ut credo, verum dicunt secundum aliquid. Dico enim, quod Angelus potest transire de loco in locum ita quod transeat omnia media; et potest esse quod transeat de loco ad locum sine hoc quod sit in aliquo mediorum; et potest esse quod sit in aliquibus, et aliquibus non; cujus ratio ex praedictis, hac dist., quaest. 3, art. 2, sumitur. Dico enim, quod essentia Angeli secundum se absoluta est ab omni loco, et non definitur ad locum nisi per operationem; non autem per operationem secundum quod exit ab essentia, sed secundum quod terminatur ad operatum in loco. Unde quando operatur circa hunc locum, ab essentia sua (cum non sit ex se determinata vel obligata ad locum illum, sed indifferenter se habens ad omnia, inquantum in se est), potest egredi operatio statim ad locum proximum vel remotum; nec operatio ad distans dependet ab operatione ad propinquum. Unde secundum quod habet aliquid operari vel in omnibus mediis locis vel in aliquibus vel in nullo, secundum hoc potest pertransire omnia media vel quaedam vel nullum.

[2719] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectio nulla est, si addatur quod philosophusmet addit. Dicit enim, quod medium est in quod primo venit continue mutatum. Angeli autem motus non est continuus, ut dictum est, art. 1, hujus quaest.

[2720] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ante quodlibet mutatum, est moveri; sed tamen diversimode est in motu Angeli et in motu corporis. Quia in motu corporis mutatum esse non est pars moveri, sed terminus ejus; unde totum moveri praecedit mutatum esse; et ideo oportet praesupponere ante id in quod dicitur mutatum esse, aliquid in quo moveatur. Sed in motu Angeli qui non est continuus, mutatum esse est una pars motus, ultima scilicet; et prima pars est unde incipit moveri; et neutra pars est motus, sed successio utriusque. Unde moveri praecedit mutatum esse, sicut totum in discretis partem.

[2721] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet in illis quae per essentiam suam sunt determinata ad ubi: quod non contingit in Angelo: unde motus ejus est secundum operationes tantum, quae sunt hic et ibi successive.

[2722] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dictum illud non est usquequaque sufficiens; quia per hoc quod Angelus intelligit hoc et illud, non dicitur esse hic et ibi; quia existens in uno loco, potest intelligere id quod est in alio loco. Sed accedit ad veritatem, inquantum successio operationum sequitur successionem quae est in intellectu.

[2723] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelus potest pertransire per omnia media; non tamen oportet quod numeret infinita puncta existentia in linea: quia locus in quo est Angelus, non semper est indivisibilis, sed quandoque divisibilis, ut dictum est, in corp. art.: et cum nullum spatium finitum dividatur in infinita divisibilia actu accepta, constat quod omnia media pertransire potest.

[2724] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus mediis; quia media possunt accipi divisibilia, et haec finita sunt; vel indivisibilia quae infinita sunt, et pertransiri, si actu numerentur, non possunt. Et praeterea in uno mediorum locorum habet aliquid operari, et non in alio. Unde sequitur quod per aliquod medium transeat, et non per aliud.

Articulus 3

[2725] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 tit. Utrum Angelus moveatur in instanti

[2726] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus moveatur in instanti. Mutatio enim Angeli secundum locum, est simplicior qualibet mutatione corporali. Sed aliquae mutationes corporales sunt in instanti, ut in 6 Physic., Commentator dicit, sicut illuminatio, generatio, corruptio, et hujusmodi. Multo ergo fortius mutatio Angeli.

[2727] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, mutetur Angelus de a in b, sicut in quod primo mutatum est (dicitur autem illud primum mutatum esse quod est locus continuus loco in quo prius erat); et si mutatur in tempore, sit tempus in quo mutatur c. Si ergo istud tempus mensurat illum motum, oportet quod in ultimo nunc temporis sit in termino motus secundum quod est in b. Relinquitur ergo quod in toto tempore praecedente ultimum nunc aut est tantum in a, aut est partim in a et partim in b. Sed non partim in utroque, quia indivisibilis est. Ergo in tempore illo erit totus in a. Sed cum omne tempus sit divisibile, in quolibet tempore est accipere prius et posterius. Ergo in priori et posteriori parte illius temporis Angelus erit in a: ergo quiescit in a: quia potest de eo dici, quod in a est nunc et prius; quod est quiescere. Motus ergo Angeli pars erit quies ejus; quod est inconveniens. Et, quod plus est, sequitur quod tempus illud in quo positus est in moveri non mensurat motum ejus, sed quietem. Ergo videtur quod nullo modo in tempore moveatur.

[2728] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, si movetur in tempore, moveatur, ut dictum est, art. praec., de a in b, in tempore c. Ponatur ergo quod per idem spatium moveatur quoddam corpus, scilicet f, quod movebitur in majori tempore, scilicet d: quia Angelus est majoris virtutis quam corpus, et secundum quod additur ad virtutem moventis sic oportet quod diminuatur de tempore motus: quia major virtus in minori tempore movet, ut in 6 Physic. dicitur. Sed cum omne tempus finitum proportionem habeat ad quodlibet tempus finitum, accipiatur proportio duorum temporum, scilicet temporis c, in quo movetur Angelus, et temporis d, in quo movetur corpus, sicut proportio tripli ad subtriplum; quia non differt, quaecumque sit. Accipiatur etiam aliud corpus quod excedat ipsum, scilicet secundum virtutem in tripla proportione, et sit g. Inde sic. Secundum excessum virtutis moventis est diminutio in tempore motus. Sed g excedit d in tripla proportione. Ergo et tempus in quo movetur g per idem spatium, erit minus quam d in tripla proportione. Sed hoc est tempus c, in quo movebatur Angelus. Ergo in eodem tempore et aequali movebitur virtus corporalis et virtus Angeli, etiam si ponatur Angelus moveri velociter quantumcumque potest. Et similis ratio potest accipi ex parte mobilium, secundum quorum etiam proportionem diminuitur et augetur tempus motus, ut habetur ex 4 Physic. Ergo cum hoc sit impossibile, videtur quod Angelus in tempore non moveatur.

[2729] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne tempus est divisibile. Si igitur moveatur Angelus de a in b in aliquo tempore, in medio illius temporis alicubi erit. Sed non est in a, quia ibi erat in principio temporis; nec in b, quia ibi erat in fine temporis; et dum movetur; in duobus instantibus non est in eodem ubi, ut probatur in 6 Physic. Unde cum in uno instanti sit in a vel in b, in alio instanti non potest esse in eodem. Ergo in instanti quod est medium temporis, erit in medio spatii. Sed non necessario transit medium, ut supra dictum est, art. praeced. Ergo motus ejus non est in tempore.

[2730] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 5 Sed contra, omnis motus et mutatio habet prius et posterius: quia habet duos terminos, quorum unus consequitur aliud. Sed numerus prioris et posterioris in motu est tempus, ut habetur in 4 Physic. Ergo omnis motus mensuratur tempore: ergo et motus Angeli.

[2731] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 6 Praeterea, moveatur Angelus de a in b. Aut in eodem instanti est in a et in b, aut in diversis. Si in eodem, tunc erit simul in duobus locis, quod est improbatum; et praeterea tunc non moveretur ad b, quia nihil movetur ad id in quo est. Si autem in diversis, ergo est designare duo instantia, in quorum uno est in a, et sit c: et in altero in b, et sit illud d. Inde sic. Motus Angeli est inter d et c. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium, ut probatur in 6 Physic. Ergo motus Angeli erit in tempore.

[2732] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 7 Si dicas, quod illa duo nunc succedunt sibi sine aliquo medio, sicut dictum est de operationibus. Contra, moveatur Angelus de a in b, ita quod in hoc instanti quod est c, sit in a, et in hoc instanti quod est d, sit in b. Item ponatur quod aliquod corpus sit g, et moveatur similiter de a in b, et incipiat simul moveri cum Angelo, scilicet in c. Inde sic. Angelus citius pervenit ad b, quam corpus g. Ergo in instanti d corpus nondum pervenit ad b;

sed erit citra b. Et sit ille locus r. Inde sic. G movetur de a in r, et in tempore cd. Sed spatium ar est divisibile. Dividatur ergo in puncto h. Inde sic. Corpus illud, scilicet g, in instanti c est in a et in instanti d est in r. Ergo h erit in aliquo alio instanti medio inter illa duo, et sit illud n. In n ergo Angelus vel erit in a vel in b, vel in medio. Sed non in a, quia sic in duobus instantibus esset in eodem ubi; et eadem ratione non est in b. Ergo oportet quod in instanti n sit in medio: et sic semper procedendo, invenitur inter quaelibet duo instantia instans et tempus. Ergo oportet quod motus Angeli sit in tempore continuo.

[2733] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 8 Si dicatur, quod in motu Angeli non est assignare ultimum instans in quo sit in a, quia in a est in toto tempore, et in b est in termino temporis. Inter tempus autem et terminum temporis non est assignare medium, sicut etiam dicit philosophus, in mutationibus naturalibus, ut quando aliquis movetur de albedine in nigredinem, est designare duo tempora, in quorum primo est album, et in secundo est nigrum, et instans quod contingit duo tempora, tenet se cum sequenti tempore; unde in eo est nigrum; unde non fuit invenire ultimum nunc, in quo esset album, sed ultimum tempus in cujus termino erit non album. Si inquam sic dicatur, contra, omnis motus qui non est semper, medius est inter duas quietes, quarum una est in termino a quo est motus, altera in termino ad quem est motus. Sed sicut instans ad quod terminatur motus tenet se cum quiete sequente; ita instans a quo incipit motus, tenet se cum quiete praecedente, ut patet quando aliquid movetur de albedine in nigredinem; quia sicut in fine temporis quod mensurat motum est nigrum, ita in principio temporis est album. Ergo ex hoc patet quod omnis quies trahit ad se et nunc praecedens, et nunc sequens. Inde sic arguo. Angelus qui movetur de a in b, ut dicis, in tempore cd, est in a. Ergo quiescit ibi: quia, ut probatur in 6 Physic., quidquid est in tempore in aliquo uno ubi, quiescit ibi. Sed ubi est aliquid quiescens in tempore, est et in termino temporis. Ergo in d, quod est nunc ultimum temporis, erit Angelus adhuc in a, et non in b, ut ponebatur.

[2734] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 9 Praeterea, omne tempus causatur a motu, ut patet ex 4 Physic. Sed Angelus in a non movetur, nec iterum habet ordinem ad aliquem motum priorem, per cujus tempus sua quies mensuretur. Ergo nihil est dictu, quod Angelus sit in a in tempore.

[2735] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum omnis mutatio habeat duos terminos qui non possunt esse simul quia omnis mutatio est in incontingens, ut dicitur in 1 Physic., oportet cuilibet motui vel mutationi adesse successionem ex hoc quod non possunt duo termini esse simul; et ita tempus, quod est numerus prioris et posterioris, in quibus consistit tota successionis ratio. Sed hoc diversimode in diversis contingit. Quandoque enim terminus motus est mediatus principio motus, vel secundum medium quantitatis dimensivae, sicut est in motu locali corporum et in motu augmenti et diminutionis, vel secundum medium quantitatis virtualis cujus divisio attenditur secundum intensionem et remissionem alicujus formae, sicut in alteratione qualitatum sensibilium: et tunc tempus per se ipsum motum mensurat: quia ad terminum successive pervenitur, eo quod divisibilis est. Quandoque vero terminus ad quem, non est mediatus termino a quo, sicut est in illis mutationibus in quibus est mutatio de privatione in formam, vel e converso, ut in generatione et corruptione, et illuminatione, et in omnibus hujusmodi: et in istis etiam mutationibus oportet annexum esse tempus, cum constet materiam non simul esse sub forma et privatione, nec aerem esse simul sub luce et tenebris. Non autem ita quod exitus vel transitus de uno extremo in aliud fiat in tempore; sed alterum extremorum, scilicet primum quod in mutatione abjicitur, est conjunctum cuidam motui vel alterationi (sicut in generatione et corruptione), vel motui locali solis (sicut in illuminatione), et in termino illius motus est etiam terminus mutationis. Et pro tanto mutatio illa dicitur esse subito, vel in instanti, quia in ultimo instanti temporis, quod mensurabat motum praecedentem, acquiritur illa forma vel privatio, cujus nihil prius inerat. Et in illo instanti dicitur generatum esse, non autem proprie generari: quia omne quod generatur, generabatur, ut in 6 Physic. probatur. Unde omnes tales mutationes instantaneae sunt termini cujusdam motus; ut in 6 Physic., Commentator dicit. Motus autem Angeli non potest esse terminus alterius motus. Unde oportet quod sit in tempore, et non in instanti. Sed dico, quod tempus istud est aliud a tempore quo mensuratur motus caeli et aliorum corporalium: quod sic probatur. Nullus motus mensuratur per motum caeli, nisi qui est ordinatus ad ipsum. Unde etiam probant philosophi, quod si essent plures mundi, oporteret esse plures primos motus, et plura tempora. Unde cum motus Angeli nullum ordinem habeat ad motum caeli, et praecipue si motus ejus dicatur processio operationum, ut dictum est, art. 1 istius quaest., oportet quod non mensuretur tempore quod est mensura primi mobilis, sed alio tempore, cujus temporis naturam ex natura motus accipere oportet. In tempore enim est aliquid quasi formale, quod tenet se ex parte quantitatis discretae, scilicet numerus prioris et posterioris; et aliquid materiale, per quod est continuum, quia continuitatem habet ex motu in quo est sicut in subjecto et primo mensurato, scilicet motu caeli, ut dicitur 4 Phys. Motus autem ille habet continuitatem ex magnitudine. Unde cum motus Angeli non sit continuus (quia non est secundum necessitatem conditiones habens magnitudinis per quam transit, sicut est in illis quae sunt sic nata in loco esse ut eorum substantia sit commensurata terminis loci, scilicet corporibus), sed per successionem operationum, in quibus nulla est ratio continuitatis; ideo tempus illud non est continuum, sed est compositum ex nunc succedentibus sibi ut numerus ipsarum operationum succedentium sibi tempus vocetur, sicut ipsa successio operationum dicitur motus: et quot sunt operationes ex quibus componitur motus secundum diversa loca, tot erunt nunc, ex quibus componitur tempus. Et hoc etiam consonat ei quod philosophus dicit in 6 Physic., quod ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc, et motum ex momentis, et lineam ex punctis: quia quamvis linea sit continua, per quam Angelus transit, non tamen est continuitas secundum quod refertur ad motum Angeli, qui diversa ubi non continuatim pertransit.

[2736] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae mutationes quae instantaneae dicuntur, sunt termini motus; quod non contingit in motu Angeli, ut dictum est, in corp. art.

[2737] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tempus illud in quo movetur de a in b, compositum est ex duobus instantibus; et in uno instanti est in a, et in alio in b. Unde non oportet quod in altero eorum quiescat; quod oporteret de necessitate, si tempus esset continuum.

[2738] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest accipi aliqua proportio temporis in quo movetur corpus, ad tempus in quo movetur Angelus; quia tempus quo movetur Angelus, non est divisibile divisione continui, sed discreti in plura instantia finita; in tempore autem quo movetur corpus, sunt infinita instantia in potentia; et ita nulla est proportio, sicut nec infiniti ad finitum.

[2739] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus istud quo Angelus movetur, divisibile est in duo, quae non copulantur ad unum communem terminum, cum hoc tempus non sit continuum. Unde non sequitur quod in medio instanti sit in medio spatii: quia non est necessarium accipere medium instans.

[2740] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 5 Sed quia ex aliis rationibus videtur concludi, quod motus ejus sit in tempore continuo, ideo ad eas respondendum est. Dicendum ergo ad quintum, quod omnis motus habet prius et posterius; sed diversimode: quia in motu continuo accipitur prius et posterius vel respectu duorum temporum copulatorum ad unum nunc, vel respectu duorum nunc includentium unum tempus; in mutationibus autem instantaneis est prius ipsum tempus mensurans motum praecedentem, cui adjungitur alterum extremorum, et posterius ipsum nunc, quod mensurat terminum motus; et ideo inter duo extrema non cadit medium, sicut nec inter tempus et nunc. In motu autem Angeli prius et posterius sunt duo nunc succedentia, inter quae nullum est medium tempus continuans.

[2741] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hoc quod inter duo nunc sit tempus medium, consequitur tempus ratione continuitatis; quia haec est passio communis omni continuo. Continuitatem autem habet ex motu. Unde cum motus Angeli non sit continuus, ratio non sequitur.

[2742] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si ponatur motus Angeli et corporis simul incipere, quando Angelus erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis, corpus etiam erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis. Inter duo autem instantia temporis istius corporis est tempus medium in eo quod motus ejus est continuus; unde est ibi signare medium instans. Sed inter duo instantia Angeli non est tempus medium. Unde nec medium instans oportet ibi signari; sed contingit signari, si in tribus locis successive sit; quia ita etiam tempus ex tribus nunc componetur; unde unum erit medium; et illa duo instantia possunt includere omnia instantia temporis, cum etiam unum nunc aevi stans includat omne tempus: et ita non est inconveniens quod dum motus Angeli est in duobus tantum instantibus, motus corporis sit in infinitis; quamvis quantumcumque duret motus corporis, tantumdem etiam duret motus Angeli, et quamvis utrumque non sit indivisibile. Et praeterea contingit quod quando corpus est in medio instanti, Angelus in nullo loco sit, cum non sit necessarium eum semper esse in loco, ut dictum est, quaest. 3, art. 1; et ita secundum coordinationem illius temporis nullum nunc Angelo respondeat, sed tantum aevum.

[2743] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 8 Alia concedimus.

Expositio textus

[2744] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 expos. *Deus, inquit, omnipotens incommutabili aeternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem.* Distinctio horum motuum et ratio nominationis in 8 dist. posita est. *Sicut humus aut lux ista diffunditur.* Hoc ideo dicitur, quia nihil habet distensionem in loco nisi secundum quod est quantum, vel per se sicut corpora (unde ponit humum, idest terram), vel per accidens, sicut corporales qualitates, ut lux. *Una sapientia est, nec in majore major, nec in minore minor.* Sapientia potest dupliciter considerari: vel per respectum ad scibile; et sic habet unitatem in specie, etiam secundum quod est diversorum habentium: vel secundum esse quod habet in sciente; et sic differt numero in diversis: non tamen est major et minor secundum quantitatem corporis, quia non est forma situalis; sed potest esse major et minor secundum intensionem certitudinis, vel secundum numerum scitorum.

Distinctio 38

Quaestio 1

Prooemium

[2745] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 pr. Ostenso quorum sit Dei scientia, hic determinat de scientia per comparationem ad ipsa scita; et dividitur in partes duas. In prima inquirit utrum scientia Dei sit scitorum causa; in secunda ostendit qualis causa sit, ibi, 39 dist.: *praeterea solet quaeri, utrum scientia Dei possit augeri vel minui.* Prima in duas: in prima inquirit de causalitate divinae scientiae; in secunda de ineffabilitate ipsius, ibi: *ad hoc autem quod supra dictum est (...) solet a quibusdam sic opponi.* Prima in duas: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *hanc igitur, quae videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus causam esse praescientiae.* Circa primum tria facit: primo ostendit quod scientia Dei sit causa scitorum, ratione et auctoritate; secundo ostendit quod neque est causa eorum neque causata ab eis; quae duo duabus rationibus ostendit, ibi: *quod si ita est, est ergo causa omnium malorum.* Tertio ostendit auctoritate Origenis, scientiam Dei causatam esse a scitis, ibi: *Origenes tamen (...) ait: non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum. Ad hoc autem quod supra dictum est (...) solet a quibusdam ita opponi.* Hic inquirit de ineffabilitate divinae scientiae; et supposito quod sit ineffabilis ex praedictis, hic solvit objectiones in contrarium factas; unde dividitur in duas partes: in prima ponit objectionem et solvit eam; in secunda objicit contra solutionem, et iterum solvit, ibi: *sed adhuc urgent quaestionem.* Hic quinque quaeruntur: 1 utrum scientia Dei sit causa rerum; 2 utrum omnia uniformiter cognoscat; 3 utrum sit enuntiabilium; 4 utrum eorum quae non sunt; 5 utrum sit contingentium.

Articulus 1

[2746] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 tit. Utrum scientia Dei sit causa rerum

[2747] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit causa rerum. Scientia enim Dei tam a sanctis quam a prophetis scientiae artificis comparatur. Sed scientia artificis causa est scitorum per artem producendorum. Ergo videtur quod scientia Dei sit causa rerum.

[2748] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum similitudo sit quaedam unitas in forma, oportet quod in omni assimilatione vel unum similium sit causa alterius, vel utrumque ab una causa deducatur; quia unitas in effectu designat unitatem causae. Sed scientia est assimilatio quaedam. Ergo oportet semper quod scientia sit causa sciti, sicut est in scientia practica; vel scitum causa scientiae, sicut est in nostra scientia speculativa; vel utriusque sit causa una, sicut est in cognitione quam Angeli de rebus habent; quia ab eodem, scilicet Deo, imprimuntur species rerum in mente Angeli ad cognoscendum, et in materia ad essendum. Sed scientiae Dei, quae est ipse Deus, nihil est causa, neque scitum, neque aliquid. Relinquitur ergo quod ipsa scientia Dei sit causa sciti.

[2749] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, mensura semper habet rationem principii respectu mensurati, ut patet ex 10 Metaphysic. Quantitas enim mensuratur per principium quantitatis, ut substantiae omnes per principium substantiae. Sed scientia Dei mensura est rerum; unde dicit Anselmus, quod unaquaeque res veritatem habet quando implet illud ad quod in mente divina ordinata est. Ergo scientia Dei est causa scitorum.

[2750] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut voluntas Dei est ipse Deus, ita et scientia ejus. Sed voluntas Dei absolute dicitur causa omnium volitorum, et bonitas omnium bonorum. Ergo scientia ejus debet dici causa omnium scitorum.

[2751] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 5 Sed contra, cujuscumque causa est Dei scientia, causa est Deus. Sed non omnium scitorum a Deo, causa est Deus; quia mala, quae sunt a Deo scita, non sunt ab ipso. Ergo nec scientia Dei causa est omnium scitorum.

[2752] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno; res autem ab aeterno non fuerunt. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

[2753] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum quod loquendo de attributis divinis, attendenda est attributorum ratio quae, quia diversa est diversorum, ideo aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri, quamvis omnia sint una res; et inde est quod bonitas divina dicitur causa bonorum, et vita causa viventium; et sic de aliis. Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparationem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad objectum, ut potentia, et voluntas, et scientia. Quaedam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas, et hujusmodi. Et haec omnia habent unum modum causalitatis, scilicet per modum communem efficientis exemplaris, ut dicimus, quod a primo bono sunt omnia bona, et a primo vivente omnia viventia. Sed illa quae dicuntur per comparationem ad objectum, habent etiam alium modum causalitatis, respectu scilicet objectorum, ut voluntas respectu volitorum; et sic quaeritur hic de causalitate scientiae. Constat enim quod scientia sua est causa per modum efficientis et exemplaris omnium scientiarum; sed dubium est, utrum sit causa scitorum. Sciendum est ergo, quod scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset: sed inquantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae. Est ergo iste processus in productione artificiati. Primo scientia artificialis ostendit finem; secundo voluntas ejus intendit finem illum; tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum; et ideo constat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis, vel a fine, non reducitur in scientiam artificis sicut in causam. Patet etiam quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem quae imperat actum. Unde patet quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur a scientia Dei; sed tantum causalitatem habet respectu bonorum, secundum quod consequuntur formam divinae artis et finem; non tamen quod respectu horum dicat perfectam rationem causalitatis, nisi secundum quod adjungitur voluntati; et ideo in littera dicitur, quod scientia beneplaciti est causa rerum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit, quod inquantum Deus cognoscit essentiam suam, et amat vel vult eam, secundum quod est principium rerum, quarum vult se esse principium, fluunt res ab eo.

[2754] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod scientia artificis non est causa defectus qui contingit in artificiato, quamvis etiam esset praescitus ab eo; nec etiam est completa causa artificiati, nisi addatur voluntas, ut dicit philosophus in 9 Metaphysic.; et similiter est etiam de scientia Dei.

[2755] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mala non cognoscuntur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem bonorum; ut prius dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2; et ideo non sequitur quod sit causa nisi bonorum.

[2756] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inquantum scientia Dei est sicut exemplar per modum artis rerum, sic dicitur mensura earum; unde mala sicut deficiunt a participatione formae artis, ita deficiunt a rectitudine mensurae; et propter hoc etiam malum definitur ab Augustino, quod est *privatio modi*, inquantum deficit a mensura; *speciei*, inquantum deficit ab imitatione exemplaris; *ordinis*, inquantum deficit a fine.

[2757] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod voluntas habet completam rationem causae, inquantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, qui est causa causarum; unde et imperium super alias vires habet; et ideo absolute voluntas Dei causa rerum dicitur. De scientia autem non similiter se habet sicut de voluntate, ut dictum est, in corp. art.; nec etiam ita comparatur scientia ad scitum sicut vita ad viventem. Unde patet quod ratio non concludit.

[2758] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 5 Quintum concedimus.

[2759] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut creaturae non exeunt a Deo per necessitatem naturae, vel potentiae naturalis, ita nec per necessitatem scientiae; sed per libertatem voluntatis in qua completur ratio causalitatis; et ideo non quandocumque scivit creavit, sed quandocumque voluit.

Articulus 2

[2760] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 tit. Utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus scitis

[2761] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non uniformiter sit de rebus scitis. Omnis enim scientia quae est de rebus aliter quam sint, est falsa. Sed scientia Dei verissima est. Cum igitur omnes res non habeant unum modum, videtur quod non uniformiter sit de omnibus.

[2762] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, alius modus cognitionis est cognoscere rem per sui essentiam, et per sui similitudinem. Sed Deus seipsum per essentiam suam cognoscit, creaturas vero per similitudines earum in ipso existentes. Ergo non uniformiter seipsum et creaturas cognoscit.

[2763] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut supra habitum est, dist. 16, quaest. 1, art. 2, Deus bona cognoscit per se, mala autem per aliud. Sed hoc facit diversum modum cognitionis. Ergo non uniformiter omnia cognoscit.

[2764] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum Dionysium, Deus eodem modo cognoscit res quo rebus esse tradidit. Sed secundum Augustinum, alia ratione creavit hominem et equum. Ergo alia ratione cognoscit; et ita non uniformiter de omnibus est.

[2765] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Dionysius in eodem capitulo dicit, quod materialia immaterialiter cognoscit, et multa unite, et sic de aliis. Ergo videtur quod sit uniformiter de omnibus.

[2766] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, modus cognitionis praecipue attenditur penes rationem medii, ex cujus diversitate de eodem potest haberi opinio et scientia. Sed Deus eodem medio omnia cognoscit, scilicet per essentiam suam, ut in eodem capitulo Dionysius dicit. Ergo de omnibus est uniformiter.

[2767] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in qualibet cognitione potest considerari duplex modus: scilicet modus rei cognitae et modus cognoscentis. Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis, sed modus cognoscentis, ut dicit Boetius. Quod patet ex hoc quod ejusdem rei cognitio est in sensu cum conditionibus materialibus, quia sensus est potentia in materia; in intellectu autem, quia immaterialis est, ejusdem cognitio est sine appenditiis materiae. Cujus ratio est, quia cognitio non fit nisi secundum quod cognitum est in cognoscente. Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui, ut patet ex libro de causis: et ideo oportet quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis. Quia ergo in intellectu divino est summa unitas, ideo ejus cognitio est uniformis de omnibus; omnia enim in eo unum sunt. Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est; quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis, et sic verum est; vel modum objecti, et sic falsum est; quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei; unde scit diversis diversos modos inesse; et similiter dicendum est ad omnes similes quaestiones.

[2768] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, scientia quae est de re aliter quam sit, est falsa, est duplex. Quia adverbium aliter potest designare modum ipsius scientiae, et sic falsum est; quia scientia est immaterialis de rebus materialibus. Vel potest designare modum scitorum, et sic verum est; unde ad propositum concludit.

[2769] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia Dei per quam seipsum cognoscit Deus, est etiam similitudo per quam cognoscit omnia creata; et ita per idem medium se et alia cognoscit. Unde ex parte cognoscentis invenitur unitas, sed ex parte cognitorum diversitas, quia aliquod eorum, scilicet ipse Deus, se habet per identitatem ad medium illud; alia per imitationem, scilicet ipsae creaturae.

[2770] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum similiter, quod Deus eodem medio, scilicet essentia sua, cognoscit et bona et mala; sed ad hoc medium diversimode comparantur bona quae ipsum imitantur, et mala quae ab ipso discedunt.

[2771] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod una essentia divina est per quam esse omnibus tradidit, et per quam omnia cognoscit, ut idem Dionysius dicit. Alietas autem rationum est ex diversitate respectuum, qui attenduntur secundum diversitatem rerum.

Articulus 3

[2772] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 tit. Utrum scientia Dei sit enuntiabilium

[2773] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit enuntiabilium. Scientia enim Dei est de rebus per ideas earum. Sed idea est similitudo rei incomplexae. Ergo videtur quod complexorum vel enuntiabilium Deus scientiam non habeat.

[2774] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, ut dicitur in 3 de anima, quando intellectus intelligit affirmationem et negationem, fit quaedam compositio. Sed in divino intellectu nulla est compositio. Ergo enuntiabilia non cognoscit.

[2775] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut ibidem dicitur, operationi qua intellectus affirmat aliquid aut negat, admiscetur tempus; unde omnis enuntiatio cum tempore significat. Sed intellectus divinus omnino absolutus est a tempore. Ergo non est enuntiabilium.

[2776] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, intellectus divinus est verissimus, cui nulla falsitas admisceri potest. Sed duarum operationum intellectus uni admiscetur falsitas, scilicet ei qua affirmat aliquid aut negat; alteri vero non, qua scilicet intuetur quidditatem rei, ut in 3 de anima dicitur. Ergo videtur quod ista tantum operatio sit Deo attribuenda, et non prima, qua enuntiabilia cognoscuntur.

[2777] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, nostra scientia non tantum est de rebus, sed etiam de enuntiationibus. Si ergo essentia Dei non esset de enuntiationibus, esset imperfectior quam nostra.

[2778] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quidquid praedicit Deus, scit. Sed multa enuntiabilia per prophetas praedixit, sicut virginem parituram, Isa. 7. Ergo enuntiabilia scit.

[2779] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Avicennae et ex dictis Algazelis videtur sequi quod Deus enuntiabilia nesciat, et praecipue in rebus singularibus; quia ponunt quod scit singularia tantum universaliter, idest secundum quod sunt in causis universalibus, et non particulariter, idest in natura particularitatis suae. Unde concedunt quod scit hoc individuum et illud; sed non scit hoc individuum nunc esse et postmodum non esse; sicut si aliquis sciret eclypsim quae futura est cras in suis causis universalibus; non tamen sciret an modo esset vel non esset, nisi sensibiliter videret. Sed quia supra ostensum est quod Deus non solum habet hujusmodi cognitionem de particularibus, sed perfectam, inquantum cognoscit ea in sua particularitate secundum omnes conditiones individuales quae in eis sunt; ideo dicendum est, quod Deus non solum cognoscit ipsas res, sed etiam enuntiabilia et complexa; tamen simplici cognitione per modum suum; quod sic patet. Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur indivisibilium intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum. Similiter etiam in ipso Deo est considerare naturam ipsius, et esse ejus; et sicut natura sua est causa et exemplar omnis naturae, ita etiam esse suum est causa et exemplar omnis esse. Unde sicut cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnem rem; ita cognoscendo esse suum, cognoscit esse cujuslibet rei; et sic cognoscit omnia enuntiabilia, quibus esse significatur; non tamen diversa operatione nec compositione, sed simpliciter; quia esse suum non est aliud ab essentia, nec est compositum consequens; et sicut per idem cognoscit bonum et malum, ita per idem cognoscit affirmationes et negationes.

[2780] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de forma existente in mente artificis et de idea rei quae est in mente divina: quia forma quae est in mente artificis, non est causa totius quod est in artificiato, sed tantum formae; et ideo esse hanc domum, et cetera quae consequuntur naturam per formam artis, nescit nisi sensibiliter accipiat: sed idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem esse in tali tempore, et omnes conditiones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae.

[2781] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsum esse divinum quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est; et ideo per esse suum simplex cognoscit sine compositione intellectuum vel divisione omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo; et de tali intellectu philosophus loquitur.

[2782] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operationi intellectus nostri componentis et dividentis admiscetur tempus duplici de causa; tum ex parte sua, quia accipit scientiam a continuo et tempore, scilicet a sensu et imaginatione; tum ex parte intellectorum, quae in tempore sunt. In operatione autem divini intellectus advenit tempus tantum ex parte intellectorum, quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus; unde cognoscit hanc rem esse in tali vel in tali tempore: sed ex parte ipsius intellectus nullum tempus vel aliqua successio advenit; quia temporalia intemporaliter cognoscit.

[2783] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut operationi intellectus nostri qua inspicit quidditates rerum, non admiscetur falsitas nisi per accidens, inquantum cognitio quidditatis dependet a cognitione affirmationis, quod contingit in quidditatibus compositis, et non in simplicibus, ut dicitur in 9 Metaph.: ita operationi intellectus divini non potest advenire falsitas nec in comprehendendo naturas rerum nec in comprehendendo enuntiabilia; quia utrumque eadem operatione cognoscit, et per unum idem simplex, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Articulus 4

[2784] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 tit. Utrum scientia Dei sit non entium

[2785] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non possit esse non entium. Scientia enim importat respectum ad scibile. Sed ea quae dicunt respectum ad creaturam, non dicuntur de Deo nisi creaturis existentibus, ut dominus, et creator, et hujusmodi. Ergo videtur quod non possit Deus dici scire res aliquas, nisi quando sunt.

[2786] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, scientia non est nisi verorum, ut in posterioribus dicitur. Sed verum et ens convertuntur. Ergo non est nisi entium.

[2787] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed ea quae non sunt non commensurantur alicui. Ergo eorum non est scientia Dei.

[2788] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, primum cadens in apprehensione intellectus est ens, ut Avicenna dicit. Sed nulla virtus potest cognoscere aliquid nisi praesupposita ratione primi objecti, sicut visus nihil videt sine lumine. Ergo nec aliquis intellectus potest cognoscere nisi entia.

[2789] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, quidquid eligitur sine errore, hoc scitur. Sed secundum Augustinum, eliguntur quae non sunt; nec tamen errat qui eligit, scilicet Deus. Ergo videtur quod eorum quae non sunt, notitiam habeat.

[2790] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet scibile ad scientiam nostram ut prius, ita se habet scientia Dei ad scibilia ut prior eis. Sed quaedam scibilia sunt quorum non habemus scientiam, ut philosophus tradidit. Ergo et scientia Dei potest esse eorum quae non sunt.

[2791] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente; unde et Avicenna dicit, quod de eo quod omnino est non ens, nihil potest enuntiari. Unde secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem. Esse autem rei potest tripliciter considerari: vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causae, vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis. Omnia ergo illa quae habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum, et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua, vel potentia alicujus causae, sed etiam in esse naturae; quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura. Si autem ab aeterno non cognovisset nisi esse ejus quod est in cognitione, vel in potentia causae, cognitio sua proficeret per temporum successiones; et talia dicitur Deus scire scientia visionis. Res autem illas quarum esse in nullo tempore est in propria natura, cognoscit esse in potentia causae vel creaturae deficientis, sicut mala, vel in potentia operativa sua, sicut bona. Scit etiam ea esse in cognitione sua, inquantum scit se cognoscere ea, et posse se facere ea, quantum ad bona; vel posse contingere ex defectu creaturae, quantum ad mala. Et iste modus cognitionis nominatur scientia simplicis intelligentiae, inquantum scilicet per modum istum cognoscitur ipsa simplex natura rei quae posset esse, tamen non cognoscitur ipsum esse simplex, cujus proprie est visio, sed secundum quid tantum, ut dictum est, in corp. art.

[2792] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnes relationes quae fundantur super aliquam operationem actualem procedentem in creaturas, non possunt convenire Deo, nisi ex tempore creaturis existentibus; sed relatio importata in scientia, potentia et voluntate non fundatur super aliquam operationem actualiter in creaturam procedentem; et ideo non est simile.

[2793] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum quod non entia habent veritatem, sic ea Deus scit: quae enim erunt post mille annos non scit ea Deus esse nunc; quoniam non est verum ea esse nunc; sed scit ea futura esse tunc quando verum erit ea esse: similiter illa quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, scit ea esse in cognitione sua, et in potentia causarum suarum, prout est verum ea sic esse.

[2794] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod non est non scitur a Deo ut commensuratum actu scientiae suae, sed ut commensurabile: et hoc sufficit ad scientiae veritatem.

[2795] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens, vel in propria natura, vel in causa sua, vel in cognitione aliqua: et sic etiam sunt entia omnia quae Deus cognoscit.

Articulus 5

[2796] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 tit. Utrum scientia Dei sit contingentium

[2797] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit contingentium. Scientia enim Dei est causa omnium scitorum bonorum. Sed omnis causa necessaria inducit necessarios effectus: posita enim causa, necessario ponitur effectus, nisi causa sit deficiens in minori parte, sicut causa naturalis. Cum ergo scientia Dei non sit deficiens, videtur quod id cujus est, sit necessarium, et ita non sit contingentium.

[2798] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, scientia non est nisi verorum. Sed in futuris contingentibus non est alterum determinate verum, ut philosophus probat. Ergo videtur quod non possit esse eorum scientia divina.

[2799] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, si sit contingentium, ponatur quod Deus sciat Socratem currere; inde sic. Aut est possibile Socratem non currere, aut impossibile. Si enim est impossibile ipsum non currere, ergo ab aequipollenti necesse est ipsum currere, et sic haberetur propositum, quod illud cujus est scientia Dei, sit necessarium. Si autem possibile est ipsum non currere, ponatur ergo. Possibile enim est, secundum philosophum, quo posito, non sequitur inconveniens. Sed positum erat quod Deus sciret Socratem currere. Ergo scit esse quod non est. Omnis autem talis scientia falsa est. Ergo scientia Dei erit falsa, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Socratem non currere, non fuit possibile sed necessarium.

[2800] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 4 Si dicatur, quod est necessarium necessitate consequentiae et non necessitate consequentis; sive necessitate conditionata, hac scilicet conditione si est praescitum, et non necessitate absoluta: contra, in omni vera conditionali si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute: quia ad antecedens semper sequitur consequens, et ad necessarium nunquam sequitur falsum, quamvis e converso, ut probatur in 1 Poster. Sed hujus conditionalis, Socrates currit si est praescitum a Deo, antecedens est necessarium absolute: tum quia omne praeteritum est necessarium, tum quia omne aeternum est necessarium. Ergo et Socratem currere est necessarium absolute: ergo videtur quod scientia non est nisi de necessariis.

[2801] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum in Lib. priorum, ex majori de necessitate, et minori de inesse, sequitur conclusio de necessitate. Inde sic. Omne scitum a Deo necesse est esse verum. Sed hoc est scitum a Deo. Ergo necesse est esse verum; et sic idem quod prius.

[2802] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 6 Si dicas, quod ista est duplex: scitum a Deo necesse est esse verum: quia potest esse de dicto; et sic est composita et vera: vel potest esse de re; et sic est divisa et falsa: hoc enim dictum est necessarium, scilicet scitum a Deo est verum; sed hanc rem quae ponitur sciri a Deo non necesse est fieri, quia contingenter fit: contra, ista distinctio tenet tantum in formis separabilibus, in quibus subjectum esse potest, non autem in formis inseparabilibus a subjecto. Unde istam nullus distinguit: cygnum album possibile est esse nigrum: quia albedo a cygno non separatur nisi secundum rationem et intellectum; unde quod non potest simul esse cum albo, non potest simul esse cum cygno. Sed in hoc quod dicitur scitum, importatur quiddam semper concomitans subjectum: quia quod semel est scitum a Deo, non potest non esse scitum ab eo. Ergo videtur quod distinctio illa nihil ad propositum valeat.

[2803] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 7 Si dicas quod contingens quando futurum est, potest, non esse; sed non ex quo ponitur praesens vel praeteritum; et sic Deus, cognitionem ejus habet: contra, omnis scientia quae est de aliquo praesente, de quo non erat quando futurum erat, recipit additionem secundum temporum successionem. Sed scientia Dei nihil accipit additionis a rebus, nec est in ea aliqua successio secundum tempora. Ergo si futura contingentia non cognoscit, ut futura sunt, nullo modo est contingentium, ut sunt praesentia vel praeterita.

[2804] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, ea quae subsunt libero arbitrio sunt maxime contingentia. Sed horum cognitionem Deus habet: alias non redderet unicuique secundum opera sua. Ergo sua scientia est contingentium.

[2805] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, supra habitum est quod scientia Dei est omnium. Sed non omnia ex necessitate contingunt, ut ad ipsum sensum patet, et a philosophis probatum est, et in fide suppositum est. Ergo scientia Dei non tantum est necessariorum, sed etiam contingentium.

[2806] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod propter hujusmodi difficultates, quidam philosophi negaverunt, Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri; et ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione particulationis quae est ex materia, sicut intellectus noster impeditur, in 36 distin., quaest. 1, art. 1, ostensum est; et ideo nunc restat inquirere utrum impediatur ratione contingentiae: contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, videtur quod non possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiae ad scitum; quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: ut patet in floritione arboris cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio major de secunda: quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito. Sciendum est igitur, quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis, et eclypsis, et hujusmodi. Quaedam autem sunt causae ex quibus consequuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, inquantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud; et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et judicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quaedam causae sunt quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt Socratem currere, quia Socratem currere dum currit, necessarium est; et certam cognitionem habere potest. Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Cum enim re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius in fine de Consol. Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio ejus modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde secundum Boetium melius dicitur providentia quam praevidentia: quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis specula. Sed tamen potest dici praescientia, inquantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram, et respectu futuri praeteritam: sed videt istud tempus in quo est praesens, et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora: et ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod praesentialiter in actu est quando jam ejus esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest.

[2807] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod a causa prima non trahit effectus necessitatem, sed solum a causa proxima, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non procedit.

[2808] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod futurum contingens non est determinate verum antequam fiat, quia non habet causam determinatam; et ideo ejus certa cognitio haberi non potest ab intellectu nostro, cujus cognitio est in tempore determinato et successive. Sed dum est in actu, determinate verum est; et ideo a cognitione quae est praesens illi actui, potest certitudinaliter cognosci; sicut patet etiam de visu corporali: et quia cognitio divina aeternitate mensuratur, quae eadem manens omni tempori praesens est, unumquodque contingentium videt prout est in suo actu.

[2809] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiam si futurum sit nunc, sicut transit visus noster supra ipsum dum est; et quia esse quod est, quando est, necesse est; quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium; quia ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali; et ideo simile est sicut si ego videam Socratem praesentialiter currere; quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum, est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta.

[2810] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod ad hoc argumentum multipliciter respondetur. Quidam enim dicunt, quod hoc antecedens, scilicet hoc esse praescitum a Deo, non est necessarium. Et si objiciatur, quod est dictum de praeterito, ergo est necessarium; respondent, quod hoc habet instantiam in praeteritis quae dicunt respectum ad futurum; unde cum dicitur hoc fuisse futurum, quamvis sit dictum de praeterito; tamen quia dependet a futuro, non est necessarium; quia quod fuit quandoque futurum, potest non esse futurum; quia futurus quis incedere non incedet, ut dicitur in 2 de Generat. Sed ista instantia nulla est; quia quamvis quod fuit futurum, possit non esse futurum impeditis causis quae erant determinatae ad effectum ut in majori parte, non tamen potest non fuisse futurum; semper enim verum erit dicere: hoc quandoque fuit futurum. Similiter non est ad propositum; quia cum dicitur praescitum, non importatur tantum ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut praeteritus. Et ideo alii dicunt, sicut videtur Magister dicere in littera, quod hoc antecedens non est necessarium; quia praescitum, quamvis secundum vocem consignificet tempus praeteritum, tamen significat actum divinum, cui non accidit praeteritum: et ideo sicut Deus potest non praescire, ita potest non praescisse. Sed istud etiam non solvit; quia quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immobilitatis, loquendo de actibus intrinsecis, ut velle, intelligere, et hujusmodi; unde non est contingens non esse, si ponatur esse. Et quia consequens non potest poni non esse, quin etiam antecedens ponatur non esse, consequens non poterit poni non esse. Sed hoc certum est quod antecedens potest poni esse; verum enim est determinate Deum aliquid futurum nunc scire; et ita sequitur quod consequens non possit poni non esse, etiam absolute sumptum; et multo minus quod possit contingere non esse. Et ideo alii dicunt, quod istud antecedens est contingens, quia designantur ibi duo, scilicet actus divinus qui immutabilis est, et ordo ad futurum, qui mutabilis est mutabilitate rei; et ideo totum judicandum est contingens propter alterum tantum. Istum enim esse hominem album, contingens est, quamvis esse hominem sit necessarium. Sed istud etiam non videtur dubitationem solvere. Cum enim dicitur Deus praescivisse aliquid, ordo ille ad futurum designatur ibi ut objectum super quod transit actus. Est enim sensus: praescivit, idest scivit hoc esse futurum. Quando autem aliquod dictum ponitur ut materia alicujus actus, ut dictum, oportet quod materialiter sumatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur; ut cum dicitur: scio istum currere: ea autem quae sic sumuntur, nullam differentiam contingentiae vel necessitatis in propositione faciunt; tum quia veritas et necessitas propositionis ex principali verbo pendet, in quo intelligitur compositio: tum etiam quia dictum hoc modo positum non sumitur ut verum et falsum, vel ut necessarium vel contingens, sed ut dictum quoddam tantum. Unde aequalis necessitas vel contingentia est harum duarum propositionum: dico Socratem currere, et dico solem moveri; etiam posito quod ipsum dicere sit necessarium; et ita posito etiam quod ordo ille importatus ad futurum sit mutabilis, nihil impeditur de necessitate antecedentis. Unde alii dicunt, hoc antecedens esse necessarium; nec tamen consequens est necessarium; quia illa maxima intelligitur tantum in illis conditionibus in quibus antecedens est causa proxima consequentis. Sed hoc etiam non plene solvit, quia regula illa non probatur a philosopho, ratione causalitatis, sed ratione consequentiae, secundum quam ex necessario sequitur necessarium, sive sit causa, sive sit effectus. Et ideo aliter dicendum est, quod antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus tum etiam ex ordine ad scitum; quia ista res non ponitur subjacere scientiae divinae nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est; et ideo similis necessitas est inserenda in consequente, ut scilicet accipiatur ipsum quod est Socratem currere, secundum quod est in actu; et sic terminationem et necessitatem habet. Unde patet quod si sumatur Socratem currere secundum hoc quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet: non enim sequitur ex antecedente nisi secundum quod substat divinae scientiae, cui subjicitur prout consideratur praesentialiter in suo esse actuali; unde etiam sic sumendum est consequens, quomodo patet quod consequens necessarium est: necesse enim est Socratem currere dum currit.

[2811] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ista: omne scitum a Deo necesse est esse, est duplex, eo quod potest esse de dicto, vel de re: et si sit de dicto vera est, et si sit de re, falsa est: et similiter conclusio duplex est. Et hujus distinctionis ratio est, quia potest istud sumi secundum conditionem qua subjacet divinae scientiae; et hoc est secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet, vel potest ista res sumi sine aliqua conditione; et sic non est necessaria: quia potest sic considerari ut est in causis suis antequam sit in actu, et ibi non habet necessitatem, nec ibi est scita a Deo futura esse; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua: quia esset falsa scientia, cum in causa sua determinatum non sit.

[2812] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis iste respectus ad rem sit inseparabilis secundum quod attingit eam; non tamen attingit eam nisi prout est in esse actuali praesentialiter considerata; et ideo potest fieri distinctio secundum quod res illa consideratur ut cadens sub respectu illo vel ut non cadens. Verbi gratia, cursus Socratis subjacet certitudini divinae scientiae, prout est in actu; et hoc non habuit semper, quia quandoque erat in potentia tantum, et secundum quod sic tantum erat, non erat subjicibilis certitudini divinae scientiae: si enim Deus vidisset ipsam causam, ut Socratem, et non vidisset immediate effectum in esse suo sicut nos futura cognoscimus, nunquam potuisset istud scire; et ideo patet quod distinctio illa, scilicet quod possit esse de re, vel de dicto, bona est.

[2813] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus non tantum cognoscit ea quae sunt nobis praesentia, sed quae sunt nobis praeterita et futura, supra quae tamen omnia intuitus divinus cadit, secundum quod suis temporibus praesentia sunt. Unde non sequitur quod aliquam rem Deus quandoque sciat quam aliquando nescivit.

Expositio textus

[2814] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 expos. *Quia futurum est, ideo scitur a Deo.* Hic denotatur causa consequentiae et non essendi. *Illorum enim peccata praescivit, non sua*; quasi dicat: si sua praescientia eos ad peccandum cogeret non ipsi peccassent, quia coacti facerent; sed ipse Deus coactor.

Distinctio 39

Prooemium

[2815] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 pr. Hic ostendit, cujus causa sit divina scientia; et dividitur in partes duas: in prima inquirit, utrum sit invariabilis; in secunda, utrum sit universalis, ibi: *ei vero quod praedictum est (...) videtur obviare quod ait Hieronymus.* Prima in duas: in prima movet quaestionem, et objicit contra veritatem; in secunda determinat, ibi: *ad quod dicimus, quod Dei scientia omnino immutabilis est*; et dividitur in duas: in prima determinat concedendo ea quae ponunt variationem ex parte scitorum, et non ex parte scientiae; in secunda determinat quae ex parte scientiae variationem important, ibi: *hic opponitur a quibusdam ita.* Et circa hoc duo facit: primo negat ea quae simpliciter neganda sunt; secundo ponit opinionem quorumdam qui concedunt quasdam locutiones, quae variationem scientiae significare videntur, retorquentes tamen ad varietatem scitorum, ibi: *item a quibusdam dicitur Deum posse plura scire quam sciat. Ei vero quod praedictum est (...) videtur obviare quod ait Hieronymus.* Hic inquirit, utrum praescientia vel providentia Dei, sit universalis causa omnium; et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo determinat eam, ibi: *ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus*; tertio recapitulat, ibi: *simul itaque et immutabiliter scit Deus omnia.* Hic est duplex quaestio. Prima de invariabilitate scientiae divinae. Secunda de universalitate providentiae ejusdem. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum Deus possit non scire illud quod scit; 2 utrum possit aliquid scire quod non scit, vel plura quam scit; 3 utrum Deus sciat infinita.

Articulus 1

[2816] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus possit non scire illud quod est scitum ab eo

[2817] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit non scire illud quod scitum est ab eo; quia, secundum Augustinum, Hieronymum et philosophum, Deus non potest facere ut id quod est praeteritum, non fuerit. Sed cum dicitur: hoc est scitum a Deo, significatur ut praeteritum. Ergo non potest non esse scitum ab eo.

[2818] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 2 Si dicas, quod est praeteritum dependens a futuro, hoc nihil est, ut prius dictum est, dist. 37, quaest. 1, art. 3, quia non importatur in participio tantum ordo ad futurum, ut in hoc participio futurum; sed etiam actus quidam.

[2819] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod est, necesse est esse dum est, ut dicit philosophus. Sed scire Dei non est nisi ut ens actu, cum mensuretur aeternitate, in qua nihil praeterit vel succedit. Ergo videtur quod non possit non esse; et ita Deus non possit non scire illud quod scit.

[2820] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, omne aeternum est necessarium. Sed quodlibet scire Dei est aeternum. Ergo est necessarium; ergo ab aequipollenti non potest non esse.

[2821] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 5 Scire ipsius est ipsum esse ejus. Sed ipse non potest non esse. Ergo non potest non scire quod scit.

[2822] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quidquid Deus scit, operando operatur. Sed potest non operari quod operatur. Ergo potest non scire illud quod scit.

[2823] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut attributa divina differunt secundum proprias rationes, et sunt tamen una res; ita etiam actus attributorum sequuntur rationes eorum; et ideo alicui actui attribuitur quod alteri non convenit. Dicimus enim Deum scire quod non vult, vel quod non facit. Est ergo haec ratio voluntatis ut libere actum suum producat; quod enim fit voluntate, non fit necessitate, ut dicit Augustinus; unde potest velle et non velle.

Sed hoc intelligendum est, dum actus est in egrediendo a voluntate; quia postquam transit, non subjacet facultati ejus; non enim potest non voluisse quod voluit. Similiter non subjacet facultati ejus ut utrumque simul producat; non enim potest simul velle et non velle. Et hoc non tantum intelligendum est de actu ipsius voluntatis immediato; sed de omnibus actibus imperatis a voluntate, sicut cogitare, loqui, et hujusmodi. Cum igitur actus divinae voluntatis semper sit in actu, et non pertransiens in futurum, semper est quasi in egrediendo a voluntate; et ideo manet libertas divinae voluntatis respectu ipsius. Unde potest dici, quod Deus potest non velle hoc; non tamen potest ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit, accipiendo post et nunc ex parte voluntatis, quae mutabilis esse non potest. Et quia dictum est supra, dist. 8, quaest. 3, art. 1, de actu divinae scientiae, secundum quod est causa operis ejus ut informans ipsum, quod est imperatus a voluntate; ideo potest concedi quod Deus hoc modo potest non praescire. Non tamen potest esse ut simul praesciat et non praesciat, vel quod nunc praesciat et postmodum non praesciat, loquendo de praescientia ex parte scientiae tantum; ita quod non fiat vis de ratione futuri; quia quod modo est futurum, postea erit praesens; et tunc non est praescitum, sed scitum est. Et ideo dicendum est secundum distinctionem Magistri, quod si accipiatur conjunctim, Deus non potest non scire quod scitum est ab eo: si autem accipiatur divisim, sic est in potestate sua scire et non scire; et haec libertas demonstratur cum dicitur quod Deus potest hoc non scire.

[2824] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus scientiae divinae nunquam transit in praeteritum, sed semper est in actu: et ideo semper manet in libertate voluntatis.

[2825] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa solutio nihil valet.

[2826] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod est, necesse est esse dum est; absolute tamen loquendo, non necesse est esse. Ita et Deo scire necesse est dum scit; non tamen necesse est eum scire nisi necessitate immobilitatis, quae voluntatis libertatem non excludit; et haec libertas significatur cum dicitur, quod Deus potest hoc non scire vel non velle.

[2827] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omne aeternum est necessarium necessitate immobilitatis, quae libertatem voluntatis non excludit, ut dictum est, dist. 8, quaest. 3, art. 1.

[2828] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet esse et scire sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem ut imperatum ab ipsa, esse autem non; et ideo esse suum non subjacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae.

Articulus 2

[2829] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus possit scire aliquid quod nescit

[2830] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit scire aliquid quod nescit. Nihil enim existentium cognoscit Deus nisi per ideam. Sed non potest aliqua idea in ipso esse quae non sit: quia cum idea sit forma rei in Deo existens, non potest intelligi quod aliqua forma adveniat Deo sine mutatione ejus. Ergo non potest scire ea quae non scit.

[2831] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, scientia realiter refertur ad scibile, et dependet ad ipsum. Sed mutato eo quod ad aliquid dependet, etiam ipsum mutatur. Ergo videtur quod si aliquid posset esse scitum a Deo quod non est modo scitum ab eo, scientia ejus possit mutari.

[2832] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium, sicut quantitas virtutis secundum quantitatem objectorum. Ergo ad pluralitatem scibilium sequitur augmentum scientiae. Sed si posset scire aliquid quod non scit, posset plura scire quam sciat. Ergo posset augeri ejus scientia; quod est impossibile. Ergo et primum.

[2833] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, supra dictum est, dist. 38, quaest. 8, art. 4, quod Deus non tantum scit ea quae sunt, sed et ea quae non sunt. Ab his autem nihil potest aliud esse, cum nihil sit medium inter ens et non ens. Ergo non potest aliquid aliud scire ab illis quae scit.

[2834] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Deus potest operari quod non operatur. Sed quidquid operatur, operatur per suam scientiam. Ergo potest scire aliquid aliud ab his quae scit.

[2835] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Deus dicitur scire aliquid dupliciter; vel scientia visionis, secundum quod videt res quae sunt vel erunt vel fuerunt non solum in potentia causarum suarum, sed etiam in esse proprio; vel scientia simplicis intelligentiae, secundum quod scit ea quae nullo tempore sunt, esse in potentia causarum suarum. De hac igitur loquendo, Deus non potest scire aliquid aliud ab his quae scit; quia nihil potest esse aliud ab his quae sunt et quae possunt esse. Loquendo autem de scientia visionis de qua hic Magister loquitur, sic potest aliquid aliud videre ab his quae videt, secundum quod potest ei quod habet esse in potentia sua tantum, dare esse in propria natura. Si tamen hoc in esse produceret, ab aeterno ab eo esset praescitum; et ideo distinguendum est hoc etiam sicut et supra, art. praeced. Si enim intelligatur conjunctim, sic Deus non potest scire quod non scit: quia ista duo sunt incompossibilia, quod Deus sciat aliquid quod ab aeterno nescivit. Si autem intelligatur divisim, sic est verum, et designatur potestas libertatis, ut supra dictum est, art. antec., et non mutabilitas scientiae vel voluntatis.

[2836] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idea secundum essentiam est una, et non distinguitur nisi per respectum ad diversa. Unde si poneretur aliqua alia res, non fieret additio alicujus formae, sed respectus tantum. Vel dicendum melius, quod sicut ipsum scire est subjectum libertati voluntatis, ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinae scientiae, sicut scientia artificis ad formam artificiati quam excogitat: et ideo similis est ratio de idea et de actu sciendi. Sicut enim non potest poni quod actus sciendi sit in eo, et quod non fuerit; ita non potest designari quod idea sit in eo et non fuerit; tamen respectu utriusque potest designari libertas voluntatis.

[2837] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia nostra dependet a scibili; sed scibile dependet a scientia Dei; unde sicut scientia nostra variatur, scibili immobili permanente; ita scibile mutatur, scientia Dei non mutata.

[2838] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquo modo concedatur quod Deus potest scire aliquid aliud ab his quae scit; non tamen videtur posse concedi quod possit scire plura quam scit; quia cum dicitur, plura, designatur comparatio ad aliquid praeexistens, cum quo hoc non erat; et hoc non potest esse, ut ista duo sint simul vera: prius nescivit, et modo scit: nec hoc ipse potest: et ita patet quod cum dicitur, potest plura scire, aliquo modo pertinet ad sensum compositum. Unde Magister non simpliciter concedit, sed opinionem narrat; et similiter non debet concedi quod scientiae ejus aliquid addatur, nec aliquid hujusmodi, quod facit intellectum sensus compositi. Si tamen concederetur, non ideo sequeretur scientiam posse augeri; quia ipse per unum et idem scit multa et pauca, quod est primum et per se objectum scientiae ejus, scilicet essentiam suam quae est similitudo ejus.

[2839] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ea quae non sunt, Deus non scit scientia visionis; et de hac tantum hic loquimur.

Articulus 3

[2840] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus sciat infinita

[2841] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sciat infinita. Scientia enim numeratur secundum scita. Sed in Psal. 146, 5, dicitur, quod *sapientiae ejus non est numerus.* Ergo scita ejus sunt infinita.

[2842] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Deus non alio modo scit quasdam species numerorum quam alias. Sed quasdam scit actu et determinata scientia quascumque aliquis homo scit. Cum igitur species numerorum sint infinitae, videtur quod ipse sciat infinita determinate.

[2843] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, particularia sunt infinita. Sed Deus scit particularia, ut supra, dist. 36, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo scit infinita.

[2844] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, potentia sua dicitur infinita, et dicitur infinitorum simpliciter. Sed nihil potest facere nisi per scientiam. Ergo videtur quod scientia ejus sit infinitorum simpliciter.

[2845] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 5 Sed contra, quidquid scitur, perfecte scientia comprehenditur. Sed quidquid comprehenditur, intellectus comprehensione finitur, ut dicit Augustinus in Lib. de videndo Deum, et philosophus in 2 Metaph. Cum igitur infinitum non possit finiri, videtur quod a nullo intellectu possit perfecte sciri.

[2846] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 6 Si dicamus, quod quamvis sit infinitum in se, tamen comparatur ad intellectum divinum, finitum est, contra; quod dicitur de aliquo diversimode respectu diversorum, est in genere relationis; ex hoc enim probat philosophus, magnum et parvum relativa esse. Ergo quidquid praedicatur de aliquo absolute, cuicumque comparetur, conveniet sibi. Sed esse infinitum est praedicatum absolutum. Ergo quod in se est infinitum, respectu nullius potest dici finitum.

[2847] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, infinitum finito infinitum est; quia non potest pertransiri ab eo. Sed sicut infinitum non pertransitur a finito, ita non transitur ab infinito, ut probatur in 4 Physic. Ergo infinitum neque respectu finiti neque respectu infiniti finitum est.

[2848] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, quidquid scitur in actu, actu est in sciente. Sed infinita non possunt esse in actu. Ergo infinita sciri non possunt.

[2849] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod infinitum potest accipi dupliciter. Vel intensive ad modum quantitatis continuae; et sic Deus non scit infinitum in actu: quia quantitas infinita continua neque est neque esse potest; nisi dicatur scire infinitum, inquantum seipsum scit, qui infinitus est. Alio modo potest sumi infinitum secundum quantitatem discretam; et sic dicendum est, quod scientia simplicis intelligentiae Deus scit infinita quae sunt in potentia ipsius, non tantum secundum individua, sed etiam secundum species. Posset enim infinitas alias species procreare, et scit se posse illas. Loquendo autem de scientia visionis, secundum quod videt res non tantum in seipso, sed etiam unumquodque in proprio esse; sic scientia sua non est infinitorum. Hoc autem non est ex defectu scientiae ejus, sed ex defectu rerum, quae non sunt infinitae secundum omne tempus numeratae. Unde si poneretur mundus semper fuisse et nunquam deficere, sicut philosophi posuerunt, scientia sua esset infinitorum, etiam videndo singula in proprio esse: quod scientiae nostrae non potest convenire, quia non potest singula proprie cognoscere nisi per diversas formas ab eis acceptas; unde oportet quod unum post aliud intelligat, ut ex praedictis, dist. 35, quaest. 1, art. 1, patet; et ita si intelligeret infinita, sequeretur quod infinita numeraret; quod est impossibile. Sed tamen intellectus noster potest quodammodo intelligere infinita, inquantum intelligit formam universalem, quae est in potentia ad infinita singularia. Unde etiam a philosophis probatur intellectus immaterialis esse, quia quodammodo est virtutis infinitae; quod nullo modo virtuti in materia existenti convenire potest. Intellectus autem divinus, uno, quod est essentia sua, omnia quae sunt vel possunt esse intelligit, non tantum universali cognitione, sed etiam propria et determinata, ut ex praedictis, dist. 35, quaest. 1, art. 3, patet; unde non oportet quod cognoscat res diversas aliquo transitu, sed uno intuitu omnia videt; et propter hoc non prohibetur esse infinitorum.

[2850] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod scientiae Dei dicitur non esse numerus propter infinitam virtutem ejus in comprehendendo, et non propter infinitatem scitorum scientia visionis determinata, per quam res in propria natura cognoscuntur.

[2851] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquas species numerorum scit Deus etiam scientia visionis, sed non omnes; quia posito initio et fine mundi, est aliqua species numeri quam res in successione temporum existentes non praetergrediuntur; omnes tamen scit scientia simplicis intelligentiae.

[2852] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod numerus particularium non est infinitus simpliciter nisi supposita aeternitate mundi, quod est contra fidem.

[2853] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod potentia respicit sicut objectum ens possibile, cujus ratio non dependet ab esse in actu; unde si nunquam ponantur infinita reduci in actum successione temporis, dicitur tamen potentia simpliciter infinitorum. Scientiae autem objectum est verum, quod cum ente convertitur; unde non potest dici scientia simpliciter eorum quae non habent esse in actu secundum aliquod tempus, sed secundum quid tantum, sicut etiam secundum quid esse dicuntur in potentia causae.

[2854] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intellectus discurrens per rem, non potest comprehendere rem infinitam, quia finiret eam numerando partes ejus; sed scientia Dei sine discursu uniformiter est unius et multorum, finitorum et infinitorum.

[2855] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 6 Sextum concedimus.

[2856] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit res pertranseundo; unde objectio non procedit.

[2857] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod omnia quae Deus scit, sunt in ipso unum, et non distinguuntur nisi per diversos respectus. Non est autem inconveniens relationes quae sequuntur operationem intellectus, esse infinitas, ut dicit Avicenna.

Quaestio 2

Prooemium

[2858] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 pr. Deinde quaeritur de divina providentia; et circa hoc duo quaeruntur: 1 quid sit; 2 utrum sit omnium.

Articulus 1

[2859] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 tit. Utrum providentia pertineat ad scientiam

[2860] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia pertineat ad scientiam. Sicut enim dicit Boetius, providentia Dei dicitur, quia porro videt quasi a specula aeternitatis. Sed videre pertinet ad scientiam. Ergo videtur quod et providentia.

[2861] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, videtur quod ad omnipotentiam. Dicitur enim Sapient. 14, 3: *tu autem pater gubernas omnia providentia.* Sed gubernatio pertinet ad potentiam, ut habetur ad Hebr. 1, 3: *portansque omnia verbo virtutis suae.* Videtur ergo quod et providentia.

[2862] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, videtur quod ad voluntatem. Sicut enim dicit Damascenus, providentia est divina voluntas secundum quam omnia in finem convenientem deductionem accipiunt; et ita videtur expresse quod ad voluntatem pertineat.

[2863] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, videtur quod sit idem quod dispositio. Sicut enim dicit Boetius, providentia est ratio in summo omnium principe constituta, per quam cuncta disponit. Sed disponere est dispositionis. Ergo videtur quod dispositio divina et providentia idem sint.

[2864] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, videtur quod sit idem quod fatum. Comparatio enim alicujus ad diversa non diversificat ejus essentiam. Sed fatum et providentia non differunt nisi secundum comparationem ad diversa: sicut enim dicit Boetius, modus quo res geruntur, cum ad divinam cognitionem refertur, providentia dicitur: cum vero ad res ipsas quae geruntur, fatum vocatur. Ergo videtur quod providentia et fatum non differant per essentiam.

[2865] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ista tria, dispositio, scientia et providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiae artificis ejus scientia consideranda est. Sciendum est ergo, quod artifex praeconcipiendo artificiatum suum considerat finem primo; et deinde considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto; et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quae possunt impedire finem; unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras et hujusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem. Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiae, ratione solius cognitionis et non ratione alicujus operationis. Unde est et finis, et eorum quae sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur nomine dispositionis: quia dispositio ordinem quemdam significat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quae promovent in finem, dicitur providentia: providus enim dicitur qui bene conjectat de conferentibus in finem, et de his quae impedire possunt. Unde etiam in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et sui ipsius, et eorum quae facit. Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum: sicut etiam philosophus ponit, ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et ad bonum ducis. Providentia autem dicitur secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quae ordinem conservant et propellit omnium inordinationem.

[2866] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod providentia et dispositio diversimode consideratae pertinent ad scientiam voluntatem et potentiam: quod sic patet ex simili inducto. Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatis speculative tantum, sine hoc quod operari intendat: et sic providentia et dispositio ejus pertinet tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam per quam operatur. Ita etiam in Deo est. Patet etiam quod primis duobus modis accepta sunt aeterna, sed tertio modo sunt ex tempore. Et ipsa executio providentiae, gubernatio dicitur.

[2867] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 2 Unde patet solutio ad secundum et tertium et similiter ad quartum: quia providentia includit dispositionem et addit: et propter hoc etiam per providentiam disponere dicitur.

[2868] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod providentia et fatum differunt per essentiam: sicut enim forma domus est aliud per essentiam, secundum quod est in mente artificis ubi nomen artis habet, et secundum quod est in lapidibus et lignis ubi artificium dicitur; ita etiam ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur: ex quibus fatum dicitur a for faris; vel quia est quoddam effatum divinae ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus: vel ex eo quod ex harum consideratione causarum fari solebant antiquitus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus caeli praecipue.

Articulus 2

[2869] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 tit. Utrum providentia sit omnium

[2870] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnium sit providentia. Ad providentiam enim pertinet remotio eorum quae impediunt a fine. Sed malum dicitur per deordinationem a fine. Cum igitur multa mala sint in universo, videtur quod non omnia providentiae divinae subjaceant.

[2871] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, nihil quod casu fit, est provisum: quia casus dicitur inopinatus rei eventus, et secundum philosophum, est in his quae aguntur propter aliquid, cum aliud contingat praeter id quod intendebatur. Sed multa fiunt casu in mundo, ut probat philosophus; alias omnia ex necessitate contingerent, nisi causae aliquae deficerent ut in minori parte, quod casum inducit. Ergo non omnia sunt provisa a Deo.

[2872] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod est provisum, est ordinatum in unum. Sed liberum arbitrium non est ordinatum in unum, sed se habet ad utrumlibet. Ergo ea quae sunt a libero arbitrio, providentiae divinae non subjacent.

[2873] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne quod est provisum, consequitur finem ut in pluribus, nisi sit providentia errans. Sed malum invenitur ut in pluribus, quod est secundum exitum a fine. Ergo universum providentia non regitur.

[2874] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, providentiae proprium est ordinare. Sed multa inordinate contingunt in universo tam in rebus naturalibus, sicut quod aestates sunt pluviosae et hiemes siccae, quam etiam in hominibus, ut quod justi ab impiis puniuntur, qui prosperitatibus affluunt et multa hujusmodi. Ergo videtur quod universum providentia non regatur.

[2875] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, Habac. 1, 14, dicitur: *numquid facies homines ut pisces maris?* Et hoc dicit admirando ea quae videntur inordinate in hominibus contingere. Ergo videtur quod ad bruta non se extendat Dei providentia.

[2876] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod habetur Sap. 12, quod est ei cura de omnibus. Sed nomine curae vel solicitudinis, providentia signatur. Ergo providentia ejus ad omnia se extendit.

[2877] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod haec quaestio fere ab omnibus sapientibus ventilata est, et ideo oportet diversorum positiones videre, ut erroribus evitatis, viam veritatis teneamus. Sciendum est ergo primo, quod quidam posuerunt, nullius rei esse providentiam, sed omnia casu contingere: et ista fuit positio Democriti, et quasi omnium antiquorum, qui negaverunt causam agentem et posuerunt tantum causam materialem. Sed haec positio satis efficaciter in philosophia improbata est. Alii posuerunt providentiam esse quarumdam rerum et non omnium, et hi dividuntur in duas vias. Quaedam enim positio est, quod providentia Dei non se extendit nisi ad species, et non ad individua, nisi quae necessaria sunt; eo quod ponebant, illud quod exit cursum suum, providentiae legibus non subjacere; et ideo ea quae frequenter deficiunt a cursu ordinato, non sunt provisa, sicut particularia corruptibilia et generabilia; et ista opinio imponitur Aristoteli: quamvis ex verbis suis expresse haberi non possit, sed Commentator suus expresse ponit eam in 11 Metaph. Dicit enim, quod non est fas divinae bonitati habere sollicitudinem de singularibus nisi secundum quod habent communicationem in natura communi, sicut quod aranea sciat facere telam, et hujusmodi. Sed haec opinio expresse tollit judicium Dei de operibus hominum. Et ideo alia positio fuit, quod Deus providentiam habet de omnibus quae dicta sunt, et ulterius de individuis hominum, non tantum secundum quod communicant in specie, sed etiam secundum particulares actus eorum; et hanc ponit Rabbi Moyses, et rationem assignat ex eo quod in homine etiam particulari invenitur natura intellectualis, per quam comprehendit intellectu suo formam speciei, inquantum est species: quia intellectus attribuit intentionem universalitatis naturae apprehensae, quam non habet in rebus extra animam; et ideo individuum hominis etiam non deseritur a providentia quae est specierum, et praecipue quia communicat cum substantiis perpetuis, quarum etiam est per se providentia et secundum individua, et hoc quantum ad nobiliorem partem ejus, quae est intellectus. Sed quia divina cognitio aequaliter est singularium et universalium, ut supra habitum est; et ejus qui summe bonus est, est ordinare omnia ad finem, secundum quod nata sunt: non videtur conveniens non omnium etiam singularium providentiam esse. Et praeterea hoc est expresse contra sententiam domini, Matth. 10, dicentis, quod unus ex passeribus non cadit in terram sine patre caelesti, idest sine providentia ejus. Aliorum positio est, quod Deus omnium providentiam habeat. Sed horum quidam dicunt omnium providentiam aequaliter esse; et hos necesse est incidere in tres errores. Quidam enim aestimantes simul esse providentiam bonorum et malorum, cum haec duo non possint esse intenta ab uno agente, coacti sunt ponere duos deos, quorum unus providet bona, alius mala, secundum haeresim Manichaeorum. Et haec positio sufficienter a sanctis et philosophis improbata est: quia malum non habet causam efficientem, nec potest esse intentum. Alii aestimantes, quod similiter sit providentia contingentium et necessariorum, coacti sunt liberum arbitrium et contingentiam negare, asserentes cuncta quae providentiae subjacent, ex necessitate evenire, quod ad sensum patet esse falsum. Alii aestimantes similiter esse providentiam rationabilium et irrationabilium, coacti sunt ponere quod nihil mali etiam brutis contingit quod non sit in poenam eis provisum, vel in occasionem majoris praemii; unde ponunt quod peccatum est occidere brutum, sicut et hominem: quod quidam haeretici nostri temporis sentire videntur. Sed quia haec omnia a fide aliena sunt, ideo simpliciter dicendum est, quod omnia providentiae subjacent, sed non eodem modo: et qualiter hoc sit, videndum est. Dictum est enim, quod providentia dispositionem supponit, quae ordinem in rebus determinat in diversarum naturarum gradu salvatum. Cum igitur providentiae non sit destruere ordinem rerum, expletur effectus providentiae in rebus secundum convenientiam rei prout nata est consequi finem. Sicut enim dicit Dionysius, non est providentia naturas rei destruere, sed salvare; et ideo quasdam res sic instituit ut secundum suam conditionem consequantur finem per principium quod est natura; in aliquibus super hoc principium addit aliud, quod est voluntas. In his autem quae consequuntur finem per principium quod est natura, invenitur quidam gradus; eo quod quarumdam rerum natura impediri non potest a consecutione effectus sui; et iste est gradus altior, sicut est in corporibus caelestibus: unde in his nihil contingit non intentum a Deo ex defectu ipsorum; et propter hoc Avicenna dicit, quod supra orbem lunae non est malum. Alius autem gradus naturae est quae impediri potest et deficere, sicut natura generabilium et corruptibilium: et quamvis ista natura sit inferior in bonitate, tamen etiam bona est; et melius est quod utraque sit simul, quam quod altera tantum. Si autem Deus contulisset huic naturae quod nunquam deficeret, jam non esset haec natura, sed alia; et sic non esset utraque natura, in quo universi perfectioni derogaretur. Unde hanc naturam condidit praesciens defectum contingentem, qui est malum naturae; sed non intendens. Sed ita providit ut si malum contingeret ex defectu alicujus naturae, ordinaretur in bonum; sicut videmus quod corruptio unius est generatio alterius; et iste modus providentiae extendit se etiam usque ad bruta animalia, quae potius aguntur instinctu naturae quam electione voluntatis. Et ideo malum quod accidit in eis, recompensatur per bonum naturae, non per bonum praemii, sicut quod mors muscae est victus araneae. Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas; quod quanto vicinius est Deo, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum, ut dicit Boetius; et ideo ex conditione sua sequitur quod rectum ordinem tenere possit tendendo in finem, et etiam deficere. Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam tolleretur sibi conditio suae naturae, ut dicit Dionysius; et ideo taliter a Deo instituta est ut etiam deficere posset; ita tamen quod in potestate ejus esset deficere vel non deficere; quod non erat in defectu naturalis principii. Et istos defectus voluntatum contingentes praeter intentionem providentiae praescivit Deus et ordinavit eos in bonum non tantum naturae, sed etiam singularis gratiae, sicut in bonum justitiae (quod ostenditur cum culpa per poenam ordinatur), et in bonum voluntatis aliorum, qui per eorum nequitiam vel corriguntur de peccatis, vel in meritis et gloria crescunt; et in multa alia: quae humana ratio non sufficit explicare. Unde patet quod bonum et malum subjacent divinae providentiae, sed malum tamquam praescitum et ordinatum, sed non ut intentum a Deo; bonum vero quasi intentum; sed necessarium ita quod deficere non possit, et contingens ita quod deficere possit; et voluntarium ita quod poenam vel praemium habeat, aut in praemium vel in poenam alicujus ordinetur; naturale autem ita quod consequatur finem naturalem, si bonum est, et cedat in bonum alterius naturae, si malum est.

[2878] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum est, quod providentiae est dirigere unumquodque in finem, et subtrahere impedimenta, salvata tamen natura in finem directa, ex cujus conditione defectibili mala contingunt, et non ex divina intentione, quae ipsa mala in bonum ordinat.

[2879] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod effectus consequitur conditionem causae suae proximae; et ideo quamvis sit aliquid a Deo provisum, dicitur casu fieri, si accidat praeter intentionem naturae operantis; vel fortuna, si accidit praeter intentionem agentis a proposito.

[2880] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium per se ordinatum est ad unum, scilicet ad bonum, ita quod ab eo deficere possit, et quod in ipso sit. Si enim inevitabiliter in unum tenderet, tolleretur ratio voluntatis in tali natura.

[2881] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod malum potest accipi vel in rebus naturalibus, vel in voluntariis. Et si accipiatur in naturalibus, constat quod malum est ut in paucioribus, tum secundum supposita, quia malum naturae non contingit nisi in sphaera generabilium et corruptibilium, quae est parvae quantitatis respectu corporum caelestium in quibus malum esse non potest, quia incorruptibilia sunt, et motus eorum inordinationem habere non possunt, cum semper eodem modo sint; tum etiam considerando in eodem, quia causae naturales consequuntur effectus suos in majori parte, et deficiunt in minori, et ex hoc malum incidit. Sed in voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura angelica: quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes; et forte etiam plures quam omnes damnandi, Daemones et homines. Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus: et hujusmodi ratio potest assignari dupliciter. Una est propter corruptionem humanae naturae ex peccato originali, quam etiam Deus praevidit et praeordinavit, sicut et alia mala; sed non prohibuit ut natura maneret in sua libertate, qua subtracta naturae ratio deperiret. Alia ratio sumi potest ex ipsa natura conditionis humanae. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus; aliquid enim est quod habet esse tantum in actu; et huic nullus defectus essendi advenire potest: aliquid autem est quod est tantum in potentia, sicut materia prima; et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum: est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi; et hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quae est actus completus sine admixtione alicujus privationis vel potentiae; et ex hac non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo. Est etiam quaedam natura cui admiscetur potentia, sed tamen in ipsa sua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, sicut est in Angelis; et ideo talis natura deficit a rectitudine ut in minori parte. Sed in natura humana perfectiones secundae, quibus diriguntur opera, non sunt innatae, sed vel acquisitae vel infusae. Unde Commentator in 3 de anima, comparat intellectum potentialem humanum materiae primae, et philosophus tabulae in qua nihil scriptum est; et ideo ipsa natura humana in se considerata aequaliter se habet indifferenter ad omnia vel intelligenda vel facienda; et quia malum contingit multifariam secundum Dionysium, et bonum uno modo; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae. Et ideo Tullius, comparat virtutem naturae, dicens quod est habitus voluntarius in modum naturae rationi consentaneus; et ideo voluntas perfecta virtute justitiae se habet ad opera justa, sicut ignis ad motum sursum. Et per hoc etiam patet quod magis servatur ordo providentiae in bonis quam in malis.

[2882] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quidquid est in mundo, totum ordinatum est; quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam, et praecipue in voluntariis, cum malis quandoque bona quandoque mala eveniant, et similiter bonis. Sed ratio ordinis hujus scitur a Deo; sicut medicus scit quare quibusdam aegris quandoque det calida et quandoque frigida, et similiter sanis; quod tamen ignorans artem admiratur, ut dicit Boetius. Ista tamen inordinatio si diligenter advertitur, invenitur non in his ad quae per se ordinatur humana opera, et quae per se sunt tantum bona vel mala. Habet enim bonum opus semper sibi adjunctum bonitatis praemium in perfectione virtutis, quae est bonum humanum, et in consecutione beatitudinis, ad quam opera humana ordinantur; et e contrario est de malis. Sed ista permixtio videtur accidere in his bonis quae extra hominem sunt, vel quae non sunt bona ejus inquantum est homo, sicut in bonis corporalibus et in bonis fortunae; cum tamen ista permixtio semper ordinetur ad id quod est per se hominis bonum, vel gratiae, vel gloriae, secundum apostolum Rom. 8, 28: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, vel in justitiae divinae manifestationem; frequenter enim impii prosperantur in hac vita, ut manifestior appareat in judicio eorum animadversio.

[2883] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ex illa auctoritate innuitur quod non est similiter providentia de brutis et de hominibus; et hoc verum est, ut ex praedictis, in corp. art., patet.

Distinctio 40

Quaestio 1

Prooemium

[2884] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 pr. Postquam determinavit de scientia Dei in communi, hic specialiter de praedestinatione determinat; et dividitur in partes duas: in prima determinat quid sit praedestinatio; in secunda determinat de causalitate ejus, utrum scilicet sit causa prima vel habeat aliam, dist. 41, ibi: *si autem quaerimus meritum obdurationis et misericordiae, obdurationis meritum invenimus, misericordiae autem meritum non invenimus.* Prima in duas: in prima determinat de praedestinatione; in secunda de reprobatione, ibi: *cumque praedestinatio sit gratiae praeparatio (...) reprobatio e converso intelligenda est praescientia iniquitatis quorumdam.* Prima in duas: in prima ostendit quid sit praedestinatio, et quorum sit; in secunda determinat de praedestinationis certitudine, ibi: *praedestinatorum nullus videtur posse damnari.* Circa quod tria facit: primo ostendit praedestinationis certitudinem; secundo ponit objectionem in contrarium, ibi: *ad hoc autem objiciunt*; tertio ponit responsionem, ibi: *quibus respondemus.* Circa quod etiam tria facit: primo respondet ad primam objectionem; secundo objicit contra responsionem, ibi: *verumtamen adhuc instant*; tertio solvit objectum, ibi: *in hujus quaestionis solutione mallem alios audire quam docere.* Hic est duplex quaestio. Prima est de praedestinatione. Secunda de reprobatione. Circa primum quaeruntur tria. Primo quid sit praedestinatio. Secundo, quorum sit. Tertio, de certitudine ejus. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum praedestinatio sit in creatura, vel tantum in Deo; 2 quid in Deo nominet.

Articulus 1

[2885] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 tit. Utrum praedestinatio sit aliquid in praedestinato

[2886] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio sit aliquid in re praedestinata. Omnis enim actio infert ex se passionem. Sed cum dicitur, Deus praedestinat, significatur in verbo actus divinus. Ergo videtur quod respondeat sibi aliqua passio in creatura, quae sit praedestinatio passive dicta, sicut etiam de creatione est; invenitur enim creatio actio, et creatio passio.

[2887] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis denominatio fit secundum aliquam formam inhaerentem, sicut secundum qualitatem dicimur quales. Sed praedestinatione aliquid denominatur, cum praedestinatus dicitur. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid in ipso.

[2888] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, comparatio est eorum quae sunt unius generis. Sed in Glossa Joan. 1, dicitur, quod *melius erat Nathanaeli duas naturas in Christo cognoscere quam praedestinatum esse*. Cum igitur cognitio naturarum, cui comparatur praedestinatio, in ipso aliquid ponat, videtur quod praedestinatio sit aliquid in praedestinato.

[2889] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, nullum aeternum definitur per temporale. Sed praedestinatio definitur per temporale: quia dicitur, quod est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Ergo non est aeterna. Sed omnis actio quae temporaliter de Deo dicitur, ponit aliquem effectum in creatura, sicut regere, gubernare, et hujusmodi. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid etiam in praedestinato.

[2890] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, non eliguntur nisi praedestinati. Sed eliguntur qui non sunt, ut dicit Augustinus, Lib. de Praedest. Sanct., cap. 17. Ergo videtur quod praedestinatio sit non entium. Sed in non ente non potest aliquid esse. Ergo praedestinatio non est aliquid in praedestinato.

[2891] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ut supra, dist. 38, dixit Magister, praedestinatio est quaedam species scientiae divinae. Sed scientia nihil est in scito, sed tantum in sciente. Ergo videtur quod praedestinatio non ponat aliquid in praedestinato.

[2892] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ponere aliquid in alio potest intelligi dupliciter. Aut quod ipsum significatum per nomen in aliquo esse dicatur, sicut albedo ponit aliquid in albo: et sic dico, quod praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato, sed in praedestinante tantum. Aut ita quod ad significatum quod est in uno, sequitur aliquid esse in alio; sicut paternitas ponit aliquid in filio, cum tamen ipsa secundum suum esse in patre tantum sit, sed dicitur ponere aliquid in filio, inquantum ad paternitatem sequitur aliquid esse in filio. Sed hoc contingit dupliciter. Vel quia relinquatur illud esse in alio simul, sicut paternitas relinquit filiationem: aut non necessario simul, sed vel prius vel posterius, sicut auditus ponit percussionem sonantem simul aut prius; et hoc modo dico, quod praedestinatio ponit aliquid in praedestinato: quia ad operationem hanc Dei sequitur effectus praedestinationis inesse praedestinato non semper quandocumque est praedestinatio, sed quandoque; et hic effectus est gratia et gloria.

[2893] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, ut philosophus tradit actionum quaedam transeunt in exteriorem materiam circa quam aliquem effectum operantur, ut patet in actionibus naturalibus sicut ignis calefacit lignum, et in artificialibus, sicut aedificator facit domum ex materia; et in talibus actio est recepta in eo quod fit, per modum passionis, secundum quod motus est in moto ut in subjecto: et ideo in talibus est invenire actionem in re agente, et passionem in re patiente. Quaedam vero sunt quae in exteriorem materiam non transeunt ut effectum aliquem circa ipsam producant, ut patet in visione, quae cum sit actio videntis, nullum effectum in re visa efficit; et tales actiones, quae proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tantum sunt. Unde non potest fieri conversio passionis ad actionem acceptam a re exteriori, secundum quod in se est, sed solum secundum quod in operante est: etsi enim oculus videt lapidem, lapis tamen non videtur nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem. Secundum hoc ergo dico, quod creatio est talis actio quae effectum exteriorem relinquit; unde oportet passive sumptam creationem aliquid in re creata esse, sicut calefactionem in calefacto. Praedestinatio vero cum nominet operationem voluntatis et intellectus existentem solum in ipso operante, sicut visio in vidente et speculatio in speculante, si passive accipiatur, non erit aliquid in praedestinato, secundum quod in se consideratur, sed solum secundum quod in praedestinante est secundum suam similitudinem per quam ibi cognoscitur, sicut et scitum in sciente: ex quo etiam patet quod praedestinatio non nominatur per aliquam passionem in ipso existentem, sed per operationem ipsius praedestinantis, sicut et res denominatur visa per operationem videntis. Vel aliter dicitur, quod praedestinatio, proprie loquendo de actione, secundum quod in naturalibus sumitur, non est actio, sed operatio. Operatio enim agentis quaedam est ut transiens in effectum, et haec proprie actio vel passio dicitur: et tali actioni semper respondet e converso passio; unde invenitur calefactio actio et calefactio passio, et similiter creatio actio et creatio passio. Quaedam vero operatio est quae non significatur ut procedens in aliquem effectum, sed magis secundum quod est aliquid in ipso; et si quidem haec recipiatur in ipso, illa receptio dicetur passio; et actio consequens conjunctum ex recepto et recipiente dicetur operatio: quia operatio semper est perfecti, ut patet in sensu: sentire enim est quaedam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est; unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem, similiter et intelligere quod etiam pati quoddam est, ut in 3 de Anim. dicitur: sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem, quae dicitur motus sensus, de quo dicit philosophus, quod est actus perfecti. Sed in Deo est similitudo rei cognitae, non per receptionem sed per essentiam suam; unde suum intelligere nullo modo dicit passionem, sed operationem tantum. Omnes igitur tales operationes non habent passiones respondentes nisi per modum significandi tantum; sicut cum dicitur aliquid sciri, non ponitur aliqua passio secundum rem in scito, sed solum quidam respectus ad scientem secundum rationem, qui per modum passionis significatur a grammatico, sicut et operatio per modum actionis; unde dicit quod scire est activum, et sciri passivum. Unde dico quod praedestinatio est quaedam operatio divina, et praedestinari non ponit aliquam passionem in praedestinato, sed solum respectum quemdam secundum modum intelligendi, qui respectus relinquitur ex assimilatione sciti quae est in sciente.

[2894] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in omnibus absolutis denominatur aliquid per id quod sibi inest: sed in relativis quandoque denominatur aliquid per id quod in ipso est, sicut pater paternitate, quae realiter in ipso est: quandoque autem denominatur eo quod solum in altero est; sicut in illis in quorum alio est relatio secundum rem, et in alio secundum rationem tantum. Unde dicit philosophus, quod scibile dicitur relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum: et ita patet quod praedestinatio secundum rem nihil est nisi in intellectu divino.

[2895] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod comparatio illa non attenditur absolute cognitionis duarum naturarum in Christo ad praedestinationem, sed cognitionis simul cum praedestinatione ad praedestinationem simul cum statu veteris legis: praedestinatio enim stat cum utroque. Unde dicit, quod *melius est Nathanaeli cognoscere duas naturas in Christo quam esse praedestinatum, et manere sub umbra legis et mortis*; ac si diceret: melius est esse praedestinatum et habere gratiam novi testamenti, quam esse praedestinatum et non habere gratiam novi testamenti: quia praedestinatio currit cum utroque testamento.

[2896] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod temporale non ponitur in definitione aeterni in recto, quasi denotans substantiam aeterni; sed in obliquo nihil prohibet poni, ut significetur respectus aeterni ad temporale: et sic gratia et gloria in definitione praedestinationis ponitur.

Articulus 2

[2897] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 tit. Utrum praedestinatio pertineat ad scientiam

[2898] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio ad scientiam pertineat. Quia, ut dicitur in littera, praedestinatio sine praescientia non potest esse. Praescientia autem scientiam nominat cum ordine ad futura. Ergo praedestinatio ad scientiam pertinet.

[2899] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, videtur quod ad voluntatem. Dicit enim Augustinus, quod praedestinatio est propositum miserendi. Proponere autem est actus voluntatis, quia videtur idem esse quod finem determinare. Ergo videtur quod praedestinatio ad voluntatem pertineat.

[2900] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, videtur quod ad potentiam. Quia praeparare est actus potentiae. Sed praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei, ut in littera dicitur. Ergo et cetera.

[2901] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 4 Item, videtur quod sit idem quod providentia vel dispositio. Quia praedestinatio dicitur alicujus in finem directio. Sed ordo in finem pertinet ad providentiam vel dispositionem. Ergo videtur quod et praedestinatio.

[2902] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 5 Item, videtur quod sit idem quod liber vitae. Vita enim animae est per gratiam et gloriam. Sed praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro, secundum magistralem definitionem. Ergo ad librum vitae pertinet.

[2903] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod praedestinatio includit in intellectu suo providentiam, et aliquid addit. Addit autem ad minus tria: unum ex parte ipsorum praedestinatorum: quia cum providentia Dei sit respectu omnium, et specialiter quodammodo sit respectu habentium voluntatem, praedestinatio includit in se providentiam secundum illum specialem modum quo est hominum, et habentium voluntatem. Secundum addit ex parte ipsius finis et eorum quae habentur ut promoventia ad finem; cum enim providentia respiciat ordinem uniuscujusque boni ad quemlibet finem, praedestinatio est tantum respectu eorum quae sunt elevata supra facultatem naturae, ut gloriae, quae est in perfecta Dei fruitione, et gratiae promoventis in ipsam; unde dicit Damascenus, quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Tertium addit ex parte ipsius praedestinantis, ex cujus parte videtur duo addere: primo, quia providentia est idem quod ars gubernationis rerum, quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum; sed praedestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem; et ideo definitur per propositum et per praeparationem: secundo addit praescientiam exitus ex parte ejus quod providetur; unde potest aliquid ab ordine providentiae quantum ad id quod intentum est, exire; sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur: non autem ab ordine praedestinationis. Dicit enim praedestinatio intentionem divinam de salute istius cum praescientia ejus quod salvabitur; et ideo dicitur, quod est praescientia et praeparatio.

[2904] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 1 Unde patet solutio ad primum; quia non tantum ponitur praescientia in ejus definitione.

[2905] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod propositum non simpliciter nominat actum voluntatis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem voluntas tendit.

[2906] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praeparatio quae ponitur in definitione praedestinationis, non est secundum executionem in opus, sed intelligitur secundum propositum divinae voluntatis.

[2907] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedestinatio est quidam modus providentiae; sed addit aliqua specialia super eam, ut dictum est, in corp. art.

[2908] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod liber vitae metaphorice dicitur. Sicut enim in libro aliquid scribitur, ex quo in eo veritas rei intelligitur; ita etiam in intellectu describuntur similitudines rerum, per quas res cognoscuntur; unde intellectus possibilis ante intelligere comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, in 3 de anima. Cum ergo dicitur liber vitae in Deo, potest sumi vita vel ex parte Dei intelligentis; et sic praescientia creaturarum dicitur liber vitae, quia *quod factum est in ipso vita erat*; Joan. 1, 3: vel ex parte rei scitae; et sic dicitur liber vitae praescientia vitae quae est in conformitate ad Deum. Haec autem est duplex; scilicet vita gratiae, et vita gloriae, quae ad perfectam conformitatem accedit. Unde cujus talis vita repraesentatur in libro divinae praescientiae, dicitur simpliciter scribi in libro vitae; secundum quid autem, scilicet quantum ad praesentem justitiam, dicitur ibi scribi, cujus vita gratiae tantum ibi cognoscitur. Et etiam quodammodo dicuntur ibi scribi opposita horum, scilicet gloriae et gratiae inquantum per hoc cognoscuntur. Sic ergo patet quod liber vitae est medium inter praescientiam communiter sumptam et praedestinationem: quia praescientia est communiter omnium, sed liber vitae est tantum cognitio gratiae vel gloriae; sed praedestinatio est non tantum gratiae, sed gratiae simul et gloriae. Unde nullus dicitur esse praedestinatus quantum ad praesentem justitiam, sicut dicitur scriptus in libro vitae; et super hoc addit praedestinatio propositum voluntatis.

Quaestio 2

Articulus 1

[2909] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 tit. Quorum sit praedestinatio

[2910] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur, quorum sit praedestinatio. Et videtur quod sit tantum eorum qui sunt. Praedestinatio enim significat missionem quamdam. Sed nihil mittitur nisi quod est. Ergo praedestinatio est tantum entis.

[2911] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod non est, non potest ad aliquid praeparari. Sed praedestinatio est praeparatio quaedam. Ergo videtur quod non sit non entium.

[2912] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, videtur quod non sit Angelorum. Quia, secundum Augustinum, praedestinatio est propositum miserendi. Sed Angeli nunquam fuerunt miseri. Cum igitur misericordia miseriam respiciat, videtur quod eis praedestinari non competit.

[2913] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, videtur quod nec beatis, qui sunt in gloria. Quia quod est in fine ultimo, non potest dirigi in illud. Sed beati sunt in suo fine ultimo. Ergo eis non competit praedestinari.

[2914] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, videtur quod nec filio Dei. Quia praedestinatio importat antecessionem quamdam, sicut et praescientia. Sed respectu filii Dei, cum sit aeternus, non potest designari aliqua antecessio. Ergo filio Dei praedestinari non competit.

[2915] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 6 Sed e contrario videtur quod praedestinatio sit omnium hominum. Quia Deus, secundum Dionysium, aequaliter se habet ad omnia. Ergo si aliquibus ipse praeparat gratiam, et omnibus. Sed praedestinatio est gratiae praeparatio. Ergo si aliquos praedestinat, et omnes praedestinat.

[2916] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, sicut dirigimur in bona gratiae a Deo, ita et in bona naturae; quia omne bonum nostrum ab ipso est. Sed bona naturae omnibus largitur, bonis et malis, ut habetur Matth. 5. Cum ergo praedestinatio sit directio in finem (finis autem est bonum) videtur quod praedestinatio sit omnium.

[2917] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod praedestinatio dicitur esse aliquorum dupliciter: vel sicut finis et conferentium ad finem; et sic dicitur esse gratiae et gloriae; vel eorum qui finem consequuntur; et sic est omnium qui gloriam per Dei gratiam adipiscuntur. Utrumque autem ex nomine praedestinationis accipi potest, in quo conjungitur actus destinationis cum hac praepositione prae per compositionem advenientem. Destinare autem significat directionem alicujus in aliquid, sicut nuntii. Dicitur etiam alio modo destinare, ut habetur 2 Machab., 6, 20: *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem.* Sed haec significatio videtur deducta ex prima; quod enim proponitur, dirigitur in executionem operis. Illud autem proprie dicitur dirigi in aliquid quod non habet in se unde in illud vadat: et ideo proprie in illa dicitur praedestinatio quae homo ex naturalibus suis consequi non potest, scilicet gratiam et gloriam. Et ideo dicit Damascenus quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Et ideo quidquid non potest consequi gratiam et gloriam, illud non praedestinatur; sed illi tantum praedestinari dicuntur qui consecuturi sunt gloriam per gratiam. Sed haec praepositio prae importat antecessionem, quae diversimode diversis convenit. Invenitur enim in praedestinatione hominis antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, et gratiae ad gloriam. In Angelo autem invenitur antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, secundum eos qui ponunt Angelos tantum in naturalibus creatos, sed non gratiae ad gloriam duratione. Secundum autem alios, qui ponunt Angelos in gratia creatos, non invenitur antecessio naturae ad gratiam secundum durationem, sed gratiae ad gloriam. In Christo autem non invenitur antecessio aeternitatis ad personam, sed tantum ad alteram naturam; nec naturae ad gratiam, nec gratiae ad gloriam, quantum ad fruitionem, sed solum quantum ad impassibilitatem animae et dotes corporis; et sic diversimode praedestinatio diversis convenit.

[2918] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt nec erunt, non praedestinantur; sed illi qui erunt, quamvis non sint, quos Deus scientia visionis cognoscit; et quamvis ipsi non dirigantur actu in aliquid, ut in propria natura existentes, tamen praediriguntur in finem, prout sunt in Dei praescientia.

[2919] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod est duplex praeparatio. Quaedam materiae, secundum quod disponitur ad recipiendum formam; et sic non praeparatur nisi quod est. Quaedam autem est praeparatio agentis, ut sit agens; et ista sicut est in naturalibus, inquantum agens acquirit dispositionem per quam agat, ita est in artifice, secundum quod concipit formam artificiati, et proponit eam exequi in opere; et talis praeparatio est in Deo etiam respectu futurorum.

[2920] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa definitio data est de praedestinatione inquantum respicit statum praesentis miseriae, et non de ipsa absolute. Vel potest dici, quod misereri sumitur hic non pro amotione miseriae prius habitae, sed pro collatione eorum sine quibus miseria esset, et praecipue quae sola gratuita voluntate conferuntur.

[2921] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedestinatus potest accipi dupliciter. Vel participialiter secundum quod consignificat tempus praeteritum; et sic existentes in patria sunt praedestinati; quia quod semel est praeteritum, semper erit praeteritum. Vel alio modo potest sumi neutraliter; et sic non proprie possunt dici praedestinati nisi secundum quod diriguntur in continuitatem beatitudinis; quod tamen non proprie dicitur; quia extensionem successionis non habet.

[2922] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit designari aliqua antecessio ad personam filii Dei absolute, potest tamen designari ad naturam humanam, vel ad personam, secundum quod in tali natura subsistit. Sed hoc habet quaeri magis in 3, dist. 2, art. 3.

[2923] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis Deus, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnes, non tamen aequaliter se habent omnes ad ipsum; et ideo non aequaliter omnibus gratia praeparatur.

[2924] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod praedestinatio est proprie eorum quae sunt elevata super facultatem naturae, ut dictum est, in corp. art.: et ideo non oportet quod omnium sit praedestinatio qui a Deo bona naturalia percipiunt, sed eorum quibus gratia et gloria praeparatur.

Quaestio 3

[2925] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 tit. Utrum praedestinatio sit certa

[2926] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur de certitudine praedestinationis. Et videtur quod non sit certa. Dicitur enim Apoc. 3, 2: *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Aut hoc intelligitur de corona praesentis justitiae, aut de corona gloriae. Sed non de corona praesentis justitiae; quia gratia quam quis habet, eo peccante destruitur, nec de subjecto in subjectum mutatur. Ergo intelligitur de corona gloriae. Sed gloria non est alicujus in statu viae nisi quia est sibi praedestinata. Ergo videtur quod unus possit accipere hoc quod alii praedestinatum est; et ita praedestinatio certitudinem non habet.

[2927] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius in moralibus dicit, quod aliis cadentibus, in eorum locum alii succedunt. Sed locus gloriae non potest dici eorum, nisi quia est eis praedestinatus. Ergo idem quod prius.

[2928] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, in Psal. 68, 12, dicitur: *deleantur de libro viventium.* Sed non potest deleri de libro quod ibi scriptum non est. Cum ergo praedestinatio sit liber vitae, ut dictum est, videtur quod aliquid a praedestinatione possit deficere: et ita non erit certa.

[2929] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, eorum quae non sunt determinata nec in se nec in causis suis, non potest esse certitudo. Sed motus liberi arbitrii, quod est causa ad utrumlibet, non sunt determinati nec in se nec in suis causis, antequam sint. Ergo cum effectus praedestinationis expleatur motibus liberi arbitrii, quae sunt opera meritoria, videtur quod praedestinatio nullam certitudinem habeat.

[2930] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis certa cognitio posita de necessitate concludit cognitum. Sed illud quod est aeternum, cum sit in omni tempore, potest in quocumque tempore poni. Cum igitur praedestinatio sit aeterna, potest poni aliquis praedestinatus antequam salvetur. Ergo potest concludi, iste salvabitur, sicut verum. Sed si futurum contingens esset verum, tunc accideret de necessitate, ut probat philosophus. Ergo sequeretur quod iste ex necessitate salvaretur, et quod non posset non salvari; et sic liberum arbitrium periret, quod est impossibile: et impossibile non sequitur nisi ex impossibili. Ergo videtur quod impossibile sit praedestinationem certitudinem habere; quia alia probata sunt possibilia esse.

[2931] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, praedestinatio in sui ratione includit praescientiam. Sed ipse Deus habet certam cognitionem de omnibus quae cognoscit, ut supra, dist.

36, quaest. 1, art. 3, habitum est. Ergo videtur quod praedestinatio sit certa.

[2932] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Deus non cognoscit futura contingentia nisi secundum quod sunt, scilicet sciens ea esse contingentia, sicut necessaria esse necessaria. Sed hoc improbat Boetius: quia secundum hoc sequeretur quod Deus non plus cognosceret de salute hominum futura quam homo, qui scit etiam eam contingentem. Unde alii dixerunt, quod praedestinatio habet certitudinem, ita quod numerus salvandorum apud Deum est certus, accipiendo numerum quo numeramus, scilicet quod salvabuntur centum vel mille, et sic de aliis. Non autem certus est numerus materialiter sumptus, scilicet quo ad supposita; quia isti homines possunt et salvari et non salvari. Sed hoc est attribuere Deo imperfectam cognitionem. Si enim cognoscit quod tot salvabuntur, et non quod isti; imperfecta est ejus cognitio, et in universali tantum. Si autem cognoscit quod etiam isti, oportet hoc certum esse; quia cognitio ejus incerta esse non potest, sicut nec falsa. Et ideo dicendum est, quod numerus praedestinatorum utroque modo acceptus, scilicet et formaliter et materialiter, certus est Deo, sed incertus est nobis. Nec tamen ista certitudo necessitatem salvandis imponit; quod patet ex his quae dicta sunt. Praedestinatio enim includit in suo intellectu praescientiam, et providentiam salutis omnium. Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem providentia et praedestinatio salvat. Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus nec inquantum est causa, cum sit causa prima, cujus conditionem effectus non habet, sed causae proximae; nec ratione adaequationis ad rem scitam quae ad rationem veritatis et certitudinis scientiae exigitur, quia adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum, sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens, et non futurum: et hoc supra, dist. 38, quaest. 1, art. 5, expositum est; et ita patet quod certitudo praedestinationis nullam necessitatem salvandis imponit.

[2933] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod utroque modo potest exponi. Si enim intelligatur de corona praesentis justitiae, dicitur coronam ejus alius accipere, dum opera ipsius in caritate facta, quae sibi et aliis proderant, secundum quod spiritus caritatis facit communia merita sanctorum, ipso peccante sibi prodesse desinunt ad meritum vitae aeternae; eorum tamen fructus in illis manet qui in gratia perseverant; non autem ita quod eadem numero gratia quae est in uno, ipso peccante, in altero fiat. Et similiter exponitur, si intelligitur de corona futurae gloriae; quia sancti in patria existentes gaudent de omnibus meritis sanctorum qui in mundo sunt. Unde aliquo peccante, cujus multa merita praecesserunt, gaudium illorum meritorum in aeternum manebit in beatis, quod ipse peccando amisit; non ita quod gloria quae praedestinata est uni, alteri detur. Dicitur tamen: *ne alius accipiat coronam tuam*, non ad excludendum praedestinationis certitudinem, sed ad ostendendam arbitrii libertatem.

[2934] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorii non intelligitur de loco qui sanctis praedestinatus est, sed de loco quem tenent in Ecclesia per statum praesentis justitiae; quia Ecclesia nunquam destituitur existentibus in gratia; unde peccantibus quibusdam, alii in gratiam a domino advocantur.

[2935] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praedestinatio est liber vitae secundum quod dicitur in eo aliquid scribi non solum quantum ad praesentem justitiam, sed etiam quantum ad futuram gloriam; et sic nullo modo potest dici aliquis deleri de libro vitae; sed illud quod est ibi scriptum quantum ad praesentem justitiam tantum, dicitur deleri, non mutatione facta ex parte libri, ut aliquid in eo fuerit, quod postmodum non sit; sed ex parte illius qui in libro scriptus dicitur, inquantum scilicet ipse mutatur a statu praesentis justitiae; et sic vita ejus non repraesentatur ut praesens, sed ut praeterita.

[2936] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod contingens futurum, ut motus liberi arbitrii, quamvis non sit determinatum in causa sua, est tamen determinatum in esse suo secundum quod est actu; et sic subjacet certitudini praescientiae, sicut supra dictum est de futuris contingentibus, dist. 38, quaest. 1, art. 5.

[2937] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud quod mensuratur aeternitate, est simul cum omni tempore, ita tamen quod nullo eorum mensuratur; et ideo actus divinae praescientiae non potest poni ita esse nunc, quasi mensuretur per praesens tempus, ut ordinem praesentis ad futurum ad suum scitum habeat; sed ad omne tempus et ad omne scitum habet ordinem praesentis ad praesens. Unde cum dicitur, Deus praescit hoc, non intelligitur quod hoc sit futurum respectu divinae scientiae, sed respectu hujus temporis in quo profertur: et ideo oportet hujusmodi verba et participia dicta de Deo a determinatione temporis absolvere, ut consignificent nunc aeternitatis, et non temporis; alias inevitabiliter sequitur error.

Quaestio 4

Prooemium

[2938] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 pr. Deinde quaeritur de reprobatione; et circa hoc duo quaeruntur: 1 quid sit; 2 utrum Deus sit causa obdurationis et excaecationis, quae reprobationi quodammodo respondet.

Articulus 1

[2939] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 tit. Utrum reprobatio addat aliquid supra praescientiam

[2940] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod reprobatio nihil addat supra praescientiam. Reprobatio enim malorum est. Sed horum non habet Deus nisi scientiam simplicis notitiae, ut supra, dist. 38, quaest. 1, art. 1, habitum est. Ergo reprobatio supra praescientiam nihil addit.

[2941] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod addit aliquid supra commune, non appropriat sibi nomen communis, sicut convertibile quod non indicat substantiam rei appropriat sibi nomen proprii: quia non addit aliquid, sicut definitio addit. Sed reprobatio appropriat sibi nomen praescientiae: dicimus enim communiter malos praescitos, et bonos praedestinatos. Ergo videtur quod reprobatio nihil supra praescientiam addat.

[2942] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, Magister supra, 35 dist., posuit rationes eorum quae aliquid supra praescientiam et scientiam addunt, ut dispositionis, providentiae et cetera. Ergo cum non fecerit ibi de reprobatione mentionem, videtur quod nihil supra praescientiam addat.

[2943] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra, praescientia est omnium tam bonorum quam malorum. Sed reprobatio non est nisi damnandorum. Ergo aliquid supra rationem praescientiae addit.

[2944] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, reprobatio opponitur approbationi. Sed approbatio dicit aliquid in voluntate. Cum ergo opposita sint ejusdem, videtur quod reprobatio ponat aliquid in voluntate et non in praescientia tantum.

[2945] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod reprobatio addit supra praescientiam rationem providentiae. Cum enim providentia divina sit communiter omnium, tamen quodam speciali modo et privilegiato est eorum in quibus invenitur voluntas, per quam aeternae gloriae capaces sunt; unde specialis quidam modus providentiae divinae attenditur, secundum ordinem talis naturae in finem, et secundum collationem eorum quae in finem promovent. Et quia ex conditione talis naturae est ut a consecutione finis deficere possit, ideo per providentiam divinam ordinatum est ut talis defectus in bonum justitiae cedat, dum culpae poena adhibetur: et ideo sicut providentia divina respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus, dicitur praedestinatio; ita providentia divina respectu mali oppositi cum praescientia defectus, dicitur reprobatio. Et quia bonum subjacet providentiae ut causatum et ordinatum, ideo dicitur, quod praedestinatio est causa gratiae et gloriae ad quam ordinatur. Sed quia malum non subjacet providentiae ut intentum vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum, ideo reprobatio est tantum praescientia culpae, et non causa; sed poenae, per quam culpa ordinatur est praescientia et causa.

[2946] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod malorum ut fiant, Deus habet scientiam simplicis notitiae; sed ut ordinentur, habet etiam horum scientiam approbationis; et hoc importat reprobationis nomen.

[2947] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod reprobatio non addit ex parte reprobati supra praescientiam, quia nihil causatur in ipso per quod malus fiat; et ideo appropriat sibi nomen commune: addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis; scilicet voluntatem ordinis poenae ad culpam. Unde etiam in abstracto non ita appropriat sibi nomen commune sicut in concreto; unde magis dicitur reprobatus praescitus quam praescientia reprobatio.

[2948] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod reprobatio opponitur praedestinationi; et ideo per oppositum datur intelligi posita praedestinatione.

Articulus 2

[2949] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 tit. Utrum Deus sit causa obdurationis

[2950] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obdurationis et excaecationis causa sit Deus per id quod habetur 2 Corinth. 4, 4: *Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium*, et una Glossa exponit de Deo vero. Ergo videtur quod ipse sit causa obdurationis et excaecationis.

[2951] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, excaecatio et obduratio sunt quaedam poenae justae. Sed omnis poena justa a Deo est. Ergo excaecatio et obduratio a Deo sunt.

[2952] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in posterioribus si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis. Sed velle divinum est causa quod iste habeat gratiam, quia scilicet ipse vult. Ergo videtur quod non velle Dei sit causa quare iste gratiam non habeat. Sed hoc est obduratio. Ergo ex parte Dei accipienda est causa obdurationis.

[2953] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut dicit philosophus in 2 Physic., id quod per sui praesentiam est causa salutis navis, scilicet gubernator, per sui absentiam est causa periculi. Sed Deus per sui praesentiam in anima est causa gratiae. Ergo per sui absentiam est causa obdurationis.

[2954] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicunt sancti communiter, Dionysius, Augustinus, Anselmus, scilicet quod causa quare iste non habet gratiam, est quia ipse noluit accipere, et non quia Deus noluit dare: quia lumen suum omnibus offert quod tamen ab omnibus non percipitur, sicut nec lumen solis a caeco. Sed obduratio est ipsa carentia gratiae. Ergo obdurationis causa non est ex parte Dei.

[2955] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nullus culpatur vel punitur de eo cujus causa in ipso non est. Sed homo punitur et culpatur pro obduratione, vel pro carentia gratiae. Ergo hujusmodi causa est ipse.

[2956] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod obduratio dicitur quandoque actus voluntatis obstinatae in malum, cui pertinaciter adhaeret; et sic constat quod obdurationis causa non est Deus, sed homo; sicut nec alicujus actus peccati, inquantum deformis est. Quandoque vero obduratio dicitur ipsa privatio gratiae, quae etiam excaecatio dicitur: quia gratia est quoddam lumen animae, et perfectio quaedam habilitans ipsam ad bonum. Istum autem carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere: tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat, quia justum est, et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo quod hujus defectus absolute causa prima est ex parte hominis qui gratia caret; sed ex parte Dei non est causa hujus defectus, nisi ex suppositione illius quod est causa ex parte hominis. Et per hunc modum invenitur dici Deus quandoque causa excaecationis vel obdurationis, non quidem immittendo malitiam sed non impartiendo gratiam, quod in ipso est. Si enim non necessario impartitur gratiam, in ipso est et non impartiri; unde ejus quod est non impartiri, aliquo modo causa est. Iste autem defectus potest dupliciter considerari, sicut etiam quilibet alius. Cum enim defectus incidat ex defectu causae secundae et non ex defectu causae primae; quem tamen defectum Deus non impedit, tamen impedire posset, ne impedimentum naturae cedat; si iste defectus gratiae comparetur ad voluntatem, quae est sicut causa proxima, invenitur voluntas habere causalitatem ad ipsum, quae bonum propositum non accipit, cum accipere possit; et ex hoc est culpabilis et vituperabilis: quia malum, cujus principium est voluntas, est hujusmodi. Si autem comparetur ad ipsum Deum, non invenitur causatus ab ipso, sed tantum permissus et ordinatus, ut scilicet sit in poenam ipsius voluntatis deficere; unde dicit Augustinus in 1 Confess.: *jussisti domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena*; et talis ordinatio a Deo est. Unde respectu ipsius defectus nullam causalitatem habet, sed respectu ordinationis tantum: et hoc significatur cum obdurare dicitur.

[2957] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum. Quidam tamen dicunt, quod Deus est causa obdurationis sicut natura causa quietis: quod expresse falsum est; quia quies naturalis est finis motus naturalis, et per se intenta a natura, quod hic dici non potest; et ideo dicendum, quod Deus dicitur excaecare permittendo defectum et ordinando.

[2958] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obdurari dicitur poena prout dicit defectum jam ordinatum; et sic reducitur in divinam causalitatem non ratione defectus sed ratione ordinis qui est a Deo.

[2959] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis; sed ex defectu unius consequitur negatio effectus. Dico ergo, quod causa gratiae sicut agens est ipse Deus, et sicut recipiens est ipsa anima per modum subjecti et materiae; et ideo, quia formae inductae non est causa materia neque subjectum, nisi tale ex cujus principiis fluit accidens, quale accidens non est gratia; ideo non dicitur simpliciter anima causa gratiae, sed recipiens tantum; Deus autem causa. Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis; sed potest incidere ex parte recipientis: et ita est in proposito.

[2960] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus quantum est in se, nulli est absens; sed homo a Deo praesente se absentat, sicut a praesente lumine qui claudit oculos; et ideo non est simile quod pro simili inducitur.

Expositio textus

[2961] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 expos. *Intelligentia enim conditionis implicitae veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero.* Hoc sic exponi potest. Accipiantur duo dicta, quorum unum est verum, scilicet Petrum posse damnari: alterum falsum; scilicet Petrum non posse damnari. Si adjungatur conditio quae implicite intelligitur in hoc participio praedestinatus, intellectus illius conditionis facit dictum, quod prius erat falsum, esse verum; quia si Petrus est praedestinatus, Petrum non posse damnari est verum. Faciet etiam impossibilitatem in dicto, quod prius erat verum: Petrum enim posse damnari est impossibile, si est praedestinatus; ut tamen impossibilitas ad necessitatem consequentiae referatur. *Quod tamen in actionibus vel operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt.* Operationes Dei nominat quas explet nulla creatura mediante, sicut intelligere, velle et hujusmodi: et quia tales operationes aeternitate mensurantur et non tempore, ideo non sequuntur necessitatem praeteriti, sed manent in libertate praesentis; ita tamen quod immobilitas non tollatur: non enim potest Deus nunc velle, et quod nunc vult, postea non velle: sed suum aeternum velle semper est in libertate voluntatis ejus; et ideo ex veritate praedestinationis non sequitur aliqua necessitas ex parte praedestinantis, sicut nec ex parte praedestinati. Potest enim et praedestinare et non praedestinare. Operationes autem Dei et hominum nominantur quae a Deo mediante creatura vel in creatura explentur, et quia ex parte creaturae tempore mensurantur ideo transeunt in praeteritum, et necessitatem acquirunt. *Ita reprobationis aeternae quodammodo effectus esse videtur obduratio.* Hoc ideo addit, quia non est simpliciter concedendum quod reprobatio obdurationis sit causa, sed solum permissionis et ordinationis, ut dictum est, in corp. art.

Distinctio 41

Quaestio 1

Prooemium

[2962] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 pr. Hic determinat Magister de causalitate praedestinationis et reprobationis excludens errorem eorum qui utriusque causam ex parte nostra assignabant; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, utrumque ex parte nostra causam non habere; in secunda ostendit, scientiam Dei nunquam diminui, ibi: *praeterea considerari oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit.* Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *opinati sunt tamen quidam, Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum praescivit qui in eum crederet.* Et haec dividitur in duas: in prima excludit errorem illorum qui ponebant opera nostra, secundum hoc quod sunt a Deo praescita, esse causam utriusque; in secunda errorem illorum qui ponebant, opera praecedentia, etiam in rerum natura, esse causas praedestinationis et reprobationis, ibi: *multi vero de isto profundo quaerentes reddere rationem (...) in fabulas vanitatis abierunt.* Prima in duas: in prima ponit opinionem quae auctoritate Augustini videtur muniri; quam tamen auctoritatem Magister simul cum opinione ab Augustino retractatam ostendit: in secunda ponit objectionem eorum ex alia auctoritate sumptam, quam etiam retractatam dicit; licet quidam solvere conentur eam insufficienti solutione, ibi: *his tamen videtur adversari quod dicit Augustinus. Praeterea considerari oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit.* Hic ostendit scientiae divinae immutabilitatem; et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *de praescientia primo respondemus.* Circa hoc duo facit: primo determinat quantum ad praescientiam; secundo quantum ad scientiam, ibi: *de scientia autem aliter dicimus.* Ubi tria facit: primo determinat quaestionem; secundo ponit objectionem in contrarium, ibi: *ad hoc autem opponitur ita*; tertio solvit eam, ibi: *sed ad hoc dicimus.* Hic quaeruntur quinque: 1 utrum electio Deo ab aeterno conveniat; 2 de ordine praedestinationis ad electionem; 3 utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis et reprobationis; 4 utrum praedestinatio juvetur meritis et orationibus sanctorum; 5 utrum Deus sciat nunc omne quod olim scivit.

Articulus 1

[2963] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Deo sit electio

[2964] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio nullo modo in Deo sit. Electio enim, secundum philosophum, sequitur consilium sicut conclusio ejus. Consilium autem, ut ibidem dicit, est quaestio quaedam. Cum igitur Deo non competat inquisitiva cognitio, videtur quod Deo non competat electio.

[2965] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, electio ponit discretionem quamdam. Sed Deus aequaliter se habet ad omnes, quia Dionysius dicit: *sicut enim sol non ratiocinans neque praeeligens radios suos diffundit in omnia corpora, ita et divina bonitas in omnes creaturas.* Ergo videtur quod Deo eligere non competat.

[2966] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, electio requirit multitudinem in eis quorum est electio. Sed ab aeterno omnia non fuerunt nisi unum in Deo. Ergo videtur quod electio non sit aeterna. Sed quidquid est in Deo, est aeternum. Ergo electio nihil ponit in Deo.

[2967] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, operationi eligentis aliquid intelligitur praeexistere in re quae eligitur. Sed operationi divinae nihil praeexistit in creatura. Ergo videtur quod electio Deo non competat.

[2968] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, ad Ephes. 1, 4, dicitur: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.* Ergo videtur quod Deo conveniat electio.

[2969] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliquorum quae habent aliquam permixtionem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in 3 Ethic., non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media deveniri potest; licet quaedam sint convenientiora, quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse tantum in conceptione alicujus operantis, vel etiam in executione operis. Ex his tria possumus accipere circa electionem de Deo dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius; non enim est electio finis, sed eorum quae sunt ad finem: secundo potest accipi a quibus eliguntur, quia scilicet ab his qui nati sunt participare eumdem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio uno modo est aeterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius Dei, sic aeterna est; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Si autem sumatur secundum quod est in executione operis, sic est temporalis; sicut quando aliquis segregatur a culpa originali vel actuali in gratiam, vel a communi statu in praelationis officium, et sic de aliis quae divino munere aliquibus specialiter conferuntur.

[2970] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod accidit electioni quod sequatur inquisitionem, ex eo scilicet quod est in tali natura quae eorum quae sunt ad finem, sine inquisitione cognitionem non habet, sicut est in nobis; quod omnino Deo non competit, qui omnium certam cognitionem habet.

[2971] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ipse, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnia, non tamen omnia eamdem idoneitatem habent ad recipiendum largitionem bonitatis ejus: et hujus diversitatis cognitionem et ordinationem habet, et ideo convenit sibi electio. Quod autem dicit Dionysius de comparatione divinae bonitatis ad solem, intelligendum est esse simile quantum ad universalitatem communicationis, et non quantum ad privationem electionis. Sicut enim sol nulli radios suos subtrahit, ita nec Deus munera bonitatis suae; quae tamen non eodem modo in omnibus recipiuntur; et hujus diversitatis Deus est cognitor et ordinator, quod soli corporali non competit.

[2972] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus ab aeterno non tantum cognovit de rebus illud esse quod tunc in ipso habebant, sed esse quod in propria natura habiturae erant, secundum quod esse unitatem non habent, sed magnam distantiam ad participandam divinam bonitatem: et ita convenit sibi ab aeterno electio.

[2973] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod operationi creationis non praeexistit aliquid in re; et ideo non proprie dicuntur eligi ea quae terminantur ad esse; sed operationi divinae qua justificat et glorificat, praeexistit natura vel in proprio esse vel in divina cognitione.

Articulus 2

[2974] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 tit. Utrum electio praecedat secundum rationem praedestinationem

[2975] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem. Electio enim addit aliquid supra praescientiam, alias etiam esset malorum. Addit autem actum voluntatis, ut patet ex philosopho. Cum ergo praedestinatio nihil addat supra praescientiam nisi voluntatem salutis quorumdam, videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem, sed sit idem sibi.

[2976] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, electio praesupponit diversitatem in eis inter quae est electio. Sed diversitas quae est in hominibus ad consecutionem finis, est per effectum praedestinationis, idest per gratiam. Ergo videtur quod electio etiam praedestinationem sequatur secundum rationem.

[2977] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, vocatio sequitur praedestinationem, ut habetur Rom. 8, 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit.* Sed vocatio videtur idem esse electioni; quia quod eligitur ad aliquid, videtur quodammodo vocari in illud. Ergo videtur quod electio praedestinationem sequatur.

[2978] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, dilectio praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit. Sed praedestinatio sequitur dilectionem; quia non praeparantur bona nisi eis qui diliguntur. Ergo videtur quod praedestinatio electionem sequatur.

[2979] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod praedestinatio et electio addunt aliquid supra praescientiam, sicut dispositio et providentia, ut intelligatur quod sicut dispositio et providentia se habent respectu omnium communiter, ita electio et praedestinatio respectu hominum; unde sicut providentia addit supra dispositionem, ita praedestinatio supra electionem. Quod satis patet ex his quae supra dicta sunt, dist. 40, quaest. 1, art. 2. Dictum est enim, quod dispositio divina attenditur in ordinatione partium universi ad invicem et ad finem, secundum quod una natura alii praefertur ex ordine divinae sapientiae. Similiter est in electione. Ipsa enim divina ordinatio qua quidam aliis praeferuntur ad consequendam beatitudinem, electio dicitur. Providentia autem attenditur in collatione eorum per quae res attingunt finem; et in applicatione ad finem. Similiter praedestinatio attenditur in hoc quod electis praeparantur bona gratiae et bona gloriae, quibus applicantur ad finem; et hoc patet etiam ex modo loquendi consueto. Sicut enim dicimus disponi res, provideri autem tam res ipsas quam etiam ea quae rebus conferuntur in finem ordinantia, ita etiam electio proprie est hominum, sed praedestinatio tam hominum quam etiam eorum quae eis conferuntur: non enim dicitur, quod gratia eligatur homini; dicitur tamen, quod gratia praedestinatur homini.

[2980] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem, sicut philosophus ibidem innuit. Praedestinatio autem dicit actum voluntatis absolute, qui consequitur ordinem istum. Electio enim divina est qua aliqui ex ordine suae sapientiae ordinantur ad finem beatitudinis; sed praedestinatio est secundum quod praeparantur eis ea quae perducunt in finem: et ideo sicut voluntas ordinans in finem praecedit actum voluntatis praeparantis ea quae ducunt in finem; ita electio praedestinationem praecedit.

[2981] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod electio divina non praeexigit diversitatem gratiae, quia hoc electionem consequitur; sed praeexigit diversitatem naturae in divina cognitione, et facit diversitatem gratiae, sicut dispositio diversitatem naturae facit.

[2982] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid. Et ideo est quaedam vocatio ad esse per creationem, cui, ut dictum est, dist. 39, quaest. 2, art. 1, non respondet aeterna electio; unde dicitur Rom. 4, 17: *qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt.* Et est quaedam vocatio temporalis ad gratiam, cui respondet et electio temporalis et aeterna. Haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem praedicatoris. Interior autem vocatio et temporalis electio ad gratiam, semper sunt simul; sed differunt secundum rationem; quia electio inquantum dicit segregationem, respicit terminum a quo, vocatio autem terminum ad quem magis; sed differt a justificatione secundum rationem; quia vocatio pertinet ad motum naturae proficiscentis in gratiam; sed justificatio respicit esse consequens terminum motus, secundum quod gratia facit justum esse. De dilectione autem quomodo se habeat ad electionem et praedestinationem, pertinet ad 3 librum, ubi agitur de dilectione qua Deus diligit creaturam, 32 dist., quaest. 1, art. 2.

Articulus 3

[2983] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 tit. Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis

[2984] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 1 Deinde quaeritur, utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis. Et videtur quod sic. Primo per Glossam Ambrosii quae habetur super epistolam ad Rom., cap. 9, ubi haec verba ex persona Dei proponit: *dabo illi gratiam quem scio ad me toto corde post errorem reversurum.* Sed propositum dandi gratiam dicitur praedestinatio. Ergo videtur quod praescientiam meritorum praesupponat.

[2985] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, voluntas Dei praedestinantis, injusta esse non potest. Sed ad justitiam distributivam pertinet ut inaequalia non nisi inaequalibus tribuantur. Cum ergo homines non sint inaequales ad perceptionem gratiae nisi per aliqua opera ipsorum vel aliorum, cum ex natura omnes habeant capacitatem gratiae, videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.

[2986] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in praescientia operum duo sunt; unum aeternum, scilicet Dei scientia; et unum temporale, scilicet opera praescita. Similiter in praedestinatione duo sunt: unum aeternum, scilicet voluntas divina; et alterum temporale, scilicet collatio gratiae. Sed aeternum quod est in praescientia, est prius ratione, et quodammodo causa ejus quod est in praedestinatione; quia voluntas praescientiam praesupponit. Similiter temporale est aliquo modo causa temporalis, quia opus quo iste se praeparavit ad gratiam, est aliqua causa, ad minus sicut dispositio materialis, ad acceptionem gratiae; et opus informatum gratia, est causa meritoria gloriae. Ergo videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.

[2987] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem. Sed electio alicujus ab aliquo non est nisi propter aliquam idoneitatem majorem ad consecutionem finis. Hoc autem non potest esse nisi per majorem praeparationem ad gratiam, quae per opera fit. Ergo videtur quod praedestinatio praesupponat praescientiam operum.

[2988] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, praedestinatio est voluntas salutis hominis, non tantum ut intelligatur de voluntate antecedente (quia hac voluntate vult omnes homines salvos facere, ut dicit Damascenus), sed de voluntate consequente. Cum igitur voluntas consequens respiciat merita, videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

[2989] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, omne illud quod respicit meritum est aliquo modo debitum, et non omnino gratuitum. Sed praedestinatio est ex gratuita voluntate, quam nulla merita advocant, ut dicit Augustinus. Ergo videtur quod praescientia meritorum non sit causa praedestinationis.

[2990] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ad idem est totum quod in littera adducitur.

[2991] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod praescientia meritorum vel aliquorum operum, nullo modo est causa praedestinationis divinae; quod patet, si consideretur totum id quod in praedestinatione est de essentia ipsius. Sed nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique ponuntur in ejus definitione, habere aliquam causam ex parte nostrarum operationum. De essentia enim praedestinationis est praescientia et voluntas salutis aliquorum. Scientia autem de salute eorum non causatur a scientia operum aliquorum; quia ipse non venit in cognitionem effectus per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici in eo, quod ipse scit hoc, quia scit causam hujus; sed inquantum intuetur essentiam suam, quae est omnium similitudo, videt unumquodque in se, tam causam quam causatum. Similiter etiam voluntas sua cum sit libera, magis etiam quam aliqua voluntas; non habet causam nisi finem voluntatis suae. Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet: unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scit hoc, vel quia hoc factum est. Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus praescivit ab aeterno; et istum ordinem causae ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est; non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum: et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus. Sed haec causa in quibusdam habet completam rationem causae, et sufficienter inducit effectum, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum praedestinationis diversimode se habet nostra operatio; quia opus meritorium informatum gratia, est causa meritoria gloriae; sed opus bonum praecedens gratiam, non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis et justa dicitur.

[2992] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Ambrosii non designatur quod opus nostrum sit causa voluntatis divinae, neque etiam quod sit causa ipsius dationis gratiae, sed solum dispositio quaedam; ut hoc intelligatur non de opere sequente gratiam, quod virtutem merendi habet a gratia, et neque causa ejus est, neque dispositio ad ipsam; sed de opere praecedente, quod est dispositio ad gratiam. Illi enim Deus proponit gratiam infundere quem praescit se ad gratiam praeparaturum; non tamen propter praeparationem, quae non est sufficiens causa gratiae, nec finis voluntatis ejus, sed propter bonitatem suam. Vult tamen quod iste habeat gratiam, quia praeparavit se, secundum modum loquendi quo dicitur, quod dat sibi gratiam quia praeparavit se; ut conjunctio denotet dispositionem et non causam. Sed respectu actus volendi non potest designare neque dispositionem neque causam; non enim ideo voluit quia iste praeparavit se, sed solum quia bonum est.

[2993] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam in justo homine causa eliciens actum volendi est finis voluntatis; sed ex parte effectus accipit causam ex opere hominum, quod discretionem in eis facit; ut si quaereretur a justo judice: quare vis huic plus dare quam illi? Si vellet reddere causam voluntatis, diceret: propter bonum justitiae, quod in hoc opere relucet. Si autem vellet assignare causam operis, diceret: eo quod iste magis dignus est. Sed tamen sciendum, quod praedestinatio, respectu ultimi effectus, habet rationem justitiae distributivae, scilicet respectu gloriae: et ideo possumus dicere quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meretur, et non ille; et similiter vult quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et non ille. Sed respectu primi effectus, scilicet gratiae, habet rationem magis liberalitatis quam justitiae; quia gratia datur gratis, et non redditur meritis. Unde ex parte recipientis non est assignare causam quare dignus sit gratia, sed solum dispositionem quamdam.

[2994] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. Possum enim illud quod scio, non velle: et ideo ratio non procedit; quia causa eliciens actum voluntatis non est nisi finis ejus.

[2995] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod electio divina requirit diversitatem in electis, non tamen quae sit causa voluntatis eligentis, immo potius e converso: sic enim dispositio ejus causat rerum diversitatem in naturis.

[2996] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in intellectu praedestinationis includitur voluntas consequens quae respicit opera non quasi causam voluntatis, sed sicut causam meritoriam gloriae, et sicut praeparationem ad gratiam.

Articulus 4

[2997] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 tit. Utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano

[2998] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 arg. 1 Quarto quaeritur, utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano. Et videtur quod non. Causa enim quae per se inducit effectum sine adjutorio alterius perfectior est quam quae adjuvatur ad effectum inducendum. Sed praedestinatio est causa perfectissima. Ergo non juvatur aliquo ad effectum suum.

[2999] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus manet effectus, non videtur juvare ad consecutionem effectus. Sed ex quo praedestinatio ponitur esse alicujus, sive aliquis oret pro eo sive non oret, salvabitur: quia praedestinatio irrita esse non potest. Ergo videtur quod omnino nihil juvet ad salutem ejus.

[3000] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, effectus praedestinationis est gratia et gloria, quorum utrumque a solo Deo est. Ergo nihil aliud juvat ad praedestinationis effectum.

[3001] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius dicit in Dial., quod praedestinatio orationibus sanctorum juvatur; quod probat per id quod habetur Genes. 25, quod Isaac oravit pro uxore sua Rebecca, eo quod sterilis esset; et dominus dedit ei conceptum; et tamen Jacob qui de illo conceptu natus est, praedestinatus erat ad vitam.

[3002] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, si praedestinatio non juvatur ex operibus nostris, ergo non oportet orare pro aliquo ut salvetur, et eadem ratione neque pro seipso; neque aliquod opus bonum operari: et ita lex divina vana est, quae ad bonum operandum nos inducit.

[3003] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, potentiae naturales et habitus gratuiti in vanum erunt, ex quo non oportet nos operari ad consecutionem finis; quae omnia inconvenientia sunt. Ergo praedestinatio orationibus sanctorum juvatur.

[3004] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod ista quaestio dependet a praedicta, artic. antec.: eo enim modo praedestinatio juvatur quo causam habet. Unde sicut dictum est quod praedestinatio, inquantum est actus divinus, qui est velle vel scire, non habet aliquam causam ex parte nostra; ita etiam nec ex parte ista adjutorium habet; quia hunc actum qui est velle, Deus nulla creatura cooperante operatur. Sed effectus praedestinationis hoc modo habet adjutorium quod et causam habet. Unde secundum hoc omnis causa cujus operatione interveniente completur effectus praedestinationis, dicitur praedestinationem juvare, vel per modum causae meritoriae, vel ex condigno, sicut aliquis habens gratiam meretur suo actu vitam aeternam; vel ex congruo, sicut aliquis orando pro aliquo alio meretur ei primam gratiam, vel etiam persuadendo ad bonum; unde 1 Corinth., 3, 9, dicitur: *Dei enim adjutores sumus*; vel per modum dispositionis, sicut quando quis praeparat se ad habendam gratiam; vel etiam naturali operatione, sicut motus caeli et omnes causae naturales juvant praedestinationem, inquantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum.

[3005] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod adjutorium istud non est propter indigentiam praedestinationis, sed ut salvetur ordo quem in rebus divina sapientia constituit, ut scilicet effectus procedat a causa prima mediantibus causis secundis.

[3006] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in argumento supponitur falsum. Si enim Stephanus pro persecutoribus non orasset, forte Paulus salvus non fuisset: sicut si aliquis non faceret opera meritoria, non acciperet coronam quae praedestinata est sibi. Nec tamen praedestinatio frustrari potest: quia praescitum est a Deo quod iste tali causa et tali ordine salvabitur. Unde sicut est incompossibile praedestinationi quod iste non salvetur, ita est etiam sibi incompossibile quod non fuerit oratum pro eo, quamvis utrumque in se sit possibile non esse.

[3007] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod causa infundens gratiam est solus Deus; sed dispositio ad gratiam potest esse ex ipso eodem qui gratiam recipit; sed meritum gratiae ex congruo potest esse etiam alterius justi; sed ex condigno est etiam ipsius hominis Christi, cujus merita efficaciam habuerunt in totam humanam naturam, quia ipse caput Ecclesiae est.

Articulus 5

[3008] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 tit. Utrum quidquid olim Deus scivit, modo sciat

[3009] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 1 Quinto quaeritur, utrum quidquid Deus sciverit olim, modo sciat. Et videtur quod sic. Scientia enim Dei, ut supra habitum est, est invariabilis. Sed omnis scientia quae desinit esse alicujus cujus prius fuerat, variatur. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat.

[3010] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, omne scitum a Deo, aut accipitur ut res quaedam, aut ut enuntiabile significans esse rem. Sed quamcumque rem Deus scivit modo scit; quia una et eadem res est quae modo est praesens et prius fuit futura et cras erit praeterita; et similiter videtur esse una veritas, quia veritas enuntiabilis reducitur ad veritatem rei sicut ad causam. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat, sive sit res, sive enuntiabile.

[3011] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, consignificatio se habet propinquis ad dictionem quam ad orationem. Sed diversus modus significandi non impedit unitatem nominis; unde dicitur a grammaticis: albus, alba, album esse unum nomen, et sic de aliis. Cum ergo haec enuntiabilia, Socratem currere et cucurrisse, ad unum instans relata, in diversis temporibus prolata, non differant nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sit unum enuntiabile; et sic idem quod prius.

[3012] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, aut unitas temporis pertinet ad unitatem enuntiabilis, aut non. Si pertinet ad unitatem enuntiabilis, ergo cum dicta enuntiabilia referantur ad unum tempus, videtur quod sit unum enuntiabile. Si autem non pertinet, ergo cum dicta enuntiabilia non distinguantur nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sint unum enuntiabile.

[3013] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, enuntiabile etiam res quaedam est rationis. Sed quamcumque rem Deus scivit, scit. Ergo ex hoc etiam videtur sequi quod quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit.

[3014] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, omne scitum a Deo est verum. Sed quondam verum erat Christum esse moriturum. Ergo fuit scitum a Deo.

[3015] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 s. c. 2 Item, quidquid est scitum a Deo est verum. Ergo cum modo non sit verum Christum esse moriturum, non est scitum a Deo. Non ergo quidquid Deus scivit, scit.

[3016] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 s. c. 3 Si dicas, quod in processu est figura dictionis, quia mutatur quid in quando, contra: ista solutione posita, remanet eadem difficultas: quia mutabitur propositio et dicetur: non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit, ut conclusum est. Sed enuntiabile est aliquod scitum. Ergo non quidquid Deus scivit, scit.

[3017] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 38, quaest. 1, art. 3, scientia Dei non tantum est rerum, sed etiam enuntiabilium. Si ergo scientia Dei referatur ad res, sic nulli dubium est quin omnem rem quam Deus scivit, sciat; et sic optime procedit solutio Magistri in littera. Una enim et eadem res est quae significatur cum diversis temporibus profertur: Socrates currit et cucurrit; scilicet cursus Socratis. Si autem referatur ad enuntiabilia, tunc super hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod ad unitatem rei significatae sequitur unitas enuntiabilis, quamvis etiam cum diversa consignificatione temporis proferatur; et secundum hoc sequitur quod enuntiabile quod semel est verum, semper fuit et est verum; et ita quod semel est scitum a Deo, semper erit scitum ab eo. Sed ista positio expresse contrariatur dictis philosophi in praedicamentis qui dicit, quod eadem propositio, scilicet Socrates sedet, quae prius erat vera, Socrate sedente, eodem surgente efficitur falsa. Et praeterea si ab unitate rei enuntiabile haberet unitatem, eadem ratione ex diversitate haberet diversitatem; et ita hoc enuntiabile, Socratem currere, diversis temporibus prolatum, non esset unum, nec aliquod nomen significans diversas res unum esset; et sic periret tam aequivocatio quam univocatio, quarum utraque requirit unitatem nominis quod pluribus convenit. Unde ab omnibus modernis conceditur, quod sunt duo diversa enuntiabilia, Socratem currere et cucurrisse, etiam si ad eumdem cursum referantur. Et secundum hoc distinguendum est de enuntiabili. Quia vel potest sumi inquantum est res quaedam rationis quasi materialiter; et sic quodcumque enuntiabile scivit, scit: semper enim scit hoc enuntiabile, Socratem currere, habere talem naturam et tales partes. Vel potest sumi significative, prout per ipsum designatur esse rei cum suis conditionibus quae dantur intelligi ex consignificatione verbi; et sic non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit. Scivit enim hoc enuntiabile esse verum, Christum crucifigi, cum crucifigebatur; sed non scit modo esse verum, sed fuisse verum.

[3018] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc non contingit ex aliqua mutatione facta circa scientiam Dei, sed circa rem ipsam. Sicut enim cum dicimus, Deus praescivit Christum moriturum, designatur respectus ad futurum, unde quando desinit esse futurum, Deus jam non praescit illud, nulla tamen mutatione in ejus praescientia facta; ita etiam cum dicitur, Deus scivit Christum morituram, designatur respectus futuri in participio. Unde re in praeteritum transeunte, non manet idem respectus, quo remoto, Deus nescit rem sub tali respectu esse. Unde non variatur ejus scientia qui uno intuitu omnia conspicit, sed variatur respectus in natura rei. Contingit enim, ut supra dictum est, dist. 36 qu. 1, art. 3, quod in relativis praedicationibus fiat mutatio altero extremorum mutato, altero invariabili manente.

[3019] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis veritas enuntiabilis causetur ab esse rei, non tamen oportet quod propter unitatem rei enuntiabile unitatem habeat, sed veritatem. Unitatem autem habet et diversitatem ex his ex quibus essentialiter constituitur, scilicet ex partibus suis; unde cum diversae sint partes horum enuntiabilium, Socratem currere et cucurrisse, diversa sunt enuntiabilia.

[3020] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod diversus modus significandi facit etiam diversum nomen; sed quod dicatur idem nomen a grammatico, hoc non est quia simpliciter sit unum, cum sint plures voces, albus, alba, album, et multiplicato genere, quod est vox, necesse sit multiplicari speciem, quod est nomen; unde ubi multae voces et multa nomina; sed dicuntur unum nomen quia pertinent ad idem condeclinium.

[3021] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus significatum est extra essentiam enuntiabilis; et ideo ab eo enuntiabile non concipit unitatem vel diversitatem sed a tempore consignificato: quia propter diversam consignificationem temporis sunt diversae terminationes verborum et diversae voces; unde et diversa enuntiabilia.

[3022] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod accipiendo enuntiabile ut est res quaedam, sic procedit argumentatio; sed sic non est ad propositum.

Expositio textus

[3023] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 expos. *Sed hoc frivolum est.* Hoc pro tanto dicit quod nimis est exorta expositio ut dicatur illos esse dignos gratia quia non sunt ita indigni ut alii. *Sicut antiqui patres crediderunt, Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum natum et mortuum.* Diversitas enuntiabilis non impedit unitatem rei creditae: quia vel objectum fidei est res et non enuntiabile, ut quidam dicunt, vel enuntiabile, secundum quod abstrahit ab omni differentia temporis; et tempus determinatum non est de substantia fidei, sed fidei advenit, secundum quod determinatur per doctrinam, prout fides ex auditu est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I a distinctione XLII ad distinctionem XLIV

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 42

Prooemium

[3024] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 pr. Determinato de scientia Dei, hic Magister secundo determinat de potentia ejus; et dividitur in partes duas: in prima Magister ostendit universalitatem potentiae ipsius, secundum quam omnipotens dicitur; in secunda excludit quorumdam errorem, potentiam Dei limitantium, 43 dist.: *quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coarctare conati sunt.* Prima in duas: in prima inquirit, quare Deus omnipotens dicatur; in secunda quaestionem determinat, ibi: *quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur.* Et dividitur in duas: in prima determinat quaestionem tenendo alteram partem; in secunda solvit ea quae pro parte reliqua inducuntur, ibi: *ex quibusdam autem auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest.* Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem, scilicet quod Deus omnia possit; secundo excludit quasdam instantias, tres scilicet, quarum prima est de actibus corporalibus, secunda de peccatis, tertia de passionibus, ibi: *sed quaeritur quomodo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus quae ipse non potest*; tertio ex dictis concludit perfectam omnipotentiae rationem, ibi: *hic ergo diligenter considerantibus* *omnipotentia ejus secundum duo apparet. Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest.* Hic inducit ea quae ad alteram partem quaestionis facere videntur, quod scilicet dicatur omnipotens, quia omnia potest facere quae vult; et dividitur in partes tres: in prima inducit auctoritates ad partem illam; in secunda solvit eas, ibi: *sed ad hoc potest dici*; in tertia assignat relationis multiplicitatem, ut videatur qualiter hoc etiam Deo sit proprium, ibi: *sed cave quomodo intelligas, potest quidquid vult.* Hic est duplex quaestio. Prima est de potentia Dei secundum se. Secunda de his quae suae potentiae subjacent. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum potentia Deo conveniat; 2 utrum in eo sit una potentia, vel plures.

Articulus 1

[3025] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Deo sit potentia

[3026] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia Deo non conveniat. Sicut enim potentia se habet ad actum, ita habet se primus actus ad potentiam. Sed primae potentiae, quae est materia, non est aliquis actus qui sit de essentia ejus. Ergo nec primi actus, qui est Deus, est aliqua potentia.

[3027] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod agit per essentiam suam, agit mediante aliqua potentia; quia potentia est medium inter essentiam et operationem. Sed Deus cum sit primum agens, non participatione alicujus, sed per essentiam suam agit, ut Dionysius dicit, et Avicenna probat. Ergo non convenit sibi aliqua potentia per quam agat.

[3028] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva, secundum philosophum. Sed Deo non convenit potentia passiva, quia nihil potest pati, ut in littera dicitur: nec iterum activa, quia, sicut ibidem dicitur a philosopho, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud; Deus autem in agendo non requirit materiam in quam agat. Ergo videtur quod nullo modo sibi potentia conveniat.

[3029] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis potentia est principium alicujus operationis. Sed Deo non convenit operatio, nisi quae sit sua essentia. Cum ergo suae essentiae nihil sit principium, quia essentia neque est genita neque procedens, videtur quod potentia sibi non conveniat.

[3030] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, Dei potentia aut est semper conjuncta actui, aut non. Si primo modo, omnis autem potentia conjuncta actui inducit effectum quandocumque ipsa est; potentia autem Dei ab aeterno fuit; ergo et effectus ejus, scilicet creaturae, ab aeterno sunt: quod haereticum est. Si secundo modo, omnis autem potentia non conjuncta actui, et conjungibilis, est imperfecta, et perficitur per actum; ergo aliquid imperfectum erit in Deo: quod cum sit inconveniens, videtur potentia omnino in Deo non esse.

[3031] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod habetur Luc. 1, 49: *fecit mihi magna qui potens est.* Et in Psalm. 88, 10: *potens es, domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

[3032] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis effectus producitur per potentiam causae efficientis. Sed Deus est causa efficiens rerum. Ergo in ipso oportet potentiam ponere.

[3033] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nomen potentiae primo impositum fuit ad significandum potestatem hominis, prout dicimus aliquos homines esse potentes, ut Avicenna dicit, et deinde etiam translatum fuit ad res naturales. Videtur autem in hominibus esse potens qui potest facere quod vult de aliis sine impedimento; et secundum quod impediri potest, sic minuitur potentia ejus. Impeditur autem potentia alicujus vel naturalis agentis vel etiam voluntarii, inquantum potest pati ab aliquo. Unde de ratione potentiae, quantum ad primam impositionem sui, est non posse pati. Unde etiam illud quod non potest pati, etsi nihil possit agere, dicimus potens; sicut dicitur durum quod habet potentiam ut non secetur. Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo: tum quia omnia agit, quod convenit sibi inquantum est actus primus et perfectus (nihil enim agit nisi secundum quod est actu ens) tum quia nihil patitur, quod convenit sibi inquantum est actus purus sine permixtione alicujus materiae: unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso.

[3034] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod esse primam potentiam non convenit materiae secundum principalem significationem potentiae: quia, ut dictum est, in corp. art., potentia primo imposita est ad significandum principium actionis; sed secundo translatum est ad hoc ut illud etiam quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur; et haec est potentia passiva; ut sicut potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa; ita etiam illud quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicatur. Et propter hoc omnis forma actus dicitur, etiam ipsae formae separatae; et illud quod est principium perfectionis totius, quod est Deus, vocatur actus primus et purus, cui maxime illa potentia convenit.

[3035] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentia importat, ut dictum est, in Resp. ad primum, rationem principii actionis; unde quidquid sit illud quod est principium agendi, potentia dicitur, sicut calor et frigus, et hujusmodi; et sic etiam ipsa essentia divina, secundum hoc quod est principium operationis, potentia vocatur, non quod potentia sit aliud ab essentia in Deo.

[3036] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deo nullo modo potentia passiva convenit, sed activa tantum. Potentiae autem activae accidit quod requirat subjectam materiam in quam agat, inquantum est imperfecta, non potens in totam rei substantiam: quae imperfectio a divina potentia removetur. Vel dicendum, quod secundum Avicennam, agens aliter dicitur in naturalibus et in divinis: agens enim naturale agit per motum: et quia omnis motus est actus existentis in potentia, ideo requiritur materia, quae motui substernatur: divinum autem agens agit in eo quod dat esse non per motum; unde potentia activa est principium operationis in aliud sicut in effectum productum, non sicut in materiam transmutatam.

[3037] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus non agit operatione media, quae sit aliud ab essentia sua; sed suum esse est suum operari, et suum operari est sua essentia: nihilominus tamen essentia significatur ut principium essendi; et eadem ratione potest significari potentia ut principium operandi, et praeter hoc ut principium operati.

[3038] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod operatio sua est idem quod potentia sua secundum rem; et ideo non potest operationi suae potentia non esse conjuncta. Nec tamen semper consequitur effectus quandocumque operatio est, quia operatio quodammodo regulatur voluntate et sapientia ordinante; unde effectus non sequitur nisi ad nutum voluntatis divinae, secundum cujus dispositionem ex operatione aeterna sequitur effectus temporalis.

Articulus 2

[3039] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 tit. Utrum in Deo sit tantum una potentia

[3040] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum una potentia in Deo. Non enim potest esse unum et idem proprium uni, et pluribus commune. Sed potentia creandi communis est tribus personis; posse autem generare proprium est patri. Ergo est alia et alia potentia.

[3041] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in nobis inveniuntur quidam actus naturales, ut generare, et hujusmodi; et quidam voluntarii, ut aedificare domos, et hujusmodi; et quidam animales, ut intelligere, scire, et hujusmodi. Sed hujusmodi actus reducuntur in nobis in diversas potentias. Cum igitur singulis praedictorum actuum respondeat similis actus in Deo, quia dicimus ipsum scientem, creantem, et generantem: videtur quod sit plures potentias in eo ponere, ad quas isti actus reducuntur.

[3042] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophos, substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. Non autem sicut in diversas naturas. Ergo sicut in diversas potentias. Ergo in Deo ad minus sunt duae potentiae.

[3043] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ratio potentiae consistit in hoc quod est esse principium operationis. Sed quodlibet attributum divinum, secundum propriam rationem, est principium operationis: quia ex bonitate ejus fluit omnis bonitas, et ex vita ejus fluit omnis vita, et sic de aliis, ut Dionysius tradit. Ergo sicut dicimus plura attributa, sic debemus dicere plures potentias.

[3044] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, secundum Augustinum, quidquid in divinis absolute dicitur, singulariter et non pluraliter praedicatur. Sed potentia inter absoluta continetur. Ergo non sunt plures potentiae in Deo, sed una tantum.

[3045] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in Lib. de causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Sed virtus divina est maxime infinita. Ergo videtur quod sit maxime una, nullam multiplicationem habens.

[3046] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in Deo simpliciter et absolute dicendum est unam tantum potentiam esse. Cum enim potentia secundum modum intelligendi sit medium inter essentiam et operationem, ex utraque parte potest ejus unitas et diversitas pensari. Sed tamen simpliciter unitatem et multiplicationem habet ex parte essentiae: non quae est subjectum ejus, quia contingit in una essentia plures esse virtutes vel potentias; sed ex parte essentiae quae est immediatum principium actus: sicut in igne alia est potentia qua fertur sursum, scilicet levitas, et alia qua dissolvit vel urit, scilicet caliditas. Ex parte autem operationis non dicitur una vel plures simpliciter, sed secundum quid: quia tunc magis dicitur esse una potentia plurium, quam plures potentiae. Et ita cum immediatum principium cujuslibet suae operationis sit sua essentia, quae simpliciter una est; ideo et potentia una est. Sed inquantum est principium operationum distinctarum secundum rationem, accipit aliam et aliam rationem potentiae, sicut et essentia habet plures rationes attributorum. Nec tamen ex hoc est quod sint plures, sed tantum una potentia. Potentia enim activa, quae sola in Deo invenitur, potest dupliciter considerari: vel quantum ad essentiam potentiae, vel quantum ad actiones quae a potentia procedunt. Dico autem essentiam potentiae illud quod est immediate principium actus, in quocumque genere sit, sicut calor principium calefactionis. Principium autem omnium divinarum operationum est sua essentia, quia per essentiam suam agit. Unde sicut essentia sua est una re, pluralitatem quamdam rationum habens secundum diversa attributa, ut supra dictum est, dist. 2, qu. unic. art. 2, ita etiam potentia Dei re est una, sed secundum diversas rationes attributorum pluralitatem rationum accipit: cuilibet enim attributo convenit ratio potentiae, secundum quod competit esse principium operationis. Et quia operatio Dei est ejus essentia, ideo etiam ipsa est una secundum rem, diversimode significata secundum diversas rationes diversorum attributorum, et secundum diversitatem effectuum, qui simpliciter plures sunt. Patet ergo quod potentia, sive secundum essentiam suam consideretur, sive etiam per comparationem ad divinam operationem, secundum quod in operante est, unitatem habet; sed multitudo realis est tantum in effectibus qui ex operatione divina causantur. Et ideo patet quod absolute dicendum est, potentiam divinam esse unam; sed tamen quod est plurium; quia judicium de unitate rei absolute sumendum est secundum essentiam ejus, et non secundum id quod extra est.

[3047] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentia generativa nominat essentiale conjunctum notionali, sicut cum dicitur, Deus generat. Unde illud quod est essentiale pertinens ad rationem potentiae commune est tribus, sicut est potentia essendi: eadem enim potentia pater generat, et filius nascitur, sed notio remanet propria patri et hoc plenius patet ex dictis supra, distinct. 26, quaest. 2, art. 3.

[3048] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deo idem est principium essendi et operandi; unde sicut Deus eodem est unus, ens, justus, et sic de aliis; ita ipse eodem operatur actus diversarum rationum, nos autem diversis.

[3049] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in omnibus aliis substantiis separatis non videtur omnino idem esse re voluntas et intellectus; sed quod in aliis est secundum diversitatem realem, est in Deo secundum unitatem rei et distinctionem rationis.

[3050] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod attributa in Deo sunt unum re, et distinguuntur tantum ratione et ideo nomen potentiae, et quidquid alius est nomen rei, si sit nomen primae impositionis non potest pluraliter praedicari, ut dicantur plura attributa esse plures potentiae, vel plures bonitates, vel aliquid hujusmodi; sed nomina secundae impositionis, ut attributum et hujusmodi, pluraliter praedicantur.

Quaestio 2

Prooemium

[3051] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 pr. Deinde quaeritur de his quae subjecta sunt divinae potentiae; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum Deus possit quidquid est alteri possibile; 2 utrum possit facere impossibilia; 3 utrum sit aliquid judicandum simpliciter possibile vel impossibile, secundum causas superiores vel inferiores.

Articulus 1

[3052] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 tit. Utrum Deus possit quidquid est alteri possibile

[3053] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit quidquid alteri possibile est. Omnis enim potentia creata est exemplata a potentia ipsius, sicut omne bonum a bonitate ejus. Sed quidquid est in exemplato, verius et perfectius invenitur in primo exemplari. Ergo potentia Dei se extendit ad omnia in quaecumque creata potentia potest.

[3054] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod Deus, et etiam studiosus potest prava agere. Sed nihil ita elongatur a potentia ejus sicut malum. Ergo videtur quod ipse omnia possit quae creatura potest.

[3055] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, de ratione voluntatis est, ut libertatem ad utrumlibet habeat. Sed in Deo verissime invenitur voluntas. Ergo potest utrumlibet, et bonum et malum.

[3056] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, nihil quod est laudabilitatis, ei subtrahendum est qui magnus est et laudabilis nimis. Sed posse facere malum et non facere est laudabilitatis: sicut dicitur Eccli. 31, 10, in laudem unius viri justi: *qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit.* Ergo Deo convenit. Et sic idem quod prius.

[3057] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut Deus non potest non esse Deus, ita non potest esse imperfectus. Sed quaedam dicitur creatura posse sua infirmitate vel imperfectione sicut pati, mori, et hujusmodi. Ergo videtur quod Deus non omnia possit quae creatura potest.

[3058] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, summum bonum non potest esse causa alicujus mali, sicut nec summe calidum causa alicujus frigoris. Sed Deus est summe bonus. Ergo nullum malum facere potest. Creatura autem hoc potest. Non ergo quidquid creatura potest, et ipse Deus potest.

[3059] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidquid perfectionis in creatura est, totum est exemplariter eductum ex perfectione creatoris; ita tamen quod illam perfectionem, imperfectius creatura habet quam in Deo sit. Et ideo potentia creaturae inquantum deficit a repraesentatione divinae potentiae, deficit a perfecto posse. Unde quod attribuitur sibi secundum quod est in tali gradu participata, non oportet quod divinae potentiae attribuatur. Sicut etiam dicimus essentiam lapidis exemplatam a divina essentia, nec tamen dicimus Deum esse lapidem; ita etiam non dicimus Dei potentiam esse potentiam ambulandi vel patiendi, quasi proximum principium ambulationis et passionis, ita quod ipse ambulet vel patiatur. Sciendum tamen, quod gradus potentiarum, sicut et naturarum, divina dispositione ordinati sunt secundum quod una plus vel minus deficit a perfectione divinae potentiae. Et ideo videndum est quod quamvis nullus actus proprius harum potentiarum secundum gradus determinatos conveniat potentiae divinae sicut principio proximo, tamen omnes actus proprii harum potentiarum egredientes ab eis secundum rationem ordinis in quo constitutae sunt reducuntur in Deum sicut in causam primam. Unde quamvis non dicamus quod Deus possit ambulare vel pati, dicimus tamen quod creat ambulationem et passionem in aliis. Sed actus qui egrediuntur a determinatis potentiis praeter dictam rationem ordinis nullo modo in causalitatem divinae potentiae reducuntur; non enim dicimus quod possit peccare, nec in aliis peccatum facere.

[3060] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[3061] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, secundum quosdam, quod ly prava accipiendum est materialiter, ut sit sensus: Deus potest facere prava, idest quae modo prava sunt, quae tamen si ipse faceret, prava non essent. Vel dicendum quod loquitur conditionaliter, ut intelligatur, si vellet; cujus conditionalis et antecedens est impossibile, et consequens; et hoc non est inconveniens, sicut haec: si centum sunt minus quam quinque, sunt minus quam decem.

[3062] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod posse peccare, secundum Anselmum et Boetium, non pertinet ad libertatem voluntatis; sed magis est conditio voluntatis deficientis inquantum est ex nihilo. Sed in hoc attenditur ratio libertatis, quod possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel aliud facere.

[3063] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid est laudabile inferiori naturae, quod in superiori vituperabile esset; sicut esse ferox in cane et leone est laudabile, sed in homine vituperabile: ita et non peccare cum possit, est laus hominis, sed blasphemia Dei, si de ipso dicatur.

Articulus 2

[3064] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 tit. Utrum Deus possit quae sunt impossibilia naturae

[3065] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ea quae naturae sunt impossibilia, Deus non possit. Sicut enim dicit Commentator, in 8 Metaph., omnis alteratio est ab aliquo agente corporali. Sed Deus est agens incorporale. Ergo videtur quod nulla alteratio a Deo possit fieri in creatura inferiori, nisi mediante motu superioris corporis, quod est primum alterans non alteratum. Sed mediante illo motu nihil impossibile naturae fieri potest. Ergo Deus nihil naturae impossibile facere potest.

[3066] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis impossibilitas vel necessitas quae est in propositionibus, reducitur ad hoc primum principium, quod est impossibile simul affirmare et negare, secundum philosophum. Sed hoc dicitur Deus non posse quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo nullum impossibile naturae facere potest.

[3067] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se, quam quod est impossibile per accidens. Sed impossibile per accidens Deus facere non potest. Ergo nihil eorum quae per se sunt impossibilia. Probatio mediae. Deus non potest facere quod illud quod est praeteritum non fuerit, ut probatur auctoritate Hieronymi qui dicit, quod *cum cetera Deus possit non potest de corrupta facere virginem*; et per Augustinum, et per philosophum ubi Agathonem commendat dicentem: *hoc solo privatur Deus ingenita facere quae facta sunt.* Sed praeteritum non fuisse, non est impossibile nisi per accidens, quia hoc ipsum quod praeteritum est, prius quam fieret, contingens erat non esse, ut Socratem currere. Ergo non potest facere illud quod est impossibile per accidens.

[3068] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum, Deus non potest facere aliquid contra rationes quas primitus indidit; et in quadam Glossa ad Rom. 11 dicitur, quod Deus cum sit auctor naturae, nihil contra naturam facit. Sed ea quae sunt naturae impossibilia, videntur contra naturam esse. Ergo nihil horum Deus facere potest.

[3069] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 5 Sed contra, qui omnia dicit, nihil excludit. Sed in littera dicitur et probatur, quod Deus omnia potest. Ergo ab ejus omnipotentia impossibilia non excluduntur.

[3070] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, Hilarius dicit, quod plus potest Deus facere quam nos possumus dicere, ut habitum est supra, 19 dist.: quod probatur etiam ex hoc quod habetur Luc. 1, 37: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed nihil ita est impossibile quin nos dicere possimus, etiam contingere simul affirmare et negare; quod quidam philosophi dixerunt. Ergo videtur quod omnia hujusmodi Deus possit facere.

[3071] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, magis distat Deus et homo, quam duo contraria. Sed Deus univit humanam naturam divinae. Ergo multo magis potest facere quod duo contraria sint simul in eodem; ex quo sequitur quod affirmatio et negatio sint simul vera; et si hoc potest, omnia potest.

[3072] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, sicut caecitas est contraria dispositio visioni, ita virginitas conceptui. Sed Deus fecit ut virgo manens virgo conciperet, et mater esset. Ergo potest facere ut caecus manens caecus visum habeat: et sic idem quod prius.

[3073] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod posse importat respectum medium inter potentem et possibile, sicut scire inter scientem et scibile: et ideo aliquid posse potest negari ex parte potentis, et aliquid ex parte possibilis. Nullum autem posse quod sine imperfectione est, negatur de Deo ex parte ipsius Dei potentis, sed negatur ab eo ex parte ejus posse defectivum, quod non est pure posse, sed admixtum cum non posse; quia potentia ejus defectum habere non potest. Unde non conceditur quod ipse possit peccare, vel aliquid hujusmodi. Negatur etiam quandoque Deus aliquid posse ex parte ipsius possibilis, quod nullo modo rationem possibilis habere potest: et hoc dicimus impossibile esse per se. Et cujusmodi sit hoc, investigandum est. Sciendum igitur, quod omnis potentia vel est ad esse vel ad non esse, sicut potentia quae est ad corrumpendum. Unde quidquid non potest habere rationem entis vel non entis, illud non potest esse possibile: et ideo hoc quod est idem simul esse et non esse, est in se impossibile: quia quod est ens et non ens, neque est ens neque non ens. Et ideo dicitur Deus hoc facere non posse, non propter defectum potentiae ejus, sed quia hoc deficit a ratione possibilis; sicut dicitur non scire falsum quod a ratione scibilis deficit, et per consequens dicitur non posse facere omne illud in quo contradictio implicatur: et propter hoc non potest facere quod illud quod praeteritum est non fuerit; quia quod est, necesse est esse dum est, et impossibile est non esse tunc dum est, et cum ista necessitate et impossibilitate in praeteritum transit; et hoc est quod Augustinus dicit: *si quis dicit: Deus, quia omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, non fuerint; non videt se hoc dicere: faciat ut quod verum est, eo ipso quod verum est, non sit.* Et ex hoc sequitur ulterius quod nullum eorum possit in quibus contrarium praedicati est in definitione subjecti, ut quod faciat hoc, scilicet hominem non esse rationalem, vel triangulum non habere tres lineas. In hoc ipso enim quod ponitur triangulus, ponitur tres lineas habere: unde hoc est simul habere tres et non habere. Et ex hoc ulterius sequitur quod non possit facere esse aliqua opposita simul in eodem; quia in definitione unius contrarii est privatio alterius, et in definitione privationis est negatio, sicut prius est in posteriori. Sed quidquid in se non repugnat rationi entis vel rationi non entis, hoc Deus potest facere; sicut caelum non esse, vel esse alium mundum, vel inducere visum prius caeco, et hujusmodi. Haec enim non sunt in se impossibilia, sed alicui.

[3074] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod posset exponi, quod hoc non potest fieri secundum ordinem naturalis operationis, quamvis possit esse per actionem agentis supra naturam, nisi esset contra intentionem ejus qui haec expresse de Deo inducit: et ideo in hoc erravit, nec ejus auctoritas recipienda est: quia hujus contrarium etiam philosophi tradunt. Dicit enim Avicenna, quod materia magis obedit principiis separatis et conceptionibus eorum, quam contrariis agentibus in natura. Sed quidquid sit de aliis, hoc de Deo firmissime tenendum est, qui virtutem suam caelo non alligavit.

[3075] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum hoc quod aliquid est impossibile, reducitur in illud principium: unde quod est impossibile per se, includit principium in se: et tale impossibile non potest ipse Deus facere, ut ex dictis, in corp. art., patet; et quod est impossibile alicui, includit dictum principium in ordine sui ad illud, sicut patet cum dicitur, quod impossibile est mortuum reviviscere; vivere enim per se possibile est, sed in corpore mortuo non est potentia ad hunc effectum inducendum, et ex hoc est impossibile. Unde si poneretur posse vivere ex sua virtute, simul poneretur ejusdem rei habere potentiam et impotentiam; nec hoc facit Deus quando mortuum resuscitat, ut corpus per propriam potentiam vivendi vivat, sed per potentiam quam sibi confert.

[3076] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praeterita non fuisse, potest accipi ut impossibile per accidens, et ut impossibile per se. Si enim accipiatur ipsa res quae dicitur praeterita, ut cursus Socratis, non habet impossibilitatem nisi per accidens suum, quod est extra rationem ejus, scilicet praeteritionem: et ipsa res in se considerata non dicitur Deo impossibilis. Potest enim hanc rem facere, scilicet quod Socrates non currat. Si autem accipiatur secundum quod stat sub hoc accidente quod est praeteritio, sic est impossibile per se: et hoc dicitur Deus facere non posse; et simile est de hoc quod dicitur: Socratem non currere dum currit est impossibile: quia ratione adjuncti habet impossibilitatem per se.

[3077] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus materiae primae indidit duplices rationes, scilicet causales, vel obedientiales, per quas omnes natae sunt obedire Deo, ut fiat ex eis quidquid ei placuerit. Indidit etiam rationes seminales, scilicet principia activa, per quae effectus naturales exercentur; et contra has aliquando dicitur facere in miraculis quae facit. Sed proprie loquendo tunc etiam contra eas non facit, sed praeter eas, vel super eas. Super eas, quando inducit effectum in quem natura nullo modo attingere potest, sicut forma gloriae corporibus gloriosis. Praeter eas facit, quando effectum quem natura inducere potest, sine officio causarum naturalium producit, ut quando aquam in vinum convertit, Joan. 2. Sed contra eas non facit; quia nec facit nec facere potest ut causa naturalis activa manens eadem secundum speciem, effectum essentialem alium habeat, sicut non potest esse quod simul sit eadem et alia. Sed bene potest destruere unam naturam, et facere aliam; abjicere unam formam a materia, et inducere aliam: sic enim et contra naturam aeris facit ignis, quando ipsum corrumpit.

[3078] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sub distributione omnium non potest accipi nisi ens vel non ens. Sed ea quae diximus Deum non posse, neque sunt entia simpliciter, neque non entia.

[3079] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dicta impossibilia quamvis ore proferri possint, tamen corde concipi non possunt, ut probat philosophus in 5 Metaph.; unde non proprie et perfecte sunt verba.

[3080] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus non conjunxit humanam naturam divinae, ita quod esset eadem natura, vel quod una persona secundum idem esset Deus et homo, sed secundum aliud et aliud; et sic non est dubium quod contraria in eodem conjungere potest; quia et natura hoc facit.

[3081] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non est simile. Quia caecitas est privatio ipsius visus, unde includit in se negationem ejus: unde non potest facere Deus quod simul sit caecus et videns. Sed in ratione virginitatis non includitur negatio maternitatis, sed negatio conjunctionis ad virum; et ideo ratio non procedit.

Articulus 3

[3082] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 tit. Utrum aliquid sit judicandum impossibile, secundum causas inferiores

[3083] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquid non sit judicandum impossibile simpliciter secundum causas inferiores. Super illud 1 ad Corinth.

1, 20: *stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi*, ita dicit Glossa: *sapientiam hujus mundi, Deus stultitiam fecit, ostendens possibile quod ipsa impossibile judicabat.* Sed sapientia hujus mundi judicat aliquid impossibile esse secundum causas inferiores. Ergo videtur quod hoc stultum sit dicere.

[3084] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, constat quod causa inferior impium justificare non potest. Sed tamen non dicimus hoc esse impossibile, et similiter nec mundum fore antequam esset, quem natura facere non potest. Ergo videtur quod non sit aliquid dicendum impossibile ex eo quod

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

causae inferiori est impossibile.

[3085] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, constat quod illuminare caecum et dare virgini conceptum, naturae est impossibile; et tamen ista fieri potuerunt, et facta sunt. Ergo videtur quod secundum causas inferiores aliquid impossibile judicandum non sit.

[3086] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, nihil Deo est impossibile, ut dicitur Luc. 1. Si ergo secundum causam superiorem tantum aliquid impossibile diceretur et possibile, nihil impossibile foret. Ergo videtur quod sit judicandum de impossibilitate secundum causas inferiores.

[3087] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, necessarium et impossibile sunt contraria. Sed aliquid non dicitur necessarium propter necessitatem causae primae, ut supra dictum est, dist. 38, quaest. unic., art. 5, quia sic omnia essent necessaria. Ergo nec possibile et impossibile judicandum est secundum superiores causas.

[3088] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod impossibile est dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile, sicut dictum est, art. antec., de his quae contradictionem includunt; et haec judicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores vel inferiores. Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in ordine ad aliquid; et in istis distinguendum est; quia possibile potest dici secundum potentiam activam et passivam; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparationem ad suam causam proximam activam vel materialem, cujus conditiones effectus sequitur, ut prius dictum est. Verbi gratia: materia statuae remota, est terra et aqua: materia proxima cuprum et lignum. Dicimus autem ex cupro posse fieri statuam, non autem ex terra: hoc enim solum dicimus esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut in 9 Metaph. dicitur. Dicendum est ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio mundi, creatio animae, et glorificatio animae, et hujusmodi, judicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causam superiorem divinam. Possunt nihilominus aliqui eorum judicari possibiles secundum causas passivas inferiores; quia causae receptivae se habent in inferioribus sicut anima se habet ad corpus praeparatum per operationem naturae, et ad gratiam per liberum arbitrium. Sed illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, judicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores: sicut in visione caeci et in resurrectione mortui, et hujusmodi: vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, scilicet formarum unitarum corpori.

[3089] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sapientia mundi in hoc stulta reputata est, quia judicavit haec impossibilia naturae, ita esse impossibilia, quod etiam Deus ea facere non posset. Aliquid tamen potest dici simpliciter impossibile quod alicui est possibile; sicut aliquid dicitur simpliciter album, quod secundum aliquid sui non est album.

[3090] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 ad 2 Et per hoc patet responsio ad alia.

Expositio textus

[3091] Super Sent., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 expos. *Potuit Deus simul cuncta facere.* Non solum ita quod conderet omnes species, sed etiam omnia individua specierum, quae in toto tempore fiunt; sed ratio prohibuit, non quidem per contrarietatem, sed per incompossibilitatem; non enim potest esse quod Deus aliquid faciat, et illud rationale non sit; unde ratio se habet sicut determinans opus, et potentia sicut exequens. *Quia non esset hoc potentiae, sed infirmitatis.* Et hoc etiam dicit Dionysius, et ponit exemplum, sicut cum aliquid dicitur esse non ens: hoc enim ipsum esse est non esse; ita et posse deficere ab eo quod est perfecte possibile, non est posse simpliciter. *Homo autem vel Angelus, quantumcumque beatus est, non est potens ex se vel per se.* Sciendum quod homo ex se vel a se, nihil boni potest facere: quia istae praepositiones de, et ab denotant causam efficientem: unde dicitur homo posse facere aliquid ab eo a quo potentiam habet; constat enim quod quidquid boni habet, ab alio habet. Sed per denotat causam formalem; unde quaedam potest facere per se, scilicet quae complentur principiis naturalibus, quaedam autem non per se, sicut ea quae fiunt per virtutem divinam, ut miracula, et hujusmodi: et inde etiam est quod filius dicitur omnia agere per se, sed non a se.

Distinctio 43

Quaestio 1

Prooemium

[3092] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 pr. Hic Magister excludit errorem quorundam contra praedeterminata, qui Dei potentiam limitabant, dicentes, non simpliciter omnium esse Dei potentiam: et dividitur in partes duas: in prima improbat errorem eorum, inquantum limitabant Dei potentiam, ad res quae fiunt; in secunda inquantum limitabant ad qualitatem earum; dicebant enim, nec alia nec meliora posse Deum facere quam quae facit, 44 dist., ibi: *nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit.* Prima in tres: in prima narrat eorum positionem; in secunda ponit probationes eorum, et solvit eas, ibi: *istamque primam suam opinionem verisimilibus* *argumentis, causisque commentitiis, nec non et sacrarum auctoritatum testimoniis munire conantur*; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi: *fateamur ergo Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit. Istamque suam primam opinionem verisimilibus argumentis (...) munire conantur.* Hic ponit probationes eorum; et dividitur in partes tres: in prima ponit quaedam probabilia argumenta quae habebant; in secunda ponit quasdam causas quas adinveniebant, ibi: *addunt quoque et alia*; in tertia ponit quasdam auctoritates quas inducebant ad suae opinionis confirmationem, ibi: *his autem illi scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutinia, sanctorum annectunt testimonia.* Probationes autem et responsiones patent in littera. Circa hanc opinionem oportet duo quaerere, secundum quod duo ponebant. Primo ponebant, quod non potest facere aliquid eorum quae non facit: et in hoc negabant infinitatem divinae potentiae. Unde prima quaestio sit de infinitate divinae potentiae. Secundo ponebant Deum non posse non facere ea quae facit; et in hoc inducebant Deum agere ex necessitate; et ideo secunda quaestio erit, utrum Deus agat ex necessitate. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum potentia Dei sit infinita; 2 utrum omnipotentia sua, quae convenit sibi secundum infinitatem potentiae, sit creaturae communicabilis.

Articulus 1

[3093] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 tit. Utrum potentia Dei sit infinita

[3094] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Sicut enim dicit philosophus, infinitum habet rationem partis et materiae, et ita imperfecti. Sed potentia Dei est perfectissima. Ergo non debet dici infinita.

[3095] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, finitum et infinitum congruunt quantitati. Sed omne quantum est divisibile. Cum igitur potentia divina sit simplex, videtur quod neque finita neque infinita dicenda sit.

[3096] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophos, si esset aliqua potentia activa cui non responderet aliqua potentia passiva in natura, illa esset frustra. Sed nulla potentia passiva est ad recipiendum effectum infinitum. Cum ergo potentia activa Dei non sit frustra, videtur quod non sit infinita.

[3097] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, nullum infinitum comprehendi potest: quia, secundum Augustinum in Lib. de videndo Deum, illud comprehenditur cujus fines circumspiciuntur. Sed intellectus divinus comprehendit potentiam suam, cum totam potentiam suam Deus cognoscat. Ergo sua potentia non est infinita.

[3098] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis potentia potest reduci in actum. Si ergo potentia Dei sit infinita, poterit actu infinita facere. Sed si actu infinita fecisset, aut aliquid posset facere amplius, et sic infinito esset aliquid majus. Vel nihil amplius facere posset, et sic impotens ex his quae faceret redderetur, et sua potentia ad opera ejus finiretur, et infinita non esset: quae omnia impossibilia sunt. Ergo Dei potentia non est infinita.

[3099] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, in magnitudine infinita semper est virtus infinita, sicut philosophi probant, sive ponatur magnitudo molis, quam tamen impossibile est esse infinitam, sive magnitudo virtutis. Sed in Psalm. 144, 3, dicitur, quod *magnitudinis ejus non est finis*. Ergo virtus vel potentia ejus est infinita.

[3100] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod infinitum potest dupliciter sumi: privative, et sic Deo non convenit: nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 2, art. 2: vel negative, et sic Deus dicitur infinitus, secundum Damascenum, quia nullo modo finitur. Quod qualiter sit, investigandum est. Quidam enim accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam; et sic a sanctis eam videri asserebant. Sed istud erroneum est. Et ideo aliter dicendum, quod secundum philosophum, finis vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineae; et hoc modo dicitur a positione et a privatione talis finis, finitum et infinitum, secundum quod est passio quantitatis; et sic non sunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei, vocatur definitio vel terminus; et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; et materia prima, quae de se est indifferens ad omnes formas (unde et infinita dicitur) finitur per formam; et similiter forma, quae, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit; et hoc expresse dicitur in Lib. de causis, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus.

[3101] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de infinito quod privative dicitur, quod scilicet natum est habere finem, et non habet; et sic ratio ejus consistit in materia cum privatione; et hoc Deo non competit.

[3102] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de infinito secundum quod dicitur a privatione finis, qui est terminus quantitatis.

[3103] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia Dei activa non est propter finem, sed est finis omnium: et ideo quamvis nulla potentia passiva adaequet eam, non est frustra; quia frustra est, quod est ad finem quem non inducit; aliae tamen potentiae activae et passivae accedunt ad eam quantum possunt.

[3104] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod de ratione comprehensionis sunt duo. Unum est quod fines ejus rei apprehendantur vel contineantur; et sic infinitum nullo modo comprehenditur neque a finito neque ab infinito: nec sic Deus seipsum comprehendit, quia fines non habet. Aliud est ratione ejus, scilicet nihil comprehensi esse extra comprehensorem; et sic etiam intellectus divinus essentiam suam et potentiam comprehendit, cum nihil extra ipsum sit.

[3105] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nullus effectus producitur per aliquam potentiam per modum qui est contra rationem ipsius, sicut potentia motiva non facit omnes partes motus esse simul: jam enim non esset motus, cum de ratione motus sit successio: et talis actus est in infinitum, secundum philosophum in 3 Physic., qui scilicet semper est permixtus potentiae; et ideo non reducitur in actum nisi successive; et ideo non sequitur quod Deus possit facere esse in actu omnia infinita quae potest, quia jam infinita essent finita.

Articulus 2

[3106] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 tit. Utrum omnipotentia Dei possit communicari creaturae

[3107] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnipotentia Dei creaturae communicari possit. Omnipotentia enim Dei non est dignior quam sua bonitas. Sed bonitas ejus communicatur creaturis. Ergo et omnipotentia.

[3108] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut habere omnem potentiam est de perfectione divina, ita et habere omnium scientiam; et etiam scientia ad plura se extendit, quia ad bona et mala. Sed habere omnium scientiam communicatum est animae Christi. Ergo et habere omnipotentiam: et sic omnipotentia videtur creaturae communicabilis.

[3109] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, fides facit omnia possibilia: quia nihil impossibile est credenti, sicut habetur Matth. 17. Sed fides creaturae infunditur. Ergo et omnipotentia communicatur.

[3110] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut probatum est a philosophis, omnis virtus separata a materia est infinita, quia non est accipere proportionem virtutis materialis ad virtutem substantiae separatae. Sed Angeli, qui sunt creaturae, sunt substantiae a materia separatae, secundum Dionysium. Cum ergo Deus dicatur omnipotens propter infinitatem suae potentiae, videtur quod omnipotentia aliquibus creaturis communicari possit.

[3111] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, creatio uniuscuiusque pertinet ad Dei potentiam. Sed nulli rei conferri potest ut sibimet creando esse conferat. Ergo nulli rei creatae omnipotentia conferri potest.

[3112] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quidquid alicui creaturae communicabile est de perfectionibus divinis, totum animae Christi communicatum est. Sed sibi non est communicata omnipotentia, ut in 3 hujus dicitur. Ergo nulli creaturae communicabilis est.

[3113] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod virtus vel potentia semper consequitur essentiam; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Non enim potest esse pluralitas alicujus naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diversis receptum; eo quod substantia uniuscujusque rei est simul, ut ex 5 Metaph., patet. Unde sicut nulli creaturae potest communicari quod sit Deus, ita non potest sibi communicari quod sit infinitae essentiae et infinitae potentiae, et quod omnipotentiam habeat.

[3114] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione divina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est: ideo omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, ut potentia, sapientia, bonitas, et hujusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est summum bonum esse, omnipotentem et hujusmodi.

[3115] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentia significatur per egressum ab essentia; unde ei quod habet essentiam finitam, potentia infinita communicari non potest. Sed scientia animae est in recipiendo; unde potest secundum quod unitur alicui infinito ut objecto, omnem scientiam habere; et sic anima Christi in verbo omnia videt.

[3116] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ibi est accommoda distributio. Non enim virtus fidei absolute ad omnia se extendit, sicut ad creationem caeli, et hujusmodi; sed tantum ad ea quae faciunt ad confirmationem fidei, ut suscitare mortuos, sanare infirmos, et hujusmodi. Nec ista etiam efficiuntur aliqua virtute creata quae sit in credente, sed virtute increata ad preces fidelis: et ideo dictum est supra, in corp. art., quod homo nec per se nec a se ista facit. Hoc autem attribuitur potius fidei quam alii virtuti, inquantum ea quae creduntur, quodammodo miraculis probantur, ut habetur Marc. ult., 20: *domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.*

[3117] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ibi et in Lib. de causis, dicitur, quod virtus intelligentiae creatae non est infinita simpliciter: et probatur per hoc quod ipsa virtus intelligentiae non est per se subsistens, sed est recepta in aliquo subsistente. Nulla enim intelligentia est sua virtus, sicut nec aliqua creatura. Dicitur tamen ibi, quod est infinita inferius, et non superius; quod sic exponitur ibidem: quia si comparetur virtus intelligentiae ad superius suum, scilicet Deum, manifestatur finita, inquantum non recipit divinam virtutem in se, secundum suam totam infinitatem, sed per modum possibilem sibi; sed in comparatione ad ea quae sub ipsa sunt, dicitur infinita, inquantum in infinitum potest movere, et infinitos effectus producere per motum, secundum positionem philosophorum qui ponunt intelligentias movere orbes; sicut etiam virtus solis potest dici infinita inferius, inquantum scilicet per eam possent infinita generari, si mundus semper maneret.

Quaestio 2

Prooemium

[3118] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 pr. Deinde quaeritur de necessitate divinae operationis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum operetur ex necessitate naturae; 2 utrum operetur ex necessitate suae justitiae.

Articulus 1

[3119] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 tit. Utrum Deus operetur de necessitate naturae

[3120] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus operetur per necessitatem naturae. Dicit enim Dionysius: *sicut noster sol non ratiocinans, non eligens, radios suos diffundit in omnia corpora; ita et divina bonitas in omnia entia.* Sed operari sine ratiocinatione et electione, est operari per necessitatem naturae. Ergo Deus per necessitatem naturae operatur.

[3121] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne agens per essentiam suam agit per necessitatem naturae: quia quod consequitur ad essentiam alicujus rei inquantum est essentia, necessario ab ipso consequitur, si esse ponatur. Sed Deus agit per essentiam suam, cum sit primum agens, ut ibidem etiam Dionysius dicit. Ergo videtur agere ex necessitate naturae.

[3122] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut Deus per se est bonus, ita etiam est ens per se necessarium, cum omnia ab ipso necessitatem habeant; et omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil est nisi bonum. Ergo etiam in Deo per se necessario, nihil est nisi necessarium; et ita operatio ejus necessaria est, et ex necessitate operatur.

[3123] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, impossibile est causam necessarii non esse necessariam. Sed omnia entia creantur per operationem divinam. Si igitur non esset necessaria, nihil in mundo esset necessarium, sed totum contingens. Hoc autem est falsum, et contra sensum et omnem scientiam. Ergo videtur quod Deus ex necessitate operetur.

[3124] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, ab uno secundum necessitatem naturae operante, non est nisi unum: quia, secundum philosophum, idem semper facit idem. Ergo si Deus esset agens per necessitatem naturae, ab ipso non esset nisi unum immediate, et ab ipso uno esset aliud vel alia, et sic deinceps. Hoc autem est falsum et contra fidem, quae Deum omnium entium creatorem confitetur, et nullum alium creatorem esse. Ergo non agit ex necessitate naturae.

[3125] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis agens per necessitatem naturae producit effectum coaevum sibi nisi impediatur. Sed virtus Dei, quae infinita est, impediri non potest. Si ergo res ex necessitate naturae ageret, mundum sibi coaeternum creasset: quod etiam contra fidem est. Non ergo agit per necessitatem naturae.

[3126] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omne quod est ex necessitate naturae, vel est intentum vel ordinatum ad finem, vel non. Et si quidem non est intentum vel ordinatum ad finem, erit casu; quia casus nihil aliud est quam natura agens praeter intentionem, ut in 2 Physic. dicitur; et sic monstra in natura fiunt ex necessitate naturae particularis hujus individui, quamvis sint ordinata in finem a natura universali, ut corruptio unius sit generatio alterius. Sic autem non potest esse quod Deus agat ex necessitate naturae; quia sequeretur quod omnia casu contingerent, quasi ea quae accidunt ex necessitate materiae, et quod nulla natura intenderet finem; quod est contra philosophum. Non enim intendit natura creata finem, nisi inquantum a sua causa est ordinata. Si autem est ordinatum ad finem; oportet quod hoc sit vel ab alio ordinante separato, vel ab ordinante conjuncto. Ab ordinante separato, operationes naturae quae sunt ad finem, certitudinaliter tendunt in finem illum ex provisione et ordinatione alicujus causae sic ordinantis. Unde Themistius dicit, quod natura agit quasi esset mota ex causis superioribus, idest inquantum est in ea quidam instinctus ab ordinatione substantiarum separatarum. Sic etiam non potest esse quod illud quod est a Deo, sit hoc modo ordinatum in finem: quia sic oporteret aliquid prius Deo esse, ex cujus directione et ordinatione suum opus intenderet et consequeretur finem. Relinquitur ergo quod ea quae aguntur virtute naturae suae, sint ordinata in finem ab ordinante conjuncto ipsi agenti, quod est sapientia ejus; et ita ea quae aguntur ab ipso procedunt ex ordine sapientiae ejus et per consequens ex voluntate ipsius, qui amat hunc ordinem, et non ex necessitate naturae; et hoc praecipue apparet in dispositione caelorum, in quibus multa sunt, ut numerus stellarum, et distantia earum, et quantitas orbium, et hujusmodi, de quibus nulla potest ratio assignari nisi ex ordine sapientiae conditoris; quamvis forte alicujus diversitatis quae est in generabilibus et corruptibilibus possit ratio assignari ex diversitate materiae; et propter hoc dominus frequenter in Scripturis in ostensionem divinitatis suae remittit ad considerationem caelorum, ut Isai. 40, 26: *levate in caelum oculos vestros, et videte quis creavit eos.*

[3127] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit assignare convenientiam bonitatis divinae ad solem visibilem quantum ad necessitatem agendi, sed quantum ad universalitatem causandi: quod patet ex hoc quod continuo ostendit radios divinae bonitatis usque ad ultima entium diffundi.

[3128] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas et essentia et sapientia in Deo idem sunt re, sed ratione distinguuntur; ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationes diversorum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est sua essentia. Et ideo, quia creatio rerum quamvis sit operatio essentiae ejus, non tamen inquantum solum est essentia, sed etiam inquantum est sapientia et voluntas; ideo sequitur conditionem scientiae et voluntatis; et quia voluntas libera est, ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, et non ex naturae necessitate.

[3129] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidquid in Deo est, est sua essentia: et ideo totum est aeternum et increatum, et necessarium; sed tamen effectus qui ex ejus operatione procedit, non necessario procedit: quia procedit ab operatione secundum quod est a voluntate; et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis.

[3130] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo proprie nulla est; sed tamen est libertas voluntatis et operationis, prout exit a voluntate.

Articulus 2

[3131] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 tit. Utrum Deus agat de necessitate justitiae

[3132] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus agat de necessitate justitiae. Sicut enim dicit Glossa super illud 2 ad Timoth. 2, 13: *seipsum negare* *non potest*, seipsum negaret, si justitiam suam dimitteret, quae est ipse. Cum igitur necessarium sit Deum seipsum non negare, videtur quod ex necessitate justitiae agat.

[3133] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid non est justum, si fiat, injuste et contra justitiam fit. Sed Deus nihil potest facere injuste et contra justitiam, quia sic posset peccare. Ergo videtur quod de necessitate justitiae agat.

[3134] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, causae naturales dicuntur agere per necessitatem naturae, eo quod determinatae sunt ad unum. Sed voluntas Dei immutabiliter determinata est ad justitiam. Ergo videtur quod agat de necessitate justitiae.

[3135] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 arg. 4 Sed contra, Jonae 2, dicitur in Glossa: *Deus misericors paratus salvare per misericordiam quos non potest per justitiam*; et ita videtur quod non de necessitate justitiae agat.

[3136] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, constat quod salvare illos qui sunt in Inferno, non est justitiae, sed magis contra justitiam videtur. Sed, sicut legitur, ad preces beati Gregorii dominus Trajanum imperatorem idolatram et ob hoc in Inferno damnatum, ab Inferis revocavit, et vitae restituit. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.

[3137] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, si non potest agere nisi secundum justitiam, aut hoc intelligitur de justitia creata, aut de justitia increata. Sed non de justitia creata, qua res illa quae est, non regulatur; nec etiam de justitia increata, quia illa potentiae non contrariatur nec voluntati. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.

[3138] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Deum agere de necessitate justitiae, potest intelligi dupliciter. Aut ita quod nihil possit agi ab eo quod si fieret, justum non esset; et sic verum est; sicut enim non potest facere aliquid quod si fieret, non esset volitum ab eo, et quod non esset scitum ab eo: ita est de justo. Nihil enim potest facere quod si fieret, non esset justum. Aut potest intelligi quod ex justitia sua determinetur ad aliquod unum faciendum, ita quod aliud facere non possit: et sic falsum est. Et hujus ratio est, quia quandocumque tota determinatio operis est ex parte operantis, in operante est determinare ad hunc modum hoc vel illud. Quando autem ipsum opus ex se determinatum est, non est ulterius in operante. Verbi gratia, in operibus humanis aliquid, quantum est de sui natura, est indifferens, ut sedere vel non sedere; et utrumque determinatur ad hoc quod est esse virtuosum, ex parte hominis, qui adhibet debitas circumstantias. Unde ex necessitate justitiae ad neutrum cogitur; sed quodcumque faciat, justum erit debitis circumstantiis adhibitis ex ordine rationis. Aliquid autem est ex sua forma determinatum ad unum, sicut mentiri, quod in se malum est, vel servare aequalitatem justitiae, quod in se bonum est; quorum nec unum praeterire, nec alterum facere sine injustitia possumus. Dico ergo, quod quidquid est ordinatum, justum vel bonum in rebus creatis, totum est ex ipsa voluntate Dei ordinante; et ideo ex necessitate justitiae non facit hoc, quin aliud etiam facere posset: quia modum ordinis quem circa hoc ponit, etiam circa aliud ponere posset: sicut enim scientia sua est causa verorum creatorum, e contrario scientiae nostrae; ita et justa voluntas sua est causa justorum. Unde si aliud faceret, illud justum faceret et injustus ipse non esset.

[3139] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod justitia potest accipi dupliciter. Vel ipsa ordinatio divinae voluntatis quae in Deo est; et sic non potest facere praeter justitiam, sicut non potest facere praeter scientiam. Aut potest accipi secundum quod ex ordine voluntatis suae determinatur justitia in aliquo opere causato; et praeter illam justitiam facere potest, nec seipsum negaret: quia in hoc etiam quod faceret, ordo suae justitiae appareret; et ideo nec contra justitiam faceret, nec injuste.

[3140] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[3141] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabiliter determinata ad justitiam, tamen ordo justitiae non est determinatus ad hanc rem vel ad illam. Unde non sequitur quod ex necessitate justitiae hoc vel illud faciat.

[3142] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod justitia dicitur dupliciter de Deo. Uno modo retributio pro meritis: et hoc respondet justitiae cuilibet specialiter dictae; et quia hoc attendit aequalitatem et ordinem ex parte ipsarum rerum, ideo Deus hanc justitiam quandoque praetermittit; et secundum misericordiam procedit opus ejus. Alio modo dicitur justitia decentia divinae bonitatis, cui respondet in politicis justitia communiter dicta quae est communis virtus, secundum philosophum: et quia hoc respicit ordinem ex parte ipsius Dei, ideo praeter hanc Deus nunquam facit nec facere potest; nihil enim potest facere quod ipsum non deceat: et huic justitiae non repugnat liberalitas qua alicui confertur id quod sibi debitum non est, et hoc est Dei misericordia, qua etiam peccatoribus dignis morte gratiam infundit, ut digni sint vita; et sic ponit alium ordinem in re ipsa, ut scilicet quod ex culpa ordinabatur ad poenam, ex gratia ordinetur ad gloriam.

[3143] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod idem est de Trajano qui forte post quingentos annos suscitatus est, et de aliis qui post unum diem suscitati sunt; de omnibus enim dicendum est, quod non finaliter damnati erant: praesciebat enim Deus eos sanctorum precibus a poenis liberandos, et vitae restituendos; et sic ex liberalitate bonitatis suae eis veniam contulit, quamvis aeternam poenam meruissent. Non enim est simile de ipso in quem solum peccatur, et de alio judice. Unde et Deus libere remittere potest sine ullius offensa; non alius judex qui punire habet culpam in alium, vel in rempublicam, vel in Deum commissam; unde et poenam licite remittere non potest.

[3144] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dicitur Deus non posse injuste facere, non propter justitiae suae contrarietatem ad suam potentiam, sed propter justitiae incompossibilitatem. Haec enim duo sunt incompossibilia, quod Deus aliquid faciat, et illud justum non sit.

Expositio textus

[3145] Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 2 a. 2 expos. *His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes.* Solutio Magistri in hoc consistit, quod cum dicitur, Deus non potest facere nisi quod justum est, hoc quod dico justum potest intelligi prius conjungi cum hoc verbo est, a quo restringitur ad standum pro praesentibus, quam cum hoc verbo potest; et sic falsa est. Est enim sensus: Deus non potest facere nisi id quod modo justum est: quod falsum est. Potest enim facere quaedam quae modo nihil sunt. Vel potest prius intelligi conjungi cum hoc verbo potest, habente vim ampliandi, quam cum hoc verbo est; et in hoc sensu est vera: quia sic hoc nomen justum, supponit pro praesenti confuso non secundum aliquod determinatum tempus. Et est sensus: Deus non potest facere aliquid quod non est justum, in quocumque tempore ponatur ab eo factum; et per modum istum solvuntur omnes objectiones.

Distinctio 44

Quaestio 1

Prooemium

[3146] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 pr. Hic excludit praedictorum errorem quantum ad hoc quod ponebant potentiam Dei limitari ad qualitatem rerum; et dividitur in partes duas: in prima excludit errorem; in secunda determinat quamdam quaestionem per quam videbatur in divina potentia diminutio poni, ibi: *praeterea quaeri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit.* Prima in duas: in prima inquirit, utrum Dei potentia limitetur ad rerum bonitatem; in secunda inquirit, utrum limitetur ad rerum modum, ibi: *post haec considerandum est utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit.* Circa primum duo facit. Primo excludit rationem eorum qui ponebant Deum non posse res meliores facere quam faciat; secundo per rationem destruit eorum positionem, ibi: *verum hic ab eis responderi deposco.* Sententia in littera plana est. Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum Deus unamquamque rem potuerit meliorem facere quam fecit; 2 utrum potuerit melius facere ipsum universum; 3 de quibusdam excellentissimis creaturis utrum Deus eas facere potuerit meliores; 4 utrum quidquid olim Deus potuit facere, et modo possit.

Articulus 1

[3147] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus potuerit facere aliquam creaturam meliorem quam fecerit

[3148] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus nullam creaturam meliorem facere potuerit quam sit: quia secundum Dionysium, et Platonem, optimi est optima adducere. Sed optimo nihil melius potest esse. Ergo his quae Deus fecit qui optimus est, nihil melius esse potest.

[3149] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Basilium, accipere a patre, filio cum omni creatura commune est. Sed in his quae sunt unius rationis, tenet idem modus arguendi. Ergo cum Augustinus, arguat ex hoc quod in Deo invidia esse non potest, quod filium meliorem quam genuit, generare nequiverit, videtur etiam quod res creatas meliores quam sint, facere non potuerit.

[3150] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, effectus qui producitur a causa secundum totam suam potentiam, non potest ab ipsa melior fieri. Sed quamlibet creaturam Deus operatur tota sua potentia, quia per essentiam suam, quae indivisibilis est. Ergo nullam rem meliorem potest facere quam fit.

[3151] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, una res non deficit a bonitate alterius, nisi per hoc quod deficit a participatione divinae bonitatis. Iste autem defectus non ex parte Dei est, qui aequaliter se habet ad omnes creaturas, secundum Dionysium, sed ex parte ipsius rei, quae magis vel minus bonitatis divinae capax est. Ergo videtur quod Deus unamquamque rem meliorem non possit facere quam fit.

[3152] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, cuilibet finito possibilis est additio. Sed cujuslibet creaturae bonitas finita est. Ergo potest sibi fieri additio. Sed quidquid potest fieri, Deus, qui omnipotens est, facere potest. Ergo videtur quod quamlibet rem meliorem facere possit.

[3153] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, quidquid natura facit, et Deus facere potest. Sed operatione naturae mutantur res in melius, ut homo de pueritia in juventutem. Ergo et Deus res meliores potest facere quam sunt.

[3154] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et hujusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei majorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis: quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia: quia, secundum philosophum in 8 Metaph., sicut numeris unitas addita vel subtracta semper variat speciem; ita in definitionibus differentia addita vel subtracta; verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem numerum facere possit; ita non potest facere quod haec res maneat eadem, et majorem bonitatem essentialem habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul vera: quod Deus non potest facere, ut dictum est, dist. 42, quaest. 2, art. 2.

[3155] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet res in se considerata, non est optima, nisi forte inquantum attingit omnem bonitatem suam essentialem; sicut si diceretur ternarius esse maximus, quia attingit quantitatem suae speciei; sed in ordine ad universum est optima, sicut Augustinus dicit.

[3156] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis accipere a patre sit commune filio cum omni creatura communitate analogiae; tamen habere per naturam est sibi proprium, sicut ipsemet dicit; et ideo aequalitas paterna debetur sibi per naturam. Unde si non aequalem genuisset, cum potuisset, Deus pater invidus esset: quia subtraxisset dignitatem filio, quam deberet et posset habere. Sed creatura nunquam potest pertingere ad aequalitatem Dei, nec alia mensura bonitatis sibi debetur, quam secundum determinationem divinae voluntatis: et ideo nulla invidia in Deo resultat si rem meliorem facere potuit quam fecerit. Et hoc est quod Hilarius dicit, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed filio natura dedit.

[3157] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus producat unumquodque creatum tota sua potentia infinita, non tamen sequitur quantitas bonitatis in effectu, nisi secundum voluntatem opificis, quae se habet ut imperans ad opus, quod potentia exequendo educit.

[3158] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod diversus gradus in entibus non tantum est ex parte rerum, quarum capacitates ab invicem distant, sed etiam ex ordine sapientiae disponentis, quae diversas capacitates rebus tribuit, quibus postmodum secundum providentiam suam dona sua largitur, quae pro diversitate capacitatum a Deo ordinatarum, diversimode a diversis participantur.

[3159] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 ad s. c. Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

Articulus 2

[3160] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus potuerit facere universum melius

[3161] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod

universum Deus melius facere non potuerit: quia, secundum Augustinum, sunt bona quae condidit Deus etiam singula; simul autem omnia valde bona. Sed eo quod est superlative bonum, nihil melius esse potest. Ergo universo nihil melius esse potest.

[3162] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, universum includit omne bonum. Sed nihil potest esse omni bono melius. Ergo Deus non potuit universum melius facere.

[3163] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Dionysium, bonum et melius inveniuntur in rebus, secundum quod quaedam participant plures de bonitatibus divinis quam aliae, sicut ea quae vivunt praeferuntur existentibus tantum, et sic deinceps. Sed omnes perfectiones divinae creaturae communicabiles, creaturis aliquibus communicatae sunt. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

[3164] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid magis est ordinatum, melius est: unde et malum definitur ab Augustino per privationem ordinis. Sed in universo nihil est inordinatum, cum et ipsum malum ordinatum sit a Deo, ut supra dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

[3165] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 5 Sed contra, secundum philosophum, albius est quod est nigro impermixtius. Ergo etiam melius est quod est impermixtius malo. Sed Deus potuit facere universum in quo nihil mali esset. Ergo cum in hoc universo multa sint mala, videtur quod Deus universum melius facere potuerit.

[3166] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, si majori aequale addatur, totum fiet majus. Ergo et si meliori melius addatur, totum fiet melius. Sed Angelus est melior quam lapis. Ergo duo Angeli sunt aliquid melius quam Angelus et lapis. Ergo et si quaelibet pars universi esset Angelus, universum multo melius esset. Hoc autem Deus potuit facere. Ergo et cetera.

[3167] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum in 11 Metaph., bonum universi consistit in duplici ordine; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo. Accipiendo ergo bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest intelligi universum fieri melius, vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et Deum infinita distantia sit; et sic Deus melius universum facere potuisset et posset: sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum; et haec additio bonitatis esset per modum quantitatis discretae. Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus partibus ejus in melius, quia si aliquae partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis; sicut patet in cithara, cujus si omnes chordae meliorantur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia. Haec autem melioratio omnium partium vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem universo; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest. Sed sic non essent eaedem partes, et per consequens nec idem universum, ut ex praedictis patet. Si autem accipiatur ipse ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discretae, nisi fieret additio in partibus universi; quia in universo nihil est inordinatum: sed intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem: quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliae partes et aliud universum. Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel ex parte ipsius finis; et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest: vel quantum ad ipsum ordinem; et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitati magis consequerentur, quae est omnium finis.

[3168] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ordine universi, supposita natura eadem talium partium; quia sic melior ordo esse non potuit, ut dictum est, in corp. art.

[3169] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non loquimur de universo quantum ad hoc nomen, sed quantum ad hanc rem, quae modo universum dicitur: in quo quamvis omne quod actu bonum est, contineatur, non tamen omne bonum quod Deus potest facere.

[3170] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod participandi eamdem perfectionem divinam sunt multi modi; sicut sapientiae divinae participatio est in intellectualibus substantiis aliter, et aliter in rationalibus, scilicet hominibus, et etiam usque ad bruta se extendit, quae sensitivam cognitionem habent. Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturae communicabiles, sint creaturae communicatae, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari.

[3171] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis ordo universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes hujus universi sint ordinatae, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum, ordinaretur: quod contingeret, si meliores partes universi fierent, ut dictum est.

[3172] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod universum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis quantae hoc universum: quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae bonae quibus non adjungitur malum, et quaedam quibus adjungitur: et est melius utrasque naturas esse, quam alteras tantum.

[3173] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis Angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum: et ideo melius est universum in quo sunt Angeli et aliae res, quam ubi essent Angeli tantum: quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis, et non secundum multiplicationem individuorum in una natura.

Articulus 3

[3174] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit

[3175] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod humanitatem Christi Deus meliorem facere non potuerit quam sit. Tanto enim unumquodque melius est, quanto Deo propinquius. Sed nullum creatum potest esse Deo propinquius quam quod unitur sibi in unitate personae, sicut humana natura in Christo. Ergo videtur quod nihil ea melius facere potuerit Deus.

[3176] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed bonitas animae Christi est infinita: quia datus est ei spiritus non ad mensuram, Joan. 3. Ergo nihil ea melius fieri potest.

[3177] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, videtur quod nec beata virgine: quia secundum Anselmum, decuit ut virgo quam Deus unigenito filio suo praeparavit in matrem, ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi. Sed nihil potest Deus facere quod sibi in bonitate vel puritate aequetur. Ergo videtur quod nihil melius beata virgine facere possit.

[3178] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum in Lib. Conf., Angelus factus est prope Deum. Sed beata virgo exaltata est etiam super choros Angelorum, sicut Hieronymus, tradit, et Ecclesia de ipsa cantat. Ergo nihil ea Deo proximius esse potest, et ita nec melius.

[3179] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 5 Item, videtur quod nec beatitudine creata. Quia secundum Boetium, beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed omni bono nihil potest esse melius. Ergo nec beatitudine creata.

[3180] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, bonum increatum, omne creatum bonum in infinitum excellit. Sed inter infinite distantia possunt esse multa media. Ergo quolibet bono creato potest Deus multa meliora facere.

[3181] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sicut quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse; ita bono increato, eo quod infinitum est, nihil melius esse potest. Et ideo bonitas creaturae dupliciter considerari potest. Aut quae est ipsius in se absolute, et sic qualibet creatura potest esse aliquid melius: aut per comparationem ad bonum increatum; et sic dignitas creaturae recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut humana natura inquantum est unita Deo, et beata virgo inquantum est mater Dei, et gratia inquantum conjungit Deo; et universum inquantum est ordinatum in Deum. Sed tamen in istis comparationibus est etiam ordo duplex: primo, quia quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilius est; et sic humana natura in Christo nobilissima est; quia per unionem comparatur ad Deum, et post beata virgo, de cujus utero caro divinitati unita, assumpta est, et sic deinceps: secundo, quia quaedam istarum comparationum est secundum respectum tantum, sicut universi ad finem, et matris ad filium: et ideo ex dignitate comparationis non potest sumi judicium de re absolute, ut dicatur, quod beata virgine non potest aliquid melius esse; sed secundum quid, ut dicatur, quod non potest esse melioris mater, nec ad majus bonum ordinatum universum. Sed alia comparatio, scilicet per unionem, est etiam secundum esse: et ideo judicium simpliciter de natura unita, est secundum comparationis bonitatem, ut dicatur, quod Christo homine nihil melius esse potest: sed judicium quod est praeter hanc comparationem, est secundum quid tantum, ut cum dicitur, quod humana natura in Christo, inquantum est creata, potest aliquid esse melius; et hoc ideo, quia natura considerata praeter esse suum, est secundum rationis acceptionem tantum.

[3182] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura sit divinitati unita in persona, tamen naturae remanent distantes in infinitum; et ex hac parte potest esse aliquid melius humana natura in Christo, non ex parte qua unita est.

[3183] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis animae Christi infusa, non est simpliciter et per se infinita, sed secundum quid, sicut dictum est supra, dist. 43, quaest. unic., art. 2, quod virtus intelligentiae est infinita inferius, inquantum potest in infinitos effectus; ita et gratia Christi dicitur infinita secundum quid, inquantum potest in omnes effectus gratiae, et per accidens, inquantum concurrit ad ipsam unionem infiniti boni, ut medium congruitatis, et ad operationem Christi, quae est infiniti valoris, inquantum est operatio divinae personae.

[3184] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod puritas intenditur per recessum a contrario: et ideo potest aliquid creatum inveniri quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas beatae virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, inquantum erat in ea potentia ad peccandum. Sed bonitas intenditur per accessum ad terminum quod in infinitum distat, scilicet summum bonum. Unde quolibet finito bono potest aliquid melius fieri.

[3185] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod inter Angelos et Deum est infinita distantia; unde posset Deus facere multos intermedios gradus bonitatis: et ideo quamvis beata virgo sit exaltata super Angelos, quia tamen non usque ad aequalitatem Dei, manet adhuc infinita distantia; et potest adhuc aliquid melius esse.

[3186] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata habet quamdam infinitatem ex eo quod conjungit infinito bono: in se enim considerata comprehendit omnia bona participabilia homini. Unde si naturae capacitas major esset, major esset participatio, et perfectior beatitudo; sicut beatitudo unius sancti praeponitur beatitudini alterius. Tamen sciendum, quod Boetius vult, quod haec definitio essentialiter beatitudini increatae conveniat; aliis autem per participationem.

Articulus 4

[3187] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 tit. Utrum Deus possit facere omne quod olim potuit

[3188] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere omne quod olim potuit. Potentia enim Dei non se extendit tantum ad species, sed etiam ad individua: quia ipse facit et formam et materiam. Sed antequam Socrates esset, potuit Socratem facere. Ergo et Socrate existente potest Socratem facere. Hoc autem falsum est, quia sic substantia rei esset bis, quod est impossibile. Ergo non quidquid potuit, potest.

[3189] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, olim potuit Deus non incarnari. Sed modo non posset non incarnatus esse, sicut nec aliquod praeteritum non fuisse. Ergo non quidquid olim potuit, modo potest.

[3190] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 arg. 3 Si dicas, quod sicut potuit olim facere aliquid, ita potest modo fecisse illud, et hoc est unum et idem posse, contra: quia similiter ille qui excaecatus est, potest modo vidisse, cum prius videre potuerit; et tamen non dicimus, quod quidquid potuerit, possit. Ergo videtur quod nec de Deo dicendum sit.

[3191] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, Deus ab aeterno potuit non praedestinare Petrum, quem voluntarie praedestinavit. Sed modo non potest eum non praedestinare: quia non potest esse quod aliquis sit prius praedestinatus et postea non praedestinatus. Ergo non quidquid potuit, potest.

[3192] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 arg. 5 Sed contra, quantitas potentiae attenditur secundum multitudinem objectorum: quia virtualis quantitas dividitur secundum objecta. Sed potentia Dei diminui non potest. Ergo videtur quod quidquid Deus olim potuit, et modo possit.

[3193] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod hoc quod negetur aliquem posse aliquid, potest contingere ex duobus: vel ex defectu potentiae, sicut qui non habet potentiam visivam, dicitur non posse videre; aut ex parte objecti quod non habet rationem possibilis, sicut habens visum dicitur non posse videre sonum, qui non est visibilis. Et primo modo nihil dicitur Deus non posse, cum sua potentia sit perfectissima; sed secundo modo dicitur non posse quaedam, sicut quod idem simul sit et non sit. Unde magis proprie diceretur ista non posse fieri quam Deum ista facere non posse. Similiter dicendum est, quod hoc quod aliquis non possit quidquid potuit, potest contingere ex duobus: vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat; et sic Deo non competit, immo hoc modo procedit solutio Magistri in littera; vel ex mutatione objecti, quod amittit rationem possibilis, quam prius habebat; potentia enim activa est respectu operabilis alicujus. Unde quando aliquid est jam determinatum ut sit praesens in actu, vel in praeteritum transiit, possibilis rationem amittit; et ideo dicitur, quod Deus illud facere non potest: quod quidem est eadem res, sed diversis enuntiationibus significata propter temporum diversitatem.

[3194] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando jam est existens actu, amittit rationem possibilis fieri.

[3195] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 ad 2 Et similiter dicendum est ad secundum, quod procedebat de praeterito.

[3196] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, aliquis potest fecisse hoc vel illud, potest dupliciter intelligi: vel ita quod praeteritum se teneat ex parte possibilis, et sic nihil est dictu; quia quod praeteritum est, possibilis rationem amittit: vel quod intelligatur circa exitum possibilis a potentia; et sic dicitur, Deus potest fecisse hoc vel illud, quia habet potentiam qua hoc fecit. Sed hoc caeco non convenit: non enim habet potentiam qua quandoque vidit; unde nullo modo verum est quod caecus possit vidisse.

[3197] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actus praedestinationis aeternitate mensuratur, et non in praeteritum transit: et ideo semper eodem modo possibilis rationem habet, inquantum est ex liberalitate voluntatis divinae; sed ex parte effectus in praeteritum transit, et secundum hoc possibilis rationem amittit.

[3198] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum etiam patet responsio ex dictis, in corp. art.

Expositio textus

[3199] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 expos. *Licet non possit modo incarnari.* Videtur hoc esse falsum: quia sicut filius carnem assumpsit, ita et pater potuit et potest carnem assumere, ut in 3, dist. 1, quaest. 2, art. 3, dicitur. Ergo videtur quod etiam possit nunc incarnari. Ad quod dicendum, quod Magister intelligit de eadem numero incarnatione quae olim facta est. Si enim modo incarnaretur, non esset idem incarnari numero, sed alia incarnatio.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber I a distinctione XLV ad distinctionem XLVIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 45

Prooemium

[3200] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de scientia et omnipotentia Dei, hic tertio determinat de voluntate ipsius; et dividitur in partes duas: in prima determinat de Dei voluntate; in secunda de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem ejus, 48 distinct., ibi:

sciendum quoque est quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri. Prima in duas: in prima determinat de voluntate Dei quid sit, et quot modis dicatur; in secunda inquirit de efficacia ejus, 46 distinct., ibi: *hic oritur quaestio.* Prima dividitur in tres: in prima determinat de voluntate secundum ipsius quidditatem; in secunda determinat causalitatem ejus, ibi: *haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt*; in tertia assignat voluntatis multitudinem, quantum ad acceptionem nominis, ibi: *hic non est praetereundum nobis quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit.* Prima in duas: in prima ostendit quod voluntas Dei sit sua essentia; in secunda ponit objectionem contrariam, et solvit, ibi: *et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quae vult. Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt.* Hic ostendit quod voluntas Dei est prima causa rerum; et circa hoc duo facit: primo proponit intentum; secundo probat propositum, ibi: *qui enim causam ejus quaerit, aliquid majus ea quaerit.* Probat autem duo quae pertinent ad rationem primae causae: primo quod voluntatis Dei non sit alia causa; secundo quod ipsa sit omnium rerum causa, ibi: *voluntas igitur Dei (...) prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Hic non est praetereundum nobis, quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit.* Hic ostendit quod nomen voluntatis multipliciter accipiatur, quamvis sit tantum una Dei voluntas; et dividitur in partes tres: in prima ponit principalem significationem et propriam, secundum quod Dei voluntas dicitur ejus beneplacitum; in secunda ponit significationem figurativam, secundum quod signum voluntatis voluntas dicitur, ibi: *aliquando vero secundum quamdam figuram dicendi voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas ejus.* In tertia comparat voluntatem signi ad voluntatem beneplaciti, ibi: *quinque igitur supra posita sunt, quae dicuntur secundum tropum Dei voluntas.* Circa secundam partem duo facit: primo ostendit voluntatem signi multipliciter dici; secundo prosequitur diversa voluntatis signa, quae voluntas Dei dicuntur, ibi: *ideo autem praeceptio, prohibitio, atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinae voluntatis.* Et circa hoc duo facit: primo prosequitur de tribus signis quae pertinent ad faciendum vel non faciendum: secundo prosequitur de aliis duobus, quae pertinent ad id quod in praesenti fit, ibi: *permissio quoque Dei et operatio, voluntas Dei appellantur.* Circa primum tria facit: primo assignat rationem quare haec signa voluntatis dici voluntas possunt; secundo confirmat per auctoritatem, quod voluntates dicantur, ibi: *pro praecepto Dei atque consilio potest accipi voluntas*; tertio ostendit distantiam inter haec signa et beneplaciti voluntatem, ibi: *et si illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia signa sunt divinae voluntatis, non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuicumque praecepit vel non fieri quod prohibuit.* Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum in Deo sit voluntas; 2 utrum voluntas sit ipsius tantum objecti vel etiam aliorum; 3 utrum voluntas sua sit causa eorum quae fiunt; 4 de divisione voluntatis ejus in voluntatem signi et beneplaciti.

Articulus 1

[3201] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Deo sit voluntas

[3202] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas Deo non conveniat. Voluntas enim appetitus quidam est. Sed omnis appetitus est imperfecti; unde etiam 1 Physic. dicitur, quod materia appetit formam. Ergo cum in Deo nulla sit imperfectio, videtur quod nec voluntas.

[3203] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, actus voluntatis est tendere in finem, qui est ejus objectum. Sed ei quod est finis ultimus, non competit tendere in finem. Ergo cum Deus sit finis omnium, videtur quod sibi voluntas non competat.

[3204] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum voluntas est movens motum, quia movetur a volito. Sed secundum Boetium, Deus immobilis manens dat cuncta moveri; unde etiam in 9 Metaph. dicitur quod movet sicut desideratum. Desideratum autem non motum movet desiderium. Ergo videtur quod voluntas sibi non competat.

[3205] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, et etiam secundum Damascenum, voluntas est in ratione. Sed ratio nominat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae, ut dicit Isaac in libro definitionum, qualis cognitio Deo non competit. Ergo videtur quod nec voluntas.

[3206] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, quae etiam in littera inducuntur.

[3207] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum illud supremum quod est in nobis maxime Deo conformamur. Sed supremum in nobis videtur voluntas esse quae est motor aliarum virtutum, secundum Anselmum, et etiam est liberrimum in natura nostra. Ergo videtur quod voluntas maxime Deo sit attribuenda.

[3208] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, omnes qui Deum confitentur, eum felicissimum ponunt. Sed felicitas sine delectatione esse non potest, ut in 1 Ethic. dicitur. Ergo in Deo est summa delectatio. Sed delectatio non potest esse sine concupiscentia vel voluntate: quia delectatio consistit in quadam voluntatis complacentia. Ergo videtur quod voluntas in Deo sit.

[3209] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. Cujus ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva; una quae sequitur apprehensionem intellectus, quae voluntas dicitur; alia quae sequitur apprehensionem sensus; quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem.

Unde cum in Deo, ut supra ostensum est, dist. 35, quaest. unica, art. 1, sit intellectualis cognitio, oportet quod in eo etiam sit voluntas et delectatio, secundum quod una et simplici operatione Deus gaudet, ut in 7 Ethic. dicit philosophus. In omni enim natura cognoscente operatio perfecta et naturalis delectabilis est.

[3210] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Deo dicatur esse voluntas, non tamen conceditur ibi esse appetitus: quia secundum Augustinum, appetitus proprie est rei non habitae. Deus autem totum suum bonum in se habet. Unde nec etiam in nobis proprie voluntas appetitus est quando volito conjuncta est. Sed amor est rei jam habitae, secundum Augustinum.

[3211] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 ad 2 Et per hoc patet etiam responsio ad secundum. Quia tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine; sed operationem habere circa finem, hoc est voluntati essentiale; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat, et in se delectatur.

[3212] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas non movetur nisi a fine: finis autem voluntatis divinae est ipsa sua bonitas quae est idem quod voluntas secundum rem; et ideo non sequitur quod Deus sit movens motum, proprie loquendo, quia omne movens est aliud a moto. Sed forte propter hoc Plato posuit quod primum movens seipsum movet, inquantum cognoscit se et amat se, ut in 8 Physic. dicit Commentator; et hoc non nisi metaphorice dicitur, sicut etiam dicitur, quod finis movet.

[3213] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum gradum cognitionis etiam est gradus virtutis appetitivae; quantum enim ratio superat sensum, tantum voluntas rationis superat appetitum sensus; et quanto intellectus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas ejus superat voluntatem nostram; et hoc per rationem concludebatur, scilicet quod Deo non conveniat voluntas ad modum voluntatis nostrae; et tamen sicut ratio nostra vocatur intellectus, et intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in 7 cap. de Divin. Nomin., propter convenientiam in immaterialitate; ita et voluntas communi nomine utrobique dicitur.

Articulus 2

[3214] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 tit. Utrum voluntas Dei sit tantum sui ipsius

[3215] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit nisi sui ipsius. Quia, secundum philosophum, voluntas est finis; electio autem eorum quae sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic. Sed nihil aliud est finis suae operationis nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

[3216] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, voluntas movetur a volito. Sed nihil potest esse movens voluntatem divinam nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

[3217] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, cujuslibet voluntas est ejus quod est bonum sibi. Sed omne quod est bonum alicui differt ad eum, utrum illud sit, vel non sit. Cum igitur de nullo creato differat ad ipsum, utrum sit, vel non sit; eo quod bonorum nostrorum non eget, sed totum bonum in se habet; videtur quod voluntas sua ad ea quae sunt extra eum, non se extendat.

[3218] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ea quae sunt ad finem, non quaeruntur nisi propter finem. Ergo habito fine non est ulterius voluntas eorum quae sunt ad finem. Sed omnium creaturarum finis est divina bonitas, quae in ipso Deo ab aeterno est. Ergo videtur quod ad ea quae sunt extra ipsum voluntas ejus non se extendat.

[3219] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, amor consistit in actu voluntatis. Sed de Deo dicitur, Sap. 11, quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit. Ergo voluntas ejus est etiam creatorum ab eo.

[3220] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet scientia Dei ad verum, ita se habet voluntas ejus ad bonum. Sed scientia ejus est omnium verorum. Ergo et voluntas ejus est omnium bonorum.

[3221] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, inquantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, inquantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam: quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum provenire: sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo Augustinus dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram.

[3222] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in objecto alicujus potentiae est duo considerare: scilicet illud quod est materiale, et illud quod formaliter complet rationem objecti; sicut patet in visu: quia color est visibile in potentia, et non efficitur visibile in actu nisi per actum lucis. Similiter dico, quod illud quod formaliter complet rationem voliti, est finis, ex quo est ratio boni; et hoc intelligit philosophus cum dicit, quod voluntas est finis; sed ea quae sunt ad finem, se habent materialiter ad objectum voluntatis, ut scilicet sint volita per ordinem finis, sicut color videtur per actum lucis.

[3223] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod est volitum sicut finis, est movens voluntatem, et perficiens eam: et sic nihil movet voluntatem divinam nisi Deus: sed illud quod est ordinatum ad finem est volitum ab eo sicut effectum a voluntate, et motum ab ea; sicut patet in voluntate artificis quae est principium operationum ordinatarum in finem.

[3224] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas Dei non est nisi ejus quod est suum bonum; sed tamen non eodem modo sicut in voluntate nostra, quae vult bonum suum, quo scilicet perficitur sicut fine, vel per quod finem consequitur; sed voluntas divina vult bonum suum quod est ipsa et quod ab ea est, et non per quod juvatur; et ideo refert ad ipsius perfectionem, utrum volitum ab eo sit vel non sit.

[3225] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente.

Articulus 3

[3226] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 tit. Utrum voluntas Dei sit causa rerum

[3227] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntati divinae non sit adscribenda rerum causalitas. Voluntas enim Dei est tantum bonorum. Sed omnium bonorum sufficiens causa est scientia ipsius. Ergo non oportet voluntatem Dei causam rerum ponere.

[3228] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Deus non est causa rerum nisi per suam operationem. Sed esse principium operationis pertinet ad causam ratione potentiae. Ergo potentia potius dicenda est causa rerum quam voluntas.

[3229] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, a causa contingente nunquam potest esse effectus necessarius. Sed voluntas est causa contingens: quia ad utrumlibet se habet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Cum igitur in mundo sint multa necessaria, ut omnia incorruptibilia, videtur quod non omnium causa sit voluntas.

[3230] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, posita causa sufficiente alicujus rei, superflue adduntur ad eamdem rem aliae causae. Si ergo voluntas Dei sufficiens causa rerum est (insufficiens enim non potest esse), videtur quod omnes causae naturales superfluant, et omnes potentiae animae et omnes habitus infusi: quod frivolum est.

[3231] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, ex causa sufficienti potest aliquid demonstrari. Si ergo voluntas Dei sufficiens est causa omnium, videtur quod haec sit sufficiens demonstratio ad omnia: quare hoc est? Quia Deus voluit; et sic facile esset omnia scire, et supervacua essent sanctorum et philosophorum studia qui ad assignandas divinarum operationum rationes multipliciter laboraverunt: quod stultum est dicere.

[3232] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, secundum philosophum, omnium artificiatorum principium est voluntas artificis. Sed ea quae sunt procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice, ut a sanctis et philosophis traditur. Ergo omnium quae sunt, causa est Dei voluntas.

[3233] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit: *amor trahit superiora in provisionem minus habentium.* Sed omnia quae sunt, provisione divina in esse prodierunt. Cum igitur amor in actu voluntatis consistat, videtur quod principium omnium rerum sit divina voluntas.

[3234] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminatae ad multa; sed forma quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur; et ideo in omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus: sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturae. Potentia autem Dei cum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud: nec ex parte materiae opus ejus determinationem recipere potest, quia ipse etiam materiam et formam producit. Unde oportet quod supra rationem potentiae sit aliquid aliud per quod opus determinetur. Hoc autem fit per scientiam, quae propriam rationem rei cognoscit. Sed quia scientia se habet ad opposita, est enim et bonorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae; et hoc est voluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest. Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate, ut dicit philosophus: et hoc convenit voluntati, inquantum objectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis, ut patet ex 2 Physic.: et ideo voluntati divinae ascribitur causalitas rerum.

[3235] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in scientia non perficitur ratio causalitatis, ut dictum est, in corp. art., nisi adjuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia.

[3236] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas est principium operationis, ut primum imperans opus; sed potentia in his quae agunt per voluntatem, est principium operis ut exequens: et in hoc consistit ratio potentiae ut sit proximum principium operis, et non primum: et sic voluntas Dei potius dicitur causa rerum quam potentia.

[3237] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas divina libertatem habet, et ex hoc convenit sibi quod sit ad utrumlibet; sed super hoc habet immutabilitatem, ut ei quod vult, immobiliter adhaereat, ex quo illud velle ponitur: et hanc immobilitatem imitantur ea quae sunt necessaria in entibus, quamvis non ipsam adaequent: et propter hoc non est dicendum, quod sit causa contingens: quia contingentia mutabilitatem important.

[3238] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur.

[3239] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod demonstratio quae facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei; et ideo oportet ad scientiam de rebus habendam nobis alias rationes quaerere post voluntatem ejus, quae est causa prima rerum et communis; et praecipue cum voluntatem ejus non plene cognoscamus, ut in ea propriam rei rationem videamus, sicut ipse videt qui in se omnia cognoscit.

Articulus 4

[3240] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 tit. Utrum voluntas Dei distinguatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi

[3241] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod distinctio voluntatis in littera posita, sit incompetens. Sicut enim voluntas Dei se habet ad plura, ita et scientia ejus. Sed scientiae non assignantur diversa signa. Ergo videtur quod nec voluntati assignari debeant; cum etiam utrumque occultum sit aequaliter.

[3242] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne signum cui non respondet signatum, est signum falsum. Sed istis signis voluntatis quae in littera ponuntur, quandoque non respondet signatum: quia permittit mala quae non vult, et praecipit etiam bona quae non vult fieri, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod sint falsa signa, et ita pro signis assignari non debeant.

[3243] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut invenitur bonum et melius, ita invenitur malum et pejus, ut veniale et mortale. Sed respectu horum duorum fiendorum est tantum unum signum, scilicet prohibitio. Ergo videtur quod etiam bonorum esse debeat unum tantum signum et non duo, scilicet praeceptum et consilium.

[3244] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, objectum voluntatis est bonum. Sed malum fieri non est bonum, ut infra dicetur, dist. seq., quaest. unica, art. 4. Ergo respectu hujus nullum signum voluntatis divinae debet esse: et ita permissio superfluit.

[3245] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut signa voluntatis respiciunt diversa, ita et voluntas beneplaciti est diversorum. Si ergo assignantur diversa signa voluntatis propter diversitatem eorum, videtur quod etiam voluntas beneplaciti multiplicari debeat; aut si non hoc, nec illud.

[3246] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod de Deo quaedam dicuntur proprie, quaedam metaphorice. Ea quae proprie de ipso dicuntur, vere in eo sunt; sed ea quae metaphorice, dicuntur de eo per similitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem, sicut dicitur ignis Deuter. 4, eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, ita Deus ad consumendum nequitiam. Unde ipsum esse destruentem nequitiam, est ipsum esse ignem, et ipsa consumptio activa est igneitas ejus; et per modum istum ipsa punitio dicitur ira ejus: et quia effectus est signum causae, ideo ea secundum quae attenditur similitudo vel irae vel alicujus alterius dicuntur esse signa: unde punitio dicitur signum irae ejus. Sed dico, quod Deus potest dici velle aliquid dupliciter. Vel proprie, et sic dicitur velle illud cujus voluntas vere in eo est, et quod sibi complacet; et haec est voluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid velle metaphorice, eo quod ad modum volentis se habet, inquantum praecipit vel consulit vel aliquid hujusmodi facit. Unde ea in quibus attenditur similitudo istius rei ad voluntatem Dei, voluntates ejus metaphorice dicuntur: et quia talia sunt effectus, dicuntur signa. Horum autem signorum diversitatis ratio haec est. Assignantur enim haec signa voluntati divinae secundum quod est rerum humanarum, quibus speciali modo providet. Potest ergo signum voluntatis accipi aut secundum ordinationem hominum in finem aeternae salutis, aut secundum executionem ordinis. Ad finem autem consequendum providentiae est duo largiri; ea scilicet quibus res promoveatur in finem, et ea quibus ab impedientibus liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina eis collatas, ita et humana voluntas per consilia et praecepta ordinatur in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur prohibitionibus; sicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua et ungues, et hujusmodi, quibus se juvent contra impugnantia. Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc potest esse dupliciter. Aut secundum quod tendit in id ad quod ordinatum est, bonum faciendo: et respectu hujus est hoc signum quod est operatio: quia Deus in nobis omnia bona operatur. Aut etiam exeundo ab illo ordine, mala faciendo, qui etiam exitus providentiae subjacet non ut provisus sed ut ordinatus: et respectu hujus est permissio. Vel potest sumi melius sic: quia vel signum voluntatis est respectu praesentium; et sic respectu bonorum est operatio, respectu malorum permissio: vel est futurorum: et sic respectu malorum est prohibitio; respectu boni ad quod omnes tenentur, praeceptum; sed respectu perfectioris boni quod non omnes attingunt, est consilium: et continentur hoc versu: *praecipit, ac prohibet, permittit, consulit, implet.*

[3247] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei vere et perfecte est omnium, sed non voluntas: et ideo quaedam metaphorice dicitur velle quae simpliciter non vult, propter quod voluntas signi assignatur.

[3248] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod effectus qui est signum alicujus secundum proprietatem in uno, est signum ejusdem secundum similitudinem in altero, in omnibus quae metaphorice dicuntur; sicut punitio est signum irae in homine, et in Deo est signum voluntatis puniendi, quae per similitudinem ira dicitur. Et similiter dico, quod istis signis respondet aliquid in Deo, quod per similitudinem dicitur voluntas hujus rei, ut praecepto voluntas praecipiendi, et ordinandi naturam rationalem in finem, et sic de aliis. Unde patet quod haec signa non sunt falsa.

[3249] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in dispositione naturarum dantur a Deo diversae virtutes, quarum una est nobilior altera, ut sic una res perfectius consequatur finem quam alia; ita etiam in dispositione hominum sunt diversa ordinantia in finem; unum communiter omnium, scilicet praeceptum; et alterum perfectorum, scilicet consilium. Sed omne peccatum est in exeundo ab ordine finis; et ideo cuilibet peccatum quodlibet vitandum est. Nec in hoc diversus gradus hominum attenditur; et propter hoc unum signum tantum datur de hoc, scilicet prohibitio.

[3250] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus non vult mala proprie fieri; sed vult aliquid eis conjunctum, ut infra dicetur, dist. seq., quaest. unic., art. 4; ex quo sequitur quod permittat: et ideo permissio ipsa effectus est alicujus voluntatis, et metaphorice voluntas dicitur.

[3251] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas divina, quamvis sit plurium volitorum, non tamen est nisi una: quia omnia illa vult in uno per se volito, scilicet sua bonitate; sicut omnia etiam cognoscit cognoscendo essentiam suam.

Expositio textus

[3252] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 expos. *Ideoque placuit vanitati philosophorum etiam causis aliis ea attribuere.* Hoc dicit quantum ad illos qui causam agentem negabant, et ponebant mundum factum esse casu, et quod omnia procederent ex necessitate naturae: vel quantum ad illos qui ponunt Deum non immediate operari in omnibus, sed in uno tantum, quod est primum creatum. *Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum.* Per hoc non excluduntur aliae causae a causalitate, sed ab hoc quod est esse primam causam.

Distinctio 46

Prooemium

[3253] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 pr. Postquam determinavit de voluntate divina quid sit, et quot modis dicatur, hic inquirit de efficacia ipsius, et dividitur in partes duas: in prima movet quasdam quaestiones de quibusdam quae videntur divinam voluntatem ostendere inefficacem: in secunda ostendit ipsam esse efficacem in omnibus, 47 dist.: *voluntas quippe Dei semper efficax est.* Prima pars dividitur in duas, secundum duo quae possunt divinam voluntatem inefficacem ostendere, vel quod non fiat quod vult, vel quod fiat quod non vult. In prima ergo parte pertractat quaestionem hanc, utrum aliquid velit fieri quod non fiat; in secunda, utrum aliquid fiat quod non velit, ibi: *ideoque cum constet omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate (...) recte quaeri solet, utrum et mala omnia quae fiunt, idest peccata, Dei fiant voluntate.* Circa primum duo facit: primo movet dubitationem ex duabus auctoritatibus; secundo exponit eas, ibi: *sed audiamus solutionem. Ideoque cum constet omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate (...) recte quaeri solet, utrum et mala omnia quae fiunt, idest peccata, Dei fiant voluntate.* Hic pertractat secundam quaestionem, inquirendo, utrum Deus non velit, vel velit mala fieri, quae tamen fiunt. Circa hoc tria facit: primo movet quaestionem, et ponit diversas opiniones; secundo prosequitur eas, ibi: *qui enim dicunt Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem*; tertio eligit unam illarum, ibi: *haec igitur et alia hujusmodi inania relinquentes (...) dicamus Deum non velle mala fieri.* Circa secundum duo facit: primo prosequitur primam opinionem, ponendo duas rationes ejus; secundo prosequitur secundam opinionem, ibi: *illi vero qui dicunt, Dei voluntate mala non fieri vel esse, inductionibus praemissis ita respondent.* Circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo secundum hanc opinionem respondetur ad rationes primae opinionis; secundo inducuntur rationes ad opinionem secundam, ibi: *si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire*; tertio excludit quamdam sophisticam objectionem contra hanc opinionem, ibi: *jam sufficienter ostensum est quod Deo auctore non fiunt mala.* Circa primum duo facit: primo ponitur solutio rationis primae; secundo secundae, ibi: *quod autem ait Augustinus, mala fieri, bonum est (...) ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quae fiunt, Deus bona elicit. Si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire.* Hic ponit rationes pro secunda opinione: et dividitur in partes tres, secundum tres rationes. Secunda incipit ibi: *deinde idem Augustinus quaerens quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit.* Tertia ibi: *item aliter etiam ostenditur quod Deo auctore, idest volente, non fiunt mala.* Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus omnes homines salvos fieri velit; 2 utrum mala fieri sit bonum; 3 utrum malum sit de perfectione universi; 4 utrum Deus mala fieri velit.

Articulus 1

[3254] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri

[3255] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus omnes homines salvos fieri velit. Primo per auctoritatem apostoli, quae etiam in littera inducitur, quae est 1 Tim. 2, 4: *vult omnes homines salvos fieri.*

[3256] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 2 Si dicas quod vult voluntate conditionata, et non absoluta. Contra, voluntas conditionata est voluntas imperfecta. Sed nihil imperfectum Deo est attribuendum. Ergo et cetera.

[3257] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, voluntas habentis caritatem imitatur voluntatem divinam. Sed habens caritatem, cujuslibet salutem optat. Ergo videtur quod et Deus omnium salutem velit.

[3258] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne agens per intentionem, vult quod opus suum finem consequatur. Sed finis hominis est salus aeterna, ad quam Deus eum creavit. Ergo vult omnes homines salvos fieri.

[3259] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, nullus potest salvari nisi Deus eum velit salvare. Si ergo Deus omnem hominem salvare vult, non est in potestate cujuslibet hominis ut salvetur. Sed pro eo quod non est in potestate nostra, non meremur poenam vel vituperium. Ergo non est imputandum eis qui non salvantur: quod falsum est. Ergo videtur quod Deus omnes homines salvare velit.

[3260] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, praedestinatio est propositum miserendi, secundum Augustinum. Si igitur Deus vellet omnes salvari, omnes essent praedestinati. Sed hoc falsum est: quia cum non omnes salventur, aliquis esset praedestinatus qui non salvaretur. Ergo non vult Deus omnes homines salvos fieri.

[3261] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, voluntas Dei est prima et summa causa rerum, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. 1, art. 3. Sed posita causa, ponitur effectus. Sed non omnes salvantur. Ergo videtur quod nec voluntas Dei sit de omnium salute.

[3262] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, secundum Damascenum, quod voluntas est duplex; scilicet antecedens, et consequens: et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas conditiones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura ejus et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens. Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines salvos fieri vult, secundum Damascenum. Et hujus voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales, et praecepta legis, et hujusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur; bonum enim est eum qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia injustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. unica, art. 3.

[3263] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Damascenum, verbum apostoli intelligitur de voluntate antecedente, et non de consequente. Sed secundum Augustinum, intelligitur de consequente. Unde exponit eam dupliciter. Uno modo ut sit distributio accommoda pro omnibus qui salvantur, ut in littera dicitur. Alio modo ut sit distributio pro generibus singulorum, quia de qualibet conditione hominum aliquos praedestinavit ad vitam; et non pro singulis generum.

[3264] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem.

[3265] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habens caritatem, optat omnibus salutem aeternam absolute, eo quod cognitioni suae non subjacent conditiones quibus a salute aliquis deordinatur, quae divinae cognitioni subjacent; et ideo non est idem judicium de voluntate habentis caritatem, et de voluntate consequente ipsius Dei.

[3266] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sapiens artifex non vult quod opus suum finem attingat nisi secundum rationem finis: si enim aliquam habeat contrariam dispositionem ad formam quam inducere intendit, non inducit in eo formam, nisi forte illa indispositione remota; sicut aedificator non vult quod lapides conveniant ad constitutionem domus ruditate in eis manente; et ita etiam est de Deo.

[3267] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod istae conditiones quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine: et ideo totum quod sequitur, sibi imputatur ad culpam.

Articulus 2

[3268] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 tit. Utrum sit bonum fieri mala

[3269] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mala fieri sit bonum. Verum enim et bonum convertuntur. Sed mala fieri est verum. Ergo est bonum.

[3270] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid est volitum, est bonum: quia malum est praeter voluntatem, ut dicit Dionysius. Sed mala fieri est volitum a faciente malum voluntarie. Ergo mala fieri est bonum.

[3271] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est causa boni, videtur esse bonum, et non malum; sicut frigidum non est causa calidi. Sed hoc quod est mala fieri, est causa boni; sicut ex actione mala causatur bona passio, et multa hujusmodi, quae ex hoc quod mala fiunt, eliciuntur. Ergo mala fieri est bonum.

[3272] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne justum est bonum. Sed mala fieri est justum. Ergo, et cetera. Probatio mediae. Omnis poena a Deo est et justa est. Sed unum peccatum est poena alterius, ut Gregorius dicit, et probatur ex hoc quod habetur ad Rom. 1, 24: *propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam*; et in Apoc. ult. 2: *qui in sordibus est sordescat adhuc.* Ergo mala fieri est justum: ergo est bonum.

[3273] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, quaedam mala sunt, sicut actus peccati, quorum esse est fieri. Si igitur eorum fieri est bonum, et ipsa esse est bonum; quod a nulla opinione conceditur.

[3274] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, motus, secundum philosophum, recipit speciem a termino. Sed quodlibet fieri terminatur ad esse hoc ejus quod fit. Ergo cum malum non sit bonum, videtur quod nec malum fieri, bonum sit.

[3275] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod super hoc sumuntur duae opiniones in littera, quae in quodam concordant, in hoc scilicet quod est, mala non esse bona; in quodam vero discordant, eo quod una ponit mala fieri vel esse, bonum esse; alia vero hoc negat: et haec videtur verior, sicut et Magister dicit. Omnibus enim constat quod malum, per se loquendo, bonum non est; sed per accidens potest esse bonum, inquantum scilicet conjungitur in universo alicui bono, ad quod per accidens ordinem habet; sicut aedificator dicitur albus per accidens, inquantum scilicet ars aedificativa et albedo in eodem subjecto conveniunt: et quia esse vel fieri ponit quemdam ordinem, secundum quod includit compositionem quamdam; ideo prima opinio dicebat, quod esse mala vel fieri bonum est. Sed hoc non sufficit: quia sicut malum per se non est bonum, ita etiam ordo mali non est bonum secundum se, cum magis malum, inquantum hujusmodi, sit inordinatum; et ipsa inordinatio est ordo ejus, sicut ipsum privari est esse ejus, et ipsa negatio est ejus positio, sicut est in ceteris privationibus. Et ideo mala fieri vel esse, malum est, et non bonum: quia cum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly esse designat compositionem hujus privationis ad subjectum, in qua compositione non consistit ratio bonitatis; sicut etiam cum dicimus albedinem esse abstractum, significamus ordinem ejus ad subjectum, quia accidentis esse est inesse. Sed comparatio mali ad bonum quod ex Deo elicitur, significat ly esse positum in hoc dicto, mala esse occasiones bonorum. Et ideo hoc bonum est, mala esse occasiones bonorum; sed mala esse simpliciter, non est bonum.

[3276] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 19, quaest., 5, art. 2, veritas est de his quorum ratio completur per operationem animae et fundamentum habent in re. Non est autem inconveniens quod de re mala sit operatio animae bona, et quod rei malae ratio sit in anima bona; sicut etiam non ens in re dicitur ens in anima ratiocinante, ut negationes et privationes, sicut patet ex 4 Metaphys., secundum Commentatorem. Unde si procedatur a bonitate veritatis secundum quod completur in operatione animae, ad bonitatem ejus quod est in re, erit fallacia accidentis: hoc enim quod est mala esse, accidit huic quod est in re, in quo consistit ratio veri, ut scilicet significetur vel intelligatur aliquid sicut est in re. Unde nihil prohibet dicere, quod mala esse est verum; sed haec veritas, qua vere dicitur vel significatur mala esse, est bonum, quamvis mala esse sit malum.

[3277] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mala fieri non est volitum per se, sed per accidens tantum, inquantum est bonum aestimatum ratione alicujus boni annexi: quia nihil est pure malum, secundum Dionysium. Ideo omnis malus quodammodo est ignorans, secundum philosophum, inquantum decipitur in eligendo.

[3278] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod mala fieri non est causa boni, nisi occasionaliter et per accidens. Est enim quaedam causa per accidens quae nihil operatur ad effectum, sicut musica aedificatoris ad domum. Est etiam quaedam causa per accidens, cujus operatio attingit usque ad effectum, quem tamen praeter intentionem inducit: et talis causa per accidens est casus vel fortuna; sicut fodiens sepulcrum ad sepeliendum, invenit thesaurum praeter intentionem. Quaedam vero causa per accidens est quae aliquid operatur, non tamen pertingit ejus operatio usque ad effectum conjunctum; et sic mala fieri est per accidens causa boni; sicut patet quod persecutio tyranni non tangit patientiam martyris, sed cruciatum corporis qui est materia patientiae; et talis causa dicitur proprie occasio. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum; quia unum contrariorum potest esse per accidens causa alterius, sicut frigidum per accidens calefacit, ut in 8 Physic. dicitur.

[3279] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum per se non est poena, sed per accidens tantum, scilicet ratione antecedentis et consequentis eam. Si enim consideretur actio peccati secundum quod egreditur ab agente voluntario, sic habet rationem culpae et injustitiae; sed antecedens hanc actionem, scilicet desertio a Deo propter meritum praecedentis culpae, inquantum est ex ordinatione divina, rationem poenae habet, et justa est. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum. Similiter etiam defectus qui consequitur ipsum actum peccati in eo quod dum inordinate persequitur parvum bonum, deficit a magno bono, poena est ex justa Dei ordinatione proveniens; ut cum aliquis quaerit delectationem corporis, et amittit delectationem Dei; et propter hoc dicit Augustinus, quod omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena.

Articulus 3

[3280] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 tit. Utrum malum sit de perfectione universi

[3281] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod malum sit de perfectione universi. Dicit enim Dionysius: *erit malum ad omnis*, idest universi, *perfectionem conferens, et toti secundum seipsum non imperfectum esse largiens.*

[3282] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, bonum universi est bonum ordinis. Sed in universo malum est ordinatum: unde dicitur in littera, quod malum bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona. Ergo malum est de perfectione universi.

[3283] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud sine quo multae perfectiones universo deessent, ad perfectionem universi confert. Sed malum est hujusmodi: si enim corruptio elementorum non esset, non esset forma mixti, neque anima in corpore mixto; et si non esset persecutio, non esset patientia martyrum; et si non esset miseria, non esset misericordia. Ergo et cetera.

[3284] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnis ratio bonitatis confert ad universi perfectionem. Sed si malum non esset, aliqua ratio bonitatis universo deesset, scilicet bonitas comparationis, qua bonum commendatur per comparationem ad malum. Ergo malum est de perfectione universi.

[3285] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 5 Sed contra, quidquid est de perfectione universi, est vel existens, sicut substantia, vel in existentibus, sicut accidentia. Sed malum non est hujusmodi, ut Dionysius probat. Ergo non est de perfectione universi.

[3286] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, illud sine quo universum melius esset, non confert ad perfectionem universi. Sed si malum non esset, universum melius esset: quia malum plus tollit uni quam addat alteri, quia ei cujus est, tollit bonitatem absolutam, alteri autem addit bonitatem comparationis. Ergo et cetera.

[3287] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod malum per se ad universi perfectionem non confert: illud enim per se confert ad perfectionem alicujus totius quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius dicit; nec iterum per se aliquod bonum causat. Sed per accidens confert ad universi perfectionem, inquantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi. Hoc autem potest esse vel per antecedens malum, vel consequens. Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit, et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cujus defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis: quia causae per accidens infinitae sunt, secundum philosophum.

[3288] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius concludit hoc ducendo ad impossibile: et ideo relinquit hoc quasi pro inconvenienti, quod malum per se sit de perfectione universi.

[3289] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud bonum ordinis, quo malum ordinatum est, non est in eo in quo est malum, sed in altero; sicut saevitia tyranni ordinatur per patientiam, quae est in martyre; vel in eodem jam altero, sicut habitualis, quae resultat ex praecedente peccato in eo qui per poenitentiam jam alter effectus est: quia justus ordinat peccatum praecedens in eodem. Unde malum non confert ad perfectionem universi, nisi per accidens.

[3290] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illas perfectiones non per se adducit malum, sed consequuntur illud per accidens; et ideo ratio non procedit.

[3291] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum. Sciendum tamen, quod etsi nullum malum esset, adhuc posset esse bonitas comparationis magis boni ad minus bonum: quamvis enim minus bonum careat aliqua perfectione quae est in magis bono, non tamen oportet quod sit malum: quia malum consistit in privatione ejus quod est debitum et natum haberi, sicut est caecitas.

[3292] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intentio Dionysii, est dicere, quod malum non sit aliquid positive, neque ut per se subsistens, neque ut in alio ens; et ex hoc potest ostendi quod non pertineat per se ad perfectionem universi; sed per accidens pertinere, nihil prohibet.

[3293] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod de omnibus malis universaliter verum est quod si non permitterentur esse, universum imperfectius esset; quia non essent naturae illae ex quorum conditione est ut deficere possint; quibus subtractis universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis. Sed aliqua mala sunt quae si non essent, universum esset imperfectius; illa scilicet ad quae consequitur major perfectio quam illud quod privatur; sicut est corruptio elementorum, ad quam sequitur mixtio, et formae mixtorum nobiliores formis elementorum. Quaedam vero mala sunt quae si non essent, universum perfectius esset; illa scilicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpae, quae ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparationis, vel aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset perfectio ultima haberi; sicut sine patientiae actu in persecutionibus illatis potest aliquis ad vitam aeternam pervenire. Unde si nullus homo peccasset, universum genus humanum melius foret; quia etiam etsi directe salus unius occasionetur ex culpa alterius, tamen sine illa culpa salutem consequi posset; nec tamen haec mala neque illa per se ad perfectionem faciunt universi: quia perfectionum non sunt causae, sed occasiones.

Articulus 4

[3294] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 tit. Utrum Deus velit mala fieri

[3295] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus velit mala fieri. Quia, secundum Senecam, sapientis non est turbari, sed magis gaudere in infortuniis, in quibus bonum virtutis suae praecipue apparet; quod etiam philosophus, de felice innuit. Sed Deus est sapientissimus et felicissimus. Cum ergo decor justitiae et sapientiae suae appareat in malis quae fiunt, videtur quod Deus velit mala fieri.

[3296] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, mala fieri et non fieri sunt opposita secundum affirmationem et negationem. Sed inter talia opposita non cadit medium. Cum igitur haec sit falsa, Deus vult mala non fieri, ut communiter conceditur, videtur quod haec sit vera, Deus vult mala fieri.

[3297] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullius sapientis voluntas est impossibilium. Sed impossibile est quin remoto hoc quod est mala non fieri, sequatur mala fieri. Cum igitur a voluntate Dei removeatur hoc quod est mala non fieri, quia Deus non vult mala non fieri, videtur quod necessario velit mala fieri.

[3298] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut Deus est auctor gratiae, ita est et auctor naturae; et sicut culpa est privatio boni gratiae, ita et poena est privatio boni naturae, secundum Augustinum. Cum igitur Deus velit poenas Inferni, videtur quod eadem ratione velit mala culpae fieri.

[3299] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, voluntas non nisi finis est, et eorum quae ordinantur in finem. Sed mala non fiunt nisi per deordinationem a fine. Ergo Deus non vult mala fieri.

[3300] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quicumque conformat voluntatem suam voluntati Dei, non peccat. Sed quilibet peccator eo ipso peccat quod vult a se mala fieri. Ergo in hoc voluntatem suam divinae non conformat: ergo Deus non vult mala fieri.

[3301] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonorum omnium, et omnium suorum volitorum; hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum. Unde cum malum fieri secundum se non sit bonum, ut dictum est, art. antec., non erit per se volitum a Deo. Sed utrumque bonum sibi conjunctum est bonum et a Deo volitum, scilicet et antecedens, quod est conditio naturae potentis deficere, quam Deus in tali conditione instituit et conservat; unde dicitur, quod non vult mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Vult etiam bonum consequens, ex quo malum ordinatur: ex quo sequitur quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri.

[3302] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod decor divinae sapientiae apparet in permissione malorum, et ordinatione, quorum utrumque vult Deus, sed non malum fieri, quod secundum se dicit recessum a decore speciei exemplaris primi.

[3303] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis fieri et non fieri mala, sint opposita per affirmationem et per negationem; non tamen haec duo, velle fieri et velle non fieri, contradictorie opponuntur: quia utrumque est affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato. Unde neutra concedenda est, neque ipsum velle mala fieri, neque velle non fieri; sed non velle fieri, quod est negativum; non autem velle fieri; quia hic remanet actus voluntatis affirmatus; et negatio fertur ad volitum, sicut et in toto condeclinio ejus. Unde idem est nolle fieri, et velle non fieri.

[3304] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod mala culpae non fieri vult Deus voluntate antecedente, non autem voluntate consequente, nisi de illis quos scit mala non velle facere: quia voluntas consequens recipit conditionem creaturae. Nec tamen sequitur quod voluntate consequente velit mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Nec tamen impossibile vult: quia non vult ut simul mala fiant et non fiant, vel quod neutrum eorum sit unum, sicut objectio procedebat. Fieri enim mala, et mala non fieri, sunt contradictorie opposita; et ideo inter ea non potest esse medium; sed velle mala fieri, et velle non fieri, non sunt contradictoria; et ideo non est necesse alterum esse verum.

[3305] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut malum oppositum gratiae non est volitum a Deo; ita nec malum oppositum naturae; sed tamen ordinem unius ad alterum vult. Hic autem ordo importatur in ratione poenae: et ideo poenam vult inferri, sed culpam non vult fieri: quia in culpa significatur malum, secundum quod exit a causa deficiente, et non secundum quod ordinatur a Deo ordinante.

Expositio textus

[3306] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 expos. *Non quia nullus hominum est qui non illuminetur, sed quia nisi ab illo nullus illuminatur.* Hoc intelligitur de lumine gratiae. Si autem de lumine naturalis intellectus intelligatur, sic absolute omnem hominem illuminat: quia, secundum Ambrosium, omne verum a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. *Est enim aliquid quod in se bonum est.* Ratio hujus distinctionis est haec, quia, secundum Dionysium, bonum constat ex una causa perfecta; sed malum omnifariam contingit ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod aliquis actus sit absolute bonus, oportet quod congregetur bonitas objecti, a qua actus est bonus in se, ut dare eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, et bonum ex parte agentis, ut scilicet bene faciat; et hoc includit tria, secundum philosophum, in 2 Ethic.: scilicet voluntatem vel electionem, et debitum finem, et firmitatem in opere, ad minus in proposito: et hoc sufficit ad hoc quod actus absolute bonus dicatur. Sed in actibus qui ad alium ordinantur, oportet tertium adesse ad perfectionem bonitatis, ut in eo ad quem fit, effectum bonitatis consequatur. Et ex hoc sumitur quadruplex divisio boni, quae hic ponitur. Quod quoddam est quod habet haec tria, scilicet quod est bonum in se; et facienti, et cui fit; et hoc est secundum se et simpliciter et perfectum bonum. Aliquid autem est quod habet duo ex his, scilicet quod est in se bonum et facienti, sed non ei cui fit; et hoc est simpliciter bonum, sed non perfectum. Et aliquid habet alia duo, scilicet quod est bonum in se et cui fit, sed non facienti; et hoc non simpliciter bonum est, sed est per se bonum. Aliud autem est quod habet unum tantum ex his, scilicet quod nec est bonum in se nec facienti, sed cui fit; et hoc per accidens est. Quod autem sit bonum facienti et non in se, hoc non potest esse. Nihil autem est quod nec in se nec facienti nec alicui alteri prosit, cum omnia ordinata sint ad bonum. *Aperte astruit a minori*, idest a minori re, et non ab eo quod minus videtur: et ideo locus negativus est, et non affirmativus. Vel sumendum quod minus videtur hoc ipsum negatum, quod est sapientem hominem non esse auctorem deteriorationis, a quo minus videtur hoc negari quam a Deo. *Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior.* Videtur hoc esse falsum: quia sapientia est in cognitione. Contingit autem contraria eorum agere quae cognoscuntur. Et dicendum quod sapiens hic sumitur pro virtuoso; et modus iste accipiendi derivatur vel a sapore virtutis, ut quidam dicunt, vel verius ab opinione Socratis, qui secundum philosophum in 5 Ethic., virtutes scientias esse ponebat, et nullum peccare nisi ignorantem; quamvis aliqualiter hoc verum sit de ignorantia electionis, quae est in particulari in actu considerato. Vel potest dici, quod accipitur sapiens pro prudente, sicut etiam in definitione virtutis, quae ponitur in 2 Ethic., ubi dicitur: *prout sapiens determinabit.* Prudens autem, secundum philosophum, non peccat, sicut nec fortis, nec temperatus. *Deinde idem Augustinus quaerens, quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit.* Haec ratio differt a praecedenti: quia haec procedit ex ratione bonitatis, sed praecedens ex auctoritate divina, quia non est auctor malorum. *Non est causa tendendi ad non esse.* Contra, Deut. 32, 39: *ego occidam, et ego vivere faciam.* Et dicendum, quod non esse nunquam est per se intentum ab aliquo agente; sed esse aliquod ad quod consequitur non esse quoddam, sicut ad esse ignem sequitur non esse aerem. Ita et Deus vult esse ordinem justitiae et naturae in rebus, ad quem sequitur corruptio et punitio quorumdam. *Tendit vero ad non esse qui operatur malum.* Contra, malum nihil existentium corrumpit, secundum Dionysium: et ita non videtur quod peccans ad non esse tendat. Ad quod dicendum, quod malum privatio est, et omnis privatio est non esse quoddam, quamvis privationi semper substernatur aliquod esse. Unde qui peccat, tendit in non esse gratiae qua privatur, non autem in non esse naturae.

Distinctio 47

Prooemium

[3307] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 pr. Remotis quibusdam ex quibus videbatur tolli efficacia divinae voluntatis, hic ostendit eam efficacem esse: et dividitur in partes duas: in prima ostendit divinam voluntatem semper efficaciter impleri; in secunda exponit quaedam dubia in auctoritate, per quam propositum probavit, ibi: *sed attendendum est diligenter quomodo in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit praeter eam.* Ubi tria facit: primo movet dubitationem; secundo ponit solutionem, ibi: *verum, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur*; tertio concludit propositum, ibi: *ex praedictis liquet quod voluntas Dei, quae ipse est, semper invicta est.* Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum voluntas beneplaciti semper efficaciter impleatur; 2 utrum praeter voluntatem ejus aliquid fiat; 3 utrum illud quod fit praeter ejus voluntatem, voluntati ipsius obsequatur; 4 utrum illud quod est praeter ejus voluntatem, possit praecepto ejus subjacere.

Articulus 1

[3308] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 tit. Utrum voluntas divina semper efficaciter impleatur

[3309] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas divina non semper efficaciter impleatur. Causa enim quae ad utrumlibet se habet, non est efficax in productione effectus. Sed divina voluntas est ad utrumlibet: quia quod potest velle, potest non velle. Ergo, et cetera.

[3310] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis causae cujus effectus impediri non potest, effectus est necessarius. Si ergo voluntas divina adeo est efficax quod impediri non possit, effectus ejus erit necessarius. Sed omnium causa est voluntas divina, ut supra habitum est, dist. 45, quaest. unica, art. 3. Ergo omnia ex necessitate contingunt: quod est impossibile: ergo et primum.

[3311] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis causa prima quae producit effectum mediante causa secunda quae impediri potest, non producit efficaciter effectum suum; sicut motus solis est causa pullulationis arborum, mediante virtute generativa arboris quae deficere potest: unde effectus efficaciter non producitur, nec demonstrari potest ex causa prima. Sed voluntas Dei est causa prima, non excludens causas secundas, quae deficere possunt. Ergo videtur quod non efficaciter producat effectum.

[3312] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid modo vult Deus, ab aeterno voluit. Sed ab aeterno non voluit facere nisi quod facit. Ergo cum non possit facere nisi quod vult (alias voluntas sua non esset efficax), videtur sequi quod non possit facere nisi quod facit: quod falsum est: ergo et primum, ex quo sequitur.

[3313] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nulla causa impeditur nisi ab aliquo fortiori agente. Sed nihil est fortius divina voluntate. Ergo impediri non potest.

[3314] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ex hoc quod voluntas non consequitur volitum, sequitur diminutio gaudii. Sed Deus est felicissimus, cujus gaudium est perfectissimum. Ergo nunquam volitum ejus deficit quin sit.

[3315] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidquid vult Deus voluntate consequente, totum fit; non autem quidquid vult voluntate antecedente; quia hoc non simpliciter vult et perfecte, sed secundum quid tantum; nec ista imperfectio est ex parte voluntatis, sed ex conditione voliti. Est enim e contrario de voluntate et cognitione speculativa: cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas, et quidquid aliud est ordinatum ad opus, perficitur in particulari, circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte volitum quod subjacet voluntati secundum omnes particulares conditiones circumstantes ipsum particulare: et hoc pertinet ad voluntatem consequentem, quae respicit opera et dispositiones, quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod est sibi conveniens et debitum: et hoc est quod dicitur Deus velle simpliciter, ut salutem, vel aliquid hujusmodi: et ideo talis voluntas non potest impediri, sicut nec praescientia, cui subjicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit. Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratam, non habet rationem voliti simpliciter, sed secundum quid tantum; sicut istum hominem, inquantum est homo, non est nisi bonum salvari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata, et hoc Deus vult voluntate antecedente, secundum quam non dicitur aliquid velle simpliciter: et ideo talis voluntas potest non impleri.

[3316] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei se habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle; sed potius per modum liberalitatis: quia actus voluntatis suae semper est in potestate ejus: et ideo ista duo sunt incompossibilia, ut prius velit aliquid et postmodum nolit.

[3317] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabilis et invincibilis, non tamen sequitur quod omnis effectus ejus sit necessarius necessitate absoluta quam habet res a causa sua proxima, sed solum necessitate conditionata, sicut et de praescientia dictum est, dist. 38, quaest. 1, art. 2.

[3318] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntati divinae non solum subjacet expletio effectus, sed etiam omnium causarum praecedentium ordo, secundum illas conditiones quibus determinantur ad effectum sine defectu, ut quod talis volens et merens salutem salvetur: voluntati enim consequenti subjicitur effectus cum omnibus causis suis, secundum quod sunt non impeditae.

[3319] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus nihil potest facere quod non esset volitum ab eo, si fieret; tamen in potestate sua multa sunt quae modo nec volita sunt, nec bona sunt; quia non sunt, nec unquam erunt.

Articulus 2

[3320] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 tit. Utrum nihil fiat praeter Dei voluntatem

[3321] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nihil fiat praeter Dei voluntatem. Dicit enim dominus Matth. 12, 30: *qui non est mecum, contra me est*. Ergo quod est praeter voluntatem Dei, est contra ipsam. Sed nihil fit contra Dei voluntatem; alias voluntas Dei vinceretur. Ergo et praeter eam nihil fit.

[3322] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, potentius est illud contra quod et praeter quod nihil potest fieri, quam illud praeter quod aliquid fieri potest. Sed voluntas Dei est potentissima. Ergo praeter eam nihil fit.

[3323] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, permissio minimum habet de ratione voluntatis. Sed praeter ejus permissionem nihil fit, ut in littera dicitur. Ergo multo minus praeter voluntatem beneplaciti, vel praeter alia signa voluntatis.

[3324] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, quod ad innocentis officium pertinet non solum nemini mala facere, sed et peccata prohibere. Sed praeter ejus voluntatem qui omnia bona vult, nihil potest fieri nisi peccatum. Cum ergo Deus sit innocentissimus, videtur quod ad ipsum pertineat non permittere, sed impedire omne quod est praeter ejus voluntatem.

[3325] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur.

[3326] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, videmus multa fieri quae non vult fieri, ut supra habitum est, dist. 46, quaest. unic., art. 4. Ergo fiunt multa praeter ejus voluntatem.

[3327] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod fieri aliquid praeter voluntatem est dupliciter. Aut quod voluntas sit de opposito; et hoc est non tantum praeter voluntatem, sed etiam contra voluntatem: aut ita quod voluntas nec sit de hoc, nec de opposito; et hoc est praeter voluntatem, sed non contra. Possumus ergo loqui de voluntate vel beneplaciti, vel signi; et de voluntate beneplaciti vel consequente, vel antecedente. Loquendo ergo de voluntate beneplaciti consequente, aliquid fit praeter eam, sed non contra eam: quia totum impletur quod voluntate consequente vult, ut dictum est; sed oppositum ejus quod vult voluntate antecedente, fieri potest, cum non semper impleatur: et ideo et praeter eam et contra eam fieri potest. Signa autem voluntatis quaedam respondent voluntati antecedenti, ut praeceptum, consilium et prohibitio, quibus omnibus ordinatur rationalis natura in salutem, quod est voluntatis antecedentis. Unde et praeter eam et contra eam fieri potest. Sed alia duo signa, scilicet permissio et operatio, respondent voluntati consequenti, sed diversimode: quia operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est voluntas consequens; et ideo sicut non potest aliquid fieri contra voluntatem consequentem, sed praeter eam, ita nec contra operationem, sed praeter eam. Non enim potest esse oppositum ejus quod Deus operatur: quia sic opposita simul essent; sed multa fiunt quae Deus non operatur. Sed permissio pertinet ad causam, quae voluntati consequenti subjicitur, ut sit potens deficere et non deficere; cujus tamen effectus, scilicet deficere, non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem; sed tamen pertinet ad causam illam cujus est permissio facultatem respiciens. Unde praeter permissionem non fit quod fit praeter voluntatem consequentem: unde praeter permissionem nihil potest fieri, nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem; quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam.

[3328] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt cum Deo, quantum in eis est, contra Deum sunt inquantum contrariantur voluntati antecedenti divinae; nihil tamen contra voluntatem consequentem faciunt, sed praeter eam; non tamen praeter permissionem.

[3329] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est ex impotentia divinae voluntatis, quod aliquid praeter eam fiat; sed ex ordine sapientiae ejus, quae rebus potentiam ad utrumlibet contulit: et hoc est bonum, et Deus vult voluntate consequente.

[3330] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod permissio respicit potentiam causae, quae se habet ad utrumque; et ideo quidquid fiat, non fit praeter eam. Unde hoc non contingit ex proximitate ad voluntatem beneplaciti, ut objectio innuebat.

[3331] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod officium innocentis non est prohibere peccata, nisi secundum conditionem illorum: non enim debet ligare homines ne peccent, sed per admonitionem prohibere: ita et Deus, salvata conditione humanae libertatis, peccata prohibet suis legibus.

Articulus 3

[3332] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 tit. Utrum id quod est contra voluntatem Dei, non obsequatur voluntati ejus

[3333] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod illud quod est contra Dei voluntatem non obsequatur voluntati ejus. Voluntas enim consequens non contrariatur voluntati antecedenti. Sed malum quod est praeter voluntatem divinam, est contra voluntatem antecedentem. Ergo voluntati consequenti non obsequitur.

[3334] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne quod obsequitur divinae voluntati, quae semper vult bonum, consistit in ordine ad bonum. Sed malum quod fit praeter Dei voluntatem, secundum se est inordinatum. Ergo voluntati divinae non obsequitur.

[3335] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, boni merentur in hoc quod divinae voluntati obsequuntur, et ex hoc eis praemium debetur. Si ergo mali in hoc quod peccando praeter Dei voluntatem faciunt, ejus voluntati obsequuntur, ex peccato eis debetur praemium: et hoc est contra apostolum, Rom. 3, 8: *faciamus mala, ut veniant bona.* Ergo et primum falsum esse videtur.

[3336] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, malum est praeter intentionem omnis agentis: nihil enim ad malum respiciens operatur, ut dicit Dionysius. Sed illud quod est praeter intentionem voluntatis, non obsequitur voluntati ejus quae est de fine intento. Ergo mala quae fiunt praeter voluntatem ejus, non obsequuntur voluntati ipsius.

[3337] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in littera a Gregorio dicitur.

[3338] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, voluntas divina est causa potentissima. Sed ad potentiam alicujus pertinet ut etiam quod contra ipsum quis facere nititur, in ipsius obsequium cedat. Ergo ita est de voluntate divina.

[3339] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod omnia quae fiunt praeter voluntatem divinam, etiam contra voluntatem antecedentem, obsequuntur quodammodo voluntati consequenti. Voluntas autem consequens dupliciter potest accipi. Aut secundum quod sequitur conceptionem finis tantum; et sic voluntas est de fine in communi sine aliqua determinatione ejus quod est ad finem. Aut secundum quod sequitur conceptionem ejus quod est ad finem, et conditionem ejus; et sic voluntas consequens est de consecutione finis secundum aliquem determinatum modum. Verbi gratia, aedificator in constitutione domus habet duos motus voluntatis. Unum quo vult formam domus inducere in materiam sine hoc quod aliquid consideret determinate de partibus domus. Alium motum habet quo, considerato quod lapis iste est aptus ad fundamentum, vult ipsum in fundamento collocare. Utroque autem modo accipiendo voluntatem consequentem in Deo, mala quae fiunt obsequuntur sibi. Si enim accipiatur voluntas prout est de ordine universi in communi, constat quod malum quod exit ab ordine praecepti, in contrarium ordinem relabitur, ut dicit Boetius, scilicet in ordinem poenae ad culpam: velut lapis mollis et levis, qui non est aptus ad fundamentum, in supremo parietis ponitur. Similiter etiam patet quod obsequitur voluntati consequenti secundo modo acceptae, quae est quod iste praevisus peccator puniatur: nisi enim ista conditio in eo per actum peccati fieret, voluntas divina de poena ejus non impleretur; sicut ipsa gravitas lapidis obsequitur voluntati artificis, qua vult eum sic ordinari ut in fundamento ponatur.

[3340] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntas antecedens et consequens non contrariantur, quia utraque est de bono: sed hoc quod aliquid est contra unam quod non est contra aliam, sed obsequitur sibi, est ex parte voliti, cujus conditiones diversimode considerantur, ut dictum est, in corp. articuli.

[3341] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut malum non est per se ordinatum, ita non obsequitur per se divinae voluntati, sed per accidens, quia praeter intentionem facientis malum. Non enim peccator intendit peccando puniri a Deo, in quo voluntas Dei completur.

[3342] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in actu malo et bono duo est considerare; scilicet unum, secundum quod egreditur ab agente; et alium, secundum quod ab eo in finem ordinatur. Actus ergo bonus quantum ad utrumque obsequitur divinae voluntati: quia et ipse agens in bonum eum ordinat secundum beneplacitum divinae voluntatis, et Deus ordinat ipsum per bonum consequens, scilicet praemium, quod meritis reddit: et ideo, quia ipse homo est causa hujus obsequii, in hoc meretur. Sed actus malus secundum id quod est ab agente, inordinatus est; sed tamen ordinatur a Deo per poenam advenientem, vel per aliquod bonum quod ex eo elicitur: et ideo malus se habet tantum passive ad hoc obsequium, et non active; sicut in littera dicitur, quod impletur de eo voluntas Dei, quam ipse non implet: et ideo non meretur sic obsequendo: meretur enim quis secundum actum cujus causa est.

[3343] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis malum sit praeter intentionem Dei, tamen ordinatio mali est intenta a Deo; et huic intentioni operans malum praeter intentionem obsequitur, faciens id quod est praeter Dei intentionem, scilicet peccatum.

Articulus 4

[3344] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 tit. Utrum id quod est praeter voluntatem Dei praecepto non subjaceat

[3345] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod id quod est praeter Dei voluntatem, praecepto non subjaceat, et praecipue peccatum. Praeceptum enim est indicativum divinae voluntatis. Sed quicumque ostendit se velle quod non vult, fictor est: quod longe est a Deo. Ergo videtur quod nihil quod fit contra voluntatem ejus, vel praeter eam, praecipiat.

[3346] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, cum praeceptum respondeat voluntati antecedenti, ad quam pertinet ordinatio naturae in bonum, nihil potest praecipi quod est contra hunc ordinem. Sed omne peccatum est hujusmodi: quia est contra legem naturae. Ergo videtur quod praecepto non subjaceat.

[3347] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullus obediens divinis praeceptis male facit. Sed quaedam sunt quae nunquam possunt nisi male fieri, cum sint conjuncta malo fini, ut invidia, et hujusmodi, secundum philosophum in 2 Ethic. Ergo videtur quod ista a Deo praecipi non possint.

[3348] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, de similibus idem est judicium. Sed omnia peccata similia sunt in hoc quod lege divina prohibentur. Cum igitur quaedam nullo modo sub praecepto cadant, ut desperare de Deo, et habere odio ipsum, et hujusmodi, videtur quod nullum peccatum sub praecepto divino cadere possit.

[3349] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, occidere filium innocentem est peccatum, et contra legem naturae. Hoc autem Abrahae praeceptum legimus, et eumdem de obedientia commendatum. Ergo videtur quod peccatum sub praecepto divino cadere possit. Et similiter etiam est hoc quod legitur Oseae 1, quod dominus praecepit sibi accipere mulierem fornicariam, et facere ex ea filios fornicationum.

[3350] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod praeceptum est signum voluntatis divinae, respondens voluntati antecedenti, et non consequenti. Unde quod est praeter voluntatem consequentem, cadit sub praecepto, non autem quod est praeter voluntatem antecedentem. Sed in hoc tamen considerandum est, quod aliquid secundum se acceptum est praeter voluntatem antecedentem, quod aliquo subtracto est de voluntate antecedente; sicut illa quae secundum se considerata, mala sunt; sed inquantum stant sub praecepto divino, recipiunt quamdam rationem bonitatis, ut sic in ipsa voluntas tendere debeat: quod quidem in quibusdam per se malis contingit, et in quibusdam non. Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem: et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim quod res sunt ordinatae ad invicem, juvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur. Unde subtracta bonitate quae est ex ordine unius rei ad rem aliam, nihilominus potest remanere illa bonitas quae est ex ordine rei ad finem ultimum: quia primum non dependet ex secundo, sicut secundum ex primo. Dico ergo, quod quaedam peccata nominant deordinationem unius rei ad rem aliam, sicut homicidium, odium fraternum, inobedientiam ad praelatum, et hujusmodi. Unde si talia bonitatem illam retinere possent quae est ex ordine ad finem ultimum, proculdubio bona essent, et in ea voluntas ferri posset. Sed hoc non posset esse nisi virtute divina, per quam ordo in rebus institutus est. Sicut enim non potest fieri, nisi per miraculosam operationem virtutis divinae, ut quod recipit esse a primo agente, mediante aliqua causa secunda, habeat esse destructa vel subtracta causa secunda, ut hoc quod accidens sit sine subjecto, sicut in sacramento altaris: ita etiam non potest fieri, nisi per miraculum virtutis divinae, ut id quod natum est recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem, subtracto ordine qui erat ad rem illam; unde ille actus qui est occidere innocentem, vel resistere praelato, non potest esse bonus nisi auctoritate vel praecepto divino. Unde in talibus nullus dispensare potest, nisi Deus quasi miraculose. Quaedam vero peccata sunt quae dicunt deordinationem a fine ultimo immediate. Contingit enim aliquem actum peccati esse immediate circa id quod est ad finem: et quia forma bonitatis est a fine in his quae sunt ad finem, oportet quod etiam forma malitiae sit ex hoc quod recedit a fine; et id quod est quasi materiale est actus exercitus circa id quod est inordinabile in finem, sicut in fornicatione et homicidio, et in hujusmodi. Unde si ei quod est ad finem, conferatur alius ordo in finem, tolletur inordinatio, et remanebit actus ordinatus subjacens voluntati antecedenti. Hoc autem non potest fieri nisi ab eo qui ordinem illum posuit: et ideo ea quae sunt ordinata per legem divinam, non sunt mutabilia vel dispensabilia nisi praecepto divino; et similiter quod statutum est a quocumque superiori inviolabiliter observandum, non potest ab inferiori mutari: et sic Deus occisionem Isaac, quae de se inordinationem habebat ex eo quod filius innocens non erat ordinatus in finem per viam occisionis a patre, ordinatam fecit, ponendo hunc ordinem, ut esset ad manifestationem fidei et amoris Abrahae, ut esset posteris in exemplum, et in significationem mortis Christi: et in occisionem sic ordinatam divina auctoritate licite consensit voluntas Abrahae. Quaedam autem peccata sunt quorum actus inordinatus est immediate circa finem, ut peccata quae sunt in Deum, ut odire ipsum, et desperare de eo, et hujusmodi: et cum actus ex objecto speciem trahat, constat hujusmodi actus etiam secundum speciem in genere naturae malos esse; unde ab eis talis inordinatio auferri non potest. Non enim posset auferri ex hoc quod ordinarentur in finem, cum secundum esse suum sint deordinati a fine; contingeret enim quod aliquid esset simul ordinatum et inordinatum; unde hujusmodi nunquam subjacent divino praecepto. Et propter hoc dicitur, quod contra praecepta primae tabulae, quae ordinant immediate in Deum, Deus dispensare non potest; sed contra praecepta secundae tabulae, quae ordinant immediate ad proximum, Deus potest dispensare; non autem homines in his dispensare possunt.

[3351] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non vellet voluntate consequente, quod Abraham filium occideret, voluit tamen voluntate antecedente, quod voluntas Abrahae in hoc ferretur, secundum quod erat jam ordinatum; et talem voluntatem praeceptum expressit; et ideo non fuit fictio.

[3352] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsa occisio innocentis prout substat deordinationi a fine, quae advenit sibi post speciem completam ab objecto proximo, est contra legem naturae, et non potest bene fieri; sed remota tali inordinatione, et posito alio ordine circa objectum et actum, est conveniens legi naturae, quae dictat omne illud esse faciendum quod est ordinatum et praeceptum ab eo.

[3353] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[3354] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in omnibus, ut ex praedictis patet, in corp. art.

Expositio textus

[3355] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 expos. *Quos juste praedestinavit ad poenam.* Contra, supra dictum est, dist. 40, quaest. 1, art. 2, quod praedestinatio est tantum de bonis salutaribus, et non de peccatis. Ad quod dicendum, quod quando aliquid absolute dicitur praedestinari, intelligitur directio in finem, qui est salus aeterna. Sed si addatur aliquid, tunc potest dirigi in quodcumque, et secundum quid et minus proprie praedestinari in illud. *Sed non praeter ejus permissionem, quae ipse non est.* Sed contra, permissio divina est ejus operatio. Sed divina operatio est ejus essentia. Ergo et cetera. Et dicendum, quod permissio sumitur hic non pro operatione divina, sed pro effectu ejus, per modum quo etiam dicitur creatio, passio. *Et in Evangelio quibusdam curatis, quibus praecepit ne cui dicerent*, Matth. 12. Et sciendum, quod quamvis non vellet hoc fieri quod praecipiebat voluntate divina consequente, voluit tamen divina voluntate antecedente homines in hoc tendere, ut gloriam mundanam non quaererent, exemplo ipsius hominis Christi, qui voluntate humana suam mundanam gloriam non quaerebat, sed gloriam Dei; quam voluntatem praeceptum expressit.

Distinctio 48

Prooemium

[3356] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 pr. Determinato de voluntate Dei, hic determinat de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem ejus, et dividitur in partes duas: in prima determinat veritatem; in secunda ex veritate determinata quasdam quaestiones determinat, ibi: *ex quo solvitur quaestio.* Prima in tres: in prima ostendit quod voluntas mala hominis cum voluntate Dei concurrit in idem volitum, bona voluntate hominis in contrarium tendente; in secunda ostendit quod bona voluntas Dei etiam per malam voluntatem hominis completur, ibi: *illud quoque non est praetermittendum quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur*; in tertia excludit quamdam objectionem, ibi: *sed ad hoc opponitur. Ex quo solvitur quaestio.* Hic ex determinatis procedit ad solutionem duarum quaestionum: quarum prima est de passione capitis, idest Christi; secunda de passione membrorum ejus, idest martyrum, ibi: *si vero quaeritur utrum eodem modo sentiendum sit de passione et martyrio sanctorum, dicimus aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum.* Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum voluntas hominis divinae voluntati conformari possit; 2 in quo attenditur principaliter conformitas; 3 utrum ad illam conformitatem omnes teneantur; 4 utrum teneantur etiam ad conformitatem quae est in volito.

Articulus 1

[3357] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 tit. Utrum voluntas humana divinae voluntati non possit conformari

[3358] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana divinae conformari non possit. Sic enim dicitur Isai. 55, 9: *sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris.* Sed terra nunquam potest conformari caelo. Ergo nec cogitationes vel voluntates hominum divinae voluntati.

[3359] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, eorum quae in infinitum distant, nulla est conformitas: quia conformitas est secundum approximationem aliquam. Sed voluntas Dei in infinitum distat a voluntate hominum: quantum enim distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis, ut dicit Glossa super illud Psalm. 32, 1: *exultate justi in domino* et cetera. Ergo voluntas hominis divinae voluntati non conformatur.

[3360] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, conformitas ponit convenientiam duorum in forma una; sicut ipsum nomen ostendit. Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno habent aliquid prius et simplicius se, scilicet illud in quo conveniunt. Cum igitur divina voluntate nihil sit simplicius et prius, videtur quod sibi nulla voluntas creata conformari possit.

[3361] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, nihil est conforme nisi conformi; quia conformitas est relatio aequiparantiae, ponens similem habitudinem in utroque extremorum. Sed non dicimus voluntatem divinam conformem esse voluntati humanae. Ergo nec e converso.

[3362] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nullum regulatum fit rectum nisi per conformitatem ad regulam. Sed voluntas divina regula est voluntatis humanae, et intellectus suus, intellectus humani. Ergo omnis voluntas recta conformis est voluntati divinae.

[3363] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, cujuslibet obedientis voluntarie voluntas conformatur voluntati praecipientis. Sed multi voluntarie divinis praeceptis obediunt. Ergo multorum voluntas conformatur voluntati divinae.

[3364] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in 5 Metaph. dicitur. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet.

Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid hujusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus; et sic voluntas nostra divinae conformatur. Sed haec conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis; et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus: quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis sed non potentiae; unde ista conformitas est tantum bonorum.

[3365] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus loquitur ibi de malis, qui per terram significantur, qui in actu suae voluntatis recedunt a similitudine divina.

[3366] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in infinitum distantium non potest esse conformitas per modum aequalitatis vel etiam secundum aliquam convenientiam in aliquo in participando ab utroque, sed per modum illum qui supra dictus est in corp. art.

[3367] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 ad 3 Et per hoc patet etiam responsio ad tertium, quod procedit secundum primum modum distinctionis assignatae.

[3368] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Dionysium, conversio similitudinis non recipitur in causis et causatis in quibus dicitur similitudo per imitationem, sed solum in aequipotentibus in quibus est similitudo per similem participationem ejusdem: non enim dicimus quod homo sit similis suae imagini, sed e converso. Unde non est dicendum quod Deus sit similis vel conformis creaturae, sed quod creatura Deo conformetur imitando ipsum quantum potest.

Articulus 2

[3369] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 tit. Utrum conformitas voluntatum attendatur praecipue secundum volitum

[3370] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod conformitas voluntatum praecipue secundum volitum attendatur. Conformitas enim attenditur secundum convenientiam in forma. Sed forma et perfectio voluntatis est ipsum volitum, sicut et scitum est perfectio scientis. Ergo secundum convenientiam in volito est conformitas voluntatum.

[3371] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, actus cognoscuntur et judicantur per objecta, secundum philosophum. Sed objectum voluntatis est volitum. Ergo videtur quod secundum unitatem voliti sit conformitas voluntatum.

[3372] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 3 Si dicas quod objectum voluntatis est bonum et secundum hoc attenditur conformitas: contra, voluntas non est nisi boni. Si igitur ex convenientia in bono est conformitas voluntatis, videtur quod omnis voluntas, etiam peccati, divinae voluntati conformetur.

[3373] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, voluntas occidentium Christum non solum concurrit cum voluntate divina in quoddam volitum idem, sed etiam in quoddam bonum, scilicet in passionem Christi, quae magnum bonum fuit. Ergo si ex hoc attenditur ratio conformitatis, videtur quod voluntas Judaeorum divinae conformis fuit.

[3374] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ratio bonitatis est ex fine. Sed contingit aliquem propter bonum finem agentem divinae voluntati non conformari, sicut qui furatur diviti, ut det eleemosynas pauperi. Ergo videtur quod etiam nec ex fine conformitas voluntatis attendatur.

[3375] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 6 Si dicas, quod attenditur principaliter in hoc quod homo vult quod Deus vult eum velle: contra, volitum et velle non sunt idem nisi per accidens, ut quando velle unius est volitum ab alio. Sed ista conformitas est ad voluntatem divinam inquantum ipsum nostrum velle est volitum a Deo, qui vult hoc nos velle quod volumus. Ergo per hunc modum non conformatur velle nostrum ad velle divinum, nisi per accidens; et ita ex his omnibus videtur quod conformitas attendenda sit secundum volitum.

[3376] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, duo contraria, inquantum hujusmodi, non conformantur eidem. Sed duae sanctorum voluntates de oppositis volitis conformantur divinae voluntati, cum utraque sit recta, sicut patet in littera de hoc quod quidam mortem Pauli nolebant, quam ipse volebat. Ergo non est conformitas secundum volitum.

[3377] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praeced., hic quaeritur de conformitate quantum ad voluntatis actum. Actus autem voluntatis humanae potest imitari actum voluntatis divinae dupliciter. Vel quantum ad esse naturae; et sic non loquimur hic: quia hoc convenit actui voluntatis secundum quod exit a potentia, cujus conformitatem dimisimus. Vel quantum ad perfectionem superadditam, secundum quam dicitur actus talis vel talis; et hanc conformitatem hic quaerimus, quae est quasi secundum speciem moris. Haec autem conformitas quadrupliciter potest considerari secundum habitudinem quatuor causarum: scilicet secundum causam materialem, sicut quando est idem volitum quod se habet ut materia circa quam est actus voluntatis; et ideo ista conformitas est secundum quid tantum, et non simpliciter: quia esse simpliciter non est a materia, sed a forma. Vel secundum causam efficientem; sicut quando aliquis vult quod Deus vult eum velle; hunc enim ordinem voluntatis Deus in eo fecit. Vel secundum causam finalem; sicut quando aliquis in gloriam Dei facta sua ordinat, propter quam Deus omnia facit; et in his duobus essentialiter conformitas consistit. Vel secundum causam formalem, ut aliquis ex caritate velit, sicut Deus omnia ex caritate vult; ex habitu enim est forma actus, et in hoc consistit perfectio conformitatis. Hujus autem dicti ratio haec est, quia essentialis assimilatio aliquorum attenditur secundum illud unde species trahitur: species autem cujuslibet actus voluntarii trahitur ex objecto, quod est forma voluntatis producentis actum. Ad objectum autem alicujus actus duo concurrunt: unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem objecti; sicut ad visibile concurrit lux et color. Illud autem quod se habet materialiter ad objectum voluntatis, est quaecumque res volita: sed ratio objecti completur ex ratione boni. Unde ex hoc actus voluntatis humanae conformatur voluntati divinae quod tendit in bonum sicut voluntas divina. Et ex hoc etiam actus bonus est repraesentans bonitatem divinam. Et haec est conformitas secundum causam efficientem, quia Deus unamquamque voluntatem in bonum ordinavit. Et hoc vult Deus nos velle, inquantum voluntas nostra ordinata est. Sed haec conformitas includit conformitatem finis, inquantum hoc volitum habet rationem bonitatis ex fine, etsi quandoque etiam in se bonum sit; unde ex hoc attenditur essentialiter conformitas, non autem ex ipsa re volita ex qua actus speciem non trahit. Sed habitus caritatis addit perfectionem in bonitate actus. Et ideo secundum causam formalem attenditur perfectio conformitatis, ut tanto actus voluntatis nostrae divinae voluntati sit conformior, quanto est melior et perfectior.

[3378] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod volitum non est perfectio voluntatis, vel objectum, nisi inquantum stat sub ratione boni, sicut nec color objectum visus et perfectio, nisi secundum quod stat sub actu lucis.

[3379] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 2 Unde patet ad secundum responsio.

[3380] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in eo qui peccat, voluntas rationis non tendit in id quod est sibi bonum, sed in id quod est alteri bonum, scilicet concupiscibili et irascibili: non enim homo dicitur homo propter concupiscibilem vel irascibilem, sed propter rationem; et ideo non est bona voluntas. Si tamen irascibilis per se tenderet in suum objectum, quod est suum bonum, non est culpabilis, sicut est in brutis, et habet quamdam conformitatem ad voluntatem divinam inquantum tendit in id in quod ordinavit eam Deus.

[3381] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod passio Christi habebat duo: scilicet quod erat salvativa humani generis; et sic haec res volita stabat sub ratione boni et erat volita a Deo et a sanctis: vel secundum quod erat afflictiva innocentis, et sic non habebat rationem boni, et sic erat volita a Judaeis, unde non volebant bonum simpliciter nisi per accidens, sed per se loquendo volebant simpliciter malum aestimatum bonum, inquantum satisfaciebant irae suae, vel invidiae.

[3382] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut forma naturalis est in materia ab agente, ita forma bonitatis est in volito a fine; et sicut materia improportionata ad formam adveniente debito agente nunquam consequitur formam, sicut lapis non fit caro a virtute digestiva; ita etiam volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque sit bonus finis, nunquam bonitatem recipit; et talia sunt quae per se sunt mala, ut furari et hujusmodi; nisi deformitas tollatur auctoritate divina, ut supra, distin. 47, quaest. unica, art. 3, dictum est.

[3383] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod omne volitum divinum imitatur voluntatem ipsius inquantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi, et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae tendens in bonum ad quod ordinatum est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae inquantum est volita, sed inquantum est volens, et bonum actum voluntatis eliciens.

Articulus 3

[3384] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 tit. Utrum ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur

[3385] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur. Sicut enim rectitudo voluntatis humanae est per conformitatem ad voluntatem divinam, ita rectitudo intellectus nostri per conformitatem ad intellectum divinum. Sed non omnes tenentur ad conformandum intellectum suum intellectui divino; alias nullus habens falsam opinionem, salvaretur. Ergo et pari ratione non tenemur ad conformitatem voluntatis.

[3386] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus obligatur ad impossibile sibi; alias peccatum non esset voluntarium, sed necessarium. Sed voluntas obstinata in malo non potest divinae voluntati conformis esse, quae semper bona est. Ergo videtur quod tales ad conformitatem non tenentur.

[3387] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quicumque peccat, in ipso actu peccati voluntatem suam voluntati divinae non conformat. Si ergo ad conformitatem omnes tenemur, videtur quod quicumque peccat, duplici peccato peccet; scilicet peccato transgressionis quod committit, et peccato omissionis quo conformitatem non implet ad quam tenetur: et hoc est falsum.

[3388] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, quicumque non facit id ad quod faciendum obligatur, peccat mortaliter omittendo. Sed quicumque peccat venialiter, ipso actu non conformat voluntatem suam voluntati divinae. Ergo si ad hoc tenetur, peccat mortaliter: quod falsum est: ergo et primum.

[3389] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, quidquid vult Deus fieri, fit. Ergo quidquid vult nos velle, volumus. Sed mali non volunt bona facere. Ergo Deus non vult eos velle bona. Sed mali peccant per recessum ejus ad quod tenentur. Ergo videtur quod non teneantur ad volendum illud quod Deus vult eos velle; in quo tamen conformitas voluntatis consistebat.

[3390] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, sicut volitum divinum est nobis ignotum, ita et finis ad quem opus suum ab ipso ordinatur; cum etiam in rebus naturalibus plerumque difficile sit assignare finem. Sed nullus tenetur ad id quod ignorat. Ergo ad illam conformitatem quae est ex parte finis non tenemur.

[3391] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, nullus tenetur ad id quod non est in potestate sua. Sed habere caritatem non est nobis ex nobis. Ergo videtur quod ad illam conformitatem quae est in forma caritatis, non teneamur.

[3392] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, omnes tenemur ad obediendum Deo, et ad habendum rectam voluntatem. Sed hoc non potest esse nisi conformemur divinae voluntati. Ergo ad conformitatem ejus omnes tenemur.

[3393] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ad illud proprie dicitur aliquis teneri, quod si non facit, peccatum incurrit. In omnibus autem et naturalibus et voluntariis peccatum contingit ex hoc quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum est, ut in 2 Phys. dicitur, ut patet in monstris et erroribus qui contingunt in operatione artis. Sed tamen differenter est in naturalibus et voluntariis: quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate materiae; sed in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere. Unde defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata est, non solum habet rationem peccati, sed etiam culpae. Cum igitur dictum sit, quod conformitas voluntatis attendatur secundum hoc quod tendit per actum suum in id ad quod ordinatum est, oportet quod defectus conformitatis inducat peccatum et culpam; et ideo tenemur ad conformitatem voluntatis. Sed sciendum, quod ad aliquid tenemur directe, quod scilicet per se est in potestate nostra; et sic tenemur ad conformitatem, qua volumus id quod congruit nos velle, et secundum rectum finem; quia in utrumque istorum per naturalia nostra possumus. Ad aliquid vero tenemur indirecte, sicut ad habendam gratiam, quod secundum se non est in potestate nostra; sed in potestate nostra est facere aliquid, quo facto habebimus gratiam; et sic tenemur etiam ad illam conformitatem quae est secundum formam caritatis.

[3394] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu: quia defectus intellectus non est in potestate nostra, sicut defectus voluntatis: quia intellectus violenter cogitur quandoque rationibus, ut in 5 Metaph. dicitur, non autem voluntas. Et tamen in his quae necessaria sunt ad salutem, tenemur intellectum nostrum divino conformare, ut in his quae fidei sunt: quia in his, si quod in nobis est facimus, divinum nobis non deerit auxilium. In aliis etiam peccaret quis, si voluntarie secundum intellectum verum impugnaret, et falso adhaereret.

[3395] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dum voluntas est obstinata, simul divinae voluntati conformis esse non potest; sed in statu viae nullus est qui mentis obstinationem non possit deponere, et sic divinae voluntati conformari: sed damnatis est in poenam inflictum ut ab obstinatione sua nunquam curentur, et tamen manet in eis culpa perpetua cum poena non defutura: non tamen demerentur, quia non sunt in via, sed ad terminum viae, ubi est poena, devenerunt.

[3396] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis est communis ad omnia praecepta legis naturalis et scriptae quibus in bonum ordinamur: unde quicumque peccat contra quodcumque praeceptum, contra conformitatem peccat; non tamen facit duo peccata, quia commune non ponit in numerum contra proprium.

[3397] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praecepta affirmativa non obligant ad semper; eo quod impossibile est nobis semper agere, ut in Lib. de somno et vigilia dicitur: et ideo non oportet quod semper actu voluntatem nostram divinae conformemus; sed sufficit quod semper in habitu, et quandoque in actu. Unde qui peccat venialiter, non committit contra conformitatem, sed solum praeter conformitatem facit, sicut praeter legem.

[3398] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur conformitatem attendi secundum hoc quod volumus id quod vult nos Deus velle, intelligitur de voluntate antecedente, cujus effectus est ordo naturae nostrae in bonum. Objectio autem procedit de voluntate consequente, et ideo non procedit.

[3399] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod licet finem proprium scire non possimus, finem tamen ultimum a quo est omnis bonitas in finibus proximis, scire possumus, ut scilicet omnia in Deum ordinemus, qui propter seipsum universa fecit, ut dicitur Proverb. 16.

[3400] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum patet responsio per id quod dictum est.

Articulus 4

[3401] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 tit. Utrum ad conformitatem in volito teneamur

[3402] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad conformitatem in volito non teneamur. Nullus enim ad ignotum tenetur. Sed volitum divinum est nobis ignotum, sicut et ejus praescitum. Ergo videtur quod ad hoc non teneamur.

[3403] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 2 Si dicatur, quod potest alicui revelari; contra. Posito quod alicui sua damnatio reveletur, iste non tenetur suam damnationem velle; quinimmo tenetur suam salutem velle, quia tenetur se ex caritate diligere, et sibi summum bonum optare. Ergo non tenetur velle quod scit Deum velle.

[3404] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, Christus sciebat passionem suam a Deo esse volitam, et tamen aliqua voluntate passionem noluit, ut infra dicit Magister, in 3, 17 dist. Cum igitur Christus nihil omiserit eorum quae sunt de rectitudine vitae, ad quae omnes tenemur, videtur quod ad conformitatem in volito non teneamur.

[3405] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 4 Item objicitur de beata virgine, quae passionem filii non voluit; alias de morte tristata non fuisset, quod est contrarium ejus quod habetur Luc. 2, 35: *tuam ipsius animam pertransibit gladius.*

[3406] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, voluntas divina innotescit nobis per signa. Sed permissio, quae est unum signorum, est etiam de malis culpae, quae nullo modo velle debemus. Ergo non tenemur conformare voluntatem nostram divinae in volito.

[3407] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, super illud Psalmi 104: *non adhaesit mihi cor pravum*, dicit Glossa: *cor pravum habet qui non vult quod Deus vult.* Sed omnes tenemur non habere cor pravum. Ergo tenemur ad conformandum voluntatem nostram voluntati divinae in volito.

[3408] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, secundum Tullium, amicorum est idem velle et nolle. Sed tenemur Deo esse amici. Ergo tenemur idem velle quod ipse vult.

[3409] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod Deus dicitur aliquid velle voluntate antecedente; et de hoc non est dubium quin voluntatem nostram in tali volito divinae conformare debeamus, quia hoc est in quod voluntas nostra ordinata est. Dicitur etiam aliquid velle voluntate consequente; et hoc volitum non semper notum est nobis, nisi quatenus operatione ejus manifestatur; et hoc addit aliquam rationem bonitatis ad rem, ut possit esse volita, quia Deus eam vult; sicut enim aliquid habet in se bonitatem, ut facere eleemosynam, et tamen advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex fine; ita etiam advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex hoc quod est volitum et ordinatum a Deo. Eo enim ipso quod aliquid apprehenditur ut volitum a Deo, apprehenditur ut bonum. Unde voluntas consequens hanc apprehensionem, tenetur tendere in illud: alioquin non esset motus voluntatis bonus, nec Deo conformis, si bonum refugeret. Sciendum tamen, quod cum sint diversi gradus appetitus consequentes diversas apprehensiones, nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cujus rationem non apprehendit. Verbi gratia, in nobis est quidam appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui non est nisi de bono convenienti secundum corpus: unde hoc appetitu appetitur delectabile secundum sensum; nullo autem modo aliquod bonum spirituale, ut scientia. Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, inquantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem et hujusmodi. Est etiam in nobis quaedam voluntas deliberata consequens actum rationis deliberantis de fine et diversis circumstantiis; et secundum hanc tendimus in illud quod habet rationem bonitatis ex fine, vel ex aliqua circumstantia. Si ergo sit aliquid quod habeat has omnes rationes bonitatis, quilibet appetitus si sit rectus, tendit in hoc; si autem desit aliqua ratio dictarum, oportet illum appetitum cui respondet talis ratio, non tendere in hoc; sed forte in contrarium, si forte habeat contrariam rationem; sicut secari propter sanitatem est contristabile secundum sensum, nec secundum se bonum est, sed tantum ex fine; et ideo sectionem solum voluntas deliberata eligit, sed voluntas naturalis et appetitus sensitivus abhorret. Similiter etiam dicendum est in proposito. Si enim apprehendatur aliquid esse volitum a Deo, quod praecipue per signum operationis manifestatur; voluntas deliberata, quae sequitur rationem, prout est apprehendens et conferens de ista ratione bonitatis, tenetur illud velle, quamvis voluntas naturalis et appetitus sensitivus refugiant; et in refugiendo voluntati divinae conformantur, inquantum tendunt in bonum secundum rationem apprehensam; sicut est in illo qui pie dolet de morte patris, vel alicujus utilis in Ecclesia. Sciendum tamen, quod in talibus motus voluntatis deliberatae in peccatoribus est corruptus, qui ex toto relinquunt deliberationem rationis, et sequuntur impetum voluntatis naturalis et sensitivae, murmurantes de Dei ordinatione; in justis vero viatoribus manet quidem integer, sed imperfectus dupliciter. Tum ex parte cognitionis, quia non plene voluntatem divinam cognoscit: tum ex parte affectionis, quia retardatur ex motibus inferioribus: unde in talibus sufficit non recalcitrare divinae ordinationi, nec oportet gaudium experiri de hoc quod secundum voluntatem fit, sicut etiam dicit philosophus, quod sufficit fortem non tristari in periculis mortis, quamvis non gaudeat, sicut est in actibus aliarum virtutum; et haec est conformitas viae. Sed in beatis est integer et perfectus, tum ex parte cognitionis, quia voluntatem divinam plene cognoscunt; tum ex parte affectionis, quae dominatur omni inferiori voluntati, nec in aliquo retardatur vel impeditur: unde in videndo illud quod Deus vult, quod et ipsi volunt, gaudium experiuntur: de quo in Psalm. 57, 2, dicitur: *laetabitur justus cum viderit vindictam.*

[3410] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, quantum ad voluntatem antecedentem, est nobis notum ex ipsa naturali inclinatione; sed volitum voluntatis consequentis innotescit nobis vel per revelationem vel per operationem.

[3411] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa positio est quasi impossibilis: quia nulli sua damnatio revelatur, sicut etiam nec Angelis, ut dicit Augustinus: si tamen revelaretur, posset credere secundum comminationem et non secundum praescientiam dictum: tenetur tamen velle istum ordinem justitiae, quo si in peccatis moritur, damnatur; quia hoc est quod Deus vult, et non damnationem per se, neque culpam.

[3412] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus voluntate rationis deliberata volebat passionem suam, et similiter beata virgo, et quilibet sanctus; quamvis voluntas naturalis dissentiret.

[3413] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quartum dicendum, quod permissio nunquam significat quod voluntas sit de culpa, sed de bono quod adjungitur culpae.

Expositio textus

[3414] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 expos. *Actum quippe Judaeorum non voluit Deus.*

Videtur hoc esse falsum: quia passio est effectus actionis: unde si voluit passionem, voluit actionem. Ad quod dicendum, quod passio Christi subjacebat duplici operationi: idest actioni Judaeorum inquantum afflictiva erat, et sic non erat volita a Deo, sicut nec actio; et operationi voluntatis Christi, inquantum erat meritoria, et sic erat placita Deo: unde versus: *actio displicuit, passio grata fuit.* Frequenter enim voluntas et ratio dividunt quae natura conjungit. *Ut apostolus Petrus, quando id fieri nolebat, Satanas ab ipso qui occisus est, diceretur.* Hoc sumitur ex Matth. 16, et dicitur Satanas, idest adversarius, inquantum bona sua voluntate ex pietate bonae voluntati Christi adversabatur. Videtur inconvenienter ordinasse: quia, secundum philosophum, innata est nobis via a posterioribus in priora, et ita a creaturis in creatorem. Ad quod dicendum, quod hoc tenet in eis quae naturali cognitione cognoscimus, quae ex sensu principium sumit; sed in his quae per fidem cognoscimus, nostra cognitio ipsi veritati primae innititur. Unde oportet quod a prima veritate, quae est Deus, in ea quae ab ipso sunt procedamus, ad similitudinem cognitionis quam sancti in verbo habebunt, ubi et verbum et res plene cognoscent: cujus cognitionis nos participes faciat ipsum verbum Dei filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit; cui est honor et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II prooemium

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 2

Prooemium

[3415] Super Sent., lib. 2 pr. *Spiritus ejus ornavit caelos, et obstetricante manu ejus, eductus est coluber tortuosus.* Job 26, 13. Creaturarum consideratio pertinet ad theologos, et ad philosophos; sed diversimode. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt; unde proprias causas et passiones rerum inquirunt: sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est; unde recte divina sapientia nominatur: quia altissimam causam considerat, quae Deus est. Unde dicitur Eccli. 42, 17: *nonne Deus fecit sanctos suos enarrare omnia mirabilia sua?* Per modum istum in hoc secundo libro de creaturis agitur; unde materia ejus ex verbis praemissis accipi potest, ex quibus tria elicere possumus, scilicet rerum principium, principii ipsius actum, et actus effectum. Ex parte principii duo tanguntur, scilicet spiritus, et manus: spiritus bonitatis vel voluntatis suae; sed manus potestatis. De hoc spiritu dicitur in Psalm. 103, 30: *emitte spiritum tuum et creabuntur.* Quia secundum Dionysium, sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, idest participationes sui, diffundit ad rerum creationem. Et ideo Augustinus dicit, quod inquantum bonus est, sumus. Istum spiritum negaverunt qui posuerunt Deum produxisse res ex necessitate naturae, et non ex libertate voluntatis; contra quos dicit Dionysius, quod divinus amor non permisit eum sine germine esse. Sed de manu potestatis ejus in Psalm. 103, 28: *aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate.* In manu siquidem ejus erant omnes fines terrae, quia ab aeterno non nisi in ejus potestate erant. Aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt. Haec est manus de qua dicit Isai. 59, 1: *ecce non est abbreviata manus ejus*: quia infinita sua virtute rerum substantiam in esse producit. Hanc manum abbreviare voluerunt qui a Deo nihil fieri posse ex nihilo astruxerunt. Et sic apparet in productione creaturarum, Trinitas personarum. In spiritu ipse spiritus sanctus, de quo dicitur Sap. 1, 7: *spiritus domini replevit omnem terram.* In manu filius, qui etiam brachium patris dicitur Job 40, 4: *si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas?* Eo quod ipse est virtus et sapientia Dei, 1 Corinth. 1; et: *omnia per ipsum facta sunt*, Ioan. 1, 3. Sed in pronomine ejus persona patris exprimitur cujus est et filius et spiritus sanctus de quo dicitur Gen. 1, 1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Sed ex parte actus tangit etiam duo; scilicet ornatum, et obstetricationis officium. Ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit, ut dicitur Eccli. 42, 21: *magnalia sapientiae suae decoravit.* De hac etiam pulchritudine Boetius dicit: *mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse.* Sed obstetricatio pertinet ad providentiae gubernationem, qua creaturas per se subsistere non valentes, ad modum obstetricis in esse conservat, necessaria in finem ministrat, et impedimenta repellit, etiam mala in bonum ordinando; unde dicitur Job 38, 8, secundum similem metaphoram: *quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens?* Ex parte effectus duo tangit; scilicet caelum, et colubrum tortuosum. In caelo duo considerare possumus: scilicet stabilitatem, Proverb. 3, 19: *stabilivit caelos prudentia*, et indeficientem claritatem, de qua Eccli. 24, 6: *ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens.* Unde per caelos intelligere possumus creaturas quae in decore suo firmiter perstiterunt. Similiter in colubro tortuoso duo considerare possumus; scilicet obscuritatem, et obliquitatem. Primum in nomine colubri, obscuritatem intelligimus: quia coluber dicitur quasi colens umbram, quae sonat privationem lucis. Obliquitatem in hoc quod dicitur tortuosum; distortum enim est quod rectitudine obliquatur. Et ideo per hunc colubrum tortuosum creaturae illae intelligi possunt quarum pulchritudo est per peccatum obscurata et rectitudo obliquata, et praecipue Diabolum, cujus invidia mors intravit in orbem terrarum, Sap. 3, et de umbrositate ejus dicitur Job 40, 16: *sub umbra dormit in secreto calami*; et de ejus tortuositate dicitur Isai. 27, 1: *visitabit dominus in gladio suo duro et grandi et forti super Leviathan serpentem vectem, et super Leviathan serpentem tortuosum et occidet eum.* Recte ergo caelos spiritus ornasse dicitur: quia in creaturis quae suum ordinem servaverunt, et divina bonitas clarius resplendet, et decoris ornatus immutatus non est. Recte etiam dicitur coluber tortuosus manu obstetricante eductus: quia in malis relucet etiam divina potentia per hoc quod cohibentur, et divina providentia per hoc quod eorum mala ordinantur in bonum. Et sic patet materia hujus secundi libri, in quo de institutione creaturarum agitur, et lapsu per peccatum Angeli vel hominis.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II distinctio I

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 1

Quaestio 1

Prooemium

[3416] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 pr. Dividitur ergo liber iste in partes duas: in prima determinat de creaturis in communi: in secunda determinat de eis in speciali, quantum ad considerationem theologi pertinet. Secunda, dist. 2, ibi: *de angelica itaque natura haec primo consideranda sunt.* Prima in duas: in prima determinat de creaturis secundum exitum earum a principio; in secunda determinat de eis secundum ordinem earum in ultimum finem, ibi: *credamus ergo rerum creatarum (...) causam non esse nisi bonitatem creatoris.* Prima dividitur in tres: in prima inducit auctoritatem, quae, ostensa veritate omnium, errorem excludit; secundo prosequitur errores, qui per auctoritates confirmantur, ibi: *Plato namque tria initia existimavit*; tertio concludit veritatem, ibi: *horum ergo et similium errorem spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse, et ante tempora aeternaliter extitisse significat.* Circa primum duo facit: primo tangit errorem Platonis; secundo errorem Aristotelis, ibi: *Aristoteles vero duo principia dixit.* Circa primum facit duo: primo ostendit quomodo per auctoritatem Scripturae refellitur error Platonis, tum propter multitudinem principiorum, tum propter negationem creationis; secundo removet quamdam dubitationem ex dictis, ibi: *verumtamen sciendum est, haec verba, scilicet creare, facere, agere, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis.* Ad evidentiam hujus partis quaeruntur hic sex: 1 utrum sit tantum unum primum principium; 2 utrum ab illo principio res per creationem effluxerunt; 3 utrum tantum ab ipso res per creationem prodierunt, an etiam ab aliquibus principiis secundis; 4 si non per creationem, utrum alio quolibet modo unum possit esse causa alterius; 5 utrum res ab aeterno creatae fuerunt; 6 supposito quod non, quomodo dicitur Deus in principio caelum et terram creasse.

Articulus 1

[3417] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 tit. Utrum sint plura prima principia

[3418] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sint plura prima principia. Quia, secundum philosophum, si unum contrariorum fuerit in natura, et reliquum. Sed summum malum est contrarium summo bono, sicut et malum bono. Ergo cum sit quoddam summum bonum, quod est principium primum omnium bonorum, videtur quod sit et unum summum malum, quod est principium primum omnium malorum: et sic erunt duo prima principia.

[3419] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod fit, vel ipsum est primum principium, vel est ab aliquo principio, sicut in 2 Physic. dicitur. Sed aliquod malum fit in mundo. Si ergo ipsum non sit primum principium (quia hoc dato, haberetur propositum), oportet quod sit ab aliquo principio. Sed non a bono, quia bonum est destructivum mali, et non causa ejus, sicut nec calidum frigidi; et eadem ratione illius mali, si non sit primum principium, erit alterum malum principium primum; non est enim in principiis vel causis procedere in infinitum, ut probatur 2 Metaph. Ergo videtur quod oportet devenire ad primum malum, quod sit principium omnis mali; et sic habetur propositum.

[3420] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod malum non habet principium, sed accidit praeter intentionem alicujus principii agentis. Contra, omne quod accidit praeter intentionem agentis, est casuale, et in paucioribus. Sed malum invenitur ut in pluribus, ut in 2 Topic. dicitur. Ergo videtur quod malum sit intentum, et habeat per se principium.

[3421] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, quae sunt ab uno principio, habent conformitatem ad invicem: quia principiatum imitatur principium. Sed in rebus reperitur magna contrarietas et diversitas. Ergo oportet eam in principia contraria reducere.

[3422] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, materia et agens nunquam incidunt in idem, ut in 2 Physic. dicitur: nec etiam agens et forma in idem numero. Sed res habent principia et formalia et materialia et activa; et in singulis est devenire ad unum primum, ut in 2 Metaph. probatur. Ergo oportet ponere multa prima principia.

[3423] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, omnem multitudinem praecedit unitas: quia pluralitas ex unitate nascitur. Si ergo ponantur plura principia, oportet eis esse prius unum principium. Sed primo non est aliquid prius. Ergo impossibile est ponere plura prima principia.

[3424] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, quaecumque conveniunt in aliquo et in alio differunt, oportet esse composita. Sed si ponantur plura prima principia, oportet ea in aliquo convenire, ex quo habent rationem principii; et cum sint plura, in aliquo differre. Ergo oportet ea esse composita. Sed nullum compositum est primum. Ergo impossibile est esse plura prima principia.

[3425] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, si essent plura principia prima, aut essent similia, aut contraria. Si similia, aut utrumque per se sufficiens, et sic alterum superflueret; aut utrumque per se insufficiens, sed conjuncta sufficerent ad principiandum res; et sic non essent prima principia: tum quia indigerent conjungente quod esset prius eis: tum quia agerent per aliud additum essentiae, scilicet per conjunctionem ipsam; et nullum tale est principium primum. Si autem sunt contraria, omne autem contrarium destruit et impedit contrarium suum; ergo si sint aequalis potentiae, unum impediet alterum, adeo quod nullus sequetur effectus. Si vero alterum fuerit potentius, omnino destruet alterum. Ergo impossibile est esse plura prima principia.

[3426] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod primum dicitur dupliciter: scilicet primum simpliciter, et primum in genere vel in ordine aliquo. Si secundo modo, sic secundum genera plura causarum sunt plura prima principia, ut materiale primum quod est materia prima, et primum formale, quod est esse, et sic de aliis; et ulterius descendendo ad diversa rerum genera, inveniuntur diversa prima principia in diversis etiam secundum idem genus causae; sicut in liquabilibus prima materia est aqua, et in aridis terra; et in animalibus semen, vel menstruum. Sed primum simpliciter impossibile est esse nisi unum: et hoc tripliciter patet: primo ex ipso ordine universi, cujus partes inveniuntur ad invicem ordinatae esse, quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendant. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum; et hoc est principium. Aliter apparet ex ipsa rerum natura. Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cujus natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et haec est via Avicennae. Tertia via est ex immaterialitate ipsius Dei: oportet enim causam moventem caelum esse virtutem non in materia, ut in 8 Physic. probatur. In his autem quae sunt sine materia, non potest esse diversitas, nisi secundum quod natura unius est magis completa et in actu existens quam natura alterius. Ergo oportet quod illud quod venit ad perfectionem complementi et puritatem actus, sit unum tantum, a quo proficiscatur omne illud quod potentiae admixtum est: quia actus praecedit potentiam, et complementum diminutum; ut in 9 Metaph. probatur. Circa hoc tamen tripliciter est erratum. Quidam enim, ut primi naturales, non posuerunt nisi causam materialem: unde qui ex eis plura principia materialia posuit, plura principia simpliciter dixit prima. Quidam vero cum causa materiali posuerunt etiam causam agentem, et dixerunt duo contraria esse prima agentia, scilicet Empedocles, ut amicitiam et litem: et huic consonat opinio Pythagorae, qui divisit omnia entia in duos ordines, et unum ordinem reduxit in bonum, sicut in principium, et alterum in malum: et exinde pullulavit haeresis Manichaeorum, qui ponunt duos deos, unum creatorem bonorum, invisibilium, incorporalium, novi testamenti; alium creatorem visibilium, corporalium, veteris testamenti. Tertius error fuit eorum qui posuerunt agens et materiam, sed agens non esse principium materiae, quamvis sit unum tantum agens: et haec est opinio Anaxagorae et Platonis: nisi quod Plato superaddidit tertium principium, scilicet ideas separatas a rebus, quas exemplaria dicebat; et nullam esse causam alterius; sed per haec tria causari mundum, et res ex quibus mundus constat.

[3427] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod summum malum non contrariatur summo bono secundum rem, sed solum secundum vocem, propter duo. Primo, quia summum malum esse non potest: nihil enim est adeo malum in quo non sit aliquid boni, ad minus esse; et ideo dicit philosophus, quod si esset adeo perfectum malum quod proveniret ex corruptione omnium circumstantiarum, nec seipsum sustinere posset. Secundo, quia illi bono quod nullo modo potest auferri vel minui, nihil opponitur privative vel contrarie: unde nec ipsum particulare malum opponitur summo bono directe, sed particulari bono, quod per ipsum privatur. Et dico aliquid directe opponi alteri, quando opponitur ei secundum quod hujusmodi; sicut nigredo manus opponitur albedini manus directe; sed indirecte opponitur etiam albedini parietis, non in quantum est nigredo vel albedo hujus, sed inquantum est albedo simpliciter: per quem modum cuilibet bono quodlibet malum opponitur, non secundum propriam rationem hujus vel illius, sed secundum communem rationem boni et mali: et sic si malum summo bono opponatur, hoc erit indirecte: quia non opponitur ei inquantum est tale bonum, sed inquantum bonum.

[3428] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod malum non habet causam nisi per accidens dupliciter. Primo modo scilicet, secundum quod agens per accidens dicitur respectu ejus quod accidit praeter intentionem agentis, quia omne agens agit propter finem, et intendit bonum quod est finis, et nulla privatio est intenta, sed sequitur ex forma inducta cui adjungitur: ignis enim non intendit a materia privare formam aeris, sed inducere formam propriam; sed inducendo formam propriam, privat formam aeris; similiter peccator intendit dulcedinem, quae est bonum alicujus partis ejus, scilicet concupiscibilis, et non intendit privationem gratiae. Secundo, sicut dicitur agens per accidens, removens prohibens: prohibens enim privationem est forma vel res aliqua. Unde qui removet illam rem, dicitur causare privationem; sicut qui extinguit candelam vel exportat ex domo, dicitur causare tenebras. Quod ergo dicitur, quod omne quod est, vel est principium vel a principio, intelligendum est de illis quae sunt aliquid in re; sed malum est privatio quaedam, et non nominat naturam aliquam positive.

[3429] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si loquamur de malo naturae, malum potest considerari vel respectu totius naturae, vel respectu alicujus particularis agentis in natura. Si respectu totius naturae, sic constat quod malum est valde in paucioribus, quia non potest esse nisi in generabilibus et corruptibilibus, quorum congregatio est parvae quantitatis respectu totius caeli, in quo nullum malum accidit. Si autem consideretur respectu alicujus particularis agentis in natura, constat quod actio ejus semper est secundum debitum naturae suae, nisi aliquando impediatur, et hoc est raro; et ex tali impedimento accidit malum in natura ejus, sicut apparet in partubus monstruosis. Si autem loquamur de malo culpae, quod invenitur in eo quod non determinatur ad unam actionem, sicut omnia quae agunt ex libertate voluntatis; aut hoc est plurium naturarum, aut unius tantum. Si est unius naturae, sicut in Angelis, sic constat quod in pluribus est consecuta operatio recta secundum convenientiam naturae ipsorum, et peccatum ipsorum fuit ut in paucioribus. Si autem est plurium naturarum, sicut est homo, qui est compositus ex natura intellectuali et sensitiva, potest considerari dupliciter. Vel secundum totam naturam speciei; et sic oportet quod in pluribus actio ejus procedat secundum illam naturam cujus actio est multiplicior, et circa bona magis manifesta nobis; et quia naturae sensitivae actio est circa delectabilia sensus, quae magis multiplicantur quam delectabile rationis, quod est etiam magis occultum nobis, qui cognitionem a sensu accipimus; ideo plures sequuntur operationes illas; et ex hoc contingit malum ipsi homini, non inquantum est homo; quia non est homo secundum quod habet sensum, sed secundum quod habet rationem. Vel potest considerari aliquod individuum illius speciei; et sic contingit quod aliquis per voluntatem determinatur ad sequendum operationes ipsius rationis per habitum virtutis; et tunc ut in pluribus bene operatur, et deficit ut in paucioribus: sed quando adhaeret alteri naturae, efficitur quasi alius, ut dicitur in 9 Ethic.: unde tunc est judicium de ipso sicut de aliis animalibus, in quibus est natura sensitiva tantum: quia in pluribus operabitur bonum sibi quantum ad id quod factus est, ut leo per crudelitatem, vel canis per iram, sus per luxuriam, et sic de aliis, ut dicit Boetius. Unde constat quod malum est in paucioribus, sive comparetur ad principium totius naturae, sive ad aliquod agens particulare.

[3430] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod res habent contrarietatem ad invicem quantum ad proximos effectus, sed tamen concordant etiam contraria in ultimo fine ad quem ordinantur secundum harmoniam quam constituunt, sicut patet etiam in mixto quod componitur etiam ex contrariis; et ex hoc sequitur quod agentia proxima sunt contraria, licet agens primum sit unum: quia judicium de agente et fine est idem, cum hae duae causae in idem incidant.

[3431] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus nullo modo sit materia, nihilominus tamen ipsum esse, quod materia habet imperfectum, prout dicitur ens in potentia, habet a Deo, et reducitur in ipsum sicut in principium. Similiter et forma, quae pars est rei, est similitudo agentis primi fluens ab ipso. Unde omnes formae reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare. Et sic patet quod est unum primum principium simpliciter, quod est primum agens, et exemplar, et finis ultimus.

Articulus 2

[3432] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 tit. Utrum aliquid possit exire ab eo per creationem

[3433] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per creationem nihil a Deo possit exire in esse. Omne enim quod fit possibile erat prius fieri: quia si non possibile erat fieri, et necesse non fieri ab aequipollenti, et ita factum non esset. Sed quidquid est possibile fieri vel moveri, est possibile per potentiam passivam; quae, cum non sit ens per se existens, oportet quod sit in aliquo ente, quod est in potentia ad aliquid. Sed nihil est ens in potentia ad aliquid, quin etiam ad aliquid sit in actu. Ergo omne quod fit, fit ex aliquo ente in actu praeexistente. Sed nullum tale creatur: quia creare est ex nihilo aliquid facere, ut in littera dicitur. Ergo nihil a Deo potest creari.

[3434] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in omni mutatione est aliquid ex quo est mutatio per se: quia omnis mutatio est inter duos terminos. Sed illud ex quo per se fit aliquid, oportet remanere in eo quod fit vel secundum totum, si fit ex eo sicut ex materia, ut cultellus ex ferro; vel secundum aliquid ejus, scilicet secundum materiam, ut si dicatur totum fieri ex toto, ut caro fit ex cibo: ex albedine enim non dicitur fieri nigredo nisi per accidens, idest post albedinem, sicut etiam ex nocte dicitur fieri dies. Si ergo dicatur ens fieri ex non ente, oportet quod non ens, vel aliqua pars ejus, cum tamen partem non habeat, maneat in ente, et quod sit simul ens et non ens, quod est impossibile. Ergo omne quod fit, fit ex ente aliquo: ergo videtur quod impossibile est aliquid a Deo creari.

[3435] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullum permanens simul fit et factum est: quia dum fit, non est; et dum factum est, est: non autem simul est et non est. Si ergo aliqua res permanens fiat a Deo, oportet quod fieri sit ante suum esse. Sed factio, cum sit accidens, non potest esse sine subjecto. Ergo oportet quod omne quod fit, fiat ex aliquo in quo sit factio sicut in subjecto. Sed nullum tale creatur. Ergo nihil per creationem fieri potest.

[3436] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, si creatio est aliquid, cum non sit substantia, oportet quod sit accidens. Omne autem accidens est in aliquo subjecto, non autem potest esse in ipso creato sicut in subjecto: quia hoc est terminus ejus: sic enim creatum creatione esset prius, inquantum est subjectum ejus, et posterius, inquantum est terminus. Ergo oportet quod sit in aliqua materia, ex qua creatum fiat; et hoc est contra rationem creationis. Ergo creatio nihil est.

[3437] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, si creatio aliquid est, aut est creator, vel creatura. Sed non creator; quia sic esset ab aeterno, et ita creaturae ab aeterno. Ergo est creatura. Sed omnis creatura aliqua creatione creatur, et sic creationis est creatio in infinitum; quod est impossibile, ut patet ex 5 Physic., ubi dicitur quod actionis non est actio in infinitum. Ergo impossibile est creationem esse.

[3438] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Genesis 1: *in principio creavit Deus caelum et terram.*

[3439] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne agens agit secundum id quod est in actu. Sed quod est secundum aliquid sui in actu, et secundum aliquid in potentia, efficit rem secundum aliquid sui, scilicet inducendo formam in materiam. Ergo cum primum ens, scilicet Deus, sit actus sine permixtione potentiae, videtur quod totam rem efficere possit, secundum totam substantiam ejus. Hoc autem est creare. Ergo videtur quod Deus creare possit.

[3440] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 co. Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis: sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere. Sciendum est autem, quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur: unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata; in reliquis vero mutationibus praesupponitur subjectum, quod est ens completum; unde causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud quod in re invenitur; sed ad formam, quae de potentia in actum educitur: sed causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet: et ex hoc differt creatio a generatione aeterna: sic enim non potest dici quod filius Dei si sibi relinquatur, non habeat esse, cum recipiat a patre illud idem esse quod est patris, quod est esse absolutum, non dependens ab aliquo. Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. Tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatae per hanc praepositionem ex, ad aliquid praeexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non ex aliquo praeexistenti; et hoc quantum ad primum. Tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil praeexistens, ut affirmatus; ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse; et si haec duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur; sed per fidem supponitur.

[3441] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Avicennam, duplex est agens: quoddam naturale quod est agens per motum, et quoddam divinum quod est dans esse, ut dictum est. Et similiter oportet accipere duplex actum vel factum: quoddam per motum agentis naturalis; et omne tale fieri oportet quod praecedat tempore potentia non tantum activa, sed etiam passiva: quia motus est actus existentis in potentia. Quoddam vero est factum, inquantum recipit esse ab agente divino sine motu: et si istud factum sit novum, oportet quod praecedat esse ejus natura et duratione potentia activa et non passiva: et ab activa potentia tale factum dicitur possibile fieri. Si autem non sit novum, tunc potentia activa non praecedit duratione, sed natura.

[3442] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creatio non est factio quae sit mutatio proprie loquendo; sed est quaedam acceptio esse. Unde non oportet quod habeat ordinem essentialem nisi ad dantem esse; et sic non est ex non esse, nisi inquantum est post non esse, sicut nox ex die.

[3443] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nulla res permanens potest simul fieri et facta esse, si fieri proprie sumatur; sed quaedam sunt quae significant ipsum factum per modum fieri, sicut cum dicitur motus terminari: simul enim terminatur et terminatum est, et similiter simul illuminatur et illuminatum est, eo quod illuminatio est terminus motus, ut in 4 Physic. Commentator dicit; et similiter etiam forma substantialis simul recipitur et recepta est; et similiter aliquid simul creatur et creatum est. Et si objiciatur, quod ante omne factum esse, est omne fieri proprie acceptum; dico, quod verum est in omnibus quae fiunt per motum, sicut generatio sequitur motum alterationis, et illuminatio motum localem; non autem sic est in creatione, ut dictum est.

[3444] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, cum creatio significet operationem divinam, quae est essentia ejus cum relatione quadam; sic creatio est substantia divina. Si autem sumatur passive, sic est quoddam accidens in creatura, et sic significat quamdam rem, non quae sit in praedicamento passionis, proprie loquendo, sed quae est in genere relationis, et est quaedam habitudo habentis esse ab alio consequens operationem divinam: et sic non est inconveniens quod sit in ipso creato quod educitur per creationem, sicut in subjecto; sicut filiatio in Petro, inquantum recipit naturam humanam a patre suo, non est prior ipso Petro; sed sequitur actionem et motum, quae sunt priora. Habitudo autem creationis non sequitur motum, sed actionem divinam tantum, quae est prior quam creatura.

[3445] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, ut prius dictum est, in 1, dist. 30, art. 3, quando creatura refertur ad creatorem, relatio realiter fundatur in creatura, et in Deo secundum rationem tantum: unde ipsa relatio importata in nomine creationis non ponit aliquid in creatore, sed in creato tantum. Non tamen oportet quod alia creatione creetur: quia illud quod est relatio per essentiam, non refertur ad aliud alia relatione media, ut etiam in 1 dictum est, dist. 26, art. 3, nisi secundum rationem; et hujusmodi relationes, quae secundum rationem tantum sunt, non est impossibile in infinitum multiplicari.

Articulus 3

[3446] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 tit. Utrum creare conveniat aliis quam Deo

[3447] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creare etiam conveniat aliis quam Deo. Omne enim quod non producitur in esse per generationem, si de novo fiat, creatur. Sed anima rationalis non exit in esse per generationem. Ergo a quocumque fit, creatur. Sed anima rationalis exit in esse virtute intelligentiarum; unde Plato inducit Deum secundis diis dicentem: *fenus quod credidistis ad vos recipite*; et loquitur de anima rationali. Et similiter in libro de causis dicitur, quod creata est anima mediante intelligentia. Ergo videtur quod Angeli: vel intelligentiae, creare possint.

[3448] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, cujuscumque dignitatis creatura est capax, haec ab eo sibi communicatur qui summe liberalis est. Sed potentia creandi communicabilis est creaturae, ut infra, in 4, dist. 5, Magister dicit. Ergo videtur quod alicui creaturae sit communicatum quod creet.

[3449] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid magis resistit agenti, difficilius est ab eo aliquid fieri. Sed contrarium est magis resistens quam non ens simpliciter. Ergo difficilius est aliquid fieri ex contrario, quam ex non ente. Sed agens naturale facit contrarium ex contrario. Ergo videtur quod etiam ex non ente simpliciter aliquid facere possit, et sic potest creare.

[3450] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum quod res exeunt a Deo, ita etiam ordinantur in ipsum. Sed secundum Dionysium in pluribus locis, lex divinitatis est ut nunquam ultima reducantur in finem nisi per media. Ergo videtur quod etiam ultima entium non immediate a Deo creentur, sed a causis mediis.

[3451] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, in causatum causae secundae nunquam agit causa prima, nisi secundum quod agit in ipsa causa secunda agente. Sed Deus, qui est causa prima omnium rerum, cujuslibet rei creator est. Ergo et quaelibet causa secunda, in qua Deus operando creat, creatrix dici debet; et sic creare non tantum Deo convenit.

[3452] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Damascenus anathematizat omnes qui dicunt Angelos aliquid creare: de quibus tamen magis videtur quam de aliis. Ergo videtur quod creare solius Dei sit.

[3453] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ens et non ens simpliciter in infinitum distant. Sed movere per distantiam infinitam est potentiae infinitae, qualis est sola divina potentia. Ergo solius ejus creare est.

[3454] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim philosophi posuerunt quod a prima causa immediate est unum primum causatum, a quo postmodum sunt alia, et sic deinceps; unde posuerunt, unam intelligentiam causari mediante alia, et animam mediante intelligentia, et corporalem naturam mediante spirituali: quod pro haeresi condemnatur: quia haec opinio honorem qui Deo debetur, creaturae attribuit; unde propinqua est ad trahendum in idolatriam. Unde alii dixerunt, quod creatio nulli creaturae convenit, nec etiam communicabilis est; sicut nec esse infinitae potentiae, quam exigit creationis opus. Alii dixerunt creationem nulli creaturae communicatam esse, communicari tamen potuisse: quod Magister asserit, in 4 Lib., dist. 5, in fine. Utraque autem harum ultimarum opinionum videtur mihi secundum aliquid vera esse. Cum enim de ratione creationis sit ut non praeexistat aliquid sibi, ad minus secundum naturae ordinem, hoc potest accipi vel ex parte creantis, vel ex parte creati. Si ex parte creantis, sic dicitur illa actio esse creatio quae non firmatur super actione alicujus causae praecedentis; et sic est actio tantum causae primae: quia omnis actio secundae causae firmatur super actione causae primae. Unde sicut non potest communicari alicui creaturae quod sit causa prima; ita non potest communicari sibi quod sit creans. Si autem sumatur ex parte creati, sic illius proprie est creatio cui non praeexistat aliquid in re, et hoc est esse. Unde dicitur in Lib. de causis, quod prima rerum creatarum est esse; et alibi in eodem Lib. dicitur, quod esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per informationem, et in compositis praecipue illud esse quod est primae partis, scilicet materiae; et ex parte ista accipiendo creationem, potuit communicari creaturae, ut per virtutem causae primae operantis in ipsa, aliquod esse simplex, vel materia produceretur: et hoc modo philosophi posuerunt intelligentias creare, quamvis sit haereticum.

[3455] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc auctoritates philosophorum non sunt recipiendae: quia in hoc erraverunt. Possent tamen exponi hoc modo omnes illae auctoritates, ut dicerentur creare animas, inquantum per motum orbium disponuntur corpora ad animae receptionem; sed hoc non est de intentione eorum.

[3456] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidquid est communicabile creaturae, de hoc quod est pertinens ad perfectionem naturae ejus, communicatur sibi; non autem est verum de perfectionibus secundis; sicut non omnis homo qui receptibilis est regiae dignitatis, a Deo factus est rex; et sic etiam est de auctoritate creandi, secundum illos qui dicunt, quod creatio potuit creaturae communicari.

[3457] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod resistens contrarium non facit difficultatem in agendo, nisi inquantum elongat potentiam ab actu: quia unum contrariorum quanto est magis intensum, tanto potentia est magis remota ab actu: et ideo quod aliquid fiat ex non ente, simpliciter est majoris virtutis quam quod fiat ex contrario: quia in non ente simpliciter nulla potentia remanet.

[3458] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis ad ultimum finem reducantur ultima per media; nunquam tamen influentia ultimi finis alicui mediorum communicatur, ita scilicet ut sit ultimum desideratum; et sic etiam nunquam influentia primi agentis, quae est creatio, alicui secundorum principiorum communicari potest.

[3459] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod agens proximum, ut generans, non operatur in hac re generata, nisi educendo de potentia materiae formam. Sed operatio causae primae est etiam in creando ipsam materiam: et ideo agens naturale proximum est tantum generans hanc rem; sed agens primum et divinum est creans; et ex hoc patet quod sicut operatio artis fundatur super operationem naturae, inquantum natura praeparat arti materiam; ita et operatio naturae fundatur supra creationem, inquantum ministrat naturae materiam.

Articulus 4

[3460] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 tit. Utrum aliquid aliud a Deo efficiat aliquam rem

[3461] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nihil aliud efficiat aliquam rem nisi Deus. Agens enim quod agit sine medio, est perfectius quam illud quod medio indiget in sua actione. Sed Deus est agens perfectissimum. Ergo videtur quod omnia nullo mediante producat.

[3462] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, inter alias creaturas Angeli sunt nobiliores. Sed efficientia rerum non attribuitur Angelis; unus enim Angelus non est causa alterius, nec est iterum causa corporalis creaturae. Ergo videtur quod multo minus aliae creaturae sint causae quorumdam.

[3463] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, idem specie non producitur a diversis agentibus secundum speciem. Sed prima individua omnium specierum immediate a Deo creata sunt, supposito quod mundus non fuerit semper. Ergo videtur quod nihil possit producere aliquid simile sibi secundum speciem.

[3464] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, illud quod non est ex aliqua materia, non potest fieri nisi per creationem. Sed formae et accidentia non habent materiam partem sui; vel esset in infinitum abire. Ergo non possunt fieri nisi per creationem. Inde sic. Omnis causa efficiens alicujus rei dat sibi formam, vel substantialem, vel accidentalem. Sed hujusmodi non producuntur nisi per creationem. Ergo nihil potest esse causa efficiens alicujus rei nisi creator, qui tantum Deus est, ut dictum est.

[3465] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, causa efficiens nunquam est deficientior quam effectus. Sed agentia naturalia non agunt nisi per qualitates activas, quae sunt accidentia: quod probatur ex hoc quod non est possibile aliquid esse formam substantialem in uno, et accidentalem in altero; unde calor, qui est accidens hominis, non potest esse forma substantialis ignis; et sic de aliis. Ergo nullum agens naturae producit aliquam formam substantialem; et sic idem quod prius.

[3466] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, secundum Damascenum, cujuslibet rei est propria operatio. Sed omnis res quae habet propriam operationem activam, sua operatione est causa alicujus. Ergo videtur quod ignis calefaciendo sit causa caloris, et sic de aliis.

[3467] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, si Deus immediate causaret omnia, una res non dependeret ab alia, sicut causatum a causa; et sic res non magis fieret ab uno quam ab alio. Sed videmus ad sensum quod non fit quodlibet ex quolibet, sed ex semine hominis semper generatur homo. Ergo semen patris est causa effectiva filii.

[3468] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt tres positiones. Quarum una est, quod Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicujus rei; adeo quod dicunt quod ignis non calefacit, sed Deus; nec manus movetur, sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed haec positio stulta est: quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit judicium sensus. Secunda positio est quorumdam philosophorum, qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant; sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius, et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est: quia secundum fidem non ponimus Angelos creatores, sed solum Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium. Tertia positio est, quod Deus immediate omnia operatur, et quod res singulae proprias operationes habent, per quas causae proximae rerum sunt, non tamen omnium, sed quorumdam: quia enim, ut dictum est, secundum fidem non ponitur creatura aliqua aliam in esse producere per creationem, nec virtute propria nec aliena; ideo omnium illorum quae per creationem in esse exeunt, solus Deus immediate causa est. Hujusmodi autem sunt quae per motum in esse exire non possunt, nec per generationem. Primo propter simplicitatem essentiae suae, in qua subsistunt: quia omne quod generatur, oportet esse compositum ex materia et forma; unde nec Angeli nec animae rationales possunt generari, sed solum creari; secus autem de aliis formis, quae etiam si sint simplices, non tamen habent esse absolutum, cum non sint subsistentes; unde exitus in esse non debetur eis, sed composito habenti talem formam, quod per se generari dicitur, quasi per se esse habens. Formae vero praedictae non dicuntur generari nisi per accidens: et eadem ratione materia prima, quae generationi substat, propter sui simplicitatem non generatur, sed creatur. Secundo, propter elongationem a contrarietate, ut corpora caelestia: omne enim quod generatur, generatur ex contrario. Tertio, propter necessitatem generantis similis in specie generato: propter quod primae hypostases immediate a Deo creatae sunt: ut primus homo, primus leo, et sic de aliis: non enim homo generari potest nisi ab homine. Aliter autem est de illis rebus ad quarum generationem non requiritur agens simile in specie, sed sufficit virtus caelestis cum qualitatibus activis et passivis, ut quae ex putrefactione generantur. Aliorum vero quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem, sicut sol est causa in generatione hominis vel leonis; vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde et remanet, illis remotis, ut in libro de causis dicitur. Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu: non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae.

[3469] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est ex indigentia Dei quod causis aliis indiget ad creandum, sed ex bonitate ipsius, qui etiam dignitatem causandi aliis conferre voluit.

[3470] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si ponamus secundum quorumdam opinionem Angelos deservire Deo in motibus orbium, constat quod Angeli causa erunt generationis et corruptionis per motum orbium: et ista causalitas in omnes retorquebitur, quamvis non omnes circa hoc ministerium occupentur: quia secundum Dionysium, superiores Angeli inferiores illuminant de ministeriis per eos exequendis. Si autem hoc non supponitur, potest dici quod ex hoc quod Angeli sunt nobiliores, non sequitur quod habeant hanc dignitatem, quae est causare generationem et corruptionem in rebus; sed aliam multo digniorem, quae consistit in Dei cognitione.

[3471] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest idem effectus secundum speciem esse a diversis agentibus immediatis, habentibus operationes determinatas ad determinatos effectus, sicut ab arte et natura. Sed Deus non habet operationem determinatam ad aliquem effectum; immo una sola operatione potest omnes effectus quos vult producere. Unde eumdem effectum specie quem natura producit, Deus potest sine natura operante facere.

[3472] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod circa exitum rerum in esse per generationem fuit triplex opinio. Prima fuit ponentium latitationem, scilicet Anaxagorae, qui ponebat omnia in omnibus, et generationem fieri per abstractionem; et sic non ponebat veram generationem, quae est per hoc quod nova forma substantialis acquiritur materiae: et in hunc defectum incidit omnis opinio antiquorum, qui non ponebant veram generationem, sed generationem esse vel per congregationem et segregationem, vel per alterationem tantum: et hoc contingebat eis, quia non ponebant causam formalem, sed vel materialem tantum, vel cum hac etiam agentem. Alia opinio huic contraria fuit Platonis qui posuit, formas separatas, quas vocavit ideas, esse inducentes formas in materiis: et quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennae, qui dicit quod omnes formae sunt ab intelligentia, et agens naturale non est nisi praeparans materiam ad receptionem formae; et ista opinio procedit ex hoc quod vult unumquodque generari ex suo simili, quod frequenter non invenitur in rebus naturalibus; sicut in his quae per putrefactionem fiunt; et etiam quia ponebat fieri per se terminari ad formam; et hoc non potest esse, quia per se fieri terminatur ad hoc quod habet esse, quod est terminus factionis; et hoc est tantum compositum, non forma neque materia; unde forma, non nisi per accidens generatur. Tertia est Aristotelis, media inter has, scilicet quod omnes formae sunt in potentia in materia prima, non autem actu sicut ponentes latitationes dixerunt: et agens naturale agit non formam, sed compositum, reducendo materiam de potentia in actum; et hoc agens naturale in sua actione est quasi instrumentum ipsius Dei agentis, qui etiam materiam condidit, et formae potentiam dedit. Unde non oportet, hanc opinionem sustinendo, quod generans creet formam, vel quod faciat aliquid ex nihilo: quia non facit formam, sed compositum.

[3473] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut calor naturalis agit in virtute animae ut instrumentum ejus, ut in 2 de anima dicitur, propter quod non tantum calefacit, sed agit ad generationem carnis animatae: ita qualitas activa agit in virtute formae substantialis; et ideo per illam actionem non tantum inducitur materia in actum formae accidentalis, sed etiam in actum formae substantialis.

Articulus 5

[3474] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 tit. Utrum mundus sit aeternus

[3475] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mundus sit aeternus: et ad hoc possunt adduci rationes sumptae ex quatuor, scilicet ex substantia caeli, ex tempore, ex motu, et ex agente vel movente. Ex substantia caeli sic. Omne quod est ingenitum et incorruptibile, semper fuit et semper erit. Sed materia prima est ingenita et incorruptibilis; quia omne quod generatur, generatur ex subjecto, et quod corrumpitur, corrumpitur in subjectum; materiae autem primae non est aliquod subjectum. Ergo materia prima semper fuit et semper erit. Sed materia nunquam denudatur a forma. Ergo materia ab aeterno fuit perfecta formis suis, quibus species constituuntur; ergo universum ab aeterno fuit, cujus istae species sunt partes. Et haec est ratio Aristotelis in 1 Physic.

[3476] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, quod non habet contrarium, non est corruptibile nec generabile; quia generatio est ex contrario, et corruptio in contrarium. Sed caelum non habet contrarium, cum motui ejus nihil contrarietur. Ergo caelum non est generabile nec corruptibile: ergo semper fuit et semper erit. Et haec est ratio philosophi in 1 caeli et mundi.

[3477] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, secundum positionem fidei, substantia mundi ponitur incorruptibilis. Sed omne incorruptibile est ingenitum. Ergo mundus est ingenitus: ergo fuit semper. Probatio mediae. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem quod sit semper. Sed illud quod habet virtutem quod sit semper, non invenitur quandoque ens et quandoque non ens; quia sequeretur quod simul esset ens et non ens: toto enim tempore aliquid est ens ad quod virtus sua essendi determinatur; unde si habet virtutem ut sit in omni tempore, in omni tempore est: et ita, si ponatur aliquando non esse, sequitur quod simul sit et non sit. Ergo nullum incorruptibile est quandoque ens et quandoque non ens. Sed omne generabile est hujusmodi. Ergo et cetera. Et haec est ratio philosophi in 1 de Cael. et Mund.

[3478] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, omne quod alicubi est ubi prius nihil erat, est in eo quod prius fuit vacuum: quia vacuum est in quo potest esse corpus, cum nihil sit ibi. Sed si est mundus factus ex nihilo; ubi nunc est mundus, prius nihil erat. Ergo ante mundum fuit vacuum. Sed vacuum esse est impossibile, ut probatur in 4 Physic., et ut multa experimenta sensitiva demonstrant in multis ingeniis quae per hoc fiunt quod natura non patitur vacuum. Ergo impossibile est mundum incepisse. Et haec ratio est Commentatoris in 3 Cael. et Mund.

[3479] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 5 Idem potest argui ex parte temporis sic. Omne quod est semper in principio et fine sui, semper fuit et semper erit: quia post principium est aliquid, et ante finem. Sed tempus semper est in eo quod est principium temporis et finis; quia nihil est temporis nisi nunc, cujus definitio est quod sit finis praeteriti, et principium futuri. Ergo videtur quod semper fuit tempus, et semper erit; et ita motus, et mobile, et totus mundus. Et haec est ratio philosophi in 8 Physic.

[3480] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, omne id quod nunquam potest demonstrari ut stans, sed semper ut fluens, habet aliquid ante se a quo fluit. Sed nunc non potest demonstrari ut stans, sicut punctus, sed semper ut fluens; quia ratio tota temporis est in fluxu et successione. Ergo oportet ante quodlibet nunc ponere aliud nunc: ergo impossibile est imaginari tempus habuisse primum nunc: ergo tempus semper fuit, et ita ut prius. Et haec est ratio Commentatoris ibidem.

[3481] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 7 Praeterea, creator mundi aut praecedit mundum tantum natura, aut etiam duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum; ergo quandocumque fuit creator, fuit creatura; et ita mundus ab aeterno. Si autem duratione; prius autem et posterius in duratione causat rationem temporis: ergo ante totum mundum fuit tempus: et hoc est impossibile; quia tempus est accidens motus, nec est sine motu. Ergo impossibile est mundum non semper fuisse. Et haec est ratio Avicennae in sua Metaph.

[3482] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 8 Idem potest ostendi ex parte motus. Impossibile enim est novam relationem esse inter aliqua nisi aliqua mutatione facta circa alterum eorum; sicut patet in qualitate; non enim aliqua fiunt de novo aequalia, nisi altero extremorum augmentato vel diminuto. Sed omnis motus importat relationem moventis ad motum, quae relative opponuntur. Ergo impossibile est motum esse novum, nisi praecedat aliqua mutatio vel in movente vel in moto: sicut quod unum approximetur ad alterum, vel aliquid aliud hujusmodi. Ergo ante omnem motum est motus; et sic motus est ab aeterno, et mobile, et mundus. Et haec est ratio philosophi, in 8 Physic.

[3483] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 9 Praeterea, omne illud cujus motus quandoque est et quandoque quiescit, reducitur ad aliquem motum continuum, qui semper est: quia hujus successionis, quae est ex vicissitudine motus et quietis, non potest esse causa aliquid eodem modo se habens; quia idem eodem modo se habens, semper facit idem. Ergo oportet quod causa hujus vicissitudinis sit aliquis motus qui non est semper; et sic oportet quod habeat aliquem motum praecedentem: et cum non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquem motum qui semper est; et sic idem quod prius. Et haec ratio est Commentatoris in 8 Physic. Idem potest etiam extrahi ex verbis philosophi. Inducit etiam hanc rationem Commentator in 7 Metaph., ad ostendendum, quod si mundus esset factus, oporteret quod hic mundus esset pars alterius mundi, cujus motu accideret variatio in mundo isto, sive in vicissitudine motus et quietis, sive in vicissitudine esse et non esse.

[3484] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 10 Praeterea, generatio unius est corruptio alterius. Sed nihil corrumpitur nisi generetur prius. Ergo ante omnem generationem est generatio, et ante omnem corruptionem corruptio. Sed haec non potuerunt esse, nisi mundo existente. Ergo mundus semper fuit. Et haec est ratio philosophi in 1 de generatione.

[3485] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 11 Idem potest ostendi ex parte ipsius moventis vel agentis. Omnis enim actio vel motus quae est ab agente vel movente non moto, oportet quod sit semper. Sed primum agens vel movens est omnino immobile. Ergo oportet quod actio ejus et motus ejus sit semper. Prima sic probatur. Omne quod agit vel movet postquam non agebat vel movebat, educitur de potentia in actum, quia unumquodque agit secundum id quod est in actu: unde si agit postquam non agebat, oportet quod sit aliquid in actu in eo quod prius erat in potentia. Sed omne quod educitur de potentia in actum movetur. Ergo omne quod agit postquam non agebat, movetur. Et haec ratio potest extrahi ex verbis philosophi, in 8 Physic.

[3486] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 12 Praeterea, Deus aut est agens per voluntatem, aut per necessitatem naturae. Si per necessitatem naturae, cum talia sint determinata ad unum, oportet quod ab eo semper idem fiat: unde si ab eo mundus est aliquando factus, necesse est mundum esse aeternum. Si autem agens per voluntatem; omnis autem voluntas non incipit agere de novo nisi aliquis motus fiat in volente, vel ab aliquo impediente, quod prius erat et postmodum cessat, vel ex eo quod excitatur nunc et non prius, aliquo inducente ad agendum quod prius non inducebat: cum ergo voluntas Dei immobiliter eadem maneat, videtur quod non incipiat de novo agere. Et ista ratio communiter est philosophi in 8 Physic., et Avicennae, et Commentatoris.

[3487] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 13 Praeterea, omnis volens quandoque agere et quandoque non agere, oportet quod imaginetur tempus post tempus, discernendo tempus in quo vult agere, a tempore in quo non vult agere. Sed imaginari tempus post tempus, sequitur mutationem vel ipsius imaginationis, vel saltem imaginati, quia successio temporis causatur a successione motus, ut patet ex 4 Physic. Ergo impossibile est quod voluntas incipiat aliquem novum motum agere quem non praecedat alius motus. Et haec est ratio Commentatoris in 8 Physic.

[3488] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 14 Praeterea, omnis voluntas efficiendi statim producit effectum, nisi desit aliquid illi volito quod sibi postmodum adveniat; sicut si modo habeam voluntatem faciendi ignem cras quando erit frigus, modo isti volito deest praesentia frigoris, qua adveniente, statim faciam ignem, si possum, nisi ad hoc aliquid aliud desit. Sed Deus habuit voluntatem aeternam faciendi mundum; alias esset mutabilis. Ergo impossibile est quod ab aeterno non fecerit mundum, nisi per hoc quod aliquid mundo deerat quod postmodum advenit. Sed non potuit advenire nisi per actionem aliquam. Ergo oportet quod ante hoc de novo factum praecedat aliqua actio mutationem faciens; et ita a voluntate aeterna nunquam procedat aliquid novum, nisi motu mediante aeterno. Ergo oportet mundum aeternum semper fuisse. Et haec est ratio Commentatoris, ibidem.

[3489] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, Deus aut est causa substantiae mundi, aut non, sed motus ejus tantum. Si motus tantum, ergo ejus substantia non est creata: ergo est primum principium; et sic erunt plura prima principia et plura increata, quod supra improbatum est. Si autem est causa substantiae caeli, dans esse caelo; cum omne quod recipit esse ab aliquo, sequatur ipsum in duratione, videtur quod mundus non semper fuerit.

[3490] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, omne creatum est ex nihilo factum. Sed omne quod est ex nihilo factum est ens postquam fuit nihil, cum non sit simul ens et non ens. Ergo oportet quod caelum prius non fuerit et postmodum fuerit, et sic totus mundus.

[3491] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, si mundus fuit ab aeterno, ergo infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est transire. Ergo nunquam fuisset devenire ad hunc diem; quod falsum est: ergo et cetera.

[3492] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 s. c. 4 Praeterea, cuicumque potest fieri additio, isto potest esse aliquid majus vel plus. Sed diebus qui praecesserunt, potest fieri dierum additio. Ergo tempus praeteritum potest esse majus quam sit. Sed infinito non est majus, nec potest esse. Ergo tempus praeteritum non est infinitum.

[3493] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 s. c. 5 Praeterea, si mundus fuit ab aeterno, ergo et generatio fuit ab aeterno tam hominum quam animalium. Sed omnis generatio habet generans et generatum; generans autem est causa efficiens generati; et sic in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod est impossibile, ut probatur in 2 Metaph. Ergo impossibile est generationem semper fuisse, et mundum.

[3494] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 s. c. 6 Praeterea, si mundus semper fuit, homines semper fuerunt. Ergo infiniti homines sunt mortui ante nos. Sed homine moriente non moritur anima ejus, sed manet. Ergo modo sunt infinitae animae in actu a corporibus absolutae. Sed impossibile est infinitum esse in actu, ut in 3 Physic. probatur. Ergo impossibile est mundum semper fuisse.

[3495] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 s. c. 7 Praeterea, impossibile est aliquid Deo aequiparari. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione. Ergo hoc est impossibile.

[3496] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 s. c. 8 Praeterea, nulla virtus finita, est ad operationem infinitam. Sed virtus caeli est virtus finita, cum magnitudo ejus finita sit, et impossibile sit a magnitudine finita esse virtutem infinitam. Ergo impossibile est quod motus ejus fuerit in tempore infinito, et similiter impossibile est ut esse ejus tempore infinito duraverit: quia duratio rei non excedit virtutem quam habet ad esse: et sic incepit quandoque.

[3497] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 s. c. 9 Praeterea, nullus dubitat quin Deus natura praecedat mundum. Sed in Deo idem est natura et duratio sua. Ergo duratione Deus mundum praecedit. Ergo mundus non fuit ab aeterno.

[3498] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem est triplex positio. Prima est philosophorum, qui dixerunt, quod non solum Deus est ab aeterno, sed etiam aliae res; sed differenter: quia quidam ante Aristotelem posuerunt quod mundus est generabilis et corruptibilis, et quod ita est de toto universo sicut de aliquo particulari alicujus speciei, cujus unum individuum corrumpitur, et aliud generatur. Et haec fuit opinio Empedoclis. Alii dixerunt, quod res fuerunt quiescentes tempore infinito, et per intellectum coeperunt moveri, extrahentem et segregantem unum ab alio. Et haec fuit opinio Anaxagorae. Alii dixerunt, quod res ab aeterno movebantur motu inordinato, et postea reductae sunt ad ordinem, vel casu, sicut ponit Democritus, quod corpora indivisibilia ex se mobilia casu adunata sunt ad invicem, vel a creatore, et hoc ponit Plato, ut dicitur in 3 caeli et mundi. Alii dixerunt, quia res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem quo modo sunt; et ista est opinio Aristotelis, et omnium philosophorum sequentium ipsum; et haec opinio inter praedictas probabilior est: tamen omnes sunt falsae et haereticae. Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est praeter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus: volunt etiam quod mundum incepisse, non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur. Tertia positio est dicentium, quod omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. Et haec positio innititur auctoritati Gregorii, qui dicit quod quaedam prophetia est de praeterito, sicut Moyses prophetizavit cum dixit Genes. 1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Et huic positioni consentio: quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc; sicut nec ad Trinitatem, quamvis Trinitatem non esse sit impossibile; et hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae: et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet. Dico ergo, quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba philosophi dicentis quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit: quod patet ex suo modo procedendi; quia ubicumque hanc quaestionem pertractat, semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstratorem pertinet. Causa autem quare demonstrari non potest, est ista, quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa; sicut alia natura est hominis jam nati, et ejus secundum quod est adhuc in materno utero. Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus secundum quod est imperfectus in utero matris existens, deciperetur; sicut narrat Rabbi Moyses, de quodam puero, qui mortua matre, cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula solitaria, perveniens ad annos discretionis, quaesivit a quodam, an homines essent facti, et quomodo; cui cum exponerent ordinem nativitatis humanae, objecit puer hoc esse impossibile, asserens, quia homo nisi respiret et comedat, et superflua expellat, nec per unum diem vivere potest; unde nec in utero matris per novem menses vivere potest. Similiter errant qui ex modo fiendi res in mundo jam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere: quia quod nunc incipit esse, incipit per motum; unde oportet quod movens praecedat duratione: oportet etiam quod praecedat natura, et quod sint contrarietates, et haec omnia non sunt necessaria in progressu universi esse a Deo.

[3499] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum est, quod materia est ingenita et incorruptibilis, non tamen sequitur quod semper fuerit: quia incepit esse non per generationem ex aliquo sed omnino ex nihilo; et similiter posset deficere si Deus vellet, cujus voluntate materiae et toti mundo esse communicatur.

[3500] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 2 Et similiter dicendum est ad secundum, quod illa ratio procedit de inceptione per generationem et motum; unde illa est ratio contra Empedoclem et alios, qui posuerunt caelum generari.

[3501] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia quae nunc est in caelo ad durationem non mensuratur ad determinatum tempus; unde per eam in ante et post potuit infinito tempore esse, si eam semper habuisset: sed hanc potentiam durationis non semper habuit, sed voluntate divina in sua creatione sibi tradita est.

[3502] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ante creationem mundi non fuit vacuum, sicut neque post: vacuum enim non est tantum negatio sed privatio; unde ad positionem vacui oportet ponere locum vel dimensiones separatas, sicut ponentes vacuum dicebant, quorum nullum ponimus ante mundum. Et si dicatur, quod possibile erat ante factionem mundi, mundum futurum esse ubi nunc est, dicendum ad hoc, quod non erat nisi in potestate agentis, ut supra dictum est.

[3503] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa ratio est circularis, quod sic patet secundum philosophum. Per prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore; unde quando dicitur, quod omne nunc sit finis prioris, et posterioris principium, supponitur quod omne momentum motus sequatur quemdam motum, et praecedat quemdam. Unde dico, quod propositio illa non potest probari nisi ex suppositione ejus quod per eam concluditur; et ideo patet quod non est demonstratio.

[3504] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nunc nunquam intelligitur ut stans sed semper ut fluens; non autem ut fluens a priori, nisi motus praecedat, sed in posterius; nec iterum in posterius sed a priori, nisi motus sequatur. Unde si nunquam sequeretur vel praecederet motus, nunc non esset nunc: et hoc patet in motu particulari, qui sensibiliter incipit, cujus quodlibet momentum est fluens, et tamen aliquod est primum et aliquod ultimum, secundum terminum a quo et in quem.

[3505] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus praecedit mundum non tantum natura sed etiam duratione: non tamen duratione temporis, sed aeternitatis; quia ante mundum non fuit tempus in rerum natura existens, sed imaginatione tantum: quia nunc imaginamur huic tempori finito, ex parte ante Deum potuisse multos annos addidisse quibus omnibus praesens esset aeternitas; et secundum hoc dicitur quod Deus potuit prius facere mundum quam fecerit et majorem et plures.

[3506] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod novitas relationis contingit non ex mutatione moventis sed ex mutatione mobilis, ut large mutatio sumatur pro creatione quae proprie mutatio non est, ut dictum est supra. Unde motum caeli praecedit creatio ejus ad minus natura: creationem autem non praecedit aliqua mutatio, cum sit ex non ente simpliciter. Si tamen supponeretur quod etiam caelum extitisset antequam moveri coepisset, adhuc ratio non procederet: quia intelligendum est quod duplex est relatio. Quaedam est relatio absoluta, sicut in omnibus quae sunt ad aliquid secundum esse ut paternitas et filiatio; et talis relatio non efficitur nova nisi per acquisitionem illius in quo relatio fundatur; unde si acquiratur per motum, talis relatio sequitur motum; sicut similitudo unius ad alterum sequitur alterationem in qualitate supra quam fundatur relatio. Si autem acquiratur per creationem, sequitur creationem, sicut similitudo creaturae ad Deum fundatur super bonitatem quae per creationem acquiritur, per quam creatura Deo assimilatur. Quaedam autem relativa sunt quae simul important relationem et fundamentum relationis. Novitas autem talium relationum exigit acquisitionem illius rei quae significatur per nomen, sicut ipsius habitus qui est scientia; et similiter est de relatione quam importat nomen motus, quae efficitur nova per acquisitionem ipsius motus a movente in mobili.

[3507] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod hujusmodi vicissitudinis quod quandoque mundus non fuit et postmodum fuit, non est causa efficiens aliquis motus sed aliqua res semper eodem modo se habens, scilicet voluntas divina, quae ab aeterno fuit de hoc quod mundus in esse post non esse exiret. Et si diceretur, quod idem semper facit idem, dico, quod verum est, si accipiatur agens secundum propriam rationem, qua producit determinate hunc effectum. Sicut autem agens naturale determinatur per formam propriam, ut nunquam sequatur actio nisi secundum convenientiam ad formam illam; ita agens voluntarium determinatur ad actionem per propositum voluntatis; unde si voluntas non sit impedibilis nec mobilis, non sequitur effectus nisi secundum hoc quod voluntas proposuit; et hoc est verum quod voluntas divina in hoc quod semper est eadem, semper facit illud quod ab aeterno voluit, quia nunquam causatur; non tamen facit ut sua volita semper sint; quia hoc ipse non vult; unde si hoc faceret, quia faceret illud quod ipse non vult, esset simile ac si calor faceret frigus.

[3508] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod prima individua generabilium et corruptibilium non prodierunt in esse per generationem, sed per creationem; et ideo non oportet quaedam praeextitisse ex quibus creata sint ut sic in infinitum abeatur.

[3509] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod est duplex agens. Quoddam per necessitatem naturae; et istud determinatur ad actionem per illud quod est in natura ejus; unde impossibile est quod incipiat agere nisi per hoc quod educitur de potentia ad actum, vel essentiali vel accidentali. Aliud est agens per voluntatem, et in hoc distinguendum est: quod quoddam agit actione media quae non est essentia ipsius operantis; et in talibus non potest sequi effectus novus sine nova actione, et novitas actionis facit aliquam mutationem in agente prout est exiens de otio in actum, ut in 2 de anima dicitur. Quoddam vero sine actione media vel instrumento, et tale agens est Deus; unde suum velle est sua actio; et sicut suum velle est aeternum, ita et actio: non tamen effectus sequitur nisi secundum formam voluntatis, quae proponit sic vel sic facere; et ideo non exit de potentia in actum; sed effectus qui erat in potentia agente, efficitur actu ens.

[3510] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod in omnibus illis quae agunt propter finem qui est extra voluntatem, voluntas regulatur secundum illum finem; unde secundum ea quae impediunt et juvant ad finem, vult quandoque agere et quandoque non agere. Sed voluntas Dei non dedit esse ipsi universo propter alium finem existentem extra voluntatem ejus, sicut nec movet propter alium finem, ut philosophi concedunt, quia nobilius non agit propter vilius se; et ideo non oportet ex hoc quod non semper agat, quod habeat aliquid inducens et retrahens, nisi determinationem voluntatis suae, quae ex sapientia sua omnem sensum excedente procedit.

[3511] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus divinus intelligit omnia simul; et ideo ex hoc quod intelligit praesentia hujus temporis et illius, non est aliqua mutatio in intellectu ejus, licet hoc non possit contingere in intellectu nostro; et ideo patet quod ratio sophistica est. Similiter nec ponitur aliquis motus ex parte rei imaginatae, quia Deus noluit facere universum post aliquod tempus; quia tempus ante non erat nisi imaginatum, ut prius dictum est.

[3512] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod voluntas divina non ab aeterno produxit universum, quia aliquid deerat ipsi volito: hoc enim quod volito potest intelligi deesse propter quod differtur, est proportio ipsius ad finem; sicut voluntas hominis differt sumere medicinam, quando medicina non est proportionata sanitati hominis; et sic dico quod ipsi universo quod fieret ab aeterno, deerat proportio ad finem, quae est voluntas divina: hoc enim voluit Deus ut haberet esse post non esse, sicut natura ita et duratione; et si ab aeterno fuisset, hoc sibi defuisset; unde non fuisset proportionatum divinae voluntati quae est finis ejus.

[3513] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s. c. 1 Et quia ad rationes in contrarium factas, quas dixi demonstrationes non esse, inveniuntur philosophorum responsiones; ideo quamvis verum concludant, ad eas etiam respondendum est, secundum quod ipsi philosophi respondent, ne alicui disputanti contra tenentes aeternitatem mundi ex improviso occurrant. Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Commentator in Lib. de substantia orbis, Aristoteles nunquam intendit quod Deus esset causa motus caeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae ejus dans sibi esse. Cum enim sit finitae virtutis, eo quod corpus est, indiget aliquo agente infinitae virtutis, a quo et perpetuitatem motus habeat, et perpetuitatem essendi, sicut motum et esse. Non tamen ex hoc sequitur quod praecedat duratione: quia non est dans esse per motum, sed per influentiam aeternam, secundum quod scientia ejus est causa rerum; et ex hoc quod scit ab aeterno et vult, sequitur res ab aeterno esse; sicut ex hoc quod sol est ab aeterno, sequitur quod radius ejus ab aeterno sit.

[3514] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s. c. 2 Ad secundum respondet Avicenna in sua metaphysica: dicit enim omnes res a Deo creatas esse, et quod creatio est ex nihilo, vel ejus quod habet esse post nihil. Sed hoc potest intelligi dupliciter: vel quod designetur ordo durationis, et sic secundum eum falsum est; aut quod designetur ordo naturae, et sic verum est. Unicuique enim est prius secundum naturam illud quod est ei ex se, quam id quod est ei ab alio. Quaelibet autem res praeter Deum habet esse ab alio. Ergo oportet quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet; sicut etiam dicit Gregorius quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret: et ita non esse quod ex se habet naturaliter, est prius quam esse quod ab alio habet, etsi non duratione; et per hunc modum conceduntur a philosophis res a Deo creatae et factae.

[3515] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod infinitum actu impossibile est; sed infinitum esse per successionem, non est impossibile. Infiniti autem sic considerati quodlibet acceptum finitum est: transiens autem non potest intelligi nisi ex aliquo determinato ad aliquod determinatum: et ita quodcumque tempus determinatum accipiatur, semper ab illo tempore ad istud est finitum tempus; et ita est devenire ad praesens tempus. Vel potest dici, quod tempus praeteritum est ex parte anteriori infinitum, et ex posteriori finitum; tempus autem futurum e contrario. Unicuique autem ex parte illa qua finitum est, est ponere terminum, et principium vel finem. Unde ex hoc quod infinitum est tempus praeteritum ex parte anteriori, secundum eos sequitur quod non habeat principium, sed finem: et ideo sequitur quod si homo incipiat numerare a die isto, non poterit numerando pervenire ad primum diem; et e contrario sequitur de futuro.

[3516] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod infinito non fit additio secundum suam totalem successionem, qua infinitum est in potentia tantum accipientis; sed alicui finito accepto in actu: et illo nihil prohibet aliquid esse plus vel majus. Et quod haec ratio sit sophistica patet, quia tollit etiam infinitum in additione numerorum, ut si sic dicatur: aliquae species numerorum sunt excedentes denarium, quae non excedunt centenarium: ergo plures species excedunt denarium quam centenarium: et ita cum infinitae excedant centenarium, erit aliquid majus infinito. Patet ergo quod excessus et additio et transitus non est nisi respectu alicujus in actu vel in re existentis, vel actu per intellectum vel imaginationem acceptae. Unde per has rationes sufficienter probatur quod non sit infinitum in actu; nec hoc est necessarium ad aeternitatem mundi. Et istae solutiones accipiuntur ex verbis philosophi.

[3517] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod eumdem effectum praecedere causas infinitas per se, vel essentialiter, est impossibile; sed accidentaliter est possibile; hoc est dictu, aliquem effectum de cujus ratione sit quod procedat a causis infinitis, esse impossibilem; sed causas illas quarum multiplicatio nihil interest ad effectum, accidit effectui esse infinitas. Verbi gratia, ad esse cultelli exiguntur per se aliquae causae moventes, sicut faber, et instrumentum; et haec esse infinita est impossibile, quia ex hoc sequeretur infinita esse simul actu; sed quod cultellus factus a quodam fabro sene, qui multoties instrumenta sua renovavit, sequitur multitudinem successivam instrumentorum, hoc est per accidens; et nihil prohibet esse infinita instrumenta praecedentia istum cultellum, si faber fuisset ab aeterno. Et similiter est in generatione animalis: quia semen patris est causa movens instrumentaliter respectu virtutis solis. Et quia hujusmodi instrumenta, quae sunt causae secundae, generantur et corrumpuntur, accidit quod sunt infinitae: et per istum etiam modum accidit quod dies infiniti praecesserint etiam istum diem: quia substantia solis ab aeterno est secundum eos, et circulatio ejus quaelibet finita. Et hanc rationem ponit Commentator in 8 Physic.

[3518] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod illa objectio inter alias fortior est; sed ad hanc respondet Algazel, in sua Metaph., ubi dividit ens per finitum et infinitum; et concedit infinitas animas esse in actu: et hoc est per accidens, quia animae rationales exutae a corporibus non habent dependentiam ad invicem. Sed Commentator respondet, quod animae non remanent plures post corpus, sed ex omnibus manet una tantum, ut infra patebit; unde nisi haec positio, quam ponit in 3 de anima, primo improbaretur, ratio contra eum non concluderet. Et hanc etiam rationem tangit Rabbi Moyses, ostendens praedictam rationem non esse demonstrationem.

[3519] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod etiam si mundus semper fuisset, non aequaretur Deo in duratione: quia duratio divina, quae est aeternitas, est tota simul; non autem duratio mundi, quae successione temporum variatur. Et hanc ponit Boetius in 5 de consolatione.

[3520] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod in caelo non est potentia ad esse, sed ad ubi tantum, secundum philosophum: et ideo non potest dici, quod potentia ad esse sit finita vel infinita: sed potentia ad ubi finita est. Nec tamen oportet quod motus localis, cui correspondet haec potentia, sit finitus: quia motus est infinitus duratione ab infinitate virtutis moventis, a qua fluit motus in mobile. Et haec est ratio Commentatoris, in 11 Metaph.: tamen hoc quod dicit, quod non habet potentiam ad esse, intelligendum est, ad acquirendum esse per motum; habet tamen virtutem vel potentiam ad esse, ut dicitur in 1 Cael. et Mund., et haec virtus finita est; sed acquiritur duratio infinita ab agente separato infinito, ut ipsemet dicit.

[3521] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s. c. 9 Ad nonum dicendum, quod duratio Dei, quae aeternitas ejus est, et natura ipsius sunt una res; et tamen distinguuntur ratione, vel modo significandi: quia natura significat quamdam causalitatem, prout dicitur natura motus principium; duratio autem significat quamdam permanentiam: et ideo si accipiatur praeeminentia naturae divinae et durationis ad creaturam, ut utrumque est res quaedam, invenitur eadem praeeminentia: sicut enim natura divina praecedit creaturam dignitate et causalitate; ita et duratio divina eisdem modis creaturam praecedit. Non tamen oportet, si Deus praecedit mundum per modum naturae, ut significatur cum dicitur, naturaliter praecedit mundum, quod etiam mundum praecedat per modum durationis, ut significatur, cum dicitur, Deus duratione praecedit mundum; cum non sit idem modus significandi naturae et durationis. Et similiter solvuntur multae aliae similes objectiones, ut in 1 libro dictum est.

Articulus 6

[3522] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 tit. Utrum convenienter exponitur: in principio creavit Deus caelum et terram, idest in filio

[3523] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter exponatur: *in principio creavit Deus caelum et terram*, idest in filio. Pater enim est principium totius divinitatis, ut Augustinus dicit. Ergo per principium appropriate debet intelligi pater.

[3524] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, ut in 1 libro dictum est, ex ipso dicitur propter patrem, in ipso propter spiritum sanctum. Ergo per hoc quod dicitur, in principio, intelligitur spiritus sanctus, et non filius.

[3525] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 arg. 3 Item, videtur quod inconvenienter dicatur, in principio temporis. Quia tempus adjacet motui firmamenti. Sed firmamentum factum est secunda die. Ergo principium temporis fuit post creationem caeli et terrae; et ita non in principio temporis creata sunt.

[3526] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, tempus est unum de quatuor primo creatis. Sed tempus non est creatum in principio temporis, quia tempus sic esset in indivisibili, quod est impossibile. Ergo nec caelum nec terra.

[3527] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 arg. 5 Item, videtur quod inconvenienter dicatur: in principio, idest ante omnia. Quia sicut dicitur in libro de causis, prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Sed caelum et terra non sunt suum esse. Ergo ante caelum et terram aliquid creatum est.

[3528] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 arg. 6 Praeterea, Eccli. 18, 1, dicitur: *qui vivit in aeternum creavit omnia simul.* Ergo caelum et terra non sunt ante omnia creata.

[3529] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 arg. 7 Praeterea, caelum et Angelus sunt simul facta, ut infra dicetur. Ergo non ante omnia caelum et terra facta sunt.

[3530] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod triplex expositio posita conveniens est secundum sanctos, per quam multiplex error excluditur. Per primam excluditur error Manichaei ponentis plura principia: quia in principio uno effectivo, et non in pluribus, res factae dicuntur. Per secundam excluditur error aeternitatis mundi, in hoc quod mundus principium durationis habere ponitur. Per tertiam excluditur error ponentium visibilia a Deo creata mediante spirituali creatura, in hoc quod ponitur caelum et terra esse primo creata.

[3531] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio principii effectivi appropriatur patri, sed ratio principii exemplaris per modum artis appropriatur filio, qui est sapientia et ars patris.

[3532] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse in, sicut in continente et salvante, appropriatur spiritui sancto propter appropriatum bonitatis; sed esse in per modum quo artificiatum est in arte, et res in sua similitudine, appropriatur filio.

[3533] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum illam opinionem quae ponit omnia simul creata in materia informi, dicuntur res creatae in principio temporis, quod mensurat motum primi mobilis, non sicut in mensurante creationem, sed sicut in adjacente creationi: quia simul fuerunt rerum creatio et temporis principium. Sed secundum aliam opinionem, quae ponit res formatas per temporum successionem, non intelligitur de tempore quod est mensura illius motus, sed de tempore quod est numerus illius vicissitudinis, qua esse mundi succedit ad non esse ejusdem. Vel secundum alios sumitur tempus pro aevo, quod simul cum caelo et terra creatum est.

[3534] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut numerus non numeratur alio numero, ita nec tempus alio tempore mensuratur, nec fieri ejus, cum suum esse totum sit in fieri: unde incipit in principio temporis non sicut in mensurante esse ejus, sed sicut in eo a quo incipit ejus productio, ut animalis a corde, et domus a fundamento, et linea a puncto.

[3535] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod loquitur philosophus de ordine naturae prout animal prius homine dicitur, et non de ordine durationis; non enim fuit esse caeli et terrae ante ipsa tempora.

[3536] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 ad 6 Ad sextum dicitur, quod intelliguntur secundum unam opinionem omnia simul creata non in speciebus suis, sed in materia informi; sed secundum alios dicuntur omnia creata simul etiam in formis propriis; sed tunc haec ante alia creata dicuntur, non duratione, sed naturae ordine, secundum quod in via generationis est incompletum ante completum.

Haec tamen infra magis inquirentur.

[3537] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod per caelum etiam intelligitur angelica natura, quae in caelis habitare dicitur; et per terram intelligitur tota natura generabilium et corruptibilium.

Quaestio 2

Prooemium

[3538] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 pr. Dicto exitu rerum a primo principio, hic prosequitur ordinem earum in ultimum finem; et dividitur in partes tres: in prima ostendit finem ultimum creaturarum: in secunda ex fine ostendit creaturarum diversitatem, ibi: *et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam (...) fecit Deus rationalem creaturam*: in tertia, ex distinctione concludit tractandi ordinem, ibi: *ex praemissis apparet, rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam.* Secunda dividitur in tres: in prima ostendit ordinem spiritualis naturae in finem; in secunda ordinem corporalis, ibi: *et sicut factus est homo propter Deum (...) ita mundus factus est propter hominem*; in tertia ordinem conjuncti ex utroque, ibi: *solet etiam quaeri, cum majoris dignitatis esse videretur anima si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori.* Circa primum duo facit: primo ex fine concludit spiritualis naturae institutionem; secundo concludit ordinem ipsius in finem, ibi: *ideoque si quaeratur, quare creatus sit homo vel Angelus, brevi sermone responderi potest: propter bonitatem ejus.* Et circa hoc tria facit: primo assignat finem ex parte agentis; secundo ex parte operis, ibi: *et si quaeratur, ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur, ad laudandum Deum*; tertio conjungit utrumque, ibi: *cum ergo quaeritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest: propter Dei bonitatem et suam utilitatem.* Circa hoc duo facit: primo ostendit finem corporalis creaturae; secundo excludit quamdam dubitationem, ibi: *de homine quoque in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelicae ruinae.* Hic quinque quaeruntur: 1 utrum Deo conveniat agere propter finem; 2 utrum finis omnium sit Dei bonitas; 3 utrum omnia sint propter hominem facta; 4 propter quid homo ex anima et corpore constitutus sit; 5 utrum tali corpori anima ejus uniri debuerit.

Articulus 1

[3539] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 tit. Utrum Deo competat agere propter finem

[3540] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non competit agere propter finem. Finis enim est terminus motus: unde in his quae carent motu, sicut in mathematicis, non est finis neque bonum, ut in 3 Metaph. dicitur. Sed Deus non producit res per motum, ut prius dictum est. Ergo sibi non competit propter finem agere.

[3541] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, finis est perfectio agentis: unde sicut materia appetit formam, ita agens finem. Sed Deo non competit ab aliquo perfici, cum sit primum movens, et perfectio summa. Ergo non agit propter finem.

[3542] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, unicuique agenti propter finem, melius est suum opus esse quam non esse: quia per illud finem consequitur, ut patet inducendo in singulis. Sed non melius, immo indifferens est Deo utrum creaturae sint vel non sint; quia bonorum nostrorum non eget. Ergo non agit propter finem.

[3543] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, actio ejus est ultimus finis rerum, quia est sua substantia. Sed finis ultimi non est aliquis alius finis. Ergo videtur quod actio ejus non sit propter finem.

[3544] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, omne agens quod non agit propter finem aliquem, opus ejus est vanum. Sed Dei opera non sunt hujusmodi: unde in Psalm. 88, 48, dicitur: *numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* Ergo agit propter finem.

[3545] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum, omne agens per intellectum, agit propter finem. Sed Deus est hujusmodi, cum sua scientia sit causa rerum. Ergo et cetera.

[3546] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit: unde finis operis potest esse in alio; sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas quae provenit ex hoc operanti, est finis ex parte agentis. Cum autem omne opus divinum in finem quemdam ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet quod etiam ex parte operantis, finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso. Sciendum est ergo, quod agere hoc modo, est dupliciter: vel propter desiderium finis; vel propter amorem finis: desiderium enim est rei non habitae; sed amor est rei quae habetur, ut Augustinus dicit; et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet; sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, inquantum similitudinem divinae bonitatis recipit: et ideo dicitur in littera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis; et propter utilitatem creaturae, considerando finem operis; et propter hoc etiam dicit Augustinus, quod inquantum Deus est bonus, sumus: et Dionysius dicit, quod divinus amor non dimisit eum sine germine esse.

[3547] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Avicennam, sicut est duplex agens, quoddam quod agit per motum, sicut naturale; et quoddam quod agit sine motu, dando esse; ita duplex est bonum: quoddam acquisitum per motum, et hoc est tantum in rebus naturalibus; et quoddam acquisitum sine motu in recipiendo influentiam agentis sine motu, et tale est bonum etiam in rebus immobilibus.

[3548] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod agit propter desiderium finis, habet finem extra se, quo perficitur. Hoc autem non convenit Deo qui agit propter amorem finis, quia ipsemet est sibi finis a se habitus et amatus: et ideo dicimus, quod divina voluntas non est perfecta quodam alio, sed seipsa, quia ipsa voluntas est bonitas.

[3549] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omne id quod agit propter desiderium finis, per actionem suam ordinatur ad consecutionem desiderati. Unde oportet quod apud eum differat an sit vel non sit suum opus. Non autem apud eum qui agit propter finis amorem, quia non agit ad acquirendum aliquod bonum.

[3550] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actio divina est essentia ejus; et ex hac parte non quaeritur finis ejus, sed ex parte illa qua effectum creaturae communicat.

Articulus 2

[3551] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 tit. Utrum creaturae sint propter bonitatem Dei

[3552] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod creaturae non sint propter Dei bonitatem. Sicut enim in 1 Cael. et Mund. dicitur, nihil movetur naturaliter propter illud quod consequi non potest. Sed nulla res potest consequi divinam bonitatem: quia ipsa non recipitur ut perfectio alicujus creaturae, vel forma. Ergo res non sunt ordinatae naturaliter in ipsam.

[3553] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, ut in 2 Cael. et Mund. dicitur, omnis res est propter suam operationem, et res sempiterna vel incorporalis, est propter sempiternalitatem sui esse. Sed esse rei et operatio non est extra ipsam. Ergo videtur quod non sint propter Dei bonitatem, quae est a rebus separata et impermixta.

[3554] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis res producitur ab agente propinquius fini, quantumcumque potest. Sed quanto aliquid est melius et diuturnius, magis ad divinam bonitatem accedit. Ergo Deus fecit unumquodque quantumcumque melius potuit, et ab aeterno, si facere potuit: quae cum falsa sint, videtur quod bonitas Dei creaturarum finis non sit.

[3555] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, divina bonitas est sua beatitudo. Sed beatitudinis ejus non est capax nisi intellectualis creatura, ut in littera dicitur. Ergo non omnis creaturae finis est divina bonitas.

[3556] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, hoc propter quod res fit, est finis ejus. Sed, sicut dicitur Proverb. 16, 4, *universa propter semetipsum operatus est dominus.* Ergo videtur quod ipse sit finis omnium.

[3557] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, bonum habet rationem finis, ut in 3 Metaph. dicitur. Ergo et summum bonum habet in Deo rationem finis ultimi. Sed divina bonitas est summa bonitas. Ergo ipsa est ultimus rerum finis.

[3558] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod finis et agens proportionantur ad invicem, sicut materia et forma. Unde secundum differentiam agentis est differentia finis. Est autem duplex agens. Quoddam quod suscipienti suum effectum est proportionatum; unde formam ejusdem speciei vel rationis in effectum inducit, sicut in omnibus agentibus univocis, ut ignis generat ignem, et domus quae est in anima artificis, causat domum quae est in materia. Quoddam vero agens non est proportionatum recipienti suum effectum. Unde effectus non consequitur speciem agentis, sed aliquam similitudinem ejus quantum potest, sicut est in omnibus agentibus aequivoce, ut sol calefacere dicitur. Ita etiam est duplex finis. Quidam proportionatus ei quod est ad finem; et talis finis acquiritur ut perfectio in eo quod ad finem est, sicut sanitas per operationem medicinae. Est etiam quidam finis improportionabiliter excedens illud quod est ad finem: et hic non acquiritur ut perfectio inhaerens ei quod est ad finem, sed aliqua similitudo ejus; et talis finis est divina bonitas in infinitum creaturas excedens; et ideo non acquiritur in creatura secundum se, ita ut sit forma ejus; sed aliqua similitudo ejus quae est in participatione alicujus bonitatis; et ideo omnis appetitus naturae vel voluntatis tendit in assimilationem divinae bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quae est forma rei. Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quae est objectum operationis, inquantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur.

[3559] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis res non acquirat divinam bonitatem, tamen acquirit aliquam similitudinem ejus; et ex hoc dicitur finis.

[3560] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsa operatio est ultima perfectio in qua res existit: habitus enim et potentia imperfectionem dicunt: et ideo idem est rei esse propter suam operationem et propter divinam bonitatem, ad quam maxime accedit secundum quod maxime est in actu perfecto. Similiter etiam ipsa sempiternitas essendi est quaedam assimilatio divinae bonitatis; et propter hoc perpetuitas specierum vocatur a philosophis divinum esse.

[3561] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod finis non est causa rei, nisi secundum quod est in voluntate agentis; et ideo ipsa bonitas divina secundum modum et ordinem quo est ab eo volita est finis rerum. Et ideo tunc unaquaeque res maxime ad suum finem accedit, quando imitatur divinam voluntatem, secundum quod de ipsa re dispositum est a Deo.

[3562] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum bonitas Dei sit finis rerum, ad ipsam res diversimode se habent. Ipse enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse; unde summe bonus est; et etiam secundum suam operationem, qua perfecte eam cognoscit et amat: unde beatus est, quia beatitudo est operatio perfecta, secundum philosophum. Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse ut ipsa sit summum bonum, sed secundum operationem intelligendo et amando eam; unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quamvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis.

Articulus 3

[3563] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 tit. Utrum omnia sint facta propter hominem

[3564] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia sint facta propter hominem. Finis enim est intentus ab agente. Sed humana natura non potest esse intenta a Deo: quia nullius intentio est ad hoc quod est vilius se. Ergo videtur quod Deus non fecit omnia propter hominem.

[3565] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut universale agens non est nisi primum agens, ita universalis finis non videtur esse nisi finis ultimus. Sed homo non est finis ultimus creaturae, sed divina bonitas, ut dictum est. Ergo non est finis omnium creaturarum.

[3566] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, non est sapientis artificis facere multa magna instrumenta propter aliquod parvum. Sed humana natura est quasi quoddam minimum in universo. Ergo videtur ridiculum quod totum universum propter hominem factum sit.

[3567] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod non juvat ad id propter quod fit, est superfluum et inane. Sed multa sunt in universo quae sunt homini nociva, ut serpentes, spinae et hujusmodi: multa sunt etiam ex quibus nullum juvamentum habet, sicut aliqui pisces in profundo maris existentes. Ergo cum nihil sit vanum in operibus Dei, videtur quod non omnia propter hominem facta sint.

[3568] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in 2 Phys., quod sumus et nos quodammodo finis omnium.

[3569] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ordo universi est finis totius creaturae. Sed in homine est quaedam similitudo ordinis universi; unde et minor mundus dicitur: quia omnes naturae quasi in homine confluunt. Ergo videtur quod ipse sit quodammodo finis omnium.

[3570] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod finis alicujus rei dicitur dupliciter: vel in quem tendit naturaliter, vel ex eo quod ad ipsum sicut ad finem ordinari dicitur, ut utilitatem aliquam consequatur secundum intentionem et ordinem agentis. Utroque autem modo homo finis creaturarum dicitur: et primus quidem ex parte operis, sed secundus ex parte agentis. Differenter tamen homo dicitur finis, et divina bonitas: quia ex parte agentis divina bonitas est finis rerum, sicut ultimum intentum ab agente: sed natura humana non est intenta a Deo quasi movens voluntatem ejus, sed sicut ad cujus utilitatem est ordinatus effectus ejus. Ipse enim duplicem ordinem in universo instituit; principalem scilicet, et secundarium. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum; et secundarius est secundum quod una juvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam; unde dicitur in 12 Metaph., quod ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem qui est in bonum ultimum, et sic dicitur esse propter aliud omne illud ex quo provenit ei utilitas. Sed hoc contingit dupliciter; aut ita quod illud ex quo provenit alicui utilitas, non habeat participationem divinae bonitatis nisi secundum ordinem ejus ad hoc cui est utile, sicut sunt partes ad totum, et accidentia ad subjectum, quae non habent esse absolutum, sed solum in altero: et talia non essent nec fierent, nisi aliud esset, cui ex eis provenit utilitas. Sed quaedam sunt quae habent participationem divinae bonitatis absolutam, ex qua provenit aliqua utilitas alicui rei: et talia essent etiam si illud cui provenit ex eis utilitas non foret: et per hunc modum dicitur, quod Angeli et omnes creaturae propter hominem a Deo factae sunt; et sic etiam homo factus est propter reparationem ruinae angelicae: quia haec utilitas consecuta est et a Deo praevisa et ordinata. Similiter ex parte operis ipsae creaturae tendunt in divinam bonitatem sicut in illud cui per se assimilari intendunt. Sed quia optimo assimilatur aliquid per hoc quod simile fit meliori se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest, quae altiori modo divinam bonitatem consequitur, et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse finis ultimus intentus a natura inferiori, ut in 2 de anima dicitur.

[3571] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homo non hoc modo dicitur esse finis sicut intentum ab agente: quia haec est ratio finis ultimi et principalis: sed sicut ad quod ordinatum est opus agentis aliquo modo, ut dictum est.

[3572] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo non est finis omnis creaturae sicut ultimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud cui provenit utilitas ex omni creatura: et hoc contingit propter communicationem ejus cum omni creatura, ut dicit Gregorius, ubi supra.

[3573] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnis creatura corporalis, quantumcumque sit magna quantitate, est tamen inferior homine ratione intellectus. Unde non est inconveniens, si omnis creatura talis etiam in assimilationem ejus tendit, inquantum per hoc summae bonitati assimilatur. Sed Angeli sunt nobiliores homine secundum conditionem naturae; unde non sunt propter hominem praedicto modo, sed solum sicut ex quibus provenit homini utilitas; sicut si diceretur regem esse constitutum propter aliquem rusticum, cui provenit utilitas pacis propter leges regis.

[3574] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hujusmodi non fuerunt a principio homini nociva; sed postea per peccatum nociva sibi facta sunt; ex quibus tamen aliqua utilitas sibi provenit, dum per hoc humilior fit, et in talibus etiam visibilibus gloriam et sapientiam Dei considerat. Et sic etiam in utilitatem cedunt ea quae in usum operis ejus non veniunt, dum de eis aliquam cognitionem habet vel in universali vel in particulari. Tamen auctoritas philosophi in 5 Physic., in contrarium inducta, intelligitur de rebus artificialibus.

Articulus 4

[3575] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 tit. Utrum anima rationalis debeat uniri corpori

[3576] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima rationalis corpori uniri non debuit. Ea enim quae sunt ad finem, determinantur secundum rationem finis. Sed anima rationalis est propter divinam beatitudinem et bonitatem. Ergo cum per corpus impediatur a participatione divinae beatitudinis, quia per operationes corporales impeditur anima a contemplatione spiritualium, videtur quod corpori uniri non debuit.

[3577] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod habet per se esse subsistens, non unitur alteri nisi accidentaliter; quia quod advenit post esse completum, est accidens. Sed anima est quiddam in esse suo subsistens; alias post corpus remanere non posset. Ergo non est unibilis, ut ex ea et corpore fiat unum essentialiter.

[3578] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, ea quae maxime distant, non uniuntur nisi minima conjunctione. Sed anima et corpus maxime distant, ut in littera dicitur. Ergo cum conjunctio formae ad materiam sit secundum maximam unionem, videtur quod anima non sit corpori unibilis, sicut forma materiae.

[3579] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, potentiae animae fluunt ab essentia ejus. Sed principiatum non potest esse simplicius principio a quo fluit. Cum ergo quaedam potentia animae nullius corporis actus sit, ut intellectus et voluntas; videtur quod nec essentia animae rationalis.

[3580] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra, divinae bonitatis est omnes gradus creaturarum universi complere. Sed quaedam creaturae sunt pure corporales, quaedam pure intellectuales. Ergo ad completionem universi oportet esse creaturam ex corporali et intellectuali natura compositam.

[3581] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, intellectus possibilis, secundum philosophum, est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Sed non potest perfici ut scribatur aliquid in eo nisi per species in sensibus receptas. Ergo oportet quod uniatur corpori organico sensibili.

[3582] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod causa finalis ipsius conjunctionis animae et corporis assignatur in littera a Magistro sufficienter. Finis enim potest sumi vel ex parte agentis, vel ex parte ipsius operis. Ex parte agentis, scilicet Dei, finis est bonitas ejus, secundum quod cadit in voluntate ipsius volentis bonitatem suam in res diffundere: et haec est prima ratio quam Magister assignat. Ex parte autem operis, finis intentus est pertingere in assimilationem divinae beatitudinis. Hoc autem est secundum esse ejus, prout ipsa conjunctio animae et corporis est quaedam similitudo divinae beatitudinis, qua conjungitur spiritus Deo: et haec est secunda ratio quam assignat. Et etiam secundum operationem, prout scilicet anima per operationes quas in corpore exercet, ad divinam beatitudinem accedit merendo: et haec est tertia ratio.

[3583] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si anima non esset corpori unibilis, tunc esset alterius naturae; unde secundum hanc naturam quam habet, non potest melius ad divinam bonitatem accedere quam per hoc quod unitur corpori.

[3584] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidquid advenit rei subsistenti ita quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse essentiale; unde aliud esse superveniens erit accidentale. Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse a quo anima subsistere potest, quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima.

[3585] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod propter hanc objectionem Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus narrat, quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi, et non sicut forma in materia; unde dicebat, quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore; et propter hoc etiam quidam quaesierunt quaedam media inter animam et corpus, ut spiritum corporalem, animam vegetabilem et sensibilem, et lucem, quibus mediantibus anima rationalis corpori uniretur; quae omnia absurda sunt secundum philosophiam, et improbata a philosopho in 8 Metaph. Et ideo dicimus quod essentia animae rationalis immediate unitur corpori sicut forma materiae, et figura cerae, ut in 2 de anima dicitur. Sciendum ergo, quod convenientia potest attendi dupliciter: aut secundum proprietates naturae; et sic anima et corpus multum distant: aut secundum proportionem potentiae ad actum; et sic anima et corpus maxime conveniunt. Et ista convenientia exigitur ad hoc ut aliquid uniatur alteri immediate ut forma; alias nec accidens subjecto nec aliqua forma materiae uniretur; cum accidens et subjectum etiam sint in diversis generibus, et materia sit potentia, et forma sit actus.

[3586] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in formis est quidam gradus nobilitatis; et quanto aliqua forma est nobilior, tanto plus materiae praedominatur; unde forma terrae est magis materialis quam forma aeris vel ignis. Inter autem omnes formas anima rationalis nobilior est, unde maxime praedominatur materiae. Omne autem quod unitur alteri ut vincens et dominans super illud habet effectum non solum secundum conjunctionem sui ad alterum, sed etiam per se absolute, inquantum non dependet ad illud cui unitur; sicut patet in igne candelae, cujus lumen extenditur ultra ascensionem vaporis, et calefactionem. Unde quaedam vires ab anima provenire possunt quae sunt corporis actus, et quaedam sunt ab organis corporalibus absolutae; quamvis enim essentia animae corpori uniatur ut forma, non tamen sicut forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit.

Articulus 5

[3587] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 tit. Utrum anima humana tali corpori debuerit uniri

[3588] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod tali corpori uniri non debuit. Cum enim forma proportionetur materiae, nobilissimae formae debetur nobilissimum corpus. Ergo videtur quod corpori caelesti debeat uniri anima, quae est nobilissima formarum.

[3589] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, simplici formae magis proportionatur corpus simplex quam compositum. Sed anima est simplicissima formarum. Ergo non debet uniri composito, sed simplici.

[3590] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, corpus organicum est magis difforme quam corpus homogeneum. Sed anima est simplicissimus motor. Ergo corpus cui unitur sicut mobili, debet esse homogeneum et non organicum.

[3591] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, quanto corpus est subtilius, tanto magis accedit ad nobilitatem formae et continentis. Sed ignis est subtilissimum corpus; unde in 2 de generatione dicitur, quod habet plus de specie. Ergo videtur quod ad minus secundum praedominium ignis debeat esse in corpore animato; cujus contrarium ostendit motus gravis quem habet; unumquodque enim movetur motu praedominantis in ipso, ut in 1 de caelo et mundo dicitur.

[3592] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 7: *formavit Deus hominem de limo terrae.* Et hoc etiam ad sensum videmus.

[3593] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod oportuit talem formam, scilicet animam rationalem, corpori bene complexionato uniri: cujus rationem assignat Avicenna dicens, quod oportet ordinem perfectibilium esse secundum ordinem perfectionum. Inter omnes autem perfectiones illa est nobilissima quae movet caelum, cui inter omnes alias perfectiones maxime anima rationalis assimilatur: et ideo corpus oportet quod sit simillimum caelo. De nobilitate autem corporis caelestis est, quod non habet contrarium; unde quanto plus corpus separatur a contrarietate, similius caelo efficitur. Hoc autem non potest esse in generabilibus et corruptibilibus hoc modo quod a contrariis omnimode absolvantur, scilicet calido et frigido, per hoc quod conveniunt ad medium, quia medium neutrum extremorum est actu; et ideo illud corpus quod venit ad maximam aequalitatem mixtionis, est simillimum caelo; et tale corpus debet esse corpus humanum; et inde est quod dicitur 2 de anima quod homo habet meliorem tactum ceteris animalibus; et quanto est melioris tactus, tanto est melioris intellectus, quia subtilitas tactus sequitur aequalitatem complexionis. Instrumentum enim tactus debet esse in potentia respectu suorum sensibilium sicut medium et non privatio, sicut pupilla est potentia album et nigrum, ut in eodem libro dicitur.

[3594] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpus caeleste est nobilius quam corpus humanum, et perfectio sua est nobilior quam anima humana. Sed, sicut dicit Commentator, in Lib. 1 de substantia orbis, corpus caeleste non est generabile neque corruptibile sicut corpus humanum; et ideo non indiget perfectione terminante ipsum sensificando et vegetando, sed qua moveat ipsum in loco: et quaecumque sit virtus illa, sive Deus sive Angelus, est superior in natura quam anima humana, quae est motor corporis humani; et corporeitas caeli quam corporeitas corporis humani.

[3595] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corpora simplicia maxime removentur a similitudine caeli, inquantum in eorum natura est habere contrarium cum intentione, et ideo corpori tali anima rationalis uniri non debuit.

[3596] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima rationalis quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in potentiis et operationibus: et ideo oportet quod corpus suum multa habeat organa ad diversas operationes apta; et propter hoc natura dedit homini manus, quibus plurimas operationes facere potest; et propter hoc etiam quanto anima est minus nobilis, requirit minorem diversitatem in organis, sicut patet in plantis et in animalibus annulosis.

[3597] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod elementa quanto plus habent de specie et de qualitatibus activis, tanto plus habent de virtute agendi: unde non posset fieri adaequatio, nisi de elemento magis materiali esset plus secundum quantitatem vel materiam. Ideo oportet corpus humanum secundum quantitatem habere plus de terrestri, quamvis non secundum qualitatem, quia in corpore vivo dominatur calidum: unde in libris de anima dicitur, quod nihil est sensitivum sine calore, et quod calor ignis est instrumentum animae. Et quia gravitas et levitas, quae sunt principia motus localis, consequuntur quantitatem materiae, ideo motus gravis apparet in corpore humano.

Expositio textus

[3598] Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 expos. *Plato namque tria initia existimavit.* Sciendum, quod in hoc Plato erravit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, et neque ipsas neque materiam a Deo esse habere. *Aristoteles vero duo principia dixit.* Videtur imperfecte tangere positionem ejus: quia ipse ponit tria principia, in 1 Phys., materiam, formam, et privationem. Praeterea, ipse ponit non solum causam effectivam exemplarem, quae intelligitur per principium operatorium, sed etiam causam finalem. Praeterea, secundum ipsum, forma et agens et finis incidunt in idem, ut in 2 Phys. dicit; et ita videtur tantum duo principia posuisse. Ad quod dicendum, quod Aristoteles non erravit in ponendo plura principia: quia posuit esse omnium tantum a primo principio dependere; et ita relinquitur unum esse primum principium. Erravit autem in positione aeternitatis mundi. Ad primum ergo dicendum, quod privatio ab eo non ponitur per se principium, sed per accidens; nec in esse rei, sed in fieri tantum. Ad aliud dicendum, quod secundum ipsum, primum principium agens et ultimus finis reducuntur in idem numero, ut patet in 12 Metaph.: ubi ponit quod primum principium movens movet ut desideratum ab omnibus. Forma autem quae est pars rei non ponitur ab eo in idem numero incidere cum agente, sed in idem specie vel similitudine: ex quo sequitur quod sit unum principium primum extra rem, quod est agens et exemplar et finis; et duo quae sunt partes rei, scilicet forma et materia, quae ab illo primo principio producuntur. *Intelligendo amaret.* Hic ponit quatuor, quae se secundum ordinem habent. Intellectus enim secundum apprehensionem boni gignit amorem, amor autem unit amato, et quodammodo illud suum esse facit possidendo. Et ex hac conjunctione sequitur delectatio quae perficit rationem fruitionis. Cetera ex praedictis manifesta sunt.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II a distinctione II ad distinctionem IV

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 2

Quaestio 1

Prooemium

[3599] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 pr. Hic Magister incipit determinare de creaturis in speciali quantum ad considerationem theologi pertinet; et dividitur in tres partes: in prima determinat de creatura pure spirituali; in secunda de creatura pure corporali, 12 dist., ibi: *hae de angelicae naturae conditione dicta sufficiant*; in tertia de creatura ex utraque composita, 16 dist.: *his excursis, quae supra de creatione hominis praemisimus, effectui mancipare, atque ordine explanare nunc suscipimus.* Prima in tres: in prima determinat de Angelorum creatione; in secunda de separatione per aversionem et conversionem, 5 dist., ibi: *post haec, consideratio adducit inquirere, quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione*; in tertia determinat de bonorum dignitate, 9 dist., ibi: *post praedicta superest cognoscere de ordinibus Angelorum quid Scriptura tradat.* Prima in duas: in prima determinat de creatione Angelorum, quantum ad illud quod adjacet eis quasi mensura; in secunda determinat de conditione ipsorum creatorum, 3 dist., ibi: *ecce ostensum est ubi Angeli fuerint mox ut creati sunt.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit quando creati sunt Angeli; in secunda ubi creati sunt, ibi: *jam ostensum est quando creata fuerit angelica natura.* In prima dicit de quo est intentio; in secunda prosequitur quaestionem, ibi: *quaedam auctoritates videntur innuere quod ante omnem creaturam creati sunt Angeli.* Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem, ponendo rationes ad utramque partem; secundo determinat eam, ibi: *videtur utique hoc esse tenendum.* Et circa hoc tria facit: primo determinat quaestionem; secundo determinationem confirmat, ibi: *quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisque creatura, Augustinus (...) aperte ostendit*; tertio objecta in contrarium solvit, ibi: *Hieronymus super epistolam ad Titum aliud videtur sentire. Jam ostensum est quando creata fuerit angelica natura.* Hic determinat ubi creati sunt Angeli: et primo ostendit quod in caelo Empyreo; secundo epilogat ea quae dixerat, ibi: *simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est*; tertio objectum in contrarium solvit, ibi: *hic quaeri solet, si in caelo Empyreo fuerunt Angeli statim ubi facti sunt.* Hic est duplex quaestio. Prima de aevo, quod durationem Angeli mensurat. Secunda de caelo Empyreo, qui locus Angelorum dicitur. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum aevum ab aeternitate vel tempore differat; 2 utrum sit unum tantum aevum; 3 utrum aevum mensurans durationem Angeli ante tempus inceperit.

Articulus 1

[3600] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 tit. Utrum aevum sit idem quod aeternitas

[3601] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aevum sit idem quod aeternitas. Sicut enim dicitur in libro de causis, intelligentia parificatur aeternitati. Non autem nisi sicut mensuratum mensurae. Cum ergo mensura angelicae durationis ponatur aevum; videtur quod sit idem aeternitati.

[3602] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut se habent mensurata, ita et mensurae. Sed Angelus non est causa temporalium rerum. Ergo nec mensura durationis ejus causa erit temporis, sed tantum mensura durationis creationis, quae est aeternitas. Sed aevum est causa temporis, sicut dicit Boetius de Consolat.: *qui tempus ab aevo ire jubes.* Ergo aevum est aeternitas.

[3603] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut se habent mobilia ad invicem in successione, ita se habent immobilia ad invicem in immobilitate. Sed omnium mobilium est una mensura successiva, scilicet tempus. Ergo et omnium immobilium est mensura una, scilicet aeternitas.

[3604] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 4 Sed contra, videtur quod aevum sit idem quod tempus. Quia, secundum Augustinum, Deus movet spiritualem creaturam per tempus. Sed talis creaturae mensura ponitur aevum. Ergo aevum et tempus idem sunt.

[3605] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis mensura durationis creaturae est divisibilis. Sed partes durationis non sunt simul. Ergo cum aevum sit mensura durationis creaturae, videtur quod in eo sit successio. Sed haec est ratio temporis. Ergo videtur quod tempus et aevum sint idem.

[3606] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, nullum creatum est actu infinitum. Sed Angelus in infinitum durabit, quia nunquam corrumpetur. Ergo sua duratio non est tota simul; et sic idem quod prius.

[3607] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, omne illud cujus duratio est tota simul, non differt in eo esse et fuisse. Sed illud quod fuit, non potest intelligi non fuisse. Ergo non potest intelligi Angelum non esse, nec Deus potest hoc facere: quod est falsum. Ergo duratio Angeli non est tota simul.

[3608] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod aevum ponitur mensura media inter tempus et aeternitatem. De distinctione autem temporis ab aevo est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod idem est nunc aevi et temporis secundum essentiam, sed differunt secundum rationem: quia nunc temporis mensurat ipsum mobile inquantum est in motu; eo quod sicut se habet tempus ad motum, ita se habet nunc temporis ad mobile, ut dicitur in 4 Phys.: sed nunc aevi mensurat substantiam ipsius primi mobilis prout in se consideratur: et sic tempus et aevum differunt tantum ratione: tamen aevo mensuratur non tantum substantia caeli sed etiam Angeli. Sed hoc non potest stare: quia duratio respicit esse in actu; non est autem idem actus nec unius rationis esse caeli quod mensuratur aevo, et moveri ipsius quod mensuratur tempore: et ideo secundum rem tempus et aevum differunt, cum diversorum generum sint diversae mensurae, ut ex 10 Metaph. patet. Ideo alii hoc concedentes, dixerunt, quod aevum est mensura rei permanentis creatae, sed tempus est mensura rei motae; et tamen in aevo est prius et posterius sicut in tempore, sed differunt, quia in tempore est prius et posterius cum innovatione, in aevo autem est sine innovatione et inveteratione. Hoc autem nihil videtur dictu: quia ubicumque est prius et posterius, oportet intelligere partem priorem et posteriorem, et in nulla duratione partes priores et posteriores sunt simul; unde oportet quod quando est prius non sit posterius; et ideo oportet posterius de novo advenire, cum prius non fuerit. Exemplum etiam quod ponunt, falsum supponit: dicunt enim, quod sicut invenitur fluxus alicujus ab alio continuus cum innovatione, eo quod semper aliud et aliud est quod fluit, sicut in exitu rivi a fonte; ita etiam invenitur fluxus continuus sine innovatione, sicut exitus radii a sole, qui semper est idem. Sed hoc non est verum: quia in exitu radii a sole non attenditur prius et posterius per se: quia illuminatio non est motus et non est in tempore nisi per posterius, eo quod omne quod illuminatur, reducitur in quemdam motum sicut in causam, in quo est innovatio situs; sicut in motum corporis illuminantis, quod illuminat dum super terram movetur. Esse autem Angeli non reducitur in innovationem alicujus motus sicut in causam, nec in se innovatur, quia nihil fit quod prius non esset. Ergo impossibile est quod aliquo modo sit ibi prius et posterius. Et ideo dicendum, quod tempus est mensura habens prius et posterius, aevum autem non habens; oportet enim rationem mensurae ex mensurato accipere. Esse autem Angeli, quod aevo mensuratur, est indivisibile variatione carens, et ideo aevum prius et posterius non habet; sed motus qui tempore mensuratur, successione quadam perficitur; et ideo in tempore invenitur prius et posterius. Differt autem aevum ab aeternitate, sicut et esse Angeli ab esse divino, in duobus. Primo, quia esse divinum est per se stans, quia est id quod est; in Angelo autem est aliud esse et aliud quod est. Secundo, quia esse Angeli est ab alio, et non esse divinum; unde patet quod sicut esse Angeli est quaedam participatio divini esse, ita etiam aevum est quaedam participatio aeternitatis; et propter hoc doctores parum loquuntur de differentia aevi et aeternitatis; unde Dionysius indifferenter utroque utitur.

[3609] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum: quia aeternitas ibi sumitur pro aeternitate participata, quae est aevum; et Deus dicitur esse supra aeternitatem, sicut supra ens, et supra omne quod nominatur.

[3610] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 ad 2 Et similiter dicendum est ad secundum, quod aevum sumitur ibi pro aeternitate. Si tamen sumatur secundum quod differt ab aeternitate, sic dicitur tempus ab aevo fluere non effective, sed exemplariter: quia digniora in entibus sunt quodammodo exemplaria inferiorum, inquantum magis accedunt ad primum exemplar; et ita aevum est exemplar temporis, inquantum aeternitati similius est.

[3611] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod motus univocatur ad minus in intentione generis; et ideo omnibus motibus ordinatis ad invicem, potest una mensura respondere. Sed nullum esse creatum univocatur cum esse increato; et ideo oportet ponere duas mensuras.

[3612] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angelus potest considerari dupliciter. Vel quantum ad suum esse quod est sine vicissitudine, et sic mensuratur aevo; vel quantum ad operationem, et sic etiam quantum ad aliquam operationem aevo mensuratur, prout scilicet intuetur res in verbo, quia sic in ejus operatione non est vicissitudo aliqua: sed secundum aliam operationem, in qua est vicissitudo, mensuratur tempore, secundum scilicet quod intuetur res per plures species quae sunt apud ipsum. Hoc autem tempus est aliud a tempore quod mensurat motum primi mobilis, eo quod ista vicissitudo non ordinatur ad illam, nec istud tempus est continuum, sed numerus discretus vicissitudinis non continuae: continuitas enim accidit tempori ex parte motus numerati, et non secundum formam suam qua numerus est, ut dicit Commentator, in 4 Physic.

[3613] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod omnis divisio durationis accidit ex motu per quem fit successio prioris et posterioris, et ideo tempus est mensura per modum numeri. Sed aevum et aeternitas mensurant actum, in quo non accidit renovatio per motum; et ideo sunt indivisibiles mensurae per modum unitatis; sicut enim tempus est numerus prioris et posterioris in motu, ita etiam et aevum est unitas permanentiae actus qui est esse vel operatio creati, et similiter aeternitas increati.

[3614] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod esse Angeli non est infinitum privative per modum quanti, quia indivisibile est, cujus infinitum non potest esse in actu; sed est infinitum negative, non simpliciter, sed respectu alicujus finis qui est terminus durationis quam non habet.

[3615] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod potest Deus facere Angelum non esse: quia sicut non potuit per se incipere, ita nec durare, nisi voluntate ejus: et similiter potest intelligi non esse, eo quod sua quidditas non est suum esse. Nec tamen potest facere ut simul sit et non sit: nec hoc potest intelligi; et sic non potest facere ipsum non fuisse, quia haec possibilitas diversificatur ab illa, ut in 1 Lib., distinct. 43, dictum est: et ideo objectio ista non est ad propositum.

Articulus 2

[3616] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 tit. Utrum aevum sit tantum unum

[3617] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aevum non sit tantum unum. Sicut enim tempus est numerus motus, ita et aevum videtur esse unitas contracta vel determinata ad rem aliquam. Sed talis unitas multiplicatur ad multiplicationem eorum quibus convenit esse unum. Ergo non est tantum unum aevum.

[3618] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, corporalium et incorporalium, cum sint diversorum generum, non est mensura una. Sed aevo mensurantur quaedam corpora, sicut substantia caeli. Ergo videtur, cum etiam quaedam spiritualia mensurentur aevo, quod aevum non sit unum.

[3619] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnium motuum quorum est tempus unum, est reductio in unum motum sicut in causam. Sed Angeli non reducuntur in unum Angelum sicut in causam. Ergo non mensurantur uno aevo.

[3620] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quocumque Angelo remoto, nihilominus remanebit esse aliorum Angelorum aevo mensuratum. Sed quaecumque ita se habent quod remoto uno remanet alterum, non dependent ad invicem. Ergo videtur quod aevum unius Angeli non dependet ad aevum alterius, et sic non est omnium unum aevum.

[3621] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, si mensuretur per unum aevum, hoc non est nisi per aevum quod est mensura esse primi Angeli. Sed, ut infra dicitur, Angelus qui corruit, inter omnes major fuit. Ergo videtur quod esse omnium bonorum Angelorum mensuretur ad aevum Daemonis, quod est absurdum. Ergo videtur quod non sit tantum unum aevum.

[3622] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, medium habet naturam extremorum. Sed aevum medium est inter aeternitatem et tempus; aeternitas autem est una, et similiter tempus. Ergo aevum est unum.

[3623] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc etiam videtur per hoc quod aevum est simplicius quam tempus, et ita magis unum.

[3624] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ponendo unitatem aevi, oportet eam investigare ad similitudinem temporis: cujus causa tripliciter assignatur. Quidam enim dicunt, quod tempus est numerus motus; unde sicut idem est denarius quo numerantur decem canes et decem equi; ita est etiam idem tempus quo numerantur omnes motus. Sed hoc improbat Commentator in 4 Phys.: quia unitas numeri diversorum numeratorum non est nisi unitas numeri mathematice accepti. Tempus autem non est quid mathematicum, sed naturale. Praeterea omnia mathematica multiplicantur secundum esse quod habent in rebus, sicut non est eadem linea in cupro et ligno secundum esse; unde sequeretur quod tempus secundum esse numeraretur, et multiplicaretur ad numerum motuum; et ita sequeretur quod essent plura tempora simpliciter, sed unum tantum imaginarie. Alii dixerunt, quod quia tempus est mensura variationis, et omnis variatio est ex possibilitate materiae, et quia materia est una; ideo dicunt tempus unum ab unitate materiae. Sed hoc non videtur verum. Tempus enim non mensurat variationem in potentia, sed variationem in actu; actus autem variationis in materia non est unus, sed plures; sed tantum prima potentia ad variationem est una: quamvis etiam hoc non sit per se notum; immo forte falsum, quod omnium mobilium sit materia una. Et praeterea tempus de necessitate, cum sit numerus, respicit aliquam multitudinem numeratam. In materia autem prima secundum essentiam non est aliqua multitudo, sed solum secundum esse; et secundum hoc esse non est una in pluribus; unde nec tempus materiae secundum essentiam suam respondet, sed solum esse, secundum quod variatur per motum; unde ex unitate materiae nullo modo potest esse tempus unum. Et ideo dicendum cum Commentatore, in 4 Physic., quod tempus est unum ab unitate motus primi mobilis: tempus enim comparatur ad istum motum non tantum ut mensura ad mensuratum, sicut ad alios motus, sed sicut accidens ad subjectum, quod ponitur in definitione ejus; ex quo habet unitatem et multitudinem. Unde primo mensurat motum diurnum, et per illum mensurat omnes alios; sicut enim dicitur in 10 Metaph., unumquodque mensuratur per illud quod est primum et minimum sui generis. Et similiter dicendum est de aevo, quod est unum ab unitate esse simplicissimi aeviternorum, quod est primus Angelus: quia oportet unum esse simpliciorem altero, ut infra dicetur.

[3625] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mensura est duplex. Quaedam intrinseca, quae est in mensurato sicut accidens in subjecto; et haec multiplicatur ad multiplicationem mensurati; sicut plures lineae sunt quae mensurant longitudinem plurium corporum aequalium. Est etiam quaedam mensura extrinseca; et hanc non est necesse multiplicari ad multiplicationem mensuratorum, sed est in uno sicut in subjecto ad quod multa mensurantur, sicut multi panni mensurantur ad longitudinem unius ulnae: et hoc modo multi motus mensurantur ad numerum unius primi motus, qui numerus est tempus; et multa permanentia ad unitatem unius permanentis, quod est aevum.

[3626] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spiritualia et corporalia possunt in permanentia essendi assimilari, et secundum hoc unam mensuram habere, quamvis in aliis multum distent.

[3627] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis unus Angelus non sit causa alterius, est tamen simplicior altero: et hoc sufficit ad rationem mensurae.

[3628] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si non esset iste primus Angelus qui modo est, esset alius primus ad quem alii mensurarentur; sicut si non esset hoc primum mobile, esset aliud, cujus tempus esset mensura.

[3629] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum aevum sit participatio aeternitatis, quanto aliquid magis est in participatione aeternitatis, per prius mensuratur aevo; et ideo cum Angelus beatus magis sit in participatione aeternitatis quam ille qui per peccatum corruit, non sequitur quod Angelus beatus mensuretur ad aevum Daemonis, sed e converso.

Articulus 3

[3630] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 tit. Utrum duratio Angeli inceperit ante mundum

[3631] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod duratio Angeli ante mundum inceperit. Gregorius enim Nazianzenus dixit, quod Deus primo excogitavit angelicas substantias; et excogitatio ipsius, opus ejus est, ut dicit Damascenus. Ergo videtur quod ante alias creaturas Angelus factus sit.

[3632] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, creatura corporalis non aequiparatur spirituali. Sed ideo dicitur Deum noluisse mundum ab aeterno facere, ne mundus sibi aequiparari videretur. Ergo videtur quod nec creaturam corporalem simul cum spirituali facere debuerit.

[3633] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullus potest habere cognitionem alicujus rei fiendae, nisi praeexistat aliquid ejus esse. Sed secundum Augustinum, Angelus in verbo accepit cognitionem creaturae per verbum fiendae, quae cognitio matutina dicitur. Ergo videtur quod Angelus ante alias creaturas factus sit.

[3634] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum aliquos, Angeli movent caelos. Sed motor praecedit mobile. Ergo videtur quod Angeli praecesserunt caelos, et alia corporea.

[3635] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, quandocumque fuerunt Angeli, distiterunt ab invicem per essentiam. Sed distantia aliquorum non potest intelligi nisi loco existente; nec locus, nisi sit corpus. Ergo Angeli ante corporalia creati non sunt.

[3636] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, si Angelus ante corporalia creatus fuit, oportet quod nunc creationis Angeli sit prius quam nunc creationis mundi. Sed ubicumque est nunc prius et posterius, ibi est tempus. Ergo oportet quod ante mundum fuerit tempus; quod est impossibile, ut videtur, quia tunc esset et motus.

[3637] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod creatio rerum dependet ex voluntate creatoris, qui tunc et non prius res creare voluit; quae quia nobis nota non est, initium creationis rerum ratione investigare non possumus, sed fide tenemus, prout nobis traditum est per eos quibus divinam voluntatem revelatam credimus. Sciendum est ergo, quod circa inceptionem rerum, sancti convenientes in eo quod fidei est, scilicet quod nihil est ab aeterno praeter Deum, varia, ad minus quantum ad verborum superficiem, dixisse inveniuntur in his quae de necessitate fidei non sunt, in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis. Plures enim eorum qui Augustinum praecesserunt, ut Hieronymus, Hilarius, Gregorius Nazianzenus, videntur posuisse Angelos ante creaturam corporalem factos, et corporalem per spiritualem successive distinctam. Augustinus vero ponit corporalem simul et spiritualem creaturam factam, et corporalem simul secundum materiam et species, non tamen secundum individua, quae successione temporis generantur. Sequentes vero, ut Gregorius et Beda, concordant cum Augustino in coaevitate corporalis et spiritualis creaturae, et cum aliis in successione distinctionis corporum per species diversas: et ideo communiter tenetur quod Angelus non est factus ante corporalem creaturam: hoc enim probabilius videtur, tum ex parte divinae omnipotentiae, cujus non est successive operari, tum ad excludendum errorem, ne viderentur Angeli corporalium creatores esse. Tamen alteri sententiae praejudicandum non est, ut in littera dicitur: quia non est demonstratum, nec fide expressum.

[3638] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si diversorum dicta ad convenientiam reducere volumus, quod tamen necessarium non est, potest dici, quod auctoritates quae coaevitatem negare videntur, exponendae sunt secundum ordinem dignitatis, et non durationis.

[3639] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est simile; quia Deus praecedit creaturam non solum dignitate, sed etiam causalitate, quam ostendit mundi inchoatio: quia, ut Rabbi Moyses dicit, facillima via ad ostendendum Deum esse, et ab ipso esse omnia, est ex suppositione novitatis mundi: et ideo statutum est in lege ut septimo die festum ducerent, in quo mundus consummatus est, ut per novitatem mundi semper in cognitione Dei permanerent. Sed spiritualis creatura excedit corporalem dignitate, non causalitate; quae ne credi causa ejus posset, congrue simul utraque facta est.

[3640] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de re jam facta potest accipi cognitio ejus ut fiendae, si consideretur in causis suis, ex quibus processit: et sic Angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in verbo, quod est ars operativa rerum.

[3641] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motor non necessario praecedit mobile duratione, sed dignitate, ut patet de anima et corpore.

[3642] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 ad s. c. 1 Aliae rationes ad oppositum sunt etiam sophisticae: quia essentia Angeli non necessario indiget loco, nec eorum definitio est secundum ordinem vel distantiam localem, sed secundum principia essentialia.

[3643] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 ad s. c. 2 Similiter etiam alia objectio procedit de tempore imaginato: quia scilicet nunc imaginari ante mundum possumus, sicut etiam multas lineas extra caelum.

Quaestio 2

Prooemium

[3644] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 pr. Deinde quaeritur de caelo Empyreo, in quo Angeli facti dicuntur; de quo tria quaeruntur: 1 utrum sit corpus; 2 quale sit; 3 utrum influentiam habeat super alia corpora.

Articulus 1

[3645] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 tit. Utrum caelum Empyreum sit corpus

[3646] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit corpus. Omne enim corpus naturale est sensibile, et praecipue sensu visus. Sed caelum Empyreum non est visibile, sed intellectuale, ut in littera dicitur. Ergo non est corpus.

[3647] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, caelum Empyreum est locus contemplationis. Sed contemplationi non debetur locus corporalis, quae etiam existentes in corpore a corporibus abstrahit: quia, secundum Augustinum: *quamdiu aliquid divinum mente percipimus, non in hoc mundo sumus.* Ergo videtur quod caelum Empyreum non sit corpus.

[3648] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus probat in 1 Cael. et Mund., quod extra primum mobile non est aliquod corpus, extra quod tamen quodammodo ponit vitam beatam, quam nos dicimus in caelo Empyreo esse. Ergo videtur quod non sit corpus.

[3649] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, corporum naturas perscrutati sunt philosophi, quibus etiam Deus sua invisibilia revelavit, secundum apostolum ad Rom. 1. Sed de caelo Empyreo nullam mentionem fecerunt. Ergo non est corpus.

[3650] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, omne quod movetur in loco est in loco: quia motus localis est primus motuum, ut in 8 Physic. probatur. Ergo videtur quod primum mobile sit in loco. Sed locus est superficies corporis continentis. Ergo oportet quod habeat corpus continens quietum, et hoc dicimus caelum Empyreum.

[3651] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut dicitur in 2 Cael. et Mund., perfectius est quod acquirit bonitatem sine motu, quam quod per motum acquirit. Sed Dei perfecta sunt opera. Ergo oportet perfectissimum corpus esse immobile.

[3652] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ante omne multiforme est aliquid uniforme, ut in 9 Metaph. probatur. Sed est aliquod caelum difforme, quod partim est diaphanum et partim lucidum actu, ut caelum stellatum. Ergo oportet aliquod esse tantum diaphanum et aliquod tantum lucidum; quod etiam concludi potest ex propositione qua utitur philosophus, quod si aliquid invenitur compositum ex duobus, quorum unum invenitur per se, oportet et reliquum per se inveniri. Sed diaphanum est sicut potentia respectu lucidi. Ergo oportet primum corpus esse totum lucidum actu; et hoc dicimus caelum Empyreum.

[3653] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod caelum Empyreum ratione investigari non potest: quia quidquid de caelis cognoscimus hoc est aut per visum aut per motum. Caelum autem Empyreum nec motui subjacet nec visui, ut in littera dicitur, unde nec naturali ratione sed per auctoritatem est habitum: et est corpus quod principaliter ordinatum est ut sit habitatio beatorum, et hoc magis propter homines quorum etiam corpora glorificabuntur, quibus locus debetur, quam propter Angelos qui loco non indigent; et quia illa gloria excedit investigationem humanam, ideo etiam et caelum Empyreum.

[3654] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caelum Empyreum dicitur intellectuale, quia nostris visibus non subjacet, sed intellectu tantum capitur, non quod in se non sit visibile.

[3655] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caelum Empyreum dicitur locus contemplationis, non quantum ad necessitatem, sed quantum ad congruitatem, sicut etiam Ecclesia dicitur locus orationis.

[3656] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod probationes philosophi hoc demonstrant, quod extra totum universum non sit aliquod corpus, non quod extra hoc caelum non sit aliud caelum: quia in numero sphaerarum etiam philosophi dissentire inveniuntur.

[3657] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio jam dicta est, quare philosophi hoc caelum non cognoverunt: quia nec motui nec visui subjacet: et tamen multa quae de istis dixerunt, non demonstrative, sed probabiliter cognoverunt; unde ipsemet philosophus testatur topica solutione se solvere quaestiones difficiles.

[3658] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 1 ad s. c. Aliae etiam rationes non sunt cogentes: quia ultimum caelum quod movetur, non est in loco per se sed per accidens, ut dicit philosophus: ubi Commentator etiam diversas sententias philosophorum de hoc posuit: nec etiam oportet quod id quod sine motu bonitatem divinam participat sit corpus: nec iterum oportet quod multiforme reducatur ad uniforme corporeum.

Articulus 2

[3659] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 tit. Utrum caelum Empyreum sit lucidum

[3660] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caelum Empyreum non sit lucidum. Quia secundum Avicennam, causa luciditatis est congregatio partium diaphani, ut patet in chrystallo, et hoc dicit Commentator in Lib. de substantia orbis. Sed caelum Empyreum est subtilissimum, cum sit nobilissimum corporum, et maxime formale. Ergo caelum Empyreum non est lucidum.

[3661] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, caelum Empyreum est majus quantitate et virtute quam sol. Sed sol quando directe nobis opponitur, facit nobis diem, et a nobis videtur. Ergo cum caelum Empyreum semper nobis opponatur directe, videtur quod si esset lucidum, semper nobis esset dies, et semper videremus ipsum, quod falsum est.

[3662] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, videtur quod non sit immobile. Omne enim quantum habet partes distantes. Sed quod habet partes distantes, ubi est una pars ejus potest esse etiam alia: ita et singulae partes ejus possunt esse ubi non sunt: et quod est hujusmodi, est mobile secundum locum. Cum ergo caelum Empyreum sit quantum, quia est corpus, videtur quod sit mobile.

[3663] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne corpus naturale est mobile: tum quia natura est principium motus: tum quia corpus materiale est corpus in materia; et materia et motus se consequuntur. Sed caelum Empyreum est corpus naturale; alias esset mathematicum et imaginabile. Ergo caelum Empyreum est mobile.

[3664] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 5 Item, videtur quod sit divisibile per densitatem et raritatem. Vox enim non potest formari nisi in tali corpore quod per modum istum dividitur, sicut in aere. Sed in caelo Empyreo formabitur vox, quia erit ibi laus vocalis, ut a multis dicitur. Ergo videtur quod sit divisibile.

[3665] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, omne corpus per quod est motus, est divisibile per rarefactionem et condensationem, nisi ponatur duo corpora esse in eodem loco. Sed corpora gloriosa in caelo Empyreo movebuntur, ut dicitur Sap. 3, 7: *fulgebunt justi et tamquam scintillae in arundineto discurrent.* Ergo est divisibile: et ex hoc ulterius potest concludi, quod sit generabile et corruptibile: quia densitas et raritas sunt quaedam principia generationis et corruptionis.

[3666] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, in littera dicitur, quod dicitur Empyreum non ab ardore, sed a splendore: dicitur etiam, quod a volubilitate mundi secretum est: dicitur etiam, quod non habet ardorem, et per consequens nec aliquam qualitatem activam nec passivam. Ergo est incorruptibile, immobile, et lucidum.

[3667] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum omnes res determinentur a fine, oportet conditiones caeli Empyrei accipere secundum quod convenit statui bonorum, propter quod factum est; et quia illi sunt in plena participatione aeternae lucis et quietis et aeternitatis, ideo decet caelum Empyreum lucidum, immobile et incorruptibile esse.

[3668] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de eo quod est hoc modo lucidum, quia radios emittit sensui nostro visibiles: propter quod etiam ignis in propria sphaera non lucet. Sic autem non dicimus lucidum caelum Empyreum, sed quia in natura sua lucem habet, eo quod maxime formale est.

[3669] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[3670] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quanto, prout quantum est, non debetur proprie locus, nec per consequens potentia ad ubi; sed prout habet determinatam naturam: unde dicitur in 1 de Gener., quod mathematicis similitudinarie dandus est tactus et motus.

[3671] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod naturale potest dupliciter sumi. Uno modo prout dividitur contra ens in anima; et sic dicitur naturale omne illud quod habet esse fixum in natura; et sic caelum Empyreum et Angeli dicuntur naturalia. Alio modo dicitur naturale, secundum quod dividitur contra ens divinum, quod abstrahitur a materia et motu: et sic naturale dicitur illud solum quod movetur, et est ordinatum ad generationem et corruptionem in rebus: et hoc modo caelum Empyreum non est ens naturale, sed divinum, quod ordinatum est ad gloriam bonorum; nec materiam habet determinatam ad motum, sed ad finem suum: quia et mathematici non abstrahunt ab omni materia, sed a sensibili tantum, ut in 8 Metaph. dicitur.

Unde non oportet, ubicumque est materia, quod sit motus; sed verum est quod in mobilibus et immobilibus est materia aequivoce.

[3672] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caelum Empyreum est locus Angelorum, animarum, et hominum. Angelorum autem et animarum exutarum constat quod non erit in caelo Empyreo laus vocalis; sed utrum hominum post resurrectionem futura sit ibi laus vocalis, dubitatio est; quibusdam dicentibus non futuram ibi esse laudem vocalem, sed solum mentalem, quae dignior est; quia nec erit ibi respiratio; sed solum in respirantibus est vox, ut in 2 de anima dicitur. Alii vero dicunt, futuram etiam ibi laudem vocalem, non propter aliquam indigentiam, sed ut nihil in sanctis vacet a divina laude, neque mens, neque lingua. Quomodo autem esse possit, ita dicunt, quod scilicet in pulmone et instrumentis vocalibus est aer, et per illum aerem poterunt voces formare, sicut et animalia quae habent spiritum complantatum, ut dicitur in Lib. de Somn. et Vigil. Et hoc quantum ad aliquid videtur esse conveniens, quia ad formationem vocis non est necessaria expulsio vel attractio aeris: unde respirando non potest animal vocem formare, ut dicitur in 2 de anima. Sed quo ad aliquid videtur insufficiens: quia ad vocem non tantum exigitur aer interior, sed etiam exterior, cujus confractione et motu sonus deferatur. Unde plus addendum est, ut dicamus, quod quaedam sensibilia deferuntur ad sensum secundum esse spirituale tantum, sicut species colorum; quaedam quae contingunt organum secundum esse suum materiale, sicut in gustu et tactu; quaedam vero deferuntur utroque modo, sicut species odorum cum permixtione fumalis evaporationis; tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem. Et similiter est de sono et motu, ibi tamen species soni defertur secundum esse spirituale tantum: unde non oportebit esse motum in medio, aut confractionem, aut condensationem. Vel potest dici, quod etiam erit confractio caeli Empyrei: nec hoc erit ei ignobilitas, quia erit instrumentum motum a lingua glorificata, et materia vocis prolatae in laudem divinam; nec propter hoc sequitur quod sit generabile et corruptibile: quia raritas et densitas sunt aequivoce dicta in isto corpore et in aliis corporibus; sicut etiam ponunt astrologi inter duas sphaeras, quae non possunt scindi, esse aliquod spatium repletum corpore divisibili, cum in isto spatio sit motus planetarum, secundum motum epicycli.

[3673] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 ad 6 Et per hoc patet responsio ad ultimum. Item per miraculum fieri potest quod duo corpora sint in uno loco, quod oportet esse ad minus, dum corpus gloriosum supra caelum Empyreum transfertur mediante caelesti corpore, quod non scinditur. Quid autem de his verum sit, incertum est, quia nec fide determinatur, nec ratione probatur.

Articulus 3

[3674] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 tit. Utrum caelum Empyreum habeat influentiam super alia corpora

[3675] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caelum Empyreum influentiam habeat supra alia corpora. Ita enim est in aliis elementis, quod semper continens est salvans contentum, quamvis sit contrarium sibi, eo quod est locus ejus, et habet se ad ipsum sicut actus ad potentiam, et sicut totum ad partem divisam, ut dicitur in 4 Phys. Sed caelum Empyreum continet alios caelos. Ergo multo fortius, cum non contrarietur eis, videtur quod influat in eos continendo et salvando eos.

[3676] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum Avicennam et alios philosophos, sol habet effectum in istis inferioribus per lumen suum, quod irradiando emittit. Sed caelum Empyreum est totum lucidum. Ergo videtur quod influentiam habeat in inferiora corpora.

[3677] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, in primo mobili est dextrum et sinistrum, et aliae positiones, ut in 2 Cael. et Mun. determinatur. Sed hoc non potest esse nisi per influentiam alicujus superioris. Cum ergo nullum corpus sit superius, nisi caelum Empyreum, videtur quod influentiam ejus habeat.

[3678] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, ad nobiliorem formam est nobilior dispositio. Sed ad formam animae vegetabilis disponit lux caeli siderei. Ergo cum anima sensibilis sit nobilior, videtur quod ad ipsam disponat lux caeli chrystallini; ulterius ad animam rationalem lux caeli Empyrei; et sic influentiam habet in inferiora.

[3679] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, status gloriae est alius a statu generationis et corruptionis, qui competit viae. Caelum autem Empyreum ordinatur ad statum gloriae. Ergo videtur non esse ejusdem ordinis cum aliis corporibus. Sed ea quae non sunt ejusdem ordinis non habent influentiam ad invicem. Ergo caelum Empyreum non influit in alia corpora.

[3680] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Angeli sunt nobiliores caelo Empyreo. Sed Angeli non habent causalitatem super alias res. Ergo multo minus caelum Empyreum.

[3681] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod caelum Empyreum nullam habet influentiam super alia corpora, quae rationabiliter poni possit. Non enim ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud, nisi per motum; quia, ut in Lib. de causis dicitur, etiam anima in hoc ab intelligentia deficit, quia non imprimit in res nisi movendo eas; et multo minus corpus. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut a philosophis probatum est; caelum enim per motum suum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus: unde dicitur in 8 Phys., quod motus ejus est sicut vita existentibus omnibus. Unde dicit Rabbi Moyses, quod caelum in universo est sicut cor in animali, cujus motus si ad horam quiesceret, corporis vita finiretur. Unde cum caelum Empyreum ponatur immobile, non potest rationabiliter poni influentiam super corpora habere. Constat enim quod non habet influentiam sine motu ad modum creantis. Nec tamen negatur quin Deus potentiam influendi sine motu ei conferre potuisset; sed quia hoc nec auctoritate confirmatur nec ratione, ideo positio eorum qui dicunt caelum Empyreum influentiam super alia corpora habere, eadem facilitate contemnitur qua tenetur; et praecipue cum in talibus non quaeratur quid Deus per miraculum possit facere, sed quid naturae rei conveniat, ut dicit Augustinus.

[3682] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpus motum motu recto, generabile et corruptibile, indiget loco continente et conservante; et ista virtus locandi et conservandi attenditur in uno elementorum respectu alterius, cum virtute caeli influentis in elementa per motum. Corpus autem motum circulariter, incorruptibile, non indiget ad motum loco extrinsecus continente, nec etiam ad conservationem; et quod aliquod hujusmodi corpus habeat exterius continens, hoc est per accidens, ut in 4 Phys. Commentator dicit; unde non dependet ab eo nisi inquantum revolvitur revolutione ejus. In caelo autem Empyreo non ponitur aliqua revolutio: unde non remanet aliquis influendi modus.

[3683] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lux caeli Empyrei, ut dictum est, non est per modum fulgoris irradiantis in alia corpora, et ideo nec etiam illuminationem influit in alia corpora: cujus ratio est, quia cum sit virtuosissimum corporum, et maximum, sine lumine solis omnia illuminaret. Et praeterea lumen caeli non est causa effectiva in inferioribus, nisi supposito motu, qui a caelo Empyreo removetur.

[3684] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dextrum et sinistrum sunt in caelo ex virtute motoris sui, quicumque sit iste, non ex influentia alicujus corporis, sicut et in animali est ex virtute animae.

[3685] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nobilissima dispositio quae unquam potest esse in corpore ad formam, est infra nobilitatem caeli: unde eadem virtus caelestis est per quam corpus disponitur ad formam elementi et mixti, et animae vegetabilis, sensibilis, rationalis: nec oportet, si hoc caelum disponit ad animam vegetabilem, quod non possit disponere ad animam sensibilem, nisi probetur quod ex hoc esset ultimum virtutis ejus; quod falsum est. Unde patet quod ista positio fundatur super tria falsa. Primum est quod dispositio quae est in corpore humano ad animam, non possit esse ex virtute solis. Secundum est quod lux sit corpus materialiter veniens in compositionem animati. Tertium est quod sit per medium inter animam et corpus; quae sunt absurda apud omnes qui rationaliter locuti sunt; et ideo uno inconvenienti dato, alia contingunt; et hoc non est mirum.

Expositio textus

[3686] Super Sent., lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 expos. *Quantas prius aeternitates (...) fuisse arbitrandum est?* Videtur falsum dicere, quia aeternitas est tantum una. Praeterea. In quo differt saeculum, tempus, et aeternitas? Ad hoc dicendum, quod in Angelo est tria considerare: scilicet esse ejus, cujus mensura dicitur saeculum; quia, ut dicitur in primo Cael. et Mun., saeculum dicitur finis uniuscujusque. Secundo operationem ipsius, in qua res in propria natura cognoscitur per species innatas, in qua est vicissitudo et aliquis modus motus; et sic mensuratur tempore, quod tamen est aliud ab eo quod est numerus motus caeli. Tertio operationem qua verbum intuetur: et sic fit in participatione aeternitatis et beatitudinis; et secundum quod sunt multae beatitudines participatae, ita et aeternitates: quamvis beatitudo essentialiter sit tantum una. *Sed ibi caelum vocat Dei celsitudinem.* Hoc caelum non est corpus, quia caelum sanctae Trinitatis dicitur esse idem quod essentia majestatis ejus: in quo caelo nulla creatura potest esse, sicut nec aequari Deo; sed tantum tres coaeternae et coaequales in eo sunt personae.

Distinctio 3

Quaestio 1

Prooemium

[3687] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 pr. Ostenso quando et ubi Angeli creati sunt, hic inquirit, quales effecti sunt; et dividitur in tres partes: in prima inquiritur quales effecti sunt quantum ad perfectionem naturae; in secunda quales quantum ad gratiam, vel culpam, ibi: *illud quoque investigatione dignum videtur*; in tertia quales quantum ad gloriam vel miseriam, 4 dist., ibi: *post haec videndum est, utrum perfectos et beatos creavit Deus Angelos, an miseros et imperfectos.* Prima in duas: in prima ostendit quot fuerunt naturales perfectiones Angelis in principio creationis collatae; secundo ostendit qualiter ad invicem secundum istas operationes comparentur, ibi: *hic considerandum est.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit in quibus erant inaequales; secundo ostendit in quibus erant aequales, ibi: *et sicut in praedictis Angeli differebant, ita et quaedam communia et aequalia habebant.* Circa primum duo facit: primo ostendit eos fuisse inaequales in perfectionibus naturalibus; secundo ostendit quod secundum gradum naturalium, fuit etiam in eis gradus gratuitorum donorum, ibi: *ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas, convenientes suae puritati et excellentiae (...) differentias accepisse.* Hic quaeruntur sex: 1 utrum Angeli sint adeo simplices, quod non sint compositi ex materia et forma; 2 utrum sit in eis personalitas; 3 utrum sit in eis aliquis numerus, et quis est iste; 4 utrum omnes sint unius speciei; 5 si non, utrum sint unius generis; 6 de differentia Angeli et animae rationalis.

Articulus 1

[3688] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 tit. Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma

[3689] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Quidquid enim est in genere aliquo, participat rationem illius generis. Sed ratio substantiae, secundum quod est praedicamentum, est quod sit composita ex materia et forma. Boetius enim dicit in Comment. praedicamentorum quod Aristoteles, relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, idest de composito, cum de substantia determinat. Cum ergo Angelus sit in praedicamento substantiae, videtur quod ex materia et forma componatur.

[3690] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaecumque sunt in aliquo genere uno, communicant uniformiter principia illius generis. Sed principia generis substantiae sunt materia et forma. Cum ergo corpora quae sunt in genere substantiae, communicent ista principia, ita quod ex eis componuntur, videtur quod etiam Angelus, qui est in eodem genere, ex materia et forma componatur.

[3691] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ubicumque inveniuntur proprietates materiae, invenitur materia; cum proprietates materiae rei non sint a re separatae. Sed recipere, substare, et hujusmodi, sunt proprietates materiae. Ergo cum inveniantur in Angelo, videtur quod Angelus sit ex materia compositus.

[3692] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne quod est, vel est tantum actus, vel tantum potentia, vel utrumque. Sed Angelus non est actus purus, quia sic non differret a Deo: nec est potentia pura, quia sic non differret a materia prima: et praeterea nullam operationem haberet. Ergo est compositus ex actu et potentia: et hoc est componi ex materia et forma: ergo et cetera.

[3693] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, in libro de causis, dicitur, quod omne creatum compositum est ex finito et infinito. Sed Angelus est ens creatum. Ergo ex infinito, quod est materia, compositus est.

[3694] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 6 Item dicit Boetius in Lib. de Trinit., quod forma simplex subjectum esse non potest. Sed Angelus est subjectum gratiae. Ergo non est tantum forma, sed etiam habet materiam partem sui.

[3695] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit in 4 cap. de Div. Nom., quod Angeli intelliguntur immateriales et incorporales.

[3696] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Boetius dicit in Lib. de duabus naturis, quod omnis natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento. Sed Angelus est substantia incorporea. Ergo materiam pro fundamento non habet.

[3697] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc materiam tres sunt positiones. Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quia omnium est materia una; et hujus positionis auctor videtur Avicebron, qui fecit librum fontis vitae, quem multi sequuntur. Secunda positio est quod materia non est in substantiis incorporeis, sed tantum est in omnibus corporibus, etiam una; et haec est positio Avicennae. Tertia positio est quod corpora caelestia et elementa non communicant in materia: et haec est positio Averrois, et Rabbi Moysis, et videtur magis dictis Aristotelis convenire; et ideo istam eligimus, quantum ad praesens pertinet, dicentes, quod quidquid sit de corporalibus, in Angelis nullo modo potest esse materia: tum ratione intellectualitatis; tum etiam ratione incorporeitatis; quod enim nullum intellectuale sit materiale, communiter a philosophis tenetur. Unde etiam ex immaterialitate divina ejus intellectum concludunt. Et ratio satis manifesta est; quia materia prima recipit formam, non inquantum est forma simpliciter, sed inquantum est haec: unde forma existens in materia non est intellecta nisi in potentia, quia cognosco esse formae, inquantum est forma; et ideo si intellectus aliquis poneretur habens materiam, forma existens in eo non esset intellecta in actu: et sic per formam illam non intelligeret. Hujus etiam signum est, quod forma materialis non efficitur intellectualis, nisi quia a conditionibus materiae abstrahitur; et sic efficitur perfectio intellectus proportionata sibi: unde oportet intellectum non materialem esse: et hoc non sequitur materiam ex parte alicujus formae, cum omnis forma per abstractionem a conditionibus materiae intelligibilis fiat; sed consequitur eam secundum se, et virtualiter, sive sit sub forma corporali, sive spirituali. Secundo incorporeitas repugnat materiae: cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma antequam possit in ea esse ulla diversitas, nec intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas, quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale. Et tamen aliquam compositionem in Angelo ponimus: quae qualis sit, sic investiganda est. In rebus ex materia et forma compositis, natura rei, quae quidditas vel essentia dicitur, ex conjunctione formae ad materiam resultat, ut humanitas ex conjunctione animae et corporis. De ratione autem quidditatis in quantum est quidditas, non est quod sit composita; quia nunquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est: nec est de ratione ejus quod sit simplex, cum quaedam inveniatur composita, ut humanitas. Esse autem secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quaedam enim natura est de cujus intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur an sit, sicut Phaenicem, vel eclipsim, vel aliquid hujusmodi. Alia autem natura invenitur de cujus ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio; quia illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur. Sed cum quidditas quae sequitur compositionem dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur: et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quo aliquid est, ut humanitate est homo; sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus, subsistit in esse quod sibi a Deo acquiritur; et ideo ipsa quidditas Angeli est quo subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo est; sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri; et sic Angelus compositus est ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est: et propter hoc in Lib. de causis dicitur, quod intelligentia non est esse tantum, sicut causa prima; sed est in ea esse, et forma, quae est quidditas sua: et quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile vel in potentia respectu ejus, ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia; et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma: quamvis hoc sit omnino aequivocum dictum: sapientis enim est non curare de nominibus.

[3698] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum est, quod de ratione substantiae est quod subsistit quasi per se ens; et ideo forma et materia, quae sunt pars compositi, cum non subsistant, non sunt in praedicamento substantiae sicut species, sed solum sicut principia. Quod autem hoc subsistens habeat quidditatem compositam, non est de ratione substantiae: unde non oportet illud quod est in praedicamento substantiae, habere quidditatem compositam; sed oportet quod habeat compositionem quidditatis et esse: omne enim quod est in genere, sua quidditas non est suum esse, ut Avicenna dicit. Et ideo non potest Deus in praedicamento substantiae poni: unde Boetius intendit dicere, quod inter tria haec, scilicet materiam, formam, et compositum, ex his solum compositum est in genere substantiae sicut species; non autem intendit quod omne quod est in genere substantiae, sit compositum ex materia et forma.

[3699] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliqua sunt unius generis logice loquendo, quae naturaliter non sunt unius generis, sicut illa quae communicant in intentione generis quam logicus inspicit, et habent diversum modum essendi: unde in 10 Metaph. dicitur, quod de corruptibilibus et incorruptibilibus nihil commune dicitur, nisi communitate nominis: et ideo non oportet Angelos cum corporalibus eadem principia communicare, nisi secundum intentionem tantum, prout in omnibus invenitur potentia et actus, analogice tamen, ut in 12 Metaph. dicitur.

[3700] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 3 de anima, recipere, et omnia hujusmodi, dicuntur aequivoce de materia et intellectu: materia enim prima recipit formam non prout est forma simpliciter, sed prout est hoc, unde per materiam individuatur; sed intellectus recipit formam inquantum est forma simpliciter, non individuans eam, quia forma in intellectu habet esse universale; unde etiam philosophus ibidem dicit, quod intelligere, pati quoddam est; sed communiter et aequivoce dictum; unde ex hoc non ponitur compositio vel materialitas substantiae intellectualis.

[3701] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum jam patet responsio per ea quae dicta sunt; ostensum est enim quod in Angelo est potentia et actus; non tamen sicut partes quidditatis; sed potentia tenet se ex parte quidditatis, et esse est actus ejus.

[3702] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod objectio procedit ex falso intellectu litterae: non enim est sensus quod ens creatum componatur ex finito et infinito sicut ex partibus integralibus, sed sicut ex partibus subjectivis: quia entis creati quoddam est finitum, sicut incorruptibile, et quoddam infinitum, sicut corruptibile, quod non est determinatum ad esse tantum, sed quandoque est et quandoque non est: unde in quodam Comment. Lib. de causis exponitur infinitum idest potens esse vel non esse. Vel dicendum, quod componitur ex infinito, scilicet ex potentia, et finito, scilicet ex actu.

[3703] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod forma omnino simplex, quae est suum esse, sicut essentia divina, de qua Boetius ibi loquitur, nullo modo potest esse subjectum; sed forma simpliciter subsistens quae non est suum esse, ratione possibilitatis quam habet, potest subjectum esse; sed aequivoce a modo quo materia vel materiale subjectum dicitur, ut dictum est.

Articulus 2

[3704] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 tit. Utrum in Angelis possit esse personalitas

[3705] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non possit esse personalitas. Individuatio enim est de ratione personae, quia persona est rationalis naturae individua substantia. Principium autem individuationis est materia. Cum ergo Angelus materia careat, ut dictum est, videtur quod ab eo personalitas excludatur.

[3706] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis forma, quantum est de se, communicabilis est et universalis. Sed Angelus est forma simplex. Ergo videtur quod sit universale. Sed universalia non dicimus personas, ut dicit Boetius. Ergo videtur quod Angelus non sit persona.

[3707] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, perfectio debet perfectibili proportionari. Sed forma intelligibilis, quae est perfectio intellectus, non habet rationem singularis, sed magis universalis. Ergo nec intellectus. Sed Angeli sunt divini intellectus et divinae mentes, ut dicit Dionysius. Ergo non sunt personae.

[3708] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, persona est rationalis naturae individua substantia. Sed a Dionysio ponitur Angelus in ordine intelligibilium, quae supra rationabilia consistunt. Ergo videtur quod Angelus non sit persona.

[3709] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, persona, secundum magistros, est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Sed Angelus, cum sit quid subsistens, dicitur hypostasis, et ejus proprietates sunt nobilissimae. Ergo videtur quod sit persona.

[3710] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc idem habetur ex littera et ex dictis Richardi de sancto Victore, qui secundum diversas proprietates, diversimode personam ponit in homine, Angelo et Deo.

[3711] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod personalitas est in Angelo, alio tamen modo quam in homine: quod patet, si tria quae sunt de ratione personae considerentur, scilicet subsistere, ratiocinari, et individuum esse. Subsistit enim homo in partibus suis, ex quibus componitur; sed Angelus in natura sua simplici nullo indigens partium vel materiae fundamento. Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imagine accipit: quia, secundum Isaac in Lib. de Definit., ratio oritur in umbra intelligentiae; sed Angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat; unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit, secundum Dionysium. Similiter incommunicabilitas est in homine ex hoc quod natura sua receptibilis in materiae fundamento per materiam determinatur; sed in Angelo in se determinata est ex hoc quod in aliquo sicut forma determinabilis recipi non potest; et ex hoc ipso satis incommunicabilis est, et non per determinationem recipientis: sicut et divinum esse est proprium et determinatum non per additionem alicujus contrahentis, sed per negationem omnis additi; unde dicitur in Lib. de causis, quod individuatio sua est bonitas pura. Quare patet quod multo nobilior est personalitas in Angelo quam in homine, sicut et cetera quae eis conveniunt, secundum Dionysium.

[3712] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod forma participabilis non individuatur nisi per materiam, in qua accipit esse determinatum; sed forma quae non est receptibilis, non indiget materia determinante, sed in sua natura determinatur ad esse quod sibi non ad materiam dependens acquiritur sicut formis corruptibilibus; nec in materia etsi non ad materiam dependens, sicut animae rationali.

[3713] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 ad 2 Et per hoc etiam patet responsio ad secundum; quia forma rationem universalitatis habet ex hoc quod in pluribus est receptibilis.

[3714] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod forma quae est recepta in intellectu, potest dupliciter considerari: vel per comparationem ad rem cujus est similitudo; et sic habet universalitatem: non enim est similitudo hominis secundum conditiones individuantes, sed secundum naturam communem: vel per comparationem ad intellectum in quo habet esse, et sic est quid individuatum, quemadmodum intellectus; et alia numero species intellecta hominis est in intellectu Socratis, et alia in intellectu Platonis; unde non oportet intellectum non esse quid determinatum et subsistens.

[3715] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod rationale, secundum Dionysium, est in Angelis et in Deo eminenter, secundum quem modum ipse intellectus divinus et angelicus ratio nominatur.

Articulus 3

[3716] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 tit. Utrum in Angelis possit esse numerus

[3717] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Angelis non possit esse numerus. Numerus enim quantitas est. Sed quantitatis subjectum est materia. Cum ergo in Angelis non sit materia, ut dictum est, videtur quod nec numerus.

[3718] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum philosophos, in his quae sunt sine materia, non potest esse numerus, nisi secundum causam et causatum. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo si sunt sine materia, nullus numerus in eis esse potest.

[3719] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid est propinquius uni simplici, tanto minus dividitur. Sed inter omnes creaturas natura angelica Deo est propinquior, secundum Augustinum, qui dicit in Lib. Conf.: *duo fecisti, domine: unum prope te*, scilicet Angelum: *alterum prope nihil*, scilicet materiam. Ergo videtur quod vel non sit in eis numerus aliquis, vel sit paucissimus.

[3720] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, cum partes universi sint ordinatae invicem juvantes se mutuo, illud ex quo non provenit utilitas in partibus universi, videtur esse frustra vel vanum, et sic omnino non esse. Sed spiritualis substantia non juvat ad corporalem nisi movendo ipsam. Ergo videtur quod non sunt plures substantiae separatae nisi quibus expletur motus corporalis creaturae: et ita videtur quod numerus Angelorum sit accipiendus secundum numerum motuum caeli, vel etiam ipsorum mobilium. Ergo videtur quod numerus Angelorum determinatus possit esse nobis.

[3721] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, de Angelis, secundum Dionysium nihil scire possumus, nisi ea quae nobis in sacra Scriptura traduntur. Sed Danielis 7, 10, dicitur: *millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo videtur quod numerus eorum sit nobis determinatus.

[3722] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Hieronymus dicit, quod unaquaeque anima habet Angelum bonum ad custodiam et malum ad exercitium sibi deputatum. Sed numerus hominum in mundo simul viventium est nobis indeterminatus. Ergo et numerus Angelorum custodum, qui sunt unius ordinis, et multo fortius numerus omnium Angelorum.

[3723] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Job 25, 3, dicitur: *numquid est numerus militum ejus?* Milites autem ejus sunt Angeli, ut habetur Luc. 2, 13: *facta est cum Angelo multitudo militiae caelestis.* Ergo videtur quod numerus eorum non sit nobis determinatus.

[3724] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ratio humana deficit a cognitione substantiarum separatarum, quae tamen sunt notissima naturae, ad quae intellectus noster se habet sicut oculus noctuae ad lumen solis, ut dicitur in 2 Metaphys.; et ideo dicitur in 11 de animalibus, quod de eis valde pauca scire possumus per rationem; quamvis illud quod de eis est scitum est valde delectabile et amatum. Et ideo philosophi de illis nihil quasi demonstrative, et pauca probabiliter dixerunt: et hoc ostendit eorum diversitas in ponendo numerum Angelorum. Quidam enim posuerunt numerum substantiarum separatarum secundum numerum motuum caeli, sicut Aristoteles in 12 Metaphys. Quidam secundum numerum sphaerarum, ut Avicenna in sua Metaphysic. Quidam autem negaverunt omnino aliquid esse incorporeum, sicut Empedocles et Democritus, et Sadducaei Judaeorum. Quidam etiam posuerunt unum tantum esse Angelum, qui diversa sortitur vocabula secundum diversos actus, sicut quidam haeretici. Quidam vero posuit Angelos non in determinato numero nobis; sed tantum per Angelos significari dicit in Scripturis omnem virtutem vel corporalem vel spiritualem per quam Deus ordinem suae providentiae explet, quasi divinae voluntatis nuntium; adeo quod vim concupiscibilem nominat Angelum concupiscentiae: sed substantias separatas dicit esse secundum numerum quem philosophi posuerunt; et iste est Rabbi Moyses. Fides autem Catholica tenet numerum substantiarum separatarum, quas Angelos dicimus, esse numerum Deo finitum, sed nobis infinitum. Unde Gregorius dicit in Glossa Danielis 7, quod excedit omnem materialem multitudinem, ut Dionysius dicit, 14 cap. Cael. Hierar. Et hoc satis est probabile. Videmus enim illa corpora quae nobilius divinam bonitatem participant, scilicet caelestia, excedere quasi sine proportione corpora generabilia et corruptibilia. Et hoc est, quia productionis creaturarum causa est divina bonitas quam rebus communicare voluit; unde videtur quod naturas spirituales, in quibus maxime sua bonitas relucet, creavit in numero quasi improportionabiliter excrescente numerum naturarum corporalium. Qualiter autem distinguantur ad invicem, accipere possumus ex verbis Commentatoris in 3 de anima, ubi dicit, quod si natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus assignare numerum substantiarum separatarum. Unde dico, quod secundum gradum possibilitatis permixtae in natura angelica est eorum distinctio. Dictum est enim supra, quod ipsa natura vel quidditas Angeli est possibilis respectu esse quod a Deo habet. Invenitur enim natura cui possibilitas admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod recedit a similitudine divinae naturae, quae est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus praeter quam non est suum esse, scilicet natura divina: et ista quidditas simplex quae est propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior, et perfectior: et sic deinceps, quousque veniatur ad illam naturam quae est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus; adeo quod non acquiritur sibi esse nisi in altero, quamvis esse suum ad illud non dependeat; scilicet intellectus humanus, qui, secundum Commentatorem, est ultimus in ordine naturarum intellectualium, sicut materia prima in ordine corporalium.

[3725] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo libro dictum est, unum dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod convertitur cum ente, quod non determinatur ad aliquod genus, et similiter nec multitudo sequens ad tale unum; et talis multitudo ponitur in Angelis, quae non sequitur divisionem quantitatis vel materiae, sed distinctionem naturarum. Alio modo dicitur unum quod est principium numeri, qui est discreta quantitas, causatus ex divisione materiae vel continui: et talis non est nisi in materialibus.

[3726] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam secundum philosophos qui distinguunt numerum substantiarum separatarum per causam et causatum, causa et causatum non sunt per se distinguentia, sed secundum eos consequuntur ad principia distinctionis; cum enim distinctio sit, per se loquendo, per hoc quod est major vel minor compositio, et secundum distantiam potentiae et actus, secundum eos, sequitur quod illud quod est plus in actu, sit causa ejus quod est minus, secundum quem modum dicunt multitudinem ab uno primo simplici processisse; quem tamen modum dicit Commentator in 11 Metaphys., insufficienter probatum, et concedit ab uno primo simplici immediate potuisse plura procedere: ita et nos concedimus omnes naturas intellectuales immediate a Deo processisse distinctas secundum ordinem sapientiae disponentis diversos gradus naturarum spiritualium. Et ideo remoto quod infidelitatis est, scilicet ordine causalitatis ab Angelis, et retento quod fidei consonat, scilicet gradu simplicitatis, habebimus eumdem modum distinctionis quem ipsi habuerunt.

[3727] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa probatur simplicitas angelicae naturae, et praecipue illius quae in ea suprema est; sed pluralitas gradus ab ea non tollitur. Praeterea non est loquendum de Angelis sicut de divina natura, specialiter cum plures Angeli non tantum numero, sed specie differant, ut dicetur.

[3728] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angeli non sunt facti propter motum corporalium, quia nihil fit propter vilius se: unde si sunt aliquae substantiae non moventes, non sequitur quod sint superfluae. Nihilominus tamen dicendum, quod ex omnibus substantiis illis provenit aliqua utilitas per juvamentum in rebus corporalibus: quia inferiores Angeli in motu sphaerarum Deo ministrant, sicut a quibusdam dicitur, et probabile videtur, cum Gregorius dicat corporalem creaturam per spiritualem administrari. Illuminatio autem inferiorum Angelorum est a Deo per proximos et medios, ut dicit Dionysius, et ita omnes influentiam habent super motum corporalium, vel ad minus quantum ad custodiam hominum, quae pertinet ad ultimum ordinem.

[3729] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verba ista aliter a Gregorio et a Dionysio exponuntur; et quantum ad aliquid eodem modo: in hoc enim conveniunt quod Angelorum numerus non est determinatus nobis; sed in hoc differunt, quia Dionysius vult, quod cum dicitur, *millia millium*, unum mille multiplicat aliud, ac si diceret, millesies mille; et sic aequalis numerus importatur, cum dicitur, *millia millium* primo, et *decies centena millia* secundo, quod habet una littera. Tantum enim est decies centum millia, quantum millies millia. Et secundum hoc datur intelligi quasi aequalis numerus ministrantium et assistentium. Vel secundum aliam litteram quae habet, *millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei*, datur intelligi, quod numerus assistentium excedit numerum ministrantium propter suam nobilitatem: quod consonat ei quod supra dictum est secundum intentionem Dionysii, quod scilicet nobiliores creaturae plures sunt. Unde dicit, quod in hoc verbo maximus numerus apud nos nomen proprium habens, scilicet mille, multiplicatur per omnes maximos numeros, scilicet limites nominatos, scilicet per seipsum, cum dicitur *millia millium*; per denarium cum dicitur, *decies millies*; per centenarium cum dicitur *centena millia*; in quo ostenditur maxima numerositas excedens nostrum intellectum. Sed Gregorius vult quod sit constructio partitiva cum dicitur *millia millium*, quasi diceret, millia de numero millium: unde vult quod datur intelligi major numerus ministrantium quam assistentium, per hoc quod ad administrantes ponitur numerus non determinatus, et ad assistentes determinatus.

Articulus 4

[3730] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 tit. Utrum unius speciei sint plures Angeli

[3731] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sint plures Angeli unius speciei. Sicut enim Angelus est substantia simplex, ita et anima. Sed omnes animae rationales sunt unius speciei. Ergo et omnes Angeli.

[3732] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, perfectio una secundum speciem est eorum quae in specie conveniunt. Sed omnes Angeli sunt perfectibiles una perfectione secundum speciem, quae est gratia vel gloria. Ergo videtur quod sint unius speciei.

[3733] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, divinae bonitatis, ut dictum est, proprium est nobiliora in entibus magis multiplicare, ut bonitas sua magis diffundatur. Sed in vilibus creaturis invenitur magna multitudo participantium unam speciem. Ergo videtur quod multo fortius hoc sit in Angelis.

[3734] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, secundum Boetium, nullius rei sine consortio potest esse jucunda possessio. Sed in Angelis est maxima jucunditas, cum delectatio sit de ratione felicitatis, secundum philosophum in 1 Ethic. Ergo videtur quod in Angelis sit multorum consortium in una specie.

[3735] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, multiplicatio individuorum unius speciei non est nisi ad conservandum speciei perpetuitatem, quae in uno salvari non potest: unde in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, ut sol et luna. Sed Angelus est substantia incorruptibilis. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

[3736] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Angelus est perfectior quolibet corpore. Sed aliquod corpus ad tantam perfectionem pervenit ut nihil suae naturae sit extra ipsum, ut patet in his quae constant ex tota materia suae speciei, ut patet in caelo, ut dicitur in 1 Cael. et Mund. Ergo videtur quod multo fortius extra unum Angelum non sit aliquid suae speciei.

[3737] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dixerunt, quod omnes Angeli sunt unius speciei, adeo quod etiam Angelus et anima non differunt specie. Alii vero dicunt quod Angelus et anima differunt specie, et Angeli unius ordinis ab Angelis alterius ordinis; sed omnes qui sunt unius ordinis, sunt unius speciei. Alii vero dicunt, quod nullus Angelus est unius speciei cum alio: et haec opinio concordat cum dictis philosophorum, et etiam Dionysii, qui ponit in 10 cap. Cael. Hierarch., in eodem ordine esse primos, medios, et ultimos. Et huic necessarium est consentire, tum ex immaterialitate, tum etiam ex incorporeitate. Si enim immateriales ponuntur, cum nulla forma vel natura multiplicet numerum nisi in diversitate materiae, oportet quod forma simplex et immaterialis, non recepta in aliqua materia, sit una tantum: unde quidquid est extra eam, est alterius naturae, eo quod distet ab eo secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est. Talis autem diversitas causat differentiam in specie. Unde oportet quoslibet duos Angelos acceptos differre secundum speciem. Hoc etiam de necessitate sequitur si ex materia componantur, dummodo non ponantur corporea: quod sic patet. Quorumcumque materia secundum esse differre ponitur, oportet, si ista materia est ejusdem ordinis in utroque (sicut materia generabilium et corruptibilium est una) quod diversae formae secundum quas diversum esse accipit, recipiantur in diversis partibus materiae. Non enim una pars materiae, diversas formas oppositas et disparatas simul recipere potest. Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur, ut dicit Commentator in libro de substantia orbis, et in 1 Physic., quia separata quantitate a substantia, remanet indivisibilis, ut in 1 Phys. philosophus dicit. Sed nulla forma recipitur in materia sub quantitate intellecta, nisi forma corporalis. Ergo impossibile est duos Angelos communicare in materia, vel in potentia unius ordinis. Sed omnis forma vel natura quae recipitur in diversis gradibus potentiarum, recipitur secundum prius et posterius secundum esse. Impossibile est autem naturam speciei communicari ab individuis per prius et posterius, nec secundum esse, nec secundum intentionem; quamvis hoc sit possibile in natura generis, ut dicitur in 3 Metaph. Ergo impossibile est duos Angelos, si sunt incorporei, esse unius speciei.

[3738] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima sit forma simplex, sicut et Angelus, tamen anima non recipit esse a Deo nisi in corpore: quia, secundum Augustinum, et infundendo creatur, et creando infunditur. Unde ex corpore recipit esse individuatum: quod quia non dependet ex corpore, remanet individuatio, etiam destructo corpore. Ideo Augustinus dicit, quod impossibilis est positio illorum haereticorum qui dicunt, plures animas ante corpus creatas fuisse. Sic autem non est in Angelo: et ideo non est ratio similis.

[3739] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc tenet in perfectionibus quae sunt de natura rei, non autem in perfectionibus superadditis, quae non sequuntur ex principiis naturae, quales sunt gratia et gloria. Possunt enim etiam in corporibus diversa secundum speciem unum specie colorem habere.

[3740] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod perfectio universi essentialis non attenditur in individuis, quorum multiplicatio ordinatur ad perfectionem speciei, sed in speciebus per se. Unde magis apparet divina bonitas in hoc quod sunt multi Angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum.

[3741] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod delectatio, secundum philosophum in Ethicis, sequitur operationem perfectam: et ideo ad jucunditatem consortium exigitur in illa natura in qua non potest esse in uno perfecta operatio sine alterius adjutorio, ut in hominibus, in quibus unus per seipsum non sufficit ad operationem suae speciei: quod non potest in Angelis poni: et ideo hujusmodi objectio est vana. Non tamen negamus quin unus Angelus ab alio juvetur, cum inferiores per superiores illuminentur; et in hac societate est jucunditas civium caelestis curiae. Sed ad hoc non exigitur unitas speciei, sed conformitas gratiae.

Articulus 5

[3742] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 tit. Utrum Angeli sint unius generis

[3743] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli non reducantur in unum genus. Quaecumque enim sunt unius generis, communicant in una potentia generis, ut dicitur in 10 Metaphysic.: sed Angeli non communicant in una potentia generis, quia immateriales sunt. Ergo videtur quod non sint unius generis.

[3744] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, quaecumque exeunt ab aliquo communi, per divisionem exeunt ab illo, et prius erant in illo in potentia. Sed Angelus non exit de potentia in actum nisi sumatur potentia agentis; alias esset generabilis et corruptibilis: nec iterum est ponere aliquod unum secundum rem in plures Angelos divisum: hoc enim non posset esse, nisi illud unum esset quantum. Ergo non inveniuntur plures Angeli unius generis.

[3745] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, omne genus univoce et aequaliter praedicatur de suis speciebus. Sed essentialia Angelorum quae consequuntur naturam communem in ipsis, inveniuntur in Angelis secundum magis et minus, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non sint unius generis.

[3746] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, quod differt ab alio in specie, si communicat cum eo genere, oportet esse compositum ex genere et differentia. Sed compositio generis et differentiae praesupponit compositionem formae et materiae, ut videtur: quia, secundum Avicennam, differentia sumitur ex principiis formalibus rei, genus autem ex materialibus: unde in 5 Metaph., dicuntur esse genere unum quae in materia conveniunt. Ergo videtur, cum Angelus non sit compositus ex materia et forma, et unus differat in specie ab alio Angelo, quod non possit etiam in genere convenire.

[3747] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, genus substantiae est tantum genus unum. Sed quilibet Angelus est in genere substantiae. Ergo videtur quod in genere uno conveniant.

[3748] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, differentia addita generi constituit speciem. Sed incorporeum, secundum Porphyr., est differentia substantiae. Ergo substantia incorporea est species substantiae. Praedicatur autem de multis Angelis specie differentibus. Ergo est genus subalternum. Et ita in genere subalterno etiam Angeli conveniunt.

[3749] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, omne id quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere; et ita oportet quod omnes Angeli ponantur in praedicamento substantiae. Haec est enim ratio substantiae, prout est praedicamentum, secundum Avicennam, quod sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio, scilicet quod sit aliud a quidditate ipsa: et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis: ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiae, secundum quod appropinquat ad esse in actu; sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus: quia in compositis possibilitas est ex parte materiae, sed complementum est ex parte formae; et ideo ex parte materiae sumitur genus, et ex parte formae differentia: non autem ita quod materia sit genus, aut forma differentia, cum utrumque sit pars, et neutrum praedicetur; sed quia materia est materia totius, non solum formae; et forma perfectio totius, non solum materiae; ideo totum

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

potest assignari ex materia et forma et ex utroque. Nomen autem designans totum ex materia, est nomen generis; et nomen designans totum ex forma, est nomen differentiae; et nomen designans totum ex utroque, est nomen speciei: et hoc patet si consideretur quomodo corpus est genus animati corporis, et animatum differentia: semper enim invenitur genus sumptum ab eo quod materiale est, et differentia ab eo quod est formale: et inde est quod differentia determinat genus sicut forma materiam. In simplicibus autem naturis non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundatur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex: quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quaedam similitudo divini esse, secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiae specificae.

[3750] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod conveniant nisi in una intentione potentiae, quae est possibilitas recipiendi esse a Deo, in quo subsistant sine quantitate et materia.

[3751] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum: quia non oportet esse unam numero potentiam quae dividatur in omnes Angelos, vel in qua prius fuerint in potentia quam in actu.

[3752] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod genus praedicatur aequaliter de speciebus quantum ad intentionem, sed non semper quantum ad esse, sicut in figura et numero, ut in 3 Metaph. dicitur. Sed hoc in speciebus non contingit, ut ibidem dicitur: unde ex hoc sufficienter posset probari quod non sunt unius speciei, non autem quod non sunt unius generis, cum conveniant in genere, ad quod se habent omnes Angeli sicut diversae species numerorum se habent ad numerum, quarum una secundum esse est prior alia.

[3753] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum patet responsio per ea quae dicta sunt.

Articulus 6

[3754] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 tit. Utrum Angelus et anima differant specie

[3755] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Angelus et anima specie non differant. Quaecumque enim conveniunt in ultima differentia constitutiva, sunt eadem specie, quia ipsa est quae complet rationem speciei. Sed Angelus et anima sunt hujusmodi. Ergo non differunt secundum speciem. Probatio minoris. Ultima differentia constitutiva sumitur ab eo quod nobilissimum in re est, cum se habeat ad genus et differentias praecedentes proportionabiliter sicut forma ad materiam. Sed Angelus et anima conveniunt in eo quod est nobilissimum in utroque, scilicet in intellectu. Ergo conveniunt in ultima differentia constitutiva.

[3756] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 arg. 2 Si diceres, quod ultima differentia constitutiva Angeli est intellectuale, quod ab intellectu sumitur, ultima autem differentia animae est rationale, sicut etiam Dionysius, videtur distinguere ordinem intellectualium et rationabilium: contra. Ea quae conveniunt communiter in duobus, non distinguunt inter ipsa. Sed intellectus non tantum ponitur in Angelis sed etiam in anima, ut patet in 3 de anima: similiter et ratio non tantum animae sed etiam Angelo convenit; unde Gregorius in Homil. Epiph. Angelum animal rationale vocat; et supra Magister creaturam rationalem in Angelum et animam distinxit. Ergo Angelus et anima non differunt penes rationale et intellectuale.

[3757] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 arg. 3 Si diceres, quod distinguitur penes unibile corpori et non unibile: contra. Quidquid consequitur rem habentem esse completum, non distinguit eam essentialiter a re alia: quia omnia hujusmodi quae sic consequuntur rem, sunt de genere accidentium. Sed unio ad corpus est quaedam relatio quae consequitur animam habentem in se esse completum ad corpus non dependens; alias sine corpore esse non posset. Ergo hoc quod est unibile corpori, non distinguit essentialiter vel secundum speciem animam ab Angelo.

[3758] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, differentia specifica non assignatur alicui rei nisi secundum quod est in genere ut species: quia differentia est qua abundat species a genere. Sed anima inquantum est forma talis corporis, non est in genere substantiae ut species, sed ut principium. Cum ergo unibilitas non conveniat animae nisi secundum quod est forma, videtur quod esse unibile non possit esse distinguens secundum speciem animam ab Angelo.

[3759] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, ea quorum est unus finis, non differunt specie, cum cuilibet rei proprius finis respondeat. Sed idem est finis Angeli et animae rationalis; scilicet beatitudo aeterna, ut supra, distinct. 1, Magister dicit; quod etiam haberi ex eo potest quod dicitur Matth. 23, 30: *erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Ergo Angelus et anima non differunt specie.

[3760] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra, plus differt anima ab Angelo, quam unus Angelus ab alio. Sed unus Angelus differt ab alio secundum speciem, ut dictum est. Ergo multo fortius anima ab Angelo.

[3761] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, eidem formae vel perfectioni respondet idem perfectibile. Sed anima et Angelus sunt quaedam formae, prout communiter omnes substantias a materia separatas formas dicimus, quarum formae materiales sunt imagines, ut Boetius in Lib. 1 de Trinit. dicit. Cum ergo animae respondeat hoc perfectibile quod est corpus humanum, Angelo vero vel nullius vel alterius speciei, ut corpus aereum, secundum quod Augustinus videtur dicere, vel etiam corpus caeleste secundum opinionem Avicennae et quorumdam philosophorum; videtur quod anima et Angelus non sunt unius speciei.

[3762] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod anima non est in genere substantiae sicut species, sed sicut principium, cum sit forma; unde non proprie dicitur anima specie differre vel convenire cum alia substantia; sed proprie dicitur, quod secundum animam compositum ab alia vel cum alia substantia convenit specie vel differt. Sed hoc non videtur esse necessarium: quia, ut Avicenna dicit in sua Metaph., ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiae requiritur quod sit res quidditatem habens, cui debeatur esse absolutum, ut per se esse dicatur vel subsistens: et ideo duobus modis potest contingere quod aliquid ad substantiae genus pertinens, non sit in genere substantiae sicut species: vel quia res illa non habet quidditatem aliam nisi suum esse; et propter hoc Deus non est in genere substantiae sicut species, ut ipse Avicenna dicit: vel quia res illa non habet esse absolutum, ut ens per se dici possit; et propter hoc materia prima et formae materiales non sunt in genere substantiae sicut species, sed solum sicut principia. Anima autem rationalis habet esse absolutum, non dependens a materia; quod est aliud a sua quidditate, sicut etiam de Angelis dictum est: et ideo relinquitur quod sit in genere substantiae sicut species, et etiam sicut principium, inquantum est forma hujus corporis: et inde venit ista distinctio, quod formarum quaedam sunt formae materiales, quae non sunt species substantiae; quaedam vero sunt formae et substantiae, sicut animae rationales. Secunda opinio est eorum qui dicunt, animam et Angelum unius speciei esse: quod nullo modo potest esse, si ab anima et Angelo compositio formae et materiae removeatur, ut supra de Angelis dictum est. Et ideo tertia opinio communior est, cui assentiendum videtur, quod anima et Angelus specie differunt. Quibus autem differentiis specificis distinguantur, diversimode assignatur. Quidam enim assignant eas specie distingui, per hoc quod est unibile corpori et non unibile. Alii vero per hoc quod est rationale et intellectuale esse. Tertio secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum tantum; quod convenit Angelo; qui a superiori, scilicet Deo vel Angelo, illuminationem recipit: et secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum et inferiorum, quod convenit animae humanae, quae etiam a superioribus illuminatur, et a phantasmatibus cognitionem recipit. Quarto secundum hoc quod est habere vertibilitatem immutabilem, quod Angelo convenit, eo quod immutabiliter adhaereat bono vel malo ad quod se semel per electionem convertit; vel habere mutabilem vertibilitatem, quod homini convenit, qui de bono in malum converti potest, et e contrario. Quinto secundum virtutem interpretativam: quia, secundum Damascenum, Angelus interpretatur vel loquitur quibusdam nutibus et signis intellectualibus sine vocis expressione, ut infra patebit; homo autem loquitur voce expressa. Nec est mirum quod sic diversimode Angeli et animae differre assignantur: quia differentiae essentiales, quae ignotae et innominatae sunt, secundum philosophum designantur differentiis accidentalibus, quae ex essentialibus causantur, sicut causa designatur per suum effectum; sicut calidum et frigidum assignantur differentiae ignis et aquae. Unde possunt plures differentiae pro specificis assignari, secundum plures proprietates rerum differentium specie, ex essentialibus differentiis causatas; quarum tamen istae melius assignantur quae priores sunt, quasi essentialibus differentiis propinquiores. Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de Angelis, sit differentia in specie secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab Angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dicit Commentator in 3 de anima. Unde quia plurimum de possibilitate habet, esse suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut corpus materiale illud possit participare, dum anima corpori unitur ad unum esse: et ideo consequuntur istae differentiae inter animam et Angelum, unibile, et non unibile, ex diverso gradu possibilitatis. Item ex eodem sequuntur aliae differentiae, rationale et intellectuale: quia ex hoc quod Angelus plus habet de actu quam anima, et minus habet de potentia, participat quasi in plena luce naturam intellectualem (unde intellectualis dicitur); anima vero quia extremum gradum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectualem magis defective quasi obumbrata: et ideo dicitur rationalis, quia ratio, ut dicit Isaac oritur in umbra intelligentiae. Tertia vero distinctio sequitur ex prima et secunda: ex hoc enim quod anima corporis forma et actus est, procedunt ab essentia ejus quaedam potentiae organis affixae, ut sensus, et hujusmodi, ex quibus cognitionem intellectualem accipit, propter hoc quod rationalis est habens cognitionem decurrentem ab uno in aliud; et sic a sensibilibus in intelligibilia venit, et per hoc ab Angelo differt, qui non a sensibilibus discurrendo ad intelligibilia, cognitionem accipit. Quarta autem distinctio sequitur ex secunda: quia dicitur, quod per hoc quod Angelus intellectum deiformem habet, convertitur ad quodcumque immobiliter; per quod ab anima dicitur Angelus differre, quae non intellectu deiformi, sed per inquisitionem rationis cognitionem habet. Quinta etiam sequitur ex prima: quia propter hoc quod anima corpori unitur, potest vocem corporalem formare, non autem Angelus. Unde patet quod istarum distinctionum prima melior est, quia accipitur secundum esse animae, quod primum est; secunda autem et tertia accipiuntur penes virtutem cognoscitivam vel intellectivam tantum, sicut secunda, vel penes intellectivam simul et sensitivam, sicut tertia. Quarta autem accipitur penes virtutem appetitivam; quia electio ad appetitum pertinet, ut dicit philosophus in Ethicis, per quam anima mutabiliter convertitur. Unde cum appetitiva posterior sit cognitiva, haec minus valet quam praecedentes. Quinta accipitur penes virtutem motivam: formatio enim vocis est per motum corporalem membrorum. Motiva autem posterior est cognitiva et appetitiva; unde minus valet inter alias.

[3763] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod differentia non est nobilior genere, sicut natura una est nobilior altera, vel sicut forma una nobilior est alia: quia differentia nullam formam dicit, quae implicite in natura generis non contineatur, ut dicit

Avicenna: genus enim non significat partem essentiae rei, sed totum. Sed dicitur genere nobilior, sicut determinatum indeterminato; et per hunc modum habere intellectum sic, est nobilius quam habere intellectum simpliciter; et habere sensum sic, quam habere sensum simpliciter: et ideo anima et Angelus non conveniunt in eo quod per modum istum est nobilissimum in eis; unde non oportet quod conveniant in differentia ultima specifica, et ita sint idem specie.

[3764] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in homine est intellectus; non tamen propter hoc in ordine intellectualium proprie ponitur: quia illa substantia intellectualis dicitur cujus tota cognitio secundum intellectum est, quia omnia quae cognoscit, subito sine inquisitione sibi offeruntur: non autem ita est de cognitione animae, quia per inquisitionem et discursum rationis ad notitiam rei venit: et ideo rationalis dicitur, quia ejus cognitio secundum terminum tantum et secundum principium intellectualis est: secundum principium, quia prima principia sine inquisitione statim cognoscit (unde habitus principiorum indemonstrabilium intellectus dicitur): secundum terminum vero, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur; et ideo non habet intellectum ut naturam propriam, sed per quamdam participationem. Ratio autem et de Deo et de Angelis dicitur; tamen alio modo sumitur, secundum quod scilicet omnis cognitio immaterialis ratio potest dici, prout dividitur ratio contra sensum, et non contra intellectum.

[3765] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unibilitas non est propria differentia essentialis; sed est quaedam designatio essentialis differentiae per effectum, ut dictum est.

[3766] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 ad 4 Et per hoc etiam patet responsio ad quartum; quia illud quod convenit animae inquantum est forma, est effectus differentiae essentialis.

[3767] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ea quae differunt specie, differunt secundum finem proximum, qui est permanentia vel operatio rei, ut in 2 Cael. et mundi dicitur. Possunt tamen convenire in fine ultimo, et hujusmodi finis est beatitudo.

Expositio textus

[3768] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 6 expos. *Et quatuor quidem Angelis videntur attributa.* Videtur inconvenienter numerare: quia Dionysius attribuit tria Angelis, scilicet essentiam, virtutem et operationem; hic autem de operatione non fit mentio. Praeterea, in 11 Metaph. dicitur a Commentatore, quod substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum; et ita videtur quod duo tantum debeant esse attributa. Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur quod non debeat dividi contra tertium attributum. Item quaeritur de ratione numeri. Ad hoc dicendum, quod haec attributa accipiuntur secundum haec tria: substantia, species, et virtus, quae sic differunt. Res enim potest considerari secundum quod est principium alterius; et sic invenitur in re virtus, et secundum hoc attribuitur Angelis liberum arbitrium. Vel secundum quod est in se, et hoc dupliciter: vel quantum ad ipsam naturam subsistentem, vel quantum ad modum perfectionis ejus, secundum quam speciem sortitur; et sic est species, et tertium attributum, quod est naturae rationalitas, secundum quod ratio dicta est in Angelis esse. Si vero quantum ad ipsam naturam subsistentem, sic est substantia; et secundum hanc duo sumuntur secundum duplicem acceptionem ejus: scilicet prout dicitur quidditas rei, et sic sumitur primum attributum, scilicet essentiae simplicitas; vel secundum quod dicitur hypostasis, et sic sumitur secundum, scilicet personalitas. Ad primum ergo dicendum, quod operationis principium est ipsemet Angelus; et ideo non numeratur inter collata sibi a creatione. Ad secundum dicendum, quod ista duo sunt quasi duae potentiae ejus; unde reducitur ad ultimum attributum et ad tertium diversimode. Ad tertium dicendum, quod in tertio attributo ponitur ratio et voluntas non secundum quod sunt potentiae consequentes essentiam, sed ut per eas designatur species essentiae ex qua procedunt, sicut etiam rationale ponitur differentia hominis: sed ad quartum pertinent, secundum quod sunt potentiae. *Differentem essentiae tenuitatem, et differentem sapientiae perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem recte habuisse intelligitur.* Quomodo hoc sit ex dictis patet: quia quanto quidditas est magis propinqua ad esse divinum, tanto minus habet de potentia, et ita est major simplicitas; et ita etiam cetera nobiliora erunt inquantum nobilius esse recipiunt. *Qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam per munera gratiae aliis praeerant.* Quantum ad illos qui ponunt Angelos in gratuitis creatos facile est rationem assignare: quia ad nihil aliud potuit gratia mensurari nisi ad capacitatem naturae. Si autem ponantur in gratia non creati, tunc, cum in naturalibus simul accipiendus sit conatus secundum quod naturalia dicimus etiam illa in quae per principia naturalia possumus, prout naturale contra gratuitum dividitur; probabile est etiam ut cujus natura est dignior, etiam conatus esset major in illud ad quod natura ordinabatur, cum non esset aliquid retardans, sicut in nobis, in quibus *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, Sapient. 9, 15. Et ideo quidquid sit de Angelis, certum est quod nobis non infunditur gratia secundum mensuram naturalium, sed magis secundum mensuram conatus.

Quaestio 2

Prooemium

[3769] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 pr. Hic Magister inquirit, quales Angeli effecti sunt secundum culpam vel gratiam; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod Angeli non sunt facti mali in principio suae creationis; in secunda ostendit qua perfectione erant boni, ibi: *hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt.* Prima in duas: in prima ponit quaestionem; in secunda prosequitur eam, secundum diversas opiniones, ibi: *putaverunt enim quidam, Angelos qui ceciderunt creatos esse malos.* Et circa hoc duo facit: primo ponit opinionem dicentium Angelos creatos esse malos; secundo ponit contrariam opinionem, ibi: *aliis autem videtur omnes Angelos creatos esse bonos.* Et circa hoc tria facit: primo ponitur opinio; secundo improbatio primae opinionis, et confirmatio hujus auctoritate et ratione, ibi: *ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini*; tertio ponitur responsio ad auctoritates primae opinionis, ibi: *Augustinus exterminans opinionem eorum qui*

Angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos; et primo exponitur auctoritas Job; secundo auctoritas Evangelii, ibi: *deinde qualiter verba domini quae supra posuit accipienda sint Augustinus aperit. Hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem.* Hic ostenditur quam perfectionem habuerint Angeli in principio suae creationis, et primo quantum ad cognitionem, secundo quantum ad dilectionem, ibi: *solet etiam quaeri, utrum aliquam Dei vel sui dilectionem invicem habuerint.* Hic tria quaeruntur: 1 utrum Angelus in principio suae creationis malus fuerit; 2 de naturali cognitione Angelorum; 3 de dilectione eorum.

Articulus 1

[3770] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 tit. Utrum Angelus in principio suae creationis potuerit esse malus

[3771] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus in principio suae creationis malus esse potuit. Dicitur enim ad Rom. 9, 21: *numquid non habet potestatem figulus ex eodem luto facere aliud vas in honorem, et aliud in contumeliam?* Vasa quae in honorem Deus, sicut figulus, facit, sunt sancti, qui praeparantur in gloriam: vasa autem in contumeliam sunt peccatores praeparati ad poenam. Ergo potest Deus quosdam justos et quosdam peccatores creare: et sic potuit Angelus in principio creationis suae malus esse.

[3772] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Isaiae 45 dicitur, quod Deus est faciens bonum, et creans malum. Sed primum malum inventum est in Angelo. Ergo videtur quod a Deo creatus sit malus.

[3773] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, Angelus et homo, ad minus secundum animam, simul creati sunt. Sed homo factus est propter reparationem ruinae angelicae; non autem hoc esset, Angelo adhuc non ruente. Ergo videtur quod Angelus in principio creationis suae malus et ruens fuit.

[3774] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, in naturis corporalibus videmus quod statim ut res incipit esse, habet operationem suam. Unde idem est instans ad quod terminatur generatio ignis, et in quo incipit motus localis ejus. Sed voluntas Angeli est virtuosior quam natura corporalis. Ergo in principio creationis voluntas in operationem exire potuit. Sed per operationem suam, quae indivisibilis est, et ita in instanti compleri potuit, factus est malus. Ergo bene dicitur, quod in primo instanti suae creationis potuit esse malus.

[3775] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, si prius fuit bonus et postea malus, est signare ultimum instans in quo fuit bonus vel innocens, et primum in quo fuit malus. Aut est ergo unum et idem instans; et sic simul est bonus et malus: aut aliud et aliud; et sic cum inter quaelibet duo instantia sit unum tempus medium, in tempore isto neque erit bonus neque malus: quorum utrumque est impossibile. Ergo Angelus non est factus ex bono malus, sed in principio creationis suae fuit malus.

[3776] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Gen. 1, 31, dicitur: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Sed Angelum fecerat. Ergo in principio suae creationis bonus erat.

[3777] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, dicitur, quod inferiores Angeli peccaverunt occasionem sumentes ex peccato primi. Sed hoc non potest esse, nisi primo viderint eum bonum. Ergo videtur, quod aliquando fuit bonum.

[3778] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex positio. Quidam enim dixerunt, quod Angelus a Deo creatus est malus. Hoc autem haereticum est, et impossibile. Nullus enim effectus consequitur ab agente nisi secundum conditionem agentis. Dictum est autem supra, quod causa creationis rerum est quia Deus bonitatem suam rebus communicare voluit; unde impossibile est quod ab ipso fiat aliquid nisi secundum quod suae bonitatis particeps est; et hujusmodi est bonum, et non malum. Ideo alii dixerunt, quod Angelus, in principio suae creationis, malus fuit, non tamen malitiam a Deo habuit, sed actu propriae voluntatis. Haec autem positio vana et erronea est et falsa. Vana, quia non habet fundamentum firmum per quod probetur, cum malitia Angeli ex voluntate ejus dependeat; et ideo cum voluntas se habeat ad utrumlibet, ratio inveniri non potest. Erronea est, quia primae opinioni nimis vicina est et a magistris damnata. Falsa est, quia impossibile est Angelum in primo instanti suae creationis peccasse: cujus impossibilitatis haec a quibusdam causa assignatur: quia duarum operationum se consequentium non potest esse unus terminus: operatio autem Angeli consequitur creationem; unde non potest esse quod idem sit instans in quo primo est ens, quod est terminus creationis, et in quo primo est malus, quod est terminus operationis. Sed haec ratio non videtur cogens: quia cum operatio voluntatis Angeli non sit continua, non oportet quod ultimum ejus differat a principio: principium autem potest esse simul cum termino creationis; unde et terminus operationis potest esse simul cum termino creationis. Nec potest dici, quod oporteat actum voluntatis sequi apprehensionem intellectus, nisi ordine naturae: quia de eodem potest simul esse cognitio et voluntas. Nec iterum potest dici quod oportet collationem praecedere de appetendo: quia intellectus Angeli non est inquisitivus vel collativus. Et ideo aliter dicendum, quod cum voluntas non sit nisi boni, non potest esse aliquid volitum nisi apprehendatur ut bonum ad appetendum; quod si vere est bonum, non est peccatum in appetitu. Ergo oportet, si est peccatum, quod sit verisimiliter bonum, et non vere bonum. Sed, secundum Augustinum in libro contra Academicos, non potest aliquis judicare verisimile, nisi verum sit cognitum. Ergo oportet ut intellectus veri boni praecedat intellectum verisimilis boni; et ita appetitus aestimati boni quo malus fit Angelus, non potest sequi primum actum intellectus secundum quod considerat verum bonum, sed secundum quod considerat verisimile bonum. Unde cum impossibile sit intellectui creato simul plura intelligere, non potuit in primo instanti creationis appetitus Angeli esse malus.

[3779] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in vasis contumeliae non facit Deus malitiam, sed naturam; sed ordinat malitiam ad poenam; et iste ordo designatur cum dicitur: *in contumeliam.* Potest enim designari ordo vel poenae ad culpam, et hic ordo est a Deo; vel culpae ad naturam, et haec conjunctio non est a Deo. Unde in proposito tenetur consecutive, non causative.

[3780] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de malo poenae, et non de malo culpae; et de hoc infra plenius agetur, dist. 37.

[3781] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam supposito quod homo simul cum Angelo creatus sit, non oportet quod Angelo existente malo, creatus sit homo: quia non est principalis finis creationis hominis, reparatio ruinae angelicae, sed quaedam utilitas consequens, ut supra dictum est. Et hanc utilitatem Deus praevidebat, in cujus praescientia eventus omnium rerum erant.

[3782] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in instanti suae creationis aliquem actum voluntatis habere potuit; non tamen primus actus potuit esse malus sicut nec prima cognitio falsa.

[3783] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum quosdam, in eodem instanti Angelus fuit primo bonus, et post malus, et illud instans quamvis sit unum re, tamen differt ratione, secundum quod est finis praeteriti et principium futuri. Sed diversa ratio comparationis non tollit conjunctionem eorum quae sunt in uno instanti; unde sequeretur quod innocentia et malitia ejus conjungerentur, quod est impossibile. Ideo alii dicunt, quod in toto tempore praecedenti fuit bonus, sed in istius temporis ultimo instanti est malus: et sicut non est assignare immediatum instans ante aliud instans, ita nec ultimum instans in quo fuit bonus. Sed ista ratio bona est, prout inducitur a philosopho, in 8 Physic., tunc quando nunc continuat tempus quietis et motus, qui semper se tenet cum passione, quae inest subjecto mobili tempore quietis, sive praecedat quies sive sequatur. Sed si poneretur instans inter duas quietes, vel inter duas partes motus continui, non magis se tenet cum uno quam cum alio. Non autem dicimus hic quod Angelus per aliquem motum continuum factus sit malus; et ideo primum instans malitiae suae non est medium inter quietem et motum, sed inter duas quietes. Unde ratio ista non est ad propositum. Ideo aliter dicendum, quod est assignare ultimum instans in quo Angelus fuit bonus et primum in quo fuit malus, nec inter haec instantia fuit tempus medium, quia tempus formaliter est numerus, nec sequitur ipsum continuitas nisi ex parte motus. Unde cum vicissitudo affectionum in Angelo, per quas est bonus et malus, non sit continua, nec ordinata ad aliquem motum continuum; numerus earum dicetur tempus, quia secundum prius et posterius se habent; sed non erit continuum; unde inter ejus instantia non necessario accipietur tempus medium, sicut nec inter duas unitates numerus.

Quaestio 3

Prooemium

[3784] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 pr. Deinde quaeritur de cognitione Angelorum, et circa hoc quatuor quaeruntur: 1 utrum Angelus cognoscat per species; 2 utrum in superioribus sint species magis universales; 3 utrum per species istas, singularium cognitionem habere possint; 4 utrum possint simul plura intelligere.

Articulus 1

[3785] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 tit. Utrum Angelus cognoscat res per suam essentiam

[3786] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Angelus per essentiam suam res cognoscat et non per species aliquas. Quia, secundum philosophum, anima est species specierum. Sed Angelus simplicior est anima et nobilior. Ergo essentia Angeli est similitudo vel species rerum. Sed res potest in similitudine sui cognosci. Ergo videtur quod Angelus intuendo essentiam suam, res cognoscat, et non per species aliquas.

[3787] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis species vel est causa rei, vel a re accepta. Sed species rerum in intellectu Angeli non possunt esse causatae a rebus, cum Angelus careat potentiis et organis, quibus fit abstractio a sensibilibus: nec iterum sunt causae rerum, cum Angeli non sint causatores. Ergo videtur quod Angeli per species non cognoscant.

[3788] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Dionysium, nobiliora in entibus sunt inferiorum exemplaria. Sed in exemplari res optime cognoscitur. Cum ergo Angeli inter res creatas sint nobilissimi, quasi Deo propinquiores, secundum Augustinum; videtur quod natura sua inspecta, alias res cognoscant.

[3789] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, intellectum et intellectus non differunt nisi quando utrumque eorum est in potentia, ut in 1 Lib. dictum est. Ergo omnis intellectus qui est semper in actu, non differt in eo intelligens et intellectum. Sed intellectus substantiae separatae videtur semper in actu esse, cum suum intelligere non sequatur transmutationem aliquam. Ergo videtur quod in ea non differat species intellecta et substantia intellectus; et ita non per species cognoscit.

[3790] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit quod Angeli illuminantur per scibiles rerum rationes. Hae autem non sunt nisi species rerum intellectae. Ergo per species rerum cognitionem habent.

[3791] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Sed illa quae sunt in intelligentia, sunt in ea per modum intelligibilem, ut in eodem libro dicitur; quae autem sic sunt in ea, sunt in ea ad cognoscendum. Ergo videtur quod res per formas cognoscant.

[3792] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod intellectus angelicus est medius inter intellectum divinum et humanum, et virtute et modo cognoscendi. In intellectu enim divino similitudo rei intellectae est ipsa divina essentia, quae est rerum causa exemplaris et efficiens; in intellectu vero humano similitudo rei intellectae est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma ejus; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens; et hujus similitudo est accepta a re. Sed in intellectu angelico similitudo rei intellectae est aliud a substantia intelligentis, non tamen est acquisita a re, cum non sint ex rebus divisibilibus cognitionem congregantes, ut Dionysius dicit. Nec tamen est causa rei secundum fidem, sed est infusa a Deo ad cognoscendum. Et ratio hujus sumi potest ex verbis Commentatoris, in 11 Metaph. Ipse enim dicit quod secundum ordinem simplicitatis naturarum separatarum est ordo distantiae speciei intellectae ab intellectu; unde in prima essentia, cui non admiscetur potentia aliqua, est omnino idem intelligens et intellectum; in aliis autem secundum quod plus admiscetur de potentia, est major distantia inter speciem intellectam et intellectum. Cujus ratio est quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu; unde illud cujus essentia est purus actus, intelligit sine receptione alicujus perficientis, quod sit extra essentiam ejus; illud vero in quo est potentia, non poterit intelligere nisi perficiatur in actu per aliquid receptum ab extrinseco; et hoc est lumen intellectivum naturale, quod a Deo in substantias intellectivas emittitur. Et quia unumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis; lumen illud quod in Deo est simplex, recipitur in mente Angeli ut divisum et multiplicatum: omnis enim potentia receptiva de se divisibilitatem habet secundum quod non est terminata ad unum, quod fit per actum terminantem: et ideo dicitur in libro de causis, quod sicut in natura inferiori multiplicantur singularia, ita et species intelligibiles in intelligentiis; utrumque enim est propter multiplicabilitatem potentiae; et istae sunt species per quas Angeli cognoscunt.

[3793] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima dicitur species specierum, inquantum per intellectum agentem facit species intelligibiles actu, et recipit eas secundum intellectum possibilem, sicut ibidem sensus dicitur species sensibilis, et manus organum organorum, inquantum videlicet omnia artificialia per manus efficiuntur; unde in 14 de animalibus dicitur, quod manus datae sunt homini loco cornuum, et omnium quibus alia animalia juvantur. Unde non sequitur quod essentia animae vel Angeli sit talis species in qua omnia cognoscantur.

[3794] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in intellectu Angeli existentes, non sunt a rebus acceptae, quia species intelligibilis non accipitur a re nisi mediante phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut in 3 de anima dicitur. Nec tamen sunt causae rerum per modum creationis, sed forte per modum motus, si forte ponantur orbes movere, quorum motus est causa formarum naturalium. Nihilominus tamen oportet quod quaedam cognoscant quorum non sunt causae, sicut ipsos orbes, et alios Angelos. Unde dicendum, quod ad hoc quod aliquam assimilationem habeant ad invicem, potest contingere dupliciter; vel ita quod unum sit causa alterius, similitudinem suam illi imprimens, sicut ignis et aer calefactus; et hoc modo intellectus divinus et humanus habent assimilationem ad res intellectas, licet modo converso, quia intellectus divinus imprimit in rem formam, per quam res sibi similatur; intellectus autem humanus speciem, per quam rei assimilatur, a re accipit: vel ita quod utrumque sit ab una causa similem formam utrique imprimente; et sic intellectus angelicus rebus cognitis assimilatur, quia formae quae a Deo impressae sunt rebus ad subsistendum, sunt etiam Angelo impressae ad cognoscendum.

[3795] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod res non cognoscitur perfecte in exemplari, nisi a quo ducitur secundum totum quod in ipsa est; et hoc modo res cognoscuntur in primo exemplari, quod imitantur res secundum esse illud quod in re est. Sic autem non est de essentia Angeli, cum non sit causa vel exemplar totius quod in re est, scilicet materiae et formae: et propterea non est actu exemplar nisi per hoc quod potentia sua completur per lumen a Deo immissum, ut dictum est.

[3796] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus angelicus etsi ponatur semper in actu respectu cognitorum naturalium, non tamen esse in actu habet a se, sed ab alio: unde sicut in ipso differt esse et quod est, propter hoc quod esse quod habet, habet ab alio; ita differt in eo intellectus et quo actu intelligit, propter hoc quod intelligere ab alio habet.

Articulus 2

[3797] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 tit. Utrum Angeli superiores intelligant per species universaliores

[3798] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species superiorum non sint universaliores speciebus quas habent Angeli inferiores. Quia, secundum philosophum in 1 de anima, animal universale aut nihil est, aut posterius est. Non enim dicitur esse posterius nisi propter abstractionem a rebus, in qua completur intentio universalitatis per actum intellectus abstrahentis. Cum ergo intellectus Angeli non abstrahat species a rebus, videtur quod species non sint universales in ipso.

[3799] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, si dicantur universaliores, aut hoc est quantum ad cognitionem, aut quantum ad operationem. Non quantum ad cognitionem, quia naturalium causarum omnes cognitionem habent, et sui ipsorum, et Dei; non quantum ad operationem, quia non sunt rerum operatores, ut dictum est. Ergo videtur, quod nullo modo possint quorumdam species universaliores esse.

[3800] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, quanto cognitio est magis propria, tanto est magis perfecta. Sed superiorum cognitio perfectior est, sicut et natura simplicior, ut ex praedictis patet. Ergo videtur quod superiorum species non sint magis universales.

[3801] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, qui cognoscit universalia, non potest propria cognoscere, nisi acquirat aliquid de propriis rei. Si ergo inferiorum Angelorum species essent magis propriae, oporteret quod superiores non reducerentur in actum propriae cognitionis rerum nisi per inferiores: quod est inconveniens, cum magis e contra contingat, secundum Dionysium. Ergo videtur idem quod prius.

[3802] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit, quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem, et inferiores particularem et subjectam.

[3803] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc idem videtur per hoc quod in libro de causis dicitur, quod cum omnis intelligentia sit plena formis, in quibusdam sunt formae magis universales, scilicet in superioribus; et in quibusdam minus, scilicet in inferioribus.

[3804] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, secundum theologos et philosophos oportet ponere formas superiorum Angelorum esse magis universales. Cujus ratio est, quia in omnibus scientiis et artibus, sive speculativis sive operativis, oportet quod illa quae est altior et ordinativa aliarum, consideret rationes magis universales, eo quod principia sunt parva quantitate, et maxima virtute, et simplicia ad plurima se extendunt: verbi gratia, sub civili scientia est militaris, et sub militari equestris, et sic deinceps; civilis autem sub consideratione boni humani absolute; militaris autem considerat hoc idem, secundum quod determinatur ad res bellicas, et sic deinceps: et propter hoc inferior accipit principia sua a superiori, quae est quasi propter qui demonstrans: et hoc etiam facilius patet in scientiis speculativis: quia metaphysica, quae est ordinativa aliarum, considerat rationem entis absolute; aliae vero secundum determinationem aliquam. Hoc autem sic est in Angelis, et secundum omnes philosophos, et secundum nos: quia superiores per suam scientiam ordinant actus et officia inferiorum, illuminantes eos, et perficientes, et purgantes. Unde oportet quod scientia superiorum sit universalior, et species universaliores: quod quomodo contingat, potest videri ex verbis Commentatoris in 11 Metaph. Ipse enim dicit, quod secundum ordinem differentiae inter intelligens et intellectum, est etiam ordo multiplicationis intellectorum: quia in intellectu superiori, qui habet minus de possibilitate, minor est compositio intelligentis et intellecti: et inde est etiam, quod sunt in eo pauciores formae intelligibiles: quia quanto minus habet de potentia lumen intellectuale, minus dividitur et multiplicatur in eo; et ideo oportet quod istae formae sint universaliores formis magis multiplicatis. Secundum hoc ergo scientia Dei est universalissima: quia una similitudine, quae est sua essentia, omnia cognoscit, ac si aliquis per rationem communem entis omnia cognoscere possit; et quanto per pauciores formas intelligit, tanto scientia ejus est universalior, et similior divinae scientiae: ut si aliquis cognoscat omnia per intentionem decem generum, et aliquis non nisi acciperet species primas generum, et sic descendendo usque ad specialissima; secundum multiplicationem specierum inveniretur particulatio earum.

[3805] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod est triplex universale. Quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc posterius est re; et hoc modo formae Angelorum non sunt universales. Est etiam quoddam universale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente aedificatoris; et per hunc modum sunt universales formae rerum in mente angelica existentes, non ita quod sint operativae, sed quia sunt operativis similes, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet.

[3806] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sunt universaliores et quantum ad cognitionem et quantum ad operationem. Quantum ad cognitionem, tum ex parte ipsarum specierum, quia ad plura se extendunt; tum ex parte rerum cognitarum, quia superiores perfectius et clarius cognoscunt idem cognitum quam inferiores, unde illuminant eos; sicut etiam eamdem conclusionem aliter demonstrator, aliter dialecticus cognoscit. Nec etiam est remotum a veritate quin plura subjaceant cognitioni naturali superiorum quam inferiorum. Similiter etiam sunt universaliores quantum ad operationem, tam secundum philosophos, qui ponunt ordinem intelligentiarum secundum ordinem motuum, ex quo oportet quod causalitas formarum illius intelligentiae superioris sit universalior, cujus motus est universalior in causando, quam etiam secundum nos, qui ponimus eos ordines secundum diversa divina officia; unde superiores ordinant inferiores in suis officiis, et non e converso. Unde remanet nobis eadem via procedendi, secundum traditionem Dionysii, sicut etiam philosophis.

[3807] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cognitio perfecta non habetur per medium universale, quia non est efficax ad cognitionem omnium propriorum. Si autem per medium universale omnia propria efficaciter cognoscerentur, esset perfectissima cognitio; quia quanto aliquid est magis unum et simplex, tanto est virtuosius et nobilius; et hoc modo dicimus, quod Angeli superiores sufficienter per formas universales cognoscunt res, sicut Deus per essentiam suam perfecte cognoscit omnia.

[3808] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio procederet, si formae universales superiorum non essent sufficientes ad cognitionem propriorum, quod falsum est: quia omnia quae cognoscit inferior per formas particulares, cognoscit superior per universales, vel etiam plura: et quia ex causis universalibus confirmantur particulares, inde est quod scientia inferiorum perficitur per superiores.

Articulus 3

[3809] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 tit. Utrum Angeli intelligant particularia

[3810] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli per formas intellectuales particularia non cognoscant. Ubi enim invenitur una natura communis, non est diversitas in operatione consequente naturam. Sed natura intellectualis est in Angelis et in nobis. Cum ergo intellectus noster non possit esse singularium, videtur quod nec angelicus.

[3811] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed quodlibet singulare in materialibus, est singulare per materiam. Cum ergo species rerum in mente angelica sint omnino a materia et a conditionibus materialibus absolutae, cum intellectus Angeli non sit minus immaterialis intellectu humano, videtur quod non possit esse principium cognoscendi singulare, prout est in sua singularitate consistens.

[3812] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, si cognoscunt singularia diversa, ergo aut uno, aut pluribus. Si uno, cum particularia sint infinita, videtur quod in intellectu Angeli sit unum quo cognoscat infinita; et sic aequabitur intellectui divino. Si autem pluribus, oportebit esse multitudinem specierum in intellectu Angeli existentium, secundum multitudinem individuorum quae possunt esse; et ita erunt infinitae species in actu in mente Angeli, quod est inconveniens.

[3813] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, esse multorum singularium dependet ex causis contingentibus, ad minus quantum ad generationem; sicut generatio Platonis ex voluntate patris ejus, ut scilicet commisceretur ejus matri. Si ergo Angeli cognoscunt singularia, videtur quod cognoscunt futura contingentia; quod negatur, quia hoc solius Dei est. Ergo videtur quod singularia non cognoscant.

[3814] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra, officium quorumdam Angelorum est custodire homines, ut a sanctis traditur. Sed hoc non potest esse, nisi homines quos custodiunt, cognoscant. Ergo videtur quod singularia hominum cognoscant; et eadem ratione aliarum specierum.

[3815] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, cognitio Angelorum est perfectior quam nostra. Sed nos scimus non tantum universalia, sed etiam singularia. Ergo videtur quod multo fortius Angeli.

[3816] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod praeter illam positionem quae ponit Angelos singularium cognitionem non habere, quae haeretica est, et veritati sacrae Scripturae contraria, sunt diversae opiniones de modo quo Angeli cognoscunt singularia. Quidam enim dicunt, quod Angeli per formas innatas solum causas universales cognoscunt: sed ex rebus ipsius accipiunt, unde singularia ex causis universalibus producta cognoscunt. Sed hoc non videtur conveniens: quia illud quod est acceptum a re singulari, non ducit in cognitionem singularitatis ejus nisi quamdiu servantur in eo conditiones materiales individuantes illud; quod non potest esse nisi specie existente in organo corporali, ut in sensu et imaginatione. Unde cum Angeli organo corporali careant, etiamsi a rebus species abstraherent, non possent per hujusmodi species singularium cognitionem habere. Ideo alii dixerunt, quod omnia singularia producuntur ex causis universalibus ordinatis in natura; unde cum apud Angelum sint formae ordinis causarum universi, per hujusmodi formas omnia singularia cognoscere potest: et haec videtur via Avicennae. Sed tamen non est sufficiens secundum fidem nostram: quia in causis universalibus non cognoscitur aliquid secundum conditiones individuales, ut scilicet cognoscatur prout est hic et nunc, et hujusmodi. Unde dicit ipse Avicenna, quod Deus non cognoscit particularia particulariter, ut scilicet hoc nunc esse, et nunc non esse; et est simile de eo qui cognoscit eclipsim in causis suis universalibus, qui non cognoscit hanc eclipsim secundum quod est hic et nunc incipiens et nunc finiens, nisi sensu percipiat. Et ideo ad hanc positionem quidam addiderunt, quod ex applicatione harum formarum universalium ad hoc particulare vel illud determinatur Angeli cognitio ut hoc singulare cognoscat. Sed hoc iterum non videtur sufficiens: quia haec applicatio universalium causarum ad singulare, aut est ad singulare quod est in intellectu Angeli; et sic supposito, supponeretur illud de quo dubitatur, scilicet singularia esse in intellectu Angeli; vel ad singulare quod est in re, sicut dicere videtur, ut si lux solis esset intelligens, intelligeret corpora ad quae radii sui applicantur. Hoc autem esse non potest: quia cum cognitio non sit nisi secundum assimilationem, impossibile est quod cognitio extendat se ultra id in quo est assimilatio. Si ergo lux solis vel intellectus Angeli assimilatur rei quam irradiat, hoc non potest esse nisi vel ex eo quod illud quod est rei recipitur in intellectu aut in luce solis (et hoc ipsi non ponunt, quia rediret prima positio), vel ex eo quod a sole aliquid circa rem ponitur; et sic non cognosceret de re nisi hoc quod circa eam ponit; sicut si sol cognosceret naturam luminis, et non propriam rationem hujus vel illius coloris quae est ex diversa recipientium proportione: et similiter etiam Angelus per hujusmodi applicationem propriam cognitionem de rebus non haberet, cum propriam naturam ipsi rei non conferat. Alii vero dicunt, quod ex conjunctione universalium quae cognoscunt, resultat cognitio particularis, secundum quod ex pluribus formis congregatis resultat quaedam collectio accidentium, quam non est reperire in alio. Sed haec etiam non est sufficiens: quia formae individuatio non est nisi ex materia; unde quantumcumque formae aggregentur, semper remanet collectio illa communicabilis multis, quousque intelligatur per materiam individuata; unde cognitis hujusmodi formis aggregatis, non cognoscitur Socrates vel Plato. Et ideo aliter dicendum, quod eadem ratio est cognitionis singularium in Deo et in Angelis; unde considerandum est, qualiter Deus singularia cognoscat. Oportet enim illam virtutem quae cognoscit singulare, habere apud se rei similitudinem, quantum ad conditiones individuantes: et haec est ratio quare per speciem quae est in sensu, cognoscitur singulare, et non per speciem quae est in intellectu. Oportet autem ut apud artificem sit similitudo rei per artem conditae secundum totum illud quod ab artifice producitur: et propter hoc aedificator per artem cognoscit formam domus quam inducit in materiam; non autem hanc domum vel illam, nisi per hoc quod a sensu accipit; quia ipse materiam non facit; sed Deus est causa rei, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis; unde idea in mente divina est similitudo rei quantum ad utrumque, scilicet materiam et formam; et ideo per eam cognoscuntur res non tantum in universali, sed etiam in particulari. Formae autem quae sunt in mente Angeli, sunt simillimae rationibus idealibus in mente divina existentibus, sicut deductae immediate exempláriter ab eis; unde per eas Angeli cognoscere possunt rerum singularia, quia sunt similitudines rerum etiam quantum ad dispositiones materiales individuantes, sicut et rationes vel ideae rerum existentes in mente divina.

[3817] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium; et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini intellectus; unde lumen intellectuale in eo receptum, non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum: et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuantur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae. Sed in Angelo ex ipso lumine determinantur species quibus fit propria rerum cognitio, sine aliquo alio accepto: et ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei inquantum est exemplariter a Deo traductum, per hujusmodi species propria singularium cognitio haberi potest: et ita patet quod secundum gradum naturae intellectualis, est etiam diversus intelligendi modus.

[3818] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia divina quamvis sit actus purus, tamen est similitudo materiae, secundum quod omne ens, quantumcumque imperfectum, a primo ente exemplariter deducitur; et ita etiam formae immateriales quae sunt in intellectu Angeli, sunt rerum similitudines, etiam quantum ad principia materialia.

[3819] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, quanto aliquis Angelus est superior, tanto plura una specie cognoscere potest; nullus tamen est in quo oporteat secundum numerum individuorum species multiplicari; quia per unam speciem omnia individua illius speciei cognoscit, et illa species efficitur propria ratio hujus vel illius secundum respectum ad hoc vel ad illud, per modum quo ideae in intellectu divino multiplicantur: et ita neque intellectus Angeli intellectui divino aequabitur, neque infinitae species in intellectu Angeli erunt. Relationes autem quae consequuntur actus rationis vel intellectus, in infinitum multiplicari, non est inconveniens.

[3820] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per species sibi a creatione inditas cognoscunt Angeli causas habentes ordinem in natura, et omne illud quod in causis illis determinatur vel simpliciter, vel ut frequenter; et quia contingentia futura non sunt determinata in causis suis, sed facta determinatione causarum efficiuntur in actu praesentia; ideo eorum, quamdiu futura sunt, cognitionem non habent; sed hoc solius Dei est, qui omnes successiones temporum uno actu intuetur.

Articulus 4

[3821] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 tit. Utrum Angelus intelligat plura simul

[3822] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus simul actu plura intelligat. Quia, secundum Dionysium Angelus habet intellectum deiformem. Sed Deus in actu simul omnia intelligit: quia apud ipsum nulla est *transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*: Jac. 1, 17. Ergo et intellectus Angeli est simul plurium.

[3823] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, in patria non erunt cogitationes volubiles. Sed sanctis in patria promittitur, quod erunt sicut Angeli in caelo, Matth. 22. Ergo videtur quod nec Angeli intellectus volvatur de uno in aliud, sed simul omnia cognoscat.

[3824] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum felicitas est in operatione, et non in habitu. Sed Angeli habent nobilissimam felicitatem, ad minus beati. Ergo videtur quod omnium cognitorum suorum cognitionem simul in actu habeant et non successive.

[3825] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea, intellectus Angeli non est minus nobilis quam intellectus agens animae rationalis. Sed de hoc intellectu dicitur in 3 de anima, quod non quandoque intelligit et quandoque non, sed semper. Ergo multo fortius hoc verum est de intellectu Angeli.

[3826] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 s. c. 1 Sed contra, secundum Augustinum Deus movet spiritualem creaturam per tempus. Sed per tempus moveri, est per affectiones et conceptiones intellectus moveri. Ergo videtur quod in Angelis sit successio intellectuum.

[3827] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod causa quare non possunt plura simul intelligi in actu, haec est quam Algazel assignat, quia oportet semper intellectum configurari actu secundum speciem rei intelligibilem, quam apud se habet, rei intellectae in actu, ut sit assimilatio utriusque quae exigitur ad cognitionem rei. Sicut autem impossibile est, corpus secundum eamdem partem diversimode figurari diversis figuris, ita impossibile est unum intellectum diversis simul speciebus ad diversa intelligenda actu informari; et ideo considerandum est, quod quicumque intellectus plura intelligit per plures species, oportet quod ea non simul intelligat, ut patet in intellectu humano secundum statum viae a rebus accipiente. Intellectus autem divinus quia uno actu omnia cognoscit, ideo simul est actu omnium. Sed intellectus Angeli cognoscit res dupliciter. Uno modo per species plures, quae in intellectu ejus sunt; et sic oportet quod plura non simul cognoscat, nisi inquantum reducuntur ad unam speciem, per quam cognoscuntur. Alio modo cognoscunt res in uno quod est causa earum, et hoc est verbum; et sic possunt esse simul in actu cognitionis omnium. Haec autem cognitio est quasi formalis respectu praecedentis, a qua nunquam absolvuntur; et ideo frequenter invenitur traditum a sanctis et philosophis quod in intellectu ipsorum non est successio vel renovatio, quamvis sit vicissitudo inquantum intelligunt res in propria natura per species concreatas.

[3828] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum dicendum, quod intellectus Angelorum dicitur deiformis, eo quod divino intellectui conformis est: non autem in hoc quod uno actu omnia intelligat, et ita simul: sed in hoc quod a rebus cognitionem non accipit, sed sine investigatione rationis et sine adminiculo sensus cognoscit.

[3829] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cognitiones volubiles dicuntur in quibus est etiam revolutio secundum discursum rationis de causatis in causas procedentis; aut e contrario, ut ex notis in ignota deveniat: non tamen excluditur successio cognitionum ab Angelis et a sanctis nisi secundum contemplationem verbi, prout in perfectam assimilationem divinam perducuntur; et in hoc etiam eorum felicitas essentialis consistit.

[3830] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 ad 3 Unde patet responsio ad tertium.

[3831] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus possibilis et agens est in Angelis sicut in nobis sed diversimode: quia intellectus possibilis in nobis est in potentia respectu specierum acceptarum a rebus per lumen intellectus agentis actu eas intelligibiles facientis; sed in eis est possibilis respectu luminis a Deo in eos procedentis. Similiter etiam lumen intellectus agentis in nobis non sufficit ad distinctam rerum cognitionem habendam, nisi secundum species receptas quas informat ut lux colores: sed lumen intellectuale in Angelis sufficit ad distinctam cognitionem rerum habendam: quia hoc ipsum lumen est ex quo formae intellectuales multiplicantur, quibus intelligentiae plenae dicuntur. Sic ergo intellectus agens ipsorum semper dicitur in actu esse, quia incessanter ad aliquid actu considerandum lucet in Angelis sicut in nobis quantum in ipso est: non tamen oportet quod semper ad unam speciem fiat conversio, ita ut semper unum intelligatur in actu.

Quaestio 4

Articulus 1

[3832] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 tit. Utrum Angelus in statu suo naturali dilexerit Deum plus quam se et omnia alia

[3833] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 1 Circa tertium principale quaeritur de dilectione, scilicet utrum Angeli si in gratia creati non sunt, in illo statu innocentiae Deum super se et plus quam omnia dilexerunt. Et videtur, quod non. Sic enim Deum diligere est actus caritatis, qui caritatem non habentis esse non potest. Sed Angeli in isto statu caritatem non habebant quae sine gratia non est, cum nunquam sit informis. Ergo videtur quod non dilexerunt Deum plus quam se.

[3834] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Bernardum natura semper in se curva est. Sed dilectio Angelorum in primo statu non fuit nisi ex principio naturali. Ergo tota in amantem reflectebatur, ut quidquid diligerent Angeli, propter seipsos diligerent; et ita non Deum supra se diligebant.

[3835] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, Avicenna dicit, quod nulla actio alicujus naturae est liberalis, nisi solius Dei, ex hoc quod omnem actionem aliam sequitur aliquod commodum ipsius agentis. Sed dilectio qua aliquis Deum super se diligit, est maxime liberalis. Ergo videtur quod hoc non possit alicui convenire nisi per gratiam.

[3836] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, unumquodque naturaliter appetit acquirere suum finem. Sed omne quod desideratur ab aliquo ut sibi acquirendum, propter se et minus se diligitur. Cum ergo Angeli in statu naturalium Deum sicut suum finem dilexerint, videtur quod eum super se non dilexerunt.

[3837] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, secundum Dionysium, bona naturalia in Angelis remanent etiam post peccatum. Sed constat quod peccator homo vel Angelus non diligit Deum super omnia. Ergo videtur quod nec in statu naturalium.

[3838] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra, omnis dilectio aut est usus, aut fruitionis. Si ergo Angeli diligebant Deum in statu innocentiae, aut ut utentes aut ut fruentes. Si ut utentes, ergo utebantur re fruenda, quod est magnae perversitatis, secundum Augustinum; et ita esset dilectio peccati, et non naturalis. Si ut fruentes, ergo Deum propter seipsum diligebant, quia frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.

[3839] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Deum esse super omnia diligendum, cum sit legis naturalis, scriptum erat in mente Angeli multo expressius quam in mente hominis. Sed non contingit sine peccato facere contra id quod per naturalem legem cordi inditum est. Ergo si Deum super omnia non diligebant, peccabant. Quamdiu ergo sine peccato fuerunt, Deum super omnia dilexerunt.

[3840] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim distinguunt dilectionem concupiscentiae et amicitiae: quae duo si diligenter consideremus, differunt secundum duos actus voluntatis, scilicet appetere, quod est rei non habitae, et amare, quod est rei habitae, secundum Augustinum. Est ergo dilectio concupiscentiae qua quis aliquid desiderat ad concupiscendum, quod est sibi bonum secundum aliquem modum; et tali dilectione Angeli in statu naturalium Deum plus quam se diligebant vehementius appetendo bonum divinum quam suum: quia hoc erat eis delectabilius; unde totam hanc dilectionem in seipsos retorquebant. Dilectio autem amicitiae est qua aliquis aliquid, vel similitudinem ejus quod in se habet, amat in altero volens bonum ejus ad quem similitudinem habet: et propter hoc philosophus dicit quod est similis a simili amari, sicut unus virtuosus alium diligit; in quibus tamen est vera amicitia; et tali dilectione Angeli quodammodo diligebant Deum supra se: quia ei majus bonum quam sibi optabant, scilicet esse Deum, quod sibi non volebant; sed aliquod minus bonum; sed tamen intensius sibi volebant bonum creatum quam Deo bonum divinum. Sed ista responsio non potest stare: oportet enim ponere Angelos ad Deum habuisse dilectionem amicitiae, cum secundum bona naturalia similitudo divina in eis resplenderet. Hoc autem est de ratione amicitiae quod quamvis habeat dilectiones et utilitates annexas, non tamen ad has oculus amantis respicit, sed ad bonum amatum. Ergo in corde amantis praeponderat bonum amatum omnibus utilitatibus vel dilectionibus quae consequuntur ex amato. Sed nullum bonum erat in Angelo quod non esset ex ipso amato, scilicet Deo. Ergo plus diligebant bonum amatum divinum quam bonum quod ipsi erant, vel quod in eis erat; et haec est alia opinio.

[3841] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus caritatis potest dici dupliciter: vel qui est ex caritate; et hoc non est nisi in habente caritatem: vel qui est ad caritatem, non sicut meritorius vel generativus, sed sicut praeparativus; et sic actus caritatis ante caritatem habitam haberi potest, sicut facere justa est ante habitum justitiae. Vel potest dici, quod in amicitia caritatis movetur animus ad amandum Deum ex similitudine gratiae; sed in dilectione naturali ex ipso boni naturae, quod etiam est similitudo summae bonitatis. Et propter hoc dicendum, quod cum dicitur, quod habens caritatem diligit Deum propter se ipsum, ly propter denotat habitudinem finis et efficientis, quia ipse Deus superaddit naturae unde in ejus dilectionem tendit; sed cum dicitur de carente caritate, quod diligit Deum propter se ipsum, ly propter denotat habitudinem finis, et non efficientis proximi, nisi sicut Deus in omni natura operante operatur.

[3842] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, nunquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est; sed quia bonum est: bonum enim est per se objectum voluntatis.

[3843] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis cuilibet naturae creatae agenti ex sua actione proveniat aliquod commodum, non tamen oportet quod illud commodum sit intentum; sicut patet in amicitia honestorum.

[3844] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod finis est duplex: quidam proportionatus rei, receptus in ipsa ut perfectio inhaerens sibi, sicut sanitas in operationibus medicinae; et quia iste finis non est secundum esse nisi in eo cui acquiritur, ideo absolute non amatur ab aliquo supra se; sed se esse sub tali perfectione, amatur supra se esse simpliciter. Sed est quidam finis per se subsistens non dependens secundum esse a re quae est ad finem; et iste finis desideratur quidem acquiri; sed amatur supra id quod acquisitum est ab illo; et talis finis est Deus, ut supra dictum est.

[3845] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod bona naturalia, prout in esse naturae absolute considerantur, remanent integra post peccatum, tamen pervertuntur quantum ad rectum ordinem quem habebant in gratia vel virtute; et hanc rectitudinem consequebatur, super omnia Deum diligere.

Expositio textus

[3846] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 expos. *Hic quaeri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem.* Ponitur hic duplex Angelorum cognitio; una speculativa, qua cognoscebant Deum et seipsos et alias creaturas; et alia practica sequens eorum operationem, quae ad eos pertinebat, qua cognoscebant quid eligere et respuere deberent. Et haec erat similis cognitioni prudentiae in nobis.

Distinctio 4

Quaestio 1

Prooemium

[3847] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 pr. Ostenso quales fuerunt Angeli in principio suae creationis quantum ad naturam, et quantum ad culpam et innocentiam, hic inquirit quales fuerunt quantum ad gloriam et miseriam; et dividitur in partes tres: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *ad quod dici potest, quod nec in beatitudine nec in miseria creati sunt*; in tertia epilogat ea quae dixerat, ibi: *quales fuerunt Angeli in creatione ostensum est.* Secunda pars dividitur in duas, secundum duas quaestiones propositas, quarum prima quaerebat de beatitudine; secunda de perfectione beatitudini annexa quam determinat ibi: *ad hoc autem quod quaerebant utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest, quod quodam modo perfecti fuerunt et quodam alio modo imperfecti.* Circa primum tria facit: primo determinat quaestionem quantum ad malos; secundo quantum ad bonos, ibi: *boni vero qui perstiterunt, forte suae beatitudinis praescii fuerunt*; tertio solutionis virtutem post inquisitionem colligit, ibi: *ex praedictis consequitur quod Angeli qui corruerunt, numquam beati fuerunt.* Circa secundum duo facit: primo ponit quamdam viam per quam videtur Angelos bonos, beatos creatos; secundo excludit eam, ibi: *sed haec magis opinando et quaerendo dicit Augustinus quam asserendo.* Hic tria quaeruntur: 1 utrum Angeli in principio suae creationis beati fuerunt vel miseri, 2 si non, utrum beatitudinem suam vel miseriam praesciverunt; 3 utrum perfecti in gratia creati sunt.

Articulus 1

[3848] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 tit. Utrum Angeli sint creati beati

[3849] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli creati sint beati. Primo per Augustinum in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus, qui dicit quod Angeli qui in illa in qua sunt creati beatitudine perseverant, non natura, sed gratia possident ut non mutentur. Sed Angeli boni, de quibus loquitur, perseverant in beatitudine perfectae gloriae. Ergo videtur quod in illa creati sint.

[3850] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, tota substantia beatitudinis consistit in Dei visione; unde dicitur Joan. 17, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum.* Sed Angeli in principio suae creationis Deum viderunt: alias in verbo creaturas non cognovissent cognitione matutina, quam Augustinus ponit. Ergo videtur quod beati creati sunt.

[3851] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, supra dictum est, quod Angeli in principio suae creationis aliquam cognitionem de Deo habuerunt. Non autem cognoverunt in speculo et aenigmate, sicut nos modo, ut dicitur 1 Corinth. 13: quia obscuritas aenigmatis est rationis obumbratae per continuum tempus, inquantum a sensibus et phantasmatibus cognitionem inquirendo accipit. Ergo cognoverunt per speciem, et ita beati fuerunt.

[3852] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, venire de posterioribus in priora, de causatis in causas, est virtutis inquirentis et conferentis. Sed intellectus angelicus non est hujusmodi; quinimmo deiformiter intelligit sine inquisitione sicut nos prima principia, quorum est intellectus. Ergo videtur quod Deum non ex creaturis cognoverunt, sed ipsum in se, et ita visionem gloriosam habuerunt.

[3853] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, de ratione beatitudinis est status confirmatio; unde Boetius dicit: *quid me felicem toties jactastis amici? Qui cecidit stabili non erat ille gradu.* Sed Angeli in principio suae creationis non fuerunt confirmati omnes, quod quorumdam casus ostendit: nec etiam quidam aliis non confirmatis: quia culpam non potuit praecedere distinctio in carentia beneficiorum quae a Deo conferebantur. Ergo videtur quod non fuerunt creati beati in principio suae creationis.

[3854] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, simul boni Angeli effecti sunt beati et mali Angeli miseri. Ergo videtur, cum mali Angeli in principio suae creationis non fuerint miseri, sicut nec peccatores, quod nec boni in principio suae creationis beati fuerunt.

[3855] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod beatitudo, sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam Angeli, quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo, Dei contemplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos. Hanc autem operationem non est possibile aequaliter in omnibus inveniri; unde beatitudo uniuscujusque consistit, inquantum hanc operationem attingit secundum modum suae perfectionis; et ideo diversimode invenitur in Deo et in Angelo et in homine secundum eorum naturalia consideratis. Ipse enim Deus seipsum per essentiam suam videt et non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem Angeli naturali cognitione ipsum videt per similitudinem ejus acquisitam in ipso; unde in Lib. de causis dicitur, quod intelligentia scit quod est supra se, inquantum est creata ab eo; unde similitudinem divini esse participat secundum modum suum. Sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam, inquantum per ea quae facta sunt, invisibilia cognoscit, ut dicitur Rom. 1. Et differt haec triplex visio, ut sensibiliter loquamur; sicut oculus videt lucem existentem in pupilla, non per aliquam speciem ejus; et haec est similis visioni qua Deus videt se. Sed visio qua Angelus videt Deum, est similis visioni qua aliquis videt hominem per similitudinem immediate ab ipso receptam. Sed visio intellectus humani qua Deum videt, similis est illi visioni qua aliquis hominem videt intuendo speculum, in quo hominis imago resultat: et propter hoc dicimur in speculo videre, 1 Corinth. 13: et in hac beatitudine visionis divinae, quae naturaliter Angelis debetur, Angeli creati sunt; et haec est perfectio eorum secundum tempus illud. Sed est alia perfectio, in quam per naturam suam non possunt devenire, cujus tamen capaces sunt: ut scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinae beatitudini sit conformis; et in hac beatitudine creati non sunt, sed ad eam, aliis cadentibus, pervenerunt.

[3856] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat beatitudinem illam visionem Dei naturalem; per quam tamen non erant beati simpliciter, cum majoris perfectionis capaces essent secundum quid, scilicet secundum tempus illud: sicut et philosophus, dicit aliquos in hac vita beatos, non simpliciter sed ut homines.

[3857] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod viderunt verbum per similitudinem verbi in eis impressam; non tamen in hoc est ultima eorum beatitudo, ut dictum est.

[3858] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non proprie dicitur illa cognitio specularis, sicut homo non dicitur videre in speculo illud cujus similitudo in oculo suo relinquitur, nisi ipse oculus speculum diceretur in quo species rei resultat. Nec tamen est visio beata, ut dictum est.

[3859] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtutis cognoscitivae est una conversio in speciem rei et in rem ipsam; unde ex hoc quod aliquis per speciem rei quam apud se habet, rem illam cognoscit, non dicitur conferre; sed ex eo quod ex similitudine unius rei aliam rem accipit; et ita patet quod non oportet intellectum Angeli ponere collativum et inquisitivum.

Articulus 2

[3860] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 tit. Utrum Angeli praesciverint suam miseriam vel beatitudinem

[3861] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Angeli suam miseriam vel beatitudinem praesciverunt. Sicut enim Angeli ita et hominis miseria est per peccatum. Sed homini suum peccatum quandoque praenuntiatur, sicut dominus Petro futurum peccatum praedixit, ut legitur Matth. 26. Ergo videtur quod etiam Angelis suum casum praenuntiare debuerit.

[3862] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Bernardus de gradibus humilitatis, dicit, quod Diabolus praevidit se super malos principatum habiturum, propter hoc in latere Aquilonis solium suum ponere volebat; ut dicitur Isai. 14. Sed non est factus princeps malorum, nisi per peccatum. Ergo videtur quod peccatum suum praesciverit.

[3863] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ante peccatum nullus dolor vel poena praecessit in Angelis. Sed esse incertum de sua salute est sanctis magna causa doloris, ut dicit Gregorius super illud Job 3, 23: *viro cujus abscondita est vita et circumdedit eum Deus tenebris.* Ergo videtur quod boni Angeli certi fuerunt de sua salute, et ita etiam mali de suo casu.

[3864] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid est magis remotum a cognoscente, tanto minus subjacet cognitioni ejus. Sed magis distant ab Angelis ea quorum ipsi non sunt causae (sicut res naturales quarum tamen cognitionem habebant) quam motus liberi arbitrii, quibus sunt conversi vel aversi, quorum ipsi sunt causae. Ergo suam conversionem et aversionem praesciverunt.

[3865] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, quicumque est certus de malo futuro, non potest simul sperare bonum contrarium. Si ergo Angeli qui ceciderunt, praescivissent suum casum, oportebat eos desperare de beatitudine accipienda. Ergo fuissent desperati antequam peccassent: quod est inconveniens.

[3866] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne quod quis apprehendit, oportet quod sit vel conveniens suae voluntati, vel discordans. Sed malum culpae non potest esse concordans voluntati peccantis sine peccato, nec potest aliquid cognitum discordare a voluntate sine dolore et poena. Ergo si casum suum praesciverunt, oportet quod poena vel culpa in eis praecederet primam culpam: quod est impossibile.

[3867] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod aliquod potest praecognosci dupliciter: vel cognitione certa, sicut ea quae habent causas determinatas infallibiles, ut solem oriri cras; vel cognitione conjecturali, sicut ea quae habent causas determinatas ut in majori parte, sicut medicus praecognoscit sanitatem futuram, et nauta tempestatem. Cum ergo casus et confirmatio Angelorum dependeant ex libero arbitrio, quod non est causa determinata ad unum, non potuit eorum praecognitio haberi secundum certitudinem, nisi a Deo, qui praesentialiter omnia intuetur. Sed tamen secundum conjecturam poterant praesumere omnes se habituros beatitudinem, quia ad hoc eorum natura erat magis inclinata, velut ad hoc instituta; sed suum casum praescire non poterant ex seipsis nec per conjecturam nec per certitudinem; sed tantum potentiam cadendi. Nec etiam fuit congruum a Deo eis revelari, ne poena culpam praecederet; nec iterum bonis suam confirmationem, ne distinctio culpam praecederet, ut in littera dicitur. Si tamen utrisque revelatum fuisset; recepissent id non secundum certitudinem, prout in Deo erat, sed secundum modum suum, quasi ad cautelam dictum.

[3868] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Petrus etiam domini praenuntiationem accepit non per certitudinem, sed ad comminationem dictam. Praeterea, non est simile de homine et de Angelo: quia homo cadit reparabiliter; unde desperare non cogitur ex praescientia sui casus, sicut Angelus, cujus casus est irreparabilis.

[3869] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando ad aliquod consequens potest per multa diversa antecedentia veniri, contingit consequens sciri sine hoc quod antecedentia determinate sciantur; sicut Joseph praevidit suum dominium super fratres, non tamen venditionem, et alia ex quibus dominium consecutus est. Ita et Daemon potuit praevidere suum principatum super malos sine hoc quod casum praesciret, quia poterat malorum princeps esse etiam bonus existens.

[3870] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa conjecturalis cognitio, per quam de sua bonitate praesumebant, omnem dubitationem et anxietatem ab eis auferebat, cum hoc quod non erat in eis aliquid ad casum trahens, sicut in nobis.

[3871] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod effectus naturales qui non habent causas determinatas ad unum, praescire non poterant in causis, sed tantum illa quae ex causis naturalibus determinatis ad unum procedunt: et ita in seipsis cognoscebant ea quae in natura eorum determinata erant, non autem illa quae ex libero arbitrio dependebant, ut dictum est.

Articulus 3

[3872] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 tit. Utrum Angeli creati fuerint in gratia

[3873] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia. Sicut enim dicit Augustinus, per caelum, quod primo creatum commemoratur, datur intelligi informis natura spiritualis, sicut in se potest existere, non conversa ad creatorem. Sed haec conversio per gratiam fit. Ergo videtur quod angelica natura creata est informis sine gratia.

[3874] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut supra in littera habitum est, per ea quae Angeli in principio creationis acceperunt, poterant stare, sed non poterant proficere. Sed per gratiam potest aliquis mereri gratiae augmentum, et ita proficere. Ergo non fuerunt in gratia creati.

[3875] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, ut supra habitum est, quod Diabolus continuo ut factus est, non cecidit ab eo quod accepit, sed quod acciperet, si Deo subdi voluisset. Cecidit autem a gratia. Ergo gratiam nondum acceperat.

[3876] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum, per lucem primo creatam significatur gratia Angelorum. Sed quam cito facta ex lux, divisa est a tenebris, per quas intelliguntur Angeli peccantes. Cum ergo nullus Angelus fuerit tenebra per peccatum in principio suae creationis, videtur quod nec etiam fuerunt lux per gratiam.

[3877] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, cum in principio creationis non fuerit distinctio in Angelis quantum ad gratiam et culpam, si aliqui in gratia fuerint creati omnes in gratia creati fuissent. Sed illi qui ceciderunt, nunquam in gratia fuerunt: quia cum non fuisset in eis aliquid retrahens, impetum gratiae secuti fuissent dirigentis in Deum. Ergo videtur quod nullus in gratia creatus est.

[3878] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, quod Deus simul erat condens naturam et largiens gratiam. Ergo in principio creationis gratiam habuerunt.

[3879] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, supra illud Oseae 3, 1: *diligunt vinacia uvarum*, dicit Glossa, quod Daemones in magna pinguedine sancti spiritus creati sunt, qua per peccatum sunt privati. Sed pinguedo sancti spiritus est gratia. Ergo in gratia creati sunt.

[3880] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, ad divinam liberalitatem pertinet ut gratiam infundat omnibus qui sunt capaces gratiae, nisi in eis aliquid resistens inveniatur, multo amplius quam cuilibet materiae dispositae formam naturalem tribuat. Sed Angeli in principio suae creationis motum liberi arbitrii habuerunt, nec aliquid in eis impediens fuit. Ergo videtur quod statim in eis gratiam infudit.

[3881] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 s. c. 4 Praeterea, gratiam per naturalia nullus mereri potuit, per quae tamen ad eam se praeparare potest. Sed praeparatio ad gratiam potest esse etiam per unum motum liberi arbitrii, sicut patet in contritione. Ergo videtur quod cum motum liberi arbitrii habuerint in principio creationis suae, pro nihilo differretur gratiae collatio: et ita videtur quod statim gratiam habuerunt.

[3882] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Angeli non in gratia, sed in naturalibus tantum creati sunt; et haec opinio est communior. Alii vero dicunt, Angelos in gratia creatos esse. Harum autem opinionum quae verior sit, non potest efficaci ratione deprehendi, eo quod creaturarum principium ex simplici creatoris voluntate dependet, quam ratione investigare impossibile est; tamen secundum convenientiam ad alia ejus opera, potest una pars alia probabilius sustineri. Illa enim opinio quae ponit Angelos in naturalibus tantum creatos, consonat illi opinioni quae ponit omnia simul in materia, non autem per species distinctas creata: quia sicut se habet materia informis ad formas corporales, ita natura angelica ad gratiam. Illa autem opinio quae ponit Angelos in gratia creatos, magis consonat illi opinioni quae ponit omnia in exordio creationis per species distincta: quae opinio mihi magis placet, absque alterius partis praejudicio: quia huic positioni, praecipuae quantum ad gratiam Angelorum, plures sanctorum auctoritates consonare videntur.

[3883] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, in illa distinctione operum quae in principio Genesis memorantur, non designatur successio temporis, sed ordo naturae tantum, secundum quod in via generationis est imperfectum ante perfectum, et in eodem potentia ante actum; quamvis actus simpliciter praecedat potentiam.

[3884] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dicuntur Angeli non potuisse proficere, non quia mereri non poterant, sed quia per suam virtutem in gloriam transferri non poterant, nisi ampliori lumine infuso.

[3885] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oportet dicere, Angelos qui peccaverunt, ab aliquo quod habuerunt, cecidisse, sive in gratia creati fuerint, sive non; saltem ab innocentia vel rectitudine naturali: et ideo hoc quod dicitur, quod cecidit ab eo quod nondum receperat, referendum est ad casum a gloria: quod patet ex hoc quod praemittitur: *beatae vitae dulcedinem non gustavit* et cetera.

[3886] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in diaphano est aliquid de natura lucis, licet imperfecte, completur autem quando efficitur lucidum in actu; ita etiam in principio creationis Angelorum erat in eis aliquid de natura lucis vel gratiae; vel saltem naturalis intellectus tantum; unde oportet ut per hoc quod dicitur: *fiat lux*, intelligatur de luce perfecta, quae est gloria, quae non prius bonis infuit quam a malis divisi essent; si tamen intelligatur caelum factum prius tempore ante lucem. Si autem intelligatur non prius factum tempore, sed natura, ut Augustinus exponit in 1 super Genes., tunc potest intelligi de luce gratiae; et per tenebras non intelligitur peccatum Angelorum, sed informitas corporalis creaturae, quae formanda restabat, ut ipse in eodem exponit.

[3887] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex inclinatione gratiae in bonum, non potest concludi, quod habens gratiam a bono diverti non possit, etiam si nihil habeat retrahens; nisi sit perfecta gratia, quae fini conjungat, qualis est in beatis; quia habens gratiam non agit ex necessitate gratiae, sicut nec necessitate naturae, quae in bonum etiam ordinata est; sed ex libertate voluntatis.

[3888] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 ad s. c. Qui autem aliam opinionem sustinent, respondent ad auctoritates, exponentes gratiam non pro gratia gratum faciente, sed pro alia gratia gratis data, sicut est perspicacitas ingenii, vel aliquid hujusmodi in hominibus. Dicunt autem ad alias rationes, quod Deus gratiam distulit, ut ostenderetur quod distat inter possibilitatem naturae et gratiae, ut sic creatura magis beneficium gratiae acceptum haberet.

Expositio textus

[3889] Super Sent., lib. 2 d. 4 q. 1 a. 3 expos. *Qui sui eventus ignari fuerunt.* Est enim de ratione felicitatis ut felix ea quae ad ipsum pertinent, non ignoret; quamvis non requiratur ad eam omnium scientiam habere. *Universaliter autem et summe perfectum est cui nihil unquam deest.* Huic consonat quod philosophus dicit in 5 Metaph., illud esse simpliciter perfectum quod habet in se omnes perfectiones quae in generibus rerum inveniuntur; et hanc perfectionem ibidem Commentator dicit esse in Deo.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II a distinctione V ad distinctionem VIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 5

Prooemium

[3890] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 pr. *Post haec consideratio adducit inquirere, quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione.* Ostenso quales Angeli creati sunt, hic ostendit eorum differentiam ad invicem per aversionem et conversionem: et dividitur in partes duas: in prima determinat de aversione Angelorum; in secunda determinat quae consequuntur aversos et conversos secundum operationem eorum ad invicem, 6 dist., ibi: *praeterea scire oportet, quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt; ita de utroque gradu quidam corruerunt.* Prima in duas: in prima determinat aversionem et conversionem quorumdam; in secunda ostendit per quid sunt aversi et conversi, ibi: *habebant enim omnes liberum arbitrium.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod per liberum arbitrium sunt aversi et conversi; secundo inquirit, utrum liberum arbitrium sufficiat ad conversionem, sicut ad aversionem, ibi: *si autem quaeritur utrum post creationem conversis aliquid collatum sit per quod converterentur (...) dicimus, quia eis collata est gratia cooperans.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod conversis apposita est gratia, per quam converterentur; secundo inquirit utrum per gratiam illam, suam beatitudinem meruerint, ibi: *hic quaeri solet, utrum in ipsa confirmatione beati fuerint Angeli.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo excludit objectum, ibi: *ideoque a quibusdam dici solet, non esse imputandum illis qui aversi sunt.* Hic est duplex quaestio. Prima est de aversione malorum Angelorum. Secunda de conversione bonorum. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum Angelus peccare potuerit; 2 quid appetendo peccaverit; 3 ad quod genus peccati, ejus peccatum reducatur.

Articulus 1

[3891] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Angelis possit esse peccatum

[3892] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non potuit esse peccatum. Sicut enim dicitur in 9 Metaph., in his quae semper sunt actu, non potest esse malum: unde Avicenna dicit, quod supra sphaeram lunae non est malum. Sed adhuc minus est de possibilitate in Angelo quam in corpore caelesti. Ergo in Angelis nullo modo potest esse peccatum.

[3893] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod aliquid sit malum postquam fuit bonum, hoc non potest esse sine motu. Sed motus non est sine materia, ut dicitur in 2 Metaph. Cum ergo in Angelis non sit materia, ut supra dictum est, videtur quod non potuerit in eis peccatum esse.

[3894] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur in 7 Phys., omnis mutatio virtutis et vitii reducitur in alterationem, quae est secundum passiones partis sensitivae. Sed hujusmodi passiones non sunt in Angelis carentibus organis sensus. Ergo in Angelis non potest esse mutatio de virtute in vitium, ut peccent postquam boni fuerant.

[3895] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Ergo cui non potest apparere bonum nisi quod est bonum, non potest voluntas ferri nisi in bonum verum. Sed in Angelis non potest esse bonum apparens, nisi quod est verum bonum. Ergo non possunt desiderare nisi id quod est verum bonum; et ita non possunt peccare. Probatio mediae. Intellectus nunquam errat in his quorum proprie est intellectus, sicut in cognitione principiorum. Sed Angeli non habent nisi intellectivam cognitionem. Ergo non possunt in sua cognitione errare. Unde philosophus dicit in Lib. 3 de anima, quod intellectus semper est rectus, phantasia autem est recta et non recta. Hoc idem dicit Augustinus super Genes., Lib. 12.

[3896] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Job 4, 18: *ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem.* Ergo et cetera.

[3897] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ut supra dictum est, 3 dist., Angelis in sui creatione datum est liberum arbitrum. Sed liberum arbitrium quod est ex nihilo, potest etiam in malum deflecti. Ergo videtur quod Angeli peccare potuerunt.

[3898] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod apud omnes Catholicos certum est, Angelos peccasse, et Daemones effectos esse. Quomodo autem peccaverunt, difficile est videre: quia non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo modo deceptio in ratione; unde omnis malus est quodammodo ignorans, ut in 3 Ethic., dicit philosophus: quod qualiter sit videndum est ad propositae quaestionis intellectum. Ipse enim distinguit in 7 Ethic., operandorum duplicem cognitionem, scilicet universalem, et particularem: et quia operationes sunt circa singularia, ideo aliquem recte in universali opinantem, circa singularia peccare contingit. Singularia enim contingit cognoscere dupliciter; scilicet in habitu, et in actu. Contingit ergo aliquem peccantem rectam existimationem etiam de singulari operabili in habitu habere, non tamen in actu; quia in nobis habitus passione ligatur, ne in actum exeat circa considerationem particularis operandi, sicut ebrietate, ita et ira et concupiscentia; adeo ut si verba pronuntiet, sensum mente non teneat, inquantum judicium rationis, vehementia passionis absorbetur: unde dicitur in 6 Ethic., quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae. Sed quamvis hoc modo in Angelis judicium intellectus ligari non possit, eo quod tales passiones in eis non sunt, potest tamen ligari inquantum considerando unum retrahitur a consideratione alterius; eo quod ejus intellectus simul plurium non est, nisi sicut in verbo omnia contemplatur. Contingit autem aliquid esse eligendum secundum unam conditionem rei consideratam, quod tamen eligendum non est, omnibus conditionibus concurrentibus consideratis; et ita potuit in Angelis error electionis esse, et peccatum.

[3899] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in natura Angelorum non est alia potentia respectu alicujus formae quam acquirere et amittere possit, sicut est in generabilibus et corruptibilibus; et ideo non potest in eis esse malum naturae, sicut nec in ingenerabilibus et incorruptibilibus, cujusmodi sunt corpora caelestia. Sed tamen liberum arbitrium eorum est possibile respectu motus ordinati; et ita potest esse quantum ad hoc deordinatio ad malum.

[3900] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut passio et receptio dicuntur aequivoce in operibus intellectualibus et naturalibus, ita et motus: unde non exigitur quod ad talem motum sit materia; sed sufficit potentia, qualis dicta est in Angelis esse.

[3901] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dictum philosophi est intelligendum de virtutibus et vitiis quae sunt circa passiones, et de scientia quae est a sensibus acquisita; et hoc in Angelis non invenitur.

[3902] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus non possit errare ita ut judicet aliquid hujusmodi quod non est, quantum ad illud quod de re percipit; nihilominus intellectus creatus, quia non est omnium simul, potest deficere, ex hoc quod judicat de re quod sit conveniens secundum aliquam conditionem rei consideratam, quod non est conveniens secundum alia quae non considerat: sicut medicus judicans aliquid esse expediens uni aegroto secundum unam infirmitatem ejus consideratam, quod non est sibi simpliciter expediens propter aliam aegritudinem, quam vel non cognoscit, vel non considerat.

Articulus 2

[3903] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 tit. Utrum Angelus malus appetierit aequalitatem Dei

[3904] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus Dei aequalitatem non appetierit. Quia, sicut dicit Augustinus de Adam loquens, non est credendum, quod vir spirituali mente praeditus, esse voluerit sicut Deus. Sed Angelus multo sapientior fuit homine. Ergo videtur quod Dei aequalitatem non appetiit.

[3905] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod non cadit in apprehensionem, non cadit in voluntatem: quia voluntas non est nisi de aliquo bono apprehenso. Sed aequalitas creaturae ad Deum non cadit in apprehensionem, quia ipse Deus omnem intellectum creatum sua magnitudine excedit. Ergo videtur quod Dei aequalitatem non appetiit.

[3906] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, tamen electio non est nisi possibilium, ut dicitur in 3 Ethic. Sed electio Angeli fuit de eo quod desideravit, quia quicumque non peccat per electionem, peccat per infirmitatem vel ignorantiam, ut potest haberi a philosopho in 5 Ethic., quale non fuit peccatum Angeli. Ergo suum desideratum fuit possibile. Sed eum esse aequalem Deo est impossibile. Ergo non fuit suum desideratum.

[3907] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nullus peccat in desiderio sui finis, quia hoc naturale est. Sed finis Angeli et cujuslibet creaturae est assimilari Deo. Ergo videtur quod non peccavit hoc appetendo.

[3908] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, quicumque vult assimilari alicui, convertitur ad illud: nullus enim vult esse similis ei quem odio habet. Sed Angelus peccando non est conversus, sed aversus a Deo. Ergo non appetiit similitudinem Dei vel aequalitatem.

[3909] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, supra illud Psalm. 68, 5: *quae non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa, quod Eva sicut Diabolus rapere voluit divinitatem. Ergo videtur quod Diabolus Dei aequalitatem appetiit.

[3910] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Isa. 14, 13, ex persona Nabuchodonosor in figura Diaboli dicitur: *in caelum ascendam.* Non autem potest intelligi de caelo Empyreo, quia in illo creatus fuit. Ergo oportet ut intelligatur de caelo sanctae Trinitatis; et ita videtur quod aequalitatem divinae celsitudinis appetiit.

[3911] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio. Quidam namque simpliciter et absolute concedunt, quod peccatum Angeli fuit ex hoc quod Deo simpliciter aequalis esse voluit. Nec obstat quod hoc est impossibile: quia, secundum Augustinum, caeca ambitio semper praesumit plus quam possit. Sed hoc non videtur conveniens: quia quamvis homo possit plus desiderare quam possit habere, non tamen plus potest velle quam possit aestimare: quia intellectum voluntas sequitur, et non excedit. Et praeterea in Angelo non est ponere passionem quae ex appetitu honoris judicium intellectus liget, sicut est in nobis. Et praeterea nullus vult aliquid nunquam quo posito ejus natura non maneret. Si autem Angelus Deo aequalis esset, non esset hujus naturae, sed divinae: et ita suum non esse appeteret. Et ideo aliter alii dicunt, quod Dei aequalitatem directe non appetiit, sed indirecte: quia appetiit aliquid, quo habito sequeretur quod Deo esset aequalis, scilicet nulli subesse. Hoc etiam non videtur conveniens: quia totum bonum Angeli est in hoc quod Deo subest; sicut tota claritas aeris est in hoc quod subjicitur radiis solis; et ideo hoc ab Angelo non potuit appeti. Et ideo aliter est dicendum, quod non appetiit aequalitatem simpliciter quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem habere quantam Deus habet; sed tamen appetiit aequalitatem secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi. Bonitas autem sive beatitudo est in Deo, quam habet per suam naturam, et a qua omnis creaturae beatitudo et bonitas transfunditur. Videns ergo Angelus dignitatem naturae suae, qua creaturis ceteris praeeminebat, voluit a se beatitudinem et bonitatem in omnia inferiora derivari; voluit etiam per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire: et ideo dicitur, quod sine merito habere voluit hoc quod ex meritis habiturus esset si perstitisset. Nec etiam quantum ad modum habendi, simpliciter Deo aequiparari voluit: non enim voluit a se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens; sed a Deo et sub Deo, secundum quod ipse in omni natura operatur.

[3912] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Angelus noluit aequalitatem simpliciter, sicut nec homo; sed modo praedicto. Quidam tamen dicunt, quod Adam magis fuit praeditus spirituali mente quam Angelus; non tamen quantum ad gradum naturae, sed quantum ad divinam revelationem, quam habuisse creditur, cum dominus in eum soporem immisit.

[3913] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illae procedunt de aequalitate simpliciter, quam non dicimus Angelum appetiisse.

[3914] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod assimilatio divina est finis uniuscujusque creaturae secundum modum sibi a creatore praefixum; unde sine deordinatione non potest esse quod appetitus tendat in divinam assimilationem ultra terminum naturae suae a Deo statutum.

[3915] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in quolibet peccatore aversio a Deo est praeter intentionem: quia malum non potest esse intentum, sed semper bonum, in quo est ad Deum assimilatio: et ita praeter intentionem ipsorum Angelorum fuit quod a Deo se averterent, cui assimilari volebant.

Articulus 3

[3916] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 tit. Utrum primum peccatum Angeli fuerit superbia

[3917] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum Angeli primum non fuit de genere superbiae, sed aliud. Quia, sicut 1 Timoth., 6, 10, dicitur, *radix omnium malorum est cupiditas* vel avaritia. Sed peccatum Angeli fuit quasi omnium peccatorum radix. Ergo suum peccatum fuit cupiditatis, vel avaritiae.

[3918] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, in littera dicitur, quod averti a Deo est odio habere vel invidere. Sed Angeli peccando a Deo aversi sunt. Ergo eorum peccatum fuit invidiae vel odii.

[3919] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, fugere laborem in bonis spiritualibus pertinet ad accidiam. Sed Bernardus dicit, quod in hoc fuit Angeli peccatum, quod sine labore gloriam habere voluit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit accidiae.

[3920] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, quicumque non facit illud ad quod tenetur, peccat per omissionem. Sed Angelus debuit conferre de Dei ordinatione, ne ultra ipsam appeteret aliquid, quod non fecit. Ergo per omissionem peccavit.

[3921] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, inter virtutes primum locum tenet fides, quasi fundamentum. Sed infidelitas fidei opponitur. Ergo cum Angeli peccatum primum fuerit, videtur quod fuerit infidelitas.

[3922] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, sicut dicitur Eccle. 10, 15, *initium omnis peccati est superbia.* Sed a malitia Diaboli omne peccatum originem trahit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit superbia.

[3923] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod superbia tribus modis accipitur. Uno modo prout sumitur habitualiter, scilicet quaedam inclinabilitas, vel ex naturae inflexibilitate tantum, vel ex fomitis corruptione, ad superbiam; et sic dicitur superbia initium omnis peccati. Alio modo dicitur superbia secundum quod aliquis actualiter se effert extra praecepti limites, ut praecipienti non subjiciatur; et sic non est speciale peccatum, sed quaedam generalis conditio, omne peccatum consequens ex parte aversionis. Tertio modo dicitur superbia inordinatus appetitus propriae excellentiae, et praecipue in dignitate vel honore; et sic est speciale peccatum, unum de septem capitalibus vitiis; et sic primum peccatum Angeli superbia fuit: quod patet tum ex desiderato, quia eminentiam dignitatis appetiit: tum etiam ex motivo, quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit.

[3924] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cupiditas etiam tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod est radix omnis peccati, et sic est quaedam inclinabilitas in desiderium inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel ex corruptione fomitis, vel ex conditione naturae, quae flexibilis est, propter hoc quod est ex nihilo. Alio modo dicitur, secundum quod est conditio omne peccatum sequens ex parte conversionis, prout dicit desiderium actualiter inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel honoris, vel scientiae, et cetera. Tertio modo dicitur, secundum quod est speciale vitium et unum de septem capitalibus, scilicet inordinatum desiderium habendi ea quae sufficientiam in vita promittunt, ut pecunia, et alia quorum pretium numismate mensuratur: et per se constat quod talium desiderio Diabolus non peccavit.

[3925] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod odium et invidia respectu Dei, praesupponunt in Angelo voluntatis pravitatem, ut dicit Augustinus super Genesim ad litteram, Lib. 11: quod sic patet: quia nullius rei potest esse odium, nisi quod est dissonum et contrarium voluntati. Illud autem quod est optimum, nihil defectus habens admixtum, non est contrarium nisi voluntati non rectae. Similiter invidia est dolor alienae prosperitatis, inquantum est impeditiva alicujus boni proprii; divina autem felicitas non est impeditiva alicujus proprii boni, nisi quod inordinate desideratur: quia ab eo omne bonum descendit; et ita odium et invidia praesupponunt aliquod peccatum per quod voluntas deordinetur; et sic non fuit peccatum ejus odii vel invidiae.

[3926] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angeli in hoc quod Deo ministrant et merentur, laborem vel taedium non habent: et ideo peccatum accidiae eis non competit. Sed pro tanto dicuntur voluisse sine labore gloriam consequi, quia propria virtute assequi voluerunt, secundum quod laboriosum dicitur illud quod facultatem operantis excedit.

[3927] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omissio quandoque est speciale peccatum, quando scilicet dimittitur aliquid quod fieri debet, eo quod specialiter praeceptum est; quandoque vero est conditio omne peccatum consequens, secundum quod est dimissio alicujus circumstantiae in opere observandae: et hoc modo non est inconveniens quod in primo peccato Angeli fuerit omissio. Potest tamen dici, quod non tenebatur tunc actualiter conferre, quia alio modo peccatum vitare poterat.

[3928] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ea quae sunt prima in generatione, non oportet quod sint prima in destructione; unde non sequitur, si fides est prima virtutum, quod infidelitas sit primum vitiorum.

Quaestio 2

Prooemium

[3929] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 pr. Circa secundum principale quaeritur de conversione bonorum Angelorum, et quaeruntur duo: 1 utrum fuerit eis aliqua gratia apposita ad conversionem; 2 utrum per illam gratiam suam beatitudinem meruerint.

Articulus 1

[3930] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 tit. Utrum Angeli indiguerint gratia ad hoc quod converterentur in Deum

[3931] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non indiguerint appositione alicujus gratiae, ut converterentur ad Deum. Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut ad utrumque flecti possit, et praecipue in bonum. Sed Angelis in statu creationis fuit liberum arbitrium nullo peccato debilitatum. Ergo non indigebant gratia ad hoc ut in bonum converterentur.

[3932] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, ut supra, dist. 4, in Lit. ex verbis Augustini habitum est, Deus non distinxit inter Angelos ante eorum conversionem et aversionem. Sed illis qui sunt aversi non fuit apposita gratia, ut in littera dicitur. Ergo nec illis qui fuerunt conversi, ante conversionem.

[3933] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, ex hoc quod Angeli conversi sunt, a Deo gratia repleti sunt; ita quod conversio ad gratiam est praeparatio. Si ergo conversio non potest esse nisi per gratiam aliquam praecedentem, nec iterum illa gratia sine praeparatione aliqua (alias omnibus daretur), videtur quod per hunc modum sit procedere in infinitum: quod et intellectus et natura respuit. Ergo est status in primo, quod scilicet ad conversionem non oportuit dari gratiam quae ad conversionem praepararet.

[3934] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, idem habitus est qui cooperatur habenti, bonum opus ejus reddens, et qui operatur in eo, bonum ipsum faciens. Sed Angelus non indiguit gratia operante, ut in littera dicitur. Ergo nec cooperante gratia ad opus conversionis.

[3935] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, proficere ad meritum vitae nullus sine gratia potest. Sed per conversionem Angeli ad vitam profecerunt. Ergo ad eam gratia indiguerunt.

[3936] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, converti ad Deum est amore ei adhaerere, ut in littera dicitur. Non autem intelligitur hoc de amore naturali: quia sic etiam eum prius dilexerant, ut supra habitum est. Ergo videtur quod intelligatur de amore caritatis, qui sine gratia non est: ergo conversio sine gratia non potuit esse.

[3937] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ad conversionem meritoriam exigitur duplex gratia: una gratum faciens, quae informat conversionis actum, et meritorium reddit; alia gratis data, a qua elicitur substantia actus, et quae liberum arbitrium inclinat ad volendum. Sed istam gratiam ponere non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, quae proculdubio nobis a Deo est, vel aliquae occasiones quae quandoque dantur hominibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis, et castigatio ad humilitatem, et alia hujusmodi; sine quibus tamen possibile est gratiam consequi: quia si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Ad hoc autem faciendum non exigitur aliquid aliud: illud enim ad quod non potest per se liberum arbitrium, non est in homine ut faciat illud: illud enim in nobis esse dicitur cujus nos domini sumus. Unde positio ista implicat contradictionem, dum ponit quod ad faciendum illud quod in nobis est, liberum arbitrium non sufficit. Et ideo aliter est dicendum, quod ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum praeparat et disponit; sed efficacia conversionis ad meritum non potest esse nisi per gratiam; unde unus et idem motus est conversionis liberi arbitrii, in quo gratia infunditur, qui est dispositio ad gratiam secundum quod exit a libero arbitrio, et meritorius, secundum quod gratia informatur. Et simile est etiam in motu contritionis, quo primo justificatur impius. Qualiter autem hoc sit possibile potest videri ex his quae in natura contingunt. In eodem enim instanti quo primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur. Cum enim generatio sit terminus alterationis, oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quae est necessitans, et generationem ad formam substantialem. Sed quia alteratio est motus continuus; ideo principium alterationis et medium quo materia disponitur ad formam substantialem, tempore praecedunt introductionem formae substantialis. Motus autem voluntatis qui disponit ad gratiam, est simplex, et non continuus: ideo vel primus tantum est sufficiens dispositio ad gratiam, vel ultimus inter plures, qui agit in virtute omnium praecedentium: et ideo cum illo gratia infunditur.

[3938] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus liberi arbitrii de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam meritorius est.

[3939] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod motus aversionis et conversionis, secundum quod sunt ex libero arbitrio, praecedunt infusionem gratiae in quibusdam et casum quorumdam, non tempore sed natura, secundum viam materiae et generationis, prout dispositio praecedit formam.

[3940] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[3941] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur fieri, vel operatum esse, dupliciter. Vel sicut ex contrario, prout dicimus, quod ex nigro fit album; et hoc modo dicitur gratia operans, qua de malo fit bonus; et sic non fuit in Angelis, ut in littera dicitur. Alio modo dicitur aliquod fieri ex negatione vel privatione, sicut ex non lucente lucens, et ex non figurato figuratum; et sic dicitur gratia operans, qua de non bono gratuita bonitate fit tali bonitate bonus: et sic gratia operans fuit in Angelis.

Articulus 2

[3942] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 tit. Utrum Angeli meruerint suam beatitudinem

[3943] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli suam beatitudinem non meruerint. Meritum enim praecedit praemium, sicut via terminum. Sed in Angelis non potuit esse meritum, quia ante beatitudinem gratiam non habebant, quae est radix merendi, ad minus si in gratia creati non sunt. Ergo videtur quod suam beatitudinem non meruerunt.

[3944] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 2 Si dicatur, quod merentur eam per ministeria, quibus nobis jubente Deo obsequuntur; contra: secundum Dionysium, superiores non mittuntur ad explendum usum exterioris ministerii. Si ergo inferiores per ministerium merentur, videtur quod injuste cum superioribus agatur, quibus merendi facultas non conceditur.

[3945] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, ordo unus in infinitum non excedit alterum. Si ergo inferiores continuo merentur per exterius ministerium, videtur quod quandoque perveniant ad gradum superioris ordinis: et ita esset ordinum confusio.

[3946] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, efficacia merendi in operatione est vel propter difficultatem operis, vel propter perfectionem. Sed non propter difficultatem, quia Angeli sua ministeria explent sine labore omni et difficultate. Ergo si propter perfectionem; cum operatio qua Deum contemplantur, sit nobilior et perfectior, videtur etiam quod per illam mereantur: et cum haec sit communis omnibus beatis et non interrupta, videtur quod facti sint in continuo merito; et ita quod eorum gloria in infinitum crescat.

[3947] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, in quibuscumque invenitur perfectio unius rationis, in eis sunt eadem principia consequendi perfectionem illam. Sed in Angelis et hominibus est beatitudo unius rationis. Cum ergo homines ad beatitudinem sine merito non perveniant, videtur quod nec Angeli.

[3948] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum Bernardum, in hoc fuit peccatum Angeli quod gloriam sine merito habere voluit. Non autem hoc fuisset ei peccatum, si ad hoc ordinatus esset ut beatitudinem haberet quam non mereretur. Ergo videtur quod non habuerunt beatitudinem sine merito.

[3949] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sustinendo Angelos in gratia fuisse creatos, planum est ad hoc respondere: quia sic certissime meritum praemium praecessisset. Si autem in gratia creati non sunt, sed gratia fuit eis simul data cum gloria; tunc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod suam beatitudinem nullo modo meruerunt, nec fuit eis data gratia ad merendum, sed ad beate vivendum. Hoc autem non videtur conveniens; quia beatitudo habet rationem praemii: praemium autem sine merito esse non potest, sicut nec poena sine culpa. Alii dicunt, quod per opera quae sunt post confirmationem, quibus nobis ministrant, merentur beatitudinem quam prius acceperunt, sicut aliquis miles meretur munus sibi a rege collatum, posterius militando. Sed hoc etiam, simpliciter loquendo, non videtur conveniens, quia beatitudo habet rationem termini; meritum autem, cum sit tendens in aliud, habet rationem viae; unde non videntur se posse compati, ut aliquis beatus in statu merendi existat. Sed secundum quid potest sustineri, ut scilicet mereri intelligantur non praemium essentiale, quod est eorum beatitudo, sed praemium accidentale, quod est gaudium de illis qui per eorum officia salvantur. Et ideo videtur cum aliis dicendum, quod meritum in eis non praecessit praemium tempore, sed natura: quod facile intelligi potest ex his quae supra dicta sunt. Sicut enim actus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam, ita actus informatus gratia est meritum gloriae. Unde unus et idem conversionis motus est praeparatio ad gratiam secundum quod est ex libero arbitrio, et meritorius gloriae, secundum quod est gratia informatus: et iterum fruitionis actus, secundum quod completur per habitum gloriae.

[3950] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium meritum praecedere praemium tempore, sed natura tantum: quilibet enim actus meritorius habet aliquod praemium sibi adjunctum, sicut et quilibet actus inordinatus habet poenam, ut dicit Augustinus.

[3951] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etsi superiores non mittantur, nihilominus tamen per eos regulantur inferiores in suis ministeriis; et ideo meritum respectu accidentalis praemii commune est.

[3952] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium. Et praeterea ordines distinguuntur secundum gradum in praemio essentiali, quod per ministeria non augetur.

[3953] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actus ministerii Angelorum habent efficaciam merendi ratione effectus, scilicet salutis hominum quibus ministrant, de quo redundat in eis gaudium, quod est accidentale praemium.

Expositio textus

[3954] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 2 a. 2 expos. *Averti, odio habere, vel invidere.* Videtur hoc etiam esse impossibile: quia sicut nihil amatur nisi bonum vel in ratione boni; ita nihil odio habetur nisi ratione mali. Sed in Deo nulla est ratio mali. Ergo odio haberi non potest. Sed contra est quod dicitur in Psalm. 77, 23: *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Ad quod dicendum, quod ipsum Deum, secundum quod est, nullus odio habere potest; sed ratione alicujus effectus ejus, qui contrariatur voluntati inquantum est puniens vel prohibens, vel aliquid hujusmodi. *Non ita quod prius data subtraheretur, sed quia nunquam est apposita ut converterentur*; ex quo videtur quod in gratia creati non sunt. Sed haec sunt verba Magistri, qui hujus opinionis videtur fuisse.

Distinctio 6

Quaestio 1

Prooemium

[3955] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 pr. Ostensa divisione malorum Angelorum a bonis per aversionem et conversionem, hic incipit determinare ea quae consequuntur aversos et conversos, secundum quod in eis conveniunt vel differunt; et dividitur in partes tres: in prima determinat ea quae consequuntur eos quantum ad naturae cognitionem; in secunda, ea quae pertinent ad potestatem, 7 dist., ibi: *supra dictum est quod Angeli qui perstiterunt, per gratiam confirmati sunt*; in tertia, ea quae pertinent ad corporum assumptionem, 8 dist., ibi: *solet in quaestione versari apud doctos, utrum Angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint.* Prima in duas: in prima determinat veritatem; in secunda movet quaestionem ex determinatis, ibi: *solet autem quaeri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint.* Circa primum duo facit: primo ponit eorum conditionem quantum ad naturae gradum ante peccatum; in secunda conditionem eorum post peccatum, ibi: *et tantae superbiae merito de caelo (...) dejectus est in istum caliginosum aerem.* Et primo quantum ad locum; secundo quantum ad praelationis gradum, qui gradum naturalium sequitur, ibi: *et sicut inter bonos Angelos alii aliis praesunt; ita et inter malos alii aliis praelati sunt. Solet autem quaeri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint.* Hic movet quaestionem quantum ad ea quae dicta sunt de loco: et primo determinat eam in communi; secundo in speciali, ibi: *de Lucifero autem quidam opinantur quod ibi religatus sit.* Ubi primo determinat eam quantum ad primum Angelum; secundo quantum ad alios, ibi: *aliis quoque, qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi.* Hic quinque quaeruntur: 1 de quo ordine fuit supremus Angelus inter peccantes qui Lucifer dicitur; 2 qualiter peccatum aliorum ad ejus peccatum se habeat; 3 de loco eis post peccatum debito; 4 si est inter eos praelationis gradus; 5 de pugna eorum ad nos.

Articulus 1

[3956] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 tit. Utrum Lucifer fuerit supremus omnium Angelorum

[3957] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Lucifer non fuit supremus omnium: quia ad eum, secundum Ezech. 28, 14, dicitur: *tu Cherub protegens et extentus.* Sed ordo Cherubim, secundum Dionysium, et Gregorium, non est supremus ordo. Ergo videtur quod non fuit de supremo ordine.

[3958] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit de ipso, quod praeerat terrestri ordini. Sed inferioribus ministeriis, secundum Dionysium, praeferuntur inferiores ordines. Ergo videtur quod fuerit de inferioribus ordinibus.

[3959] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, natura cujuslibet Angeli ordinata est ad beatitudinem. Sed non est probabile quod divina ordinatio in natura nobilissima totius universi frustrata sit. Ergo videtur quod iste Angelus qui ceteris superior fuit a beatitudine non cecidit.

[3960] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, peccatum non potest esse in natura aliqua nisi habente possibilitatem, quae consequitur eam secundum quod ex nihilo est. Sed superior Angelus quanto Deo, qui est actus purus, vicinior fuit, tanto minus de possibili habuit. Ergo videtur quod peccatum in eo minime locum habere potuit.

[3961] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Ezech. 31, 8: *omne lignum Paradisi Dei non est assimilatum illi neque pulchritudini ejus*. Sed per lignum Paradisi significantur Angeli. Ergo videtur quod Angelo peccanti, ad quem verba praedicta referuntur, nullus Angelorum aequari potuit.

[3962] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit in littera, quod in aliorum comparatione ceteris clarior fuit. Sed ordo claritatis est secundum gradum naturae. Ergo peccans Angelus ceteris altior fuit.

[3963] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Augustinus movet, 1 super Gen. ad litteram, et indeterminatam relinquit, eo quod de his quae pertinent ad Angelos, pauca voluit asserendo tradere. Sed postmodum Gregorius expresse determinat, quod fuit altior ceteris, non solum peccantibus sed etiam stantibus, cui consentit communis sententia: quae quidem probabilis est tum propter multas auctoritates quae hoc figurative exprimere videntur: tum etiam ex hoc quod non est probabile creatoris aequalitatem aliquo modo illum spiritum appetiisse qui etiam alteri creaturae subjectus erat. Unde oportet quod ille qui hoc appetiit, ceteris fuerit altior.

[3964] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dona inferiorum ordinum, quibus nominantur, sunt etiam in superioribus ordinibus eminenter; unde superior ordo nomine inferioris nominari potest; et ideo dico, quod Angelus ille non dicitur Cherub quia de ordine Cherubim fuerit, sed magis de ordine Seraphim. Dicitur autem Cherub ad exprimendum qualitatem culpae: quia enim per elationis vitium cecidit, ideo a scientia nominatur, quam nomen Cherub designat; de qua dicit apostolus, 1 Corinth. 8, 1: *scientia inflat*.

[3965] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum quosdam, Damascenus loquitur recitando opinionem quorundam, et non veritatem asserendo. Vel dicendum, quod quamvis inferiorum ordinum sit praeferri terrestribus secundum hoc quod operationes immediate exequuntur, tamen etiam illi qui sunt superiores, terrestribus praesunt in hoc quod inferiores illuminant, et eorum actus dirigunt.

[3966] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod divina ordinatio de nulla creatura frustrari potest: quia etiam si deficiat ab uno ordine, relabitur in alium ordinem, ut in 1 Lib. dictum est.

[3967] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angeli non agunt secundum necessitatem naturae: et ideo ille in quo est minor dispositio ad peccatum, potest plus peccare; et ideo peccatum etiam primi Angeli ceteris gravius fuit, inquantum in eo minus fuit flexibilitas ad peccandum.

Articulus 2

[3968] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 tit. Utrum peccatum primi Angeli fuerit occasio peccandi aliis

[3969] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum primi Angeli non fuerit occasio peccandi aliis. Illud enim quod est deformatum, non potest occasionaliter movere ad suam imitationem. Sed statim ut Angelus peccavit, deformatus est. Ergo non movit alios ad suam imitationem.

[3970] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, non videtur quod aliis occasionem peccandi daret nisi trahendo eos ad consensum sui desiderii, quod fuit ut ceteris creaturis, sicut Deus, praeferretur. Sed in hoc alii non videntur consensisse: quia ut sancti dicunt, per superbiam peccaverunt: dignius autem est superiori subesse, idest Deo, quam inferioribus, idest Angelis; et illud quod est dignius secundum aestimationem, ad minus est magis a superbiente desideratum. Ergo videtur quod supremus aliis non persuaserit casum.

[3971] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, inter alias causas una assignatur reparationis hominis, quia per alium cecidit ut sic congrue per alium resurgeret. Sed inferiorum Angelorum casus non est reparabilis. Ergo videtur quod non ad suggestionem superioris Angeli ceciderunt.

[3972] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut mali per aversionem ceciderunt, ita et boni per conversionem confirmati sunt. Sed non ponitur in bonis Angelis unus causa conversionis alterius. Ergo videtur quod nec ponendum sit in malis unum esse causam ruinae alterius.

[3973] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Apoc. 12, dicitur, quod draco de caelo cadens, secum traxit tertiam partem stellarum. Sed trahere pertinet ad causam aliquo modo moventem. Ergo videtur quod primus Angelus alios ad peccandum commoverit.

[3974] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Job 61, 25, dicitur de Diabolo in figura Leviathan, quod *ipse est rex super omnes filios superbiae.* Sed secundum philosophum, rex dicitur primus, inquantum movet per suam voluntatem et imperium, sibi subjectos. Ergo videtur quod primus Angelus alios ad peccandum traxerit.

[3975] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod inter peccatum primi Angeli et aliorum non attenditur aliquis ordo nisi secundum quantitatem culpae, quia peccatum primi Angeli ceteris gravius fuit. Sed illud non videtur conveniens, propter hoc quod ex modo loquendi in Scriptura designatur aliqua causalitas primi Angeli ad peccatum aliorum. Et ideo alii dicunt, quod praecessit tam gravitate quam causalitate, et etiam temporis duratione. Sed hoc videtur inconveniens: quia, secundum Damascenum, quod est in hominibus mors, hoc est in Angelis casus; unde sicut morientes in peccatis, statim damnationi subjiciuntur, ita etiam Angelus peccans statim suam damnationem accepit, et a bonorum consortio ejectus est: unde alios non potuisset ad peccandum trahere. Et ideo dicendum, quod peccatum primi Angeli, aliorum peccata praecessit non tantum quantitate culpae, sed etiam causalitate, non tamen duratione; quod quomodo contingat, sic potest videri. Ipse primus Angelus, ut dictum est prius, voluit hoc consequi ut sicut natura alios praecellebat, ita eis quodammodo causa fuisset ultimam perfectionem consequendi: et quia ipse motus desiderii indivisibilis fuit et non continuus, ideo principium ejus non praecessit terminum ipsius: et ideo motus alicujus causatus ab ipso, qui incepit in termino ejus, simul omnino fuit cum ipso, secundum quod hoc quod desideravit, attentavit ut ad actum perduceret, aliis suum desiderium exponendo; et simul cum hoc fuit aliorum visio, et perversus desiderii consensus. Et simile contingit in omnibus operationibus instantaneis, quarum una est causa alterius, quod sunt simul tempore, sicut illuminatio aeris et visio coloris et discretio rei visae, etiam quantum ad sensibilia per accidens.

[3976] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod deformitas consecuta est in primo Angelo ex actu suo, simul cum actu aliorum. Visio autem inferiorum Angelorum non ferebatur in Angelum primum, secundum quod ex actu in ipso relinquebatur deformitas, sed secundum quod ex ipso actus procedebat: quae enim conjuncta sunt tempore, per actum animae separantur, et praecipue quando unum naturaliter praecedit alterum.

[3977] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inferiores Angeli etiam per superbiam peccaverunt, et tamen superiori subesse voluerunt: unde aliquid appetebant sibi ipsis ex quo superbiebant, ut scilicet ipsimet secundum possibilitatem naturalium istorum, gloriam acquirerent, tamen sub Deo, et non sub superioribus Angelis; et quod eam in alios Angelos inferiores transfunderent: et aliquid appetebant ipsi superiori, in quo sibi consentiebant, ut scilicet dictam dignitatem assequeretur: quia eadem ratio erat de uno et de omnibus. Et est simile de illis qui pari ratione se habent ad aliquid acquirendum, et ideo omnes in unum conspirantes, quilibet sibi et aliis desiderat.

[3978] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ista non est propria causa quare peccatum Angeli fuit irremissibile; sed est aliqua congruitas, ut peccatum hominis magis remedietur. Et praeterea non est simile; quia homo peccavit per alium tentantem: sed inferiores Angeli per alium occasionem praestantem.

[3979] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod conversio efficaciam habuit per gratiam, quae non est ex aliqua creatura, sed in aversionem sufficienter virtus creaturae potest. Praeterea non est a veritate remotum quod conversio unius Angeli esset occasio et exemplum conversionis aliorum; immo videtur ex hoc quod dicitur Apocal. 12, 7: *Michael et Angeli ejus praeliabantur cum dracone.*

Articulus 3

[3980] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 tit. Utrum Angelis post casum convenienter assignetur locus

[3981] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignetur locus ipsis Angelis malis post casum. Illi enim qui ex loco nullam impressionem recipit, aequaliter convenit omnis locus. Sed Daemones, cum sint incorporeae substantiae, non recipiunt aliquas impressiones locales et corporales, quia nec illuminantur lumine corporali, nec infrigidantur. Ergo videtur quod nihil sit dictu, quod eis unus locus magis quam alius debeatur.

[3982] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, peccantibus non debetur nisi locus carceralis et poenalis. Sed secundum philosophum, Pythagoras locum ignis dixit esse carcerem. Ergo videtur quod ibi deberent esse post peccatum, et non in aere.

[3983] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, locus debet esse proportionatus locato. Sed Daemones per peccatum sunt obtenebrati. Ergo videtur quod debeatur eis locus circa terram, quae est corpus opacum.

[3984] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, cum Daemonibus debeatur perpetua poena, non debet eis concedi a Deo locus quem desiderent: quia desiderium completum mitigat poenam. Sed Daemones libenter volunt hic esse nobiscum: unde leguntur frequenter petivisse ne in Infernum mitterentur. Ergo videtur quod semper debeant in Inferno esse.

[3985] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, peccatum Daemonis est gravius quam peccatum hominis. Sed animae damnatorum statim ad Inferna descendunt, nec hic nobiscum remanere permittuntur. Ergo videtur quod nec Daemones.

[3986] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, ut dicitur Jac. 2, in quadam Glossa, Daemones quocumque vadunt, secum ignem Inferni portant. Sed ignis ille, cum sit corporalis, agit ex necessitate naturae. Ergo videtur quod ad nos nunquam accedant: quia omnia quae circa nos sunt comburerentur.

[3987] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, quorum est unum pondus in corporibus, est unus locus, sicut omnium gravium centrum, in quod tendunt suo motu. Sed secundum Augustinum, idem est amor in spiritibus quod pondus in corporibus. Cum ergo omnes Daemones per affectum unius vitii peccaverint, videtur quod unus locus tantum eis debeatur.

[3988] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur.

[3989] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod Angelo secundum suam essentiam locus non debetur, ut in 1 Lib. dictum est, distinct. 37, sed solum quantum ad operationem: vel per modum congruentiae sicut in opere contemplationis, vel per modum necessitatis, sicut in his quae circa nos operantur. Operatio autem Angeli secundum naturam suam, cum sit intellectualis substantia, est contemplari: unde omnes in loco contemplationi congruenti, scilicet in caelo Empyreo, creati sunt. Operatio autem gloriae non differt ab operatione naturae eorum, nisi sicut perfectum ab imperfecto; et ideo idem locus debetur Angelis conditis et gloriosis. Sed quantum ad statum culpae vel miseriae, potest eorum operatio tripliciter attendi: aut secundum lucem naturae, quae in eis remansit, quamvis obtenebrata per peccatum; vel quantum ad culpae tenebras, et sic debetur eis locus tenebrosus et poenalis: vel quantum ad ordinem divinae sapientiae, quod ex eorum malitiis bonum elicitur, causa scilicet nostri exercitii; et quantum ad haec tria competit eis aer, praecipue quantum ad mediam sui partem: quia inquantum est diaphanus per naturam lucis consonat eorum naturae perfectae; quantum autem ad turbulentiam competit eis ut poenalis contra culpam; inquantum vero propinquus nobis, competit ad exercitium. Sed Inferni locus competit eis contra culpam, inquantum est horridus et tenebrosus; nostra autem habitatio competit eis propter nostrum exercitium.

[3990] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur esse in loco quasi ex loco corporali aliquid recipientes, sed quasi circa locum operantes aliquid proprietatibus loci consonum.

[3991] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inter alia corpora generabilia et corruptibilia ignis est subtilissimus, et plus habet de luce: unde Angelis obtenebratis non competit: unde magis Deus et boni Angeli secundum metaphoras ab igne sumptas describuntur, ut dicit Dionysius. Pythagoras autem loquitur de igne quem in medio universi ponebat, ut ibidem dicitur et hunc nos dicimus esse ignem Inferni, qui est horridus et tenebrosus, et locus poenalis Daemonum.

[3992] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pars aeris juxta terram est lucidior et calidior ea quae est in media regione aeris: quia ex reflexione radiorum solis multiplicatur splendor et calor in aere qui est juxta terram: unde vapores resoluti ex aqua et terra elevantur, et ubi invenitur minor calor propter distantiam a loco reflexionis, vapor ille dimittitur naturae suae, unde infrigidatur et condensatur, sicut aqua calefacta separata a calefaciente: et propter hoc locus ille est frigidus et tenebrosus, et exinde descendunt pluviae et grandines, et venti, et hujusmodi. Et ideo ratio supponebat falsum.

[3993] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod circa nos sunt, nullo modo eorum poena minuitur; nisi quod sibi poenale aestimant non posse nobis nocere, sicut quando in Inferno sunt.

[3994] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod error Graecorum est ponentium nullam animam ante diem judicii neque in Infernum neque in caelum ire: et est derivatus a fabulis Pythagoricis et poetarum, qui ponebant animas occisorum circuire sepulcrum usque ad vindictam mortis, et iterum non redire ad comparem stellam ante completum periodum vitae, quae ante terminum immatura morte finita est. Sed quod statim animae damnatorum ad Inferna descendant, probatur in littera ex iustis, qui illuc descendebant, et Job 21, 13: *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt.* Luc. 15, 22: *mortuus est dives, et sepultus est in Inferno.* Et similiter quod sancti statim in caelos ascendant, probatur ex hoc quod habetur 2 Corinth. 5, 1: *scio enim quod si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus.* Et tamen utrique circa nos aliquando apparent ad utilitatem nostram, sicut Angeli beati huc ad nos accedunt. Nec est simile de animabus damnatorum et Daemonibus; quia Daemones secundum gradum naturae suae constituti erant supra nos, ut ex eis aliqua utilitas nobis proveniret; nec hoc omnino per eorum peccatum deperire debuit: unde dati sunt nobis in exercitium, quod animabus non competit.

[3995] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt poenam sensibilem ipsorum Daemonum dilatam esse usque ad diem judicii; sed hoc videtur esse et contra sanctorum auctoritates, et contra rationem divinae justitiae, quae statim animas damnatorum poenae infernalis ignis adjudicat, quarum tamen peccatum non est majus peccato Daemonum. Et ideo alii dicunt, quod in igne infernali semper ardent, quem etiam semper secum deferunt; non tamen ignis ille alia corpora comburit, quia agit ut instrumentum divinae justitiae in illa tantum quae ad talem poenam addicta sunt. Sed cum sint incorporei, non videtur probabile quod ignem corporalem secum deportent. Unde dicendum, quod semper igne infernali ardent, non tamen eis semper praesente secundum locum; quia non agit corporali modo calefaciendo et desiccando, sed modo spirituali: unde non requiritur determinata distantia, sicut in actione corporali.

[3996] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod tria dicta loca debentur cuilibet Daemoni secundum diversas conditiones, ut dictum est.

Articulus 4

[3997] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 tit. Utrum in Daemonibus sit ordo

[3998] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Daemonibus non sit ordo. Dicitur enim Job 10, quod in terra miseriae et tenebrarum nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat. Illius autem terrae Daemones sunt incolae. Ergo in eis non est aliquis ordo.

[3999] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, in quibuscumque est ordo praelationis, est aliqua concordia pacis. Sed Daemones videntur esse discordes: quia, ut dicitur Proverb. 13, 10, *inter superbos semper sunt jurgia.* Ergo et cetera.

[4000] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, ordo praelationis cujuslibet est secundum aliquam regulam juris. Sed voluntas Daemonum nullo jure dirigi potest. Ergo non potest in eis esse ordo praelationis.

[4001] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, superiores Daemones gravius peccaverunt secundum quod naturalia meliora acceperant, per quae stare possent. Sed illi qui magis peccaverunt, gravius debent puniri. Ergo non videtur probabile quod praelationem super alios acceperint.

[4002] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, inter homines damnatos non ponitur aliquis ordo praelationis. Sed hominum damnatorum et Daemonum est una damnatio. Ergo videtur quod nec in Daemonibus sit aliquis ordo.

[4003] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Job 61, de squamis Leviathan, per quas membra Diaboli significantur, quod *una uni adhaerebit, et tenentes se nequaquam separabuntur.* Ergo videtur quod sit inter eos aliqua concordia, et ordo praelationis.

[4004] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod ordinem praelationis in Daemonibus esse congruit eorum naturae, divinae sapientiae et propriae nequitiae. Ex natura enim quidam aliis superiores fuerunt: et quia peccatum naturam non tollit, consequitur etiam post peccatum, ut quidam aliis superiores remaneant. Ad sapientiam etiam divinam pertinet ut quae a Deo sunt, ordinata sint ab eo a quo omnis potestas est, ut dicitur Rom. 13; et ideo potestas Daemonum ad exercendum homines, et puniendos damnatos, a Deo est; et ideo ordinata per gradus praelationis debet esse. Similiter ex nequitia sua humano generi adversantur: amicos autem esse eos qui unius inimici sunt, consequitur: et ideo ut magis hominibus noceant, quasi ad invicem confoederantur, ut concorditer et ordinate impugnent.

[4005] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ibi omnino removebitur ordo in finem beatitudinis, a quo irrecuperabiliter ceciderunt; erit tamen in eis ordo potestatis, quae magis a Deo quam ab ipsis est.

[4006] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, quantum in ipsis est, Daemones nunquam concordiam haberent; sed ad aliquid unum efficiendum concordant: non enim est probabile quod benevolentiam aliquam ad invicem habeant, sed solum concordiam ad actum aliquem.

[4007] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in quolibet malo oportet aliquid boni remanere, cum non totum per malum corrumpatur; ita etiam in actibus injustitiae potest aliquis ordo juris remanere, sicut patet in latronibus, qui alios injuste spoliantes, inter se aliquam formam justitiae habent, dum sibi invicem fidem servant; et ita in Daemonibus esse potest.

[4008] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per potestatem habitam, in nullo eorum poena mitigatur; quin potius quanto sunt superiores officio, tanto etiam graviori sunt subjecti tormento: unde dicitur Sapient. 6, 7: *potentes potenter tormenta patientur.* Nec potestas eis datur in praemium, sed in divinae sapientiae obsequium.

[4009] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod homines non sunt sibi invicem praeeminentes secundum ordinem naturae, et etiam non ordinantur damnati in exercitium aliorum vel in punitionem; et ita non est similis ratio de Daemonibus et hominibus.

Articulus 5

[4010] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 tit. Utrum Daemones qui vincuntur a sanctis, detrudantur in Infernum

[4011] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Daemones qui a sanctis vincuntur, non retrudantur in Infernum. Infligere enim poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Sed hoc non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo et cetera.

[4012] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, Christus efficacius vicit suum tentatorem quam alii sancti. Sed Lucifer qui Christum tentavit, non est omnino a tentationis officio seclusus: quia tempore Antichristi gravissime homines tentabit. Ergo multo minus alii.

[4013] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, quanto pauciores sunt tentatores, tanto levior est tentatio. Cum ergo continue a sanctis aliqui Daemones vincantur, si a tentatione qui vincuntur cessarent, in fine mundi levissima esset tentatio; quod falsum est. Ergo et primum.

[4014] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, Daemones sunt ordinati a Deo ad nostrum exercitium. Si ergo omnino a tentationis exercitio cessarent, omnino ad nihil ordinati essent: quod non competit divinae sapientiae, quia nihil inordinatum reliquit. Ergo et cetera.

[4015] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, pugnantibus debet institui aequalis conditio a justo judice. Sed Daemones nos vincentes nostrum exercitium minuunt. Ergo videtur quod similiter sit e converso.

[4016] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, hoc potest probari justitia humana, quae pugilem victum ad pugnam ulterius non admittit.

[4017] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod omnes concedunt, Daemonem victum aliquo modo a tentatione cessare; sed circa hoc, scilicet qualiter cesset, sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod hoc modo repellitur, quod nec ipsum nec alium tentare possit, nec de eodem nec de alio peccato. Quidam vero dicunt, quod potest tentare de alio peccato, non autem de eodem, nec ipsum vincentem nec alios: et hae duae ponuntur in littera. Alii vero dicunt, quod ex quo aliquis perfecte de uno vitio Daemonem tentantem vincit, non potest de eodem vitio ab eo tentari, sed de alio potest; alios autem tentare potest et de eodem vitio et de alio. Haec autem opinio habet causam magis manifestam: quia ille dicitur perfecte Diabolum vincere de aliquo vitio in quo omnino vincuntur passiones ad vitium illud inclinantes, sicut est in illis in quibus acquiritur habitus virtutis consuetudinalis; et tunc non remanet magna pronitas ad peccatum illud; et ideo a Diabolo non tentatur de hoc peccato, qui vires ejus cognoscit. Aliarum autem opinionum ratio potest esse, quia cum caritas bona opera communia faciat in tota Ecclesia, ex victoria unius omnes aliquod commodum reportant, dum eorum hostes vincuntur. Quid tamen horum verius sit, ignotum est: quia nec ratione nec auctoritate multum confirmari potest.

[4018] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Daemonum voluntas semper manet in eadem obstinatione ad nocendum hominibus; et ideo magis prodest quod removeantur a pugna, quia per hoc potestas impugnandi compescitur, quorum iniqua voluntas non minuitur nec augetur.

[4019] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illi qui etiam ponunt Daemones ab omni tentatione cessare, intelligunt ad tempus determinatum, post quod iterum ad pugnam redeunt.

[4020] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium.

[4021] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod malum eorum semper est ordinatum per poenam, quam et ipsi semper sustinent, et in Inferno damnatis infligunt.

Expositio textus

[4022] Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 5 expos. *Draco de caelo cadens secum traxit tertiam partem stellarum.* Per draconem intelligitur ipse Lucifer: per caudam suasio, qua aliis suum desiderium expressit: per stellas Angeli naturali luce fulgentes, quorum tertia pars cecidisse dicitur, non quantum ad numerum, sed quantum ad qualitatem; quia qui remanserunt, sunt Deo adhaerentes assistendo et ministrando; et alii per aversionem ceciderunt. *Adversus principes et potestates mundi hujus.* Sciendum quod quamvis probabile sit aliquos cecidisse de singulis ordinibus, non tamen Daemones nominantur ab illis ordinibus quorum nomina sumuntur ex donis gratiae gratum facientis, sicut Seraphim nominantur ab incendio caritatis, et throni ab inhabitatione divina; sed ab aliis, quorum nomina sumuntur ex gratiis gratis datis, quae ad scientiam et potentiam pertinent. *Quamdiu durat mundus.* Contra, semper remanebunt in diverso gradu naturae et poenae. Ergo semper remanebit ordo. Et dicendum, quod dicitur cessare praelatio bonorum et malorum spirituum quantum ad actus quos circa nos exercent, vel custodiendo vel tentando.

Distinctio 7

Prooemium

[4023] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 pr. Determinatis his quae pertinent ad naturae conditionem quantum ad bonos et malos Angelos communiter, hic consequenter tractat ea quae pertinent ad eorum potestatem et virtutem; et dividitur in partes duas: in prima determinat eorum potestatem respectu operationum quas in seipsis habent; in secunda respectu illarum operationum quas in alia exercent, ibi: *quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur.* Circa primum duo facit: primo ostendit eorum virtutem respectu operationum voluntatis vel liberi arbitrii; in secunda respectu operationis intellectus, ibi: *et licet mali Angeli ita per malitiam sint obdurati, vivaci tamen sensu non sunt penitus privati.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo inducit quamdam quaestionem: quam primo movet, ibi: *sed cum nec boni peccare possint, nec mali bene velle, vel bene operari; videtur quod jam non habeant liberum arbitrium*; secundo determinat eam, ibi: *ad quod dicimus* et cetera. Circa quod primo confirmat illud verum quod in objectione supponebatur, scilicet quod boni Angeli et mali habent liberum arbitrium; secundo respondet ad objectionem, ibi: *quod ergo Hieronymus ait (...) accipi oportet secundum statum in quo creata sunt. Quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur.* Hic ostendit eorum virtutem in operationibus quas in subjectam materiam exercent; et circa hoc tria facit: primo enim ostendit hujus virtutis principium collativum, et finem. Secundo ostendit operandi modum, ibi: *nec putandum est, istis transgressoribus Angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam.* Tertio ostendit impedimentum operandi sua virtute, ibi: *illud quoque sciendum est, quod Angeli mali quaedam possunt per naturae subtilitatem, quae tamen non possunt propter Dei vel bonorum Angelorum prohibitionem.* Circa secundum tria facit: primo excludit duplicem modum falsum; secundo ostendit modum verum, ibi: *omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in corporeis mundi hujus elementis latent*; tertio proponit exemplum primo in corporalibus actionibus, ibi: *sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum (...) ita non solum malos sed nec bonos Angelos fas est putare creatores*: secundo in spiritualibus, ibi: *sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus (...) ita* *creationem rerum visibilium Deus interius operatur*. Hic est triplex quaestio. Prima de statu liberi arbitrii in bonis et in malis Angelis. Secunda de cognitione malorum. Tertia de virtute eorum. Circa primum quaeruntur duo: 1 de confirmatione bonorum Angelorum; 2 de obstinatione malorum.

Articulus 1

[4024] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 tit. Utrum Angeli boni possint peccare

[4025] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli possint peccare. Quia, secundum philosophum, potestates rationales sunt ad opposita. Sed liberum arbitrium quod in Angelis bonis manet, est rationalis potestas, quia est facultas rationis et voluntatis secundum Augustinum. Ergo videtur quod si possunt bene velle, quod etiam possint peccare.

[4026] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut corruptibile nunquam mutatur ut fiat aeternum, ut dicit philosophus in 1 caeli et mundi, ita videtur, quod mobile nunquam fiat immobile. Sed liberum arbitrium Angeli fuit in statu creationis mobile in peccatum. Ergo nunquam factum est immobile.

[4027] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliqua virtus magis est determinata ad unum, minus est libera, sicut patet in virtutibus naturalibus quae per necessitatem agunt. Sed arbitrium Angeli est liberius post confirmationem quam ante, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non sit determinatum tantum ad bonum sed possit etiam in peccatum.

[4028] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, nulla ratio laudabilitatis subtrahenda est a bonis Angelis. Sed haec est ratio laudis in hominibus quod non peccent cum peccare possint; sicut Eccli. 31, 10, in laudem boni viri dicitur: *qui potuit transgredi et non est transgressus*. Ergo videtur quod hoc etiam in Angelis sit.

[4029] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, immobilitas est de ratione felicitatis, ut dicit philosophus. Non enim aestimandum est felicem esse chamelaeonta. Sed si peccarent, moverentur a statu rectitudinis. Ergo beati Angeli peccare non possunt.

[4030] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, motus non est in termino, sed in via ad terminum. Angeli autem non sunt viatores. Ergo moveri in peccatum non possunt.

[4031] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit; ita et hoc Angelus habet per gratiam confirmationis: quod sic patet. Principium mutationis et causa est rei possibilitas; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam, nec mutari nec deficere potest: illud autem cui admiscetur potentia quae tamen tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari secundum quod esse et completionem suam non nisi ab alio habet; sed ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam. Hujusmodi autem exemplum sumi potest in naturalibus et intellectualibus. Invenitur autem in naturalibus quorumdam potentia naturalis omnino completa et per suum esse et per suam formam; et ideo esse indeficiens habent, sicut patet in corporibus caelestibus, quorum potentia non est susceptiva alicujus alterius esse vel formae, unde elongata sunt a privatione et per consequens a corruptione. Sed materia aquae non tota completur per formam aquae hoc modo ut reducatur in omnem perfectionem possibilem per eam; unde simul cum forma aquae manet privatio formae aeris, et ideo haec corruptibilia sunt. Et similiter patet in intellectualibus: quia principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis. Ante enim quam ad ipsum deveniatur per inquisitionem resolventem, ita adhaeretur uni parti, ut relinquatur quaedam pronitas ad partem aliam per modum dubitationis: sed quando resolvendo pervenitur ad primum principium per se notum, firmatur ad unum cum impossibilitate alterius. Similiter est de voluntate Angeli beati, ad quem ita se habet lumen gratiae vel gloriae, et virtus, sicut formae vel actus in naturalibus et finis ultimus in moralibus, et principium primum in speculativis: quia secundum philosophum finis in voluntariis operationibus est sicut principium in speculativis. Unde cum per lumen gloriae perfecte ultimo fini conjungantur per fruitionem plenam, ejus bonitate affecti toti in contrarium deflecti non possunt.

[4032] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem: et haec non eliguntur nisi secundum regulam finis quae est in aestimatione; et ideo de fine non potest voluntas contrarie se habere. Voluntas enim non potest esse de miseria neque de malo inquantum hujusmodi, sed semper est de bono et de beatitudine: ad quam tamen consequendam possunt homines diversas vias eligere, scilicet secundum quod in illis melius existimant se posse felicitatem consequi; unde potest esse error in electione eorum quae sunt ad finem ipsum; et ideo apud illos quorum est indeficienter recta aestimatio finis, sicut apud Angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntatem alicujus eorum quae a fine deordinant, cujusmodi est voluntas peccati. Sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat; et sic salvatur proprietas rationalis potestatis, inquantum possunt hoc facere vel non facere; quamvis non possint in haec opposita, bonum et malum.

[4033] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est possibile ut in eodem subjecto succedant sibi corruptibilitas et incorruptibilitas, vel mobilitas et immobilitas, ita quod utrumque reducatur in ejus principia naturalia. Et sic etiam dicimus, quod liberum arbitrium Angeli, quod per naturam mobile erat, non est factum per naturam immobile, sed per gloriam.

[4034] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potestas Angeli nunquam determinatur ad unum nisi in actibus conjungentibus fini, quin possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel illud facere; non tamen potest propter hoc peccare: quia secundum Anselmum in Proslogio posse peccare non est liberum arbitrium nec pars libertatis: quia liberum arbitrium est libertas eligendi hoc vel illud eorum quae in finem ducunt.

[4035] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod laudabilitas non dependet essentialiter a potestate peccandi sed a voluntate adhaerente bono: alias virtuosus, in quo est minor mobilitas ad peccandum, esset minus laudabilis in actu suo, quam carens virtute et bonum operans. Sed potestas peccandi est signum laudabilitatis respectu laudantium, inquantum ostendit non coacte voluntatem bono adhaerentem.

Articulus 2

[4036] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 tit. Utrum Daemones possint bonum facere

[4037] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Daemones possint bonum facere et non sint obstinati in malo. Natura enim intellectualis ordinata est ad beatitudinem, cujus facta est capax. Sed in Daemonibus manet natura post peccatum. Ergo non sunt adeo obstinati quin possint bonum velle et beatitudinem consequi.

[4038] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, quod Daemones bonum appetunt, ut esse vivere et intelligere. Sed bona appetendo habet quis bonam voluntatem. Ergo videtur quod Daemones bonam voluntatem habere possint.

[4039] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, synderesis in Daemonibus non est extincta: alias vermem conscientiae non haberent: sed actus synderesis est remurmurare malo; hoc autem bonum est. Non ergo omnis eorum actus malus est.

[4040] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Jac. 1 dicitur, quod Daemones credunt et contremiscunt. Sed utrumque horum bonum est. Ergo eorum aliquis bonus est actus.

[4041] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, omni actu peccati aliquis in malitia crescit, et in merito majoris poenae. Si ergo Daemones omni actu suo peccant, videtur, quod poena eorum in infinitum crescat, cum obstinatio reatum poenae non tollat: aliter enim ex sua malitia commodum reportarent. Ergo poena eorum in infinitum crescit, quod est inconveniens.

[4042] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Augustinus, dicit: *Daemones nec mala voluntate carere possunt, nec poena.* Sed ex mala voluntate nunquam procedit nisi actus malus.

Ergo videtur quod omnis eorum actus malus sit.

[4043] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut Angeli per conversionem effecti sunt boni, ita Daemones per aversionem facti sunt mali. Sed Angeli beati malum facere non possunt, ut prius dictum est. Ergo nec Daemones bonum.

[4044] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in Daemone est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala: cujus malitiae ipsi sunt causa; et ideo omnis actus naturae eorum bonus est, sed actus voluntatis eorum est malus. Actum autem malum contingit esse dupliciter; aut quantum ad substantiam actus, sicut malus actus voluntatis est fornicari vel mentiri; aut quantum ad modum agentis, sicut cum quis appetitu laudis dat eleemosynas. Possunt ergo Daemones aliquem bonum actum ex genere facere, nullo tamen modo bona voluntate: cujus obstinationis ratio diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod liberum arbitrium Angeli medium est inter divinum et humanum in hoc quod divinum immobile est ante electionem et post, humanum vero mobile ante et post; angelicum vero mobile ante sed immobile post. Sed haec ratio supponit illud cujus causa quaeritur, scilicet immobilitatem post Angelorum electionem. Et praeterea secundum hoc non posset assignari ratio confirmationis et obstinationis hominum defunctorum. Alia ratio assignatur, quia cum Angelus sit indivisibilis, ad quodcumque se convertit, totaliter convertitur. Sed haec videtur insufficiens: quia quamvis sit indivisibilis in essentia, est tamen divisibilis virtute, secundum quod virtus ejus ad multa se extendit, et hoc est secundum objecta; et secundum quod magis et minus alicui se applicat, et hoc est secundum intensionem et remissionem actus. Unde non oportet quod sua operatio procedat ab eo secundum totam suam virtutem, cum sit dominus sui actus. Alia ratio sumitur per hoc quod homo per alterum cecidit; unde decuit quod haberet reparatorem, per quem resurgeret: Angelus vero per seipsum: et ideo impossibile est ejus ruinam reparari: quia per se non potuit resurgere, nec decuit alium reparatorem habere. Sed hoc etiam non videtur sufficiens: quia per se vel per alium cadere, sunt circumstantiae peccati, quae in infinitum aggravare non possunt, ut peccato recuperabilitas auferatur. Et praeterea etiamsi homo nunquam reparatus esset, non tamen propter hoc obstinatus esset, ut patet in infidelibus, qui reparationis beneficium non consequuntur, quorum non omnes actus peccata sunt, ut infra dicetur, dist. 31: et ita etiamsi casus Daemonis sit irreparabilis, non ex hoc sequitur obstinatio voluntatis in malo qualis in ipso est. Alia ratio est, quia Angelus peccavit contra deiformem intellectum; homo autem contra dictamen rationis, ut patet ex Dionysio; et ideo peccatum Angeli fuit multo gravius et irrecuperabilius: quia ratio est intellectus quasi obumbratus, secundum quod dicit Isaac in Lib. de definitionibus, quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Sed hoc etiam non videtur sufficiens; quia intellectus angelicus et ratio humana non improportionabiliter distant, sicut recuperabile et irrecuperabile; cum utrumque finitum sit. Alia ratio assignatur, quia natura hominis tota corrupta est per peccatum ejus in quo originaliter erat, non autem tota natura angelica; unde magis indigebat reparatione humana natura quam angelica. Sed hoc non videtur sufficiens: quia, secundum hoc, si primo homine non peccante, aliqui de filiis ejus peccassent, eorum peccatum irreparabile foret. Et praeterea in quolibet Angelo est natura secundum speciem ab alio differens; et ideo eo peccante tota natura suae speciei vitiata est. Et ideo oportet aliter dicere, ut inveniatur eadem ratio obstinationis in hominibus damnatis et in Angelis peccantibus: quia, secundum Damascenum, quod est in Angelis casus, hoc est in hominibus mors. Dicendum est ergo, quod sicut impossibile est a voluntate indeclinabiliter adhaerente recto fini procedere opus peccati; ita e contrario impossibile est a voluntate adhaerente inconvertibiliter perverso fini aliquod rectum opus provenire. Peccatum autem voluntatis contingit dupliciter circa finem; vel ex passione deducente rationem ab actuali consideratione recti finis; et talis peccator poenitens est passione cessante; vel ex malitia, quae, secundum philosophum in 7 Ethic., est corruptiva finis. Dicitur enim ex malitia peccare qui ex electione pravi finis peccat, eo quod qualis est secundum habitum, talis finis videtur ei; ut qui habet habitum luxuriae, delectationem veneream sibi ponit finem. Et cum error circa finem in operabilibus sit sicut error circa prima principia in speculativis, circa quae errantem non contingit ex aliis magis notis dirigi; oportet quod sic peccans sit impoenitens, ut dicit philosophus ibidem. Ergo de peccato nullus potest poenitere, nisi vel passione cessante, vel habitu remoto, quo malum finem eligebat. Removeri autem habitum non est possibile nisi in eo qui est in statu viae et mutabilitatis. Unde quandocumque aliquis devenit ad terminum viae, non potest deflecti ab eo fine cui adhaesit, sive sit bonus sive malus. Finis autem viae hominis est mors sua; finis autem Angeli est terminus electionis suae, qua bono adhaesit vel malo. Unde sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo; ita et Angeli post conversionem vel aversionem. Datur autem homini longior via quam Angelo, quia erat magis a Deo distans, et oportebat quod in ejus cognitionem inquirendo perveniret; Angelus autem statim deiformi intellectu sine inquisitione in divina pervenire potuit.

[4045] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in Daemonibus remanet naturalis potentia ad bonum, ut remota et indisposita et per contrarium habitum depravata, qua possent benefacere, si vellent; sed velle non possunt, quia habitus malitiae ab ejus voluntate removeri non potest, quia jam in statu viae non est.

[4046] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum in Angelis natura sit bona, oportet quod naturalis appetitus eorum bonus sit; qui tamen per circumstantias depravatur, quas apponit deliberativa voluntas, inquantum volunt esse et vivere sub tali deformitate peccati, sicut luxuriosus desiderat vivere in sua turpi delectatione.

[4047] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam synderesis in Daemonibus non remurmurat culpae, sed poenae; et in hoc magis peccant, ordinationi divinae justitiae renitentes. Sed hoc non videtur verum, quia impossibile est quod aliquid non renitatur suo contrario. In synderesi autem sunt universalia principia juris naturalis; unde oportet quod remurmuret omni ei quod contra jus naturale fit. Sed tamen istud murmur est actus naturae. In Daemonibus enim voluntas perversa repugnat, secundum quam claudunt suas virtutes inspectivas ab omni consideratione, ut dicit Dionysius.

[4048] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis isti actus in se boni sint, non tamen bene fiunt: quia coacte et non ex electione bonum quodcumque operantur.

[4049] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod eorum culpa et poena crescere potest usque ad diem judicii. Sed hoc non videtur verum: quia cum non sint in statu viae, sicut non in bonum, ita nec in pejus mutari possunt. Unde dicendum, quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere, non quantum ad intensionem malitiae, sed quantum ad multiplicitatem actus. Poena etiam essentialis non crescit, sed accidentalis, quae est ex multitudine damnatorum, sicut est etiam de praemio bonorum Angelorum.

Quaestio 2

Prooemium

[4050] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 pr. Deinde quaeritur de cognitione Daemonum; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum Daemones vigeant acumine scientiae; 2 de divinatione quae per eos fit.

Articulus 1

[4051] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 tit. Utrum Daemones sint acutae scientiae

[4052] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Daemones non sint acuti scientia, sicut in littera dicitur. Sicut enim dicit Dionysius: *malum Daemonis est furor irrationalis, amens concupiscentia, et phantasia proterva.* Haec autem omnia habitudinem cognitionis important. Ergo videtur quod scientiae acumine non polleant.

[4053] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophos natura substantiarum intellectivarum perficitur intellectu et voluntate. Sed sicut voluntas perficitur per appetitum boni, ita intellectus per cognitionem veri. Cum ergo voluntas eorum non possit in bonum, videtur quod nec intellectus in verum.

[4054] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, revelatio supernorum spirituum fit per illuminationem. Sed Daemones cum sint in perpetuis tenebris, illuminari non possunt. Ergo nec aliqua cognoscere possunt revelatione bonorum Angelorum.

[4055] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, cognitio per experientiam longi temporis est accipientis scientiam a rebus; quia ex multis memoriis fit unum experimentum, ut in principio metaphysicae dicitur; memoria vero a sensu oritur. Angeli autem cognitio non est ex rebus accepta. Ergo per experientiam longi temporis cognitionis acumen non habent.

[4056] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in littera auctoritatibus sanctorum probatur: quod etiam eorum nomen ostendit, quia Daemones dicuntur quasi sapientes.

[4057] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 s. c. 2 Item Dionysius dicit: *data autem angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed manere integra et splendidissima.* Sed inter alia attributa naturalia Angelorum unum fuit perspicacitas intelligentiae. Ergo hoc adhuc in eis manet.

[4058] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum peccatum non tollat naturam, sed tantum diminuat habilitatem ad bonum, secundum quod facit magis a gratia distare, oportet in Daemonibus lumen intellectuale perspicuum remanere, quia natura eorum intellectualis est. Cognitio autem eorum de rebus est duplex. Quaedam enim sunt quorum cognitio per causas naturales vel signa haberi nondum potest; et talia non nisi revelatione supernorum spirituum cognoscunt. Quaedam vero sunt quorum cognitio per naturam haberi potest; et hoc dupliciter: vel per causas determinatas ad effectus naturales; et talia cognoscunt per subtilitatem naturae suae, inquantum in eis resplendent similitudines totius ordinis universi; vel per aliqua signa, ex quibus ut in pluribus potest alicujus cognitio haberi, sicut medici prognosticantur de sanitate vel de morte; et talia cognoscunt per experientiam temporum, secundum quod talibus signis pluries tales effectus concurrerunt.

[4059] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod furor et concupiscentia et phantasia non sunt in Daemonibus proprie, sed metaphorice, cum pertineant ad sensitivam partem, quae non est in Angelis. Omnis enim defectus animae qui in nobis accidit, vel est ex phantasia quantum ad cognitionem, cujus proprium est falsitas, secundum philosophum, vel ex passionibus irascibilis et concupiscibilis quantum ad affectionem: et ideo voluntas Daemonum inordinate detestans et appetens aliquid, dicitur furor et concupiscentia; et intellectus suus deordinatus, dicitur phantasia. Haec autem deordinatio intellectus est ex prava voluntate: et ideo dicitur phantasia proterva, quia protervus est qui pertinaciter verum impugnat. Irrationalitas autem et amentia, furor et concupiscentia important obliquitatem voluntatis a recto judicio intellectus vel rationis; et ignorantiam non speculationis, sed electionis, secundum quam omnis malus est ignorans.

[4060] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas est domina sui actus magis quam intellectus, qui ipsa rei veritate compellitur; et ideo secundum actum voluntatis homo dicitur malus vel bonus, quia actus voluntatis est actus hominis, quasi in ejus potestate existens; non autem secundum actum intellectus, cujus ipse non est dominus.

[4061] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod revelatio supremorum spirituum facta Daemonibus, non est per modum illuminationis, ita quod lumen intellectuale Daemonis vigoretur per applicationem claritatis luminis angelici, sed per modum locutionis; ita quod sibi exponuntur cognoscibilia quaedam per modum quo prius non exponebantur, sicut infra patebit, dist. 11.

[4062] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis cognitionem a rebus non accipiat Daemon, tamen acuitur ejus scientia per longitudinem temporis: per speciem enim rei quam habet innatam cognoscit rem, et ea quae in re sunt; sed antequam determinetur causa contingens, et praecipue ad utrumlibet, non est in ea effectus ejus, unde non potest in ipsa cognosci; qui tamen, cognita ipsa, cognoscitur quando jam ad effectum determinata est.

Articulus 2

[4063] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 tit. Utrum per Daemones possit fieri divinatio

[4064] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per Daemones divinatio fieri non possit. Praenuntiatio enim futurorum, divinitatis est signum: unde dicitur Isaiae 41, 23: *ventura quoque annuntietis, et dicemus, quod dii estis.* Sed Daemones sunt omnino divinitatis expertes. Ergo per eos divinatio de futuris fieri non potest.

[4065] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, bonorum prophetarum est veritatem de futuris praedicere, ut dicitur Hierem. 28, quod iste est propheta quem misit dominus, cujus verbum evenit. Si ergo homines virtute Daemonum vera de futuris divinando praenuntiant, videtur quod qui per revelationem Daemonum prophetant, veri prophetae dicendi sint.

[4066] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, non est cognitio rei nisi per speciem ejus. Sed species eventus futuri non potest per Daemonem in anima fieri, nisi Daemon species causaret. Ergo videtur quod per ipsum divinatio fieri non possit.

[4067] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, mentem hominis nullus formare potest, nisi solus Deus, ut Augustinus in littera dicit. Sed non potest cognitio alicujus accipi nisi mens alicujus aliquo lumine formetur. Ergo videtur quod per Daemones praecognitio futurorum accipi non possit.

[4068] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 5 Sed contra, in Daemonibus est potentior virtus intellectiva quam in hominibus. Sed homo potest alteri denuntiare quod scit futurum. Ergo et Daemones. Sciunt autem quaedam futura, cum etiam quorumdam futurorum cognitio ab hominibus habeatur, ut ab astrologis et medicis. Ergo per Daemones divinatio fieri potest.

[4069] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, quando anima retrahitur a motibus exterioribus circa corpus, ut in somno, quorumdam futurorum praecognitionem accipit: non enim omnino negandum est divinationem fieri in somniis, ut dicit philosophus. Sed Daemones circa regimen corporis non occupantur. Ergo videtur quod futurorum cognitionem et habere, et aliis conferre possint.

[4070] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod futurorum quaedam sunt determinata in suis causis, quaedam vero non habent causas determinatas, sicut quae sunt ad utrumlibet. Quilibet autem effectus, secundum quod in causa sua determinatur, in ea potest cognosci. Si enim determinatur in ea ut ex qua necessario contingat, certitudinarie cognoscetur; sicut sunt ea quae circa motum caeli accidunt, ut ortus et occasus, et eclipses, et conjunctiones luminarium: quae omnia multo melius Daemones sciunt per species causarum innatas, quam astrologus per artem. Si autem determinentur in causis ut ex quibus frequenter contingant, cum potestate tamen deficiendi in minori parte propter impedimentum ex parte agentis, vel ex parte recipientis actionem; eorum praecognitio non certitudinalis, sed conjecturalis haberi potest; et hoc modo astrologus praedicit quaedam futura quae consequuntur ex motibus caeli in istis inferioribus, quae tamen impediri possunt propter defectum inferiorum causarum; et haec praecognitio tanto magis ad certitudinem accedit, quanto ad unum effectum plures causae concurrentes cognoscuntur, et quanto virtus causae melius scitur; unde Daemones subtilissimi sunt in talium futurorum praecognitione. Sed ea quae non habent causas determinatas, ut quae sunt ad utrumlibet, vel in minori parte, non possunt cognosci in causis suis, sed in seipsis tantum, ut praesentia sunt: unde eorum praecognitio solius Dei est, cui ab aeterno praesentia sunt, et cui Deus revelare voluerit: et talium futurorum cognitionem nec homines nec Daemones habere possunt, nisi revelatione supernorum spirituum. Ea vero quae ipsi Daemones praecognoscunt, revelare possunt, non quidem objiciendo se animae sicut in speculum, in quo videntur quae in speculo relucent, ut quidam dicunt: quia anima humana, ad minus secundum statum viae, non videt ea quae sunt a materia separata, nisi quatenus ex phantasmatibus in eorum cognitionem venit. Nec iterum species quae sunt in intellectu angelico, sunt proportionatae intellectui humano, cum multo simpliciores sint, et universaliores. Unde sicut species quae sunt in intellectu imaginatio non potest comprehendere, nec sensus species quae sunt in imaginatione; ita nec intellectus humanus, secundum statum viae, species quae sunt in intellectu angelico. Sed Angelus bonus vel malus aliter ea quae cognoscit, revelare potest, scilicet per applicationem luminis sui ad phantasmata, sicut applicatur lumen intellectus agentis, ut ex eis quaedam intentiones in intellectu eliciantur; et quanto lumen fuerit fortius et perfectius, tanto plures et certiores cognitiones elicientur. Et ideo ex phantasmatibus illustratis lumine angelico resultat aliquorum cognitio in intellectu possibili hominis, ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis humani non sufficeret, cum lumen ejus sit debilius lumine Angeli.

[4071] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod futura secundum quod habent determinationem in causis suis, accedunt ad rationem praesentium, inquantum jam quodammodo sunt determinata in causis suis: et ideo eorum praecognitio non proprie dicitur divinatio; ut quando medicus praedicit sanitatem futuram, et astrologus eclipsim vel pluviam, et aliquod hujusmodi; nisi forte apud eum quem latet ordo causae ad causatum: unde in illis quae omnibus nota sunt, nullus dicit divinationem esse, ut solem oriri cras; sed divinatio proprie est eorum quae causas determinatas non habent: haec enim praecognoscere, solius Dei est, a cujus actus usurpatione, divini vocantur qui futuris praenuntiandis intendunt.

[4072] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod falsi prophetae distinguuntur a veris quantum ad tria ad minus. Primo quantum ad revelationis auctorem: quia boni prophetae futura praedicunt divino lumine, mediantibus bonis Angelis inspirati; sed falsi prophetae vel sequuntur spiritum suum, nihil videntes, sed mendacia confingentes, vel per revelationem immundi spiritus. Secundo quantum ad intentionem praenuntiationis: quia falsorum prophetarum finis est aliquod lucrum temporale; unde dicitur Ezech. 13, 19: *violant me ad populum meum propter pugillum hordei et fragmen panis*; vel saltem ipsius Daemonis revelantis intentio perversa est, qui deceptionem intendit: sed prophetarum bonorum tota intentio in rectum finem ordinatur. Tertio quantum ad certitudinem praenuntiatorum: quia bonorum prophetia innititur divinae praescientiae, quae omnium futurorum eventus intuetur; sed praenuntiatio malorum prophetarum innititur praescientiae Daemonum, quae conjecturalis est.

[4073] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Daemon potest aliquod ignotum manifestare sine causatione novae speciei, dupliciter: aut ex speciebus in imaginatione servatis, diversimode compositis et divisis, et fortiori lumine illustratis, alias intentiones eliciendo: aut etiam novas species in imaginatione formando, secundum aliquam transmutationem organi corporalis.

[4074] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod solus Deus format mentem hominis justificando; non tamen solus immediate intellectuali lumine illustrat; nisi intelligatur de lumine connaturali, quod a solo Deo est.

[4075] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod astrologi non possunt praenuntiare eventus, nisi quia reducuntur ad motum caeli sicut ad causam, vel per se sicut transmutationes quae accidunt in corporalibus, ut tempestates et sterilitates et pestilentias, et hujusmodi; quae tamen impediri possunt fortioribus motibus supervenientibus, ut dicit philosophus in Lib. de Som. et Vig.: vel per accidens sicut ad transmutationem corporis disponitur animus ad aliquos actus magis quam ad alios, sicut ex naturali complexione quidam sunt proni ad luxuriam vel ad iram, et hujusmodi; non tamen talis dispositio corporis animae necessitatem inducit. Unde in his quae ex libero arbitrio dependent, maxime eorum judicia falluntur. Similiter etiam medici ex signis exterius apparentibus causas inferiores cognoscunt ex quibus sequitur sanitas vel mors, vel semper, vel in majori parte. Et haec omnia Daemones praecognoscere possunt. Non autem omnia futura sunt talia.

[4076] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod divinationes, etiam quae in somniis sunt, reducuntur in aliqua signa vel causas naturales. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo in his quorum causa est in ipso somniante; et hoc contingit dupliciter: vel ita quod ipsum somnium est causa eventus futuri, sicut quando quis propter hoc quod in somno videt, movetur ad aliquid faciendum; vel est signum futuri cujus causa in ipso est, sicut quando quis somniat se comedere dulcia, significatur, quod phlegma dulce in eo dominetur: ex quo medicus potest aliquem eventum futurum conjicere vel morbi vel salutis. Si autem neutro modo se habeat, tunc non est nisi per accidens, sicut contingit per accidens me cogitante de adventu alicujus, illum venire. Alio modo in his quae causam habent extra somniantem; et in his eventus frequenter rei somniatae se habet ad somnium ut per accidens; quandoque tamen somnium est signum eventus futuri. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ex parte illa qua cognitionem a corpore accipit, inquantum imprimitur in ipsum virtus corporis caelestis: ex motibus enim corporum caelestium relinquuntur quaedam impressiones et motus, quae sunt signa motuum caelestium in corporibus inferioribus: et secundum quod isti motus perveniunt ad imaginationem, figurantur imagines illorum effectuum ad quos disponunt motus caelestes, secundum similitudinem magis vel minus expressam, secundum quod virtus imprimens est fortior vel debilior, et secundum quod virtus recipiens est magis disposita vel minus, et magis quieta ab aliis occupationibus: et propter hoc hujusmodi sentiuntur in dormiendo, quia anima vacat ab exterioribus motibus, et praecipue in nocte, et circa horam digestionis completae: et per hunc modum quaedam animalia praecognoscunt quaedam futura, secundum quod est necessarium ad eorum sustentationem; sicut pisces tempestatem futuram motibus suis praenuntiant, dum de loco ad locum moventur; et similiter etiam in formicis, et multis aliis animalibus, ut ad sensum patet, quorum imaginationes sunt magis quietae quam humanae propter multiplices motus rationis. Alio modo secundum quod anima cognitionem accipit ex influentia luminis substantiae separatae, vel Dei vel Angeli, cui vehementius conjungitur quanto magis ab occupatione corporis cessat: et propter hoc revelationes in somniis fiunt, et in illis praecipue quorum anima corporis affectionibus non subditur: et quanto eorum imaginatio magis obedit intellectui, tanto figurantur in ea expressiores similitudines; et propter hoc virtutes morales multum faciunt ad scientiam, et praecipue virtus castitatis, ut dicit Commentator in 7 Physic.: castitas enim praecipue inter virtutes morales corpus animae obediens reddit.

Quaestio 3

Prooemium

[4077] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 pr. Deinde quaeritur de virtute Daemonum in operando; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum possint aliquos veros effectus operari in materia corporali; 2 utrum eorum auxilio et consilio uti liceat.

Articulus 1

[4078] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 tit. Utrum Daemones possint inducere in materia corporali verum effectum corporalem

[4079] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Daemones verum effectum corporalem inducere nequeant. Quia dicitur 2 Thessal. 2, quod Antichristus veniet in signis mendacibus. Sed tunc maximam potestatem Daemones habebunt. Ergo videtur quod nullo modo possint aliquem effectum verum inducere.

[4080] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, id quod datum est in manifestationem et confirmationem fidei, non debet concedi fidei adversariis. Sed operatio signorum data est ad confirmationem fidei, ut habetur Marci ult.: *illi autem profecti praedicaverunt ubique domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Ergo videtur quod non subsit potestati Daemonum miracula facere.

[4081] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis alteratio reducitur in motum localem, ut in 8 Physic., probatur, quorum primus est motus caeli. Sed Daemones motum caeli variare non possunt: quia hoc solius Dei est, ut Dionysius dicit. Ergo videtur quod nullam transmutationem in corporibus inferioribus facere possint de forma in formam.

[4082] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, id quod subjacet virtuti corporali, non habet virtutem imprimendi in corpora. Sed Daemones subduntur virtutibus stellarum; unde etiam malefici constellationes determinatas observant ad invocandum Daemones. Ergo videtur quod non habeant virtutem imprimendi in corpora.

[4083] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, Daemones non operantur nisi per modum artis. Sed ars non potest dare formam substantialem; unde dicitur in cap. de numeris: *sciant auctores alchimiae, species transformari non posse.* Ergo nec Daemones formas substantiales inducere possunt.

[4084] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Exodi 7, quod magi Pharaonis virtute Daemonum operantes, virgas in serpentes verterunt.

[4085] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, fortius agit in id quod minus est forte. Sed virtus Daemonis est fortior virtute corporali. Ergo possunt corpora transmutare propria virtute.

[4086] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc potest esse duplex error. Unus fuit gentilium, qui credebant Daemones, quorum virtute magi operabantur, deos esse; et ita per modum creationis posse novos effectus producere: et iste est secundus modus quem ponit in littera Magister. Alius est Avicennae, qui ponit quod materia corporalis multo fortius obedit conceptioni substantiae separatae, quam qualitatibus contrariis agentibus in natura: quia agentia naturalia sunt tantum disponentia ad formam quae est ex influentia substantiae separatae. Unde ad conceptionem substantiae separatae, etiam praeter ordinem motus caeli, sequitur aliquis effectus in inferioribus. Et ponit exemplum de anima humana, ad cujus conceptionem totum corpus movetur vel in libidinem ad imaginationem mulieris amatae, vel ad cadendum ex imaginatione et timore casus; et hic est primus modus qui tangitur in littera, quod materia corporalis deserviat Daemonibus ad nutum. Huic autem positioni contradicitur et a philosophis et a theologis. A philosophis quidem: quia dicunt quod motus caeli est instrumentum intelligentiae moventis; unde non nisi eo mediante potest provenire effectus in inferioribus ab intelligentia. A theologis etiam contra dicitur; quia formae corporales non sunt ex influentia Daemonum, sed ex influentia Dei, qui eas in potentia materiae posuit, et educere in actum potest sine adminiculo alicujus inferioris agentis, secundum quod in actum educuntur secundum cursum naturae ex determinatis agentibus naturalibus. Unde hujus positionis est falsum fundamentum. Et ideo dicendum, quod Daemones virtute propria nullam formam in materiam influere possunt, nec accidentalem nec substantialem; nec reducere eam in actum, nisi adminiculo proprii agentis naturalis: sicut enim artifex non propria virtute, sed virtute ignis appositi calefacit; ita Daemones ad determinata passiva possunt conjungere activa, ut sequatur effectus ex causis quidem naturalibus, sed praeter consuetum cursum naturae, propter multitudinem et vehementiam virtutis activae rerum aggregatarum, et propter habilitatem passivorum: et ideo effectus qui non sunt in potestate alicujus virtutis activae naturalis, producere non possunt, ut suscitare mortuum, vel aliquid hujusmodi, secundum veritatem; sed in praestigiis tantum, ut infra dicetur.

[4087] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tempore Antichristi aliqua vera miracula fient virtute Daemonum, permissione divina, in illis tamen ad quae virtus Daemonis se extendit; tamen dicuntur omnia mendacia ex parte finis, quia ad decipiendum sunt.

[4088] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod signa facta per bonos possunt distingui ab illis quae per malos fiunt, tripliciter ad minus. Primo ex efficacia virtutis operantis: quia signa facta per bonos virtute divina, fiunt in illis etiam ad quae virtus activa naturae se nullo modo extendit, sicut suscitare mortuos, et hujusmodi; quae Daemones secundum veritatem facere non possunt, sed in praestigiis tantum, quae diu durare non possunt. Secundo ex utilitate signorum: quia signa per bonos facta, sunt de rebus utilibus, ut in curatione infirmitatum, et hujusmodi; signa autem per malos facta, sunt in rebus nocivis vel vanis, sicut quod volant in aere, vel reddunt membra hominum stupida, et hujusmodi: et hanc differentiam assignat beatus Petrus in itinerario Clementis. Tertia differentia est quantum ad finem: quia signa bonorum ordinantur ad aedificationem fidei et bonorum morum; sed signa malorum sunt in manifestum nocumentum fidei et honestatis. Et quantum ad modum differunt: quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter; sed mali quibusdam deliramentis, sicut quod incidunt se cultris, et hujusmodi turpia faciunt. Et ita signa per bonos facta, manifeste possunt discerni ab his quae virtute Daemonum fiunt.

[4089] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod talem alterationem praecedit aliquis motus localis, inquantum virtutes activas colligunt, et determinatis passivis apponunt; sed talis motus localis non reducitur in motum caelestem, quia non est secundum aliquam virtutem moventem naturalem, sed inquantum obedit virtuti Daemonis ad motum localem; quod est virtute naturae suae, quae supra corpora potest: non quidem ut aliquam formam influat, sed ut localiter moveat: quia motus localis non est secundum acquisitionem alicujus quod in re sit quae movetur, quia locus est extrinsecus locato.

[4090] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod corpora caelestia non habent aliquam impressionem in Daemones, ut eis subdantur; sed ideo advocati sub certa constellatione veniunt, quia sciunt virtutem illius constellationis juvare ad effectum qui requiritur; vel propter hoc ut homines inducantur ad venerandum aliquod numen in stellis, ex quo idolatriae ritus procedit.

[4091] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ars virtute sua non potest formam substantialem conferre, quod tamen potest virtute naturalis agentis; sicut patet in hoc quod per artem inducitur forma ignis in lignis. Sed quaedam formae substantiales sunt quas nullo modo ars inducere potest, quia propria activa et passiva invenire non potest, sed in his potest aliquid simile facere; sicut alchimistae faciunt aliquid simile auro quantum ad accidentia exteriora; sed tamen non faciunt verum aurum: quia forma substantialis auri non est per calorem ignis quo utuntur alchimistae, sed per calorem solis in loco determinato, ubi viget virtus mineralis: et ideo tale aurum non habet operationem consequentem speciem; et similiter in aliis quae eorum operatione fiunt.

Articulus 2

[4092] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 tit. Utrum uti auxilio Daemonis ad effectus corporales sit malum

[4093] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uti auxilio Daemonum in talibus operationibus non sit malum. Ipse enim Paulus Corinthium fornicarium tradidit Satanae in interitum carnis, ut dicitur 1 Corinth. 5. Sed in hoc non dicitur peccasse. Ergo uti licet obsequio Daemonum. Praeterea, licet auxilium accipere etiam a peccatoribus, ut eleemosynam, vel aliquid hujusmodi. Sed in Daemonibus non est invenire nisi naturam, quae bona est, et peccatum. Ergo videtur quod auxilio eorum uti liceat.

[4094] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, Deus contulit virtutes verbis et rebus. Sed virtute quorumdam verborum et rerum Daemones advocantur, et quasi compelluntur. Ergo videtur quod eorum auxilio uti liceat.

[4095] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, id quod vergit in aliquam utilitatem et nulli derogat, non videtur esse peccatum. Sed per invocationes Daemonum frequenter multa utilia fiunt, sicut patet in inventione rerum amissarum. Ergo videtur quod in talibus uti liceat eorum auxilio.

[4096] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Deuter. 18, praecepit dominus omnes incantatores et maleficos interfici. Mors autem corporalis non infligitur sine gravi peccato. Ergo videtur quod graviter peccant qui talibus intendunt.

[4097] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, omnes divinationes esse fugiendas et cavendas. Ergo et cetera.

[4098] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ea quae sunt supra facultatem humanam et naturae, a solo Deo requirenda sunt; et ideo sicut graviter peccat qui illud quod est Dei, creaturae impendit per idolatriae cultum; ita graviter peccant qui ea quae a Deo expetenda sunt, auxilio Daemonum implorant: et hujusmodi est vaticinatio de futuro; unde dicitur Isai. 8, 19: *numquid non populus a Deo suo requiret?* Et similiter etiam in aliis operibus magicis; in quibus complementum operis ex virtute Daemonum expectatur: in his enim omnibus est apostasia a fide per pactum initum cum Daemone, vel verbotenus, si invocatio intersit, vel facto aliquo, etiam si sacrificia desint: non enim potest homo duobus dominis servire, ut dicitur Matth. 6.

[4099] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Paulus et quidam alii sancti leguntur aliqua per Daemones fecisse, non pacto cum eis inito, sed sicut virtutem divinam in eis exercentes; sicut et iam potestatum caelestium officium dicitur Daemones arcere.

[4100] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatores, quamdiu in hac vita vivunt, possunt fieri membra Christi, quantumcumque videantur in malitia obstinati; et ideo ex caritate diligendi sunt, et ab eis beneficia recipi possunt et impendi, dummodo contra caritatem non sint: sed postquam a corpore in damnationem decedunt, idem est judicium de eis et de Daemonibus.

[4101] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est credendum aliquibus virtutibus corporalibus Daemones subjacere; et ideo non coguntur invocationibus et factis quibusdam maleficis, nisi inquantum per hoc cum eis foedus initur, secundum quod dicitur Isai. 28, 15: *percussimus foedus cum morte, et cum Inferno fecimus pactum.*

[4102] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nulla utilitas esse potest pro qua aliquid faciendum sit quod in Dei vergat injuriam: quod contingit quando illud quod ipsius est, non ab ipso quaeritur, sed cum ejus adversario foedus initur.

Expositio textus

[4103] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 expos. *Boni vero arbitrium multo liberius habent post confirmationem quam ante.* Sed contra, liberum arbitrium est quod cogi non potest. Sed negationes non recipiunt magis et minus. Ergo nec liberum arbitrium. Ad quod dicendum, quod quamvis negatio, secundum illud quod est, magis vel minus non recipiat; tamen dicitur intendi et remitti, quatenus habet causam in subjecto; sicut qui caret substantia oculi, magis dicitur caecus quam ille cujus visus dicitur ab humore aliquo impeditus ad pupillam confluente: et ideo dici potest libertas arbitrii major et minor, secundum modum naturae in qua est. *Occulta quaedam semina in corporeis hujus mundi elementis latent.* Per haec semina intelliguntur virtutes activae existentes in rebus ex virtute caelesti, et ex qualitatibus activis et passivis: quia semen in 2 Phys., computatur inter causas activas.

Distinctio 8

Quaestio 1

Prooemium

[4104] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 pr. Hic determinat Magister de Angelis bonis et malis, quantum ad corporum assumptionem; et dividitur in partes duas: in prima determinat de eis quantum ad assumptionem corporum; secundo quantum ad impressionem in nos, ibi: *illud etiam consideratione dignum videtur, utrum Daemones (...) hominum substantialiter intrent corpora.* Prima dividitur in partes duas: in prima determinat de apparitione Angelorum in corporalibus formis, utrum sit per corpus assumptum, vel naturaliter unitum; in secunda determinat de apparitione divina, ibi: *nec dubitandum est, Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus.* Ubi duo facit: primo dicit, Deum apparuisse in corporalibus formis; secundo ostendit Deum nunquam in sua essentia visibiliter apparuisse, ibi: *ceterum haec velut nimis profunda atque obscura, linquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiae suae nunquam mortalibus apparuit.* Circa primum duo facit: primo ostendit, Deum in visibilibus formis apparuisse; secundo inquirit dictae apparitionis modum, ibi: *sed ubi Deus hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit.* Hic sex quaeruntur: 1 utrum Angeli habeant corpora naturaliter unita; 2 si non habeant, utrum assumant; 3 si sic, qualiter sibi corpora assumant; 4 quas operationes per ea exerceant; 5 qualiter in nos imprimere possint; 6 quomodo Deus in formis corporalibus appareat.

Articulus 1

[4105] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 tit. Utrum Angeli habeant corpora unita

[4106] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli corpora unita habeant. Augustinus enim in Lib. de Civ. Dei, inducit verba Apuleji definientis Daemones sic: *Daemones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea,* *tempore aeterna*: nec hanc definitionem improbat. Ergo videtur quod habeant corpora aerea naturaliter unita.

[4107] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit in homilia Epiphaniae, quod Judaeis annuntiavit Christi incarnationem rationale animal, idest Angelus. Sed animal est compositum ex anima et corpore. Ergo videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter unita.

[4108] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod in se est incorporeum, respectu nullius potest corporeum dici: quia haec praedicatio est absoluta: quod enim absolute album est, respectu nullius est nigrum. Sed secundum Damascenum, et Gregorium, Angeli in comparatione Dei corporei sunt. Ergo in se incorporei non sunt.

[4109] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, nobilius est quod in se habet vitam et alteri confert, quam quod alterum non vivificat, quamvis in seipso vivat. Sed vita Angeli est nobilior quam animae. Ergo videtur quod multo fortius habeat corpus unitum quod vivificet quam anima.

[4110] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit, quod Angeli sicut incorporales ita et immateriales intelliguntur.

[4111] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis substantia vivificans corpus naturaliter sibi unitum, habet potentias aliquas quae sunt actus alicujus partis corporis. Si ergo Angelus uniatur naturaliter corpori tamquam vivificans illud, oportet quod habeat potentias affixas organis, sicut sunt potentiae animae sensitivae et nutritivae, quae si in Angelo ponantur, non differret Angelus ab homine.

[4112] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Angeli neque boni neque mali habent corpora naturaliter unita: hoc enim esse non potest, nisi essent formae illorum corporum vel saltem motores proportionati illis corporibus; et cum sint perfectioris naturae ipsis animabus, oporteret, quod corpora nobiliora haberent. Inter omnia autem corpora generabilia et corruptibilia est nobilissimum corpus humanum quasi maxime accedens ad similitudinem caelestis corporis propter aequalitatem complexionis; unde oporteret illa corpora esse corpora caelestia: et sic rediret error philosophorum ponentium, Angelos esse formas orbium et multiplicari secundum eorum numerum: quod tamen longe probabilius esset quam eos habere corpora aerea naturaliter unita quod videtur Augustinus dicere; quamvis dicatur hoc non nisi ex hypothesi eum dixisse, ut utentem positionibus Platonicorum, contra quos disputabat.

[4113] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Apulejus falsum dixit, nec Augustinus contra hoc disputabat, quia pauca de Angelis asserere voluit.

[4114] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum Dionysium proprietates animales et humanae dicuntur de Angelis per modum eminentiorem: quia quod habet natura inferior, habet et superior, nec eodem modo, sed eminentius; unde dicitur Angelus animal, non quia compositus ex anima et corpore, sed ex eo quod habet virtutem cognoscendi sensibilia, non tamen per modum sensibilem, sed intellectualem.

[4115] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angeli dicuntur corporei in comparatione ad Deum, quia conveniunt cum corporibus in quadam proprietate, quae est loco definiri, in quo corpora a Deo distant; non quod aliquo modo naturam corporalem habeant.

[4116] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quanto aliquid habet esse vel vitam magis absolute, tanto nobilius est; et ideo cum omnis forma habeat esse in conjunctione ad materiam, nobilior est vita illius quod corpori non unitur quam id quod corporis forma est. Sed quod influit vitam per modum efficientis tantum, et non sicut forma conjuncta, hoc nobilius est. Sed hoc neque animae neque Angelo convenit, sed Deo tantum.

Articulus 2

[4117] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 tit. Utrum Angeli assumant corpora

[4118] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Angeli corpora non assumant. Omnis enim assumptio terminatur ad aliquam unionem. Sed Angeli non possunt esse uniti corporibus. Ergo nec corpora assumere.

[4119] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut se habet spiritus unitus ad separationem, ita spiritus separatus ad unionem. Sed spiritus unitus, scilicet anima, non potest separari secundum suam voluntatem. Ergo nec spiritus separatus conjungitur corpori per assumptionem.

[4120] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, si assumant corpora, hoc non est nisi propter eorum operationem; quia ad esse suum corporibus non egent nec quantum ad principium nec quantum ad finem; sicut animae rationales egent corporibus quantum ad principium, quia creantur in corpore; sed non quantum ad finem, quia remanent post corpus. Sed omnis virtus quanto magis est a corpore separata, tanto est fortior in operationibus suis, ut patet in anima rationali. Ergo videtur quod nullo modo corpora assumant.

[4121] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, cum Angeli non possint esse formae corporum, ut dictum est, non possunt corporibus conjungi nisi sicut motor mobili. Sed hoc modo conjunguntur omni ei circa quod operantur. Ergo si hoc esset, corpus assumerent, quod non dicitur.

[4122] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, quodcumque corpus assumit Angelus, in illo est. Sed omne corpus, cum sit indivisibile, plures partes habet, et quod primo et per se est in aliquo, est in qualibet parte ejus, ut probatur in 6 Phys.: quia si esset in una parte tantum, non diceretur in toto esse nisi ratione partis. Cum ergo Angelus non possit esse in pluribus locis simul, ut in 1 dictum est, videtur quod corpus non assumat.

[4123] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, illud quod per se incorporeum est videri non potest. Sed Angeli frequenter hominibus visibiliter apparuerunt, ut in sacra Scriptura legitur. Cum ergo sint incorporei, ut dictum est, videtur quod corpus assumant.

[4124] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod hic est quorumdam error, dicentium Angelos nunquam corpus assumere, et omnia quaecumque de apparitionibus Angelorum Scriptura loquitur in praestigiis facta esse dicunt vel secundum visionem imaginariam. Sed quia sancti communiter dicunt, Angelos etiam corporali visione hominibus apparuisse, quibus Scripturae textus concordare videtur, ideo absque dubio dicendum est, Angelos quandoque corpora assumere, in quibus ab hominibus videntur. Quod qualiter sit, videndum est. Cum enim natura spiritualis superior sit natura corporali, oportet quod natura corporalis sibi obediat: non autem quantum ad formarum susceptionem: quia prima inchoatio formarum in materia, secundum quod in ea dicuntur esse habilitates quaedam ad formam, est ab opere creatoris, sed eductio earum in actum est per virtutem agentium naturalium determinatorum: sed quantum ad motum localem, per quem nulla forma ponitur in re mota, obedit corpus virtuti spirituali; et secundum hoc quod virtus spiritualis movet aliquod corpus, conjungitur sibi sicut motor mobili. Sed ulterius quando Angelus hoc corpus motum format per modum in praecedentibus dictum, ut appareant in eo aliquae proprietates visibiles invisibilibus ejus proprietatibus congruentes; tunc dicitur illud corpus assumere; unde quandoque apparent in figura hominis vel leonis, et hujusmodi, per quorum proprietates intelliguntur ipsae virtutes spirituales Angelorum.

[4125] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod talis assumptio terminatur ad aliquam unionem quae est motoris ad motum, ut nautae ad navem; non autem ut formae ad materiam.

[4126] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spiritus conjunctus, scilicet anima, unitur corpori ad unum esse ut forma ejus; et ideo non potest separari per voluntatem, sed per naturam, facta indispositione circa corpus. Sed spiritus separatus potest per voluntatem conjungi corpori non sicut forma, sed sicut instrumento; unde virtute naturae suae potest assumere et deponere illud quando vult, sicut et homo suum instrumentum.

[4127] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus Angeli non impeditur per corpus assumptum: quia non assumitur ut materia proportionata formae, nec etiam juvatur: sed tamen assumit ad consolationem eorum quibus apparet per instrumentum, ut ex visibilibus in invisibilium cognitionem manuducantur.

[4128] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad assumptionem corporis non sufficit motus; sed oportet quod sit formatio, ut dictum est.

[4129] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelus assumens corpus, est totus in qualibet ejus parte, nec tamen est in pluribus locis: quia totum hoc quod uno motu movetur comparatur ad ipsum sicut unus locus indivisibilis: quia non est in loco nisi per operationem, ut in 1 Lib. dictum est.

Articulus 3

[4130] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 tit. Utrum corpora assumpta ab Angelis habeant veram naturam quam ostendunt

[4131] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli assumant corpora illa secundum veritatem, quae habent illam naturam quae videtur. Nuntios enim veritatis non decet aliqua fictio. Sed ostendere illud quod non est verum est quaedam fictio. Ergo videtur quod veram naturam habeant illarum rerum corpora assumpta.

[4132] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, proprietates humanae non inveniuntur nisi in vero corpore humano. Sed hujusmodi apparitiones fiunt, secundum Dionysium, ut ex visibilium proprietatibus, de invisibilibus instruamur. Ergo videtur idem quod prius.

[4133] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, non sunt eaedem proprietates diversorum ordinum. Sed assumptio corporalium figurarum est ad ostendendum invisibiles proprietates Angelorum. Ergo videtur quod non debeant in eadem figura apparere Angeli superiorum ordinum et inferiorum ordinum.

[4134] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, quaeritur de qua materia assumant, et videtur quod non de aere. Corpus enim quod Angeli assumunt habet determinatam figuram et est distinctum ab aliis corporibus. Sed aer non est figurabilis nisi secundum figurationem corporis alterius, eo quod eum sit maxime humidum, minime suis terminis terminatur sed alienis; unde et una pars aeris alteri continuatur. Ergo videtur quod non assumant corpus aereum.

[4135] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 5 Item videtur quod nec terrenum. Angeli enim apparentes statim disparent. Sed hoc non potest fieri in corpore grosso terrestri. Ergo non hujusmodi corpus assumunt.

[4136] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, constat quod inter nos et caelum est ignis medius, qui est maxime activus in inferiora corpora. Si ergo de inferioribus elementis corpus assumerent, videtur quod quando in caelum ascendunt, corpora eorum cremarentur.

[4137] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, Dionysius dicit, quod inter alia corpora ignis maxime repraesentat proprietates spiritualium substantiarum. Sed propter eorum cognitionem fit corporum assumptio, ut dictum est. Ergo videtur quod semper de igne corpus assumant.

[4138] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, corpus caeleste est nobilissimum corporum. Sed nobili motori debetur nobile mobile. Ergo videtur quod corpus quod ad motum assumunt, sit de natura quintae essentiae.

[4139] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 co. Respondeo, quod qualitas corporis assumpti ab Angelis potest dupliciter inquiri: vel quantum ad veritatem naturae quam habet, vel quantum ad materiam de qua corpus assumit. Quantum ad primum dicendum est, quod corpus assumptum ab Angelo non habet veritatem illius naturae quae ostenditur; unde etsi aliquando Angelus bonus vel malus moveat corpus alicujus veri animalis, non dicitur proprie illud assumere; sicut non dicitur Angelus assumpsisse linguam asinae, per quam locutus est ad Balaam; nec Daemon corpus hominis quem vexat; cujus ratio est, quia proprietates quae secundum veritatem sunt in aliquo corpore, ducunt in cognitionem principiorum subjecti, et non actu in cognitionem substantiae spiritualis; quae ductio est totus finis visibilium formationum secundum Dionysium. Unde quantum ad finem apparitionis, oportet ut sint illae proprietates secundum similitudinem tantum, ut non intelligatur illis subesse aliqua res, nisi Angelus; ut quasi corpus Angeli esse videatur, et proprietates ejus sint proprietates Angeli. Si autem quaeratur de secundo, quale sit quantum ad materiam, dicendum est, quod materia corporis assumpti ab Angelo, potest considerari dupliciter: vel quantum ad principium assumptionis, vel quantum ad terminum. Si quantum ad principium, sic dico, sicut in littera dicitur, quod assumit de aere, propter hoc quia aer maxime transmutabilis est, et convertibilis in quaecumque; et hujus signum est, quod quidam videntes corpus a Daemone assumptum, scindere gladio vel perfodere volentes, id efficere non valuerunt, quia partes aeris divisi statim continuantur. Sed propter hoc quod aliquam figuram recipere possunt competentem Angelo apparenti, oportet quod quantum ad terminum assumptionis aer iste sit in aliquo inspissatus, et ad proprietatem terrae accedens, servata tamen aeris veritate: quod efficere possunt tum per motum localem congregando partes, tum etiam per semina in elementis respersa, ut prius dictum est.

[4140] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in locutionibus metaphoricis non est falsitas, eo quod non proferuntur ad significandum res quibus nomina sunt imposita, sed magis illa in quibus dictarum rerum similitudines inveniuntur; ita etiam in apparitionibus Angelorum non est fictio, quia figurae illae non ostenduntur ad significandum esse naturale illius rei, sed proprietates Angeli.

[4141] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis verae proprietates hominis non sint nisi in corpore naturali, tamen similitudines illarum proprietatum in aliis esse possunt; et tales similitudines sufficiunt ad finem apparitionis.

[4142] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum Dionysium, in eadem figura quandoque ostenditur superior et inferior Angelus; quia una res habet diversas proprietates, per quarum quasdam potest superiores repraesentare, et per alias inferiores. Praeter ea eaedem etiam proprietates sunt superiorum et inferiorum, quamvis diversimode, secundum Dionysium.

[4143] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aer aliquo modo inspissatus, potest figurari, et ab alio aere distingui.

[4144] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod est aliquo modo terrestre, inquantum habet terrae proprietatem per condensationem; sed illa densitas subito dissolvitur remotis causis densitatis.

[4145] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum non assumant corpora nisi propter nos, non est probabile quod corpora assumpta in caelum Empyreum deferant, neque eis utantur, nisi quatenus oportet ad operationes quas circa nos exercent.

[4146] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in corporibus assumptis a bonis Angelis apparent proprietates ignis, praecipue quantum ad splendorem, sicut et proprietates hominis; non tamen oportet quod hujusmodi corpora materialiter de igne assumantur.

[4147] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod cum corpus caeli sit incorruptibile, non potest dividi nisi secundum imaginationem; nec etiam recipit peregrinas impressiones, unde ex eo non potest corpus Angeli formari.

Articulus 4

[4148] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 tit. Utrum Angeli possint comedere in corporibus assumptis

Quaestiuncula 1

[4149] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli in corporibus assumptis comedere possint. Legitur enim Gen. cap. 18, quod Abraham Angelis sibi apparentibus cibos apposuerit. Sed ipse cognovit eos esse Angelos, quod ipsa collocutio cum eis habita ostendit. Ergo videtur quod comedere possint.

[4150] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra hoc est quod expressissimum argumentum dominicae resurrectionis est ipsius Christi resurgentis comestio: unde dicitur actuum 10, 40: *dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis qui manducavimus et bibimus cum illo.* Sed actus qui spiritui potest convenire, non est argumentum corporalis resurrectionis. Ergo Angeli corpora assumentes non vere comedunt.

Quaestiuncula 2

[4151] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Item, videtur quod possint generare. Dicitur enim Genes. 6, 2: *videntes autem filii Dei filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant*; et hoc Josephus exponit de Daemonibus incubis. Ergo videtur quod generare possint.

[4152] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quod completur generatio per virtutem formativam quae est in semine ex corpore vivo resoluto. Sed corpus assumptum a Daemonibus et ab Angelis, non est vivum, ut dictum est. Ergo videtur quod generare non possint.

[4153] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Si dicatur, quod generant per hoc quod idem Daemon succubus ad virum, est recipiens ab eo quod postmodum in mulierem transfundit, factus incubus ad eam; contra est, quod semen non habet virtutem generandi nisi quamdiu calor animae in eo retinetur, quem oportet exhalare per magnam distantiam delatum. Ergo videtur quod per istum modum generatio fieri non possit.

[4154] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 3 Praeterea, si fieret generatio talis per modum istum, non esset nisi secundum virtutem illius seminis. Ergo ex hoc non sequeretur quod geniti essent majoris virtutis quam alii homines, ut innuitur ex his quae sequuntur ibi, 4: *isti sunt potentes a saeculo viri famosi.*

Quaestiuncula 3

[4155] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Item, videtur quod possunt sentire. Assumunt enim corpora habentia diversa organa sensibilia. Sed hoc frustra esset, nisi per oculos viderent et per aures audirent. Ergo et cetera.

[4156] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod sentire per organa corporalia est accipientis cognitionem a rebus: quod Angelis non convenit, ut dictum est. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 4

[4157] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Item, videtur quod possint localiter moveri, per id quod legitur Tobiae 6, et deinceps de Angelo qui comitatus est Tobiam per multa terrarum spatia.

[4158] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est, quia quod conjungitur alicui solum ut motor, si in se sit immobile, non movetur ad motum ejus, sicut patet in motoribus orbium, secundum philosophos. Sed Angelus, inquantum in se est, est substantia spiritualis immobilis. Ergo videtur quod ad motum corporis, cui sicut motor tantum conjungitur, non moveatur.

Quaestiuncula 5

[4159] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 5 arg. 1 Item, videtur quod loquantur, ex multis Scripturae locis, quae frequenter eos hominibus locutos commemorat.

[4160] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est, quia in omni locutione exprimuntur quaedam intentiones intellectae. Sed hujusmodi intentiones non possunt pervenire de intellectu ad vocem, nisi aliquo mediante quod est proportionatum ad hujusmodi suscipienda, sicut imaginatio humana. Ergo videtur quod per corpus inanimatum assumptum vel per corpus brutum loqui non possunt.

Quaestiuncula 1

[4161] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod, ut praedictum est, Angeli corporibus assumptis vitam non influunt, sed tantum motum: et ideo considerandum est, quod omnes operationes quae sequuntur corpus vivum, inquantum vivum, non possunt Angelis in corporibus assumptis convenire; sed tantum illae quae consequuntur corpus mobile inquantum hujusmodi, ut movere, impellere, dividere et hujusmodi.

[4162] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod comedere secundum completam rationem sui, non dicit solum divisionem cibi et trajectionem in os; sed et istum actum procedere a virtute potente digerere et convertere in nutrimentum: et ideo Angeli non vere comederunt, sed fuit ibi vera divisio cibi, et trajectio in corpus assumptum; qui postmodum non est conversus in corpus illud, sed virtute Angeli aliqua dissolutus est in praejacentem materiam. Christus autem vere comedit, quamvis cibus conversus non fuerit: quia illa decisio cibi fuit habentis virtutem nutritivam et conversivam. Abraham autem etsi in fine cognoverit eos esse Angelos, non tamen est inconveniens quod hoc eum in principio latuerit: vel si cognoverit, in alicujus mysterii commendationem eis cibos apposuit.

Quaestiuncula 2

[4163] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad id quod secundo quaeritur, dicunt quidam, quod Daemones in corporibus assumptis nullo modo generare possunt; nec per filios Dei Angelos incubos significari dicunt, sed filios Seth, et per filias hominum eas quae de stirpe Cain descenderunt.

Sed quia contrarium a multis dicitur, et quod multis videtur non potest omnino falsum esse, secundum philosophum, ideo potest dici, quod per eorum actum completur generatio, inquantum semen humanum apponere possunt in loco convenienti ad materiam proportionatam, sicut etiam semina aliarum rerum colligere possunt ad complendum aliquos effectus, ut in praecedenti distinctione dictum est, ut attribuatur id tantum eis quod est motus localis, non autem ipsa generatio cujus principium non est virtus Daemonis, aut corporis ab eo sumpti, sed virtus illius cujus semen fuit; unde et genitus non Daemonis sed alicujus hominis filius est.

[4164] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 ad s. c. 1 Et sic patet responsio ad primum quod contra objicitur.

[4165] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod cum hic Daemones velocissime moveantur propter victoriam virtutis moventis super rem motam, possunt aliqua ponere ad conservationem seminis, ne calor vitalis evaporet.

[4166] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod Daemones possunt scire virtutem seminis decisi ex dispositione ejus a quo decisum est, et similiter mulierem proportionatam ad seminis illius susceptionem, et etiam constellationem juvantem ad effectum corporalem, scilicet optimae complexionis in genito: quibus omnibus concurrentibus, possibile est genitos corpore magnos esse vel fortes.

Quaestiuncula 3

[4167] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad id quod tertio quaeritur, dicendum est, quod Angeli nullo modo vident per oculos corporis assumpti, quia haec est operatio potentiae corporis viventis; unde partes corporis assumpti non sunt organa sensibilia, sed similitudinem eorum habentia ad ostendendum Angelorum spirituales virtutes; unde Dionysius ex omnibus partibus humani corporis docet proprietates angelicas considerare; unde non frustra assumuntur.

Quaestiuncula 4

[4168] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad id quod quarto quaeritur, dicendum est, quod moventur per accidens, motis corporibus in quibus sunt: quia definitive sunt in illis corporibus, ita quod non alibi. Deus autem non movetur ad motum alicujus corporis: quia ita est in uno quod etiam in alio: sicut anima non movetur per accidens ad motum manus sed ad motum totius corporis. Similiter etiam motor orbis coniungitur orbi secundum philosophos, et non uni parti tantum; quamvis virtus ejus primo appareat in parte dextera unde incipit motus, et ideo non movetur per accidens, quia totus orbis non movetur extra locum suum, nisi hoc modo quod sit in alio loco ratione et non subjecto.

Quaestiuncula 5

[4169] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 5 co. Ad id quod quinto quaeritur dicendum, quod loqui proprie est per formationem vocum ex percussione aeris respirati, determinatis organis, ad exprimendum aliquem intellectum; et ideo locutio corporalis Angelis convenire non potest in corporibus assumptis, secundum completam significationem, cum non habeant vera organa corporalia; sed est aliqua similitudo locutionis, inquantum intelligunt, et intellectum exprimunt quibusdam sonis, qui proprie non sunt voces sed similitudines vocum; sicut etiam quaedam animalia non respirantia dicuntur vocare, et etiam quaedam instrumenta, ut dicit philosophus. Intentiones autem intellectae ab Angelo efficiuntur in illis sonis non eaedem numero sed secundum similitudinem significationis per motus determinatos ab intellectu, sicut similitudo artis efficitur in materia, ut domus.

Articulus 5

[4170] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 tit. Utrum Daemones possint esse intra corpora hominum

[4171] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Daemones intra corpora hominum esse non possint. Dicit enim Glossa super illud Habac. 2, 20: *dominus in templo sancto suo*, quod Daemones simulacris exterius praesidere possunt, non autem interius adesse. Ergo multo minus intra humana corpora.

[4172] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, duo spiritus creati non possunt esse in eodem loco, ut in primo dictum est. Sed anima est in qualibet parte corporis. Ergo videtur quod in nulla parte ejus possit esse Daemon.

[4173] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, secundum Damascenum, Angelus est ubi operatur. Sed sicut operatur in corpore, ita etiam habet aliquam operationem circa animam. Ergo sicut intra animam non est, ita nec intra corpus.

[4174] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, videtur quod in sensus corporales imprimere non possit praestigiis deludendo. Illa enim forma quae videtur oportet quod sit alicubi. Sed non potest esse tantum in sensu: quia sensus non habet aliquam speciem nisi a rebus acceptam: nec iterum potest esse in re quae videtur sic quod mulier videatur equa: quia duae formae substantiales non possunt esse in eodem; et praeterea res illa videretur talis ab omnibus: nec iterum in aere circumstante qui susceptibilis figurae non est, nec semper unus et idem circa rem illam manet, praecipue quando movetur. Ergo videtur quod hujusmodi ludificationes per Daemones fieri non possint.

[4175] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 5 Sed contra, videtur quod etiam in animam illabi possunt. Quia ea quae sunt in corde, nullus scire potest, nisi cordis intima penetret. Sed Daemones sciunt cogitationes malas peccatorum: quas apud Deum accusant, et ex quibus occasionem tentandi sumunt. Ergo videtur quod animae illabantur.

[4176] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, ipsi immittunt malas cogitationes, ut dicitur in Psalm. 79, 49: *immissiones per Angelos malos.* Ergo videtur quod intellectum penetrare possint.

[4177] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 7 Praeterea, ipsi etiam dicuntur incentores malorum. Sed incendere pertinet ad affectum cujus est amare. Ergo videtur quod etiam in voluntatem nostram imprimere possint et eam intrare.

[4178] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod Angeli boni et mali ex virtute naturae suae habent potestatem transmutandi corpora nostra sicut etiam alia corpora naturalia; et quia ubi operantur ibi sunt, ideo nostris corporibus illabuntur, et per consequens etiam impressionem habent in potentias affixas organis, quarum operationes immutantur ad immutationem organorum, sicut est sensus, imaginationis, et hujusmodi; sic etiam per accidens eorum operatio resultat in intellectum, cujus objectum est phantasia, sicut color visus, ut dicitur in 3 de anima. Sed tamen hoc non provenit usque ad voluntatem: quia voluntas neque quantum ad actum neque quantum ad objectum dependet ex organo corporali: quia objectum suum ab intellectu accipit secundum quod intellectus apprehendit aliquid in ratione boni.

[4179] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Daemon dicitur non intus adesse simulacro quasi virtus conjuncta, ita quod ex Daemone et simulacro fiat unum, sicut idolatrae putabant aliquod numen in imaginibus corporalibus esse.

[4180] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima non est in corpore sicut in loco, sed sicut forma in materia; et ideo non est unius rationis operatio quam anima in corpus efficit, et Daemon; unde sine confusione operationum utrumque simul in eadem corporis parte esse potest.

[4181] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod esse intra aliquid, est esse intra terminos ejus. Corpus autem habet terminos duplicis rationis, scilicet quantitatis et essentiae; et ideo Angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, corpori illabitur; non autem ita quod sit intra terminos essentiae suae, nec sicut pars, nec sicut virtus dans esse: quia esse est per creationem a Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiae; et ideo in ipsam non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem; aliae autem perfectiones sunt superadditae ad essentiam; unde Angelus illuminans non dicitur esse in Angelo et in anima, sed extrinsecus aliquid operari.

[4182] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod formae quae videntur in istis praestigiis, non sunt nisi in sensu. Hoc autem potest dupliciter contingere per Daemonum operationem. Uno modo ut species quae sunt in imaginatione servatae operatione Daemonum ad organa sensuum fluant, sicut contingit in somno; et ideo quando illae species contingunt organa sensus exterioris, videntur ac si essent res praesentes extra, et actu sentirentur. Alius modus potest esse ex immutatione organorum, quibus immutatis, fallitur sensus judicium, sicut in eo qui habet gustum corruptum, cui omnia videntur amara. Hoc autem facere possunt virtute quarumdam rerum naturalium, sicut ad vaporationem cujusdam fumi trabes domus videntur serpentes, et multa experimenta hujusmodi inveniuntur.

[4183] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium scire solius Dei est. Possunt tamen Angeli aliquas earum conjicere ex signis corporalibus exterioribus, scilicet ex immutatione vultus, sicut dicitur: *in vultu legitur hominis secreta voluntas*: et ex motu cordis, sicut per qualitatem pulsus etiam a medicis passiones animae cognoscuntur.

[4184] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod mali Angeli cogitationes immittunt, ut prius dictum est, illustrando phantasmata, ut secundum diversas eorum compositiones possint novae intentiones ab eis accipi. Non tamen intellectus cogitur eas accipere: quia praeter objectum et potentiam cognoscentem, exigitur ad actualem cognitionem intentio cognoscentis vel per sensum vel per intellectum. Sed boni Angeli etiam directe in intellectum imprimere possunt: quia, secundum Augustinum, operantur in intelligentias nostras miris quibusdam modis. Hoc autem est inquantum lumen intellectus agentis nostri confortatur per intellectuale lumen ipsorum. Sed hoc Daemonibus non competit: quia quamvis naturale lumen eorum sit efficacius quam lumen intellectus nostri, tamen lumine gratiae non sunt perfecti, sed tenebris culpae obumbrati; et ideo non intendunt judicium rationis nostrae rectificare per conformationem intellectualis luminis, sed aliqua nobis ostendere ex quibus decipiamur, quod faciunt phantasmata illustrando.

[4185] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Daemones dicuntur incentores, inquantum faciunt fervere sanguinem; et sic anima ad concupiscendum disponitur, sicut etiam quidam cibi libidinem provocant. In voluntatem autem imprimere solius Dei est, quod est propter libertatem voluntatis, quae est domina sui actus, et non cogitur ab objecto, sicut intellectus cogitur demonstratione. Unde patet ex praedictis quod Daemones imprimunt in phantasiam, sed Angeli etiam in intellectum; Deus autem solus in voluntatem.

Articulus 6

[4186] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 tit. Utrum Deus apparuerit in figuris corporalibus

[4187] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ipse Deus in corporalibus figuris non apparuerit. Hujusmodi enim apparitiones factae patribus in prophetis, factae sunt mediantibus Angelis, quorum etiam dispositione lex tradita est, ut dicitur Act. 7, et ad Hebr. 2. Sed ille apparet qui immediate revelationem facit. Ergo videtur quod in hujusmodi formis corporalibus Deus non apparuerit.

[4188] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, Angelus apparens visibiliter assumit corpus in quo videtur. Sed Deus nunquam assumpsit corpus, nisi in unitate personae. Ergo videtur, quod ipse in corporalibus figuris non videatur.

[4189] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, Angelus qui apparet in aliquo corpore, est in eo in quo prius non fuerat. Sed in illis creaturis in quibus apparere dicitur Deus non est nisi sicut prius fuerat, scilicet per essentiam, praesentiam; et potentiam. Ergo videtur quod ipse non apparebat.

[4190] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, si ipse Deus apparuerit, ergo videtur quod missio visibilis facta fuerit in veteri testamento, sicut etiam in novo, quod a sanctis negatur.

[4191] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra est, quod dicitur Exod. 20, 3, ubi dominus loquitur ad populum dicens: *non erunt tibi alii dii praeter me*; et frequenter etiam invenitur: *ego dominus.* Ergo videtur quod ipsemet Deus apparuerit.

[4192] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, Isai. 6, 1, dicitur: *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*, quod non potest convenire nisi ipsi Deo. Ergo videtur, quod ipsum Deum viderit.

[4193] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod Deus secundum essentiam suam corporalibus oculis nunquam videri potest nec etiam intellectu nisi a beatis, sed in corporalibus formis hominibus apparuit. Haec autem apparitio facta est ministerio Angelorum, ut dicit Augustinus in Lib. de Trinitate: quia divinae illuminationes non veniunt in nos nisi mediante caelesti hierarchia, ut dicit Dionysius. Unde in omnibus illis apparitionibus corporalibus corpus formatum est et assumptum et motum ab Angelo; sed tamen in corpore assumpto per Angelum dicitur apparere Angelus, et aliquando Deus. Formatio enim et apparitio corporis assumpti, ut dictum est, fit ad ostendendas proprietates spiritualium substantiarum. Quandoque enim Angelus, qui immediate illuminat hominem, vult instruere eum de propria virtute quam ipse habet; et tunc in corpore illo exprimit similitudines suae virtutis; et sic dicitur ille inferior Angelus apparere. Aliquando autem vult instruere hominem de virtute divina, vel etiam superioris Angeli, per quam operatur; et tunc format corpus assumptum ad exprimendam eminentiam divinae majestatis vel etiam proprietates superioris Angeli; et tunc dicitur Deus apparere vel ille superior Angelus; et hoc etiam Gregorius dicit in Glossa Exodi 3 assignans causam quare Angelus qui loquebatur Moysi, quandoque vocatur Angelus, quandoque dominus.

[4194] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum: quia non dicitur apparere ille Angelus qui immediate corpus format, sed Deus, cujus proprietates in figura ostensi corporis significantur.

[4195] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 ad 2 Et similiter ad secundum: quia quamvis Angelus corpus formet vel moveat, non tamen ipse apparere dicitur, ratione jam dicta, sed Deus.

[4196] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus erat in illis creaturis novo modo, sicut signatum in signo.

[4197] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod immissio visibilis divinae personae differt ab apparitione, de qua differentia dictum est, in 1, dist. 16.

Expositio textus

[4198] Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 6 expos. *Ad patiendum humor et humus; ad faciendum aer et ignis aptitudinem habent.* Videtur hoc esse falsum: quia in aqua dominatur qualitas activa, scilicet frigidum; et ita videtur magis esse activa quam aer in quo dominatur qualitas passiva, scilicet humidum. Et dicendum, quod ista objectio procedit, considerata actione et passione secundum qualitates activas et passivas. Sed aliter est, si consideretur secundum formas substantiales quae sunt prima principia actionis; quanto enim aliquid est magis subtile, magis est activum, quia plus habet de forma; et grossum est magis passivum, quia plus habet de materia. *Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit.* Hic movetur quaestio habens tres partes secundum tres modos quibus potest divina apparitio aestimari. Unus modus est ut aliqua nova creatura creetur ad hoc quod in ea Deus appareat, et hoc verum est si per creationem intelligatur formatio corporis facta per ministerium Angelorum. Secundus modus est ut Angeli corpora naturaliter unita diversimode transforment ad exprimendum diversas similitudines. Tertius modus est ut supra corpora quae habent, alia grossiora assumant, quasi indumenta quibus induantur: et utrumque istorum falsum est, quia supponit Angelos habere corpora naturaliter unita. *Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile.* Istud absolute verum est, si intelligatur de visu exteriori: quia omne visibile est corpus naturale, et omne corpus naturale est mobile vel secundum locum vel alio modo. *Daemones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi animae.* Energia dicitur ab en quod est in, et ergia, quod est labor, et geos, quod est terra et convenit his qui interius terrestri et melanchonico humore laborant: quia tales usu rationis privantur; ideo energumeni etiam dicuntur illi qui interius a Daemone possidentur.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II a distinctione IX ad distinctionem XI

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 9

Prooemium

[4199] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 pr. Determinatis his quae pertinent ad statum creationis Angelorum, et ad distinctionem eorum per conversionem et aversionem, hic determinat ea quae pertinent ad dignitatem bonorum; et dividitur in partes duas: in prima determinat de distinctione ordinum; in secunda determinat quosdam actus qui sequuntur ordines distinctos, 10 dist.: *hic etiam investigandum est, utrum omnes illi caelestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur.* Prima in duas: in prima determinat ordinum Angelorum distinctionem; in secunda ostendit quomodo homines assumuntur ad ordines Angelorum, ibi: *est notandum quod decimus ordo legitur de* *hominibus restaurandus.* Prima in tres: in prima ostendit ordinum distinctionem; in secunda distinctionis principium quantum ad durationem, ibi: *jam nunc inquirere restat, utrum et isti ordines a creationis initio ita fuerint distincti*; in tertia distinctionis modum quantum ad aequalitatem, ibi: *praeterea considerari oportet utrum omnes Angeli ejusdem ordinis aequales sint.* Circa primum tria facit: primo ponit ordinum distinctionem; secundo assignat distinctionis rationem, ibi: *hic considerandum est quid appelletur ordo*; tertio assignat causam nominationis ipsorum, ibi: *haec nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt*; et circa hoc duo facit: primo determinat veritatem; secundo excludit objectionem, ibi: *sed oritur hic quaestio talis. Notandum est etiam, quod decimus ordo legitur de hominibus reparandus.* Hic ostendit quomodo homines ad Angelorum ordines assumuntur; et circa hoc duo facit: primo ostendit per quem modum assumuntur, utrum ad unum ordinem decimum, vel ad omnes novem; secundo ostendit eorum qui assumuntur numerum, ibi: *non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt, homines ad beatitudinem admittuntur*; ubi duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit contrarietatem, ibi: *a quibusdam tamen putatur quod homines reparentur juxta numerum Angelorum qui ceciderunt.* Hic quaeruntur octo: 1 quid sit hierarchia; 2 de actibus hierarchiae; 3 de distinctione hierarchiarum et ordinum; 4 de nominatione ordinum distinctorum; 5 de distinctione vel aequalitate personarum in uno ordine existentium; 6 de generatione hierarchiarum; 7 de principio ordinum; 8 de eorum restauratione per homines facta.

Articulus 1

[4200] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 tit. Utrum definitio hierarchiae data a Dionysio, sit conveniens

[4201] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur: et ponitur definitio Dionysii in 4 cap. Cael. Hierar.: *hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme, quantum possibile est, similans, ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem conscendens.* Videtur autem quod sit incompetens. Quia definitio nihil superfluum debet continere. Sed ipse alibi definiens hierarchiam dicit: *hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, unitas et similitudo.* Cum ergo in praeassignata descriptione praeter divinam similitudinem multa ponantur, videtur quod sint superflua.

[4202] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, pars non debet poni in definitione totius, ad minus sicut genus. Sed ordo est pars hierarchiae, cum unaquaeque hierarchia tres ordines contineat. Ergo videtur inconvenienter dicere: *hierarchia est ordo.*

[4203] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, in Angelis non tantum est ordo secundum scientiam, sed etiam secundum alia dona et naturalia et gratuita; quae omnia excellentius sunt in superioribus quam in inferioribus. Ergo sicut ponit scientiam, debuit alia dona ponere.

[4204] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, actio pertinet ad ministrantes. Sed hierarchia est communis ministrantibus et assistentibus. Ergo videtur quod describat commune per proprium; quod est contra artem definitionum.

[4205] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, idem non potest poni in diversis generibus non subalternatim positis. Ergo videtur, cum scientia et actio et ordo non subalternentur invicem, quod inconvenienter assignantur hierarchiae tamquam genera in praedicta descriptione.

[4206] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, in divinis personis non est ordo scientiae et actionis, cum sit una scientia et actio trium. Hoc autem pertinet ad rationem hierarchiae, quod sit ordo scientiae et actionis. Ergo videtur quod non similet deiforme.

[4207] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, idem est deiformitas et similitudo divina. Ergo videtur esse verborum inculcatio, cum dicit: *in divinam similitudinem ascendens*, postquam dixerat: *deiforme similans.*

[4208] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod hierarchia dicitur quasi sacer principatus a hieron, quod est sacrum, et archon, quod est princeps. In omni autem principatu requiritur gradus potestatis et finis; unde in sacro principatu oportet hujusmodi sacra et divina esse: et ideo, sicut in principatu saeculari finis est ut subjecta multitudo pacifice disponatur ad bonum intentum a principe, sicut patet in exercitu, qui, secundum philosophum, ordinatur ad bonum ducis sicut ad finem ultimum; ita oportet quod in sacro principatu finis sit assimilatio ad Deum. Hunc autem finem non est possibile Angelos consequi nisi per ordinatam actionem, ad quam exigitur ordinata potestas et scientia dirigens: et ideo in definitione hierarchiae ponitur ordo, in quo exprimitur gradus potestatis, et scientia sicut dirigens, et actio sicut ad finem inducens, et Dei similitudo sicut finis intentus.

[4209] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod finis est causa causarum: et ideo definitio quae sumitur ex fine, formalior est inter omnes definitiones, et medium demonstrans eas; et ideo illa descriptio hierarchiae: *est ad Deum unitas et similitudo*, est sicut definitio quae est medium demonstrationis. Haec autem, *hierarchia est ordo, scientia, et actio*, si nihil addatur, est quasi demonstrationis conclusio, quia includit essentialia principia hierarchiae; unde Dionysius eam ex praedicta concludit. Sed illa quae posita est, perfecta est, quia comprehendit utrumque; unde est quasi demonstratio positione differens.

[4210] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ordo potest sumi dupliciter: vel secundum quod nominat unum gradum tantum, sicut qui sunt unius gradus, dicuntur unius ordinis; et sic ordo est pars hierarchiae: vel secundum quod nominat relationem quae est inter diversos gradus, ut ordo dicatur ipsa ordinatio; et sic sumitur quasi abstracte, et sic ponitur in definitione hierarchiae; primo autem modo sumitur concretive, ut dicatur ordo unus gradus ordinatus.

[4211] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut anima in corpore quemdam effectum inducit immediate in omnibus membris, ut esse, inquantum est forma corporis, alium autem inducit in uno membro mediante alio, ut motum: ita etiam Deus in omnibus ordinibus caelestis hierarchiae immediate inducit vitam naturae, gratiae et gloriae; sed ad executionem officiorum divinorum movet eos ordinate, per primos medios, et per medios ultimos: et ideo non ponitur natura vel gratia vel gloria in definitione hierarchiae, sed scientia, velut dirigens actionem in divinis officiis.

[4212] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actio circa nos exercita, est propria ministrantium, quae non ponitur in definitione hierarchiae; sed actio cognitionis, prout significat transfusionem percepti luminis a Deo ex uno in alium, communis est omnibus.

[4213] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Dionysius non intendit ordinare definitionem, sed principia essentialia hierarchiae tangere: quorum aliquod est sicut materiale, per modum generis se habens, scilicet ordo; alia vero sunt sicut formalia complentia rationem hierarchiae per modum differentiae; quorum primum est ipsa receptio divini luminis, quae in scientia importatur, quia scientia illa est secundum receptionem divini luminis; et secundum est ejus transfusio in alterum, quam designat actio; et tertium est consecutio finis in Dei similitudinem; et sic patet quod semper sequens est formale respectu praecedentis. Unde si debet ordinate tradi definitio, potest sic dici, quod hierarchia est divinus ordo secundum scientiam et actionem et cetera.

[4214] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod secundum quosdam in divinis personis est quaedam hierarchia, quam dicunt supercaelestem, quae attenditur secundum ordinem naturae in personis divinis, quam assimilat hierarchia caelestis Angelorum et subcaelestis hominum. Sed hoc non est conveniens, nec secundum intentionem Dionysii: quia in divinis personis principatum ponere unius ad alterum, est haereticum; aut quod pater purget filium, vel illuminet vel perficiat, vel quod id quod patris est, recipiatur in filio inferiori modo: quae tamen requiruntur ad rationem hierarchiae, secundum intentionem Dionysii et secundum vocabuli significationem. Et ideo dicendum est aliter; scilicet quod, similat deiforme, inquantum per lumen perceptum divinae claritati assimilatur, non quidem per aequiparantiam, sed secundum suam proportionem: propter quod dicit: *quantum possibile est.* Omnis etiam perfectio creaturae est similitudo divinae bonitatis, licet quaedam sit expressior alia.

[4215] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod alicui agenti vel imprimenti, potest aliquod recipiens assimilari dupliciter: vel secundum formam tantum; vel secundum formam et actionem; sicut aliquid illuminatur a sole, ut etiam alia illuminet ad similitudinem solis, sicut luna; et haec est assimilatio secundum convenientiam in forma et actione. Aliqua autem illuminantur ut in seipsis luceant, sed lumen in alterum non transfundant, ut terrestria colorata, quia color est aliquid lucis. Sic etiam assimilantur Angeli Deo in receptione divini luminis, et haec assimilatio ostenditur in hoc quod dicit: *deiforme, inquantum possibile est, similans*, et etiam in transfusione ejusdem in alios; et hoc ostenditur cum dicitur: *ad inditas illuminationes*, idest secundum virtutem et regulam datarum illuminationum *ascendens in Dei similitudinem*, operando in alios secundum suam proportionem; et ideo nominat ascensum, quia in hoc est perfectio similitudinis, et omnium divinius est Dei cooperatores fieri, sicut ibidem dicit Dionysius: propter quod etiam philosophi posuerunt finem intelligentiarum moventium orbes (quem intendunt) assimilationem divinam in causando. Et sic patet quod prima similitudo respondet scientiae, sed secunda actioni.

Articulus 2

[4216] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 tit. Utrum unus Angelus purget alium

[4217] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus alium non purget. Purgatio enim non est nisi per gratiam. Sed solius Dei est dare gratiam. Ergo ipse solus purgat.

[4218] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, purgatio non est nisi ab immunditia. Sed in Angelis bonis post casum malorum, nulla remansit immunditia. Ergo non est ibi purgatio.

[4219] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, videtur quod nec illuminatio unius per alterum fiat. Quia informare mentem est solius Dei, ut ait Augustinus. Sed illuminari non potest Angelus, nisi mens sua informetur. Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

[4220] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut habetur Matth. 23, 10, *magister vester unus est Christus*; ubi dicit Augustinus, quod ipse solus est qui interius docet. Sed illuminatio est per modum cujusdam doctrinae. Ergo videtur quod solus Deus mentem Angeli illuminet.

[4221] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, omnes Angeli beatitudinem suam habent ex hoc quod immediate vident Deum. Sed Deus est sufficiens medium ad omnium cognitionem. Ergo videtur quod unus alium non illuminet.

[4222] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, si unus illuminat alium, aut hoc facit creando novum lumen in mente ejus, aut transmutando lumen a Deo receptum. Sed primum est haereticum, cum Angeli non sint creatores. Secundum autem videtur impossibile, nisi ponatur aliquod medium deferens, sicut in illuminatione corporali: quod ibi non est etiam facile fingere. Ergo videtur quod unus alium non illuminet.

[4223] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 7 Item, videtur quod nec perficiat. Quia, ut supra, in 4 dist., dictum est, perfectio quae possibilis est in Angelo, est vel naturae conditae, vel glorificatae. Sed neutra potest esse in Angelo ab Angelo. Ergo videtur quod unus alium non perficiat.

[4224] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, nulla perfectio potest esse in Angelo nisi secundum receptionem divini luminis. Sed haec receptio est per illuminationem. Ergo perfectio ab illuminatione non differt.

[4225] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod actio non potest esse nisi secundum exigentiam rei cujus est actio. Cum autem hierarchia perficiatur in scientia, ut ex definitione patet, oportet ut actio hierarchica in transfusione scientiae consistat: unde dicit Dionysius, quod purgatio, illuminatio et perfectio, est divinae scientiae assumptio. Ad scientiam autem concurrunt duo in sui acquisitione; scilicet expulsio contrarii vel privationis, et consummatio ejus; sicut est etiam in acquisitione cujuslibet formae. Sed consummatio scientiae in duobus consistit, sicut et visio corporalis ad quam requiritur lumen sub quo videatur visibile, et consequitur cognitio ipsius visibilis: similiter etiam per lumen intellectuale habetur cognitio intellectiva. Ergo quantum ad remotionem privationis est purgatio, quantum ad influentiam luminis est illuminatio; sed quantum ad cognitionem consequentem, in quam dirigit lumen sicut in ultimum terminum, est perfectio; et propter hoc perfectiones a Dionysio dicuntur, secundum traditionem sacrarum doctrinarum.

[4226] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod purgatio a culpa est per gratiam; sed a nescientia est per lumen doctrinae: et hoc etiam ab alio esse potest quam a Deo.

[4227] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod purgatio quae est in Angelis, non est ab immunditia, sed a dissimilitudinis confusione, ut dicitur in 3 Caelest. Hierar.: vel a nescientia, ut dicitur in 6 cap. Caelest. Hier., et haec duo in idem redeunt; confusio enim intellectus est ex hoc quod est in potentia respectu plurium; et in hoc dissimilis est a primo intellectu, scilicet divino, cui nulla possibilitas admiscetur. Per lumen ergo receptum a Deo mediante superiori Angelo, liberatur intellectus angelicus ab hac dissimilitudinis confusione, inquantum terminatur ad unum; cui fortius inhaeret, quanto magis medium cognitionis efficax est: sicut patet in eo qui nescit quam partem contradictionis eligat; sed intento medio probabili, magis ad unam flectitur; sed addito medio demonstrativo, firmatur in illo.

[4228] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 ad 3 Ad illud quod postea de illuminatione quaeritur, dicendum, quod circa hoc contrarie quidam opinati sunt. Quidam enim dixerunt, Angelos inferiores nunquam essentiam Dei videre; sed per illuminationem superiorum, qui eum immediate vident, Dei notitiam capere: cui obviat quod dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem patris mei*; ubi loquitur de Angelis inferioris ordinis, hominibus ad custodiam deputatis. Alii vero e contrario dicunt, Angelos omnes immediate a Deo illuminationem recipere, negantes inferiores a superioribus illuminari, et negantes totum hoc quod Dionysius de Angelis tradit auctoritatibus sacrae Scripturae probatum, et consonum philosophorum doctrinae. Unde mediam viam eligentes, dicimus, omnes quidem Angelos essentiam divinam immediate videre, ex quo beati sunt; sed non est necessarium quod qui videt causam, videat omnes ejus effectus, nisi ipsam secundum totam potentiam comprehendat; sicut Deus seipsum comprehendens, omnia cognoscit; aliorum autem qui ipsum videndo non comprehendunt, unusquisque tanto plura in eo cognoscit, quanto ipsum plenius capit fruitione gloriae; sicut etiam ex principiis speculativis qui melioris intellectus est, plures conclusiones elicere potest. Unde in his divinis effectibus pertinentibus ad statum naturae vel gratiae, quae per Angelorum officia dispensantur, superiores inferiores illuminant et instruunt, ut expresse habetur in 7 Caelest. Hier., et in principio 4 de divinis nominibus. Quod ergo tertio objicitur, quod mentem solus Deus formare potest, dicendum, quod verum est justificando per gratiam; sed de hac formatione nihil ad praesens.

[4229] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in actionibus naturalibus inferius agens non habet efficaciam in productione effectus nisi per virtutem agentis primi, quae vehementius imprimit in effectum; ita etiam in intellectualibus inferior illuminans nihil potest efficere nisi per virtutem primi illuminantis: et propter hoc ipse Deus est qui omnes docet; nec tamen excluditur ab aliis illuminatio, sicut nec ab agentibus naturalibus naturalis actio. Vel dicendum quod docere proprie dicitur qui in cognitionem rei ducit. Sicut autem in cognitionem coloris sensibilem pervenit homo ex duobus, scilicet ex visibili objecto, et ex lumine sub quo videtur (unde et uterque dicitur demonstrare rem, scilicet qui lumen praeparat, et qui objectum repraesentat) ita etiam ad cognitionem intellectualem duo exiguntur; scilicet ipsum intelligibile, et lumen per quod videtur; et ideo dupliciter dicitur aliquis docere; vel sicut proponens intelligibile, vel sicut praebens lumen ad intelligendum. Hoc autem lumen est duplex. Unum intrinsecum vel connaturale intellectui, cui similatur lumen quod est de compositione oculi; et per collationem hujus luminis solus Deus docere dicitur. Secundum lumen est superveniens ad confortationem connaturalis luminis, cui similatur in visu corporali lumen solis vel candelae; et sic potest Angelus alium Angelum vel etiam hominem illuminare ad aliquid cognoscendum. Non autem homo sic docere potest, cum in eo lumen intellectuale debilissime recipiatur. Quidam tamen dicunt, quod nullo modo Angelus docet sicut lumen praebens: quod expresse dictis Dionysii, contrariari videtur. Similiter etiam intelligibile duplex est. Unum ad quod intelligendum sufficit intellectus alicujus hominis, dummodo sibi considerandum proponatur; unde et ipse proponens docere dicitur quasi in cognitionem ducens, sicut in visu corporali monstrat rem qui eam coram oculis ponit. Aliud est ad cujus cognitionem non sufficit intellectus discipuli, nisi in hoc manuducatur per aliquid sibi notum: unde et qui hoc magis notum sibi proponit, docere eum dicitur. Hujus simile est in visu corporali in hoc quod aliquis alicui rem a longe apparentem digito monstrat; et his duobus modis homo docere dicitur; et haec doctrina est non per modum illuminationis, sed per modum locutionis.

[4230] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis Deum omnes videant, non tamen ipsum comprehendunt; et ideo non oportet quod omnia omnes in ipso cognoscant: et propter hoc non removetur quin unus Angelus, qui aliquid in verbo Dei cognoscit, possit quantum ad hoc alium illuminare Angelum qui hoc in verbo Dei non cognoscit.

[4231] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut in corporalibus illud quod est in actu, agit per hoc quod educit potentiam patientis in actum; ita etiam cum intellectus inferioris Angeli sit in potentia respectu quorumdam, poterit per superiorem Angelum, qui est in perfectiori actu, reduci in actum similem, non per creationem alicujus novi luminis, nec per hoc quod idem numero lumen quod est in superiori, recipitur ab inferiori. Nec oportet esse aliquod medium deferens virtutem agentis: quia in eis falso imaginatur quis distantiam situalem, sed quod est in corporibus situs, hoc est in spiritualibus ordo, secundum Augustinum.

[4232] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod perfectio hic dicitur illud ad quod terminatur motus illuminationis; non autem perfectio gloriae vel naturae.

[4233] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod istae tres actiones quandoque conjunguntur, et ideo non differunt nisi secundum rationem: quia omnis perfectio in hoc quod perficit, illuminat et purgat, et omnis illuminans purgat; sed non convertitur, ut patet praecipue in nostra hierarchia secundum Dionysium: non enim quamlibet purgationem sequitur luminis receptio, sed perfectam: et similiter non quamlibet illuminationem sequitur perfectio cognitionis, sed consummatam.

Articulus 3

[4234] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 tit. Utrum hierarchia angelica dividatur convenienter in tres hierarchias et novem ordines

[4235] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur angelica hierarchia in tres hierarchias, et in novem ordines. Aut enim illa divisio est per divisionem totius integralis in partes, vel generis in species. Primo modo non dividitur, quia definitio communis non conveniret partibus, sicut definitio domus non convenit parieti: nec item per modum generis, quia non omnes ordines aequaliter se habent ad participandum rationem hierarchiae. Ergo videtur quod nullo modo possit esse competens divisio.

[4236] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid est propinquius uni primo, tanto est minoris multiplicationis. Sed hierarchia angelica media est inter nos et Deum, ut in 4 cap. Caelest. Hier. dicitur. Ergo cum hominum sit tantum una hierarchia, videtur quod Angelorum non sint tres hierarchiae.

[4237] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, superius et inferius in Angelis non est secundum diversam proportionem et receptionem divinorum. Sed ordines se habent sicut superius et inferius. Ergo videtur quod sit in eis diversa proportio ad receptionem divinorum. Sed similiter hierarchiae se habent secundum superius et inferius. Ergo videtur quod eadem sit ratio distinguendi ordines et hierarchias.

[4238] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, ratio hierarchiae consistit in ordine potestatis. Sed potestates determinantur per actus. Cum ergo ratio hierarchica sit triplex, ut dictum est, videtur quod sint tantum tres ordines caelestis hierarchiae.

[4239] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, ecclesiastica hierarchia exemplata est a caelesti, secundum Dionysium. Sed in ecclesiastica hierarchia, secundum eumdem, sunt tantum tres ordines. Ergo videtur quod similiter in caelesti.

[4240] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, unitas ordinis est, ut in littera dicitur, ex hoc quod multi spiritus conveniunt in uno munere gratiae. Sed dona spiritus sancti sunt septem, ut habetur Isa. 11. Ergo videtur quod sunt tantum septem ordines Angelorum.

[4241] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, videtur esse diversitas in distinctione hierarchiarum secundum Gregorium et Dionysium: quia Dionysius ponit virtutes medium ordinem secundae hierarchiae, et principatus primum tertiae hierarchiae, Gregorius autem e converso: et quaeritur ratio hujus.

[4242] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in Angelis invenitur triplex distinctio: una est hierarchiarum ad invicem; secunda est ordinum in eadem hierarchia; tertia est personarum ejusdem ordinis: et quaelibet illarum sumitur secundum diversam proportionem ad receptionem divini luminis. Diversitas enim hierarchiarum est secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes; diversitas vero ordinum est secundum diversos actus quos divinum lumen perficit secundum perfectius et minus perfectum; diversitas vero personarum unius ordinis est secundum diversam virtutem in executione actus minus vel magis efficaci: verbi gratia: nostra hierarchia distinguitur ab angelica in hoc quod nostra perficitur divino lumine velato per similitudines sensibiles tam in sacramentis quam in metaphoris Scripturarum; sed angelica perficitur lumine simplici et absoluto: et cum dictus modus sit communis omnibus qui sunt in nostra hierarchia, tamen eorum sunt diversi actus, secundum quos diversi ordines distinguuntur. Alius enim est actus sacerdotum et diaconorum; et in exercitio cujuslibet horum actuum quidam sunt aliis magis idonei. Angeli autem omnes, quamvis in hoc modo conveniant quod sine inquisitionis discursu et sine velamine figurarum, divinum lumen recipiunt; tamen differunt in hoc quod quidam eorum recipiunt in majori universalitate quam alii; unde superiores dicuntur habere scientiam magis universalem, ut dictum est. Hoc autem non potest nisi tripliciter variari. Aut enim cognitionem divinorum effectuum recipiunt in ipsa causa prima universali; et hic modus est proprius primae hierarchiae, quae est proportionata ad recipiendum illuminationes in ipso fulgore divini luminis; et propter hoc dicuntur circa Deum esse, ut omnes ordines ejus denominentur ab operatione circa Deum. Aut cognoscunt res in universalibus rerum rationibus; et hic est modus secundae hierarchiae: et ideo Angelorum hujus hierarchiae est accipere perfectionem cognitionis per illuminationem primae hierarchiae, in qua sunt formae maxime universales; et propter hoc ordines hujus hierarchiae non denominantur ab operibus circa Deum, sed nominibus pertinentibus ad potestatem operandi in res, inquantum formae per quas cognoscunt, sunt operativae ad minus respectu effectuum, in quibus Deo ministrant: et quia istae formae sunt universales, nominantur a potestate non limitata vel determinata ad aliquem vel ad aliquos. Aut cognoscunt res in propriis rationibus: et hic est modus ultimae hierarchiae, in qua sunt formae particulares et proportionatae ut ab eis recipiantur in intellectus nostros: propter quod dicuntur Angeli hierarchiae tertiae accipere divinum lumen, secundum convenientiam hierarchiae nostrae; et inde est quod ordines tertiae hierarchiae denominantur ab actibus limitatis circa unum hominem, vel unam provinciam. Hujus autem simile potest videri in terrenis principatibus: quia ministrorum qui sunt sub uno rege, quidam operantur immediate circa personam regis, quasi cubicularii et consiliarii et assessores; et hoc competit primae hierarchiae respectu Dei. Quidam vero habent officia ad regimen regni in communi, non deputati huic vel illi provinciae, ut domini regalis curiae, et principes militiae, et judices curiae, et hujusmodi: et his similes sunt Angeli secundae hierarchiae. Quidam vero praeponuntur ad regimen alicujus partis regni, ut praepositi et balivi, et hujusmodi officiales minores: et his similes sunt ordines tertiae hierarchiae. Et sic patet definitio trium hierarchiarum. Ordinum autem primae hierarchiae sic potest accipi numerus et distinctio, secundum tres actus fruitionis quibus anima Deo fruitur: quorum unus est comprehendere vel tenere, quo perficitur memoria; et secundum hoc accipitur ordo thronorum, quia in eis sedet Deus et quiescit, dum eos in se quiescere facit. Alius actus est videre, quo perficitur intellectiva; et secundum hoc accipitur ordo Cherubim, qui interpretatur plenitudo scientiae. Alius actus est amare, quo perficitur voluntas, et secundum hoc accipitur ordo Seraphim, qui interpretatur ardens vel incendens: et quia in hoc actu est completissima unio ad Deum, ex eo quod amor facit interiora amati penetrari; ideo ordo Seraphim est primus: secundus Cherubim, propter unitatem assimilationis, in qua completur scientia in actu; tertius est thronorum, quia in sessione importatur unio secundum contactum solum. Ordinum vero secundae hierarchiae sic potest accipi divisio et numerus: quia regimen alicujus communitatis est secundum hoc quod ordinate et pacifice bonum commune dispensatur. Hic autem ordo pacis disponitur tribus: scilicet aliquo sententiante quid unicuique debeatur; et ad hoc est ordo potestatum, unde dicuntur arcere aereas potestates; et hic non est ultimus finis, sed quietem et utilitatem bonorum dispensare, sicut potestas saecularis suspendit latronem ad pacem civitatis. Sed sententia debet esse efficax et recta: sed ad hoc ut sit efficax, indiget aliquo adjuvante et propugnante, ut nihil sit impossibile exequi quod per sententiam determinatur; et ad hoc est ordo virtutum, quae attingunt ultimum in operandis omnibus difficilibus pertinentibus ad ministeria divina; et ideo attribuitur eis miracula facere: quia obviare legibus naturae, est arduissimum. Ad hoc autem quod sit recta, indiget aliquo dirigente et imperante; et ad hoc ordo dominationum est, ad quem pertinet dirigere in omnibus ministeriis divinis, sicut architector in mechanicis, qui etiam est praeceptivus; et ideo hic ordo est primus secundae hierarchiae, quia ab ipso dirigitur et imperatur quidquid in ministeriis divinis per Angelos agitur; et secundus est ordo virtutum, a quibus actus potestatum efficaciam habet, sicut et leges saeculares oportet esse armatas, ut habeant vim coactivam. Ordinum autem tertiae hierarchiae sic numerus et ordo accipitur: quia cum habeant potestatem limitatam, oportet quod actus eorum vel limitentur ad unam provinciam, vel ad unum hominem. Si ad unam provinciam, sic est ordo principatuum, ut princeps Persarum, qui praeerat Persis, de quo habetur Daniel. 10. Si autem limitatur ad unum hominem, aut est de his quae pertinent ad ipsum tantum; et sic est ordo Angelorum, unde dicuntur minima nuntiare, quorum est etiam singulos custodire: aut de his quae pertinent ad bonum multorum, quae explentur per actum unius singularis personae; et ad hoc est ordo Archangelorum, sicut Gabriel qui nuntiavit nativitatem Christi, et Joannis Baptistae; et ideo nomen eorum compositum est ex duobus ordinibus extremis: dicuntur enim Archangeli, quasi principes Angeli: et propter hoc etiam dicuntur majora nuntiare, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, secundum philosophum. Numerus autem eorum qui sunt in unoquoque ordine, ignotus est nobis.

[4243] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divisio hierarchiae in ordines est totius potestativi in partes potentiales, sicut anima dividitur in suas potentias: et hoc totum est quasi medium inter totum universale et integrale. Universale enim est secundum essentiam et completam virtutem in qualibet sua parte, unde de omnibus aequaliter praedicatur; sed integrale nec est secundum essentiam nec secundum virtutem totam in unaquaque suarum partium, et ideo nullo modo de parte praedicatur; sed totum potentiale adest quidem secundum essentiam cuilibet parti, sed secundum completam virtutem est in parte suprema, quia semper superior potentia habet in se completius ea quae sunt inferioris: et ista est comparatio hierarchiae ad ordines.

[4244] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnes homines sunt unius speciei; et ideo in omnibus est unus modus communis recipiendi divinas illuminationes, et propter hoc omnium est hierarchia una. Sed Angeli sunt diversarum specierum; et propter hoc in diversis hierarchiis ordinantur secundum diversum modum receptionis, ut dictum est. Sed verum est quod quaelibet natura in Angelis est magis una et simplex quam natura humana, quae est ultima natura intellectualis.

[4245] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium: quia sicut humanae hierarchiae sunt tres ordines, secundum Dionysium, ita et cujuslibet caelestis; unde secundum tres hierarchias sunt novem ordines, ut sic in omnibus Trinitatis similitudo reluceat, secundum principium, medium et finem.

[4246] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in nostra hierarchia distinguuntur ordines secundum tres actiones hierarchicas: quia ministrorum est purgare, sacerdotum illuminare simul et purgare; sed episcoporum perficere. Talis autem distinctio non potest esse in caelesti hierarchia: quia minimus ordo Angelorum est superior supremo ordine nostrae hierarchiae: unde potest et perficere et illuminare et purgare.

[4247] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod diversitas proportionum potest sumi multipliciter; aut secundum diversum genus proportionis, sicut duplum et sesquialterum; quorum primum est multiplex, secundum superparticulare: alia est enim genere proportio quatuor ad duo, quoniam dupla; et trium ad duo, quoniam sesquialtera: aut secundum diversas species ejusdem generis, sicut duplum et triplum; quorum est unum genus proportionis, scilicet multiplex: aut secundum diversos numeros in eadem specie proportionis, ut quatuor ad duo, et sex ad tria: et prima diversitas competit distinctioni hierarchiarum, secunda distinctioni ordinum, tertia distinctioni personarum unius ordinis.

[4248] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dona secundum quae distinguuntur ordines, sunt dona perficientia in actibus hierarchicis, et haec variantur, ut dictum est: dona autem et virtutes perficiunt ad actus personales; et ideo secundum ea ordines non distinguuntur.

[4249] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ordinatio Dionysii est rationabilior; quia ipse distinguit secundam hierarchiam a tertia secundum universale et particulare, non limitatum et limitatum: et ideo virtutes ponit in secunda, et principatus in tertia. Gregorius autem non multum intendit ordinare, sed numerare. Nihilominus ista ordinatio potest sumi secundum actus exteriores et secundum conformitatem ad nostram hierarchiam: et quia in nostra hierarchia habentes praelationem sunt super personas privatas, ideo in secunda hierarchia ordinat illos quorum nomina important officium praelationis, scilicet dominationes, principatus, et potestates: in tertia autem ordines quorum actus sunt etiam personarum privatarum; ut mirabilia facere, quae est virtutum; et nuntiare magna, quod est Archangelorum; et nuntiare parva, quod est Angelorum.

Articulus 4

[4250] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 tit. Utrum nomina Angelorum convenienter distinguantur

[4251] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nomina Angelorum non convenienter distinguantur. Nomen enim totius non debet parti imponi. Sed ordo est pars hierarchiae. Cum ergo hierarchia sit idem quod sacer principatus, ut dictum est, videtur quod nullus ordo principatus debeat dici.

[4252] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, nomen totius non debet imponi alicui ordini illius naturae. Sed omnes caelestes spiritus Angeli vocantur. Ergo videtur quod ultimus ordo Angelorum non debeat nomine Angelorum vocari.

[4253] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod est superioris ordinis, non necessario invenitur in inferiori, quamvis e contrario. Sed nomina respondent rebus. Cum ergo omnes Angeli dicantur caelestes virtutes secundum Dionysium, videtur quod hoc nomine non debeat nominari medius ordo secundae hierarchiae: quia nomina superiorum non sunt inferiorum.

[4254] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, omnis virtus est media inter essentiam et operationem. Sed nullus ordo vocatur in Angelis nomine essentiae vel operationis. Ergo nec etiam nomine virtutis.

[4255] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, per nomina ordinum devenimus in proprietates eorum, secundum Dionysium. Sed nulli Angelo convenit per caritatem inflammare, nec in voluntatem imprimere: quia hoc solius Dei est. Ergo videtur quod inconvenienter dicantur Seraphim incendentes.

[4256] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, ardere caritate, et videre Deum, et tenere ipsum, sunt de substantia beatitudinis. Sed omnes Angeli sunt beati. Ergo nulli ordines debent ab his actibus nominari.

[4257] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, quaeritur, quomodo differant haec tria, Seraph, Seraphin, et Seraphim; et Cherub, Cherubin, et Cherubim.

[4258] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod circa nominationes ordinum attendendum est, quod sicut unusquisque ordo est altior, ita etiam a perfectiori nominatur: et quamvis ea quae sunt superiorum, participentur quodammodo ab inferioribus et e contrario; non tamen debent esse confusa nomina, sed distincta. Ad hoc enim quod aliquod nomen nominet proprie aliquam rem, duo requiruntur: scilicet quod hoc quod significatur per nomen, habeatur perfecte secundum completum actum, et ut sit ultima perfectio ejus: et quia omnis denominatio est a forma, quae dat esse et est principium operationis; ideo Angeli denominantur ab eo quod est in eis loco formae, tamquam a digniori. Verbi gratia, in homine est quaedam participatio intellectus: et quia non habet plenum actum intellectus, ut sine inquisitione et imaginatione intelligere possit, ideo in ordine intellectualium non ponitur. Similiter etiam quamvis sensum habeat secundum completissimam operationem respectu omnium animalium: quia tamen sentire non est secundum ultimam perfectionem ejus, non ponitur in ordine sensitivorum, sed in ordine rationalium: quia rationis actum plene habet, et est actus ejus inquantum est homo. Secundum hoc ergo dico, quod donum superiorum est in inferioribus secundum quamdam participationem, non secundum completum actum: et ideo ab eo non possunt denominari: e contrario vero dona inferiorum sunt in superioribus eminentius; sed in illis actibus non est ultimum complementum eorum, unde ab his non denominantur sicut proprio nomine: et inde est quod dicuntur sibi in denominationibus cedere, ut scilicet superior ordo ab excellentiori actu proprium nomen sortiatur.

[4259] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod principatus communiter sumptus ad cujuslibet praelationis officium, intelligitur nomine hierarchiae; sed principatus specialiter sumptus ad regimen determinatae provinciae, est nomen unius specialis ordinis.

[4260] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nomen Angeli designat manifestationem, cum Angelus nuntius dicatur: esse enim manifestativum simpliciter convenit omnibus ordinibus, inquantum scilicet secundum descensum ordinum, lumen intellectuale est in eis minus simplex et magis proportionatum intellectui sequentium; et ideo dicit Dionysius quod semper inferior Angelus manifestat superiorem omnibus sub se ordinatis; et ideo esse manifestativum omnium superiorum respectu nostri est ultimi ordinis: propter quod ultimum ordinem, Angelorum nomine significamus, aliis ordinibus nominatis ab his quae designant excellentiorem modum nuntiandi vel manifestandi; et per hunc modum Angelus est nomen naturae, quia conditionem naturae exprimit. Sed si nuntiare sumatur secundum exterius ministerium quod exercent, sic Angelus est nomen officii, non naturae, ut dicit Gregorius.

[4261] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nomen virtutum, secundum quod nominat specialem ordinem, sumitur a speciali dono vel actu, quod est exequi et perficere quidquid est arduum et difficillimum in ministeriis divinis; sed secundum quod convenit omnibus caelestibus spiritibus, sumitur a virtute sequente naturam.

[4262] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angelorum nomina quaedam sunt communia omnibus ordinibus, quaedam autem propria determinatorum ordinum. Communium autem quaedam sumuntur ab essentia vel aliqua conditione naturali, ut quod dicuntur caelestes essentiae, et Angeli et spiritus et divinae mentes et divini intellectus et caelestes animi; quaedam vero a virtute, ut quod dicuntur caelestes virtutes; quaedam vero ab operatione, ut quod dicuntur Angeli; sed nomina specialium ordinum sumuntur a donis superadditis et officiis consequentibus dona; et ideo nomina specialium ordinum magis possunt aequivocari cum nominibus generalibus quae sumuntur a virtute et ab operatione, quae essentiae superadduntur, quam cum illis quae sumuntur a natura, quae non superadditur sed substernitur.

[4263] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Seraphim non dicuntur incendentes quasi habitum caritatis influant; sed quia illuminant de his quae ad amorem caritatis pertinent.

[4264] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nomina superiorum ordinum non sumuntur simpliciter ab actibus fruitionis, sed ab excellentia eorum quae tantum in superioribus inveniuntur; quamvis fruitio communis sit omnibus: non enim dicuntur amantes sed ardentes, in quo consummatio caritatis exprimitur: similiter Cherubim non dicuntur simpliciter videntes vel scientes, sed pleni scientia. Unde per istum modum scientiam habere non est commune omnibus, quamvis scientia vel visio omnibus sit communis: et propter hoc non possunt omnes dici Cherubim, ut dicit Dionysius.

[4265] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod nomina ista desinentia in in, ut Cherubin, Seraphin, sunt neutri generis, pluralis numeri, et ponuntur pro toto collegio unius ordinis. Desinentia autem in im, sunt masculini generis, et pluralis numeri, et ponuntur pro pluribus personis unius ordinis. Sed Cherub et Seraph sunt masculini generis et singularis numeri, et significant unam personam illius ordinis.

Articulus 5

[4266] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 tit. Utrum omnes Angeli unius ordinis sint aequales

[4267] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli unius ordinis sint aequales. Major enim est convenientia eorum qui sunt unius ordinis, quam eorum qui sunt unius hierarchiae. Sed Dionysius frequenter vocat aequipotentes eos qui sunt unius hierarchiae. Ergo videtur multo fortius quod illi qui sunt unius ordinis, sint aequales.

[4268] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, quaecumque se habent sicut superius et inferius, sunt in diverso gradu vel ordine ordinati. Sed quicumque in Angelis sunt aequales, se habent sicut superius et inferius. Ergo videtur quod sint diversorum ordinum. Ergo si aliqui sint unius ordinis, videtur quod sint aequales.

[4269] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, dignitas Angelorum est secundum dona percepta. Sed illi qui sunt unius ordinis, perficiuntur uno dono, ut habetur ex definitione ordinis in littera posita. Ergo videtur quod sint aequales.

[4270] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid immediatius conjungitur alteri, tanto minus distat ab illo; sicut tria minus distant a duobus quam decem. Sed si Angeli qui sunt unius ordinis, essent inaequales, inferior Angelus unius ordinis magis immediate se haberet ad primum Angelum inferioris ordinis quam ad superiorem sui ordinis. Ergo Angeli diversorum ordinum magis convenirent quam Angeli ejusdem ordinis: quod videtur absurdum. Ergo omnes Angeli unius ordinis sunt sibi immediati, ita quod se mutuo non excedunt.

[4271] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, ubicumque est primum, medium et ultimum, ibi est inaequalitas. Sed in Angelis unius ordinis est invenire primos, medios et ultimos, secundum Dionysium. Ergo Angeli unius ordinis non sunt aequales.

[4272] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, in Angelis est summa pulchritudo post Deum. Sed in diversorum graduum consonantia ordinata consistit ratio pulchritudinis. Ergo videtur quod in Angelis etiam unius ordinis est hujusmodi gradum invenire.

[4273] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Angeli secundum diversitatem naturalium diversimode etiam in gratuitis perfecti sunt, secundum quae dona in ordinibus distinguuntur. Cum autem supra dictum sit, quod in una specie non sint plures Angeli, et species in Angelis non possint differre nisi secundum quod magis et minus habent de potentialitate et actu; oportet quod unius Angeli semper natura sit sublimior quam alterius: ideo non est accipere duos Angelos aequales in tota caelesti hierarchia.

[4274] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Angeli unius hierarchiae dicuntur aequipotentes, non simpliciter, sed secundum quid, scilicet quantum ad modum accipiendi illuminationes divinas, qui est proprius illi hierarchiae; et similiter Angeli unius ordinis sunt aequipotentes secundum convenientiam in actu illius ordinis, et non simpliciter.

[4275] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non quaelibet distinctio gradus facit distantiam ordinum, ut supra dictum est, sed illa quae est secundum diversos actus.

[4276] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis omnium sit unum donum, non tamen aequaliter omnes illud participant, sed secundum magis et minus.

[4277] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus diversa quantitas et diversa intensio qualitatis non facit diversitatem in specie, sed est dispositio ad diversam speciem, inquantum unaquaeque species requirit determinatam quantitatem dimensionis, ut dicitur in 2 de anima, et similiter ad speciem ignis requiritur determinata intensio caloris; unde possibile est ut aliqua minus distent in quantitate vel intensione qualitatis, quae magis distant secundum speciem: ita etiam in ordinibus Angelorum, si consideretur distantia secundum rationem quantitatis tantum, non est inconveniens quod infimus Angelus alicujus ordinis plus distet a supremo sui ordinis quam a supremo inferioris ordinis, a quo tamen differentia formali et secundum speciem magis distat, inquantum attingit rationem superioris ordinis, quam alius non consequitur: sicut si diceretur, quod frigidissimus vir minus distat a calidissima muliere quam a calidissimo viro, cum quo tamen magis convenit ratione sexus. Et hoc universaliter invenitur verum in omni re quae compatitur aliquam latitudinem diversorum graduum.

Articulus 6

[4278] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 tit. Utrum omnes hierarchiae sint connexae

[4279] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnes hierarchiae sint connexae. Quorumcumque enim ratio consistit in distinctione, eorum non est aliqua connexio: quia connexio distinctioni opponitur. Sed ratio hierarchiae consistit in distinctione superioris et inferioris. Ergo earum non est connexio.

[4280] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, quae differunt in eo quod est maxime commune, non habent ulterius in quo connectantur; sicut quae specie differunt, genere conveniunt; et quae differunt generibus generalissimis, non univocantur in aliquo. Sed hierarchia est quid communissimum comprehendens sub se ordines et personas. Ergo diversae hierarchiae in nullo connectuntur.

[4281] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, in Angelis non est invenire nisi naturalia et gratuita. Sed in naturalibus non connectuntur, cum sint diversarum specierum: nec iterum in gratuitis, cum diversis muneribus gratiae diversi ordines perficiantur. Ergo videtur quod in nullo connectuntur.

[4282] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, ea quae non conjunguntur in aliquo uno termino communi, non videntur connexionem habere, sicut discreta. Sed hierarchiae et ordines non uniuntur in aliquo uno termino communi, cum non sit unus ordo diversarum hierarchiarum, nec unus Angelus diversorum ordinum. Ergo videtur quod non sit aliqua eorum connexio.

[4283] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit assignans connexionem ordinum et hierarchiarum.

[4284] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, dicit Commentator in 11 Metaph., quod ordo substantiarum separatarum sub Deo et ad invicem, est sicut plurium artium sub una arte communi; (unde scientiam Dei assimilat metaphysicae, sub qua sunt omnes scientiae), et sicut plura officia ordinantur sub principe civitatis. Sed in omnibus his est aliqua connexio, secundum quod ad invicem dependent. Ergo videtur quod hierarchiarum caelestium et ordinum sit connexio.

[4285] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod ordines angelicae hierarchiae omnes sunt connexi ad invicem, et etiam ordinibus nostrae hierarchiae, ut Dionysius tradit ubi supra. Haec autem connexio intelligenda est ad modum ordinis universi. Sicut enim universi partes ad invicem ordinatae sunt, inquantum una alteram juvat ad consecutionem sui finis, et etiam ad ultimum bonum, quod est finis totius universi, ita etiam connexio hierarchiarum est et secundum relationem in unum finem ultimum, secundum quod omnis hierarchiae finis est unitas et similitudo ad Deum: et secundum ea quae sunt de essentia ipsius hierarchiae, scilicet secundum ordinem, scientiam, et actionem. Secundum ordinem quidem, inquantum in omnibus invenitur distinctio per primum, medium et ultimum: sicut enim angelica hierarchia, media est inter Deum et nos; ita etiam est accipere in ipsa hierarchia primam hierarchiam, et mediam et ultimam; et in unaquaque primum ordinem, medium et ultimum: in quorum unoquoque est accipere primos Angelos, medios et ultimos, et hoc a primo usque ad ultimum. Secundum scientiam vero, inquantum irradiatio divini luminis extenditur a primis usque ad ultimos, ut dicitur Job 25, 31: *numquid est numerus militum ejus, et super quem non surgit lumen ejus?* Quod tamen non uniformiter ab omnibus recipitur; sed a superioribus in majori simplicitate, et ab inferioribus in minori. Secundum actionem autem, quia primi habent actionem hierarchicam in medios, et medii in ultimos; et medii manifestant primos et ultimi medios eo modo qui supra expositus est: et sic secundum quatuor quae in definitione hierarchiae ponuntur, quadruplex ejus connexio assignatur.

[4286] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod distinctio quae est de ratione hierarchiae, est ordinatorum ad invicem, et ad aliquod unum: et talis distinctio connexionem non excludit, sed ponit.

[4287] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod plurium hierarchiarum est unus finis communis, et una communis perfectio et ratio: et ideo quae differunt in hierarchia, connectuntur in fine ultimo, et in communi ratione hierarchiae, et in lumine perficiente hierarchiam; sed ordines unius hierarchiae praeter hoc connectuntur in his quae sunt propria illius hierarchiae: et qui sunt unius ordinis, in propriis illius ordinis.

[4288] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angeli perficiuntur duplici lumine: lumine scilicet naturali, prout sunt intellectus quidam, et lumine gratuito perficiente ad actus hierarchicos: et utrumque lumen est unum in omnibus ex parte principii a quo est, et finis ad quem ordinantur; sed utrumque distinguitur et appropriatur diversis secundum diversam capacitatem recipientium; tamen distinctio ordinata est, et ipse ordo connexionem ponit; et ideo talis distinctio connexionem non excludit.

[4289] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod invenitur in hierarchiis et in ordinibus quidam communis finis, non quod unum sit in diversis, sed inquantum inveniuntur in uno diversorum proprietates secundum convenientiam et secundum ordinem sapientiae divinae, quae finem primorum conjungit principiis secundorum, ut dicit Dionysius. Et hoc patet discurrenti per singulas hierarchias. Primus enim ordo primae hierarchiae quodammodo secundum maximum excessum accedit ad divinas proprietates: unde nominantur Seraphim ex proprietate ignis, qui maxime significat divinas proprietates, ut dicit Dionysius. Ultimus vero ordo illius hierarchiae habet quamdam conglutinationem cum ordinibus secundae hierarchiae: unde et non denominatur tantum ab actu qui est circa Deum, sed et ab actu qui est in inferiora: et ideo dicuntur throni, inquantum Deus in eis sedet ut omnia judicans. Similiter etiam in secunda hierarchia primus ordo, scilicet dominationum, habet aliquid simile cum hierarchia prima, scilicet praeesse, et non exequi. Ita etiam primus ordo tertiae hierarchiae, scilicet principatus, habet aliquid simile cum ordinibus secundae hierarchiae: unde et nomen ejus praelationem importat. Similiter etiam et summus ordo nostrae hierarchiae habet aliquid simile eum ultimo ordine caelestis hierarchiae; et ideo sacerdos vocatur Angelus; Malach. 2, 7: *labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus: quia Angelus domini exercituum est.*

Articulus 7

[4290] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 tit. Utrum distinctio ordinum sit a natura

[4291] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distinctio ordinum non sit a natura, ita quod a creatione inceperit. Conformitas enim mentis ad Deum est per gratiam. Sed hierarchia est deiforme, inquantum possibile est, similans. Ergo videtur quod ordines hierarchiae non distinguantur nisi per gratiam.

[4292] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, secundum Dionysium, per nomina ordinum ostenduntur proprietates eorum. Sed quaedam nomina ordinum exprimunt gratiam, praecipue nomen Seraphim, quod imponitur ab ardore caritatis. Ergo videtur quod distinctio ordinum sit per gratiam.

[4293] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 arg. 3 Praeterea, nostra hierarchia exemplata est a caelesti. Sed in nostra hierarchia non est distinctio ordinum per naturam, sed solum per gratiam sacramentalem, quae confertur in sacramento ordinis. Ergo videtur quod nec in caelesti sit distinctio ordinum per naturam.

[4294] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 arg. 4 Praeterea, ad distinctionem ordinum requiritur gradus secundum actiones hierarchicas, ut unus alium purget, illuminet, et perficiat. Sed hoc non potest esse nisi per divinum lumen in eis receptum. Ergo videtur quod ante collationem gratiae, nulla fuerit ordinum distinctio per naturam.

[4295] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in definitione ordinis in littera posita, quod ordo est multitudo caelestium spirituum qui conveniunt in naturalibus datis, et in muneribus gratiae. Ergo videtur quod etiam per naturam sit distinctio ordinum.

[4296] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 s. c. 2 Praeterea, ubicumque est diversitas gradus secundum superius et inferius, ibi est diversus ordo. Sed a principio creationis ante infusionem gratiae, si in gratia creati non sunt, fuit in eis gradus superior et inferior, secundum quod quidam erant subtilioris essentiae, et perspicacioris intelligentiae, ut supra dictum est. Ergo videtur quod a principio creationis fuerint in eis ordines distincti.

[4297] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 co. Respondeo dicendum, quod donum gratiae est perfectivum naturae; et ideo distinctio ordinum est per diversum donum gratuitum sicut per principium formale, et per diversum donum naturale sicut per principium quasi materiale et dispositivum: unde definitio ordinis utrumque complectitur, comprehendens principia materialia et formalia. Sic ergo quodammodo a principio creationis fuit distinctio ordinum, non tamen secundum ultimum complementum.

[4298] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam in natura angelica est quaedam deiformitas, secundum quod prima et nobilior est inter naturas creatas, et magis accedens ad similitudinem divinam, secundum proprietates naturales; sed completa deiformitas est per dona gratuita.

[4299] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in Angelis ante infusionem gratiae erat etiam dilectio et cognitio naturalis, a cujus ardore et plenitudine possent dici Cherubim et Seraphim, quamvis non secundum completam rationem.

[4300] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homines nostrae hierarchiae, omnes sunt unius speciei et naturae formaliter: unde tota diversitas individuorum in eadem specie causatur ex principiis materialibus: et ideo secundum naturam non est distinctio ordinis in nobis, sed secundum potestatem gratis concessam. Nec oportet quod in omnibus nostra hierarchia cum caelesti conveniat, etsi eam secundum modum suum imitetur.

[4301] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si Angeli haberent naturalia tantum, adhuc lumen unius excederet lumen alterius; et ita posset esse aliqua illuminatio et perfectio, sed non complete.

Articulus 8

[4302] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 tit. Utrum homines assumantur ad ordines Angelorum

[4303] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homines nunquam ad ordines Angelorum assumantur. Quia, secundum Dionysium, distinguuntur quatuor gradus rerum, scilicet intellectualium, in quo comprehenduntur Angeli; rationalium, in quo sunt homines; sensibilium, in quo sunt bruta animalia; et existentium, in quo sunt res insensibiles. Sed sensitiva nunquam possunt pertingere ad gradum rationalium. Ergo rationalia nunquam possunt pertingere ad gradum intellectualium; et ita homines non assumuntur ad ordines Angelorum.

[4304] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 arg. 2 Praeterea, plus distat natura hominis a natura Angelorum, et praecipue superiorum, quam natura unius Angeli a natura alterius. Sed Angelus inferioris naturae non fuit capax illius doni per quod superiores ordinantur in suo ordine; nec breviter Angelus unius ordinis potest pertingere ad superiorem ordinem. Ergo videtur quod nec homines ad ordines Angelorum assumantur.

[4305] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 arg. 3 Praeterea, quantumcumque intellectus perficiatur lumine gratiae vel gloriae, semper oportet quod intelligat sub lumine naturali: quia gratia non tollit naturam, sed perficit. Sed lumen naturale in nobis est obumbratum respectu luminis naturalis Angeli. Ergo homo semper magis obscure videbit quam Angelus. Sed tota substantia gloriae est in visione. Ergo videtur quod homo nunquam pertingat ad gloriam Angelorum.

[4306] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 arg. 4 Praeterea, quaecumque differunt in hierarchia, differunt et homines differunt in hierarchia. Ergo videtur quod etiam in ordine; et ita homines non assumantur ad ordines Angelorum.

[4307] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 arg. 5 Praeterea, quicumque est in ordine aliquo, habet actum illius ordinis. Sed actus alicujus ordinis est custodire homines et mitti in ministerium, quod non convenit animabus sanctis. Ergo videtur quod homines ad ordines Angelorum non assumantur.

[4308] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 s. c. 1 Sed contra est quod dominus dixit Matth. 22, 30: quod *erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Dionysius etiam dicit, quod homines Angelorum gloriam sortiuntur. Gregorius etiam dicit in homilia de centum ovibus, quod homines secundum diversitatem meritorum ad diversos ordines transferuntur.

[4309] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex positio. Quidam enim Commentator Graecus episcopus Eustratius nomine, dicit in commento super 6 Ethic. Aristotelis, quod nullus tantum animae suae profectum sperare potest ut ad operationem intellectuum separatorum pertingat; et secundum hoc, hominum qui in gloriam assumuntur, esset unus ordo decimus, inferior novem ordinibus Angelorum. Sed haec positio est contraria dictis sanctorum, et videtur sapere haeresim, cum etiam beata virgo super choros Angelorum exaltata sit: nisi forte dictum Commentatoris intelligatur quantum ad naturalem operationem, inquantum scilicet ex naturalibus pertingere potest. Alia positio est, quod hominum quidam assumuntur ad ordines Angelorum. Alii vero faciunt unum ordinem decimum: et sic impletur similitudo de decima drachma perdita, quae ponitur Lucae 15. Sed hoc diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod solum virgines ad hos ordines assumuntur, eo quod cognata est Angelis virginitas, ut dicit Hieronymus; alii vero electi decimum ordinem constituunt. Sed hoc non est verum, cum multi non virgines, ut Petrus et Magdalena, multis etiam virginibus eminentiores sint. Unde alii dicunt, quod perfecti assumuntur ad ordines Angelorum; sed illi qui sunt imperfectorum meritorum, decimum ordinem consummabunt. Sed cum ex hominibus et Angelis futura sit una Ecclesia et una hierarchia, non est probabile quod numerus ordinum qui caelesti hierarchiae competit, per tria terna distinctus, ut ipse numerus ordinum exprimat Trinitatis increatae vestigium, per homines augeatur. Unde tertia positio plus mihi placet, quae etiam dictis sanctorum magis consonat, scilicet quod omnes electi assumantur ad ordines Angelorum, quidam ad superiores, quidam ad inferiores, quidam ad medios pro diversitate suorum meritorum; sed beata virgo Maria super omnes. Sed utrum assumantur tot de hominibus quot ceciderunt Angeli, vel quot perstiterunt, vel quot fuerunt utrique, vel plures vel pauciores: ille scit cui soli cognitus est numerus electorum, in superna felicitate locandus.

[4310] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod plus distat ratio a sensu quam intellectus a ratione: quia sensus et ratio non communicant in uno objecto; cum sensus apprehendat intentiones rerum cum conditionibus materiae; ratio autem et intellectus intentiones a conditionibus materiae separatas; unde in objecto conveniunt; differunt autem in modo: quia in cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit, quam intellectus simplici intuitu videt; unde ratio ad intellectum terminatur; unde etiam in demonstrationibus certitudo est per resolutionem ad prima principia, quorum est intellectus: et ideo non est inconveniens, si homines in sui ultimo gradu ad gradum intellectualium pertingunt.

[4311] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod meritum hominis est efficacius quam meritum Angeli: tum propter difficultatem, quae est occasio majoris conatus: tum etiam propter continuum augmentum gratiae, quod potest esse in homine, ut de virtute in virtutem proficiat, cum homo sit diutius viator quam Angelus fuerit: tum etiam inquantum merita nostra efficaciam habent ex merito Christi, cujus gratia est quodammodo infinita: *nusquam enim*

Angelos apprehendit, sed semen Abrahae, Hebr. 2, 10, et ideo magis possunt homines virtute meriti transferri in gradum altioris naturae quam etiam Angeli.

[4312] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in homine naturalis actio nunquam potest attingere ad aequalitatem Angelorum; sed lumen gloriae superabundans omnem umbram evacuabit, non quidem tollendo naturam, sed perficiendo lumen intellectuale, quod secundum naturam in nobis defective participatur.

[4313] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Dionysium, sicut se habet nostra hierarchia vel Ecclesia ad caelestem, ita hierarchia veteris legis ad nostram; unde sicut vetus hierarchia erat via in nostram et significabat eam, et propter hoc, veniente nova, vetus assumpta est in illam et ad ordines ejus, ita etiam nostra hierarchia est via in caelestem, et signum ejus; unde in patria non erit alia hierarchia hominum et Angelorum, sed una et eadem et homines in ordines Angelorum distribuentur.

[4314] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod actus Angelorum in nos consequitur ordines Angelorum magis quantum ad gradum naturae (quia angelica natura medium est inter Deum et nos) quam secundum essentiales proprietates ordinis. Ideo sicut animae damnatorum non dantur nobis in exercitium, ita nec animae sanctorum in custodiam, quia hoc non competit eis secundum gradum naturae suae.

Expositio textus

[4315] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 expos. *Unde Dionysius tres ordines Angelorum esse tradit.* Sciendum, quod Magister in verbis sequentibus partim accipit sententiam Dionysii, scilicet quantum ad numerum ordinum, partim sententiam Gregorii quantum ad eorum dispositionem: quia secundum Dionysium principatus sunt de inferioribus et virtutes de mediis; secundum Gregorium e converso. Sed ordo Dionysii est secundum quod ipse prius enumeravit, incipiens ab inferioribus, ibi: *Angelos, Archangelos* et cetera.

Distinctio 10

Prooemium

[4316] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 pr. Posita distinctione ordinum, Magister hic determinat quosdam actus qui ordines distinctos consequuntur: et dividitur in partes duas: in prima determinat de quibusdam actibus qui consequuntur omnes ordines, scilicet assistere, et ministrare; in secunda determinat de actu custodiae, qui specialiter uni ordini competit, distinctione 11: *illud quoque sciendum est, quod Angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum.* Prima in tres, secundum tres opiniones, quae in littera ponuntur; secunda incipit ibi: *quibus objicitur quod Isaias ait*; tertia vero ibi: *alii vero dicunt, tres ordines supremos (...) ita creatori Deo assistere quod ad exteriora non exeunt.* Circa secundum tria facit: primo ponit ea quae sunt ad confirmationem secundae positionis contra primam; secundo excludit quamdam quaestionem, ibi: *hic oritur quaestio. Si omnes mittuntur (...) quare unus tantum inter novem ordines Angelorum nomine censetur?* Tertio respondet ad probationes primae opinionis, ibi: *qui autem omnes Angelos mitti asserunt, praedictas auctoritates (...) ita determinant.* Quaestio autem quam removet, sumitur ex nomine Angeli; unde primo removet eam; secundo exponit quaedam nomina Angelorum, ostendens in quibus conveniant, ibi: *et putant quidam Michaelem, Gabrielem, Raphaelem de superiori ordine fuisse.* Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum omnes Angeli assistant; 2 utrum omnes ministrent; 3 si non; qui assistant, et qui ministrent; 4 utrum illi qui ministrant, per ministerium a contemplatione retardentur.

Articulus 1

[4317] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 tit. Utrum omnes Angeli assistant

[4318] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli assistant. Assistere enim dicuntur regi qui ejus vultum praesentialiter intuentur. Sed Matth. 18, 10, dicitur de Angelis ad custodiam deputatis, quod *semper vident faciem patris*; qui tamen sunt inferioris ordinis. Ergo videtur quod omnes Deo assistant.

[4319] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Gregorium illi dicuntur assistere qui intima contemplatione perfruuntur. Sed omnes Angeli intime contemplantur, cum eos a contemplationis acumine nec pondus corporis neque culpa retardet. Ergo videtur quod omnes assistant.

[4320] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, cuicumque convenit illud quod majus est, videtur etiam quod minus est sibi convenire, si utrumque sit dignitatis. Sed inter omnes actus patriae, fruitio est nobilissima. Ergo cum omnes fruantur, videtur multo fortius quod omnes assistant.

[4321] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, a conspectu Dei multo amplius distant mali Angeli quam boni. Sed mali Angeli etiam dicuntur Deo assistere, ut habetur Job, 1, 6, quod *cum venissent filii Dei ut assisterent coram domino, affuit inter eos etiam Satan.* Ergo videtur quod omnes Angeli assistant.

[4322] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Daniel. 7, 10 dicitur: *millia millium ministrabant ei*; ubi dicit Gregorius, quod alii sunt qui assistunt, alii qui ministrant. Ergo non omnes assistunt.

[4323] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illi dicuntur regibus assistere qui in eorum palatiis habitant. Sed, secundum Dionysium, esse in vestibulos divinitatis est proprium primae hierarchiae. Ergo videtur quod illi tantum assistant.

[4324] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod assistere dicitur in Angelis ad similitudinem eorum qui regibus assistunt. Assistere autem regi dicuntur qui circa eum sunt. Unde cum proprium primae hierarchiae assignet Dionysius circa Deum esse, eis tantum convenit assistere. Dicuntur autem circa Deum esse, inquantum immediate illuminationes percipere possunt in ipsa simplicitate divini luminis, et hoc propter perspicacitatem suae intelligentiae. Quanto enim aliquis intellectus est perspicacior, tanto ex principio universali cognito in plures conclusiones et in plura scibilia potest devenire: et illi qui minus sunt perspicacis intellectus, non possunt quaestionum veritates videre nisi in principiis contractis et appropriatis ad materiam illam. Et ideo illi supremi intellectus primae hierarchiae in ipso primo illuminationum principio omnis illuminationis rationes percipiunt; et propter hoc circa Deum esse dicuntur, et ei assistere; inferiores vero cognitionem accipiunt ex ipso lumine jam diviso et multiplicato in ipsis supremis Angelis respectu divinae simplicitatis; et propter hoc non dicuntur circa Deum esse, et sibi assistere.

[4325] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes immediate essentiam divinam contemplentur, non tamen in ipsa omnes inspicere possunt hoc quod ad eorum ordinem, idest hierarchiam, pertinet: et ideo non assistunt, proprie loquendo, omnes.

[4326] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intime contemplari potest dici aliquis tripliciter. Vel secundum quod ejus consideratio non distrahitur ad exteriora sensibilia; et sic omnes Angeli boni et mali intime contemplantur, quia scientiam a sensu non accipiunt: aut per hoc quod non indigent exteriori similitudine in qua Deum contemplentur, quae scilicet sit extra essentiam ejus, sed eum in essentia sua vident; et sic intime contemplantur omnes beati, non autem in statu creationis, nec iterum mali Angeli: aut per hoc quod non tantum essentiam Dei vident, sed ipsam penetrantes, in ipsa inspiciunt ejus effectus, qui in ipsa per similitudinem relucent; et sic intime contemplari est proprie assistere; et hoc solum Angelis primae hierarchiae convenit; secundum alios vero modos dicitur secundum quid assistere.

[4327] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fruitio est nobilissimus actus patriae; qui quamvis omnibus communis sit, non tamen aequaliter omnibus contingit; sed sunt diversi gradus fruitionis, et altissima fruitio est in assistendo. Unde non sequitur quod omnes fruentes assistant.

[4328] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Daemones dicuntur inter assistentes, inquantum cum eis conveniunt in primo modo intimae contemplationis.

Articulus 2

[4329] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 tit. Utrum omnes Angeli mittantur in ministerium

[4330] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli in ministerium mittantur. Nulli enim dubium est quin divinae personae excedant omnes Angelos in infinitum. Sed divinae personae mittuntur, ut filius et spiritus sanctus, ut in 1 Lib., dictum est. Ergo multo fortius omnes Angeli.

[4331] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, inter omnes ordines primus ordo est Seraphim. Sed Seraphim leguntur missi. Isai. 6, 6: *volavit ad me unus de Seraphim.* Ergo videtur quod multo fortius alii mittantur.

[4332] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, apostolus ad Hebraeos intendit probare per ministerium Angelorum, Christum Angelis majorem esse, per hoc quod ipse, non sicut minister, sed sicut verus haeres in domo Dei patris est. Unde dicit ad Hebr. 1, 14, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.* Sed Christus simpliciter omnibus Angelis major est. Ergo videtur quod, secundum intentionem apostoli, omnes Angeli in ministerium mittantur.

[4333] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omnes caelestes spiritus Angeli dicuntur. Sed Angelus idem est quod nuntius. Ergo videtur quod omnes ad exteriora nuntianda mittantur.

[4334] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, quod Angeli ministrent nobis, hoc est propter eximiam caritatem eorum in nos. Sed quanto superiores sunt, tanto majori caritate fervent. Ergo videtur quod eis conveniat magis nobis ministrare.

[4335] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, secundum Dionysium, haec est lex divinitatis inviolabiliter stabilita; quod a primis ultima per media perficiantur. Sed inter nos et primos Angelos sunt medii inferiores. Ergo primorum actio immediate non pervenit ad nos, sed est per medios secundos.

[4336] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, inter agens et recipiens dicitur esse proportio. Sed recipere divinas illuminationes proportionatas nobis, et per convenientiam nostrae hierarchiae, convenit inferioribus Angelis. Ergo videtur quod tantum immediate ipsi ad nos mittantur.

[4337] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Gregorius istam quaestionem movet; sed in neutram partem assertive determinat. Quidam vero dicunt, aliquos Angelos ex officio ad ministerium deputari, ut inferiores; sed quod aliqua causa extra communem dispensationem exorta, etiam superiores in ministerium mittuntur. Sed istud non videtur necessarium: quia ad quantumcumque maxima nuntianda vel exequenda inferiores ordines sufficiunt. Et praeterea, quamvis hujusmodi magna fiant praeter communem cursum naturae, non tamen fiunt praeter ordinem gratiae, secundum quem ordinum distinctio attenditur. Et ideo secundum Dionysium dicendum, quod superiores Angeli nunquam immediate circa nos ministerium habent: et hujus ratio ex tribus potest assumi. Primo ex dispositione divinae sapientiae, cujus ordinatione vel lege sancitum est ut a superioribus in ultima per media actiones perveniant, ut sic sit ordinata connexio in omnibus partibus universi, et nulli sua nobilitas subtrahatur, quae est in hoc ut inferiorum quodammodo causa existat quantum ad aliquid. Secundo ex parte illuminationum. Sicut enim in actionibus corporalibus requiritur proportio inter agens et recipiens, quod praecipue in sensibus patet, qui ab excellenti sensibili corrumpuntur; ita etiam est in intellectualibus. Unde intellectus hebes ad subtilissimas veritates non pertingit. Cum ergo lumen intellectuale in supremis Angelis sit simplicissimum et universalissimum, non est proportionatum intellectui nostro, qui est in ultimo gradu intellectualium substantiarum; nisi prius contrahatur et determinetur in ipsis inferioribus, qui sunt minoris simplicitatis. Tertio ex parte ipsarum actionum quas circa nos exercent: cum enim actiones ministerii sint particulares, et circa particularia, oportet quod earum consecutio sit per formas magis contractas et particulares quam in superioribus. Hae autem sunt formae quae sunt in Angelis inferiorum ordinum: et ideo executio divinorum mysteriorum pertinet ad inferiores Angelos: et haec est causa quare philosophi posuerunt duplices motores orbium: scilicet quosdam conjunctos, quos vocabant orbium animas, quorum conceptiones sunt determinatae et particularizatae; et hos etiam Avicenna dicit Angelos ministrantes: alios vero separatos, quos intelligentias dicunt, in quibus sunt formae simplices et universales; et hos dicit Angelos esse assistentes. Unde patet quod haec positio rationabilior est: tum quia Dionysius hoc tradit, qui discipulus Pauli fuit, et dicitur ejus visiones scripsisse; unde eum frequenter in auctorem inducit, et praecipue in divisione hierarchiarum, et, sicut in 13 cap. Caelest. Hier. innuit, haec positio vulgata erat tempore primitivae Ecclesiae: tum etiam quia dictis philosophorum magis consonat, ut ab eis ea quae contra fidem non sunt, accipiamus, aliis resecatis.

[4338] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod missio aequivoce convenit divinis personis, et ipsis Angelis: divinae enim personae non mittuntur mutando locum, sed per novum effectum gratiae gratum facientis in sanctis animabus; sed Angeli mittuntur mutando locum, et operando in nos, non sicut agens primum, sed sicut agentia secunda determinata et proportionata respectu propriorum receptivorum: et ideo ratio procedit ex aequivoco.

[4339] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illam objectionem solvit Dionysius dupliciter. Primo ut dicatur, quod ille qui missus est ad purgandum labia Isaiae, fuit de inferiori ordine, et dictus est de Seraphim aequivoce, quia per ignem purgare venerat. Secundo ut dicatur, vere eum fuisse de ordine Seraphim. Non tamen ille Angelus qui visionem revelabat, erat de superiori ordine, sed de inferiori. Sed cum virtus hierarchica quae est in inferioribus Angelis, sit primo a Deo, et consequenter a superioribus descendens; Angelus visionem formans reduxit prophetam in cognitionem non solum virtutis immediate agentis, sed etiam virtutis divinae, unde ostendit dominum super solium sedentem; et per consequens virtutem supremorum in Angelis, unde ostendit Seraphim circa thronum stantia; et ostendit virtutem purgativam ab eis per inferiores Angelos usque in homines devenire, per hoc quod Seraphim videbatur ad eum volans pervenire. Et ponit exemplum de sacerdote, qui absolvit ex potestate a pontifice descendente; ac si diceret: pontifex te absolvit, qui mihi tradidit potestatem absolvendi te: ita et Angelus ostendit Seraphin purgantem, quia ipse in virtute ejus purgabat.

[4340] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 ad 3 Et per hoc etiam patet responsio ad tertium: quod omnes dicuntur ministrare, inquantum inferiores virtute superiorum, ministerium exequuntur. Vel potest dici, quod apostolus, Hebr. 1, intendit probare praeeminentiam novae legis ad veterem, propter eminentiam Christi, qui novam legem dedit, ad Angelos, per quos vetus lex tradita est. Unde loquitur quantum ad Angelos ultimi ordinis, per quos lex tradita est; ut sic lex nova, cujus Christus est auctor, legi veteri praeponatur.

[4341] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnes caelestes spiritus, secundum Dionysium, dicuntur Angeli, non quia ad aliquid nobis nuntiandum mittantur, sed quia divinum lumen, quod caligini et tenebris propter sui simplicitatem, et immensitatem fulgoris comparatur, secundum quod est in suo fonte, in ipsis recipitur cum minori simplicitate; et ideo magis est proportionatum intelligibilibus sequentium; et propter hoc dicuntur nuntiare vel manifestare lumen divinum; et sic unusquisque Angelus inferior sui superioris manifestativus est, sicut nubes nuntiant lumen solis, quod in suo fonte inspici non potest. Si autem dicantur Angeli propter nuntiationem exteriorem, ut Gregorius dicere videtur, tunc etiam Angelis superioribus convenit, inquantum de rebus nuntiandis inferiores illuminant.

[4342] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod superiores Angeli propter caritatem quam in nos habent, inferiores movent et dirigunt ad operandum nostram salutem: nec aliquid perfectae caritati detrahitur, si ministerium immediate non exequuntur.

Articulus 3

[4343] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 tit. Utrum omnes Angeli secundae hierarchiae mittantur

[4344] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli secundae hierarchiae mittantur. Omnes enim Angeli vel assistunt vel ministrant. Sed assistere est proprium primae hierarchiae, cujus est circa Deum esse, secundum Dionysium. Ergo omnes alii in ministerium mittuntur.

[4345] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum Gregorium, plures sunt qui mittuntur quam qui assistunt. Sed si Angeli secundae hierarchiae non mittantur, plures assisterent, quia sex ordines, tribus tantum ministrantibus. Ergo illi de media hierarchia mittuntur.

[4346] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, cum nullus Angelus alteri sit aequalis, quilibet Angelus praeter primum et ultimum, est medius inter aliquos duos. Si ergo de ratione mediae hierarchiae esset quod in ministerium non mitteretur, pari ratione nullus Angelus mitteretur in ministerium, nisi ultimus tantum: quod dissonat et a veteribus Scripturis et a dictis sanctorum. Ergo videtur quod illi de media hierarchia mittantur.

[4347] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnis potestas est ordinata ad executionem operis. Sed nomina ordinum secundae hierarchiae imponuntur a gradu potestatis. Ergo videtur quod eorum sit mitti ad exequendum ministerium.

[4348] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 5 Sed contra, ordines unius hierarchiae videntur esse aequipotentes in modo accipiendi divinas illuminationes. Sed dominationibus, quae sunt in media hierarchia, non convenit in ministerium mitti: quia ministrare est contra rationem dominii. Ergo videtur quod nec alii ordines mediae hierarchiae mittantur.

[4349] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, lex divinitatis est ut superiores reducant ultimos per medios. Sed inter mediam hierarchiam Angelorum et nostram est ultima hierarchia angelica. Ergo videtur quod illuminationes non immediate perveniant ad nos a media hierarchia; et ita Angeli illius hierarchiae non mittuntur.

[4350] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, Angelos primae hierarchiae nullo modo mitti sed assistere; Angelos vero tertiae hierarchiae mitti ad nos; sed Angelos mediae hierarchiae mitti ad illos de tertia: et haec est opinio quae tangitur in littera. Sed non videtur conveniens. Tum quia secundum hoc non esset differentia inter primam et mediam hierarchiam: non enim potest intelligi missio Angeli ad Angelum nisi per hoc quod unus alium illuminat: sicut autem secunda illuminat tertiam, ita prima secundam. Tum etiam quia dictis sanctorum non consonat, qui assignant ordinibus secundae hierarchiae actus qui in executione exterioris ministerii complentur, ut miracula facere, Daemones arcere, et hujusmodi. Et ideo sequendo rationes nominum in sacra Scriptura nobis traditorum, ex quibus, secundum doctrinam Dionysii, ordinum proprietates et officia colligere oportet, dicimus quod mediae hierarchiae duo ultimi ordines, scilicet virtutes et potestates, in exterius ministerium mittuntur; dominationibus autem mitti in ministerium non competit, sed dirigere omnes inferiores in suis ministeriis: hoc enim pertinet ad dignitatem domini ut ad nutum ejus dirigantur actiones subditorum, et ipse actionibus eorum non admisceatur. Unde a Gregorio principatibus et potestatibus praeesse dicitur, et a Dionysio major omni subjectione describitur dominationum ordo. Et ita relinquitur quod ordo virtutum sit supremus omnium ordinum qui mittuntur, quasi pertingens ad ultimum in divinis ministeriis: quod nomini competit: quia virtus dicitur ultimum in re de potentia, ut ponitur in 1 caeli et Mund.

[4351] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nullus ordo mediae hierarchiae est, proprie loquendo, de dispositione assistentium, sed pertinet ad dispositionem ministrantium. Sicut autem in artificialibus invenitur aliquis artifex qui tantum manu operatur exequens praeceptum alterius et nulli imperans, sicut ille qui praeparat materiam; alius vero qui praecipit praeparanti materiam, et ipse operatur ad inducendam formam; alius vero qui nihil operatur sed praecipit, habens rationes operis sumptas ex fine cujus est conjectator, et talis dicitur architector, quasi princeps artificum, vel usualis inquantum utitur ministerio subditorum ad suum finem, ut ex 2 Physic. habetur; ita etiam in ministeriis divinis dominationes sunt quasi artifices dirigentes et imperantes; alii vero sicut exequentes secundum gradum et modum suum: nihilominus omnes ministri dicuntur, sicut et isti omnes artifices.

[4352] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum hanc positionem verificatur dictum Gregorii; quia plures erunt ordines ministrantium (quia sex) quam assistentium, qui sunt tres, ut ex dictis patet.

[4353] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod medium, inquantum hujusmodi, non est immediate operativum: quia actio est secundum contactum vel secundum situm in corporalibus, vel secundum ordinem in spiritualibus: sed si aliquid sit medium quantum ad aliquid, et quantum ad aliud ultimum, potest immediate agere. Hoc autem contingit quando plures secundum gradum potentiae differentes, super idem operationem habent. Erit enim aliqua actio quam circa illud potest efficere superior quam non potest inferior facere; et quantum ad illam actionem illud supremum est ultimum. Alia vero actio est quam poterit inferior facere; et in illa est supremum operans et non ultimum; sed medium inter primum dirigens et ultimum operans; unde hanc actionem non faciet medium nisi mediante ultimo: quod patet in exemplo prius inducto. Artifex enim qui inducit formam, in hac operatione est ultimus: quia nullus infra eum hoc potest, ut verbi gratia, compaginare tabulas ad formam navis complendam; et ideo hoc immediate facit. Sed praeparationem materiae per dolationem tabularum facit mediante inferiori artifice, inquantum dat sibi regulas, quales debeant esse tabulae aptae ad compaginationem navis. Ita est etiam in ordinibus Angelorum. Potestates enim habent actum circa ea quae pertinent ad tranquillitatem totius universi inquantum habent potentiam non limitatam; et talia ordo potestatum per se facit. Alia vero sunt quae pertinent ad statum unius provinciae vel regni, et hoc non faciunt potestates nisi mediantibus principatibus, qui haec per se exequuntur. Quaedam vero sunt pertinentia ad aliquem vel ad aliqua specialiter: et haec etiam principatus non exequuntur nisi mediantibus Angelis: in quibus etiam quae majora sunt, fiunt immediate per superiores; et quae minora sunt, immediate ab inferioribus.

[4354] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod ordines secundae hierarchiae nominantur a potentia, significatur quod ad ministrativam dispositionem pertinent; sed non oportet quod omnes immediate ministerium exequantur.

[4355] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 3 ad 5 Ad alia etiam duo patet responsio per ea quae dicta sunt.

Articulus 4

[4356] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 tit. Utrum Angeli impediantur a contemplatione per executionem ministerii

[4357] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli per executionem ministerii a contemplatione retardentur: quia, ut habetur Tobiae 12, 20, Angelus in ministerio existens, dixit: *tempus est ut revertar ad eum qui misit me.* Sed non revertitur nisi per contemplationem. Ergo videtur quod per ministerium a contemplatione Dei abscesserit.

[4358] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, una potentia finita non potest simul in plures operationes. Sed potentia Angeli finita est. Ergo videtur quod non potest simul contemplari et ministrare.

[4359] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, intellectus creatus non potest simul plura intelligere. Sed quando ministrant Angeli, intellectu considerant ea quae agunt. Ergo videtur quod tunc divina contemplari non possunt.

[4360] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, locus contemplationis est caelum Empyreum. Sed cum sunt hic, secundum Damascenum non sunt in caelo. Ergo videtur quod exequendo circa nos ministerium, a contemplatione retardentur.

[4361] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Gregorius quod sic ad exteriora prodeunt quod ab intimis nunquam recedunt. Ergo videtur quod semper contemplentur vel assistant, si sunt iidem ministrantes et assistentes.

[4362] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, beatitudo Angelorum non minuitur ex eorum ministerio. Sed eorum beatitudo tota est in contemplatione divinitatis. Ergo in nullo per ministerium eorum contemplatio retardatur.

[4363] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod Angeli beati nullam operationem habent quae non sit essentialis beatitudini, vel in qua per contemplationem beatam non dirigantur; et ideo contemplatio eorum se habet ad ministeria quae exequuntur, sicut in artifice consideratio regularum artis ad executionem operis: eo quod ipse Deus est finis omnium operum hierarchicorum, et a fine sumitur ratio cujuslibet operis; et ita se habet finis ad operabilia sicut principium ad speculabilia, ut in 2 Physic. dicitur. Et ideo, sicut artifex simul considerat rationem artis et exequitur opus; ita et Angelus simul contemplatur Deum et ministrat nobis.

[4364] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Angelus dicitur discedere a Deo non per intermissionem contemplationis, aut per locum (quia intra Deum currunt quocumque mittantur, ut dicit venerabilis Beda, eo quod Deus ubique est), sed per hoc quod ab invisibilitate recedens visibilis apparet, sicut filius exivit a patre et venit in mundum, visibilis hominibus factus, Joan. 16: et similiter dicuntur reverti ad Deum, quando deposita visibili specie ad pristinam invisibilitatem revertuntur.

[4365] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod contemplatio Angelorum magis se habet per modum receptionis quam actionis; et ideo, sicut luna simul recipit lumen a sole et illuminat inferiora corpora; ita etiam Angelus simul illuminatur a superiore et illuminat inferiorem, vel ministrat circa nos.

[4366] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ea quae cognoscuntur diversis rationibus, intellectus non potest simul considerare: quia non potest consignari diversis similitudinibus simul, sicut nec corpus diversis figuris; sed ea quae cognoscuntur una ratione, vel quorum unum est ratio alterius, nihil prohibet simul intelligi.

[4367] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caelum Empyreum non est locus contemplationis secundum necessitatem, sed secundum congruentiam, sicut et Ecclesia domus orationis dicitur; et ideo ratio non sequitur.

Expositio textus

[4368] Super Sent., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 4 expos. *Item Dionysius in hierarchia (...) ait.* Verba quae sequuntur, sunt Gregorii inducentis auctoritatem Dionysii non quantum ad verba, sed quantum ad sensum. *Et putant quidam Michaelem, Gabrielem et Raphaelem de superiori ordine fuisse.* Hoc expresse contradicit Scripturae: quia Michael Daniel. 10, ponitur in ordine principum; Gabriel autem dicitur de ordine Archangelorum; Raphael autem posset poni in ordine Angelorum secundum ea quae circa singulares personas exercuit.

Distinctio 11

Prooemium

[4369] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 pr. Postquam determinavit de quibusdam actibus qui consequuntur omnes ordines, scilicet assistere et ministrare; hic determinat de quodam actu ad quem unus ordo specialiter deputatur, scilicet custodire homines; et dividitur in partes duas: in prima determinat de Angelis quantum ad officium custodiae; in secunda quantum ad profectum, praedictum officium consequentem, ibi: *praeterea illud considerari oportet.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo circa determinata movet quaestionem, ibi: *solet etiam quaeri, utrum singuli Angeli singulis hominibus, an unus pluribus ad custodiam vel exercitium deputatus sit.* Ubi tria facit: primo movet quaestionem; secundo excludit alteram partem, ibi:

sed cum electi tot sint quot et boni Angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines quam boni Angeli sint; tertio excludit reliquam, et exponit eam, ibi: *ideoque dici oportet, unum eumdemque Angelum bonum vel malum pluribus hominibus deputari ad custodiam vel ad exercitium.* Circa custodiam Angelorum quaeruntur hic quinque: 1 utrum Angeli hominibus ad custodiam deputentur; 2 cujus ordinis sit custodire; 3 quorum hominum sit custodiri; 4 utrum custodes Angeli semper custodiant homines quibus deputantur, vel quandoque eos derelinquant; 5 cum de salute hominum gaudeant Angeli, utrum e contrario de perditione eorum tristentur.

Articulus 1

[4370] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 tit. Utrum Angeli custodiant homines

[4371] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli homines non custodiant. Deus enim est custos hominum, ut dicitur Job 7. Sed perfectior est custos qui per seipsum sufficit ad custodiam quam qui custodit mediantibus aliis. Cum ergo omne quod est perfectissimum, Deo sit attribuendum, videtur quod ipse nos per Angelos non custodiat.

[4372] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, custodia et conservatio hominum est per gratiam. Sed gratiam Deus immediate infundit animae, et non per Angelos. Ergo videtur quod eis non competat custodire nos.

[4373] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, unus effectus custodiae Angelorum ponitur quod deferant orationes nostras ad Deum. Sed hoc videtur omnino superfluum, cum Deus omnia cognoscat. Ergo videtur vanum ponere Angelos hominum custodes.

[4374] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, custos ponitur alicui aut propter imbecillitatem, ut scilicet juvetur et defendatur, aut propter ignorantiam, ut instruatur; sicut mulieribus et pueris doctores et paedagogi dantur. Sed homo per se potest cognoscere ea quae sunt facienda vel vitanda, per legem naturalem cordi impressam; et potest etiam exequi propter arbitrii libertatem. Ergo videtur quod custodia Angelorum non egeat.

[4375] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, custodis officium est retrahere custoditum ab his quae sibi sunt nociva. Sed Angeli non retrahunt homines a peccatis, cum multos in peccata praecipitari videamus. Ergo videtur quod Angeli hominum custodes non sint.

[4376] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, custodis est instruere custoditum secundum modum ejus. Sed modus hominis est cognitionem a sensibilibus accipere. Ergo videtur quod visibilibus apparitionibus nos deberent instruere. Hoc autem non faciunt, nisi forte raro. Ergo videtur quod vel non custodiunt, vel sunt negligentes in custodiendo.

[4377] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Psalm. 90, 2: *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*

[4378] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Deus est pronior ad miserendum quam ad puniendum. Sed Deus hominibus dedit Daemones ad exercitium, ut habetur ad Ephes. ult., 12: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.* Ergo videtur quod multo fortius dederit Angelos ad custodiendum.

[4379] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, secundum Boetium in libro de Consolat., Deus providentiam suam quam de omnibus rebus habet, mediantibus quibusdam causis exequitur. Ut autem in primo dictum est, quamvis omnium rerum providentiam habeat, speciali tamen modo substantiae rationales suae providentiae subduntur, inquantum altiori modo prae ceteris finem divinae bonitatis natae sunt consequi, et per altius principium, quod est voluntas. Quia ergo inter Deum et homines media est natura angelica, et secundum legem sapientiae suae hoc est ordinatum ut inferioribus per superiora provideat; ideo ipsi Angeli exequuntur divinam providentiam circa salutem hominum, adjuvando ad tendendum in finem, et liberando ab his quae processum in finem impediunt: et haec executio divinae providentiae per Angelos de hominibus, vocatur custodia Angelorum.

[4380] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus est custos primus et principalis, apud quem summa providentia residet: nec est propter suam insufficientiam quod suam providentiam de hominibus exequitur per Angelos, sed propter ordinem suae sapientiae. Tum quia congruit Angelis, ut scilicet eis haec dignitas non negetur, quod sint duces hominum reductionis in Deum; et in hoc Deum quodammodo imitantur, inquantum cooperantur Deo in introductione hominum in finem. Tum quia congruit hominibus, qui sunt in statu imperfectionis, quem pueritiae apostolus comparat 1 Corinth. 13; unde eis custodes tamquam pueris assignantur, donec veniente quod perfectum est, evacuetur quod ex parte est.

[4381] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in operationibus artificialibus, in quibus instrumenta quodammodo disponunt ad formam, ut ignis mollificando ferrum, et martellus dilatando; sed forma cultelli inducitur ab artifice per similitudinem artis quam habet: ita etiam Deus, qui est primus custos, inducit ultimam perfectionem conjungentem fini, et per hoc conservantem, scilicet gratiam et gloriam. Sed Angelorum est praeparare homines ad susceptionem gratiae per illuminationes, et alia hujusmodi.

[4382] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non dicuntur Deo orationes nostras deferre quasi ipsum de hoc docentes, sed quasi ipsum orantes pro nobis; sicut etiam sacerdos offert Deo orationem populi, inquantum sua interventione effectum orationibus impetrat.

[4383] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod lumen naturalis cognitionis imperfectum est, et praecipue ad dirigendum in illa quae naturam excedunt: voluntas etiam ejus potest ad malum inclinari multis occasionibus: et ideo providet hominibus Angelorum praesidium.

[4384] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut providentiae divinae est sic impedire mala, ut tamen salvetur naturae conditio; ita etiam et Angelorum custodiae: et ideo ad Angelos non pertinet quod homines custodiendo ad virtutem cogant, et a vitiis retrahant: quia sic periret libertas arbitrii et ratio meriti.

[4385] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hujusmodi apparitiones visibiles Angelorum, eo quod sunt supra cursum naturae, stuporem quemdam incutiunt, et quodammodo violenter incitant ad consensum: in quo perit aliquod bonum hominis quantum ad conditionem naturae, quod est inquisitio rationis. Unde hujusmodi apparitiones non omnibus fiunt; sed aliquibus factae sunt ad confirmationem fidei in multis, sicut etiam miracula. Nihilominus tamen per modum nostrum instruunt nos, illustrando phantasmata, et confortando lumen intellectus nostri, et excitando ad aliquid rectius considerandum.

Articulus 2

[4386] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 tit. Utrum ad omnes ordines tertiae hierarchiae pertineat custodire homines

[4387] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod custodire pertineat ad omnes ordines tertiae hierarchiae. Quia, secundum Dionysium, tertiae hierarchiae proprium est lumen divinum accipere per convenientiam nostrae hierarchiae, idest proportionatum ad immediate transferendum in nos. Sed ille Angelus dicitur custos hominis qui immediate ipsum illuminat. Ergo videtur quod custodire ad omnes pertineat.

[4388] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Angelus custos defendit hominem ab impugnatione invisibilis hostis. Sed arcere, secundum Gregorium pertinet ad potestates. Ergo videtur quod illi ordini praecipue conveniat custodire.

[4389] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, missio ordinatur ad custodiam. Sed Angeli quinque ordinum mittuntur ad explendum exterius ministerium, ut dictum est. Ergo omnibus convenit custodire.

[4390] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, in hominibus inveniuntur diversa officia. Sed secundum diversa officia distinguuntur ordines Angelorum, quorum officiorum aliquae similitudines inveniuntur in officiis humanis, ut dicit Gregorius, ostendens qualiter homines ad ordines Angelorum assumantur. Ergo videtur quod omnes ordines ad custodiam deputentur.

[4391] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Gregorius, Angelos esse qui minima nuntiant. Sed minima sunt quae ad singulares personas pertinent: quia quanto bonum est communius, tanto est divinius, secundum philosophum. Ergo videtur quod illi qui singulis hominibus praesunt, sunt tantum de ordine Angelorum.

[4392] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Bernardus dicit in Lib. de Considerat.: *putamus Angelos dici qui singulis hominibus praeponuntur, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* Ergo videtur idem quod prius.

[4393] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod illi Angeli dicuntur hominum custodes qui immediate illos illuminant, et habent actus limitatos circa humana officia, et procurant quae ad ipsos specialiter pertinent: et ex hoc quod immediate illuminant, excluduntur a custodia Angeli assistentes; ex hoc autem quod habent actus limitatos ad dirigendum in humanis officiis, excluditur media hierarchia, quae habet potestatem non limitatam ad humana officia. Per hoc autem quod per custodiam procurant ea quae pertinent ad aliquas determinatas personas, quod est ultimum et minimum in actibus Angelorum, deputatur custodia ultimo ordini, qui est ordo Angelorum.

[4394] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tota tertia hierarchia accipit illuminationes proportionatas ad actus et officia humana; non tamen ad hanc vel ad illam personam; sed hoc est Angelorum; et ita eis convenit custodire singulos homines, aliis vero convenit custodire singulas provincias vel regna.

[4395] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inferiores Angeli participant virtutem superiorum, inquantum ab eis illuminantur, sicut, secundum Dionysium, dicitur inferior Angelus purgasse Isaiam per ignem virtute Seraphin: et ita etiam inferiores Angeli virtute potestatum Daemones cohibent; et similiter virtute aliorum superiorum ordinum possunt exequi aliqua quae ad eos pertinent circa determinatas personas.

[4396] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnes Angeli custodes mittuntur; non tamen omnes qui mittuntur, custodiunt; sed ultimi tantum custodiunt, ut dictum est: quia superiores exequuntur ea quae ad multos pertinent; et quanto ad plures, tanto est ordo superior: et ideo virtutes sunt supremi inter exequentes ministeria, quia eorum actus se extendunt non tantum ad res humanas, sed etiam ad res naturales, ut patet in operatione signorum; et post potestates, quorum actus non tantum ad homines, sed etiam ad Daemones se extendit; et post principatus, quorum operatio est circa totam multitudinem; et ultimi Angeli, qui operantur circa determinatas personas; Archangeli vero medii sunt, habentes aliquid commune cum utrisque, ut prius dictum est.

[4397] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnia officia humana pertinentia ad singulares personas, cum quibuscumque ordinibus similitudinem habeant, diriguntur per ultimum ordinem, inquantum participant virtutes superiorum, ut dictum est; sed illa officia quae ad multitudinem pertinent, diriguntur per principatus vel Archangelos: et ideo homo in praelatione constitutus illuminatur ab Angelo inferioris ordinis de his quae ad statum personae suae pertinent; sed ab Angelo principe de his quae respectant ad regimen multitudinis.

Articulus 3

[4398] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 tit. Utrum omnibus hominibus deputentur Angeli ad custodiam

[4399] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnibus hominibus deputentur Angeli ad custodiam. Custodia enim Angelorum valet hominibus ad evitandum pericula, et ad instruendam ignorantiam. Sed Adam in primo statu ab utroque liber fuit. Ergo Angelum custodem non habuit.

[4400] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, gratia confirmata in quibusdam hominibus hoc efficit ut mortaliter peccare non possint, ut patet in sanctificatis in utero. Sed contra impedimentum salutis per peccatum principaliter ordinata est custodia Angelorum. Ergo videtur quod tales ea non indigeant.

[4401] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, ante nativitatem ex utero sacramenta salutis puero conferri non possunt. Sed hoc est quod Angelus custos in homine promovere intendit, scilicet salutem. Ergo puerperio animato ante nativitatem Angelorum custodia non debetur.

[4402] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, custodia Angelorum est per hoc quod homines illuminando instruunt. Sed pueri ante perfectam aetatem non sunt capaces doctrinae. Ergo videtur quod careant Angelorum custodia.

[4403] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, 2 Thessal. 1, dicitur, quod omnis actus Antichristi erit secundum operationem Satanae. Sed custodia Angelorum ordinatur contra tentationes malignorum spirituum. Ergo videtur quod frustra ab Angelo custodietur.

[4404] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 6 Sed contra, videtur quod etiam Christus Angelum custodem habuit. Primo per hoc quod dicit Dionysius quod subdebatur paternis dispositionibus mediantibus Angelis. Sed, ut dictum est, per custodiam executio divinae dispositionis fit de hominibus per Angelos. Ergo videtur quod Christus Angelum custodem habuit.

[4405] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, Lucae 22, 43, dicitur, quod *apparuit Angelus domini, confortans eum.* Ergo videtur, cum confortare sit unus actus custodiae, quod Angelum custodem habuit.

[4406] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut in 1 libro, dictum est, providentia proprie est ad conferendum ea quae promovent in finem, et removendum ea quae impediunt. Ultimum autem in his adjutoriis est id quod conjungit fini, quod a solo Deo est: et ideo ea quae ab Angelis custodibus per divinam providentiam circa singulares personas exequuntur, sunt quaedam praeparationes juvantes ad consequendum finem ultimum. Praeparans autem non habet operationem circa rem, nisi quae est ordinata ad finem, ante finis consecutionem; et ideo omnibus hominibus, ab infusione animae rationalis per quam ad finem salutis ordinantur, custodia debetur usque ad mortem, quando terminatur via proficiendi in finem. Nulli ergo carent custodia Angelorum, nisi vel per hoc quod fiunt impoenitibiles, ut damnati, vel per hoc quod finem gloriae consequuntur, ut beati.

[4407] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Adam non esset periculum ex aliqua corruptione carnis instigante ad malum, erat tamen periculum ex potentia peccandi, et ex Daemone oppugnante: et similiter erat debilioris cognitionis quam Angelus; et ideo indigebat praesidio custodis Angeli.

[4408] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam si confirmati peccare non possint, possunt tamen proficere, et eorum profectus potest impediri; et propter hoc indigent custodia Angelorum ad promovendum in bonum, et removendum impedimentum.

[4409] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pueri in materno utero non recipiunt sacramenta Ecclesiae, quia non subduntur actibus ministrorum: sed operibus divinis et Angelorum subduntur; et ideo eis ab infusione animae rationalis, custos Angelus assignatur, per quem prohibetur virtus Daemonis ab ejus nocumento, et propter multa impedimenta, quibus potest ejus complexio deteriorari, ut efficiatur pronior ad peccandum, vel etiam ipsa vita extingui: et in hoc etiam prosunt parvulis natis, quamvis eos non illuminent.

[4410] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 ad 4 Unde patet responsio ad quartum.

[4411] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Antichristus etiam habebit Angelum custodem: quia lex communis propter unum mutari non debet: et in hoc ejus poena justior apparebit, quia beneficia toti naturae humanae provisa, sibi non subtrahuntur. Nec tamen est omnino frustra custodia; quia etsi ad bonum non convertatur, a multis tamen malis cessabit, retractus ab Angelo custode: hunc enim effectum ad minus semper consequitur Angelus per custodiam in quocumque obstinato.

[4412] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Christus non habuit Angelum custodem: tum quia anima sua omnibus Angelis superior fuit, immediate a verbo sibi unito illuminata: tum quia erat verus comprehensor: unde ejus bonum nec impediri nec juvari poterat. Dicitur vero subdi paternis dispositionibus per Angelos quodammodo indirecte, inquantum Angeli instruebant Joseph et matrem ejus de his quae circa ipsum puerum existentem agenda erant, ut habetur Matth. 2.

[4413] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Angelus dicitur confortasse eum, non aliquid in ipsum imprimendo, sed per modum ministerii, inquantum congratulabatur fortitudini ejus; sicut homo naturaliter in tribulatione confortatur ad praesentiam amicorum: et ita per modum quo fuerat vera tristitia, fuit confortatio vera, et non apparens tantum, ut quidam dicunt.

Articulus 4

[4414] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 tit. Utrum Angelus quandoque relinquat hominem cui deputatur

[4415] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus quandoque relinquat hominem cui deputatur custos. Primo per hoc quod habetur Hierem. 51, 1: *curavimus Babylonem, et non est sanata. Derelinquamus ergo eam.* Sed hoc dicitur ex persona Angelorum, ut dicit Glossa. Ergo videtur quod relinquat, quando a peccato non corrigitur.

[4416] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, Isa. 5, 5, dicitur: *auferam sepem ejus et erit in direptionem.* Glossa: *idest custodiam Angelorum.* Ergo idem quod prius.

[4417] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea efficacius custodit Deus hominem quam Angelus. Sed Deus quandoque relinquit hominem, ut in Psal. 21, 1, dicitur: *quare me dereliquisti?* Ergo multo fortius Angelus.

[4418] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, Zachariae 4 dicitur, quod reversus est Angelus qui loquebatur ad eum: et similiter etiam Danielis 10. Sed non revertitur nisi qui abscedit. Ergo videtur quod Angelus quandoque hominem relinquat.

[4419] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, Angeli quandoque sunt in caelo Empyreo. Sed cum sunt ibi, non sunt circa nos, secundum Damascenum. Ergo videtur quod aliquando nos relinquant.

[4420] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, medicus sapiens infirmum desperatum relinquit. Sed Angeli custodes possunt scire aliquem esse praescitum per revelationem, et videre aliquem obstinatum in peccatis. Talis autem est sicut infirmus desperatus. Ergo videtur quod etiam Angelus, qui est quasi medicus spiritualis, talem relinquat.

[4421] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, boni Angeli sunt magis proni ad juvandum quam mali ad infestandum. Sed mali nunquam cessant ab infestatione. Ergo nec boni a custodia.

[4422] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, de nemine est desperandum, quamdiu est in statu viae. Sed infirmus non relinquitur a medico nisi propter desperationem. Ergo videtur quod Angelus non dimittat hominem, quantumcumque peccatorem.

[4423] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod cum custodia Angelorum sit quaedam executio divinae providentiae, oportet esse idem judicium de utroque. Divina autem providentia nunquam relinquit hominem ex toto, quia omnino in nihilum redigeretur; sed verum est quod magis et minus providet diversis, secundum eorum conditionem: et ideo in Psalm. 33, 16, *oculi Dei super justos* dicuntur, *et aures ejus ad preces eorum*; quibus adeo perfecte providet ut omnia eis cooperentur in bonum, ut dicitur Rom. 8. Sed malos secundum aliquid derelinquit, inquantum permittit eos subjacere tribulationibus, et quod gravius est, etiam in peccata ruere; unde ad Rom. 1, 28: *propterea tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt.* Similiter etiam Angeli dicuntur aliquos derelinquere secundum quid, inquantum exponuntur tribulationibus, vel etiam justo Dei judicio ab aliquo peccato non retrahuntur; nunquam tamen ita relinquunt quin sit aliquis effectus custodiae, inquantum aliquod malum prohibent, et ad aliquod bonum promovent.

[4424] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod haec intelligitur esse vox Angelorum discedentium ab homine peccatore in hora mortis; quia tunc primo desperatur de ejus salute. Vel potest dici, quod derelinquunt secundum quid, ut dictum est, sicut etiam et Deus.

[4425] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 ad 2 Unde patet responsio ad secundum et tertium.

[4426] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angelus ab eo recesserat quantum ad aliquem effectum, quia scilicet ipsum de futuris non illuminaverat, et non quantum ad omnem effectum custodiae.

[4427] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quandocumque aliquod agens imprimit fortem impressionem, remanet illa impressio in patiente per aliquod tempus, etiam ad absentiam agentis, ut patet in motibus violentis: et ita dico, quod ad unam actionem Angeli in hominem potest homo bonam dispositionem accipere, quae manet in eo ad aliquod tempus, ut patet quando aliquis semel devote orat, ad plures dies remanet inde devotior; et ita Angelus quamvis non semper sit praesens, potest semper custodire, inquantum effectus ejus manet post actionem suam.

[4428] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nullus in statu viae est adeo obstinatus quin possit per poenitentiam converti; unde non est de eo desperandum; et si Angelus sciret eum praescitum, posset tamen multa mala in eo impedire, sicut de Antichristo dictum est, art. praeced.

Articulus 5

[4429] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 tit. Utrum Angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt

[4430] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt. Exterior enim luctus est signum interioris doloris. Sed Isai. 33, 7, dicitur: *Angeli pacis amare flebant.* Ergo videtur quod doleant.

[4431] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, amicorum est compati sibi in necessitatibus. Sed Angeli ferventissima caritate nos diligunt. Ergo videtur quod contristentur, hominum damnationi compatiendo.

[4432] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, sapientis est dolere de his per quae suum gaudium minuitur. Sed per damnationem hominum minuitur gaudium Angelorum quod esset de conversione eorum, de quo habetur Lucae 15, 10: *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Ergo de hominum damnatione dolent.

[4433] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, omne id quod est contrarium volito et repugnans fini, est contristans. Sed damnatio est contraria saluti quam volunt et per officium custodiae procurant. Ergo damnatio hominum eos contristat.

[4434] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, Apoc. 21 dicitur, quod in caelesti Hierusalem nec est luctus nec est dolor. Illius autem urbis cives sunt Angeli. Ergo de nullo dolent.

[4435] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, perfecta beatitudo non compatitur secum miseriam. Sed omnis tristitia ad miseriam pertinet, et fugienda est, ut in 7 Ethic. philosophus dicit. Ergo Angeli beati tristes esse non possunt.

[4436] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod cum Angeli beati sint in divinae voluntatis continua contemplatione, cui perfectissime conformantur, nihil potest esse contra voluntatem eorum, sicut nec contra voluntatem Dei; potest tamen esse aliquid praeter voluntatem eorum: sed hoc ipsum, inquantum est permissum a Deo, est volitum ab eis, sicut a Deo; et ideo nihil potest accidere de quo doleant Angeli, sicut nec de quo doleat Deus. Et ideo simpliciter dicendum est quod neque de peccatis hominum tristantur, neque de damnatione; sed utrobique laetantur de justa permissione et punitione.

[4437] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud secundum litteram intelligitur de nuntiis Ezechiae, quos misit ad pacem ab Assyriis quaerendam, qui audientes blasphemias Rapsacis, scissis vestibus fleverunt. Allegorice vero exponitur de apostolis in Glossa. Si autem ad Angelos referatur, intelligendus est dolor non proprie, sed metaphorice, per modum quo etiam frequenter in Scripturis Deo attribuitur.

[4438] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod compati non potest qui passibilis non est; et ideo ex impassibilitate Angelorum hoc accidit quod condolere non possunt, non ex caritatis defectu.

[4439] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angelorum gaudium non minuitur ex damnatione, quia electorum numerus minui non potest. Vel potest dici, quod ipsi semper gaudent de suis bonis operibus quae custodiendo egerunt, licet ille qui custoditus est non salvetur.

[4440] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angeli volunt salutem hominis voluntate antecedente sicut et Deus; sed voluntate consequente volunt hominem damnari, si meruerit; unde consequens est ut de ejus damnatione non doleant.

Expositio textus

[4441] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 5 expos. *Et unum malum ad exercitium habet.* Videtur injuste agi cum homine: quia Daemones multo potentiores sunt hominibus: non enim est potestas super terram quae ei comparetur, ut dicitur Job 41. Ergo non justum est pugnam inter hominem et Daemonem constitui. Et dicendum, quod cum liberum arbitrium non possit cogi ad peccandum, quantumcumque sit Daemon fortis, homo resistere potest. Unde dicitur, quod debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem; et super hoc homini adest praesidium Angeli, et auxilium divinum, si suscipere velit.

Quaestio 2

Prooemium

[4442] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 pr. Hic inquirit Magister, utrum Angeli, dum officium custodiae durat in merito vel praemio proficiant; et dividitur in partes duas: primo ponit duas opiniones; secundo eligit alteram illarum, ibi: *illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur.* Prima in duas, secundum duas opiniones; quarum secunda incipit ibi: *alii autem dicunt Angelos in confirmatione tanta deitatis dilectione atque notitia fuisse praeditos, ut in his ulterius non profecerint vel profecturi sint.* Circa primum tria facit: primo ponit opinionem; secundo confirmat per auctoritatem, ibi: *et quod Angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis* *sanctorum confirmant*; tertio solvit contrarietatem ibi: *his autem videtur contradicere Augustinus. Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur.* Hic eligit alteram opinionem; et circa hoc duo facit: primo eligit primam opinionem; secundo respondet ad quasdam auctoritates quae sunt in contrarium, ibi: *quibus tamen videntur obviare quarumdam auctoritatum verba.* Hic quaeruntur sex: 1 utrum Angeli proficiant in cognitione Dei, quae est praemium essentiale; 2 utrum proficiant in cognitione aliarum rerum per illuminationem superiorum; 3 utrum accrescat eis aliqua cognitio per mutuam locutionem; 4 utrum mysterium incarnationis per Ecclesiam didicerint; 5 utrum inter eos sit pugna et contradictio; 6 utrum ordinum distinctio maneat post diem judicii.

Articulus 1

[4443] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 tit. Utrum Angeli proficiant in visione Dei

[4444] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli in visione Dei proficiant. Perfectio enim virtutis non tollit sed auget efficaciam merendi. Sed in Angelis beatis est perfecta caritas, quae est radix merendi, qua omnes eorum actus informantur. Ergo videtur quod semper magis et magis mereantur divinam visionem in eis augeri.

[4445] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Avicennam, omnis actio creaturae est ad aliquod commodum agentis; unde liberalitatem puram solius Dei propriam dicit. Sed Angeli creati sunt. Ergo ex actibus eorum circa nos aliquid eis accrescit; et ita videtur quod eorum bonum semper magis ac magis augeatur.

[4446] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquis intellectus est clarior, tanto perspicacius intuetur. Sed inferiores Angeli continue a superioribus illuminantur. Ergo videtur quod semper limpidius Deum contemplentur.

[4447] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, si non possunt proficere in Dei visione, aut hoc est quia pervenerunt ad summam perfectionem, aut quia majoris perfectionis capaces non sunt. Sed primum esse non potest, quia summa perfectio solius Dei est, quia seipsum comprehendendo videt: similiter nec secundum, quia sic homines essent capaciores inferioribus Angelis: quia homines, ut dictum est, possunt pervenire ad modum contemplationis supremorum ordinum. Ergo videtur quod Angeli etiam in divina contemplatione proficere possunt.

[4448] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Magister supra dixit, quod perfectio naturae glorificatae est, quando habet quidquid nata est habere. Sed Angeli sunt glorificati. Ergo totum id quod nati sunt habere, habent.

[4449] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in termino motus non contingit esse motum. Sed Angeli non sunt in statu viae, cui competit motus, sed in termino. Ergo videtur quod ipsi proficere non possint, cum profectus sit motus quidam.

[4450] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, operatio et motus differunt: operatio enim est actus perfecti, ut lucidi lucere, et intellectus in actu, intelligere; sed motus est actus imperfecti tendentis in perfectionem: et ideo id quod est in sua ultima perfectione, habet operationem sine motu, sicut Deus; quod autem distat ab ultima perfectione, habet operationem conjunctam motui: quia proficere in beatitudine est quidam motus naturae tendentis in perfectionem: ideo quandocumque Angelus vel homo ponitur in ultima sua perfectione, operatio ejus non est meritoria nec proficiens. Sed in hoc, quando scilicet Angelus sit in sua ultima perfectione, est duplex opinio. Una quam Magister approbat, scilicet quod erit in die judicii. Alia est quae in littera tangitur, quod hoc fuit in prima eorum confirmatione; et haec videtur mihi probabilior: tum quid ultima perfectio rei est in termino suae viae; terminus autem viae Angelorum fuit eorum confirmatio: non enim nunc viatores dicuntur, nisi forte secundum quid, inquantum circa viatores operantur: tum quia idem judicium est de hominibus post mortem, et de Angelis post confirmationem vel casum. Homini autem statim post mortem ultima sua perfectio confertur, nisi forte aliquid purgandum repugnet, nec differtur usque ad diem judicii, ut Graeci errantes dicunt; et ideo dicimus, quod Angeli statim in confirmatione ultimam perfectionem beatitudinis consecuti sunt, nec postmodum in visione Dei proficiunt, in qua eorum beatitudo essentialiter consistit.

[4451] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod perfectio virtutis includens finem, tollit rationem meriti et motus, qui repugnat fini; sed in via ad finem auget efficaciam meriti.

[4452] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnis operatio creaturae ordinata est ad perfectionem ejus; sed quandoque operatio non est ad alium finem, sed ipsamet est finis, ut in 1 Ethic. dicitur; et sic dico, quod illuminare inferiores, in Angelis est dignitas eorum: quia in hoc maxime consequuntur Dei similitudinem: et ideo non oportet quod per hujusmodi operationes aliquid mereantur.

[4453] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unus Angelus non illuminat alium, ut dictum est, de his quae ad essentiam beatitudinis pertinent, sed de aliis; et ideo non oportet quod propter hoc limpidius videant Deum, sed ea de quibus illuminantur.

[4454] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angeli summum gradum contemplationis non attingunt; sed propter hoc dicuntur non proficere, quia tota eorum capacitas plena est: nec ampliari potest illa capacitas Angelorum per meritum, sicut in hominibus qui sunt in statu viae.

Articulus 2

[4455] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 tit. Utrum Angeli inferiores illuminentur a superioribus

[4456] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli inferiores per superiorum illuminationem in cognitionem rerum sive divinorum effectuum non proficiant. Omnis enim operatio Angeli aut pertinet ad naturam aut ad praemium. Sed in naturali cognitione non proficiunt, quam totam simul in creatione receperunt; nec etiam in merito aut in praemio proficiunt. Ergo videtur quod in eis cognitio divinorum effectuum non crescat.

[4457] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deus est causa rerum per essentiam suam. Ergo in hoc quod videtur essentia sua, cognoscitur ipse esse causa. Sed quando cognoscitur aliquid inquantum est causa, cognoscitur etiam effectus ejus. Ergo videtur, cum Angeli beati essentiam divinam videant, quod etiam in ipsa effectus ejus cognoscant; et sic in cognitione divinorum effectuum non crescunt.

[4458] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, nihil est cujus ratio non sit in Dei scientia, sive verbo ejus, quod est ars plena rationum viventium, ut dicit Augustinus. Sed Angeli beati vident Dei verbum. Ergo cognoscunt omnes divinos effectus; et sic idem quod prius.

[4459] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, qui videt speculum, necessario videt formas relucentes in speculo, nisi diversitas partium speculi impediat, ut dum intuetur unam partem speculi, formas resultantes in alia parte non videat. Sed Dei verbum, quod est sapientia genita, est speculum sine macula, ut dicitur Sap. 7, in quo omnes rerum rationes resplendent. Ergo cum verbum sit indivisibile, Angeli intuentes verbum omnia in eo cognoscunt; et sic idem quod prius.

[4460] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum, intellectus cum intelligit difficilia, non minus intelligit infima, sed magis: altissimum autem intelligibile est essentia divina. Sed eam Angeli vident. Ergo videtur quod omnia alia cognoscere possunt; et ita eorum cognitio non crescit.

[4461] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Dionysius in fine Cael. Hierar. quod multae rationes sacramentorum latent supernas essentias, idest Angelos. Sed quaecumque latent aliquem, ipse potest in cognitionem eorum proficere. Ergo Angeli in cognitione proficere possunt.

[4462] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in 6 cap. ejusdem libri dicit, quod Angeli inferiores per superiores a nescientia purgantur. Sed non liberatur aliquis a nescientia nisi per scientiae acquisitionem. Ergo videtur quod Angeli in acquirendo scientiam proficiant.

[4463] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Angeli proficiunt in cognitione divinorum effectuum per illuminationes in inferiores a superioribus descendentes: et hoc patet sic. Cum enim Deus sit universalissima causa omnium entium, in visione essentiae ejus non cognoscuntur omnes effectus ipsius de necessitate, nisi intellectus totam virtutem ejus comprehendat: et quanto aliquis intellectus limpidius eam videt, tanto plura in ea cognoscere potest; sicut in principiis primis speculativis, qui perspicacioris intellectus est, plures conclusiones in eis videt: et ita superiores Angeli plures effectus in essentia divina cognoscunt quam inferiores, et de illis superiores inferiores illuminare et instruere possunt: et tamen aliqui effectus sunt quos omnes immediate in visione divinae essentiae percipiunt, quamvis etiam hos superiores perfectius cognoscant, sicut et divinam essentiam clarius intuentur; et unusquisque ordo ex illo nomen et rationem recipit, quod est ultimum suae virtutis ad capiendam rerum cognitionem immediate in visione divinae essentiae.

[4464] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod revelationes divinorum effectuum pertinent ad praemium, non quidem essentiale, sed accidentale: et dicitur praemium accidentale ad quod merita directe non ordinantur, sed superadditur ex liberalitate retribuentis.

[4465] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per hanc rationem probat Algazel, Deum creaturarum scientiam habere, inquantum suam essentiam cognoscit; non tamen sequitur quod videns essentiam ejus omnia sciat, nisi ipsam perfecta cognitione comprehendat; et hoc Angelis non convenit.

[4466] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium: quia quamvis verbum videant, non tamen ipsum secundum modum rei cognitae vident, sed secundum modum cognoscentium, idest sui ipsorum; et ideo non oportet quod omnia quae in verbo sunt cognoscant.

[4467] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Boetius in Lib. de Trinit., in divinis non oportet ad imaginationem deduci. Unde non est imaginandum rationes rerum resplendere in speculo aeterno sicut formae visibiles in speculo materiali; sed magis sicut causatorum rationes praeexistunt in sua causa, ut Dionysius dicit in Lib. de divinis Nom. Non est autem necessarium ut qui causam videt, hoc ipso omnes rationes effectuum in ea cognoscat, ut dictum est; et ideo ratio non procedit. Vel dicendum, ut communiter dicitur, quod speculum aeternum voluntarium est: quia in eo non videtur nisi quod ipse vult ostendere. Secus est autem de speculo materiali, quod ex necessitate naturae repraesentat formas in eo relucentes.

[4468] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quia nostra cognitio a sensu incipit, ideo de minus notis in magis nota secundum naturam devenimus; et ideo manifestissima naturae sunt nobis ultimo nota, et difficillima ad cognoscendum, scilicet res immateriales, ut Deus et Angeli. Sed in Angelis est e converso: quia ea quae sunt magis nota simpliciter, sunt etiam notiora quo ad eos; et ideo licet essentiam divinam maxime cognoscant, non tamen ex hoc sequitur quod omnia alia cognoscant; sed secundum quod perfectius ipsam vident, ex ea in plurium effectuum cognitionem procedere possunt.

Articulus 3

[4469] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 tit. Utrum Angeli cognoscant aliqua per mutuam locutionem

[4470] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non accipiant cognitionem aliquorum per mutuam locutionem. Dicit enim Basilius: *si nuda et intecta anima viveremus, ex solis nutibus intentionum cogitationes alterutrum panderentur*. Sed Angeli habent intellectum non obtectum corpore. Ergo unus alterius cogitationes videt; et ideo mutua locutione non egent.

[4471] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, in omni locutione oportet esse aliquod signum, quod mentis occultum conceptum exprimat. Sed tale signum in Angelis sensibile esse non potest, nec intellectuale: non sensibile, quia sensitivam cognitionem non habent; nec etiam manens in intellectu tantum, quia hoc esset aequaliter ignotum cum alio conceptu mentis qui manifestandus esset. Ergo videtur quod in Angelis manifestatio per locutionem esse non possit.

[4472] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, in omni locutione oportet esse aliquod medium, per quod intentio loquentis ad audientem deferatur. Sed tale medium in Angelis inveniri non potest. Ergo nec locutio.

[4473] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, in locutione corporali sonus ad aures perveniens excitat audientem ad audiendum. Sed in Angelis non potest poni aliquod tale excitativum, cum nihil sit in uno postmodum in altero factum; et tamen necessaria esset excitatio ad attendendum, si esset locutio; quia unus Angelus non semper alterum considerat. Ergo non est ibi locutio.

[4474] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, a loquente recipitur aliquid in audiente. Sed superiores ab inferioribus nihil recipiunt. Ergo videtur quod ad minus inferiores superioribus loqui non possint.

[4475] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 13, 1: *si linguis hominum loquar et Angelorum*. Sed locutio est actus linguae. Ergo Angeli loquuntur.

[4476] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Angelus est majoris virtutis naturaliter quam homo. Sed homo potest alteri loquendo suam cogitationem exprimere. Ergo multo fortius Angelus.

[4477] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in Angelis est quaedam locutio, quae tamen ab illuminatione differt in duobus. Primo quantum ad ea de quibus sunt: quia illuminatio proprie est de his quae superior Angelus in lumine divinae essentiae apprehendit, quae inferior ibi non videt; unde indiget ut in lumine superioris Angeli magis determinato et contracto quam sit lumen divinum, illa cognoscat. Sed locutio est de motibus liberi arbitrii, quos in uno alius non videt. His enim duobus modis aliquid potest esse notum uni Angelo et ignotum alteri. Secundo quantum ad modum quo utrumque perficitur, differentem secundum duo quae ad visionem intellectualem requiruntur, ad similitudinem visionis corporalis, scilicet ipsa res quae intellectui proponitur, et lumen sub quo videtur. Illuminatio ergo fit per hoc quod lumen intellectus unius Angeli per perfectius lumen superioris confortatur ad aliquorum cognitionem; sed locutio per hoc quod aliqua prius occulta proponuntur ut cognoscenda sine hoc quod virtus cognoscentis fortificetur; ut patet in recitationibus historiarum, in quibus aliquis cognoscit quod prius nesciebat, sine hoc quod suus intellectus clarificetur. Qualiter autem aliquid possit proponi Ang

Contents

elo ut cognoscendum ab ipso, patet ex simili nostrae locutionis. Est enim aliquid in homine quod alius homo de ipso naturaliter percipere potest, ut ea quae exterioribus sensibus subjacent; aliquid vero quod videri non potest, sicut interiores conceptus mentis. Species ergo conceptae interius, secundum quod manent in simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum: secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandae alteri, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis; secundum autem quod aptantur et quodammodo ordinantur signis exterius apparentibus, si quidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus; si vero ad auditum, dicitur proprie locutio vocalis: hi enim duo sensus disciplinabiles sunt. Similiter in Angelis interior conceptus mentis libero arbitrio subjacens ab alio videri non potest. Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis; quando vero coordinat eam alicui eorum quae unus Angelus in alio naturaliter videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus; et talis expressio vocatur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa; et virtus exprimendi dicitur lingua eorum.

[4478] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Basilius intendit ab anima separata excludere indigentiam vocalis locutionis: non autem spiritualis, qualis dicta est in Angelis esse; et sic etiam exponendae sunt multae auctoritates similes quae ad hoc induci possunt.

[4479] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud naturaliter notum in uno Angelo ab alio, est quasi signum latentis interius cogitationis, non sensibile, sed intellectuale.

[4480] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angeli non debent cogitari ut distantes secundum situm, sicut dicimus duo corpora vel duo puncta: quia quod facit in corporalibus situs, hoc facit in spiritualibus ordo, ut dicit Augustinus. Unde non exigitur aliquod medium per quod deferatur locutio unius ad alterum; sed sufficit ad hoc solus ordo intentionis unius ad manifestandum alteri. Vel dicendum, quod omnes continuantur in radiatione divini luminis, vel naturalis vel superadditi, ut supra dictum est: quod non fit unum numero in omnibus, sed ab uno principio, et in unum finem, et ordinate in diversis acceptum. Unde per illud lumen unus alterius locutionem cognoscit, sicut et essentialia ejus.

[4481] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angelus, praecipue beatus, semper est in actuali consideratione sui ipsius, et per consequens eorum quae ad ipsum pertinent, quorum omnium ipse est ratio cognoscendi. Nihil enim prohibet plura intelligi simul, quae una ratione cognoscuntur. Quam cito autem unus Angelus ordinat locutionem suam ad alterum, efficitur locutio ejus de pertinentibus ad illum, et ita ab eo cognoscitur; et inde patet quomodo unus Angelus plures sibi loquentes audire potest, et unus sanctus plures eum invocantes.

[4482] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod inferior Angelus potest loqui superiori, non illuminare eum: quia loquens non influit aliquid in audientem, sed solummodo proponit sibi ut cognoscibile.

Articulus 4

[4483] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 tit. Utrum Angeli didicerint mysterium incarnationis per homines

[4484] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli per homines mysterium incarnationis didicerint. Primo per hoc quod habetur Ephes. 3, 9: *ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.*

[4485] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, superioris est illuminare et instruere inferiores. Sed quidam homines quibusdam Angelis superiores sunt: quod probatur ex hoc quod dicitur 1 Corinth. 6, 3: *nonne Angelos judicabimus? Comparatione melioris facti*, secundum Glossam. Ergo Angeli per homines illuminari possunt et instrui.

[4486] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, illi qui immediate a Deo recipiunt cognitionem, alios instruunt. Sed apostoli immediate de mysteriis Ecclesiae a Dei filio instructi sunt. Ergo videtur quod de hoc etiam Angelos instruere possint.

[4487] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, Paulus dicitur ad tertium caelum raptus 2 Corinth. 2. Et exponit quaedam Glossa tertium caelum, tertiam Angelorum hierarchiam. Sed illi qui sunt in tertia hierarchia ascendendo, idest in summa, illuminant inferiores Angelos. Ergo videtur quod Paulus inferiores Angelos illuminare potuerit.

[4488] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, Angeli cognitionem aliquorum accipiunt et per illuminationem et per locutionem. Sed loqui etiam possunt inferiores superioribus. Ergo videtur quod Angeli ab hominibus, etsi sint inferiores, cognitionem accipere possint.

[4489] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit, quod Angeli de nativitate Christi primo edocti sunt, et per eos ad homines devenit. Ergo ipsi ab hominibus non didicerunt.

[4490] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, mysterium incarnationis a prophetis est praenuntiatum. Sed revelationes factae patribus et prophetis, mediantibus Angelis a Deo processerunt, ut sancti communiter dicunt. Ergo videtur quod ipsi praecognoverint mysterium incarnationis, et non ab hominibus didicerint.

[4491] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in hoc videtur esse quaedam controversia inter Hieronymum et Augustinum et Dionysium. Hieronymus enim ponit duo: scilicet Angelos ante incarnationem mysterium humanitatis Christi nescivisse: et quantum ad hoc videtur Augustinus, sibi obviare, dicens, eos a saeculis, idest a principio mundi, cognovisse. Secundo ponit Hieronymus quod hoc per homines didicerunt: et quantum ad hoc videtur sibi obviare Dionysius, ponens homines de hoc ab Angelis edoctos esse, secundum ordinem divinae legis inviolabiliter constitutum. Ut autem sciatur qualiter unumquodque veritatem habere possit, distinguendum est quantum ad primum, quod mysterium incarnationis dupliciter potest considerari: vel quantum ad substantiam facti; et sic omnes a principio cognoverunt, scilicet incarnationem, passionem, et hujusmodi; vel quantum ad conditiones et circumstantias mysterii, scilicet quod sub tali praeside, vel tali hora, et hujusmodi; et hoc a principio non cognoverunt. His etiam modis differenter enarrant propheta et Evangelista: quia propheta annuntiavit substantiam facti; sed Evangelista recitat expletionis modum. Quantum etiam ad secundum distinguendum est, quod Angeli dupliciter accipiunt cognitionem aliquarum rerum: aut per illuminationem; et sic Angeli per homines nihil recipiunt, sed inferiores a superioribus illuminantur, et superiores immediate a Deo, per quem modum multas rationes mysteriorum Ecclesiae edocentur: aut per modum expletionis rerum; et sic futura contingentia cognoscunt quando actu complentur, per hoc quod eorum causae ad effectus determinantur, ut in eis cognosci possint; et ita quaedam quae circa incarnationis mysterium nesciebant, quando explebantur praedicantibus apostolis cognoverunt, non tamen ab apostolis edocti.

[4492] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus vult, ut dicitur in Glossa super eumdem locum, quod haec determinatio *per Ecclesiam* non determinet hoc verbum *innotescat*; sed praecedens, scilicet *illuminare omnes*; ut sit sensus, quod apostolo erat data gratia illuminandi omnes per Ecclesiam, idest omnes de Ecclesia. Hieronymus tamen vult quod determinet hoc verbum *innotescat*; et tunc intelligendum est modo praedicto. Vel potest intelligi de Ecclesia Angelorum, ubi prima fuit Ecclesia, et ubi ultimo nostra Ecclesia congreganda est; ut sit sensus: incarnationis mysterium fuit absconditum in Deo, ita tamen quod a saeculis innotuit principibus per Ecclesiam, idest in Ecclesia caelesti: et hanc expositionem ponit Augustinus super Gen.

[4493] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum conditionem status, quilibet Angelus quolibet homine simpliciter viatore major est; unde dicitur Matth. 11, 11, quod *qui minor est in regno caelorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptista, quo tamen nullus major inter natos mulierum surrexit. Sed quantum ad causam potest dici secundum quid aliquis homo aliquo Angelo major, inquantum per gratiam quam habet, meretur gradum quibusdam Angelis altiorem.

[4494] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod apostoli immediate instruebantur a verbo incarnato, non quod essentiam verbi immediate viderent, quam tamen inferiores Angeli videbant; et ideo multo plura a verbo discebant quam etiam ipsi Angeli.

[4495] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Paulus in illo raptu secundum quid participavit statum comprehensorum, non tamen tanta gloria perfectus fuit ut lumen in Angelos transfundere posset: quia, ut dicitur, factus est illius gloriae particeps miraculose quantum ad actum, et non quantum ad habitum, quod est lumen gloriae.

[4496] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelus ab homine per locutionem, quorumdam cognitionem accipere potest, eorum scilicet quae subduntur libero arbitrio hominis; sed talia non sunt mysteria incarnationis.

Articulus 5

[4497] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 tit. Utrum inter Angelos possit esse pugna

[4498] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inter Angelos pugna esse non possit. Omnis enim discordia et pugna repugnat unitati caritatis. Sed Angeli sunt perfecti in caritate. Ergo inter eos pugna esse non potest.

[4499] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, quicumque patrocinium praestant contrariis causis, ita se habent quod alter eorum injustam causam defendit. Sed hoc sanctis Angelis convenire non potest, quorum rectitudo confirmata, injustitiam non patitur. Ergo videtur quod non possint dici contrariis causis patrocinando pugnare.

[4500] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, ubicumque est ordinata praelatio, non potest esse pugna vel contrarietas: quia hoc est contra rationem praelationis ut inferior superiori resistat. Sed Angeli ordinantur omnes secundum superius et inferius, ut prius dictum est, dist. 9, quaest. unic. art. 3. Ergo videtur quod unus alteri non repugnet.

[4501] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, cum nullus Angelus nitatur nisi ad hoc quod rectum sibi videtur, oportet si ad contraria nitatur, quod contrarias opiniones habeat. Sed contrariarum opinionum altera est falsa. Ergo aliquis Angelus habebit falsam opinionem. Hoc autem est falsum: quia falsitas in nobis appropriatur phantasiae, secundum philosophum in 4 Metaph., qua tamen Angeli carent. Ergo inter eos non potest esse pugna.

[4502] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra est quod habetur Daniel. 7, quod quatuor venti caeli repugnabant, per quos, secundum Glossam Hieronymi super eumdem locum, intelliguntur quatuor angelicae potestates, regnis principalibus praelatae. Ergo Angeli invicem repugnant.

[4503] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, hoc expresse habetur Danielis 10, 13, ubi Angelus ad eum loquens dixit: *princeps Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Ergo videtur quod etiam longas concertationes ad invicem habeant.

[4504] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod ista verba Danielis, unde tota dubitatio oritur, a sanctis diversimode exponuntur. Hieronymus enim dicit, quod ille princeps Persarum, qui restiterat liberationi populi, erat malus Angelus, Persis praelatus: sicut enim unicuique homini datur ad exercitium unus bonus et alter malus Angelus; ita singulis gentibus duo spiritus praeponuntur, unus bonus, et alter malus. Sed in hoc non est minor dubitatio. Constat enim quod Angelus Danieli loquens, bonus Angelus erat. Quomodo autem sibi efficaciter tot diebus malus Angelus restitisset, nisi justam causam haberet, non potest dici. Quod si justam habebat, etiam impossibile erat illam resistentiam multo magis per bonum Angelum fieri. Et ideo dicendum est cum Gregorio, quod uterque bonus Angelus fuit: quod etiam magis litterae consonat, quae in eadem locutionis serie principem Persarum nominat, et Michaelem principem Judaeorum, quem constat bonum Angelum esse. Haec autem pugna sic intelligenda est secundum Gregorium. Cum enim judicia Dei sint abyssus multa, profunditatem judiciorum ejus Angeli comprehendere non possunt: et ideo quid unicuique genti vel homini debeatur secundum dispositionem divinam non semper intelligunt, nisi eis reveletur. Contingit autem quandoque quod in diversis gentibus inveniantur diversa merita, secundum quorum diversitatem videtur quod una gens alteri subesse debeat, vel ab ejus dominio liberari, sicut tunc in Judaeis erat: quia Danielis oratio, quantum in se erat, liberationem populi merebatur; sed peccata populi, et etiam utilitas quam Judaei faciebant in regno Persarum, dum per eos Dei notitia diffundebatur, erant in contrarium. Et quia unusquisque Angelus secundum officium suum, ad examen divinae scientiae referebat merita sibi subditorum, ideo relatio contrariorum meritorum per diversos Angelos facta, sententiam divinam expectantes, pugna inter Angelos vocatur; et eorum concordia est in divinae illuminationis perceptione, per quam de divina voluntate instruuntur: hoc enim omnes concorditer volunt quod percipiunt Deum velle; unde dicitur Job 15, de Deo, quod facit concordiam in sublimibus.

[4505] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, secundum philosophum in 9 Ethic., amicitiae vel concordiae non repugnat diversitas opinionum, sed solum diversitas voluntatum: unde talis pugna quae est secundum judicia ex diversis meritis sumpta, non obstat unitati caritatis, cum voluntas eorum sit una, ut divina scilicet providentia expleatur.

[4506] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens contrariarum causarum utramque aliquid justitiae habere; et secundum hoc utraque a bono defendi potest; et praecipue expectando divinam sententiam.

[4507] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ordo praelationis Angelorum perficitur per illuminationes divinitus receptas; et ideo ea recepta, unus alteri non obsistit.

[4508] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis in Angelis non possit esse falsa opinio, potest tamen in eis esse quorumdam nescientia, ex hoc quod intellectus eorum propter potentialitatem admixtam, non omnino terminatur ad unum; et secundum quod eorum quae nesciunt, cognitionem a Deo vel superioribus Angelis expectant, interrogare in Scriptura dicuntur. Quia tamen ei quod nesciunt, per judicium non adhaerent, ideo falli non possunt; sed secundum contrarietatem rerum quae in judicium divinum veniunt, contrarietates inter eos memorantur.

Articulus 6

[4509] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 tit. Utrum ordines durabunt post diem judicii

[4510] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ordines post diem judicii non durabunt. Dicitur enim 1 Corinth. 15, quod cum Christus tradiderit regnum Deo et patri, evacuabit omnem principatum et potestatem. Hoc autem erit in resurrectione. Ergo videtur quod eadem ratione alios ordines evacuabit.

[4511] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 arg. 2 Praeterea, quidam ordines actum proprium habent in directione divinorum; sicut principes, ut praesint regnis et provinciis; et Angeli, ut custodiant homines. Sed ista ministeria cessabunt post diem judicii. Ergo et ordines.

[4512] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 arg. 3 Praeterea, major perfectio erit in Angelis quam in corporibus inferioribus. Sed in corporibus post diem judicii non erit actio, quia cessabit motus primi mobilis, et hoc propter perfectionem universi. Ergo multo minus in Angelis. Sed hierarchia est scientia et actio. Ergo non erunt hierarchiae et ordines post diem judicii.

[4513] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 arg. 4 Praeterea, post diem judicii, Angeli in cognitione non proficient. Sed per purgationem et illuminationem superiorum inferiores proficiunt in cognitione, ut dictum est. Ergo non erit illuminatio et purgatio; et ita nec hierarchiarum et ordinum distinctio.

[4514] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 s. c. 1 Sed contra, homines assumuntur ad ordines Angelorum. Sed frustra esset tam distincta et ordinata assumptio, si completo numero electorum, ordinata distinctio esse desineret. Ergo videtur quod ordines post diem judicii remanebunt.

[4515] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 s. c. 2 Praeterea, ad distinctionem ordinum duo concurrunt, scilicet gradus naturae et distantia gratiae. Sed utrumque remanebit post diem judicii. Ergo et ordinum distinctio.

[4516] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod distinctio ordinum et hierarchiarum caelestium potest considerari vel quantum ad essentialia hierarchiae et ordinis, et sic semper erit, quia semper manebunt distincti gradus naturae in Angelis et diversae sortes gloriae et etiam actiones hierarchiae, quia unus alium illuminabit, purgabit, et perficiet: vel quantum ad actum consequentem, secundum quod mediantibus ordinibus Angelorum homines reducuntur in Deum; et quantum ad hoc praelatio ordinum cessabit, cessante statu viatorum.

[4517] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum: quia secundum hoc ultimum intelligitur auctoritas.

[4518] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus essentialis ordinum est principaliter in receptione divini luminis, et consequenter in transfusione ejusdem in inferiores; sed quod hoc ordinetur ad reductionem hominum viatorum, accidit ipsis ordinibus; unde cessante statu viae, non oportet quod cesset distinctio ordinum. Nihilominus tamen remanebit modus recipiendi divinum lumen, proportionatum statui viatorum reducendorum, si essent.

[4519] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actio corporum quae est per motum, tolletur, quia motus cessabit et omnis imperfectio evacuabitur; sed actio quae est sine motu, manebit: semper enim sol illuminabit inferiorem aerem: ita etiam et actiones hierarchicae, quae sine motu sunt, post diem judicii remanebunt.

[4520] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 ad 4 Per hoc etiam patet responsio ad quartum: quia si non sit illuminatio et purgatio ordinata ad quorumdam novorum cognitionem per modum profectus et motus cujusdam, erit tamen continuatio illuminationis, secundum quod inferiores in lumine superiorum, rationes secretorum divinorum cognoscent.

Expositio textus

[4521] Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 6 expos. *Dicit enim Isaias ex persona Angelorum (...) quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* Hanc quaestionem Dionysius dicit esse superiorum Angelorum expectantium ab ipso Christo illuminari de secretis mysteriis suae incarnationis: non tamen ipsi Christo quaestionem proponunt, sed sibi invicem, ad significandum reverentiam eorum ad Christum; sicut discipuli mutuo disputantes determinationem Magistri expectant. *Quid est quod illi nesciant qui scientem omnia sciunt?* Hoc, sicut dicit Magister, potest intelligi de his quae ad beatitudinem pertinent: vel etiam quia nihil est ad cujus cognitionem medium illud non sufficiat, scilicet divina essentia: unde non est ex defectu ejus ut aliquid lateat ipsam videntem, sed ex defectu videntis, qui ipsam perfecte non comprehendit. Quanto autem intellectus videntis perspicacior est, tanto plura in ipsa videt; ad altiorem autem perspicacitatis gradum non nisi dono ipsius Dei visi ascendit: quod quidem non communicat necessitate, sed voluntate: et ideo dicitur illud speculum voluntarium esse, ut in se hoc solum quod vult ostendat.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II a distinctione XII ad distinctionem XV

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 12

Quaestio 1

Prooemium

[4522] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 pr. In parte praecedenti determinavit Magister de natura pure corporali, quantum pertinet ad theologi considerationem, scilicet secundum quod a Deo in operibus sex dierum primitus instituta est. Dividitur autem in partes tres: in prima determinat institutionem corporalis naturae, quantum ad opus creationis; in secunda quantum ad opus distinctionis, 13 dist., ibi: *prima autem distinctionis operatio fuit formatio lucis*; in tertia quantum ad opus ornatus, 15 dist., ibi: *sequitur: dixit Deus: fiant luminaria in firmamento caeli.* Prima in duas: in prima determinat de opere creationis secundum se; in secunda per comparationem ad alia opera, ibi: *nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit ordine persequamur.* Prima in duas: in prima ponit diversas opiniones de opere creationis; in secunda sequitur propositum secundum alteram illarum, ibi: *secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus.* Circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio, et tangit opinionum diversitatem; secundo explicat eas, ibi: *quidam namque sanctorum patrum (...) super hoc quasi adversa scripsisse videntur. Secundum hanc utique traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus.* Hic prosequitur opus creationis secundum alteram dictarum opinionum; et circa hoc duo facit: primo manifestat creationem materiae primo creatae quantum ad nomen quo in Scripturis nominatur; secundo quantum ad ipsius conditionem, ibi: *de qua prius quam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt.* Circa primum duo facit: primo manifestat propositum; secundo dubitationem excludit, ibi: *attende quod hic dicit Augustinus, tenebras non esse aliquid. De qua prius quam tractemus, duo nobis discutienda sunt.* Hic ostendit materiae primo creatae conditionem: et primo quantum ad formam; secundo quantum ad locum, ibi: *nunc superest quod secundo proponebatur explicare. Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit, ordine prosequamur.* Hic determinat de opere creationis per comparationem ad alia opera; et circa hoc duo facit: primo ponit operis universalitatem; secundo ponit divinorum operum distinctionem, ibi: *quatuor enim modis (...) operatur Deus.* Circa partem istam quinque quaeruntur: 1 utrum omnium corporalium sit una materia; 2 utrum omnia corpora sint simul creata in speciebus suis distincta; 3 si simul distinctionem receperunt, quomodo accipiendi sunt dies qui in principio Genesis numerantur; 4 si non simul distincta sunt, qualis fuit illa informis materia; 5 de numero quatuor coaevorum.

Articulus 1

[4523] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 tit. Utrum omnium corporalium sit eadem materia

[4524] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnium corporalium sit materia una. Quorumcumque enim est forma unius rationis, eorum est una materia communis, eo quod proprius actus in propria potentia fit, ut dicit philosophus. Sed forma corporeitatis est unius rationis in omnibus corporibus. Ergo videtur quod una materia sit superiorum et inferiorum corporum.

[4525] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in littera dicitur, quod ex materia informi primo creata omnia corpora, in formas distinctas formata sunt per opus distinctionis et ornatus. Ergo omnium corporum est una materia.

[4526] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea quorumcumque est resolutio actu vel intellectu in unum et idem sicut in subjectum primum, eorum est materia una. Sed omnia corpora sunt hujusmodi. Ergo et cetera. Probatio mediae. Illud in quo stat ultima resolutio omnium, est simplex materia sine aliqua forma: quia quamdiu invenitur aliqua forma in materia, contingit ulterius resolvere. Sed in materia quae est sine omni forma, non est aliqua diversitas: quia principium distinctionis materiae est ex parte formae. Ergo omnium corporum resolutio stat in uno ultimo.

[4527] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, philosophus in 1 Phys., unam tantum materiam primam ponit. Cum ergo in illo Lib. de mobili in communi determinetur, videtur quod omnium corporum mobilium sit una materia.

[4528] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum in 2 Met., necesse est imaginari materiam in re mota. Ergo quaecumque conveniunt in aliquo motu, videntur in materia convenire. Sed loci mutatio communis est superioribus et inferioribus corporibus. Ergo et materia.

[4529] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quorumcumque non est una potentia, nec una materia: quia sicut forma est actus, ita materia est potentia. Sed corporum inferiorum et superiorum non est potentia eadem: quia, secundum philosophum, in inferioribus est potentia ad esse, sed in superioribus tantum ad ubi. Ergo videtur quod non eorum tantum sit una materia.

[4530] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in quocumque invenitur aliquid, oportet invenire illud a quo nunquam separatur. Sed materia prima quae est in inferioribus, nunquam separatur a privatione formae: quia quandocumque est sub forma una, adjungitur sibi privatio formae alterius; privatio autem adjuncta materiae, inducit corruptibilitatem. Ergo videtur quod materia prima inferiorum corporum non inveniatur in corporibus caelestibus per suam naturam incorruptibilibus.

[4531] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod super hoc invenitur duplex philosophorum opinio, quarum utraque sectatores habet. Avicenna enim, videtur ponere unam materiam esse omnium corporum, argumentum ex ratione corporeitatis assumens, quae cum sit unius rationis, una sibi materia debetur. Hanc autem positionem Commentator improbare intendit in Princ. caeli et mundi et in pluribus aliis locis, ex eo quod cum materia, quantum in se est, sit in potentia ad omnes formas, nec possit esse sub pluribus simul, oportet quod secundum quod est sub una inveniatur in potentia ad alias. Nulla autem potentia passiva invenitur in natura cui non respondeat aliqua potentia activa, potens eam in actu reducere; alias talis potentia frustra esset. Unde cum non inveniatur aliqua potentia naturalis activa quae substantiam caeli in actum alterius formae reducat, quia non habet contrarium, sicut motus ostendit, quia motui naturali ejus, scilicet circulari, non est aliquid contrarium, ut dicitur in 1 caeli et mundi, oportet quod in ipso nihil inveniatur de materia prima inferiorum corporum. Nec potest dici, quod materiae prout est sub forma caeli, tota potentia terminetur, ita quod nihil remaneat in eadem potentia ad aliam formam; non enim terminatur potentia nisi per adeptionem formae, ad quam erat in potentia; unde, cum materia prima secundum se considerata sit in potentia ad omnes formas naturales, non poterit tota ejus potentia terminari nisi per adeptionem omnium formarum. Non enim una forma recepta in materia (etiam si sit nobilior et magis perfecta) tollit potentiam ad formam aliam minus nobilem; materia enim sub forma ignis existens, adhuc remanet in potentia ad formam terrae. Unde etsi forma caeli sit nobilissima, nihilominus tamen, recepta in materia prima, non terminabit totam potentiam ejus, nisi simul cum ipsa recipiantur omnes aliae formae; quod est impossibile. Et praeterea si poneretur quod forma caeli per suam perfectionem, totam materiae potentiam terminaret, adhuc oporteret quod materia stans sub forma elementari, esset in potentia ad formam caeli, et reduceretur in actum per actionem virtutis caelestis; et ita caelum esset generabile et corruptibile. Et ideo ipse vult, quod nullo modo in materia conveniant superiora et inferiora corpora: et hoc videtur probabilius, et magis consonum dictis philosophi. Nec dico, sicut quidam dicunt, quod conveniunt in materia, si sumatur pro fundamento primo, quod nec est album nec est nigrum, ut dicitur in 1 Metaph., sed differunt in materia, secundum quod materia determinatur per motum: diversitas enim motus est signum diversitatis materiae, et non causa, sed e converso: quia motus est actus existentis in potentia; unde oportet quod ubi invenitur una materia per essentiam, inveniatur potentia respectu ejusdem motus, secundum quod materia est in potentia ad plura.

[4532] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corporeitas secundum intentionem logicam univoce in omnibus corporibus invenitur; sed secundum esse considerata, non potest esse unius rationis in re corruptibili et incorruptibili: quia non similiter se habent in potentia essendi, cum unum sit possibile ad esse et ad non esse, et alterum non: et per modum istum dicit philosophus in 10 Metaph., quod de corruptibili et incorruptibili nihil commune dicitur, nisi communitate nominis; et per hoc Commentator ibidem hanc rationem solvit.

[4533] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut omnes res, prout modo sunt in suo complemento, dicuntur unus mundus, vel unum universum; ita etiam, prout erant informes ex defectu ultimi complementi, dicebantur una materia informis; non quidem per continuitatem, tamquam omnia ex una materia numero facta sint.

[4534] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam, non est quaerenda differentia per aliquos actus nisi in illis quae in una potentia conveniunt: species enim quae conveniunt in una potentia generis, distinguuntur specificis differentiis; sed ipsae differentiae quae non conveniunt in genere, sic quod genus sit pars essentiae earum, seipsis distinguuntur: similiter etiam genera generalissima non dividuntur aliquibus differentiis, sed seipsis: similiter etiam composita quae conveniunt in materia distinguuntur per formas diversas; sed diversae materiae seipsis distinguuntur secundum analogiam ad diversos actus, prout in eis diversa ratio possibilitatis invenitur.

[4535] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophus in libris Phys. nondum probaverat esse quintam essentiam, quod in principio caeli et mundi demonstrat; et ideo in libris Phys. nihil determinat de his quae sunt propria illi essentiae, propter quod etiam tractatum de infinito replicat, ut Commentator in 1 caeli et mundi recitat.

[4536] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut in 1 de Gen. dicitur, materia est immediate subjectum generationis et corruptionis; aliorum autem motuum per prius et posterius, tanto plus quanto illud secundum quod est mutatio, majorem perfectionem motus praesupponit: et ideo in illis tantum est unitas materiae primae quae in generatione et corruptione conveniunt, et per consequens etiam illa quae conveniunt in tribus motibus, scilicet augmento et diminutione et alteratione, secundum quod augmentum et diminutio non est sine generatione et corruptione, quae etiam alterationis terminus est. Sed loci mutatio, ut in 8 Phys. probatur, est maxime perfecta, quia nihil variat de eo quod est intraneum rei; unde subjectum hujus motus est ens completum in esse primo, et in omnibus proprietatibus intraneis rei; et talis motus convenit corpori caelesti; et ideo materia ejus est sicut subjectum completum in istis inferioribus, ut dicit Commentator in Lib. de substantia orbis; unde remanet communitas materiae secundum analogiam tantum.

Articulus 2

[4537] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 tit. Utrum omnia sint creata simul, et distincta per species

[4538] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia sint simul creata, et distincta per species. Primo per hoc quod habetur Eccle. 18, 1: *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.*

[4539] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, magis distat spiritualis et corporalis creatura, quam duae corporales. Sed spiritualis et corporalis simul facta esse ponuntur. Ergo multo fortius omnes corporales.

[4540] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut dicitur Deut. 32, 4, *Dei perfecta sunt opera*; nec potest esse ratio quare perfectio ad tempus differretur, quam creatura per se consequi non poterat, nec ab alio nisi a Deo. Cum ergo creaturae secundum suas perfectiones in species distinguantur, videtur quod a principio sub distinctione specierum creata sint omnia.

[4541] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, opus creationis divinam potentiam manifestat. Sed potentiam agentis minus demonstrat effectus successive completus quam subito in sua perfectione productus. Ergo videtur quod a principio omnia simul distincta sint.

[4542] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, constat quod Deus totum opus unius diei in uno momento produxit. Ergo videtur ridiculum dicere, quod in toto die ab operando cessaverit usque ad principium alterius diei, quasi ex opere lassatus. Ergo videtur quod non per successiones dierum creaturae distinctae sint, sed a principio creationis.

[4543] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, partes universi dependent ab invicem, et praecipue inferiores a superioribus. Sed eorum quae dependent ab invicem, unum non est sine altero. Ergo videtur inconvenienter dici quod primo fuerit aqua et terra, et postmodum stellae factae sint.

[4544] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 7 Sed contra, Augustinus dicit, quod major est hujus Scripturae auctoritas quae habetur in principio Genesis, quam omnis humani ingenii perspicacitas. Sed ibi scriptum est, per senarium dierum creaturas distinctas esse. Ergo videtur quod ita necessarium sit ponere.

[4545] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, natura imitatur operationem creatoris. Sed in operatione naturali est processus de imperfecto ad perfectum. Ergo videtur quod etiam in operatione creatoris; et ita videtur quod non omnia simul distincta sint in ipso creationis principio.

[4546] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum, et hujusmodi: in quibus nulli licet aliter opinari; unde apostolus ad Gal. 1, dicit, quod si Angelus Dei aliter evangelizaverit quam ipse docuerat, anathema sit. Quaedam vero per accidens tantum, inquantum scilicet in Scriptura traduntur, quam fides supponit spiritu sancto dictante promulgatam esse: quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia: et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, inquantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt. Augustinus enim vult, in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora caelestia, et substantias spirituales; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas, et homines, quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat; de quo opere Joan. 5, 17, dicitur: *pater meus usque modo operatur, et ego operor*; nec in distinctione rerum attendendum esse ordinem temporis, sed naturae et doctrinae. Naturae, sicut sonus praecedit cantum natura, sed non tempore; et ita quae naturaliter priora sunt, prius facta memorantur, sicut terra prius quam animalia, et aqua prius quam pisces, et sic de aliis. Doctrinae vero ordine, sicut patet in docentibus geometriam: quamvis enim partes figurae sine ordine temporis figuram constituant, tamen geometria docet constitutionem fieri protrahendo lineam post lineam: et hoc fuit exemplum Platonis, ut dicitur in principio caeli et Mun. Ita etiam et Moyses rudem populum de creatione mundi instruens, per partes divisit quae simul facta sunt. Ambrosius vero, et alii sancti ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum: et haec quidem positio est communior, et magis consona videtur litterae quantum ad superficiem; sed prior est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens: quod valde observandum docet Augustinus super Genes. ad Litt., libro 1, cap. 19, ut sic Scripturae exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur; et haec opinio plus mihi placet; tamen utramque sustinendo, ad omnia argumenta respondendum est.

[4547] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum est, quod secundum Gregorium, dicuntur omnia simul creata per substantiam materiae, et non per speciem formae; vel etiam in sui similitudine, sicut anima rationalis, quae Angelis similis est, non ex materia propaganda.

[4548] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corporalia omnia communicant in materia, sive sit una, sive plures: et quia materia non praecedit compositum, ideo ut ordo temporis ordini naturae responderet, prius facta est materia corporalis, et deinde per formas distincta. Non autem corporalis natura ex spirituali producitur vel sicut ex materia, vel sicut ex efficiente; et ideo non est similis ratio.

[4549] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem: et ideo ad utrumque ostendendum, voluit Deus ut creatura prius non esset, et postmodum esset; et similiter prius esset imperfecta, et postmodum perfecta.

[4550] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in creatione non tantum debet ostendi potentiae virtus; sed etiam sapientiae ordo, ut quae prius natura sunt, prius etiam instituantur.

[4551] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ad ostendendum diversam distinctorum naturam, voluit Deus ut unicuique rerum distinctioni dies unus responderet, et non ex aliqua necessitate vel lassitudine agentis.

[4552] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non est eadem natura rei jam perfectae, et prout est in suo fieri; et ideo quamvis natura mundi completi hoc exigat ut omnes partes essentiales universi sint simul, potuit tamen aliter esse ab ipsa mundi factione; sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus; et tamen in formatione embrionis, cor ante omnia membra generatur.

[4553] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide: quia majori veritate eam spiritus sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit.

[4554] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hoc est ex imperfectione creaturae quod ex imperfecto ad perfectionem operando venit; quae proculdubio ultimam perfectionem daret, quantumcumque posset, servata tamen operis conditione: et ideo non oportet quod in hoc, divinum opus operationi creaturae sit simile.

Articulus 3

[4555] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 tit. Utrum distinctio dierum salvetur secundum expositionem Augustini

[4556] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod secundum expositionem Augustini, dierum distinctio non salvetur. Dies enim nominat quoddam tempus. Sed in rerum formatione, secundum Augustinum, non fuit successio temporis. Ergo nec salvata est distinctio dierum.

[4557] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, cum dies ponat illuminationem quamdam, oportet quod dies intelligantur vel secundum illuminationem lucis corporalis, vel intellectualis. Sed non secundum lucem corporalem, quia hoc non facit dies nisi in pluribus revolutionibus, quae successione temporum complentur: nec iterum secundum lucem intellectualem, quia lux intellectualis creata non influit per modum irradiationis ad creationem rerum; sed ratio diei requirit irradiationem aliquam. Ergo videtur quod dies illi non convenienter assignentur.

[4558] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in illuminatione spirituali non est invenire diversas partes. Sed diei assignantur diversae partes, scilicet mane et vespere. Ergo videtur quod non possint intelligi dies illi secundum illuminationem lucis spiritualis.

[4559] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 4 Si dicatur, quod mane hujus diei est secundum cognitionem rerum in verbo, vespere autem secundum cognitionem rerum in propria natura; contra: quia in illo dicitur res cognosci a quo similitudo rei accipitur. Sed Angeli non habent rerum cognitionem per similitudines a rebus acceptas, sed per species a verbo in eorum mentem influxas.

Ergo tantum in verbo cognoscunt res creatas, et non in propria natura; et sic habent tantum mane, non vespere.

[4560] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, ubicumque est res, ibi potest cognosci. Sed res creata habet triplex esse, scilicet in verbo, et in mente Angeli, et in propria natura, quod significatur secundum Augustinum super Gen. ad Lit., per hoc quod dixit *fiat* quantum ad esse rei in verbo; *factum est* quantum ad esse rei in mente Angeli; *fecit* quantum ad esse rei in propria natura. Ergo hujus diei debent tres partes assignari.

[4561] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, sicut quilibet dies usitatus habet vespere et mane, ita et meridiem. Ergo sicut assignatur cognitio matutina et vespertina, ita et meridiana.

[4562] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, omnes dies debent esse uniformes. Sed primae dici non assignatur mane, quia mane quod post vespere ponitur non potest esse mane a quo incipit primus dies, sed in quod terminatur; septima autem dies ponitur habere mane, ad quod terminatur sexta dies et non vespere. Ergo nec aliis diebus mane simul et vespere assignari debent.

[4563] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, de vespere in mane non transitur nisi per noctem. Sed de nocte nulla fit mentio. Ergo insufficienter traditur dierum ordo.

[4564] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, illi sex dies sunt unus dies, sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, simul praesentatus; sicut etiam unum verbum est quo omnia facta sunt, scilicet Dei filius; quamvis frequenter legatur: dixit Deus; et sicut illa opera salvantur in omnibus sequentibus quae ex eis propagantur operatione naturae, ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis. Quomodo autem hoc sit, videndum est. Natura angelica intellectualis est, et lux est; et si proprie lux est, oportet quod ejus illustratio dies dicatur. Angelica autem natura in principio conditionis rerum cognitionem earum accepit; et sic quodammodo lux intellectus ejus rebus creatis praesentabatur inquantum cognoscebantur; unde ipsa cognitio rerum dies dicitur; et secundum diversa genera cognitorum et ordinem distinguuntur et ordinantur dies: ut in primo die intelligatur formatio spiritualis creaturae per conversionem ad verbum; in secundo die formatio corporalis creaturae quantum ad superiorem partem, quae firmamentum dicitur; in tertia quantum ad inferiorem partem, scilicet terrae, aquae, et aeris vicini; in quarta superior pars, scilicet firmamentum ornatum; in quinta inferior quantum ad terram. Cum autem Deus sit lux plena, et tenebrae in eo non sint ullae, 1 Joan. 1, cognitio ipsius Dei in se est plena lux; sed quia creatura ex hoc quod ex nihilo est, tenebras possibilitatis et imperfectionis habet, ideo cognitio qua creatura cognoscitur, tenebris admixta est. Potest autem cognosci dupliciter. Vel in verbo, secundum quod exit ab arte divina: et sic ejus cognitio matutina dicitur: quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis; ita creatura a verbo etiam principium lucis sumit postquam prius non fuerat. Cognoscitur etiam prout est in natura propria existens; et talis cognitio dicitur vespertina propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis, et tendit in noctem; ita et creatura in se subsistens, est terminus operationis verbi, quasi facta per verbum, et de se in tenebras defectus tendens, nisi verbo portaretur. Nihilominus haec cognitio dies dicitur; quia sicut in comparatione ad cognitionem verbi tenebrosa est, ita est lux in comparatione ad ignorantiam, quae omnino tenebra est; sicut vita justorum praesens, caliginosa dicitur respectu futurae gloriae, quae tamen lux est in comparatione ad vitam peccatorum: et sic attenditur quaedam circulatio inter mane et vespere, secundum quod Angelus seipsum cognoscens in propria natura, hanc cognitionem retulit ad verbum sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit in principio: et sic hujusmodi mane est finis diei praecedentis, et principium sequentis. Et haec quidem expositio subtilis et congrua est, dummodo lux et dies proprie in spiritualibus dicantur, et non metaphorice, ut Augustinus vult super Genes. ad Lit.; aliter enim esset expositio mystica, et non litteralis. Sed quia a pluribus negatur, ideo sustinentes cum Augustino quod omnia sunt simul creata et in species distincta, possumus dicere, quod dies accipiuntur secundum illustrationem lucis corporalis; ita tamen quod ordo dierum attendatur secundum ordinem eorum et distinctionem, in quae lux corporalis refulget: sicut enim omnium creaturarum naturalium cognitionem Angeli acceperunt, ita etiam lux in omnia corporalia se diffundit, ut Dionysius dicit, diversimode in diversis recepta, secundum diversitatem recipientium: et ideo sicut Augustinus distinguit sex dies secundum praesentationem lucis spiritualis, quae primo die facta dicitur, sex rerum generibus; ita secundum praesentationem lucis corporalis sex rerum generibus possunt eodem modo sex dies distingui sine distinctione temporis. Et quia periodus unicuique rei corporali secundum influentiam lucis praefigitur quasi inter duos terminos, cum quaelibet virtus corporalis finita sit; ideo illi termini mane et vespere dicuntur, ultra quos virtus rei non extenditur.

[4565] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dies etiam est pars temporis, et lucis effectus. Distinctio ergo primorum dierum non sumitur ex parte temporis, sed ex parte lucis, secundum quod diversa per lucem declarantur, vel quantum ad cognitionem angelicam, vel quantum ad influentiam lucis corporalis in diversa.

[4566] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lux illa et corporalis et spiritualis potest intelligi: et si intelligatur corporalis, dies distinguetur secundum diversa illuminata, et non secundum illuminationis tempus; si autem intelligatur spiritualis, non est per influentiam lucis ad res creandas, sed per fulgorem lucis ad res cognoscendas.

[4567] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod partes diei secundum lucem spiritualem non sunt secundum diversa cognita, sed secundum diversos modos cognitionis ejusdem rei; et sicut dies non sunt successivi, quia Angelus in verbo simul diversa genera rerum intuetur: ita nec partes diei unius; quia simul videt in verbo creaturas, et in propria natura.

[4568] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non dicitur cognitio vespertina quae est rerum in propria natura ex eo quod ab ipsis rebus species sumant per quas cognoscant; sed quia per species quas a creatione receperunt, res cognoscunt, prout in propria natura subsistunt.

[4569] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod species rerum primum habent esse in arte divina, quae est verbum: quod esse significatur cum dicitur: *dixit Deus, fiat*, idest, verbum genuit, in quo erat ut fieret. Secundum esse habent in intelligentia angelica: quod significatur in hoc quod dicitur, *factum est*, per influentiam verbi. Tertium esse habent in rebus:

quod significatur in hoc quod dicitur, *fecit.* Et ideo ista triplex distinctio non ponitur in productione lucis spiritualis, nec in formatione hominis, qui etiam intellectualis ponitur. Et sic etiam Angelus triplicem de rebus cognitionem habet, scilicet prout in verbo sunt, prout sunt in mente ejus, et prout sunt in propria natura. Quamvis autem nunquam cognoscat res in propria natura nisi per species quas habet apud se; tamen differt cognitio qua cognoscit prout sunt in seipso, et prout sunt in propria natura: potest enim intellectus converti ad speciem quam apud se habet, dupliciter: aut considerando ipsam secundum quod est ens quoddam in intellectu; et sic cognoscit de ea quod est intelligibile, vel universale, vel aliquid hujusmodi: aut secundum quod est similitudo rei: et sic intellectus consideratio non sistit in specie, sed per speciem transit in rem, cujus similitudo est; sicut oculus per speciem quae est in pupilla, videt lapidem: et est simile de imagine lapidea, quae potest considerari secundum quod est res quaedam, vel similitudo rei. Et ita patet quod duae cognitiones dictae differunt: sed utraque est vespertina: quia etiam esse ipsum intellectus Angeli creatura est, et in tenebras defectus tendens quantum in se est.

[4570] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cognitio meridiana non potest esse cognitio creaturae cui defectibilitatis tenebra admixta est, sed cognitio ipsius Dei, qui est plena lux: et ideo in operibus creationis meridies non nominatur.

[4571] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in prima die, secundum Augustinum, formatio narratur ipsius intellectualis naturae, cujus cognitio, esse ejus in propria natura naturaliter sequitur: et ideo sui ipsius cognitionem matutinam non habet, sed vespertinam. Similiter et septima dies pertinet ad quietem Dei in seipso ex omnibus operibus quae propter se fecit: et haec quies nullo defectu clauditur; et propter hoc in die illa vespere non nominatur.

[4572] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod si Angelus, cognitione creaturae accepta, eam in laudem creatoris non referret, in ipsa creatura sistens, nox in eo fieret; hoc enim esset perverse frui creatura; hoc autem non convenit beatis Angelis, qui per lucem significantur; et ideo in illo dierum senario nox non commemoratur. Vel potest dici secundum aliam viam, quod mane et vespere ponuntur, quia sunt principia diei et noctis. Ibi autem ostenditur institutio principiorum naturae, ex quibus omnia propagata sunt; et ideo ponuntur extrema, relictis mediis.

Articulus 4

[4573] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 tit. Utrum prima materia fuerit informis

[4574] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prima materia informis erat. Illa enim materia communis erat omnibus elementis, quia ex illa omnia facta sunt. Sed elementa non conveniunt nisi in materia informi. Ergo prima materia omnino informis erat.

[4575] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. Confess., ad Deum loquens: *docuisti, domine famulum tuum, quod prius quam ista faceres, non aliquid erat, nec species, nec color* etc.; *nec tamen omnino nihil erat, quia informitas quaedam erat.* Ergo prima materia omnino forma carebat.

[4576] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, si illa materia formam aliquam habebat, aut habebat formam corporis mixti, aut corporis simplicis. Sed non corporis mixti, quia sic esset mixtum prius corporibus simplicibus, quod esset consonum positioni Anaxagorae. Ergo oportet quod haberet formam corporis simplicis; et sic redibit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant unum elementum omnium, vel ignem, vel aquam, vel aerem.

[4577] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 arg. 4 Si dicatur, quod non habebat aliquam harum formarum, sed aliam; contra: omne quod generatur, generatur ex suo contrario. Sed ex ista prima materia existente sub forma corporali, facta sunt elementa. Ergo oportet quod habuerit contrarietatem ad elementa quae ex ea facta sunt. Sed contrarietas primorum corporum non potest extendi ultra quaternarium numerum, ut in 2 de Gener. probatur. Ergo oportuit materiam illam esse sub forma alicujus quatuor elementorum, si fuit sub forma aliqua corporali; et ita unum tantum esset elementum primum: quod improbat philosophus. Oportuit ergo quod materia illa omnino fuerit informis.

[4578] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, omne esse est a forma. Si ergo materia prima fuit ante rerum distinctionem, oportet quod formam aliquam habuerit.

[4579] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet corpus naturale ad diversas figuras, ita se habet materia prima ad formas substantiales. Sed impossibile est esse aliquod corpus absque omni figura. Ergo impossibile est esse materiam absque omni forma.

[4580] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod materia prima dicitur dupliciter: vel ita quod primum importet ordinem naturae; vel ita quod importet ordinem temporis. Secundum quod importat ordinem naturae, materia prima est illud in quo ultimo stat resolutio corporum naturalium, quod oportet esse absque omni forma: quia omne subjectum quod habet formam, est divisibile in formam et subjectum formae: et ideo, quia omnis cognitio est per formam, haec materia prima est scibilis, ut dicit philosophus in 1 Phys., secundum analogiam tantum, prout dicimus illud esse materiam primam quod ita se habet ad omnia corpora sicut se habet lignum ad lectum: et quamvis materia prima sic accepta, non habeat aliquam formam partem essentiae suae, nunquam tamen dividitur ab omni forma, ut probat Avicenna in sua Metaph.: immo quando amittit unam formam, acquirit aliam, secundum quod corruptio unius est generatio alterius: et ideo materia prima sic accepta, non potuit esse duratione ante corpora ex ea formata. Alio modo dicitur materia prima secundum quod primum importat ordinem temporis: illud scilicet quod duratione praecessit ordinatam dispositionem partium mundi, qualis nunc cernitur, secundum eos qui ponunt mundum non semper fuisse, nec a principio creationis omnia distincta fore: et sic accipiendo primam materiam, oportuit eam habere aliquam formam. Sed circa hoc antiqui philosophi diversificati sunt. Quidam enim posuerunt eam esse totam sub una forma, ponentes unum elementorum omnium primam materiam esse, vel aliquid inter ea: et ex isto omnia generari constituunt densitate et raritate. Alii vero posuerunt eam sub pluribus formis, non tamen ordinatis ad invicem, sed quadam confusione permixtis, quae creatoris operatione ad ordinem et distinctionem reductae sunt: et hoc tamen diversimode posuerunt, ut philosophus narrat, quod ad praesens non pertinet. Et hae omnes positiones a philosopho sufficienter improbatae sunt. Moderni etiam in has duas vias dividuntur. Quidam enim ponunt materiam illam primam totam sub una forma creatam; sed ne in antiquum errorem labi videantur, ponunt illam formam non esse unum quatuor elementorum, sed aliquid quod se habet in via ad ea, ut imperfectum ad perfectum; sicut forma embrionis se habet ad animal completum. Sed hoc non potest similiter dici in elementis: quia, secundum Commentatorem, prima habilitas quae est in materia, est ad formam elementi. Unde non invenitur aliqua forma media inter materiam primam et formam elementi, sicut inveniuntur multa media inter materiam primam et formam animalis; quarum una alteri succedit, quousque ad ultimam perfectionem veniatur, intermediis multis generationibus et corruptionibus, ut Avicenna dicit. Et praeterea, cum tunc naturalia principia instituta fuerint, oporteret etiam nunc in naturali elementorum generatione advertere aliam formam ante formam elementi; quod est contra sensum: nisi forte dicatur secundum positionem libri fontis vitae, esse unam primam formam, et sic in materia primo inductam fore formam corporalem communem, et postmodum formas speciales distinctas. Sed hanc positionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae. Quidquid autem advenit postquam res est in actu, est accidens: est enim in subjecto quod dicitur ens in se completum. Unde oporteret omnes alias formas naturales esse accidentia; et sic rediret antiquus error, quod generatio idem est quod alteratio. Unde ipse vult quod ab eadem forma per essentiam, ignis sit ignis et corpus et substantia. Et ideo tenendo viam aliorum sanctorum, qui ponunt successionem in operibus sex dierum, videtur mihi dicendum, quod prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus, et quod omnes formae substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productae sunt: et hoc sacra Scriptura ostendit, quae caelum et terram et aquam in principio commemorat: et hoc etiam Magister dicere videtur, ponens in illa informi materia hoc terreum elementum in medio consistere, et aquas rariores fuisse in modum nebulae supra extensas. Sed dico, quod virtutes activae et passivae nondum in principio partibus mundi collatae fuerant, secundum quas postmodum distingui et ordinari dicuntur. Et hoc esse possibile patet, si sustinere volumus opinionem Avicennae, qui ponit elementa in mixto remanere secundum formas substantiales quantum ad primum esse, transmutari autem quantum ad secundum, scilicet quantum ad qualitates activas et passivas: est enim mixtio miscibilium alteratorum unio. Unde possibile est materiam esse sub forma substantiali sine hoc quod habeat qualitates activas et passivas in sui complemento: et sic cum esse primum naturaliter praecedat esse secundum, expressus est ordo naturae in successione temporis, dum res prius fiunt in esse primo quam perficiantur in esse secundo.

[4581] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa materia prima quae una numero est in omnibus elementis ut pars essentiae eorum, est omnino informis in sua essentia considerata; sed haec non potuit elementa duratione praecedere; unde illa materia quae duratione praecessit, corporalis fuit, non una per unitatem essentiae, sed per similitudinem informitatis, quantum ad formas secundas.

[4582] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum Augustinus non ponat ordinem durationis, sed naturae tantum; secundum ipsum oportet dicere, quod materia prima est omnino informis: quod non potest esse secundum aliorum positionem sanctorum.

[4583] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non habebat formam unam, sed plures; non quidem formas corporum mixtorum, quia hae consequuntur virtutes activas et passivas principiorum mundi, ex quibus essentialiter integratur.

[4584] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 ad 4 Et per hoc patet responsio ad quartum.

Articulus 5

[4585] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 tit. Utrum quatuor coaeva convenienter assignentur

[4586] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor coaeva, scilicet caelum Empyreum, angelica natura, materia quatuor elementorum, et tempus. Locus enim consequitur generationem rerum, sicut et tempus. Sed de loco nulla fit mentio inter prima creata. Ergo nec de tempore.

[4587] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, tempus est accidens quoddam. Sed de aliis accidentibus non fit mentio, sed intelliguntur cum suis subjectis creata. Ergo videtur quod nec de tempore debet fieri.

[4588] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, tempus est mensura motus primi mobilis. Sed primum mobile, scilicet firmamentum, factum est secundo die. Ergo tempus in principio creationis non fuit.

[4589] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, superiorum et inferiorum corporum non eadem est materia. Ergo videtur quod debeant esse sex, scilicet caelum Empyreum, materia firmamenti, materia quatuor elementorum et cetera.

[4590] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, in quolibet sex dierum dicitur: *dixit Deus, fiat*, ut ostendatur, opus illius diei per verbum factum esse. Cum ergo informis materia per verbum facta sit, videtur quod in ejus creatione debeat dici: dixit Deus: fiat caelum et terra.

[4591] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum ad hoc ultimum. Primo quod per opus creationis instituta est tota creatura quantum ad esse suum informe; unde quae non possunt duci ad unum informe principium, quod est materia, faciunt numerum in operatione creationis. Substantia enim et accidens non reducuntur in unam materiam, quia accidentis pars materia non est; et ideo non conveniunt in materia ex qua. Potest tamen dici aliquo modo accidens convenire cum substantia in materia in qua, secundum quod accidens est in substantia: et ideo illud accidens quod est sicut extra mensurando denominans, substantiae connumeratur, scilicet tempus. Similiter substantia spiritualis et corporalis non reducuntur in unam materiam, cum spiritualia materia careant; et ita connumerantur Angelis. Similiter etiam corporum caelestium et inferiorum non est una materia; et ideo numeratur caelum, et materia quatuor elementorum. Et sic oportet in creationis opere quatuor praedicta connumerari.

[4592] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod locus est superficies corporis locantis; et ideo creatio loci cum creatione corporalis naturae intelligitur.

[4593] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidentia quaedam denominant illud in quo sunt, sicut albedo; et talia intelliguntur creata in creatione suorum subjectorum, si sunt de illis quae esse primum consequuntur, ut figura et quantitas, et hujusmodi. Quaedam autem denominant etiam illud in quo non sunt ut in subjecto, sicut locus. Non enim est locus corporis continentis in quo est ut in subjecto, sed corporis contenti: et tempus est numerus omnium motuum, etsi primo ejus in quo est ut in subjecto, scilicet motus primi mobilis, per quem omnes alii numerantur, ut in 10 Metaph. dicitur. Sed tamen alia est ratio de tempore et de loco: quia locus est idem per essentiam quod superficies corporis locantis; tempus autem non est idem numero cum aliquo accidente in substantia fundato: et praeterea locus totum complementum suum habet in re; sed temporis ratio aliquo modo completur ex actione animae numerantis; unde magis habet rationem extrinseci quam locus; et ideo potius connumeratur primo creatis quam locus, vel aliud aliquod accidens. Et praecipue hoc factum puto ad removendum antiquum errorem philosophorum, qui tempus posuerunt aeternum, praeter Platonem, ut in 8 Physic. dicitur.

[4594] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod motus caeli incepit secunda die; sed non omnia simul creata sunt; unde non potest intelligi de tempore quod est numerus motus primi mobilis; sed oportet quod vel per tempus significetur aevum, ut quidam dicunt, vel tempus large sumatur pro numero cujuscumque successionis, ut sic tempus primo creatum dicatur quod mensurat ipsam creationem rerum, qua post non esse, in esse res prodierunt.

[4595] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod firmamentum secundum quosdam est de natura inferiorum corporum, et sic materia ejus intelligitur in materia quatuor elementorum; et sic solum caelum Empyreum erit alterius naturae, et quinta essentia. Sed si dicamus firmamentum esse quintam essentiam, tunc per caelum intelligitur Empyreum caelum, et caelum chrystallinum, et caelum sidereum; sed quantum ad naturam informem horum duorum: caelum enim Empyreum statim in sua creatione ultimum complementum habuit.

[4596] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verbum proprie loquendo importat rationem formae exemplaris ad creaturas, eo quod verbum est ars, ut Augustinus dicit; et ideo in senario dierum, ubi formatio creaturae narratur, convenienter mentio de verbo fit; ubi autem narratur productio informis materiae, filius ostenditur causa ut principium, et non ut verbum. Unde diversimode utrobique totius Trinitatis causalitas ostenditur. In creatione siquidem informis materiae designatur pater nomine Dei qui creavit, filius nomine principii, spiritus sanctus nomine proprio, cum dicitur *spiritus domini.* In formatione vero rerum significatur pater ut dicens, filius ut verbum, spiritus sanctus ut benignitas, qua approbatur quod factum erat: eodem namque amore quo Deus voluit ut creatura fieret, ei placuit ut maneret.

Expositio textus

[4597] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5 expos. *Quam nomine terrae, ut Augustinus ait contra Manichaeos, ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa mundi minus est speciosa.* Sciendum, quod secundum Augustinum, qui non ponit in distinctione rerum ordinem temporis, oportet quod materia prima intelligatur omnino informis, ut dictum est; et sic vocabitur nomine aquae vel terrae propter similitudinem tantum, ut dicatur terra propter carentiam formae (terra enim inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit magis elementum grossum); aqua vero propter receptibilitatem formarum, quia humidum est bene receptibile et terminabile; sed abyssus dicitur ex hoc quod est turpis per accidens, ut in 1 Physic., dicitur: abyssus enim dicitur ab a, quod est sine, et bysso, quod est genus lini candidissimi, idest sine candore; et hoc accidit materiae ratione privationis. Vel dicitur abyssus, quasi sine basi, de aliqua magna profunditate, et praecipuae aquarum, secundum Augustinum: et similiter materia prima abyssus dicitur, inquantum privatur forma, per quam esse substantificum recipit. Sed secundum alios sanctos possumus dicere, quod ad litteram erat sub forma substantiali terrae vel aquae. *Terra autem erat inanis et vacua.* Si intelligitur per terram materia informis, sic oportet exponi receptibilitas materiae quodammodo esse similis receptibilitati loci, inquantum in una materia manente succedunt sibi diversae formae, sicut in uno loco diversa corpora; propter quod Plato locum et materiam idem esse dixit, ut in 4 Physic., dicitur: et ideo ea quae sunt loci, similitudinarie de materia dicuntur; ut materia dicatur inanis et vacua, secundum carentiam formae: sed vacua inquantum forma implet capacitatem materiae; inanis, inquantum forma est finis in quem tendit appetitus materiae. Si autem terra sumatur pro elemento adhuc informi, sic ad litteram dicitur vacua et inanis propter carentiam corporum mixtorum, quorum ipsa est locus, et ad quae quasi ad finem ordinatur. *Sive aeris obscura qualitate.* Sciendum, quod omnis privatio, quantum ad id quod significatur per nomen, est non ens; sed tamen oportet quod aliquid praesupponatur: quia enim privatio est negatio in subjecto apto nato, ut in 4 Metaph. dicitur (unde praesupponitur subjectum, et habilitas ipsius ad receptionem formae quae privatur), ideo cum tenebra opponatur luci per modum privationis, potest tripliciter sumi. Aut pro ipso subjecto privato, quod est aer obscurus; et sic constat tenebras aliquid esse, et creaturas esse. Secundo modo potest sumi pro ipsa virtute aeris, per quam est receptivus lucis, quae est diaphaneitas, secundum quod non est perfecta per lucem; et sic tenebra potest dici obscura qualitas aeris, quae aliquid creatum est. Tertio modo sumitur proprie pro eo quod significatur per nomen; et sic privatio est non ens; et hoc modo, per se loquendo, non potest dici creata a Deo; sed solum per accidens, inquantum fecit naturam opacam, ex cujus oppositione ad corpus luminosum tenebra relinquitur; sicut dicitur tenebras in domo facere qui claudit fenestram. *Primo in verbo, omnia disponendo.* Videtur hoc esse falsum: quia nihil quod fit in verbo, est factum; et ita in verbo Deus nihil operatur. Ad quod dicendum, quod secundum quosdam Alcuinus improprie locutus est, et est exponendum, operatur in verbo; idest, genuit verbum, quod est ars omnium operandorum per ipsum. Hoc autem ideo dicunt, quia non faciunt differentiam inter operari et facere, cum multum differant. Quia facere proprie est actus rei transiens in exteriorem materiam; unde philosophus dicit in 6 Ethic., artificialia esse factibilia; et sic Deus non fecit aliquid ab aeterno. Sed operatio dicitur quilibet actus rei, etiamsi exterius non transeat, sicut intelligere est operatio intellectus, et potest esse sine motu; unde philosophus in 7 Ethic. dicit, quod Deus una simplici operatione gaudet; et per hunc modum Deus ab aeterno in verbo operatur, sicut artifex excogitando formas artificialium.

Distinctio 13

Prooemium

[4598] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 pr. Dicto de opere creationis, hic prosequitur distinctionis opus; et dividitur in partes tres: in prima determinat de opere primae diei; in secunda de opere secundae, 14 dist., ibi: *dixit Deus: fiat firmamentum*; in tertia de opere tertiae diei, ibi: *sequitur: dixit Deus: congregentur aquae in locum unum.* Prima dividitur in duas: in prima determinat primum opus distinctionis per lucis productionem; in secunda exponit quaedam dubia quae possent esse in his quae contra hoc opus dicuntur; et circa opera secunda, ibi: *praeterea investigandum est, quomodo accipiendum sit quod ait, dixit Deus.* Circa primum tria facit: primo determinat lucis productionem; secundo ejus conditiones, ibi: *sed quaeritur qualis illa lux fuerit*; tertio lucis effectum etc., ibi: *hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura.* Secunda in duas: in prima ostendit conditionem lucis quantum ad ejus naturam vel genus; in secunda quantum ad ejus locum, ibi: *si autem quaeritur, ubi facta est lux illa (...) dici potest in illis partibus facta quas nunc illustrat solis diurna lux.* Tertia pars in qua determinat effectum lucis, qui est dies, dividitur in tres: in prima distinguit diem quantum ad variam acceptionem; in secunda quantum ad ordinem partium, ibi: *hic est naturalis ordo distinctionis dierum*; in tertia quantum ad causam efficientem, ibi: *solet etiam quaeri quare factus est sol. Praeterea investigandum est, quomodo accipiendum sit quod ait, dixit Deus.* Hic exponit, quomodo intelligendum sit quod dicitur, *dixit Deus*; et primo ponit expositionem; secundo movet dubitationem consequentem, ibi: *hic quaeri solet, quomodo accipiendum sit quod* *dicitur pater operari in filio.* Circa quod tria facit: primo movet quaestionem; secundo quorumdam errorem ponit, ibi: *putaverunt quidam haeretici quod pater, velut auctor et artifex, filio et spiritu sancto in rerum operatione, quasi instrumento, uteretur*; tertio determinat secundum veritatem, ibi: *non est itaque intelligendum, ideo Scripturam frequenter commemorare patrem operari in filio (...) tamquam filius non posset facere, si ei non porrexisset pater dexteram.* Ubi duas ponit solutiones; quarum secunda incipit, ibi: *potest et illud aliter accipi.* Circa primum duo facit: primo ponit responsionem; secundo excludit haereticorum obviationem, ibi: *sed dicit haereticus* et cetera. Hic quaeruntur quinque: 1 de opere distinctionis per differentiam ab aliis operibus; 2 utrum lux proprie in spiritualibus inveniatur; 3 utrum lux corporalis sit substantia, aut accidens; 4 de lucis productione; 5 quomodo pater dicitur per filium operari.

Articulus 1

[4599] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 tit. Utrum opus distinctionis fuerit necessarium post opus creationis

[4600] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod post opus creationis, distinctionis opus necessarium non fuerit. Distinctio enim non est nisi prius confusorum et commixtorum. Si ergo post creationem facta est rerum distinctio, oportet res prius mixtas fore creatas; et sic redibit opinio Anaxagorae et Anaximandri, quod res fiant per extractionem ex uno confuso et mixto.

[4601] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, creatio terminatur ad esse. Ens enim, ut dicitur in Lib. de causis, est per creationem. Sed materia secundum esse distincta est, quamvis secundum essentiam sit una. Ergo videtur quod post creationem distinctione opus non sit.

[4602] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, eorum est distinctio quorum potest esse commixtio et confusio secundum locum. Sed haec non possunt convenire nisi communicantibus in materia. Si ergo superioribus et inferioribus corporibus materia communis non sit, videtur quod superiorum ab inferioribus nulla sit facienda distinctio.

[4603] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, quodlibet corpus est distinctum ab aliis corporibus. Cum ergo describatur in textu distinctio caeli chrystallini et caeli siderei, videtur quod inconvenienter subticeatur distinctio caeli Empyrei.

[4604] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, supra dictum est in littera, dist. 12, quod sex diebus Deus creaturas per species distinxit. Ergo videtur quod totum opus sex dierum ad distinctionem pertineat; et ita ornatus videtur a distinctionis opere non differre.

[4605] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod natura in operibus sex dierum taliter instituta est ut naturae principia tunc condita in se subsisterent, et quod ex eis alia propagari possent per mutuam actionem et passionem; et ideo oportuit eis tunc esse conferri, et virtutes activas et passivas, quas Augustinus, vocat rationes seminales, quibus ex eis effectus consequentes producerentur. Quantum ergo ad esse ipsorum principiorum, sumitur opus creationis, per quod substantia elementorum mundi in esse producta est. Sed virtutum activarum et passivarum quaedam sunt moventes ad determinatas species, ut virtus quae est in semine leonis et equi: quaedam vero sunt communes moventes ad omnem speciem, ut calidum, frigidum, et hujusmodi. Per opus ergo distinctionis attributae sunt rebus creatis virtutes activae et passivae communes, moventes ad omnem speciem; sed per opus ornatus collatae sunt rebus virtutes moventes ad determinatas species. Sed distinctio non potest nisi tripliciter variari. Cum enim motus alterationis, secundum quem fit generatio et corruptio, reducatur in unum primum alterans non alteratum, scilicet caelum, oportet in principiis essentialibus mundi esse tria: primum, quod est alterans non alteratum, ut caelum; secundum, quod est alterans alteratum, ut media elementa, quae sunt ignis, aqua, et aer; tertium, quod est ultimum, et minimum habens de virtute alterandi, scilicet terra. Primo ergo oportuit distingui primum ab ultimo; et hoc factum est per lucis productionem; quae quidem formaliter est in caelo, et participatur in mediis elementis secundum plus et minus; sed ultimum elementum, scilicet terra, caret luce, vel minimum de ipsa habet. Secundo oportuit esse distinctionem primi a medio; et hoc factum est secunda die, quando divisae sunt aquae inferiores a superioribus, facto firmamento. Tertio est divisio medii ab ultimo; et hoc factum est tertia die, quando congregatae sunt aquae in unum locum, et apparuit arida.

[4606] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod distinctio partium mundi non est intelligenda per extractionem materialem ab aliquo mixto, sed formaliter per hoc quod diversis rebus diversae virtutes collatae sunt.

[4607] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per opus creationis principia mundi distincta sunt quantum ad esse primum, quod est per formas substantiales. Sed oportuit advenire opus distinctionis, ut distinguerentur etiam quantum ad agere et pati, secundum diversas virtutes rebus collatas.

[4608] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in istis distinctionibus est quaedam diversitas. Quia enim corpora superiora non sunt ejusdem materiae cum inferioribus, et per consequens secundum locum confundi non possunt, ideo prima distinctio, quae est primi ab ultimo, et secunda, quae est primi a medio, est tantum secundum collationem diversarum virtutum ad agendum et patiendum; sed tertia, quae est medii elementi ab ultimo, quae commisceri possunt et secundum locum confundi, est secundum utrumque, inquantum elementis collatae sunt qualitates quae sunt principia alterationis, ut calor et frigus et hujusmodi; et illa quae sunt principia motus localis, ut gravitas et levitas; et ideo in tertio die facta est mentio de loco, cum dicitur: *congregentur aquae in unum locum*, et non aliis praecedentibus.

[4609] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caelum Empyreum, ut supra dictum est, non habet influentiam super inferiora corpora; et ideo inter opera distinctionis commemorari non debuit, per quam rebus virtutes activae datae sunt: sed caelum Empyreum ordinatum est ad gloriam beatorum; et ideo in principio creationis suae totum complementum suum habuit.

[4610] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod opus distinctionis supra acceptum est communiter, prout dicit discretionem secundum quamcumque virtutis differentiam: et sic in se includit etiam ornatum; alio autem modo ab ornatu differt, ut dictum est. Et haec differentia potest sumi ex modo loquendi ipsius Scripturae, quae in operibus trium dierum quamdam divisionem insinuat.

Articulus 2

[4611] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 tit. Utrum lux proprie inveniatur in spiritualibus

[4612] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lux proprie in spiritualibus inveniatur. Primo per id quod dicitur Joan. 1, 9: *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; quod de Deo intelligitur, qui maxime spiritualis est. Ergo videtur quod lux proprie in spiritualibus substantiis inveniatur.

[4613] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *non Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis; sed illud proprie, hoc utique figurative.* Non autem Christus proprie diceretur lux, nisi lux proprie in spiritualibus inveniretur. Ergo et cetera.

[4614] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, inter alias creaturas spiritualis substantia nobilior est, quasi Deo proximior. Sed non est probabile, Scripturam divinam nobilissimae creaturae creationem subticuisse. Cum ergo de creatione Angelorum mentionem non faciat, videtur quod ad litteram et proprie per lucis productionem creatio naturae angelicae sit intelligenda.

[4615] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, luci convenit maxime activum esse; unde luci attribuitur diffusivum esse. Sed actio convenit verius spiritualibus quam corporalibus. Ergo et lux.

[4616] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, actus proprius lucis est manifestare. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus, ubi est nobilior cognitio. Ergo videtur quod et lux verius in eis inveniatur.

[4617] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Ambrosius, qui inter ea quae transumptive de Deo dicuntur, ponit splendorem qui contingit ex multiplicatione luminis. Ergo videtur quod lux in spiritualibus non nisi metaphorice inveniatur.

[4618] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit, quod Deus dicitur lumen ex hoc quod similitudo ejus maxime resultat in radio solari quantum ad causalitatem. Sed omne nomen quod dicitur de Deo per similitudinem a creatura corporali sumptam, convenit sibi metaphorice. Ergo et cetera.

[4619] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in hoc videtur esse quaedam diversitas inter sanctos. Augustinus enim videtur velle, quod lux in spiritualibus verius inveniatur quam in corporalibus. Sed Ambrosius et Dionysius videntur velle, quod in spiritualibus non nisi metaphorice inveniatur. Et hoc quidem videtur magis verum; quia nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphorice, quia quamvis aliquid commune possit inveniri analogice in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile, ut patet in ente, et calore; ens enim non est per se sensibile, quod utrique commune est; calor autem quod per se sensibile est, in spiritualibus proprie non invenitur. Unde cum lux sit qualitas per se visibilis, et species quaedam determinata in sensibilibus; non potest dici in spiritualibus nisi vel aequivoce vel metaphorice. Sciendum tamen, quod transferuntur corporalia in spiritualia per quamdam similitudinem, quae quidem est similitudo proportionabilitatis; et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem univocationis, vel analogiae; et sic est in proposito: dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus; et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini, quod lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis, prout dicitur in canonica Joannis, quod *omne quod manifestatur, lumen est*; per quem modum omne quod manifestum est, clarum dicitur, et omne occultum obscurum.

[4620] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur lux vera quantum ad veritatem ejus a quo sumitur similitudo, et non quantum ad veram naturam lucis; per quem etiam modum dicitur vitis vera, Joan. 15.

[4621] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus attendit quantum ad rationem manifestationis, magis quam ad nomen lucis. Vel dicendum, quod ea quae ibi dicit, ut ipse ibidem, cap. 28, protestatur, non asserendo, sed inquirendo dicit.

[4622] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, secundum Dionysium, Scriptura divina proponit nobis spiritualia sub similitudine rerum corporalium; et ideo non decuit ut creationem Angelorum expresse describeret; sed dedit eam intelligere ex productione corporalis lucis.

[4623] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad propriam naturam lucis non pertinet quaelibet actio, sed talis quae est in corporalibus; et similiter non quaelibet manifestatio, sed quae est ad sensum visus.

[4624] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 ad 5 Unde patet responsio ad quintum.

Articulus 3

[4625] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 tit. Utrum lux sit accidens

[4626] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lux non sit accidens. Primo per auctoritatem Augustini, qui dicit in Lib. 3 de Lib. Arbitr., quod lux in corporibus tenet primum locum; et multa hujusmodi in libris suis dicit. Sed nullum corpus est accidens. Ergo et cetera.

[4627] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, quaecumque conjunguntur et separantur ab invicem, manentia eadem numero, non sunt accidentia, quia accidens de subjecto in subjectum non transit, nec duo accidentia ejusdem speciei distincta, in eodem subjecto esse possunt. Sed duorum luminarium lumina conjunguntur et separantur ab invicem, ut dicit Dionysius. Ergo lux non est accidens.

[4628] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quidquid praedicatur de genere, et de specie. Sed secundum philosophum, lux est species ignis. Cum ergo ignis sit corpus et substantia, videtur quod similiter et lux.

[4629] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut in 7 Physic., probatur. Sed radii moventur descendentes de sole ad nos. Ergo sunt corpus.

[4630] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, nihil reverberatur ad corpus nisi corpus, quia accidenti corpus non obsistit. Sed radii solares reverberantur ad corpus solidum. Ergo et cetera.

[4631] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, corporum est ut ex eorum confricatione et compressione calor sequatur. Sed ex intersecatione radiorum solis et multiplicatione sequitur calor. Ergo et cetera.

[4632] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 7 Item, nihil agit ultra speciem suam, quia effectus non est altior agente. Sed per lumen solis producuntur formae substantiales in inferioribus, ut patet ex Dionysio, ubi dicit, quod lumen solare corporum visibilium generationi confert, et ad vitam ipsam movet. Cum ergo forma substantialis sit ultra naturam accidentis in perfectione et dignitate, videtur quod lumen accidens esse non possit.

[4633] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, si accidens est, oportet quod ad aliquod accidentis genus reducatur, nec potest ad aliud reduci quam ad genus qualitatis, cujus sibi nulla species competere videtur nisi tertia. Si ergo in tertia specie qualitatis non sit, videtur quod non sit accidens. Quod autem non sit in tertia specie qualitatis, sic probatur. In illa enim specie est passio, vel passibilis qualitas. Sed cuilibet passibili qualitati est aliquid contrarium. Cum ergo luci nihil contrarie opponatur, sed solum privative, scilicet tenebra, videtur quod lux non sit in tertia specie qualitatis.

[4634] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 9 Praeterea, omnis qualitas passibilis introducitur successive in materiam; quia secundum eam contingit alterationis motus, qui successivus est. Illuminatio autem fit subito. Ergo lumen non est hujusmodi qualitas.

[4635] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 10 Praeterea, qualitates passibiles impressae in subjecto ab aliquo agente, remanent per aliquod tempus, etiam agente remoto, ut patet in aqua calefacta. Sed lumen factum in aere statim esse desinit ad absentiam solis illuminantis. Ergo et cetera.

[4636] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Damascenus, lucem esse qualitatem ignis. Qualitas autem est accidens. Ergo et lux.

[4637] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 s. c. 2 Item, Avicenna dicit, quod lux est qualitas corporis lucidi inquantum hujusmodi, et quod lumen est qualitas quam mutuatur corpus diaphanum a corpore lucido. Ergo videtur quod tam lumen quam lux sit accidens.

[4638] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ista quatuor differunt, lux, lumen, radius et splendor. Lux enim dicitur, secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum; et ideo ubicumque est radius, est lumen; sed non convertitur; contingit enim lumen esse in domo ex reflexione radiorum solis, quamvis non ex directa oppositione, propter aliquod corpus interjacens. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam, et ad argentum, vel ad aliquod hujusmodi; ex qua reflexione etiam radii projiciuntur. His ergo visis, sciendum est, quod circa naturam lucis et luminis est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lux est corpus, quod est ipsa substantia solis, ex quo fluunt quaedam corpora, et illa corpora dicuntur lumen vel radius. Haec autem positio multipliciter a philosophis improbata est. Primo, quia sequeretur quod illuminatio esset motus localis corporum a sole fluentium; et cum motus localis non possit esse subito, sequeretur illuminationem fieri successive, quae successio non posset sensum latere secundum maximum spatium, ab oriente scilicet in occidentem, et a sole ad nos. Secundo, quia sequeretur duo corpora esse simul in eodem loco, cum totum spatium quod illuminatur sit plenum aere: quamvis haec pro inconvenienti quidam eorum non habeant, omnino sensum negligentes. Alii vero dicunt, lumen recipi in poros aeris. Sed hoc ridiculum est; oporteret enim obtenebrato aere, poros vacuos remanere, et aerem non totum illuminari, et multa hujusmodi. Tertio, quia illa corpora aut deciduntur de substantia solis, et sic oporteret eum quotidie minorari, et quandoque consumi; nisi forte dicatur cibari vaporibus ex aqua et terra ascendentibus, ut sic deperdita restaurentur; quod est omnino fabulosum. Aut oporteret quod continue illa corpora de novo fiant; et hoc vel ex materia praejacente, et sic fierent corruptis quibusdam aliis; et cum in caelo sit illuminatio, sequeretur aliqua corpora ibi corrumpi ut alia generentur, et multa alia absurda: aut quod fiant per creationem novae materiae et naturae; nec poterit esse tunc illuminatio, nisi per miraculum a Deo. Sequeretur etiam, cum corpora creata in nihilum non reducantur, quod quantitas mundi semper augmentaretur, novis corporibus quotidie creatis; et hujusmodi multa absurda. Praeterea contra hoc Avicenna, multas rationes ponit in 6 de naturalibus. Unde haec positio tamquam absurda et extranea relinquenda est; non enim potest sustineri, nisi aliis principiis naturalis philosophiae inventis. Alii autem dicunt, quod lumen quod est receptum in corpore diaphano, est accidens, quia post esse completum advenit, et recedit rebus manentibus: sed in corpore lucido lux est substantia, vel ipsum corpus lucidum secundum quosdam, vel forma substantialis ejus, secundum alios. Hoc iterum stare non potest. Illuminatio enim est actio in aliud, quia lucidum illuminat. Unde si lumen in hoc aere est accidens, oportet quod principium illuminationis in corpore lucido sit accidens; sicut etiam Commentator probat quod calor non est forma substantialis ignis, quia in corporibus calefactis est accidens. Praeterea nulla substantia est per se sensibilis, quia quod quid est objectum intellectus. Unde oportet quod lux quae per se videtur, non sit forma substantialis. Et si dicatur, quod illud quod videtur, non est lux, sed fulgor quidam; dicendum, quod illud quod nos appellamus lucem, est illud quod per se videtur. Et si forma substantialis solis dicatur lux, non erit nisi aequivoce: quia accidens et substantia non univocantur in aliquo: et sic nihil prohibet etiam lapidem vocari lucem aut tenebras: quia etiam, secundum philosophum, non est inconveniens quod eodem nomine apud nos significetur homo, et apud alios non homo. Alii dixerunt, quod lux nihil addit supra colorem; sed ipsa evidentia coloris vocatur lux, vel lumen: et hanc positionem Avicenna multipliciter improbat, accipiendo omnes modos quibus intelligi potest. Sensibiliter tamen apparet esse falsum in noctilucis, quorum color in nocte occultatur, quando lux apparet; et quando color videtur in die, lux non sentitur: sed verum est quod per lucem videtur color, quia facit colorem esse visibilem in actu. Alii dicunt, quod lux non habet esse firmum et ratum in natura, sed est tantum intentio: sicut enim dicitur, quod species coloris per aerem ad pupillam delata, in aere non habet esse naturale, sed spirituale (unde et per eamdem partem aeris species albedinis et nigredinis deferuntur), ita etiam intentio corporis lucidi in aere relicta est lumen. Et haec opinio valde probabilis est. Primo, quia cum lumen det esse spirituale colori, multo fortius videtur quod ipsum spirituale esse habeat. Secundo, quia nulla qualitas habens esse naturale, immediate superposita organo visus, potest videri; lumen autem videtur contingens pupillam: unde videtur quod esse spirituale habeat. Sed hoc non videtur usquequaque verum: quia per illud quod habet esse intentionis tantum, non sequitur transmutatio nisi secundum operationem animae, ut in videndo et audiendo. Per illuminationem autem videmus sensibiliter naturales transmutationes fieri per caliditatem ex radiis solis consequentem. Unde non potest esse quod habeat esse intentionis tantum. Et ideo dicunt alii, quibus consentiendum videtur mihi, quod lux est forma accidentalis, habens esse ratum et firmum in natura, et quod, sicut calor, est qualitas activa ipsius solis, et in aliis est secundum quod magis cum sole communicant, qui totius luminis est fons. Unde Avicenna dicit quod nulla actio est a corporibus superioribus in inferiora, nisi mediante luce, sicut ignis etiam agit mediante calore: unde lux et lumen differunt, sicut calor in subjecto per se calido, et in calefacto. Et quia caelum est primum alterans, inde sequitur quod omnis alteratio quae est in inferioribus, perficiatur per virtutem luminis, sive sit alteratio secundum esse naturale, sive secundum sensum: et ex hoc habet lux quod omnibus corporibus generationem conferat, ut dicit Dionysius: ex hoc etiam est quod coloribus esse spirituale confert, secundum quod esse recipiunt in medio et in organo; unde et ipsum lumen virtutem spiritualem habet; et inde est etiam quod, secundum Augustinum, lumen est medium in omni sensu, sed in visu primo et immediate: qualitates enim visibiles sunt priores ceteris, prout secundum esse formale sunt inventae in corporibus inferioribus, secundum quod conveniunt cum corpore caelesti, ut patet in 2 de anima et in 2 de generatione, sed aliorum sensuum mediantibus aliis qualitatibus.

[4639] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut tenebra sumitur quandoque pro aere obscurato, ut supra dictum est, ita etiam lux pro corpore lucido sumitur: et sic potest intelligi, quod Augustinus lucem aliis corporibus connumerat per modum loquendi, quo etiam Commentator in 2 de anima, calorem naturalem corpus esse probat. Nihilominus Augustinus non intendit hoc asserere, quasi fidei conveniens, sed sicut utens his quae philosophiam addiscens audierat. Et ideo illae auctoritates parum cogunt.

[4640] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non intelligitur conjunctio et separatio luminum nisi secundum intensionem et remissionem luminis, multiplicatis vel subtractis luminaribus, quorum radii confusi esse dicuntur propter luminarium distinctionem.

[4641] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa divisio ignis sic intelligenda est, ut per lucem intelligatur ignis secundum quod in propria materia est, ut sic conjunctive sumatur; per alia vero secundum quod est in materia aliena: per carbonem quidem secundum quod est in sicco terrestri, per flammam autem secundum quod est in humido aereo; et sic ipsemet se exponit in Lib. de animalibus; sed tamen auctoritates Aristotelis quae ab exemplis inductis sumuntur, nihil valent: quia ipsemet testatur in principio de Generat. quod in eis non quaerit subjectum, sed modum; unde inducit ea non ad asserendum, sed quia erant suo tempore apud quosdam probabilia.

[4642] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, secundum Avicennam, quod cum dicitur radius moveri vel descendere, non proprie dicitur, sed transumptive, ex eo scilicet quod alteratio illuminationis incipit ab eo quod supra nos est: per quem etiam modum possumus dicere calorem ascendere vel descendere.

[4643] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod radius non dicitur reverberari ad corpus solidum sicut repulsus secundum motum localem, sicut pila quaedam; sed inquantum obsistit sua densitate illuminationi; per quem etiam modum aliae qualitates reflectuntur.

[4644] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ex intersectione radiorum non sequitur calor sicut ex confricatione corporum; sed quia ex concurrentibus multis radiis ad unum punctum oportet multiplicari lumen, et ex hoc multiplicatur calor, inquantum lumen, ex hoc quod est qualitas primi alterantis, habet quod ad alterationem juvet, et praecipue secundum illam qualitatem quae est simpliciter et maxime activa, scilicet calor, ac per hoc virtuti primi alterantis maxime conformis.

[4645] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod forma substantialis, educitur in actum per virtutem caeli; et ideo oportet quod lumen quod per caelum in inferiora agit, generationem rebus conferat, et ad formam substantialem moveat, inquantum agit in virtute ipsius caeli; sicut etiam calor ignis movet ad formam substantialem ignis, secundum quod agit in virtute formae substantialis a qua fluit.

[4646] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod lux, et etiam lumen, in genere qualitatis est, ut dicit Avicenna; et quia passionem in sensu infert, oportet quod sit in tertia specie; nec tamen oportet quod contrarium habeat, eo quod est qualitas illius corporis quod a contrariis natura removit, ut sit universaliter movens et alterans.

[4647] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod successio quae est in alteratione aliarum qualitatum, contingit ex hoc quod in patiente est qualitas contraria, quae resistit actioni alterantis, quam oportet successive expelli. Sed cum lux non habeat contrarium, sicut nec forma substantialis, diaphanum ad praesentiam illuminantis statim lumen recipit, sicut materia statim necessitata per alterationem praecedentem recipit formam substantialem. Et ideo sicut generatio est terminus alterationis, ita illuminatio motus localis, quo illuminans fit praesens illuminato, ut dicit Commentator in 6 Phys.

[4648] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, lumen solis recipitur in diversis corporibus diversimode secundum diversam capacitatem eorum; et ideo aliqua sunt quae illuminantur in superficie tantum, ut corpora opaca; aliqua vero sunt quae illuminantur etiam in profundo, sicut diaphana, quae tamen lucem non retinent, quia imperfecte lumen recipiunt, unde oportet quod lumen in eis cesset absente illuminante; alia vero sunt quae perfectius lumen recipiunt, et lumen tenent, ut carbunculus et hujusmodi.

Articulus 4

[4649] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 tit. Utrum productio lucis convenienter recitetur

[4650] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lucis productio recitetur. Cum enim Deus lux sit, non decet eum ut a tenebris opera sua inchoet. Sed ante lucem tenebrae fuerunt. Ergo videtur quod lux debeat esse de primo creatis, non ad opus distinctionis, sed ad opus creationis pertinens.

[4651] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, lux invenitur in pluribus corporibus, nec omnium corporum est lux una. Ergo videtur, quod inconvenienter unius tantum lucis productio describatur, in illo tantum loco existentis ubi nunc est sol, ut in littera dicitur.

[4652] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, dies et nox non fuerunt nisi secundum accessum et recessum luminarium. Sed hoc non potest esse nisi per motum circularem lux deferatur. Cum ergo firmamentum, quod circulariter movetur, secunda die sit factum, videtur quod inconvenienter in prima die secundum lucem tunc creatam dies et nox commemoretur.

[4653] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, omne quod fit ex aliquo, fit ex incontingenti, idest contrario, ut ex 1 Phys. patet. Sed soli non est aliquid contrarium. Ergo non potest esse quod ex luce tunc creata sol factus fuerit.

[4654] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, ut in 2 Metheor., habetur, nubes ex vaporibus congregantur, qui ex terra et aquis resoluti superius ascendunt. Sed corpora superiora non communicant in materia cum inferioribus, ut supra dictum est. Ergo lux ex qua sol quasi ex materia postmodum factus dicitur, nubes esse non potuit.

[4655] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed in contrarium sunt quae in littera dicuntur.

[4656] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lux est qualitas activa corporis caelestis, sicut calor est qualitas activa ignis. Calor autem habet quamdam actionem communem, inquantum est calor: quia secundum quod in diversis rebus invenitur, determinatur sua actio ad determinatos effectus; sicut calor qui est in homine, operatur ad conversionem cibi in carnem humanam, et in planta ad substantiam plantae. Ita etiam et lux, quamvis habeat actionem consequentem naturam lucis inquantum hujusmodi, determinatur tamen sua actio, secundum quod in diversis recipitur ad diversos effectus; unde alium effectum habet radius Saturni quam Jovis. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa lux secundum virtutem communem pertinet ad opus distinctionis, sicut et calor; sed ideo inter opera distinctionis primo ponitur, quia primi corporis qualitas activa est. Sed postea determinatio ad diversos effectus secundum diversas virtutes corporibus collatas pertinet ad opus ornatus. Et ideo dicit Dionysius, quod lumen solare est illud lumen quod Moyses in tribus diebus nostri temporis narrat; quamvis tunc informe esset, quia scilicet terminatio virtutis non aderat.

[4657] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod opus distinctionis statim cum opere creationis incepit; et ideo statim lux creata est cum primo creatis: et sic patet quod non a tenebris opus Dei inchoavit. Et hoc quidem oportet dicere secundum expositionem Augustini; quamvis etiam Augustinus velit quod productio informis materiae intelligatur ante omnem diem, non tempore, sed natura. Alii vero dicunt, quod prius tempore fuit opus creationis, et postea per aliquod intervallum temporis formata est lux, et tunc dies primo incepit; unde dicunt creationis opus ante omnem diem fuisse. Et hoc quidem magis consonat litterae Genesis secundum suum sensum planum; statim enim posita creatione, tenebras super faciem abyssi commemorat, et postmodum de lucis productione dicit. Nec tamen est inconveniens tenebras praecedentes non in genere privationis ponere: quia privatio esse non potuit antequam natura habitus oppositi, scilicet lucis, corporibus indita esset: sicut nec catulus ante nonum diem caecus vel privatus visu dicitur: unde per tenebras praecedentes lucem imperfectio corporalis naturae ostenditur, quam quidem ex Deo non habet, a quo habet omnino id quod perfectionis est. Decens est autem ut ab imperfectione ad perfectum divina opera adducerentur, et sic ab ipso omnis perfectio esse ostenderetur. Unde dicit Augustinus, quod si aliquid imperfectum Deus fecisse dicatur, quod postmodum ipse perficeret, nihil reprehensionis habet ista sententia.

[4658] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, quae ad lucis genus reducitur, omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse; sed tamen, secundum Dionysium, sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora; et ideo per lucem illam ipse intelligit lumen solis tunc informe; et Magister etiam dicit in littera, quod ex ea formatum est corpus solis.

[4659] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Damascenus enim dicit, quod in illo die fiebat dies et nox per contractionem luminis et emissionem; sicut etiam suos radios sol retraxit in terra Aegypti, cum alibi lux esset, ut dicitur Exod. 10: et similiter in passione domini, quando tenebrae factae sunt super terram, ut habetur Matth. 27. Sed hoc non potest esse: quia illuminare est actio a corpore lucente proveniens secundum necessitatem naturae; et ideo oportet quod semper illuminet corpora sibi directe opposita; nisi forte poneretur habere aliqua coopercula, sicut sunt palpebrae oculorum, quibus se tegeret: quod est ridiculum dicere: aut nisi ponatur hoc virtute divina fieri, et quasi miraculose; et hoc non convenit ponere in prima institutione naturae, ut Augustinus dicit. Et praeterea exemplum de passione Christi non est conveniens: quia obscuritas illa non fuit facta per contractionem radiorum solis, sed per interpositionem corporis lunaris, ut Dionysius in epistola 7 ad Polycarpum dicit, sicut etiam fit in eclypsi solis, quamvis tunc tempus non esset eclypsis; unde miraculosa fuit. Et ideo alii dicunt, ut in littera dicitur, quod dies et nox fiebant per motum circularem illius lucis, quo accedebat et recedebat. Nec est inconveniens substantias sphaerarum, quae lucem revolverent, a principio creationis fuisse, quibus postmodum aliquae virtutes collatae sunt in operibus distinctionis et ornatus. Aut si substantiae sphaerarum non erant suis figuris determinatae, ipsum corpus lucidum naturaliter circulariter movebatur, cum esset de natura quintae essentiae; et ita suo motu circulum describebat, sicut lapis suo motu lineam rectam facit rectius etiam quam ars.

[4660] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod substantia corporis solaris a principio creationis in sua forma substantiali fuit: unde ipsum corpus lucidum substantia solis fuit. Sed dicitur ex eo sol quarta die factus per additionem novae virtutis, sicut dicitur ex homine non musico fieri homo musicus.

[4661] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non fuit nubes secundum veritatem substantiae, sed secundum similitudinem proprietatis: quia sicut nubes lucida recipit lumen a sole in minori claritate quam sit in ipso fonte; ita etiam substantia solis habuit primo lumen imperfectum, quod postmodum quarta die consummatum est.

Articulus 5

[4662] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 tit. Utrum pater faciat omnia per filium

[4663] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod pater non faciat omnia per filium. Illud enim per quod fit aliquid, immediatius se habet ad effectum quam faciens per ipsum. Sed filius non est immediatus principium rerum quam pater, cum ambo aeque immediate operentur. Ergo pater per filium non operatur.

[4664] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, per denotat habitudinem causae. Sed filius respectu nullius quod est in patre, causa vel principium dici potest. Ergo filius non est per quem pater operatur.

[4665] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, secundum Damascenum, excogitatio Dei est opus ejus. Sed non potest dici, quod pater sit sapiens per filium, vel intelligens. Ergo videtur quod nec per filium operetur, cum idem sit Deo esse quod operari.

[4666] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, per notat causam mediam: filius autem est causa prima. Ergo videtur quod non convenienter dicatur pater per filium operari.

[4667] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur ad Hebr. 1, 2: *quem constituit heredem universorum; per quem fecit et saecula.*

[4668] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, quilibet artifex per suam artem operatur. Sed secundum Augustinum, filius est ars patris plena rationum viventium. Ergo pater per filium operatur.

[4669] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod operari per aliquem dicitur dupliciter. Uno modo operari per virtutem alicujus, sicut dicitur balivus operari per regem, scilicet per potestatem regis sibi commissam, quae immediatior est operi quam virtus ejus: et hoc modo nec pater per filium, nec filius per patrem dicitur operari: quia una et indivisibili virtute ambo operantur.

Alio modo dicitur aliquis operari per aliquem sicut per operantem: et hoc modo rex per praefectum operari dicitur. Et hujus distinctionis ratio est, quia cum operatio sit medium inter operantem et operatum, causalitas importata per praepositionem per potest referri ad operationem secundum quod exit ab operante, et sic dicitur aliquis operari per illum qui est causa quod iste operetur, et est ille cujus virtute operatur; vel potest referri ad operationem secundum quod terminatur ad operatum; et sic dicitur aliquis operari per illud quod est ab operante ordinatum ad operatum ut causa. Unde designatur auctoritas in operante respectu ejus per quem operatur, in quo est causalitas respectu operati. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quando illud quod ordinatur ab operante ut causa operati est causa ejus secundum virtutem aliam a virtute operantis, quam tamen ab ipso recipit: et hoc oportet esse instrumentum operantis, inquantum est motum ab operante, vel per imperium, sicut servus, vel motu corporali, sicut res inanimatae, ut securis. Unde philosophus dicit, quod servus est sicut organum animatum, et organa sunt sicut servi inanimati. Et hoc modo pater per filium non operatur, sicut haeretici intelligebant. Alio modo quando eadem virtute operatur, quam tamen ab operante recipit; et sic dicimus patrem per filium operari, quia est causa ipsorum operatorum una et indivisibili virtute cum patre, quam tamen a patre nascendo recepit.

[4670] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus operetur effectus naturae per causas naturales, ipse tamen immediate in omnibus effectibus naturae operatur; unde multo fortius immediate operatur in his quae per filium facit, cujus est eadem numero virtus quae est et patris.

[4671] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod causalitas praepositionis non refertur ad operantem sed ad operatum, ut dictum est.

[4672] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, pater intelligit, non connotatur aliquid respectu cujus filius possit esse principium; et ideo non potest dici, quod pater per filium intelligat vel sciat, sicut dicitur in illis quae effectum in creatura important.

[4673] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod primum dicitur quo non est aliquid prius. Illa autem auctoritas patris respectu filii, inquantum filius a patre habet et esse et operari, ratione cujus pater per filium operatur, non facit patrem filio majorem vel priorem esse. Unde non sequitur quod filius non sit prima causa ex hoc quod pater per filium operatur.

Expositio textus

[4674] Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 5 expos. *Hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura.* Hic ponit acceptiones diei. Una est secundum quod dicimus diem naturalem qui habet viginti quatuor horas; et sic sumitur quod habetur Gen. 1, 5: *factum est vespere et mane dies unus.* Alio modo secundum quod dicitur artificialis, scilicet tempus quo sol nostrum hemisphaerium illuminat; et hoc modo sumitur cum dicitur, ibid., quod tenebras appellavit noctem, et lucem diem. *Qui non ab aurora, sed a plena luce inchoavit.* Videtur hoc esse falsum; quia a plena luce, quae est in meridie, usque in mane alterius diei non sunt viginti quatuor horae; et ita primus dies non habuisset tot horas, sicut in littera dicitur. Ad quod dicendum, quod in primo die dicitur dies non habuisse auroram, non quod lux illa quae suo motu diem faciebat, in oriente creata non fuerit, sed quia primae illi illuminationi tenebrae commixtae non erant, sicut modo est; eo quod aurora nunc est finis noctis et principium diei, quod tunc non contingit. *Potest et aliter illud accipi.* Haec expositio differt a praedicta in hoc quod praedicta sumebatur secundum operationem quam filius a patre habet; haec vero sumitur ex parte operantis, secundum quod filius qui est operans, a patre est. *Si enim causa ejus pater est, secundum quod pater est; multo amplius eorum causa est quae per filium facta sunt.* Hic communiter et improprie Chrysostomus loquitur. Non enim proprie in divinis personis causa recipitur; sed nomine principii utimur ad signandum originem personarum; et de hoc in primo libro dictum est.

Distinctio 14

Prooemium

[4675] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 pr. Determinato primo opere distinctionis, quo lux formata est, hic determinat de opere secundae distinctionis, quod secundae diei competit, in qua firmamentum esse factum describitur. Dividitur autem haec pars in partes duas: in prima ostendit distinctionem secundo die factam; in secunda movet quasdam quaestiones, ibi: *quaeri etiam solet, cujus figurae sit caelum.* Circa primum duo facit: primo determinat opus primae distinctionis secundum positionem quorumdam dicentium, firmamentum ex aquis factum esse; secundo secundum expositionem eorum qui dicunt, firmamentum esse de natura ignis, ibi: *quidam vero caelum quod excedit aeris spatia, igneae naturae dicunt. Quaeri etiam solet, cujus figurae sit caelum.* Hic movet tres quaestiones: primam de figura caeli; secundam de motu ejus, ibi: *quaeritur etiam si stet, an moveatur caelum*; tertiam, quare praetermittitur hujus diei benedictio, ibi: *post haec quaeri solet, quare hic non est dictum sicut in aliorum dierum operibus. Sequitur: dixit Deus: congregentur aquae in locum unum.* Hic ponitur opus tertiae distinctionis ad quod tertia dies deputatur; et circa hoc duo facit: primo describit opus tertiae diei; secundo movet quasdam quaestiones circa hoc, ibi: *si autem quaeratur, ubi congregatae sunt aquae (...) potuit fieri ut terra subsidens concavas partes praeberet, ut fluctuantes aquas reciperet.* Ubi primo quaeritur de congregatione aquarum; secundo de unitate et pluralitate earum, ibi: *cumque multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem.* Hic quaeruntur quinque: 1 utrum supra firmamentum sint aliquae aquae; 2 cujus naturae sit firmamentum; 3 a quo moveatur; 4 de numero caelorum; 5 de opere diei tertiae.

Articulus 1

[4676] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 tit. Utrum aquae sint super caelos

[4677] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aquae super caelos sint. Quia, ut dicit Augustinus, major est sacrae Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Sed Scriptura in pluribus locis aquas super caelos esse commemorat. Ergo videtur quod nulla ratione negandum sit.

[4678] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo est similitudo totius universi. Sed in corpore humano cerebrum, in quo est frigiditas, secundum philosophum, est positum supra cor, quod est fons totius caliditatis. Ergo videtur quod in universo aqua sit supra ignem collocata, et supra solem.

[4679] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, corpora caelestia per velocitatem sui motus, in inferioribus calorem generant. Sed Saturnus inter alios planetas velocissime movetur motu diurno, quia in partibus sphaerae quanto pars plus distat a centro, tanto velocius movetur. Ergo oportebit secundum hoc quod Saturnus sit calidissimi effectus, cujus contrarium ab astrologis dicitur. Oportet ergo ibi esse aquas, per quarum propinquitatem calor Saturni minuatur.

[4680] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne continuum divisibile est in infinitum. Sed aqua aliquo modo divisa per rarefactionem ad aliquod spatium aeris ascendit, ut quando vapores elevantur. Ergo tantum poterit dividi quod supra caelum ascendet; et ita videtur aquas super caelum esse.

[4681] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, corpori ejusdem speciei debetur unus locus naturalis secundum numerum; unde in 3 Physic. dicitur, quod ad eumdem locum movetur pars terrae et tota terra. Sed omnis aqua omni aquae est eadem secundum speciem ut philosophus dicit. Cum ergo naturalis locus hujus aquae sit sub aere et super terram, quod motus ejus ostendit; videtur quod supra caelum locus naturalis aquae esse non possit.

[4682] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum, corpus continens se habet ad corpus contentum sicut totum ad partem, et sicut forma ad materiam; quia continens invenitur habere plus de specie quam contentum; unde in 2 de Gener. dicitur, quod species in terminis est. Sed aqua habet minus de specie quam aer et ignis, quod ejus grossities ostendit. Ergo videtur quod nullo modo aqua naturaliter possit esse super ignem et aerem.

[4683] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc varia dicta sunt. Ambrosius enim in Lib. de spiritu sancto, videtur dicere, quod per aquas quae supra caelos sunt, spiritus sanctus intelligitur. Sed hoc magis ad analogicam expositionem pertinet quam ad litteralem, sive ad spiritum sanctum, sive ad Angelos referatur. Alii vero dicunt, aquas de natura hujus elementi quod apud nos est, super caelos virtute divina contineri. Sed hoc removet Augustinus ubi supra, quia in operibus sex dierum, quibus natura instituta est, non quaeritur quid Deus facere possit sua virtute, sed quid rerum natura patiatur. Augustinus etiam inquirendo tangit alium modum, ut scilicet firmamentum dicatur aer iste, super quem aquae per vapores ascendunt. Sed hoc non videtur sacrae Scripturae convenire, quae in firmamento caeli stellas positas dicit; nisi forte firmamentum aequivoce sumatur, sicut Rabbi Moyses dicit, qui etiam hanc expositionem innuit. Sed tamen melius possumus dicere, quod intelligatur de firmamento quod est caelum sidereum, supra quod sunt aquae, non quidem de natura hujus aquae quae apud nos est, sed de natura quintae essentiae, habentes similitudinem cum hac aqua, ratione cujus nomen aquae Scriptura eis attribuit, occulta per sensibilia nota manifestans. Haec autem similitudo non potest attendi nisi secundum lucidum et diaphanum, in quibus inferiora corpora conveniunt cum caelestibus, ut in 2 de anima dicitur. Et ideo sicut caelum Empyreum dicitur quod est simile igni in hoc quod est lucidum totum; ita etiam caelum chrystallinum vel aqueum dicitur, inquantum convenit cum aqua in hoc quod est diaphanum, sive quod sit aliqua pars ejus lucens (sicut est in caelo sidereo, cujus quaedam partes lucent, scilicet stellae) et aliqua pars diaphana. Huic etiam videtur consonare quod supra dixerat Magister, quod per aquas intelligitur prima materia, de cujus subtiliori parte factae sunt aquae quae super caelos sunt; ut sic non cogamur ponere aquas elementum supra caelos esse. Hoc autem caelum aqueum est nona sphaera, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphaeram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem.

[4684] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc nihil auctoritati Scripturae derogatur, si diversimode exponatur, dummodo hoc firmiter teneatur quod sacra Scriptura nihil falsum contineat. Constat tamen in Scriptura sacra multa metaphorice tradita, quae secundum planam superficiem litterae intelligi non valent.

[4685] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non oportet esse eumdem situm partium in universo, qui est in homine; quia in universo ordinantur corpora super nos, secundum quod minus sunt immaterialia; sed in homine, secundum quod expedit ad conservationem vitae, et ad convenientem executionem animae: et propter hoc, illud quod est principium vitae in homine, scilicet cor, est in medio positum, ut ab omni laesione conservetur, et vitam proportionaliter in omnes partes corporis diffundat; sed caelum, quod propter suam impassibilitatem est conservans non conservatum a corpore alio, est in extremo positum, quasi continens; cujus tamen motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus, ut in 8 Physic. dicitur, ad similitudinem motus cordis in animali, ut dicit Rabbi Moyses, ubi supra.

[4686] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Saturnus habet infrigidare ex propria natura, et virtute consequente speciem suam; unde non oportet quod ad ejus infrigidationem aquae super caelos ponantur; quia si ibi essent, ipsum non infrigidarent, cum sint de natura quintae essentiae non susceptibilis peregrinae impressionis; quod iterum si esset possibile, magis infrigidarent stellas octavae sphaerae velut sibi propinquiores; quarum tamen quaedam inveniuntur esse calidissimi effectus.

[4687] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod corpora naturalia in infinitum dividi non possunt, quia omnium natura constantium, ut in 2 de anima dicitur est terminus magnitudinis, nec tantum in augmento sed etiam in diminutione; et ideo etiam est invenire minimam carnem et minimam aquam, ut in 1 Physic. dicitur; et ideo in qualibet specie oportet esse terminum quemdam rarefactionis, ultra quem species non salvatur. Unde ultima raritas ad quam potest perveniri, est secundum quod materia stat sub forma ignis, ut dicit Commentator in 4 Physic. Unde posset aqua tantum rarefieri quod jam non esset aqua nec vapor, sed aer vel ignis. Praeterea cum ignis sit maxime activus, non posset pertransire regionem ignis vapor ille, quin consumeretur: et adhuc minus possibile esset ut substantiam orbium penetraret, qui, secundum omnes, sunt indivisibiles, nisi metaphorice dividi dicantur.

Articulus 2

[4688] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 tit. Utrum firmamentum sit de natura inferiorum corporum

[4689] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod firmamentum sit de natura inferiorum corporum. Dicit enim Basilius in Hexameron Hom. 3, quod est de natura ignis; in littera etiam dicitur, quod est de aqua in modum chrystalli congelata: quae duo constat esse de natura inferiorum corporum. Ergo et firmamentum.

[4690] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, ignis est nobilissimum corporum inter elementa. Sed non est probabile ut nobilissimum corpus in operibus creationis praetermitteretur. Cum ergo Scriptura specialem mentionem de igne non faciat, videtur quod nomine firmamenti intelligatur.

[4691] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed corpora superiora in inferioribus habent effectum caliditatis et humiditatis. Ergo videtur quod qualitatibus afficiantur; et ita videtur esse de natura inferiorum corporum.

[4692] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, proprium ignis est, secundum philosophum, esse specie subtilissimum corporum. Sed nihil corporeum est caelo subtilius et nobilius. Ergo videtur quod caelum sit ignis, et sic idem quod prius.

[4693] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Dionysius dicit quod caeli et stellae habent substantiam ingenerabilem et invariabilem. Sed inferiora corpora sunt generabilia et variabilia. Ergo firmamentum non est de natura inferiorum corporum.

[4694] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, cum natura sit principium motus et quietis, oportet quod per motum judicium de natura corporis accipiamus. Sed motus circularis naturalis caelo est, quia est primus motus; motus autem violentus non potest esse primus: nulli autem inferiorum corporum naturalis est motus circularis. Ergo oportet quod caelum non sit de natura inferiorum corporum, nec habens contrarium, sicut nec motus ejus.

[4695] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem fuit philosophorum diversa positio. Omnes enim ante Aristotelem posuerunt, caelum esse de natura quatuor elementorum. Aristoteles autem primus hanc viam improbavit, et posuit caelum esse quintam essentiam sine gravitate et levitate et aliis contrariis, ut patet in 1 caeli et mundi; et propter efficaciam rationum ejus, posteriores philosophi consenserunt sibi; unde nunc omnes opinionem ejus sequuntur. Similiter etiam expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant, opiniones Platonis: et ideo ponunt caelum de natura quatuor elementorum. Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus: unde ipse separat corpora caelestia ab aliis corporibus. Et ideo hanc positionem sequens dico, quod caelum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus.

[4696] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod alii sancti hoc tradiderunt, non quasi asserentes, sed sicut utentes his quae in philosophia didicerant; unde non sunt majoris auctoritatis quam dicta philosophorum quos sequuntur, nisi in hoc quod sunt ab omni infidelitatis suspicione separati. Vel potest dici quod sumunt ignem et aquam secundum similitudinem lucis et diaphaneitatis.

[4697] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Rabbi Moyses dicit quod ignis intelligitur per tenebras quae in principio creationis commemorantur, ut sic numerus et ordo elementorum designetur, dum super terram aqua, super aquam spiritus, id est aer; super spiritum, qui est facies abyssi, tenebrae describuntur: eo quod ignis in sua sphaera non lucet, ut a philosophis probatum est. Sed quia haec expositio videtur nimis extranea, ideo potest melius dici, quod ibi non tangantur nisi creaturae quae habent manifestam apparentiam et utilitatem apud nos omnes: et propter hoc etiam de aere non fecit mentionem, quia aer esse corpus a vulgo non percipitur; unde quidam vacuum plenum aere dixerunt. Similiter et ignis elementum, secundum quod in sphaera sua est, non sensu, sed ratione deprehenditur; et ideo horum creatio rudi populo explicite non proponitur. Sed per aquam omnia tria intelliguntur, quasi medium corpus inter caelum et terram. Vel dicendum, secundum Augustinum, quod aer quantum ad superiorem partem propter tranquillitatem cum caelo computatur, quod est ignis, secundum ejus positionem: et idem nos possumus dicere de igne, ex quo non ponimus caelum de natura quatuor elementorum.

[4698] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando materia est proportionata ad recipiendam actionem secundum virtutem agentis, tunc agens facit sibi simile in specie, et dicitur agens univocum: quando autem materia non est proportionata ad recipiendam actionem secundum virtutem agentis, servatur quidem aliqua similitudo effectus ad agentem, secundum quod dicit Dionysius quod habent causata causarum suarum contingentes imagines: et tamen non oportet eodem modo inveniri aliquid in causa quo est in effectu, sed eminentiori: et ita etiam calor aliquo modo est in sole, non quidem denominans ipsum, ut dicatur calidus formaliter, sed effective secundum virtutem calefaciendi, quae in eo est.

[4699] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod subtilitas et raritas non invenitur univoce in corporibus caelestibus et inferioribus, ut dicit Commentator in Lib. de substantia orbis; unde ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum illam acceptionem qua subtilitas in inferioribus corporibus invenitur. Tamen auctoritates ex exemplis sumptae parum cogunt.

Articulus 3

[4700] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 tit. Utrum motus caeli sit ab intelligentia

[4701] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod motus caeli non sit ab anima, vel intelligentia. Motus enim caeli est motus naturalis, ut in 1 caeli et Mund. dicit philosophus. Sed motus naturalis est cujus principium est forma corporis naturalis. Ergo videtur quod motus caeli sit a forma naturali ejus, et non ab aliquo movente per apprehensionem.

[4702] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnis motus ab anima est cum labore et poena, ut in 2 Cael. et Mund. dicitur. Sed motus caeli non est hujusmodi: quia non posset esse continuus et uniformis. Ergo non movetur ab anima.

[4703] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, anima intellectiva non conjungitur corpori nisi mediante sensitivo et nutritivo, ut patet ex comparatione partium animae ad species figurarum in 2 de anima. Sed corpora caelestia non possunt habere animam sensitivam vel nutritivam: quia non habent corpus complexionatum, quale exigitur ut sit instrumentum operationum animae vegetativae et sensitivae. Ergo videtur quod nec ab anima intellectiva moveri possit.

[4704] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne corpus motum ab anima, habet dextrum et sinistrum, et alias differentias positionis. Sed corpus caeleste cum sit totum uniforme, non habet hujusmodi diversitatem in partibus. Ergo videtur quod non possit esse motum ab anima.

[4705] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia probatur in 7 Physic., quod ex se movetur. Sed ex se motum non potest esse, ut probatur ibidem, nisi illud cujus una pars est movens, et altera mota; et omnis talis motus, est motus virtutis apprehendentis. Ergo oportet motum caeli esse ab aliqua virtute apprehendente.

[4706] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, omnis motus naturalis est corpus existentis extra ubi suum. Hoc autem est impossibile in caelo ponere. Ergo motus caeli est ab aliqua apprehensione.

[4707] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sicut motus aliorum corporum simplicium est ex naturis eorum corporalibus, ita etiam motus corporis caelestis. Illud autem non videtur esse verum. Quia omnis motus est ab aliquo motore. In motu autem corporum simplicium, quamvis forma naturalis sit principium motus, non tamen est motor; sed essentialis motor est generans quod dedit formam, et accidentalis est removens prohibens, ut probatur in 8 Physic.: quae nullo modo competunt corpori caelesti. Et praeterea motus naturalis est ad unam partem tantum, et perficitur quiete naturali, et est corporis existentis extra ubi naturale: quae omnia etiam a corpore caelesti aliena sunt. Et ideo alii dicunt, quod oportet motum corporis caelestis esse ab aliquo intellectu et voluntate, sed non immediate ab ipso Deo: hoc enim ordini divinae sapientiae non congruit, cujus effectus ad ultima per media deveniunt, ut Dionysius dicit. Et ideo Gregorius dicit, quod corporalis creatura per spiritualem administratur; et ideo probabile est quod aliquis intellectus creatus sit motor proximus caeli. Sciendum tamen quod philosophi posuerunt diversos motores in diversis motibus et mobilibus: unde secundum eorum numerum probaverunt numerum intelligentiarum moventium. Unicuique tamen orbi assignaverunt duos motores: unum conjunctum, quem dixerunt animam orbis; et alterum separatum, quem dixerunt intelligentiam. Cujus positionis ratio fuit, quia intelligentia secundum eos habet formas universales, quae non convenit ut immediate dirigant in renovationibus diversis motus caeli, et in his quae per motum caeli educuntur; et ideo oportet habere motorem in quo sint formae particulares dirigentes in motu, et hunc dicunt esse animam orbis. Haec autem positio partim est haeretica, et partim Catholice sustineri potest. Ipsi enim ponunt, quod res secundum ordinem exeunt a Deo, ita quod a causa prima, quae Deus est, creatur immediate intelligentia, a qua iterum exit anima orbis; et ab illa producitur substantia ipsius orbis: et pro tanto potest dici motor proximus forma ejus vel anima, quia dat sibi esse, sicut causa sibi proportionata. Hoc autem fides nostra non patitur, quae solum Deum rerum creatorem ponit, ut supra dictum est. Et ideo Angelos, qui movent orbes proxime, possumus motores dicere, non formas vel animas: quia orbes recipiunt ab eis motum tantum, non autem esse. In hoc autem sustineri potest, ut dicamus, superiores Angelos, qui habent formas magis universales, esse motores separatos et remotos; Angelos autem inferiores, qui habent formas magis particulares, ut prius dictum est, esse motores proximos. Unde etiam Avicenna dicit quod intelligentiae apud philosophos sunt qui in lege vocantur superiores Angeli, ut Cherubim, et Seraphim; animae vero orbium dicuntur inferiores, qui dicuntur Angeli ministerii.

[4708] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Commentator dicit in 1 caeli et mundi, motus caeli dicitur naturalis, non quia principium ejus activum sit aliqua forma naturalis, sed quia ipsum corpus caeleste est talis naturae ut talem motum natum sit suscipere ab aliquo intellectu, non habens naturam repugnantem huic motui voluntario, sicut est in nobis. Natura enim non tantum dicitur de forma, sed etiam de materia.

[4709] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus loquitur contra illos qui ponebant caelum de natura inferiorum corporum: tunc enim motus ille esset ab anima contra naturam corporis moti; et ideo oporteret laborem et poenam esse in movendo. Sed si ponatur motus ille ab intellectu secundum conditionem corporis moti, non est ibi violentia nec labor.

[4710] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in libro de substantia orbis, corpus caeleste non est generabile nec est corruptibile, sicut corpus nostrum; et ideo non indiget aliqua forma vegetante ipsum. Similiter etiam motor ejus non acquirit cognitionem a rebus, sed habet scientiam quasi activam; et ideo non indiget anima sensitiva; et ideo secundum philosophos non dicitur univoce anima caeli et hominis.

[4711] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum philosophum, in corpore caeli est assignare differentias positionum; ita quod dextrum ejus dicatur oriens, unde incipit motus; et sinistrum occidens, et superius polus meridionalis, et inferius polus Septemtrionalis, et anterius, superius hemisphaerium, et posterius, inferius; tamen istae partes, ut idem Commentator dicit, diversimode assignantur in corpore caelesti et in corporibus nostris quantum ad duo. Primo, quia in nobis istae partes figura et virtute diversificantur, non autem in corpore caelesti, cum undique sit sphaericum. Secundo, quia in nobis determinata pars est dextra, quae nunquam fit sinistra; in corpore autem caeli illa pars orbis quae nunc est dextra, postmodum fit sinistra: quia pars quae nunc est in oriente, postmodum est in occidente: quod contingit ex hoc quod virtus exequens motum in nobis, est actus corporis cujusdam affixa organis, scilicet musculis et nervis; quod non contingit in corpore caelesti.

Articulus 4

[4712] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 tit. Utrum numerus caelorum convenienter assignetur a Rabano

[4713] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter a Rabano numerus caelorum assignetur. Ponit enim septem caelos, scilicet Empyreum, chrystallinum, sidereum, igneum, Olympium, aethereum, et aereum. Est enim caelum sanctae Trinitatis, in quod Lucifer ascendere voluit, ut supra dictum est. Hoc autem ab omnibus enumeratis differt. Ergo insufficienter videntur caeli enumerari.

[4714] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut in sphaera aeris et ignis differt convexum et concavum; ita etiam in sphaera caeli Empyrei et chrystallini. Sed penes convexum et concavum ignis et aeris, sumitur duplex caelum, ut infra dicetur. Ergo similiter in caelo Empyreo debet duplex caelum assignari.

[4715] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, praeter caelum sidereum, in quo sunt sidera fixa, sunt etiam orbes septem planetarum, qui etiam caeli nomen sortiuntur. Cum ergo de eis mentionem non faciat, videtur insufficienter caelos assignare.

[4716] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut aer et ignis communicant cum caelo in luce et diaphaneitate, ita etiam et aqua. Sed ratione hujus convenientiae aer et ignis caelum dicuntur. Ergo videtur quod oportuisset similiter aqueum elementum inter caelos computare.

[4717] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 5 Sed contra, videtur quod non sint tot caeli, sed solum tres, per hoc quod legitur 1 Corinth. 12, Paulus usque ad tertium caelum raptus.

[4718] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod caelum potest nominari aut solum ab aliqua caelesti proprietate, aut simul a proprietate et natura. Natura enim corporis caelestis est ut separatum sit a corruptione et a contrariis; proprietates autem ejus praecipue attenduntur in altitudine situs, et claritatis participatione. Si ergo nominemus caelum a natura et proprietate caelesti, sic est triplex caelum; quorum unum est uniforme et immobile, scilicet Empyreum; secundum uniforme et mobile, scilicet caelum chrystallinum; tertium difforme in partibus, et mobile, scilicet sidereum. Si autem dicatur caelum a proprietatibus caelestibus tantum, sic erit quadruplex caelum. Sunt enim duo elementa, quae simul claritatem lucis participant et altitudinem situs, scilicet aer et ignis: in quorum utroque distinguitur pars superior quantum ad convexum sphaerae ipsius, et pars inferior quantum ad concavum. Pars ergo superior sphaerae ignis dicitur caelum igneum, eo quod ignis ibi purissimus est, propriam naturam servans; pars autem inferior ejus caelum Olympium dicitur, a quodam monte, qui nominatur Olympus in Macedonia, qui ultra nubes in altum dicitur porrigi: superior vero pars aeris dicitur caelum aethereum, propter inflammationem illius partis ex propinquitate ignis, quia, ut in 1 Cael. et Mund. dicitur, nomen aetheris designat corpus velocis motus, cito inflammabile, vel inflammans; inferior vero pars aeris dicitur caelum aereum, in qua est aer servans proprietatem aeris nobis noti, et in usum nostrum venientis.

[4719] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caelum sanctae Trinitatis nominatur metaphorice ipsa celsitudo divinae majestatis, et transumptiva similitudine, qualis potest esse corporalium et spiritualium secundum proportionabilitatem; et ideo non oportuit ut in eamdem divisionem cum caelis corporalibus veniret.

[4720] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corpus illud quod natura caelum dicitur, non est alterabile ex contactu alterius corporis; et ideo eamdem naturam retinet in qualibet sui extremitate; et ideo in talibus corporibus non distinguitur duplex caelum secundum superiorem et inferiorem partem, sicut in aere et igne, cujus extremitates ex alteratione corporum contingentium diversis proprietatibus disponuntur.

[4721] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sub caelo sidereo includuntur caeli septem planetarum, qui omnes in hoc conveniunt cum sphaera stellarum fixarum, quod habent difformitatem in partibus ex eo quod aliqua pars est lucida, ut stella, et altera pars diaphana, ut sunt reliquae aliae partes orbis.

[4722] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis aqua participet diaphaneitatem, non tamen participat altitudinem situs, cum in pluribus sit grave quam leve: est enim grave in loco ignis et aeris, leve vero in loco terrae tantum; ignis vero est levis simpliciter; aer autem in pluribus levis quam gravis, ut dicitur in 4 Cael. et Mund.: et ideo elementum aquae non consequitur nomen caeli.

[4723] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per triplex caelum intelligitur, secundum Glossam, triplex genus visionis, vel etiam triplex hierarchia. Vel potest dici quod tertium dicitur Empyreum, ut tantum triplex caelum sumatur quod naturam caelestem habet, ut dictum est, scilicet Empyreum, chrystallinum, sidereum.

Articulus 5

[4724] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 tit. Utrum opus tertiae diei convenienter describatur

[4725] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter opus tertiae diei describatur. In tertia enim die facta est distinctio medii elementi ab ultimo. Sed sub medio elemento includitur ignis, aer, et aqua, ut dictum est. Cum ergo ignis et aer sint nobiliora quam aqua, videtur quod inconvenienter eorum mentionem praetermisit.

[4726] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, cuilibet corpori debetur locus naturalis secundum exigentiam suae formae. Unde Commentator dicit in 8 Phys. quod quanto ignis accipit de specie in generatione, tantum habet de ubi. Sed aqua etiam ante tertium diem formam naturalem habuerat, quod patet ex Scriptura, quae ipsius aquae in principio mentionem facit. Ergo a principio suae creationis in suum locum tendebat; ergo non videtur tertiae diei opus, congregatio aquarum in unum locum.

[4727] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, in elementis est talis ordo quod subtilius se habet ad minus subtile sicut continens ad contentum: unde ignis continet aerem, et aer aquam. Sed aqua est subtilior terra. Ergo aqua debet totam terram continere, et non in unam partem ejus congregari.

[4728] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, a loco in quem movetur corpus naturaliter, non potest moveri nisi violenter, ut in 1 Cael. et Mun. habetur. Si ergo aqua naturaliter congregatur in unam partem terrae, videtur quod ad alias partes defluere non posset nisi violenter. Nullus autem motus violentus est perpetuus, ut in 2 Cael. et Mun. dicitur. Cum ergo ex mari, quod dicitur locus congregationis aquarum, indeficienter aqua ad reliquas partes terrae derivetur, quod ipsa perennitas fluviorum ostendit, videtur quod non naturaliter aquae in unum locum congregentur: et ita inconvenienter talis congregatio in institutione naturae commemoratur.

[4729] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, in loco naturali unumquodque elementum est purum et simplex. Sed aqua in mari non videtur esse purum elementum, quod ipsa salsedo ostendit, cum aqua de natura sua sit insipida. Ergo videtur quod non naturaliter in locum unum, scilicet in mare, aquae congregentur; et sic idem quod prius.

[4730] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, plantae videntur ad ornatum terrae pertinere. Sed ad ornatum deputantur tres ultimi dies. Ergo in opere tertiae diei de productione plantarum mentio facienda non erat.

[4731] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 arg. 7 Praeterea, herbae quaedam vel plantae non videntur in tertia die esse productae, sed post peccatum hominis, ut habetur Gen. 3, 18: *spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo videtur quod inconvenienter in tertia die dicatur terra herbam virentem protulisse, cum hoc non sit universaliter verum.

[4732] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 arg. 8 Praeterea, sicut plantae generantur in terra, ita etiam et corpora mineralia. Ergo videtur quod insufficienter rerum productionem determinet Scriptura, cum in hac die de mineralibus mentio non fiat.

[4733] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod opus distinctionis attenditur secundum hoc quod corporibus, quae sunt elementa mundi, conferuntur virtutes universaliter ad naturales effectus moventes, cujusmodi sunt qualitates activae et passivae elementorum; et ideo hujusmodi qualitates in inferioribus elementis tertia die collatae intelliguntur, quibus ab invicem et proprietate et situ separantur, eo quod inter qualitates elementares etiam gravitas et levitas continentur, quae sunt principia motus elementorum ad propria loca, et etiam quietis naturalis eorum in eisdem, sicut caliditas et frigiditas sunt principia alterationis; et ideo ex collatione talis virtutis dicuntur aquae tertia die in unum locum congregatae.

[4734] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignis et aer sunt elementa magis latentia, eo quod non ita sensu percipiuntur sicut aqua; et ideo legislator rudi populo legem proponens, ex manifestis quae tetigit, occulta intelligenda reliquit. Vel dicendum, ut prius dictum est, quod aer quantum ad superiorem partem comprehenditur nomine caeli; quantum vero ad inferiorem nomine aquae propter similitudinem humiditatis quam cum aqua habet, cujus vaporibus resolutis, quodammodo aer inspissatur.

[4735] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut calor et frigus non sunt formae substantiales elementorum, ita nec gravitas et levitas; quia non possent esse aliis corporibus accidentales. Unde sicut substantia non est principium alterationis nisi mediante calore vel frigore; ita nec est principium motus vel quietis localis nisi mediante gravitate et levitate; et ideo quamvis aqua formam substantialem ex opere creationis habuerit, non tamen ex hoc in proprium locum congregabatur; sed per opus suae distinctionis intelliguntur haec opera ordinata secundum tempus, sive secundum naturam. Verbum autem Commentatoris intelligendum est de corporibus secundum quod sunt in sui complemento quantum ad primum et ad secundum esse.

[4736] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quanto aliquod elementum est subtilius, tanto est majus in quantitate; et ideo aer est major quam aqua, et aqua quam terra; et ideo aer complectitur ista duo undique complexus sphaericam figuram; a quo deficit aqua, quae quidem terram cingit, non totam operiens ipsam, complexa quidem circulum, sed deficiens a complexione sphaerae (et hoc etiam sequitur necessitatem finis, ut in terra possit esse habitatio animalium respirantium, et generatio plantarum): terra vero quasi minima in centro concluditur.

[4737] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod corpora inferiora praeter motus proprios sequuntur quodammodo motum superiorum; et quanto est perfectius corpus inferius, tanto magis consequitur de motu superioris: quod patet ex hoc quod in corporibus caelestibus orbis inferior, praeter motum proprium, retinet motum superioris orbis quo defertur. Ita etiam est in elementis, quod ex motu corporum caelestium aliquid consequuntur de motu circulari, praeter motus proprios naturales; quod evidentissime apparet in refluxu maris, qui sequitur motum lunae; non tamen hoc fit per motum violentum; quia dicit Commentator in 4 caeli et mundi, quod motus quibus elementa sequuntur impressiones corporum caelestium non sunt violenti, cum sit secundum naturalem ordinem corporum quod inferiora impressionem superiorum sequantur; et tanto plus, quanto perfectius fuerit in natura corpus inferius: et per hunc modum ex impressione caeli moventis elementa ad mixtionem, aqua subingreditur terram, ut sit apta ad generationem mineralium et animalium et plantarum; et exinde in locum proprium naturali motu revertitur, ut dicitur Eccle. 1, 7: *ad locum unde exeunt flumina, revertuntur.*

[4738] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod omnia elementa in loco ubi contingunt se, alterantur a sua natura, ut sit quidam motus conjunctionis inter ea; et exinde in mari causatur salsedo ex admixtione vaporis terrestris, simul cum adustione radii solaris; et hoc praecipue prope terram, et in superficie; in profundo enim pelagi invenitur aqua dulcis, ut patet ex verbis philosophi dicentis in libro de animalibus, quod quidam piscis, qui dicitur malarie, invenitur valde magnus in locis pelagosis, in quibus abundant aquae dulces.

[4739] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod de productione plantarum videtur esse diversitas inter Augustinum et alios sanctos. Augustinus enim videtur velle, quod cum dicitur, *producat terra herbam virentem et facientem semen*, non intelligitur tunc plantas esse productas in propria natura: sed tunc terrae datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis. Aliis autem videtur quod tunc etiam plantae productae sunt. Utroque autem modo convenienter productio plantarum ad opus distinctionis pertinet: quia ad earum pullulationem sufficit virtus caelestis loco patris, et virtus terrae loco matris, ut philosophus dicit. Et sic principia communia activa, quae ad opus distinctionis pertinent, sufficiunt ad generationem plantarum; non autem ad productionem animalium, ad quam requiritur virtus formativa in semine existens. Vel quia quaelibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo movetur, et non in quo quiescit; plantae autem radicitus infixae terrae adhaerent; ideo ad ornatum ejus non pertinent, sed cum ipsa computantur, sicut dicit Augustinus super Gen. ad Litter.

[4740] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod plantae nocivae simul etiam cum aliis productae sunt; non tamen homini ante peccatum nocivae fuissent, divina providentia ipsum protegente: sed post peccatum in nocumentum hominis esse coeperunt: unde signanter dicitur: *germinabit tibi.*

[4741] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod generatio mineralium est occulta in visceribus terrae; et ideo non oportuit de his populo facere mentionem, sed de his solum quae manifesta sunt. Praeterea, mineralia non participant aliquem gradum dignitatis in entibus supra elementa, cum vita careant: propter quod non oportuit de his specialiter fieri mentionem.

Expositio textus

[4742] Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 expos. *Quod de aquis factum esse credi potest.* Hoc intelligendum est quantum ad proprietatem perspicuitatis, et non quantum ad naturam corporis elementaris; sed hoc etiam credi potest, quia contra fidem non est. *Sed spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit nisi quod prosit saluti.* Notandum, quod hic auctores nostros nominat eos qui libros canonicos ediderunt, scilicet apostolos et prophetas, qui haec scribere non curaverunt: sed ab aliis sanctis asseritur, et a philosophis probatur, caelum esse sphaericae figurae; quod rationibus naturalibus, et etiam mathematicis demonstratur. *Quaeritur etiam ei stet* et cetera. De hoc etiam apud philosophos est duplex opinio. Aristoteles enim vult tantum orbes moveri, et non stellas per se; sed Ptolomaeus vult stellas habere proprium motum, praeter motum orbis. Quamvis autem utroque modo motus localis caelestibus orbibus ascribatur, motus tamen varians aliquid in ejus substantia, ab eo excluditur, ex cujus privatione firmamentum vocatur. *Post haec quaeri solet, quare non est dictum (...) vidit Deus quod esset bonum.* Praeter hanc rationem mysticam quae in littera tangitur, aliam litteralem Magister in historiis assignat, quam etiam Rabbi Moyses tangit, quia scilicet in secundo die medium elementum a supremo distinguebatur, et ita non erat perfecta distinctio medii elementi, nisi etiam ab infimo distingueretur: et sic patet opus secundae diei in tertia die consummatum esse: et ideo benedictio tertiae diei ad utrumque refertur.

Distinctio 15

Prooemium

[4743] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 pr. Post opus creationis et distinctionis, hic incipit Magister prosequi opus ornatus; et dividitur in partes duas: in prima determinat de operibus trium ultimorum dierum, qui ad ornatum deputantur; in secunda determinat de quiete septimae diei, in qua totius operis consummatio ostenditur, ibi: *jam de septimae diei requie aliquid nos eloqui oportet.* Prima in duas: in prima prosequitur opus ornatus secundum sententiam aliquorum sanctorum; in secunda prosequitur sententiam Augustini de operibus sex dierum, ibi: *sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus plenius versantes clarius faciamus.* Prima in tres, secundum tres dies quibus opus ornatus perficitur: in prima enim determinat de opere quartae diei; in secunda de opere quintae, ibi: *dixit Deus: producant aquae reptile animae viventis*; in tertia de opere sextae diei, ibi: *sequitur: dixit Deus: producat terra animam viventem.* Circa primum duo facit: primo distinguit opera ornatus ab invicem, et ab operibus distinctionis; secundo prosequitur specialiter opus quartae diei, ibi: *quia ergo caelum ceteris elementis specie praestat (...), ideo ante alia ornatur in quarto die*; tertio movet quamdam dubitationem, et solvit, ibi: *quod autem subditur: et sint in signa, et tempora, et dies et annos: quomodo accipiendum sit, quaeri solet. Sequitur: dixit Deus: producat terra animam viventem.* Hic describitur opus sextae diei; et circa hoc tria facit: primo ponit opus quod sexto die factum est; secundo movet circa hoc duas quaestiones; unam de animalibus nocivis, ibi: *quaeri solet de venenosis animalibus*; aliam de animalibus ex putrefactione generatis, ibi: *de quibusdam etiam minutis animantibus quaestio est*; tertio assignat rationem ordinis ejus quod ultimo factum est, ad opera praecedentia, ibi: *omnibus autem creatis atque dispositis novissime factus est homo. Jam de septimae diei requie aliquid nos eloqui oportet.* Hic Magister prosequitur ea quae ad septimum diem pertinent; et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo intelligatur auctoris requies; secundo quomodo intelligatur operis consummatio, ibi: *sed quaeritur, quomodo septima die dicatur Deus complevisse opus suum*; tertio ostendit quomodo intelligatur diei sanctificatio, ibi: *illum autem diem sanctificasse et benedixisse legitur.* Hic tria quaeruntur: primo de productione stellarum, quae ad quartum diem pertinet; secundo de productione animalium, quae pertinet ad quintum et sextum; tertio de quiete opificis, quae pertinet ad septimum. Circa primum quaeruntur tria: 1 de ipsa productione stellarum; 2 de effectu earum in inferiora corpora; 3 de effectu earum in ea quae sunt ex libero arbitrio.

Articulus 1

[4744] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 tit. Utrum productio stellarum convenienter describatur

[4745] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod stellarum productio incompetenter describatur. Ea enim quae sunt priora secundum naturam, per prius ab ordinatissimo auctore prodiere. Sed sol et aliae stellae naturaliter praecedunt inferiora corpora, sicut movens praecedit motum, et agens passum. Ergo inconvenienter describitur productio solis et aliarum stellarum post distinctionem inferiorum elementorum.

[4746] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in 2 caeli et mundi, stellae sunt partes orbium immobiles in orbibus permanentes, per eorum motum delatae. Sed plantae dicuntur ad ornatum non pertinere, quia terrae affixae sunt. Ergo videtur quod nec etiam stellae.

[4747] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut probant astrologi, multae stellae sunt majores luna. Sed cum dicitur esse duo magna luminaria, discretive intelligitur excedens magnitudo. Ergo videtur quod inconvenienter haec de luna dicantur.

[4748] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, luminare videtur dici quod est vas luminis. Sed illud corpus dicitur vas luminis quod a se lumen habet; quod lunae non competit, quam a sole illuminari, eclipsis lunae, et augmentatio et diminutio ostendit. Ergo videtur inconvenienter lunam luminare dici.

[4749] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, unumquodque luminare tempori illi praeesse videtur in quo apparet. Sed luna quandoque etiam in die apparet. Ergo non debet dici solum nocti praeesse.

[4750] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, nobilius nunquam est propter vilius se. Sed non nisi absurde dici potest, minuta animalia, quae lucem solis ferre non possunt, luna et sideribus digniora esse. Ergo videtur inconvenienter in littera dici, ideo factam esse lunam et sidera, ut lucerent propter talia animalia.

[4751] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, praeter principia et communia activa in tota natura, exiguntur determinatae virtutes moventes ad determinatas species; et hujusmodi virtutes per opus ornatus rebus inditae sunt. Sicut autem actio virtutum inferiorum communiter agentium reducitur in virtutem caelestem activam universaliter; ita etiam virtutes quae sunt in inferioribus, moventes ad determinatas species, reducuntur in aliquas virtutes caelestes determinatas; et hujusmodi virtutes determinatae consistunt praecipue in stellis, quae secundum diversos aspectus et conjunctiones, imprimunt ad determinatas species, ut dicit Commentator in 11 Metaph., unde virtutes inferiores sunt sicut instrumenta virtutum superiorum, ut dicit Commentator in 8 Physic., et ideo ut ordo ornatus, distinctionis ordini responderet, primo ponitur ornatus supremi elementi, secundum productionem luminarium, in quibus determinatae virtutes consistunt; secundo ornatus medii elementi per formationem piscium et avium: tertio ornatus infimi elementi in productione animalium terrestrium.

[4752] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicitur: *fiant luminaria in firmamento caeli*, non intelligitur quod hujusmodi corpora luminarium secundum esse suum specificum ex praejacenti materia facta sint; sed eorum substantia prius existente, tunc primo virtutes determinatae eis collatae sunt, ex quo ultimum complementum sui acquisiere. Hae autem determinatae virtutes corporum caelestium non respondent communibus virtutibus quae sunt in elementis, sed propriis quae sunt in determinatis rebus; ut sicut lucis productio elementorum distinctionem praecesserat, ita luminarium institutio praecederet naturalium specierum diversitatem.

[4753] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad productionem plantarum sufficiunt communes virtutes elementorum, quae ex diversa commixtione elementorum, diversimode speciem sortiuntur; quod in animalibus perfectis accidere non potest, quamvis quidam philosophi hoc posuerint: et haec est causa quare plantae ad opus distinctionis pertinent. Unde non oportet quod stellae pertineant ad opus distinctionis, in quibus sunt virtutes moventes ad determinatas species. Vel potest dici, quod stellae etsi non moventur in caelo per se, moventur tamen cum orbibus suis; plantae vero nec per se nec cum alio moventur.

[4754] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sol dicitur magnum luminare et propter quantitatem et propter virtutem; luna vero dicitur magnum, non tam propter quantitatem veram, quam propter excessum claritatis respectu aliarum stellarum, ex propinquitate ejus ad nos, et propter evidentiam effectus quem habet in rebus humidis.

[4755] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut philosophi probant, et etiam Dionysius asserit, a sole illuminantur omnia corpora, et superiora et inferiora, et non tantum luna. Nec tamen hoc impedit quin alia corpora luminaria dicantur: quia cum lumen solis, ut Dionysius dicit, recipiatur diversimode in diversis corporibus secundum eorum proportionem, quaedam corpora recipiunt lumen praedictum ut lucentia et radios emittentia, sicut luna et stellae; et talia possunt luminaria et vasa luminis dici: quaedam autem recipiunt non ut radios ex se emittentia; et hoc dupliciter; vel in profundo, ut aer, vel in superficie, ut corpora opaca; quorum neutrum luminare dici potest.

[4756] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis luna in die appareat, non tamen lumen ejus in die dominatur, propter praesentiam majoris luminis; et ideo dicitur nocti praeesse, non diei.

[4757] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliquid potest esse propter aliud dupliciter. Aut quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium et principalem; et sic inconveniens est dicere, quod aliquid sit propter vilius se, ut luna et stellae propter noctuas et vespertiliones; cum finis potior sit his quae sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas; eo modo quo posset rex dici propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax: et per hunc modum est intelligendum quod in littera dicitur: omnes enim utilitates quae ex corporibus caelestibus proveniunt in inferioribus, sunt a Deo provisae, qui corpora illa instituit.

Articulus 2

[4758] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 tit. Utrum corpora caelestia habeant aliquem effectum in corporibus inferioribus

[4759] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia non habeant aliquem effectum in inferioribus corporibus. Primo per hoc quod in littera dicitur, quod facta sunt hujusmodi corpora ut sint in signa. Signum autem contra causam dividitur. Ergo videtur quod non sint causae aliquorum quae in inferioribus contingunt.

[4760] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit: *nos autem dicimus, quod ipsa*, scilicet corpora caelestia, *non sunt causa generationis eorum quae generantur, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur*. Sed generatio et corruptio ad corporalia pertinent. Ergo videtur quod nec in corporalibus effectum habeant.

[4761] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, necessitas effectus procedit ex necessitate causae, ut in 5 Metaph. philosophus dicit. Sed motus corporum caelestium et dispositiones eorum sunt de rebus necessariis et invariabilibus, ut etiam dicit Dionysius in epistola 7, ad Polycarpum. Si ergo ex corporibus caelestibus causarentur alterationes et motus corporum inferiorum, oporteret quod in inferioribus omnia ex necessitate contingerent. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo et cetera.

[4762] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed corpora superiora non afficiuntur qualitatibus inferiorum corporum, scilicet calore et frigore, ut philosophus probat. Ergo videtur quod non possint esse causa motuum et alterationum ad has formas.

[4763] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 5 Si dicatur, quod causant calorem per motum et per naturam lucis; contra. Ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed omnia corpora caelestia convenienter motus et lumen habent. Ergo omnia haberent eumdem effectum: quod est contra omnes qui ponunt causalitatem corporum caelestium super inferiora, cum quaedam eorum dicantur effective calida ut sol, quaedam vero frigida, ut Saturnus et luna.

[4764] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, cum movens et motum oporteat esse simul, et agens et passum, ut probatur in 8 Phys., non potest ab uno extremo provenire actio in alterum nisi per impressionem factam in medio. Sed inter stellas superiores et corpora inferiora sunt medii orbes planetarum. Cum ergo illi orbes non recipiant impressionem caloris et frigoris, non videtur quod ad minus a superioribus stellis aliqua impressio in inferiora corpora fiat, nec etiam ab aliquo planetarum; nisi forte a luna.

[4765] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Augustinus Lib. 5, cap. 6 de Civit. Dei: *non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam sidereos pervenire.* Dionysius etiam dicit in 4 cap. de Divin. Nomin. de radio solari tractans: *generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et auget et nutrit et perficit.* Hoc etiam ipse sensus ostendit, praecipue quantum ad effectum solis et lunae.

[4766] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem fuit multiplex error. Quidam enim antiqui naturales non intelligentes aliquam substantiam praeter corpora esse, ea quae sunt nobilissima in corporibus, posuerunt esse nobilissima in entibus: unde etiam scientiam naturalem, primam scientiarum dicebant, ut in 4 Metaph. dicitur; et propter hoc corpora caelestia deos appellabant, credentes etiam ea esse animata, quia ipsam animam corpus esse dicebant, ut in 1 de anima patet: et ideo sequebatur corpora caelestia habere primam influentiam in inferiora corpora ex se et non ab alio: et haec fuit causa inducens idolatriam. Sed haec positio ostenditur erronea, non tantum per Scripturas sanctas, sed etiam per rationes philosophorum, qui substantias intellectuales primas esse probaverunt; quarum unam esse primam omnium causam ostendunt, scilicet Deum. Alia positio est quorumdam philosophorum, qui quidem concedunt nobiscum, corpora caelestia non esse primas causas inferiorum; sed ipsa esse ab alio habere et virtutem agendi: dicunt tamen, quod esse corporum inferiorum procedit a Deo mediantibus corporibus caelestibus: unde et materiam elementorum Avicenna dicit a substantia caeli causari: et hoc ut ostendat omnia a Deo secundum ordinem processisse, scilicet animas mediantibus intelligentiis, et corporalia mediantibus spiritualibus, et corruptibilia mediantibus incorruptibilibus. Sed haec positio erronea est et contra fidem, quae ponit Deum solum materiae et omnium rerum creatorem esse, ut supra dictum est. Aliorum positio est, quod omnino nullum effectum in corporibus habent. Sed hoc omnino est contra sensum et contra sanctorum auctoritates. Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam, duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia, ut Boetius dicit, 1 de Trin., cap. 3, in fin., et Commentator in 11 Metaph., sicut formae artificiatorum ab artifice.

[4767] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquando idem esse signum et causam: causam, inquantum operatur ad effectum; signum, inquantum sensibus repraesentatum in cognitionem effectus ducit. Unde per hoc quod dicuntur signa, non excluditur eorum causalitas; quam tamen Scriptura subticuit, ne idolatrandi aliqua occasio daretur, ad quam tunc temporis homines proni erant.

[4768] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Damascenus intendit negare a corporibus caelestibus illam causalitatem quae idolatriam inducebat, ut patet ex praedictis.

[4769] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod impressio alicujus agentis non recipitur in aliquo nisi per modum recipientis: et quia natura inferior est talis quae impediri potest, et deficere in minori parte; ideo impressiones corporum caelestium non recipiuntur in corporibus inferioribus secundum necessitatem, ut semper ita eveniat, sed ut in pluribus, sicut expresse habetur a philosopho in fine de somno et vigilia.

[4770] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod similia sunt quae in eadem forma communicant; sed contingit quod illam formam non uniformiter participant quaedam; quia quod est in uno deficienter, in altero est eminentius: et hoc oportet inveniri, secundum Dionysium, in omnibus causis essentialibus: et ideo ipse dicit quod sol uniformiter praeaccepit in se omnia ea quae divisim per actionem in aliis causantur: et secundum hoc dico, quod calor et frigus et hujusmodi inveniuntur in corporibus caelestibus nobiliori modo quam in elementis; non quod istis qualitatibus afficiantur et denominentur, sed sunt in eis sicut in virtute activa; et talis similitudo sufficit ad actionem agentis non univoce.

[4771] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod lux, quantum est de se, semper est effectiva caloris; etiam lux lunae. Unde dicit philosophus de partibus Animal. quod noctes plenilunii sunt calidiores. Sed praeter naturam lucis quae communis est omnibus corporibus caelestibus, quaelibet stella habet virtutem determinatam, consequentem suam speciem, ratione cujus lux ejus et motus habet vel infrigidare vel humectare, et sic de aliis; sicut etiam et praeter motum communem, qui est motus diurnus, quilibet orbis habet motum proprium.

[4772] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cujuslibet agentis habentis situm, actio prius recipitur in medio quam in termino; non tamen oportet quod recipiatur in utroque eodem modo; sed secundum quod exigit dispositio utriusque, sicut ponit exemplum Commentator in 8 Physic., de pisce qui retentus in reti, stupefacit manum praeter hoc quod stupefaciat rete, quae stupefactionis capax non est, et tamen secundum aliquem modum rete alteratur ex virtute piscis. Ita etiam oportet quod virtutes superiorum stellarum prius recipiantur in mediis orbibus quam in inferiora corpora, quamvis non eosdem effectus utrobique habeant.

Articulus 3

[4773] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 tit. Utrum corpora superiora habeant causalitatem super motus liberi arbitrii

[4774] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora superiora habeant causalitatem etiam super motus liberi arbitrii. Dionysius enim, in 4 cap. de Divin. Nom. de corporibus caelestibus tractans, *ea*, inquit, *quae sunt in tempore determinant et numerant et ordinant et continent*. Sed opera quae sunt ex libero arbitrio sunt in tempore. Ergo determinantur et ordinantur virtute corporum caelestium.

[4775] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne quod non est eodem modo se habens, oportet reducere in causam semper eodem modo se habentem: quia contingentia procedunt ex necessariis et difformia ab uniformibus. Sed actus ex libero arbitrio dependentes maxime sunt variabiles. Ergo oportet eos reducere in motus caelestes sicut in causas uniformes.

[4776] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut se habet movens et mobile ad aliud movens et mobile; ita se habet motus ad motum. Sed motor corporis caelestis est nobilior motore corporis humani, et potens in ipsum imprimere; et similiter corpus caeleste in corpus humanum. Ergo et motus caelestis est aliquo modo causa operum humanorum, quae ex libero dependent arbitrio.

[4777] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, praecognitio aliquorum futurorum non potest accipi nisi ex illis in quibus illa futura sunt aliquo modo sicut in causis; sive per se cognoscantur causae illae, sive per aliquos effectus, qui dicuntur earum signa, et per consequens aliorum effectuum. Sed praecognitiones operum humanorum ex libertate arbitrii dependentium accipiuntur ex motibus caelestibus, sicut patet ex astrologis, qui multa de his divinando praedicunt. Ergo videtur quod corpora caelestia habeant causalitatem super ea quae ex libertate arbitrii dependent.

[4778] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, sicut dicit philosophus, agens oportet esse praestantius patiente. Sed corpus caeleste est multo inferius in ordine entium quam anima rationalis. Ergo non potest in ipsa agere, ut causet aliquem effectum ejus.

[4779] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ut probat philosophus in nobis est bonos vel malos esse. Sed boni vel mali efficimur per actus nostros. Ergo in nobis est quod bonos actus nostros faciamus. Ergo non causantur ex aliqua virtute vel impressione virtutis caelestis.

[4780] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum propria rei operatio sequatur naturam ipsius, illud tantum causa operationis esse potest quod aliquo modo naturam in esse producit: et ideo, cum actus ex libertate arbitrii procedentes, ex hoc quod voluntarii sunt et in potestate nostra, actus humani proprie dicantur; non possunt in aliquam causam directe reduci quae ipsius animae causa non sit; et ideo secundum diversas positiones de causalitate rationalis animae, consecutae sunt diversae opiniones de operibus humanis. Quidam enim antiqui philosophi sensum et intellectum idem esse dixerunt, intantum quod sicut ex transmutatione corporis transmutatur sensus, ita etiam mutaretur intellectus, ut de Democrito philosophus narrat. Et cum omnes virtutes corporales ex corpore dependentes reducantur in virtutes primorum corporum sicut in causas, sequebatur quod corpora caelestia directe causalitatem haberent super animam rationalem, et per consequens supra operationes ejus. Unde ponebant, quod qualis unusquisque est secundum dispositionem quam ex nativitate sortiebatur secundum impressionem superiorum corporum, talis finis videbatur ei; et secundum hoc diversificabantur electiones hominum, quibusdam hoc, quibusdam aliud eligentibus. Haec autem positio reprobata est a philosophis tum quantum ad causam, quia probaverunt intellectum non esse virtutem corporalem, nec actum ejus proprium organo corporali expleri; tum etiam quantum ad id quod sequitur, ostendentes bonam vel malam electionem in nostra potestate esse: alias injuste darentur poenae vel praemia. Similiter etiam damnata est a sanctis tamquam fidei contraria. Alii vero philosophi ponentes intellectum a sensu differre in hoc quod ad corpus non dependet, nec corporali organo suum actum explet, dixerunt nullam virtutem corporalem causalitatem super intellectum humanum habere, sed omnino ab extrinseco esse, et ideo etiam electionem humanam non dependere ex corporibus caelestibus nisi per accidens, inquantum videlicet ex dispositione corporis, quam impressio caelestis relinquit, aliquo modo anima inclinatur ad sequendum affectiones corporis per modum quo passiones corporales rationem inclinant, et quandoque deducunt. Sed tamen quia ponunt animas humanas creari a Deo mediantibus intelligentiis, ponunt quod motores orbium causent ipsos motus voluntatis, praeter ordinem motus; ut Avicenna dicit in fine Metaph. suae, quod varietas operum voluntatis reducitur sicut in causam in conceptiones uniformes motorum caelestium. Nec tamen ponunt quod tollatur libertas electionis, cum impressio recipiatur per modum recipientis. Haec etiam positio falsa est et contra fidem, quae immediate animas humanas a Deo creari ponit. Unde relinquitur quod electionis humanae non sit causa, per se loquendo, neque corpus caeleste, neque anima ejus vel intelligentia movens ipsum; sed solus Deus, qui operatur omnia in omnibus.

[4781] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus liberi arbitrii non sunt temporales nisi per accidens, inquantum scilicet habent ordinem ad virtutes corporales, a quibus ratio scientiam accipit, et voluntas earum passionibus inclinatur.

[4782] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod motus voluntatum reducitur in unam causam uniformem; sed illa causa non est motus caelestis, aut aliqua virtus creata, sed ipsa voluntas divina, a qua est omnis voluntas.

[4783] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actuum qui dependent ex libero arbitrio quidam in sola electione consistunt, sicut interiores actus; et in hos non habent causalitatem caelestia corpora, nisi forte per modum dispositionis, secundum quod ex qualitate corporis inclinatur anima ad hanc vel ad illam electionem; et si etiam poneretur quod essent ex impressione superiorum motorum, hoc esset praeter ordinem motus: quod tamen falsum est, nisi Deum immediate caelos movere dicamus. Alii vero motus sunt per organa corporalia completi, ut ambulare, et hujusmodi: et super hos actus non est dubium motus corporum caelestium causalitatem habere, non quidem a parte illa qua sunt a voluntate imperati, sed secundum quod consistunt in executione corporis; cum omnis motus inferiorum reducatur in superiores motus sicut in causas.

[4784] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, electio animae multum inclinatur ex complexione corporis; unde etiam medici judicant aliquem esse invidum vel tristem vel lascivum vel aliquid hujusmodi: quorum judicia frequenter vera sunt, eo quod ut in pluribus ratio passionibus succumbit, et ab eis deducitur; quamvis non de necessitate, eo quod ratio imperium super passiones habet; et per hunc etiam modum ex motibus corporum caelestium aliqua possunt de operibus humanis praesciri, cum non sit dubium dispositiones corporis humani impressiones corporum caelestium sequi. Quamvis talibus praedictionibus non sit tutum nimis intendere, ut dicit Augustinus, 2 super Gen., cum plerumque astrologi de futuris vera praenuntient, non tam ex signis caelestibus, quam ex occulto Daemonis instinctu, quem humanae mentes interdum nescientes patiuntur; et sic cum hujusmodi divinationibus quodammodo foedus initur.

Quaestio 2

Prooemium

[4785] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 pr. Deinde quaeritur de productione animalium quae ad quintam et sextam diem pertinet; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de materia ipsorum; 2 de locis quae eis ornari dicuntur.

Articulus 1

[4786] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 tit. Utrum quaedam animalia sumpserint materiam ex aquis, quaedam ex terra

[4787] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur falsum esse quod dicitur, quaedam animalia ex aquis, quaedam ex terris materiam suscepisse. Corpus enim cujuslibet animalis oportet esse sensibile. Sed nihil est sensitivum sine calore, ut philosophus dicit, 2 de anima. Ergo in corporibus animalium praecipue debet ignis dominari, qui est fons caloris.

[4788] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, inter omnia corpora inferiora sunt nobilissima corpora animalium: quod patet ex hoc quod nobilissimam perfectionem sortiuntur, scilicet animam. Cum ergo corpora rariora, scilicet ignis et aer, sint nobiliora, quasi plus habentia de specie, et minus de materia; videtur quod ex ipsis praecipue animalium corpora constare debeant.

[4789] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, ut dicit philosophus, quaecumque ex calido condensantur, terrae sunt magis; quae vero ex frigido, aquae. Sed corpora omnium animalium condensantur ex calore digerente, et humores in membra convertente. Ergo non videtur esse aliquod animal in quo dominetur aqua.

[4790] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, unicuique corpori mixto debetur locus secundum elementum praedominans in ipso, ut dicitur in 1 caeli et mundi. Sed locus avium est aer, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non aqua, sed aer praecipue in avibus dominetur.

[4791] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur, quod ex aqua pisces et aves producuntur, ex terra autem alia animalia.

[4792] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod elementum praedominari in aliquo corpore potest intelligi dupliciter; vel secundum suum genus, vel quantum ad id quod est proprium illi corpori in genere illo. Cum enim alicui generi deputatur aliqua complexio, hoc non est secundum aliquem indivisibilem gradum, sed secundum latitudinem quamdam; ita quod est invenire aliquos terminos ultra quos non salvatur complexio illius generis. Sed inter illos terminos est multa diversitas, secundum quod acceditur ad unum vel alterum: verbi gratia, complexio debita corpori humano est complexio temperatissima; et tamen sunt multi gradus temperamenti, secundum quos quidam dicuntur melancholici, quidam cholerici, et sic de aliis, secundum propinquitatem ad terminos complexionis humanae speciei vel in calore vel in frigore; ita tamen quod est aliquis gradus caloris vel frigoris, quem non transit humana complexio. Dico ergo, quod si loquimur de elemento praedominante in corpore animalis quantum ad complexionem consequentem ipsum genus, oportet quod elementa inferiora grossiora secundum quantitatem excedant elementa subtiliora, quae tamen excedunt secundum virtutem, scilicet secundum calidum et humidum, in quo vita consistit; quae sunt qualitates principales ignis et aeris. Cum enim corpora animalium debeant esse aliis temperatiora, ut magis a contrariis remota, et per aequalitatem complexionis naturae corpori caelesti assimilata, perfectionem magis similem sortiantur virtuti quae movet caelos; oportet inferiora elementa, quae sunt minus activa eo quod habent plus de materia et minus de forma, secundum quantitatem excedere; ut virtutis defectum suppleat quantitatis excessus. Sed tamen complexio in qua salvatur natura animalis, habet multas diversitates; et secundum quod accedit ad unum extremum vel ad alterum, dicitur in altero dominari hoc vel illud elementum.

[4793] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignis dominatur secundum virtutem in corpore sensitivo, eo quod calor est instrumentum animae: non tamen potest esse quod ignis dominetur secundum quantitatem materiae: eo quod cum sit maxime activus, alia elementa consumeret; et ideo non dicitur animalis corpus ex igne materialiter formatum.

[4794] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto magis accedit ad nobilissimum in genere illo: et ideo simpliciter loquendo per respectum ad ultimam perfectionem, corpus aequalis complexionis, in quo secundum quantitatem excedunt corpora grossiora, est nobilius corpore ignis vel aeris, quia nihil est corpori caelesti similius. Sed nihil prohibet quantum ad aliquas virtutes corporales, ut calorem et frigus et hujusmodi, subtiliora corpora nobiliora esse.

[4795] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in corporibus omnium animalium simpliciter dominatur terra secundum quantitatem, eo quod aqua est quasi continuans partes, ut non communionem, sed commixtionem faciant; sed illa animalia quae plus habent de aqua aliis animalibus, dicuntur ex aqua constare, pensata eorum propria complexione, secundum comparationem ad complexionem debitam generi communi: et secundum hoc ex aqua dicuntur esse pisces quantum ad id quod in ea grossius est; aves autem quantum ad id quod in ea subtilius est; quod quidem in vapore resolutum est, quasi medium inter aerem et aquam: propter hoc aves in aere elevantur, et pisces gurgiti remittuntur.

[4796] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophus loquitur de loco naturali, qui est terminus motus naturalis, et in quo naturaliter quiescit corpus. Sic autem aer non est locus avium, quia non in aere, sed in terra quiescunt; sed est locus eorum secundum motum animalem, cujus principium non est gravitas et levitas.

Articulus 2

[4797] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 tit. Utrum ornatus elementorum convenienter describatur secundum tria genera

[4798] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ornatus trium elementorum, secundum tria genera animalium describatur. Ignis enim est principalior inter elementa. Sed ei nullus ornatus assignatur. Ergo videtur quod insufficienter ornatus elementorum assignetur.

[4799] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, locus naturalis est locus quietis. Sed aves non quiescunt in aere, ut dictum est. Ergo videtur quod aer avibus non ornetur.

[4800] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, reptile est genus terrestris animalis. Sed diversorum elementorum diversus est ornatus. Ergo videtur quod inconvenienter in ornatu aquae reptile commemoretur.

[4801] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, nobiliori corpori debetur nobilior locus. Sed animalia gressibilia sunt nobiliora avibus vel piscibus, quia sunt magis completa, ut eorum generatio ostendit, et membrorum dispositio. Ergo, cum aer et aqua sint nobiliora elementa quam terra, videtur quod inconvenienter aves et pisces aeri et aquae, animalia vero gressibilia terrae ascribantur.

[4802] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum, quaedam animalia sunt media inter terrestria et aquatica, quae utrobique morantur. Horum autem mentio nulla facta est. Ergo videtur insufficienter elementorum ornatus describi per animalia.

[4803] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, plus distat homo a gressibilibus quam gressibile a volatili: quia est in alio gradu entium, scilicet rationalium; cum omnia bruta in uno gradu entium, scilicet sensibilium, computentur. Sed non eadem die producta sunt gressibilia et volatilia. Ergo videtur quod nec eadem die debuit homo cum aliis animalibus fieri.

[4804] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, quorum est major similitudo, est etiam major continuatio. Sed, ut dicit Avicenna, corpus humanum est simillimum corporibus caelestibus. Ergo videtur quod statim post ornatum caelorum corpus hominis formari debuit ante alia animalia.

[4805] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod animalia non dicuntur ornamenta elementorum nisi secundum quod comparantur ad elementa ut locatum ad locum. Comparatio autem corporis ad locum suum est secundum motum et quietem. Motus autem animalis est duplex: unus consequens naturam corporis ejus secundum virtutem elementi dominantis in ipso; alius consequitur apprehensionem et appetitum; et hic est motus proprius animalis inquantum est animal; et ideo ad illius elementi ornatum animal pertinet in quo motum animalem habet proprium, non ad quod fertur motu consequente naturam sui corporis: hujusmodi enim motus non sequitur animal inquantum hujusmodi, sed secundum quod componitur ex gravibus et levibus; et ideo animalia gressibilia ad ornatum terrae pertinere dicuntur, quia in eo motum animalem habent; et pari ratione natatilia ad ornatum aquae, et volatilia ad ornatum aeris.

[4806] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquae res commixtae possint ad tempus sine laesione in igne servari, tamen nulla res est quae tandem ab igne non consumatur, si diu in eo permaneat, ut Galenus dicit in libro de Simplic. Medic., et ideo non est possibile aliquod animal vivere in igne, ut in libro de proprietatibus elementorum dicit, nisi forte ad modicum tempus, ut de salamandra dicitur.

[4807] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima avis in motu animali movet corpus contra naturam corporis; et ideo talis motus est cum labore et poena, ut in 5 Cael. et Mund. dicitur; et ideo oportet quod quies, qua huic labori succurritur, sit in loco convenienti naturae corporis: ex quo tamen non habetur quod terra sit proprius locus avis, inquantum est animal.

[4808] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod reptilium quaedam genera sunt terrestria, quaedam aquatica; et ideo reptile cum utroque commemoratur: dicitur enim reptile quod se rapit. Hoc autem contingit multipliciter: quoddam enim rapit se virtute costarum, ut serpentes; quoddam vi quorumdam annulorum, ut animalia annulosa; quoddam vi oris, ut quidam vermes, qui ore terrae affixo totum corpus post se trahunt; quoddam vero vi pennularum quarumdam se movet, ut pisces; et universaliter omne animal videtur reptile dici, cujus corpus non multum a terra elevatur per instrumenta motus.

[4809] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nobilioribus animalibus debetur nobilior locus per comparationem ad ipsa animalia. Quamvis autem aer sit nobilior terra in natura sua, tamen terra inquantum competit dispositionibus animalium, est nobilior aqua vel aere, quia in ea nutrimenta animalium magis abundant, et magis competit locus iste aequalitati complexionis.

[4810] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod animalia media computantur cum illo extremorum cum quo magis communicant: non enim invenitur aliquod animal quod alterius naturam non magis sapiat.

[4811] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud hominis quo ceteris animalibus anteponitur, non est aliquid corporale, vel corporalis forma, sed intellectus. Sed quantum ad naturam corporis sui non est inconveniens quod magis conveniat cum quibusdam animalibus quam quaedam cum aliis secundum materiam. Animalia enim deputantur diversis diebus, vel uni, secundum materiam ex qua corpus producitur; diversis vero elementis in ornatum attribuuntur secundum diversum motum, qui etiam corporalibus organis completur.

[4812] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in via generationis, quanto aliquid est perfectius et magis assimilatum agenti, tanto tempore posterius est, quamvis sit prius natura: et ideo, quia homo perfectissimus animalium est, ultimo inter animalia fieri debuit, et non immediate post corpora caelestia, quae cum inferioribus corporibus non ordinantur secundum viam generationis, cum in materia non communicent cum eis.

Quaestio 3

Prooemium

[4813] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 pr. Deinde quaeritur de his quae ad septimum diem pertinent; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de consummatione operum divinorum; 2 de quiete Dei, 3 de sanctificatione septimae diei.

Articulus 1

[4814] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 tit. Utrum Deus compleverit opus suum septimo die

[4815] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non consummaverit septimo die opus suum. Perfectus enim numerus consummationi operum divinorum convenit. Sed senarius numerum perfectus est, et non septenarius. Ergo die sexto, et non septimo, Deus opus suum consummare debuit.

[4816] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, consummatio operis attenditur secundum hoc quod aliqua perfectio operi adjicitur. Sed nulla perfectio potest rei operatae accrescere nisi ex actu operantis. Cum ergo Deus die septima quieverit, ut Scriptura dicit, non videtur ista die opus suum consummasse.

[4817] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, quamdiu artifex ab opere suo non cessat, opus suum non consummat. Sed Deus nunquam ab operatione sua cessat, cum operatio sua sit essentia sua, quae aeterna est. Ergo Deus die septimo opus suum non consummavit.

[4818] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum Avicennam, omne agens quod non agit per motum, non habet actionem in effectu solum quamdiu fit, sed quamdiu in esse perdurat; cum non tantum sit causa fieri, sed essendi. Sed Deus est causa rei, agens non per motum, cum non requirat materiam ex qua agat, quam oporteret esse subjectum motus. Ergo videtur quod ipse, quamdiu mundus durat, sua actione esse mundo influat; et ita videtur quod septima die non cessaverit ab opere; et sic idem quod prius.

[4819] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, Deus non tantum rerum factor est, sed etiam conservator. Sed non potest dici quod conservet nisi per aliquam actionem in res. Ergo videtur quod quamdiu res in esse conservantur, Deus in res operatur. Ergo et cetera.

[4820] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 6 Praeterea, dies septimus creatura quaedam est. Sed omnis creatura est ex operatione divina, nec prius diem septimum fecit quam esset, quia esse successivorum est in fieri. Ergo videtur quod die septimo novam creationem fecerit; et ita non ab omni opere cessavit; unde ut prius.

[4821] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 7 Praeterea, ut dicit philosophus in 17 de animalibus, frequenter apparent novae species animalium, quae prius nunquam apparebant; ut patet in illis quae ex putrefactione generantur. Ergo videtur quod nec etiam ab instituendis novis speciebus Deus die septima cessaverit; et sic idem quod prius.

[4822] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 8 Praeterea, quaedam sunt in quibus sola divina virtus operatur, sicut in creatione animarum, in infusione gratiae, et miraculorum operatione. Ergo videtur quod tunc non cessaverit ab operatione et institutione novarum creaturarum. Ergo et cetera.

[4823] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra haec est quod dicitur Genes. 2, quod consummavit Deus die septimo opus suum.

[4824] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in perfectione operis cujuslibet diei spiritus sanctus significatur, cum dicitur: *vidit Deus quod esset bonum*; ut dicit Augustinus in 1 super Genes. Sed septenarius numerus spiritui sancto attribuitur, qui septiformis in munere dicitur. Ergo convenienter consummatio operum septimae diei adscribitur.

[4825] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera, in hoc discordat nostra translatio ab alia quam Augustinus exponit. In nostra enim translatione consummatio operum adscribitur diei septimae, in alia vero diei sextae. Utraque autem veritatem habere potest, sive intelligatur septimus dies sequi alios sex successione temporis, ut alii sancti volunt; sive ponantur septem dies unus dies, ut Augustinus vult, septempliciter rebus praesentatus, scilicet cognitio angelica. Loquendo enim secundum Augustinum, distinguenda est rei duplex perfectio. Una enim est perfectio totalitatis, quam res habet ex hoc quod ex omnibus partibus suis essentialibus integrata est; et talis perfectio mundi, sextae diei competit: quia post sex primos dies nulla creatura mundo addita est, quae non aliquo modo in operibus sex dierum esset, ut patebit. Alia vero perfectio rei est quam habet ex ratione finis, quae est ultima perfectio: et talis perfectio mundi debetur septimae diei, in qua Deus ab omnibus operibus requievit in se sicut in fine. Sed sequendo alios sanctos, distinguenda est iterum duplex perfectio. Una est perfectio prima, quam scilicet res habet secundum esse suum; et haec perfectio mundi completa est sexta die: quia nulla pars mundi postmodum addita est quae in primis sex diebus non praecesserit aliquo modo. Alia est perfectio secunda, quae est operatio rei, ut dicitur 2 de anima: et talis perfectio mundi fuit in septima die: quia ex tunc cessante operatione qua Deus naturam instituit, incepit operatio propagationis in toto universo, secundum quod ex naturis jam conditis res aliae producuntur; quam operationem in rebus omnibus Deus usque nunc facit. Joan. 5, 17: *pater meus usque modo operatur, et ego operor.*

[4826] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod senarius numerus ratione partium perfectus dicitur, quia ex omnibus partibus ejus aliquoties aggregatis consurgit; et ideo perfectio senarii congruit illi perfectioni mundi quae consistit in totalitate partium quantum ad esse primum; et sicut partes aliquotae senarii ordinatim et continue sibi succedunt sine alterius numeri interpositione, scilicet unum, duo, tria: ita etiam in productione partium universi, ordo servatus est, ut post productionem primae partis statim narraretur productio secundae partis, et sic deinceps usque ad sextam.

[4827] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod consummatio operum intelligitur secundum aliquid perfectionis ipsis rebus collatum quod est ipsa operatio, per quam natura propagatur. Haec autem operatio est a Deo, et a virtute creaturae: et ideo Deus dicitur consummasse opus cujus virtute natura mota in operationem exit. Nec tamen aliquid novum in natura efficitur; quia operatio consequitur ex virtute naturae, prius rebus collata. Consummatio autem, quae est ex parte finis, non est secundum aliquid additum in re.

[4828] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus non dicitur cessare ab operatione nisi ex parte effectus consequentis: ipse enim non agit aliqua operatione media, vel intrinseca vel extrinseca, quae non sit sua essentia: quia suum velle est suum facere, et suum velle est suum esse. Nec tamen ab aeterna operatione sequitur effectus nisi secundum determinationem voluntatis, ut prius dictum est: unde dicitur incipere operari vel ab operatione cessare ex parte effectus.

[4829] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut influentia solis per irradiationem est semper, quamdiu aer illuminatur, ut possit dici semper sol facit lumen in aere; ita divina bonitas semper esse rebus influit; non aliud et aliud, sed unum et idem. Nec tamen res dicuntur semper fieri vel creari vel institui apud nos; sed tunc cum primo esse acceperint: et ideo dicitur, quod cessat creare vel facere mundum.

[4830] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod conservatio rerum in esse, nihil aliud est quam influentia esse rei, secundum quod dictum est, scilicet quod Deus, quamdiu res est, causat et efficit esse rei: nec tamen talis conservatio repugnat praedictae cessationi; quia esse rei consequitur principia essentialia, sicut operatio virtutem.

[4831] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dies ille septimus praecesserat, secundum similitudinem ad minus, in primis sex diebus: et praeterea esse diei causatur a principiis naturalibus, prius naturae collatis, quia motus est causa temporis. Vel est idem dies cum praecedentibus, secundum Augustinum.

[4832] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod illae novae species producuntur ex virtute caelesti; quae tenet locum virtutis formativae, in animalibus ex putrefactione generatis: et ideo istae species fuerunt productae in operibus sex dierum in suis principiis, scilicet materia, et in rationibus seminalibus, sicut etiam alia quae per operationem naturae producuntur.

[4833] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod nihil facit Deus in creatura quod aliquo modo in primis diebus non praecesserit: sed diversimode. Quaedam enim fuerunt in operibus sex dierum ut in principiis activis et materialibus, et secundum similitudinem speciei, ut ea quae generantur ex sibi similibus in natura: quaedam vero sicut in principiis activis et materialibus, sed non secundum similitudinem speciei, sicut quaedam animalia ex putrefactione generata: quaedam vero sicut ex principiis disponentibus et non activis, et secundum similitudinem speciei, sicut anima rationalis: quaedam vero ut in potentia obedientiae tantum, sicut ea quae per miraculum fiunt.

Articulus 2

[4834] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 tit. Utrum Deus convenienter dicatur quievisse septima die

[4835] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur Deus die septima requievisse. Opposita enim nata sunt fieri circa idem. Sed quies opponitur motui. Ergo cum Deus non moveatur, Jac. 1, 17, *apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, videtur quod nec possit dici quiescere.

[4836] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 2 Si dicatur quod quies dicitur de Deo non secundum quod opponitur motui, sed secundum quod opponitur labori; contra. Secundum philosophum in 7 et 10 Ethicor., operatio cui non adjungitur motus, est secundum se delectabilis, et nullo modo laboriosa: quia labor in operatione causatur ex motu innaturali. Sed operatio Dei est omnino sine motu, quia *immobilis manens dat cuncta moveri*, ut dicit Boetius. Ergo nullus labor sibi accidit in hoc quod res creavit: ergo nec quies quae opponitur labori, sibi convenit.

[4837] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 3 Si dicatur quod Deus dicitur requievisse inquantum facit nos in se requiescere; sicut dicitur cognoscere aliquid, quando facit nos illud cognoscere, ut Genes. 22, 12, dicit Abrahae: *nunc cognovi quod timeas Deum*: contra. Requies septimae diei condividitur contra operationem sex dierum. Sed in sex diebus dicitur Deus fecisse quia ipsemet fecit, non quia fecit nos facere. Ergo et in septima die ipsemet requievit, non solum fecit nos requiescere.

[4838] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 4 Si dicatur, quod Deus quievisse dicitur sicut voluntas quiescit in fine; contra. Sicut quies corporis opponitur motui ejus, ita quies voluntatis opponitur motui ejus, ut utrumque per similitudinem de voluntate dicatur. Sed motus voluntatis non potest esse nisi secundum quod procedit de his quae sunt ad finem in finem ipsum. Cum igitur talis motus Deo non conveniat, qui ex rebus aliis nec in sui cognitionem, nec in sui amorem venit, videtur quod nec quies voluntatis sibi convenire possit.

[4839] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, ea quae sunt aeterna non convenienter connumerantur inter ea quae ex tempore inceperunt. Sed quies voluntatis divinae in suo fine est aeterna. Ergo inconvenienter dies quietis divinae connumeratur diebus creationis rerum, quae ex tempore inceperunt.

[4840] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, finis divinae voluntatis non est aliud a Deo. Si igitur intelligitur requievisse propter voluntatem quiescentem in fine, videtur inconvenienter dici in die septima requievisse, cum dies septima creatura sit.

[4841] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 7 Si dicatur, quod non requievit in die septima sicut in objecto quietis, sed sicut in tempore quietis; contra. Illud quod est aeternum, non est in tempore, sed supra tempus. Sed quies divinae voluntatis est aeterna. Igitur non est in septima die sicut in tempore.

[4842] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 8 Praeterea, sicut quies Dei qua in se quiescit, non habet finem, ita non habet principium. Sed sicut vesperum est finis diei, ita mane est principium ejus. Ergo dies septima, si dicto modo accipiatur quies, non debet habere mane, sicut nec habet vespere. Ergo cum assignetur sibi mane, non potest dici Deum die septima modo praedicto quievisse.

[4843] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Deuter. 32, 4, *Dei perfecta sunt opera.* Sed omnis artifex perfecto opere suo quiescit. Ergo Deo post naturae institutionem, quae fuit in sex diebus, quies die septima convenit.

[4844] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, homo bene dispositus dicitur ex operibus suis in Deo requiescere, quia opera sua ad Dei bonitatem refert. Cum ergo Deus omnia propter bonitatem suam operetur, ut dicit Augustinus, et dictum est in prima distinct. 2 Lib., videtur quod sibi conveniat ex his quae fecit, in seipso requiescere.

[4845] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quies, proprie loquendo, motui opponitur. Quia vero motus causat laborem in operationibus nostris, ut dicit philosophus inde consecutum est ut quies labori opponatur; et ex duabus significationibus quietis transumptae sunt aliae duae: quia enim nostris operationibus motus adjungitur, inde in usum venit ut omnis operatio motus dicatur, quamvis improprie; et secundum hoc omnis cessatio a quacumque operatione quies dicitur; et haec significatio transumitur a prima. Sed quia nihil laborat nisi ex hoc quod a perfectione propriae naturae distat, ut patet in motibus violentis; inde est ut in illo res quiescere dicatur in quo sufficientiam invenit; et secundum hunc modum voluntas quiescit in ultimo fine: et haec significatio quietis transumitur a secunda. Constat ergo quod Deo non potest quies attribui quantum ad primam vel secundam significationem, sed quantum ad tertiam vel quartam potest. Sed quantum ad tertiam sciendum, ut ex praecedenti articulo patet, quod Deus ab operatione cessare non dicitur quasi ipsa operatio qua operatur, deficiat, cum sua operatio sit essentia ejus; sed ratione effectus hoc dicitur, quia operatione aeterna facit ut aliquis effectus temporaliter sit. Nec sic tamen ex parte effectus operatio ejus cessare dicitur die septima, quasi nihil in rebus fecerit postea, vel saltem in die septima: quia si operatio ejus in creatura vel ad momentum cessaret, creatura esse desineret, ut dicit Augustinus. Sed sic dicitur ab opere cessasse die septima, quia a die septima deinceps novam creaturam non fecit quae non aliquo modo in operibus sex dierum praecesserit, ut supra dictum est. Sed quantum ad quartum notandum, quod quies voluntatis divinae in fine, potest accipi dupliciter. Vel absolute, secundum quod in seipso sufficientiam invenit; et sic quies aeterna est. Alio modo potest intelligi per relationem ad creaturam, secundum quod creatura Deo placet: non tamen ita ut ea indigeat, quasi in ea sufficientiam suae beatitudinis inveniens; sed eam ad seipsum ordinans, in seipso sufficientiam invenit: et sic quiescere dicitur Deus proprie a rebus conditis: quod non potest intelligi nisi rebus jam conditis, quod est post senarium diem: et ita quies Dei, secundum duas ultimas acceptiones, convenienter septimo diei ascribitur.

[4846] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 ad 1 Primum ergo et secundum concedimus: quia Deo non attribuitur quies opposita motui vel labori.

[4847] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 ad 3 Tertium similiter concedimus: quia non solum illo modo dicitur Deus quievisse septima die; sed ut dictum est, aliis modis.

[4848] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motus voluntatis divinae metaphorice dicitur, non ex hoc quod voluntas ejus finem consequatur per aliqua media, sed quia ea quae ab ipso sunt, in seipsum ordinat.

[4849] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus ab aeterno in seipso quieverit, non tamen quievit a creaturis conditis in seipso; sed solum quievit sic, quando jam creaturae fuerant conditae.

[4850] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dies septimus nullo modo ponitur ut objectum quietis. Sed vel secundum Augustinum Deus dicitur in septimo die quievisse inquantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, naturae angelicae monstravit; cujus cognitionem diem appellat: vel, secundum alios sanctos, dies septima significat tempus quoddam, non ita quod quies divina tempore mensuretur, sed quia simul cum tempore est; per quem modum verba temporalia de Deo dicuntur.

[4851] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 ad 7 Unde patet responsio ad septimum.

[4852] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis quies Dei principium non habeat, tamen quies creaturae a Deo, secundum quod in eo stabilitur, principium habet, sed non finem: quia qualitercumque creatura mutetur, nunquam in non ens simpliciter cedit; ut dicit Augustinus. Vel aliter dicendum, quod etiam ipsa quies qua Deus quiescit, quodammodo principium habet, non inquantum quiescit in seipso absolute, sed inquantum quiescit in seipso a rebus conditis, eis non egendo: quod tamen finem non habet, quia eis nunquam egebit: et ideo dies septima habet mane, sed non vespere.

Articulus 3

[4853] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 tit. Utrum Deus debuerit sanctificare septimum diem prae aliis

[4854] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diem septimum Deus prae aliis sanctificare non debuit. Operatio enim nobilior est otio, ut dicitur 10 Ethic.: unde non in otio, sed in operatione felicitas consistit. Sed sex diebus Deus operatus est, septima vero die ab opere cessavit. Ergo sextam diem potius quam septimam sanctificare debuit.

[4855] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, sanctificatio et benedictio congrue bonitati respondet. Sed bonum est communicativum sui, ut dicit Dionysius. Cum ergo Deus in sex diebus bonitatem suam communicaverit, res in esse producendo, videtur quod eisdem sex diebus magis quam septimae sanctificatio competat.

[4856] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, ut dicit Rabbi Moyses observatio sabbati in lege fuit instituta, ut in fide populi firmiter permaneret novitas mundi, ex qua facillima probatio sumitur ad ostendendum Deum esse, et omnipotentiam ejus, et alia hujusmodi. Sed secundum apostolum Rom. 1, per ea quae facta sunt, in invisibilia Dei devenimus. Ergo potius sex dies in quibus creaturae factae sunt, sanctificari deberent, quam dies septima.

[4857] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, ei cui nihil decrescit in operando aliquid exterius, non est acceptior quies quam operatio. Sed Deo nihil decrescit in faciendo creaturas: quia faciendo non laborat, o ut dictum est, neque virtus ejus exhauritur, quin semper in infinita possit; nec intellectus ejus distrahitur, quin semper in sui contemplatione perfecte maneat. Ergo non debuit magis sanctificare diem quietis quam dies in quibus operatus est.

[4858] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, magis indicat divinam potentiam operatio qua Deus operatur instituendo naturam, quam illa qua operatur in natura operante ad naturae propagationem. Sed in primis sex diebus Deus operatus est, naturam instituendo nullo mediante; in septima vero die et deinceps operatus est, naturam conservando et movendo in motibus naturae, et principiis. Ergo senarius dierum magis manifestat divinam potentiam quam dies septimus, et ita magis sanctificari debuit.

[4859] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra, sanctificatio et benedictio bonitati debetur. Sed bonum, secundum philosophum in 3 Metaph., dicitur ex ratione finis. Cum igitur perfectio rerum quae est ex ordine ad finem debeatur diei septimo, ille dies prae aliis sanctificari et benedici debuit.

[4860] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, vita contemplativa activae praefertur. Unde Luc. 10, 43: *optimam partem elegit sibi Maria*, per quam vita contemplativa signatur. Sed senarius dierum attribuitur actioni, qua Deus res produxit; septimus autem quieti divinae contemplationis, qua seipso Deus perfruitur. Ergo sanctificatio et benedictio praecipue diei septimae debetur.

[4861] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod septimae diei duo attribuuntur; scilicet consummatio operum et quies opificis. Quantum vero ad primum, debetur diei septimae benedictio: quia secundum Gregorium benedictio Dei significat collationem donorum ejus et multiplicationem eorumdem. Multiplicatio autem creaturarum praesupponit duplicem perfectionem rerum; unam scilicet qua universum perfectum est, ex omnibus suis partibus essentialibus constans; unde philosophus in 4 Meteor. dicit, quod perfectum est unumquodque quando potest facere alterum quale ipsum est; et aliam, qua scilicet universum perfectum est ex ordine ad finem: quia multiplicatio creaturarum per generationem est ad hoc ut divinum esse quantum possunt participent, ut in 2 de Generat. dicitur. Omnis etiam creaturae operatio naturalis ad finem ordinata est; et ideo benedictio diei septimae debetur, in qua post perfectionem primam universi, quae sexto die completa est, etiam in ordine ad finem universum perfectum est. Sed quantum ad secundum, quod est quies opificis, debetur diei septimae sanctificatio. In sacra enim Scriptura sanctificatio interdum dicitur ex hoc quod aliquid ad cultum Dei dedicatur: sic enim dicitur tabernaculum sanctificari, et vasa ejus et ministri; et ita etiam dies septimus sanctificatus est, idest ad cultum Dei dedicatus est; ut sicut scilicet Deus, qui res condidit, non in ipsis rebus conditis quasi in fine quievit, sed a rebus conditis in seipso in quo beatitudo sua consistit: cum non sit beatus ex hoc quod res fecerit sed quod factis non eget, in seipso sufficientiam habens: ita etiam et nos non in operibus ejus aut in operibus nostris discamus quiescere sicut in fine; sed ab operibus in ipso Deo in quo beatitudo nostra consistit: propter hoc enim institutum est ut homo sex diebus laborans in operibus propriis, septimo die quiesceret, ejus cultui vacans. Haec autem quies in Deo Christianis non ad tempus, sed perpetuo indicitur, quibus indicitur sine intermissione orare, 1 Thessal. 5. Et ideo illa temporalis observatio in lege nova cessavit.

[4862] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod felicitas Dei non consistit in operatione qua creaturas condidit, sed in operatione qua seipso perfruitur, creaturis non egens; et haec operatio ad quietem septimae diei pertinet.

[4863] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis bonitas Dei manifestetur in hoc quod esse communicavit rebus per creationem, tamen perfectio bonitatis ostenditur in hoc quod rebus conditis Deus non eget, sed in seipso sufficientiam habet.

[4864] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod creaturae sunt sicut via, per quam devenitur in cognitionem creatoris. Perfectio autem non consistit in via, sed in termino viae. Unde non debet sanctificari dies in quo creaturae sunt conditae, sed dies in quo sicut in fine quiescit.

[4865] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis per operationem qua res in esse producit, nihil Deo decrescat; tamen hoc potius apud eum est quod aliis non eget, in seipso quiescens, quam quod alia facit; et ideo dies quietis magis benedicitur quam dies productionis creaturae.

[4866] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus eadem virtute qua esse rebus tribuit, eas in esse proprio conservat. Unde non magis ostendit divinam potentiam productio creaturarum quam earum conservatio.

Expositio textus

[4867] Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 expos. *Jumenta et reptilia et bestias.* Quid sit reptile, dictum est, qu. 2, art. 2. Jumenta vero dicuntur quae adjutorium homini conferunt, praecipue vehendo ipsum ut equi vel asini et hujusmodi. Bestiae dicuntur propter crudelitatem, quasi vastiae, ut leones et ursi: et hujusmodi creata non fuerunt nisi potentialiter et materialiter, ut intelligatur tam de potentia activa, quam de materiali. *Quia non potuit simul ab homine dici quod a Deo simul potuit fieri.* Videtur hoc nihil esse, quia licet non potuerit simul pronuntiare, potuit tamen dicere, ea quae successive narrabat, simul esse facta. Sed dicendum quod dicitur non potuisse dicere, non quia non simpliciter non potuit dicere simul esse facta, sed quia non potuit haec dicere secundum convenientiam disciplinae, ut faciliter quod dicebatur a rudibus caperetur, ut faciunt geometrae in descriptionibus figurarum lineam post lineam protrahentes, quae tamen simul figuram constituunt. *Alia translatio habet: consummavit Deus die sexto.* Utraque translatio veritatem continet, si, ut praedictum est, completio distinguatur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II a distinctione XVI ad distinctionem XX

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 16

Quaestio 1

Prooemium

[4868] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 pr. Determinato de natura pure spirituali, idest angelica, et de natura pure corporali, hic tertio multipliciter prosequitur de natura composita ex spirituali et corporali, scilicet de homine. Dividitur ergo pars ista in partes duas: in prima determinat de homine quantum ad primam sui institutionem; in secunda quantum ad ejus casum, 21 dist., ibi: *videns ergo Diabolus hominem per obedientiae humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei.* Prima in duas: in prima determinat conditionis humanae principium; in secunda ostendit hominis conditi statum, 19 dist., ibi: *solent plura quaeri de primi hominis statu.* Prima in duas: in prima ostendit formationem hominis, secundum quod exit a sua causa et in similitudinem ejus, ut ostendatur quodammodo esse actio univoca; in secunda determinat institutionem hominis, secundum quod ex suis partibus constat, 17 dist., ibi: *hic de origine animae plura quaeri solent.* Prima in tres: in prima ostendit hominem ad imaginem et similitudinem Dei institutum; in secunda ponit horum expositionem, ibi: *imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur (...) vel creata*; in tertia ostendit, secundum quam partem hominis, esse ad imaginem sibi conveniat, ibi: *factus est homo secundum animam ad imaginem et similitudinem (...) totius Trinitatis.* Secunda pars dividitur in tres: in prima ponit suam expositionem; in secunda excludit alias quorumdam expositiones, ibi: *filius vero proprie imago patris dicitur*; in tertia supplet quoddam ad suam expositionem, quod in aliis expositionibus tangebatur, scilicet in quo imago et similitudo differant, ibi: *verumtamen haec distinctio licet reprobabilis penitus non videatur (...) congruentius in ipso homine imago et similitudo Dei quaerenda est. Factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem Dei.* Hic ostendit, secundum quam partem in homine sit imago assignanda: et primo ostendit quod secundum animam; secundo ostendit quod hujusmodi indicium etiam in corpore ostenditur, ibi: *sed in corpore quamdam habet proprietatem quae hoc indicat.* Circa primum duo facit: primo ponit hominem esse ad imaginem Trinitatis, non solum patris vel filii, ut alii dicebant, et hoc secundum animam; secundo ostendit quomodo differenter imago secundum animam homini et filio Dei conveniat, ibi: *quocirca homo et imago et ad imaginem dicitur; filius autem imago, non ad imaginem.* Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum in aliqua creatura imago Dei inveniri possit; 2 in quibus inveniatur; 3 utrum in illis in quibus invenitur aequaliter inveniatur; 4 de differentia imaginis et similitudinis.

Articulus 1

[4869] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 tit. Utrum aliqua creatura possit dici esse ad imaginem

[4870] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla creatura possit dici ad imaginem Dei esse. Cujuscumque enim est aliqua imago creata, ei contingit aliquam imaginem ponere. Sed Deo non contingit aliquam imaginem ponere. Isai. 40, 18: *cui similem fecistis Deum aut quam imaginem ponetis ei?* Ergo et cetera.

[4871] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, proprietates unius non inveniuntur in alio. Sed imago indicat proprietatem filii, ut in primo dictum est, qui increatus est. Ergo nulli creaturae convenit.

[4872] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, in imagine importatur convenientia quaedam cum aliquo uno; unde dicit Hilarius, imaginem esse speciem non differentem ejus rei ad quam imaginatur. Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno, habent aliquid prius et simplicius se, sive sit convenientia analogiae, sive univocationis: est enim ens prius substantia et accidente, sicut animal prius homine et equo. Deo autem nihil est prius et simplicius. Ergo non potest esse ejus imago in creatura.

[4873] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, de ratione imaginis est aequalitas: dicit enim Hilarius, imaginem esse rei ad rem coaequandam. Sed nulla aequalitas potest esse creaturae ad Deum. Ergo nec imago ejus esse potest.

[4874] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, infinite distantium non potest esse indiscretio et unio. Sed imago, ut dicit Hilarius, est similitudo indiscreta et unita. Ergo creatura non potest esse ad imaginem Dei, a quo in infinitum distat.

[4875] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod habetur Genesis 1, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

[4876] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea ad perfectionem operis exigitur ut perducatur in similitudinem agentis. Sed *Dei perfecta sunt opera*: Deuter. 32, 4. Ergo oportet esse aliquod operum ejus in quo ipsius imago repraesentetur.

[4877] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, imago proprie dicitur quod ad alterius imitationem est: nec tamen quaelibet imitatio rationem imaginis perficit; ut si hoc sit album et illud album, non ex hoc dicitur ejus imago: sed ad rationem imaginis exigitur imitatio in aliquo quod speciem exprimat et essentiam: propter quod ab Hilario dicitur species indifferens. Et inde est quod in corporalibus secundum imitationem figurae potissimum imago attenditur, quia figura est quasi certum signum ostendens unitatem et differentiam speciei. Haec autem imitatio potest esse dupliciter: aut simul quantum ad speciem et signum speciei, et sic imago hominis est in filio suo, qui ipsum in humana specie et figura imitatur, et haec est perfecta imago: aut quantum ad signum tantum, et non quantum ad veritatem speciei, sicut imago hominis est statua lapidea; et haec est imperfecta imago. Et primo modo filius est imago patris, sicut in natura communicans; secundo autem modo imago Dei est in creaturis; et ideo creatura potest esse imago Dei, licet non perfecta.

[4878] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod propheta loquitur contra idolatras, qui Deum in corporalibus figuris imaginari nitebantur; et ideo non est ad propositum.

[4879] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod imago secundum perfectam rationem indicat proprietatem filii; et sic creaturae non convenit, sed secundum imperfectam significationem, ut sic nomen imaginis a filio in creaturas descendat, sicut a patre nomen paternitatis, ad Eph. 3.

[4880] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum: et talis convenientia non potest esse creatoris et creaturae, ut objectum est aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et talis convenientia esse potest creaturae ad Deum: quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; et hoc sufficit ad rationem imaginis.

[4881] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad rationem imaginis non exigitur aequalitas aequiparantiae, cum magni hominis in parva pictura imago exprimatur; sed exigitur aequalitas proportionis, ut scilicet eadem sit proportio partium ad invicem in imagine quae est in imaginato: et talis aequalitas invenitur in anima respectu Dei: quia sicut ex patre filius, et ex utroque spiritus sanctus, ita ex mente notitia, et ex utraque amor procedit.

[4882] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ubi est perfecta imaginis ratio, ibi est perfecta indiscretio et unitas, ut patet in filio ad patrem: creatura autem, quantum ad hoc quod Deum imitatur, non discernitur ab eo, sed quodammodo sibi unitur unitate convenientiae, quamvis semper remaneat major differentia: et sic non ex toto tollitur ratio imaginis, sed solum imaginis perfectae.

Articulus 2

[4883] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 tit. Utrum imago Dei inveniatur tantum in creaturis rationalibus

[4884] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non tantum in rationalibus creaturis imago Dei inveniatur. Ad rationem enim imaginis, qualis in creaturis esse potest, non exigitur perfecta similitudo, ut dictum est, sed sufficit imperfecta imitatio. Sed quaelibet creatura ex hoc esse habet quod divinam perfectionem imitatur. Ergo quaelibet creatura dici debet ad imaginem Dei.

[4885] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, dicit Boetius in Lib. de Consol. philosophiae de Deo loquens: *mundum mente gerens, similique in imagine formans.* Sed quaelibet creatura in esse prodiit ex hoc quod in mente divina per suam ideam gestabatur. Ergo quaelibet creatura potest dici facta ad imaginem Dei.

[4886] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ubi est expressior similitudo, ibi magis salvatur ratio imaginis. Sed perfectio divinae bonitatis expressius repraesentatur in toto universo quam in aliqua parte ejus. Ergo totum universum magis debet dici ad imaginem Dei quam aliqua creatura rationalis.

[4887] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Dionysius ostendit similitudinem divinae bonitatis maxime apparere in radio solari. Sed expressio similitudinis causat imaginem. Ergo radius solaris debet dici esse ad imaginem Dei.

[4888] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud quod maxime exprimit proprietatem alicujus, maxime videtur ad ipsum convenientiam habere. Sed in fine Caelest. hierarchiae dicit Dionysius, quod in igne maxime ostenduntur divinae proprietates. Ergo ignis maxime debet dici ad imaginem Dei.

[4889] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, ex hoc anima dicitur imago Dei quia ejus capax est, ut Augustinus dicit. Sed sola creatura rationalis est capax Dei. Ergo ipsa sola est ad imaginem Dei.

[4890] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quanto aliqua creatura est perfectior, tanto est Deo similior. Sed inter alias creaturas rationalis natura altissimum gradum tenet. In ipsa ergo praecipue imago Dei invenitur.

[4891] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, ut dictum est, illa imitatio rationem imaginis constituit quae est in aliquo ad speciem pertinente. Ex primo autem et communi nihil sortitur speciem, sed ex ultimo et proprio, sicut est differentia constitutiva. Consideratis autem divinae bonitatis processibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur in similitudinem naturae increatae, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponat: et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturae ejus; et inde est quod in eadem operatione ponimus ultimam felicitatem intellectualis creaturae, in qua est felicitas Dei, scilicet in contemplatione intellectiva; et ideo sola intellectualis creatura rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse.

[4892] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quaelibet creatura aliquid participet de ratione similitudinis divinae, non tamen potest dici ejus imago ratione praedicta.

[4893] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter; aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suae procedit. Utroque modo procedit creatura a Deo in similitudinem ejus. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo unaquaeque res pertingat ad perfectam imitationem ejus quod est in intellectu divino, quia talis est qualem eam esse disposuit; ideo quantum ad hunc modum similitudinis quaelibet creatura potest dici imago ideae in mente divina existentis; unde dicit Boetius quod formae quae sunt in materia, possunt dici imagines, eo quod ab his formis venerunt quae sine materia sunt: sed quantum ad alium modum sola intellectualis natura pertingit ad ultimum gradum imitationis, ut dictum est, et ideo ipsa sola dicitur imago Dei.

[4894] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similitudo divinae bonitatis, quantum ad nobilissimas participationes ipsius, non resultat in universo nisi ratione nobilissimarum partium ejus, quae sunt intellectuales naturae: nec per se de toto potest dici, et primo, quod non convenit sibi ratione omnium partium, ut in 6 Physic. dicitur frequenter: et ideo universum non potest dici imago Dei, sed intellectualis natura.

[4895] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod similitudo radii solaris ad divinam bonitatem tota attenditur quantum ad causalitatem, et non quantum ad dignitatem naturae, quae rationem imaginis perficit.

[4896] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod proprietates divinae ostenduntur in creaturis dupliciter: vel secundum similitudinem analogiae, sicut vita, sapientia, et hujusmodi, quae analogice Deo et creaturis conveniunt; et sic divinae proprietates praecipue ostenduntur in rationali natura; vel secundum similitudinem proportionis, secundum quod spirituales proprietates corporalibus metaphorice designantur; et hoc modo in igne ostenduntur proprietates divinae, ut in 1 Lib., dist. 33, dictum est. Sed haec similitudo non facit rationem imaginis; unde Dionysius vocat eam dissimilem similitudinem.

Articulus 3

[4897] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 tit. Utrum imago Dei magis reperiatur in Angelis quam in hominibus

[4898] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod imago non magis in Angelis quam in hominibus inveniatur. Ea enim quae sequuntur naturam, aequaliter inveniuntur in omnibus habentibus naturam illam, ut risibile in hominibus. Sed esse ad imaginem Dei, consequitur intellectualem naturam. Ergo in omnibus habentibus intellectum est aequaliter.

[4899] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, eo ipso est anima imago Dei quod capax ejus esse potest. Sed non magis capax Dei est Angelus quam homo, cum in fruitione divinitatis homines Angelis aequentur. Ergo esse ad imaginem non magis Angelis quam hominibus convenit.

[4900] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, ut dicit Augustinus, inter mentem nostram et Deum nihil est medium. Sed quod magis imitatur Deum, cadit medium inter ipsum et id quod minus imitatur ipsum. Ergo Angelus non magis est ad imaginem Dei quam mens humana.

[4901] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, ad Hebr. 2 dicit Glossa, quod natura mentis humanae quam Christus assumpsit, nihil post Deum est melius. Sed Christus assumpsit mentem ejusdem naturae cum nostris mentibus. Cum ergo unumquodque tanto sit melius quanto expressiori imagine Deum imitatur; videtur quod esse ad imaginem non magis Angelis quam hominibus conveniat.

[4902] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, de beata virgine dicit Hieronymus quod *exaltata est super choros Angelorum ad caelestia regna*. Sed hoc non posset esse, si ipsa esset minus ad imaginem Dei quam Angeli. Ergo cum ipsa vere et pure naturam humanam habeat, videtur quod imago non plus in Angelis quam in hominibus inveniatur.

[4903] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Gregorius quod Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo divinae imaginis similitudo magis insinuatur expressa. Sed secundum hoc aliquid dicitur esse magis ad imaginem, secundum quod expressius imago Dei in ipso relucet. Ergo Angeli sunt magis ad imaginem Dei quam homo.

[4904] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 s. c. 2 Similiter etiam videtur quod sit vir magis quam mulier per id quod 1 Corinth. 11, quidam gradus inter virum et mulierem constituitur, dum dicitur vir imago Dei, et mulier imago viri: et ita non in omnibus habentibus imaginem imago aequaliter invenitur.

[4905] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod de imagine possumus loqui dupliciter: aut quantum ad id in quo proprie consistit imaginis ratio; aut quantum ad id quod secundario assignatur similitudo imaginis: proprie enim et principaliter imago intellectualem naturam consequitur; unde oportet quod ubi intellectualis natura perfectius invenitur, etiam ibi sit imago expressior: et sic cum natura intellectualis multo sit dignior in Angelis quam in homine, eo quod propter obumbrationem intellectualis luminis homo rationalis dicitur, cum ratio sit quidam intellectus obumbratus; oportet quod in Angelis sit expressior Dei imago quam in anima, et in Angelis superioribus quam in inferioribus, et in viro quam in muliere: quamvis illa diversitas sit minor quam prima, quia non sequitur diversitatem naturae secundum speciem. Assignatur etiam imago Dei in homine, sed non ita proprie, quantum ad aliquas proprietates consequentes, sicut quod homo dominatur inferioribus creaturis (sicut etiam Deus in toto universo), et est quodammodo finis earum: et hoc innuitur Gen. 1, 26, ubi post id quod dictum est: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subjungitur: *ut praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra.* Et similiter sicut Deus est totus in qualibet parte universi, ita anima in qualibet parte corporis; et secundum hoc et hujusmodi alia nihil prohibet hominem magis ad imaginem Dei esse quam Angelum. Sed hoc est secundum quid, et non simpliciter: quia judicium similitudinis vel diversitatis quod sumitur ab essentialibus rei, est multo firmius.

[4906] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ea quae consequuntur naturam, aequaliter inveniuntur in omnibus habentibus naturam illam aequaliter. Natura autem intellectualis non aequaliter invenitur in Angelis et in hominibus; sed in Angelis multo nobilior.

[4907] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod imago invenitur in homine et in Angelo quantum ad naturalia sua, non quantum ad habitum gratiae vel gloriae. Consideratis autem naturalibus Angeli et hominis, magis est capax divinae cognitionis Angelus quam homo; et quod homo ad aequalitatem Angelorum perducitur in divina fruitione, est gratiae, et non naturae: et ideo objectio non procedit.

[4908] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium quasi objectum beatitudinis, sed immediate in Deum nostra mens tendit, a quo etiam immediate per gratiam vivificatur; et tamen est aliquid medium quantum ad gradum naturae, scilicet angelica natura, ut patet ex Dionysio; Augustinus etiam dicit, Angelum prope Deum factum, et materiam prope nihil. Et ideo objectio nulla est.

[4909] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod natura humana quam Christus assumpsit, est multo nobilior quam quaelibet creatura; sed hoc habet ex unione divinitatis, et non ex principiis essentialibus; et ideo non sequitur similis ratio de mentibus humanis non unitis. Assumpsit enim Dei filius humanam naturam, ut Damascenus dicit, in atomo, idest in individuo, et non in specie; et sic etiam natura mentis humanae in Glossa praedicta accipitur.

[4910] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod exaltatio beatae virginis super choros Angelorum non fuit naturae sed gratiae; et ideo per hoc nihil probatur.

Articulus 4

[4911] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 tit. Utrum imago et similitudo convenienter distinguantur in littera

[4912] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter imago et similitudo in littera distinguantur. Illud enim quod ponitur in definitione alicujus ut genus, non distinguitur ab ipso, sicut animal ab homine. Sed secundum Hilarium: *imago est rei ad rem coaequandam imaginata et indiscreta similitudo.* Ergo imago et similitudo distingui non debent.

[4913] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, secundum quorumdam opinionem homo in gratuitis creatus non est. Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Ergo inconvenienter similitudo, in qua homo factus est, per justitiam et innocentiam exponitur in littera.

[4914] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, cognitio et amor nominant actum vel passionem. Sed actus et passio non semper remanent in animo. Cum ergo imago semper maneat, videtur quod inconvenienter imago secundum dilectionem vel cognitionem assignetur.

[4915] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, amor ad voluntatem pertinet. Voluntas autem est pars imaginis. Ergo inconvenienter distinguitur similitudo ab imagine per hoc quod similitudo in amore virtutis consistit.

[4916] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, voluntas ad cognitionem non pertinet, et tamen pars imaginis ab Augustino ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter dicatur imago ad cognitionem veritatis pertinere.

[4917] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, natura intellectualis ad essentiam animae pertinet. Sed naturam intellectualem sequitur imago, ut dictum est. Ergo videtur inconvenienter dici, quod similitudo ad essentiam pertineat, imago vero ad alia quae sunt in anima.

[4918] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in ratione imaginis includitur similitudo, et non e converso; unde si similitudo contra imaginem distinguatur, oportet specialiter sumi similitudinem quae deficit a ratione imaginis: sicut proprium condividitur definitioni, non secundum nomen commune quod de definitione praedicatur, sed secundum illam rationem determinate acceptam qua deficit a perfectione definitionis. Cum ergo imago importet imitationem in his quae pertinent ad speciem demonstrandam, oportet quod similitudo accipiatur in eo quod deficit a demonstratione specialis naturae. Hoc autem contingit dupliciter: aut quia est prius et communius quam sit natura speciei, sicut proprietates consequentes naturam generis: aut quia est posterius his quae speciem demonstrant, ut accidentia consequentia principia individui. Si ergo accipiatur defectus primo modo, sic est ultima distinctio quae in littera assignatur: secundum hoc enim dicitur similitudo secundum convenientiam in illis quae consequuntur essentiam, inquantum est essentia, et non inquantum est intellectualis, ut incorruptibile et indivisibile et hujusmodi; imago autem attenditur secundum ea quae proprie intellectualem naturam consequuntur. Si autem attendatur defectus ex hoc quod est posterius, hoc est dupliciter: quia aut hoc est secundum ordinem potentiae naturalis ad potentiam: et sic primum demonstrans naturam intellectualem est potentia cognoscitiva et actus ejus, et posterius erit voluntas et actus ejus, quae consequitur apprehensionem cognoscitivae virtutis; et sic erit secunda distinctio, quia imago pertinebit ad cognitionem veritatis, quae est primum demonstrans naturam intellectualem, similitudo autem ad amorem virtutis: aut secundum ordinem potentiae ad habitum; et sic erit prima distinctio, secundum quod imago pertinet ad potentias, scilicet memoriam, intelligentiam, et voluntatem; similitudo vero ad habitus consequentes, scilicet innocentiam, et justitiam.

[4919] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod similitudo communiter sumpta, non dividitur contra imaginem; sed similitudo deficiens a ratione imaginis, sicut proprium contra definitionem.

[4920] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam si ponatur homo non creatus in habitibus gratuitis, constat tamen eum esse creatum in habitibus naturalibus integris et perfectis: et quantum ad hoc similitudo attenderetur.

[4921] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentiae innotescunt per actus et passiones: et ideo per cognitionem et amorem debet intelligi potentia cognoscitiva et amativa, quae est voluntas.

[4922] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa non valet, quia procedit ex diversis distinctionibus: nec est inconveniens ut secundum unam distinctionem aliquid pertineat ad imaginem, et secundum aliam pertineat ad similitudinem: quia in una comparatione potest aliquid accipi ut prius aliquo, quod in alia accipitur ut posterius respectu alterius: secundum quem modum possunt comparari potentiae intellectivae naturae ad habitus, quibus inveniuntur priores, vel una ad alteram, et sic est una prior altera. Et ita sicut aliquid est prius et posterius in aliqua comparatione diversimode acceptum: ita etiam potest ad imaginem et similitudinem pertinere ratione praedicta.

[4923] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 ad 5 Et similiter dicendum est ad quintum.

[4924] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intellectualitas, quamvis pertineat ad essentiam naturae intellectualis, non tamen est de ratione essentiae inquantum essentia: et ideo non pertinet ad similitudinem, quae assignatur secundum communes differentias entis, scilicet simplex et compositum, corruptibile et incorruptibile, et hujusmodi.

Expositio textus

[4925] Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 4 expos. *Quare creatus sit homo*, idest causa finalis hominis, et *qualiter institutus*, quia ex anima et corpore: haec duo in prima distinctione hujus libri dicta sunt: *et qualiter et quomodo factus*, hic incipit prosequi: *deinde qualiter sit lapsus*: hoc prosequitur 21 distinctione, et deinceps: *postremo qualiter et per quam sit reparatus*; hoc in 3 Lib. et in 4. *Quae in mente rationali naturaliter sunt.* Hoc potest intelligi etiam de habitibus gratuitis, ad quos anima naturaliter est ordinata, non quod per principia naturae causentur; vel potest intelligi de habitibus innatis, sicut philosophus in 6 Ethicor. ponit etiam quasdam virtutes naturales. Imago ergo pertinet ad formam, scilicet specialem; similitudo ad naturam, scilicet communem: et hoc secundum ultimam distinctionem quam posuit. *Quocirca homo et imago est, et ad imaginem.* Ratio hujus est, quia haec praepositio ad notat distantiam: quia, ut dicit Augustinus, filius est imago patris nulla ex parte ei dissimilis: ideo ita dicitur imago quod non ad imaginem: homo autem, quia ipse Deum imitatur in natura intellectuali, et a perfecta imitatione filii distat, in quam tamen tendit ut potest; ideo imago dicitur, et ad imaginem.

Distinctio 17

Prooemium

[4926] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 pr. Ostenso quod homo prodiit a Deo in similitudinem ejus, sicut a causa quodammodo univoca, hic determinat productionem hominis in se, secundum quod ex suis partibus constat; et dividitur haec pars in duas: in prima determinat productionem viri; in secunda productionem feminae, 18 dist. ibi: *in eodem quoque Paradiso mulierem formavit Deus de substantia viri.* Prima in duas: in prima determinat constitutionem hominis; in secunda determinat locum qui sibi constituto in esse assignatus est, sicut etiam in naturalibus rei generatae debetur aliquis locus, ibi: *hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in Paradiso voluptatis.* Prima in duas: in prima determinat productionem hominis ex parte animae; in secunda ex parte corporis, ibi: *solet quaeri, utrum Deus hominem repente in virili aetate fecerit.* Circa primum tria facit: primo determinat animae productionem a Deo; secundo excludit circa hoc quorumdam errores; unum ex parte creantis, ibi: *non ergo carnaliter putemus Deum corporis manibus formasse corpus*; alterum ex parte creati, ibi: *putaverunt enim quidam haeretici, Deum de sua substantia animam creasse.* Tertio determinat quamdam dubitationem, ibi: *sed utrum in corpore an extra corpus, etiam inter doctores scrupulosa quaestio est. Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in Paradiso voluptatis.* Hic determinat locum qui homini creato est assignatus, scilicet Paradisum, et dividitur in duas partes: in prima describit Paradisum; in secunda ligna Paradisi, ibi: *in hoc autem Paradiso erant ligna diversi generis.* Hic duo quaeruntur. Primo de creatione ejus ex parte animae. Secundo de formatione ejus ex parte corporis. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum anima humana sit de essentia divina; 2 si non, utrum sit de aliqua materia creata; 3 utrum anima extra corpus creata sit.

Articulus 1

[4927] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 tit. Utrum anima humana sit de essentia divina

[4928] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit de essentia divina, per id quod habetur Genes. 2, 7: *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Sed illud quod inspirat aliquid, flatum de se emittit. Ergo anima est de essentia Dei.

[4929] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, dicitur Act. 17, 28: *nos enim genus Dei sumus.* Hoc autem non convenit homini nisi secundum animam, qua ab aliis sensibilibus secernitur. Ergo videtur quod anima sit de substantia naturae divinae.

[4930] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, cum naturalis operatio consequatur naturam, oportet ea quae in operatione conveniunt, in natura vel essentia convenire. Sed anima rationalis convenit in operatione intellectus cum Deo, ut philosophus in 10 Ethic. dicit. Ergo communicat cum ipso in essentia.

[4931] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne quod intelligitur, intelligitur per similitudinem vel identitatem; oportet enim quod intellectus in actu sit intellectum in actu, quod non contingit, nisi vel quia sunt idem per essentiam, sicut Deus seipsum intelligit, vel quia similitudo intellecti recipitur in intelligente ut perfectio ejus. Sed intellectus noster intelligit Deum, et similiter materiam primam. Ergo vel per similitudinem, vel per identitatem. Sed hoc non potest esse per similitudinem abstractam ab eis, quia a simplicissimo nihil potest abstrahi. Ergo oportet quod intelligat ipsa per identitatem; et sic est idem per essentiam Deus et materia prima et anima intellectiva.

[4932] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus idem. Sed intellectus et materia prima et Deus sunt, et nullo modo differunt. Ergo sunt penitus idem. Probatio mediae quantum ad secundam partem: quia prima constat. Quaecumque differunt, aliqua differentia differunt; sed omne quod differt ab altero aliqua differentia, est compositum ex differentia et quodam alio. Cum ergo praedicta tria sint penitus simplicia, videtur, quod nullo modo differant.

[4933] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, illud quod participatur ab esse cujuslibet rei, est de essentia cujuslibet rei. Sed, sicut dicit Dionysius, participatione divinae bonitatis anima et omnes aliae res sunt et bonae sunt. Ergo videtur quod divina bonitas sit essentia cujuslibet animae et cujuslibet rei. Sed divina bonitas est sua essentia. Ergo essentia divina est ipsa essentia animae, vel aliquid ejus.

[4934] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, illud quod est in se tantum actus, non est possibile ad speciem alteram, vel ad esse aliud. Sed essentia divina est actus purus, cui nulla potentia permiscetur. Ergo non est possibilis ad hoc ut transformetur in naturam animae vel alicujus alterius, vel additionem aliquam recipiat.

[4935] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ei quod est actus purus, non admiscetur aliqua privatio: quia privatio est ejus quod est natum haberi, et nondum habetur. Sed animae adjunguntur multi defectus vel privationes, ut ignorantia, malitia, et hujusmodi. Ergo anima non est de essentia divina.

[4936] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quorumdam antiquorum philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum: ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dixit: et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni; ut David de Dinando. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas, et substantias aeternas separatas; et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit yle; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit noym, vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum; et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. Verumtamen haec positio et sensui contradicit, et a philosophis sufficienter improbata est. Alii vero minus errantes dixerunt, Deum esse, non quidem essentiam omnium, sed substantiarum intellectivarum, considerantes similitudinem operationis, et dignitatem intellectus, et immaterialitatem ejus: qui error ortum habere potuit ex opinione Anaxagorae, qui posuit intellectum moventem omnia: et fulcimentum habere potuit ex auctoritate Genesis 1 inducta, male intellecta. Sed hoc etiam fidei contrariatur, et philosophorum dictis, qui substantias intellectuales in diversis ordinibus constituunt, et intellectum humanum ultimum in ordine omnium intellectualium, inter quos primum ponunt intellectum divinum: et hunc quidem esse omnino immobilem, et fides tenet, et ratio demonstrat; anima autem humana aliquo modo variabilis est, scilicet secundum virtutem et vitium, et scientiam et ignorantiam. Horum autem omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo, nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectis judicium rerum naturalium sumere volunt: unde quaecumque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta, voluerunt quod communicarent in una re: et inde ortus est error Parmenidis et Melissi, qui videntes ens praedicari de omnibus, locuti sunt de ente sicut de una quadam re, ostendentes ens esse unum et non multa, ut eorum rationes indicant in 1 Physicor. recitatae. Ex hoc etiam secuta est opinio Pythagorae et Platonis, ponentium mathematica et intelligibilia principia sensibilium: ut quia numerus invenitur in his et illis, quae communicant in numero, sint etiam in quadam essentia unum; et similiter quia Socrates et Plato sunt homo, quod sit unus homo per essentiam, qui de omnibus praedicatur. Ex hoc etiam procedunt plures rationes Avicebronis in libro fontis vitae, qui semper unitatem materiae venatur ex aequali communitate praedicationis.

Ex hoc etiam derivatur opinio quae dicit, unam essentiam generis esse in omnibus speciebus re, non tantum secundum rationem. Sed hoc fundamentum est valde debile: non enim oportet, si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem sicut illud: unde intellectus accipiens humanitatem non secundum quod est hujus, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus: et ita etiam non est necessarium quod si in anima est natura intellectualis et in Deo, quod sit eadem intellectualitas utriusque per essentiam, per quam eamdem essentiam utrumque dicatur ens.

[4937] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, illa auctoritas non cogit ponere animam de substantia Dei esse. Primo, quia hoc quod homo flando emittit, est de aere exteriori quem respirando attraxit, non de substantia ejus. Secundo, quia etsi esset de substantia sufflantis, nullo modo esset de substantia animae, etsi etiam poneretur de substantia corporis. Deus autem hoc modo se habet ad totum universum regendo ipsum, sicut anima ad corpus; unde non sequitur animam hominis esse de substantia Dei. Tertio, quia anima tantummodo corpori dominatur, unde flatum non nisi de corpore facere potest; Deus autem est supra omnem naturam; unde non oportet ut de corporalibus elementis animam faciat; sed de nihilo eam creat immensitate potestatis suae; unde figurative dicitur flare, quasi flatum faceret. Isaiae 57, 16: *omnem flatum ego feci.*

[4938] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dicimur nos esse genus Dei quantum ad animam, non ita quod anima sit de divina essentia, sed quia participat naturam intellectualem quae etiam in Deo est; secundum quod etiam dicitur ad imaginem Dei.

[4939] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum anima non habeat eamdem operationem numero quam Deus habet, sed similem, non sequitur quod habeat eamdem naturam, sed similem: nec ex tali similitudine unitas essentiae concludi potest, ut dictum est.

[4940] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus intelligit Deum non per identitatem naturae, sed per unionem ad ipsum, quae est vel per aliquam similitudinem non quidem abstractam, sed effluxam a Deo in intellectum; et hunc modum intelligendi vocat Avicenna, per impressionem, dicens, intelligentias in nobis esse ex hoc quod impressiones earum in nobis sunt: vel per unionem ad ipsam essentiam lucis increatae, sicut erit in patria. Materia autem prima cognoscibilis est, non per aliquam speciem ab ipsa receptam, sed per analogiam ad formam, ut dicitur in 1 Phys.; et ideo est de illis quae suo defectu perfecte intelligi non valent, ut dicit Boetius in Lib. de duabus naturis.

[4941] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum philosophum in 10 Metaph., non est idem esse diversum et esse differens: quia differens ad aliquid dicitur (unde oportet omne differens, proprie loquendo, aliquo differre); diversum autem absolute dicitur; unde quae diversa sunt, non oportet aliquo diversa esse, sed seipsis: si enim oporteret omnia diversa in aliquo differre, in infinitum abiretur; et ideo oportet devenire ad prima simplicia, quae seipsis diversa sunt, ut patet in differentiis, quibus species distinguuntur. Si ergo differens stricte sumatur secundum praedictam acceptionem, sic prima propositio falsa est, eo quod aliqua non differunt quae diversa sunt. Idem autem non differenti sed diverso opponitur. Si autem sumatur differens large pro diverso et differenti, sic prima propositio vera est, sed media est falsa, ut ex praedictis patet.

[4942] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte.

Articulus 2

[4943] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 tit. Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia

[4944] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima ex aliqua materia constituta sit. Omne enim quod est hoc aliquid in natura, est compositum ex materia, ut in 2 de anima patet. Sed anima rationalis est hujusmodi: quia est per se sine corpore existens, ab alia anima ejusdem speciei numero distincta. Ergo et cetera.

[4945] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, oportet materiam inveniri, cum proprietates rei a re non separentur. Sed in anima inveniuntur quaedam proprietates materiae, ut subjici, recipere, pati, et hujusmodi. Ergo videtur quod sit ex materia composita.

[4946] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in 2 Metaph., necesse est imaginari materiam in re mota. Sed animae mutabilitas ostenditur ex hoc quod vitiis et fallaciis deformis redditur; formatur autem virtutibus veritatisque doctrina, secundum Augustinum. Ergo in anima est materia.

[4947] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, in 8 Metaph., nullius agentis actio terminatur nisi ad compositum. Sed actio creantis Dei terminatur ad animam, quam in esse producit. Ergo est ex materia et forma composita.

[4948] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, nihil vivit seipso nisi Deus. Sed anima non tantum vivificat corpus, sed etiam vivit. Ergo seipsa non vivit, sed aliquo sui. Sed omne illud in quo est principium vitae et recipiens vitam, est ex materia et forma compositum. Ergo et cetera.

[4949] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, in omni creato differt quod operatur et quo operatur: quia solum primo agenti convenit per essentiam agere; aliis autem per participationem alicujus quod ad essentiam additur. Sed anima habet operationes proprias, et sic illis operationibus ipsa est operans. Ergo non est quo operatur: et sic non videtur esse forma simplex, sed materiam habens: quia forma est principium quo operatio producitur.

[4950] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, quanto aliquid est propinquius uni primo et simplici, tanto magis est unum et simplex, ut in Libr. de causis dicitur. Sed inter formas naturales anima Deo est propinquior. Ergo cum aliae formae sint simplices, multo fortius anima.

[4951] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, formae substantialis non est forma substantialis, sicut nec qualitatis qualitas. Sed omne quod habet materiam, habet etiam substantialem formam dantem esse materiae. Cum ergo anima sit forma substantialis, videtur quod ex materia composita non sit.

[4952] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Augustinus, deducendo per singula, ostendit animam ex materia non esse factam. Non enim potest facta fuisse ex materia spirituali rationali. Quia si natura rationalis ex qua fit, beata fuisset, non in pejus immutata esset, quia materia, cum formatur a Deo, in melius formatur. Si vero misera fuit, oportet quod praecesserit culpa; quod est contra apostolum, Roman. 9, 12: *cum nondum aliquid boni egissent aut mali* et cetera. Si autem nec beata nec misera, tunc usum rationis nondum habebat, sicut in pueritia contingit, et sic otiosa erat. Similiter nec ex materia spirituali irrationali: quia hoc esset propinquum opinioni quae ponit animarum de corpore in corpus transitum; et sic pejus adhuc, quia illa positio non dicit animam bestiae in hominem transire, sed e converso. Similiter nec ex materia corporali: non enim ex eodem facta est anima ex quo facta est caro. Et praeterea, cum anima aliquid intelligit, ab omnibus corporalibus se retrahit: quod non contingeret, si de natura corporis esset. Sed ex omnibus praedictis sic potest argui. Omne quod habet materiam, secundum Augustinum, dicitur ex materia factum, quamvis materia tempore non praecesserit. Si ergo anima non potest dici facta ex materia, ut probatum est, anima materiam non habet.

[4953] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod mihi non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia aliquo modo esse materiam; sed ipsas esse simplices formas et naturas; quamvis quidam aliter dicant. Et praeter alias rationes quibus hoc de Angelis impossibile videtur, ut supra, distinct. 4, dictum est, etiam quadam speciali ratione materia a ratione animae secluditur: cum enim anima sit forma corporis, oportet quod vel secundum totam essentiam suam sit corporis forma; vel secundum partem essentiae suae. Si secundum essentiam suam totam, impossibile est quod pars essentiae sit materia: quia id quod in se est potentia pura, non potest esse forma vel actus alicujus: omnis autem potentia in genere substantiae est potentia pura, quia est immediatum subjectum substantialis formae et generationis, ut in 1 de generatione dicitur. Si autem secundum partem substantiae suae est forma corporis, per quam est in actu, et non secundum alteram quae est materia ejus; sequuntur duo inconvenientia. Unum est quod unus actus numero est forma diversarum materiarum, scilicet materiae corporalis, et materiae spiritualis, ex qua essentia animae constituitur. Aliud est quod in potentiis non unius generis est unus actus perficiens; corporalis enim materia et spiritualis non possunt esse unius rationis. Et praeterea illud quod est tantum actus corporis viventis, animam vocamus. Ex simili ratione Avicenna ostendit in sua metaphysica, intelligentias esse simplices. Nec tamen negamus animam rationalem quemdam modum compositionis habere, scilicet ex esse et quod est, ut supra, dist. 3 de Angelis, et in 1, dist. 8, de ipsa anima expositum est, qui tamen compositionis modus in aliis formis non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in esse suo, sed sunt per esse compositi: et in hoc anima deficit a simplicitate divina. Hoc etiam, in 1, dist. 8, plenius expositum est.

[4954] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc aliquid in natura potest dici ex duobus. Aut ex eo quod habet esse subsistens in natura; et sic anima rationalis est hoc aliquid. Sed ex hoc non sequitur quod ex materia componatur: hoc enim subsistenti accidit, scilicet ex materia componi. Alio modo potest dici hoc aliquid per hoc quod aliquid quod est pars essentiae suae, individuatur: et sic anima non est hoc aliquid principium enim individuationis animarum est ex parte corporis; et tamen etiam post separationem corporis remanent individuatae et distinctae, ut in 1 Lib. dictum est, dist. 8: et sic accipit philosophus hoc aliquid in 2 de anima; unde ibi expresse negat animam esse hoc aliquid.

[4955] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pati et recipere, et omnia hujusmodi, dicuntur de anima et de rebus materialibus aequivoce, ut patet ex philosopho in 3 de anima, et ex Commentatore ibidem: unde non oportet quod materia in anima inveniatur; sed sufficit quod sit ibi aliqua potentialitas. Qualis autem illa sit, supra, 3 dist., de Angelis, dictum est.

[4956] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non requiritur materia ejusdem rationis ad omnes motus: quia ad motum localem non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, sed solum quae est in potentia ad ubi. Similiter etiam ad variationem quae est de vitio ad virtutem, vel e converso, non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, quasi pars essentiae ipsius mobilis; sed requiritur materia tantum quae sit in potentia ad virtutem, et haec est ipsa substantia animae.

[4957] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophus loquitur de agente naturali, quod ex materia operatur, ut rationes suae ostendunt, quae ex hoc principio procedunt quod in omni factione oportet esse tria, scilicet ex quo fit, et id in quod factio terminatur, et ipsum faciens: et ex hoc concludit quod fieri non est formarum nisi per accidens. Ista autem principia non concedimus in actione divina per quam animam creat; et ideo non oportet animam, vel aliam substantiam spiritualem a Deo creatam ex materia compositam esse: quia etiam secundum Avicennam, agens divinum non agit per motum ut materiam exigat. Commentator etiam dicit in 11 Metaphys., quod actio aequivoce dicitur de actione qua Deus agit, et de actione naturali.

[4958] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, secundum philosophum in 2 de anima, vivere nihil aliud est quam esse viventium: unde sicut anima rationalis est nec est, illud quo est: ita etiam vivit, nec est illud quo vivit. Sed sicut illud quo est formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse; ita id quo vivit formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum vivere. Sed id quo est et quo vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum; in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum.

Deus autem non est nec vivit ab aliquo efficiente principio; sed ipse etiam est suum vivere et suum esse: et in utroque horum deficit anima a perfectione divinae vitae.

[4959] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud quo operatur anima, dupliciter acceptum differt ab ipsa. Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus; quae constat ab anima differre. Operatur etiam naturali sua potentia, quae est principium suae operationis, scilicet sensu vel intellectu: quae non est essentia ejus, sed virtus ab essentia fluens. Neutro autem modo Deus operatur alio a se, quia a seipso operari habet, et ipse est sua virtus. Non autem dicitur anima operari aliquo quod non sit ipsa sed pars essentiae suae, sicut corpora naturalia operantur forma quae est pars essentiae eorum, licet mediante aliqua virtute quasi instrumento, sicut ignis mediante calore.

Quaestio 2

Prooemium

[4960] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 pr. Tertio quaeritur, utrum anima extra corpus creata sit; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum sit una anima vel intellectus omnium hominum, quasi quaedam substantia separata in omnia corpora influens; 2 si sint plures, utrum sint in corpore, an extra corpus creatae.

Articulus 1

[4961] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 tit. Utrum anima intellectiva vel intellectus sit, unus in omnibus hominibus

[4962] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima rationalis vel intellectus sit unus numero in omnibus. Nulla enim forma multiplicatur secundum esse ad divisionem materiae, nisi forma materialis. Sed intellectus, ut in 3 de anima probatur, non est forma materialis, cum non sit actus corporis cujusdam: quod ex ipso suo actu probatur, quia cognoscit omnes formas materiales; quod non posset esse, si aliquam earum haberet in natura sua, vel determinaretur ad eam ex corpore cujus esset actus: sicut virtus visiva non cognosceret omnes colores, si pupilla quae est organum ejus, haberet determinatum colorem. Ergo intellectus non multiplicatur secundum esse ad divisionem materiae; et ita manet unus in omnibus individuis humanae speciei, quae non nisi per materiam dividuntur.

[4963] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, impossibile est quod principium sit materialius quam principiatum, quia principium oportet esse simplicius. Sed, sicut ab omnibus conceditur, aliquae sunt potentiae animae rationalis quae non sunt actus corporis cujusdam, nec organis affixae, cujus principium et radix est ipsa essentia animae. Ergo videtur quod nec ipsa anima rationalis corpori uniatur per essentiam suam sicut actus ejus; et ita sequitur, ut videtur, quod ad divisionem corporum, anima rationalis non distinguatur.

[4964] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum sui, ut ex Dionysio et ex Lib. de causis habetur. Si ergo intellectus individuetur ad divisionem corporis, ut sit alius diversorum, oportet quod formae intellectuales in eo receptae, etiam sint individuatae: ex quo videntur sequi duo inconvenientia. Unum est, cum nullum particulare sit intellectum in actu, sed in potentia, quod hujusmodi species non erunt intelligibiles in actu, sed indigebunt intelligi per alias species, et sic in infinitum procedetur. Aliud est quod erit idem modus recipiendi formas in materia prima et in intellectu possibili, quia utrobique recipiuntur ut sunt istae, et non ut sunt formae simpliciter: et ita, sicut materia prima non est cognoscibilis per formas quas recipit, ita nec intellectus possibilis, ut videtur.

[4965] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, quaecumque distinguuntur ad invicem, oportet quod aliquid diversum sit in natura utriusque. Sed cum intellectus nihil sit eorum quae sunt ante intelligere, videtur quod non sit aliquid diversum invenire in eo nisi secundum diversitatem specierum intellectivarum. Ergo non differunt intellectus istius et illius per essentiam, sed per species intellectas tantum.

[4966] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, in omnibus substantiis per se existentibus et immaterialibus diversitas secundum numerum redundat in diversitatem speciei: quia si habent esse suum absolutum subsistens, non possunt distingui essentialiter per aliquid quod sit extra essentiam earum, super quod deferantur, sicut formae corporales super materiam delatae. In essentia autem earum non est diversitas formae, quae diversitatem speciei inducit. Sed non est dicere quod intellectus diversorum hominum differant secundum speciem, quia et ipsi homines specie differunt ad diversitatem suarum formarum. Ergo cum anima rationalis sit substantia in se subsistens (alias post corpus non maneret), et etiam sit immaterialis, videtur quod nec etiam numero in diversis hominibus differat.

[4967] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est, quod impossibile est plurium individuorum esse unam formam numero. Sed anima rationalis est forma cujuslibet hominis: si enim homo haberet esse a substantia sensitivae, vel nutritivae, non posset in homine inveniri quantum ad suum esse primum unde animalia excederet; quod est inconveniens. Ergo impossibile est unam tantum esse animam rationalem omnium.

[4968] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, impossibile est inveniri diversitatem quoad esse secundum in illis quorum nulla est diversitas quoad esse primum: quia diversitas secundarum perfectionum et contrarietas non potest esse simul cum unitate perfectionis primae, quia sic contraria essent in eodem. Sed nos invenimus perfectiones ultimas quantum ad esse secundum, esse in diversis hominibus diversas et contrarias; quorum quidam sunt stulti et quidam sapientes, et quidam vitiosi et quidam virtuosi. Ergo oportet primam perfectionem, scilicet animam, quantum ad esse primum, in diversis variari.

[4969] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, anima est forma corporis et motor. Sed in corporibus caelestibus, secundum positionem philosophorum, diversis corporibus assignantur diversi motores. Ergo videtur quod multo fortius in diversis hominibus sint diversae animae.

[4970] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa unitatem et diversitatem animae rationalis sunt plures philosophorum opiniones, praetermissis illis qui ponunt intellectum esse unum in tota natura intellectuali, vel qui ponunt intellectum esse idem quod divina essentia. Ad quarum intellectum oportet intelligere, quod distinguitur secundum philosophos tripliciter intellectus: scilicet intellectus possibilis, intellectus agens, et intellectus in habitu: et dicitur intellectus possibilis qui est in potentia ad recipiendum omnes formas intellectas, sicut oculus est in potentia ad recipiendum omnes colores; intellectus autem agens dicitur qui facit intelligibilia in potentia esse in actu, sicut lumen quod facit colores in potentia visibiles, esse actu visibiles: intellectus autem in habitu vel formalis ab eis dicitur quando intellectus possibilis jam perfectus est specie intelligibili, ut operari possit: nulla enim potentia passiva habet operationem nisi per speciem objecti sui perfecta fuerit, sicut visus non videt antequam recipiat speciem coloris. His ergo visis, sciendum est, quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem, quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam; et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri. Si enim, ut Anselmus probat, reparationem hominis per Angelum Deus fieri noluit, ne paritas hominis et Angeli in gloria tolleretur, dum Angelus homini fieret causa salutis; similiter si poneretur anima nostra secundum naturalem operationem dependere ab aliqua intelligentia vel Angelo, non posset rationabiliter sustineri, quod anima Angelis par sit in gloria futura, quia ultima perfectio uniuscujusque substantiae est in complemento suae operationis: et ideo uniri cum intelligentia agente ponunt praedicti philosophi ultimam felicitatem hominis. Et ideo quidam Catholici doctores corrigentes hanc opinionem, et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan. 1, 9: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* De intellectu autem possibili similiter fuit magna diversitas inter philosophos sequentes Aristotelem. Quidam enim dixerunt, intellectum possibilem esse diversum in diversis; quidam vero esse unum in omnibus. Eorum autem qui posuerunt eum diversum esse in diversis, sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, intellectum possibilem nihil aliud esse quam praeparationem quae est in natura humana ad recipiendam impressionem intellectus agentis; et hanc esse virtutem corporalem consequentem complexionem humanam: et haec fuit opinio Alexandri. Sed hoc non potest stare etiam secundum intentionem Aristotelis qui vult quod intellectus possibilis sit receptivus specierum intelligibilium. Praeparatio autem non est receptiva, sed magis praeparativa: praeparatum autem hac praeparatione est corpus, vel virtus in corpore: et ita illud quod recipit formas intelligibiles, esset corpus, vel virtus in corpore: quod philosophus improbat. Praeterea sequeretur quod intellectus possibilis non esset virtus cognoscitiva. Nulla enim virtus causata ex commixtione elementorum, est cognoscitiva: quia sic qualitas elementorum ageret ultra suam speciem, quod est impossibile. Et ideo alii dixerunt, quod intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu: et haec est opinio Avempace. Sed hoc etiam est impossibile: quia, secundum philosophum in 3 de anima, phantasmata quae sunt in imaginativa, se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum: et ideo oportet quod phantasmata sint moventia intellectum possibilem, sicut color movet visum: unde aptitudo quae est in intellectu possibili ad intelligendum, est similis aptitudini quae est in patiente in potentia, ut sit patiens in actu: aptitudo autem quae est in imaginativa, est sicut aptitudo agentis in potentia, ut sit agens in actu. Impossibile autem est quod idem sit movens et motum, et agens et patiens. Ergo impossibile est quod virtus imaginativa sit intellectus possibilis. Praeterea, adhuc sequeretur quod virtus recipiens intelligibilia in actu, quae dicitur intellectus possibilis, esset utens organo corporali, cum virtus imaginativa habeat determinatum organum. Sciendum est etiam, quod secundum has opiniones intellectus possibilis generatur generato corpore, et corrumpitur corrupto corpore: et cum non sit differentia intellectus in diversis hominibus nisi intellectus possibilis, quia agens est unus; sequeretur quod illud quod remanet de intellectu ex omnibus hominibus post mortem, esset unum numero, scilicet intellectus agens: et hoc est valde haereticum, quia sic tolleretur retributio meritorum post mortem. Et ideo tertia opinio est Avicennae qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem Catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est. Eorum autem qui ponunt unum intellectum possibilem in omnibus, duplex est opinio. Una est Themistii et Theophrasti, ut Commentator eis imponit in 3 de anima. Dicunt enim, quod intellectus in habitu, qui est tertius, est unus in omnibus, et aeternus, et est quasi compositus ex intellectu agente et possibili, ita quod intellectus agens est sicut forma ejus, et per continuationem intellectus possibilis continuatur etiam in nobis intellectus agens; ita quod intellectus agens est de substantia intellectus speculativi, qui etiam dicitur intellectus in habitu, per quem intelligimus: et hujusmodi signum inducunt, quia illa actio intellectus quae est in potestate nostra, pertinet ad intellectum in habitu. Cum ergo abstrahere species a phantasmatibus sit in potestate nostra, oportet quod intellectus agens sit intellectus in habitu sicut forma ejus. Et ad hanc positionem deducuntur qui ex demonstratione Aristotelis volunt habere, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus: quia non est hoc aliquid nec virtus in corpore; et per consequens quod sit aeternus. Et dicunt iterum, quod intellectus agens similiter sit aeternus, et quod impossibile sit effectum esse generabilem et corruptibilem, si agens et recipiens sit aeternum. Unde posuerunt, quod species intellectae sunt aeternae; et ideo non contingit quod intellectus quandoque intelligat et quandoque non, per hoc quod fiant novae species intelligibiles quae prius non fuerunt; sed ex conjunctione intellectus agentis cum possibili, secundum quod continuatur in nobis per impressionem suam. Sed hanc opinionem Commentator improbat: quia sequeretur quod formae rerum naturalium quae intelliguntur, essent ab aeterno sine materia, et extra animam, ex quo species illae non ponuntur in intellectu possibili ut forma ejus; quia forma intellectus possibilis ponitur ab eis intellectus agens. Sequeretur etiam, cum ultima perfectio hominis sit secundum intellectum in habitu, et prima secundum intellectum possibilem, quod homo non differret ab homine neque secundum ultimam perfectionem neque secundum primam; et sic esset unum esse et una perfectio omnium hominum, quod est impossibile. Et ideo ipse tenet aliam viam, quod tam intellectus agens quam possibilis, est aeternus et unus in omnibus; sed species intelligibiles non sunt aeternae; et ponit quod intellectus agens non se habet ad possibilem ut forma ejus, sed ut artifex ad materiam; et species intellectae abstractae a phantasmatibus, sunt sicut forma intellectus possibilis, ex quibus duobus efficitur intellectus in habitu. Et per hanc positionem nititur evadere omnia inconvenientia quae contingunt Themistio. Primo, quia ostendit quod non est necessarium quod si intellectus agens est aeternus et recipiens aeternum, scilicet intellectus possibilis, quod formae sint aeternae, scilicet species intelligibiles. Sicut enim species visibilis habet duplex subjectum; unum in quo habet esse spirituale, scilicet visum; et aliud in quo habet esse materiale, scilicet corpus coloratum; ita etiam species intelligibilis habet duplex subjectum; unum in quo habet esse materiale, scilicet ipsa phantasmata quae sunt in imagine, et secundum hoc esse istae species non sunt aeternae: aliud est in quo habet esse immateriale, scilicet intellectum possibilem; et secundum hoc subjectum non habent quod sint generabiles et corruptibiles. Sed ista responsio nulla videtur. Sicut enim non est eadem numero species coloris quae est in pariete et quae est in oculo; ita non est eadem numero species quae est in imaginatione et in intellectu possibili; unde adhuc remanet quod illa species quae est in intellectu possibili, habeat unum subjectum tantum, et illa quae est in imaginatione generabilis et corruptibilis, sit alia numero: nisi forte dicatur, quod sunt aeternae simpliciter, sed non quo ad eum in quo ab aeterno non sunt phantasmata, quorum similitudines sunt apud intellectum possibilem. Sed tamen, cum nulla phantasmata sint aeterna, adhuc sequeretur quod illae species quae sunt ab aeterno in intellectu possibili, non essent abstractae ab aliquibus phantasmatibus; et hoc est contra intentionem et verba philosophi. Secundo autem nititur ostendere, quod ex hac positione non sequitur quod omnium hominum sit unum esse et una operatio, secundum quam omnes sint aequaliter facientes. Dicit enim, quod cum species intellecta se habeat ad intellectum possibilem quodammodo ut forma ad materiam, hoc modo quod ex eis quodammodo efficitur unum completum, conjunctio ejus ad nos est per id quod est formale in dicta conjunctione, scilicet per speciem intellectam (cujus unum subjectum dicit esse phantasma, quod est in nobis) et ad ipsum intellectum possibilem. Unde cum in diversis sint diversa phantasmata, diversis hominibus conjungitur intellectus possibilis diversa conjunctione: et ex hoc homines habent esse diversum: ex hoc etiam unus scit quod alter ignorat, quia secundum unam speciem intellectam conjungitur uni secundum quam non conjungitur alteri, quamvis quaedam intentiones intellectae sint, ut primae conceptiones intellectus, secundum quas omnibus conjungitur, a quibus intellectus possibilis nunquam denudatur, hominibus ab aeterno existentibus, ut ipse dicit. Unde concludit quod illud quod est in nobis de intellectu, quodammodo est corruptibile, et quodammodo est incorruptibile: quia ex parte illa unde multiplicantur phantasmata, accidit corruptio; sed ex parte intellectus possibilis est incorruptibilitas. Unde sequitur etiam ex hoc quod post corporum corruptionem nulla diversitas animarum remaneat. Sed haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter. Primo, quia, ut dictum est, species quae est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto; sed est similitudo illius; unde sequitur quod intellectus nullo modo nobis conjungatur, et sic per ipsum non intelligamus. Secundo, quia conjunctio intellectus cum specie intellecta, est per operationem intellectus, pertinens ad perfectionem secundam; unde impossibile est quod mediante tali conjunctione acquiratur homini perfectio sua prima et esse substantiale: et sic, cum homo ex tali conjunctione sit habens intellectum, ut dicunt, homo non esset homo in specie determinata per hoc quod est habens intellectum: quia illud medium, scilicet species intellecta, cum utroque extremorum conjungitur modo accidentis ad subjectum, scilicet cum virtute imaginativa, et cum intellectu possibili; quod est contra philosophum in 8 Metaph., ubi dicit, animam corpori nullo mediante uniri, nec etiam mediante scientia, ut Licophron dicebat; in quod ista positio redire videtur. Tertio, quia operatio non egreditur ab objecto, sed a potentia: non enim visibile videt, sed visus. Si ergo non conjungitur intellectus nobiscum, nisi per hoc quod species intellecta aliquo modo habet subjectum in nobis, sequitur quod hic homo, scilicet Socrates, non intelligat, sed quod intellectus separatus intelligat ea quae ipse imaginatur: et plura alia absurda non difficile est adducere. Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna, intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales: et superaddo etiam, intellectum agentem esse in diversis diversum: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quod naturalem operationem explere possit; quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia. Nec iterum dico, haec duo, scilicet intellectum agentem et possibilem, esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes; quia quaecumque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere in eamdem potentiam; propter quod memoria a sensu distinguitur, quia recipere species sensibilium, quod est sensus, et tenere, quod est memoriae, reducuntur in contraria principia etiam in corporibus, scilicet humidum, et siccum. Cum ergo recipere species intellectas, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles actu, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem convenire; sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu: impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias. Sed quomodo possint radicari in una substantia, est difficile videre: non enim videtur quod uni substantiae possit convenire esse in potentia respectu omnium formarum intelligibilium, quod est intellectus possibilis, et esse actu respectu omnium illarum, quod est intellectus agentis: alias non posset facere omnes formas intelligibiles, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Sed tamen sciendum quod non est inconveniens aliqua duo esse, quorum utrumque secundum diversa est in potentia respectu alterius; sicut ignis est in potentia frigidus, quod actu aquae convenit; et aqua est in potentia calida, quod actu est in igne; unde agunt et patiuntur ad invicem. Similiter dico quod se habet res sensibilis ad animam intellectivam: res enim sensibilis est potentia intelligibilis, et actu naturam distinctam habens: in anima vero est actu lumen intellectuale; sed determinatio cognitionis respectu hujus vel illius naturae est in potentia; sicut pupilla est in potentia respectu hujus vel illius coloris; et ideo anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quae est intellectus agens; et habet virtutem per quam est in potentia, ut efficiatur in actu determinatae cognitionis a specie rei sensibilis, factae intelligibilis actu: et haec virtus vel potentia dicitur intellectus possibilis: et harum duarum virtutum operationes sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem.

[4971] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus non negatur esse forma materialis quin det esse materiae sicut forma substantialis quantum ad esse primum; et ideo oportet quod ad divisionem materiae, quae causat diversa individua, sequatur etiam multiplicatio intellectus, idest animae intellectivae. Sed dicitur immaterialis respectu actus secundi, qui est operatio: quia intelligere non expletur mediante organo corporali, et hoc contingit quia ab essentia animae non exit operatio nisi mediante virtute ejus vel potentia; unde cum habeat quasdam virtutes quae non sunt actus aliquorum organorum corporis, oportet quod quaedam operationes animae sint non mediante corpore.

[4972] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quandocumque conjunguntur duo quorum unum est potentius altero, et trahit ad se illud, habet aliquam virtutem praeter illud quod sibi subjicitur; ut patet in flamma; quia ignis vincens vaporem cui conjungitur, habet virtutem illuminandi, ultra quam possit se extendere actio vaporis incensi calefaciendo. Cum ergo in conjunctione formae ad materiam forma inveniatur dominans; quanto forma est nobilior, et magis vincens materiam, tanto magis poterit habere virtutem praeter conditionem materiae. Unde quaedam corpora mixta praeter virtutes qualitatum activarum et passivarum, quae tenent se ex parte materiae, habent quasdam virtutes quae consequuntur speciem, ut quod magnes attrahit ferrum: et magis hoc invenitur in plantis, ut patet in augmento quod terminatur per virtutem animae, quod non posset esse per virtutem ignis, ut dicitur 2 de anima: et hoc adhuc invenitur plus in animalibus, quia sentire omnino est supra virtutem qualitatum elementarium: et perfectissime in anima rationali, quae est nobilissima formarum; et ideo ipsa habet quasdam virtutes in quibus nullo modo communicat corpus, et quasdam in quibus communicat.

[4973] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus; et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo hujus rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit. Nec oportet omne singulare esse intelligibile tantum in potentia (sicut patet de substantiis separatis), sed in illis quae individuantur per materiam, sicut sunt corporalia: sed species istae individuantur per individuationem intellectus; unde non perdunt esse intelligibile in actu; sicut intelligo me intelligere, quamvis ipsum meum intelligere sit quaedam operatio singularis. Patet etiam per se, quod secundum inconveniens non sequitur: quia alius individuationis modus est per intellectum et per materiam primam.

[4974] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut Commentator etiam dicit in 3 de anima, illud quod est receptivum aliquorum, non oportet quod sit privatum qualibet natura determinata, sed quod sit denudatum a natura receptorum, sicut pupilla a natura colorum: et ideo intellectum possibilem necesse est habere naturam determinatam; sed ante intelligere, quod est per receptionem speciei, non habet in natura sua aliquid eorum quae a sensibilibus recipit: et hoc est quod dicitur, quod nihil est eorum quae sunt.

[4975] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis anima non habeat materiam partem sui ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, cujus perfectio est; ad ejus enim divisionem multiplicatur secundum numerum, et non secundum speciem. Secus autem est in illis substantiis immaterialibus quae non habent etiam materiam cujus sint formae: quia in eis nulla materialis multiplicatio esse potest, sed tantum formalis, quae diversitatem speciei inducit.

Articulus 2

[4976] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 tit. Utrum animae fuerint creatae extra corpora

[4977] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod animae fuerint creatae extra corpora. Genes. 2, 2, dicitur, quod *die septimo requievit Deus ab omni opere quod patrarat*, idest cessavit aliquod opus novum facere. Sed novum opus est quod nec in se unquam fuit, nec in materia praecessit. Cum ergo anima immaterialis sit, et non possit dici quod secundum materiam praecesserit in operibus sex dierum, videtur quod ipsa in se praecesserit: alias Deus novum opus faceret in animae creatione. Ergo videtur quod animae extra corpora creatae fuerunt, cum corpora singularium ab initio non fuerint.

[4978] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 2 Si dicas, quod quamvis anima non praecesserit in materia in operibus sex dierum, praecessit tamen quantum ad rationem seminalem; contra. Si ratio seminalis animae praecesserit, oportet quod in aliqua creatura praecesserit, vel corporali, vel spirituali. Sed illud in quo est ratio seminalis alicujus rei, est effectivum ejus: unde philosophus in 2 Physic. ponit semen in genere causae efficientis. Ergo vel Angelus esset factor animae, ut philosophi quidam posuerunt, quod falsum est; vel aliqua creatura corporalis, quod est magis falsum. Ergo et primum est impossibile.

[4979] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, opus creationis praecedit distinctionem et ornatum. Sed anima educitur in esse per creationem. Ergo non incipit esse post opera sex dierum, in quibus res distinctae et ornatae sunt; et sic idem quod prius.

[4980] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne illud quod non dependet ab altero secundum suum esse, potest incipere non incipiente illo. Sed anima rationalis non dependet ex corpore secundum suum esse, cum destructo corpore remaneat. Ergo non videtur inconveniens ponere animas extra corpus creatas.

[4981] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, anima et Angelus conveniunt in natura intellectuali. Cum ergo naturae intellectualis conditio sit immaterialitas, videtur quod sicut Angeli ex sua creatione habent quod corpori non uniuntur, similiter animae rationales in sua creatione corpori unitae non sint.

[4982] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, magis pertinet ad perfectionem universi natura spiritualis quam corporalis. Si ergo animae rationales quotidie de novo creentur, videtur quod a principio universum perfectum non fuerit, et quod quotidie ejus perfectioni adjiciatur: cujus contrarium habetur Genes. 2, 1: *igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum.*

[4983] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, proprius actus est in propria potentia. Sed anima rationalis est proprius actus corporis. Ergo videtur quod non sit nisi in corpore.

[4984] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, terminus motus nunquam praecedit motum, praecipue in generatione. Sed anima est terminus generationis humanae, sicut quaelibet alia substantialis forma rei generatae. Ergo ante generationem corporis anima esse non potuit.

[4985] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quorumdam antiquorum opinio fuit animas esse extra corpora a principio creatas: cujus erroris occasio fuit quod animam corpori uniri posuerunt quasi accidentaliter, sicut nautam navi, vel sicut hominem indumento, ut de Platone Gregorius Nyssenus narrat: unde dicebat, hominem esse animam corpore indutam: et ideo etiam, secundum Pythagoricos, de corpore in corpus transibat. Hoc autem Aristoteles reprobat, ostendens animam, cum det esse substantiale et specificum in tali corpore, habere essentialem habitudinem ad corpus, intantum quod anima quae dat esse uni corpori, aliud perficere non possit. Similiter Avicenna istum errorem reprobat satis efficaci ratione, supposita animae immaterialitate. Impossibile est enim diversitatem in numero sub eadem specie causari nisi ex diversitate materiae: quia ad diversitatem formalium principiorum sequitur diversitas specierum. Si ergo anima, ut dictum est, non habeat materiam ex qua sit, non possunt plures animae unius speciei esse diversae numero, nisi per diversitatem materiae in qua sunt. Unde si ante corpus creatae fuissent, oportuisset eas vel esse diversas in specie, et sic omnes homines specie differre ex diversitate formarum: aut quod esset una tantum numero, et sic rediret error tactus in praecedenti articulo. Augustinus tamen dicit, 7 super Genes., animam primi hominis creatam esse ante formationem corporis; quod tamen non asserit.

[4986] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto Deus dicitur ab opere septima die cessasse, quia nihil postea fecit quod non aliquo modo in primis operibus praecesserit vel secundum materiam et rationem seminalem, sicut corpora quae de novo generantur; vel secundum similitudinem, sicut animae quae de novo creantur. Sciendum autem, quod similitudo animae praecessit etiam in opere creationis aliquo modo, cum omnia simul creata legantur, ut Eccli. 18 dicitur: sed haec similitudo fuit in natura communi, in qua anima et Angelus conveniunt, scilicet in intellectuali. Praecessit etiam in operibus sex dierum hujus animae quae nunc creatur, similitudo in specie; quia inter alia sex dierum opera etiam homo creatus est, rationali anima perfectus secundum alios sanctos; quamvis secundum Augustinum, fuerit in illis sex diebus factus homo quantum ad materiam et rationem seminalem ratione corporis; ratione vero animae, ipsa primi hominis anima fuerit in se facta.

[4987] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum: quia concedimus quod ratio seminalis animae, ejus creationem in nulla creatura praecedat.

[4988] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quaedam creatio est quae non praesupponit materiam nec ex qua nec in qua illud quod creatur fiat; et talis est creatio quae distinctionem et ornatum praecessit. Sed creatio animae quamvis non sit ex materia, tamen praeexigit materiam in qua creatur. Et quia illa materia non potest disponi ut efficiatur propria, nisi per actionem naturae, ideo talis creatio sequitur distinctionem et ornatum, secundum quae principia activa in natura constituta sunt, ut prius dictum est.

[4989] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut Avicenna dicit, anima quamvis non dependeat a corpore quantum ad suum esse vel quantum ad suum finem, dependet tamen quodammodo quantum ad suum principium. Cujus ratio est, quia cum universalia non habeant aliquod esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturae producitur, producatur secundum hoc quod individuatur. Cum ergo anima esse individuatum non possit habere nisi secundum quod conjungitur corpori ut forma ejus, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depressum vel obligatum ad corpus: et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individuata et distincta ab alia anima.

[4990] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod anima et Angelus in hoc conveniunt quod utrumque est substantia subsistens, esse absolutum habens, et quod materiam partem sui non habent; ex quibus consequitur intellectualitas in utroque: in hoc tamen differunt quod cum natura angelica sit sublimior et Deo propinquior, acquiritur sibi esse altius, in cujus participationem nullo modo corpus adduci potest, ac per hoc nec Angelus potest forma corporis esse; sed animae acquiritur esse inferius et minus nobile, in quo corpus sibi unitur, ut unum sit animae esse et corporis, quod est esse conjuncti: et ideo est forma corporis, et individuatio sua est ex unione ejus ad corpus: et de hoc etiam in 1 Lib., dist. 8, habitum est.

[4991] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod essentialis universi perfectio consistit in speciebus; accidentalis vero in individuis. Cum ergo multiplicatio animarum non sit secundum diversam speciem, sed secundum numerum tantum, relinquitur quod per hoc quod multae animae quotidie creantur, nihil ad essentialem universi perfectionem adjungitur, sed ad accidentalem tantum: et hoc non est inconveniens.

Quaestio 3

Prooemium

[4992] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 pr. Deinde quaeritur de formatione hominis ex parte corporis: et circa hoc quaeruntur duo: 1 de qua natura corpus hominis compositum sit; 2 de loco corporali in quo positus est, scilicet in Paradiso.

Articulus 1

[4993] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 tit. Utrum in compositione hominis sit aliquid de natura corporis caelestis

[4994] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in compositione corporis humani sit aliqua pars de natura corporis caelestis. Eidem enim formae debetur idem perfectibile. Sed forma corporis humani convenit in natura intellectuali cum forma separata, quae corpus caeli movet. Ergo videtur quod aliquid de natura caelestis corporis in compositionem humani corporis veniat.

[4995] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, impossibile est contraria ad maximam aequalitatem venire, nisi per aliquid concilientur. Sed non potest contraria conciliare nisi quod est a contrarietate remotum, quale est inter corpora solum corpus caeleste. Ergo oportet ad compositionem corporis humani, in quo ad maximam aequalitatem elementa perveniunt, aliquid de natura corporis caelestis advenire.

[4996] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, Avicenna dicit, quod spiritus qui per membra diffunduntur, sunt de natura lucis. Haec autem est natura quinti corporis: unde etiam philosophus dicit in 2 de anima, quod lucidum et diaphanum invenitur in inferioribus corporibus secundum quod communicant cum superiori corpore. Ergo videtur quod in corpore humano sit aliquid de essentia corporis caelestis.

[4997] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut dicit philosophus, oportet quod in semine sit triplex calor: scilicet calor elementaris, scilicet igneus, et caelestis, et vitalis, qui est animae. Sed accidentia indicant naturam, ut in 1 de anima dicitur. Ergo videtur quod praeter naturam elementarem sit etiam in corpore hominis natura caelestis, et natura animae.

[4998] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo omnium creaturarum naturae concurrunt. Sed corpus caeleste est maxime pars universi. Ergo videtur quod aliquid de natura illius corporis veniat in compositionem corporis humani.

[4999] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quidquid venit in compositionem corporis humani, est aliquo modo perfectum ab anima. Sed quidquid incipit esse sub aliqua forma substantiali, est generabile et corruptibile; anima vero substantialis forma est. Cum ergo natura corporis caelestis sit incorruptibilis et ingenerabilis, videtur quod ad compositionem corporis humani non veniat.

[5000] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ut in 1 Cael. et Mun. philosophus dicit, idem est locus naturalis totius corporis et partis ejus. Sed locus corporis caelestis est supra elementa. Ergo nihil de natura illius corporis potest hic esse nisi sicut in loco innaturali, et per motum violentum. Illius autem corporis non potest esse violentus motus, cum motus ejus circularis contrarium non habeat, ut in 1 Cael. et Mund., probatur; cum tamen oporteat motum violentum naturali contrarium esse. Ergo nihil de natura corporis caelestis ad compositionem hominis venit.

[5001] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod aliquid venire in compositionem alicujus contingit dupliciter. Aut per essentiam suam per modum principii materialis vel formalis; et sic nullo modo aliquid de natura corporis caelestis venit in compositionem humani corporis. Quia quod plura corpora veniant ad constitutionem unius, hoc non potest esse nisi tribus modis: vel per simplicem aggregationem, sicut ex lapidibus fit acervus: vel per compositionem, quae est cum ordine partium determinato et ligamento sicut ex lignis et lapidibus fit domus: vel per mixtionem, sicut ex elementis efficitur mixtum. Nullo autem istorum modorum potest aliqua pars de natura caelestis corporis in compositionem humani corporis venire: quia in primis duobus modis oportet unamquamque partium esse distinctam secundum situm ab alia; non autem videmus hoc in compositione humani corporis, quod sit ibi aliquid de natura corporis caelestis, ab aliis, scilicet elementis, secundum situm distinctum: in tertio autem modo oportet adesse alterationem componentium, quia mixtio est miscibilium alteratorum unio, ut in 1 de Gener. dicitur; natura autem caelestis inalterabilis est. Alio autem modo venit aliquid in compositionem alicujus per effectum virtutis suae; et hoc modo natura corporis caelestis venit in compositionem corporis humani, et omnium mixtorum corporum: quia nihil consequitur formam substantialem nisi per virtutem caelestem, eo quod corpus caeli est primum alterans, cujus virtute omnes alterationes regulantur, et ad fines proprios perducuntur. Quidam tamen dicunt, aliquid de natura corporis caelestis venire in compositionem humani corporis essentialiter, quasi concilians elementa; et hoc dicunt esse lucem, quam ponunt corpus esse. Sed haec positio falso fundamento innititur, dum ponit lucem esse corpus, ut supra dictum est, quo remoto veritatem haberet quodammodo: quia, ut supra dictum est, virtutes corporum caelestium participantur ab inferioribus corporibus mediante luce. Nec tamen adhuc esset de compositione humani corporis corpus caelestis naturae: quia illa lux non est forma substantialis corporis humani, sed aliquo modo est causa ejus; et de hoc supra dictum est, distinct. 13.

[5002] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima quae movet corpus humanum, non est ejusdem speciei cum natura quae movet corpus caeleste, quamvis sit simillima sibi inter omnes formas naturales. Unde non oportet quod aliquid de caelesti corpore sit essentialiter pars humani corporis, sed quod humanum corpus maxime caelo similetur: quod contingit in hoc quod est temperatissimae complexionis, et maxime recedens a contrarietate, dum ad medium pervenit, quod neutrum est contrariorum.

[5003] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad illam elementorum conciliationem sufficit effectus virtutis caelestis; unde non oportet corpus caeleste compositionem humani corporis essentialiter ingredi.

[5004] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non oportet omne quod est lucidum, pertinere ad naturam quintae essentiae, nisi per similitudinem et convenientiam quamdam. Unde quanto corpus fuerit nobilius, tanto magis participat proprietates ejus; unde in igne est plus de luce quam in aere, et sic deinceps. Non ergo intendit Avicenna dicere spiritus esse de natura quintae essentiae, cum post ipse dicat ex quibusdam cibis vel potibus subtiliores et clariores spiritus generari.

[5005] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in semine non est calor caelestis corporis, qui sit in corpore caelesti sicut in subjecto: sic enim sequeretur corpus caeleste in semine esse, sed quod virtus corporis caelestis operatur in semine, sicut virtus motoris primi relinquitur in instrumento.

[5006] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non omnia veniunt in compositionem humani corporis per essentiam, sed per similitudinem et convenientiam quamdam, ut dicit Gregorius, quod homo intelligit cum Angelis, vivit cum arboribus et sic de aliis.

Articulus 2

[5007] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 tit. Utrum Paradisus in quo fuit Adam possit esse locus corporalis

[5008] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Paradisus de quo fit hic mentio, locus corporalis esse non possit. Homo enim ab aliis animalibus in re corporali non distinguitur, cum quibus vitam et sensum communicat, sed in re spirituali, scilicet intellectu. Cum ergo ab aliis animalibus in Paradiso dicatur distingui, quia alia animalia ibi posita non fuerunt, videtur quod Paradisus sit locus tantum spiritualis.

[5009] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullus locus terrenus est usque ad lunarem globum pertingens, cum circa lunam sit ignis maxime activus, et extranei corporis consumptivus. Sed in littera dicitur, quod pertingit Paradisus usque ad lunarem globum. Ergo videtur quod non sit locus terrenus, sed spiritualis.

[5010] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophi et historiographi inveniuntur de diversis terrae locis scripsisse. De hoc autem loco nullus unquam scripsit. Ergo videtur probabile quod non sit locus corporalis.

[5011] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, Damascenus dicit, quod fons unde dicuntur egredi flumina Paradisi, est ipse Oceanus. Sed Oceanus circuit totam terram, et non aliquem locum determinatum. Ergo videtur quod nullus locus determinatus in terra sit Paradisus.

[5012] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, quatuor flumina quae Scriptura commemorat de Paradiso egredi, ex diversis fontibus emanant. Cum ergo Scriptura de uno fonte qui in Paradiso est, dicat horum fluminum esse originem, videtur quod non possit intelligi de fonte et fluminibus corporalibus, ut nec alia quae de Paradiso dicuntur.

[5013] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, lignum vitae est sapientia, ut dicitur Proverb. 13. Cum igitur sapientia non sit quid corporale, videtur quod nec haec nec alia quae de Paradiso dicuntur, corporaliter accipienda sint.

[5014] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 arg. 7 Praeterea, id quod debetur homini damnato non convenit proprie naturae institutae. Sed agricultura data est in poenam homini damnato: Genes. 3, 19: in sudore vultus tui vesceris pane. Ergo videtur quod non nisi mystice dictum sit, hominem in Paradiso positum, ut operaretur illum.

[5015] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 arg. 8 Praeterea, ubi nullus invasor timetur, non est necessaria custodia. Sed nullus Paradisum invadere poterat. Ergo non potest proprie intelligi hominem in Paradiso positum ad custodiendum illum.

[5016] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in littera determinatur, et communis Ecclesiae traditio tenet.

[5017] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Origenes posuit Paradisum non esse locum aliquem corporalem, sed omnia quae de Paradiso dicuntur, allegorice de Paradiso spirituali interpretanda esse: quod pro errore reprobat Epiphanius Cypri episcopus in quadam epistola per Hieronymum translata. Unde simpliciter concedendum est Paradisum locum quemdam corporalem esse in determinata parte terrae situm, temperatissimum, et amoenum, ut homo nullis perturbationibus impeditus, spiritualibus deliciis quiete frueretur. Hunc autem locum existimant sub aequinoctiali esse versus partem Orientalem, eo quod quidam philosophi locum illum temperatissimum asserunt, ex quo etiam loco Nilus, unus de quatuor fluminibus Paradisi, fluere videtur.

[5018] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam in virtute sensitiva homo alia animalia excedit, quia etiam melioris tactus est, et magis vigent in eo inferiores sensus, ut per eos operatio intellectus melius compleri possit; et ideo etiam ut quietius operationi intellectuali vacaret, locum tranquillum seorsum ab aliis animalibus accepit: non enim probabile est illuc alia animalia pervenire potuisse ex seipsis, nisi aut virtute divina ad tempus, ut quando adducta sunt animalia ad Adam, ut videret quid vocaret ea, ut legitur Genes. 2 (nisi forte hoc per interiorem revelationem factum exponatur), vel etiam operatione Daemonis, ut patet de serpente.

[5019] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non potest intelligi Paradisus terrestris usque ad lunarem globum se extendere secundum situm, sed secundum quamdam similitudinem propter temperantiam et incorruptionem quae loco illi debebatur, et habitatoribus ejus; a luna vero et supra neque contrarietas neque corruptio est.

[5020] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod locus ille, ut in littera dicitur, est semotus etiam a nostra habitatione aliquibus impedimentis, ut adiri non possit, vel montibus, vel aquis, vel etiam aeris intemperie in loco intermedio; et ideo ejus notitia haberi non potuit nisi per revelationem Scripturae.

[5021] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod primum principium illorum fluminum, sicut et ceterarum aquarum, est Oceanus: sed principium proximum est fons ille qui in illa parte terrae surgit.

[5022] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut contingit in quibusdam fluminibus, ut fontes a quibus originem habent, sub terram intrent postquam per aliquod spatium fluxerunt, et iterum in aliis locis erumpant; ita etiam dicit Augustinus, hoc in illis fluminibus contingere, quod primum principium eorum est fons Paradisi, qui in aliquo loco nobis ignoto terram subintrat, et deinde in aliis locis aqua illa erumpit, ubi videtur illorum fluminum esse principium.

[5023] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut per Hierusalem significatur praesens Ecclesia, et etiam caelestis patria, et tamen ad litteram Hierusalem civitas quaedam fuit; ita etiam quamvis per lignum vitae sapientia significetur, non removetur quin lignum vitae arbor quaedam ad litteram intelligatur.

[5024] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in statu innocentiae non fuisset agricultura laboriosa, sicut est in statu peccati; sed delectabilis, ex consideratione divinae providentiae, et naturalis virtutis.

[5025] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod homo est positus in Paradiso ad custodiendum ipsum sibi, non contra aliquem invasorem, ne scilicet per peccatum ipsum amitteret. Vel dicendum, quod hoc non sic intelligendum est quasi homo debeat operari Paradisum, vel custodire: sed ideo positus est in Paradiso, ut Deus ibi operaretur hominem, et custodiret eum; sicut enim homo operatur terram ut faciat eam fructiferam, sic Deus operatur hominem ut justus sit, et custodit eum, quia sine ejus adjutorio tutus esse non potest, ut dicit Augustinus.

Expositio textus

[5026] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 expos. *Animam cum Angelis sine corpore fuisse creatam.* Haec positio videtur irrationabilis: quia eorum quae sunt unius speciei est etiam unus modus originis; unde si aliae animae in corpore creantur, non potest rationabiliter sustineri quod anima primi hominis extra corpus creata sit. Quamvis Augustinus sine assertione hoc dicat, 7 super Genes. *Deo autem natura est quod facit.* Ipse enim per naturam suam omnipotens est: ipse etiam naturarum institutor et conditor est: sicut enim ex operatione hominis formae artificiales proveniunt, ita etiam ab intellectu Dei formae naturales profluxere; unde id quod ab eo fit, naturae rationem habet. *Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt ubi praescit ille qui non potest falli.* Hujus ratio est quia causae inferiores impediri possunt, ut non omne contingat quod in eis futurum est; sed scientia Dei falli non potest, et ideo non potest esse ut ipse sciat aliquid futurum quod non sit. *Unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt.* Hoc non tantum fuit propter loci altitudinem quam propter loci puritatem, qui purgatione non indigebat.

Distinctio 18

Quaestio 1

Prooemium

[5027] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 pr. Postquam determinavit originem hominis ex parte ipsius viri, hic determinat de origine mulieris, et dividitur in duas partes: in prima de origine ipsius secundum corpus; in secunda de origine ipsius secundum animam, ibi: *quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam.* Prima in duas: in prima ostendit modum productionis mulieris ex parte corporis; in secunda inquirit producti corporis principium, ibi: *solet etiam quaeri, utrum de costa illa sine adjectione rei extrinsecae facta sit mulier.* Circa primum duo facit: primo proponit modum originis; secundo assignat propositorum causas; ubi primo ostendit quare de viro formata sit mulier, ibi: *hic attendendum est quare non creavit simul virum et mulierem*; secundo quare de tali parte, ibi: *cum autem his de causis facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est*; tertio quare de viro dormiente, ibi: *non sine causa quoque dormienti viro potius quam vigilanti detracta est costa. Solet etiam quaeri, utrum de illa costa sine adjectione rei extrinsecae facta sit mulier.* Hic inquirit principia producti corporis: et primo inquirit principium materiale; secundo principium activum, ibi: *illud etiam scire oportet, quod, cum Angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potestas.* Ubi primo inquirit utrum corpus mulieris productum fuerit per actionem Angeli; secundo utrum per actionem naturae, ibi: *sed quaeritur, an ratio quam Deus primis operibus concreavit, id haberet ut secundum ipsam ex viri* *latere feminam fieri necesse foret*; et circa hoc duo facit: primo praemittit quaedam necessaria ad solutionis manifestationem; secundo quaestionis solutionem prosequitur, ibi: *omnium rerum causae in Deo sunt. Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam.* Hic inquirit modum originis mulieris ex parte animae: ubi excludit duas haereses, et astruit veritatem Catholicam, ut per se patet in littera. Hic est duplex quaestio. Prima de productione mulieris ex parte corporis. Secunda de origine animae. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum corpus mulieris de costa viri factum fuerit: et quia dicitur hoc non fuisse factum active per rationes seminales, sed primordiales, 2 quaeritur de differentia harum rationum: et quia ea quae praeter rationes seminales fiunt dicuntur in littera miraculose fieri, 3 quaeritur cujusmodi opera debeant dici miracula.

Articulus 1

[5028] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 tit. Utrum corpus mulieris debuerit fieri de costa viri

[5029] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus mulieris de costa viri fieri non debuit. Distinctio enim sexus communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus mas et femina simul producta sunt, et neutrum ab altero sumptum. Ergo videtur quod nec femina hominis de viro sumi debuit.

[5030] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, materia non potest transmutari de parva quantitate in magnam nisi vel per rarefactionem, sicut ex uno pugillo aquae generantur decem aeris, vel per alterius additionem. Unde dicit Augustinus: *quid est absurdius quam ullum esse corpus manente naturae suae quantitate*, idest sine additione, *quod undique crescat, nisi rarescat?* Sed non potuit esse ut per rarefactionem una costa in quantitatem mulieris excresceret, quia inveniretur corpus mulieris etiam ipso aere rarius. Ergo oportebit hoc per additionem exterioris fieri, quod oportuit multo amplius esse quam costam ipsam. Cum ergo unumquodque denominandum sit a majori parte, videtur quod non debeat dici ex costa viri corpus mulieris formatum.

[5031] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, cum in operibus divinis nihil sit superfluum, oportet quod costa illa de perfectione corporis Adae fuerit. Sed subtracto eo quod ad perfectionem rei pertinet, sequitur diminutio. Cum ergo omnis diminutio in resurrectione restauretur, videtur quod costa illa in corpore Adae resurget. Si ergo de costa illa factum est corpus Evae, videtur quod Eva non resurget: quod est inconveniens. Non ergo de costa viri facta est mulier.

[5032] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, in corpore sensibili non potest esse divisio continui sine dolore. Sed corpus Adae propter naturae institutae integritatem maxime sensibile fuit. Ergo cum nullus dolor in ipso praecederet culpam, videtur quod ex ejus costa mulier formata non sit.

[5033] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, ut dicit Augustinus, in omnibus operibus creationis non quid Deus facere possit quaeritur, sed quid rerum natura patiatur. Cum ergo naturalis modus propagationis mulieris non sit de costa viri, sed ex semine (quia his quae sunt ejusdem speciei, debetur unus modus originis), videtur quod inconvenienter ex costa viri mulier facta ponatur.

[5034] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Boetius: *necesse est quod imperfectum a perfecto sumat originem.* Sed mulier est vir imperfectus sive occasionatus, ut 16 de animalibus philosophus dicit. Ergo congruum fuit ut de corpore viri corpus mulieris sumeretur.

[5035] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, primum principium et finis in idem reducuntur; unde idem ponimus universitatis finem et principium. Sed mulier propter virum facta est, quia in adjutorium viri facta legitur Genes. 2. Ergo congruum fuit ut etiam vir mulieris esset principium: et sic idem quod prius.

[5036] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod apud Catholicos dubium esse non debet quin mulier de costa viri formata fuerit, quamvis Judaei de hoc multa fabulentur: non enim magis rationi resistit vel divinae potentiae mulierem ex corpore viri sumi, quam corpus viri ex limo terrae formari, cum utrumque a naturae virtute separatum sit. Modum tamen quo id factum est, non omnes similiter assignant. Quidam enim, ut Magister in littera, et Hugo de sancto Victore volunt ex costa viri sine alicujus exterioris additione, vel novae materiae creatione, corpus mulieris formatum fuisse. Hoc autem non videtur intelligibile. Si enim per multiplicationem materiae hoc factum dicant, oportet multiplicationem hanc aut secundum quantitatem tantum attendi, aut secundum essentiam materiae. Si primo modo, sic oportet ut eadem materia numero quae fuit primo sub parvis dimensionibus, postmodum majores dimensiones recipiat: hoc autem idem est quod rarefieri, ut ex 4 physicorum patet: et ita sequeretur corpus mulieris ex costa viri per modum rarefactionis esse formatum, quod expresse impossibile est. Si vero multiplicatio essentiam materiae attingat, cum nihil aliud sit multiplicari quam aliquid fieri quod prius non erat, oportet quod aliquid materiae sit sub forma corporis mulieris quod prius sub forma costae non erat. Hoc autem aliter esse non potest nisi vel per conversionem alterius corporis in corpus mulieris, cujus materia sub forma ejus remaneat, vel per hoc quod aliquid materiae sit de novo creatum: et ita oportet quod per additionem alicujus materiae, vel de novo creatae, vel sub forma alterius corporis praeexistentis, ex costa viri corpus mulieris formatum sit; et sic etiam panum multiplicatio intelligi potest. Verius tamen videtur quod per additionem materiae praeexistentis hoc factum fuerit, cum omnia simul fuisse creata ad minus in materia, sancti communiter tradant.

[5037] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, ut dicit Philos. in VIII Ethicorum, mas et femina in hominibus conjunguntur non solum propter prolis generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter communicationem operum in vita communi, ut sic sibi sufficiant ad invicem propria opera conferentes; unde apparet diversa esse opera viri et mulieris. Quia ergo in communicatione vitae et regimine domus, vir caput est mulieris, ideo mas in hominibus magis habet rationem principii respectu feminae, quam in aliis animalibus; et propter hoc magis decuit feminam hominis ex viro sumi quam in aliis animalibus. Et praeterea in littera assignantur duae rationes, quae per se patent.

[5038] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per additionem rei exterioris ex costa corpus mulieris factum est; nec tamen oportet quod ex illo adjecto corpus mulieris factum dicatur, etsi sit amplius in quantitate: quia illud adjectum non venit in materiam mulieris nisi mediante costa: sicut etiam menstruum materia embrionis dicitur, quamvis oporteat etiam ex cibis conversis corpus embrionis majorem quantitatem assumere: sicut etiam aqua in sanguinem Christi transfertur mediante vino, etiamsi esset major quantitas aquae; dummodo virtute potentioris vini, natura aquae absorberi possit.

[5039] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur esse de perfectione alicujus dupliciter: vel quia est necessarium ad esse individui, et sic costa illa non erat de perfectione corporis Adae; aut quia est necessarium ad conservationem speciei, sicut semen in 15 de animalibus dicitur esse superfluum respectu individui, quo tamen indigetur ad speciei conservationem: et hoc modo costa fuit de perfectione corporis Adae, inquantum Adam erat principium humani generis. Ex quo patet quod costa illa resurget in Eva et non in Adam, cum sit de perfectione corporis Evae etiam quantum ad esse individui, et ita magis ad ipsam pertineat.

[5040] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod ordinatum est ad conservationem speciei, non solum sine dolore, sed etiam cum delectatione rescinditur; et ita non oportet quod in separatione illius costae, dolorem senserit. Vel dicendum, ut Magister dicit, hoc divina virtute et miraculose factum, ut dolorem vulneris non sentiret.

[5041] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod institutio rerum naturalium potest considerari dupliciter: vel quantum ad modum fiendi, vel quantum ad proprietates consequentes res institutas. Modus quidem fiendi naturalis esse non potuit, cum non praecesserint aliqua principia naturalia quorum actiones et passiones sufficerent ad effectus naturaliter producendos; et ideo oportuit per virtutem supernaturalem prima principia in naturis constituere, ut corpus hominis formaretur ex terra, et corpus mulieris ex costa, et sic de aliis. Sed proprietates consequentes naturas institutas non debent miraculo attribui, ut quod aquae miraculose super caelos consistant.

Articulus 2

[5042] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus convenienter indiderit materiae rationes seminales

[5043] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur rationes seminales materiae Deus indidisse. Quod enim recipitur in materia sensibili, est in ea per esse naturae, et non per esse intentionis; quia materia cognoscitiva non est formarum quas recipit, sed per eas in esse specifico perficitur. Sed ratio non nominat formam secundum esse naturae, sed per modum intentionis. Ergo virtutes rebus sensibilibus inditae rationes dici non debent.

[5044] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, semen, ut ex 2 Physic. habetur, principium activum nominat. Potentia autem materiae non est activa, sed passiva, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Ergo ratio seminalis materiae attributa non est.

[5045] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, quod est in aliquo, non producitur ab eo nisi per modum exitus. Si ergo omnium rerum semina Deus in natura prius posuit, videtur quod generatio rerum sit per exitum unius rei ab alia, et sic redibit error Anaxagorae, qui posuit quodlibet esse in quolibet, et nihil pure esse hoc vel illud, ut os vel caro; sed unumquodque nominari ex praedominante: quod in 1 Physic. improbatur.

[5046] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ad generationem rerum naturalium non tantum sunt necessariae virtutes activae, sed etiam passivae. Cum ergo in seminalibus rationibus virtutes passivae non includantur, videtur quod praeter rationes seminales etiam aliae rationes rebus inditae debeant dici.

[5047] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, in natura inferiori effectus non procedunt ex suis causis ut semper vel necessario, sed ut frequenter. Cum ergo in littera describantur rationes seminales secundum quas necesse est aliquid fieri, videtur quod ad minus in natura inferiori rationes seminales positae non sint.

[5048] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra: quia, ut dicit Gregorius, benedictio Dei dicitur bonorum ejus collatio et eorumdem multiplicatio. Cum ergo Deus legatur Gen. 1 sua opera benedixisse, videtur quod eis dederit virtutes quibus fieret eorum multiplicatio. Hoc autem importat ratio seminalis. Ergo rationes seminales a Deo rebus inditae sunt.

[5049] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Deuter. 32, 4, dicitur: *Dei perfecta sunt opera.* Perfectum autem unumquodque est, ut in 4 Meteor. dicitur, quando potest alterum tale producere quale ipsum est. Ergo virtutes quibus hoc fieri possit, rebus attributae sunt, et hae sunt rationes seminales: ergo et cetera.

[5050] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales. Sed quia, ut Dionysius dicit, *ea quae sunt causatorum abundanter praeinsunt causis*, formae receptae in materia non adaequant virtutem vel artem increatam a qua procedunt; unde apud artificem remanet ex arte sua virtus aliquid aliter operandi circa ipsa artificiata, quibus virtus artis alligata non est: et similiter in virtute divina est ut aliquid rebus creatis addat vel mutet vel abstrahat. In duobus autem differt operatio Dei ab operatione artificis. Primo ex parte materiae: quia cum artifex materiam non producat, sed ex materia data operetur, potentiam materiae non confert ad recipiendum formas quas materiae inducit, nec inferre in materiam potest; Deus autem, qui totius rei auctor est, non solum formas et virtutes naturales rebus contulit, sed etiam potentiam recipiendi illud quod ipse in materia facere vult. Secundo ex parte formae: quia formae quas inducit artifex, non producunt sibi similes: quia lectus putrescens non pullulat in lectum, sed in plantam, ut ex 1 Physic. patet: formae autem naturales sibi similes producere possunt; et ideo proprietatem seminis habent, et seminales dici possunt. Formae autem rerum secundum quod in arte divina existunt, primordiales esse dicuntur, eo quod ipsae sunt prima principia simpliciter rerum producendarum: potentia autem quae rebus indita est ad suscipiendum illud in se quod voluntas Dei disponit, rationes obedientiales a quibusdam dicuntur, secundum quas inest materiae ut fieri possit ex ea quod Deus vult. Ipsae autem virtutes in materia positae, per quas naturales effectus consequuntur, rationes seminales dicuntur. Sed quid sint secundum rem seminales rationes, a diversis diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod forma speciei non recipitur in materia nisi mediante forma generis; adeo quod est alia forma numero per quam ignis est ignis, et per quam ignis est corpus. Illa ergo forma generalis incompleta ratio seminalis dicitur: quia propter talem formam inest materiae quaedam inclinatio ad recipiendum formas specificas. Hoc autem non videtur esse verum: quia omnis forma quae advenit post aliquod esse substantiale, est forma accidentalis. Si enim post esse in genere substantiae constitutum advenit, ergo ea recedente, adhuc remanet individuum in genere substantiae; quod est contra rationem formae substantialis, sicut dicitur in 2 de anima. Et praeterea, cum omnis forma det aliquod esse, et impossibile sit unam rem habere duplex esse substantiale, oportet, si prima forma substantialis adveniens materiae det sibi esse substantiale, quod secunda superveniens det esse accidentale: et ideo non est alia forma qua ignis est ignis, et qua est corpus, ut Avicenna vult. Et si Commentator dicat in 2 Metaph. genus non esse materiam sed formam mediam inter materiam et ultimam formam: hoc non dicitur ad significandum ordinem formarum secundum rem sed secundum rationem: quia genus quamvis significet totum, ut Avicenna dicit, significat tamen ut indistinctum, et ita propinque se habet ad rationem materiae. Et praeterea sequeretur quod res signata per genus esset pars speciei constitutae per formam superadditam, et ita de specie praedicari non posset. Nec etiam hoc convenit secundum intentionem Augustini: quia ex virtute formae generalis non necessario sequitur forma specialis: unde non est talis virtus secundum quam necesse sit fieri, sed secundum quam fieri potest. Ideo alii dicunt, quod cum omnes formae, secundum philosophum, de potentia materiae educantur, oportet ipsas formas praeexistere in materia incomplete, secundum quamdam quasi inchoationem; et quia non sunt in esse suo perfectae, non habent perfectam virtutem agendi, sed incompletam; et ideo non possunt per se exire in actus, nisi sit agens exterius quod excitet formam incompletam ad agendum, ut sic cooperetur agenti exteriori; aliter enim non esset generatio mutatio naturalis, sed violenta: quia, ut in 3 Ethic. dicitur, *violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo.* Has ergo virtutes incompletas in materia praeexistentes, rationes seminales dicunt, quia sunt secundum esse completum in materia, sicut virtus formativa in semine. Hoc autem verum non videtur; quia quamvis formae educantur de potentia materiae, illa tamen potentia materiae non est activa, sed passiva tantum; sicut enim, ut Commentator dicit in 8 Physic., in motu locali oportet esse aliud movens et motum; ita etiam in motu alterationis; et ponit exemplum quod quando corpus naturaliter sanatur, cor est sanans, et alia membra sanata; et ideo sicut in corporibus simplicibus non dicimus quod sint mota ex se secundum locum, quia ignis non potest dividi in movens et motum; ita etiam non potest esse alteratum ex se, quasi aliqua potentia existens in materia aliquo modo agat in ipsam materiam in qua est, educendo eam in actum. Sed utrumque contingit in animatis, quia sunt mota secundum locum ex se, et etiam alterata, propter distinctionem organorum vel partium, quarum una est movens et alterans, et alia mota et alterata; et ideo non hoc modo potest accipi virtus seminalis in aliis rebus sicut in habentibus animam. Nec tamen sequitur, si in materia est potentia passiva tantum, quod non sit generatio naturalis: quia materia coadjuvat ad generationem non agendo, sed inquantum est habilis ad recipiendum talem actionem: quae etiam habilitas appetitus materiae dicitur, et inchoatio formae. Non enim eodem modo omnes motus naturales dicuntur, ut in 2 Physic. et in 1 Cael. et Mund. Commentator dicit, sed quidam propter principium activum intus existens, ut motus localis gravium et levium; et quidam propter principium passivum quod est secundum potentiam ab agente naturali natam in actum educi, ut in generatione et alteratione simplicium corporum: unde et natura dividitur in materiam et formam. Et ideo concedo quod in materia nulla potentia activa est, sed pure passiva; et quod rationes seminales dicuntur virtutes activae completae in natura cum propriis passivis, ut calor et frigus, et forma ignis, et virtus solis, et hujusmodi; et dicuntur seminales non propter esse imperfectum quod habeant, sicut virtus formativa in semine; sed quia rerum individuis primo creatis hujusmodi virtutes collatae sunt, per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales.

[5051] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi virtutes activae in natura dicuntur rationes, non quod sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur, et manet in eis ordo et directio intellectus divini, sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum.

[5052] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod rationes seminales dicuntur materiae inditae, non quia sint intelligendae praeexistere in materia ante adventum formae completae, quasi pertinentes ad essentiam materiae, vel ad rationem ejus, secundum quod est materia; sed per modum quo etiam formae completae in materia esse dicuntur.

[5053] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Anaxagoras ponebat, in aere, ex quo generabatur ignis, praeexistere quasdam partes ignis in actu latentes, per quarum exitum et congregationem, ignis generari videbatur. Hoc autem nos non ponimus; sed quod in materia aeris praecessit aptitudo ad formam ignis, et in igne generante virtus activa, per quam haec aptitudo in actum reducitur: et hoc non est inconveniens.

[5054] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sub rationibus seminalibus comprehenduntur tam virtutes activae quam etiam passivae, quae perfici possunt per agentia naturalia; sicut et in generatione animalis semen extento nomine dicitur non solum sperma, sed etiam menstruum.

[5055] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod concurrentibus omnibus causis naturalibus, ex quibus omnibus una perfecta causa constat, necesse est effectum sequi, nisi aliquid impediat: et hoc modo loquitur Augustinus.

Articulus 3

[5056] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 tit. Utrum ea quae fiunt praeter rationes seminales, sint miracula

[5057] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ea quae praeter rationes seminales fiunt, non omnia miracula sint. In opus enim creationis virtus seminalis naturae non potest, nec tamen opus creationis miraculosum dicitur; quia miracula sunt ad manifestationem gratiae, ut in littera dicitur; ad quod creatio non est ordinata, sed magis ad institutionem naturae. Ergo videtur quod non sit ratio miraculi in hoc quod praeter causas seminales aliquid fiat.

[5058] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, creatio animarum et justificatio impiorum, cum frequenter fiat, miraculosa non est; quia miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit; et tamen isti effectus praeter rationes seminales producuntur. Ergo idem quod prius.

[5059] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, resurrectio mortuorum, cum in spe fidelium sit, miraculosa non est, quia miraculum est praeter spem admirantis apparens, ut Augustinus dicit; et tamen resurrectio mortuorum per naturam fieri non potest. Ergo non omnia quae praeter virtutem naturae fiunt, miracula dicuntur.

[5060] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, quaedam quandoque fiunt praeter rationes seminales, quae facultatem naturae non excedunt, sicut quod aqua convertatur in vinum, ut factum legitur Joan. 2. Sed miraculum est supra facultatem naturae apparens, ut Augustinus dicit. Ergo videtur quod non omnia quae praeter rationes seminales fiunt, miracula sint.

[5061] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, omnes virtutes activae creaturis collatae, rationes seminales dici possunt. Sed Angeli et homines dicuntur miracula facere. Ergo videtur quod non omnia miracula praeter rationes seminales fiant.

[5062] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, monstra in natura contingunt, et praeter intentionem naturae agentis; non tamen miracula dicuntur. Ergo non in hoc consistit ratio miraculi quod est praeter rationes seminales fieri.

[5063] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, illa opera miraculosa dicimus quae in admirationis divinae virtutis inducunt. Sed mutare cursum solitum naturae, non est nisi illius virtutis quae naturam instituit. Ergo ea proprie miracula dici debent quae praeter virtutes activas in natura contingunt.

[5064] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sicut ex verbis philosophi habetur in principio Metaphysic., admiratio ex duobus causatur; scilicet ex hoc quod alicujus effectus causa occulta est, et ex eo quod aliquid in re videtur per quod aliter esse deberet; unde in hoc quod est diametrum quadrati non posse commensurari lateri, admiratio causatur ex hoc quod hujus causa ignoratur, et ex hoc quod ex parvitate linearum videtur quod una alteri commensurari possit. Contingit ergo aliquid esse admirabile simpliciter, et aliquid esse admirabile quo ad hunc. Admirabile huic est id cujus causa occulta est sibi, et cui videtur secundum suam aestimationem aliquid obviare, quare non ita esse deberet; quamvis in re nihil sit repugnans, nec causa in se sit nimis occulta; et hoc potest dici mirum illi. Admirabile autem in se est id cujus causa simpliciter occulta est, ita etiam quod in re est aliqua virtus secundum rei veritatem per quam aliter debeat contingere. Hujusmodi autem sunt quae immediate a virtute divina causantur, quae est causa occultissima, alio modo quam se habeat ordo causarum naturalium: sicut quod caecus iterum videat, et quod mortuus resurgat, et hujusmodi: et haec proprie miracula dicuntur, quasi in seipsis et simpliciter mira. Haec autem quandoque sunt supra naturam, quandoque praeter naturam, quandoque contra naturam. Supra naturam dicitur esse miraculum, quando natura non potest in ipsam substantiam facti, sicut divisio maris rubri, suscitatio mortui, et hujusmodi. Illa vero dicuntur praeter naturam fieri in quae quidem natura potest quantum ad substantiam facti, sed tamen praeter operationem naturae fiunt jussu divino. Et quod haec dicantur miracula, contingit ex tribus. Primo propter excessum, et singularem quemdam modum: sicut ranae productae in Aegypto in tanta multitudine sicut antea visum non fuerat. Secundo propter hoc quod hora determinata contingunt ad invocationem divini nominis, sicut quod manus Jeroboam extensa contra prophetam arefacta fuit, et ara ejus divisa, 3 Reg., 13. Tertio quando aliquid universaliter contingit, sicut in veteri lege de aqua zelotypiae, Numer. 5, quod post potum illius venter adulterae divino miraculo putrescebat. Contra naturam autem dicitur fieri, quando in re est aliquid contrarium ei quod fit; sicut si grave sursum moveretur, et quod virgo peperit, vel aliquid hujusmodi; ita quod miraculose sequatur actus manente contraria natura, quae scilicet est principium contrarii actus.

[5065] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum dicendum, quod creatio, proprie loquendo, non est opus miraculosum, quia deficit una conditio miraculi: quamvis enim causam occultam habeat, tamen non est in re unde aliter esse deberet: immo esse rerum naturali quodam ordine a primo ente producitur, quamvis non per necessitatem naturae.

[5066] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nec etiam creatio animarum vel justificatio impiorum proprie miracula debent dici: quia quamvis sint praeter rationes seminales agentes ad perfectionem effectus, non tamen sunt praeter eas disponentes: dispositio enim corporis ad receptionem animae, et praeparatio voluntatis ad susceptionem gratiae, est per virtutem creaturae collatam. Si tamen sine tali praecedente praeparatione vel anima infunderetur vel gratia conferretur, utrumque miraculum dici posset; ut patet in formatione primi hominis, et in conversione Pauli. Nec tamen sequitur ex vi rationis inductae: quia insolitum, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae; unde si quotidie caeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset; quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret.

[5067] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod resurrectio miraculosa erit: quamvis enim sit secundum spem gratiae, est tamen supra spem naturae: et haec duplex spes distinguitur in Glossa, Rom. 4, super illud: *qui contra spem in spem credidit* et cetera.

[5068] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis conversio aquae in vinum non fuerit supra facultatem naturae quantum ad substantiam facti, tamen fuit supra ejus facultatem quantum ad modum faciendi: non enim potest natura aquam in vase existentem subito in vinum convertere, sed per digestionem et maturationem uvae.

[5069] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod miracula non faciunt homines et Angeli quasi eorum virtute effectus ille agatur; sed homines impetrando precibus, et Angeli per ministerium.

[5070] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis monstra contingant in natura praeter intentionem virtutis formativae quae agit in semine, tamen reducuntur in aliquas causas naturales; contingunt enim ex aliqua indispositione materiae sicut ex principio proximo, vel ex impressione alicujus signi caelestis sicut ex principio remoto.

Quaestio 2

Prooemium

[5071] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 pr. Deinde quaeritur de formatione mulieris ex parte animae; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum anima rationalis sit ex traduce, vel per creationem. Si non ex traduce, quaeritur 2 utrum creetur a Deo immediate, vel mediantibus Angelis; et 3 quaeritur, utrum anima sensibilis et vegetabilis sit ex traduce.

Articulus 1

[5072] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 tit. Utrum anima humana traducatur a parentibus

[5073] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana etiam a parentibus traducatur. Dicitur enim Genes. 46, 26: *omnes animae quae egressae sunt de femore Jacob (...) sexaginta sex.* Sed non egreditur aliquid filii ex femore patris nisi per traductionem seminis. Ergo videtur quod hoc modo anima filii ex parentibus veniat.

[5074] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne id quod dat complementum operationi, cooperatur operanti. Si ergo Deus per hoc quod infundit animam adulterorum operationem perficeret, videtur quod adulteris cooperaretur; et hoc videtur inconveniens, quia qui cooperatur iniquo, non est ab iniquitate immunis. Ergo videtur quod anima rationalis non infundatur a Deo, sed traducatur a patre.

[5075] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, filii a parentibus originale peccatum contrahunt, ut apostolus docet Rom. 5. Sed accidens non potest traduci nisi traducatur subjectum ejus. Ergo videtur quod anima rationalis, quae est subjectum culpae originalis, a parentibus traducatur.

[5076] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, in omni generatione univoca generans dat speciem suam generato: quia agens et finis generationis incidunt in idem specie, ut in 2 Physic. dicitur. Sed cum homo ex homine procedit, est generatio univoca. Cum ergo homo speciem habeat ex anima rationali, videtur quod animam rationalem ex parentibus recipiat.

[5077] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Commentator in 2 Metaph., impossibile est ut sint diversi agentes quorum unius actio terminetur ad subjectum formae, et alterius ad formam: quia ad subjectum formae actio agentis non terminatur nisi secundum quod recipit formam: sequeretur enim, ut ipse dicit, quod subjectum et forma essent duo distincta, ex quibus non fieret unum, si essent termini diversarum actionum. Sed corpus organicum est subjectum hujus formae quae est anima rationalis. Cum ergo per actionem virtutis formativae corpus organizetur, videtur quod ejus actio se extendat ad ipsam rationalem animam; et sic anima rationalis traducitur.

[5078] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, ut in 4 Meteor. dicitur, perfectum unumquodque est quando sibi simile potest producere. Cum ergo anima rationalis sit perfectior omnibus formis naturalibus, videtur quod cum virtute aliarum formarum educantur similes formae in actum, multo fortius anima rationalis hoc possit facere.

[5079] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, Deus die septima a condendis novis creaturis cessavit. Sed novum est quod nullo modo in praeexistentibus praeexistit. Ergo oportet animas singulorum hominum qui modo generantur, in operibus sex dierum praeextitisse. Cum igitur in prima natura non praeextiterint, ut haeretici dicunt, videtur omnes animas in anima primi hominis extitisse. Ergo videtur quod ex ejus anima omnes animae traducantur sicut ex ejus carne omnis caro humana traducitur.

[5080] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit philosophus in 16 de animalibus, quod intellectus ab extrinseco est: et in Lib. de proprietatibus elementorum dicit, quod in nato fit spiritus vitae jussu Dei: et ita videtur quod non traducatur a patre. Hoc etiam auctoritate sacrae Scripturae ostenditur, quia Genes. 2, 23, dicitur: *hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea*: multoque carius amantiusque diceretur, anima de anima mea si sic esset anima de anima ut caro de carne, et os de osse.

[5081] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Isai. 7, 16, dicitur ex persona domini: *omnem flatum ego feci*, idest animam: et sic videtur anima, non ex traduce, sed ex creatione esse.

[5082] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Eccle. ult., 7, dicitur: *donec spiritus revertatur ad Deum qui fecit illum*: et sic videtur humana anima a Deo creata esse: et hoc Augustinus disputando inducit 10 super Genes. ad Litter.

[5083] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod traductio duo importat; scilicet originem et decisionem: non enim ignis generatus ab igne generante traduci proprie dicitur; similiter nec lignum divisum in partes dicitur quod ejus una pars ab alia traducatur; unde traductio proprie dicitur in generatione animatorum, quae est per decisionem seminis; et ideo non potest dici traduci ab aliquo illud quod ab eo originem non habet nec divisionem recipit. Dividitur autem aliquid dupliciter; scilicet per se, ut corpus; et per accidens, ut forma corporalis materiae impressa. Anima vero rationalis nec corpus est, nec virtus corporalis; quod ipsa sua operatio ostendit, quae sine corpore est; et ideo traduci non potest per modum divisionis: et in hoc consistit ratio Aristotelis 16 de animalibus. Vult enim quod quorum principiorum operationes sunt sine corpore, illa principia non traducantur per semen. Similiter etiam patet quod nullo alio modo originem potest habere anima filii ex anima patris: aut enim hoc esset quia intellectus filii ab intellectu patris oriretur mediante virtute generativa et formativa, aut immediate. Primum autem est impossibile: quia effectus non potest esse immaterialior sua causa; unde cum virtus generativa sit potentia materialis, non potest ejus actio ad formam immaterialem terminari. Secundum etiam esse non potest: quia cum sit duplex agens, secundum Avicennam, unum quod habet causalitatem respectu totius speciei, sicut sol qui est causa generabilium et corruptibilium; aliud autem est causa respectu unius individui tantum, sicut quod hic ignis est causa hujus: neutro modo anima unius potest esse causa animae alterius. In causis enim quae essentialiter habent ordinem ad totam speciem, oportet quod causa et causatum non sint ejusdem ordinis nec ejusdem speciei: quia habent directe causalitatem suam supra essentiam speciei inquantum hujusmodi; unde secundum hoc non omnes animae rationales essent ejusdem speciei. Similiter etiam non potest esse per alium modum quo aliquid in una specie est causa alterius in eadem specie: quia hoc non contingit nisi secundum hoc quod agens movet materiam ad talem formam: anima autem rationalis non est quid ex materia (ad minus praeexistente) et forma compositum: nec est forma materialis, quae possit educi de potentia materiae, sicut aliae formae materiales, ut dictum est. Unde relinquitur quod principium originis ipsius animae rationalis sit aliquod principium separatum: et hoc quidem communiter conceditur et a theologis et a philosophis.

[5084] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa est synecdochica; ponitur enim pars principalis, scilicet anima, pro toto homine; et hic modus loquendi consuetus est in sacra Scriptura, et apud philosophos; unde philosophus dicit 9 Ethic., quod totus homo dicitur intellectus, per modum quo etiam tota civitas dicitur rector civitatis.

[5085] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod operatio adulteri potest dupliciter considerari. Aut secundum esse morale; et sic, prout est deformis, non cooperatur ad ipsam Deus, sed prohibet: aut secundum quod est in specie naturali; et sic est bonum quoddam; unde non est inconveniens ut tali operationi, inquantum bona est, Deus qui in omnibus operatur, complementum apponat.

[5086] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum originale sit in anima sicut in subjecto, tamen causatur in anima ex infectione seminis, et est in eo, scilicet in semine, quamvis non sicut in subjecto, tamen sicut in causa; et ideo per traductionem seminis, et non animae, peccatum originale traducitur.

[5087] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod agens agat sibi simile, contingit dupliciter: aut quia forma secundum quam similitudo attenditur per actionem de potentia in actum educitur; aut quia per actionem disponitur materia, ut sit necessitas ad receptionem formae; et primus modus est quo ad omnes in formis accidentalibus; secundus autem est etiam, secundum Avicennam, in omnibus formis substantialibus, quia ipse vult omnes formas substantiales esse a principio separato; sed secundum Aristotelem et Commentatorem, formae substantiales materiales pertinent ad primum modum, et anima rationalis ad secundum; et hic modus sufficit ad hoc quod agens agat sibi simile; quia non proprie forma generatur, sed compositum.

[5088] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de diversis agentibus non ordinatis, scilicet quorum unum non operatur in altero; sed in ipsa operatione naturae operatur Deus; unde non est inconveniens quod actio ejus pertingat ad aliquem terminum in quem non se extendit actio formativae virtutis; sic enim ipse Deus in natura operans, etiam organizationem corporis facit; unde est quasi actio continua, reducta in unum agens, et quae terminatur ad ultimam dispositionem subjecti, et quae terminatur ad formam; quamvis quantum ad primum cooperetur sibi natura, et non quantum ad secundum.

[5089] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod anima rationalis nec ex materia composita est, nec est forma materialis, quasi in materia impressa; et ideo non potest produci ab aliquo agente quod accidentalem causalitatem habeat ad ipsam ex parte materiae quae inducitur ad formam, sicut est in aliis formis materialibus; sed oportet quod producatur a principio quod habet causalitatem essentialem respectu essentiae ejus; et hoc non potest esse unius speciei.

[5090] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod animae quae nunc creantur, sunt ejusdem speciei cum anima Adae, quae in operibus sex dierum creata fuit; et ideo, ut Augustinus dicit, jam tunc animam fecerat, quales et nunc facit; et ideo non aliquod novum creaturae genus nunc facit quod tunc in suis consummatis operibus non creaverit, scilicet quod quantum ad similitudinem speciei non praeextiterit etiam quodammodo in illis primis operibus secundum causales rationes; quia, sicut ibidem subdit Augustinus, corporibus humanis, quorum ex istis operibus propagatio continuata successione protenditur, tales congruit animas inseri, quales nunc facit, atque conserit.

Articulus 2

[5091] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 tit. Utrum anima rationalis sit a Deo mediantibus Angelis

[5092] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima rationalis procedat a Deo mediantibus Angelis. Primo per hoc quod habetur in Lib. de causis, quia intelligentiae primae influunt formas fixas stantes, sicut est anima. Sed intelligentias Angelos dicimus. Ergo videtur quod a Deo mediantibus Angelis producatur.

[5093] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, a causa infinita non potest immediate procedere effectus finitus, ut potest probari per demonstrationes philosophi in 1 Cael. et Mund., ubi probat quod corpus infinitum non potest agere. Sed Deus est causa infinitae virtutis. Ergo cum anima sit quid finitum, non potest immediate a Deo produci.

[5094] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, non minor est ordo in spiritualibus quam in corporalibus, sed videmus in corporalibus superiora inferiorum causas esse. Ergo multo fortius hic in substantiis spiritualibus esse debet. Ergo cum Angeli sint altioris naturae quam animae, videtur quod ab Angelis animae producantur.

[5095] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, per eadem est reditus in finem ultimum et exitus a primo principio. Sed anima rationalis in Deum reducitur per Angelos, ut Dionysius dicit. Ergo videtur quod etiam mediantibus Angelis a Deo procedat.

[5096] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, cum omnis operatio sequatur naturam rei, ab illo res habet esse, cujus virtute propriam operationem participat. Sed propria operatio animae rationalis est operatio intellectualis. Cum ergo haec operatio conveniat sibi ex virtute intelligentiae, ut in libro de causis, dicitur, videtur quod ipsa secundum suum esse mediantibus Angelis producatur.

[5097] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Genes. 2, 7, dicitur, quod *inspiravit Deus in faciem ejus spiraculum vitae.* Haec autem est anima rationalis, qua homo vivit. Ergo videtur quod immediate a Deo sit.

[5098] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Damascenus dicit omnes illos cum patre suo Diabolo maledictos qui Angelos aliquid creasse dicunt. Sed anima non potest educi in esse nisi per creationem, cum de potentia materiae non educatur, ut dictum est, nec ex materia composita, ut sic possit generabilis esse vel per se vel per accidens. Ergo videtur quod mediantibus Angelis producta non sit.

[5099] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, res sub quodam ordine a primo principio prodiisse quidam philosophi opinati sunt: posuerunt enim a primo principio, quod Deus est, eo quod est unum et simplex, non potuisse immediate plura prodire, eo quod idem natum est facere idem; et ideo a primo immediate procedit intelligentia prima, in quam incidit, ex eo quod ab alio esse habet, quaedam pluralitas potentiae et actus; et ita ab hac intelligentia, secundum hoc quod intelligit primum principium, dicunt effluere secundam intelligentiam, quae est minoris actualitatis quam prima causa, cum causatum sit deficiens a sua causa essentiali; secundum autem quod intelligit se, prout est in actu, fluit ab ea anima orbis, quam movet; et secundum quod considerat se quantum ad id quod est in ipsa potentia, fluit ab ea ipsa substantia orbis; et sic deinceps usque ad ultimam intelligentiam, quae movet ultimum orbem, quam dicunt intelligentiam agentem: et ab hac dicit Avicenna, effluere animas humanas et omnes alias formas substantiales in istis inferioribus; et materiam generabilium et corruptibilium reducunt sicut in causam in substantiam orbis; et diversas variationes quae circa materiam accidunt, reducunt sicut in causam in motus caelestes; et omnes has causas medias, sicut et primam, ponunt agentia essentialia, quae causant essentiam rei sine motu; non autem sunt causa fiendi tantum per motum, sicut causae agentes naturales; et ideo omnibus intelligentiis attribuunt quemdam modum creationis, secundum quod eorum actio nihil praesupponit ex parte rei quae producitur, sed tantum ex parte agentis, cujus actio firmatur super actionem causae superioris: ut sic sola actio primi principii possit vere dici creatio, quae non firmatur in alterius actione, sed in ipsa firmantur ceterae actiones. Haec autem positio debile habet fundamentum, sicut etiam Commentator ostendit in 11 Metaph.; quia cum dicitur actio de Deo et de rebus naturalibus, est quasi aequivoce dicta; quia in naturalibus agentibus actio sequitur ex necessitate formae; unde secundum unitatem formae oportet esse unitatem in effectu; sed in divinis actio sequitur intellectum; et ideo secundum quod diversa ab uno possunt intelligi, ita diversi effectus ab uno immediate procedere possunt; et secundum hoc multitudo a Deo processit, prout se intellexit ut ideam plurium, idest ut participabilem diversimoda imitatione. Ipsa etiam positio veritati fidei non consonat, quae solum Deum creatorem enuntiat; in quo omnis idolatria tollitur, cui proculdubio maximum fomentum dicta opinio subministrat; unde secundum fidem non potest poni aliquid esse causa alterius post Deum, nisi per viam motus et generationis; et ideo omnium eorum quae per generationem non inceperunt, oportet Deum immediatam causam ponere, ut sunt Angeli, animae, substantiae caelorum, et materia elementorum, et primae hypostases in omnibus speciebus. Dicta etiam positio tollit honorem animarum sanctarum, quibus promittitur Angelorum aequalitas, Matth. 11, in consecutione ultimi finis, quod non posset esse si causa essentialis animae Angelus esset; cum esse causati semper dependeat a sua causa essentiali; sicut et Anselmus probat quod reparatio humani generis per Angelum fieri non debuit ne dignitati animarum derogaretur. Sequeretur etiam aliud inconveniens, quod ultima beatitudo animarum non esset in divina fruitione, sed potius in fruitione Angelorum: quia ultima perfectio ad quam res potest pervenire, est haec ut conjungatur suo principio: et ideo a philosophis ponitur ultimam felicitatem hominis esse in continuatione intellectus possibilis ad intelligentiam agentem, sive talis continuatio sit in hac vita secundum quosdam, sive post hanc vitam secundum alios.

[5100] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hac materia auctoritates libri de causis recipiendae non sunt: quia ille qui librum illum composuit, hujus erroris auctor fuisse invenitur: nisi quis velit exponere, quod est praeter nostrum propositum.

[5101] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa ratio, si vim habeat, concludit quod nihil a Deo immediate causetur: quia omne quod est praeter ipsum, finitum est: nisi forte secundum aliquem modum substantias separatas infinitas esse ponamus, non simpliciter, sed secundum quid, scilicet versus inferius, ut in Lib. de causis dicitur: hoc est secundum quod earum virtus non limitatur ad determinatos effectus in his quae suae operationi subduntur: quo etiam modo infinitatem habet anima rationalis tam ex parte intellectus agentis, quo est omnia facere, quam ex parte intellectus possibilis quo est omnia fieri, et cujus est formam universalem recipere in qua sunt potentia infinita singularia: quod est etiam evidens argumentum immaterialitatis ipsius animae et quod ex traduce non sit: quia omnis forma materialis finita est, ut in 8 Physic. probatur. Et ideo ad rationem illam dicendum est quod etiamsi Deus sit infinitus simpliciter, effectus tamen ejus dupliciter limitatur. Primo et principaliter ex ordine sapientiae ejus, quae cuilibet rei certos terminos praefigit. Secundo ex parte recipientis, quia influentiam agentis recipit patiens per modum virtutis suae, et non per modum virtutis ipsius agentis.

[5102] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam in corporalibus non ponimus superius esse causam inferioris, nisi per modum moventis et generantis; et haec in substantiis spiritualibus non ponimus, quia per generationem et motum in esse non producuntur; sed tamen sicut superiora corpora movent inferiora ad generationem, ita superiores substantiae spirituales movent inferiores ad propriam operationem, secundum quod Dionysius dicit, inferiores Angelos a superioribus illuminari, et homines ab Angelis.

[5103] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quaelibet res tendit in finem ultimum per propriam operationem: et ideo secundum quod per illuminationem superiorum inferiores illuminantur ad proprias operationes, dicuntur per eos in Deum reduci. Non est enim inconveniens ut una creatura ponatur causa motus vel operationis alterius. Sed non est similis ratio de exitu rerum a primo principio: quia res non exit a suo principio per hoc quod aliquid operetur, sed solum per hoc quod aliquid a principio recipiat.

[5104] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod si intelligatur anima participare operationem intellectualem ab intelligentia, hoc modo quod potentia intelligendi insit animae per virtutem intelligentiae, haereticum est et redit in dictum errorem, quia potentia intelligendi sequitur naturam animae: si autem intelligatur hoc modo quod anima juvatur in sua operatione per illuminationem Angelorum, ex hoc non potest concludi quod anima secundum suam naturam ab Angelis creata sit: non enim a quocumque juvatur res vel movetur ad opus, ab eo esse habet.

Articulus 3

[5105] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 tit. Utrum anima sensibilis sit ex traduce

[5106] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam anima sensibilis non sit ex traduce. Nulla enim substantia simplex perfecta in esse quae sit hoc aliquid, educitur in esse nisi per creationem. Sed anima sensibilis est hujusmodi substantia. Ergo et cetera. Probatio mediae. Illud quod est tantum forma et non hoc aliquid, non potest esse motor; unde in 8 Physic. philosophus vult quod forma ignis non sit motor in motu ejus naturali: non enim potest habere perfectam et absolutam actionem quae debetur motori qui non habet esse perfectum. Sed anima sensibilis est motor in animali. Ergo est hoc aliquid habens esse perfectum; et quod sit simplex, per se patet.

[5107] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, Commentator dicit in 3 de anima, quod non potest esse aliqua virtus cognoscitiva ex commixtione elementorum. Sed ea quae producuntur per actionem naturae in inferioribus elementis, producuntur per actionem qualitatum activarum et passivarum elementorum commixtorum; eo quod nulla virtus activa est in istis inferioribus nisi per qualitates elementares, ut Commentator dicit 11 Metaphys. Cum ergo anima sensibilis sit virtus cognoscitiva, videtur quod non per operationem naturae traduci possit, sed per creationem in esse producatur.

[5108] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis operatio naturae inferioris reducitur in virtutem caelestem, sicut in virtutem primi alterantis. Sed per virtutem caeli anima sensibilis educi non potest, cum corpus caeleste inanimatum sit, et nihil agat ultra suam speciem; quia effectus non potest esse potior causa agente. Ergo videtur quod non per operationem naturae, sed per creationem in esse educatur.

[5109] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, eorum quae sunt idem secundum substantiam, non potest unum creari quin alterum creetur. Sed in homine anima sensibilis et anima rationalis sunt idem per essentiam. Ergo videtur, cum anima rationalis non traducitur, sed creetur, quod similiter nec anima sensibilis. Sed secundum animam sensibilem non differt homo a bruto. Ergo videtur quod etiam an brutis anima sensibilis sit per creationem.

[5110] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliorem causam habet, vel saltem non minus nobilem. Sed anima sensibilis nobilior est in animalibus perfectis quam in generatis ex putrefactione. Ergo cum in generatis ex putrefactione non possit poni anima sensibilis ex aliquo principio naturali produci, cum non generentur ex sibi similibus, et ita oporteat quod a principio supernaturali animam sortiantur, videtur quod multo fortius hoc necessarium sit in animalibus perfectis.

[5111] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 20: *producant aquae reptile animae viventis.* Sed aquae non producunt nisi illud quod virtute naturae producitur. Ergo videtur quod per virtutem seminalem rebus collatam animae sensibiles producantur.

[5112] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in 16 de animalibus, quod intellectus solum ab extrinseco est. Ergo videtur quod anima sensibilis non sit ab extrinseco.

[5113] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones et philosophorum, et etiam magistrorum. Quidam enim philosophi, ut Plato, Avicenna et Themistius, posuerunt omnes animas a principio separato esse, quod quidem principium Plato ideam posuit, Avicenna intelligentiam agentem, et theologi hanc viam tenentes, ipsum Deum. Ratio autem quae praedictos philosophos movit, ut Commentator narrat 7 et 11 Metaph., est sumpta ex animalibus putrefactis, quae etiam objiciendo tacta est: et similiter ex hoc quod in naturalibus nihil invenitur agens nisi forma accidentalis, ut calor et frigus quorum actione non potest anima produci, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed tamen advertendum est, quod nullus philosophus inter animam sensibilem et alias formas substantiales distinxit quantum ad originem: quia praedicti philosophi omnes formas substantiales esse a principio separato posuerunt; tam animam sensibilem, quam formam lapidis vel ignis. Alii vero, ut Aristoteles et Commentator ejus, qui ponunt formas alias materiales ex potentia materiae educi virtute agentium naturalium, ponunt etiam animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse, eo quod esse formarum naturalium non est ipsarum absolute, sed ipsorum compositorum: non enim per se possunt subsistere: et ideo ipsis formis per se loquendo non acquiritur esse, sed substantiis compositis; unde forma per se loquendo neque fit neque generatur, sed compositum. Et quia omne quod generatur, generatur ex sibi simili; ideo oportet quod generans vel inducens ad formam sit compositum ex materia et forma, et non forma tantum, vel substantia separata; et in hoc sustentatur Aristoteles in 7 Metaphys., et per eamdem rationem ostendit in 16 de animalibus, animam vegetabilem et sensibilem non ab extrinseco esse, ostendens eas esse formas materiales ex hoc quod operationes exercent mediante corpore: quod enim habet esse absolutum a materia, habet etiam operationem a materia absolutam. Et ideo vult quod omnia principia vel virtutes quarum operationes non exercentur sine corpore, non sint ab extrinseco, sed ab agente corporali: et quod intellectus solus sit ab extrinseco: quia ejus operatio est sine corpore, et etiam ejus esse absolutum est; unde sibi debetur factio non tantum per accidens, sed etiam per se, ut esse incipiat, et oportet tunc quod hic sit secundum modum sibi competentem, et a principio separato. Alii vero philosophi attenderunt ad ipsas formas, ac si eis per se fieri deberetur; et ideo posuerunt omnes formas esse a principio formali separato. Sed positio Aristotelis multo rationabilior est: quia nihil incipit vel fit vel generatur nisi secundum modum quo esse habet: et ideo concedimus animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse. Modus autem traductionis talis est; cum enim omne agens univocum et proximum inducat speciem suam in patiente, et cibus, secundum quod est patiens et alteratum, in nutrimentum corporis cedat (quia nutrit secundum quod est potentia caro, ut in 1 de Gener., text. 39 et in de anima a text. 45 usque ad 50 dicitur), oportet quod in fine speciem et virtutem nutrimenti recipiat. Ante ergo ultimam assimilationem, quando efficitur actu pars determinata, ut caro vel os, est in eo virtus speciei indeterminate ad hoc vel illud: quia determinatio ad hoc vel illud est secundum propriam virtutem determinatae partis: et ideo cum semen sit residuum ultimi cibi propinquissimi ad ultimam conversionem, est in eo potentia totum et non actu aliqua pars: ante vero quam resolvatur per actum virtutis generativae separatum a reliquo sui generis, est in eo potentia illa indistincta sicut forma totius non est in parte nisi in potentia: quando autem separatur, efficitur actu habens talem potentiam vel formam: sicut etiam videmus in animalibus annulosis, in quibus, secundum philosophum, una est anima in actu, et plures in potentia; unde quando dividuntur, efficitur quaelibet pars animata habens animam distinctam: in hoc tamen differunt, quia propter parvam differentiam organorum in illis animalibus pars est fere toti consi

Contents

milis; et ideo in parte remanet anima perfecta, sicut erat in toto: semen autem decisum nondum est actu simile toti, sed in potentia propinqua: et ideo non remanet post divisionem animae in actu, sed in potentia: propter quod dicitur 2 de anima, quod semen in potentia vivit et non actu. Haec autem potentia non est passiva in semine maris sicut dicimus ligna et lapides esse in potentia domus (sic enim est potentia in menstruo mulieris), sed est potentia activa, sicut dicimus formam domus in mente artificis esse potentia domum; unde arti comparat eam philosophus in 17 de animalibus; et hanc potentiam Avicenna et Commentator in 7 Metaphysic. vocant virtutem formativam: quae quidem virtus quantum ad modum operandi media est inter intellectum et alias vires animae. Aliae enim vires utuntur in suis operationibus determinatis organis: intellectus autem nullo: haec autem utitur aliquo corporali in sua operatione quod nondum habet determinatam speciem. Subjectum autem et organum hujus virtutis est spiritus vitalis inclusus in semine; unde ad continendum hujusmodi spiritum semen est spumosum, et haec est causa albedinis ejus. Huic autem spiritui conjungitur virtus formativa, magis per modum motoris quam per modum formae, etsi forma ejus aliquo modo sit; unde dicit Commentator in 7 Metaphys., quod includitur in semine virtus illa quodammodo sicut uniuntur motores orbibus. Illi autem corporali spiritui conjungitur triplex calor: scilicet calor elementaris, qui est sicut instrumentum resolvens et consumens et hujusmodi operans; et calor animae, qui est vivificans; et calor caeli cujus virtute movet ad speciem determinatam: et virtute hujus triplicis caloris, virtus formativa convertit materiam a muliere praeparatam in substantiam membrorum per modum quo est transmutatio corporis in augmento ut 15 de animalibus dicitur; et secundum quod proceditur in perfectione organorum, secundum hoc anima incipit magis ac magis actu esse in semine, quae prius erat in potentia: ita quod conceptum primo participat opera vitae nutritivae, et tunc dicitur vivere vita plantae; et sic deinceps, donec perveniat ad completam similitudinem generantis.

[5114] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima sensibilis nullo modo est hoc aliquid: quia nec habet aliquam partem sui per quam individuetur: nec habet esse subsistens et absolutum, cum nulla ejus operatio sit nisi mediante corpore; nec hoc ipsum quod est moveri motu progressivo, facit sine organo corporali. Est enim duplex virtus motiva: una imperans, et altera imperata. Imperans est virtus appetitiva sensitiva, cujus actus constat quod non est sine organo corporali. Virtus autem motiva imperata et exequens motum est vis quaedam musculis et lacertis affixa, ad quorum motum totum corpus movetur. Et sic patet quod in motu animalis haec operatio quae est movere, non est animae sensitivae secundum se, sed mediante organo corporali; unde non sequitur quod esse absolutum habeat.

[5115] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex actione qualitatum elementarium sequitur aliquid dupliciter. Uno modo ex ipsis secundum se, sicut sapor et odor, durum et molle, et alia quae determinantur in 4 Meteor.: et sic nec anima sensibilis nec aliqua forma substantialis ex actionibus earum sequitur: quia sequeretur quod formae substantiales ex necessitate materiae inducerentur, ut Empedocles dixit. Alio autem modo sequitur aliquid ex eis sicut ex instrumentis, ut dicit philosophus in 2 de anima, quod ignis in motu augmenti est sicut instrumentum regulatum, sed principaliter agens et regulans est virtus animae dirigens in determinatam quantitatem. Et similiter dico, quod ex actionibus qualitatum activarum consequitur anima sensibilis et aliae formae substantiales secundum quod in eis ut instrumentis manet virtus animae, vel alterius substantialis formae et ipsius caeli; et ideo non oportet, cum non agant in virtute sua tantum, quod ex actionibus earum nihil sequatur ultra earum speciem: quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis.

[5116] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod supposito secundum fidem nostram quod caelum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spirituali sicut motore: et cum motus sit actus motoris et mobilis, oportet quod in motu non tantum relinquatur virtus corporalis ex parte mobilis, sed etiam virtus quaedam spiritualis ex parte motoris: et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est inconveniens, si motus caelestis, inquantum est in eo intensio et virtus motoris, per modum quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vitae materialis, qualis est per animam sensibilem et vegetabilem.

[5117] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis homo et equus in hoc conveniant quod est sensibile, non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine et equo: quia homo et equus non sunt unum animal in specie; unde in homine anima sensibilis est multo nobilior quam in aliis animalibus quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tactus, qui est principalis sensus: in omni enim toto potestativo potentia inferior superiori conjuncta perfectior invenitur; ut potestas praepositi multo excellentior est in rege. Anima autem sensibilis in homine per essentiam conjungitur animae rationali; et ideo totum est per creationem. Sed tamen modus traductionis seminis est similis in homine et in aliis animalibus; quia in semine hominis est etiam virtus formativa, sicut in animalibus; sed quia actio illius virtutis est materialis, ut dictum est, non potest actio ejus pertingere ad essentiam immaterialem; sed tamen per actionem hujus virtutis primo consequitur conceptus vitam nutritivam et postea vitam sensitivam. Sed quia, ut Avicenna dicit, in hoc processu sunt plurimae generationes et corruptiones, sicut quod semen convertitur in sanguinem, et sic deinceps; quando venitur ad secundam perfectionem, prima perfectio non manet eadem numero, sed acquiritur simul cum acquisitione secundae; et sic patet quod in infusione animae rationalis homo simul consequitur in una essentia animae animam sensitivam et vegetativam; et priores perfectiones non manent eaedem numero.

[5118] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in animalibus generatis ex putrefactione virtus caeli, ut Commentator dicit in 7 Metaph., supplet locum virtutis formativae in semine: hujusmodi enim animalia propter sui imperfectionem non requirunt tot ad sui generationem sicut animalia perfectiora, in quibus oportet quod cum virtute caelesti adsit in semine virtus animae a patre derivata: est enim virtus caelestis in omnibus corporibus inferioribus sicut virtus motoris in moto, ut inducat unumquodque in speciem secundum materiae dispositionem: et hae virtutes caelestes in elementis receptae vocantur a philosopho in 16 de animalibus virtutes animae, quibus omnia elementa plena dicit, eo quod hujusmodi virtutes sunt sufficientes ad animationem materiae, si pertingat ad aliquam complexionis aequalitatem.

Expositio textus

[5119] Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 2 a. 3 expos. *Aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda.* Non videtur esse verum per hoc quod dicitur Gen. 3, 16: *sub viri potestate eris.* Et dicendum quod hoc in poenam mulieris inobedientis inductum est. Vel dicendum quod non est sub potestate viri per modum servitutis, sed per modum gubernationis. *Ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici.* Haec conclusio non sequitur: cujus ratio in objectionibus dicta est. *Eo sane miraculo quo postea de quinque panibus a Jesu caelesti benedictione multiplicatis quinque millia hominum satiata sunt.* Haec similitudo etiam ad probandum ejus propositum non valet: quia Augustinus eo modo multiplicationem illam factam dicit, super Joan., sicut ex paucis granis crescunt multae segetes: quod quidem per attractionem humoris a terra certum est fieri. *Cum Angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia.* Quod quidem ministerium esse potuit in separatione costae, et in congregatione materiae, ex cujus conditione corpus mulieris formatum est. *Tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus causas primordiales omnium rerum in Deo esse.* Et hoc est secundum quod dicuntur plures ideae secundum diversos respectus ad creaturas, ut supra in 1 libro dictum est.

Distinctio 19

Quaestio 1

Prooemium

[5120] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 pr. Determinata superius institutione humanae naturae quantum ad utrumque sexum, hic prosequitur conditiones naturae institutae quantum ad primum statum sui. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad conservationem individui in esse per immortalitatem; in secunda ea quae pertinent etiam ad multiplicationem speciei per generationem, 20 dist., ibi: *post haec videndum est qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent.* Prima in duas: in prima ostendit immortalitatem hominis quantum ad primum statum; in secunda inquirit causam ac modum ejus, ibi: *solet hic quaeri, cum homo primus mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturae habuerit utrumque, an alterum beneficium esset gratiae.* Circa primum tria facit: primo manifestat intentionem; secundo proponit hominis immortalitatem, ibi: *primus ergo homo secundum naturam corporis terreni immortalis fuit quodammodo*; tertio manifestat differentiam illius primi status ad duos status sequentes, ibi: *in primo statu fuit corpus hominis animale. Solet hic quaeri.* Hic inquirit causam immortalitatis, et modum, utrum scilicet esset per gratiam, vel per naturam; et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam ex verbis Augustini, ibi: *ad quod dici potest*; tertio inducit quorumdam disceptationem super hac determinatione, ibi: *propter hoc aliqui dicunt quod nisi illo ligno vitae uteretur, non semper viveret, quia peccaret.* Et circa hoc duo facit: primo ponit quorumdam opinionem, qui simpliciter dictae determinationi adhaerent, dicentes, solam gratiam esse causam immortalitatis; secundo objicit in contrarium, et ponit contrariam opinionem, ibi: *sed adhuc quaeritur.* Et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem contra primam opinionem; secundo ex hoc inducit opinionem contrariam, ibi: *aliqui dicunt quod si non fuisset ei praeceptum vesci illo ligno, et sic aliis, non illo, vesceretur, viveret semper*; tertio ponit quaedam verba Augustini ex quibus secunda opinio firmamentum habere videtur, ibi: *de hac vero hominis immortalitate qualis fuerit, Augustinus (...) sic ait.* Ubi prius verba Augustini ponit, qualitatem potentiae immortalitatis exprimentia; secundo ex his concludit secundam opinionem, ad quam firmandam aliam auctoritatem Augustini inducit, ibi: *ideo alii dicunt, quod immortalitatem de natura habebat.* Hic quaeruntur quinque: 1 de immortalitate hominis secundum animam; 2 utrum homo in statu innocentiae fuerit immortalis secundum corpus; 3 utrum fuerit impassibilis; 4 supposito quod sic, utrum illa immortalitas et impassibilitas fuerit per naturam, vel per gratiam; 5 utrum illa immortalitas sit eadem cum immortalitate resurgentium.

Articulus 1

[5121] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 tit. Utrum anima hominis corrumpatur ad corruptionem corporis

[5122] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima hominis corrupto corpore corrumpatur. Primo per hoc quod habetur Eccle. 3, 19: *unus est interitus* *hominis et jumentorum.* Sed jumenta simul in corpore et in anima intereunt. Ergo videtur quod etiam homo.

[5123] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, differentiae superiores participantur uniformiter ab his quae conveniunt in aliquo inferiori; sicut omne animal aequaliter se habet ut dicatur corporeum. Sed incorruptibile et corruptibile sunt differentiae entis. Ergo eodem modo conveniunt omnibus quae sunt in aliquo determinato genere. Sed in omnibus animalibus accidit corruptio per hoc quod forma eorum in non ens secedit. Ergo videtur quod similiter in hominibus.

[5124] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quorumcumque est unum esse, non potest corrumpi unum sine corruptione alterius, cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Sed formae et materiae est unum esse, cum esse debeatur composito, quod ex utroque resultat. Ergo non potest esse corruptio materiae sine corruptione formae. Sed anima est forma corporis, ut in 2 de anima habetur. Ergo corrupto corpore etiam anima corrumpitur.

[5125] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 4 Si dicatur, quod anima etiam est forma et substantia, et post mortem non manet inquantum est forma, sed inquantum est substantia; contra. Aut anima est forma per essentiam suam, aut per aliquod accidens suum. Si primo modo, ergo cum unius rei non sint plures essentiae, si anima post mortem non manet inquantum est forma, essentia sua penitus annihilabitur. Si autem secundo modo, cum ex anima et corpore non constituatur unum quod est homo nisi inquantum anima est forma corporis, sequeretur quod homo sit ens per accidens, et non significet aliquid in praedicamento substantiae, quod est valde absurdum. Ergo videtur quod post mortem nullo modo anima remaneat.

[5126] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, ut in 1 caeli et mundi probat philosophus, impossibile est quod aliquid habeat virtutem ad essendum semper, quod non semper fuit: quia virtus quae est ad hoc ut sit semper, determinatur ad tempus infinitum; et quod in tempore infinito potest esse, non habet virtutem determinatam ad hoc ut quandoque sit, et quandoque non sit, quod invenitur in omni eo quod esse coepit. Sed anima rationalis non semper fuit, quinimmo cum corpore incepit. Ergo nec semper erit, sed cum corpore finietur.

[5127] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, cum nulla sit substantia sine propria operatione, ut Damascenus dicit, impossibile est animam separari a corpore, si in omni operatione sua indiget corpore. Sed in intelligendo corpore indiget: quia non est intelligere sine phantasmate, ut in 1 et 3 de anima dicitur, et hujusmodi intelligere corrumpitur corrupto corpore, ut in 1 de anima dicitur: de aliis etiam operationibus ejus planum est quod sine corpore non exercentur. Ergo animam a corpore separatam remanere est impossibile.

[5128] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, omne quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit, vertibile est in nihil. Sed anima, cum sit creatura, ex nihilo est. Ergo videtur quod in nihil vertibilis sit; et ita est corruptibilis.

[5129] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium est quod dicit philosophus in 2 de anima, quod reliquum genus animae, scilicet intellectus, separatur ab aliis partibus animae, sicut perpetuum a corruptibili; et in 1 de anima, quod intellectus videtur substantia quaedam esse, et non corrumpi: non enim corrumpitur per se, cum etiam inferiores vires, ut sensitivae, de quibus minus videtur, debilitentur tantum ex indispositione organorum: nec etiam per accidens, cum non sit forma super aliud delata, sed substantia quaedam per se subsistens.

[5130] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in 10 Ethic. philosophus probat felicitatem contemplativam activa digniorem esse, quia est diuturnior. Sed felicitas activa extenditur usque ad terminum hujus corporalis vitae. Ergo contemplativa remanet etiam post hanc vitam. Non autem in corpore. Ergo in anima.

[5131] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ad Deum pertinet habere curam et providentiam de omnibus quae in mundo fiunt, et praecipue de his quae circa homines geruntur, et praecipue circa bonos, et qui sunt Deo simillimi, ut habetur ex verbis philosophi 10 Ethicorum, quod homo sapiens est Deo simillimus, et sibi amantissimus. Sed non potest esse sine injustitia provisoris et gubernantis, ut mali non puniantur et boni non praemientur. Cum ergo injustitia in Deum cadere non possit, oportet omne malum puniri, et omne bonum praemiari. Hoc autem in vita ista non contingit, cum frequenter bona malis eveniant, et e converso. Ergo videtur quod hoc erit post hanc vitam.

[5132] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, ut in 3 de anima philosophus dicit, anima est locus specierum. Sed locus conservat locatum. Ergo si similitudo bona est, oportet quod in anima intellectiva, de qua loquitur, species intelligibiles conserventur. Sed intellectus potest intelligere praesentibus intelligibilibus, sicut sensus sentire praesentibus sensibilibus. Ergo anima potest per se in actum intelligendi, sine hoc quod aliquid a corpore accipiat; et ita videtur quod sine corpore esse possit, ex regula quam Aristoteles in principio de anima ponit, quod si anima habet operationem propriam sine corpore, est separabilis.

[5133] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc quatuor sunt positiones. Prima fuit antiquorum naturalium, qui intellectum a sensu non discernebant; unde sicut operatio sensus dependet a corpore, ita etiam ponebant intellectus operationem ex corpore dependere et animam intellectivam consequi naturam corporalem: unde quidam ponebant animam esse ignem, quidam vaporem, quidam harmoniam, et sic de aliis, secundum quod tantum sensus et motus animalium considerabant; et ideo secundum eos necessarium fuit ponere animam post corpus non remanere. Hanc autem opinionem Aristoteles, sufficienter infringit, ostendens intellectum habere esse absolutum, non dependens a corpore; propter quod dicitur non esse actus corporis; et ab Avicenna dicitur non esse forma submersa in materia; et in libro de causis dicitur non esse super corpus delata. Hujus autem probationis medium sumitur ex parte operationis ejus. Cum enim operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud quod per se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet; quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum; unde oportet illud principium cujus est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cujus operatio sit per organum corporale; cujus ratio est, quia secundum Avicennam, cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit nisi illud cujus species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam. Et haec probatio tangitur in libro de causis in illa propositione 15: *omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Et dicitur redire complete ad essentiam, ut ibi Commentator exponit, cujus essentia est fixa stans, non super aliud delata. Ex quibus omnibus patet quod anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus; unde corrupto corpore non corrumpitur. Secunda fuit Pythagorae et Platonis, qui videntes incorruptionem animae, erraverunt in hoc quod posuerunt animas de corpore in corpus transire. Et hanc positionem improbat philosophus in 1 de anima, ostendens quod anima est forma corporis et motor ejus. Oportet autem ut determinatae formae determinata materia debeatur, et determinato motori determinatum organum, sicut quaelibet ars in agente utitur propriis instrumentis: unde haec anima non potest esse forma et motor nisi hujus corporis. Tertia positio est eorum qui dicunt, animam intellectivam secundum quid corruptibilem esse, et secundum quid incorruptibilem; quia secundum hoc quod de anima est huic corpori proprium, corrumpitur corrupto corpore; secundum autem id quod omnibus est commune, incorruptibilis est. Ponunt enim intellectum esse unum in substantia omnium; quidam agentem, et quidam possibilem, ut supra dictum est, dist. 17: et hunc esse substantiam incorruptibilem, et in nobis non esse nisi phantasmata illustrata lumine intellectus agentis, et moventia intellectum possibilem, quibus intelligentes sumus, secundum quod per ea continuamur intellectui separato. Ex quo sequitur quod si id quod est proprium, destruitur, tantum communi remanente, ex omnibus animabus humanis una tantum substantia remaneat, dissolutis corporibus. Haec autem positio quibus rationibus innitatur, et quomodo improbari possit, supra dictum est, 17 dist. Quarta positio est quam fides nostra tenet, quod anima intellectiva sit substantia non dependens ex corpore, et quod sint plures intellectivae substantiae secundum corporum multitudinem, et quod destructis corporibus remanent separatae, non in alia corpora transeuntes; sed in resurrectione idem corpus numero quod deposuerat unaquaeque assumat.

[5134] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur more concionatoris, assumens in se diversorum hominum sententias, et sapientum, et stultorum; ut in fine omnibus appareat quae sit verior sententia; unde concludit quasi sententiam proferens, dicens, cap. 12 et 13: *finem loquendi omnes pariter audiamus: Deum time, et mandata ejus observa.* Et hoc est unum ex illis quae ab eo in persona stultorum inducuntur.

[5135] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corruptio invenitur in omnibus corruptibilibus secundum unam rationem communem, quantum ad id quod per se corruptioni convenit, sed non quantum ad id quod accidit ei. Cum enim corruptio sit proprie compositi transmutatio de esse in non esse, hoc per se ad corruptionem pertinet ut compositum esse desistat; et quia compositum habet esse ex conjunctione formae ad materiam, ideo divisio formae a tali materia invenitur in qualibet corruptione; sed quod forma in nihil cadat, vel non, hoc corruptioni accidit ex ratione propria hujus formae vel illius. Si enim sit forma talis cujus esse sit absolutum et non dependens, in cujus esse participationem materia adducitur ex hoc quod perficitur tali forma, contingit ut ex defectu materiae compositum hujusmodi esse amittat, secundum hoc quod improportionata ad ipsum efficitur: et tamen ipsa forma remanet in suo esse, et sic destructio est compositi, forma remanente. Si vero forma non habeat esse absolutum in quo subsistat, sed sit per esse compositi, tunc ex quo compositum desinit esse, oportet quod forma etiam esse amittat, et per accidens corrumpatur.

[5136] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 3 de anima, intellectus non eodem modo dicitur forma cum aliis formis materialibus; quod quantum ad hoc dico verum esse (licet ipse aliud intendat) quod anima cum habeat esse absolutum, ut ejus operatio ostendit, non habet esse per esse compositi, quin potius compositum per esse ejus; et ideo corrupto corpore non corrumpitur per accidens anima sicut aliae formae, quae non sunt nisi per esse compositi, nec aliquam operationem habent nisi mediante materia.

[5137] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod anima rationalis praeter alias formas dicitur esse substantia et hoc aliquid, secundum quod habet esse absolutum; et quod dicitur, quod anima potest dupliciter considerari, scilicet secundum quod est substantia, et secundum quod est forma, non est intelligendum quantum ad diversa quae in ipsa sunt, quasi aliud sit essentia sua et aliud ipsam esse formam, ut sic esse formam accidat sibi sicut color corpori: sed distinctio accipitur secundum ejus diversam considerationem; non enim ex hoc quod est forma habet quod post corpus remaneat; sed ex hoc quod habet esse absolutum, ut substantia subsistens: sicut etiam homo non habet quod intelligat ex hoc quod est animal, sed ex hoc quod est rationalis; quamvis utrumque sit sibi essentiale.

[5138] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex ratione illa non plus probatur quam hoc, scilicet quod id quod habet virtutem ad hoc ut sit semper, dum habet illam virtutem, non terminat esse suum ad aliquod tempus ante vel post, quasi non potuerit per hanc virtutem plus quam certo tempore durasse; et hoc etiam in anima verum est; quia per virtutem quam modo habet, potuisset per mille millia annorum durasse. Sed quia hanc virtutem a se non habet, sed ab alio, tunc ex hac virtute incepit sua duratio quando haec virtus data est sibi.

[5139] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intelligere cum aliquo vel sine aliquo dicitur dupliciter. Vel hoc modo quod illud etiam intelligatur esse particeps operationis, sicut organum virtutis visivae simul cum virtute visiva videt, quia videre est compositi; et sic intellectus omnino sine corpore intelligit, quia haec operatio non perficitur mediante organo corporali; vel ita quod illud sit objectum operationis, sicut visus non potest videre sine colore; et hoc modo etiam intellectus in statu viae non potest intelligere sine phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut philosophus dicit. Et ex hoc non ostenditur quod anima intellectiva habeat esse dependens ad corpus, cum operatio egrediatur ab ipsa absolute. Sed post mortem alium modum intelligendi habebit, de quo locus erit inquirendi in fine quarti libri.

[5140] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod vertibilitas in nihil, nihil aliud ponit in creatura quam dependentiam esse ejus ad principium a quo esse habet; adeo quod si influentia ejus cessaret, quaelibet creatura esse desisteret. Sed ex hoc non potest creatura corruptibilis dici, ut in 1 Lib. dictum est, dist. 8.

Articulus 2

[5141] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 tit. Utrum homo in primo statu habuerit necessitatem moriendi

[5142] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu habuit necessitatem moriendi secundum corpus. Quidquid enim sequitur ex necessitate materiae, est necessarium necessitate absoluta, ut in 2 Phys. habetur. Sed corruptio compositi ex contrariis sequitur ex necessitate materiae. Ergo corpus hominis, quod ex contrariis compositum erat, simpliciter et absolute erat necesse corrumpi.

[5143] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quod est corruptibile secundum partem, est etiam secundum totum dissolubile. Sed corpus hominis in primo statu secundum aliquam partem dissolubile erat: alias cibo non uteretur (praecipue quia est formatus in perfecta quantitate), cum nutrimentum sit ad restaurationem deperditi. Ergo videtur quod etiam totum corpus dissolubile foret.

[5144] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut in 5 Metaph. dicitur, necessitas cibi est de illis sine quibus non potest esse vita. Sed homo in primo statu habebat vitam cibis indigentem, ut in littera dicitur. Ergo sine cibis vivere non potuisset; et ita videtur quod, quantum in se erat, necessitatem mortis haberet.

[5145] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ea quae differunt secundum genus, non sunt transmutabilia invicem. Sed corruptibile et incorruptibile sunt hujusmodi, ut in 10 Metaph. dicitur. Ergo non potest esse ut homo, qui nunc est corruptibilis, prius fuerit incorruptibilis.

[5146] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, mortale est una de differentiis constitutivis hominis. Sed, ut in 8 Metaph. dicitur, qualibet differentia apposita vel amota, fit alia species; sicut etiam numerus per additionem et subtractionem unitatis. Ergo si homo ante peccatum fuisset immortalis, fuisset alterius speciei: quod est inconveniens.

[5147] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, apostolus, Rom. 6, 23, dicit: *stipendia peccati mors.* Ergo homo ante peccatum mortuus non fuisset. Idem potest haberi ex hoc quod dicitur Sapient. 1, 13: *Deus mortem non fecit (...) sed impii manibus et verbis accersierunt illam.*

[5148] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, poena non praecedit culpam. Sed mors est maxima poenarum; unde a philosopho finis terribilium dicitur in 3 Ethic. Ergo ante peccatum mortuus non fuisset.

[5149] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, ut ex 2 Phys. habetur, ea quae sunt ad finem, instituuntur secundum rationem finis, ut patet praecipue in artificialibus. Cum ergo homo institutus esset ad finem beatitudinis excedentis omnem facultatem humanae naturae, oportuit quod in ipsa sui institutione aliquid sibi collatum fuerit supra facultatem principiorum naturalium. Ex principiis autem naturalibus esse perpetuum habere non potest, cum ex contrariis componatur, quod est causa corruptionis in rebus, cum forma materiam perficiat secundum ejus capacitatem. Unde hoc sibi supra conditionem naturae suae collatum fuit ut anima, quae in tam nobilem finem ordinabatur, secundum potestatem suam supra communem naturae ordinem quo materia recipit esse secundum sui conditionem, esse perpetuum materiae communicaret. Et quia haec potestas animae super corpus consequebatur ex ordinatione ejus in finem, non poterat impediri ejus effectus nisi per deordinationem ejus a fine, quae sine peccato esse non poterat: et quia peccare poterat, libero arbitrio nondum in justitia confirmato, poterat impediri ejus effectus, ut morte esse perpetuum interciperetur: et ideo quodammodo erat mortalis, inquantum poterat mori; et quodammodo immortalis, inquantum poterat non mori. Sed potentia moriendi non poterat reduci statim in actum, nisi praecedente immutatione animae secundum actum peccati: ideo simpliciter dicendus erat homo in statu illo immortalis, et mortalis non nisi secundum quid, scilicet si peccaret: quia, ut in 9 Metaphys. dicitur, illud dicitur simpliciter esse in potentia ad aliquid quod potest statim reduci in actum uno motore: sicut non dicimus quod ex terra possit fieri statua, sed ex cupro, quamvis ex terra fiat cuprum.

[5150] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si compositum esse recepisset secundum conditionem materiae, et non secundum potestatem formae, cujus esse perpetuum est: et hoc idem animae in principio, super communem naturae cursum, collatum est.

[5151] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod nulla dissolutio vel perditio facta fuisset in corpore Adae, et cibus ab eo non sumebatur ad restaurationem deperditi, sed contra hunc defectum communem omni creaturae, qui est vertibilitas in nihil. Sed hoc ridiculum videtur: quia secundum hoc etiam corpora caelestia cibis indigerent, et etiam incorporeae substantiae: nec contra hunc defectum per cibos subvenitur, ut vel tollatur dependentia sui esse per cibum, vel saltem minuatur. Irrationabile autem est quod indiguerit propter defectum aliquem, propter quem illi defectui subveniri non possit. Et ideo dicendum est, quod cibus sumebatur ad restaurationem deperditi, et ad augmentum corporis in quantitate perfecta, et ad multiplicationem speciei per viam seminalem, secundum quod nutritiva augmentativae et vegetativae deservire dicitur: et ideo oportet ponere quod aliqua particularis deperditio in corpore Adae fieret; non tamen poterat subsequi dissolutio in toto propter virtutem regitivam corporis, quae erat ex parte animae, ut dictum est, sicut etiam in partibus mundi contingit elementorum in partibus corruptionem fieri; non autem in toto contingit elementa corrumpi, ex eo quod inferiorum corporum ordo virtute superiorum conservatur.

[5152] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si Adam non comedisset, moreretur: nec tamen mori poterat ante peccatum; quia hoc ipsum quod erat non comedere tempore determinato, fuisset sibi peccatum: tum quia erat contra praeceptum divinitus promulgatum, quo praeceptum erat sibi ut de omni ligno Paradisi comederet, Genes. 2, tum quia non existente praecepto, foret contra legem naturaliter insitam. Tempus autem determinatum comedendi non per experientiam defectus cognovisset, sed judicio rationis.

[5153] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod impossibile est quod de corruptibili in incorruptibile transmutatio fiat, vel e contrario, si sumantur ut opposita, idest supra eadem principia fundata. Incorruptibilitas autem illa quam primus homo habuit, non fuit in principiis naturae fundata, sed in virtute animae divinitus concessa: et ideo quando naturae suae derelictus est, mortem quam in natura sua habebat, necesse fuit in actum exire, quae quidem dictae immortalitati opposita non erat.

[5154] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 2 ad 5 Unde patet responsio ad quintum: quia illa immortalitas principia naturae, in quibus consistit mortalitas, non tollebat: unde nulla differentia constitutiva diminuitur: dicebatur enim homo tunc mortalis, prout mortale est differentia ejus, secundum quod ex conditione naturae suae mortem habuit.

Articulus 3

[5155] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 tit. Utrum corpus Adae fuerit passibile

[5156] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Adae fuerit passibile. Sentire enim, secundum philosophum, quoddam pati est. Sed Adam habuit corpus sensibile. Ergo et passibile.

[5157] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, corpora superiora sunt causa motuum in inferioribus corporibus. Sed corpus Adae aliquo modo mutabile erat, ad minus secundum augmentum. Ergo erat receptivum impressionum superiorum corporum. Sed recipere impressionem agentis est pati. Ergo habuit corpus passibile.

[5158] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, somnus est passio quaedam, et immobilitatio organorum sensibilium, ut philosophus ostendit. Sed Adam in primo statu dormivisset; unde Genes. 2, immissus in eo sopor a domino dicitur. Ergo corpus passibile habebat.

[5159] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, augmentum sine alteratione esse non potest, nec alteratio sine passione, ut in 1 de generatione dicitur. Sed corpus Adae erat augmentabile. Ergo et alterabile, et passibile.

[5160] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, omne molle obvians duro, oportet quod cedat sibi. Sed Adam habuit in carne sua mollitiem. Ergo ab aliquo corpore duro, ut securi, secari potuisset; similiter etiam uri, ut dicitur, ab excellenti calido; et sic de omnibus aliis passibilibus corporalibus.

[5161] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, omnis passio magis facta abjicit a substantia, ut dicit philosophus. Sed quod abjicitur a substantia, est via in corruptionem. Ergo cum corpus Adae fuerit incorruptibile, non potuit simul esse passibile.

[5162] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, cum semper patiens sit ignobilius agente, passio aliquem defectum importat in patiente. Sed corpus Adae nulli defectui subjici poterat. Ergo passibile non erat.

[5163] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod pati dicitur dupliciter: uno modo communiter, alio modo proprie. Communiter dicitur pati quidquid recipit aliquid quocumque modo; et sic cum omne recipiens careat eo quod recipit et sit in potentia ad illud, et e contrario omne quod est in potentia ad aliquid sit receptivum alicujus; a tali passibilitate nihil absolvitur, nisi illud quod est actus purus, scilicet Deus: omnis enim creatura passibilis dici potest, secundum quod alicujus perfectionis receptibilis est. Sed quia illud quod perfectionem recipit, non proprie dicitur passum vel alteratum, sed magis perfectum, ut in 7 Phys. dicitur, ideo proprie dicitur pati secundum quod passio sequitur alterationem qua aliquid transmutatur ab eo quod est sibi secundum naturam: sicut si aqua calefiat, vel aer inspissetur, et si corpus animalis infirmetur, non autem si sanetur. Primo ergo modo accepta passione, corpus Adae passibile erat; sed secundo modo accepta, tunc dicendum est, corpus ejus fuisse passibile secundum quid, scilicet si peccaret; et impassibile simpliciter, sicut de mortali et immortali dictum est supra, art. 2 in corp.

[5164] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duplex est passio. Una quae sequitur actionem naturae: quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse materiale, sicut quando aqua calefit ab igne. Alia quae sequitur actionem quae est per modum animae; quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale, ut intentio quaedam, secundum quem modum res habet esse in anima, sicut species lapidis recipitur in pupilla; et talis passio semper est ad perfectionem patientis; unde talem passionem non excludimus a corpore Adae.

[5165] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum motus superiorum corporum sit ut vita quaedam, quae inest natura existentibus omnibus, ut in 8 Phys. dicitur, passio illa secundum quam corpora inferiora superiorum impressionem recipiunt, est ad perfectionem et conservationem eorum; unde nec etiam talis passio a corpore Adae excluditur.

[5166] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam homo in primo statu non dormivisset. Sed quia hoc ratione vel auctoritate firmari non potest, probabilius videtur ut ex quo vitam animalem habebat, ea quae talem vitam consequuntur sibi non deessent. Somnus autem quandoque convenit ex causa naturali, sicut ex vaporatione alimenti, vel ex humiditate cerebri, ut in prima aetate; et sic videtur utraque de causa potuisse esse somnum in primo statu: quandoque vero ex causa innaturali, sicut ex labore aut aegritudine; et sic non fuisset ibi somnus. Somnus enim quantum in se est, est passio ad perfectionem totius animalis pertinens, eo quod in somno intenduntur virtutes naturales, et quietantur virtutes animales, ut postmodum fortiores sint in actibus suis.

[5167] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in augmento est alteratio ejus quod additur, quia convertitur in substantiam ejus quod augetur; non autem oportet quod sit alteratio ejus cui additur, per quam a perfectione naturae suae transmutatur; et hoc quod augetur, est illud cui additur alimentum; unde ex augmento non potest concludi passibilitas corporis augmentati.

[5168] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis caro Adae mollis esset et divisibilis, tamen per providentiam suam continebatur a tali passione, dum sibi a nocivis cavebat, quod si non faceret, peccaret. Sed per divinam providentiam ab omni violentia conservabatur illaesus.

Articulus 4

[5169] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 tit. Utrum homo in primo statu fuerit impassibilis et immortalis per naturam

[5170] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per naturam homo in primo statu erat impassibilis et immortalis. Ejusdem enim est infundere et continuare vitam. Sed anima naturaliter vitam corpori infundit. Ergo etiam naturaliter in perpetuum vitam in corpore continuasset.

[5171] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, ut dicit Augustinus, 11 super Genes., et philosophus in 3 de anima, agens est nobilius patiente. Sed corpus Adae nobilissimum corporum erat. Ergo a nullo corpore pati poterat, ut corrumperetur, etiam secundum conditionem naturae suae.

[5172] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, corruptio contingit in corporibus mixtis ex hoc quod aliquod elementorum praedominans harmoniam mixtionis dissolvit. Sed corpus Adae erat temperatissimum. Ergo videtur quod non poterat ibi sequi corruptio naturalis per excessum alicujus contrarii.

[5173] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, corruptio naturalis animalium contingit ex consumptione humoris naturalis. Sed in corpore Adae, si aliquid deperdebatur, poterat per cibum assumptum restaurari, praecipue cum ipse quantitatem deperditi et virtutem cibi assumpti cognosceret, et in edendo modum conservaret. Ergo videtur quod nunquam naturaliter corruptus fuisset.

[5174] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, illa dicimus naturaliter evenire quae ex rationibus seminalibus rebus inditis consequuntur. Sed per virtutem ligni vitae immortalitatem consecutus fuisset, ut in littera dicitur. Ergo videtur, cum lignum illud esset corpus naturale, quod naturaliter vitam conservare potuisset.

[5175] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est, quia Dionysius dicit in 4 cap. de Div. Nom., quod data naturalia Daemones per peccatum non perdiderunt. Sed homo non amplius quam Daemon peccavit. Ergo si immortalitatem habuisset, eam nullatenus amisisset.

[5176] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, differentiae consequuntur ex principiis essentialibus speciei. Sed mortale est differentia hominis. Ergo ex naturalibus principiis homo habet quod sit mortalis. Cum ergo natura speciei eadem sit ante peccatum et post; videtur quod ante peccatum etiam naturaliter mortalis erat.

[5177] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod immortalitas illa et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis naturae, ut dictum est, sed ex beneficio conditoris: unde naturalis proprie dici non potest, nisi forte naturale dicatur omne illud quod natura incipiens accepit. Sed contra multiplices modos corruptionis et causas, pluribus remediis a corruptione conservabatur. Est enim quadruplex modus quo corpora animalium corrumpuntur. Primus est, qui communiter invenitur in omnibus generabilibus et corruptibilibus, ex hoc quod res materiales habent virtutem finitam ad essendum; unde oportet quod omnes certa periodo corrumpantur, ut in 2 de Gener. dicitur. Secundus est communis omnibus corporibus mixtis, ex excessu inordinato alicujus contrariorum; et contra utrumque istorum defectum subveniebatur homini per quamdam virtutem animae collatam ad hoc ut secundum conditionem suam materiam perficeret; ut sicut ipsa anima habet esse indeficiens, ita indeficiens esse corpori tribueret et perpetuam aequalitatem complexionis. Tertium modum corruptionis proprium habent corpora animata, sicut et proprium modum generationis, ex hoc scilicet quod calor qui est instrumentum animae, humidum consumit in quo est vita: et contra hunc defectum subveniebatur sibi duplici beneficio: quia per esum aliorum lignorum Paradisi restaurabatur continua deperditio facta in corpore, sicut etiam in nobis fit per cibos quibus utimur. Sed quia illud quod ex nutrimento convertitur, non est adeo perfecte subserviens virtuti speciei sicut quod prius erat, eo quod virtutes naturales semper debilitantur in agendo: ideo in nobis oportet quod in fine sequatur diminutio quando virtus speciei adeo debilitatur propter mixtionem extranei quod non potest fieri tanta restauratio quanta fit consumptio; et sic in fine oportet consumptionem esse, ut philosophus in 1 de Gener. dicit: et ponit exemplum de vino, cui semper admiscetur aqua, quod tandem aquosum fit. Sed ad hoc subveniebat ei lignum vitae, cujus virtute divinitus concessa alimentum assumptum in perfectam assimilationem adducebatur: propter quod etiam a quibusdam dicitur, quod ad restaurationem humidi radicalis deperditi conferebat. Quartus autem modus corruptionis est per violentiam ab aliquo extrinseco agente, sicut per incisionem gladii vel adustionem ignis, et hujusmodi: et ab hoc modo corruptionis conservabat hominem illaesum divina providentia, per quam decretum erat ut nullum nocumentum homo pateretur in corpore, nisi prius a mentis innocentia deviasset.

[5178] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod animae non est naturale infundere vitam nisi tali corpori, scilicet quod est sic complexionatum et organizatum; et manente tali dispositione corporis, vita continuatur ab anima. Sed hanc non est possibile semper durare secundum potestatem inferioris naturae; unde non oportet quod immortalitas sit naturalis.

[5179] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod impossibile est aliquod mixtum esse in quo non praedominetur alterum contrariorum, multis de causis. Primo, cum naturae elementares se habeant quasi materialiter ad formam mixti, non posset mixtum consequi unam formam simpliciter nisi elementa aggregarentur in unum hoc modo quod unum sit formale et praedominans. Secundo, quia ad mixtionem exigitur elementorum alteratio, quam esse non contingeret, si ponerentur eorum aequales virtutes: oportet enim quod virtus alterantis virtutem alterati excedat. Tertio, quia nullum locum naturalem haberet, si nullum elementum in eo dominaretur; et ita nec motum naturalem: in quo deficeret a proprietate corporis naturalis. Quarto, quia in animatis specialiter calor est instrumentum animae, ut in 2 de anima dicitur; unde oportet calorem praedominari: et sic oportet quod in quolibet mixto tandem sequatur corruptio.

[5180] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, illud quod est nobilius simpliciter, esse minus nobile secundum aliquid; sicut caro humana, quae quidem secundum naturam suae speciei nobilior est gladio, tamen secundum proprietatem duri et mollis, est ignobilior, quia durum nominat potentiam naturalem respectu illius rei cujus molle impotentiam dicit; et eodem modo est ignobilior quam ignis, cum habeat in potentia calorem, quem ignis habet actu; actus vero semper potentia est nobilior; et ideo contingit corpus nobilius ab ignobiliori pati secundum naturam, ut corpus animalis ab igne.

[5181] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod ex nutrimento in carnem convertitur, semper efficitur minus ac minus habens de virtute speciei; tum quia virtus naturalis ex actione debilitatur, eo quod agens simul patitur, ut in 6 Physic. dicitur; tum quia perfectius recipit virtutes speciei quod per se generatur quam quod generatur per admixtionem ad alterum; sicut vinum quod generatur in vite virtuosius est quam hoc quod aggeneratur ex additione aquae transumptae in vinum, ex cujus etiam admixtione totum vinum debilitatur: tum etiam quia omnis virtus quanto plus est unita, tanto efficacior est ad agendum; et quanto materia magis multiplicatur, tanto calor naturalis magis diffunditur, unde est minus potens ad convertendum; sicut etiam in libro 13 de animalibus dicit philosophus, quod animalia quae habent magnum cor, sunt timida; quia calor in magno corde est dispersus, et in parvo congregatus: et ideo in puero tantum de alimento convertitur quod sufficit non solum ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; sed postea convertitur solum hoc quod ad restaurationem deperditi sufficit; tandem vero non tantum natura potest convertere quantum deperditur; unde oportet quod sequatur diminutio et tandem corruptio. Et ideo per virtutem naturalem hoc non potest contingere ut per sumptionem cibi vita hominis perpetuo conservetur.

[5182] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod lignum vitae non erat principalis causa immortalitatis, sed coadjuvans ad continuationem vitae modo praedeterminato; ideo immortalitas non est judicanda naturalis propter virtutem ligni vitae; sed magis gratuita propter virtutem animae supra naturam collatam quae principalis causa immortalitatis erat. Et praeterea in rebus viventibus non dicitur aliquid naturale nisi quod ex principio intrinseco consequitur; quamvis etiam per actionem quarumdam rerum naturalium extrinsecus agentium aliquid in eis efficiatur, ut patet in unctione, et aliis similibus.

Articulus 5

[5183] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 tit. Utrum immortalitas Adae fuerit eadem cum immortalitate resurgentium

[5184] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod immortalitas Adae non sit eadem cum immortalitate resurgentium. Primo per hoc quod Augustinus dicit quod alia est immortalitas quam in Adam perdidimus, et alia quam per Christum in resurrectione speramus.

[5185] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, de eodem in idem non est aliqua transmutatio. Sed infra dicetur, quod si Adam perstitisset, transferendus erat de immortalitate quam habebat, in spiritualem vitam. Ergo immortalitas spiritualis, qualis est resurgentium, non est eadem cum immortalitate Adae.

[5186] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, impassibilitas resurgentium est quaedam ipsorum dos. Sed Adam in primo statu dotem non habuit, cum dos non debeatur nisi ei qui traducitur in domum caelestis sponsi per modum sponsae. Ergo et cetera.

[5187] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, ea quae causantur ex diversis principiis, oportet esse diversa. Sed immortalitas Adae causabatur ex innocentiae gratia; immortalitas autem resurgentium causabitur ex habitu gloriae in beatis. Ergo non eadem immortalitas est utrobique.

[5188] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, immortalitas corporis consequitur libertatem arbitrii, secundum ejus diversum statum. Sed in omnibus statibus est eadem libertas arbitrii. Ergo eadem est immortalitas corporis in primo et ultimo resurgentium statu.

[5189] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, una et eadem potentia est quae prius disposita est, et postmodum efficitur necessitas. Sed corpus hominis in primo statu erat immortale, quasi secundum potentiam dispositam tantum, eo quod poterat mori et non mori; in ultimo vero statu erit immortale secundum potentiam quae est necessitas ad vitam, quia impossibile erit mori. Ergo est una et eadem immortalitas.

[5190] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod immortalitas dicit potentiam quamdam ad semper vivendum et non moriendum. Haec autem potentia in natura humana ex parte corporis non invenitur, nisi imperfecta, quasi potentia obedientiae tantum; eo quod per principia naturae, vitae sempiternitas haberi non potest; sed complementum hujus potentiae est ex aliquo divino munere gratis collato. Sic ergo immortalitas dupliciter considerari potest: vel quantum ad potentiam incompletam naturalem; et sic est una et eadem immortalitas, sicut una et eadem natura; vel quantum ad munus gratiae, quod est quasi formale complens dictam potentiam, et sic invenitur differentia utriusque immortalitatis et impassibilitatis; quia prima fuit per gratiam innocentiae, ultima vero erit per donum gloriae. In primo enim statu talis erat victoria animae super corpus ut nihil in corpore fieri posset quod animae adversaretur; sed in ultimo statu amplior erit victoria in hoc quod proprietates animae quodammodo in corpus redundabunt, ut corpus agile et lucidum et spirituale efficiatur, et impassibile.

[5191] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 ad arg. Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

Expositio textus

[5192] Super Sent., lib. 2 d. 19 q. 1 a. 5 expos. *In primo statu fuit corpus hominis animale.* Videtur quod tale etiam erit in tertio statu, cum animal genus hominis sit, et semper de specie praedicetur. Et dicendum, quod differt animal et animale quantum ad nominis significationem; quia animal nominat naturam generis, quae a specie nunquam removetur, unde semper homo dicetur animal; sed animale dicit aliquod denominatum ex natura animalis. Cum autem denominatio proprie sit ab eo quod est formale et perfectivum rei, illi tantum animale esse competit in quo proprietates animalis quantum ad aliquod dominantur. Hae autem sunt in quibus homo cum aliis animalibus convenit: et ideo qui brutales motus sequitur, idest passiones sensitivae partis, animalis homo ab apostolo dicitur, 1 Corinth., 2. Quia ergo in primo statu hominem oportebat occupari circa opera nutritivae et generativae, sine quibus vitam conservare non poterat; ideo animalem vitam dicebatur habere. *Corpus propter peccatum mortuum est.* Videtur hoc esse falsum, et expositio insufficiens quae adjungitur: quia quod in futurum necessarium est, nondum tamen dicitur esse factum: ergo etsi ex peccato necessitatem mortis homo incurrat, non tamen corpus ejus mortuum dici debet. Et dicendum secundum quosdam, quod homo post peccatum est in continuo actu deficiendi usque ad mortem, secundum quod dicitur Sapient. 5, 13: *continuo nati desivimus esse*; et ideo statim homo mortuus potest dici. Sed hoc videtur redire in opinionem Heracliti, qui ponebat omnia moveri semper: volebat enim omnem transmutationem quae in longo tempore contingit, puta augmenti, dividere secundum omnes particulas temporis, ut in qualibet parte temporis esset assignare aliam partem motus, sicut est in motu locali qui solus proprie et vere continuus est, ut in 8 physicorum Commentator dicit, et hoc satis a philosophis improbatur. Praeterea non est possibile quod duo motus contrarii sint continui; unde cum generatio et corruptio sint contraria, oportet inter tempus generationis et corruptionis ejusdem rei esse aliquod tempus in quo non corrumpitur nec generatur. Et praeterea adhuc non debet dici mortuum, sed mori. Et ideo aliter dicendum est, quod expositio Augustini est sufficiens, ut scilicet ex hoc mortuum dicatur, quia necessitatem mortis habet: quod enim est in futurum necessarium, etsi nondum in actu in seipso, est tamen jam determinatum in causa sua, ut quodammodo possit dici esse. Unde et de ortu solis et luminarium, et occasu et eclipsibus fiunt demonstrationes, ut de his quae sunt semper: quia causas determinatas habent, quas non contingit aliquo modo deficere. Unde dicit Augustinus 9 super Genes., quod hoc modo dicitur corpus hominis post peccatum mortuum, sicut a medicis homo infirmus desperatus propter impossibilitatem evadendi dicitur mortuus. Quod autem dicitur: *continuo nati desivimus esse*, non est intelligendum quasi transmutatio corruptionis hominis sit toto tempore vitae ejus in actu: sed vel hoc dicitur propter brevitatem vitae (quod enim parum est, quasi nihil esse videtur, ut dicitur in 2 Physic.), vel quia dies ad vitam determinati a Deo, continue labuntur. *Quod erat ei de ligno vitae.* Videtur quod hoc dictum redeat in fabulas antiquorum, quas philosophus deridet et improbat in 3 Metaph., qui dicebant deos qui gustaverunt de quodam cibo, factos esse immortales, alios autem remansisse mortales. Sed dicendum, quod non est simile: quia illi fabulose totam causam immortalitatis cibo conferebant; Augustinus vero non intendit quod lignum vitae esset principalis causa immortalitatis, sed quoddam immortalitatem coadjuvans, ut dictum est. *Numquid posset non mori?* Ad hujus quaestionis solutionem sciendum, quod etsi praeceptum exterius non accepisset, tamen interior ratio dictabat determinato tempore cibum sumendum esse: et ideo si cibum non assumpsisset tam de illo ligno quam de aliis, contra legem naturalem fecisset, et ideo peccasset, et mortuus fuisset.

Distinctio 20

Prooemium

[5193] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de immortalitate Adae per quam esse individui perpetuum conservabatur, hic determinat de generatione filiorum per quam species multiplicatur in individuis. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad statum generationis; in secunda ostendit in quem statum post hoc transferendus erat, ibi: *talis erat hominis institutio ante peccatum, secundum corporis conditionem.* Prima dividitur in duas: in prima determinat conditionem generationis ex parte generantis; in secunda determinat qualitatem generatorum, ibi: *si vero quaeritur quales, si non peccasset homo, filios genuisset (...) responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem.* Circa primum tria facit: primo ostendit modum generationis, quia per concubitum sine pruritu libidinis. Secundo ostendit generationis principium, quia non in Paradiso conjuncti sunt ante peccatum ad generationem, ibi: *cur ergo in Paradiso non coierunt*; tertio inquirit generationis terminum, ibi: *de termino vero temporis, quo transferrentur ad spiritualem caelestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit. Si vero quaeritur, quales, si non peccasset homo, filios genuisset* et cetera. Hic inquirit qualitatem generatorum, et primo quantum ad corpus; secundo quantum ad animam, ibi: *et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quaeri solet, utrum de sensu animae et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit.* Circa primum duo facit: primo determinat qualitatem natorum in primo statu; secundo movet quasdam objectiones, ibi: *ad hoc autem opponitur.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ostendit eam esse dubitabilem, ex verbis Augustini, ibi: *et super hoc Augustinus ambigue loquitur*; tertio determinat ipsam, consentiendo in alteram partem, ibi: *sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum filios nascituros parvos. Ad hoc autem opponitur.* Hic movet objectiones contra determinata: et primo ostendendo quod comestione non indigebant; secundo quod cibum non sumebant, quia superfluum fuisset, ibi: *item opponitur.* Et utriusque patet solutio in littera. *Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quaeri solet, utrum de sensu animae et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit.* Hic ostendit qualitatem natorum ex parte animae; et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *illi qui sentiunt parvulos natos in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non diffitentur eosdem in exordio nativitatis sensu imperfectos existere*; tertio movet objectionem in contrarium, et solvit, ibi: *ad quod quidam opponunt.* Hic quaeruntur duo: primo de generatione primorum parentum. Secundo de qualitate natorum. Circa primum quaeruntur duo: 1 an generatio fuisset in primo statu; 2 quis modus generationis fuisset.

Articulus 1

[5194] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 tit. Utrum in statu innocentiae fuisset generatio

[5195] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae generatio non fuisset. Generatio enim non est nisi ad multiplicationem individuorum. Sed, sicut dicit Damascenus, poterat Deus genus hoc, scilicet humanum, sine generatione multiplicare. Cum ergo via compendiosior semper eligenda sit, videtur quod generatio non fuisset.

[5196] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, omne generabile est corruptibile, et e converso, ut probat in 1 caeli et Mund. Sed corpora humana in primo statu erant incorruptibilia. Ergo videtur quod per generationem in esse non producerentur.

[5197] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, finis generationis, ut philosophus in 2 de anima ostendit, est ut id quod non potest conservari in esse perpetuo idem in numero, perpetuetur in esse secundum idem specie. Sed corpus humanum secundum idem in numero in perpetua vita conservari potuisset in statu innocentiae. Ergo videtur quod generatio non fuisset, cum in operationibus Dei nihil sit frustra.

[5198] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, eorum quae sunt idem in specie est etiam unus modus originis. Sed primi parentes non sunt producti in esse per generationem naturalem, sed per operationem divinam. Ergo et eorum posteritas sine generatione naturali propaganda esset.

[5199] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Genes., 1, 28: *crescite et multiplicamini, et replete terram.* Sed imperium ad aliquos factum, non est nisi de actibus quorum ipsi sunt causa. Ergo multiplicationis humani generis primi parentes naturali generatione causa fuissent.

[5200] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, imago divinitatis in homine per innocentiam in nullo diminuta fuisset. Sed in hoc quodammodo homo divinae imaginis similitudinem gerit quod omnium sui generis principium est. Ergo in statu innocentiae per generationem naturalem principium fuisset posterorum.

[5201] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod per peccatum natura specie variata non est; unde quaecumque ad perfectionem humanae speciei pertinent oportet homini in statu innocentiae attribuere. In omnibus autem per naturam generabilibus et corruptibilibus ad perfectionem pertinet ut unumquodque tale alterum facere possit quale ipsum est, ut in 4 Meteor. dicit philosophus; et ideo oportet in natura humana ponere aliquem statum naturalis generationis etiamsi in ea nunquam peccatum fuisset; et hic est status innocentiae, post quem homines transferendi erant in statum gloriae ubi omnino generationis cessat officium ut dicitur Matth. 22, 20: *in resurrectione neque nubent, neque nubentur.*

[5202] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potuisset sine operatione alicujus naturalis principii humanum genus multiplicare, tamen hoc velut magis congruum ex ordine suae sapientiae decrevit ut rebus omnibus operationes proprias conferret, in quibus earum perfectio consistit: quia tanto in eis divina bonitas magis relucet, quanto res perfectiores sunt.

[5203] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corpus humanum quamvis in statu innocentiae fuerit incorruptibile per gratiam innocentiae, erat tamen corruptibile per naturam; et ideo naturali virtute ad generandum non privabatur: quia etsi quodam modo immortalis esset, ut posset non mori; alio tamen modo mortalis erat, quia poterat etiam mori.

[5204] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omne perpetuum est per se intentum in natura; unde secundum quod aliqua se habent ad perpetuitatem, hoc modo sunt de intentione naturae. Quaedam igitur sunt quae non habent perpetuitatem nisi ratione speciei; et in his multiplicatio individuorum non est per se intenta a natura, sed per accidens, prout scilicet in tali multiplicatione speciei perpetuitas conservatur; unde in his non est generatio nisi ut conservetur idem secundum speciem, quod secundum numerum idem conservari non potest. In hominibus autem secus est: quia quantum ad aliquam partem sui, scilicet animam, incorruptibilitatem habent etiam secundum naturam: et ideo hominum multiplicatio est per se intenta, etiam sine hoc quod ad conservationem speciei pertinet.

[5205] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in primis operibus natura instituenda erat; et ideo oportebat illa opera immediate a principio supernaturali esse: sed postmodum natura instituta in proprios effectus per naturalem operationem pervenire poterat; et hoc de perfectione ipsius erat.

Articulus 2

[5206] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 tit. Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum

[5207] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo statu non fuisset generatio per coitum. Non enim potest esse coitus sine virginitatis corruptione. Sed indecens erat in primo statu virginitatis corruptionem fuisse, quando humana natura omnino integra erat, et nulla dignitate privanda. Ergo videtur quod non fuisset ibi generatio per coitum.

[5208] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in meliori natura major est delectatio, quia et major consensus convenientis cum convenienti, ex quo causatur delectatio. Sed natura humana in primo statu purior erat quam post peccatum. Cum ergo post peccatum delectatio quae est in coitu, propter suam magnitudinem usum rationis absorbeat, videtur quod multo amplius in statu innocentiae fuisset: et ita fuisset perversitas ordinis in partibus animae, quam originalis justitia non patiebatur.

[5209] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 3 Si dicatur, quod ratio poterat illam delectationem comprimere; contra. Generativa et nutritiva potentia et augmentativa ad eamdem partem animae reducuntur, quia sunt potentiae vegetabilis animae. Sed ratio imperare non poterat nutritivae et augmentativae, ut sine cibo homo nutriri et augeri posset. Ergo nec generativae, ut delectatio actui ejus conveniens remitteretur.

[5210] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, generatio quae est per coitum, completur per decisionem seminis. Sed in corporibus naturalibus decisio est inductiva corruptionis. Ergo cum corpus humanum in primo statu incorruptibile foret, talis generationis modus ibi esse non poterat.

[5211] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum in 15 de animalibus, semen est superfluum alimenti. Sed omnis superfluitas nutrimenti assumpti inordinationi attestatur, quae in primo statu esse non poterat. Ergo nec talis generationis modus.

[5212] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, aliae superfluitates alimenti, ut egestiones, urinae, et hujusmodi, ut videtur, in primo statu non fuissent, cum turpitudinem quamdam habeant, quae sine poena esse non potest. Ergo cum eadem sit ratio de uno superfluo et de aliis, videtur quod nec generatio per seminis decisionem ibi fuisset, cum semen sit superfluum, ut dictum est.

[5213] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 27: *masculum et feminam creavit eos.* Sed distinctio sexuum est ordinata in animalibus ad generationem quae est per coitum. Ergo talis modus generationis ibi fuisset.

[5214] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum id quod commune est, non attenditur aliquorum differentia. Sed in virtute generativa homo convenit cum aliis animalibus. Ergo cum in animalibus perfectis, quibus perfectior est homo, sit generatio per coitum, videtur quod etiam hominibus talis modus generationis connaturalis sit.

[5215] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ad quamlibet generationem oportet duo concurrere: scilicet agens quod inducit formam, et patiens quod offert materiam; nec haec duo in idem reducuntur, cum nihil patiatur vel moveatur a seipso: in omnibus enim viventibus perfectis in quibus est sexus distinctio, femina se habet ut patiens et materiam ministrans, et mas se habet ut agens et formam inducens, ut in 15 de animalibus dicitur. Unde non poterat compleri generatio humana nisi per conjunctionem maris et feminae; propter quod mulier in adjutorium viri facta dicitur, Gen. 2.

[5216] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem virginitatis duo concurrunt; scilicet integritas carnis cum integritate mentis; quorum alterum, scilicet integritas mentis, honorabilius est, reliquum virginitati essentialius. Dicendum ergo, quod in omni concubitu solvitur virginitas quantum ad integritatem carnis etiam in primo statu. Sed integritatem mentis contingit solvi dupliciter: vel quantum ad habitum; et sic solvitur per illicitum concubitum, qui tollit habitum castitatis; vel quantum ad actum; et sic in statu post peccatum solvitur etiam per concubitum matrimonialem, eo quod propter vehementiam delectationis ratio in ipso actu absorbetur. In primo vero statu, neutro modo integritas mentis soluta fuisset; sed sola integritas carnis, cui praeponderasset fecunditas prolis.

[5217] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantitas alicujus potest attendi dupliciter: vel absolute, vel secundum proportionem. Dicendum ergo, quod absolute loquendo major delectatio coitus fuisset in primo statu quam etiam modo sit; sed secundum proportionem ad rationem, fuisset multo minor: quia ratio in suo actu fortiter persistens, delectationi penitus dominaretur; et ideo non fuisset superabundans vel fervens delectatio, sicut modo est: quia, secundum philosophum in 2 Ethic., abundantia et defectus in operibus humanis sumitur secundum proportionem, ut aliquis cibus est moderatus uni, qui esset superfluus alteri.

[5218] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentiae animae vegetabilis in actibus propriis non obediunt rationi, ut in 1 Ethic. dicitur; sed quidam actus sunt sensitivae partis vel motivae, ordinati ad actus vegetativae; et isti actus subjacent rationis imperio. Delectatio autem non est per se ad generativam pertinens, sed ad sensitivam: quia, secundum definitionem Platonis, delectatio est generatio sensibilis in natura, idest naturae conveniens.

[5219] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod emissio seminis non est per decisionem alicujus quod fuerit in actu pars: quia sic corrumperetur, et non haberet virtutem speciei, ut in 15 de animalibus dicitur: sed est per quamdam resolutionem cujusdam humiditatis propinquissimae ad ultimam conversionem, quae non est actu pars, sed potentia totum; unde per hoc nihil corporis humani corrumpebatur.

[5220] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, sicut philosophus dicit in 15 de animalibus, semen est superfluum quo indigetur: quia superest de eo quod per actum nutritivae in substantiam membrorum convertitur; unde superfluum dicitur: et tamen indigetur eo ad generationem; unde tale superfluum inordinatam cibi sumptionem non ostendit: tantum enim homo ordinate de cibo sumere poterat, quantum necessarium erat ad actum nutritivae, augmentativae, et generativae.

[5221] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quaedam superfluitates sunt quae attestantur defectui naturae, ut putredines, sudores, et hujusmodi; et tales superfluitates in primo statu esse non poterant; quaedam vero superfluitates naturae perfectionem ostendunt, sicut semen, et egestiones, et hujusmodi, quae secundum cursum naturalem fiunt tanto melius, quanto robustior natura fuerit; unde etiam ad virtutem naturalem reducuntur, scilicet expulsivam; et tales superfluitates in primo statu fuissent, licet absque omni foeditate.

Quaestio 2

Prooemium

[5222] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 pr. Deinde quaeritur de qualitate natorum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quales fuissent secundum corpus; 2 quales fuissent secundum intellectum in cognitione veritatis; 3 quales fuissent secundum affectionem in amore virtutis.

Articulus 1

[5223] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 tit. Utrum in statu innocentiae homines habuissent omnem perfectionem corporis quo ad virtutem et staturam et sexum, statim post nativitatem

[5224] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines in statu innocentiae statim nati, omnem perfectionem corporis habuissent et quantum ad staturam, et quantum ad sexum. Sicut enim philosophus dicit in 16 de animalibus, mulier est vir occasionatus. Illud autem occasionatum dicitur quod non est per se intentum, sed ex aliqua corruptione vel defectu proveniens. Cum ergo in primo statu nullus defectus naturalis operationis fuisset, videtur quod omnes nati fuissent in perfecto sexu, scilicet virili.

[5225] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, agens perfectum inducit similitudinem suam in patiente, nisi sit defectus ex parte recipientis. Sed in generatione hominum semen maris est agens, et sanguis mulieris est materia et patiens. Cum ergo ex neutra parte in statu innocentiae aliquis defectus fuisset, videtur quod semper proles in similitudinem patris producta fuisset in sexu virili.

[5226] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, magis distat limus terrae ab humano corpore quam materia a muliere administrata ad formationem conceptus in naturali generatione. Sed primus homo de limo terrae formatus, statim in perfecta quantitate et virtute membrorum productus est. Ergo multo fortius filii qui ex eo nascerentur.

[5227] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit in littera, quod infirmitas carnis quae est in pueris, congruit infirmitati mentis. Sed in statu innocentiae nulla fuisset mentis infirmitas. Ergo nec in tali infirmitate carnis pueri nati forent.

[5228] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnium animalium nobilissimum est homo. Sed quorumdam animalium filii naturaliter statim nati officia membrorum habent. Ergo defectus qui in pueris nunc videtur accidere, non est naturalis, sed ex peccato inductus: ergo ante peccatum non fuisset.

[5229] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, omnis virtus naturalis, multiplicata materia, roboratur secundum debitam proportionem, quia in majori quantitate major est virtus. Sed pueros oportebat parvulos nasci propter materni uteri necessitatem, ut in littera dicitur. Ergo oportuit ut eorum virtus motiva, quae materialis est, imperfecta esset.

[5230] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in pueris oportet expectari tempus ad generandum, quousque completur tempus augmenti: quamdiu enim est augmentum in suo vigore, sicut in duobus primis septenniis, generativa opus suum non habet: tum quia digestio completa non est, ut semen debito modo maturari possit: tum etiam quia quod residuum est ab opere nutritivae, cedit in usum augmentativae. Sed sicut generativae deserviunt quaedam membra, ita et aliis animae viribus. Ergo et per eamdem rationem nec aliorum membrorum usum habuissent, ad quorum actus exigitur aliquorum membrorum fortificatio et completio.

[5231] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in hominis vita est quaedam circulatio, eo quod a defectu incipit, in statum debitae perfectionis deveniens, ex quo iterum in defectum terminatur; unde et principium hominis quidam defectus consequuntur in pueritia, et similiter finem in senectute. Homo autem ante peccatum etsi vitae termino caruisset, tamen habuisset vitae principium per nativitatem; unde hos defectus qui ordinantur ad vitae terminum, ut aegritudines et defectus seniles, non habuisset: defectus autem illos qui principium originis consequuntur, nihil prohibet eum habuisse, ut Magister in littera dicit: nec hoc fuisset ei in poenam, quia ex hoc nullum incommodum sentiret, divina providentia eum gubernante. Quidam vero dicunt aliter, innitentes verbis Augustini quae in littera ponuntur. Sed cum Augustinus de his nihil asserat, ut in littera dicitur, probabilius sustinebitur illud quod naturalis cursus habet, ubi Scripturae auctoritas non repugnat.

[5232] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis mulier sit praeter intentionem naturae particularis, quae agit in hoc semine, intendens prolem adducere in perfectam similitudinem generantis, non tamen est praeter intentionem naturae universalis, sicut nec corruptio: quia sine femina non posset esse generatio, ut perpetuitas speciei salvaretur: et ideo etiam per divinam providentiam ad officium generationis mulieres aliquas nasci oportebat, et in aequali numero cum viris, ut una unius esset.

[5233] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod generatio mulieris contingit, ut in 18 de animalibus dicitur, ex hoc quod semen viri non potest vincere super materiam mulieris, ut digerat ipsam ultima digestione, et in perfectum sexum adducat. Hujusmodi autem impotentiae causa potest esse triplex. Una est ex defectu naturalis principii agentis cum semine; quia calor est diminutus in semine propter ejus indigestionem; unde ante tertium septennium, ut philosophus dicit, viri ut in pluribus feminas generant: et talis causa non multum fuisset in primo statu: quia tempus in quo est perfecta generatio non anticiparetur. Alia causa est ex virtute imaginativa quam sequuntur etiam virtutes corporales, sicut patet quod ad imaginationem alicujus terribilis totum corpus concutitur et tremit: et ita videmus quod filii frequenter nascuntur similes illis quos parentes imaginantur in actu conceptionis: sicut etiam Hieronymus narrat de quadam muliere quae peperit filium nigrum propter hoc quod in tempore coitus vidit imaginem nigram: et talis causa generationis feminae potuit esse in statu innocentiae, ut filii nascerentur in hoc vel in illo sexu, secundum voluntatem parentum, et praecipue propter magnam obedientiam corporis ad animam in statu illo. Tertia causa est ex aliquo principio extrinseco: quia parva immutatio, ut philosophus dicit in 18 de animalibus, vel venti, vel temporis vel hujusmodi, sexus variationem facit; unde dicit, quod expertum est apud pastores, quod quando flat ventus Septemtrionalis, concipiuntur mares, et quando flat meridionalis, concipiuntur feminae, propter abundantiam humiditatis: et etiam si in tempore coitus aspiciant ad partem Septentrionalem vel meridionalem, sequitur etiam dicta diversitas ut frequenter: et talis causa potuit esse in statu illo.

[5234] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de limo terrae corpus primi hominis formatum est virtute divina, cujus est statim ad perfectum adducere cum voluerit; sed propagatio filiorum fuisset per virtutem naturae, cujus non est subito operari; et ideo per successiones temporum in ultimum perfectionis statum proles perducta fuisset.

[5235] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod infirmitas carnis nunc in pueris duo complectitur: scilicet defectum usus membrorum; et hoc congruit naturali infirmitati mentis, inquantum adhuc non pervenit ad ultimum complementum scientiae vel virtutis; quod etiam in primo statu esse potuit: complectitur etiam quamdam poenam in esurie et fletu, et talis infirmitas congruit infirmitati culpae; unde neutrum horum in primo statu fuisset, scilicet nec poena nec culpa.

[5236] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc est ex nobili complexione hominis, quod defectum talem in pueritia prae quibusdam animalibus patitur: quia enim est mollis complexionis, ideo membra puerilia ex sui mollitie sunt impotentia ad suos actus exercendos: et etiam propter humiditatem abundantem in pueritia, quod contingit in hominibus prae quibusdam animalibus tum ex magnitudine cerebri, quod homo majus prae aliis animalibus habet, secundum proportionem sui corporis; tum etiam propter qualitatem complexionis, a qua si in humidiorem recedatur, propter complexionem aetatis invenietur superabundans humiditas, quae praecipue impedit motum nervorum. Unde animalia siccae complexionis ut caprae, nascuntur cum membris ad motum habilibus.

Articulus 2

[5237] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 tit. Utrum in statu innocentiae pueri mox nati, fuissent perfecti in cognitione

[5238] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri mox nati, perfecti in cognitione fuissent. Omnis enim virtus cujus actus impeditur ex imperfectione corporis, est virtus materialis. Sed intellectus non est actus corporis cujusdam, ut philosophus dicit. Ergo naturaliter non impeditur a suo actu propter defectum corporis: ergo videtur quod in statu integritatis naturae, pueri perfectam cognitionem habuissent, etiam si defectum membrorum paterentur.

[5239] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 arg. 2 Si dicatur, quod intellectus impeditur per accidens ex impedimento corporis inquantum indiget accipere a virtutibus corporalibus, contra. Quod superiores vires ab inferioribus accipiant, videtur esse perversitas ordinis. Sed in primo statu nulla deordinatio in partibus animae erat. Ergo intellectus non accipiebat perfectionem suam ex viribus sensibilibus.

[5240] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, intellectus non indiget sensu nisi ad acquirendam scientiam; unde qui privatur visu scientiam de coloribus retinet quam per visum accepit. Sed in primo statu habitum scientiae homo habuisset immediate ex divina influentia, et forte per ministerium Angelorum. Ergo ad intelligendum et sciendum in actu, sensibus non indigebat; et sic idem quod prius.

[5241] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, sensus puerorum in primo statu non fuissent imperfectiores quam modo sint. Sed modo pueri perfecte possunt videre et audire, et sic de aliis. Ergo et tunc: et ita per defectum sensibilium virium actus intellectus non impeditur.

[5242] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, perfectioris cognitionis secundum suam naturam aliis animalibus est homo. Sed alia animalia mox nata habent cognitionem quarumdam rerum quae prosunt eis vel nocent; unde agnus sequitur matrem, et fugit lupum. Ergo multo fortius hoc homo secundum suam naturam habere debet: et ita videtur quod defectus cognitionis qui est in pueris, non est naturalis, sed ex peccato inductus: et ita videtur quod ante peccatum perfectam cognitionem habuissent.

[5243] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, ut dicit philosophus 7 Physic., in quiescendo fit anima sciens et prudens. Sed in pueritia non potest esse perfecta quies corporis, propter multos motus, et praecipue propter augmentum. Ergo nec perfectam cognitionem secundum naturam habere potest.

[5244] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ad hoc anima infusa est corpori ut in ipso acquirat perfectionem scientiae et virtutis. Sed hoc non esset, si per seipsam scientiam perfectam haberet, quam per temporum successionem in corpore acquireret. Ergo non statim dum corpori infunditur, perfectam cognitionem habet, sed experimento indiget et tempore intellectualis virtus, ut philosophus in 2 Ethic. dicit.

[5245] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut Magister dicit in littera, oportet quod positio de perfectione intellectus consonet positioni de perfectione corporis; unde cum posuerimus pueros in principio non habituros fuisse membrorum usum, oportet ponere quod nec usum perfectae cognitionis habuissent. Qui autem membrorum perfectionem concedunt, perfectum usum rationis etiam concedere possunt. Inter alia enim membra corporis, cerebrum humidissimum est. Unde si propter humiditatem aetatis; membrorum aliorum officia pueri habere non poterant, multo minus plenum usum imaginativae virtutis, cujus organum est in anteriori parte cerebri, habere poterant. Abundantia enim humiditatis confusionem quamdam phantasmatum creat, sicut patet in ebriis, ex multo vapore ad caput ascendente. Phantasmata autem, ut in 3 de anima dicitur, se habent ad intellectum sicut colores ad visum. Unde sicut ad confusionem colorum sequitur indeterminatio et confusio in actu virtutis visivae; ita ad confusionem phantasmatum sequitur quaedam confusio in actu virtutis intellectivae; et inde est quod pueri in principio confusam cognitionem habent universalium quorumdam, et postmodum per successiones temporis distincte unumquodque cognoscunt; unde in 1 Physicor. dicitur, quod pueri in principio appellant omnem virum patrem, posterius autem determinant unumquodque.

[5246] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus non impeditur propter defectum corporis per se, sed per accidens, ut dictum est, scilicet ex defectu virium a quibus intellectus accipit.

[5247] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectio intellectus possibilis est per receptionem objecti sui, quod est species intelligibilis in actu. Sicut autem in objecto visus est aliquid quasi materiale, quod accipitur ex parte rei coloratae, sed complementum formale visibilis inquantum hujusmodi est ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu: ita etiam objectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis, et secundum hanc formam habet quod sit perfectio in actu intellectus possibilis: et ita non sequitur deordinatio in partibus animae, si intellectus possibilis perficiatur per species a phantasmatibus acceptas, inquantum illustrantur lumine intellectus agentis, quae est potentia altior quam intellectus possibilis.

[5248] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum phantasma sit objectum intellectus possibilis, ut dictum est, secundum statum viae, anima ad suum actum phantasmatibus indiget, non solum ut ab eis scientiam accipiat secundum motum qui est a sensibus ad animam, sed etiam ut habitum cognitionis quam habet circa species phantasmatum, ponat secundum motum qui est ab anima ad sensus, ut sic inspiciat in actu quod per habitum cognitionis tenet in mente. Unde etiam Dionysius dicit in epistola ad Titum, quod illi qui intellectuales revelationes accipiunt, eas quibusdam figuris circumponunt; unde laesa imaginatione per laesionem organi, ut est in phraeneticis, intellectus impeditur ab actuali consideratione etiam eorum quae prius sciebat.

[5249] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod exteriorum sensuum actus in pueris distincti sunt, sed imaginatio confusa est propter cerebri humiditatem excedentem, et ita etiam oportet quod operatio intellectus sit confusa: non enim intellectus immediate ab exterioribus sensibus accipit, sed ab interioribus.

[5250] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis: et talis naturalis instinctus est etiam in pueris; unde etiam mamillas accipiunt, et alia eis convenientia, etiam sine hoc quod ab aliis doceantur.

Articulus 3

[5251] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 tit. Utrum in statu innocentiae pueri nascerentur in gratia

[5252] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae pueri in gratia nascerentur. Quia secundum considerationem philosophi, sicut se habet propositum in proposito, ita et oppositum in opposito. Sed homo corruptus per peccatum transmisit peccatum in posteros. Ergo etiam et gratiam et justitiam quam habuit, in posteros transmisisset.

[5253] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, bonum est potentius quam malum: quia malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius. Si ergo malum primi hominis adeo fuit potens ut totum humanum genus inficeret, multo amplius ejus gratia totum humanum genus justificasset.

[5254] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, Adam non solum sibi, sed etiam nobis demeruit: quia per unum hominem peccatum et mors in mundum intravit, Rom. 5. Sed meritum et demeritum ab eadem potentia procedunt. Ergo et ipse, si perstitisset, omnibus mereri potuisset; et ita omnes per ejus meritum primam gratiam consecuti fuissent.

[5255] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, impossibile est esse poenam sine culpa. Sed poena peccati originalis est carentia visionis divinae. Ergo cum in statu innocentiae homines sine peccato originali nati fuissent, habuissent meritum visionis divinae. Sed hoc non potest haberi nisi per gratiam. Ergo nati fuissent in justitia gratuita.

[5256] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, homo per peccatum necessitatem peccandi incurrit. Ergo si perstitisset, in justitia confirmatus fuisset. Sed secundum Anselmum, oportuit ut qualis ipse fuit, tales etiam filios genuisset. Ergo et omnes in justitia confirmati fuissent mox a nativitate sua, ut peccare non possent.

[5257] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, illud quod infunditur immediate a Deo, ut anima rationalis, non transfunditur a parentibus. Sed gratia est hujusmodi, ut in 1 libro probatum est, dist. 14. Ergo gratiam vel justitiam in posteros non transfudisset.

[5258] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit quod homo si perstitisset, generasset filios sine peccato, sed tamen non necessario paternae haeredes justitiae; et ita videtur quod justitiam vel gratiam non transfudisset.

[5259] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dicit philosophus in 2 de Generat., in generatione est quaedam circulatio, quae tamen non redit in idem numero, sed ad idem specie: homo enim generat hominem, non Socrates Socratem; et inde est quod generatum generanti assimilatur in omnibus illis quae ad naturam speciei pertinent, nisi adveniat impedimentum, ut in monstris apparet; non autem oportet quod assimiletur in proprietatibus quae consequuntur individuum ratione individui: et si aliquando contingat quod in aliquibus proprietatibus etiam personalibus assimiletur filius patri, hoc tantum accidit in accidentibus corporalibus, sicut quod albus generat album, et podagricus podagricum: non autem in perfectionibus animae generat sibi similem secundum actum, ut grammaticus non generat grammaticum; sed forte secundum aptitudinem tantum; secundum quod ex complexione corporis unus est habilior alio ad scientiam vel doctrinam vel virtutem. Sciendum est ergo quod duplex justitia primo homini poterat convenire. Una originalis, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima, et inferiorum virium sub superiori, et superioris sub Deo; et haec quidem justitia ipsam naturam humanam ordinabat in sui primordio ex divino munere; et ideo talem justitiam in filios transfudisset. Est etiam alia justitia gratuita, quae actus meritorios elicit; et de hac est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod primus homo in naturalibus tantum creatus est, et non in gratuitis; et secundum hoc videtur quod ad talem justitiam requirebatur quaedam praeparatio per actus personales; unde secundum hoc talis gratia proprietas personalis erat ex parte animae; et ideo nullo modo transfusa fuisset, nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt, quod homo in gratia creatus est; et secundum hoc videtur quod donum gratuitae justitiae ipsi humanae naturae collatum sit; unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset.

[5260] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale est primo et per se peccatum naturae, et per posterius personae; actuale autem est proprie peccatum personae quod per actum personalem incurritur: et ideo, sicut peccatum originale transfunditur, et non peccatum actuale, ita etiam justitia originalis naturalis transfusa fuisset, et forte non gratuita.

[5261] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum sicut ad primum.

[5262] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum non transit in posteros a primo parente per modum demeriti, quasi ipse omnibus mortem meruerit, et infectionem peccati; sed per modum traductionis consequentis traductionem naturae: non enim unius personae actus toti naturae mereri vel demereri potest, nisi limites humanae naturae transcendat, ut patet in Christo, qui Deus et homo est: unde a Christo nascuntur filii gratiae, non per carnis traductionem, sed per meritum actionis; ab Adam vero nascimur filii irae per propagationem, non per demeritum.

[5263] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod carentia visionis divinae potest dupliciter intelligi: vel negative, et sic non est poena, sed defectus naturalis: cuilibet enim naturae creatae convenit ut ex se non habeat unde in Dei visionem ascendere possit: vel privative, et sic est poena, secundum quod importat quamdam obnoxietatem ad non videndum Deum.

[5264] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod probabile videtur quod si Adam primae tentationi restitisset, nondum statim confirmationem justitiae fuisset adeptus; sed quando in spiritualem vitam fuisset translatus, simul immortalitatem accepisset in corpore et justitiae confirmationem in anima. Quod ergo dicitur, quod quia tentationi succubuit, peccandi necessitatem incurrit, verum est de peccato veniali, quod gratiae non opponitur, sed cuidam accidenti gratiae, scilicet fervori; sed necessitatem peccandi mortaliter homo etiam in peccato existens non habet, nisi peccare intelligatur in peccato esse, sicut videre dicitur habere visum. Non enim qui in peccato est potest per se non esse in peccato ut possit a peccato per se sine gratiae infusione resurgere: nec tamen sequitur, si homo post peccatum non potest in peccato non esse, quod in gratia existens non possit in gratia non esse: quia homo per seipsum peccare potest, sed non per se resurgere. Si tamen concedatur quod Adam confirmatus fuisset statim post victoriam tentationis, adhuc non sequitur quod filios confirmatos in justitia genuisset; quia hoc sequebatur actus personales ejus, et ita erat perfectio ad personam pertinens, quam non oportet in filios propagari; sicut si Adam donum philosophiae habuit, vel miracula faciendi, non oporteret quod filii ejus hoc habuissent.

[5265] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 ad s. c. 1 Ad aliam etiam patet de plano solutio: quia non intelligitur gratia in posteros propagari a parentibus quasi, per virtutem seminalem, gratiam filii consequerentur: sed quia cum transfusione naturae, cui, ex provisione divina gratia debebatur, simul gratia infusa fuisset, secundum unam opinionem.

[5266] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 ad s. c. 2 Alia etiam auctoritas inducta intelligitur de justitia gratuita, et non de originali, secundum unam opinionem. Vel potest intelligi de operibus justitiae: quia si cum gratia nati fuissent, poterant per liberum arbitrium a justitia parentum deviare.

Expositio textus

[5267] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 3 expos. *Excipitur honestate nuptiali*, hoc modo ut scilicet quod sine nuptiis turpitudinem culpae et poenae haberet, per honestatem matrimonii turpitudine poenae remanente, turpitudo culpae tollatur. *Sed potuerunt in Paradiso eis esse nuptiae honorabiles*: quia in statu illo nuptiae simpliciter virginitate honorabiliores fuissent, eo quod in nullo integritate mentis laesa, fecunditas carnis in matrimonio, sterilitati virginitatis praevaluisset. *Vel quia Deus nondum jusserat.* Videtur hoc esse falsum: quia actum matrimonialem praeceperat Deus, dicens: *crescite et multiplicamini et replete terram.* Sed quod dicitur hic potest intelligi de speciali jussione ad determinatum tempus. *Responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat propter materni* *uteri necessitatem.* In hac responsione Magister unum asserit, scilicet, quod oporteat pueros in principio nativitatis parvos quantitate esse: sed tria sub dubio relinquit. Quorum unum est, si statim post nativitatem in perfectam quantitatem transformati fuissent. Sed hoc non potuit fieri operatione naturae, sed solum divino miraculo. Secundum est an essent parvuli per aliquod tempus, ita quod defectum quantitatis haberent sed non virtutis quantum ad membrorum officium. Tertium si in utroque per aliquod tempus imperfecti fuissent, scilicet et quantitate et virtute.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II distinctio XXI

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 21

Quaestio 1

Prooemium

[5268] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister institutionem humanae naturae, hic determinat lapsum ejus per peccatum; et dividitur in duas partes: in prima determinat humanae naturae lapsum in primis parentibus quantum ad actuale peccatum ipsorum; in secunda determinat lapsum humanae naturae in posteris, dist. 30, ibi: *in superioribus insinuatum est, licet ex parte (...) qualiter primus homo deliquerit (...) quibus adjiciendum est peccatum simul ac poenam per eum transisse in posteros.* Prima in duas: in prima determinat principium peccati in primis parentibus; in secunda autem principium quo contra peccatum juvabantur, circa medium 33 dist., ibi: *et quidem secundum animam rationalis fuit homo.* Prima in tres: in prima determinat tentationem hostis, qui fuit principium peccati exterius; in secunda inquirit quod fuit principium intrinsecum, 22 dist., ibi: *hic videtur diligenter investigandum.* Item inquirit de permissione divina, quae fuit causa sine qua non, 23 dist., ibi: *praeterea quaeri solet.* Prima in duas: in prima determinat modum et ordinem tentationis; in secunda ex modo tentationis concludit gravitatem culpae, ibi: *porro sciendum est duas esse species tentationis.* Circa primum tria facit: primo ostendit motivum ad tentandum; secundo tentationis ordinem, ibi: *unde et mulierem tentavit*; tertio tentationis formam, ibi: *tentatio autem hoc modo facta est.* Circa secundum duo facit: primo ostendit quare per mulierem virum tentare voluit; secundo quare mulierem per serpentem, ibi: *sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit.* Circa quod duo facit: primo assignat dicti rationem; secundo removet duas dubitationes; unam, ibi: *ideoque serpens dictus est esse callidior cunctis animantibus terrae*; alteram, ibi: *hic quaeri solet, quare mulier non horruit serpentem.* Circa tertium duo facit: primo ostendit astutiam tentationis, investigando conditionem tentati; secundo persuasionem sui propositi, ibi: *qui ad persuasionem suam pleniter suffulciendam (...) et malum quod mulier timuit negando removit et repromissionem addidit. Porro sciendum est duas esse species tentationis.* Hic ex ipsa tentatione ostendit modum culpae; et circa hoc tria facit: primo distinguit tentationis modos, et quis eorum sit gravior, quia ille qui est a carne; secundo ostendit quod peccatum Adae gravitatem quamdam habet, quia tantum exteriori tentatione pulsatus cecidit; et tamen remissibile est, quia per alium tentatus fuit, ibi: *homo ergo, qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat quanto leviori impulsu fuerat prostratus*; tertio removet quasdam dubitationes, ibi: *illud etiam notandum est.* Circa secundum duo facit: primo ponit rationem quam principaliter intendit, quare peccatum hominis sit remissibile, ex praedictis deductam; secundo adjungit quamdam aliam, ibi: *praeterea angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta.* Circa tertium duo facit secundum duas quaestiones quas movet, quae per se in littera patent. Secunda incipit ibi: *si quaeritur quomodo loqui potuerunt (...) dicimus quia Deus eos tales fecerat.* Hic est duplex quaestio. Prima de tentatione in communi. Secunda de tentatione primorum parentum. Circa primum quaeruntur tria:

1 cujus sit tentare; 2 utrum omnis tentatio passive accepta, cum peccato sit; 3 utrum tentatio sit appetenda.

Articulus 1

[5269] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus tentet aliquem

[5270] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum sic proceditur. Videtur quod Dei non sit tentare. Tentatio enim est ad sumendum experimentum alicujus quod nescitur. Sed Deus nihil ignorat. Ergo tentare sibi non competit.

[5271] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, videtur quod nec Daemoni. Intentio enim Daemonis est ad fallendum. Sed tentatoris, inquantum hujusmodi, non est fallere, sed experiri. Ergo Daemonis proprie officium non est tentare.

[5272] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, videtur quod nec carni conveniat. Caro enim cognitionis particeps esse non potest. Sed ei quod non cognoscit, non convenit experiri vel tentare. Ergo nullus proprie ad peccandum a carne tentatur.

[5273] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, videtur quod nec mundo. Nullus enim tentat eum quem abjectum reputat, quia tentatio de dubiis fit. Sed mundus sanctos quasi abjectos reputat. Ergo mundus non tentat eos.

[5274] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, 1 Thess. 3, 5, dicitur: *ne forte tentaverit vos is qui tentat*, scilicet solus Diabolus, cujus officium est tentare. Ergo videtur quod nec mundus nec caro, nec etiam Deus tentat.

[5275] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Gen. 22, 1: *tentavit Deus Abraham.*

[5276] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 s. c. 2 Item Jacob. 14 dicitur: *unusquisque tentatur a concupiscentia sua.* Concupiscentia autem est peccatum quod in carne habitat. Ergo est aliqua tentatio a carne.

[5277] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ad perfectam rationem tentationis tria concurrunt. Primo ut per tentationem alicujus dubii cognitio accipiatur; secundo ut hoc sit intentum ab eo qui tentat; tertio ut ipsemet qui tentat, cognitionem illius rei accipere velit: et secundum hunc modum invenitur tentatio in hominibus, secundum quod homo hominem tentat, ut experimentum sumat scientiae vel alterius quod in ipso est. Alia vero dicitur tentatio in qua salvantur duo ex his, scilicet manifestatio ignoti, et intentio ejus: et hoc modo tentare dicitur Deus, ut patet in tentatione Abrahae: praeceptum enim de immolatione filii, tentatio ejus dicitur: quia per hoc manifestabatur qualis esset in obedientia et fide: hanc etiam manifestationem Deus intendebat. Sed tertium praedictorum huic tentationi defuit: non enim ad hoc tentavit Deus Abraham, ut fidei ejus cognitionem acciperet quam prius sciebat, sed ut aliis manifesta esset in exemplum. Alia vero tentatio est in qua salvatur unum tantum dictorum, scilicet manifestatio tentati: et sic dicitur caro tentare, vel mundus: quia in his cognoscitur manifeste virtus vel infirmitas mentis, sicut in bello cognoscitur virtus militis; quamvis hostes non impugnent ut cognoscant, sed ut vincant; unde ipsa impugnatio virtutis tentatio dicitur. Hoc autem est vel a principio intrinseco, scilicet ex corruptione carnis, et sic dicitur tentatio a carne: vel a principio extrinseco; et hoc dupliciter; quia illud quod exterius est, vel impugnat per modum objecti, et sic est tentatio a mundo, cujus rebus corda hominum alliciuntur ad peccandum: vel per modum agentis, qui trahit ad peccatum persuadendo, terrendo, blandiendo, et sic de aliis; et sic dicitur esse tentatio ab hoste, scilicet Diabolo, et ab his qui sunt membra ejus.

[5278] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus non tentat ut sibi aliquid ignotum manifestum fiat, sed ut aliis manifestetur, ut dictum est.

[5279] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in tentatione Daemonis est duplex finis. Unus ultimus, scilicet inducere ad peccatum; et quantum ad hoc habet rationem tentationis, secundum quod quaelibet impugnatio dicitur tentatio. Alius est finis proximus, scilicet experiri ad quod vitium quisque maxime pronus est, ut ad illud impugnando trahat; et sic salvatur ibi ratio tentationis quantum ad primum modum. Unde Hugo de sancto Victore definiens Diaboli tentationem, dicit sic: *tentare est callide experiri, et ante violentam impulsionem quasi quibusdam blandis conatibus probare.*

[5280] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium et quartum patet solutio per illud quod jam supra dictum est, quia non salvatur ibi tentatio secundum quod includit omnia tria praedicta.

[5281] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod solus Diabolus dicitur tentare, non quia ipse sit semper immediatus tentator, sed quia ipse primo tentavit hominem, ex qua tentatione parata est aliis tentantibus via. Vel aliter dicendum, quod Diabolus solus dicitur tentare, quia illi soli et membris ejus convenit impugnare virtutem cum intentione occidendi hominem per peccatum: hoc autem caro non intendit, sed delectabili cognito perfrui: vel quia ipse utitur rebus mundi et carne sicut instrumentis ad tentandum hominem.

Articulus 2

[5282] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 tit. Utrum tentatio a Diabolo sit peccatum

[5283] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentatio quae est ab hoste, etiam sit peccatum. Potestas enim minor non potest intentionem potestatis majoris repellere. Sed potestas Daemonis est major quam potestas hominis, ut dicitur Job 41, 24: *non est potestas super terram quae ei possit comparari.* Ergo cum intentio Daemonis sit ut inducat homines ad peccandum, videtur quod homo semper quando ab eo tentatur peccet.

[5284] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, cum violentia excuset peccatum, ubi est major violentia, ibi minus peccatum. Sed, sicut in littera dicitur, gravior est tentatio quae est a carne quam ab hoste. Ergo cum illa quae est a carne, sit peccatum, ut in littera dicitur; multo amplius illa quae est ab hoste, peccatum erit.

[5285] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod vitari non potest, non est in potestate nostra. Sed quamdiu in hac mortali vita vivimus, non omnino tentationem carnis vitare possumus. Ergo non est in potestate nostra; et tamen peccatum est: ergo et tentatio quae est ab hoste, quamvis in potestate nostra non sit, peccatum erit, cum in idem illicitum tendat.

[5286] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Diabolus tentare non potest, nisi aliquid in hominem imprimendo. Sed cum ipse sit pater iniquitatis et mendacii, Joan. 8, 44: *ipse est mendax, et pater ejus*, impressum ab eo non potest esse nisi peccatum. Ergo videtur quod semper quando tentat, in hominem peccatum imprimat.

[5287] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, motus vis concupiscibilis in illicitum tendens, tentatio carnis est, quae peccatum in littera dicitur. Sed vis concupiscibilis, cum sit affixa organo corporali, cogi potest et immutari per immutationem organi. Ergo videtur quod Daemon tentando nos possit facere in nobis peccatum esse; et ita tentatio quae est tantum ab hoste peccatum erit.

[5288] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, ut dicitur Matth. 4, Christus a Diabolo tentatus fuit. Sed in eo locus peccati non fuit; unde ipse dicit Joan. 14, 30: *venit princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam.* Ergo non omnis tentatio quae est ab hoste, peccatum est.

[5289] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ut Augustinus dicit, *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed homo nullo modo vitare potest quin hostis eum tentet. Ergo tentatio quae est ab hoste non est peccatum.

[5290] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod peccatum unius non consistit in actu alterius, sed in actu proprio, prout dicitur Ezech. 18, 20: *anima quae peccaverit, ipsa morietur.* In tentatione autem carnis, ipse appetitus illicitus, secundum quem aliquis tentari dicitur, est actus ejus qui tentatur: non enim sola caro concupiscit, sed conjunctum: et ideo talis tentatio est peccatum in eo qui tentatur. Tentatio autem quae est a mundo, vel ab hoste, est a principio extrinseco; unde actus non pertinet ad tentatum, sed passio tantum: et propter hoc non est peccatum in tali tentatione nisi per delectationem consensus, quia tunc tentatus incipit cooperari tentanti.

[5291] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potestas Daemonis sit simpliciter major quam potestas hominis, tamen quantum ad aliquid non est major, scilicet quantum ad actus liberi arbitrii, qui cogi non possunt: quia horum actuum ipse homo dominus est et non Daemon; et ideo potest homo tentationi ejus resistere.

[5292] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tentatio carnis pro tanto dicitur esse gravior, quia est ipsi tentato proximior, secundum quod per eam quodammodo in diversa desideria dividitur interioris et exterioris hominis. Nec tamen est ibi violentia absoluta: quia interior homo non cogitur sequi motum exterioris hominis; unde adhuc remanet ratio peccati, et magis quam in tentatione hostis, secundum quod ipsum desiderium est actus ipsius tentati, et quodammodo in potestate ejus.

[5293] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non possit vitare tentationem carnis ita quod nullam habeat, potest tamen vitare hanc vel illam singulariter; et ita quodammodo est in potestate ejus. Sed tentatio quae est ab hoste, nullo modo.

[5294] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Daemon potestatem habet imprimendi in imaginationem vel repraesentando aliqua sensibilia exterius, vel etiam turbando imaginationem interius: et quomodo hoc sit, supra in tractatu de Angelis dictum est: et ideo secundum quod hoc modo imprimit in nos, tentare dicitur. Haec autem impressio ex hoc non habet rationem peccati, cum non sit in appetitu, sed in apprehensione tantum; sed est tendens in peccatum quantum est de ratione tentantis.

[5295] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod motus vis concupiscibilis potest dupliciter insurgere. Vel ex qualitate organi, sicut calefacto corpore insurgit motus libidinis sine aliqua imagine; et ille motus est pure naturalis nec rationem peccati habens: et ad hoc potest virtus Daemonis ex potestate suae naturae, quae in transmutationem corporalium potest nisi virtute divina cohibeatur. Alius motus concupiscibilis est qui insurgit ex apprehensione delectabilis; et ex parte illa appetitus concupiscibilis habet quamdam libertatem, ad minus in homine, secundum quod potest obedire imperio rationis prohibentis; et sic in concupiscibili potest esse peccatum. Sed hunc motum Diabolus extorquere non potest.

Articulus 3

[5296] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 tit. Utrum tentatio sit appetenda

[5297] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tentatio sit appetenda. Primo per hoc quod dicitur Jacob. 1, 2: *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.* Sed illud de quo gaudendum est quando habetur, est appetendum quando non habetur. Ergo tentatio est appetenda.

[5298] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud in quo manifestatur bonum alicujus est appetendum. Sed virtus mentis in tentationibus ostenditur, et ibi quodammodo refloret. Ergo idem quod prius.

[5299] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod est materia et organum virtutis, est appetendum. Sed sicut dicit Augustinus, tentatio cui non consentitur est materia exercendae virtutis. Ergo est appetenda.

[5300] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud sine quo non potest perveniri ad regnum, est studio appetendum. Sed tentatio est hujusmodi: quia non coronabitur nisi qui legitime certaverit: 2 Tim., 2. Certamen autem spirituale sine tentatione non est. Ergo tentatio est appetenda.

[5301] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, ut scribitur 2 Corinth., 12, Paulus petivit stimulum carnis a se removeri, per quem carnis tentatio intelligitur. Sed ibi dicit Glossa, quod ipse hoc petens nescivit quid peteret. Ergo videtur quod non est desiderandum extra tentationem esse.

[5302] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra illud quod debemus orare, debemus desiderare. Sed dominus Matth. 6, 13, docet nos orare, dicens: *et ne nos inducas in tentationem.* Ergo debemus desiderare tentationes a nobis removeri.

[5303] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut voluntas nostra debet divinae voluntati esse conformis, ita a voluntate hostis debet esse discordans. Sed hostis vult et petit nos tentare, ut habetur Lucae 22, 31: *ecce Satan expetivit vos, ut cribraret sicut triticum.* Ergo tentationem velle non debemus.

[5304] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum bonum sit objectum voluntatis et desiderii, eo modo aliquid est adamandum quo est bonum. Inter bona autem invenitur aliquod quod est bonum simpliciter et per se, sicut bona honesta, quae tamquam fines appetuntur sui gratia, etsi in aliud ducant: quia in omnibus honestis utilitas honestati coincidit, nisi in ultimo, quod est finis finium, quod propter se tantum appetendum est. Aliquid tamen est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolute consideretur, sed ex ordine ad finem bonitatem quamdam sortitur quae utilitas nominatur: et haec sunt tantum propter aliud appetenda, ut sectio membri propter sanitatem, et hujusmodi. Sed sciendum, quod ad finem aliquem consequendum contingit aliquid dupliciter ordinari; per se scilicet, et per accidens. Per se dico quod, quantum est in se, in finem debitum ductivum est; per accidens autem quod, quantum in se est, in aliud duceret, sed ex concursu alterius causae ducit ad finem ipsum; sicut qui comedit venenum ut moriatur, et contingit ex hoc sanitas. Cum ergo causa per accidens non sit proportionata ad effectum, sed solum causa per se; ex ordine ad finem qui est per accidens, non erit dicendum aliquid bonum vel appetibile simpliciter acceptum, sed solum concurrentibus omnibus quae ad hunc effectum determinant. Dico ergo, quod tentatio per se ordinata est ad hominis perditionem; ad salutem vero non ordinatur nisi per accidens, scilicet ex hoc quod vincitur per auxilium gratiae divinae: et ideo tentari simpliciter non est appetendum; sed tentari et vincere simul acceptum appetendum est. Sed quia propter nostram fragilitatem victoria nimis dubia est, ideo securius fugitur quam quaeratur.

[5305] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod beatus Jacobus loquitur de tentatione tribulationum, ad quarum patientiam hortatur, ut inter eas aequanimitatem et gaudium mentis servent: non enim aliter eas vincere possunt nisi per patientiam. Unde ipsum gaudium victoria quaedam est: quod quidem est non de tentationibus secundum se, sed de patientia, quae tentationem vincit.

[5306] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in tentationibus non lucet bonum hominis nisi praesupposito quodam alio, scilicet earum victoria, cum qua appetendae sunt.

[5307] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non sunt materia virtutis tamquam per se ad virtutem ordinatae, sed per accidens tantum.

[5308] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tentationes non sunt necessariae ut perveniatur ad regnum, nisi necessitate conditionata; sic scilicet ut si tentationes adveniant, non veniatur ad regnum, nisi vincantur. Sed tentationes advenire non est necessarium absolute, nisi secundum corruptionem status praesentis, ex qua sequitur pugna carnis adversus spiritum, quae tentatio dicitur.

[5309] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Paulus petens a se stimulum carnis removeri, recte petiit, habita consideratione ipsius stimuli absolute: sed quia considerato eventu pugnae, in qua victor futurus erat, remotio stimuli non sibi expediebat, qui tamen eventus sibi certus non erat; pro tanto dicitur nescisse quid peteret; unde certificatus de victoria, verbo domini dicentis, loc. cit., *sufficit tibi gratia mea*, patienter stimulum sustinuit.

Quaestio 2

Prooemium

[5310] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 pr. Deinde quaeritur specialiter de tentatione primorum parentum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de progressu tentationis; 2 de quantitate peccati tentationem sequentis; 3 utrum Adam potuerit peccare venialiter antequam mortaliter.

Articulus 1

[5311] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 tit. Utrum Diabolus ex invidia, et in forma serpentis tentaverit Evam

[5312] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur non fuisse talis tentationis progressus, qualis in littera describitur. Invidia enim respectu superioris est; unde dicitur Job 5, 2: *parvulum occidit invidia.* Sed Adam non erat superior Daemone, ad minus reputatione Daemonis, qui fuit superbissimus. Ergo non est ex invidia stimulatus ad tentandum.

[5313] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, in primo statu anima corpori omnino imperabat. Ergo diversitas quae erat ex parte corporis, nullo modo in animam redundabat. Sed mulier differebat a viro secundum corporis dispositionem; unde philosophus in 10 Metaph. dicit, quod mas et femina differunt differentiis materialibus. Ergo tunc temporis non oportebat quod femina esset minus sapiens vel fortis quam vir; et ita nulla ratio videtur quare per mulierem ad virum tentando transierit.

[5314] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, tentatio est assimilatio boni ad fallendum, ut Cassiodorus super Psalmos dicit. Si ergo iniquus persuasor tentare hominem disponebat, formam boni persuasoris, scilicet Angeli, assumere debuit.

[5315] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 4 Si dicatur, quod non fuit permissus, ne homo quasi violenter deciperetur; contra. Ad pium custodem pertinet magis infirmis majoris defensionis auxilium exhibere. Cum ergo post peccatum, quando natura humana est infirmior, non cohibeatur Satanas quin in Angelum lucis se transformet, ut dicitur 2 Cor. 10, multo minus tunc cohiberi debuit.

[5316] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, consideratio praecepti in actu a peccato retrahit; et sic tentationis effectum impedit. Si ergo tentator ad trahendum in peccatum venerat, videtur quod inconvenienter mulierem in memoriam praecepti adduxerit.

[5317] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Sap. 2, 24: *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Et ita videtur quod ex invidia Diabolus commotus fuerit ad tentandum.

[5318] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ut Augustinus dicit, ordo tentationis interioris qui in nobis nunc agitur, repraesentat ordinem tentationis in primis parentibus servatum.

Sed in nobis tentatio a sensualitate incipit, et per inferiorem rationem in superiorem producitur. Cum ergo sensualitas serpentem repraesentet, et inferior ratio mulierem, et superior virum; videtur quod decentissimus fuit talis ordo tentationis in primo peccato, ut in eo possit peccatorum sequentium similitudo ostendi.

[5319] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dixit, 7 dist., Daemones quaedam possunt per naturae suae potestatem quae non possunt propter Dei vel Angelorum cohibitionem; ita etiam et eorum astutia intellectus et nequitia voluntatis in multis impeditur, ut non faciant omne quod volunt, etiam quod ad finem suae intentionis conveniens astute vident; unde in tentatione primorum parentum Diabolus aliquid fecit quod voluit, ut scilicet a muliere tentationem inciperet, et ut aliena forma veniret; quod autem in forma serpentis veniret, non sponte elegit, sed ex permissione divina, quae eum alias species, in quibus magis posset latere, assumere prohibebat, ut in littera dicitur.

[5320] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Diabolus homini invidebat, quem sibi superiorem futurum putabat, si illuc ascenderet unde ipse descenderat; et in hoc ipso jam superiorem quod ad bonum illud habendum paratus erat homo quod ipse Daemon in perpetuum amiserat: nec in hoc aliquid ejus superbiae derogatur, quia superbia potius est in appetitu excellentiae quam in aestimatione, nisi prout aestimatio ex appetitu excellentiae nascitur, qui oculos mentis claudit. Unde superbi frequenter alios se superiores in multis aestimant, qui tamen multa sibi magis digna esse cogitant, propter alia bona in quibus alios excedere videntur: et ideo ex ipsa superbia invidiae zelus oritur. Unde dicit Augustinus: *amando quisque excellentiam suam, vel paribus invidet quod ei coaequantur, vel inferioribus ne sibi coaequentur, vel superioribus quod eis non coaequetur.*

[5321] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod alia est obedientia corporis ad animam in primo statu, et alia in ultimo. In primo enim statu sic erat subjectum corpus animae ut nihil in corpore contingere posset quod contra bonum animae foret vel quantum ad esse vel quantum ad operationem; nec tamen removebatur quin etiam tunc secundum diversitatem corporum diversa fuisset dignitas animarum, cum oporteat animae ad corpus proportionem esse, ut formae ad materiam, et motoris ad motum: et ideo mulier, etiam quantum ad animam viro imperfectior erat. In ultimo vero statu talis erit subjectio ut etiam qualitas corporis sequatur virtutem mentis; unde secundum diversitatem meritorum erit anima unius alia dignior, et corpus gloriosius; unde non erit differentia propter sexum diversum.

[5322] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut in littera dicitur, aliam speciem in qua appareret, et praecipue boni Angeli, libenter elegisset; sed permissus non fuit.

[5323] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis homo in primo statu esset fortior, tamen post peccatum factus est cautior per experientiam mali; unde fraudibus hostis quas quotidie experitur, melius resistere novit; vel quia in poenam peccati hoc consecutum est, ut homo, qui Diabolo se sponte subjecit, violentius ab eo impugnetur.

[5324] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, secundum philosophum in 3, et in 7 Ethic., omnis malus quodammodo ignorans est: oportet enim quod existimatio rationis in peccante corrumpatur, quia malum pro bono eligit. Hoc autem contingit dupliciter; vel in universali, vel in particulari. Rectam autem aestimationem in particulari corrumpit delectatio, ut philosophus, in 6 Ethic., dicit; et etiam aliae passiones, quae tunc inesse homini non poterant praeter regulam rationis; et ideo oportuit ut in universali aestimatio corrumperetur; et ideo praeceptum ad memoriam reduxit tentator, ut aestimationem rectam falsis suasionibus corrumperet, et sic ad peccandum inclinaret. Vel dicendum, ut dicit Augustinus, 11 super Genes., quod ideo prius interrogavit serpens, et respondit haec mulier, *ut in praevaricatione esset inexcusabilis, nec ullo modo dici posset, illud quod praeceperat Deus, oblitam fuisse mulierem; quamquam et oblivio praecepti, maxime unius, et tam necessarii, ad maximam culpam damnabilis negligentiae pertineret. Verumtamen evidentior ejus transgressio est, cum memoriae retinetur, et tamquam in illo Deus assistens praesensque contemnitur.*

Articulus 2

[5325] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 tit. Utrum peccatum Adae fuerit gravius omnibus aliis peccatis

[5326] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum Adae gravius fuerit omnibus aliis peccatis. Quia, sicut dicit Augustinus, in Lib. 14 de civitate Dei, *magna est enim in peccando iniquitas, cui tanta est in non peccando facilitas.* Sed Adam facilius potuit vitare peccatum quam aliquis sequentium. Ergo ipse gravius peccavit.

[5327] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod ex hoc aliquid est malum, quia adimit bonum. Sed peccatum primi hominis plus de bono ademit, totam naturam humanam corrumpens, quam aliquod peccatorum sequentium. Ergo pejus aliis fuit.

[5328] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, majori culpae major poena debetur. Sed peccatum Adae gravissime punitum fuit a Deo, quia ad omnes posteros ejus poena extenditur. Ergo gravius aliis fuit.

[5329] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, videtur quod etiam irremissibile fuerit. Quia bonum gratiae excedit bonum naturae. Angelus autem per peccatum a statu naturalium tantum cecidit, secundum opinionem illorum qui dicunt eos in naturalibus tantum creatos; homo autem etiam a statu gratiae cecidit. Cum ergo tantum casus sit gravior quantum gradus est altior, videtur quod irremissibilius fuerit peccatum Adae quam etiam Daemonis.

[5330] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, bonum est potentius quam malum. Sed Adam per peccatum totam naturam humanam corrupit, quia in eo originaliter erat. Si ergo poenitere potuisset, et sic remedium peccati sui habere, videtur quod totam naturam humanam reintegrare potuisset: quod falsum est, quia hoc solus filius Dei potuit. Ergo idem quod prius.

[5331] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, illud quod habet plures rationes mali, magis est malum. Sed Adam peccavit faciendo illud quod erat malum, solum quia prohibitum; multi autem peccant faciendo illud quod est utroque modo malum, et secundum se, et quia prohibitum. Ergo videtur quod multorum peccata graviora sint peccato Adae.

[5332] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, peccatum quod est ex certa malitia, gravius est peccato quod est per ignorantiam. Sed peccatum primum hominis fuit quodammodo per ignorantiam, ut infra patebit. Ergo videtur quod eo multa graviora sint, quae ex certa malitia perpetrantur.

[5333] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in peccato possunt multa considerari, ex quibus peccatum gravitatem trahere potest; et contingit quod illud peccatum quod secundum unum est gravius, secundum aliud levius inveniatur. Illud tamen simpliciter gravius considerandum est quod secundum plura et potentiora gravius invenitur, et praecipue secundum speciem peccati: quia quantitas consequens speciem peccati, est peccato essentialior quam quae circumstantias peccati sequitur. Secundum hoc ergo dicendum, quod peccatum Adae quantum ad hoc gravius aliis fuit quod minori tentatione pulsatus cecidit, et quod facilius resistere potuisset; sed quantum ad speciem peccati, et quantum ad alias circumstantias, quae peccatum magis exaggerant, multa graviora peccata sunt secuta.

[5334] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[5335] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc fuit per accidens quod majorem laesionem intulit, ex hoc scilicet quod naturam integram invenit; unde non sequitur quod gravius ceteris fuerit, quia hoc idem etiam sequentia peccata fecissent, si talem naturam invenissent; sicut et secundum peccatum mortale gratia non privat, quia eam non invenit; sed privaret, si inveniret.

[5336] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena peccati Adae dupliciter dicitur. Una quae debetur sibi inquantum est quoddam singulare peccatum et personale; et sic multis aliis peccatis gravior poena debita fuit. Alia quae debetur sibi indirecte ratione infectionis originalis peccati ex ipso creatae, et sic maxima poena ipsum primum peccatum secuta est. Sed gravitas hujus poenae non commensuratur quantitati primi peccati ut fuit quoddam personale peccatum, sed secundum quod corrumpit naturam.

[5337] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis gratia excedat naturam, tamen quia potentia naturalis est quae substantiam actus administrat (qui ex gratia informatur), ideo defectus naturalis boni magis excusat peccati actum quam etiam carentia gratiae: gratia enim non elevat hominem ut statim eliciat actum intellectus deiformis, quod tamen Angelus ex natura habet: et ideo magis facit ad irremissibilitatem peccati superioritas naturae quam excessus gratiae. Causa tamen quare peccatum Angeli est irremissibile, et non peccatum hominis, supra, in tractatu de Angelis, dicta est.

[5338] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut homo per se gratiam amittere potest, nec tamen per se potest gratiam recuperare, quia gratia virtutem naturae excedit: ita etiam homo potuit integritatem innocentiae amittere, quae conditionem naturae excedebat, ut dictum est, nec tamen potuit eam recuperare nisi ille qui supra naturam erat: nam gratia quae postmodum Adae reddita creditur, non nisi ad actus personales se extendebat; unde naturam in illud quod supra se est, elevare non poterat, scilicet in originalem justitiam, et impassibilitatem, quae supra conditionem principiorum naturae humanae erat.

Articulus 3

[5339] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 tit. Utrum Adam in statu innocentiae potuerit peccare venialiter

[5340] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Adam in primo statu venialiter peccare potuit. Dispositio enim praecedit perfectionem. Sed veniale est dispositio ad mortale. Ergo videtur quod prius venialiter quam mortaliter peccaverit.

[5341] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, liberum arbitrium se habet ad opposita, et praecipue si confirmatum non sit. Sed liberum arbitrium hominis in primo statu confirmatum non erat. Ergo sicut poterat non peccare venialiter, ita etiam poterat peccare venialiter.

[5342] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, quicumque potest id quod plus est, potest illud quod minus est. Sed plus est peccare mortaliter quam venialiter. Cum ergo potuit peccare mortaliter, potuit peccare venialiter.

[5343] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, mortale peccatum magis repugnat rectitudini et gratiae, quam peccatum veniale. Sed rectitudo innocentiae non impediebat quin mortaliter peccare posset. Ergo multo minus impediebat quin etiam venialiter peccaret.

[5344] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, impossibile est quod aliquis credat vel aestimet illud de cujus contrario certus est. Sed Adam, ut dicit Augustinus, credidit peccatum quod ipse committeret, veniale esse. Ergo ipse nesciebat se non posse venialiter peccare. Sed si non potuisset, scivisset se non posse; quia hoc nobilitatis in eo erat; et inconveniens est nos habere nobilissimos habitus, qui nos lateant, ut philosophus dicit in 2 Poster. Ergo Adam venialiter peccare potuit.

[5345] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 6 Si dicatur, quod non potuit peccare venialiter, quia non poterant inferiores vires averti nisi prius ratio superior averteretur; contra. In ratione superiori non tantum est peccatum mortale, sed etiam veniale. Ergo potuisset deordinatio aliqua in superiori ratione fuisse per veniale peccatum, sicut et quando aliquis aliquem motum infidelitatis sentit.

[5346] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, peccatum veniale in nobis causatur ex pronitate ad peccandum, et ex quadam impulsione carnis corruptae. Sed hoc totum per peccatum secutum est. Ergo videtur quod ante mortale peccatum, veniale peccatum esse non potuit.

[5347] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, parvum motivum non commovet magnam virtutem. Sed veniale peccatum parvum habet motivum, in quo appetitus non ut in fine quiescit. Ergo cum virtus humana in primo statu esset fortissima, videtur quod per veniale peccatum commoveri non poterat.

[5348] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, talis erat primi status rectitudo ut superior pars rationis Deo subjiceretur, cui subjicerentur inferiores vires, quibus subjiceretur corpus; ita quod prima subjectio erat causa secundae, et sic deinceps. Manente autem causa, maneret effectus; unde sicut quamdiu homo erat subditus Deo, nihil in corporis partibus contingere poterat contrarium animae; ita etiam nihil in viribus animae contingere poterat quod superior ratio non ordinaret in Deum. Quod autem in Deum recte ordinatum est, veniale peccatum non est: et ita veniale peccatum in primo statu contingere non poterat, sicut nec mors, nisi prius ordo mentis ad Deum tolleretur; quod sine peccato mortali fieri non potuit.

[5349] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duplex est dispositio. Quaedam est quae necessaria est ad esse ejus ad quod disponit: et haec semper praecedit illud ad quod disponit, sicut calor formam ignis. Quaedam vero dispositio ordinatur ad facilitatem ejus ad quod disponit: quod quidem sine ea esse potest, sed non ita de facili, sicut quod ligna perfunduntur oleo, ut inflammentur citius; et sic veniale peccatum est dispositio ad mortale.

[5350] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Adam in primo statu habebat liberum arbitrium ad peccandum venialiter; sed hoc non poterat in actum exire, nisi prius peccaret mortaliter. Et ratio hujus dicta est. Vel potest dici, quod comparando liberum arbitrium ad objectum suum, confirmatum non erat: sed comparando unum ordinem ad alium, habebat quamdam confirmationem, ut scilicet inferior ordo superiorem inviolabiliter sequeretur.

[5351] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod differt in potentiis activis et passivis: quia in potentiis activis, quod potest in plus, etiam in minus potest; ut qui potest ferre centum libras, potest etiam ferre decem; in potentiis autem passivis est e converso: qui enim potest pati a parvo, potest etiam pati a majori, ut si aliquis potest vinci ab uno, potest etiam vinci a duobus; sed non convertitur: et talis potentia est potentia peccandi; qui enim peccat, a peccati sui concupiscentia vincitur.

[5352] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod rectitudo originalis justitiae intantum repugnabat culpae mortali ut simul cum ea esse non posset; tamen culpa mortalis quae ei opposita erat, ipsam privare poterat. Venialis autem culpa nec privare justitiam originalem poterat, cujus principium erat in ordine superioris partis in Deum, a quo veniale peccatum non separat, nec simul poterat cum ea esse propter ordinem inferiorum sub superiori.

[5353] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Adam etsi peccare non posset venialiter, tamen poterat de hoc certus non esse: quod enim habitus nobilissimi nos non lateant, intelligitur de habitibus cognitivae partis, de quorum perfectione certitudo est; non autem de habitibus affectivae, qui latent, ut in caritate patet. Et praeterea si scivisset in universali, poterat in particulari non considerare. Vel melius dicendum, quod veniale dicitur tripliciter: scilicet veniale ex genere, ut verbum otiosum; veniale ex causa, ut quod ex infirmitate vel ignorantia geritur, quod excusabilitatem quamdam habet; et est veniale ex eventu, sicut culpam praecedentem mortalem confessio sequens venialem facit, ut Ambrosius dicit, quia relinquitur reatus temporalis poenae. Cum ergo Augustinus dicit, quod credidit peccatum esse veniale, intelligitur veniale ex causa, quod quandoque etiam mortale est simpliciter.

[5354] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut in parte intellectiva speculativa, suprema pars est quae principiis per se notis inhaeret; ita in ratione practica suprema pars est quae fini adhaeret, quia finis in operabilibus est sicut principium primum indemonstrabile in speculativis, ut in 6 et 7 Ethic. philosophus dicit: et haec pars non potest deordinata esse nisi per peccatum mortale, quod finem contrarium ponit. Ab ordine autem hujus partis totus ordo originalis justitiae dependebat; et ideo nisi prius mortaliter peccasset, nulla inordinatio in eo esse potuisset.

Expositio textus

[5355] Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 3 expos. *Diabolus per serpentem tentabat, in quo loquebatur.* Modus quo Angeli boni vel mali in assumptis corporibus loqui possunt, supra, dist. 8, qu. 1, art. 4, tactus est. *Serpens dictus est esse callidior.* Videtur hoc esse falsum: quia quodcumque animal Diabolus assumpsisset, eamdem calliditatem habuisset, si propria calliditate astutus non erat, ut ipse subdit. Sed dicendum, quod in his quae visibiliter gerebantur, ea quae non videntur, intelligi poterant. Serpens autem etsi astutiam ad nocendum homini spiritualiter ex se non haberet, habet tamen astutiam ad nocendum sibi corporaliter; unde astutia exterior serpentis astutiam spiritualem Daemonis designat; et ideo callidior aliis animantibus dicitur propter astutiam Daemonis, qua movebatur, per quam et Diabolus designabatur. *Sicut per energumenos et phanaticos.* Energumeni dicuntur quasi interius laborantes ab en quod est in, et erge quod est labor.

Phanatici dicuntur ex hoc quod in fanis, vel templis idolorum a Daemonibus responsa accipiebant. Sed utrumque hic pro arreptis a Daemone accipitur. *Avaritia immoderata habendi cupiditas.* Hoc quod hic dicitur de avaritia, non est intelligendum de ea secundum quod est speciale vitium, unum de septem capitalibus; quia sic non differt a superbia, quae est appetitus immoderatus propriae excellentiae; sed sumitur hic avaritia prout est generale vitium ad omnia peccata, quae in appetitu quorumcumque bonorum naturalium consistunt, ut curiositas, superbia, et hujusmodi, ut distinguit Augustinus.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II distinctio XXII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 22

Quaestio 1

Prooemium

[5356] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 pr. Postquam determinavit principium humani casus ex parte tentatoris, hic determinat principium intrinsecum ex parte ipsius hominis peccantis, et dividitur in partes duas: in prima inquirit quod fuerit in homine primum peccatum, origo et radix peccatorum sequentium; in secunda inquirit quod fuerit principium illius primi peccati, ibi: *solet etiam quaeri, cum sine vitio esset natura hominis; unde consensus mali processerit.* Prima dividitur in partes tres: in prima dicit quod primum peccatum in homine fuit elatio; in secunda ostendit quod diversimode fuit in viro et muliere, ibi: *et talis quidem elatio in mente mulieris fuit*; in tertia ex hoc concludit, peccatum mulieris gravius peccato viri fuisse, ibi: *ex quo manifeste animadverti potest quis eorum plus peccaverit.* Circa primum tria facit: primo ponit quorumdam opinionem et rationes eorum, ponentium superbiam in corde hominis etiam tentationem Daemonis praecessisse; secundo objicit in contrarium, ibi: *quod si ita fuit, non ergo alterius suggestione prius peccavit*; tertio determinat veritatem, ibi: *quocirca praedicta Augustini verba pium ac diligentem lectorem efflagitant. Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit.* Hic ostendit qualis fuerit elatio viri et mulieris: et primo qualis fuerit elatio mulieris; secundo qualis fuerit elatio viri, ibi: *solet quaerit utrum illa talis elatio et amor propriae potestatis in viro fuerit, sicut in muliere. Ex quo manifeste animadverti potest, quis eorum plus peccaverit.* Hic concludit ex praedictis quod peccatum mulieris gravius fuit peccato viri: et primo ostendit propositum; secundo objicit in contrarium, ibi: *sed huic videtur contrarium quod Augustinus (...) ait.* Quod autem peccatum mulieris gravius fuerit ostendit tripliciter: primo ex motivo ad peccandum, quia ex majori superbia; secundo ex offensa, quia in plures peccavit, ibi: *quae etiam in se et in proximum et in Deum peccavit*; tertio ex poena, quia gravius punita est, ibi: *inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est. Sed huic videtur contrarium quod Augustinus (...) de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait.* Hic objicit contra hoc quod dictum est: et primo ostendit aequale fuisse peccatum; secundo ostendit peccatum viri fuisse gravius, ibi: *hic autem opponi solet.* Circa primum duo facit, secundum quod duas auctoritates contra definita inducit. Secunda incipit, ibi: *verumtamen et de vero legitur quod voluit esse sicut Deus.* Quaelibet autem istarum partium dividitur in objectionem et responsionem. *Solet etiam quaeri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus peccati processerit.* Hic inquirit quod fuerit principium illius peccati: et dividitur in duas partes secundum quod duas movet quaestiones; secunda incipit, ibi: *si vero quaeritur, utrum voluntas illud peccatum praecesserit, dicimus quia peccatum illud et in voluntate et in actu consistit.* Hic duo quaeruntur: primo de peccato primi hominis. Secundo de ignorantia. Circa primum quaeruntur tria: 1 quod fuerit primum peccatum secundum genus; 2 quid homo peccando appetiit; 3 quis plus peccavit, utrum vir vel mulier.

Articulus 1

[5357] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 tit. Utrum primum peccatum hominis fuerit superbia

[5358] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod superbia non fuit primum hominis peccatum. Discredere enim verba divina peccatum infidelitatis est. Sed peccatum hominis ex hoc processisse videtur quod verba Dei discredidit, vel de eis dubitavit, ut supra dictum est. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas.

[5359] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in spirituali aedificio primum fundamentum est fides, ut Hebr. 11 dicitur. Sed fidei opponitur infidelitas. Ergo etiam in progressu perditionis humanae primum peccatum fuit infidelitas, et non superbia.

[5360] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, Rom. 5, 19, dicitur: *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, et loquitur ibi de peccato primo hominis; per peccatum enim mors in mundum intravit. Ergo primum peccatum est inobedientia.

[5361] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, species peccati determinatur ex motivo ad peccandum. Sed mulier mota fuit ad peccandum ex delectabili secundum gustum; unde dicitur Genes. 3, 6: *videns ergo mulier lignum* et cetera. Cum ergo circa delectabile ad esum sit gula, videtur quod primum hominis peccatum sit gula.

[5362] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, promissio Daemonis mulierem ad peccandum instigavit. Sed Daemon promisit perfectionem scientiae. Ergo ex appetitu scientiae peccavit. Sed immoderatus appetitus sciendi est curiositas. Ergo primum peccatum est curiositas.

[5363] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, quicumque non facit illud quod facere tenetur, peccat peccato omissionis. Sed tenebatur homo in tentatione conferre de praecepto injuncto: quia si contulisset, non peccasset. Ergo videtur quod peccato omissionis primo peccaverit.

[5364] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, primum peccatum hominis fuit radix et origo sequentium peccatorum. Sed, sicut dicitur 1 Timoth., ult., 10, *radix omnium malorum est cupiditas*. Ergo videtur quod primum peccatum fuit cupiditas, et non superbia vel elatio, ut in littera dicitur.

[5365] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15: *initium omnis peccati superbia est*. Sed in primo peccato hominis omne peccatum initium sumpsit. Ergo primum peccatum fuit superbia.

[5366] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Diabolus tentans hominem, sui imitatorem conatus est reddere. Sed Daemon per superbiam peccavit, ut supra dictum est. Ergo et homo.

[5367] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod contingit quandoque in uno actu, plurium peccatorum deformitates inveniri: sed illa deformitas est principalior et formalior, complens speciem peccati, quae ex principali motivo relinquitur, in quod ordinantur alia: quia finis est id quod primum cadit in voluntate, ex qua est origo peccati; et ex fine actus morales specificantur; unde philosophus dicit in 5 Ethic. quod si aliquis moechatur ut accipiat lucrum, magis avarus, seu injustus, quam moechus est. Secundum hoc dico, quod in primo peccato hominis multae deformitates apparent; unde Magister supra in eo notavit gulam, inanem gloriam, et avaritiam: propter quod unum peccatum multiplex potest dici; nihilominus tamen sunt omnia alia materialia respectu superbiae: quia ad finem excellentiae consequendae omnia ordinavit, sicut promissio Daemonis ostendit quae ad peccatum instigavit, dixit enim: *eritis sicut dii*, Genes. 3, 5. Et merito utriusque peccatum, et Daemonis et hominis a superbia incepit, quia omnium aliorum peccatorum defectus aliquis occasio solet esse: sola vero superbia est quae fundamentum ex perfectione sumit; unde Augustinus dicit, quod etiam bonis operibus insidiatur ut pereant.

[5368] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non crediderunt Deum falsum dixisse (hoc enim simpliciter infidelitatis fuisset), sed crediderunt forte alio modo intelligendum fore metaphorice, vel ad aliquid significandum esse dictum. Vel dicendum, quod ex ipsa elatione qua illud quod promittebatur appetebant, oculus mentis impeditus fuit ne actualiter veritatem divini dicti attenderent, secundum quod omnis malus aliquo modo ignorans est. Sed talis ignorantia vel dubietas, etiam credendorum, infidelitatem non facit.

[5369] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ordo compositionis est contrarius ordini resolutionis: quia quod est primum in compositione, est ultimum in resolutione: et ideo non sequitur quod si fides est prima in compositione aedificii spiritualis, infidelitas sit prima in resolutione ejusdem.

[5370] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inobedientia dupliciter sumitur: quandoque enim est speciale peccatum, quando scilicet ex contemptu praecepti aliquis specialiter peccat; quandoque autem sumitur prout est conditio generalis consequens omne peccatum mortale: cum enim praeceptum legis actus omnium virtutum ordinet, consequens est ut quodlibet vitium transgressionem annexam praecepti habeat, et inobedientiam: et sic dicitur: *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.*

[5371] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motivum gulae non fuit principale motivum, sed secundarium, et ordinatum ad aliud, ut dictum est.

[5372] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non peccavit mulier in hoc quod appeteret scientiam eorum quae ad ipsam non pertinebant, quia hoc curiositas fuisset; sed in hoc quod in scientia eminentiam desideravit, ut in hoc quodammodo Deo aequaretur.

[5373] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non tenebatur tunc conferre, quia etiam sine collatione poterat tentationi resistere. Vel dicendum melius, quod fuit ibi omissio, non prout est speciale peccatum, sed prout est consequens omne peccatum: in omni enim peccato commune est hoc quod aliquis non facit quod in se est ad resistendum peccato, quod si faceret, non peccaret.

[5374] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cupiditas tripliciter sumitur. Uno modo prout est speciale peccatum, et habet materiam specialem, scilicet bona ad usum vitae pertinentia, prout possidentur: et sic non est radix omnis peccati, nisi secundum quod infra Magister dicit, quod non est aliquod genus peccati quod non interdum ex avaritia oriatur. Secundo modo dicitur cupiditas, ut est generale peccatum, prout est immoderatus appetitus habendi quodcumque, vel scientiam, vel possessionem, vel quodlibet aliud: et hoc modo supra Magister dixit in primo peccato hominis esse avaritiam: et hos duos modos ponit Augustinus 11 super Genes. Tertio modo, prout non est peccatum, sed radix peccati, prout dicit quamdam pronitatem appetitus ut inclinetur ad aliquid inordinate appetendum in actu. Et constat quod primo modo, ut cupiditas est speciale peccatum, homo ex avaritia non peccavit.

Articulus 2

[5375] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 tit. Utrum peccatum hominis fuerit hoc quod appetierit esse sicut Deus

[5376] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum hominis non fuerit in hoc quod appetiit esse sicut Deus. Completa enim voluntas prudentis de impossibili esse non potest, et praecipue de illo quod in apprehensionem non cadit. Sed aliquam creaturam esse sicut Deus est impossibile, nec intellectu capi potest. Ergo hoc modo non appetiit, cum prudentiam et reliquas virtutes haberet, ut infra Magister dicit.

[5377] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 2 Si dicatur, quod non appetiit esse sicut Deus per aequalitatem, sed per similitudinem, contra. Sicut dicit Augustinus, amor est eorum quae habentur, sed appetitus eorum quae non habentur. Cum ergo homo in sui creatione ad Dei similitudinem factus sit, videtur quod hoc homo non appetiit.

[5378] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, constat quod malum per experientiam Deus scire non potest. Sed scientia boni et mali intelligitur de malo per experientiam, quae prius erat per cognitionem tantum. Ergo videtur quod ex hoc quod appetiit scientiam boni et mali, Dei similitudinem non affectavit.

[5379] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit 10 Ethic., quod debemus nos in divina trahere quantum possumus: quia ipse nobis divina non invidet, ut quidam poeta mentiebatur. Dionysius autem et Augustinus dicunt quod ad Deum acceditur non loco sed similitudine. Cum ergo ad ipsum accedere debeamus, ut in Psal. 33, 6 dicitur: *accedite ad eum, et illuminamini*, videtur quod non peccavit in hoc quod Dei similitudinem appetiit.

[5380] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, nullus peccat in appetendo illud quod naturaliter desiderat. Sed omnes homines, ut philosophus dicit, natura desiderant scire. Cum ergo non appetiit divinam similitudinem nisi in scientia, ut verba serpentis ostendunt, videtur, quod in appetendo Dei similitudinem non peccavit.

[5381] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur per Augustinum: *qui perverse vult esse sicut Deus, perverse vult esse similis Deo, ut Diabolus et homo.* Hoc etiam videtur ex improperio Dei, quod Genes. 3, 22 ponitur: *ecce Adam quasi unus ex nobis factus est.*

[5382] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod homo quantum ad aliquid appetiit esse sicut Deus: quantum vero ad aliquid non. Si enim sicut dicat aequalitatem in aliqua perfectione, sic homo noluit quod ipse haberet tantam scientiam vel potentiam vel bonitatem quantam habet Deus: quia hoc ipsum impossibile et incogitabile est: sed quantum ad aliquem modum habendi voluit Deo parificari tam homo quam Diabolus, ut scilicet uterque haberet perfectionem sibi datam, sicut habet Deus secundum aliquem modum; sed differenter: quia superbus Angelus appetiit talem aequalitatem in potestate, sed homo in scientia. Cujus ratio est, quia primus Angelus inter alias creaturas excellentior erat; unde quodammodo ex ordine suae naturae influentiam super alias creaturas habebat. Voluit ergo dignitati suae naturae innixus, ut ipse principium quoddam creaturarum sequentium existeret et gubernationis et causalitatis cujusdam modi, tamen sub primo principio a quo suam potentiam recognoscebat, sed hoc secundum dignitatem naturae suae adipisci praesumebat, non ex divino munere superaddito. Homo vero qui creaturis inferioribus superpositus erat, ut eas regeret, et eis uteretur, non tam per potentiam quam per prudentiam, hoc modo appetiit ut per naturae suae conditionem et ligni prohibiti edulium tantam scientiae plenitudinem consequeretur ut ex lumine propriae rationis (quod tamen a Deo sibi collatum esse credebat) et seipsum regeret in omnibus, et inferiora sibi subjecta. Unde Augustinus dicit, quod noluit ut servus teneri praecepto quasi ab alia regula per lumen naturali lumini superadditum. Et hoc etiam verba serpentis ostendunt, qui promisit scientiam boni et mali, quod ad actiones pertinet, et ad gubernationem rerum.

[5383] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod elatio in tantum caecat oculos mentis ut illud aestimet esse possibile quod possibile non est; unde potuit esse ut ad verba serpentis homo excellentiam inordinate appeteret in communi: ex illo appetitu vero excaecatus, perversum judicium de impossibili proferret, et sic appetitus declinaret ad hunc excellentiae modum. Vel dicendum, quod aequalitatem aequiparantiae (quod impossibile est et cogitari non potest) non appetiit, sed assimilationem quamdam, ut dictum est, quam cogitare potuit.

[5384] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudinem naturalis dignitatis quam in creatione accepit appetendo non peccavit sed quia ipse super hoc aliam similitudinem appetiit, ut scilicet sicut Deus lumine suae naturae omnia regit et gubernat, ita etiam homo per naturale lumen rationis sibi subdita gubernaret, et seipsum sine adjutorio exterioris luminis.

[5385] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homo non appetiit mala per experientiam scientiae, sed per judicium: sed hoc consecutum est ex peccato suo quod malum per experimentum cognosceret; ut sic et Daemonis promissio verificaretur completa, cujus consuetudo est ut dubiis verbis homines fallat, et ut nomen arbori impositum non frustra videatur.

[5386] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad Dei similitudinem accedendum est, secundum modum et ordinem unicuique a Deo praestitum; sed qui proprio motu ad Dei similitudinem accesserit, perverse vult esse similis Deo, ut Augustinus dicit in littera: omnis enim peccator appetit similitudinem Dei, cum nihil sit appetibile nisi prout ejus similitudinem habet: sed in hoc peccat, quia quaerit ejus similitudinem inordinate, et in quo quaerenda non est.

[5387] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non peccavit in hoc quod scientiam appetiit, sed quia inordinate appetiit, ut dictum est.

Articulus 3

[5388] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 tit. Utrum mulier gravius peccaverit quam vir

[5389] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mulier gravius quam vir non peccaverit. Uterque enim elationis vitio peccavit. Sed elatio illa non fuit nisi in hoc quod Dei similitudinem perverse appetierunt. Ergo videtur quod uterque idem appetiit, et aequaliter peccaverunt.

[5390] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, infirmitas peccatum excusat. Sed mulier infirmior fuit viro, propter quod Diabolus, ut dictum est supra, eam primo aggressus est. Ergo videtur quod ipsa minus peccaverit.

[5391] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, propter hoc peccatum Daemonis gravius judicatur quam peccatum hominis, quod eminentiorem cognitionem de Deo habebat. Sed vir magis erat praeditus spirituali mente quam mulier, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod ipse gravius peccaverit.

[5392] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, regimen mulieris ad virum pertinebat; unde et supra dictum est, quod per virum ad mulierem praeceptum delatum est. Ergo videtur quod etiam peccatum mulieris viro imputandum sit, et magis aggravandum.

[5393] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, peccare ex consideratione misericordiae divinae, videtur esse peccatum praesumptionis, quae est species peccati in spiritum sanctum, quod est gravissimum. Cum ergo vir peccaverit cogitans de Dei misericordia, ut in littera dicitur, videtur quod ipse gravius peccaverit quam mulier.

[5394] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, peccatum a Diabolo pervenit in mulierem, et a muliere in virum. Sed Diabolus gravius peccavit quam mulier. Ergo et mulier gravius quam vir.

[5395] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ad idem sunt ea quae in littera adducuntur.

[5396] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, non est inconveniens quod duorum peccatorum unum sit altero gravius, diversis circumstantiis consideratis; illud tamen simpliciter gravius dicendum est quod in pluribus sive potioribus praeponderat: illud autem potissimum in quolibet peccato est quod ad peccatum movet, ut prius dictum est, et ideo secundum hoc maxime gravitas peccati attendenda est: et secundum hoc patet quod peccatum mulieris gravius est; mulier enim ex sola elatione mentis ad peccandum mota fuit, vir autem non ex sola elatione, sed simul cum hoc ex quadam amicabili benignitate ad uxorem, quod aliquo modo peccatum ejus mitigat. Item elatio quae movit mulierem, major fuit quam elatio quae movit virum. In muliere enim talis fuit elationis progressus ut ad verba serpentis tantum excellentiae appetitum conciperet ut judicium rationis perverteret, et crederet hoc possibile et verum quod Diabolus dicebat: et propter hoc dicitur esse seducta. In viro autem non tantum excrevit in principio amor propriae excellentiae ut judicium ejus perverteret, quasi crederet hoc esse futurum; sed quia illud vellet, si possibile foret; et ideo non dicitur fuisset seductus: sed tamen talis elatio ad experiendum ipsum incitavit; unde aliquam dubitationem elatio in eo fecit, quae in muliere firmam opinionem conceperat: et ideo etiam voluntas mulieris perfecta consecuta est in appetitum divinae similitudinis; sed viri imperfecta, scilicet sub conditione si possibile foret.

[5397] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, licet id quodammodo uterque appetierit, non tamen aequaliter: quod enim creditur esse possibile, completum desiderium habet, id vero quod impossibile creditur esse, vel de cujus possibilitate dubitatur, habet desiderium conditionatum tantum: quia homo illud vellet si possibile foret. Quia ergo mens mulieris per elationem ad verba serpentis conceptam intantum excaecata est ut illud possibile crederet quod Diabolus promittebat, completum desiderium habuit; vir vero incompletum, quia hoc possibile non credidit.

[5398] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in muliere non erat tanta debilitas quin peccato resistere posset; unde quamvis debilitas mulieris sit aliqua circumstantia diminuens peccatum ipsius per comparationem ad virum non tamen simpliciter minus peccatum fecit.

[5399] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

[5400] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cogitare de Dei misericordia cum proposito poenitendi et resiliendi a peccato, non facit praesumptionis peccatum, sed magis peccatum alleviat; sed cogitare de Dei misericordia sine proposito poenitendi hoc praesumptionis est, et contemptus divinae justitiae: nec sic Adam de misericordia cogitavit.

Quaestio 2

Prooemium

[5401] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 pr. Deinde quaeritur de ignorantia de qua fit mentio in littera; et quaeruntur duo: 1 an ignorantia peccatum sit; 2 an peccatum excuset.

Articulus 1

[5402] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 tit. Utrum ignorantia sit peccatum

[5403] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ignorantia peccatum non sit. Omne enim peccatum, ut Augustinus dicit, est in voluntate. Ignorantia autem est intellectu. Ergo non est peccatum.

[5404] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne peccatum est originale vel actuale. Sed ignorantia non est originale peccatum, sed magis concupiscentia, ut infra dicetur: nec etiam est actuale, quia non est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo ignorantia non est peccatum.

[5405] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum consistit in defectu alicujus actus, et non in defectu alicujus habitus: alias aliquis dormiendo peccaret. Ignorantia autem magis opponitur habitui quam actui. Ergo idem quod prius.

[5406] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, ignorans in ignorantia sua continue manet. Si ergo ipsum ignorare peccatum esset, videtur quod continue peccaret; non enim apparet ratio quare magis nunc sit peccatum quam prius. Sed hoc videtur grave dicere. Ergo videtur quod ignorantia non sit peccatum.

[5407] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus, ubi supra, dicit, quod omne peccatum est voluntarium. Ignorantia autem non est voluntarium, cum ab hominibus naturaliter scientia desideretur, secundum philosophum. Ergo non est peccatum.

[5408] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod 1 Corinth. 14, 38, dicitur: *qui ignorat, ignorabitur*; et loquitur de ignorantia reprobationis. Sed nulli debetur reprobatio nisi pro peccato mortali. Ergo ignorantia est peccatum mortale.

[5409] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Isaiae 5, 13, dicitur: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Sed poena non debetur nisi culpae. Ergo carere scientia, est culpa.

[5410] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 co. Respondeo, quod quidam dixerunt, nullam ignorantiam, quantum in se est, culpam esse, sed ratione alicujus annexi, vel praecedentis vel sequentis: praecedentis, ut causae, scilicet negligentiae addiscendi; sequentis, ut effectus, scilicet alicujus inordinati actus, qui ignorantiam sequitur. Sed quia de ratione culpae non est plus, nisi quod sit privatio alicujus quod debitum est haberi, in potestate ejus qui privatur, existens; ideo etiam ipsam ignorantiam secundum se possumus culpam dicere; si tamen ignorantia privative et non negative accipiatur: et dico ignorantiam privative acceptam quae est ejus quidem quod quis natus est addiscere, quidquid sit illud: non enim idem est quod omnes scire tenentur, cum ad plura scienda quidam magis aliis teneantur; unde aliqua ignorantia est peccatum uni quae non est peccatum alteri: unicuique enim peccatum est ignorantia eorum quae ad bonos mores et fidei veritatem pertinent; sed alicui in officio constituto est etiam peccatum ignorantia eorum quae ad suum officium pertinent. Nec est mirum, si hoc ipsum quod est scientia carere, peccatum est ei qui potest et tenetur habere; cum etiam carere aliquo corporali ad officium pertinente peccatum sit, ut tonsura, vel veste ad officium accommodata; et quod ista in se peccata sint, poena ostendit quae pro eis juste infligitur.

[5411] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod esse in voluntate contingit dupliciter: vel sicut in subjecto; et hoc modo non omne peccatum in voluntate est; aliquod enim est in concupiscibili vel irascibili, et sic de aliis viribus; vel sicut in causa, ut scilicet ipsa voluntas sit domina ejus quod in ea esse dicitur, quasi in ejus potestate existens; et hoc modo omne peccatum in voluntate est, etiam ignorantia: ipsa enim voluntas imperat aliis viribus et intellectui; unde actus aliarum virium sunt in potestate voluntatis, et defectus earum, scilicet solum illi qui rationi obediunt.

[5412] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ignorantia non est originale peccatum (non enim ignorantia imputatur puero in peccatum, antequam ad tempus deputatum venerit), sed est peccatum actuale eo modo quo omissio peccatum actuale dicitur; et eodem modo convenit peccati actualis descriptio ignorantiae sicut omissioni; quod qualiter sit, infra dicetur.

[5413] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis scientia, cui opponitur ignorantia, non sit actus qui est operatio, sed habitus; tamen per operationem aliquam quae est in potestate voluntatis acquiritur; et ideo hoc ipsum quod est scientiam habere, voluntati subjectum est; et per consequens hoc quod est scientia carere; et inde est quod culpae rationem habet.

[5414] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum omissionis non habet rationem culpae nisi ex hoc quod opponitur praecepto affirmativo legis naturalis vel scriptae. Praeceptum autem affirmativum obligat semper, sed non ad semper; et ideo omnis omissio pro illo tempore est peccatum in actu in quo quis per praeceptum obligatur; et quoties illud tempus revertitur, toties peccatum multiplicatur.

[5415] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis omnis homo naturaliter scientiam desideret et scientiam velit, non tamen omnes volunt id per quod ad scientiam pervenitur; et sic quodammodo ignorantia voluntarium efficitur, non per se, sed per accidens, sicut et quodlibet malum.

Articulus 2

[5416] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 tit. Utrum ignorantia excuset peccatum

[5417] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ignorantia peccatum non excuset. Primo per hoc quod dicit Glossa Ambrosii Rom. 2: *gravissime peccat, si ignorat.* Sed quod aggravat peccatum, non excusat. Ergo ignorantia non excusat peccatum.

[5418] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, qui per ebrietatem hominem occidit, constat quod per ignorantiam peccat. Sed secundum philosophum in 3 Ethic., talis meretur duplices mulctationes. Ergo ignorantia non excusat, sed aggravat.

[5419] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, peccatum additum peccato non excusat, sed aggravat. Sed ignorantia peccatum est, ut dictum est supra. Peccatum ergo non excusat.

[5420] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod consequitur omne peccatum, non potest excusare vel alleviare peccatum; quia sic de quolibet excusaret. Sed ignorantia sequitur omne peccatum; quia omnis malus est ignorans, secundum philosophum in 3 Ethic., ut supra. Ergo idem quod prius.

[5421] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, ut Beda dicit, quatuor sunt poenalitates quae nos ex peccato primi hominis consequuntur, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia, et malitia. Sed malitia non excusat, sed aggravat peccatum, nec etiam concupiscentia. Ergo videtur quod nec ignorantia nec infirmitas.

[5422] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus dicit, 1 Timoth. 1, 13: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Sed nihil provocat ad misericordiam nisi peccatum excuset vel alleviet. Ergo ignorantia excusat vel alleviat peccatum.

[5423] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum. Ergo quod tollit vel diminuit rationem voluntarii, excusat vel alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi, quia involuntarium per ignorantiam causatur, ut philosophus in 3 Ethic., dicit. Ergo ignorantia vel excusat vel alleviat peccatum.

[5424] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ignorantia quaedam ex toto excusat peccatum; quaedam vero alleviat in parte; quaedam vero nec in toto excusat, nec in parte alleviat. Et ad hujusmodi evidentiam sciendum est, quod ignorantiae divisio tripliciter potest sumi. Primo ex parte ipsius scientis; quia quaedam est in potestate scientis, et haec dicitur ignorantia vincibilis, vel affectata; quaedam autem non est in potestate ejus, et haec dicitur invincibilis. Sed hoc quod ignorantia sit in potestate ejus qui ignorat, contingit dupliciter: quia vel est in potestate ejus secundum se, sicut qui ignorat aliquod praeceptum quod statim scire posset; vel est in potestate ejus quantum ad suam causam, licet non in se; ut patet in ignorantia ebrii; quia ebrietas quae est causa ignorantiae, in potestate ejus fuit; non autem ignorantia consequens, cum usus rationis impediatur. Secundo sumitur divisio ignorantiae ex parte scibilis. Est enim quaedam ignorantia ejus quod quis scire tenetur, et haec dicitur secundum philosophum ignorantia universalis, et secundum jurisperitos ignorantia juris; et haec variatur in diversis, ut supra dictum est: quia quaedam tenetur scire unus quae non tenetur scire alius. Quaedam vero ignorantia est ejus quod quis scire non tenetur, et haec est scientia particularium circumstantiarum in actu, quam philosophus vocat ignorantiam particularis, juristae vero ignorantiam facti. Tertia divisio sumitur ex ordine ad actum. Quaedam enim ignorantia est quae est causa actus, quia si non ignoraret, non faceret; et tunc dicitur per ignorantiam peccare; et hujus signum est poenitentia de actu. Quaedam vero est ignorantia quae non est causa actus, sed per accidens se habet ad actum; et secundum hanc, ut philosophus in 3 Ethic. dicit, non dicitur aliquis per ignorantiam facere, sed ignorans; unde in actu talis non poenitet: ut si aliquis credens accedere ad unam mulierem, accedat ad aliam, ad quam tamen accederet, si eam non ignorasset. Quaedam vero ignorantia est quae quodammodo affectum peccati consequitur, ut quando ex concupiscentia peccati, quam voluntas non reprimit, absorbetur judicium rationis de particulari operabili, secundum quod dicitur in 6 Ethic., quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae: et haec est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus dicitur ignorans. His ergo visis, sciendum est, quod ignorantia non excusat nec minuit peccatum nisi secundum quod causat involuntarium: non enim potest esse voluntarium quod est ignoratum. Ignorantia autem quae non est causa actus, non causat involuntarium, ut philosophus dicit in 3 Ethic.; unde illa nullo modo excusat nec diminuit peccatum; sed solum illa quae est causa actus. Haec autem potest excusare peccatum vel in toto vel in parte. Si enim sit talis ignorantia cui nullo modo admisceatur ratio culpae, ex eo quod ignorantia est, sic excusat in toto, sicut ignorantia invincibilis et ignorantia particularis, adhibita tamen debita diligentia. Ignorantia vero quae rationem culpae habet, excusat quidem quantum ad aliquid, scilicet inquantum ignorantia est; quia sic habet quod involuntarium causet; non autem excusat inquantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet: et ideo ignorantia universalis excusat peccatum sequens non ex toto, sed a tanto. Similiter etiam ignorantia vincibilis, sit sive secundum se vincibilis, sive secundum causam suam, dum tamen rei illicitae operam non dederit quando ignorantiam incurrit: si enim operam rei licitae dedisset moderate, ignorantia sequens culpam non haberet: et ita potest sequens peccatum ex toto excusare, ut patet in his qui exercitio spiritualium operationum in amentiam vertuntur.

[5425] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignorans dicitur gravissime peccare, non propter quantitatem peccati, sed propter periculum: quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit. Vel dicendum, quod Ambrosius loquitur de gravitate peccati quod est ignorantia ipsa beneficiorum Dei, quod est gravissimum inter species ingratitudinis, cum scilicet homo beneficium non recognoscit.

[5426] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ebrius homicida duobus peccatis peccat, scilicet ebrietate, et homicidio: propter quod dicitur, duplices multcationes mereri. Nihil tamen prohibet quin quantitas sequentis peccati per ignorantiam ex praecedenti consequentem minuatur. Unde in processu argumenti est figura dictionis, quia mutatur discretum in continuum.

[5427] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ignorantia omnis quae est peccatum, est in intellectu sicut in subjecto, et in voluntate sicut in causa, ut supra dictum est; unde secundum hoc quod est in intellectu, prout scilicet privat directam scientiam in actu, minuit quantitatem sequentis peccati, nec ex eo habet quod peccatum sit; sed prout est in voluntate, sicut in causa, habet quod peccatum sit: et sic non habet quod excuset, sed quod ad peccatum addat: et potest esse quandoque quod plus ponderat ipsum peccatum ignorantiae quam illud quod per ignorantiam de sequenti peccato minuitur.

[5428] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignorantia quae consequitur omne peccatum, non est causa peccati, ut dictum est, et ideo non excusat nec diminuit peccatum.

[5429] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ignorantia et infirmitas habent quod excusent peccatum vel in toto vel in parte, ex hoc quod causant involuntarium; malitia vero et concupiscentia magis voluntarium augent, et ideo non excusant, sed aggravant peccatum; et hoc dico si concupiscentia sumatur pro actu voluntatis: si vero sumatur pro passione concupiscibilis trahente voluntatem quodammodo renitentem, sic concupiscentia excusat: quia quanto aliquis majori tentationi succumbit, minus peccat; sed hoc ad infirmitatem reducitur.

Expositio textus

[5430] Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 expos. *Quae per tentationem fuerat convincenda vel perimenda*, scilicet spirituali morte vel etiam corporali, vel a se, vel a viro, vel a Deo, si de muliere intelligatur, ut Magister exponit. *In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale crederet.* Hoc intelligitur, ut supra dictum est, de veniali ex causa et non ex genere. Putavit enim quod quia fecit ut uxori morem gereret, quod peccatum suum excusationis causam haberet et veniam de facili acciperet, et hujusmodi seductionis causa videtur fuisse elatio mentis, quae ad suggestionem mulieris surrepsit, ex qua voluit lignum vetitum experiri. Cum enim experimentum non sit nisi de dubiis, patet quod ex elatione in quamdam dubitationem adductus est ejus rei, puta experimenti ligni vetiti, in quo etiam mulier seducta fuit. *Tribus modis, ut ait Isidorus, peccatum geritur.* Videtur quod insufficienter enumeret: quia quoddam peccatum est etiam ex concupiscentia, de qua mentionem non facit. Et dicendum, quod peccatum ex concupiscentia proveniens ad peccatum ex infirmitate reducitur: non enim tunc solum est ex infirmitate peccatum quando aliquis aliquo exteriori impulsu peccat, sed etiam quando per tentationem carnis in peccatum labitur. *Quae etiam ipsa peccatum est.* Hoc verum est si sit eorum quae quis scire tenetur: alias non: quia etiam habere voluntatem non sciendi geometriam, peccatum non est ei qui illam non profitetur per officium magisterii.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II a distinctione XXIII ad distinctionem XXIX

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 23

Quaestio 1

Prooemium

[5431] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 pr. Postquam definivit Magister principium humanae perditionis et ex parte tentationis et ex parte peccantis; in parte ista determinat de permissione divina, quae quodammodo principium peccati dicitur, sicut causa sine qua non: si enim Deus non permisisset, homo non peccasset: et dividitur in quinque partes, secundum quinque quaestiones quas movet; secunda incipit ibi: *moventur etiam quidam*; tertia, ibi: *addunt etiam talem hominem debere facere qui nollet omnino peccare*; quarta ibi: *item inquiunt: si Deus vellet, et illi boni essent*: quinta ibi: *item inquiunt: posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum.* Deinde accedendum ad partem alteram, in qua ostendit quam perfectionem animae habuit Adam ut posset peccato resistere, quae incipit ibi: *et quidem secundum animam rationalis fuit homo.* Et dividitur ibi per tres: in prima ostendit qualis fuit factus secundum animam quantum ad scientiam; in secunda quantum ad naturalem potentiam, 24 distinct., ibi: *nunc diligenter investigandum*; in tertia ostendit qualis fuerit quantum ad gratiam, 26 distinct., ibi: *haec est gratia operans et cooperans.* Prima in duas: in prima ostendit quorum cognitionem homo in principio suae conditionis accepit; in secunda ostendit qualem de his notitiam habuit, ibi: *rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit qualem cognitionem habuit de rebus creatis; secundo qualem de Deo, ibi: *cognitionem quoque creatoris primus homo habuisse creditur*; tertio qualem de seipso: *porro sui cognitionem idem homo accepisse videtur.* Et circa hoc duo facit: primo determinat veritatem; secundo movet dubitationem, et solvit, ibi: *si autem quaeritur utrum homo scientiam habuerit eorum quae circa eum futura erant (...) responderi potest quod ei magis facienda indicta* *sunt quam futura revelata.* Hic est duplex quaestio: prima de permissione divina respectu peccati primi hominis. Secunda de cognitione primi hominis quantum ad primum statum. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Deus potuerit conferre alicui naturae creatae ut peccare non posset ex naturae conditione; 2 utrum Deus debuerit permittere hominem tentari et peccare.

Articulus 1

[5432] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 tit. Utrum alicui naturae creatae conferri potuerit ut peccare non posset ex conditione naturae

[5433] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod alicui naturae creatae conferri potuit ut ex conditione suae naturae peccare non posset. Primo per hoc quod Augustinus dicit in littera, scilicet quod illa natura quae peccare non potest, est de sanctis Angelis; haec autem quae peccare potest, est de hominibus. Nec potest dici, quod hoc angelicae naturae per gratiam conveniat, quia in hoc ab homine non differrent, cui etiam per gratiam hoc convenit. Ergo videtur quod per conditionem naturae suae Angeli habeant quod peccare non possunt.

[5434] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, natura spiritualis est nobilior quam natura corporalis. Sed aliqua natura corporalis est in qua nullo modo peccatum vel error accidere potest, etiam secundum naturae suae conditionem, scilicet caelestis. Ergo multo fortius est aliqua spiritualis in qua nullo modo peccatum accidere posset secundum naturae suae conditionem.

[5435] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ut Damascenus dicit, ex hoc quod creatura est ex nihilo, duplex varietas sequitur ipsam in diversis; una secundum esse, sicut in his quae corrumpuntur: alia secundum electionem, sicut in his quae peccant. Sed alicui rei secundum naturae suae conditionem confertur ut sit invariabilis quantum ad esse, sicut substantiis spiritualibus et corporibus caelestibus. Ergo alicui naturae conferri potest quod secundum naturalem conditionem sit invariabilis quantum ad electionem.

[5436] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, constat quod voluntas divina hoc naturaliter habet quod peccare non potest. Cum ergo ipse sit summe bonus et summe potens, videtur quod alicui creaturae contulerit vel conferre potuerit suam similitudinem, ut per naturam suam non possit peccare.

[5437] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, constat quod alicui creaturae hoc confertur per gratiam quod peccare non possit. Sed potuit Deus facere ut ille habitus gratiae qui confirmationem in bono creat, alicui naturae pars essentialis esset, vel etiam aliquid illo habitu perfectius. Ergo videtur quod si esset talis natura, secundum naturale sibi principium haberet confirmationem in bono. Ergo videtur quod alicui creaturae conferri potuit ut peccare non posset.

[5438] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, perfectio universi in hoc consistit quod omnes bonitates creaturarum communicabiles in genere communicatae sunt. Sed hoc quod est peccare non posse ex natura propria, nulli naturae communicatum est, quia nec homini nec Angelo, quod utriusque peccatum probat. Ergo videtur quod hoc creaturae communicabile non fuit.

[5439] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, confirmatio in bono videtur consequi ex perfecta adhaesione finis. Sed finis ille ad quem rectitudo voluntatis ordinatur et potestatem et intellectum et desiderium cujuslibet creaturae excedit. Ergo videtur impossibile quod aliqua creatura sit quae naturaliter habeat quod peccare non possit.

[5440] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nulli creaturae communicatum est nec communicabile fuit quod peccare non posset per conditionem naturae suae. Cujus ratio est, quia cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet quod si sibi relinquatur deficiat; quamdiu autem causae influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter: vel ita quod sit in potestate causati a causa sua recedere quantum ad aliquid vel non recedere, vel ita quod non sit in potestate ejus: et primum pertinet ad liberum arbitrium; quia hoc est essentiale libero arbitrio ut possit facere vel non facere. Si autem causae suae non inhaeret, oportet quod deficiat; unde dicit Augustinus, 8 super Gen.: *homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur*; et ideo impossibile fuit ut servata libertate arbitrii alicui creaturae conferretur ut secundum conditionem suae naturae peccare non posset: est enim quasi quaedam contradictionis implicatio: quia si est liberum arbitrium, oportet quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere; et si non potest peccare, non potest causae suae non inhaerere, et sic sequitur contradictio. Sed naturae divinae, quae ex se rectitudinem habet, convenit per conditionem naturae suae ut deficere non possit, sicut nec ab esse, ita nec a rectitudine bonitatis; et quibuscumque hoc confertur ut per gratiam confirmentur in bono, habent per donum gratiae, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinae naturae consortes.

[5441] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod Angeli hoc habeant ut peccare non possint per conditionem naturae suae, sed per donum gratiae. In hoc tamen ab hominibus secernuntur quod gratuitam confirmationem quasi a principio creationis acceperunt, quae hominibus per longum tempus datur.

[5442] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura spiritualis etiam in esse invariabilis est sicut natura corporalis; sed habet electionem, ut possit secundum hoc in ea esse peccatum: unde quantum ad potentiam electionis non stat comparatio inter corporalem et spiritualem creaturam.

[5443] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quaelibet res habet principia determinata ad suum esse, et proprietates naturales; quae principia non sunt de illis quae suae potestati subjacent; et ideo aliqua creatura in illis invarietatem habet. Sed electio est eorum quae sunt in potestate ejus; unde quia in his creatura rationalis aliquo modo sibi relinquitur, ut dicitur Eccli. 15, 14, *reliquit eum in manu consilii sui*, ideo deficere potest.

[5444] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est ex imperfectione potentiae divinae ut creaturae conferre non possit quantum ad hoc suam similitudinem, sed ex imperfectione creaturae; partim ex hoc quod recipere non potest, et partim ex hoc quod est quaedam impossibilitas in implicatione contradictoriorum, ut dictum est.

[5445] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quandocumque alicui naturae convenit aliquod accidens ex influentia superioris tantum, non potest natura inferior illud accidens per se habere, nisi efficiatur naturae superioris; sicut si aer illuminatur in actu per ignem, non potest esse quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis. Dico ergo, quod cum confirmatio in bono insit creaturae rationali solum per gratiam, quae est quoddam spirituale lumen, et similitudo increati luminis; non potest esse quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem habeat, vel gratiam, nisi efficeretur divinae naturae, quod est omnino impossibile.

Articulus 2

[5446] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus debuerit permittere hominem tentari, vel peccare

[5447] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare, vel tentari. Sapientis enim artificis est facere unumquodque, quantumcumque potest, fini competentius. Homo autem ad beatitudinem sicut ad finem factus est. Cum ergo competentior beatitudini fieret sine peccato, videtur quod non debuit permittere eum in peccatum cadere.

[5448] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quibus datur idem finis, debet dari eadem facultas perveniendi ad finem illum. Sed homo et Angeli propter unum finem creati sunt, scilicet propter beatitudinem participandam, ut in 1 distinct. dictum est. Cum ergo naturam Angeli fecerit Deus quae peccare non posset, ut in littera dicitur, videtur quod naturam hominis talem facere debuit.

[5449] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad providentiam sapientis pertinet ut impedimenta removeat sui operis. Cum ergo per tentationem Daemonis homo a sua rectitudine impeditus fuerit, et providentia divina sit omnium creaturarum, et praecipue rationalium; videtur quod hominem tentari permittere non debuit.

[5450] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid efficitur compendiosius, tanto certius et melius est; unde et omnium linearum inter duo puncta recta brevissima est. Sed compendiosior fuit via perveniendi in beatitudinem, quod homo non peccaret, quam quod homo post peccatum de peccato erutus in beatitudinem transferretur. Ergo videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare.

[5451] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, minus malum pro majori malo permittendum est. Sed minus malum est diminutio alicujus laudis quam ipsum peccatum, quia minori bono opponitur. Ergo videtur quod non fuerit ratio sufficiens permissionis divinae quae in littera assignatur, scilicet quod gloriosius est non consentire quam tentari non posse.

[5452] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra id ex quo apparet Deus laudabilis, non debet penitus impediri. Sed in peccatis etiam apparet laudabilis Deus, cum per misericordiam parcit, et per justitiam punit. Ergo videtur quod non debuit omnino peccatum impedire.

[5453] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne bonum potentius est in sua bonitate, quam malum in sua malitia. Ergo non est conveniens ut aliquod malum taliter impediatur quod per hoc aliquod bonum tollatur. Sed si Deus non permitteret hominem peccare, tolleretur libertas arbitrii, quae coactionem non patitur. Ergo convenienter permissus est homo peccare.

[5454] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ad providentiam divinam pertinet, ut unumquodque in sua natura relinquatur; quia, ut Dionysius dicit, providentia non est corruptiva naturae, sed salvativa. Cujus ratio est, quia bonum universi excedit bonum particulare cujusque naturae creatae, sicut etiam bonum gentis excedit bonum hominis, ut in 1 Ethic. dicitur. Si autem aliqua natura a suo gradu translata in altiorem per providentiam mutetur, quamvis aliquod bonum illi naturae excresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent, illo gradu ex quo natura illa translata erat, vacuo remanente. Dico ergo, quod si peccatum omnino impediretur, per hoc multi gradus bonitatis tollerentur: tolleretur enim natura illa quae potest peccare et non peccare; quae quidem bona est; tolleretur etiam hoc quod est de peccato posse resurgere, et multa hujusmodi, quibus ablatis, bonitati universi multum detraheretur; et ideo ad providentiam divinam pertinet et hominem tentari permittere, et peccare si vellet.

[5455] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sapiens artifex non tantum considerat quid competat parti aedificii secundum se acceptae, sed etiam secundum proportionem ad totum aedificium: et ideo sicut unam partem alia meliorem facit, ita etiam Deus unumquodque facit in illa proportione ad finem, secundum quod competit naturae suae in ordine ad totum universum.

[5456] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nec etiam Angeli de natura sua habent quod peccare non possint, quod aliquorum peccatum monstravit; sed per gratiam confirmationis, quam statim post principium suae conditionis acceperunt, confirmati sunt ut peccare non possint; ita etiam homo, cum ad terminum viae recto tramite pervenerit, eamdem confirmationem consequitur. Sed quod Angelo brevior assignata est via quam homini, diversitas naturarum facit, ut supra dictum est. Nec est necesse ut omnibus ordinatis in unum finem assignentur eadem perducentia in finem, et eodem modo; sed unicuique secundum suam conditionem.

[5457] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sapientis est removere hoc modo impedimentum quod natura non tollatur: quod non fieret, si hominem vel Angelum in peccatum cadere non permitteret, quamdiu est in statu viae.

[5458] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non semper via brevior eligenda est, nisi quando per eam omnia quae ad rem pertinent, convenienter salvantur; et hoc non fieret, si hominem in peccatum non permitteret cadere.

[5459] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non tantum per prohibitionem peccati violentam tolleretur laus, sed etiam naturalis ordo rerum; quod nullo modo providentia divina pateretur.

Quaestio 2

Prooemium

[5460] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 pr. Deinde quaeritur de cognitione quam homo in primo statu habuit; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum Deum per essentiam viderit; 2 utrum rerum omnium scientiam habuerit; 3 utrum potuerit falli.

Articulus 1

[5461] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 tit. Utrum Adam viderit Deum per essentiam

[5462] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Adam Deum per essentiam videbat. Visio enim immediata Dei dicitur visio per essentiam. Sed Adam in primo statu videbat Deum sine medio, ut in principio 4 libri, Magister dicit. Ergo videtur quod videbat Deum per essentiam.

[5463] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea Augustinus dicit, quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium secundum naturam mentis. Sed omne medium cognoscendi, est medium inter cognoscentem et cognitum. Ergo videtur quod cum in primo statu homo esset in integritate naturae suae, Deum immediate et per essentiam viderit.

[5464] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, ut apostolus, 1 Corinth. 13, 12, dicit, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Adam in primo statu non videbat in aenigmate, quia nulla obscuritas in eo erat. Ergo videtur quod tunc videbat facie ad faciem.

[5465] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, quicumque non habet illud quod desiderat, affligitur. Sed in primo statu non erat aliqua afflictio, quia poena non potuit culpam praecedere. Cum ergo naturaliter visionem divinae essentiae homo desideraret, videtur quod Deum per essentiam videbat.

[5466] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, illud quod est naturaliter ordinatum ad aliquid, non caret eo, nisi per aliquid impediatur, sicut lapis quod sit deorsum. Sed intellectus hominis naturaliter ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam. Cum ergo non esset ibi aliquod impedimentum, quia nec culpa, nec poena, videtur quod Deum per essentiam videbat.

[5467] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam*: et sicut dicit quaedam Glossa Isa. 6, *idest, nullus homo in statu viae existens.* Sed Adam erat viator, quia peccare poterat. Ergo videtur quod Deum per essentiam non videbat.

[5468] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ut dicit Augustinus, visio deitatis per essentiam, est tota merces. Sed constat quod homo in statu innocentiae mercedem beatitudinis non habebat. Ergo et Deum per essentiam non vidit.

[5469] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut in littera dicitur, modus quo Adam Deum cognovit, medius fuit inter cognitionem viae qua nunc Deum videmus, et cognitionem patriae qua sancti eum in gloria videbunt. Unde ad hujusmodi evidentiam videndum est quot modis Deus possit videri. Sciendum autem quod tripliciter videri potest. Uno modo per suam essentiam; alio modo per effectum aliquem ejus effluentem in intellectum videntis; tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videntis, in quo divina similitudo resultat. Hujus autem exemplum in visione corporali inspici potest. Lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculum informans; et huic comparatur primus modus divinae visionis, qui est per essentiam; et hic quidem modus ex conditione naturae suae, nulli naturae debetur, nisi divinae, in qua est idem sciens et scitum. Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso oculo relictam; et huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu videntis; et hic quidem modus videndi convenit Angelo secundum conditionem naturae suae; quia, ut in Lib. de causis dicitur, omnis intelligentia scit quod est supra se, per illud quod est causa ei; unde cognoscens ipsum lumen naturae suae, quod est similitudo luminis increati, Deum videt. Vultus autem hominis relucens in speculo videtur ab oculo non quidem per similitudinem ejus immediate in oculo relictam, sed per similitudinem relucentem in speculo, ex quo resultat in pupilla; et huic comparatur illa visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videntis; sive per effectum naturalem, sicut per cognitionem creaturarum naturali cognitione philosophi in Deum devenerunt; sive per effectum spiritualem, sicut est in visione fidei illius qui adhaeret his quae aliis revelata sunt per influentiam spiritualis luminis; et ideo dicimur nunc in speculo videre, secundum apostolum. Modus autem iste competit homini secundum conditionem naturae suae; quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest, nisi per species rerum quas apud se habet; quia per objecta venit in cognitionem actuum, et per actus in cognitionem potentiarum. Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturae debetur, elevatur Angelus et homo per gloriam; unde illa est visio beatorum; quam homo in primo statu non habuit. Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi Angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpae; sicut etiam in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur; et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiae. Tertius autem modus est communiter viatorum, etiam post statum culpae. Unde patet quod modus quo Adam in primo statu Deum videbat, medius est inter utrumque. Quidam vero aliter dicentes, errant, ponentes, Deum nunquam per essentiam nec in patria nec in via videri: quod haereticum est, et Scripturae contrarium, ut patet 1 Corinth. 13, et 1 Joan. 3. Quidam vero e contrario dicunt, Deum per essentiam in omni statu videri; et his etiam auctoritates sanctorum repugnant; quia Dionysius dicit, quod si aliquis videns Deum scivit quid vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus; et Gregorius dicit, quod quantumcumque homo in statu viae profecerit, ad statum tamen illum contemplationis quo Deus per essentiam videtur, non pertingit.

[5470] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Adam in primo statu dicitur Deum sine medio vidisse, non quia ipsum per essentiam videret, sed quia non per medium argumentationis ex creaturis sensibilibus procedens, in cognitionem ejus deveniebat, sed mediante effectu spirituali in intellectum ejus resultante, sicut et Angeli in primo statu videbant. Ideo dicitur, quod post peccatum necessaria fuerunt sacramentalia signa, ut ex sensibilibus homini spiritualia panderentur.

[5471] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, nihil esse medium inter Deum et mentem nostram, intelligendum est non secundum naturae dignitatem, quia natura mentis angelicae supra naturam mentis humanae est, ut Dionysius expresse dicit 4 cap. Caelest. Hier., et Gregorius in Hom. de centum ovibus et Augustinus super Joan., nec etiam per modum informantis privatur medio, quia caritas creata est medium conjungens mentes Deo; sed intelligitur quod ipse immediate eam beatificat et justificat, sicut et creat.

[5472] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aenigma importat obscuritatem quamdam cognitionis, eo quod aenigma est, secundum donatum, quaestio verborum obscuritate involuta. Obscuritas autem triplex potest accidere alicui intellectui. Prima ex hoc quod ex nihilo est, quia in hoc deficit a claritate intellectus increati; et secundum hoc omnis intellectus creatus aenigmaticus est. Secunda ex hoc quod intellectus intelligit inquirendo, et per continuum et tempus; et talis obscuritas accidit intellectui humano in comparatione ad intellectum angelicum qui deiformis est; intellectus vero humanus est ratiocinativus, et acceptivus cognitionis a sensibilibus secundum conditionem suae naturae; et secundum utrumque modum etiam in primo statu homo in aenigmate vidisset. Tertia vero obscuritas intellectum consequitur humanum ex peccato, consecuta ex corruptione carnis aggravantis animam, Sap. 9, et sic in aenigmate nunc homo videt, tunc autem non vidisset.

[5473] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non facit afflictionem vel poenam carentia cujusque desiderati, sed ejus tantum quod debet haberi, et est tempus habendi; et ideo Adam in primo statu etsi Deum non videret, quod summe desiderabat, non tamen inde affligebatur, quia nondum erat tempus ad illud perveniendi; alias sequeretur quod omne quod intendit venire ad aliquem finem, quem nondum consequitur, poenam haberet.

[5474] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquem actum potest aliquid impedire dupliciter. Uno modo per modum contrarium, sicut calor violentus impedit aquam ne infrigidetur; et per hunc modum culpa et poena impediunt visionem Dei; et tale impedimentum homo in primo statu non habebat. Alio modo per modum simplicis negationis, sicut rusticus impeditur ab actu geometricandi ex hoc quod habitum geometriae non habet; et ita etiam Adam ab actu visionis Dei impediebatur, quia nondum intellectus erat ad hunc actum per habitum gloriae sublevatus.

Articulus 2

[5475] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 tit. Utrum Adam habuit perfectam cognitionem rerum a creatione sua

[5476] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Adam non habuit a creatione rerum perfectam cognitionem. Quia, secundum Anselmum, qualis fuit Adam in primo statu, tales etiam filios generasset. Sed supra habitum est, quod pueri non fuissent nati perfecti in scientia secundum unam opinionem, cui Magister magis assentire visus est dist. 20. Ergo nec Adam in scientia perfectus fuisset.

[5477] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod Adam ideo positus est ad operandum in Paradiso ut naturas rerum experiretur. Sed experimentum est principium cognitionis accipiendae a sensibilibus, et per inventionem. Ergo videtur quod non statim in principio perfectam rerum cognitionem habuisset.

[5478] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in 3 de anima, intellectus nihil est in actu eorum quae sunt, antequam intelligat. Sed non potest intelligere sine phantasmate, ut ibidem dicitur, sicut nec visus videre sine colore. Cum igitur nihil sit eorum quae sunt, nisi secundum quod perficitur actu habens speciem alicujus rei in natura existentis, videtur quod cognitionem a sensibilibus accepisset mediante sensu et imaginatione; et sic non statim fuisset perfectus in scientia.

[5479] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, et sicut etiam Magister supra dixit, 1 distinctione, anima infusa est corpori, ut in ipso perficiatur scientia et virtutibus; et ad hoc sunt dati sensus et membra. Sed hoc frustra esset, si per operationem sensus, intellectus perfectionem non acquireret. Cum igitur nihil sit frustra in naturae operibus, et praecipue in compositione humani corporis, videtur quod homo a sensibilibus cognitionem rerum accepisset, sicut et nunc, et non statim perfectam scientiam habuisset.

[5480] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, ille qui est in scientia perfectus, non est necesse ut alio illuminante perficiatur. Sed Adam in primo statu etiam per Angelos fuisset illuminatus: alias periisset naturalis ordo creaturarum, secundum quem natura angelica inter divinam et humanam ponitur, ab una accipiens et in aliam refundens, ut in 4 cap. Cael. Hier. dicitur. Ergo non fuisset in scientia perfectus.

[5481] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, nomina imponuntur rebus ex proprietatibus earum sumpta; quia unaquaeque res nominatur ab eo quod in ipsa est nobilius. Sed Adam animalibus nomina imposuit, ut Gen. 2 dicitur. Ergo in principio suae creationis animalium naturas cognovit, et per consequens aliarum rerum.

[5482] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus decet esse defectum in eo. Sed in corpore Adae nulla fuit imperfectio in statu innocentiae. Ergo multo minus fuit imperfectio in intellectu ejus.

[5483] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod illam scientiam necesse est homini in primo statu attribuere sine qua imperfectus fuisset, et nihil amplius. Tunc autem alicujus scientia imperfecta dicitur, quando non novit aliquid eorum quae ad ipsum pertinent; et ideo nulla notitia eorum quae ad hominem pertinebant, in primo statu homini defuisset. Pertinebat autem ad ipsum dispositio sui ipsius in actibus propriis; et ideo dicitur cognitionem perfectam habuisse eorum quae ab ipso agenda vel vitanda erant. Similiter etiam ad ipsum pertinebant aliae creaturae, inquantum propter ipsum factae erant, ut vel ab ipsis emolumentum acciperet, vel eis praeesset, et eas gubernaret; et ideo tantum de unaquaque re cognoscebat, quantum ad usum hominis pertinebat. Nec oportet plus cognitionis sibi adscribere in primo statu. Hanc autem cognitionem aliter Adam habuit, et aliter ad eam ejus posteri pervenissent: quia natura a perfectis exordium sumit, ut Boetius dicit, et *Dei perfecta sunt opera*, ut Deut. 32, 4, dicitur. Ideo Adam, tamquam principium totius humani generis, omnem perfectionem quae naturae humanae competit, in suo primordio accepit, sicut secundum corpus, ita et secundum animam, ut esset potens ad propagandum alios corporaliter, et instruendum intellectum. Filii autem ejus, quia cum originali justitia nascebantur, quae sine prudentia esse non potest, sicut nec aliqua virtus, ut in 6 Ethic. philosophus dicit; ideo oportuit quod statim nati habitum habuissent cognitionis illius, per quam cognoscere possent quid agere et quid vitare deberent; quamvis forte usus rationis impediretur secundum unam opinionem, propter organorum indispositionem. Sed habitus cognitionis aliarum rerum non est necesse quod in sua nativitate habuissent, sed per inventionem et doctrinam, ut tantum simul cum perfectione corporis et perfectio cognitionis compleretur; unde philosophus in 6 Ethic. dicit, quod prudentia et habitus ad cognitionem rerum a nobis agendarum pertinentes, sunt nobis magis naturales quam scientia aliarum rerum. Quidam vero dicunt, quod etiam habitus cognitionis omnium rerum mox nati accepissent; sed hoc non videtur necessarium neque quantum ad integritatem naturae, neque quantum ad originalem justitiam.

[5484] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, ut supra dictum est, non oportuit ut filii Adae sibi similarentur nisi in his quae ad speciem humanam pertinebant vel ex conditione naturae, vel ex Dei beneficio. Hoc autem quod Adam in primordio suae conditionis habitum omnium rerum accepit, non conveniebat sibi inquantum homo, sed inquantum homo humani generis principium; unde non oportet quod aliis convenisset.

[5485] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquis experitur aliquid dupliciter. Vel ut ex sensibilibus, quorum experientia habitum cognitionis acquirit; sicut in nobis fit, qui ex multis experimentis unum universale colligimus, quod est principium artis vel scientiae; et sic Adam experimento non indigebat. Alio modo ut illud quod quis per habitum cognitionis tenet, etiam in rebus videat; hoc enim scienti delectabile est; et sic Adam experimenta de naturis sumpsisset.

[5486] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intellectus noster, ut supra dictum est, indiget phantasmate, quod est objectum ejus, in duobus; scilicet in accipiendo scientiam secundum motum qui est a rebus ad animam, et in circumponendo illud quod apud se tenet, phantasmatibus, sicut quibusdam exemplis, secundum motum qui est ab anima ad res. Dico ergo, quod intellectus Adae in primo statu non indigebat phantasmate quantum ad primum modum, sed quantum ad secundum, nec oportebat quod illud phantasma esset a sensu acceptum; alias non potuisset intelligere nisi rem quam prius vidisset. Contingit autem per operationem interiorum virtutum formari in imagine aliquod phantasma quod nunquam per sensum est acceptum.

[5487] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non propter hoc operationes sensuum in Adam frustra fuissent, si per eas cognitionem rerum ad se pertinentium non accepisset; quia per operationem sensus expertus fuisset exterius quod intellectus interius tenebat per habitum cognitionis innatae. Et praeterea hoc sibi supra conditionem naturae suae collatum fuerat ut scientiam non a sensibilibus acciperet; et ideo oportebat ut ea quae ad naturae perfectionem secundum sui conditionem conveniunt, ei non subtraherentur; sicut homini resurgenti membra apta ad comestionem non subtrahuntur, quamvis cibis ulterius non utatur.

[5488] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Adam non hoc modo fuit in scientia perfectus quod omnia sciret; et ideo in his quae nesciebat, per Angelos illuminatus fuisset, sicut et inferiores Angeli a superioribus purgantur a nescientia, ut, in 6 Cael. Hier., Dionysius dicit.

Articulus 3

[5489] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 tit. Utrum homo in primo statu decipi potuerit

[5490] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu decipi potuerit. Quia, sicut apostolus dicit, 1 Tim. 4, mulier seducta est. Adam vero quamvis non fuerit seductus in hoc in quo mulier, tamen in aliquo seductus est, ut veniale crederet quod mortiferum erat, ut in praecedenti dist. dictum est. Ergo in statu innocentiae decipi potuit.

[5491] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, Magister, supra, dist. 21, dixit, quod mulier ideo serpentem non horruit, quia quem a Deo creatum scivit, ab eo etiam loquendi usum accepisse credidit. Hoc autem falsum erat, quia loqui non est nisi intelligentis proprie. Videtur igitur quod decipi potuerit.

[5492] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, constat quod Adam in primo statu secreta cordis alterius hominis scire non potuisset, cum nec Angeli hoc sciant, sed solus Deus. Potuit autem contingere ut aliquis diceret se illud cogitare quod non cogitabat, nec Adam eum mentiri credidisset, cum hoc certitudinaliter non cognovisset. Ergo videtur quod deceptus fuisset.

[5493] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, sensus quandoque nuntiant aliquid aliter quam sit, sicut quod a remotiori videtur, minus videtur. Sed de sensibilibus cognitionem per sensus habuisset. Ergo videtur quod ibi quodammodo decipi potuerit, cum decipi nihil aliud sit quam falsum verum aestimare.

[5494] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, quod falsa pro veris approbare, non est natura hominis instituti, sed poena damnati. Cum igitur homo in primo statu omni poena caruisset, videtur quod decipi non potuerit.

[5495] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, deceptio sine ignorantia non est. Ignorantia autem, ut Hugo de sancto Victore dicit, est et culpa et poena. Hoc autem in primo statu esse non potuit. Ergo nec aliqua deceptio.

[5496] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, perfectio totius hominis pendebat ex superiori parte mentis, qua homo Deo per rectitudinem justitiae inhaerebat: et ideo illa permanente Deo conjuncta, sicut nec defectus in corpore aliquis, ut passio et mors, ita nec deceptio in anima esse potuit; unde, sicut supra dictum est, Adam quodammodo potuit mori, scilicet si prius peccaret; erat tamen quodammodo immortalis, quia in actum potentia moriendi non exisset, nisi prius peccasset: ita etiam homo in statu innocentiae consideratus poterat quidem decipi si prius peccasset, non tamen ante peccatum.

[5497] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, elatio quaedam mentem mulieris invasit post verba serpentis, per quam verum credidit quod serpens suadebat; et ideo seductio illa secuta est elationem, quae fuit peccatum primum; et similiter est de viro, ut dictum est.

[5498] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mulier credidit serpentem usum loquendi divinitus accepisse, non quidem per conditionem naturae, sed per ministerium spiritualis creaturae; nec contulit utrum hoc fieret virtute boni vel mali Angeli, aut utrum fieret Deo permittente, vel Deo jubente.

[5499] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut divina providentia corpus hominis servasset illaesum ab omnibus exterioribus laesuris, ita etiam servasset intellectum hominis indeceptum in omnibus quae suam cognitionem impediebant, ut statim intelligeret, si quis falsum pro vero sibi diceret.

[5500] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis a sensibus fuisset ei aliquid alio modo repraesentatum quam rei naturam haberet, non tamen in eo fuisset illa deceptio, nec quantum ad sensum, qui hoc modo recipiebat secundum proportionem suam ad sensibile, nec quantum ad intellectum, cujus judicio subjacebat illa discretio, quae inter sensum et rem erat, ut scilicet sciret quare aliter res videretur quam esset.

Expositio textus

[5501] Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 expos. *Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset quia nemo male vivere suaderet.* Videtur hoc esse falsum: quia tunc, si nec Angelus nec homo peccasset, actus hominis laudabilis non fuisset, cum tunc nullus esset ad malum persuasor. Et dicendum, quod hoc non est intelligendum ita quod laus humani actus dependeat a suasione mali, sed a potentia resistendi suadenti; quae potentia manifestari potuit, si tentatus fuisset et vicisset. Unde signanter dicit: *si ideo bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet*; ut quasi causa bene vivendi ostendatur hoc quod nullus ad malum persuadet. *Et est gloriosius non consentire quam tentari non posse.* Videtur hoc esse falsum: quia cum Deus et Angelus tentari non possint, aliquid esset in homine gloriosius quam in Deo. Et dicendum, quod hoc intelligendum est supposita conditione humanae naturae, per quam potest homo peccare et non peccare. Vel exponatur ut primum. *Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit.* Videtur falsum; quia nunc non habemus cognitionem omnium rerum, sicut Adam habuit. Et dicendum, quod etiam ista scientia aliquo modo per peccatum diminuta est, sed non adeo quod per hoc homo a via salutis impediatur; et ideo in salutari doctrina de hujusmodi instruendus non erat. *Sed non habuit praescientiam eorum* *quae futura erant.* Videtur falsum; quia cum nos quorumdam futurorum praescientiam habeamus, cognitio ejus fuisset imperfectior quam nostra. Sed dicendum, quod nos non cognoscimus futura nisi prout quodammodo sunt praesentia in suis causis, quae sunt determinatae ad tales effectus, vel de necessitate, vel in majori parte; et sic etiam Adam in primo statu futurorum cognitionem habuit multo plenius quam nos; non tamen eorum quae causas determinatas non habent, sicut ea quae ex libero arbitrio dependent, ut casus suus.

Distinctio 24

Quaestio 1

Prooemium

[5502] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 pr. Postquam determinavit de scientia quam homo in primo statu habuit, hic incipit determinare de potentia naturali, per quam peccatum vitare poterat; et dividitur in duas partes: in prima parte ostendit quod homo habuit naturalem potentiam, per quam poterat peccatum vitare; in secunda ostendit quae fuerit illa potentia, ibi: *hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione quo poterat manere si vellet.* Circa quod movet duas dubitationes; prima ibi: *sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec in ea stare voluit?* Secunda ibi: *ad hoc autem quod dicimus (...) solet opponi sic. Hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum.* Hic ostendit quae fuerit illa potentia naturalis, et dicit quod liberum arbitrium; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quid sit liberum arbitrium; in secunda ostendit quasdam liberi arbitrii conditiones, 25 dist., ibi: *jam ad propositum redeamus.* Prima dividitur in duas: in prima determinat quid est liberum arbitrium; in secunda notificat quasdam vires animae, ut ostendat in quibus liberum arbitrium contineatur, ibi: *est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod illa potentia qua peccato resistere potuit, est liberum arbitrium; secundo definit ipsum, ibi: *liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Est enim sensualitas* et cetera. Hic notificat quasdam potentias animae. Et circa hoc duo facit: primo notificat eas; secundo ostendit qualiter in eis potest esse peccatum, ibi: *illud quoque praetermittendum non est* et cetera. Et prima pars cum praecedentibus est praesentis lectionis; circa quam duo quaeruntur. Primo de libero arbitrio. Secundo de virtutibus libero arbitrio annexis. Circa primum quatuor quaeruntur: 1 utrum liberum arbitrium sit potentia vel habitus; 2 si est potentia, utrum sit una; 3 si est una, utrum sit distincta a ratione et voluntate; 4 utrum homo in primo statu per liberum arbitrium peccato resistere potuit.

Articulus 1

[5503] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 tit. Utrum liberum arbitrium sit habitus

[5504] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit habitus. Primo per hoc quod dicit Bernardus, quod liberum arbitrium est habitus animi liber sui; et ita videtur esse habitus et non potentia.

[5505] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, potentia non efficitur facilis ad actum nisi ex habitu. Sed liberum arbitrium dicitur in littera esse facultas voluntatis et rationis. Cum igitur facultas habilitatem quamdam nominet, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

[5506] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut infra dicitur, philosophi definiunt liberum arbitrium liberum de voluntate judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed magis habitum. Ergo videtur quod non sit potentia.

[5507] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, quod homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum. Sed per peccatum nulla potentia naturalis tollitur. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

[5508] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, nulla potentia recipit magis et minus. Sed liberum arbitrium intenditur et remittitur; unde et supra, distinct. 7, dictum est, quod boni Angeli liberum arbitrium habent tam post confirmationem quam ante. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

[5509] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, omnis potentia determinatur per habitum ad aliquid unum vel simpliciter, sicut per habitum scientiae ad unum, vel ad minus ut magis inhaereat, sicut opinio. Sed per liberum arbitrium homo aequaliter se habet ad utrumlibet. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

[5510] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, habitus non potest esse subjectum alterius habitus. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiae quae ad ipsum comparatur sicut sessor ad equum, sicut Augustinus dicit. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

[5511] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dicunt, liberum arbitrium secundum quod in usum loquentium venit, nomen habitus esse, quamvis eodem nomine et potentia et actus significetur, sicut patet in nomine intellectus quod et potentiam et habitum et actum significare potest. Hunc autem habitum quem nomen liberi arbitrii designat, non dicunt esse aliquam qualitatem potentiae supervenientem, sed ipsam habilitatem potentiae ad actum, vel facilitatem quam habet una potentia ex adjutorio alterius: propter quod secundum eos facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed haec opinio non recte utitur nomine habitus, quia habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili. Praeterea, si consideretur ratio et voluntas, non potest esse nisi tripliciter: aut quod utrumque secundum se consideretur; et sic constat quod utrumque est potentia, et ita quodcumque eorum ponatur, liberum arbitrium erit potentia: vel quod consideretur unum in respectu alterius; et nec sic potest dici quod unum sit habitus alterius, quia potentia non est habitus potentiae, vel relatio unius ad alterum, nec hoc nomen habitus habere potest. Unde non videtur rationabiliter dictum, quod liberum arbitrium sit habitus. Et ideo quidam dicunt, quod liberum arbitrium nominat potentiam non absolutam, sed habitualem, idest prout est per habitum quemdam perfecta, non quidem acquisitum vel infusum, sed naturalem, per quem habitum facilis est in suum actum, intantum ut dominium sui actus habere dicatur. Istud etiam non videtur conveniens: quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu. Et praeterea unusquisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male et indifferenter; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipiatur; sed illam potentiam cujus proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus dicit.

[5512] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus large utitur nomine habitus pro habitudine quadam: ex hoc enim liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet ejus animus ut sui actus liberam potestatem habeat.

[5513] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod facultas secundum communem usum loquendi significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum, unde et possessiones facultates dicuntur, quia in dominio sunt possidentis; et ideo liberum arbitrium facultas dicitur non quasi habitus quidam, sed quia actum suum in libera potestate habet; unde et liberum nominatur.

[5514] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod judicium proprie loquendo non nominat potentiam, nec habitum, sed actum. Non autem invenitur unus habitus per quem omne judicium elicitur, cum secundum diversos habitus in diversis judicium procedat; nisi forte dicamus habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus judiciis dirigimur; quem nullus liberum arbitrium diceret: quia non est proprium et proximum directivum in electionis actum. Potest autem ad unam potentiam reduci omne judicium electionis; et ideo congruentius hoc nomine actus datur intelligi potentia quam habitus.

[5515] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homo dicitur liberum arbitrium amisisse, non quidem essentialiter, sed quia quamdam libertatem amisit quae quidem est a peccato et a miseria, ut infra dicitur.

[5516] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod omnis potentia in suo actu vigoratur aut debilitatur per habitum supervenientem, vel impedimentum adveniens; unde liberum arbitrium non dicitur liberum quia ipsa potentia in se intendatur et remittatur, sed quia vel impeditur per corruptionem peccati, vel expeditur per habitum gratiae et gloriae.

Articulus 2

[5517] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 tit. Utrum liberum arbitrium dicat plures potentias vel unam

[5518] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non nominet unam potentiam, sed plures. Augustinus enim dicit: *cum de libero arbitrio loquimur, non de quadam parte animae dicimus, sed de tota anima.* Totalitas autem animae in pluralitate potentiarum consistit. Ergo liberum arbitrium plures potentias colligit.

[5519] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, ratio et voluntas sunt diversae potentiae. Sed liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut in littera dicitur. Ergo in se plures potentias colligit.

[5520] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, potentiae distinguuntur per actus ut in 2 de anima philosophus dicit. Sed liberum arbitrium se extendit ad actus plurium potentiarum; quia, sicut Damascenus dicit, liberum arbitrium inquirit, disponit, et sic de aliis. Ergo videtur quod plures potentias colligat.

[5521] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, electio nihil aliud est quam duobus propositis alterum alteri praeoptare. Sed hoc cuilibet potentiae competit, cum quaelibet potentia conveniens appetat, et nocivum refutet. Ergo cujuslibet potentiae est eligere. Sed eligere assignatur proprie actus liberi arbitrii in littera. Ergo videtur quod liberum arbitrium non sit determinata potentia.

[5522] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, virtus et vitium non nisi in libero arbitrio esse potest. Invenitur autem in omnibus virtutibus animae, quod in concupiscibili est temperantia, et in irascibili est fortitudo, et vitia opposita. Ergo videtur quod liberum arbitrium determinatam potentiam non nominet, sed plures.

[5523] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, actus determinatus est determinatae potentiae. Sed eligere est quidam determinatus actus, qui libero arbitrio assignatur. Ergo liberum arbitrium est determinata potentia.

[5524] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nihil quod est unum simpliciter in natura, constat ex pluribus, nisi illa vel alterum eorum a sui natura transmutetur. Si ergo liberum arbitrium ex pluribus potentiis conficiatur, vel non erit aliquid unum, vel hoc erit unum cum corruptione quarumdam potentiarum animae: quorum utrumque est inconveniens. Ergo liberum arbitrium non colligit diversas potentias.

[5525] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt liberum arbitrium non esse determinatam potentiam, sed colligere omnes vires rationalis animae, sicut totum universale suas partes. Hoc autem non videtur conveniens, tum quia oporteret quod multiplicatis potentiis liberum arbitrium multiplicaretur secundum esse (multi enim homines sunt multa animalia, et non unum) tum quia oporteret quod ratio liberi arbitrii in singulis potentiis salvaretur; quod non potest esse, quia actus qui libero arbitrio assignatur, non est cujuslibet potentiae sed alicujus determinatae. Et ideo alii dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, sicut totum integrale partes suas. Nec hoc iterum conveniens videtur: quia potentiae non possunt esse partes integrales alicujus unius si accipiatur unum simpliciter; nisi forte dicatur unum quod est aggregatione vel ordine unum. Liberum autem arbitrium non debet sic esse unum, sed simpliciter, cum sibi unus actus attribuatur. Quidam autem dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, scilicet voluntatem et rationem, sicut habitus utriusque, propter quod facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed etiam hoc improprie dicitur: quia si nomen habitus proprie sumatur, non potest esse immediate unus habitus duarum potentiarum, quia unus habitus ad unum actum ordinatur, qui est unius potentiae. Et ideo aliter est dicendum, quod aliquid dicitur colligere plura dupliciter: uno modo essentialiter, sicut totum colligit partes suas; alio modo virtualiter, sicut quando virtus plurium rerum in uno participatur. Secundum hoc ergo dico, quod liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter, quasi una potentia determinata. Sic enim est in potentiis animae, quod cum omnes ab essentia animae oriantur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo hujusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiae originem alterius praesupponat, qua mediante quodammodo ab essentia animae procedat: quod ex actibus considerari potest. Actus enim unius potentiae necessario actum alterius praesupponit: sicut actus appetitivae actum apprehensivae: et inde est quod sicut virtus essentiae animae in potentia relinquitur, ita etiam virtus unius potentiae praecedentis relinquitur in subsequenti; et inde est quod aliqua potentia virtutes plurium potentiarum in se colligit, et sic est in libero arbitrio, quod ex actu ejus patet. Eligere enim, quod actus ejus ponitur, importat discretionem et desiderium; unde eligere est alterum alteri praeoptare. Haec autem duo sine virtute voluntatis et rationis perfici non possunt. Unde patet quod liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit, propter quod facultas utriusque dicitur.

[5526] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate; unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subjacent.

[5527] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis non quia utramque essentialiter comprehendat, sed virtualiter, ut dictum est.

[5528] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus aliquis attribuitur alicui potentiae dupliciter. Vel quia elicit ipsum sicut proprium, sicut visus videre et intellectus intelligere, et sic libero arbitrio assignatur actus ille qui est eligere. Alio modo quia imperat ipsum; et hoc modo actus omnium virium obedientium rationi possunt voluntati attribui quae est motor omnium virium: et ita etiam actus diversarum virium libero arbitrio attribuuntur.

[5529] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod eligere non pertinet ad omnes vires, sed ad aliquam determinate, quamvis unaquaeque vis in suum conveniens tendat et contrarium refugiat: hoc enim non fit ipsa vi eligente, sed vel propter ordinem naturalem potentiae ad objectum (sicut lapis naturaliter descendit et non per electionem), vel per electionem liberi arbitrii: quia, sicut dicit Augustinus, intelligentia non solum sibi intelligit, sed toti animae, et similiter voluntas non soli sibi vult; et sic de aliis.

[5530] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virtus et vitium dicuntur esse in aliquo dupliciter. Vel sicut in causa; et hoc modo sunt in libero arbitrio et voluntate vel quantum ad habitus, sicut in acquisitis habitibus, vel saltem quantum ad actus, quantum ad infusos. Alio modo ut in subjecto: et hoc modo contingit in diversis potentiis animae virtutes et vitia esse, ut supra dictum est.

Articulus 3

[5531] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 tit. Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione

[5532] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione. Actus enim cujuslibet potentiae denominatur ab ipsa potentia, sicut velle a voluntate, et intelligere ab intellectu. Sed eligere neque a voluntate neque a ratione denominatur. Ergo cum sit actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium sit potentia ab utraque discreta.

[5533] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, liberum arbitrium importat judicium et libertatem. Sed utrumque istorum simul nec voluntati convenit, cujus non est judicare, nec rationi, quae violentia argumenti cogitur. Ergo liberum arbitrium est potentia ab utraque discreta.

[5534] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, ut philosophus dicit in 3 Ethic., voluntas est finis; electio autem non est finis, sed eorum quae sunt ad finem. Ergo cum eligere sit liberi arbitrii, liberum arbitrium erit alia potentia a voluntate.

[5535] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, ut philosophus dicit, in operativis finis se habet per modum principii in speculativis. Sed non ad eamdem virtutem pertinent principia et conclusiones in speculativis: quia intellectus principiorum est, et scientia conclusionum. Ergo nec in operativis ad eamdem virtutem pertinet finis et id quod est ad finem; et ita voluntas, cujus objectum est finis, et liberum arbitrium quod est electivum ejus quod est ad finem, non sunt una potentia.

[5536] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, potentia quae habet judicium de actibus aliarum, est discreta ab eis, sicut sensus communis a sensibus particularibus. Sed liberum arbitrium habet judicium de actibus omnium potentiarum, quod etiam ipsum nomen sonat, a judicando impositum, et etiam super actum ipsius voluntatis, cum philosophi liberum arbitrium definiant esse liberum de voluntate judicium. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit potentia discreta a voluntate, et ab aliis viribus.

[5537] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, per virtutes affectivas et apprehensivas sufficienter dividuntur vires intellectivae partis. Sed voluntas et ratio comprehendunt sufficienter apprehensionem intellectivam, et affectionem. Ergo liberum arbitrium non est aliud ab utroque.

[5538] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Commentator dicit super 11 Metaph., quod substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum solummodo. Constat autem quod in substantiis separatis est liberum arbitrium, sicut in Deo et in Angelis. Ergo liberum arbitrium non est potentia separata a voluntate et ratione vel intellectu.

[5539] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt liberum arbitrium esse potentiam distinctam a voluntate et ratione. Ad hoc autem ponendum diversi diversis viis moventur. Quidam enim ponunt liberum arbitrium esse unam potentiam habentem judicium super actus omnium potentiarum: propter quod liberum arbitrium nominatur, quod judicium importat. Sed hoc non videtur: quia judicare de actibus omnium potentiarum non potest convenire alicui potentiae quae sit aliud quam voluntas vel ratio; praecipue cum Anselmus dicat, quod voluntas est motor omnium virium: oportet enim ut ea quae est liberrima, super alias dominium et imperium habeat. Alii vero alia via ad hoc moventur magis idonea, scilicet ex diversitate actuum. Vident enim eligere, quod est actus liberi arbitrii, esse aliud quam velle simpliciter, et aliud quam ratiocinari; et ideo inducunt hunc actum in quamdam potentiam a voluntate et ratione distinctam, quam liberum arbitrium nominant, quod ponunt quodammodo medium inter voluntatem et rationem, et quodammodo posterius utraque: secundum enim ordinem naturae et dignitatis oportet quod utramque sequatur, scilicet voluntatem et rationem, cum liberum arbitrium sit ab essentia animae procedens, praesupposita ratione et voluntate; quod etiam ipse actus ostendit, quia eligere non est nisi prius apprehenso fine per rationem, et desiderato per voluntatem. Deficit etiam a dignitate voluntatis, cujus objectum est principale bonum, scilicet finis; liberi autem arbitrii objectum est secundarium bonum, quod est eligibile ad finem; sed quantum ad participationem proprietatis utriusque, naturam medii habet, ut ex ratione habeat judicium, et ex voluntate desiderium, secundum quod virtutes praecedentium potentiarum in sequentibus relinquuntur, ut dictum est. Sed istud videtur extraneum, etsi probabiliter dicatur: quia philosophi qui potentias animae subtiliter scrutati sunt, nullam potentiam in intellectiva parte praeter voluntatem et rationem, sive intellectum posuerunt: et ideo non videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate et ratione; quod etiam ex suo actu patet. Dicit enim philosophus, quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus: et hoc magis videntur sua verba sonare, quod electio sit actus appetitus voluntatis, secundum tamen quod manet in ea virtus rationis et intellectus: quod sic patet. Quandocumque enim est aliquis actus alicujus potentiae secundum quod manet in ea virtus alterius, semper ille actus illi potentiae attribuitur qua mediante producitur. Verbi gratia, intellectus principiorum est; ratio autem proprie, ut Isaac dicit, est faciens currere causam in causatum; unde proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem. Hoc ergo quod est conclusiones elicere, est actus rationis, secundum quod manet in ea virtus intellectus; unde magis proprie attribuitur rationi quam intellectui. Ita etiam electionem praecedit consilium, ut in 3 Ethic. dicitur, sicut disputatio conclusionem; est enim electio praeconsiliati appetitus: et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis; unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium, et non absolute.

[5540] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus qui est absolute actus potentiae, denominatur ab ipsa potentia: actus vero qui est unius secundum ordinem ad aliam, non denominatur ab aliqua earum; sicut scire neque a ratione neque ab intellectu nominatur; ita etiam eligere neque a voluntate neque a ratione.

[5541] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis judicium non pertineat ad voluntatem absolute, judicium tamen electionis, quae tenet locum conclusionis, ad voluntatem pertinet, secundum quod in ea virtus rationis manet.

[5542] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unaquaeque potentia definitur ex eo quod est per se objectum ejus, et formaliter. Cum autem objectum voluntatis sit bonum, propter hoc a fine principaliter describitur, quia habet per se rationem boni. Id autem quod est ad finem, non est bonum inquantum hujusmodi absolute, sed ex ordine ad finem; sed tamen secundum hoc quod participat rationem boni, est objectum voluntatis, secundum scilicet quod in voluntate est vis rationis ordinantis.

[5543] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus animae, non tamen pertinent ad diversas potentias. Vel melius dicendum, quod si etiam ratio et intellectus diversae potentiae ponantur, non tamen propter hoc sequitur quod voluntas et liberum arbitrium sint diversae potentiae: nihil enim dividitur essentialiter per id quod est accidentale sibi, sed per id quod est essentiale. Conferre autem et ordinare virtuti apprehensivae per se convenit, appetitivae autem non nisi per accidens, secundum quod est in ea vis apprehensivae: et ideo virtus apprehensiva convenienter dividitur in virtutem quae absolute accipit verum, sicut est intellectus, et quae est cum collatione, sicut est ratio; sed appetitiva non debet dividi in eam quae accipit bonum absolute, et in eam quae accipit bonum in ordine ad aliud, quia ille ordo non est a voluntate, sed a ratione; unde voluntas est magis ordinati vel collati, quam conferens seu ordinans.

[5544] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non oportet quod judicium actus cujuslibet potentiae pertineat ad aliam potentiam, quia sic abiretur in infinitum; sed est devenire ad summas potentias, quae super suos actus reflectuntur, sicut est voluntas et ratio; et ideo non oportet quod sit alia potentia judicans de actu voluntatis et rationis. Judicium autem liberi arbitrii intelligitur judicium electionis; unde quod dicitur liberum de voluntate judicium, ly de non denotat causam materialem, quasi voluntas sit id de quo est judicium, sed originem libertatis; quia quod electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis.

Articulus 4

[5545] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 tit. Utrum Adam potuerit vitare peccatum per liberum arbitrium in primo statu

[5546] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Adam in primo statu per liberum arbitrium non poterat peccatum vitare. Quia, sicut dicit Augustinus in Lib. de vera innocentia, *natura humana etsi in illa integritate in qua condita est, permaneret, nullo tamen modo seipsam sine creatore adjuvante servaret.* Sed sua conservatio erat ut sine peccato maneret. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare non poterat.

[5547] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, liberum arbitrium, ut in littera dicitur, est quo malum eligitur gratia desistente. Sed Adam in primo statu gratiam non habuit; alias proficere potuisset ad meritum vitae. Ergo videtur quod oportebat illum malum eligere.

[5548] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, vincenti debetur corona. Sed resistere tentationi, est tentationem vincere. Si ergo per liberum arbitrium potuisset tentationi resistere, videtur quod per liberum arbitrium coronam mereri potuisset; quod falsum est, et in littera negatur.

[5549] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, vitare peccatum est quoddam laudabile. Sed opus laudabile proficit ad meritum vitae, quia opus laudabile est actus virtutis.

Si ergo peccatum vitare potuit per se, etiam potuit ad meritum vitae proficere; quod in littera negatur.

[5550] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, nulli imputandum est, si facit illud quod vitare non potest. Sed homini imputatum est ad poenam, quod peccato non restitit. Ergo peccatum vitare potuit.

[5551] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, in rebus naturalibus simul datur rei generatae forma specifica, et virtus sese conservandi in esse specifico. Sed opera Dei sunt perfectiora quam opera naturae. Cum ergo homini rectitudinem voluntatis dederit, videtur quod dedit ei potentiam conservandi se in illa rectitudine. Sed hoc non potuit nisi peccatum vitando. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare potuit.

[5552] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod hoc quod aliquis non possit vitare peccatum, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod ad peccatum per violentiam impellatur: et hoc omnino libertati arbitrii repugnat, quae coactionem non patitur. Alio modo quia liberum arbitrium ad malum inclinatur vel per habitum aliquem, vel per passionem, cui liberum arbitrium succumbit. Neutro autem modo potest dici de primo homine, quod peccato resistere non posset; quia et verum liberum arbitrium habebat, et integrum; unde nec passiones inerant quae ad malum impellerent, nec habitus perversus naturam corrumpens; quae omnia ex peccato consecuta sunt; et ideo non solum habuit quod peccato resistere posset, sed quod etiam illud facile potuerit; quod etiam peccatum ejus aggravavit, ut supra dictum est.

[5553] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus operatur in voluntate et natura, sicut prima causa in causis secundis: et ideo sine ipso adjuvante nec lapis in esse conservaretur, nec deorsum tenderet; similiter etiam nec humana natura sine eo vel consistere potest, vel rectum motum voluntatis habere. Non tamen propter hoc sequitur quod aliquo dono naturalibus superaddito, quod scilicet in sui conditione acceperit, indigeret, ut peccatum vitaret.

[5554] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo in gratia creatus est; et isti dicunt, quod est duplex profectus: unus ad meritum, et hunc habere poterat per id quod jam acceperat; et alius ad confirmationem beatitudinis, et hunc per id quod tunc acceperat, habere non poterat. Sed supposito etiam, secundum aliam opinionem, quod gratiam gratum facientem non habuerit, adhuc non sequitur quod non potuerit peccatum vitare: cum enim dicitur, quod liberum arbitrium eligit malum gratia desistente, non intelligitur obligatio liberi arbitrii sine gratia considerati ad malum; sed ostenditur quod liberum arbitrium per se sine gratia potest in malum, non autem sine gratia potest in bonum meritorium.

[5555] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non cuilibet victoriae debetur corona vitae aeternae, sed ei quae est gratia gratum faciente informata; frequenter enim etiam peccatores alicui tentationi resistunt, per quod tamen vitam aeternam non merentur.

[5556] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non omnis actus laudabilis est virtute informatus: quia et actus qui sunt ad virtutem, vel sicut causantes acquisitam, vel sicut disponentes ad infusam, sunt laudabiles: nec etiam actus quacumque virtute informatus, est meritorius, sed ille tantum quem informat virtus gratiae gratum facienti, et caritati coniunctae.

Quaestio 2

Prooemium

[5557] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 pr. Deinde quaeritur de virtutibus libero arbitrio annexis; et quaeruntur quatuor: 1 de sensualitate, quid sit; 2 de superiori et inferiori parte rationis; 3 de synderesi; 4 de conscientia.

Articulus 1

[5558] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 tit. Utrum notificatio sensualitatis posita in littera sit conveniens

[5559] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter notificetur in littera sensualitas. Differt enim sensualitas a ratione, ut in littera dicitur. Sed inferior portio rationis est quaedam vis ex qua procedit appetitus rerum ad corpus pertinentium: quia temporalibus administrandis intendit, ut in littera dicitur. Ergo inconvenienter per haec sensualitas describitur.

[5560] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, ut in littera dicitur, quidquid commune cum bestiis habemus, hoc ad sensualitatem pertinet. Sed vires sensitivae apprehensivae nobis pecoribusque communes sunt. Ergo ad sensualitatem pertinent. Sed ex apprehensivis non procedit appetitus et motus. Ergo inconvenienter per haec sensualitas describitur.

[5561] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in 2 Elenc., eadem est ratio rei et unius rei. Sed sensualitas non est una vis animae: quia si colligit apprehensivas et appetitivas, constat quod plures sunt: similiter etiam si colligit appetitivas tantum, quia appetitus sensibilis, qui nobis et pecoribus communis est, in duo dividitur, scilicet in desiderium et in animum, ut in 3 de anima dicitur, sive irascibilem et concupiscibilem, quod idem est. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse vim animae quamdam.

[5562] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, unius virtutis est unus actus. Sed ipsi sensualitati duos actus attribuit, idest appetitum et motum. Ergo inconvenienter eam describit sicut unam quamdam vim.

[5563] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, si sensualitas est una vis, non potest esse nisi quod sit appetitus sensibilis. Sed appetitus non est ex appetitu. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse ex qua est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

[5564] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod differt sensualitas et sensibilitas; sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum. Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando, vel fugiendo, ut in 3 de anima dicitur; ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis: et ideo dicitur in 2 de anima, quod ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timoris vel alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus aestimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem; quae hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio aestimativae et appetitivae consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam. Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio suae convenientiae, aut est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus, quae animalia persequuntur: aut est non apprehensa a sensu; sicut inimicitiam lupi neque videndo neque audiendo ovis percipit, sed aestimando tantum: et ideo motus sensualitatis in duo tendit: in ea scilicet quae secundum exteriores sensus delectabilia sunt; et hoc est quod dicitur, quod ex sensualitate est motus qui intenditur in corporis sensus: aut ad ea quae nociva vel convenientia corpori secundum solam aestimationem cognoscuntur; et sic ex sensualitate dicitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium.

[5565] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex ratione inferiori est etiam motus et appetitus eorum quae ad corpus pertinent; non tamen sicut ex proximo principio, sed sicut ex remoto, inquantum vires sensibiles per imperium movet, quae sunt aliqualiter obedientes rationi, ut in 1 Ethic. dicitur. Vel dicendum, quod ratio hujusmodi motum causat, non concernendo intentiones particulares et materiae concretas, sicut sensualitas; sed magis universales, et a materiae appendiciis separatas.

[5566] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad sensualitatem aliquid pertinet dupliciter: vel sicut existens de essentia ejus; et sic videtur tantum appetitivam partem continere: vel sicut praeambulum ad ipsum, sicut et ratio ad liberum arbitrium pertinet, ut dictum est: et hoc modo etiam vires apprehensivae sensitivae pertinent ad sensualitatem, licet secundum quemdam ordinem: quia aestimativa proprie se habet ad eam sicut ratio practica ad liberum arbitrium, quae etiam est movens; imaginatio autem simplex et vires praecedentes se habent magis remote, sicut ratio speculativa ad voluntatem.

[5567] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sensualitas non nominat simpliciter unam potentiam, sed unam secundum genus, scilicet appetitivam sensitivam, quae in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Sed tamen sciendum, quod ratione differunt sensualitas, et irascibilis et concupiscibilis. Cum enim, ut Dionysius dicit, natura inferior sui supremo, attingat infimum superioris naturae, natura sensitiva in aliquo sui quodammodo rationi conjungitur; unde et quaedam pars sensitiva, scilicet cognitiva, alio nomine ratio dicitur, propter confinium ejus ad rationem. Sic ergo dico, quod irascibilis et concupiscibilis nominant appetitum sensitivum, secundum quod completus est, et per diversa distinctus, et versus rationem tendens; unde et in homine irascibilis et concupiscibilis rationi obtemperant. Sensualitas autem nominat sensitivum appetitum, secundum quod est incompletus et indeterminatus, et magis depressus; et ideo dicitur, quod in ea non potest esse virtus, et quod est perpetuae corruptionis; et ex ipsa sua indeterminatione quamdam unitatem habet, ut quaedam vis dicatur.

[5568] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si per motum intelligatur motus progressivus exterior, non inconvenienter motus et appetitus sensualitati attribuuntur, etiamsi sit una potentia, quia sunt actus non aeque primi, sed ordinem ad invicem habentes: appetitus enim interior motum exteriorem causat et sic unus mediante altero a sensualitate procedit. Si autem per motum intelligatur motus interior appetitus, tunc distinguuntur isti duo actus secundum diversa objecta, quae tamen potentiam non diversificant secundum genus: et hoc quonam modo sit, prius dictum est.

[5569] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod appetitus est nomen potentiae et nomen actus: unde non est inconveniens quod ex appetitu potentiae procedat appetitus actus.

Articulus 2

[5570] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 tit. Utrum ratio superior et inferior sit una potentia

[5571] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ratio superior et inferior non sit una potentia, sed diversae. In partibus enim animae non accipitur superius et inferius animae secundum situm sed secundum dignitatem. Sed inter partes animae intellectivae est invenire unam partem alia digniorem: quia intellectus agens est nobilior possibili ut in 3 de anima dicitur, quae diversae potentiae sunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod id quod est superius in ratione et id quod est inferius sint diversae potentiae.

[5572] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, aeternum et necessarium idem esse videtur, ut contingens et temporale. Sed philosophus dicit, quod scientificum animae circa necessaria est, ratiocinativum autem circa contingentia operata a nobis. Ergo videtur quod scientificum sit illud idem quod ratio superior, quae aeterna conspicit; et ratiocinativum idem quod ratio inferior, quae temporalibus inhaeret, ut in littera dicitur. Sed ratiocinativum et scientificum, ut ibidem dicitur, sunt diversae potentiae. Ergo videtur quod etiam ratio superior et inferior.

[5573] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, in superiori parte animae est imago deitatis, ut in 1 libro dictum est. Sed superior pars animae est superior pars rationis. Ergo in superiori ratione est imago. Sed imago colligit tres potentias, memoriam intelligentiam et voluntatem. Ergo ratio superior et inferior non dicunt unam quamdam potentiam, sed plures.

[5574] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, regulans et regulatum et imperans et imperatum non possunt esse idem, sicut nec agens et patiens. Sed ratio superior se habet ad inferiorem sicut regulans ad regulatum. Ergo non possunt esse una potentia.

[5575] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, potentiae distinguuntur per actus. Sed officium actum nominat, ut Tullius dicit. Ergo videtur, cum ratio superior et inferior per diversa officia geminentur, quod sint diversae potentiae.

[5576] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, diversitas potentiarum constituit diversitatem rei. Sed in littera dicitur, quod cum de superiori et inferiori ratione loquimur, de una quadam re dicimus. Ergo videtur quod non sint diversae potentiae.

[5577] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, potentia per diversos habitus non diversificatur. Sed ratio superior dicitur, prout dono sapientiae perficitur: inferior, prout dono scientiae, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod superior et inferior ratio non sint diversae potentiae.

[5578] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ratio hic accipitur quae hoc modo se habet ad voluntatem et liberum arbitrium, sicut se habet apprehensio sensitiva ad sensualitatem: sicut enim dictum est, nullus appetitus movetur in suum objectum nisi fiat apprehensio alicujus sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum: brutum enim non conferendo, sed quodam naturali instinctu sibi conveniens vel nocivum, cognoscit; homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes considerat; et ideo vis illa per quam in hujusmodi rationum cognitionem venit consequenter ratio dicitur, quae investigativa est, et deductiva unius in alterum. Quia vero tota ratio potentiarum ex objectis sumitur, quorum speciebus informantur, inde est quod oportet in ratione quemdam gradum constituere secundum ordinem eorum quibus intendit. In rebus autem quas ratio considerat, talis invenitur distinctio et ordo, ut quaedam aeterna et necessaria, a temporalibus discreta, eis proponantur; unde et ratio ex hoc quemdam gradum consequitur quod his vel aliis intendit. Sed quia ita est in ordine rerum quod superius est directivum inferioris et causa, inde est quod per aeterna in his quae temporalia sunt diriguntur, sicut id quod uno modo se habet, est mensura ejus quod multiforme est, ut ex 10 Metaphys. accipitur. Et secundum hoc patet quod ratio aeternis dupliciter inhaerere potest: vel considerando ipsa in se, vel considerando ipsa secundum quod sunt regula temporalium per nos disponendorum et agendorum: et prima consideratio non exit limites speculativae rationis; secunda autem ad genus practicae rationis pertinet. Unde patet quod ratio superior partim est speculativa et partim practica, et ideo in littera dicitur, quod supernis conspiciendis, inquantum est speculativa, et inquantum est practica, supernis consulendis intendit. Unde ex hoc patet quod ratio superior, prout contra inferiorem dividitur, non distat ab ea sicut speculativum et practicum, quasi ad diversa objecta respiciant, de quibus fiat ratiocinatio; sed magis distinguuntur secundum media, unde ratiocinatio sumitur; ratio enim inferior consiliatur ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod aliquid est superfluum vel diminutum, utile vel honestum, et sic de aliis conditionibus quas moralis philosophus pertractat; superior vero consilium sumit ex rationibus aeternis et divinis, ut quia est contra praeceptum Dei, vel ejus offensionem parit, vel aliquid hujusmodi. Diversitas autem mediorum, ex quibus ad idem genus conclusionis proceditur, non potest facere diversam potentiam, sed quandoque diversum habitum; et ideo ratio superior et inferior non distinguuntur sicut diversae potentiae, sed magis secundum habitum, vel quem jam actu habet, vel ad quem naturaliter ordinatur: ratio enim superior perficitur sapientia, sed inferior scientia.

[5579] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio superior et inferior non differunt sicut agens et possibile, quod sic patet. Quia ut in littera dicitur, ratio superior et inferior habent actus respectu diversorum. Agens autem et possibile semper concurrunt ad idem objectum vel medium: quia impossibile est nos in intellectivam operationem progredi sine operatione possibilis et agentis: oportet enim ut species phantasmatum, quae sunt objecta intellectus nostri, efficiantur in actu intelligibiles, quod ad agentem pertinet; et intellectui conjungantur in eo receptae, quod pertinet ad possibilem. Unde ex diversitate possibilis et agentis non sequitur diversitas superioris et inferioris rationis; sed ex diversitate medii vel objecti.

[5580] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientificum et ratiocinativum non omnino distinguuntur sicut ratio superior et inferior: quia scientificum nullo modo ad praxim pertinet, sicut pertinet ratio superior, ut dictum est, inquantum scilicet aeterna consulit, et praeter hoc scientificum ad quaedam se extendit quorum non est ratio superior, prout hic accipitur, scilicet ad res creatas necessarias: quia philosophus scientificum animae non tantum sapientia quae divinorum est proprie, sed scientia et intellectu, quae creatorum sunt, in 6 Ethic. perfici docet. Cognitio autem rerum temporalium sive quantum ad ea quae ad nos agenda pertinent sive quantum ad ea quae in his necessariis demonstrationibus considerantur, ad rationem inferiorem pertinet, quae scientia perficitur, quam Augustinus extendit tam ad speculativam quam ad practicam considerationem rerum temporalium; unde distinctio superioris et inferioris rationis non est idem cum distinctione scientifici et ratiocinativi, quamvis scientificum secundum aliquid sui, cum ratione superiori conveniat, et ratio inferior cum ratiocinativo.

[5581] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio superior non est omnino idem cum illa parte mentis in qua consistit imago, sed includit eam et excedit; quod sic patet. Imago enim potissime distinguitur secundum hoc quod mens tendit in objectum quod Deus est, ut in 1 libro dictum est; unde potentiae imaginis prout ad imaginem pertinent respiciunt aeterna solummodo ut objectum, ratio autem superior considerat ea dupliciter, scilicet ut objectum, inquantum conspicit ea, et ut medium inquantum ipsa consulit: nihilominus tamen etsi imago plures potentias essentialiter colligat, non oportet quod ratio superior in pluribus potentiis consistat: quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam, sed ratio comprehendit imaginem secundum cognitivam tantum et excedit, ut dictum est: et ideo ratio superior et mens in qua est imago se habent ut excedentia et excessa; superior enim ratio est speculativa et practica, sed mens secundum quod in ea est imago tantum, ad speculativam pertinet, quia objectum imaginis non est aliquid operabile a nobis: et sic ratio superior excedit mentem, et exceditur a mente, inquantum mens comprehendit affectionem et cognitionem; cum ratio cognitionem tantum importet.

[5582] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod diversitas regulantis et regulati non demonstrat diversam potentiam, sed diversum habitum: unus enim habitus est regulativus alterius, sicut patet in scientiis speculativis quod omnes scientias sapientia, scilicet metaphysica, dirigit. Ita etiam ratio superior inferiorem dirigere dicitur.

[5583] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non quaelibet diversitas actus ostendit diversitatem potentiae; sed quandoque etiam ostendit tantum diversitatem habitus, sicut geometrizare, et syllogizare; quandoque autem neutrum. Ista autem sic patent: quia enim substantia uniuscujusque potentiae est, secundum quod est nata operari circa proprium objectum, ut de sensu dicit philosophus in 2 de anima, ideo actiones quae differunt secundum diversa objecta, ostendunt diversitatem potentiarum: ut tamen accipiatur differentia objectorum secundum id quod ad propriam rationem objecti pertinet: homo enim et lapis differunt genere, sed conveniunt secundum quod sunt objectum visus in colore: et ideo visio hominis et lapidis pertinent ad unam potentiam; sed sentire sonum et colores pertinent ad diversas potentias: quia sonus et color, secundum proprias rationes, quibus ad invicem distinguuntur, sunt propria objecta sensus. Quandoque autem diversitas actuum causatur ex diversitate medii, vel principii, ex quo pervenitur ad idem genus objecti: et talis diversitas actuum ostendit diversitatem habituum: diversae enim scientiae ex diversis principiis procedunt, etiam si easdem conditiones demonstrent; sicut astrologus et naturalis diversis mediis rotunditatem terrae ostendit, ut dicitur in 2 Phys. Similiter etiam virtutes morales distinguuntur ex diversis finibus, qui sunt in operativis sicut principia in speculativis. Quandoque vero diversitas actuum causatur ex eo quod est accidens actionis; vel ex parte agentis, secundum quod est potentius vel infirmius in agendo, sicut hebetudo vel subtilitas ingenii, quae differunt secundum velocitatem et tarditatem addiscendi; vel ex parte medii, ut credere et opinari, quae differunt secundum efficaciam et debilitatem medii; vel ex parte objecti, sicut videre hominem et lapidem; accidit enim colorato esse hominem aut lapidem: et talis diversitas actionum neque potentiam diversam neque diversum habitum requirit: quia illud quod est per accidens, non causat differentiam in specie. Officia autem rationis superioris et inferioris non differunt penes diversam rationem objecti, cum utrumque operabilia consideret, sed penes diversam rationem medii: quia ratio inferior procedit ex rationibus temporalibus; sed ratio superior ex rationibus aeternis; et ita etiam haec diversa officia non oportet quod diversas potentias demonstrent, sed diversos habitus, ut dictum est.

Articulus 3

[5584] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 tit. Utrum synderesis sit habitus, vel potentia

[5585] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod synderesis sit potentia, et non habitus. Ea enim quae veniunt in eamdem divisionem, videntur esse unius rationis. Sed synderesis dividitur contra alias animae potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem et irascibilem, ut patet ex Glossa Hieronymi Ezech. 1. Ergo videtur quod sit potentia.

[5586] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit Malach. 2, super illud: *custodite spiritum vestrum* etc.: *spiritus dicitur, non pars animalis, quae non percipit ea quae sunt Dei, sed rationalis.* Hanc autem vocat synderesim. Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.

[5587] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, habitus non inscribitur nisi potentiae. Sed Augustinus dicit, quod universalia juris praecepta scripta sunt in naturali judicatorio, quod est synderesis. Ergo cum universalium juris praeceptorum sit aliquis habitus, videtur quod synderesis, cui inscribuntur, sit potentia quaedam.

[5588] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, ex identitate actuum colligitur identitas potentiarum. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad synderesim pertinet judicium. Cum ergo liberum arbitrium a judicando nominetur, videtur quod synderesis sit idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et synderesis.

[5589] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, habitus amittitur per oblivionem, vel alio modo. Sed synderesis semper manet, quae etiam post mortem peccato remurmurat, cujus murmur vermis dicitur. Ergo synderesis nominat potentiam, et non habitum.

[5590] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, potentia rationalis se habet ad opposita. Sed synderesis se habet determinate ad unum, quia nunquam errat. Ergo videtur quod non sit potentia, sed habitus.

[5591] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, opposita in idem genus reducuntur. Sed synderesi opponitur fomes: sicut enim fomes semper ad malum instigat, ita et synderesis semper in bonum tendit. Cum igitur fomes sit habitus quidam, ut in littera dicitur, videtur etiam quod synderesis habitum nominet.

[5592] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus 8 super Genes. et philosophus probat in 7 Phys., et 8, et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente; ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico, quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut, omne totum est majus sua parte, et hujusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in 2 Post. dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in 1 Poster. dicitur. Et ideo dico, quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic nobis innato.

[5593] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiae sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.

[5594] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur synderesis, sed secundum quod talem habitum concernit.

[5595] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod universalia juris non inscribuntur synderesi, quasi habitus potentiae, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometriae inscribuntur.

[5596] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod judicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit: quia ad synderesim pertinet universale judicium, secundum universalia juris principia: semper enim de conclusionibus per principia judicatur; unde et scientia resolutiva judicandi ars dicitur: sed ad liberum arbitrium pertinet judicium particulare de hoc operabili, quod est judicium electionis. Unde synderesis non est idem quod liberum arbitrium.

[5597] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de synderesi.

Articulus 4

[5598] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 tit. Utrum conscientia sit actus

[5599] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod conscientia non sit actus. Origenes enim dicit, quod conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae, sibi sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animae. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.

[5600] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, conscientia, secundum quod a quibusdam describitur, est dictamen rationis, quo judicat, et ligat ad faciendum et non faciendum. Sed judicium de hoc faciendo vel non faciendo, ut dictum est, pertinet ad liberum arbitrium. Ergo conscientia est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium non est actus. Ergo nec conscientia.

[5601] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, in Glossa Ezech. 1, dicit Hieronymus postquam de synderesi locutus est: *hanc autem conscientiam interdum praecipitari videmus.* Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis. Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.

[5602] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, conscientia est scientia quaedam. Sed scientia nominat habitum. Ergo et conscientia.

[5603] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, Damascenus dicit, quod conscientia est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quae est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.

[5604] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 arg. 6 Praeterea, omnis actus vel generat habitum, vel saltem ex aliquo habitu est productus. Si igitur conscientia est actus quidam, oportet quod multiplicatis actibus generetur habitus, qui conscientia dicatur; vel quod saltem tales actus ex habitu aliquo procedant, quod in idem redit.

[5605] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra, conscientia peccatum aggravare dicitur. Sed aggravatio peccati esse non potest nisi per hoc quod contradicitur actuali rationis considerationi. Ergo videtur quod conscientia actualem rationis considerationem nominet.

[5606] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, ut dictum est, conscientia a quibusdam dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat. Ergo videtur quod conscientia actum nominet.

[5607] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita; et sic sumitur 1 Tim. 1, 5: *caritas procedit de conscientia bona.* Glossa: *idest spes; quia ex meritis quae conscientia tenet, motus spei insurgit.* Quandoque vero dicitur habitus, quo quis disponitur ad consciendum; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. Quidam etiam dicunt, quod conscientia quandoque potentiam nominat; sed hoc nimis extraneum est, et improprie dictum: quod patet, si diligenter omnes potentiae animae inspiciantur. Nullo autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum: nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur: sed quae sit illa actualis rationis consideratio, videndum est. Sciendum est igitur, quod, sicut in 6 Ethic. philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia judicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicitae, est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synderesis hanc proponit: omne malum est vitandum: ratio superior hanc assumit: adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia ei est malum, quia injustum, sive inhonestum: conclusio autem, quae est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis; sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, juramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.

[5608] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spiritus quandoque sumitur pro spirituali quadam operatione, et pro spirituali dono; et hoc modo sumitur hic spiritus, et non pro natura animae.

[5609] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod judicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet judicium quasi participative, quia per se voluntatis non est judicare; unde ipsum judicium electionis liberi arbitrii est: sed judicium per se vel est in universali, et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quaedam est particularis vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in 6 Ethic. dicitur.

[5610] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et judicium utrique attribuitur, et praecipue judicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis judicium in particularibus: et ideo non dixit synderesim praecipitari, sed conscientiam.

[5611] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod conscientia et actum et habitum nominare potest: est enim scire in habitu et scire in actu; unde et conscientia diversimode accipi potest, ut dictum est.

[5612] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod conscientia, secundum quod accipitur pro habitu, potest dici lex naturalis, quia ex habitu illo praecipue actus conscientiae elicitur.

[5613] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiae, non est habitus separatus ab habitu rationis et synderesi: quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quae eliciuntur ab eis, et praecipue earum quae sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiae, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus.

Expositio textus

[5614] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 expos. *Sed non perficere bonum.* Intelligendum est de bono meritorio. *Quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret.* Videtur haec causa esse insufficiens: quia in Christo etiam nihil fuit ad malum impellens, et tamen resistendo malo meruit. Et dicendum, secundum quosdam, quod hoc intelligitur non de quolibet merito, sed de merito satisfactionis, ad quam poena requiritur. Sed hoc non videtur esse ad propositum, quia Adam merito satisfactionis non indigebat: et ideo aliter potest dici, quod ratio meriti ex duobus potest sumi; vel ex habitu informante; et sic omnis actus, vel facilis vel difficilis, gratia informatus meritorius est: vel ex conditione actus, praecipue in quo est difficultas; et hanc rationem merendi in resistendo peccato non habuit.

Quaestio 3

Prooemium

[5615] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 pr. *Illud quoque praetermittendum non est, quod talis nunc in unoquoque homine est ordo tentationis et progressio, qualis tunc in primis praecessit parentibus.* Ostensa diversitate quadam partium animae, hic ostendit quomodo contingat in eis peccatum esse; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter in unaquaque parte animae possit esse peccatum mortale et veniale; in secunda assignat hujusmodi digressionis, quam fecit, causam, ibi: *haec de partibus animae inseruimus, ut ipsius animae natura plenius cognosceretur*; in tertia removet quamdam dubitationem quae posset accidere, distinguendo sensualitatis nomen, ibi: *non est autem silentio praetereundum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis (...) etiam inferior portio rationis (...) intelligitur.* Prima in duas: in prima adaptat per quamdam similitudinem processum peccati in viribus animae peccato priorum parentum, quantum ad virum et mulierem et serpentem; in secunda ostendit, qualiter in singulis contingat esse peccatum, ibi: *nunc superest ostendere, quomodo per haec tria in nobis consummetur peccatum.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit, qualiter contingat in partibus animae peccatum mortale vel veniale esse; secundo summatim colligit ea quae dixerat, ibi: *itaque ut breviter summam perstringam* et cetera. Tertio inducit auctoritates ad confirmandum, ibi: *haec autem Augustinus in Lib. 12 de Trinitate tradit ita.* Hic quaeruntur sex: 1 quis motus sit sensualitatis, et rationis inferioris et superioris; 2 utrum motus sensualitatis possit esse peccatum; 3 utrum in ratione possit esse peccatum; 4 utrum delectatio rationis inferioris aliquo modo possit esse peccatum mortale, si diu permaneat; 5 utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale; 6 utrum veniale per multiplicationem vel alio modo possit esse mortale.

Articulus 1

[5616] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 tit. Utrum motus sensualitatis, et rationis superioris et inferioris convenienter et sufficienter assignetur in littera

[5617] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod insufficienter et inconvenienter distinguantur in littera motus sensualitatis, et inferioris et superioris rationis. Omnis enim virtus naturaliter in suum objectum movetur. Sed virtus generativa et nutritiva est quaedam naturalis virtus. Ergo habet aliquem motum naturalem in actum generationis et comestionis: et ita praeter motum sensualitatis et rationis, oportet ponere motum naturalem.

[5618] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, motus specificatur per terminum, et actus per objectum. Sed aliquis actus peccati est actus generativae, et objectum alicujus actus peccati est objectum generativae et nutritivae. Ergo motus in istud objectum ad generativam pertinet, et non ad sensualitatem et rationem: et ita insufficienter motus animae dividuntur.

[5619] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, diversarum potentiarum diversa sunt delectabilia, sicut et diversae operationes: delectatio enim operationem sequitur, ut in 10 Ethic. dicitur. Sed sensualitas et inferior ratio sunt diversae potentiae. Ergo delectationem non habent circa idem: et ita inconvenienter ratio inferior ponitur circa idem delectari in quo delectatur sensualitas.

[5620] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut supra dictum est, ratio superior et inferior non differunt per essentiam potentiae; sed in respectu ejusdem objecti per diversa media negotiari habent. Si ergo rationi inferiori attribuitur delectatio circa sensibilia ex hoc quod de sensibilibus negotiari habet per rationes civiles et a rebus creatis sumptas, videtur quod etiam superiori rationi possit aliqua delectatio circa sensibilia adscribi, ex hoc quod de eis per rationes divinas negotiatur, secundum quod intendit aeternis consulendis, ut dictum est.

[5621] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, consensus pertinet ad eum cujus est judicium. Sed ejusdem est judicare et regulare. Cum igitur ratio superior sit regula rationis inferioris, videtur quod consensus in delectationem ad rationem inferiorem non pertineat, sed ad superiorem.

[5622] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 arg. 6 Praeterea, ejusdem potentiae non sunt diversi actus. Sed ratio inferior est una potentia. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur sibi duo motus, scilicet delectari, et consentire in delectationem.

[5623] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in littera determinatur.

[5624] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod motus, ut dicit philosophus, est via in ens; unde in partibus animae motus proprie dicitur inclinatio ad aliquid; et ideo quibus viribus inclinatio non convenit, eis proprie motus non attribuitur. Inclinatio autem est in appetitu, qui movet in aliquid agendum: et ideo actus appetitivarum virtutum, motus vocantur; non autem proprie actus apprehensivarum. Est autem in nobis triplex appetitus, scilicet naturalis, sensitivus, et rationalis. Naturalis quidem appetitus, puta cibi, est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitatum naturalium dispositio, quibus naturales vires suas actiones exercent. Hic autem motus in nullo rationi subjacet nec obedit; unde nec in eo peccatum esse potest: et ideo hic praetermittitur. Appetitus autem sensitivus est qui ex praecedenti imaginatione vel sensu consequitur; et hic vocatur motus sensualitatis. Appetitus autem rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis; et hic dicitur motus rationis, qui est actus voluntatis. Sed rationis apprehensio dupliciter esse potest. Una simplex et absoluta, quando scilicet statim sine discussione apprehensum dijudicat; et talem apprehensionem sequitur voluntas quae dicitur non deliberata. Alia est inquisitiva, quando scilicet ratiocinando, bonum vel malum, conveniens vel nocivum investigat; et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata. Ratio ergo inferior, quae terrenis disponendis intendit, utroque modo motum voluntatis circa terrena elicere potest: vel quando subito apprehendit hoc esse conveniens vel nocivum corpori; et tunc sequitur motus rationis inferioris, qui dicitur delectatio; quia tunc accipit illud quod corpori delectabile est ut faciendum: vel quando inquirendo deliberat; et tunc non potest sequi appetitus ante deliberationem finitam, et tunc consentire dicitur in delectationem. Ratio autem superior, quia per se rebus terrenis non intendit, sed solum secundum quod regulatur rationibus aeternis, non sequitur ipsam aliquis motus nisi deliberatus respectu horum terrenorum: et ideo respectu eorum non attribuitur sibi delectatio, sed solum ultimus consensus, qui est consensus in executione operis.

[5625] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, motus naturalis ideo praetermittitur, quia in ipso peccatum esse non potest.

[5626] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum est, quod cum vires superiores aliquo modo ordinent inferiores circa actum generativae et nutritivae, contingit esse actus etiam aliarum potentiarum, vel sensus vel rationis. Verbi gratia, maturatio seminis, et organizatio prolis, et hujusmodi, absolute ad generationem pertinent; et quia generativa nullo modo rationi obedit, ideo in his actibus nullo modo contingit esse peccatum. Sed appetitus delectationis, et delectatio ipsa quae in coitu accidit, et alia hujusmodi, quae ad virtutem sensitivam et motivam pertinent, possunt ordinari a ratione vel vitari; unde in his peccatum est, quae nec ad potentiam generativam vel nutritivam pertinent.

[5627] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut contingit idem esse apprehensum per sensum et rationem; ita etiam contingit idem esse desideratum per utrumque: et ideo quamvis non sit eadem operatio utriusque, tamen potest esse circa idem, et per consequens etiam delectatio quae operationem consequitur; unde non est inconveniens, si circa idem sensus et ratio delectatur, non tamen eodem modo; sed sensus delectatur in eo sub ratione delectabilis in sensu, ratio vero inferior secundum quod accipitur in ratione boni vel convenientis ad regimen corporis.

[5628] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, ratio superior non habet motum circa res temporales, nisi deducendo ad eas per modum consilii rationes aeternas: et ideo non se habet nisi ut deliberans de eis: et ideo sibi delectatio in his rebus non attribuitur, quae nominat quamdam complacentiam non deliberatam, sed tantum consensus, qui deliberationem consequitur.

[5629] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio superior regulat inferiorem, et ratio inferior sensualitatem, et etiam seipsam aliquo modo dirigere potest. Quandocumque autem sunt plura principia ordinata, semper ordinatio in ultimum attribuitur primo et summo; sicut patet in artibus subalternatis: quia civilis considerat ultimum finem humanae vitae; militaris autem victoriam, quae est citra hunc finem, et sic de aliis: et secundum hoc dico, quod rationi superiori reservatur judicium respectu ultimi, quod est executio operis; et ideo attribuitur sibi consensus in opus: rationi vero inferiori attribuitur judicium respectu aliquorum ad opus ordinatorum; et ideo attribuitur sibi consensus in delectationem. Non tamen est dubium quin etiam superior judicare possit de hoc de quo judicat inferior; unde et consensus in delectationem, superioris esse potest, si fiat inquisitio per rationes aeternas.

[5630] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod delectatio et consensus in delectationem non sunt diversi actus secundum genus, qui diversitatem potentiae exigant; sed differunt per deliberatum et non deliberatum, ut dictum est; unde non est inconveniens, utrumque rationi inferiori attribui.

Articulus 2

[5631] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 tit. Utrum in sensualitate sit peccatum

[5632] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Sensualitas enim nobis pecoribusque communis est, ut supra dictum est. Sed in pecoribus non est peccatum, ut de peccato agimus. Ergo nec nobis secundum sensualitatem peccatum convenit.

[5633] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum in voluntate est, secundum Augustinum. Sed sensualitas a voluntate seclusa est, cum voluntas sit in ratione, secundum philosophum. Ergo in sensualitate non est peccatum.

[5634] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtus et vitium cum sint contraria, sunt in eodem. Sed sensualitas, cum sit perpetuae corruptionis, secundum statum praesentis vitae, subjectum virtutis esse non potest. Ergo nec in ea peccatum esse poterit.

[5635] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, nulli imputatur aliquid ad culpam quod in ejus potestate non est. Sed motus sensualitatis non est in potestate nostra, cum deliberationem rationis praecedat. Ergo non potest esse peccatum.

[5636] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, actus proprius et naturalis alicujus non potest esse peccatum. Sed moveri in delectabilia secundum carnem, est actus proprius et naturalis sensualitatis, cum sit motus potentiae in proprium objectum. Ergo in hoc non potest esse peccatum.

[5637] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, peccatum post mortem etiam in anima manet. Sed sensualitas non manet: quia solus intellectus separatur, ut philosophus dicit in 2 de anima, et 12 Metaphysic. Ergo in sensualitate non est peccatum.

[5638] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, quod nonnullum vitium est cum caro adversus spiritum concupiscit. Sed hoc non contingit nisi secundum inordinatos motus sensualitatis. Ergo in ea est vitium et peccatum.

[5639] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 s. c. 2 Hoc etiam expresse habetur per hoc quod in littera dicitur, quod si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum peccatum est. Ergo videtur quod saltem veniale peccatum in sensualitate esse possit.

[5640] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur, ut verba Augustini asserunt, peccatum sunt; sed motus praecedentes, quos supra naturales diximus, qui imaginationem non sequuntur, sed solum naturalium qualitatum actionem, ratione peccati carent, secundum quod potest verificari quorumdam dictum, qui dicunt, quod motus primo primi non sunt peccatum, sed motus secundo primi sunt peccatum; ut per primo primos motus naturales, et per secundo primos motus sensualitatis intelligamus, in qua peccatum est, etiam sicut in subjecto: quod sic patet. Peccatum enim, ut pertinet ad praesentem considerationem, non est aliud quam inordinatus actus ad genus moris pertinens. Nullus autem motus ponitur in genere moris nisi habita comparatione ad voluntatem, quae principium est moralium, ut ex 6 Metaph. patet: et ideo ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur. Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi adscribuntur. Sed incompletum dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodammodo voluntati subjaceant, quantum ad hoc quod est impediri, vel non impediri: et ideo inordinatio quae in his actibus contingit, rationem peccati causat, tamen incompleti: et ideo in his actibus peccatum levissimum et veniale est, non autem mortale, quod est perfectum peccatum. Deformitas autem cujuslibet actus illi potentiae attribuitur ut subjecto quae actus principium est: et ideo cum sensualitas sit principium horum actuum, convenienter in ea peccatum esse dicitur ut in subjecto.

[5641] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sensualitas nobis pecoribusque communis sit, tamen aliquid convenit sensualitati in nobis quod non convenit sibi in brutis, scilicet esse aliqualiter subjectam rationi, ratione cujus in sensualitate humana potest esse peccatum, non autem in sensualitate brutali.

[5642] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omne peccatum est in voluntate, non sicut in subjecto, sed sicut in causa. Sed voluntatem esse causam alicujus peccati contingit dupliciter: vel per se, ut quando actus peccati ex imperio voluntatis procedit; vel quasi per accidens, quando non impedit quod impedire potest: sicut dicitur aliquis facere id quod non impedit, cum impedire possit: et hoc modo est causa primorum motuum.

[5643] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod electio est principale in virtute, ut philosophus dicit; unde oportet omnem actum virtutis ex electione procedere: propter quod etiam virtutis habitus electivus dicitur in 2 Ethic., et ideo virtus non potest esse nisi in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt, quamvis etiam sint sensitivarum partium: propter quod in irascibili et concupiscibili ponimus esse virtutem: et similiter etiam est de eo quod perfectam rationem peccati habet, quod per se virtuti opponitur: et ideo actus irascibilis et concupiscibilis potest esse actus virtutis, vel peccati mortalis: sed sensualitas, ut supra dictum est, nominat partem sensitivam secundum quod magis ad carnem depressa est, prout non sequitur in operando imperium voluntatis, sed movetur proprio motu; et ideo in ea non potest esse actus virtutis vel peccati mortalis, sed quiddam incompletum in genere moris, quod est peccatum veniale.

[5644] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motus isti quodam modo sunt in potestate nostra, et alio modo non sunt. Si enim quilibet eorum singillatim consideretur, sic in potestate nostra sunt: quia quemlibet eorum praeveniendo impedire possumus. Si autem omnes simul considerentur, sic in potestate nostra non sunt: quia dum uni obviare nitimur, ex alia parte potest motus illicitus surrepere: non enim potest esse simul intentio renitentis voluntatis contra diversa in actu.

[5645] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquis actus potest esse proprius sensualitatis simpliciter, qui non est proprius sensualitatis secundum quod humana est: quoniam sensualitatis humanae est ut ejus motus non sit contra rectitudinem rationis; unde sequitur quod aliquis actus in brutis est laudabilis, qui in homine est vituperabilis.

[5646] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis potentiae sensitivae, secundum quorumdam opinionem, per suam essentiam non maneant post mortem, manent tamen in sua radice, scilicet in essentia animae, a qua potentiae fluunt: et sic manet peccatum sensualitatis in anima, secundum quod peccatum unius potentiae in totum redundat.

Articulus 3

[5647] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 tit. Utrum in ratione possit esse peccatum

[5648] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in ratione non possit esse peccatum. Ratio enim potentiam cognitivam nominat. Sed peccatum ad affectum pertinet. Ergo in ratione peccatum non est.

[5649] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, in 3 de anima dicit philosophus, quod intellectus semper est rectus. Sed ubi est rectitudo perpetua, ibi non potest esse peccati curvitas.

Ergo in ratione, quae ad intellectum pertinet, peccatum esse non potest.

[5650] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit, peccatum esse contra rationem. Si ergo in ratione esset peccatum, in ratione aliquid contrarium rationi existeret, quod est impossibile. Ergo et primum, scilicet in ratione peccatum esse.

[5651] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, superior ratio habet hunc actum ut contemplandis aeternis inhaereat, sicut supra dictum est. Sed ex hoc quod aliquis aeternis inhaeret, non peccat. Ergo in ratione, ad minus superiori, non potest esse peccatum.

[5652] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, in partibus animae invenitur aliqua perpetuae corruptionis, scilicet sensualitas: invenitur etiam aliqua in qua potest esse et peccati curvitas et virtutis rectitudo. Ergo ad perfectionem potentiarum animae oportet esse aliquam quae sit perpetuae rectitudinis. Sed hoc nulli congruentius adscribitur quam superiori rationi. Ergo in ea non potest esse peccatum.

[5653] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra, eligere ad rationem pertinet. Sed contingit esse electionem rectam et non rectam. Ergo videtur quod in ratione possit esse peccatum.

[5654] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet ratio speculativa ad scibilia, ita se habet ratio practica ad operabilia. Sed in scibilibus contingit esse peccatum in ratione speculativa ex eo quod quis non recte ratiocinatur. Ergo videtur quod etiam in operabilibus contingat esse in ratione peccatum, ex eo quod non recte eligitur.

[5655] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod rationis peccatum potest dici dupliciter. Uno modo ex eo quod est ipsius rationis secundum se: et sic dicimus esse in ratione peccatum, quando judicando errat, sive sit in speculativis, sive in operativis; et hoc est peccatum in cognitione, ex eo quod male syllogizatur. Alio modo dicitur esse peccatum in ratione ex parte voluntatis, quae per judicium rationis regulatur, ut tunc in ratione peccatum esse dicatur, quando sequitur perversa electio. Sciendum est igitur, quod quidam philosophi posuerunt quod secundo modo non contingit esse in ratione peccatum nisi etiam primo modo ratio erret; dicentes, omne peccatum ignorantiam esse, et scientem peccare non posse: quorum primus fuit Socrates, ut in 7 Ethic. dicitur, hac ratione inductus, quod non videtur conveniens ut nobilissimum, quod est scientia, ab ignobilibus passionibus vincatur; unde si scientia esset in nobis, passiones viles non sequerentur: quod quia ad sensum falsum apparet, ideo philosophus in eodem libro ostendit quomodo contingat scientem peccare, distinguens scientiam in universali et particulari; et similiter scientiam in habitu et actu; et in habitu dupliciter: quia habitus aliquando ligatus est, ne in actionem exeat, ut in ebriis patet; quandoque autem non est ligatus. Dicit ergo quod contingit peccantem esse scientem in universali et in actu, in particulari autem non contingit esse scientem in actu, sed in habitu tantum ligato passione vel irae vel concupiscentiae, ne ratio in rectam electionem prorumpat, sed motum passionis sequatur: et si etiam ore quis passioni subditus ea quae secundum rectam rationem sunt proferat in particulari, non tamen mente id tenet, sicut ebrius sapientum verba potest ore proferre quae intellectu non capit; et ideo cum ratio in operandis quodammodo syllogizet, invenitur judicium rationis in majori propositione quae universalis est: in minori autem propositione, quae particularis est, admiscetur passio, quae circa particulare viget; unde sequitur corruptio rationis in conclusione electionis. Verbi gratia, si dicatur: nulla fornicatio est committenda, in hoc judicium rationis perfectum est. Item proponatur alia: omnis fornicatio est delectabilis. Sub quibus duabus assumatur una particularis, haec scilicet: accedere ad hanc mulierem est fornicatio. Si ratio sit fortis ut nec etiam in particulari passione vincatur, inducet conclusionem negativam eligens fornicationem non committere. Si autem passione vincatur, eliciet conclusionem affirmativam, eligens in fornicatione delectari; et sic sumitur hic esse peccatum in ratione; quando scilicet post rationis deliberationem, eo quod ratio in particulari corrumpitur per passionem, sequitur prava electio. Et si quidem deliberatio fiat per rationes divinas, dicetur esse peccatum in superiori ratione, ut si procedat ex hoc quod omne prohibitum lege Dei est vitandum. Si vero per rationes creatas, dicitur esse peccatum in inferiori ratione; ut si procedat ex hoc quod omne id quod transcendit medium virtutis, est vitandum, vel aliquid hujusmodi.

[5656] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio quamvis sit cognitiva potentia, tamen est directiva voluntatis; unde non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo in ratione, praecipue cum voluntas non sit nisi boni, vel apparentis boni; unde malam voluntatem aliquo modo praecedit falsa aestimatio: sed peccatum contingit esse in ratione dupliciter, ut dictum est.

[5657] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicujus rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt; unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta.

[5658] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta: et ideo philosophus dicit quod homo virtuosus est mensura aliorum. Unde ex hoc non sequitur quod in ratione non sit peccatum, sed quod non sit in ratione recta.

[5659] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, ratio superior non tantum inhaeret aeternis conspiciendis per contemplationem, sed etiam consulendis ad directionem operis. Contingit autem quod deductio rationis quae est ex rationibus aeternis, corrumpatur per passionem, sicut etiam illa quae est ex civilibus rationibus. Unde in utraque peccatum esse potest.

[5660] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus.

Articulus 4

[5661] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 tit. Utrum in delectatione rationis inferioris possit esse peccatum mortale

[5662] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod in delectatione inferioris rationis non sit peccatum mortale. Non enim est peccare mortaliter nisi ejus cujus est advertere rationem divini praecepti, cum peccatum mortale determinetur ex eo quod est contra legem divinam. Sed advertere praeceptum divinum, non est inferioris rationis sed superioris, quae aeternas rationes consulit. Ergo peccatum mortale non potest esse in ratione inferiori sed tantum in superiori.

[5663] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, ut communiter dicitur, nulla circumstantia peccatum aggravat in infinitum: quia quantitas quae ex accidente relinquitur non potest esse major quam essentialis quantitas peccati. Sed delectatio rationis inferioris si non diu teneatur, est peccatum veniale, ut in littera dicitur. Ergo etiam per hoc quod diu tenetur non efficitur mortale peccatum.

[5664] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 arg. 3 Si dicatur, quod non dicitur diuturna vel morosa a mora temporis, sed ex consensu adveniente. Contra. Consensus in veniale non est nisi venialis. Sed delectatio per se sumpta est veniale, ut dictum est. Ergo consensus in eam non erit mortalis.

[5665] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea, non est mortale quod non est prohibitum lege divina. Sed consentire in hujusmodi delectationes, dummodo in opus non consentiatur, non est prohibitum lege divina. Ergo non est peccatum mortale.

[5666] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 arg. 5 Praeterea, majus est peccatum homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis cogitet de occisionibus multorum et in cogitatione delectetur, et in delectationem consentiat, non videtur peccare mortaliter. Ergo videtur quod nec etiam si consentiat in delectationem carnis, dummodo in actum non consentiat.

[5667] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur in pluribus locis.

[5668] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 s. c. 2 Praeterea, sicut vir poterat peccare mortaliter, ita et mulier in conjugio primorum parentum. Sed inferior ratio mulieris figuram exprimit. Ergo in ea mortale peccatum esse potest. Sed non secundum subitam delectationem. Ergo secundum delectationem morosam.

[5669] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, delectatio rationis inferioris nihil aliud est quam complacentia voluntatis in eo quod apprehenditur conveniens per inferiorem rationem. Haec autem delectatio, ut in littera dicitur, si statim ut mentem attigerit, auctoritate viri expellatur, veniale peccatum est: hoc enim contingit quando talis complacentia sequitur subitam rationis apprehensionem. Si vero diu teneatur, peccatum mortale est. Haec autem diuturnitas non est ex quantitate temporis judicanda, sed magis ex deliberatione rationis. Si enim post deliberationem rationis inferioris adhuc delectatio illa placeat, morosa delectatio dicetur, et tunc erit in delectationem consensus, et tunc mortale peccatum est, ut Magister dicit, et verba Augustini sonare videntur, quamvis quidam in hoc Magistro contradicant, auctoritates Augustini exponentes. Sed opinio Magistri valde probabilior est et securior, quod sic patet. Quaedam enim operationes sunt quae ex suo genere peccata mortalia sunt, ut fornicatio, furtum, et hujusmodi: quod autem aliquod horum peccatorum mortale non sit, non potest esse nisi per accidens, inquantum scilicet ejus subjectum peccati mortalis capax non est, ut quando est in sensualitate tantum. Philosophus autem vult, quod idem judicium est de operatione et delectatione. Unde si operatio est per se bona, et delectatio est per se bona, et e contrario. Quod ergo delectatio consequens per operationem quae est per se peccatum mortale, non sit mortalis, hoc non est nisi per accidens, scilicet ex defectu subjecti; unde quandocumque mala delectatio vel operatio reducitur ad hoc in quo potest esse perfecta ratio peccati vel virtutis, de necessitate incipit esse peccatum mortale. Perfecta autem ratio virtutis vel peccati mortalis non potest esse sine electione rationis consiliantis et deliberantis; et ideo quidquid fornicationis ante hoc invenitur per accidens, peccatum mortale non est; ubi autem ad hoc pervenitur, statim peccatum mortale esse incipit: unde etiamsi usus exteriorum membrorum et delectatio eorum esset, sine voluntate tali, peccatum non esset, sicut beata Lucia dixit: *si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam.* Sed consensus adveniens actui exteriori facit peccatum mortale. Similiter appetitus sensualitatis, et delectatio consequens appetitum ante consensum rationis deliberatae, peccatum mortale non est: sed post consensum rationis deliberantis peccatum mortale incurritur.

[5670] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut ratio inferior regit vires sensibiles, ita ratio superior regit inferiorem; unde sicut in viribus sensibilibus est virtus et vitium ex hoc quod participant regimen rationis, ita etiam in inferiori ratione potest esse peccatum mortale ex hoc quod regitur a ratione superiori, cujus est advertere divina praecepta.

[5671] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, non dicitur diuturna delectatio propter moram temporis, sed ex consensu rationis deliberatae.

[5672] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod consensus in veniale quod est veniale ex genere, ut verbum otiosum, non est mortalis, sed consensus in illud veniale, quod est veniale per accidens bene potest esse mortalis: quia per talem consensum removetur illud accidens quod rationem peccati mortalis auferebat, scilicet delectationem rationis non attingere.

[5673] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam interior delectatio divino praecepto prohibetur, ut per hoc quod dicitur: *non concupisces rem proximi tui.* Si tamen nullum tale praeceptum esset, adhuc ratio non sequitur: quia ex hoc ipso quod aliqua operatio prohibetur, designatur esse per se mala in quocumque sit tam ipsa quam delectatio ejus, nisi per accidens prohibeatur.

[5674] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum diversitatem operationum est diversitas delectationum; unde alterius naturae est delectatio quae sequitur operationem appetitivae virtutis et delectatio quae sequitur operationem cogitativae. Sicut enim cogitatio de homicidio vel luxuria, sine appetitu aliquo, non reducitur, nisi inordinata sit, ad genus luxuriae vel homicidii, sed ad aliud genus quod est curiositas vel vanitas; ita etiam delectatio consequens talem cogitationem non pertinet ad genus homicidii vel fornicationis; unde consensus in talem delectationem non est peccatum mortale, sed veniale: quia enim vanitas cogitationis non est mortalis ex genere, etiam delectatio consequens appetitum homicidii vel fornicationis, reducitur ad idem peccati genus sicut et appetitus ipse. Unde sicut in fornicatione si aliquis consentiat in delectationem quae appetitum concupiscibilis respectu fornicationis sequitur, erit peccatum mortale; ita etiam, et multo amplius, si consentiat in delectationem quae appetitum irascibilis respectu homicidii sequitur, erit peccatum mortale.

Articulus 5

[5675] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 tit. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale

[5676] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod in superiori parte rationis non possit esse peccatum veniale. Peccatum enim superioris rationis non est nisi per hoc quod deflectitur a rationibus aeternis. Sed ab eis deflecti non contingit nisi per peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non erit peccatum nisi mortale.

[5677] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 arg. 2 Praeterea, contemptus peccatum mortale facit. Sed non potest esse quod aliquis post deliberationem in actum peccati consentiat sine contemptu. Ergo cum superior ratio sine deliberatione non peccet, videtur quod in ipsa nunquam sit nisi mortale peccatum.

[5678] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 arg. 3 Praeterea, consensus in actum peccati mortalis, semper est mortale peccatum. Sed motus superioris partis rationis dicitur esse consensus in actum. Ergo ad minus in genere mortalis peccati superior ratio nunquam venialiter peccat.

[5679] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 arg. 4 Praeterea, in partibus animae invenitur aliquid in quo non potest esse nisi veniale peccatum, scilicet sensualitas: invenitur etiam aliquid in quo potest esse et veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo ad completionem partium animae oportet esse aliud in quo non possit esse nisi peccatum mortale. Hoc autem non est synderesis: quia in ipsa non est peccatum. Ergo relinquitur quod ipsa sit superior ratio.

[5680] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 arg. 5 Praeterea, peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quia, sicut supra probatum est, Adam in primo statu venialiter peccare non poterat. Sed superior ratio est in summo remotionis a carne. Ergo in ipsa peccatum veniale esse non potest.

[5681] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 s. c. 1 Sed contra, consensus in actum venialis peccati non est gravior quam ipse actus. Sed quidam actus sunt venialia peccata, ut loqui otiosa, et hujusmodi. Ergo consensus in hujusmodi est etiam veniale. Sed consensus in actum pertinet ad superiorem rationem. Ergo in ipsa potest esse peccatum veniale.

[5682] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 s. c. 2 Praeterea, sicut aliorum peccatorum contingit esse aliquos motus subitaneos ex surreptione, ita etiam et infidelitatis. Sed non est dicendum, tales motus esse peccata mortalia. Cum ergo non sint motus nisi superioris partis rationis, cujus est divina conspicere, videtur quod in ipsa veniale peccatum esse possit.

[5683] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod aliquem motum esse veniale peccatum, contingit ex duobus: aut ex ipso genere actus, quod veniale est, sicut verba otiosa; aut ex parte ejus cujus est motus, inquantum videlicet motus ille electionem praecedit, in qua principalitas virtutis et vitii consistit. Sciendum est igitur, quod unaquaeque potentia quam aliquo modo possibile est elevari ad illud quod est supra se, potest habere aliquem subitum motum in id quod sibi secundum se convenit, et alium motum habere potest in id quod sibi convenit ratione ejus quod est elevata in aliquid superius; sicut in appetitu sensibili patet: nam ipse subitum motum habet in id quod est conveniens secundum sensum; inquantum autem est regulatus ratione, et perfectus habitu virtutis, habet motum post deliberationem in id quod est secundum rationem conveniens. Sicut autem appetitus sensibilis elevatur per regimen rationis in id quod est supra se; ita etiam ratio superior elevatur per lumen fidei in id quod est supra naturalem suam cognitionem: et ideo subitus motus apprehensionis superioris rationis est secundum naturalem suam cognitionem: qui si in aliquo fidei obviet, erit motus infidelitatis ex surreptione; et ita propter defectum deliberationis erit veniale peccatum. Secundum hoc ergo distinguendum est: quia aut motus superioris rationis est in id quod est veniale ex genere, et sic etiam motus ejus venialis erit: aut est in id quod est mortale ex genere: et hoc contingit dupliciter: quia vel illud est proprium objectum ejus; et sic habet circa illud duos motus: unum subitum, qui praecedit deliberationem; et hoc erit veniale peccatum; alium deliberatum, et hoc erit mortale, ut in motibus infidelitatis patet: aut est objectum inferioris potentiae, sicut sensualitatis, ut patet in delectabilibus secundum carnem; et sic superior ratio non habet motum in illud, nisi consultationis, quasi ministrans medium, quo de illa re syllogizari potest; et ita circa illud non habet motum nisi deliberatum: et ideo in talibus motus superioris rationis semper est mortale peccatum; aliis autem duobus modis in ea contingit veniale peccatum esse.

[5684] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum superioris rationis est per hoc quod deflectitur aliquo modo a rationibus aeternis; sed hoc contingit dupliciter; vel simpliciter, sicut in mortali peccato, per quod deflectitur quis a lege Dei actu et habitu, non tantum faciens praeter eam, sed contra eam; vel secundum quid, sicut in veniali peccato, quo quis relinquit legem Dei actu sed non habitu, non contra eam, sed praeter eam faciens.

[5685] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod deliberatus consensus in veniale non semper procedit ex tali contemptu, ut mortale peccatum faciat. Quando enim hoc modo in veniale consentitur ut si esset contra legem Dei, nullo modo fieret; manet intra limites venialis peccati, etiamsi advertatur esse veniale peccatum. Si autem hoc modo in ipsum consentiatur ut etiam si prohibitum esset praecepto, nihilominus fieret; talis consensus in veniale, ex genere etiam mortalis esset.

[5686] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in illud mortale quod pertinet ad objectum inferioris potentiae, non habet superior ratio alium motum nisi consensum deliberatum, eo quod ad ipsam non pertinet secundum se considerare convenientia corpori, sed solum consiliari de his: et ideo in talibus non peccat nisi mortaliter. Secus autem est in illis mortalibus quae circa proprium objectum committuntur, ut supra dictum est.

[5687] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod sensualitas non peccat nisi venialiter, est ex imperfectione ejus; sed peccatum veniale non tantum causatur ex imperfectione agentis, sed etiam ex ipso genere actus; et ideo non oportet, quantumcumque potentia sit perfecta, quod motus ejus non possit esse venialis: sequeretur autem, si tantum ex imperfectione agentis veniale causaretur: sic enim per oppositum imperfecto perfectissimum responderet.

[5688] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum non est ex corruptione carnis sicut ex causa proxima, sed sicut ex causa prima: quia per hoc quod caro corrupta traducitur, omnes animae potentiae quodammodo corrumpuntur, et ita corruptio redundat in ipsam rationem superiorem, quamvis a carne sit remotissima.

Articulus 6

[5689] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 tit. Utrum peccatum veniale possit fieri mortale

[5690] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod veniale possit fieri mortale. Ita enim dicit Augustinus super 1 Can. Joan., de venialibus loquens: *ista levia noli negligere. Si contemnis quando ponderas, expavesce quando numeras; levia multa facient unum grande: multae guttae implent fluvium, multa grana faciunt massam.* Sed grande non dicitur nisi peccatum mortale. Ergo ex multis venialibus fit unum mortale.

[5691] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 arg. 2 Item, Augustinus in Lib. de decem chordis: *nolite contemnere venialia, quia minima sunt; sed timete, quia plura sunt: plerumque enim bestiae minutae multae necant. Si projiciatur quisque in locum pulicibus plenum, numquid non moritur ibi? Et minutissima sunt grana arenae; sed si arena amplius in navim mittatur, mergit illam, ut pereat. Quam minutae sunt guttae pluviae; nonne pluviae implent flumina, et domos dejiciunt?* Timenda est ergo ruina multitudinis, etsi non magnitudinis.

[5692] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 arg. 3 Praeterea, omne finitum omni finito proportionabile est. Sed complacentia qua aliquis in peccato mortali ad bonum commutabile convertitur, finita est. Ergo proportionalis est complacentiae qua aliquis in peccato veniali convertitur ad commutabile bonum. Ergo multiplicatum veniale, unum mortale facit.

[5693] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 arg. 4 Praeterea, delectatio ante deliberationem rationis est veniale peccatum. Sed post consensum deliberatum efficitur mortalis. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

[5694] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 arg. 5 Praeterea, ut in 5 Physic. dicitur, motus est unus, qui est continuus. Sed contingit aliquem motum inordinatum continuum, in prima parte sui non in contemptum Dei fieri, et sic est venialis; et postmodum in contemptum Dei, et sic erit mortalis. Ergo illud quod prius fuit veniale, potest fieri mortale.

[5695] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 arg. 6 Praeterea, dispositio fit habitus, ut in praedicamentis philosophus dicit. Sed veniale est dispositio ad mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

[5696] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 arg. 7 Praeterea, eadem est distantia mortalis ad veniale, et venialis ad mortale. Sed mortale per confessionem fit veniale, ut Ambrosius dicit. Ergo et veniale potest fieri aliquo modo mortale.

[5697] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 arg. 8 Ad hoc etiam est quod in littera dicitur, quod quaedam non damnant nisi saepius fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Sed damnatio non est nisi per peccatum mortale. Ergo si verbum otiosum saepius iteretur, erit peccatum mortale.

[5698] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 s. c. 1 Sed contra, eorum quae in infinitum distant, unum non potest in aliud transmutari. Sed mortale et veniale in infinitum distant; quod eorum poena ostendit, quia veniali debetur poena temporalis, et mortali aeterna. Ergo veniale non potest fieri mortale.

[5699] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 s. c. 2 Praeterea, iteratio actus non diversificat speciem. Sed veniale et mortale diversa genera peccatorum sunt. Ergo per hoc quod veniale multiplicatur, non fiet mortale.

[5700] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod cum quaeritur, an veniale possit fieri mortale, tripliciter potest intelligi. Aut ita quod unus et idem numero actus quandoque sit veniale, et postmodum fiat mortale; et hoc esse non potest, quia unus actus non est nisi semel: ex quo enim semel transit, iterum resumi non potest idem numero; et ideo si semel fuit veniale, nunquam erit mortale. Vel ita quod aliquis actus qui ex genere suo venialis est, aliquo modo mortalis fiat; et hoc possibile est, si tantum placeat, ut finis in eo constituatur: cum enim impossibile sit esse duos fines ultimos, quandocumque ponitur aliquod bonum commutabile finis ultimus vitae, oportet quod Deus non pro fine habeatur; et cum finis semper maxime sit dilectus, oportet quod illud in quo finis constituitur, supra Deum diligatur; quod constat peccatum mortale esse. Hujusmodi autem complacentiae expressissimum signum est, quando aliquis alicui rei etiam non prohibitae tantum adhaeret ut consentiat, si etiam esset prohibita, illam se non relicturum; ut praecipue patet in quibusdam ebriosis, qui totam vitam suam in vino posuerunt, et histrionibus, qui verba otiosa sectantur. Alio modo potest intelligi ut multa venialia pertingant ad quantitatem peccati mortalis; et hoc quidem per se loquendo est impossibile: quia reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea quae est venialis, cum peccatum mortale privet infinitum bonum, quod est bonum increatum; per veniale autem peccatum tollatur aliquod causatum, ut fervor caritatis. Distantia autem privationum mensuratur ex his quae privantur. Uni etiam eorum debetur poena aeterna, et alteri temporalis. Sed per accidens possibile est: cum enim veniale sit dispositio ad mortale, ex hoc quod aliquis frequenter venialiter peccat, fit in eo etiam pronitas ad peccandum mortaliter: quanto enim magis consuescit in aliquo opere, tanto magis sibi placet illud: quia signum habitus est delectatio operis, ut in 2 Ethic. dicitur. Hoc tamen non de necessitate contingit: quantumcumque enim excrescat pronitas ad peccandum per iterationem venialium, semper tamen manet libertas in voluntate, ne in peccatum mortale delabatur.

[5701] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 1 Et sic patet responsio ad duas primas auctoritates. Non enim intelligitur quod multa venialia faciant unum mortale per se, sed per accidens, ut dictum est.

[5702] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non oportet omnium finitorum accipere proportionem aliquam; sicut lineae et numeri nulla est proportio; quia, ut in 5 Euclidis dicitur, proportio est certitudo mensurationis duarum quantitatum ejusdem generis; et ita quamvis complacentia mortalis sit finita, non tamen oportet ut sit proportionata complacentiae venialis, quia est alterius rationis; alia enim ratione placet finis, et alia quae sunt ad finem; semper enim plus placet finis; unde quantumcumque multiplicetur complacentia venialis, non adaequabit complacentiam mortalis. Vel dicendum, quod complacentia mortalis peccati potest considerari dupliciter. Vel ex parte ejus cui placet; et sic finita est; quia ex potentia finita non potest procedere actus infinitus. Vel ex parte ejus quod placet, et sic infinita est: quia placet ut finis, qui desideratur ut infinitum bonum, quia propter finem ultimum omnia desiderantur.

[5703] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motus delectationis qui est in sensualitate, nullo modo fit mortalis; sed consensus rationis adveniens, qui est aliud, cum diversarum potentiarum non sit unus actus numero; unde non sequitur quod actus qui prius fuit venialis, postea fit mortalis.

[5704] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ille actus continuus quamvis sit unus secundum esse naturae consideratus, tamen non est unus consideratus in esse morali, immo pro duobus actibus computatur.

[5705] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dispositio proprie dicitur illud quod se habet ut incompletum in motu ad perfectum, quod est terminus motus; sicut qui addiscit, habet dispositionem scientiae, qua perficitur in termino motus disciplinae. Contingit autem terminum motus esse duplicem; quia vel ejusdem generis, vel alterius. Verbi gratia, alterationis terminus est qualitas sicut ejusdem generis; sed forma substantialis sicut alterius generis. Si ergo dispositio comparatur ad id quod est terminus motus ejusdem generis, sic constat quod dispositio potest fieri illud ad quod disponit, sicut calor imperfectus fit calor perfectus; si autem accipiatur terminus motus alterius generis, hoc nunquam contingit; sicut calor imperfectus quantumcumque excrescat, nunquam fit forma substantialis ignis. Dico ergo, quod veniale non est dispositio ad mortale sicut ad terminum ejusdem generis, sed alterius; et ideo veniale nunquam fit mortale.

[5706] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod est aequivocatio in veniali; cum enim dicitur, quod culpa mortalis per confessionem fit venialis, non intelligitur de veniali ex genere, secundum quod hic de veniali loquimur, sed intelligitur de veniali ex eventu; quod quidem dicitur veniale per quamdam similitudinem ad veniale, quia scilicet manet reatus ad poenam temporalem pro culpa mortali, quam confessio delevit; non ita quod culpa in culpam mutetur.

[5707] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hoc quod dicit Magister, intelligendum est non per se, sed per occasionem, inquantum scilicet venialia frequenter occasionaliter in mortale inducunt, inquantum faciunt pronitatem ad illud.

Expositio textus

[5708] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 6 expos. *Et ideo de talibus cogitationibus venia petenda est.* Videtur hoc esse contra illud quod prius determinatum est. Quia percussio pectoris, et pater noster, valent ad dimissionem peccati venialis, et est satisfactio propria venialium. Ergo videtur quod morosa delectatio, de qua hic loquitur, sit veniale peccatum. Et dicendum, quod quamvis hujusmodi sit sufficiens satisfactio pro veniali peccato, et non pro mortali, tamen etiam ad dimissionem peccati mortalis valent; unde etiam pro mortalibus pater noster dicere debemus, et pectus tundere. *Non enim ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit.* Videtur hoc esse falsum; quia quaedam peccata spiritualia sunt, in quibus non est aliqua carnis delectatio. Sed dicendum, quod hoc intelligitur in genere peccatorum carnalium, quorum appetitus ad sensualitatem pertinet. *Non est autem silentio praetereundum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis (...) etiam inferior portio rationis (...) intelligitur.* Hic per Scripturas, non canonem Bibliae, sed dicta sanctorum significat. Ratio autem dicti est propter convenientiam sensualitatis et inferioris rationis; quia utraque attendit ea quae ad corpus pertinent, licet ratio inferior sub rationibus universalibus, et sensualitas sub rationibus particularibus et materiae concretis.

Distinctio 25

Quaestio 1

Prooemium

[5709] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 pr. Postquam determinavit de libero arbitrio, ostendendo quid sit, et consequenter de aliis potentiis animae, ut ostenderet in quibus liberum arbitrium poneretur; hic determinat quasdam liberi arbitrii conditiones; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, quorum sit liberum arbitrium ut objectorum; in secunda, quorum sit ut subjectorum, ibi: *et quidem secundum praedictam assignationem in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod liberum arbitrium se habet ad utrumque oppositorum; secundo, quod est tantum futurorum contingentium, ibi: *hoc autem sciendum est.* Et quidem secundum praedictam assignationem dividitur haec pars in duas: in prima ostendit, quorum sit liberum arbitrium quia Dei, Angelorum et hominum; in secunda, quomodo in hominibus diversimode invenitur secundum diversos status, ibi: *ex praedictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda.* Circa primum duo facit: primo inducit objectionem, quod liberum arbitrium non sit in Deo, nec in beatis; secundo determinat veritatem, ibi: *sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet.* Et circa hoc duo facit: primo determinat quantum pertinet ad Deum; secundo quantum pertinet ad Angelos, ibi: *Angeli vero, et sancti (...) libero arbitrio non carent.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod liberum arbitrium est in Deo; secundo quod non eodem modo est in Deo sicut in aliis, ibi: *sed aliter accipitur liberum arbitrium in creatore quam in creaturis. Ex praedictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda.* Haec pars dividitur in duas: in prima ostendit quomodo secundum diversos status liberum arbitrium accrescit vel minuitur in omnibus: et quia hoc ratione diversarum libertatum contingit, ideo in secunda parte distinguit libertatem arbitrii, ibi: *est namque libertas arbitrii triplex.* Circa primum tria facit: primo ostendit ex praedictis quod libertas arbitrii quandoque major, quandoque minor invenitur; secundo distinguit status hominis, secundum quos libertas variatur, ibi: *et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii*; tertio inducit quoddam corollarium ex dictis, ibi: *unde manifestum est quod praeter alias poenalitates pro peccato illo incurrit homo poenam in corruptione et depressione liberi arbitrii. Est namque libertas triplex*; dividitur haec pars in duas: in prima ostendit multiplicem arbitrii libertatem; in secunda ostendit quae sit causa uniuscujusque, ibi: *libertas autem a peccato et miseria per gratiam est.* Prima dividitur in duas: in prima ponit libertatis distinctionem; in secunda inducit quamdam conclusionem ex praedictis, ibi: *ex praedictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium.* Circa primum tria facit: primo distinguit triplicem libertatem, et prosequitur de primo membro, quod est libertas a coactione; secundo prosequitur de secundo membro, quod est libertas a peccato, ibi: *est et alia libertas a peccato*; tertio prosequitur de tertio membro, quod est libertas a miseria, ibi: *est iterum libertas a miseria.* Circa secundum tria facit: primo ostendit quae sit libertas a peccato; secundo quorum sit, ibi: *istam libertatem quae est a peccato, illi soli nunc habent quos filius per gratiam liberat et reparat*; tertio movet quamdam dubitationem, ibi: *hic quaeri potest, utrum haec libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii.* Et circa hoc duo facit: primo movet dubitationem, et ponit opiniones ad utramque partem; secundo determinat secundum suam opinionem, ibi: *verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit et illa qua quis liber est ad malum, et illa qua quis liber est ad bonum faciendum.* Item circa hoc duo facit: primo movet quaestionem de libertate ad malum; secundo de libertate ad bonum, ibi: *similiter etiam quaeri solet, utrum illa libertas vera quae est ad justitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrii.* Hic quaeruntur quinque: 1 in quibus inveniatur liberum arbitrium; 2 utrum liberum arbitrium semper sit liberum a coactione, ita quod cogi non possit; 3 utrum ad omnia opera humana liberum arbitrium se extendat; 4 utrum liberum arbitrium augeatur, vel minuatur; 5 de definitione libertatis quae in littera tangitur.

Articulus 1

[5710] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Deo sit liberum arbitrium

[5711] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit in Deo. Quia, ut in Lib. de Somn. et Vigil., dicit philosophus, cujus est potentia, ejus est actus, et e contrario. Sed actus liberi arbitrii, qui est eligere, Deo non convenit, cum electio sequatur consilium, ut in 3 Ethic. dicitur. Consilium autem inquisitio quaedam est cum quodam rationis discursu, quod Deo non competit. Ergo videtur quod in Deo non sit liberum arbitrium.

[5712] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in his quae secundum naturam sunt determinata ad unam partem, non est liberum arbitrium. Non enim dicimus, quod lapis libero arbitrio deorsum tendat. Sed Deus ex naturae suae conditione semper determinate bonum vult. Ergo videtur quod libero arbitrio careat.

[5713] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, videtur quod nec in aliquibus creaturis sit. Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut aliquis sit dominus sui actus. Sed cujuscumque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. Cum igitur cujuslibet creaturae actus in causam priorem reducatur, quae est ipse Deus, qui omnia opera nostra in nobis operatur, ut Isa. 26 dicitur, videtur quod liberum arbitrium in creatura nulla inveniatur.

[5714] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, videtur quod saltem in beatis non sit. Quia electio est eorum quae sunt ad finem. Sed veniente fine cessant ea quae sunt ad finem. Cum ergo beati fini ultimo conjuncti sint, videtur quod ad eos non pertinet electio, et per consequens nec liberum arbitrium.

[5715] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 5 Item videtur quod nec in viatoribus sit. Quia electio eorum quae sunt ad finem, ex ratione finis trahitur. Sed sicut in 3 Ethic. philosophus dicit, qualis unusquisque est, talis etiam finis videtur ei: qualitas autem alicujus est determinata ex natura. Ergo videtur quod electio eorum quae sunt ad finem, determinetur alicui ex natura sua. Ergo videtur quod liberum arbitrium non habeant homines ad eligendum ea quae ad ipsos pertinent.

[5716] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 6 Contra, videtur quod etiam in brutis sit. In quibuscumque enim est voluntarium, in illis liberum arbitrium est. Sed ut in 3 Ethic. philosophus dicit, voluntario et pueri et alia animalia communicant. Ergo videtur quod alia animalia liberum arbitrium habeant.

[5717] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea liberum arbitrium consistit in electione convenientium, et refutatione nocivorum. Sed alia animalia fugiunt nocivum, et prosequuntur conveniens. Ergo videtur quod liberum arbitrium habeant, praecipue cum sponte illud faciant.

[5718] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu; et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem: quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque: et inde est, quod, ut dicit Commentator in 2 Phys. ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. Determinatio autem agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione praestituente finem illi actioni. Sed cognitio determinans actionem et praestituens finem, in quibusdam quidem conjuncta est, sicut homo finem suae actionis sibi praestituit; in quibusdam vero separata est, sicut in his quae agunt per naturam: rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in 2 Physic. probatur, sed ad certos fines ordinatae ab intellectu naturam instituente, ut sic totum opus naturae sit quodammodo opus intelligentiae, ut philosophus dicit. Sic ergo patet quod haec est differentia in agentibus quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non: nec aliquod agens finem sibi praestituere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est: et inde est quod judicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.

[5719] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, ut in 1 libro dictum est, semper eminentius in ipso inveniuntur, et ideo electio salvatur in Deo hoc modo quod abjiciatur id quod imperfectionis est retento eo quod ad perfectionem pertinet: quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio prout est in natura ignorante; unde secundum hoc in Deo non salvatur; sed quantum ad hoc quod determinatio sui actus non est sibi ab alio sed a seipso; unde ipse verissime sui operis dominus est, et propter hoc etiam in littera dicitur quod liberum arbitrium aliter in Deo quam in aliis invenitur.

[5720] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum; cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni: et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit; bona enim quae facit potest non facere; nec tamen malum facere potest.

[5721] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem; unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem: in libero autem arbitrio hoc modo agit ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur; unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.

[5722] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod est ad finem, est duplex: quoddam enim est distans a fine, et quoddam est conjunctum fini, ut patet in generatione naturali. Imperfectus enim calor qui est dispositio ad formam ignis, dum est in alteratione praecedente non conjungitur ipsi fini; sed caliditas ultima quae est in termino alterationis, conjungitur formae substantiali nec excluditur per eam. Ita dico, quod quaedam ordinata sunt ad finem ultimum beatitudinis, quae ipsi fini conjunguntur, ut videre, amare, et hujusmodi; et respectu horum erit sempiterna et libera electio; non autem imperfectorum quae a fine distant, ut fides, spes et hujusmodi.

[5723] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod qualitas alicujus est duplex: quaedam ex habitu, et quaedam ex naturali complexione; et secundum illam quae est ex habitu, videtur alicui finis talis qualis est ipse; verbi gratia, ei qui habet habitum luxuriae, videtur optimum delectabile venereum, quod est secundum similitudinem sui habitus. In his ergo qualitas, puta hoc quod est habere virtuosum habitum vel vitiosum, est in potestate nostra, et consequenter ejus fieri. Sed licet naturalis complexio non sit in potestate nostra, tamen adhuc fieri ejus est in potestate nostra, ex quo talis complexio, vel ejus qualitas, est solum dispositio finis; sed ejus quod est tales esse vel non tales, est in potestate nostra: quia vel opera causant habitum, sicut in acquisitis, vel saltem sunt dispositiones ad habitum, sicut in infusis. Qualitas autem quae est ex naturali complexione, non est ad hoc quod faciat finem videri hujusmodi, sed est sicut dispositio ad illud: sicut patet in illis qui ex naturali complexione ad luxuriam proni sunt, quod non omnes delectabile venereum prosequuntur, licet eos ad hoc quodammodo naturalis complexio inclinet.

[5724] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod philosophus accipit voluntarium large, non secundum quod dicitur a voluntate, sed secundum quod dividitur contra violentum; unde cum violentum sit cujus principium est extra, voluntarium erit cujus principium est intra; et inde est quod animalia quae moventur ex seipsis, motus voluntarios habere dicuntur, nec tamen electionem habent aut voluntatem, sicut philosophus ibidem ostendit; unde nec liberum arbitrium.

[5725] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod animalia non apprehendunt rationem convenientis per collationem, sed per quemdam naturalem instinctum; et ideo animalia habent aestimationem sed non cognitionem; sicut etiam habent memoriam, sed non reminiscentiam, quamvis omnia haec partis sensitivae sint: et ideo ex determinatione naturae actus suos exercent, non autem ex propria determinatione agentis; unde omnia ejusdem speciei similes operationes faciunt, sicut omnis aranea similem facit telam, quod non esset si ex seipsis quasi per artem operantes sua opera disponerent: et propter hoc in eis non est liberum arbitrium.

Articulus 2

[5726] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 tit. Utrum liberum arbitrium possit cogi

[5727] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium cogi possit. Quod enim immutatur ab aliquo agente, cogitur ab illo. Sed ut dicit Glossa ad Rom., Deus potest immutare voluntatem hominum in quodcumque voluerit. Ergo videtur quod voluntas a Deo cogi possit, et ita liberum arbitrium.

[5728] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne agens quod non potest aliter operari quam ab altero sibi determinatur, cogitur ab illo. Sed liberum arbitrium non potest aliter operari quam Deus praescivit vel praedestinavit. Ergo videtur quod liberum arbitrium a Deo cogatur.

[5729] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtus superior potest cogere inferiorem. Sed in ordine universi quaedam virtutes sunt superiores quam liberum arbitrium. Ergo ipsum cogere possunt.

[5730] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, intellectus est altior potentia quam voluntas. Sed intellectus cogitur in demonstrationibus, ut ex 5 Metaph. apparet. Ergo videtur quod etiam voluntas et liberum arbitrium cogi possint.

[5731] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, motus inferiores regulantur secundum motus superiores: quia omne quod non uniformiter se habet, regulatur per aliquid uniformiter se habens. Sed motus liberi arbitrii maxime difformiter se habent. Ergo videtur quod indigeant regulari per actiones uniformiter se habentes. Hujusmodi autem in natura non sunt nisi motus caeli. Ergo per motus siderum regulantur opera liberi arbitrii, et per eorum potentiam cogi possunt: quod patet ex hoc quod astrologi per cursum siderum aliqua de operationibus libero arbitrio subjectis praenuntiant.

[5732] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, omne quod vincitur ab aliquo cogitur ab illo. Sed incontinentes, qui ducuntur passionibus, vincuntur, ut ex 7 Ethicor. patet. Ergo videtur quod liberum arbitrium cogi possit.

[5733] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, difficilius est aliquem privare omnino suo actu quam suum actum immutare. Sed usus liberi arbitrii potest per violentiam impediri, ut in phreneticis patet. Ergo etiam videtur, quod per violentiam cogi possit ad aliquid agendum.

[5734] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, ut dicit Augustinus contra Tullium, quod est necessarium non est voluntarium. Sed liberum arbitrium in ratione sua voluntarium habet, cum sit facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur quod non possit per necessitatem cogi.

[5735] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quidquid cogitur, non habet dominium sui actus. Sed ex hoc liberum arbitrium in nobis dicitur, quod domini sumus nostrorum actuum. Ergo videtur quod hoc sit contra rationem liberi arbitrii quod cogatur.

[5736] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod est duplex coactio; quaedam sufficiens, quae compulsio vocatur; quaedam vero insufficiens, quae vocatur impulsio. Sciendum est igitur quod in partibus animae quaedam sunt quae compelli possunt: sed dupliciter. Quaedam enim compelluntur ex subjecto, sicut illae vires quae sunt organis affixae: cum enim sine organis operationes habere non possint, compulsis organis, ipsae virtutes prohibentur vel compelluntur, earum actibus violenter extortis. Quaedam vero sunt quae quidem subjecto non compelluntur, quia organis affixae non sunt, compelluntur tamen objecto, sicut intellectus; ipse enim non est actus alicujus partis corporis, ut philosophus dicit in 3 de anima, et tamen demonstrationis vi cogitur. Voluntas autem neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixa, neque objecto: quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate ejus remanet eligere illud vel non eligere. Cujus ratio est quia objectum intellectus est verum, objectum autem voluntatis est bonum. Invenitur autem aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus; unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiat. Similiter etiam invenitur aliquod falsum quod nullam veri apparentiam habet, ut patet in oppositis dignitatum; unde illi nullatenus intellectus assentire potest. Similiter etiam si proponatur voluntati aliquod bonum quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur; non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser. In his autem quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum quod in omnibus sufficiat: unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhaerere, et fugere in contrarium, ratione alterius quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum; et si bonum est simpliciter, ut apparens malum: et inde est quod in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo. Quamvis autem cogi non possit, nihilominus tamen potest inclinari ad agendum aliquid per aliquas dispositiones et habitus ex quibus pronior efficitur ad eligendum alteram partem.

[5737] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum ejus exigentiam; unde etiam si voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit ut illud in quod mutatur, voluntarie velit: et ita coactionis ratio tollitur: alias esset contradictionis implicatio, si diceretur nolle illud in quod mutatur, et cogi ad illud: quia necessitas coactionis voluntati contraria est, ut in 5 Metaph. philosophus dicit.

[5738] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod divina praescientia necessitatem libero arbitrio non imponit; quamvis hoc quod praescitum est impossibile sit non evenire; et hoc quomodo esse possit, in 1 libro ostensum est.

[5739] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad actum liberi arbitrii, nulla virtus est eo superior nisi Deus, quamvis forte aliqua alia virtus creata simpliciter potentior sit; unde nulla virtus creata liberum arbitrium cogere nec immutare potest. Deus autem potest quidem immutare sed non cogere, eo modo quo dicitur, non posse facere ut duo contradictoria sint simul.

[5740] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate praesupponitur; tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur; liber enim dicitur qui causa sui est, ut in 1 Metaph. dicitur.

[5741] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod motus caelestis se habet ad liberum arbitrium sicut inclinans ad aliquid agendum, inquantum ex impressione corporis caelestis relinquitur aliqua dispositio in corpore, secundum quam anima efficitur prona ad hanc actionem vel illam; sicut ex naturali complexione, quidam sunt magis proni ad unum vitium quam alii: et hoc modo possunt astrologi praenuntiare aliquid ex his quae ex libero arbitrio dependent, conjecturaliter, et non per certitudinem scientiae, quia virtutem coactivam sufficienter super libero arbitrio non habent corpora caelestia. Unde etiam Ptolomaeus dicit, quod homo sapiens dominatur astris, quia per sapientiam suam potest vitare ea ad quae astra disponunt. Avicenna tamen videtur velle, ut supra dictum est, quod motus voluntatis reducantur sicut in regulans in animas corporum caelestium: quia ponit quod animae inferiores sunt ex animabus superioribus; unde non est mirum si impressionem habet anima superior in animam inferiorem. Sed secundum fidem Catholicam hoc stare non potest, quae ponit animas immediate a Deo creari; unde ipse solus in voluntate operari potest, et in ipsam imprimere; et ideo diversitates humanae voluntatis in uniformitatem voluntatis divinae reducuntur, sicut in primam regulam.

[5742] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod incontinens dicitur vinci a passionibus non quasi cogentibus, sed vehementer inclinantibus ad aliquid agendum.

[5743] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod usus liberi arbitrii non impeditur per se, sed per accidens, inquantum scilicet ad usum liberi arbitrii requiritur usus rationis, et ad usum rationis requiritur usus imaginativae virtutis, qui per laesionem organi impeditur.

Articulus 3

[5744] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 tit. Utrum liberum arbitrium se extendat ad omnia opera humana

[5745] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non se extendat ad omnia opera humana. Liberum enim arbitrium cogi non potest, ut dictum est. Sed quaedam opera humana cogi possunt: impeditur enim homo a motu per violentiam. Ergo non omnia opera humana sunt liberi arbitrii.

[5746] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, in 1 Ethic. dicitur, quod quaedam opera humana sunt fines. Electio autem non est finis, ut in 3 Ethic. dicitur. Cum igitur eligere sit actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium non sit omnium humanorum actuum.

[5747] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnes actus liberi arbitrii sunt in potestate nostra. Sed quidam actus sunt in nobis, non in potestate nostra existentes, sicut actus generativae, nutritivae et augmentativae. Ergo non omnes actus nostri sunt liberi arbitrii.

[5748] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, potentia determinata, est ad determinatos actus. Si igitur liberum arbitrium esset, omnium humanorum actuum non esset determinata sed universalis potentia, quod supra falsum esse dictum est.

[5749] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, illud quod est praeter voluntatem est etiam praeter liberum arbitrium, cum liberum arbitrium sit facultas voluntatis et rationis, ut supra dictum est. Sed, ut Dionysius dicit, malum est praeter voluntatem. Ergo liberum arbitrium hominum ad mala opera non se extendit.

[5750] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 Lib. quod homo libero arbitrio inquirit, eligit, impetum facit ad opus, et sic de aliis. Ergo videtur quod ad ipsum pertineant omnes actus humani.

[5751] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ut supra dictum est, liberum arbitrium est voluntas. Sed omnes actus humani sunt voluntarii. Ergo sunt etiam liberi arbitrii.

[5752] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod actus alicujus potentiae vel habitus potest esse dupliciter: vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum. Ille autem actus proprie a potentia elici dicitur qui immediate ab ipsa potentia procedit, sicut ab intellectu intelligere: et hoc modo non omnes actus humani sunt liberi arbitrii; sed proprius actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Sed per imperium voluntatis et liberi arbitrii moventur etiam aliae potentiae in suos actus; unde virtus appetitiva dicitur movens, quia imperat motum; et virtus motiva affixa musculis et nervis, quia exequitur: et per modum istum omnes actus humani sunt liberi arbitrii, quia ab ipso imperati, sed non eliciti.

[5753] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium non potest cogi in suo actu proprio, qui est eligere; sed tamen potest cogi in aliquibus actibus imperatis ab ipso propter coactionem virtutum exequentium.

[5754] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod est finis respectu quorumdam, potest esse etiam ordinatum ad ulteriorem finem, nisi sit ultimus finis. Nulla autem operatio humana est finis ultimus nisi per accidens, inquantum scilicet fini ultimo conjungit: et ideo omnium operationum humanarum potest esse electio, non quidem inquantum sunt finis, sed inquantum sunt ad finem: quamvis enim vincere sit finis militaris potentiae, ordinatur tamen ad ulteriorem finem; unde sub electione cadere potest.

[5755] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homo ex hoc dicitur homo quod rationem habet; unde illi tantum actus dicuntur actus humani qui sunt virium rationalium vel per essentiam, vel per participationem, sicut actus concupiscibilis et irascibilis. Virtutes autem nutritivae partis nullo modo rationem participant, ut in 1 Ethic. dicitur; unde earum actus operationes humanae non dicuntur.

[5756] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa sequeretur, si omnia opera humana essent liberi arbitrii quasi elicita ab ipso; quod non est verum, ut dictum est; unde non sequitur quod sit universalis potentia.

[5757] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod malum in eo quod malum est, praeter voluntatem est; sed operatio humana, inquantum apparet bona, sub voluntate cadere potest; et ita potest esse ejus electio et libero arbitrio subjacere.

Articulus 4

[5758] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 tit. Utrum libertas arbitrii augeatur vel minuatur

[5759] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod libertas arbitrii non augeatur neque minuatur. Illud enim quod pertinet ad rationem potentiae, non variatur per actus vel habitus; cum priora a posterioribus non varientur, sed eis subjaceant. Sed libertas pertinet ad rationem potentiae, quae liberum arbitrium dicitur. Ergo non potest per actus vel habitus virtutis aut vitii augeri et minui.

[5760] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod sequitur naturam aliquam, aequaliter invenitur in omnibus habentibus naturam illam. Sed liberum arbitrium consequitur naturam intellectivam, ut dictum est. Ergo in eis non augetur nec minuitur.

[5761] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest. Sed negationes non recipiunt magis et minus in diversis, nec in eodem secundum diversos status. Ergo et cetera.

[5762] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, illud quod est fortius, non vincitur nec in servitutem deducitur ab eo quod est debilius. Sed liberum arbitrium est fortius quam sint passiones peccati, quia eis resistere potest, et sibi subjugare. Ergo videtur quod non minuatur liberum arbitrium per servitutem peccati.

[5763] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, in illud quod quilibet per se potest, unus non est altero liberior. Sed in malum quilibet per se potest, et in gratia et sine gratia. Ergo videtur quod liberum arbitrium alicujus non sit liberius ad malum quam alterius; et ita videtur quod liberum arbitrium non augeatur vel minuatur.

[5764] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur ad Roman. 7, 19: *non quod volo bonum, hoc ago.* Hoc autem in persona hominis damnati dicitur, ut una Glossa exponit. Cum ergo in statu innocentiae nihil ad bonum impediret, videtur quod liberum arbitrium augeatur et minuatur.

[5765] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, non redimitur nisi quod in servitute fuit. Sed per sanguinem Christi de peccato redempti sumus, ut 1 Petri, 1, dicitur. Ergo per peccatum in servitutem trahimur, et ita libertas minuitur.

[5766] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest. Coactio autem, ut prius dictum est, est duplex: una compellens, et alia inducens vel impellens. Hoc autem est naturale et essentiale libero arbitrio ut sufficienter non cogatur coactione compellente, et hoc sequitur ipsum in quolibet statu; unde non augetur talis libertas nec diminuitur per se, sed per accidens tantum. Omnis enim proprietas quae consequitur naturam aliquam, quanto natura illa nobilius invenitur in aliquo, tanto etiam proprietas illa perfectius participatur ab eo, secundum quem modum homo dicitur minus intelligens quam Angelus; et ita etiam libertas a necessaria coactione nobilius invenitur in Deo quam in Angelo, et in uno Angelo quam in alio, et in Angelo quam in homine. Libertas autem illa quae est ab impellentibus et disponentibus in unam partem, augetur et minuitur, et acquiritur et amittitur, secundum quod illa disponentia augentur et minuuntur, et acquiruntur vel amittuntur; unde libertas talis per se etiam augetur et minuitur in homine secundum diversos status.

[5767] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod libertas a necessitate est quae consequitur naturam potentiae; et ideo per actus et habitus non variatur: sed libertas a disponentibus, sequitur habitum et actum; et ideo secundum diversitatem actuum et habituum variatur.

[5768] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in quibus invenitur natura una aequaliter, invenitur etiam aequaliter illud quod consequitur naturam illam. Sed natura intellectiva non invenitur aequaliter in Deo, Angelo et homine. Unde nec etiam libertas a coactione aequaliter in omnibus est.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ss="ref">[5769] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis negatio per se non recipiat magis ac minus, tamen per accidens intenditur et remittitur, scilicet per intensionem et remissionem suae causae; sicut dicuntur majores tenebrae, quanto est majus obstaculum lucis; unde etiam secundum quod causa libertatis, quae est natura intellectiva, invenitur nobilior et minus nobilis, secundum hoc etiam ipsa libertas intenditur quodammodo et remittitur.

[5770] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod liberum arbitrium nunquam ita vincitur aut servituti subjicitur passionibus peccati, ut ad peccandum compellatur, quia jam sibi in peccatum non imputaretur; sed dicitur esse subjectum peccato, inquantum ex peccato inclinatur ad peccandum sicut a disponente, non sicut a compellente.

[5771] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis quilibet per se possit in malum, non tamen potest quilibet eodem modo malum facere sicut ille qui habet habitum malitiae: unicuique enim habenti habitum est delectabilis operatio quae est secundum habitum illum: et ideo illi qui habent habitus corruptos, opera abominabilia delectabiliter et sine abominatione exercent: et ideo libere illud facere dicuntur, inquantum per habitum corruptum reprimitur contradictio rationis, ratione obtenebrata: quod non potest esse in illis qui talibus habitibus carent: et ideo dicit philosophus in 5 Ethic., quod justus non potest statim facere opera injustitiae, sicut injustus facit.

Articulus 5

[5772] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 tit. Utrum liberum arbitrium distinguatur tripliciter

[5773] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguatur liberum arbitrium tripliciter. Secundum enim diversos status libertas arbitrii variatur. Status autem hominis quatuor in littera assignantur. Ergo et quatuor libertates arbitrii distingui debent.

[5774] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, plus differt peccatum a justitia quam peccatum a miseria; cum prima se habeant ut opposita, secunda ut causa et effectus. Si ergo assignatur alia libertas a peccato et a miseria, multo fortius debet distingui etiam alia libertas a peccato et a justitia.

[5775] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, Anselmus dicit, quod posse peccare neque est libertas neque pars libertatis. Sed libertas a justitia est secundum hoc quod est posse peccare. Ergo videtur quod inconvenienter libertatem talem assignet.

[5776] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut differt peccatum et justitia, sic differt gloria et miseria. Si ergo contra libertatem a peccato ponit libertatem a justitia, videtur quod etiam contra libertatem a miseria deberet ponere libertatem a gloria.

[5777] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, necessitas, quaedam miseria est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo inconvenienter libertatem a necessitate dividit contra libertatem a miseria.

[5778] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, Bernardus, distinguit triplicem libertatem, scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et complaciti. Cum igitur horum Magister mentionem non faciat, videtur insufficiens in libertatis distinctione.

[5779] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod libertas in sui ratione negationem coactionis includit. Omnis autem privatio distinguitur secundum ea quae privantur; unde secundum ea quae cogere possunt vel impedire, oportet libertatis distinctionem sumi. Ut autem prius dictum est, duplex est coactio: quaedam perfecta, quae quidem simpliciter coactio dici potest; et quaedam est imperfecta, quae potius impulsio quam coactio dicitur. Si ergo consideretur libertas secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas a coactione et necessitate; quae quidem per se et semper liberum arbitrium sequitur; unde in littera dicitur, quod in omnibus invenitur, sine qua peccatum imputari non posset. Si autem dicatur libertas per remotionem impellentis seu impedientis, hoc est dupliciter: quia hoc quod impellit liberum arbitrium aut impedit, vel facit hoc per se, sicut habitus et dispositiones, quae fiunt in ipsa anima, et sic est libertas a peccato: vel per accidens, sicut impotentiae vel poenalitates, quae sunt ex parte corporis, usum liberi arbitrii impedientes; et sic est libertas a miseria.

[5780] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod libertates non distinguuntur secundum diversos status hominis, cum una libertas in diversis statibus participetur. Libertas enim a necessitate omnibus statibus communis est. Libertas autem a peccato est tribus statibus communis, scilicet primo statui innocentiae, et tertio qui est post reparationem gratiae, et quarto qui est in gloria; tamen secundum magis et minus, sicut in littera designatur. Libertas autem a miseria duobus statibus communis est, scilicet statui innocentiae, et statui gloriae.

[5781] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium quamvis possit in bonum et in malum, tamen per se in bonum ordinatum est: et ideo illud quod impedit ipsum a bono, simpliciter impeditivum ipsius est, et corruptivum; et propter hoc libertas ab eo quod impedit a bono, simpliciter libertas dicitur, quae est libertas a peccato; quod autem impedit illud a malo, quod corruptio ejus est, non est impeditivum ejus nisi secundum quid; sicut etiam cum corrumpitur ignorantia in homine, dicitur corruptio secundum quid. Hoc autem quod a peccato impedit, est justitiae rectitudo in ratione existens: et inde est quod libertas a justitia non est libertas simpliciter, sed secundum quid: et ideo inter principales partes libertatis assignari non debet; sed tamen reducitur ad illam libertatem quae est a peccato, propter similitudinem in modo; sicut enim peccatum per se impedit a bono per modum habitus vel dispositionis; ita etiam justitia impedit a malo.

[5782] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est libertas simpliciter, ut dictum est, libertas a justitia, sed secundum quid; et propter hoc etiam non computatur inter partes principales, sed quasi per consequens reducitur ad alteram libertatum, ut dictum est.

[5783] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod de ratione beatitudinis vel gloriae est ut aliquis omnia habeat quae vult, et nihil mali velit, ut dicit Augustinus; et ideo gloria in nullo impedit usum liberi arbitrii; et propter hoc non assignatur aliqua libertas a gloria: nulla enim voluntas miseriam quaerit et gloriam fugit, cum omnes naturaliter beati esse velint.

[5784] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod coactionem illam quae per libertatem necessitatis excluditur miseria non includit, eo quod nunquam ad tantam miseriam devenitur ut liberum arbitrium cogi possit: et ideo non est inconveniens, si libertas a necessitate contra libertatem a miseria distinguatur.

[5785] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Magister, ut ex dictis patet, distinguit liberum arbitrium secundum ea a quibus est libertas; et haec est per se divisio ejus, ut dictum est. Bernardus autem distinguit libertatem secundum terminum ad quem; et hoc est illud quod sub electione cadit. Cum igitur nihil cadat sub electione nisi secundum quod habet aliquam rationem boni, secundum diversos gradus bonitatis in humanis actibus diversas libertates distinguit. Est enim aliquid in humanis actibus quod est licitum, quia nulla lege prohibetur: et respectu hujusmodi dicit libertatem arbitrii, quia in judicio nostro consistit, utrum hoc sequamur vel non. Ulterius est aliquid quod non tantum est licitum, sed etiam utile est; quia omnia licent, sed non omnia expediunt, ut apostolus ait: et secundum hoc assignat libertatem consilii, quia consilium est de meliori bono, quod est expediens ad salutem. Est etiam aliquid quod delectat, et respectu hujusmodi assignat libertatem complaciti; unde dicit, quod *libertas arbitrii discernere habet quid liceat, libertas autem consilii probare quid expediat, libertas autem complaciti experiri quid libeat.*

Expositio textus

[5786] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 5 expos. Quod philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate judicium. Sciendum, quod illa non est vera definitio, sed quaedam notificatio; unde large definitionem sumit. Differt autem a praedicta superius assignata; quia illa data est secundum hoc ad quod est liberum arbitrium, quia scilicet in bonum et malum; haec autem datur secundum libertatis causam. Inde cum dicitur: *liberum de voluntate judicium*; haec praepositio de libertatis causam notat: quia voluntas, ut prius dictum est, totius libertatis finis est. *Et quidem secundum praedictam assignationem in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere*; non secundum illam philosophorum, quam ponunt secundum suam expositionem, quam addit dicens, quod *liberum est ad utrumlibet*; sed secundum illam quam supra ex verbis Augustini accipit. *Non potest non peccare: ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.* Intelligendum est quantum ad praesens pertinet quia de hoc infra quaeretur non peccare, idest non in peccato esse, sicut etiam videre dupliciter sumitur, pro habere visum, et pro uti visu. *Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, et ex parte perdita.* Corruptam dicit propter libertatem a necessitate, quae naturalis est, sicut etiam alia bona naturalia per peccatum corrumpuntur, licet semper maneant; perditam vero ostendit propter libertatem a peccato, quae quidem ex toto, adveniente peccato, tollitur, sicut et alia innocentiae et gratiae bona. *Hic quaeri potest, utrum haec libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii.* Sciendum est, quod si libertas dicat facultatem ipsius potentiae, sic eadem est libertas arbitrii et a peccato et a justitia; quae quidem per illa, sicut per quosdam habitus, disponitur. Si autem dicat facultatem habitus, tunc alia libertas est a peccato et a justitia, et utraque superadditur libertati arbitrii, sicut habitus potentiae. Unde secundum aliquid utraque opinio verum dicit. *Liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest.* Videtur hoc esse falsum: quia, ut dictum est, ad malum non est libertas, nisi secundum quid; et quod est simpliciter, est magis eo quod est secundum quid. Et dicendum, quod haec comparatio non attenditur secundum proprietatem libertatis; quia libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum: sed attenditur secundum sufficientiam liberi arbitrii, quod quidem per se in quodlibet malum potest, non autem in quodlibet bonum.

Distinctio 26

Prooemium

[5787] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 pr. Ostenso quam scientiam et quam potentiam homo in primo statu habuit, hic ostendit quam gratiam accepit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de gratia in se; in secunda determinat de ea in comparatione ad statum primi hominis, 29 dist.: *post haec considerandum est, utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de gratia secundum veritatem; in secunda removet quosdam errores circa gratiam, 28 dist.: *id vero inconcusse et incunctanter teneamus.* Prima dividitur in duas: in prima determinat gratiae potestatem, distinguens eam per comparationem ad liberum arbitrium; in secunda inquirit genus gratiae; et quomodo gratia mereri dicatur, dist. 27, ibi: *si vero quaeritur, quomodo ipsa gratia praeveniens mereatur augeri (...) ut hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum.* Prima dividitur in duas: in prima dividit gratiam in operantem et cooperantem; quae quidem divisio sumitur secundum effectum quem gratia in libero arbitrio habet; secundo inquirit de partibus divisionis, utrum dividant gratiam per essentiam, vel secundum rationem tantum, ibi: *hic considerandum est.* Prima in duas: in prima ponit gratiae distinctionem; in secunda removet quasdam dubitationes, ibi: *non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur.* Prima in duas: in prima distinguit gratiam in operantem et cooperantem; in secunda ostendit ordinem gratiae ad bonam voluntatem, ibi: *itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem.* Circa primum duo facit: primo dividit gratiam in operantem et cooperantem; secundo exponit divisionis membra, ibi: *operans enim gratia est quae praevenit voluntatem bonam. Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem.* Hic ostendit ordinem gratiae ad bonam voluntatem; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod quaedam gratia, quae operans vel praeveniens dicitur, bonam voluntatem praecedit; secundo quod quaedam gratia, quae subsequens vel cooperans dicitur, a bona voluntate praevenitur, ibi: *ipsa eadem tamen voluntas quaedam gratiae dona praevenit.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod gratia bonam voluntatem praecedit; secundo ostendit quae sit ipsa gratia, ibi: *et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quae sit ipsa gratia voluntatem praeveniens. Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur.* Hic solvit quae praedictis contradicere videntur, et dividitur in duas partes; secundum quod duas auctoritates inducit, quae videntur praedictis adversari; secunda incipit ibi: *ceterum quaestionem hanc magis acuunt et urgent verba Augustini*; et utraque dividitur in objectionem et responsionem. Hic quaeruntur sex: 1 utrum gratia ponat quid creatum in anima; 2 si ponit, utrum ut substantia, vel accidens; 3 si est accidens, in quo sit sicut in subjecto, utrum in essentia animae, vel in potentia; 4 utrum gratia sit virtus; 5 de divisione gratiae in operantem et cooperantem, vel praevenientem et subsequentem; 6 utrum gratia dividatur per essentiam in diversis virtutibus et donis, et hujusmodi.

Articulus 1

[5788] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 tit. Utrum gratia sit aliquid creatum in anima

[5789] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia nihil creatum in anima ponat. Gratia enim acceptationem quamdam ponit in eo qui habere gratiam dicitur, ut scilicet sit acceptus ei cujus gratiam habet. Sed ex hoc quod aliquis dicitur acceptus alicui nihil ponitur in acceptato, sed in acceptante. Ergo ex hoc quod homo gratiam Dei habere dicitur, nihil in eo ponitur.

[5790] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, ut dicitur Sap. 11, Deus diligit omnia quae sunt. Sed gratia non aliud quam acceptionem dilectionis significat. Si ergo in homine aliquid ponitur supra sua naturalia per hoc quod gratiam habere dicitur, videtur quod in omnibus creaturis aliquid supra naturalia ponendum sit per hoc quod a Deo diligi dicuntur.

[5791] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quanto natura perfectior est, tanto expeditius suum finem consequi potest. Sed natura humana inter alias creaturas, ad minus inferiores, perfectior est. Si igitur aliae creaturae sola Dei providentia sine aliquo superaddito suis naturalibus finem proprium consequi possunt, videtur quod multo fortius haec rationalis creatura consequi possit. Ergo nullo superaddito naturalibus indiget, quod gratia dici possit.

[5792] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, ejus est recreare, cujus est creare. Sed ipse Deus solus sine medio animam creavit. Ergo ejus solius est recreare. Si igitur gratia recreare dicitur, videtur quod gratia nihil creatum dicat.

[5793] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima vivificat corpus nullo medio. Ergo et Deus vivificat animam immediate. Non ergo gratia aliquid creatum in anima est, cum per gratiam animae vivere dicantur. Ad hoc etiam possunt induci quaedam rationes quae supra positae sunt in 1 Lib., 17 dist. de caritate; unde hic dimittantur.

[5794] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Isidorus dicit, quod gratia est divinae misericordiae donum, per quod bonae voluntatis fit exitus. Sed dona quae a Deo percipimus, quid creatum in anima ponunt. Ergo videtur quod gratia sit quid creatum in anima.

[5795] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nullus dicitur esse gratus alicui, si ille in diligendo non errat, nisi per hoc quod aliquid boni in ipso est. Sed Deus in diligendo non errat. Ergo per hoc quod aliquis gratiam Dei habere dicitur, aliquid in ipso prae aliis significatur.

[5796] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nomen gratiae quamdam liberalitatem importat; unde ex hoc quod gratis datur, gratia dicitur. Liberalis autem donationis principium est amor: et inde est quod nomen gratiae dupliciter sumitur. Uno modo pro ipsa acceptione amoris, secundum quod aliquis gratiam alterius habere dicitur qui eum diligit. Alio modo pro ipso dono quod liberaliter datur ex amore; unde gratia dicitur donum quod gratis datur. Utrolibet autem modo gratia sumatur, oportet quod aliquid creatum in anima significetur. Si enim pro ipsa divina dilectione gratia accipiatur, patet quod aliquem effectum ejus in anima ponit. Sicut enim scientia Dei a nostra differt in hoc quia nostra scientia causatur a rebus, sua autem est causa rerum, ita etiam noster amor ex bonitate dilecti causatur, quae ad amorem sui trahit; amor autem divinus bonitatem rebus profundit; unde Dionysius dicit, quod divinus amor non permisit eum sine germine esse; unde per hoc quod Deus dicitur aliquem diligere, significatur effectus divinae dilectionis in dilecto esse. Similiter etiam si accipiatur gratia donum gratis datum, oportet quod aliquid creatum intelligatur. Est enim quoddam donum gratis datum quod quidem increatum est, scilicet spiritus sanctus. Sed quod hoc donum nunc habeatur cum prius non haberetur, hoc non ex sui mutatione contingit, sed ex mutatione ejus cui datur. Unde oportet quod ex hoc ipso quod spiritus sanctus alicui datur, aliquid ipsi creaturae accrescat quod prius non habebat, secundum cujus adeptionem spiritum sanctum habere dicitur. Unde gratia qualitercumque significetur, ostendit aliquid creatum in anima esse, quod gratis datur; quamvis etiam nomine gratiae aliquid increatum significari possit; ut vel ipsa divina acceptatio vel etiam datum increatum quod est spiritus sanctus potest dici gratia.

[5797] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quando aliquis acceptus homini dicitur, aliquid in homine significatur unde acceptatur; sed tamen hoc non est causatum semper ab acceptatione, immo est acceptationis causa. Sed cum aliquis Deo gratus vel acceptus dicitur, significatur aliquid in ipso quod ex Dei acceptatione causatur.

[5798] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dilectio Dei bonitatem creaturae causet, secundum diversos gradus bonitatis in creaturis, diversimode Deus aliqua diligere dicitur, nulla diversitate in ipso intellecta; unde et diligere omnes creaturas dicitur, secundum quod bonum naturae omnibus tradit: sed illa est simpliciter et perfecta dilectio, quasi amicitiae similis, qua non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, inquantum trahit eos in societatem suae fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo quo Deus beatus est: et haec est dilectio qua sanctos diligit, quae antonomastice dilectio dicitur; et ideo etiam effectus hujusmodi electionis antonomastice gratia vocatur: quamvis et omnes naturales bonitates gratiae dici possunt, quia gratis a Deo dantur.

[5799] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si finis hominis non esset altior fine ad quem perveniunt ceterae creaturae, sequeretur quod homo imperfectior aliis esset, si finem suum per naturam suam consequi non posset, quod cetera possunt. Sed quia finis ad quem homo pertingit, excellentior est omni fine quem creaturae aliae consequuntur, et omnem facultatem naturae excedit, hoc ipso quod homo talem finem consequi potest, licet non per se, sed aliquibus auxiliis divinitus collatis, invenitur ceteris dignior, sicut ille qui perfectam sanitatem consequitur multis exercitiis, melioris naturae est quam ille qui non nisi modicam sanitatem pauco exercitio consequitur, ut in 2 caeli et mundi dicitur.

[5800] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod creare et recreare effective Dei est: unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit; ita etiam recreando, formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet: non enim potest intelligi quod aliquis sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem; unde gratia dicitur recreare formaliter; sed Deus effective.

[5801] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod anima quodammodo similiter se habet ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc enim similitudo tenet quod utrumque rationem causae efficientis habet, sed in hoc differt quod anima est etiam causa formalis corporis; unde immediate corpus vivificat; cum inter materiam et formam non sit aliquid medium, ut in 8 Metaph. philosophus dicit. Deus autem non est forma animae, nisi exemplaris; unde oportet quod mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet.

Articulus 2

[5802] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 tit. Utrum gratia sit accidens

[5803] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit accidens. Accidens enim non transit de subjecto in subjectum, cum individuationem a subjecto habeat. Sed gratia de subjecto in subjectum transit, ut dicitur Num. 11, 17: *tollam de spiritu tuo et dabo senioribus*; et iterum 4 Reg. 11, 15: *spiritus Eliae requievit super Eliseum.* Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

[5804] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne accidens habet aliquod subjectum cujus per se accidens est, cum omne quod est per accidens, ad per se reducatur. Sed gratiae non est assignare aliquod subjectum per se, cum omne accidens per se ex principiis subjecti causetur, gratiae vero nihil causatum sit causa nisi solus Deus. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

[5805] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullum accidens est dignius suo subjecto. Sed gratia dignior est quam ipsa anima, quia per ipsam gratiam summo bono conjungitur. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

[5806] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nullum accidens agit in subiectum in quo est, etiamsi in aliud exterius agat. Sed gratia agit in ipsam animam gratificando eam et movendo in opus. Ergo et cetera.

[5807] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne accidens quod amitti potest, etiam corrumpi potest. Sed gratia amittitur, non tamen corrumpitur, cum sit expressior similitudo Dei quam etiam naturalis similitudo animae, ratione cujus anima incorruptibilis dicitur. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

[5808] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, super illud Psal. 103: *ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa: *gratia est nitor animae, concilians sanctum amorem.* Sed nitor accidens nominat. Ergo videtur quod gratia sit accidens.

[5809] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne quod intenditur et remittitur est accidens: quia substantia non recipit magis et minus, ut in praedicamentis dicitur. Sed gratia est hujusmodi, ut in littera patet: quia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici. Ergo est accidens.

[5810] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ex quo gratia creatum quid ponitur, necesse est ipsam in genere accidentium poni. Cujus ratio est, quia omne illud quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum; unde cum gratia post esse animae sibi adveniat, non est aliquid de essentia ejus; unde oportet quod accidentaliter ad ipsam se habeat. Sed tamen aliquid accidentaliter ad aliud se habet quod tamen in se substantia est, sicut indumentum ad corpus: sicut etiam e contrario aliquid substantialiter ad alterum se habet, quod tamen in se accidens est, sicut color ad albedinem; et sic non potest de gratia accidere: cum enim ponatur gratia esse conjungens animam fini ultimo, hoc non potest intelligi nisi vel per modum formae vel per modum efficientis. Si per modum efficientis, sic oporteret aliquam substantiam creatam esse mediam inter animam et Deum, quae eam Deo conjungeret; et sic anima non immediate a Deo gratificaretur et glorificaretur, quod est alienum a fide: oportet enim quod sicut anima immediate a Deo creatur effective, ita etiam immediate ab ipso recreetur. Si autem intelligatur formaliter, tunc oportet quod gratia sit forma animae; et cum adveniat post esse completum, de necessitate erit accidens: non enim invenitur aliqua forma in genere substantiae quae alteri accidentaliter adveniat.

[5811] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia eadem numero non transit de subjecto in subjectum: sed talis modus loquendi intelligitur in Scripturis propter similitudinem gratiae ad similes actus in specie.

[5812] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quaedam accidentia sunt per se, quae semper actu consequuntur suum subjectum; quaedam autem non semper in actu, semper autem in habilitate. Unde cum illud quod per se inest, semper insit, subjectum aliquando dicitur esse per se subjectum respectu ipsius accidentis, sicut ignis est per se subjectum caloris; et tale accidens ex principiis subjecti causatur, non solum quantum ad habilitatem, sed etiam quantum ad essentiam accidentis: aliquando respectu habilitatis tantum, sicut aer qui non semper illuminatur in actu, semper tamen illuminabilis est; et haec illuminabilitas ex principiis subjecti causatur, quamvis lumen ab extrinseco sit. Similiter dico, quod lumen gratiae ab extrinseco est; sed receptibilitas gratiae semper subjectum consequitur, et ex principiis subjecti causatur, sicut etiam patet in hoc quod est disciplinae perceptibile.

[5813] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod simpliciter in esse suo consideratum subjectum, accidente nobilius est; sed quo ad quid, nihil prohibet accidens subjecto melius esse quantum ad esse accidentale: semper enim illud quod se habet per modum actus, nobilius est eo quod se habet per modum potentiae, inquantum hujusmodi. Sicut autem forma substantialis est actus materiae in esse substantiali, ita accidens est actus subjecti in esse accidentali; unde secundum hoc albedo est nobilior corpore, et gratia anima.

[5814] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod agere aliquid dicitur dupliciter: scilicet formaliter, sicut albedo facit album parietem, et hoc modo accidens in subjectum agere potest; et sic gratia in animam agit, mundificando ipsam et gratificando: alio modo effective, sicut pictor parietem album facit; et hoc modo nec gratia nec aliquod accidens in subjectum suum agit.

[5815] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod imago Dei et similitudo dicitur de anima et de gratia; sed diversimode: quia anima dicitur imago secundum hoc quod Deum imitatur; sed gratia dicitur imago, sicut illud quo anima Deum imitatur; sicut corpus figuratum alio modo dicitur imago quam figura ipsa: unde cum non eodem modo anima et gratia dicantur imago, non sequitur, si anima est incorruptibilis, quod gratia non corrumpatur; immo cum corrumpitur, simul etiam in nihilum redit.

Articulus 3

[5816] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 tit. Utrum gratia sit in potentia, vel anima, sicut in subjecto

[5817] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia sit in potentia animae sicut in subjecto. Illud enim quod naturalibus superadditur, inter naturalem causam et effectum medium non cadit. Sed gratia naturalibus superadditur. Cum igitur potentia sit effectus naturalis ipsius essentiae, videtur quod gratia non cadat medium inter essentiam et potentiam; et ita non sit in essentia sicut in subjecto, sed magis in potentia.

[5818] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est immediatum principium actus, est potentia: quia sicut potentia ab essentia, ita operatio a potentia procedit. Sed gratia immediate ordinat ad actum: quod ex definitione ejus patet: dicitur enim gratia gratuitum Dei donum quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Ergo videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

[5819] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit in littera, quod gratia praeparat voluntatem: non autem nisi sicut accidens praeparat subjectum. Alibi etiam dicit, quod gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum. Cum igitur voluntas sive liberum arbitrium sit potentia, videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

[5820] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, gratia opponitur culpae. Sed omne vitium, ad minus actuale, est in aliqua potentia sicut in subjecto. Cum igitur opposita sint circa idem, videtur quod gratia etiam sit in potentia animae sicut in subjecto.

[5821] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, habitus infusi et acquisiti non differunt nisi secundum principium efficiens: constat enim quod ad eosdem actus in specie ordinantur. Sed habitus acquisiti sunt per prius in potentia quam in essentia: non enim sunt in essentia nisi mediante potentia. Ergo et habitus infusi: non igitur gratia est in essentia animae sicut in subjecto, sed magis in potentia.

[5822] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, gratia dicitur esse vita animae. Sed vivere viventibus est esse, ut in 2 de anima philosophus dicit; esse autem essentiam respicit. Ergo et gratia per prius essentiam quam potentiam respicit.

[5823] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nullum accidens extenditur in agendo ultra actionem sui subjecti, cum agens non proprie dicatur accidens, sed subjectum accidentis. Sed gratia non determinatur ad aliquem actum, cum omnis actus humanus meritorius esse possit, nec hoc possit esse nisi a gratia, quae merita bona in nobis causat, ut in littera dicitur. Cum igitur omnis potentia se habeat ad determinatos actus, videtur quod gratia non sit in potentia animae sicut in subjecto.

[5824] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter dicitur, quod gratia respicit essentiam animae, virtus autem potentiam; sed qualiter hoc intelligendum sit, a diversis diversimode traditur. Quidam enim hoc accipere volunt secundum appropriationem quamdam, et non proprie dictum. Cum enim virtus dicatur id quod operationis principium est, operatio autem potentiam sequatur, convenienter virtus ad potentiam refertur. Gratiae autem effectus est ut Deo acceptum faciat; hoc autem per prius respicit ipsam animam quam operationem ejus; unde Genes. 4 dicitur, quod respexit Deus ad Abel et ad munera ejus, quasi per prius acceptans offerentem quam ea quae offerebantur. Quidam vero hoc accipiunt proprie dictum, dicentes, quod proprium et primum subjectum gratiae est essentia animae, virtutis autem potentia: et hoc rationabilius est, et dictis Dionysii consonat. Cum enim nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet quod si operatio alicujus supra id quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur. Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata. Et ideo dicit Dionysius, quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam, non potest habere operationes speciei debitas; ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem, non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes; et ideo, quia unumquodque simpliciter dicitur quod per prius dicitur, sicut substantia ens; ideo tale donum quod essentiam animae nobilitat, principaliter gratia vocatur; tum etiam quia non determinatur per aliquem specialem actum, unde speciale nomen sortiatur: et ideo proprie et per se gratia respicit essentiam animae sicut subjectum.

[5825] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, non tamen sequitur quod intercidat media inter potentiam et essentiam, nisi esset ejusdem ordinis; scilicet ut sicut gratia esset ab essentia, ita potentia a gratia; per quem modum potentia cadit media inter essentiam et operationem. Sed hoc non est ita: quia potentia non est per gratiam, sed per naturam; unde objectio non procedit.

[5826] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut potentia non habet quod sit principium talis operationis, nisi secundum quod manat a principiis talis essentiae; ita etiam perfectio potentiae habet quod informet actum ex virtute gratiae perficientis ipsam essentiam: et ideo gratia non tantum dicitur gratificans essentiam animae, sed etiam opus gratum reddens, non quidem sicut proximum informans, sed sicut primum, quod naturam in altius esse elevat.

[5827] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inter potentias animae, voluntas, vel liberum arbitrium maxime communis est, eo quod ejus imperio actus aliarum potentiarum subjaceant, ut dictum est: et quia gratia non respicit aliquem determinatum actum, cum sit in essentia, quae ad nullam operationem determinatur; ideo gratia immediatius voluntatem, vel liberum arbitrium, respicit, cum omnes actus gratia informati quodammodo sint voluntatis et liberi arbitrii. Non tamen sequitur quod sit in voluntate vel libero arbitrio sicut in subjecto; sed ex gratia voluntas et liberum arbitrium habet ut actum meritorium educere possit.

[5828] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod culpa actualis non est per infusionem vel immissionem, sed per aliquem determinatum actum nobis advenit: et quia omnis operatio respicit determinatam potentiam, quae est ejus principium, inde est quod culpa per prius est in potentia quam in essentia animae. Gratia autem non acquiritur per actus nostros, sed a superiori infunditur; unde illud quod superius animae est, scilicet essentiam, quae est origo omnium potentiarum, per prius respicit.

[5829] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 ad 5 Et per hoc etiam patet responsio ad quintum: quia habitus acquisiti per actus nostros aggenerantur, et ita ad potentiam immediate pertinent; unde magis proportionantur virtuti quam gratiae. Similiter et culpa immediatius virtuti quam gratiae opponitur, secundum quod in actu consistit.

Articulus 4

[5830] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 tit. Utrum gratia sit virtus

[5831] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia sit virtus. Cum enim sit in genere accidentis, ad nullum genus reduci potest nisi ad qualitatem; nec inter qualitatis species, nisi ad primam, ut deducendo in singulis patet. Erit igitur gratia vel scientia vel virtus. Non enim inter habitus vel dispositiones corporales computatur. Sed constat quod non est scientia. Ergo de necessitate est virtus.

[5832] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, philosophus, dicit, quod virtus nihil aliud est quam dispositio perfecti ad optimum. Sed praecipue id gratiae competit, quae animam quam perficit, ad optimum disponit, scilicet ad ultimum finem. Ergo ipsa est virtus.

[5833] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, in 10 Ethic., philosophus dicit, quod hoc est virtus uniuscujusque quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed gratia bonam facit animam et opus ejus, cum utrumque gratificet; nec aliquid Deo possit reddi acceptum, nisi per hoc quod bonum sit. Ergo videtur quod gratia sit virtus.

[5834] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, in littera dicitur ab Augustino, quod gratia praeveniens est fides per dilectionem operans. Sed fides est virtus. Ergo et gratia.

[5835] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, caritas dicitur esse forma omnium virtutum et mater. Cum igitur informatio virtutum sit per gratiam, per quam opera meritoria redduntur, videtur quod gratia sit idem quod caritas. Sed caritas est virtus. Ergo et gratia.

[5836] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, omnis virtus est sicut in subjecto in aliqua determinata potentia. Gratia autem non potentiam sed essentiam animae respicit. Ergo videtur quod gratia non sit virtus.

[5837] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, illud in quo conveniunt diversa in specie, et illud in quo eadem distinguuntur, non possunt esse idem per essentiam. Sed omnes virtutes conveniunt in hoc quod est opera meritoria reddere; distinguuntur autem in hoc quod determinatos actus educunt. Ergo illud quod est principium merendi, est aliud per essentiam ab eo quod est principium distinctionis actuum. Sed principium merendi est gratia, ut in littera dicitur; principium autem distinctionis in actu, est determinata species virtutis; quia qualis est virtus, tales habitus reddit. Ergo gratia et virtus per essentiam differunt.

[5838] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod gratia et virtus sunt omnino idem per essentiam secundum rem, sed differunt tantum ratione: quia gratia dicitur secundum quod Deo hominem acceptum reddit, virtus autem dicitur secundum quod est principium recti operis. Sed hoc non videtur conveniens: quia si virtus ab eodem haberet quod esset virtus, et quod gratum Deo redderet, oporteret quod omnis virtus hoc faceret; et cum quaedam virtutes per actus acquirantur, sequeretur secundum haeresim Pelagii, quod ex libero arbitrio homo gratus Deo efficeretur. Si autem ab alio habet quod sit virtus et quod gratum Deo reddat, oportet quod gratia et virtus non sint omnino idem secundum rem: diversis enim effectibus qui divisim inveniuntur, diversa principia respondent. Et ideo alii dicunt, quod virtus et gratia realiter differunt, non ita quod sint diversa per essentiam, sed quod ex gratia et virtute efficitur unum sicut ex forma et eo cujus est forma: dicunt enim, quod hoc modo se habet gratia ad virtutem sicut lumen manifestans colorem ad colorem ipsum; unde sicut lumen efficitur quodammodo unum cum colore existens cum eo in eodem subjecto; ita etiam dicunt, quod gratia unitur virtuti in eodem subjecto, ut informans ipsam. Ponunt enim quod, proprie loquendo, subjectum gratiae est potentia. Sed istud etiam non videtur conveniens. Quia cum dicitur, quod ex lumine et colore efficitur unum, aut accipitur lumen quod est de compositione coloris, cum hypostasis coloris sit lux; et sic rediretur in primam opinionem, scilicet quod gratia et virtus essent idem secundum rem: non enim lumen quod est de compositione coloris, re differt a colore. Aut accipitur lumen quod est in aere circumstante: et hoc constat quod in alio subjecto est a colore, et per essentiam ab eo differt. Similiter etiam si accipiatur lumen prout participatur in superficie corporis terminati in qua est color, de necessitate per essentiam a colore differt: quod patet ex hoc quod adveniente et recedente lumine, nihilominus color idem manet; quod non esset nisi per essentiam differret a colore. Similiter etiam oportet quod vel virtutes efficiantur Deo gratae per aliquod a Deo influxum; et sic oportet id per essentiam differre a virtute, cum etiam quaedam virtutes infusae, ut fides et spes, recedente gratia remaneant informes; vel oportet quod virtutes Deo sint gratae sine hoc quod aliquid addatur a Deo infusum: et sic vel gratia nihil creatum in anima ponet, vel nihil aliud realiter a virtute distinctum. Et ideo alii dicunt, quod gratia essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse; unde sicut ab essentia animae fluunt potentiae ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subjecto, et tamen omnes uniuntur in essentia animae ut in radice; ita etiam a gratia est perfectio essentiae, ut dictum est, et ab ea fluunt virtutes quae sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes, in gratia tamen conjunctae sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. Et hoc secundum praedicta convenientius videtur.

[5839] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia ad genus qualitatis reducitur, et ad primam speciem qualitatis; nec proprie tamen naturam habitus habet, cum non immediate ad actum ordinet; sed est velut habitudo quaedam, sicut sanitas se habet ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus, quod gratia est sanitas mentis; unde non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt; quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos.

[5840] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, inquantum elicit operationem, per quam res suum finem consequitur; unde per hunc modum gratia non est dispositio perfecti ad optimum, cum non primo operationem respiciat sicut effectum proximum, sed potius esse quoddam divinum quod animae confert.

[5841] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bonitas quam virtus habenti confert, est bonitas perfectionis in comparatione ad opus; sed gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse, et non solum respectu operis, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur, propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur.

[5842] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod gratia praeveniens dicitur fides, non quod per essentiam gratia a fide non differat, sed quia in justificatione quam gratia causat, primus motus fidei invenitur; et ideo cum habitudines et habitus per effectus nobis innotescant, illud in quo primo gratia manifestatur, est fides; et propter hoc fidem gratiam praevenientem dicit.

[5843] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caritas alio modo dicitur forma virtutum quam gratia. Caritas enim est forma virtutum ex parte actus, inquantum scilicet omnes actus virtutum in suum finem convocat, eo quod ejus objectum est finis ultimus. Sic enim est in omnibus potentiis et actibus ordinatis, quod illa quae altiorem finem respicit, largitur formam arti quae sub ipsa est, cujus actus in suum finem ordinatur: sicut patet quia gubernator ostendit factori navis, qualis debeat esse forma temonis. Unde caritas informat alias virtutes, sicut virtus virtutem: sed gratia informat per modum originis, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum, per diversas potentias diffusi. Illud autem quod ab alio oritur, formam et speciem ab eo trahit, et in suo vigore consistit, quamdiu origini continuatur: et ideo non oportet quod gratia sit idem quod caritas, quamvis caritas nunquam possit esse sine gratia.

Articulus 5

[5844] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 tit. Utrum gratia dividatur convenienter in gratiam operantem et cooperantem

[5845] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gratia per operantem et cooperantem dividatur. Quia, ut dictum est, gratia non per se respicit opus. Sed unumquodque dividendum est secundum hoc quod sibi per se convenit, ut in 7 Metaph. dicitur. Ergo videtur, cum operans et cooperans respectu operis dicantur, quod inconvenienter gratia per haec duo distinguatur.

[5846] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, si gratia est operans, oportet quod aliquid in anima operetur. Aut ergo seipsam, aut aliquid aliud. Sed seipsam non facit, cum nihil sui ipsius causa sit, nec est signare aliquid aliud quod in anima operetur. Ergo videtur quod inconvenienter aliqua gratia operans dicatur.

[5847] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, nullum opus est tantum gratiae quod etiam liberi arbitrii non sit. Si ergo gratia cooperans dicitur per hoc quod simul cum libero arbitrio operatur, videtur quod gratia quaelibet cooperans dici debeat.

[5848] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, illud quod cooperatur alicui non se habet sicut principale in operatione. Sed in omni operatione in qua liberum arbitrium et gratia conveniunt, gratia principale obtinet. Ergo inconvenienter gratia cooperans nominatur.

[5849] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de natura et gratia, quod *gratia praevenit ut pie vivamus et subsequitur ut semper cum illo vivamus; et nunc praevenit ut vocemur, et tunc subsequetur ut glorificemur*: et illa gratia praeveniens statum praesentis vitae respicit, et gratia subsequens, statum gloriae. Cum igitur operans et cooperans ad praesentem vitam pertineant, videtur quod gratia operans et cooperans non sint idem quod praeveniens et subsequens, ut Magister innuit.

[5850] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim quod facit est hoc quod dat esse quoddam divinum. Secundus autem effectus est opus meritorium quod sine gratia esse non potest. Tertius effectus est praemium meriti, scilicet ipsa vita beata, ad quam per gratiam pervenitur. In actibus etiam est quidam ordo: quia primum est opus interius voluntatis, secundum est opus exterius quo voluntas completur: et secundum hoc quandoque Augustinus diversimode videtur accipere gratiam praevenientem et subsequentem: quia considerato ordine meriti ad praemium quod sequitur, nominat gratiam praevenientem, quae principium est merendi; gratiam vero subsequentem, ipsum habitum gloriae, qui in nobis beatam vitam efficit: ut patet in auctoritate inducta. Secundum vero ordinem actus interioris ad exteriorem, ponit gratiam praevenientem, quae causat motum bonae voluntatis, gratiam vero subsequentem quae opus exterius complet; unde dicit, quod *praevenit voluntatem ut velit bonum; subsequitur ut compleat*, sive perficiat; et sic in littera quasi per totum videtur accipere praevenientem et subsequentem. Secundum vero ordinem esse quod dat ad actum qui est operatio, sic ponit gratiam praevenientem quae animae quoddam esse salubre confert, et gratiam subsequentem quae opus meritorium causat; unde dicit, quod *praevenit ut sanemur, et subsequitur ut sanati negotiemur*. Sed distinctio gratiae operantis et cooperantis proprie accipitur tantum prout pertinet ad statum vitae praesentis: unde dupliciter distingui potest. Uno modo ut per gratiam operantem significetur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem; et per gratiam cooperantem significetur ipsa gratia secundum quod opus meritorium causat, prout opus hominis gratum reddit. Alio modo secundum quod gratia operans dicitur, prout causat voluntatis actum; et cooperans secundum quod causat exteriorem actum in quo voluntas completur, per perseverantiam in illo. Et utroque modo cooperans et operans dicitur idem quod praeveniens et subsequens.

[5851] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non immediate gratia ad opus referatur, tamen est per se causa operis meritorii, licet mediante virtute; et ideo non est inconveniens si per operantem et cooperantem distinguatur.

[5852] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia operans secundum unam acceptionem dicitur operari in anima, non effective, sed formaliter, secundum quod quaelibet forma facit esse aliquod in subjecto, sicut albedo facit esse album; unde per hunc modum gratia dicitur operans, quia formaliter hominem Deo gratum facit. Secundum vero aliam acceptionem dicitur operans effective, secundum quod habitus effective causat opus; ita enim gratia motum meritorium voluntatis operatur eliciendo ipsum, licet mediante virtute, propter quod operans dicitur.

[5853] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si accipiatur gratia operans secundum primam acceptionem, tunc planum est quod effectus quos operatur formaliter, ipsa sola operatur: sicut enim sola albedo formaliter facit album parietem, ita sola gratia formaliter gratum facit. Sed secundum aliam acceptionem verum est quod ipse motus voluntatis non est a gratia sine libero arbitrio; et tamen quia se habet gratia ut principale, quia inclinat in talem actum per modum cujusdam naturae, ideo ipsa sola tamen actum dicitur operari, non quod sine libero arbitrio operetur, sed quia est principalior causa, sicut gravitas dicitur operari motum deorsum.

[5854] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si dicatur gratia cooperans secundum quod causat quemcumque motum vel extrinsecum vel intrinsecum; sic dicitur cooperans non quia non sit principalis causa in agendo, sed quia liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et a gratia est forma per quam meritorius est; unde illud quod gratia ministrat, est sicut ultimum complementum: et propter hoc dicitur cooperans, quasi complens illud quod per liberum arbitrium ut praejacens exhibetur. Si autem accipiatur cooperans prout respicit actum exteriorem tantum, sic dicitur cooperans non propter principalitatem liberi arbitrii ad gratiam, sed propter principalitatem actus ad actum: actus enim interiores in moralibus potiores sunt exterioribus, ut philosophus dicit; unde convenienter gratia secundum quod causat principalem actum, dicitur operans; et secundum quod causat secundarium, dicitur cooperans.

[5855] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis quantum ad illum modum acceptionis gratiae praevenientis et subsequentis operans et cooperans praevenienti et subsequenti non respondeat; tamen secundum alias acceptiones penitus idem sunt: et hoc modo Magister in littera sumit.

Articulus 6

[5856] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 tit. Utrum gratia sit multiplex in anima

[5857] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod gratia in anima multiplicetur. Divisiones enim gratiarum sunt, ut 1 Corinth. 12 dicitur. Sed divisio est causa numeri et multitudinis; unde secundum Isidorum numerus dicitur quasi nutus memoris, idest divisionis. Ergo videtur quod in una anima inveniantur multae gratiae.

[5858] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, non potest idem esse prius et posterius, praecedens et subsequens. Ergo cum in uno homine inveniatur gratia praeveniens et subsequens, videtur quod oporteat plures gratias in uno et eodem homine esse.

[5859] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, omnis forma multiplicatur secundum differentiam eorum quae informat, cum diversorum diversae sint formae. Sed gratia est forma virtutum. Ergo videtur quod cum virtutes sint diversae, oporteat gratias esse multiplicatas.

[5860] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, ea quae differunt secundum genus, non reducuntur in idem principium. Sed virtutes a donis etiam secundum genus differunt, similiter a gratiis sacramentalibus. Ergo videtur quod a diversis gratiis oriuntur.

[5861] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, gratia datur in diversis sacramentis; et una habita, non habetur alia. Quaecumque autem hoc modo se habent quod unum est sine altero, oportet esse numerata et distincta. Ergo videtur quod gratia non manet tantum una sed per essentiam multiplicatur.

[5862] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra, perfectio proportionatur perfectibili. Sed gratia perficit immediate essentiam animae, ut dictum est. Cum igitur essentia animae sit una multiplicata in potentiis, videtur quod etiam gratia sit una multiplicata in virtutibus.

[5863] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, illud quod convenit diversis secundum eamdem rationem, oportet quod ab uno principio procedat. Sed eadem ratio merendi est in omnibus actibus meritoriis: cum igitur gratia sit principium merendi, videtur quod gratia sit una tantum, non multiplicata.

[5864] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod gratia et virtus realiter non differunt, sed solum ratione, necesse est ponere quod gratia multiplicetur per essentiam secundum numerum virtutum: quamvis enim possint dicere, quod multiplicatio non contingit in virtutibus secundum quod habent rationem virtutum; nihilominus tamen oportet dicere quod sint plures gratiae per esse diversae. Sed secundum opinionem quae ponit gratiam a virtute differentem, est multiplex modus dicendi. Quidam enim, qui ponunt gratiam non esse sicut in subjecto in essentia animae, necesse habent ponere quod sint plures gratiae secundum numerum virtutum distinctae: non enim potest esse ut idem accidens numero in diversis substantiis sit. Si autem gratia ex eo quod est forma virtutum, ponitur in eodem subjecto in quo est virtus, necesse est quod sit in qualibet potentia in qua est virtus, vel per prius vel per posterius, secundum quod quaedam virtutes per prius a gratia informantur quam aliae: non enim potest dici, quod sit idem lumen numero quod colores diversorum corporum informat, nisi secundum quod accipitur in uno subjecto continuo, quod est aer: si enim consideretur ut receptum in superficiebus diversorum corporum, oportet de necessitate quod secundum numerum multiplicetur, cum accidens multiplicetur multiplicato subjecto. Quidam vero dicunt, quod gratia est sicut in subjecto in essentia animae in qua omnes potentiae sicut in centro colliguntur; unde sicut lineae et radii in centro uniuntur, et secundum quod magis a centro elongantur, plus ab invicem dividuntur; ita etiam gratia secundum quod in essentia animae consistit, est una; multiplicatur autem secundum quod in diversas potentias diffunditur, in quibus rationem virtutis accipit. Sed ista opinio videtur supponere quod gratia et virtus non differant secundum speciem vel rationem, sed solum secundum diversitatem subjecti. Si enim alterius rationis est virtus a gratia, tunc ex multiplicatione virtutum in potentiis non sequeretur multiplicatio gratiae: quia diffusiones gratiae in potentiis nomen et rationem gratiae amitterent: sicut si lumen a centro diffundatur per diversos radios, quamdiu manet in ratione luminis, dicitur lumen multiplicari et dividi; sed si secundum diversas lineas diffusionis luminis, lineae rationes diversorum colorum acciperent, tunc diceretur quod lumen esset tantum unum, scilicet quod est in centro, et quod colores in diversis lineis causati essent multi: nisi forte dicant, quod diffusio gratiae in potentias est praeter essentiam virtutum, sicut diffusio lucis super colores, qui efficiuntur per eam visibiles actu, secundum quorumdam opinionem, est praeter essentiam coloris, ut dictum est; ut sicut lux super colores diffusa praebet coloribus quod sint visibiles actu, ita diffusiones gratiae quasi quidam radii ejus praebeant virtutibus efficaciam merendi: sic enim radius gratiae receptus in potentia retineret rationem lucis, et differret a gratia quae est in essentia animae, sicut lumen a luce; et ita gratia prout esset in essentia animae esset una, sed gratiae diffusae in potentias essent multae. Sed hoc non potest stare: quia ad actum meritorium non requiruntur nisi duo: unum est ut agens actum dignus vita aeterna habeatur; et ad hoc sufficit gratia quae est in essentia animae animam gratificans; aliud est ut actus ipse sit in debitum finem relatus, et debitis circumstantiis vestitus; et ad hoc sufficit virtus; unde ad eliciendum actum meritorium non requiritur aliquid praeter gratiam quae est in essentia, et virtutem quae est in potentia animae, quasi aliqua diffusio gratiae ab essentia animae perveniat in potentiam praeter virtutem. Et ideo alii melius dicunt, quod scilicet gratia est una tantum non multiplicata: virtutes autem sunt multae; quae quidem virtutes in aliud genus cadunt, quamvis a gratia procedant; sicut etiam potentiae animae ab una essentia procedunt, nec tamen est eadem ratio potentiae et essentiae; et ideo potentiae multiplicantur, sed essentia manet tantum una: quae omnes conveniunt in hoc quod convenit eis secundum quod sunt in tali essentia: distinguuntur autem secundum diversas rationes potentiarum; ita etiam et virtutes conveniunt in ratione merendi quae convenit eis secundum hoc quod a gratia oriuntur; differunt autem secundum proprias rationes, inquantum virtutes sunt.

[5865] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus large accipit gratiam pro quolibet dono quod nobis gratis a Deo confertur: et haec quidem dona, plura et divisa sunt. Sed nos hic loquimur de gratia prout est primum donum, gratam faciens animam.

[5866] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quocumque modo distinguatur, maxime quantum ad duas distinctiones, operans et cooperans, praeveniens et subsequens, non differunt essentia, sed ratione tantum: una enim forma est quae dat esse, et quae est principium operis: unus etiam habitus est qui elicit actum extrinsecum et intrinsecum; unde eadem gratia est operans et cooperans. Nec dicitur praeveniens et subsequens propter ordinem gratiae ad gratiam, sed propter ordinem effectus ad effectum.

[5867] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de forma quae est intrinseca rei et quasi constitutiva ejus; sic autem gratia non dicitur esse forma virtutum, sed quasi principium a quo virtutes formaliter oriuntur.

[5868] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod diversitas virtutum et donorum accipitur tantum secundum diversitatem actuum. Conveniunt autem actus in ratione merendi; unde oportet quod primum principium a quo rationem merendi habent sit unum; et quod diversitas eorum in genere et in specie, sit ex diversitate actuum et objectorum.

[5869] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod gratia in diversis sacramentis datur ad diversos effectus, secundum quod plures infirmitates ex peccato consequuntur, contra quas praecipue gratiae sacramentales ordinantur: et ideo sicut differt virtus a virtute per hoc quod ordinatur ad diversum actum, ita etiam differt una gratia sacramentalis ab alia per hoc quod ad diversos effectus ordinatur; unde sicut ex multiplicatione virtutum non sequitur multiplicatio gratiae, ita etiam ex multiplicatione sacramentorum non sequitur multiplicatio illius gratiae de qua nunc loquimur: quia illae etiam perfectiones quae in diversis sacramentis conferuntur, quaedam emanationes sunt illius gratiae de qua nunc loquimur, sicut et virtutes. Sed quia non habent propria nomina, ideo communiter nomine gratiae nuncupantur.

Expositio textus

[5870] Super Sent., lib. 2 d. 26 q. 1 a. 6 expos. *Haec est gratia operans et cooperans*; de qua scilicet supra mentionem fecit cum dixit: *ipsa gratia praevenit ut pie vivamus, et subsequitur ut semper cum illo vivamus. Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum.* Sciendum quod hic non definit voluntatem quae est potentia, sed voluntatem quae est actus: hoc enim commune est fere in omnibus potentiis animae, ut eodem nomine potentia et actus nominetur: et sic fere per totum hic voluntas accipitur. *Sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.* De augmento gratiae eodem modo potest disputari sicut de augmento caritatis, de quo supra dictum est, 1 Lib., dist. 17. *Cetera potest homo nolens; credere autem non nisi volens.* Intelligendum est de actibus exterioribus, non autem de interioribus: quia diligere nullus potest nisi volens. *Sequitur tardus aut nullus affectus.* Iste affectus est per modum operationis praecedentis habitum virtutis: quia ex sola deliberatione rationis procedit: sed affectus perfectus qui delectationem habet est in operatione quae sequitur habitum: quia *signum oportet habitus accipere fientem in opere delectationem*, ut philosophus dicit.

Distinctio 27

Prooemium

[5871] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 pr. Postquam distinxit gratiam in operantem et cooperantem, hic quaerit ad quod genus reducatur, utrum scilicet sit actus vel qualitas mentis; ponens eamdem quaestionem de gratia et virtute: vel quia eadem ratio est de utroque, vel forte quia hujusmodi opinionis fuit quod gratia a virtute non differt. Dividitur autem in partes duas: in prima movet dubitationem; in secunda determinat eam, ibi: *hic videndum est quid sit virtus.* Ubi etiam secundum quosdam, 27 distinctio incipit. Circa primum duo facit: primo movet quaestionis dubitationem, ibi: *ut autem hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum.* Ubi quamdam contrarietatem ex dictis Augustini colligit. Primo enim ponit verba ejus in quibus dicitur, opus virtutis esse bonum usum liberi arbitrii; secundo ibi: *quaeritur autem in quibus bonis contineatur* *liberum arbitrium*, ponuntur quaedam verba ejusdem, in quibus dicit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem; quae duo adversantur: quia opus virtutis non est virtus: unde si usus liberi arbitrii est virtus, non est opus virtutis. *Hic videndum est, quid sit virtus.* Hic determinat dubitationem: et primo determinat secundum unam opinionem, quod virtus, sive gratia, non sit actus; secundo determinat secundum aliorum opinionem, quod virtus sit actus, ibi: *alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum.* Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod virtus seu gratia, non est actus: quo supposito, ostendit secundo, quomodo per gratiam quis mereri dicitur; quod dubium ex praedicta determinatione relinquitur, cum omne meritum in actu consistat, ibi: *cum vero ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere; aut intelligitur gratia gratis dans, idest Deus, vel potius gratis data.* Circa primum intendit talem rationem. Virtutis causa Deus in nobis est, et non nos. Sed cujuslibet actus nostri causa nos sumus. Ergo nullus actus est virtus. Si ergo gratia est virtus, vel aliquid simile virtuti, gratia non est actus. Circa hoc aliter hoc modo procedit. Primo probat hanc, quod virtutem solus Deus in nobis operetur. Secundo assumit hanc, quod actus quilibet in nobis causatur ex libero arbitrio, ibi: *si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est (...) consequitur ut virtus non ex libero sit arbitrio.* Tertio concludit propositum, ibi: *propterea quidam non inerudite tradunt, virtutem esse bonam mentis qualitatem, sive formam, quae animam informat.* Primum ostendit tripliciter: primo de virtute in communi per ejus definitionem; secundo de virtute justitiae per auctoritatem Augustini, ibi: *sicut de virtute justitiae Augustinus docet*; tertio de virtute fidei, quam etiam gratiam nominari dicit, ibi: *nam de gratia fidei Ephesiis scribens apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit. Cum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere; aut intelligitur gratia gratis dans, idest Deus, vel potius gratia gratis data.* Ostenso quod gratia non sit actus, hic ostendit quomodo per eam quis mereri dicitur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit propositum; in secunda ex dictis colligit dubitationis solutionem, ibi: *ex praemissis jam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia praeveniens meretur augeri.* Circa primum tria facit: primo ostendit quod principaliter causa meriti est gratia; secundo ostendit, quomodo per eam quis mereri dicitur, inquantum videlicet per ejus actum quis meretur, ibi: *cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam aeternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa*; tertio concludit propositum, ibi: *ex muneribus itaque virtutum boni sumus.* Alii vero dicunt *virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum.* Hic determinat quaestionem secundum aliam opinionem in contrariam partem; et circa hoc tria facit: primo ponit eorum opinionem; secundo ponit probationes ipsorum, ibi: *quod autem virtutes sint motus mentis, testimoniis sanctorum astruunt*; tertio ponit responsiones ad illas probationes secundum primam opinionem, ibi: *quibus aliis respondentes, praemissa verba Augustini ita intelligenda fore inquiunt.* Hic quaeruntur sex: 1 in quo genere sit virtus, utrum scilicet in genere actus, vel habitus; 2 de definitione virtutis quam Augustinus in littera ponit; 3 utrum contingat secundum actum virtutis et gratiae ex condigno vitam aeternam mereri; 4 utrum possit aliquis sibi mereri gratiam; 5 utrum possit aliquis sibi mereri gratiae augmentum; 6 utrum unus possit alii primam gratiam mereri.

Articulus 1

[5872] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 tit. Utrum virtus sit habitus

[5873] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non sit habitus. Ultimum enim rei non ponitur in alio genere quam res ipsa. Sed, ut in 1 caeli et Mund. philosophus dicit, virtus est ultimum in re de potentia. Ergo non est in genere habitus, sed in genere potentiae.

[5874] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, potentiae naturales non sunt magis perfectae quam potentiae rationales. Sed potentiae naturales possunt in suos actus sine habitibus mediis, ut patet in duro et molli. Ergo multo fortius hoc possunt rationales potentiae; ergo virtus vel est potentia, vel est actus.

[5875] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 3 Si dicatur, quod in potentiis rationalibus requiruntur habitus, ut potentiae determinentur ad unum; contra. Potentia determinata ad unum, semper est in suo actu, nec in alteram partem inclinari potest. Sed potentia rationalis perfecta per virtutem moralem, non est semper in suo actu, cum non contingat semper agere, secundum philosophum in 1 de somno et Vigil.; et quamvis etiam esset in aliquo actu, posset nihilominus in contrarium actum inclinari. Ergo potentia rationalis non determinatur ad unum per habitum.

[5876] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, praemium respondet merito. Sed meritum est ipse actus bonus liberi arbitrii. Cum igitur virtuti et gratiae debeatur praemium, videtur quod virtus vel gratia sit actus.

[5877] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, medium est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus est media inter passiones, ut in 2 Ethic. patet. Ergo videtur quod virtus non sit in genere habitus, sed in genere passionis vel actus; nam et actiones animae passiones dicuntur, ut in 6 Princip. dicitur.

[5878] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium est quod philosophus in 2 Eth. dicit, quod virtus est *habitus electivus in medietate consistens* et cetera.

[5879] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ex virtutibus sumus boni. Sed bonitatem gratuitam non habemus ex actibus. Ergo virtus et gratia non est actus.

[5880] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum effectus proportionetur suae causae, oportet actum potentiae rationalis ipsi potentiae proportionatum esse. In actu autem virtutis non solum consideratur substantia ipsius actus, sed etiam modus agendi: non enim qui caste operatur quocumque modo, castus est, sed qui faciliter et delectabiliter, ut ex 1 Eth. habetur. Delectatio autem ex convenientia causatur, sicut et in sensibilibus patet quod conjunctio convenientis cum convenienti facit delectationem. Oportet ergo quod actus virtutis procedat a potentia adaptata et assimilata ad hunc actum. Hoc autem potentia rationalis non habet ex seipsa, cum sit ad utrumlibet. Oportet ergo aliquid potentiae superaddi, ut perfectionem ejus, per quod talem actum educat, undecumque causetur: et hoc dicimus esse habitum virtutis; et ideo dicit philosophus in 2 Ethic., quod signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Hinc etiam est quod potentia perfecta per habitum virtutis tendit in actum consimilem per modum cujusdam naturae: propter quod dicit Tullius quod virtus est habitus, modo naturae, rationis consentaneus: sicut enim gravitas deorsum tendit, ita castitas casta operatur. Hinc etiam est quod in natura completa, cujus potentia ad malum flecti non potest, non requiritur habitus quo mediante agat, quia ipsa potentia ex seipsa proportionata est ad actum perfectum, ut in Deo patet. Et sic patet quod prima opinio veritatem continet; secunda vero et a dictis sanctorum discordat, et philosophiae non convenit, sed ex quibusdam auctoritatibus prave intellectis ortum habuit.

[5881] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ultimum quod est aliquid rei, non reducitur in aliud genus, sed est in eodem genere, vel per se, sicut ultima pars lineae, vel per reductionem, sicut punctus ad lineam: sic autem virtus non est ultimum potentiae; sed dicitur ultimum ejus per respectum ad actum: quia altissimum in quod potentia elevari potest, est actus quem virtus elicit.

[5882] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad suos actus ex seipsis, unde non indigent habitu determinante, sicut potentiae rationales, quae ad utrumlibet sunt.

[5883] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod virtutes habent quosdam actus qui continui sunt, nec in eis est interpolatio, quamvis a nobis non sentiatur; non enim virtutes posse otiosas esse aestimant. Sed actus est duplex: scilicet primus, ut esse est actus formae; et talis actus virtutis continuus est; manente enim castitate continue manet esse castum; et actus secundus, qui est operatio; et hunc non contingit continuum esse; hic enim actus non tantum est virtutis, sed potentiae quam perficit; sicut nulla forma quae non est per se subsistens, habet operationem praeter communicationem subjecti, nec contingit actum aliquem esse vel operationem ex libero arbitrio, et praecipue cum electione, sine qua virtutis actus esse non potest, quin a nobis percipiatur. Et ideo aliter dicendum est, quod natura potentiae per habitum non tollitur, potentiae autem rationalis natura est ut cogi ad unum non possit; unde etiamsi virtute perficiatur, in ipsa erit agere vel non agere, vel hoc aut contrarium agere; et non oportet quod continue sequatur inclinationem virtutis; habet enim actus virtutis aliquid a potentia, ut scilicet ex necessitate non sit, et aliquid ab habitu, ut scilicet faciliter fiat.

[5884] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod alio modo respondet praemium gratiae et merito: gratiae enim respondet et virtuti sicut ei unde in actu est efficacia merendi; unde secundum quod ex majori gratia procedit actus virtutis, efficacior est in merendo: ipsi autem actui, qui meritum dicitur, respondet sicut ei quo per se meretur; quia, ut in 1 Ethic. dicitur, *quemadmodum in Olympiadibus non optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes; horum autem quidam, scilicet qui vincunt; ita et eorum qui in vita bonorum et optimorum operantes, illustres fiunt*; quod etiam sententiae apostoli congruit, 2 Timoth - 2, 5: *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.*

[5885] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod medium dicitur de virtute dupliciter: scilicet essentialiter, et effective. Essentialiter quidem non est medium inter duas passiones, sed inter duos habitus vitiosos, quibus aliqualiter ad passiones nos habemus. Nec hoc est essentiale virtuti, cum aliqua virtus inveniatur quae hoc modo non est medium, scilicet justitia, ut ex 5 Ethic., patet. Justitiae enim quasi aequalitati et medio opponitur abundantia ejus qui plus habet quam justum sit, qui ex hoc ipso injustus est, vitium injustitiae habens; et etiam defectus illius qui defraudatus est, qui defectus vitium in eo non est; et ita justitia non est medium inter duo vitia. Effective vero dicitur medium inter passiones, quia in passionibus medium invenit; unde non oportet quod sit in genere passionis.

Articulus 2

[5886] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 tit. Utrum definitio virtutis posita ab Augustino sit conveniens

[5887] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Augustinus inconvenienter virtutem definiat. Sicut enim in 2 Top. dicitur, nullum genus denominative praedicatur de sua specie. Sed bonitas est genus virtutis; est enim virtus, ut philosophus in 1 Ethic. dicit, qua quis bonus est, et quae opus bonum reddit. Ergo inconvenienter dicitur virtus bona qualitas.

[5888] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod transcendit genus, non debet poni ut differentia generis. Sed bonum transcendit genus qualitatis, cum sit convertibile cum ente. Ergo inconvenienter ponitur ut differentia qualitatis, cum dicitur bona qualitas mentis.

[5889] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, subjectum quod ponitur in definitione alicujus accidentis, debet esse convertibile cum illo. Sed mens non hoc modo se habet ad virtutem; non enim omnis virtus est in mente sicut in subjecto; sed quaedam in concupiscibili, quaedam in irascibili, et sic de aliis. Ergo inconvenienter ponitur mens ut subjectum commune virtutis in ejus definitione.

[5890] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod est alicujus speciei proprium, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudinem appropriat sibi justitia; unde Anselmus dicit, quod justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Ergo inconvenienter in definitione virtutis communis ponitur: *qua recte vivitur.*

[5891] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, quicumque superbit de aliqua re male utitur ea. Sed multi de virtutibus superbiunt; quia, ut Augustinus in regula dicit, superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo falsum est quod dicitur: *qua nullus male utitur.*

[5892] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, quicumque recte vivit, non male utitur. Cum ergo dixerit virtutem esse *qua recte vivitur*, superflue addidit: *qua nullus male utitur.*

[5893] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit: *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Sed justificatio non est nisi per virtutem. Ergo falsum est quod sequitur: *quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

[5894] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed gratia non est virtus, ut supra dictum est; et tamen hujusmodi definitio convenit sibi. Ergo haec non est definitio virtutis.

[5895] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 9 Praeterea, unius rei unica debet esse definitio, sicut et unum esse. Si ergo quaedam aliae definitiones de virtute assignentur, si illae convenientes sunt, videtur quod ista sit incompetens.

[5896] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Augustinus hic non intendit definire quamlibet virtutem, sed virtutem infusam; et hanc completissime definit, ponendo formalia ipsius, scilicet genus, et differentiam, cum dicit, *bona qualitas*; et subjectum, quod est materia in qua, cum dicit, *mentis*; et actum, qui est etiam finis virtutis, cum dicit: *qua recte vivitur, et qua nullus male utitur*; et causam efficientem, cum dicit: *quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

[5897] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in nominibus illis quae exprimunt formas generales, et quae exprimunt formas speciales. Forma enim specialis quae informat subjectum aliquod, non informatur alia forma ejusdem rationis; sicut color non informatur colore, sed forte luce; unde non potest dici color coloratus, sed forte clarus; et similiter nec albedo colorata. Contingit autem quod illud quod est perfectio unius secundum unam rationem, sit perfectum ab alio secundum rationem aliam; sicut lux perficit colorem, et color perficit superficiem, et superficies corpus, cujus terminus est; et ideo perfectio potest dici perfecta; et similiter in omnibus aliis quae exprimunt perfectionem in communi, sicut est hoc nomen bonum; et inde est quod virtus quae dicitur bonitas animae secundum quod perficit eam, potest dici bona secundum quod est perfecta quodam alio, ut ordine ad finem, et regula rationis, a quibus formam habet, et speciem trahit.

[5898] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis bonum convertatur cum ente, tamen quodam speciali modo invenitur in rebus animatis et habentibus electionem, ut in 5 Metaphys. dicitur. Cujus ratio est, quia bonum dicitur ex ratione finis; et ideo quamvis inveniatur in omnibus in quibus est finis, tamen specialius invenitur in illis quae finem sibi praestituunt, et intentionem finis cognoscunt; et inde est quod habitus electivi ex fine speciem sortiuntur; et propter hoc horum habituum bonum et malum sunt differentiae constitutivae, non quidem prout communiter sumuntur, sed per modum jam dictum.

[5899] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in definitione accidentis non debet poni nisi subjectum ejus. Quamvis autem contingat virtutem in aliqua potentia ut in subjecto esse quae essentialiter mens non est, non tamen habet quod sit subjectum virtutis, nisi inquantum aliquid mentis et rationis participat; unde philosophus in 1 Ethic. dicit, quod rationale est subjectum virtutis, vel rationale essentialiter, vel rationale per participationem.

[5900] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Anselmus videtur definire justitiam, non quae est specialis virtus, sed justitiam generalem, quae a philosopho legalis dicitur, et est idem subjecto cum virtute, differens ratione tantum, ut ex 5 Ethic. patet. Si tamen pro justitia speciali sumatur, sciendum est, quod rectitudo potest accipi dupliciter: vel secundum commensurationem rei ad rem; et sic rectitudinem vindicat sibi justitia, quae aequalitatem in datis et acceptis constituit, ut in 5 Ethic. dicitur, aut secundum commensurationem actus ad finem, et ad judicium rationis; et sic rectitudo cuilibet virtuti convenit, et ita sumitur hic.

[5901] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod uti aliquo dicitur dupliciter: vel sicut forma, quae est principium usus: et hoc modo virtute nullus male utitur, quia ex hoc ipso quod est usus a virtute procedens, malus esse non potest: vel sicut objecto; et hoc modo virtutibus male uti contingit, sicut patet de illis qui de eis superbiunt.

[5902] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod recte vivere contingit duobus, scilicet virtute, et libero arbitrio; sed libero arbitrio contingit male uti: et ideo ad differentiam ejus additur, *qua nemo male utitur*; quamvis enim qui recte vivit, non male utatur, tamen quomodocumque recte vivere tale est ut eo nullus male utatur.

[5903] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus non justificat nos sine nobis consentientibus: quia non cogit ad virtutem, ut Damascenus dicit. Justificat tamen nos sine nobis virtutem causantibus.

[5904] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod si stricte accipiatur haec definitio, gratiae non convenit: quia per hoc quod dicitur: *qua recte vivitur*, ostenditur virtus esse principium rectae operationis; non enim sumitur hic recte vivere, secundum quod est esse viventis, sed secundum quod est operatio rei vivae. Gratia autem non est principium recti operis, nisi mediante virtute; et ideo non est illud quo immediate recte vivitur.

[5905] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod si accipiatur definitio rei quae complectitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, quae est perfecta definitio, tunc unius rei non potest esse nisi una definitio. Dicta autem definitio virtutis complectitur omnes causas ejus, ut dictum est; inveniuntur autem et aliae quae aliquas harum exprimunt, sicut illa philosophi: *habitus electivus in medietate consistens* etc. quae exprimit formalia virtutis, et actum ejus; et illa quae est in 7 Phys.: *dispositio perfecti ad optimum*, exprimit ordinem ad finem: et diversae descriptiones, diversas conditiones virtutis exprimunt; et sic non est inconveniens, si de virtute plures definitiones dantur.

Articulus 3

[5906] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 tit. Utrum aliquis possit mereri ex condigno vitam aeternam per actus virtutis

[5907] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit ex condigno vitam aeternam mereri per actus virtutis. Primo per id quod habetur ad Rom. 8, 18: *non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Sed per passiones quas sancti sustinent maxime merentur. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam aeternam mereatur.

[5908] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, condignum importat aequalitatem dignitatis. Sed impossibile est quod actus humanus aequetur in dignitate praemio vitae aeternae, quod est ipse Deus. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam aeternam mereri possit.

[5909] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, ille qui reddit quod debet, non meretur ulterius praemium. Sed homo bene operans reddit quod debet, ut dicitur Luc. 17, 10: *cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus.* Ergo videtur quod nullus ex condigno, recte vivendo, vitam aeternam mereatur.

[5910] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, a quocumque quis meretur, ille debitor sibi efficitur; quia praemium merito debetur. Sed Deus non potest effici debitor. Ergo apud ipsum nihil ex condigno mereri possumus.

[5911] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, nullus meretur praemium apud eum qui ejus opere nec juvatur, nec juvari potest. Sed Deus nostris bonis operibus non juvatur, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psal. 15 dicitur. Ergo videtur quod apud ipsum mereri non possumus.

[5912] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, nihil ex justo judicio redditur, nisi quod quis meretur. Sed vita aeterna corona justitiae dicitur, quia pro ea redditur ex justo judicio, sicut depositum redditur; 2 Timoth. 4, 8: *in reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet* *mihi dominus in illa die justus judex.* Ergo aliquis coronam justitiae meretur.

[5913] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet culpa ad poenam, ita et opus virtutis ad gloriam. Sed culpa ex condigno poenam aeternam meretur. Ergo et actus virtutis ex condigno vitam aeternam meretur.

[5914] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod aliquis vitam aeternam non potest mereri ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt, quod etiam ex condigno potest quis vitam aeternam mereri per actus virtutum. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere. Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis, et aequalitas proportionis. Secundum quantitatis aequalitatem ex actibus virtutum vitam aeternam ex condigno non meremur: non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum praemium gloriae, quod est finis ejus. Secundum autem aequalitatem proportionis ex condigno meremur vitam aeternam. Attenditur enim aequalitas proportionis, quando aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem majus est Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi: et ideo quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem; dum tamen praemium referatur ad idem genus in quo est meritum: ut si praemium est quod omnem facultatem humanae naturae excedit, sicut vita aeterna, meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam aeternam posse mereri, verius dicere videntur. Cum enim sit duplex species justitiae, ut in 5 Ethic. philosophus dicit, scilicet justitia distributiva, et commutativa, quae est in contractibus, ut in emptione, et venditione, justitia commutativa respicit aequalitatem arithmeticam, quae tendit in aequalitatem quantitatis: justitia vero distributiva aequalitatem respicit geometricam, quae est aequalitas proportionis. In redditione autem praemii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat; quamvis a sanctis quandoque inveniatur metaphorice dictum, quod bonis operibus regnum caelorum emitur, inquantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea: et ideo verius dicitur quod ex condigno meremur quam quod non ex condigno.

[5915] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus per dictum suum intendit excludere aequalitatem quantitatis; quia non est tanta acerbitas praesentium passionum quam gaudium futurae gloriae.

[5916] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non requiritur ad condignitatem distributivae justitiae aequalitas quantitatum, sed proportionis tantum, ut dictum est.

[5917] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam reddendo quod debet, meretur aliquis: in hoc enim aliquis apud Deum meretur in quo etiam vitae laudabilis apud homines constituitur. Actus autem justitiae est laudabilis, sicut et aliarum virtutum; unde etiam actus justitiae meritorius est quamvis quidam hoc quondam negaverunt et tamen actus justitiae in redditione debiti, etiam quod homini debetur, consistit; quamvis enim illud quod reddit, quod debitum est alteri, suum non sit; nihilominus tamen modus operationis in quo fundatur, et jus merendi, et laus, ipsius reddentis est, qui voluntarie et propter bonum justitiae reddit.

[5918] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus non efficitur debitor nobis, nisi forte ex promisso, quia ipse bona operantibus praemium repromisit: et ideo non est inconveniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est. Vel dicendum, quod in justitia commutativa ille apud quem quis meretur, efficitur debitor ei qui meretur, ut patet in illis qui operationes suas locant in servitium aliorum; sed in justitia distributiva non requiritur ratio debiti ex parte ejus qui distribuit: potest enim ex liberalitate aliqua distribuere, in quorum tamen distributione justitia exigitur, secundum quod diversis, prout eorum gradus exigit, proportionabiliter tribuit.

[5919] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud tenet in justitia commutativa, sed in distributiva non est necessarium.

Articulus 4

[5920] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 tit. Utrum aliquis possit mereri gratiam

[5921] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis gratiam mereri possit. Justificatio enim non fit nisi per gratiam. Sed in littera dicitur, quod fides meretur justificationem. Ergo per actum fidei aliquis gratiam meretur.

[5922] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, aliquis bene utendo re temporali quam ab aliquo domino accepit, meretur rem prius acceptam, ut equum, aut aliquid hujusmodi. Sed usus gratiae non est minoris efficaciae in merendo quam usus rei temporalis. Ergo aliquis bene utens gratia quam accepit, ipsam meretur.

[5923] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, oratio qua quis orat pro se et de his quae expediunt ad salutem, meretur exaudiri a Deo, ut Augustinus dicit. Sed si aliquis in gratia existens oret ut si contingat eum a gratia decidere gratia sibi reddatur, pro se petit maxime expediens ad salutem. Ergo meretur gratiam recuperare.

[5924] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, si Deus dat alicui gratiam, aut dat digno, aut indigno. Si dat indigno, insipiens et injustus est, quod impossibile est. Ergo dat digno. Sed nullus est dignus habere aliquid, nisi qui hoc meruit. Ergo quicumque accipit gratiam prius meruit eam.

[5925] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, non est minor ordo justitiae apud Deum in distributione gratiae quam in distributione bonorum naturalium. Sed Plato dicit, quod formae non dantur a datore, nisi secundum merita naturae. Ergo nec gratia infunditur nisi secundum merita recipientium.

[5926] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, illud quod meritis redditur, non gratis datur. Sed quod gratis non datur non est gratia. Ergo gratia meritis non redditur.

[5927] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, illud quod est principium omnis meriti, non cadit sub merito. Sed gratia est hujusmodi. Ergo et cetera.

[5928] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in omni qui meretur, exigitur ut actus ejus sit aliquo modo proportionatus ad id quod meretur: nullus enim meretur nisi id quod secundum suam conditionem potest eum contingere; sicut servus non meretur a domino ut in hereditatem filiorum admittatur, sed ut mercedem suam recipiat. Gratia vero omnino conditionem humanae naturae excedit: quod patet ex ejus effectu, quia ducit in finem quem nulla creata natura per se attingere potest, propter quod dicitur 1 Cor. 2, 9: *quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Unde donum gratiae nullo modo sub merito cadere potest ejus qui in puris naturalibus est, et multo minus ejus qui in peccato deprimitur. Sed tamen opera bona ante donum gratiae facta, praemio suo sibi proportionato non carent: causant enim quamdam habilitatem ad gratiam, et secum etiam quamdam honestatem et jucunditatem et pulchritudinem habent, in quibus praecipue eorum praemium consistit; et aliqua etiam per accidens causant, ut bonorum temporalium affluentiam, aut aliquid hujusmodi: quia frequenter, ut Gregorius dicit, Deus in hoc mundo remunerat eum qui praemium futurae gloriae non meretur, ut sic nullum bonum irremuneratum inveniatur.

[5929] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto fides dicitur mereri justificationem, quia in justificatione primo apparet motus fidei: *oportet enim accedentem ad Deum credere quia est*; Hebr. 11, 6. Non autem ita quod justificatio sub merito cadat.

[5930] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in justitia commutativa contingit quandoque quod praemium, vel id quod est loco praemii, praecedat meritum, ut patet in emptione et venditione: qui enim rem emptam prius accipit quam pretium solvat, quodammodo praemium ante meritum accipit; quod etiam magis patet in eo qui prius accipit praemium laboris sui quam laborem impendat in obsequium alicujus. In justitia autem distributiva hoc non potest accidere, eo quod ibi praemium redditur secundum gradum et dignitatem personae; et ideo secundum illud quod praecedit meritum, oportet quod praemium attendatur, ex quo quidam constituitur in tali dignitate. Unde cum gratia per modum justitiae distributivae diversis hominibus a Deo detur, non potest esse quod aliquis ex sequentibus actibus mereatur gratiam prius acceptam.

[5931] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod qui sic orat, non meretur sibi gratiam restitui post amissionem: quia per sequens peccatum oratio praecedens mortificatur, sicut et alia bona merita; nec oratio efficax est ad petendum, quia non instanter orat, sed orationem peccando interrumpit.

[5932] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod indignum potest sumi dupliciter. Vel negative tantum; et sic Deus dat gratiam indignis, quia his qui non sunt sufficienter ad hoc digni, sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri; nec ex hoc sequitur quod sit injustus, sed liberalis. Vel sumitur contrarie, ut dicantur indigni qui habent voluntatem resistentem gratiae; et talibus gratiam non infundit, quia ad virtutem non cogit, ut Damascenus dicit.

[5933] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod potentia materiae est proportionata ad receptionem formae; ideo dispositiones ipsius et habilitates convenienter possunt merita nominari. Sed gratia excedit omnem proportionem naturae; unde actus naturales non possunt merita respectu gratiae dici, sed dispositiones remotae tantum.

Articulus 5

[5934] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 tit. Utrum aliquis possit mereri augmentum gratiae

[5935] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit gratiae augmentum mereri. Efficacia enim merendi attenditur secundum quantitatem radicis. Sed si aliquis per actum minoris gratiae majorem gratiam meretur, efficacia merendi excederet radicem gratiae. Ergo non contingit augmentum gratiae mereri.

[5936] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, quilibet actus meritorius meretur hoc quod sub merito cadit. Si ergo contingit augmentum gratiae mereri, sequitur quod quolibet actu meritorio gratia augmentabitur; quod falsum est.

[5937] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, ex eisdem principiis ex quibus aliquid innascitur, et augmentatur. Cum igitur principium gratiae sub merito non cadat, videtur quod nec augmentum ejus.

[5938] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, nullus meretur illud quod est in ejus potestate. Sed in potestate habentis gratiam est ut non tantum in eo quod est persistat, sed ut in melius proficiat. Ergo ipsum profectum gratiae non contingit mereri.

[5939] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, actus remuneratus non expectat ulterius praemium. Sed si contingeret augmentum gratiae mereri, gratia augmentata actus ille remuneratus foret. Ergo ei ulterius praemium non deberetur, quod est inconveniens.

[5940] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra est, quod Augustinus dicit, quod *gratia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici*; et ita augmentum gratiae sub merito cadit.

[5941] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, magis est gratiam perfici quam gratiam augeri. Sed gloria cadit sub merito, quae nihil aliud est quam perfecta gratia. Ergo et augmentum gratiae sub merito cadit.

[5942] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod sicut culpae redditur duplex poena: una quae comitatur ipsam culpam, ut conscientiae remorsus, et hujusmodi, secundum quod Augustinus dicit in Lib. 1 Confess., quod inordinatus animus sibi ipsi est poena; alia quae infligitur exterius a judice Deo vel homine: ita etiam duplex est praemium respondens merito: unum quod comitatur ipsum actum meritorium, ut ipsa delectatio boni operis, et similia; aliud quod pro bono opere redditur a Deo vel homine, ut vita aeterna et quidquid hoc modo redditur. Ad hoc autem duplex praemium diversimode actus meritorius ordinatur: quia ad primum praemium est proportionatus secundum formam suam: verbi gratia, ex hoc ipso quod est actus ab habitu perfecto procedens, delectabilis est; unde in principium actus reducitur sicut in causam: sed ad praemium quod exterius redditur, ordinatur secundum proportionem dignitatis tantum; ut qui tantum meruit, tantum remuneretur in quocumque bono, et qui tantum peccavit tantum puniatur. Secundum hoc ergo dico quod per actum meritorium contingit mereri augmentum gratiae sicut praemium concomitans naturam actus meritorii, cum naturale sit ut omnis actus possit in acquisitionem vel augmentum similis habitus vel effective vel dispositive.

[5943] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praemium quod quis meretur, sit majus quam gratia qua meretur, non tamen sequitur quod sit major efficacia merendi in actu quam exigat gratia informans actum. Constat enim quod per actum meritorium caritate informatum meretur quis caritatem perfectam, qualis est caritas patriae, quae longe major est caritate viae eliciente actum meritorium. Cum enim dicitur, quod efficacia merendi in actu meritorio respondet quantitati gratiae, non intelligitur commensuratio quantitatis praemii ad principium merendi secundum aequalitatem, sed proportionalitas quaedam actus meritorii ad principium merendi: quia quanto caritas et gratia major est, tanto contingit per actum meritorium majus praemium mereri.

[5944] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando actus meritorius se habet ad praemium solum in ratione meriti, tunc verum est quod sicut quis per unum actum ejusdem rationis meretur praemium, ita et per alium. Secus autem est quando actus meritorius se habet ad praemium non solum ut meritum, sed quodammodo ut causa; et sic se habet actus meritorius ad augmentum gratiae; unde non oportet quod quilibet actus meritorius augmentum gratiae mereatur: quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio per quam ex actu consequitur augmentum habitus; sed solum in illo actu quo quis utitur accepta gratia secundum proportiones suarum virium, ut in nullo gratiae Dei desit per negligentiam, ut in 1 Lib., dist. 17, dictum est.

[5945] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tam augmentum gratiae quam etiam ipsius infusio est a Deo: sed tamen aliter se habent actus nostri ad infusionem gratiae et augmentum ipsius: quia ante infusionem gratiae homo nondum est particeps divini esse; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed per gratiam infusam constituitur in esse divino; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae.

[5946] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homo habens gratiam non dicitur posse proficere in melius, quasi ipse gratiam sibi augmentet, cum augmentum gratiae a Deo sit; sed quia homo potest per gratiam acceptam augmentum gratiae mereri, disponendo se, ut majoris gratiae capacior fiat.

[5947] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod praemium concomitans actum non excludit ulterius praemium quod per actum redditur; sicut per hoc quod aliquis delectationem ex actu virtutis sentit, non amittit vitae aeternae praemium, cum non sit eadem ratio praemii utrobique. Ita etiam per hoc quod actum meritorium sequitur augmentum gratiae, non impeditur remuneratio quae consistit in adeptione gloriae.

Articulus 6

[5948] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 tit. Utrum aliquis possit mereri alteri primam gratiam

[5949] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus non possit alteri primam gratiam promereri. Accidens enim non extendit se ultra suum subjectum. Sed gratia, quae principium merendi est, accidens est. Ergo efficacia merendi in alium non transit, ut scilicet unus alteri gratiam mereri possit.

[5950] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, Christi meritum fuit perfectissimum. Si ergo per alicujus meritum alicui gratia acquiratur, multo fortius hoc per meritum Christi continget. Cum ergo meritum Christi sit sufficientissimum, videtur quod quibus per meritum Christi gratia non acquiritur, nullius meritis gratia acquiratur, praecipue quia pro omnibus passus est, qui vult omnes homines salvos fieri.

[5951] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, inter alios actus maxime oratio meritoria videtur. Sed una conditio orationis quam Augustinus ponit, est ut homo pro seipso oret. Ergo videtur quod nullum meritum valeat nisi ei qui meretur.

[5952] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, actus hominis magis prodest operanti quam aliis. Sed homo sibi ipsi primam gratiam mereri non potest. Ergo multo minus aliis.

[5953] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus aliquid accideret, non est causa ejus. Sed si iste paratus est ad gratiam, consequetur eam; et si non est paratus, non habebit, sive alius mereatur, sive non. Ergo videtur quod bonus actus unius non sit causa meritoria gratiae alterius.

[5954] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra est illud quod Augustinus dicit in 1 Lib. de praedestinatione sanctorum, quod unus alii primam gratiam meretur.

[5955] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, Jac. ult. 16, dicit: *orate pro invicem, ut salvemini.* Sed salus non est sine gratia. Cum igitur oratio Ecclesiae causa esse non possit, videtur quod unus gratiam alteri mereri possit.

[5956] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod insufficientia causae ex duobus contingere potest: vel ex imperfectione causae, ut quando ignis est parvus qui calefacere non potest; aut ex impedimento quod accidit circa effectum, ut si ligna aqua humectantur; et ita cum meritum quodammodo sit causa praemii, dupliciter contingit ut actus meritorius non sufficiat ad praemii consecutionem: vel ex imperfectione actus, vel ex impedimento ejus qui praemium consequi debet. Sed imperfectio actus potest esse duplex: aut ita quod actus sit extra genus talis perfectionis quae meritum causat, sicut sunt actus gratiam praecedentes; et hoc modo dicitur quod actibus talibus non meretur quis gratiam sibi ex condigno, sed solum ex congruo: aut est in genere talis perfectionis, quae tamen propter sui parvitatem non sufficit ad merendum; et hoc modo dico quod actus habentis gratiam se habent ad acquirendam gratiam alteri: sufficit enim gratia ad hoc ut homo per eam sibi ipsi mereatur, sed quod alteri mereatur, ad hoc non sufficit, nisi sit perfectissima gratia, quae quodammodo in alios redundet: et propter hoc dicitur, quod Christus, de cujus plenitudine omnes accipimus, Joan. 1, omnibus ex condigno meruit; sed nullus alius alteri ex condigno meretur, sed solum ex congruo; ita tamen quod est hic plus de ratione meriti quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo. Quantumcumque autem gratia perfecta sit quae opus meritorium causat, potest impediri effectus meriti vel praemii, dummodo dicatur unus alteri mereri. Sed dicitur aliquis alter vel alius dupliciter: vel secundum subjectum, sicut sunt diversae personae, et hoc modo constat quod etiam meritum Christi, nedum merita aliorum, in multis effectum non consequitur, propter eorum indispositionem: aut secundum accidens et secundum rationem, sicut dicitur quod Socrates in foro est alter a seipso in domo, sicut ipse hodie est alter a seipso cras; et inde est quod quando aliquis hodie meretur vitam aeternam ut habeat eam in fine vitae suae, licet meritum sit sufficiens quantum in se est, tamen potest impediri ne effectum consequatur, per peccatum quod intervenit cras et post cras, ratione cujus dicitur praecedens meritum mortificatum esse. Sed praemium illud quod quis sibi meretur, quod est concomitans meritum, impediri non potest. Secundum hoc ergo patet ex dictis quod aliquis alteri gratiam mereri potest ex congruo et non ex condigno: nec tamen necessarium est quod ille gratiam accipiat, cum aliquis ei gratiam meretur.

[5957] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur quod accidens non excedit suum subjectum, non intelligitur quod accidens non possit esse principium actionis in aliud subjectum tendentis: quia hoc etiam falsum est in omnibus actionibus naturalibus: sed quia accidens non habet esse extra proprium subjectum, nec habet virtutem agendi nisi secundum conditionem sui subjecti.

[5958] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod meritum Christi est sicut radix omnium meritorum, a quo omnium merita efficaciam trahunt; unde est quodammodo sicut causa universalis, quam oportet ad effectus determinatos applicari per causas particulares, sicut sunt sacramenta et orationes Ecclesiae; et inde est quod non tantum Christum oramus, sed etiam sanctos ejus, quorum meritis et precibus auxilium ejus percipimus.

[5959] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus ponit conditiones orationis quam necesse est modis omnibus exaudiri; et quia oratio quae pro altero fit, potest impediri per indispositionem alterius, inde est quod orationis conditionem ponit, ut pro se quis oret. Nec tamen sequitur quod oratio unius alterum non juvet, si impedimentum non interveniat.

[5960] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis plus prosit alicui suum opus quam alienum, dummodo sit aequalitas in utroque, tamen opus alienum informatum gratia plus accedit ad meritum condigni inquantum ex radice gratiae procedit, quam opus proprium quod ex puris naturalibus causatur.

[5961] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod frequenter contingit quod per orationem sanctorum hominibus offeruntur occasiones ut se ad Deum convertant et ad gratiam recipiendam praeparent; qua praeparatione facta, et gratia eis infunditur. Quamvis autem sanctis non orantibus homines salvarentur, si se praepararent ad gratiam, non tamen sequitur quod etiam praeparatis suffragia sanctorum non conferant: quia Deus hoc modo praevidit et ordinavit ut per horum merita illi gratiam accipiant.

Expositio textus

[5962] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 6 expos. *Praemittendum est tria esse genera bonorum.* Sciendum est, quod ista divisio boni est secundum quantitatem ipsius non absolutam, sed in comparatione ad hominem; unde contingit quod idem secundum diversas comparationes sub diversis membris cadat: potentiae enim naturales hominis comparatae ad ipsum cujus sunt media, bonae sunt, quia sine eis non recte vivitur; contingit tamen eis recte non uti; comparatae vero ad alium cadunt sub minimis bonis, quia sine auxilio alterius hominis homo potest bene vivere. Sumitur divisio ista secundum diversos gradus in approximatione ad ultimam perfectionem hominis, quae consistit in operatione perfecta, secundum quam contingit recte vivere; ad quam homo quibusdam juvatur quasi organice et instrumentaliter, ut philosophus dicit, sicut sunt bona fortunae, quae quidem non pertinent ad necessitatem recte vivendi, cum sine eis recta vita esse possit; sed sunt sicut expedientia ad rectam vitam, ut homo facilius operetur, his quasi adminiculis sustentatus. Quaedam vero sunt quae per se conferunt ad rectam vitam, sicut ministrantia substantiam actus; et hujusmodi computantur inter media bona, sine quibus nullus recte vivit, quibus tamen aliquis potest etiam perverse vivere. Aliqua vero sunt quae conferunt ad rectam vitam, quasi dantia perfectionem ipsi actui, recte informando ipsum, sicut sunt habitus virtutum et gratiarum; et haec magna bona dicuntur, quia propinquissima sunt operationi perfectae in qua est ultima hominis perfectio. *Virtutibus nemo male utitur.* Verum est quasi habitu informante usum: utitur tamen eis aliquis male quasi objecto. *Et bonus usus liberae voluntatis qui virtus est*; idest actus virtutis, ut Magister in fine exponit. *Si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est (...) consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio.* Hic expresse videtur Magister hujusmodi opinionis esse quod gratia et virtus sint idem; nisi forte hoc exponeretur, quia gratia in operationem non nisi mediante virtute procedit: sed tamen supposito quod gratia non sit virtus, eadem Magistri rationis vis erit: non enim minus est manifestum de gratia quam de virtute, quod a solo Deo in nobis sit. *Unde apparet vere quia caritas est spiritus sanctus.* Hic loquitur Magister secundum suam opinionem quam in 1 Lib. supponit, scilicet caritatem in nobis nihil aliud quam spiritum sanctum esse. Non autem oportet hoc de caritate opinari, quia ipsa virtutes informat et sanctificat, sicut hic concludere videtur: hoc enim contingit ex hoc quod caritatis objectum est finis ultimus; unde ipsa mediante omnes virtutes ad ultimum ordinantur.

Distinctio 28

Prooemium

[5963] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 pr. Postquam determinavit de gratia secundum veritatem, hic excludit quosdam errores circa gratiam; et dividitur in partes duas: in prima excludit errorem Pelagii, qui gratiae derogabat; in secunda excludit errorem Joviniani et Manichaei, qui negabant liberum arbitrium, ibi: *id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus quod Hieronymus (...) docet.* Prima dividitur in duas: in prima narrat positiones Pelagii; in secunda inducit rationes ipsius, ibi: *quod vero dicunt, hominem sine gratia, per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt.* Ponuntur ergo quatuor rationes: quarum prima est, quod sine gratia potest homo perfecte legem Dei implere ex solo libero arbitrio, quamvis gratia ad hoc detur ut facilius homo impleat, ad quod etiam nos Deus juvat instruendo per suam legem; secunda positio consequens ex prima est, quod non oportebat orare neque pro fidelibus neque pro infidelibus, cum ex seipsis homines bene vel male operari habeant, et hoc ibi: *destruunt et orationes quas facit*

Ecclesia; tertia est, quia dicunt, quod homo ex propriis actibus gratiam Dei meretur, ibi: *gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari*; quarta est, quia hominem sine peccato originali nasci dicunt, et hoc ibi: *parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci. Quod vero dicunt sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt.* Hic ponitur confirmatio praedictarum rationum; et dividitur in partes sex, secundum sex auctoritates Augustini quae inducuntur, ex quibus error Pelagii confirmari videtur; secunda incipit ibi: *similiter etiam innitebatur Pelagius verbis Augustini*; tertia, ibi: *alibi etiam Augustinus dicit*; quarta, ibi: *sic etiam intelligendum est quod in eodem ait*; quinta, ibi: *in expositione quoque quarumdam propositionum epistolae ad Romanos quaedam Augustinus inserit quae videntur huic doctrinae gratiae adversari*; sexta, ibi: *illud etiam diligenter est inspiciendum.* Hic quinque quaeruntur: 1 utrum sine gratia homo aliquod bonum facere possit; 2 utrum sine gratia possit homo vitare peccatum; 3 utrum homo sine gratia possit mandatum legis implere; 4 utrum sine gratia, saltem gratis data, possit se homo ad gratiam praeparare; 5 utrum sine gratia possit homo scientiam veritatis habere.

Articulus 1

[5964] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 tit. Utrum homo possit facere aliquod bonum sine gratia

[5965] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum bonum facere possit. Quia, sicut Joan. 15, 5, dicitur a Christo discipulis: *sine me nihil potestis facere.* Sed Deus non habitat in nobis nisi per gratiam. Ergo videtur quod sine gratia homo nihil boni facere possit.

[5966] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, cogitatio boni praecedit operationem ejusdem. Sed dicitur 2 Corinth. 3, 5: *non sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis.* Ergo videtur quod multo minus sine gratia bonum operari possumus.

[5967] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Augustinus ad Bonifacium Papam, non potest homo aliquod bonum velle, nisi juvetur a Deo qui malum velle non potest. Sed adjutorium ejus qui malum velle non potest, scilicet Dei, est gratia ipsius. Ergo homo sine gratia bonum nec velle nec facere potest.

[5968] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, non potest homo esse justus et bonus sine gratia. Sed in hoc quod aliquis bona et justa operatur, justitia et bonitas hominis attenditur. Ergo homo sine gratia non potest aliquod bonum facere.

[5969] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, nihil potest in effectum qui est ultra suam perfectionem. Sed boni actus excedunt bonitatem naturalium potentiarum: quia computantur inter magna bona, cum potentiae inter media bona computentur. Ergo homo per potentias naturales sine additione gratiae non potest in bonam operationem.

[5970] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nulli fit admonitio vel praeceptum de eo quod facere non potest. Sed quotidie homines admonentur ut bona faciant. Ergo bona facere est in eorum potestate, etiam sine gratia.

[5971] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum Damascenum nulla res destituitur propria operatione. Sed bona operatio hominis est propria ejus, idest secundum rationem ordinatam, sicut et malum hominis est contra rationem esse, ut Dionysius dicit. Ergo homo per se sine gratia adjuncta potest in bonam operationem.

[5972] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum virtus essentiam consequatur, oportet quod secundum diversitatem naturarum sit diversa facultas ad operandum: quod quidam non attendentes, pari modo operationem liberi arbitrii et rerum naturalium determinaverunt, credentes quod sicut lapis de necessitate suam operationem habet, ut eat deorsum nisi aliquid impediat, ita etiam homo necessario operationes suas exerceat secundum congruentiam alicujus naturae in ipso existentis: et quia in homine consideratur duplex natura; una scilicet intellectualis, ex qua inest homini inclinatio ad appetendum per se desiderabilia et honesta; et altera sensibilis, secundum quam pronus est ad appetendum et ad concupiscendum ea quae sunt delectabilia secundum sensum, ideo ad haec duo respicientes haeretici, contrarias haereses ex eadem radice prodeuntes confecerunt: quorum quidam, scilicet Joviniani, attendentes ad intellectualem naturam, hominem de necessitate bene operari, et nunquam posse peccare asserebant; alii vero, scilicet Manichaei, respicientes ad naturam sensibilem, quam secundum se malam esse dicebant, et a malo Deo originem habuisse, dixerunt, quod homo de necessitate peccat, nec bonum facere potest, in hoc penitus liberum arbitrium utrique destruentes: non enim esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud, ut supra dictum est. Et ideo alii naturam liberi arbitrii salvare volentes, in alium errorem prolapsi sunt, scilicet Pelagiani, facultatem liberi arbitrii ampliantes; dicunt enim, quod quia liberum arbitrium de se non est determinatum ad aliquod opus, sed ex ipso pendet determinatio cujuscumque operis; ideo homo per liberum arbitrium in quodlibet bonum opus potest sine aliqua gratia superaddita, etiam in opus meritorium, non attendentes quod opus meritorium non determinet genus actus, sed efficaciam. Genera enim actuum distinguuntur secundum diversitatem objectorum: et quia liberum arbitrium ad nullum objectum determinatum est, ideo in quodlibet genus actus ex se potest, ut videlicet facere fortia, et justa, et hujusmodi. Sed actus meritorius habet efficaciam excedentem naturalem virtutem inquantum est efficax ad illud praemium consequendum quod facultatem naturae excedit; et ideo quod opus sit meritorium, non potest liberum arbitrium ex seipso, nisi sublevetur per habitum qui etiam naturae facultatem excedat, qui gratia dicitur. Et ideo secundum fidem Catholicam, in medio contrariarum haeresum incedendum est, ut scilicet dicamus hominem per liberum arbitrium et bona et mala facere posse; non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiae: sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisitae talem actum facere qualem facit virtuosus quo ad modum agendi, licet possit tale facere quantum ad genus operis: ut ly per se non excludat divinam causalitatem, secundum quod ipse Deus in omnibus operatur ut universalis causa boni, ut dicitur Isai. 26, 13: *omnia opera nostra operatus es in nobis domine*; sed excludit habitum aliquem creatum naturalibus superadditum.

[5973] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dixit Magister, gratia dupliciter dicitur: uno modo donum gratuitum; alio modo ipse Deus gratis dans. Dona autem gratuita proprie dicuntur quae naturalibus superaddita sunt: sine quibus donis homo multa bona facere potest, quamvis non meritoria; nihil tamen boni potest facere sine gratia Dei, secundum quod intelligitur gratia ipse Deus gratis dans, eo quod ipse est principium omnis boni non tantum in hominibus sed etiam in aliis creaturis: et sic intelligendum est quod dicitur: *sine me nihil potestis facere*; et sic etiam potest intelligi quod apostolus dicit, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Vel intelligendum est de cogitatione illorum quae ad fidem pertinent, quae capacitatem naturalis rationis excedunt; et ad haec homo sufficiens non est sine gratia fidei.

[5974] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 ad 2 Unde patet responsio ad secundum.

[5975] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus non tantum juvat nos ad bene agendum per habitum gratiae, sed etiam interius operando in ipsa voluntate, sicut in qualibet re operatur, et exterius occasiones et auxilia praebendo ad bene agendum; et sine his omnibus nullus bene facere potest: oportet enim quod sicut motus difformes regulantur a motu uniformi, ita voluntates nostrae, quae in bonum et malum flecti possunt, dirigantur ab illa voluntate quae non nisi recta esse potest. Vel dicendum, quod intelligit de bono meritorio.

[5976] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquis potest dici justus dupliciter: vel justitia civili, vel justitia infusa. Justitia autem civili potest aliquis justus effici sine aliqua gratia naturalibus superaddita; non autem justitia infusa. Neutra tamen justitia consistit in hoc quod est justa operari: non enim quicumque justa operatur, justus est, sed qui haec operatur sicut justus, ut 2 Ethic. dicitur. Unde non sequitur, si etiam justitia civilis sine gratia haberi non posset, quod homo per liberum arbitrium non posset justa operari.

[5977] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod bonum opus dicitur dupliciter. Vel opus quod est a virtute procedens, ea informatum; et hoc opus bonum naturalem perfectionem rationis excedit, sive sit virtus acquisita, sive infusa; unde talis actus non elicitur a potentia nisi sit per habitum virtutis perfecta. Est autem aliud bonum opus etiam virtutem antecedens, quod virtutem acquisitam causat, et ad infusam disponit, ut patet in eo qui justa operatur non sicut justus, quia indelectabiliter; et talis operatio naturalem perfectionem rationis non excedit, quia tota rectitudo hujus operis est secundum regulam rationis, in qua sunt principia juris, quibus opus bonum regulatur; nisi forte secundum quod quaelibet operatio excedit potentiam, sicut complementum ejus.

Articulus 2

[5978] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 tit. Utrum homo sine gratia possit vitare peccatum

[5979] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia non possit peccatum vitare. Primo per hoc quod supra, dist. 25, Magister dixit, quod homo ante reparationem gratiae, per liberum arbitrium non potest non peccare etiam mortaliter. Ergo sine gratia homo vitare non potest peccatum.

[5980] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, per peccatum in aliquo libertas arbitrii immutata est. Sed homo in primo statu hoc habuit quod bonum facere poterat, sed non meritorium in statu naturalium. Ergo saltem in hoc per peccatum etiam immutatum est liberum arbitrium, quod homo vitare peccatum non possit.

[5981] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit in libro de vera Relig., quod natura superba necesse habet alii invidere: eadem autem ratione qui est in uno peccato, necesse habet in aliud peccatum cadere. Sed quantum ad praesentem statum, quilibet homo vel est in peccato, vel in statu gratiae. Ergo videtur quod si non est in gratia, peccatum vitare non possit.

[5982] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, habens pedem claudum, non potest ambulare nisi claudicando. Sed peccatum est sicut quaedam curvitas voluntatis. Ergo homo in statu peccati existens non potest non peccare.

[5983] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, mors ex peccato consecuta est, ut Rom. 5 dicitur. Ergo ubi est necessitas moriendi, ibi est necessitas peccandi. Sed in statu isto inest nobis necessitas moriendi. Ergo et necessitas peccandi.

[5984] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 6 Quicumque tentationi resistit, tentantem vincit. Sed vincenti praemium aeternum promittitur, Apocal. 2 et 3. Cum ergo ad praemium aeternum nullus sine gratia venire possit, videtur quod nec sine ea aliquis possit tentationi resistere, peccatum vitando.

[5985] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Gregorius dicit, quod debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem. Sed quod est per voluntatem, non est per necessitatem. Ergo homo non necessario a peccato superatur; sed illud vincere potest.

[5986] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ubicumque est necessitas agendi, ibi est virtus activa determinata ad unum. Sed hoc est contra rationem liberi arbitrii. Ergo homo in peccato existens non habet necessitatem peccandi: sed peccatum vitare potest.

[5987] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, quidam haeretici posuerunt in nobis naturam quamdam esse malam, quae hominem necessario ad peccandum impellit. Hic autem error, ut dictum est, omnino liberum arbitrium excludit, et naturam rationis et voluntatis; unde nec fidei nec philosophiae consonat. Alii vero naturam liberi arbitrii servare volentes, dicunt quidem, quod homo secundum naturalem suam virtutem hoc modo conditus est ut peccatum vitare possit; sed per peccatum virtus illa adeo immutata est ut homo in peccato existens vitare peccatum non possit, sed in aliud peccatum praecipitetur, nisi per gratiam liberetur. Ne autem omnino peccatum necessarium ponere videantur, dicunt, quod homo in peccato mortali existens potest quidem hoc vel illud peccatum vitare, non tamen omnia; sicut etiam de venialibus dicitur. Dicunt etiam, quod potest homo in peccato mortali existens ad tempus stare, ne in peccatum cadat, sed non diu. Ista autem positio multipliciter apparet falsa. Primo, quia cum peccatum bona naturalia non tollat, sed diminuat; illud quod ad naturam potentiae naturalis pertinet, homo per peccatum amittere non potest, etsi in illo infirmetur. Cum igitur libera electio vel fuga boni seu mali, ad naturam liberi arbitrii pertineat; non potest esse ut per peccatum subtrahatur homini facultas fugiendi peccatum; sed solum quod minuatur, ita scilicet quod illud peccatum quod homo ante vitare de facili poterat, postmodum difficulter vitet. Similiter etiam quod inducunt de peccato veniali, non est simile: quod enim non possumus omnia venialia peccata vitare, sed singula, praecipue propter primos motus dicitur, ad quos non requiritur deliberatio consensus; sed sunt quidam subiti motus; unde dum homo uni obstare nititur, ex alia parte alius motus insurgit. Sed peccatum mortale requirit consensum determinatum; unde si potest vitare hoc et illud, potest eadem ratione vitare omnia. Nec iterum potest dici, quod ad tempus vitet, et non diu: quia liberum arbitrium resistens malo, non efficitur infirmum ad malum vitandum, sed multo fortius; unde multo magis postea potest vitare peccatum quam ante. Et ideo cum aliis dicendum est, quod vitare peccatum intelligi potest dupliciter: aut peccatum jam commissum, aut peccatum committendum. Si intelligatur de peccato jam commisso, sic homo in peccato mortali existens, non potest peccatum vitare sine gratia: quia non potest se a peccato praeterito absolvere, et a reatu culpae, nisi per gratiam liberetur; et in hoc errabat Pelagius aestimans hominem propriis virtutibus sine gratia posse se a peccatis praeteritis absolvere satisfaciendo. Peccatum autem committendum potest homo vitare etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mortali existat. Si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur, et mala repelluntur.

[5988] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut videre dicitur dupliciter, scilicet habere visum, et uti visu, ita et peccare; unde cum dicitur, quod homo non potest non peccare ante reparationem, intelligitur habere peccatum; sed non potest intelligi quod non possit non uti peccato.

[5989] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod libertas arbitrii immutata est per peccatum, sed non ablata. Quod autem dicitur, ut liberum arbitrium omnino non possit quod prius poterat, hoc ablationem facultatis designat, et non solum diminutionem; sed hoc ad diminutionem pertinet ut quod prius facile poterat, postmodum non sine difficultate et pugna possit, quantum ad vitationem mortalium; sed venialia omnia non potest vitare, propter rebellionem carnis ad spiritum.

[5990] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini non est intelligendum de necessitate absoluta, sed conditionata, quae est necessitas finis. Vir enim superbus si fini suo inhaerere vult, ut scilicet propriam excellentiam quaerat, necesse habet ut invideat excellentiae aliorum, quae propriae excellentiae derogat; sed qui semel per superbiam peccavit mortaliter, non propter hoc necesse habet ut semper in actum superbiae exeat: potest enim de uno peccato in contrarium peccatum transire, vel in bonum ex genere; et ideo non est necessarium quod invideat.

[5991] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa tenet in illis quae agunt propter necessitatem naturae, in quibus de necessitate operatio sequitur secundum exigentiam perfectionis et defectum operantis: non autem tenet in voluntariis: quia homo habens virtutem potest non uti virtute, sed in contrarium usum exire: et similiter habens habitum vitiosum, potest non uti habitu illo.

[5992] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod mors non respondet pro poena cuilibet peccato, sed peccato primae transgressionis, ex quo tota natura infecta est; unde sicut a necessitate moriendi homo non liberatur nisi per gratiam, ita et a necessitate subjacendi illi peccato per originem a parentibus in posteros transfuso. Non tamen oportet quod homo necessario in peccatum mortale actuale labatur.

[5993] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliud est resistere peccato, et aliud victoriam de peccato habere. Quicumque enim vitat peccatum, peccato resistit; unde hoc potest fieri etiam sine gratia: nec oportet quod tunc homo resistendo peccato, mereatur praemium aeternum. Sed ille proprie vincit peccatum qui potest pertingere ad hoc contra quod est pugna peccati. Hoc autem non potest esse nisi in eo qui opus meritorium operatur; unde talis victoria vitam aeternam meretur, et sine gratia non fit.

Articulus 3

[5994] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 tit. Utrum homo possit implere praecepta Dei sine gratia

[5995] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia Dei praecepta implere non possit. Qui enim mandata Dei servat, vitam aeternam meretur, ut dicitur Luc. 10, 28: *hoc fac, et vives.* Sed hoc non potest homo sine gratia. Ergo nec mandata legis implere.

[5996] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, caritas non potest sine gratia haberi. Sed dilectio caritatis est in praecepto, Matth. 22. Ergo praecepta non possunt sine gratia impleri.

[5997] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, ut supra Augustinus probavit, virtutes in nobis solus Deus operatur. Sed actus virtutum sunt in praecepto. Ergo praecepta ex nobis ipsis implere non possumus.

[5998] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, expresse hoc videtur per illud actuum 15, 10: *hoc est onus quod neque nos neque patres nostri portare potuimus.* Sed onus illud sunt praecepta legis. Ergo praecepta legis homo per se implere non potest.

[5999] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, nullus damnatur nisi pro peccato omissionis vel transgressionis. Sed nullus damnatur qui praecepta legis implet. Si ergo homo potest sine gratia praecepta legis implere, cum etiam possit sine gratia, ut dictum est, peccatum mortale vitare, videtur quod homo possit sine gratia damnationem penitus vitare. Sed quicumque non damnatur, est in gloria. Ergo homo sine gratia poterit ad gloriam pervenire: quod est omnino haereticum.

[6000] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Hieronymus, dicit: *qui Deum dicit praecipere impossibilia, anathema sit.* Sed impossibile est homini illud quod implere non potest. Ergo mandata Dei homo per se implere potest.

[6001] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Deus non est magis crudelis quam homo. Sed homini imputatur in crudelitatem, si obliget aliquem per praeceptum ad id quod implere non possit. Ergo hoc de Deo, nullo modo est aestimandum; et ita sine gratia homo per se legis praecepta implere potest.

[6002] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod de praeceptis legis dupliciter contingit loqui: aut quantum ad id quod directe cadit in praecepto, aut quantum ad intentionem legislatoris. Directe autem cadit in praecepto actus virtutis quantum ad substantiam operis; et non quantum ad modum agendi, quem circa ipsum virtus ponit: hoc enim directe alicui praecipitur quod statim in ipso est ut faciat illud. Non autem est in homine ut faciat actum virtutis eo modo quo virtuosus facit, prius quam virtutem habeat, vel acquisitam vel infusam. Sed intentio legislatoris est, ut in 2 Ethic. dicitur, cives facere bonos, et per assuetudines operum quae praecipiuntur, inducere ad virtutem: et huic consonat verbum apostoli 1 Timoth. 1, 5: *finis praecepti caritas est*; ad hoc enim data sunt praecepta legis, ut homines in dilectionem Dei et proximi instituantur. Est ergo intentio legislatoris non tantum ut haec opera fiant, sed ut ex caritate fiant. Dicendum est ergo, quod praecepta legis, quantum ad id quod directe sub praecepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente; si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitu infuso: sed quantum ad intentionem legislatoris, sine gratia impleri non possunt: quia donum caritatis non inest nobis ex nobis, sed a Deo infusum. Sed si gratia pro divina voluntate gratis in nobis omnia bona causante, accipiatur, tunc dicendum, quod neutro modo homo sine gratia praecepta implere potest; et ideo Pelagius erravit, qui simpliciter impleri praecepta legis posse sine gratia posuit.

[6003] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praecepta legis non qualitercumque observata in vitam aeternam inducunt; sed solum secundum quod opera quae praecipiuntur, caritate informata sunt secundum quod cadunt sub intentione legislatoris; et hoc modo planum est quod sine gratia servari non possunt.

[6004] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute, vel secundum quod antecedunt virtutem; ita etiam est de caritate; potest enim aliquis, etiam caritatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, ut quidam dicunt: et hoc diligere intelligitur actus caritatis sub praecepto directe cadere, et non solum secundum quod a caritate procedit.

[6005] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus virtutum non sunt in praecepto, secundum quod a virtute procedunt, sed quantum ad substantiam operis, ut dictum est, secundum quod contingit aliquem facere justa, etiamsi non faciat ut justus facit.

[6006] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc dictum est propter multitudinem praeceptorum veteris legis, praecipue quantum ad caeremonialia, quae nunquam multitudo populi observaverat, et non nisi cum magna difficultate observari poterant.

[6007] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod homo etsi nunquam transgrederetur vel omitteret, nihilominus tamen peccato originali subjectus esset, a quo non nisi per gratiam liberari potest: pro quo merito subiret damnationem, et etiam ad legitimam aetatem deveniens in hoc ipso peccaret quod se ad gratiam non praepararet; unde etiam pro tali negligentia puniretur. Si autem praepararet se faciendo quod in se est, proculdubio gratiam consequeretur per quam vitam aeternam mereri posset.

Articulus 4

[6008] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 tit. Utrum homo possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia

[6009] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia. Primo per id quod dicitur Hierem. 10, 23: *non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Sed nullus praeparatur ad gratiam nisi gressus ejus dirigantur, et viam salutis quaerat. Ergo non est in potestate hominis ut se ad gratiam praeparet.

[6010] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod est in potestate hominis, non est necessarium ut homo ab alio petat. Sed quod homo praeparetur ad gratiam, petendum est a Deo, ut patet in Psal. 85, 2: *deduc me, domine, in via tua.* Ergo praeparatio ad gratiam non est in potestate hominis.

[6011] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod visibiliter factum est in quibusdam qui gratiam consecuti sunt, probabile est etiam in aliis, saltem invisibiliter, fieri; cum eadem ratio sit de uno et de omnibus. Sed quidam, cum etiam gratiae resisterent, per speciale munus gratiae ad gratiam praeparati sunt, ut patet in conversione Pauli. Ergo etiam alii sine gratia, saltem gratis data, ad gratiam praeparari non possunt.

[6012] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, Hebr. 11, 6: *oportet accedentem ad Deum credere quia est.* Sed fides non potest haberi nisi per gratiam: *Dei enim donum est*, ut ad Ephes. 11, 8 dicitur. Ergo cum nullus se ad gratiam praeparet nisi accedendo ad Deum, videtur quod sine munere gratiae homo se ad gratiam praeparare non possit.

[6013] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit, quod timor servilis inducit caritatem sicut seta linum. Sed timor servilis est donum spiritus sancti. Ergo per gratiam gratis datam homo praeparatur ad gratiam gratum facientem.

[6014] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, Zachar. 1, 3, dicitur: *convertimini ad me (...) et ego convertar ad vos.* Sed conversio quam nobis indicit, non videtur esse aliud quam praeparatio ad receptionem gratiae. Ergo hoc primo a nobis exigitur ut ad gratiam praeparemur, quam quod Deus ad nos gratiam infundendo convertatur.

[6015] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Anselmus dicit: *quod aliquis non habeat gratiam non est ex hoc quod Deus non velit eam dare, sed quia homo non vult accipere.* Ergo si homo vult accipere, Deus eam dabit. Sed illud quod in voluntate hominis constitutum est, in potestate liberi arbitrii est. Ergo in potestate liberi arbitrii est, ut homo ad gratiam se praeparet.

[6016] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum quod gratia dupliciter potest accipi: vel quodcumque excitativum voluntatis exhibitum homini ab ipsa divina providentia, qua omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea quae ipsis conveniunt: vel aliquod donum habituale in anima receptum, quod gratis a Deo confertur. Si ergo primo modo accipitur gratia, nulli dubium est quod homo sine gratia Dei non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem: ut enim in 8 Physic. ostenditur, mutatio voluntatis effici non potest sine aliquo movente per modum excitantis: omne enim motum necesse est ab alio moveri. Nec differt quidquid sit illud quod hujusmodi variationis occasionem praebeat, quasi voluntatem excitando; sive sit admonitio hominis, vel aegritudo corporis, vel aliquid hujusmodi: quae omnia constat divinae providentiae subjecta esse et in bonum electorum ordinata. Unde quidquid illud fuerit quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest: et sic sine gratia gratis data homo se ad gratiam non praeparat, etiamsi gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, quo ad gratiam gratum facientem praeparamur. Si autem accipitur gratia pro aliquo munere habituali animae infuso, sic duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod nullus potest se ad gratiam gratum facientem praeparare, nisi per aliquod lumen menti infusum, quod est donum gratiae gratis datae. Istud autem non videtur conveniens: quia praeparatio quae est ad gratiam, non est per actus qui sint ipsi gratiae aequandi aequalitate proportionis, sicut meritum aequatur praemio; et ideo non oportet ut actus quibus homo se ad gratiam habendam praeparat sint naturam humanam excedentes: sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent ut dispositiones materiales ad ipsam; unde non exigitur ad hoc ut homo ad gratiam se praeparet, aliquod aliud lumen gratiae praecedens. Et praeterea secundum hoc esset abire in infinitum: quia illud etiam lumen gratiae gratis datae non datur alicui nisi qui ad illud recipiendum se praeparavit; alias omnibus daretur: quod non potest intelligi; nisi forte gratia gratis data dicatur naturale lumen rationis, quod pertinet ad bona naturalia, et non ad gratuita, nisi large accepta. Si autem praeparatione indiget talis gratia gratis data, tunc redibit quaestio de ista praeparatione, utrum in eam possit homo ex se, vel non: et sic vel abiretur in infinitum, vel erit devenire ad aliquam gratiam ad quam homo per se praeparare potest se. Sed non est ratio efficax quare hoc magis in una gratia sit quam in alia. Et ideo aliis consentiendo dicimus, quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare: faciendo enim quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est quod in potestate liberi arbitrii constitutum est.

[6017] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod directio gressus spiritualis non potest esse nisi a Deo, sine cujus providentia nullum bonum contingit. Nec tamen oportet quod hoc per aliquem habitum infusum fiat, si directio gressuum ad praeparationem ad gratiam gratum facientem praecedentem referatur.

[6018] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo non potest se ad gratiam praeparare, nec aliquod bonum facere sine Dei auxilio; et ideo rogandus est ut nos ad se convertat, et etiam alios. Nec tamen oportet quod illud auxilium semper sit per aliquem habitum infusum; sed potest esse per multa quae exterius sunt salutis occasio, et per ipsum actum interiorem quem Deus in nobis causat.

[6019] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod claritas illa quae circumfulsit Paulum, fuit claritas corporalis, quae fuit quaedam occasio quae ipsum induxit ut se ad gratiam habendam praepararet, dejiciendo ipsum et conterendo: et cum se ad gratiam praeparavit, gratiam consecutus est. Non tamen oportet quod antequam gratiam gratum facientem acceperit, sibi aliquod lumen gratiae gratis datae infusum fuerit; unde non dicitur, quod intus in ipso fulserit claritas sed quia eum circumfulsit, quasi exterius. Ita etiam aliis qui ad Deum convertuntur, occasiones salutis Deus praeparat.

[6020] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam ad fidem habendam aliquis se praeparare potest per id quod in naturali ratione est; unde dicitur, quod si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit illud quod est necessarium ad salutem, vel inspirando, vel doctorem mittendo. Unde non oportet quod habitus fidei praecedat praeparationem ad gratiam gratum facientem; sed simul homo se praeparare potest ad fidem habendam, et ad alias virtutes et gratiam habendam.

[6021] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis per timorem servilem caritas inducatur; tamen non est necessarium ut timor servilis caritatem praecedat; timor enim servilis semper cum peccato mortali habetur. Multi autem caritatem consecuti sunt qui nunquam mortaliter peccaverunt. Unde objectio nihil probat ad propositum.

Articulus 5

[6022] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 tit. Utrum homo possit scire aliquid verum sine gratia

[6023] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sine gratia homo nihil verum scire possit. Primo per id quod dicitur 1 Cor. 12, 3: *nemo potest dicere, dominus Jesus, nisi in spiritu sancto*; ubi dicit Ambrosius quod omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Sed spiritus sanctus non habitat in nobis nisi per gratiam. Ergo nullum verum dici aut sciri, sine gratia potest.

[6024] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, revelatio divina non fit nisi per infusionem alicujus luminis gratis dati. Sed Rom. 1 dicitur quod illis, scilicet philosophis, revelavit ea quae etiam naturali ratione cognoverunt. Ergo nulla cognitio veritatis potest esse sine aliquo lumine gratiae infuso.

[6025] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, facilior via est cognoscendi aliquid per doctrinam quam per inventionem. Sed, sicut Augustinus in Lib. de magistro dicit, nullus potest discere exterius, nisi interius Deus doceat; unde patet quod per doctrinam cognitionem veritatis homo habere non potest nisi per gratiae auxilium interius operantis. Ergo multo minus per inventionem; et ita nullo modo: quia omne quod quis novit, discens vel inveniens novit, ut philosophus dicit.

[6026] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut se habet lux corporalis ad visum, ita se habet lux spiritualis ad intellectum. Sed nihil potest videri corporaliter nisi per influxum lucis corporalis, et praecipue maxime lucentis, quod est sol. Ergo nihil potest intelligi nisi per influxum luminis spiritualis a Deo; et hoc est gratia: ergo nullum verum sine gratia sciri potest.

[6027] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, quaecumque sunt in genere aliquo, reducuntur sicut in causam in unum primum, quod est maximum in genere illo. Sed primum in genere intellectivorum est ipse Deus. Ergo est maxime intelligens, et causa intelligendi omnibus intelligentibus. Sed non causat aliquid in nobis nisi aliquid influendo. Ergo non possumus aliquod verum intelligere sine infusione alicujus gratiae.

[6028] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, Damascenus dicit, quod nulla res destituitur propria operatione. Sed intelligere verum est propria operatio intellectus. Ergo sine omni gratia superaddita veri cognitionem habere potest.

[6029] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, non est impotentior intellectus in intelligendo quam sensus in sentiendo. Sed sensus sine gratia potest sentire sensibilia. Ergo et intellectus sine gratia potest intelligere intelligibilia.

[6030] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod verorum quaedam sunt naturali rationi proportionata, quaedam naturalem rationem excedunt. Illa naturalem rationem excedunt quae non possunt concludi ex primis principiis per se notis. Cum enim prima principia sint sicut instrumenta intellectus agentis, ut Commentator dicit in 3 de anima, oportet ea esse proportionata virtuti ejus, sicut organa corporalia sunt proportionata virtuti motivae; unde quae ex primis principiis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt. Hujusmodi autem sunt ea quae fidei sunt, et futura contingentia, et hujusmodi: et ideo horum verorum cognitio sine lumine gratiae gratis datae haberi non potest, sicut lumen fidei, et etiam prophetiae, et aliquid hujusmodi. Si autem loquamur de illis veris quae naturali rationi proportionata sunt, sciendum est quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut supra dictum est, quod intellectus agens est unus omnium, intellectum agentem Deum esse dicentes: et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt quod sicut non potest videri aliquid visibile nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile sine nova emissione radii spiritualis, qui est gratia gratis data. Sed haec positio conveniens non est, ut supra dictum est, dist. 17, qu. 2, art. 2: non enim intellectus agens est aliqua substantia separata, vel Deus, ut quidam theologi dicunt, vel intellectiva, ut plures philosophorum, ut supra dictum est, sed naturalis virtus ipsius rationalis animae. Nec tamen oportet, hac positione supposita, ut semper nova infusio gratiae fieret in cujuslibet veri cognitione; eo quod infusio et emanatio spiritualium donorum non est successiva per modum motus; sed est fixa et permanens; unde secundum unam irradiationem spiritualem, intellectus possibilis ad omnia sibi proportionata cognoscenda perficeretur. Aliorum vero opinio est, quod intellectus agens sit quaedam potentia animae rationalis; et hanc sustinendo, non potest rationabiliter poni, quod oporteat ad cognitionem veri, talis de quo loquimur, aliquod aliud lumen superinfundi: quia ad hoc verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligibilem, et faciens speciem esse intelligibilem in actu: et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animae rationalis; nisi forte dicatur, quod intellectus agens insufficiens est ad hoc; et ita natura humana aliis imperfectior esset, quae non sibi sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum est, quod haec vera, sine omni lumine gratiae superaddito, per lumen naturale intellectus agentis cognosci possunt.

[6031] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus operatur in natura, et continet virtutem naturalem; ita etiam operatur in intellectu, et continet virtutem intellectivam: unde sicut nullum opus naturale est nisi in Deo sicut in continente, nec ambulatio, nec aliquid hujusmodi; ita etiam nec cognitio veritatis est nisi in spiritu sancto, qui in intellectu operatur, et ipsum conservat.

[6032] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut ibidem in Glossa exponitur, pro tanto dicitur eis Deus revelasse, quia naturalem rationem eis dedit, et creaturas condidit, in quibus majestas creatoris cognosci poterat, et non per aliquod lumen gratiae naturali lumini superadditum.

[6033] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 1 de doctrina Christ., ille qui docet, similis est ei qui movet digitum ad aliquid ostendendum; unde sicut homo potest exterius movere digitum ut aliquid ostendat, non autem potest conferre virtutem visivam; per quam ille qui docetur, doctrinam visibilem advertat; ita etiam potest homo exterius verba proferre, quae sunt signa veritatis, non tamen veri intelligendi virtutem praebere, quae a solo Deo est. Pro tanto ergo dicitur ipse solus Deus docere, quia vim intelligendi in nobis continet et causat; non ex hoc quod in qualibet cognitione veritatis novum lumen gratiae superinfundat. Qualiter autem diversimode Deus, Angeli et homo docere dicuntur, dictum est supra, dist. 9.

[6034] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ipsum lumen intellectus agentis est quaedam irradiatio primae lucis; secundum quod Dionysius dicit, quod omnes bonitates in creaturis participatae, sunt quidam radii divinae bonitatis; et ideo non oportet quod huic irradiationi aliud lumen superaddatur in his quae naturali rationi sunt subdita.

[6035] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ipse Deus est causa cujuslibet nostrae cognitionis. Non tamen oportet quod hoc fiat per influxum alicujus gratiae, sed per influxum naturalis luminis, quod quidem lumen ab ipso est.

Expositio textus

[6036] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 5 expos. *Ut sine hac credant hominem posse facere omnia Dei mandata.* Intelligebant, ut simpliciter impleri possint, secundum quod sunt efficacia ad vitam aeternam promerendam. *Ad hoc tamen juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quae facere et quae sperare debeamus.* Ex hoc patet quod Pelagius ponebat eorum quae in lege sunt, aut quae ad fidem pertinent, cognitionem a nobis haberi non posse per naturalem virtutem rationis; et in hoc recte sentiebat. *Recte a mortalibus vivi non potest.* Ut intelligatur rectitudo quae est necessaria ad opus meritorium. Nec tamen sequitur, si hoc non potest homo sine gratia, quod non possit cavere transgressionem futuram, sicut Pelagius videbatur arguere, ex uno aliud volens concludere. *Id enim contra Manichaeos dixit.* Videtur quod haec responsio nihil valeat: quia dictum Augustini etsi obviet positioni istorum, nihilominus potest confirmare positionem quam Pelagius astruere videbatur; et videtur quod obviet per rationem eamdem. Sed dicendum, quod non sequitur: quia opinio Manichaei erat quod voluntas erat determinata ad unum faciendum; quod si esset, ab ea ratio culpae et laudis et vituperii auferretur, sicut ab illis quae agunt per necessitatem naturae. Sed quod fides Catholica ponit, hominem non posse se a peccato liberare, quod incurrit vel per actum proprium, vel per originem vitiatam, non est ex determinatione voluntatis ad unum, sed ex ejus insufficientia ad per se acquirendum illud sine quo a peccato liberari non potest, nec divina mandata implere perfecte, scilicet gratiam. Unde non eodem modo auctoritas Augustini utrique obviat. *In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem.* Sciendum, quod immutatio voluntatis in melius dupliciter potest intelligi. Vel secundum bonitatem civilem; et sic homo per potestatem naturalem quam a Deo accepit, potest voluntatem mutare in melius; sicut in praedicamentis dicitur, quod pravus ad meliores exercitationes deductus, et doctrinas, proficiet ut melior sit. Vel secundum bonitatem gratuitam, ut scilicet acquirat gratiam quam prius non habuit; et hoc non potest ex potestate naturali, sed ex potestate gratiae per quam meretur gratiae augmentum et consummationem.

Distinctio 29

Prooemium

[6037] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 pr. Postquam determinavit de gratia absolute, hic determinat de ea per comparationem ad statum primi hominis in primo statu; et dividitur in partes duas: in prima inquirit, an homo in primo statu gratiam habuerit; in secunda determinat quam poenam pro peccato incurrerit, ibi: *in illius quoque peccati poenam ejectus est de Paradiso.* Circa primum duo facit: primo inquirit, an homo in primo statu gratia eguerit; secundo an virtutes gratuitas habuerit, ibi: *praeterea quaeri solet utrum homo ante lapsum virtutes habuerit. In illius quoque peccati poenam ejectus est de Paradiso.* Hic determinat poenam quam homo incurrit pro peccato, quo gratiam et virtutem amisit; et dividitur in duo: primo determinat poenam; secundo ostendit veritatem cujusdam quaestionis ex praedictis occasionatae, ibi: *potest etiam quaeri, utrum de ligno vitae ante peccatum comederit homo.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod Adam pro peccato et locum deliciarum et cibum saluberrimum amisit; secundo quomodo impeditus est ab ejus recuperatione, ibi: *ne vero posset ad illud accedere, collocavit Deus ante Paradisum Cherubin.* Circa primum duo facit: primo ostendit poenam ex verbis Scripturae; secundo movet quamdam dubitationem ex verbis illis; quam primo movet, ibi: *his verbis insinuari videtur quod nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset*; secundo solvit, ibi: *sed quia per peccatum jam mortuum corpus* *habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt. Potest autem quaeri, utrum de ligno vitae ante peccatum comederit homo.* Hic movet quamdam dubitationem ex praedictis occasionatam, scilicet an homo ante peccatum de ligno vitae comederit; et primo determinat quod sic; secundo movet iterum dubitationem contra haec ortam, et determinat eam, ibi: *quare ergo perpetua soliditate, et beata immortalitate vestiti non sunt?* Hic quinque quaeruntur: 1 an homo in statu innocentiae gratia indiguerit; 2 an gratiam habuit; 3 si habuit, utrum gratia humani generis, si in innocentia perstitisset, fuisset major quam sit; 4 utrum actus humani fuissent efficaciores ad merendum; 5 de poena quae in littera ponitur, hominem propter primam transgressionem consecuta.

Articulus 1

[6038] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 tit. Utrum natura in statu innocentiae eguerit gratia

[6039] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae gratia non eguerit. Ad hoc enim gratia datur hominibus, ut Deo sint accepti. Sed cum humana natura integra erat, sine aliqua corruptione peccati, homo ex bonitate naturali Deo acceptus erat; omne enim bonum, et praecipue malo impermixtum, Deo acceptum est. Ergo gratia superaddita non indigebat.

[6040] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Sed non indigebat in statu illo gratia operante, quia impius non erat; cum tamen effectus gratiae operantis sit de impio facere pium; nec iterum cooperante, quia nullam difficultatem ad bonum agendum patiebatur; gratia vero cooperans ad hoc datur ut homo bonum facile facere possit. Ergo nulla gratia indigebat.

[6041] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ut dicitur Deuter. 32, 4, *Dei perfecta sunt opera.* Non autem esset in divinis operibus perfectio, si aliquis gradus nobilitatis possibilis esset in creaturis qui institutus a Deo non esset. Ergo omnis gradus bonitatis possibilis in creaturis in rerum natura invenitur. Sed poterat Deus talem naturam condere quae per propria naturalia vitam aeternam mereretur; alias non esset omnipotens. Cum igitur nulla alia creatura hoc magis habere videatur quam homo vel Angelus, videtur quod hoc eis conveniat; et ita si natura humana pura esset, sicut in primo statu erat, homo gratia non indigeret ad vitam aeternam promerendam.

[6042] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, poena nunquam praecedit culpam, cum sit effectus ejus. Sed carentia visionis divinae est poena originalis culpae. Ergo si in natura humana non fuisset culpa, nec etiam ibi fuisset carentia divinae visionis. Sed poterat homo in statu innocentiae omni culpa carere absque gratia. Ergo et gratia non indigebat ad hoc ut ad Dei visionem perveniret.

[6043] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, ad hoc gratia datur homini, ut per eam Deo configuretur et assimiletur. Sed ex conditione naturae suae homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est. Ergo si natura in eo integra maneret, alia gratia non indigeret.

[6044] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 6, 23, dicitur: *gratia autem Dei vita aeterna.* Sed necesse erat homini ut ad vitam aeternam perveniret. Ergo indigebat gratia, per quam ad eam pervenitur.

[6045] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, peccatum naturam humanam non mutavit; sed eadem manet ante et post. Sed meritum vitae aeternae excedit virtutem naturae post peccatum. Ergo etiam excedebat vires ejus ante peccatum; ergo indigebat gratia, per quam vitam aeternam mereretur.

[6046] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod duplex est necessitas. Una absoluta, quae est ex prioribus causis, ut ex materiali et formali, ex quibus componuntur res; ut quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi, et hujusmodi. Alia vero est conditionata ex suppositione finis; ut si serra debeat facere serrae opus, scilicet sectionem, necesse est eam dentes ferreos habere. Haec autem necessitas est duplex: quaedam scilicet sine qua non potest haberi finis intentus, sicut sine cibo non potest haberi conservatio vitae; quaedam vero sine qua non potest aliquis ad finem de facili pertingere, sicut dicitur equus necessarius homini ad peragendum iter: et nomen utilitatis commune est utrique modorum necessitatis ultimo positorum; sed nomen indigentiae magis se habet ad primum modum eorum: illo enim proprie dicimur indigere sine quo finem consequi non possumus. Secundum hoc dico, quod homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vitae aeternae nullo modo consequi potuisset: ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini: vita autem aeterna est finis omnino naturae humanae facultatem excedens; unde etiam intellectum et desiderium superat: 1 Corinth. 2: *oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Ideo oportet quod opera per quae ad vitam aeternam pervenitur, vires naturae humanae excedant; unde in ea homo non potest sine aliquo dono naturalibus addito: et ideo quantumcumque natura humana sit integra, nihilominus homo gratia indiget ad vitam aeternam consequendam.

[6047] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque bonum Deus acceptat secundum mensuram suae bonitatis; sed illud simpliciter a Deo acceptari dicitur cui ab ipso praeparatur illa gloria qua ipse gloriosus est, scilicet visio ejus per essentiam.

[6048] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo ante peccatum etiam operante gratia egebat. Gratiae enim operanti aliquid per se convenit, et aliquid per accidens: per se enim sibi convenit ut hominem justum formaliter faciat, et Deo gratum; sed hoc accidit sibi ut justum ex injusto faciat ex parte subjecti, in quo injustitia invenitur; hoc etiam per se est sibi conveniens ut ex non justo justum faciat, vel ex non grato gratum, sicut albedinis est ex non albo facere album; sed hoc albedini accidit ut ex nigro album faciat. Similiter etiam gratiae cooperantis non est ut solam facilitatem faciat in operando hoc enim haeresis Pelagiana ponebat sed ut efficaciam et virtutem quamdam novam operibus hominum praebeat, scilicet merendi vitam aeternam.

[6049] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest esse aliqua creatura quae ex propriis naturalibus vitam aeternam promereri possit, sicut non potest esse aliqua creatura quae naturae divinae aequetur: nec hoc omnipotentiae Dei derogat. Et hoc patet ex his quae supra dicta sunt.

[6050] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod carentia divinae visionis potest intelligi dupliciter. Vel negative; et sic non est poena, sed defectus naturam creatam consequens; nulla enim natura creata ex se sufficiens est ad Dei visionem: et sic fuisset carentia divinae visionis in homine ante peccatum, si gratiam non habuisset. Alio modo potest sumi privative, ut intelligatur aliqua obnoxietas ad carendum Dei visione; et sic est poena peccati, et in primo statu non fuisset.

[6051] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod similitudo Dei quae convenit homini secundum sua naturalia est alia ab illa qua homo assimilatur Deo per gratiam. Nec est inconveniens ut homo in pluribus Deo assimiletur, eo quod secundum quemlibet gradum bonitatis superadditum nova similitudo in creaturis ad Deum consurgit.

Articulus 2

[6052] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 tit. Utrum homo ante peccatum habuerit gratiam

[6053] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo ante peccatum gratiam non habuerit. Quicumque enim habet gratiam, potest proficere ad meritum vitae, eo quod per gratiam meretur quis augmentum gratiae, et ejus consummationem. Sed, ut supra Magister dixit, 24 dist., homo in primo statu non habuit unde ad meritum vitae proficere posset. Ergo gratiam non habuit.

[6054] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, major est potestas gratiae quam naturae. Sed quanto peccans est majoris potestatis, tanto gravius est peccatum ejus. Si ergo homo a statu gratiae cecidisset, cum Angelus ante lapsum gratiam non habuerit, ut multi dicunt, videtur quod peccatum hominis gravius quam peccatum Daemonis fuisset, quod supra negatum est.

[6055] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, gratia magis convenit cum gloria quam cum natura. Sed gratia tempore in homine gloriam praecedit. Ergo multo fortius natura gratiam; et sic in primo statu gratiam non habuit.

[6056] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, gratia, quantum in se est, hominem in Deum promovet. Cum igitur in homine ante statum peccati nihil esset trahens ipsum inferius, videtur quod si gratiam habuisset, nunquam peccavisset. Peccavit autem: igitur gratiam non habuit.

[6057] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ea quae homo per primum peccatum amisit, sibi restituta non sunt, sicut impassibilitas, et hujusmodi. Si ergo gratiam in statu innocentiae habuisset, eam per peccatum amissam per poenitentiam non recuperasset. Hoc autem falsum est, quia sic totum humanum genus periret. Ergo gratiam in primo statu non habuit.

[6058] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, nullus spoliatur illis quae non habet. Sed homo per peccatum fuit vulneratus in naturalibus, et spoliatus gratuitis, ut dicitur in Glossa Luc. 10. Ergo gratiam habuit.

[6059] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, caritas nunquam est informis. In littera autem probatur quod Adam in primo statu caritatem habuit. Ergo et gratiam, sine qua non est caritas.

[6060] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo in primo statu gratiam non habuit, nec virtutes gratuitas. Omnes autem auctoritates sanctorum quas Magister in littera inducit ad probandum homini virtutes infuisse, exponunt de virtutibus naturalibus, quae in ipso propter integritatem humanae naturae excellentissime erant. Sed hoc non videtur auctoritatibus convenire, in quibus ponitur quod Adam caritatem habuit, quae sine gratia non habetur; et plura alia dicuntur, quae non nisi extorte ad virtutes naturales referri possunt. Alii vero distinguunt statum innocentiae in duos status: dicunt enim, quod homo in principio creationis suae sine gratia creatus est in naturalibus tantum; postmodum vero ante peccatum gratiam consecutus est; et secundum hanc distinctionem varia dicta sanctorum et doctorum concordare nituntur. Sed istud non videtur convenire dictis sanctorum et doctorum, qui de statu innocentiae quasi de uno statu non distincto loquuntur; et ideo haec positio non magnae auctoritatis est. Ideo alii dicunt, quod homo in principio creationis suae in gratia creatus est; et haec quidem positio satis congruere videtur opinioni Augustini, qui ponit res simul tempore perfectas fuisse et creatas, in materia et in forma. Prima vero opinio magis congruere videtur opinioni aliorum sanctorum, qui dicunt per successionem temporis res creatas perfectas fuisse. Quae tamen harum opinionum verior sit, multum efficaci ratione probari non potest, sicut nec aliquid eorum quae ex voluntate Dei sola dependent. Hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus sit; et ideo hanc opinionem sustinendo dicendum est.

[6061] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum, quod sicut secundum Augustinum distinctio primorum dierum attenditur secundum ordinem naturae, et non secundum successionem temporis; ita etiam secundum ordinem naturae status in naturalibus puris ad statum ejus in gratia comparatur; et non secundum ordinem temporis: et sic intelligendum est, quod homo in statu naturalium, intellectum non habuit unde proficere posset: quia dum gratiam habet, non habet hoc ex naturalibus sed ex gratuitis. Vel dicendum, quod hoc intelligendum est, quod homo non potuit proficere per se, etiam habita gratia, ut beatitudinem consequeretur; et hoc supra Magister dixit proficere ad meritum vitae.

[6062] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem tam homines quam Angeli in gratuitis creati sunt; et ideo contra eam non est hujusmodi objectio, sed contra secundam: quam sustinentes dicimus, quod potentia naturalis hoc modo se habet ad gratiam, quod ipsa subministrat substantiam actus, et gratia praebet efficaciam merendi, informando actum: et sicut majoris perfectionis est forma actus quam ipsa substantia ejus; ita e contrario major defectus est deficere in ipsa substantia actus quam deficere in forma ipsius. Quamvis autem ponatur homo gratiam habuisse, et in hoc Angelo superiorem fuisse; tamen debilior fuit in potentia naturali; et ideo defectus potentiae naturalis magis excusat peccatum hominis quam defectus gratiae peccatum Angeli; unde simpliciter peccatum hominis minus quam peccatum Angeli invenitur.

[6063] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per gratiam aliquis meretur gloriam, et ideo convenienter gratia tempore gloriam praecedit. Sed per naturam non meretur gratiam; unde nihil impedit ut simul cum natura gratia infundatur.

[6064] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in illis quae agunt per necessitatem naturae, oportet quod agens de necessitate agat secundum exigentiam formae quae in ipso est, ut per calidum calefaciat. Hoc autem in voluntariis non tenet: unde etiamsi homo gratiam habuerit, nihilominus potest in contrarium actum transire.

[6065] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod actus personales non attingunt naturam, sed personam; et ideo Adam per poenitentiam quam de peccato egit, potuit recuperare illa bona quae sibi ad actus personales data erant, sicut gratiam et virtutes; non autem illa quae toti naturae collata erant, ut immortalitas corporis, et obedientia inferiorum virium ad rationem, et hujusmodi.

Articulus 3

[6066] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 tit. Utrum homo in statu primo habuisset tantum de gratia quantum habuit post peccatum

[6067] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in primo statu homo non tantum de gratia habuisset quantum post peccatum. Ut enim philosophus dicit, ridiculum est temperantiam et fortitudinem in diis ponere, cum in eis passiones innatae et illatae non sint, circa quas fortitudo et temperantia medium communicant. Sed in primo statu Adam hujusmodi passionibus caruisset. Ergo et per consequens his virtutibus, quas tamen homo post peccatum habuit gratuitas. Non ergo tot gratias homo ante peccatum habuisset, sicut post habuit.

[6068] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, perseverantia quaedam virtus est, quam multi post peccati statum habent. Haec autem Adae defuit, ut ejus casus ostendit. Non igitur tot virtutes habuit quot homines in peccato nati habent; et sic idem quod prius.

[6069] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, plus indigenti Deus plus tribuit: quia misericordia miseriam intuetur, ut dicit Bernardus. Sed homo plus indiget gratiae auxilio post peccatum quam ante, cum magis in naturalibus infirmetur. Ergo plus de gratia post peccatum homini confertur quam ante contulisset.

[6070] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, Deus cum sit summe bonus, ut Augustinus dicit, mala esse non permitteret, nisi esset adeo potens ut ex malis bonum eliceret. Sed non ostenderetur perfecte divina bonitas, nisi bonum quod ex malo Deus elicit, excederet illud bonum quod per malum privatur. Ergo bonum hominis, quod ex peccato ejus Deus elicit, excedit illud bonum quod ante peccatum erat, et est postmodum per peccatum privatum; et sic major est gratia post peccatum quam ante.

[6071] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, tota plenitudo gratiae humani generis ex virtute incarnationis et passionis Christi procedit; unde dicitur Joan. 1, 16: *de plenitudine ejus omnes accepimus*. Sed si Adam non peccasset, Christus non fuisset incarnatus, ut quidam dicunt; vel saltem non fuisset passus, ut omnes dicunt. Ergo non tanta plenitudo gratiae fuisset in humano genere ante peccatum, sicut post.

[6072] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Matth. 25, 15: *dedit (...) unicuique secundum propriam virtutem*; et exponitur in Glossa de collatione gratiarum. Virtus autem hominum naturalis, major erat ante peccatum quam post. Ergo et plus de gratia consecuti fuissent ante peccatum quam post.

[6073] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nullus ex peccato reportat commodum. Sed si homo post peccatum majorem gratiam haberet quam ante, commodum ex malo reportaret. Ergo et cetera.

[6074] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod donorum gratuitorum quaedam ordinantur absolute in perfectionem ejus cui conferuntur, quaedam autem ad utilitatem aliorum, ut dicitur 1 Corinth. 12, 7: *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Utilitas autem quaedam est, ut defectibus proximorum subveniatur, sicut per operationem signorum infidelitati succurritur: quia signa data non sunt fidelibus sed infidelibus, 1 Corinth. 14: et similiter est etiam de generibus linguarum, et de aliis hujusmodi donis. Et quia hujusmodi defectus in primo statu non fuissent; ideo etiam nec talia dona homini collata forent, quae contra hos defectus ordinantur. Dona vero absolute in perfectionem recipientis ordinata sunt ea quibus homo in actibus propriis perficitur et secundum animam et secundum corpus, sicut est gratia gratum faciens, virtutes, donum scientiae et sapientiae, et hujusmodi, et impassibilitas corporis; et in his homo in primo statu, simpliciter loquendo, magis abundasset quam in secundo statu post peccatum. Sed iste excessus potest considerari dupliciter; vel intensive, vel extensive. Extensive quidem: quia plura de hujusmodi homo in primo statu quam in secundo habuisset: habuit enim impassibilitatem corporis, et perfectam obedientiam inferiorum virium ad rationem, et hujusmodi, quae in hominibus post peccatum non inveniuntur. Sed verum est quod etiam quaedam dona post peccatum sunt quae imperfectionem annexam habent, quae aut in primo statu non fuissent omnino; aut si fuissent, secundum alium modum et alios actus fuissent; ut tamen hoc intelligatur de imperfectione, non quae naturam consequitur, sed quae ex peccato consecuta est. Fides enim imperfectionem habet consequentem naturam, cujus est divina quasi in speculo intueri; et hoc etiam homini in primo statu congruisset, licet vidisset clarius divina, ut supra dictum est. Et ideo fides in primo statu fuisset etiam secundum ejusdem generis actum, quamvis perfectior quam modo sit. Continentia vero, quae importat imperfectionem in repugnantia passionum ex peccato causata, secundum quod philosophus continentiam accipit in 7 Ethic., in primo statu non fuisset; et similiter poenitentia, si specialis virtus ponatur, ad minus secundum eosdem actus quos nunc habet; et similis ratio est de aliis similibus. Si autem excessus intensive consideretur, et praecipue quantum ad dona gratum facientia, sic considerando statum ad statum, universaliter homo ante peccatum ampliori gratia praeditus fuisset quam post. Sed tantum non est inconveniens quod aliquis post statum peccati multo majorem gratiam habeat quam aliqui habuissent etiam in primo statu, eo quod gratiae non tantum dantur secundum mensuram naturalis virtutis, seu capacitatis, sed secundum conatum, quem contingit esse majorem in eo qui minoris virtutis est, sicut etiam dicitur de comparatione hominum novi et veteris testamenti.

[6075] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli quos philosophus deos vocat, sicut et Dionysius, hujusmodi virtutes cardinales non habeant secundum eosdem actus quibus in nobis sunt, habent tamen eas secundum quosdam eminentiores actus, et praecipue secundum quod constituuntur eorum actus circa finem: et hoc modo in homine etiam ante statum peccati fortitudo et temperantia esse potuisset. Tamen sciendum est, quod alia ratio est de homine ante peccatum, et de Angelo et de homine glorificato. Homo enim in primo statu quamvis hujusmodi passionibus actu non subjaceret, tamen naturam habebat quae, quantum in se est, his passionibus subjicibilis erat; et possibile erat eis subjici, si peccaret, nondum homine confirmato. Sed homo glorificatus, etsi naturam habeat cui, secundum se consideratae, natae sunt hujusmodi passiones inesse, tamen per habitum gloriae omnino aditus his passionibus tollitur. Angelus vero nec naturam nec passibilitatem respectu harum passionum habet. Unde patet quod hujusmodi virtutes, quantum ad actus qui sunt viae, nunc in nobis magis remotae sunt ab Angelis quam ab hominibus glorificatis; et ab hominibus glorificatis magis quam ab eis in primo statu existentibus.

[6076] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur. Uno enim modo est specialis virtus, cujus actus est habere propositum semper in bono permanendi; et talem virtutem Adam habuit et multi qui post corruerunt. Alio modo est quaedam circumstantia consequens virtutes alias; et sic non ponit specialem virtutem, sed continuationem quamdam virtutis usque ad mortem; et sic Adam in primo statu perseverantiam non habuit.

[6077] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod plus indigenti Deus plus tribuit, dummodo sit magis ad recipiendum dispositus; alias non est verum. Tamen sciendum est, quod cum indigentia dicatur respectu finis, ut dictum est, non est dicendum, quod homo post peccatum magis eguerit gratia quam ante. Illud enim ad quod per se gratia est ordinata, scilicet gloria, supra vires hominis est, sive ante peccatum sive post peccatum. Unde quantum ad hoc non magis indiget post quam ante; sed quantum ad hoc ad quod per accidens gratia ordinatur, quod est remotio mali, magis homo post peccatum indiget, et per respectum ad gloriam attenditur mensura gratiae: quia per gratiam majorem, majorem quis gloriam meretur; non autem per respectum ad remotionem peccati vel infirmitatis: quia minima gratia sufficit ad delendum omnia peccata. Unde non majori gratia indiget homo post peccatum quam ante; sed verum est quod ad plura gratia indiget, quae tamen plura, quantalibet gratia facere potest.

[6078] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus ex malo semper majus bonum elicit; non tamen illi de necessitate in quo malum esse permittit, sed in comparatione ad universum, cujus pulcritudo consistit ex hoc quod mala esse sinuntur. Bonum autem universi praeponderat bono particularis rei, sicut bonum gentis est divinius quam bonum hominis, ut in 1 Ethic. philosophus dicit.

[6079] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus ad hoc fuit passus ut hominis naturam repararet. Unde per passionem Christi non apparet quod majorem gratiam homo consecutus sit post peccatum quam ante fuisset sine ea, loquendo de gratia in ordine ad praemium essentiale: quia aliquod praemium accidentale homo per passionem Christi consequitur quod ante peccatum non habuisset, scilicet gaudium de victoria Christi.

Articulus 4

[6080] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 tit. Utrum opera hominis sint magis efficacia ad merendum gratiam post peccatum quam ante peccatum

[6081] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post peccatum opera hominis fuissent magis efficacia ad merendum quam ante peccatum. In primo enim statu homo sicut nec ad malum impellens aliquid habebat, ita nec a bono retrahens. Sed Sup., 24 dist., Magister dixit, quod primus homo resistendo tentationi non meruisset; quia nihil erat quod ad malum impelleret. Ergo similiter faciendo bonum, vel nihil vel minus meruisset: quia nihil erat quod a bono impediret.

[6082] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, dicit apostolus, 2 Timoth. 2, 5: *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Sed homo in primo statu non ita impugnabatur sicut post peccatum. Ergo nec ita coronam efficaciter merebatur.

[6083] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, ut philosophus dicit in 2 Ethic., virtus est circa difficilia. Sed difficilius est homini post peccatum bonum operari quam ante. Cum ergo ex virtute procedat efficacia meriti, videtur quod ante peccatum actus hominis fuerint minus efficaces ad merendum quam post.

[6084] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, homo in primo statu fuit quasi medius inter statum Angelorum et statum nostrum, ut ex his quae 23 dist. dicta sunt patet. Sed operationes Angeli non sunt ita efficaces ad merendum sicut operationes hominis; quod patet ex hoc quod inferior Angelus mereri gradum superioris non potest; sed homo potest mereri ut ascendat ad supremum ordinem Angelorum, ut ex dictis Gregorii patet, in Homil. de centum ovibus. Ergo et homo in primo statu habuit opera minus efficacia ad merendum quam post peccatum.

[6085] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, ut in 1 Lib., distinct. 2, Magister dixit, homo factus est ad reparationem ruinae angelicae. Sed de quolibet ordine Angelorum aliqui ceciderunt, ut supra, 6 distinct., dictum est. Ergo oportet quod qualitercumque vadat humana natura, sive in statu innocentiae, sive in statu peccati, ad singulos ordines Angelorum aliqui homines transferantur. Cum ergo hoc non fiat nisi ex virtute meriti, videtur quod saltem non majoris efficaciae ad merendum fuerint opera hominis in statu innocentiae, quam post peccatum.

[6086] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, quanto aliquid est magis purum in genere aliquo, tanto magis habet virtutem illius generis, sicut ignis purus quam ignis commixtus. Sed merita nostra sunt admixta alicui demerito: quod patet ex hoc quod dicitur Isa. 64, 6: *quasi pannus menstruatae omnes justitiae nostrae.* Cum igitur in primo statu absque omni permixtione demeriti fuissent, videtur quod tunc fuissent efficaciora ad merendum.

[6087] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quanto voluntas promptior est ad operandum, tanto homo magis meretur; 2 Corinth. 8, 12: *si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, non secundum id quod non habet.* Sed in primo statu voluntas promptior erat ad bene agendum, quia minus impediebatur. Ergo opera hominis magis erant efficacia ad merendum.

[6088] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod cum meritum non consistat in habitu, sed in actu, nec in actu quolibet, sed in eo qui per habitum gratiae informatur, actus autem omnis meritorius ex voluntate procedat; oportet quod meritum aliquid habeat a gratia, et aliquid a voluntate, et aliquid etiam ab objecto actus, unde species actus trahitur: et ideo ex his tribus efficacia merendi mensurari potest ex gratia, voluntate, et objecto. Quanto enim majori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius: similiter etiam quanto magis est voluntarium, plus habet de ratione meriti et laudabilis: similiter etiam quanto magis objectum est arduum, tanto magis est actus meritorius, cum semper intelligatur comparatio de uno ceteris paribus. Quod autem aliquod arduum augmentet rationem meriti, non habet ex difficultate laboris, sed ex bonitate; quia quanto aliquid melius est, tanto supra vires hominis operantis est magis elevatum. Quia igitur homo in primo statu, ut dictum est, majorem gratiam communiter habuisset quam post peccatum, et promptior fuisset voluntas ad operandum, quae resistentiam non habebat; sequitur quod opera hominis in primo statu simpliciter magis erant efficacia ad merendum quam post, dummodo circa idem objectum operatio consideretur utrobique; quamvis majori difficultate circa illud operetur homo post peccatum quam ante. Non enim arduum opus auget rationem meriti nisi ratione bonitatis, et non ratione difficultatis, nisi per accidens, inquantum videlicet in id quod difficile est, majori attentione aliquis consurgit, et cum majori conatu voluntatis.

[6089] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non consentire tentationi in primo statu, si homo in naturalibus tantum consideretur, ut Magister hic loquitur, non fuisset homini meritorium. Sed hoc contingit ex hoc quod gratiam non habebat sicut ex causa per se, et non ex hoc quod nihil ad malum impellebat nisi per accidens, inquantum videlicet ex hoc quod homo non habebat impellens ad malum, magis poterat conservari a casu in peccatum sine gratia quam post. Vel dicendum, quod non consentire tentationi, dicitur dupliciter: vel ita quod importetur negatio tantum; et ita cum non relinquatur aliquis actus, non remanebit ratio meriti: et hoc potuisset contingere in primo statu propter hoc quod homo non cogebatur tentationem exteriorem discutere, cum interiori tentatione non urgeretur; vel ita quod importet actum voluntatis tentationi repugnantem; et sic resistere peccato semper est meritorium in eo qui gratiam habet.

[6090] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis homo in primo statu non habuerit certamen interius, habuit tamen certamen exterius; unde et victoriam habere potuit, qua coronam mereretur. Nec tamen est de necessitate meriti certamen contra aliquem impugnantem, quia sic in Angelis meritum non inveniretur; sed de necessitate meriti est certamen quo quis contendit apprehendere aliquid quod supra se est, secundum quod aliquis quasi viribus suis luctatur; nec oportet ut ubi est majus certamen, ibi sit majus meritum; sed ubi est magis legitimum. Contingit autem in minori impugnatione magis legitimum certamen esse.

[6091] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid potest dici difficile dupliciter: vel ex arduitate operis; et sic virtus intelligitur circa difficile esse, quod scilicet in se difficile est, et arduum: vel ex imperfectione operantis; et sic virtus circa difficile non est, sed talem difficultatem virtus tollit; quanto enim aliquis virtuosior est, tanto facilius opera virtutis exercet. Nec tamen dicendum est, quod quanto virtuosior sit, minus mereatur. Et per hunc modum est difficultas major in operibus hominis post peccatum ex imperfectione operantis.

[6092] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod opera alicujus Angeli sint minus meritoria quam alicujus hominis, non contingit ex imperfectione Angelorum, sed ex conditione gratiae; quae quamvis in Angelis sit major secundum statum, quia propinquior fini, cum sit minor via Angelo data quam homini, ut supra dictum est; tamen gratia hominis potest esse major in virtute merendi. Angelis enim data est gratia ad determinatum gradum, secundum determinatum ordinem, promerendum; et ideo ulterius praemium per gratiam illam mereri non possunt. Homo autem cum ex conditione naturae ad nullum ordinem determinetur, sed indifferenter ad omnes se habeat, accipit gratiam etiam indifferenter ordinatam ad promerendum gradum cujuslibet ordinis secundum genus suum: et ideo non oportet quod ratione ista homo in primo statu minus mereri potuisset quam post peccatum.

[6093] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis homo nunc ad eumdem terminum perveniat ad quem pervenisset ante peccatum, non oportet tamen ut aequalem efficaciam in merendo habeant actus ejus: quia quod tunc ex paucis actibus mereri potuit, nunc oportet quod ex multis actibus mereatur; ita quod per exercitium actuum in quamdam perfectionem crescat, secundum quam sibi competat meritum tanti praemii, quantum prius habuisset.

Articulus 5

[6094] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 tit. Utrum expulsio de Paradiso, et privatio justitiae originalis, sit conveniens poena primae transgressionis

[6095] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod poena hominis inconvenienter in littera determinetur pro peccato primae transgressionis. Illud enim quod propter hominem factum est, in aliquo homini servire debet. Sed Paradisus terrestris propter hominem factus est, sicut aliae creaturae. Cum igitur homini inde ejecto in nullo serviat, videtur quod inde expelli non debuerit.

[6096] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, propter peccatum hominis, tota natura deteriorata est, quae propter hominem facta est, ut dicit Glossa Rom. 8. Multo ergo magis locus ille in quo peccatum commissum est, scilicet Paradisus terrestris, infici debuit. Sed homini infecto debetur locus infectus. Ergo post peccatum de Paradiso terrestri expelli non debuit.

[6097] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, ut supra Magister dixit, dist. 17, Paradisus terrestris de se locus inaccessibilis est. Ergo frustra apponuntur custodiae, ne homo ad illum accedere possit, ad quem etiam sine illis pervenire non valeret.

[6098] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, homo post peccatum statim necessitati mortis addictus fuit. Sed ex quo necessitatem moriendi habuit, non poterat non mori. Ergo frustra dominus dixit, Gen. 3, 22: *videte ne forte sumat de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.*

[6099] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, lignum vitae non habuisset majorem effectum in homine post peccatum quam ante. Sed homo ante peccatum de ligno vitae edidit, ut in littera dicitur, nec tamen in aeternum vixit. Ergo etiam licet post peccatum de eo comedisset, non in aeternum vixisset.

[6100] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 6 Si dicatur, quod lignum vitae hunc effectum non habebat, nisi frequenter sumptum; contra. Causa multiplicata, non variat effectum secundum speciem. Si ergo semel sumptum immortalitatis causa non erat, videtur quod nec etiam si frequenter sumeretur.

[6101] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, id quod innocentiae debebatur, non debuit remanere, innocentia amissa. Sed locus ille et cibus innocentiae debebatur. Ergo post peccatum homo utroque privari debuit.

[6102] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, magis erat proprius locus Angeli caelum Empyreum in quo creatus est, quam hominis Paradisus terrestris, in quo positus est homo extra ipsum creatus. Sed Angelus post peccatum de caelo Empyreo dejectus est. Ergo et homo post peccatum de Paradiso terrestri expelli debuit.

[6103] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod ad felicitatem seu ad beatitudinem aliquid pertinet quod est de substantia ejus, sicut visio Dei, gaudium, et hujusmodi; aliquid autem correspondet sibi per modum congruentiae, sicut beatitudini sanctorum respondet locus excellentissimus, qui est caelum Empyreum. Ita etiam ad statum innocentiae, in qua quodammodo homo beatus erat, ut dicit Augustinus, quaedam pertinebant quasi essentialiter, sicut immortalitas, et obedientia virium inferiorum ad rationem, et hujusmodi; sed quaedam alia pertinebant per modum cujusdam congruentiae. Immortali enim vitae et ab omni inquietudine segregatae debebatur locus temperatissimus et deliciis plenus, qualis est Paradisus terrestris. Unde sicut post peccatum dejectus est a statu illo innocentiae in quem elevatus erat supra conditionem naturae suae absolute consideratae; ita etiam et locum amisit qui illi excellentiae debebatur; et in locum ubi formatus fuerat, dejectus est.

[6104] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Paradisus terrestris quamvis non serviat homini quasi in usum ejus veniens, servit tamen sibi ad instructionem ejus proficiens; sicut homo ex hoc ipso quod in Scriptura cognoscit se tali loco per peccatum privatum, ad peccatum vitandum incitatur, et ad miseriam suam cognoscendam.

[6105] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut peccati infectio non venit ad creaturas alias nisi per creaturam rationalem peccantem; ita etiam illa infectio sive corruptio non in irrationalis creaturae poenam ordinatur; unde non oportet quod locus ille per peccatum inficiatur in quo homo et Angelus peccavit, scilicet Paradisus terrestris, et caelum Empyreum, sed illa loca quae peccantibus deputata sunt post peccatum.

[6106] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa impedimenta ratione quorum inaccessibilis dicitur Paradisus terrestris, forte hic gladius flammeus vocantur: quia praecipue locus ille inaccessibilis videtur propter intemperatum calorem in locis intermediis; et ideo non sequitur quod hujusmodi impedimenta superflua sint.

[6107] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis homo post peccatum lignum vitae sumpsisset, mortem evadere non potuisset; potuisset tamen mortem differre; ita ut vita ejus auxilio ligni vitae prolongaretur, sicut de Enoch et Elia creditur, et hoc homini non expediebat, ut tamdiu in hac misera vita permaneret. Et verba illa domini sunt magis accipienda per modum compassionis quam insultationis. Vel potest dici sicut dicit Magister in littera.

[6108] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etsi homo ante peccatum de ligno vitae sumpsisset, non tamen immortalitatem consecutus fuisset, quam lignum vitae conferre non potuit, nisi frequenter sumptum.

[6109] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 ad 6 Et ideo ad sextum dicendum, quod lignum vitae non erat causa per se immortalitatis, ut ex praedictis patet, sed potius erat ut dispositio quaedam. Dispositio autem non perducit ad effectum nisi multiplicata, sicut patet in qualitatibus activis et passivis, quae sunt dispositiones ad formam elementi: non enim inducitur forma elementi nisi quando perducitur materia ad intensionem qualitatum illarum.

Expositio textus

[6110] Super Sent., lib. 2 d. 29 q. 1 a. 5 expos. *Operatur liberando et praeparando*; ut liberatio referatur ad expulsionem peccati, et praeparatio ad informationem animae. *Non tamen justitiae habendae, vel retinendae*; contra. Supra dictum est, quod quamvis homo non haberet unde proficere posset, habuit tamen unde posset stare. Ergo liberum arbitrium sufficiebat ad justitiam retinendam. Et dicendum, quod ab eadem causa est esse rei et conservatio ejus; unde sicut esse justitiae gratuitae non est nisi a Deo; ita etiam et conservatio ejus. Sed verum est quod homo habens gratiam non indiget alia gratia ad ejus conservationem, et propter hoc dicitur, quod homo potest per se stare. *Quibus respondentes, dicimus, eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit; sed ante, et tunc amisisse.* Videtur hoc falsum: quia si quando peccavit, non habuit, non prius amisit quam peccaret, quod videtur falsum. Sed dicendum, quod ante intentionem peccati habuit virtutes: sed simul ista duo fuerunt, commissio peccati et amissio virtutis, sicut unum est instans in quo expellitur nigredo et inducitur albedo. *Homo ante peccatum beatissimus auram carpebat aetheream.* Non est intelligendum de patriae beatitudine, sed secundum quod beatitudo includit talem perfectionem qualis illi statui congruebat: et capiebat auram aethereuam, inquantum fixus in divinorum contemplatione manebat. *Atque usi fuisse concessis.* Ex hoc non sufficienter probatur, quod homo in statu illo de ligno vitae comedebat. Praeceptum enim affirmativum non obligat ad semper; unde etsi praeceptum sibi fuerit quod lignis omnibus concessis uteretur, potuit tamen esum alicujus eorum differre usque ad terminum sibi a Deo praefinitum; et ideo a quibusdam non conceditur quod Magister hic determinat. Sed quid verius sit determinari non potest; cum Scriptura non determinet, nec ratione probari possit.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II a distinctione XXX ad distinctionem XXXIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 30

Prooemium

[6111] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 pr. Postquam determinavit lapsum humanae naturae quantum ad peccatum primorum parentum; in parte ista incipit determinare, quomodo natura humana vitiata est in posteris, et dividitur in partes duas: in prima determinat de peccato quod a primis parentibus in posteros eorum transivit per carnis originem, scilicet de peccato originali; in secunda determinat de peccato quod transivit in posteros per imitationem operis, scilicet de peccato actuali, 34 dist.: *post praedicta, de peccato actuali diligenti indagine quaedam consideranda sunt.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de peccato originali, ostendendo, an sit, et quid sit; in secunda determinat quasdam conditiones ejus, 31 distinct.: *nunc superest investigare, qualiter peccatum a patribus traducatur in filios.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de peccato originali secundum veritatem; in secunda excludit quasdam objectiones, quibus peccati originalis traductio impugnatur, ibi: *quod ergo ait, per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adae (...) processit originale peccatum.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit aliquod peccatum a primis parentibus in posteros transire; in secunda inquirit, quid sit illud, ibi: *hic primo videndum est, quod fuit illud peccatum.* Et dividitur in partes duas: in prima inquirit an sit peccatum actuale, vel non, quod dicit apostolus per unum hominem in mundum intravisse: ostendens quod est peccatum originale, et non actuale; in secunda iterato inquirit, quod sit illud originale peccatum, ibi: *quod diligenter investigandum est quid sit.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo excludit falsam opinionem quorumdam, hoc exponentium de peccato actuali tantum, ibi: *quibusdam placuit de peccato actuali Adae illud accipere*; tertio ostendit, hoc intelligi de originali peccato, ibi: *et est illud peccatum originale. Quod diligenter investigandum est quid sit.* Hic inquirit, quid sit peccatum originale, et dividitur in partes duas: in prima inquirit, quid sit secundum genus moris; in secunda, quid sit secundum genus naturae, ibi: *nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum.* Circa primum duo facit: primo ponit quorumdam opinionem, qui peccatum originale reatum tantum esse dicebant, et non culpam; secundo ostendit peccatum originale culpam esse, ibi: *sed quod originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur. Quod ergo ait, per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adae processit originale peccatum.* Hic excludit objectiones peccatum originale impugnantes, et dividitur in duas: in prima excludit objectiones quae impugnant directe peccatum originale; in secunda excludit objectionem quae impugnat peccatum originale quantum ad causam ejus, quae est carnis traductio, ibi: *ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt.* Circa primum duo facit: primo excludit objectionem Pelagii ex auctoritate procedentem; secundo excludit objectiones duas Juliani qui ratiocinando originale peccatum impugnabat, quarum prima incipit ibi: *unde Augustinus Juliano haeretico (...) respondens aperte asserit, peccatum originale ex voluntate Adae processisse. Ad hoc autem quod diximus in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt.* Hic excludit objectiones eorum qui peccatum originale impugnant ex parte causae ejus, quae est carnis traductio ex uno, in quo omnes materialiter fuerunt: et circa hoc tria facit: primo movet objectionem; secundo ponit responsionem, ibi: *quibus responderi potest*; tertio ponit responsionis confirmationem, ibi: *quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, veritas in Evangelio significat.* Hic est duplex quaestio. Prima de peccato originali. Secunda de traductione carnis. Circa primum quaeruntur tria: 1 an pro peccato primorum parentum, in nos isti defectus devenerunt quos sentimus, sicut necessitas moriendi, et hujusmodi, per modum quo poena consequitur culpam; 2 utrum defectus aliquis ex primis parentibus in nos devenire potuerit qui rationem culpae habeat; 3 supposito quod sic, quaeritur, quid sit originalis culpa, quae a parentibus contrahitur.

Articulus 1

[6112] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 tit. Utrum defectus quos sentimus sint nobis quasi poena pro peccato primi hominis

[6113] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod defectus quos sentimus, non sint nobis quasi poena pro peccato primi hominis inflicta. Sicut enim dicit Seneca, *mors est hominis natura, non poena.* Inter omnes autem defectus mors major est; unde et finis terribilium a philosopho, in 3 Ethicor., dicitur. Ergo nec etiam alii defectus poenae deberent dici, qui naturam humanam consequuntur.

[6114] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaecumque inveniuntur in aliquibus ex eisdem principiis creata, secundum rationem unam in illis inveniuntur, cum ex unitate principiorum pendeat unitas rei. Sed mors, fames, sitis et hujusmodi inveniuntur ex eisdem principiis in homine ex quibus in aliis animalibus, scilicet ex pugna contrariorum, ex quibus corpus componitur. Cum igitur in aliis animalibus non sint sub ratione poenae, nec in homine tamquam poenae erunt.

[6115] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, non magis peccavit homo quam Angelus, immo minus, ut supra dictum est, 21 distinct. Sed Angelus per peccatum nihil amisit de bonis naturalibus sibi collatis, ut Dionysius dicit. Ergo nec homo. Si igitur de natura hominis esset ut corpus suum esset incorruptibile et impassibile, hoc per peccatum non amisisset. Cum igitur amiserit, videtur quod non fuerit naturae, sed gratiae. Ergo et privatio horum non sicut poena naturam consequitur, sed sicut naturalis defectus.

[6116] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis virtus naturaliter tendit in suum objectum. Sed virtutis concupiscibilis objectum est delectabile secundum sensum. Ergo quod concupiscibilis moveatur in illud, hoc non est poena, sed hominis natura, et similiter de irascibili, et de aliis viribus. Sed ex hoc causatur pugna virium inferiorum ad superiores quod unaquaeque virtus in suum objectum movetur. Videtur ergo quod hujusmodi pugna sit naturalis homini, et non poena ejus, sicut dicitur.

[6117] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, nulli dicitur esse poena, si non attingat ad illud quod vires naturae suae excedit; sicut quod homo non potest volare, non est sibi poena. Sed pertingere ad videndum Deum in sua essentia, omnes vires humanae naturae excedit, alias homo ex naturalibus in illud venire posset. Ergo nec carentia visionis divinae poena hominis dici debet; et ita nihil eorum quae poena esse dicuntur primi peccati, rationem poenae habere videntur.

[6118] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 6 Sed contra, omnis passio involuntaria, poena est. Sed mors est passio maxime involuntaria, adeo quod nec senectus voluntatem non moriendi Petro abstulerit, ut Joan. ult. in Glossa dicitur. Ergo mors et alia hujusmodi sunt poenae.

[6119] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, ut philosophus dicit in 2 de anima, actus proprius fit in propria materia; unde oportet perfectionem perfectibili proportionatam esse. Sed anima rationalis, quae est perfectio corporis humani, secundum suam naturam incorruptibilis est. Ergo et corpus humanum naturaliter incorruptibile est. Si ergo corrumpitur, hoc erit per defectum naturae: et ita erit poena.

[6120] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, potentius non vincitur a minus potenti: quia agens est nobilius patiente; ut philosophus in 3 de anima dicit. Sed corpus humanum est nobilius aliis inanimatis corporibus. Si ergo ab eis patiatur, hoc erit per infirmitatem naturae ejus. Infirmitas autem et defectus ejus quod secundum naturam in homine est, poena est. Ergo passibilitas a talibus corporibus est in homine quasi poena.

[6121] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ea quae sunt ad finem, disponuntur secundum necessitatem finis, ut ex 2 Physic. patet. A finis autem ad quem homo ordinatus est, est ultra facultatem naturae creatae, scilicet beatitudo, quae in visione Dei consistit; soli enim Deo hoc connaturale est, ut ex dictis in 23 dist. patet. Unde oportuit naturam humanam taliter institui ut non solum haberet illud quod sibi ex principiis naturalibus debebatur, sed etiam aliquid ultra, per quod facile in finem perveniret. Et quia ultimo fini amore inhaerere non poterat, nec ad ipsum tenendum pervenire nisi per supremam partem suam, quae est mens et intellectus, seu ratio, in qua imago Dei insignita est; ideo, ut illa pars in Deum tenderet, subjectae sunt sibi vires inferiores, ut nihil in eis accidere posset quod mentem retineret et impediret ab itinere in Deum: pari ratione corpus hoc modo dispositum est ut nulla passio in eo accidere posset per quam mentis contemplatio impediretur. Et quia haec omnia ex ordine ad finem, ut dictum est, homini inerant; ideo facta deordinatione a fine per peccatum, haec omnia in natura humana esse desiere, et relictus est homo in illis tantum bonis quae eum ex naturalibus principiis consequuntur. Et hoc expresse Dionysius dicit, sic inquiens: *proprium autem principium habens homo in generationibus corruptibilibus, merito ad principii consequentem ductus est finem*; idest, hoc ex peccato meruit ut cum ex principiis suis, ex quibus compositus est, sibi corruptio deberetur, reduceretur per peccatum ad talem finem qui suis principiis congrueret: et hoc accipitur ex hoc quod dictum est Genes. 3, 19: *terra es, et in terram ibis*. Secundum hoc ergo dico, quod isti defectus possunt ad naturam humanam dupliciter comparari: vel ad eam, secundum quod in principiis naturalibus suis tantum consideratur, et sic proculdubio non sunt poenae ejus, sed naturales defectus, sicut etiam esse ex nihilo, vel indigere conservatione, est defectus quidam naturalis omnem creaturam consequens et nulli est poena: vel ad eam, prout instituta est; et sic proculdubio poena sunt sibi: quia etiam ex privatione ejus quod gratis alicui conceditur postquam concessum est, puniri dicitur aliquis.

[6122] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Seneca et alii philosophi consideraverunt naturam humanam secundum ea quae ex principiis suis naturalibus ipsam consequuntur: statum enim illum primae conditionis scire non potuerunt, quem non nisi fides tenet; et ideo de morte non nisi sicut de naturali defectu locuti sunt; quamvis etiam naturalis defectus aliquo modo poena dici possit.

[6123] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod alia animalia non sunt ordinata in finem qui facultatem naturalem ipsorum excedat; et ideo in illis tantum bonis creata sunt quae eis ex principiis naturalibus debentur; unde non est similis ratio de homine, et de aliis animalibus.

[6124] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bona naturalia debentur dupliciter. Vel prout sunt in se considerata, secundum quod naturae debentur ex propriis principiis; et sic nec homo nec Angelus per peccatum aliquid naturalium amisit; vel in aliquo diminutus est: quia Dionysius etiam integra data naturalia in Angelis peccantibus permanere dicit. Vel secundum quod ordinantur in finem ultimum; et hoc modo in utroque bona naturalia diminuta sunt quidem, non penitus amissa, inquantum uterque factus est minus habilis et magis distans a finis consecutione: et propter hoc etiam homo gratuitis spoliatus dicitur et in naturalibus vulneratus, Luc. 10 in Glossa.

[6125] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quandocumque multa conveniunt ad constitutionem alicujus, alicui eorum potest aliquid secundum se convenire naturaliter secundum naturam propriam, et aliquid convenit sibi secundum naturam totius; sicut patet de elementis in mixtionem corporis venientibus. Secundum hoc ergo dico, quod vis concupiscibilis naturale habet hoc ut in delectabile secundum sensum tendat; sed secundum quod est vis concupiscibilis humana, habet ulterius ut tendat in suum objectum secundum regimen rationis; et ideo quod in suum objectum tendat irrefrenate, hoc non est naturale sibi inquantum est humana, sed magis contra naturam ejus inquantum hujusmodi: et secundum hoc rationem poenae habere potest, maxime considerata natura humana, secundum quod tota est sub regimine rationis, ut in prima conditione fuit.

[6126] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis natura humana per se non possit in visionem Dei pertingere, potest tamen ad eam pervenire cum adjutorio gratiae, et ex se habet habilitatem ut in illam perveniat; et similiter etiam ex his quae sibi gratis in prima conditione collata fuere, majorem habilitatem habebat; cujus habilitatis diminutio, poena est hominis, si ad institutionem ejus referatur: et sic carentia divinae visionis poena dicitur, secundum quod non nominat negationem tantum, sed etiam privationem quamdam cum quadam obnoxietate, ut supra dictum est. Et quia aliae rationes videntur concludere, quod etiam humanae naturae in suis principiis consideratae isti defectus sint poena; ideo ad eas etiam respondendum est.

[6127] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 ad 6 Dicendum ergo ad sextum, quod involuntariorum illa tantum rationem poenae habent quae sunt voluntati subjicibilia; voluntas enim non tantum est possibilium, sed etiam impossibilium; et ideo si alicui sit involuntarium illud quod potestati voluntatis non subjacet, non propter hoc rationem poenae habet, sicut quod aliquis est brevis nimis in statura, vel aliquid hujusmodi: et hoc modo mors et alia hujusmodi involuntaria sunt.

[6128] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod inter animam et corpus oportet esse proportionem, sicut potentiae ad actum, non autem sicut convenientium in eadem natura, seu proprietate: non enim oportet quod si anima est sine quantitate, etiam corpus sit hujusmodi: similiter non oportet quod si anima est incorruptibilis naturaliter, corpus etiam hujusmodi sit.

[6129] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus hominis simpliciter nobilius sit corpore ignis urentis vel ferri secantis, inquantum est nobiliori forma perfectum; nihil tamen prohibet illa corpora nobiliora esse secundum quid, inquantum scilicet hoc habent in actu quod corpus humanum habet in potentia, ut caliditatem, vel aliquid hujusmodi.

Articulus 2

[6130] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 tit. Utrum aliquis defectus veniens in nos per originem habeat rationem culpae

[6131] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus defectus in nos per originem veniens, rationem culpae habere possit. Ex hoc enim aliquid culpabile vituperabile est, si malum sit, quod est in potestate ejus qui de hoc culpatur: non enim vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt, ut philosophus in 3 Ethic. dicit. Sed illud quod per originem trahitur non potest esse in potestate ejus qui illud originaliter trahit. Ergo impossibile est quod aliquid per originem tractum rationem culpae habeat.

[6132] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum omne peccatum est voluntarium, adeo quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed illud quod per originem trahitur, non potest esse voluntarium: quia actus voluntatis originem volentis non praecedit. Ergo impossibile est aliquid per originem tractum, esse peccatum vel culpam.

[6133] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullum accidens potest traduci, nisi subjectum suum traducatur. Sed subjectum culpae est anima rationalis, quae cum non sit ex traduce, ut supra probatum est, videtur quod nec aliquid per originem tractum rationem culpae habere possit.

[6134] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 4 Si dicatur, quod traducitur peccatum per traductionem seminis; contra. Nihil dat alteri vel efficit in altero quod ipsum non habet. Sed semen non potest esse subjectum infectionis culpae. Ergo nec ex eo culpa in animam devenire potest.

[6135] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, nobilius non patitur a minus nobili. Sed anima est nobilior corpore. Ergo corpus non potest agere in animam, inficiendo ipsam.

[6136] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, injustum est ut culpa patris in filium redundet, et quod filius pro patre puniatur. Sed si ex hoc quod Adam peccavit, in omnes culpa redundaret originaliter, sequeretur filium pro transgressione patris puniri. Ergo hoc divinae justitiae non competit.

[6137] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, ad Ephes. 2, 3, dicit apostolus: *eramus natura filii irae*. Sed nullus est filius irae nisi per hoc quod culpam habet. Ergo homo ex ipsa nativitate culpam contrahit.

[6138] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut dicit Anselmus, homo si perstitisset, justitiam originalem in qua creatus est, in filios profudisset. Sed sicut se habet justus ad justos, ita et peccator ad peccatores. Ergo etiam quia peccavit, culpam suam in alios generando transfudit.

[6139] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc materiam duplex error tangitur in littera. Unus est eorum qui simpliciter peccatum originale negabant, sicut error Juliani et Pelagii: et hic error veritati fidei non consonat: quia sacramentorum necessitatem et redemptionis tollit, quae contra servitutem peccati, in qua nascimur, ordinata sunt. Alius est error eorum qui peccatum originale nomine concedentes, secundum rem negabant, dicentes, in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam; et hoc manifeste justitiae divinae repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad poenam qui culpam non habet, cum poena juste non nisi culpae debeatur. Et ideo his evitatis, simpliciter concedendum est, etiam culpam per originem trahi ex parentibus vitiatis in pueris natis: quod qualiter sit, investigandum est. Sciendum est igitur, quod haec tria, defectus, malum, et culpa, ex superadditione se habent. Defectus enim simplicem negationem alicujus boni importat. Sed malum nomen privationis est; unde carentia alicujus, etiam si non sit natum haberi, defectus potest dici; sed non potest dici malum, nisi sit defectus ejus boni quod natum est haberi; unde carentia vitae in lapide potest dici defectus, sed non malum: homini vero mors est et defectus et malum. Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii: ex hoc enim aliquis culpatur quod deficit in eo quod per suam voluntatem habere potuit. Unde oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, et quoddam quod respicit personam; ita etiam est quaedam culpa naturae et quaedam personae. Unde ad culpam personae, requiritur voluntas personae sicut patet in culpa actuali, quae per actum personae committitur; ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in natura illa. Sic ergo dicendum est, quod defectus illius originalis justitiae quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit: et sicut illud naturae donum fuit et fuisset in totam naturam propagatum, homine in justitia persistente; ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturae; ad idem enim genus privatio et habitus referuntur; et in quolibet homine rationem culpae habet ex hoc quod per voluntatem principii naturae, idest primi hominis, inductus est talis defectus.

[6140] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale, cum non sit vitium personae ut persona est, sed quasi per accidens, inquantum persona habet talem naturam; ideo non oportet quod sit in potestate hujusmodi personae, hunc defectum habere vel non habere; sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est natura illa: quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccavit, natura infecta est; et per consequens inficitur in omnibus illis qui ab illo naturam trahunt. Et ideo potest dici culpa naturae, cum aliquis in natura illa subsistens, per voluntatem defectum istum in totam naturam causaverit.

[6141] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 ad 2 Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

[6142] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum originale non traducitur per traductionem sui subjecti, quod est anima rationalis, sed per traductionem seminis: quia ex quo anima patris per peccatum infecta fuit, sequitur etiam inordinatio in corpore, subtracto illo ordine quem natura instituta prius acceperat: et ita etiam ex semine illo generatur corpus tali ordine destitutum; unde et anima quae tali corpori infunditur, deordinationem culpae contrahit ex hoc ipso quod hujusmodi corporis forma efficitur; cum oporteat perfectionem perfectibili proportionatam esse: sicut propter aliquam corruptionem seminis contingit non tantum defectus in corpore prolis ex illo semine generatae, ut lepra, podagra, vel aliqua hujusmodi infirmitas; sed etiam defectus in anima, ut patet in his qui a nativitate naturaliter sunt stolidi.

[6143] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet semen non habeat in se infectionem culpae in actu, habet tamen in virtute; sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu: est enim in semine virtus aliqua deficiens, per cujus defectum contingit defectus leprae in prole. Similiter etiam ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, quae privatur illa impassibilitate et ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quae est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.

[6144] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam; sed per quamdam collimitationem unius ad alterum: quia forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiae, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum recipientis: et ideo ex hoc ipso quod corpus illa virtute privatur qua perfecte erat subjicibile animae, sequitur etiam quod anima illa virtute careat qua perfecte corpus subditum regat: et talis defectus originalis justitiae, culpa est naturae, prout consideratur consequens ex voluntate alicujus habentis naturam, ex quo natura traducta est.

[6145] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod injustum esset quod filius pro peccato patris poenam sentiret, nisi etiam peccatum patris in filium transiret, ut jam filius non pro peccato patris, sed pro peccato proprio, quod originaliter trahit, puniatur.

Articulus 3

[6146] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 tit. Utrum originale peccatum sit concupiscentia

[6147] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod originale peccatum non sit concupiscentia, ut in littera dicitur. Nihil enim est causa sui ipsius. Sed peccatum originale est causa concupiscentiae, ut patet ex verbis apostoli Rom. 8, 8: *peccatum occasione accepta per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

[6148] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil naturalium potest dici peccatum vel malum. Sed concupiscibilis vis in homine est virtus naturalis. Ergo ipsa non potest dici peccatum originale. Sed ipsa est per quam homo habilis est ad concupiscendum. Ergo concupiscentia qua sumus habiles ad concupiscendum, non est peccatum originale, ut in littera dicitur.

[6149] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut per motum concupiscibilis perturbatur judicium rationis, ita et per motum irascibilis. Sed peccatum originale consistit in deordinatione ipsius animae, secundum quod inferiora superioribus non obediunt. Ergo non solum concupiscentia, sed simili ratione iracundia peccatum dici debet originale.

[6150] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, defectus qui ex origine trahitur, rationem culpae non habet, ut dictum est, nisi secundum quod ex voluntate habentis naturam consequitur. Sed multi defectus corporales ex voluntate illa consequuntur, ut necessitas moriendi, et hujusmodi. Ergo non solum concupiscentia, sed quodlibet istorum debet dici peccatum originale.

[6151] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, inter alia quae homo per peccatum amisit, etiam scientia illa privatus est qua in primo statu pollebat. Sed defectus scientiae ignorantia dicitur. Ergo ignorantia originale peccatum dici debet, et non solum concupiscentia.

[6152] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Glossa Rom. 6: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore, idest fomes peccati.* Fomes autem peccati concupiscentia est. Ergo peccatum videtur ipsa concupiscentia esse.

[6153] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet concupiscentia actualis ad actuale peccatum, ita se habet concupiscentia originalis ad originale peccatum. Sed concupiscentia actualis est ipsum actuale peccatum. Ergo et concupiscentia quae per originem trahitur, est originale peccatum.

[6154] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in quolibet peccato est invenire aliquid quasi formale, et aliquid quasi materiale. Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa substantia actus deordinati materialiter in peccato se habet: sed deordinatio a fine, formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali praecipue habet; unde dicitur, quod conversio ad bonum commutabile, est ibi sicut materiale, et aversio a bono incommutabili, est sicut formale: et hoc contingit ex hoc quod etiam in actu perfectio virtutis ex ordine ad finem est forma actus. Sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturae. Unde oportet quod ipsae vires deordinatae, vel deordinatio virium, sint sicut materiale in peccato originali; et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars quae per se nata est conjungi fini, est ipsa voluntas, quae habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere; et ideo destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturae, in peccato originali formale est: et hoc est privatio originalis justitiae. Vires autem appetitus sensibilis sunt natae recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate, secundum quod sibi subjectae sunt; et ideo subtractio illius vinculi quo quodammodo sub potestate voluntatis rectae detinebantur, materiale in peccato est. Ex hac autem subtractione sequitur quod unaquaeque vis in suum objectum inordinate tendat, concupiscendo illud; et ideo concupiscentia qua habiles sumus ad male concupiscendum, peccatum originale dicitur, quasi materiale in peccato originali existens. Est enim considerare materiale et formale in actibus moralibus sicut in rebus artificialibus, in quibus materia de toto praedicatur; ut possit dici, cultellus est ferrum: et similiter de peccato praedicari potest illud quod est materiale in ipso; et per hunc modum peccatum originale concupiscentia dicitur.

[6155] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod concupiscentia dicitur dupliciter; scilicet ipse actus concupiscendi et ipsa habilitas ad concupiscendum, et actus ex habilitate causatus; unde non est inconveniens, si peccatum originale, quod concupiscentiam actualem causat, habitualis concupiscentia esse dicatur.

[6156] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod differt dicere potentem et habilem: quod enim aliquis sit potens concupiscere, est ex potentia concupiscibili; sed quod sit habilis ad concupiscendum, est ex aliquo habitu, vel ex eo quod per modum habitus se habet. Contingit enim ut etiam privatio aliqua habilitatem quamdam relinquat, in quantum privatur aliquid quod impedimentum praestare posset: et ita dicitur concupiscentia habitualis esse peccatum originale, non quidem vis concupiscibilis, neque iterum aliquis habitus qui aliquid positive dicat; sed ipsa habilitas quae relinquitur in inferioribus viribus ad inordinate concupiscendum, ex hoc quod ab appetitu subtrahitur retinaculum rationis, quo detinebatur ne effrenate posset in sua objecta tendere.

[6157] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non dicitur esse materiale in peccato, secundum quod denominatur a vi concupiscibili, quae contra irascibilem dividitur; sed secundum quod sumitur ab appetitu sensualitatis, qui in utramque vim dividitur, scilicet irascibilem et concupiscibilem.

[6158] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ut in 2 Physic. dicitur, peccatum contingit in his quae ad finem ordinata sunt, secundum quod a suo fine deficiunt; et ideo in partibus animae in illis praecipue est peccatum hominis secundum quas homo ordinatur in finem: et quia appetitus est tendens in finem, ideo in appetitu praecipue peccatum consistit. Ad finem autem hominis ordinatur appetitus rationis, qui est voluntas, immediate; appetitus autem sensibiles mediate, inquantum scilicet ordinem finis ex voluntate rationis recipiunt, propter quod dicuntur aliqualiter rationi obaudibiles, ut philosophus dicit in fine 1 Ethic.; et ideo defectus ordinis in appetitu voluntatis est formale et completivum originalis peccati, quod est privatio rectitudinis voluntatis, quae inerat secundum originalem justitiam; defectus autem ordinis in appetitu inferiori, est materialiter in peccato se habens; et hoc est concupiscentia, ut dictum est: et ideo nullus alius defectus naturae ex parte rationis nec ex parte sensibilis partis originale peccatum dicitur, nisi concupiscentia sicut materiale, et privatio originalis justitiae sicut formale.

[6159] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 1 a. 3 ad 5 Ex quo patet responsio ad quintum: quia ignorantia non per se respicit voluntatem; unde etiam defectus ille sicut et alii retinent rationem poenae sed non culpae: et si inveniatur ignorantiam originale peccatum dici, intelligendum est de ignorantia privante illam scientiam quae includitur in originali justitia: nullus enim est justus vel temperatus, qui non sit prudens, ut in 6 Eth. dicitur: et ad hoc attendens Socrates dixit, omnem virtutem esse scientiam, et omne vitium esse ignorantiam, ut ibidem narratur.

Quaestio 2

Prooemium

[6160] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 pr. Deinde quaeritur de traductione carnis a parentibus, per quam originale peccatum trahitur; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum alimentum in veritatem humanae naturae convertatur. 2 utrum ex alimento semen decidatur.

Articulus 1

[6161] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 tit. Utrum alimentum transeat in veritatem humanae naturae

[6162] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod alimentum in veritatem humanae naturae non transeat. Quidquid enim sumptum emittitur, ad veritatem humanae naturae non pertinet, quae semper eadem manet. Sed omne quod per os sumitur, in ventrem vadit, et in secessum emittitur, ut dicitur Matth. 15. Ergo nutrimentum quod per os sumitur, in veritatem humanae naturae non transit.

[6163] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, veritas uniuscujusque rei est in eo quod secundum speciem est. Illud autem quod per modum nutrimenti advenit, per modum materiae se habet, ut in 2 de Gener. dicitur. Sed caro secundum materiam non fit caro secundum speciem, ut ex 50 de Gener. patet. Ergo nutrimentum in veritatem humanae naturae non transit.

[6164] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud ad veritatem humanae naturae pertinet in quo calor conveniens radicatur. Sed tale humidum, ut medici dicunt, consumptum non restauratur, ut patet in his qui tertia specie hecticae laborant, quae incurabilis est ex eo quod tale humidum non restauratur. Cum igitur omne illud in quod alimentum convertitur, post consumptionem restaurari possit, videtur quod nutrimentum in id quod proprie ad veritatem humanae naturae pertinet, non mutetur.

[6165] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne id in quod cibus convertitur, etiam per calorem continuo agentem dissolvitur, ut fluens et refluens idem judicetur. Sed non potest esse quod totum quod est in corpore, sit fluens et refluens, ut probabitur. Ergo oportet aliquid in corpore esse manens, in quod alimentum non convertatur. Hoc autem praecipue ad veritatem humanae naturae pertinet. Ergo alimentum in id quod per se est de veritate humanae naturae, non mutatur. Probatio mediae. Si non esset aliquid permanens fixum in corpore humano, tunc contingeret quod quaelibet pars ejus posset evanescere, aliquo alio in ejus locum substituto; et per eamdem rationem sic contingeret in toto sicut in qualibet ejus parte. Contingeret ergo quod de illa materia quae primo fuit in corpore alicujus hominis, nihil in fine remaneret. Sed varietas individui est ex varietate materiae. Ergo non esset unus numero homo in fine vitae et in principio; quod est absurdum.

[6166] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, nulla virtus naturalis debilitatur multiplicata materia sibi convenienti: sed solum per admixtionem alicujus extranei. Sed virtus conversiva in homine debilitatur in fine vitae, alias homo in infinitum posset augeri et vivere. Ergo hoc contingit per admixtionem extranei. Sed nihil admiscetur ad materiam illam in qua virtus conversiva prius fundabatur nisi quod est ex alimento generatum. Ergo hoc quod est ex nutrimento generatum est extraneum ei in quo veritas naturae fundatur, et sic idem quod prius.

[6167] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, natura facit unumquodque faciliori modo quo fieri potest. Deus autem multo ordinatius quam natura operatur. Cum igitur facilior modus augmentandi aliquid sit per multiplicationem materiae quam per conversionem alterius in id quod augetur, videtur quod iste modus divinae providentiae competat, ut scilicet corpus humanum augeatur nullo exteriori in illud transeunte, sed sola ejus materia multiplicata; et sic idem quod prius.

[6168] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, ea quae sunt unius speciei, per eamdem rationem suum complementum consequuntur. Sed quidam parvuli defuncti in resurrectione perducentur in completam quantitatem, non per multiplicationem nutrimenti sed per multiplicationem materiae. Ergo etiam hoc modo alii homines in quantitatem completam perducentur; et sic idem quod prius.

[6169] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est, quia, secundum philosophum 50 de Generat., nihil nutrit carnem nisi quod est potentia caro. Sed omne quod est in potentia ad aliquid, mutatur in id per actionem ejus quod est in actu. Ergo nutrimentum in illam carnem quae ad veritatem naturae pertinet transmutatur.

[6170] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nutrimentum in principio est dissimile, sed in fine est simile: cum nihil nisi suo simili nutriatur et foveatur. Sed illa sunt similia quae eamdem formam communicant. Cum igitur veritas naturae a forma sit, videtur quod illud quod nutrit, in fine ad veritatem naturae ipsius nutriti perducatur.

[6171] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt multae opiniones. Quidam posuerunt, ut in littera Magister sentire videtur, quod illud quod ex parentibus decisum est, est illud solum in quo veritas hominis nati consistit. Hoc autem in majorem quantitatem excrescit omnino salvatum; ita quod nihil sibi additur, ut majorem quantitatem recipiat; sed tota quantitas hominis completi per multiplicationem illius materiae efficitur: et hoc tantum esse dicunt quod in resurrectione resurget; reliquum autem quasi superfluum deponetur. Ponunt etiam, alimenti sumptionem necessariam esse, non quidem ad augmentum ut nutritiva augmentativae deserviat, neque iterum ad restaurationem deperditi, sed solum in fomentum caloris naturalis, sicut quando liquefit aurum, admiscetur sibi plumbum, ne aurum consumatur, sed solum plumbum. Haec autem positio irrationalis videtur ex duobus; scilicet ex parte ejus quod augetur, et ex parte alimenti quod advenit. Non enim potest fieri augmentum, nisi secundum hoc, quod materia quae primo est terminata sub parvis dimensionibus, postmodum ad majores dimensiones perducitur. Hoc autem non potest fieri nisi dupliciter: vel ita quod de materia sit tantum sub magnis dimensionibus quantum sub parvis; et talis mutatio de parvo in magnum necessario fit per rarefactionem: densum enim et rarum in hoc differunt quod in raro est parum de materia sub magnis dimensionibus, et in denso multum sub parvis, ut ex 4 Physic. patet. Vel ita quod plus de materia sit sub magnis quam sub parvis. Hoc autem non potest contingere, nisi vel quia est materia de novo creata, vel per hoc quod illud quod erat materia alterius corporis, efficitur materia hujus, in hoc illo corpore transmutato. Unde etiam Augustinus super Genes. ad litteram Lib. 10 dicit, quod *nihil est absurdius quam putare ullum esse corpus quod, manente naturae suae quantitate undique crescat, nisi rarescat*, cum nullum fiat augmentum corporis nisi per additionem vel rarefactionem. Augmentum autem corporis humani constat quod per rarefactionem non fit: nec iterum per additionem materiae de novo creatae, quia materiam omnium simul creavit Deus, ut sancti dicunt. Restat ergo ut fiat augmentum humani corporis per hoc quod additur materia quae suberat formae alterius corporis, illo corpore in corpus humanum secundum veritatem converso: et hoc est nutrimentum. Nec potest exponi dictum Augustini, ut quidam dicunt, quod Augustinus loquatur secundum communem modum quo res crescunt: quia secundum hoc probatio sua contra Tertullianum nihil valeret, qui ponebat animam crescere, sed nullo modo diminui. Magis autem communis est modus augmenti quo corpus humanum crescit, quam quo anima cresceret: simul enim, etiam secundum Tertullianum, crescente corpore crescit anima. Nec iterum potest dici, sicut dicunt, quod facienda est vis in hoc quod dicit: *manente sua quantitate*; ut sit sensus: corpus manens in sua quantitate, ita quod quantitas ejus non sit augmentata neque per additionem neque per multiplicationem, non crescit nisi per rarefactionem. Cum igitur augmentum proprie sit quantitatis, non potest intelligi quod corpus crescat, et maneat ejus quantitas secundum eamdem dimensionem; sed oportet intelligi quod dicit, *manente quantitate naturae suae*, ut nulla quantitas adjiciatur, vel quae ejusdem naturae sit, sicut aurum adjungitur auro, vel quae eamdem naturam in ipsa conjunctione accipiat, sicut cibus advenit carni. Unde per hoc quod dicitur: *manente naturae suae quantitate*, non removetur nisi additio similis in natura. Si enim intenderet removere multiplicationem, tunc probatio sua nihil valeret: quia multo probabilius posset dici, si anima esset corpus, quod per multiplicationem quam ponunt, cresceret, quam dicatur de corpore hominis: quia spiritualior est. Ex parte autem ejus quod additur, apparet etiam falsitas: quia si sumptio alimenti non esset per se intenta a natura, sed per accidens tantum, ut scilicet alicui nocivo occurreret, scilicet calori naturali digerenti, et si transmutatio cibi non esset per se necessaria ad corpus humanum; tunc calor convertens esset superfluus: et sic in operibus naturae a Deo institutae multa superflua invenirentur. Sustinentes tamen hanc positionem tres modos adinveniunt in ejus assertionem, quorum quemlibet facile est confutare. Quidam namque dicunt, quod haec talis multiplicatio fit miraculose operatione divina, sicut etiam panes evangelici multiplicati sunt, Joan. 6. Sed istud expressam continet falsitatem, dum opus naturae in miraculum convertitur. Et praeterea etiam in illorum panum multiplicatione non est remotum, immo forte est necessarium, factam fuisse additionem materiae per conversionem aliorum corporum in panes virtute divina. Istam autem conversionem cibi in carnem veram, natura facere potest, quae transmutat id quod est in potentia in id quod est in actu; quamvis, successive compleat quod Deus subito facit. Quod autem naturae possibile est, operationi naturae a Deo committitur, qui unicuique dat perfectionem secundum quod capax est; unde non oportet ad miraculum confugere. Alii dicunt, quod cum in corpore humano sit multum de quinta essentia, multiplicatio corporis humani est, secundum quod multiplicatur quinta essentia; unde sicut lux solis multiplicatur in seipsa diffusa per aerem; ita etiam corpus humanum sine additione alicujus extrinseci. Sed haec adinventio continet duas falsitates. Prima est, quia corpus quintae essentiae non venit in compositionem humani corporis nisi secundum virtutem tantum: cum neque sit commiscibile, neque divisibile, neque extra locum proprium possit esse. Secunda est, quia diffusio lucis non est per multiplicationem alicujus materiae, cum lumen non sit corpus; sed est multiplicatio formalis tantum; sicut est etiam in qualibet alteratione et generatione, quod agens multiplicat formam suam in materia. Alii vero alium modum adinveniunt: dicunt enim quod materia prima, quantum in se est, caret omni quantitate et forma; ergo aequaliter se habet ad recipiendum omnes quantitates, sicut ad recipiendum omnes formas. Unde quantumcumque parum sit de materia prima in quovis parvo corpore, potest recipere quantamlibet quantitatem; adeo quod ex grano milii totus mundus fieri potest. Nec mirum, cum ex materia punctali totus mundus sit factus; cum enim materia quantitate careat, indivisibilis est, et ad modum puncti se habens. Iste autem modus multipliciter deficit. Primo, quia imaginatur indivisibilitatem materiae ad modum puncti, ut sic ex materia mundus sit factus per quamdam quasi extensionem, sicut si res parva in magnam extendatur. Hoc autem non est verum. Materia enim dicitur indivisibilis per negationem totius generis quantitatis. Punctus autem est indivisibilis sicut quantitatis principium, situm determinatum habens. Unde ex materia res quanta efficitur, non per extensionem (loquendo de materia prima) cum extensio non sit nisi ejus quod alicujus quantitatis erat, sed per quantitatis susceptionem. Secundo, etsi prima materia, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur quod sit in potentia respectu cujuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitates determinatae et omnia alia accidentia secundum exigentiam formae materiam recipiant, eo quod subjecta materia cum forma est causa eorum quae insunt, ut in 1 Physic. dicitur, oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quae competat formae naturali, quae in materia esse potest. Materia vero prima non est in potentia ad alias formas nisi ad illas quae sunt in rerum natura, vel per principia naturalia educi possunt. Si enim esset aliqua potentia passiva in materia cui non responderet aliqua potentia activa in rerum natura, illa potentia passiva esset superflua, ut Commentator dicit: et ideo materia prima non est receptibilis majoris quantitatis quam quantitatis mundi: propter quod in 3 Phys. dicitur, quod non est possibile magnitudinem augeri in infinitum, loquendo naturaliter. Tertio, quia si materia eadem quae primo sub parvis dimensionibus erat, sub majoribus dimensionibus fiat, non potest hoc accidere nisi per rarefactionem, ut dictum est: et iste modus non competit in augmentatione corporis humani, ut per se patet. Quarto, quia quando loquimur de materia existente in hac re, jam dimittimus considerationem materiae absolute: non enim potest accipi illud materiae quod est in hac re, nisi secundum quod est divisum ab illa parte materiae quae est in re alia. Divisio autem non accidit materiae, nisi secundum quod consideratur sub dimensionibus saltem interminatis: quia remota quantitate, ut in 1 Physicor. dicitur, substantia erit indivisibile. Unde consideratio materiae hujus rei est consideratio non materiae absolute, sed materiae sub dimensione existentis. Unde non oportet ut quod convenit materiae in quantum est absoluta et prima, conveniat materiae existenti in hac re, prout accipitur ut in hac re existens: quia ex hoc ipso receditur a consideratione materiae primae. Unde materia quae est in hac re existens, non est in potentia ad totam quantitatem mundi, sed usque ad determinatum quid, quantum per rarefactionem potest consequi; et hoc non excedit raritatem ignis; quia nulla raritas potest esse major, ut Commentator in 4 Physic. dicit. Et sic patet quod haec positio tam in se falsitatem continet quam etiam in modis adinventis ad ejus expositionem. Et ideo aliorum positio est, concedentium quidem cum primis quod aliquid est in humano corpore, et similiter in aliis corporibus quae nutriuntur, quod quidem semper manet fixum toto tempore vitae, secundum determinatam partem materiae (in quo principaliter veritatem humanae naturae consistere dicunt): aliquid autem est aliud quod superfluit et refluit; id est advenit et consumitur: hoc autem est quod ex cibo generatum est. Differunt tamen a primis in hoc quod dicunt, sumptionem alimenti non solum in fomentum caloris naturalis necessariam esse, sed etiam in augmentum quantitatis: non enim posset illud quod primo a generantibus decisum est (quod quidem permanens esse dicunt) in tantam quantitatem extendi, quanta est quantitas humani corporis, nisi adderetur aliqua materia quae simul cum materia praeexistente quantitatem totam reciperet sine aliqua rarefactione. Et hoc quidem quod est permanens, dicitur diffundi per totum, et similiter illud quod est adveniens et recedens ad modum qui contingit in mixtione vini et aquae; vinum enim non excrescit in majorem quantitatem nisi per additionem aquae, quae quidem in vinum convertitur; ita tamen quod virtus vini semper in illa parte materiae manet magis quae prius sub forma vini erat. Et secundum hoc ponunt isti, quod illud quod est ex alimento generatum, non est omnino alienum a veritate humanae naturae, sicut primi dicebant; sed est secundario ad ipsam pertinens, secundum quod est necessarium ad debitae quantitatis complementum; unde non totum hoc in resurrectione deponitur quod ex alimento conversum est, sed reservabitur tantum quantum expedit ad perfectionem quantitatis. Et hujusmodi positionis primus auctor invenitur Alexander Commentator, ut Averroes in libro de Gener. dicit. Sed istud non videtur veritatem habere; cum enim de natura caloris sit ut humorem consumat (caloris dico ignei), oportet quod calor ignis, qui est instrumentum animae vegetabilis, ut in 2 de Anim. dicitur, indifferenter quantum in se est omne humidum consumat; unde non potest efficax ratio inveniri quare aliquod humidum signatum permaneat in tota vita. Et praeterea secundum hoc sumptio alimenti non esset primo et per se necessaria ad restaurationem deperditi, sed solum ad augmentum. Constat tamen quod opus augmenti praesupponit opus nutrimenti, et illud tantum nutritur in quo deperditio facta est ejus quod per nutrimentum restauratur; unde si non esset consumptio nisi ejus quod propter augmentum principaliter assumitur, nutrimentum non esset nisi per augmentum. Et praeterea concedi potest quod illud quod in carnem convertitur per virtutem formativam in principio generationis, ad majorem perfectionem speciei perducitur quam illud quod postmodum per actum nutritivae convertitur; cum semper inveniatur generatio alicujus quod per se generatur, esse perfectior quam illa qua aliquid accipit speciem alicujus per immixtionem ad illud: quia quod immiscetur, aliquo modo alterat naturam ejus cui admiscetur, ut patet in vino quod in vite generatur et quod ex admixtione aquae ad vinum accrescit. Et sic etiam videmus quod ex humido nutrimentali adveniente immutatur corpus nutritum ut assequatur in aliquo conditiones ciborum ex quibus nutritur. Oportet tamen ad hoc quod fiat nutritio vel augmentum, quod hoc carnis quod ex cibis generatum est, cum carne praeexistente misceatur. Quandocumque autem fit mixtio aliquorum differentium vel secundum contrariam qualitatem vel secundum puritatem et impuritatem ejusdem, mixtione completa non retinet unumquodque qualitatem propriam: alias admixtio esset ex rebus salvatis, et esset compositio tantum: sed oportet ut totum simul unam formam accipiat, quae est medium, ut patet in mixtione vini et aquae: quia post mixtionem non remanet ibi aliqua pars signata habens completam virtutem vini et aliquid habens eam debiliter; sed totum est habens eam mediocriter;

unde nec est possibile ut completo actu nutritivae et augmentativae remaneat aliquid signatum, complete participans naturam speciei, et aliquid incomplete; sed totum uniformiter. Assumunt etiam in assertionem suae opinionis distinctionem philosophi de carne secundum speciem et secundum materiam, et medicorum de humido nutrimentali et radicali. Sed quod neutra earum pro eis faciat, in responsione ad argumenta patebit. Tertia positio est quam ponit Averroes in 1 de Generat., dicens, quod nihil materiae potest accipi in corpore signatum, quod sit fixum et permanens; sed totum quidquid est in corpore, potest dupliciter considerari: vel ex parte materiae, et sic non est permanens; vel ex parte formae et speciei, et sic est permanens. Comparat enim Aristoteles in 1 de Generat., transmutationem cibi in carnem adustioni lignorum. Videmus enim quod si ignis accendatur, et continue ligna addantur, secundum quod alia consumuntur, forma ignis semper manebit in lignis; sed tamen materia quaelibet consumitur, alia materia sibi succedente, in qua species ignis salvabitur: et secundum hoc, etiam illud quod pertinet ad speciem et formam carnis semper manebit; quamvis illud quod recipit hanc formam, continue consumatur et restauretur. Haec autem positio differt a duabus primis in hoc quod non ponit aliquid materiae posse signari quod semper maneat; sed quaelibet pars signata, ex hoc quod est materia in ipsa, habet quod fluat et refluat; ita tamen quod illud quod est formae, semper maneat. Primae vero opiniones ponebant aliquid materiae signatum semper esse permanens, in quo primo et principaliter veritas humana consistebat. Et etiam in hoc differt, quia prima opinio ponebat alimentum nullo modo in veritatem naturae converti; secunda autem ponebat converti quidem in id quod est secundo de veritate humanae naturae, sed non primo; haec autem tertia ponit converti in illud quod simpliciter et primo est de veritate humanae naturae; quamvis enim illud quod primo in carnem conversum est, perfectius sit speciem carnis assecutum quam illud quod ex cibis aggeneratur; tamen adveniente cibo, in fine digestionis fit admixtio, ut totum uniformiter veritatem speciei suscipiat sine aliqua distinctione; et secundum hoc etiam patet quod oportet in resurrectione tantum de eo quod ex alimento aggeneratum est, resurgere, quantum pertinet ad complementum debitae quantitatis. Et huic positioni inter omnes magis consentio sine praejudicio aliarum.

[6172] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non potest haberi quod de eo quod per os assumitur, nihil remaneat quod in veritatem carnis transeat: quia haec dictio *omnis* non designat totum integrale, sed totum in quantitate; unde non oportet quod totum per secessum emittatur, sed quod de quolibet aliquid secedat: et hoc est necessarium, quia oportet puri ab impuro separationem fieri: nullus autem cibus assumitur in quo non oporteat aliquid impuritatis esse ex hoc quod in principio est dissimilis; unde si ad similitudinem reduci debeat, oportet quod tollantur illae partes secundum quas dissimilitudo erat. Verbi gratia, si in cibo dominentur partes terrestres magis quam in eo quod nutritur, oportet id quod terrestre est removeri, et quod subtilius est assumi: et similiter etiam quaecumque partes magis dominentur.

[6173] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem non est diversa caro secundum materiam distincta, quae dicitur caro secundum materiam, et caro secundum speciem; sed eadem secundum numerum caro dicitur secundum speciem, inquantum participat formam et proprietates consequentes speciem; sed secundum materiam dicitur, inquantum ex materia consistit. Et quod hic sit intellectus Aristotelis, patet ex verbis Commentatoris exponentis hoc modo et iterum ex verbis philosophi in littera positis: dicit enim, quod hoc modo est distinguere quod est secundum speciem et secundum materiam in carne et osse, sicut et in unoquoque alio quod habet formam in materia. Constat autem quod talis distinctio non potest fieri in lapide et aqua, ut dicatur pars secundum speciem quae ex primis generantibus tracta est, et pars secundum materiam quae ex nutrimento advenit. Et ita patet quod nec in carne et osse hoc intelligendum est, sed modo praedicto; unde objectio procedit ex malo intellectu verborum philosophi.

[6174] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, secundum medicos, humidum quod ex primis generantibus trahitur, non oportet ut dicatur radicale, quia semper remanet distinctum secundum materiam et proprietatem ab humido ex alimento aggenerato; sed quia calor naturalis in illo humido prius extitit, et illud quod permiscetur, non participat speciem nisi ex virtute illius humidi cui permiscetur; unde est quasi radix totius illius quod postmodum ex alimento convertitur: non autem ita quod utrumque humidum post finem digestionis ultimae distinctum remaneat; sed totum permixtum accipit unam proprietatem; et utraque materia, scilicet quae prius suberat primo humido, et secundo advenienti, aequaliter se habet ad hoc quod transeat, et ad hoc quod virtutem speciei participet. Nec dicitur consumi humidum radicale propter discessum talis materiae, sed propter hoc quod non permanet proprietas quam totum mixtum habebat ex virtute primi humidi; tunc enim non potest fieri restauratio, quia virtus speciei non manet; sicut etiam si tota manus amputetur, non restauratur per nutrimentum, quia non manet virtus speciei determinata huic organo: et propter hanc etiam causam dicuntur quaedam membra ex humido radicali composita, non quod nihil nutrimenti in substantiam illorum membrorum transeat, cum quodlibet membrum corporis proportionabiliter augeatur; sed quia in illis membris principaliter virtus speciei consistit, quae est ex humido radicali; nec potest aliqua abscissio ab eis fieri quin auferatur virtus speciei quantum ad aliquam partem determinatam: et propter hoc etiam talia membra decisa non sanantur.

[6175] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum illud quod advenit ex alimento aggeneratum, sit permixtum ei quod prius erat, et similiter unum effectum ex ambobus sit, semper fit deperditio in utroque proportionaliter; unde oportet quod et de utroque remaneat proportionaliter; et ideo nunquam contingit quod totum illud quod prius erat, abscedat, ita quod nihil prioris materiae remaneat; sed semper manet aliquid; et illud quod advenit, est unum cum eo quod praeerat, effectum; et ideo est materia una et individuum unum per totam vitam; sicut patet etiam in igne qui nutritur lignis; semper enim manet unus numero ignis, quamvis aliquibus lignis appositis alia consumantur: quia illud quod advenit, semper efficitur unum cum eo quod praeerat; et magis esset simile, si fieret commixtio secundum totum, sicut est in nutrimento. Secus autem esset, si ex materia adveniente generaretur ignis vel caro seorsum: tunc enim propter omnimodam diversitatem materiae esset etiam diversitas secundum numerum.

[6176] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud quod ex nutrimento aggeneratur, non ita perfecte consequitur naturam speciei sicut illud quod primo per virtutem formativam in carnem vel os conversum est; tum quia prima generatio erat carnis secundum se, secunda autem est carnis in alio quasi per commixtionem: tum etiam quia quanto virtus animae magis diffunditur et spargitur, debilior redditur; ut patet in corde, quod quanto majus est, tanto minus calidum est; unde animalia habentia magnum cor sunt timida naturaliter, ut philosophus in Lib. 13 de animalibus dicit; et ideo aliquo modo est extraneum, et propter hoc, permixtum ei quod prius erat, est causa debilitatis virtutis; sicut aqua admixta vino, ut ponit exemplum philosophus in 1 de Generat.; et ideo ad ultimum oportet quod sequatur diminutio et corruptio.

[6177] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod modus ille, scilicet per multiplicationem materiae, non est possibilis, ad minus naturae; quae quoniam non secundum se totam agit, sed secundum formam tantum, ideo multiplicat tantum formam, et non materiam: et propter hoc, ut opus naturae servaretur, oportuit modum illum in augmento esse qui virtuti naturae competat.

[6178] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod omnia quae sunt ejusdem speciei, operatione naturali uno modo suam perfectionem consequuntur. Si tamen unus naturaliter id consequatur, et alius per miraculum, non erit idem modus: sicut in caeco nato qui per miraculum illuminatur, qui alio modo habet visum ab eo qui videns nascitur. Ita etiam illi qui pueri moriuntur, per miraculum ad debitam quantitatem pervenient. Nec tamen oportet quod illud miraculum fiat per multiplicationem materiae, sed per additionem exterioris materiae. Qui autem usque ad perfectam aetatem vivunt, naturali operatione ad perfectam quantitatem perveniunt. Unde non oportet quod sit utrobique idem modus; et si esset idem, non sequeretur quod hoc esset per multiplicationem materiae.

Articulus 2

[6179] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 tit. Utrum semen decidatur ex eo quod generatur ex alimento

[6180] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semen non sit ex eo decisum quod ex alimento aggeneratum est. Augustinus enim dicit, quod secundum corpulentam substantiam omnes fuimus in Adam, et etiam secundum seminalem rationem, praeter Christum, qui in eo tantum secundum corpulentam substantiam fuit. Sed corpulenta substantia nostra non venit a parentibus nisi mediante semine. Ergo oportet quod semen quod ex primo parente traducitur, non sit ex eo decisum quod ex alimento conversum est, sed ex eo quod ipse a suo parente acceperat; ut sic corpulenta substantia nostri corporis a primo parente decisa inveniatur.

[6181] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Damascenum, generatio est opus naturae, ex substantia generantis producens id quod generatur. Sed illud quod est superfluum alimenti, non est de substantia generantis. Ergo si ex hoc tantum generatio fieret in hominibus, non esset vera generatio.

[6182] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, ex subtractione alicujus superflui non sequitur alicujus debilitatio, sed magis alleviatio. Ex seminis autem emissione debilitatur generans. Ergo semen non est ex superfluo alimenti, sed ex ipso humido radicali decisum.

[6183] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, filius pro tanto assimilatur patri magis quam alii homini, quia generatur ex semine quod ab eo traducitur. Sed natus quandoque non solum patri, sed etiam avo assimilatur, vel proavo, etiam usque ad multas generationes, ut philosophus in 15 de animalibus dicit. Ergo oportet quod semen exeat non solum a patre, sed etiam ab avo et proavo. Sed humidum nutrimentale nunquam fuit nisi in patre. Ergo non est ex humido semen decisum, sed magis ex illo radicali quod pater ab avo traxit, et avus a proavo.

[6184] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, id quod est de substantia alicujus, magis est proximum sibi quam hoc quod est ab ejus substantia alienum. Sed id quod est ex alimento conversum, non fuit radicaliter de substantia ipsius generantis, fuit autem de substantia radicali alicujus animalis, cujus carnes comestae sunt, ut bovis et porci. Ergo major erit cognatio et similitudo ad bovem et porcum, quam ad patrem suum. Hoc autem est inconveniens. Ergo semen non est ex humido nutrimentali decisum.

[6185] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, sit ita quod aliquis tantum ex carnibus humanis vescatur; et ut quaestio sit gravior, ponatur etiam quod ex ipsis embryis etiam generet aliquem, qui etiam simili modo nutriatur. Inde sic arguo. Humidum radicale cujuscumque hominis est illud quod ex parentibus traxit. Si ergo semen ex quo conceptus est iste natus, ex humido nutrimentali sit, humidum radicale ejus oportet quod sit de substantia aliorum quorum carnes comestae sunt. Si ergo, secundum Augustinum, resurget caro comesta ab aliquo, in eo in quo primo fuit, tunc totum humidum radicale resurget in illis quorum carnes a patre ejus comestae sunt: et similiter humidum nutrimentale, quorum carnes ipse comedit. Ergo nihil istius resurgeret; et sic non omnium esset resurrectio, quod est contra fidem nostram. Ergo impossibile est quod semen ex humido nutrimentali sit decisum; et ita non videtur esse superfluum alimenti.

[6186] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contrarium hujus ostendit philosophus in 15 de animalibus, duabus rationibus, et tribus signis. Prima ratio est per divisionem sic. Quidquid est in corpore animalis, vel est naturaliter, vel occasionaliter sive per accidens in eo. Sed semen non est occasionaliter, sicut sunt putredines et sanies vulnerum: quia illud quod est per accidens, non consequitur totam speciem, sicut semen in omnibus invenitur. Ergo est ibi naturaliter. Sed omne quod est naturaliter in corpore, vel est pars, sicut caro et nervus; vel est superfluum, sicut lac et urina, et hujusmodi. Sed semen non est pars, cum non sit nec pars organica, quia semen est simile in toto et in parte, quod partibus organicis non convenit: nec iterum est de partibus consimilibus, cum in constitutionem membri non veniat, sicut partes consimiles in constitutionem membrorum organicorum. Restat ergo quod sit superfluum alimenti. Secunda ratio est, quia si semen non est superfluum, oportet quod sit dissolutum a membris. Omne autem resolutum vel decisum ex animali, corrumpitur, et amittit naturam suam. Ergo semen amitteret naturam membrorum, ex quibus decideretur, et virtutem; et ita virtute seminis non posset generari aliquid simile illis membris: quia oportet quod forma generati sit in generante, ad minus virtualiter. Item ponit tria signa ad hoc ibidem: quorum unum est quod nullum dissolutum a corpore, habet locum determinatum in corpore, sed vagatur per corpus. Semen autem habet determinatum locum in corpore, sicut aliae superfluitates, scilicet vias seminales, et quasi in eadem parte corporis in qua sunt loca aliarum superfluitatum. Ergo semen est superfluum, et non decisum de substantia membrorum. Secundum signum est, quia natura alleviatur per emissionem superflui, nunquam autem per dissolutionem ejus qui est de substantia membri. Sed quandoque alleviatur natura per emissionem seminis. Ergo semen non est quid dissolutum a membris, sed superfluum. Tertium signum est, quod ubi invenitur minus de superfluo alimenti, ibi invenitur minus de semine: et propter hanc causam in pueris non est semen, quia superfluum nutrimenti in augmentum convertitur; propter hanc etiam causam etiam pingues homines sunt pauci seminis et paucae generationis, quia superfluum alimenti convertitur in pinguedinem: propter hoc etiam animalia majoris quantitatis habent minus de semine secundum proportionem corporis sui, et sunt paucae generationis, quia indigent multo nutrimento; et ideo parum potest in eis esse superfluum, ut patet in elephante. Si autem esset semen dissolutum, deberet esse e contrario; quia ex majori corpore potest fieri major dissolutio. Ergo semen non est quid dissolutum, sed superfluum alimenti.

[6187] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Una opinio est, quod semen est quaedam pars decisa ab eo quod est de substantia membri, ita quod tota substantia seminis est ex humido radicali, ex quo primo et principaliter substantiam membrorum componi dicunt, quod ex substantia generantis tractum est: et quia supra substantiam seminis nihil in generato additur quod sit ad veritatem naturae ipsius pertinens, ideo secundum eos tantum id quod est de veritate naturae in filio, fuit in patre de veritate naturae ejus existens; et sic ascendendo, sequitur, quod quidquid est de veritate naturae in hominibus omnibus, totum fuerit actualiter in Adam. Haec autem positio a quibusdam philosophis antiquitus posita est, et etiam a quibusdam theologis, ut de Magistro in littera patet; alia tamen et alia ratione ad hoc inclinati. Quidam enim antiquorum philosophorum, sicut praecipue Anaxagoras, ponebant generationem alicujus non fieri nisi per congregationem similium partium, quae prius inerant in eo ex quo fit generatio; ita quod nihil in naturam carnis transiret quod prius caro non fuerit; unde oportebat ad hoc quod generaretur caro et os in nato, quod aliquid ex patris carne et ossibus resolveretur; et sic de aliis partibus, et membris. Quidam etiam qui totam virtutem agendi materiae attribuere, quam solam naturam rerum esse dicebant, ut in 2 Physic. patet, non poterant invenire causam assimilationis filii ad patrem in singulis membris, nisi per hoc quod materialiter aliquid de singulis membris resolveretur, ex quibus corpus pueri constituitur. Sed harum rationum radices a philosophis sequentibus sufficienter improbatae sunt, scilicet quod non solum ex extractione et congregatione sit generatio, sed etiam per hoc quod materia transmutatur de forma in formam; ut sic quod prius naturam carnis non habebat, postmodum caro fiat. Similiter etiam virtus activa non est ex parte materiae, sed magis ex parte formalis principii. Unde causa assimilationis filii ad patrem non est convenientia in materia, ut oporteat membrum fieri de materia quae ex membris patris resolvitur; cum etiam sit similitudo filii ad patrem in illis ex quibus nullo modo semen deciditur, sicut in unguibus et capillis; sed causa similitudinis est virtus formativa, quae in semine relinquitur ex operatione virtutis formalis ipsius patris agentis in semen. Magister vero, et alii theologi hoc ponentes, ad hanc positionem inducuntur propter traductionem originalis peccati, quasi in similem errorem cum prioribus declinantes, ut non possit esse traductio originalis peccati in filios a parentibus, nisi secundum hoc quod materia ipsius corporis filiorum fuit in ipsis parentibus primis, quando peccaverunt; ut sic assimilatio in corruptione peccati sit secundum convenientiam in materia, et non secundum rationem virtutis activae: cujus contrarium expresse Augustinus asserit, dicens, quod non propter hoc in nobis originale peccatum est, quia ex Adam secundum corpulentam substantiam propagati sumus, quia sic etiam in Christo originale peccatum fuisset; sed quia secundum seminalem rationem concupiscentialiter ex eis descendimus. Unde patet quod rationes quibus haec opinio asseritur, falsum fundamentum habent. Ipsa etiam positio in se falsa est. Quod enim illa substantia humani corporis quae in primis parentibus fuit, in tot diffunderetur, hoc non potest esse nisi tribus modis: vel per multiplicationem materiae, ut quidam dicunt, vel per divisionem, quia continuum in infinitum divisibile est, sicut alii ponunt, vel etiam per mixtionem, secundum alios, sicut augmentatur vinum per admixtionem aquae. Sed multiplicatio materiae, ita quod nulla superadditio fiat, sicut ipsi volunt, non potest esse nisi per modum rarefactionis, ut in praecedenti articulo probatum est; unde sequeretur quod filius rarius corpus haberet quam pater, et quod tandem generatio naturaliter finiretur; quia non potest esse rarefactio in infinitum, nisi metaphorice loquendo, ut in 4 Phys. Commentator dicit. Idem etiam sequeretur, si per divisionem illa materia quae in corpore Adae fuit, in tot distributa esset. Corpus enim naturale non est divisibile in infinitum, sed solum corpus mathematicum, ut ex 3 Physic. ex verbis Commentatoris et philosophi habetur. Unde oporteret quod necessario deficeret generatio. Et dicitur corpus mathematicum, corpus consideratum secundum dimensiones quantitativas tantum, et hoc est corpus in genere quantitatis: hoc enim in infinitum dividi potest, quia in ratione quantitatis continuae non est aliquid quod divisioni repugnet. Corpus autem naturale dicitur quod consideratur secundum aliquam determinatam speciem et virtutem: et hoc non potest dividi in infinitum, quia quaelibet species determinatam quantitatem requirit et in plus et in minus: sicut enim dicitur in 2 de anima, omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti: et ideo est invenire minimam aquam et minimam carnem, ut dicitur in 1 Phys., quae si dividatur, non erit ulterius aqua et caro. Constat autem quod corpus humanum naturale corpus est; unde in infinita dividi non potest, ut in infinitum generatio duret. Praeterea, dato quod corpus naturale dividatur in infinitum, sicut mathematicum, hoc non posset esse secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem. Si enim a quocumque corpore finito removeretur quantumcumque parva pars, illa aliquoties sumpta, mensurat totum, et etiam excedit; unde oportet semper tali parte sumpta per divisionem, totum corpus tandem consumi. Si autem accipiatur aliquid a magnitudine semper servata eadem proportione (verbi gratia ut primo a tota magnitudine abscindatur tertia pars, et deinde a residuo tertia pars non totius magnitudinis, sed illius residui, et sic deinceps) nunquam cessabit divisio in infinitum. Sed tunc oportet quod illud quod accipitur in secunda decisione, sit secundum quantitatem minus eo quod auferebatur in prima. Primum enim subtractum erat tertia pars totius; secundum autem tertia pars partis, et sic deinceps. Unde si hoc modo fiat decisio humidi radicalis, ex quo semen secundum eos deciditur, oportet quod in semine ex quo generatur filius, sit minus de humido radicali, quod erat de veritate naturae, quam in semine ex quo generabatur pater; et ita semen filii non poterit producere generatum in tanta quantitate, sicut potuit semen patris; quia omnis virtus naturalis dividitur ad divisionem subjecti, ut in minori magnitudine sit minor virtus: et ita sequeretur quod filius semper esset minoris quantitatis quam pater; unde homines jam pervenissent ad minimam quantitatem, etiamsi primi homines fuissent gigantes: sequeretur etiam quod filii semper debiliores parentibus essent; quia quanto aliquid minus habet de eo quod ad veritatem naturae suae pertinet, debilius est. Similiter etiam non est possibile quod per mixtionem talem talis augmentatio fiat humanae naturae: quia quando aliquid parvum alicui maximo admiscetur, non facit mixtionem, ut in 1 de Gener., dicitur; sed solvitur species parvi quod magno additur, sicut si gutta vini mille amphoris aquae addatur. Unde jam in nobis nihil de veritate humanae naturae mansisset, sed totum evanuisset quod de veritate humanae naturae erat, per maximam extranei admixtionem. Alia opinio est, quae semen non tantum ex humido radicali esse asserit quod ex parentibus decisum est, sed ex hoc simul cum humido nutrimentali, quod fuit superfluum alimenti in patre; et hoc totum erit humidum radicale in filio et ad veritatem naturae humanae in ipso pertinens primo modo; et sic aliquid de eo quod in nobis est de veritate humanae naturae, fuit etiam de veritate naturae ex patre patris, et sic usque ad Adam, per quem modum omnes nos in Adam secundum corpulentam materiam fuisse asserunt. Sed quamvis haec opinio evadat quaedam inconvenientium quae ad primam consequuntur non tamen omnia evadere potest. Primo quia rationes et signa philosophi inducta evidenter ostendunt quod semen nullo modo est aliquid ex membris resolutum; unde eisdem rationibus improbatur opinio ponens totum semen esse quid resolutum, vel partem ejus. Secundo, quia per modum istum, ut ipsi ponunt esset augmentatio veritatis humanae naturae per admixtionem; et sic sequerentur inconvenientia quae ad duos modos supra positos sequuntur: esset enim tunc minus de veritate humanae naturae in filio quam in patre: quod patet, si alicui vino admisceatur aqua et admisceatur iterum parti divisae ab illo vino commixto iterum aqua, ut perveniat ad eamdem quantitatem, et sic deinceps; constat enim quod semper minus de vino remanebit in secundo quam in primo, et sic tandem vinum annullaretur. Unde patet quod etiam sequeretur ad hanc positionem, quod generatio naturaliter deficeret, et quod in nobis jam quasi veritas naturae humanae et infectio peccati evanuisset. Tertia opinio est philosophi quod semen sit tantum de superfluo alimenti: vult enim quod semen non est aliquid resolutum a toto, sed illud quod est habens naturam ut sit conveniens toti: quod sic potest contingere. Cum enim omne agens assimilet sibi patiens quantum potest, oportet quod cibus per virtutem animae agentem in ipsum assimiletur in naturam corporis, quod ab anima est perfectum:

et quanto amplius digeritur, tanto magis erit virtutem animae participans. Quando igitur venit ad ultimam digestionem, antequam sit in membra conversum, quasi perfectam similitudinem totius consecutum est virtute, etsi non actu; et ideo in eo est virtus per quam potest formari totum corpus. Quando ergo nutritiva pars ex alimento hoc modo assimilato assumpserit in nutrimentum membrorum, illud quo ad nutrimentum indigetur, vel ad augmentum; residuum, quod dicitur ultimae digestionis superfluum, administrat nutritiva virtuti generativae, et hoc est substantia seminis; ut sic semen et sit superfluum, inquantum residuum est ab opere nutritivae, et sit tamen necessarium inquantum indiget eo virtus generativa; unde dicit philosophus in 15 de animalibus, quod semen est superfluum quo indigetur. Ita hoc semen per virtutem generativam ministratum et praeparatum habet naturam ut ex eo generetur totum cum admixtione ejus quod ex matre ministratur, quidquid sit illud. Et huic opinioni consentio, quae rationabilior ceteris videtur.

[6188] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hunc esse in Adam secundum corpulentam substantiam, potest intelligi dupliciter. Aut ita quod corpus istius fuerit in Adam, sicut quaedam corpulenta substantia; et hoc modo est impossibile, nec sic Augustinus intelligit: aut ita quod corpulenta substantia hujus fuerit in Adam aliquo modo; et hoc verum est, quia materia propria ex qua corpus humanum formatum est, fuit in Adam virtute sicut in principio effectivo originaliter. Unde secundum hoc patet qualiter differat esse in Adam secundum corpulentam substantiam tantum et secundum rationem seminalem. Ad hoc enim quod corpus humanum constituatur, oportet duo advenire; scilicet materiam ex qua formatur corpus, quae dicitur corpulenta substantia, et virtus formans, quae dicitur ratio seminalis; et utraque originata est ab Adam; et ideo illi qui ex coitu viri et mulieris generantur, dicuntur fuisse in Adam originaliter secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam. Christus autem cujus corpus virtus spiritus sancti formavit de materia virginis administrata, dicitur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam tantum.

[6189] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si dictum Damasceni intelligatur universaliter de omni generatione, non oportet quod generatum sit de substantia generantis materialiter, sed formaliter tantum, non quidem secundum unam formam in numero, sed secundum unam formam in specie. Si autem intelligatur specialiter de generatione viventium, sic generatum est ex substantia generantis, quia ex alicujus decisione, quod fuit conveniens in substantiam generantis transire: sanguis enim aliquo modo dicitur esse de substantia generantis, et multo amplius semen, quod est ad ulteriorem digestionem perductum.

[6190] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si per coitum emitteretur solum illud seminis quod residuum est ab opere nutritivae et augmentativae, nunquam sequeretur debilitatio; sed ex immoderato coitu aliquando emittitur etiam id quod necessarium erat ad membrorum nutrimentum; adeo quod propter immoderantiam coitus, ut in 15 de animalibus dicitur, loco seminis aliquis sanguinem emittit; ideo oportet quod debilitas naturae sequatur. Nec mirum, cum etiam ex superflua egestione, vel urina, debilitetur corpus sicut ex moderata alleviatur.

[6191] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod assimilatio non est propter convenientiam in materia; sed propter motum virtutis activae, quo movet in suam similitudinem: et quia aliquando corrumpitur motus patris in semine, nascitur filius similis avo et proavo, cujus motus manet, ut 18 de animalibus philosophus ostendit; et non propter hoc quod materia corporis nati ex avo et proavo traducatur.

[6192] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 ad 5 Et per hoc patet responsio ad quintum, quod similiter procedebat ex hoc quod cognationis causa esset magis ex parte materiae quam ex virtute activa; cujus contrarium philosophus ostendit in 5 Metaphys. dicens: *magis homo est de genere patris sui quam matris, cum a patre formam recipiat et a matre materiam.*

[6193] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in corpore hominis et in corpore embryonis sunt diversae humiditates magis et minus ad perfectam participationem speciei accedentes, sicut sanguis, et humiditas in quam ulterius sanguis digestus convertitur, et ulterius caro et os. Sciendum est ergo, quod unumquodque resurget in quo magis fuit perfecte participans naturam speciei: et si in utroque fuit perfecte naturam speciei participans, resurget in eo in quo primo fuit. Secundum hoc ergo dicendum est, quod quidquid fuit in illis carnibus quas pater pueri comedit quod jam ultima conversione assimilatum erat membris, resurget in eo cujus carnes comestae sunt. Sed quod fuit in illis carnibus de humiditatibus et humoribus a perfecta assimilatione distantibus, resurget in puero qui ex illo semine generatur; et in utroque illud quod deest, supplebitur ex virtute divina. Hoc tamen ad tractatum de resurrectione magis pertinet.

Expositio textus

[6194] Super Sent., lib. 2 d. 30 q. 2 a. 2 expos. *Hoc male senserunt quidam haeretici.* Pelagius ad hoc inducebatur propter hoc quod potestatem liberi arbitrii ampliabat nimis, ut nullum peccatum esse in homine posset, nisi ex ejus libero arbitrio proveniret; et quod nulla gratia indigebat homo ad hoc ut a peccato immunis existeret. *Originale peccatum dicitur fomes peccati.* Hic ponuntur octo nomina originalis peccati, quorum differentia sic accipi potest. Potest enim hoc peccatum nominari vel per comparationem ad modum quo causatur in nobis, vel per comparationem ad subjectum in quo est, vel per comparationem ad peccatum actuale in quod inclinat, et quia per originem vitiatam in nos pervenit; ideo ex modo quo causatur in nobis, nominatum, dicitur originale peccatum. In peccato autem actuali duo considerantur: scilicet defectus seu deformitas peccati, et secundum hoc nominatur fomes peccati, quasi fomentum praebens ad peccandum, sicut siccitate lignorum fovetur ignis; et iterum delectatio, quae consistit in conversione ad bonum commutabile; et sic dicitur concupiscentia quantum ad deordinationem actu existentem in partibus animae, subtracto retinaculo justitiae originalis; vel in ordine ad actum concupiscentiae, ad quem peccatum originale inclinat; et sic dicitur concupiscibilitas. Subjectum autem in quo originale peccatum consistit est homo qui ex duabus naturis constat, rationali, et sensitiva. Potest ergo originale peccatum nominari vel per comparationem ad rationalem vel per comparationem ad sensitivam. Si primo modo, sic ex parte ejus quod est formale in originali peccato, scilicet debitae justitiae carentia, dicitur languor naturae; ex parte vero ejus quod est materiale, scilicet inordinatio inferiorum virium, dicitur tyrannus, inquantum per inordinationem inferiorum virium injuste, et quodammodo tyrannice, ratio in servitutem peccati trahitur. Ex parte autem sensitivae, quae est potentia organis affixa, dicitur lex carnis ex eo quod per traductionem carnis traducitur; et dicitur lex membrorum, inquantum in membris corruptis dominatur, et quodammodo secundum conditionem eorum inclinat in actum, ut scilicet in delectabile membris homo inclinetur quod est eis conveniens. *In eo materialiter erant*: non ita quod illud quod fuit materia corporis Adae, sit postmodum materia omnium hominum: sed quia materia omnium hominum originaliter ab Adam traducta est sicut a principio effectivo primo in humana natura: materia enim humani corporis est menstruum, vel etiam semen simul, ut quibusdam placet. Quod autem semen et menstruum causetur in nobis, hoc non est nisi per virtutem naturalem, quae in nos ex parentibus devenit; et ita tota materia corporis humani originem habet ab Adam, non quasi ab eo decisa, sed quasi a virtute quae ab ipso descendit praeparata. *Quod etiam ratione ostendi potest.* Ista ratio non valet, quia procedit a majori ad minus affirmando: magis enim videtur quod in resurrectione, quae tota miraculosa erit, aliquid divina virtute fiat vel per multiplicationem, vel etiam alio quocumque modo, quam in naturali augmento quod actione naturae completur. *Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant.* Istud videtur inconveniens, quod Magister hic ponit: quia vel caro ista ex cibis generata, distincta erat ab illa quae a parentibus descendit, et sic non tota quantitas humani corporis salvaretur in carne quae ex parentibus descendit: vel commixta illi; et sic oportebat quod ex eis unum quid generaretur quod neutrum illorum esset, sed medium inter ea: et sic totum aequaliter ad veritatem naturae pertineret, nisi forte poneretur esse mixtio secundum minima salvata, ut quidam posuerunt, quod etiam in primum modum rediret.

Distinctio 31

Quaestio 1

Prooemium

[6195] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 pr. Ostenso quod peccatum originale est, et quid sit, hic prosequitur quasdam conditiones ipsius; et dividitur in partes tres: in prima determinat de peccato originali quantum ad ejus principium, ostendens quomodo traducatur; in secunda determinat de eo quantum ad ejus terminum, ostendens quomodo per Baptismum remittatur, 33 dist.: *quoniam supra dictum est, originale peccatum esse vitium concupiscentiae (...) superest investigare quomodo in Baptismo dimittatur*; in tertia determinat de eo quantum ad ejus numerum, inquirens, an sit unum, vel plura, dist. 33, ibi: *praedictis adjiciendum videtur an peccata praecedentium patrum ad parvulus transeant.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit modum quo peccatum originale traducitur; in secunda movet contra hoc quamdam dubitationem, ibi: *sed ad hoc opponitur hoc modo.* Prima dividitur in duas: in prima determinat modum quo peccatum originale in nos pervenit; in secunda ex ipso modo concludit rationem nominis, ibi: *jam ostensum est quid sit originale pecca-*

tum. Prima dividitur in tres: in prima movet quaestionem, utrum scilicet peccatum originale per traductionem carnis in nos deveniat; in secunda excludit sententiam illorum qui per traductionem animae peccatum originale in nos devenire dicebant, ibi: *putavere quidam, secundum animam trahi peccatum originale*; in tertia ostendit qualiter secundum traductionem carnis originale peccatum traducatur, ibi: *est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium.* Et dividitur in partes tres: in prima ostendit quod propter foeditatem quae est in carne, cum traductione carnis simul culpa vel poena traducitur; in secunda inquirit de illa foeditate quid sit, utrum scilicet culpa, vel poena, ibi: *hic quaeri solet, utrum causa peccati originalis (...) culpa sit, vel poena, sive aliquid aliud*; in tertia ostendit quomodo illi qui ab hac foeditate purgati sunt, peccatum originale transmittere possunt, ibi: *ne autem miremur, et intellectu turbemur (...) diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Augustinus.* Hic quaeruntur duo. Primo de traductione originalis peccati. Secundo de subjecto ejus. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum per traductionem carnis originale peccatum traducatur; 2 utrum in omnes homines necessarium sit originale peccatum transire.

Articulus 1

[6196] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 tit. Utrum originale peccatum possit transire in posteros per originem carnis

[6197] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per originem carnis peccatum originale a primo parente in posteros transire non possit. Actio enim personae non extendit se ad naturam: quia persona inferior et minus est potens quam natura in qua subsistit. Sed origo carnis debetur ipsi naturae, cum generatio sit ordinata ad conservationem speciei, et non individui. Ergo peccatum primi parentis per originem carnis in posteros transire non potuit: quia hoc esse non potuit nisi per actionem personae natura inficeretur.

[6198] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, contrariorum oportet esse idem subjectum. Sed infectio culpae perfectioni virtutis opponitur. Cum ergo semen subjectum virtutis esse non possit, nec infectioni culpae subjici poterit. Caro autem non traducitur nisi mediante semine. Ergo per modum istum mediante semine non poterit per traductionem carnis originale peccatum traduci.

[6199] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 3 Si dicatur, quod per libidinem coitus semen inficitur, et illa infectio est causa culpae originalis; contra. Libido, secundum Augustinum, dicitur improba voluntas. Sed improba voluntas peccatum est. Ergo si ratione libidinis culpa originalis causatur in nato, tunc natus traheret peccatum originale a proximo parente, et non a primis parentibus; et hoc est contra id quod infra Magister determinat.

[6200] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, illa infectio seminis defectus quidam est. Omnis autem defectus in nobis videtur vel culpa vel poena esse. Aut igitur est culpa, aut poena. Culpa non potest esse, quia semen subjectum culpae esse non potest: nec etiam poena, quia poena culpam praecederet, et culpa ex poena causaretur, quod est inconveniens. Ergo nullo modo potest ex infectione seminis peccatum originale in generato causari.

[6201] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, etiam post Baptismum, quamvis originalis culpa deleatur, remanet tamen concupiscentia in corpore per modum poenae. Si ergo infectio concupiscentiae in semine animam inficere posset culpa originali, etiam postquam homo a peccato originali mundatus esset, per concupiscentiam in corpore remanentem anima similiter inficeretur; et ita peccatum originale de necessitate rediret; quod est inconveniens: quia oporteret etiam de necessitate et poenam ejus redire, quae est carentia visionis divinae. Ergo non est possibile quod infectio seminis infectionem culpae in anima causet.

[6202] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus dicit ad Rom. 5, 12: *per unum hominem peccatum in mundum intravit.* Sed non potuit ex uno homine humanum genus infici, nisi eo modo quo totum genus humanum ex uno homine processit. Hoc autem fuit per originem carnis. Ergo hoc modo peccatum originale a primis parentibus in nos transit.

[6203] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet personale peccatum ad actum personae; ita se habet peccatum naturae ad actum naturae. Sed peccatum personale, idest actuale, ex actu personae causatur. Ergo et peccatum naturae, scilicet originale, ex actu naturae in nobis efficitur. Sed actus naturae est actus generationis, per quem ipsa natura speciei salvatur. Ergo per actum generationis peccatum originale in nos transit.

[6204] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in progressu originalis talis ordo servatur quod persona naturam infecit per actum peccati; et naturae infectio in personam secundario transivit, quae a persona peccante propagatur: quod qualiter sit, videndum est. Sicut enim prius dictum est, hoc Deus humanae naturae in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo quaedam originalis justitiae quam sine aliqua resistentia inferioribus viribus imprimere posset; et quia hoc gratis collatum fuerat, ideo juste per ingratitudinem inobedientiae subtractum est; unde factum est ut primo homine peccante, natura humana quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum; et per modum istum ex actu personae peccantis in ipsam naturam defectus transivit. Et quia natura deficiens ab eo quod gratis impensum erat non potest causare hoc quod supra naturam collatum erat, cum nihil agat ultra suam speciem; ideo sequitur quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem, naturam in simili defectu suscipiat: quia actus personae secundum conditionem suae naturae procedit, et ultra non se extendit. Inde est quod defectus in ipsam personam generatam redundat. Sed ratio culpae inde venit, quia illud quod collatum fuit gratis Adae, scilicet originalis justitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed inquantum talem naturam habebat, ut omnes scilicet in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur; et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis justitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat ut talis justitia semper in ea conservaretur: sed per voluntatem personae existentis in natura factum est ut hoc perderetur; et ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpae habet in omnibus in quibus invenitur communis natura accepta a persona peccante: et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura; ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur: et quia per voluntatem personae ratio culpae ad naturam transit, ideo dicitur persona naturam infecisse. Quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpae ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant; sed inquantum talem naturam cum ratione culpae recipiunt. Inde est quod secundo natura personam inficere dicitur: inde etiam est quod ista infectio ex inordinata voluntate primi parentis, in ipso quidem primo parente fuit dupliciter: scilicet per modum peccati actualis, inquantum eam per propriam voluntatem contraxit; et etiam ulterius per modum peccati naturalis, inquantum natura in eo infecta est; in sequentibus autem non est nisi peccatum naturale.

[6205] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis natura absolute considerata immobilis sit, tamen secundum esse suum considerata, oportet quod ad variationem personae varietur per accidens: constat enim quod deficiente hoc homine, deficit humana natura quae in ipso est; et ita etiam peccatum personale Adae in naturam humanam transivit, secundum quod in ipso esse habebat; ipso enim peccante privatus est his quae sibi ratione naturae suae gratis concessa erant: et eo privato, etiam natura privata fuit ut in ipso erat, et per consequens in aliis qui ab ipso naturam accepturi erant.

[6206] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod semen non est actu subjectum culpae, sed virtute tantum; hoc modo enim se habet semen ad peccatum originale sicut ad naturam humanam; unde sicut in semine non est natura humana nisi in virtute; ita etiam nec originalis culpa: quia per virtutem quae est in semine, generatio ad naturam humanam terminatur infectam originali peccato.

[6207] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod libido tribus modis dicitur. Uno modo secundum quod consistit in actu voluntatis, illicite et inordinate aliquid desiderantis; et hoc modo libido est actuale peccatum. Alio modo dicitur libido quae consistit magis in delectatione sensualitatis, et praecipue in actu generativae, ubi superexcedit delectatio; et sic est quiddam ex peccato derelictum, non quia sine peccato non esset delectatio, sed quia inordinata non esset, quod nomen libidinis importat. Tertio modo potest sumi libido quasi habitualiter pro illa inordinatione virium nimia, ex qua est in nobis pronitas ad inordinate concupiscendum. A prima igitur libidine mens cujuslibet justi generantis liberatur, cum contingat actum matrimonialem sine omni culpa et mortali et veniali exerceri; unde constat quod non intelligitur illa libido transmittere originale peccatum in prolem; nec iterum illa quae est inordinata delectatio sensualitatis: etsi enim per miraculum a tali inordinatione delectationis coitus aliquorum purgaretur, nihilominus eorum nati peccatum originale contraherent. Unde patet quod libido tertio modo dicta, intelligitur esse peccati originalis causa: omne enim generans generat sibi simile in natura; unde cum haec sit conditio naturae humanae justitia originali destitutae, ut talis inordinatio virium animae in ea existat, constat quod etiam talis conditio in prole remanebit. Et si fervor coitus inveniatur dici causa originalis peccati, hoc non propter se dicitur, sed inquantum est signum ejus quod est sui causa; quia ex inordinatione virium inordinata delectatio in coitu procedit, quasi signum, et effectus causam suam indicans.

[6208] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa infectio quae est in semine, sicut non habet rationem culpae, proprie loquendo, ante infusionem animae, ita nec poenae: oportet enim esse idem subjectum culpae et poenae; et ideo sicut in rebus irrationalibus non proprie est poena, quae de se ordinem ad culpam habet, ita etiam nec in semine poena potest esse; sed est defectus quidam, inquantum similitudo naturae generantis in semine virtualiter manet, per modum etiam quo lepra in semine leprosi non est aegritudo. Si tamen poena esset, posset esse causa culpae, non inquantum hujusmodi, sed secundum quod ex culpa causatur: virtus enim causae manet in effectu; unde quia per peccatum primi hominis ista infectio consecuta est in tota natura humana, ideo ubi invenitur subjectum susceptivum culpae, habet rationem culpae in actu, sicut in puero jam nato; ubi vero hoc non invenitur, manet in tali infectione virtus culpae, ut sic causa culpae esse possit.

[6209] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum peccatum originale, per se loquendo, sit naturae vitium, non potest causari per id quod est personae per se, sed solum per id quod naturae debetur. Conservatio autem conjunctionis corporis ad animam, pertinet specialiter ad esse hujusmodi personae in natura humana subsistentis; et ideo talis conjunctio infectionem originalis peccati non facit in anima, nisi adjungatur aliquid quod per se ad naturam pertineat; et hoc est actus generationis, qui per se naturae conservandae debetur: et ideo ex concupiscentia quae remanet post Baptismum non inficitur iterato anima illius qui baptizatus est, sed per generationem in filium suum traducitur, ut in originali nascatur.

Articulus 2

[6210] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 tit. Utrum sit necesse omnes homines nasci in peccato originali

[6211] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necesse omnes homines in peccato originali nasci. Baptismus enim reddit regeneratis per ipsum, hoc quod per Adam perditum fuit; quia donum Christi excedit delictum Adae, ut dicitur Rom. 5. Sed si Adam non peccasset, homines in peccato originali filios non generassent. Ergo et homines baptizati in filios peccatum originale non transmittunt.

[6212] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, mors est poena originali peccato debita. Ergo ubi non erit mors, ibi non erit originale. Sed Hieronymus ponit quosdam in fine mundi non morituros. Ergo videtur quod illi in originali non nascantur.

[6213] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut Deus ex costa viri mulierem formavit, ita etiam potens est nunc ex digito hominis, vel alio membro, corpus humanum formare. Constat autem quod ille qui sic formatus esset, non descenderet ex Adam secundum rationem seminalem. Cum igitur haec fuerit causa, ut Augustinus, dicit, quare Christus originale non contraxit, quia non fuit in Adam peccante secundum seminalem rationem, videtur quod iste originale non habebit; et ita non est necessarium in omnes originale transire.

[6214] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, si muliere peccante, quae ante virum peccavit, vir liberi arbitrii remansisset, poterat etiam non peccare. Sed si Adam non peccasset, etiam muliere peccante, non fuissent ex eis homines in originali geniti. Ergo cum hoc fuerit possibile, non est necessarium ut peccatum parentis primae, scilicet Evae, in omnes posteros ejus transeat.

[6215] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ut Augustinus dicit in littera, concupiscentia libidinis quae est in actu coitus, originale peccatum causat. Sed qualitercumque sumatur concupiscentia, potens est Deus ab ea hominem liberare per miraculum. Ergo contingit aliquem sine peccato originali nasci.

[6216] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus Rom. 5, 12, dicit: *peccatum in omnes homines transit*.

[6217] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ille qui non est peccato obnoxius, redemptione non indiget. Si ergo esset aliquis qui non in peccato originali nasceretur, praeter Christum, inveniretur aliquis qui redemptione facta per Christum non indigeret; et sic Christus non esset caput omnium hominum, quod non est conveniens secundum fidem. Ergo nec ponere quod aliquis sine peccato originali nasci possit.

[6218] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod necessarium est omnes qui ex Adam generantur per viam coitus, peccatum originale trahere. Cujus ratio ex dictis accipi potest. Ad esse enim originalis duo concurrunt, scilicet defectus quidam, principia naturae humanae consequens; et iterum quod fuerit in potestate naturae ut isto defectu careret vel non, sine quo ratio culpae in hoc defectu non esset. Utrumque autem necessarium est inveniri in illis qui ex Adam per modum dictum generantur. Si enim defectus ille non traduceretur, non posset contingere nisi per hoc quod natura generantis perfecte reintegrata esset; non enim potest contingere ut virtute naturae deficientis aliquid in natura non deficiens generetur. Natura vero humana in statu hujus viae non reintegratur quantum ad id quod naturae est, etsi per gratiam reintegratur quantum ad hoc quod ad personam pertinet; sed in futuro perfecte reintegrabitur in beatis. Unde oportet quod secundum totum decursum hujus vitae, defectus iste ex parentibus in filios propagetur. Similiter etiam et ratio voluntarii, quae culpam causabat in natura, in omnes homines qui ab Adam naturam accipiunt, transit. Erat enim, ut supra dictum est, tali conditione sibi justitia originalis concessa, ut omnes qui ab eo naturam humanam acciperent, simul cum natura et justitiam consequerentur; unde quod illi qui ab ipso nati sunt, tali justitia careant, ex voluntate ipsius Adae consecutum est; unde ratio voluntarii in omnes qui ab eo naturam humanam accipiunt, simul cum defectu transit; et quia genitum naturam recipit a generante, et patiens ab agente; ideo omnes qui secundum seminalem rationem, quae est virtus activa, ab Adam descendunt, oportet quod in culpa originali nascantur.

[6219] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod redemptio Christi totum nobis reddit quod in Adam perdidimus; non tamen simul, sed unumquodque tempore suo: non enim per Christum in primum statum innocentiae perducimur, ut simus immortales in hac vita, sicut et Adam fuit; sed hoc per Christum in patria consequi speramus: et ideo per Baptismum et alia sacramenta quae ex passione Christi virtutem sortiuntur, expurgatur homo quantum ad id quod personae est, et etiam quantum ad naturam in his quae personae sunt comparata, ut ipse homo in actibus personalibus peccato non serviat; sed non quantum ad naturam in his quae per se naturae debentur; et ideo oportet ut per actum etiam naturae infectio originalis in prolem transeat, quamvis etiam pater sit a culpa originali immunis, secundum quod ad personam suam spectat. Sicut enim peccatum originale quilibet trahit particulari generatione sua, et non per generationem patris sui; ita etiam oportet quod et mundationem suam consequatur per specialem regenerationem suam; et non per hoc quod pater suus regeneratus est.

[6220] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc non conceditur ab omnibus, quod aliqui in fine mundi inveniantur qui non moriantur; immo Augustinus et Ambrosius contrarium dicunt, et dictum Hieronymi Magister exponit in 43 dist. 4 libri hoc modo, quod dicantur illi qui invenientur vivi, non mori, ex eo quod statim resurgent, et mors eorum brevissimo tempore erit. Si tamen detur quod non morientur, non sequitur quod sine culpa originali nascantur. Hoc enim ex speciali dispensatione Dei agetur ut hanc poenam remittat ex sua liberalitate; quia voluntas et potestas ejus non est subdita ordini culpae ad poenam, sicut nec ordini naturalis causae ad effectum: potest enim facere, et facit quandoque Deus ut ignis non comburat, ut in tribus pueris patet, Daniel. 3; unde non est inconveniens, si faciat ut nati in originali non moriantur: et praecipue cum mori in actu non sit directe poena originali respondens, sed necessitas moriendi. Illi autem homines necessitatem moriendi in natura sua habebunt; sed hac positione facta, ab hac necessitate naturae per specialem gratiam liberabuntur, sicut necesse est secundum causas inferiores ignem comburere, a qua tamen necessitate pueri in camino per gratiam liberati sunt.

[6221] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non haberet; haberet nihilominus omnes defectus quos habent qui in originali nascuntur, tamen sine ratione culpae: quod sic patet. Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset; quia non per voluntatem iste defectus causatus esset. Similiter dico, quod in isto qui ex digito generatur, tales defectus essent, si principiis suae naturae relinqueretur, nisi dominus gratis hoc sibi vellet conferre quod primo homini contulit, nec isti defectus ex voluntate primi hominis procederent quia defectus non causantur ex voluntate primi parentis nisi in eis qui ab eo naturam accipiunt. Non autem aliquis accipit naturam a materia, sed ab agente; unde cum iste sit ab Adam solum materialiter, non autem sicut a principio activo ab eo descendat, constat quod naturam humanam ab eo non accipit, nec culpam originalem per eum incurrit, nec praedictos defectus: et ideo rationem culpae vel poenae non habebunt, cum non comparentur ad voluntatem sicut ad causam.

[6222] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si mulier peccasset, viro non peccante, forte illa in peccato suo mortua fuisset, et Deus viro aliam uxorem providisset. Si tamen ex ea filios genuisset, dicitur, quod illi filii passibilitatem et defectus corporales contraxissent; non autem originalem culpam, et defectus qui sunt ex parte animae. Cujus ratio in evidenti est; quia secundum philosophum in 4 de Animal., cap. 2, corpus non est nisi ex femina; anima autem est ex mari, non ita quod anima rationalis traducatur, sed quia in semine est virtus formativa, per quam in aliis animalibus inducitur anima sensibilis, in homine vero organizatur corpus, et praeparatur ad receptionem animae rationalis. Si autem e converso Adam peccasset, muliere non peccante, filii ex utroque concepti utrumque haberent, et defectus animae et corporis; quia ex defectu animae etiam defectus corporis causantur: deficiente enim priore, necesse est et posterius deficere; sed non convertitur.

[6223] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc non posset esse ut concupiscentia habitualis, quae in deordinatione virium animae consistit, tolleretur ex toto, nisi natura penitus reintegraretur: et hoc quidem nulli dubium est quin Deus facere posset: et si hoc fieret, proculdubio geniti sine originali nascerentur.

Quaestio 2

Prooemium

[6224] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 pr. Deinde quaeritur de subjecto originalis peccati; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum originale sit in essentia animae sicut in subjecto, vel in aliqua potentia ejus; 2 utrum generativa prae aliis viribus infecta sit.

Articulus 1

[6225] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 tit. Utrum peccatum originale sit subjective in aliqua potentia

[6226] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod originale sit in aliqua potentia sicut in subjecto. Illud enim quod est a corpore absolutum, et immateriale, non unitur corpori nisi mediante aliquo materiali. Sed anima rationalis absoluta est a materia, et immaterialis, ut in 3 de anima philosophus probat. Ergo oportet quod uniatur corpori mediantibus potentiis sensitivae et nutritivae partis, quae sunt materiales, et organis affixae. Sed peccatum originale transit in animam ex hoc quod corpori conjuncta est. Ergo per prius invenitur in potentiis sensitivae et nutritivae partis.

[6227] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, originale per originem traducitur. Origo autem humanae naturae est per actum generativae potentiae. Ergo in ea primo et principaliter est originale sicut in subjecto, et non in essentia animae.

[6228] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, concupiscentia, sive habitualiter sive actualiter sumatur, ad vires sensitivas pertinet. Sed in praecedenti distinctione Magister dixit, originale esse concupiscentiam. Ergo est in potentiis illis sicut in subjecto, et non in essentia animae.

[6229] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut Augustinus dicit, omne peccatum in voluntate est. Sed originale peccatum est. Ergo in voluntate est. Voluntas autem potentia est animae. Ergo est in potentia sicut in subjecto.

[6230] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, poena respondet culpae. Sed poena originalis, scilicet carentia divinae visionis, est in ratione. Ergo et peccatum originale. Ratio autem potentia quaedam est. Ergo originale et cetera.

[6231] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, per originale omnes potentiae animae inficiuntur. Sed potentiae non uniuntur nisi in essentia. Ergo originale per prius essentiam respicit.

[6232] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, originale est culpa et infectio naturae. Sed ad naturam per prius comparatur essentia quam potentia; quia essentia est pars essentialis naturae. Ergo in ea originale principaliter est.

[6233] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod peccatum originale est in essentia animae sicut in subjecto: quod sic patet. Philosophus in 8 Metaphys., ostendit, quod unio formae et materiae non est per aliquod vinculum medium; immo per se unum alteri unitur: alias non esset unio essentialis, sed accidentalis. Anima autem forma corporis est; unde oportet ut ipsa anima uniatur per essentiam suam immediate corpori, ut ex ea et corpore efficiatur unum, sicut etiam ex cera et sigillo, ut in 2 de anima dicitur. Et quia originale causatur in anima ex conjunctione ejus ad tale corpus, prout forma est (sic enim ex utrisque conjunctis talis natura resultat), oportet quod in essentia animae sit primo et principaliter sicut in subjecto originale; in potentiis autem per consequens, sicut et supra de gratia dictum est.

[6234] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima rationalis potest comparari ad corpus ut motor, secundum quod est principium aliquorum operum, et ut forma. Si primo modo, cum actus quarumdam potentiarum inveniantur sine instrumentis corporalibus exerceri, aliarum vero cum corporeis instrumentis; oportet illas potentias quae in sua actione organo corporali non indigent, scilicet intellectivas, mediantibus sensitivis corpus movere, sicut plane in 3 de anima ostenditur, quod ab appetitu intellectus non sequitur motus, nisi mediante appetitu sensus: et sic verum est quod anima rationalis unitur corpori mediantibus viribus sensitivae partis. Si vero consideretur inquantum est forma, sic immediate corpori unitur; quia esse quod est actus formae conjuncti, est ex anima et corpore; originale autem non transit in animam secundum quod conjungitur corpori ut motor, sed secundum quod conjungitur sibi ut forma: quia sic humanam naturam constituit.

[6235] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc modo per actum generativae virtutis originale traducitur, sicut et natura humana; unde sicut non oportet quod principalitas humanae naturae in potentia generativa consistat, ita nec quod ipsa sit primum subjectum originalis, sed magis essentia animae, quae naturam humanam integrat et constituit.

[6236] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, concupiscentia non est totum esse culpae originalis, sed solum id quod materiale in originali est; quod vero in eo formale est, ex parte voluntatis attenditur; et ideo in viribus superioribus et inferioribus simul originale salvatur: et hoc non posset esse, nisi per hoc quod defectus et infectio primo in essentia animae invenitur, quae utrarumque potentiarum principium est, ut sic ex ea in omnes potentias corruptio originalis transeat.

[6237] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum omne in voluntate est sicut in causa; non tamen semper est in ea sicut in subjecto, cum etiam concupiscibilis et irascibilis subjectum peccati esse possit; et hoc modo etiam originale in voluntate est sicut in causa, quia ex voluntate primi parentis in omnes transivit.

[6238] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per visionem Dei non solum ipsa ratio glorificatur, sed etiam totus homo; unde carentia divinae visionis non est poena tantum rationis, sed totius hominis. Neque oportet quod sicut divina visio est primo in potentia rationis, ita et originale in potentia primo existat: quia originale consequitur naturam: sed beatitudo animae in operatione quadam consistit: operatio autem potentiae debetur, sed natura essentiam respicit: et praeterea ad visionem beatam anima pervenire non potest sine lumine gratiae, cujus subjectum est essentia, ut supra, 26 dist., dictum est.

Articulus 2

[6239] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 tit. Utrum potentia generativa sit magis infecta aliis potentiis

[6240] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod generativa non sit prae aliis viribus infecta. Illud enim quod non est aliqualiter obediens rationi, non potest virtute perfici, vel culpa inquinari. Sed potentia generativa est hujusmodi. Ergo in ea infectio peccati esse non potest.

[6241] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, potentiae infectae non contingit esse actum sine peccato. Sed actum generativae virtutis sine peccato esse contingit, ut patet in actu matrimoniali. Ergo generativa infectione peccati infecta non est.

[6242] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, infectio originalis peccati est per fomitem. Fomes autem est in sensualitate. Ergo et infectio in ea principaliter est, et non in generativa.

[6243] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, infectio peccati est in eo quod est subjectum peccati. Sed subjectum originalis est essentia animae, et non potentia, ut dictum est. Ergo in ea est infectio, et non in generativa.

[6244] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, nutritiva, augmentativa et generativa ad eamdem partem animae pertinent, idest vegetabilem. Sed nutritiva non ponitur infecta originali peccato; nec iterum in augmentativa aliquod peccatum ponitur. Ergo nec generativa debet dici prae aliis viribus specialiter infecta.

[6245] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, infectio originalis consistit in resistentia carnis ad animam. Haec autem resistentia praecipue in actu generativae sentitur. Ergo ipsa maxime infecta est.

[6246] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, illud quod est causa alicujus, maxime participat illud. Sed generativa est causa infectionis originalis, quia per actum ejus traducitur. Ergo ipsa maxime infecta est.

[6247] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod infectio originalis peccati tribus attribuitur: quia inter partes animae, attribuitur generativae; et inter sensus, tactui; et inter vires appetitivas attribuitur concupiscibili. Cujus est ratio, quia originale peccatum est naturae, ut dictum est; unde infectio ejus ad illas potentias principaliter pertinet quae aliquem ordinem habent ad actum quo natura traducitur. Actus autem ille duo habet, scilicet substantiam actus, et delectationem. Delectatio autem ad sensum tactus pertinet. Substantia vero actus virtuti generativae attribuitur sicut exequenti, sed virtuti concupiscibili sicut imperanti, quia ejus est tendere in id quod est conveniens et delectabile secundum sensum: et ideo diversis rationibus his tribus viribus talis infectio praecipue ascribitur.

[6248] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum actuale, quod consistit in actu ejus qui peccat, et voluntate, non potest esse in illa parte quae rationi non obedit; nihil tamen prohibet quin in illa parte quae principium naturalis operationis est, infectio naturae salvetur. Sciendum tamen est, quod etiam actuale peccatum in generativa esse dicitur, non quidem sicut in subjecto, sed materialiter, inquantum scilicet concupiscibilis actum generativae imperat.

[6249] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod infectio generativae est infectio naturae; unde non oportet quod ex ea relinquatur infectio peccati per actum ejus in persona generante, sed solum in persona generata.

[6250] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in sensualitate etiam est infectio, inquantum ordinat et disponit actus generativae; sed in generativa est immediate, secundum quod ipsa est immediatum principium traductionis naturae. Sed verum est quod infectio fomitis in sensualitate principalius ostenditur, secundum quod infectio naturae redundat in infectionem personae per actuales concupiscentias.

[6251] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod infectio est in essentia animae sicut in primo subjecto, sed in generativa sicut in cujus actu praecipue manifestatur; essentia enim non est principium actus nisi mediante aliqua potentia; unde sic ex infectione actus non dicitur essentia esse infecta, sicut hic de infectione loquimur.

[6252] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod generativae ascribitur et originalis et actualis peccati infectio. Originalis quidem, inquantum est principium actus naturalis, quo natura traducitur; sed actualis, secundum quod habet aliquos actus exteriores ad generationem ordinatos, qui ad virtutem motivam sensitivam pertinent; et quia nutritiva similiter quosdam tales actus habet, ut apponere cibum ori, masticare, et delectationem sentire, et hujusmodi; ideo sibi etiam actualis infectio attribuitur quasi materialiter, non autem originalis, quia ipsa non est principium illius actus quo natura traducitur, nisi remote, inquantum generativae deservit. Augmentativae vero nulla infectio attribuitur: quia nec ad actum naturalis propagationis ordinatur, nec iterum habet actus exteriores qui per motum sensitivae partis expleantur.

Expositio textus

[6253] Super Sent., lib. 2 d. 31 q. 2 a. 2 expos. *Ad quod dici potest, quod multiplex defectus* *carnis, et praecipue pollutio quaedam quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati.* Sciendum, quod Magister hoc solvit negando utramque partem, scilicet quod illa infectio non est culpa nec poena, sed defectus quidam: et dicitur de fervore coitus parentum causari, non sicut ex per se causa, sed sicut ex signo causae. *Quae foeditas major esse videtur in carne concupiscentialiter traducta, quam in ea unde traducitur.* Videtur hoc esse falsum: quia sic originale magis abundaret in filio quam in patre. Sed dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad istum actum tantum, qui quidem propter concupiscentiam in generante non est nisi infectio poenalis, sed in genito est infectio culpae: non autem major quam fuerit in patre, secundum quod ex alio genitus fuit. *In iniquitatibus conceptus sum.* Hoc non referendum est ad iniquitatem concipientis (qui sine omni peccato actuali concipere potest), sed ad iniquitatem originalem concepti: quae utrum sit una vel plures, et quare pluraliter dicatur, infra dicetur, 33 distinct.

Distinctio 32

Quaestio 1

Prooemium

[6254] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 pr. Postquam ostendit qualiter originale peccatum trahatur a parentibus, hic ostendit qualiter per Baptismum dimittatur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, secundum quid originale in Baptismo tollatur et secundum quid maneat; in secunda inquirit, quae sit causa illius concupiscentiae quae per Baptismum non tollitur, sed post Baptismum manet, ibi: *praeterea solet quaeri, utrum concupiscentia quae per Baptismum remanet (...) ex Deo auctore sit, vel ex alio.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit quomodo per Baptismum originale remittatur quantum ad animam; in secunda inquirit, utrum etiam purgetur homo a foeditate carnis, ibi: *solet quaeri, utrum ipsa caro in Baptismo ab illa foeditate purgetur quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contraxit.* Prima dividitur in tres: in prima movet dubitationem; in secunda ponit solutionem, ostendens quod duobus modis originale dicitur, ibi: *sed licet remaneat concupiscentia post Baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante*; in tertia modos magis explicat et auctoritatibus confirmat, ibi: *duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in Baptismo.* Et primo ostendit quod originale peccatum per Baptismum solvi dicitur, inquantum reatus ejus tollitur; secundo quod solvi dicitur, inquantum concupiscentia ipsa mitigatur, ibi: *deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti in Baptismo quia Baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur. Praeterea solet quaeri, utrum concupiscentia quae post Baptismum remanet (...) ex Deo auctore sit, vel ex alio.* Hic inquirit, utrum concupiscentiae remanentis post Baptismum Deus sit causa, et concupiscentia illa simul cum reatu et infectione maculae trahatur; ideo circa hoc tria facit: primo inquirit, utrum illius concupiscentiae Deus sit auctor; secundo inquirit, utrum divinae justitiae hoc conveniens sit, ut pro peccato parentis, natus reatum poenae incurrat, ibi: *solet etiam quaeri, qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata*; tertio inquirit, quomodo divinam sapientiam deceat ut ejus opus, scilicet anima, statim in sua creatione inficiatur, ibi: *si vero quaeritur* et cetera. Circa secundum duo facit: primo determinat principalem quaestionem: et quia reatus sequitur voluntarium in peccato, sine quo nullus ad poenam obligatur, ideo secundo ostendit quomodo originale peccatum necessarium et voluntarium dici possit, ibi: *illud etiam non immerito quaeri potest.* Circa tertium tria facit: primo ostendit quomodo divinam sapientiam deceat hoc quod anima statim macula originali inficitur ex corporis sui conjunctione; secundo inquirit, utrum anima aliquando in sui puritate permaneat, qualem Deus creavit, an statim in primordio suae creationis maculetur, ibi: *hoc a quibusdam quaeri solet*; tertio inquirit, supposito quod non, utrum una anima alteri ex ipsa sui creatione in bonitate naturali praeferatur, ibi: *illud ergo non incongrue quaeri solet.* Hic est duplex quaestio. Primo, quomodo per Baptismum originale divinitus tollatur. Secundo, de causa ejus, utrum etiam similiter divinitus hoc sit quod homo originale incurrat. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum culpa originalis per Baptismum solvatur; 2 utrum poena originalem culpam consequens post Baptismum remaneat; 3 utrum originalis concupiscentia in quibusdam major, et in quibusdam minor inveniatur.

Articulus 1

[6255] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 tit. Utrum peccatum originale tollatur per Baptismum

[6256] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per Baptismum originalis culpa non tollatur. Privatio enim non tollitur, nisi habitus oppositus restituatur. Sed originalis justitia, cujus privatio est originale peccatum, per Baptismum non restituitur, cum non remaneat debitus ordo inferiorum virium ad rationem. Ergo nec originale peccatum per Baptismum tollitur.

[6257] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in Baptismo est duplex res: una quae est res et signum, scilicet character; et alia quae est res tantum, scilicet gratia. Si ergo Baptismus peccatum originale delet, aut hoc erit virtute characteris quem imprimit, aut virtute gratiae quam confert. Si virtute characteris, cum igitur characterem consequantur etiam ficte accedentes, sequeretur quod eis etiam originalis culpa dimitteretur; et sic aliquis in mortali existens peccato, a culpa aliqua purgaretur: quod est inconveniens. Si autem virtute gratiae, gratia autem post Baptismum frequenter per peccatum mortale amittitur; ergo oporteret quod originale per quodlibet sequens mortale rediret. Sed peccatum originale non nisi per Baptismum potest purgari. Ergo oporteret quod quandocumque aliquis de peccato mortali poenitentiam agit, simul etiam contra peccatum originale baptizaretur.

[6258] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut se habet actus in peccato actuali ut materialiter deformitati substans; ita etiam concupiscentia in originali, ut supra dictum est. Sed non potest esse quod deformitas peccati tollatur manente actu peccati: quia tales actus sunt qui bene fieri non possunt. Ergo et manente tali concupiscentia, non potest originalis culpa deleri.

[6259] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 4 Si dicatur, quod non manet intensa, sed diminuitur; contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed poena et culpa nominant diversas species mali. Ergo non potest esse ut intensa concupiscentia sit culpa, et remissa sit tantum poena.

[6260] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 5 Si dicatur, quod non solvitur nisi quantum ad reatum; contra. Reatus consequitur deformitatem culpae: quia ad hoc poena infligitur, ut culpae deformitas ordinetur per poenam, quae in se deordinata est. Si ergo originale peccatum quantum ad deformitatem maculae non tollitur, videtur quod nec etiam quantum ad reatum solvi possit.

[6261] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, quales sunt habitus, tales actus reddunt, ut in 2 Eth. dicitur. Sed concupiscere, quod procedit ex concupiscentia inordinata, est peccatum post Baptismum sicut et ante. Ergo et ipsa concupiscentia per Baptismum rationem culpae non amittit.

[6262] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 6, 7: *qui mortuus est peccato, justificatus est a delicto.* Sed baptizatus per Baptismum commoritur et consepelitur Christo, ut ibidem apostolus dicit. Ergo oportet quod per Baptismum omne peccatum praeteritae vitae deleatur, nisi effectus Baptismi ex parte baptizati impediatur.

[6263] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, non potest aliquis esse simul filius gratiae et filius irae. Sed per originale peccatum nascimur filii irae, ut Ephes. 2, 3: *eramus natura filii irae*; per Baptismum autem regeneramur in filios gratiae. Ergo non potest esse quod post Baptismum originalis culpa remaneat.

[6264] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod de remissione culpae originalis oportet nos loqui proportionaliter ad remissionem culpae actualis. Ex actu enim peccati duplex effectus in peccante relinquitur, scilicet privatio gratiae ex ratione aversionis a fine, et dispositio quaedam ad similem actum, quam actus peccati inducit ex ratione conversionis; et ex hoc ipso quod gratia privatus est propria voluntate, reatum poenae incurrit; unde, gratia sibi restituta, simul et macula illa tollitur, quae in defectu gratiae consistebat, et obligatio ad poenam, quae reatus dicitur; dispositio vero ex actu peccati inducta non ex toto statim tollitur, sed minuitur, inquantum gratia inclinat ad contrarium illius dispositionis; sed postmodum per consuetudinem bonorum operum etiam illa dispositio tollitur, et in contrarium mutatur. Similiter etiam ex actu naturae, qui est carnis propagatio, relinquitur quaedam dispositio inclinans ad malum in ipsa natura generati, quae concupiscentia vel fomes dicitur; et ex hoc ipso quod illa naturae corruptio in se virtutem peccati, ex quo causata est, continens, personam attingit, ipsam indignam Dei gratia efficit; unde relinquitur macula et defectus gratiae in anima; et per hoc etiam ad reatum poenae obligatur, ut scilicet praemio illo careat quod gratiae debebatur. Per Baptismum autem gratia confertur: cujus virtute illa infectio ab homine tollitur quae ex natura in personam devolvebatur; et secundum hoc anima purgatur a macula culpae, et per consequens solvitur reatus poenae. Illa autem dispositio ad malum quae fomes et concupiscentia dicitur, non ex toto tollitur; quia illa dispositio sequitur conditionem naturae; Baptismus autem non purgat naturam, nisi quantum pertinet ad infectionem personae; et ideo illa dispositio ex toto non tollitur usque ad statum beatitudinis, quo natura perfecte curabitur; sed tamen dispositio illa per Baptismum minuitur, inquantum gratia quam quis in Baptismo consequitur, in contrarium inclinat ei ad quod fomes disponebat; et ita virtus fomitis in nobis minuitur per auxilium gratiae.

[6265] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in originali justitia erat aliquid quasi formale, scilicet ipsa rectitudo voluntatis, et secundum hoc sibi opponitur culpae deformitas. Erat in ea etiam aliquid quasi materiale, scilicet ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus; et quantum ad hoc opponitur sibi concupiscentia et fomes. Quamvis ergo non restituatur originalis justitia quantum ad id quod materiale in ipsa erat, restituitur tamen quantum ad rectitudinem voluntatis, ex cujus privatione ratio culpae inerat: et propter hoc id quod culpae est, tollitur per Baptismum; sed aliud poenale remanet.

[6266] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus virtute gratiae quam confert, ex qua rectitudo voluntatis causatur, originalem culpam delet; non tamen sequitur quod, subtracta gratia, originalis culpa redeat. Cum enim omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quod gratiam tollunt; non tamen omnium est una macula, sed diversae, secundum quod defectus gratiae ad diversas causas refertur; unde defectus gratiae ex actu luxuriae proveniens, est macula illius peccati, et sic de aliis. Unde non redit macula peccati alicujus, quantumcumque gratia subtrahatur, nisi per reiterationem causae. Causa autem per quam macula originalis relinquebatur in anima, erat ipsa propagatio humanae naturae quam impossibile est reiterari circa eumdem hominem; et ideo macula originalis redire non potest. Sed defectus ille gratiae qui per peccatum mortale incidit, erit macula vel luxuriae, vel homicidii, et sic de aliis.

[6267] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non eodem modo se habet concupiscentia et, fomes ad originalem maculam, sicut actus peccati ad maculam actualem; concupiscentia enim etsi quodammodo ad maculam originalem materialiter se habeat, non tamen est causa ejus secundum quod in eodem subjecto inveniuntur; sed actus peccati causat actualem maculam: et ideo non potest contingere ut actus maneat, et macula vel reatus transeat; sicut in originali, manente concupiscentia, transit reatus et macula.

[6268] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intensio et remissio nunquam speciei diversitatem causant, sed quandoque ex speciei diversitate consequuntur: quando enim intensio et remissio super unam naturam fundantur, quae decrescit et proficit, tunc nec diversitatem speciei causant, nec ab ea causantur; ut patet quando eadem albedo intenditur et remittitur: quandoque vero super diversas naturas intensio et remissio fundatur; et tunc intensio et remissio, ex diversitate speciei proveniunt; sicut dicitur Angelus homine intelligentior, et sicut dicitur color illustratus visibilior quam sine lumine, quia lumen est illud per quod efficitur visibile in actu. Ita etiam intensio et remissio fomitis super diversam naturam fundatur: dicitur enim intensus, secundum quod ad suum formale conjungitur, quod est defectus justitiae; et remissus, secundum quod a tali defectu separatur.

[6269] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut transit reatus, ita etiam macula transit; unde hoc concedendum est quod objectio concludit.

[6270] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod etiam in peccatis actualibus contingit dispositionem peccati remanere gratia adveniente: et tunc si ex dispositione illa aliquis actus sequatur, peccati rationem habebit; quamvis dispositio illa quae actum causat culpa non esset: ita etiam quamvis concupiscere, quod est actus fomitis, post Baptismum sit culpa, non tamen oportet quod fomes post Baptismum sub ratione culpae remaneat: nec oportet esse similitudinem inter actum et habitum, sicut culpae ad culpam; sed ex parte conversionis, ut actus ad illud objectum terminetur ad quod habitus inclinabat.

Articulus 2

[6271] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 tit. Utrum poena peccati originalis debeat manere post Baptismum

[6272] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poena originalis peccati post Baptismum remanere non debeat. Injustum enim est ut sine culpa aliquis puniatur. Sed per Baptismum originalis culpa tollitur, ut dictum est. Ergo injustum esset quod poena remaneret.

[6273] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, justitia gratuita potentior est quam originalis. Sed originali justitia manente in anima, nihil poenale in ea erat, nec rebellio carnis ad spiritum, nec etiam corruptio vel passibilitas. Cum ergo per Baptismum gratuita justitia conferatur, videtur quod poena remanere non debeat post Baptismum.

[6274] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, generatio spiritualis potentior est quam carnalis: quia non sicut delictum, ita et donum; immo multo amplius, ut Rom. 5 dicitur. Sed generatio carnalis inducit corruptionem culpae et poenae. Ergo generatio spiritualis, quae est per Baptismum, utrumque tollere debet.

[6275] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 4 Si dicatur, quod non est ex defectu Baptismi quod poena non tollatur; sed quia est utile et expediens, et promovens in salutem; contra. Unumquodque judicandum est secundum id quod per se sibi convenit, magis quam secundum id quod per accidens habetur. Sed fomes per se ad malum inclinat; non autem nisi per accidens in bonum promovet, inquantum aliquis resistendo coronatur, vel secundum quod aliquis humilior redditur. Ergo magis esset expediens homini fomitem non habere quam quod ipsum habeat.

[6276] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, gratia quae in Baptismo confertur, fomitem diminuit. Sed augmentata causa, crescit effectus. Ergo si major gratia infundatur, fomes plus minorabitur. Ergo tantum poterit gratia augmentari quod fomes ex toto tollatur.

[6277] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Galat. 5, 17: *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*; et tamen illis loquitur qui per Baptismum renati erant. Ergo per Baptismum talis rebellio non tollitur. Hoc etiam habetur per illud Rom. 7, 17: *non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*, idest fomes peccati, ut Glossa dicit.

[6278] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ex concupiscentia parentis procedit originale in prolem, ut supra dictum est. Si ergo baptizatus concupiscentiam fomitis non haberet post Baptismum, nullus in peccato originali filium generaret: et hoc supra improbatum est a Magistro. Ergo Baptismus concupiscentiam non tollit ex toto.

[6279] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod peccatum originale est primo et per se infectio naturae, et per consequens inficit personam, secundum quod dispositio naturae in personam redundat; et secundum hoc duplex poena originali debetur. Una inquantum personam inficit, scilicet carentia divinae visionis: visio enim divina actum quemdam designat; actus autem omnis personae est, quia actus individuorum sunt, ut philosophus dicit; unde et carentia visionis ad personam referenda est, cum opposita sint circa idem. Alia poena debetur sibi inquantum naturam inficit, sicut necessitas moriendi, passibilitas, rebellio carnis ad spiritum, et hujusmodi: quae omnia ex principiis naturae causantur, et speciem totam consequuntur, nisi miraculose aliter contingat. Dicendum est ergo, quod Baptismus infectionem originalis mundat, secundum quod infectio naturae in personam redundat: et ideo per Baptismum illa poena tollitur quae personae debetur, scilicet carentia divinae visionis: non autem Baptismus removet infectionem naturae, secundum quod ad naturam per se refertur; sed hoc erit in patria, quando nostra natura perfectae libertati restituetur; et ideo oportet quod remaneat illa poena post Baptismum quae culpae originali debetur secundum quod naturam inficit; et hujusmodi est fomes, necessitas moriendi, et hujusmodi.

[6280] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod culpa deletur, etiam poena sibi respondens tollitur, ut ex dictis patet, et ideo nihil injustum consequitur.

[6281] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in omni effectu quod per se justitiae est, potentior est gratuita justitia quam originalis; sed excludere hujusmodi poenalitates, non est effectus justitiae, inquantum justitia est; sed fuit effectus originalis justitiae ratione cujusdam accidentis sibi annexi, inquantum scilicet fuit continuata et non intercisa in natura humana: decuit enim ut sicut anima sine interruptione in Deum dirigebatur per justitiam, ita etiam corpus animae sine interruptione totaliter obediret; et ideo non oportet quod ille effectus gratuitae justitiae conveniat, cum facta fuerit interruptio rectitudinis humanae naturae ad Deum.

[6282] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod generatio spiritualis efficacior est in eo ad quod ordinatur, quam generatio corporalis. Generatio autem corporalis terminatur per se ad naturam, quia forma est terminus generationis; sed generatio spiritualis terminatur ad perfectionem personae, quae est per gratiam; et ideo plus mundat generatio spiritualis personam, quam generatio corporalis inficere possit. Generatio enim corporalis non potest inficere personam nisi infectione originalis; sed generatio spiritualis purgat personam a culpa originali et actuali. Sed hujusmodi defectus poenales principia naturae consequuntur, ut dictum est; unde se habet magis generatio corporalis ad eos inducendum, quam generatio spiritualis ad eos curandum.

[6283] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod simpliciter loquendo melius esset homini fomite carere quam ipsum habere: constat enim quod ex abundantia gratiae fit in aliquibus quod a fomite liberantur. Sed quo ad aliquid, et quantum ad aliquem statum hominis, expedit fomitem habere, ne in superbiam elatus cadat: et hoc etiam objectio concludebat.

[6284] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quantumcumque de gratia baptismali in Baptismo infundatur, nunquam tamen potest hoc efficere ut ex toto tollat fomitem; quia gratia illa non est ordinata nisi ad curandum infectionem personae ex infectione naturae procedentem. Posset tamen Deus alterius generis gratiam infundere, per quam totum tolleretur; ut sic simul et personae et naturae infectio, gratiae cederet.

Articulus 3

[6285] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 tit. Utrum fomes inveniatur major in uno quam in altero

[6286] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fomes et concupiscentia in quibusdam plus et in quibusdam minus inveniatur. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed ex foeditate coitus infectio fomitis causatur. Cum ergo quanto magis homo a primo generante distat, tanto plures tales actus inficientes inveniantur, videtur quod semper in prole inveniatur major infectio fomitis quam in parente.

[6287] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, fomes nihil aliud dicit quam pronitatem quamdam ad inordinate concupiscendum. Sed ex naturali complexione unus alio pronior nascitur ad luxuriam vel ad iram, vel ad quodlibet aliud genus peccati. Ergo unus nascitur cum majori infectione fomitis quam alius.

[6288] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, ex consuetudine actuum et dissuetudine relinquitur in agente per voluntatem major facilitas vel difficultas ad aliquid agendum. Sed contingit aliquos concupiscentiae operibus operam dantes esse, alios autem ab eis retrahi honestis exercitiis occupatos. Ergo in quibusdam invenitur fomes intensior quam in aliis.

[6289] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut corruptio fomitis ex peccato primi parentis procedit, ita etiam et aliae poenalitates, ut passibilitas, et mortalitas, et hujusmodi. Sed aliae poenalitates semper in homine crescunt, quanto humana natura a primo parente longius recedit per successionem generationis: quia communiter dicitur, quod homines sunt nunc brevioris vitae et minoris virtutis quam antiquitus. Ergo et simili ratione corruptio fomitis magis in filiis quam in parentibus invenitur.

[6290] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, constat quod aliae poenalitates intenduntur et remittuntur secundum diversas complexiones corporis: ex quo causatur quod quidam sint aliis passibiliores, et brevioris vitae. Si ergo per eamdem causam invenitur in nobis fomes per quam et aliae passibilitates, videtur quod secundum diversas complexiones hominum intendatur et remittatur.

[6291] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, consequens naturam aequaliter invenitur in omnibus habentibus naturam. Sed fomes consequitur humanam naturam sicut corruptio ejus, sicut dictum est. Ergo cum omnes homines aequaliter humanam naturam participent, videtur quod etiam aequaliter corruptionem fomitis incurrant.

[6292] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, aequalitas poenae debet respondere aequalitati culpae. Cum ergo non sit major culpa originalis in uno quam in alio (quia una poena omnibus pro illa culpa debetur, scilicet carentia visionis divinae), videtur quod etiam infectio originalis non sit in uno magis quam in alio.

[6293] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum corruptio fomitis sit per se infectio humanae naturae, oportet idem esse judicium de intensione ejus, et de intensione humanae naturae. Natura autem ipsa potest considerari dupliciter: vel quantum ad rationem speciei; et sic aequaliter in omnibus invenitur; vel inquantum redundat perfectio naturae in perfectionem individui per modum quo ex principiis speciei sequuntur operationes individuorum; et secundum hoc unus homo alio est potentior in explendis operationibus speciem concernentibus: unus enim alio promptior est ad intelligendum vel ad ratiocinandum, et sic de aliis. Similiter est etiam de corruptione fomitis: quia si consideretur secundum quod per se naturam respicit, sic proculdubio aequaliter in omnibus invenitur; et haec est absoluta consideratio ejus. Quod enim subtrahatur rectitudo illa quae omnes vires animae in unum continebat, hoc omnibus aequaliter convenit: quia privatio, quantum in se est, non suscipit magis et minus. Sed si consideretur secundum hoc quod infectio originalis redundat in infectionem personae, inquantum potentiae sua rectitudine carentes in turpes operationes inclinant; sic in uno est major corruptio fomitis quam in alio, scilicet inquantum vel per naturalem complexionem, vel per consuetudinem, concupiscibilis vel irascibilis in uno est efficacior et ferventior ad suum actum quam in alio: et per hunc etiam modum fomes dicitur post

Baptismum diminui, inquantum gratia retardat impetum concupiscibilis et irascibilis, in contrarios actus inclinans.

[6294] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod causa inducens originale peccatum, non est actualis delectatio quae est in coitu, sed concupiscentia habitualis, quae est in generante: illa autem non potest majorem concupiscentiam inducere in prole quam sit in parente; quia generans generat sibi simile; et ideo non sequitur quod post multas generationes aliquis magis sit infectus originali peccato, sed eodem modo; sicut et omnes proprietates naturam consequentes, eodem modo in tota natura inveniuntur.

[6295] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod diversitas complexionis est ex diversa dispositione materiae, quae principium individuationis est; quae quanto magis est disposita, tanto perfectius naturam speciei consequitur, secundum quod est principium personalium operationum: et per hunc etiam modum potest esse fomes in quibusdam intensior in comparatione ad operationes quae individuo debentur; non autem absolute prout naturam respicit.

[6296] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium: quia etiam illa facilitas quae ex consuetudine relinquitur, est secundum hoc quod potentiae inclinantur ad actus individui.

[6297] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliae passibilitates non sunt modo magis in homine quam antiquitus fuerint tempore diluvii; unde etiam David de hominibus sui temporis loquitur: *dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni.* Sed verum est quod ante diluvium homines diutius vivebant, virtute divina hoc faciente ad generis humani multiplicationem.

[6298] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliae passibilitates, ut mortalitas, et hujusmodi, non intenduntur et remittuntur ex diversitate complexionis, secundum quod naturam respiciunt (unde mortale, prout est differentia naturam speciei constituens, non recipit magis et minus), sed solum secundum quod ad consistentiam et operationes individui comparantur.

Quaestio 2

Prooemium

[6299] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 pr. Deinde quaeritur de causa originalis infectionis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum a Deo sit; 2 utrum divinam sapientiam deceat quod hoc modo permittit animam maculari; 3 utrum animae ex sua creatione sint inaequales, ut Magister in littera dicit.

Articulus 1

[6300] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 tit. Utrum infectio peccati originalis sit a Deo

[6301] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod infectio originalis a Deo sit. Anima enim dum creatur, infunditur, ut Augustinus dicit. Sed anima in infusione maculatur. Ergo et in creatione; et sic a Deo maculam habet.

[6302] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Magister supra dixit, quod si Angelus in primordio suae creationis malus fuisset, sequeretur Deum mali esse auctorem. Sed anima in principio suae creationis maculata est. Ergo sequitur quod illius maculae Deus sit causa.

[6303] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, ut Augustinus dicit, omnis poena a Deo est. Sed haec infectio, praecipue secundum quod post Baptismum remanet, poena quaedam est. Ergo a Deo est.

[6304] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid consequitur principia naturae, procedit ab auctore naturae. Sed hujusmodi deordinatio ex principiis naturae consequitur, ut supra dictum est, inquantum quaelibet vis naturaliter in suum objectum tendit. Ergo a Deo, qui est auctor naturae, procedit.

[6305] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, nihil est ordinatum ad bonum quod a Deo non sit. Sed fomes est promovens ad bonum, maxime secundum quod post Baptismum remanet. Ergo a Deo est.

[6306] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Damascenus dicit, quod Christus assumpsit quod in natura nostra plantavit. Sed corruptionem fomitis non assumpsit. Ergo fomes in natura nostra ab ipso non est.

[6307] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod illud quo homo fit deterior, non potest esse a Deo. Sed per infectionem fomitis tota humana natura deteriorata est. Ergo talis infectio a Deo non est.

[6308] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in infectione originalis peccati est considerare rationem culpae et poenae. Culpae siquidem rationem habet, inquantum ex voluntate inordinata primi parentis talis defectus consecutus est; unde sicut actuale peccatum ipsius Adae, per quod voluntas ejus deordinata est, non habet Deum auctorem; ita etiam nec ab ipso est totus defectus consequens, secundum quod rationem culpae habet. Si autem consideretur secundum quod defecit ab aliqua perfectione, sic poena est; et hujusmodi poenae quidem Deus causa est. Sed sciendum est, quod non eodem modo est causa omnis poenae. Quaedam enim poena est per inflictionem alicujus contrarii affligentis vel corrumpentis; et talis quidem poena est a Deo agente, a quo omnis actio, secundum quod ordinata est, et passio per consequens, principium sumit. Omnis autem poena, cum justa sit, ordinata est. Quaedam vero poena est quae simpliciter in ablatione vel defectu consistit, sicut est subtractio gratiae, et aliquid hujusmodi; et hae quidem poenae a Deo sunt, non quidem sicut ab agente aliquid, sed potius sicut a non influente talem perfectionem; quia in ipso est influere et non influere; et utriusque sua voluntas causa est. Si ergo consideretur fomes secundum quod est poena, non dicit aliquam poenam inflictam (quia supernaturalia principia non supponunt aliquid positive in homine) sed pertinet ad illud genus poenarum quod in solo defectu consistit; ex hoc enim concupiscentia vel fomes inordinate inclinat, quia subtractum est vinculum originalis justitiae, inferiores vires in obedientia rationis continens; et secundum hoc dicitur hujusmodi poenae Deus causa esse, inquantum illam originalem justitiam non confert homini nato quam primo homini creato contulerat.

[6309] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod creatio et infusio, licet simul sint, respectu animae tamen differunt; quia creatio dicitur secundum respectum ad principium a quo est anima tantum; infusio vero dicitur secundum respectum ad duo, scilicet ad principium a quo procedit, et ad materiam quam perficit. Cum ergo dicitur, anima creatione maculatur, ablativus iste potest denotare habitudinem alicujus causae; et sic falsa est: quia creatio animae non est causa quod maculetur; nihil enim ex creatione anima habet quod a Deo non sit: vel potest denotare concomitantiam; et sic vera est; quia dum creatur, maculatur: ex quo tamen non sequitur quod Deus maculae auctor sit. Cum vero dicitur, anima infusione maculatur, si ablativus concomitantiam designat absolute, vera est; si autem denotet habitudinem causae, duplex est: quia vel intelligitur infusio esse causa maculae ex parte principii a quo, et sic falsa est; vel ex parte termini ad quem, et sic vera est.

[6310] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est simile de anima et de Angelo: Angelus enim creatus est non ut forma alterius corporis; unde non poterat ex parte materiae defectus incidere; sed oportebat quod si in principio creationis, peccati maculam habuisset, hoc ex parte creantis esset: anima vero creatur ut actus cujusdam corporis, ex cujus conjunctione potest aliquam maculam contrahere: nec sequitur quod maculae illius Deus principium sit.

[6311] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt.

[6312] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis ferri in delectabile carnis sit de natura ipsius concupiscibilis absolute consideratae, non tamen est de natura ejus secundum quod est humana, idest per rationis judicium nata ordinari, et praecipue secundum hoc quod in natura humana potuit esse talis perfectio in ratione qua concupiscibilem penitus ordinaret: et ideo quando praeter ordinem rationis in suum objectum fertur, ex defectu quodam contingit: et causa istius defectus, inquantum culpae rationem habet, ex Deo non est, ut dictum est.

[6313] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod fomes per se in malum inclinat; sed quod in bonum promoveat, hoc est per accidens; unde non sequitur quod quolibet modo consideratus ex Deo sit: quia ex quolibet malo aliqua bona per accidens proveniunt.

Articulus 2

[6314] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 tit. Utrum conveniat sapientiae divinae infundere animam corpori, a quo contrahat maculam

[6315] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod divinam sapientiam non deceat quod anima corpori infundatur, ex quo maculam contrahit. Nullus enim sapiens ponit thesaurum suum in loco in quo inquinatur. Sed anima pretiosissimus thesaurus Dei est, ut est imagine Dei insignita. Ergo non decet divinam sapientiam ut tali corpori infundatur ex quo maculam contrahat.

[6316] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, si Deus aliquem in Inferno poneret sine propria culpa, non esset decens justitiae ejus et sapientiae. Sed ex hoc quod anima ex infusione maculatur, reatum infernalis poenae incurrit. Ergo non decet Deum ut tali corpori eam infundat.

[6317] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, infectio spiritualis est pejor quam corporalis. Sed consulitur infectis lepra corporali ut a coitu abstineant, ne filios infectos generent. Ergo multo fortius et Deus instituere debuit ut homines a carnali opere cessarent, ex quo per coitum genitos maculam originalis culpae contrahere necesse est.

[6318] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, nullus artifex sapiens facit tale opus ex quo sua intentio perfici non potest. Sed finis propter quem Deus fecit hominem, est ut ejus beatitudine perfruatur. Cum ergo per hoc quod anima tali corpori infunditur, reatum incurrat ut visione careat Dei, videtur quod hoc sapientiam Dei non deceat.

[6319] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, ut Fulgentius dicit, Deus illius rei non est ultor cujus non est auctor. Ergo eadem ratione illius rei non est auctor ex qua de necessitate consequitur hoc cujus est ultor. Sed ex unione animae ad tale corpus, de necessitate sequitur infectio originalis culpae, cujus Deus est ultor. Ergo tali corpori animam unire Deum non decet.

[6320] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, non est decens ut Deus opera sua mutet. Sed Deus sic instituit ut homines per sexuum commixtionem generarentur, et quod corpori per coitum seminato anima infundatur. Ergo non decuit ut Deus hoc mutaret.

[6321] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, non est sapientis inducere majorem defectum, ut minor defectus vitetur. Sed major defectus esset si humanum genus non multiplicaretur, per cujus multiplicationem electorum numerus impletur, quam quod puer in culpa originali nascatur. Ergo non decet Deum ut multiplicationem naturalem humani generis cessare faciat ad originalis peccati infectionem vitandam.

[6322] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, ut in 1 Ethic. dicitur; ita etiam bonum universi praepollet bono particularis rei et specialis naturae; unde etiam defectus in universum redundans deterior est. Si autem humani generis naturalis multiplicatio tolleretur, in defectum totius universi redundaret: quia vel subtraheretur natura aliqua de universo quae ad perfectionem universi confert; vel etiam alicui parti universi sua naturalis perfectio tolleretur, secundum quod unumquodque natum est sibi simile generare; et utrumque in defectum universitatis redundaret; et ideo non debuit intermitti humanae generationis processus naturalis ut infectio originalis vitaretur. Et praeterea iste est ordo naturalis in rebus, ut posteriori remoto id quod prius est remaneat, nec ad ejus remotionem tollatur, sicut quando removes vitium, remanet esse, ut in libro de causis dicitur. Bonitas autem naturalis praeexistit omni superadditae bonitati, et acquisitae et gratis collatae; unde subtracta illa bonitate quam Deus humanae naturae gratis contulerat, scilicet originalis justitia, non congruit ordini quem divina sapientia rebus instituit, ut aliquid eorum quae ad naturalem bonitatem pertinent immutetur; et praecipue cum remaneat in natura facultas ad recuperandum illud quod deperditum est, vel aliquid eo excellentius.

[6323] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut non esset sapiens qui thesaurum in loco mundo conservabilem, in immundo reponeret; ita esset valde insipiens qui thesaurum non aliter conservabilem, non etiam in immundo loco collocaret; et praecipue si emundandi thesaurum possibilitas remaneret. Dico etiam, quod anima habet talem naturam ut tali corpori uniatur; unde si tali corpori non uniretur, oporteret quod vel omnino anima non crearetur, vel quod alterius naturae esset; et si alterius naturae esset, haec natura non esset. Unde constat quod hanc naturam conservari impossibile est nisi per hunc modum.

[6324] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poena Inferni est duplex. Quaedam est quae pro peccato actuali debetur; et ista est corruptio alicujus boni quod etiam ex naturalibus principiis naturam humanam consequitur; unde injustum esset ut aliquis talem poenam subiret nisi per hoc quod propria culpa illam meruisset. Quaedam vero poena est originali debita, quae nihil subtrahit eorum quae naturae ex principiis suis debentur, sed aliquid humanam facultatem excedens tollit, ad quod tamen ordinata erat per aliquid naturae gratis collatum; unde nulla injuria isti homini fit, si non sibi datur quod suae naturae non debetur secundum quod eam accepit.

[6325] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod lepra est corruptio illius boni quod principia naturae consequitur, et sanari non potest; sed originalis infectio est corruptio illius boni quod principia naturae non sequitur et curabilis est; et ideo non est similis ratio de utroque.

[6326] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc Deus creaturam facit ut unaquaeque de sua bonitate participet quantum possibile est; meliusque est ut secundum aliquem modum participet quam nullo modo. Dico ergo, quod quamvis illi qui in peccato originali nascuntur, sint obnoxii ut priventur illa participatione divinae bonitatis quae beatos efficit in patria: tamen participant, et facultatem participandi habent secundum modum qui possibilis naturae est secundum suorum principiorum conditionem. Unde patet quod non penitus deficit opus Dei a fine in quem ordinatum est, et praecipue cum veniendi in ulteriorem participationem facultas non tollatur.

[6327] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod originali culpae debetur poena secundum hoc quod culpa est, et hoc non habet ex unione animae ad corpus, sed ex voluntate primi parentis, quod culpa sit; unde quamvis Deus animam corpori uniat, non sequitur quod sit causa illius cujus ultor est.

Articulus 3

[6328] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 tit. Utrum animae sint aequales in sua creatione

[6329] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae ex sui creatione sint aequales. Differentia enim formalis diversificat speciem. Sed anima est forma corporis. Cum omnes ergo homines unius sint speciei, videtur quod ex parte animae nulla sit differentia in hominibus.

[6330] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, quod omnes homines sunt natura pares. Sed dignitas rei praecipue attenditur secundum formam suam. Si ergo unus homo habet animam ex creatione anima alterius nobiliorem, unus homo etiam secundum naturam alii praeponeretur, quod est contra auctoritatem inductam.

[6331] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, ut in 2 de Generat. dicitur, idem semper est natum facere idem; unde oportet quod ab agente uniformi sit effectus uniformis. Sed anima immediate a Deo creatur. Cum ergo in Deo nulla sit diversitas, videtur quod animae inaequales ex creatione non sint.

[6332] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 arg. 4 Si dicatur, quod quamvis non habeant diversitatem ab agente, habent tamen ex materia; contra. Formae quae secundum diversitatem materiae diversificantur, de potentia materiae educuntur, ut in formis corporalibus patet. Sed anima rationalis non educitur de potentia materiae: quia ut in 16 de animalibus dicitur, intellectus est ab extrinseco. Ergo nec etiam ex diversitate materiae inaequalitas in animabus esse potest.

[6333] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, in 3 Metaph. philosophus dicit, quod in individuis unius speciei non est praedicatio secundum prius et posterius. Sed in diversis speciebus contingit esse hujusmodi praedicationem, ut scilicet genus de eis secundum prius et posterius praedicetur. Tunc autem praecipue videtur quod species per prius generis praedicationem recipiat, quando nobilior forma vel differentia naturam generis participat. Ergo in individuis hoc non contingit ut unus homo nobiliorem formam quam alius possideat. Ergo videtur quod nec unus homo animam ex creatione nobiliorem habeat quam alius.

[6334] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 arg. 6 Sed contra, in 1 de anima Commentator dicit, quod diversitas materiae ex diversitate formae procedit. Sed videmus in hominibus ex parte corporis magnam diversitatem, secundum quam unus alio ad bonum et malum promptior est, ut patet in diversis hominum complexionibus. Ergo oportet quod eorum animae ex sua creatione diversitatem habeant.

[6335] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, videmus ad sensum, quosdam homines esse melioris intellectus quam alios. Sed bonitas intellectus non potest causari ex parte corporis: quia intellectus a corpore absolutus est, ut in 3 de anima probatur. Ergo oportet quod hoc contingat ex diversitate quam animae a sua creatione habent.

[6336] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod de anima et Angelo est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam et Angelum ex materia et forma compositum, vel ex aliquibus duobus, quae sunt partes essentiae ejus: et secundum hoc potest forte aliquis modus inveniri quo assignetur differentia animarum et Angelorum, ut sint plures in specie una etiam ex seipsis; quia unitas speciei erit ex principio formali in ipsis, diversitas autem individuorum est ex diversitate materialis principii, et ex hac etiam posset in eis gradus quidam nobilitatis attendi: et hoc videntur verba Magistri sonare, qui dicit, eo modo in animabus esse differentiam quo etiam in Angelis est. Sed quia supra dictum est, secundum aliam opinionem, quia anima et Angelus naturae simplices sunt, et non est in eis compositio, nisi ex esse et quod est; ideo oportet quod quaecumque differentia in eis est ex seipsis, sit differentia formalis, et speciei diversitatem inducens: et propter hoc etiam tactum est, quod in Angelis tot sunt species quot individua; et ideo non est possibile ut diversitas animarum ponatur ad modum illum quo distinguuntur gradus in natura angelica, cum omnes animae rationales unius speciei sint, differunt autem numero solo. Omnis autem talis diversitas ex materia causatur; et ideo cum anima non habeat materiam partem sui, oportet quod diversitas et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis; ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur: cum omne quod in aliquo recipitur, per modum recipientis sit receptum: et hoc quidem duplici signo patet. Primo ex his quae diversi generis sunt: quia unumquodque invenitur tanto nobilius genus animae participare, quanto corpus ejus ad nobilius genus complexionis pertingit, ut in hominibus, brutis, et plantis. Unde etiam in his quae sunt unius generis, ex hoc contingit diversitas animarum, quod est in corporibus diversitas: et hoc etiam patet ex signo boni intellectus, quod philosophus in 2 de anima dat intelligere, dicens, eos qui sunt boni tactus et molles carne, aptos mente esse. Bonitas autem tactus ex aequalitate complexionis contingit: quia oportet ut instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium; et quanto magis pervenit ad medium, tanto melior erit tactus. Unde patet quod ex diversitate corporis animarum diversitas resultat.

[6337] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod diversitas formalis est duplex. Quaedam quae est formae per se, secundum id quod ad rationem formae pertinet: et talis diversitas formae, diversitatem speciei inducit. Est autem quaedam diversitas formae non per se, sed per accidens, ex diversitate materiae resultans, secundum quod in materia melius disposita dignius forma participatur; et talis diversitas speciem non diversificat: et haec est diversitas animarum.

[6338] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Gregorius loquitur de paritate et imparitate quae attenditur secundum dominium et subjectionem; quia unus homo ex natura sua non habet quod dominetur alii. Unde patet quod non est ad propositum.

[6339] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit agens in quo nulla est diversitas, tamen quia per voluntatem agit, potest multiformes effectus producere pro libito suae voluntatis. Sed hoc esse non potest quod aliqua in specie convenientia, in forma habeant diversitatem: quia haec contradictionem implicant; et ideo oportet quod diversitas quae est in animabus ejusdem speciei, in diversitatem materiae reducatur.

[6340] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis anima rationalis non educatur de potentia materiae, tamen creatur in materia, ut actus ipsius; et ideo oportet quod in ea per modum materiae recipiatur.

[6341] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, sicut ad primum.

[6342] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod diversitas materiae potest accipi dupliciter. Vel diversitas partium speciei, idest partium specie differentium, sive formaliter, ut manus, pes, et hujusmodi; et talis diversitas causatur ex parte formae: quia ex hoc quod forma est talis, oportet quod corpus sit sibi sic dispositum. Est autem quaedam diversitas materialis tantum, quae ad speciem non pertinet, sed ad individuum tantum; et ista redundat ex materia in formam, et non e converso.

[6343] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis intellectus sit absolutus a corpore quantum ad propriam operationem, quae corporali organo non expletur: tamen conjunctionem habet ad corpus dupliciter: scilicet ex parte essentiae animae, quae forma corporis est, et ex parte inferiorum potentiarum, ex quibus intellectus recipit; et per istum modum diversitas corporis in diversitatem intellectus redundat.

Expositio textus

[6344] Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 3 expos. *Ut post dominari non valeat.* Videtur ex hoc quod aliquis eundo post concupiscentias, dominium originalis peccati revocet; et ita ex actuali peccato culpa originalis redit. Sed dicendum, quod per peccatum actuale dupliciter dominium concupiscentiae revocatur: tum quia gratia tollitur, quae impetum concupiscentiae mitigabat; tum quia per peccatum actuale pronitas in peccatum augetur. Neutro autem modo originale redit, ut ex praedictis patet: quia etsi gratia subtrahitur, non tamen per actum originis; unde non originalis macula, sed actualis consequitur. Similiter etiam nec ex hoc quod pronitas per consuetudinem augetur: quia hoc non pertingit ad id quod naturae est, quam per se originale respicit; sed personam consequitur ex actibus personalibus relicta. *Praetereat reatu, et maneat actu.* Actus non sumitur hic pro operatione: quia sic originale peccatum in actu non consistit; sed per modum quo actus contra potentiam dividitur, ut id quod jam praesens est, actu esse dicatur; sicut caecitas in actu esse dicitur, quando aliquis actu caecus est. *Quibusdam videtur quod sicut anima a reatu purificatur, ita et caro ab illa pollutione purgatur.* Utraque opinio vera est secundum aliquid intellecta: quia si accipitur pollutio carnis quantum ad hoc quod personam respicit, sic in Baptismo mundatur ut jam per illam pollutionem anima illius hominis infici non possit; inquantum vero respicit naturam, sic non purgatur, quia infectio illa in prolem ex actu naturae propagatur. *Non tamen, ut ajunt, fit praejudicium veritati.* Verum est, si intelligatur de veritate fidei, quia contrarium fidei non est: tamen est contra veritatem quam ratio adinvenire potest, et experientia docet. *Quia cum infunditur corpori, condelectatur carni.* Hoc non potest esse: quia illa delectatio aut diceret operationem aliquam; et sic esset peccatum actuale, ut Magister dicit: aut diceret naturalem inclinationem, qua anima corpori conjungitur, et in hoc non potest esse peccatum: quia quod naturale est malum esse non potest.

Distinctio 33

Quaestio 1

Prooemium

[6345] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 pr. Postquam determinavit de peccato originali quantum ad principium et quantum ad terminum, ostendens quomodo a parentibus contrahatur, et quomodo per Baptismum dimittatur; hic determinat de eo quantum ad numerum, inquirens, utrum originale sit unum, vel multa; et dividitur in duas. In prima inquirit, si peccatum originale sit unum, quasi ex uno peccato causatum et inductum; an multa, quasi ex peccatis omnium praecedentium parentum relictum: et ostendit quod ex peccato primi parentis inducitur tantum. In secunda inquirit, si ex peccato proximorum parentum aliqua poena in filios redundet, ibi: *et licet peccatis parentum, nisi Adae, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit quod ex solo peccato primi parentis tota posteritas originali inficitur; in secunda inquirit de illo peccato primo, cujusmodi fuerit, ibi: *hic quaeri solet, utrum peccatum Adae transgressionis, ex quo processit originale (...) gravius fuerit ceteris peccatis.* Prima dividitur in tres: in prima movet quaestionem; in secunda inducit probationem ad partem falsam, ad ostendendum peccata praecedentium parentum in parvulos transire, ibi: *de hoc Augustinus in Enchiridio ambigue disserit*; in tertia inducit ad partem veram, ibi: *deinde de parentum praecedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat.* Quod autem peccatum originale ex pluribus peccatis causetur, et non ex uno tantum primi parentis, tripliciter in secunda parte ostendit. Primo ex auctoritate Exodi 20, 5: *ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem.* Secundo ex hoc quod in Scriptura originale pluraliter significatur, ibi: *et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur, ex eo confirmant quod etiam parvuli (...) dicuntur baptizari in remissionem peccatorum.* Tertio ex multiplicitate peccati ipsius Adae, ibi: *quod vero in actuali Adae peccato plura notari valeant peccata, Augustinus in Enchiridio insinuat. Deinde de parentum praecedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat.* Hic inducit ea quae sunt ad contrariam partem; et primo ostendit quod etiam ea quae praedicta sunt ab Augustino, per modum dubitationis tradita sunt; secundo ostendit quod etiam ejus sententiae contradiceret, si ita poneretur, ibi: *alioquin sibi contradiceret*; ubi etiam solvit ea quae pro parte alia inducuntur, ibi: *quod si est, non ergo peccatis patrum praecedentium obligantur, nisi Adae. Hic quaeri solet, utrum peccatum Adae (...) gravius fuerit ceteris peccatis.* Hic inquirit, quale fuerit illud Adae peccatum, quod totam humanam naturam infecit; et dividitur in partes duas: in prima inquirit de gravitate ejus, utrum scilicet ceteris peccatis gravius fuerit; in secunda inquirit de remissione ipsius, utrum scilicet primis parentibus remissum sit, ibi: *si vero quaeritur, an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus; dicimus eos per poenitentiam veniam consecutos.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo inducit quamdam opinionem, et probationem ejus, ibi: *quibusdam ita esse videtur*; tertio inducit solutionem illius probationis, ibi: *ad quod dici potest. Et licet peccatis parentum, nisi Adae, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare.* Ostenso quod peccata proximorum parentum in filios non redundant quantum ad infectionem originalis maculae, hic inquirit utrum in eos redundent aliquo modo quantum ad aliquam poenam; et dividitur in partes duas: in prima movet dubitationem; in secunda determinat eam, ibi: *sed ut ait Hieronymus (...) attendamus finem illius auctoritatis.* Et dividitur in duas: quia primo determinat eam, exponendo auctoritates ad litteram; in secunda exponendo eas mystice, ibi: *quod etiam mystice intelligendum esse ostendit.* Circa primum duo facit: primo ponit auctoritates, et expositionem per quam ad concordiam reducuntur; secundo excludit quamdam objectionem, ibi: *verumtamen si de imitatoribus illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit. Quod etiam mystice intelligendum esse ostendit.* Hic determinat dubitationem secundum mysticam positionem; et primo ponit expositionem; secundo inducit probationem ejus quod supposuerat, ibi: *ad probandum vero, ut ait Hieronymus, quod primus pulsus cogitationis non puniatur aeternaliter a Deo, illud de Genesi afferendum est.* Hic est duplex quaestio. Prima de unitate originalis peccati. Secunda de poena ejusdem. Circa primum quaeruntur tria: 1 si peccata proximorum parentum in filios transeant quantum ad infectionem maculae originalis; 2 dato quod non, si eos ad aliquam poenam obligatur; 3 si originale peccatum est unum, vel multa.

Articulus 1

[6346] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 tit. Utrum aliquis contrahat maculam ex parentibus proximis

[6347] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ex proximis parentibus aliquis contrahat maculam originaliter. In successiva enim generatione hominum quanto accipitur generans proximius, tanto efficacius similitudinem suam in genito inducit; unde filii magis assimilantur patribus quam avis et proavis, et sic deinceps. Sed traductio originalis est secundum assimilationem generantis ad genitum: quia in originali natus etiam in originali generat. Ergo magis contrahit natus originale per peccatum proximi parentis quam per peccatum Adae.

[6348] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, ex libidine coitus, ut supra dixit Augustinus, relinquitur originale in prole. Sed libido illa est proximi parentis, qualitercumque sumatur. Ergo ex peccatis proximorum parentum proles originaliter inficitur.

[6349] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnium convenientium in specie est eadem relatio ad naturam speciei. Sed omnes homines in specie conveniunt. Si ergo Adam per actum proprium naturam humanam corrumpere potuit, videtur quod etiam alii per actualia peccata humanam naturam in seipsis corrumpant. Sed filius accipit naturam humanam a patre. Ergo oportet quod ex peccato actuali proximi parentis sequatur infectio originalis culpae in prole.

[6350] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 4 Si dicatur, quod hoc non potest esse, quia ex quo natura humana corrupta est per primum peccatum, ulterius per sequentia non corrumpitur, contra. Primum peccatum non ex toto naturam humanam corrupit. Sed quod non ex toto corruptum est, adhuc corruptibile remanet, et magis quam primo fuit. Ergo humanam naturam possibile est etiam per sequentia peccata corrumpi; et praecipue cum alia sint aeque gravia, vel graviora quam primum fuit.

[6351] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 5 Si dicatur, quod ideo per actum Adae natura corrumpi potuit, quia ipse principium naturae suae fuit, quod aliis non convenit; contra. Ponatur quod aliquem alium hominem Deus ex limo terrae formaret: constat quod istius Adam principium non esset. Sed illud quod est naturae principium, habet habitudinem principii ad omnia participantia naturam illam. Ergo videtur quod Adae non per se conveniat quod sit principium humanae naturae, sed per accidens tantum. Illud autem quod est per accidens, non causat variam habitudinem individui ad naturam speciei, inquantum species est. Ergo ex hoc non sequitur quod Adam potuerit inficere naturam humanam, cum et alii possent.

[6352] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Roman. 5, 12: *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*; et loquitur de peccato originali, ut supra dixit Augustinus. Ergo tantum ex primo parente traducitur peccatum originale, et non ex peccatis proximorum parentum.

[6353] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, originale ex actu originis causatur. Sed actus originis est uniformis et unus in tota natura humana. Ergo oportet quod infectio quae ex eo consequitur, non in diversa principia, sed in unum tantum reducatur.

[6354] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, nullus defectus traducitur de necessitate ex parente in prolem, maxime qui ex parte animae se teneat, nisi qui naturam speciei respicit. Defectum autem ad naturam pertinentem solum primum peccatum induxit: ipsum enim discontinuavit adhaesionem hominis ad Deum. Ex hoc autem quod continue homo Dei adhaerebat, haec virtus illi indita erat ut sub obedientia rationis continue subderentur inferiores vires, et sub obedientia animae corpus, propter hoc scilicet quod ratio suo superiori continue subdita fuerat. Intercisa autem prima obedientia per hoc quod ratio primi hominis a Deo aversa est per peccatum, consecuta est disturbatio ordinis in inferioribus viribus ad rationem, et corporis ad animam. Sequentia autem peccata non sunt causa hujus intercisionis, scilicet rationis humanae ad Deum: quia sive alii homines peccarent, sive non, semper hoc remanebat in natura humana quod aliquando ratio hominis a Deo aversa fuerat. Sed ex aliis peccatis relinquuntur defectus et corruptiones personam respicientes, inquantum qui peccat, efficitur pronior ad peccandum: et ideo peccata actualia proximorum parentum nullo modo in filios transeunt.

[6355] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio generantis ad genitum, per se loquendo, est in natura speciei; quia generans univocum generat sibi simile in specie. Contingit autem quandoque quod etiam in accidentibus individui sit assimilatio filii ad patrem; sed hoc non est nisi in accidentibus corporalibus, ut quod podagricus generet podagricum; non autem in accidentibus animae: non enim musicus generat musicum, sed rationalis rationalem. Peccata autem proximorum parentum nihil in naturam corruptionis inducunt, inquantum natura est: quia natura jam corrupta est, secundum quod corrumpi potuit, per peccatum primi hominis: et ideo natura cum illa corruptione pervenit ad proximos parentes, et cum illa corruptione naturam traduxit: et ideo dicitur, quod omnis homo generat inquantum est Adam: et ita patet quod ex solo peccato primi parentis originale contrahitur.

[6356] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod libido proximi parentis, per quam peccatum originale in prolem inducitur, quocumque modo sumatur, non habet virtutem inficiendi prolem macula culpae, nisi secundum quod consecutum est ex voluntate inordinata primi parentis: et ideo tota causa infectionis in peccatum primi parentis retorquetur.

[6357] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Adam fuit natura integra dotata munere, quod Deus humanae naturae gratis contulerat; unde per peccatum ipsius potuit natura corrumpi in ipso, et per consequens in omnibus qui naturam humanam ab eo acciperent: quia genitum accipit naturam a generante qualem generans habet. In aliis autem hominibus invenitur natura jam corrupta; unde illius corruptionis ulterius istud peccatum causa esse non potest; sicut quod semel mortuum est, iterum non occiditur. In quocumque autem homine fuisset inventa humana natura integra, per peccatum ipsius poterat corrumpi in eo, et in his qui ab eo descenderent. Unde patet quod servatur eadem relatio omnium hominum ad naturam communem.

[6358] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per peccatum personae non corrumpitur in natura illud quod ex principiis naturae relinquitur, nisi forte quantum ad personam illam pertinet; sed corrumpitur solum quantum ad id bonitatis quod naturae superadditum fuit. Hoc autem totum per primum peccatum subtractum est. Unde illud naturae quod integrum remanet, per alia peccata corruptibile non fuit, nisi quantum ad personam peccantis, prout in eo relinquitur minor habilitas ad consequendum gratiam; et talis corruptio ab uno in alterum non transfunditur.

[6359] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod principium alicujus naturae potest accipi dupliciter. Vel secundum quod natura consideratur absolute secundum rationem speciei; et hoc modo Adam non fuit principium naturae humanae nisi per accidens, nec sic etiam totam naturam humanam infecit; quia si aliquis de limo terrae iterum formaretur, originalem maculam non haberet. Aut prout habet esse natura communis in individuis; et hoc modo quodlibet generans est quodammodo naturae principium in genito; et secundum hunc modum ille homo ex quo omnes homines geniti sunt, naturae humanae principium dicitur esse.

Articulus 2

[6360] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 tit. Utrum culpa proximorum parentum redundet in filios quantum ad poenam

[6361] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod culpa proximorum parentum in filios redundet quantum ad poenam. Primo per id quod dicitur Exod. 20, 5: *ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitates patrum in filios*; et loquitur ibi de visitatione correctionis, quae per poenam fit. Ergo pro peccatis parentum filii puniuntur.

[6362] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 2 Si dicatur, quod intelligitur tantum de imitantibus peccata patrum, ut in littera dicitur; contra, ipsa imitatio qua quis peccatorem imitatur, peccatum quoddam est; nec est peccatum imitati, sed imitantis. Si ergo pro hoc puniantur filii quod peccata patrum imitantur, non peccata patrum in eis visitat Deus, ut Scriptura dicit, sed peccata propria.

[6363] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, non magis peccat qui imitatur patrem in aliquo genere peccati, quam ipse pater peccaverit in eodem peccato; immo forte minus, secundum quod habet majus inclinans ad peccandum, scilicet exemplum patris. Sed qui plus non peccat, plus non debet puniri. Si ergo pater pro illo peccato temporaliter punitus non fuit, injustum est ut pro ejus imitatione filius puniatur. Si ergo punitur, videtur quod pro utroque peccato filius puniatur, scilicet proprio, et patris.

[6364] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, justitia humana exemplata est a divina. Sed secundum humanam justitiam filii pro peccato parentum exheredantur. Ergo et secundum divinam justitiam filii pro peccatis patrum puniuntur.

[6365] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, magis est conjunctus filius patri quam populus regi. Sed pro peccato regis populus punitur, ut legitur 2 regum, ult., quando David populum numeravit. Ergo multo fortius pro peccato parentum filii puniuntur.

[6366] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra Ezech. 18, 19: *filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si pro ejus peccato poenam subiret. Ergo filii pro peccatis parentum non puniuntur.

[6367] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, poena respondet culpae. Sed culpa patris actualis non transfunditur in filium. Ergo injustum est quod pro culpa patris filius puniatur.

[6368] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod filius potest dupliciter considerari: vel inquantum est persona quaedam; vel prout est quaedam res parentis: quia ad felicitatem civilem inter alia bona fortunae quae conferunt organice ad illam, etiam proles conferre dicitur a philosopho. Est autem filius res quaedam parentis quantum ad corpus quod a patre habet, et quantum ad res mundi, de quibus filius patrem juvare tenetur. Sed quantum ad animam, quae immediate a Deo creatur, non est res parentis, sed ipsius Dei: et hoc significatur Ezech. 18, 4: *sicut anima patris mea est, ita et anima filii.* Sciendum est ergo, quod peccatum consequitur duplex poena. Una per se, quae ad animam pertinet, et in praesenti, ut amissio gratiae et turbatio conscientiae et hujusmodi, et in futuro, ut poena Inferni; et hujusmodi poena nunquam filius pro peccato patris punitur, quia ista poena non attingit ipsum secundum quod est res patris. Alia poena consequitur peccatum quasi per accidens, sicut infirmitates corporales, et aliae poenae temporales; unde nec etiam semper peccantibus tales poenae infliguntur, sed secundum moderationem providentiae divinae cuncta gubernantis: et tali poena quandoque punitur filius pro peccato patris, nisi fiat impedimentum ex parte filii, ut contrarius peccato patris existat per bonam vitam: haec enim poena contingit ipsum secundum quod est res patris; sicut etiam pro peccato hominis quandoque occiduntur animalia, et effodiuntur domus, in quibus nulla est culpa.

[6369] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas ista intelligitur de poena temporali, et in illis qui imitando peccatum parentum, non praestant impedimentum vindictae.

[6370] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod imitatio non ponitur causa prima, pro quo poena temporalis infligatur; sed quasi causa media per quam influentia causae primae ad effectum conjungitur; virtus enim peccati parentis non pervenit in istum, si peccato repugnet. Sed per imitationem quodammodo continuatur; unde ex hoc non tollitur quin pro peccato patris aliquo modo puniatur.

[6371] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in filio imitante peccatum patris est duplex ratio quare temporaliter puniatur: tum quia ipsemet peccat imitando patrem; tum quia res patris est, et decet ut pro peccato patris puniatur, inquantum est res ejus. In patre autem erat una ratio tantum; et ideo magis punitur filius quam pater; et praecipue quia contingit ut filii qui peccata patrum imitantur, liberius peccent, quasi in his nutriti, et in plura peccata se praecipitant cum minori conscientiae remorsu propter consuetudinem et auctoritatem majorum suorum.

[6372] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod justitia humana non punit filium pro peccato patris in eo etiam quod ex patre jam accepit; sed in eo quod ex patre accepturus esset vel quantum ad corpus, vel etiam quantum ad possessiones: non enim quia pater peccat, filius jam natus truncatur, neque filius mancipatus exheredatur: sed per accidens poena patris redundat in filium, quando patri aufertur id quod in filium ex patre transire debebat, ut hereditas, vel etiam membrum, quia ex truncatis truncatus nascitur.

[6373] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod populus est res regis, et punitur populus, ut in poena ejus rex puniatur: et hoc praecipue contingit, ut Gregorius dicit, quando peccata populi merentur ut super eos rex peccator constituatur, vel in peccatum labi permittatur, ut Job 34, 30: *qui regnare facit hypocritam propter peccata populi.* Et sic patet quod populus etiam pro peccato proprio punitur.

Articulus 3

[6374] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 tit. Utrum peccatum originale sit unum tantum

[6375] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit unum tantum. Quod enim pluraliter significatur, unum esse non potest. Sed sancti de originali loquentes, pluraliter ipsum significant, ut Rabanus, qui dicit, quod homini in peccatum redeunti, non solum peccata quae post Baptismum egit, imputabuntur ad poenam, sed originalia quae in Baptismo ei dimissa sunt, ut 4 Lib. sententiarum, 22 dist., dicitur. Ergo originale peccatum non est unum tantum.

[6376] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, impossibile est quod unus habitus inclinet ad omnes actus peccati, praecipue cum quidam eorum ad invicem contrarientur. Sed secundum

Anselmum, originale est pronitas ad omne malum. Ergo impossibile est quod sit unum tantum.

[6377] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, uni culpae debetur una poena. Sed peccato originali multiplex poena debetur, ut carentia visionis divinae, necessitas moriendi, et hujusmodi. Ergo non est tantum una culpa.

[6378] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, impossibile est idem accidens in anima et corpore esse sicut in subjecto. Sed foeditas originalis ex carne resultat in animam; et tamen postquam animam infecerit, in carne esse non desinit. Ergo non est una tantum infectio, sed plures.

[6379] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, diversarum potentiarum diversae sunt privationes et habitus. Sed per originale omnes potentiae animae sunt corruptae. Ergo originale impossibile est unum esse.

[6380] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Rom. 5 in Glossa: *unus homo unum peccatum misit in mundum*, et loquitur de originali. Ergo originale est unum.

[6381] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, subjectum originalis est essentia animae, ut supra dictum est. Sed essentia animae est tantum una. Ergo originale est tantum unum.

[6382] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in aliquo habente plures partes potest esse corruptio in partibus duplex: vel ex eo quod solvitur illa aequalitas ex qua omnium partium bona habitudo erat; vel ex eo quod solvitur aliquid eorum quod determinatam partem servabat, ut patet in corpore. Contingit enim debilitatem fieri in partibus corporis ex eo quod solvitur aequalitas complexionis ex qua erat vigor in omnibus partibus corporis, sicut in febre accidit: et ideo una febris est qua partes omnes corporis debilitantur, et non singulae in singulis partibus. Contingit etiam partes corporis debilitari per hoc quod defectus est alicujus in quo virtus membri consistebat: et tunc oportet quod diversis partibus diversae corruptiones respondeant, sicut quod oculus est lippus, et pes est claudus, et sic de aliis. Similiter contingit esse corruptionem in partibus animae dupliciter. Aut ex eo quod uniuscujusque partis animae fit corruptio quantum ad id quod proprium est sibi, sicut est in peccato actuali, quia per proprium actum potentiae inducitur prava dispositio et habitus in ipsa: et secundum hoc oportet ut plurium potentiarum sint plures corruptiones: non enim eodem habitu peccati corrumpuntur concupiscibilis et irascibilis, et sic de aliis: sed sicut diversis habitibus virtutum perficiuntur, ita etiam diversis habitibus vitiorum corrumpuntur. Aut ex eo quod tollitur illud quod omnes partes animae in recto ordine conservabat: et talis corruptio est per originale peccatum, quod est privatio originalis justitiae; et ideo peccatum originale, quo omnes partes animae corrumpuntur, est unum tantum in homine uno; in pluribus autem numero differunt.

[6383] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale quodammodo est actualium peccatorum principium, inquantum fomes ad actualia peccata inclinat. Omnis autem effectus secundum virtutem est in sua causa. Peccatum ergo originale per essentiam est unum, sed virtute multiplex; et ideo pluraliter significari potest: vel propter multos defectus coincidentes.

[6384] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut movens est duplex, unum per se, et aliud per accidens, quod est removens prohibens; ita etiam inclinans ad peccatum invenitur in anima duplex: unum per se, scilicet habitus et dispositio ex peccato relicta, quia secundum similitudinem dispositionis est actus ad quem dispositio inclinat: aliud per accidens, quasi removens prohibens: et sic peccatum originale ad omnia actualia inclinat, inquantum removet originalem justitiam, per quam vires a lapsu in peccatum continebantur. Et ideo non oportet quod secundum diversitatem peccatorum actualium diversificetur originale; contingit enim quod idem removens prohibens est causa per accidens contrariorum motuum: sicut patet in corruptione corporum mixtorum, quia abeunte virtute quae miscibilia in unum continebat, quodlibet elementorum in suum locum tendit.

[6385] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena quae per se originali culpae respondet, est carentia visionis divinae; aliae autem poenae consequuntur ipsam quasi per accidens: quia ex quo subtracta est originalis justitia, qua corpus animae subjacebat, oportet quod vita hominis permaneat secundum exigentiam corporis: unde sequitur necessitas moriendi, quia corpus ex contrariis compositum est: et similiter est de aliis.

[6386] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod subjectum originalis culpae non est caro, sed anima. Oportet enim quod in eodem subjecto sint privatio et habitus; unde sicut illa originalis justitia quae in anima erat, continebat corpus a morte virtute animae justitiam habentis; ita etiam ex privatione quae est in anima, resultat defectus omnis qui est in corpore; nec defectus iste erat in carne ante infusionem animae in actu, sed virtute tantum, ut supra dictum est.

[6387] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum patet responsio per id quod supra dictum est.

Quaestio 2

Prooemium

[6388] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 pr. Deinde quaeritur de poena originalis peccati; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum peccato originali post mortem debeatur poena sensibilis in illis qui in originali tantum peccato decedunt; 2 utrum aliquem interiorem dolorem sentiant in anima spiritualem qui pro peccato originali tantum puniuntur.

Articulus 1

[6389] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 tit. Utrum poena sensibilis debeatur peccato originali secundum se

[6390] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccato originali secundum se debeatur poena sensibilis. Dicit enim Augustinus de fide ad Petrum: *firmissime tene, et nullatenus dubites parvulos qui sine sacramento Baptismatis de hoc saeculo transierunt, aeterno supplicio puniendos.* Sed supplicium poenam sensibilem nominat. Ergo parvuli qui pro solo originali punientur, sensibilem poenam sustinebunt.

[6391] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, majori culpae debetur major poena. Sed originale est majus peccatum quam veniale, quia plus habet de aversione, eo quod gratiam subtrahit: veniale autem gratiam secum compatitur: et iterum aeterna poena punitur originale; sed veniale temporali. Cum ergo veniali peccato debeatur poena sensibilis, multo amplius originali.

[6392] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, gravius puniuntur peccata post hanc vitam quam in vita ista, ubi est misericordiae locus. Sed in hac vita respondet originali poena sensibilis: pueri enim qui solum originalem habent multas poenas sensibiles sustinent, nec injuste. Ergo et post hanc vitam poena sensibilis debetur.

[6393] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita in peccato originali aliquid aversioni respondet, scilicet privatio originalis justitiae, et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur poena sensibilis. Ergo et originali ratione concupiscentiae.

[6394] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia (et nullum corpus humanum potest esse impassibile, nisi vel per dotem impassibilitatis, sicut est in beatis, vel ratione originalis justitiae, sicut in statu innocentiae), ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est haereticum; vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt; nec pro peccato originali punientur, quod est similiter haereticum. Si autem sint passibilia (omne autem passibile de necessitate patitur, activo praesente); ergo praesentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem poenam patientur.

[6395] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit poenam parvulorum, qui originali tantum tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili poena torquerentur: quia poena ignis Inferni est gravissima. Ergo poenam sensibilem non sustinebunt.

[6396] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, acerbitas poenae sensibilis delectationi culpae respondet. Apocal. 18, 7: *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed in peccato originali non est aliqua delectatio sicut nec operatio: delectatio enim operationem consequitur, ut ex 10 Ethic. patet. Ergo peccato originali non debetur poena sensibilis.

[6397] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod poena debet esse proportionata culpae, ut dicitur Isai. 27, 8: *in mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis; sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturae superadditum erat: nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quae hoc bono quod in eo natum erat esse et possibile conservari, destituta est; et ideo nulla alia poena sibi debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat; ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio; et ideo carentia hujus visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem: si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit: quia poena sensibilis pertinet ad id quod personae proprium est: quia per passionem hujus particularis, talis poena est. Unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec poena per passionem ipsius esse debet; sed solum per defectum illius ad quod natura de se insufficiens erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quae naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

[6398] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod supplicium non nominat in auctoritate illa poenam sensibilem, sed solum poenam damni, quae est carentia divinae visionis; sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quaelibet poena figurari consuevit.

[6399] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario: non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideo minor poena debetur originali quam veniali. Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam: privatio enim gratiae non habet rationem culpae, sed poenae, nisi inquantum ex voluntate est. Unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quod peccato actuali veniali temporalis poena debetur: quia hoc est per accidens, inquantum decedens in veniali tantum gratiam habet, virtute cujus poena purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam poenam haberet.

[6400] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de poena sensibili ante mortem et post mortem: quia ante mortem poena sensibilis consequitur virtutem naturae agentis, sive sit poena sensibilis interior, ut febris, vel aliquid hujusmodi; sive etiam sensibilis poena exterior, ut ustio, sive aliquid hujusmodi: sed post mortem nihil aget virtute naturae, sed secundum justitiae divinae ordinem tantum, sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest, sive etiam in corpus post resurrectionem: quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motus et alterationis corporalis.

[6401] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quae est in conversione actualis peccati. Concupiscentia autem habitualis, quae est in originali peccato, delectationem non habet; ideo dolor sensibilis non respondet sibi pro poena.

[6402] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiae ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterius agentis in ipsa: quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, praecipue ad corruptionem inducendam per actionem naturae; sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinae justitiae; unde illa corpora poenam non patientur quibus poena sensibilis ex divina justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum; et ideo impassibilitas erit in eis dos, non autem in pueris.

Articulus 2

[6403] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 tit. Utrum pueri non baptizati sentiant in anima afflictionem spiritualem

[6404] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri non baptizati afflictionem spiritualem in anima sentiant. Quia, sicut dicit Chrysostomus, in damnatis gravior erit poena quod Dei visione carebunt, quam quod igne Inferni cremabuntur. Sed pueri visione divina carebunt. Ergo afflictionem spiritualem ex hoc sentient.

[6405] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed pueri vellent visionem divinam habere: alias voluntas eorum actualiter perversa esset. Ergo cum ea careant, videtur quod ex hoc afflictionem sentiant.

[6406] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 arg. 3 Si dicatur, quod non affliguntur, quia sciunt se non culpa propria ea esse privatos, contra. Immunitas a culpa dolorem poenae non minuit, sed auget; non enim si aliquis non propria culpa exheredatur vel mutilatur, propter hoc minus dolet. Ergo etiam quamvis pueri non propria culpa tanto bono priventur, ex hoc eorum dolor non tollitur.

[6407] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad meritum Adae. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur praemium vitae aeternae. Ergo et non baptizati dolorem sustinent ex hoc quod per demeritum Adae aeterna vita privantur.

[6408] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, absentari a re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter eum diligent. Ergo cum ab eo sint in perpetuum separati. Videtur quod hoc sine dolore pati non possint.

[6409] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de poena. Si de culpa, cum a culpa illa ulterius emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiae. Ergo pueri vermem conscientiae habebunt, et sic non esset eorum poena mitissima, ut in littera dicitur. Si autem de poena dolerent, ergo cum poena eorum juste a Deo sit, voluntas eorum divinae justitiae obviaret; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur. Ergo nullum dolorem interiorem sentient.

[6410] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur: propter quod Seneca probat, quod perturbatio in sapientem non cadit. Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem poenam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

[6411] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt: quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat quae saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura. Et ideo alii dicunt, quod in eis est perfecta cognitio eorum quae naturali cognitioni subjacent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen mitigabitur eorum dolor, inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Hoc etiam probabile non videtur: quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et praecipue sine spe recuperationis; unde poena eorum non esset mitissima. Praeterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili et exterius affligente non punientur, etiam dolorem interiorem non sentient: quia dolor poenae delectationi culpae non respondet; unde delectatione remota a culpa originali, omnis dolor ab ejus poena excluditur. Et ideo alii dicunt, quod cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subjacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur: quod qualiter esse possit videndum est. Sciendum ergo, quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit: sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum: affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent; quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur; et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici, quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos: quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati, vitam aeternam consecuti sunt: hoc enim est superexcedentis gratiae ut aliquis sine actu proprio praemietur; unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod eis multae gratiae non fiunt quae aliis similibus factae sunt.

[6412] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam aeternam consequendam, non autem in pueris, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de utrisque.

[6413] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in 3 Ethic. dicitur; tamen voluntas ordinata et completa, non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est: et si in hac voluntate deficiant homines dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate quae impossibilium est, quae potius velleitas quam voluntas debet dici: non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret.

[6414] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad habendum proprium patrimonium vel membra corporis sui quilibet est ordinatus; et ideo non est mirum, si dolet aliquis de earum amissione, sive pro culpa sua sive pro aliena eis privetur. Unde patet quod ratio non procedit ex simili.

[6415] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod donum Christi excedit peccatum Adae, ut ad Rom. 5 dicitur; unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo quantum baptizati habent de bono.

[6416] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, immo sibi conjunguntur per participationem naturalium bonorum; et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.

Expositio textus

[6417] Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 expos. *Quod vero in actuali peccato Adae plura notari valeant peccata, Augustinus in Enchiridio insinuat.* Sciendum est, quod in aliquo peccato possunt notari deformitates plurium peccatorum dupliciter. Aut proprie, et sic in peccato Adae apparet deformitas superbiae, gulae, et inobedientiae, et hujusmodi: aut quasi metaphorice, et sic in eo ostenditur deformitas homicidii, quia seipsum spiritualiter occidit, et fornicationis, quia spiritualiter fornicatus est, a Deo recedens; et tamen est unum solum peccatum, has deformitates ex diversis circumstantiis habens, speciem peccati ex ultimo fine retinens; et ideo etiam non oportet quod peccatum originale ex eo causatum sit multa. *Non est putandum gravius fuisse peccato in spiritum sanctum.* Contra. Homo primus habuit minus impellens ad peccatum quam sequentes. Quanto autem aliquis minori tentatione cadit, gravius peccat. Ergo primus homo gravius peccavit ceteris sequentibus. Praeterea, magis malum est quod magis nocet. Illud autem peccatum plus ceteris nocuit. Ergo pejus fuit. Et dicendum, quod contingit aliquod peccatum esse simpliciter levius altero, quod quantum ad aliquam circumstantiam gravius est, ut supra dictum est, dist. 22, cum de peccato Adae ageretur; eo quod peccatum simpliciter gravius esse dicitur quod ex specie sua gravitatem majorem habet vel ex pluribus circumstantiis magis aggravatur, vel ex una circumstantia magis actum deformante; unde multa alia peccata simpliciter graviora sunt primo peccato Adae, tum quia ex majori contemptu, tum quia ex sua specie majorem turpitudinem habent; sed quo ad hanc circumstantiam, quod sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, gravius est illis peccatis, ad quae etiam interior tentatio impellit. Unde patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens, quod tale nocumentum naturae humanae intulit, quia scilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit, et ordinem animae ad Deum interrupit in illo ex quo omnes homines per coitum generati, naturam humanam traxerunt. Quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis, sive voluntatis; quamvis quidam aliter dicant, dicentes, si Adam alio modo peccasset, non incurrisse eum necessitatem moriendi: quia haec poena illi tantum culpae videtur ordinata esse a Deo, cum dicit, Gen. 2, 17: *quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Sed in hoc ostenditur, etiam si alia peccata commisisset, quod similem poenam sustinuisset, quasi a minori. Gravius est enim praeceptum praeterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quam praeterire praeceptum disciplinae, quo prohibetur quod non est malum, nisi quia prohibitum. *Si vero quaeritur, an illud peccatum primis parentibus fuerit dimissum; dicimus eos per poenitentiam veniam consecutos.* Videtur quod primi parentes pro peccato non satisfecerint: quia cum bonum sit potentius quam malum, ut probat Dionysius, si peccato proprio totum genus humanum primi parentes interfecerunt, multo fortius satisfactione propria maculam quam induxerant, abstersissent, si satisfecissent. Sed dicendum est, quod primum peccatum interrumpere potuit rectum ordinem humanae rationis in Deum, ratione cujus inducta est necessitas ut interrumperetur ordo corporis ad animam per mortem, et sic vitium personae in naturam potuit redundare: sed ejus poenitentia non potuit facere ut ordo ille non fuisset interruptus: quia quod factum est pro infecto haberi non potest. Unde non potuit restituere quod peccatum abstulerat quantum ad naturam, sed solum quantum ad personam, quae a reatu actuali purgatur per poenitentiam: non enim potest natura in statum altiorem revocari nisi per id quod naturam totam excedit; et ideo oportuit ad curationem naturae ut esset Deus et homo qui naturam perfecte curaret. Sed hoc ad tertium librum magis pertinet. *Si homo in ea juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti.* Hoc ideo contingit, quia quamvis per justitiam hominis purgetur infectio originalis culpae, secundum hoc quod ex natura in personam redundat, non tamen purgatur quantum ad ipsam naturam absolute; et ideo poenae quae ipsi naturae debentur, non remittuntur, quamdiu in tali natura infectio maneat;

etiamsi centies moreretur homo, et in pristinum statum resurgeret: semper enim manente infectione naturae, manet obligatio ad poenam.

age retro

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

o.gif” width=”19”/>   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II distinctio XXXIV

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 34

Quaestio 1

Prooemium

[6418] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 pr. Postquam determinavit de peccato originali, quod a primis parentibus in posteros transit per carnis originem; hic incipit determinare de actuali, quod a parentibus in posteros transit per imitationem operis; et dividitur in partes duas: in prima determinat de peccato actuali quantum ad rationem mali; in secunda determinat de eo ex parte actus, in quo deformitas fundatur, per quam malum dicitur esse actuale peccatum, dist. 35, ibi: *post hoc videndum est quid sit peccatum.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de malo, veritatem ostendens; in secunda excludit quamdam objectionem, ibi: *ad hoc autem quod dictum est, malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt.* Circa primum tria facit: primo dicit de quo intendit; secundo prosequitur suum propositum, ibi: *causa et origo primi peccati res bona extitit*; tertio epilogat quae dicta sunt, ibi: *ex his aperitur quod primo et secundo supra investigando diximus.* Prima dividitur in duas: in prima inquirit causam mali; in secunda subjectum ejus, ibi: *ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum.* Circa primum duo facit: primo ostendit primam causam propriam mali culpae, quae extra genus mali est; secundo ostendit causam proximam, quae est quasi univoca in eodem genere, ibi: *mala autem voluntas illa Angeli et hominis causa est etiam malorum subsequentium. Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum.* Hic inquirit subjectum mali: et primo ostendit quod subjectum mali est bonum; secundo ex hoc inducit quamdam conclusionem, ibi: *ex quo colligitur nihil aliud significari cum dicitur homo malus, nisi bonum malum*; tertio ostendit, in hoc regulam artis dialecticae fallere, ibi: *ideoque in his contrariis quae bona et mala vocantur, illa dialecticorum regula deficit qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria.* Hic quinque quaeruntur: 1 an malum sit; 2 quid est malum; 3 si bonum est causa mali; 4 si malum est in bono sicut in subjecto; 5 si per malum totum bonum corrumpitur.

Articulus 1

[6419] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 tit. Utrum malum sit

[6420] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum non sit. Omne enim quod est, vel est existens, vel est in existentibus: quia vel est substantia, vel est accidens. Sed malum neque est existens, neque in existentibus, ut probat Dionysius. Ergo malum non est.

[6421] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod esse dicitur, vel est ens rationis, vel est ens naturae. Omne autem quod est ens rationis, vel est existens, vel non existens. Ergo quod non est existens neque non existens, nullo modo potest dici esse. Sed malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente, ut Dionysius dicit. Ergo nullo modo potest dici malum esse.

[6422] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, Deus praehabet in se omnem affirmationem et negationem, ut dicit Dionysius: oportet enim omnium positiones in eo ponere, et adhuc omnium negationes in eo negare. Sed malum nullo modo praeexistit in Deo. Ergo malum neque est affirmatio, neque negatio. Sed inter affirmationem et negationem nihil est medium, ut in 4 Metaphys. probatur. Ergo malum nullo modo est.

[6423] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, quaecumque positio seipsam destruit, impossibile est eam poni; sicut qui negat veritatem, ponit veritatem esse, ut dicit Augustinus, et Anselmus; et qui negant demonstrationem, ponunt demonstrationem esse, ut in 4 Metaphysic. dicitur. Sed malum destruit seipsum, ut in 4 Ethic. dicitur. Ergo malum non est.

[6424] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, unusquisque artifex providus a suo opere propellit malum quantum potest. Sed divina providentia omnia reguntur, ut in 1 libro habitum est. Ergo cum Deus sit omnipotens, ab universo malum omnino expellit. Ergo malum non est.

[6425] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut appetitus non est nisi boni, ita fuga non est nisi mali. Sed multa sunt quae secundum rectam rationem fugiuntur. Ergo malum est.

[6426] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nihil discrete prohibetur neque punitur juste, nisi malum. Sed constat prohibitiones discretas multas esse, et punitiones justas. Ergo constat malum esse.

[6427] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod philosophus ostendit quod ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic ens significat aliquid in natura existens; sive sit substantia, ut homo; sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis; prout dicitur, quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit. Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum: quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse; ut cum dicitur: color est, vel homo est. Non autem omnia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum: quia de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur, caecitas est; nec tamen caecitas aliquid est in rerum natura;

sed est magis alicujus entis remotio: et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum. Ens autem secundum utrumque istorum modorum diversimode praedicatur: quia secundum primum modum acceptum, est praedicatum substantiale, et pertinet ad quaestionem quid est: sed quantum ad secundum modum, est praedicatum accidentale, ut Commentator ibidem dicit, et pertinet ad quaestionem an est. Sic ergo accipiendo ens secundo modo dictum, prout quaestio quaerebat, simpliciter dicimus mala esse in universo. Hoc enim et experientia docet, et ratio ostendit: quia, ut Dionysius probat, malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum. Si autem nullum bonum esset in aliquo diminutum, omnia bona aequalia essent, et sic pulchritudo universi deperiret, quae ex gradibus bonitatis colligitur; periret etiam ordo essentialis causarum in partibus universi, secundum quod nobiliora in minus nobilia influunt. In idem etiam rediret inconveniens, si poneretur quod nulla res perfectione sibi debita carere posset: quia tunc esset aequalis stabilitas bonitatis in omnibus entibus, nec essent omnes gradus bonitatis impleti, si non essent quaedam bona quae suis perfectionibus privari non possent, et quaedam suis perfectionibus privabilia propter distantiam a summo bono.

[6428] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius accipit existens secundum primam acceptionem entis; et per hunc modum, malum non est existens, neque in existentibus: quia neque ipsum est natura quaedam in universo, neque est aliquid in existente, sicut pars perfectionis ejus. Sic enim procedunt suae probationes, quibus sigillatim ostendit in nullis existentibus malum esse; non autem removetur quin malum sit in existentibus sicut privationes in subjecto, ut caecitas in oculo.

[6429] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Dionysius accipit non existens illud quod nullo modo est; et ab hoc quidem magis distat malum quam etiam ab existente: quia in existente malum est tamquam in subjecto, quamvis ipsum malum in se non sit existens; sed a non existente magis absistit, quia simpliciter non existens non potest privationis subjectum esse; nec etiam ipsa privatio est absolute non existens, sed est non existens in hoc, quia privatio est negatio in subjecto, ut in 4 Metaphys. dicitur: caecitas enim nihil aliud est quam negatio visionis in eo quod natum est videre.

[6430] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis negationes omnium creatorum in Deo verissime sint propter ejus excessum, tamen nulla privatio in eo est: quia nihil est natum habere quod non habeat. Malum autem dicitur esse secundo modo dicendi ens, sicut negatio, non quidem absoluta, sed quae est privatio: aliter omnia mala essent, quia nihil est a quo aliquid negari non possit.

[6431] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophus non dicit simpliciter quod malum seipsum destruat; sed quod malum, si integrum et perfectum sit, se ipsum destruit: quia non potest esse malum integrum, nisi corrumpatur omne bonum: quo corrupto corrumpitur illud ens quod mali subjectum esse potest. Subjecto autem corrupto, etiam privatio quae in subjecto erat, esse desinit. Unde ex hoc efficaciter concluditur, quod summum malum esse non possit, non autem absolute quod non sit malum.

[6432] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod providus artifex non expellit ab opere suo malum, nisi salvata conditione sui operis. Cum autem quaedam sint res a Deo creatae de quarum conditione est ut defectum malitiae incurrere possint, vel in alia inducere; si simpliciter malum ab eis prohiberetur, destrueretur operis ejus conditio: et ideo decet ut mala facere permittat, quorum tamen actor non est. De hoc autem in 1 libro dictum est.

Articulus 2

[6433] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 tit. Utrum malum sit quoddam ens positivum

[6434] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod malum sit ens, sicut natura quaedam, primo modo accipiendi ens, ut ea quae positive aliquid praedicant. Omne enim genus est natura quaedam: quoniam non entis non sunt neque species neque differentiae, ut philosophus dicit, cum tamen omne genus in species per differentias dividatur. Sed bonum et malum sunt genera aliorum, ut in praedicamentis dicitur. Ergo malum est aliquid positive praedicans.

[6435] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne contrarium est natura quaedam; quia contraria in eodem genere sunt, et nihil est in genere ut species, nisi sit natura quaedam. Sed bonum et malum sunt contraria, ut in littera dicitur. Ergo malum est natura quaedam.

[6436] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis differentia quae constituit speciem, est aliquid positive praedicans. Sed bonum et malum sunt differentiae in prima specie qualitatis constituentes diversas species habitus. Ergo malum aliquid positive praedicat.

[6437] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nihil pugnat aut corrumpit nisi agendo. Nihil autem agit nisi habeat naturam aliquam. Cum ergo malum corrumpat bonum, et pugnet contra illud, videtur quod malum sit naturam quamdam habens.

[6438] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne quod corrumpit, generat aliquid: quia corruptio unius est generatio alterius, ut in 1 de Gener., dicitur. Sed mali est corrumpere, ut Dionysius dicit. Ergo ejus est etiam generare. Sed nihil generat nisi habens naturam aliquam, quam generato tradat. Ergo malum est naturam aliquam habens.

[6439] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, omne quod est a primo bono, bonum est, cum ex hoc omnia bona sint quod ab eo sunt, ut in Lib. de hebdomadibus Boetius dicit. Sed omnis natura a Deo est, qui est summum bonum. Ergo malum non est natura aliqua vel ens aliquod positive dictum.

[6440] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nihil appetit suum contrarium. Sed omnis natura appetit bonum, quia unumquodque appetit sui ipsius perfectionem. Ergo cum malo sit bonum oppositum, malum non erit ens naturam aliquam habens.

[6441] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Avicenna in sua metaphysica ponit perutilem divisionem quamdam mali, quae ex verbis ejus colligi potest: dicit enim, quod malum dicitur aliquid dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per se malum dicitur ipsa privatio perfectionis, qua aliquid malum est; quod etiam a quibusdam malum abstracte sumptum dicitur. Hoc autem est duplex: quia illa privatio vel est privatio perfectionis quae est necessaria inesse primo rei; et ista privatio in omnibus est malum, ut privatio pedis, et manus, et hujusmodi; vel est privatio alicujus perfectionis secundae, sicut privatio geometriae, et hujusmodi; et talis privatio non semper cuilibet est malum, sed ei tantum qui ad eam habendam operam dedit, vel eam habere debet. Malum autem per accidens est duplex: vel id quod est subjectum talis privationis, vel id quod talem privationem in altero causat: et utrumque istorum est malum concretive sumptum. Illud autem quod est subjectum privationis, potest accipi quadrupliciter: quia vel est actio, vel habitus, vel passio, vel substantia. Actio quidem, si privationem debiti finis et debitae circumstantiae habeat, rationem mali culpae habebit: et quia ex similibus actibus similes habitus generantur, inde contingit quod habitus ipsi qui ex talibus actionibus relinquuntur, mali sunt, sicut habitus vitiorum. Passio autem privationem habet, per quam aliquid in patiente corrumpitur; et talis passio malum poenae dicitur, vel defectus naturae, in illis in quibus non potest esse culpa nec etiam poena; et quia nullum accidens potest esse subjectum alicujus quod privative vel positive dicatur, nisi gratia substantiae, quae ei subjicitur; ideo oportet quod ulterius intelligatur subjectum hujus privationis quae per se malum est, substantia esse, secundum quod dicitur homo malus, et anima mala. Si autem dicatur malum per accidens, quia causat talem privationem, hoc potest esse dupliciter: quia causa privationis debitae perfectionis vel est ex parte materiae, quae est indisposita ad perfecte recipiendam virtutem agentis, sicut est defectus in monstris, et in aliis quae ex defectu materiae contingunt: aut est ex parte agentis; et hoc contingit dupliciter: quia vel agens est conjunctum agenti, in contrarium perfectionis debitae, sicut ignis adurens et gladius secans; et ex hoc sequitur malum, quod dicitur poena sensus in sentientibus, in quibus culpa et poena esse possunt, quia tale agens quod privat perfectionem debitam, eo quod conjunctum est, sentitur: aut est agens non conjunctum, impediens influentiam causae perficientis, sicut dicuntur nubes malae, inquantum impediunt lumen solis, ne ad nos perveniat: et quia talis causa non sentitur ex ipsa perfectionis subtractione (cum non tollat perfectionem agendo in id quod privatur, sed magis impediendo agentem, ex hoc quod perfectionem subtrahit, cum remota sit), sed forte sentitur alio modo per accidens, sicut quia nubes videntur; ideo malum quod ex hoc sequitur, non dicitur poena sensus, sed poena damni, in illis tamen quae poenae susceptiva sunt. In malis ergo hoc modo dictis est talis ordo, quod id quod est per se malum, primo dicitur, et omnia alia per relationem ad id: et secundum gradum tenet malum per accidens, quod est subjectum mali quod dicitur malum ex hoc quod privationem quae per se malum est, in se habet: et in tertio gradu est id quod dicitur malum per accidens sicut causa inducens malum: hoc enim non habet in se de necessitate privationem; sed facit aliquid esse privationem habens. Unde primum dicitur absolute malum, et secundum in ordine ad primum, et tertium in ordine ad secundum. Dicendum ergo, quod malum nominat non ens. Unde illud quod per se malum est, non ponit aliquid; sed dicitur esse ut privatio. Malum vero quod est subjectum privationis, est aliquid positive, sed non ex eo quod malum est; sicut oculus est aliquid, sed non ex eo quod caecus est; quia caecitas non est in eo nisi ut negatio visionis. Quod autem dicitur malum ut causa mali, in se quidem consideratum est aliquid; sed in ordine ad effectum, ratione cujus malum dicitur, etiam privative dicitur. Dicitur enim malum ex hoc quod privationem inducit; et sic etiam ratio non entis in ipsum redundat causaliter, sicut et ratio mali.

[6442] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod genus dupliciter potest accipi. Uno modo proprie, prout praedicatur de pluribus in eo quod quid est; et sic neque bonum neque malum sunt genera; quia sunt de transcendentibus, quia bonum et ens convertuntur. Alio modo communiter, ut genus dicatur omne id quod sua communitate multa ambit et continet; et sic bonum et malum dicuntur genera omnium contrariorum: quia, ut in 1 Physic. dicitur, omnia contraria hoc modo se habent quod alterum est nobilius, et alterum vilius; ita quod vilius privationem in se includit, sicut nigrum in respectu ad album, et frigidum in respectu ad calidum: propter quod in 1 de Generat. dicitur, quod frigus est privatio caloris; et per hunc modum semper alterum contrarium pertinet ad bonum, et reliquum ad malum; unde etiam Pythagoras ponebat duos ordines rerum: unum boni, sub quo colligebat omnia perfecta, ut dextrum, triangulum, aequilaterum, et similia; et alterum mali, sub quo ponebat omnia quae imperfectionem implicant, ut sinistrum, feminam, et hujusmodi.

[6443] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si consideretur malum per se, sive in abstracto, sic malum opponitur bono ut privatio; si autem consideretur malum per accidens, sicut est in actione vel in habitu, sic opponitur bono ut contrarium, ut prodigalitas liberalitati, et timiditas fortitudini.

[6444] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod malum per se vel abstracte sumptum, non est differentia specifica; sed malum per accidens vel concrete acceptum: omnia enim moralia ex fine speciem consequuntur. Ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio et bonus habitus, ratione cujus bonum differentia specifica ponitur habitus et actionis moralis; mala vero actio specificatur ex ordine ad finem indebitum, cui admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit. Unde patet quod non sola privatio specificat malum habitum et actionem; sed positio ordinis ad finem quemdam cum privatione debiti finis; et sic patet quod malum, secundum quod differentia, non est malum per se, sed per accidens vel concretive sumptum.

[6445] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod malum potest intelligi corrumpere dupliciter; vel formaliter, vel effective: sicut enim formaliter albedo facit album, ita etiam formaliter privatio privat, et corruptio corrumpit. Malum vero per se sumptum, est ipsa privatio vel corruptio; unde non sequitur quod sit ens positive dictum, quia non privat et corrumpit agendo. Si autem sumatur effective, sic non potest intelligi de malo per se vel abstracte sumpto, quia privatio nihil efficit; sed oportet ut sumatur de malo per accidens, quod est subjectum et causa mali: et hoc quidem efficit aliquid, non quidem inquantum privatum est, sed inquantum est quoddam ens quod agere potest; et ideo dicit Dionysius, quod malum nihil agit nisi virtute boni, et ipsum bonum non posset impugnare, nisi ex boni virtute: nihil enim prohibet unum bonum alterius contrarium esse, ut calor frigoris.

[6446] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod corruptio et generatio, quamvis semper conjungantur, non tamen sunt idem per se, sed per accidens; quod patet ex earum terminis, ex quibus motus et mutationes specificantur: terminus enim generationis est forma, quia est mutatio ad esse; terminus vero corruptionis est privatio, quia est mutatio ad non esse. Forma autem unius et privatio alterius, ut forma ignis et privatio aeris, sunt quidem idem subjecto, sed differunt ratione: et ideo etiam illud quod corrumpit et generat, non ex eodem habet quod generat et corrumpit; sed ex eo quod formam suam inducit, generat, et sic inquantum ens, generat; ex eo autem quod forma sua necessario conjungitur privationi alterius formae, corrumpit. Unde patet quod in eo quod privationem habet, vel non ens est, aliquid corrumpit: et propter hoc Dionysius dicit, quod boni est per se loquendo generare et salvare, et mali est corrumpere; unde non sequitur quod malum in eo quod malum est, aliquid sit.

Articulus 3

[6447] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 tit. Utrum bonum sit causa mali

[6448] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mali causa bonum esse non possit. Boni enim, ut dicit Dionysius, est salvare et producere. Sed malum est corruptio quaedam. Ergo mali causa bonum non est.

[6449] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, unum oppositorum non est causa alterius, nisi per accidens, sicut frigidum quodammodo calefacit, ut in 8 Phys. dicitur. Sed malum non tantum habet causam per accidens, sed per se: quia quod est per accidens, est ut in paucioribus; malum autem videtur esse ut in pluribus. Ergo oportet quod prima causa mali sit malum.

[6450] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis effectus causae secundae reducitur in causam primam. Sed omne bonum est effectus causae primae. Si ergo aliquod malum ab aliquo bono causatur, tunc causa prima, quae Deus est, mali causa erit; et sic aliquo modo malus esset Deus, quod est absurdum.

[6451] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, oportet ut effectus sequatur conditionem suae causae. Sed omne malum defectivum est. Ergo oportet quod in causa ejus aliquo modo defectus sit. Aut ergo est in ea defectus in actu, aut in potentia. Si defectus in actu (omne autem quod deficit in actu, malum est): ergo causa mali non erit bonum, sed malum: nec hoc erit primum malum, cujus causam quaesivimus. Si autem defectus est in causa in potentia tantum (id autem quod est in potentia tantum, non sufficit ut educat aliquid in actu: quia in 2 Phys. dicitur: *aedificatio in actu est causa aedificati in potentia*): ergo ex tali causa malum actu oriri non poterit.

[6452] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, Dionysius dicit, quod malum non habet causam. Sed quod a bono causatur, habet causam. Ergo malum non est ex bono.

[6453] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, quicumque facit aliquid ad quod alterum de necessitate consequitur, etiam illius causa est. Sed res bona est causa alicujus boni, ad quod malum consequitur, ex eo quod ex illius adventu alterum bonum privatur; sicut patet in igne adurente, qui formam suam inducens, formam rei adustae tollit; et tamen utraque forma bonum quoddam est. Ergo bonum est causa mali.

[6454] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed malum non causat nisi per accidens, quia non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit. Ergo oportet ut causalitas mali in bonum reducatur sicut in primam causam.

[6455] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu; nihil autem est in actu nisi secundum quod formam vel perfectionem aliquam habet; unde oportet quod omne quod agit, agat inquantum perfectum est, et ita inquantum est bonum; cum omne perfectum, inquantum hujusmodi, bonum sit. Intentio autem cujuslibet agentis est similitudinem suam in altero efficere; et ideo id quod est per se intentum ab agente, est quod aliquod bonum efficiatur; unde bonum per se causam habet; sed defectus incidit praeter intentionem agentis. Hoc autem contingit tripliciter. Aut ex parte ejus quod intentum est ab agente, quod cum non compatiatur secum quamdam aliam perfectionem, excludit eam, ut patet in generatione naturali. Ignis enim intendit formam suam in materiam inducere; sed quia forma ignis non compatitur formam aeris, inde sequitur praeter intentionem agentis privatio formae aeris. Aut ex parte materiae recipientis actionem, quae indisposita est ad consequendam perfectionem quam agens intendit inducere, ut patet in naturalibus in partubus monstruosis, et in artificialibus in ligno nodoso, quod non dirigitur ad actionem artificis; unde remanet artificiatum aliquem defectum habens. Aut ex parte instrumenti, ut patet in claudicatione, quia a virtute gressiva sequitur gressus distortus propter curvitatem cruris. Malum autem culpae ex duobus horum modorum contingere potest; scilicet vel ex parte ejus quod intentum est, vel ex parte instrumenti. Ex defectu enim materiae, culpae malum non accidit: quia operationes morales non sunt factiones, ut per eas aliquid in materia constituatur, ut in 6 Ethic. dicitur, sed sunt actiones in ipsis agentibus permanentes, et eos perficientes aut corrumpentes: in omnibus enim peccatis quae per deliberationem rationis procedunt, malum incidit ex parte ejus quod intentum est: sicut enim in naturalibus non possunt esse duae formae substantiales ultimae actu perficientes eamdem partem materiae, ita non possunt esse duo ultimi fines voluntatis; unde sicut agens naturale ex hoc quod inducit unam formam, causat defectum alterius formae; ita etiam voluntas ex hoc quod alicui tamquam ultimo fini inhaeret, quod debitus sibi finis non est, avertitur a fine ultimo sibi debito, in quo completur ratio mali culpae, praeter intentionem voluntatis. Peccata vero quae praeter deliberationem rationis procedunt, ut primi motus, incidunt ex defectu instrumenti, idest inferiorum virium, quae sunt sicut instrumenta voluntatis, aut rationis; sicut patet in primis motibus. Sic ergo patet quod eo modo quo malum causam habere potest, bonum efficiens causa mali est, scilicet per accidens; non autem id quod est perfectum et summum bonum: quod patet per similitudinem in agentibus naturalibus, in quibus invenitur aliquod agens universale, et aliquod agens particulare. Agens particulare, quod habet actionem determinatam ad unam formam, sicut est causa formae illius, ita est causa privationis formae alterius, ut patet in igne vel aqua: sol autem cum sit causa agens universaliter ad omnem formam inferiorem corporalem, non est causa privationis formae, nisi per suam elongationem, ut dicitur in 2 Gener. Similiter etiam illud quod est bonum particulare, causando aliquod bonum determinatum, excludit bonum alterum, quod non se cum illo compatitur; bonum autem completum, quod universaliter omnis boni causa est, non est causa defectus alicujus boni, neque etiam per suam absentiam: quia ipsum, quantum in se est, semper praesens est, vicissitudinem non patiens absentiae et praesentiae.

[6456] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod boni effectus per se est salvare et producere; sed etiam corruptio vel privatio potest esse per accidens effectus boni, ut dictum est.

[6457] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum in toto universo contingit ut in pluribus, malum autem ut in paucioribus: plures enim sunt partes universi in quibus malum naturae accidere non potest, scilicet superiora corpora, quam illae in quibus malum naturae accidit, scilicet inferiora corpora, in quibus etiam malum naturae, ut in paucioribus est; quia causae naturales non deficiunt a suis ordinatis effectibus nisi in minori parte. Similiter etiam est in voluntariis, si accipiatur completa causa, quae est voluntas per habitum perfecta; quia haec ab actu virtutis ut in minori parte deficit. Voluntas autem nondum per habitum perfecta, est incompleta causa, quia se ad utrumlibet habet: et sicut mala pluribus modis contingunt quam bona, ita in pluribus flectitur in mala quam in perfecte bona. In nullo enim voluntas hoc modo deficit ut saltem in aliqua bona non convertatur: quia malum, si perfectum sit, seipsum destruit, ut in 4 Ethicor. dicitur.

[6458] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod causa secunda habet per se effectum, secundum quod est sub causa prima; et ideo talis effectus qui per se est ejus, in causam primam reducitur; sed si sit aliquis defectus ejus per accidens, inquantum exit ab ordine causae primae, non oportet quod effectus ille in causam primam reducatur; sicut patet in crure claudicante: quidquid enim de ratione gressus est in claudicatione, totum efficitur mediante crure a virtute gressiva; sed crus, inquantum est improportionatum virtuti gressivae, inducit deformitatem quae est in claudicatione; unde non oportet quod talis deformitas sit effectus virtutis gressivae. Ita etiam bona particularia non sunt causae per accidens aliquorum defectuum nisi secundum quod deficiunt a perfectione summi boni; unde non oportet quod defectus illi qui consequuntur, in summum bonum sicut in causam reducantur.

[6459] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in voluntate creata invenitur duplex defectus. Unus qui est potentialis causa mali, scilicet esse ex nihilo: ex hoc enim quod ex nihilo est, potest deficere peccando, secundum vertibilitatem electionis. Non tamen iste defectus est actualis causa mali: quia sequeretur quod voluntas semper deficeret, sicut crus claudum semper claudicat. Alius autem est defectus actualis, secundum quod actu deficit: et quidquid procedit ab ipsa, prout sub isto defectu stat, totum est malum. Illius autem defectus qui est in actu voluntatis, non oportet quod sit causa aliquis alius defectus in voluntate praeexistens actu, quia sic in infinitum iretur; sed ipsamet voluntas secundum se considerata illius defectus causa est. Ille enim defectus in voluntate est, secundum quod voluntas ad aliquid aliquo indebito modo convertitur. Ejus autem quod est converti ad bonum creatum indebito modo, voluntas dominium habet, quia ad utrumlibet libera est; non enim est simile de voluntate et agente naturali: agens enim naturale est determinatum ad unum ex sua natura; unde non potest esse causa actionis inordinatae, nisi per hoc quod aliquis defectus in ipso agente est; voluntas autem non est determinata ad unum, sed seipsam determinat secundum quod huic vel illi adhaeret; et in tali adhaesione primum malum voluntatis consistit; unde primi mali culpae, quod est in actu voluntatis, res bona, scilicet voluntas, causa est, sed per accidens, ut dictum est; secundi autem mali, quod est in actu exteriori, ipsa voluntas jam mala per interiorem actum causa est.

[6460] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens, ut dictum est; et hoc Dionysius intendit: et sic per accidens bonum mali causa esse potest.

Articulus 4

[6461] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 tit. Utrum malum sit subjective in bono

[6462] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto. Sicut enim dicit Dionysius, malum neque est existens, neque in existente. Sed propriissime dicitur esse in altero quod est in eo sicut in subjecto. Ergo existens non est subjectum mali. Sed omne bonum est existens. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

[6463] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, malum se habet ad bonum sicut non ens ad ens. Sed ens non est subjectum non entis; quia simul esse non possunt. Ergo nec bonum est subjectum mali.

[6464] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullum contrarium est subjectum sui contrarii. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo bonum non est subjectum mali. Prima patet ex hoc quod 1 Phys. dicitur, quod subjectum neutrum contrariorum est.

[6465] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 4 Si dicatur, quod regula ista fallit in his contrariis quae sunt bonum et malum, ut in littera dicitur; contra. In posteriori semper prius includitur. Sed prima oppositio est affirmationis et negationis. Ergo affirmatio et negatio includitur in omnibus contrariis. Sed affirmatio et negatio non possunt esse simul vera. Ergo nec aliqua contraria. Subjectum autem simul est cum eo cujus est subjectum. Ergo bonum mali subjectum esse non potest.

[6466] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, illud quod est per se subjectum alicujus, est etiam per se causa ejus: quia, sicut dicit Avicenna, subjectum est in se completum praebens alteri occasionem essendi. Sed malum non causatur per se ex principiis boni. Ergo bonum non est universaliter et per se subjectum mali.

[6467] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, omne quod est subjectum, est ens. Sed omne ens, inquantum hujusmodi, bonum est: quia ens et bonum convertuntur. Ergo oportet quod subjectum mali sit bonum.

[6468] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in 9 metaphysicorum, quod non est praeter res malum. Esset autem praeter res, si in rebus non esset. Ergo malum est in rebus sicut in subjecto. Sed omnis res, inquantum hujusmodi, bona est: quia per se malum nulla res est, sed privatio, ut dictum est. Ergo bonum est subjectum mali.

[6469] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod per se malum, ut dictum est ex dictis Avicennae, est privatio; privatio autem, ut in 4 Metaph. dicitur, est negatio in substantia, idest in substantia habet subjectum; negatio autem quae subjectum non determinat, privatio dici non potest, sed simplex negatio; unde oportet quod malum aliquod ens subjectum habeat. Omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum est. Unde oportet quod subjectum mali sit bonum. Sed sciendum, quod non omne bonum, subjectum mali esse potest: est enim quoddam bonum cui nihil bonitatis deest, quia perfectum est, nec deesse potest, quia omnes bonitates in eo unum sunt, ut una ab altera separari non possit, quia simplex est; et in tali bono malum nec esse nec cogitari potest; et hoc est summum bonum, quod Deus est. Est autem quoddam bonum, quod quamvis non omnem bonitatem perfecte colligat, sed in aliquo a summo bono deficiat, tamen non potest sibi deesse aliqua bonitatum quae debita est sibi; ut patet in Angelis et in corporibus caelestibus, quae bonitatem naturalem nullo modo amittere possunt: et tale etiam bonum subjectum mali esse non potest: non enim omnis carentia bonitatis malum est, sed illius tantum quam nata est res habere, et debita est ei: carere enim visu non est malum in lapide, sed in oculo: hoc enim est commune privationi omni quod aptitudinem ad actum in subjecto requirat. Est autem quoddam bonum quod nec omnem perfectionem consequitur, et propter distantiam a summo bono, illa etiam quae debita est sibi, carere potest, et quam natum est habere; et tale bonum est subjectum mali, quidquid sit illud. Unde Dionysius dicit, quod bonum particulare est subjectum mali. Hoc autem bonum quid sit quod malo subjicitur, considerandum est ex perfectione quae per malum privatur, eo quod privatio et habitus sunt circa idem. Est autem quaedam perfectio, scilicet secunda, cujus subjectum est ens actu completum in esse primo; et hoc idem ens illi malo subjicitur, per quod ista perfectio privatur; sicut anima culpae, per quam gratia tollitur. Est autem quaedam perfectio prima ut forma substantialis, subjectum cujus est in potentia tantum, scilicet materia prima quae sicut est ens incompletum et in potentia, sic ipsa etiam subjicitur privationi substantialis formae, ut dicit philosophus, quod materia non est malum per se, sed per accidens, scilicet ratione privationis cui subjicitur.

[6470] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit esse in existente, sicut aliqua pars perfectionem existentis constituens: et hoc modo in nullo existente malum est; sed sicut privatio in subjecto.

[6471] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod malum non se habet ad bonum sicut non ens absolute sumptum ad ens: non ens enim absolute sumptum est negatio pura quae sibi subjectum non determinat; malum autem est non ens quoddam, quod est privatio: et ideo oportet quod habeat determinatum subjectum, quod non potest esse nisi ens bonum.

[6472] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non quodlibet malum contrariatur cuilibet bono directe, sicut nec cuilibet virtuti quodlibet vitium; sed illi tantum bono cujus perfectio per malum privatur. Malum autem non est sicut in subjecto in illo bono quod per malum tollitur, sicut vita naturalis hominis non tollitur per malum culpae; unde malum culpae non opponitur huic bono quod est vivum vita naturali: et ideo non est inconveniens, si hoc malum in hoc bono sit sicut in subjecto.

[6473] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod oppositio mali ad bonum potest considerari dupliciter. Vel secundum determinatam rationem hujus boni et illius mali; et sic non fallit in istis oppositis, bonum et malum, dialecticorum regula, quae perhibet, contraria simul esse non posse: quia, ut dictum est, sic accipiendo oppositionem boni et mali, malum non opponitur illi bono in quo est sicut in subjecto. Potest etiam considerari oppositio mali ad bonum secundum communem rationem utriusque: et sic malum simpliciter opponitur bono simpliciter, sicut huic bono hoc malum; et per hunc modum fallit dialecticorum regula in istis contrariis, quia malum est in bono: et ratio quare fallit, est ista, quia bonum non imponitur ab aliqua determinata perfectione, sed a perfectione in communi; unde quidquid perfectionis res habeat, communem rationem boni consequitur; similiter etiam quacumque perfectione privatur, communem rationem mali incurrit. Contingit autem ut aliquid habeat primam perfectionem, et privetur secunda; et ita simul habebit rationem boni et mali, sed secundum diversa: et ex hoc non sequitur quod contradictoria sint simul vera.

[6474] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod malum non habet subjectum sicut per se accidens, sed sicut privatio perfectionis; et ideo non oportet quod per se ex principiis sui subjecti causetur, sed sufficit quod tantum in subjecto aptitudinem et debitum requirat.

Articulus 5

[6475] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 tit. Utrum malum possit corrumpere totum bonum

[6476] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod malum bonum totum corrumpere possit. Quia, ut in 1 Phys. dicitur, omne finitum consumitur ablato quodam. Sed bonum creatum, quod solum subjectum mali esse potest, finitum est. Ergo per multiplicationem mali potest ex toto consumi.

[6477] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 2 Si dicatur, quod quamvis sit finitum in actu, est tamen infinitum in virtute et potentia; contra. Quantitas virtutis vel potentiae mensuratur ex objecto: objectum autem potest habere infinitatem vel secundum rationem quantitatis continuae, vel secundum rationem quantitatis discretae. Sed neutro modo per peccatum diminuitur potentia vel virtus boni naturalis; quia sicut ante peccatum erat anima capax infiniti boni, quod Deus est, ita etiam et post; similiter etiam sicut ante peccatum poterat in infinitos actus, ita etiam post; nec alicujus actus potentia ab ea aufertur, ad minus remota. Ergo diminutio boni per malum non attenditur secundum quantitatem virtutis: ergo nec infinitas virtutis consumptionem boni vel mali excludere potest.

[6478] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 3 Si dicatur, quod diminutio boni per malum, non est semper secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem sicut in diminutione continui; et ideo semper in infinitum diminuitur, nec ex toto aufertur; contra. Quandocumque est diminutio secundum eamdem proportionem, semper illud quod secundo aufertur, est minus eo quod primo auferebatur: quia si primo ablatum fuit tertium totius, secundo ablatum erit tertium residui, et sic deinceps. Sed secundum malum non tollit minus de bono quam primum malum auferebat; quia potest esse malum tam magnum; nec bonum est fortius ad resistendum, sed debilius. Ergo non est diminutio boni per malum semper secundum eamdem proportionem.

[6479] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, ex hoc malum dicitur quod bonum corrumpit. Ergo quamdiu malum durat, continue corrumpit. Sed quod continue corrumpit, tandem ad non esse perducit; quia sicut nullius rei generatio est infinita, ita nec corruptio, cum tempus corruptionis cujuslibet rei tempori generationis ejus aequale sit, ut in 2 de Gener. dicitur. Ergo necessarium est quod bonum ex toto per malum tollatur.

[6480] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, si malum diminuit bonum, aut illud bonum quod est ei subjectum, aut illud bonum quod est ei oppositum. Sed non illud quod est sibi subjectum, cum nullum accidens suum subjectum diminuat. Ergo intelligitur diminuere illud bonum quod sibi opponitur. Ergo cum illud bonum ex toto privet, quia opposita non possunt esse simul; videtur quod bonum quod per malum diminuitur, ex toto tollatur.

[6481] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, inter alia mala pejus est malum culpae. Sed malum culpae non ex toto tollit bonum: dicit enim Dionysius, quod bona naturalia in Angelis peccantibus integra permanserunt, cum tamen peccatum eorum sit gravissimum. Ergo malum non ex toto tollit bonum.

[6482] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod malum, si sit integrum, seipsum destrueret. Sed malum quod ex toto tollit bonum, erit integrum malum. Ergo etiam seipsum destrueret. Sed quidquid seipsum destruit, impossibile est esse. Ergo impossibile est esse aliquod malum quod ex toto corrumpat bonum.

[6483] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, malum per se acceptum privatio quaedam est. Ad rationem autem cujuslibet privationis tria requiruntur; scilicet habitus oppositus, et subjectum tam habitus quam privationis, et habilitas in subjecto ad receptionem habitus; et ideo triplex bonum potest considerari; scilicet bonum quod est perfectio opposita ipsi malo, et subjectum illius perfectionis et privationis oppositae, et etiam ipsa habilitas ad perfectionem illam; quae cum sit quaedam quasi inchoatio ejus, etiam bonum quoddam est: verbi gratia, malum culpae habet pro subjecto ipsam naturam animae, quae bonum quoddam est, et pro opposito ipsam gratiam; et iterum animae inest habilitas quaedam ad gratiam habendam. Sciendum est ergo, quod malum culpae bonum gratiae sibi oppositum ex toto tollit; de ipsa vero natura animae, quae est sibi subjectum, nihil aufertur; ipsam vero habilitatem diminuit; et hoc est bonum naturae quod ex culpa diminuitur. Diminutio autem hujus habilitatis non est per subtractionem alicujus partis ejus; sicuti enim qualitates et formae non augentur per additionem, ut in 1 dictum est, dist. 17, sed per intensionem; ita etiam non diminuitur per subtractionem, sed per remissionem. Remissio autem hujusmodi habilitatis, est secundum quod elongatior est ab actu, scilicet ab ipsa gratia; quanto enim potentia est magis propinqua actui, tanto completior est. Contingit autem istam habilitatem in infinitum elongatiorem ab actu fieri; ita quod semper remanebit habilitas, eo quod quilibet actus peccati facit aliquam elongationem a gratia; unde semper remanet minor et minor habilitas, et magis a gratia distans; et post primum peccatum non tollitur potentia ad secundum peccatum, immo est major pronitas; et ideo potest fieri major elongatio. Nunquam tamen habilitas ad gratiam ex toto tollitur: quia habilitas ista causatur ex principiis naturae, quae principia, ut dictum est, culpa nec tollit nec minuit; et simile esset in naturalibus, si esset aliquis calor qui in infinitum posset calefacere, et plus et plus; semper tamen remaneret materia quae ex natura sua haberet habilitatem ad frigus, et eam nullo modo amitteret; sed tamen illa habilitas semper fieret magis et magis longinqua ab actu.

[6484] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ista diminutio non fit per subtractionem, sed per elongationem ab actu, ut dictum est.

[6485] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nihil subtrahitur de quantitate virtutis vel potentiae, ita ut non sit post peccatum in potentia ad tantum bonum sicut ante, vel ad tot bona sicut prius; sed tamen per quodlibet peccatum elongatur potentia ab actu; et in hoc infinitatem habet, secundum quod in infinitum hoc fieri contingit, ut dictum est.

[6486] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 ad 3 Tertium conceditur: quia illa solutio nihil valet.

[6487] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod malum, idest ipsa privatio quae est in subjecto aliquo, non corrumpit aliquid effective in subjecto illo, ut fiat consumptio continua, sicut humidum per calidum consumitur; sed corrumpit formaliter loquendo; idest, est ipsa corruptio qua corruptum est; et ideo ratio non procedit.

[6488] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est medium inter animam, quae est subjectum culpae, et gratiam, quae est oppositum culpae, scilicet ipsa habilitas; quae quidem radicatur in anima, et perficitur per gratiam; et ideo ex parte illa qua accedit ad gratiam, opponitur culpae, ratione cujus per culpam diminuitur, ut semper elongatior a gratia fiat; sed ex parte illa qua in substantia animae radicatur non opponitur culpae, sed est subjectum ejus; et ideo semper manet in anima, quamdiu manet natura.

Expositio textus

[6489] Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 5 expos. *Manifestum est ex voluntate mala, tamquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala.* Hoc dicit ad excludendum quamdam objectionem ex verbis domini exortam, Matth. 7, 18: *non potest arbor bona malos fructus facere*; ex quo videtur sequi quod res bona causa mali esse non possit. Sed dicendum, quod arbor est causa proxima fructus; causa vero prima in genere illo est vel sol vel terra; et causa prima est communis et bonis et malis arboribus, et bonis et malis fructibus; ideo ipsa natura voluntatis, sicut causa prima, est principium bonarum et malarum voluntatum, et bonorum et malorum exteriorum actuum, una et eadem; sed voluntas mala, quae comparatur arbori, est causa mali actus exterioris proxima, qui comparatur fructui. *Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis.* Hoc non dicit, si Angelus primus et homo non peccasset, quin alii sequentes peccare potuissent; sed quia ex illis primis peccatis sequentia consecuta sunt. *Ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio.* Hoc non est intelligendum de bono quod per malum privatur, quia sic ratio sua non valeret: hoc enim bonum ante adventum mali est; sed post adventum mali non remanet: sed intelligitur de bono quod est subjectum mali, quod quidem corrumpitur, inquantum debita perfectione privatur. Quod si esse desisteret, privari non posset; et ita nec corrumpi. *Naturalium sunt privationes bonorum.* Hoc intelligendum est de bono naturali, vel ad quod natura est ordinata, sicut gratia vel virtus; vel de ipsis habilitatibus ad haec bona. Si enim intelligeretur de bonis naturalibus quae sunt de esse naturae, vel naturam consequentes; sic falsum esset; quia talia bona post peccatum integra manent, ut Dionysius dicit.

Illa dialecticorum regula deficit qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Quomodo deficiat, et quomodo non, dictum est. Sed secundum intellectum quo proponitur ut regula, nunquam deficit; quamvis aliquo modo deficiat in bono et malo, quo non deficit in aliis contrariis quae speciales formas designant, ut dictum est. *De ipsis rebus quibus homines mali sunt*; idest de peccatis, quae etiam, inquantum res sunt, bonitatem quamdam habent; sed inquantum deficiunt, mala sunt.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II a distinctione XXXV ad distinctionem XLI

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 35

Prooemium

[6490] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 pr. Quia in peccato actuali duo considerantur, scilicet defectus, ex quo rationem mali habet, et substantia actus, secundum quam actuale peccatum dicitur; determinato de peccato actuali, secundum quod habet rationem mali, hic incipit determinare de eo quantum ad substantiam actus, in qua defectus fundatur, secundum quem malum dicitur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de peccato quantum ad actum; in secunda de potentia, quae est ad actum peccati, 44 distinct.: *post praedicta consideratione dignum occurrit, utrum peccandi potentia sit nobis a Deo.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de peccato in generali; in secunda descendit ad peccatorum differentias, 42 distinct.: *cum autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quaeritur, utrum in eodem homine et circa eamdem rem haec duo unum sint peccatum.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de actu peccati in generali. Sed quia actus peccati vel est interior voluntatis, vel est exterior operis; ideo in secunda parte descendit ad utrosque actus, 38 dist.: *post praedicta, de voluntate ejusque fine disserendum est.* Prima dividitur in duas: in prima prosequitur opinionem quorumdam dicentium, actus peccatorum a Deo esse; in secunda ponit opinionem contrariam, 37 dist.: *sunt autem alii plurimi aliter longe de peccato et de actu sentientes.* Prima dividitur in duas: in prima prosequitur opinionem eorum qui dicunt omnes actus ex Deo esse; in secunda ex incidenti, quia hoc disputatio mota exigebat, interponitur de comparatione peccati ad poenam, utrum peccatum poena esse possit, 36 distinct.: *sciendum est tamen quaedam sic esse peccata ut sint etiam poena peccatorum.* Prima dividitur in tres: in prima ponit definitionem peccati; in secunda inducit diversas opiniones, ex datis descriptionibus occasionatas, ibi: *quocirca diversitatis hujusmodi verborum occasione de peccato plurimi diversa senserunt*; in tertia prosequitur illam opinionem quod omnes actus a Deo sunt, ibi: *quidam diligenter attendentes verba Augustini (...) non indocte tradunt* et cetera. Circa secundum duo facit: primo narrat diversas opiniones; secundo breviter dicit, quid de iis tenendum sit, ibi: *sane dici potest.* Tertia pars dividitur in partes tres: in prima ponitur opinio; in secunda ponitur opinionis confirmatio per rationes, ibi: *quod autem omnis voluntas et actio bonum sit, inquantum est, ex eo probant quod ait Augustinus* etc.; in tertia ponitur responsio ad ea quae in contrarium objici possunt, ibi: *quibus opponitur. Si omnia quae sunt, inquantum sunt, bona sunt (...) ergo adulterium et homicidium (...) bona sunt.* Circa secundum duas rationes ponit: prima accipitur ex ratione entis; secunda ex habitudine mali ad bonum, in quo necessario ut in subjecto malum consistit, ibi: *item et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, inquantum est, esse bonum.* Prima ratio talis est. Omne ens, inquantum ens, bonum est et a Deo est. Sed omnis actio est ens: ergo et cetera. Primo probat majorem; secundo proponit minorem, et inducit conclusionem, ibi: *ex praedictis colligitur atque infertur* et cetera. *Quibus opponitur. Si omnia* et cetera. Hic excludit objectiones quae contra hanc opinionem possunt esse; et dividitur in tres, secundum tres objectiones: prima sumitur ex his actibus qui mox nominati in malum sonant, ut homicidium et cetera. Secunda ex omissionibus, quae actum habere non videntur, ibi: *item aliter eis opponitur*; tertia ex comparatione poenae ad culpam, ibi: *etiam quaeri potest.* Et dividitur in partes duas: in prima ponit objectionem, et solvit eam, ostendens quod aliter est corruptio boni culpa quam poena; in secunda movet quasdam quaestiones ex solutione occasionata, ibi: *sed cum nihil sit, inquantum peccatum est, quomodo potest bonum corrumpere vel adimere?* Et circa hoc duo facit: primo inquirit, quomodo culpa possit esse corruptio active; secundo quomodo poena sit corruptio passive, ibi: *quaeri autem solet utrum et poena sit privatio, vel corruptio boni.* Circa primum tria facit: primo ostendit bonum, per quod malum culpae active corruptio dicitur; secundo ostendit cujus boni sit corruptio, ibi: *peccatum vero, idest culpa, proprie animae corruptio est*; tertio exponit quoddam quod dixerat, scilicet qualiter aliquis a Deo elongetur, ibi: *ab eo se elongant per peccatum.* Hic quaeruntur quinque: 1 de divisione mali in culpam et poenam; 2 de definitione culpae; 3 si omnis culpa in actu consistit; 4 si in actu interiori tantum, vel in exteriori; 5 si culpa est corruptio potentiarum animae.

Articulus 1

[6491] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 tit. Utrum malum dividatur sufficienter per malum culpae et poenae

[6492] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sufficienter malum per culpam et poenam dividatur. Malum enim nihil aliud est quam defectus boni. Sed omne quod invenitur alio minus bonum, non est sine defectu alicujus boni. Ergo omne quod est minus bonum, est etiam malum. Sed omnia creata sunt minus bona. Cum ergo multae creaturae sint in quibus non est poena neque culpa, videtur quod malum non sufficienter per poenam et culpam dividatur.

[6493] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in illis quae non habent dominium sui actus, malum culpae esse non potest. In quibus autem culpa non est, nec poena est, quia poena culpae debetur. Cum ergo multa sint quae voluntatem non habent, et ita nec dominium sui actus, in quibus tamen est aliquod malum, ut in rebus insensibilibus patet; videtur quod malum non sufficienter per poenam et culpam dividatur.

[6494] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod malum ideo dicitur quia nocet. Sed omne quod nocet, poena est. Ergo omne malum aliqua poena est. Ergo non convenienter aliquod malum contra poenam dividitur.

[6495] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 4 Si dicatur, quod poena nocet passive, sed culpa nocet active, contra. Passio est effectus illatioque actionis. Si ergo poena est nocumentum passivum, et culpa nocumentum activum, omnis poena erit illatio quaedam culpae; et ita omnis qui poenam infert, culpam perpetrabit: quod haereticum est, quia sic ordo justitiae deperiret.

[6496] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, aliqua poena est quae tantum in negatione consistit; ut carentia visionis divinae. Sed passio non est tantum negatio, immo est aliquod ens positive dictum, cum sit unum de decem generibus. Ergo non omnis poena est nocumentum passive dictum.

[6497] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, quaedam culpae sunt in quibus nullus actus consistit, ut patet praecipue in culpa originali. Sed nihil nocet active nisi per actionem aliquam. Ergo non omnis culpa est nocumentum activum.

[6498] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit: *omne malum nostrum est vel quod agimus, vel quod patimur.* Sed malum quod agimus culpa est, malum quod patimur, poena est. Ergo malum per culpam et poenam dividitur.

[6499] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, malum per se loquendo privatio quaedam est alicujus boni; bonum autem in perfectione et actu consistit; unde oportet secundum distinctionem perfectionum, distinctionem malorum esse. Est autem duplex actus vel perfectio; scilicet actus primus, et secundus. Actus primus est ipsa prima forma; actus secundus est operatio; et ideo ex privatione utriusque perfectionis diversae mali differentiae consurgunt. Si enim privetur aliqua forma vel perfectio alicujus rei naturalis, dicetur esse malum naturae si autem privetur perfectio operationis, dicetur esse peccatum: quia ut 2 Physic. dicitur, peccatum est in his quae nata sunt finem consequi, cum non consequuntur. Quaelibet autem res per suam operationem finem suum nata est consequi; unde oportet quod peccatum in operatione consistat, secundum quod non est directa ut finis exigit; secundum quod grammaticus non recte scribit, nec parat recte medicus potionem. Sed, ut in 5 Metaph. dicitur, bonum et malum quodam speciali modo est in his quae per electionem agunt, quae rationem finis cognoscunt, et finem sibi determinare possunt; et ideo peccatum in talibus quamdam specialem mali rationem accipit, ut scilicet peccatum in eis etiam culpa dicatur; unde peccatum in pluribus quam culpa est: quia ut ex 2 Physic. habetur, peccatum est et in his quae secundum naturam sunt, et in his quae sunt secundum artem; sed culpa non potest esse nisi in his quae per voluntatem sunt: nihil enim culpae rationem obtinet nisi quod vituperabile est; neque vituperium alicui debetur propter inordinatum actum, nisi ille actus suo dominio subjaceat. Habere autem dominium super suos actus, ut scilicet possit facere et non facere, voluntatis proprium est. Unde culpa super peccatum addit ut sit voluntatis actus. Similiter etiam malum naturae in electionem habentibus specialem quamdam rationem mali accipit, scilicet rationem poenae, inquantum voluntas defectui dissentit; unde omnis poena malum naturae est: dicitur enim poena malum, ut Augustinus dicit: quia naturae bonae nocet, inquantum subtrahit sibi id per quod natura perficitur, vel in suo esse naturali, ut caecitas, vel in naturae superadditis, ut subtractio gratiae, vel hujusmodi. Quidam tamen dicunt, quod etiam in brutis defectus rationis rationem poenae sortitur; sed melius videtur ut poena non sit, nisi ubi culpa esse potest. Et ita patet quod malum rationalis creaturae sufficienter et convenienter per poenam et culpam dividitur.

[6500] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nomen defectus potest sumi vel negative, vel privative. Si sumatur negative, sic non omne quod habet defectum alicujus boni, continuo malum est: quia malum privatio est; unde non est nisi defectus ejus quod quis natus est et debet habere. Si autem privative, sic patet quod non omne quod caret aliquo bono defectum habet: non enim est defectus in lapide quod non videt. Unde patet quod ratio procedit ex aequivocatione hujus nominis defectus.

[6501] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod culpa et poena non sunt differentiae mali absolute sumpti, sed mali secundum quod est in habentibus electionem, ut dictum est.

[6502] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nocere dicitur dupliciter; scilicet effective, et formaliter. Formaliter autem nocere dicitur ipsum nocumentum, sive ipsa ademptio boni vel privatio, sicut albedo facit album: et sic omne quod nocet, poena est in his quae nata sunt poenam subire. Si autem sumatur effective, sic dicitur nocere id quod causat privationem alicujus perfectionis in re; et hoc modo culpa nocet, quia per actum deordinatum aufertur aliqua perfectio, scilicet gratia; et tamen ipsa privatio gratiae poena est; et hoc est quod Magister dicit, quod culpa est corruptio boni active: quia scilicet malum culpae consistit in defectu actus, secundum quod deficit a debito fine et debitis circumstantiis: et iste actus deficiens agit vel efficit in anima privationem gratiae; et ipsa privatio gratiae passive accepta, poena est.

[6503] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnis poena quaedam corruptio est ab aliquo agente inducta: et quamvis culpa sit quid activum corruptionis, non tamen omne activum corruptionis culpa est; et ideo non oportet quod omnis qui poenam infert culpam incurrat.

[6504] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod passio potest sumi dupliciter; vel quantum ad naturam rei prout logicus et naturalis passionem considerat; et hoc modo non oportet omnem poenam passionem esse; sed quamdam poenam, scilicet poenam sensus: vel quantum ad modum significandi, pro ut grammaticus considerat; et sic illud passive dicitur quod a verbo passivo derivatur; unde privatio qua aliquis privatur aliquo dicitur privatio passiva; et privatio qua aliquis privat, dicitur privatio activa; et hoc modo sumendo passionem, omnis poena est corruptio vel privatio passiva.

[6505] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non dicitur culpa corruptio activa quia in actu consistat, sed magis quia corruptionem agit; et ideo objectio non procedit; contingit enim per id quod non est actus effici vel induci privationem passive dictam. Utrum tamen in omni culpa operatio requiratur, postea dicetur.

Articulus 2

[6506] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 tit. Utrum definitiones peccati hic positae, sint convenientes

[6507] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum inconvenienter in proposito definiatur. Illud enim quod definitur, oportet aliquid esse: quia quaestio an est praecedit quaestionem quid est; et iterum omne quod definitur, essentiam habet, cum definitio essentiam rei significet. Sed secundum Augustinum, peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. Ergo definiri non potest.

[6508] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, definitio debet converti cum definito. Sed definitiones hic datae de peccato, non conveniunt omni peccato, ut in littera dicitur. Ergo inconvenienter assignatae sunt.

[6509] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, in definitione superioris non debet poni inferius. Sed *concupitum* vel *dictum* vel *factum* est inferius quam peccatum: quia omne factum contra legem Dei est peccatum, sed non convertitur. Ergo inconvenienter assignatur descriptio ex posterioribus secundum naturam.

[6510] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed justitia est quaedam virtus specialis. Ergo peccatum non debet definiri universaliter sumptum per oppositionem ad justitiam.

[6511] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, obedientia est quaedam specialis virtus. Sed obedientiae opponitur inobedientia. Ergo et inobedientia erit speciale peccatum. Cum ergo species in definitione generis poni non debeat, videtur quod inconvenienter peccatum universaliter sumptum, per inobedientiam definiatur.

[6512] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 co. Respondeo, quod, sicut dictum est, peccatum dicit malum quod in operatione consistit; unde ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus, et ipse defectus, ex quo ratio mali incidit. Defectus autem ille qui causat rationem mali in peccato, ut dictum est, est defectus rectitudinis in actu, per quam dirigebatur in finem. Finis autem rationalis naturae ultimus quem praecipue theologus considerat, est ipsa beatitudo aeterna, ad quem finem lex divina nos dirigit sicut instruens, et justitia sicut in illum inclinans; et ideo peccatum tripliciter hic describitur. In prima enim descriptione tangitur substantia actus in ordine ad instrumenta quibus actus exercentur, cum dicitur: *dictum, vel factum, vel concupitum*, et tangitur privatio illius dirigentis quod instruendo dirigit, scilicet legis, cum dicitur, quod fit *contra domini legem.* In secunda autem descriptione tangitur substantia actus ex parte objecti, in hoc quod dicitur: *voluntas retinendi, vel consequendi*, et privatio illius dirigentis quod in finem inclinat per modum habitus, in hoc quod dicit: *quod justitia vetat.* In tertia autem descriptione tangitur illud quod est formale in peccato, ex quo rationem mali habet, scilicet privatio dirigentis in finem, in hoc quod dicitur, *praevaricatio legis divinae*, et deordinatio ab ipso fine, in hoc quod dicitur, *caelestium inobedientia praeceptorum.*

[6513] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri, ut in 7 Metaph. dicitur; unde quia ens per prius de substantia dicitur, quae perfecte rationem entis habet, ideo nil perfecte definitur nisi substantia: accidentia autem, sicut incomplete rationem entis participant, ita et definitionem absolutam non habent: quia in definitionibus eorum ponitur aliquid quod est extra genus eorum, scilicet subjectum ipsorum. Similiter etiam cum ens quodammodo dicatur de privationibus et negationibus, ut in 4 Metaph. dicitur, earum etiam potest esse aliquis modus definitionis incompletissimus, qui est quasi exponens nominis significationem, non essentiam indicans, quam nullam habet: non autem ita quod peccatum omnino sit privatio et negatio; sed quantum ad id solum ex quo formaliter rationem mali habet: et ideo ex parte illa definitur per privationem, ut patet ex omnibus descriptionibus in littera positis.

[6514] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur univoce de omnibus generibus peccatorum, sed per prius de peccato actuali mortali, a quo peccatum veniale deficit ex hoc quod non omnino a fine deordinat. Sed aliquo modo a fine retardat, ordine ad finem salvato; unde deficit ex parte illa ex qua peccatum formaliter rationem mali habet. Originale autem deficit ab eo ex parte ipsius substantiae actus: actuale enim mortale est voluntarium voluntate propria illius in quo est; sed originale est voluntarium voluntate alterius; unde deficit ex parte illa ex qua peccatum habet rationem culpae. Et ideo non oportet quod definitio peccati in genere conveniat nisi illi peccato in quo perfecte ratio generis invenitur. Potest autem et definitio peccati in genere eis secundum quid convenire, sicut et ratio generis in eis per posterius invenitur.

[6515] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut aliquando utimur non veris differentiis loco verarum, propter earum occultationem, ut in 1 Post. dicitur; ita etiam loco veri generis potest poni aliquid per quod genus magis innotescat: et sic Augustinus intendens magis plane quam artificialiter loqui, genus peccati, quod est operatio, per istam circumlocutionem *dictum vel factum vel concupitum* significavit.

[6516] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod justitia non sumitur hic prout est specialis virtus, sed pro justitia generali, quae est idem subjecto quod omnis virtus, ut in 4 Ethicor. philosophus dicit, differens a virtute solum ratione: quia virtus dicitur secundum quod ad actum dirigit; justitia vero secundum quod rectitudini legis concordat, et secundum quod in bonum commune cedit.

[6517] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod obedientia etiam quandoque sumitur ut specialis virtus, quando scilicet specialis ratio ad faciendum aliquid est auctoritas praecipientis; et huic opponitur inobedientia quae est speciale peccatum, quando scilicet aliquis praetermittit hoc quod est praeceptum, specialiter in contemptum praecipientis. Aliquando autem obedientia sumitur quasi omnem virtutem consequens: actus enim omnis virtutis in praecepto legis est; unde quicumque aliquem actum virtutis facit, obedit: et obedientiae opponitur inobedientia quae omne peccatum mortale consequitur; et hoc modo inobedientia hic in definitione peccati ponitur.

Articulus 3

[6518] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 tit. Utrum in omni peccato sit aliquis actus

[6519] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omne peccatum in actu consistat, etiam peccatum omissionis. *Peccatum enim est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut dictum est. Sed in hoc quod dicitur: *dictum vel factum vel concupitum*, tangitur aliquis actus. Ergo etiam peccatum omissionis in aliquo actu consistit.

[6520] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne peccatum vel est originale vel actuale. Sed omissio non est originale peccatum: quia originale aequaliter in omnes transit qui per concupiscentiam generantur, non autem in omnibus est peccatum omissionis. Ergo oportet quod sit actuale. Sed actuale ab actu dicitur. Ergo omissionis peccatum aliquem actum significat.

[6521] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quicumque se habet similiter nunc et prius, non magis nunc quam prius peccat. Sed aliquis qui nihil agit, similiter se habet nunc et prius. Si ergo aliquando talis peccat continue, dum actum illum non agit videtur peccare. Hoc autem inconveniens est, quia sic peccatum omissionis quodlibet gravissimum esset. Ergo peccatum omissionis non est, si aliquis omnino nihil agat; sed oportet quod sit in eo aliquis actus.

[6522] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, demeritum opponitur merito. Sed meritum non potest esse nisi per actum. Cum ergo opposita ad idem genus reducantur, videtur quod omne peccatum et demeritum in actu aliquo consistat.

[6523] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit, quod omne peccatum est voluntarium. Si ergo omissio est peccatum, videtur quod saltem actum voluntatis in ea esse oporteat.

[6524] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, sicut supra dictum est, malum esse non posset, nisi esset bonum, in quo malum consisteret. Sed ubi nullus est actus, non invenitur aliquod bonum, in quo deformitas peccati fundetur. Ergo videtur quod non possit esse aliquod peccatum in quo non sit aliquis actus.

[6525] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Ambrosius dicit in littera: *peccatum est praevaricatio legis divinae, et caelestium inobedientia praeceptorum.*

[6526] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, praeceptorum quaedam sunt affirmativa, quaedam negativa. Cum ergo aliquis nihil agendo inobediens divinis praeceptis affirmativis existat, videtur quod peccatum omissionis possit esse ubi non est aliquis actus.

[6527] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, nihil juste punitur nisi peccatum. Sed ei qui non facit quod praeceptum est sibi, etiamsi nullum actum faciat, juste poena infligitur. Ergo etsi nullum actum agat aliquis, nihilominus omittendo peccat.

[6528] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod omne peccatum oportet aliquo modo in actu consistere, non tamen eodem modo. Peccatum enim originale sicut rationem culpae habet ex hoc quod voluntarium est, non quidem voluntate propria, sed voluntate alterius; ita etiam rationem peccati habet ex hoc quod per actum alterius inductum est. Sed peccata actualia etiam in actu proprio illius in quo sunt consistunt; et hoc quidem planum est in his qui per commissionem peccant. Utrum autem in peccato omissionis sit aliquis actus a potentia elicitus, super hoc duplex opinio est. Quidam enim dicunt quod in peccato omissionis semper oportet aliquem actum esse, per quem aliquis retardatur ab expletione mandati vel praecepti, sive interiorem voluntatis, ut cum aliquis vult praecepto non obedire; sive exteriorem, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletione praecepti impeditur; et ponitur exemplum de illo qui nimis vigilat, et non potest surgere hora debita. Sed ista opinio non videtur necessitatem habere: cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur; potest hoc modo praetermittere aliquid quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod sit per se impedimentum ejus quod facere tenetur; etsi enim aliquid velit quod, quantum est in se, non est impedimentum expletionis praecepti, sicut oppositum, constat quod ex hoc quod vult illud, non peccat; quia illud potest esse secundum se licitum; sed peccat in eo quod praetermittit id quod facere debet. Ergo constat quod ille actus vel exterior vel interior per accidens ad peccatum omissionis pertinet; et ita in eo deformitas omissionis non fundatur: nec iterum in actu contrario praecepti: quia positum est quod talis actus non sit, cum voluntas possit in neutrum oppositorum ferri, sicut etiam Deus nec vult mala fieri, nec vult mala non fieri. Nec alicui dubium est quod aliquo sic se habente per omissionem peccat, quia juste punitur ex hoc quod praeceptum non implet; unde patet quod peccatum omissionis in sola negatione actus debiti consistit. Et haec est alia opinio. Sed quia opposita in idem genus reducuntur, ideo omissio actus peccati rationem consequitur ex eo quod voluntaria est; sicut et actus voluntarius rationem peccati et culpae habet; et huic etiam consonant verba philosophi in 3 Ethic., ubi ostendit negligentiam sciendi vel faciendi aliquid, juste a legibus puniri, ex hoc quod sicut in potestate hominis est facere aliquid, ita et non facere; unde sicut pro eo quod indebite facit, juste punitur, ita pro eo quod indebite dimittit.

[6529] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, opposita reducuntur in idem genus in quo vel utrumque est per se, ut patet in contrariis et relativis;

vel unum est per se, et alterum per reductionem, ut patet in privatione et habitu, et affirmatione et negatione; unde habitum est in 28 distinct. 1 libri ab Augustino, quod in eodem genere est genitus et non genitus; et ideo in dicto excluditur etiam omissio dicti, et in facto omissio facit, et sic de aliis. Non enim hoc habet dictum inquantum est affirmative dictum, ut sit peccatum; sed inquantum est in voluntatis potestate, a rectitudine finis exiens. In hoc autem convenit cum dicto affirmativo etiam non dicere, quod similiter est in potestate voluntatis, et a recto ordine exiens finis.

[6530] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum omissionis non est peccatum originale, sed actuale; nec dicitur actuale quasi in aliquo actu existat, sed quia ad genus actus reducitur cujus negatio est; sicut Augustinus ingenitum in genere relationis ponit, ut habitum est in 1 libro, dist. 28; et iterum sicut actus est in potestate voluntatis, ita et negatio ejus.

[6531] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omissio non est peccatum nisi secundum quod praecepto affirmativo opponitur. Praeceptum autem affirmativum obligat semper, sed non ad semper, sed ad aliquod tempus determinatum; et ideo in illo tempore tantum ad quod praeceptum affirmativum obligat aliquis reus omissionis tenetur.

[6532] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod malum pluribus modis contingere potest quam bonum, ut patet per Dionysium ex 4 cap. de Divin. Nomin., et philosophum in 2 Ethic.: non enim bonum consistit, nisi omnia quae ad perfectionem rei exiguntur, conveniant; quodcumque autem eorum subtrahatur, ratio mali incidit; et ideo meritum, quod est quasi quoddam iter in finem beatitudinis, esse non potest, nisi sit operatio, et operationis rectitudo; sed sive desit rectitudo in ipsa operatione, sive desit ipsa operatio, erit demeritum, quod est recessus a fine: quod etiam patet in corporalibus: quia locum corporalem nihil acquirit nisi per motum ordinatum in locum illum: potest autem locum illum amittere quod est extra proprium locum, dupliciter: sive non moveatur, sed quiescat; sive moveatur motu indebito.

[6533] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod omissio est voluntaria non quasi actu voluntatis in ipsam transeunte; sed quia in voluntatis potestate est actum non facere, sicut et facere: et ideo sicut actus dicitur voluntarius, quia est in potestate voluntatis, ita et omissio actus.

[6534] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod oportet quod malum semper in bono subsistat; non tamen oportet quod illud bonum in quo malum subsistit, sit actus: et ideo dico, quod malum omissionis non fundatur in aliquo actu, sed in potentia, quae actum producere potest.

Articulus 4

[6535] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 tit. Utrum in actu exteriori sit peccatum

[6536] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non consistat in actu exteriori. Quia, ut in Lib. de Somn. et Vigil. dicitur, cujus est potentia, ejus est actus; et eadem ratione cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus virtutis vel vitii non est in corpore, sed in anima. Ergo nec actus peccati erit actus corporis, sed animae.

[6537] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, ei qui vitare peccatum non potest, peccatum non est imputandum. Sed sicut gladius non potest vitare quin occidat, motus ab homine; ita etiam manus vel aliquod membrum non potest vitare quin actum exequatur quem voluntas imperat. Ergo peccatum in actu exteriori membrorum non consistit.

[6538] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, actus voluntatis medius est inter actum intellectus, scilicet cogitationem, et actum exteriorum membrorum; et magis unitur voluntas intellectui quam etiam ipsis membris. Sed cogitatio pure speculativa de aliquo, quantumcumque malo, non est peccatum. Ergo multo minus in exteriori actu peccatum erit.

[6539] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus est peccatum, non videtur in se deformitatem peccati continere. Sed sive sit actus exterior, sive non, dummodo adsit voluntas completa aliquod malum perpetrandi, peccatum perficitur, et imputatur ad mortem. Ergo actus exterior deformitatem non continet.

[6540] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, illud quod est tantum ad manifestationem bonitatis vel malitiae, non videtur per se actus malitiae vel virtutis esse. Sed ut in 10 Ethic. philosophus innuere videtur, exteriores actus sunt tantum ad manifestationem virtutis, et eadem ratione sunt ad manifestationem vitii. Ergo in actibus exterioribus non consistit peccatum.

[6541] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, servire peccato est peccare. Sed membra exteriora peccato servire dicuntur: ad Rom. 6, 19: *sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem; ita nunc exhibete membra vestra servire justitiae in sanctificationem.* Ergo in actu exteriori membrorum peccatum consistit.

[6542] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, nihil prohibetur lege divina nisi peccatum. Sed lex divina non tantum prohibet actus interiores, sed etiam exteriores; adeo ut de his etiam diversa praecepta dentur, ut patet Exod. 20, 14 et 17: *non moechaberis, et non concupisces uxorem* etc. ergo non solum in actu interiori sed etiam exteriori peccatum consistit.

[6543] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in omnibus agentibus ordinatis hoc commune est quod id quod est motum ab alio, sicut instrumentum a proprio agente, in actu suo consequitur conditionem primi agentis quantum potest. Cum ergo in omnibus actibus hominis principalitatem obtineat voluntas, eo quod ipsa tamquam liberrima omnes potentias in actus suos inclinet, oportet quod in actibus humanis conditio voluntatis salvetur, in his videlicet qui ad imperium voluntatis fiunt: et inde est quod cum voluntatis sit proprium ut dominium sui actus habeat, hoc etiam in ceteris quae a voluntate sunt mota, invenitur, secundum quod ejus conditionem consequi possunt: potest enim intellectus considerare et non considerare, prout a voluntate est motus; et similiter est de concupiscibili; et hoc usque ad actus exteriores motivae virtutis extenditur, ut possit homo ambulare vel non ambulare, loqui vel non loqui, et sic deinceps. Sed quia in hoc consistit ratio meriti et demeriti, laudis et vituperii, quod id bonum vel malum quod agitur, in potestate agentis est; inde est quod actus voluntatis primo rationem peccati et culpae habet, et consequenter alii actus a voluntate imperati: et hoc modo etiam in actibus exterioribus deformitas culpae consistit. Sed quia actus semper attribuitur primo agenti potius quam instrumento, sicut secare artifici potius quam serrae; ideo quidam considerantes, quod actus a voluntate imperati non habent rationem culpae nisi a voluntate, dixerunt, peccatum tantum in actu voluntatis interiori esse: alii vero considerantes tam illud in quo primo est ratio culpae, quam illud in quo secundo est, dixerunt, tam actus interiores quam exteriores peccata esse: et utrique considerabant peccatum non solum quantum ad illud quod est formale in ipso, unde rationem mali habet, scilicet aversionem, sed etiam quantum ad conversionem, quae est materiale in peccato. Sed quidam considerantes solum illud quod formale est in peccato, scilicet defectum, unde rationem mali habet, dixerunt, neque actus interiores neque exteriores peccata esse. Inter quas verior est opinio quae dicit, quod in utroque sit peccatum: quia plenam considerationem peccati habuit ista opinio, considerans peccatum quantum ad id quod est formale in eo, et quantum ad id quod est materiale; non solum quod primo deformitatem peccati continet, sed etiam quod secundo.

[6544] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex habitu virtutis et vitii informatur substantia actus; unde oportet habitum virtutis et vitii esse in ratione, ex qua ratio culpae et meriti procedit: et non in corpore, quod substantiam actus exequendo ministrat. Vel dicendum, quod actus exterior non immediate procedit ab habitu, sed mediante actu interiori: et ideo sequitur quod in actu exteriori non sit primo ratio peccati, sed non sequitur quod nullo modo.

[6545] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod percutere non est actus manus, sed est actus hominis per manum: actus enim individuorum sunt: et ideo culpa manui non imputatur, sed homini, propter actum quem per manum exercuit, qui ab eo vitari potuit.

[6546] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus prioris est in posteriori, sed non convertitur. Cognitio autem speculativa praecedit actum voluntatis, qui est de actu exteriori; sed actus exterior sequitur actum interiorem voluntatis: et ideo ratio culpae, quae primo in actu voluntatis est, transit ex voluntate in actum exteriorem, qui sequitur, non autem in actum cognitionis, qui praecedit.

[6547] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod primum non dependet ex posteriori, sed a primo causatur posterius: et quia actus voluntatis primo rationem culpae habet, ideo etiam exteriori actu cessante, ratio culpae in actu voluntatis manet. Non autem sequitur ex hoc quod rationem culpae non possit in exteriorem actum producere.

[6548] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per actus exteriores manifestantur interiores, sicut causae per effectus; unde sicut effectus participant similitudinem suarum causarum quantum possunt; ita etiam actus exteriores rationem culpae consequuntur, quae primo in actibus interioribus invenitur.

Articulus 5

[6549] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 tit. Utrum potentiae animae aliqualiter corrumpantur per peccatum

[6550] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod per peccatum nulla corruptio in potentiis animae fiat. Primo per illud quod dicit Dionysius, quod data naturalia in Angelis peccantibus integra manent. Sed quod corrumpitur, non est integrum. Cum ergo peccatum hominis non sit majus peccato Angeli, videtur quod etiam in nobis nulla corruptio potentiarum naturalium per peccatum fiat.

[6551] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, illud quod corrumpitur, non manet idem specie. Sed homo post peccatum est idem specie qui et ante peccatum fuit. Ergo per peccatum in nullo corrumpitur.

[6552] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, nihil corrumpitur nisi per suum contrarium. Sed, ut in 1 Physic. dicitur, subjectum neutri oppositorum contrarium est. Cum ergo potentia animae sit subjectum culpae et virtutis, videtur quod per culpam non corrumpatur.

[6553] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, nihil agit ad sui corruptionem. Sed causa peccati est ipsa anima per potentiam naturalem. Ergo peccatum non corrumpit potentiam naturalem animae.

[6554] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, nulla potentia corrumpitur per hoc quod in actum reducitur. Sed potentia naturalis peccando reducitur in aliquem actum in quem erat in potentia. Ergo per peccatum non corrumpitur, sed perficitur.

[6555] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, si per peccatum anima corrumpitur, aut ergo quantum ad esse primum, aut quantum ad esse secundum. Non quantum ad esse primum, quia sic statim homo peccando esse desineret. Si quantum ad esse secundum, hoc totum tollitur per primum peccatum, quod gratiam subtrahit: ergo sequens peccatum nihil in anima corrumpit; et sic non erit commune omni peccato corrumpere naturales potentias animae.

[6556] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, nihil efficitur aliud nisi per hoc quod corruptum est. Sed in 9 Ethic. dicit philosophus, quod homo per actum vitii efficitur non solum alter, sed alius. Ergo peccatum naturam animae corrumpit.

[6557] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, perfectioni opponitur corruptio. Sed philosophus dicit, quod homo acquirens virtutem non dicitur alterari, sed perfici. Ergo cum peccatum virtuti opponatur, videtur quod homo peccando non alteretur, sed magis corrumpatur.

[6558] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod quando aliquid est in potentia ad diversa, hoc contingit dupliciter. Uno modo sic quod utrumque eorum ad quod est in potentia, aequaliter sit debitum ei et perfectivum naturae ipsius; sicut patet in corpore caelesti, in quo renovantur diversi situs, quorum unus non est sibi magis debitus quam alius; et ideo quando acquirit aliquem situm de illis pluribus, non simpliciter dicitur perfici, nec quando amittit, corrumpi: quia amittendo unum, acquirit alium aequivalentem: et ideo in tali amissione non est malum: quia supra orbem lunae malum consistens in defectu naturali, esse non potest: et quasi simile est in corpore, quod est potentia album et nigrum; et ideo in acquisitione et amissione talium, proprie est transmutatio, non autem simpliciter perfectio vel corruptio. Alio modo sic quod alterum eorum simpliciter est debitum ei quod est in potentia ad utrumque, et alterum est indebitum ei: et tunc acquisitio illius quod est debitum sibi dicitur perfectio ejus, et amissio dicitur corruptio. Verbi gratia, potentia animae est in potentia ad habitum virtutis et vitii: sed habitus virtutis est debitus sibi, quia per eum ordinatur in finem proprium; habitus autem vitiosus est indebitus sibi, quia per eum discedit a rectitudine finis proprii; et ideo quando aliquis acquirit virtutem, non dicitur simpliciter esse alteratus, sed magis perfectus, ut in 7 Physic. dicitur; et e contra quando habitus vitii in eo acquiritur, dicitur corrumpi, quasi mutatus ab eo quod est sibi conveniens secundum naturam, in id quod est sibi non conveniens, ut quodammodo in aliam naturam transeat: quia in conditionem et proprietatem alterius naturae mutatur; sicut qui iracundus efficitur, transit in proprietatem canis; et ideo Boetius dicit, quod homines dum peccant, naturam hominis quodammodo amittunt, et sic quaedam bruta animalia fiunt. Homo enim, est illud quod est, per rationem; ultima vero perfectio in brutis est secundum partem sensibilem; unde quando homo ab eo quod est conveniens secundum rationem, transit in id quod parti sensitivae convenit, mutatur a conditione humana in conditionem brutalem; et per hunc modum peccatum vel culpa, quod in actu consistit, dicitur corrumpere animam vel potentias, secundum scilicet quod pervertit eam ab ordine rationis per quem in debitum finem dirigebatur.

[6559] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod perfectiones naturales possunt considerari dupliciter: vel quantum ad esse primum, et sic per peccatum non corrumpuntur: manet enim et intellectus et voluntas et omnia hujusmodi: vel quantum ad ordinem quo in finem ordinantur; et sic per peccatum corrumpuntur, ut dictum est.

[6560] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut est duplex perfectio, scilicet prima et secunda; ita etiam est duplex corruptio. Una per quam tollitur perfectio prima, per quam res esse primum habebat: et talis corruptio speciei mutationem facit; sed sic culpa naturam hominis non corrumpit. Alia corruptio est per quam tollitur perfectio secunda, per quam res in esse secundo completo perficitur: et hoc speciem non variat, sed tantum speciei complementum tollit; et hoc modo culpa naturam humanam corrumpit.

[6561] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod subjectum ad contraria dupliciter potest se habere, ut dictum est, in corp. art., vel ita quod utrumque aequaliter sit debitum sibi; et tunc non magis per unum quam per alterum corrumpitur: vel ita quod unum sit debitum sibi, et alterum indebitum; et tunc per unum simpliciter perficitur, et per alterum simpliciter corrumpitur. Quamvis enim alterum contrariorum, per quod corrumpitur, non sit sibi contrarium quantum ad esse primum, quia utrique contrariorum subjicitur; tamen sibi est contrarium quantum ad esse secundum, in quod subjecti natura ordinatur.

[6562] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nihil agit ad suam corruptionem intendens illam; sed non est inconveniens ut per actionem alicujus sequatur corruptio ejus praeter intentionem agentis: et sic per accidens aliquid suae corruptionis causa est, sicut patet in infirmo, qui comedit nociva, ex quibus mortem incurrit; intendit enim delectationem in cibo; sed praeter delectationem sequitur mors: et similiter est in eo qui peccat; intendit enim delectari in opere peccati; sed corruptio animae praeter intentionem ejus sequitur.

[6563] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod potentia non corrumpitur si reducatur in actum illum ad quem est de se ordinata, et qui est debitus sibi: sed talis actus non est peccatum; et ideo ratio non procedit.

[6564] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum corrumpit animam non quantum ad esse primum, sed quantum ad esse secundum. Sed esse secundum potest dupliciter considerari: vel secundum quod est in actu; et sic tollitur per peccatum primum et non per secundum; sed hoc est per accidens, quia secundum peccatum non invenit ipsum: vel secundum quod est in habilitate; et sic, ut ex prius dictis patet, per quodlibet peccatum diminuitur, et tamen nunquam totaliter tollitur.

Expositio textus

[6565] Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 5 expos. *Voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat.* Videtur hoc non esse in quolibet peccato commune. Aliquod enim peccatum est quod est ad corrumpendum, et non ad aliquid acquirendum, ut patet in homicidio et invidia, et hujusmodi. Sed dicendum, quod intentio sive voluntatis sive naturae nunquam per se terminatur ad non esse, vel ad corruptionem, sed semper ad aliquod bonum ipsi intendenti; quamvis praeter intentionem sequatur malum vel corruptio, sine qua bonum intentum esse non potest; ut patet in igne, qui intendit formam suam in materiam inducere, ad quam sequitur corruptio aeris; similiter etiam voluntas intendit aliquod bonum ipsi volenti, quod sine corruptione alterius non est, sicut vult quietem suam quam suspicatur esse non posse sine morte adversarii, vel aliquid hujusmodi. *Voluntas enim, ut superius dictum est, motus animi est.* Hic sumitur voluntas pro actu voluntatis, et non pro potentia ipsa. *Non enim consisteret peccatum praevaricationis si interdictio non fuisset.* Verum est vel legis scriptae, vel naturaliter inditae. *Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset.* Videtur esse falsum: quia virtus a malitia non dependet, sicut nec bonum a malo. Sed dicendum, quod in sacra Scriptura aliquid dicitur fieri et esse, quando innotescit; et similiter per oppositum, non esse, quando ignotum est: et quia virtus non manifestatur nisi per malitiam oppositam, ideo dicit quod si non esset peccatum, non esset virtus; et ideo subjungit: *subsistere vel eminere non posset.* Sciendum etiam, quod hic: *quid est peccatum nisi praevaricatio legis divinae, et caelestium inobedientia praeceptorum?* Debet poni illa notula quae in superiori distinctione in aliquibus libris posita est, quae sic incipit: *Joannes ait: qui facit peccatum, iniquitatem facit. Quocirca diversitatis hujusmodi verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt.* Ex prima enim definitione occasionata est opinio quae dicit, tam in actu interiori quam exteriori peccatum consistere; ex secunda vero ejusdem occasionatur alia opinio quae dicit, peccatum esse tantum in actu voluntatis; ex tertia vero Ambrosii occasionatur alia opinio quae dicit, solum in privatione peccatum consistere et non in actu. *Quidam autem diligenter verba Augustini attendentes (...) non indocte tradunt, voluntatem malam, et actus malos, inquantum sunt (...) bona esse.* Haec opinio in hoc differt ab illa quam prius posuit, quia haec loquitur de malo cujus ratio tantum in privatione consistit: alia vero quam supra posuit, loquebatur de peccato, quod complectitur simul privationem et actum. *Item probans nihil casu fieri in mundo, ait in eodem* et cetera. Videtur hoc esse falsum: quia omne quod fit ut in minori parte, fit casu. Si igitur nihil fiat casu, nihil erit proveniens ut in minori parte. Sed si nihil sit hujusmodi, omnia ex necessitate contingunt: quia ea quae sunt frequenter, non deficiunt a necessariis nisi secundum quod possunt in minori parte deficere, ut in 7 Metaph. habetur. Sed dicendum, quod effectus proveniens ut in minori parte, potest considerari dupliciter: vel in ordine ad causam proximam, praeter cujus intentionem accidit: et sic casuale vel fortuitum est; vel in ordine ad causam primam, cujus praesentiam nihil praeterfugit; et ita casu non fit. *Ad quod dicunt, his atque hujusmodi dictionibus (...) vere aliqua poni.* Ista solutio procedit secundum illam opinionem quae ponit in peccato omissionis actum esse; sed secundum aliam opinionem solvetur ista objectio, quia privationi qua malum omissionis dicitur malum, substat res bona, scilicet potentia in actum non exiens. *Potest etiam quaeri ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum, utrum sit privatio vel corruptio boni inquantum peccatum est, vel non.* Haec objectio sic procedit. In peccato duo sunt, scilicet actus substantia, et malitia. Quod ergo peccatum dicitur corruptio boni, aut habet hoc inquantum est malum, vel inquantum est actus, ex quo bonitatem habet. Si primo modo; cum omnis corruptio boni poena sit, peccatum in eo quod peccatum vel malum, erit poena, et a Deo; quod est inconveniens. Si autem ex parte actus habeat quod sit corruptio boni; cum actus omnis, inquantum est actus, sit bonum, tunc, inquantum est bonum, habebit quod corrumpat bonum; quod videtur inconveniens. Ergo oportet ut illud quod est in peccato, praeter deformitatem et corruptionem, unde ratio mali causatur, non sit res bona. Sed solvitur per aequivocationem corruptionis, ut in littera patet.

Distinctio 36

Prooemium

[6566] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 pr. Pertractata illa opinione quae ponit actus peccatorum, inquantum sunt actus, bonos esse, et a Deo, occasione ultimae objectionis contra hanc opinionem inductae, quae sumebatur ex differentia culpae et poenae, hic inquirit, utrum possit esse idem culpa et poena: et dividitur in partes tres: in prima determinat quaestionem; in secunda removet quamdam dubitationem incidentem ex his quae in determinatione quaestionis dicta sunt, ibi: *illud autem diligenter est annotandum*; in tertia ponit dictorum replicationem, ibi: *satis diligenter eorum posuimus sententias qui dicunt omnes actus naturas bonas esse.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit quaedam peccata etiam poenas peccatorum esse; in secunda inquirit, quomodo hoc possit esse, ibi: *et ideo merito quaeritur, utrum inquantum peccatum est, sit poena peccati.* Et dividitur haec pars in partes duas: in prima parte ostendit modum quo peccata dicuntur esse poenae, non per se sed ratione annexi; in secunda ostendit quod etiam ipsa peccata poenae esse possunt, ibi: *in nullo tamen praejudicium fieri veritati putatur.* Prima in tres dividitur: in prima ponit modum quo omne peccatum poena potest dici ratione effectus, scilicet inquantum corruptionis naturae causa est, quae poena quaedam est; in secunda ostendit modum quo quaedam peccata, etsi non omnia, poenae peccatorum dici possunt ratione causae, quae est subtractio gratiae, ibi: *et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici poena, non tamen omne potest dici poena peccati*; in tertia excludit quamdam objectionem, ibi: *sed cum ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quae peccata sunt, essentialiter esse poenas peccati. In nullo tamen praejudicium fieri veritati putatur.* Hic ostendit ipsamet peccata poenas peccatorum esse: et circa hoc tria facit: primo proponit quod intendit; secundo probat universaliter in omni genere peccatorum, ibi: *quod autem quaedam peccata poenae sint (...) evidenter tradit Augustinus*; tertio probat specialiter in quibusdam generibus peccatorum, in quibus magis manifestum est, ibi: *praeterea nullatenus ambigendum est quaedam peccata absque ullo scrupulo poenas esse. Illud diligenter annotandum.* Hic removet quamdam dubitationem ex dictis Augustini supra inductis exortam: et circa hoc duo facit: primo ostendit contrarietatem inter dicta Augustini et Hieronymi; secundo ponit solutionem, ibi: *ad quod dici potest, quod Augustinus secundum statum hujus miseriae (...) illud tradidit.* Hic quinque quaeruntur: 1 utrum unum peccatum possit esse causa alterius peccati; 2 si passio possit dici peccatum; 3 si peccatum potest esse poena peccati; 4 si omnis poena pro aliqua culpa in homine sit; 5 de distinctione bonorum quae in fine distinctionis innuitur.

Articulus 1

[6567] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 tit. Utrum peccatum unum possit esse causa alterius peccati

[6568] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse causa peccati. Quod enim nihil est, non videtur habere rationem causae. Sed peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant, ut supra in praecedenti dist. ex verbis Augustini habitum est. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

[6569] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est necessarium, non est voluntarium, ut Augustinus dicit: et quod non est voluntarium, non est peccatum. Ergo illud quod sequitur ad alterum sicut ad causam, non est peccatum, et ita peccatum causa peccati esse non potest.

[6570] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed peccatum unum contrariatur alteri, sicut avaritia prodigalitati. Ergo peccatum non potest esse causa peccati, ad minus cujuslibet.

[6571] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, peccatum non potest esse causa peccati, nisi secundum quod ex peccato praecedenti aliquis inclinatur ad sequens. Sed non fit hoc, nisi secundum quod ex peccato praecedenti relinquitur dispositio vel habitus. Cum ergo dispositio et habitus non inclinent nisi ad actus similes in specie illis actibus ex quibus generantur, videtur quod nullum peccatum possit esse causa peccati, nisi forte illius quod est sibi simile in specie.

[6572] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, philosophus in 5 Phys. probat quod motus non potest esse ad motum, quia sic in infinitum abiretur. Ergo et eadem ratione si peccati causa esset peccatum, in infinitum iretur: quod est impossibile.

[6573] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 1, 26, dicitur: *propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae*, scilicet propter superbiam. Sed superbia peccatum est, et similiter ignominiosa passio de qua loquitur. Ergo peccatum est causa peccati.

[6574] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, comparatio matris ad filiam, est comparatio causae ad causatum. Sed unum peccatum dicitur esse filia alterius, ut Gregorius dicit. Ergo unum peccatum est causa alterius.

[6575] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod unum peccatum potest esse causa alterius peccati secundum triplex genus causae: scilicet secundum modum causae efficientis, finalis et materialis. Per modum causae efficientis dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per accidens quidem ex parte aversionis, unde habet rationem mali: malum enim non habet causam nisi per accidens; et dico per accidens, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens.

Prohibens autem peccatum est ipsa gratia, quae conservat animam in sua rectitudine; gratiam autem peccatum tollit; unde per accidens est causa peccatorum quae accidunt subtracta gratia: et per hunc modum quodlibet peccatum mortale causa cujuslibet esse potest. Potest etiam hic modus causandi reduci aliquo modo ad genus causae formalis: sicut enim gratia est principium formale actus gratia informati; ita et privatio gratiae, ex qua peccatum procedit, est quasi forma ejus cujus causa esse potest. Sed per se causa quasi efficiens unum peccatum alterius est ex parte conversionis, inquantum ex actu peccati relinquitur quaedam dispositio vel habitus in anima, inclinans iterum ad peccatum; sed hoc modo peccatum non est causa cujuslibet peccati, sed tantum ejus quod est simile in specie, sicut luxuria luxuriae, et sic deinceps. Per modum autem causae finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum unum peccatum advocat aliud in suum finem: sicut quando aliquis occidit hominem, ut vindictam ex eo sumat, hic ad finem irae, qui est vindicta, advocatur homicidium: et hoc modo quodlibet peccatum potest ex alio causari, quia etiam potest aliquis actum prodigalitatis exercere ad tempus, ut avaritiae finem consequatur; sed tamen ut in pluribus per hunc modum quaedam magis sunt nata ex quibusdam generari, sicut homicidium ex ira, et mendacium ex avaritia; unde dicuntur hujusmodi peccata quae ex aliis saepius solent hoc modo provenire, eorum filiae esse. Per modum vero causae materialis unum peccatum est causa alterius, quando unum peccatum ministrat materiam alteri; et sic gula est causa luxuriae; quia venter mero aestuans, facile in luxuriam spumat, ut dicit Hieronymus: sicut etiam avaritia est causa dissensionis, inquantum multiplicat temporalia, quae litis materia sunt.

[6576] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum ex parte aversionis nihil est; et ideo ex hac parte non potest esse causa alicujus, nisi per accidens, ut dictum est; sed ex parte conversionis aliquid est, et sic potest esse causa alterius peccati secundum triplex genus causae, ut dictum est.

[6577] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex causa sequitur effectus secundum conditionem causae et effectus: quia in quibusdam necessario, et in quibusdam non, sed ut in pluribus, sicut est in rebus naturalibus, quia causa naturalis impediri potest. Similiter etiam in moralibus multo minus oportet quod ex causa de necessitate effectus sequatur: quia in his nihil est causa completa, nisi adjuncto voluntatis actu, et subtracto omni impedimento: et quod dicitur, quod ad causam de necessitate sequitur effectus, intelligitur de causa completa non impedita.

[6578] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unum contrariorum non est causa alterius per se, sed per accidens esse nihil prohibet; sicut frigidum calefacit, ut in 8 Phys. dicitur.

[6579] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illo modo quem objectio tangit, peccatum non est causa peccati, nisi similis in specie; sed sunt et alii modi quibus unum peccatum est causa alterius: et ideo ex insufficienti procedit.

[6580] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod si peccato per se inesset quod haberet pro causa aliud peccatum, in infinitum iretur: quia sic oporteret quod omni peccato conveniret; sed hoc peccato accidit ut ex alio peccato causetur; et ideo non oportet in infinitum abire; sicut etiam motui accidit ut unus motus sit causa alterius; est tamen ponere primum motum qui non est causatus ab alio motu.

Articulus 2

[6581] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 tit. Utrum passio possit esse peccatum

[6582] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio possit esse peccatum. Motus enim sensualitatis passio quaedam est. Sed motus sensualitatis inordinatus peccatum est, ut supra dictum est. Ergo passio potest esse peccatum.

[6583] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, ira passio quaedam est. Sed ira est unum de septem capitalibus peccatis, et potest esse mortale peccatum; et similiter invidia. Ergo passio potest esse peccatum.

[6584] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod contrariatur et pugnat contra rationem, est peccatum: quia, ut dicit Augustinus, *nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum.* Sed passiones ad rationem pugnant, ut dicit Dionysius. Ergo passiones sunt peccata.

[6585] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis, ut dicit philosophus. Sed propter superabundantiam passionum quae ad medium non reducuntur, a medio virtutis aliquis recedit, et peccatum incurrit. Ergo passiones peccatum sunt.

[6586] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, meritum et demeritum, cum sint opposita, in idem genus reducuntur. Sed passionibus contingit mereri, sicut patet in martyribus. Ergo et passionibus contingit demereri; et ita passiones peccatum esse possunt.

[6587] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, non contingit esse peccatum nisi illud cujus principium est in nobis. Sed passionum principium non est in nobis. Ergo passiones non sunt peccata.

[6588] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum peccata aliquis vituperatur. Sed secundum passiones neque laudamur neque vituperamur, ut in 2 Ethic. dicitur: non enim vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliter quam debet. Ergo passio non potest esse peccatum.

[6589] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum homo non inquinetur per peccatum, nisi per illud quod ab homine est, ut Matth. 15, 18, dicitur: *quae procedunt de homine, haec sunt quae coinquinant hominem* non potest esse quod passio, inquantum passio, peccatum sit; quia passio non est a patiente inquantum hujusmodi, sed in patiente ab alio inducitur. Sed tantum per accidens contingit passionem esse peccatum, secundum quod operatio voluntatis, per quam principium nostrorum actuum sumus, aliquo modo ad passionem se habet. Sed ad diversas passiones diversimode se habet. Sunt enim quaedam passiones quae sunt passiones tantum, sicut praecipue patet in passionibus corporalibus, quae ab exteriori infliguntur, ut sectio, et adustio; vel ab aliquo etiam principio interius agente, etiam naturali, ut febris, vel aliquid hujusmodi; et ad has passiones se habet voluntas sicut causans eas, sicut est in passionibus sponte assumptis, vel sustinens eas libenter propter aliquem finem; et sic contingit in his passionibus meritum, si sint decentes; et demeritum, si sint indecentes. Quaedam autem passiones sunt quae non sunt purae passiones, sed sunt simul et passiones et operationes quaedam, sicut patet in passionibus quae dicuntur operationes animae: sentire enim, ut vult philosophus in 2 de anima, pati quoddam est; sed hoc verum est, inquantum sentire perficitur per hoc quod visus a sensibili movetur, recipiendo speciem ejus qua informatur, et operationem propriam exercet; et ita est in omnibus potentiis passivis, quales sunt omnes potentiae sensitivae partis, et etiam intellectivae, praeter intellectum agentem, et praeter virtutes motivas organis affixas; unde et intelligere quoddam pati est, et velle, et appetere; propter quod ira, et hujusmodi, passiones animae dicuntur, quamvis in his magis vel minus proprie nomen passionis sumatur, secundum quod plus et minus acceditur ad transmutationem corporalem; quae quidem consequens est in ira et invidia, et hujusmodi; vel etiam secundum materiales qualitates, ut calidum et frigidum, et hujusmodi. In sensu autem est secundum species in organo materiali spiritualiter et non materialiter receptas; sed in intellectu secundum receptionem pure spiritualem; et ideo illae passiones quae plus de ratione passionis habent, minus sunt in potestate nostra; et propter hoc specialius passiones dicuntur. In omnibus tamen his non est peccatum, nisi secundum quod voluntas aliquo modo circa eas se habet imperando, inquantum sunt operationes quaedam; vel etiam acceptando, secundum quod sunt passiones.

[6590] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod motus sensualitatis non est peccatum, nisi secundum quod in potestate voluntatis est, ut supra dictum est, et non inquantum est passio quaedam.

[6591] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nomen irae, secundum propriam impositionem, passionem quamdam significat; sed postea transumptum est ad significandum vitium quoddam; cum enim virtutes quaedam, quamvis sint medietates, magis opponantur quibusdam extremis quam aliis (sicut mansuetudo magis opponitur irae quam defectui ejus), contingit quod vitia opposita talibus virtutibus nominantur nomine passionum ad quas refrenandum praecipue virtutes ordinantur; et hoc modo ira secundum quod vitium nominat, non est nomen passionis, sed actus, vel habitus.

[6592] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod passio non pugnat contra rationem quasi per se oppositum virtuti, qua ratio perficitur; sed quia per se opponitur medio, quod virtus et ratio in passionibus statuit; sicut etiam nigredo pallori et rubedini opponitur.

[6593] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod propter abundantiam passionum dicitur vitium esse, sicut propter causam materialem; sed per se vitium est in actu aliquo deformi circa passiones illas; et ideo non oportet quod passiones secundum se vitia sint.

[6594] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod passionibus sancti non meruerunt, nisi secundum quod eas voluntarie sustinuerunt, et propter Deum; et ita etiam possunt esse demeritoriae, inquantum voluntas alio modo ad eas se habet.

Articulus 3

[6595] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 tit. Utrum peccatum unum possit esse poena alterius peccati

[6596] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse poena peccati. Omnis enim poena ordinata est, et a Deo est. Sed nulla culpa ordinem habet, nec a Deo est. Ergo culpa poena esse non potest.

[6597] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, causa et effectus non incidunt in idem. Sed culpa est causa poenae. Ergo non potest esse idem culpa et poena.

[6598] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, poena ordinatur contra culpam, ut medicina ejus; poenae enim medicinae quaedam sunt, ut in 2 Ethic. dicitur. Sed peccatum peccato medicina non est, quia praecedens peccatum per sequens non curatur, sed magis sequens peccatum in peccatum inclinat. Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

[6599] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, si peccatum punitur peccato, aut convenit omni peccato, aut quibusdam peccatis tantum. Si convenit omni peccato, ergo erit abire in infinitum in peccatis, ita quod post quodlibet erit aliud peccatum. Si autem non sit commune in omnibus peccatis; sed ultimum peccatorum non punitur peccato, sed tantum poena aeterna: cum primum peccatum puniatur peccato, et poena aeterna, ultimum peccatum minus punietur quam primum, quod duobus poenis punitur. Contingit autem quod ultimum peccatum est gravius quam primum. Ergo gravius peccatum minus punitur; quod videtur injustum.

[6600] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, nullus punitur in eo quod libenter facit. Sed quicumque peccat, peccatum voluntarie et libenter facit. Ergo nullus punitur in hoc quod peccat; et ita peccatum non est poena peccati.

[6601] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Augustinus in Lib. 1 Confess. dicit: *jussisti domine, et sic est, ut ipse sibi poena sit omnis inordinatus animus.* Sed inordinatus animus est malum. Ergo est poena.

[6602] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quod aliquis privetur maximo bono, non potest esse sine poena. Sed peccatum est aversio ab incommutabili bono. Ergo peccatum est poena.

[6603] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 3 Ad hoc etiam sunt multae auctoritates in littera inductae.

[6604] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod contingit idem esse culpam et poenam, non tamen secundum eamdem rationem; quia omnis poena, inquantum poena est, voluntati contraria invenitur; omnis autem culpa voluntarii rationem habet. Contingit autem quod illud quod est culpa, dicatur poena tripliciter. Uno modo ratione effectus, quia scilicet naturam corrumpit, et gratiam subtrahit, quae poenae quaedam sunt; sed hoc contingit dupliciter. Uno enim modo culpa causat poenam ex parte aversionis, inquantum scilicet per culpam quis privatur gratia, et Deum amittit, et naturae bonum in eo corrumpitur. Alio modo ex parte conversionis; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod quaedam peccata passionem quamdam annexam habent, ut ira, et invidia, et aliquid hujusmodi; quia ex inordinato vindictae desiderio corpus imaginationi obediens, et affectui, quadam passione concitatur, quae ira dicitur materialiter loquendo, et hoc affectionem habet. Alio modo ex eo quod actus peccati sine labore non exercetur: propter quod Sap. 5, 7, dicitur: *ambulavimus vias difficiles.* Alio modo peccatum poena dicitur, inquantum effectus cujusdam poenae est: ex hoc enim quod aliquis mortaliter peccat, ut dictum est, gratia privatur: et quia per gratiam continebatur ne in peccatum rueret, fit ei ipsa subtractio gratiae quaedam causa sequentis peccati, in quod cadit, auxilio gratiae destitutus: et simili modo dici potest de omni alio auxilio quod Deus hominibus impendit, ne in peccatum cadant, sicut sunt impedimenta peccandi exteriora, sicut dicitur Oseae 2, 6: *sepiam viam tuam spinis*: et haec quidem auxilia, quae sunt impedimenta peccandi, quandoque subtrahuntur merito praecedentis peccati, ut sic homo in peccatum liberius ruat. Tertio modo potest dici id quod est culpa, esse poena, non ratione alicujus praecedentis vel sequentis, sed ratione ipsius actus deformis: nulli enim dubium est quin ex conjunctione inconvenientium quaedam poena sit homini, ut patet etiam in exterioribus quod si quis maximae auctoritatis indecenti habitu indueretur, hoc sibi poena esset: unde nec sine poena potest esse quod actio deformis et rectitudine rationis privata, in ipsa natura rationali inveniatur: et ideo talem actionem facere poenale quoddam est. Sed tamen non ab eodem habet quod sit poena et culpa: inquantum enim a voluntate progreditur, culpae rationem habet; sed inquantum praeter intentionem voluntatis ipsam animam deturpat, sicut res indecens sibi, poenae rationem accipit: hic tamen modus ad primum reduci potest, ipsa enim deturpatio est quidam peccati effectus.

[6605] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnis poena a Deo est, sed non eodem modo. Est enim quaedam poena a Deo sicut ab agente, sicut sunt poenae sensus, quae per quamdam actionem causantur: oportet enim omnis actionis reductionem in primum agens fieri sicut in causam. Quaedam vero poenae sunt a Deo non sicut ab agente, sed potius sicut a non agente, ut subtractio gratiae: ex eo enim quod Deus gratiam non influit, causatur in isto gratiae privatio. Utroque autem modo invenitur poena annexa culpae: quia illa poena quae efficitur per peccatum ex parte suae conversionis, est poena sensibiliter hominem affligens, ut irae perturbatio, et labor inordinatus in peccato; et hoc quidem a Deo est, et juste ordinatur, ut qui delectationem contra Dei ordinationem appetit, praeter suam intentionem afflictionem incurrat in hoc etiam ubi propriae libidini obsequitur. Illius autem poenae quae est subtractio gratiae, quae est effectus unius peccati et causa alterius, est causa Deus, sicut non agendo, et similiter aliarum poenarum similium: et hoc constat juste ordinatum esse, ut qui contraria gratiae appetit, gratiam amittat; et Dei auxilium, qui contra Deum agit: et per hunc etiam modum est causa poenae illius quae est ipse actus deformis peccati: non quia ipsum causet, sed quia ipsum permittit, eum non impediendo: et hoc etiam similem justitiae ordinem cum praedictis habet; hujusmodi autem ordinis causa Deus est. Ex quo patet quod id quod culpa et poena dicitur, secundum quod ad peccantem refertur, ut ab eo voluntarie exiens, in quo ratio culpae consistit, inordinationem habet; sed secundum quod habet rationem poenae, ut a Deo, ordinatum est debito ordine justitiae.

[6606] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod causa et effectus respectu ejusdem non incidunt in idem, secundum eumdem modum causae (quia secundum diversa genera causarum etiam hoc non est inconveniens ut idem sit ejusdem causa et causatum, sicut finis est causa efficientis, et efficiens est causa finis); sed respectu diversorum non est inconveniens ut etiam secundum idem genus causae aliquid sit causa unius, et causatum ab altero: et ita etiam nihil prohibet aliquid quod est culpa, esse poenam alterius peccati.

[6607] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena ordinatur ut medicina ad culpam, sed non semper ut medicina illius qui peccavit (quod enim latro suspendatur, non est ad correctionem ejus; similiter quod homo in Inferno damnetur), sed quandoque ordinatur ad culpam ut medicina alterius; sicut fur suspenditur in bonum totius communitatis ne passim furta committantur; et aliquis in Inferno damnatur ad decorem universi, ne aliquid inordinatum remaneat, si culpa per poenam non ordinetur.

[6608] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc est per accidens quod ultimum peccatum per aliud peccatum non punitur, quia scilicet vel vita peccantis finitur, vel etiam animus ejus per poenitentiam in melius immutatur; sicut etiam et primum peccatum tollit gratiam quam secundum non tollit, quia eam non invenit, sed tolleret si inveniret; et similiter est in proposito.

[6609] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in actu peccati est aliquid quod peccator vult, ut delectationem; aliquid vero est quod non vult, immo praeter intentionem ejus accidit, ut corruptio naturae consequens, vel etiam ipsa indecentia actionis; et ideo in hoc quod libenter fecit, punitur, dum ex hoc quod libenter facit, aliquid accidit praeter intentionem ejus, quod voluntati ejus adversatur.

Articulus 4

[6610] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 tit. Utrum omnis poena infligatur pro peccato

[6611] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnis poena infligatur pro peccato. Quia, ut Augustinus super Cant. Deuter. dicit, quinque modis flagella contingunt: vel ut justis merita per patientiam augeantur, ut Job; vel ad custodiam virtutum, ne superbia tentet, ut Paulo; vel ad corrigendum peccata, ut Mariae lepra; vel ad initium poenae, ut Herodi, quatenus hic videatur quid in Inferno sequatur; vel ad gloriam Dei manifestandam, ut de caeco nato. Sed tres istorum modorum non ostendunt poenam pro peccato aliquo inflictam. Ergo non omnis poena pro peccato infligitur.

[6612] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, de Christo dicitur 1 Petr. 2, 22: *qui peccatum non fecit*: et tamen multas poenas sustinuit. Ergo non omnis poena pro culpa infligitur.

[6613] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, dicitur quod omne peccatum est poena secundum primum modum nec tamen omne peccatum est poena peccati, ut ibidem dicitur. Ergo non omnis poena est poena peccati.

[6614] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, culpa virtuti opponitur; et sicut virtuti debetur praemium, ita et culpae poena. Sed virtus non habet praemium in his temporalibus bonis, sed in aeternis. Ergo nec culpa per amissionem temporalium bonorum punitur a Deo. Cum ergo sint quaedam poenae in amissione horum bonorum, videtur quod quaedam poenae non sint pro culpis inflictae.

[6615] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, frequenter via impiorum prosperatur, ut Hierem. 12 dicitur, et Job 21, et e contrario justi in afflictione sunt. Hoc autem non esset, si poena culpae tantum redderetur. Ergo non omnis poena culpae alicui redditur.

[6616] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius in oratione dicit: *nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas.* Sed omnis poena nocumentum quoddam est. Ergo poena esse non potest nisi ubi dominetur iniquitas.

[6617] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Hieronymus dicit: *quidquid patimur peccata nostra meruerunt.* Sed omnis poena passiva, est corruptio boni, ut supra dictum est. Ergo omnis poena pro merito peccati redditur.

[6618] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod nullus punitur nisi in eo quod aliquo privatur quod sibi bonum est. Sciendum est autem, quod aliquid est bonum homini dupliciter: vel secundum naturam propriam, inquantum scilicet homo est; vel secundum naturam communem, inquantum est animal vel vivum, vel aliquid hujusmodi. Et quia homo est id quod est inquantum rationalis et intellectum habens; ideo bona ei, inquantum homo est, principalia sunt ea quae sunt secundum rationem bona, ut virtutes, in quibus natura intellectiva perficitur, et ex privatione horum bonorum nullus poenam habet, nisi propria culpa. Sunt autem secundario modo bona rationis, quae ad opus virtutis organice et instrumentaliter deserviunt, ut sanitas corporis et res exteriores. Hujusmodi autem non sunt simpliciter bona rationis, sed secundum aliquam mensuram, prout scilicet ad opus virtutis adjuvant; unde philosophus dicit in 10 Ethic., quod superabundantia divitiarum, quae ad opus virtutis impedit, bona fortuna dicenda non est, sed mala. Unde si aliquis privatur his bonis quantum ad id quod non proficit ad opus virtutis, sed magis deficit, talium bonorum privatio non est poena hominis inquantum est homo, sed quando privatur eis quibus indiget ad opus virtutis; unde dicitur Proverb. 30, 8: *divitias et paupertatem ne dederis mihi.* Unde nullus nisi pro culpa punitur in subtractione horum bonorum inquantum virtuti necessaria sunt; unde Psalm. 36, 25: *junior fui, etenim senui, et non vidi justum derelictum, nec semen ejus quaerens panem.* Si autem consideretur homo secundum naturam communem, sic omnia bona corporis, et etiam exteriora, sunt bona sibi; unde quaelibet privatio horum bonorum quaedam poena est sibi. Non autem omnis talis poena inducitur pro peccato proprio ipsius, sed tamen semper aliquod peccatum sequitur, ad minus peccatum naturae: quia nisi humana natura per peccatum originale infecta esset, nullam molestiam vel defectum homo in his pateretur.

[6619] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo hic ad augmentum meriti flagellatur, non est sibi poena inquantum est homo, sed bonum ejus: tamen est poena sibi inquantum naturam animalem habet; et ideo talis poena non sequitur culpam propriam illius qui peccat, sed culpam naturae infectae, quae si facta non esset, homines sine hujusmodi molestiis ad perfectum meriti pervenirent.

[6620] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus nullo modo poenam habuit aliquam quae esset poena hominis inquantum est homo: quia in bonis rationis superabundavit, nec aliquem defectum in eis passus est. Habuit tamen poenam aliquam quantum ad naturam communem; et ideo non oportuit quod esset aliqua culpa in eo, sed quod aliqua culpa praecessisset in natura humana; unde dicitur Isa. 53, 8: *propter peccata populi mei percussi eum.*

[6621] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod dicitur, quod non omne peccatum est poena peccati; intelligendum est peccati alterius. Primum enim peccatum effective et causaliter poena dici potest, inquantum corruptio naturae, quae per illud fit, quaedam poena est; non autem poena alterius praecedentis peccati, sed ipsiusmet peccati quod talem corruptionem inducit.

[6622] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut virtus non habet per se praemium in his temporalibus bonis, sed per accidens, secundum quod talibus indigetur ad virtutis actum; ita etiam nec culpa in his punitur quasi essentiali poena, sed quadam accidentali, secundum quod subtractio horum bonorum temporalium in detrimentum etiam spiritualium redundat, quatenus poena hic incipiat, et in futuro terminetur.

[6623] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc quod impii prosperitatem habent, frequenter in eorum malum est, ut ex dicto philosophi inducto patet; unde in hoc ipso puniuntur. Similiter etiam et quod justi in adversitatibus sunt, in eorum bonum cedit, quia per hoc ad virtutem proficiunt; unde non est eis poena, praecipue inquantum homines sunt, sed quasi pro praemio redditum.

Articulus 5

[6624] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 tit. Utrum distinctio bonorum sit conveniens

[6625] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponitur distinctio bonorum, ut quaedam dicantur bona ex genere, et quaedam ex fine, et ex causa. Quod enim alicui convenit secundum genus suum, non poterit removeri ab eo per aliquam differentiam additam: quaecumque enim differentia animali addatur, semper in eo sensibile remanebit. Sed reficere esurientem et similes actus quos dicit bonos ex genere, male fieri possunt, ut si propter inanem gloriam fiant. Ergo inconvenienter boni ex genere dicuntur.

[6626] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut se habet malum ad genus mali; ita et bonum ad genus boni. Sed actus qui sunt ex genere mali, nullo modo boni esse possunt, ut occidere innocentem, vel aliquid hujusmodi. Ergo nec illi actus qui mali esse possunt, ex genere boni dicendi sunt.

[6627] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, cuilibet generi respondet sua species. Si ergo est aliquis actus bonus ex genere, debet assignari aliquis actus bonus ex specie; quod cum praetermittatur, videtur distinctio insufficiens.

[6628] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, bonum est ex fine, ut in 3 Metaph. philosophus dicit. Sed materia et finis non incidunt in idem, ut in 2 Physic. dicitur. Videtur ergo quod inconvenienter dicantur actus super debitam materiam cadentes, ex genere boni.

[6629] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, materia actus est objectum ejus. Objectum autem habet rationem finis. Ergo si dicitur actus bonus ex genere ex materia debita super quam cadit, videtur quod inconvenienter distinguitur bonum ex genere, et bonum ex fine.

[6630] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, genus sumitur ex materiali principio, ut

Avicenna dicit. Si ergo aliquis actus ex materia super quam cadit, bonitatem habet, convenienter ex genere bonus dicitur.

[6631] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, quod omnibus existentibus in aliquo genere convenit, eis ex natura generis sui competit. Sed actibus cadentibus super debitam materiam secundum ordinationem sui generis, quaedam bonitas convenit. Ergo convenienter boni ex genere dici possunt.

[6632] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit, in substantiis omnibus invenitur essentia, virtus, et operatio. Horum autem talis est ordo, quod virtus ab essentia, et operatio a virtute procedit: et quia quod a bono procedit, non potest esse nisi bonum, ideo sicut essentia et virtus bona sunt, ita et operatio, secundum quod a virtute agentis procedit. Sed quia virtus in voluntarie agentibus ad multa se habet, ideo actio ex virtute agentis determinationem non habet; sed propria determinatio actus est ex objecto: unde si objectum sit proportionatum, actus ex ipso objecto quamdam ulteriorem bonitatem recipiet. Et quia prima determinatio qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis; ideo hujusmodi actus ex determinatione objecti bonitatem habentes, dicuntur boni ex genere. Sed quia actum aliquem circa idem objectum contingit diversimode se habere, ideo adhuc actus ex objecto determinatus, est ulterius determinabilis per alias circumstantias: quae si convenientes fuerint, ex eis quamdam ulteriorem bonitatem recipiet, et dicetur bonus ex circumstantiis, quousque perveniatur ad perfectam bonitatem actus, quae est per informationem habitus; et tunc dicetur bonum virtutis. Sic ergo patet ratio distinctionis bonitatis actuum quae in littera ponitur, et quomodo hae bonitates ad invicem se habeant. Prima enim bonitas, quae est ex essentia actus, communis est omnibus actibus: unde ipsa substernitur omnibus aliis bonitatibus; inter quas primo supervenit sibi bonitas quae est ex debita materia; super quam iterum inducitur alia bonitas quae est ex fine, et aliis circumstantiis, et ex forma habitus: et secunda bonitate subtracta, non potest esse tertia; sed tamen posita secunda, non necessario tertia ponitur: et ideo contingit actum habere bonitatem ex materia, et tamen eum male fieri propter indebitas circumstantias.

[6633] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa bonitas quae est ex genere, manet in actu, quantumcumque per alias circumstantias indebitas deordinetur; sicut etiam quantumcumque ab anima tollatur gratia, remanet in ea bonitas naturae: unde non dicitur actus qui est bonus ex genere, male fieri, quia privetur ab eo bonitas sui generis, sed quia privatur bonitate circumstantiarum.

[6634] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod unus defectus sufficit ad hoc quod malum aliquid esse dicatur; sed non una perfectio sufficit ad hoc quod simpliciter sit bonum: quia bonum contingit ex una et perfecta causa: sed malum ex particularibus defectibus, ut Dionysius dicit: et ideo illud quod est bonum ex genere, non est necessarium quod simpliciter sit bonum: sed potest male fieri: quod autem est malum ex genere, simpliciter est malum, nec bonum fieri potest.

[6635] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut genus determinatur per speciem; ita etiam bonum in genere determinatur per bonitatem quae est ex fine et ex aliis circumstantiis: et ideo illud bonum quod est ex fine et circumstantiis, respondet bono quod est in genere, sicut species generi: unde et ejus praedicationem recipit: pascere enim esurientem propter Deum, est pascere esurientem; sed non convertitur.

[6636] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod est duplex materia: ex qua, vel in qua, et materia circa quam: et primo modo materia dicta non incidit in idem cum fine: sed secundo modo est idem cum fine: quia objectum finis actus est.

[6637] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod actus aliquis habet duplicem finem: scilicet proximum finem, qui est objectum ejus, et remotum, quem agens intendit: et ideo cum bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere, intelligitur de fine remoto, quem agens intendit.

Expositio textus

[6638] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 5 expos. *Istas poenas pauci vident.* Rationem hujus reddit philosophus in 9 Ethic.; quia natura intellectualis, quae suis bonis per hujusmodi destituitur, occulta est; sed natura exterior magis apparet: unde magis est creditum a sensibilibus hominibus se esse hoc quod sunt propter naturam sensibilem, quam per naturam intellectualem: et hoc ideo quia quod nocet eis secundum intellectualem naturam, non reputant poenam, sed solum quae nocent secundum naturam exteriorem eis notam; quamvis e contrario sit secundum rei veritatem. *Enumerat multa quae peccata sunt, et poena peccati.* Intelligendum est de his quae sunt in genere culpae; alias falsum esset: quia quaedam sunt tantummodo poenae, et nullo modo culpae. *Ponit Deus offendiculum*, dum scilicet impedimenta peccati non subtrahit. *Non tamen potest dici poena peccati*, scilicet alterius: quia illa poena quae sequitur, ejusdem peccati poena est quod eam effecit. *Nec tamen inquantum peccata sunt, a Deo sunt.* Quia peccata sunt aliquid, inquantum a voluntate procedunt; sed poena peccata fiunt, secundum quod invenitur in eis aliquid voluntati repugnans, ut dictum est. *Vel de homine secundum statum liberi arbitrii.* Ista solutio non videtur conveniens: quia praecepta legis homini post peccatum data sunt, de quibus Hieronymus locutus est.

Distinctio 37

Prooemium

[6639] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 pr. Postquam tractavit illam opinionem quae ponebat, actus peccatorum, inquantum sunt, bonos esse, et a Deo, in hac distinctione prosequitur aliam opinionem oppositam, quae ponit eos nullo modo a Deo esse; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur istam opinionem quantum ad hoc in quo a praecedenti differt; in secunda determinat quoddam in quo ambae opiniones conveniunt, quod scilicet Deus, quamvis non sit auctor malorum quae sunt culpae, est tamen auctor poenarum, ibi: *cum igitur omnes in hoc consentiant Catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine poenas sicut peccata generaliter includas.* Circa primum tria facit: primo narrat eorum opinionem; secundo ponit responsiones eorum ad rationes, quibus alia opinio innitebatur, ibi: *illa quoque Augustini verba (...) de naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt*; tertio ponit rationes ad impugnandum praedictam opinionem, ibi: *ex quo colligitur res aliquas esse quae a Deo non sunt.* Et circa hoc tria facit: primo ponit rationes contra primam opinionem; secundo ex dictis concludit quoddam quo ista opinio innititur contra objectiones quae possent fieri, ibi: *ideoque cum dicitur Deus esse auctor omnium quae sunt, bonorum, isti subintelligi volunt*; tertio utriusque opinionis judicium lectori relinquit, ibi: *intendant diligenter his verbis praemissarum assertores sententiarum.* Prima dividitur in duas, secundum duas rationes; secunda incipit ibi: *in hoc autem verbo superiorum sententiae recte opponitur.* Hic est triplex quaestio. Prima de existentia peccati. Secunda de causa ejus. Tertia de causa poenae. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum peccatum sit substantia vel natura aut res quaedam; 2 utrum omne quod est, quocumque modo sit, a Deo sit.

Articulus 1

[6640] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 tit. Utrum peccatum sit substantia vel natura quaedam

[6641] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit substantia vel natura. Nihil enim existens in altero sicut in subjecto, substantia est, ut per definitionem substantiae patet. Sed peccatum, quocumque modo sumatur, in peccante est sicut in subjecto. Ergo non est substantia vel natura.

[6642] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, peccatum malum quoddam est. Sed Dionysius probat, quod malum non est neque in universali natura neque in particulari. Ergo peccatum non est natura quaedam.

[6643] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quod corrumpit naturam, non videtur esse natura. Sed peccatum naturam corrumpit, ut supra habitum est. Ergo peccatum non est natura.

[6644] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, a formali principio res in speciem trahitur. Cum igitur ens dicatur esse res vel natura, secundum quod ad aliquam speciem determinatum est, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae, videtur quod id quod caret principio formali, res vel natura dici non possit. Sed dicitur peccatum per privationem formae; est enim privatio modi, speciei, et ordinis, ut Augustinus dicit. Ergo peccatum res vel natura dici non potest.

[6645] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis res vel natura ordinem aliquem habet in universo. Sed ex hoc aliquid dicitur peccatum quia inordinatum est. Ergo peccatum non est res vel natura.

[6646] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quidquid est in aliquo decem praedicamentorum, est res vel natura. Sed peccata in aliquo genere collocantur: quia habitus peccatorum in genere qualitatis sunt, et actus peccatorum in genere actionis. Ergo peccata res vel naturae quaedam sunt.

[6647] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, contraria in idem genus reducuntur. Sed peccatum virtuti contrariatur. Cum igitur virtus sit in genere rei et naturae, videtur quod peccatum res quaedam vel natura sit.

[6648] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod substantia dupliciter dicitur, ut ex 5 Metaph. patet. Uno enim modo dicitur substantia, secundum quod significat rationem primi praedicamenti: et hoc est vel forma, vel materia, vel compositum, quod per se in genere est. Alio modo dicitur substantia illud quod significat quid in omnibus rebus, sicut dicimus, quod definitio significat rei substantiam: et hoc modo quidquid positive dicitur, in quocumque genere sit, substantia est vel substantiam habet; sic enim substantia pro essentia sumitur. Primo ergo modo accipiendo substantiam, nullo modo dubium est peccata substantias non esse: quia nec etiam virtutes substantiae hoc modo sunt, cum in genere substantiae non sint neque sicut principia neque sicut principiata. Sed secundo modo accipiendo substantiam, potest esse dubium, utrum peccatum substantia sit; eo quod in actu peccati duo est considerare: scilicet ipsum actum, qui essentia quaedam est in eo quod actus est, et sic proculdubio substantia est: vel etiam ipsam privationem ordinis per quam malus est: et quia privationes essentiam non habent, ideo ex parte ista peccatum substantia non est: et quia peccatum dicitur peccatum, secundum quod privatum est debito ordine; ideo peccatum absolute loquendo dicitur substantia non esse; sed tamen inquantum actus est, substantia est. Similiter etiam nomen naturae multipliciter dicitur, ut Boetius dicit. Primo enim modo dicitur natura, secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura definitur omne id quod intellectu quoquo modo capi potest. Secundo modo prout tantum substantiis convenit: et sic natura dicitur esse quod agere vel pati potest. Tertio modo dicitur natura quod est principium motus vel quietis in eis in quibus per se est, et non secundum accidens. Quarto modo unumquodque informans specifica differentia dicitur natura. Secundo igitur et tertio modo peccata natura dici non possunt: quia in genere substantiae non sunt, ut dictum est; neque iterum principium motus sunt, sed potius motus vel actiones quaedam: et quod plus est, etiam tertio modo accipiendo naturam, nec secundum naturam dici possunt: quia peccatum in nulla re accidit, nisi secundum recessum ab eo quod naturaliter sibi inest; unde et peccatum hominis est per recessum a rectitudine rationis, quae naturaliter homini convenit. Sed primo modo et quarto quodammodo potest dici natura peccatum, et quodammodo non: quia secundum quod est actus quidam, est ens quoddam quod intellectu capi potest, et aliqua differentia ad speciem determinatur: sed inquantum rationem peccati habet ex privatione rectitudinis, neque ens est neque differentiam habet, sed per privationem debitae formae dicitur. Similiter autem et nomen rei dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse; ut dicit Avicenna distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen rei, ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a reor reris dicitur: et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator in 4 Metaph. dicit. Primo ergo modo sumendo nomen rei, peccatum, inquantum est actus, est res quaedam; sed inquantum peccatum est ex privatione ordinis debiti, non est res quaedam, sed privatio; privatio autem res naturae non est, sed rationis tantum. Unde secundo modo accipiendo rem quantum ad utrumque, peccatum res est, scilicet et inquantum est actus, et inquantum privationi subjicitur.

[6649] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de substantia secundum quod significat rem primi praedicamenti: et hoc modo sumendo substantiam, peccatum nullo modo substantia est.

[6650] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse in natura aliquid dicitur dupliciter: vel sicut pars naturae, sive aliquid aliud ad perfectionem naturae pertinens; et hoc modo malum non est in natura neque universali neque particulari. Vel potest intelligi aliquid esse in natura sicut in subjecto; et hoc modo oportet quod subjectum hujusmodi privationis, quae malum est, natura quaedam sit, ut hoc modo malum in natura esse dicatur; et ideo oportet actum illum in quo deformitas fundatur sicut in subjecto, naturam quamdam esse.

[6651] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod naturam unam corrumpit, potest esse natura alterius, sicut natura ignis corrumpit naturam aquae; unde non est inconveniens ut actu quo natura hominis corrumpitur, natura alterius animalis perficiatur: aliquid enim est vituperabile in homine quod est laudabile in leone vel cane; et ideo non est inconveniens ut actus ille natura aliqua ponatur, vel etiam secundum naturam, non quidem hominis, sed alterius.

[6652] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum ergo dicendum, quod quamvis privatione qua peccatum malum dicitur, privetur forma per quam actus in genere moris bonitatem habet, non tamen privatur forma illa per quam in genere actus remanet: et ideo secundum illam formam res dici potest, inquantum actus est res quaedam. Iterum etiam illa privatio accipitur ut forma ejus, secundum quod in considerationem rationis venit; et ideo ex parte privationis potest dici res, secundum quod res a reor reris dicitur.

[6653] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod impossibile est aliquam rem esse quae omni ordine destituatur; unde et in ipso actu peccati, ut res quaedam est, remanet ordo aliquis et ad agentem et ad finem aliquem intentum ab agente, quod est aestimatum bonum; quamvis privetur ordo ad finem debitum: quam etiam inordinationem Deus inordinatam non relinquit, sed per poenam ordinat.

Articulus 2

[6654] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 tit. Utrum omne ens sit a Deo

[6655] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omne ens a Deo sit. Verum enim et ens convertuntur. Sed aliquem peccare est verum, quod non est a Deo. Ergo non omne quod est, a Deo est.

[6656] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid est a Deo, per verbum factum est. Sed forma hominis in idolo non est facta per verbum, ut Augustinus dicit; et tamen forma hominis in idolo ens quoddam est. Ergo non omne ens a Deo est.

[6657] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, de quocumque vere potest dici quod est, ipsum est ens. Sed verum est dicere deformitatem peccati esse. Ergo deformitas peccati est ens. Sed deformitas peccati non est a Deo. Ergo non omne ens est a Deo.

[6658] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne quod est a Deo, in aliquo similitudinem ejus retinet; quia, ut Dionysius dicit, causata habent causarum suarum contingentes imagines. Sed quaedam sunt quae hominem dissimilem Deo reddunt. Ergo non omne quod est a Deo est.

[6659] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, cujuscumque agentis operatio reducitur in aliquod aliud agens sicut in causam, illud non est agens per seipsum. Sed quaedam sunt quae per seipsa agunt, quae scilicet dominium suorum actuum habent, ut agentia a proposito. Ergo operationes eorum non reducuntur in agens aliud prius eis sicut in causam. Sed operationes illae entia quaedam sunt. Ergo non omnia entia sunt a Deo causata.

[6660] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Boetius dicit quod res aliae dicuntur bonae, inquantum a primo et summo bono sunt, quod Deus est. Quod ergo a Deo non est, bonum non est. Si ergo aliquod ens sit quod a Deo non est, illud omnino bonum non erit. Sed quod est omnino carens bonitate, est summum malum. Ergo erit ponere summum malum; et ita erunt duo principia prima.

[6661] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne ens quod non habet causam, ipsum est primum simpliciter, et est causa tantum. Sed hoc est impossibile esse nisi unum. Ergo omne aliud ens causam habet. Sed quidquid est causatum, per operationem causae suae in esse productum est. Aut ergo illa causa est causa prima, aut causa secunda. Si est causa prima non habens aliam causam, talis causa solus Deus est: ergo hoc ens de quo loquimur, erit a Deo. Si autem est causa secunda, ergo causa prima vehementius agit in causatum ejus quam ipsamet agat in illud. Ergo omne ens a causa prima procedit, quae Deus est.

[6662] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ens invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Illud tamen verissime et primo dicitur ens cujus esse est ipsum quod est, quia esse ejus non est receptum, sed per se subsistens. In omnibus autem quae secundum prius et posterius dicuntur, primum eorum quae sunt, potest esse causa; et per se dictum, est causa ejus quod per participationem dicitur: et ideo oportet quod illud ens quod non per participationem alicujus esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens (quod primum inter entia est), sit causa omnium aliorum entium. Alia autem entia dicuntur per posterius, inquantum aliquod esse participant quod non est idem quod ipsa sunt; et haec procedunt usque ad ultima entium; ita quod quamcumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo; sed defectus essendi sit ei a seipso.

[6663] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verum dupliciter potest considerari. Vel secundum quod fundatur in re; et hoc modo hoc quod dicitur istum peccare, non habet veritatem; immo potius per recessum a veritate peccatum incidit, si sumatur veritas quae in re est, per quam quis implet id quod a Deo ordinatum est. Vel secundum quod completur operatione animae compositionem formantis, in qua est veritas, prout significat vel intelligit rem eo modo quo est: et sic hoc quod est istum peccare, est quoddam ens rationis prout verum dicitur; et sic a Deo est: non enim nisi a Deo esse potest talis rectitudo, ut intellectus rem accipiat eo modo quo est, et eodem modo verbis eam exprimat.

[6664] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod forma hominis in idolo potest dupliciter considerari: vel secundum quod est figura quaedam; et sic proculdubio a Deo est, a quo omnis forma est: vel secundum quod est ordinata ad id quod decens eam non est, vel conveniens sibi, scilicet ad hoc ut adoretur; et secundum hoc a Deo non est: quia secundum hoc nihil est, cum secundum negationem debiti usus hoc dicatur.

[6665] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, ens dicitur dupliciter. Uno modo quod significat essentiam rei extra animam existentis; et hoc modo non potest dici ens deformitas peccati, quae privatio quaedam est: privationes enim essentiam non habent in rerum natura. Alio modo secundum quod significat veritatem propositionis; et sic deformitas dicitur esse, non propter hoc quod in re esse habeat, sed quia intellectus componit privationem cum subjecto, sicut formam quamdam. Unde sicut ex compositione formae ad subjectum vel ad materiam, relinquitur quoddam esse substantiale vel accidentale; ita etiam intellectus compositionem privationis cum subjecto per quoddam esse significat. Sed hoc esse non est nisi esse rationis, cum in re potius sit non esse; et secundum hoc quod in ratione esse habet, constat quod a Deo est.

[6666] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in creatis contingit esse similitudinem Dei secundum quamcumque perfectionem participatam; et quanto perfectio est nobilior, tanto secundum eam attenditur similitudo expressior. Contingit autem ut aliquid similitudinem Dei amittat quantum ad ulteriorem perfectionem, quod quantum ad primam perfectionem similitudinem retinet; unde in istis, secundum verba Dionysii, dicitur esse participatio divinae bonitatis secundum obscuram resonantiam; sicut patet in peccato: quia in actu peccati est aliquid similitudinem divinam retinens, puta corporalis delectatio, vel aliquid hujusmodi a summo bono exemplatum; quamvis non sit ibi similitudo summi boni quae est per gratiam; et ideo secundum hoc quod similitudinem Dei retinent, talia entia a Deo sunt; secundum vero quod a Dei similitudine recedunt, nec entia sunt, nec a Deo sunt, cum omne ens, inquantum est ens, primo enti similetur.

[6667] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod operatio illius agentis qui per se agit, oportet ut in primum agens sicut in causam reducatur: quamvis enim hujusmodi entia per se agant, quia per propriam naturam et proprium judicium actus suos determinant, non tamen a se habent quod agant, sed a primo agente, quod eis et esse et posse et agere confert.

Quaestio 2

Prooemium

[6668] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 pr. Deinde quaeritur de causa peccati; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum ipsius peccati Deus causa sit, absolute loquendo; 2 utrum sit causa actionis in qua deformitas culpae consistit, secundum quod actio est.

Articulus 1

[6669] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 tit. Utrum Deus sit simpliciter causa peccati

[6670] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod simpliciter peccati Deus causa sit. Quia, ut in Glossa ad Rom. 9, dicitur, Deus operatur in cordibus hominum, et inclinat voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Sed ex hoc dicitur auctor bonorum operum, quia voluntatem hominis in bonum inclinat. Ergo et eadem ratione potest dici auctor peccatorum, quae sunt mala opera.

[6671] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati. Sed peccati causa est voluntas peccantis. Cum igitur voluntatis causa sit Deus, videtur quod et peccati.

[6672] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, in eamdem causam reducitur salus et periculum alicujus: idem enim nauta est causa salutis et periclitationis navis, ut in 2 Phys., dicitur. Sed Deus est causa salutis humanae, quae est per bona opera. Ergo cum periclitatio animae sit per peccatum, videtur quod etiam Deus sit peccati causa.

[6673] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, quaecumque operatio convenit rei secundum hoc quod sibi a Deo datum est, a Deo est. Sed operationes quae sunt peccata, conveniunt homini secundum inclinationem virium sensibilium, quae homini a Deo sunt datae. Ergo et peccatum hominis in Deum sicut in causam reducitur.

[6674] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, peccatum est tenebra spiritualis. Sed tenebrarum Deus auctor est: Isa. 45, 7: *formans lucem, et creans tenebras.* Ergo peccati Deus causa est.

[6675] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Fulgentius dicit. *Illius rei Deus est ultor, cujus non est auctor.* Sed peccati est ultor. Ergo ejus non est auctor.

[6676] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, quidquid fit Deo volente, fit Deo auctore, et e converso. Sed mala non fiunt Deo volente. Ergo nec eo auctore.

[6677] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod peccati auctor Deus nullo modo dicendus est. Qui enim agit propter finem, non deficit a fine nisi propter defectum alicujus, vel sui ipsius, vel alterius; et ille in quo invenitur defectus, erit causa obliquationis a fine, sive sit ipsum principale agens, vel materia, vel instrumentum agentis, vel quidquid aliud: et ideo illud in quo nullo modo defectus cadere potest, non potest esse causa recessus a fine in his quae ad finem ordinata sunt. Cum igitur peccatum dicatur propter inordinationem a fine ad quem natura rationalis ordinata est, non potest esse causa peccati Deus, in quo nullus defectus cadere potest; sed oportet quod peccatum causetur defectu illius agentis quod est possibile ad defectum, sicut est voluntas rationalis creaturae.

[6678] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus non eodem modo inclinat voluntatem in bonum et in malum. Inclinat siquidem voluntatem in bonum administrando virtutem agendi, et directe movendo ad bonum; sed ad malum dicitur inclinare, inquantum gratiam non praebet, per quam quis a malo retraheretur; et non quod directe voluntatem in malum ordinet.

[6679] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum refertur in voluntatem sicut in causam: et quamvis voluntas sit creata a Deo inquantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc quod defectus ex ipsa incidere potest: est enim possibilis ad defectum ex hoc quod ex nihilo est. Quamvis autem Deus sit causa voluntatis faciens eam ex nihilo; hoc tamen quod est ex nihilo esse, non habet ab alio, sed a se: unde secundum hoc non habet causam aliam; et ideo defectus qui sequitur ex ea secundum quod ex nihilo est, non oportet quod in ulteriorem causam reducatur.

[6680] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nauta est causa periculi navis per suam absentiam; Deus autem quantum in se est, nulli absens est, sed peccator absentat se a Deo: et ideo ipse sui peccati causa est in quo periclitatur, et non Deus.

[6681] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod concupiscibilis et irascibilis a Deo homini datae sunt, ita ut rationi subdantur. Unde si quis eis utatur secundum illum ordinem prout a Deo datae sunt, talis operationis Deus auctor erit; sed hoc peccatum esse non poterit. Si quis autem eis utatur praeter rationis ordinem, talis abusionis Deus auctor non erit, quia in hac peccatum est.

[6682] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod peccatum dicitur spiritualis tenebra effective, quia scilicet mentem obtenebrat, eam lumine gratiae privans. Nomen autem tenebrae poenam potius designat: unde etiam tenebrae Deus auctor est, sicut et aliarum poenarum, ut infra ostendetur.

Articulus 2

[6683] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 tit. Utrum actio peccati, inquantum actio, sit a Deo

[6684] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actio peccati, inquantum est actio, a Deo non sit. Omne enim quod est a Deo, bonum est, et omne bonum alicui bonum est. Quaedam autem peccata sunt quorum actus nulli boni sunt: quia et facienti nocent, et ei in quem fiunt. Ergo tales actus nullo modo a Deo sunt.

[6685] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid est causa actionis in qua deformitas fundatur, secundum quam actio mala dicitur, est movens et cooperans ad malum: nihil enim operatur ad malum, nisi secundum quod talem actionem producit. Sed Deus nullo modo ad malum cooperari debet dici. Ergo illius actionis in qua malum consistit inseparabiliter, causa dicendus non est.

[6686] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, bonarum actionum Deus non est auctor nisi secundum quod Deus potentiae agendi efficaciam confert: quia determinatio operis ex libero arbitrio est, ut supra habitum est. Si igitur Deus ipsarum actionum malarum, inquantum actiones sunt a potentia egredientes, causa esset; eodem modo dicendus esset auctor malarum actionum, sicut est auctor bonarum.

[6687] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, quod convenit alicui secundum genus et differentiam suam constitutivam, convenit sibi per suam essentiam: quia essentia rei his significatur. Sed quidam actus sunt qui ex genere suo mali sunt, ut supra habitum est, et quidam qui ex differentia, per quam in speciem contrahuntur. Ergo per essentiam suam mali sunt; et ita nec etiam inquantum sunt, a Deo sunt.

[6688] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, rei non assignatur causa efficiens secundum quod est in intellectu, sed secundum quod est in re. Sed quidam actus sunt in quibus non potest separari illud quod est de natura actus a deformitate nisi secundum intellectum: qui bene fieri non possunt. Ergo non causantur nisi secundum quod stant sub illa deformitate. Sed ut sunt sub deformitate, non sunt a Deo. Ergo nullo modo a Deo sunt.

[6689] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, omne bonum a Deo est. Sed quaedam peccata sunt quae habent malitiam ex aliqua circumstantia superveniente, et tamen actus sunt boni ex genere, ut dare eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo horum, inquantum sunt actus quidam, Deus causa est.

[6690] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quidquid non est causa operationis per quam aliqua substantia in esse producitur, non est causa illius substantiae. Sed per aliquam actionem peccati, substantiae quaedam in esse producuntur, sicut per adulteria et fornicationes homines generantur. Si ergo harum actionum Deus causa non est inquantum actiones sunt, tunc nec hominum qui per has actiones generantur, est causa; quod est absurdum.

[6691] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem tanguntur a Magistro duae opiniones. Una quarum dicebat, omnes actus inquantum actus sunt, ex Deo esse; sed quod inquantum deformitatem habent: a Deo non sunt, sed ab homine vel Diabolo: et horum rationes supra, 31 dist., prosecutus est. Alia opinio dicebat, actus peccatorum nullo modo, nec etiam inquantum actus sunt, a Deo esse: et haec opinio tangitur in praesenti dist., quam ad praesens nulli vel pauci tenent, quia propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex ea videtur sequi quod sint plura prima principia: hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet: quamvis solvere hoc nitantur, dicentes, quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit; cum etiam per se durare non possit quod a se non est. Omnis etiam virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute; unde cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et praeterea, quamvis per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam. Secundo, quia cum actio etiam peccati sit ens quoddam, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsae actiones in genere ordinantur, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis. Primum enim in quolibet genere est causa eorum quae sunt post, ut in 2 Metaphys. dicitur. Et ideo cum prima opinione dicendum est, quod actus, inquantum actus, a Deo est, et ut sic, non habet aliquid quod deformitatem habeat: quod qualiter sit, ita considerari potest. In omnibus enim in quibus incidit defectus ex causa secunda et non ex causa prima, oportet quod quidquid est in effectu deficiente essentiae et bonitatis, totum a prima procedat. Quod autem defectus reducatur in causam secundam deficientem, patet in claudicatione, quae est a virtute gressiva, mediante tibia, per cujus scilicet tibiae curvitatem obliquitas in gressu claudicantis relinquitur; unde quidquid est ibi de gressu, totum est a virtute gressiva; sed defectus vel obliquitas gressus non est a virtute gressiva, sed a tibia tantum. Similiter etiam est ordo Dei ad voluntatem creatam sicut causae primae ad causam secundam. Ideo ex parte Dei nullus defectus incidere potest; voluntas autem creata ad defectum possibilis est; et ideo quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus et entis et boni, totum hoc a primo agente, scilicet Deo, procedit mediante voluntate; sed ipse defectus qui est in actu, hoc modo est a voluntate quod a Deo non procedit; et ideo quodcumque nomen deformitatem simul cum actu significat, sive in generali sive in speciali, non potest dici quod hoc a Deo sit simpliciter; unde non potest dici absolute quod peccatum sit a Deo, ut homicidium, aut aliquid hujusmodi, nisi cum hac additione, inquantum est actus et inquantum est ens.

[6692] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur actus peccati nulli bonus esse, hoc convenit sibi secundum quod sub deformitate consideratur; et hoc modo non reducitur in Deum sicut in causam. Nullus tamen actus est qui secundum se consideratus, secundum hoc quod bonus est, alicui etiam bonus non sit: sicut actus fornicationis, inquantum est delectabilis, est bonum concupiscibile.

[6693] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud dicitur ad malum cooperari quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat; unde mala est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid perfectionis in agente est.

[6694] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur causa bonarum operationum non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem secundum quam bonae dicuntur: utrumque enim agenti influit, et ut agat, et ut bene agat. Sed in malis actionibus quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum; et ideo absolute dicendus est causa bonorum operum, non autem peccatorum.

[6695] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum est, 34 dist., ipsa privatio qua aliquid malum dicitur non potest esse differentia neque genus; sed unusquisque actus specificatur et in genere ponitur per aliquid positive dictum. Sed positionem utramque (per quam scilicet ponitur actus in genere vel in specie) potest consequi privatio aliqua; et ideo quidam actus dicuntur mali ex genere, vel ex eo quod in speciem trahit.

[6696] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut actio quae peccati deformitatem habet, dicitur bona, inquantum, est actio, bonitate naturae, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturae, deformitati substat; ita etiam Deus dicitur esse causa illius actionis inquantum est actio, et non inquantum est deformis; non hoc modo quod actionem faciat a deformitate separata, sed quia in actione deformitati conjuncta hoc quod est actionis, facit, et quod deformitatis, non facit: etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sint, non oportet ut quidquid est causa ejus quantum ad unum, sit causa ejus quantum ad alterum: sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam ejus, et non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit.

Quaestio 3

Prooemium

[6697] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 pr. Deinde quaeritur de causa poenae; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum Deus sit causa poenae; 2 de quo per prius dicatur malum, scilicet de culpa, vel de poena.

Articulus 1

[6698] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 tit. Utrum poena sit a Deo

[6699] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod poena a Deo non sit. Omne enim malum contrariatur alicui bono. Sed poena est quoddam malum, cum noceat. Ergo alicui bono contrariatur. Sed quod contrariatur bono, non potest esse a summo bono: quia sic summum bonum non posset esse auctor pacis, sed pugnae et dissensionis, si ab eo contraria procederent. Ergo poena non est a Deo.

[6700] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod est praeter intentionem agentis, incidit ex aliquo defectu. Sed omne malum est praeter intentionem agentis, ut Dionysius dicit: quia nihil ad malum respiciens operatur. Ergo omne malum ex defectu aliquo incidit. Sed quidquid incidit ex defectu, non reducitur in Deum sicut in causam, ut supra ostensum est. Ergo non est a Deo.

[6701] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, quidquid non est causa actionis, non est causa illius quod per actionem causatur, ut dictum est. Sed multae poenae sunt quae aliquibus per aliorum peccata infliguntur: multi enim afflictionibus puniuntur per eos qui injuste opprimunt. Cum igitur culpae Deus non sit causa, videtur quod nec omnis poenae.

[6702] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid est a Deo, in bonum tendit. Sed quaedam poenae sunt quae ad malum inclinant, ut fomes, et hujusmodi. Ergo non omnis poena a Deo est.

[6703] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, cujus generatio bona est, corruptio ejus mala est. Sed generatio gratiae bona est, quia a Deo est. Ergo et corruptio gratiae mala est. Sed corruptio gratiae est quaedam poena. Ergo non omnis poena est a Deo, cum Deus tantummodo bonorum sit causa.

[6704] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, omne quod justum est, bonum est; et omne quod bonum est, a Deo est. Sed omnis poena justa est, ut Augustinus probavit in praecedenti distinctione. Ergo omnis poena a Deo est.

[6705] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ad eumdem pertinet remuneratio et condemnatio, scilicet ad eum qui judicium de actibus habet bonis vel malis. Sed praemia reddere bonis operibus, Dei est. Ergo et poenas etiam infligere ipsius est. Ergo omnis poena a Deo est.

[6706] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod poena duo habet in se; scilicet rationem mali, secundum quod est alicujus boni privatio; et rationem boni, secundum quod justa est et ordinata est. Quidam igitur antiqui considerantes poenam tantum ex parte illa in qua defectus est et malum, dixerunt, poenas a Deo non esse: in quem errorem etiam Tullius incidisse videtur, ut patet in Lib. de officiis. Hujusmodi enim homines providentiam Dei negaverunt de humanis actibus; unde ordinem qui est poenae respectu culpae, non dicebant per providentiam divinam esse, sed per justitiam hominis poenam infligentis; defectum autem qui est in poena, non a Deo ordinatum esse, sed ex necessitate causarum secundarum incidere: ponebant enim Deum res in esse produxisse sicut producit agens ex necessitate naturae, ut scilicet ex uno primo, in quo nullus defectus est, unum primum procederet ab ejus perfectione distans; et secundum quod longior sit distantia ab uno primo per ordinem causae et causati, magis dicebant defectum incidere. Haec autem positio erronea est, sicut in 1 Lib., dist. 39, patuit, ubi dictum est, providentiam divinam ad omnia se extendere. Et ideo dicendum est, poenas a Deo esse, nullo autem modo culpam a Deo esse; quamvis utrumque malum dicatur. Cujus ratio est, quia unicuique rei assignatur causa agens secundum quod ab agente res illa progreditur. Culpa autem rationem mali et defectus habet, secundum quod ab agente suo progreditur, quod actionem suam in debitum finem non ordinat: et ideo culpae causa assignari non potest, nisi talis in quam defectus cadere possit. Poena autem non habet rationem mali vel defectus secundum quod ab agente procedit, quia per ordinatam actionem agentis poenae infliguntur; sed habet rationem defectus et mali in ipso recipiente actionem tantum, quod per justam actionem aliquo bono privatur: et ideo poenae Deus est auctor; diversimode vero diversarum. Quaedam enim est poena damni, ut subtractio gratiae, et hujusmodi; et harum poenarum Deus causa est, non quidem agendo aliquid, sed potius non agendo: ex eo enim quod Deus gratiam non influit, consequitur in isto gratiae privatio. Quaedam vero poena sensus est, quae per aliquam actionem infligitur; et hujus etiam agendo Deus auctor est.

[6707] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod unum bonum particulare contrariatur alii bono particulari, sicut calidum frigido; et utrumque a Deo est: nec tamen sequitur quod Deus pacis auctor non sit, quia ipsa etiam contrariorum pugna ad aliquam unionem ordinatur quia scilicet ad formam mixti conveniunt, et etiam secundum quod in universo per modum cujusdam consonantiae ordinantur: ita etiam non est inconveniens, quamvis bonum naturae a Deo sit, quod etiam poena, quae sibi contrariatur, inquantum bona est, a Deo sit.

[6708] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nullum malum nec aliquis defectus a Deo vel agente alio intentum est; sed omne malum et defectus incidunt ex defectu aliquo; vel ex defectu causae agentis, vel ex defectu materiae recipientis: malum enim culpae incidit ex defectu causae agentis; et ideo in causam agentem quae deficere non potest, reduci non potest; malum autem poenae incidit ex defectu materiae: quod sic patet. Ordinem justitiae justus judex in suis subditis ponere intendit. Ille ordo non potest in peccante recipi nisi secundum quod per defectum aliquem punitur: et ideo quamvis defectus ille ratione cujus poena malum dicitur, a judice intentus non sit, sed ordo justitiae; tamen justus judex poenae auctor dicitur, secundum quod poena ordinatum quid dicit: et ita poenarum Deus auctor est.

[6709] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis actionis turpis Deus non sit causa secundum quod deformitati substat, est tamen causa ejus secundum quod actio quaedam est: et ideo etiam potest dici causa ejus quod per illam actionem effectum est.

[6710] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod poena non inclinat ad malum culpae directe per modum habitus et dispositionis; sed indirecte, inquantum per poenam privatur aliquid quo quis a culpa retrahebatur; et hoc non est inconveniens, ut dicatur Deus subtrahere illud quo quis a culpa conservabatur immunis, scilicet gratiam.

[6711] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis corruptio gratiae in se malum sit, tamen quod iste qui gratia indignus est, gratia privetur, bonum et justum est; et hoc modo a Deo est ordinante.

Articulus 2

[6712] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 tit. Utrum malum per prius dicatur de poena quam de culpa

[6713] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod malum per prius dicatur de poena quam de culpa. Bonum enim, cum sit in omnibus generibus, per prius est in substantia quam in aliis, ut ex 1 Ethic. patet. Sed malum poenae privat bonum quod est in substantia; sicut mors, quae quaedam poena est, perfectionem substantialem privat; sed malum culpae est malum in actione. Ergo per prius malum dicitur de poena quam de culpa.

[6714] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, perfectio secunda quae est operatio, descendit a perfectione prima quae est forma. Sed supra dictum est, quod poena opponitur perfectioni primae; culpa autem perfectioni secundae, quae est operatio. Ergo malum per prius invenitur in poena quam in culpa.

[6715] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita se habet poena ad culpam. Sed praemium est magis bonum et per prius quam meritum. Ergo et poena est magis malum quam culpa. Sed id quod est prius in his quae secundum prius et posterius dicuntur, etiam maxime dicitur, sicut ignis maxime calidus; unde quod primum est, est illud quod magis dicitur, ut ex 2 Metaph. patet. Ergo per prius dicitur malum de poena quam de culpa.

[6716] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 4 Ad idem: sicut bonum in eo quod bonum, desideratur, ita malum in eo quod malum, vitatur. Sed illud propter quod desideratur aliquid, est magis bonum. Ergo illud propter quod vitatur aliquid, est magis malum. Sed culpa vitatur propter poenam. Ergo poena est magis malum quam culpa; et sic idem quod prius.

[6717] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, ut supra dicit Augustinus, malum dicitur aliquid quia nocet. Ergo cui verius convenit ratio nocumenti, verius convenit ratio mali. Sed verius convenit poenae quam culpae: quia verius est quod per essentiam dicitur quam quod per participationem denominatur; sicut albedo verius dicit naturam albedinis quam album. Poena autem est ipsum nocumentum; sed culpa nocens denominative dicitur. Ergo et ratio mali per prius invenitur in poena quam in culpa.

[6718] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, causa praecedit causatum. Sed malum culpae est causa mali poenae. Ergo prius est malum culpae quam poenae.

[6719] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit, quod puniri non est malum, sed fieri poena dignum. Non autem aliquis efficitur poena dignus nisi per culpam. Ergo magis proprie culpa malum dicitur quam poena.

[6720] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod malum per prius de culpa dicitur quam de poena, et magis culpae quam poenae ratio mali convenit: cujus ratio assignatur a quibusdam ex parte boni, quod per malum privatur; dicunt enim, quod per culpam separatur aliquis a fine ultimo, quod est summum bonum, in quo primo ratio boni invenitur; unde et in malo quod ab ipso separat, primo invenitur ratio mali; in poena autem consequenter, quae bonum naturae creatae privat, quod est a summo bono deductum. Sed ista ratio videtur insufficiens: quia culpa et poena non differunt secundum illud bonum quod per utrumque privatur; quia illud idem bonum quod active culpa privat, est illud cujus passiva privatio poena quaedam est; unde et subtractio gratiae, per quam anima Deo conjungitur, et carentia visionis divinae, poenae quaedam sunt. Sed ratio assignata non tangit nisi poenas corporales; unde non est universalis; et ideo hujusmodi rationem oportet aliter invenire ex propria ratione culpae et ex propria ratione poenae. Sciendum est igitur, quod ratio boni a fine sumitur, ut ex 2 Metaph., patet; finis autem est perfectio agentis inquantum est agens, eo quod finis movet agentem ad operandum; unde finis, et etiam obliquatio a fine, per prius comparatur ad agens quam ad patiens; et ideo illud malum quod rationem mali habet, secundum quod ab operante est, propinquius se habet ad finem quam illud malum quod per actum operantis in aliquo patiente inducitur; unde prior est recessus a fine in culpa, quae rationem mali habet secundum quod ab operante exit, quam in poena, quae rationem mali habet secundum quod in patiente efficitur defectus quidam per aliquam actionem vel ejusdem vel alterius; ejusdem, ut poenae quae consequuntur statim ex actu peccati, sicut per actum culpae sequitur subtractio gratiae in peccante; et per prius est inordinatio actus (qui est a peccante, inquantum est agens, rationem mali habens) quam ipsa subtractio gratiae, quae est malum poenae; per actionem autem alterius, sicut poena quae infligitur peccatori per actum judicis.

[6721] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intensio vel remissio alicujus potest esse dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per se, quando est intensio secundum id quod ad naturam rei pertinet, per accidens autem, quando dicitur magis et minus non secundum magnitudinem quae propria est rei quae dicitur major vel minor, sed secundum magnitudinem alterius; sicut albedo dicitur major vel propter intensionem principiorum albedinis, vel propter magnitudinem superficiei. Ita etiam magnitudo potest attendi in malo vel secundum rationem propriam mali, vel secundum rationem boni quod privatur per malum; et illa est essentialior malo quae per se est, quam quae per accidens. Et secundum hoc dico, quod, per se loquendo, non dicitur prius vel posterius malum secundum quod per ipsum prius et posterius bonum privatur; sed secundum quod per prius rationem mali participat, quae est in recedendo a fine. Unde non oportet quod malum poenae, per quod bonum substantiale privatur, sit magis malum simpliciter vel per prius quam malum culpae quod est in actione.

[6722] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectio prima se habet in duplici ordine ad operationem: quia operatio terminatur ad perfectionem primam; et ideo operatio a perfectione prima elicitur: et similiter etiam est de privatione perfectionis primae. Poena autem nominat privationem perfectionis primae, secundum quod ad eam operatio terminatur; quia poena dicit effectum culpae; et ideo non oportet quod culpa per posterius malum dicatur.

[6723] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut praemium est ordinativum meriti, ita et poena est ordinativa culpae; unde utrumque, scilicet praemium et poena, quamdam bonitatem habet ex hoc quod ordinatum est. Unde non oportet quod si praemium est magis bonum, poena sit magis malum; sed minus, inquantum habet aliquam perfectionem boni.

[6724] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod culpa est propter se vitanda, etiamsi nulla poena sequeretur; unde virtuosus plus culpam quam poenam fugit, ad quem oportet mensurare actus aliorum hominum, ut philosophus in 5 Ethic. dicit.

[6725] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quidquid invenitur in causa et causato, prius est in causa quam in causato. Unde cum hoc nocumentum quod est poena, sit per culpam inductum, ratio nocuitatis prius invenitur in culpa quam in poena, quamvis poena sit ipsum nocumentum: quia hoc ipsum quod poena nocumentum est, a nocuitate culpae procedit.

Expositio textus

[6726] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 2 expos. *Non quia non sit actio vel voluntas mala quae aliquid est; sed quia a vero esse separat homines.* Istud inconvenienter dicitur. Constat enim quod actio, inquantum est actio, non est separata a vero esse, sed inquantum est inordinata. Unde quod peccatum dicatur nihil, non est ratione actionis, sed ratione inordinationis. *Hic de substantiis atque naturis tantum accipienda fore tradunt.* Ex hoc non plus habetur, nisi quod substantia et natura uno modo accepta, differunt ab actione bona et mala; et hoc verum est. *Opera Diaboli, quae vitia dicuntur, actus sunt, non res.* Dicuntur non esse res ex ea parte qua habent quod vitia sint, scilicet ex parte privationis. *Sunt ergo aliquae res quibus homines mali sunt* verum est, sed non eis homines mali sunt inquantum sunt res, sed inquantum alicui privationi subsistunt. *Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum?* Ista objectio nulla est: quia ejus quod nihil est, potest aliquid esse causa, non quidem directe agendo, sed removendo prohibens; sicut claudens fenestram facit tenebras (quae nihil sunt) dum removet lucem, quae tenebras prohibebat; ita etiam et privationem aliquam quae poena est, Deus efficere potest, quamvis illa privatio nihil sit, non praebendo illud quod privationem prohibeat: sicut non praebendo gratiam, causat privationem gratiae. Sed illum defectum, prout in eo ratio culpae consistit, non causare potest Deus, ut dictum est. *Bonorum, illi subintelligi volunt.* Ista responsio nulla est: quia non minus est verum quod omne ens est a primo ente, quam quod omne bonum est a primo bono; unde in quocumque invenitur natura entis, invenitur natura boni; et ideo oportet ens absolute a Deo esse. *Iniquitas quippe ipsa non est substantia.* Hic accipit Augustinus substantiam non prout significat rem primi praedicamenti, sed prout significat essentiam rei in quocumque genere existentis. Iniquitas enim ex parte defectus, unde iniquitatis rationem habet, essentia caret. Si autem acciperet substantiam secundum quod significat praedicamentum primum, aequaliter verum esset quod justitia non est substantia, sicut quod iniquitas non est substantia.

Distinctio 38

Quaestio 1

Prooemium

[6727] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 pr. Postquam determinavit de actibus in quibus peccatum consistit in generali, inquirens, utrum inquantum sunt actus, sint boni, et a Deo, hic determinat de ipsis actibus in speciali: et quia peccatum consistit in actu interiori et etiam exteriori; ideo dividitur haec pars in duas: in prima determinat de actu interiori voluntatis; in secunda de actu exteriori, 40 distinct. *Post haec de actibus adjiciendum videtur.* Prima in duas: in prima determinat de actu voluntatis, ostendens unde in eo sit rectitudo et peccatum, quia ex fine; in secunda inquirit quomodo in voluntate possit esse vitium, 39 distinct.: *hic oritur quaestio satis necessaria.* Prima in duas: in prima ostendit quod rectitudo voluntatis est ex intentione finis; in secunda determinat de voluntate per comparationem ad intentionem et finem, ibi: *solet quaeri quid distet inter voluntatem, et intentionem ac finem.* Prima in duas: in prima ostendit quod bonarum voluntatum est unus finis, ex quo rectitudinem habent; in secunda inquirit, utrum ille unus finis sit tantum rectarum voluntatum finis, an etiam possint esse alii fines, ibi: *sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem.* Circa primum duo facit: primo ponit quod caritas est finis bonarum voluntatum; secundo ostendit quod cum hoc fine Deus est finis, ibi: *qui vero caritatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem. Sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem.* Hic inquirit, utrum possint esse plures fines rectarum voluntatum; et dividitur in tres: in prima determinat veritatem; in secunda ponit objectionem in contrarium, ibi: *verumtamen huic sententiae, qua dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus admonet*; in tertia determinat eam, ibi: *haec autem non sibi repugnare animadvertit* et cetera. *Solet etiam quaeri, quid distet inter voluntatem et intentionem et finem.* Hic determinat de voluntate per comparationem ad intentionem et finem. Circa hoc duo facit: primo ponit dictam comparationem; secundo inquirit etiam utrum intentio possit dici voluntas, et an intentio sit idem actus cum ea voluntate quae communiter voluntas dicitur, ibi: *sed quaeritur utrum et intentio talis sit voluntas.* Hic quinque quaeruntur: 1 utrum omnium rectarum voluntatum sit tantum unus finis; 2 quis sit ille; 3 quid est intentio; 4 si sit eadem voluntas quae est de fine (quae dicitur intentio) et quae de his quae sunt ad finem, quae communiter voluntas dicitur; 5 si ex fine voluntas habet bonitatem.

Articulus 1

[6728] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 tit. Utrum sit tantum unus finis rectarum voluntatum

[6729] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod rectarum voluntatum non sit tantum unus finis. Caritas enim qua Deum diligimus, Deus non est, ut in 1 libro, dist. 17, qu. 1, art. 1, ostensum est. Sed rectarum voluntatum finis est Deus, et etiam caritas, ut in littera ostenditur. Duae ergo rectae voluntates non in unum finem tendunt.

[6730] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, ubi invenitur gradus in referendo res ad finem, ibi non est unus finis. Sed in tribus personis invenitur gradus dum consideratur relatio rerum ad finem; unde Hilarius dicit: *caput omnium filius est; caput autem filii Deus est; et ad unum Deum omnia hoc gradu referuntur.* Cum igitur unaquaeque trium personarum rectarum voluntatum sit finis, ut in littera dicitur, videtur quod rectae voluntates in plures fines tendant.

[6731] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut res naturales habent speciem a forma, ita morales habent speciem a fine; unde et secundum finem rectae vel pravae sunt, ut in littera dicitur. Sed rerum naturalium non est una forma. Ergo nec actuum moralium erit unus finis, ad quem dirigi debeant.

[6732] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, illud est finis actionis propter quod actio fit. Sed unusquisque agens cogitat in agendo de eo propter quod agit. Cum igitur multi rectas actiones agentes actu de Deo non cogitent, videtur quod non omnium rectarum actionum finis sit Deus; et ita diversarum erunt diversi fines secundum quod agentium sunt diversae cogitationes de fine.

[6733] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, illud sine quo non fieret aliquid, est propter quod fit illud. Sed multi sunt qui opera spiritualia non facerent, nisi quaedam temporalia consequerentur. Ergo illa temporalia quae consequi quaerunt, sunt finis operum eorum et voluntatum, et tamen non dicuntur in hoc peccare: quia, ut apostolus dicit, 1 Corinth. 9, 10, *debet in spe, qui arat, arare*, loquens ad litteram in casu isto. Ergo praeter Deum et caritatem, rectarum voluntatum potest esse alius finis; et ita non omnes rectae voluntates in unum tendunt.

[6734] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, omnis voluntas quae in diversa tendit, divisa est in plura. Sed rectum cor divisum non est, sed unitum; unde Oseae 10, 2: *divisum est cor eorum: nunc interibunt.* Ergo recti cordis est unus finis ultimus.

[6735] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ratio boni est a fine. Ergo ubi est summum bonum, ibi est finis ultimus. Sed summum bonum est unum tantum, ut supra, dist. 1, probatum est. Ergo rectarum voluntatum est unus finis ultimus.

[6736] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod eodem ordine res referuntur in finem quo procedunt a principio, eo quod agens unusquisque ordinat effectum suum in finem aliquem; et ideo secundum ordinem agentium est ordo finium. In progressu autem rerum a principio invenitur unum rerum principium primum, quod commune est omnium, sub quo inveniuntur alia principia propria, quae in diversis sunt diversa: ita etiam in referendo res ad finem invenitur ultimus finis omnibus communis, qui est ultimus finis; sed inveniuntur diversi fines proprii secundum diversitatem entium. Bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem, ut in 12 Metaphys. dicitur, scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini quem partes exercitus ad invicem habent: et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet est similis ordini exercitus ad bonum ducis: et quia res referuntur in finem ultimum communem, mediante fine proprio; ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum. Sic ergo dicendum est, quod sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scilicet Deus; ita et voluntatum omnium est unus ultimus finis, scilicet Deus; nihilominus tamen sunt alii fines proximi, et, si secundum illos fines servetur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas; si autem non, erit perversa. Debita autem relatio voluntatis ad finem ultimum salvatur secundum illum finem quo voluntas nata est ultimum finem participare, in quo distinguitur a rebus aliis, quae alio modo ultimum finem participant; et hic est caritas, vel beatitudo; et ideo non solum Deus, sed etiam caritas finis est omnium rectarum voluntatum.

[6737] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas non est finis ultimus, cum non sit finis communis quem omnia desiderant; sed est finis proprius voluntatis per quem pertingit ad finem ultimum; et ideo non sequitur esse plures fines ultimos.

[6738] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unus finis ultimus, ut in littera dicitur, eo quod unicuique eorum convenit ratio finis, secundum quod quilibet est summum bonum; et hi tres non tria sed unum summum bonum sunt. Unde hoc quod Hilarius dicit: *omnia hoc gradu referuntur ad unum Deum*; intelligendum est, gradum esse in reductione creaturarum ad filium, non autem inter filium et patrem, inter quos, ut Hieronymus dicit, nullus est gradus. Si tamen nomen gradus, large pro ordine accipiatur, sic inter patrem et filium est gradus, idest ordo principii ad illum qui est de principio; non autem finis, et ejus quod est ad finem.

[6739] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus morales non specificantur a fine ultimo, sed a finibus proximis: hi autem plures diversorum sunt, sicut et fines naturales sunt plures.

[6740] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod alicujus actionis finis sit Deus vel caritas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel caritate cogitet: nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum et caritatem habeat (quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est): sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est caritas vel Deus, et quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit; ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur: ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de artifice, qui, si dum opus suum exerceret, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur: sed sicut prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur; et sic in opere rectitudo artis salvatur.

[6741] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non oportet illud sine quo non fieret aliquid, esse hoc propter quod fit: omne enim illud quod ad actionem exigitur, est illud sine quo actio non fieret, sicut instrumenta; nec tamen propter instrumenta fit actio. Ita etiam et qui in operibus spiritualibus temporalia quaerunt, non quaerunt ea tamquam finem actionis proximum vel remotum, quia minus bonum non potest esse finis majoris, sed quaerunt ea ad sustentamentum naturae et conditionis suae, ut sic debite opera spiritualia exercere possint.

Articulus 2

[6742] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 tit. Utrum beatitudo vel caritas sit finis communis et unus rectarum voluntatum

[6743] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod finis communis rectarum voluntatum et unus, non possit esse caritas vel beatitudo. Nihil enim quod est circa finem ultimum est unus finis communis omnibus. Sed caritas est circa finem ultimum, scilicet Deum; et similiter etiam beatitudo, et bona delectatio, et hujusmodi. Ergo hujusmodi non possunt esse finis communis rectarum voluntatum.

[6744] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, nihil potest esse finis quod non est desideratum; nec potest aliquid desideratum esse quod occultum est. Cum igitur beatitudo occulta sit, quia Isaiae 64, 4, dicitur: *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te*; videtur quod beatitudo non possit esse finis rectarum voluntatum.

[6745] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, corporale bonum non est finis spiritualis boni, cum finis semper sit melior eo quod est ad finem. Sed vita aeterna videtur quoddam corporale nominare, scilicet aeternam conjunctionem nostrae animae ad corpus. Ergo vita aeterna non est finis spiritualium operum.

[6746] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nullus finis habetur ante id quod est ad finem, cum per ea quae sunt ad finem in finem deveniatur. Sed caritas ante actus meritorios habetur. Ergo caritas non est finis rectorum operum.

[6747] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, opus dicitur rectum, secundum quod est aliqua virtute informatum. Sed sicut actus informatur caritate, ita etiam aliis virtutibus. Ergo sicut caritas ponitur finis, ita et aliae virtutes fines dici debent.

[6748] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, bonum simpliciter non ordinatur ut ad finem ad id quod est bonum huic: quia quod simpliciter bonum est, melius est. Sed operatio est bonum per se, delectatio autem est huic bonum, scilicet operanti; et sic recta operatio est melior delectatione. Ergo recta operatio non ordinatur ad delectationem sicut ad finem.

[6749] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, finem sine quo non potest esse conjunctio ad finem ultimum, oportet esse intentum sicut finem communem. Sed sine caritate et beatitudine et hujusmodi non potest esse conjunctio voluntatis hominis ad finem ultimum qui Deus est. Ergo ista omnia rationem finis communis habent.

[6750] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quamvis omnium rerum sit unus finis ultimus, sicut unum principium primum; tamen unicuique rei debetur finis proprius, sicut et principium proprium; ita ut sicut ea quae sunt unius generis, communicant in uno principio proprio illius generis, ita communicent in uno fine: qui quidem est communis omnibus quae sunt in illo genere, non tamen omnibus rebus: nec potest esse debita relatio alicujus rei ad finem ultimum, nisi mediante fine qui suo generi debetur. Finis autem proprius uniuscujusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio. Unde et finis rationalis naturae, per quem ordinatur in finem proprium, est perfecta operatio, quae est propria naturae illi. Sed perfectio operationis in tribus consistit; scilicet in objecto, habitu, et delectatione. Quanto enim objectum est altius, tanto operatio in illud tendens est pulchrior et perfectior: unde ex objecto operatio perfectionem habet, et ex nobilissimo objecto altissimam perfectionem. Similiter etiam operatio perfecta non est nisi ex habitu; unde quanto habitus est perfectior, et operatio perfectior erit; et operatio perfectissima ab habitu nobilissimo erit. Similiter, ut dicit philosophus in 10 Ethic., delectatio perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem; est enim sicut quidam decor operationis ipsa delectatio; et ideo oportet, quod aliquod istorum sit finis communis rectarum voluntatum assignatarum. Ipsa autem operatio perfecta, beatitudo est; objectum autem altissimum Deus est; habitus autem perfectissimus caritas est; delectatio autem purissima est spiritualis delectatio, ut in 10 Ethic. probatur: et ideo in littera dicitur quod Deus rectarum voluntatum finis est, et caritas et bona delectatio, et beatitudo; ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo caritatem et delectationem complectens, sit sicut finis sub fine, conjungens ultimo fini; cum operatio in objectum tendat: nec est recta relatio voluntatis in Deum nisi mediantibus his tribus.

[6751] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod finis qui est circa finem ultimum, non est finis communis omnibus rebus; sed potest esse communis in aliquo genere; et ita est de beatitudine: non enim creaturae irrationales ad beatitudinem pervenire possunt; unde earum finis beatitudo non est; sed est finis rationalis creaturae quae ad eam pervenire potest.

[6752] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis beatitudo sit occulta quantum ad substantiam, tamen ratio beatitudinis nota est: omnes enim per beatitudinem intelligunt quemdam perfectissimum statum: sed in quo consistat ille status perfectus, utrum in vita, vel post vitam, vel in bonis corporalibus vel spiritualibus, et in quibus spiritualibus, occultum est.

[6753] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno enim modo vita idem est quod esse viventis; ut in 2 de anima dicitur, quod vivere viventibus est esse; et hoc modo vita hominis relinquitur ex conjunctione animae ad corpus, et vita aeterna ex aeterna conjunctione utriusque: et hoc modo vita aeterna non est finis rectarum voluntatum. Alio modo dicitur vita operatio rei viventis: et hoc modo vita aeterna dicitur operatio perfecta, qua homines beati in aeternum Deum videbunt, secundum quod dicitur Joan. 17, 9: *haec est vita* *aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Et hoc modo vita aeterna est finis rectarum voluntatum, et est idem quod beatitudo.

[6754] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas dupliciter potest considerari: vel in habitu, vel secundum quod bonum ejus resultat in actu, sicut bonitas cujuslibet habitus resultat in actu ex habitu procedente. Si ergo accipiatur primo modo caritas, sic operationes rectae, ante infusionem caritatis factae, ordinantur ad caritatem ut ad finem, inquantum disponunt animam caritatis infusae receptivam. Sed sic non intelligitur hic, sed intelligitur secundum quod bonum caritatis resultat in actu, sicut etiam philosophus dicit in 3 Ethic., quod fortis operatur propter bonum fortitudinis, inquantum opera sua ad finem fortitudinis refert, quod est fortiter operari. Similiter etiam caritatem habens refert opera sua in bonum caritatis, quod est ipsa operatio ex caritate procedens, scilicet dilectio Dei et proximi.

[6755] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ad bonum alicujus virtutis non ordinatur nisi vel actus propriae virtutis, vel actus alterius virtutis, qui est imperatus ab illa virtute: sicut actus proprius fortitudinis ordinatur in bonum fortitudinis, vel etiam actus magnanimitatis, qui est tendere in magna facienda, et ardua, secundum quod est a fortitudine imperatus. Nulla autem virtus imperat universaliter omnibus virtutibus, nisi caritas, quae est mater omnium virtutum; et habet hoc tum ex objecto proprio, quod est summum bonum, in quod immediate fertur, tum etiam ex subjecto, scilicet ex voluntate, quae aliis viribus imperat; et ideo inter virtutes sola caritas dicitur communis finis omnium rectarum voluntatum.

[6756] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod operatio simpliciter est melior quam delectatio; et ideo, ut medici dicunt, natura in opere generationis delectationem posuit, ne animalia sua salute contenta, salutem speciei negligerent, quae per actum generationis fit; unde delectatio propter operationem est. Non autem delectatio quamlibet operationem sequitur, sed operationem perfectam; et ideo, sicut operationes imperfectae ordinantur ad operationem perfectam, ita etiam ordinantur ad delectationem, quae perfectam operationem exornat. Vel dicendum, quod finis potest alicui rei attribui dupliciter: vel secundum quod in se consideratur; et sic operatio non est ad delectationem, sed e converso: vel ex parte ejus quod in finem tendit; et sic operatio delectatione perficitur, et propter eam est sicut propter suam perfectionem: delectationes enim propriae, sicut in 10 Ethic. dicitur, augmentant proprias operationes: quia secundum quod operans talibus operationibus reficitur per delectationem earum, diligentius eas exercet.

Articulus 3

[6757] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 tit. Utrum intentio sit actus voluntatis

[6758] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intentio non sit aliquid voluntatis. Quia, ut in 2 Ethic. dicitur, omne quod est in anima, vel est passio, vel habitus, vel potentia. Sed intentio non nominat ipsam potentiam voluntatis, quia sic omnis actus voluntatis intentio dici deberet: similiter etiam non est habitus animae, quia habitus animae sunt virtutes vel scientiae; nec iterum est passio in voluntate existens, quia passiones sunt in sensitiva parte, et non in intellectiva, ut in 7 Physic. probatur. Ergo intentio non videtur aliquid ad voluntatem pertinens.

[6759] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, ut in 2 Physic. probatur, natura in sua operatione intendit finem. Sed agens per naturam, non agit per voluntatem: quia in eodem libro distinguitur agens a proposito contra agens a natura. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

[6760] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Luc. 11, 34: *si oculus tuus nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit*; Glossa: *oculus, idest intentio.* Sed ratio oculi non competit voluntati, sed magis rationi: similiter etiam dirigere, quod intentioni attribuitur, rationis est, et non voluntatis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

[6761] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, voluntas est principium rerum operabilium, quae ad practicum intellectum pertinent. Sed intentio non tantum est in practicis, sed etiam in speculativis, in quibus etiam finis invenitur. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

[6762] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, potentiae non potest attribui nisi duplex actus: vel qui convenit sibi per se, vel qui convenit sibi in ordine ad aliam potentiam. Sed intentio non potest esse actus voluntatis per se consideratae, quia non denominatur a voluntate; actus autem qui est alicujus potentiae per se, denominatur ab ipsa, sicut intelligere ab intellectu: similiter etiam non est actus ejus secundum ordinem ad rationem, quia sic actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Ergo intentio nullo modo est actus voluntatis.

[6763] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, meritum et demeritum in sola voluntate constitutum est. Sed secundum intentionem praecipue attenditur meritum et demeritum. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

[6764] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ut in littera dicitur, intentio est de fine. Finis autem habet rationem boni. Cum igitur bonum ad voluntatem pertineat, quia est objectum ejus, videtur quod intentio voluntatis sit.

[6765] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ex ipso nomine intentionis potest accipi ad quam potentiam pertineat. Intendere enim dicitur, quasi in aliud tendere. Intendere autem in aliquid, est illius potentiae ad quam pertinet prosequi et fugere aliquid. Haec autem est appetitus vel voluntas; non autem intellectus. Sed verum est quod intellectus practicus dicit aliquid de fugiendo vel prosequendo, ut in 3 de anima dicitur; unde judicium fugae et prosecutionis ad intellectum practicum pertinet; non autem ipsa prosecutio et fuga. Intellectus autem speculativus neque fugit aut prosequitur, neque etiam aliquid de fugiendo et prosequendo dicit; et ideo intentio non est actus cognoscitivae, sed appetitivae. Per hoc autem quod dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum: sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio. Hoc autem est finis: propter quod intentio dicitur esse de fine, non secundum quod voluntas in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, in finem tendit. Unde intentio in ratione sua ordinem quemdam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cujus est ordinare. Sed in quibusdam intellectus ordinans appetitum in finem est conjunctus ipsi appetitui, sicut in habentibus intellectum, ut in homine et in Angelo; in quibusdam autem intellectus ordinans est separatus, sicut in naturalibus, quae diriguntur in finem ab intellectu naturam instituente, et finem sibi praesignante. Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur: sed appetitus ab intellectu separatus, est appetitus sensibilis et naturalis. Quamvis autem cujuslibet horum appetituum intentio communis sit, per prius tamen in voluntate invenitur, quae ab intellectu conjuncto in finem dirigitur; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis.

[6766] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in passione intelligitur etiam operatio: quia operationes animae passiones etiam quaedam sunt, quia intelligere est quoddam pati, et sentire. Vel etiam intelligitur in habitu operatio, qui principium operationis est: vel quia operatio non significatur ut in anima existens, sed ut ab anima egrediens.

[6767] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod naturalia quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid per appetitum naturalem, secundum quod diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturae attribuente inclinationem in finem, quae inclinatio appetitus naturalis dicitur; et ideo non est ita proprie intentio in eis sicut in agentibus a proposito.

[6768] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dirigere vel esse oculum, attribuitur intentioni, non secundum quod est actus voluntatis simpliciter, sed secundum quod vis rationis ordinantis in voluntate manet.

[6769] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum voluntas moveat omnes potentias in actus suos, non solum est respectu eorum quae ad practicum intellectum pertinent, sed etiam eorum quae ad speculativum: sicut enim homo vult ambulare, vel aliquid hujusmodi facere; ita etiam vult considerare, et veritatem quaestionis alicujus invenire.

[6770] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intentio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem actum voluntatis ordinantem. Sed ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter: vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est intentio: vel secundum quod est de his quae sunt ad finem; et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est electio.

Articulus 4

[6771] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 tit. Utrum voluntas uno et eodem actu velit finem et ea quae sunt ad finem

[6772] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus actus voluntatis qui est de fine et de eo quod est ad finem. Actus enim omnes distinguuntur secundum objecta, ut 2 de anima dicitur. Finis vero et quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo et motus voluntatis sunt diversi qui in ea feruntur.

[6773] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, non est idem in specie motus qui est ad ultimum terminum et qui est ad medium, ut in 10 Ethic. dicitur: sicut qui est ad nigredinem et qui est ad pallorem ab albedine. Sed illud quod est ad finem, est sicut medium per quod itur in finem quasi in ultimum terminum. Ergo non est idem motus voluntatis qui est finis, et ejus quod est ad finem.

[6774] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed non eadem est cogitatio de fine et de eo quod est ad finem. Ergo nec idem voluntatis motus.

[6775] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, contraria non possunt eidem simul inesse. Sed in eo qui vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, voluntas quae est finis, est mala; et quae est ejus quod est ad finem, est bona. Ergo non est idem actus voluntatis utrobique.

[6776] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, philosophus dicit: ubi unum propter alterum, ibi unum tantum. Sed illud quod est ad finem, desideratur propter finem. Ergo unum desiderium est finis et ejus quod est ad finem.

[6777] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, non contingit potentiam esse in duobus actibus simul. Sed simul aliquis vult finem et illud quod est ad finem. Ergo non est alius motus voluntatis qui est in utrumque.

[6778] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod quando aliquid dicitur secundum relationem ad alterum, potest dupliciter considerari: vel secundum quod est res quaedam in se absolute; et sic non est eadem consideratio ejus et illius ad quod dicitur, sed divisim utrumque consideratur: vel secundum quod ad alterum dicitur; et hoc modo eadem est consideratio utriusque; quia qui novit unum relativorum, novit et reliquum, sicut in praedicamentis dicitur; sicut si aliquis considerat imaginem prout imago est alicujus rei, eadem consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago. Si autem consideretur imago inquantum est res quaedam, ut figura depicta in lapide; alia consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago. Ita etiam dico de eo quod est ad finem: quia quaedam sunt quae quaeruntur propter finem, quae nihilominus habent in se unde desiderentur: et in talia potest voluntas ferri dupliciter: vel secundum quod ea propter finem quaerit; et sic idem est actus voluntatis qui est in finem et in illud quod est ad finem: vel secundum quod ipsa sunt quaedam res per se desiderabiles; et sic est alia voluntas de utroque. Sed quaedam sunt quae non desiderantur nisi in relatione ad finem, ut sectio et ustio quae in se mala sunt: et in talibus nunquam differt motus voluntatis, secundum quod voluntas fertur in ista et in finem eorum: quia in ea voluntas non fertur, nisi prout considerantur sub relatione ad finem.

[6779] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod finis et id quod est ad finem, inquantum hujusmodi consideratum, non sunt diversa objecta, sed unum objectum in quo finis sicut formale est, quasi ratio quaedam volendi; sed id quod est ad finem, est sicut materiale, sicut etiam lumen et color sunt unum objectum.

[6780] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando voluntas fertur in id quod est ad finem, prout est ad finem, id quod est ad finem non est terminus ejus; et ideo non oportet quod sint ibi duo motus: sicut est etiam unus motus continuus qui de extremo in extremum per media transit, nisi medio ut termino (in medio quiescendo) utatur.

[6781] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam cogitatio de eo quod est ad finem, prout consideratur in ordine ad finem, est eadem cum cogitatione finis; non autem cogitatio de eo quod est ad finem ut est res quaedam, et similiter nec voluntas.

[6782] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis; et hic actus totus malus est, licet nunquam ad omne id quod in eo est malitiam habeat; unus enim particularis defectus sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter malum dicatur. Sed verum est quod si vellet hoc quod est dare eleemosynam, ut rem quamdam non in ordine ad talem finem, actus ille voluntatis esset bonus, et esset alius actus voluntatis ab eo quo vult vanam gloriam.

Articulus 5

[6783] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 tit. Utrum voluntas judicanda sit recta ex fine

[6784] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit judicanda recta ex fine. Contingit enim aliquod malum propter bonum velle; sicut qui vult furari, ut eleemosynas det. Sed talis voluntas mala est, et tamen finis voluntatis est bonus. Ergo ex fine non judicatur rectitudo voluntatis.

[6785] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, contingit quod aliquis faciat aliquid parvum, intendens magnum facere; sicut aliquis dans obolum, si intendat habere tantam mercedem, sicut si daret centum marchas. Non autem sequitur quod tantum bonum faciat, quantum est finis quem intendit. Ergo ex fine non mensuratur rectitudo voluntatis.

[6786] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, omnia bonum appetunt, ut dicitur in 1 Ethic. Si igitur voluntas dicenda est recta ex voluntate finis, omnis voluntas erit bona.

[6787] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, ad hoc quod aliquid bonum dicatur, oportet quod omnia perficientia rem in bonitate concurrant: quia bonum est ex una et tota causa, ut Dionysius dicit. Sed bonitas actus causatur ex habitu, ex circumstantiis, et ex fine. Ergo non potest sufficienter ex fine judicari voluntatis rectitudo.

[6788] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, ex eodem judicatur rectitudo alicujus actus ex quo mensuratur bonitas ejus. Sed bonitas actus, praecipue quae est in virtute merendi, mensuratur ex radice, quae est habitus actum eliciens. Ergo rectitudo voluntatis potius judicatur ex habitu, qui est principium actus, quam ex fine.

[6789] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, omnis motus recipit speciem ex termino. Sed terminus actus voluntatis est finis. Ergo ex bonitate finis judicandus est bonus actus voluntatis.

[6790] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, actus recipit speciem a forma agentis; unde secundum diversas formas diversificantur actiones in specie, sicut calefacere et infrigidare. Sed forma voluntatis est finis, quod est appetibile, sicut intelligibile est forma intellectus. Ergo secundum bonitatem et malitiam finis, dicitur actus voluntatis bonus et malus.

[6791] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod actus voluntatis potest ferri in finem dupliciter. Vel immediate in ipsum finem; et sic actus voluntatis manifeste bonitatem et malitiam ex fine habet; quia velle bonum finem, est bonum; et velle malum finem, est malum; bonitas enim finis non dependet ulterius ex aliquo alio, sicut bonitas ejus quod est ad finem, dependet ex fine: et talis actus proprie dicitur voluntas finis, ut velle beatitudinem. Alio modo fertur actus in finem mediante eo quod est ad finem; et hoc proprie dicitur intendere finem; et tunc distinguendum est: quia in malis absolute dicendum est, quod actus habet malitiam ex fine: quia si finis intentus est malus, voluntas mala est, quantumcumque sit bonum illud quod ad talem finem ordinatur; eo quod unus particularis defectus sufficit ad malitiam: in bonis autem distinguendum est; quia aut loquimur de fine volentis, aut de fine actus voluntatis; et dicitur finis volentis quem volens sibi praestituit: et tunc non sequitur, si finis est bonus, quod voluntas sit bona; quia potest esse id quod est volitum, malum, et unum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, sive finis sive volitum sit malum: et quamvis uno modo sit idem actus voluntatis qui fertur in finem et in id quod est ad finem, tamen intentio nominat illum actum, secundum ordinem actus ad finem;

sed voluntas nominat actum eumdem, secundum ordinem ad objectum proximum, quod in finem ordinatur: et ideo in tali casu voluntas est mala, sed intentio bona. Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est; et ita etiam si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit philosophus in 6 Ethic., de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio; sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem.

[6792] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis vult malum propter bonum, illud bonum non est finis actus voluntatis, secundum se considerati, sed est finis a volente inordinate praestitutus.

[6793] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 ad 2 Et hoc etiam modo dicendum est ad secundum; quia in malis simpliciter tenet, quod quantum malum quis intendit, tantum peccat; in bonis autem non tenet si intelligatur de fine volentis, sed solum si intelligatur de fine actus.

[6794] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium ergo dicendum, quod quamvis omnis voluntas bonum appetat, non tamen appetit semper quod est vere sibi bonum, sed id quod est apparens bonum; et quamvis omnis homo beatitudinem appetat, non tamen quaerit eam in eo ubi est vera beatitudo, sed ubi non est; et ideo nititur ad eam pervenire non per rectam viam: et propter hoc non oportet quod omnis voluntas sit bona.

[6795] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex circumstantiis dicitur actus bonus, secundum quod circumstantiae faciunt actum proportionatum ad finem debitum; et ideo principaliter bonitas actus ex fine pendet.

[6796] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in habitu includitur rectitudo finis; quia ad virtutem, ut philosophus in 2 Ethic. dicit, exiguntur tria. Primo quidem si sit sciens; deinde si volens propter bonum, in quo includitur ordo ad finem; tertium, si firme et immutabiliter operatur. Et ideo si bonitas actus procedat ex habitu, non removetur quin judicetur ex fine.

Expositio textus

[6797] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 5 expos. *Item rectae sunt voluntates, et omnes sibimet religatae, si bona est illa ad quam cunctae referuntur.* Hoc intelligendum est, si referantur ad rectam voluntatem, quasi ex se ordinatae ad illam; ita quod recta voluntas sit finis actus voluntatis, et non tantum agentis, ut dictum est. *Non debemus ideo evangelizare, ut manducemus.* Istud simpliciter verum est: quia manducare non potest esse finis evangelizandi nec proximus nec ultimus; sed est quaesitum ab evangelizante ad facultatem evangelizandi conservandam; et ideo Magister infra in solutione hoc verbum non exponit. *Finis vero voluntatis est vel illud quod volumus (...) vel potius illud propter quod illud volumus.* Quia omne bonum rationem finis habet; bonum autem objectum est voluntatis; ideo quodlibet volitum quod est objectum voluntatis, finis potest dici; sed magis proprie dicitur finis illud in quod ultimo voluntas tendit, quia hoc est ab ea primo volitum; et ideo in 3 Ethic. dicitur, quod voluntas est finis, electio vero eorum quae sunt ad finem. *Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur.* Intentio proprie loquendo actum voluntatis significat, ut dictum est, sed finem non significat, nisi materialiter nomen sumatur, ut scilicet sumatur intentio pro re intenta, sicut et fides sumitur pro re credita. *Finis vero voluntatis est delectatio bona vel mala.* Delectatio dicitur bona quae consequitur operationem bonam, et mala quae consequitur malam, ut ex 10 Ethic. patet. *Intentio ad illud respicit propter quod volumus.* Intentio enim includit actum rationis; et ideo respicit ad id ad quod aliquid ordinatum est; sed voluntas nominat actum voluntatis absolute, cujus non est ordinare vel conferre; et ideo voluntas respicit id in quod immediate fertur. *Et alia quidem videtur voluntas esse qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo.* Quomodo sit eadem, et quomodo alia, dictum est; unde utraque opinio secundum aliquid veritatem habet.

Distinctio 39

Prooemium

[6798] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 pr. Ostenso quod rectitudo voluntatis et perversitas est ex fine; hic inquirit, utrum in voluntate possit esse perversitas et peccatum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo in voluntate peccatum esse potest; et quia peccatum non est nisi secundum deviationem ab eo ad quod aliquid naturaliter ordinatur; in secunda parte inquirit, quomodo voluntas naturaliter in bonum tendat, ibi: *praeterea quaeri solet, quo modo intelligendum sit quod ait Ambrosius.* Prima dividitur in duas: in prima movet quaestionem; in secunda ponit responsionem, ibi: *ad hoc autem facile respondent qui dicunt, omnia quae sunt, inquantum sunt, bona esse*; et dividitur in duas: in prima ponit responsionem secundum primam opinionem supra memoratam, quae ponit omnia, inquantum sunt bona, esse a Deo; in secunda respondet secundum aliam opinionem, quae ponit actus peccatorum nullo modo bonos esse, nec a Deo, ibi: *qui vero dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent.* Circa primum facit tria: primo respondet ad quaestionem; secundo objicit contra responsionem, et solvit, ibi: *ubi potest ab eis rationabiliter quaeri*; tertio iterum contra objectionem solutionis, objectionem movet, et solvit, ibi: *sed adhuc quaeritur, quare hujus naturalis potentiae actus peccatum sit.* Hic est triplex quaestio. Prima quaestio, utrum peccatum sit in voluntate. Secunda, quomodo homo naturaliter bonum velit. Tertia de hoc quod dicit, quod superior scintilla rationis extingui non potest. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum in voluntate possit esse perversitas peccati; 2 utrum in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum.

Articulus 1

[6799] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 tit. Utrum voluntas possit perverti per peccatum

[6800] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum sic proceditur. Videtur quod voluntas per peccatum perverti non possit. Voluntas enim ad imaginem pertinet; nec tantum secundum quod est potentia, sed etiam, ut videtur, ratione actus; quia respectu quorumdam objectorum salvatur ratio perfecta imaginis in tribus potentiis, ut in 1 Lib., 3 dist., quaest. 4, art. 2, dictum est. Potentia autem non habet comparationem ad objectum nisi mediante actu. Cum igitur imaginis bonitas per peccatum tollatur, quia *in imagine pertransit homo*, ut in Psal. 38, 7, dicitur, videtur quod in voluntate non possit esse peccatum.

[6801] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod immediate recipit influentiam a primo fonte, immutabiliter tenet hoc quod influxum est in ipsum; sicut substantiae spirituales, quae immediate esse a Deo recipiunt, esse incorruptibile habent; reliqua vero propter longe distare a primo, non possunt semper in esse conservari, ut in 2 de Gener. dicitur. Sed fons bonitatis finis est, a quo ratio boni sumitur. Cum igitur voluntas immediate feratur in finem sicut in objectum, sive etiam in finem ultimum; videtur quod bonitatem inamissibilem habeat; et ita per peccatum vitiari non possit.

[6802] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, Joan. 8, 34, dicitur: *qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed servitus voluntati non competit, quae liberrima est, et libertatis fons, ut supra, dist. 24, dictum est. Ergo in ea peccatum esse non potest.

[6803] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, defectus peccati non debet illi imputari in quo non potest esse defectus, nisi defectu prius in alio existente. Sed in voluntate non potest esse defectus, nisi prius existat defectus in ratione. Ergo peccatum non debet voluntati imputari. Probatio mediae. Voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed voluntas non habet defectum, secundum quod in bonum verum tendit. Ergo non deficit, nisi secundum quod tendit in bonum apparens et non existens. Sed hoc fit secundum quod judicium rationis fallitur. Ergo non est defectus in voluntate, nisi prius sit in ratione.

[6804] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut se habet error ad cognitivam, ita se habet culpa et peccatum ad appetitivam. Sed, ut in 4 Metaph. dicitur, falsitas est propria phantasiae, quae est cognitio sensitiva. Ergo et peccatum est proprium appetitui sensitivo, et non intellectivo, quod est voluntas.

[6805] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed quocumque peccatur, in eo est deformitas peccati. Ergo in voluntate peccati deformitas potest esse.

[6806] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit, vertibile est in nihil, vel quantum ad esse, vel quantum ad electionem. Sed voluntas creata est ex nihilo. Ergo cum non sit vertibilis in nihil quantum ad esse, quia est pars imaginis, oportet quod sit vertibilis in nihil quantum ad electionem, et hoc non fit nisi per peccatum; ergo peccatum in voluntate esse potest.

[6807] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam nisi illud cujus causa ipse est; quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentiae, et voluntas actus; voluntas potentiae, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus ejus, qui a nobis est. Sed sciendum, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur; unde si aliquis defectus sit in actu ejus, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. Omnem autem voluntatem creatam possibilem est in suo actu deficere, quantum ex natura sua est, eo quod ex nihilo est, et in defectum pervertibilis: et ita relinquitur quod in voluntate potest esse peccatum, quantum ad actum ejus.

[6808] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntatis actus non est pars imaginis, quae est imago similitudinis, in distinctione potentiarum considerata: quia nullius voluntatis actus semper manet, cum tamen imago semper permaneat. Sed quod imago in potentiis secundum quaedam objecta praecipue assignatur, non est ex eo quod actu in illa feratur, nisi forte sub quadam confusione, ut in 1 Lib., dist. 3, quaest. 1, dictum est, quod anima semper intelligit se, non discernendo vel cogitando aliquid de se, sed inquantum praesens est sibi; sed ex eo quod in illa objecta ferri potest. Sed verum est quod imago recreationis, quae non semper manet, potest quantum ad actus et habitus considerari.

[6809] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod influentia primi principii ad substantias, quibus immediate influit, est per operationem ipsius principii primi: et quia illa operatio defectum habere non potest, indeficienter esse ab eo recipiunt. Sed ordo voluntatis ad finem ultimum, non est per operationem finis ultimi in voluntate, sed per operationem voluntatis in finem tendentis: et quia voluntas defectibilis est, ideo ab isto ordine deficere potest per defectum suae operationis, et non per defectum finis.

[6810] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia voluntas liberrima est, ideo hoc consequitur eam ut in servitutem cogi non possit; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subjicere possit: quod fit quando voluntas in actum peccati libere consentit.

[6811] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille error qui est in ratione, secundum quod aestimat bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis, ut in 3 Ethic. dicitur; et haec ignorantia non causat involuntarium, quia voluntas hujusmodi ignorantiae quodammodo causa est, dum passiones non cohibet, quae rationem in aestimando absorbent, quarum cohibitio in potestate voluntatis est: et ideo peccatum recte voluntati imputatur.

[6812] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod error vel falsitas dicitur propria phantasiae, non quia in intellectu esse non possit, sed quia ex errore phantasiae et imaginationis interdum causatur: similiter etiam inordinatio appetitus sensibilis, peccati, quod est in voluntate, quodammodo causa est, non quidem cogens, sed inducens; unde philosophi partem inferiorem, in qua sunt animae passiones, partem vitiosam nominaverunt, ut dicit Augustinus in Lib. de Civ. Dei.

Articulus 2

[6813] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 tit. Utrum in actu intellectus et aliarum potentiarum a voluntate, possit esse peccatum

[6814] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum, et praecipue in actu intellectus. Cogitatio enim, actus intellectus est. Sed contingit cogitando peccare. Ergo in actu intellectus peccatum contingit esse.

[6815] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum est operatio quaedam, contraria operationi illi quae homini, secundum quod homo est, debetur: quia talis operatio est recta operatio, cui peccatum contrariatur. Sed operatio intellectus est hominis secundum quod est homo: ex hoc enim homo dicitur homo, quod est intellectum habens et rationem. Ergo in operatione intellectus contingit esse peccatum.

[6816] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed peccatum virtuti opponitur. Cum ergo quaedam virtus sit in intellectu, scilicet intellectualis, ut patet ex 6 Ethic., videtur quod peccatum in intellectu esse possit.

[6817] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, infidelitas peccatum quoddam est. Sed infidelitas est in intellectu, secundum quod doctrinae fidei dissentit. Ergo in intellectu potest esse peccatum.

[6818] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, nihil prohibetur nisi peccatum. Sed quaedam scientiae sunt prohibitae, ut necromantia, et hujusmodi. Cum igitur scientia sit in intellectu, videtur quod in intellectu possit esse peccatum.

[6819] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, illud quod excusat peccatum, non est peccatum. Sed defectus qui est in intellectu, ut ignorantia, peccatum excusat. Ergo in intellectu non contingit esse peccatum.

[6820] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum. Sed intelligere quodlibet, non est in potestate nostra. Ergo si intelligendo deficimus, non peccamus.

[6821] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum in peccato sit ratio mali, et praeter hoc ratio culpae; utrumque diversimode invenitur in actu intellectus et in actu voluntatis; quia in actu voluntatis est malum ex objecto, non autem in actu intellectus: velle enim mala, malum est; sed intelligere mala, non est malum: cujus ratio sumi potest ex objecto utriusque. Objectum enim voluntatis est bonum; sed objectum intellectus est verum: bonum autem et malum, ut in 6 Metaph. dicitur, sunt in rebus; sed verum et falsum sunt in anima: et ideo voluntas per actum suum tendit in objectum suum secundum quod se habet in re, et ideo ex bonitate et malitia rei volitae actus voluntatis est bonus et malus: sed intellectus per actum suum tendit in rem secundum quod est in anima; ratio autem et malorum et bonorum in anima bonum est; et ideo cognoscere malum et bonum, in se bonum est; unde Boetius dicit, quod notitia mali bono deesse non potest. Sed malum accidit in actu intellectus ex indebita proportione intellectus ad rem, ex eo scilicet quod apprehendit rem aliter esse quam sit. Intelligere enim rem falso, est malum in actu intellectus, sicut verum est bonum ejus, ut dicitur in 6 Ethic. Actus igitur intellectus sic malus non habet etiam eodem modo rationem culpae sicut actus voluntatis, qui invenitur suo modo malus: quia ratio culpae primo in actu voluntatis invenitur; in actibus autem intellectus et aliarum potentiarum non nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Ratio enim culpae in actu deformi est ex hoc quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam quae ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipsa; quod tantum voluntati convenit: potentiae enim organis affixae coguntur ad aliquem actum per immutationem organorum, sine quibus in actum exire non possunt; intellectus autem quamvis sit potentia non affixa organo, tamen cogitur ad aliquid ex ratione vel argumento, sive deficit ab aliquo in quod non potest ex defectu demonstrationis et intellectualis luminis; voluntas autem potest de se in quodlibet quod apprehensum fuerit, nec ab eo per aliquam rationem violenter prohiberi potest. Quia cum intellectus feratur in rem secundum quod res est in anima, prout habet rationem veri, indiget intellectus ad intelligendum rem aliquo medio lumine, vel demonstratione, per quod rem deducat in hoc quod ad intelligendum sibi sit proportionata; unde etiam per rationem potest necessario avelli, ne alicui rei consentiat: sed voluntas, ut dictum est, fertur in suum objectum, secundum quod est in re: et ideo non oportet ut aliquam operationem habeat in rem ad hoc quod fiat sibi proportionata, vel expoliando eam a materia, vel aliquid hujusmodi, sicut intellectus facit; sed directe in rem apprehensam, secundum quod est, fertur; et ideo non potest deficere quin feratur in quodcumque voluerit, neque aliquo prohibente, neque per aliquem ejus defectum.

[6822] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum in cogitationibus potest esse dupliciter: vel inquantum cogitationes sunt; et sic non est in eis nisi peccatum vanitatis, secundum quod intellectus deberet occupari utilioribus cogitationibus, et occupatur inutilibus; nec hoc in culpam imputatur, nisi secundum quod actus intellectus natus est a voluntate imperari: vel inquantum cogitationes propter delectationem rei cogitatae quaeruntur; et sic potius est peccatum in delectatione rei cogitatae secundum memoriam et speciem, quam in ipsa cogitatione. Illa autem delectatio non est in intellectu, sed in concupiscibili et irascibili, cujus est actus cogitatus; unde tale peccatum reducitur ad idem genus (ut fornicationis et homicidii) in quo est ipse actus peccati exterius perpetratus.

[6823] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa perfecta operatio intellectus quae est hominis secundum quod est homo, non habet rationem meriti nisi secundum quod est a voluntate imperata; sicut cum quis in contemplatione divinorum meretur: et similiter e contrario non est culpa in actu intellectus errantis et varia cogitantis, nisi secundum quod actus ejus est a voluntate imperatus.

[6824] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum de quo nunc loquimur, quod rationem demeriti habet, non opponitur virtuti quolibet modo acceptae, sed virtuti secundum quod est principium actus meritorii et remunerabilis. Quamvis autem perfectio intellectus, ut scientia et sapientia, possit habere rationem virtutis ex hoc solo quod perfectio intellectus est opus ejus bonum reddens, secundum quod facit recte intelligere; non tamen habet quod actus ejus sit remunerabilis et meritorius, nisi secundum quod est imperatus a voluntate.

[6825] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod infidelitas non est peccatum in intellectu existens, nisi secundum quod actus intellectus est imperatus a voluntate: sic enim et fides in eo est; quia, secundum Augustinum, credere non potest homo nisi volens. Similiter etiam nisi homo voluntarie omittat quod facere deberet, in infidelitatem non incideret: quia si quod in se est faceret, Deus revelaret sibi quod credere deberet.

[6826] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod artes illae non sunt prohibitae secundum quod tantum in cogitatione stant, sed per accidens, inquantum sunt occasio peccandi, secundum quod notitia artis disponit et inclinat ad usum artis, qui sine peccato esse non potest; et si etiam ipsa speculatio artis peccatum dicatur, hoc non erit nisi ex parte speculantis, qui aliis intendere tenetur, si tamen per hujusmodi considerationem ab illis retrahatur.

Quaestio 2

Prooemium

[6827] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 pr. Deinde quaeritur, quomodo homo naturaliter bonum velit; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum homo velit bonum naturaliter; 2 utrum idem motus sit quo homo vult bonum naturaliter, et quo vult malum.

Articulus 1

[6828] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 tit. Utrum homo naturaliter velit bonum

[6829] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo naturaliter bonum non velit. Illud enim quod naturale est, idem est apud omnes. Sed non omnes homines bonum volunt. Ergo bonum velle non est eis naturale.

[6830] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad illud quod est naturale, non assuescimus, ut in 2 Ethic., dicitur. Sed homo per assuetudinem efficitur habilior ad bona volendum. Ergo bonum velle non est homini naturale.

[6831] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod est secundum naturam semper est in suo actu; et si deficit, non deficit nisi in minori parte, propter aliquod accidentale impedimentum. Sed homo frequenter deficit a bono volendo. Ergo non est sibi naturale.

[6832] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum naturalia neque meremur neque demeremur. Sed ex hoc quod aliquis bona vult, meretur. Ergo bona velle non est naturale.

[6833] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, illud quod est naturale, non tollitur per peccatum; quia data naturalia etiam in Daemonibus integra manent, ut Dionysius dicit. Sed per peccatum alienatur homo a voluntate bonorum. Ergo velle bonum non est naturale.

[6834] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Matth. 4, dicitur in Glossa, quod virtutes sunt homini naturales; et hoc etiam dicit philosophus in 6 Ethic. Sed secundum virtutes aliquis inclinatur ad bonum volendum. Ergo bonum velle, est homini naturale.

[6835] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut pars intellectiva perficitur in veri cognitione, ita pars affectiva perficitur in voluntate boni. Sed cognoscere verum est naturaliter desideratum ab omnibus: quia *omnes homines natura scire desiderant*, ut philosophus dicit. Ergo velle bonum est homini naturale.

[6836] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod illud dicitur esse naturale alicui rei quod convenit sibi secundum conditionem suae formae, per quam in tali natura constituitur, sicut ignis naturaliter tendit sursum. Forma autem per quam homo est homo, est ipsa ratio et intellectus. Unde in illud quod est conveniens sibi secundum rationem et intellectum, naturaliter tendit. Bonum autem cujuslibet virtutis est conveniens homini secundum rationem: quia talis bonitas est ex quadam commensuratione actus ad circumstantias et finem, quam ratio facit. Unde quaedam inclinationes virtutum sive aptitudines praeexistunt naturaliter in ipsa natura rationali, quae virtutes naturales dicuntur, et etiam per exercitium et deliberationem complentur, ut in 6 Ethic. dicitur: ideo homo naturaliter in bonum tendit. Sed motus naturalis a forma progreditur secundum conditionem formae. Voluntas autem talis conditionis est, et ratio, ut non sint determinata ad unum, quin in aliud flecti possint; et ideo quamvis velle bonum homini sit naturale, nihilominus tamen potest malum velle, non inquantum est malum, sed inquantum existimatur bonum.

[6837] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ista naturalis inclinatio in bonum invenitur in hominibus omnibus; sed quia, ut dictum est, voluntas non est necessario determinata ad unum, non oportet quod omnes actu bonum velint.

[6838] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inclinatio voluntatis ad bonum, quae est in natura humana, non est per assuetudinem; sed habitus quo perficitur ista habilitas, est vel per consuetudinem vel per infusionem.

[6839] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in illis quae sunt determinata ad unum, semper sequitur actus naturalis, nisi impediatur: et impedimentum contingit in minori parte: sed voluntas non est natura quaedam determinata ad unum, et praeterea habet impedimentum semper sibi conjunctum, scilicet carnem repugnantem; unde apostolus Rom. 7, 23: *invenio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Et ideo homo a voluntate boni simpliciter abducitur in id quod est apparens bonum.

[6840] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actus naturalis in his quae sunt determinata ad unum, non potest esse meritorius: quia tales actus voluntati non subjacent, ut patet in actibus nutritivae partis; sed actus illi qui imperio voluntatis subjacent, meritorii sunt, etiamsi homo naturaliter ipsos velit.

[6841] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod inclinatio illa naturalis nunquam per peccatum tollitur, quamvis habilitas, ut dictum est, semper per peccatum minuatur.

Articulus 2

[6842] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 tit. Utrum voluntas qua homo naturaliter vult bonum et qua vult malum, sit eadem

[6843] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod eadem voluntas sit qua homo naturaliter vult bonum, et qua vult malum. Potentia enim rationalis se habet ad opposita. Sed voluntas quaedam est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo eadem est boni, et mali.

[6844] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, eadem est voluntas ut natura considerata, et voluntas deliberata. Sed voluntate ut natura considerata homo vult naturaliter bona; voluntate autem deliberata homo vult malum. Ergo eadem voluntate homo vult naturaliter bonum et malum.

[6845] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, liberum arbitrium est quo eligitur bonum et malum, ut supra dictum est, dist. 24. Sed liberum arbitrium est voluntas, ut ex prius determinatis patet. Ergo eadem voluntas est quae in bonum naturaliter tendit et quae malum vult.

[6846] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut se habent verum et falsum ad cognitionem, ita bonum et malum ad affectionem. Sed eadem potentia, videlicet ratio, quae est veri, est etiam falsi. Ergo eadem voluntas quae est boni naturaliter, etiam est mali.

[6847] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, potentia determinata ad unum non potest esse principium actus meritorii. Sed si voluntas alia est quae fertur in bonum, et quae in malum; una earum erit determinata ad bonum et alia ad malum, vel saltem altera determinata erit. Ergo neutra earum poterit esse principium meriti vel demeriti.

[6848] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, idem non pugnat contra seipsum. Sed voluntas qua homo naturaliter bonum vult, impugnatur per illam qua homo malum vult. Ergo non est una voluntas utraque.

[6849] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, idem naturaliter non tendit in duo contraria. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo non est eadem voluntas quae in bonum et malum tendit.

[6850] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod illud quo aliquis bonum et malum vult, potest tripliciter dici. Uno modo illud principium quod est inclinans ad bonum vel malum; et hoc modo non est idem quo aliquis vult bonum et malum; quia ipsa voluntas sensualitatis inclinat naturaliter in delectabile carnis, quod est sibi conveniens, et hominis est malum inquantum est homo: voluntas autem rationalis, prout est natura hominis, sive prout consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum juris, est quae in bonum inclinat. Secundo modo potest dici principium quo aliquis vult bonum vel malum, illud quo quis eligit bonum vel malum, sequendo hanc vel illam inclinationem; et sic est eadem voluntas. Tertio modo potest dici ipse actus voluntatis, quo voluntas vult bonum et quo vult malum in actu; et sic non est dubium alium esse actum voluntatis quo quis vult bonum, et quo vult malum.

[6851] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potentia rationalis sit ad opposita, non tamen ad utrumque oppositorum aequaliter ordinatur; sed ad unum naturaliter, et ad alterum, secundum quod a perfectione propriae naturae deficit; et ideo alia est voluntas quae naturaliter tendit in bonum, scilicet voluntas rationis, et alia quae naturaliter tendit in malum hominis secundum quod est homo, scilicet voluntas sensualitatis; et praecipue secundum quod est per fomitem corrupta.

[6852] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur judicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii, ut in 6 Ethic. dicitur. Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis; et utrobique, scilicet tam in speculativis quam in operativis, contingit inquirentem rationem errare; unde voluntas quae talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur, et in bonum et malum tendere potest, sed non ab eodem inclinante, ut dictum est.

[6853] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nominat potentiam eligentem bonum et malum, et non illud quod ad utrumque inclinat.

[6854] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis eadem ratio possit esse veri et falsi, non tamen ex eodem habet quod sit utriusque: sed ex virtute primorum principiorum, quae sunt naturaliter cognita, habet ut veritatem cognoscat; ex phantasia vero habet ut falsum judicet. Similiter in electione voluntatis est rectitudo ex naturali inclinatione, cum auxilio gratiae; sed est in ea peccatum ex corruptione inferiorum virium, quae in peccatum inclinant.

[6855] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit; non tamen in illud in quod naturaliter tendit, de necessitate, sed voluntarie tendit; unde et potest illud non eligere. Similiter potest etiam non eligere illud peccatum in quod sensualitas corrupta inclinat: quia inclinatio naturalis, ut dictum est, est secundum exigentiam naturae inclinantis.

Quaestio 3

Prooemium

[6856] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 pr. Deinde quaeritur de superiori scintilla rationis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum superior scintilla rationis possit extingui; 2 supposito quod non extinguatur, utrum conscientia possit errare; 3 utrum conscientia errans liget.

Articulus 1

[6857] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 tit. Utrum superior scintilla rationis possit extingui

[6858] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod superior scintilla rationis possit extingui. Error enim rationis extinctio ejus dicitur, quia tenebrae comparatur. Sed hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in Glossa Hieronymi Ezech. 1, ubi praeter verba quae in littera inducuntur, paulo post subdit: *hanc autem conscientiam saepe praecipitari videmus*. Ergo superior scintilla rationis potest extingui.

[6859] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, superior scintilla rationis videtur esse superior rationis pars. Sed ratio superior potest peccare, etiam mortaliter, ut supra dictum est. Ergo scintilla ista potest extingui.

[6860] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, proprietas hujusmodi scintillae est quamdiu manet, ut malo remurmuret. Sed in haereticis nihil est quod remurmuret in his peccatis quae secundum sectam suam faciunt: quia etiam in occisione justorum arbitrantur se obsequium praestare Deo, ut dicitur Joan. 16. Ergo scintilla rationis est in eis extincta.

[6861] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit in 7 Ethic., quod mali, scilicet qui habitum vitii jam acquisiverunt, ignorantiam finis habent. Sed non potest fieri murmur quantum ad actum, nisi secundum quod cognoscitur deviatio a fine. Ergo videtur quod in illis quorum potentiae per hujusmodi habitus corruptae sunt, hujusmodi murmur cesset; et ita scintilla rationis in eis extinguatur.

[6862] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, idem est quod remurmurat malo, et quod inclinat ad bonum. Sed in damnatis non est aliquid incitans eos ad bonum. Ergo nec in eis est aliquid remurmurans malo; et ideo scintilla rationis in eis extinguitur.

[6863] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, scintilla rationis extingui non potest, lumine intellectus remanente. Sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet, ut patet ex eo quod dicitur in Psalm. 4, 6: *signatum est super nos lumen vultus tui domine*; ubi Glossa exponit de consignatione imaginis. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

[6864] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illud quod est naturale, per peccatum non tollitur. Sed inclinatio ad bonum est homini naturalis, ut dictum est, quae est secundum rationis scintillam. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

[6865] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, secundum Dionysium, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum, quia, ut in Lib. de causis ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens praecedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus; quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo; unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori et ultimum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit. Inter creaturas autem talis est ordo ut primo sit Angelus, et secundo sit rationalis anima. Et quia rationalis anima corpori conjuncta est; ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem, est cognitio quae a sensibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquisitione praecedente, et ideo cognitio sua rationalis dicitur. Quia vero Angelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur; cognitio naturae suae debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat: propter quod intellectualis natura nominatur. Oportet ergo quod in anima rationali, quae Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur: et haec virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in Angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est; unde et Hieronymus dicit quod per aquilam significatur quae cetera animalia in volando transcendit; ita et haec virtus transcendit rationabilem, quae per hominem significatur, et concupiscibilem quae per vitulum, et irascibilem quae per leonem. Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet omni ei quod contra principia dicitur; ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis; et propter hoc dicitur, quod haec superior rationis scintilla quae synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.

[6866] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut non contingit intellectum errare circa principia secundum se considerata, contingit tamen errare circa ea, secundum quod sunt virtute in conclusionibus, per malam ratiocinationem; ita etiam lumen synderesis in se nunquam extinguitur: sed secundum quod deliberando deducitur in conclusionem operabilis, potest esse defectus, secundum quod per impetum delectationis et passionis cujuscumque, aut etiam falsae inductionis errorum, conclusio non recte ex principiis deducitur; et ideo non dicit quod synderesis praecipitatur, sed quod conscientia praecipitatur, quae est conclusio, ut supra dictum est; et est in ea virtus synderesis, sicut virtus principiorum in conclusione.

[6867] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in Glossa inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in synderesi sit peccatum.

[6868] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quae fidei sunt; ita etiam non sufficit in remurmurando his quae contra fidem sunt, nisi lumine fidei adjuncto; et ideo synderesis etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturale; sed quia privato lumine fidei excaecati sunt, non remurmurat eorum synderesis his quae contra fidem sunt. Vel dicendum, quod synderesis semper remurmurat malo in universali; sed quod in haeretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus, ut patebit in sequenti articulo.

[6869] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignorantia malorum qua finem ignorant, non est ignorantia opposita scientiae universali: quia si a malo quaereretur, utrum bonum esset fornicari, diceret quod non: sed habet ignorantiam finis oppositam scientiae de fine, secundum quod immiscet se ad electionem hujus particularis operis, sicut principium ad conclusionem immiscetur: et ita propter inclinationem habitus contrarii deficit malus de finis judicio. Judicat enim hoc esse tamquam per se bonum, ut cum muliere delectetur; et ideo propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente synderesis murmur, quia anima est quasi inebriata passione. Unde etsi exterius contrarium proferat, non tamen mens sua interius ita tenet; sicut ebrii dicunt verba sapientum exterius, quae tamen interius non intelligunt: et est exemplum philosophi in 7 Ethic., in hac materia loquentis.

[6870] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam in damnato manet naturalis inclinatio qua homo naturaliter vult bonum; sed haec inclinatio non dicit actum aliquem, sed solum ordinem naturae ad actum. Hic autem ordo et habilitas nunquam in actum exit, ut bonum actualiter velit, propter perpetuum impedimentum obstinationis voluntatem ligantis; sed tamen naturalis cognitio manet; et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem; voluntas tamen nunquam rationi obedit.

Articulus 2

[6871] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 tit. Utrum conscientia aliquando erret

[6872] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod conscientia nunquam erret. Ad hoc enim quod aliquod judicium sit certum, oportet in dictis testium certam veritatem esse. Sed in divino judicio, quod certissimum est, nunquam a justitia declinans, conscientia tenet locum testis, ut patet Rom. 2, 15: *testimonium reddente conscientia eorum.* Ergo conscientia infallibilem veritatem habet, et ita non errat.

[6873] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod est naturale, est idem apud omnes et semper. Sed, secundum Basilium, conscientia est naturale judicatorium. Ergo conscientia semper manet in sua rectitudine, et ita non errat.

[6874] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est primum in aliquo ordine, oportet esse fixum et stans: omnis enim motus procedit ab immobili, ut dicit Augustinus. Sed lex est dirigens in omnibus actibus humanis. Ergo lex immobiliter rectitudinem continet. Sed conscientia est lex intellectus nostri, ut dicit Damascenus. Ergo conscientia semper recta est, et nunquam errat.

[6875] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, conscientia scientia quaedam est. Sed scientia semper verorum est, ut patet 1 Poster. Ergo nec conscientia errare potest.

[6876] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, ut dicitur 7 Ethic., secundum hoc scientia in incontinente obtenebratur quod a passionibus vincitur. Sed conscientiam passiones non vincunt: quia quando secundum passiones homo operatur, conscientia remurmurat. Ergo conscientia a propria rectitudine non obliquatur, et ita non errat.

[6877] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Ezech. 1, in Glossa Hieronymus dicit: *conscientiam interdum praecipitari videmus.* Sed praecipitium ejus est ipsius error. Ergo conscientia quandoque errat.

[6878] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ad conscientiam pertinere videtur arbitrium de rebus agendis vel non agendis. Sed in hoc arbitrio plerumque homines decipiuntur, ut patet Joan. 16, 2: *venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo.* Ergo et cetera.

[6879] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet, prima principia, quibus ratio dirigitur in agendis, sunt per se nota; et circa ea non contingit errare, sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem circa principia prima. Haec autem principia agendorum naturaliter cognita ad synderesim pertinent, sicut Deo esse obediendum, et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis ex principis communibus non deducuntur conclusiones nisi mediantibus principiis propriis et determinatis ad genus illud, virtutem primorum principiorum continentibus; ita in operabilibus, in quibus ratio deliberans syllogismo quodam utitur ad inveniendum quid bonum sit, ut patet ex 3 de anima, ex principiis communibus in conclusionem hujus operis determinati venit mediantibus quibusdam principiis propriis et determinatis. Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter sicut principia communia: sed innotescunt vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia *non omnium est fides*, ut dicitur 2 Thessal. 3, et iterum quia ratio conferens quandoque decipitur; ideo circa ista principia contingit errare; sicut haereticus errat in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum. Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem; veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis: et ideo cum conscientia sit quaedam conclusio sententians quid bonum sit fieri vel dimitti, ut patet ex his quae dicta sunt supra, dist. 24, quaest. 3, art. 3, contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis appropriatis; sicut conscientia haeretici decipitur dum credit se non debere jurare etiam pro causa legitima, quando ab eo expetitur: non quia decipiatur in hoc communi principio, quod est, nullum illicitum esse faciendum; sed quia decipitur in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum, quod quasi pro principio accipit.

[6880] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur esse testis, inquantum id retinet contra quod voluntas fecit, quasi voluntatem accusans de eo quod sibi non obedivit: et in hoc non errat, quia facere contra conscientiam, peccatum est, ut infra dicetur: sed propter hoc non removetur quin errare possit in hoc quod de faciendo vel non faciendo sententiat.

[6881] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conscientia dicitur naturale judicatorium non per se, sed inquantum virtus synderesis in ipsa manet; sicut virtus principiorum salvatur in conclusionibus: et ex parte illa non errat.

[6882] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conscientia non est prima lex et primum dirigens in humanis actibus, sed quasi quaedam applicatio primae legis, scilicet principiorum communium, ad actus particulares: propter quod a Damasceno lex intellectus dicitur; unde non oportet quod semper sit recta.

[6883] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod conscientia non dicitur scientia simpliciter, sed secundum quid, scilicet secundum aestimationem illius cujus est conscientia: dicitur enim conscientia, secundum quod aliquis sibi conscius est. Quamvis autem scientia semper sit verorum, non tamen quidquid aliquis aestimat se scire, verum est: et ita non oportet quod semper sit conscientia vera.

[6884] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in conclusione particularis agendi dupliciter contingit esse defectum. Uno modo ex falsitate principiorum ex quibus syllogizatur; et hoc modo in conclusione tenetur id quod veritati contrarium est: et hic est error conscientiae. Alio modo ex impetu passionum absorbentium et quasi ligantium rationis judicium in particulari, ut actu non consideret nec hoc nec ejus oppositum, sed voluntas sequatur delectabile quod sensus proponit; et hic est error electionis, et non conscientiae.

Articulus 3

[6885] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 tit. Utrum conscientia errans obliget

[6886] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod conscientia errans non obliget. Quicumque enim non facit hoc ad quod obligatur, peccat. Sed peccatum, ut supra dictum est, est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Cum igitur conscientia et ratio errans non sit secundum legem Dei, videtur quod non obliget.

[6887] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne peccatum reducitur ad aliquod genus peccati: quia nihil est in genere quod non sit in specie, ut in 2 Topic. dicitur. Sed si aliquis habeat conscientiam furandi ut pascat patrem, hoc furari non reducitur ad aliquod genus peccati, ut patet in discurrendo per singula. Ergo talis non peccat: ergo talis conscientia erronea eum non obligabat.

[6888] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, praeceptum inferioris non potest obligare contra praeceptum superioris, ut infra, 44 distinct., quaest. 2, art. 2 et 3, dicetur, quod praeceptum proconsulis non obligat ad faciendum aliquid contra praeceptum imperatoris. Sed Deus superior est conscientia nostra. Ergo conscientia nostra non potest nos obligare ad faciendum aliquid contra praeceptum Dei; et sic idem quod prius.

[6889] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, Deus est potentioris et majoris auctoritatis quam conscientia nostra. Sed Deus non potest nos obligare ad peccatum faciendum suo praecepto. Ergo multo minus conscientia.

[6890] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, nullus faciens hoc ad quod obligatur, peccat: alias esset perplexus; quod est impossibile, quia sic necessario peccaret. Sed si habeat aliquis erroneam conscientiam quod debeat fornicari, et fornicetur, non excusatur a peccato: alias tyranni, qui sanctos occiderunt, non peccassent, quia arbitrabantur se obsequium Deo praestare. Ergo conscientia erronea non obligat.

[6891] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 arg. 6 Praeterea, dictamen conscientiae non facit ut id quod est veniale, sit mortale: quia alicui dictat conscientia quod non est bonum loqui verba otiosa; nec tamen dicens, mortaliter peccat. Sed plus distat malum a bono quam veniale a mortali. Ergo conscientia errans non obligat ea quae sunt secundum se mala.

[6892] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra, super illud Eccle. 7: *scit enim tua conscientia* etc. dicit Glossa: *qua (scilicet conscientia) judice nocens non absolvitur.* Sed praeceptum judicis obligat ad aliquid faciendum. Ergo conscientia obligat.

[6893] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Rom. 14, 23, dicitur: *omne quod non est ex fide, peccatum est*, idest contra conscientiam; Glossa: *etiamsi bonum est quod fit.* Sed conscientia prohibens bonum, est errans. Ergo conscientia errans obligat.

[6894] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 s. c. 3 Praeterea, iste habet conscientiam, si non fornicetur, quod peccat mortaliter. Omne autem peccatum mortale est ex contemptu Dei. Sed quicumque facit aliquid intentione contemnendi Deum, mortaliter peccat. Ergo iste mortaliter peccat; et ita conscientia errans eum obligabat.

[6895] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim distinguunt tria genera operum. Quaedam enim sunt opera per se bona; et conscientia quae ea facienda dictat, non est errans, sed recta; unde talis conscientia simpliciter ligat, nec unquam deponenda est. Quaedam vero sunt de se indifferentia, ut levare festucam, vel aliquid hujusmodi; et si conscientia talia opera dictat esse facienda, obligat ad faciendum, non simpliciter, sed manente tali conscientia; unde tenetur vel conscientiam deponere, quia erronea est, vel facere quod conscientia dictat: aliter enim peccat. Quaedam vero opera sunt de se mala, sicut fornicari, mentiri, et hujusmodi: et ad haec nullo modo conscientia obligare potest. Sed verum est quod si aliquis credat se non fornicando legem Dei contemnere, non propter hoc quod conscientia eum ad fornicandum ligat, peccat; sed quia in contemptum Dei, hoc quod dimittendum est, dimittit. Sed si diligenter videatur quomodo conscientia ligat, invenitur in omnibus ligare, ut alia opinio dicit. Conscientia enim quoddam dictamen rationis est. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi praesupposita aliqua apprehensione: objectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum. Intentionem autem boni vel mali ratio ipsa demonstrat. Unde cum actus voluntatis ex objecto specificetur, oportet quod secundum rationis judicium et conscientiae, voluntatis actus procedat: et per modum istum conscientia ligare dicitur: quia scilicet si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dictat, est ibi fuga boni, quae fuga malum est: quia voluntas fugit illud ac si esset bonum secundum rationem, propter tristitiam aliquam secundum sensum: et similiter si ratio diceret aliquod bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere, quin mala sit: tendit enim in illud, ut ostensum est a ratione, et ita ut in malum simpliciter, propter apparens bonum secundum sensum: et ideo sive ratio sive conscientia recte judicet, sive non, voluntas obligatur hoc modo, quod si judicium vel dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur actus voluntatis, inordinatus est; et hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire. Sciendum tamen, quod aliter ligat conscientia errans, aliter conscientia recta. Conscientia enim recta obligat simpliciter et per se: hoc enim quod est per ipsam dictatum, est in se bonum, et ex judicio rationis bonum apparet; unde si non fiat, malum est; et si fiat, bonum est. Sed conscientia erronea non obligat nisi per accidens, et secundum quid: si enim dictet aliquid esse faciendum, illud fieri in se consideratum, non est bonum necessarium ad salutem, sed apprehenditur ut bonum: et ideo cum non liget nisi secundum quod est bonum, non obligatur voluntas per se ad hoc, sed per accidens, scilicet ratione apprehensionis, qua judicatur bonum: et ideo si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio judicat bonum, peccatum non evitat; si autem non fiat, peccatum incurritur: quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicatur malum, sive desit bonitas quae est per accidens, secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quae est rei per se; sed si sit altera tantum, scilicet quae est per accidens, non propter hoc erit actus bonus. Et ista solutio accipitur ex verbis philosophi in 6 Ethic., ubi quaeritur, utrum dicatur aliquis incontinens ex hoc quod per passionem discedit a qualicumque ratione, sive recta sive non recta, vel dicatur incontinens propter hoc quod discedat a ratione recta; et solvit, quod dicitur incontinens per se et simpliciter propter hoc quod discedit a ratione recta; sed dicitur per accidens incontinens ex hoc quod discedit etiam a qualicumque ratione, sive recta sive non recta.

[6896] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod ratio dictat, per se non sit secundum legem Dei, sicut nec per se bonum; tamen per accidens est secundum legem Dei, sicut et bonum, inquantum ratio apprehendit ipsum ut secundum legem Dei et bonum: et ideo sequitur quod conscientia errans per accidens obliget, et non per se.

[6897] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conscientia errans, quae dictat aliquid esse faciendum, dictat illud esse faciendum sub aliqua ratione specialis boni, vel quia pium videtur, vel aliquid hujusmodi; unde qui contra hanc conscientiam facit, peccat; et peccatum illud opponitur virtuti sub cujus ratione ratio oppositum dictabat.

[6898] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini: non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione, quia sibi videtur; sed hac ratione, quia a Deo praeceptum est; unde per accidens ex virtute divini praecepti obligat, inquantum dictat hoc ut praeceptum a Deo: et ideo dictamen conscientiae plus obligat quam praeceptum divinum, in cujus virtute ligat; sicut patet, si praeceptum regis non perveniret ad populum nisi mediante aliquo principe; si princeps diceret, hoc est praeceptum a rege, quamvis non esset verum; dictum suum obligaret ut praeceptum regis; ita quod contemptores mererentur poenam.

[6899] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ideo Deus non potest nos obligare ab peccatum faciendum, quia non potest errare, ut judicet hoc esse faciendum quod non est faciendum; conscientia autem errare potest: et ideo non est simile.

[6900] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod simpliciter nullus perplexus est, absolute loquendo; sed quodam posito non est inconveniens, illo stante, aliquem perplexum fore; sicut intentione mala stante, sive fiat actus debitus, qui est in praecepto, sive non fiat, peccatum incurritur; similiter etiam stante erronea conscientia, quidquid fiat, peccatum non vitatur. Sed potest homo conscientiam erroneam, sicut et intentionem pravam, deponere; et ideo simpliciter non est perplexus.

[6901] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod conscientia, ut dictum est, obligat virtute praecepti divini, sub cujus ratione apprehendit illud quod ratio dictat: et ideo si illud apprehendatur ut directe cadens sub praecepto, peccat mortaliter, omittendo quod conscientia dictat, etiamsi sit veniale et indifferens. Si autem apprehendatur ut non directe cadens sub praecepto vel prohibitione, tunc non fit directe contra conscientiam, sed praeter eam; et ita non peccatur mortaliter, sed venialiter, vel etiam nullo modo; sicut quando conscientia dictat alicui, quod bonum est facere aliquod opus consilii, si non facit, non peccat: quia non apprehendit illud ut bonum debitum et necessarium ad salutem, et praecepto subjacens.

Expositio textus

[6902] Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 3 expos. *Etsi vitiis et peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt.* Haec obnubilatio et corruptio intellectus non intelligitur quantum ad actum proprium ipsius intellectus secundum se considerati, cum in multis peccatoribus acutissima ingenia inveniantur; sed intelligitur secundum habilitatem ad gratiam et virtutem et ad opus bonum, prout etiam dicitur, quod omnis malus ignorans est. Sunt tamen quaedam peccata quae etiam intellectus contemplationem obnubilant, inquantum per ea homo passionibus perturbatur et distrahitur, et a contemplationis actu impeditur, ut praecipue in peccatis carnalibus patet; unde etiam Commentator in 7 Phys. dicit, quod virtutes morales perficiunt ad scientias, et praecipue virtus castitatis. *Brevius respondent dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus.* Haec responsio utrique opinioni communis esse potest, praecipue quantum ad actum malum, in quem voluntas naturaliter non ordinatur. *Sed voluntas haec semper caret effectu.* Hoc potest intelligi de effectu ultimo voluntatis, quo scilicet in ultimum finem ordinatur, scilicet de actu meritorio; et tunc per gratiam intelligitur gratia gratum faciens, sine qua meritum esse non potest. Si autem intelligitur universaliter effectus bonae voluntatis quantum ad quodcumque bonum, sic per gratiam oportet intelligere gratuitum Dei auxilium, quo omnibus non tantum gratuita, sed etiam naturalia confert, sine quo nihil boni in nobis esse potest. *Alii autem dicunt, unam esse voluntatem.* Ista opinio videbatur ponere, quod quia voluntas naturaliter vult bonum, iste motus voluntatis semper maneat, et secundum additionem actus voluntatis deliberative dicitur bonus vel malus simpliciter. Sed si per motum intelligebant actum quemdam voluntatis, qui est operatio; sic falsum dicebant: quia voluntas non est determinata naturaliter ad unum, ut semper agat. Si autem per motum intelligebant inclinationem voluntatis in bonum, sic verum dicebant; quia illa inclinatio semper manet eadem, sive quis ex deliberatione bonum sive malum velit.

Distinctio 40

Quaestio 1

Prooemium

[6903] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 pr. In parte praecedenti determinavit de peccato, secundum quod in actu voluntatis consistit; in parte ista determinat de eo, secundum quod consistit in actu exteriori, et dividitur in partes duas: in prima parte ostendit, unde actus exteriores dicantur boni vel mali; in secunda movet quasdam quaestiones circa praedeterminata, 41 dist.: *cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat, non immerito quaeritur, utrum omnis intentio, omneque illorum opus malum sit qui fidem non habent.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit actus exteriores ex voluntate bonos vel malos esse; in secunda inquirit, utrum sit verum universaliter in omnibus: *sed quaeritur utrum opera omnia hominis ex affectu et fine sint bona vel mala.* Et dividitur in duas: in prima ad determinationem quaestionis inducit duas opiniones; in secunda inducit tertiam, quae utrique quantum ad aliquid contradicit, ibi: *Augustinus evidentissime docet (...) omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos praeter quosdam.* Et dividitur in duas; in prima confirmat hanc tertiam opinionem per dicta Augustini; in secunda ostendit, quomodo illi qui alias opiniones sustinent, auctoritates inductas solvunt, ibi: *quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam.* Hic quinque quaeruntur: 1 utrum bonum et malum sint differentiae specificae actionis; 2 si bonitas et malitia exterioris actus ex voluntate dependent; 3 si actus exterior addat in bonitate et malitia supra interiorem actum voluntatis; 4 si eadem actio potest esse bona et mala; 5 si aliqua actio potest esse hoc modo indifferens ut neque sit bona neque mala.

Articulus 1

[6904] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 tit. Utrum bonum et malum sint differentiae essentiales actionis

[6905] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum non sunt essentiales differentiae actionis. Nulla enim essentialis differentia convenit secundum quid alicui, sed per se. Bonum autem et malum non conveniunt actioni secundum quod actio, sed secundum objectum et finem. Ergo bonum et malum non sunt essentiales differentiae actionis.

[6906] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis differentia, ut in 4 Metaph. dicitur, entis et unius praedicationem recipit. Sed malum, cum sit privatio, est non ens. Ergo non potest esse essentialis differentia actionis.

[6907] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, essentialis differentia est de essentia ejus cujus est differentia constitutiva; sicut rationale de essentia hominis. Si ergo bonum et malum sunt differentiae essentiales actionis, aliqua actio erit de cujus essentia est malum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo erit aliqua actio cujus essentia non est a Deo, quod supra improbatum est.

[6908] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, ea quae differunt per differentias essentiales, non conveniunt in specie. Sed in quibusdam actiones bonae et malae sunt eaedem specie; sicut concubitus matrimonialis et fornicarius: cum idem effectus in specie per utramque actionem sequatur, scilicet hominis generatio. Ergo bonum et malum non sunt differentiae essentiales actionis.

[6909] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut bonum et malum invenitur in actionibus hominis et habitibus; ita etiam invenitur in aliis rebus. Sed in aliis bonum et malum non sunt essentiales differentiae. Ergo nec in hominum actionibus.

[6910] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, illud quod ponitur in definitione alicujus est essentiale sibi. Sed bonum ponitur in definitione virtutis ab Augustino dicente, quod virtus est bona qualitas mentis, ut supra, 27 dist. dictum est. Ergo malum et bonum sunt differentiae essentiales habituum. Sed secundum differentiam habituum est differentia actionum ex habitibus procedentium, cum similes habitus similes actus reddant, ut in 2 Ethic. dicitur. Ergo bonum et malum sunt essentiales differentiae actionum.

[6911] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis differentia faciens secundum speciem differre, est differentia essentialis. Sed bonum et malum distinguunt species habitus. Ergo sunt differentiae essentiales habituum; et sic idem quod prius.

[6912] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod actiones differunt specie secundum diversitatem formarum, quae sunt principia actionum, quamvis etiam agentia specie non differant: sicut calefacere et infrigidare differunt specie, sicut calor et frigus. Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum; et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis. Et quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii; ideo in genere moris est diversitas speciei, secundum diversitatem finis. Et quia malum et bonum sumuntur secundum ordinem ad finem, ideo oportet quod sint essentiales differentiae in genere moris. Sciendum est autem, quod ad aliquod genus contingit aliqua reduci dupliciter: vel per se, ut ea quae per essentiam suam in illo genere sunt, sicut albedo et nigredo reducuntur ad genus coloris: vel per accidens ratione alicujus quod in eis est, sicut res alba et res nigra ad genus coloris. Et ideo quae per se sunt in genere simpliciter differunt specie per differentias essentiales generis: quae vero reducuntur ad genus per accidens, non differunt per differentias generis simpliciter, sed secundum quid tantum, scilicet secundum quod ad genus illud pertinent, ut patet praecipue in artificialibus: formae enim artificiales accidentales formae sunt; unde cultellus et clavis etiam differunt specie secundum quod ad genus artificiale pertinent, sed quantum ad substantiam eadem sunt specie: quia substantia utriusque est ex materia naturali, et non ex forma artificiali, ut in 2 de anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, hoc modo aliquid ad genus moris pertinet quo voluntarium est; ideo ipsi actus voluntatis, qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt; unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias essentiales: actus autem imperati a voluntate, eliciti per alias potentias, pertinent ad genus moris per accidens, secundum scilicet quod sunt a voluntate imperati; et ideo actus illi secundum substantiam non distinguuntur secundum speciem per bonum et malum, sed per accidens, secundum quod ad genus moris pertinent.

[6913] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonum et malum non sint differentiae actionis inquantum est actio, sunt tamen differentiae ejus secundum quod est voluntaria: sicut etiam rationale et irrationale non sunt differentiae substantiae ut substantia est, sed secundum quod consideratur ut animata; et ideo nihil prohibet in aliquo genere actionum easdem actiones specie per bonum et malum differre.

[6914] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, malum prout dicit privationem tantum, non potest dici essentialis differentia; sed secundum quod fundatur in aliquo fine indebito, qui tamen finis non omnino bonitate caret; unde sic malum est contrarium bono, et non privatio.

[6915] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium: quia malum pertinet ad essentiam actionis quantum ad hoc quod est ibi aliquid de entitate, et non ratione privationis adjunctae: quia privatio non est de essentia alicujus entis in genere collocati, cum nihil entis sit non ens.

[6916] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod concubitus est quidam actus imperatus a voluntate, mediante alia potentia; et ideo per accidens convenit sibi esse in genere moris; unde potest dupliciter considerari: vel secundum genus naturae, et sic concubitus matrimonialis et fornicarius specie non differunt; unde et effectum naturalem eumdem specie habent: vel secundum quod pertinent ad genus moris; et sic effectus specie differentes habent, ut mereri vel demereri vel aliquid hujusmodi, et sic in specie differunt.

[6917] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum patet responsio per id quod dictum est, quod finis est forma voluntatis secundum quam operatio humana dicitur; et ideo bonum et malum differentiae essentiales et specificae in genere humanorum actuum sunt, sicut et aliae actiones differunt secundum diversas formas agentium; et ideo non est similis ratio de istis actionibus et de aliis: et propter hoc dicit philosophus in 5 Metaphysic., quod finis in agentibus ex proposito, est bonum et malum speciali modo.

Articulus 2

[6918] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 tit. Utrum actio sit simpliciter judicanda bona vel mala ex voluntate

[6919] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod simpliciter ex voluntate actio judicanda sit bona vel mala. Matth. 7, 18 dicitur: *non potest arbor mala fructus bonos facere, nec arbor bona fructus malos facere.* Sed voluntas bona bonae arbori comparatur, mala autem malae. Cum igitur fructus voluntatis sint exteriores actus, videtur quod ex bonitate et malitia voluntatis simpliciter exteriores actus dicendi sint boni vel mali.

[6920] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, ut dictum est, actus exteriores non reducuntur ad genus moris, nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Sed non participant bonitatem vel malitiam moralem nisi secundum quod ad genus moris pertinent. Ergo videtur quod secundum bonitatem vel malitiam voluntatis sint dicendi boni vel mali. Quod etiam Ambrosius significare videtur dicens: *affectus tuus nomen operi tuo imponit.*

[6921] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut in 3 Metaph. philosophus dicit, ratio boni a fine sumitur. Sed actus voluntatis habet ordinem ad finem mediante voluntate, cujus objectum est finis. Ergo secundum bonitatem vel malitiam voluntatis, dicendus est actus exterior malus vel bonus.

[6922] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, malum non est potentius quam bonum. Sed si sit mala voluntas, necessario sequitur quod actus exterior sit malus. Ergo et si sit bona voluntas, sequitur quod actus exterior sit bonus.

[6923] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, Augustinus supra dixit quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed voluntas, secundum quod ea peccatur, est mala, et secundum quod ea recte vivitur, est bona. Ergo peccatum, et etiam bona operatio, quae est recte vivere, judicari debent secundum bonitatem vel malitiam voluntatis.

[6924] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, philosophus in 2 Ethic. dicit, quod quaedam sunt quae bene fieri non possunt: quia cum sint extrema, in eis non est medium accipere. Contingit autem in talia opera ingredi propter voluntatem alicujus finis boni. Ergo non est judicandus actus exterior bonus propter voluntatis bonitatem.

[6925] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, supra dictum est, quod si fiat contra conscientiam errantem, quae judicat esse faciendum quod malum est, peccatur, et similiter si secundum eam fiat. Sed ille qui vult aliquid facere propter hoc quod conscientia sua sibi dictat, bonam voluntatem habere videtur. Ergo bona voluntas non sufficit ad hoc quod actus exterior bonus dicatur.

[6926] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod voluntas dupliciter potest considerari: vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in objectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur. Si consideretur primo modo, sic malitia voluntatis sufficit ad hoc quod actus malus esse dicatur; quia quod malo fine agitur, malum est. Non autem bonitas voluntatis intendentis sufficit ad bonitatem actus: quia actus potest esse de se malus, qui nullo modo bene fieri potest. Si autem consideretur voluntas secundum quod est eligens, sic universaliter verum est quod a bonitate voluntatis dicitur actus bonus, et a malitia malus. Ad bonitatem enim consilii, quod electionem praecedit, ut in 5 Ethic. dicitur, tria exiguntur. Unum scilicet, quod consilians praestituat sibi debitum finem; quia si aliquis ad malum finem consequendum multas efficaces vias inveniat, non dicetur bonus consiliator. Secundo, quod ad finem bonum consequendum adinveniat bonum opus, per quod finem consequatur; unde si quis bonum finem consequi intendat per malam actionem, non est bonus consiliator: quia, ut ipse dicit, sortitur finem inconvenienti medio, eo quod illud quod ad finem ordinat, non est proportionatum fini illi; sicut si aliquis veram conclusionem per medium impertinens concluderet. Tertio requiritur ut adinveniat utrumque in tempore convenienti, ne sit praeceps in festinando, vel etiam inutilis in tardando. Sed hoc ultimum pertinet ad bonitatem consilii, secundum quod consilium in ratione inquirente et inveniente est; alia vero ex parte rei et consiliatoris. Cum igitur electio sit quasi consilii conclusio, ut in 3 Ethic. dicitur, oportet quod ad bonitatem voluntatis eligentis concurrat bonitas finis, et bonitas ejus quod ad finem ordinatur; et si hoc sit, proculdubio actus exterior bonus erit; si autem alterum desit, erit voluntas mala, et actus malus.

[6927] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod arbor est ex qua immediate procedit fructus; unde arbori comparatur voluntas secundum quod eligens, quia ex electione immediate sequitur opus.

[6928] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum voluntatem dicitur actus exterior bonus vel malus; sed non secundum voluntatem intendentem solum, sed secundum voluntatem eligentem.

[6929] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad bonitatem rei non solum exigitur bonitas finis ultimi quem respicit voluntas intendens, sed etiam bonitas finis proximi, quem respicit voluntas eligens; et ideo non sequitur quod bonitas voluntatis intendentis, ad bonitatem actus sufficiat.

[6930] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia bonum perfectius et potentius est quam malum, ideo ad bonum plura exiguntur quam ad malum; quia bonum consistit ex una tota et perfecta causa; sed malum ex particularibus defectibus; ut Dionysius dicit: et ideo defectus voluntatis circa ultimum finem sufficit ad malitiam actionis; non autem bonitas finis ultimi sufficit ad bonitatem.

[6931] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum sicut ad secundum.

Articulus 3

[6932] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 tit. Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae super bonitatem vel malitiam voluntatis

[6933] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus exterior nihil de bonitate et malitia addat supra bonitatem vel malitiam voluntatis. Primo per id quod dicitur super Matth. 11, in Glossa: *quantum intendis, tantum facis.* Si igitur duo sint, quorum uterque idem bonum intendat, et unus exequatur, et alius non, videtur quod nihil de bonitate per actum exteriorem addatur.

[6934] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Bernardus dicit, quod *bona voluntas sufficit ad meritum; sed bona actio requiritur ad exemplum*; et consonat ei quod philosophus in 10 Ethic. dicit, quod exteriores actus sunt ad manifestationem virtutis. Sed absoluta et perfecta ratio bonitatis in actibus humanis est, secundum quod sunt meritorii. Ergo tota bonitas in actu interiori consistit; et ita per actum exteriorem nihil de bonitate vel malitia additur.

[6935] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, homo per bonas operationes in beatitudinem et felicitatem pervenit. Sed beatitudo et felicitas humana fortunae non subjacet, ut in 1 Ethic. probatur. Ergo nec fortuna de bonitate vel malitia operis aliquid auferre potest. Sed actus exterior virtutis moralis potest impediri per fortunam, ut in 10 Ethic. dicitur, ut patet in paupere, qui non habet unde actum liberalitatis exerceat, et in infirmo, qui actum fortitudinis exercere non potest. Ergo actus exterior nihil addit vel diminuit de bonitate actionis humanae.

[6936] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, quanto actio melior est, tanto majus sibi praemium debetur. Sed tota quantitas praemii mensuratur secundum quantitatem radicis, scilicet habitus actum informantis. Cum igitur habitus primo eliciat operationes intrinsecas, videtur quod in actibus interioribus tota efficacia meriti consistat; et ita per exteriores actus nihil de bonitate accrescit.

[6937] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, si actus exterior addit aliquid bonitatis supra bonitatem actus interioris, ergo quanto actus exterior major fuerit, tanto homo magis merebitur. Sed hoc falsum est: quod patet ex domini sententia quam de vidua mittente duo aera in gazophylacium dedit, Luc. 21. Ergo actus exterior non addit bonitatem supra actum interiorem.

[6938] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 6 Sed contra, si aliquid potest fieri per unum sicut per duo, superfluum est duo ad illud inducere. Si igitur aequalis bonitas consistit in actu exteriori et interiori simul, et in actu interiori tantum, videtur quod actus exterior superflueret; et ita non oporteret nos aliquid agere, sed solum velle.

[6939] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, duplex bonum melius est. Sed actus interior et exterior uterque bonitatem habet. Ergo uterque melior est quam alter tantum.

[6940] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod actus exterior et actus interior voluntatis hoc modo comparantur ad invicem, quod uterque quodammodo est alteri bonitatis causa; et uterque, quantum in se est, quamdam bonitatem habet quam alteri dat. Actus enim exterior bonitatem habet ex circumstantiarum commensuratione, secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum. Et quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut objectum, inde est quod hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, non quidem ex eo secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus; quia secundum quod est exercitus, sequitur actum voluntatis. Sed quaedam ratio bonitatis consistit in actu interioris voluntatis secundum se, secundum quod voluntas est domina suorum actuum, secundum quam bonitatem actus habet rationem meriti vel laudabilis: et haec bonitas ex actu interiori in exteriorem procedit. Loquendo igitur de illa bonitate quam voluntas actui exteriori praebet, actus exterior nihil bonitatis addit, dummodo voluntas aequaliter intensa sit. Hoc pro tanto dico, quia quidam actus sunt delectabiles, in quibus voluntas non potest esse ita intensa ante actum sicut est in actu, ut patet in actu fornicationis; unde non aequaliter demeretur qui vult fornicari, et qui actu fornicatur: quia voluntas non potest esse adeo perfecta ante actum sicut est in actu. Quidam vero actus sunt difficiles, in quibus voluntas remittitur in actu; et in istis voluntas potest esse magis perfecta ante actum quam in actu. Si autem loquamur de bonitate actus quam actus exterior secundum se habet, sic actus exterior complet interiorem in bonitate vel malitia, sicut terminus motus complet motum; comparatur enim, ut dictum est, ad voluntatem ut objectum. Et quia ad praemium essentiale ordinatur actus per bonitatem primam, quam habet a voluntate, prout liberaliter redditur, et ex amore; ideo actus exterior nihil adjungit ad praemium essentiale: tantum enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum si faceret illud; et si facit unum actum, quantum sit faceret multos, voluntate aequaliter perfecta manente. Ad praemium autem accidentale ordinatur per bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se: et ideo actus exterior adjungit aliquid ad praemium accidentale: verbi gratia, martyr inquantum exterius patitur, victoriam de adversariis fidei habet; et ex hoc sibi aureola debetur. Similiter etiam aliquis ex hoc quod in actum exteriorem frequenter exit, magis habilitatur ad bonum: et ex hoc sequitur quod in caritate crescat. Similiter per actum exteriorem punitur magis quam per voluntatem tantum: et ideo actus exterior adjungitur in satisfactionem: et similiter in omnibus aliis quae consequuntur bonitatem actus, secundum quod exercitus est.

[6941] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *quantum intendis tantum facis*, ly quantum potest esse adverbium, vel nomen. Et si sit nomen, tenet in malis, quia quantum aliquis credit vel intendit peccare, tantum peccat; in bonis autem non, quia potest aliquis tepida voluntate intendere multum Deo placere, nec tamen tantum placet. Et ratio hujus differentiae ex supradictis patet: quia plura exiguntur ad bonum quam ad malum. Si autem ly quantum sit adverbium, sic verum est et in bonis et in malis, secundum illam bonitatem et malitiam quam habet actus ex voluntate eligente. Sed per actum exteriorem aliquid adjungitur quantum ad bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se.

[6942] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dictum Bernardi intelligitur quando facultas operandi deest, voluntate perfecta existente; et loquitur tantum quantum ad essentiale praemium, et non quantum ad accidentale.

[6943] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bona fortunae, ut in 1 Ethic. dicitur, organice deserviunt felicitati; et ideo non est inconveniens, si accidentaliter ad felicitatem conferant, et eorum defectus felicitatem impediat quantum ad aliquid felicitati accidentale.

[6944] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud intelligitur de praemio essentiali, quod secundum quantitatem radicis mensuratur; cui non additur per actum exteriorem, si sit perfecta voluntas; sed additur aliquid quantum ad praemium accidentale.

[6945] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod vidua illa plus aliis misisse dicitur, quia efficaciori voluntate illud dedit; unde magis merebatur apud Deum de praemio essentiali quam illi qui majora munera minori devotione dabant. Sed quantum ad praemium accidentale illi poterant plus mereri, secundum quod per majora munera plus satisfaciebant, vel etiam ministros templi plus ad orandum pro se provocabant, vel quidquid hujusmodi est quod actum exteriorem secundum se sequitur.

[6946] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod voluntas tendit in actum exteriorem sicut in objectum; unde si adsit facultas operandi, non posset esse voluntas perfecta, nisi operaretur; et ideo non est superfluum facere; quia sine actione nec ipsa voluntas bona esset. Praeterea actus exterior in praecepto cadit, et iterum ad praemium accidentale confert.

[6947] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod bonitatem illam secundum quam actus exterior vitae aeternae meritorius est, totum ex voluntate gratia informata habet, secundum quod voluntarius est; et ideo non oportet quod supra bonitatem voluntatis perfectae aliquid adjungat ad meritum essentiale vitae aeternae pertinens.

Articulus 4

[6948] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 tit. Utrum eadem actio possit esse bona et mala

[6949] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possit esse eadem actio bona et mala. Quia, ut in 3 Physic. dicitur, idem est motus qui in agente est actio et in patiente passio, secundum substantiam, ratione differens; sicut eadem est via ab Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. Sed contingit actionem esse malam, et passionem bonam; unde dicitur: *actio displicuit*, scilicet Judaeorum; *passio grata fuit*, scilicet Christi. Ergo contingit eumdem actum esse bonum et malum.

[6950] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, ut in 5 Physic. dicitur quod unus motus est continuus, et eadem ratione una actio est quae est continua. Sed contingit in eadem continua actione vel motu, ut in eundo ad Ecclesiam, primo haberi bonam intentionem, postea malam, et e converso. Cum ergo ex intentione judicetur actio bona vel mala, eadem actio potest esse mala et bona.

[6951] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, primus motus est peccatum, ut supra, dist. 24, qu. 1, art. 2, dictum est. Sed qui resistit primo motui non peccat, immo meretur. Contingit autem, quod adhuc primo motu durante, cum prius aliquis non restiterit, postmodum resistat. Ergo contingit circa eumdem motum esse bonitatem et malitiam.

[6952] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sit ita quod aliquis dominus praecipiat famulo eleemosynam dare, et quod dominus bona intentione et ex caritate praecipiat, famulus autem involuntarius et coactus det: constat quod datio eleemosynae illius est domini, et servi actio. Sed dominus in illa datione meretur, famulus autem peccat. Ergo contingit in eadem actione esse meritum et peccatum.

[6953] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, ponatur quod aliquis in peccato mortali existens aliqua suffragia faciat pro defuncto in Purgatorio existente: constat quod iste suffragia faciens sibi non meretur, cum caritatem non habeat, sed illi qui in Purgatorio existit, meretur diminutionem poenae, vel plenam absolutionem. Ergo eadem actio potest esse meritoria et non meritoria, et eadem ratione bona et mala.

[6954] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, Matth. 6, 24: *nemo potest duobus dominis servire*. Sed per bonam actionem Deo servitur, per malam vero Diabolo. Cum igitur una sit actio quae est unius agentis, videtur quod non possit esse una actio bona et mala.

[6955] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, contraria non possunt esse simul in eodem. Sed bonum et malum contraria sunt. Ergo non possunt esse in eadem actione.

[6956] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod cum unum et ens convertantur, secundum hoc quod res se habet ad esse, ita se habet ad unitatem. Est autem in re duplex esse considerare: scilicet esse quod est ipsius secundum se, quod est esse primum et substantiale; et esse superveniens, quod est secundum et accidentale; et ideo contingit quod aliquid secundum se consideratum, est unum, quod tamen secundum aliquid, quod est sibi accidentale, pluralitatem habet; verbi gratia, lignum continuum, cujus una pars est alba, et alia nigra, ipsum quidem in se, inquantum est lignum, est unum; sed secundum illud esse quo est coloratum, est multa et non continuum. Cum igitur actus exteriores participent bonitatem et malitiam moralem, sicut quoddam superveniens et accidentale sibi, inquantum tales actus sunt imperati a voluntate; continget aliquem actum hujusmodi esse unum, secundum se consideratum, et tamen esse multa, secundum quod ad genus moris refertur, secundum quod moraliter bonus vel malus dicitur; et ideo bonitas et malitia nunquam possunt esse in una actione secundum quod est una, sed secundum quod est multa; et sic contingit actionem illam esse unam et multa.

[6957] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum actio sit in agente, et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens quod est actio, et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subjectis; unde etiam Avicenna dicit, quod non est eadem numero aequalitas in duobus aequalibus, sed specie tantum. Sed quia eorum differentia non est nisi penes terminos, scilicet agens et patiens, et motus abstrahit ab utroque termino; ideo motus significatur ut sine ista differentia; et propter hoc dicitur, quod motus est unus: et propterea, ut supra habitum est, meritum non est in passione secundum quod est passio, sed in operatione patientis, qua passionem voluntarie sustinet propter Deum; quam operationem constat non esse eadem cum operatione agentis.

[6958] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa actio quamvis sit una in genere naturae considerata, tamen secundum quod ad genus moris refertur, est alia et alia secundum quod diversa intentione et voluntate exercetur.

[6959] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod primus motus non habet rationem culpae nisi secundum quod aliquo modo est in potestate voluntatis; unde quamdiu voluntas non repugnat, habet rationem peccati; sed quando voluntas jam repugnare incipit, tunc homo meretur: non quia ille motus primus sensualitatis sit meritorius cui resistitur, qui tamen postquam sibi resistitur rationem peccati amittit; sed in ipso actu voluntatis resistentis meritum est, qui non est idem cum primo motu sensualitatis.

[6960] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod famulus dans eleemosynam per imperium domini, se habet sicut instrumentum illius domini; unde philosophus dicit in 8 Ethic., quod servus est sicut organum animatum. Instrumentum autem movet motum: et constat quod alia est actio moventis ipsum, et alia actio qua ipsum movet aliud: non enim secundum eumdem motum potest esse idem movens et motum. Unde alia numero est actio domini et servi; et ideo nihil prohibet unam esse bonam, et aliam malam.

[6961] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod de hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod suffragia quae facit in mortali peccato existens, si opus operantis consideretur, non sunt meritoria nec agenti nec ei pro quo fiunt. Si autem consideretur opus operatum, ut ipsum sacrificium, vel aliquid hujusmodi, sunt meritoria ei pro quo fiunt, et non operanti; et ideo non sequitur quod eadem operatio sit meritoria et non meritoria: quia operatio ipsa nullo modo meritoria est. Sed quia efficacia suffragiorum mensuratur secundum caritatem ejus pro quo fiunt, quia tantum valet unicuique quantum meruit ut sibi valerent, ut Augustinus dicit; ideo ab aliis verius dicitur, quod etiam ipsa operatio sine caritate facta valet ei pro quo fit, virtute caritatis ejus, et non operantis. Nec tamen sequitur quod illa operatio bona sit simpliciter, sed quod est bona huic pro quo fit. Simpliciter enim bonum est quod facienti bonum est, ut in 1 libro dictum est, dist. 46. Nec est inconveniens quod aliquid simpliciter malum sit, quod tamen alicui bonum est, ut ibidem dicitur.

Articulus 5

[6962] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 tit. Utrum aliqua actio humana sit indifferens

[6963] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliqua actio indifferens inveniatur in actibus humanis. Nihil enim potest esse medium inter bonum et malum nisi indifferens, quod neque bonum neque malum est. Sed bonum et malum, sunt contraria mediata, ut in praedicamentis dicitur. Ergo aliqua actio est indifferens.

[6964] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, sine caritate non potest esse aliquod meritum. Sed non est dicendum, quod qui non habet caritatem, quolibet suo actu peccet vel demereatur: quia consulitur ei ut aliquos actus ex genere bonorum faciat. Ergo videtur quod aliquis actus sit qui neque est meritorius neque demeritorius; et sic idem quod prius.

[6965] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, nullus actus vel voluntas bonitatem habet, nisi referatur in finem dilectionis, ut supra dictum est. Sed contingit frequenter agere etiam quaedam quae secundum se mala non sunt, quae in finem dilectionis non referuntur. Ergo hujusmodi nec bona nec mala erunt; et ita erunt indifferentia.

[6966] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, accedere ad mulierem, quaedam est actio, nec de se bonitatem vel malitiam moralem dicit, cum nulla circumstantia iste actus sit vestitus, secundum quam aliquis ordo rationis in eo appareat. Ergo contingit aliquem actum indifferentem esse.

[6967] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, hujusmodi actus qui secundum suum genus indifferentes sunt, ut levare festucam, et aliquid hujusmodi, non possunt habere bonitatem et malitiam, nisi ex intentione, qua in finem referuntur. Sed contingit quod ille etiam finis in quem referuntur, indifferens est. Ergo iste actus omnino indifferens remanebit.

[6968] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, opera nostra non possunt esse meritoria nisi propter Deum facta. Aut ergo ad bonitatem actus sufficit habitualis relatio in finem, aut exigitur actualis. Si sufficit habitualis, ergo si aliquis semel in anno referret omnia opera quae facturus est in illo anno, in Deum, omnia essent meritoria; et ita facillima esset via salutis: quod est contra illud Matth. 7, 14: *arcta est via quae ducit ad vitam.* Si autem exigitur actualis relatio operis in Deum, tunc nunquam posset esse opus bonum, nisi aliquis actu de Deo cogitaret. Si ergo nullus actus est indifferens, tunc omnis actus quem quis exercet de Deo non cogitans, erit malus, et peccatum: quod est valde durum. Ergo necesse est aliquos actus indifferentes esse.

[6969] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 arg. 7 Sed contra, 1 Corinth. 10, 31: *omnia in gloriam Dei facite.* Aut ergo aliquis refert opus suum in gloriam Dei, aut non. Si refert, convenit quod actus ille bonitatem ex fine sortiatur, si tamen in finem illum sit referibilis, quod convenit omni actui qui de se malus non est. Si non refert, praeterit praeceptum apostoli; et ita peccat. Ergo de necessitate omnis actus vel est meritorius vel demeritorius.

[6970] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 arg. 8 Praeterea, plus est facere quam dicere. Sed qui sine causa loquitur otiosa verba, peccat. Matth. 12, 36: *omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Ergo multo fortius, si aliquid faciat homo quod in debitum finem non referat, peccat. Sed si in debitum finem referat, actus bonus est. Ergo de necessitate omnis actus vel bonus vel malus est, et nullus indifferens.

[6971] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod in dictis non potest esse aliquid indifferens, in factis autem potest. Verbum enim ordinatum est ad aliquid, quia est signum rei: factum autem, cum non sit signum, non est ordinatum ad aliquid; et ideo in verbo incidit deformitas, si otiose proferatur, non autem in facto, si sine causa legitima fiat. Sed haec ratio nulla est: quia quamvis non sit ordinatum ad aliquid sicut signum ad signatum, est tamen ordinatum ad aliquid sicut ad finem: quia omne quod a principio est, ad finem aliquem tendit: otium autem opponitur illi ordini qui est ejus quod est ad finem ipsum, et non ordini qui est signi ad signatum. Et ideo alii dicunt, quod tam in dictis quam in factis contingit aliqua esse indifferentia, quae nec bona nec mala sunt; sicut illa quae non ordinantur ad impletionem praeceptorum Dei, ut sic propter Deum fiant, nec etiam divinis contrariantur praeceptis, sive sint in dictis sive in factis; ut si aliquis alicui loquatur ex quadam civili amicitia, vel etiam aliquod opus amicabile ad ipsum exerceat. Sed haec non videtur esse instantia: quia actus virtutis politicae non est indifferens, sed de se bonus est, et si sit gratia informatus, erit meritorius. Non est autem accipere aliquid in quod ordinatur humanus actus, quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit, vel etiam rectitudini adversum: quia non potest esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis, ut in 2 Metaph. dicitur. Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam vel secundum corpus, vel secundum etiam res exteriores, quae ad utrumque ordinantur; et hoc quidem bonum nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet: quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis, et etiam quae propter corpus quaeruntur; unde si his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus. Et ideo aliter secundum alios dicendum est, quod nullus actus a voluntate deliberata progrediens potest esse qui non sit bonus vel malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem philosophum; et ulterius non potest esse aliquis actus a deliberata voluntate procedens in habente gratiam qui non sit meritorius; sed tamen, in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus qui nec meritorius nec demeritorius est; tamen est bonus vel malus. Cujus ratio est, quia malum, inquantum malum, non opponitur bono, nisi sicut privatio habitui: sed oppositio contrarietatis est ex hoc quod illud ens supra quod fundatur talis privatio, non compatitur secum aliquod bonum quod est simpliciter bonum; sicut immoderata delectatio in cibis non compatitur secum bonum sobrietatis, quod est simpliciter bonum; et ideo illa immoderata delectatio adjungitur cum privatione boni, et sic mala dicitur. Si ergo in actionibus invenitur medium inter bonum et malum, hoc non erit nisi inquantum bonum et malum sunt contraria, vel inquantum malum est privatio boni. Non autem inquantum sunt contraria, potest in eis esse medium quod sit neque bonum neque malum. Dicuntur enim contraria, secundum quod in utroque aliquid positive consideratur; ex quo non potest sumi ratio mali; unde propter hoc quod medium distat ab extremis, inquantum aliquid positive ponit, non efficitur distans a ratione boni et mali, ut possit dici neque bonum neque malum; non enim ex eodem est in eis oppositio contrarietatis et distinctio boni et mali; sed primum est ex parte positionis in utroque; secundum autem ex parte privationis in malo, et positionis in bono. Si ergo sit medium inter bonum et malum in actionibus, hoc non erit nisi secundum quod malum bono privative opponitur. Sed in privative oppositis non invenitur medium nisi per hoc quod subjectum non est susceptivum habitus: ut lapis, quia visionis susceptivus non est, neque videns neque caecus dicitur; et per hunc modum oportet accipere medium inter bonum et malum, ut si aliquid est quod alicujus bonitatis non est susceptivum, non opposita malitia sibi erit; unde relinquitur indifferens. Hoc autem contingit dupliciter. Aut per modum abstractionis, secundum quod universale aliquid significatur ut abstractum a differentiis contrariis dividentibus ipsum; unde in sua communitate significatum, significatur ut indifferenter se habens ad utramlibet differentiarum: sicut animal neque significatur ut rationale neque ut irrationale; et tamen oportet quod omne particulare animal, rationale vel irrationale sit: et similiter est hic. Si enim significetur actus in eo quod est agere, habet quidem bonitatem naturalem inquantum est ens; sed indifferenter se habet ad bonitatem et malitiam moralem: et similiter bonum ex genere indifferenter se habet ad bonum et malum ex circumstantia et fine; quamvis non inveniatur aliquod bonum in particulari, quod non sit aliqua circumstantia vestitum et ad aliquem finem ordinatum; unde oportet quod bonitatem vel malitiam contrahat. Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, omnes actus indifferentes esse, in eo quod sunt actus; et quidam dixerunt, quod non omnes, sed aliqui; accipientes magis in speciali nomina actuum quae non exprimunt aliquid unde actus ad malitiam vel bonitatem determinetur, ut materiam et finem et circumstantiam, sicut comedere, coire, vel aliquid hujusmodi. Alio modo contingit hoc, secundum quod aliquod particulare signatum deficit a susceptibilitate alicujus perfectionis, sicut lapis a susceptibilitate visus: et hoc modo aliqui actus qui deficiunt a susceptibilitate bonitatis moralis, dicuntur indifferentes. Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est: humanus autem est, secundum quod aliquatenus ratione deducitur: quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a voluntate, quae consequitur deliberationem rationis. Actus autem qui sequuntur apprehensionem subitae imaginationis, sicut confricatio barbae, et aliquid hujusmodi, dicentur hoc modo indifferentes. Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam sequitur, indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus bonitate vel malitia civili: sed tamen actus bonitate civili perfectus, non est susceptibilis efficaciae merendi nisi in eo qui gratiam habet; et ideo in eo qui caret gratia, indifferens est ad meritum et demeritum; sed in illo qui gratiam habet, oportet vel meritorium vel demeritorium esse: quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius: quia cum caritas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem caritatis: et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit; et ita meritorius erit; et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in ludis, ut dicitur 2 Ethic., meritorium erit in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit.

[6972] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, sicut ait Commentator, in 10 Metaph., quod dicitur homo neque bonus neque malus, qui non est susceptibilis bonitatis vel malitiae civilis; sicut agrestis, qui extra civilem vitam est, et per consequens actiones ejus neque bonae neque malae sunt civiliter, inquantum non sunt ordinatae ad civile bonum. Vel melius dicendum, quod philosophus appellat malum non omnem actum inordinatum, sed solum illum qui nocivus est respectu alterius; unde dicit in 4 Ethic., quod prodigus, quia causa jactantiae sua inordinate expendit, non est malus sed vanus; et similiter de multis aliis vitiis dicit: et sic patet quod ipse strictius accipit malum quam nos dicentes omnem actum inordinatum esse malum.

[6973] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis extra caritatem non sit bonum meritorium, tamen est ibi bonum aliquod vel ex circumstantia, vel ex virtute civili; unde non sequitur quod actus eorum qui caritate carent, sint demeritorii vel indifferentes.

[6974] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non solum actus caritatis est meritorius, sed etiam actus aliarum virtutum, secundum quod gratia informantur, licet meritorii esse non possint nisi secundum quod reducuntur in finem caritatis. Non autem oportet quod semper actus in finem illum reducantur; sed sufficit ad efficaciam merendi quod in fines aliarum virtutum actu reducantur: qui enim intendit castitatem servare, etiamsi nihil de caritate cogitet, constat quod meretur si gratiam habet. Omnis autem actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicujus virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt circa omnia quae possunt esse bona hominis; et ita patet quod ratio non procedit.

[6975] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie, ut in 2 Topic. dicitur; et ita nunquam contingit ad mulierem accedere, quin accedatur ad talem, et tali tempore, et similiter secundum alias circumstantias; et ita quamvis sit indifferens dictus actus consideratus secundum genus; non tamen secundum quod exercetur in actu, indifferens est.

[6976] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum nihil appetatur nisi inquantum est bonum, impossibile est quod finis ad quem ordinatur actio ex deliberatione, sit indifferens: quia vel ratio decipitur, et judicat esse bonum sibi quod non est bonum; et hoc non est nisi quando finis est malus, discordans a rationis rectitudine, quamvis hoc quod desideratur, forte sit bonum desideranti, secundum aliquid sui, ut secundum gustum vel secundum tactum delectabile: vel est bonum simpliciter; et sic etiam actus ex fine erit bonus.

[6977] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur; sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere: tunc enim quidquid ad seipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere quando oportet habitum caritatis exire in actum: quia quandocumque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum, et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi.

[6978] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 ad 7 Sed quia aliquos actus indifferentes ponimus, ideo oportet ad alia respondere. Ad septimum dicendum, quod hoc quod dicitur: *omnia in gloriam Dei facite*, potest intelligi dupliciter: vel affirmative, vel negative. Si negative, sic est sensus: nihil contra Deum faciatis: et hoc modo praeceptum est: et sic praeceptum hoc praeteritur vel per peccatum mortale, quod contra Deum fit; vel per peccatum veniale, quod praeter praeceptum et praeter Deum fit. Si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter. Aut ita quod actualis relatio in Deum sit conjuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu sed in virtute, secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis; et sic adhuc praeceptum est, et contingit omissionem ejus esse venialem vel mortalem, sicut dictum est. Vel ita quod ordinatio actualis in Deum sit actu conjuncta cuilibet actioni nostrae; et sic potest intelligi dupliciter: vel distributive, vel collective. Si distributive, sic est sensus: quamcumque actionem facitis, melius est si eam actu in Deum ordinetis; et sic est consilium. Si autem sumatur collective, sic est sensus: omnia opera vestra ita faciatis quod nullum eorum sit quin actu in Deum ordinetis; et hoc nec praeceptum nec consilium est, sed finis praecepti, ad quod per impletionem praeceptorum pervenitur: sic enim sancti in patria actus suos in Deum referunt. Sciendum tamen, quod qualitercumque affirmative exponatur, non intelligitur nisi de operibus deliberatae voluntatis, quia illa tantum opera proprie nostra dici possunt, ut dictum est.

[6979] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod verbum est immediatus effectus rationis; et ideo minus potest verbum praeter deliberationem esse quam factum: et propter hoc, verbum otiosum magis est peccatum veniale quam factum otiosum. Sciendum tamen, quod secundum Gregorium, otiosum est quod caret intentione piae voluntatis, aut ratione justae necessitatis; unde non omne verbum jocosum est otiosum, si ad recreationem referatur: quia etiam in jocis contingit esse virtutem eutrapeliam, de qua philosophus in 4 Ethic. determinat.

Expositio textus

[6980] Super Sent., lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5 expos. *Affectus tuus nomen imponit operi tuo.* Si universaliter intelligitur, oportet exponi de affectu eligente, et non solum intendente, ut dictum est. *Ubi fides non erat, bonum opus non erat*, idest meritorium. De hoc tamen in sequenti distinctione quaeretur. *Qui dicunt omnes actus esse indifferentes.* Illi considerabant actus secundum rationem generis tantum; quia inquantum actus est generaliter sumptus, indifferens est ad bonitatem vel malitiam moralem, quamvis habeat bonitatem naturalem. Si tamen intelligebant de actu particulariter accepto, sic simpliciter falsa erat ista opinio. Sed hoc non videntur intellexisse: quia actionem particulariter acceptam dicebant esse conjunctam cuidam fini, ex quo bonitatem vel malitiam habet, sicut furari vel aliquid hujusmodi. *Aliis autem videtur quod quidam actus in se* *mali sunt.* Isti accipiebant actus secundum quod ad aliquam speciem determinantur, non tamen secundum quod sunt individuati; et quia aliqui actus ex specie sua habent bonitatem, et aliqui malitiam, et aliqui neutrum, ut levare festucam; ideo distinguebant actus per tria genera: et quia illud quod inest alicui ex specie sua nunquam recedit ab eo, ideo dicebant, quod actus qui non sunt indifferentes, si sunt boni, quacumque intentione fiant, boni remanent, et similiter de malis; intelligentes de bonitate ex genere vel ex specie actus: non quod actus qui erat bonus ex genere vel circumstantia, si fieret mala intentione, esset bonus simpliciter; sed quia bonus remanebat ex genere. *Sed Augustinus evidentissime docet (...) omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos.* Hic ponitur tertia opinio; et haec accipit actum bonum vel malum simpliciter. Et quia intentio mala sufficit ad hoc quod actus sit malus simpliciter, non tamen intentio bona sufficit ad hoc quod actus sit bonus simpliciter; ideo ex intentione, secundum hanc opinionem, judicantur actus mali, non autem boni; et sic patet quod quaelibet harum trium opinionum secundum aliquid vera est. *Qui crucifigendo Christum, arbitrabantur se obsequium praestare Deo.* Hoc intelligitur de minoribus deceptis fraude majorum qui eum ex malitia persequebantur, cognoscentes eum a Deo venisse per signa quae faciebat. *Quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam.* Hoc dicunt illi de prima opinione, vel etiam de secunda: et accipiunt causam et non finem ultimum, sed finem proximum, qui malus est: sunt enim malo fini conjuncta ut bene fieri non possint.

Distinctio 41

Prooemium

[6981] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 pr. Ostenso quod ex finis intentione, vel voluntate, actus exterior habet malitiam et bonitatem; hic determinat quasdam quaestiones circa praedeterminata; et dividitur in partes duas: in prima inquirit de actu peccati per comparationem ad intentionem; in secunda de actu peccati inquirit per comparationem ad voluntatem, ibi: *post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus.* Prima in duas dividitur: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur.* Et haec dividitur in duas, secundum duas opiniones: secunda incipit, ibi: *alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quae ad naturae subsidium fiunt, semper bona esse astruunt.* Circa primum tria facit: primo ponit solutionem propositae quaestionis secundum unam opinionem; secundo objicit in contrarium, ibi: *his autem objicitur quod supra dixit Augustinus*; tertio ponit responsionem, ibi: *quibus illi respondent. Post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus.* Hic determinat de actu peccati in comparatione ad voluntatem; et dividitur in partes duas: in prima inquirit de peccato in genere per comparationem ad voluntatem; in secunda de illo specialiter peccato quod in interiori voluntatis actu consistit, ibi: *si autem omne peccatum mortale, voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum.* Prima dividitur in tres, secundum quod tres auctoritates Augustinus ponit in materia ista, quae dubitationem habent; secunda, ibi: *illius etiam intelligentia perquirenda est quod in Lib.*

de duabus animabus edidit. Tertia, ibi: *in eodem quoque libro de duabus animabus aliud tradidit consideratione dignum.* Hic est duplex quaestio. Prima de comparatione actus ad intentionem. Secunda de comparatione peccati ad voluntatem. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum fides intentionem dirigat; 2 utrum aliquis actus in infidelibus possit esse bonus, quorum intentio non est per fidem directa.

Articulus 1

[6982] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 tit. Utrum fides habeat universaliter dirigere intentionem

[6983] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fidei non sit intentionem universaliter dirigere. Diversorum enim specie, diversae sunt regulae et mensurae, ut ex 10 Metaph. patet: quia mensura est homogenea mensurato. Sed virtutes diversae sunt secundum speciem. Ergo fides non potest dirigere in operationibus omnium virtutum.

[6984] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, cujus est ordinare, ejus est etiam dirigere: quia directio est per ordinationem in finem. Sed ordinatio est rationis. Ergo et dirigere; et ita non indigetur fide ad dirigendum.

[6985] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Bernardum, prudentia est auriga virtutum. Sed aurigae officium est currum dirigere. Ergo videtur quod dirigere pertineat ad prudentiam, et non ad fidem.

[6986] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, opus dicitur esse rectum, secundum quod conformatur legi. Sed assentire legi pertinet ad justitiam; unde et legalis dicitur a philosopho in 5 Ethic. Ergo videtur quod lex justitiam dirigat.

[6987] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, Christus non habuit fidem. Si igitur fides dirigit intentionem, Christus non habuit intentionem rectam: quod absurdum est.

[6988] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, secundum Tullium, virtus est habitus quidam in modum naturae rationi consentaneus. Sed quaelibet natura per seipsam tendit in finem suum, sicut ignis per suam levitatem sursum dirigitur, et terra deorsum. Ergo quaelibet virtus dirigit suum actum in finem.

[6989] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, illius est dirigere cujus est ostendere quo eundum est. Sed hoc facit fides: quia fides est substantia sperandarum rerum, Heb. 11. Ergo fidei est dirigere intentionem.

[6990] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, a primo est rectitudo in omnibus aliis. Sed fides est prima virtutum. Ergo fidei est intentionem omnium virtutum dirigere.

[6991] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod rectum dicitur esse cujus medium non exit ab extremis. Actus autem consideratur inter duo, quae quasi sunt ejus extrema, scilicet principium agens, et finem intentum; unde in opere vel intentione rectitudo esse dicitur, secundum quod opus ab agente egrediens non praetergreditur ordinem debiti finis; et ideo illius est dirigere cujus est in finem ordinare. Sed ordinare in finem contingit dupliciter: vel ostendendo finem, vel inclinando in finem. Ostendere autem finem, rationis est; sed inclinare in finem est voluntatis: quia amor, in quo actus voluntatis exprimitur, est quasi quoddam pondus animae, secundum Augustinum. Sed perfecte finem ostendere non competit rationi nisi secundum quod est per habitum perfecta; similiter non competit perfecte inclinare in finem voluntati, nisi secundum quod est per habitum perfecta. Finis autem humanorum actuum potest accipi dupliciter: vel finis proprius et proximus; vel communis et ultimus; et hic est duplex. Quia vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria; et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinat in suum finem), quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum; et quia ad hunc finem, cum sit ultimus, sunt omnes alii fines ordinati; ideo fides et caritas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus. In finem autem communem proportionatum humanae facultati dirigit ratio, ostendendo, perfecta per habitum sapientiae acquisitae, cujus actus est felicitas contemplativa, ut in 10 Ethic. dicitur; vel perfecta per habitum prudentiae, cujus actus est felicitas civilis: inclinando autem virtus appetitiva, secundum quod est perfecta habitibus virtutum moralium.

[6992] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod diversorum specie non potest esse idem regulans proprium; sed potest idem esse commune; et sic fides dirigit, inquantum ordinat in finem ultimum.

[6993] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio non potest sufficienter dirigere ad hoc quod humanam cognitionem naturalem excedit; in quod tamen, sicut in finem ultimum, oportet omnes actus nostros ordinari: ideo oportet quod fides dirigat.

[6994] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod prudentia sufficienter dirigit ad finem illum qui est bonum humanum, non autem ad finem qui est bonum divinum, quale est quod in patria promittitur.

[6995] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod lex dirigit sicut ostendens qualis debeat esse actus proportionatus fini ultimo; non enim quilibet actus cuilibet fini proportionatus est, ut supra dictum est; et ideo directio fidei, quae ostendit finem, praecedit directionem legis, quae docet actum: et ita etiam praecedit directionem justitiae, quae per modum inclinationis rectitudinem actus facit, quam lex ostendit.

[6996] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in fide sunt duo, scilicet cognitio et aenigma, vel obscuritas, sive imperfectio. Fides autem habet dirigere non ratione obscuritatis, sed ratione cognitionis: et ideo cum Christus habuerit perfectam cognitionem, in eo fuit perfecte rectitudo intentionis.

[6997] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod inclinatio naturalis in finem praesupponit quemdam intellectum praestituentem finem naturae, et dantem sibi inclinationem in finem ultimum; et ita etiam inclinationem moralis virtutis in finem praecedit prudentia quasi ostendens, et dirigens in finem; et sic singulae virtutes inclinando dirigunt in fines proximos, non autem in finem ultimum.

Articulus 2

[6998] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 tit. Utrum aliquis actus hominis infidelis possit esse bonus

[6999] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus actus infidelis hominis bonus esse possit. Quia, ut dicitur in Glossa Rom. 10, omnis vita infidelium peccatum est. Sed non potest esse simul peccatum et bonus actus. Ergo nullus actus infidelis bonus est.

[7000] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis actus bonus est rectus. Sed omnis actus rectus procedit ab intentione recta. Cum igitur fides intentionem dirigat, videtur quod ubi non est fides, actus bonus esse non possit.

[7001] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne bonum Deo placet, et est sibi acceptum. Sed vita infidelium non est Deo accepta, quia gratia carent. Ergo in eis actus bonus non est.

[7002] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud proprie dicitur malum quod caret aliqua perfectione quam natum est et debet habere. Sed omnis actus humanus natus est in ultimum finem beatitudinis referri, nisi sit per se malus, et debet in ipsum referri, ut ex dictis patet. Cum ergo actus infidelium in ultimum finem non referatur, in quem fides dirigit, ut dictum est, videtur quod omnis actus infidelium sit malus.

[7003] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, infidelitas fidei opponitur. Sed fideles per fidem diriguntur in finem aliquem. Ergo infideles per infidelitatem in oppositum finem diriguntur. Sed omnes actus fidelium sunt boni per hoc quod ordinati sunt in finem in quem dirigit fides. Ergo eadem ratione omnis actus infidelium est malus.

[7004] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, non est consilium nisi de bono.

Sed infidelibus consulitur ut aliqua de genere bonorum faciant. Ergo illorum actus non omnes sunt mali.

[7005] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nihil laudabile est vel laudatur, nisi bonum. Sed sancti, ut Hieronymus, et Augustinus, saepe laudant aliquos gentiles de aliquibus operibus. Ergo aliqua opera ipsorum fuerunt bona.

[7006] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus una perfectio alteri superadditur, sic ut quaedam res habeant unam illarum, et quaedam duas, et sic deinceps; ita etiam in moralibus contingit in actu considerare aliquam perfectionem alii superadditam; ex quarum unaquaque dicitur actus bonus; et si aliqua illarum perfectionum desit, deerit bonitas quae est secundum perfectionem illam. Verbi gratia, omnis actus, inquantum est actus, habet quamdam essentialem bonitatem, secundum quod omne ens bonum est; sed in aliquibus actibus superadditur quaedam bonitas ex proportione actus ad debitum objectum, et secundum hoc dicitur actus bonus ex genere; et ulterius ex debita commensuratione circumstantiarum dicetur bonus ex circumstantia; et sic deinceps, quousque perveniatur ad ultimam bonitatem, cujus humanus actus est susceptivus, quae est ex ordine in finem ultimum per habitum gratiae et caritatis: et ideo actus illorum qui gratiam et caritatem non habent, hoc modo bonus esse non potest: et haec est bonitas secundum quam actus meritorius dicitur. Sed subtracto posteriori, nihilominus remanet prius, ut in Lib. de causis dicitur; unde quamvis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas, secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen bonitas alia vel virtutis politicae, vel ex circumstantia, vel ex genere: et ideo non oportet quod omnis eorum actus sit malus, sed solum quod sit deficientis bonitatis; sicut quamvis equus deficiat a rationalitate quam homo habet, non tamen ideo malus est, sed habet bonitatem deficientem a bonitate hominis.

[7007] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, omnis vita infidelium peccatum est, non est intelligendum hoc modo, quod omnis actus eorum peccatum sit, sed quia semper cum peccato vivunt: quia infidelitas est tale peccatum, quo retento, nullum aliorum dimittitur. Vel dicendum, quod intelligitur de illis actibus ad quos ex sua infidelitate impelluntur, ut est adorare idola, et abstinere a cibis prohibitis in lege, quasi non sit eis licitum vesci: et hoc videtur intendere apostolus.

[7008] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem in finem ultimum; sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum: et quia ille finis proximus est ordinabilis in finem ultimum, etiamsi actu non ordinetur, ideo in infidelibus, quorum actus per vim rationis in talem finem diriguntur, possunt aliqui actus esse boni, sed deficientes a perfecta bonitate, secundum quam actus est meritorius.

[7009] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut aliquid participat bonitatem, ita etiam Deo est acceptum: et ideo actus illi enuntiantur Deo accepti simpliciter qui meritorii sunt, completam bonitatem habentes; sed tamen etiam actus alii, secundum quod sunt boni ex genere vel ex circumstantia, Deo placent, non tamen sicut remunerabiles aeterno praemio.

[7010] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non obligamur ad hoc quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum in quem non potest nisi fides dirigere: quia praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; et ideo non oportet ut actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum; sed solum pro tempore illo in quo tenetur actum suum in finem ultimum referre.

[7011] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod infideles non semper ex infidelitatis errore finem sibi praestituunt, sed aliquando ex vero et recto judicio rationis: et ideo non oportet quod in quolibet actu peccent, sed tunc solum quando ex errore finem sibi praestituunt.

Quaestio 2

Prooemium

[7012] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 pr. Deinde quaeritur de comparatione peccati ad voluntatem; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum omne peccatum sit voluntarium; 2 utrum omne peccatum sit in voluntate.

Articulus 1

[7013] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 tit. Utrum peccatum sit voluntarium

[7014] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit voluntarium. Malum enim, ut Dionysius dicit, est praeter voluntatem: objectum enim voluntatis est bonum. Sed omne peccatum est malum. Ergo peccatum non est voluntarium.

[7015] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in 3 Ethic., quod postquam aliquis est effectus malus per habitum, non est in ipso malum vel non malum esse. Cum igitur homo sit malus per peccatum; et quod non est in homine, non possit dici voluntarium; videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.

[7016] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, quod est ignoratum, non potest esse voluntarium: quia voluntas cognitionem praesupponit. Sed quidam per ignorantiam peccant. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

[7017] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, aliquid dicitur esse voluntarium propter hoc quod actus voluntatis transit in hoc quod voluntarium dicitur. Sed in peccato omissionis non est necessarium quod sit aliquis actus voluntatis, ut supra dictum est, dist. 35, qu. 1, art. 3. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

[7018] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, nihil quod est contra voluntatem, est voluntarium. Sed primus motus est contra voluntatem: quod patet ex hoc quod dicitur Rom. 7, 19: *quod nolo malum, hoc ago*; quod de primis motibus exponitur. Igitur cum primus motus sit peccatum, videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.

[7019] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, quod est per necessitatem originis traductum, non est voluntarium. Sed aliquod peccatum est hujusmodi, scilicet originale. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

[7020] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nihil prohibetur nisi quod est in potestate ejus cui fit prohibitio. Sed peccatum omne prohibetur. Ergo omne peccatum est in potestate peccantis. Sed nihil est in potestate hominis nisi quod est voluntarium. Ergo omne peccatum est voluntarium.

[7021] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, involuntarium, ut dicit philosophus in 3 Ethic., non meretur poenam, sed ignoscentiam. Sed omne peccatum meretur poenam. Ergo nullum peccatum est involuntarium.

[7022] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod peccatum, secundum quod habet rationem culpae, non potest esse nisi in eo quod in potestate alicujus consistit: quia ex illo defectu qui in potestate ejus consistit, homo culpatur et vituperatur; non autem ex eo quod in potestate ejus non fuit, ut si caecus nascatur; talis enim defectus magis ad misericordiam provocat quam ad vindictam. Et quia potentia secundum quam nostrorum actuum domini sumus, est voluntas; inde est quod omne id quod in potestate nostra constitutum est voluntarium dicitur; et ideo oportet omne peccatum voluntarium esse, secundum quod peccatum et culpa idem sunt; quia si peccatum largius accipiatur, sic invenitur in omnibus quae propter finem agunt (sive agant per voluntatem, sive per necessitatem naturae), cum eorum actus a fine debito obliquatur, ut in 2 Phys. dicitur.

[7023] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod malum non est volitum per se: nullus enim ad malum intendens aliquid operatur, ut Dionysius dicit: sed per accidens potest esse voluntarium, dum scilicet aliquis aestimat bonum quod malum est, vel cum appetit aliquod bonum secundum quid, cui est adjuncta ratio mali simpliciter.

[7024] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut habitus virtutis politicae non acquiritur subito, quia una dies non facit ver, ut in 1 Ethic. dicitur ita etiam nec subito habitus ille destruitur: ideo dicit philosophus, quod ex quo aliquis habitum vitiosum acquisivit, non est in potestate ejus ut statim habitum deponat; sed tamen est in ejus potestate ut statim non secundum illum habitum operetur: quia habitus voluntarii non inclinant necessario ad actus; et sic etiam per exercitium operum poterit ex toto habitus ille malus consumi: et ita constat quod peccatum illius qui vitiosum habitum habet, voluntarii rationem non perdidit.

[7025] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando per ignorantiam peccatur, illud quod est peccatum, non est omnino ignoratum, sed est ignoratum secundum quid, quia nescitur de illo actu quod malus sit: et secundum hoc quod est malum, non erat ratio volendi: et ideo talis ignorantia voluntarium non tollit. Et praeterea ipsa ignorantia quodammodo voluntaria est: quia ignorat ea quae scire tenetur et potest. Si autem scire non posset, tunc voluntarie quidem faceret actum, sed non voluntarie peccaret: et talis ignorantia invincibilis est; quam si vitare non posset, peccatum excusaret, ut jam peccatum non esset.

[7026] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum eos qui dicunt, quod in peccato omissionis non exigitur actus voluntatis, peccatum illud dicitur voluntarium non propter actum voluntatis in omissionem transeuntem, sed inquantum omissio in potestate omittentis est, quia potest omittere et non omittere.

[7027] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod inter peccata actualia minimum de ratione peccati habet primus motus, et ita etiam minimum habet de ratione voluntarii, hoc tantum scilicet quod voluntas praeveniendo eum impedire potest in particulari; quamvis non possit omnes universaliter impedire, ita quod nullus surgat: et sic aliquo modo est in potestate voluntatis. Dicitur autem esse contra voluntatem, quia in contrarium ejus est naturalis inclinatio voluntatis, de qua supra dictum est.

[7028] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum originale, per se loquendo, est peccatum naturae, et non personae, nisi mediante natura: et ideo est voluntarium voluntate naturae, non tamen voluntate personae cujuslibet in qua invenitur, sed Adae tantum, qui naturam infecit.

Articulus 2

[7029] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 tit. Utrum omne peccatum sit in voluntate

[7030] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omne peccatum sit in voluntate. Peccatum enim et virtus sunt in eodem subjecto. Sed virtus est in ratione, ut in 1 Ethic. dicitur. Cum igitur voluntas sit alia potentia a ratione, videtur quod peccatum non sit in voluntate.

[7031] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, quod est susceptivum dignioris, potest esse susceptivum indignioris. Sed concupiscibilis est susceptiva virtutis, quia temperantia est in concupiscibili. Ergo et concupiscibilis non impeditur propter suam imperfectionem quin in ea peccatum esse possit.

[7032] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, in illa potentia est peccatum in cujus actu deformitas peccati consistit. Sed haec non solum est in actu voluntatis, sed etiam in actibus aliarum potentiarum, ut supra dictum est. Ergo non in sola voluntate peccatum est.

[7033] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, objectum voluntatis est bonum simpliciter; sed objectum concupiscibilis est bonum secundum sensum. Sed magis peccatur per conversionem ad delectabilia sensus quam per conversionem ad bonum simpliciter. Ergo peccatum magis est in concupiscibili quam in voluntate.

[7034] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, Sapient. 11, 17: *per quae quis peccat, per haec et torquetur.* Sed homo totus punitur. Ergo non solum in voluntate peccatum ejus consistit.

[7035] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur: *nusquam nisi in voluntate peccatum est.*

[7036] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet falsa opinio ad intellectum, ita prava actio ad voluntatem. Sed falsa opinio non est nisi in intellectu. Ergo peccatum non est nisi in voluntate.

[7037] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod aliquid esse in voluntate, potest intelligi dupliciter; vel ita quod sit in ea sicut in causa; et sic ex praemissa quaestione patet omne peccatum in voluntate esse, inquantum omne peccatum voluntarium est: vel ita quod sit in ea sicut in subjecto; et tunc distinguendum est: quia subjectum peccati potest accipi vel proximum, vel primum. Proximum subjectum peccati est illa potentia quae actum peccati elicit; et sic in diversis potentiis contingit esse peccatum, et non solum in voluntate. Primum autem subjectum peccati est ex quo inest homini peccati susceptibilitas: et quia homo non est susceptibilis culpae nisi secundum quod est suorum dominus actuum, et hoc sibi competit secundum quod est voluntatem habens; ideo primum subjectum peccati voluntas est.

[7038] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio accipitur ibi a philosopho pro parte intellectiva, quae voluntatem et rationem complectitur, quia cuilibet apprehensioni suus appetitus respondet: quod patet ex hoc quod *rationabile per participationem* vocat irascibile et concupiscibile, quae sunt potentiae appetitivae. Est autem peccatum in ratione sicut in dirigente, et in voluntate sicut in eligente: et ideo cum peccatum in electione compleatur, potius voluntas quam ratio subjectum ejus primum dici debet.

[7039] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus non est in concupiscibili nisi secundum quod aliqualiter participat rationem, inquantum est rationi obediens; et ideo non oportet quod sit primum subjectum peccati; sed proximum potest esse.

[7040] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus aliarum potentiarum non habent rationem culpae, nisi secundum quod subjacent imperio voluntatis; unde patet quod peccati primum subjectum voluntas est.

[7041] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod delectabile secundum sensum, quamvis non sit objectum voluntatis inquantum hujusmodi, potest tamen esse objectum ejus inquantum apprehenditur ut bonum simpliciter; et hoc modo est peccatum circa delectabile sensus.

[7042] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam quamvis homo possit puniri secundum omnes partes, non tamen est susceptivus poenae (si poena proprie sumatur) nisi inquantum est voluntatem habens: quia ex hoc aliquid poenale est quod voluntati adversatur: et ideo voluntas est primum subjectum poenae, sicut et culpae.

Expositio textus

[7043] Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 expos. *Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit; ubi non est fides, nec intentio bona nec opus bonum esse videtur.* Ista ratio soluta est in 2 art. primae quaestionis. *Quod a quibusdam irrationabiliter astruitur.* Si intelligatur quod quaelibet actio mala sit, et peccatum; opinio irrationabilis est. Si autem intelligatur quod quidquid agant, in peccatum semper permanent, dum sine fide sunt; opinio rationabilis est. *Nihil est bonum sine summo bono.* Infideles igitur sunt sine summo bono quantum ad illam societatem quae est per participationem gratiae, et ideo gratuitum bonum in eis non est. Non tamen sunt sine summo bono quantum ad hoc quod ejus bonitatem per bona naturalia participant. *Falsa virtus est etiam in optimis moribus*; quia scilicet non ducit ad aeternam felicitatem, ad quam virtus perfecta et vera per actus meritorios ducere potest. *Sine caritate nullum mandatorum custoditur.* Verum est quantum ad intentionem praecipientis, sed non quantum ad substantiam praecepti: et hoc habitum est dist. 28. *Bonum enim multipliciter accipitur.* Bonum, secundum philosophum, dividitur in utile, delectabile, et honestum. Ergo cum hic istae differentiae non ponantur, videtur insufficienter distinguere. Sed dicendum, quod philosophus assignat partes boni quae sunt ipsius secundum se; hic autem assignantur partes boni in ordine ad aliud. Potest autem aliquid accipi esse bonum in ordine ad tria. Primo modo ut in ordine ad finem: et sic respectu cujusque finis dicitur utile; respectu autem finis ultimi, qui est vita aeterna, dicitur bonum remunerabile, quod est bonum honestum meritorium. Secundo modo ut in ordine ad aliquod bonum simile illi quod ordinatur; vel sicut signum, et sic signum boni dicitur bonum, ut patet in sacramentis legalibus; vel sicut praetendens ejus similitudinem, et sic bonum apparens dicitur bonum: et hoc praecipue est bonum delectabile. Tertio modo in ordine ad praeceptum; et sic dicitur bonum simpliciter quod lege praecipitur; et hoc est etiam remunerabile et honestum: et secundario dicitur licitum bonum quod nullo praecepto prohibetur. Unde modi Aristotelis quodammodo includuntur in istis. *Peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est.* Ista solutio procedit, si accipiatur voluntarium simpliciter et perfecte, quod non in omni peccato invenitur; sed si accipiatur voluntarium quocumque modo, sic invenitur in quolibet peccato, ut ipse in processu solutionis ostendit. *Quid enim, ut ait Augustinus, tam in voluntate quam ipsa voluntas?* Voluntas dicitur esse in voluntate, dum actus voluntatis proximus in potestate ipsius potentiae existit: utrumque enim dicitur voluntas, scilicet potentia et actus.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II a distinctione XLII ad distinctionem XLIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 42

Quaestio 1

Prooemium

[7044] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 pr. Postquam determinavit de peccato in generali, hic determinat de peccato in comparatione ad partes ejus, et dividitur in partes duas: in prima determinat diversas peccatorum partes et modos; in secunda specialiter determinat de quodam peccato quod omnia alia transcendit, 43 dist.: *est praeterea quoddam genus peccati ceteris gravius.* Prima in duas: in prima inquirit ea quae possunt ad constitutionem unius peccati convenire, quasi integrantia peccatum et constituentia; in secunda prosequitur diversas peccatorum divisiones, ibi: *modi autem peccatorum varias in Scriptura habent distinctiones.* Prima dividitur in duas: in prima inquirit, an actio exterior et voluntas conveniant ad constitutionem unius peccati; in secunda inquirit, utrum adhuc sit aliquid aliud in peccato praeter actum interiorem et exteriorem, ibi: *praeterea solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit (...) utrum illud peccatum, usquequo poeniteat, sit in eo.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, secundum diversorum opiniones, ibi: *quidam dicunt unum esse peccatum.* Et haec dividitur in tres, secundum tres objectiones, quibus una opinio contra aliam invehitur: secunda incipit, ibi: *sed adhuc eisdem objicitur*; tertia, ibi: *item adhuc quaestioni instant. Praeterea, solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit (...) utrum illud peccatum usquequo poeniteat, sit in eo.* Hic inquirit utrum praeter actum interiorem et exteriorem, sit aliquid aliud in peccato quod remaneat, actu transeunte; et circa hoc tria facit: primo ostendit quod transeunte actu interiori et exteriori, remaneat reatus; secundo ostendit quot modis reatus dicitur, ibi: *reatus in Scriptura multipliciter accipitur*: tertio secundum reatus diversitatem assignat diversa genera peccatorum, ibi: *duo enim sunt peccatorum genera.* Hic quinque quaeruntur: 1 si voluntas et actus exterior sunt unum; 2 si transeunte actu, remanet reatus; 3 de divisione peccatorum per veniale et mortale, quae penes reatum sumitur; 4 de differentia venialis et mortalis, et praecipue quantum ad genus operis; 5 utrum peccatum mortale poenam aeternam mereatur, et in hoc a veniali differat.

Articulus 1

[7045] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 tit. Utrum voluntas peccati et actus sint duo peccata

[7046] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas et actus sint duo peccata. Quia Augustinus dicit, quod ex hoc est aliquid peccatum, quia divinis legibus contrariatur. Sed duo praecepta sunt diversa, quibus prohibetur voluntas interior et actus exterior, ut patet Exod. 20: *non furaberis*; item: *non concupisces rem proximi tui.* Ergo actus exterior et interior, idest voluntas prava, sunt diversa peccata.

[7047] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, non potest aliquis magis malus effici et magis peccator nisi per hoc quod peccatum peccato accumulatur. Sed magis peccat qui voluntate et actu peccat, quam qui voluntate vel actu tantum, ut patet Matth. 5: ubi gravior poena redditur opprobria dice

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

nti, quam solum contra fratrem irato. Ergo oportet quod actus additus exterior sit aliud peccatum.

[7048] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, diversorum habituum sunt diversi actus. Sed non est idem habitus perficiens id quod est rationale per essentiam, et rationale per participationem. Cum igitur peccatum voluntatis sit in actu ejus quod est rationale per essentiam, quia voluntas in ratione est, ut Damascenus, et philosophus dicunt; actus autem exterior in eo quod est rationale per participationem, quo mediante ab intellectu motus exterior egreditur; videtur quod non sit unum peccatum voluntatis et actus exterioris.

[7049] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, multiplicato superiori multiplicatur inferius: unus enim homo non est plura animalia. Sed actus est superior ad peccatum: quia peccatum nihil est aliud quam quidam actus inordinatus. Cum igitur actus voluntatis et actus exterior sint diversi actus, quia a diversis procedunt potentiis, videtur quod non sunt unum peccatum voluntas interior et actus exterior.

[7050] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, unum accidens non potest in diversis subjectis esse. Sed actus interior est sicut in subjecto in voluntate, cujus est actus; actus autem exterior in potentia movente organum. Ergo non potest esse unum peccatum, cum peccatum sit quoddam accidens.

[7051] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, pluribus peccatis debentur diversae poenae. Sed non injungitur alia poena in satisfactione pro voluntate interiori et actu exteriori, sed una tantum. Est ergo unum peccatum.

[7052] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi tantum unum, ut philosophus dicit. Sed actus exterior non est peccatum nisi propter voluntatem. Ergo voluntas et actus exterior non sunt duo peccata, sed unum.

[7053] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 co. Dicendum, quod cum unum et ens convertantur, oportet ut secundum idem a quo res habet esse, judicium de ejus unitate et multiplicatione accipiatur, sicut patet in naturalibus, ubi res quae habet esse per formam, habet etiam unitatem per formam; unde oportet quod diversarum rerum sint diversae formae: et quamvis fortassis principium multiplicationis formae sit materiae divisio, ut in his quae numero tantum differunt, nihilominus tamen non posset esse pluralitas hominum, nisi essent plures formae humanae, et sic de aliis. Sicut autem superius ostensum est, actus non ponitur in genere moris nisi propter voluntatem, scilicet secundum quod est a voluntate elicitus vel imperatus; et ideo secundum unitatem voluntatis est sumendum judicium de unitate ejus quod in genere moris dicitur; unde contingit aliquid quod est unum in genere naturae consideratum, ut unum motum continuum, esse plures secundum quod ad genus moris retorquetur, si voluntas in actu varietur; ut quando bona intentione quis incipit, et mala terminat, ut supra ostensum est dist. 40, qu. 1, art. 4: et e contrario contingit esse actus plures, secundum quod ad genus naturae referuntur, qui tamen sunt unum secundum quod in genere moris considerantur, ut patet in eo qui furatur: quia omnes actus ejus, qui ad finem furti ordinantur, peccatum sunt, cum mala intentione fiant, qui possunt valde multi esse; et tamen omnes computantur ut unum peccatum, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod per unam voluntatem in unum perversum finem ordinantur. Sic ergo distinguere oportet in proposito: quia cum quaeritur utrum voluntas et actus exterior sint diversa peccata, aut intelligitur de voluntate conjuncta actui exteriori, aut de voluntate praecedente. Si de conjuncta, sic oportet quod peccatum unum sit voluntas interior et actus exterior, quia voluntatis non multiplicatur actus. Si autem de voluntate separata, sic est aliud peccatum, quia actus voluntatis multiplicatur. Quando enim actum explet exteriorem, etiam actum voluntatis iterat; et ideo oportet quod sint duo peccata non propter diversitatem actus interioris et exterioris, sed propter diversitatem duorum actuum interiorum voluntatis.

[7054] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc praecepto: *non concupisces rem proximi tui*, non prohibetur illa voluntas furandi quae est conjuncta actui, sed quae est ab actu separata, quod etiam sine actu quamdam turpem jucunditatem habet; quae autem conjuncta est actui, prohibetur illo praecepto quo furtum prohibetur: nihil enim cadit sub praecepto vel prohibitione nisi secundum quod est in voluntate.

[7055] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intensio et remissio in his quae secundum magis et minus dicuntur, non est per additionem, sicut in his quae secundum quantitatem augmentantur, in quibus quantitas quantitati additur, ut major quantitas fiat: non enim calor calori additur ut magis calidum fiat, nec curvitas curvitati, ut fiat magis curvum, ut in 4 Physic. dicitur: sed causatur intensio ex hoc quod illud quod intenditur, magis perfectum invenitur, et opposito impermixtius. Unde non oportet ad hoc quod aliquid magis peccet, quod peccatum addatur (quia sic quaelibet circumstantia aggravans, peccatum esset) sed oportet ut deformitas peccati perfectior sit: et hoc contingit quando aliquis per actum exteriorem peccat; quia major est deformitas quae in actu interiori et exteriori est, quam illa quae tantum in voluntate est; nisi forte sit voluntas completa, quae pro actu reputatur.

[7056] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod a diversis habitibus diversi actus eliciuntur; non tamen oportet quod semper illi actus diversi sint diversa peccata, vel etiam diversa merita; sed possunt esse unum, ut patet praecipue quando unum peccatum imperat actum alterius peccati, ut cum quis furatur propter gulam; est enim tunc unum peccatum diversas habens deformitates, quamvis sint ibi plures actus.

[7057] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actus simpliciter acceptus, non est genus peccati nisi secundum quod sub voluntate cadit; et ideo ubi non multiplicatur actus voluntatis, non multiplicatur peccatum.

[7058] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod peccatum sicut in primo subjecto est in voluntate, sicut supra, dist. praec., quaest. 2, art. 2, dictum est: et ideo non est inconveniens ut et peccatum in diversis actibus consistat: quia inquantum sunt actus, habent subjecta diversa, potentias scilicet elicientes actum; inquantum vero ad genus moris pertinent, habent unum subjectum voluntatem.

Articulus 2

[7059] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 tit. Utrum reatus peccati maneat post peccatum

[7060] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod post actum peccati reatus non remaneat. Cessante enim causa, cessat effectus. Sed aliquis non est reus poenae nisi propter actum. Ergo post actum non remanet reatus.

[7061] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 2 Si dicatur, quod aliquis est reus poenae, non solum quia hoc facit, sed indifferenter quia hoc facit vel quia hoc fecit; contra. Manente causa, manet effectus. Sed ex quo aliquis actum peccati fecit, non potest illud non fecisse; quia ut quod praeteritum est non fuerit, etiam nec Deus facere potest, ut in 1 libro dictum est, dist. 24, quaest. 2, art. 2. Ergo nunquam aliquis a reatu culpae absolvi posset.

[7062] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 3 Si dicatur, quod reatus manet post actum propter effectum quem actus in subjecto relinquit, qui removeri potest; contra. Effectus relictus ex actu, est dispositio habitus. Sed propter neutrum istorum homo reus poenae tenetur, quia homo a reatu poenae absolvitur adhuc dispositione ad peccatum per consuetudinem inducta in eo manente: et similiter quandoque dispositio et habitus tollitur; et tamen reatus remanet, ut quando aliquis per avaritiam peccans, habitum avaritiae acquirit, qui postmodum habitus corrumpitur in eodem per prodigalitatis actus, ex quibus habitus contrarius generatur, etiam sine hoc quod gratia interveniat, quae reatum solvit. Ergo non potest dici, quod propter effectum relictum ex actu, reatus post actum remaneat.

[7063] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 4 Si dicatur, quod non manet reatus post actum propter effectum praedictum, sed propter maculam; contra. Macula illa si non sit dispositio vel habitus, nihil aliud potest esse quam gratiae privatio. Sed privatio gratiae communis est omnibus peccatis mortalibus. Ergo ex omnibus mortalibus manet una macula, et ita unus reatus; quod falsum est.

[7064] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, infusa gratia, cessat gratiae privatio. Sed adhuc tamen aliquis reatus manet, quo homo ad poenam saltem temporalem obligatur. Ergo non videtur quod per privationem gratiae reatus post actum remaneat.

[7065] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, nullus punitur juste nisi ad poenam obligatus. Sed peccatores juste puniuntur, postquam actu non peccant. Ergo sunt obligati ad poenam: ergo est in eis reatus, qui nihil aliud est quam obligatio ad poenam.

[7066] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet actus virtutis ad praemium, ita se habet peccati actus ad poenam. Sed transeunte actu virtutis, adhuc manet meritum praemii. Ergo transeunte actu peccati, adhuc manet reatus poenae.

[7067] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod reatus dicitur secundum quod aliquis est reus poenae; et ideo proprie reatus nihil est aliud quam obligatio ad poenam: et quia haec obligatio quodammodo est media inter culpam et poenam, ex eo quod propter culpam aliquis ad poenam obligatur; ideo nomen medii transumitur ad extrema, ut interdum ipsa culpa, vel etiam poena, reatus dicatur, ut in littera dicitur. Cum autem poena sit medicina quaedam, ut philosophus in 2 Ethic. dicit, et medicina non detur nisi contra defectum aliquem; oportet quod ad poenam aliquis pro aliquo defectu obligetur: non quod ille defectus semper sanetur per poenam in eo in quo est, ut patet in damnatis, et in fure qui suspenditur; sed poena recompensat defectum in statu universi, vel etiam reipublicae, propter ordinem justitiae qui in poena apparet. Non autem defectus quilibet ad poenam obligat (sunt enim defectus quidam involuntarii magis misericordiam quam iram provocantes), sed illi solum defectus qui ex actibus voluntatis relinquuntur poenam merentur in eo qui voluntarie in defectum inducitur: unde cum transeunte actu remaneat defectus, oportet quod etiam reatus remaneat post actum.

[7068] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod causa proxima reatus est ipse defectus per actum peccati inductus; actus vero est sicut causa remota: unde non oportet quod transeunte actu reatus transeat.

[7069] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non solum quia verum est dicere aliquem actum peccati quandoque egisse, ad poenam obligatur (quia sic quandocumque verum esset dicere eum hoc fecisse, esset poenae obnoxius): sed quia defectus manet in ipso adhuc propter actum quem prius fecit.

[7070] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod reatus non fundatur, per se loquendo, super dispositionem vel habitum, sed per accidens, secundum quod talis dispositio vel habitus cuidam defectui conjungitur.

[7071] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod privatio gratiae non habet rationem maculae nisi secundum quod ex actu praecedenti inducitur: et ideo secundum diversitatem actuum sunt etiam diversae maculae: quamvis enim quolibet actu peccati mortalis quaelibet virtus privetur, non tamen eodem modo; sed actu luxuriae castitas per se privatur, et aliae virtutes ex consequenti, secundum quod sunt castitati annexae; per furtum autem actus justitiae per se, et aliarum virtutum ex consequenti; et sic de aliis: ideo non oportet quod omnium peccatorum sit una macula vel unus reatus.

[7072] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in peccante sunt duo defectus: unus qui est in ipso actu peccati, secundum quod aliquis limites legis divinae et rationis rectae transgreditur: alius est in ipso peccante, idest privatio virtutis ex priori defectu actus inducta. Quamvis autem cum aliquis gratiam recuperat, secundus defectus tollatur, non tamen ex toto primus sublatus est: quia oportet ut quantum voluntati suae obedivit praeter legem Dei, tantum etiam in contrarium recompenset, ut sic justitiae servetur aequalitas: et ideo post gratiam recuperatam injungitur satisfactio, et est adhuc homo reus temporalis poenae.

Articulus 3

[7073] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 tit. Utrum peccatum convenienter dividatur in mortale et veniale

[7074] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum inconvenienter per mortale et veniale dividatur. Ea enim quae in infinitum differunt, in uno genere non conveniunt, sicut creator et creatura, ens et non ens. Sed veniale et mortale sunt hujusmodi; cum uni debeatur poena temporalis, alteri aeterna, ut patet in littera. Ergo peccatum per haec duo dividi non debet.

[7075] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, determinatio diminuens de ratione ejus cui additur, infert oppositum ejus: bene enim sequitur: est homo mortuus: ergo non est homo. Sed veniale est determinatio diminuens de ratione peccati: ex hoc enim quod peccatum est, est dignum poena, et non venia. Ergo veniale peccatum non debet condividere peccatum contra mortale, sicut nec animal mortuum condividit animal contra animal vivum.

[7076] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, divisio omnis debet fieri per opposita. Sed veniale et mortale non sunt opposita, cum se simul compatiantur. Ergo inconvenienter peccatum per mortale et veniale dividitur.

[7077] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, culpa opponitur gratiae. Sed veniale non opponitur gratiae, quia stat simul cum ea. Ergo veniale non est peccatum, et sic non debet dividere genus peccati contra mortale.

[7078] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, in omni peccato est aversio ab incommutabili bono tamquam formale. Sed veniale non habet aversionem a bono incommutabili: quia peccans venialiter non avertitur a fine ultimo, sed viae inordinate inhaeret. Ergo veniale peccatum non proprie est peccatum; et sic idem quod prius.

[7079] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, 1 Joan. 1, 8: *si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est.* Constat autem quod non loquitur de mortali peccato, quia sine illo sunt sancti. Ergo oportet ponere peccatum veniale.

[7080] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, dispositio et habitus ad eamdem speciem qualitatis pertinent; unde invenitur scientia dispositio et habitus. Ergo oportet a simili quod in peccato inveniatur aliquid quod se habet per modum dispositionis, et aliquid quod habet perfectam rationem peccati. Dispositio autem ad peccatum mortale, est peccatum veniale. Ergo mortale peccatum oportet supponere veniale.

[7081] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod est duplex modus dividendi commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communitatis modus. Est enim quaedam divisio univoci in species per differentias quibus aequaliter natura generis in speciebus participatur, sicut animal dividitur in hominem et equum, et hujusmodi; alia vero divisio est ejus quod est commune per analogiam, quod quidem secundum perfectam rationem praedicatur de uno dividentium, et de altero imperfecte et secundum quid, sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et in ens actu et in ens potentia: et haec divisio est quasi media inter aequivocum et univocum; et talis divisio est peccati in mortale et veniale: quia ratio peccati perfecte in mortali invenitur; in veniali vero non nisi imperfecte et secundum quid; unde minimum quod potest esse de ratione peccati in aliquo actu est in veniali; sicut minimum quod potest esse de natura entis est in ente in potentia et in ente per accidens, et hoc ipsa nomina ostendunt: quia venia non debetur peccato nisi secundum quod aliquam imperfectionem peccati habet; mors autem debetur peccato inquantum peccatum est; et ideo mortale peccatum perfectum quid in genere peccati dicit, veniale autem imperfectum.

[7082] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mortale et veniale non conveniunt in peccato sicut in genere univoce de eis praedicato, sed sicut in eo quod eis per analogiam commune est.

[7083] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod venia debetur alicui dupliciter: vel sicut ei quod indulgetur, vel sicut ei quod est indulgentiae ratio. Sicut ei quod indulgetur, non debetur alicui nisi peccato: quia nihil indulgetur, nisi quod poenam meretur. Sicut ei quod est indulgentiae ratio, nunquam venia peccato debetur, sed vel infirmitati, vel alicui quod facit imperfectionem in genere peccati. Peccatum autem veniale non dicitur veniale sicut remissionis ratio, sed sicut id quod facile remittitur propter imperfectionem peccati; unde per hoc quod dicitur veniale, non tollitur tota ratio peccati, sicut per hoc quod dicitur mortuum, tollitur tota ratio hominis. Unde non sequitur quod veniale peccatum non sit peccatum, sed est imperfectum quid in genere peccati.

[7084] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oppositio venialis et mortalis est secundum perfectum et imperfectum; unde non omnino excludunt se, sed unum est dispositio ad aliud. Vel dicendum, quod opposita inesse eidem non secundum idem non est inconveniens; et ideo cum peccatum veniale et mortale non sint in homine secundum eumdem actum, sed secundum diversos (qui etiam simul non sunt), non oportet quod tollatur oppositio venialis et mortalis.

[7085] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum quod completam rationem culpae habet, directe gratiae opponitur: peccatum vero veniale, quod imperfectam rationem culpae habet, non opponitur gratiae nisi indirecte, ut scilicet est dispositio quaedam ad mortale. Quae autem sic sunt opposita, non est inconveniens esse simul, sicut siccitas, quae dispositio est ad calorem, est simul cum frigore; unde non est inconveniens quod veniale sit culpa, et simul cum gratia.

[7086] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod averti a fine incommutabili, est dupliciter: vel in habitu, vel in actu tantum. Secundum habitum avertitur qui sibi alium finem contrarium ponit, et hoc est in peccato mortali; unde qui peccat mortaliter, est sicut recedens a via. In actu vero tantum aliquis avertitur, quando aliquis actum aliquem facit quo in Deum non tendit, ex eo quod inordinate ei quod est ad finem inhaeret, non tamen ita ut illud quod est ad finem quasi finem constituat; et hoc est in peccato veniali; unde peccans venialiter similatur ei qui nimis moratur in via, et hoc non est averti nisi secundum quid: sicut etiam quod retardat motum corporis gravis, non aufert gravitatem suam et inclinationem in finem; auferret autem si contrarium sibi motum daret, ut quando ex gravi leve generatur.

Articulus 4

[7087] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 tit. Utrum peccatum veniale distinguatur a mortali

[7088] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod veniale peccatum a mortali non distinguatur. Quidquid enim tollit virtutem est mortale peccatum. Sed omne peccatum tollit virtutem: quia omne peccatum recessus ab aequalitate est; virtus autem aequalitas quaedam est. Ergo peccatum veniale a mortali non distinguitur.

[7089] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, ea quae per se distinguuntur non transmutantur invicem. Sed veniale et mortale invicem transmutantur: quia nihil adeo est veniale quod non fiat mortale dum placet; similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis, ut Ambrosius dicit. Ergo veniale et mortale non distinguuntur nisi per accidens.

[7090] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 arg. 3 Si dicatur, quod peccatum mortale distinguitur a veniali, quia mortale est contra praeceptum, veniale praeter praeceptum; contra. In hoc differunt praecepta legis disciplinae a praeceptis legis naturalis, quod praecepta legis disciplinae prohibent ea quae non sunt mala nisi quia prohibita; praecepta vero legis naturalis prohibent ea quae sunt prohibita quia mala. Ergo in his quae lege naturali prohibentur, distinctio mali non sumitur ex prohibitione legis, sed potius ex ipsa natura actus.

[7091] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, praeter affirmationem nihil est nisi negatio, et praeter negationem nihil est nisi affirmatio, cum inter affirmationem et negationem nihil sit medium. Sed qui non facit quod praecepto affirmativo praecipitur, contra praeceptum committit: similiter qui facit quod praecepto negativo prohibetur, contra praeceptum facit. Ergo quicumque peccat praeter praeceptum, peccat contra praeceptum; et ita distinctio nulla est.

[7092] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 arg. 5 Si dicatur, quod differunt mortale et veniale ex hoc quod veniale est exitus a medio virtutis, tamen prope medium, mortale autem exitus longinquus a medio, sicut dicit philosophus in 2 Ethic., quod qui parum secedit a medio, non vituperatur, contra. Quia, sicut ibidem dicitur, non est determinatum apud nos, quando multum et quando parum a medio recedatur. Si ergo non differat veniale a mortali nisi secundum parvum et magnum recessum, non posset apud nos determinari quod esset peccatum mortale et quod veniale: quod esset valde periculosum.

[7093] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, diversitas poenarum respondet diversitati culpae. Sed poena temporalis differt ab aeterna. Ergo et peccatum veniale differt a mortali; cum uni debeatur poena temporalis, alteri aeterna.

[7094] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, in quolibet genere perfectum et imperfectum habent determinatam distinctionem. Sed veniale et mortale differunt ut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut ex praedictis patet. Ergo oportet quod habeant determinatam distinctionem ad invicem.

[7095] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, veniale peccatum dicitur cujus reatus facile solvitur; et ideo veniale tripliciter dicitur. Uno modo dicitur veniale ex causa; quod quidem facile remissibile est, quia causa peccati quamdam rationem veniae habet, sicut ea quae per ignorantiam et infirmitatem peccantur. Secundo dicitur veniale ab eventu, quia scilicet per aliquid peccato superveniens, efficitur poena ejus cito solubilis, sicut confessio adveniens peccato mortali, facit poenam ejus proportionatam viribus poenitentis virtute clavium. Tertio dicitur veniale, quando ipse actus per se facile remissibilis est, eo quod non perfecte pertingit ad plenam rationem peccati: et istud proprie dicitur veniale de quo nunc agitur, quod a mortali distinguitur. Primo enim et secundo modo dictum veniale non distinguitur a mortali: quia mortale potest per ignorantiam fieri, et illud quod est mortale, fit veniale per confessionem. Imperfectio autem peccati potest esse dupliciter: vel ex genere actus, vel ex parte peccantis. Genus autem ipsius actus sumitur ex materia et objecto; unde sicut dicitur bonum ex genere propter debitam materiam, ita malum ex genere propter indebitam; et est veniale ex genere propter materiam in qua peccatur. In illa autem materia peccatum perfecte invenitur in qua si peccetur, virtus caritatis ad Deum et ad proximum dissolvitur, per quam vita est animae; et ideo quando aliquis peccat in his sine quibus recte servatis non remanet subjectio hominis ad Deum, et foedus humanae societatis, tunc est peccatum mortale ex genere: et talia peccata philosophus malitias appellat; unde vult quod non omnis vitiosus sit malus: sicut patet quod non potest homo debite Deo esse subjectus, si Deo non credat, si ei non obediat, et hujusmodi. Similiter etiam societas humanae vitae servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est; et ideo furtum et aliae species injustitiae sunt peccata mortalia ex genere, et similiter est in omnibus aliis. Ea vero sine quibus societas humana servari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamvis etiam deformis actus sit: sicut superfluus ludus, et aliquid hujusmodi: et talia dicuntur venialia ex genere. Sed sicut quod est bonum ex genere, potest fieri male, et non e converso; ita quod est veniale ex genere, tali modo potest fieri quod erit mortale, ut si credatur esse mortale quod veniale est, et si tantum quis in re temporali delectatur ut finem sibi in ea constituat: quia sic non servatur debita reverentia ad Deum, qui est ultimus finis, et citra quem omnia sunt diligenda. Ex parte vero peccantis est imperfectio peccati, propter imperfectionem potentiae elicientis actum, sicut primi motus sensualitatis, qui deliberationem praecedunt, peccata venialia sunt, quamvis in materia sint mortalis peccati. Sed haec sunt venialia per accidens; et ideo adveniente consensu rationis deliberatae, efficiuntur mortalia.

[7096] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod veniale non corrumpit virtutem quantum ad habitum (hoc enim mortalis est proprium); sed exit ab aequalitate quam ratio ponit in actu virtutis.

[7097] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt: quia procedit de veniali ex eventu; et iterum quod veniale fiat mortale non est inconveniens, sicut etiam quod est bonum ex genere, potest male fieri.

[7098] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praecepta legis intendunt hominem ordinare ad dilectionem proximi et Dei: quia finis praecepti est caritas, 1 Tim. 1; et ideo illa sola mortalia sunt ex genere de quibus dictum est: haec enim directe fiunt contra praecepta legis, non solum legis scriptae, sed etiam naturalis. Quamvis autem aliquid non sit malum, quia est prohibitum lege exteriori, tamen ideo est malum, quia prohibetur lege interiori: lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus: et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum; quod autem contra hoc lumen est, homini est innaturale et malum; et pro tanto malum dicitur, quia prohibetur interiori lege.

[7099] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod affirmatio opposita praecepto negativo est et praeter praeceptum et contra praeceptum: similiter et negatio opposita affirmativo; sed quaedam negationes et affirmationes sunt non oppositae directe ipsis praeceptis affirmativis et negativis, sed indirecte, quia disponunt ad ea quae directe opponuntur; et ideo hujusmodi sunt praeter praeceptum; haec enim etiam hoc modo non discordant a lumine rationis ut ab ultimo fine abducentia, sed ut quaedam impedimenta finis.

[7100] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc modo esse proximum medio vel remotum, ut dictum est, facit peccatum mortale et veniale, et non sicut objectio tangit: ut sit differentia secundum hoc quod est abduci a fine virtutis et non abduci, et non solum secundum intentionem et remissionem circumstantiarum, ut objectio procedit.

Articulus 5

[7101] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 tit. Utrum peccatum mortale et veniale differant per poenam aeternam et temporalem

[7102] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale et veniale non differant per aeternam poenam et temporalem. Quaecumque enim finita sunt, possunt habere aliquam proportionem ad invicem. Sed conversio quae est in peccato veniali, finita est; et similiter quae est in peccato mortali. Ergo proportionabiles sunt. Sed secundum mensuram delectationis, quae ex parte conversionis se tenet, est quantitas poenae; Apoc. 18, 7: *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Ergo et poena venialis debet proportionari poenae mortali; et ita non differunt secundum aeternum et temporale.

[7103] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, secundum quantitatem culpae est quantitas poenae. Sed ille qui peccat mortaliter, non peccat infinito tempore, quamvis in infinitum bonum peccet. Ergo etiam non debet puniri aeterna poena, sed damno infiniti boni ad tempus.

[7104] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 arg. 3 Si dicatur, quod punitur aeternaliter, quia peccavit in suo aeterno; contra. Quia multi sunt qui non toto tempore vitae suae in peccati actu perdurant; sed dum peccant, cogitant se quandoque a peccati actu recessuros. Ergo talis secundum hoc in suo aeterno non peccavit; et ita non debet puniri aeterna poena.

[7105] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, nullus judex, nisi sit crudelis, infligit poenam quasi delectatus in poena, sed propter emendationem. Si igitur Deus est piissimus judex, non infligit poenam pro peccato mortali, nisi propter emendationem eorum quae punit; et ita videtur quod non in aeternum puniat.

[7106] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 arg. 5 Sed contra, videtur quod etiam veniali debeatur poena aeterna. Quia contingit quod aliquis toto tempore vitae suae in peccato veniali perduret. Si igitur aliquis punitur aeternaliter, ut dicit Gregorius, quia in suo aeterno peccavit, videtur quod talis aeternaliter puniri debeat.

[7107] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, ponatur quod aliquis moriatur in peccato mortali et veniali: constat quod iste statim ut moritur, ad Infernum descendit. Cum ergo veniale non remaneat impunitum, ibi punitur non tantum pro mortali, sed etiam pro veniali. Sed poena Inferni est aeterna; quia in Inferno nulla est redemptio. Ergo peccatum veniale aeterna poena punitur.

[7108] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 arg. 7 Praeterea, sit ita quod aliquis ad perfectam aetatem veniat imbaptizatus, in qua jam peccati poena reus teneri potest, et in primo instanti illius temporis venialiter peccet, et moriatur: constat quod ille pro peccato veniali punitur. Non autem in Limbo puerorum, quia poena sensibilis, quae veniali debetur, non est ibi: nec etiam in Purgatorio, quia gratiam non habet, sine qua nulla purgatio peccati esse potest. Ergo punietur in Inferno pro veniali: et ita veniale ad mortem aeternam obligat, sicut et mortale.

[7109] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod ratio quare mortale peccatum ad aeternam poenam obligat, potest sumi ex tribus. Primo ex parte ejus in quem peccatur, qui est infinite magnus, scilicet Deus, unde et offensa illius infinita poena digna est; quia quanto est dignior in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur. Secundo ex voluntate peccantis. Constat enim quod peccans mortaliter, finem delectationis suae in eo quo mortaliter peccat, ponit, ut etiam Deum pro illo contemnat. Constat autem quod quicumque summe diligit aliquid sicut finem suae voluntatis, ex hoc ipso vellet semper sibi adhaerere: et ideo peccans mortaliter illo actu voluntatis quo peccatum mortale eligit, eligit peccato semper adhaerere, nisi per accidens retrahatur vel timore poenae, vel aliquo hujusmodi; sed si infinite adhaerere posset, semper adhaereret: et ideo in suo aeterno peccat, et propter hoc aeterna poena est dignus. Tertio ex ipso statu peccantis mortaliter, qui per peccatum gratia privatur; unde cum sine gratia non possit fieri remissio culpae, si in peccato mortali moriatur, semper in culpa remanebit, cum ulterius non sit gratiae susceptibilis. Manente autem culpa, semper est obnoxius poenae; alias remaneret aliquid inordinatum in universo; et ideo talis in aeternum punietur. Peccatum vero veniale neque contra Deum est, neque in eo finis constituitur, neque gratia privat: et ideo non debetur sibi poena aeterna, sed tantum temporalis.

[7110] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod conversio mortalis et venialis peccati non sunt proportionabiles; quia per unam adhaeretur rei temporali ut fini, per aliam ut ei quod est ad finem: et haec duo non sunt proportionabilia, quia non sunt ejusdem generis: proportio enim est commensuratio quantitatum ejusdem generis, ut dicitur in 5 Euclidis.

[7111] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod contra infinitum peccat, debetur sibi poena infinita. Non autem potest esse infinita acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita; sed recompensatur per durationem infinitam, quia creatura rationalis durationis in infinitum capax est: et quia actualiter peccavit, debetur sibi non solum poena damni, sed etiam poena sensus.

[7112] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non dicitur in suo aeterno peccasse quia semper in actu peccati permanserit; sed quia in uno actu voluntatis adhaesit peccato tali modo, ut ei in aeternum adhaereret, si impune posset. Vel dicendum, quod dicitur in suo aeterno peccasse qui mortaliter peccavit, quia privavit se gratia per peccatum mortale, sine qua homo non potest a peccato liberari: et ideo impotentem se reddidit ad resurgendum; unde quantum in ipso fuit, se obligavit ut in peccato in aeternum permaneret.

[7113] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus non infligit poenam aeternam quasi in poena propter poenam delectatus, sed quia delectatur in ordine justitiae suae, cujus pulchritudo apparet in perpetua poena perpetuae culpae.

[7114] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod peccans venialiter non peccat in suo aeterno, quia neque adhaeret peccato veniali ut fini, quia jam esset mortale, neque etiam impotentem se reddit ad resurgendum; et ideo non debetur sibi poena aeterna, quamvis fortasse toto tempore vitae suae in veniali permaneat.

[7115] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ille qui decedit cum mortali et veniali simul punitur in Inferno pro veniali, et punitur in aeternum; longe tamen minus acerba poena quam illa quae est pro mortali. Hoc autem accidit veniali, inquantum mortali conjunctum est, quod gratia privat, sine qua nulla poena potest esse purgativa et expiativa.

[7116] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod positio illa est impossibilis: quod sic patet. Si enim aliquid est sufficiens ad excusandum peccatum majus, multo amplius sufficit ad excusandum minus. Sed imperfectio aetatis excusat peccatum mortale, ut puer nondum usum liberi arbitrii habens peccati mortalis reus non habeatur, etiam si actum faciat qui ex genere peccatum mortale sit; unde multo amplius excusat infantia ne peccatum veniale imputetur; et ideo non potest esse quod homo venialiter peccet ante illud tempus quo usum rationis habet, ut jam mortaliter peccare possit. Statim autem ut ad tempus illud pervenit, vel gratiam habet, vel in peccato mortali est: quia si facit quod in se est, Deus ei gratiam infundit; si autem non facit, peccat mortaliter: quia tunc est tempus ut de salute sua cogitet, et ei operam det; et ideo positio est impossibilis. Si tamen ponatur per impossibile, tunc talis punietur poena sensibili in Inferno, et poena illa erit aeterna. Sed hoc accidit veniali inquantum est sine gratia.

Expositio textus

[7117] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 expos. *Quidam dicunt unum esse peccatum, alii vero dicunt diversa esse peccata.* Utraque opinio est vera aliquo modo intellecta: quia si accipiatur voluntas conjuncta actui, sic voluntas et actus exterior sunt unum peccatum; si autem sumatur voluntas separata ab actu, sic sunt duo peccata numero, sed unum specie. *Ad quod illi etiam* *dicunt.* Praeter istam responsionem quae hic ponitur, potest esse alia, quae in primo articulo posita est. *Praeterea solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit (...) utrum illud peccatum, usquequo poeniteat, sit in eo.* Cum in peccato non solum sit actus et reatus, sed etiam macula; videtur insufficienter procedere, cum de macula mentionem non faciat. Sed dicendum, quod macula est medium inter actum peccati et reatum, quasi effectus actus et fundamentum reatus; et ideo per extrema medium intelligitur. *Nec unquam est in aliquo peccatum actu, praeter originale, quin sit etiam reatu.* Ratio hujus est quia actus peccati inordinatus causat maculam et reatum. Posita autem causa non potest effectus non esse; et ideo impossibile est ut simul dum actus peccati manet, reatus transeat. Sed quomodo hoc in originali esse possit, supra dictum est. *Duo enim sunt peccatorum genera.* Hoc dicitur ad ostendendum quod divisio peccati in mortale et veniale, non est univoci divisio: quia sic mortale et veniale dicerentur duae species peccatorum: sed est divisio analogi: et propter hoc dicuntur mortale et veniale esse genera peccatorum, quasi non communicantia unum genus.

Quaestio 2

Prooemium

[7118] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 pr. *Modi autem peccatorum varias in Scriptura distinctiones habent.* In parte praecedenti determinavit Magister quaedam quae requiruntur ad peccatum quasi partes integrantes ipsum: hic determinat diversas peccatorum divisiones; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur divisionem peccatorum capitalium, ibi: *praeterea sciendum est septem esse vitia capitalia.* Prima dividitur in duas: in prima ponit quasdam distinctiones peccatorum, quae sumuntur ex parte rei; in secunda ponit quamdam quae sumitur ex parte nominis, ibi: *variam quoque appellationem habet.* Circa primum tria facit: primo distinguit modos peccatorum penes motiva sive radices; secundo penes actus, in quibus peccatum consistit, ibi: *alii vero dicunt, peccatum fieri tribus modis*; tertio penes objecta, ibi: *dicitur quoque homo peccare in Deum, in se, et in proximum. Praeterea sciendum est, septem esse vitia capitalia.* Hic ponit distinctionem capitalium vitiorum; et dividitur in duas: in prima enumerat capitalia vitia; in secunda reducit ea in unum principium, ibi: *ex superbia tamen omnia mala oriuntur.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit superbiam esse originem capitalium vitiorum; secundo objicit in contrarium, ibi: *huic autem videtur obviare quod apostolus ait*; tertio solvit, ibi: *sed utrumque recte dictum est.* Circa primum duo facit: primo ostendit superbiam esse principium omnium peccatorum; secundo assignat superbiae species, ibi: *hujus quatuor sunt species.* Hic quinque quaeruntur: 1 de distinctione peccatorum quae sumitur penes radices; 2 de divisione peccatorum quae sumitur penes actum; 3 de divisione vitiorum capitalium; 4 de distinctione specierum superbiae quae in littera assignantur; 5 utrum peccatorum sic distinctorum possit esse aequalitas in gravitate culpae.

Articulus 1

[7119] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 tit. Utrum peccata distinguantur penes radices

[7120] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter penes radices distinguantur peccata. Radix enim est similis fundamento. Sed peccatum non habet fundamentum, ut dicitur in Glossa Matth. 7. Ergo non habet radicem; ergo penes radices non debent distingui peccata.

[7121] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, radix arboris non est arbor. Ergo radix peccati non debet esse peccatum. Sed cupiditas male incendens, et timor male humilians, peccata quaedam sunt. Ergo inconvenienter radices peccatorum assignantur.

[7122] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, timor ex amore nascitur. Sed illud ex quo nascitur aliquid, potest dici radix ejus. Ergo amor est radix timoris, et ita omnium quae ex timore generantur; et sic timor contra cupiditatem, quae est amor, distingui non debet tamquam radix opposita.

[7123] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, quaecumque conveniunt in aliquo uno, non distinguuntur secundum illud. Sed omnia peccata in una radice conveniunt: *radix enim omnium malorum est cupiditas*, 1 Timoth. ult., 10. Ergo penes radicem peccata distingui non debent.

[7124] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit de Civit. Dei, quod sicut amor Dei facit civitatem Dei; ita nimius amor sui facit civitatem Babylonis. Sed quidquid est de genere peccatorum ad civitatem Babylonis pertinet. Ergo omnium peccatorum radix est una, scilicet amor sui: et non est ea quae hic assignatur.

[7125] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, 1 Joan. 2, 16 dicitur: *omne quod est in mundo, concupiscentia oculorum est, concupiscentia carnis, et superbia vitae*; et ex his oriuntur omnia alia mala. Ergo cum ista praetermittantur hic, non sufficienter radices peccatorum tanguntur.

[7126] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, Eccli. 10, 15: *initium omnis peccati superbia.* Item Ambrosius dicit, quod omne peccatum est ex contemptu: et Augustinus dicit, quod omne peccatum est ex errore. Ergo peccata non videntur distingui secundum radicem, sed convenire in radice una: et iterum videtur ex praedictis quod radices peccatorum insufficienter in littera tanguntur.

[7127] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod radix proprie in arboribus invenitur, in peccatis autem transumptive; unde oportet quod ad similitudinem radicis in arboribus inveniatur radix in peccatis. Radix autem arboris est qua arbor nutrimentum sumit, per quod convalescit, et fructificat. Ex eo autem peccatum convalescit ex quo homo ad peccatum inclinatur. Hoc autem est bonum intentum, ad quod peccans inordinate convertitur; quia finis efficienter movet; unde oportet quod ex parte conversionis radix peccati assignetur, et dicatur radix illud ex quo peccatum oritur. Potest autem actus peccati oriri ex tribus: vel ex alio actu peccati, secundum quod supra, 36 distinct., assignatum est unum peccatum esse causam alterius; vel ex habitu corrupto eliciente actum peccati; vel ex passione seu pronitate ad patiendum ex corruptione naturae consequente. Actus autem peccati non proprie nomen radicis habet, quin potius ipse ex radice est; unde origo peccati ex peccato similatur magis origini rami ex ramo. Similiter etiam habitus proprie acceptus, non potest esse a prima radice peccati: quia cum habitus peccati neque sit naturalis neque infusus, oportet quod per actum peccati sit acquisitus. Restat ergo ut radix peccati dicatur in nobis vel passio aliqua vel pronitas ad passionem, quae ex corruptione originalis peccati consequitur. Cum autem in bonis commutabilibus ad quae homo inordinate convertitur per peccatum sit quidam ordo, secundum quod unus est finis alterius; semper autem ea quae sunt ad finem, sunt plura quam ipse finis; oportet ut quanto radix peccati sumitur propinquior fini ultimo, tanto inveniantur pauciores radices. Finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit; et ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum quae propter seipsum peccans quaerit, erunt plures. Similiter etiam appetitus circa bonum commutabile dupliciter se habet: vel sicut prosequens id quod aestimat sibi conveniens, vel sicut fugiens malum sive nocivum. Malum autem sicut non habet esse nisi ut privatio boni, ita etiam non fugitur nisi inquantum diligitur bonum; et ideo fuga mali reducitur ad desiderium boni, sicut in causam primam. Secundum hoc ergo sciendum, quod radices diversimode a sanctis assignantur. Quia passio, quae est radix peccati, vel est secundum inclinationem appetitus in id quod est ultimus finis bonorum commutabilium, et sic amor sui ponitur ab Augustino radix peccati: vel secundum inclinationem appetitus in ea quae propter hunc finem quaeruntur; et hoc dupliciter: vel secundum inclinationem appetitus in bonum tantum, propter quod malum fugitur; vel secundum comparationem appetitus ad utrumque. Si secundo modo, scilicet secundum inclinationem appetitus in bonum commutabile et malum oppositum, sic sunt radices peccatorum quae in littera assignantur, scilicet cupiditas male inflammans, et timor male humilians. Si autem primo modo, hoc dupliciter: vel secundum inclinationem appetitus in bonum exterius universaliter, et sic erit una radix, scilicet cupiditas: vel particulariter in diversa bona, quae sunt triplicia, et sic erunt tres radices, scilicet concupiscentia carnis circa bonum delectabile sensus, concupiscentia oculorum circa bona exteriora in usum ordinata, superbia vitae circa bona secundum opinionem, ut honor, dignitas, et hujusmodi.

[7128] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non habet fundamentum ex parte illa qua aversio est; quia sic nihil est; sed ex parte conversionis, qua aliquid est, radicem habere potest.

[7129] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod timor et cupiditas, secundum quod nominant actum peccati, non sunt radices, sed secundum quod nominant passionem vel pronitatem ad passionem, ut sumatur radix magis remota.

[7130] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium et quartum et quintum et sextum patet responsio per ea quae dicta sunt.

[7131] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod omnia illa sumuntur ex parte aversionis: et ideo proprie loquendo non habent rationem radicis, quia nullus ad malum intendens operatur, ut Dionysius dicit: habent tamen rationem initii: propter quod dicitur, quod initium omnis peccati est superbia: quia actus deficientis, inquantum deficiens est, aliquis defectus praeexistens initium esse potest. Defectus autem iste praecedens peccatum potest esse vel in ratione dirigente, et sic dicitur omne peccatum esse ex errore, ut error sit idem quod ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans, ut in 3 Ethic. dicitur: vel est in voluntate imperante actum, secundum quod non intente et solicite inhaeret his quae Dei sunt; et sic est contemptus et superbia, secundum quam aliquis non curat subesse praecepto, vel praecipienti: et sicut unum peccatum est secundum rem aversio et conversio, differens secundum comparationem ad diversos terminos; ita etiam superbia hoc modo accepta, secundum quod est initium, et cupiditas, secundum quod est radix, sunt idem secundum rem, et differunt ratione modo praedicto: et propter hoc dicit Augustinus, 11 super Genesim, superbiam et cupiditatem non quasi duo mala, sed unum malum esse.

Articulus 2

[7132] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 tit. Utrum peccatum convenienter dividatur in peccatum cogitationis, oris, et operis

Quaestiuncula 1

[7133] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secunda divisio quae in littera assignatur, incompetens sit. Quia ejusdem generis eaedem sunt primae differentiae dividentes. Sed peccatum est unum genus, saltem analogicum. Ergo inconvenienter tot variis divisionibus distinguitur.

[7134] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, affectio plus habet de ratione peccati quam cogitatio, quae ad cognitionem pertinet. Sed ipse de affectione mentionem non facit. Igitur insufficienter dividit.

[7135] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, actus exteriores per membra exteriora exercentur. Sed lingua est unum de exterioribus membris. Ergo verbum quod per linguam profertur, non debet dividi contra peccatum operis, quod est peccatum exterioris actus.

[7136] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, circumstantia actus non debet dividi contra actum. Sed consuetudo est quaedam circumstantia peccati. Ergo non debet dividi peccatum consuetudinis contra peccatum operis.

[7137] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, peccatum omissionis quaedam species peccati est, quae sub nullo istorum membrorum continetur. Ergo divisio est insufficiens.

Quaestiuncula 2

[7138] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur de alia divisione quae est per objecta. Videtur enim quod sit insufficiens. Quia in illum peccans peccare dicitur quem ex suo peccato laedit. Sed Deum peccando laedere non possumus, ut dicitur Job 35, 6: *si peccaveris, quid ei nocebis? Et si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum?* Ergo dicitur inconvenienter aliquis in Deum peccare.

[7139] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod est ratio diligendi, non potest odio haberi. Sed homo est ratio diligendi respectu sui ipsius: quia nihil homo diligit, nisi inquantum est bonum sibi. Ergo nullus seipsum habere odio potest. Sed in illum peccamus quem odio habemus. Ergo nullus in seipsum peccat.

[7140] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, peccatum caritati opponitur. Sed in praeceptis caritatis non datur distinctum praeceptum homini de dilectione sui, sed includitur in dilectione Dei et proximi. Ergo non deberet poni unus determinatus modus peccati ex hoc quod peccatur in seipsum.

[7141] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, quicumque peccat in proximum peccat in seipsum et in Deum. Ergo peccatum in proximum, non debet dividi contra peccatum quod est in seipsum et in Deum.

Quaestiuncula 3

[7142] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius quaeritur de alia divisione, quae sumitur secundum nomina. Quia sapientis non est de nominibus curare. Sed theologus maxime sapiens est. Ergo de divisione peccatorum per nomina non se debet intromittere, sed eis uti ut plures utuntur.

[7143] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut delictum dicitur per hoc quod aliquid derelinquitur; ita peccatum dicitur per hoc quod ab aliquo aberratur, cum aversio sit formale in peccato, a quo denominatur. Ergo videtur differentia prima quam assignat, nulla esse.

[7144] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, per ignorantiam non solum contingit peccare peccato omissionis, sed etiam transgressionis. Cum ergo delictum proprie sonet omissionem, quia dicitur quasi derelictum, videtur incompetens esse illa, scilicet secunda expositio, qua delictum exponitur quod per ignorantiam fit.

Quaestiuncula 1

[7145] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod ista divisio assignatur secundum gradus quibus fit progressus ad complementum peccati. Gradus autem isti attenduntur secundum quod unus actus alteri actui additur ad perfectionem peccati; unde oportet quod secundus gradus includat in se peccatum; et ita est quasi divisio totius potestativi. Additio autem actus ad actum potest esse multipliciter; et secundum hoc sunt diversi gradus in peccato. Unde primus gradus peccati est in primo actu peccati, super quem alia adduntur. Hic autem est actus interior, scilicet voluntatis: et hoc est primum membrum divisionis, scilicet peccatum cogitationis. Huic autem actui superadditur alius actus exprimens et designans hunc actum, scilicet actus locutionis; et ideo hoc est secundum membrum divisionis. Iterum super actum locutionis additur actus exterior, quo membra corporis moventur ad consequendum finem voluntatis; et hic erit tertius gradus, et tertium membrum, quod est peccatum operis. Quarto additur actus exterior actui exteriori et hic est ultimus gradus et quartum membrum, scilicet peccatum consuetudinis: quia cum post actum exteriorem non sit aliquis actus alterius generis, oportet quod ultimus gradus peccati sit secundum multiplicationem hujusmodi actuum.

[7146] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divisio alicujus potest esse multipliciter: vel sicut generis in species, vel sicut subjecti in accidentia, vel etiam aliis modis, quos Boetius numerat. Divisio ergo generis in species vel differentias primas, non est nisi una; sed divisio subjecti in accidentia potest esse multipliciter, secundum quod uni multa accidunt. Dicendum ergo, quod divisio peccati in species suas essentiales, est per oppositum virtutis: quia oportet quod sit secundum objectum, ex quo specificatur peccatum et virtus: et talis distinctio peccatorum hic non ponitur; sed ponuntur quaedam distinctiones secundum aliqua peccati accidentia; et ideo non est inconveniens, si sunt plures.

[7147] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in peccato cogitationis intelligitur omne peccatum quod in solo interiori actu consistit; et ideo includitur etiam affectio, sine qua nullum peccatum est.

[7148] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis lingua sit exterius membrum, tamen inter alia est magis propinquum interiori actui, secundum quod congruit locutioni, quia locutio est signum interioris actus; et ideo quemdam gradum habet in progressu peccati locutio, inter peccatum cogitationis et operis.

[7149] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod consuetudo est quaedam circumstantia aggravans peccatum ex multiplicatione ipsorum actuum; et ideo in consuetudine est ultimus progressus peccati: et ideo non ponitur consuetudo quasi condivisa contra actum simpliciter, sed condivisa contra actum non consuetum, sicut est in divisione totius potestativi.

[7150] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum opinionem illorum qui dicunt, quod in peccato omissionis requiritur aliquis actus interior vel exterior, peccatum omissionis includitur in peccato cogitationis, locutionis, et operis; et similiter secundum alios qui dicunt, quod non requiritur ibi actus exterior: quia sic facere includit non facere; et sic de aliis, ut supra dictum est.

Quaestiuncula 2

[7151] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum est, quod sicut omnis virtus est justitia quodammodo, ut dicit philosophus 5 Ethic., ita omne peccatum est injustitia. Injustitia autem est ex hoc quod detrahitur alicui quod sibi debetur; et ideo injustitia habet quasi duo objecta: scilicet illud quod detrahitur, et hoc est proprie materia actus, et unde peccatum specificatur: et ille cui detrahitur, sicut homo cui per injustitiam aufertur res sua; et penes hoc objectum sumitur haec peccati divisio: quia homo aliquid debet Deo, sibi, et proximo. Deo debet amorem et reverentiam, et hujusmodi; unde quando ab his deficit, dicitur peccare in Deum. Sibi debet munditiam et ordinationem sui sub regimine rationis, et hujusmodi; et quando in his deficit, dicitur in seipsum peccare. Proximo autem quae debeat planum est; et quando in his deficit, dicitur in proximum peccare: et idem est, si contraria horum faceret.

[7152] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur homo in Deum peccare, quia Deum in aliquo laedat; sed quia Deo subtrahit quod ei debet, et, quantum in ipso est, ejus gloriam minuit: quamvis hoc facere non possit.

[7153] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quilibet naturaliter seipsum amat; et ideo unusquisque amat hoc quod se esse aestimat. Quidam autem aestimant, et vere, se esse id quod secundum intellectum sunt, quia ex hoc homo est homo; et ideo appetunt sibi ea quae sunt bona secundum intellectum et rationem vel directe vel indirecte. Quidam vero aestimant se esse quod non sunt, et falso, propter naturam sensibilem, quae exterius apparet; et ideo diligunt in se naturam sensibilem, appetentes ea quae sunt secundum sensum delectabilia: et quia hujusmodi sunt mala eis et nociva secundum id quod vere sunt, ideo sibi ipsis nocent, et se odiunt actu, non affectu.

[7154] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hominem diligere se, nihil aliud est quam se Deo velle uniri, quia homo se propter Deum debet diligere: et ideo in dilectione Dei includitur dilectio sui ipsius. Non autem peccatum quod est in Deum, est ratio peccati quo homo in seipsum peccat; et ideo non est similis ratio utrobique.

[7155] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod distinctio ista sumitur secundum illud in quod directe peccatur. Sed quando aliquis peccat in proximum, peccat quidem in seipsum et in Deum, sed ex consequenti: et similiter quando peccat in se, peccat in Deum, et e converso: et ideo objectio non procedit.

Quaestiuncula 3

[7156] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad illud quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ista divisio peccatorum quae est secundum nomina, attenditur penes ea ex quibus actus regulatur, scilicet praecepta legis; et hoc dupliciter; quia vel secundum distinctionem praeceptorum in se; et sic delictum respicit praecepta affirmativa, et peccatum praecepta negativa; vel secundum quod diversimode peccans a praeceptis deficit: quia vel deficit a praeceptis secundum rationem per ignorantiam, et sic est delictum; vel secundum voluntatem per contemptum, et sic est peccatum; et sic patet ratio duplicis expositionis.

[7157] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sapiens bene curat nomina, secundum quod exprimunt proprietatem rerum, et non propter se: et quia ex diversis rationibus peccatorum essentiales eorum differentiae inveniuntur, ideo non fuit inconveniens hanc divisionem ponere.

[7158] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis peccatum nominet aversionem, tamen proprie loquendo non nominat omissionem, sed magis actum aversioni conjunctum: differt enim omissio ab aversione: omissio enim dicitur propter defectum actus debiti; sed aversio propter recessum a fine.

[7159] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod qui ignoranter aliquid facit, involuntarius facit: et ideo magis peccat in hoc quod cognitionem eorum dimittit quae tenetur cognoscere, quam in hoc quod talia agit: et propter hoc peccatum per ignorantiam, delictum potest dici.

Articulus 3

[7160] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 tit. Utrum divisio capitalium vitiorum sit competens

[7161] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur incompetens esse divisio vitiorum capitalium quae in littera ponitur. Quia illud ex quo oriuntur alia, et quod aliis peccatis principatur, videtur esse peccatorum caput. Sed superbia, ut dicit Gregorius, est ex qua omnia peccata oriuntur, et est quasi regina omnium peccatorum. Ergo ipsa sola debet dici vitium capitale; vel saltem ipsa, et avaritia, ex qua alia oriuntur, ut in littera dicitur.

[7162] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, capitale principale dicitur. Sed quod imperfectam rationem peccati habet, principale peccatum non est. Cum ergo veniale imperfectam rationem peccati habeat, videtur quod peccatum veniale non possit esse peccatum capitale. Sed multa de istis vitiis quae inter capitalia computantur, et fere omnia, quandoque sunt venialia. Ergo inconvenienter dicuntur capitalia.

[7163] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, capiti respondet membrum. Sed vitia quae ex istis vitiis hic numeratis oriuntur, dicuntur a Gregorio filiae, et non membra. Ergo ista vitia non debent dici capita, sed matres.

[7164] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, Prov. 6, 16, ubi dicitur: *sex sunt quae odit Deus, et septimum detestatur anima ejus*, dicit Glossa, quod numerantur ibi septem vitia capitalia. Sed nullum eorum quae ibi dicuntur, est aliquod eorum quae hic numerantur. Ergo videtur quod sint ad minus quatuordecim.

[7165] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, non est aliquod vitium quod interdum ex alio oriri non possit. Si ergo capitale vitium est ex quo alia oriuntur, videtur quod omnia peccata sint capitalia.

[7166] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, plura sunt vitia quam virtutes; quia uni virtuti plura vitia opponuntur. Sed virtutes principales sunt septem: tres theologicae, et quatuor cardinales. Ergo peccata capitalia debent esse plura quam septem.

[7167] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, fides est fundamentum virtutum, ut dicitur Rom. 11. Sed infidelitas fidei opponitur. Ergo infidelitas debet computari inter vitia capitalia, praecipue propter id quod dicitur Sap. 14, quod infandorum idolorum cultura, omnis mali principium est et origo.

[7168] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod vitium capitale dicitur vitium ex quo alia vitia oriuntur; unde in hoc differt capitale peccatum a radice peccati, quia capitale peccatum est peccatum quoddam; radix autem peccati non est peccatum, si proprie sumatur, ut ex praedictis patet. Peccatum autem ex peccato oritur quatuor modis, ut supra, 36 dist., dictum est. Unus modus est ex parte aversionis, secundum quod gratia privat, qua privata, homo in peccatum ruit. Sed ista origo non est nisi per accidens, quia primum peccatum causat secundum sicut removens prohibens: caput autem nominat per se originem; et ideo per modum istum non potest dici proprie vitium capitale. Alio modo ex parte conversionis, secundum quod ex actu peccati relinquitur habitus, et ex habitu iterum procedit actus; et secundum hanc originem non potest dici vitium capitale, quia hic non est origo peccati ex peccato directe, sed mediante habitu. Alio modo peccatum oritur ex peccato, inquantum unum peccatum alteri materiam administrat, sicut luxuriae gula: et quia res non habet esse secundum materiam, sed secundum formam; ideo non complete oritur peccatum ex illo peccato quod materiam praestat; et propter hoc nec adhuc invenitur perfecta ratio capitalis vitii. Quarto modo oritur peccatum ex peccato quod ordinatur in finem illius, sicut cum quis ad habendum pecuniam furatur, furtum ex avaritia nascitur; et quia in moralibus species est a fine, ideo haec est formalis et completa origo peccati ex peccato; et secundum hanc originem proprie dicitur vitium capitale, et salvatur ibi metaphora capitis, secundum quod principem alicujus exercitus caput in exercitu dicimus, quia princeps est exercitus, ad cujus bonum totus exercitus ordinatur, ut ex 10 Metaph. patet: et per hunc modum illud vitium ad cujus finem alia ordinantur, caput eorum dicitur. Et ideo Gregorius ponit vitia capitalia quasi duces exercitus; et alia vitia quae ex eis oriuntur, ponit exercitus eorum, exponens illud Job 39, 25: *audit clamorem ducum, et ululatum exercitus.* Et quia finis semper est magis appetibile eo quod est ad finem, ideo oportet ut illa peccata praecipue capitalia dicantur in quorum fines appetitus corruptus magis natus est tendere. Hujusmodi autem sunt peccata illa quae circa principalia objecta sensibilium potentiarum sunt, quia ex corruptione sensualitatis peccata in nobis oriuntur. Appetitus autem sensibilis in duas vires dividitur, scilicet irascibilem et concupiscibilem. Concupiscibilis autem objectum est delectabile et conveniens secundum sensum; et ideo peccatum capitale quod in concupiscibili est, vel est ex hoc quod inordinate desiderat delectabile secundum sensum, vel ex eo quod inordinate fugit impedimentum hujusmodi delectationis. Si primo modo, hoc est dupliciter: vel ex eo quod appetitus tendit in id quod est ordinatum ad delectabile sensus, cujusmodi sunt bona exteriora, et sic est avaritia; vel ex eo quod appetitus inordinate tendit in ipsum delectabile sensus. Perfecta autem delectatio secundum sensum, est secundum tactum et gustum, prout est tactus quidam; quia est secundum applicationem ipsius rei ad sensum: et ideo circa delectabile tactus absolute est unum vitium capitale, scilicet luxuria; et circa delectabile gustus, prout est tactus quidam, est aliud, scilicet gula. Sed ex eo quod fugitur inordinate impedimentum delectationis sensibilis, est accidia, quae est taedium spiritualis boni, secundum quod impedit delectationem aliquam dissolutam. Objectum autem irascibilis proprie est arduum vel magnum aliquod in quod homo nititur. Ergo capitale peccatum in irascibili potest esse dupliciter: vel ex eo quod irascibilis inordinate fertur in arduum; et sic proprie est superbia vel inanis gloria; vel ex eo quod contra tendit ad id quod est ardui impedimentum. Sed hoc potest esse dupliciter: quia illud impeditivum contra quod tendit, vel impedit directe in contrarium agendo, sicut impugnans aliquem impedit promotionem ejus; et sic est ira, quae est appetitus in vindictam: vel indirecte; et sic est invidia, quae est dolor alieni boni, secundum quod illud bonum aestimatur impeditivum propriae excellentiae.

[7169] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod avaritia, sive cupiditas, tripliciter dicitur. Uno enim modo nominat passionem vel pronitatem ad passionem ex originali relictam; et sic non est peccatum, sed radix peccati. Alio modo secundum quod dicitur inordinatus appetitus cujuslibet boni commutabilis, sive scientiae, sive honoris, sive pecuniae, sive cujuscumque: et sic avaritia vel cupiditas, est genus omnium peccatorum; unde super illud ad Rom. 7, 7: *concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*, Glossa: *bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet.* Tertio dicitur avaritia vel cupiditas secundum quod est inordinatus appetitus rerum exteriorum, quae ad usum vitae pertinent; et sic est quoddam speciale peccatum. Similiter etiam superbia tribus modis dicitur. Uno modo ipse habitualis contemptus praecepti et praecipientis, ex corruptione naturae proveniens, vel ex quocumque defectu creaturae; et sic non est peccatum, sed initium peccati. Alio modo dicitur appetitus excellentiae in quibuscumque, quia quicumque appetit aliquid inordinate, vult quodammodo excellere in illo; ideo hoc modo superbia, ut fertur ad omnia peccata, commune est, secundum quod est desiderium cujuscumque excellentiae. Tertio modo dicitur, secundum quod est inordinatus appetitus illius excellentiae determinatae, cui debetur honor et reverentia; et sic est speciale peccatum. Dicendum est ergo, quod sumendo primo modo superbiam et cupiditatem, ex eis oriuntur omnia vitia sicut ex radice vel initio, et non sicut ex peccato capitali. Loquendo de utroque secundo modo, oriuntur ex eis omnia peccata, sicut species ex genere. Loquendo autem de eisdem tertio modo, sic oriuntur ex eis quaedam specialia vitia; sed interdum ex eis omnia vitia possunt oriri; et frequentius ex aliquo eorum oriuntur omnia quam ex quovis alio vitio, cujus ratio est communitas objectorum ipsorum: quia objectum avaritiae, scilicet pecunia, promittit sufficientiam in omnibus quae sunt homini necessaria; et ideo facillime affectus inclinatur in hoc: similiter etiam excellentia, quae est objectum superbiae, videtur esse magis propinquum bonum ipsi homini; et ideo appetitus facile inclinatur in illam, et etiam magis quam in avaritiam: quia pecuniam nullus diligit nisi propter aliud quod ex ea consequi intendit, ut in 1 Ethic. dicitur, sed excellentia est quoddam propter se desideratum.

[7170] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis veniale peccatum non habeat principalitatem in ratione peccati, potest tamen habere principalitatem in fine ad quem alia ordinantur; et ideo nihil prohibet veniale peccatum esse capitale vitium.

[7171] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unum vitium dicitur caput alterius, secundum quod aliud vitium ex eo oritur: et quia in nomine filiationis magis exprimitur origo quam in nomine membri; ideo potius vitia ex his generata dicuntur filiae quam membra; et vitium ex quo generatur, dicitur potius caput per modum originis, ut dictum est.

[7172] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod vitium capitale ibi sumitur vitium grave, quod poena capitis plectendum est; et ideo aequivocatio est de capitali.

[7173] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis quodlibet vitium ex quolibet possit oriri, tamen quaedam vitia sunt in quae homo facilius inclinatur etiam per se, et illa ponuntur capitalia vitia; et quaedam vitia sunt in quae non facile inclinatur aliquis nisi propter finem alterius vitii: et hujusmodi dicuntur esse filiae capitalium vitiorum; et secundum quod directius potest reduci in finem unius vitii quam alterius, secundum hoc unum vitium assignatur potius filia unius capitalis quam alterius, quamvis ex diversis interdum oriatur.

[7174] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod plura sunt vitia quam virtutes; non tamen oportet quod plura sint vitia capitalia quam virtutes principales: quia circa unam materiam in qua est virtus, possunt esse diversa vitia; sed tamen non omnia habent principale objectum, in quod facile animus inclinetur.

[7175] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod fides est fundamentum, inquantum habet in se rationem cognitionis, quia ex cognitione affectio quodammodo generatur; sed infidelitas est privatio cujusdam cognitionis; et ideo per se non potest causare affectionem, sed per accidens, sicut removens cognitionem quae prohibet peccatum, per modum quo ignorantia est causa peccati; et hoc modo dicitur idolorum cultura omnium malorum origo esse. Sed iste non est modus quo alia vitia ex capitalibus oriuntur, ut dictum est.

Articulus 4

[7176] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 tit. Utrum species superbiae convenienter assignentur

[7177] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species superbiae assignentur. Credere enim aliquid quod est contrarium articulo fidei, est peccatum infidelitatis. Sed omnia bona esse a Deo, continetur in articulis fidei, ut patet in symbolo, ubi dicitur factor visibilium et invisibilium. Ergo videtur quod cum aliquis sibi tribuit bonum quod habet, et non a Deo recognoscit, sit infidelitatis peccatum, et non superbiae.

[7178] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus peccat credendo quod verum est. Sed verum est multa bona homini pro meritis dari. Ergo videtur quod non sit peccatum superbiae credere aliquid sibi pro meritis a Deo datum esse.

[7179] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, unum non potest esse contrarium duobus. Sed philosophus ponit jactantiam contrariam virtuti quae dicitur veritas, in 4 Ethic. Ergo non contrariatur humilitati; et ita non est species superbiae, sicut in littera dicitur.

[7180] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, ille cui omnia videntur parva, omnia despicit. Sed magnanimo omnia parva videntur, ut philosophus in 4 Ethic. dicit. Ergo magnanimi est alia despicere. Sed illud quod est virtutis, non est superbiae. Ergo non est superbiae quod homo ceteris despectis singulariter velit videri.

[7181] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, ingratitudo et inobedientia, et multa alia vitia, species superbiae assignantur. Ergo cum de his non fiat in littera mentio, videtur quod insufficienter assignentur species superbiae.

[7182] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, rectum est judex sui ipsius et obliqui, ut dicitur 1 de anima; et ideo ex virtute in cognitionem vitii oppositi procedendum est. Quia vero oportet ut vitium illi virtuti opponatur cum qua in objecto communicat, sicut luxuria castitati; objectum autem superbiae est altum vel arduum; ideo oportet quod magnanimitati opponatur, cujus est in magna tendere. Sciendum autem, quod magnanimus mediocriter tendit in magna. Sed haec mediocritas non attenditur secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia hoc in quod tendit magnanimus, est maximum quantumcumque potest esse: sed attenditur mediocritas in duobus; scilicet in electione magni, et in proportione sui ad magnum. In electione magni dico: quia tendit in id quod est magnum simpliciter, quod est scilicet actus virtutis perfectus; non autem tendit principaliter in id quod est magnum secundum quid, sicut sunt exteriora bona, inter quae praecipue magnum honor. Non enim magnanimus honorem quaerit tamquam finem voluntatis suae, quia hoc nimis sibi parvum reputat, cum sit vanum et transitorium bonum; unde non multum curat honorari, sed fieri honore dignum, secundum quod honor est testimonium virtutis. Item mediocritas attenditur in hoc quod non tendit in quodcumque magnum quod sibi improportionatum sit, sed in magnum quod potest esse sibi proportionatum; et ideo nullus potest esse magnanimus, nisi virtuosus, qui est habilis ad magna: et propter hoc etiam philosophus dicit, quod magnanimitas est ornamentum virtutum omnium: quia magnanimitas inclinat ad faciendum magna in omnibus virtutibus, ut quod faciat maximos actus fortitudinis, temperantiae, et hujusmodi: et secundum haec duo, inanis gloria et superbia sunt oppositae magnanimitati: quia inanis gloria non tendit in id quod est magnum simpliciter, et quod magnanimitas per se quaerit, sed in magnum exterius, ut in laudem vel honorem, vel aliquid hujusmodi; superbia vero tendit in magnum simpliciter, sed non secundum proportionem suam; et ideo quia actus fortitudinis est maxime arduus et difficilis, propter hoc superbus praecipue anhelat ad superabundantiam fortitudinis; et ideo dicit philosophus in 3 Ethic., quod superbus vult videri audax. Quod autem tendit in aliquid magnum non sibi proportionatum, potest contingere dupliciter. Aut quia illud simpliciter secundum se et absolute deficit sibi; et secundum hoc est tertia species, quae jactantia dicitur. Aut quia quamvis habeat, non tamen habet eo modo excellenti sicut nititur. Iste autem modus excellens est duplex, secundum duplicem modum quo aliquid est in causa excellentius quam in causato. Causa enim abundantius et perfectius habet aliquid quam causatum, sicut ignis calorem quam elementata; et secundum hunc modum excellentiae est quarta species, quia vult singulariter videri. Item quod est causa, non habet ab alio, sed a se, inquantum est causa hujus quod in effectu ab alio est; et secundum hoc sunt duae primae species superbiae: quia secundum primam speciem superbiae attribuit sibi hoc quod habet tamquam non ab alio sibi sit datum; secundum autem secundam attribuit sibi sicut causae meritoriae.

[7183] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum superbiae non est in sola cogitatione, sed in affectione: non enim superbus hoc credit quod aliquod bonum sit quod non est a Deo; sed hoc modo se de bono quod habet, magnificat, ac si ab alio non haberet.

[7184] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod merita nostra insufficientia sunt ad ea quae pro meritis redduntur: et praeterea ipsorum meritorum non solum causa sumus nos; sed principalis causa est gratia, quae a Deo tantum est.

[7185] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod jactantia, secundum quod dicit quamdam exteriorem ostensionem per verba vel gestus, ejus quod intus non habetur, est oppositum veritati; sed secundum quod jactantia dicit quamdam excellentiam, qua animus hominis seipsum extollit interius de eo quod non habet, opponitur humilitati, et est species superbiae.

[7186] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod magnanimo omnia parva videntur, non quia bona aliorum despiciat, sed quia nihil est in humanis actibus quod tamquam insolitum admiretur, cum cogitatio sua sit ad faciendum maxima quaeque: propter quod dicit philosophus, quod magnanimus non est admirativus.

[7187] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod inobedientia et ingratitudo non sunt species superbiae, quasi essentialiter superbiam dividentes; sed dicuntur superbiae species inquantum participant aliquid superbiae, secundum quod a superbia imperantur.

Articulus 5

[7188] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 tit. Utrum omnia peccata sint paria

[7189] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria. Virtus enim est aequalitas quaedam, eo quod est in medietate consistens. Sed aequalitas non est nisi uno modo, quasi indivisibilis existens. Ergo illud quod privat virtutem, totam eam privat. Sed privatio non recipit magis et minus, nisi forte secundum hoc quod habitus vel totus vel in parte privatur. Ergo et peccatum, quod dicitur per privationem virtutis, non recipit magis et minus.

[7190] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, albius est quod est nigro impermixtius, ut philosophus dicit. Sed quodlibet vitium est omnino impermixtum virtuti, quia nihil virtutis est in vitio. Ergo unum vitium non est gravius alio.

[7191] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, si esset praeceptum alicui quod catenam non transgrederetur, quicumque eam transiret, puniretur, nec esset differentia utrum eam per unum passum vel per duos transiret, quia aequaliter pro utroque puniretur. Sed praeceptum legis divinae et legis naturalis est ut homo rectitudinem virtutis non transeat. Ergo qualitercumque aliquid extra rectitudinem virtutis fiat, non differt; et ita omnia peccata sunt paria.

[7192] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, eadem imperitia imponitur nautae, sive navis in pelago sive in littore submergatur. Sed sicut nauta per artem suam regit navem ne pereat; ita homo per virtutem suam regitur ne in actu peccet. Ergo idem praejudicium est virtutis, qualitercumque homo in peccatum ruat.

[7193] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, ex hoc aliquid est malum, quia nocet, ut Augustinus dicit. Sed omne peccatum mortale aequaliter nocet, eo quod quodlibet peccatum mortale privat omnes virtutes. Omnia ergo peccata, mortalia saltem, sunt aequalia.

[7194] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 arg. 6 Praeterea, aequalitas est in omnibus virtutibus propter caritatem, quae est mater earum, sicut dicitur Apoc. penul., quod latera civitatis sunt aequalia. Sed similiter omnium peccatorum mater est cupiditas, ut in littera dicitur. Ergo omnia peccata sunt paria.

[7195] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra, peccatum nihil aliud est quam quaedam obliquatio a rectitudine virtutis. Sed contingit lineam unam magis esse curvam quam aliam, ut ex 4 Phys. potest accipi. Ergo contingit unum peccatum esse majus alio.

[7196] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, sicut falsitas est recessus ab aequalitate veritatis, ita et peccatum est recessus ab aequalitate virtutis. Sed contingit esse falsitatem magis et minus, sicut dicit philosophus in 4 Metaph., quod error aestimantis tria esse quinque non est tantus sicut error aestimantis tria esse mille. Ergo et peccatum contingit esse gravius alio peccato.

[7197] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod Stoicorum opinio fuit (quos Tullius imitatur, ut in libro de paradoxis patet) omnia peccata paria esse: cujus positionis ratio fuit, quia aestimaverunt bonitatem virtutis esse in quodam indivisibili, ex eo quod virtus non est nisi ex debita proportione omnium circumstantiarum ad actum, quod non contingit nisi uno modo: et ideo virtus comparatur his quorum ratio in indivisibili est, idest quae tantum uno modo contingit, sicut comparatur aequalitati, rectitudini, et centro circuli. Unde putaverunt quod nihil de bonitate remaneat, quantulumcumque ab hoc indivisibili discedatur: et quia per quodlibet peccatum ab hoc indivisibili disceditur, ideo putaverunt sequi quod omnia peccata essent paria. Sed haec positio ex quatuor falsis videtur sequi. Primo, quia secundum opinionem Socratis, quae tangitur 6 Ethic., ponebant virtutem et scientiam idem esse: et ideo cum eadem sit scientia rectificandi se in omnibus humanis actibus; ex omnibus virtutibus unam conflabant, quam sapientiam dicebant: et ideo non erat disparitas vitiorum ex oppositione ad diversas virtutes. Hoc autem falsum est, ut ibidem philosophus ostendit: quia virtus praeter scientiam est habitus inclinans ad id quod est rationi conveniens. Secundo, quia ratio virtutis non est omnino in indivisibili: quia, ut in 2 Ethic. dicitur, non oportet semper medium attingere ad hoc quod sit opus virtutis, sed sufficit circa medium esse; sed verum est quod perfectio virtutis in indivisibili consistit. Tertio, quia etsi ratio virtutis omnino consisteret in indivisibili, non tamen ratio bonitatis in indivisibili consistit, sicut nec ratio perfecti: eo quod contingit perfectionem perfectioni superaddi, quarum unaquaeque rationem bonitatis causat; et ideo minor est bonitas si duae perfectiones subtrahantur quam si una tantum: et secundum hoc si non esset virtus nisi quando actus esset perfectus secundum omnes circumstantias omnino ad medium concurrentes, tamen unaquaeque circumstantia suam bonitatem haberet: et ideo pejor actus esset in quo corrumperentur duae circumstantiae quam in quo corrumperetur tantum una. Quarto, quia etsi ratio bonitatis in indivisibili sit, et negatio secundum magis et minus non dicatur in se; tamen quantum ad causam suam intenditur et remittitur; sicut dicitur magis caecus cui ex toto erutus est oculus, quam qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente visum amittit; quamvis uterque caecus sit: et per hunc modum etiam inaequalitas dicitur secundum magis et minus: quia distantia ab aequalitate, quae aequalitatem tollit, potest esse major vel minor; et per hunc etiam modum, secundum majorem vel minorem distantiam a bonitate, posset actus dici magis vel minus malus. Et ideo simpliciter concedendum est, unum peccatum alio gravius esse. Hoc autem contingit duobus modis. Uno modo ex parte ipsius peccati in se: alio modo ex parte peccantis. Ex parte peccati in se accidit major vel minor gravitas peccati ex illa causa ex qua quis actus malus secundum se dicitur. Hoc autem est secundum quod actus discordat a rectitudine rationis. Unicuique enim naturae indita est naturalis quaedam inclinatio in suum finem: et ideo in ratione est quaedam naturalis rectitudo, per quam in finem inclinatur: et ideo illud quod abducit a fine illo, est discordans a ratione: et quia lex naturalis est secundum quam ratio recta est, ideo Augustinus dicit contra Faustum Manich., quod peccatum dicitur, inquantum discordat a lege aeterna, cujus expressio est ipsa lex naturalis. Quanto ergo aliquis actus magis abducit a fine humanae vitae, tanto in se gravius peccatum est; sive hoc contingat ex materia circa quam peccatur, sive ex corruptione plurium vel paucarum circumstantiarum. Ex parte autem peccantis etiam peccatum est gravius quantum ad duo; vel propter majorem contemptum, vel etiam propter majorem libidinem; quorum primum respicit aversionem, et secundum conversionem peccati. Sed ista gravitas accidentalis est peccato, secundum quod in genere suo consideratur: quia illud quod ex genere suo est levius, potest esse gravius, cum ex majori libidine vel contemptu fit.

[7198] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus sit aequalitas, non tamen oportet ad esse virtutis quod ad omnimodam aequalitatem perveniatur; hoc enim est de perfectione virtutis: et ideo virtus intenditur et remittitur vel ex parte ipsius actus, qui tanto virtuosior est, quanto ad aequalitatem magis accedit; vel ex parte operantis, qui quanto perfectiori habitu operatur, tanto actus ejus virtuosior est, etiam si sit actus ejusdem generis: et similiter est de peccato. Et praeterea, si etiam virtus esset uno modo tantum, ratio non procederet, sicut ex praedictis patet.

[7199] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in quolibet peccato est aliquid virtutis; virtus enim constituitur ex aequalitate omnium circumstantiarum. Non est autem possibile, ut philosophus dicit, ut omnium circumstantiarum corruptio fiat; et ideo aliquid virtutis in actu peccati remanet; et ideo habet peccatum aliquam permixtionem ad virtutem; et ideo ratio non procedit.

[7200] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid est in se malum; et aliquid malum est tantum quia prohibitum. In illis ergo quae sunt mala quia prohibita tantum, non differt utrum parum vel multum a praecepto elongetur ex parte ipsius actus: quamvis differat ex parte agentis, secundum quod majori vel minori contemptu potest facere. Hujus ratio est, quia in his tota ratio malitiae est ex hoc quod non servat praeceptum; et ita ratio bonitatis est in eo quod institutum est per praeceptum; et ideo si hoc tollitur, nil bonitatis manet. Sed non omnia peccata sunt hujusmodi; et ideo ratio non procedit.

[7201] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in submersione navis, ubicumque submergatur, est aequale damnum, quia eadem res utrobique perditur; sed non in quolibet peccato est aequale damnum; immo in uno peccato perditur una debita circumstantia, in alio duae, et sic de aliis; et ideo non est simile.

[7202] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale tollat omnes virtutes, unum tamen tollit plus de habilitate ad virtutem quam aliud; et praeterea unum peccatum tollit per se illam virtutem cui opponitur, sed quasi per accidens aliam virtutem.

[7203] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caritas non facit omnes virtutes esse aequales secundum quantitatem, quia una virtus nobilior est alia, sed solum secundum proportionem: quia quantum augetur una virtus, tantum augetur alia proportionaliter; et est simile de augmento digitorum manus; et ita etiam non oportet omnia peccata aequalia esse. Et praeterea caritas est dilectio unius rei, scilicet Dei; cupiditas autem ad plura se habet; et ideo non habet rationem uniendi et adaequandi, sicut caritas.

Expositio textus

[7204] Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 expos. *Praeterea sciendum est, septem esse vitia capitalia.* Videtur inconvenienter numerare vitia capitalia: quia superbia est aliud ab inani gloria; ergo inanis gloria male ponitur loco superbiae. Sed dicendum, quod quia, ut ostensum est, superbia habet majorem aptitudinem ut ex ea omnia vitia alia oriantur, quam aliquod aliorum; ideo Gregorius, non posuit superbiam quasi speciale caput vitiorum, sed quasi caput universale omnium, et nominavit eam reginam omnium vitiorum; et loco ejus inter vitia capitalia posuit inanem gloriam, quae est propinquissima filia sua. Isidorus autem considerans quod ex superbia omnia alia generantur, sed quaedam frequentius, quae magis cum ipsa conveniunt, ponit ibi superbiam speciale caput horum vitiorum quae ut frequenter ab ea oriuntur; et ideo computavit eam inter septem vitia capitalia, ut patet Deuter. 7 in Glossa.

Distinctio 43

Quaestio 1

Prooemium

[7205] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 pr. Postquam diversa genera peccatorum assignavit, in parte ista determinat de quodam genere peccati quod ceteris aliis gravius invenitur, scilicet de peccato in spiritum sanctum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit gravitatem hujus peccati; in secunda quaerit quid sit istud peccatum, ibi: *sed quaeritur, quid sit illud peccatum in spiritum sanctum.* Et dividitur in partes tres, secundum tres assignationes hujus peccati quas facit; secunda ibi: *est et alia hujus peccati assignatio*; tertia ibi: *de hoc quoque peccato in spiritum sanctum Ambrosius (...) definitam assignationem tradit.* Prima dividitur in duas: in prima ponit assignationem quamdam peccati in spiritum sanctum, magistralem; in secunda movet quamdam quaestionem, et solvit, ibi: *sed quaeritur, utrum omnis obstinatio mentis in malitia obduratae, omnisque desperatio, sit peccatum in spiritum sanctum. Est et alia hujus peccati assignatio.* Hic ponit secundam assignationem, ex verbis Augustini sumptam; et primo ponit eam; secundo ex verbis ejusdem ostendit, quomodo sit accipienda, ibi: *illam tamen definitionem Augustinus in Lib. Retract. rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse aperit. De hoc quoque peccato Ambrosius in Lib. de spiritu sancto disserens definitam assignationem tradit.* Hic ponit tertiam assignationem secundum Ambrosium: et primo ponit eam; secundo removet quoddam dubium quod potest esse, ibi: *non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est.* Hic sex quaeruntur: 1 an sit peccatum in spiritum sanctum, et quid sit; 2 utrum sit distinctum ab aliis peccatis; 3 de speciebus ejus; 4 de irremissibilitate ipsius; 5 utrum peccatum in spiritum sanctum praeexigat alia peccata, 6 quibus conveniat in spiritum sanctum peccare.

Articulus 1

[7206] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 tit. Utrum sit aliquod peccatum in spiritum sanctum

[7207] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum sit peccatum in spiritum sanctum. Quia, secundum quod in littera dicitur, illi dicuntur in spiritum sanctum peccare quibus placet malitia propter se sicut piis bonitas. Sed malitia nulli propter se placet: quia malum est praeter voluntatem, et nullus ad malum intendens operatur, ut Dionysius dicit. Ergo secundum hoc nullus in spiritum sanctum peccat.

[7208] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne peccatum hominis ex corruptione naturae nascitur. Sed peccatum quod est ex corruptione naturae, est ex infirmitate. Cum autem peccatur per infirmitatem, non peccatur in spiritum sanctum, ut in littera dicitur. Ergo nullum peccatum est in spiritum sanctum.

[7209] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod omne peccatum ex errore est. Sed error ignorantiam includit. Quod autem per ignorantiam est, condividitur contra peccatum in spiritum sanctum. Ergo nullum peccatum est in spiritum sanctum.

[7210] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, si aliquis peccat in spiritum sanctum, aut est in statu viae, aut post viam. Sed post viam esse non potest: quia tunc non erit tempus merendi et demerendi, ut plures dicunt: sed recipiendi pro his quae gessit, sive bonum sive malum. Similiter nec in statu viae: quia de nemine desperandum est, secundum Augustinum, dum vivit. Peccatum autem in spiritum sanctum est peccatum desperantium, quia pro eo oratio interdicitur 1 Joan. ult. Ergo nullus in spiritum sanctum peccat.

[7211] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, quorum una est majestas et gloria, una est offensa. Sed *patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas.* Ergo et eorum est una offensa; et ita cum peccatum in spiritum sanctum dividatur contra peccatum in patrem et filium, videtur quod nullum peccatum sit in spiritum sanctum.

[7212] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 12, 32: *qui blasphemaverit in spiritum sanctum, non remittetur ei in aeternum.*

[7213] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut potentia attribuitur patri, sapientia filio; ita bonitas spiritui sancto. Sed peccatum quod fit ex impotentia, dicitur peccatum in patrem; quod fit ex ignorantia, in filium. Ergo quod fit ex malitia, in spiritum sanctum. Cum ergo aliquod tale peccatum sit, erit aliquod peccatum in spiritum sanctum.

[7214] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod peccare in spiritum sanctum dicitur dupliciter: aut quia peccatur contra personam spiritus sancti; aut quia peccatur contra attributum personae. Peccatur contra personam spiritus sancti, scilicet quando de ea male sentitur; sicut qui dixerunt spiritum sanctum creaturam esse, et ministrum patris et filii: et sic etiam peccare in filium, est male sentire de persona filii. Sic autem non loquimur hic de peccato in spiritum sanctum, quia sic est peccatum infidelitatis. Peccare autem in attributum spiritui sancto, est ex certa malitia peccare, sicut peccare in patrem, est peccare ex infirmitate, et peccare in filium, est peccare ex ignorantia; ut dicatur peccatum in patrem, quando deficit istud quod patri attribuitur, scilicet potentia; et peccatum in filium, quando deest sapientia, quae filio attribuitur: et peccatum in spiritum sanctum, quando ponitur oppositum bonitatis, quae spiritui sancto attribuitur. Differentia autem horum potest accipi ex his quae philosophus dicit, ubi ostendit, quod peccatum tribus modis committitur; vel ex ignorantia, vel ex passione, vel ex electione. Ex ignorantia peccatum committitur, quando ignoratur aliquod eorum quorum scientia a peccato impedivisset; unde ignorantia est ibi causa peccati: et hoc dicitur peccatum in filium. Ex passione autem sive innata sive illata peccatur, quando propter impetum passionis, rationis judicium obruitur; et hoc proprie est ex infirmitate peccare, quod est peccatum in patrem. Ex electione autem peccatur, quando homo deliberans peccato adhaeret, non quasi aliqua tentatione victus, sed quia propter hoc quod habet corruptum appetitum, placet sibi illud peccatum secundum se: et hoc est ex malitia peccare, quod est peccare in spiritum sanctum.

[7215] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod malitiam sub ratione malitiae nullus unquam voluit; sed secundum quod peccatum aestimatur bonum ipsi peccanti, quasi quietans corruptum appetitum, propter hoc secundum se desideratur.

[7216] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res non habet speciem neque denominatur a causis primis, sed a causis proximis. Corruptio ergo naturae, quae est infectio fomitis, non est proxima causa cujuslibet peccati, cum aliquando homo sine aliquo incentivo concupiscentiae peccatum eligat; sed est causa prima: quia ex corruptione naturae inest homini quaedam debilitas, ut facilius in peccatum ruat: et ideo non oportet quod omne peccatum propter hoc ex infirmitate esse dicatur.

[7217] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, secundum quem philosophus omnem malum ignorantem esse dicit. Haec autem ignorantia non causat involuntarium, immo est ex voluntate causata: quia ex ipsa inclinatione corruptae voluntatis in peccatum, quae est per habitum vel passionem, consequitur ut hoc quasi bonum aliquis eligat quod voluntati placet; unde ex tali ignorantia non dicimus peccatum in filium: peccatum enim in filium est quando principalis causa peccati est ignorantia.

[7218] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum non est desperatum ex parte medici curantis, scilicet Dei, qui immensitate suae misericordiae quemlibet in statu viae salvare potest: sed est desperatum ex parte ipsius morbi, qui quantum in se est, omnem viam curationis excludit, ut infra patebit.

[7219] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis sit una majestas trium personarum, tamen personae distinguuntur proprietatibus personalibus, et etiam quaedam appropriantur uni quae non appropriantur alii personae; et secundum hoc contingit quod aliquod peccatum dicitur esse specialiter in filium vel in spiritum sanctum dupliciter: vel quia male sentitur de his quae sunt propria filii vel spiritus sancti; et sic non accipitur hic peccatum in spiritum sanctum: vel quia peccatur contra appropriatum filii vel spiritus sancti; et sic hic sumitur peccatum in spiritum sanctum.

Articulus 2

[7220] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 tit. Utrum peccatum in spiritum sanctum sit determinatum genus peccati

[7221] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod

peccatum in spiritum sanctum non sit determinatum genus peccati. Sicut enim peccatum quod ex industria geritur, est peccatum in spiritum sanctum; ita peccatum quod est ex infirmitate, est in patrem, et quod ex ignorantia est in filium. Sed peccatum ex infirmitate non nominat determinate aliquod genus peccati, sed peccati circumstantiam. Ergo nec peccatum in spiritum sanctum est determinatum genus peccati.

[7222] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccare ex industria vel certa malitia, est peccare ex electione, ut dictum est. Sed unusquisque habens habitum vitiosum, ex electione peccat, ut ex 7 Ethic. patet, ubi distinguit intemperatum contra incontinentem: quorum primus habens habitum per electionem peccat, secundus per passionem. Ergo peccare ex habitu est peccare ex certa malitia, quod est peccatum in spiritum sanctum. Sed peccatum ex habitu procedens non nominat determinatum genus peccati. Ergo nec peccatum in spiritum sanctum.

[7223] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, in littera assignantur diversae species peccati in spiritum sanctum, ut desperatio, obstinatio, et multa hujusmodi. Sed ista se habent ad omne genus peccati: quia nullum genus peccati est quod interdum ex desperatione oriri non possit, et sic de aliis. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est determinatum genus peccati.

[7224] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum dicitur quod est contra appropriatum spiritui sancto. Sed omne peccatum mortale contrariatur gratiae, quae appropriatur spiritui sancto. Ergo omne peccatum mortale debet dici in spiritum sanctum.

[7225] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, mors animae est, ut Augustinus dicit separatio animae a Deo. Sed quodlibet peccatum mortale separat animam a Deo. Ergo quodlibet mortale est ducens ad mortem. Sed peccatum ad mortem est peccatum in spiritum sanctum, ut Magister dicit. Ergo quodlibet mortale est peccatum in spiritum sanctum.

[7226] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, quodlibet genus peccati distinguitur ab aliis generibus. Sed peccatum in spiritum sanctum, est quoddam genus peccati gravius ceteris, ut Magister dicit. Ergo est determinatum et distinctum ab aliis.

[7227] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum, cum sit irremissibile, distinguitur ab aliis quae remissibilia sunt, secundum remissibile et irremissibile. Sed istae differentiae sunt maxime distantes. Ergo multo magis distincta genera peccatorum facient quam aliquae aliae peccatorum differentiae.

[7228] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, peccatum in spiritum sanctum dicitur quod est ex certa malitia vel industria sive electione, quod idem est. Quod autem aliquis ex certa deliberatione actum peccati eligat, non impulsus aliqua passione, potest contingere dupliciter. Aut per positionem alicujus in eligente, per quod inclinatur in talem actum, sicut in sibi similem; sic enim omnis habens habitum vel peccati vel virtutis inclinatur in actus similes suis habitibus, quia naturalis appetitus rei est in id quod sibi simile est; et hoc modo quicumque habet habitum intemperantiae, eligit actum intemperantiae, et sic de aliis peccatis. Alio autem modo ex certa deliberatione peccatum eligitur, quando voluntas rejicit illud per quod homo a peccato retrahi posset; verbi gratia, aliquis propter expectationem futuri praemii abstinet a peccato. Si ergo aliquis spem futuri praemii abjiciat voluntarie, vel aliquid hujusmodi, quod a peccato retrahebat; eliget hoc quod sibi erit delectabile secundum carnem, quasi per se bonum; et ita ex certa malitia peccabit. Sumendo ergo primo modo peccatum ex electione, non nominatur aliquod genus peccati determinatum, sed quaedam peccati circumstantia, ut scilicet actus ex habitu procedat; quod in omnibus generibus peccatorum contingit. Sed secundo modo speciale peccatum dicitur, quod ex electione contingit. Quia speciale peccatum dicitur ex speciali objecto; hoc autem est speciale objectum voluntatis, in quo peccatur, scilicet hoc quod a peccato natum erat retrahere, cui voluntas dissentit, ab eo sponte recedens. Peccatum autem in spiritum sanctum non proprie dicitur illud quod ex electione procedit primo modo; sed quod secundo modo ex electione procedit; quia peccata et specificantur et nominantur ab objectis: objectum autem in hoc peccato est hoc quod a peccato retrahebat, et istud est bonitas quaedam, vel aliquis effectus spiritui sancto appropriabilis; et ideo peccatum in spiritum sanctum determinatum genus peccati nominat.

[7229] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis hoc secundo modo ex electione peccat, quod proprie peccatum in spiritum sanctum dicitur, considerantur ibi duo actus, quorum uterque peccatum est, et primus est causa secundi. Verbi gratia, aliquis uno actu voluntatis praemia aeterna contemnit, eorum spem a se abjiciens; et in hoc ipso peccat: et quia desperat de praemio, incidit in actum fornicationis; et hic actus in eo ex certa electione provenit propter praecedentem actum. Unde patet quod cum dicitur peccatum ex industria, ipsa industria, quae notatur esse causa peccati, est quoddam peccatum, et est determinatum peccati genus: et hoc proprie est peccatum in spiritum sanctum. Sed infirmitas vel ignorantia, non nominat peccatum aliquod, sed poenam tantum: et ideo ex ea non designatur speciale peccatum.

[7230] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum patet responsio per ea quae dicta sunt in corp. art.

[7231] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum non dicitur ille actus secundus qui ex primo, ut dictum est, causatur, nisi forte secundum quod virtus primi actus manet in eo; sed ipse primus actus est proprie peccatum in spiritum sanctum: et ideo non est inconveniens ut ex uno determinato peccato omnia peccata possint oriri, ut supra dictum est.

[7232] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod contrariari gratiae contingit dupliciter. Primo directe per se; et hoc fit dum aliquis gratiam actualiter despicit, vel aliquid ad gratiam pertinens; et sic opponitur gratiae peccatum in spiritum sanctum. Secundo indirecte et quasi ex consequenti; et sic omne peccatum mortale gratiae opponitur: quia per peccatum mortale quaeritur aliquid quod simul cum gratia esse non potest.

[7233] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod peccatum mortale quantum ad aliquid est simile morti, et quantum ad aliquid aegritudini: inquantum enim separat a Deo, qui vita est, mortis similitudinem habet, et haec est mors prima; inquantum autem adhuc manet possibilitas redeundi ad vitam, habet similitudinem aegritudinis, ducentis ad mortem condemnationis, quae est mors secunda, quae omnino similitudinem mortis retinet, dum per eam homo a Deo separatur, et ad vitam gratiae possibilis reditus non est. Sicut autem in aegritudinibus corporalibus quaedam sunt curabiles, quaedam autem non, quantum est de natura morbi, et hae dicuntur infirmitates ad mortem; ita etiam in peccatis illa tantum peccatorum mortalium ad mortem dicuntur quae quantum in se est irremissibilia sunt. Dicitur ergo peccatum esse mortale a morte prima; sed ad mortem propter mortem secundam.

Articulus 3

[7234] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 tit. Utrum species peccati in spiritum sanctum convenienter assignentur in littera

[7235] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur in littera species peccati in spiritum sanctum. Nullus enim desperare potest, credens remissionem peccatorum in Ecclesia fieri. Sed negare remissionem peccatorum est infidelitatis. Ergo desperatio est species infidelitatis, et non peccati in spiritum sanctum.

[7236] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est infinitum, nullus potest nimis extendere. Sed misericordia Dei infinita est. Ergo nullus peccat ex hoc quod Dei misericordiam nimis extendat; et ita videtur quod nimis praesumere de Dei misericordia, non sit peccatum in spiritum sanctum, vel species ejus.

[7237] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, accidentia non constituunt speciem. Sed impoenitentia est quoddam accidens peccati, sicut duratio cujuslibet rei est accidens ejus, quod solum impoenitentia dicere videtur, ut scilicet in peccatum usque ad mortem duret. Ergo impoenitentia non est aliqua species peccati.

[7238] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, praeteritum et futurum non diversificant speciem. Sed impoenitentia et obstinatio non differunt nisi secundum praeteritum et futurum: quia impoenitentia est ex hoc quod de praeteritis commissis homo non poenitet; obstinatio autem est in hoc quod futuris committendis firmiter proposito inhaeret. Ergo impoenitentia et obstinatio non sunt duae species peccati in spiritum sanctum.

[7239] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, veritas appropriatur filio, qui dicit Joan. 14, 6: *ego sum via, veritas et vita.* Sed peccatum in filium est quod est contra appropriatum filii. Ergo impugnatio veritatis non est peccatum in spiritum sanctum, sed in filium.

[7240] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, invidia est unum capitale vitiorum, ut supra dictum est, dist. 42, art. 3, et non est gravius inter ea. Sed alia peccata capitalia non ponuntur species peccati in spiritum sanctum. Ergo nec invidentia fraternae gratiae debet peccatum in spiritum sanctum dici.

[7241] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, oppositorum generum diversae sunt species. Sed peccatum in spiritum sanctum, quod est ex certa malitia, ex opposito dividitur contra peccatum in patrem vel filium, quod est ex infirmitate vel ex ignorantia. Cum igitur quodlibet peccatum praedictorum, ut desperatio, praesumptio, et hujusmodi, possit ex infirmitate vel ex ignorantia accidere: videtur quod non convenienter assignetur species peccati in spiritum sanctum.

[7242] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, aliquis non peccat ex electione, prout peccatum in spiritum sanctum ex electione dicitur, nisi removeantur omnia quae a peccato retrahere possunt: quolibet enim retrahente manente, peccatum non eligitur. Sed omnia retrahentia a peccato non tolluntur nisi per omnia sex enumerata. Ergo nullum istorum sex per se sumptum est species peccati in spiritum sanctum; sed simul accepta per modum partium integralium faciunt unum peccatum in spiritum sanctum.

[7243] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 s. c. 1 In contrarium est quod in littera determinatur per auctoritates sanctorum.

[7244] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. praec. art., peccatum in spiritum sanctum, proprie loquendo, secundum quod est determinatum genus peccati, consistit in actu voluntatis abjicientis id per quod aliquis a peccato retrahitur. Contingit autem hoc dupliciter. Retrahitur enim aliquis a peccato et operatur bonum propter se, et aliquis propter aliud. Propter aliud autem dupliciter: vel ad vitanda supplicia, vel ad consequenda praemia: et neutrum virtuosi est, qui bonum propter se operatur, et malum propter se fugit: et haec duo tolluntur per praesumptionem, quae privat timorem suppliciorum; et per desperationem, quae tollit spem praemiorum. Propter se autem aliquis operatur bonum vel fugit malum, quando movetur principaliter ex aliquo quod in ipso actu virtutis vel peccati est. Hoc autem est dupliciter. Aliquid enim potest considerari in actu virtutis vel vitii ut est quoddam humanum bonum, et aliquid ut est quoddam divinum. Si ergo consideretur actus peccati ex parte ejus quod est humanum in actu; sic duo possunt ibi esse, scilicet delectatio indebita, et deformitas actus; et ex utroque aliquis a peccato retrahitur: et secundum hoc sunt duae species peccati in spiritum sanctum, scilicet obstinatio et impoenitentia; quia per obstinationem aliquis firmiter adhaeret delectationi, ac si non esset incompetens; per impoenitentiam autem non vitat deformitatem quae est in actu, quae erat ratio poenitendi. Divinum autem in actu virtutis, quod etiam a peccato retrahit, est duplex: unum scilicet veritas fidei quasi dirigens, et aliud sicut inclinans, scilicet ipsa gratia per spiritum sanctum in Ecclesiam diffusa: contra primum est impugnatio veritatis agnitae, contra secundum invidentia fraternae gratiae. Quidam autem sic accipiunt distinctionem harum specierum: dicunt enim, quod peccatum in spiritum sanctum opponitur specialiter gratiae poenitentiali, per quam fit remissio peccatorum. Ad remissionem autem peccati quaedam exiguntur ex parte remittentis, quaedam ex parte ejus cui remittuntur, et quaedam ex parte ejus per quod fit remissio. Ex parte remittentis concurrunt duo; scilicet misericordia, et contra hoc est desperatio; et justitia, et contra hoc est praesumptio: ex parte ejus etiam cui remittuntur, duo: scilicet propositum non peccandi, contra quod est obstinatio; et dolor de commissis, contra quod est impoenitentia: ex parte ejus per quod fit remissio, duo: scilicet fides Ecclesiae, contra quam est impugnatio veritatis agnitae; et gratia quae datur in sacramentis, contra quam est invidentia fraternae gratiae.

[7245] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod desperatio, secundum quod est species peccati in spiritum sanctum, non provenit ex hoc quod aliquis neget remissionem peccatorum; sed quia remissionem peccatorum, quam fieri credit, ut liberius vacet peccatis, sponte a se abjicit, dum non vult tendere in hoc quod remissionem peccatorum consequatur.

[7246] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praesumptuosus non peccat ex hoc quod Dei misericordiam nimis magnam arbitretur, sed quia justitiam ejus contemnit; et in hoc etiam misericordiae derogat, abutens ea, ac si non esset justa.

[7247] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut perseverantia dicitur dupliciter; uno enim modo est virtus specialis, prout dicit propositum perseverandi in bono incepto usque ad finem; et alio modo est circumstantia aliarum virtutum, prout dicit actualem durationem in actibus virtutum usque ad mortem; ita etiam et impoenitentia, secundum quod dicit propositum non poenitendi, est species peccati in spiritum sanctum; secundum autem quod dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, negando peccati poenitentiam, sic est accidens vel circumstantia aliorum peccatorum.

[7248] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obstinatio et impoenitentia non differunt secundum praeteritum et futurum; potest enim aliquis dici impoenitens qui proponit etiam de peccatis quae faciet, non poenitere: sed differunt secundum diversa quae in peccato attenduntur, quae respondent eis quasi objecta, ut in prima assignatione dictum est.

[7249] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum est, quod veritas, sapientia, et hujusmodi, possunt dupliciter considerari; vel secundum propriam rationem, et sic appropriantur filio; vel secundum quod habent rationem doni, et secundum hoc appropriantur spiritui sancto, qui est primum donum, in quo omnia dona donantur, ut in libro 1 dist. 18, dictum est; et ita aliquis impugnans veritatem agnitam ex certa malitia, in spiritum sanctum peccat.

[7250] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod invidia potest esse duplex: quaedam quae est de prosperitate vel exaltatione hominis; et quaedam quae est de exaltatione gratiae, sicut quod multi ad Dei gratiam convertuntur, vel aliquid hujusmodi; et talis invidia solum est peccatum in spiritum sanctum; non quidem invidia fratris, sed invidia fraternae gratiae.

[7251] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quodlibet istorum quae dicta sunt, potest dupliciter accidere. Uno modo ex hoc quod per se voluntas tendit in unumquodque ipsorum, ut quia aliquis non vult habere spem de futuris praemiis, aut non vult veritati notae assentire, et sic de aliis; et hae tantummodo sunt species peccati in spiritum sanctum: quia sic, per se loquendo, est desperatio vel praesumptio, et sic de aliis, quando voluntas per se in actum desperationis labitur. Secundo potest accidere ex aliquo exteriori, ut propter defectum rationis regentis, vel propter aliquem impetum alicujus impellentis, sicut quando per infirmitatem vel ignorantiam aguntur; et sic non sunt species peccati in spiritum sanctum: quia sic non est dicendus aliquis desperatus per se, sed per accidens.

[7252] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis multa sint quae a peccato retrahere possunt, secundum quae distinctae sunt species peccati in spiritum sanctum; tamen aliquis propter unum illorum tantum a peccando retrahitur, et alius propter alium; et ideo non oportet ut omnia semper concurrant ad hoc quod sit peccatum in spiritum sanctum.

Articulus 4

[7253] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 tit. Utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile

[7254] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit irremissibile. Remissio enim peccati fit per gratiam. Sed *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*, Rom. 5, 20. Cum ergo peccatum in spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod maxime sit remissibile.

[7255] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, caritas est perfectior spe, et fides prior ea. Sed peccatum oppositum fidei, scilicet infidelitas, et oppositum caritati, scilicet odium, sunt remissibilia. Ergo et desperatio, quae opponitur spei, est remissibilis, et eadem ratione aliae species peccati in spiritum sanctum.

[7256] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, quatuor dicuntur in nobis sicut poenalitates ex peccato primi hominis provenisse, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia et malitia. Sed infirmitas et ignorantia excusando peccatum, remissibile ipsum reddunt. Ergo et eadem ratione, malitia; et ita peccatum in spiritum sanctum, quod est ex certa malitia, remissibile erit.

[7257] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, in hoc dicitur homo ab Angelo differre quod homo habet vertibilitatem electionis mutabilem, Angelus vero immutabilem, quia ab eo quod semel eligit, nunquam removetur. Sed peccatum in spiritum sanctum est peccatum hominis. Ergo si homo per electionem in ipsum consentiat, iterum potest hanc electionem mutare, et ab eo discedere.

Sed peccatum remittitur per hoc quod ab eo receditur. Ergo peccatum in spiritum sanctum est remissibile.

[7258] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, irremissibile tollit potentiam remissionis. Cum ergo dicitur peccatum in spiritum sanctum irremissibile, aut negatur potentia remissionis ex parte remittentis, aut ex parte ejus cui fit remissio. Non primo modo: quia potentia ipsius Dei, qui solus peccata dimittit, est infinita, ad omnium peccatorum remissionem se extendens. Similiter nec secundo modo: quia potentia ad remissionem ex parte ejus cui fit remissio, est liberum arbitrium in statu viae existens, quod etiam post peccatum in spiritum sanctum manet. Ergo peccatum in spiritum sanctum nullo modo est irremissibile.

[7259] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 s. c. 1 In contrarium sunt auctoritates quae in littera inducuntur.

[7260] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, peccatum virtuti opponitur. Sed de virtute perfectissima, scilicet caritate, dicitur, 1 Corinth. 13, quod nunquam excidit, quamvis multi eam amittant. Ergo et peccatum in spiritum sanctum, quod est gravissimum peccatorum, debet dici irremissibile, etsi quandoque remittatur.

[7261] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod de peccato in spiritum sanctum duplex est opinio, ut ex littera colligi potest. Quidam enim accipientes impoenitentiam prout est circumstantia peccati, ut dictum est, assignant quinque species peccati in spiritum sanctum, quae scilicet supra impoenitentiae connumeratae sunt; et dicunt, quod nulla illarum specierum habet complete rationem peccati in spiritum sanctum nisi secundum quod adjungitur ei haec circumstantia, ut scilicet usque ad mortem in desperatione vel obstinatione perdurent; et secundum hoc dicitur peccatum in spiritum sanctum irremissibile, quia nunquam remittitur vel remitti potest: quia post mortem homo confirmatur in gratia vel in peccato, secundum quod fuit in statu mortis suae, ut dicitur Ecclesiastici 11, 3: *lignum in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sed istud non videtur esse conveniens: quia secundum hoc omne peccatum quod usque ad mortem perdurat, irremissibile est, sive sit in patrem, sive in filium; et ita peccatum in spiritum sanctum non esset alio modo irremissibile quam peccatum in patrem vel filium, quod est contra textum Evangelii. Nisi forte diceretur, quod omne peccatum in patrem vel in filium, est peccatum veniale; quia Gregorius dicit in 4 Dialog. peccata venialia etiam post hanc vitam remitti. Sed hoc est expresse falsum: quia ignorantia non sic semper excusat peccatum ut non sit damnabile, sed ut sit minus damnabile. Et ideo alii dicunt, quod impoenitentia, quae dicit continuam durationem peccati usque ad mortem, non est necessaria ad hoc quod sit peccatum in spiritum sanctum, quia etiam uno solo motu voluntatis potest homo in spiritum sanctum peccare, sicut et in ceteris peccatis contingit; et secundum hos assignantur species peccati in spiritum sanctum sex, sicut dictum est; secundum hos autem oportet dicere, quod peccatum in spiritum sanctum non dicitur irremissibile quia nunquam remittatur, sed quia non habet de se aptitudinem ad hoc quod remissibile sit; et hoc praecipue propter tres causas. Una est ex causa movente ad peccandum: quandoque enim infirmitas, vel ignorantia ejus qui peccat, peccatum causant, quae nata sunt peccatum excusare in parte vel in toto, propter hoc quod involuntarium causant, vel simpliciter vel secundum quid: et tunc peccatum remissibile dicitur quod habet in se unde facile remittatur propter hoc quod ex causa excusante procedit. Peccatum autem quod ex industria fit, nullam rationem excusationis habet; et ideo dicitur irremissibile, quia non habet in se unde excusetur, et propter hoc ad remittendum sit facile. Secunda est ratio sumpta ex modo inclinationis voluntatis in peccatum: quia ut philosophus dicit in 7 Ethic., finis in operabilibus est sicut principium indemonstrabile in speculativis. Error autem in speculativis, qui est circa principia indemonstrabilia, difficile removeri potest, eo quod non possunt accipi aliqua magis nota, per quae error improbetur. Ita etiam in practicis, quando aliquis alicui peccato ut fini adhaeret, quasi in eo suam beatitudinem constituens, non potest tali peccato de facili remedium adhiberi: quia nihil est aliud magis a peccante dilectum, propter cujus consecutionem hoc in quo ultimum finem ponit, dimittat. Quicumque autem ex electione peccat, vel ex industria, adhaeret peccato quod eligit, quasi per se bono, et sic fini; et ideo tale peccatum non de facili medicinam recipit; unde philosophus in 7 Ethic. per hoc ostendit quod incontinens, quia ex passione peccat, sive infirmitate, facilius curatur quam intemperatus, qui peccat ex electione, sive ex industria. Et hae duae praedictae causae ostendunt causam irremissibilitatis non solum in peccato quod proprie dicitur in spiritum sanctum, sed etiam in quolibet peccato quod est ex electione. Tertia autem causa quae proprie peccatum in spiritum sanctum respicit, sumitur ex ejus objecto: quia peccatum in spiritum sanctum est ex hoc quod voluntas a se repellit id per quod remissio peccatorum fit. Unde sicut aegritudo diceretur incurabilis quae fastidium medicinae faceret; ita et peccatum irremissibile dicitur per cujus actum spiritualis medicina directe repellitur: et tamen sicut ille morbus corporalis virtute divina miraculose curari potest; ita et hujusmodi peccatum per misericordiam divinam quasi miraculose remitti potest.

[7262] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum praecludit viam gratiae: et ideo peccato in spiritum sanctum manente, ex parte ipsius peccantis non remanet facultas ad gratiam; sed remoto isto peccato per immensitatem divinae misericordiae, potest postmodum esse gratiae abundantia, si homo maxime humilietur propter gravitatem praecedentis peccati.

[7263] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spes directe est eorum in quae sicut in ultimum finem tendimus: et ideo remotio spei tollit finem; et ideo desperatio est irremissibile peccatum, sicut et error principiorum est insanabilis. Caritas autem non tantum est finis, sed et eorum quae sunt ad finem; scilicet proximorum: et ideo si peccatur contra caritatem proximi, non tamen propter hoc directe peccatur contra caritatem Dei; unde ex parte illa manet via ad curationem. Si autem directe contra caritatem Dei peccatur, prout est directio finis, sic irremissibile peccatum erit in spiritum sanctum; et hoc est quando quis invidet gratiae, qua etiam reconciliatus est. Similiter etiam dicendum de fide, quia infidelitas potest procedere vel ex ignorantia et sic habet pallium excusationis et facile remittitur; vel est ex certa malitia, et sic est peccatum in spiritum sanctum, quod est impugnatio veritatis agnitae.

[7264] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod malitia non causat involuntarium sicut infirmitas et ignorantia: et ideo non oportet quod peccatum excuset vel alleviet, sicut illa faciunt. Vel dicendum, quod malitia ex qua peccatum quod in spiritum sanctum dicitur, procedit, nominat quemdam actum peccati, ut actum desperationis vel obstinationis, et hujusmodi, et non sumitur secundum quod est poena, prout dicit defectum quemdam rationalis animae, secundum quem in malum facile inclinabilis est.

[7265] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum aliquod potest esse irremissibile dupliciter: vel ex genere peccati, et sic peccatum in spiritum sanctum irremissibile dicitur; vel ex statu peccantis; et sic omne peccatum in quo via finitur, est irremissibile, sive sit hominis sive Angeli; et secundum hoc accipitur differentia hominis et Angeli: quia status viae in Angelis finitur statim post primam electionem; non autem sic est in hominibus.

[7266] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur peccatum irremissibile, non privatur potentia absolute ad remissionem, sed magis aptitudo vel facilitas quaedam.

Articulus 5

[7267] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 tit. Utrum aliquis possit peccare in spiritum sanctum in primo actu peccati

[7268] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis in primo actu peccati non possit peccare in spiritum sanctum, sed quod hoc peccatum praeexigat alia peccata. Dicit enim Bernardus in 4 sermone super cantica: *nemo repente fit summus; sed paulatim proficere volo.* Ergo e contrario nullus repente fit pessimus. Sed peccatum in spiritum sanctum est gravissimum. Ergo non statim aliquis hoc peccato potest peccare.

[7269] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, Gregorius in Moral., exponens illud Job 39: *clamorem ducum* etc. dicit, quod vitia quae primo mentem invadunt, cum quadam ratione hominem, quasi persuadendo, ad modum ducis vincunt; sed postmodum mens per diversa vitia irrationabiliter dissipatur. Sed peccatum in spiritum sanctum est maxime a persuasione rationis recedens. Ergo non potest esse primum; sed oportet quod sequatur alia peccata.

[7270] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit in 5 Ethic., quod non est in potestate hominis ut statim injusta operetur, sicut injustus facit. Sed injustus operatur injusta delectabiliter et ex electione. Ergo non est in potestate hominis ut statim et ex electione peccatum faciat. Quicumque autem peccat in spiritum sanctum, ex electione peccat. Ergo et cetera.

[7271] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut spei opponitur desperatio, ita meritis opponuntur demerita. Sed spes praesupponit merita: est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis ex meritis et gratia proveniens. Ergo et desperatio praesupponit demerita; et sic saltem haec species peccati in spiritum sanctum oportet quod ad alia peccata sequatur.

[7272] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, poenitentia et impoenitentia, cum sint opposita, sunt circa idem. Sed poenitentia est dolor de commissis. Ergo et impoenitentia aliqua peccata commissa praesupponit.

[7273] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, peccatorum quae habent actus distinctos, unum ad sui esse alterum non praesupponit. Sed peccatum in spiritum sanctum habet actum ab aliis peccatis distinctum, qui est abjicere id per quod quis a peccato retrahitur, ut dictum est, in corp. art. 2. Ergo non de necessitate alia peccata praesupponit.

[7274] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum consistit in hoc quod voluntas rejicit id per quod a peccato retrahi deberet. Sed voluntas se habet ad utrumque oppositorum. Ergo potest homo statim in spiritum sanctum peccare vel non peccare.

[7275] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 42, art. 3, in corp., in peccatis quorum unum dicitur ex altero nasci, non consideratur quid semper fiat, sed quid in pluribus contingat, propter quamdam aptitudinem quam habet unum peccatum quod ex alio frequenter oriatur; sicut fraus assignatur filia avaritiae, quae tamen potest ex luxuria vel ex alio vitio oriri, quamvis ex avaritia saepius oriatur. Illud autem peccatum habet aptitudinem ut ex eo aliud oriatur, cujus objectum est vehementius appetibile, ut supra dictum est. Hoc autem est quod habet majorem apparentiam boni. Unde illud peccatum cujus objectum maxime recedit a ratione boni, minime potest esse primum; sed quasi semper vel frequentius ex alio oritur: et tale est peccatum in spiritum sanctum, prout speciale peccatum ponitur: et ideo ut saepius et quasi semper sequitur ad alia peccata: non tamen ita quin sit possibile ut etiam homo in primo actu peccati in spiritum sanctum peccet, et praecipue in duabus ultimis speciebus, scilicet impugnatione veritatis agnitae, et invidentia gratiae qua reconciliati sumus: quia istae species majorem videntur habere distinctionem ab aliis peccatis. Sed tamen hoc etiam contingit in aliis speciebus, si diligenter consideretur. Potest enim aliquis statim, inspectis diversorum hominum statibus, abjicere spem futurae gloriae, propter difficultatem perveniendi ad ipsam, et propter delectationes eorum qui de ea non curant; et similiter in hoc animum suum firmare ut suam voluntatem in omnibus sequatur; quod est obstinationis; et sic de aliis.

[7276] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de profectu virtutis, et de casu in peccatum: quia plura requiruntur ad actum virtutis quam ad actum peccati: et ad actum virtutis erigitur homo per gratiam; sed in actum peccati per seipsum quis cadere potest.

[7277] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Gregorius ibi assignans origines vitiorum, considerat id quod saepius accidit, non quin aliter possit accidere: hoc enim ad moralem pertinet, et etiam ad naturalem: quia causae naturales, et multo plus morales, deficiunt in minori parte, quia non sunt necessariae.

[7278] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum, ut supra dictum est, non est hoc modo ex electione sicut habens habitum ex electione peccat; immo per actus peccati in spiritum sanctum praecedentes habitum aliquis habitus acquiritur: et ideo objectio non procedit: quia injustus ex electione peccat sicut habens habitum.

[7279] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod spes non semper praeexigit merita in actu, sed solum in proposito sperantis; similiter etiam et desperatio non oportet quod praesupponat aliqua demerita praecedentia in actu.

[7280] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod poenitentia, secundum quod dicit actum, non est nisi de malis praeteritis: sed secundum quod dicit habitum, quo quis dicitur poenitivus, non exigitur quod aliqua peccata commiserit, sed quod habeat hoc propositum, ut si contingeret ipsum peccare, statim poeniteret. Ita etiam ad rationem impoenitentiae sufficit ut aliquis nunquam poeniteat de peccatis, si qua committet.

Articulus 6

[7281] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 tit. Utrum Adam peccaverit in spiritum sanctum

[7282] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Adam in spiritum sanctum peccaverit. Non enim peccavit in patrem, quia non peccavit ex infirmitate; neque etiam in filium, quia non ex ignorantia; cum infirmitas et ignorantia ante peccatum non fuerit. Ergo relinquitur quod peccavit in spiritum sanctum.

[7283] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, nimia praesumptio de Dei misericordia, est peccatum in spiritum sanctum. Sed Adam peccans de Dei misericordia cogitavit, ut Augustinus dicit, et supra, dist. 22, habitum est. Ergo videtur in spiritum sanctum peccasse.

[7284] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 arg. 3 Contra, peccavit appetendo scientiam. Sed scientia appropriatur filio. Ergo magis peccavit in filium quam in spiritum sanctum.

[7285] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, quod quamvis Adam non fuerit seductus in hoc in quo mulier, tamen in hoc seductus est quod credidit veniale quod mortale erat. Sed peccatum quod est ex seductione, est peccatum in filium. Ergo peccavit in filium.

[7286] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 arg. 5 Item, videtur quod primus Angelus in spiritum sanctum peccaverit. Irremissibilitas enim est proprietas peccati in spiritum sanctum. Sed peccatum primi Angeli fuit irremissibile. Ergo fuit in spiritum sanctum.

[7287] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 arg. 6 Praeterea, eodem genere peccati quo tunc peccavit Diabolus, etiam nunc peccat. Sed nunc peccat in spiritum sanctum, quia invidet gratiae quae in sanctis operatur. Ergo et tunc in spiritum sanctum peccavit.

[7288] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 arg. 7 Sed contra, peccatum primi Angeli fuit ex hoc quod potentiam inordinate appetiit. Sed potentia appropriatur patri. Ergo peccavit in patrem.

[7289] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 arg. 8 Praeterea, poena non praecedit culpam. Sed malitia computatur inter poenas peccati. Ergo ex malitia non potuit esse primi Angeli primum peccatum, quod nullum peccatum praecesserat.

[7290] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod peccatum primi hominis et peccatum Daemonis non fuit neque in patrem neque in filium neque in spiritum sanctum; hae enim non sunt differentiae peccati absolute accepti, sed peccati quod contingit in natura corrupta. Infirmitas enim et ignorantia et malitia, ex peccato naturam corruptam consequuntur. Sed sciendum, quod quamvis infirmitas nullo modo in natura integra inveniri possit, et ita nec peccatum in patrem: tamen ignorantia aliquo modo in natura integra inveniri potuit, non secundum quod ignorantia dicitur privative, sed secundum quod dicitur negative: sic enim est defectus consequens intellectum creatum, inquantum creatus est: ex hoc enim deficit a perfecto lumine intellectus increati, ut non omnia sciat, vel saltem non omnia actu consideret: et ex tali nescientia peccatum proveniens, peccatum in filium dici potest. Et similiter etiam malitia ex qua peccatum in spiritum sanctum procedit, non oportet quod sit poena, sed est aliquis actus peccati, ut supra dictum est; unde et in natura integra potuit esse peccatum in filium et in spiritum sanctum. Sciendum tamen, quod primus actus peccati primi hominis et Angeli non fuit in spiritum sanctum, prout peccatum in spiritum sanctum est speciale peccatum: quod patet ex ipso objecto peccati: uterque enim peccavit, altitudinem propriam appetendo. Et ideo quantum ad genus peccati fuit peccatum superbiae; sed quantum ad circumstantiam peccati utrumque fuit peccatum in filium: quia uterque peccavit ex hoc quod non consideravit ea quae consideranda erant ad evitationem peccati; non autem fuit peccatum primum eorum ex hoc quod propria voluntate repugnarent spei, vel alicui hujusmodi, sicut fit in peccato in spiritum sanctum.

[7291] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo patet responsio per ea quae dicta sunt.

[7292] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Adam peccans cogitaret de Dei misericordia, non tamen peccavit peccato praesumptionis, quia non cogitavit se misericordiam consequi sine poenitentia; sed simul de misericordia et de poenitentia cogitavit, ut Augustinus ibidem dicit.

[7293] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 ad 3 Alia duo concedimus, quamvis primum eorum non recte concludat, ut post dicetur.

[7294] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod peccatum Angeli non habuit irremissibilitatem ex genere peccati, sed magis ex statu peccantis, ut supra dictum est: et ideo ratio non procedit.

[7295] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ad primum actum peccati in Angelo, qui fuit actus superbiae, consecutae sunt multae aliae deformitates peccatorum, ut invidia, odium, et hujusmodi; et inter illa potuit esse peccatum in spiritum sanctum.

[7296] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod peccatum in patrem non dicitur ex objecto, sed potius ex causa: et ideo quamvis potentiam appetierit, non sequitur quod in patrem peccaverit, quia non ex infirmitate peccavit. Unde et ratio illi similis, per quam ostendebatur quod homo primus in filium peccaverit, non concludebat.

[7297] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod malitia, ex qua peccatum in spiritum sanctum esse dicitur, non oportet ut sit poena peccati, ut dictum est; et ideo ratio non procedit, quamvis conclusio sit vera.

Expositio textus

[7298] Super Sent., lib. 2 d. 43 q. 1 a. 6 expos. *Neque hic neque in futuro.* Hoc ideo dicitur, quia quaedam peccata in futuro etiam dimittuntur, sicut venialia quaedam, ut Gregorius dicit, non solum quantum ad poenam, sed etiam quantum ad culpam. *Non pro eo dico ut quis oret.* Si peccatum ad mortem intelligatur peccatum in spiritum sanctum, prout peccatum in spiritum sanctum requirit finalem impoenitentiam, secundum unam opinionem; sic intelligendum est, ut nullus pro talibus oret: quia qui usque ad mortem in peccato mortali perdurat, postmodum orationibus non juvatur. Si autem sumatur pro peccato in spiritum sanctum, secundum aliam opinionem, prout non requirit finalem impoenitentiam; sic intelligendum est, ut non oret pro eo quis, idest quicumque: quia talium conversio quasi miraculosa est. Unde sicut pro faciendis miraculis non quilibet orat, sed magni et sancti viri; ita nec pro talium conversione. Tamen secundum formam verborum non prohibetur oratio pro eo fieri; sed ostenditur quod praeceptum de orando pro proximis fidelibus non se extendit ad tales peccatores: quia propter sui peccati enormitatem hoc merentur ut a fidelibus relinquantur, sicut ethnici et publicani. *Qui autem blasphemaverit in spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic neque in futuro.* Glossa ibidem dicit, scilicet Matth. 12, quod blasphemia remittitur, spiritus autem blasphemiae non remittitur. Blasphemia enim nominat ipsum peccati genus absolute: quod contingit quandoque ex infirmitate, sicut cum quis ex irae passione blasphemat; quandoque etiam ex ignorantia, sicut in his qui errant, male de Deo sentientes. Sed spiritus blasphemiae est voluntas blasphemandi, quando scilicet ex certa malitia blasphematur: et tunc est peccatum in spiritum sanctum. *Discuti oportet, an aliud obstinatio, aliud impoenitentia sit peccatum.* Hujus quaestionis apparet solutio secundum distinctionem impoenitentiae prius positam. Si enim impoenitentia sumatur pro actuali duratione in obstinatione usque ad mortem, non est aliud peccatum ab obstinatione, sed circumstantia ejus; si autem impoenitentia sumatur prout dicit propositum non poenitendi, sic est aliud peccatum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber II distinctio XLIV

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Parmae 1856 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 44

Prooemium

[7299] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 pr. Determinato de peccato quantum ad actum peccati, hic determinat de potentia peccandi; et dividitur in partes duas: in prima determinat de potentia peccandi; in secunda continuat se ad sequentem librum, ibi: *jam nunc his intelligendis atque pertractandis quae ad verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus.* Prima dividitur in duas: in prima inquirit, utrum potentia peccandi sit a Deo; in secunda determinat de obedientia quae debetur eis qui potentiam praelationis a Deo habent, ibi: *hic oritur quaestio non transilienda silentio.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo narrat opinionem quorumdam, ibi: *putant quidam potentiam recte agendi nobis esse a Deo, potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis, vel a Diabolo esse*; tertio determinat veritatem, ibi: *sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali a Deo est. Hic oritur quaestio non transilienda silentio.* Hic inquirit de obedientia debita his qui a Deo potestatem habent: et primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi: *sed sciendum est, apostolum ibi loqui de saeculari potestate. Jam nunc his intelligendis atque pertractandis quae ad verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus.* Hic continuat se ad sequentia; et primo ponit continuationem; secundo assignat ordinem, ibi: *hic est rationis ordo* et cetera. Hic est duplex quaestio. Prima de potentia peccandi. Secunda de obedientia. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum potentia peccandi sit bona, et a Deo; 2 cum secundum praelationis officium, adsit potestas multa peccata perpetrandi, quae nisi quis in statu praelationis esset, facere non posset; utrum etiam omnis praelatio a Deo sit; 3 utrum praelatio, sive dominium, sit a Deo in ordinationem naturae institutae, vel in punitionem naturae corruptae.

Articulus 1

[7300] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 tit. Utrum potentia peccandi sit a Deo

[7301] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia peccandi non sit a Deo. Posse enim peccare, ut Anselmus dicit, neque est libertas neque pars libertatis. Sed omnis potentia naturalis quae est in nobis ad agendum actus humanos, ad liberum arbitrium pertinet. Ergo potentia peccandi non est in nobis aliqua potentia naturalis. Constat etiam quod non est gratiae potentia: quia per gratiam nullus ordinatur ad peccatum. Cum ergo omnis potentia quae est in nobis a Deo, sit gratiae vel naturae, videtur quod potentia peccandi non sit in nobis a Deo.

[7302] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Deuter. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Ergo quanto aliquid magis est perfectum, magis debet computari inter divina opera. Sed actus est perfectior quam potentia. Cum igitur actus peccati non sit a Deo, nec potentia peccandi a Deo erit.

[7303] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad opus humanum concurrunt potentia, scientia et voluntas. Sed voluntas peccandi non est a Deo. Ergo eadem rationem nec potentia peccandi ab ipso est.

[7304] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, a causa per se producitur effectus secundum similitudinem suae causae; unde a Deo, qui est per se causa omnium, omnia producuntur retinentia similitudinem ejus quantum possunt: quia a primo ente sunt entia, et a primo vivente viventia. Sed in potentia peccandi non assimilatur creatura Deo. Ergo potentia peccandi non est in nobis a Deo.

[7305] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, cujus usus malus est, ut Boetius dicit, ipsum malum est. Sed potentiae peccandi usus est ipsum peccatum, quod malum est. Ergo et potentia peccandi mala est. Sed nullum malum est a Deo. Ergo potentia peccandi non est a Deo.

[7306] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, philosophus dicit, quod potentiae rationales sunt ad opposita. Ergo eadem est potentia peccandi et potentia bene operandi. Sed potentia bene operandi est a Deo. Ergo et potentia peccandi.

[7307] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne ens a Deo est. Sed potentia peccandi est quoddam ens. Ergo et potentia peccandi a Deo est.

[7308] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod potentia cognoscitur per actum; unde ex consideratione actus peccati, judicium sumendum est de potentia peccandi. In actu autem peccati sunt duo, scilicet substantia actus, et deformitas vel defectus debitarum circumstantiarum; unde oportet quod etiam in ipsa potentia peccandi duo attendantur: scilicet ipsa potentia, quae est principium actus; et haec est eadem quae est principium actus ordinati et inordinati: et haec a Deo est: consideratur etiam in ea defectus quidam, secundum quem actum deficientem producere possit. Potentiae enim perfectissimae nunquam deficiunt ab eo ad quod ordinatae sunt, ut patet in necessariis. Unde quod potentia impediatur vel retrahatur ab eo ad quod naturaliter ordinata est, oportet quod sit ex defectu ejus, inquantum scilicet alteri agenti, quod impedit, succumbit. Unde cum potentia voluntatis humanae sit per se ordinata ad bonum, defectus a bono in actu ejus oportet quod causetur ex aliquo defectu in ipsa, per quem ab aliquo vinci potest, vel delectatione, vel suggestione, vel quocumque alio, ut ab eo quod est naturale sibi, ad id quod est innaturale, trahatur. Hic autem defectus est secundum quod ex nihilo est. Hujusmodi autem defectus, scilicet quod creatura ex nihilo sit, Deus directe causa non est, ut Avicenna probat: quia quod convenit rei secundum se, non causatur in eo ex alio. Res autem creata si sibi relinquatur, nihil est; unde hoc quod est ex nihilo esse, non est creaturae a Deo, quamvis esse creaturae a Deo sit. Posset tamen dici, quod iste defectus indirecte a Deo est, non quidem sicut ab agente aliquid, sed sicut a non agente, inquantum scilicet ipse creaturae hoc non praebet ut non ex nihilo sit, sicut dicitur causa privationis gratiae, quae poena est; nisi creatura hujusmodi perfectionis inveniretur capax non esse, ut scilicet non ex nihilo sit: et ideo hic defectus nullo modo a Deo est, nec directe nec indirecte. Sic ergo potentia peccandi, quantum ad id quod potentiae est, a Deo est; sed quantum ad defectum qui implicatur, non est a Deo.

[7309] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod posse peccare dicitur non esse pars libertatis, quia non requiritur ad libertatem voluntatis ut in peccatum possit; sed sufficit ad rationem libertatis ut in utrumque contradictoriorum possit; quamvis in his qui peccare possunt, per liberum voluntatis arbitrium peccetur: quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit Lib. 1 Retract., cap. 9.

[7310] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod semper actus perfectior est potentia, perfectione proprii generis; unde actus bonus perfectior est in bonitate quam potentia bona; et similiter actus malus perfectior est in malitia quam potentia mala: quia in actu malo est malitia simpliciter, sed in potentia ad malum est malum secundum quid: et ideo actus malus simpliciter non dicitur a Deo esse, sed secundum quid; potentia autem ad malum dicitur simpliciter a Deo esse, et secundum quid a Deo non esse: perfectio enim in malitia non est perfectio proprie et simpliciter dicta, sed quasi transumptive, sicut dicimus perfectum latronem, et perfectionem caecitatis, ut in 5 Metaph. dicitur.

[7311] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas potest dupliciter sumi: vel pro ipsa potentia voluntatis vel pro actu ejus: et primo modo voluntas qua peccatur, a Deo est; secundo autem modo a Deo non est. Potentia autem nunquam nominat actum; sed usus potentiae est ipse actus: et ideo objectio ex aequivocatione voluntatis procedit.

[7312] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod est quoddam bonum perfectum et quoddam imperfectum. Si ergo aliquod nomen bonitatem in nobis, quae a Deo est, secundum quam sumus ei similes, sine imperfectione nominet, invenietur Deo et nobis convenire, ut sapientia, bonitas, et hujusmodi. Sed potentia peccandi nominat bonum cum imperfectione: et ideo Deo, in quo nulla imperfectio est, convenire non potest.

[7313] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod usus rei dicitur ad quem res principaliter ordinatur. Potentia autem qua in peccatum possumus, non ordinatur ad malum, sed ad bonum; et ita peccare non est usus ejus; unde non sequitur quod si peccatum est malum, potentia sit mala; sed magis quod sit bona: quia deficere ab eo quod bonum est, malum est.

Articulus 2

[7314] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 tit. Utrum omnis praelatio sit a Deo

[7315] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis praelatio a Deo sit. Primo per id quod dicitur Oseae 8, 4: *ipsi regnaverunt, sed non ex me.*

[7316] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod perverse fit, a Deo non est. Sed quaedam praelationes perverse acquiruntur, ut patet in simoniacis, et in aliquibus hujusmodi. Ergo non omnis praelatio a Deo est.

[7317] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, praelatio concessa a summo rege non potest dici usurpata. Sed Boetius dicit in 3 de consolatione philosophiae, quod mali habent potestatem usurpatam. Ergo eorum praelatio non est a Deo.

[7318] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quod Deus dedit, homo non debet auferre; sicut *quod Deus conjunxit, homo non separet*, Matth. 19, 6. Sed quibusdam juste aufertur praelationis potestas. Ergo eorum praelationes non sunt a Deo.

[7319] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne quod a Deo est, ordinatum est, Roman. 13. Sed in quibusdam praelationibus videtur magna inordinatio esse, ut quod stultus sapienti, puer seni, peccator justo praeponatur, ut plerumque contingit. Ergo non omnis praelatio est a Deo.

[7320] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, magis videtur quod praelatio bonorum sit a Deo quam malorum. Sed praelationes malorum a Deo sunt. Job 34, 30: *qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Ergo et omnes praelationes sunt a Deo.

[7321] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne quod est ordinatum, est a Deo, quia ex hoc ipso bonum est. Sed in omni praelatione invenitur ordo quidam superioris ad inferiorem. Ergo omnis praelatio a Deo est.

[7322] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum Deus dicatur esse auctor omnium bonorum, et non sit auctor mali; oportet, si in praelationibus aliquid boni et aliquid mali inveniatur, quod praelatio illa a Deo sit quantum ad id boni quod est in ea; quantum vero ad id mali quod sibi adjungitur, a Deo non sit. Est autem in praelatione considerare tria; scilicet praelationis principium, modum, et usum. In quibusdam igitur quodlibet horum bonum est, qui scilicet debite ad praelationem perveniunt, et debite praelationis actum exercent. In quibusdam vero principium est malum, sed usus bonus; sicut qui non digne ad praelationem perveniunt, vel propter eorum insufficientiam, vel propter modum perveniendi ad ipsam; et tamen actum praelationis quam indebite consecuti sunt, debito modo exercent. In quibusdam vero est e converso. In quibusdam autem utrumque est malum. Modus autem, seu forma, praelationis in omnibus bonus est: consistit enim in quodam ordine alterius tamquam regentis, et alterius tamquam subjacentis. Et quia judicium de re simpliciter ducendum est ex consideratione ejus quod est formale in ipsa, ideo simpliciter dicendum est, omnem praelationem a Deo esse; sed secundum quid aliquas praelationes non esse a Deo: quia scilicet abusus earum non est a Deo, vel quia etiam injusta actio per quam ad praelationem pervenitur, a Deo non est.

[7323] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur non ex Deo regnare Judaeorum reges, inquantum dissuadente Samuele regem sibi eligere voluerunt; sed tamen ipsa praelationis forma a Deo est instituta.

[7324] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens effectum esse a Deo, cujus causa secundum aliquid a Deo non est; sicut poena vel passio aliqua a Deo est; cum tamen injusta actio, cujus effectus est, a Deo non sit; et hoc quomodo contingat, supra dictum est. Similiter etiam non est inconveniens ut praelatio quantum ad suam formam sit a Deo; quamvis injusta actio per quam ad praelationem pervenitur, a Deo non sit, nisi forte permissive.

[7325] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod mali dicuntur habere potestatem usurpatam, inquantum ad eam indebite perveniunt, quantum ex eis est, quia indigni sunt ut talibus praeferantur; quamvis forte illi qui per eos affliguntur, digni sint ab eis affligi: et secundum hoc eorum praelatio a Deo est in poenam subditorum, qui talem praelatum merentur.

[7326] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquis propter abusum privat se beneficio accepto; unde etsi aliqui praelationem a Deo consecuti sint, tamen propter hoc quod ea abutuntur, dignum est ut eis praelationis potestas auferatur: et utrumque a Deo est; scilicet et quod praelationem habuerunt, et quod eam juste amittunt: sicut omnes vitam a Deo habent, tamen aliquis juste vita privatur.

[7327] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est omnino inordinatum quod indigni ad praelationes assumuntur: ordinatur enim in poenam subditorum, qui hoc merentur, ut significatur Job 34, 30: *qui facit regnare hominem hypocritam propter peccata populi*; et Oseae 13, 2: *dabo eis regem in furore.* Unde cum poena omnis a Deo sit, etiam tales praelationes a Deo sunt.

Articulus 3

[7328] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 tit. Utrum in statu innocentiae fuisset dominium

[7329] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in statu naturae integrae praelatio, seu dominium, non fuisset. Dicit enim Gregorius: *natura omnes* *homines aequales fecit; sed pro meritis alios aliis occulta sed justa Dei dispensatio subjecit.* Sed si homines non peccassent, statum naturae retinuissent. Ergo omnes fuissent aequales, et nulla in eis fuisset praelatio.

[7330] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in 19 de Civ. Dei, hominem ad imaginem Dei factum solum irrationalibus esse praepositum. Sed homo non aequiparatur irrationalibus nisi propter peccatum, ut dicitur in Psal. 48, 13: *homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis.* Ergo si peccatum non fuisset, unus homo alii suppositus non fuisset.

[7331] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, dominium sine servitute esse non potest. Sed Augustinus et alii sancti communiter dicunt, quod servitus pro peccato est introducta. Ergo et dominium, seu praelatio, ante peccatum non fuisset.

[7332] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, apostolus dicit, 1 Tim., 1, 9: *justo non est lex posita.* Sed philosophus dicit in fine Ethic. quod haec fuit necessitas constituendi reges et alios principes, ad leges condendas habentes vim coactivam ad virtutis actus, quam sermo persuasivus sapientum non habet. Ergo si omnes justitiam in qua conditi sunt, servassent, praelatio non fuisset.

[7333] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, ea quae consequuntur naturam integram, etiam remanent in patria. Sed in futuro omnis cessabit praelatio, ut dicitur in Glossa 1 Corinth. 15. Ergo et in natura integra praelatio non fuisset.

[7334] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, illud quod est dignitatis, in natura integra multo nobilius fuisset. Sed dominium et praelatio ad dignitatem pertinent. Ergo multo amplius in statu naturae integrae fuissent.

[7335] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, status naturae integrae non fuit altior quam est modo status Angelorum. Sed in Angelis est unus ordo qui dominationum vocatur, et etiam alii ad praelationem pertinentes, ut principatus, potestates, et Archangeli. Ergo et in statu naturae humanae ante peccatum fuisset praelatio.

[7336] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod duplex est praelationis modus: unus quidem ad regimen ordinatus; alius autem ad dominandum. Domini autem ad servum, ut in 8 Ethic. philosophus dicit, est praelatio sicut tyranni ad subditum. Differt autem tyrannus a rege, ut ibidem philosophus dicit, quia rex ordinat praelationem suam ad bonum gentis cui praeest, propter ejus utilitatem statuta et legem faciens: tyrannus autem praelationem suam ordinat ad utilitatem propriam; et ideo duplex modus praelationis supradictus in hoc differt, quia in primo intenditur bonum subditorum, in secundo proprium bonum praesidentis; et ideo secundus modus praelationis in natura integra esse non potuisset, nisi respectu eorum quae ad hominem tamquam ad finem ordinantur. Haec autem sunt creaturae irrationales, quibus omnibus ad suum commodum praefuisset multo amplius quam nunc. Sed creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem; sed si hoc fiat, non erit nisi inquantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur; unde etiam philosophus ibidem servum comparat organo, dicens, quod servus est organum animatum, et organum est servus inanimatus. Et ideo talis praelatio hominis ad hominem ante peccatum non fuisset; sed prima praelatio, quae ordinatur ad utilitatem subditorum, fuisset ibi quantum ad aliquem usum, non quantum ad omnes. Est enim praelatio, ad dirigendum subditos in his quae agenda sunt, et ad supplendum defectus, ut quod populi a regibus defendantur; et iterum ad corrigendum mores, dum mali puniuntur, et coacte ad actus virtutis inducuntur. Sed quia ante peccatum nil fuisset quod homini nocere posset, nec etiam voluntas alicujus bono contradiceret; ideo quantum ad duos ultimos usus praelatio in statu innocentiae non fuisset; sed quantum ad primum usum solum, qui scilicet est dirigere in agendis vel in sciendis, secundum quod unus alio majori munere sapientiae et majori lumine intellectus praeditus fuisset.

[7337] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod natura omnes homines aequales in libertate fecit, non autem in perfectionibus naturalibus: liberum enim, secundum philosophum in 1 Metaphysic., est quod sui causa est. Unus enim homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem; et ideo secundus modus praelationis non fuisset, qui libertatem subditis tollit; sed primus modus esse posset, qui nullum praejudicium libertati affert, dum subditi ad bonum praepositi non ordinantur, sed e converso regimen praepositi ad bonum subditorum; unde non incongrue se eorum servos appellant.

[7338] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad secundum modum praelationis.

[7339] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 ad 3 Et similiter ad tertium.

[7340] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quantum ad illum usum praelatio non fuisset, sed quantum ad alios, ut dictum est.

[7341] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod supra, 11 dist., dictum est, quomodo intelligendum sit omnem praelationem in futuro evacuari. Si tamen simpliciter intelligeretur in futuro tolli, non oportet quod in statu innocentiae praelatio non fuisset: quia status ille adhuc erat status viae, et in via est necessaria praelatio per quam unus ab alio dirigatur: quod non adeo necessarium conceditur in termino viae.

Quaestio 2

Prooemium

[7342] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 pr. Deinde quaeritur de obedientia ad praelatos; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum obedientia sit virtus; et si est virtus, utrum sit virtus specialis; 2 utrum Christiani potestatibus saecularibus, et praecipue tyrannis, obedire teneantur; 3 utrum profitentes obedientiam, in omnibus praelatis suis teneantur obedire.

Articulus 1

[7343] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 tit. Utrum obedientia sit virtus

[7344] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod obedientia non sit virtus. Omnis enim virtus est medium vitiorum, ut philosophus dicit in 2 Ethic. Sed obedientia non est hujusmodi: quia per abundantiam non corrumpitur, sed perficitur, si aliquis obediat in illis in quibus non tenetur. Ergo obedientia non est virtus.

[7345] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, obedientia respicit praeceptum. Sed praeceptum se extendit ad omnes actus virtutum: quia omnes sunt in praecepto legis. Ergo obedientia non est virtus determinata, sed consequens omnem virtutem: quod etiam potest videri ex definitione Ambrosii, supra 35 distinct., inducta: dicit enim, quod peccatum est *transgressio legis Dei, et caelestium inobedientia mandatorum*.

[7346] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, si est virtus determinata, aut est una de cardinalibus, aut de adjunctis. Sed nulla de cardinalibus est, quia illae sunt tantum quatuor inter quas non numeratur obedientia; similiter inter adjunctas non invenitur, ut patet si considerentur virtutes adjunctae, quas philosophus, 4 Eth., enumerat. Ergo obedientia non est virtus determinata.

[7347] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 arg. 4 Si dicatur, quod reducitur ad justitiam: contra. Nulla virtus perficitur per diminutionem rationis objecti proprii: ut patet in magnanimitate quae magnum respicit; et quanto majus fuerit quod operandum est, magis ad magnanimitatem pertinet. Sed justitia debitum respicit quasi objectum, quia justitiae actus est reddere alteri quod suum est. Cum igitur obedientia perficiatur per hoc quod debitum minuitur, quod quanto aliquis minus considerat, ut Bernardus dicit, perfectior est obedientia, videtur quod obedientia ad justitiam non reducatur.

[7348] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, justitia legalis dicitur secundum quam praeceptis homo adaequatur. Sed obedientia praecepta respicit. Ergo obedientia est idem quod justitia legalis. Sed justitia legalis, ut dicit philosophus, 5 Ethicor., est omnis virtus. Ergo obedientia non est aliqua virtus determinata, sed generalis.

[7349] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, Gregorius dicit, quod obedientia non tam est virtus quam mater omnium virtutum. Sed esse matrem virtutum convenit caritati. Ergo obedientia videtur esse idem quod caritas; et ita non videtur distincta ab aliis virtutibus.

[7350] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Hugo de sancto Victore dicit: *obedientia est virtus quae omnia amplectitur injuncta, necessario implenda, nisi obstiterit imperantis auctoritas*; et ita est specialis virtus, cum assignetur sibi actus specialis.

[7351] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, quod assignatur maximum in aliquo genere, est aliquid determinatum in genere illo. Sed Gregorius dicit, quod obedientia est maxima virtutum. Ergo obedientia est quaedam virtus determinata.

[7352] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod obedientia est virtus, et est specialis virtus. Cum enim habitus, potentiae, et actus distinguantur per objecta, oportet quod virtus quae habet speciale objectum, sit specialis virtus. Dicitur autem speciale objectum a speciali ratione; quamvis illa specialis ratio circa multas res vel omnes poni possit. Contingit enim eamdem rem ad diversas potentias pertinere, sicut colorem ad visum, imaginationem, et intellectum; sed sub diversa ratione; unde contingit ut una virtus specialis se extendat ad actus omnium virtutum secundum quamdam specialem rationem, sicut dicit philosophus de magnanimitate, quod operatur magnum in actibus omnium virtutum; unde et ceterarum virtutum ornatus quidam est: et tales virtutes dicuntur quodammodo generales, quia habent materiam generalem; quamvis objectum speciale habeant, propter specialem rationem objecti, quae in multis materiis invenitur. Et per hunc modum dico, quod obedientia est specialis virtus, quia attendit specialem rationem, scilicet praeceptum cum debito consentiendi. Et quia reddere alteri quod suum est et sibi debetur, est justitiae; ideo obedientia pars quaedam justitiae est, et specialiter divinae: quia hoc suum quod superioribus redditur, scilicet impletio mandatorum, est quaedam pars hujusmodi communis quod debitum dicitur, vel quod suum est, et quod etiam exigi posset coram judice: nam circa hujusmodi est proprie specialis justitia. Sed tamen sciendum, quod justitia specialis dupliciter sumitur: sumitur enim proprie et communiter. Propriissime sumpta specialis justitia, ut dicit philosophus in 5 Ethic., est tantum inter eos qui habent aequalitatem quamdam ad hoc quod stent coram principe, coram quo unus ab altero possit repetere quod suum est, secundum quem modum nec domini ad servum nec patris ad filium justitia dicitur esse: quia ea quae sunt servi, sunt domini: et ea quae sunt filii, sunt patris. Communiter autem justitia specialis attenditur etiam in hoc quod dominus reddit servo quod suum est, vel e converso, et sic de aliis, quia secundum hunc modum praedicta aequalitas non requiritur; et hoc modo accipiendo justitiam specialem, obedientia ad justitiam pertinet, quia per obedientiam inferior superiori reddit quod debet.

[7353] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod obedientia, sicut et aliae virtutes, potest esse medium duorum vitiorum. Sciendum tamen, quod non in omnibus virtutibus potest accipi superabundantia secundum quamlibet circumstantiam, aliis circumstantiis rite ordinatis: ut patet in hac virtute quae dicitur veritas, cujus medium attenditur secundum hoc quod homo talem se esse ostendit qualis est; superabundantia autem ejus non attenditur secundum superabundantiam hujus circumstantiae quantum, aliis circumstantiis rite ordinatis, ut scilicet homo possit nimis hanc veritatem servare; sed superabundantia ejus est ex hoc quod aliquis de se majora ostendit quam sint, quod est secundum hanc circumstantiam quae est quid. Similiter etiam dico, quod superabundantia obedientiae accipitur secundum hoc quod obedit in illis in quibus debet non obedire; non autem secundum hoc quod obediat plus quam debet, aliis circumstantiis ordinate suppositis.

[7354] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obedientia etsi ad omnes actus virtutum se extendat, non tamen considerat in illis hoc quod est proprium unicuique virtuti (non enim elicit actum fortitudinis inquantum est medium inter timorem et audaciam); sed considerat in omnibus actibus virtutum unam rationem specialem, scilicet debitum fieri propter praeceptum superioris.

[7355] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod obedientia ad justitiam reducitur specialem. Sed sciendum, quod una virtus reducitur ad aliam dupliciter: vel sicut pars ejus, vel sicut adjuncta ei. Sicut pars reducitur virtus ad virtutem, quando reducta habet pro objecto partem objecti illius virtutis ad quam reducitur: verbi gratia, objectum temperantiae est delectabile secundum tactum, cujus pars quaedam est delectabile venereum, et alia est delectabile quod est in cibis; et ideo castitas reducitur ad temperantiam sicut pars ejus; similiter et sobrietas, cujus objectum est delectabile in cibis; et per hunc modum obedientia reducitur ad justitiam specialem, ut patet ex dictis. Sed sicut adjuncta reducitur, quando virtus ad quam reducitur, habet pro objecto id quod est potissimum in aliqua materia; et illa quae reducitur, quae adjuncta dicitur, habet pro objecto id quod est minus principale: per quem modum mansuetudo ad fortitudinem reducitur: quia objectum fortitudinis est in maximis molestiis quae sunt circa mortem, sicut sunt bellicae; sed mansuetudo habet pro objecto reliquas molestias quae sunt iram excitantes, in qua medium tenet mansuetudo; et per hunc modum modestia, quae medium servat in delectationibus aliorum sensuum, et eutrapelia, quae medium servat in delectationibus ludorum, reducuntur ad temperantiam.

[7356] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod perfectio alicujus virtutis potest attendi dupliciter: vel quantum ad id quod est proprium sibi, vel quantum ad id quod est proprium superioris virtutis, quae imperat actum ejus. Dico igitur, quod perfectio obedientiae ex diminutione debiti non est quantum ad propriam rationem obedientiae, sed quantum ad propriam rationem caritatis, quae imperat actum ejus sicut et actus aliarum virtutum.

[7357] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod obedientia non est idem quod justitia legalis. Justitia enim legalis respicit praeceptum legis, et actus virtutum qui lege ordinantur, secundum quod sunt ad alterum, sicut philosophus in 5 Ethic. dicit: idest secundum quod ad bonum civitatis, quae legibus regitur, actus virtutum lege praeceptarum ordinantur: sed obedientia respicit praeceptum solummodo secundum quod habet rationem debiti ex ordine sui ad superiorem; unde non oportet quod sit generalis virtus.

[7358] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod una virtus potest ex alia dupliciter oriri. Vel per modum causae finalis; et hoc modo virtus ex alia dicitur oriri, quando actus ejus ad finem alterius virtutis ordinatur: et per hunc modum caritas, cujus objectum est finis ultimus, omnium virtutum mater dicitur. Alio modo secundum quod ex actibus unius virtutis vel causatur alia virtus, vel conservatur; et obedientia hoc modo virtutum mater dicitur; quia ad hoc praecepta superiorum ordinantur ut ad virtutes inducant, praecipiendo ipsos actus virtutum, qui virtutes politicas causant, consuetudinem inducentes, sed ad virtutes infusas disponunt. Nec dico actum virtutis tantum qui est a virtute, sed eum etiam qui est ad virtutem vel sicut disponens vel sicut causans; sicut aliquis in peccato mortali existens actum obedientiae habere potest, quamvis obedientia et aliis virtutibus careat.

Articulus 2

[7359] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 tit. Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis

[7360] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christiani non teneantur saecularibus potestatibus obedire, et praecipue tyrannis. Matth. 17, 25, dicitur: *ergo liberi sunt filii.* Si enim in quolibet regno filii illius regis qui regno illi praefertur, liberi sunt, tunc filii regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed Christiani effecti sunt filii Dei; Roman. 8, 16: *ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Ergo ubique sunt liberi; et ita saecularibus potestatibus obedire non tenentur.

[7361] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, servitus pro peccato inducta est, ut supra, quaest. 1, art. 1, dictum est. Sed per Baptismum homines a peccato mundantur. Ergo a servitute liberantur; et sic idem quod prius.

[7362] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, majus vinculum absolvit a minori, sicut lex nova ab observantia legis veteris. Sed in Baptismo homo obligatur Deo, quae obligatio est majus vinculum quam id quo homo obligatur homini per servitutem. Ergo per Baptismum a servitute absolvitur.

[7363] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, quilibet potest licite resumere, cum facultas adest, quod sibi injuste ablatum est. Sed multi saeculares principes tyrannice terrarum dominia invaserunt. Ergo cum facultas rebellandi illis conceditur, non tenentur illis obedire.

[7364] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius in libro de officiis salvat eos qui Julium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. Ergo talibus nullus tenetur obedire.

[7365] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, 1 Petri 11, 18: *servi subditi estote dominis vestris.*

[7366] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Rom. 13, 2: *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Sed non est licitum Dei ordinationi resistere. Ergo nec saeculari potestati resistere licet.

[7367] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, obedientia respicit in praecepto quod servat, debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut apostolus dicit Roman. 13, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut apostolus, ibidem, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est. Dictum est autem, quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad usum praelationis. Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin jus praelationis ei acquiratur; et quoniam praelatio secundum suam formam semper a Deo est (quod debitum obedientiae causat); ideo talibus praelatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi. Sed secundus defectus impedit jus praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris. Abusus autem praelationis potest esse dupliciter: vel ex eo quod est praeceptum a praelato, contrarium ejus ad quod praelatio ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur; et tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent: vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo praelationis non se extendit; ut si dominus exigat tributa quae servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi; et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire.

[7368] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa praelatio quae ad utilitatem subditorum ordinatur, libertatem subditorum non tollit; et ideo non est inconveniens quod tali praelationi subjaceant qui per spiritum sanctum filii Dei effecti sunt. Vel dicendum, quod Christus loquitur de se et suis discipulis, qui nec servilis conditionis erant, nec res temporales habebant, quibus suis dominis obligarentur ad tributa solvenda; et ideo non sequitur quod omnis Christianus hujusmodi libertatis sit particeps, sed solum illi qui sequuntur apostolicam vitam, nihil in hoc mundo possidentes, et a conditione servili immunes.

[7369] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus non delet statim omnes poenalitates ex peccato primi parentis consequentes, sicut necessitatem moriendi et caecitatem, vel aliquid hujusmodi; sed regenerat in spem vivam illius vitae in qua omnia ista tollentur; et sic non oportet ut aliquis statim baptizatus a servili conditione liberetur, quamvis illa sit poena peccati.

[7370] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod majus vinculum non absolvit a minori, nisi quando non compatitur se cum illo; sicut umbra et veritas simul esse non possunt: propter quod veniente veritate Evangelii, umbra veteris legis cessavit. Sed vinculum quo in Baptismo quis ligatur, compatitur vinculum servitutis; et ideo non absolvit ab illo.

[7371] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod qui per violentiam praelationem accipiunt, non sunt veri praelati; unde nec eis obedire tenentur subditi nisi sicut dictum est.

[7372] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit.

Articulus 3

[7373] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 tit. Utrum religiosi professi teneantur obedire praelatis suis in omnibus

[7374] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod obedientiam professi simpliciter teneantur obedire praelatis suis. Colos. 3, 20: *filii obedite parentibus per omnia.* Sed magis tenetur obedire quis patri spirituali quam carnali. Ergo spirituales filii, praecipue obedientiam professi, patribus spiritualibus in omnibus obedire tenentur.

[7375] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, beatus Benedictus dicit in regula, quod si praelatus etiam impossibile praecipiat, tentandum impossibile tamen est. Sed multo magis tenetur quis ad obediendum in possibilibus quam in impossibilibus. Ergo in omnibus possibilibus simpliciter obedientiam professus obedire tenetur praelato.

[7376] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, religio quaelibet principaliter tria vota substantialia habet, scilicet castitatis, paupertatis, et obedientiae. Sed castitatem tenetur omnibus modis servare, et similiter paupertatem, ut nihil proprium habeat. Ergo et obedientiam sic tenetur servare ut in omnibus simpliciter obediat.

[7377] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, inferiori non relinquitur judicium de superiori. Sed si subditus haberet discernere in quo obediret, in quo non, relinqueretur sibi judicium de praecepto superioris. Ergo subditus tenetur in omnibus simpliciter obedire.

[7378] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, quilibet Christianus tenetur praelatis spiritualibus obedire. Si ergo profitentes obedientiam non tenerentur simpliciter in omnibus obedire, in nullo differrent profitentes obedientiam a non profitentibus, et sic talis professio supervacua esset. Ergo cum non sit supervacua, tenentur in omnibus obedire.

[7379] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Bernardus dicit in Lib. de Disp. et praecepto: *nihil me prohibeat horum quae promisi, nihil plus exigat quam promisi.* Sed non promittuntur nisi illa quae sunt in regula. Ergo non tenetur subditus in aliis obedire nisi quae ad regulam pertinent.

[7380] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nullus tenetur ad aliquid ad quod ceteri non tenentur, nisi secundum quod ad illud ex voto se obligat speciali. Sed profitentes non vovent obedire in omnibus, sed solum obedire secundum regulam talem vel talem. Ergo non tenentur in omnibus obedire. Et haec etiam ratio accipitur ex verbis Bernardi in eodem libro dicentis de hoc: *non parum praelati praescribitur voluntati, quod is qui profitetur, spondet obedientiam; non tamen obedientiam omnimodam, sed determinate secundum regulam, nec aliam quam sancti Benedicti*; et post subdit: *praefixam praelatus sibi ex regula sciat mensuram; et sic sua demum imperia moderari circa id solum quod rectum esse constiterit; nec quodlibet rectum, sed hoc tantum quod praedictus pater constituit.*

[7381] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod est triplex obedientia: scilicet indiscreta, imperfecta (discreta tamen) et perfecta. Indiscreta obedientia, quae nec obedientia dici debet, est quando aliquis obedit in illis quae divinae legis regulae contrariantur, quam debet inviolabiliter observare: vel etiam in illis quae contrariantur regulae quam professus est, in his dumtaxat quae dispensationi praelati non subduntur, et ad hanc obedientiam nullus tenetur, immo quilibet tenetur eam non habere. Imperfecta autem obedientia, sed sufficiens ad salutem obedientiam profitentibus, est illa qua aliquis obedit in his quae servare promisit, et non aliis; unde b. Benedictus dicit: *ceterum subditus hujusmodi obedientiam quae voti finibus cohibetur, noverit imperfectam*; et ad hanc obedientiam profitentes obedientiam ex necessitate coguntur. Obedientia vero perfecta est secundum quam subditus simpliciter obedit in omnibus quae non sunt contraria legi divinae, vel regulae quam professus est; unde ibidem b. Benedictus dicit: *perfecta obedientia legem nescit, terminis non arctatur, nec continetur professionis angustiis; largiori voluntate fertur in latitudinem caritatis, et ad omne quod injungitur, spontaneo vigore liberalis alacrisque animi, modum non considerans, in infinitum extenditur*; et ad hanc obedientiam nullus tenetur debito necessitatis, sed solum ex honestate quadam, sicut tenetur semper aemulari charismata meliora. Quidam tamen aliter dicunt, scilicet quod obedientiam professi, ex necessitate tenentur obedire praelatis suis non solum in his quae ad regulam pertinent, sed in omnibus quae regulae non contrariantur, sive sint indifferentia, sive de numero bonorum, dummodo non sint altiora quam professio proprii ordinis requirit; sed ad aequalia vel faciliora praelatus cogere potest, etiam si secundum praecepta regulae non sint. Sed prima opinio est longe melior: quia cum debitum obedientiae ex ordine praelationis causetur, ad illa tantummodo ex obedientiae voto subditus obligatur ad quae praelatio est ordinata. Ad hoc autem praelationes in religionibus ordinantur, ut status religionis secundum instituta regulae conservetur; et ideo in his solum quae ad regulam pertinent, debitum obedientiae causatur. Sciendum autem, quod ad regulam pertinet aliquid dupliciter; vel directe vel indirecte. Directe, sicut ea quae in statutis regulae continentur, ut non comedere carnes, tenere silentium, et hujusmodi. Indirecte, sicut ea quae pertinent ad mutua obsequia, sine quibus status religionis servari non posset, vel etiam quae pertinent ad poenam transgressionum; etsi de eis nulla specialis mentio in regula fiat.

[7382] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum apostoli intelligitur non de omnibus absolute, sed de omnibus quae ad praelationem patris ad filium pertinent: quia in quibusdam, ut philosophus dicit in 9 Ethic., magis est obediendum patri, et in quibusdam magis duci exercitus quam patri, et in quibusdam magis medico, et sic de aliis.

[7383] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod beatus Benedictus loquitur de obedientia perfecta, quam omnes obedientiam profitentes ex honestate aemulari debent; non tamen obligantur ex necessitate.

[7384] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod castitas est virtus habens determinatam materiam, et determinatum actum: similiter et paupertas. Obedientia vero habet generalem materiam, ut dictum est; et ideo si aliquis obedientiam absolute voveret in omnibus, esset confusio religionum, quia idem teneretur servare unus quod alter; et ideo votum obedientiae determinatur secundum certam regulam. Non est autem simile de aliis duobus votis.

[7385] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis subditus non habeat judicare de praecepto praelati, habet tamen judicare de actu proprio in his dumtaxat in quibus praelato ex ordine praelationis subditus non est; et ideo non oportet quod in omnibus obediat, immo necesse est quod in quibusdam non obediat.

[7386] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illi qui obedientiam non profitentur, non tenentur in omnibus obedire spiritualibus praelatis, nisi in illis quae pertinent ad regulam quam in Baptismo professi sunt, ut scilicet abrenuntiantes Satanae et omnibus pompis ejus et Christianam vitam agere profitentes, induant novum hominem, qui secundum Deum creatus est.

Expositio textus

[7387] Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 expos. *Post praedicta, consideratione dignum occurrit.* Ratio ordinis est: quia potentia per actum cognoscitur; unde prius de actu peccati determinandum fuit quam de potentia peccandi; quamvis potentia actu naturaliter sit prior. *Utrum potentia peccandi sit nobis a Deo vel a nobis.* Videtur debuisse dicere, potentiae peccandi, pluraliter, quia actibus plurium potentiarum peccare contingit. Sed dicendum, quod nulla potentia habet quod eliciat actum peccati, nisi inquantum est voluntas vel a voluntate mota; et ideo una potentia est secundum quam primo peccatum inest, scilicet voluntas vel liberum arbitrium. *Mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis et a Diabolo.* Hoc verum est, si sumatur voluntas pro actu voluntatis; non autem si sumatur pro potentia, quae est principium actus; et ideo similitudo nulla est, per quam a simili de potentia concludere volunt. *Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali a Deo est.* Videtur quod probatio Magistri nihil valeat: quia auctoritates sequentes non loquuntur de potentia peccandi, sed de potestate praelationis. Sed dicendum quod in potestate praelationis, quae habitualis potentia est, includitur etiam habitualis potestas peccandi: quia propter potestatem praelationis multa peccata praelati facere possunt, quae non possent, si praelati non essent. *Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent.* Quae sit differentia inter regem et tyrannum, ex dictis in tertio articulo primae quaestionis apparet. *Sed sciendum est, apostolum ibi loqui de saeculari potestate.* Videtur quod solutio Magistri sit insufficiens: quia superius ostendit etiam potestatem nocendi quam Diabolus habet, a Deo esse; et ita videtur quod si potestati est obediendum, quia potestas est a Deo, etiam Diabolo sit obediendum. Sed dicendum quod proculdubio auctoritas apostoli tantum de potestate praelationis intelligitur; cujusmodi potestatem supra homines Diabolus non habet; nisi inquantum cum eo quasi foedus ineunt, consentientes ei per peccatum, sicut servi ejus effecti. Sed hoc pactum illicitum est; et ideo ex hoc non acquiritur debitum obediendi, sed pactum frangendum est; Isa. 28, 18: *pactum vestrum cum Inferno non stabit.* Unde non oportet ut omni potestati quae a Deo sit, obediatur, sed ei tantum quae a Deo est ad hoc instituta ut sibi debita obedientia impendatur, cujusmodi est sola praelationis potestas. *Contemne potestatem timendo majores potestates.* Ex hoc videtur quod sit magis obediendum majori potestati quam minori. Sed hoc videtur esse falsum. Quia in quibusdam magis obeditur uni quam alteri, et in quibusdam minus, sicut in quibusdam plus patri quam duci exercitus, et in quibusdam plus duci exercitus quam patri, ut in 9 Ethic. dicitur. Ergo sequitur quod idem eodem sit major et minor. Praeterea, archiepiscopi potestas est major quam potestas episcopi. Sed in quibusdam plus tenentur obedire subditi suis episcopis quam archiepiscopis. Ergo non semper majori potestati est obediendum magis. Praeterea, abbates monasteriorum subduntur episcopis, nisi sint exempti. Ergo potestas episcopi est major quam potestas abbatis. Sed monachus tenetur plus obedire abbati quam episcopo. Ergo non semper majori potestati obediendum est magis. Praeterea, potestas spiritualis est altior quam saecularis. Si ergo majori potestati magis est obediendum, praelatus spiritualis semper absolvere poterit a praecepto potestatis saecularis: quod est falsum. Respondeo dicendum, quod potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere. Aut ita quod inferior potestas ex toto oriatur a superiori; et tunc tota virtus inferioris fundatur supra virtutem superioris; et tunc simpliciter et in omnibus est magis obediendum potestati superiori quam inferiori; sicut etiam in naturalibus causa prima plus influit supra causatum causae secundae quam etiam ipsa causa secunda, ut in Lib. de causis dicitur: et sic se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam; sic etiam se habet potestas imperatoris ad potestatem proconsulis; sic etiam se habet potestas Papae ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia: quia ab ipso Papa gradus dignitatum diversi in Ecclesia et disponuntur et ordinantur; unde ejus potestas est quoddam Ecclesiae fundamentum, ut patet

Matth. 16. Et ideo in omnibus magis tenemur obedire Papae quam episcopis vel archiepiscopis, vel monachus abbati, absque ulla distinctione. Potest iterum potestas superior et inferior ita se habere, quod ambae oriantur ex una quadam suprema potestate, quae unam alteri subdit secundum quod vult; et tunc una non est superior altera nisi in his quibus una supponitur alii a suprema potestate; et in illis tantum est magis obediendum superiori quam inferiori: et hoc modo se habent potestates et episcopi et archiepiscopi descendentes a Papae potestate. Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens patrem esse superiorem in rebus familiaribus, et ducem in rebus bellicis; sed ei qui in omnibus superior est, scilicet Deo, simpliciter est magis obediendum, et ei qui vices Dei gerit plenarie. Ad secundum dicendum, quod in illis in quibus magis obediendum est episcopo quam archiepiscopo; archiepiscopus non est superior episcopo, sed tantum in casibus determinatis a jure, in quibus ab episcopo recurritur ad archiepiscopum. Ad tertium dicendum, quod monachus magis tenetur obedire abbati quam episcopo in illis quae ad statuta regulae pertinent; in his autem quae ad disciplinam ecclesiasticam pertinent, magis tenetur episcopo: quia in his abbas est episcopo suppositus. Ad quartum dicendum, quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: *reddite quae sunt Caesaris Caesari.* Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Primae redactiones Scripti super Sententiis

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

BIBLIOGRAPHIA:

- A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas* (Editori di S. Tommaso, Roma, 1956) p. 43-49.
- P. M. GILS, *Textes inédits de st. Thomas. Les premières rédactions du Scriptum super Tertio Sententiarum.* «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 45 (1961) 201-228.
- P. M. GILS, *S. Thomas écrivain.* S. THOMAE DE AQUINO «Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita», t. 50 (Commissio Leonina - Cerf, Roma - Paris, 1992) p. 173-209.

LEGENDA HUIUS EDITIONIS:

Hic preme ut videas notam editoris documenti	hic preme ut videas notam ed
Hic preme ut videas indicem collectionis documentorum	hic preme ut videas indicem
Hic preme ut videas tabulam abbreviationum et signorum	hic preme ut videas tabulam
Hic preme ut videas documentum praecedentem	hic preme ut videas documen
Hic preme ut videas documentum subsequentem	hic preme ut videas documen
Hic preme ut videas fragmentum phototypice editum autographi S. Thomae	hic preme ut videas fragment
Hic desinit fragmentum phototypice editum autographi S. Thomae	hic desinit fragmentum phot
Hic preme ut videas fragmentum phototypice editum autographi socii S. Thomae	hic preme ut videas fragment

Hic desinit fragmentum phototypice editum autographi socii S. Thomae	hic desinit fragmentum photo
Hic preme ut videas copiam manuscriptam phototypice editam	hic preme ut videas copiam m
Hic desinit copia manuscripta phototypice edita	hic desinit copia manuscripta
Hic preme ut videas aliam redactionem textus	hic preme ut videas aliam red
exempli gratia	nota ad textum, quam pleraq
exempli gratia	verba absentia in manuscript
exempli gratia	verba coniecta in lacuna man
exempli gratia	verba addita inter lineas
exempli gratia	verba addita in marginibus
exempli gratia	verba addita inter lineas in m
exempli gratia	verba deleta
exemplum permutationis	verbum permutatum
exempli gratia	verba addita inter lineas dele
exempli gratia	verba addita in marginibus et
exempli gratia	verbum deletum ante deletion
exempli gratia	verbum insertum post inserti
exempli gratia	verbum additum inter lineas
exempli gratia	verbum additum in marginibu
exempli gratia	verbum supervacaneum sed n

exempli gratia	verbum supervacaneum addit
exempli gratia	verba supervacanea deleta
exemplum permutationis	verbum supervacaneum perm

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2012 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Primae redactiones Scripti super Sententiis

liber III distinctio I

cod. Vat. lat. 9851 fol. 33v

Fragmenta ab A. Dondaine 1956 edita
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

[92365] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum, quod illud quod est perfectum in se, non unitur alteri ad acquirendum aliquam perfectionem, sed ad communicandum: et sic Deus homini uniri voluit non propter se, quia non habet quo crescat eius perfectio, set propter hominem cui subveniendum erat. Ad tertium sic enim sicut etiam Deus est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam, suam bonitatem in omnibus diffundendo; ex quo tamen nichil sibi accrescit.

[92366] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 5 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, nulla crudelitas Deo est attribuenda, quia summe est misericors. Sed exigere ab aliquo plus quam potest, est crudele. Ergo Deus non exigit satisfactionem ab homine quam homo non potest implere; et ita homo per se potest satisfacere: et sic non fuit necessarium quod Deus incarnaretur.

[92367] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 4 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus sit summe misericors, sua tamen misericordia nullo modo justitiae suae obviat. Misericordia enim quae justitiam tollit, magis stultitia quam virtus dici debet; et ita Deum non decet: propter quod Deus misericordiam infinitam sic manifestare voluit, ut in nullo ejus justitiae derogaretur; quod factum est, dum pro nobis homo factus est, ut pro nobis satisfaceret: in quo etiam ejus abundantior misericordia ostensa est ad nos, quam si peccatum sine satisfactione dimisisset, inquantum naturam nostram magis exaltavit, et pro nobis mortem pertulit. Nec tamen est simile de homine et de Deo, propter duo. Primo, quia ipse Deus est judex omnium, ad quem pertinet justitiae ordinem servare, non autem homo quilibet; unde et judex non debet proprio arbitrio peccata dimittere impunita. Secundo, quia cum Deus sit ipsa bonitas, ex hoc ipso est aliquod malum quod contra ipsum est; et ideo cum poena non debeatur actui nisi quia malus est; decet ut ipse se vindicet puniendo peccatum quod contra ipsum commissum est. Secus autem est de homine; unde homo non debet punire quasi se vindicans, sed quasi Deum vindicans, si hoc ex officio habet. Unde dicitur Deut. 32, 35, secundum aliam litteram: *mihi vindictam, et ego retribuam.*

[92368] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 6 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad sextum dicendum, quod quantitas originalis et actualis mortalis peccati potest dupliciter attendi: vel quantum ad principium, vel quantum ad bonum quod per utrumque privatur. Principium autem actualis peccati voluntas propria est; principium autem originalis in isto, est origo ejus vitiata; unde originale quodammodo est necessarium; sed actuale est omnino voluntarium: unde plus habet de ratione culpae et vituperabilis. Bonum autem quod per actuale peccatum corrumpitur, est bonum hujus personae, cui praeponderat bonum totius naturae, quod per originale corrumpitur; quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur 1 Ethic. Unde

et originale pejus erit quam actuale, ut sic possit dici, quod actuale est major culpa, et originale majus malum. Actio autem satisfacientis, ut prius dictum est, proportionatur quantitati culpae ex parte boni quod per culpam corrumpitur: et cum omnis actio sit personae, quia actus singularium sunt, ideo ad satisfactionem pro actuali sufficit actus cujuscumque hominis cum gratia divina; non autem ad satisfaciendum pro originali peccato, nisi actio illius hominis plus valeret quam totum bonum humanae naturae: et hoc non posset esse, si esset purus homo; et ideo oportuit esse Deum et hominem qui pro originali satisfaceret. Vel dicendum secundum quosdam, quod etiam pro actuali peccato non sufficit purus homo satisfacere, nisi praesupposita satisfactione Christi, ex cujus passione etiam antiquorum patrum satisfactio efficax fuit, qui in fide ejus salvabantur.

[92369] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est, quia voluit. Ea enim quae ex sola Dei voluntate dependent, nobis ignota sunt, nisi inquantum nobis innotescunt per auctoritates sanctorum, quibus Deus suam voluntatem revelavit: et quia in canone Scripturae et dictis sanctorum expositorum, haec sola assignatur causa incarnationis, redemptio scilicet hominis a servitute peccati, probabilius videtur, sine assertione tamen, dicendum, quod si homo non pecasset, filius Dei homo factus non fuisset.

[92370] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad s. c. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, potest responderi secundum aliam opinionem, quod auctoritates illae loquuntur de adventu in carnem passibilem ad redimendum (redemptio enim non fuisset, nisi servitus peccati praecessisset) et non de adventu in carnem simpliciter.

[92371] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 5 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Item, per incarnationis mysterium facta est reconciliatio humani generis Item, eorum que magis vicina sunt, decentior est coniunctio. Set spiritus sanctus est persona magis nobis vicina, ut dicit Augustinus. Ergo spiritum sanctum magis decebat incarnari quam filium.

[92372] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 6 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, si tres personae unam naturam humanam assumerent, aut essent unus homo, aut plures. Sed non plures, quia non haberent nisi unam animam et unum corpus. Ergo esset unus homo, et posset demonstrari: iste homo est pater et filius et spiritus sanctus. Sed ille homo non potest supponere nisi personam patris vel filii vel spiritus sancti. Ergo persona patris esset pater et filius et spiritus sanctus, vel persona filii, vel persona spiritus sancti; quod est impossibile. Ergo impossibile est talem assumptionem esse.

[92373] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod circa hoc sunt due opiniones. Quidam enim dicunt, quod plures persone divine possent unum hominem assumere, non quidem unum qui esset persona una, set unitate unius nature singularis. Quidam vero e contrario dicunt, quod hoc fieri non posset, ad minus servato hoc modo unionis qualis est in incarnatione filii, ut communicatio ydiomatum utrinque fieret. Et huic opinioni suffragari videtur Anselmus in libro *cur Deus homo*. Set quia

potentie absolute de qua loquimur nichil subtrahendum videtur quod vel manifeste in defectum Dei non vergat, ut passio et mutatio, nisi etiam contradictionem implicet, ideo sine assertione videtur magis catholice dicendum quod tres persone eandem numero naturam humanam assumere possent, ita tamen quod in una et eadem natura creata tres persone divine subsisterent, sicut subsistunt in una natura divina. Constat enim quod per hoc nulla passio in Deo ponitur, nec etiam in hoc aliqua contradictio implicatur: pluralitas enim personarum unitati nature non repugnat.

[92374] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum, quod assumptio illa terminaretur ad aliquid unum in persona, non ita quod uni tantum persone uniretur, set quia a qualibet trium personarum assumeretur in unitatem persone, ut non esset i alia persona hominis assumpti et patris, et alia hominis et filii a tribus a tribus personis patris et filii et spiritus sancti quasi homo per se inquantum homo sit persona esset tamen alia persona patris, alia filii, alia spiritus sancti humanitatem eamdem assumentium.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Primae redactiones Scripti super Sententiis

liber III a distinctione IV ad distinctionem XXII

cod. Vat. lat. 9851 fol. 33v

Fragmenta a P. M. Gils 1961 edita
et automato translata a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro nota ad textum age ultra

[92219] Priora Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum quod gratia unionis dicitur quidem gratia quantum ad causam quia eam nulla merita praecedunt, sed naturalis quantum ad effectum in natura ch- ut dictum est. Gratia autem habitualis dicitur quidem naturalis quantum ad primum modum, non per proprietatem sed per similitudinem; quantum ad secundum dicitur gratia ratione humanae naturae, naturalis ratione divinae. Et per hoc (...).

[92375] Priora Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 5 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, assumere est ad se sumere. Sed divina natura non trahit humanam ad unitatem in natura. Ergo divina natura non potest dici assumere. + locutio tantum

[92376] Priora Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Respondeo dicendum, quod de unione animae ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio. Una quod anima unitur corpori sicut ens completum enti completo, ut esset in corpore sicut nauta in navi: unde, sicut dicit Gregorius Nyssenus, Plato posuit quod homo non est aliquid constitutum ex corpore et anima, sed est anima corpore induta: et secundum hoc tota personalitas hominis consisteret in anima, adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de s. Victore: et secundum hanc opinionem esset verum quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata. Sed haec opinio non potest stare: quia sic corpus animae accidentaliter adveniret: unde hoc nomen homo, de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens; et ita non esset in genere substantiae. Alia est opinio Aristotelis quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae: unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se: et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.

[92377] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Differentia est causa numeri; sed Christus differt secundum quod homo et secundum quod Deus; ergo Christus secundum quod homo et secundum quod Deus est duo.

[92378] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 5 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, Christus est aliquid passibile et aliquid impassibile. Sed passibile non est impassibile. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo non est unum.

[92379] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 6 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, secundum Damascenum, Christus totus est ubique, non tamen totum. Sed est ubique secundum quod est Deus. Ergo Christus non est totum Deus. Sed ex hoc quod est Deus, est aliquid. Ergo est aliquid et aliquid; et sic idem quod prius.

[92380] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 7 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, Christus non est tantum homo. Sed homo praedicat aliquid unum de ipso. Ergo Christus non est tantum unum aliquid: ergo est duo.

[92381] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 s. c. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, major est convenientia naturae humanae in Christo ad naturam divinam, quam accidentis ad subjectum. Sed accidens cum subjecto non facit numerum. Ergo nec ratione naturae humanae et divinae dicetur Christus esse duo.

[92220] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod sicut dictum est prima opinio ponebat quod ex anima et corpore non tantum constituebatur humanitas sed homo, et hoc totum erat assumptum; et quia homo praedicatur de Christo ponebat quod de Christo praedicatur assumptum et assumens similiter, scilicet persona verbi; et quia assumptum et assumens sunt duo, ideo ponebat quod Christus est illa duo, est tamen unus masculine propter unitatem personae. Sed non videtur esse magna ratio quare masculinum genus magis designet personam quam hypostasim, nisi forte propter maiorem perfectionem in persona quam in hypostasi. Sed quia constitutum ex anima et carne unita, secundum quod unio ipsorum praeintelligitur ad assumptionem, non constituunt hominem sed humanitatem, homo autem constituitur per unionem ad personam divinam, ideo homo quod praedicatur de Christo non ponit in numerum cum filio Dei vel cum Deo sed per hominem supponitur; et propter hoc ex hoc quod Christus est Deus et homo non dicitur esse duo, humana autem natura quae ponit in numerum cum divina non praedicatur de Christo sicut nec de aliquo alio homine quamvis divina natura de ipso praedicetur. Unde non remanet aliquis modus secundum quem Christus possit dici duo, sed est unum neutraliter, non tantum unus masculine. Dicendum quod neutrum

[92221] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur esse aliud et aliud, idest alterius et alterius naturae.

[92222] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod differentia est in Christo naturarum et numerus, sed illae duae naturae non praedicantur de Christo sed altera earum tantum.

[92223] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 3 (2) Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad tertium dicendum quod quamvis in Christo sint duae unitates sicut et duae naturae, est tamen unum quod subsistit in duabus naturis et per duas unitates denominatur, loquendo de unitatibus naturalibus; sed unitas personalis est una tantum.

[92224] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 4 (3) Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quartum dicendum quod essentia una praedicatur de tribus personis in recto quia pater est essentia divina et similiter filius et spiritus sanctus, et ideo dicuntur esse unum; sed duae naturae non praedicantur in recto de Christo, sed una in recto et in obliquo, scilicet divina, quia Christus est divina natura propter hoc quod persona non differt realiter a persona, et est divinae naturae propter diversum modum significandi; humana vero natura praedicatur in obliquo tantum, dicitur enim Christus humanae naturae hypostasis, non autem humana natura.

[92225] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 5 (4) Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quintum dicendum quod cum dicitur Christus est aliquid quod est mater, li aliquid non praedicat de Christo tantum naturam sed suppositum naturae. Relativum autem non repraesentat antecedens nisi formaliter, quia mater non est idem suppositum cum filio sed eandem naturam habet; et ideo non sequitur quod Christus sit duo sed quod habeat duas naturas.

[92226] Priora Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus (...). In viventibus enim generans primo ex generante descinditur aliquid quod est sufficiens ad generandum generationem quantum ad principia principium activum et passivum; quamvis in quibusdam idem sit quod utrumque ministrat, sicut in plantis quae non habent sexum distinctum, in quibusdam autem ab uno generantium, quae scilicet habent sexum distinctum, a mare ministratur principium activum, a femina principium materiale, et ambo sunt quasi unus generans, sicut (...).

[92227] Priora Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad tertium dicendum quod sicut in divinis personis hoc quod pertinet ad naturam secundum rem convenit personae, ut esse sapientem vel bonum, non autem quod pertinet ad rationem naturae, ut hoc quod est commune non generare neque generari, ita etiam est in proposito; quia illud quod pertinet ad humanam naturam secundum rem convenit Christo secundum quod homo, ut esse passibile vel mortale, non autem illud quod convenit naturae secundum rationem naturae qua contra personam dividitur. Non enim sequitur si natura humana in Christo non est per se existe- subsistens, quod hoc etiam conveniat Christo secundum quod homo; individuum autem convenit humanae naturae in Christo quasi rei non subsistenti. Unde hoc modo accipiendo individuum non convenit Christo secundum quod homo.

[92382] Priora Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum, quod filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem sicut perfectum supra diminutum, et sicut gratia super naturam; unde per creationem homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione; creaturae autem irrationales nullo modo.

[92383] Priora Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum, quod humanitas adoptatur non in ipso capite, sed in membris ejus; et sic intelligendum est verbum Hilarii. Vel dicendum, quod etsi adoptio aliquo modo possit dici de natura creata, quae per gratiam trahitur in participationem divinae bonitatis

in unitate divinae personae; non tamen oportet quod supposito conveniat, cui naturaliter convenit esse beatum.

[92228] Priora Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Imago Autographi Coriae, f. 1rb med. Responsio. Dicendum quod filio Dei nullatenus convenit esse creaturam, neque secundum quod nos creationem accipimus, neque secundum quod aliqui philosophi acceperunt. Nos enim de ratione creationis esse dicimus ut id quod creatur non semper fuerit sed habeat esse post non esse ordine durationis. Avicenna Imago Autographi Coriae, f. 1rb vero ponit quod de ratione creationis non est quod id quod creatur sit ex nihilo, idest post nihil ordine durationis, sed ordine naturae; in quantum scilicet id quod creatur in se consideratum non habet esse sed est nihil, unde ordine naturae non esse vel nihil est sibi prius quam esse, quod ab alio habet; secundum quem modum caelum, quod semper fuisse sentit, creatum dicit. Et similiter Commentator in libro de substantia orbis, factum. Sed neutrum istorum filio Dei convenire potest; quia generatio, quam consequitur filiationis nomen, processionem naturalem dicit. In his autem quae procedunt naturaliter, quandocumque natura secundum quam fit processio perfecta et sufficiens est, oportet quod sit processio. Unde cum natura divina numquam fuerit non perfecta vel non sufficiens ad generationem, generatio semper fuit; et sic etiam filius semper fuit. Sicut autem quod procedit per viam naturae coaequatur naturae illi, si sit perfecta et sufficiens, in duratione, ita etiam in perfectione. Sicut enim naturae non est determinare quando operandum sit et quando non, sed quandocumque potest operatur, ita etiam naturae non est determinare: tantum communicandum est et tantum non; sed perfectam sui similitudinem communicat si potest. Quod autem non possit, est vel ex materiae defectu vel ex defectu agentis. Eum autem qui materiam non requirit ex qua operatur Imago Autographi Coriae, f. 1 med. inf. et qui est infinitae potentiae, neuter defectus impedire potest; unde sequitur quod si aliquid procedat a Deo per viam naturae, quod illud sit aequale ipsi Deo. Et hoc est quod Hilarius dicit in libro de synodis: *omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit sed filio natura dedit.* Et ideo subiungit: *talia creata sunt cuncta qualia Deus esse voluit, filius autem natus ex Deo substitit qualis est Deus.* Sed non potest esse quod natura divina una specie numero differat, quia natura divina est ipsum esse divinum; unde non potest esse quod sit ipsa una et esse non sit unum, quod requiritur in his quae sunt eadem specie, diversa secundum numerum. Ergo relinquitur quod filius habeat eandem naturam numero quam pater, et idem esse. Unde sicut esse patris non praesupponit non esse secundum naturam, ita nec esse filii. Patet ergo quod ex hoc ipso quod dicitur est verus filius patris, quod sacra Scriptura docet, oportet ponere quod sit coaeternus et consubstantialis et sic eius esse non praecedatur a non esse nec tempore nec natura. Unde nullo modo est creatura. Et ignorantia horum duorum induxit Arrium in errorem. Tum quia credidit quod illud quod procedit ab aliquo de necessitate sequatur ipsum duratione, deceptus ex his quae per motum fiunt, in quibus factum non est nisi in termino motus quem praecedit tempore principium motus et gn- faciens inchoans motum; tum etiam quia non potuit videre qualiter id quod est a Deo sit ei aequale et consubstantiale, deceptus ex his quae per voluntatem producta talia sunt qualia Deus voluit.

[92384] Priora Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius

textus Respondeo dicendum, quod simpliciter loquendo, Christus nullo modo peccare potuit; unde Damascenus dicit in 3 Lib., quod impeccabilis est dominus Jesus. Potest enim considerari ut viator, vel ut comprehensor, et ut Deus. Ut viator quidem, dux videtur esse, dirigens nos secundum viam rectam. In quolibet autem genere oportet primum regulans torqueri non posse: quia alias esset error in omnibus quae ad ipsum regulantur; et ideo ipse Christus tantam gloriae plenitudinem habuit, ut etiam inquantum viator peccare non posset; unde etiam et illi qui proximi sibi fuerunt, confirmati sunt, ut apostoli etiam viatores existentes, mortaliter peccare non potuerint, quamvis potuerint peccare venialiter. Secundum vero quod fuit comprehensor, mens ejus totaliter est conjuncta fini, ut agere non posset nisi secundum ordinem ad finem, sicut in 2 Lib., dist. 7, de Angelis confirmatis dictum est. Secundum autem quod fuit Deus, et anima ejus et corpus fuerunt quasi organum deitatis, secundum quod, ut dicit Damascenus, deitas regebat animam, et anima corpus; unde non poterat peccatum accidere ad animam ejus, sicut nec Deus potest peccare. Tamen sub conditione potest concedi quod peccare potuit, scilicet si voluisset; quamvis hoc antecedens sit impossibile; quia ad veritatem conditionalis non requiritur neque veritas antecedentis neque consequentis, sed necessaria habitudo unius ad alterum.

[92385] Priora Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, Christus assumpsit defectus naturae nostrae. Sed debilita- fragilitas sexus feminei est quidam defectus. Ergo debuit ipsum assumere.

[92229] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus (...) Si autem dicatur gratia donum aliquod gratis datum, sic gratia unionis potest intelligi tripliciter: primo ipsa persona verbi quae data est naturae humanae ut in ea subsisteret, secundum quod dicitur Phil. 2 quod *datum est ei nomen super omne nomen*; et sic iterum gratia unionis est gratia increata. Secundo ipsa relatio unionis quae quodda- quaedam relatio creata est. Tertio modo potest dici gratia unionis aliqua qualitas quae sit in natura assumpta per quam disponatur ad unionem quamvis unionem nulla creatura perficere possit. vel aliter: quadrupliciter. Uno modo ipsa natura divinitatis unita humanae, et de hoc dono dicitur Phil. 2 *dedit illi nomen quod est super omne nomen*; et sic gratia unionis increata est. Alio modo potest dici ipsa relatio unionis quae creatum quoddam est, ut supra dist. 5 dictum est. Tertio modo unionem quam licet tota Trinitas fecerit, tamen spiritu sancto appropriatur, ut supra dist. 4 dictum est, qui est proprie donum Dei; unde potest dici gratia unionis; et sic iterum increata est gratia unionis. Quarto modo potest dici gratia unionis ad unionem disponens. Sed aliquid potest disponere ad aliquam perfectionem tripliciter. Uno modo ita quod cadat medium inter subjectum et perfectionem illam, quasi stramentum perfectionis illius, sicut diaphaneitas disponit ad lucem; et hoc modo non potest aliquid naturam disponere ad unionem, quia natura unitur personae immediate quantum ad esse. Alio modo disponit aliquid ad formam, sicut praeparando materiam ad receptionem formae, ita quod praeexistat in materia ante formam ordine fiendi, non ordine essendi: sicut calor disponit ad formam ignis, non quia medium cadit inter formam et materiam, sed materia appropriatur ad formam ignis per adventum caloris; et sic etiam non potest aliquid disponere naturam ad unionem in persona: quia natura humana, secundum id quod est talis natura, assumptibilis est a divina

persona. Tertio modo aliquid disponit aliud ad perfectionem aliquam, sicut quod facit ad bonitatem et decentiam perfectionis illius, sicut decor personae facit ad dignitatem regiam, secundum quod dictum est: *species Priami digna est imperio*; et hoc modo gratia unionis potest dici omne illud quod decet naturam humanam Deo unitam sic ex parte corporis, sicut ex parte animae; et sic etiam gratia unionis est quid creatum. Tamen sancti loquentes de gratia unionis, videntur intelligere secundum primum modum, prout gratia dicitur divina voluntas gratis et sine meritis dans: et sic secundum diversas vias, ad argumenta utriusque partis oportet respondere.

[92231] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod gratia creata est illud quo nos Deo unimur, quia per gratiam ei assimilamur; sed gratia creata non est id quo natura humana Deo unitur in persona, sed id quod decet eam unitam, vel id quod consequitur unitatem in persona, scilicet relatio unionis.

[92386] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad tertium dicendum, quod gratia illa habitualis etiam quodammodo redundat in corpus, secundum quod est stramentum animae, ut supra dictum est, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 3; unde sicut in corpore perfecto anima rationali manet post mortem ordo ad resurrectionem, et ulterius ad gloriam, si anima quae fuit ejus perfectio, gratiam habuit; ita etiam corpus Christi, inquantum est tali anima perfectum, habet quemdam ordinem ad unionem.

[92232] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum ad primam quaestionem quod si gratia unionis dicatur ipsa voluntas Dei gratuita, sic constat quod est eadem gratia unionis et capitis. Si autem dicatur gratia unionis ipsa unio et Christus dicatur caput secundum quod Deus, adhuc erit eadem. Si autem dicatur Christus caput secundum quod homo, sic erit alia et alia, quia gratia secundum quam meruit fuit aliud quam ipsa unio. Si autem dicatur gratia unionis id quod decuit naturam unitam, sic etiam sunt idem, quia hoc decuit naturam unitam ut tantam plenitudinem gratiae haberet quod aliis influere posset.

[92233] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundam quaestionem dicendum quod gratia capitis, prout est caput secundum naturam humanam, est eadem gratia secundum substantiam et gratia singularis, sed differt ratione, dupliciter: primo quantum ad diversas comparationes, quia gratia singularis est secundum quod in se ipso perfectus est, gratia autem capitis secundum quod aliis influit; secundo quantum ad hoc quod gratia capitis addit supra gratiam singularem plenitudinem tantam qua possit in alios effluere. Unde patet responsio ad duo prima, quia procedunt de unitate secundum essentiam.

[92234] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundam quaestionem dicendum quod omnis operatio egreditur ab aliqua potentia, sed tamen aliqua potentia producit actum mediante habitu, aliqua non. Cuius ratio est quia sunt quaedam potentiae pure activae, et tales non producunt actum mediante habitu immediate actum producunt non mediante aliquo habitu, quia non oportet quod aliquid recipiant ad hoc quod agant sicut ignis per virtutem suam sine aliquo habitu calefacit. Aliquae autem potentiae sunt

passivae, et quia nihil agit nisi secundum quod perfectum est et passivum non est perfectum nisi medi- postquam recipit impressionem activi, ideo huiusmodi potentiae non operantur nisi mediante aliquo addito scilicet impressione activorum in ipsas sicut sensus mediante specie sensitiv- sensibilis et lumine; et lucidum diaphanum non illuminat nisi illuminatum in actu. Sed tamen hoc quod superadditur potentiae aliquando dicitur habitus, aliquando non. Habitus enim dicitur proprie quando ex potentia adveniente illo addito sequitur aliquid operatio non necessitate sed secundum ordinationem voluntatis. Et ideo dicit Commentator in tertio de anima quod habitus est quo quis agit cum voluerit. Sed potentiae quae natae sunt agere per habitum quaedam quandoque agere possunt sine habitu, scilicet potentiae illae quae habent aliquas superiores quibus moventur et diriguntur, quia illae superiores potentiae sunt eis loco habituum, sicut voluntas quae regitur ratione producit actum virtutis sine habitu propter regimen rationis et ratio considerat sine habitu scientiae propter lumen intellectus agentis intellectum dirigentem. Et simile est de potentiis in quibus sunt plures habitus ordinati, quia per habitum superiorem potest determinari scientia ad habitum actum inferioris habitus etiam illo habitu non existente, sicut per geometriam posset aliquis considerare aliquam conclusionem perspectivae etiam carens habitu perspectivae. Sed non exit perfecta operatio nisi quando forma potentiae superioris regentis quodammodo imprimitur et sigillatur in ipsa inferiori potentia ut ordo superioris potentiae efficiatur inferiori quasi forma; et tunc producit operationem perfectam sine difficultate et cum delectatione. Et sic patent quatuor conditiones habitus: scilicet quod est perfectio potentiae, in quantum potentiae superadditur; item quod eo non semper agitur, in quantum subditur ordinationi voluntatis; item quod est difficile mobilis, in quantum est quaedam forma impressa in potentia, manens in ipsa; item quod reddit operationem delectabilem, in quantum tollitur operatio redditur conveniens et similis potentiae, ratione formae impressae. Patet ergo ex dictis quod omnis potentia passiva operatur mediante habitu si eius operatio nata sit ordinari per voluntatem. Et quia unumquodque patitur et recipit secundum quod est in potentia, agit autem secundum quod est in actu, ideo omnis potentia quae in natura sua non potest esse in actu omnium illorum secundum id quod operatur totam ad quod sua operatio se extendit oportet quod sit passiva et receptiva. Et ideo sensus qui operatur circa omnia sensibilia oportet quod sit potentia passiva, quia non potest esse in actu omnium sensibilium, secundum quod huiusmodi. Sed intellectus operatur circa esse absolute, quia omne ens intelligibile est. Unde nullus intellectus potest intelligere sine receptione alicuius quod largo modo dicimus passionem, nisi ille intellectus in quo nulla cadit potentia esse in esse. Hoc autem est intellectus divinus tantum qui quasi fons essendi praehabet omnia entia quia in omni alio est potentia et actus. Et ideo omnis alius intellectus oportet quod per habitum intelligat aliquid additum intelligat, sive illud sit naturaliter inditum, sive superveniens aliunde. Unde dico quod anima Christi oportet quod intelligat per habitum creatum; qui quidem habitus in duobus consistit: scilicet in lumine intelligibili et in similitudinibus rerum intellectarum. Ad secundam quaestionem dicendum, quod nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi, per quam fit in actu: quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu. Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter. Uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari: alio modo per modum qualitatis et formae, quando impressio activi jam facta est connaturalis ipsi passivo; sicut etiam philosophus in praedicamentis distinguit passionem, et passibilem qualitatem. Sensus autem potentia passiva est: quia non potest esse in actu omnium ad quae se extendit sua operatio per naturam potentiae: non enim potest esse aliquid quod actu habeat omnes colores: et sic patiendo a coloribus fit in actu, et eis assimilatur, et cognoscit eos. Similiter etiam intellectus est cognoscitivus omnium entium: quia ens et verum convertuntur, quod est objectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum: hoc enim solius Dei est, qui est fons omnium entium, omnia quodammodo in se praehabens, ut dicit Dionysius; et ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, qui sit potentia passiva, idest receptiva: unde nec sensus nec intellectus possibilis operari possunt, nisi per sua activa perficiantur vel moveantur. Sed quia sensus non sentit nisi ad praesentiam sensibilis, ideo ad ejus operationem perfectam sufficit impressio sui activi per modum passionis tantum. In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formae connaturalis perfectae: et hanc formam habitum dicimus. Et quia quod est naturale, firmiter manet; et in promptu est homini uti sua naturali virtute, et est eidem delectabile, quia est naturae conveniens; ideo habitus est difficile mobilis, sicut scientia; et eo potest homo uti cum voluerit, et reddit operationem delectabilem. Sicut autem in sensu visus est duplex activum: unum quasi primum agens et movens, sicut lux; aliud quasi movens motum, sicut color factus visibilis actu per lucem: ita in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus agentis; et quasi movens motum, species per ipsum facta actu intelligibilis; et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur. Quia igitur intellectus Christi perfectissimus fuit in cognoscendo, oportebat quod in Christo habitus esset quo cognosceret; ut sic impressio activi non solum esset in ipso per modum passionis, sed etiam per modum formae.

[92235] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum quod quia Angelus habet potentialitatem in suo ammixtam quantum ad suum esse, ideo habet esse limitatum et propter hoc non potest esse secundum suam essentiam similitudo omnis entis. Unde per suam essentiam non potest cognoscere res; et ideo oportet quod per species rerum cognoscat, secundum quod dicitur in libro de causis quod intelligentia est plena formis. Sed quia est prima lux natura intellectualis creata, ideo ipsa natura Angeli est quaedam lux intellectualis; unde quod quidem lumen intellectuale quae quidem est in anima rationali per participationem ut lumen quoddam, secundum quod natura animae rationalis attingit ad naturam intellectualem in summo sui. Unde philosophus dicit in tertio de anima quod lumen intellectus agentis est in anima ut habitus quidam. Et secundum hoc intelligo verbum maximi quod Angeli quantum ad cognitionem naturalem non cognoscunt per habitum sed quod habitus concernit lumen intellectuale superadditum. Cognoscunt tamen per habitum quantum ad species rerum. Anima autem Christi quod sit superior Angelis, non habet ex natura animae, quia sic homo quaelibet anima esset superior Angelis; sicut nec corpus eius habet ex natura corporis quod sit nobilius nostris animabus sed ex unione. Unde omnia quae superadduntur a Deo in anima Christi et in Angelis sunt eminentius in anima Christi quam in Angelis.

[92236] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod consideratio hominis non est ex intellectu agente tantum neque ex possibili tantum sed ex utroque simul. Sed operatio quae est intellectus agentis tantum est facere species intelle- intellecta intelligibilia in actu; et operatio intellectus possibilis tantum est fac- recipere eas. Et ideo intellectus possibilis est subiectum habitus scientiae, non autem intellectus agens sed est causa habitus. Quamvis autem possibilis intellectus in Christo sit nobilior simpliciter ex unione, quam intellectus agens in nobis, tamen non est nobilior ex ratione potentiae; sicut nec sensus ejus nobilior est intellectu nostro ex ratione potentiae. Unde non sequitur quod si intellectus agens in nobis non est subjectum alicujus habitus, nec possibilis intellectus in Christo.

[92237] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus (...) similitudo cogniti. Quia cum illud quod est in Deo unum et simplex recipiatur ut multiplicatum in creatura qualibet, similitudo ipsius Dei non potest esse imprimi in aliqua creatura secundum unam speciem aut formam, sed secundum multas et particulariter. Unde cum visio Dei qua videtur ab anima Christi sit ipsius secundum quod est in se unus, et non sit ex parte, impossibile est quod per speciem fiat quae sit similitudo cogniti. Similiter (...).

[92238] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum, quod verbum apostoli intelligendum est de perfecto et imperfecto in eadem specie: non tamen est inconveniens quod in eodem sint perfectiones diversarum specierum, quarum una sit major altera. Vel dicendum quod scientia rerum in proprio genere non habet annexam imperfectionem viae, quia etiam in patria erit, quamvis sit minus perfecta quam cognitio visio in verbo, et ideo non est simile de fide. Vel dicendum, quod scientia rerum in proprio genere non habet aliquam imperfectionem ex parte cognoscentis: unde etiam in beatis est, quamvis sit inferior illa scientia qua videntur res in verbo propter ignobilius medium cognoscendi. Unde non est simile de fide, quae importat imperfectionem ex parte credentis.

[92387] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad sextam quaestionem dicendum, quod secundum doctrinam Dionysii, in Cael. Hier., Angeli a quibus alii cognitionem accipiunt, abundantiori lumine pleni sunt, quasi propinquius divinam claritatem contemplantes. Oportet enim recipiens esse in potentia respectu ejus a quo recipit, et ita minus in actu ejus quod recipere debet. Unde cum anima Christi abundantius intellectuale lumen habuerit quam Angeli, ut patet ex praedictis, constat etiam quod Christus mortale corpus gerens, nihil cognitionis accepit ab Angelis; sed ipse non solum secundum deitatem, sed etiam secundum animam omnes Angelos illuminavit sicut etiam nunc illuminat. Non enim minoris gloriae erat illa anima aut minoris cognitionis in statu illo quam modo sit, cum a principio suae conceptionis perfectus comprehensor fuerit.

[92239] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 ad 4 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quartum dicendum quod aliqua substantia finita potest habere potentiam cognoscendi infinita, non autem potentiam faciendi; quia cognitio de rebus est secundum quod sunt in cognoscente in quo quodammodo uniuntur et quasi ab infinitate in unitatem congregantur; sed

potentia Ad quartum dicendum quod scientia Dei et potentia est infinita dupliciter: et quantum ad efficaciam in agendo et cognoscendo et quantum ad obiecta utriusque. Animae autem Christi non est communicata neque scientia neque potentia infinita quantum ad efficaciam; sed quantum ad obiecta potuit sibi communicari scientia infinita, quamvis non sit communicata. Quantum autem ad potentiam obiecta potentiae non potuit sibi communicari potentia infinita. Cuius ratio est, quia substantia in creaturae non est potest esse virtus infinitaum simpliciter in actu et per se; potest autem esse ibi infinitum per accidens, ut dicunt philosophi, et in potentia. Quantitas autem virtutis per se commensuratur ad id quod ponit in actu et ad actum secundum quod egreditur a potentia a virtute, et ad obiectum secundum quod potentia a- virtus aliquid circa ipsum ponit. Cum igitur efficacia virtutis sit secundum ipsum exitum actus a potentia virtute, efficacia infinita induceret per se infinitatem in virtute; et ideo nulla virtus creata neque activa neque cognoscitiva potest habere efficaciam infinitam. Ex parte autem obiectorum contingit quod virtus ponit quantum ex parte sui est unum aliquid circa diversa obiecta; unde illa pluralitas obiectorum per accidens respicit potentiam, et ideo secundum illa non attenditur quantitas potentiae. Et propter hoc, si aliqua virtus activa non diminuitur in agendo neque debilitatur, potest infinita agere secundum speciem eandem in quantum ponit circa ipsa unam suam similitudinem. Et similiter posset facere diversas species et infinitas si renovarentur in eo similitudines secundum quas agit infinite per successionem; sicut si homo semper in infinitum viveret et adderet semper angulum ad angulum in aliqua figura, sic enim faceret infinitas species. Sed quod secundum unam formam quam actu habet infinitas species produceret, hoc non potest esse nisi sit essentia infinita et potentia infinita simpliciter et per se. Et quia scientia diversorum est in quantum ponitur unum lumen circa omnia, secundum quod fiunt intelligibilia in actu vel etiam secundum successionem specierum in anima, quae ex intelligendo non debilitatur, ideo, quamvis sit virtutis finitae et essentiae, tamen potest sibi communicari scientia infinitorum, non tamen potentia omnium.

[92230] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 tit. Videtur quod Christus non habuerit animam passibilem.

[92240] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod sicut Damascenus dicit in secundo libro, passio est motus ab ex alio in aliud. Sed quia nomen passionis a receptione sumitur, dicitur enim a patin Graece quod est recipere, dicitur proprie passio motus non omnis sed secundum quem imprimitur aliquid in agepatiente ab aliquo exteriori agente. Et propter hoc dicit philosophus in primo de generatione quod solus motus alterationis passio dicitur; motus enim localis non transmutat aliquid intrinsecum rei; motus vero augmenti est secundum hoc quod id quod iam inest scilicet nutrimentum conversum in maiorem quantitatem protenditur. Unde secundum sui perfectam rationem passionis alteratio passio dicitur. Hinc autem translatum est nomen passionis ad ipsas qualitates secundum quas fit alteratio, quia secundum quod formae nominantur ex actibus motibus propriis. Alteratio autem cum sit motus in qualitate requirit tria quatuor: unum ex parte subiecti quod alteratur, ut scilicet sit res naturalis quae possit esse subiectum motus; cuiusmodi sunt res materiales. Aliud ex parte terminorum termini a quo, ut scilicet una qualitas abiciatur et altera inducatur quae prius inerat. Tertium

ex parte moventis termini ad quem, ut scilicet sit qualitas aliunde adveniens sit ex ex- ab intrinseco agente imprimente in ipso. Quartum est ex parte moventis, ut scilicet patiens agens assimilet sibi patiens. Et secundum hoc inveniuntur diversa genera passionum. Dicitur enim uno modo passio communissime quantum ad receptionem tantum sine hoc quod sint sicut intellectus possibilis recipit species intelligibilium quae tamen non ei extraneae esse non possunt sed perfectiones eius quia omne quod recipitur in intellectu recipitur per modum veri quod est perfectio intellectus. Alio modo adhuc magis proprie dicitur passio secundum receptionem et assimilationem ad rem unde fit receptio; et sic delectatio et amor intelligibil- qui est in parte intellectiva potest dici passio, quia huiusmodi consequuntur in parte intellectiva ex convenientia apprehensi ad rem apprehendentem secundum quod est bonum ei; et hoc deficiebat in primo modo. Responsio. Dicendum quod ad huius evidentiam oportet tria scire: scilicet quorum sit proprie pati, qualiter in aliqua anima possit esse passio, et qualiter anima Christi est passibilis. Cum autem dicat Damascenus quod passio est motus ex alio in aliud, non quilibet motus est passio sed solum alteratio proprie loquendo, ut dicit philosophus in primo de generatione; quia in hoc solo motu aliquid a re abicitur et aliquid imprimitur, quod est de ratione passionis. Motus enim localis est secundum id quod est extra rem scilicet locus; motus vero augmenti secundum hoc quod id ex e- quod iam inest, scilicet nutrimentum, producitur in maiorem quantitatem augmentatum. Ad hoc autem quod aliquid alteretur tria quatuor quinque requiruntur. Scilicet ut alterabile sit motum. Item quod sit res subsistens, quia quod non subsistit non movetur. Item quod sit corpus, quia alias alterans non posset sibi advenire in maiori propinquitate nunc quam prius; secundum quem modum motus localis est causa alterationis quia res incorporea non habet situm determinatum. Item quod habeat contrarietatem una qualitas expellatur et alia introducatur, quod est quia est motus in qualitate. Et ex hoc sequitur quartum, scilicet quod alterabili sit aliquid contrarium quod agat ad remotionem alicuius qualitatis in ipso. Et haec quatuor quinque requiruntur ad hoc quod aliquid proprie patiatur et per se. Et adhuc quintum sextum secundum quod passio propriissime accipitur, ut scilicet qualitas abiecta sit conveniens de perfectione patientis, qualitas autem adveniens sit extranea. Quod quidem magis requiritur in passione quam in alteratione quia alteratio cum sit species motus respicit tantum duos terminos indifferenter, passio autem cum concernat respectum determinet motum in patiente per respectum ad agentem, concernit quid conveniat patienti et quid non. Et propter hoc infirmationes dicuntur passiones, non autem sanationes proprie loquendo. Et similiter proprie passio dicitur ubi res alterata trahitur extra modum sibi naturalem. Ex hoc ergo de facili potest patere qualiter in anima possit esse passio. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus (...). Sed quia nihil abicitur quod erat quarta conditio nec iterum sensus omnino movetur a sensibili ut scilicet recipiat aliquid ab eo per modum rei unde non habet contrarietatem ad sensum, q- quod erat prima conditio, nec sensibile in quantum huiusmodi habet aliquam contrarietatem ad sensum, quod erat secun- quinta quarinta conditio passionis ideo non proprie dicitur pati (...).

[92241] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum, quod non omne moveri est pati, nisi communiter et large loquendo, sicut etiam omne moveri quoddam corrumpi est, secundum Augustinum, et secundum

philosophum, 8 Physic.

[92242] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 ad 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad tertium dicendum, quod Deus qui est superior omni substantia creata, influit rebus ad perfectionem naturae ipsarum, nec est eis contrarius sed causa; et ideo secundum quod ab ipso recipiunt, non dicuntur proprie pati; neque secundum quod corporalia a quibuscumque spiritualibus recipiunt.

[92243] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea. Ignis Inferni magis est inflictivus doloris quam aliqua res huius saeculi; sed corpus Christi si fuisset in Inferno non doluisset; ergo nec per aliquam poenam sibi illatam vere doluit. Praeterea. Corpus Christi fuit purius quam corpus Adae; sed propter sui puritatem corpus Adae pati dolorem non potuit; ergo multo minus corpus Christi. Praeterea. Omne agens est nobilius patiente; sed nihil fuit dignius corpore Christi; ergo pati dolorem ab aliquo corpore laedente non potuit. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, Christus magis perfecte videbat Deum quam Paulus. Sed Paulus in raptu propter visionem Dei non sentiebat ea quae in corpore gerebantur et Moyses non affligebatur ex ieiunio XL dierum quando cum Deo loquebatur; ergo nec Christus dolorem habebat ex corporis laesione.

[92247] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundam quaestionem dicendum quod dolor et tristitia sunt de malo praesenti, sicut gaudium et delectatio de bono praesenti, spes autem de bono futuro, timor de bono malo futuro. In hoc tamen differunt dolor et tristitia quod dolor proprie sequitur apprehensionem sensus exterioris, tristitia autem apprehensionem sensus interioris. Et inde est quod tristamur de eo quod futurum timemus, non autem dolemus, quia quod est futurum potest esse praesens in imaginatione, non autem in sensu nisi forte vehementia imaginationis trahat ad se sensum, sicut accidit in mente captis et dormientibus. Et tamen quando ad rationem transferuntur dicitur ibi et dolor et tristitia; non quae sit passio, quae non est nata esse nisi in parte sensitiva proprie loquendo ut dictum est, sed aliquid oppositum delectationi rationis, quod causatur ex repugnantia voluntatis ad id quod apprehenditur, sicut delectatio ex convenientia. Secundum hoc ergo dicendum quod dolor potest hic accipi dupliciter. Uno modo secundum quod consequitur ex sensu laesionis, et sic dolor per se et directe non fuit in Christo nisi quantum ad sensum tactus, sed indirecte quantum ad omnes alias vires animae quia sicut dictum est ea quae faciunt dolorem in tactu sunt dissolventia complexionem corporis per quam anima corpori coniungitur secundum sui essentiam. Et quia omnes potentiae radicantur in essentia animae, ideo ista laesio ad omnes potentias animae pervenit quantum ad earum esse quod habent in anima coniuncta corpori, non quantum ad earum operationem, quia visus non percipit istud dissolvens nisi in quantum sua operatio debilitatur ex ipsoa dissolvente laesione, et sic de aliis. Alio modo possumus loqui de dolore secundum quod consequitur ex apprehensione alicuius virium interiorum et praecipue rationis. Et sic sciendum est quod ad dolorem animae qui sit in intellectu duo requiruntur sicut et in delectatione: unum est quod apprehensum quod dolorem inducit delectans sit repugnans conveniens voluntati rationis; aliud est

et similiter oportet quod dolorem inducens sit repugnans. Aliud est quod natura rationis aut intellectus quodammodo refloreat et perficiatur ex affectu ad rem apprehensam, et per contrarium requiritur in dolore quod natura rationis impressionem contrariam sentiat suscipiat ex affectu ad apprehensum, alias non erit afflictatio vel dolor ex apprehensione eius quod repugnat voluntati. Sicut Angelorum voluntati repugnat quod aliquis peccet, nec tamen inde affliguntur vel dolent quia eorum natura adeo imbuta est iocunditate divinae fruitionis quod contraria impressio ibi esse non potest. Quantum autem ad primum dictorum sciendum est quod voluntas rationis proportionatur bono apprehenso secundum rationem quod est obiectum eius et bonum apprehensum a ratione nisi sit error in ratione, qui non fuit in ratione Christi. Res autem Bonum autem in ipsa re potest considerari dupliciter. Uno modo bonum quod inest ei absolute: et hoc bonum apprehendit ratio in prima apprehensione apprehensione absoluta, et voluntas eodem modo fertur in ipsum. Alio modo bonum inest rei in ordine ad aliud, sicut sectio vulneris est bona non in se sed in ordine ad sanitatem: et sic ratio apprehendit hoc bonum ex collatione unius ad alterum; et similiter voluntas fertur in ipsum. Et hoc modo dicitur ratio ut ratio et voluntas ut ratio, quia operatio rationis et voluntatis in collatione quadam consistit, quae rationis propria est; primo autem modo dicitur ratio et voluntas ut natura quia sine collatione operatur ut natura. Unde ratio ut ratio quantum ad voluntatem consequentem refugit sectionem vulneris ut secundum se malum sed ratio ut ratio appetit ut bonum secundum ordinem ad aliud. Et secundum hoc patet quod mors vel passio repugnabat voluntati vel rationi Christi quantum ad primum modum, non autem quantum ad secundum. Similiter sciendum est quod in Christo propter unitatem unionem ad Deum in persona non refundebatur aliquid ex una potentia in aliam nisi secundum ordinationem deitatis ordinem quod expediebat nostrae redemptioni; unde gaudium fruitionis non refundebatur in essentiam animae ut faceret eam non susceptibilem impressionis contrariae, scilicet doloris et laesionis, sicut dictum est quod laesio corporis ad eam pertingebat; refundebatur tamen in alias vires quantum ad hoc quod animae superioris imperium sequerentur. Et ideo tota anima Christi patiebatur quantum ad hoc quod dolor sensibilis ad totam animam perveniebat et quantum ad dolorem rationis dissentientis quodammodo passioni; et tota etiam fruebatur in quantum fruitio ad omnes vires quodam modo perveniebat et in quantum ipsa natura reflorebat ex tali gaudio. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in dolore et tristitia duo inveniuntur; scilicet contrarietas contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem et perceptio ejus: et quantum ad haec duo tripliciter differunt. Primo quantum ad contrarietatem: quae quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quae per laesivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit. Secundo quantum ad perceptionem: quae quidem in dolore semper est secundum sensum tactus, ut dictum est, in tristitia autem secundum apprehensivam interiorem. Tertio quantum ad ordinem etc.

[92248] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 5 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quintum dicendum quod dolor passionis non opponitur directe gaudio fruitionis, immo magis se habet materialiter ad ipsum, quia secundum quod Deo fruebatur gaudebat de omnibus quae Deo placebant et quia dolor passionis Deo gratus fuit, ideo secundum quod fruebatur

de dolore passionis gaudebat, sicut etiam paenitenti indicitur ut semper doleat et de dolore gaudeat. Sed quia philosophus dicit in VII Ethicorum quod omnis tristitia omni delectationi repugnat et eam impedit quamvis non omnis delectatio aliam delectationem promoveat, ideo adhuc addendum est quod in aliis hominibus potentiae quae sunt ordinatae ad invicem dupliciter impediuntur: uno modo impeditur una potentia a suo actu per vehementiam alterius potentiae in suo actu, sicut qui vehementer circa sensum occupatur ab intelligendo retrahitur vel impeditur; et inde est quod una delectatio impedit aliam, sicut delectatio sensus impedit delectationem rationis. Alio modo impeditur una potentia ex defectu alterius ordinatae ad ipsam, sicut ex corruptione imaginationis propter laesionem organi impeditur operatio intellectus; et inde est quod tristitia etiam quae est in sensu impedit delectationem quae est ex operatione intellectus. In Christo autem aliter fuit, quia ex una potentia non impediebatur alia neque refundebatur aliquid ex uno in aliud nisi quantum ipse volebat. Et ideo ex gaudio fruitionis quae erat in superiori parte animae non fiebat refusio in inferiores partes neque in essentiam animae, ut tolleretur passibilitas quae erat ex unione ad corpus; et per consequens passio usque ad ipsam rationem superiorem perveniebat in quantum in essentia animae fundabatur. Et ita passio animae gaudium fruitionis non impediebat, nec secundum idem inerat gaudium et passio, sed gaudium ex ordine ipsius ad obiectum, passio autem vel dolor ex ordine ipsius ad essentiam animae.

[92249] Priora Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod diversi homines sunt quidem distincti quantum ad personas sed sunt coniuncti in natura. Unde sicut ex peccato Adae non potuit causari in posteris peccatum personale, quod est actuale, sed peccatum originale, quod est peccatum naturae, in quantum naturam ab ipso traxerunt, ita etiam meritum Christi se extendit ad naturam directe in quantum ratione divinitatis sua operatio est potens in totam naturam, et non ad praemium personale, nisi quatenus fundatur persona in natura et quod est personae in eo quod est naturae.

[92244] Priora Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 s. c. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, per peccatum Christi Adae clausa est janua Paradisi, ut patet Gen. 3. Sed Christus pro peccato Adae satisfecit. Ergo ipse apertionem januae nobis meruit.

[92250] Priora Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod sicut dicitur 2a Petri 2: *a quo quis victus est, huius et servus addictus est.* Unde secundum hoc aliquis in Diaboli servitutem devenit secundum quod ab eo victus est. Pugna autem victoria sequitur. Unde sciendum est quod Diabolus dupliciter hominum genus impugnavit. Primo impugnavit simul totam humanam naturam in primis parentibus. Et quia de eis victoriam sumpsit in quantum eos ad peccatum inclinavit, ideo tota humana natura ex primis parentibus per vitiatam originem traducta in servitutem Diaboli devenit, in hoc scilicet quod humanum genus ad quod volebat addeduxerat, ut scilicet Paradisum ingredi non possent. Et hoc dominium Diabolo Christus totaliter abstulit per suam passionem quantum ad sufficientiam, quia omnes qui eius passioni per caritatem et fidem vel fidei sacramenta coniunguntur ab hac servitute liberantur in quantum eis ianua aperitur. Secundo impugnat singulariter unumquemque et

nunc vincit, nunc vincitur. Unde ex hac pugna non competit sibi dominium in omnes. Respondeo dicendum, quod potestas Daemonis in duobus consistit, scilicet in impugnando, et detinendo devictos. Ex eo autem quod quis impugnatur, nondum servus factus est, sed ex eo quod victus est, ut patet 2 Petr., 2, 19. Devicerat autem Diabolus totum humanum genus in primis parentibus, et eis dominabatur, dum eos ad hoc secundum suum votum deduxerat ut nullus Paradisi januam introiret: devincit etiam unumquemque singulariter, dum eum ad peccatum inclinat, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*; Joan. 8, 34. Potestatem igitur Diaboli qua victos detinet, Christus per passionem ex toto amovit quantum ad sufficientiam, licet non quantum ad efficientiam nisi in illis qui vim passionis suscipiunt per fidem, caritatem, et sacramenta: et per hoc dicitur dominium Diaboli evacuasse. Sed potestatem qua impugnat, non ex toto evacuavit, sed debilitavit, dum ipsum hostem vicit, et hominibus auxilia multa ad resistendum tribuit, sicut sacramenta, gratiam abundantiorem, et alia hujusmodi.

[92251] Priora Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 co. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundam quaestionem dicendum quod poena temporalis est duplex. Una quae consequitur debetur peccato originali, et haec fundatur super corruptione naturae, sicut fames, sitis et caetera huiusmodi quae sequuntur ex principiis naturae corruptae. Alia est poena temporalis quae debetur quae debetur personae ratione culpae originalis vel ratione actualis culpae veniali vel ex genere vel ex eventu, scilicet quae per confessionem facta est venialis vel per contritionem. Christi ergo passio sufficiens fuit quantum in se est ad tollendum omnem poenam, quia per eam satisfecit sufficienter pro omnibus peccatis, sed per efficientiam poena illa quae in corruptione naturae fundatur non tollitur quousque ipsa corruptio naturae tolletur secundum se, quod erit simul in omnibus in resurrectione gloriosa quantum ad omnes qui vim passionis Christi in se susceperunt Christo per fidem et caritatem coniuncti. Nunc autem dum singulariter curantur curatio per passionem Christi liberantur, non fit curatio quantum ad ea quae naturae sunt nisi in quantum natura inficit hanc personam; unde curantur quantum ad actus personales et quantum ad ea quae personae debentur. Poena autem temporalis quae peccato actuali debetur diminuitur per passionem Christi et tanto plus quanto est maior caritas participatio passionis Christi. Et ideo potest esse tanta contritio quod totam poenam temporalem aufert. Ad primum ergo dicendum quod poena temporalis iniungitur vel ad exercitium virtutis, ut homo Christo passo conformetur, et ut quanto eius similior passioni fuerit tanto redemptionis, quae per passionem eius est, magis particeps fiat; vel ad delendum reliquias peccati, quae per contraria delectationibus peccati tolluntur. Ad secundum dicendum Poena autem illa quae personae debetur totaliter tollitur quando aliquis baptizatur quia Baptismus efficaciam habet a passione Christi, per quam homo renascitur in Christo, sed peccata quae postmodum committit Poena autem illa quae personae debetur tollitur secundum quod persona passioni Christi coniungitur coniungitur autem passioni dupliciter. Uno modo in per Baptismoum in quo ipsius passionis sacramentum sumit consepultus cum Christo per Baptismum in morte. Unde totaliter a poena illa liberatur quia Baptismus non requirit gemitum exteriorem, interiorem autem requirit ne fictus accedat. in Alio modo confiungitur per conformitatem passionis sicut in paenitentia. Unde poena temporalis necessaria est ut conformet nos Christo patienti non

solum per modum sacramenti sed secundum similitudinem rei; tamen poena illa minuitur ex virtute passionis Christi. Ad primum ergo dicendum quod poena temporalis Ad secundam quaestionem dicendum quod poena ut dicit Augustinus est malum in quantum nocet naturae bonae. Nocet autem in quantum adimit aliquod bonum. Si ergo adimat aliquod bonum aeternum dicitur aeterna quodammodo, in quantum scilicet ille qui poenam patitur non potest se ab hac poena liberare etiam si ab alio liberari possit, quamvis illa magis proprie dicatur poena aeter-

[92256] Priora Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod natura ut dicit Damascenus dupliciter potest considerari: vel secundum quod est in se nuda in contemplatione vel secundum quod est in individuis, et hoc iterum dupliciter quia vel secundum quod est in omnibus individuis illius speciei vel secundum quod est in uno individuo. Illud ergo quod consequitur ad naturam secundum se, invenitur in omnibus individuis; haec enim sunt essentialia principia constituentia naturam. Similiter etiam ea quae inveniuntur in natura prout est in omnibus individuis eiusdem speciei. Sed illud quod consequitur naturam in aliquo individuo consideratam non oportet quod omnibus individuis conveniat. Corruptio autem naturae per peccatum originale fuit de consequentibus humanam naturam secundum quod fuit in illo individuo a quo omnes alii propagantur. Unde si aliquis homo non de genere Adam fieret originale peccatum non haberet; similiter etiam reparatio fit naturae prout est in illis individuis qui medicinae reparantis participes fiunt. Et hoc dico quantum ad efficientiam reparationis, sed quantum ad sufficientiam medicina reparans omnes homines reparavit et quod aliqui reparati non sunt hoc contingit ex hoc quod medicinam neglexerunt, non propter insufficientiam medicinae.

[92245] Priora Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod puerorum peccatum, quamvis esset per alium expiabile, quantum ad genus peccati, non tamen habebant in se fidem et caritatem, per quam conjungerentur illi per quem potuissent liberari quantum ad genus peccati.

[92246] Priora Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quartam quaestionem dicendum quod quamvis hoc non inveniatur determinatum a sanctis, tamen probabilius videtur quod illi qui erant in Purgatorio, non fuerunt liberati: quia cum poena Purgatorii debeatur peccato actuali; oportet quod expietur per proprium actum, vel passionem illius qui peccavit, vel alterius specialis personae agentis pro ipso. In Purgatorio autem non potest culpa expiari per aliquem actum meritorium, quia non sunt in statu merendi: unde oportet quod expietur eorum culpa per poenam quam ipsi sustineant, nisi per suffragia eorum qui sunt in statu merendi, liberentur. Passio autem Christi immediate removet impedimentum ex peccato originali proveniens, quod ex altero contractum est; sed ad removendum poenam debitam actuali peccato, quod quisque ex seipso commisit, pertingit ejus efficacia mediante aliquo sacramento circa personam exhibito, aut aliquo actu ipsius personae, vel alterius ad ipsam relato;. Unde tantum per poenam Christi liberari non potuerunt.Nisi dicatur, quod in vita sua hoc meruerunt ut per passionem Christi liberarentur. Vel hoc ex speciali gratia fuit quod illi qui in Purgatorio

inventi fuerunt, absoluti sint per passionem Christi; quamvis nunc illi qui sunt in Purgatorio, non consequantur effectum plenae liberationis ex sola passione Christi.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Primae redactiones Scripti super Sententiis

liber III a distinctione XXIII ad distinctionem XXXIV

cod. Vat. lat. 9851 fol. 33v

Fragmenta a P. M. Gils anno 1962 edita
et automato translata a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

[92257] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod sicut dicit Commentator in secundo physicorum omne

quod est ad utrumlibet omne quod est indeterminatum ad multa in quantum huiusmodi est in potentia. Cum ergo omne nihil agat secundum quod est in potentia sed secundum quod est in actu, ex eo quod est indeterminatum ad multa non egreditur aliqua actio, et propter hoc dicit Commentator in secundo physicorum quod ex eo quod est ad utrumlibet nihil fit. Ad hoc ergo quod aliquid tale operationem educat, per aliquid additum oportet quod ad unum determinetur. Quod autem aliquid determinetur ad aliquam operationem contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo superiori movente, sicut instrumentum ab artifice movetur ad aliquam operationem determinate; vel ita quod in instrumento non sit aliqua dispositio repugnans motui quo movetur ab agente, vel quod in eo sit dispositio ad contrarium, sicut quando grave instrumentum movetur sursum. Alio modo ex aliqua forma inhaerente, sicut in his quae agunt ex seipsis. Sciendum ergo quod potentiae quibus actus humanos exercemus, et cognitivae et affectivae, sunt non determinatae ad unum, sicut patet de intellectu possibili et voluntate et aliis huiusmodi. Et quia supremae potentiae non possunt determinari ad unum ex aliquo superiori, oportet quod determinentur ex aliqua forma inhaerente; et propter hoc intellectus determinatur per species intelligibiles et per lumen intellectus agentis, secundum quod ex eis constituitur habitus principiorum et primorum intellectorum et sine hoc habitu non potest in aliquem actum exire. Sed vires inferiores aliquando determinantur ad actus proprios per hoc tantum quod sunt motae a superioribus, sicut quando aliquis non habens habitum scientiae considerat aliquid eorum quae ad scientiam pertinent naturali habitu (sicut dicit philosophus in primo elenchorum quod etiam idiotae dialectica utuntur), et sicut aliquis non habens habitum fortitudinis facit actum fortem ex ipso dictamine rationis. Sed quia in ipsis inferioribus potentiis est aliqua contraria inclinatio ad ea ad quae moventur ex superioribus (sicut in ratione propter imaginationem ex qua contingit falsitas, est inclinatio ad quaedam quae videntur et tamen sunt contraria intellectui principiorum, et similiter in irascibili et concupiscibili est inclinatio ad contraria eorum ad quae movet voluntas rationis, scilicet ad bona sensibilia), ideo accidit impedimentum in istis operationibus, et quandoque error, sicut ex obliquitate instrumentorum. Et ideo oportet quod similitudo superiorum potentiarum imprimatur et quasi sigilletur ut forma quaedam in inferioribus potentiis, et tunc inferiores potentiae etiam ex se ipsis habent determinationem ad actus ad quos movent superiores. Et sic illae actiones efficiuntur eis connaturales et non accidit impedimentum nec error in perficiendo dictos actus, sed subito et delectabiliter perficiuntur. Et hae formae sunt habitus.

[92258] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 ad 5 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quintum dicendum quod sicut supra dist. 14 dictum est, in habitibus cognitivis non solum requiritur species intelligibilis sed etiam lumen intellectus agentis quo intellectus possibilis vel ratio perficitur ad opus, et similiter in affectivis potentiis requiritur aliqua qualitas quae ad opus perficiat, quamvis non species.

[92259] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus essentiam autem alicuius rei intellectus noster tripliciter cogn- comprehendit. Uno modo comprehendit essentias rerum sensibilium quae cadunt in sensum depurando ab abstrahendo ab omnibus individuantibus (...).

[92260] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed quia quamdam proprietatem habet substantiae: sicut enim substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii. Et per hunc modum dicitur etiam quod superficies est substantia color- lux est hypostasis coloris, quia in natura lucis omnes colores fundantur.

[92261] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum, quod fundamentum dicitur in spiritualibus metaphorice ad similitudinem fundamenti materialis. Potest autem ista similitudo attendi quantum ad duo: scilicet quantum ad ordinem, quia fundamentum praecedit alias partes; et etiam quantum ad virtutem fundamenti, quia fundamentum totum aedificium sustentat: quorum utrumque per similitudinem in fide invenitur: quia ipsa omnibus aliis naturaliter prior est, et aliae in ipsa firmantur: quia sine ipsa, impossibile est placere Deo, Hebr. 11. Fortitudo autem dicitur fundamentum quantum ad alterum, inquantum scilicet spirituale aedificium contra adversa firmum reddit; humilitas contra prospera; sed timor et ordine prior est his quae ad affectum pertinent in quantum per eum fit recessus a malo, sed tamen fidem sequitur, quae ostendit quid timendum sit; et iterum firmitatem praestat contra peccatorum impugnationem, quia *qui timet Deum recedit a malo*, Eccli.

[92262] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod sicut supra dictum est, habitus ad hoc sunt necessarii ut potentiae quae non sunt determin- indifferenter se habent ad multa per potentiam naturam non sunt determinatae ad unum actum bonum perfectum determinentur per habitum. Contingit autem quandoque quod inferior potentia non est determinata ad illum actum bonum perfectum sed superior (...).

[92263] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Videtur quod non omnis virtus in nobis sit habitus: omne enim quod est, habet virtutem ad hoc quod sit, vel semper vel in tempore determinato, ut dicitur in primo caeli et mundi. Sed virtus qua aliquid est non est habitus, immo forma sua substantialis. Ergo non omnis virtus est habitus.

[92264] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Corpus nostrum, cum in eo abundet terra, est gave. Sed omni gravi est virtus qua moveatur deorsum, ut dicitur in secundo caeli et mundi, et haec est sua gravitas. Ergo gravitas est virtus quaedam et non est habitus, ergo idem quod prius.

[92265] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Vis videtur idem esse quod virtus. Sed potentiae animae dicuntur vires. Ergo possunt dici virtutes. Ergo non omnis virtus in nobis est habitus.

[92266] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 4 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Non laudamur neque meremur nisi propter virtutes.

Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Sed non laudamur neque meremur ex hoc quod sumus habiles ad aliquid faciendum sicut neque ex hoc quod sumus potentes, sed ex hoc quod agimus. Ergo sicut potentia non est virtus, ita nec habitus sed solum actus.

[92267] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea. Virtus est circa difficile, ut dicitur in secundo Ethicorum. Sed omnis habitus tollit difficultatem. Ergo habitus non potest esse virtus, sed magis actus qui non est ex habitu.

[92268] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit quod virtus est bona qualitas mentis, sed omnis qualitas mentis est habitus, ergo virtus est habitus.

[92269] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Hoc patet per philosophi diffinitionem in secundo Ethicorum, ubi dicit quod virtus est habitus voluntarius vel electivus, et cetera.

[92270] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea. Actus virtutum non sunt in dormiente, sed sunt ibi virtutes, ergo virtutes non sunt actus sed habitus.

[92271] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod nomen virtutis secundum primam sui impositionem videtur in quandam violentiam sonare; unde dicit philosophus in tertio caeli et mundi quod motus accidentalis, idest violentus, est qui est a virtute non cum auxilio naturae, et sic sumitur in Ps. *qui confidunt in virtute sua* et cetera. Sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre nisi per potentiam perfectam per quam agat et non patiatur, inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, sive qua potest in se ipso stare, sive qua potest operari; et sic dicitur in primo caeli et mundi quod virtus est ultimum potentiae et mensuratur ex hoc quod maxime potest, sicut dicitur virtutem suam ponere ad levandum pondus qui non potest ultra ferre. Et quia mala operatio contingit ex defectu potentiae agentis, ideo ultimum potentiae est ut actum bonum educat; et propter hoc dicit philosophus in secundo Ethicorum quod virtus est quae bonum facit habentem et bonum opus reddit, et in secundo VII physicorum quod est dispositio perfecti ad optimum, scilicet in quod potest. Virtus autem humana erit quae perfici--- potentiam humanam ad actum perfectum, --- enim virtutibus loquimur.
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Quia autem potentiae rationales humanae ut ex praedictis patet non sunt perfectae ex habitu non possunt in actum perfectum nisi per habitum, ideo habitus ut prius dictum est, ideo virtutes potentiarum sunt ipsi habitus quibus disponuntur perficiuntur ad actus illos, et non sunt virtutes ipsi actus, quia virtutis nomen dicitur per ordinem ad aliud sicut et nomen potentiae, actus autem non est ordinatus ad aliud in quantum huiusmodi.

[92272] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum quod virtus essendi dicitur virtus secundum quod per eam aliquis potest stare in se ipso ne corrumpatur, virtus autem secundum quod nunc loquimur de virtutibus, est secundum quam aliquis potest facere perfectam operationem et stare in illa.

[92273] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem

huius textus Ad secundum dicendum quod gravitas potest dici virtus, sed non est ad operationem quae est hominis in quantum homo; et ideo de tali virtute non loquimur hic.

[92274] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad tertium dicendum quod potentiae animae possunt dici vires vel virtutes in quantum perficiunt potentias corporales ad actus qui exercentur per organa, sed sic non loquimur hic de virtute.

[92275] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 4 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quartum dicendum quod actibus laudamur et meremur;
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus sed totam illam bonitatem ex qua sunt laudabiles actus vel meritorii, causant in eis habitus et non potentiae sufficienter. Et ideo habitus dicuntur virtutes, et non potentiae.

[92276] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod virtus dicitur esse circa difficile quod habet difficultatem ex natura rei; quod tamen propter virtutem fit facile operanti, et delectabile.

[92277] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 nota 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus virtus essendi
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus vis idem quod virtus
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus in naturalibus ipsae potentiae dicuntur virtutes

[92280] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum ad primam quaestionem quod in agentibus ordinatis agentia inferiora agunt propter finem intentum fines agentium secundorum ordinantur ad finem agentis primi, sicut totum universum ordinatur ad bonum quod Deus est, ut philosophus dicit in XJ Metaph., quasi exercitus ad bonum ducis. Finis autem habet duplicem ordinem ad ea quae sunt ad finem: est enim prius natura et posterius in adeptione. Et ideo actio primi agentis est et prior et posterior. Prior in movendo, quia actiones omnes secundorum agentium fundantur super actione primi agentis, quae cum sit una communiter omnes firmans, specificatur eius effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius, sicut uno praecepto ducis praecipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis; et sic etiam esse quod est commune omnibus et specificatur diversimode in diversis attribuitur a philosophis actioni primae causae. Est autem posterior in coniungendo ordinando utendo illi- aliorum actibus ad finem proprium, et sic e converso actio primi agentis est formalis et completiva respectu prio- omnium praecedentium actionum. omnes actiones pri- aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. Cum ergo in viribus animae voluntas habeat --- locum primi motoris, eo quod eius obiectum est finis, actio eius est prior quodammodo actibus aliarum virium in quantum imperat eos, et est posterior in quantum utitur eis. Et ideo actus voluntatis uno modo specifica- accipit modum et determinationem ex viribus inferioribus, secundum quod intellectus exequitur imperium eius credendo, irascibilis abstinendo ab ira, et sic de aliis; alio vero m- et haec est modificatio determinatio seu formatio actus est secundum

speciem rationem potentiae. Alio vero modo actus uniuscuiusque potentiae recipit modum ex actu voluntatis, et sic illud quod ponitur relinquitur ex voluntate in actibus aliarum potentiarum est fo-. Alio vero modo actus aliarum virium modificantur ex voluntate in quantum imponit eis modum secundum quem congruunt ad usum quo utitur eis in finem, et iste modus quem voluntas imponit, formaliter se habet ad actum illius potentiae. Patet ergo ex dictis quod, cum credere sit actus intellectus secundum quod est motus a voluntate, quod habet duplicem formam: unam ex natura potentiae quae exequitur imperium voluntatis secundum modum suum, et ex hac forma fides habet rationem fidei; aliam vero formam habet ex voluntate secundum hoc quod voluntas utitur isto actu in finem suum, et ex hac forma fidei actus habet quod sit bonus in ordine ad finem quia autem et respectu huius formae prima forma materialis est. Quia autem caritas voluntatem perficit in ordine, ideo per modum istum fides per caritatem formatur, sicut et aliae virtutes quae imperium voluntatis sequuntur.

[92281] Priora Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus et si aliquis praedicato- instructorem non haberet, Deus illi revelaret si quod in se est faceret nisi ex culpa sua removeret.

[92282] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod spes ad appetitum pertinet, cum attendat rationem boni, ut in littera dicitur. Sciendum autem quod ea quae ad appetitum pertinent praecipue sensitivum quadrupliciter differre inveniuntur septem modis. Primo --- quod potest significari motus appetitivae virtutis simpliciter, non consignificando aliquam dispositionem relictam in appetente ex actione appetibilis in appetitum, vel potest significari cum dispositione illa, et quantum ad hoc differt appetere ab omnibus aliis. Secundo --- quod dispositio consignificata relinquitur ab appetibili vel secundum rationem bonitatis et convenientiae tantum, sicut amare, gaudere et huiusmodi, vel secundum ammixtionem difficultatis ad bonitatem et convenientiam, in quo consistit ratio ardui, sicut sperare audere et confidere. Tertio ex hoc quod dispositio consignificata in actu appetitus relinquitur ab appetibili secundum quod est apprehensum, sicut concupiscere et desiderare, vel secundum quod est realiter coniunctum, sicut gaudium et delectatio. Quarto ex hoc quod illud appetibile apprehendens appetibile vel est in motu ad ipsum appetibile, sicut concupiscere et desiderare, quod est rei non habitae, ut dicit Augustinus, vel est quasi in termino iam habens illud quod appetit, et sic ex apprehensione boni habiti causatur amor. Quinto ex hoc ex differentia boni et mali, sicut differt amor et odium, gaudium a tristitia, spes a timore. Sexto secundum simplex et compositum ex hoc quod in nomine passionis importatur excessus, sicut audacia, praesumptio et voluptas, vel passio sine excessu significatur, sicut delectatio, amor et huiusmodi. Septimo secundum simplex et compositum, sicut ira differt a tristitia; tristitia enim est simplex passio ex coniunctione convenientis nocivi, sed dolor

[92283] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 co. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus (...). Passionum ergo in concupiscibili existentium quaedam causantur ex hoc quod appetibile est praesens in apprehensione, quaedam autem ex hoc quod est praesens secundum rem. Eorum autem quae sunt praesens causantur ex apprehensione appetibilis, quaedam autem

ex ipso appetibili praesente. Quae autem causantur ex apprehensione appetibilis, vel causantur ex apprehensione ipsius nondum habiti, vel iam habiti. Ex quibus colligitur tria esse genera passionum quae in concupiscibili sunt, quorum unumquodque ulterius dividitur per bonum et malum. Passio ergo prima concupiscibilis causata ex apprehensione boni nondum habiti est concupiscentia vel desiderium; passio vero secunda causata ex apprehensione mali nondum habiti innominata est, dicatur autem fuga vel vitatio; passio vero tertia causata ex apprehensione boni habiti est amor, cui contrariatur quarta quae est odium; passio vero quinta causata ex apprehensione ipso appetibili praesente est delectatio vel gaudium; passio sexta vero est contraria, quae est dolor vel tristitia. Sciendum tamen quod bonum quod oportet esse secundum rem praesens ad delectationem est duplex: unum est ipsa res naturae quae est conveniens sensui, vel e contrario, et ex hoc causatur delectatio naturalis; et quia res non coniungitur nobis per aliquem sensum nisi per gustum et tactum, ideo delectatio et dolor et gustum ut est quidam tactus, ideo dicit Avicenna quod solae delectationes tactus sunt simpliciter delectationes, et Aristoteles dicit quod circa eas tantum est temperantia et continentia; et harum delectationum est proprie concupiscibilis. Aliud est ipsa operatio conveniens potentiae animae, et hae dicuntur delectationes animales, et hae inveniuntur in omnibus potentiis. Primae ergo dicuntur tantum delectationes et dolores, sed secundae dicuntur In primis ergo convenit doloris et delectationis nomen, in secundis autem magis gaudii et tristitiae. Laetitia autem (...).

[92284] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 co. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Earum autem passionum quae in irascibili sunt, per se loquendo non est invenire aliquas quae causentur ex ipsa re praesente vel ex apprehensione eius iam habitae, ut dictum est, nisi mediante concupiscibili, quia cum irascibilis sit quasi vindex concupiscibilis, laesivum praesens quod facit passionem ad quam defendendam et roborandam irascibilis ordinatur. Passio ergo quae est in irascibili distinguitur sic: quia vel uno modo causatur ex apprehensione rei nondum habitae, vel bonae quae difficulter habetur, et sic est spes, vel malae et sic est timor quae difficulter vitatur, et sic est timor. Alio Et hae passiones sunt simpliciter ipsius irascibili. Alio modo causatur passio in irascibili ex passione relicta in concupiscibili ex praesentia sui appetibilis; irascibilis autem servit concupiscibili et in bono et in malo: in bono ut propter difficultatem non dimittatur, in malo ut propter difficultatem non obstante difficultate resistatur. Ex quo autem appetibile iam praesens est

[92285] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod de ratione virtutis strictissime acceptae, secundum quod communiter in usu est nomen virtutis, tria quatuor requiruntur. Primum est quod actus ad quem perficit ille habitu- pertineat ad aliquam potentiam rationalem vel per essentiam vel per participationem; alias non esset virtus humanaum quid. Secundum est quod determinet potentiam ad unum importet ordinet potentiam ad aliquid ad quod est secundum se ordinatum. bonum illius potentiae; alias hominis; alias non esset bona qualitas. Tertium est quod determinet potentiam ad illud unum, faciens in ea inclinationem ut in ipsum tendat per modum naturae; alias non esset habitus. Quartum est ut actus eius dependeat ex volun- praesupponat actum voluntatis, vel inclu-

dat; alias non esset meritorius, cum principium merendi sit in voluntate. Haec autem quatuor in spe inveniuntur. Cum enim, ut ex dictis patet, non pos- sit vel in irascibili, quae est rationalis per participationem, vel in affectu intellectivae partis quod est quaei pertinet ad partem rationalem per essentiam, constat quod spes est in potentia aliquo modo rationali. Ordinat etiam potentiam ad id quod est optimum homini, quia est expectatio futurae beatitudinis. Similiter etiam spes etiam de ratione nominis ponit importat quandam inclinationem determinatam in aliquid, secundum quod addit certitudinem supra expectationem. Praesupponit etiam vel includit voluntatis actum, quia nullus sperat nisi quod vult, cum spes sit de bono aestimato. Unde patet quod spes virtus est.

[92286] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum quod nulla passio potest esse neque virtus neque vitium neque donum neque fructus. Unde nomina passionum quae ad virtutes praedicta extenduntur, aequivoce sumuntur secundum quod significant passionem et secundum quod significant virtutem vel vitium. Ratio autem praedictae extensionis nominum est duplex. Quandoque enim virtus, quae est in medio passionum, magis appropinquat ad unam passionem quam ad aliam, sicut fortis magis habet actum similem audaciae quam timori; et ideo ipsa virtus fortitudinis quandoque dicitur audacia, et oppositum vitium dicitur timor, et similiter vitium oppositum le- mansuetudini dicitur ira. Aliquando vero contingit ex hoc quod nomina passionum sensitivae partis, ut prius dictum est, transumuntur ad significandum actus voluntatis; unde habitus perficientes ad actus voluntatis nominantur nominibus illarum passionum ex quarum similitudine actus voluntatis nomina sortiuntur, et ita est de spe et amore. Unde accidit quatuor principalibus passionibus quod nomine unius nominetur virtus vel donum vel vitium vel fructus.

[92287] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Virtus theologica habet idem pro obiecto et fine. Sed obiectum spei est arduum, quod non potest habere rationem finis, quia habet bonitatem ordinatam ad aliud, ut supra dictum est. Ergo spes non est virtus theologica.

[92288] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod arduum dicitur aliquid habens difficultatem. Nulla autem res dum postquam habetur difficultatem habet. Unde obiectum spei est finis secundum quod nondum habitus, sicut et obiectum fidei est primum verum nondum visum. Fides ergo et spes sunt de eo quod est finis ultimus secundum rem, sed non sub ratione illa prout est finis ultimus sed in quantum est obiectum operationis antequam perveniatur ad ipsum. Operatio autem quae est circa finem antequam perveniatur ad ipsum, ordinatur ad operationem quae est de fine cum perventum ad ipsum fuerit; et ideo obiectum fidei et spei, quantum ad rationem quam habet ex natura rei, non ordinatur ad aliud, sed quantum ad rationem quam habet ex comparatione eius cuius est finis ad ipsum, quia finis non habitus in quantum huiusmodi ordinatur ad finem non habitum, et verum non visum in quantum huiusmodi ordinatur ad verum visum, quamvis res sit eadem utrobique.

[92289] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 4 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Operatio concupiscibilis praesupponit rationem sui obiecti sicut et operatio cuiuslibet alterius potentiae. Sed obiectum concupiscibilis est bonum. Ergo ad motum concupis-

cibilis praesupponitur quod illud quod concupiscitur sit bonum et ei qui concupiscit Praeterea. Obiectum concupiscibilis est bonum aut ergo bonum sub ratione qua est bonum concu- concupiscenti conveniens; aut ergo sub ratione qua est conveniens concupiscibili, aut prout est conveniens communiter concupiscenti. Si primo modo: bonum autem unicuique potentiae conveniens est per comparationem ad suum actum, sicut bonum conveniens visui quod est bonum ad videndum. Ergo obiectum concupiscibilis non erit bonum sub alia ratione nisi quia est bonum ad concupiscendum. Sed per prius desideratur illud ad quod aliquid est bonum quam quod est bonum ad illud, sicut finis his quae sunt ad finem. Ergo per prius concupiscibilis concupiscit se concupiscere quam illud quod est bonum ad concupiscendum. Sed actus simpliciter tendens in obiectum praecedit reflexionem actus super actum. Ergo prius naturaliter concupiscit aliquod bonum quam concupiscat se concupiscere, sicut prius naturaliter video quam video me videre; ergo bonum sub ratione qua est bonum ad concupiscendum non est principaliter obiectum concupiscibilis sed bonum quod est absolute conveniens concupiscenti. Sed quicquid est bonum secundum unamquamque potentiam est concupiscenti conveniens. Ergo appetere bonum uniuscuiusque potentiae pertinet ad concupiscibilem, et eadem ratione amor. Et ita amor non erit nisi in concupiscibili.

[92290] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod amor bonum est perfectio appetentis in quantum conveniens est sibi secundum quamcumque partem eius, et est etiam perfectio appetitus in quantum est obiectum eius. Unde bonum informat et ipsum appetentem secundum illam partem secundum quam est sibi conveniens, et sic causatur delectatio; unde consequitur coniunctionem rei, ut dictum est. Informat etiam bonum appetitum, et sic causatur amor. Unde supra dictum est quod consequitur apprehensionem, loquendo de amore in cognoscentibus, in quibus proprie invenitur. Et quia appetitus rei praecedit, ad minus in via generationis consecutionem ipsius. Quandoque autem delectatio praecedit ordine naturae (sicut finis ea quae sunt ad finem), quando aliquid propter delectationem suam amatur, et secundum hoc delectatio causa est amoris. Sed hoc accidit quia in his quae amantur propter delectationem, delectatio ipsa amatur principaliter, non illa quae delectant, et tunc delectatio accipitur ut quoddam bonum quod est obiectum amoris. Sed quia non solum delectatio habet rationem boni, ideo contingit aliquid aliud amari quam delectationem, et tunc res delectans est finis amoris, non ipsa delectatio, quia amans transformat magis se in amatum quam e converso; delectatio autem est effectus amati convenientis in amato quando iam coniunctum est ei, unde ipsam non quaerit qui vere aliquid amat, sed ipsum amatum. Est etiam amor vehementior passio quam delectatio. Et ita amor aliquo modo semper praecedit et causat delectationem, delectatio autem quandoque per accidens causat amorem et praecedit ipsum. Unde amor simpliciter prior est.

[92291] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod perfectum et imperfectum possunt dupliciter considerari: vel in uno aliquo, et sic perfectum praecedit imperfectum natura sed imperfectum praecedit duratione vel in via generationis, vel possunt considerari simpliciter, et sic perfectum etiam in via generationis et durationis praecedit qui omne imperfectum ab aliquo perfecto exordium sumpsit. Consideratio ergo

voluntatis et intellectus in quantum sunt proprietates quaedam eius in quo sunt, est consideratio ipsorum secundum esse eorum et etiam hic non attenditur nisi ordo naturae; unde secundum hoc intellectus et perfectior et prior naturaliter est quam voluntas. Consideratio vero eorum secundum ordinem ad actus est consideratio quasi in via generationis; et sic intellectus humanus est prior voluntate humana, sed sequitur voluntatem divinam ordinantem ipsum ad suum actum naturalem per appetitum naturalem ei inditum.

[92292] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 12 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad XIJ dicendum quod hoc quod voluntas non cogitur, ex hoc contingit quod tenet gradum ultim- primum habet infinitatem quandam in inclinatione ad res alias, unde operatio sua non ---terminatur per aliaud, quod est cogi, sed ipsa determinat operationes aliorum, quod est movere omnes alias potentias; et in hac consideratione dictum est quod voluntas intellectum excedit.

[92293] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 13 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad XIIJ dicendum quod amor proprie loquendo non est nisi in illis in quibus est cognitio, sed tamen participative etiam ad alia extenditur, non autem cognitio, quia cognitio inclinatio vel ordo rei ad rem potest esse, ad quam pertinet amor, potest esse ex alio non a se ipso, secundum quod dicitur appetitus in carentibus cognitione; essendi autem perfectio non est nisi ex his quae insunt, et ad hoc pertinet cognitio.

[92294] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Sciendum autem quod amor est alicuius rei dupliciter: uno modo alicuius rei inhaerentis ad quam intellectus se trahit affectus ut ipsam participet, sicut quod quis amat dulcedinem in vino et delectationem in muliere; et iste amor dicitur concupiscentiae proprie loquendo. Quia autem amor est unitivus affectuum informans appetitum ex ipso amato, appetitus autem ad reim praesentiam ipsam ordinatur includuntur autem ab amore sive dilectione quaecumque ex necessitate amoris consequuntur. Cum autem amor, ut prius dictum est, faciat amatum quasi formam amantis appetitus amantis, oportet eandem proportionem amati existere ad appetitum amantis quae est formae naturalis ad appetitum naturalem. Forma autem in naturalibus et est terminus motus in quantum ante consecutionem formae omnia propter ipsam natura operatur et in ipsa iam habita appetitus naturalis quietatur, et est principium operationis rei iam habentis formam, quia secundum exigentiam formae res operatur. Amans autem Amor autem terminatur quandoque ad ipsum amantem, et alia quae extra se ipsum sunt ad se ipsum retorquet, sicut accidit unde illa quae sicut ea quae propter delectationem vel lucrum amare dicitur. Unde ea non proprie amat sed se ipsum, alia vero sibi desiderat, et propter hoc horum amatorum concupiscentia dicitur; unde amor sui includit concupiscentiam eorum quae propter se diligit aliquis. Quandoque vero terminatur amor ad aliquid extra se, et tunc amor alia amans alia in illud amatum retorquet; et secundum affectum, in quantum appetit ei bona quae non habet et congaudet de his quae habet, et sic includitur in amore benivolentia ad amicum; et iterum secundum effectum, in quantum ad ipsum bona operatur et se ipsum et sua ei communicat, et sic includitur beneficentia. Oportet etiam

ut amatum efficiatur regula appetitui in his quae eligit, sicut forma rei naturali, et ex hac parte includitur concordia in amore, secundum quam aliquis vult et operatur eadem quae amicus in his quae voluntati subiacent, qua amor ligat, non in opinionibus quae voluntatem praecedunt, cum sint in intellectu; unde opiniones diversae eaedem de caelestibus et speculativis non pertinent ad amicitiam, ut dicitur in IX Ethicorum. Amor autem (...).

[92295] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum, quod amicitia quaelibet concupiscentiam seu desiderium includit, quia in amicitia qua amicus amor quo quis diligit amicum in amantem retorquetur, est concupiscentia illius rei secundum quam amatus in amantem retorquetur, ut lucri vel delectationis; in amicitia autem qua amor amantis in amato figitur, est concupiscentia ipsius rei amatae ut se in ipsam trahat et non e converso. Et ideo amicus concu---scit videre amicum et simul cum eo conversari, et quamvis ex hoc sequatur maxima delectatio, non tamen amicus ad hanc delectationem oculum habet principaliter, sed ad rem amatam. Augustinus ergo in praedicta diffinitione diffinit caritatem secundum statum viae, in qua Deus est nobis absens; unde per caritatem concupiscimus ei praesentes fieri, quod fit per visionem. Unde tamquam principale desideratum praeposuit visionem Dei, et quasi secundarium subiunxit fruitionem.

[92296] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 ad 5 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Voluntas autem habet bonum pro obiecto, unde quantum in se est, naturaliter est determinata ad bonum quod est naturae humanae proportionatum. Sed defectus potest esse ex hoc quod ratio non recte demonstrat bonum, cum voluntas sit boni vel apparentis; vel ex hoc quod appetitus sensitivus trahitur in id quod est bonum secundum sensum non autem secundum rationem. Et ideo philosophi non posuerunt aliquam virtutem in voluntate sicut in subiecto, sed vel in ratione, sicut iustitiam prudentiam, vel in concupiscibili et irascibili, sicut temperantiam et fortitudinem. Sed finis quem theologi considerant est supra facultatem naturae, et ideo voluntas secundum suam naturam non est determinata ad illud; propter quod oportet quod per aliquam virtutem ad illud determinetur. Et ideo ponunt aliquam virtutem in voluntate sicut in subiecto.

[92297] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Et ideo oportet alias rationes assignare; potest autem huius ratio ex iam dictis haberi duplex. Una est ex modo suae formationis, quia non formatur nisi per refluxum ab essentia animae in voluntatem, qui quidem non est per actum operationem hominis, sed per quandam naturalem consequentiam, sicut etiam potentiae ab essentia animae progrediuntur. Unde hanc formationem nulla virtus potest amittere quandiu manet. Sed aliae virtutes formantur mediante caritate, cuius forma in aliis virtutibus participatur per actum voluntatis. Et quia actus voluntatis variabilis est per peccatum, ideo ideo aliarum virtutum formatio impediri potest, non autem caritatis, sed quandocumque est, formata est.

[92298] Priora Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 nota 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Corrigendum. De hoc quod potest esse concupiscentia etiam ad alterum

[92299] Priora Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius

textus Responsio. Dicendum quod ratio mercedis consistit in hoc quod aliquid operanti redditur; unde consideratio mercedis pertinet ad amorem quo quis bonum sibi desiderat et ad se retorquet, qui est amor concupiscentiae. Hic autem amor quo quis amat aliquid retorquendo ad se ordinatur ad amorem quo quis se ipsum diligit; ex hoc enim quod aliquis se diligit, contingit quod bonum sibi vult et alia in se ipsum retorquet. Benivolentia autem quam quisque ad se ipsum habet non excluditur ab illa benivolentia quam quisque habet ad Deum, sed sub illa consistit et ad illam ordinatur. Et ideo caritas quam aliquis habet ad Deum non omnino excludit respectum ad mercedem, dummodo principaliter in ipsam non respiciatur. Responsio. Dicendum quod amor benivolentiae non retorquetur ab amato in aliquid aliud, sed in ipso amato terminatur. Amor autem alicuius ut finis in amantem retorquetur, quia amatur in quantum amans per ipsum perficitur; et ideo amor alicuius ut finis vel merces vel praemium non pertinet ad amorem benivolentiae, sed ad amorem amicitiae concupiscentiae. Et ideo ordo benivolentiarum non attenditur secundum rationem finis sed secundum rationem diligibilis. Ratio autem diligibilis est proprium bonum, quod magis invenitur in Deo quam etiam in ipso amante, ut ex dictis patet; unde plus diligitur Deus amore benivolentiae quam ipse amans se ipsum diligat, ut dictum est. Concupiscentiae autem amor ordinatur ad amorem benivolentiae quam quisque habet ad se ipsum, et horum amorum gradus accipitur secundum rationem finis, quia id quod desideratur adipiscendum ut finis summe concupiscitur, illud autem quod desideratur ut ad finem tanto magis concupiscitur quanto propinquiorus est finis, vel per similitudinem quam habet ad ipsum, vel in quantum ducit ad ipsum finem proxime. Unde in hoc etiam ordine amoris Deus in quantum est finis participandus, prout dicitur etiam merces et praemium et beatitudo nostra, summe concupiscitur, et alia secundum quod ordinantur in ipsum, nisi sit amor fal- errans. Omnia autem accidentia, ut supra dictum est, non possunt diligi nisi amore concupiscentiae ut supra dictum est. Ex praedictis ergo potest patere quod dilectio caritatis quam habemus ad Deum amorem mercedis non excludit totaliter, quia concupiscentia mercedis reducitur ad amorem benivolentiae quem quis habet ad se ipsum, queam caritas dilectionis ad Deum non excludit, sed eam sub se compatitur. Sed si amor mercedis ponatur finis benivolentiae quam quis habet ad Deum, hoc quodam modo compatitur caritas, quodam vero modo non patitur; quia ponere mercedem finem am- dilectionis benivolentiae quem habemus ad Deum contingit dupliciter. Uno --- ita quod ponatur finis dilectionis ex parte ipsius amati, hoc est dictu ut velim divinum bonum esse et salvari ut mihi mercedem retribuat; et hoc non patitur caritas, quia iam amor quem habemus ad Deum poneretur extra rationem benivolentiae, in quantum ad aliud ipsum amatum ordinaretur. Alio modo ex parte ipsius dilectionis; et quia dilectio ipsa operatio quaedam est et accidens, et ita amore concupiscentiae amandum, potest ista actio referri in mercedem sicut in finem; non autem in mercedem temporalem sed in mercedem quae est ipse Deus, alias bona operatio minus amaretur quam bonum temporale. Sic ergo patet quod caritas Dei compatitur secum amorem mercedis, non ita quod merces ponatur finis amati, sed quod ponatur finis amoris et omnium quae propter amantem amantur. Et quamvis non compatiatur mercedem temporalem sicut finem bonorum spiritualium, compatitur tamen eam sicut finem bonorum aliorum, secundum quod unum temporale est finis alterius.

[92300] Priora Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Solutio autem probationis est quam philosophus ibidem ponit. Sicut enim scientia est circa aliud quam operatio peccati, quia scientia circa universalia, operatio autem circa particularia, ita etiam caritatis obiectum proprium est incommutabile bonum, peccati autem bonum commutabile. Scientia autem vincitur a peccato in eo quod affectio alicuius delectabilis secundum sensum, ut luxuriae vel alicuius huiusmodi quae connaturalis est nobis, insurgens, secundum quod aliquam speciem boni habet non invenit scientiam resistentem, quia vel non considerat quis vel sua consideratio in universali et in speculatione consistit; et hoc non est ex defectu scientiae sed ex defectu eius qui habet scientiam, in quantum scientia non utitur secundum quod potest ea uti. habet enim facultatem virtutem Et quia ratio universalis ad particulare opus non deducitur, ideo in particulari non invenitur alia ratio boni nisi quam affectio concupiscentiae facit. Et propter hoc ratio, secundum hoc quod invenit de ratione boni, eligit et errat in electione; et haec est ignorantia qua omnis malus ignorans est. Similiter etiam quia caritas vehementius diligit (...).

[92301] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 pr. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Hic est duplex quaestio: prima de ipsis virtutibus, secunda de causis his quae circumstant virtutumes. Circa primum quaeruntur VJ: primo utrum istae virtutes quae hic enumerantur sint morales virtutes, et qualiter morales virtutes ab intellectualibus distinguantur ab aliis generibus virtutum, secundo utrum sint virtutes ab invicem distinctae,
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus tertio de actibus propriis earum, quarto tertio utrum istae virtutes prae aliis debeant dici cardinales,
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus quinto quarto de aliis virtutibus quae ad has reducuntur,
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus sexto quinto quae harum sit principalior. Deinde quaeritur de causis virtutum de his quae circumstant virtutes. Et circa hoc quaeruntur sex: primo de materia vel obiectis virtutum, secundo de actibus, tertio de subiecto,
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus quarto de causa efficiente, quinto de medio, sexto utrum virtutes evacuentur.

[92302] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus de distinctione earum
de causa efficiente
de medio
de -one;
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus et quae et quot
de comparatione ad invicem
de materia
de subiectis.

[92311] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) tit. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum sic proceditur.

[92312] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) tit. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Videtur quod morales virtutes ab intellectualibus non distinguantur.

[92313] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Morales enim a consuetudine dicuntur, ut in secundo Ethicorum dicit philosophus. Sed consuetudo requiritur etiam in intellectualibus virtutibus; quia usus vel consuetudo, ut dicit Victorinus, facit facilitatem ad agendum, et in memorabilibus etiam multum consuetudo valet, ut dicit philosophus in libro de memoria. Ergo morales ab intellectualibus non distinguuntur.

[92314] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Ad scientiam moralem nihil pertinet nisi morale. Sed virtutes intellectuales ad ipsam pertinent. Ergo sunt morales.

[92315] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Prudentia a philosopho inter intellectuales virtutes ponitur in VJ Ethicorum. Hic autem ponitur inter cardinales, quae morales dicuntur. Ergo virtutes morales ab intellectualibus non distinguuntur.

[92316] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 4 Praeterea. Sicut opera virtutum a nobis fiunt, ita opera artificialia. Sed ad dirigendum in artificialibus sufficit ars, quae est virtus intellectualis. Ergo ad dirigendum in operibus virtutum sufficit virtus intellectualis, et ita morales ab intellectualibus non distinguuntur.

[92317] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 5 Praeterea. Virtutis moralis proprium esse videtur, secundum philosophum in secundo Ethicorum, ut sit circa delectationes et tristitias. Sed tristitia delectatio invenitur in omnibus actibus virtutum intellectualium, sicut patet de delectatione quae est in considerando. Ergo virtutes morales ab intellectualibus non ---.

[92318] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 6 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Omnis virtus moralis consistit in medio. Sed medium determinatur secundum rationem rectam, ut philosophus dicit in IJ Ethicorum. Ergo, cum ratio rectificetur per virtutes intellectuales, videtur quod morales ab intellectualibus non distinguantur.

[92319] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) s. c. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Sed contra: accidentia per se diversificantur ex suis subiectis, cum subiecta in eorum diffinitionibus ponantur. Sed subiectum moralis virtutis est rationale per participationem, intellectualis vero rationale per essentiam, ut dicitur in fine primi Ethicorum. Ergo morales ab intellectualibus distin---tur.

[92320] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) s. c. 2 Praeterea. Quorum generatio est diversa, ipsa quoque differre necesse est, sicut animalia quae generantur ex putrefactione et ex semine. Sed virtutes morales generantur ab assuetudine, intellectuales autem per doctrinam

et experientiam. Ergo morales ab intellectualibus differunt.

[92321] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) s. c. 3 Praeterea. Principia operandi ex suis operibus cognoscuntur. Sed virtutes morales operantur per modum naturae, ut dicit Tullius; hoc autem intellectualibus convenire non potest. Ergo morales ab intellectualibus distinguuntur.

[92322] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod mos dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod est idem quod consuetudo; consuetudo autem importat frequentiam quandam et diuturnitatem circa ea quae sunt in nobis facere vel non facere, ea enim quae semel facimus, vel quae frequenter a natura, consueta non dicuntur. Sed quia non est aliquid in nobis facere vel non facere nisi per voluntatem et appetitum, inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntatis vel appetitus in quantum huiusmodi. Et quamvis omnis actus consuetus sit voluntarius et omnis actus voluntarius possit esse consuetus, tamen consuetudo principaliter importat diuturnitatem praesupponens illud quod est voluntatis. Sed mos quantum ad secundam significationem principaliter respicit id quod est voluntatis; unde aliquis actus, etiam si semel fiat, moralis dicitur secundum ordinem ad voluntatem. Et quamvis in aliis animalibus non sit voluntas et per consequens nec mos proprie loquendo, tamen dicuntur mores animalium in quantum eorum actus sunt similes actibus voluntatis secundum quod ordinant aliqua ad finem aliquem. Et ideo etiam philosophus dicit quod et sic etiam apud Graecos hoc nomen ethos dupliciter sumitur; unde secundum quod importat diuturnitatem dicitur inde febris Ethica, secundum autem quod importat morem dicitur inde scientia Ethica, quam nos dicimus moralem. Sic ergo loquendo de more, actus noster ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem. Est enim aliquis actus voluntatis sicut a voluntate elicitus, sicut omnia quae ad affectum pertinent, et aliquis sicut a voluntate elicitus, sicut actus intellectus et exteriores actus qui per voluntatem imperantur. Et sic actus qui sunt eliciti a voluntate sunt morales in eo quod tales actus, sicut velle, eligere et huiusmodi, actus autem imperati a voluntate non sunt morales in eo quod tales actus, sed in eo quod a voluntate imperati, sicut curre--- in quantum huiusmodi non est actus moralis, et similiter intelligere, nisi in quantum imperati sunt a voluntate, ut dictum est. Ad hos ergo actus morales habitus mentis tripquatuor modis se potest habere. Aliquis enim habitus elicit actum voluntatis et habet eum pro materia, sicut temperantia, cuius actus est velle moderate se habere circa concupiscentias appetere moderatas concupiscentias, et ---alis virtus propriissime dicitur moralis. Aliquis vero habitus neque elicit actum voluntatis neque eum pro materia, sicut scientia, quae elicit actum intellectus et habet materiam res necessarias, et iste habitus nullo modo potest dici virtus moralis sed intellectualis tantum. Aliquis vero habitus habet actus voluntarios pro materia sed non elicit eos, sicut prudentia, quae est directiva eorum quae ad affectum pertinent sed ipsa elicit actum rationis;
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus unde prudentia est media inter intellectuales et morales, quia quantum ad materiam convenit cum moralibus, quantum ad actum et subiectum cum intellectualibus. Et propter hoc etiam philosophus dicit in VJ Ethicorum quod prudentia est recta ratio agibilium; agibilia enim proprie dicuntur actus voluntatis, unde ea quae non habent

voluntatem non dicuntur agere sed agi.
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Aliquis vero habitus elicit vel praesupponit actum voluntatis sed non habet eos pro materia principaliter sed Deum, sicut fides et spes, et fides quodammodo, secundum quod actus eius praesupponit per se loquendo actum voluntatis, quia nullus credit nisi volens. Sed quia distinctio habituum est penes materiam vel obiecta ex quibus specificantur actus, ideo communiter dicuntur morales omnes illae quae habent pro materia actus morales, sive eliciant actum voluntatis sive non. Unde IIIJ

[92323] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales non dicuntur proprie a consuetudine sed a more quantum ad secundam significationem. Sed tamen, ut ibidem dicit philosophus, parum differt hoc a consuetudine. Et ideo alia translatio antiqua posuit consuetudinales loco moralium. Ad secundum dicendum. Sed etiam consuetudo non competit virtutibus intellectualibus nisi secundum quod eorum actus sunt in nobis, quod maxime pertinet ad voluntatem.

[92324] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam moralem nisi secundum quod eorum actus imperantur a voluntate, sicut etiam militaris et alia exteriora exercitia continentur sub civili.

[92325] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad tertium dicendum quod prudentia potest et intellectualis et moralis dici, ut dictum est.

[92326] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 4 Ad quartum dicendum quod opera virtutum habent actus voluntarios pro materia proxima, non autem ars; sed habet pro materia vel actus exteriores, sicut praedicandi illae artes quae opera in quibus operationes sunt operat- fines, sicut in arte cantandi, vel etiam res exteriores, sicut illae artes in quibus sunt fines operata, ut aedificatoria; et ideo ars nullo modo ponitur virtus moralis, sicut prudentia ponitur. Ad quartum dicendum quod virtutes morales habent delectationes sicut materiam, intellectuales autem non, sed sicut consequentes ex earum actibus. Ad quintum dicendum Et quia materia virtutum moralium propria sunt actus aff- ea quae ad affectum pertinent, act- exteriora autem non nisi secundum quae sunt intrinseca ipsi operanti, exteriora autem non nisi secundum quod ab affectu operantur, ideo bonum in actibus virtutum non consideratur solum in quid fiat, sed in qualiter se habeat faciens ad faciendum. Unde oportet non solum haberi virtutem per quam sciatur quid faciendum agendum est sed etiam virtutem exequentem, et ideo prudentiae dirigenti respondent aliae morales exequentes. Sed artis operatio est circa exteriora, et sic bonum in actu artis consideratur in quid fiat, non quomodo se habeat faciens ad id quod facit, ut dicit philosophus in IIJ IJ Ethicorum. Et ideo praeter artem dirigentem in illis actibus non oportet habere aliquas virtutes exequentes.

[92327] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 5 Ad quartum dicendum

quod virtutes intellectuales habent delectationem consequentem actum, non autem ut materiam sicut morales virtutes.

[92328] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 6 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad sextum dicendum quod quamvis virtus intellectualis ponat medium dirigendo et ostendendo, tamen oportet quod sint virtutes aliae quae exequantur et inclinent in illud medium, ut dictum est.

[92329] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 tit. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum sic proceditur.

[92330] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 tit. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Videtur quod istae quatuor virtutes quae hic ponuntur non sint distinctae ab invicem, sed sint una virtus.

[92331] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Augustinus enim dicit in libro de moribus Ecclesiae: *nihil virtutem esse affirmaverim nisi summum amorem Dei.* Sed amor Dei, qui est caritas, est una virtus. Ergo omnes istae virtutes sunt tantum una virtus.

[92332] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Ad temperantiam pertinet modum imponere, ad iustitiam autem rectitudinem servare, ad fortitudinem non diff- deficere in difficultatibus, ad prudentiam sapienter eligere. Sed haec quatuor oportet quod concurrant ad quemlibet actum virtutis. Ergo quilibet actus virtutis procedit a quatuor virtutibus cardinalibus, et ita videtur quod sint una tantum virtus, quia potentiae distinguuntur per actus.

[92333] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Quaecumque conveniunt in aliquo uno principali formali sunt idem secundum speciem. Sed formaliter ratio virtutis completur ex ratione, quia philosophus dicit in VJ Eth. quod cum accipiant virtutes naturales intellectum, fiunt complete virtutes. Ergo nec distinguuntur a prudentia, quae rationem perficit, nec ab invicem.

[92334] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea. Sicut supra dictum est, virtutes morales habent pro materia ea quae ad voluntatem et affectum pertinent. Sed haec non differunt ex parte voluntatis, sed ex parte rerum exteriorum ad quas anima afficitur. Ergo, cum illae accidentaliter se habeant ad genus moris, videtur quod penes haec non possint esse diversae virtutes.

[92335] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 5 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Quaelibet harum virtutum videtur idem esse quod virtus in communi, quia prudentia in diffinitione virtutis accipitur, ut patet in secundo Eth.: est enim virtus habitus electivus in medietate consistens ut sapiens determinabit; sapiens autem agibilium est prudens.
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Similiter etiam iustitia est idem quod virtus

omnis substantia, ut dicit philosophus in IIJ V Eth. Tullius etiam dicit in primo Rhet. de officiis quod temperantiae convenit proprie ratio honesti; honestum autem in omnibus virtutibus genus forti- virtutis est. Sap. etiam VIIJ per virtutem intelligitur fortitudo. Ergo videtur quod hae virtutes non differant secundum substantiam sed solum ratione.

[92336] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Quia distinctio est causa numeri. Sed omnes dicunt esse has virtutes quatuor. Ergo oportet quod sint distinctae ab invicem.

[92337] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Accidentia quae sunt in diversis subiectis oportet esse diversa. Sed hae virtutes in diversis subiectis sunt, quia fortitudo in concupiscibili irascibili, temperantia in concupiscibili, prudentia in rationali. Ergo sunt diversae virtutes.

[92338] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Habitus diversificantur per actus et actus per obiecta. Sed --- diversa obiecta habent et diversos actus, sicut patet in littera. Ergo sunt diversae virtutes.

[92339] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod, cum unumquodque quod est ad finem determinetur secundum exigentiam finis, potentiae et habitus, quiae ordinantur ad actus sicut ad ultimam suam perfectionem, oportet quod secundum actus diversos distinguantur, sicut etiam materiae potentiae distinguuntur per relationes ad diversas formas. Non autem quaelibet diversitas actuum facit differentiam potentiarum et habituum, sed illa tantum quae est ex diversitate obiectorum, a quibus actus specificiantur, sicut motus a terminis. Non autem quaelibet differentia terminorum facit diversam speciem motus, sed solum illa quae attenditur secundum illam rationem secundum quam est terminus motus. Unde quod descensus terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diversam speciem motus localis, quia motus localis non erat ad terram vel ad aquam in quantum huiusmodi, sed in quantum deorsum sunt; sed generationes sunt diversae secundum speciem quae ad aquam vel ad terram terminantur, ratione praedicta. Unde et obiecta non diversificant actus secundum speciem nisi sit diversitas secundum illam rationem secundum quam terminatur ad ea actus; videre enim album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem, quia visio est utriusque secundum quod colorata. Unde quanto aliqui habitus vel aliquae potentiae sunt immaterialiores, tanto minus multiplicantur, quia attendunt universaliorem rationem obiecti, sicut patet de imaginatione et sensibus. Potentia autem Actus autem diversimode comparatur ad potentiam et habitum. Quia potentia est principium actus absolute, habitus autem est principium actus secundum quod prompte egreditur a potentia, quia habitus est quo quis agit cum voluerit; quae quidem facilitas vel promptitudo est ex hoc quod ea quibus pervenitur ad illum actum sunt quasi cognata connaturalia facta illi potentiae. Et ideo diversitas obiecti secundum illam rationem qua est terminus actus simpliciter, diversificat actum prout egred- proportionatur potentiae, et per consequens ipsas potentias; sed diversitas obiecti secundum illam rationem qua comparatur ad principia agendi quibus faciliter operatio in ipsum terminatur, diversificat actum secundum quod proportionatur habitui, et per consequens diversificat habitum. Unde materiae scientiarum diversificantur secundum quod sunt

terminabiles per diversa media et per diversa principia; unde mathematica est alia scientia quam naturalis, quia naturalis scientia ex his quae apparent in sensu demonstrat, et praecipue per effectus, mathematica autem ab- non. Sicut autem media sunt principia in speculativis, ex quibus in conclusiones procedimus, ita fines sunt principia in operativis, ex quorum voluntate procedimus in ea quae sunt ad finem. Unde habitus sp- operativi distinguuntur materiae vel obiecta habituum operativorum sunt diversa secundum diversam comparationem ad finem finem autem dico non remotum sed proximum. Et quia prima diversitas quae ex ratione finis provenit est bonum et malum, ideo secundum hanc quasi primam differentiam virtutes a vitiis distinguuntur; bonum autem circa quod est virtus humana est bonum rationi competens, secundum quam homo est homo.

Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Quia autem ratio collativa est et ad multa circumspicit, sicut ad finem et ad simul conversantes et ad ipsum operantem et ad huiusmodi, ideo hoc bonum multa complectitur: requirit verum rectum verum iudicium ex parte rationis ordinantis, rectitudinem ex commensuratione ad finem vel aliquid quod est extra, modum ex collimitatione circumstantiarum, ex qua quaedam pulcritudo resultat sicut ex proportione membrorum decor corporis; ex parte vero ipsius operantis requirit firmitatem propter difficultatem quae consistit in prosecutione huius boni. Ista autem diversimode inveniuntur in diversis materiis, et ideo ratio boni quod est obiectum virtutis diversimode invenitur in diversis materiis, et propter hoc oportet esse diversas virtutes circa illas diversas materias, in quibus non potest eadem ratione aliquid praedictorum inveniri. Contingit autem quod in aliqua materia attenditur bonum principaliter secundum unum istorum quod etiam principalius in illa materia invenitur quam in aliis, et secundum aliud potissime attenditur bonum in alia materia; sicut in delectationibus tactus praecipue attenditur bonum ut modus servetur, propter hoc quod inclinatio ad eas est naturalis, et ideo virtus quae est circa illas delectationes a modo nomen accepit et dicitur temperantia. Et quamvis sit specialis virtus secundum quod habet specialem materiam, tamen quia omnia quae sunt in aliquo genere reducuntur quodam modo ad illud quod est potissimum in illo genere, ideo omnis moderatio etiam in quacumque materia attribuitur temperantiae et similiter pulcritudo et honestum et quicquid est huiusmodi. In timoribus autem et audaciis, quae sunt circa pericula mortis, praecipue hoc rationem boni facit ut homo persistat, quia naturaliter homo fugit huiusmodi; et ideo virtus quae circa praedicta est a persistendo nomen accepit et fortitudo dicitur, et ad ipsam reducitur omnis sustinentia cuiuscumque difficilis, quod de se natum est inducere ad fugam, quamvis haec sit in qualibet virtute. Similiter in operationibus quibus homo unus alteri communicat, praecipue ratio boni consistit in rectitudine et aequalitate; et ideo virtus quae circa hanc materiam est a rectitudine et aequalitate nomen habet, scilicet iustitia, quae in Graeco a regula dicitur, et ad ipsam etiam reducitur quicquid rectitudinis et aequalitatis in aliis virtutibus invenitur.

Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus De prudentia vero aliter est, quia eius actus ad ipsam pertinet rectea ratiocinari de omnibus moralibus; unde quicquid cognitionis ad ipsam pertinet proprie omnis directio activa vel etiam modificatio virtuti- in moribus active; sed passiva etiam participata etiam rectitudo et moderatio ab ipsa in aliis virtutibus reducitur ad ipsam sicut ad causam.

Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Secundum hoc ergo sciendum est quod de praedictis virtutibus contingit loqui attribuitur aliquid dupliciter: uno modo quod est proprium secundum speciem illius virtutis, et alio modo secundum quod quaelibet dictarum virtutum vendicat sibi illud quod est virtutis communiter, non quasi sibi proprium sed sicut quod praecipue in ipsa invenitur; et hoc non tollit quin sint speciales virtutes et ad invicem distinctae.

[92340] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est amor: unus naturalis, et hic invenitur in omnibus viribus; unde talis amor non appropriatur uni virtuti sed est communis omnibus secundum quod quaelibet tendit in suum obiectum et finem. Et si de hoc amore loquitur Augustinus, patet quod non probatur quod sit tantum una virtus. Alius amor est gratuitus, qui ad virtutem caritatis pertinet; et hic quidem amor invenitur in omnibus virtutibus, non quasi idem per essentiam eis, sed in quantum participatur in omnibus virtutibus aliquid eius secundum quod sunt imperatae a caritate quae est radix earum.

[92341] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod illa non pertinent ad virtutes singulas quasi propria eis, sed sicut principaliter in eis inventa.

[92342] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad tertium dicendum quod quamvis illud quod est rationis participatum in aliis virtutibus sit completivum earum quantum ad rationem virtutis humanae in genere, tamen variatur secundum diversam materiam in qua ponitur ex qua speciem propriam recipit unaquaeque virtus. Ad quartum dicendum --- ab invicem et a prudentia, sicut quod habet materiam determinatam ab eo quod non determinat sibi materiam.

[92343] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod quando forma recipitur in diversis materiis secundum eandem rationem ab aliquo agente, tunc materia non diversificat speciem sicut nec rationem formae. Quando autem aliquid formale recipitur in diversis materiis et non secundum eandem rationem, tunc diversificatur species, non propter diversitatem materiae per se loquendo, sed propter diversam rationem formae quam diversitas materiae causat, sicut diaphanum diversimode proportionatum recipiens lucem facit diversas species coloris et ab invicem et a luce. Ita etiam ea quae sunt rationis in diversis materiis moralibus non uno modo aptantur, et ideo oportet quod diversae virtutes sunt circa diversas materias et ab invicem distinctae et a prudentia, a qua aliae virtutes id quod est rationis participant.

[92344] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 5 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quintum dicendum quod ea quae sunt communia omnibus virtutibus diversimode ad singulas praedictarum virtutum reducuntur. Quia ad prudentiam ea quae rationis sunt reducuntur sicut ad causam; unde ipsa secundum quod est specialis virtus potest poni in communi diffinitione moralium virtutum quasi universalis causa. Sed ad temperantiam et fortitudinem reducitur illud quod invenitur per se communiter in omnibus virtutibus non sicut ad causam sed sicut minus ad maius et perfectius; unde fortitudo et temperantia neque sunt generales per essentiam neque per modum causae.

Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Sed ad iustitiam reducitur eodem modo aliquid quod est essentialiter in omnibus virtutibus, sicut rectitudo respectu finis, et aequalitas proportionis respectu unius virium animae ad aliam, et praeter hoc reducitur ad ipsam eodem modo illud quod accidentaliter invenitur in omnibus virtutibus, sicut aequalitas ad alium hominem; quod iustitia essentialiter habet in quantum est sicut circa propriam materiam circa illa quorum usus non est nisi in communicatione ad alterum. Et quia illud quod accidit virtuti per nomen virtutis non significatur, sed ea tantum quae essentialiter in virtute inveniuntur, ideo oportet quod virtus communis assumat sibi nomen iustitiae, secundum quod assumit ordinat actum suum ad alterum; et sic iustitia est idem quod omnis virtus differens ratione, ut dicit philosophus in V Eth., sed haec aequivoce dicitur ab illa quae est specialis virtus, una de quatuor.
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Unde patet quod prudentia est universalis generalis per modum causae et secundum quod est specialis virtus;
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus iustitia vero est generalis per essentiam sed non secundum quod est generalis specialis virtus;
Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus temperantia autem et fortitudo neutro modo, ut dictum est.

[92345] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) tit. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quartum sic proceditur.

[92346] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) tit. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Videtur quod habitus speculativi non possint dici virtutes,

[92347] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus quia, ut dicitur in secundo Ethicorum virtus est habitus voluntarius et circa delectationes et tristitias. Hoc autem non competit habitibus speculativis. Ergo non sunt virtutes.

[92348] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Philosophus in quarto topicorum dividit scientiam contra virtutem, quasi diversa genera non subalternata. Sed talium unum non praedicatur de alio. Ergo scientia et alii habitus speculativi non sunt virtutes.

[92349] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Sicut dicit philosophus in secundo metaphysicae speculationis finis est veritas. Sed virtus dicitur per ordinem ad bonum, quia bonum facit habentem et cetera et opus eius bonum reddit. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

[92350] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 4 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Virtus dicitur in ordine ad operationem. Sed habitus speculativi non incli- ordinantur ad operandum, sed tantum ad cognitionem. Ergo non sunt virtutes.

[92351] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 5 Praeterea. Ignorantia non diminuit meritum, immo magis in aliquibus excusat peccatum. Sed omne oppositum virtuti tollit

vel diminuit meritum. Ergo ignoran- habitus intellectivi, quibus opponitur ignorantia, non sunt virtutes.

[92352] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) s. c. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Sed contra est quod philosophus praeter virtutes morales ponit quasdam intellectuales, sub quibus ordinat sapientiam, scientiam et intellectum, quae sunt habitus speculativi ergo habit- ut patet in primo et VJ Ethicorum. Ergo habitus speculativi sunt virtutes.

[92353] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) s. c. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea. Contemplatio est nobilior actione. Si ergo habitus regentes in vita activa dicuntur virtutes, multo amplius habitus regentes in vita contemplativa.

[92354] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod sicut ex praedictis patet, virtus proprie dicitur habitus perficiens potentiam ad actum bonum. Contingit autem actum aliquem esse dici bonum dupliciter. Uno modo quasi formaliter. Cum autem actus speciem recipiat ex ratione obiecti, ille actus formaliter erit bonus, cuius obiectum est bonum secundum rationem boni. Et quia bonum in ratione boni est obiectum voluntatis, ideo per hunc modum non dicetur actus bonus nisi actus voluntatis, sive sit elicitus a voluntate, sicut hoc ipsum velle, sive sit imperatus a voluntate, quia actus imperatus a voluntate participat modum voluntatis sicut actio instrumenti participat modum principalis agentis. Sed cum omnes actus animae praeter actus nutritivae imperentur a voluntate, non eodem modo actus imperati participant ex voluntate bonitatem vel malitiam. Quidam enim actus imperati recipiunt ex voluntate bonitatem per accidens et non per se in generali et non quantum ad speciem actus, sicut intelligere; si enim aliquis voluntate bona intel- consideret aliquod intelligibile, illa consideratio erit bona in quantum est volita, et potest esse meritoria, non tamen oportebit quod sit bona consideratio, quia non bene intelligit. Quidam vero actus imperati recipiunt ex voluntate bonitatem in s- etiam quantum ad speciem actus, sicut patet in actibus irascibilis et concupiscibilis; et hoc contingit quia irascibilis et concupiscibilis pertinent ad idem genus animae, scilicet ad partem appetitivam, et sunt naturaliter ordinatae sub voluntate rationis. Intellectus autem ad aliud genus animae pertinet et est naturaliter prior voluntate. Et sic dicentur virtutes tantum illi habitus qui ordinant ad actus voluntarios qui habent bonitatem secundum suam speciem ex bonitate voluntatis, et hoc modo habitus speculativi non sunt virtutes, nec etiam omnes habitus intellectivi quae sunt in intellectu practico. Sed prudentia dicetur isto modo virtus, in quantum est ordinativa appetitus, ponens ipsum in medio, et in quantum electio, quae ad ipsam pertinet, est permixta appetitui. Ars autem mechanica, quamvis sit in intellectu practico, non erit virtus per modum istum, quia non est ordinativa appetitus sed exterioris rei, artificiati scilicet. Et sic quasi communiter sumuntur virtutes. Alio modo. dicitur actus bonus quasi. materialiter, quia est congruus potentiae operantis; sicut bonus actus ignis est ferri sursum, quia terminus huius motus est aliquid quod est bonum igni, scilicet esse sursum, non tamen sub ratione boni. Et similiter bonus actus intellectus speculativi est ut intelligat veritatem, quia hoc ipsum quod est verum est bonum intellectus, quamvis intellectus non tendat in illud secundum rationem boni sed secundum

rationem veri. Et hoc modo habitus speculativi possunt dici virtutes, quia per ipsos intellectus perficitur ad actum bonum in genere illo, qui est dicere verum, ut patet per philosophum in VJ Ethicorum.

[92355] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum quod illa verba intelliguntur de virtute morali de qua philosophus ibi agit, quae dicitur virtus etiam secundum primum modum.

[92356] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod philosophus accipit ibi virtutem secundum quod communiter accipitur, quantum ad primum modum.

[92357] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad tertium dicendum quod ipsa veritas est quoddam bonum intellectus, quamvis non sit obiectum intellectus in quantum est verum sed in quantum bonum sed in quantum est verum.

[92358] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 4 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quartum dicendum quod etiam ipsum cogn- intelligere est quidam actus ad quem ordinat habitus speculativus. Tamen, si volumus vim facere in verbo, sciendum quod homo dicitur operari, agere et facere. Facere autem dicitur secundum quod aliquid extra se operatur, sicut sunt artificiata; et ideo dicit philosophus in VJ Ethicorum quod ars est recta ratio factibilium. Agere autem dicitur secundum hoc quod est dominus sui actus; unde philosophus dicit in VJ Ethicorum quod bruta non participant aliquem actum, et Damascenus dicit quod non agunt sed aguntur. Et quia homo est dominus suorum actuum per voluntatem, ideo secundum hunc modum dicitur proprie actus operationes dependentes a voluntate, ut dictum est; et propter hoc dicit philosophus in VJ Ethicorum quod prudentia est recta ratio agibilium. Operatio autem dicitur communiter in omnibus, et magis proprie quanto magis est separata a motu; et secundum hoc operatio magis proprie dicetur in speculativis.

[92359] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 5 Ad quintum dicendum quod meritum consistit penes voluntatem, et similiter demeritum. Unde obiectio illa procedit de virtute secundum primum modum.

[92361a] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 5 (=4 qc.3) arg. 5 (=3) Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Praeterea, eiusdem scientiae est cognoscere principia et quae ex principiis consequuntur, sed finis est principium in operabilibus, ut dicit philosophus in 7 Ethic., et 2 Physic. Ergo virtutes theologicae quae habent finem pro objecto, non debent distingui a cardinalibus, quae dirigunt nos in his quae sunt ad finem.

[92360] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 5 (=4 qc.3) ad 1 Ad primum dicendum quod isti habitus habent Deum pro obiecto secundum quod in se ipso consideratur; et quamvis naturaliter non hic per creaturas cognoscatur, tamen in patria per gratiam divinam ipsum in essentia sua videbimus, non mediante aliqua creatura, et immediate ipso fruemur. Et huius fruitionis quaedam

praelibatio sunt virtutes theologicae, sicut inclinatio ad finem est quaedam inchoatio finis.

[92361] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 5 (=4 qc.3) ad 5 (=3) Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad quintum dicendum quod principia cognoscuntur per alium habitum quam conclusiones, scilicet per intellectum, quia, ut supra dictum est, dist. 14, intellectus creatus non potest aliquid cognoscere sine habitu; tamen ille habitus est naturalis, quia cognitio cuius est principium est naturae nostrae proportionata. Sed in affectu non procedit aliquis habitus naturalis finis, quia voluntas habet potentiam praecedentem, scilicet intellectum, per quem determinatur ad finem illum sed improp-.

[92362] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad primum ergo dicendum quod ira non potest esse principalis passio irascibilis nec quod in irascibili sunt tria genera passionum, sicut supra dictum est. Primum est respectu boni ardui, scilicet spes et desperatio; secundum respectu mali difficilis, scilicet audacia et timor; tertium est ex malo illato procedens scilicet ira in aliquod arduum, sicut est vindicta vel victoria, scilicet ira. Et ab hac passione denominatur potentia; tum quia haec passio est composita et complectitur quodam modo alias duas passiones passionum genera; tum quia in hoc terminatur est ultima passionum irascibilis, ab ultimo autem et completo fit denominatio. Sed in primo genere passionum potest inveniri principalis passio, scilicet spes, quia in bonum potest esse Non tamen ira potest esse principalis passio, quia consequitur ex aliis passionibus, ut dictum est, nec potest esse materia principalis virtutis, quia est

[92363] Priora Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Ad secundum dicendum quod timoris secundum quod est passio semper obiectum est malum, et de hoc philosophus loquebatur; sed timoris spiritualis quandoque non est obiectum malum sed bonum excellens, a quo homo per quandam reverentiam resilit in se ipsum. Et ideo Damascenus, qui intendebat de timore in genere, non posuit malum in diffinitione eius.

[92364] Priora Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus sicut in mundano naturali timore

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III prooemium

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 3

Prooemium

[7388] Super Sent., lib. 3 pr. *Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur ut iterum fluant.* Eccle. 1, 7. Ex verbis istis duo possumus accipere, in quibus hujus tertii libri materia comprehenditur, scilicet divinae incarnationis mysterium, et ejus copiosum fructum. Mysterium incarnationis insinuatur in fluminum reversione, cum dicitur: *ad locum unde exeunt flumina revertuntur.* Sed incarnationis fructus ostenditur in iterato fluxu, cum dicitur: *ut iterum fluant.* Flumina ista sunt naturales bonitates quas Deus creaturis influit, ut esse, vivere, intelligere, et hujusmodi: de quibus fluminibus potest intelligi quod dicitur Isaiae 41, 18: *aperiam in supremis montium flumina.* Montes enim supremi sunt nobilissimae creaturae, in quibus praedicta flumina aperiri dicuntur, quia in eis et copiosissime recipiuntur, et sine imperfectione ostenduntur. Sed locus unde ista flumina exeunt, est ipse Deus, de quo potest intelligi quod dicitur Isa. 33, 21: *locus fluviorum rivi latissimi et patentes*; ac si diceret: in loco ortus fluviorum rivi naturalium bonitatum eminenter inveniuntur; unde dicit: *latissimi*, quantum ad perfectionem divinae bonitatis, secundum omnia attributa; et *patentes*, quantum ad communicationem indeficientem; quia ejus bonitas, ex qua omnia fluunt, nec exhauriri nec concludi potest. Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine inveniuntur quodammodo aggregata: homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales; unde et omnis creaturae nomine homo intelligitur Marc. ult. ubi dicitur: *praedicate Evangelium omni creaturae*; ut beatus Gregorius exponit: et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt, ut possit dici quod legitur Josue 4, 17: *reversae sunt aquae in alveum suum, et fluebant sicut ante consueverant*; unde et hic sequitur: *ut iterum fluant*: in quo notatur incarnationis fructus: ipse enim Deus, qui naturalia bona influxerat, reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanae naturae in ipsum, non jam Deus tantummodo, sed Deus et homo hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit: quia *de plenitudine ejus omnes accepimus, gratiam pro gratia*: Joan. 1, 16. Et de isto influxu legitur Eccli. 39, 27: *benedictio illius quasi fluvius inundabit.* Et sic patet materia tertii libri: in cujus prima parte agitur de incarnatione, in secunda de virtutibus et donis nobis per Christum collatis.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III distinctio I

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 1

Quaestio 1

Prooemium

[7389] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 pr. Postquam Magister in duobus praecedentibus libris determinavit de rebus divinis secundum exitum a principio, in hoc libro incipit determinare de rebus quae dicuntur divinae, secundum reditum in finem, scilicet Deum; unde dividitur haec pars in duas partes: in prima determinat istum reditum in finem ex parte reducentium; in secunda quantum ad ea quae exiguntur ex parte reductorum, scilicet sacramenta, quae ad gratiam disponunt: et hoc in 4 libro. Prima dividitur in duas partes: in prima determinat de reducente effective, scilicet de Deo incarnato; in secunda de reducentibus formaliter, ut sunt virtutes et dona, 23 dist.: *cum vero supra perhibitum sit Christum plenum gratia fuisse, non est supervacuum inquirere, utrum fidem et spem, sicut caritatem habuerit.* Prima dividitur in duas partes: in prima determinat de divina incarnatione; in secunda prosequitur conditiones ipsius Dei incarnati, dist. 6: *ex praemissis autem emergit quaestio plurimum continens utilitatis.* Prima dividitur in tres partes: in prima determinat de incarnatione ex parte assumentis carnem, quis sit; in secunda ex parte assumpti, quid sit, dist. 2: *et quia in homine tota humana natura corrupta erat, totam assumpsit*; in tertia ex parte utriusque, cujusmodi sit, dist. 5: *praeterea inquiri oportet quid horum potius concedendum sit.* Prima dividitur in tres partes: in prima ostendit per auctoritatem apostoli, quae sit persona assumens, quia filius; in secunda inquirit rationem, quare potius filius quam alia persona, ibi: *diligenter vero annotandum est, quare filius, non pater vel spiritus sanctus, incarnatus est*; in tertia excludit objectionem, ibi: *sed forte aliqui dicent. Diligenter vero annotandum est* et cetera. Hic assignat rationem quare persona filii carnem assumpsit; et dividitur in duas partes: in prima dicit, quod magis congruum fuit filium incarnari quam patrem aut spiritum sanctum; in secunda inquirit, utrum possibile fuerit patrem aut spiritum sanctum incarnari, ibi: *si vero quaeritur, utrum pater vel spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modo possit: sane responderi potest, et potuisse olim et posse nunc carnem sumere.* Circa primum assignat tres rationes, quare filius carnem assumpsit: quarum prima sumitur ex appropriato filii, quod est sapientia; secunda ex origine ipsius, quia est ab alio, ibi: *ideo est filius*; tertio ex proprio ipsius, quia filius est, ibi: *quod ideo factum est ut qui erat in divinitate Dei filius, in humanitate fieret hominis filius.* Hic est duplex quaestio: prima de incarnatione: secunda de persona carnem assumente. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum Deum incarnari fuerit possibile; 2 utrum fuerit congruum; 3 utrum incarnatio fuisset, si homo non peccasset; 4 de tempore incarnationis.

Articulus 1

[7390] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deum incarnari fuerit possibile

[7391] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod impossibile fuerit Deum assumere carnem. Omne enim quod est alteri unibile, possibile est ad unionem. Sed omne possibile ad aliquid, reducitur ad actum per motum vel passionem, et ab aliquo alio primo agente, cum non sit idem movens et motum, agens et patiens. Cum ergo impossibile sit Deum mutari vel pati, nec aliquid prius eo esse possit; videtur quod carni unibilis non fuerit.

[7392] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod est perfectum in esse, non unitur alicui unione essentiali: unio enim essentialis est ex actu et potentia, vel ex forma et materia; quorum utrumque est imperfectum in esse. Ergo quod omnibus modis perfectum est, nullo modo alteri uniri potest: quod enim perfectissimum est, additionem non recipit, cum nihil sibi desit. Sed Deus est omnibus modis perfectus, quia in se omnem perfectionem praehabet, ut dicit Dionysius, et etiam philosophus, et Commentator ejus. Ergo ipse unibilis alteri non est.

[7393] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, infinite distantium non est aliqua proportio. Quorum autem non est proportio, non est possibilis unio; unde non quodlibet cuilibet uniri potest. Cum ergo Deus et creatura in infinitum distent, videtur quod Deus creaturae uniri non possit.

[7394] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, major est distantia Dei et creaturae, quam duorum contrariorum; cum contraria in genere conveniant, et Deus non contineatur in aliquo genere. Sed duo contraria non possunt simul esse in eodem. Ergo nec natura humana et divina possunt esse in una persona; et sic idem quod prius.

[7395] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, ad infinitatem divinae potentiae exigitur quod neque sit corpus neque virtus in corpore, ut probatur. Sed potentia Dei nunquam potest esse finita. Ergo nunquam potest Deus esse corpus vel virtus in corpore. Sed esse incarnatum est corpus, vel virtus in corpore. Ergo Deus non potest incarnari.

[7396] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Deus plus potest facere quam homo potest dicere. Luc. 1, 37: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed hoc homo potest dicere, scilicet Deum humanam naturam assumere; nec contradictionem implicat, nec aliquem defectum in Deo ponit hoc dictum. Ergo Deus multo fortius hoc facere potest.

[7397] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, eorum quae habent similitudinem, facilis est unio. Sed homo creatus est ad imaginem et similitudinem Dei: Genes. 1. Ergo humana natura divinae aliquo modo unibilis est in persona.

[7398] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, in creaturis secundum divisionem suppositorum dividitur natura. Sed in divinis possunt esse plures personae in una natura. Ergo et pari ratione possunt esse plures naturae in una persona; et sic idem quod prius.

[7399] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod unio aliquorum duorum vel trium potest esse tripliciter. Uno modo secundum quod aliqua non uniuntur ad invicem nisi per conjunctionem eorum in aliquo uno. Quaedam vero uniuntur e converso per conjunctionem eorum ad invicem, et aliquo uno, quod ex eorum conjunctione constituitur. Quaedam vero per conjunctionem eorum ad invicem, sed non in aliquo uno, quia ex eorum conjunctione nihil resultat. Primum horum contingit quatuor modis. Quia vel illud unum in quo conjunguntur, est idem numero, sicut duo brachia conjunguntur in uno pectore, vel duo rami qui se non tangunt nisi in uno trunco: vel unum secundum speciem, sicut Socrates et Plato in homine: vel unum genere, sicut homo et asinus in animali: vel unum analogia sive proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens. Quae vero junguntur ad invicem, et in aliquo uno ex eorum conjunctione constituto, sunt sicut materia et forma: quia forma conjungitur materiae ut perfectio ejus, et ambo conjunguntur in natura communi: et simile est de partibus quantitativis continuatis ad invicem, ita quod ex eis proveniat aliquod totum, in quo duae partes conveniant. Ea vero quae uniuntur ad invicem et non in aliquo uno, sunt sicut accidens et subjectum, ex quibus non efficitur unum per se, cujus subjectum et accidens partes dici possint ut probatur in 8 Metaph. Et quia, ut dicit Hilarius 1 de Trin., comparatio terrenorum ad Deum nulla est; nec exemplum sufficiens rebus divinis ratio humana praestabit; sciendum est, quod nullus istorum modorum competit ex toto ineffabili unioni qua Deus homini unitus est; sed tamen aliqui istorum modorum quantum ad aliquid repraesentant illum modum unionis. Sciendum est ergo, quod medius modus quo aliqua conjunguntur ad invicem, ut ex eis aliquod tertium resultet, omnino non potest Deo convenire: quia duo quae conjunguntur secundum hunc modum, se habent ad tertium ut partes: ratio autem partis, sicut et imperfecti, penitus a Deo removetur. Primum vero modum et tertium quantum ad aliquid possibile est Deo convenire. In incarnatione enim ex parte assumentis duo possunt considerari; scilicet persona et natura. Si autem consideremus personam assumentem, sic conjungitur humanae naturae assumptae tertio modo conjunctionis: quia persona divina fit persona hujus naturae humanae: sed ex his duobus non resultat aliquod tertium, sicut etiam in Socrate ex persona ejus et natura non fit aliquod tertium, sed persona ejus in humana natura subsistit. Si autem consideremus naturam assumentis, sic conjunctio ejus ad naturam humanam est secundum primum modum conjunctionis, inquantum duae naturae in una persona conveniunt, quae in naturalibus proprietatibus nihilominus distinctae sunt. Et ideo incarnatio insertioni comparatur: sicut enim in insertione in eodem trunco in quo erat unus ramus per naturam, fit ramus alius per insertionem; ita in eadem persona in qua naturaliter erat divina natura, est per unionem humana natura. In uno autem genere vel specie Deum et creaturam convenire impossibile est; sed per analogiam possibile est. Sed hoc ex tunc fuit ex quo creaturae esse coeperunt: et ideo de hoc non est ad praesens quaestio.

[7400] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquando in relativis aliquid relative dici, non quia ipsum referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum, sicut scibile relative dicitur ad scientiam: et in talibus aliquid incipit dici de novo quod prius non dicebatur, nulla mutatione facta circa ipsum, sed circa alterum: nulla enim mutatione facta circa scibile, incipit esse a me scitum per mei mutationem: et similiter dicitur res scibilis non per potentiam passivam quae sit in ipsa, sed per potentiam quae est in sciente: et sic est in proposito. Non enim potest esse ut creator ad creaturam referatur nisi quia creatura ad ipsum refertur, in qua relatio realiter existit, ut in 1 Lib. dictum est, dist. 30; et ideo Deus dicitur uniri non per mutationem sui, sed ejus cui unitur: et similiter cum dicitur unibilis, hoc dicitur non per potentiam aliquam passivam in Deo existentem, sed per potentiam quae in creatura est ut uniri possit. Vel potest dici, quod unibile non dicit potentiam passivam, sed activam. Sed haec responsio non congruit propter duo. Primo ex ipsa significatione nominis: quia unibile significat possibile uniri; unitivum vero potens unire. Secundo, quia cujus est actio ejus est potentia: unde cum haec actio quae est unire, conveniat indifferenter toti Trinitati; et unibile si dicit activam potentiam unionis, toti Trinitati indifferenter conveniet, et non magis congruet filio, ut in littera dicitur.

[7401] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod est perfectum in se, non unitur alteri ad acquirendum aliquam perfectionem, sed ad communicandum: et sic Deus homini uniri voluit non propter se, quia non habet quo crescat ejus perfectio, sed propter hominem cui subveniendum erat: sicut etiam Deus est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam, suam bonitatem in omnibus diffundendo; ex quo tamen nihil sibi accrescit.

[7402] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo idem est proportio quod certitudo mensurationis duarum quantitatum: et talis proportio non potest esse nisi duorum finitorum, quorum unum excedit secundum aliquid certum et determinatum. Alio modo dicitur proportio habitudo ordinis, sicut dicimus esse proportionem inter materiam et formam, quia se habet in ordine, ut perficiatur materia per formam, et hoc secundum proportionabilitatem quamdam: quia sicut forma potest dare esse, ita et materia potest recipere idem esse: et hoc modo etiam movens et motum debent esse proportionabilia, et agens et patiens, ut scilicet sicut agens potest imprimere aliquem effectum, ita patiens possit recipere eumdem. Nec oportet ut commensuretur potentia passiva recipientis ad potentiam activam agentis nec secundum numerum (sicut unus artifex per artem suam potest in ligno inducere plures formas, ut formam arcae, et formam serrae; sed lignum non potest recipere nisi unam illarum) nec etiam secundum intentionem: quia artifex per suam artem potest producere pulchram sculpturam, quam tamen lignum nodosum non potest recipere. Et ideo non est inconveniens ut hic modus proportionis inter

Deum et creaturam salvetur, quamvis in infinitum distent: et ideo possibilis est unio utriusque.

[7403] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod contraria nunquam possunt uniri hoc modo quod insint eidem secundum idem; et sic etiam nec creatura creatori unitur; quia secundum Damascenum, quod erat increabile, mansit increabile; et quod erat creabile, mansit creabile.

[7404] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur esse virtus in corpore pluribus modis. Uno modo quia est forma corporis, et non habet operationem nisi mediante corpore; et sic potentiae sensitivae, et quae infra eas sunt dignitate, dicuntur virtutes in corpore. Alio modo potest dici virtus in corpore, quia est forma dans esse corpori, non tamen operans mediante corpore, quamvis indigeat corpore ad suam operationem, per quod repraesentatur sibi suum objectum: et hoc modo intellectus possibilis est virtus in corpore. Alio modo posset dici virtus in corpore quod est forma corporis, quamvis non operetur mediante corpore, nec a corpore aliquid recipiat; sicut dixerunt de animabus orbium, qui posuerunt caelos animatos anima intellectuali tantum. Et patet, quia esse virtutem in corpore significat vel esse formam corporis, vel etiam cum hoc dependere aliquo modo ejus operationem a corpore: quorum neutrum de Deo dicimus, secundum quod incarnatus est. Unde ad hoc quod ponamus eum incarnatum, non oportet quod ponamus eum virtutem in corpore, vel aliquo modo ad corpus finiri.

Articulus 2

[7405] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deum incarnari fuerit congruum

[7406] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit congruum Deum incarnari, etsi fuerit possibile. Sicut enim bonitati opponitur malitia, ita majestati opponitur infirmitas. Sed summam bonitatem non decet assumere aliquam malitiam. Ergo summae majestati indecens est omnis infirmitas. Omnis autem sapiens vitat indecentiam. Ergo cum Deus sit sapientissimus, nullo modo nostram naturam, quae infirma est, assumere debuit.

[7407] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum hominis et peccatum Angeli fuerunt ejusdem generis, quia uterque per superbiam peccavit. Sed Deus Angelorum peccato non subvenit per alicujus naturae assumptionem. Ergo nec peccato hominis subvenire debuit per incarnationem.

[7408] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, creatio recreationi respondet. Sed Deus ad creationem hominis nullam creaturam assumpsit. Ergo nec ad ejus recreationem incarnari eum congruum fuit.

[7409] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ut in Psalm. 144, 9, dicitur, *miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo plus decuit quod Deus ostenderet immensitatem suae misericordiae quam severitatem suae justitiae. Sed ad magnitudinem misericordiae pertinet ut peccata sine satisfactione remittantur: unde et a Deo nobis praecipitur ut debitoribus nostris gratis dimittamus. Ergo et Deus naturam humanam gratis reparare debuit, non expetendo satisfactionem: et ita non fuit opportunum ut Deus homo fieret ad satisfaciendum pro hominibus.

[7410] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, nulla crudelitas Deo est attribuenda, quia summe est misericors. Sed exigere ab aliquo plus quam potest, est crudele. Ergo Deus non exigit satisfactionem ab homine quam homo non potest implere; et ita homo per se potest satisfacere: et sic non fuit necessarium quod Deus incarnaretur.

[7411] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, quicumque potest satisfacere pro majori peccato, potest satisfacere pro minori. Sed mortale peccatum actuale est majus quam originale, quia habet plus de voluntario. Ergo cum homo possit pro mortali satisfacere, potest pro originali multo fortius satisfacere; et sic idem quod prius.

[7412] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, in primo parente idem fuit peccatum originale et actuale. Sed ipse per poenitentiam de peccato actuali satisfecit. Ergo et de originali potuit satisfacere; et sic idem quod prius.

[7413] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, secundum Dionysium, lex divinitatis est ultima per media reducere. Sed homo per peccatum a Deo abjectus erat. Ergo cum natura angelica inter naturam divinam et humanam sit media, ut in 4 cap. Cael. Hierar. ostenditur, videtur quod etsi homo sufficienter satisfacere non poterat, per Angelum hoc fieri debuerit, et non per Deum incarnatum.

[7414] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 9 Praeterea, quodlibet bonum creatum finitum est. Sed bonum totius humanae naturae est creatum: quolibet autem finito potest Deus facere aliquid majus. Ergo Deus potest facere unam creaturam, cujus bonitas praeponderet bonitati totius naturae humanae. Ergo per illam posset recompensari corruptio totius humanae naturae: et ita videtur quod non oportuit ad reparationem humani generis Deum incarnari.

[7415] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, non erat conveniens ut una nobilissimarum creaturarum suo fine totaliter frustraretur. Sed humana natura est inter nobilissimas naturas. Cum ergo tota corrupta fuerit per peccatum in primo parente, et ita beatitudine privata, ad quam instituta erat, congruum fuit ipsam reparari. Sed reparatio humani generis non potest fieri nisi peccatum dimittatur; nec justum est ut peccatum sine satisfactione dimittatur. Ergo oportuit pro peccato totius humanae naturae satisfieri. Sed satisfactio decenter fieri non potest nisi ab eo qui debet satisfacere et potest. Ergo sic debuit fieri. Sed non debet nisi homo qui peccavit, et non potest nisi Deus: quia quaelibet creatura totum suum esse Deo debet, nedum ut pro alio satisfacere possit: et sic aliqua creatura pro homine non potest satisfacere, nec ipse pro se, cum peccato indignus reddatur.

[7416] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nullius creaturae bonum excedit bonum naturae humanae, ut recompensationem pro tota natura possit facere. Ergo opportunum fuit ut Deus homo fieret ad satisfaciendum pro homine.

[7417] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Sap. 7, 30, dicitur: *sapientia vincit malitiam.* Sed per malitiam Diaboli et hominis humana natura, quae opus est Dei, abjecta erat quantum dejici potuit in culpam et in miseriam. Ergo decuit ut sapientia Dei ipsam exaltaret quantum exaltari potuit. Ergo cum humana natura sit assumptibilis in unitatem divinae personae, ut prius dictum est, videtur congruum fuisse ut Deus humanam naturam assumeret.

[7418] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 4 Item Jacob. 4, 6: *Deus superbis resistit.* Sed per superbiam Diabolus homini invidens eum servum suum constituit, et injuste in servitute detinuit, cum ad servitium Dei creatus sit. Ergo decuit ut summe potens Deus nequitiae Diaboli resisteret, ut non solum hominem de ejus potestate eriperet, sed etiam e converso hominem dominum Diaboli constitueret. Sed cum nulla creatura sit superior angelica natura, quae est in Diabolo, hoc non posset esse, nisi homo qui hoc faceret, Angelorum dominus esset, quod soli Deo convenit. Ergo decuit ut Deus homo fieret, ut sic *in nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium, et Infernorum*; Philip. 2, 10.

[7419] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ad ea quae fidei sunt, ratio demonstrativa haberi non potest, cum fides de non apparentibus esse dicatur Hebr. 11, et praecipue in illis quae ex mera Dei voluntate proveniunt, cujusmodi est incarnatio; et ideo ad incarnationem probandam ratio demonstrativa haberi non potest, nec etiam in contrarium quia cum demonstratio scire faciat, scientia autem non nisi verorum sit, oportet omne quod demonstratur verum esse, et ejus contrarium falsum; et ideo sufficit defendere quod non est impossibile incarnationem esse, quod in 1 art. ex parte dictum est, et ostendere aliquam congruentiam ad incarnationem, quod ad hunc articulum pertinet. Sciendum ergo, quod supposito lapsu humanae naturae, congruentia incarnationis apparet ex tribus: scilicet ex plenitudine divinae misericordiae, et ex immobilitate justitiae ipsius, et ex decenti ordine sapientiae ejus. Quia igitur Deus summe bonus et misericors est, decuit ut nulli negaret hoc cujus capax erat. Ergo cum humana natura lapsa esset, et nihilominus reparabilis erat, decuit ut eam repararet. Quia etiam justitia ejus immutabilis est, cujus lege sancitum est ut nunquam peccatum sine satisfactione dimittatur, decuit ut in humana natura institueret eum qui satisfacere posset: quia hoc purus homo per se facere non poterat, ut dicetur. Sed quia summe sapiens est, convenientissimum modum reparationis debuit adinvenire. Modus autem convenientissimus est ut integre natura repararetur, et faciliter ad id quod amiserat, homo pervenire posset. Si autem hominem per Angelum repararet, non integra esset reparatio: quia semper homo Angelo salutis suae debitor esset; et ita ei in beatitudine adaequari non posset; quod tamen consecutus fuisset si non peccasset, sicut et nunc consequuntur homines per gratiam reparationis, ut sint sicut Angeli Dei in caelo, Matthaei 22.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

Et ideo decuit ut non Angelus, sed ipse Deus hominem repararet. Similiter ut esset facilis modus ascendendi in Deum, decuit ut homo ex his quae sibi cognita sunt tam secundum intellectum quam affectum, in Deum consurgeret; et quia homini connaturale est secundum statum praesentis miseriae ut a visibilibus cognitionem accipiat, et circa ea afficiatur; ideo Deus congruenter visibilis factus est, humanam naturam assumendo, ut ex visibilibus in invisibilium amorem et cognitionem rapiamur.

[7420] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod majestatem non decuit infirmitas eam deprimens et quodammodo involvens. Talis autem non fuit illa de qua sermo est; nec per incarnationem infirmitas humanitatis diminuit potentiam majestatis: quia duae naturae in una persona inconfuse et inalterabiliter sunt unitae. Nec est similis ratio de malitia et infirmitate: quia infirmitas de sui ratione non privat ordinem a fine; et ideo propter aliquem finem assumi potuit; sed malitia dicitur secundum deordinationem a fine; et ita omnem congruitatem tollit; unde omnino indecens fuisset ut summa bonitas quocumque modo malitiam assumeret.

[7421] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum hominis fuit remediabile, non autem peccatum Angeli; cujus ratio multipliciter assignatur. Primo ex virtute naturali utriusque: quia quantum ad cognitivam Angelus cognoscit in luce plena per intellectum deiformem, ut possit totum considerare sine inquisitione quod ad electionem alicujus rei pertinet, ut sic per ignorantiam non excusetur, sicut homo qui cognoscit quae agenda sunt deliberando per rationem, quae est quasi quaedam obumbratio intellectus, ut dicit Isaac in Lib. de definitionibus: quantum ad affectivam vero, quia voluntas Angeli invertibilis est post electionem, cum sit infra voluntatem divinam, quae est invertibilis ante et post, et supra voluntatem humanam, quae est vertibilis ante et post; ideo Angelus malo quod appetiit peccando, immobiliter inhaeret. Secunda ratio assignatur ex natura utriusque: quia Angelorum natura non propagatur ex uno, ex quo vitium contrahat, sicut humana; et ideo nec per unum eam reparari congruit: et hoc est quod videtur apostolus dicere ad Rom. 5, 12: *sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Tertia ex peccato utriusque: et quantum ad genus peccati; quia homo superbivit ex appetitu scientiae, cujus natura creata capax est; Angelus vero ex appetitu potentiae, quam natura creata non ita perfecte potest recipere sicut scientiam; unde et animae Christi communicata est omniscientia, sed non omnipotentia: et etiam quantum ad circumstantiam peccati: quia homo peccans et de venia cogitavit, et in aliquo deceptus est, ut in 2 libro dicitur, dist. 4 in textu et dist. 22, quaest. 1, art. 2 et 3, non autem Angelus peccans; et similiter quantum ad occasionem peccati, quam homo habuit, quia alio suggerente peccavit, non autem Angelus. Quarta ex justitia divina: quia omnes illi ad quos corruptio peccati primi hominis venire debebat, nondum erant in actu, sed in virtute tantum; et ideo non decebat ut priusquam essent, ultimam damnationem reciperent, sicut omnes Angeli actu existentes proprio arbitrio peccaverunt. Quinta ex misericordia divina: quia tota natura humana lapsa erat in uno parente, non autem tota natura angelica; et ideo magis indecens erat ut natura humana tota relinqueretur sub damnatione quam natura angelica, quae non tota corruerat. Sexta vero et praecipua est ex parte status utriusque: quia homo non peccavit in termino viae suae sicut Angelus, cui ad propriam electionem status viae finitus est; et hoc consonat verbo Damasceni qui dicit, quod hoc est hominibus mors quod Angelis casus; et de hoc in Lib. 2, dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est.

[7422] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in creatione se habet creatura sicut effectus productus in esse per creationem; et ideo non exigitur ut a creatura aliquo modo operatio creationis exeat, sed quod ad eam terminetur; sed in recreatione creatura se habet ut satisfaciens, quod sine ejus operatione fieri non potest; et ideo quamvis creatio sit opus Dei non per aliquam creaturam, tamen oportet quod recreatio per modum redemptionis facta, sit opus Dei naturam creatam assumentis.

[7423] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus sit summe misericors, sua tamen misericordia nullo modo justitiae suae obviat. Misericordia enim quae justitiam tollit, magis stultitia quam virtus dici debet; et ita Deum non decet: propter quod Deus misericordiam infinitam sic manifestare voluit, ut in nullo ejus justitiae derogaretur; quod factum est, dum pro nobis homo factus est, ut pro nobis satisfaceret: in quo etiam ejus abundantior misericordia ostensa est ad nos, quam si peccatum sine satisfactione dimisisset, inquantum naturam nostram magis exaltavit, et pro nobis mortem pertulit. Nec tamen est simile de homine et de Deo, propter duo. Primo, quia ipse Deus est judex omnium, ad quem pertinet justitiae ordinem servare, non autem homo quilibet; unde et judex non debet proprio arbitrio peccata dimittere impunita. Secundo, quia cum Deus sit ipsa bonitas, ex hoc ipso est aliquod malum quod contra ipsum est; et ideo cum poena non debeatur actui nisi quia malus est; decet ut ipse se vindicet puniendo peccatum quod contra ipsum commissum est. Secus autem est de homine; unde homo non debet punire quasi se vindicans, sed quasi Deum vindicans, si hoc ex officio habet. Unde dicitur Deut. 32, 35, secundum aliam litteram: *mihi vindictam, et ego retribuam.*

[7424] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quantitas peccati ex duobus potest pensari; scilicet ex parte Dei, in quem peccatur; et sic infinitatem quamdam habet, prout offensa Dei est, quia quanto major est qui offenditur, tanto culpa est gravior: vel ex parte boni quod corrumpitur per peccatum; et sic quantitas culpae finita est, scilicet inquantum est corruptio naturae; et ideo ad satisfactionem debitam requiritur actio hominis quae proportionetur quantitati culpae, inquantum corruptio quaedam est; et gratia, cujus virtus quodammodo infinita est, cum sufficiat ad merendum praemium infinitum, per quam satisfactio proportionatur quantitati culpae, prout offensa Dei est; et ideo ex se non sufficit homo ad satisfaciendum, quia ex se gratiam habere non potest. Nec tamen Deus crudelis est hanc satisfactionem exigens: quia quamvis gratiam habere non possit ex se, et ita nec satisfacere; potest tamen satisfacere per id quod Deus paratus est dare, scilicet per gratiam.

[7425] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quantitas originalis et actualis mortalis peccati potest dupliciter attendi: vel quantum ad principium, vel quantum ad bonum quod per utrumque privatur. Principium autem actualis peccati voluntas propria est; principium autem originalis in isto, est origo ejus vitiata; unde originale quodammodo est necessarium; sed actuale est omnino voluntarium: unde plus habet de ratione culpae et vituperabilis. Bonum autem quod per actuale peccatum corrumpitur, est bonum hujus personae, cui praeponderat bonum totius naturae, quod per originale corrumpitur; quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur 1 Ethic. Unde et originale pejus erit quam actuale, ut sic possit dici, quod actuale est major culpa, et originale majus malum. Actio autem satisfacientis, ut prius dictum est, proportionatur quantitati culpae ex parte boni quod per culpam corrumpitur: et cum omnis actio sit personae, quia actus singularium sunt, ideo ad satisfactionem pro actuali sufficit actus cujuscumque hominis cum gratia divina; non autem ad satisfaciendum pro originali peccato, nisi actio illius hominis plus valeret quam totum bonum humanae naturae: et hoc non posset esse, si esset purus homo; et ideo oportuit esse Deum et hominem qui pro originali satisfaceret. Vel dicendum secundum quosdam, quod etiam pro actuali peccato non sufficit purus homo satisfacere, nisi praesupposita satisfactione Christi, ex cujus passione etiam antiquorum patrum satisfactio efficax fuit, qui in fide ejus salvabantur.

[7426] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in peccato primi hominis persona corrupit naturam: unde illud peccatum potest dupliciter considerari: vel quantum ad corruptionem boni personalis; et sic primus homo pro eo satisfecit adjutorio gratiae Dei: vel inquantum fuit corruptio naturae, et sic pro eo Adam satisfacere non potuit, nec aliquis antiquorum patrum, nisi solum inquantum corruptio naturae in personam redundabat: ex hac enim parte originale peccatum in antiquis patribus per fidem, decimas, circumcisionem et sacrificia solvebatur: et ideo decedentes nondum ad visionem Dei admittebantur, nisi prius per satisfactionem Christi, naturae corruptio sanaretur.

[7427] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ipsa reparatio humani generis aliquo modo mediantibus Angelis facta est: ipsi enim nasciturum dominum annuntiaverunt, ut dicitur Luc. 1. Non tamen sufficiebat Angelus reparationem perficere, quia satisfacere non poterat pro tota humana natura; nec etiam debebat, quia ipse non peccaverat: et ideo oportuit, ut dictum est Sup., in corp., quod per Deum hominem reparatio humani generis compleretur.

[7428] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod nulla creatura, in quantacumque bonitate crearetur, potest sufficere ad reparationem corruptionis humanae naturae per modum satisfactionis: cujus ratio potest esse triplex. Prima est, quia omnis creatura totum quod potest, pro se Deo debet: unde non relinquitur sibi ut pro alio satisfacere possit. Secunda, quia hoc requiritur in satisfactione, ut quod satisfaciens reddit, praeponderet ei quod per culpam ablatum est, vel saltem sit aequale illi. Quamvis autem aliqua natura creata sit vel possit esse melior natura humana; non tamen natura in aliqua persona creata considerata potest adaequare bonitatem totius naturae humanae: bonum enim humanae naturae quodammodo infinitum est per comparationem ad supposita, inquantum natura humana in infinitum per generationem communicabilis est; bonum autem cujuslibet naturae creatae et in se infinitum est, et finitur secundum quod consideratur in uno supposito determinato: et ideo cum actus sint suppositorum, non potest esse ut operatio alicujus creaturae valeat tantum quantum est totum bonum naturae humanae, ut possit esse digna satisfactio pro ejus reparatione. Tertia est, quia, ut in 2 Lib., dist. 19, quaest. 1, art. 4, dictum est, humana natura in prima sua conditione accepit quaedam per quae supra statum suis principiis congruentem elevabatur, sicut immortalitatem quamdam, quae erat gratiae, non naturae, et alia hujusmodi sibi ex pura liberalitate divina collata, quae per peccatum amisit. Unde eam reparare erat ad gradum superiorem ipsam elevare, in quo prius condita fuerat. Non est autem possibile elevare aliquam naturam ad gradum superiorem nisi ei qui naturas condidit, et earum gradus ordinavit: et ideo soli Deo possibile fuit naturam humanam reparare.

Articulus 3

[7429] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 tit. Utrum si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus

[7430] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset. Ut enim dicitur Deuter. 32, 4, *Dei perfecta sunt opera.* Sed perfectio non potest esse, nisi ultimum principio conjungatur, ut sic quasi quidam circulus concludatur, et alterius additio fieri non possit. Cum ergo ipse Deus sit primum, et homo sit ultima creaturarum, decuit ad perfectionem universi ut, etiamsi homo non peccasset, Deus homo fieret.

[7431] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, humilitas est perfecta virtus, ut dicitur in Glossa super Matth. 3, super illud: *sic decet nos implere omnem justitiam.* Sed omnis perfectio Deo attribuenda est. Ergo ipse perfectissimam humilitatem habet. Perfectissimus autem gradus humilitatis est ut aliquis se inferiori vel conjungat vel subjiciat. Ergo decuisset ut Deus aliquam creaturam assumeret, etiamsi homo non peccasset.

[7432] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, Rom. 1, 20: *invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed potentia et sapientia et bonitas Dei sunt infinita. Ergo decuit, etiamsi homo non peccasset, ut in aliquo effectu manifestarentur. Sed potentia infinita non manifestatur nisi per effectum infinitum, nec sapientia infinita nisi per decorem infinitum, nec bonitas infinita nisi per communicationem infinitam. Cum ergo nulla creatura sit infinita, nec in ea sit infinitus decor resultans ex forma et proportione partium, nec iterum aliqua creatura communicationem boni infiniti recipiat; videtur quod etiam decuit, homine non peccante, uniri Deum homini, ut ex parte hominis ratio effectus esset, et ex parte Dei infinitas, et ex conjunctione divinae naturae ad creaturam infinitus decor resplenderet, et infinitum bonum ipsi naturae humanae communicaretur, scilicet persona increata quae in ea subsisteret.

[7433] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 4 Item, per peccatum non est in aliquo capacitas humanae naturae ampliata. Sed post peccatum humana natura inventa est capax tanti boni ut a Deo assumeretur in unitatem personae. Ergo et ante peccatum hujus dignitatis capax fuit. Sed ad Deum, qui infinito amore diligit ea quae sunt, pertinet ut nullum bonum creaturae deneget cujus est capax. Ergo ipse humanam naturam assumpsisset, etiamsi homo non peccasset.

[7434] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 5 Item, non est credendum quod homo ex peccato aliquod commodum reportaverit. Sed maxima dignitas humanae naturae est in hoc quod assumpta est in unitatem divinae personae. Ergo hoc per peccatum homo consecutus non est; et sic idem quod prius.

[7435] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 6 Item, cum homo ad beatitudinem creatus sit, ante peccatum totus homo beatificabilis erat. Sed beatitudo hominis quantum ad partem sensitivam erit in aspectu humanitatis assumptae, quantum vero ad partem intellectivam in contuitu deitatis assumentis: sic enim ingredietur homo et egredietur, ut Augustinus exponit, ut pascua inveniat, Joan. 10. Ergo etiamsi homo non peccasset, humanitas a Deo assumpta fuisset.

[7436] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, Bernardus exponens id quod dicitur Jonae 1: *si propter me orta est tempestas* etc., dicit, quod Diabolus vidit rationalem creaturam assumendam in unitatem personae filii Dei et invidit, et haec invidia fuit causa casus ejus, et movens ipsum ad tentandum hominem. Si autem incarnatio non fuisset nisi homine peccante, non instigasset Diabolus hominem ad peccandum: quia per hoc promovisset eum ad bonum quod ei invidebat. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus.

[7437] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Augustinus in libro de verbis apostoli exponens illud Matth. 18, 2: *venit filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat*, dicit: *si homo non peccasset, filius hominis non venisset.* Sed ibi dominus loquitur de adventu in carnem. Ergo si homo non peccasset, filius Dei non esset incarnatus.

[7438] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 s. c. 2 Item, 1 Tim., 1, 15: *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Ubi Glossa Augustini dicit, quod nulla causa fuit domino Christo veniendi, nisi peccatores salvos facere. *Tolle vulnera, tolle morbos, et nulla est causa medicinae.* Sed remota causa removetur effectus. Ergo si peccatum non fuisset, filius Dei non fuisset incarnatus.

[7439] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, apostolus dicit Hebr. 2, 14: *quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter communicavit eisdem, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium.* Sed mors per peccatum in hunc mundum intravit, Rom. 5. Ergo si peccatum non fuisset, per incarnationem Deus carni et sanguini non communicasset.

[7440] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 s. c. 4 Praeterea, Gregorius dicit: *nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset.* Sed redemptio non fuisset, nisi peccati servitus fuisset. Ergo si peccatum non fuisset, filius Dei temporaliter natus non fuisset.

[7441] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est, quia voluit. Ea enim quae ex sola Dei voluntate dependent, nobis ignota sunt, nisi inquantum nobis innotescunt per auctoritates sanctorum, quibus Deus suam voluntatem revelavit: et quia in canone Scripturae et dictis sanctorum expositorum, haec sola assignatur causa incarnationis, redemptio scilicet hominis a servitute peccati; ideo quidam probabiliter dicunt, quod si homo non peccasset, filius Dei homo non fuisset: quod etiam ex verbis Leonis Papae in sermone de Trinitate expresse habetur. *Si enim*, inquit, *homo ad imaginem et similitudinem Dei factus, in suo honore mansisset, creator mundi creatura non fieret, aut sempiternus temporalitatem subiret, aut aequalis Deo patri Dei filius formam servi assumeret.* Item Augustinus in oratione ad beatam virginem: *ut quid enim nescium peccati pro peccatoribus pareres, si deesset qui peccasset? Aut quid mater fieres salvatoris, si nulla esset indigentia salutis?* Item super illud Matth. 1: *ipse enim salvum faciet populum suum*, Augustinus: *si homo non peccasset, virgo non peperisset.* Alii vero dicunt, quod cum per incarnationem filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio, et totius universi consummatio facta sit; etiam peccato non existente, propter has causas incarnatio fuisset: et hoc etiam probabiliter sustineri potest.

[7442] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod universum perficitur in conjunctione ultimi ad principium primum; non tamen oportet quod in conjunctione quae est in unitate personae, sed in conjunctione quae est per ordinem ad finem.

[7443] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquid pertinet ad perfectionem hominis quod omnino derogat perfectioni Dei. Unde quamvis humilitas sit perfecta virtus in homine, non tamen oportet ut in Deo ponatur, si proprie sumatur humilitas, quod patet ex speciebus superbiae quae ei opponuntur, quarum prima est, cum bonum quod habet quis tribuit sibi: hoc quidem in homine vitium est, quia nihil habet a se; sed in Deo summae perfectionis est, qui nihil habet ab extrinseco.

[7444] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in productione minimae creaturae manifestatur infinita potentia, sapientia et bonitas Dei: quia quaelibet creatura ducit in cognitionem alicujus primi et summi, quod est infinitum in omni perfectione. Nec oportet ut potentia infinita per effectum infinitum manifestetur nec bonitas infinita per communicationem infinitam; sed sufficit ad ostendendum bonitatem infinitam hoc quod unicuique juxta suam capacitatem largitur.

[7445] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod capacitas alicujus creaturae potest intelligi dupliciter; vel secundum potentiam naturalem, quae pertinet ad rationem seminalem; et sic nullam capacitatem creaturae vacuam Deus dimittit in genere, quamvis capacitas alicujus creaturae particularis non impleatur propter aliquod impedimentum: vel secundum potentiam obedientiae, secundum quod quaelibet creatura habet ut ex ea possit fieri quod Deus vult; et hoc modo in natura humana est capacitas hujus dignitatis, ut in unitatem divinae personae assumatur. Nec oportet quod omnem talem capacitatem adimpleat; sicut non oportet quod Deus faciat quidquid potest, sed quod congruit ordini sapientiae ejus.

[7446] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit apostolus Rom. 5, 20, *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Unde non est inconveniens ut aliquod bonum Deus ex peccato eliciat quod sine peccato non fuisset, ut patet in multis virtutibus, ut in patientia, poenitentia, et hujusmodi; et ita etiam ex peccato hominis hoc optimum Deus potuit elicere, ut Dei filius incarnaretur: propter quod dicit Gregorius: *o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.*

[7447] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod beatitudo totius hominis est ex ipsa divinitate in quam virtus intellectus immediate fertur, ex quo redundat gloria in inferiores partes animae, et in ipsum corpus: in visione autem humanitatis Christi erit quoddam gaudium accidentale, sicut etiam in victoria passionis ejus: et tamen constat apud omnes quod si homo non peccasset, Christus passus non fuisset.

[7448] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si etiam ponatur quod Diabolus praeviderit rationalem creaturam a filio Dei assumendam, non tamen oportet quod praeviderit antecedentia ad ipsam; sicut etiam, ut ibidem Bernardus dicit, praevidit se futurum principem malorum, quod per suum casum consecutus est, et tamen suum casum non praevidit, ut in 2 Lib. dist. 4 dictum est.

[7449] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad s. c. Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, potest responderi secundum aliam opinionem, quod auctoritates illae loquuntur de adventu in carnem passibilem ad redimendum (redemptio enim non fuisset, nisi servitus peccati praecessisset) et non de adventu in carnem simpliciter.

Articulus 4

[7450] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 tit. Utrum decuerit Deum tantum differre incarnationem suam

[7451] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non debuerit suam incarnationem tantum differre. Tempus enim incarnationis dicitur tempus plenitudinis: ad Galat. 4, 4: *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.* Sed plenitudo perfectionem importat. Cum ergo perfectio universi consummata sit die septima, ut dicitur Gen. 1, videtur quod tunc debuit filius Dei incarnari.

[7452] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 2 Item, amor causat donum, et celeritatem doni. Sed Deus ex maxima caritate incarnatus est. Ergo videtur quod non debuerit tantum incarnationem differre. Prima probatur per id quod dicitur Prov. 3, 28: *ne dicas amico tuo: vade et revertere, et cras dabo, cum statim possis dare.* Secundum per hoc quod dicitur Hier. 31, 3: *in caritate perpetua dilexi te; ideo attraxi te miserans.*

[7453] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, quanto plus differtur medicina, tanto periculosius invalescit morbus. Sed sapientis medici est ut morbi periculum evitet. Ergo videtur quod incarnationem suam Dei filius accelerare debuerit.

[7454] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 4 Item, 1 Tim. 2, dicitur quod vult Deus omnes homines salvos fieri. Sed si Christus ante incarnatus fuisset, multis ad salutem magis via patuisset, ut dicitur Matth. 11, 21: *si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes quae factae sunt in te, olim poenitentiam egissent.* Ergo videtur quod Deus ante incarnari debuerit.

[7455] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, ut Boetius dicit in libro 3 de consolatione, natura a perfectioribus initium sumit. Sed opus Dei non est minus ordinatum quam opus naturae. Cum ergo perfectissimum in operibus Dei sit incarnatio, videtur quod circa principium Deus incarnari debuerit.

[7456] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, perfectio gratiae magis assimilatur perfectioni gloriae quam perfectioni naturae. Sed perfectio gratiae incarnationi debetur, ut dicit Joan. 1, 17: *gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Cum ergo perfectio gloriae fini saeculorum debeatur, perfectio vero naturae principio, videtur quod versus finem saeculorum magis quam circa principium Deus incarnari debuerit.

[7457] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *institutum est ut jam pactae sponsae non statim tradantur, ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit sponsus dilatam.* Sed hoc beneficium, scilicet incarnationis, debet homo maxime carum habere. Ergo decuit ut humanum genus ipsum dilatum suspiraret.

[7458] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, perfectio fini debetur. Sed tempus incarnationis est tempus perfectissimum: quia in eo dominus temporis natus est, unde etiam tempus plenitudinis dicitur. Ergo videtur quod versus finem temporis incarnari debuerit.

[7459] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod incarnationi tempus congruissimum temporum dispensator elegit: omnia enim tempus habent, ut habetur Eccle. 3. Haec autem congruitas non plene a nobis potest cognosci, quod non omnium temporum proportiones cognoscimus; sed tamen possunt plures rationes congruitatis assignari quare hoc tempus ad incarnationem elegerit. Prima, quia homo per superbiam peccaverat; unde oportebat quod per humilitatem repararetur; ad quam exigebatur ut defectum suum cognosceret in virtute, et in cognitione. Defectus autem cognitionis innotuit homini tempore legis naturae, quo tempore multi (lumine naturalis rationis non obstante) in pessimos errores idolatriae prolapsi sunt, et in nefandissima opera. Defectus autem virtutis proprie innotuit homini tempore legis scriptae: quia tunc per legem eruditus, nondum tamen peccati jugum excutere potuit. Et ideo oportuit quod post ista duo tempora quasi praeparatoria Deus homo fieret, ut in solo Deo spes salutis haberetur. Secunda ratio est, quia naturalis ordo est ut ab imperfecto ad perfectum veniatur. Perfectissimum autem in operibus Dei est ipsa incarnatio, per quam creatura Deo unitur in unitate personae; et ideo oportuit ut non in principio humani generis, sed postmodum versus finem saeculorum compleretur, ut sic prius esset quod animale, est, deinde quod spirituale est, 1 Corinth. 15. Et hanc causam Augustinus assignat in Lib. 83 quaestionum, quaest. 42, dicens: *sicut absurdus esset qui juvenilem tantum vellet aetatem esse in homine; evacuaret enim pulchritudines quae ceteris aetatibus suas vices atque ordines gerunt; sic absurdus est qui ipsi universo humano generi unam aetatem desiderat; nam et ipsum, tamquam unus homo, suas aetates agit; nec oportuit venire divinitus magistrum, cujus imitatione in mores optimos formaretur, nisi in tempore juventutis.* Et ideo apostolus ad Gal. 3, dicit, homines sub lege quasi sub paedagogo parvulos custoditos, donec veniret qui per prophetas promissus erat. Tertia ratio est, quia distantia a principio facit debilitatem in effectu: unde et propter longe distare a principio, aliquae res perpetuum esse non possunt retinere, ut maneant semper eaedem secundum numerum. Unde si hoc maximum remedium incarnationis in principio saeculorum fuisset, procedente tempore, effectus ejus in homines minus carus fuisset, refrigescente caritate: et ideo a principio generis humani indita est mentibus hominum lex naturalis, per quam homines Deo subjecti essent: postmodum vero invalescente consuetudine peccatorum, lex naturalis adeo tenebrata est in pluribus, ut jam non videretur ad regimen humani generis sufficere; et ideo tunc additum est aliud remedium, scilicet vetus lex, et ea quae ad ipsam pertinent: qua etiam processu temporis in hominum cordibus debilitata, oportuit aliud perfectius remedium per incarnationem apponi usque ad tempus illud, cum multorum caritas refrigescet, et tunc succedet per secundum adventum visio fidei, et status gloriae statui praesentis Ecclesiae: et ideo dicit Dionysius, 3 cap. Caelest. Hierar., quod sicut se habet hierarchia legis ad nostram hierarchiam, ita se habet nostra ad caelestem.

[7460] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod est triplex perfectio, scilicet naturae, gratiae, et gloriae. Perfectio autem naturae est quae fuit in principio saeculorum; perfectio vero gloriae erit in fine saeculorum: et quia perfectio gratiae media est inter utramque, ideo Christus, per quem gratia facta est, circa medium saeculorum venit: unde dicitur Habac. 3, 2: *in medio annorum notum facies.*

[7461] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod amor discretioni conjunctus non facit accelerare donum, antequam expediat ei cui datur. Non autem expediebat humano generi hoc donum accipere, antequam experimento disceret quantum eo indigebat, ut sic acceptum carius haberet.

[7462] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliter est in morbo spirituali quam corporali: ad sanationem enim corporalis morbi non exigitur ut infirmus vim medicinae et periculum morbi cognoscat; quod tamen maxime est necessarium in morbi spiritualis sanatione, quia per humilitatem et contritionem spiritus sanatur: et ideo quamvis medicina corporalis non differatur, medicina tamen spiritualis differri potest. Nec tamen ita dilata est ut a principio penitus deesset: quia quamdiu fuit morbus, fuit medicina morbi, ut Hugo de s. Victore dicit, quamvis illa medicina non sit omnino sufficiens: sic enim et medicus corporali aegroto praeparatoria quaedam medicamenta praebet, antequam perfectam medicinam det: et hic etiam fuit processus Dei in sanatione humani generis.

[7463] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nullus eorum qui praeordinati erant ab aeterno, etiam ante Christi incarnationem periit, nec etiam aliquis non praedestinatus, quandocumque incarnatio fuisset, salvatus esset. Si tamen aliquod remedium praeberetur non praedestinato, quod praedestinato datur, scilicet finalis gratia; ille etiam salvaretur. Sed tamen hoc antecedens est incompossibile ei quod est eum non esse praedestinatum: unde sic est vera ista: si Christus praedicasset alicui praescito, ille poenitentiam egisset, sicut ista: si gratia sibi daretur, poenitentiam ageret. Sed utriusque antecedens est incompossibile praescientiae condemnationis: et ideo quaerere quare Christus illi non praedicavit, vel quare gratiam illi non apposuit, est idem quod quaerere praedestinationis causam, quae nulla est nisi voluntas Dei.

[7464] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod perfectum simpliciter praecedit imperfectum; sed accipiendo perfectum et imperfectum circa idem, imperfectum praecedit perfectum: quia motus est de imperfecto ad perfectum; et hoc fit aliquo perfecto agente, quod oportet prius esse: et ideo in humano genere prius fuit adhibita imperfecta medicina quam perfecta ab ipso perfecto Deo, qui est perfectionis princeps, ut dicit Dionysius.

Quaestio 2

Prooemium

[7465] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 pr. Deinde quaeritur de assumente carnem; et circa hoc quaeruntur quinque; 1 utrum una persona possit assumere carnem alia non assumente; 2 si sic, quare magis filius carnem assumpsit; 3 utrum pater vel spiritus sanctus potuerunt vel possint carnem assumere; 4 si sic, utrum potuerunt eamdem numero humanam naturam assumere; 5 utrum una persona possit duas numero humanas naturas assumere.

Articulus 1

[7466] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 tit. Utrum una persona sine alia possit carnem assumere

[7467] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod una persona sine alia non possit carnem assumere. Damascenus enim dicit quod in divinis omnia sunt unum praeter ingenerationem, generationem, et processionem. Sed incarnatio nullum horum est. Ergo incarnatio communis est tribus.

[7468] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, sicut est una essentia trium personarum, ita una operatio divina. Sed assumere carnem est quaedam operatio divina. Ergo est communis tribus personis.

[7469] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, Damascenus dicit, quod tota natura divina in una suarum hypostasum incarnata est. Sed quidquid dicitur de natura, commune est tribus. Ergo incarnatio communis est tribus personis.

[7470] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, quaecumque sunt unum secundum substantiam simplicem, cuicumque unitur unum, et reliquum. Sed tres personae sunt unum secundum substantiam, quae est communis, et simplex. Ergo si carni unitur filius, necessario et carni unitur pater.

[7471] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, major est unio quae est per gratiam unionis quam quae est per gratiam adoptionis. Sed in unione per gratiam adoptionis non unitur menti una persona sine alia. Ergo nec una persona assumpsit carnem sine alia.

[7472] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 s. c. 1 In contrarium videtur quod Dionysius ea quae ad incarnationem pertinent, computat inter ea quae sunt de discreta theologia. Haec autem sunt quae uni personae conveniunt sine alia. Ergo incarnatio convenit uni personae sine alia, et non omnibus.

[7473] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 s. c. 2 Item, incarnatio includit in suo intellectu missionem, ut in littera dicitur. Sed ad hoc quod una persona mittatur, non sequitur quod omnes mittantur. Ergo una persona sine alia incarnari potest.

[7474] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, major est distinctio rei et rationis quam distinctio rationis tantum. Sed rationes diversarum rerum in divinis non distinguuntur nisi ratione; personae autem distinguuntur et re et ratione. Ergo major est distinctio personarum in Deo quam rationum idealium. Sed Deus per unam rationem aliquid operatur quod non operatur per aliam:

quia alia ratione facit hominem, et alia ratione facit equum, ut Augustinus ait. Ergo multo amplius una persona potest incarnari sine alia.

[7475] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quamvis tres personae sint unum in essentia, non tamen oportet quod si una conjungitur carni, quod etiam alia. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando aliqua in aliquo conjunguntur, et in aliquo distinguuntur; tunc solum necessarium est ut simul conjungantur, quando conjunctio fit secundum id in quo communicant, sive illud sit idem numero, sive non; sicut patet quod homo et asinus communicant in animali: et ideo quidquid communicat cum asino in genere, communicat etiam cum homine; sed quia homo et asinus differentiis specificis distinguuntur, non oportet quod quidquid convenit cum asino in differentia specifica, conveniat cum homine similiter: et ita etiam est in potentiis animae, quia omnes radicantur in essentia una numero: unde cum anima uniatur corpori dupliciter, et secundum essentiam, ut est forma ejus, et secundum potentiam, ut est motor ipsius, vel operans per ipsum; necessarium est ut anima quae unitur oculo, et quantum ad essentiam animae, inquantum perficitur oculus in esse specifico, et secundum rationem visivae potentiae, prout efficitur instrumentum videndi, conjungatur etiam linguae quantum ad essentiam animae, non quantum ad rationem potentiae ejusdem: eadem enim essentia animae quae est in oculo, est in lingua; sed ibi secundum potentiam visivam, hic secundum potentiam gustativam: et, quod plus est, aliqua potentia est quae nulli parti corporis conjungitur quantum ad rationem potentiae, ut intellectus, sed solum quantum ad rationem essentiae. Dico ergo, quod tres personae distinguuntur quidem in personalitate, sed conveniunt in natura. Unde quidquid uniretur filio in natura, de necessitate uniretur patri; non autem oportet, si aliquid uniatur filio in persona, quod uniatur patri. Non enim ponimus incarnationem filii esse hoc modo, ut sit unio facta in natura, sed solum in persona: et ideo non oportet quod ponamus patrem incarnatum, sicut non oportet quod si potentia visiva sit actus corporis, intellectus sit actus corporis, quamvis conveniant in una essentia animae.

[7476] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod incarnatio includit in se unum illorum trium: quia incarnatio dicit unionem in persona filii, cujus personalis proprietas est generatio.

[7477] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod assumere duo importat, scilicet actionem et terminum unionis: dicitur enim assumere, quasi ad se sumere. Quidquid ergo actionis importatur in hoc verbo, totum est commune tribus: verum enim est dicere, quod tota Trinitas univit humanam naturam filio in persona. Sed terminus unionis est solum persona filii, et non patris: et ideo filius carnem assumpsit, et non pater nec spiritus sanctus.

[7478] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de natura non dicitur incarnatio secundum se, sed ratione personae, secundum quod tota natura divina incarnata est in una persona filii; et ideo non oportet quod incarnari de tribus dicatur: hoc enim est necessarium in illis quae dicuntur de natura ratione ipsius naturae, non de illis quae dicuntur de natura ratione personae: et hoc propter identitatem essentiae et personae; sicut essentia divina est persona filii, non tamen persona patris est persona filii.

[7479] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si esset unio in substantia vel natura, sequeretur quod tres personae essent incarnatae, si una incarnaretur; nunc vero non est unio facta in natura, ut scilicet ex divina et humana fiat unum: sed in persona, ut sit una persona in humanitate et divinitate subsistens: et ideo ratio non procedit, ut ex praedictis patet.

[7480] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in unione quae est per gratiam adoptionis, consideratur unio per operationem tantum, quia scilicet Deus aliquem effectum in nobis operatur: et quia operatio est communis tribus, ideo oportet quod etiam unio illa communis sit; quamvis secundum quod ille effectus appropriatur uni personae vel alii, dicatur in mentem mitti filius vel spiritus sanctus. Sed in hac singulari unione divinitatis ad humanitatem non tantum notatur ex parte Dei operatio vel efficientia, sed etiam terminus, ut dictum est: et ideo non est simile.

Articulus 2

[7481] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 tit. Utrum magis fuerit conveniens filium incarnari vel patrem vel spiritum sanctum

[7482] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non magis fuit conveniens filium incarnari quam patrem vel spiritum sanctum. Sicut enim in mysterio incarnationis monstrata est sapientia in decentia reconciliationis, ita etiam monstrata est potentia in hoc quod in infinitum distantia conjuncta sunt, et etiam bonitas in hoc quod non despexit proprii plasmatis infirmitatem, sicut dicit Damascenus. Sed sicut sapientia attribuitur filio, ita bonitas spiritui sancto, et potentia patri. Ergo non decebat magis filium incarnari quam patrem vel spiritum sanctum.

[7483] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, victoria potentiae attribuitur. Sed per incarnationem secuta est de hoste victoria. Ergo incarnatio magis decebat patrem, cui appropriatur potentia.

[7484] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, recreatio respondet creationi. Sed creatio appropriatur patri; unde cum dicitur Gen. 1: *in principio creavit Deus caelum et terram*, Deus creans exponitur pater. Ergo et incarnatio, per quam recreatio facta est, patri potissime conveniet.

[7485] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 4 Item, incarnatio ordinata est ad hoc ut nos adoptionem filiorum reciperemus, ad Gal. 4. Sed adoptare, proprium patris est. Ergo patrem decebat incarnari.

[7486] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 5 Item, videtur quod magis congruum fuerit spiritum sanctum incarnari. Eorum enim quae magis vicina sunt, decentior est conjunctio. Sed spiritus sanctus est persona magis nobis vicina, ut dicit Augustinus. Ergo spiritum sanctum magis decebat incarnari quam filium.

[7487] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, incarnatio processit ex maxima caritate Dei quam ad nos habuit. Sed caritas est proprie spiritus sanctus; vel etiam appropriate, si essentialiter sumatur. Ergo spiritum sanctum potissime decebat incarnari.

[7488] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, in mente nostra sunt tria, tres personas repraesentantia: scilicet mens, quae repraesentat patrem; notitia, quae est verbum mentis repraesentans filium; et amor, qui repraesentat spiritum sanctum. Sed inter haec tria verbum mentis maxime est corporale, secundum quod per vocem exterius sonat. Ergo et incarnatio convenientissime verbum aeternum decuit, quod est ipse filius Dei.

[7489] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 s. c. 2 Item, secundum philosophum, id quod est primum in unoquoque genere, est causa eorum quae sunt post. Sed filiatio primo in filio Dei invenitur sicut et paternitas in Deo patre, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur, Ephes. 3. Ergo convenientissime filius Dei incarnatus est, ut per ipsum adoptionem filiorum Dei reciperemus.

[7490] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, decentissima est conjunctio sapientiae et humilitatis; unde Prov. 11, 2: *ubi humilitas, ibi sapientia.* Sed sapientia appropriatur filio. Ergo ipsum maxime decuit humilitas incarnationis.

[7491] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod decentia incarnationis filii potest attendi et ex propriis, et ex appropriatis ejus. In propriis autem ipsius possunt considerari quatuor, scilicet quod filius est, quod verbum est, quod imago, quod media in Trinitate persona. Secundum autem quod imago, convenientiam habet cum eo qui reparandus erat, scilicet cum homine, qui ad imaginem Dei factus est, Gen. 1; unde decuit ut imago imaginem assumeret, increata creatam. Secundum autem quod filius est, convenit ad modum reparationis, quae expleta est per incarnationis et passionis mysteria: secundum enim quod ex alio est, quod quidem sibi et spiritui sancto commune est, notatur auctoritas patris respectu ipsius: unde convenit sibi ad patrem, et deprecatio, et satisfactio, et alia hujusmodi, quae in patre auctoritatem demonstrant. Sed secundum quod in filio intelligitur determinatus modus originis, convenit sibi nasci, ut qui in divinitate est Dei filius, in humanitate sit virginis filius, ut non sint plures filii in Trinitate. Convenit etiam sibi, inquantum filius naturalis est, ut per eum cujus est naturalis hereditas, alii in filios adoptentur, et coheredes fiant. Sed inquantum verbum est, congruentiam habet ad officium praedicationis et doctrinae: quia verbum manifestat dicentem, et ipse manifestavit patrem, Joan. 17, 6: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus.* Inquantum vero est media in Trinitate persona, congruit ad ultimum effectum, qui est reconciliatio hominis ad Deum; decet enim ut qui est medius, etiam sit mediator. Inveniuntur etiam quatuor filio appropriata: scilicet sapientia et virtus ab apostolo, 1 Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*: aequalitas ab Augustino; species et pulchritudo ab Hilario. Inquantum autem sapientia est, congruit ad restaurationem: quia decet ut quae in sapientia facta sunt, per sapientiam restaurentur; et etiam servituti a qua homo liberandus erat, qui in eam seductus quodammodo devenerat: et ideo decebat ut per sapientiam a seductore liberaretur. Ipse etiam homo peccavit per appetitum scientiae: unde per sapientiam liberandus erat. Inquantum autem est virtus et brachium patris, congruit ad victoriam de hoste capiendam; Luc. 1, 51: *fecit potentiam in brachio suo.* Inquantum vero est aequalitas, congruit etiam morbo qui sanandus erat: uterque enim, scilicet homo et Diabolus, peccaverat, appetendo aequalitatem; ille potentiae, iste scientiae. Inquantum vero species et pulchritudo est, congruit reparationi, ut per ipsum deturpatio imaginis per peccatum inducta amoveatur. Patri vero non convenit incarnatio, praecipue propter proprietatem innascibilitatis: non enim decet ut qui in deitate est pater, in humanitate sit filius: sic enim filius Dei patris esset nepos virginis, si ipsa virgo mater esset Dei patris. Similiter etiam nec spiritui sancto convenit, ne filii nomen in plures personas transferatur.

[7492] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in incarnatione ostenduntur sapientia, potentia et bonitas; et ideo efficientia incarnationis toti Trinitati attribuitur; sed tamen opus quod Deo incarnato debebatur, per filium expleri decuit, rationibus dictis in corpore hujus articuli: et ideo tota Trinitas carnem soli filio univit.

[7493] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentis non est ut per potentiam minus potentem vincat: hoc enim videtur violentum, et non laudabile, sed per justitiam et sapientiam: et ideo per filium debuit pater hostem vincere. Vel dicendum, quod quamvis potentia attribuatur patri, eo quod ipse est principium totius deitatis, tamen filius etiam dicitur virtus patris, per quam in creatura operatur: unde et brachium patris dicitur, ut exponit Gregorius illud Job 40: *si habes brachium sicut Deus*; et ideo decenter per filium Deus pater Diabolum vicit.

[7494] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tria opera tribus personis appropriantur: creatio, quasi prima, patri, qui est principium non de principio: glorificatio, quae est ultimus finis, spiritui sancto, ratione bonitatis: recreatio, quae media est, filio, qui est media in Trinitate persona.

[7495] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis patris sit adoptare, tamen decenter nos per filium adoptavit, cujus est hereditas; ut sic per verum heredem ipsa adoptatio acceptaretur, et firma ostenderetur; et ut filii adoptivi haberent verum filium ducem, quem imitarentur illi quos praescivit conformes fieri imagini filii sui, ut ipse sit primogenitus in multis fratribus: Rom. 8.

[7496] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod spiritus sanctus dicitur persona maxime vicina nobis propter caritatem, per quam nobis omnia dona donantur; sed filius est magis nobis vicinus quantum ad congruentiam incarnationis, rationibus dictis.

[7497] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caritas Dei est causa incarnationis: et ideo causalitas incarnationis, quamvis sit communis tribus personis, appropriatur tamen spiritui sancto, ut infra dicetur, dist. 4: non tamen ex hoc sequitur quod spiritus sanctus debuerit incarnari.

Articulus 3

[7498] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 tit. Utrum pater potuit carnem assumere, et etiam spiritus sanctus

[7499] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pater carnem assumere non potuerit. Quia, ut dicit Anselmus, minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed si pater carnem assumeret, sequeretur inconveniens, ut scilicet essent in Trinitate plures filii, quod in confusionem quamdam vergeret personarum. Ergo pater carnem assumere non potuit.

[7500] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 arg. 2 Item opposita non possunt jungi in eodem, etiam per miraculum. Sed in patre est quaedam proprietas, quae dicitur innascibilitas, secundum quam dicitur non esse ex alio, cui nascibilitas opponitur. Ergo non potuit pater de virgine nasci, quod diceretur, si carnem assumeret.

[7501] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, ut in littera dicitur, filii missio, est ipsa incarnatio. Sed patri non convenit mitti, ut in primo Lib. habitum est. Ergo nec incarnari potest.

[7502] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 arg. 4 Item, ab eo qui est infinitae misericordiae, semper optima expectanda sunt quae contingere possunt. Sed cum totus mundus per incarnationem unius personae melioratus sit, si etiam pater incarnaretur, multo amplius meliorabitur. Ergo si possibile est patrem incarnari, hoc expectandum est, sicut et antiqui patres incarnationem filii expectaverunt: quod est omnino absurdum.

[7503] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, non est major Dei potentia quam sua voluntas, cum utrumque sit infinitum. Sed pater nunquam voluit incarnari. Ergo nec incarnari potest.

[7504] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, sicut dicit Anselmus, omnis necessitas et impossibilitas Deo est subjecta. Sed ei nihil est impossibile, cujus voluntati omnis impossibilitas subditur. Ergo patrem incarnari non est impossibile.

[7505] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 s. c. 2 Item, eorum quae aeque distant, aeque possibilis est conjunctio. Sed humana natura aequaliter distat a tribus personis: distat enim a qualibet in infinitum. Ergo si potuit eam filius assumere, potest et pater.

[7506] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, quidquid dignitatis convenit filio, convenit et patri. Sed posse assumere carnem est dignitatis in filio. Ergo et patri attribuendum est.

[7507] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum in agentibus ex libertate voluntatis, executio potentiae sequatur imperium voluntatis et ordinem rationis, considerandum est, quando potentiae divinae aliquid ascribitur, utrum attribuatur potentiae secundum se consideratae; tunc enim dicitur posse illud de potentia absoluta: vel attribuatur sibi in ordine ad sapientiam et praescientiam et voluntatem ejus: tunc enim dicitur posse illud de potentia ordinata. Ipsi ergo potentiae absolutae, cum infinita sit, necesse est attribuere omne id quod in se est aliquid, et quod in defectum potentiae non vergit. Dico autem in se aliquid esse: quia conjunctio affirmationis et negationis nihil est, nec aliquem intellectum generat quod dicitur homo et non homo simul acceptum, quasi in vi unius dictionis: et ideo potentia Dei ad hoc se non extendit, ut affirmatio et negatio sint simul: et eadem ratio est de omnibus quae contradictionem includunt. Dico autem in defectum potentiae vergere quae passionem potentiae important: ex defectu enim potentiae activae ad resistendum contingit quod aliquid vel corrumpatur vel dividatur, vel aliquid hujusmodi; unde et mollities impotentia naturalis dicitur propter facilem divisibilitatem; et ideo non dicimus Deum in natura divinitatis posse pati vel mori, vel aliquid hujusmodi; sicut non dicimus eum posse esse impotentem. Huic autem potentiae absolute consideratae quando attribuitur aliquid quod vult facere et sapientia sua habet ut faciat, tunc dicitur posse illud secundum potentiam ordinatam; quando autem potentia se extendit quantum in se est ad illud quod sibi attribuitur, quamvis non habeat ejus sapientia et voluntas ut ita fiat, tunc dicitur posse illud de potentia absoluta tantum. Sed in his distinguendum est: quia in his sunt quaedam quae habent aliquid in se divinae sapientiae et bonitati repugnans inseparabiliter conjunctum, ut peccare, mentiri, et hujusmodi; et etiam ista dicimus Deum non posse: quaedam vero sunt quae de se non habent inconvenientiam ad divinam sapientiam, sed solum ad ordinem aliquem suae praescientiae, quem Deus in rebus statuit vel praevidit, secundum suam voluntatem, ut quod caput hominis sit inferius; et haec Deus potest facere, quia potest statuere alium ordinem in rebus secundum quem sit conveniens quod nunc secundum istum ordinem qui rebus inest, inconveniens videtur. Sic ergo in his quae divinae potentiae attribui possunt, est quadruplex distinctio sive ordo. Quaedam enim nec ipsi potentiae absolutae attribuuntur; unde simpliciter dicendum est, Deum ea non posse, sicut pati, et contradictoria simul esse. Quaedam vero ex se sapientiae et bonitati ejus repugnant; et ista non dicimus Deum posse nisi sub conditione, scilicet si vellet; non enim inconveniens est ut in conditionali vera antecedens sit impossibile. Quaedam vero de se repugnantiam non habent, sed solum ab exteriori; et talia absolute concedendum est Deum posse de potentia absoluta; nec sunt neganda nisi sub conditione, scilicet ut dicatur: non potest, si voluntati ejus repugnat. Quaedam vero sunt quae attribuuntur potentiae, ita quod voluntati et sapientiae ejus congruunt; et haec simpliciter dicendum est Deum posse, et nullo modo ea non posse. Dicendum est ergo, quod patrem incarnari, non est de illis quae potentiae Dei absolutae non subduntur; cum neque contradictionem implicet, neque defectum aliquem incarnatio in persona incarnata ponat: est enim eadem dignitas patris et filii, et ratio eadem personalitatis in utroque: nec est etiam de illis quae ex se inconvenientiam habent: sed est de illis quae habent inconvenientiam propter ordinem alium a Dei sapientia institutum. Sed filium incarnari est in quarto ordine. Et ideo simpliciter concedendum est quod pater potuit carnem assumere, et similiter spiritus sanctus, loquendo de potentia absoluta.

[7508] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc est impossibile, ut aliquid faciat Deus, et hoc sit inconveniens; sed tamen potest facere ut illud quod modo est inconveniens secundum unum ordinem, secundum alium ordinem fiat conveniens; sicut potest carnem hoc modo formando assumere, sicut corpus viri de terra formavit: sic enim filii nomen patri non conveniret: nec etiam si pater filius diceretur, esset de se repugnantiam habens, cum secundum diversas naturas haec sibi attribuerentur.

[7509] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum idem non possunt opposita eidem inesse; sed secundum diversa nihil prohibet. Unde quamvis patri conveniat innascibilitas secundum naturam divinam, posset tamen eidem inesse nativitas secundum naturam humanam; sicut filio secundum naturam divinam inest quod sit pater virginis cujus secundum naturam humanam est filius.

[7510] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod incarnatio filii dicitur missio, quia filius ab alio est. Si autem pater incarnaretur, ejus incarnatio missio dici non posset: sicut ostensio spiritus sancti in columba, missio visibilis ipsius dicitur; non autem ostensio patris in sono vocis.

[7511] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tres personae non sunt majoris bonitatis quam una tantum; et ideo nihil plus universo accresceret per incarnationem omnium personarum, quam de incarnatione unius tantum; unde fuisset superfluum; et ideo quamvis sit possibile patrem incarnari, non tamen est expectandum.

[7512] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod potentia Dei non est major quantum ad essentiam quam voluntas; tamen ad plura objecta se extendit potentia quam voluntas; unde non sequitur, si aliquid Deus non vult, quod illud absoluta potentia non possit.

Articulus 4

[7513] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 tit. Utrum pater et filius et spiritus sanctus possit eamdem numero naturam assumere

[7514] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pater et spiritus sanctus non possunt unam et eamdem numero naturam assumere. Primo per hoc quod dicit Anselmus in Lib. de incarnatione verbi, quod plures personae non possunt assumere unum eumdemque hominem. Sed si unam naturam assumerent, unus homo assumptus esset a pluribus personis. Ergo primum est impossibile.

[7515] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 2 Item, assumptio humanae naturae terminatur ad aliquam unionem. Non autem ad unionem in natura: quia oporteret vel alteram tantum remanere, sicut patet in conjunctione cibi ad cibatum; vel etiam neutrum, ut patet in conjunctione elementorum. In incarnatione vero utraque natura manet, ut Damascenus dicit, et sic patet quod non potest esse unio in natura. Ergo oportet quod terminetur ad unionem in persona. Non ergo possunt esse plures personae unam naturam assumentes.

[7516] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, ut Damascenus dicit, in incarnatione uniens et unitum communicant sibi sua idiomata, ut quidquid dicitur de filio hominis possit dici de filio Dei. Ergo si eadem natura humana a tribus personis assumpta esset, demonstrato illo homine, possemus eum dicere filium Dei, et quidquid de filio Dei dicitur; et e converso filium Dei esse hunc hominem, et natum de virgine, et hujusmodi omnia. Sed stante eadem positione, possemus dicere, quod hic homo esset pater. Ergo esse patrem, et quidquid est patris, posset praedicari de filio Dei; quod manifeste confusionem induceret personarum.

[7517] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, tres personae distinguuntur relationibus. Ergo quod attribuitur alicui personae primo et per se ratione ejus quod ad alterum est, nullo modo tribus personis potest esse commune. Sed humanam naturam assumere convenit filio secundum id quod ad alterum est: quia primo et per se convenit personae, naturae autem prout est in persona. Ergo assumere hanc naturam non potest esse commune tribus personis.

[7518] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, ut in 1 Lib. dictum est, dist. 8, qu. 1, art. 1, omnis quidditas vel natura quae non est suum esse, dividitur secundum divisionem suppositorum in ea subsistentium, quia esse habet secundum quod in supposito est. Sed humana natura est quidditas vel natura quae non est suum esse: hoc enim solius Dei est. Ergo oportet quod dividatur secundum esse ad divisionem suppositorum in ea subsistentium. Sed si tres assumerent humanam naturam, essent tria supposita in humana natura subsistentia. Ergo essent tres humanae naturae: non ergo una numero humana natura a tribus personis assumi potest.

[7519] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 6 Praeterea, si tres personae unam naturam humanam assumerent, aut essent unus homo, aut plures. Sed non plures, quia non haberent nisi unam animam et unum corpus. Ergo esset unus homo, et posset demonstrari: iste homo est pater et filius et spiritus sanctus. Sed ille homo non potest supponere nisi personam patris vel filii vel spiritus sancti. Ergo persona patris esset pater et filius et spiritus sanctus, vel persona filii, vel persona spiritus sancti; quod est impossibile. Ergo impossibile est talem assumptionem esse.

[7520] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra, humanae naturae convenit esse assumptibilem secundum quod est ad imaginem Dei. Sed eadem numero humana natura est ad imaginem trium personarum. Ergo humana natura eadem numero a tribus assumi potest.

[7521] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, major est distantia diversarum potentiarum animae ad invicem (quae etiam in absolutis distinguuntur) quam divinarum personarum quae distinguuntur solum in eo quod ad alium est. Sed anima unitur eidem membro secundum diversas potentias: quod patet, quia organa aliorum sensuum sunt etiam organa tactus, qui per totum corpus diffunditur. Ergo et Deus potest uniri homini, ita quod tres personae unam naturam humanam assumant.

[7522] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, eorum quae magis conveniunt, facilior est unio. Sed humana natura assumpta a filio non minus convenit cum patre, sed etiam magis quam aliqua alia. Ergo si pater potuit assumere aliam humanam naturam, ut dictum est qu. 1, art. 2, multo magis eamdem.

[7523] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod tres personas divinas assumere unam humanam naturam in unitate unius personae, est impossibile, quia contradictionem implicat. Cum enim unio Dei et hominis non possit fieri in natura, ut infra, distin. 5, probabitur, oportet quod fiat in persona, ut scilicet sit eadem personalitas assumentis et assumpti; unde ponere unam personam ex parte assumpti et tres ex parte assumentis est incompossibile. Et non potest etiam similiter esse una unitate unius hypostasis vel suppositi, ad minus quantum ad secundam opinionem, quae ponitur infra dist. 6, quae ponit unionem non tantum in persona, sed etiam in supposito et hypostasi. Sed quod natura assumpta a tribus personis sit una unitate singularis naturae, non est impossibile, loquendo de potentia absoluta; quamvis non sit congruum secundum ordinem divinae sapientiae; cum unius personae incarnatio ad reparationem mille mundorum sufficiat. Dico autem unitatem singularis naturae, si assumeretur unum corpus et una anima sibi unita, ex quorum unione una humanitas resultaret, ut sic tres personae in una natura assumpta convenirent sicut conveniunt in natura aeterna. Quidam vero e converso contrariam opinionem tenent; et secundum utramque potest ad objecta responderi.

[7524] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus ibi accipit unum hominem, unam personam humanam: hoc enim est incompossibile ei quod ponitur tres personas assumentes esse.

[7525] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod assumptio illa terminaretur ad aliquid unum in persona, non ita quod uni tantum personae uniretur, sed quia a qualibet trium personarum assumeretur in unitatem personae, ut non esset alia persona hominis assumpti a tribus personis patris et filii et spiritus sancti, quasi homo per se, inquantum homo, sit persona; esset tamen alia persona patris, alia filii, alia spiritus sancti humanitatem eamdem assumentium.

[7526] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod communicatio idiomatum intelligitur respectu alterius naturae; unde praedicta positione facta, hic homo non communicaret filio idiomata patris, sed solum idiomata humanae naturae.

[7527] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut supra in primo libro dictum est, in divinis duplex est communitas, rei et rationis. Communitate rei nihil est ibi commune nisi absolutum; sed communitate rationis est ibi commune hoc nomen persona, vel relatio: et ita per hunc modum communitatis potest communiter convenire patri et filio et spiritui sancto ut unusquisque eorum trahat humanam naturam eamdem numero in unitatem personae suae.

[7528] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod tres personae non distinguuntur secundum esse; immo earum est unum esse, vivere et intelligere, cum esse non nisi ad essentiam pertineat; et ideo non oporteret quod natura humana a tribus personis assumpta secundum esse multiplicaretur, sicut multiplicatur in tribus personis humanis, quarum non est unum esse.

[7529] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum termini substantivi significentur vel consignificentur pluraliter ex unitate seu pluralitate formae signatae, dicerentur tres unus homo, si unam humanam naturam assumpsissent, sicut propter unam naturam divinam dicuntur unus Deus: et sicut dicitur tota Trinitas unus solus verus Deus, secundum Augustinum, et Baruch 3, 36: *hic est Deus, et non aestimabitur alius ab illo*; ita posset dici: iste solus homo, est pater et filius et spiritus sanctus; et tunc iste terminus homo supponeret rem humanae naturae sine distinctione trium personarum, sicut iste terminus Deus supponit in praedictis locutionibus rem naturae divinae indistincte; et haec est suppositio sua naturalis, et quasi termini communis respectu trium personarum; suppositio autem qua supponit pro patre vel filio, est sibi accidentalis, et quasi termini discreti.

[7530] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 ad s. c. Ad ea quae in oppositum objiciuntur, secundum alios potest responderi, quod ad unitatem naturae sequeretur aliquo modo unitas suppositi secundum eos; et hoc esse non potest, ut dictum est, in corpore hujus articuli.

Articulus 5

[7531] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 tit. Utrum una persona possit assumere duas humanas naturas

[7532] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod una persona non possit duas humanas naturas assumere. Natura enim communis non multiplicatur nisi secundum pluralitatem suppositorum. Sed una persona est tantum unum suppositum, ut infra, dist. 6, quaest. 1, art. 1, patebit. Ergo non potest in una persona esse duplex natura ejusdem speciei.

[7533] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 arg. 2 Item, si filius Dei assumeret plures humanas naturas, vocaretur secundum unam naturam Jesus, et secundum aliam Petrus; inde sic. Supposito filio Dei, supponitur Jesus: et eadem ratione, supposito filio Dei, supponitur Petrus. Ergo supposito Jesu, supponitur Petrus: ergo haec est vera: Jesus est Petrus. Sed impossibile est quod duorum hominum unus de alio praedicetur. Ergo Jesus et Petrus non sunt duo homines. Sed impossibile est duas humanas naturas numero differentes esse nisi per hoc quod sunt in duobus hominibus. Ergo in Jesu et Petro non erunt duae humanae naturae, sed una tantum: ergo ad hanc positionem quod filius Dei duas humanas naturas assumpserit, sequitur suum contrarium, scilicet quod sit una tantum natura humana assumpta: ergo positio illa est impossibilis.

[7534] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, plus distat natura humana a divina quam una humana natura ab alia. Sed quamvis Dei filius subsistat in duabus naturis, divina scilicet et humana, non tamen duo, sed unus, et unum est. Ergo etsi subsisteret in duabus naturis humanis assumptis, non tamen duo homines dici posset; ergo nec essent duae humanae naturae; et sic idem quod prius.

[7535] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, si filius Dei duas humanas naturas assumpsisset, secundum quarum unam diceretur Petrus, et secundum aliam Jesus; oporteret quod de Jesu et Petro hoc verbum sum, es, est, singulariter praedicaretur: quia utrumque esset unum suppositum. Sed de patre et filio praedicatur pluraliter, ut patet Joan. 10, 30: *ego et pater unum sumus.* Ergo major est unitas aliqua quam unitas trium personarum: quod est impossibile: ergo et positio praedicta.

[7536] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, negatur haec propositio: filius Dei assumpsit hominem, ne videatur personam assumpsisse. Sed sicut filius Dei non assumpsit personam, ita filius Dei non est duae personae. Ergo nullo modo potest dici, quod filius Dei sit duo homines. Hoc autem sequitur si duas humanas naturas assumpsit. Ergo est impossibile.

[7537] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra, quidquid potest pater, potest filius. Sed pater potest aliam humanam naturam assumere ab ea quam filius assumpsit. Ergo et filius potest aliam assumere ab ea quam assumpsit. Ergo una persona potest plures assumere naturas.

[7538] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, majoris bonitatis et dignitatis ostensiva est unio qua filius Dei humanam naturam in unitatem personae assumpsit, quam illa qua mentem hominis per gratiam sibi unit. Sed haec secunda unio quae est per gratiam, non est filii ad unum tantum, sed ad multos, quia sapientia in animas sanctas se transfert; Sap. 7. Cum ergo bonum sit diffusivum et communicativum, videtur quod illa unio quae est in unitate personae, possit esse in persona filii ad multas humanas naturas.

[7539] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 s. c. 3 Praeterea, potentia filii per incarnationem in nullo minorata est. Sed filius ante incarnationem poterat humanam naturam aliam ab ea quam assumpsit, assumere. Ergo et nunc potest: et sic idem quod prius.

[7540] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod hoc fere ab omnibus conceditur, quod una persona divina potest plures humanas naturas assumere; et rationabiliter. Non est enim contra rationem divinae personae quod ipsa in pluribus naturis subsistat; alias non potuisset fieri unio divinae et humanae naturae in una persona filii. Si autem esset contra rationem personae ut in pluribus quam in duabus naturis subsisteret, hoc non posset contingere nisi ita quod tota facultas unius personae quae in pluribus naturis subsisteret, per naturam secundam advenientem terminaretur, et quodammodo impleretur; quod est impossibile: quia natura assumpta adveniens nullo modo commensurabilis est virtuti divinae personae, cum distet ab ea sicut finitum ab infinito. Unde sicut Deus potest semper novas creaturas condere quia ejus potentia per creaturas non exhauritur; ita etiam filius potest, qualibet natura assumpta, iterum aliam assumere: quia potestas assumendi per naturam assumptam non terminatur.

[7541] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod natura ab eodem habet ut individuetur et dividatur: unde cum principium individuationis sit materia aliquo modo sub dimensionibus terminatis considerata, ex ejusdem divisione humana natura dividitur et multiplicatur. Unde si assumpsisset duo corpora et duas animas, duas humanas naturas assumpsisset; non tamen sequeretur quod essent duo supposita, vel duae hypostases: non enim materia quolibet modo divisa constituit diversitatem suppositorum, sed solum quando utrobique invenitur esse discretum, et subsistens per se: unde non potest dici, quod duae manus sunt duae hypostases; sed conveniunt in eadem hypostasi hominis. Ita etiam et duae humanae naturae, quia non haberent esse discretum, sed unitum in una persona filii Dei, non esset naturarum illarum divisio secundum duo supposita, sed solum per divisionem materiae.

[7542] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod stante praedicta positione, Petrus et Jesus non sunt duo supposita, sed unum; et haec est vera: Petrus est Jesus; et tamen Petrus et Jesus non sunt unus homo, sed duo homines: singularitas enim et pluralitas termini substantivi attenditur secundum unitatem vel pluralitatem naturae signatae per terminum, et non secundum unitatem vel pluralitatem suppositorum: quamvis enim pater et filius et spiritus sanctus sint tria supposita, tamen propter unitatem divinae naturae, quam significat hoc nomen Deus, dicuntur unus Deus. Ita e contrario, quamvis Jesus et Petrus essent unum suppositum, tamen propter pluralitatem naturarum assumptarum dicerentur duo homines; sed diversitas naturarum, manente unitate suppositi, non impediret quin de se invicem praedicarentur: quia identitas suppositi sufficeret ad veritatem praedicationis.

[7543] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod humana natura assumpta habet quantum ad aliquid rationem accidentis: quamvis, simpliciter loquendo, unio non sit accidentalis, ut infra, dist. 6, quaest. 3, art. 2, patebit: et ideo propter assumptionem illius naturae, Dei filius non potest dici duo, sicut nec Socrates potest dici duo propter humanitatem et albedinem. Sed si filius Dei assumeret duas humanas naturas, quamvis utraque illarum haberet rationem accidentis in comparatione ad naturam divinam, tamen neutra haberet rationem accidentis in comparatione ad alteram; et ita plures homines, et non unus homo diceretur; sicut albus et musicus magis possunt dici duo, quam homo et albus.

[7544] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut est in divinis personis quod propter unitatem essentiae et pluralitatem personarum, quidquid ibi praedicatur ad essentiam pertinens, praedicatur singulariter, ut cum dicitur, pater et filius sunt unus Deus; quod vero ad personam pertinet, pluraliter praedicatur, ut pater et filius sunt personae: ita e contrario esset hic: quia quidquid ad naturam pertinet, praedicaretur pluraliter; quod vero ad personam, singulariter. Et quamvis summa sit unitas trium personarum propter essentiae simplicitatem, non est tamen inconveniens ut pater et filius ad invicem non habeant aliquam unitatem quae in creatura aliqua invenitur, scilicet personalem, cum sint vere particulariter distincti. Tamen sciendum, quod hoc verbum sum, es, est, non solum pluraliter praedicatur propter pluralitatem suppositorum realiter distinctorum, sed etiam propter pluralitatem suppositorum locutionis. Dicimus enim in divinis, quod persona et essentia sunt sic vel sic, quamvis persona et essentia ibi nullo modo realiter differant. Multo ergo magis praedicaretur hoc verbum sum, es, est, de Jesu et Petro pluraliter, cum differrent secundum rem propter diversitatem naturarum; quamvis non sint diversa supposita.

[7545] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod terminus in praedicato positus tenetur formaliter, quod non est necessarium de termino ad quem terminatur actus alicujus verbi; et ideo cum dicitur, Dei filius est duo homines, importatur pluralitas formarum seu naturarum; cum autem dicitur, filius Dei assumpsit hominem, ly hominem non tenetur formaliter: unde magis stat pro supposito hominis quam pro natura suppositi; et ideo non est simile.

Expositio textus

[7546] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 5 expos. *Plenitudo temporis.* Sciendum, quod tempus incarnationis dicitur tempus plenitudinis multis de causis. Primo propter perfectionem universi, quia tunc ad maximam completionem universum venit quando omnes creaturae in homine ad suum principium redierunt, humana natura a Deo assumpta; sicut ponitur Ephes. 1, 10: *in dispensatione plenitudinis.* Secundo propter abundantiam gratiae quae tunc propalata est: Joan. 1, 16: *de plenitudine ejus omnes accepimus.* Tertio propter adimpletionem legis: Matth. 5, 17: *non veni solvere legem, sed adimplere.* Quarto propter magnitudinem ejus quod in illo tempore accidit: quia in illo tempore natus est dominus temporis, et ita factum est aliquid majus tempore, quod tempus implevit. Quinto, quia tempore illo impletum est quod Deus ab aeterno praevidit, et quod ante per suos prophetas praedixerat; Roman. 1. *Factum de muliere.* Contra. In symbolo dicitur: *genitum, non factum.* Praeterea, mulier corruptionem importat. Sed Christus de incorruptissima virgine natus est. Ergo inconvenienter dicitur: *factum de muliere.* Sed dicendum ad primum, quod filius Dei secundum divinam naturam nullo modo factus est, sed genitus: sed secundum humanam naturam quam assumpsit, creatura quaedam est. Non tamen Christus potest dici proprie factus simpliciter loquendo: sed dicitur filius Dei factus homo. Ad secundum dicendum, quod mulier ponitur hic ad designationem sexus, et non ad designandum corruptionem; sicut costa assumpta de Adam dicitur formata in mulierem, quamvis Eva tunc virgo sit facta. *Factum sub lege.* Sed contra. 1 Tim. 1, 9: *justo lex non est posita.* Sed Christus fuit justissimus. Ergo non est factus sub lege. Sed dicendum, quod aliquid dicitur esse sub lege tripliciter. Vel quantum ad motivum: et hoc modo sunt sub lege quasi compressi et coacti illi qui timore poenae quam lex infligit, praecepta legis custodiunt: et hoc modo justus non est sub lege, quia amore justitiae operatur, etiam si nulla sit lex, ut dicitur Rom. 2. Alio modo dicitur quis sub lege esse quantum ad causam: et sic omnes in peccato nati sub lege sunt: quia propter peccatum tollendum sacramenta legis instituta sunt. Alio modo dicitur aliquis esse sub lege quantum ad observationem legis; et hoc modo Christus factus est sub lege: quia sacramenta et praecepta legis implevit, non necessitate, sicut alii, sed sola voluntate. *Ut eos qui sub lege erant redimeret.* Contra, 1 Tim. 12, 4: *qui vult omnes homines salvos fieri*: et ita non solum ad redimendum Judaeos, qui erant sub lege, sed etiam ad redimendum alios venit. Sed dicendum, quod quamvis venerit ad redemptionem totius humani generis, tamen quodam speciali modo operatus est ad redemptionem filiorum Israel, quia eis personaliter praedicavit; unde Matth. 15, 24: *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*: et per eos verbum vitae diffusum est inter gentes; Isa. 27: *qui egredientur impetu a Jacob, et implebunt faciem orbis semine.* Haec est mulier evangelica, de qua Luc. 15. Sciendum, quod divina sapientia mulier dicitur, non propter fragilitatem, sed propter fecunditatem: Eccli. 24: *a generationibus meis adimplemini. Nec eamdem Trinitatem in specie columbae descendisse super Jesum.* Sed contra. In illa columba nihil fuit quod non toti Trinitati esset commune; cum non sit assumpta in unitatem alicujus personae, quia eam communi operatione tota Trinitas fecit; et in ea tota Trinitas fuit, sicut in ceteris creaturis per essentiam, praesentiam, et potentiam; et ita videtur quod ad totam Trinitatem pertineat. Sed dicendum, quod illa columba potest considerari dupliciter. Vel inquantum est res quaedam, sive fuerit animal, sive fuerit tantum similitudinem animalis habens; et sic ad totam Trinitatem pertinet, ut communis effectus; vel secundum quod est signum; et hoc modo tantum ad spiritum sanctum pertinet, cujus invisibilis missio per adventum columbae designatur et de hac missione visibili: et aliis dictum est in 1 Lib., dist. 16.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III a distinctione II ad distinctionem IV

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 2

Quaestio 1

Prooemium

[7547] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 pr. Postquam determinavit de incarnatione ex parte assumentis, in ista parte determinat ex parte naturae assumptae; et dividitur in tres partes: in prima ostendit quid sit assumptum; in secunda quale fuerit illud assumptum, dist. 3: *quaeritur etiam de carne verbi, an priusquam conciperetur, obligata fuerit peccato*; in tertia ostendit quo agente id quod assumptum est, formatum sit, dist. 4: *cum vero incarnatio verbi operatio vere sit patris et filii et spiritus sancti, investigatione dignum nobis videtur, quare in Scriptura spiritui sancto hoc opus saepius tribuatur.* Prima dividitur in duas partes: in prima ostendit quid sit assumptum, quia humana natura integra, ex partibus suis, scilicet corpore et anima constans; in secunda determinat ordinem assumptionis, ibi: *assumpsit ergo Dei filius carnem et animam.* Prima dividitur in duas partes: in prima ostendit naturam humanam integram assumptam esse ratione suarum partium; in secunda, ratione naturalium proprietatum, ibi: *totam igitur hominis naturam (...) assumpsit Deus.* Circa primum tria facit: primo ostendit omnes partes humanae naturae assumptas esse per hoc quod humana natura assumpta est; secundo ostendit quod per humanam naturam significentur omnes partes ejus, scilicet anima et corpus, ibi: *quod autem humanae naturae sive humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus*; tertio excludit quorumdam errorem, ibi: *errant igitur qui nomine humanitatis non substantiam sed proprietatem quamdam a qua homo nominatur significari contendunt. Assumpsit ergo Dei filius carnem et animam.* Hic ostendit quomodo partes humanae naturae assumptae sunt; et dividitur in duas partes: in prima inquirit ordinem naturae; in secunda inquirit ordinem temporis, ibi: *si autem quaeritur utrum verbum carnem simul et animam assumpserit* et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit ordinem naturae, ostendens carnem esse assumptam mediante anima; secundo ostendit modum illius unionis esse inexplicabilem, ibi: *illa autem unio inexplicabilis est adeo ut etiam Joannes ab utero sanctificatus se non esse dignum fateatur solvere corrigiam calceamenti Jesu*; tertio excludit quorumdam errorem, ibi: *non sunt ergo audiendi qui non verum hominem filium Dei suscepisse dicunt*. Hic est duplex quaestio: prima de ipso assumpto; secunda de ordine assumptionis. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum natura humana prae aliis sit assumptibilis; 2 in quo assumi debuit; 3 quid in humana natura assumi debuit.

Articulus 1

[7548] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 tit. Utrum natura humana sit prae aliis assumptibilis

Quaestiuncula 1

[7549] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod humana natura non sit magis assumptibilis quam creatura irrationalis. Sicut enim dicit Augustinus ad Volusianum, in rebus mirabilibus tota ratio facti est potentia facientis. Sed omnium mirabilium mirabilius est creaturam assumi in unitatem personae increatae. Ergo tota assumptibilitatis ratio est ex potentia ejus qui assumptionem facit. Sed cum illa potentia sit infinita, ex parte ipsius aequaliter est humanam naturam, vel etiam irrationalem naturam assumere. Ergo non magis dicenda est humana natura assumptibilis quam natura irrationalis.

[7550] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut in humana natura est similitudo Dei ratione imaginis; ita in creatura irrationali est similitudo Dei ratione vestigii. Sed similitudo et convenientia aliquorum ad invicem, est causa unibilitatis ipsorum. Ergo sicut humana natura unibilis est Deo; ita et creatura irrationalis.

[7551] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, illud videtur esse simillimum alteri in quo maxime proprietates alterius repraesentantur. Sed, sicut dicit Dionysius, in igne inter omnia corporalia magis divinae proprietates repraesentantur: et idem dicit de radio solari. Ergo istae creaturae videntur Deo simillimae; et ita etiam ei magis unibiles quam humana natura.

[7552] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, nobilioris doni nobilior creatura est capax. Ergo ad istud donum, quod est nobilissimum inter dona nobilioris naturae, inferior natura capacitatem non habet. Sed humana natura est nobilior creatura irrationali. Cum ergo inter omnia quae humanae naturae sunt collata, assumptio ipsius in unitatem divinae personae sit nobilissimum; videtur quod hujus creatura irrationalis capax non sit, et ita non erit assumptibilis.

Quaestiuncula 2

[7553] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod angelica natura non sit minus assumptibilis quam natura humana. Deus enim propter suam misericordiam humanam naturam assumpsit, ut humanae miseriae subveniret. Sed sicut est miseria in humana natura, ita etiam in angelica. Cum ergo summa misericordia sit omni miseriae subvenire, videtur quod angelica sit natura assumptibilis sicut et humana.

[7554] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ea quae magis sunt similia, facilius uniuntur. Sed angelica est divinae similior quam natura humana, quia, ut dicit Gregorius, quanto in Angelo natura est subtilior, eo magis imago Dei in illo insinuatur expressa. Ergo angelica natura est magis assumptibilis quam humana.

[7555] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, assumptio humanae naturae ideo facta est, ut peccato hominis remedium praeberet. Sed peccatum Angeli est irremediabile, ut supra, Lib. 2, dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est. Ergo angelica natura non est assumptibilis.

Quaestiuncula 3

[7556] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod totum universum sit magis assumptibile quam humana natura. Effectus enim universalis maxime causae universali assimilatur. Sed universum est effectus universalis Dei qui universalis causa est. Ergo universum Deo magis assimilatur quam humana natura, quae est quidam particularis effectus: et ita est magis assumptibile.

[7557] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, per assumptionem consummatio totius universi est perfecta. Sed magis esset universum perfectum si omnes partes ejus essent assumptae. Ergo universum est magis assumptibile.

[7558] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, ex hoc est aliquid assumptibile Deo quod ad imaginem Dei est. Sed non potest dici quod totum universum sit ad imaginem, nisi forte poneretur universum animatum anima rationali, sicut Platonici posuerunt, quod a fide alienum est. Ergo universum non est assumptibile.

Quaestiuncula 1

[7559] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod assumptibile dicitur quod potest assumi. Cum autem dicitur, creatura potest assumi, non signatur aliqua potentia activa creaturae: quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantia conjungerentur in unitatem personae. Similiter non signatur etiam potentia passiva naturalis creaturae, quia nulla potentia passiva naturalis est in natura cui non respondeat potentia activa alicujus naturalis agentis. Unde relinquitur quod dicat in creatura solam potentiam obedientiae, secundum quam de creatura potest fieri quidquid Deus vult, sicut de ligno potest fieri vitulus, Deo operante. Haec autem potentia obedientiae correspondet divinae potentiae, secundum quod dicitur, quod ex creatura potest fieri quod ex ea Deus facere potest. Sed potentia Dei dupliciter consideratur: vel ut absoluta, vel ut ordinata. Quod qualiter intelligendum sit, ex dictis, 1 dist., qu. 2 art. 3, patet. Loquendo autem de potentia Dei absoluta, Deus potest assumere quamcumque creaturam vult. Unde secundum hoc non est una creatura magis assumptibilis quam altera. Loquendo autem de potentia ordinata, illam creaturam assumere potest quam congruit eum assumere ex ordine suae sapientiae. Unde illa creatura dicitur assumptibilis in qua hujusmodi congruitas invenitur. Invenitur autem in humana natura congruitas prae aliis quantum ad tria, quae in assumptione requiruntur. Primo quantum ad similitudinem unibilium: in humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali: quia homo secundum quod habet mentem, ad imaginem Dei factus dicitur; cum in creaturis irrationalibus non nisi similitudo vestigii inveniatur; et etiam quantum ad quaedam in ea est divina similitudo magis quam in angelica natura, ut post dicetur. Secundo quantum ad terminum assumptionis; terminatur enim assumptio ad unitatem personae; personalitas autem non invenitur in irrationalibus naturis, cum persona sit rationalis naturae individua substantia, ut Boetius dicit. In Angelis vero est quidem persona, sed non secundum originem distincta; cum unus Angelus ab alio non trahat originem. In humana vero natura est persona distincta etiam secundum originem; et ideo convenientissime humana natura in unitatem divinae personae assumitur; quae distinguuntur secundum relationem originis. Tertio quantum ad finem assumptionis. Si enim perfectio universi dicatur assumptionis finis praecipuus, ut quidam dicunt, nulla natura particularis assumi potuisset, per quam ita universum perfici posset sicut per assumptionem humanae naturae: tum quia homo est ultima creaturarum, quasi ultimo creatus, cujus natura assumpta, ultimum est conjunctum primo principio per modum circuli, quae est figura perfecta ex eo quod additamentum non recipit: tum etiam quia in homine quodammodo omnes naturae confluunt: quia cum omnibus creaturis aliquid commune habet, ut dicit Gregorius; unde homine unito, quodammodo omnis creatura unita est. Si vero finis assumptionis ponatur liberatio a peccato, sic etiam sola humana natura congrue assumi potuit: quia in irrationali creatura peccatum non erat; in angelica vero erat quidem peccatum, sed irremediabile, ut patet ex dictis in 1 dist., qu. 1, art. 2; in homine vero erat remediabile; et ideo solam humanam naturam congruum fuit assumere; et sic ea reparata, creatura irrationalis, quae propter ipsius peccatum quodammodo deteriorata dicitur, secundum quod in usum hominis cedit, restaurata est.

[7560] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primam ergo quaestionem dicendum, quod Deus de potentia absoluta creaturam irrationalem assumere potuit. Nec impedit quod creatura irrationalis personalitatem non habet: quia personalitas non debetur etiam humanae naturae assumptae ratione sui, ut infra patebit, dist. 6, quaest. 1, art. 1 et 2, sed ratione assumentis; unde non est ibi nisi personalitas increata. Et praeterea quamvis in natura irrationali non inveniatur persona, invenitur tamen in ea hypostasis et suppositum. Unio autem non tantum facta est in persona, sed etiam in hypostasi et supposito. Sed congruum non erat ut assumeretur, et praecipue quia natura assumpta maxime beatificatur, ut in Psalm. 64, 5, dicitur: *beatus quem elegisti et assumpsisti*; beatitudinis vero, quae in actu mentis consistit, creatura irrationalis particeps esse non potest. Unde patet responsio ad primam objectionem, quae procedit de potentia absoluta, et non de potentia ordinata.

[7561] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad congruitatem assumptibilitatis requiritur similitudo imaginis, quia per hanc creatura rationalis particeps est divinae beatitudinis. Unde ad hanc congruitatem non sufficit similitudo vestigii, qualis in creaturis irrationalibus invenitur.

[7562] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod duplex est similitudo creaturae ad Deum. Una secundum participationem alicujus divinae bonitatis sicut ab eo vivente omnia vitam participant: et sic creatura rationalis in qua invenitur esse, vivere et intelligere, maxime Deo assimilatur; et haec similitudo requiritur ad assumptibilitatem. Alia similitudo est secundum proportionem, ut si dicatur similitudo inter Deum et ignem, quia sicut ignis consumit corpus, ita Deus consumit nequitiam; et haec similitudo requiritur in figurativis locutionibus, et appropriationibus: quam Dionysius in secundo cap. Cael. Hierarch. vocat dissimilem similitudinem: et de hac similitudine procedit objectio.

Quaestiuncula 2

[7563] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum est, quod de absoluta potentia loquendo, Deus potuit angelicam naturam assumere; sed natura angelica non habebat aliquam congruentiam ut assumeretur, praecipue propter duo. Primo, quia ejus peccatum non erat remediabile. Secundo, quia non decet ut aliquam perfectionem creaturae Deus assumendo auferat. Personalitas autem quaedam perfectio creaturae est. Sed si natura assumpta personalitatem propriam haberet post assumptionem, non posset esse unio in persona, quia essent duae personae; unde oportet quod id quod assumptum est, personalitatem non habeat, natum tamen habere. In angelica autem natura non invenitur potentia ad personalitatem sine actu, cum non per generationem procedat in esse; et ideo non fuit congruum ut angelica natura assumeretur.

[7564] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo, cum opponitur quod angelica natura est Deo similior quam humana, dicendum quod verum est, si natura divina in se absolute consideretur; si autem consideretur secundum quod est in personis per relationes originis distinctis, sic magis convenit cum homine, ut dictum est. Similiter etiam si consideretur secundum quod est exemplar totius creaturae; in homine enim invenitur similitudo cum qualibet creatura, ut dictum est, non autem in Angelo. Similiter etiam si consideretur inquantum gubernat universum: sicut enim Deus totus est in qualibet parte universi per essentiam, praesentiam, et potentiam; sic et anima in qualibet parte corporis.

[7565] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod causa miseriae Angelorum, idest peccatum, remedium non habet; et ideo nec eorum miseriae congrue subveniri potest.

Quaestiuncula 3

[7566] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod alicui toti potest convenire aliquid dupliciter: vel ratione partis, sicut homo dicitur canus propter capillos; vel ratione sui, quod scilicet ipsi toti primo convenit; et hoc est, ut in 6 Physic. probatur, quod convenit toti, et omnibus ejus partibus. Universum ergo potest assumi dupliciter: vel ratione partis; et sic assumptibile fuit, et assumptum est humana natura assumpta: vel ratione sui; et sic assumi non potuit, quia non omnes partes ejus assumptibiles erant, ut ex dictis patet.

[7567] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod quamvis Deus sit causa universalis, est tamen maxime simplex; et ideo cum eo magis convenit universalis effectus unitus, scilicet humana natura, in qua omnes naturae congregantur quodammodo, quam effectus universalis non simpliciter unitus, sicut est universum, ex cujus partibus non efficitur unum simpliciter, cum remaneant distinctae in actu.

[7568] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non decet in omnibus partibus universi eamdem perfectionem esse; et ideo magis congruum fuit ut una parte universi assumpta, in totum universum perfectio redundaret.

Articulus 2

[7569] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 tit. Utrum filius Dei humanam naturam assumere debuit

Quaestiuncula 1

[7570] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius Dei humanam naturam assumere debuit in omnibus suppositis humanae naturae. Quia, ut Damascenus dicit, quod est inassumptibile est incurabile. Sed humana natura curabilis est in omnibus suis suppositis. Ergo in omnibus assumi debuit.

[7571] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, bonum est diffusivum et communicativum sui, ut ex Dionysio patet. Cum ergo Deus sit summe bonus, et maxime in incarnatione suam bonitatem ostenderit, videtur quod naturam quae assumptibilis erat, communiter in omnibus suis suppositis assumere debuerit.

[7572] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Christus venit ad satisfaciendum praecipue pro peccato naturae, quod per unum hominem in mundum intravit. Sed id quod naturae secundum se debetur, debetur communiter et aequaliter in omnibus suis suppositis. Ergo filius Dei naturam humanam in omnibus suis suppositis assumere debuit.

[7573] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Sed contra, filius Dei ad hoc carnem assumpsit, ut pro nobis satisfaciendo principium humanae salutis esset. Cum ergo principium in quolibet genere unum inveniatur, videtur quod in uno tantum supposito humanam naturam assumere debuit.

Quaestiuncula 2

[7574] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debuerit assumere naturam humanam in aliquo ex stirpe Adae generato. Sicut enim dicit apostolus ad Hebr. 7, talis decebat ut nobis esset pontifex qui esset segregatus a peccatoribus. Sed magis esset segregatus a peccatoribus, si de stirpe peccatorum carnem non assumpsisset. Ergo non debuit carnem assumere de stirpe Adae.

[7575] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum originale est peccatum naturae, et non personae, nisi per accidens. Non ergo requiritur ad satisfactionem, nisi quod aliquis sit de humana natura. Sed si aliquis homo fieret non de stirpe Adae, constat quod ad humanam naturam pertineret. Ergo congrue pro natura humana satisfacere posset.

[7576] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Sed contra, medicina in loco vulneris debet apponi. Sed humana natura est vitiata tantum in his qui ex genere Adae descendunt, in quo omnes moriuntur, 1 Corinth. 15. Ergo in aliquo ad ejus stirpem pertinente, natura humana assumi debuit.

Quaestiuncula 3

[7577] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod naturam humanam assumere debuit in ipso Adam. Assumptio enim carnis ad satisfactionem ordinatur. Sed decet ut idem qui peccavit, satisfaciat. Ergo naturam humanam in ipso Adam assumere debuit.

[7578] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, talis debuit esse humanae naturae reparatio, ut nihil homini de sua dignitate periret. Sed Adam in primo statu hoc habuit ut nullius hominis auxilio ad suam salutem indigeret. Hoc autem non sibi restituitur, in alio homine humana natura assumpta: quia beneficio illius hominis indiget ad suam salutem. Ergo non decuit humanam naturam in alio quam in ipso Adam assumi.

[7579] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed Adam causa fuit perditionis humanae naturae. Ergo non decuit ut ipse esset causa salutis humanae naturae. Hoc autem contingeret, si humana natura in ipso Adam assumpta esset. Ergo hoc decens non fuit.

Quaestiuncula 1

[7580] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod non fuit decens quod humanam naturam in omnibus suis suppositis assumeret: et hoc propter quatuor rationes. Primo, quia omnia supposita humanae naturae non reducerentur ad plus quam ad tria supposita. Cum enim assumens et assumptum uniantur in eodem supposito, non possent esse plura supposita naturae assumptae quam naturae assumentis. Secundo propter finem assumptionis: est enim ad reparationem humani generis ordinata per modum cujusdam mediationis inter Deum et hominem. Mediator autem qui unitatem pacis facere intendit, unus congrue debet esse. Tertio propter unitatem ipsius assumentis: sicut enim decuit ut divina natura tantum in uno supposito incarnaretur, ita decuit ut una natura individua assumeretur: sic enim unius ad unum decenter facta est conjunctio. Quarto propter dignitatem ipsius filii incarnati, *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, Rom. 8, 29, in spirituali generatione, sicut etiam est primogenitus creaturae in rerum emanatione ab uno principio. Haec autem primogenitura sibi non competeret, si plures numero humanae naturae assumptae essent.

[7581] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per incarnationem proprie assumitur natura, ut infra patebit: proprie etiam et primo curatur peccatum naturae. Unde si aliqua natura assumptibilis non est, curabilis non est. Non tamen oportet ut si haec natura individua non assumitur, quod suppositum hujus naturae non curetur: quia per hoc quod natura in aliquo individuo assumpta est, praeparatur curatio omnibus qui similem naturam habent; sicut e contra per hoc quod una persona infecit naturam humanam quae in ipso erat, in omnes homines peccatum transmisit.

[7582] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas divina, quae in creatione rerum se manifestat, omnibus se communicat, non tamen aequaliter; ita etiam prout se in incarnatione manifestat, praecipue quantum ad dilectionem humani generis, omnibus se communicat, non tamen eodem modo et aequaliter, sed uni per gratiam unionis, aliis per gratiam adoptionis, qui gratiae non repugnant.

[7583] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid debetur humanae naturae dupliciter: vel ut sibi essentiale, et hoc invenitur communiter in omnibus naturam habentibus humanam; vel ut superadditum essentialibus principiis, sive sit per gratiam acceptum, sive operibus acquisitum; et hoc non invenitur communiter in omnibus naturam habentibus: unde ratio non procedit.

[7584] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Quartum concedimus.

Quaestiuncula 2

[7585] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod non fuit decens ut aliunde quam de stirpe Adae, filius Dei humanam naturam assumeret, praecipue propter tria. Primo ad servandum justitiam satisfactionis. Si enim de genere Adae non fuisset, ad eum non pertineret pro peccato Adae satisfacere. Secundo ad perfectam reintegrationem dignitatis Adae, qui hoc habuit ut ipse et suum genus nulla alia creatura indigeret, quasi sustentante et salvante: et hoc generi ejus redditum non fuisset, si redemptus fuisset per aliquem qui ad genus ejus non pertineret. Tertio ad servandum dignitatem specialiter ipsius Adae, qui in hoc quodam modo imaginem Dei singulariter habuit, ut sicut Deus, cum sit ens primum, omnium entium principium est per creationem; ita etiam Adam, cum sit primus homo, est principium omnium hominum per generationem; quod sibi deperiret, si Christus non de ejus genere homo fieret.

[7586] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo quod objicitur, quod debet esse segregatus a peccatoribus, dicendum, quod verum est, inquantum peccatores sunt, non inquantum homines sunt: venit enim peccatum destruere et naturam salvare: unde convenientiam habuit in his quae ad naturam pertinent, sed contrarietatem in his quae ad peccatum spectant: quia neque contraxit neque commisit peccatum.

[7587] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura humana non fuit infecta originali peccato nisi secundum quod ab Adam trahitur: unde si Deus unum hominem de limo terrae formaret, peccatum originale in eo non esset; et ideo satisfactio de originali non pertinebat indifferenter ad quemlibet hominem, sed ad quemlibet de genere Adae.

[7588] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Tertium concedimus.

Quaestiuncula 3

[7589] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nullo modo fuit decens ut filius Dei in ipso Adam humanam naturam assumeret propter duo. Primo, quia Adam propria personalitate perfectus fuit; unde in unitatem personae assumi non posset, nisi illa personalitas destrueretur, quod non decebat, ut supra, art. 1, quaestiunc. 2, de Angelis dictum est. Secundo, quia cum per assumptionem fiat communicatio proprietatum, ut quidquid de homine dicitur, de Deo dicatur; sequeretur ut diceretur, quod Deus peccasset, quia Adam peccavit: quod est absurdum.

[7590] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum Adae fuit infectio personalis in ipso, et infectio naturae creatae in ipso et propagandae ab ipso: et pro infectione personali ipse gratia adjutus satisfacere potuit secundum quosdam; sed requirebatur aliquis qui pro peccato naturae satisfaceret; et ideo non oportuit quod esset idem in persona cum Adam, sed idem in natura.

[7591] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens quod de dignitate illius personae aliquid pereat ex culpa sua; sed inconveniens est ut aliquid naturae deperiret, quae cum bona esset, homo male utendo ipsam corrupit.

[7592] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Tertium concedimus.

Articulus 3

[7593] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 tit. Utrum filius Dei carnem humanam assumpserit

Quaestiuncula 1

[7594] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod filius Dei carnem non assumpserit. Galat. 5, 17: *caro concupiscit adversus spiritum.* Sed in Christo talis pugna non fuit. Ergo ipse veram carnem non habuit.

[7595] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in carne tantum est similitudo vestigii. Sed similitudo vestigii tantum non sufficit ad assumptibilitatem, ut supra, art. 1, in corp., dictum est. Ergo caro assumptibilis non fuit.

[7596] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, major est gratia unionis quam gratia fruitionis. Sed caro nullo modo potest conjungi Deo per fruitionem. Ergo non potest conjungi per unionem.

[7597] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Sed contra, ad Hebr. 2, 16: *semen Abrahae apprehendit*; et Rom. 1, 3: *factus est ei ex semine David secundum carnem.* Sed semen non pertinet ad animam, sed ad carnem. Ergo filius Dei in humana natura non solum animam, sed etiam carnem assumpsit.

[7598] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, homo non nascitur ex homine nisi per traductionem carnis. Sed Christus non solum dicitur homo, immo etiam filius hominis, non nisi quia de virgine natus est. Ergo assumpsit carnem in humana natura.

Quaestiuncula 2

[7599] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod carnem assumpserit, et non animam. Joan. 1, 14: *verbum caro factum est.* Non autem per conversionem in carnem, sed per assumptionem carnis. Ergo solam carnem assumpsisse videtur.

[7600] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, corpus non indiget ut uniatur sibi anima, nisi ad hoc ut per ipsam vivificetur. Sed ad hoc quod corpus vivificetur, sufficit quod corpori vivificabili principium vitae uniatur. Cum ergo Deus, qui est principium vitae, corpus sibi univerit, videtur quod unio corporis ad animam superflua fuisset.

[7601] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, habito aliquo quod est sufficiens operationis principium, non requiritur ad eamdem operationem aliud principium; sicut ad illuminationem aeris, qui illuminatur lumine solis, non requiritur lumen candelae. Sed Christus per intellectum divinum sibi unitum sufficienter omnia cognoscere poterat. Ergo non requirebatur anima cognoscitiva et intellectiva ad unionem illam.

[7602] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Christus curavit naturam nostram per hoc quod eam assumpsit. Sed principaliter venit ad curandum animas. Ergo animam assumpsit.

[7603] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, mors corporalis non est nisi per separationem corporis a principio vitae. Si ergo in Christo non fuisset aliud principium vitae quam ipsa deitas, cum caro a divinitate nunquam fuerit separata, nunquam Christus fuisset mortuus: quod expresse contradicit Scripturae.

[7604] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 3 Praeterea, sequeretur quod Deus esset immediatus motor corporis Christi, si anima caruisset; et sic nunquam Christus fuisset fatigatus ex itinere, ut dicitur Joan. 4, cum fatigatio non accidat nisi ex debilitate virtutis moventis.

Quaestiuncula 3

[7605] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non assumpserit formam totius ex compositione partium resultantem. Forma enim totius est illa in qua sicut in natura communi particularia conveniunt. Sed Damascenus dicit, et habetur in littera, quod in domino nostro Jesu Christo non est communem speciem accipere. Ergo in eo forma totius non fuit.

[7606] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ut dicit Boetius, species est totum esse individuorum. Sed nihil in Christo fuit ex parte carnis et animae quod totum esse ipsius Christi concluderet: quia habuit esse divinum non per animam neque per corpus. Ergo cum forma totius sit species in potentia, videtur quod in Christo forma totius non fuerit.

[7607] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in littera dicitur, quod nomine humanae naturae corpus et anima intelligitur, cum dicitur, Christum humanam naturam assumpsisse. Sed constat quod neque corpus neque anima est forma totius, ad minus secundum opinionem communiorem. Ergo in Christo forma totius non fuit.

[7608] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, forma totius in rebus animatis resultat ex unione vel conjunctione animae ad corpus. Sed in Christo anima fuit conjuncta corpori; alias corpus illud vivum non fuisset. Ergo in Christo fuit forma totius.

[7609] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, homines conveniunt specie ad invicem secundum convenientiam in forma totius. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus; alias pro hominibus non satisfecisset. Ergo in Christo fuit forma totius.

Quaestiuncula 1

[7610] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum 8 Metaph., definitio in hoc convenit cum numero, quod sicut in numeris contingit quod semper subtracta vel addita unitate, fit alius numerus; ita etiam in definitionibus, si addatur vel subtrahatur aliqua differentia, semper fit alia species. Cum ergo omnes differentiae sumantur ex essentialibus principiis, oportet quod si homini subtrahatur aliquid de essentialibus ejus, non remaneat eadem species. Cum ergo Christus fuerit ejusdem speciei cum aliis hominibus; (alias enim verus homo non fuisset, sed aequivoce homo diceretur; nec pro hominibus satisfaceret congruenter): oportet quod omnia essentialia homini in Christo fuerint, et corpus et anima vegetabilis, sensibilis et rationalis, et ulterius forma totius resultans ex conjunctione corporis et animae, quae humanitas dicitur: et quia proprietates naturales ex principiis essentialibus causantur, oportet quod in ipso fuerint omnes naturales proprietates speciem humanam consequentes. De aliis autem quae per accidens speciem humanam consequuntur, sive sint defectus sive perfectiones, infra suo loco dicetur. Ad primam ergo quaestionem sciendum, quod circa hoc fuerunt duo errores. Unus fuit Manichaeorum, qui dicebant, quod Christus verum corpus non habuit, sed tantum phantasticum. Et ratio hujus positionis videtur fuisse, quia omnium visibilium auctorem posuerunt Diabolum; et ideo nihil hujus secundum veritatem in Christo fuit, in quo princeps mundi hujus nihil habuit, Joan. 14. Patet autem quod positio ista est falsa: et quantum ad radicem positionis: quia Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium, et fides tenet et ratio demonstrat, cum a primo ente oporteat omnia entia esse, ut patet ex 2 Metaph.: et etiam in se positio falsa est, quia veritatem humanitatis tollit, ut ex dictis patet: esset enim invenire aliquam falsitatem vel simulationem in eo qui de se dicit Joan. 14, 6: *ego sum via, veritas et vita.* Alius error fuit Marcionitarum, qui dicebant Christum corpus de virgine non assumpsisse, sed de caelo apportasse: quod forte ortum habuit ex opinione Platonicorum, qui dicebant, animae corpus terrestre omnino fugiendum esse, ut beatitudinem consequatur. Non enim credebant posse fieri ut anima corpori terrestri unita beata fieret. Ponebant tamen animas corporibus caelestibus unitas, ut soli, et stellis, et lunae, beatas fore, ut Augustinus recitat in libro 10 de Civ. Dei; et ideo animam Christi, quae summe beata fuit, non terrestri, sed caelesti corpori unitam putaverunt. Sed haec etiam positio veritatem humanitatis tollit: quia quaelibet forma naturalis determinatam materiam requirit: et ideo anima humana non ex qualibet materia quam perficit, hominem facit, sed inquantum est forma talis corporis, elementati scilicet, et debita proportione complexionati. Unde si Christus corpus terrestre non habuit, verus homo non fuit. His autem idem defectus contingit qui et antiquis philosophis, ut 1 de anima dicitur, qui de anima dicentes nihil de corpore dixerunt, opinantes quamlibet animam cuilibet corpori adaptari; quod esse non potest, cum propriae formae respondeat propria materia, et unicuique agenti determinata instrumenta: et ideo fides Catholica, quae Christum verum hominem confitetur, eum habuisse corpus ex quatuor elementis compositum, sicut nos habemus, firmiter tenet.

[7611] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum non causatur ex ipsa carnis natura, sed ex vitiosa corruptione ejus, quae ex peccato primi parentis provenit, sine qua filius Dei veram carnis naturam assumpsit.

[7612] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur secundum formam. Corporis autem humani forma est anima rationalis, in qua imago Dei consistit; et ideo in corpore humano non tantum est similitudo vestigii, sed etiam similitudo imaginis, inquantum animam habet. Non enim corpus humanum habet esse quoddam distinctum ab esse quod dat sibi anima, quasi ab alia forma, per quam sit in eo similitudo vestigii tantum, sicut est in corporibus inanimatis: quia sic anima esset ens in subjecto, secundum quod subjectum nominat ens subsistens in actu; quod ad rationem accidentis pertinet, ut in 2 de anima dicit Commentator.

[7613] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conjunctio animae ad Deum per fruitionem consistit in operatione intellectus et voluntatis, in qua corpus nullo modo communicat, quia exercetur talis operatio sine organo corporali, ut probatur in 3 de anima et ideo per fruitionem nullo modo corpus Deo uniri potest. Sed conjunctio unionis est ad esse in persona una: corpus autem et anima in uno esse communicant, quia anima est quod quid erat esse hujusmodi corpori, ut in 2 de anima dicitur: et ideo per modum unionis in persona una corpus Deo conjungi potest.

[7614] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Quartum et quintum concedimus.

Quaestiuncula 2

[7615] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem est sciendum, quod circa hoc etiam fuerunt duo errores. Unus fuit Arii et Eunomii, qui dicebant filium Dei carnem sine anima assumpsisse: quia opinabantur divinitatem sine anima corpus ejus vivificare. Alius fuit error Apollinaris, qui dicebat in Christo corpus animatum fuisse cum anima carente sensu et intellectu. Uterque autem error et veritati humanitatis derogat, et dignitati corporis Christi. Non enim potest esse ut materia in aliquo esse perficiatur, nisi per aliquid quod sit forma ejus: unde cum Deus nullo modo forma corporis esse possit (quia oporteret eum esse partem, et non immaterialissimum), sequeretur quod corpus Christi, si omnino careret anima, esset sicut corpus non vivum; et si careret anima sensibili et rationali, esset sicut corpus plantae: unde esset multo minus nobile quam corpus nostrum. Similiter etiam cum de ratione hominis sit rationalem animam habere, si ea Christus caruisset, verus homo non fuisset. Hoc autem videtur eis contigisse ex hoc quod credebant animam corpori non uniri sicut formam, sed magis sicut indumentum, ut Plato dicit, secundum quod Gregorius Nissenus narrat: per quem modum si Deus corpori uniretur, homo non diceretur; praecipue si ponatur, ut quidam posuerunt, animam de substantia Dei esse: quae omnia manifestam falsitatem continent. Et ideo horum et aliorum praedictorum error excluditur in Lib. Gennadii de ecclesiasticis dogmatibus, cap. 2, sic: *natus est Dei filius ex homine, non per hominem, idest viri coitum, sicut Ebion dicit; sed carnem de virgine trahens, non de caelo afferens, sicut Marcion affirmat; neque in phantasia, idest absque carne, ut Valentinus dicebat; sed verum corpus, non tantum carnem ex carne, ut Martianus dicit; sed verus Deus et verus homo, in deitate verbum patris et Deus, in homine anima et caro; non sine sensu et ratione, ut Apollinaris posuit; neque caro sine anima, ut Eunomius dixit; neque sic natus de virgine, ut antequam de virgine nasceretur, Deus non fuerit, sicut Antemon et Marcellus dixerunt.*

[7616] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod cum dicitur, *verbum caro factum est*, sumitur pars pro toto, idest caro pro toto homine; sicut anima ponitur aliquando pro toto homine, Gen. 46, 27: *omnes animae domus Jacob quae ingressae sunt in Aegyptum, fuere septuaginta.* Ideo autem carnem, quae inferior pars est, dicere voluit, ut ostenderet per locum a minori nihil in hominis natura esse quod filius Dei non assumpserit.

[7617] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod corpus vivificetur, requiritur quod sibi conjungatur principium vitae per modum formae, ut ex eis efficiatur una natura communis. Divinitas autem forma corporis esse non potest: non enim ex deitate et corpore una communis natura resultat: et ideo ad hoc ut corpus Christi unum esse possit, requiritur anima quae sit ejus forma.

[7618] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut in 2 de anima dicitur, illud quo aliquid operatur primo, est forma ejus; unde cum intellectus divinus non possit esse forma in humanitate Christi, oportet quod illud quo homo sentit et intelligit, sit anima sensitiva et intellectiva.

[7619] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 2 ad s. c. Alia duo concedimus.

Quaestiuncula 3

[7620] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem sciendum est, quod quidam posuerunt Deum assumpsisse animam et corpus, non ita quod ex eorum conjunctione aliqua humanitas resultaret; et haec opinio similiter veritatem humanitatis tollit, et dignitatem corporis Christi: non enim Christus verus homo esse potuit, nec corpus ejus vere vivum, nisi anima corpori unita fuisset ut forma ejus, ita quod ex eis unum quid efficeretur. Sed de hac opinione infra dicetur, dist. 3, qu. 2, art. 2. Unde dicendum quod sicut in Christo verum corpus et vera anima fuit; ita et vera humanitas, id est natura humana, ex conjunctione utriusque resultans.

[7621] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum circa hoc objectum dicendum, quod Damascenus dicere intendit, quod non est facta unio in una natura, ut Eutychiani posuerunt; et ideo vult quod ex conjunctione divinitatis ad humanitatem non resultet aliqua natura communis tertia: quia illa nec esset divinitas nec humanitas, sicut humanitas nec est anima neque corpus; unde Christus neque esset Deus neque homo, sed tantum Christus. Non autem intendit, quod ex conjunctione animae ad corpus non resultet forma totius, per quam in specie cum aliis hominibus communicet.

[7622] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum Boetii veritatem habet in quolibet individuo quod subsistit in una natura tantum: quia species comprehendit omnia essentialia principia subsistentis individui in natura speciei; et sic etiam humanitas comprehendit omnia essentialia Christi, secundum quod in humanitate subsistit. Sed illa persona hoc singulariter habet ut in duabus naturis subsistat; et ideo species humana non colligit omnia quae illi personae essentialiter conveniunt.

[7623] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, nomine humanitatis corpus et animam intelligi, intelligendum est materialiter, sicut nomine totius intelliguntur partes; et non quod totum proprie loquendo sint suae partes, sed aliquid ex partibus constitutum.

[7624] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 1 a. 3 qc. 3 ad s. c. Alia duo concedimus.

Quaestio 2

Prooemium

[7625] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 pr. Deinde quaeritur de ordine assumptionis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum unam partem humanae naturae assumpserit mediante alia; 2 utrum humanam naturam assumpserit mediante aliquo alio; 3 utrum omnes partes humanae naturae simul tempore assumpserit.

Articulus 1

[7626] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 tit. Utrum assumpserit carnem mediante anima

Quaestiuncula 1

[7627] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod carnem non assumpserit mediante anima. Remoto enim medio quo aliqua conjunguntur, extrema separantur, sicut patet in tabulis quae per clavum conjunguntur. Sed in morte Christi separata est anima a carne; nec tamen separata est deitas a carne. Ergo anima non est medium quo deitas unitur carni.

[7628] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, unum extremorum quae conjunguntur per medium, magis conjungitur medio quam alteri extremo. Sed caro non magis conjungitur animae quam deitati: est enim caro ab anima separata in morte, non tamen a deitate. Ergo divinitas non est unita carni mediante anima.

[7629] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Deus in qualibet creatura est immediate per essentiam, praesentiam, et potentiam: similiter etiam animae sanctae conjungitur immediate per gratiam. Cum ergo major sit conjunctio unionis quam aliqua praedictarum, videtur quod quidquid assumitur ad unitatem personae, immediate divinitati conjungatur.

[7630] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus ad Volusianum dicit: *filius Dei assumpsit animam rationalem, et per eam sibi corpus aptavit*; et ita videtur quod mediante anima filius Dei carnem assumpserit.

[7631] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, multum distantia non conjunguntur nisi per medium, quod minus distat ab extremis quam extrema ad invicem. Sed corpus plus distat a deitate quam anima. Ergo corpus unitur deitati mediante anima.

Quaestiuncula 2

[7632] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non assumpserit animam mediante spiritu. Impossibile enim est ut per idem medium uniatur aliquid superiori et inferiori; quia illud quo unitur inferiori, est infra ipsum; illud quo unitur superiori, est supra ipsum.

Sed anima mediante spiritu unitur corpori, quod est infra ipsum, ut quidam dicunt. Ergo non unitur Deo, qui est supra eam, mediante spiritu.

[7633] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, medium oportet differre ab extremis. Sed mens quae spiritus dicitur ab Augustino, non est extra essentiam animae, immo est id quod in anima nostra est sublimius, in qua imago Dei invenitur, ut idem Augustinus dicit. Ergo non assumpsit animam mediante spiritu.

[7634] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, spiritus humanus differt in hoc ab angelico quod est animae unitus et carni: quod Angelo non convenit. Sed spiritus angelicus non est assumptibilis: ut supra dictum est, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 3. Ergo quod spiritus humanus sit assumptibilis, est ex ratione animae, vel ex ratione carnis. Ergo magis assumpsit spiritum mediante carne vel anima, quam e converso.

[7635] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, ea quae sunt distantia, per aliquid utrique proximum conjunguntur. Sed spiritus proximus est Deo per similitudinem imaginis, quia et ipse Deus spiritus est, ut dicitur Joan. 4: similiter etiam cum anima convenit in hoc quod pars quaedam animae est. Ergo Deus animam mediante spiritu assumpsit.

[7636] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut anima corpore, ita aliis partibus animae spiritus superior est. Sed Deus assumpsit corpus mediante anima. Ergo eadem ratione assumpsit animam mediante spiritu.

Quaestiuncula 3

[7637] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non assumpserit totum mediantibus partibus. Illud enim quod convenit toti ratione partium, non solum convenit toti, sed etiam partibus. Sed deitas non praedicatur de partibus humanae naturae (non enim dicimus quod anima sit Deus, vel quod corpus sit Deus): praedicatur autem de toto cum dicimus Deum hominem esse. Ergo cum per assumptionem humanae naturae praedicetur Deus de homine, et e converso, videtur quod partes non assumpserit nisi mediante toto.

[7638] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, alia est singularitas uniuscujusque partis hominis, et singularitas divinae personae vel incommunicabilitas, quia partes sunt plures, sed persona assumens una est. Est autem eadem singularitas personae assumentis et totius hominis, quia eadem est hypostasis utriusque, ut dicit Damascenus. Ergo videtur quod partes non assumpserit nisi mediante toto.

[7639] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, creaturae cui est unita divinitas debetur honor latriae, ut infra dicetur, dist. 9, qu. 1, art. 2. Sed aliquibus partibus corporis Christi, si essent separatae, non deberetur honor latriae. Ergo partibus separatis a toto non est unita divinitas. Ergo non est unita partibus nisi mediante toto.

[7640] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Sed contra, in morte Christi divinitas partibus hominis, scilicet corpori et animae, unita mansit. Sed tunc ex partibus, cum conjunctae non essent, totum non constabat. Ergo non assumpsit partes mediante toto.

[7641] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, quidquid convenit parti et toti, per prius convenit parti quam toti. Sed dicimus humanam naturam assumptam esse, et similiter partes ejus, scilicet animam et carnem. Ergo per prius assumpsit partes quam totum; et ita non partes mediante toto assumpsit.

Quaestiuncula 1

[7642] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod est duplex medium, scilicet congruentiae, et necessitatis. Medium congruentiae est quod facit ad decentem conjunctionem extremorum, quae tamen nihilominus sine illo esse posset, sicut pulchritudo facit ad decentem conjunctionem matrimonii, qua tamen amissa, matrimonium non solvitur. Medium autem necessitatis est sine quo conjunctio extremorum esse non potest, sicut lumen conjungitur aeri mediante diaphaneitate. Hoc tamen contingit dupliciter: quia vel est causa conjunctionis, vel est ad conjunctionem consequens. Conjunctionis causa est medium, sicut aqua et aer in visu: quia per aerem redditur species visibilis ipsi visui. Consequens autem conjunctionem est quod ex conjunctorum dispositione causatur, sicut aer vel aqua est medium in tactu: propter hoc oportet extremitates corporum se tangentium humidas esse; et ita oportet humiditatem aliquam intermediam esse. Medium autem quod est causa conjunctionis, est duplex: quia vel conjungit effective, sicut homo reconcilians inimicos, dicitur medius inter eos: vel conjungit formaliter, sicut amor conjungit amicos, ut medium quoddam inter eos. Sed utrumque horum adhuc dupliciter contingit: quia medium necessitatis vel causa conjunctionis est in actu, ut patet in vinculo quo aliqua colligantur, vel est causa conjungibilitatis, sicut siccitas in lignis causat conjungibilitatem ad ignem. His igitur visis, ad primam quaestionem dicendum, quod anima est quodammodo medium quo corpus divinitati unitur. Sed sciendum, quod si anima comparetur ad unionem in actu, est medium congruentiae tantum: non enim decet ut divinitas corpori uniatur, nisi habeat animam: tum quia est Deo propinquior, tum quia pluribus modis est Deo unibilis quam corpus, quia etiam per gratiam et gloriam; tum etiam quia corpori unitur propter reparationem animae. Si vero comparetur ad unibilitatem, sic est medium necessitatis, sicut causans formaliter unibilitatem in corpore; non enim corpus est unibile servato ordine ad finem unionis (secundum quod creatura rationalis prae aliis assumptibilis dicta est) nisi per hoc quod particeps est imaginis Dei mediante anima; unde corpora inanimata unibilia non sunt.

[7643] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si tollatur medium quod est causa conjunctionis in actu, necesse est unita dissolvi, sicut subtracto amore, hominum corda ulterius unum non erunt: semper enim ablata causa aufertur effectus. Subtracto tamen medio congruentiae, quod ad decentiam unionis faciebat, non est necessarium unita dissolvi.

Similiter autem non est necessarium ut si tollatur medium, quod est causa conjungibilitatis, unio dissolvatur: potest enim esse ut causet conjungibilitatem etiam postquam abscesserit, dummodo remaneat ordo et possibilitas ad ipsum, quia forte conjunctio actualis medii non est causa conjungibilitatis ad extremum, sed potius conjungibilitas medii; sicut actualis consideratio principiorum est medium quo habitus conclusionum acquiritur; non tamen transeunte actuali consideratione principiorum, transit habitus conclusionis, eo quod adhuc manet habilitas ad considerandum principia. Unde cum anima sit medium congruentiae, et causans unibilitatem in corpore, non oportet quod abscedente anima conjunctio divinitatis ad carnem dirimatur: quia adhuc remanet in corpore habilitas et ordo ad animam, ratione cujus remanet in carne convenientia unionis, et unibilitas ad divinitatem.

[7644] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliqua duo possunt esse magis conjuncta quam alia, dupliciter. Vel quia pluribus modis conjunguntur; et sic anima magis unitur carni quam deitas, quia anima est forma ejus; et hoc modo est medium formaliter unibilitatem in ipso causans: vel quia fortiori vinculo conjunguntur; et sic deitas magis unitur carni quam anima, quae unitur ei naturali unione, propter quod separabilis est; divinitas autem unitur carni per gratiam increatam, quae immutabilis est; et ideo illa unio nunquam separatur.

[7645] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod creatura ex seipsa receptibilis est divini influxus in ipsam; et ideo non indiget medio quod faciat eam possibilem ad hoc quod Deus in ea sit per essentiam, praesentiam et potentiam: neque etiam indiget medio congruentiae, quia decentissimum est ut creatura a creatore non deseratur. Similiter etiam anima secundum sui naturam capax est Dei; corpus autem non est assumptibile per naturam corporis, sed inquantum est perfectum anima rationali; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 2

[7646] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Augustinum, spiritus multipliciter dicitur. Uno modo ipsum corpus subtile, ut aer. Alio modo corpus animae omnino subjectum, sicut corpora sanctorum in resurrectione, 1 Corinth. 15. Tertio modo quaelibet anima brutorum; Eccle. 3: *quis novit (...) si spiritus jumentorum descendat deorsum?* Quarto virtus imaginaria, 1 Corinth., 14, 15: *psallam spiritu, psallam mente.* Quinto ipsa mens hominis vel Angeli, Ephes. 4, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Sexto ipsa divina substantia, Joan. 4, 24: *spiritus est Deus.* Nunc autem loquimur de spiritu secundum quod pro mente ponitur. Unde dicendum, quod divinitas mediante spiritu animam assumpsit, sicut anima mediante, corpus; sicut enim corpus non est assumptibile nisi per hoc quod habet animam; ita anima non est assumptibilis nisi per hoc quod mens in ea est, per quam imaginem Dei habet.

[7647] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod ratio illa procedit ex aequivocatione spiritus, ut ex dictis patet.

[7648] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis spiritus, idest mens, non differat ab anima per essentiam, nisi mens dicatur potentia animae, quae quodammodo ab anima per essentiam differt, sicut proprietas a subjecto; tamen anima non ex hoc quod est anima, assumptibilis est modo praedicto, sed ex hoc quod mentem habet; et ideo mens est medium in anima assumptibilitatem causans.

[7649] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis forma materialis non possit esse sine materia, tamen materia non dat esse formae, sed e converso; ita etiam quamvis spiritus carni non unitus assumptibilis non sit, magis tamen spiritus causat assumptibilitatem in corpore quam e converso.

[7650] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 ad s. c. Alia duo concedimus.

Quaestiuncula 3

[7651] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod partes originaliter sunt priores toto, quasi constituentes ipsum; totum autem completive est prius partibus, quia ratio naturae completae invenitur prius in ipso toto, et ad partes ejus pervenit mediante toto, inquantum ejus partes sunt; unde etiam sunt in genere per reductionem. Et ideo dicendum est, quod quodammodo mediantibus partibus assumpsit totum, inquantum scilicet partes originaliter humanam naturam constituebant, cui per se assumptio debebatur; quodammodo autem partes mediante toto, inquantum ratio humanae naturae, quae per se assumptibilis est, per prius invenitur in toto, et per hoc in partibus.

[7652] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis de partibus humanae naturae Deus non praedicetur, tamen partes illae causant originaliter assumptibilitatem in toto; sicut homo dicitur animal, non autem corpus vel anima dicitur animal, quamvis ex corpore et anima causetur in homine quod animal sit.

[7653] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod est duplex singularitas: scilicet singularitas naturae, ut haec humanitas; et singularitas subsistentis in natura, ut hic homo. Non autem est facta unio in singularitate naturae, quia naturae inalterabiliter unitae sunt; sed est facta unio in singularitate personae subsistentis in natura, quia idem Christus in utraque natura subsistit. Singularitas autem partium, inquantum partes sunt, ad naturam pertinet; et ideo non est eadem singularitas partium hominis et Dei; sed est eadem persona hominis et Dei: nec tamen sequitur quod partes non causent assumptibilitatem in toto.

[7654] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in omnibus partibus quae sunt de veritate humanae naturae, etiam separatis, manet ordo ad totam naturam; et ideo remanet in eis assumptibilitas, et per consequens unio, sicut in corpore Christi remansit anima separata; unde et eis latria deberetur. Si autem separarentur aliquae partes quae non essent de veritate humanae naturae, non remaneret in eis ordo ad naturam humanam, cui principaliter assumptio debetur; et ideo non remaneret unio, nec debitum latriae.

[7655] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut corpus remanet unitum post animam, quamvis mediante anima uniatur, propter hoc quod remanet in corpore ordo ad animam; ita etiam remanet ordo in partibus ad totum; et propter hoc, dissoluto toto adhuc remanent partes unitae.

[7656] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis partes sint priores toto et causent totum, tamen aliquid est quod non convenit partibus nisi in ordine ad totum, sicut quod ordinentur in praedicamento: unde ratio ex falsis procedit.

Articulus 2

[7657] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 tit. Utrum natura humana sit assumpta mediante gratia

Quaestiuncula 1

[7658] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod natura humana assumpta sit mediante gratia. Sicut enim dicit Augustinus, in rebus per tempus exortis summa gratia est quod Deus in unitate personae homini nullis meritis praecedentibus copulatur. Sed in his quae fiunt per gratiam gratia medium cadit. Ergo natura humana unitur divinitati mediante gratia.

[7659] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, major est unio in persona quam unio animae beatae ad Deum per fruitionem. Sed anima non potest uniri Deo per modum fruitionis nisi mediante gratia. Ergo nec natura humana potest assumi in unitatem divinae personae nisi mediante gratia.

[7660] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in illud quod facultatem naturae excedit, natura non potest pervenire nisi mediante gratia. Sed assumi in unitatem divinae personae est maxime excedens facultatem naturae. Ergo in hoc natura non potest pervenire, nisi per gratiam elevetur; et sic idem quod prius.

[7661] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, corpus humanum non est susceptibile gratiae, et tamen assumptum est sicut et anima. Ergo assumptio humanae naturae non est facta mediante gratia.

[7662] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, in his quae miraculose fiunt, non requiritur aliquod medium disponens. Sed assumptio humanae naturae miraculose est facta. Ergo non oportuit quod esset ibi gratia aliqua, quasi disponens humanam naturam in unionem.

Quaestiuncula 2

[7663] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod filius Dei carnem assumpsit mediante spiritu sancto. Verbum enim creatum non unitur voci, nisi mediante spiritu. Sed sicut verbum mentis humanae unitur voci, ita verbum divinum unitur carni, ut dicit Augustinus. Ergo illa unio facta est mediante spiritu sancto.

[7664] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in omni conjunctione quae fit per gratuitam voluntatem, amor medium cadit. Sed unio filii Dei ad humanam naturam est hujusmodi. Ergo in ea spiritus sanctus, qui est amor, medium est.

[7665] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum et Hilarium, inter tres personas spiritus sanctus est nobis propinquior. Sed id quod alicui magis propinquat, est medium quo magis distanti unitur. Ergo spiritus sanctus est medium quo unitur humana natura divinae.

[7666] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, medium magis unitur utrique extremorum quam extrema ad invicem. Sed spiritus sanctus non unitur humanitati in persona. Ergo non est medium unionis.

Quaestiuncula 3

[7667] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec unio cadat medium inter humanam naturam et divinam. Nullum enim accidens cadit medium in aliqua substantiali unione. Sed unio, cum sit relatio, accidens quoddam est. Ergo cum unio divinitatis ad humanitatem non sit accidentalis, sed in substantia, quae hypostasis dicitur, videtur quod in illa unione medium cadere non possit.

[7668] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, si unio illa res aliqua est, aut est aeterna, aut temporalis. Si aeterna, cum compositionem non sit intelligere sine componentibus, ut dicit philosophus, oporteret quod homo ab aeterno Deo unitus fuisset. Si temporalis, cum unio sit in utroque extremorum, videtur quod aliquod temporale in Deo sit; quod est impossibile. Ergo unio non est aliqua res cadens medium inter humanam naturam et divinam.

[7669] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, si sit temporalis, cum omnia temporalia praecesserint in operibus sex dierum, oportet quod et unio ista in operibus illis praecesserit, quod non videtur. Ergo unio non est aliqua res temporalis quae medium inter divinitatem et humanitatem cadere possit.

[7670] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, relatio cadit medium inter extrema. Sed unio relatio quaedam est, qua humanitas et divinitas uniri dicuntur. Ergo mediante unione, humana natura divinae unita est.

Quaestiuncula 1

[7671] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo, supposita distinctione in praedicto articulo praemissa, sciendum est, quod in unione humanae naturae ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causans, cui per prius humana natura conjungatur quam divinae personae: sicut enim inter materiam et formam nihil cadit medium in esse quod per prius sit in materia quam forma substantialis; alias esse accidentale esset prius substantiali, quod est impossibile; ita etiam inter naturam et suppositum non potest aliquid dicto modo medium cadere, cum utraque conjunctio sit ad esse substantiale. Sed sicut adventum formae in materiam praecedunt ordine fiendi disponentia formaliter et materialiter, quibus materia redditur idonea ad susceptionem formae; ita etiam in humana natura inveniuntur quaedam superaddita, quibus redditur decens ut assumatur a divina persona, ut scientiae et virtutes et hujusmodi: unde ista possunt quodammodo dici medium congruentiae. Ad primam ergo quaestionem dicendum, quod sicut in 2 Sentent., 26 dist., Magister dicit, gratia dupliciter dicitur: uno modo ipse Deus gratis dans, vel gratuita voluntas ejus; alio modo donum aliquod gratis datum. Primo ergo modo accipiendo gratiam, gratia est medium unionis quasi unionem efficaciter causans: quia gratuita sua voluntate sine meritis praecedentibus carnem assumpsit. Secundo modo accipiendo gratiam, non cadit ibi aliquod medium habituale donum, sicut unionem vel unibilitatem formaliter causans; sed solum est sicut medium congruitatis, sicut etiam scientia, et perfectio corporis, et hujusmodi, quae decuit naturae assumptae non deesse. Nisi forte gratia ipsa unio dicatur, quae est quoddam donum gratiae gratis datum: quae quomodo sit medium, post dicetur.

[7672] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ipsemet se exponit, assumptio illa ad maximam gratiam pertinet: quia tam maximum donum collatum est homini ut esset filius Dei nullis praecedentibus meritis. Unde gratia divina ibi significat voluntatem divinam, unionem gratis facientem, et non habitum aliquem, quo interveniente unio completa sit.

[7673] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fruitio operationem quamdam dicit: unde per fruitionem anima unitur Deo, sicut operans operationis objecto. Hoc autem ad rationem perfectae operationis pertinet ut a potentia mediante habitu eliciatur; et ideo oportet quod unio fruitionis mediante habitu gratuito fiat. Unio autem in persona est ad unum esse personale; habitus autem non potest esse principium personae subsistentis, sed est ad esse consequens; et ideo gratia non est medium in unione personali, sicut unionem formaliter causans.

[7674] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis assumi in unitatem divinae personae sit supra facultatem humanae naturae, non tamen exigitur aliquid formaliter humanam naturam elevans ad talem assumptionem: tum quia quocumque addito, talis natura a persona divina in infinitum distaret: tum quia cum assumi per se naturae conveniat; omnia autem accidentia praeter rationem naturae sint, ideo non poterit humana natura secundum id quod assumptibilis est, elevari per aliquod accidens additum ad hoc ut assumptibilior fiat: sed ad hoc quod assumatur, exigitur benignitas divina humanam naturam ad tantam dignitatem gratis elevans.

Quaestiuncula 2

[7675] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod spiritus sanctus non potest dici in illa unione medium, nisi sicut unionem effective causans: quae quamvis effectus totius Trinitatis sit, tamen spiritui sancto appropriatur, ut infra dicetur, dist. 4, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1.

[7676] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam verbum creatum voci non unitur mediante spiritu, nisi sicut per medium effectivum unionis: quia, sicut dicit philosophus, percussio respirati aeris ad arteriam est causa vocis: et per hunc etiam modum spiritui sancto appropriatur efficientia carnis, cui verbum increatum unitur.

[7677] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ea quae per voluntatem fiunt, etiam mediante amore fiunt, sicut efficiente causa; et sic etiam est in praedicta unione.

[7678] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spiritus sanctus etiam dicitur propinquior nobis, inquantum per ipsum omnia dona nobis donantur, ut in 1 Lib., dist. 18, dictum est; et sic in idem redit cum praedictis.

Quaestiuncula 3

[7679] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum est, quod inter humanam naturam et divinam necesse est cadere unionem mediam, non sicut causam, sed sicut effectum conjunctionem naturarum consequentem. Est enim natura relationis ut in aliis rerum generibus causam habeat, quia minimum habet de natura entis, ut Commentator 12 Metaph. dicit. Unde quamvis relatio per se non terminet motum, quia in ad aliquid non est motus, ut probatur in 5 Physic., tamen ex hoc quod motus per se terminatur ad aliquod ens, de necessitate consequitur relatio aliqua; sicut ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinis ad omnia alba: similiter etiam ex hoc quod motus generationis terminatur ad formam, consequitur haec relatio secundum quam materia sub forma esse dicitur; ita etiam ex hoc quod motus assumptionis humanae naturae terminatur ad personam, consequitur haec relatio quae dicitur unio; unde unio est medium non sicut assumptionem causans, sed potius sicut eam consequens; sicut etiam dictum est supra, quod aqua est medium in tactu ex hoc quod tangentia humectata sunt.

[7680] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet accidens esse medium in conjunctione substantiali sicut conjunctionem sequens; impossibile est tamen ut sit medium conjunctionem causans.

[7681] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod unio relatio quaedam temporalis est: quae quidem realiter est in ipsa natura assumpta, sed in persona assumente secundum rationem tantum; sicut et de aliis relationibus ex tempore de Deo dictis, ut dominus, et hujusmodi, in 1 Lib., dist. 30, dictum est. Et tamen sicut dominus realiter dicitur Deus, non propter relationem dominii realiter in ipso existentem, sed propter potestatem coercendi creaturam, ex qua talis relatio causatur; ita etiam dicitur realiter unitus, quia in eo realiter est personalitas, ad quam unio terminatur.

[7682] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unio illa praecessit in operibus sex dierum, non in ratione seminali, sed in potentia obedientiae tantum; sicut in costa Adae fuit ut ex ea Eva nasci posset.

Articulus 3

[7683] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 tit. Utrum caro prius fuerit concepta quam assumpta

Quaestiuncula 1

[7684] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caro prius fuerit concepta quam assumeretur. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro per conceptionem efficitur ens. Caro ergo prius fuit concepta quam assumeretur.

[7685] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, motus semper praecedit tempore terminum motus. Sed conceptio carnis terminata est ad unionem, sicut motus ad terminum. Ergo conceptio unionem praecessit.

[7686] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sola unione communicatio proprietatum efficitur, ut quod de homine dicitur, de filio Dei dicatur. Sed concipi proprie carnis est. Si ergo conceptio carnis unionem praecederet, filius Dei de virgine conceptus non esset; quod est contra symbolum. Ergo conceptio carnis unionem non praecessit.

Quaestiuncula 2

[7687] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod caro prius fuerit assumpta quam animata. Quod enim est primum in resolutione, est ultimum in compositione. Sed anima separata est a carne, adhuc manente unione carnis ad divinitatem. Ergo caro prius est assumpta a divinitate quam animaretur.

[7688] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, anima, cum sit forma, requirit propriam materiam, scilicet corpus organicum in quo sit. Hoc autem fit per conceptionem carnis. Ergo conceptio praecedit animationem. Sed conceptio carnis simul est cum ipsius assumptione, ut probatum est. Ergo caro prius fuit assumpta quam animata anima rationali.

[7689] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, caro unitur divinitati mediante anima, ut supra habitum est. Sed extremum non prius extremo conjungitur quam medio. Ergo caro non prius est divinitati unita quam animata.

Quaestiuncula 3

[7690] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod anima sit prius assumpta quam corpori conjuncta. Extremum enim prius conjungitur medio quam alteri extremorum. Sed divinitas unitur carni mediante anima. Ergo prius unitur animae quam carni. Sed simul divinitas et anima carni uniuntur. Ergo divinitas prius unitur animae quam carni.

[7691] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, persona Christi ex tribus substantiis componi dicitur, scilicet ex divinitate, anima et carne: quorum supremum est deitas, et infimum est caro, anima autem est medium. Sed prius divinitas fuit quam animae et carni uniretur. Ergo si medium cum extremis communicat, videtur quod anima sit posterior deitate, et prior carne. Sed simul anima creata est et assumpta. Ergo anima prius est assumpta quam carni uniatur.

[7692] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, anima non est prius assumpta quam creata; nec creata quam corpori infusa: quia creando corpori infunditur, et infundendo creatur. Ergo anima non est prius assumpta quam carni unita.

Quaestiuncula 1

[7693] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod nulla natura habet esse nisi in supposito suo: non enim humanitas potest esse nisi in homine: unde quidquid est in genere substantiae per se existens, rationem hypostasis habet, vel suppositi: et quia unio divinitatis et humanitatis fit in hypostasi, ut dicit Damascenus, ideo non potest esse ut quod assumptum est, prius fuerit quam assumeretur: nisi forte poneretur quod assumptio rationem hypostasis rei assumptae tolleret, quod est inconveniens; hoc enim sine corruptione assumpti accidere non posset. Et ideo nullum horum trium est possibile: scilicet nec ut caro concepta prius fuerit, et postmodum assumpta; nec ut anima prius creata, et postmodum assumpta; neque ut homo prius ex suis partibus constitutus sit, et postmodum assumptus. Sicut autem ex dictis patet, corpus assumptibilitatem habet ab anima; similiter etiam partes essentiales assumptibilitatem habent ex ratione, cujus sunt partes naturae. Unde etiam utrumque horum est impossibile, ut scilicet anima prius sit creata et assumpta, et postmodum corpori conjuncta; et etiam quod caro prius sit concepta et assumpta, et postmodum animae unita: sed haec quatuor necesse est simul fuisse, scilicet conceptionem carnis, creationem animae, conjunctionem utriusque, et unionem ad deitatem. Unde patet responsio ad primam quaestionem: non enim fuit possibile quod caro prius fuerit concepta, et postmodum assumpta; quia si ante assumptionem concepta fuisset, propriam hypostasim habuisset; et tunc post assumptionem, vel mansisset illa hypostasis, et sic non potuisset fieri unio in hypostasi; vel non mansisset, et hoc sine corruptione carnis prius conceptae accidere non posset: ratio enim hypostasis non est accidentalis rei, ut re eadem numero manente alia hypostasis esse possit.

[7694] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod non est, non possit assumi, tamen possibile est ut in eodem instanti in quo esse habet, assumatur, ut sic esse rei assumptae non praecedat assumptionem tempore, sed natura.

[7695] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis motus secundum principium sui vel medium, non possit esse simul cum eo ad quod motus terminatur, tamen ultimum motus potest esse simul cum eo; sicut alteratio terminatur ad generationem, ita quod in eodem instanti in quo alteratio terminatur, forma substantialis introducitur: ita etiam in eodem instanti in quo conceptio terminatur, quando caro primo concepta est, tunc assumi potest. Et quia conceptio in instanti facta est, non differebat in ea primum medium et terminus: et ideo simpliciter loquendo conceptio simul fuit cum assumptione.

Quaestiuncula 2

[7696] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem patet etiam responsio ex praedictis. Non enim est possibile ut caro prius assumpta sit, et postmodum animata, propter duo: tum quia assumptibilitatem habet ab anima, quam sibi anima conferre non potest antequam ei uniatur; tum etiam quia partes assumptibilitatem habent a toto, ut prius dictum est.

[7697] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpus assumptibile est, secundum quod ordinem habet ad animam et ad totum; quem ordinem habere non potest nisi postquam animae unitum est, et actu pars humanae naturae effectum; et tamen separata anima et dissoluto toto, adhuc remanet ille ordo in corpore secundum spem resurrectionis; sicut et habitus acquisitus, ut virtus politica, causatur per actualem operationem, et tamen transeunte actuali operatione remanet habitus. Unde patet quod corpus non potest assumi antequam animae uniatur; et tamen si anima separaretur post unionem, remanebit caro nihilominus assumpta, et divinitati unita.

[7698] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod forma praesupponit materiam propriam et dispositam, non ordine temporis, sed ordine naturae: quia in eodem instanti in quo materiae fit necessitas, idest in ultimo instanti dispositionis, inducitur forma substantialis: et ideo non oportet quod prius tempore caro sit concepta quam animae uniatur.

Quaestiuncula 3

[7699] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem patet responsio ex praedictis. Non enim potuit anima prius assumi quam carni uniretur, cum assumptibilis sit per hoc quod est pars humanae naturae.

[7700] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod extremum non semper prius tempore conjungitur medio quam alteri extremorum: simul enim tempore aer patitur a colore, et visus; sed tamen aer prius patitur ordine naturae, quia passio aeris causat passionem visus. Similiter etiam non est necessarium quod prius tempore deitas sit unita animae quam carni.

[7701] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima quamvis sit dignior corpore, est tamen forma corporis. Formae autem non est ut tempore materiam praecedat, sed dignitate tantum. Divinitas autem non unitur humanae naturae ut forma. Unde non est similis ratio utrobique.

Expositio textus

[7702] Super Sent., lib. 3 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 expos. *Quod autem humanae naturae sive humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus.* Non est intelligendum per humanitatem anima et corpus, quasi proprie dici possit, humanitas est anima et corpus; sed sicut in toto intelliguntur partes, ut in domo paries et tectum, quae tamen de toto non praedicantur: unde etiam in auctoritate beati Hieronymi subditur: *humanitas, quae ex anima continetur et corpore*; non dicit: quae est anima et corpus. *Errant ergo qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quamdam a qua homo nominatur, significari contendunt.* Per hanc proprietatem, quae ab eis humanitas dicitur, potest intelligi forma consequens partium compositionem, scilicet corporis et animae, in qua sicut in natura communi omnia individua communicant. Forte enim qui hoc posuerunt, sapiebant opinionem Platonis, qui posuit formas universales in actu habere esse in natura praeter materiam. Sic enim secundum eum, ut philosophus in 1 Metaph. dicit, forma hominis erat sine carnibus et ossibus, et sine aliis partibus ejus; et talem humanitatem sine corpore et anima isti assumptam ponebant: et contra tales Damascenus dicit in Lib. 3 cap. 11: *neque eam quae nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit: non enim incarnatio esset, sed deceptio et fictio incarnationis.* Vel tangit, ut quidam dicunt, opinionem eorum qui dicebant, Christum, secundum quod est homo, non esse quid, sed qualiter se habens: quod infra tangetur, dist. 6. *Quod evidenter idem Joannes ostendit.* Sciendum, quod Magister accipit verba Joannis Damasceni, sed non sensum: inducit enim Damascenus haec verba ad confutandum errorem eorum qui dicebant in Christo unam tantum naturam esse, quasi confectam ex divinitate et humanitate, sicut una quaedam natura conficitur ex anima et corpore; quae signatur cum dicitur omnes homines esse ejusdem naturae: non ita quod in quolibet eorum anima et corpus sint unius naturae ad invicem comparata, sed quia ex his duobus una natura conficitur, in qua omnes conveniunt. Sed non ita est in Christo quod ex humanitate et divinitate una communis natura resultet, quae sit quasi communis species de pluribus praedicata, quae divinitatem et humanitatem simul habeant. Magister autem assumit haec verba ad impugnandum positionem eorum qui proprietatem quae humanitas dicitur, assumptam dicebant. Humanitas enim si consideretur ut communis, species est quae in pluribus invenitur; secundum quem modum omnium hominum dicitur una natura. Sic autem communis species humanitatis in Christo non est: non enim humanitas Christi est communis in actu, sed est humanitas singularis. *Neque enim factus est, nec est, nec aliquando fiet alius.* Videtur quod haec probatio nulla sit: multae enim species sunt quae non nisi de uno individuo praedicantur, ut sol et luna. Sed dicendum ad hoc, quod secundum intentionem Magistri facile est respondere. Omnis enim species quae participatur a multis individuis, praedicatur de omnibus eis: unde si species humana, prout est communis, esset quid subsistens praeter singularia, ipsa de omnibus praedicaretur; unde si talem humanitatem Christus assumpsisset, homo qui est Christus, de omnibus hominibus praedicaretur. Secundum intentionem vero Damasceni aliter est dicendum, quod omnis natura communis inquantum hujusmodi, in multis inveniri potest: sed si aliqua species sit quae in uno tantum est individuo, hoc est propter aliquid aliud, quod non est de intellectu illius naturae: unde possibile est intelligere plures soles. Sed singulare habet incommunicabilitatem per id quod est de ratione ejus, scilicet per materiam, quae esset pars definitionis ejus, si definiretur, ut ex 8 Metaph. patet. Unde non est possibile intelligi hunc hominem de pluribus praedicari. Unde patet quod illud quod nec actu nec intellectu de pluribus dici potest, est singulare. Hujusmodi autem est Christus: quare hoc nomen Christus non significat unam naturam communem resultantem ex unione divinitatis et humanitatis, sed unam hypostasim subsistentem in utraque natura. *Omnia quae in nostra natura plantavit Deus, verbum assumpsit.* Intelligendum est de his quae sunt de ratione humanae naturae sicut principia essentialia ipsius, vel etiam ea quae ex principiis essentialibus consequuntur ut naturales proprietates: unde non est instantia de immortalitate, quae gratis primo homini concessa est. *Et tamen praedicant istum visibilem solem radios suos per omnes faeces et sordes corporum spargere, et eos mundos et sinceros servare.* Responsio, quare sol non inficitur ex hoc quod radios suos per faeces spargit, haec est: quia non communicat cum aliis corporibus in materia, ut simul agens patiatur, sicut ea quae in materia communicant, dum agunt, patiuntur, ut in 1 de Gener. dicitur. Anima autem communicat corpori in materia, non ex qua fit anima, sed in qua fit; et ideo ex conjunctione ad corpus inficitur. Divinitas autem non communicat cum corpore neque in materia ex qua, cum omnino sit immaterialis, neque sicut materia in qua, cum non uniatur corpori sicut forma ejus.

Distinctio 3

Quaestio 1

Prooemium

[7703] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 pr. Ostenso quid filius Dei in humana natura, et quo ordine assumpserit, hic ostendit quale sit quod assumptum est; et dividitur in duas partes: in prima parte determinat veritatem; in secunda movet quasdam dubitationes circa veritatem determinatam, ibi: *cum autem illa caro, cujus excellentia verbis explicari non valet, antequam esset verbo unita, obnoxia fuerit peccato in Maria, et in aliis a quibus propagatione traducta est, non immerito videri potest in Abraham peccato subjacuisse.* Prima dividitur in duas partes: in prima determinat conditionem carnis assumptae, quae fuit in ea per operationem spiritus sancti; in secunda determinat conditionem matris de qua assumpta est, ibi: *Mariam quoque totam spiritus sanctus in eam superveniens purgavit.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *sane dici potest. Mariam quoque totam spiritus sanctus (...) purgavit.* Hic ostendit conditionem matris; et circa hoc tria facit: primo determinat conditionem ejus ante conceptionem carnis assumptae; secundo conditionem ipsius in ipsa conceptione, ibi: *potentiam quoque generandi absque viri semine virgini praeparavit*; tertio conditionem ejus post conceptionem, ibi: *quod autem sacra virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit, Augustinus evidenter ostendit.* Circa secundum duo facit: primo determinat quid collatum fuerit beatae virgini in conceptione salvatoris; secundo ex dictis quamdam conclusionem elicit, ibi: *ex his perspicuum fit quod ante diximus.* Hic est triplex quaestio: prima de sanctificatione beatae virginis. Secunda de potentia generativa qua salvatorem concepit. Tertia de Annuntiatione quae per Angelum facta est. De conditione enim carnis assumptae in sequenti parte distinctionis quaeretur. Circa primum quaeruntur duo: 1 de tempore sanctificationis; 2 de effectu ipsius. De sanctificatione enim aliorum quaestio pertinet ad quartum librum dist. 6.

Articulus 1

[7704] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 tit. Utrum beata virgo fuerit ante sanctificata quam conceptio ejus finiretur

Quaestiuncula 1

[7705] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo sanctificata fuerit antequam conceptio carnis ejus finiretur. Sicut enim dicit apostolus Roman. 11, 16: *si radix sancta, et rami.* Sed parentes comparantur ad prolem conceptam, sicut radix ad ramos. Ergo sanctificatis parentibus virginis sanctificatio ad ipsam pervenisset. Sed si in parentibus sanctificata esset, sanctificatio conceptionem ejus praecessisset. Cum ergo credendum sit ei collatum esse quidquid conferri potuit, videtur quod ante conceptionem sanctificata sit.

[7706] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, bonum est efficacius ad agendum quam malum, cum malum non agat nisi in virtute boni, ut dicit Dionysius. Sed per peccatum primi parentis infectio originalis peccati in omnes homines pertransit. Ergo multo fortius per sanctificationem parentum beata virgo sanctificari potuit; et sic idem quod prius.

[7707] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, id quod est meritorium, gratiae sanctificationi non repugnat. Sed actus matrimonialis meritorius esse potest. Ergo in ipso concubitu matrimoniali parentum beatae virginis ipsa sanctificari potuit.

[7708] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, quod non est, non potest sanctificari. Sed beata virgo non fuit antequam conciperetur in utero matris suae. Ergo non potuit ante conceptionem sanctificari.

[7709] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, unigenito Dei filio singularis conceptio et partus debebatur. Sed Christi conceptio ex virgine matre fuit sine commixtione viri. Ergo non decuit ut mater ejus conciperetur nisi per sexuum commixtionem. Sed post statum naturae corruptae non potuit esse commixtio sexuum sine libidine. Cum ergo libido illa quae est filia peccati, ex peccato primorum parentum proveniens, sit causa originalis peccati in prole, ut Augustinus dicit, videtur quod non potuit beata virgo sanctificari nisi post conceptionem.

Quaestiuncula 2

[7710] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ante animationem sanctificata fuerit. Ambrosius enim dicit Lucae 1 de Joanne Baptista: *nondum illi inerat spiritus vitae, et jam inerat spiritus gratiae.* Sed spiritus vitae anima est. Ergo in Joanne Baptista gratia animam praevenit. Sed quod Joanni Baptistae concessum est, dubitari non debet beatae virgini concessum esse. Ergo et ipsa ante animationem sanctificata fuit.

[7711] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Hierem. 1, 5, dicitur: *ante quam te formarem in utero, novi te*: nec loquitur ibi de notitia qua bonos et malos cognoscit: quia per hoc nulla praerogativa ostenderetur ipsius Hieremiae, ad quem dicta verba proferuntur. Ergo oportet intelligi de notitia approbationis. Sed haec notitia est solum bonorum et habentium gratiam. Ergo Hieremias antequam formaretur, gratiam habuit: ergo et antequam animaretur: quia anima non infunditur nisi formato puerperio. Ergo multo amplius ante animationem beata virgo sanctificata fuit.

[7712] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Anselmus in libro de conceptu virginali dicit: *decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret, quae ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi.* Sed major puritas fuisset in ea, si anima ejus nunquam infectionem peccati originalis habuisset, quam si ad aliquod tempus habuerit et postmodum mundata fuerit. Ergo anima illa nunquam originali peccato infecta fuit. Aut igitur caro sanctificata fuit ante animationem; vel saltem in ipso instanti infusionis anima gratiam suscepit per quam immunis a peccato originali esset.

[7713] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, in partibus hominis est talis ordo quod anima est Deo propinquior quam corpus. Sed virtus alicujus agentis prius pervenit ad ea quae sunt sibi propinquiora, et per ea ad magis distantia. Ergo gratia sanctificationis a Deo venit ad corpus per animam: ergo antequam animaretur sanctificari non potuit.

[7714] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed gratia sanctificationis praecipue originali peccato opponitur. Cum ergo ante animationem in prole peccatum originale esse non possit, quia proprium subjectum culpae est anima rationalis, videtur quod ante animationem beata virgo sanctificata non fuerit.

Quaestiuncula 3

[7715] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod nec etiam ante nativitatem ex utero. Sicut enim dicit Augustinus ad Dardanum, *sanctificatio qua singuli efficimur templum Dei, non nisi renatorum est.* Nemo autem renascitur nisi prius nascatur. Ergo nullus habet gratiam antequam nascatur. Sed sanctificatio est effectus gratiae. Ergo beata virgo in utero matris sanctificata non fuit.

[7716] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Si dicatur quod est duplex nativitas, scilicet nativitas in utero, quae conceptio dicitur, et nativitas ex utero, quae communiter nativitas nominatur, et beatae virginis regenerationem sanctificationis praecessit nativitas in utero, sed non nativitas ex utero: contra. Dominus Joan. 3, 7, generationem spiritualem, quae est ex aqua et spiritu, vocat secundam, dicens: *oportet vos nasci denuo.* Sed si duae nativitates carnales praecessissent, spiritualis non diceretur secunda, sed tertia. Ergo non est duplex nativitas, ut dictum est.

[7717] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, beatus Hieronymus dicit: *non mihi credas si tibi aliquid dixero quod ex veteri vel novo testamento haberi non possit.* Sed de sanctificatione beatae virginis in utero nihil dicitur in veteri vel novo testamento. Ergo non est credendum eam in utero sanctificatam fuisse.

[7718] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Ecclesia non solemnizat nisi pro aliquo sancto. Solemnizat autem nativitatem beatae virginis. Ergo beata virgo sancta nata fuit. Ergo antequam ex utero nasceretur, sanctificata fuit.

[7719] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Lucae 1, 15, de Joanne Baptista dicitur: *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Sed plus gratiae collatum est beatae virgini quam alicui sanctorum, ut in littera ex verbis Augustini dicitur. Ergo beata virgo adhuc in utero matris spiritu sancto repleta fuit: ergo et sanctificata.

Quaestiuncula 1

[7720] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia; unde cum sanctificari sit sanctum fieri, oportet quod sanctificatio emundationem ab immunditia spirituali ponat, prout nunc de sanctificatione loquimur. Emundatio autem a spirituali macula, scilicet culpa, sine gratia esse non potest, sicut et tenebra non nisi per lucem fugatur; unde sanctificatio tantum ad eos pertinet qui gratiae capaces sunt: et quia proprium subjectum gratiae est rationalis natura; ideo ante infusionem animae rationalis beata virgo sanctificari non potuit et cetera. Ad primam ergo quaestionem dicendum, quod nullo modo in parentibus sanctificari potuit, neque etiam in ipso actu conceptionis ejus. Conditio enim specialis personalis a parentibus in prolem non transit, nisi sit ad naturam corporalem pertinens; ut grammatica patris in filium non transit, quia perfectio personalis est. Unde et sanctificatio parentum in beatam virginem transfundi non potuit, nisi curatum esset in eis non solum id quod personae est, sed etiam id quod est naturae inquantum hujusmodi: quod quidem Deus facere potuit, sed non decuit. Perfecta enim naturae curatio ad perfectionem gloriae pertinet; et ideo sic in statu viae parentes ejus curati non fuerunt ut prolem suam sine originali peccato concipere possent; et ideo beata virgo in peccato originali fuit concepta, propter quod b. Bernardus ad Lugdunenses scribit conceptionem illius celebrandam non esse, quamvis in quibusdam Ecclesiis ex devotione celebretur, non considerando conceptionem, sed potius sanctificationem: quae quando determinate fuerit, incertum est.

[7721] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si radix est sancta, secundum id quod est radix, et rami sunt sancti: quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, Matth. 7, 18; unde apostolus vult ibi probare quod si antiqui patres sancti fuerunt per fidem et spem, populus ex eis secundum carnem descendens, sanctus erit, quando corda filiorum convertentur ad patres. Parentes autem beatae virginis radix ejus fuerunt per actum naturae propagationi deservientem. Unde nisi natura in eis sanctificata fuisset, non potuit ex eis sancta proles concipi, sed vitiata propter vitium naturae in eis remanens. Non autem fuit in eis natura sanctificata.

[7722] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit: est enim gratia perfectio personalis; peccatum vero originale directe est vitium naturae; et ideo non oportet quod gratia sanctificans a parentibus traducatur, si peccatum originale traducatur; sicut et originalis justitia, cui directe opponitur, traducta fuisset.

[7723] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod concubitus quo beata virgo concepta fuit, meritorius creditur, non per gratiam omnino purgantem naturam, sed per gratiam perficientem personas parentum; et ideo non oportuit quod in prole concepta, statim sanctitas esset, non propter repugnantiam actus matrimonii ad sanctitatem, sed propter repugnantiam vitii naturae nondum curati.

Quaestiuncula 2

[7724] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sanctificatio beatae virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat, sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quae nunquam originali macula fuisset infecta; et ideo nec beatae virgini, nec alicui praeter Christum hoc concessum est.

[7725] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod haec verba de Joanne Baptista dicuntur pro tempore illo quando ad ingressum matris Dei exultavit in utero, quod fuit in sexto mense a conceptione ejus, ut verba Angeli ostendunt, Luc. 1; unde constat quod tunc animam rationalem habebat; et ideo vel per spiritum vitae non intelligitur anima rationalis, sed respiratio exterioris aeris; vel dicitur spiritus vitae si de anima intelligitur, nondum inesse, quia nondum manifestabatur, per modum quo dicuntur res fieri quando innotescunt.

[7726] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod loquitur de notitia approbationis, quae quamvis sit tantum habentium gratiam, non tamen est eorum solum quando gratiam habent, sed ab aeterno; unde talis notitia potuit esse Hieremiae ante ejus formationem: non tamen sanctificatio; quae tamen esse potuit ante egressionem ex utero; et ideo tempus notitiae et sanctificationis distinguit dominus dicens: *priusquam te formarem in utero, novi te; et antequam exires de ventre, sanctificavi te.*

[7727] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec puritas soli homini Deo debebatur, ut ipse quasi unicus redemptor humani generis nulla peccati servitute teneretur, cui competebat omnes a peccato redimere; unde non hanc puritatem, sed sub hac maximam virgo mater ejus habere debuit.

Quaestiuncula 3

[7728] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod beata virgo ante nativitatem ex utero sanctificata fuit, quod colligi potest ex hoc quod ipsa super omnes alios sanctos a peccato purior fuit, ut ex hac littera habetur, veluti divinae sapientiae mater electa, in quam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap. 7. Unde cum haec puritas in quibusdam fuisse inveniatur ut ante nativitatem ex utero a peccato mundarentur, sicut de Joanne Baptista, de quo legitur Luc. 1, 15: *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*; et de Hieremia, de quo dicitur Hierem. 1, 5: *priusquam exires de ventre, sanctificavi te*; non est dubitandum hoc multo excellentius matri Dei collatum fuisse.

[7729] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de regeneratione quae fit per legem communem, quod notatur in hoc quod dicit: *qua singuli efficimur templum Dei*; haec enim sanctificatio fit per sacramenta, quae per ministros Ecclesiae dispensantur, quorum operationi qui in maternis uteris sunt, subjacere non possunt. Sed Deus sacramentis gratiam non alligavit; unde praeter hunc modum in maternis uteris aliquos quodam privilegio sanctificat.

[7730] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si regeneratio quae est per legem communem, sumatur, oportet verbum domini quod dicitur Joannis 3, 5: *nisi quis renatus fuerit*, intelligi de nativitate ex utero quae simpliciter nativitas dicitur, et hoc ipse textus sonare videtur, cum dicitur: *ex aqua et spiritu.* Si autem sumatur pro quacumque regeneratione gratiae, sic oportet intelligi de nativitate in utero. Non tamen oportet quod regeneratio spiritualis quae est per sacramenta, secunda dici non possit, quia illae duae in uno conveniunt, secundum quod contra tertiam dividuntur: utraque enim illarum naturalis est, haec vero spiritualis.

[7731] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis sanctificatio beatae virginis in utero expresse in Scriptura veteris et novi testamenti non legatur; tamen pro certo haberi potest ex his quae ibi leguntur. Si enim Joannes et Hieremias, qui Christum praenuntiaverunt, sanctificati sunt, multo magis virgo quae Christum genuit.

Articulus 2

[7732] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 tit. Utrum beatissima virgo per sanctificationem in utero fuerit totaliter ab originali mundata

Quaestiuncula 1

[7733] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod per sanctificationem in utero Dei genitrix a peccato originali totaliter mundata non sit. Remota enim macula, reatus remanere non potest. Sed post sanctificationem originalis peccati adhuc reatus mansit in ea: quia si ante mortem Christi defuncta fuisset, divina visione caruisset. Ergo per sanctificationem a macula originali liberata non fuit.

[7734] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nihil quod ad virtutem promovet ei subtrahendum fuit cui virtutis perfectio debebatur. Sed fomes ad virtutem promovet; unde et Paulo petenti a se carnis stimulum amoveri, dictum est: *virtus in infirmitate perficitur*, 2 Cor., 12, 9. Ergo cum matrem Dei summa virtutis perfectio deceret, fomes ab ea per sanctificationem removeri non debuit.

[7735] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in littera Magister dicit, quod caro Christi, antequam conciperetur, obnoxia fuit peccato, sicut et reliqua caro virginis. Sed caro non est peccato obnoxia nisi ratione fomitis. Ergo per sanctificationem in utero fomes ab ea remotus non fuit.

[7736] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Sed contra, beatae virgini aliquid ultra legem communem conferendum fuit. Sed sanctificatio quae fit per legem communem, aufert culpae maculam, fomite remanente. Ergo in beata virgine fomitem ex toto removit.

[7737] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, corruptio fomitis est causa quare dicere non possumus: peccatum non habemus; hoc enim Adam in primo statu dicere potuit. Sed, ut ex littera habetur, beata virgo hoc dicere potuit. Ergo in ipsa fomes non fuit.

Quaestiuncula 2

[7738] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per sanctificationem in utero, immunitatem a peccato actuali consecuta non sit. Sicut enim dicit Augustinus, Maria per quam gestum est mysterium incarnationis salvatoris, in morte domini dubitavit, non tamen in dubitatione permansit. Sed dubitatio de fide peccatum est. Ergo non fuit a peccato omnino immunis.

[7739] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit super illud Luc. 1: *spiritus sanctus superveniet in te, spiritus sanctus in virginem superveniens mentem ipsius ab* *omni sorde vitiorum castificavit.* Sed sordes vitiorum ex peccato consequuntur. Ergo beata virgo post primam sanctificationem peccavit.

[7740] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit in libro de perfectione justitiae: *esse sine peccato, de solo unigenito in hac vita dici potest.* Ergo de beata virgine dici non potest.

[7741] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Bernardus epistola 174 ad Lugdunenses dicit. *Puto quod copiosior gratia sanctificationis in ipsam descendit, quae non solum ortum ejus sanctificavit, sed eam ab omni peccato deinceps custodivit immunem.* Ergo per primam sanctificationem immunitatem ab omni peccato consecuta est.

[7742] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sapientiae 1, 4, dicitur: *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Sed Dei sapientia non solum animam virginis intravit, sicut et de ceteris dicitur Sap. 7, 27: *in animas sanctas se transfert*; sed et corpus ejus inhabitavit, carnem de ea assumens. Ergo in ea nullum peccatum fuit: quod colligi potest ex eo quod dicitur Cant. 4, 7: *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.*

Quaestiuncula 3

[7743] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod per secundam sanctificationem, quae in conceptione salvatoris fuit, confirmationem in bono consecuta non fuerit. Quod enim quis jam habet adipisci ulterius non potest. Sed si beata virgo ex prima sanctificatione immunitatem a peccato habuit, ex tunc confirmata fuit: non enim certitudo impeccabilitatis habetur nisi per justitiam confirmatam. Ergo per secundam sanctificationem confirmationem gratiae adepta non est.

[7744] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in nullo qui purus viator fuerit liberum arbitrium confirmatum ad justitiam comprobari potest: potentia enim peccandi et potentia moriendi ex eodem passu currere videntur, ut non prius tollatur potentia peccandi quam potentia moriendi. Sed beata virgo etiam postquam salvatorem concepit, ante mortem suam pura viatrix fuit. Ergo in ea confirmatio justitiae non fuit.

[7745] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Item, videtur quod nec tunc penitus a fomite liberata fuerit. Est enim unus effectus fomitis ut infecti fomite originalem culpam in prolem generando transfundant. Sed si per impossibile ponatur beatam virginem alium post Christum ex carnali copula generasse, peccatum originale in illum transfudisset. Ergo in ea aliquo modo post secundam sanctificationem fomes remansit. Sed confirmatio unius oppositorum non potest contingere quamdiu aliquid de opposito remanet. Ergo beata virgo confirmata non fuit per secundam sanctificationem.

[7746] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Ambrosius dicit in Lib. de Virgin.

beatae virginis: *impossibile fuit uterum virginis, quem Dei filius inhabitando consecravit, alienae copulae coitu incestari.* Sed eadem ratione nec aliud peccatum in ea esse potuit. Ergo confirmata fuit.

[7747] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ubi est plenitudo lucis, habilitas ad tenebram non remanet. Sed in conceptione Christi beata virgo tota lumine plena fuit, concipiens illum qui est splendor gloriae patris, Heb. 1; unde dicitur Ezech. 44: *ingressa est gloria domini templum, et resplenduit.* Ergo post illam sanctificationem confirmata fuit.

Quaestiuncula 1

[7748] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod duplex sanctificatio beatae virginis esse dignoscitur: prima qua in utero sanctificata fuit; secunda in conceptione salvatoris: et quia sanctificatio emundationem a culpa dicit, quae sine gratia esse non potest, gratiae autem est firmitatem quamdam facere; ideo effectus sanctificationis in generali est duplex: scilicet emundare, et confirmare: et quantum ad utrumque secunda sanctificatio perfecit primam. In prima enim, secundum quod ab omnibus communiter tenetur, a peccato originali quantum ad maculam et reatum purgata fuit: sed de emundatione ejus a fomite diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod per primam sanctificationem fomes ex toto sublatus est: quibus contradicit quod in littera ex verbis Damasceni dicitur, quod in secunda sanctificatione supervenit in eam spiritus sanctus eam purgans: quod non potest intelligi nisi de purgatione a fomite: quia peccatum actuale non commiserat, ut dicit Augustinus. Et ideo alii dicunt quod quantum ad aliquid purgata fuit a fomite in prima sanctificatione, et quantum ad aliquid fomes remansit: quod etiam diversimode distinguitur. Quidam enim dicunt, quod subtractus fuit inquantum est inclinans ad malum; remansit autem inquantum difficultatem est praebens ad bonum: quos duos fomitis effectus apostolus notat Roman. 7, 19, dicens: *non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, hoc facio.* Hoc autem non videtur posse stare: quia secundum idem ex quo est pronitas ad unum contrariorum, est difficultas ad alterum; sive sit habitus aut forma aliqua, sicut gravitas trahit deorsum, et causat difficultatem in ascensu; sive etiam sit privatio sive defectus, sicut debilitas virtutis motivae facit pronitatem ad casum, et difficultatem in progressu. Unde non potest esse ut fomes tollatur secundum quod inclinat ad malum, et remaneat secundum quod causat difficultatem ad bonum. Et ideo dicunt alii, quod fomes est corruptio personae inquantum impellit ad malum, et inquantum facit difficultatem ad bonum; et sic penitus in prima sanctificatione subtractus est a beata virgine. Est etiam corruptio naturae, ratione cujus infectio originalis per actum naturae in prolem transit, et sic remansit post primam sanctificationem; sic tamen ab eo purgata est in secunda, ut prolem sine omni originali peccato conciperet. Hoc etiam non videtur esse conveniens: quia, sicut dictum est in 2 Lib., dist. 31, qu. 1, art. 2, corruptio originalis quantum ad id quod culpae est, transit in prolem a patre; quantum vero ad id quod tantum poenae est, sicut sunt corporis passibilitates, transit in prolem a matre, quae materiam ministrat. Unde non videtur esse causa quare Christus conceptus sit sine originali, purgatio matris a fomite secundum quod inficit naturam ejus; sed magis quia sine virili copula natus est: quam causam Anselmus assignat in libro de conceptu virginali. Defectus autem poenales non necessitate sed voluntate assumpsit. Et praeterea, cum idem fomes sit per essentiam qui est naturae et personae corruptio, si remanet inquantum est corruptio naturae, non potest essentialiter tolli fomes personam corrumpens. Unde relinquitur, ut alii dicunt, quod fomes per essentiam post primam sanctificationem remanserit, sed impeditus est per gratiam sanctificantem ne in peccatum inclinaret aut a bono retraheret; contingit enim habitum aliquando ligari ne in actum exire possit, sicut scientia per ebrietatem, ut dicit philosophus. In secunda vero sanctificatione essentialiter fomes ille subtractus est.

[7749] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si beata virgo ante passionem Christi defuncta fuisset, ad Dei visionem non admitteretur, sicut nec alii antiqui patres: quamvis enim in eis remotus esset reatus ad personam pertinens, remanebat tamen reatus naturae, qui per passionem Christi sublatus est.

[7750] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fomes non per se promovet in bonum, sed per accidens, inquantum est in natura corrupta: ex hoc enim quod inclinat ad malum (quae quidem inclinatio personae parvum malum est) occasionem praebet vitandi maximum malum, scilicet superbiam. Si tamen hoc malum aliter vitaretur, simpliciter melius esset fomitem non esse: sicut comestio serpentis per accidens juvat, inquantum aliquem a lepra liberat, cujus tamen comestio homini sano simpliciter vitanda est. Et ideo beatae virgini, quae simpliciter sanata fuit a peccato, fomes ad perfectionem virtutis non contulisset, si ad malum eam inclinasset.

[7751] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caro virginis ante conceptionem dicitur fuisse peccato obnoxia propter fomitem, qui essentialiter remanebat; quamvis impeditus esset, ut dictum est.

[7752] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa sanctificatio beatae virginis excellentior fuit sanctificationibus aliorum: quod sic patet. In sanctificatione enim quae fit per legem communem in sacramentis, tollitur culpa, sed remanet fomes inclinans ad peccatum mortale et veniale; sed in sanctificatis ex utero non manet fomes, secundum quod inclinans est ad mortale; sed tamen remanet inclinatio fomitis ad venialia, ut patet in Hieremia et Joanne Baptista, qui peccatum actuale habuerunt non mortale, sed veniale. Sed in beata virgine inclinatio fomitis omnino sublata fuit, et quantum ad veniale, et quantum ad mortale: et quod plus est (ut dicitur), gratia sanctificationis non tantum repressit in ipsa motus illicitos, sed etiam in aliis efficaciam habuit; ita ut quamvis esset pulchra corpore, a nullo unquam concupisci potuit.

[7753] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod necessitas peccandi saltem venialiter provenit in nobis ex inclinatione fomitis, quae in beata virgine non fuit fomite ligato, ut dictum est.

Quaestiuncula 2

[7754] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut in prima sanctificatione fuit quaedam inchoatio emendationis, remoto peccato originali quantum ad culpam, et ligato fomite; ita etiam fuit quaedam inchoatio confirmationis: quia per gratiam sanctificantem immunitatem a peccato deinceps consecuta est: quae quidem immunitas a tribus causabatur; scilicet ex ligatione fomitis, qui ad malum non incitabat; ex inclinatione gratiae, quae in bonum ordinabat, quamvis nondum per eam liberum arbitrium esset in fine ultimo stabilitum, sicut est in beatis, qui ad finem viae pervenerunt; et iterum ex conservatione divinae providentiae, quae eam intactam custodivit ab omni peccato, sicut et in primo statu hominem ab omni nocivo protexisset.

[7755] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod dubitatio, quae sonat infirmitatem fidei, sine peccato esse non potest; nec talis dubitatio in beata virgine fuit in tempore passionis; sed in ea remansit fides firmissima, etiam apostolis dubitantibus. Sed fuit in ea quaedam dubitatio admirationis, dum considerabat eum quem tam digne genuerat, sic ignominiose tractari.

[7756] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sordes vitiorum, a quibus in conceptione salvatoris beata virgo castificata dicitur, non fuerunt aliqua peccata venialia, sed reliquiae quaedam originalis peccati, sicut recedente habitu adhuc aliquae dispositiones manent. Vel dicendum, quod castificatio a sordibus vitiorum non intelligitur remotio existentium, sed impedimentum futurarum sordium.

[7757] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod esse sine peccato dicitur esse proprium Christo, quia ipse nunquam nec actuali nec originali macula infectus est. Sed virgo mater ejus fuit quidem peccato originali infecta, a quo emundata fuit, antequam ex utero nasceretur: sed a peccato actuali omnino immunis fuit.

[7758] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad s. c. Alia duo concedimus.

Quaestiuncula 3

[7759] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in secunda sanctificatione et emundatio et confirmatio in bono quodammodo consummata est secundum perfectionem viae; sed in assumptione ejus gloriosa consummata est secundum perfectionem patriae; quod sic patet. In prima enim sanctificatione ablata fuit inclinatio fomitis remanente essentia ejus. In secunda vero fuit extinctus ipse fomes per essentiam, remanentibus adhuc poenalitatibus ex peccato causatis, a quibus plene liberata fuit per gloriam assumptionis. Similiter etiam est ex parte altera. In prima sanctificatione gratia collata fuit ad bonum efficaciter liberum arbitrium inclinans, quamvis non esset sufficiens ad tollendum flexibilitatem liberi arbitrii in malum, quam etiam homo in primo statu habuit. In secunda vero sanctificatione gratia superaddita fuit, quae ita potentiam liberi arbitrii impleret ut in contrarium flecti non posset, non quidem tollendo naturam libero arbitrio, sed defectum; sicut materia caeli ex eo quod subsistit formae quae omnem privationem ab ea excludit, non est in potentia ad corruptionem. Sed in tertia exaltatione ejus per gratiam perfectam in gloriam transeuntem fini conjuncta est, ex quo perfecta immobilitas causatur.

[7760] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod in prima sanctificatione consecuta est immunitatem a peccato, non per gratiam confirmantem, sed per ligationem fomitis ad malum inclinantis, et per custodiam divinae providentiae, sine qua, etiam fomite omnino extincto, peccare potuisset, sicut et Adam peccavit, nisi esset in ea gratia consummata.

[7761] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentia peccandi aufertur dupliciter. Vel per hoc quod liberum arbitrium ultimo fini conjungitur, qui ipsum superimplet, ut nullus defectus in eo remaneat; et hoc fit per gloriam; unde in nullo puro viatore sic peccandi potentia solvitur, ut cum ablatione potentiae peccandi tollatur potentia moriendi, nisi in Christo, in quo dispensative remansit, ad opus redemptionis complendum. Alio modo aufertur per hoc quod gratia tanta infunditur, quae omnem defectum tollat; et sic in beata virgine, quando concepit Dei filium, ablata est peccandi potentia, quamvis in statu viae ipsa virgo remaneret.

[7762] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si per impossibile ponatur, beatam virginem post secundam sanctificationem alium filium ex carnali copula concepisse, ille filius peccatum originale habuisset, non ex parte matris, sed ex parte patris. Si vero ponatur illum patrem pari modo sanctificatum fuisse sicut beata virgo in sanctificatione secunda, ille filius peccatum originale non habuisset. Vel dicendum secundum aliam opinionem, quod neque in secunda sanctificatione fomes remotus fuit a beata virgine secundum quod est infectio naturae. Neque hoc prohibet confirmationem ejus in bono: fomes enim confirmationi opponitur secundum quod est vitium personae, ad concupiscentiam actualem inclinans.

Quaestio 2

Prooemium

[7763] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 pr. Deinde quaeritur de potentia generativa beatae virginis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum aliquid ad Christi conceptionem active operata sit; 2 utrum generatio filii ex ea sit naturalis, vel miraculosa.

Articulus 1

[7764] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 tit. Utrum virgo aliquid active ad Christi conceptionem operata fuerit

[7765] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo aliquid active in conceptione Christi cooperata sit. Potentia enim pure passiva est receptiva tantum. Sed Damascenus dicit, ut in littera habetur, quod non tantum dedit spiritus sanctus virgini potentiam receptivam verbi, sed simul etiam generativam. Ergo oportet quod per potentiam generativam intelligatur virtus activa ipsius; et ita in conceptione Christi aliquid active operata est.

[7766] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, hoc quod dicitur Luc. 1, 35: *virtus altissimi obumbrabit tibi*, intelligitur quantum ad collationem alicujus virtutis supra eam quam naturaliter habebat. Sed beata virgo naturaliter habuit, sicut et aliae virgines, potentiam generandi per modum passionis, seu receptionis. Ergo potentia quam sibi Damascenus per spiritum sanctum dicit praeparatam, est potentia activa; et sic idem quod prius.

[7767] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, dicit Augustinus: *Christus secundum hoc est filius matris quod accepit a matre.* Sed dicitur filius matris secundum humanam naturam. Ergo humanam naturam accepit a matre; et sic beata virgo aliquid in conceptione operata est.

[7768] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, beata virgo fuit vera mater Christi. Sed non esset vera mater ejus, si tantum materiam ministrasset: non enim dicitur terra proprie mater hominis, quamvis limus, unde formatur homo, de terra sumptus sit: nec similiter dici potest lignum mater scamni, eo quod de eo fit. Ergo beata virgo non tantum ministravit materiam ad conceptionem Christi, sed aliquid active fecit.

[7769] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, Commentator, in 2 de anima, ponit hanc distinctionem potentiarum animae: quod potentiae nutritivae partis, omnes sunt activae; potentiae sensitivae, omnes sunt passivae; in intellectu autem est aliquid activum, ut intellectus agens, et aliquid passivum, ut intellectus possibilis. Sed potentia generativa ad vegetabilem animam pertinet; unde etiam plantis inest. Ergo est potentia activa. Cum ergo per potentiam generativam mater filium concipiat, videtur quod aliquid active in conceptione agat; et sic idem quod prius.

[7770] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, motus naturalis est cujus principium est intra. Sed generatio filii ex matre, est naturalis. Ergo in ipsa materia quam mater ministravit ad formationem conceptus, est principium aliquod active cooperans ad conceptionem; et sic idem quod prius.

[7771] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, beata virgo non fuit nisi mater Christi.

Sed ad matrem non pertinet nisi ministrare materiam, non autem aliquid active operari, quod est patris. Ergo beata virgo nihil active ad conceptionem Christi operata est. Media probatur per hoc quod philosophus dicit, 15 de animalibus: *vir dat animam, formam, et principium motus; femina dat corpus et materiam; sicut accidit in lacte coagulato, quod corpus exit ex lacte, et coagulatio ex coagulo*; et post pauca subdit: *manifestum est quod mas est operans, et femina patens; sicut erit scamnum ex carpentario et ligno.*

[7772] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, 10 super Genesim ad litteram: *Christus visibilem carnis substantiam de carne virginis assumpsit; ratio vero conceptionis non a virili semine, sed longe aliter, ac desuper venit.* Sed virtus activa in conceptione dicitur ratio conceptionis. Ergo agens in conceptione Christi fuit tantum desuper, et non in beata virgine.

[7773] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Anselmus dicit in Lib. de conceptu Virgin.: *illud subjectum non creata natura, non voluntas creaturae, non ulli data potestas producit aut seminat.* Ergo in beata virgine non fuit naturaliter neque divino dono potentia activa corpus Christi producens.

[7774] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 s. c. 4 Praeterea, nulla virtus creata subito operatur. Sed in conceptione Christi simul et subito factum est quidquid ibi factum est de organizatione, animatione, et hujusmodi. Ergo non fuit active nisi per virtutem increatam.

[7775] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc diversimode opinatum est. Quidam enim dicunt in conceptione Christi matrem aliquid active operatam esse; quorum quidam hoc ponunt fuisse per naturalem modum, quidam vero per supernaturale donum. Cum enim beata virgo vera mater Christi credatur, oportet sibi attribuere totum illud quod matris est. Ad officium autem matris pertinere aestimant ut aliquod principium activum ad conceptionem ministret, et non materiale tantum. Hoc tamen ponitur diversimode. Quidam enim in materia quam mater ministrat, ponunt esse virtutem activam principaliter: tum quia ex commixtione seminum conceptionem fieri ponunt; unde sicut semen viri est activum in generatione, ita et semen mulieris, quamvis non sit in ea tanta efficacia ad agendum: tum etiam quia ponunt conceptam prolem sensificari et vegetari per animam matris, ut sic etiam principalior inveniatur in generatione mater quam pater. Hoc autem philosophus reprobat in 15 de animalibus. In his enim quae habent vitam perfectam, distinguuntur agens et patiens in generatione propter perfectam generationem in eis. In plantis autem quae imperfectam vitam habent, est in eodem utraque virtus, activa scilicet et passiva: quamvis forte in una planta dominetur virtus activa, et in alia virtus passiva: propter quod dicitur etiam una planta masculina, et alia feminina. Cum igitur impossibile sit illud quod est determinatum ut patiens, habere virtutem activam respectu ejusdem, oportet quod femina non sit agens in conceptione, sed tantum patiens. Et ideo alii dicunt, quod id quod mater ministrat, se habet in generatione sicut materia naturalis. In materia autem naturali non est potentia passiva tantum (alias generatio esset violenta, et non naturalis), sed oportet inesse materiae ipsam formam quae per generationem adducenda est, in potentia, et secundum esse incompletum; et ideo non habet perfectam virtutem ad agendum, sed tantum imperfectam; et ideo per se non potest agere nisi quodammodo excitetur ab agente exteriori, et sic ei cooperetur. Hoc autem non potest stare: quia impossibile est idem esse alterans et alteratum; unde non potest esse quod forma quae est in aliqua materia, agat in ipsam, sive sit perfecta, sive imperfecta: forma enim quae per se non existit, non agit, nec proprie patitur, sed compositum agit ratione formae, et patitur ratione materiae; et ideo non est possibile quod illa forma imperfecta in agendo cooperetur agenti exteriori. Praeterea agere sequitur ad esse perfectum, cum unumquodque agat secundum quod est in actu; unde oportet quod forma imperfecte existens in materia, prius perficiatur in esse per agens exterius quam detur sibi agere; unde non potest in agendo cooperari ad generationem per quam forma in esse perfectum adducitur. Et praeterea, si esset de necessitate matris ut active ad generationem operaretur, beata virgo non posset dici mater. Cum enim conceptio illa tota sit simul facta, non potuit per aliquam creatam activam virtutem fieri; unde beata virgo non potuit active operari ad conceptionem; et sic non habuisset illud quod ad matrem pertinet; unde nec mater esset. Nec potest dici quod cooperata sit ad introductionem formae tantum, quae etiam secundum naturam in instanti inducitur. Inducens enim formam est nobilius quam praeparans materiam per alterationem; et sic spiritui sancto attribueretur id quod minus est, et virgini id quod dignius est. Et praeterea forma substantialis ad quam terminatur conceptio, est anima, quae est actus totius et omnium partium; unde remota ea, nec os nec caro dicitur nisi aequivoce. Ad animam autem Christi constat nihil active beatam virginem cooperatam esse. Et ideo alii dicunt, quod beata virgo habuit aliquid plus ex supernaturali virtute quam aliae matres: materia enim quae ab aliis ministratur, non potest seipsam complete in actum educere, nisi sit agens exterius: sed materia corporis Christi, quam beata virgo ministravit, hoc habuit ex dono divino, ut posset seipsam formare per virtutem superadditam naturae. Sed non poterat in instanti hoc fieri; et ideo, quia decebat conceptionem in instanti esse, praevenit spiritus sanctus, subito formationem corporis Christi complens, quae tamen aliter, licet successive, completa fuisset. Istud autem non videtur conveniens. Primo, quia si illa virtus non cooperata est ad formationem corporis Christi, frustra collata est: quod non contingit in operibus naturae, et multo minus in operibus miraculosis. Secundo, quia beata virgo non eligebatur ut esset simul pater et mater Christi, sed ut esset mater tantum: unde non oportebat ut in materia quam virgo ministravit, conjungeretur hoc quod in aliis est ex parte patris et matris. Tertio, quia secundum activam vel passivam potentiam generandi nullus dicitur pater vel mater; sed secundum quod potentia in actum procedit. Unde si in materia quam virgo ministravit, fuit potentia activa quae exigitur ad patrem et matrem sine hoc quod virtus illa operata sit, non diceretur neque pater neque mater, aut eadem ratione pater et mater, quod absurdum est: nisi forte sufficiat ad esse matrem hoc solum quod materiam ministravit, quod non sufficit ad esse patrem, propter quod mater dicitur et non pater: et hoc quidem videtur esse secundum intentionem philosophi, secundum quam perfectissime salvatur virginitas matris et vera maternitas; unde et fidei maxime consona est. Hanc igitur viam tenendo, dicendum videtur, quod in conceptione prolis invenitur triplex actio. Una quae est principalis, scilicet formatio et organizatio corporis; et respectu hujus actionis, agens est tantum pater, mater vero solummodo ministrat materiam. Alia actio est praecedens hanc actionem, et praeparatoria ad ipsam; cum enim generatio naturalis sit ex determinata materia, eo quod unusquisque actus in propria materia fit, sicut in 2 de anima dicit philosophus, oportet ut formatio prolis fiat ex materia convenienti, et non ex quacumque. Unde oportet esse aliquam virtutem agentem, per quam praeparetur materia ad conceptum. Sicut autem dicit philosophus, ars quae operatur formam, principatur et imperat ei quae praeparat materiam, sicut ars compaginans navim ei quae complanat ligna; et ideo virtus quae praeparat materiam ad conceptum est imperfecta respectu ejus quae ex materia praeparata prolem format. Haec autem virtus praeparans est matris, quae imperfecta est respectu virtutis activae quae est in patre; unde dicit philosophus, quod mulier est sicut puer qui nondum potest generare. Tertia actio est concomitans, vel sequens actionem principalem. Sicut enim locus facit ad bonitatem generationis; ita et bona dispositio matricis operatur ad bonam dispositionem prolis, quasi praebens fomentum: et hoc est quod dicit Avicenna in cap. de diluviis: *matrix non facit nisi ad meliorationem concepti.* Secundum hoc ergo dico, quod in principali actione formationis corporis Christi nihil fuit ex parte beatae virginis quod esset activum; sed id quod beata virgo ministravit, se habuit materialiter tantum ad hanc actionem; virtus autem divina fecit totum quod fit in aliis conceptionibus per virtutem seminis quod est a patre; et ideo Damascenus divinam virtutem dicit quasi divinum semen, ut in littera habetur. In secunda vero et tertia actione beata virgo active operata est, sicut aliae matres; unde et vere mater fuit.

[7776] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in conceptione Christi fuit duplex miraculum; unum quod femina concepit Deum, aliud quod virgo peperit filium. Quantum ergo ad primum beata virgo se habebat ad conceptionem secundum potentiam obedientiae tantum, et adhuc multo remotius quam costa viri, ut ex ea mulier formaretur. In talibus autem simul dantur actus et potentia ad actum, secundum quam dici posset quod hoc est possibile. Sed quantum ad secundum, habebat virgo potentiam passivam, naturalem tamen, quae per agens naturale in actum reduci posset. Unde quantum ad primum dicit: *potentiam acceptivam verbi Dei*; quantum vero ad secundum dicit: *simul autem et generativam.* Utramque enim potentiam in actum reduxit spiritus sancti virtus.

[7777] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentia passiva potest accipi dupliciter: vel secundum substantiam potentiae; et sic potentia fuerat ante in beata virgine: vel secundum quod potentia passiva suae operationi conjungitur; et tale posse non habet patiens nisi ab agente; sicut dicimus, quod visibile movendo visum, dat sibi posse videre in actu; et per hunc modum potentiam generandi spiritus sanctus virgini dedit.

[7778] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus accepit humanam naturam a matre, non tamen sicut a principio agente, sed sicut a materiam ministrante.

[7779] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praebere materiam simpliciter ad generationem alicujus non facit matrem, sed praebere talem materiam sic praeparatam, est id quod matrem facit. In ligno enim non est potentia naturalis ut ex eo fiat scamnum, cum per agens naturale in actum non compleatur: similiter nec in limo terrae ut ex ea fiat homo; unde quod inducitur, non est simile.

[7780] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod potentia generativa activa est; sed haec potentia est perfecte in viro (unde ejus actio se extendit usque ad formationem generati); in femina autem est imperfecta; unde non extendit se ejus actio nisi ad praeparationem materiae.

[7781] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cujuslibet motus naturalis principium est in eo quod movetur, non tamen eodem modo, ut in 2 Physic. dicit Commentator. In quibusdam enim est principium activum, ut in motu gravium et levium; in quibusdam vero principium passivum, ut in generatione simplicium corporum. Unde et philosophus naturam, quam principium motus in eo quod movetur definit, statim subdividit in materiam et formam. Unde non oportet, quamvis generatio perfecti animalis sit naturalis, quod in materia quam femina ministrat, sit principium activum, sed passivum tantum.

Articulus 2

[7782] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 tit. Utrum generatio Christi ex virgine sit naturalis vel miraculosa

[7783] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod generatio Christi ex virgine sit naturalis. Filiatio enim nativitatem consequitur. Sed Christus dicitur naturalis filius matris, sicut et naturalis filius patris, ut dicit Augustinus in Lib. de fide ad Petrum. Ergo generatione naturali nascitur ex matre.

[7784] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtus naturalis passiva completa ab agente naturaliter exit in suam operationem, sicut visus motus a colore naturaliter videt. Sed in beata virgine fuit naturalis potentia ad generandum, quamvis incompleta, ut ex dictis patet. Ergo postquam fuit perfecta virtute spiritus sancti, naturaliter generavit.

[7785] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, in illuminatione caeci quamvis potentia visiva miraculose detur, tamen post acceptam potentiam naturaliter videt. Sed spiritus sanctus virgini potentiam generativam dedit. Ergo postea naturaliter generavit.

[7786] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, si generatio Christi ex virgine esset miraculosa, sicut formatio hominis de limo terrae; tunc ita se haberet materia quam virgo ministravit ad Christum, sicut limus de terra sumptus ad Adam. Sed talis materia non sufficit ad rationem matris, ut prius dictum est. Ergo beata virgo non esset vera mater Christi; quod dicere est haereticum.

[7787] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, operatio miraculosa non est ab aliqua creatura. Sed vere dicitur quod virgo genuit Christum. Ergo generatio talis non est miraculosa.

[7788] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Dionysius dicit in epistola 4 ad Gajum, de Jesu loquens: *super homines*, inquit, *operatur ea quae sunt hominis; et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis, materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem.* Sed hoc quod fit supernaturaliter, dicimus esse miraculosum. Ergo conceptio Christi ex virgine miraculosa fuit.

[7789] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginis, cap. 22: *spiritus sanctus virtus altissimi de muliere virgine virum virginem mirabiliter propagavit.* Ergo generatio Christi ex virgine miraculosa est.

[7790] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, sicut est contra naturae ordinem ut caecus videat; ita etiam ut virgo manens virgo pariat. Sed illuminationem caecorum dicimus miraculosam esse. Ergo et conceptio Christi ex virgine miraculosa est.

[7791] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod praeter unionem duarum naturarum in unam hypostasim, quae completa est in conceptione Christi, quae est miraculum omnium miraculorum, est etiam aliud miraculum ut virgo manens virgo concipiat hominem Deum. Ad hoc enim quod generatio aliqua naturalis dicatur, oportet quod fiat ab agente naturaliter, et ex materia naturali ad hoc proportionata. Quodcumque autem horum defuerit, non potest dici generatio naturalis, sed miraculosa; si virtute fiat supernaturali. Agens autem naturale, cum sit finitae virtutis, non potest ex materia non naturaliter proportionata effectum producere: agens vero supernaturale, cum sit infinitae virtutis, potest ex utraque materia operari, naturali scilicet et non naturali; et ideo duobus modis contingit esse miraculum. Uno modo quando neque agens est naturale neque materia naturaliter proportionata ad talem formam, ut patet in formatione hominis de limo terrae. Alio modo quando materia est naturalis, sed agens est supernaturale, ut quando aliquis miraculose a febre sanatur: corpus enim hominis est naturalis materia sanitatis, quae per supernaturale agens confertur ei. Et similiter fuit in conceptione hominis Christi. Materia enim quam virgo ministravit, fuit materia ex qua naturaliter corpus hominis formari potuit; sed virtus formans fuit divina. Unde simpliciter dicendum est, conceptionem illam miraculosam esse, naturalem vero secundum quid: et propter hoc Christus dicitur naturalis filius virginis, quia naturalem materiam ad ejus conceptum praeparavit.

[7792] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 ad 1 Inde patet responsio ad primum.

[7793] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando potentia passiva completur per operationem naturalis agentis, tunc operatio sequens est naturalis. Hoc autem non fuit in proposito; et ideo ratio non sequitur.

[7794] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caeco nato illuminato datur potentia visiva sine omni dispositione contraria visioni; et ideo operatio seu visio sequens est naturalis. Sed potentia generandi data est virgini manente virginitate, quae est dispositio contraria ad conceptum: et ideo sicut potentia miraculose data est, ita et actus sequens miraculosus fuit. Vel dicendum, quod caeco illuminato datur potentia passiva, cujus operatio est per hoc quod movetur ab agente naturali, scilicet colore; et ideo visio ipsa naturalis est. Sed virgini dicitur data potentia generativa per hoc quod mota est ejus potentia passiva ad generandum ab agente supernaturali; et ideo operatio sequens est miraculosa.

[7795] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod formatio hominis de limo terrae fuit miraculosa quantum ad agens et quantum ad materiam; sed conceptio est miraculosa quantum ad agens, et non quantum ad materiam; et ideo non est simile de utroque.

[7796] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod beata virgo dicitur genuisse Christum, non sicut principium activum ad generationem praebens, sed sicut ministrans materiam naturalem; unde non est inconveniens quod generatio illa miraculosa fuerit. Operatio vero miraculosa non est alicujus creaturae sicut agentis, est tamen alicujus creaturae sicut materiae, ut patet ex eo quia miraculose ex aliqua creata materia Deus quandoque aliquid facit.

Quaestio 3

Prooemium

[7797] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 pr. Deinde quaeritur de Annuntiatione facta per Angelum ad beatam virginem; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de convenientia Annuntiationis; 2 de convenientia nuntii.

Articulus 1

[7798] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 tit. Utrum conveniebat virgini salvatoris conceptionem nuntiari

Quaestiuncula 1

[7799] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non oportebat virgini salvatoris annuntiari conceptionem. Ipsa enim fidem habebat. Sed semper ad fidem pertinuit credere incarnationem futuram. Ergo non oportebat ulterius quod per modum Annuntiationis sibi patefieret.

[7800] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Gregorius, fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. Sed in collocutione Angeli ad virginem quaedam persuasiva ratiocinatio facta est. Ergo meritum fidei in ipsa vel evacuavit vel diminuit, quod videtur inconveniens.

[7801] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in his quae sine hominis arbitrio Deus in homine complet, non requiritur aliquis consensus ex parte hominis. Sed prophetia praedestinationis est de his quae sine nostro complentur arbitrio, ut habetur ex Hieronymo in Glossa Matth. 1 super illud: *ecce virgo in utero habebit*; cujusmodi dicit esse hanc prophetiam Isai. 7, 14: *ecce virgo concipiet.* Ergo non requirebatur aliquis consensus ex parte virginis, ratione cujus oporteret Annuntiationem fieri.

[7802] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, majoris sapientiae ostensivum est miraculum factum in conceptione Christi ex virgine quam in conceptione Joannis ex sterili. Sed conceptio Joannis per Angelum praenuntiata fuit, ne fortuito, sed ex Dei providentia accidere putaretur. Ergo multo amplius conceptionem Christi Annuntiatio praecedere debuit.

[7803] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, in conceptione Christi est factum quoddam matrimonium per indivisibilem conjunctionem divinae et humanae naturae. Sed in matrimonio requiritur consensus, qui per verba nuntiorum et requiritur et reconciliatur. Ergo et decuit ut Deus per Angelum suum consensum exquireret virginis, de qua humanam naturam assumeret.

Quaestiuncula 2

[7804] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod Annuntiatio non fuerit per modum corporalis visionis. Ut enim dicit Augustinus, inter tria visionis genera, quae sunt corporale, spirituale, et intellectuale, intellectualis visio est praestantior. Sed quod dignius est, matrem Dei magis decet. Ergo per intellectualem visionem, et non per corporalem, facta est Annuntiatio.

[7805] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, apparitiones corporales Angelorum eo quod insolitae sunt, et praeter communem cursum naturae, inter signa et mirabilia computari possunt. Signa autem data sunt non fidelibus, sed infidelibus, ut dicit apostolus, 1 Corinth., 14. Cum igitur beata virgo fidelissima fuerit, non videtur ad eam apparitio corporalis Angeli fuisse facta.

[7806] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Luc. 1, super illud: *quae cum audisset turbata est*, dicit Glossa: *trepidare virginum est, et omnem viri ingressum pavere, omnesque viri affatus vereri.* Non autem hoc virginibus efficitur ex intellectuali consideratione viri vel ex imaginatione, sed ex corporali aspectu. Ergo Angelus in corporali visione virgini apparuit et eam collocutus est.

Quaestiuncula 1

[7807] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod congruum fuit virgini suam conceptionem annuntiari, multis de causis. Primo, quia cum mens Deo sit vicinior quam corpus, non decebat ut Dei sapientia ejus uterum inhabitaret sine hoc quod mens ejus cognitione summae sapientiae resplenderet; et ideo non decuit eam ignorare quod in ea fiebat, sed oportuit hoc sibi annuntiari. Secundo, quia ipsa futura erat certissima testis inusitatae conceptionis; unde oportuit quod de tam magno mysterio per Annuntiationem erudiretur. Tertio, quia Deus non diligit coacta sed voluntaria servitia, ut qui obsequuntur ex ipso ministerio mereantur. Unde cum beata virgo singulariter et excellenter in Dei ministerium eligeretur, quem in utero portavit, lacte aluit, et brachiis bajulavit, decuit ut consensus ejus Angelo nuntiante requireretur, quem humiliter praebens, ad obsequium se sedulam et promptam obtulit dicens: *ecce ancilla domini.*

[7808] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non erat determinate sub fide cadens tempus incarnationis, et per quam virginem hoc esset implendum; unde de hoc instruenda erat per Annuntiationem. Incarnationem enim futuram esse, quod antiquorum fidei subjacebat, firmissima fide tenebat.

[7809] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod allocutio Angeli non ex humana ratione persuasit, sed ex omnipotentia divina, cui fides maxime innititur: dixit enim: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

[7810] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ea de quibus est prophetia praedestinationis complentur sine nostro arbitrio causante; non tamen oportet quod sine arbitrio consentiente.

Quaestiuncula 2

[7811] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod convenientissime per corporalem visionem Annuntiatio facta est. Primo ut Annuntiatio esset certior. In his enim quae visibiliter cernimus minus decipimur. Secundo, quia, ut dicit Dionysius in epistola 9 ad Titum, haec est causa quare nobis divina per corporales figuras proponuntur, ut utraque vita hominis secundum suam proprietatem divina cognitione illuminetur; sensitiva scilicet imaginatione figurarum; intellectiva vero contemplatione spiritualis veritatis. Similiter etiam decuit ut virginis aspectus uterque suo modo nobilitaretur, interior scilicet per revelationem tanti mysterii, et exterior per corporalem Angeli visionem. Tertio, quia Annuntiatio debebat proportionari ei quod annuntiabatur. Annuntiabatur autem visibilis missio filii Dei in mundum; unde decenter Angelus nuntians corporali visione apparuit.

[7812] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod quamvis intellectualis visio sit melior corporali, tamen utraque simul efficacior invenitur quam altera, propter connaturalitatem humanae cognitionis ad sensum.

[7813] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corporalis apparitio ad virginem facta est, non propter confirmationem fidei, sed propter significationem mysterii, vel propter dignitatem ipsius, ut sibi singulari modo divina panderentur.

Articulus 2

[7814] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 tit. Utrum Annuntiatio debuit fieri per Angelum

Quaestiuncula 1

[7815] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Annuntiatio per Angelum fieri non debuit. Missio enim qua filius mittitur ut sit homo, est excellentior ea qua mittitur ut sit cum homine, ex parte effectus. Sed missio qua mittitur in mentem ut sit cum homine, non completur mediante Angelo, qui menti non illabitur, ut in 2 Lib., dist. 11, art. 4, dictum est. Ergo nec quando missus est ut esset homo, oportuit per Annuntiationem Angeli fieri.

[7816] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, superior non instruitur per inferiorem. Sed beata virgo fuit Angelis superior quia Deo acceptior. Ergo non debuit sibi per Angelum Christi conceptio nuntiari.

[7817] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ordo reparationis debet respondere ordini primae conditionis. Sed in prima conditione praeceptum divinum ad mulierem per virum venit. Ergo et per aliquem virum prophetam annuntiari debuit virgini conceptio filii.

[7818] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in littera: *missus est Gabriel Angelus.*

[7819] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ut probat Dionysius, Angeli sunt medii inter Deum et nos. Sed ab uno extremo in aliud devenitur per medium. Ergo ea quae beatae virgini divinitus nuntianda erant, per Angelum nuntiari decuit.

Quaestiuncula 2

[7820] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Angelus nuntians fuerit de supremis ordinibus. Dicit enim Gregorius in Homil. de centum ovibus. *Summum nuntium mitti decuit, qui summum omnium nuntiaret.* Sed illi qui sunt in ordine Seraphim, sunt summi inter Angelos. Ideo per aliquem eorum Annuntiatio facta est.

[7821] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit, quod ista est quaestio inferiorum Angelorum mysterium incarnationis non plene cognoscentium, quae ponitur Isai. 63, 1: *quis est iste qui venit de Edom?* Sed non potuit nuntiari mysterium incarnationis nisi per illos quibus plene revelatum est. Ergo Annuntiatio per aliquem de supremis Angelis facta est.

[7822] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Ecclesia cantat: *Gabrielem Archangelus scimus divinitus te esse affatum.* Ordo autem Archangelorum est penultimus caelestis hierarchiae, ut patet ex Gregorio, et ex Dionysio. Ergo Angelus nuntians non fuit de supremis ordinibus.

Quaestiuncula 1

[7823] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primum quaesitum, quod Annuntiatio per Angelum facta est: cujus ratio multipliciter accipi potest. Primo, quia ut dicit Hieronymus, Angelis est cognata virginitas; unde decuit ut ad virginem nuntiandam Angelus mitteretur. Secundo, quia perditio humana initium sumpsit ex hoc quod Diabolus mulierem allocutus est; unde dicit Beda: *congruum apparet ad humanae naturae reparationis exordium ut Angelus virginem alloqueretur.* Tertio, quia ille annuntiabatur qui est rex hominum et Angelorum; et ejus nativitas sicut in salutem hominum fuit, ita et in reparationem ruinae angelicae; et ideo decuit ut tam homines quam Angeli huic mysterio ministerium exhiberent.

[7824] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quando filius in mentem mittitur, Angelus in mentem non illabatur; tamen filio venienti obsequitur praeparans mentem purgando, illuminando, et perficiendo ad divinae sapientiae susceptionem. Ita etiam et quando filius in carnem missus est, Angelus non venit ut carnem assumeret, sed ut virginem instrueret, de qua caro assumenda erat.

[7825] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis beata virgo superior Angelis fuerit secundum acceptionem divinae praedestinationis, tamen eis inferior erat quantum ad statum: quia ipsa in statu viae erat, Angeli autem in statu patriae. Unde non est inconveniens quod Angelus virginem instrueret.

[7826] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in prima conditione mulier prima non accepit divinum praeceptum nisi per illum virum qui erat principium totius carnalis generationis; unde hoc solum debetur homini Christo, qui est spiritualis regenerationis principium, ut matrem doceat ex qua vita spiritualis in omnes quodammodo processit.

Quaestiuncula 2

[7827] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem ergo dicendum est quod Angelus nuntians non fuit de suprema nec de media hierarchia, sed de infima; nec de primo ordine ejusdem hierarchiae, sed de medio, qui est ordo Archangelorum. Cujus ratio multiplex patet: primo, quia cum Christus nasceretur, ut inordinationem quae in Angelis acciderat repararet, decuit ut in sua conceptione ordo ille caelestis hierarchiae maxime servaretur, ut scilicet supremi Angeli mediantibus infimis homines illuminarent. Secundo, ut tantum mysterium incarnationis conveniens esset. Cum enim inferiores Angeli agant secundum id quod a superioribus recipiunt, et non e converso, dum inferiores Angeli nuntiant, Annuntiatio per superiores ad inferiores expletur: quod non esset, si superiores immediate annuntiarent. Tertio, quia sic salvatur proprietas ordinum, sicut in 2, dist. 9, art. 3 et 4 et 7, dictum est. Infima enim hierarchia officium habet dirigendi homines secundum quamdam limitationem; vel unius provinciae sicut ordo principatuum; vel unius hominis, sicut ordines Angelorum et Archangelorum: sed differunt: quia ad Angelos pertinet dirigere in actibus alicujus hominis qui ad ipsum tantum pertinent; unde dicuntur minima nuntiare: ad Archangelos vero pertinet dirigere in actibus alicujus hominis, qui tamen in totam multitudinem redundant; unde et medii sunt inter principatus et Angelos; quod et eorum nomen ostendit; dicuntur enim Archangeli, quasi principes Angeli. Quia ergo consensus beatae virginis, qui per Annuntiationem requirebatur, actus singularis personae erat in multitudinis salutem redundans, immo totius humani generis, Angelus nuntians de ordine Archangelorum esse debuit, et inter eos summus.

[7828] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod Gregorius non intelligit summum simpliciter, sed summum inter Angelos, secundum quod quilibet Archangelus summus nuntius dici potest: quod patet ex hoc quod praemittit: *Archangeli dicuntur quasi summi nuntii.*

[7829] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angeli inferiores non penitus mysterium incarnationis ignoraverunt; sed quia non totam profunditatem consilii divini super salutem humani generis capere poterant, inquirebant plenius edoceri, et de hoc in 2 Lib., dist. 11, plenius dictum est.

Expositio textus

[7830] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 3 a. 2 qc. 2 expos. *Virtus altissimi obumbrabit tibi.* Virtus altissimi, secundum expositionem Damasceni sequentem intelligitur filius, de quo Corinth. 1, dicitur: *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam*; ut sic in verbis Angeli praenuntietur duarum personarum adventus in virginem, scilicet spiritus sancti ad purgandum et potentiam generativam praestandum, et filii ad carnem assumendum: propter quod dicit: *obumbrabit tibi virtus*. Virtus enim altissimi per susceptionem nostrae infirmitatis obumbrata est. Vel dicitur: *obumbrabit tibi*, ad signandum extinctionem omnimodam fomitis: quia per adventum filii in ipsam omnes reliquiae fomitis ab ea extirpatae sunt; et haec extirpatio obumbratio dicitur, sicut et fomes incendium: umbra enim contra aestum refrigerium praestat. *Sicut divinum semen*. Non dicit simpliciter *semen*, ut caveret errorem Apollinaristarum qui ponebant spiritum sanctum in uterum virginis vere sicut semen venisse. In hoc tamen similitudinem seminis habet quod sicut semen est activum in generatione, ita et spiritus sanctus in conceptione Christi, vel filius quem virtutem altissimi dicit. *Nostrae antiquae aspersionis*: non quantum ad vetustatem culpae, sed poenae. *Per spiritum sanctum creans*. Contra, creare est ex nihilo aliquid facere. Sed corpus Christi de materia formatum est. Ergo non est per spiritum sanctum in conceptione creatum. Sed dicendum, quod creatio hic large accipitur pro qualibet operatione supernaturali, quae ipsius tantum Dei est. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Videtur instantia esse de puero baptizato, et de adulto, qui statim vere confessus est. Sed dicendum, quod ad hoc ut veritatem in omnibus habeat dictum apostoli, dupliciter potest accipi. Uno modo ut per peccatum non tantum intelligatur macula et reatus peccati, sed etiam causa et sequela peccati. In puero enim baptizato, et adulto poenitente manet fomes incitans ad peccandum, et ulterius aliquae dispositiones ex actuali peccato relictae; in Christo autem neutrum horum fuit: caro enim ejus sine corruptione fomitis concepta est; et cum peccatum non fecerit, reliquiae peccati in eo non fuerunt: similiter nec in beata virgine, quae immunis a peccato actuali fuit; fomes autem etsi essentialiter in ea remansit post primam sanctificationem, tamen ut ligatus, et non ut incitans ad peccatum, ut dictum est. Alio modo potest verificari, ut intelligatur etiam de peccato actuali quo ad reatum et maculam. Etsi enim homo ad breve tempus sine actuali peccato esse possit, non tantum diu sic perseverare potest, ut saltem in veniale peccatum non cadat; ut sic hoc verbum *habemus* non determinatum, sed confusum praesens importet. In Christo vero et matre ejus nullo modo peccatum actuale locum habuit, nec mortale nec veniale.

Quaestio 4

Prooemium

[7831] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 pr. Postquam ostendit Magister conditionem carnis assumptae, et matris de qua assumpta est, hic movet quasdam dubitationes circa determinata; et dividitur in duas partes: in prima movet dubitationem circa propagationem carnis Christi ex remotis parentibus, scilicet Abraham et Adam; in secunda movet dubitationem circa conceptionem carnis ejus in proxima matre, ibi: *illi autem sententiae qua supra diximus, carnem verbi non ante fuisse conceptam quam assumptam, videtur obviare quod Augustinus ait*. Circa primum tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit eam, ibi: *quia ea decimatione sicut Abraham minor Melchisedech ostenditur (...) ita et leviticus ordo*; tertio ex solutione elicit quamdam conclusionem, ibi: *quocirca primitias nostrae massae recte assumpsisse dicitur Christus.* Secunda dubitatio dividitur in quaestionem et solutionem. Solutio incipit ibi: *sed alia ratio illius dicti extitit.* Hic est duplex quaestio. Prima de propagatione carnis Christi ex antiquis patribus. Secunda de propagatione ejus ex matre. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum caro Christi in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia, vel ab alia eorum carne secundum differentiam puritatis et infectionis distincta; 2 utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum quantitatem aliquid determinatum, et materialiter in eis existens; 3 utrum Christus singulariter habeat inter filios Abrahae ut in eo decimatus non sit.

Articulus 1

[7832] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 tit. Utrum caro Christi in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia

[7833] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Corpus enim caeleste non inficitur nec alteratur ex conjunctione ad aliud corpus. Sed corpus Christi naturae caelestis fuit: quod videtur ex hoc quod dicitur de ipso Joan. 3, 31: *qui de caelo venit super omnes est.* Ergo caro Christi in antiquis patribus infecta esse non potuit.

[7834] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, in littera dicitur, quod Christus primitias nostrae carnis assumpsit. Sed caro humana in primo statu infecta non fuit. Ergo Christus assumpsit carnem nunquam prius infectam.

[7835] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus, dicit, quod natura humana semper habuit simul cum vulnere vulneris medicinam. Sed quod est corruptum, non potest corruptionis esse medicina. Ergo in humana natura semper fuit aliquid non corruptum vel infectum, unde caro Christi formata est, quae medicina facta est totius humani generis.

[7836] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, nihil sanatur a corruptione, nisi in eo aliquid incorruptum remanserit; sicut in aegritudine animalis, cum cor remaneat sanum, ejus virtute membra prius aegra sanantur. Sed corruptio humani generis sanabilis fuit. Ergo in humana natura aliquid incorruptum remanserat. Sed nihil est mundius in humana natura quam caro Christi. Ergo illud de quo formata est caro Christi nunquam in patribus fuit infectum.

[7837] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, in divinam sapientiam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap. 7. Sed Christus est Dei virtus, et Dei sapientia, ut dicitur 1 Cor. 1. Ergo caro ejus nunquam coinquinata fuit.

[7838] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Magister in littera dicit, carnem Christi, priusquam assumeretur, peccato fuisse obnoxiam: et idem habetur ab Hugone de sancto Victore in Lib. de sacramentis.

[7839] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, caro Christi non processit ab Abraham nisi per semen ex quo conceptus est Isaac. Sed semen illud propter carnalem coitus concupiscentiam pollutum est originali infectione. Ergo caro Christi, antequam assumeretur, infecta fuit peccato originali.

[7840] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 s. c. 3 Praeterea, distinctio qualitatis praesupponit distinctionem naturae subjectae; cum contraria non sint simul in eodem, nec ex eisdem principiis causentur. Sed caro Christi non fuit distincta secundum naturam a carne parentum, a quibus propagata est. Ergo nec secundum qualitatem puritatis et impuritatis; et sic idem quod prius.

[7841] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex haeresis. Una illorum qui dixerunt, corpus Christi non esse formatum ex eodem ex quo alia caro hominum formatur; sed quod filius Dei corpus caeleste secum attulit, et hoc modo per uterum virginis transivit, nihil ex ea sumens. Hoc autem est haereticum dupliciter. Primo, quia derogat veritati Scripturae, quae Christum ex muliere factum et natum dicit; non enim ex ea factus diceretur, nisi ex ea aliquid traxisset unde materialiter ejus caro fieret; et sic nec beata virgo mater Dei dici posset. Secundo, quia derogat veritati humanitatis Christi. Cum enim omnis forma determinatam materiam requirat, si corpus Christi formaretur ex materia alterius generis ab illa materia de qua formatur corpus alterius hominis, non esset corpus ejusdem speciei cum corporibus aliorum hominum; et ita homo aequivoce diceretur, cum sit essentialis pars hominis. Alius error fuit dicentium, quod caro Christi secundum quod in parentibus erat, infecta non fuit. Dicunt enim, quod peccante Adam, Deus conservavit in illo aliquid incorruptum et non infectum, per quod humana natura sanari posset: et hoc quidem transfusum est sine aliqua infectione usque ad beatam virginem, et exinde formatum est corpus Christi. Hoc autem erroneum reputatur praecipue propter duo. Primo, quia secundum hanc positionem Christus non esset vere filius virginis, nec vere ex stirpe alicujus patrum progenitus, nisi solum ex Adam: illa enim pars quae incorrupta in humana natura remansit in hominibus aliis ab Adam, fuisset quasi extraneum ab eis, soli autem Adae connaturale quantum ad primum statum. Secundo, quia tollitur congruus satisfactionis ordo. Sicut enim non erat decens ut pro Adam et ejus successione corrupta aliquis satisfaceret qui ex illo genere non esset; ita etiam non esset congruum ut naturam infectam satisfaciendo sanaret Dei filius, nisi hoc ipsum quod prius infectum fuerat, assumpsisset. Et ideo dicendum est, quod caro Christi, secundum quod fuit in patribus, et etiam in ipsa beata virgine, peccato infecta fuit antequam assumeretur; sed in ipsa assumptione ab omni infectione peccati purgata est, ut secundum quod est actu caro Christi, in ea nihil maculae inveniatur.

[7842] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur de caelo venisse, non ratione naturae assumptae, quasi anima vel corpus ejus prius in caelo fuerit assumpta, et postmodum per uterum virginis ad nos pervenerit; sed quantum ad personam assumentem, quae quidem de caelo ad nos venisse dicitur, non loci mutatione, sed visibilis naturae assumptione.

[7843] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primitias nostrae carnis assumpsisse, non secundum identitatem rei, ut scilicet natura carnis quam assumpsit, semper in conditione primi status remanserit, sed quantum ad similitudinem; quia caro assumpta, prout consideratur actu caro Christi, sine infectione culpae fuit, sicut et caro primi hominis ante peccatum, ut Magister in littera exponit.

[7844] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caro Christi in Abraham non fuit ut medicina vulneris in actu, sed solum in potentia, secundum scilicet quod ex eo propagari poterat illa caro ex qua medicina nostri vulneris facta est: et ideo non oportet quod fuerit ibi actu sine infectione vulneris, sed solum in potentia secundum ordinem quo caro Christi ex ea propaganda erat.

[7845] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquod corruptum est reparabile dupliciter. Vel secundum potentiam passivam tantum; et sic oportet ut remaneat in eo aliquid non corruptum, idest non per corruptionem annihilatum, sicut dicitur contrarium corrumpi per adventum contrarii: oportet enim subjectum remanere cum possibilitate ad salutem quae recuperanda est. Vel secundum potentiam passivam et activam simul, sicut homo infirmus curabilis est quandoque virtute activa naturae suae; et quia idem non patitur a seipso, necesse est ut in eo quod sic reparabile est, sit aliqua pars non corrupta, nec corruptioni subjecta, sicut cor. Dicendum est ergo quod humana natura non erat reparabilis nisi secundum potentiam passivam tantum; et ideo non oportuit quod in ipsa remaneret aliqua pars corruptioni non subjecta; sed sufficit quod in ea remanserit id quod naturae est cum possibilitate ad reparationem, subjectum tamen corruptioni.

[7846] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caro Christi actu existens caro Christi, nullo modo fuit infecta; ejus enim emundatio a praecedenti infectione saltem intellectu praecedit assumptionem; unde in divinam sapientiam nihil inquinatum incurrere potuit.

Articulus 2

[7847] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 tit. Utrum caro Christi fuit in antiquis patribus secundum quantitatem determinatam

[7848] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid demonstrabile determinatum. Ut enim in littera ex Augustino habetur, caro Christi fuit in Abraham secundum corpulentam substantiam. Sed corpulenta substantia nominat aliquid determinatum demonstrabile. Ergo per hunc modum fuit caro Christi in Abraham et in aliis.

[7849] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, in formatione corporis Christi duo inveniuntur: scilicet ratio formationis, quae est principium activum in conceptione, et materia de qua corpus Christi formatum est. Sed ratio formationis non descendit ab Adam, ut Augustinus dicit, sed desuper venit: quia *quod in ea natum est, de spiritu sancto est*; Matth. 1, 20. Si ergo ista materia determinata in Adam vel Abraham non fuerit, ullo modo corpus Christi ex primis parentibus non venit: quod est inconveniens, quia non pertineret ad eum satisfacere pro peccato Adae, sicut dictum est. Ergo oportet carnem Christi fuisse in Abraham et Adam secundum materiam determinatam.

[7850] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, si haec materia determinata ex qua corpus Christi formatum est non fuit in Adam, hoc non potest esse, nisi quia ex alimento sumpta est. Alimentum autem extraneum est a natura humana. Ergo caro Christi non est vere de natura humana: quod haereticum est. Videtur ergo quod materia carnis Christi non sit ex superfluo alimenti sumpta, sed ex primis parentibus descenderit.

[7851] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, major est convenientia quae est secundum identitatem rei quam quae est secundum proportionem principii ad principiatum. Sed si materia corporis Christi ex superfluo alimenti sumpta est, realiter fuit quandoque materia cibi comesti. Non autem potest dici, quod realiter fuerit in avo vel proavo; etsi forte dicatur, quod ibi fuerit sicut principiatum est virtute in suo principio. Ergo major esset convenientia carnis Christi ad animalia, quorum carnes in cibum sumptae sunt, quam ad Adam vel Abraham; quod est inconveniens. Ergo idem quod prius.

[7852] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud quod in se mundum est, non est natum inficere aliud contraria infectione. Sed beata virgo mundata fuit per primam sanctificationem ab originali infectione. Ergo virtute animae ejus nutrimentum assumptum infici non potuit, nec alias infectum erat tali infectione quae extra humanam naturam non invenitur. Ergo caro Christi non in beata virgine peccato subjacuisset; quod est erroneum, ut dictum est. Ergo caro Christi ex superfluo alimenti non fuit materialiter; et sic idem quod prius.

[7853] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Christus non aliquo modo fuit in parentibus quo alii homines ibi non fuerunt; sed e converso alii homines aliquo modo ibi fuerunt quo Christus non fuit. Sed alii homines non fuerunt in primis parentibus secundum materiam determinatam. Ergo nec Christus in eis hoc modo fuit. Probatio mediae. Alii homines non descendunt a suis parentibus nisi mediante semine. Semen autem, ut probat philosophus, non est aliquid decisum quod fuerit actu pars, sed est superfluum alimenti, quod est potentia totum. Ergo aliorum hominum materia non fuit determinate in Adam quasi actu pars ejus existens.

[7854] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, generatio secundum naturam in infinitum possibilis est secundum naturam, hoc modo quod homo ex homine generetur. Si ergo aliqua materia determinata sumatur ex qua omnis caro decisa sit, oportet quod infinitorum materia in aliquo finito fuerit. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod omnium hominum caro et Christi fuerit in Adam secundum determinatam vel signatam materiam. Quod autem impossibile sit, sic probatur. Cujuslibet rei naturalis materia determinatam quantitatem exigit; non enim in quacumque parva materia potest induci quaecumque forma. Sed infinita non possunt esse in aliquo finito, nisi secundum quantitatem non determinatam accipiantur divisione facta, sed semper secundum eamdem proportionem, ut scilicet totius sumatur dimidium, et dimidii dimidium, et sic in infinitum: sic enim secundum eamdem proportionem secundo acceptum erit alterius quantitatis quam primo acceptum. Ergo impossibile est quod infinitorum corporum naturalium materia sumatur ex aliquo uno finito in actu.

[7855] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 s. c. 3 Praeterea, in omni generatione naturale agens univocum inducit formam suam in materiam quae prius tali formae subjecta non erat, sicut ignis in materiam aeris, quae prius formae ignis subjecta non erat. Sed si materia ex qua ille homo formatur secundum aliquid signatum in Adam fuerit, et in ceteris parentibus; nunquam ejus materia fuisset humanae naturae non subjecta. Ergo iste modus generationis non esset conveniens secundum viam generationis naturalis: et sic idem quod prius.

[7856] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Una opinio dicit, quod caro Christi et omnium aliorum hominum fuit in Adam secundum determinatam materiam hoc modo quod aliqua pars corporis Adae fuit de qua per multiplicationem quamdam omnium hominum corpora formata sunt, aut sine permixtione alicujus extranei, ut quidam dicunt, aut permixto illi materiae aliquo quod ex alimento conversum est: et de hoc qualiter improbabile videatur, in 2 Lib., dist. 30, qu. 2, art. 2 et 3, dictum est. Alia opinio est (quae probabilior videtur), quod alii homines non fuerunt in primo parente nisi secundum materiam originalem; et Christus hoc modo in primis parentibus fuit. Sed in hoc differt, quod alii homines fuerunt in primo parente secundum rationem seminalem, Christus autem non: quod sic videri potest. In his qui per concubitum generantur, duo concurrunt ad formationem corporis: scilicet principium activum, quod est in semine, quod ratio seminalis dicitur: aliud autem est materia ex qua corpus formatur, quam mater ministrat: utrumque autem horum originaliter reducitur in primum parentem. Quod enim in semine patris sit virtus activa ad conceptionem corporis humani, est per virtutem naturae humanae, quam pater prolis procreandae a suo patre accepit, et ille ab alio, et sic usque ad Adam. Et sic patet quod ratio seminalis eorum qui sunt ex semine viri concepti, originaliter ab Adam descendit. Similiter etiam materia quam mater ministrat, oportet quod sit praeparata per virtutem generativam ejus: rei enim generatio naturalis requirit materiam propriam et determinatam: virtus autem generativa ipsius matris originaliter ab Adam descendit, sicut et virtus generativa viri; et ideo illi qui ex mare et femina generantur, descendunt originaliter ab Adam et secundum rationem seminalem, et secundum materiam: et quia unus modus essendi in est secundum quod dicitur effectus esse in sua causa efficiente, ut dicitur 4 Phys.; ideo homines sic concepti dicuntur fuisse in Adam et secundum rationem seminalem, et secundum materiam originalem. In conceptione autem Christi virtus activa non fuit nisi spiritus sanctus; materia autem est per virginem ministrata debito modo praeparata. Unde patet quod originaliter materia corporis Christi descendit ab Adam, non autem ratio activa in conceptione ejus ab Adam descendit originaliter; et ideo Christus fuit in Adam secundum materiam originalem, sed non secundum rationem seminalem.

[7857] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Christus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, non est intelligendum quod in Adam fuerit per modum corpulentae substantiae; sed quia ipsa corpulenta substantia corporis Christi aliquo modo fuerit in Adam sicut in originali principio.

[7858] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod materia corporis Christi, non autem ratio conceptionis ejus, fuit in Adam: non tamen materia illa fuit in Adam in actu, quasi aliqua determinata pars ejus, sed virtute tantum, sicut res dicitur esse in suo principio effectivo unius speciei.

[7859] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod materia corporis Christi assumpta est ex eo quod de cibis a beata virgine sumptis in purissimos sanguines ejus conversum est. Alimentum autem quamvis in principio sit extraneum et dissimile, tamen in fine est conveniens et simile, ut in 2 de anima dicitur; unde non sequitur quod materia corporis Christi sit extranea humanae naturae.

[7860] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod similitudo et convenientia, magis attenditur secundum formam quam materiam; ut si ignis generet ex aere ignem, ignis generatus magis convenit cum igne generante, cum quo convenit secundum formam, quam cum aere ex quo materialiter generatus est. Similiter etiam materia corporis Christi magis convenit cum beata virgine et aliis patribus, quorum virtute effecta est propria materia corporis humani, quam cum rebus illis quae in cibum sumptae sunt.

[7861] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per primam sanctificationem, ut supra dictum est, beata virgo a fomite mundata fuit secundum quod inclinat ad actus personales, non autem remota est illa inclinatio secundum quam fomes est infectivus naturae: sed hoc factum est per secundam sanctificationem, ut quidam dicunt; et ideo illud quod erat in beata virgine ut ordinatum ad propagationem naturae, peccato obnoxium erat; quamvis erat a peccato mundatum, secundum quod ad personam pertinebat.

Articulus 3

[7862] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 tit. Utrum solus Christus in Abraham non fuerit decimatus

Quaestiuncula 1

[7863] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod nullus qui de stirpe Abrahae descendit, in ipso decimatus sit. Quia, ut dicit Augustinus, quod in eo decimabatur, curabatur. Sed nullus in parentibus curari vel sanctificari potest, ut supra dictum est. Ergo nullus in Abraham decimari potuit.

[7864] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut post tempora Abrahae in illis qui ex ejus stirpe descenderunt, valuit circumcisio ad peccati originalis curationem; ita etiam ante ipsius tempora valuit ad idem virtus sacrificiorum, decimarum, et oblationum, ut dicit Gregorius in Moral. Sed quando Abraham circumcisus est, non propter hoc aliquis de stirpe ejus descendens circumcisus fuit: alias eos non oportuisset iterum circumcidi. Ergo nec Abraham dante decimas, ejus filii decimati sunt.

[7865] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, decimari aut est decimas dare, aut ad decimas obligari, aut decima parte privari, sicut dicitur granum decimatum a quo jam decima pars ablata est. Sed primo modo non potest dici quod aliquis in patre suo decimetur. Dare enim decimas est quidam actus personalis. Sed actus personales non transfunduntur a parentibus in filios, sicut nec peccata actualia. Ergo Abraham dante decimas, non propter hoc filius ejus decimatus est quasi dans decimas. Similiter nec secundo modo. Levitae enim et sacerdotes veteris legis ab Abrahae stirpe descenderunt, qui tamen ad decimas dandum non obligabantur, sed eas a populo accipiebant. Ergo nec sic omnes filii Abrahae praeter Christum in ipso decimati sunt, quasi ad decimas obligati. Similiter nec tertio modo. Quia decimatio respicit id quod est in actu distinctum; unde triticum non potest esse decimatum ex hoc quod semen decimatum fuit. Sed filii Abrahae non erant in eo actu distincti, sed tantum virtute. Ergo nullo modo in eo decimari potuerunt.

[7866] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 arg. 4 Sed contra est, quod apostolus, ad Heb. 7, dicit, et in littera ex verbis Augustini habetur.

[7867] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, decimatio quoddam signum servitutis divinae est, cum ad latriam pertineat. Sed proles in parente ad servitutem obligatur: servi enim sunt filii, si ex servis parentibus nascantur. Ergo Abraham dante decimas, filii ejus decimati sunt.

Quaestiuncula 2

[7868] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam Christus in Abraham decimatus sit. Christus enim non habet habitudinem ad Abraham nisi mediante beata virgine. Sed beata virgo fuit in Abraham decimata. Ergo et Christus.

[7869] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, decimatio convenit filiis Abrahae ex eo, ut in littera habetur, ratione peccati originalis: quia per concupiscentiam ex eo propagandi erant. Sed caro Christi in Abraham fuit peccato obnoxia, ut in littera dicitur. Ergo et in eo Christus decimatus fuit.

[7870] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, decimatio est quidam actus figuralis. Sed Christus videtur maxime per decimam figurari ratione perfectionis Christi, quae denario competit. Ergo Christus praecipue in Abraham fuit decimatus.

[7871] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, apostolus, Heb. 7, praefert sacerdotium Christi sacerdotio Aaron per hoc quod levi ex cujus stirpe Aaron descendit, Abraham dante decimas decimatus est. Sed Christus in hoc nihil amplius haberet quam Aaron, si in Abraham similiter decimatus esset. Ergo nullo modo in eo decimatus fuit.

[7872] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, quod multiplicatur miraculose, et non virtute naturae, non est decimabile, ut patet 4 regum 4: quia Elisaeus non praecepit viduae, ut de oleo quod miraculose multiplicatum erat, decimas daret. Sed caro Christi ex Abraham miraculose propagata est. Ergo Christus in Abraham decimatus non fuit.

Quaestiuncula 1

[7873] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod illi qui ex Abraham per concubitum descenderunt, in Abraham decimati sunt; Christus autem in eo decimatus non est. Cujus ratio est, quia decimatio non tantum erat actus moralis, sed etiam figuralis; est enim actus moralis secundum hoc quod pars quaedam terrae nascentium, et aliorum, in usum ministrorum Dei et pauperum conferebatur, ut esset cibus in domo domini, ut habetur Malach. 3. Actus autem figuralis est secundum hoc quod figurat imperfectionem in eo qui decimas dat, qui perfectionem ab eo cui dat expectat. In numero enim denario est quaedam perfectionis ratio, secundum quod limes quidam est; unde novenarius imperfectionem signat, secundum quod a denario deficit; et ideo qui decimas dat, in hoc quod novem sibi retinet, et decem alteri dat, confitetur se imperfectum esse, et perfectionem ab altero expectare; et inde est quod etiam decimatio quodammodo actus sacramentalis erat, secundum quod dicta realis confessio ex fide mediatoris procedebat, per cujus perfectionem ablata est humani generis imperfectio quae erat per originale peccatum; hoc enim figurabat remedium quod contra originale peccatum praestabat per modum sacramenti. Illa ergo decimatio qua Abraham decimas dedit ostendens se liberatore indigere, ad illos tantum pertinet ex ejus stirpe descendentes qui imperfectionem originalis peccati ex eo traxerunt, ut similiter sicut ipse liberationem ab alio expectarent. Non autem originale peccatum ab eo traxerunt nisi qui per concubitum ex eo descenderunt; solum enim hi naturam humanam ab eo sicut a principio activo acceperunt. Unde et in eo secundum rationem seminalem fuisse dicuntur: et propter hoc etiam simul cum natura, naturae vitium contraxerunt ab Adam vel Abraham. Christus vero ab Adam vel Abraham non per concubitum descendens materiam humanae naturae ab eis habuit, quae virtute spiritus sancti in humanam naturam formata est; et ideo non contraxit originale peccatum; et ideo non potuit figurari ut imperfectionem habens, et liberatore indigens; et propter hoc non est decimatus in Abraham.

[7874] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in verbo Augustini hoc quod dicit, *curabatur*, non designat curationem in actu; sed curationis necessitatem: qui enim sic in eo erant ut curatione indigerent, in eo decimati sunt.

[7875] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nullus dicitur circumcidi nisi secundum quod actu aliquid patitur. Decimari autem dicitur aliquis etiam secundum praefigurationem. Unde non est simile de decimatione et circumcisione.

[7876] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod decimari nullo horum modorum accipitur: sed decimari nihil aliud est, prout hic accipitur, quam praefigurari liberatione indigere. Hoc autem praefigurabatur in Abraham dante decimas de omnibus qui peccatum originale ab eo contracturi erant, sicut ipse a suis parentibus contraxerat, ut eadem ratione imperfectio liberatione indigens in illis figuraretur qua in se esse per decimarum collationem confitebatur.

[7877] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 1 ad 4 Quartum et quintum concedimus.

Quaestiuncula 2

[7878] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Christus nullo modo in Abraham decimatus fuit: cujus ratio patet ex praedictis.

[7879] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum contra hoc objectum, quod quia Christus non descendit ab Abraham nisi mediante beata virgine; ideo sicut descendit a beata virgine, ita descendit ab Abraham; unde cum a beata virgine descenderit non per concubitum, nec ab Abraham per concubitum descendit; quamvis beata virgo ab Abraham per concubitum descenderit. Unde non sequitur quod si beata virgo in Abraham decimata fuit, in eo Christus decimatus fuerit.

[7880] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod id quod est in potentia, potest praefigurari mundum vel immundum. Esse autem mundum vel immundum non convenit nisi rei actu existenti. Quia ergo quod in Abraham actu erat, totum peccato subjacebat; ideo caro Christi in Abraham peccato obnoxia fuit. Quia vero ex Abraham caro Christi non sic propaganda erat ut ex eo infectionem originalem contraheret; ideo in eo Christus decimatus esse non dicitur; cum decimatio, inquantum figurale quoddam est, referri possit etiam ad illud quod virtute erat in Abraham.

[7881] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod decima pars quae Deo redditur, non dicitur proprie decimari; sed magis novem partes, a quibus decima separatur; et ideo Christus per decimam signatus decimari non dicitur, sed alii imperfectionem contrahentes per novenarium designati.

[7882] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 4 a. 3 qc. 2 ad s. c. Alia duo concedimus.

Quaestio 5

Prooemium

[7883] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 pr. Deinde quaeritur de propagatione carnis Christi ex matre ejus; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de materia ex qua conceptum est corpus ejus; 2 de tempore conceptionis; 3 de sanctificatione concepti.

Articulus 1

[7884] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 tit. Utrum corpus Christi fuerit ex purissimis virginis sanguinibus

[7885] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod corpus Christi non fuerit formatum solum ex purissimis sanguinibus virginis, sicut Damascenus dicit. Eorum enim quae specie conveniunt, est materia ejusdem rationis: quia forma naturalis materiam determinatam requirit. Sed aliorum hominum materia est ex eo quod ex viro et muliere deciditur. Cum ergo Christus, inquantum homo, fuerit ejusdem speciei cum aliis hominibus, videtur quod corpus ejus non solum ex sanguinibus matris virginis formatum sit.

[7886] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad Rom. 1, 3, dicitur: *factus est ei ex semine David secundum carnem.* Sed id ex quo fit aliquid, est materia ejus. Ergo materia corporis Christi non est sanguis, sed semen.

[7887] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, in collecta dicitur, quod Deus verbum suum de virgine carnem sumere voluit. Sed de illo corpus Christi formatum est quod de virgine sumpsit. Ergo corporis Christi materia non est sanguis, sed caro.

[7888] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, ut in 2 de Generat. dicitur, *quae magis conveniunt, facilius invicem transmutantur.* Sed magis convenit cum carne caro quam sanguis. Ergo convenientius est dicere corpus Christi ex carne virginis formatum esse quam ex ejus sanguine.

[7889] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 5 Praeterea, generativa non operatur nisi ex eo quod residuum est nutritivae virtuti; cum nutritiva generativae deserviat. Sanguis autem non est residuum ab opere nutritivae; immo est quo nutritiva indiget in via existens ad nutriendum membra. Ergo sanguis non potest esse materia a virtute generativa ministrata ad conceptionem prolis: et sic idem quod prius.

[7890] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Damascenus, quod divina sapientia ex purissimis sanguinibus virginis carnem sibi copulavit.

[7891] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, corpus Christi non est formatum nisi ex materia quam virgo ministravit, talem in natura qualem aliae matres ministrant ad conceptum prolis. Sed, ut in 15 de animalibus dicitur, materia ex qua corpus conceptum formatur, quam mater ministrat, est sanguis, qui menstruum dicitur. Ergo et corpus Christi ex sanguine formatum est.

[7892] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa materiam de qua corpus hominis formatum est, variae sunt opiniones. Quidam enim dicunt, quod corpus humanum formatur ex commixtione seminum, scilicet matris et patris simul, cum sanguine menstruo; ita quod totum hoc sit materia corporis. Hoc autem philosophus, in 15 de animalibus, multipliciter destruit, ostendens, quod id quod ex viro descendit, non est materia humani corporis, sed solum principium activum, et per rationem, et experimenta sensibilia, quae magis in rebus naturalibus faciunt fidem: et hoc patet inspicienti verba ejus. Similiter etiam ostendit quod semen mulieris nihil facit ad generationem; unde etiam et quaedam mulieres concipiunt sine hoc quod seminent. Sed sanguis qui menstruum dicitur, est in mulieribus loco seminis in viris. Et secundum hanc philosophi opinionem convenientissime potest salvari partus virginis, si ad conceptionem humani corporis non nisi sanguis mulieris materialiter requiritur: non enim credendum est quod materiae corporis Christi, quod sine semine viri conceptum est, aliquid defuerit quod materialiter ad formationem humani corporis requiratur. Constat etiam omnibus virginitatem matris confitentibus, absque omni humano semine conceptionem illam peractam esse. Et ideo materia ex qua corpus formatur, et in Christo et in aliis hominibus est sanguis per virtutem generativam matris praeparatus. Ille enim sanguis in mulieribus est sicut semen in viris; unde et in eodem tempore hoc in viris et illud in mulieribus incipit, scilicet apud ortum pilorum, et aliorum accidentium quae sunt signa pubertatis. Sed quia in muliere est calor generativae deserviens diminutus respectu caloris viri, ideo non potest in mulieribus superfluum alimenti ad tantam digestionem perduci sicut in viris: propter quod remanet in forma sanguinis, sicut deficiens a completa digestione seminis; unde accidit in aliquo multum coeunte ut sanguinem loco seminis emittat, ut in 15 de animalibus dicitur; quasi natura non sufficiat ad tantum seminis digerendum quantum incontinentia quaerit.

[7893] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum philosophum in 15 et 16 de animalibus, illud quod a viro emittitur, non efficitur materia in generatione, sed tantum activum; unde relinquitur quod ex solo sanguine mulieris materialiter corpus humanum formetur, tam in Christo quam in aliis hominibus.

[7894] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus ex semine David dicitur factus secundum carnem, non sicut ex immediata materia; sed quia materia ex qua corpus Christi formatum est, originaliter ex semine David descendit.

[7895] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod assumptio habet duos terminos, scilicet a quo, et in quem. Dicitur ergo Dei verbum ex virgine carnem assumpsisse, non quantum ad terminum a quo, quasi prius esset in specie carnis quam assumeretur; sed quantum ad terminum ad quem: quia materia illa simul assumpta est et in carnem formata.

[7896] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis caro cum carne magis conveniat secundum similitudinem speciei; tamen sanguis, ex quo formatur corpus, magis convenit cum carne et reliquis partibus corporis secundum proportionem potentiae ad actum, quam caro cum carne; sanguis enim ille est potentia totum, secundum potentiam passivam, sicut et semen est potentia totum secundum potentiam activam; caro autem non est potentia totum, cum sit actu pars ultimum complementum habens jam per ultimam digestionem. Haec autem convenientia praecipue requiritur ad hoc quod aliquid ex aliquo fiat: domus enim facilius construitur ex caemento et lapidibus specie differentibus, quam ex alia domo ejusdem speciei; ex qua domus construi non potest, nisi in lapides resolvatur.

[7897] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sanguis qui humani corporis materia ponitur, non est absolute talis qualis per actum nutritivae generatur ex cibo; sed hoc quod de illo sanguine residuum est ab ultima digestione nutritiva, in feminis generativae ministrat, quae ipsum praeparat, ut sit debita materia corporis humani.

Articulus 2

[7898] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 tit. Utrum conceptio corporis Christi fuerit subito, vel successive

[7899] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod conceptio corporis Christi non fuerit subito, sed successive completa. Heb. 2 dicitur, quia Christus debuit per omnia fratribus similari. Sed alii homines, qui fratres ejus dicuntur ibidem, successive concipiuntur. Ergo et Christi conceptio debuit esse successiva.

[7900] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, tempus generationis cujuslibet rei est determinatum secundum speciem suam, ut ex 2 de generatione haberi potest. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus. Ergo sicut aliorum hominum generatio determinato tempore perficitur, ita et Christi.

[7901] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut in 2 de anima dicitur, cuicumque rei naturali debetur determinata magnitudo. Sed corpus Christi non potuit in principio conceptionis suae habere tantam magnitudinem quantum naturae hominis debetur: alias tempore illo non crevisset in utero virginis in quo alii crescunt, vel minori tempore a virgine portatus esset quam alii homines portantur; quod non tenet Ecclesia. Ergo in principio suae conceptionis nondum erat in specie humana, in qua fuit in termino conceptionis. Ergo principium conceptionis est aliud a termino ejus. Omnis autem mutatio quae habet prius et posterius, est successiva. Ergo conceptio Christi fuit successiva.

[7902] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 arg. 4 Praeterea, corpus Christi ex virginis sanguinibus formatum est. Aut ergo in eodem instanti fuit sanguis et caro; et sic eadem materia simul erit sub duabus formis substantialibus disparatis, quod est impossibile: aut in alio et in alio instanti. Sed inter quaelibet instantia est tempus medium, ut in 6 Physic. probatur. Ergo conceptio Christi tempore mensuratur, et non est subito peracta.

[7903] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 arg. 5 Praeterea, concipi est quoddam fieri, sicut conceptum est quoddam factum esse. Nihil autem in permanentibus simul fit et factum est: alias simul aliquid esset et non esset: quod enim fit in permanentibus non est: quod autem factum est, jam est. Ergo in carne Christi non simul fuit concipi et conceptum esse: et sic fuit ibi prioris et posterioris successio.

[7904] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 s. c. 1 Sed contra: conceptionis principium esse non potuit antequam conceptionis activum in virgine esset. Sed conceptionis activum fuit in ipsa divina sapientia, quae ex sanguinibus virginis carnem sibi copulavit, ut dicit Damascenus. Ergo non potuit prius conceptio incipere quam in uterum virginis divina sapientia descendisset. Sed, sicut dicit Gregorius in Moral., spiritu adveniente, mox verbum in utero, mox intrat verbum caro factum. Ergo conceptio carnis incipere non potuit antequam caro esset. Sed ad speciem carnis terminata est conceptio. Ergo non prius incepit conceptio quam terminata esset; et ita sine successione fuit.

[7905] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, conceptio Christi facta est virtute divina, quae infinita est. Sed virtutis infinitae est subito suum effectum producere. Ergo conceptio Christi subitanea fuit.

[7906] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod conceptio Christi secundum fidem oportet quod subito facta ponatur: non enim humana natura prius assumpta fuit quam in sua specie perficeretur, cum partes ejus non sint assumptibiles nisi ratione totius, ut patet ex dictis in 2 dist., quaest. 2, art. 3, quaestiunc. 1. Proprietates autem et accidentia humanae naturae non dicuntur de filio Dei ante assumptionem. Ergo quidquid humanum de filio Dei dicitur, completionem humanae naturae non praecessit. Conceptio autem de filio Dei dicitur, ut patet in symbolo: *qui conceptus est de spiritu sancto* etc. ergo oportet ut conceptio in Christo non praecedat tempore completam naturam carnis ejus: et ita relinquitur quod simul concipiebatur et concepta est: propter quod oportet illam conceptionem subitaneam ponere, ita quod haec in eodem instanti fuerunt, scilicet conversio sanguinis illius materialis in carnem et alias partes corporis Christi, et formatio membrorum organicorum et animatio corporis organici, et assumptio corporis animati in unitatem divinae personae. In aliis autem haec successive contingunt, ita quod maris conceptio non perficitur nisi usque ad quadragesimum diem, ut philosophus in 9 de animalibus dicit, feminae autem usque ad nonagesimum. Sed in completione corporis masculi videtur Augustinus superaddere sex dies, qui sic distinguuntur, secundum eum in epistola ad Hieronymum. Semen primis sex diebus quasi lactis habet similitudinem; novem diebus vertitur in sanguinem; deinde duodecim diebus solidatur; decem et octo diebus formatur usque ad perfecta membrorum lineamenta; et hinc jam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augetur; unde versus: *sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni, bis seni carnem, ter seni membra figurant.* In Christi autem conceptione materia quam virgo ministravit, statim formam et figuram humani corporis accepit, et animam, et in unitatem divinae personae assumpta est.

[7907] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus per omnia fratribus assimilari debuit in his quae necessaria erant ad eorum reparationem. Hujusmodi autem sunt ea in quibus veritas humanae naturae consistit, scilicet partes essentiales ejus, et proprietates naturales, et passiones quibus opus redemptionis explendum erat. In aliis autem excellere debuit ut hominum salvator.

[7908] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod determinatum tempus generationis alicui speciei debitum non sequitur veritatem speciei in re generata, sed virtutem generantis in specie illa; et ideo quamvis Christus in veritatem humanae naturae conceptus fuit, quia tamen conceptio illa non est facta per actionem alicujus virtutis humanae, ideo non oportet quod idem tempus debeatur conceptioni Christi quod conceptionibus aliorum.

[7909] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantitas determinata alicujus speciei non est determinata secundum aliquid indivisibile; sed habet aliquam latitudinem: quia in specie humana invenitur major et minor quantitas, et in eodem individuo secundum diversa tempora, et in diversis, ut ad sensum patet. Minimum autem quantitatis in uno individuo est in primo instanti suae figurationis et animationis; quae quantitas adeo parva est quod parum excedit quantitatem formicae, ut dicit philosophus, quod in quadragesima die muliere pariente abortum, inventum est corpus prolis omnia membra distincta habere, quamvis in quantitate esset sicut magna formica. Maxima autem quantitas in aliquo individuo est in ultimo termino augmenti: et sicut maximum differt in diversis, ita etiam proportionaliter illud minimum. Potuit ergo esse ut corpus Christi in primo instanti conceptionis perfecte figuratum, haberet quantitatem sufficientem suae speciei; minorem tamen quam sibi deberetur in principio suae humanitatis si naturaliter conceptus esset, respectu quantitatis quam habuit in completa aetate proportionaliter aliis hominibus; ita quod usque ad quadragesimum aut quadragesimum sextum diem crescendo pervenerit usque ad quantitatem illam quae in eo debuit esse minima proportionaliter aliis hominibus; et deinceps crevit sicut et alii homines crescunt; ita quod totum tempus quo in utero matris fuit, augmento corporis ejus servivit, quod in aliis servit conversioni, figurationi, animationi, et augmento.

[7910] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc est universaliter verum in quolibet motu continuo, quod non est accipere ultimum instans in quo id quod movetur distet a termino ad quem, quamvis posset accipi primum instans in quo est in termino ad quem, ut patet ex 8 Physic. Verbi gratia, si aliquid movetur de nigredine in albedinem, in ultimo instanti temporis mensurantis motum illum albedo inest mobili: ultimus etenim terminus temporis respondet ultimo termino motus; sed in omni eo quod de dicto tempore accipitur ante ultimum instans, mobile ab albedine distat. Non est autem accipere ante ultimum instans temporis, secundo ultimum instans; cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, ut 6 physicorum probatur; unde non est accipere instans in quo id quod fit album, sit non album. Et similiter est in mutationibus, quae quamvis non sint motus, tamen aliquem motum consequuntur; sicut generatio sequitur alterationem, et illuminatio motum localem solis; non est enim accipere ultimum instans in quo id quod fit ignis sit non ignis; neque instans in quo aer qui illuminatur, sit tenebrosus: eo quod terminus a quo in istis mutationibus inest transmutato in toto tempore mensurante motum, cui mutatio non conjungitur sicut terminus, nisi in ultimo instanti illius temporis. Dico ergo, quod conceptio Christi quamvis non sit motus, quia successionem non habet; tamen conjungitur quidam motui locali, saltem motui locali sanguinis materialis ad locum generationis, ubi undique congregatus est; et in ultimo termino illius motus materia illa fuit sub specie corporis Christi; et sic est accipere primum instans in quo corpus Christi fuit; sed in toto tempore praecedenti hoc instans, erat sanguis; unde non est accipere ultimum instans in quo sanguis erat, sed ultimum tempus. Tempus autem continuatur instanti sine hoc quod cadat aliquod medium, sicut nec inter lineam et punctum necesse est medium cadere; unde forma sanguinis et forma corporis Christi continue successerunt sibi in illa materia: neque oportet aliquod medium tempus ponere, ut conceptio successiva judicetur.

[7911] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod fieri dupliciter potest accipi. Uno modo secundum quod pertinet ad motum praecedentem esse rei quae fieri dicitur; et sic oportet quod fieri rei praecedat duratione factum esse, ut objectio probat. Alio modo dicitur fieri ipsa terminatio motus, esse inducentis; sicut illuminari signatur per modum fieri, et hoc ipsum quod dicitur terminari; et hujusmodi fieri non praecessit tempore factum esse, nec differt ab eo nisi ratione: hoc enim quod est esse illuminatum, si consideretur secundum se, signatur ut factum esse, ut cum dicitur illuminatum; si autem consideretur prout est aliquid motus praecedentis, scilicet terminus, sic signatur ut in fieri, ut cum dicitur illuminari: et ideo non est verum hoc dicere nisi in primo instanti in quo motus praecedens terminatur; quamvis semper postea verum sit dicere, hoc factum esse. Sic autem acceptum fieri non oportet quod sit non esse, sed quod sit nunc primo esse; et per hunc modum de Christo verum est dicere, simul concipi et conceptum esse; unde non oportet quod conceptio fuerit successiva.

Articulus 3

[7912] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 tit. Utrum Christo sanctificari conveniat, scilicet ut indigeret sanctificatione

[7913] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod Christo sanctificari non conveniat. Quia, ut dicitur Hebr. 7, 26: *talis decebat ut esset pontifex nobis qui non habet necessitatem, quemadmodum sacerdos, prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populo.* Sed Christus sicut venit orare et hostiam offerre pro populo; ita et sanctificare populum. Ergo nec indiguit ut ipse sanctificaretur.

[7914] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, in quolibet ordine primum movens est immobile. Sed Christus est principium totius humanae sanctificationis. Ergo ipse sanctificatus non est.

[7915] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne quod fit, fit ex contrario: generationes enim, secundum philosophum, ex contrariis sunt. Sed Christus ab omni peccato, quod sanctitati contrariatur, immunis fuit. Ergo Christus sanctificari non dicitur.

[7916] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 arg. 4 Si dicatur, quod caro ejus antequam esset assumpta, fuit obnoxia peccato, ut in littera dicitur, unde ratione emundationis ejus Christus sanctificari dicitur: contra. Hoc nomen Christus est hypostasis in duabus naturis subsistentis. Ergo nihil potest dici de Christo quod unionem illam praecesserit. Sed infectio cui in patribus caro ejus obnoxia fuerat, solum ante unionem fuit. Ergo ratione illa non potest dici Christus sanctificatus.

[7917] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 s. c. 1 Sed contra est, quod dicitur Joan. 10, 36: *quem pater sanctificavit et misit in mundum.* Ergo Christus sanctificatus est.

[7918] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Christus dicitur unctus. Sed spiritualis unctio causa est sanctitatis. Ergo et sanctificatus dici potest.

[7919] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sanctificari est sanctum fieri. Potest autem aliquis sanctus fieri dupliciter: vel ex sancto, vel ex non sancto. Ex sancto iterum dupliciter: vel ex minus sancto magis sanctum, ut dicitur Joan. 17, 17: *pater sanctifica eos in veritate*; apostoli enim tunc sancti erant: vel secundum continuationem sanctitatis eadem quantitate servata, et hoc modo Christus potest esse sanctificatus, sicut ipse ibidem, 20, dicit: *ego pro eis sanctifico meipsum*; eo quod continuatio ratione successionis quemdam modum sanctificationis habet. Sed hic modus loquendi non videtur consuetus; unde sic de sanctificatione non loquimur. Ex non sancto etiam dicitur aliquis sanctus fieri dupliciter; vel ex non sancto contrarie aut privative, sicut per gratiam peccator sanctificari dicitur; et hoc modo Christus non potest dici esse sanctificatus, quia non potest accipi cum consistentia subjecti defectus sanctitatis in eo fuisse: simul enim fuit homo et sanctus homo: vel ex non sancto negative: et hoc adhuc distinguendum est: quia vel dicitur ex non sancto sanctus factus ratione creatae sanctitatis, quae hominis est; et sic dicitur Christus sanctus factus, sicut et homo factus: aut ratione sanctitatis increatae; et sic dicitur sanctus factus per modum quo homo dicitur factus Deus; quae vel est falsa, vel minus proprietatis habens quam prima, scilicet, Deus factus est homo, ut infra, distinct. 7, patebit: et ita concedi potest in aliquo sensu Christum sanctificatum esse.

[7920] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus non indiguit ut pro se oraret, vel hostias offerret; ita nec indiguit ut hoc modo sanctificaretur quo alios sanctificare venerat, scilicet per purgationem peccatorum. Per hoc tamen non removetur quin ipse a tota Trinitate sanctus sit factus homo, cum prius nec homo, nec sanctus homo fuerit.

[7921] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod primum movens in aliquo ordine mobilium non oportet esse immobile simpliciter, sed immobile secundum idem genus motus; sicut caelum quod est primum alterans, movetur quidem, sed non alteratur: non enim est primum movens simpliciter. Similiter etiam Christus, secundum quod homo, non est primum sanctificans simpliciter, sed Deus Trinitas; est autem primum sanctificans inquantum homo, per modum satisfacientis pro peccato; et sic sanctificatus non est; aliquo tamen modo sanctificatus est.

[7922] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non oportet omne quod fit, ex contrario fieri, sed solum quod fit per viam generationis et alterationis; oportet tamen omne quod fit, ex incontingenti fieri, ut in 1 Physic. dicitur, idest quod non contingit simul inesse. Sic autem contingens non est solum contrarium vel privatio quae requirunt subjectum, sed etiam negatio, quae consistentiam subjecti non requirit: et sic ex non sancto Christus factus est sanctus, ut dictum est.

[7923] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 ad 4 Quartum concedimus: quia responsio illa non valet.

Expositio textus

[7924] Super Sent., lib. 3 d. 3 q. 5 a. 3 expos. *Obnoxia fuit peccato in Maria.* Sed contra. Quod non est, non potest esse peccato obnoxium. Sed caro Christi non fuit nisi in ipso. Ergo falsum est quod dicitur. Dicendum, quod quamvis caro Christi actu non fuerit nisi in ipso, tamen materialiter fuit in beata virgine et in aliis, sed differenter: quia in beata virgine praeexistebat materia illa essentialiter, sed in aliis prioribus originaliter tantum, ut dictum est; et secundum illum modum quo in unoquoque fuit, sic peccato obnoxia erat. *Ita et leviticus ordo.* Videtur quod ratio apostoli non valeat. Potest enim contingere quod pater Papae alicui simplici sacerdoti decimas solverit: nec propter hoc Papa sacerdote illo minor esset; et sic non videtur sequi, si Abraham Melchisedech decimas solverit, quod propter hoc leviticus ordo Melchisedech minor fuerit. Sed dicendum secundum quosdam, quod apostolus procedit ex suppositione hujus quod Abraham tota posteritate sua major fuerit; unde si Melchisedech major fuerit quam Abraham, per consequens major fuit quam levi vel Aaron. Sed quia haec suppositio vel dubia est, vel falsa, saltem propter beatam virginem; ideo melius dicendum, quod apostolus non intendit probare quod Melchisedech personaliter major fuerit quam Aaron, sed quod sacerdotium Christi figuratum per sacerdotium Melchisedech majus est quam sacerdotium Aaron. Unde virtus rationis apostoli fundatur super figuram. Figuravit enim Abraham decimas Melchisedech dans, quod ipse cum tota sua posteritate minor esset sacerdotio Christi per Melchisedech figurati. *Secundum rationem seminalem erat.* Semen, ut dicit philosophus 5 physicorum, est in genere causae efficientis; unde illi dicuntur in Abraham secundum rationem seminalem fuisse qui concepti sunt per virtutem activam ex Abraham originaliter descendentem: quod de Christo dici non potest, ut ex dictis patet. *Non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit.* Istud potest intelligi dupliciter. Vel ita quod concupiscentia et gratia sint nominativi casus: sic enim concupiscentia dicitur mater eorum qui per concupiscentiam nascuntur, et gratia mater Christi, quia per gratiam natus est. Vel potest intelligi quod sint ablativi casus, ut intelligatur quod mater Christi non genuit eum per concupiscentiam, sed per gratiam; et sic locutio propria et plana est. *Quia, ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis perficitur.* Hoc potest aliter exponi quam Magister infra exponit, ut intelligatur completio corporis humani non solum quantum ad figuram, sed etiam quantum ad debitam quantitatem, ut per hos quadraginta sex dies totum tempus usque ad partum intelligatur: quadraginta enim et sex si per senarium (qui numerus est perfectus) multiplicentur, resultant ducenti septuaginta et sex dies; et tot dies computantur ab octavo Kalendas Aprilis, quando Christus conceptus est, usque ad octavum Kalendas Januarii, quando Christus natus est; et hoc accipitur ab Augustino.

Distinctio 4

Quaestio 1

Prooemium

[7925] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 pr. Postquam determinavit de incarnatione ex parte assumpti, ostendens quid assumptum est, et cujus conditionis fuerit antequam assumeretur, in ista parte determinat de effectivo ipsius assumpti; et dividitur in duas partes: in prima ostendit quare efficientia naturae assumptae spiritui sancto appropriatur; in secunda movet quamdam dubitationem ex dictis consequentem, ibi: *sed non est in hoc diutius immorandum.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *non enim ideo operatio incarnationis spiritui sancto saepius attribuitur, quod ipse solus eam fecerit*; tertio confirmat per auctoritatem, ibi: *cum illam creaturam quam virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam filii pertinentem tota Trinitas fecerit (...) cur in ea facienda spiritus sanctus solus nominatus est? Sed non est in hoc diutius immorandum.* Hic determinat quamdam dubitationem ex praedictis ortam. Si enim Christus, inquantum homo, de spiritu sancto natus est, videtur quod spiritus sancti filius sit inquantum homo. Circa hoc ergo duo facit: primo movet dubitationem; secundo determinat eam, ibi: *proinde cum fateamur, Christum natum de spiritu sancto ex Maria virgine, quomodo non sit filius spiritus sancti, et sit filius virginis (...) explicare difficile est.* Circa quod duo facit: primo ostendit quod Christus non dicitur natus de spiritu sancto, sicut de patre; secundo exponit qua ratione de spiritu sancto natus dicatur, ibi: *profecto modus iste quo natus est Christus de Maria virgine sicut filius, et de spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei.* Circa hoc duo facit: primo ostendit quod hoc dicitur ad signandum rationem illius nativitatis, quia per gratiam est, ut ly de denotet quasi rationem operis. Secundo ostendit aliam rationem qua hoc dici possit, scilicet quia spiritus sanctus fecit Christum inquantum est homo, ut ly de denotet habitudinem causae efficientis, ibi: *potest etiam dici Christus secundum hominem ideo natus de spiritu sancto, quia eum fecit.* Circa quod iterum duo facit; primo prosequitur rationem secundo assignatam; secundo movet quamdam quaestionem circa verbum apostoli inductum, ibi: *sed quaeri potest, cum nos salvatorem natum profiteamur, cur apostolus factum eum dicat ex semine David, et alio loco factum ex muliere; cum aliud sit fieri, aliud nasci.* Hic est triplex quaestio: prima de conceptione Christi in comparatione ad efficientiam spiritus sancti; secunda de ipsa in comparatione ad matrem concipientem; tertia de ipsa per comparationem ad gratiam, per quam conceptio facta dicitur. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum efficientia conceptionis Christi spiritui sancto appropriari debeat; 2 utrum ratione hujus efficientiae Christi secundum quod homo, spiritus sanctus possit dici pater.

Articulus 1

[7926] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 tit. Utrum efficientia conceptionis Christi debeat appropriari alicui personae

Quaestiuncula 1

[7927] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulli personae efficientia illa appropriari debeat. Operatio enim Dei est sua essentia. Sed essentia est communis tribus personis, et nulli eorum appropriabilis. Ergo nec operatio divina, qua conceptio hominis Christi perfecta est, alicui personae debet appropriari.

[7928] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit 1 capitulo 3 libri, quod incarnatione manifestabantur simul bonitas, potentia, justitia, et sapientia Dei. Sed sicut bonitas appropriatur spiritui sancto, ita potentia patri, et sapientia filio. Ergo efficientia carnis assumptae non magis uni personae quam alteri appropriari debet.

[7929] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Sed contra, omnis operatio divina procedit ab eo secundum rationem alicujus attributi, sicut et operatio creaturae procedit ab ea secundum suam formam. Sed quodlibet divinorum attributorum est alicui personae appropriabile. Ergo et quodlibet divinum opus alicui personae appropriari debet sicut causae efficienti; et ita opus incarnationis.

Quaestiuncula 2

[7930] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod debeat appropriari patri: ipsi enim attribuitur potentia. Potentia autem activa quae in solo Deo est, est principium efficiendi. Ergo omnis efficientia patri praecipue appropriari debet.

[7931] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut supra Magister dicit, filii missio est ejus incarnatio. Sed aeterna missio filii proprie attribuitur patri. Ergo et efficientia incarnationis debet patri attribui.

[7932] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Sed contra, secundum Origenem, sicut generatio filii aeterna est a patre sine matre, ita generatio ejus temporalis est a matre sine patre. Hoc autem non contingeret, si efficientia incarnationis patri attribuatur. Ergo non est sibi convenienter attribuenda.

Quaestiuncula 3

[7933] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit attribuenda filio. Sicut enim ex verbis Damasceni, 3 dist., habitum est, divina sapientia, sicut divinum semen, ex purissimis sanguinibus virginis sibi carnem copulavit. Sed semen, ut dicit philosophus 2 Physicor., est principium activum. Ergo efficientia incarnationis filio appropriari debet.

[7934] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Bernardus in 5 de Consid. dicit, quod Dei sapientia est illa mulier evangelica, quae fermento fidei gloriosae virginis tria sata commiscuit, scilicet novum, antiquum, et aeternum: novum in creatione animae de nihilo: antiquum in assumptione corporis de natura Adae: aeternum in unione deitatis. Sed sapientia attribuitur filio. Ergo efficientia incarnationis filio attribuenda est.

[7935] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Sed contra, inconveniens videtur quod aliqua res seipsam faciat, vel seipsam generet, ut dicit Augustinus. Sed appropriationes secundum rationem convenientiae fiunt. Cum ergo ipse filius factus sit homo, non debet sibi efficientia incarnationis appropriari, sed alteri personae.

Quaestiuncula 4

[7936] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debet etiam appropriari spiritui sancto, ut dicatur de spiritu sancto conceptus. Spiritus enim sanctus caritas est, et donum Dei, ut in 1 Lib., dist. 1, habitum est. Sed non convenienter dicitur Christus conceptus de caritate vel dono Dei. Ergo nec de spiritu sancto conceptus dici debet.

[7937] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, ut ex verbis Augustini habitum est 36 dist., 1 Lib., haec praepositio de denotat consubstantialitatem: unde non dicimus aliquid de aliquo fieri, nisi de ejus substantia sit: dicimus enim esse filium de patre; non autem caelum et terram de Deo. Sed Christus secundum hominem non est consubstantialis spiritui sancto. Ergo non debet dici de spiritu sancto natus.

[7938] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 20: *quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.*

Quaestiuncula 1

[7939] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, 2 cap. de Div. Nom., omne nomen Dei operationem in creaturam designans, convenit toti Trinitati: et ideo in qualibet operatione divina, appropriata trium personarum ostenduntur, scilicet sapientia, potentia, et bonitas: quae etiam in operatione incarnationis ostensa sunt, ut Damascenus dicit: bonitas quidem, inquantum proprii plasmatis non despexit infirmitatem; potentia vero, inquantum maxime distantia conjunxit; sapientia vero, inquantum convenientem modum invenit ejus quod impossibile videbatur: justitia etiam in eo quod per modum satisfactionis salutem humani generis reparavit. Unaquaeque tamen operatio divina huic personae magis quam illi est appropriabilis, secundum quod in ea magis manifestatur attributum quod illi personae appropriatur. Bonitas autem divina secundum hoc in operatione Dei manifestatur quod sine sui indigentia ea quae sunt sua, creaturae communicat; et quanto ea quae communicantur, minus sunt creaturae debita, et quasi magis Deo propria, tanto magis bonitas Dei ostenditur, sicut sunt ea quae gratis naturae superadduntur: et propter hoc gratiae spiritui sancto attribuuntur, cui bonitas appropriatur. Cum ergo hoc praecipue supra conditionem humanae naturae sit ut in unitatem divinae personae assumatur, hoc opus praecipue spiritui sancto appropriandum est.

[7940] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod attributa appropriata personis praesupponunt rationem essentiae; sed operationes divinae praesupponunt attributa secundum intellectum: et ideo propter appropriationem attributorum, essentia non appropriatur alicui personae, sed operatio: quia judicium posterioris dependet a priori, et non e converso.

[7941] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis illa quatuor in incarnatione ostendantur, tamen praecipue manifestatur ibi bonitas divina, ut ex dictis patet.

[7942] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Tertium concedimus.

Quaestiuncula 2

[7943] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum videtur, quod patri appropriandae sunt illae operationes divinae in quibus praecipue manifestatur potentia, propter quod opus creationis appropriatur patri. Attenditur enim potentia patris operantis in productione effectus; bonitas autem in liberali collatione. In opere ergo creationis res in esse productae sunt, non autem tunc aliquid eis collatum est supra id quod naturae ratio exigit, sicut est in opere recreationis, in quo res non omnino ex non esse producuntur, sed aliquid supra earum conditionem eis confertur: et ideo ea quae ad recreationem pertinent, spiritui sancto appropriantur, et non patri.

[7944] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum est, quod quamvis potentia principium activum per se nominet, tamen in agentibus per voluntatem voluntas est imperans quod potentia exequitur. Voluntatis autem objectum est bonum; et ideo principale in operatione agentis per voluntatem est bonitas, et quasi secundarium exequens est potentia; et praecipue quando tota ratio effectus est bonitas agentis: et ideo hujusmodi opera spiritui sancto appropriantur.

[7945] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in incarnatione duo sunt, scilicet persona assumens, et natura assumpta. Missio igitur nominat incarnationem ex parte personae assumentis praecipue: et quia ad personam filii assumentem solus pater auctoritatem habet, ideo missio activa patri attribuitur. Conceptio autem vel nativitas temporalis nominat incarnationem ex parte naturae assumptae, cui gratuito collatum est ut in unitatem talis personae assumeretur: et ideo efficientia conceptionis non patri, sed spiritui sancto appropriatur.

Quaestiuncula 3

[7946] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut dicit philosophus, 1 Metaph., sapientis est ordinare: unde illae operationes divinae quae ad ordinationem Dei pertinent, sicut gubernatio, et hujusmodi, filio attribuuntur, cui sapientia appropriatur. In opere autem incarnationis attenditur quaedam gratuita collatio, qua humanae naturae datum est in unitatem divinae personae assumi, et omni gratia repleri, sicut primum, et executio illius doni, sicut secundum, quae ad ordinationem Dei pertinent: et ideo spiritui sancto convenit esse factivum incarnationis; sed exequi mysterium incarnationis convenit filio.

[7947] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum quod in naturali conceptione hominis, semen habet rationem activi, et iterum rationem termini, inquantum virtus quae est in semine, attrahit sibi id unde nutriatur, et in quantitatem perfectam proficiat. Quantum ergo ad primum operatio seminis appropriatur spiritui sancto; sed quantum ad secundum appropriatur filio, quia conceptio ad hypostasim filii terminata est.

[7948] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod commixtio illa illorum trium, ordinationem signat unionis ipsorum: non enim ibi proprie commixtio est. Haec autem ordinatio praesupponit divinam acceptationem, qua hoc donum creaturae dare voluit, ut per unionem personae aeternae coordinaretur: et ideo quamvis commixtio sapientiae possit attribui, tamen ipsa incarnatio principaliter spiritui sancto approprianda est.

[7949] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Tertium concedimus.

Quaestiuncula 4

[7950] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod ratione jam dicta efficientia incarnationis spiritui sancto appropriatur: et ideo potest dici Christus conceptus de spiritu sancto, sive haec praepositio de dicat causae efficientis habitudinem, sive etiam designet rationem faciendi: ipsa enim ratio faciendi incarnationem est bonitas spiritui sancto appropriata.

[7951] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod quamvis spiritus sanctus sit caritas et donum, tamen nomine caritatis et doni non signatur ut persona subsistens, cujus est agere; et ideo non potest dici Christus conceptus de caritate vel dono, si ly de dicat habitudinem causae efficientis: quamvis forte posset concedi secundum quod ly de signat rationem faciendi.

[7952] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de largo modo accipitur pro ex.

[7953] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Tertium concedimus.

Articulus 2

[7954] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus, secundum quod homo, possit dici filius spiritus sancti

Quaestiuncula 1

[7955] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, possit dici filius spiritus sancti. Humanam enim naturam quam assumpsit Christus, tota per indifferentiam Trinitas operata est. Sed homo Christus Jesus convenienter dicitur filius Dei patris. Ergo etiam potest dici filius spiritus sancti, vel totius Trinitatis.

[7956] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in 15 de Anim. Lib., in generatione humana materiam ministrat mater; actio vero ex semine patris est. Sed omnem actionem quam facit semen hominis patris in generatione humana, facit in conceptione Christi spiritus sanctus, et multo efficacius. Si ergo ratione illarum actionum dicitur unus homo pater alterius, videtur quod spiritus sanctus dicitur pater Christi secundum humanam naturam.

[7957] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ex hoc homo dicitur pater hominis, quia genuit eum ex matre similem in sua natura. Sed potest dici, ut videtur, quod spiritus sanctus genuit Christum ex Maria virgine, sicut etiam dicitur in Glossa Matth. 3, quod Deus ex Sara genuerit filium. Cum ergo Christus et spiritus sanctus sint ejusdem naturae, videtur quod spiritus sanctus possit dici pater Christi.

[7958] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Sed contra est auctoritas Augustini in littera.

[7959] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, sicut supra, 1 dist., dixit Magister, ideo filius, et non pater aut spiritus sanctus, assumpsit carnem, ne nomen filii transiret ad aliam personam. Sed non est minus inconveniens quod nomen patris transeat ad aliam personam quam nomen filii. Ergo nomen patris non debet transire ad personam spiritus sancti, ut dicatur pater Christi.

Quaestiuncula 2

[7960] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod possit Christus dici filius Trinitatis. Christus enim, secundum quod homo, creatura est. Sed nos dicimur filii Trinitatis per creationem; Deut. 32, 6: *numquid non ipse est pater tuus?* Ergo et Christus potest dici filius Trinitatis, secundum quod homo.

[7961] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Rom. 8, 29: *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*: Glossa: *secundum humanam naturam, secundum quam fratres habet; secundum autem divinam non habet.* Sed fratres dicuntur qui ex eodem patre nascuntur. Cum ergo pater eorum qui dicuntur fratres Christi, sit tota Trinitas, videtur quod etiam Christi hominis secundum humanam naturam.

[7962] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, cujuslibet gratiam habentis dicitur pater tota Trinitas: Joan. 1: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Sed Christus plenissime habuit gratiam. Ergo potest dici filius totius Trinitatis, inquantum est homo.

[7963] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, sicut infra probatur, dist. 10, Christus non est filius nisi naturalis. Sed naturalis filius non est Trinitatis, sed patris tantum. Ergo Christus non potest dici filius Trinitatis.

[7964] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum Damascenum, filiatio non determinat naturam, sed personam. Sed in Christo quamvis sint duae naturae, non est ibi nisi una persona aeterna. Cum igitur secundum personam aeternam non possit dici filius Trinitatis, nullo modo potest dici filius Trinitatis.

Quaestiuncula 1

[7965] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Augustinum in littera, Christus non est filius neque spiritus sancti, neque Trinitatis, sed tantum Dei patris. Sed hoc diversa ratione a diversis negatur. Quidam negant hoc non tamquam simpliciter falsum, sed tamquam inconvenienter dictum, utpote praestans occasionem errandi et circa aeternam generationem filii, in qua sequeretur quaedam confusio relationum, si filius diceretur sui ipsius filius, et spiritus sancti; et circa generationem ejus temporalem, ne videatur spiritus sanctus de sua substantia Christum genuisse secundum hominem, si pater ejus diceretur. Et sicut non potest dici filius Trinitatis simpliciter, ita nec per creationem, ut evitetur error Arii, qui dixit Christum puram creaturam, neque per gratiam, ut evitetur error Nestorii, qui dixit duas personas in Christo, et unionem divinitatis ad hominem Christum esse tantum per gratiam, non in persona. Concedunt tamen aliqui quod potest dici iste homo filius Trinitatis per creationem, si ly iste homo dicit suppositum, sive individuum hominis, non personam filii Dei. Nullo tamen modo filius Dei potest dici filius Trinitatis propter repugnantiam relationum. Concedunt etiam quod quantum ad gratiam habitualem, per quam tota Trinitas habitat in anima Christi, potest dici iste homo filius Dei, etiam secundum quod homo, non tamen Trinitatis: quia secundum hoc non habet ipse comparationem ad relationes quibus distinguitur Trinitas; sed quantum ad gratiam unionis dicitur tantum filius patris naturalis. Sed haec opinio non est conveniens dictis Augustini, qui simpliciter negat dici Christum esse filium Trinitatis, aut spiritus sancti. Non enim hoc potest esse ad vitandum confusionem relationum: cum enim confusio sit ex inordinata permixtione aliquorum, nulla sequeretur confusio si secundum diversas naturas oppositas relationes filio attribueremus, vel spiritui sancto ratione diversorum, cum etiam de filio ratione diversarum naturarum sine aliqua inconvenientia contraria praedicentur, ut quod est passibilis, et impassibilis; et etiam relationes oppositae, ut quod est minor et aequalis patri, et etiam major et minor seipso. Neque etiam negant hoc ad evitandum errorem qui posset sequi: non enim magis patrocinatur errori Arii, si dicatur quod est filius Trinitatis per creationem, quam quod dicatur, secundum quod homo, creatura; quod tamen conceditur. Et est simile de aliis erroribus. Praeterea hoc quod conceditur iste homo filius Trinitatis per creationem, secundum quod dicit suppositum vel individuum hominis, non personam filii Dei, non convenit secundae opinioni, quae infra ponitur, dist. 6, secundum quod ille homo non potest supponere nisi suppositum aeternum. Similiter etiam quod Christus per gratiam habitualem non comparetur ad relationes distinguentes personas, non videtur esse ratio quod non possit dici filius Trinitatis: quia nos dicimur per gratiam filii Trinitatis, et tamen gratia quae in nobis est, est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum. Et ideo dicendum aliter cum aliis, scilicet quod Augustinus hoc negat tamquam simpliciter falsum et impossibile. Filiatio enim est relatio consequens generationem; generatio autem est via ad esse: esse autem est quid suppositi a forma, sive a natura; unde cum filiatio secundum Damascenum sit determinativa suppositi vel hypostasis, non potest aliquis dici filius alicujus, nisi a quo accipit esse. Esse autem Christi est unum, ad minus quantum ad secundam opinionem, ut infra, dist. 6, qu. 2, art. 2, dicetur: hoc autem esse non habet Christus ab aliqua persona divina nisi a patre. Unde non potest dici filius nisi patris. Similiter etiam non potest dici quod sit filius Trinitatis per creationem vel gratiam: quia quando in aliquo invenitur perfecta ratio alicujus nominis, nullo modo recipitur illud nomen de eo cum determinatione diminuente, ut patet ex verbis Augustini in littera; sicut planta dicitur vivens imperfectum propter animam vegetabilem, quia non habet esse cum anima sensibili; animal autem quamvis habeat eamdem animam, non dicitur vivens imperfectum, quia habet eam cum anima sensibili. Christus autem habet veram rationem filiationis ad Deum. Unde non est dicendus filius per creationem neque per gratiam: quia per hoc significatur filiatio imperfecta ad Deum, quae est secundum quid, et non simpliciter.

[7966] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est dicendum, Christum hominem esse filium patris per creationem, neque ratione formationis corporis Christi, nisi quatenus illa formatio terminatur ad unionem personalem, per quam iste homo est naturalis filius Dei patris.

[7967] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus facit illas actiones non mediante semine ex se deciso, quod ad patrem pertinet, sed quasi artifex operando in materiam exteriorem.

[7968] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spiritus sanctus non genuit Christum de beata virgine: quia secundum Damascenum, generare est ex sua substantia alium producere: et Glossa illa sic exponenda est: genuit, idest fecit ut nasceretur. Nec iterum spiritus sanctus est similis Christo in natura illa quam in utero virginis formavit; unde non potest spiritus sanctus dici pater Christi secundum humanitatem.

[7969] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Quartum et quintum concedimus.

Quaestiuncula 2

[7970] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem patet responsio ex dictis.

[7971] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum dicendum, quod creatura respicit communiter naturam et suppositum; filiatio autem respicit tantum suppositum; unde humana natura in Christo dicitur creata, non autem filia; et ideo in quantum homo, non potest dici filius per creationem; potest autem dici creatura.

[7972] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, non quasi univoce filius cum aliis, sed per analogiam: quia ipse est filius naturalis propter unionem in persona, alii autem filii adoptivi per assimilationem ad Deum quae est per gratiam; sicut etiam dicitur primogenitus creaturae inquantum, secundum Basilium, accipere commune habet cum creatura. Unde non oportet quod ad eumdem patrem omnino referantur.

[7973] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod alii dicuntur filii adoptivi, Christus autem dicitur per gratiam unionis filius naturalis; per gratiam autem habitualem non potest dici filius adoptivus, ut dicetur infra, dist. 10, neque etiam naturalis; unde nullo modo potest dici filius per gratiam.

[7974] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad s. c. Alia concedimus.

Quaestio 2

Prooemium

[7975] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 pr. Deinde quaeritur de conceptione Christi in comparatione ad matrem concipientem; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum beata virgo possit dici mater hominis Jesu Christi; 2 utrum debeat dici mater Dei.

Articulus 1

[7976] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 tit. Utrum beata virgo possit dici mater hominis Christi Jesu

[7977] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo non possit dici mater illius hominis. In conceptione enim Christi beata virgo ministravit tantum materiam, quia totam actionem fecit spiritus sanctus. Sed propter materiam non potest aliquid dici mater, sicut arbor non est mater scamni. Ergo beata virgo non potest dici mater illius hominis.

[7978] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, matris est decidere semen ad conceptum. Sed materia conceptionis Christi separata est a reliqua carne virginis operatione spiritus sancti. Ergo non potest dici mater.

[7979] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut caro Christi operatione spiritus sancti formata est de materia sumpta a beata virgine; ita Eva formata est operatione divina de materia sumpta ab Adam. Sed Adam non potest dici pater Evae, nec mater. Ergo nec beata virgo potest dici mater Christi.

[7980] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, multo plus contulit ad conceptionem Christi spiritus sanctus quam beata virgo: quia agens est praestantior in actione quam materia. Ergo si spiritus sanctus non potest dici pater Christi, nec beata virgo potest dici mater ejus.

[7981] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, filiatio, ut dictum est, respicit hypostasim. Sed hypostasis in Christo est una tantum, quae est aeterna, secundum quam Christus non est a beata virgine. Ergo nullo modo potest dici filius beatae virginis.

[7982] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, in Christo est tantum unum esse ex parte hypostasis, quam consequitur filiatio. Sed illud esse non habuit Christus a matre. Ergo non potest dici filius ejus.

[7983] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra est auctoritas Evangelii, Matth. 1, 18: *cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph* etc.; et in pluribus aliis locis.

[7984] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut supra dictum est, dist. 3, beata virgo in generatione Christi contulit quidquid alia mulier conferre debet ad generationem filii sui. Si ergo aliae mulieres vere dicuntur matres, et beata virgo vere potest dici mater Christi.

[7985] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod beata virgo vere potest dici mater Christi, cum quidquid sit de necessitate generationis ex parte matris inveniatur in beata virgine; maxime secundum opinionem Aristotelis, qui vult quod formatio et organizatio corporum non fiat per virtutem activam mulieris, sed solum per virtutem activam viri; et quod semen mulieris non est de necessitate conceptionis, quia quandoque contingit impraegnari mulierem sine emissione seminis, per hoc quod sanguinem menstruum ministrat, qui est materia conceptus. Et hoc consonat ei quod dicit Damascenus, quod ex purissimis sanguinibus virginis formatum est corpus Christi non seminaliter, sed virtute divina. Sed huic verae maternitati derogatur per duos errores. Quorum unus ponit Christum non veram carnem sed phantasticam assumpsisse, et beatam virginem non mulierem sed Angelum fuisse; unde nec vera mater esset. Alius vero ponit Christum non carnem naturae nostrae assumpsisse, sed caelestem secum portasse; et secundum hoc beata virgo non vere mater ejus esset, quia quamvis in ea natus esset, non tamen de ea. Hi autem errores veram humanitatem Christi negant; unde a fide Catholica sunt alieni.

[7986] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non solum materiam praestitit beata virgo ad conceptionem Christi, sed materiam convenientem ad producendum aliquid simile in specie, et locum convenientem, et nutrimentum conveniens conceptioni fetus: et hoc sufficit ad rationem matris.

[7987] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum philosophum, semen mulieris non est de necessitate generationis, sed sanguis quem femina ministrat ad conceptionem: qui quidem in aliis mulieribus separatur per virtutem mulieris motam a viro; sed in beata virgine per virtutem spiritus sancti. Nec hoc diminuit rationem matris, quia ista actio est praeambula ad conceptionem.

[7988] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pater est principium activum in generatione; et ideo ad esse patrem non sufficit quod materiam ministret, sicut sufficit ad esse matrem.

[7989] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet spiritus sanctus plus fecerit active in conceptione Christi quam beata virgo, non tamen potest dici pater: quia non inveniuntur in eo conditiones quae requiruntur ad conditionem patris, sicut quod ex sua substantia et similem sibi in specie filium producat, et alia hujusmodi.

[7990] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod filiatio respicit hypostasim consequentem ad generationem. Quamvis ergo hypostasis filii Dei secundum generationem ejus aeternam non sit a virgine, tamen secundum generationem ejus temporalem, ex ea est.

[7991] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod esse geniti est ab agente; mater autem non est agens in generatione, sed pater; unde non oportet quod esse filii sit a matre, sed a patre; et ideo philosophus dicit, quod in generatione mater dat corpus, et pater formam a qua est esse.

Articulus 2

[7992] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 tit. Utrum debeat dici mater Dei

[7993] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod beata virgo non debeat dici mater Dei. Non enim est mater nisi secundum quod ab ea accepit esse.

Sed non accepit ab ea divinitatem, sed humanitatem. Ergo non debet dici mater Dei, sed mater hominis.

[7994] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, in Deo non differt Deus et deitas. Sed non potest dici mater deitatis. Ergo nec potest dici mater Dei.

[7995] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, Deus est commune tribus personis. Sed beata virgo non est mater patris neque spiritus sancti. Ergo non debet dici mater Dei.

[7996] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut naturam produxit assumptam virgo generando, ita etiam produxit eam Deus creando. Sed ratione naturae assumptae non dicimus Trinitatem creatricem Dei. Ergo nec debemus dicere virginem matrem Dei.

[7997] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, magis debet concedi id quod est verum per se quam id quod est verum per accidens. Sed in hoc nomine Christus importatur humana natura, quam generando virgo per se produxit, quae in hoc nomine Deus non importatur. Ergo magis debet dici mater Christi quam mater Dei.

[7998] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Damascenus, dicit: *theotocon, idest Dei genitricem, vere et principaliter virginem praedicamus.*

[7999] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum, talis fuit illa unio quae Deum faceret hominem, et hominem Deum. Sed virgo genuit hominem. Ergo et genuit Deum; ergo est mater Dei.

[8000] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, propter unionem naturarum in persona una, vere dicimus Deum passum, quamvis hoc fuerit secundum humanam naturam: et sic potest dici Deus vere ex virgine natus. Ergo etiam mater Dei dici potest.

[8001] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod humanitas Christi et maternitas virginis adeo sibi connexa sunt, ut qui circa unum erraverit, oporteat etiam circa aliud errare. Unde quia Nestorius circa humanitatem errabat, aliam esse asserens in Christo humanitatis et divinitatis personam, oportebat quod diceret virginem non matrem Dei, sed hominis: quia secundum eum, Deus et homo non est unus Christus. Quidam vero moderni errantes dicunt, non posse virginem dici matrem Dei, ne mater patris et spiritus sancti intelligatur; concedunt tamen eam esse matrem filii Dei. Sed hi trepidant timore ubi non est timor: quia quamvis hoc nomen Deus commune sit tribus personis, potest tamen reddere locutionem veram pro una persona, secundum quod dicitur, Deus generat; sicut cum dicitur, homo currit, solo Petro currente. Unde simpliciter concedendum est virginem esse matrem Dei, sicut confitemur Jesum esse verum Deum.

[8002] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia una persona est quae subsistit in humanitate et divinitate; ideo naturae communicant sibi sua idiomata, idest proprietates, ut dicit Damascenus. Unde sicut dicuntur Judaei crucifixisse dominum gloriae, quamvis non secundum quod est dominus gloriae; ita debet dici, virgo est mater Dei, quamvis eum secundum divinitatem non genuerit.

[8003] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis deitas et Deus non differant re, differunt tamen secundum modum significandi: quia deitas signat divinam naturam in abstracto; unde non potest supponere pro persona; Deus autem quia signat naturam divinam per modum concreti, idest habentem divinitatem, potest reddere locutionem veram pro supposito; et ideo, quia beata virgo est mater filii Dei, potest dici mater Dei, non autem divinitatis.

[8004] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit commune tribus, potest tamen reddere locutionem veram pro uno eorum, ut dictum est; sicut cum dicitur, Deus generat, reddit locutionem veram pro patre.

[8005] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Christum non dicimus creaturam simpliciter, ut infra patebit; dicimus tamen simpliciter eum natum; et ideo nativitas potest transferri ad Deum, et non creatio. Et praeterea nasci non est contra rationem deitatis sicut creari.

[8006] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod beata virgo est vere mater Christi, non tamen dicimus eam christotocon, idest Christi genitricem: quia hoc nomen inventum est a Nestorio ad abolendum nomen theotocon: cum haereticis autem nec nomina debemus habere communia, ut dicit Hieronymus super Oseae 3.

Quaestio 3

Prooemium

[8007] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 pr. Deinde quaeritur de conceptione in comparatione ad gratiam Christi, per quam facta est conceptio; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum illam conceptionem vel unionem aliqua merita praecesserint; 2 utrum gratia sit illi homini naturalis.

Articulus 1

[8008] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 tit. Utrum illam conceptionem aliqua merita praecesserunt in antiquis patribus

[8009] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod antiqui patres incarnationem meruerunt. Isa. 26, 8: *in semita judiciorum tuorum sustinuimus te.* Sed ad judicium pertinet ut aliquid pro meritis reddatur. Ergo adventus filii Dei in carnem quem sancti patres expectabant, eis pro meritis reddendus erat.

[8010] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, Psalm. 32, 22: *fiat misericordia tua, domine, super nos.* Glossa: *insinuatur desiderium prophetae de incarnatione et meritum impletionis.*

[8011] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, qui meretur aliquid, meretur et hoc sine quo non potest illud haberi: alias meritum cassum esset. Sed sancti patres merebantur vitam aeternam, ad quam pervenire non poterant nisi filio Dei veniente. Ergo merebantur ejus incarnationem.

[8012] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, oratio quae fit ab aliquo pure et perseveranter, pro se, et ad salutem pertinens, meretur sui impletionem. Sed sancti patres hoc modo orabant pro incarnatione, ut patet Isa. 64, 1: *utinam dirumperes caelos, et descenderes.* Ergo eam merebantur.

[8013] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, nos per fidem operantem per dilectionem, quam habemus de vita aeterna quam expectamus, meremur eam. Sed similiter antiqui patres habebant fidem per dilectionem operantem de incarnatione. Ergo eam merebantur.

[8014] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 arg. 6 Praeterea, hoc videtur ad minus de beata virgine de qua cantatur: *quae dominum omnium portare meruisti.*

[8015] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 arg. 7 Praeterea, Bernardus dicit, quod fermentum quod mulier abscondit sub tribus farinae satis, est fides beatae virginis, quae tres substantias in unam personam conjunxit. Sed hoc non potuit facere nisi per modum meriti. Ergo beata virgo meruit incarnationem per eam fieri.

[8016] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, ad Tit. 3, 4: *apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei non ex operibus justitiae quae fecimus nos.* Sed benignitatem nominat apostolus ostensam in Christi incarnatione. Ergo non est secundum merita.

[8017] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ad hoc est quod Augustinus dicit in littera.

[8018] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, incarnatio Christi est beneficium impensum toti naturae. Sed meritum nullius hominis praeter meritum Christi, extendit se ad totam naturam. Ergo sancti patres non meruerunt incarnationem.

[8019] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Augustinus videtur intendere in littera quod nulla merita illius hominis praecesserint, ut filio Dei in persona uniretur: nihilominus tamen verum est quod nulla merita etiam aliorum, filii Dei incarnationem meruerunt, proprie loquendo, propter tres rationes. Prima est quod meritum puri hominis non extendit se ad totam naturam, sicut supra dictum est, dist. 1, qu. 1, art. 2 ad 9; unde cum incarnatio sit quoddam medicamentum totius naturae, non potest sub merito alicujus cadere. Secunda autem ratio est, quia illud quod est principium merendi, non potest cadere sub merito; incarnatio autem est quodammodo principium omnium humanorum meritorum: quia omnia nostra merita a Christo efficaciam habent, per quem veritas et gratia facta est. Tertia ratio est, quia meritum humanum non se extendit ultra conditionem humanam, quae in hoc consistit ut quis mereatur aliquam divinitatis et beatitudinis participationem. Sed quod tota plenitudo divinitatis habitet in homine, hoc excedit et conditionem et meritum humanum. Unde nullo modo potest cadere sub merito, nisi large meritum dicamus omnem praeparationem ad aliquid habendum quod praecessit in humano genere.

[8020] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per judicium redditur aliquid alicui quod prius sibi debebatur. Nobis autem non debebatur filii incarnatio quasi ex merito, sed ex divina promissione; et quantum ad hoc salvatur ratio judicii.

[8021] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Glossa illa loquitur de merito congrui, et non de merito condigni, quod proprie dicitur meritum. Vel dicendum quod completio incarnationis consistit in ultimo effectu ejus, scilicet in ultima reparatione humani generis, quae aliquo modo cadebat sub merito, maxime secundum quod reparationis terminus consistit in perventione ad vitam aeternam.

[8022] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliqua sunt sine quibus vita aeterna haberi non potest, quae sunt concomitantia ipsam, sicut visio Dei, et impassibilitas; et de his verum est quod meretur ea qui meretur vitam aeternam. Quaedam vero sunt quae sunt ducentia ad vitam aeternam sicut principia merendi; et talia non cadunt sub merito, sicut gratia, et hujusmodi; et inter illa potest computari incarnatio filii. Vel dicendum, quod sine incarnatione poterat perveniri ad vitam aeternam: quia fuit alius modus possibilis nostrae salutis, ut dicunt sancti.

[8023] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ipsi non petebant incarnationem, quam indubitanter credebant futuram; sed petebant ejus accelerationem. Vel dicendum, quod non petebant pro se, quia non petebant aliquid fiendum in ipsis petentibus.

[8024] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis mereamur vitam aeternam per fidem operantem per dilectionem, non tamen oportet hoc dicere de incarnatione: quia vita aeterna est beneficium praestitum tantum personae merentis, incarnatio autem beneficium praestitum toti humanae naturae.

[8025] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod beata virgo non meruit incarnationem; sed praesupposita incarnatione meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, sed merito congrui, inquantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima virgo.

[8026] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 1 ad 7 Et per hoc patet etiam solutio ad alia.

Articulus 2

[8027] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 tit. Utrum gratia sit naturalis illi homini

Quaestiuncula 1

[8028] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit illi homini naturalis. Gratia enim et natura dividuntur ex opposito. Sed unum oppositorum non denominat aliud. Ergo gratia non debet dici naturalis.

[8029] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, naturale est quod ex principiis naturae causatur, sicut igni ferri sursum. Sed ex humana natura non causatur gratia. Ergo non debet dici naturalis.

[8030] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Christus est ejusdem naturae cum aliis hominibus. Sed aliis hominibus gratia non est naturalis. Ergo nec sibi.

[8031] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, per naturalia non meremur. Sed Christus meruit per gratiam quam habuit, ut infra dicetur, dist. 18, art. 2, 3, 4, 6. Ergo non fuit ei naturalis.

[8032] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, causae proximae rerum naturalium sunt naturales. Sed Christus per gratiam est naturalis filius. Ergo gratia est ei naturalis.

Quaestiuncula 2

[8033] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Christus divina gratia vel divinitate non sit repletus corporaliter, quod in littera dicitur. Omne enim quod est in aliquo corporaliter, est in eo per circumscriptionem. Sed divinitas non potest esse circumscripta. Ergo non potest habitare in Christo corporaliter.

[8034] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Deus magis elongatur a corporeitate quam Angelus, qui in comparatione Dei corporeus est, ut dicit Damascenus Lib. 1 de fide, cap. 3. Sed Angelus non est in aliquo loco, vel corpore, corporaliter. Ergo multo minus divinitas.

[8035] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, deitas in homine non habitat nisi per gratiam. Sed gratia non est in corpore. Ergo deitas non potest habitare in aliquo corporaliter.

[8036] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, divinitas juncta est toti humanae naturae. Sed corpus est pars humanae naturae. Ergo unita est corpori; ergo habitat in Christo etiam corporaliter.

Quaestiuncula 1

[8037] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de gratia Christi possumus loqui dupliciter: aut de gratia unionis, aut de gratia habituali, qua anima ejus perfecta est. Gratia autem unionis dicitur Christo naturalis, quia ordinatur ad unionem in personam divinam, secundum quod ille homo dicitur naturalis filius patris. Gratia vero habitualis potest etiam dici Christo naturalis dupliciter. Uno modo quia ad modum proprietatum naturalium se habet, quae suum subjectum inseparabiliter consequuntur. Alio modo quia ex altera suarum naturarum causatur, scilicet ex divina natura, non autem ex humana.

[8038] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia unionis dicitur quidem gratia quantum ad causam, quia eam nulla merita praecesserunt; sed dicitur naturalis quantum ad effectum, quod est esse filium naturalem, ut dictum est. Gratia autem habitualis dicitur gratia ratione humanae naturae; naturalis ratione divinae, vel ratione humanae naturae inquantum inseparabiliter inest.

[8039] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad alia.

Quaestiuncula 2

[8040] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod plenitudo divinitatis dicitur corporaliter habitare in Christo tripliciter. Primo modo quia deitas non tantum animae, sed etiam carni unita est. Secundo per similitudinem ad tres dimensiones corporis, quia divinitas est tribus modis in Christo. Uno modo generali, sicut est in omnibus creaturis, per essentiam, praesentiam et potentiam; et in hoc consistit quasi longitudo. Alio modo speciali, prout est in sanctis per gratiam; per quam est latitudo caritatis. Tertio modo in proprio filio, scilicet per unionem; in quo est sublimitas et profundum. Tertio dicitur corporaliter habitare ad similitudinem corporis, secundum quod dividitur contra umbram. In sacramentis enim veteris legis fuit quasi in umbris et signis, Heb. 10, 1: *umbram habens lex futurorum bonorum*: in Christo autem secundum rem et veritatem; unde Christus se habet ad illas figuras sicut corpus ad umbram.

[8041] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corporaliter secundum primam expositionem non dicit modum existendi divinitatem in Christo, sed magis id cui divinitas conjungitur; secundum autem alios modos est similitudinarie dictum.

[8042] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

[8043] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in aliis hominibus sanctis est Deus per gratiam acceptationis, sive habitualem, quae est tantum in anima; in Christo autem est per gratiam unionis, quae est ad animam et corpus.

Expositio textus

[8044] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 expos. *Uno nominato tres intelliguntur.* Contra. Dicimus filium Dei incarnatum, quod non intelligitur de patre et spiritu sancto. Et dicendum, quod hoc est intelligendum de his quae ad essentiam pertinent: quorum si aliquid de una tantum persona dicatur, oportet quod de alia intelligatur. *Non est autem concedendum, quidquid de aliqua re nascitur, continuo ejusdem rei filium nuncupandum.* Sciendum est ergo, quod haec praepositio ex denotat causam efficientem, vel materialem. Ad hoc autem quod aliquid natum ex aliquo materialiter, filiationis nomen accipiat, oportet quod in similitudinem speciei producatur cum eo ex quo nascitur, sicut filius matri; et ideo capilli et lumbricus non dicuntur filii ejus ex quo materialiter nascuntur. Ad hoc etiam quod aliquid natum de alio active dicatur filius ejus, oportet quod producatur de substantia agentis, et in similitudinem ejusdem speciei, et quod non sit agens instrumentale, sed principale. Primae autem duae conditiones deficiunt in spiritu sancto; unde Christus non potest dici filius ejus. Secunda autem et tertia deficiunt in aqua: quia renatus spiritualiter non assumit similitudinem aquae, sed similitudinem Dei; et aqua est instrumentum divinae virtutis operantis in eo: tamen Dionysius, 2 cap. Eccles. Hierarch., vocat aquam Baptismi matrem filialitatis: sed non proprie dicitur. *Dicuntur filii Gehennae.* Sciendum, quod hoc dicitur secundum modum loquendi consuetum in Scripturis, ut illud quod magnam habet affinitatem ad alterum, filius ejus dicatur; sicut Isai. 5, 1, dicitur: *in cornu filio olei*; idest in monte, ubi abundat oleum; et similiter, 1 Reg. 26, dixit David de Abner, quod filius mortis esset, quia mortem valde merebatur. *Conceptus et natus de spiritu sancto.* Quamvis utrumque horum possit dici et de spiritu sancto et de matre; tamen magis proprie dicitur conceptus de spiritu sancto, quia conceptionem in instanti spiritus sanctus operatus est; natus autem magis proprie dicitur de matre, quae eum ex utero produxit: unde in symbolo dicitur conceptus de spiritu sancto, natus ex Maria virgine. *Factum ex semine David*: Roman. 1. Contra. Damascenus, 3 Lib., cap. 2: *non seminaliter, sed conditive per spiritum sanctum.* Ad quod dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad proximam Christi generationem ex virgine; verbum autem apostoli intelligendum est quantum ad remotos parentes, ex quibus seminaliter mater Christi processit. *Cum aliud sit fieri, aliud nasci.* Contra. Fieri videtur esse commune ad omnem productionem, qua aliquid incipit esse. Ad quod dicendum, quod hoc est verum de facere, secundum quod communiter sumitur: proprie tamen dicitur facere, exercere aliquam actionem in exteriorem materiam, secundum quod dicit philosophus in 6 Ethic., quod ars est recta ratio agibilium. Unde ad ostendendum quod conceptio Christi est ex principio agente extrinseco, non naturaliter agente, sicut est in nostra conceptione, ideo dicit apostolus eum factum; quamvis et natus et conceptus dici possit quantum est ex parte matris.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III distinctio V

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 5

Quaestio 1

Prooemium

[8045] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister circa incarnationem divinam, quid sit assumens, et quid assumptum; hic determinat de utroque simul cujusmodi sit quantum ad intentiones eorum, utrum scilicet assumens et assumptum habeant rationem naturae vel personae; et dividitur in tres partes: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *haec inquisitio, sive quaerendi ratio, juxta sacrarum auctoritatum testimonia, partim implicita atque perplexa, partim vero explicita est et aperta*; in tertia movet quasdam dubitationes, ibi: *sed quaeritur, utrum eadem divina natura debeat dici caro facta sicut dicitur verbum factum caro.* Prima dividitur in duas: primo determinat quaestionem quantum ad id quod manifestat veritatem; secundo quantum ad id quod est magis dubium in quaestione, ibi: *de quarto vero quaestionis articulo scrupulosa etiam inter doctos quaestio est.* Et haec pars dividitur in tres: in prima ponit auctoritates ad utramque partem dubitationis; in secunda solvit, ibi: *nos autem omnis mendacii et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, orthodoxis patribus (...) consentimus*; in tertia solutionem per auctoritates Damasceni confirmat, ibi: *qui sensus ex verbis Joannis Damasceni confirmatur.* Circa primum tria facit: primo inducit auctoritatem ad partem negativam, scilicet quod natura non assumpsit naturam; secundo ad partem affirmativam, ibi: *cui videtur obviare quod Augustinus ait*; tertio ex auctoritatibus inductis colligit dubitationem, ibi: *ex verbis autem Augustini (...) innui videtur, solum verbum carnem factum. Sed quaeritur utrum eadem divina natura debeat dici caro facta sicut verbum dicitur factum caro.* Hic movet quasdam dubitationes circa praedictam determinationem: et primo quantum ad hoc quod dixit naturam divinam incarnatam; secundo quantum ad hoc quod dixit personam non esse assumptam, ibi: *ideo vero non personam hominis assumpsit, quia caro illa et anima illa non erant unita in unam personam quam assumpserit.* Circa primum duo facit: primo quaerit, utrum divina natura possit dici caro facta; secundo utrum possit dici facta homo, ibi: *si autem natura divina naturam hominis accepit, quare non dicitur facta homo? Ideo vero non personam hominis assumpsit* et cetera. Hic movet dubitationes circa hoc quod dictum est personam hominis non esse assumptam; et circa hoc duo facit: primo assignat hujus dicti causam; secundo objicit in contrarium, ibi: *hic a quibusdam opponitur.* Et dividitur haec pars in duas objectiones, quas ponit; secunda incipit, ibi: *aliter quoque nituntur probare, verbum Dei assumpsisse personam.* Et utraque dividitur in objectionem et solutionem; prima solutio incipit ibi: *quod ideo non sequitur, quia anima non est persona, quando alii rei est unita personaliter*; secunda ibi: *quia nefas est hoc dicere.* Hic est triplex quaestio. Prima est de unione. Secunda de assumente unionem. Tertia de assumpto. Circa primum quaeruntur tria: 1 quid sit unio; 2 utrum unio sit facta in natura; 3 utrum sit facta in persona.

Articulus 1

[8046] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 tit. Utrum unio sit aliquid creatum

Quaestiuncula 1

[8047] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio non sit aliqua creatura. Unio enim est in eo quod per eam unum dicitur. Sed divina natura dicitur unita humanae. Ergo unio est in divina natura. Sed nihil est in Deo creatum. Ergo unio non est aliquid creatum.

[8048] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, unio est relativum aequiparantiae. Sed hujusmodi relativa similiter se habent ad utrumque extremum. Ergo vel est in divina natura et humana; et sic idem quod prius: vel in neutra; et sic nusquam est, et ita non esset creatura.

[8049] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, nihil creatum dicitur de Deo nisi vel per causam, ut cum dicitur aliquid scire, quia facit nos scire; vel per assumptionem, ut cum dicitur homo; vel per similitudinem, ut cum dicitur leo vel agnus Dei. Sed cum dicitur divina natura unita humanae naturae, hoc non tantum per causam dicitur, quia sic pater diceretur unitus, quia hanc facit unionem: nec per assumptionem; quia si assumpsit unionem, aliqua unio esset Dei ad unionem, et sic in infinitum: nec iterum per similitudinem, quia tunc unio non diceretur secundum veritatem rei, sed secundum metaphoram; et sic Deus homo diceretur metaphorice, sicut dicitur leo vel agnus. Ergo unio non est quid creatum.

[8050] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omne quod est et non est creatum, est aeternum. Sed unio est, quia per eam secundum rem unitae sunt duae naturae in una persona, et non est ab aeterno, sed in tempore incepit. Ergo est creatum.

Quaestiuncula 2

[8051] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod sit minima unionum. Quia quanto unita magis distant, tanto est minor unio. Sed divina natura et humana quae dicuntur unita, maxime distant. Ergo unio est minima.

[8052] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quanto major est compositio, tanto minor unio. Sed in Christo est maxima compositio: quia post compositionem quam natura facit in homine, quae est maxima inter omnes naturales compositiones, est ibi conjunctio divinitatis et humanitatis. Ergo est ibi minima unio.

[8053] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quod est omnibus modis unum, est magis unum quam quod est quodammodo unum, et quodammodo non. Sed quaedam sunt unita et in natura et in persona, sicut quatuor elementa in corpore humano. Cum igitur in Christo facta sit unio in persona, et non in natura, videtur quod ad minus multae uniones sint majores ista unione.

[8054] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quod dicit Bernardus in libro de consideratione, quod inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis, et post ipsam est unitas dignativa quae est in Christo. Ergo videtur quod post unitatem divinae naturae ista sit maxima.

Quaestiuncula 3

[8055] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod unio non differat ab assumptione. Assumptio enim dicitur quasi ad se sumptio. Sed quidquid ad se sumitur, aliquo modo sumenti unitur. Ergo assumptio est idem quod unio.

[8056] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Si dicatur, quod differunt, quia uniens est unitum, sed assumens non est assumptum; contra. Uniens est agens unionem. Sed non omne agens unionem est unitum, sicut patet de patre et spiritu sancto. Ergo illa differentia nulla est.

[8057] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Si dicatur, quod assumptio praecedat unionem; contra. Ante primum non potest esse aliquod prius. Sed in primo instanti suae conceptionis fuit unio in Christo. Ergo assumptio non praecedit unionem; et ita non videtur quod differant.

[8058] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, divina natura dicitur unita humanae naturae. Non autem dicitur assumpta. Ergo assumptio et unio differunt.

Quaestiuncula 1

[8059] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod unio relatio quaedam est. Omnis autem relatio, secundum philosophum, fundatur vel supra quantitatem, secundum quod reducitur ad genus quantitatis, aut supra actionem vel passionem. Unum autem reducitur ad genus quantitatis quasi principium quantitatis discretae; et supra ipsam fundatur identitas, secundum quod est unum in substantia; aequalitas, secundum quod est unum in quantitate; similitudo, secundum quod est unum in qualitate. Unitio autem est quaedam actio vel passio qua ex multis efficitur aliquo modo unum; et hanc actionem sequitur ista relatio quae est unio. Relationum autem tam harum quam illarum quaedam innascuntur ex motu utriusque: et tunc oportet quod illae relationes sint realiter in utroque extremorum, sicut paternitas, et hujusmodi: quaedam autem innascuntur ex motu unius sine immutatione alterius, quod accidit in his quorum unum dependet ad alterum, et non e converso, sicut scientia ad scitum; et in talibus relatio est secundum rem in eo quod dependet ad alterum, in altero vero est secundum rationem tantum. Cum igitur in incarnatione non sit aliqua mutatio facta in natura divina, sed in humana quae tracta est ad unitatem in persona divina, erit haec relatio, scilicet unio, secundum rem in natura humana, in divina autem secundum rationem tantum, secundum quod dicit philosophus quod aliqua sunt relativa, non quia ipsa referuntur, sed quia alia referuntur ad ipsa. Unde unio secundum rem creatura quaedam est.

[8060] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod unio illa est in Deo secundum rationem tantum, et non secundum rem.

[8061] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod unio est relatio aequiparantiae in rebus creatis, sed non in creatore et creatura: quia non eodem modo se habent in unione: sicut etiam similitudo non ordinatur in Deo ad creaturam secundum aequiparantiam, sicut dicit Dionysius, quamvis in aliis sit relatio aequiparantiae.

[8062] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unio quae de Deo praedicatur non est neque creator neque creatura: quia prout in ipso est, non est aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum. Non tamen ratio falsa est, quia fundatur super relationem creaturae ad creatorem: sicut etiam est de aliis relativis quae ex tempore de Deo dicuntur, ut dominus et hujusmodi.

Quaestiuncula 2

[8063] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod unio ista potest dupliciter considerari: vel quantum ad id in quo fit unio, vel quantum ad ea quae uniuntur. Si primo modo; cum unio fiat in persona divina, quae est maxime unum et simplicissimum; sic est maxima unio post unionem essentiae in tribus personis: quamvis enim persona sit ita simplex et unum sicut essentia, tamen quaelibet trium personarum est idem re cum ipsa essentia, in qua uniuntur; non autem utraque natura in Christo est idem re cum persona divina, quamvis altera natura, scilicet divina, sit omnino idem re cum ipsa; et ita unio personarum in una essentia est major quam unio naturarum in una persona. Si secundo modo, sic non est maxima unio. Sed prima consideratio est unionis secundum se, quia secundum id quod unum est; haec autem est consideratio unionis, non secundum quod unio. Et ideo dicendum, quod unio est maxima simpliciter, quamvis sit non maxima secundum quid.

[8064] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad ea quae objiciuntur.

Quaestiuncula 3

[8065] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem, dicendum, quod prima differentia assumptionis et unionis est quod assumptio est actio vel passio; unio autem est relatio tantum, quamvis unitio etiam sit actio. Secunda differentia est quia assumptio dicitur per comparationem ad terminum a quo separatur vel accipitur secundum quod uniendum est; sed unio dicitur per comparationem ad terminum vel effectum conjunctionis, qui est esse unum. Et inde sumitur tertia differentia, quod uniens est unitum: quia unitum significatur secundum quod jam factum est unum; assumptum autem secundum quod est in via ad hoc: et ideo assumens non est assumptum. Quarta differentia est, quia assumptio determinat id ad quod fit conjunctio, secundum quod dicitur assumptio, quasi ad se sumptio: unio autem non; et ideo quicumque facit conjunctionem, potest dici unire; non autem potest dici assumere, nisi sibi conjungat; unde pater univit humanam naturam cum divina, non autem assumpsit. Quinta differentia est quod unio, quantum est de se, aequaliter respicit utrumque extremorum; assumptio autem non, immo requirit esse fixum et stans in uno, ad quod aliud trahatur; et inde est quod natura divina potest dici unita in persona humanae naturae, non autem potest dici assumpta.

[8066] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis assumptio ordinetur ad unionem, non tamen includit in sua significatione terminum, qui est fieri unum, sicut includitur in significatione unionis.

[8067] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod uniens est unitum, intelligendum est de eo quod est uniens sibi, et in se: pater autem non univit sibi; nec divina natura univit in se, sed in persona, nec humana natura signatur ut unitum in persona, sed homo. Et ideo neque pater est homo, neque divina natura est humana.

[8068] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in Christo assumptio non praecedat unionem tempore, praecedit tamen natura, et secundum modum intelligendi.

Articulus 2

[8069] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 tit. Utrum unio sit facta in natura

[8070] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unio sit facta in natura. Quod enim constat ex duabus naturis, videtur habere unam naturam mediam inter illa, sicut mixtum quod constat ex quatuor elementis. Sed Christus constat ex duabus naturis, secundum Augustinum, qui dicit, quod ex utraque substantia, scilicet divina et humana, est unus Dei et hominis filius. Ergo videtur habere unam naturam ex utrisque compactam.

[8071] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, natura, secundum quod hic loquimur, est unumquodque informans specifica differentia, ut dicit Boetius in Lib. de duabus naturis. Sed philosophus dicit, quod semper una differentia addita mutat speciem, sicut in numeris quaelibet unitas addita facit novam speciem numeri. Ergo humana natura addita divinae facit novam naturam secundum speciem.

[8072] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 3 Si dicatur, quod non potest una natura constitui ex duabus, quia oportet utramque naturam servari in incarnatione; contra. Anima et corpus constituunt humanam naturam. Utrumque tamen, scilicet corpus et anima, intransmutatum permanet in sua natura. Ergo ex duabus naturis potest tertia constitui, utraque remanente salva.

[8073] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, proprietas sequitur naturam ejus cujus est proprietas. Sed proprietates divinae naturae dicuntur de illo homine: dicitur enim, quod ille homo creavit stellas; et e converso dicitur, quod filius Dei est passus. Ergo videtur quod aliquid divinae naturae est in humana natura, et aliquid humanae sit in divina; et sic videtur esse facta quaedam conjunctio naturarum in unam naturam.

[8074] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, quando aliqua duo conjunguntur quorum unum multum superat alterum, hoc quod superatur transit in naturam superantis, sicut si gutta vini in mille amphoras projiciatur aquae. Sed natura divina in infinitum superat humanam. Ergo humana natura conjuncta divinae, tota convertitur in divinam.

[8075] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, hoc videtur per hoc quod caro Christi dicitur deificata a sanctis, sicut Damascenus narrat.

[8076] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, filiatio requirit similitudinem in natura. Sed Christus dicitur filius Dei patris et virginis matris. Ergo est similis in natura utrique. Sed virgo et Deus pater non communicant in aliqua natura. Ergo oportet Christum ponere duarum naturarum.

[8077] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, per proprietates naturales in cognitionem naturae devenimus. Sed in Christo invenimus proprietates duarum naturarum, ut humanae et divinae. Ergo oportet Christum duarum naturarum ponere.

[8078] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet scire, quid nomen naturae significet. Natura autem a nascendo nomen accepit; quae proprie dicitur generatio viventium ex similibus similia in specie producentium; unde secundum primam sui institutionem natura significat generationem ipsam viventium, scilicet nativitatem. Item translatum est nomen naturae ad significandum principium activum illius generationis: quia virtutes agentes ex actibus nominari consueverunt. Inde ulterius procedit nomen naturae ad significandum principium activum cujuslibet motus naturalis: et ulterius ad significandum etiam principium materiale cujuslibet generationis: et inde etiam ad significandum principium formale, quod est terminus generationis. Sed quia non solum generatio terminatur ad formam, sed ad substantiam compositam; ideo translatum est ad significandum quamlibet substantiam, secundum quod dicit philosophus in 5 Metaph., et ad significandum etiam quodlibet ens, sicut dicit Boetius. Substantia autem, praeter significationes quibus forma vel materia dicitur substantia, dicitur duobus modis, secundum philosophum 5 Metaph. Uno modo subjectum ipsum quod dicitur hoc aliquid, et de altero non praedicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine hypostasis; et secundum hanc significationem substantia dicitur natura secundum quod natura est quod agere vel pati potest, ut dicit Boetius in praedicto libro. Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, idest quidditas et essentia, quam significat definitio cujuslibet rei, prout significatur nomine usiae; et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod Boetius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia: quia ultima differentia est quae definitionem complet. Relictis ergo omnibus aliis significationibus naturae, secundum hanc tantum significationem quaeritur, utrum in Christo sit una natura vel plures. Si autem sit una tantum, vel altera earum tantum, vel composita ex utrisque. Si altera earum tantum, hoc erit dupliciter. Uno modo nulla adjunctione interveniente unius ad alteram; et sic si sit divina tantum, nihil novum accidit in hoc quod verbum caro factum est, et incarnatio nihil est. Si vero sit humana tantum, non differt Christus ab aliis hominibus, et perit incarnatio. Alio modo altera naturarum transeunte in alteram; quod non potest esse: quia quae non communicant in materia, non possunt in invicem transire; divina autem natura penitus est immaterialis, nedum ut communicet humanae in materia. Praeterea si divina natura transiret in humanam, tolleretur simplicitas et immutabilitas divinae naturae; si vero humana verteretur in divinam, tolleretur veritas passionis, et omnium quae corporaliter operatus est Christus. Si autem esset una natura composita ex duabus, hoc posset esse dupliciter. Uno modo quia tertia natura componeretur ex duabus naturis non manentibus, sicut ex quatuor elementis componitur mixtum; et secundum hoc poneretur divina natura passibilis et materialis, quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et nata sunt agere et pati ad invicem; et tolleretur fides confitens Christum esse verum Deum et verum hominem. Alio modo quod componeretur ex duabus naturis manentibus: et hoc dupliciter. Uno modo secundum commensurationem vel continuationis vel contiguationis; et secundum hoc poneretur divina natura corporea: quia continuatio et contactus corporum est. Alio modo secundum informationem, sicut ex anima et corpore fit unum; et hoc etiam non potest esse: quia per modum istum non fit unum ex duobus actibus nec ex duabus potentiis, sed ex actu et potentia, secundum philosophum: divina autem natura et humana, utraque est ens actu. Praeterea divina natura non habet aliquid potentialitatis, nec potest esse actus veniens in compositionem alicujus, cum sit esse primum infinitum per se subsistens. Patet igitur quod quocumque modo ponatur una natura in Christo, sequitur error: et ideo Eutyches, qui hoc posuit, ut haereticus condemnatus est.

[8079] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid constat ex duabus naturis, non tamen ex duabus sicut mixtum ex elementis: quia et in talibus oportet quod sit media natura constituta ex duabus non manentibus. Christus autem constat ex duabus naturis ita quod in duabus naturis salvatis subsistit: est enim naturae divinae et humanae: et ideo ratio non sequitur.

[8080] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Avicenna, differentia nominat totam naturam speciei; alias non praedicaretur de specie; sed non nominat ex toto, sed ex parte, scilicet formali principio: dicitur enim rationale habens rationem. Genus autem e converso nominat totum ex principio materiali. Unde differentia non additur differentiae per hoc quod natura additur naturae, sed per hoc quod ulterius principium formale additur, sicut intellectivum supra sensitivum. Talis autem additio non est in Christo: non enim una natura additur alteri sicut formalis respectu illius, ut dictum est.

[8081] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima et corpus secundum quod sunt partes hominis, proprie loquendo, non sunt duae naturae, prout in proposito de natura loquimur; sed utrumque est pars naturae, alterum sicut forma, alterum autem sicut materia; unde non est instantia.

[8082] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietates humanae naturae nunquam dicuntur de divina, nec e converso, nisi secundum quamdam participationem; sed dicuntur utraeque de habente naturam, vel humanam vel divinam, quae significatur hoc nomine Deus, et hoc nomine homo: idem enim est qui utrasque naturas habet.

[8083] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio ista procedit in illis quae communicant in materia, et agunt et patiuntur ad invicem: et ideo non est ad propositum.

[8084] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caro dicitur deificata, non quia sit facta ipsa divinitas, sed quia facta est Dei caro, et etiam quia abundantius dona divinitatis participat ex hoc quod est unita divinitati, et quia est quasi instrumentum per quod divina virtus salutem nostram operatur: tangendo enim leprosum carne sanavit per divinitatis virtutem, et moriendo carne mortem vicit per virtutem divinitatis. Virtus autem agentis aliquo modo est in instrumento, quo mediante aliquid agit.

Articulus 3

[8085] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 tit. Utrum unio sit facta in persona, et si Christus est una persona

[8086] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit una tantum persona, et sic non sit unio facta in persona. Nulla enim natura invenitur sine illis quae per se consequuntur ad naturam illam. Sed personalitas per se consequitur naturam humanam, et similiter divinam. Ergo utraque natura tenet suam personalitatem.

[8087] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, natura humana est dignior in Christo quam in Petro. Sed personalitas ad dignitatem pertinet: unde in substantiis ignobilibus non invenitur persona. Ergo sicut humanitas Petri habet suam personalitatem, ita et humanitas Christi.

[8088] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in persona non videtur aliquid esse nisi natura, et distinguentia suppositum naturae ab aliis suppositis. Sed naturae in Christo sunt diversae, et distinctiva diversa, quia per relationes aeternas distinguitur a patre et spiritu sancto; per divisionem autem materiae et accidentium distinguitur ab aliis hominibus. Ergo est ibi duplex personalitas.

[8089] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, major est convenientia in persona quam in genere vel specie: quia illa est in aliquo quod secundum rem unum est, hoc autem est secundum rationem unum. Sed propter maximam distantiam naturae divinae et humanae non potest esse earum convenientia in genere vel in specie. Ergo multo minus possunt convenire in una persona.

[8090] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit in 5 Metaph., quod ad diversitatem in genere sequitur diversitas in specie, et ad hanc diversitas secundum numerum. Sed in Christo invenitur diversitas secundum speciem: quia sunt diversae naturae secundum illam acceptionem qua natura dicitur unumquodque informans specifica differentia. Ergo etiam secundum numerum differentia invenitur. Sed ubi est eadem persona, est idem secundum numerum. Ergo in Christo non est una persona.

[8091] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, non est minor affinitas naturae ad personam quam formae ad materiam. Sed secundum diversitatem formarum est diversitas materiae: quia proprius actus fit in propria materia. Ergo secundum diversitatem naturarum est etiam diversitas in persona; et sic idem quod prius.

[8092] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, ea quae secundum personam differunt et naturam, quod dicitur de uno, non dicitur de altero. Sed ea quae sunt Dei, in Scripturis attribuuntur homini: Psalmus 86, 5: *homo natus est in ea, et ipse fundavit eam altissimus*; et quae sunt hominis, attribuuntur Deo; 1 Corinth., 2, 8: *nunquam dominum gloriae crucifixissent*. Ergo Deus et homo conveniunt in persona.

[8093] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quod attribuitur filio et non patri, convenit ei secundum id in quo a patre distinguitur. Sed unio passive accepta convenit filio, et non patri. Ergo convenit ei secundum id in quo a patre distinguitur. Sed hoc est in persona. Ergo unio facta est in persona.

[8094] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, ad hoc quod fiat redemptio humani generis, oportet quod sit agens satisfactionem unus Deus qui potest, et homo qui debet, ut patet ex dictis in 1 dist., quaest. 1, art. 2. Sed nullo modo duae personae possunt esse unum agens. Ergo si sunt duae personae, nondum facta est satisfactio; et ita adhuc sumus in servitute peccati, quod est contra sacram Scripturam novi testamenti.

[8095] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod Nestorius, qui ponit duas in Christo personas, ex hoc deceptus fuit, ut dicit Boetius, quia credidit idem esse personam et naturam; unde credidit, cum sint duae naturae in Christo, quod sint duae personae: et ex eodem fonte processit error Eutychetis, qui cum audivit unam personam in Christo, aestimavit unam naturam: et ex eodem fonte contra Trinitatem processit error Arii et Sabellii. Sciendum est ergo, quod in quibusdam differunt natura et persona secundum rem, in quibusdam vero secundum rationem tantum. Natura enim, secundum quod hic loquimur, est quidditas rei quam signat sua definitio; persona autem est hoc aliquid quod subsistit in natura illa. In simplicibus autem quae carent materia, ut dicit Avicenna, ipsum simplex est sua quidditas; quidditas vero compositi non est ipsum compositum: humanitas enim non est homo. Cujus ratio est, quia in significatione humanitatis, sive quidditatis, sive naturae, continentur tantum essentialia principia hominis, secundum quod homo est; non autem ea quae pertinent ad determinationem materiae, per quam natura individuatur, quae tantum continentur in significatione Socratis, quia per ea Socrates est hic, et divisus ab aliis: et ideo, quia humanitas non includit in sua significatione totum quod est in re subsistente in natura, cum sit quasi pars, non praedicatur: et quia non subsistit nisi quod est compositum, et pars habetur a suo toto, ideo anima non subsistit, sed Socrates, et ipse est habens humanitatem. Homo autem significat utrumque, et essentialia, et individuantia, sed diversimode: quia significat essentialia determinate, individuantia vero indeterminate haec vel illa: et ideo homo, cum sit totum, potest praedicari de Socrate, et dicitur habens humanitatem; sed quia esse indistinctum est incompletum, quasi ens in potentia, ideo homo non subsistit, sed hic homo, cui convenit ratio personae. Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit. In simplicibus autem non differt re natura et persona: quia natura non recipitur in aliqua materia per quam individuetur, sed est per se subsistens: tamen inquantum considerantur essentialia rei, sic dicimus ibi naturam; inquantum autem invenitur ibi aliquid subsistens, sic dicimus ibi personam. Patet igitur quod ex quo de ratione personae est quod comprehendit omnia quae in re sunt, si aliquid est extra illud quod comprehendit persona, hoc non est unitum rei, nisi forte secundum similitudinem in genere vel in specie vel accidente: et ideo, ut Boetius dicit, si non est una persona in Christo, nulla unio facta est divinitatis et humanitatis, nisi secundum similitudinem gratiae; quod etiam Nestorius posuit: et hoc non est novum, nec Christo proprium; neque per eum redemptio fieri potuisset, nec ipse esset verus Deus, sed per participationem, sicut alii sancti. Unde simpliciter est concedendum, in Christo esse unam personam.

[8096] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod humana natura in Christo non est sine personalitate, sed est in persona una verbi cum natura divina.

[8097] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex hoc natura Christi maxime nobilis est quod est in persona divina.

[8098] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de ratione personae est quod comprehendat omnia essentialia, et proprietates individuantes simul conjunctorum; unde non sequitur quod si sint duae naturae et diversae proprietates, sint diversae personae. Si enim essent naturae cum suis proprietatibus seorsum positae, utrinque esset totalitas, quam requirit ratio personae, non est autem nisi una totalitas, quando conjunguntur; et ideo est una persona.

[8099] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ea quae differunt genere vel specie, differunt numero essentiae vel naturae; non autem oportet quod differant numero suppositi vel subjecti: quia ea quae secundum se considerata diversorum sunt generum vel specierum, in unum suppositum vel subjectum congregari possunt; sicut caro et os ad constituendum corpus, et albedo et longitudo in eodem subjecto sunt; et similiter quamvis divina natura et humana differant plus quam specie vel genere, in unam tamen personam uniri possunt.

[8100] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Boetius, species est totum esse individuorum, et etiam genus aliquo modo, ut dicit Avicenna, secundum quod indistincte significat totum: et quia natura humana non comprehendit totum esse Christi, ideo non habet in Christo naturam speciei; et ideo non sequitur quod in Christo sint diversae species. Vel dicendum, quod illud philosophi est intelligendum quando naturae diversorum generum non conjunguntur: accidens enim et subjectum, quia conjunguntur (quamvis sint diversa genere), non faciunt numerum.

[8101] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod forma adunatur materiae informando eam; et ideo oportet quod ad diversas formas diversae sint materiae dispositae; sed ad rationem personae requiritur tantum adunatio, quae potest esse etiam quantumcumque diversorum; et ideo non oportet quod diversae naturae habeant diversas personas.

Quaestio 2

Prooemium

[8102] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 pr. Deinde quaeritur de assumente; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum assumere conveniat divinae personae; 2 utrum naturae; 3 utrum naturae, remota persona.

Articulus 1

[8103] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 tit. Utrum assumere conveniat divinae personae

[8104] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod personae non conveniat assumere. Sicut enim dictum est, persona significat aliquid completum et totum. Sed ultima completione completo non potest fieri additio. Ergo persona non potest ad se aliquid assumere.

[8105] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod assumitur per participationem alicujus, aliquo modo communicat illud. Sed de ratione personae est omnimoda incommunicabilitas. Ergo non potest persona assumere ad se aliquid in participationem sui.

[8106] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, persona, inquantum supponitur naturae, habet aliquam similitudinem materiae, sicut natura habet similitudinem formae. Sed magis elongatur a perfectione materia quam forma, quae est pars rei. Si ergo natura divina propter sui perfectionem non potest esse forma alicujus rei, multo minus persona divina poterit esse persona alicujus alterius naturae. Ergo non potest persona naturam assumere.

[8107] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, plus repugnat simplicitati diversitas naturae et personae, quam diversitas subjecti et accidentis: quia in substantiis simplicibus creatis non differt secundum Avicennam persona a natura secundum rem, quamvis in eis differat accidens a substantia. Sed persona divina verbi non potest distingui propter suam simplicitatem proprietate quae non sit quod ipsa, nec potest esse subjectum alicujus accidentis. Ergo multo minus potest esse suppositum extraneae naturae.

[8108] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Joan. 1, 14: *verbum caro factum est*; idest homo factus est. Sed non nisi per assumptionem. Cum ergo verbum sit nomen personale, oportet dicere quod persona assumat.

[8109] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, assumptio terminatur ad unionem. Unio autem in persona est, ut probatum est in solutione articuli praecedentis. Ergo persona assumens est; cum assumptio, ut dictum est, dicat terminum in quo fit unio.

[8110] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, persona requirit completionem. In conjunctione autem aliquorum aliquando ita est quod utrumque incompletum est, sicut patet in unione materiae et formae, quorum utrumque non habet esse completum, et in mixtione, quando utrumque mixtorum partim corrumpitur; unde in talibus haec completio quam requirit persona, neutri debetur, sed composito. Aliquando autem unum praeexistit in se completum, et aliud additur et completur per completionem ejus, sicut cibus qui adjungitur homini jam completo; unde completio personalis non debetur cibo, sed homini; et hoc proprie dicitur assumi quod sic in personalitatem alterius trahitur. Cum igitur divina natura et humana quae conjunguntur, non se habeant aequaliter ad perfectionem, sed divina natura completionem habeat personalem in quo differt a forma, et in ea incorrupta permaneat, in quo differt ab his quae miscentur; oportet, si debeat fieri conjunctio, quod humana natura trahatur ad divinam personam virtute divina: alias essent duae personae, et nulla conjunctio. Et ita concedendum est, quod persona assumit.

[8111] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod persona non recipit additionem distinguentium ipsam, et complentium in esse personae, secundum quae completa esse dicitur; sed aliorum quae personalitatem non causant, non est inconveniens ut additionem recipiat: sicut Socrates recipit additionem scientiae, nutrimenti, et hujusmodi; et tamen haec non individuant ipsum. Ita etiam natura humana quae additur divinae personae, non causat personalitatem in ipsa, sed ad personalitatem ejus praeexistentem trahitur.

[8112] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod triplex incommunicabilitas est de ratione personae: scilicet partis, secundum quod est completum; et universalis, secundum quod est subsistens; et assumptibilis secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius et non habet personalitatem propriam. Non est autem contra rationem personae communicabilitas assumentis.

[8113] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

dicendum, quod persona divina non supponitur humanae naturae quasi sub ea posita, sicut materia sub forma; sed quasi subsistens in ea, inquantum habet eam sibi unitam; unde non habet similitudinem materiae.

[8114] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod subjectum subjicitur accidenti, quod divinae personae convenire non potest, cum non habeat aliquid potentialitatis; sed non dicitur supponi humanae naturae, quasi ei subjiciatur, ut dictum est.

Articulus 2

[8115] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 tit. Utrum assumere conveniat naturae

[8116] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod naturae non conveniat assumere. Quod enim convenit naturae divinae, commune est tribus personis. Sed assumere non convenit patri et spiritui sancto. Ergo nec divinae naturae.

[8117] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, actus personales non dicuntur de natura, sicut generare, ut dictum est, 5 dist. 1 libri. Sed assumere proprie convenit personae. Ergo natura non assumit.

[8118] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, verbum, secundum hoc quod carnem assumpsit, dicitur caro factum. Sed natura divina non dicitur caro facta. Ergo natura divina non assumpsit.

[8119] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, ratione assumptionis fit communicatio idiomatum, ut dicit Damascenus. Sed ea quae sunt naturae humanae, non dicuntur de divina: non enim dicitur passa vel mortua. Ergo ejus non est assumere.

[8120] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, assumere est ad se sumere. Sed divina natura non traxit naturam humanam ad se, quia non est unio facta in natura divina. Ergo divina natura non potest dici assumere.

[8121] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra sunt auctoritates quae jacent in littera.

[8122] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in Christo quidquid est unitum, potest dici assumens vel assumptum. Sed divina natura est unita humanae. Ergo, cum non sit assumpta, debet dici assumens.

[8123] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod assumere dicitur tripliciter. Uno modo communiter pro sumere, et sic tota Trinitas assumpsit humanam naturam filio. Secundo dicitur proprie quasi ad se: sumere ut sibi quocumque modo uniatur; et hoc modo natura divina in persona filii assumpsit humanam naturam. Tertio dicitur propriissime, quasi ad se, et in se sumere; et sic convenit tantum personae, in qua facta est unio.

[8124] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc verum est de his quae conveniunt naturae secundum se, et non ratione personae hujus vel illius, sicut assumere.

[8125] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod assumere tertio modo dictum, est proprium personae, et sic non convenit naturae.

[8126] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod natura divina assumit humanam, et unitur ei: non tamen in nomine naturae importatur suppositum, sicut in hoc nomine Deus vel verbum; et ideo dicitur Deus vel verbum, caro, idest homo, factum, non per transmutationem naturae, sed per unionem in supposito; non autem potest dici de natura divina.

[8127] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod communicatio idiomatum fit ratione unionis in supposito: et quia suppositum non importatur nomine naturae, sicut hoc nomine Deus vel filius; ideo non potest dici natura passa, sicut Deus passus: dicitur tamen natura incarnata: quia per hoc non importatur aliqua proprietas humanae naturae, sed sola unio ad ipsam.

[8128] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod natura divina sumit humanam ad se, idest ut sibi uniatur; non tamen ut in se unio fiat.

Articulus 3

[8129] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 tit. Utrum conveniat naturae, remotis personis

[8130] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod natura, circumscriptis personis, assumere non possit. Natura enim sine suppositis est in nuda contemplatione tantum. Sed quod est tantum in contemplatione, non habet esse; et quod non est, non agit. Ergo natura sine personis assumere non posset.

[8131] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, actiones sunt individuorum sive suppositorum. Sed assumere est actio quaedam. Cum igitur supposita divinae naturae sint ipsae personae, videtur quod natura sine personis assumere non possit.

[8132] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, filius ex hoc quod assumit dicitur mitti. Sed si non essent personae distinctae, non remaneret ratio missionis: quia mittitur qui ab alio est, secundum Augustinum. Ergo sine personis distinctis non posset esse assumptio.

[8133] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, assumptio oportet quod terminetur ad aliquam unionem. Sed circumscriptis personis non remaneret in quo fieret unio: quia in natura non potest fieri. Ergo natura non potest sine personis assumere.

[8134] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Angelus, Luc. 1, probavit incarnationem per Dei omnipotentiam: quia non est impossibile apud Deum omne verbum. Sed circumscriptis personis, adhuc in essentia remaneret omnipotentia. Ergo adhuc in essentia poterat fieri assumptio.

[8135] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Damascenus dicit, quod propter philanthropiam, idest amorem hominum, filius Dei naturam accepit. Sed circumscriptis personis adhuc conveniret Deo suam creaturam diligere. Ergo adhuc poterit esse assumptio.

[8136] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circumscriptio personae a natura divina potest dupliciter intelligi. Uno modo quod circumscribatur omnis ratio personalitatis; et sic ipsa natura neque erit subsistens in se, neque erit in aliquo subsistente; et sic non habebit esse in re, sed in intellectu; et sic non conveniet ei neque assumere, neque aliquid agere. Alio modo potest intelligi quod circumscribantur personae distinctae quas fides ponit. Eis autem circumscriptis adhuc remaneret divina natura subsistens, sicut Deum intelligunt qui non habent fidem Trinitatis, sine hoc quod intelligant ibi patrem vel filium vel spiritum sanctum; unde adhuc remanebit ibi personalitas aliqua; et secundum hoc quaestio procedit de circumscriptione personarum distinctarum, quas fides supponit; et hoc modo dicendum, quod circumscriptis personis, adhuc divinae naturae conveniet assumere.

[8137] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo, secundum et quartum patet solutio: quia procedunt secundum primum intellectum.

[8138] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod missio non est de necessitate incarnationis simpliciter, sed de necessitate incarnationis filii; unde supra, distinct. 1, Magister dicit, quod pater potuit incarnari, qui tamen non potest mitti.

Quaestio 3

Prooemium

[8139] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 pr. Deinde quaeritur de assumpto; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum natura humana sit assumpta; 2 utrum anima sit persona; 3 utrum persona hominis sit assumpta.

Articulus 1

[8140] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 tit. Utrum humana natura sit assumpta

[8141] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod humana natura non sit assumpta. Quia, secundum Boetium, natura, prout hic loquimur de ea, est unumquodque informans specifica differentia. Sed differentia specifica est naturam nudam significans: non enim significat eam ut in aliquo. Cum ergo secundum Damascenum, non assumpserit Deus naturam quae in nuda est contemplatione, videtur quod non assumpsit naturam.

[8142] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod assumitur, oportet praeexistere. Sed humana natura non praeextitit unioni: quia simul fuit caro, et Dei verbi caro. Ergo natura non assumitur.

[8143] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, natura est idem quod essentia. Sed non potest dici, quod essentiam assumpserit: quia essentia dicitur ab essendo; esse autem personae est, quam non assumpsit. Ergo nec naturam assumpsit.

[8144] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, natura humana est ipsa humanitas. Sed humanitas non potest esse sine homine. Cum igitur id quod assumptum est, non fuerit homo, ut dicitur in littera, videtur quod nec humanitas, et ita nec humana natura.

[8145] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, assumptio terminatur ad unionem. Sed humana natura non est unita: quia uniens est unitum; natura autem humana non est filius Dei. Ergo natura humana non est assumpta.

[8146] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus in Lib. de fide ad Petrum: *Deus humanam naturam in unitatem personae accepit.*

[8147] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Deus per assumptionem fit homo. Sed non est homo in quo non sit humana natura. Ergo Deus humanam naturam assumpsit.

[8148] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Philip. 2, 7: *formam servi accipiens*, idest naturam.

[8149] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quicumque confitetur incarnationem, ponit humanam naturam assumptam: et quamvis secundum omnes modos quibus dicitur natura superius positos, possit dici natura assumpta, non oportet discurrere per singula, cum naturam omnes intelligant, qui dicunt naturam humanam assumptam, secundum quod natura significat quidditatem.

[8150] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut genus est quaedam intentio quam intellectus ponit circa formam intellectam; ita etiam differentia, et omnia quae significant secundas intentiones. Tamen huic intentioni intellectae respondet natura quaedam quae est in particularibus; quamvis secundum quod est in particularibus, non habeat rationem generis vel speciei. Secundum hoc dico, quod Boetius non intendit dicere, quod differentia secundum quod accidit ei intentio differentiae, sit natura, sed quantum ad id quod est in re ipsa, scilicet quidditas rei quam differentia complet.

[8151] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non praeexistat tempore, praeexistit tamen secundum modum intelligendi; et hoc sufficit.

[8152] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod essentia non habet se ad esse sicut consequens ipsum, sed sicut id per quod est esse, sicut et natura; unde similiter concedo quod assumpsit essentiam sicut assumpsit naturam, quamvis non assumpserit suppositum.

[8153] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis humanitas non sit sine homine, tamen est prius naturaliter quam homo, quia per eam dicitur aliquis esse homo; unde est eadem ratio sicut de essentia.

[8154] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis natura humana non sit unita, idest facta unum simpliciter, cum divina; est tamen ei unita in aliquo, id est in persona.

Articulus 2

[8155] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 tit. Utrum anima separata sit persona

[8156] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata sit persona. Persona enim, secundum Boetium, est rationalis naturae individua substantia. Sed hoc convenit animae separatae. Ergo est persona.

[8157] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed homo dicitur persona propter animam: unde quae carent anima, non dicuntur personae. Ergo anima separata est persona.

[8158] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, conceditur quod anima rationalis est hoc aliquid. Sed hoc aliquid in natura rationali est persona. Ergo anima separata est persona.

[8159] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, Angelus et anima separata non videntur differre nisi per hoc quod anima est unibilis. Sed unibilitas non impedit rationem personae. Ergo cum Angelus sit persona, etiam anima separata erit persona. Probatio mediae. Id quod potest fieri per divinam virtutem, non immutat aliquid de ratione rei; sicut quod Deus possit assumere aliquem hominem, ut Petrum, non aufert Petro rationem personalitatis. Sed anima separata non potest uniri corpori nisi per resurrectionem, quae non erit naturalis, sed per divinam virtutem tantum. Ergo anima propter unibilitatem rationem personae non amittit.

[8160] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, sola unibilitas qua aliquid potest uniri nobiliori, tollit rationem personae; alias verbum non haberet ab aeterno rationem personae. Sed unibilitas quae est in anima separata, non est respectu alicujus dignioris, immo minus nobilis. Ergo propter hoc non perdit rationem personae.

[8161] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, nulla forma est persona. Sed anima est forma. Ergo non est persona.

[8162] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, persona habet rationem completi et totius. Sed anima est pars. Ergo anima non habet rationem personae.

[8163] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod de unione animae ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio. Una quod anima unitur corpori sicut ens completum enti completo, ut esset in corpore sicut nauta in navi: unde, sicut dicit Gregorius Nyssenus, Plato posuit quod homo non est aliquid constitutum ex corpore et anima, sed est anima corpore induta: et secundum hoc tota personalitas hominis consisteret in anima, adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de s. Victore: et secundum hanc opinionem esset verum quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata. Sed haec opinio non potest stare: quia sic corpus animae accidentaliter adveniret: unde hoc nomen homo, de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens; et ita non esset in genere substantiae. Alia est opinio Aristotelis quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae: unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se: et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.

[8164] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima separata, proprie loquendo, non est substantia alicujus naturae, sed est pars naturae.

[8165] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non tantum ab anima habet homo quod sit persona, sed ex ea et corpore; cum ex utrisque subsistat.

[8166] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima rationalis dicitur hoc aliquid per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis; sed ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum et completum.

[8167] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis unio animae separatae ad carnem non possit fieri nisi per virtutem supernaturalem, tamen in ea est naturalis aptitudo ad hoc: et quod non potest unio compleri per virtutem naturalem, est ex defectu corporis, non ex defectu animae.

[8168] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis anima sit dignior corpore, tamen unitur ei ut pars totius hominis, quod quodammodo est dignius anima, inquantum est completius.

Articulus 3

[8169] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 tit. Utrum persona sit assumpta

[8170] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona hominis sit assumpta. Damascenus enim dicit, quod Deus assumpsit humanam naturam in atomo, idest in individuo. Sed humana natura in individuo, est natura in persona. Ergo assumpsit naturam in persona.

[8171] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, Christus non est similis matri nisi in hoc quod accepit a matre. Sed est similis matri quantum ad personam: unde dicit Cassianus, quod Christus propter personarum diversitatem reddidit utrique parenti similitudinem, scilicet patri et matri. Ergo assumpsit personam.

[8172] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, ponatur quod Christus deponat hoc quod assumpsit: constat quod Jesus erit quidam homo, et persona. Sed ex separatione nihil acquisitum est ei quod prius non haberet; nec habuit aliquid ex parte humanitatis nisi assumptum. Ergo assumpsit personam.

[8173] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, non consumitur nisi quod est. Sed dicit Innocentius quartus in decretali, quod persona consumpsit personam. Ergo natura humana habuit personalitatem propriam. Sed non ante assumptionem, quia non fuit ante. Ergo in ipsa assumptione habuit personalitatem propriam: ergo persona fuit assumpta.

[8174] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, quod verbum non accepit personam hominis, sed naturam.

[8175] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quod assumitur, aliquo modo unitur. Sed persona non unitur personae: quia sic essent duae personae, quod esse non potest, ut supra dictum est, quaest. 1, art. 5: vel una composita ex duabus, quod etiam est impossibile, cum persona pars esse non possit. Ergo persona non est assumpta.

[8176] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, assumens non est assumptum: unde si persona Dei assumpsisset personam hominis, persona Dei non esset persona hominis; et sic essent duae personae, quod est haereticum: unde non conceditur quod persona sit assumpta: et etiam quod assumitur, trahitur ad aliquod completius, ipsum incompletum existens, ut patet ex praedictis, et hoc est contra rationem personae, quae maximam completionem importat.

[8177] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod humana natura non praeexistit ante unionem; sed postquam unita est, fuit in atomo, vel persona verbi.

[8178] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicit: *propter personarum diversitatem*, non est referendum ad Christum, sed ad parentes; quia diversae sunt personae patris et matris ejus.

[8179] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod separatio dat utrique partium totalitatem, et in continuis dat etiam utrique esse in actu: unde supposito quod hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali, et ex hoc ipso acciperet rationem personae.

[8180] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod consumere dicitur proprie destruere quod extitit; et secundum hoc persona consumpsisset personam, si persona verbi assumpsisset hominem primo existentem. Sed improprie dicitur etiam consumi quod impeditur ne fiat. Et quia persona divina, quae assumpsit humanam naturam impedit quod natura humana habeat propriam personalitatem, ideo dicitur consumpsisse personam, quamvis improprie: unde non est ex hoc extendendum.

Expositio textus

[8181] Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 3 expos. *Nec divinitas (inquit) Christi, aliena est a natura patris, nec humanitas a natura matris.* Contra. Christus communicat cum patre in una natura numero, cum matre vero non. Ergo non est recta similitudo. Dicendum, quod non oportet quod sit similitudo quantum ad omnia, sed sufficit quod sit quantum ad aliquid. *Cum (inquit) de Christo audis, quia in forma Dei erat, oportet agnoscere firmissimeque tenere, in illo formae nomine naturalem plenitudinem debere intelligi.* Sciendum, quod natura divina dicitur forma, non quod sit actus alicujus naturae, sed quia non habet partem sui naturam, nec aliquid potentialitatis in ipsa est. Natura vero humana dicitur forma, non quia comprehendit principia tantum formalia (comprehendit enim et formam et materiam), sed per modum quo quidditas compositi dicitur forma totius. *Solum verbum carnem Trinitas fecit.* Pars ponitur hic pro toto, quia caro pro homine: et ponit infirmiorem, de qua minus videtur, ut totam naturam nostram videatur assumpsisse, et etiam defectus humanae naturae quos decuit. *Omnem et perfectam naturam divinitatis.* Contra. Omnis signum distributivum est. Sed natura divina est indivisa. Dicendum, quod omnis ponitur pro toto, secundum quod totum dicitur cui nihil deest, et non ex parte illa quo totum comparatur ad partes, quia natura divina non habet partes. *Ideoque non sic dicitur divina natura esse homo, sicut Dei filius.* Contra. De quocumque praedicatur filius Dei, praedicatur homo. Sed natura divina est filius Dei. Ergo est homo. Dicendum, quod differentia est inter nomina substantiva et adjectiva. Substantiva enim significant non tantum formam, sed etiam suppositum formae, unde possunt praedicari ratione utriusque; et quando praedicantur ratione suppositi, dicitur praedicatio per identitatem; quando autem ratione formae, dicitur per denominationem, sive informationem: et haec est magis propria praedicatio, quia termini in praedicato tenentur formaliter. Adjectiva autem tantum significant formam; et ideo non possunt praedicari, nisi per informationem: unde haec est falsa: essentia est generans; quamvis haec sit vera: essentia est pater. Cum igitur dicitur, filius Dei est homo, est praedicatio per informationem et identitatem; cum vero dicitur: essentia divina est homo, est praedicatio per identitatem, quia est idem secundum rem cum supposito hominis; non autem per informationem, quia natura divina non significatur ut suppositum subsistens in humana natura. Et ideo dicit Magister, quod non est una vera sicut alia; sed nec tamen dicit eam simpliciter esse falsam.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III a distinctione VI ad distinctionem XII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 6

Quaestio 1

Prooemium

[8182] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de incarnatione Dei, hic determinare incipit conditiones Dei incarnati. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de his quae conveniunt Deo incarnato ratione unionis; in secunda de his quae pertinent ad naturam assumptam absolute, dist. 13, ibi: *praeterea sciendum est.* De his enim quae absolute pertinent ad divinam naturam, determinatum est in 1 Lib. Prima autem pars dividitur in duas: primo determinat de his quae dicuntur de Deo incarnato, exprimentia ipsam unionem, sicut quod dicitur: Deus est homo, vel factus est homo; in secunda determinat de his quae conveniunt ei consequenter ad unionem, dist. 8, ibi: *post praedicta, inquiri debet, utrum de natura divina concedendum sit quod de virgine sit nata.* Prima dividitur in tres partes: in prima movet quaestionem de locutionibus exprimentibus unionem; in secunda ponit diversas opiniones de modo unionis, ibi: *alii enim dicunt*; in tertia ostendit quomodo intelliguntur diversimode praedictae locutiones secundum diversas opiniones, dist. 7, ibi: *secundum primam vero dicitur Deus factus homo, et homo factus Deus. Alii enim dicunt in ipsa verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum.* Hic ponit opiniones, et dividitur in tres partes secundum tres opiniones quas ponit; secunda incipit ibi: *sunt autem alii qui istis in parte consentiunt*; tertia ibi: *sunt etiam alii qui in incarnatione verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem, sive etiam aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur.* Quaelibet autem trium partium dividitur in duas partes, in opinionem et confirmationem. Confirmatio primae opinionis incipit ibi: *et ne de suo sensu tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis*; secunda autem ibi: *de hoc Augustinus in libro sententiarum prosperi ait.* Confirmatio autem tertii ibi: *ne autem et isti de suo sensu influere videantur, testimoniis in medium productis quod dicunt confirmant.* Ad evidentiam autem eorum quae dicuntur, oportet primo tria videre. Primo in quo istae tres opiniones conveniant. Secundo in quo una harum opinionem ab alia differat. Tertio quid unaquaeque ponat. In quo tres illae opiniones conveniant. Quantum ad primum sciendum, quod istae opiniones conveniunt in quatuor: primo, quia quaelibet harum ponit unam personam in Christo, scilicet divinam, per quod recedunt ab haeresi Nestorii: secundo ponunt in Christo duas naturas, et tres substantias, scilicet divinitatem, animam, et corpus, ex quibus duobus dicunt constare naturam humanam, et per hoc recedunt ab errore Eutychetis, qui posuit unam naturam in Christo: tertio has duas substantias in quibus humana natura consistit, dicunt assumptas a verbo, per quod recedunt ab errore Manichaei, qui negabat carnis assumptionem. Quarto, quod hoc quod assumptum est, non praeexistit ante unionem tempore, sed natura solum; per quod evadunt errorem quem tangit Damascenus dicentium, quod primo assumpserit intellectum, et ex tunc fuisse hominem; postea autem assumpsisse carnem in utero virginis: quod videtur esse error Origenis, qui ponebat animas creatas ante corpora. In quo una harum opinionum ab alia differat. Quantum vero ad secundum, scilicet differentiam harum opinionum, sciendum est, quod cum in Christo sint tres substantiae, invenitur duplex comparatio harum substantiarum: una animae et corporis ad invicem, secundum quod in eis consistit humana natura; altera vero harum duarum ad personam divinam, secundum quod illa assumpsit has duas. Et quaelibet harum opinionum differt ab altera quantum ad utramque comparationem. Differt autem tertia opinio a primis duabus quantum ad comparationem animae et corporis: quia primae duae opiniones ponunt aliquid compositum ex anima et corpore, quod est assumptum: tertia vero ponit has duas substantias esse divisas ad invicem, et sine aliqua compositione a persona verbi assumptas esse; unde cum dicitur natura humana assumpta a verbo, sumit naturam humanam materialiter, idest partes humanae naturae, sicut partes domus dicuntur domus. Differt autem a primis duabus quantum ad comparationem harum duarum substantiarum ad tertiam: quia ponit has duas substantias conjunctas verbo accidentaliter, sicut vestis conjungitur homini, et sicut Angelus assumit corpus, ut in eo videatur; primae vero duae opiniones dicunt, non accidentaliter sed substantialiter quantum ad esse personale verbo conjunctas esse. Similiter etiam secunda opinio differt a prima secundum has duas comparationes. Quantum enim ad comparationem animae et corporis differunt in hoc quod cum utraque ponit animam et corpus praeexistere secundum intellectum ad unionem, et ex eis conjunctis effici aliquod unum, non uniusmodi unum ex his conjunctis constitui dicit utraque: ex conjunctione enim animae ad corpus resultat et hic homo et humanitas. Et haec duo qualiter differant, patere potest ex praedictis in praecedenti dist.: quia hic homo dicit quid subsistens in natura humana, humanitas autem colligit tantum ea in sua significatione ex quibus homo habet quod sit homo. Prima ergo opinio dicit, quod illud unum constitutum ex anima et corpore quod praeintelligitur unioni et assumitur est hic homo. Secunda vero dicit quod hoc quod sit humanitas, et hoc quod sit hic homo non habet ex conjunctione animae ad corpus, sed ex conjunctione utriusque ad divinam personam, quae subsistit in eis. Differunt etiam quantum ad secundam comparationem utriusque substantiae ad divinam personam. Nam secunda opinio dicit, quod istae duae substantiae assumptae ita conjunguntur divinae personae quod pertinent ad personalitatem ipsius: adeo quod sicut persona verbi ante incarnationem subsistebat in natura divina; ita post incarnationem subsistit in humana et divina; et ideo ante incarnationem erat simplex, sed post est composita. Prima vero opinio dicit, quod illa substantia composita ex anima et corpore non pertinet ad personalitatem verbi; ita quod in ea persona verbi subsistat; sed per assumptionem factum est ut persona verbi esset illa substantia composita ex anima et corpore, et e converso; unde persona verbi sicut fuit simplex ante incarnationem, ita est et simplex post incarnationem. Quid unaquaeque harum opinionum ponat. Quantum ad tertium autem, scilicet ad positiones quas quaelibet opinio ponit, sciendum est quod prima opinio ex hoc quod ponit duas substantias, scilicet animam et corpus, secundum quod praeintelliguntur unioni, esse conjunctas ad constituendum hominem, oportet quod primo ponat hominem assumptum; secundo quod homo non significet nisi compositum ex duabus substantiis, scilicet anima et corpore, non autem deitate. Et quia hic homo est suppositum vel hypostasis; ideo ponit tertio in Christo esse duo supposita: unum creatum quod est homo, et alterum increatum, quod est filius Dei; et similiter duas hypostases. Et quia suppositum praedicatur in recto, non in obliquo, sicut natura (Socrates enim est suppositum humanae naturae); ideo quarto dicit, quod Christus est neutraliter duo; unus tamen masculine, propter unitatem personae. Et quia dicit hominem assumptum, et filius Dei est homo; ideo dicit quinto, quod assumens est assumptum. Et quia in Christo dicit duo supposita; ideo dicit sexto, quod supposito filio Dei non supponitur hic homo, quamvis hic homo sit filius Dei, sicut supposita essentia non supponitur pater, quamvis essentia sit pater. Et quia hic homo non supponit suppositum aeternum; ideo dicit septimo, quod sicut Deus factus est homo, ita homo factus est Deus: quod non posset dici si supponeret suppositum aeternum, quia suppositum aeternum non incipit esse Deus. Et quia proprietates aeternae non determinant suppositum temporale, nec e converso; ideo dicit octavo, quod omnia nomina adjectiva quae significant aliquid aeternum, non possunt dici de filio virginis nisi cum implicatione; ut si dicatur: filius virginis est aeternus; idest est ille qui est aeternus: et similiter adjectiva quae significant aliquod temporale, non possunt dici proprie de filio Dei. Substantiva autem hinc inde praedicantur propter unionem; sicut et adjectiva personalia non dicuntur de essentia, quamvis substantiva dicantur de ea. Secunda vero opinio, quia ponit, quod humana natura, quae est assumptum, non significat quid subsistens, sed potius in ea subsistit divina persona per unionem; ideo primo dicit, hominem (quod significat per modum subsistentis), non esse assumptum, sed humanam naturam. Et quia hypostasis vel suppositum, dicit aliquid per se subsistens, ideo secundo non ponit in Christo nisi unum suppositum vel hypostasim. Et per consequens ponit tertio, quod Christus est unum tantum, et non solum unus. Et quia humana natura non substantificatur, ut subsistat, nisi per unionem ad divinam personam; ideo homo, qui significat per modum subsistentis, non solum dicit naturam et corpus, sed etiam divinitatem. Et haec est quarta positio. Et quia divina persona, quae ante incarnationem subsistebat in una natura, post illam subsistit in duabus naturis et tribus substantiis; ideo quinto dicit, quod persona verbi ante incarnationem fuit simplex, sed post incarnationem est composita. Et quia est unum suppositum quod subsistit in duabus naturis; ideo sexto ponit, quod de illo supposito proprie dici possunt adjectiva significantia proprietates utriusque naturae, sive denominetur per unam naturam, sive per aliam; unde secundum eos proprie dicitur: *iste puer est aeternus*; et *Deus est passus.* Tertia vero opinio, quia negat unionem animae ad carnem in Christo, ideo primo ponit, quod homo non praedicat de Christo aliquid compositum ex anima et corpore, sed partes humanae naturae; ut sit sensus: homo est; idest habet animam et corpus sibi unita accidentaliter. Et ideo ponit secundo, quod homo praedicatur de Christo accidentaliter, non in quid, sed in quomodo se habens; ut cum dicitur homo indutus. Et ideo tertio ponit, quod duae substantiae non pertinent ad personalitatem filii Dei, sed extrinsecus se habent ad ipsam. Et multa alia ex his opinionibus sequuntur, si quis radicem opinionum consideret. Ex praedictis autem patet quod quaelibet harum duarum opinionum convenit cum alia in aliquo in quo differt a tertia. Primae enim duae opiniones conveniunt in hoc quod utraque ponit, quod homo de Christo praedicatur in quid; in quo differunt a tertia quae hoc negat. Similiter tertia convenit cum secunda in hoc quod in Christo non sunt duo supposita, quamvis differenter: quia secunda ponit, quod supponitur utrique naturae substantialiter; tertia vero quod divinae substantialiter, et humanae accidentaliter, sicut album et homo non est aliud et aliud suppositum; sed idem quod supponit homo, copulat album: in quo differunt a prima, quae ponit in Christo duo supposita. Similiter etiam prima et tertia conveniunt in hoc quod humana natura non pertinet ad personalitatem divinae personae, quamvis differenter: quia prima ponit, quod substantificatur per se; tertia autem quod nullo modo; unde utraque ponit, quod divina persona sicut fuit simplex ante incarnationem, ita est simplex post incarnationem; in quo differunt a secunda. His visis, circa veritatem harum opinionum est triplex quaestio. Prima de his quae dicit prima opinio. Secunda de his quae dicit secunda. Tertia de his quae dicit tertia. Circa primam quaestionem quaeruntur tria: 1 utrum in Christo sint duae hypostases; 2 utrum homo sit assumptus; 3 utrum homo significet substantiam compositam ex duabus substantiis tantum.

Articulus 1

[8183] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Christo sint duae hypostases

Quaestiuncula 1

[8184] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint duae hypostases. Sicut enim dicit Boetius, omnis substantia particularis secundum proprietatem vocabuli potest dici hypostasis, quamvis secundum usum dicatur tantum de substantiis nobilioribus. Sed in Christo sunt plures substantiae, sicut ab omnibus conceditur, et non sunt universales, sed particulares. Ergo in Christo sunt plures hypostases.

[8185] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Christus, secundum quod est homo, est hypostasis quaedam in genere substantiae: quia de quocumque praedicatur species, et genus. Sed hypostasis verbi non est in genere substantiae. Ergo in Christo est alia hypostasis praeter hypostasim verbi; et ita in Christo sunt duae hypostases.

[8186] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut se habet species ad genus, ita se habet hypostasis ad speciem. Sed una species non potest esse in diversis generibus non subalternatis. Ergo una hypostasis non potest esse in duabus speciebus: ergo multo minus in natura humana et divina, quae plus quam specie differunt.

[8187] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Damascenus duas naturas unitas esse in unam hypostasim.

[8188] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum Boetium, persona est rationalis naturae individua substantia. Hypostasis autem, secundum eumdem, est individua substantia. Ergo persona non addit supra hypostasim nisi hoc quod est rationalis naturae: ergo hypostasis rationalis naturae est persona. Humana autem natura et divina utraque est rationalis. Si ergo sint duae hypostases harum duarum naturarum, oportet diversas personas ponere; et sic esset error Nestorii.

Quaestiuncula 2

[8189] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Quaeritur, utrum in Christo sint duo supposita. Videtur quod sic. Suppositum enim dicit respectum ad naturam communem. Sed in Christo sunt duae naturae. Ergo duo supposita.

[8190] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, suppositum dicitur, quasi sub alio positum. Sed inconveniens est dicere, quod divina persona ponatur sub humana. Ergo oportet aliud esse humanae naturae suppositum quam persona divina. Sed persona divina est suppositum naturae divinae. Ergo in Christo sunt duo supposita.

[8191] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, unio ad alterum non tollit alicui rationem suppositi: quia etiam pars, ut manus, alicui naturae communi supponitur, cum sit in specie manus. Sed nihil aliud potest impedire ne humana natura in Christo habeat proprium suppositum, nisi unio. Ergo habet proprium suppositum praeter suppositum divinae naturae; et sic idem quod prius.

[8192] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quod est unitum alteri digniori, non habet rationem suppositi: alias in Christo essent tria supposita secundum tres substantias, vel etiam plura secundum omnes partes corporis. Si ergo in Christo sunt duo supposita, non erit aliqua unio divinitatis ad carnem.

Quaestiuncula 3

[8193] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in Christo sint duo individua. Sicut enim dicit Damascenus, filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, idest individuo. Sed quia natura assumpta est in Christo, dicimus duas naturas. Ergo et dicere possumus in Christo duo individua.

[8194] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omne quod est, aut est universale, aut particulare. Sed humana natura est in Christo. Ergo cum non sit universalis, erit particularis. Sed omne particulare est individuum. Ergo sunt ibi duo individua.

[8195] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, secundum Porphyrium, individuum facit collectio accidentium. Sed accidentia humanae naturae non sunt in persona divina, quae subjectum accidentis esse non potest. Ergo oportet quod sit ibi aliquod individuum; et sic idem quod prius.

[8196] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nihil est aliud persona quam individuum rationalis naturae. Sed in Christo non possunt esse duae personae. Ergo in Christo non sunt duo individua.

Quaestiuncula 4

[8197] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sint ibi duae res naturae. Res enim naturae est quod constituitur per naturam. Sed divina persona non constituitur per humanam naturam. Ergo persona verbi non est res humanae naturae in Christo. Ergo in Christo sunt duae res naturae.

[8198] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, res naturae idem videtur esse quod naturale. Sed naturale, ut dicitur 2 Physic., est proprietas causata ex principiis naturae, vel compositum ex principiis naturalibus. Sed neutrum istorum convenit divinae personae. Ergo persona divina non est res naturae humanae; et sic idem quod prius.

[8199] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, res naturae est completum subsistens in natura. Sed nullum tale est assumptibile, quamvis possit aliud assumi ad ipsum. Ergo si esset in Christo aliqua res naturae praeter divinam personam, non esset assumpta a divina persona, et ita nec unita; et sic non esset in Christo.

Quaestiuncula 1

[8200] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum omne particulare habeat respectum ad naturam communem et ad proprietates, potest secundum utrumque respectum nominari, tum per nomen primae impositionis, tum per nomen secundae intentionis. Hoc enim nomen res naturae est nomen primae impositionis, significans particulare per respectum ad naturam communem; hoc vero nomen suppositum est nomen secundae impositionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, inquantum subsistit in ea; particulare vero, inquantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam; ideo omne nomen designans particulare secundum respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc ergo potest fieri dupliciter: vel per nomen primae impositionis; et sic est hypostasis communiter in omnibus substantiis, persona vero in omnibus rationalibus; vel per nomen secundae impositionis, et sic est individuum inquantum est indivisum in se, singulare vero inquantum est divisum ab aliis; unde singulare est idem quod divisum. Est etiam alia differentia attendenda inter ista: quia quaedam istorum significant communiter particulare in quolibet genere, sicut particulare, individuum, singulare; quaedam vero tantum particulare in genere substantiae, sicut res naturae, suppositum, hypostasis, et persona. Quia vero ratio substantiae est quod per se subsistat, inde est quod nullum istorum dicitur nisi de re completa per se subsistente: unde non dicuntur neque de parte neque de accidente, de quibus alia dici possunt quae in omnibus generibus inveniuntur; quamvis enim haec albedo vel haec manus dicatur individuum vel singulare, non tamen potest dici hypostasis, suppositum, vel res naturae. Impossibile est autem, si ponantur duo quorum utrumque per se subsistat, quod unum sit alterum: quia secundum hoc quod numerantur, differunt (cum differentia sit causa numeri); et non praedicantur de se invicem, nisi secundum quod unum sunt. Unde cum divina persona sit quiddam per se subsistens, si etiam ponatur compositum ex anima et carne unum quid completum subsistens, quod est homo, vel hic homo, impossibile est quod unum praedicetur de altero, ut dicatur: filius Dei est hic homo. Et quia prima opinio hoc ponit, ideo non tenetur modo ab aliquo. Sed secundum hoc quod est compositum tantum ex anima et carne, non dicit esse quid subsistens, sed dicit esse humanam naturam, in qua divina persona subsistit. Et ideo secundum hanc opinionem dicendum est, quod omnia illa nomina quae significant particulare in quolibet genere, possunt dici esse duo in Christo; sicut enim haec manus dicitur individuum, vel singulare, vel particulare; ita humana natura in Christo est individuum, singulare vel particulare. Et cum natura humana non sit divina natura, neque divina persona, nihil prohibet dici in Christo duo individua vel duo singularia vel particularia, aut etiam plura secundum numerum partium corporis Christi, quarum quaelibet potest dici individuum, nisi fiat vis in hoc quod in divinis non proprie inveniuntur hujusmodi nomina. Haec tamen plura individua de Christo non praedicantur; quia de eo non praedicatur natura humana, neque partes ejus. Non autem contingit dicere in Christo esse duas hypostases, vel res naturae, vel supposita: natura enim humana in Christo non est res naturae vel suppositum, sed ipsa natura: nulla enim natura composita est res vel suppositum sui ipsius: similiter non est hypostasis, sed usia. Nihilominus tamen sicut dicimus unionem factam in persona, sic dicimus in hypostasi, supposito, re naturae, individuo, singulari, vel particulari; quia quamvis haec ultima tria possint dici de non per se subsistentibus, nihilominus dicuntur etiam de per se subsistentibus: dicimus enim hypostasim esse individuum; unde inquantum est unio facta in hypostasi, est etiam facta in individuo: et sic possumus dicere Christum unum individuum, et tamen in eo duo vel plura individua, sicut etiam et de quolibet alio homine contingit: et eadem est ratio de singulari et particulari.

[8201] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod substantia, secundum quod est genus, non proprie praedicatur de parte: manus enim si esset substantia, cum sit animata, esset animal; nihil enim est in genere quasi directe contentum sub ipso, nisi quod habet naturam aliquam complete: tamen dicitur manus esse substantia, secundum quod substantia dividitur contra accidens: et similiter dico de natura humana in Christo. Cum igitur dicitur, quod omnis substantia particularis est hypostasis, intelligendum est de illis quae directe recipiunt praedicationem generis; et haec sunt quae significantur ut res completae per se subsistentes.

[8202] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hypostasis verbi, quamvis non sit in genere substantiae simpliciter, inquantum est hypostasis verbi; tamen inquantum est hypostasis humanae naturae, est in genere substantiae, sicut in specie hominis: non enim hypostasis ordinatur ad genus vel speciem, nisi per naturam quam habet.

[8203] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod genus quodammodo est pars speciei similis materiae: unde sicut in natura ex pluribus materiis sufficientibus non ordinatis non fit aliquid unum; ita etiam plura genera non possunt venire ad constitutionem unius speciei. Sed natura hypostasis non est pars: unde non est similis ratio: dicitur enim hypostasis alicujus naturae, inquantum subsistit in ea.

[8204] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 ad s. c. Et quae in contrarium objiciuntur, concedimus. Sciendum tamen est, quod prima opinio quamvis poneret duas hypostases, non tamen diversas personas posuit: ex hoc enim quod persona est individuum rationalis naturae, quae est completissima, et ubi stat tota intentio naturae, habet quod significet completissimum ultima completione, post quam non est alia: unde cum poneret hominem assumptum unum verbo, non dabat ei rationem personae; dabat ei tamen rationem hypostasis, inquantum erat subsistens: nec tamen ponebat quod homo ille uniretur divinae personae in accidente: quia sic non diceret quod praedicaret quid, sed quod esset accidentaliter unitum, sicut dicit tertia opinio; sed ponebat quod persona verbi erat illa hypostasis; quod tamen non est intelligibile, ut duorum distinctorum unum de altero praedicetur, ut prius dictum est.

Quaestiuncula 2

[8205] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in

Christo tantum unum est suppositum ratione jam dicta; nisi dicatur suppositum locutionis: quia sic de quocumque potest fieri sermo est suppositum.

[8206] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum autem contra hoc objectum dicendum, quod quamvis sint ibi duae naturae, tamen est unum habens respectum ad duas naturas: et ideo est ibi suppositum unum.

[8207] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod suppositum non importat suppositionem indignitatis vel potentialitatis (alias personae non dicerentur supposita divinae naturae), sed solum suppositionem quantum ad communitatem, inquantum natura communis excedit praedicatione suppositum vel actu vel potentia.

[8208] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pars, proprie, non habet genus neque speciem: unde non convenit sibi proprie suppositum esse, loquendo simpliciter; nisi forte cum additione, ut dicatur haec manus, suppositum manus: quamvis manus, proprie loquendo, non sit genus neque species.

Quaestiuncula 3

[8209] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in Christo sunt duo individua, non tamen per se subsistentia; et ipse Christus est unum individuum subsistens, ut dictum est.

[8210] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intendit dicere, quod assumpsit humanam naturam particularem, non autem subsistentem, sed quod in ea divina persona subsistit.

[8211] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod humana natura est particulare et individuum; non tamen subsistens.

[8212] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis divina natura sit quoddam individuum in Christo, tamen etiam Christus est individuum humanae naturae. Nec tamen oportet quod accidentia humanae naturae insint divinae personae, nisi natura mediante.

[8213] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 ad s. c. 1 Ad id quod in contrarium objicitur dicendum, quod in Christo est aliquod individuum, quod non est rationalis naturae individuum, sed ipsa rationalis natura individua, vel pars ejus; sicut manus Christi.

Quaestiuncula 4

[8214] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in

Christo non sunt duae res naturae; sed ipse est res una duarum naturarum.

[8215] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis verbum non sit constitutum per naturam humanam ut sit simpliciter, tamen per naturam humanam constituitur quod sit homo.

[8216] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res naturae, per se loquendo est quod habet naturam; sed quod hoc sit compositum, accidit, inquantum ipsum compositum ex materia et forma, quae sunt principia naturae, non adjungitur alteri subsistenti simplici; si autem alteri subsistenti conjungatur, quod est in se simplex, erit quidem illud simplex ut res subsistens in natura composita; non tamen erit compositum, nisi per modum qui infra dicetur; secundum quem secunda opinio ponit personam verbi incarnati esse compositam.

Articulus 2

[8217] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 tit. Utrum filius Dei assumpserit hominem

[8218] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius Dei assumpserit hominem. Psalm. 44, 5: *beatus quem elegisti et assumpsisti*; et loquitur de Christo homine. Ergo homo est assumptus.

[8219] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, si filius Dei est homo, aut homo quem assumpsit, aut homo quem non assumpsit. Si homo quem non assumpsit, ergo non magis potest dici homo qui est Jesus, quam homo qui est Petrus. Si autem homo quem assumpsit, ergo assumpsit hominem.

[8220] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, filius Dei assumpsit animam et corpus unita: quia corpus non unitum animae est corpus inanimatum, quod non est assumptibile, ut in 2 dist., quaest. 2, art. 1, dictum est. Unio autem illa non est minoris efficaciae in homine Christo quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus facit non solum humanitatem, sed etiam hominem. Ergo in Christo facit hominem.

[8221] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, in Christo non est nisi assumens et assumptum. Sed non habet quod sit homo ex parte assumentis: quia sic ab aeterno fuisset homo. Ergo habet ex parte assumpti; ergo homo est assumptus.

[8222] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, secundum Damascenum, Christus assumpsit quidquid in nostra natura plantavit. Sed id quod unitum est ex corpore et anima, facit hominem, cum fit de naturalibus, quae Dei verbum in nostra natura plantavit. Hoc ergo assumpsit hominem; quia posita causa sufficienti ponitur effectus.

[8223] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, assumens non est assumptum. Sed Deus est homo. Ergo non assumpsit hominem.

[8224] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, si assumpsit hominem, constat quod non assumpsit hominem universalem. Ergo assumpsit hunc hominem. Sed hic homo est persona. Ergo assumpsit personam; quod falsum est: ergo et primum.

[8225] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod id quod assumitur, secundum intellectum praecedit unionem. Si ergo dicatur homo assumptus, oportet quod intelligatur homo antequam intelligatur assumptus. Homo autem particularis (quia universalem non assumpsit, cum non habeat esse in rerum natura), est quid subsistens, habens esse completum. Quod autem habet esse completum in quo subsistit, non potest uniri alteri nisi tribus modis: vel accidentaliter, ut tunica homini; et hunc modum unionis ponit tertia opinio: vel per modum aggregationis, sicut lapis lapidi in acervo: vel aliquo accidente, sicut homo unitur Deo per amorem vel gratiam; et neutra harum est unio simpliciter, sed secundum quid: quarum primam posuit Dioscorus, alteram Nestorius haeretici, ut dicit Damascenus, 3 cap., 3 libri. Unde nullo modo concedendum est, quod homo sit assumptus. Sciendum tamen, quod prima opinio nullum praedictorum modorum unionis ponebat, unde non est haeretica; sed ponebat, quod erat facta unio secundum hoc quod persona verbi incepit esse illa substantia: quod quidem non est intelligibile, ut duorum unum fiat alterum, nisi per conversionem unius ad alterum; immo impossibile est, ut prius dictum est; et ideo non sustinetur.

[8226] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnes auctoritates quae dicunt hominem assumptum, exponi debent, ut ponatur concretum pro abstracto, idest homo pro humana natura.

[8227] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus est homo, non quem assumpsit, sed cujus humanam naturam assumpsit.

[8228] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est propter inefficaciam unionis animae ad corpus quod eorum conjunctio, secundum quod praeintelligitur unioni ad divinam personam, non facit hominem, sed humanam naturam in Christo; sed est ex hoc quod non fuerunt, ut conjuncta per se subsisterent, sed ut divina persona in eis subsisteret.

[8229] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homo significat humanam naturam, et supponit pro supposito subsistente in natura illa: quorum unum est ex parte assumpti, alterum ex parte assumentis.

[8230] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc quod facit conjunctum ex anima et corpore esse hominem, non est praeter animam et corpus et unionem, aliquid positive; sed ex hoc ipso quod ipsum compositum ex anima et corpore non adjungitur alteri subsistenti in natura composita, sequitur quod conjunctum sit homo. Unde si Christus humanam naturam quam assumpsit deponeret, ex hoc ipso esset homo illud conjunctum ex duabus substantiis.

Articulus 3

[8231] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 tit. Utrum homo dicat ibi compositum ex duabus substantiis tantum

[8232] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non dicat nisi compositum ex duabus substantiis. Homo enim praedicatur de Christo et de Petro, et non aequivoce dicitur. Sed cum dicitur de Petro, nihil praedicatur nisi compositum ex duabus naturis vel substantiis. Ergo et cum dicitur de Christo.

[8233] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, in symbolo Athanasii dicitur: *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Sed anima non includit in sua significatione carnem, nec e converso. Ergo nec homo dicit divinitatem, nec e converso.

[8234] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, nihil est in Christo praeter tres substantias. Si ergo homo diceret tres substantias, tunc Christus erit tantum homo, quod est falsum.

[8235] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, totum non dicitur uniri parti; sed pars toti, vel parti. Si ergo homo diceret tres substantias, videretur quod non posset dici homo uniri Dei filio.

[8236] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, homo est habens humanitatem. Sed habens humanitatem est divina persona. Ergo cum humanitate, quae continet duas substantias, hoc nomen homo, dictum de Christo, dicit etiam divinam personam; et sic dicit tres substantias.

[8237] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, omne praedicatum substantiale continet aliquo modo suum subjectum. Sed hoc nomen homo praedicatur de filio Dei non accidentaliter. Ergo continet personam filii Dei; et sic non dicit tantum compositum ex duabus substantiis.

[8238] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in quolibet nomine est duo considerare: scilicet id a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et id cui imponitur, quod dicitur substantia nominis: et nomen, proprie loquendo, dicitur significare formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen; dicitur vero supponere pro eo cui imponitur. Prima ergo opinio dicit, quod hoc nomen homo, quantum ad significatum et quantum ad suppositum, non dicit nisi constitutum ex duabus substantiis: quia hoc constitutum ex duabus substantiis est hypostasis subsistens, pro qua potest fieri suppositio hujus nominis homo. Secunda vero opinio dicit, quod constitutum ex duabus substantiis tantum, non est hypostasis subsistens, sed natura, in qua subsistit verbum Dei; unde non potest ponere, quod constitutum ex duabus substantiis tantum sit suppositum cui nomen imponitur, sed forma a qua imponitur, scilicet humanitas: illud vero cui nomen imponitur, quod est subsistens in humana natura, est persona verbi; et ideo hoc nomen homo comprehendit tres substantias; sed duas ex parte significati, tertiam ex parte suppositi.

[8239] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod diversitas suppositionis non facit aequivocationem; sed diversitas significationis.

[8240] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Athanasius accipit hominem ex parte naturae significatae.

[8241] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod termini in praedicato positi tenentur formaliter, in subjecto vero materialiter; unde hoc nomen homo supponit suppositum aeternum, quod subsistit in duabus naturis et tribus substantiis; praedicat vero tantum naturam humanam. Unde si diceretur quod est tantum homo, excluderetur omnis natura alia ab humana; et propter hoc non conceditur, quod sit homo tantum.

[8242] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homo dicitur proprie et simpliciter unitus filio Dei: quia dicit id quod unitur, seu conjungitur, scilicet humanam naturam, quae est quasi pars in hac unione; et id in quo fit unio, scilicet suppositum unum.

Quaestio 2

Prooemium

[8243] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad secundam opinionem; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum Christus sit unum; 2 utrum habeat unum esse; 3 utrum persona Christi post incarnationem fuerit composita.

Articulus 1

[8244] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 tit. Utrum Christus sit duo neutraliter

[8245] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christus sit duo neutraliter. Isidorus enim dicit in Lib. de Trinit.: *mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, quamvis aliud sit de patre, aliud de virgine, non tamen alius.* Sed ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Ergo Christus est duo.

[8246] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Christus est unum unitate increata, et est unum unitate creata. Unitas autem creata non est unitas increata. Ergo Christus est duo.

[8247] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut in Trinitate sunt tres personae in una essentia; ita in Christo sunt duae naturae in una persona. Sed propter unitatem naturae dicuntur pater et filius unum, quamvis non unus. Ergo et propter unitatem personae Christus debet dici unus, et non unum, sed duo propter dualitatem naturarum.

[8248] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, Christus secundum quod est Deus, est aliquid quod est pater; et secundum quod est homo, est aliquid quod est mater. Sed hoc quod est pater, non est hoc quod est mater. Ergo Christus est aliquid et aliquid; et ita est duo.

[8249] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, Christus est aliquid passibile et aliquid impassibile. Sed passibile non est impassibile. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo non est unum.

[8250] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, secundum Damascenum, Christus totus est ubique, non tamen totum. Sed est ubique secundum quod est Deus. Ergo Christus non est totum Deus. Sed ex hoc quod est Deus, est aliquid. Ergo est aliquid et aliquid; et sic idem quod prius.

[8251] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, Christus non est tantum homo. Sed homo praedicat aliquid unum de ipso. Ergo Christus non est tantum unum aliquid: ergo est duo.

[8252] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quidquid est, ideo est, quia unum numero est. Si ergo Christus non est unum, nihil est; quod falsum est.

[8253] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, major est convenientia naturae humanae in Christo ad naturam divinam, quam accidentis ad subjectum. Sed accidens cum subjecto non facit numerum. Ergo nec ratione naturae humanae et divinae dicetur Christus esse duo.

[8254] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ea quae non sunt unum, non possunt de se invicem praedicari. Sed Deus praedicatur de homine Christo, et e converso. Ergo Christus est unum.

[8255] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod neutrum genus est informe et indistinctum; masculinum vero est formatum et determinatum; unde masculinum non praedicatur absolute nisi de re perfecta subsistente; neutrum vero genus de re perfecta subsistente, et de non perfecta; unde non potest dici, quod albedo vel humanitas Petri est aliquis, sed quod est aliquid; de Petro autem possumus dicere, quod est aliquis, et quod est aliquid. Similiter in Christo de persona potest dici est aliquis, et est aliquid: de natura autem quod est aliquid, et non quod est aliquis.

Secundum igitur secundam opinionem, de qua agitur, illud aliquid quod est natura assumpta, non praedicatur de Christo: quia non habet rationem hominis, sed humanitatis. Aliquid ergo, secundum quod praedicatur de Christo, non significat tantum naturam, sed suppositum naturae: et quia plurale est geminatum singulare, ideo Christus non posset dici aliqua, nisi essent in eo duo supposita naturarum; quod negat secunda opinio, et similiter tertia; et ideo utraque opinio dicit, quod Christus est unum; sed secunda dicit, quod est unum per se; tertia vero, quod est unum per accidens, sicut albus homo. Sed prima opinio dicit, quod assumptum non tantum habet rationem humanitatis, sed etiam hominis; et tamen non potest dici aliquis, quia est alteri digniori adjunctum, sed dicitur aliquid, et illud aliquid praedicatur de persona assumente; et ideo sequitur quod Christus sit aliquis, scilicet assumens, et aliquod, scilicet assumptum; et quod sit duo neutraliter, sed non masculine.

[8256] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliud partitivum est; unde requiritur aliquod a quo dividatur. Cum autem dicitur, Christus est aliud et aliud, cum aliud non praedicet naturam tantum, sed suppositum naturae (quia humana natura de Christo non praedicatur), requiritur quod sit ibi aliquid distinctum vel divisum a supposito humanae naturae, quod de Christo praedicetur. Hoc autem non potest esse secundum secundam opinionem: quia suppositum divinae naturae non est aliud a supposito humanae naturae; nec divina natura, quae de Christo praedicatur, est aliud a supposito ejus, nec per consequens a supposito humanae naturae. Unde secundum hanc opinionem Christus non dicitur proprie aliud et aliud; sed exponendum est, alterius et alterius naturae. Prima vero opinio, quae distinguit supposita naturarum, potest dicere quod Christus est aliud et aliud.

[8257] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod termini numerales, ut in 1 dictum est, se habent communiter ad personam et naturam; unde loquendo de unitate personali, est tantum una in Christo, secundum quam dicitur unus Christus; loquendo autem de unitate naturali, est duplex unitas. Non tamen sequitur quod Christus sit unum et unum: quia unum quod de Christo praedicatur, non refertur tantum ad naturam, sed ad suppositum naturae, quod non geminatur.

[8258] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod natura divina praedicatur in recto de personis propter identitatem rei; sed duae naturae quae sunt in Christo, non praedicantur de eo in recto: quamvis enim divina natura praedicetur de eo in recto, non tamen humana, sicut nec de aliquo alio homine. Si autem tres personae differrent secundum rem a natura, quamvis esset una numero in eis, non tamen posset propter hoc dici, quod tres personae essent unum simpliciter; sed forte quod essent unus Deus; sicut multi homines dicuntur unus populus.

[8259] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Christus est aliquid quod est mater, ly aliquid non praedicat tantum naturam, sed suppositum naturae, ut patet ex praedictis; relativum autem refert suum antecedens, non gratia suppositi, sed gratia naturae: mater enim non convenit cum filio in supposito, sed in natura: relativum autem non refert idem secundum suppositum, sed quandoque idem secundum naturam speciei. Cum vero dicitur: est aliquid quod est pater, ly aliquid praedicat naturam divinam: unde ex hoc sequitur quod humana natura non sit divina natura, non autem quod Christus sit duo.

[8260] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, Christus est aliquid passibile, ly aliquid non praedicat naturam, sed suppositum humanae naturae; quia proprietates naturae denominative praedicantur de supposito, quamvis natura de eo non praedicetur, et etiam proprietates partium. Petrus enim quamvis non sit capillus, est tamen Crispus. Cum vero dicitur, Christus est aliquid impassibile, ly aliquid praedicat suppositum divinae naturae, quod non est aliud quam suppositum humanae naturae; vel etiam divinam naturam, quae non est aliud a suo supposito. Unde non sequitur quod sit ibi aliud et aliud: media enim falsa est quae dicit quod aliquid passibile non est aliquid impassibile: idem enim suppositum quod est passibile secundum unam naturam, est impassibile secundum aliam.

[8261] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod totus refertur ad personam, totum autem ad naturam. Totum autem, secundum quod hic sumitur, est cui nihil deest: et quia nihil deest de personalitate filii, quam significat nomen Christi, secundum quod est ubique, quia est persona aeterna; ideo dicitur totus ubique. Deest autem aliquid de natura ei, secundum quod non est ubique; sed tamen illud aliquid non praedicatur de Christo. Unde non sequitur quod Christus sit aliquid et aliquid; sed quod in eo sit aliquid et aliquid.

[8262] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod termini in praedicato positi tenentur formaliter: unde non conceditur ista, quod Christus sit tantum homo; quia excluderetur omnis alia natura. Ly aliquid autem, et ly unum non determinant aliquam formam vel naturam; sed determinatum suppositum, secundum quod de Christo praedicantur: non enim determinant nisi illud circa quod ponuntur. Unde si diceretur: Christus est tantum unum, vel tantum aliquid, non excludit aliam naturam, sed aliud suppositum: et ideo haec est vera: Christus est tantum aliquid unum; et est in processu illo fallacia consequentis, quia aliquid unum est superius ad hominem. Procedit ergo negative ab inferiori ad superius, cum dictione exclusiva.

Articulus 2

[8263] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 tit. Utrum in Christo non sit tantum unum esse

[8264] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse. Omnis enim forma substantialis dat esse. Sed anima est forma substantialis. Ergo dat esse. Sed non dat esse divinae personae, quia hoc est aeternum. Ergo dat aliud esse: ergo in Christo non tantum est unum esse.

[8265] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, unum est esse filii Dei et patris. Si ergo unum est esse hujus hominis et filii Dei, unum erit esse hujus hominis et Dei patris. Sed nulla est major unio quam ea quae est aliquorum secundum esse unum. Ergo humanitas est unita Deo patri.

[8266] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, in divinis non est esse nisi essentiale. Si ergo unio humanae naturae ad divinam facta est in esse filii Dei, facta est in essentia: quod est impossibile.

[8267] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, definitio est oratio indicans quid est esse. Sed homo secundum eamdem definitionem praedicatur de Christo et de Petro. Ergo est idem esse humanitas illius hominis cum esse Petri secundum speciem. Sed esse filii Dei non est idem specie cum esse Petri. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

[8268] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, de quocumque responderi potest ad quaestionem factam per an est, habet proprium esse. Sed haec quaestio fit non tantum de persona, sed etiam de natura. Ergo esse non tantum est personae, sed etiam naturae. In Christo autem sunt duae naturae. Ergo in Christo sunt duo esse.

[8269] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, omne quod habet per se esse, est subsistens. Si ergo in Christo est duplex esse, sunt ibi duo subsistentia: ergo duae hypostases: quod supra improbatum est.

[8270] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quaecumque differunt secundum esse, unum eorum non praedicatur de altero. Sed Deus est homo, et e converso. Ergo est esse unum Dei et hominis.

[8271] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, unius non est nisi unum esse. Sed Christus est unum, ut dictum est. Ergo habet unum esse tantum.

[8272] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod secundum philosophum 5 Metaph., esse duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae conjungit praedicatum cum subjecto, ut dicit philosophus in 6 Metaph. Unde de hoc non est hic quaestio. Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus. Loquendo igitur de esse secundum quod est actus entis, sic dico, quod secundum secundam opinionem oportet ponere tantum unum esse; secundum alias autem duas oportet ponere duo esse. Ens enim subsistens, est quod habet esse tamquam ejus quod est, quamvis sit naturae vel formae tamquam ejus quo est: unde nec natura rei nec partes ejus proprie dicuntur esse, si esse praedicto modo accipiatur; similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum, quod est secundum omnia illa. Unde etiam philosophus dicit in 2 Metaph., quod accidens magis proprie est entis quam ens. Prima ergo opinio, quae ponit duo subsistentia, ponit duo esse substantialia; similiter tertia opinio, quia ponit quod partes humanae naturae adveniunt divinae personae accidentaliter, ponit duo esse, unum substantiale, et aliud accidentale; secunda vero opinio, quia ponit unum subsistens, et ponit humanitatem non accidentaliter advenire divinae personae, oportet quod ponat unum esse. Impossibile est enim quod unum aliquid habeat duo esse substantialia; quia unum fundatur super ens: unde si sint plura esse, secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum. Sed non est inconveniens quod esse unius subsistentis sit per respectum ad plura, sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constituentia ipsum: et similiter suo modo unum esse Christi habet duos respectus, unum ad naturam humanam, alterum ad divinam.

[8273] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod forma facit esse; non ita quod illud esse sit materiae aut formae, sed subsistentis. Quando ergo compositum ex materia et forma est per se subsistens, acquiritur ex forma illi composito esse absolutum per se; quando autem non est per se subsistens, non acquiritur per formam esse illi composito; sed subsistenti cui hoc adjungitur, acquiritur respectus secundum esse ad hoc quod ei additur: sicut si ponamus hominem nasci sine manu, et manum per se separatim fieri, et postea ei miraculose conjungi, constat quod forma manus causabit esse manus per se subsistentis: sed postquam conjungitur homini, non acquiritur ex forma manus aliquod esse manui, quia manus non habet esse proprium; sed acquiritur homini respectus ad manum secundum suum esse. Ita etiam dico, quod anima in Christo non acquirit proprium esse humanae naturae; sed filio Dei acquirit respectum secundum suum esse ad naturam humanam, qui tamen respectus non est aliquid secundum rem in divina persona, sed aliquid secundum rationem, ut dictum est de unione, supra, dist. 2, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 3, ad 3.

[8274] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliud est de Deo et de omnibus aliis rebus: quia in Deo ipsa essentia subsistens est, unde sibi secundum se debetur esse; immo ipsa est suum esse subsistens: unde essentia a persona non differt secundum rem: et ideo esse essentiae est etiam personae; et tamen persona et essentia ratione differunt. Quamvis ergo unum sit esse, potest tamen esse considerari vel prout est essentiae; et sic non unitur humanitas in esse divino, unde non unitur patri: vel potest considerari prout est personae; et sic unitur in esse divino.

[8275] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[8276] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophus accipit ibi esse pro essentia, vel quidditate, quam signat definitio.

[8277] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa objectio procedit de esse secundum quod signat veritatem propositionis: sic enim potest dici non tantum de his quae sunt in re, sed de his quae sunt in intellectu: de quibus potest locutio formari.

Articulus 3

[8278] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 tit. Utrum persona verbi post incarnationem sit composita

[8279] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod persona verbi post incarnationem non sit composita. Omne enim compositum est melius componentibus: quia bonum additum bono facit magis bonum. Sed divinitate non potest esse aliquid melius. Ergo ex divinitate et humanitate non potest fieri una persona composita.

[8280] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, in Christo non est nisi persona aeterna. Sed nullum aeternum est compositum. Ergo persona Christi nullo modo est composita.

[8281] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad simplicitatem divinae essentiae pertinet quod non sit composita, nec alteri componibilis. Sed persona divina est aequalis simplicitatis cum essentia. Ergo nec in se potest dici composita, nec alteri componibilis.

[8282] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut dicit philosophus, pars habet rationem materiae et imperfecti. Sed omnis imperfectio et materialitas a deitate est aliena. Ergo non potest esse pars alicujus. Sed omnis compositio est ex partibus. Ergo persona Christi non potest esse composita ex divinitate et humanitate.

[8283] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 5 Sed contra est quod dicit Damascenus, duas naturas unitas invicem in unam compositam hypostasim filii Dei.

[8284] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, Levitici 5 super illud: *decimam partem ephi*, Glossa: *idest Christi humanitatem; ephi enim tres modios capiens significat Trinitatem.* Ergo humanitas Christi est pars alicujus personae in Trinitate.

[8285] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, Athanasius in symbolo: *sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus.* Sed anima rationalis et caro sunt partes hominis. Ergo Deus et homo sunt partes Christi.

[8286] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 8 Praeterea, omne totum est compositum ex partibus. Sed Damascenus dicit, quod Christus totus fuit in Inferno, non tamen totum: et similiter ubique est non totum, sed totus: quia non est ubique nisi secundum alteram naturam. Ergo duae naturae sunt partes personae Christi compositae ex eis.

[8287] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ad rationem totius pertinent duo. Unum scilicet quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes: quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius, ut dictum est. Aliud est quod partes componentes causant esse totius. Secundum autem tertiam et primam opinionem neutrum horum invenitur in Christo: quia opinio prima dicit, quod hic homo habet esse suum proprium; unde esse divinae personae ad ipsum non pertinet; similiter tertia opinio dicit, quod est esse superadditum ad esse divinae personae accidentaliter; unde anima et corpus non dicuntur partes personae, sicut nec accidentia subjecti; unde neutra ponit personam verbi compositam. Sed secunda ponit unum esse in Christo; unde esse divinae personae pertinet ad utramque naturam. Non tamen illud esse causatur ex conjunctione naturarum, sicut esse compositi causatur ex conjunctione componentium. Unde secundum hanc opinionem persona Christi post incarnationem potest dici aliquo modo composita, inquantum ibi salvatur aliqua conditio compositi: non tamen est ibi vera ratio compositionis, quia deficit ibi altera conditio; unde etiam non est in usu modernorum hanc opinionem tenentium, quod dicant personam compositam. Nec dicendum, quod dicatur composita secundum expositionem nominis quasi cum alio posita: quia sic prima opinio et tertia ponerent personam compositam sicut et secunda.

[8288] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in persona composita quamvis sint plura bona quam in persona simplici, quia est ibi bonum increatum et bonum creatum; tamen persona composita non est majus bonum quam simplex: quia bonum creatum se habet ad bonum increatum sicut punctus ad lineam, cum nulla sit proportio unius ad alterum; unde sicut lineae additum punctum, non facit majus; ita nec bonum creatum additum in persona bono increato facit melius: vel etiam quia tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo; unde et ipse dicitur omne bonum; unde non potest sibi fieri additio alicujus boni quod in ipso non sit.

[8289] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod persona non dicitur composita quasi esse suum sit ex multis constitutum (hoc enim est contra rationem aeterni), sed quia ad multa se extendit, quae assumuntur in illud esse.

[8290] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de ratione summae simplicitatis est quod nec sit composita ex partibus nec componibilis alteri tamquam pars. Sic autem persona non est composita, quia neque est pars neque ex partibus constituta.

[8291] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis compositio quantum ad aliquid salvetur in incarnatione verbi, nullo tamen modo est ibi ratio partis. Divinitas enim pars esse non potest, propter imperfectionem quae est de ratione partis: humana autem natura similiter non potest esse pars, quia compartem non habet, vel etiam quia non causat esse personae quae dicitur composita. Et ideo Magister dicit in sequenti dist., quod inexplicabilis est illa compositio quae non est partium. Ratio autem dicitur a magistris unio exigitiva: quia tot comprehenduntur in persona quot exiguntur ad opus redemptionis, ut sit Deus qui possit, et homo qui debeat satisfacere.

[8292] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Damascenus dicit compositam hypostasim, inquantum est ibi aliquid de ratione compositionis, non quod sit simpliciter composita quantum est ad perfectam rationem compositionis.

[8293] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod allegatio illa sumitur quantum ad similitudinem numeri, non quantum ad similitudinem totius et partis.

[8294] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod similitudo illa est quantum ad aliquid, et non quantum ad omnia, ut patet ex dictis.

[8295] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 ad 8 Ad ultimum dicendum, quod totum, praeter hoc quod est compositum ex partibus, habet aliud de ratione sui, scilicet quod ei nihil deest eorum quae debet habere; et secundum hoc sumitur a Damasceno.

Quaestio 3

Prooemium

[8296] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad tertiam opinionem; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum ex anima et corpore Christi fuerit aliquid compositum; 2 utrum anima et corpus fuerint unita divinae personae accidentaliter.

Articulus 1

[8297] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 tit. Utrum in Christo fuerit aliqua compositio animae et corporis

[8298] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit aliqua compositio animae et corporis in Christo. Supra enim, dist. 2, probavit Magister, quod nomine humanae naturae intelligitur anima et corpus; nec ita accipitur in Christo sicut in aliis. Cum ergo in aliis hominibus accipiatur humana natura pro eo quod compositum est ex anima et corpore; videtur quod in Christo accipiatur pro partibus non compositis.

[8299] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit, quod in domino Jesu non est communem speciem accipere. Sed ex anima et corpore unitis consurgit natura speciei. Ergo videtur quod non fuerunt ad invicem unita in Christo.

[8300] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, post ultimam compositionem non potest esse alia compositio. Sed ultima compositio in natura est animae rationalis ad corpus. Ergo si ista unio esset in Christo, non posset sequi unio ad divinam personam.

[8301] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, anima non conjungitur carni nisi ut vivificet ipsam. Sed caro poterat vivificari ex unione ad ipsam vitam, scilicet verbum. Ergo non oportuit quod carni uniretur.

[8302] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, homo univoce dicitur de Christo et aliis hominibus; alias non esset ejusdem speciei, nec per eum deberet satisfieri pro peccatis humani generis. Sed de ratione hominis, secundum quod praedicatur de aliis, est compositio animae et corporis. Ergo et in Christo fuit unio animae et carnis.

[8303] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, corpus non est animatum, nisi anima conjungatur ei quasi forma. Si ergo anima non fuisset unita corpori Christi quasi forma, fuisset corpus illud inanimatum; et ita non fuisset assumptibile.

[8304] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod unio animae ad carnem constituit rationem hominis, et omnium partium ejus; unde remota anima, non dicitur homo nec oculus nec caro nisi aequivoce, sicut homo pictus; et ideo si tollatur unio animae Christi ad carnem ejus, sequitur quod non sit homo verus, nec caro ejus vera; quod est contra articulum fidei; et ideo haec opinio tertia non solum est falsa, sed haeretica, et in Concilio Ephesino sub Caelestino I Papa condemnata. Tamen ista opinio videtur ex eodem fonte processisse cum prima, scilicet ex hoc quod credebant omne compositum ex anima et corpore habere rationem hominis; et ideo, quia prima opinio posuit animam et corpus unita ad invicem, esse assumpta, coacta fuit ponere hominem esse assumptum, et Christum esse duo. Haec autem opinio, ut hoc negaret, posuit animam et corpus esse assumpta non unita. Secunda vero utrumque evitat, ut dictum est.

[8305] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non fuit intentio Magistri dicere, quod per humanam naturam in Christo significentur corpus et anima non unita; non enim quantum ad hoc assignat differentiam, sed quantum ad hoc quod humana natura in aliis consurgit ex omnibus quae substantialiter in ipsis sunt: in Christo autem non, sed solum ex corpore et anima.

[8306] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad unionem divinitatis ad humanam naturam, ex qua non consurgit tertia natura speciei quantum ad unionem animae ad corpus.

[8307] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod compositio animae rationalis ad carnem est ultima in operibus naturae; sed compositio humanitatis ad personam verbi non fit operatione naturae, sed virtute divina.

[8308] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum vivificat carnem Christi active, et non formaliter: et ideo requiritur anima, quae formaliter vivificet.

Articulus 2

[8309] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 tit. Utrum humana natura verbo accidentaliter uniatur

[8310] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humana natura accidentaliter verbo uniatur. Ad Philip. 2, 7: *habitu inventus ut homo*. Ergo cum habitus sit genus accidentis, videtur quod Deus fuerit homo accidentaliter.

[8311] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod advenit post esse completum, est accidens. Sed humana natura advenit filio Dei post esse completum ipsius. Ergo advenit ei accidentaliter.

[8312] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, in subjecto dicitur esse quod est in aliquo non sicut pars. Sed humanitas in Christo non est sicut pars, ut dictum est. Ergo est in eo sicut in subjecto. Sed in subjecto esse est proprium accidentis. Ergo unitur verbo accidentaliter.

[8313] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, accidens est quod adest et abest praeter subjecti corruptionem. Sed humana natura hoc modo se habet ad personam filii Dei. Ergo unitur ei accidentaliter.

[8314] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra est decretalis Alexandri Papae: *cum* (inquit) *Christus sit perfectus Deus et perfectus homo; qua temeritate audent quidam dicere, quod Christus, secundum quod homo, non est aliquid?* Sed praedicatum accidentale non praedicat aliquid, sed aliqualiter se habens. Ergo homo non est praedicatum accidentale.

[8315] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Aristoteles in 1 Physic., dicit: *quod vere est*, idest substantia, *fit accidens nulli*. Sed humanitas est substantia. Ergo non potest dici accidens alicui.

[8316] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 s. c. 3 Praeterea, si est accidens, oportet quod alicui accidat. Non homini, quia per se convenit ei humanitas. Ergo accidit filio Dei; quod est contra Boetium, qui dicit, quod in Deo non est aliquod accidens.

[8317] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quamvis hoc quod est accidens in se, possit esse aliquo modo substantia alicui, ut color albedini; tamen quod est in se substantia, non potest esse accidens alicujus, quamvis conjunctio unius substantiae ad alteram possit esse accidens, ut sic una substantia alteri accidentaliter advenire dicatur, sicut vestis homini. Sed hoc non potest esse nisi dupliciter: vel quod conjungatur ei secundum contactum, sicut vestis homini, vel sicut dolium vino; aut sicut mobile motori, sicut Angelus conjungitur corpori quod assumit. Et cum contactus non sit nisi corporum, oportet dicere, quod humana natura non potest advenire divinae personae nisi sicut mobile motori, ut dicatur Christus hoc modo assumpsisse naturam humanam, sicut Angelus assumit corpus, ut oculis mortalium videatur, sicut dicitur in littera; et sic spiritus sanctus visus est in columba. Haec autem assumptio non vere facit praedicari assumptum de assumente, nec proprietates assumpti vere transfert in assumentem: non enim Angelus assumens corpus ad hominis similitudinem, vere est homo, nec vere habet aliquas proprietates hominis; neque spiritus sanctus potest dici minor seipso propter speciem columbae in qua apparuit, ut dicit Augustinus. Unde patet quod haec opinio non potest dicere, quod filius Dei vere sit homo, vel vere sit passus: et ideo cum neget veritatem articulorum, condemnata est quasi haeretica. Tamen etiam quantum ad hanc positionem procedit ab eodem fonte cum prima, scilicet ex hoc quod humana natura non assumeretur ad esse divinae personae. Unde prima opinio ponebat, quod assumptum habebat esse per se, in quo subsistebat; haec autem tertia opinio ponit, quod non subsistit assumptum, neque persona in eo, sed est esse accidentale superadditum.

[8318] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod humana natura in Christo habet aliquam similitudinem cum accidente, et praecipue cum habitu, quantum ad tria. Primo, quia advenit personae divinae post esse completum, sicut habitus, et omnia alia accidentia. Secundo, quia est in se substantia, et advenit alteri, sicut vestis homini. Tertio, quia melioratur ex unione ad verbum, et non mutat verbum; sicut vestis formatur secundum formam vestientis, et non mutat vestientem. Unde antiqui dixerunt, quod vergit in accidens; et quidam propter hoc addiderunt, quod degenerat in accidens: quod tamen non ita proprie dicitur; quia natura humana in Christo non degenerat, immo magis nobilitatur.

[8319] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis adveniat post esse completum, non tamen est accidentaliter adveniens: quia trahitur ad unionem in illo esse, sicut corpus adveniet animae in resurrectione.

[8320] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non proprie possit dici pars, tamen aliquid habet de ratione partis; quod non habet accidens, ut patet ex dictis.

[8321] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum sicut ad secundum.

Expositio textus

[8322] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 3 a. 2 expos. *Quaeritur, an his locutionibus, Deus factus est homo* etc (...) *dicatur Deus factus esse aliquid.* Hic ponit tres quaestiones. Prima est, utrum homo aliquid praedicet de Christo. Et secundum primam et secundam opinionem praedicat aliquid, quia de eo praedicatur in quid, quia est unio substantialis; secundum vero tertiam opinionem non praedicat aliquid, sed aliquo modo se habens. Secundam quaestionem ponit ibi: *et an ita conveniat dici*: utrum homo factus sit Deus, sicut Deus factus est homo: quod prima opinio concedit; secunda et tertia non, proprie loquendo, ut in sequenti dist. patebit. Tertia quaestio est: si per hujusmodi locutiones non dicitur Deus factus aliquid, quis erit in his intellectus? Et hanc ponit ibi: *et si* *ex his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, quae sit intelligentia harum locutionum, et similium. Alii enim dicunt, in ipsa verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum.* Hic ponit positiones primae opinionis, non omnes, sed quae sufficiunt ad intellectum ejus: et prima positio est radix opinionis, scilicet quod anima et corpus assumuntur unita (quod est contra tertiam), non solum ad constituendam humanitatem, sed etiam hominem (quod est contra secundam), et hoc est quod dicit: *hominem quemdam*; et quod ista unio animae ad carnem, ex qua constituitur homo, praecedit unionem ad verbum secundum intellectum; et hoc est quod dicit: *et ille homo coepit esse Deus*; non autem tempore; et hoc est quod dicit: *in ipsa verbi incarnatione.* Secundam positionem ponit ibi: *concedunt etiam hominem illum assumptum a verbo, et unitum verbo*; et hoc est quod homo est assumptus, et quod assumens est assumptum, quod notatur in hoc quod dicit: *tamen esse verbum*; et quod per assumptionem Deus factus est homo; unde dicit: *et ea ratione tradunt dictum esse Deum factum hominem.* Tertia est quod homo factus est Deus, et e converso, ibi: *unde vere dicitur: Deus factus est homo, et homo factus est Deus.* Quarta est quod homo dicit compositum ex duabus substantiis, ibi: *cumque dicant illum hominem ex anima rationali et humana carne subsistere, non tamen fatentur ex duabus naturis esse compositum. Et ne de suo tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis.* Hic inducuntur auctoritates ad probandum primam opinionem. Et sciendum, quod quatuor probant per praedictas auctoritates. Primum est, quod Christus est duo; quod probant per primam auctoritatem, quae incipit ibi: *cum legitur*, ex illo verbo, *utrumque simul unam personam.* Item per secundam, quae incipit, ibi, *Jesus Christus*, ex illo verbo, *utraque substantia, scilicet divina et humana, filius est unicus Dei patris omnipotentis*, ex illo, *aliud propter verbum, et aliud propter hominem.* Item per quartam, quae incipit ibi: *agnoscamus geminam substantiam*, ex illo verbo, *utrumque autem simul, non duo, sed unus est Christus.* Quod autem dicitur, *utrumque Christus*, intelligendum est non proprie dici, sed materialiter; sicut paries et tectum dicitur domus. Quod vero dicit, *aliud et aliud*, intelligendum est, alterius et alterius naturae. Secundum quod probant, est quod homo factus est Deus: et hoc probant per tertiam auctoritatem, quae incipit ibi: *quid natura humana in Christo homine meruit?* Ex illo verbo, *quibus mereretur iste homo una fieri persona cum Deo.* Item ex quinta, quae incipit ibi: *ille homo, ut a verbo patri coaeterno in unitatem personae assumptus filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit?* Ex illo verbo, *ex quo ille homo esse cepit.* Item ex sexta, quae incipit ibi: *homo quicumque*, ex illo verbo, *homo ille ab initio factus est Christus.* Item ex septima, quae incipit ibi, *gratia Dei nobis in homine Christo commendatur*, ex illo verbo, *una cum illo persona filius Dei fieret*; quod qualiter intelligendum sit, in sequenti dist. dicetur. Tertium est, quod homo sit assumptus; et hoc probant per auctoritatem quintam, quae incipit ibi: *ille homo ut a verbo patri coaeterno in unitatem personae assumptus, filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit?* Quae expresse hoc dicit: et hoc in praecedenti dist. solutum est: quia homo dicitur assumptus, idest natura hominis. Quartum quod probant, est quod homo constat ex duabus substantiis, per octavam auctoritatem, quae incipit ibi: *Christum non ambigimus esse Deum verbum*; quae expresse hoc dicit; sed Hilarius loquitur quantum ad formam significatam, non quantum ad suppositum. *Sunt autem alii.* In hoc capite ponit positiones secundae opinionis. Ponit ergo duas positiones ejus, in quibus tota consistit: prima est, quod assumptum est compositum ex anima et corpore per modum naturae humanae, quod patet ex hoc quod humanam naturam, ex qua, et divina dicit Christum constare, statim exponit per animam et corpus, ex quibus non constat natura humana, nisi secundum quod sunt conjuncta ad invicem; et quod hoc compositum sit homo, habet ex unione ad divinam personam; unde dicit, quod homo ille non tantum constat ex anima et corpore, sed ex his et divinitate. Quod autem dicit: *in parte consentiunt*, intendit quantum ad hoc quod utraque ponit quod homo praedicat de Christo quid, et quod anima et corpus sint unita ad invicem. Secunda positio est, quod persona verbi ante incarnationem fuit simplex, sed post est composita. Et post hoc removet duo inconvenientia quae videntur sequi: primum est quod persona verbi sit alia quam primo: quod removet ibi: *nec est ideo alia persona quam prius*; secundum quod persona sit facta: quod removet ibi: *nec tamen persona illa debet dici facta persona. De hoc Augustinus in Lib. sententiarum prosperi ait.* Hic ponit auctoritates probantes secundam opinionem; et probant duo: scilicet quod est una hypostasis, et quod persona post incarnationem est composita, quod satis patet in littera. *Sunt etiam alii qui in incarnatione verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem, sive etiam aliquam substantiam, ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur.* Hic ponit positiones tertiae opinionis; et ponit quatuor, in quibus tota consistit: prima est, quod ex anima et corpore non sit aliquid unum; et hoc ponitur statim in principio; secunda, quod haec duo adveniunt divinae personae accidentaliter, sicut indumentum; et hoc ibi: *sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, verbi personae vel naturae unita esse ajunt, ut non ex illis duobus vel ex his tribus, aliqua substantia vel persona fieret.* Et deinde removet duo inconvenientia. Unum quod sequitur ex prima positione, scilicet quod Deus non sit verus homo; et hoc ibi: *qui ideo dicitur verus factus homo, quia veritatem carnis et animae accepit.* Sed constat quod non potest evitare: quia remota unione animae ad corpus, non invenitur veritas carnis; et praeterea adhuc si sit vera caro et vera anima, non erit verus homo, nisi sint unita. Secundum est quod sequitur ex secunda positione, scilicet, quod si anima et corpus advenerint accidentaliter, non pertineant ad singularitatem divinae personae; quod removet ibi: *quae duo etiam in singularitatem vel unitatem suae personae accepisse legitur.* Patet etiam quod non potest hoc inconveniens evitare: quia non sequitur: si non addit ad numerum personarum, ergo pertinet ad singularitatem divinae personae: sicut etiam columba in qua spiritus sanctus apparuit, non auget numerum personarum, non tamen pertinet ad singularitatem personae spiritus sancti. Tertia positio est, quod persona verbi est simplex post incarnationem sicut ante; in quo convenit cum prima; et hoc ibi: *et quia ipsa persona verbi quae prius erat sine indumento, assumptione indumenti non est divisa, vel mutata.* Quarta, quod homo de Deo non praedicat quid sed habitum: et hoc ibi: *qui secundum habitum Deum hominem factum dicunt*; et hoc probat ad inconveniens ducendo, ibi: *nam si essentialiter, inquiunt illi, Deus esset homo, vel homo esse Deus intelligeretur; tunc si Deus assumpsisset hominem in sexu muliebri, et mulier essentialiter Deus esset et e converso*; quod tamen patet non esse inconveniens. *Ne autem et isti de suo sensu influere videantur, testimoniis in medium productis quod dicunt confirmant.* Hic ponit auctoritates probantes hanc tertiam opinionem: primum quod probant, est quod persona ista non fuit mutata per incarnationem, et quod humana natura non auget numerum personarum; et hoc per primam auctoritatem. Sed hoc non est contra secundam opinionem, quae quamvis ponat personam compositam, non tamen mutatam: nec sufficit ad probandum quod anima et corpus non pertineant ad singularitatem divinae personae, quia non est auctus numerus personarum. Secundum quod probant est, quod homo dicitur de Deo secundum habitum; et hoc per secundam auctoritatem, ibi: *multis modis habitum dicimus*, quae expresse dicere hoc videtur. Item per tertiam, quae incipit ibi: *si quaeritur ipsa incarnatio quomodo facta sit, ipsum verbum Dei dico carnem factum*, ex illo verbo, *indutum.* Item ex quinta, sexta, et septima, quae Deum dicunt suscepisse hominem, aut humanam naturam, ut visibilis esset. Sed non oportet quod omne quod suscipitur, sit accidens. Item ex ultima, quae incipit ibi: *quomodo Dei filius ex Maria est?* Ex illo verbo: *non fuit habitus ille tantum hominis*; idest puri hominis, *sed ut hominis*: quia purus homo videbatur propter habitum. Sed omnia haec per similitudinem dicuntur, et non per proprietatem, sicut ex praedictis patet. Tertium est, quod Christus dicatur homo, quia habuit corpus et animam sibi unita, ex quarta auctoritate, quae incipit ibi: *Dei filius, cum sit Deus aeternus et verus, pro nobis factus est homo verus et plenus*, ex illo verbo: *in eo vero plenus.* Sed haec auctoritas non negat unionem animae et corporis, immo magis ponit, per hoc quod dicit veram naturam: non enim est natura humana nisi ex compositione animae et corporis.

Distinctio 7

Quaestio 1

Prooemium

[8323] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 pr. Postquam distinxit Magister tres opiniones circa modum unionis, hic secundum eas ostendit qualiter locutiones quibus unio significatur, sunt intelligendae; et dividitur in duas partes: in prima exponit eas secundum singulas opiniones; in secunda relinquit auditori judicium de dictis opinionibus, ibi: *satis diligenter juxta diversorum sententias supra positam absque assertione et praejudicio tractavimus quaestionem.* Prima dividitur in tres partes: in prima exponit dictas locutiones secundum primam opinionem; in secunda secundum secundam, ibi: *in secunda vero sententia hujus distinctionis talis videtur ratio*; in tertia secundum tertiam, ibi: *in hac igitur sententia sic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit.* Circa primum duo facit: primo exponit propositiones dictas secundum primam opinionem; secundo objicit contra, ibi: *huic autem sententiae opponitur.* Exponit autem illas propositiones in prima parte, in quibus fit mutua praedicatio Dei et hominis mediante hoc participio factus, quas primo exponit; et illas in quibus fit praedicatio mediante hoc participio praedestinatus, quas secundo exponit, ibi: *et hoc gratia non natura.* Objectionis autem solutionem ponit ibi: *quod et illi concedunt. In secunda vero sententia hujus distinctionis talis videtur ratio.* Hic exponit eas quae sunt secundum secundam opinionem: et primo exponit propositiones; secundo solvit quae videntur esse contra hanc opinionem, ibi: *determinant etiam auctoritates quae primae conveniunt sententiae, et huic videntur contradicere.* Circa primum tria facit: primo exponit illas in quibus fit praedicatio mediante hoc participio factus; secundo illas in quibus fit mediante hoc verbo est, ibi: *variatur autem intelligentia*; tertio illas in quibus fit praedicatio mediante hoc participio praedestinatus, ibi: *isti dicunt Christum praedestinatum esse. Determinant etiam auctoritates quae primae conveniunt sententiae, et huic videntur contradicere.* Hic solvit tria quae videntur esse contra hanc secundam opinionem; et tria facit circa hoc: primo solvit auctoritates quae videntur probare quod homo sit assumptus; secundo illas quae videntur probare quod Christus sit duo, ibi: *sed his videntur adversari quae subditis continentur capitulis*; tertio illas, quae probant quod persona non sit composita, ibi: *est autem et aliud quod huic sententiae plurimum videtur obviare.* Secunda pars dividitur in duas partes: in prima solvit auctoritates quae dicunt Christum esse aliud et aliud, ex quo sequitur ipsum esse duo; in secunda solvit illas quae dicunt Christum esse duo, vel utrumque duorum esse Christum, ibi: *quod etiam dictum est, utrumque est Christus, et una persona, movere potest lectorem.* Circa primum tria facit: primo objicit; secundo solvit, ibi: *haec autem in hunc modum determinant*; tertio solutionem confirmat, ibi: *aperte enim Hilarius ait*, et similiter dividitur pars secunda: quia primo objicit; secundo solvit, ibi: *sed haec omnia ex tali sensu dicta fore tradunt*; tertio solutionem confirmat, ibi: *quia, ut ait Hieronymus, verbum est Deus, non caro assumpta. Est autem et aliud quod huic sententiae plurimum videtur obviare.* Hic objicit contra positionem personae: et primo objicit; secundo solvit, ibi: *ad quod etiam illi dicunt. In hac igitur sententia sic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit.* Hic exponit dictas propositiones secundum tertiam opinionem; et dividitur in duas partes: in prima exponit propositiones; in secunda infert corollarium ex dictis, ibi: *et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio; ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt.* Circa primum tria facit: primo exponit qualiter dicatur Deus factus homo; secundo quomodo dicatur Christus praedestinatus, ibi: *secundum istos dicitur Christus, secundum quod homo, praedestinatus esse filius Dei*; tertio quomodo dicatur minor seipso, ibi: *hi etiam cum dicitur Christus minor patre, secundum quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum. Et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio; ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt.* Hic concludit ex dictis quod homo potest denominative praedicari de Deo ut dicatur Deus humanatus, non autem Deus de homine; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non potest dici homo deificatus; secundo quod non potest dici homo dominicus, ibi: *et licet dicatur homo Deus, non tamen congrue dicitur homo dominicus.* Hic est quaestio de locutionibus exprimentibus unionem: et primo quaeritur de locutionibus exprimentibus unionem per hoc verbum est simpliciter; secundo de his quae exprimunt unionem cum hoc participio factus; tertio de illis quae exprimunt unionem cum hoc participio praedestinatus. Circa primum quaeruntur duo: 1 de hac: Deus est homo, et e converso; 2 de hac: Christus est homo dominicus.

Articulus 1

[8324] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 tit. Utrum haec sit vera, Deus est homo

[8325] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus est homo. Magis enim conveniunt quae uniuntur in personam et naturam unam, quam ea quae uniuntur in personam, et non in naturam unam. Sed anima et corpus uniuntur in naturam et personam unam; Deus autem et homo in personam, et non in naturam. Cum ergo anima non possit praedicari de corpore, nec e converso, videtur quod Deus non possit praedicari de homine, nec e converso.

[8326] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, major est unitas trium personarum in natura divina quam unitas duarum naturarum in persona Christi. Sed una persona non praedicatur de alia. Ergo nec homo praedicatur de Deo, nec e converso.

[8327] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil praedicatur univoce de creatore et creatura. Sed homo univoce praedicatur in Christo et in nobis. Ergo non praedicatur de Deo.

[8328] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid praedicatur de Deo, aut est absolutum, aut relativum. Sed homo non est relativum, quia non dicitur ad aliquid; et praeterea praedicat aliquid secundum duas opiniones: quod non convenit relativis, quae, secundum Augustinum non praedicant aliquid, sed ad aliquid: nec potest praedicari de Deo tamquam absolutum; quia absoluta quae veniunt in divinam praedicationem dicuntur de tribus personis; quod non est de hoc nomine homo. Ergo non possumus dicere, quod Deus sit homo.

[8329] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, quod praedicatur, aut praedicatur per se, aut per accidens. Sed homo non praedicatur per se de Deo, quia sic conveniret omni supposito divinae naturae; nec iterum praedicatur per accidens, quia Deo nihil accidit. Ergo homo nullo modo praedicatur de Deo.

[8330] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, omnis praedicatio vel est per essentiam, sicut, homo est animal; vel per inhaerentiam, sicut, homo est albus; vel per causalitatem, sicut haec: si dies est, sol lucet super terram. Sed cum dicitur: Deus est homo, non est praedicatio per causam, ut sit sensus, Deus est causa hominis: quia sic posset dici: Deus est leo vel stella; nec est praedicatio per inhaerentiam: quia humanitas non accidentaliter inhaeret Deo, ut supra dictum est; nec per essentiam, quia alia est essentia hominis et Dei. Ergo propositio est falsa.

[8331] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, secundum artem philosophi quatuor sunt genera praedicatorum; scilicet essentiale non conversum, ut genus; et essentiale conversum, ut definitio; accidentale non conversum, ut accidens; accidentale conversum, ut proprium. Sed nullo istorum modorum se habet homo ad Deum, ut patet per se. Ergo nullo modo potest praedicari de ipso.

[8332] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, propositio dicitur esse in materia remota, quando formae significatae sunt diversae. Sed formae significatae per hoc nomen Deus et per hoc nomen homo, sunt diversae maxima diversitate. Ergo haec propositio, Deus est homo, est in materia remota: ergo est falsa: quia in remota materia omnes affirmativae sunt falsae.

[8333] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 9, 5: *quorum patres ex quibus est Christus secundum carnem, qui est Deus benedictus in saecula.* Sed Christus secundum carnem natus, est homo quidam. Ergo homo est Deus.

[8334] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Bernardus dicit, 5 de Consid.: *tantam et expressam vim unionis in se praefert illa persona qua Deus et homo unus est Christus, ut si alterum de altero praedices, non erres.* Ergo Deus est homo, et e converso.

[8335] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed Christus est Deus, et ipsemet est homo. Ergo Deus est homo.

[8336] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, quaecumque sunt unum secundum suppositum, unum de altero praedicatur. Sed idem est suppositum Dei et hominis, ut dictum est supra. Ergo Deus est homo.

[8337] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod haec propositio, Deus est homo, ab omnibus conceditur, sed diversimode a diversis. Secundum enim tertiam opinionem est praedicatio per inhaerentiam, sicut cum dicitur, homo est albus: quia ponit, quod humana natura accidentaliter advenit divinae: et adhuc est valde impropria ex duabus partibus. Primo, quia partes humanae naturae vocat hominem, scilicet corpus et animam; quod improprie dicitur; non enim proprie dicitur quod partes sunt totum, sed quod totum est ex partibus: unde non proprie potest dici, quod anima et corpus sint homo. Secundo, quia si etiam proprie hoc diceretur, tamen cum haec duo secundum hanc opinionem adveniant filio Dei quasi habitus, non potest homo proprie praedicari de eo nisi denominative, sicut nec vestis de homine; sed dicitur homo vestitus. Ita etiam haec opinio dicit, quod dicitur homo, quia habet hominem, et partes humanae naturae: unde non proprie diceretur homo, sed humanatus, sicut homo vestitus non vestis dicitur. Unde est contra veritatem sacrae Scripturae, et symboli, quae Deum hominem factum dicit; et propter hoc est haeretica. Secundum vero primam opinionem, est praedicatio per identitatem, non per informationem: Deus enim supponit suppositum aeternum: quod quidem non informatur per formam significatam per hoc nomen homo, sed informatur per ipsum suppositum humanae naturae, quod est aliud a supposito divinae naturae: et quia illa supposita sunt eadem persona, ratione hujus identitatis potest fieri praedicatio de se invicem, ut sit sensus: Deus est homo; idest, ille, scilicet Christus, qui est homo; et est similis modus praedicandi, sicut cum dicitur: essentia est pater: quia essentia divina est eadem secundum rem cum supposito quod informatur paternitate; quamvis ipsa essentia paternitate non informetur. Sed hoc non potest stare: quia hoc quod dicit, duo supposita esse eamdem personam, non potest intelligi nisi duobus modis. Primo, quod ex duobus suppositis constituatur una persona; et sic neutrum illorum suppositorum esset illa persona: quia quod constituitur ex aliquibus, non praedicatur de illis, ut dictum est dist. 6, quaest. 1, art. 1: unde expositiva istius, Deus est homo, scilicet, ille qui est Deus est homo, erit falsa quantum ad utramque partem: quia neque Deus esset illa persona, nec illa persona esset Deus. Sed hoc non est intellectus ejus, quia non ponit personam compositam sed simplicem. Alio modo potest intelligi ut suppositum divinae naturae sit illa persona simplex secundum rem, et illa persona simplex sit illud suppositum humanae naturae, quod ei advenit per assumptionem. Sed hoc est omnino impossibile, cum implicet contradictionem, scilicet quod illud quod advenit, sit distinctum in sua singularitate, et sit idem illi existenti cui advenit: idem enim est quod est secundum substantiam unum; unum autem est in se indivisum, et ab aliis divisum: unde suppositum humanae naturae, quod advenit divinae personae, esset distinctum a divina persona, inquantum est singulare, per se; et esset non distinctum, inquantum est idem ei: unde persona illa invenitur habere identitatem cum uno suppositorum, scilicet cum supposito divinae naturae, non autem cum supposito humanae naturae: et propter hoc expositiva hujus locutionis, Deus est homo, scilicet, ille qui est Deus, est homo, est falsa quantum ad alteram partem: quia ista persona non est homo, quamvis Deus sit illa persona; unde non potest eam verificare. Et ideo sola opinio secunda vera est, quae verificat eam: potest enim ponere, quod cum dicitur, Deus est homo, est praedicatio per informationem essentialem, quia ly Deus supponit suppositum personae filii; et hoc idem est suppositum humanae naturae per illam naturam informatum, secundum modum intelligendi, inquantum subsistit in ea. Unde sicut haec est vera et propria, Petrus est homo; ita et ista, Deus est homo. Est tamen in hoc differentia: quia in ista, Petrus est homo, homo praedicatur inesse subjecto ratione suppositi, et ratione formae importatae per subjectum; sed in hac, Deus est homo, praedicatum non inest subjecto ratione formae significatae per subjectum: non enim convenit ei ratione divinitatis, sed ratione suppositi. Hoc autem sufficit ad hoc quod sit vera: quia propositio non verificatur ratione formae significatae in supposito, sed ratione suppositi, sicut patet infra in respons. ad quintum.

[8338] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut anima et corpus non praedicantur de se invicem; sic nec divina natura et humana. Sed Deus et homo non tantum naturam, sed etiam suppositum naturae designant: et ideo possunt praedicari de se invicem; sicut ex illa parte habens animam et habens corpus praedicantur de se invicem.

[8339] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum hoc quod personae divinae sunt unum, praedicantur de se invicem: dicitur enim, quod natura patris est natura filii. Sed quia non sunt unum in persona, ideo nomina personalia de se invicem non praedicantur. Et similiter hic, quia naturae sunt diversae et persona eadem, nomina quae significant vel supponunt personas, praedicantur de se invicem, non autem nomina quae significant naturas tantum.

[8340] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homo univoce praedicatur de Deo et aliis hominibus. Quod autem dicitur, quod nihil dicitur univoce de Deo et creaturis, intelligendum est de illis quae praedicantur de ipso inquantum est Deus.

[8341] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Deus est homo, ly homo quantum ad formam significatam est absolutum, sed quantum ad suppositum habet relationem implicitam: supponit enim pro persona filii Dei.

[8342] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, Deus est homo, Deus supponit personam filii, et significat divinitatem. Propositio autem non verificatur ratione significati, sed ratione suppositi: et cum hoc suppositum sit subsistens in humana natura, hoc nomen homo per se praedicatur de ipsa: unde secundum quod vera est, est per se praedicatio, sicut ista, Petrus est homo. Unde non sequitur quod possit praedicari de omnibus quibus inest forma significata per hoc nomen Deus; quia non est per se ex parte formae significatae; sed ex parte suppositi. Et hoc est singulare in ista materia: quia nunquam alibi invenitur quod sit suppositum unum essentialiter in duabus naturis subsistens: et ideo non potest dici quod sit per accidens, sicut hoc album est homo; id enim quod est per se suppositum hominis non est pars significationis hujus nominis album: album enim solam qualitatem significat, cum nomen significet unum: ex albedine autem et subjecto non fit unum simpliciter: unde hoc nomen album copulat suum subjectum quasi extrinsecum. Deus autem importat suppositum divinae naturae, quod etiam idem est humanae, non quasi extrinsecum, sed sicut clausum in significatione hujus nominis homo; et ideo haec non est per accidens, Deus est homo; sed habet aliquid simile cum illis quae sunt per accidens, inquantum praedicatum non inest subjecto ratione formae importatae per subjectum.

[8343] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod est praedicatio per essentiam, non quod divinitas sit humanitas, sed quia suppositum divinae naturae essentialiter est suppositum humanae naturae: et hoc significat locutio.

[8344] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod reducitur ad praedicatum de genere, sicut ista, Petrus est homo; quia eadem est ratio veritatis in utraque.

[8345] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non est in materia remota, sed in materia naturali: quia propositio verificatur non ratione naturae, sed ratione suppositi humanae naturae. Nec est simile in hoc et in aliis: quia in aliis ad diversitatem naturarum sequitur diversitas in suppositis: unde si formae sunt diversae quae significantur per subjectum et praedicatum, supposita non possunt esse eadem. In Christo autem sunt duae naturae et unum suppositum.

Articulus 2

[8346] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus possit dici homo dominicus

[8347] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus possit dici homo dominicus. Augustinus enim dicit in Lib. 83 qq.: *monendum est ut illa bona aeterna expectentur quae fuerunt in homine dominico*; et loquitur de Christo. Ergo potest dici dominicus.

[8348] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, homo Christus Jesus est magis in participatione divinae bonitatis quam alii sancti. Sed alii sancti propter participationem divinae bonitatis dicuntur dominici, ut patet per Glossam 1 Reg. 1: *quis est homo, nisi homo dominicus?* Ergo multo magis Christus potest dici homo dominicus.

[8349] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut dominicus dicitur denominative a domino, ita divinus dicitur denominative a Deo. Sed Dionysius frequenter nominat Christum divinissimum Jesum. Ergo et potest dici ille dominicus.

[8350] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut haec est vera, Deus est homo: ita haec, homo est Deus. Sed dicimus Deum humanatum. Ergo possumus dicere hominem dominicum.

[8351] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, conditio servitutis magis exprimitur nomine servi quam nomine dominici. Sed apostolus nomen servitutis in Christo ponit Philipp. 2, 7, *formam servi accipiens*. Ergo etiam possumus dicere eum dominicum.

[8352] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, quod praedicatur de aliquo essentialiter, non potest de eo praedicari denominative. Sed Deus praedicatur de homine Christo essentialiter: quia haec est vera, hic homo est Deus. Ergo videtur quod non debeat praedicari denominative.

[8353] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ad idem est auctoritas Augustini in littera posita.

[8354] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod hoc adjectivum dominicus potest duo importare: uno modo id quod habet aliquam participationem domini; alio modo rem quae est domini sicut possessio; vel sicut effectus, sicut dicuntur verba dominica; vel sicut pars, sicut dicitur pes dominicus. Quantum ergo ad secundam opinionem pertinet, nullo modo ille homo potest dici homo dominicus: homo enim importat suppositum aeternum, cui essentialiter natura dominii competit, non per participationem: nec est quasi possessio vel effectus vel pars domini; sed est ipse dominus, quia dominus pater, dominus filius, dominus spiritus sanctus. Similiter etiam tertia opinio, cum ponit hominem quasi habitum Dei filio advenire, non potest ponere quod homo denominetur per Deum, sed magis Deus per hominem: quia habitus denominat habentem, et non convertitur. Tamen inquantum dominicum dicitur possessive, posset ponere quod dicitur homo dominicus, sicut dicitur vestis Socratica. Sed prima opinio posset ponere quod diceretur homo dominicus etiam per participationem, inquantum hoc nomine homo non importatur suppositum aeternum secundum eos.

[8355] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus illud retractavit sicut in littera ponit Magister; et cum dixit, non intellexit quasi diceretur dominicus ratione suppositi, sed ratione naturae, quae fit in participatione dominii, sicut et divinitatis, per hoc quod assumitur in unitatem personae filii Dei, qui est Deus et dominus.

[8356] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille homo non participat, proprie loquendo, divinitatem vel dominium; sed est plene dominus: quia homo importat suppositum aeternum, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de ipso et de aliis.

[8357] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod divinum potest dici aliquid, etiam si habeat plenam divinitatis rationem (dicimus enim divinam essentiam, divinas personas); et ideo hic homo, quia est divina persona, potest etiam dici divinus. Sed dominicus non dicitur de illis qui habent plenam rationem dominii: non enim dicimus dominicas personas.

[8358] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia natura humana in Christo habet quamdam similitudinem cum habitu, ut prius dictum est, dist. 6, quaest. 3, art. 2 ad 1; ideo ea quae pertinent ad humanam naturam, inveniuntur quandoque praedicari de Christo per modum habitus, quamvis non ita proprie; et ideo Cassiodorus addit: *ut ita dixerim.* Non tamen est similis ratio ex alia parte: quia divina natura non habet similitudinem cum habitu. Vel dicendum, quod cum dicitur Deus humanatus, non sumitur humanatus in vi nominis denominativi, sed in vi participii; unde tantum valet humanatus, quantum homo factus; et hoc patet per auctoritatem Damasceni positam in littera.

[8359] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod apostolus non dicit Christum, vel filium Dei, esse servum, sed quod formam servi accepit, quia humana natura Christi si separaretur, ut dicit Damascenus, subtilibus intelligentiis, a filio Dei, et serva est, et ignorans est; et ideo de natura bene potest dici hoc adjectivum dominicus, ut dicatur dominica natura.

Quaestio 2

Prooemium

[8360] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 pr. Deinde quaeritur de locutionibus quae exprimunt unionem per hoc participium factus; et quaeruntur duo: 1 utrum Deus factus sit homo; 2 utrum homo factus sit Deus.

Articulus 1

[8361] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 tit. Utrum haec sit vera, Deus factus est homo

[8362] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod haec sit falsa: Deus factus est homo. Mutari enim genus est ad fieri. Sed Deus nullo modo potest dici mutatus. Ergo non potest dici factus aliquid.

[8363] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, factum esse, terminus est fieri, quod significatur esse circa id quod factum dicitur. Sed circa Deum, qui dicitur factus homo, non potest poni aliquod fieri; suppositum enim factionis esse non potest. Ergo haec est falsa: Deus factus est homo.

[8364] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, terminus factionis est perfectio ejus quod fit, quia est finis factionis. Sed cum dicitur: Deus factus est homo, terminus factionis importatae per participium est homo. Ergo significatur quod esse hominem sit perfectio Dei, qui factus homo dicitur. Hoc autem est impossibile. Ergo haec est falsa: Deus factus est homo.

[8365] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, in hoc nomine homo non possunt intelligi nisi duo, scilicet suppositum naturae, et natura humana. Sed dicta propositio non potest verificari ratione naturae, quia Deus nunquam fuit neque est natura humana; similiter nec ex parte suppositi; quia hoc nomen homo, secundum quod de Christo praedicatur, non importat nisi suppositum aeternum filii; et semper verum fuit dicere, quod Deus est persona filii. Ergo nullo modo praedicta locutio verificari potest.

[8366] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, homo non est conditio diminuens de ratione factionis. Ergo si Deus factus est homo, possum inferre quod Deus sit factus. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

[8367] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Joan. 1, 14: *verbum caro factum est*. Verbum autem Deus est. Ergo Deus factus est caro, idest homo.

[8368] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in symbolo Nicaeno dicitur de filio, quod est Deus de Deo, et quod homo factus est. Ergo Deus factus est homo.

[8369] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, omne quod est et non fuit prius, dicitur esse factum. Sed haec est vera, Deus est homo, ut supra dictum est, et non fuit semper vera. Ergo Deus factus est homo.

[8370] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Deus factus est homo, hoc participium factus tripliciter potest se habere in ista locutione. Uno modo, ut feratur ad totam propositionem, ut sit sensus: factum est quod Deus est homo; et sic est vera: quamvis hic intellectus non possit haberi secundum proprietatem locutionis: tum quia non est de illis quae habent determinare compositionem, sicut necessarium et contingens; tum etiam quia, cum sit adjectivum masculini generis, requirit substantivum. Secundo, dictum participium potest determinare alterum extremum compositionis absolute; et sic, sive determinet praedicatum sive subjectum, locutio est falsa. Omnis enim determinatio potest praedicari de determinato. Haec autem falsa est, Deus factus est: et similiter illa: ille homo factus est, demonstrato Christo, nisi aliud addatur: quia supponit suppositum aeternum secundum secundam opinionem. Tertio modo dictum participium potest determinare subjectum in comparatione ad praedicatum; et sic locutio vera est secundum omnes opiniones. Et non obstat quod videtur ponere fieri circa Deum: quia hoc fieri quod participium importat, non est nisi fieri rationis: dictum est enim supra, quod unio qua Deus dicitur esse homo, est quidem secundum rem in humana natura, sed secundum rationem in Deo, sicut sunt aliae relationes quae ex tempore de Deo dicuntur. Et quia non dicitur factus homo nisi secundum quod relatio unionis de novo advenit ei postquam non fuit; ideo, sicut relatio illa non ponit aliquam rem novam in Deo, sed dicitur secundum rationem tantum intelligentis; ita etiam et factus non importat circa Deum nisi fieri rationis, sicut etiam cum dicitur Psal. 89, 1: *domine refugium factus es nobis.*

[8371] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mutari proprie dicitur per remotionem a termino a quo; fieri autem per accessum ad terminum. Quia igitur nihil remotum est a Deo neque secundum rem neque secundum rationem; aliquid autem advenit ei secundum rationem, etsi non secundum rem; ideo potest dici fieri sed non mutari; sicut etiam sciens quando considerat, non mutatur, proprie loquendo, sed perficitur, ut dicit philosophus.

[8372] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud fieri est tantum rationis; et ideo non est inconveniens quod circa Deum ponatur.

[8373] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit quando est fieri reale; tunc enim oportet quod aliquid realiter adveniat; et hoc aliquo modo est perfectio ejus cui advenit. Sic autem non est in proposito, ut dictum est.

[8374] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dicta locutio verificatur ratione utriusque simul, scilicet suppositi et naturae: quamvis enim suppositum illud semper fuerit, non tamen semper fuit suppositum humanae naturae, secundum quod significatur hoc nomine homo.

[8375] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod humana natura habet similitudinem cum accidente in Christo, inquantum advenit divinae naturae post esse completum. Non enim sequitur: Petrus est factus albus; ergo est factus; quia album diminuit de ratione facti simpliciter: quod enim factum est, nunc est, et prius non fuit: non autem sequitur, si prius non fuit albus, quod non fuerit simpliciter: quia album advenit post completum esse: et ita non sequitur: Deus factus est homo; ergo Deus est factus simpliciter.

Articulus 2

[8376] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 tit. Utrum haec sit vera, homo factus est Deus

[8377] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod haec non sit vera: homo factus est Deus. Dicit enim Damascenus, et habetur in littera, quod non dicimus hominem deificatum. Sed idem est dicere hominem deificatum et factum Deum. Ergo homo non est factus Deus.

[8378] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, cum dicitur: homo factus est Deus, aut homo tenetur pro natura, aut pro persona. Si pro natura, natura autem humana non est facta Deus, quia nunquam est nec fuit Deus; ergo est falsa. Si pro persona, persona autem filii Dei fuit semper Deus: ergo nullo modo haec est vera: homo factus est Deus.

[8379] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Damascenum, homo et Deus communicant sibi idiomata, ut quidquid dicitur de homine, possit dici de filio Dei. Sed haec est falsa: filius Dei est factus Deus. Ergo haec est falsa: homo factus est Deus.

[8380] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, quia Deus factus est homo, possum arguere, quod Deus est homo recens. Si ergo homo factus est Deus, homo erit recens Deus: quod est contra Psalm. 80, 10: *non erit in te Deus recens.*

[8381] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, quod dicitur fieri aliquid, praesupponitur secundum intellectum ad hoc quod fieri dicitur. Sed Christus non prius intelligitur homo quam Deus. Ergo non potest dici, quod homo factus sit Deus.

[8382] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 6 Sed contra, Augustinus: *talis fuit unio quae hominem faceret Deum, et Deum hominem.*

[8383] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, homo est Deus, et non semper fuit Deus. Ergo factus est Deus.

[8384] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, factio quae importatur per participium, secundum rem non ponitur in Deo, sed in humana natura. Sed homo significat humanam naturam. Cum ergo hoc participium ponat rem suam circa subjectum in comparatione ad praedicatum, videtur quod magis sit haec vera: homo factus est Deus, quam haec: Deus factus est homo.

[8385] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod haec propositio similiter tripliciter potest accipi sicut praecedens. Et in primo sensu est vera, sicut et prima, et eadem ratione: sicut enim factum est ut Deus sit homo, ita factum est ut homo sit Deus. In secundo vero sensu est falsa, sicut et prima, et eadem ratione: quia iidem sunt termini, sed conversim positi. In tertio autem sensu, secundum quod determinat subjectum in comparatione ad praedicatum, diversimode judicatur a diversis opinionibus. Prima enim opinio, quia ponit quod homo supponit suppositum creatum, dicit quod haec est vera, sicut et prima: quia sicut persona divina non semper fuit illud suppositum, et modo est illud suppositum; ita illud suppositum non semper fuit persona divina, et modo est. Secunda autem opinio et tertia ponunt, quod homo, prout de Christo praedicatur, non habet aliquod aliud suppositum quam suppositum aeternum: sed secunda dicit, quod homo supponit suppositum aeternum; tertia autem, quod homo copulat ipsum, sicut termini accidentales:

et quia illud suppositum nunquam non fuit Deus, ideo haec est falsa secundum hoc, homo factus est Deus: concedunt tamen eam in primo sensu, qui non est proprius sensus ejus. Ideo secundum has opiniones magis est falsa quam alia: secundum autem primam simpliciter est vera. Quia tamen aliquo modo conceditur, respondendum est ad utrasque objectiones.

[8386] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur secundum proprietatem propositionis, et sic est falsa.

[8387] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prima opinio diceret, quod teneretur pro supposito, non pro persona; aliae vero duae dicerent, quod teneretur pro persona; quam tamen non determinat participium, sed totam locutionem: quia factum est ut persona divina in humanitate existens etiam esset Deus.

[8388] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de illis quae conveniunt naturae secundum se, et non habent repugnantiam ad alteram naturam. Quod autem dicitur factus Deus, non convenit naturae secundum se, sed ratione unionis; unde non sequitur: *homo factus est Deus: ergo filius Dei factus est Deus*; sicut non sequitur: *homo unitus est Deo; ergo Deus unitus est Deo.*

[8389] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non sequitur ex virtute locutionis. Deus factus est homo: ergo est homo recens: quia si homo assumptus secundum primam opinionem, vel humana natura, ab aeterno fuisset, nihilominus diceretur: Deus factus est homo. Unde, sicut in littera dicitur, non sequitur quod sit Deus recens; sed quod Deus sit recenter, idest de novo: et hoc non est inconveniens secundum primam opinionem.

[8390] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quantum ad tertium intellectum propositionis praedictae, procedit illud argumentum: unde prima opinio, quae secundum illum intellectum concedit propositionem, dicit, quod homo praeintelligitur ad unionem, ut dictum est dist. 6, in Princ.: secundum autem primum sensum, in quo concedit eam secunda opinio et tertia, non sequitur.

[8391] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dictum Augustini intelligendum est secundum primum modum: quia illa unio fecit ut Deus esset homo, et e converso.

[8392] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum dicitur, homo non semper fuit Deus, negatio potest negare totam propositionem, ut sit sensus: homo non semper fuit Deus, idest, non semper fuit verum dicere, quod homo sit Deus: et secundum hoc sequitur veritas hujus propositionis secundum primum sensum, scilicet factum est ut homo esset Deus. Vel potest negare praedicatum a subjecto, et sic falsa est; quia in propositione illa subjicitur suppositum aeternum, quod semper fuit Deus.

[8393] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod factio ponitur secundum rem circa naturam humanam: sed hoc nomen homo non supponit naturam humanam, sed suppositum aeternum; circa quod non ponitur factio secundum rem, sed secundum rationem tantum; non respectu Dei, quia semper ei infuit, sed respectu hominis; et ideo semper dicitur: Deus factus est homo; sed non convertitur.

Quaestio 3

Prooemium

[8394] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 pr. Deinde quaeritur de locutionibus exprimentibus unionem cum hoc participio praedestinatus; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum hic homo sit praedestinatus esse filius Dei; 2 utrum filius Dei sit praedestinatus.

Articulus 1

[8395] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 tit. Utrum homo Christus sit praedestinatus filius Dei

[8396] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo Christus non sit praedestinatus esse filius Dei. Quia sicut illud quod semper fuit, non fit, ita id quod semper fuit, non praedestinatur, quia praedestinatio importat antecessionem. Sed homo Christus supponit suppositum aeternum, quod semper fuit filius Dei. Ergo sicut ratione ista non potest dici quod homo sit factus Deus; ita non potest dici quod sit praedestinatus filius Dei.

[8397] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, homo non importat nisi humanam naturam et suppositum aeternum. Sed humana natura non est praedestinata esse filius, quia nunquam fuit nec est nec erit filius Dei: similiter haec est falsa: divina persona, quae est suppositum aeternum, est praedestinata esse filius Dei: quia naturaliter et ab aeterno hoc habet. Ergo et haec est falsa: hic homo est praedestinatus filius Dei.

[8398] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, praedestinatio praecedit illud respectu cujus est. Sed aeternum non praeceditur ab aliquo. Ergo non potest esse praedestinatio respectu aeterni. Sed filius Dei est aeternus. Ergo homo non potest esse praedestinatus filius Dei.

[8399] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid est praedestinatum, ab aeterno fuit praedestinatum. Si ergo iste homo est praedestinatus esse filius Dei, vel Christus, secundum quod homo; oportet quod ab aeterno homo fuerit praedestinatus. Ergo ab aeterno fuit homo: praedestinatus enim est participium praeteriti temporis; et hujusmodi participia vel verba restringunt nomen substantivum sibi adjunctum ad supponendum pro praeteritis.

[8400] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, praedestinatio etiam secundum nomen importat directionem in finem. Sed non potest aliquod dirigi in finem nisi ad minus secundum intellectum sit ante finem illum. Cum igitur secundum secundam opinionem, etiam secundum intellectum, Christus non prius intelligatur homo quam filius Dei; videtur quod ille homo non possit dici praedestinatus esse filius Dei.

[8401] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 1, 4: *qui praedestinatus est filius Dei in virtute.*

[8402] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Christus est filius Dei per gratiam unionis, et hoc est praevisum ab aeterno, et a Deo propositum. Ergo Christus est praedestinatus esse filius Dei.

[8403] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod praedestinatio proprie accepta tria importat ex parte ejus qui dicitur praedestinari. Unum est quod hoc ad quod praedestinari dicitur, aliquando sibi conveniat; secundum autem est quod conveniat sibi per gratiam; tertium vero est quod sequatur praedestinationem: ex hoc enim dicitur praedestinatus quod est praevisus et praeordinatus habiturus aliquid per gratiam. Quantum ad primum ergo horum, manifeste in Christo praedestinatio supposito convenit: quia hic homo est filius Dei; sed hoc non invenitur in natura humana, quae nunquam fuit nec est nec erit filius Dei: unde non proprie potest dici esse praedestinatus filius Dei, sed ut assumatur a filio Dei: hoc enim sibi convenit. Secundum autem invenitur in Christo secundum secundam opinionem et tertiam, non ratione suppositi, quod naturaliter est filius Dei, sed ratione naturae assumptae, quae per gratiam unionis unitur filio Dei: ex qua unione contingit hanc esse veram, homo est filius Dei. Sed secundum primam opinionem, etiam ratione suppositi: quia hoc quod supponitur per hoc nomen homo, non habet per naturam quod sit filius Dei, sed per gratiam unionis, quia non est suppositum aeternum. Similiter etiam tertium quantum ad primam opinionem convenit homini ratione suppositi humanae naturae, quod quidem non fuit semper filius Dei; secundum autem secundam et tertiam opinionem non convenit homini ratione suppositi, sed ratione naturae: quia suppositum illud semper fuit filius Dei, sed non semper in humanitate existens fuit. Unde quantum ad duas ultimas conditiones magis propria est praedicta locutio secundum primam opinionem quam secundum alias, sed quantum ad primam conditionem est propria secundum alias, non autem secundum primam, secundum quam, ut praedictum est, quaest. 1, art. 1, non potest homo proprie praedicari de Deo, vel e converso.

[8404] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod diversa consideratio nihil variat eorum quae sunt in re, variat autem ea quae pertinent ad actum animae. Hoc autem participium factus imponitur ab actu qui est in re. Ergo cum supposito aeterno secundum se non conveniat quod sit factus Deus, neque conveniet ei secundum quod consideratur subsistens in humana natura. Praedestinatus autem est participium quod imponitur ab actu animae, scilicet praevidere, vel praeordinare: et ideo quamvis supposito aeterno non conveniat secundum se praedestinari esse filium Dei, convenit tamen sibi secundum quod est humanae naturae suppositum; sicut si homo fiat albus, haec est falsa, homo albus incipit esse homo; sed haec potest esse vera, homo albus incipit cogitari quod sit homo.

[8405] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, praedestinatio non est naturae, neque personae secundum se, sed personae ratione naturae assumptae.

[8406] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis filius Dei sit aeternus, tamen unio ad filium Dei non est aeterna: et secundum hoc potest homo praedestinari esse filius Dei, sicut Petrus praedestinatur ut conjungatur Deo aeterno per gratiam vel gloriam.

[8407] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod duplici ratione hoc participium praedestinatus non cogit hominem stare pro praeterito. Primo, quia licet secundum vocem sit praeteriti temporis, tamen includit participium futuri temporis: praedestinatus enim idem est quod praescitus habiturus aliquid per gratiam. Secundo, quia pertinet ad actum animae, et ex hoc habet vim ampliandi ad quodlibet temporis; sicut cum dicitur, homo laudatur, potest intelligi de praesenti, praeterito, vel futuro: actus enim animae se extendit etiam ad ea quae non sunt.

[8408] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet homo non praeintelligatur ad filium Dei ratione suppositi, tamen praeintelligitur ratione naturae.

Articulus 2

[8409] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 tit. Utrum filius Dei sit praedestinatus esse homo

Quaestiuncula 1

[8410] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod filius Dei non sit praedestinatus esse homo. Praedestinatio enim praecedit praedestinatum. Sed filium Dei nihil praecedit. Ergo ipse non est praedestinatus esse homo.

[8411] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, homo non dicitur aequivoce de filio Dei et Petro. Sed Petrus non est praedestinatus esse homo. Ergo nec filius Dei.

[8412] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, hoc dicitur alicui praedestinari quod convenit ei per gratiam. Sed non est gratia filio Dei quod sit homo. Ergo filius Dei non est praedestinatus esse homo.

[8413] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omne quod est praevisum et ordinatum ab aeterno est praedestinatum. Sed filius Dei ab aeterno praevisus est esse filius hominis. Ergo est praedestinatus esse filius hominis.

Quaestiuncula 2

[8414] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec sit vera: filius Dei praedestinatus est esse filius Dei. Quaecumque enim praedicantur de filio hominis, praedicantur de filio Dei. Sed haec est vera: filius hominis praedestinatus est esse filius Dei, ut dictum est. Ergo et haec: filius Dei praedestinatus est esse filius Dei.

[8415] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, filius Dei, inquantum est homo, praedestinatus est esse filius Dei. Sed alia quae praedicantur de filio Dei inquantum homo, praedicantur de ipso etiam sine reduplicatione; sicut filius Dei, inquantum homo, est mortuus; et tamen haec conceditur: filius Dei est mortuus. Ergo similiter haec debet concedi: filius Dei est praedestinatus esse filius Dei.

[8416] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ad veritatem locutionis non oportet quod praedicatum per se subjecto conveniat, nisi circa subjectum reduplicatio ponatur. Sed praedestinatum esse aliquo modo convenit filio Dei, quia inquantum homo. Ergo potest concedi simpliciter: filius Dei est praedestinatus esse filius Dei; quamvis non concedatur, quod filius Dei, inquantum filius Dei, est praedestinatus esse filius Dei.

[8417] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quod semper inest alicui, non praedestinatur ei. Sed esse filium Dei ab aeterno convenit filio Dei. Ergo non praedestinatur ei; ergo haec est falsa: filius Dei est praedestinatus esse filius Dei.

Quaestiuncula 3

[8418] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod haec sit vera: filius Dei praedestinatus est simpliciter. Sicut enim praedestinatus importat effectum temporalem; ita mittitur et datur. Sed conceditur quod filius Dei est missus et datus. Ergo etiam debet concedi quod filius Dei est praedestinatus.

[8419] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in aliis qui sunt praedestinati ad vitam aeternam, non oportet quod addatur ad quid praedestinati sunt; sed sufficit eos dicere esse praedestinatos. Sed filius Dei est praedestinatus esse homo. Ergo filius Dei debet dici esse praedestinatus simpliciter.

[8420] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in Christo non est nisi unum suppositum. Sed de illo supposito potest dici simpliciter, quod sit praedestinatum: dicitur enim, quod homo est praedestinatus. Ergo potest filius Dei esse praedestinatus.

[8421] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, aeternum non praedestinatur. Sed filius Dei est aeternus. Ergo non est praedestinatus.

Quaestiuncula 1

[8422] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo, ad primam quaestionem dicendum, quod praedestinatio importat ordinem ad finem (quia praedestinare est mittere vel ordinare in aliquid); unde quando simpliciter ponitur, intelligitur praeordinatio ad finem ultimum, qui est in conjunctione ad Deum per gratiam vel gloriam, vel unionem in persona: sed quando additur ei aliquid, tunc importat praeordinationem tantum in illud quod ei adjungitur; et per hunc modum conceditur quod filius Dei est praedestinatus esse homo, quia hoc ab aeterno praeordinatum est.

[8423] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praedestinatio non importat antecessionem ad praedestinatum simpliciter, sed in comparatione ad illud quod sibi praedestinari dicitur. Quamvis autem filius Dei sit ab aeterno, non tamen ab aeterno fuit homo.

[8424] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod suppositum Petri non fuit antequam esset Petrus homo; et ideo non potest dici quod sit praedestinatus esse homo: sed suppositum filii Dei fuit antequam ipse esset homo; et ideo non est similis ratio. Et iterum Petrus nullo modo habet esse homo per gratiam; filius autem Dei habet esse homo per gratiam unionis, non quidem sibi factam, sed humanae naturae.

[8425] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit gratia filio Dei quod sit homo, tamen hoc habet per gratiam unionis, per quam humana natura assumpta est in unitatem divinae naturae.

Quaestiuncula 2

[8426] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in sacra Scriptura dicitur aliquando aliquid fieri, quando innotescit. Hoc ergo quod est esse filium Dei, potest accipi vel secundum rei veritatem, vel secundum evidentiam, prout scilicet manifestatur. Si primo modo, tunc falsum est quod filius Dei sit praedestinatus esse filius Dei, cum non ponatur in locutione aliquid respectu cujus possit denotari antecessio, quam importat praedestinatio. Si autem accipiatur secundo modo, sic Glossa super illud Rom. 1: *qui praedestinatus est filius Dei in virtute*, concedit quod filius Dei praedestinatus sit ut sit filius Dei, idest ut evidenter appareat; quod fuit in resurrectione factum; unde et ipse tunc dixit: *data est mihi omnis potestas in caelo* *et in terra*; et secundum hunc sensum est eadem ratio de ista sicut de praecedenti, qua dicitur: filius Dei praedestinatus est esse homo: quia praedestinatio simpliciter importat praeordinationem. Quantum ergo ad primum sensum haec est falsa: filius Dei est praedestinatus esse filius Dei.

[8427] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod eorum quae dicuntur de homine, illa tantum dicuntur de filio Dei quae non habent repugnantiam intellectuum ad filium Dei. Sed praedestinatus habet repugnantiam: quia filius Dei aeternus est; praedestinatio autem importat antecessionem, quae non est respectu aeterni.

[8428] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa quae praedicantur de filio Dei inquantum est homo, non habent aliquam repugnantiam ad filium Dei; et ideo non est similis ratio.

[8429] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium.

Quaestiuncula 3

[8430] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod haec similiter est falsa: filius Dei est praedestinatus, cum non ponatur aliquid respectu cujus possit antecessio denotari; sed haec: filius Dei est praedestinatus inquantum est homo, est vera: quia potest importari antecessio respectu hominis quantum ad naturam.

[8431] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod missio non importat temporalitatem in eo qui mitti dicitur, sed magis in eo ad quem mitti dicitur, in quo per novum effectum inhabitat; et ideo mitti dicitur persona divina. Sed praedestinatus ponit posterioritatem respectu praedestinationis in eo qui praedestinatur; et ideo non est similis ratio.

[8432] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in aliis praedestinatis potest antecessio importari respectu ipsorum qui praedestinati dicuntur; quod non est de filio Dei; et ideo non est similis ratio.

[8433] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit nisi unum suppositum, tamen est duarum naturarum suppositum; et potest sibi aliquid convenire respectu unius naturae quod non convenit sibi absolute, sicut esse creaturam.

Expositio textus

[8434] Super Sent., lib. 3 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 expos. *Factus est sine dubio id quod prius non erat.* Haec locutio est impropria; quia non potest intelligi neque de natura, quia Deus non est factus humana natura; neque de persona, sive de supposito, quia illud suppositum semper fuit, secundum secundam opinionem; unde exponenda est: illud quod prius non erat, idest, habens naturam quam prius non habebat. *Quia Deus assumpsit hominem*, idest humanam naturam, ut supra, dist. 5, glossavit; alias esset contra hanc opinionem quae dicit, hominem non esse assumptum, sed humanam naturam. *Variatur autem intelligentia, cum dicitur, Deus est homo, et homo est Deus.* Ratio variationis est quia divina natura praedicatur de Christi persona, non autem humana. *Quod etiam dictum est utrumque est, Christus, et una persona, movere potest lectorem.* Hoc positum est supra in illo capitulo: *sed his videntur adversari. Hic etiam cum dicitur, minor est patre Christus secundum quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum.* Ideo hoc exponit secundum hanc opinionem, quia haec opinio non potest hoc sustinere, cum supra dixerit Augustinus in 1 Lib., quod spiritus sanctus non est minor seipso propter columbam in qua visibiliter apparuit. *Hoc firmiter tenens quod Deus hominem assumpsit.* Exponendum est ut supra, ut homo ponatur pro natura humana, sicut ipse docuit supra, dist. 5, exponere.

Distinctio 8

Quaestio 1

Prooemium

[8435] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de his quae conveniunt Deo incarnato, quasi exprimentia unionem, hic determinat de his quae conveniunt ei consequentia unionem; et dividitur in duas partes: in prima determinat de his quae conveniunt uni naturae ex unione ad alteram; in secunda de his quae conveniunt personae ratione naturae assumptae, 10 dist., ibi: *solet autem a quibusdam inquiri utrum Christus secundum quod homo, sit persona, vel etiam sit aliquid.* Prima dividitur in duas: in prima determinat quid conveniat divinae naturae ex unione ad humanam; in secunda quid conveniat humanae ex unione ad divinam, dist. 9, ibi: *praeterea investigari oportet utrum caro Christi et anima una eademque cum verbo debeat adoratione adorari.* Prima dividitur in duas partes: in prima inquirit, utrum divina natura debeat dici nata in Christo ex unione ad humanam; in secunda quomodo Christus dicatur natus, ibi: *quaeri etiam solet, utrum debeat dici Christus bis genitus.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem, et solvit; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: *videtur tamen posse probari quod sit nata de virgine.* Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit nativitas, et quorum proprie est nasci; 2 utrum humana natura in Christo debeat dici nata; 3 utrum natura divina debeat dici nata de virgine; 4 de duplici Christi nativitate; 5 utrum sint in Christo duae filiationes.

Articulus 1

[8436] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 tit. Utrum solummodo in viventibus sit nativitas

[8437] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solummodo viventium debeat dici nativitas. Natum enim idem videtur quod genitum. Sed generatio invenitur in omnibus corporibus a lunari globo inferius, quae non omnia vivunt. Ergo videtur quod non solum viventium sit nativitas.

[8438] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, idem videtur esse oriri et nasci. Sed dicimus ea oriri quae non vivunt; sicut dicimus quod sol oritur, et fons oritur. Ergo nativitas non solum in viventibus reperitur.

[8439] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, vivere substantiarum solum est. Sed nasci, sive oriri, invenitur in accidentibus: dicimus enim splendorem oriri a sole, et calorem ab igne. Ergo nasci non solum viventium est.

[8440] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, hoc solum est ingenitum quod non est natum. Sed illa sola dicuntur ingenita quae semper fuerunt, sicut philosophus ponit caelum ingenitum, quia secundum eum semper fuit. Ergo solum illa non sunt nata; ergo quaecumque incipiunt esse, dicuntur nasci.

[8441] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 5 Sed contra, videtur quod non omnium viventium sit nasci. Nativitas enim causat filiationem. Sed filiatio non invenitur in plantis, quae tamen vivunt. Ergo nec nativitas.

[8442] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, constat quod embria vivunt; nec tamen dicuntur nata. Ergo non omnium viventium est nativitas.

[8443] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, sicut inanimata corpora generantur ex causa extrinseca; ita etiam animalia generata per putrefactionem. Sed inanimata non dicuntur proprie nasci ratione praedicta. Ergo nec animalia generata ex putrefactione.

[8444] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, spiritus sanctus procedit a patre ut vivens a vivente; nec tamen nasci dicitur. Ergo nec omnis processus rei viventis est nativitas.

[8445] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum generatio sit communis omnibus corporibus corruptibilibus, tamen in corporibus animatis est specialis modus generationis; et propter hoc etiam habent specialiter inter alias vires animae vim generativam: in viventibus enim primo ex generante deciditur aliquid quod est sufficiens ad generationem quantum ad principium activum et passivum; quamvis in quibusdam idem generans sit quod utrumque ministrat, sicut in plantis, quae non habent sexum distinctum. In quibusdam autem, scilicet quae habent sexum distinctum, a mare ministratur principium activum, a femina principium materiale: et animalia in coitu, secundum philosophum, sunt quasi unum generans, sicut dicitur Genes. 11, 24: *erunt duo in carne una.* Et ideo sequitur secundum, scilicet quod generatio est per modum exitus a generante, quod non est in generatione inanimatorum. Tertium autem est quod generatum exiens a generante, in principio generationis adhaeret ei, et est in eo vel per contactum, vel per consolidationem, sicut dicit philosophus, ut patet in fructibus, qui colligantur plantis; et de embrione, qui adhaeret secundum contactum matrici. Et quantum ad tres has conditiones res viva, inquantum generatur, habet tria nomina sibi propria. Secundum enim quod principia sufficientia suae generationi ministrantur a generante, dicitur gigni, vel genita esse; secundum autem quod generatur per modum exitus, dicitur oriri; secundum autem quod generatur ut conjunctum generanti, dicitur nasci; sic enim generans et generatum est quasi res una; et ideo, cum nomen naturae a nascendo sumatur, illa dicuntur esse per naturam quorum principium intus est in ipsis. Et sic patet quod nasci proprie dicitur illud quod egreditur a generante conjunctum ei, habens ab ipso principia sufficientia generationi.

[8446] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod genitum, secundum quod est idem quod natum, non dicitur a generando, sed a gignendo; unde quamvis inanimata proprie dicantur generata, non tamen proprie dicuntur genita neque nata.

[8447] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sol et aqua fontis dicitur per similitudinem oriri, inquantum scilicet egreditur de occulto in manifestum.

[8448] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similiter accidentia inquantum sunt virtute in principiis essentialibus, causantur per modum exitus; et ideo dicuntur oriri per similitudinem, et possunt etiam dici nasci, inquantum adhaerent subjecto quod est causa ipsorum.

[8449] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Damascenus, *ingennitum* per duplex n scriptum, est idem quod increatum, sive aeternum; et sic accipit philosophus; *ingenitum* autem per unum n scriptum idem est quod non generatum; et sic hic loquimur.

[8450] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ad filiationem requiritur plus quam ad nativitatem vel ortum, scilicet ut quod exit per generationem a generante, sit completum in specie generantis; et ideo fructus arborum et ova avium et capilli et hujusmodi non habent rationem filiationis, quamvis dicantur nasci.

[8451] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod genitum exit a generante dupliciter. Uno modo secundum quod procedit in esse distinctum a generante, clausum tamen infra terminos generantis; et hoc proprie dicitur conceptio. Alio modo secundum quod procedit in esse distinctum et manifestum. Et quia res nominatur secundum id quod apparet: ideo ille modus exeundi facit nativitatem secundum communem usum loquendi, quamvis etiam primus aliquo modo faciat nativitatem, secundum quod dicitur duplex nativitas, scilicet in utero, et ex utero. Et quia in plantis simul aliquid procedit in esse distinctum et manifestum; ideo non proprie in eis est conceptio, sed nativitas; et ideo etiam verbum secundum quod distinguitur in intellectu, dicitur concipi; secundum autem quod extra pronuntiatur, potest dici per similitudinem nasci.

[8452] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in animalibus generatis ex putrefactione virtus solis et aliorum corporum caelestium supplet vicem virtutis formativae quae est in semine in generatione eorum quae ex semine nascuntur. Et quia hujusmodi virtutes corporum caelestium sunt per omnia inferiora corpora diffusae; ideo dicit philosophus, quod omnia plena sunt virtutibus animae; et ideo sicut animalia quae generantur ex semine, se habent ad feminam, ita ista se habent ad terram, quae sine semine generantur; et sicut illa se habent ad patrem, ita ista se habent ad corpora caelestia: propter quod dixit quidam philosophus, quod sol est pater plantarum, terra vero mater. Unde patet quod hujusmodi quae sine semine generantur, sive sint plantae, sive animalia, proprie dicuntur nasci, oriri et gigni.

[8453] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis spiritus sanctus procedat vivens ex vivente, non tamen hoc convenit ei secundum rationem suae processionis: procedit enim ut amor; amor autem consideratus in genere inquantum amor, non habet quod sit res viva, sed operatio vel passio rei viventis; habet tamen quod sit res viva et subsistens, inquantum est amor divinus; et ideo non dicitur nasci, ut in 1 Lib., dist. 13, qu. 1, art. 3, ad 3, dictum est.

Articulus 2

[8454] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 tit. Utrum humana natura sit nata in Christo

[8455] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod humana natura sit nata in Christo. Sicut enim supra dictum est, illa de persona vel supposito, et non de natura, dicuntur, quae per se existenti solum conveniunt, sicut hypostasis, res naturae, et hujusmodi. Sed nasci non est solum per se existentium, cum sit partium: supra enim, dist. 4, habitum est quod capillus nascitur. Ergo nasci non solum est personae vel suppositi, sed etiam naturae.

[8456] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, id quod est per se intentum a natura generante, verissime dicitur nasci. Sed natura quamvis generet hunc hominem, intendit tamen hominem generare, ut dicit Avicenna. Homo autem naturam communem significat. Ergo naturae humanae maxime convenit nasci.

[8457] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, idem specie est quod generat et quod generatur. Sed naturae est generare. Ergo ipsius est etiam generari sive nasci.

[8458] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Christus non dicitur natus de virgine, nisi secundum hoc quod de virgine accepit. Sed non accepit nisi humanam naturam. Ergo humana natura dicitur nasci de virgine.

[8459] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne quod coepit esse ex aliqua materia, dicitur generari. Sed humana natura in Christo coepit esse ex aliqua materia. Ergo humana natura in Christo dicitur nasci.

[8460] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Damascenus, quod nasci est tantum hypostasis. Ergo non est naturae.

[8461] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet divina natura Christi ad aeternam ejus generationem; ita et humana natura ad temporalem. Sed natura divina non est nata aeterna generatione. Ergo nec humana temporali.

[8462] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod nasci fieri quoddam est; nihil autem fit nisi ut sit; unde secundum quod alicui convenit esse, ita et convenit ei fieri. Esse autem proprie subsistentis est; unde dicitur proprie nasci et fieri. Forma autem et natura dicitur esse ex consequenti: non enim subsistit; sed inquantum in ea suppositum subsistit, esse dicitur; unde et ex consequenti convenit ei fieri vel nasci; non quasi ipsa nascatur, sed quia per generationem accipitur. Accidentia autem non dicuntur esse nisi per accidens; unde et per accidens fieri dicuntur.

[8463] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod est duplex pars. Est enim pars substantiae secundum quantitatem; et hoc vel subsistit in potentia, ut in continuis: vel in actu, ut in his quae per tactum junguntur; unde tales partes possunt dici fieri vel nasci, et praecipue quando adduntur toti praeexistenti; secus autem esset, si generarentur generatione totius: quia tunc totum diceretur fieri, et non ipsa. Sunt etiam partes substantiae, in quas dividitur totum secundum rationem, sicut materia et forma: et hujusmodi, cum non subsistant neque in actu neque in potentia, non dicuntur per se fieri; nisi forte forma sit subsistens, sicut est anima, quae dicitur fieri per creationem, praeter factionem qua fit compositum per generationem. Natura autem humana, quae ut pars significatur, non est nata subsistere, cum non possit in rerum natura esse nisi in atomo, idest in suo supposito; et ideo ipsa non potest dici nasci.

[8464] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo non significat tantum naturam, prout hic loquimur, sicut patet ex dictis in 5 dist., qu. 1, art. 3; et ideo non sequitur ratio. Non enim natura intendit naturam producere nisi in supposito; et ideo non intendit generare humanitatem, sed hominem.

[8465] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut esse suppositi est, ita et agere: et ideo sicut naturae est generare, non quasi ipsa generet, sed quia virtute ejus fit generatio; ita non est ipsius generari, quasi ipsa generetur, sed quia per generationem accipitur.

[8466] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut Christus dicitur homo ratione humanae naturae, et tamen humana natura non est homo; ita etiam dicitur nasci ratione humanae naturae quam accepit a virgine, et tamen ipsa humana natura non generatur: sicut enim dicit Dionysius, non oportet quod eodem modo causa et causatum recipiant praedicationem alicujus generis vel speciei; sicut calor est quo aliquis dicitur calidus; et tamen ipse non est calidus, sed calor.

[8467] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum esse non sit naturae sed suppositi, humana natura proprie non coepit esse, sed Christus coepit esse in humana natura; et sic per consequens natura coepit esse.

Articulus 3

[8468] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 tit. Utrum divina natura in Christo nata sit de virgine

[8469] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod natura divina in Christo sit nata de virgine. Filius enim Dei non dicitur natus de virgine, nisi inquantum est incarnatus. Sed natura divina dicitur incarnata, ut supra, dist. 5, qu. 2, art. 2 ad 4, dictum est. Ergo ipsa debet dici nata de virgine.

[8470] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, quidquid in recto praedicatur de Petro, dicitur nasci ipso nato: sequitur enim: Petrus est natus: ergo homo, ergo animal, ergo substantia. Sed natura divina in recto praedicatur de filio Dei. Ergo cum filius Dei sit natus de virgine, etiam divina natura debet dici nata de virgine.

[8471] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in filio Dei non est accipere nisi essentiam et proprietatem. Sed absurdum esset dicere, quod ratione proprietatis tantum dicatur natus de virgine: quia proprietas illa relatio est secundum quam ad patrem, qui generat sine matre, refertur. Ergo est natus ratione divinae naturae; et sic idem quod prius.

[8472] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, Bernardus dicit, quod in incarnatione est fortitudo infirmata. Sed infirmari magis est remotum a natura divina quam nasci. Ergo etiam potest dici nasci.

[8473] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, natura divina magis convenit cum generatione Christi aeterna quam cum temporali. Sed ipsa non est nata generatione aeterna, ut in 1 Lib., dist. 5, qu. 2, art. 3 ad 2, et 3, dictum est. Ergo multo minus est nata generatione temporali.

[8474] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, humana natura non proprie dicitur nasci generatione humana. Ergo multo minus natura divina.

[8475] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod natura humana quamvis non dicatur proprie nasci in Christo de virgine, eo quod nasci non est naturae sed hypostasis; tamen consequenter ad generationem se habet, quia est per generationem accepta. Divina autem natura non est a Christo per temporalem generationem accepta; unde nullo modo debet dici nata de virgine, nec per se, nec per consequens, si natura proprie accipiatur, secundum quod pro essentia supponit. Tamen quia aliquando proprie trahitur ad supponendum pro persona, sicut in 5 dist. 1 libri dictum est; ideo etiam aliquando invenitur quod natura divina sit nata, sicut patet in littera; unde exponendum est sicut Magister exponit.

[8476] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod filius Dei univit sibi humanam naturam, et in se: quia unio terminata est ad personam. Non autem ita est de divina natura, ut patet ex dictis supra, dist. 1, qu. 2, art. 1; unde non est simile.

[8477] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura divina non habet inquantum est natura, quod praedicetur in recto de persona filii Dei, sed ratione simplicitatis divinae, quae non permittit aliquam realem diversitatem in ipso; sed differentia est in modo significandi, qui facit quod aliquid de persona dicatur quod de natura dici non potest.

[8478] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in filio Dei non solum est accipere naturam et proprietatem, sed etiam hypostasim, sive personam; quamvis unum illorum ab altero secundum rem non differat; et ratione hypostasis dicitur filius incarnatus, inquantum sibi carnem sociavit in unitate personae.

[8479] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod fortitudo dicitur infirmata, id est infirmitatem assumpsisse; et ideo impropria est locutio, nec ad consequentiam trahenda.

Articulus 4

[8480] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 tit. Utrum ponendae sint duae nativitates Christi vel una

Quaestiuncula 1

[8481] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendae duae Christi nativitates. Nasci enim non est naturae, sed personae. Sed in Christo est tantum una persona. Ergo et una nativitas.

[8482] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, cum nativitas sit generatio quaedam, per nativitatem aliquis ad esse tendit. Sed in Christo est tantum unum esse. Ergo tantum una nativitas.

[8483] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ea quae non sunt unius rationis, non debent connumerari, sicut canis caelestis et terrestris non dicuntur duo canes. Sed generatio Christi temporalis et aeterna non sunt unius rationis. Ergo non debent dici duae nativitates.

[8484] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, nullus dicitur filius alicujus nisi ratione alicujus nativitatis. Sed Christus dicitur filius patris, et etiam matris. Ergo utrumque est secundum aliquam nativitatem, et non secundum eamdem; ergo in Christo sunt duae nativitates.

Quaestiuncula 2

[8485] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Christus non debet dici bis natus. Ratione enim ejus quod advenit alicui post completum esse, non dicitur aliquis natus: sicut homo non dicitur nasci, quamvis capillus per aliquam nativitatem adveniat. Sed humanitas Christi advenit filio Dei post completum esse. Ergo propter hoc non debet dici ipse natus, quod humanam naturam acceperit.

[8486] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, hoc adverbium bis importat successionem actuum. Sed generationi aeternae non succedit temporalis: quia aeterna semper est; unde est simul cum temporali. Ergo ratione duplicis nativitatis non debet dici bis natus.

[8487] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, hoc adverbium bis importat interruptionem; unde qui tota die loquitur, non dicitur bis loqui. Sed aeterna generatio non habet interruptionem. Ergo ratione ejus non debet dici bis natus.

[8488] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, hoc adverbium bis numerat actum cui adjungitur. Sed duplex est Christi nativitas. Ergo secundum eas debet dici bis natus.

Quaestiuncula 1

[8489] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod Christus processit a patre aeternaliter, et a matre temporaliter; et utraque processio habet rationem nativitatis. Secundum enim processionem aeternam filius est de substantia patris, et exit ab eo in personam distinctam; et tamen est conjunctus patri propter indivisionem substantiae, quia verbum apud Deum est; unde patet quod salvantur suo modo tria illa quae dicebantur supra, art. 1, esse de ratione nativitatis; et propter hoc dicitur oriri, et gigni, et nasci. Sed processio ejus temporalis, qua procedit a matre, habet nativitatis rationem, sicut cujuslibet alterius qui ex sua matre nascitur. Unde sicut duae sunt ejus processiones, ut dictum est, in 1 libro, dist. 14, qu. 1, art. 2, ita etiam sunt duae nativitates.

[8490] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis nasci sit personae, est tamen ejus ratione naturae; unde secundum duas naturas quas per generationem accepit, habet duas nativitates.

[8491] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in Christo sit unum esse, tamen secundum illud habet respectum ad duas naturas, ut supra, dist. 6, qu. 2, art. 2, dictum est; et ita nativitas est duplex secundum duplicem respectum qui acquiritur personae ad duas naturas acceptas per generationem.

[8492] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit una ratio per univocationem aeternae et temporalis nativitatis, est tamen una per analogiam.

Quaestiuncula 2

[8493] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod bis, cum sit adverbium, ponit numerum circa actum. Cum autem motus et actus numerentur tripliciter: scilicet ex subjecto, quia est alius et alius agens; et ex terminis, quia est aliud et aliud quod agitur; et ex mensura actus, quia nunc et tunc agit: hoc adverbium bis non importat numerum, nisi qui causatur ex diversa mensura; unde non dicitur bis lectum esse, si duo legant, nec si duo libri simul legantur; sed quando diversis horis legitur. Quia autem in his quae aguntur in tempore non est alia mensura nisi tempus, et hoc non est aliud et aliud, nisi quando discontinuatur; ideo bis dicitur factum esse, quando aliquid cum interruptione factum est. Aeternitas autem et tempus sunt diversae mensurae secundum diversam naturam, et non per discontinuationem; unde quod fit in aeternitate et tempore, potest dici bis factum esse; quamvis id quod aeternum est, non interrumpatur nec cesset.

[8494] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura adveniat filio Dei post esse completum, tamen filius Dei totus subsistit in utraque natura: non autem ita est de toto homine ad capillum; et ideo ratio non procedit.

[8495] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quae aguntur in tempore.

[8496] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Et similiter ad tertium; et ideo non sunt ad propositum.

Articulus 5

[8497] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 tit. Utrum in Christo sint duae filiationes

[8498] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod in Christo sint duae filiationes. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas est causa filiationis. Ergo cum in Christo sint duae nativitates, erunt in ipso duae filiationes.

[8499] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, relativa sunt quorum esse est ad aliud se habere. Sed esse filiationis aeternae non est ad matrem Christi se habere. Ergo per eam non refertur ad matrem. Sed aliqua filiatione refertur ad matrem. Ergo in Christo sunt duae filiationes.

[8500] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, relativa posita se ponunt, et interempta, se interimunt. Sed maternitate interempta a virgine, non interimitur filiatio aeterna. Ergo oportet ponere aliam filiationem, quae ponatur posita maternitate, et interimatur ea remota.

[8501] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, motus diversificatur per terminos. Sed sicut motus habet speciem a terminis, ita relatio. Ergo cum Christus sit filius patris et matris, oportet quod alia filiatione ad utrumque referatur.

[8502] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, philosophus probat, quod scientia non refertur ad scientem: quia cum referatur ad scibile, et hoc sit suum esse inquantum ad aliquid est, oporteret, si diceretur ad scientem, quod haberet duplex esse. Si ergo filiatione refertur Christus ad patrem et matrem, oportet quod sint duae filiationes secundum esse.

[8503] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, sicut supra, dist. 1, Magister dixit, pater posset carnem assumere. Sed si de virgine carnem assumpsisset, filius virginis diceretur. Non autem referretur ad virginem filiatione aeterna, quia eam non habet. Ergo filiatione temporali. Ergo eadem ratione oportet in Christo ponere filiationem temporalem.

[8504] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, filiatio est proprietas personalis. Sed in Christo est tantum una persona. Ergo tantum una filiatio.

[8505] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, sicut Christus est filius patris et matris, ita quilibet alius homo. Sed non alia filiatione refertur homo ad patrem et matrem. Ergo nec in Christo sunt duae filiationes.

[8506] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, duo accidentia ejusdem rationis non possunt esse in eodem subjecto: unde eadem paternitate homo refertur ad multos filios. Sed suppositum filiationis in Christo est unum tantum. Ergo in eo non possunt esse plures filiationes, sed una tantum.

[8507] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 s. c. 4 Praeterea, quodlibet continuum est majus omnibus suis partibus. Sed in quolibet continuo sunt infinitae partes in potentia. Ergo ad hoc quod aliquid referatur ad diversa per diversas relationes, oportet quod sint infinitae relationes in aliquo continuo, quod est inconveniens; et iterum quod in quolibet continuo sint tot aequalitates quot rebus aequale est.

[8508] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, sicut in 1 Lib. dist. 26, qu. 2, art. 2, dictum est, relatio non habet ex hoc quod ad alterum dicitur, quod sit aliquid in rerum natura; sed hoc habet ex eo quod relationem causat, quod est in re quae ad alterum dicitur. Et quia ex eo res habet unitatem et multitudinem ex quo habet esse; ideo secundum id in quo relatio fundatur, judicandum de ea est, utrum sit secundum rem una, vel plures. Sunt ergo quaedam relationes quae fundantur super quantitatem, sicut aequalitas, quae fundatur super unum in quantitate; et cum unitas quantitatis non sit nisi una in re una, inde est quod per unam aequalitatem est res aequalis omnibus quibus dicitur aequalis. Aliae vero relationes fundantur super actionem et passionem: et in istis considerandum est, quod una passio respondet duabus actionibus, quando neutrum agens sufficit per se ad actionem complendam, sicut est in eo qui una nativitate nascitur ex patre et matre; unde in patre et matre sunt duae relationes secundum rem, sicut et duae actiones; sed in nato est una relatio secundum rem, secundum quam refertur ad patrem et ad matrem, sicut et passio una. Item considerandum est quod quaedam relationes non innascuntur ex actionibus secundum quod sunt in actu, sed magis secundum quod fuerunt; sicut aliquis dicitur pater postquam ex actione est effectus consecutus; et tales relationes fundantur super id quod ex actione in agente relinquitur, sive sit dispositio, sive habitus, sive aliquod jus aut potestas, vel quidquid aliud est hujusmodi. Sed quia hoc quod relinquitur ex actionibus unius speciei, non potest esse nisi unum; inde est quod tales relationes etiam secundum rem non multiplicantur secundum diversas actiones, sed magis sunt unum secundum id quod ex actione relinquitur: et propter hoc non sunt diversae relationes secundum rem in patre uno qui generat plures filios, nec in magistro uno qui docet plures discipulos. Si autem sint plures actiones secundum speciem, causant etiam plures relationes specie differentes. Unde cum Christus non per unam generationem passivam se habeat ad generationem activam patris et ad generationem activam matris, sed per aliam et aliam; et hae duae generationes non sint unius generis, nedum unius speciei: nihil (ut videtur) impediret quin in Christo possent esse duae filiationes secundum rem differentes, nisi immediatum subjectum filiationis esset suppositum; quod quidem, secundum secundam opinionem, non est nisi suppositum aeternum in Christo. Et quia ex nullo temporali advenit rei aeternae aliqua realis relatio, sed rationis tantum; ideo filiatio quae consequitur Christum ex generatione temporali, non est realis, sed rationis tantum; et tamen realiter filius est; sicut et Deus realiter dominus ex hoc est quod creatura realiter refertur ad ipsum. Unde concedo, quod in Christo non est nisi una filiatio realis, qua refertur ad patrem, et respectus quidam rationis quo refertur ad matrem. Tamen prima opinio, quae ponit duo supposita, posset ponere duas filiationes; nec tamen poneret duos filios masculine, sed duo filia neutraliter, si Latine diceretur.

[8509] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nativitas temporalis, sive generatio passiva, Christi est quaedam relatio quae secundum rem fundatur in humana natura;

et ex hoc nominatur natus, sicut et homo: sed subjectum filiationis non potest esse natura, cum sit ejus quod habet complementum speciei, ut supra dictum est; et ideo duae nativitates causant duas filiationes; sed unam tantum secundum rem, et aliam secundum rationem.

[8510] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus non accepit esse secundum quod dicitur actus entis (sic enim relatio non habet esse ex eo ad quod dicitur, sed ex subjecto, sicut omnia alia accidentia), sed accipit esse pro quidditate, vel ratione, quam significat definitio. Ratio autem relationis est ex respectu ad alterum. Unde ex hoc quod filius Dei refertur ad matrem, non oportet quod habeat aliam filiationem secundum rem, sed alium respectum relationis.

[8511] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod maternitas posita ponit alium respectum in Christo, et remota removet illum respectum; sed non oportet quod ponat aliam filiationem realem.

[8512] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnis motus est aliquid secundum rem, non autem omnis relatio. Ergo quamvis ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet quod multiplicentur relationes secundum rem, sicut motus multiplicantur secundum rem ex diversitate terminorum.

[8513] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod respectus scientiae ad scientem et ad scibile, non est unius rationis; sed respectus ejus ad scientem inest ei ex hoc quod est accidens; respectus autem ejus ad scibile inest ei ex hoc quod est scientia; unde si referretur, inquantum est scientia, ad utrumque, oportet quod essent respectus diversi secundum speciem. Sed respectus filii ad patrem et ad matrem est ad terminos unius rationis; unde non oportet quod sit diversa relatio secundum speciem, neque secundum rem.

[8514] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod si pater carnem assumpsisset de virgine, esset filius virginis, non quidem per aliquam realem filiationem, cujus suppositum aeternum subjectum esset, sed per respectum rationis tantum.

Expositio textus

[8515] Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 5 expos. *Hoc est Deum nasci de virgine, scilicet hominem assumere.* Verum est, si humana natura dicatur homo; et si assumere dicatur ad se sumere, vel in se, quod divinae naturae non convenit.

Distinctio 9

Prooemium

[8516] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit quid conveniat naturae divinae ex unione ad humanam, hic determinat quid conveniat humanae ex unione ad divinam, quod scilicet adoratur adoratione latriae. Dividitur autem haec pars in duas partes: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *ideo quibusdam videtur non illa adoratione quae latria dicitur, carnem Christi vel animam esse adorandam.* Et haec dividitur in duas partes secundum quod duas opiniones ponit; secunda incipit ibi: *aliis autem placet Christi humanitatem una adoratione cum verbo esse adorandam.* Et haec dividitur in tres: in prima ponit solutionem; in secunda respondet ad objectionem factam in contrarium, ibi: *nec qui hoc facit, idolatriae reus judicari potest*; in tertia confirmat solutionem, ibi: *de hoc Joannes Damascenus ita ait.* Hic est duplex quaestio. Primo enim quaeritur de latria. Secundo de dulia. Circa primum quaeruntur tria: 1 quid sit latria; 2 cui debetur; et habito quod soli Deo, quaeritur; 3 qualiter sit ei exhibenda.

Articulus 1

[8517] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 tit. Utrum latria sit virtus, vel donum

Quaestiuncula 1

[8518] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod latria non sit virtus. Omnis enim virtus in libera voluntate consistit. Sed servitus libertati opponitur. Cum ergo latria sit servitus, ut dicitur in littera, videtur quod non sit virtus.

[8519] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omnis virtus consistit principaliter in actu voluntatis. Sed latria consistit in actu exteriori, scilicet in exhibitione sacrificiorum. Ergo videtur quod non sit virtus.

[8520] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ad latriam pertinet reverentiam Deo exhibere. Hoc autem ad donum timoris pertinet. Ergo latria est donum, et non virtus.

[8521] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, latria dicitur alio nomine pietas, ut habetur ex littera. Sed pietas est donum. Ergo latria non est virtus, sed donum.

[8522] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, laudabile, secundum philosophum, est proprium virtutis. Sed actus latriae est maxime laudabilis. Ergo latria est virtus.

[8523] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis actus qui cadit in praecepto legis, est actus virtutis: quia intentio legislatoris est inducere hominem ad virtutem, ut dicitur 2 Ethic. Sed actus latriae praecipitur per primum mandatum. Ergo latria est virtus.

Quaestiuncula 2

[8524] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit virtus generalis. Augustinus enim dicit: *verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo jungamur*. Sed hujusmodi est omne opus virtutis. Ergo omne opus virtutis est verum sacrificium. Sed sacrificium Deo offerre proprie pertinet ad latriam. Ergo ad ipsam pertinent omnes actus virtutum; et sic ipsa est virtus generalis.

[8525] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, per omne opus virtutis Deo servitur Luc. 17, 10: *sic et vos, cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus*. Sed latria est servitus Deo debita. Ergo omne opus virtutum pertinet ad latriam; et sic idem quod prius.

[8526] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quicumque facit aliquid ad gloriam alicujus, exhibet ei reverentiam. Sed apostolus, 1 Corinth. 10, docet omnia in gloriam Dei facere. Ergo per omnia opera virtutis recte facta exhibetur Deo reverentia. Sed reverentiam Deo exhibere pertinet ad latriam. Ergo ipsa est virtus generalis.

[8527] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, virtus generalis non praecipitur speciali legis praecepto, sed tota lege, sicut patet de justitia legali. Sed latria praecipitur speciali praecepto, scilicet per primum primae tabulae. Ergo est virtus specialis.

[8528] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, vitio speciali opponitur virtus specialis; unde philosophus probat justitiam esse specialem virtutem propter hoc quod ei opponitur avaritia, quae est speciale vitium. Sed latriae opponitur speciale vitium, scilicet idolatria. Ergo est specialis virtus.

Quaestiuncula 3

[8529] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit virtus theologica. Augustinus enim dicit in Enchir.: *si quaeratur quomodo colitur Deus, respondetur, fide spe, et caritate*. Sed latria dicitur cultus Dei, ut ex littera habetur. Ergo latria est fides, spes, et caritas; quae sunt virtutes theologicae.

[8530] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, virtus theologica est quae habet Deum pro objecto, sicut fides qua creditur Deus; et sic de aliis. Sed latria habet Deum pro objecto, quia ea colitur. Ergo latria est virtus theologica.

[8531] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, omnis virtus cardinalis tenet medium inter superfluum et diminutum. Sed latria non est hujusmodi; quia Deus non potest nimis coli. Ergo latria non est virtus cardinalis, sed theologica.

[8532] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nulla virtus theologica habet actum exteriorem. Sed latriae actus est sacrificium offerre, qui est actus exterior. Ergo non est virtus theologica.

Quaestiuncula 4

[8533] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Quaeritur, ad quam virtutem cardinalium reducatur; et videtur quod non ad justitiam, de qua magis videtur. Justitia enim secundum quod est specialis virtus una de quatuor cardinalibus, consistit, secundum philosophum, in communicatione activae vitae. Sed in praesenti vita non est nobis communicatio cum Deo: unde dicitur Danielis cap. 10: *exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio.* Ergo non potest esse species justitiae.

[8534] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, 5 Ethic., non est justitia proprie dicta inter dominum et servum: sicut nec alicujus ad se: quia servus quod est et quod habet, domini est: similiter nec patris ad filium, qui est quasi pars ejus. Sed nos habemus nos ad eum sicut servi ad dominum, et filii ad patrem. Ergo non est justitia nostri ad Deum; et ita latria non est pars justitiae.

[8535] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, justitia proprie in aequalitate consistit, sicut dicit philosophus 5 Ethic. Sed non est possibile nos aequari Deo secundum opus nostrum. Ergo non potest esse justitia nostri ad Deum; et sic idem quod prius.

[8536] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, Tullius in rhetorica, ponit religionem speciem justitiae. Sed religio, secundum quod ipse accipit, est idem quod latria: quia religio, secundum eum, est quae superiori cuidam naturae (quam divinam vocant) cultum caeremoniamque affert. Ergo latria est species justitiae.

[8537] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, reddere debitum, actus est justitiae. Sed latria est cultus Deo debitus; unde exhibet Deo quod ei debetur. Ergo latria est pars justitiae.

Quaestiuncula 1

[8538] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod quando aliquid commune in multis invenitur, si in aliquo eorum secundum specialem modum inveniatur, habet etiam nomen speciale, sicut nasus curvus dicitur simus. Similiter cum obsequium diversis possit exhiberi, speciali quodam et supremo modo Deo debetur, quia in eo est suprema ratio majestatis et dominii; et ideo servitium vel obsequium quod ei debetur, speciali nomine nominatur et dicitur latria. Hoc autem nomen tripliciter sumitur: quandoque enim pro eo quod Deo in obsequium exhibetur, sicut sacrificium, genuflexiones, et hujusmodi; quandoque autem pro ipsa exhibitione; quandoque vero pro habitu quo exhibetur obsequium; et primo modo latria non est virtus, sed materia virtutis; secundo modo est actus virtutis; tertio modo est virtus; et nominatur haec virtus quatuor nominibus: dicitur enim pietas quantum ad effectum devotionis, quod primum occurrit. Dicitur etiam theosebia, idest divinus cultus vel eusebia, idest bonus cultus, quantum ad intentionem attentam; illud enim coli dicitur cui studiose intenditur, sicut ager vel animus, vel quidquid aliud. Dicitur etiam latria, idest servitus, quantum ad opera quae exhibentur in recognitionem dominii quod Deo competit ex jure creationis. Dicitur etiam religio quantum ad determinationem operum ad quae homo se obligando in cultum Dei determinat. Quibus tamen nominibus una et eadem virtus nominatur secundum diversa quae ad ipsa concurrunt.

[8539] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum philosophum in principio Metaph., liber est qui sui causa est; unde servus dicitur qui causa alterius est, et servitium quod causa alterius agitur. Sed alterius causa agi est dupliciter: vel sicut finis, sicut servus non lucratur sibi sed domino: vel sicut moventis, sicut servus non proprio motu, sed motus sicut instrumentum domini, operatur. Servitium ergo quantum ad hoc secundum tollit libertatem voluntatis, et per consequens virtutem; sed quantum ad primum non, quia homo potest propter alterum operari quod ei debet, etiam propria voluntate; et secundum hoc latria dicitur servitus.

[8540] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus habeat quod sit virtus ex actu interiori, scilicet ex electione; tamen quod sit determinata virtus, habet ex actu exteriori: quia nostra electio determinatur per actum exteriorem qui elicitur, secundum quem attingit virtus proprium objectum, vel materiam, ex quo specificatur actus vel habitus; ideo virtutes quaedam habent actus exteriores, non solum interiores, sicut patet de fortitudine et justitia.

[8541] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod revereri, inquantum hujusmodi, est actus timoris; sed exhibere reverentiam, inquantum est Deo debitum, est proprie latriae; unde non sequitur idem esse latriam et timoris donum; sicut etiam pugnare viriliter est actus fortitudinis, inquantum hujusmodi; sed pugnare in acie regis inquantum miles, hoc debet ei propter feudum quod tenet ab eo; et est actus justitiae.

[8542] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod pietas, inquantum est donum, consistit in quadam benevolentia supra modum humanum ad omnes: sed pietas secundum quod hic accipitur, consistit in quadam devotione ad Deum, cui latria exhibetur; et hoc infra in tractatu de donis melius patebit.

Quaestiuncula 2

[8543] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliqua virtus dicitur generalis quatuor modis. Uno modo quia praedicatur de qualibet virtute, sicut justitia legalis, quae convertitur cum virtute, et est idem subjecto, ratione differens, ut dicit philosophus: et sic dicitur generalis quantum ad suam essentiam. Secundo modo dicitur generalis, inquantum ab ea dependent aliae virtutes participantes ejus actum; et hoc modo prudentia generalis dicitur, quia ex ea omnes aliae virtutes morales rectitudinem electionis participant, et sic actus ejus immiscetur actibus omnium aliarum virtutum: nihilominus ipsa in se est specialis secundum quod habet specialem rationem objecti, scilicet eligibile ad opus. Tertio modo dicitur generalis, inquantum operatur circa actus omnium virtutum, ita quod omnes cedunt ei pro materia; sicut magnanimitas, quae operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicitur 4 Eth.; et tamen in se specialis virtus est, quia rationem specialem objecti in omnibus attendit, scilicet dignum magno honore. Quarto dicitur aliqua virtus generalis, inquantum ad eam concurrunt diversae virtutes, quia scilicet actus ejus praeexigit actus multarum virtutum; sicut etiam ad magnanimitatem praeexiguntur aliae virtutes, quia nullus potest dignificari magnis nisi virtuosus sit. Prima ergo generalitas, est quasi universalis; secunda quasi causae dantis esse; tertia quasi moventis per imperium; quarta quasi totius integralis comprehendentis multa. Sic ergo dicendum est, quod latria in se considerata est specialis virtus, quia habet specialem rationem objecti et actus, scilicet ut exhibeatur aliquid Deo in recognitionem servitutis, sicut feudatarius aliquid reddit domino suo in recognitionem dominii: unde actum et objectum habet formaliter unum et specialem quantum ad praedictam rationem; quamvis materialiter sint multi actus et multa objecta. Potest autem dici generalis quantum ad duos ultimos modos. Potest enim uti actibus aliarum virtutum materialiter sub praedicta ratione proprii objecti; et iterum ad actum ejus praeexiguntur multae virtutes aliae, sicut fides quae ostendit cui exhibenda sit latria, et caritas, quae afficit ad eum cui exhibenda est; et sic possunt multae aliae concurrere. Quamvis autem utatur materialiter actibus aliarum virtutum sub ratione proprii actus, tamen utitur quibusdam actibus qui non sunt proprii alicujus alterius virtutis elicitive, sicut offerre sacrificia, facere protestationes, et hujusmodi: nisi forte sicut imperantur a caritate et ostenduntur a fide, non autem eliciuntur; et isti videntur proprie actus esse latriae.

[8544] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod offerre sacrificia est tantum de illis quae pertinent ad latriam elicitive; unde hoc quod dicitur, omne opus quo Deo jungimur, esse sacrificium, est metaphorice dictum; inquantum Deum placabilem reddit, ad quod sacrificium offertur.

[8545] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliud est Deo servire, et aliud exhibere aliquid in recognitionem servitutis: primum enim omnis virtutis commune est; secundum autem proprium est latriae; unde latria includit servitium in ratione sui objecti; et propter hoc per se inest ei, et a serviendo nominatur: aliis autem virtutibus accidit, et non pertinet ad proprias rationes ipsarum.

[8546] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum quod actus aliarum virtutum in gloriam Dei fiunt, sic materialiter assumuntur a latria, ut dictum est.

Quaestiuncula 3

[8547] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtutes theologicae dicuntur proprie illae quae habent Deum pro objecto et fine; unde nulla virtus theologica habet actum circa rem creatam proprie loquendo: caritas enim nihil in homine diligit nisi Deum. Objectum autem circa quod agit latria est id quod reddit Deo in recognitionem servitutis, quod non est Deus; unde non est virtus theologica, sed ad cardinales reducitur.

[8548] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur coli fide, spe, et caritate, non quasi cultus eliciatur his virtutibus, sed quia dictae virtutes ordinant ad cultum, vel etiam quia actus dictarum virtutum materialiter cedunt in cultum modo praedicto.

[8549] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, colo vel adoro Deum, quamvis actus videatur transire in Deum sicut in objectum, transit tamen in rem aliam sicut in objectum, et in Deum sicut in finem: quia colere Deum est aliquid exhibere Deo in protestationem servitutis.

[8550] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod superfluum et diminutum, inter quae media virtus moralis, non attenditur secundum quantitatem absolutam, sed in comparatione ad rationem rectam; ut scilicet fiat aliquid, secundum quod debet quantum ad omnes circumstantias. Unde contingit quod quantum ad aliquam circumstantiam virtus aliqua ponit in maximo, sicut magnanimitas, quae est circa maximos honores, et magnificentia, quae est circa maximos sumptus. Unde et in latria superfluum est non quod Deus colatur nimis, sed quantum ad has circumstantias; exhibere cultum latriae cui non debet cultus exhiberi, et sic est idolatria; vel quando non debet, et sic est superstitio, quae est religio supra modum observata.

Quaestiuncula 4

[8551] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod secundum philosophum, justitia, secundum quod est specialis virtus, consistit in bonis quibus homines sibi invicem communicant in vita ista, sicut sunt pecunia, honores, et hujusmodi, secundum quod unus alteri hujusmodi communicare potest: in quibus judex secundum legem aequalitatem constituit, ut unusquisque habeat quod sibi debetur, non plus nec minus: et in hac aequalitate consistit justitia; unde justitia sic accepta, ut ipse dicit, non est nisi in illis qui nati sunt regulari eadem lege, et sub eodem principe esse, et aequaliter principari. Unde secundum ipsum, talis justitia non est domini ad servum, nec patris ad filium: quia servus et filius res eorum sunt; unde non est ad eos justitia, sicut nec ad seipsum: tamen est ibi quidam modus justitiae, secundum quod dominus reddit servo quod sibi debetur, vel e converso; quod appellatur justum dominatum: et hoc modo se habet ad justitiam latria, quia consistit in hoc quod reddit Deo quod sibi debetur;

unde reducitur ad justitiam non quasi species ad genus, sed sicut virtus annexa ad principalem, quae participat modum principalis.

[8552] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Et per hoc patet responsio ad duo prima, quae secundum istam viam procedunt.

[8553] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium autem dicendum, quod praedictus modus justitiae, qui est filii ad patrem, et hominis ad Deum, non requirit aequalitatem ut exhibeatur secundum dignitatem ejus cui exhibetur, sed secundum possibilitatem reddentis; unde dicit philosophus, quod non in omnibus reddendum est quod est secundum dignitatem, quemadmodum in his qui ad deos et parentes honoribus: nullus enim secundum dignitatem alteri retribuit. Secundum potentiam autem famulans justus esse videtur.

Articulus 2

[8554] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 tit. Utrum humanitati Christi exhibenda sit latria

Quaestiuncula 1

[8555] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humanitati Christi non sit latria exhibenda. Dicitur enim in Glossa super illud Psalm. 98: *adorate scabellum pedum ejus: caro Christi non est adoranda illa adoratione latriae quae soli Deo debetur.*

[8556] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae ad naturam pertinent in Christo distincta sunt. Sed reverentia non solum debetur personae. Sed naturae. Cum igitur natura humana sit alia a divina, alia sibi debetur reverentia: ergo non debetur sibi latria, quae tantum Deo debetur.

[8557] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut dictum est, latria exhibetur Deo, inquantum est ipse dominus per creationem. Sed creare non convenit humanitati Christi. Ergo non est ei exhibenda latria.

[8558] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Sed eadem reverentia exhibetur animae hominis et carni ejus. Ergo eadem reverentia exhibenda est filio Dei et humanitati assumptae; et sic adoranda est latria.

[8559] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, hoc idem patet per auctoritates et exempla in littera posita.

Quaestiuncula 2

[8560] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod nec imaginibus Christi sit exhibendus cultus latriae. Exod. 20, 4: *non facies tibi sculptile neque ullam similitudinem.* Ergo multo minus licet adorare imaginem Christi.

[8561] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, de nullo alio irridentur in Scripturis idolatrae, nisi quia opera manuum suarum adoraverunt, quibus ipsi facientes meliores erant. Sed similiter imagines quas Ecclesia adorat, sunt opera manuum hominum. Ergo videtur in similem derisionem incidere.

[8562] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in cultu divino non sunt exhibenda nisi ea quae per legem Dei determinantur. Sed non invenitur in sacris Scripturis institutum de imaginum adoratione. Ergo videtur nimis praesumptuosum fuisse imaginum adorationem inducere.

[8563] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, imago, inquantum hujusmodi, ducit in imaginatum. Sed imaginatum harum imaginum quas adoramus, est Christus, qui est adorandus adoratione latriae. Ergo et imago ejus.

[8564] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Basilius dicit, quod honor imaginis ad prototypum refertur, idest ad principalem figuram, scilicet ad imaginatum. Ergo idem honor utrique exhibendus est, et sic idem quod prius.

Quaestiuncula 3

[8565] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod beatae virgini sit latria exhibenda. Quia Damascenus dicit, quod honor matris refertur ad filium. Si ergo filius latria est adorandus, similiter et mater.

[8566] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, de ipsa cantatur: *secumque faciet matrem participem patris imperii*; et ab omnibus dicitur domina mundi, et regina Angelorum. Sed Deo exhibetur latria, inquantum est dominus et rex. Ergo et virgini matri oportet latriam exhiberi.

[8567] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus probat quod corpus virginis non est incineratum, quia est ejusdem naturae cum corpore filii, quod ex suo sumptum est. Ergo si corpus filii est adorandum adoratione latriae, videtur quod similiter mater.

[8568] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, beata virgo est pura creatura. Sed latria soli creatori debetur. Ergo ei non debetur latria.

[8569] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ipsa adorat Deum latria. Sed non est ejusdem latriam exhibere et recipere; sicut nec creari et creare. Ergo latria non est exhibenda beatae virgini.

Quaestiuncula 4

[8570] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod non sit exhibenda cruci. Sicut enim secundum humanitatem passus est in cruce, ita secundum divinitatem caelum est sedes ejus. Sed caelum propter hoc non est adorandum latria. Ergo multo minus crux, cum latria debeatur Christo ratione divinitatis, non ratione humanitatis.

[8571] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, res inanimata indignior est homine. Sed honor latriae non est exhibendus ab homine nisi ei qui est supra hominem. Ergo crux non debet latria adorari.

[8572] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, majorem affinitatem habet ad Christum beata virgo quam crux ejus. Sed virgo non adoratur latria. Ergo multo minus crux.

[8573] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, reliquiae aliorum sanctorum honorantur eodem honore quo ipsi sancti. Sed crux est de reliquiis Christi. Ergo est adoranda latria sicut Christus.

[8574] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, crux est imago Christi crucifixi. Sed imago crucifixi Christi est adoranda latria. Ergo et crux.

Quaestiuncula 5

[8575] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Quaeritur, utrum viris sanctis sit exibendus honor latriae, et videtur quod sic. Quia latria exhibetur Deo ratione divinitatis. Sed sancti participatione dicuntur dii. Ergo eis debet latria exhiberi.

[8576] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, imago impressa divinitus est nobilior quam quae facta est humanitus. Sed imagines Dei quas homo fecit, adorantur latria. Ergo multo fortius viri sancti, in quibus Deus suam imaginem impressit, et reformavit.

[8577] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 3 Praeterea, Abraham, ut legitur Gen. 18, tres viros, qui Angeli erant, ut dicit Augustinus, adoravit adoratione latriae. Ergo videtur quod et aliis sanctis latria exhiberi possit.

[8578] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est quod legitur Act. 14 de Paulo et Barnaba: qui prohibuerunt illos qui eis sacrificare volebant: et in Esther 13, legitur de

Mardochaeo quod noluit adorare Aman, ne honorem Dei videretur transferre ad homines.

Quaestiuncula 6

[8579] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sine peccato alicui creaturae possit latria exhiberi. Legitur enim Apoc. ult., quod Joannes voluit Angelum adorare, et prohibitus est ab eo. Non autem prohibuisset, si eum dulia adorare voluisset, quia haec Angelis sanctis debetur. Ergo volebat eum adorare latria: et ita hoc potest fieri sine peccato, ut videtur.

[8580] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 2 Praeterea, opus secundum intentionem judicatur. Sed aliquis adorans Angelum, qui in forma Christi apparet, habet intentionem bonam, credens ipsum esse Christum. Ergo adorando non peccat.

[8581] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 3 Praeterea, aliquis adorat hostiam non consecratam adoratione latriae, credens ipsam esse consecratam; et non peccat, quia ignorantia facti excusat eum; sed tamen idolatria est; quia decretalis dicit, quod sacerdos qui non consecrat, et fingit se consecrare, facit populum idolatrare. Ergo videtur quod homo possit creaturae latriam exhibere sine peccato.

[8582] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 6 s. c. 1 Sed contra, si aliquis hoc quod debet temporali domino in recognitionem dominii, alteri exhiberet, reus esset infidelitatis apud ipsum. Ergo multo amplius peccat, si cultum Deo debitum creaturae impendat.

Quaestiuncula 7

[8583] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 7 arg. 1 Ulterius. Videtur quod si creaturae exhibeatur, univoce dicatur cum ea quae exhibetur Deo. Materia enim non diversificat speciem. Sed cultus exhibitus Deo et creaturae non differt, ut videtur, nisi materialiter. Ergo non differt secundum speciem, et ita dicitur univoce.

[8584] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 7 arg. 2 Praeterea, beatitudo univoce dicitur, quamvis a quibusdam quaeratur ubi est, scilicet in Deo, a quibusdam ubi non est, scilicet in divitiis. Igitur similiter latria dicetur univoce, sive exhibeatur cui est exhibenda, sive cui non est exhibenda.

[8585] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 7 arg. 3 Praeterea, omnis cultus Deo debitus est latria. Sed idolatria est cultus Deo debitus, idolo exhibitus. Ergo est latria; et sic idem quod prius.

[8586] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 7 s. c. 1 Sed contra, idem univoce sumptum non potest esse virtus et vitium. Sed latria quae Deo exhibetur, est virtus; quae autem creaturae, est vitium. Ergo non dicitur univoce.

[8587] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 7 s. c. 2 Praeterea, Deus non univoce dicitur de Deo vero et idolo. Sed uterque movetur ex divinitate ejus cui latriam exhibet. Ergo videtur quod nec latria univoce dicatur.

Quaestiuncula 1

[8588] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod duplex est modus quod aliquid honoratur: aliquid enim honoratur ratione sui, et ratione alterius. Secundum philosophum enim in 1 Ethic. laus et honor in hoc differunt quod laus debetur alicui propter bonitatem quam habet ex ordine ad alterum, ut quando facit actum congruentem fini; honor autem debetur alicui propter bonitatem quam habet secundum se. Unde, secundum ipsum, laus debetur homini propter actus virtutum, qui ordinantur ad felicitatem; honor autem debetur Deo et divinis; unde sicut laus non debetur nisi actui, vel agenti qui est dominus actus, quasi per electionem agens; ita etiam nec honor; quamvis etiam honor ita debeatur actui sicut laus, sed magis agenti. Ergo ratione sui honoratur illud cujus est per electionem agere, sed ratione alterius honoratur quod de ratione honorati est; unde parti hominis secundum se consideratae non debetur honor nisi ratione alterius. Id autem cujus est agere, persona est, vel suppositum: quia actus sunt individuorum. Unde quantum ad primum modum honoris non debetur humanitati Christi honor separatim a persona divina; sed in ipsa et cum ipsa adoratur, sicut manus cum homine; et ideo secundum hoc debetur sibi honor latriae. Quantum autem ad secundum modum honoris, qui partibus et etiam rebus inanimatis exhibetur, debetur sibi per se reverentia et honor; et ideo non debetur sibi latria, sed dulia excellens, propter singularem modum dignitatis quem habet ex unione ad verbum. Patet ergo quod honor quo honoratur aliquid ratione sui, ad humanitatem Christi non pertinet ut per se consideratam, sed solum ut honoratur uno honore cum supposito in quo est; et sic debetur ei latria; sed honor qui debetur ei ratione alterius, pertinet ad eam etiam in se consideratam; et sic debetur ei dulia. Et quia secundum primum modum magis proprie dicitur aliquid honorari quam secundum secundum modum; ideo magis proprie dicitur quod humanitas Christi adoretur latria quam dulia, et hoc secundum secundam opinionem; sed secundum primam opinionem magis proprie diceretur, quod sit adoranda dulia; quia prima opinio ponit humanitati aliud suppositum agens praeter suppositum aeternum, cui debetur latria.

[8589] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod humanitas potest considerari dupliciter. Vel prout intelligitur non conjuncta verbo; et sic non debetur sibi latria, sed haec consideratio est in intellectu tantum. Vel prout intelligitur unita verbo; et sic potest honorari honore uno cum verbo, et sic debetur ei latria; vel alio, et sic debetur ei dulia: et sic loquitur praedicta Glossa.

[8590] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod honor non debetur alicui ratione sui, nisi personae; unde ratio procedit ex falsis.

[8591] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis creare non sit humanitatis Christi, est tamen personae verbi, cum qua simul adoratur.

Quaestiuncula 2

[8592] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod imago potest dupliciter considerari, vel secundum quod est res quaedam, et sic nullus honor ei debetur (sicut nec alii lapidi vel ligno); vel secundum quod est imago. Et quia idem motus est in imaginem inquantum est imago, et in imaginatum; ideo unus honor debetur imagini et ei cujus est imago; et ideo cum Christus adoretur latria, similiter et ejus imago.

[8593] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ante incarnationem Christi, cum Deus incorporeus esset, non poterat ei imago poni, sicut dicitur Isai. 40; et ideo prohibitum est in veteri lege ne imagines fierent ad adorandum; et praecipue quia proni erant ad idolatriam ex hoc quod totus mundus idolatriae insistebat. Sed postquam Deus factus est homo, potest habere imaginem, cum habeat ratione humanitatis assumptae, quae simul cum eo adoratur, figuram corporalem; et ideo permissum est in nova lege imagines fieri.

[8594] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod idolatrae credebant in ipsis imaginibus aliquod numen esse, quod ex vi syllabarum ipsis imaginibus acquireretur, sub quibus fiebant imagines; sicut Hermes dixit, quod datum hominibus erat facere deos, ut Augustinus narrat, de Civ. Dei. Unde deserviebant imaginibus non solum ut imaginibus, sed ut rebus, et praeterea non solum ut imaginibus Dei, sed ut imaginibus creaturarum, solis aut lunae. Unde patet quod non est simile.

[8595] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod apostoli multa tradiderunt quae scripta non sunt in canone, inter quae unum est de usu imaginum; unde Damascenus dicit, quod Lucas depinxit imaginem Christi et beatae virginis, et Christus suam imaginem Abagaro regi direxit, ut dicitur in ecclesiastica historia. Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in Ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis.

Quaestiuncula 3

[8596] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum beata virgo sit per se quaedam persona agens, ei debetur honor per se: unde alia adoratione adoratur quam filius ejus; unde non potest adorari latria, sed dulia. Quia tamen non solum honoratur ratione sui, sed etiam ratione filii, ut mater Dei; ideo inquantum pertinet ad Christum, honoratur hyperdulia.

[8597] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, non sicut ad subjectum, scilicet ut sit unus motus in matrem et in filium, sicut est in imaginibus, sed refertur in filium sicut in finem, quia propter filium mater honoratur.

[8598] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus est dominus et rex quasi creator, sed virgo non est creatrix, sed quasi creatoris mater; unde non oportet quod latria adoretur.

[8599] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod incorruptio quae opponitur incinerationi, debetur Christo etiam ratione carnis quam assumpsit de virgine, non autem latria; et ideo non est similis ratio.

Quaestiuncula 4

[8600] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod crux Christi, etiam ipsa in qua Christus pependit, potest dupliciter considerari; vel inquantum crucifixi imago, et sic adoratur eadem adoratione sicut crucifixus, scilicet latria; unde eam alloquimur sicut crucifixum, dicentes: *o crux ave spes unica*: vel inquantum est res quaedam, et sic cum non pertineat ad personam verbi sicut pars ejus, non potest eadem adoratione adorari cum verbo, sed adoratur inquantum est res quaedam Christi ratione ipsius, hyperdulia; sed aliae cruces non adorantur nisi ut imago; et ideo adorantur tantum latria.

[8601] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caelum sit sedes Dei, non tamen unitum est Deo in persona, sicut caro Christi; unde caelum nec latria nec hyperdulia honoratur, nec etiam dulia, cum non sit res viva; sed humanitas Christi vel latria vel hyperdulia adoratur, et similiter ea quae ad humanitatem Christi referuntur, ut crux, et vestis et hujusmodi.

[8602] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod crux, inquantum est res quaedam in se considerata, est indignior homine, nec ratione sui adoratur; sed ratione alterius qui in ea crucifixus est.

[8603] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si consideretur honor qui exhibetur cruci inquantum est res quaedam, ratione Christi, non est tantus quantus ille qui exhibetur virgini; sed cruci exhibetur quidam honor, inquantum est imago, qui non exhibetur matri.

Quaestiuncula 5

[8604] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod Deus est principium et finis omnium; et inquantum est principium, adoramus eum latria: inquantum vero finis ultimus, fruimur eo. In redeundo autem ad ipsum juvamur per alias creaturas rationales, scilicet Angelos et homines; et ideo, quamvis solo Deo fruendum sit, tamen possumus frui homine in Deo, sicut dicit apostolus, et Augustinus. Sed in exeundo ab ipso sicut a principio creante, non juvamur per aliquam creaturam, quia immediate creavit nos; et ideo honor latriae est sibi soli exhibendus, non alicui in ipso, quantumcumque sit in participatione suae bonitatis, nisi honoretur uno honore cum eo, sicut caro Christi, et imagines.

[8605] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod viri sancti per participationem illam non efficiuntur primum principium nostri esse; et ideo non debetur eis latria.

[8606] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homines sunt imagines Dei per participationem suae bonitatis, facientem expressam similitudinem, et hoc dat rei bonitatem in se; et ideo ratione hujus est res ipsa secundum se honoranda. Sed imagines pictae non sunt imagines per similitudinem in natura, sed per institutionem ad significandum; unde et ex hoc non acquiritur eis nisi honor relatus ad alterum.

[8607] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angeli illi non apparuerunt Abrahae in propria natura, sed in quibusdam corporibus quasi imaginibus assumptis; unde inquantum erant imagines repraesentantes Trinitatem, poterant adorari latria; non autem inquantum repraesentabant Angelos ipsos.

Quaestiuncula 6

[8608] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod cum creaturae non sit exhibenda latria, si exhibetur ei, est exhiberi eam cui non est exhibenda: et hoc facit vitium contrarium latriae sicut superfluum medio: unde sine peccato fieri non potest.

[8609] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Joannes volebat adorare Angelum dulia, sed prohibitus fuit propter tria. Primo ad ostendendum dignitatem ipsius Joannis, qui multis Angelis dignior fuit; secundo ad evitandum speciem idolatriae; tertio ad ostendendum exaltationem humanae naturae super Angelos in homine assumpto.

[8610] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod qui adorat hostiam non consecratam, adorare eam oportet cum conditione, scilicet si est consecrata. Non tamen oportet quod haec conditio semper sit actu explicita, sed sufficit quod habitu teneat illam; unde non peccat adorans eam, quia non adorat puram creaturam, sed Christum secundum intentionem suam. Sacerdos autem, quantum in se est, facit populum idolatrare, quia offert ei puram creaturam ad adorandum.

[8611] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest Diabolus in specie Christi apparens sine peccato adorari, nisi sit conditio actu explicita: non enim sufficit solo habitu: quia ipsa novitas rei insolitae, considerationem et attentionem requirit; sicut dicitur de beata virgine Luc. 1, quod cogitabat qualis esset illa salutatio.

Quaestiuncula 7

[8612] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 7 co. Ad septimam quaestionem dicendum, quod quandocumque aliquod nomen imponitur alicui actui vel accidenti secundum quod determinatur ad aliquod unum, non potest dici de alio nisi improprie vel metaphorice: sicut simitas imponitur curvitati nasi; unde non potest dici, quod crux sit simum, vel lignum quod est curvum, nisi metaphorice. Similiter cum latria sit nomen impositum servituti divinae, non potest quaecumque alia servitus alteri exhibita dici latria nisi improprie vel metaphorice; unde latria non dicitur univoce de cultu Dei veri et de idolatria.

[8613] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod materia quae includitur in ratione speciei, bene diversificat speciem, et impedit univocationem, sicut patet in exemplo posito de curvitate nasi; et ita est in proposito.

[8614] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc nomen beatitudo significat aliquid propter quod omnia alia sunt eligenda, et ipsum propter se tantum eligatur omnis boni sufficientiam habens, sine hoc quod concernat aliquam materiam; et ideo semper remanet beatitudo univoce dicta, quamvis in diversis rebus quaeratur. Sed non est sic in proposito, quia nomen latriae materiam concernit.

[8615] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, quod idolatria sit cultus Deo debitus idolo exhibitus, hoc quod dicitur, idolo exhibitus, diminuit de ratione praecedenti; unde non sequitur: ergo est latria: sicut aratio dicitur scissio quae debetur terrae: si quis autem vomere scindit aquam, illa scissio est terrae debita, non tamen dicitur aratio nisi aequivoce.

Articulus 3

[8616] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 tit. Utrum latria debeatur Deo ratione potentiae, an sapientiae ac bonitatis

Quaestiuncula 1

[8617] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod latria debeatur Deo ratione potentiae. Servitus enim dominium respicit. Sed Deus dicitur dominus propter potentiam coercendi subditam creaturam, ut dicit Boetius. Cum igitur latria sit servitus, videtur quod debeatur Deo ratione potentiae.

[8618] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Item, videtur quod ratione sapientiae. Debetur enim Deo latria inquantum est Deus. Sed Deus, secundum Damascenum, dicitur ex hoc quod omnia videt, quod ad sapientiam pertinet. Ergo videtur quod debeatur ei latria ratione sapientiae.

[8619] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Item, videtur quod ratione bonitatis. Quia latriam ei exhibemus, inquantum ab ipso sumus. Sed quia bonus est, sumus, ut dicit Augustinus. Ergo latria debetur ei ratione bonitatis.

Quaestiuncula 2

[8620] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod alia latria debeatur patri et alia filio. Latriam enim dirigit fides. Sed fides alium articulum habet de patre, et alium de filio. Ergo alia latria est utrique exhibenda.

[8621] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, honor, ut dictum est, debetur personae agenti. Sed pater et filius sunt duae personae. Ergo duplex honor eis debetur.

[8622] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, humanitati Christi exhibetur unus honor qui et verbo. Sed non potest hoc intelligi, ut videtur, ratione naturae: quia naturae distinctae sunt. Ergo intelligitur ratione personae. Sed alia est persona patris, alia filii. Ergo et alius honor debetur utrisque.

[8623] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, remota distinctione personarum, adhuc debetur Deo latria. Ergo debetur ei ratione naturae. Sed natura est una. Ergo et latria est una.

Quaestiuncula 3

[8624] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeat Deo exhiberi latria secundum aliquos corporales ritus. Sicut enim dicit apostolus ad Galat. 4, homines in veteri lege sub elementis hujus mundi servientes, erant quasi pueri sub paedagogo positi. Sed, sicut ipse dicit, veniente plenitudine temporis jam non sumus sub paedagogo. Ergo non debemus Deo latriam exhibere secundum corporales actus.

[8625] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Joan. 4, 24, dicitur: *spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Ergo non oportet quod eum adoremus corporalibus actibus, vel genuflectendo vel cantando.

[8626] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Deus ubique est. Ergo non magis debemus ad orientem adorare quam ad aliam partem.

[8627] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nos et spiritum et corpus habemus a Deo. Sed secundum hoc quod ab eo sumus eum adoramus. Ergo et spiritualiter et corporaliter eum debemus adorare.

Quaestiuncula 1

[8628] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod latria profitetur servitutem quam debemus Deo, quia fecit nos; unde debetur sibi latria inquantum creator, secundum quod ipse est finis et origo prima nostri esse; et hoc est quod dicit Glossa super illud Psalm. 7: *domine Deus meus, in te speravi: Deus per creationem, cui latria debetur.* Et quia ipse creator est, inquantum bonus, sapiens et potens, et secundum omnia hujusmodi; ideo ratione omnium debetur sibi latria, et non secundum unum horum tantum.

[8629] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 ad arg. Unde patet responsio ad objecta.

Quaestiuncula 2

[8630] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quia pater et filius et spiritus sanctus sunt unus creator, ideo debetur eis una latria; cum Deo debeatur latria inquantum creator.

[8631] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fides debetur Deo, inquantum est res cogitabilis: et quia quaecumque secundum rem distinguuntur, possunt seorsim cogitari, sed non convertitur; ideo tres personae, quae sunt tres res diversae, diversos fidei articulos habent: sed omnes tres personae sunt unus creator: unde et una latria eis debetur.

[8632] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura divina est per se subsistens, etiam circumscriptis personis distinctis quas fides supponit; unde agere competit ei et circumscripta distinctione personarum, et per consequens latria.

[8633] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis duae naturae sint distinctae secundum se, tamen sunt unitae in persona; et quia unus honor debetur divinae naturae et personae; ideo per consequens unus honor debetur divinae naturae et humanae, cui debetur unus honor qui et personae divinae.

Quaestiuncula 3

[8634] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in nobis est triplex bonum; scilicet spirituale, corporale, et extrinsecum; et quia haec omnia in nobis a Deo sunt, ideo secundum omnia debemus Deo latriam exhibere: et secundum spiritum exhibemus ei debitam dilectionem; secundum corpus prostrationes et cantus; secundum exteriora autem, sacrificia, luminaria, et hujusmodi: quae Deo non propter ejus indigentiam exhibemus, sed in recognitionem quod omnia ab ipso habemus: et sicut eum ex omnibus recognoscimus, ita etiam eum ex omnibus honoramus.

[8635] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corporalia erant in veteri lege pure corporalia, quia gratiam non continebant; erant tamen signa spiritualium: sed corporalia quae nos Deo exhibemus, non sunt pure corporalia; sed sunt sacramenta continentia gratiam, et sacramentalia. Unde non est simile de nova et veteri observantia.

[8636] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus sit spiritus, est tamen creator corporis; et ideo principaliter ei in spiritu servire debemus; secundario autem in corpore; et ideo etiam vocaliter oramus, ut sibi non solum spiritus, sed etiam lingua carnis obsequatur, ut nos ipsos et alios ad laudem Dei excitemus.

[8637] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus ubique sit, tamen institutum est ab Ecclesia ut sacrificium Missae ei offeratur versus orientem, propter tria. Primo propter significationem: quia a Deo est nobis mentis illuminatio, sicut lumen corporale ab oriente. Secundo, quia est nobilior pars orbis; et omne quod est nobilius apud nos, Deo debemus. Tertio, propter opera quaedam notabilia ipsius in oriente: quia ipse movet caelum, cujus motus ab oriente incipit; ipse etiam Paradisum in oriente constituit; ipse etiam ab oriente ad judicium veniet, sicut ad orientem ascendit.

Quaestio 2

Prooemium

[8638] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 pr. Deinde quaeritur de dulia; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sit; 2 utrum habeat diversas species; 3 cui debeatur.

Articulus 1

[8639] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 tit. Utrum latria et dulia sint idem

[8640] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod dulia sit idem quod latria. Deo enim non debetur nisi unus honor. Sed debetur ei dulia et latria, sicut dicit Glossa super illud Psalm. 7: *domine Deus meus, in te speravi. Dominus omnium per potentiam; cui debetur dulia: Deus omnium per creationem, cui debetur latria.* Ergo dulia et latria sunt idem.

[8641] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, eadem virtus caritatis est qua diligitur Deus, et proximus. Sed latria honoratur Deus, dulia proximus. Ergo est eadem virtus.

[8642] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, differentia secundum materiam non diversificat speciem, ut dicitur 10 Metaphys. Sed honor qui debetur Deo et proximo non differunt nisi secundum materiam. Ergo non sunt diversi in specie; et sic idem quod prius.

[8643] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Ergo quamvis sit Deus magis honorandus quam proximus, non propter hoc sunt diversae species.

[8644] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, sapientia et scientia sunt diversa dona: quia unum est de aeternis, alterum de temporalibus. Ergo simili ratione latria et dulia sunt diversae virtutes.

[8645] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed dulia et latria habent diversa objecta. Ergo sunt diversae virtutes.

[8646] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod honor debetur alicui ratione excellentiae quae in ipso est. Non est autem unius rationis excellentia divina et humana, et ideo non est honor unius rationis. Unde oportet quod latria et dulia differant speciem.

[8647] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dulia, quantum ad proprietatem vocabuli, dicit servitutem communiter, cuicumque debeatur: et quia Deo debetur honor vel servitus secundum modum perfectiorem; ideo nomen duliae commune contrahitur et quodammodo appropriatur ad honorem creaturae, quia non addit aliquam differentiam ad dignitatem pertinentem supra commune; sicut nomen proprium trahitur ad conversum accidentale; conversum autem essentiale proprio nomine dicitur definitio. Et quia in Deo est omnis ratio honoris qui invenitur in creatura, sed non convertitur; ideo latria debetur sibi secundum id quod est sibi proprium; dulia autem secundum id quod est commune sibi et creaturae per analogiam.

[8648] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod objectum caritatis, cum sit virtus theologica, est bonitas divina, quae eadem est, sive in se, sive in altero consideretur; et ideo dilectio Dei et proximi ad unam virtutem pertinent. Sed honor exhibetur excellentiae absolutae, quae non est unius rationis in Deo et creaturis, sed variatur.

[8649] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec non est tantum materialis differentia, sed formalis: quia alia ratio reverentiae et honoris invenitur in Deo et in homine, et ideo causatur diversitas secundum speciem.

[8650] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod magis et minus non causant diversitatem secundum speciem, sed aliquando consequuntur eam, quando scilicet magis et minus causantur ex diversitate eorum quae speciem diversificant.

Articulus 2

[8651] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 tit. Utrum dulia habeat diversas species

[8652] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod dulia non habeat diversas species. Dulia enim dividitur contra latriam. Sed latria. Non dividitur per species. Ergo nec dulia.

[8653] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, dulia attendit bonitatem vel excellentiam creatam. Sed hoc invenitur in omnibus communiter quibus debetur dulia. Ergo non habet diversas species.

[8654] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut dulia respicit debitum honoris; ita obedientia debitum praecepti. Sed obedientia non differt specie secundum diversos quibus debetur. Ergo nec dulia.

[8655] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, cum dulia debeatur diversis secundum infinitos gradus excellentiae, si secundum diversos quibus debetur, species diversas haberet, essent infinitae species duliae. Sed hoc est impossibile. Ergo dulia non habet plures species.

[8656] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, dulia debetur Deo et creaturae, ut ex dictis, art. 1, patet. Sed non est eadem ratio honoris in utroque. Ergo est ibi diversa species duliae.

[8657] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, dulia exhibetur rebus inanimatis, sicut cruci, et reliquiis, et etiam hominibus. Sed in his non potest esse una ratio honoris. Ergo dulia habet diversas species.

[8658] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod habitus diversificantur per actus, et actus per objecta; unde ubi invenitur diversa ratio objecti, oportet quod sint actus et habitus specie differentes. Cum ergo honor debeatur alicui ratione excellentiae quam habet, et non sit ejusdem rationis excellentia in diversis; ideo oportet quod sit alia ratio honoris, et alia virtus secundum speciem, quae diversos honores exhibet: non enim idem honor debetur patri, regi et magistro, et sic de aliis, ut dicit philosophus in 9 Ethic. Inter omnes autem alias rationes excellentiae illa est praecipua qua creatura honoratur ratione unionis ad creatorem, sicut humanitas Christi, et quae ad ipsam pertinent; et ideo speciali nomine hyperdulia nominatur, quasi superdulia ad latriam accedens.

[8659] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod excellentia creatoris est unius rationis; et ideo latria, quae hoc attendit, est una tantum. Nec est simile de dulia, cum in creaturis sint diversae rationes excellentiae.

[8660] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod excellentia creata non est unius rationis in specie, licet sit una secundum genus; et ideo etiam dulia per species dividitur.

[8661] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod obedientia respicit dominum, secundum hoc quod servus est quasi instrumentum domini, et movetur ad imperium ejus. Sed dulia non considerat rationem unam excellentiae tantum, sed omnes.

[8662] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod gradus excellentiae possunt accipi dupliciter: vel secundum quantitatem tantum; et sic sunt infiniti, et non diversificant speciem duliae; vel secundum rationem, et sic diversificant, et non sunt infiniti.

Articulus 3

[8663] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 tit. Utrum peccatores debeant honorari dulia

[8664] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatores non debeant honorari dulia. Honor enim duliae, ut dicit philosophus, est reverentia exhibita alicui in testimonium virtutis. Sed peccatores, etiam praelati, non habent virtutem. Ergo qui eos honorant, falsum testimonium perhibent, quod est peccatum.

[8665] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, Gregorius in Pastor. dicit, quod *in exemplum culpae vehementer extenditur, quando pro reverentia ordinis peccator honoratur.* Hoc autem fieri non debet ut in exemplum culpa trahatur. Ergo neque praelatus peccator debet honorari.

[8666] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, subditus bonus magis est Deo similis quam praelatus malus. Sed honor non exhibetur homini, nisi inquantum habet Dei similitudinem: quia rebus divinis tantum debetur honor, ut dicit philosophus. Ergo minus honorandus est praelatus malus quam subditus bonus.

[8667] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 arg. 4 Sed contra est quod Abraham honoravit peccatores habitantes in Sichem, quando voluit emere speluncam duplicem.

[8668] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, videtur quod Daemonibus dulia debeat exhiberi. Quia in eis manet divina imago: quia bona naturalia eis data manent lucidissima, ut dicit Dionysius. Sed ratione imaginis, homini dulia exhibetur. Ergo et Daemoni est exhibenda.

[8669] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 arg. 6 Item, videtur quod irrationabilibus. Quia in eis est vestigium, quod est similitudo Dei, sicut imago, etsi non adeo expressa. Magis autem et minus non diversificant speciem. Ergo debetur eis dulia.

[8670] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 arg. 7 Sed contra, videtur quod nec etiam hominibus bonis; quia dulia servitus est. Sed non hominibus servitutem debemus. Ergo nec duliam.

[8671] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod dulia reverentiam et honorem importat quae creaturae exhiberi potest. Cum autem honor ut dicit philosophus, non debeatur nisi rebus divinis, non debetur proprie et directe nisi habenti gratiam et virtutem, quae divinos facit. Sed habet aliquis virtutem multipliciter: vel sicut actu virtuosus; et huic directe debetur et proprie et secundum se honor: vel sicut habens aptitudinem naturalem ad virtutem; et sic cuilibet habenti imaginem est exhibendus honor, nisi sit confirmatus in malo, quia ligatus est in illo ordo ad virtutem: vel sicut ordinatus ad inducendum vel conservandum virtutem; et sic debetur omnibus praelatis, qui ad hoc ordinati sunt ut alios dirigant in virtutem.

[8672] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatores quamvis non habeant virtutem in actu, tamen habent in habilitate; et praelati habent etiam in hoc quod sunt ordinati ad ipsam causandam, vel conservandam.

[8673] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praelato, dum est in actu peccati, non debet exhiberi dulia, quia apparet in eo aliquid honori contrarium: sed ante vel post sibi dulia debet exhiberi, quia nescitur in quo statu sit.

[8674] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod subdito bono debetur secundum se major reverentia; sed ratione praelationis debetur major malo praelato. Et est triplex ratio: primo, quia praelatus gerit vicem Dei, unde Deus in ipso honoratur; secundo, quia ipse est persona publica, et honoratur in ipso bonitas Ecclesiae vel reipublicae, quae est major quam merita unius singularis personae; tertio, quia praelatio se habet ad virtutem sicut causa efficiens in aliis virtutem; et dignius est alterius virtutis causam existere, inquantum hujusmodi, quam virtuosum esse, ut dicit philosophus.

[8675] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 ad 4 Quartum concedimus.

[8676] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in Daemonibus est ligata aptitudo naturalis ad virtutem; et ideo non debet eis dulia exhiberi.

[8677] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod similitudo vestigii non ponit aptitudinem ad virtutem, sicut similitudo imaginis; et ideo dulia non debetur ei.

[8678] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sanctis non servimus quasi obnoxii eis, sed servitute reverentiae; quia sunt nostri ductores vel per doctrinam, vel per administrationem, vel per intercessionem et exemplum: et salvatur in hoc ratio servitutis quantum ad hoc quod est causa alterius agere, sicut finis; non autem sicut moventis per coactionem vel imperium.

Expositio textus

[8679] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 3 expos. *In dilectione, sacrificii exhibitione, et reverentia.* Dilectio refertur ad honorem interiorem Deo exhibitum; sacrificia ad bona exteriora quae in ejus honorem assumuntur; reverentia, secundum quod corpus nostrum ei in obsequium damus, sicut in prostrationibus, et hujusmodi. *Una adoratione cum incontaminata carne ejus.* Ergo videtur quod filius sit magis adorandus quam pater vel quam ipsemet ante incarnationem. Dicendum, quod humanitas ejus non adoratur latria nisi propter divinitatem: et ideo non facit ipsum magis adorabilem, sed plura in ipso adorari; quia hoc quod additur, ut supra dictum est, non additur ad bonitatem divinam. *Nemo carnem ejus manducat, nisi prius adoret.* Loquitur de manducatione spirituali, quae sine reverentia esse non potest: non autem de sacramentali, quia potest aliquis irreverenter manducare. Vel dicendum, quod loquitur quantum ad id quod debet fieri secundum institutionem Ecclesiae, quae prius proponit carnem Christi adorandam quam tribuat manducandam; et non secundum quod abusive potest fieri.

Distinctio 10

Quaestio 1

Prooemium

[8680] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister, quid conveniat vel non conveniat uni naturae ex hoc quod est alteri sociata in persona Christi, hic determinat quid conveniat ipsi personae Christi ratione humanae naturae. Quid enim sibi conveniat ratione divinae naturae, dictum est in 1 Lib. Dividitur autem haec pars in duas: primo quaerit, utrum conveniant Christo ratione humanae naturae ea quae ad dignitatem humanae naturae pertinere videntur; in secunda de illis quaerit quae pertinent ad defectum, dist. 11, ibi: *solet etiam quaeri, utrum debeat simpliciter dici atque concedi Christum esse factum, vel creatum, vel creaturam.* Prima in duas: primo inquirit de illis quae pertinent ad dignitatem naturalem humanae naturae, sicut est personalitas; secundo de his quae pertinent ad dignitatem gratiae, ibi: *si vero quaeritur, an Christus sit adoptivus filius secundum quod homo, an alio modo, respondemus Christum non esse adoptivum filium aliquo modo.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo objicit ad utramque partem, et solvit, ibi: *quod enim persona sit, his edisserunt rationibus.* Et haec pars dividitur in duas, secundum duas vias in quibus ad propositam quaestionem argumentatur; secunda incipit ibi: *sed adhuc aliter nituntur probare, Christum secundum hominem esse personam.* Circa primum duo facit: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: *propter haec inconvenientia.* Circa primum duo facit: primo objicit ad partem affirmativam; secundo ad partem negativam, ibi: *sed contra. Si secundum quod homo, persona est; vel tertia in Trinitate persona, vel alia. Propter haec inconvenientia et alia quidam dicunt, Christum secundum hominem non esse personam.* Hic solvit; et circa hoc duo facit: primo respondet ad quaestionem; secundo ad objectum, ibi: *illud tamen non sequitur quod in argumento superiori inductum est. Sed adhuc aliter nituntur probare Christum secundum hominem esse personam.* Hic ponit aliam objectionem: et primo objicit; secundo solvit, ibi: *ad quod dici potest. Si vero quaeritur, an Christus sit adoptivus filius secundum quod homo, an alio modo; respondemus, Christum non esse adoptivum filium aliquo modo.* Hic inquirit de illis quae pertinent ad dignitatem gratiae; et primo de filiatione secundum adoptionem; secundo de praedestinatione, ibi: *deinde si quaeritur.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod Christus non sit filius adoptivus; secundo objicit in contrarium, ibi: *sed adhuc opponitur.* Et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: *ad hoc dici potest*; tertio solutionis confirmationem quantum ad duo: primo quantum ad hoc quod Christus est naturalis filius virginis, ibi: *quod vero naturaliter sit hominis filius, Augustinus ostendit*; secundo quantum ad hoc quod non sit filius per adoptionem, ibi: *quod autem non sit filius adoptivus, et tamen gratia sit filius, ex subditis probatur testimoniis.* Hic est triplex quaestio. Prima quid conveniat Christo, secundum quod homo. Secunda de adoptione. Tertia de praedestinatione. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Christus, secundum quod homo, sit Deus; 2 utrum Christus, secundum quod homo, sit persona.

Articulus 1

[8681] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 tit. Utrum Christus secundum quod homo, sit Deus

Quaestiuncula 1

[8682] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Philip. 2, 9: *dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Glossa: *inquantum homo, assumpsit nomen Dei non usurpative, sed vere.* Sed nomen quod habet vere, vere dicitur de eo. Ergo vere dicitur quod Christus, secundum quod homo, est Deus.

[8683] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Christus est Deus per gratiam unionis. Sed gratia unionis non convenit ei nisi secundum quod est homo. Ergo est Deus secundum quod homo.

[8684] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, ut patet Matth. 9, 6: *ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata.* Sed hoc est tantum Dei, ut dicitur Isaiae 43, 25: *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Ergo secundum quod homo, est Deus.

[8685] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Christus, secundum quod Deus, fuit ab aeterno. Si igitur secundum quod homo, est Deus; secundum quod homo, fuit ab aeterno: quod falsum est.

[8686] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Deus et homo significant naturas disparatas. Sed in talibus non potest unum eorum secundum alterum alicui convenire. Ergo Christus non est Deus secundum quod homo.

Quaestiuncula 2

[8687] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit Deus, secundum quod iste homo. Omne enim quod praedicatur de altero secundum quod aliquid, oportet quod sit definitio, vel pars definitionis, aut per se accidens illius secundum quod praedicatur: sicut cum dicitur: Petrus, secundum quod homo, est animal rationale mortale, vel, secundum quod homo, est risibile. Sed Deus nullo dictorum modorum se habet ad istum hominem. Ergo haec est falsa: Christus, secundum quod iste homo, est Deus.

[8688] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Christus, secundum quod Deus, caret matre. Si ergo Christus, secundum quod iste homo, est Deus; secundum quod iste homo, caret matre: quod falsum est.

[8689] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, remoto eo secundum quod aliquid alicui convenit, ulterius non convenit ei. Sed remoto a Christo quod sit hic homo, adhuc convenit sibi esse Deum: quia ab aeterno fuit Deus: non autem ab aeterno fuit hic homo. Ergo Christus, secundum quod hic homo, non est Deus.

[8690] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, sicut supra, dist. 7, qu. 1, art. 1, dictum est, ista propositio: iste homo est Deus, non est praedicatio accidentalis, sed essentialis. Sed praedicatum essentiale potest praedicari de subjecto quocumque cum reduplicatione, sicut Socrates in quantum est homo, est animal: quia animal per se de homine praedicatur. Ergo haec est vera: Christus, secundum quod est hic homo, est Deus.

[8691] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, hic homo demonstrat suppositum aeternum. Sed haec est vera: Christus, secundum quod est suppositum aeternum, est Deus. Ergo et haec est vera: Christus secundum quod hic homo, est Deus.

Quaestiuncula 3

[8692] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Christus non sit praedestinatus secundum quod homo. Quod enim convenit Petro secundum quod homo, oportet quod cuilibet homini conveniat. Sed esse praedestinatum non convenit cuilibet homini. Ergo nec convenit Christo secundum quod homo.

[8693] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, effectus praedestinationis conformiter respondet praedestinationi: alias esset praedestinatio falsa. Sed cum Christus sit praedestinatus esse filius Dei, effectus hujus praedestinationis est esse filius Dei. Si ergo Christus, secundum quod homo, non est filius Dei, nec secundum quod homo, est praedestinatus.

[8694] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Christus est praedestinatus, ut dicit apostolus Rom. 1. Sed non secundum quod Deus, ut patet ex dictis in 7 dist. Ergo secundum quod homo.

Quaestiuncula 1

[8695] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod id quod in aliqua propositione reduplicatur cum hoc quod dico, secundum quod, est illud per quod praedicatum convenit subjecto; unde oportet quod aliquo modo sit idem cum subjecto, et aliquo modo idem cum praedicato; sicut medius terminus in syllogismo affirmativo ad praedicatum quidem habet comparationem sicut ad id quod per se consequitur ipsum (nihil enim convenit alicui secundum quod est animal, nisi illud animali per se conveniat secundum quemcumque modum dicendi per se); ad subjectum autem comparatur sicut ad id quod aliquo modo includitur in subjecto. Includitur autem in subjecto ipsa substantia subjecti, et antecedentia, sicut causae, et consequentia, sicut accidentia. Substantia autem subjecti est et ipsum subjectum et natura ejus. Et ratione omnium istorum potest aliquid attribui Christo, et cuilibet homini. Si enim aliquid attribuitur homini ratione principiorum praecedentium; sic dicimus quantum ad causam materialem, quod homo, secundum quod est compositum ex contrariis, est corruptibilis; quantum ad causam formalem dicimus, quod homo, secundum quod habet animam rationalem, est ad imaginem Dei; quantum vero ad causam efficientem dicimus quod Petrus, secundum quod natus de tali patre, est heres ejus. Quantum autem ad causam finalem dicimus, quod homo, secundum quod est ad beatitudinem ordinatus, oportet quod sit immortalis quantum ad animam. Si autem attribuatur alicui homini aliquid ratione accidentium, sic dicimus, quod homo, secundum quod est coloratus, est visibilis; si autem attribuatur sibi aliquid ratione suppositi, sic dicimus, quod Socrates, secundum quod Socrates, est individuum: si autem ratione naturae, sic dicimus, quod homo, secundum quod homo, est animal. Secundum hoc ergo dicendum ad primam quaestionem, quod cum dicitur: Christus, secundum quod homo, est Deus, ly homo potest replicari ratione naturae; et sic est falsa, quia naturae humanae non per se convenit, inquantum talis natura, ut divinae uniatur: si autem replicatur ratione suppositi (cum suppositum humanae naturae in Christo sit suppositum aeternum, cui per se convenit esse Deum), erit vera. Quia tamen hoc nomen homo non importat aliquod suppositum determinatum humanae naturae, nisi per demonstrationem adjunctam, et solum cuidam determinato supposito humanae naturae convenit per se esse Deum; ideo nisi aliquid aliud addatur, vel intelligatur, simpliciter non est concedendum, quod Christus, secundum quod homo, est Deus.

[8696] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod assumptio, ut supra, dist. 5, dictum est, significatur per modum motus. Cui autem convenit per se moveri ad aliquid, non convenit esse illud; sicut nigro convenit per se moveri ad albedinem, non tamen convenit ei per se esse album. Similiter assumere nomen Dei, potest convenire Christo secundum quod homo; et tamen esse Deum non convenit ei secundum quod homo.

[8697] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc nomen Christus significat personam in duabus naturis; unde non convenit ei per gratiam quod sit Deus, sed ab aeterno; sed quod sit simul Deus et homo, hoc est per gratiam unionis. Vel dicendum, quod quamvis gratia unionis faciat hominem Deum, non tamen ad idem refertur gratia unionis et esse Deum: quia esse Deum convenit huic homini ratione personae, gratia autem fit ei ratione naturae; unde secundum quod homo, habet gratiam unionis, si fiat reduplicatio ratione humanae naturae; non autem secundum quod homo, est Deus, sed secundum quod talis persona.

[8698] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dimittere peccata est dupliciter: vel per auctoritatem; et sic, cum sit solius Dei, non est Christi inquantum est homo, si fiat reduplicatio ratione naturae: vel per ministerium; et sic convenit Christo etiam ratione humanae naturae.

Quaestiuncula 2

[8699] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliqua praedicatio sit per se, non oportet quod praedicatum per se conveniat subjecto secundum omne quod in nomine subjecti implicatur; sed sufficit si secundum aliquid eorum per se sibi conveniat; sicut ratiocinari per se convenit homini, non inquantum habet corpus, sed inquantum animam habet; unde haec est per se: homo ratiocinatur. Cum autem dicitur: iste homo, demonstrato Christo, includitur ex vi demonstrationis suppositum determinatum humanae naturae, quod est suppositum aeternum, secundum secundam opinionem; cui supposito per se convenit esse Deum; unde haec est per se secundum secundam opinionem: iste homo est Deus. Et quia ad veritatem hujusmodi locutionum non exigitur nisi quod praedicatum per se conveniat ei quod replicatur; ideo haec est vera: Christus secundum quod iste homo, est Deus.

[8700] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut aliquid est de definitione speciei quod non est de definitione generis; ita aliquid esset de definitione individui, si definiretur, quod non est de definitione speciei, sicut pars materiae, ut dicit philosophus. Unde licet Deus non sit pars definitionis hominis, esset tamen pars definitionis hujus hominis Christi, si definiri posset ratione personae verbi. Unde patet quod est per se.

[8701] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, iste homo, demonstratur suppositum duarum naturarum; quarum utraque caderet in definitione ejus, si definiri posset; et ideo ea quae sunt utriusque naturae, per se ei conveniunt; et ideo Christus, secundum quod iste homo, est Deus; et secundum quod iste homo, est homo: et similis ratio est de illis quae consequuntur ad alteram naturam; unde secundum quod iste homo, est habens matrem, et carens matre: nec unum excludit aliud, cum non sint opposita, quia non conveniunt secundum idem.

[8702] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod remoto a Christo toto hoc quod importatur cum dicitur, iste homo, non conveniet ei esse Deum: quia includitur ibi natura divina et humana, ut dictum est. Sed remota altera, scilicet humana natura, sequitur quod filius Dei non possit dici iste homo. Ratione tamen illius, scilicet humanae naturae, non verificatur praedicta locutio; et est simile sicut si dicatur: Petrus, inquantum homo, sentit: quia remoto rationali per intellectum, non erit homo, et remanebit sentiens, ut dicitur in libro de causis.

Quaestiuncula 3

[8703] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quia praedestinatio importat antecessionem, ideo per consequens includit factionem: quia omne quod est, postquam non fuit, dicitur factum: unde dicitur aliquis praedestinatus, inquantum praevisus est fieri beatus. Omnia autem quae actionem important et motum, conveniunt per se ei quod accedit ad terminum; cui tamen per se non convenit esse in termino; sicut moveri ad albedinem, per se convenit non albo, cui non convenit esse album. Praedestinatio autem quae de Christo dicitur, est respectu gratiae unionis, secundum quam factum est ut homo esset Deus; cujus factionis terminus est esse Deum. Accedens autem ad terminum est quod assumitur ad unionem, scilicet humana natura; et ideo ratione humanae naturae convenit Christo esse praedestinatum, non autem esse Deum; unde haec est vera: Christus secundum quod homo, est praedestinatus, haec autem est falsa: Christus secundum quod homo, est Deus.

[8704] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de illis quae conveniunt alicui ratione humanae naturae secundum rationem speciei. Sed praedestinari convenit Christo ratione humanae naturae particulatae in ipso. Unde objectio non est ad propositum.

[8705] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod effectus praedestinationis respondet praedestinationi conformiter quantum ad id de quo est praedestinatio, non autem quantum ad conditiones praedestinationis: quia praedestinatio est aeterna, effectus autem est temporalis; et sic est in proposito: quia Christus non est praedestinatus ut sit, secundum quod homo, filius Dei; sed ipsa praedestinatio convenit ei secundum quod homo. Unde patet quod hujusmodi locutiones sunt duplices, ex hoc quod implicatio potest ferri ad hoc quod est praedestinatum, vel ad hoc quod est esse filium Dei, de quo est praedestinatio.

Articulus 2

[8706] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus, secundum quod homo, sit persona

Quaestiuncula 1

[8707] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus, secundum quod homo, sit persona. Persona enim, ut dicit Boetius est rationalis naturae individua substantia. Sed Christus, secundum quod homo, est hujusmodi. Ergo secundum quod homo est persona.

[8708] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quod convenit alicui secundum quod homo, convenit omni homini secundum quod est homo. Sed Petrus, secundum quod est homo, est persona. Ergo et Christus.

[8709] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, dicimus, quod Christus, secundum quod homo, aliquid operatus est, sicut quod comedit: et similiter secundum quod Deus; sicut quod mortuum suscitavit. Nec sequitur propter hoc quod Christus sit duo. Ergo videtur similiter quod si dicamus, Christum, secundum quod hominem, esse personam, et similiter secundum quod Deum, non sequitur ipsum esse duo; et ita nullum aliud inconveniens.

[8710] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, quidquid convenit Christo secundum quod homo, hoc est assumptum. Sed persona non est assumpta, ut ex 5 dist., qu. 2, art. 1, patet. Ergo Christus non est persona secundum quod homo.

[8711] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, impossibile est quod idem numero conveniat alicui secundum duas diversas naturas. Sed in Christo est tantum una persona. Ergo cum secundum naturam divinam conveniat ei esse personam, secundum naturam humanam non conveniet ei; et sic non erit persona inquantum est homo.

Quaestiuncula 2

[8712] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit, secundum quod homo, individuum. Christus enim, secundum quod homo, est aliquid. Sed non est aliquid universale. Ergo est aliquid particulare: ergo secundum quod homo, est individuum.

[8713] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in individuo nihil est nisi natura speciei, et accidentia individuantia ipsam. Sed Christus, secundum quod homo, habet naturam humanam, et accidentia individuantia ipsam. Ergo secundum quod homo, est individuum.

[8714] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid convenit naturae humanae, convenit Christo inquantum est homo, sicut esse passibile et mortale. Sed humana natura in Christo est quoddam individuum. Ergo Christus, inquantum homo, est individuum.

[8715] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, individuum in genere rationalis naturae nihil aliud est quam persona. Sed Christus, secundum quod homo, non est persona. Ergo nec individuum.

Quaestiuncula 3

[8716] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit suppositum, vel res naturae. Suppositum enim vel res naturae dicitur aliquis ex hoc quod habet naturam humanam. Sed Christus, secundum quod homo, habet humanam naturam. Ergo, secundum quod homo, est suppositum, vel res naturae.

[8717] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, humana natura ita vere est in Christo, sicut accidentia humanae naturae. Sed Christus, secundum quod homo, est subjectum accidentium humanae naturae. Ergo et secundum quod homo, est suppositum, vel res naturae.

[8718] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Christus, secundum quod homo, est res quaedam. Sed non est res nullius naturae. Ergo est, secundum quod homo, res naturae.

[8719] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, suppositum humanae naturae est idem quod hypostasis vel persona. Sed Christus, secundum quod homo, non est hypostasis vel persona. Ergo nec suppositum, vel res naturae.

[8720] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, in Christo est tantum unum suppositum. Sed Christus, secundum quod Deus, est suppositum. Ergo non secundum quod homo, est suppositum.

Quaestiuncula 1

[8721] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in Christo non est nisi una persona, quae est ab aeterno; nullum autem aeternum convenit Christo secundum quod homo, proprie loquendo, ut patet ex praedictis, dist. 5, quaest. 1, art. 1; unde haec non est vera: Christus, secundum quod homo, est persona; nisi replicetur suppositum hominis, ut dicatur: Christus, secundum quod iste homo, est persona; hoc enim verum est.

[8722] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae; sed secundum quod iste homo, est individua substantia rationalis naturae; unde secundum quod iste homo, est persona; sicut secundum quod iste homo, est Deus.

[8723] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam nec Petrus, inquantum homo, est persona, sed secundum quod iste homo: quia haec non est per se: homo est persona; sed haec: iste homo est persona.

[8724] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod Christus operatus est secundum quod homo et secundum quod Deus, sequitur quod in Christo sint duae operationes; ita etiam si Christus esset persona secundum quod homo et secundum quod Deus, sequeretur quod in ipso essent duae personae.

Quaestiuncula 2

[8725] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra, dist. 6, quaest. 1, art. 1, dictum est, individuum invenitur in substantiis et accidentibus. Secundum autem quod in substantiis est, habet de ratione sui quod sit subsistens: non autem secundum quod in accidentibus invenitur: et utroque modo invenitur in Christo; tamen altero tantum modo praedicatur. Humana enim natura in Christo est quoddam individuum; sed Christus non est illud individuum, sed est individuum subsistens: et hoc modo accipiendo individuum, secundum quod de Christo praedicatur, est in Christo unum tantum individuum sicut et una persona. Unde sicut Christus non est persona secundum quod homo, ita nec individuum.

[8726] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est aliquid; non tamen sequitur: ergo secundum quod homo, est aliquid universale vel particulare: quia homini accidit esse universale vel particulare: unde haec est per accidens: homo est aliquid particulare; haec autem per se: iste homo est aliquid particulare. Unde Christus non est aliquid particulare secundum quod homo, sed secundum quod iste homo.

[8727] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de ratione individui, secundum quod de Christo praedicatur, est quod sit per se subsistens; et hoc non convenit Christo secundum quod homo, sed secundum quod hic homo: unde non oportet quod sit individuum secundum quod homo.

[8728] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ea quae conveniunt humanae naturae, non oportet quod eodem modo quo de natura praedicantur, de Christo praedicentur: quia ipsa natura de eo non praedicatur in recto et in abstracto; sed oblique vel concretive; unde non sequitur, si humana natura est individuum, quod Christus, secundum quod homo, sit individuum; sed quod habeat individuam naturam.

Quaestiuncula 3

[8729] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in propositionibus per se aliter est ex parte subjecti, et ex parte praedicati: quia ex parte subjecti sufficit quod secundum unum tantum eorum quae in subjecto continentur, praedicatum per se subjecto conveniat; ex parte autem praedicati oportet quod quidquid est in praedicato, per se conveniat subjecto; unde haec non est per se: homo est animal album; haec autem est per se: albus homo est animal. Secundum hoc dico, quod in hoc quod dico, suppositum, vel res naturae, duo importantur; scilicet respectus ad naturam communem; et aliud subsistens, cui inest respectus ille: quorum unum inest Christo secundum quod homo, scilicet respectus ad naturam communem; non autem alterum, ut patet ex praedictis, et ideo haec est falsa: Christus secundum quod homo, est suppositum, vel res naturae; tamen magis accedit ad veritatem quam aliqua praedictarum, inquantum ista nomina imponuntur per respectum ad naturam communem: unde si suppositum sumatur adjective, est vera: Christus enim, secundum quod homo, supponitur humanae naturae, vel est aliquod suppositum humanae naturae; et hoc etiam valet ad ea quae dicta sunt de persona et individuo.

[8730] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Et per hoc etiam patet solutio ad primum.

[8731] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia accidentia non pertinent ad esse rei sicut natura communis, ideo in nomine subjecti non includitur nisi respectus ad accidens; non autem ratio per se existentis, ut significatum ejus, sed sicut praesuppositum; et ideo non est similis ratio de subjecto et supposito.

[8732] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est quaedam res, et etiam secundum quod homo, est alicujus naturae; non tamen sequitur quod sit res naturae secundum quod homo; quia plus est in significatione compositi quam in significationibus componentium: quod et in istis accidit; sicut non omnis arma gerens est armiger.

Quaestio 2

Prooemium

[8733] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 pr. Deinde quaeritur de filiatione per adoptionem: et circa hoc quaeruntur duo: 1 quaeritur de ea ex parte adoptantis; 2 ex parte adoptati.

Articulus 1

[8734] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 tit. Utrum Deo conveniat aliquem in filium adoptare

Quaestiuncula 1

[8735] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non competat aliquem in filium adoptare. Adoptio enim est alicujus extraneae personae in filium vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio. Sed Deo non est aliqua persona extranea, quia omnes ipse condidit. Ergo ei non competit adoptare.

[8736] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, apud nos adoptans non est principium essendi adoptato. Sed Deus est omnibus principium essendi. Ergo non competit ei aliquem adoptare.

[8737] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ille qui filios naturales habet, non adoptat aliquem, nisi ut condividat hereditatem cum filiis naturalibus. Sed hereditas Dei patris indivisibilis est, quia est ipsemet. Ergo cum ipse habeat naturalem filium, non competit ei aliquem adoptare.

[8738] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, adoptio contingit ex benignitate adoptantis ad adoptatum. Sed Deus maxime benignus et amator est hominum. Ergo ipsi maxime competit adoptare.

[8739] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, quicumque facit aliquos filios per gratiam, adoptat. Sed hoc Deo competit; Joan. 1, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Ergo ipse adoptat.

Quaestiuncula 2

[8740] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod adoptare sit tantum Dei patris. Quia secundum leges, illius est adoptare cujus est filios generare. Sed solius patris in Trinitate est filium generare naturalem. Ergo ejus solius est filios adoptare.

[8741] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, per adoptionem efficimur fratres Christi; Rom. 8, 29: *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sed Christus non est filius nisi Dei patris, ut supra, dist. 3, quaest. 1, art. 2, dictum est. Ergo et nos per adoptionem solius patris filii sumus.

[8742] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut supra, dist. 1, quaest. 2, art. 2, dictum est, ideo solus filius incarnatus est, ne nomen filii transiret ad alterum. Sed non est magis inconveniens nomen filii transire ad aliam personam quam nomen patris. Ergo non debet dici adoptare nisi Deus pater, ne nomen patris ad aliam personam transeat.

[8743] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omne nomen effectum significans in creatura, dictum de Deo, est commune toti Trinitati. Sed adoptare importat effectum in creatura. Ergo toti Trinitati competit.

[8744] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum hoc quod adoptamur in filios Dei, Deus pater noster dicitur. Sed tota Trinitas dicitur pater noster, sicut in 1 Lib., dist. 18, dictum est. Ergo totius Trinitatis est adoptare.

Quaestiuncula 3

[8745] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per filium tantum fiat adoptio; per hoc quod dicitur ad Galat. 4, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere (...) ut adoptionem filiorum reciperemus.*

[8746] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, 5 Metaph., illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post. Sed filiatio primo invenitur in filio. Ergo per ipsum omnes efficimur filii, sicut per bonitatem filii Dei omnes efficimur boni; et sic ex patre caelesti omnis paternitas in caelis et in terra nominatur: ad Ephes. 3.

[8747] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Sed videtur quod fiat per spiritum sanctum:

per hoc quod dicitur Roman. 8, 15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater.*

[8748] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, per caritatem efficimur filii Dei: 1 Joan. 3, 1: *videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Sed caritas est spiritus sanctus. Ergo per ipsum adoptamur.

Quaestiuncula 1

[8749] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod adoptatio transfertur ad divina ex similitudine humanorum. Homo enim dicitur aliquem in filium adoptare, secundum quod ex gratia dat jus percipiendae hereditatis suae, cui per naturam non competit. Hereditas autem hominis dicitur illa qua homo dives est; id autem quo Deus dives est, est perfruitio sui ipsius, quia ex hoc beatus est, et ita haec est hereditas ejus; unde inquantum hominibus, qui ex naturalibus ad illam fruitionem pervenire non possunt, dat gratiam per quam homo illam beatitudinem meretur, ut sic ei competat jus in hereditate illa, secundum hoc dicitur aliquem in filium adoptare.

[8750] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis nulla persona sit sibi extranea quantum ad esse quod ab eo participat, est tamen sibi extranea aliqua persona quantum ad jus percipiendae hereditatis.

[8751] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis homo ex alio nascitur, habet jus in hereditate paterna; unde non est extraneus, ut adoptari possit. Sed non ex hoc quod aliquis habet esse a Deo, competit sibi jus in hereditate caelesti; et ideo potest qui habet esse a Deo per creationem, ab eo per gratiam in filium adoptari.

[8752] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod accidit adoptioni quae est apud nos, ut per eam dividatur hereditas, inquantum a multis simul tota haberi non potest. Sed hereditas caelestis tota simul habetur a patre adoptante, et ab omnibus filiis adoptatis; unde non est ibi divisio nec successio.

Quaestiuncula 2

[8753] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod adoptare convenit toti Trinitati: quia una est operatio totius Trinitatis, sicut et una essentia; sed tamen potest appropriari patri, inquantum habet similitudinem cum proprio ejus.

[8754] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sit solius patris generare filium qui sit Deus, tamen totius Trinitatis est producere filios per creationem;

et ideo est etiam totius Trinitatis per gratiam filios adoptare.

[8755] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex adoptione quae est per gratiam, efficimur fratres Christi, inquantum per hoc efficimur filii Dei patris; non autem inquantum efficimur filii Christi, vel spiritus sancti.

[8756] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod filiatio est relatio ejus quod est a principio; paternitas autem est relatio principii. Tota autem Trinitas est principium creaturae. Unde magis potest trahi nomen paternitatis ad alias personas respectu creaturae, quam filiationis nomen.

Quaestiuncula 3

[8757] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod haec praepositio per potest denotare duplicem causam: scilicet agentem mediam; et sic sumus adoptati a Deo patre per filium, ut appropriate loquamur: quia per eum Deus pater multos filios in gloriam adduxit, ut dicitur ad Hebr. 2, secundum quod eum misit in mundum salvatorem. Potest etiam notare formalem causam; et hoc dupliciter; vel inhaerentem, vel exemplarem. Si inhaerentem, sic adoptati sumus per spiritum sanctum, cui appropriatur caritas, secundum quam formaliter meremur. Ideo dicitur Ephes. 1, 13: *signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae.* Si vero designat causam exemplarem formalem, sic sumus adoptati per filium; unde Rom. 8, 29: *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.*

[8758] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 1 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus 2

[8759] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 tit. Utrum omnibus creaturis conveniat adoptari, et an homines ex ipsa creatione adoptet

Quaestiuncula 1

[8760] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod omnibus creaturis conveniat adoptari. Deus enim dicitur pater noster, quia creavit nos, sicut dicitur Deut. 32, 6: *numquid non ipse est pater tuus?* Sed non est pater creaturarum per naturam, quia sic solius Christi pater est. Ergo est pater per adoptionem; ergo omnibus creaturis convenit adoptari.

[8761] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ex hoc quod Deus aliquid creat, assumit illud in communicationem suorum bonorum ex mera sua bonitate. Sed nihil aliud videtur esse adoptio. Ergo cuilibet creaturae convenit adoptari.

[8762] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ex ipsa creatione Deus imprimit rationali creaturae imaginem suam, secundum quam dicitur filius Dei. Sed non adoptat nos nisi inquantum nos filios suos facit. Ergo ex ipsa creatione ad minus homines adoptat.

[8763] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut ex dictis patet, adoptio filiorum fit per spiritum sanctum. Sed non datur spiritus sanctus ratione creationis. Ergo nec adoptio est ratione creationis tantum.

Quaestiuncula 2

[8764] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec Angelis conveniat adoptari. Quia illi convenit adoptari qui non est in domo patrisfamilias, et in ipsam inducitur. Sed Angeli semper fuerunt in domo Dei, quia in caelo Empyreo creati sunt. Ergo eis non convenit adoptari.

[8765] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut in littera dicitur, nos ideo filii Dei adoptivi dicimur, quia cum nati fuerimus filii irae, per gratiam facti sumus filii Dei. Sed Angeli nunquam fuerunt filii irae. Ergo nunquam fuerunt non filii, ad minus secundum illos qui dicunt, quod Angeli fuerunt creati in gratia. Ergo Angelis non convenit adoptari.

[8766] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Galat. 4, 4, dicitur: *misit Deus filium suum (...) ut adoptionem filiorum reciperemus.* Sed ad Angelos non fuit missus filius Dei: quia non est factus Angelus sicut est factus homo, secundum quem modum ad homines missus dicitur. Ergo Angelis non convenit adoptare.

[8767] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, per spiritum sanctum, qui hominibus datur, dicuntur homines adoptari, ut patet ex dictis. Sed spiritus sanctus habitat in Angelis, sicut etiam in hominibus. Ergo Angeli, sicut et homines, dicuntur adoptari.

[8768] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Angeli dicuntur fratres et consortes nostri. Sed hoc non est nisi secundum quod ab eodem patre et ad eamdem hereditatem nobiscum sunt adoptati. Ergo eis convenit adoptari.

Quaestiuncula 3

[8769] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur etiam quod Christus sit filius adoptivus. Quia Hilarius, dicit: *potestatis dignitas non amittitur dum carnis humilitas adoptatur*; et loquitur de humanitate Christi. Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

[8770] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, non videtur sequi aliquod inconveniens, si dicamus Christum filium adoptivum: neque enim sequitur quod fuerit filius irae, neque aliquando fuerit non filius: quia Angeli nunquam filii irae fuerunt, et tamen dicuntur filii adoptivi. Ergo nihil prohibet Christum dicere filium adoptivum.

[8771] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, major est dignitas filii adoptivi quam servi. Sed Christus, secundum quod homo, dicitur servus, ut patet Philip. 2. Ergo multo fortius potest dici filius adoptivus.

[8772] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, per inhabitationem spiritus sancti homo efficitur filius adoptivus. Sed super Christum requievit spiritus sanctus, ut dicitur Isai. 11. Ergo ipse debet dici filius adoptivus.

[8773] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, Augustinus, dicit: *ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus qua gratia ille homo ab initio suo factus est Christus.* Sed quicumque homo fit ab initio Christianus fit per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo factus est Christus per gratiam adoptionis, et ita est filius adoptivus.

[8774] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, super illo Rom. 1: *qui praedestinatus est filius Dei in virtute*, dicit Ambrosius: *volvi et revolvi Scripturas: Christum nunquam filium adoptivum inveni.* Ergo non est dicendus filius adoptivus.

[8775] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, adoptare totius Trinitatis est. Si ergo Christus esset filius adoptivus, esset filius Trinitatis, quod esse non potest, ut supra, dist. 4, dictum est.

Quaestiuncula 1

[8776] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod sicut supra, dist. 8, dictum est, de ratione filiationis est ut filius producatur in similitudinem speciei ipsius generantis. Homo autem inquantum per creationem producitur in participationem intellectus, producitur quasi in similitudinem speciei ipsius Dei: quia ultimum eorum secundum quae natura creata participat similitudinem naturae increatae, est intellectualitas; et ideo sola rationalis creatura dicitur ad imaginem, ut in 2 Lib., dist. 16, dictum est, unde sola rationalis creatura per creationem filiationis nomen adipiscitur. Sed adoptio, ut dictum est, requirit ut adoptato jus acquiratur in hereditatem adoptantis. Hereditas autem ipsius Dei est ipsa sua beatitudo, cujus non est capax nisi rationalis creatura: nec ipsi acquiritur ex ipsa creatione; sed ex dono spiritus sancti, ut dictum est. Et ideo patet quod creatio irrationalibus creaturis nec adoptionem nec filiationem dat; creaturae autem rationali dat quidem filiationem, sed non adoptionem.

[8777] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem sicut perfectum supra diminutum, et sicut gratia super naturam; unde per creationem homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione; creaturae autem irrationales nullo modo.

[8778] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod communicatio quorumcumque bonorum non sufficit ad adoptionem; sed communicatio hereditatis; unde nec aliqua creatura dicitur adoptari ex hoc quod sibi aliqua bona communicantur a Deo, nisi communicetur ei hereditas quae est divina beatitudo.

[8779] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Quaestiuncula 2

[8780] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod beata fruitio sicut excedit naturam humanam, ita et naturam angelicam; unde sicut hoc homini datur ex gratia, et non ex debito suae naturae; ita Angelo; et propter hoc sicut competit homini adoptari; ita et Angelo.

[8781] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod domus Dei, inquantum filii adoptivi inducuntur, non dicitur caelum Empyreum, sed ipsa beatitudo divina, secundum quam Deus in semetipso quiescit, et facit alios in se quiescere; et in hac domo non semper fuerunt, quia non fuerunt creati beati.

[8782] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidit adoptioni quod adoptatus fuerit filius irae, vel quod fuerit prius tempore non filius; unde ponitur in littera magis ad evidentiam adoptionis quam ad necessitatem. Sed hoc est de necessitate adoptionis ut prius natura sit non filius quam filius, ut filiatio sibi ex natura sua non competat, sed ex gratia quacumque collata; et hoc bene invenitur in Angelo.

[8783] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis missio filii in carnem non fuerit facta ad Angelos; fuit tamen facta ad eos missio quae est in mentem, ut in 1 Lib., dist. 3, dictum est.

Quaestiuncula 3

[8784] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Christus nullo modo dicendus est filius adoptionis: quia ei competit ex sua natura, secundum quam aeternaliter a patre nascitur, habere jus in hereditate paterna: quia omnia quae habet pater, sua sunt, ut dicitur Joan. 16: unde hoc jus non acquiritur ei per gratiam advenientem, ut possit dici filius adoptivus.

[8785] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod humanitas adoptatur non in ipso capite, sed in membris ejus; et sic intelligendum est verbum Hilarii. Vel dicendum, quod etsi adoptio aliquo modo possit dici de natura creata, quae per gratiam trahitur in participationem divinae bonitatis in unitate divinae personae; non tamen oportet quod supposito conveniat, cui naturaliter convenit esse beatum.

[8786] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sequitur inconveniens, quod Christus, ad minus natura vel intellectu, esset prius non filius quam filius, sicut est de Angelis: quod nullo modo stare potest quantum ad secundam opinionem, quae ponit, quod nullum suppositum praeintelligitur unioni; nec filiatio convenire potest nisi supposito perfecto.

[8787] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus cum dicitur servus, importat subjectionem tantum; unde Christus, secundum quod homo, dicitur servus, sicut minor patre: non autem importat acquisitionem per gratiam ejus quod ei convenit per naturam, sicut filius adoptivus; et ideo nomen servitutis aliquo modo conceditur in Christo, non autem nomen adoptionis.

[8788] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliis hominibus per spiritum sanctum inhabitantem acquiritur jus in hereditate caelesti de novo, quod eis non competit per naturam, sicut filio Dei competit; unde per spiritum sanctum inhabitantem non dicitur adoptari.

[8789] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod est similitudo quantum ad rationem gratiae, quia utraque est sine meritis praecedentibus, non autem quantum ad effectum: quia illa est gratia unionis, secundum quam efficitur naturalis filius; sed gratia qua homo fit Christianus non facit filium naturalem, sed facit tantum adoptivum.

Quaestio 3

Articulus 1

[8790] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 tit. Utrum praedestinatio Christi sit de natura, an de persona

Quaestiuncula 1

[8791] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Deinde quaeritur de praedestinatione Christi. Et videtur quod non sit de persona. Praedestinatio enim Christi est ad filiationem, quia *praedestinatus est filius Dei in virtute*; Rom. 1, 4. Sed filiatio non competit naturae. Ergo praedestinatio non est de natura.

[8792] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ejus videtur praedestinari cujus est agere, quia ejus est etiam felicitari. Sed agere est suppositi, et non naturae. Ergo praedestinatio non est de natura.

[8793] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, humana natura est unius rationis in Christo et in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus praedestinatio non est de natura. Ergo nec in Christo.

[8794] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 1, dicit Glossa, quod praedestinatio est uno modo de eo quod non semper fuit. Sed nihil est in ipso Christo quod non semper fuerit, nisi humana natura. Ergo praedestinatio est de natura.

[8795] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ex hoc aliquis praedestinatur quod praevidetur Deo uniendus per gratiam unionis. Sed humana natura ab aeterno est praevisa Deo unienda per gratiam unionis. Ergo humana natura est praedestinata in Christo.

Quaestiuncula 2

[8796] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod praedestinatio Christi non sit conformis praedestinationi nostrae. Quia, secundum Augustinum, praedestinatio qua nos praedestinamur, est propositum miserendi. Sed hoc non competit praedestinationi Christi, quia ipse nunquam fuit miser. Ergo praedestinatio sua et nostra non sunt unius rationis.

[8797] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, effectus praedestinationis est gratia. Sed gratia Christi est alterius rationis quam gratia nostra: quia nostra gratia non est unionis in persona, sicut sua. Ergo nec praedestinatio ejus et nostra sunt ejusdem rationis.

[8798] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, operationes differunt penes terminos. Sed filiatio naturalis, ad quam terminatur praedestinatio Christi, non est unius rationis cum filiatione adoptionis, ad quam terminatur nostra praedestinatio. Ergo non sunt unius rationis praedestinationes.

[8799] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod utrique praedestinationi competit una definitio, scilicet *praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro*. Ergo sunt unius rationis.

[8800] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Rom. 1 dicit Glossa, quod praeclarissimum exemplar nostrae praedestinationis praecessit in Christo. Ergo est unius rationis:

quia exemplar et exemplatum sunt unius rationis.

Quaestiuncula 3

[8801] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod praedestinatio ejus sit causa efficiens nostrae praedestinationis. Ephes. 1, 5, dicitur: *praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum.* Sed per denotat causam efficientem, quando dicitur pater operari per filium. Ergo ejus praedestinatio est causa efficiens nostrae praedestinationis.

[8802] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Item, videtur quod sit causa exemplaris, per illud quod dicitur Rom. 8, 29: *quos praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Sed imago ad exemplaritatem pertinet. Ergo est causa exemplaris nostrae praedestinationis; sicut etiam sua resurrectio nostrae resurrectionis.

[8803] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Item, videtur quod finalis. Quia nostra praedestinatio videtur esse ordinata ad impletionem corporis Christi, ut patet Ephes. 4, unde ipse videtur esse finis nostrae salutis. Ergo et ejus praedestinatio nostrae praedestinationis.

[8804] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, aeternum non habet causam. Sed praedestinatio nostra est aeterna. Ergo non habet causam, Christi praedestinationem.

[8805] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Christus non est praedestinatus nisi secundum quod homo. Sed ipse, secundum quod homo, non est causa nostri, sed secundum quod Deus. Ergo praedestinatio ejus non est causa praedestinationis nostrae.

Quaestiuncula 1

[8806] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod praedestinatio accipitur communiter et proprie. Communiter pro praescientia et praeordinatione cujuscumque; et sic patet quod praedestinatio potest esse de natura. Secundum autem quod proprie accipitur importat ordinem praedestinati ad gratiam. Gratia autem creaturae facit unionem ad Deum: quae quidem duplex est: scilicet per operationem, secundum quam nos unimur Deo cognoscendo et amando ipsum: et in persona; et secundum hoc humana natura fuit unita Deo; et ideo, cum praedestinatio Christi ordinetur ad gratiam unionis in persona, potest dici, quod natura est praedestinata, vel persona ratione naturae.

[8807] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praedestinatio Christi primum effectum habet ipsam unionem: unde cum unio sit naturae, potest etiam dici praedestinata; quamvis sibi filiatio non conveniat, quia filiatio non est primus effectus praedestinationis, sed consequitur ad unionem.

[8808] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de felicitate creaturae ex hoc quod Deo unitur per operationem; sed ipsa natura beatificatur ex hoc quod Deo unitur in persona.

[8809] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Et per hoc etiam patet responsio ad tertium: quia praedestinatio aliorum hominum non est ad unionem in persona, sed ad unionem per operationem.

Quaestiuncula 2

[8810] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod multa requiruntur in praedestinatione et ex parte praedestinantis, et ex parte praedestinati, et secundum terminum a quo, et secundum terminum ad quem, secundum quod potest attendi diversitas inter praedestinationem Christi et nostram. Ex parte autem praedestinantis, qui Deus est, non est diversitas inter praedestinationem Christi et nostram; est autem differentia ex parte praedestinati: quia in nobis est de persona, in Christo autem de natura, ut dictum est. Similiter est differentia ex parte termini a quo: quia in nobis est ut liberemur a peccato, sicut dicit Glossa super illud Rom. 8: *quos praedestinavit, hos vocavit*: in Christo autem non; quia neque contraxit, neque fecit peccatum. Sed neutra istarum differentiarum diversificat rationem praedestinationis; sed solum illa quae est essentialis et specifica. Specifica autem differentia cujuslibet motus vel operationis, accipitur penes terminum ad quem. Illud autem ad quod est praedestinatio, non est unius rationis in Christo et in nobis: quia praedestinatio Christi est ad unionem in persona; praedestinatio autem nostra ad unionem per operationem, aut per habitum assimilantem; et haec duae uniones non sunt unius rationis, sed se habent secundum prius et posterius, et perfectum et diminutum; et ideo praedestinatio Christi et nostra non est unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam.

[8811] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 2 ad arg. Et per hoc facile est respondere ad objecta.

Quaestiuncula 3

[8812] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in ipsa praedestinatione duo sunt; unum aeternum, scilicet ipsa Dei operatio; et aliud temporale, scilicet praedestinationis effectus. Praedestinatio ergo nostra quantum ad illud quod est aeternum in ipsa, causam non habet; sed quantum ad effectum potest habere causam, inquantum scilicet ejus effectus producitur mediantibus aliquibus causis creatis: et secundum hoc praedestinationis nostrae causa efficiens est praedestinatio Christi inquantum ipse est mediator nostrae salutis; et formalis, in quantum in filios Dei ad imaginem ejus praedestinamur, et finalis, inquantum nostra salus in ejus gloriam redundat.

[8813] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus

[8814] Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 expos. *Christum secundum hominem non esse personam, nec aliud.* Primum horum conceditur ab omni opinione; secundum autem non, sed a tertia tantum; quia primae duae opiniones dicunt quod secundum quod Christus est homo, est aliquid. Hoc autem negare est error. *Secundum enim multiplicem habet rationem.* Ista divisio accipitur ex comparatione replicationis ad subjectum propositionis: quia potest fieri replicatio vel ejus quod antecedit subjectum, et sic notat causam; vel ejus quod sequitur, et sic notat habitum, aut quodcumque aliquid accidens; sed specialiter nominat habitum propter rationem tertiae opinionis: vel ipsius subjecti, et hoc vel quantum ad naturam, et sic exprimit conditionem naturae; vel quantum ad suppositum, et sic notat unitatem personae in Christo. *Illa tamen personae descriptio non est data pro divinis personis.* Contra est quod directe ponit eam Boetius in materia ista in Lib. de Duab. Nat. Dicendum, quod Magister verum dicit, si capiantur stricte ea quae in divisione ponuntur; sed Boetius large accipit; et hoc patet in 1 Lib., dist. 25. *Non autem sic dicitur filius natura.* Dicitur enim Deus natura quasi formaliter; sed dicitur filius natura, non formaliter, sed quantum ad modum originis, quia per modum naturae procedit. *Christus nunquam fuit filius*; nec prius tempore, sicut nos, nec prius natura aut intellectu, sicut Angeli, si in gratia creati sunt. Imago Autographi Coriae, f. 1ra sup. *Christum filium virginis esse natura et gratia.* Contra. Natura et gratia ex opposito dividuntur. Ergo quod est per gratiam, non est per naturam. Praeterea, Christus est filius matris, sicut et quilibet alius homo. Sed alii homines non sunt filii matrum suarum per gratiam. Ergo nec Christus. Dicendum ad primum quod gratia unionis non opponitur contra naturam: quia per eam una persona fit duarum naturarum: et sic quod inest per gratiam unionis, inest per alterutram naturarum naturaliter. Ad secundum dicendum, quod Christum, inquantum hominem nasci ex matre, non fuit per gratiam, sed nasci simul Deum et hominem; et hoc fuit per gratiam unionis. *Non talis hic filius.* Ergo videtur quod filiatio dicatur aequivoce. Dicendum, quod non univoce, nec aequivoce, sed analogice, sicut et alia quae dicuntur de Deo et creaturis. *Origine, non adoptione.* Hoc dicitur contra Nestorium, qui cum poneret in Christo duas personas, non potuit ponere unionem nisi per gratiam: et sic sequeretur quod persona hominis non sit filius Dei nisi per gratiam habitualem adoptionis, sicut et nos. *Veritate, vel nuncupatione.* Hoc dicitur contra Sabellium, qui posuit distingui personas tantum nominaliter. *Nativitate, non creatione.* Et hoc dicitur contra Arium, qui dicebat filium Dei esse creaturam.

Distinctio 11

Quaestio 1

Prooemium

[8815] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 pr. Imago Autographi Coriae, f. 1ra med. sup. Postquam determinavit Magister, qualiter ea quae sunt dignitatis in humana natura, de Christo possunt vel non possunt dici; hic determinat quomodo de Deo dici possunt ea quae ad defectum naturae humanae pertinent; et dividitur in duas partes: in prima inquirit, utrum nomen creaturae quod de humana natura dicitur, de Christo dici possit; in secunda, utrum illi defectus qui consequuntur ipsam, inquantum creatura, vel alio modo ipsi convenire possint, dist. 12, ibi: *post praedicta quaeritur, utrum homo ille coeperit esse, vel semper fuerit.* Prima in tres: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *ad quod potest dici*; in tertia excludit objectiones quae contra solutionem fieri possunt, ibi: *etsi ergo Christus secundum hominem dicitur creatura, non tamen simpliciter praedicandus est creatura.* Circa primum duo facit: primo determinat propositam quaestionem; secundo confirmat determinationem; et primo quantum ad hoc quod Christus non possit simpliciter dici creatura, ibi: *qui Christum vel Dei filium, non esse factum vel creatum, in Lib. 1 de Trin. ostendit*; secundo quantum ad hoc quod possit dici creatura cum determinatione, scilicet inquantum est homo, ibi: *sed addita determinatione recte dici potest.* Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum filius Dei sit creatura; 2 utrum Christus, vel iste homo, possit dici creatura; 3 utrum sit creatura, secundum quod homo; 4 utrum omnia quae humanae naturae conveniunt, de Christo possint praedicari.

Articulus 1

[8816] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 tit. Imago Autographi Coriae, f. 1ra med. inf. Utrum filius Dei sit creatura

[8817] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod filius Dei sit creatura. Eccli. 24, 14: *ab initio et ante saecula creata sum*: et loquitur de divina sapientia. Sed filius Dei est Dei sapientia. Ergo ipse est creatura.

[8818] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod est subjectum Deo, vel minus eo, est creatura. Sed filius Dei est hujusmodi, ut patet Joan. 14, 28: *pater major me est*; et 1 Corinth. 15, dicitur quod filius erit subjectus patri, qui subjecit ei omnia. Ergo filius Dei est creatura.

[8819] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, hoc modo se habent actiones ad invicem, sicut termini actionum. Sed esse, quod est terminus creationis, est prius quacumque alia forma ad quam terminantur aliae actiones. Ergo creatio est prior omnibus aliis actionibus vel productionibus. Sed posterius semper praesupponit prius. Cum ergo generatio conveniat filio Dei, secundum quam dicitur natus, videtur quod etiam creatio conveniat ei, ut dicatur creatus.

[8820] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, ut probat Avicenna in sua Metaph., id cujus essentia est suum esse, est per se necesse esse. Sed quod est hujusmodi, non habet esse ab alio: quia hoc quod est necesse esse absolute, non est propter aliquid aliud, ut etiam dicit philosophus in 5 Metaph. Ergo id Imago autographi Coriae, f. 1rb sup. cujus essentia est suum esse, non habet esse ab alio. Sed filius habet esse ab alio. Ergo non est necesse esse; nec sua essentia est suum esse. Ergo est creatura.

[8821] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod habet causam sui esse, est creatura. Sed filius habet causam sui esse: quia pater est causa filii, ut dicit Chrysostomus, et omnes Graeci doctores concedunt. Ergo filius est creatura.

[8822] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, omne quod gignitur, ad hoc gignitur ut sit. Sed quod est, non gignitur ad hoc quod sit, quia jam est. Ergo omne quod gignitur, antequam gignatur non est. Sed omne quod non fuit et postea est, creatum est. Ergo filius, cum genitus sit, creatus est.

[8823] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, omne quod habet aliquid ab alio, in se consideratum non habet illud; et caret illo, si sibi relinquatur. Sed filius habet esse ab alio. Ergo in se consideratus non habet esse; et si sibi relinquatur, non esset. Sed haec est conditio creaturae, secundum quam dicitur vertibilis in nihilum: quia omnia in nihilum reverterentur, nisi ea manus conditoris teneret. Ergo filius est creatura.

[8824] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nulla creatura est consubstantialis creatori. Sed filius est consubstantialis patri, ut dicitur Joan. 10, 30: *ego et pater unum sumus.* Ergo filius non est creatura.

[8825] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis creatura portatur per potentiam creatoris. Sed id quod omnia portat non portatur. Ergo id quod omnia portat, non est creatura. Sed hoc est filius: Hebr. 1, 3: *portans omnia verbo virtutis suae.* Ergo filius non est creatura.

[8826] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, nihil est in Deo quod sit creatura. Sed filius est in Deo patre, cum sit verbum ejus, et omne verbum est in dicente. Ergo filius non est creatura.

[8827] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 4 Imago autographi Coriae, f. 1rb med. Praeterea, omne quod dicitur per similitudinem, reducitur ad id quod proprie dicitur. Sed homines dicuntur filii Dei per assimilationem ad unicum filium; Roman. 8, 29: *conformes fieri imaginis filii sui.* Ergo ipse proprie filius dicitur. Sed nullus dicitur proprie filius alicujus nisi habeat eamdem naturam specie quam habet pater, et vere; ergo filius est vere Deus. Sed nulla creatura est hujusmodi. Ergo filius non est creatura. Finis imaginis autographi Coriae, f. 1rb med.

[8828] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 co. Hic preme ut videas redactionem priorem huius textus Imago Autographi Coriae, f. 1 marg. inf. (man. socii) Respondeo dicendum, quod filius naturaliter a patre procedit: hoc enim ipsum nomen filiationis demonstrat, si vera filiatio sit: quod oportet maxime esse in illa filiatione et paternitate, ex qua omnis paternitas et filiatio in caelo et in terra nominatur: ad Eph. 3. Maxime enim vera sunt quae sunt causa esse veritatis in aliis, ut dicitur 2 Metaph. Omne autem quod naturaliter procedit ab altero, duo habet. Unum est quod aequatur ei a quo procedit: quia natura non postponit facere opus suum, nisi sit ex defectu agentis: qui quidem defectus est in eo, quod agens naturaliter non habet perfectam virtutem ad agendum; sicut pueri ad generandum: vel in eo quod agit per transmutationem exterioris materiae, unde effectus non sequitur nisi in fine transmutationis, et sic oportet quod duratione sequatur suam causam agentem: quae longe sunt a Deo, cujus virtus non augetur, neque materiam ex qua operetur requirit. Restat ergo quod omne naturaliter a Deo procedit, coaeternum sit ei; et ita filius est ab aeterno. Aliud est quod oportet esse in eo quod naturaliter procedit ab altero, quod sit simile ei a quo procedit; quia natura intendit sibi simile producere inquantum potest; unde quod aliquid naturaliter procedens non habeat perfectam similitudinem ejus a quo procedit, contingit vel ex defectu virtutis agentis, sicut in semine in quo debilitatur calor naturalis, unde non sufficit ad generandum masculum, sed feminam; vel ex defectu materiae, quae non potest recipere totam virtutem agentis, sicut accidit in partubus monstruosis. Haec autem duo a Deo longe sunt, ut dictum est, unde oportet quod hoc quod naturaliter a Deo procedit, perfectam similitudinem ad eum habeat. Perfecta autem similitudo esse non potest ubi non est eadem natura secundum speciem. Natura autem divina non potest esse eadem specie nisi sit eadem numero, cum omnino sit immaterialis. Unde oportet quod filius qui naturaliter a Deo patre procedit, habeat eamdem numero naturam cum ipso, et per consequens idem esse; et ita omnibus modis ei erit aequalis. Et quia natura et esse Dei patris nullo modo dependet ad nihil, vel ad non esse, ut scilicet non esse praecedat eam tempore vel natura; ideo nec natura nec esse filii ad nihil aliquo modo dependet. Ex quo patet quod filius nullo modo potest esse creatura, neque secundum quod fides de creatione loquitur, secundum quam ponimus quod non esse duratione creaturam praecessit; nec secundum quod quidam philosophi posuerunt creationem, dicentes illud creari quod esse habet post non esse, non tempore, sed natura: et hoc est cujus esse dependens est ad non esse, quia in se consideratum et sibi relictum non est, cum solum ab altero esse habeat. Sed de hoc in 2 Lib., distinct. 2, dictum est plenius. Imago Autographi Coriae, f. 1 marg. inf. (man. socii)

[8829] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod istud verbum vel intelligitur de sapientia creata, scilicet angelica natura, quae est ante tempora saecularia, etsi non duratione, tamen ordine naturae; vel intelligitur de filio Dei quantum ad naturam assumptam, quae etsi ante saecula creata non fuerit, fuit tamen ab aeterno praevisa creari.

[8830] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus docet in 1 de Trin., omnia quae minorationem aut subjectionem circa filium Dei ponere videntur, vel referenda sunt ad naturam assumptam secundum quam minor est patre, in forma Dei manens aequalis patri, ut dicitur ad Philip. 2: vel referendum est ad commendationem principii, secundum quod pater dicitur principium filii: et secundum hoc dicitur major, quamvis filius non sit minor, ut dicit Hilarius.

[8831] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum Basilium, accipere a patre filius habet commune cum omni creatura; sed habere per naturam est sibi proprium; unde processio filii a patre in aliquo convenit cum processione quae est in creaturis, communitate analogiae, et in aliquo differt. Convenit quidem in respectu originis, qui est esse ab aliquo; differt autem in hoc quod processio filii a patre est per naturam; aliorum autem per voluntatem. Ex hoc sequitur triplex differentia, ut ex dictis patet. Prima, quod filius est consubstantialis patri; secunda, quod est coaeternus; tertia, quod esse suum nullo modo dependet ad nihil: et haec sequitur ex prima. Unde considerandum est, quod omnia nomina vel verba quae important respectum originis absolute, recipiuntur in processionem divinam, sicut procedit, exit, est ab alio; illa autem quae important aliquid contrarium tribus praedictis, nullo modo dicuntur, sicut factus, quod repugnat consubstantialitati: quia facere dicitur proprie secundum operationem quam agens exercet in id quod est extra: et similiter verbum incipiendi repugnat coaeternitati, et similiter verbum creandi importat dependentiam ad non esse. Sed nativitas ad respectum originis absolute addit aliquid magis pertinens ad consubstantialitatem quam ad differentiam substantiae: quia, sicut supra, dist. 8, dictum est, nascitur proprie quod procedit conjunctum ei a quo procedit: et ideo omnia illa quae pertinent ad generationem vivorum, quorum est nasci, dicuntur in processione filii, sicut oriri et nasci, gigni et generari; et haec est causa quare processio filii potuit habere nomen proprium, non autem processio spiritus sancti, qui non procedit per modum nascentis. Unde generatio vel nativitas non transumitur ad divina secundum quod praesupponit creationem, sed secundum quod importat consubstantialitatem.

[8832] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa sequitur de eo quod est ab alio, habens aliam naturam ab ipso: quia sic naturae ejus quod est ab alio, non debetur esse ex se ipsa; unde ipsa non est suum esse, ut habeat necessitatem essendi ex se. Sed filius est a patre, habens eamdem numero naturam; unde sicut natura patris est suum esse, ac per hoc necesse esse; ita et natura filii: nec ejus esse est aliquo modo dependens ad nihil, sicut nec esse patris.

[8833] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod esse filii non est creatum: unde filius non habet causam sui esse; nec suum esse habet principium: quamvis enim secundum nos ipse filius habeat principium a quo est, non tamen causam: quia secundum nos nomen principii importat relationem originis absolute; nomen autem causae importat respectum originis per comparationem ad esse rei quod a causa procedit: unde terminus a quo, dicitur principium motus, non tamen causa. Sed secundum Graecos nomen causae importat simplicem formae originem, sicut nomen principii secundum nos. Et quamvis dicamus patrem principium filii, non tamen dicimus filium principiatum a patre; quia nomine principiati non utimur nisi in his quae sunt constituta in esse per principium: unde linea non dicitur esse principiatum puncti, sicut nec motus termini a quo; sed tamen dicitur esse a principio.

[8834] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod filius non habuit esse antequam generaretur. Sed quia generatio ejus est aeterna, et esse ejus aeternum est.

[8835] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut creatura non habet esse nisi a Deo, ita nec filius habet esse nisi a patre. Sed in hoc est differentia, quod creatura non est illa relatio secundum quam dicitur esse a Deo, per quam habet esse; et ideo potest considerari in se, sine respectu ejus ad Deum; et sic invenitur non habens esse. Sed filius Dei est ipsa relatio secundum quam habet esse a patre, et ipsa relatio est ipsum esse: et ideo non potest filius considerari sine respectu ad patrem, ut inveniatur in se non habens esse, vel potens in nihilum decidere.

Articulus 2

[8836] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus sit creatura

[8837] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur, videtur quod Christus sit creatura. Leo Papa: *nova et inaudita conventio: Deus qui erat et qui est, fit creatura.* Sed illud quod Deus fit, potest de Christo praedicari. Ergo Christus est creatura. Damascenus etiam dicit de Christo, quod non scandalizabitur ad nomen creaturae.

[8838] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, de quocumque praedicatur inferius, et superius. Sed creatura est superius ad hominem. Ergo cum homo praedicetur de Christo, creatura de ipso praedicabitur.

[8839] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod est, vel est creatum vel increatum. Si ergo Christus est homo, vel erit homo creatus vel increatus. Sed non est homo increatus, sicut nec homo aeternus, quia omne increatum est. Ergo est homo creatus: ergo est creatura.

[8840] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, id quod convenit parti, transumitur ad praedicationem totius; sicut homo dicitur Crispus propter capillos. Sed humana natura est quasi pars personae compositae, pro qua supponit hoc nomen Christus. Ergo cum humana natura sit creatura, Christus potest dici creatura.

[8841] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, principalior pars hominis Christi est anima quam corpus. Sed ratione corporis quod de virgine traxit, simpliciter dicitur natus de virgine. Ergo ratione animae, quae creata est a Deo, debet dici creatura.

[8842] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut repugnat nomen creaturae filio increato; ita repugnat temporaliter nasci aeternaliter nato. Sed tamen dicimus Christum temporaliter natum. Ergo et simpliciter possumus ipsum dicere creaturam.

[8843] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, creatura non potest praedicari de aliquo aeterno. Sed Christus supponit suppositum aeternum. Ergo non potest dici creatura.

[8844] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in Christo nihil creatum est, nisi humana natura. Sed humana natura non praedicatur de Christo. Ergo Christus non potest dici creatura.

[8845] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, omnis creatura rationalis est filius Trinitatis per creationem. Sed Christus si est creatura, est creatura rationalis. Ergo est filius Trinitatis per creationem: quod supra improbatum est, dist. 4.

[8846] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod creatio proprie respicit esse rei: unde dicitur in Lib. de causis, quod esse est per creationem, alia vero per informationem. Esse autem simpliciter et per se est suppositi subsistentis; alia vero dicuntur esse, inquantum suppositum in eis subsistit, vel essentialiter, sicut materia et forma, et sic natura ipsa dicitur esse; vel accidentaliter, sicut accidentia dicuntur esse. Esse ergo dictum simpliciter de supposito significat esse personale ipsius; esse vero, secundum quod convenit parti vel accidenti, non dicitur simpliciter de supposito, sed suppositum dicitur esse in eo; unde cum dico: Christus est, significatur esse ipsius, non autem esse ipsius naturae, vel accidentis, vel partis. Cum autem fiat unio naturarum in esse suppositi secundum secundam opinionem, esse, secundum quod Christus simpliciter esse dicitur, est esse increatum; unde non potest dici creatura, non tantum ad evitandum errorem Arii, ut quidam dicunt, sed etiam ad vitandum falsitatem. Potest tamen dici, quod aliquid creatum est in Christo, scilicet humana natura; quia esse quamvis sit unum, tamen respectum habet ad naturam et ad partes ejus, secundum quas humana natura dicitur esse in Christo, vel partes aut accidentia ejus, ut supra, dist. 6, dictum est. Unde sicut esse aliquo modo ad naturam pertinet, et ad partes et accidentia ejus, ita et creatio.

[8847] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelligenda sunt cum determinatione, ut dicit Magister in littera; quamvis illa determinatio causa brevitatis intermittatur.

[8848] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creatura non est superius ad hominem: quia creatio magis respicit esse quam naturam. Esse autem non est genus, nec inducitur in significatione alicujus generis, ut dicit Avicenna, cum ea quae sunt in uno genere, non conveniant in uno esse, sed in natura communi. Vel dicendum, quod creatura non est superius ad hominem, significans quid est homo: quia creatio non respicit naturam vel essentiam, nisi mediante actu essendi; qui est primus terminus creationis. Humana autem natura in Christo non habet aliud esse perfectum, quod est esse hypostasis, quam esse divinae personae; et ideo, simpliciter loquendo, creatura dici non potest: quia intelligeretur quod esse perfectum hypostasis Christi per creationem esset acquisitum.

[8849] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Christus est homo creatus, locutio est duplex: ex eo quod hoc participium creatus potest determinare praedicatum in comparatione ad subjectum, et sic potest esse vera, sicut et ista: Christus est factus homo. Si autem determinat absolute praedicatum, tunc est falsa: quia in homine non intelligitur tantum natura, sed suppositum aeternum, cui non convenit esse creatum: quod enim determinat praedicatum in ordine ad subjectum, est determinatio ipsius inquantum est praedicatum; unde oportet quod respiciat praedicatum formaliter: quia termini in praedicato ponuntur formaliter; determinatio autem quae determinat absolute ponitur circa praedicatum sicut circa subjectum quoddam; unde magis respicit suppositum quam formam. Similiter etiam haec est falsa: Christus est homo increatus: quia privatio creationis ponitur circa praedicatum ratione utriusque; et ideo utraque falsa est, nec sibi contradicunt, sed haec est vera: Christus est homo qui non est creatus sed aeternus ex parte deitatis, non tamen aeternus homo, ut aeternitas determinet praedicatum in ordine ad subjectum.

[8850] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod totum denominatur a proprietate partis, quando illa proprietas nullo modo nata est convenire nisi parti illi, sicut crispitudo capillis, et claudicatio pedi. Sed creatio non tantum naturae, sed etiam personae nata est convenire, et etiam personae et supposito magis proprie; et ideo non potest dici de supposito quod sit creatum, quia natura est creata.

[8851] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 ad 5 Et per hoc patet solutio ad quintum: quia nasci de matre non est natum convenire supposito hominis, nisi per hoc quod corpus traducit a matre; unde non habet repugnantiam temporaliter nasci ad aeternaliter nasci: quia unum naturam humanam respicit, et alterum divinam: quarum habet unam Christus a patre aeternaliter, alteram a matre temporaliter. Sed creatum et increatum utrumque potest respicere suppositum ratione esse quod est suppositi.

[8852] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 2 ad 6 Unde patet solutio ad sextum.

Articulus 3

[8853] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 tit. Utrum Christus secundum quod homo, sit creatura

[8854] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non possit dici creatura secundum quod homo. Quidquid enim praedicatur de altero secundum quod ipsum est, praedicatur de eo simpliciter. Sed quod praedicatur de Christo secundum quod homo, praedicatur de eo secundum quod ipsum est, quia ipse est essentialiter homo. Ergo cum esse creaturam non praedicetur simpliciter, non potest praedicari de eo secundum quod homo.

[8855] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, magis est esse filium adoptivum quam esse creaturam. Sed non potest dici quod Christus, secundum quod homo, sit filius adoptivus. Ergo multo minus potest dici quod, secundum quod homo, sit creatura.

[8856] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum quod Magister dicit in littera, haec est tropica locutio: Christus est creatura. Ergo si Christus, secundum quod homo, sit creatura, et haec etiam erit impropria, Christus est homo, quod est falsum.

[8857] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil est creatum in Christo nisi humana natura. Sed haec est falsa: Christus, secundum quod homo est humana natura. Ergo et haec: Christus secundum quod homo, est creatura.

[8858] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, ista se compatiuntur, ut Christus sit homo, et sit Deus. Ergo quod non compatitur secum hoc quod est esse Deum, non potest praedicari de Christo secundum quod homo, sicut hoc quod est carere divinitate. Sed esse creaturam non compatitur secum hoc quod est esse Deum. Ergo Christus non est creatura, secundum quod homo.

[8859] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, omne quod non est aeternum, est creatum. Sed Christus, secundum quod homo, non est aeternus, sicut nec Deus. Ergo secundum quod homo, est creatura.

[8860] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, omne quod factum est, creatum est. Sed Christus secundum quod homo, est factus. Ergo est creatus secundum quod homo.

[8861] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, omnis conditio alicujus naturae potest praedicari de aliquo secundum nomen significans naturam illam. Sed homo significat naturam humanam, cujus conditio est quod sit creatura. Ergo Christus potest dici creatura secundum quod homo.

[8862] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod humana natura se habet ad compositam personam Christi sicut pars; quamvis proprie pars dici non possit, nec proprie persona composita, ut supra, dist. 6, qu. 2, art. 3, dictum est. Pars autem aliquando habet aliquam dispositionem quae nata est convenire toti; aliquando vero aliam quae non est nata convenire toti: sicut albedo quae inest capillis, potest etiam toti convenire: crispitudo autem ita convenit capillis quod nullo modo toti, vel alicui alteri parti. Ergo secundum dispositiones illas quae insunt tantum parti, denominatur totum simpliciter et proprie per dispositionem partis, nullo addito; sicut homo dicitur Crispus; sed quantum ad illas dispositiones quae natae sunt parti et toti convenire, non denominatur totum a parte simpliciter, sed addita parte, ut cum dicitur homo albus secundum capillos; nec proprie, sed figurative per sinecdochen. Unde patet quod cum creatio naturae et personae nata sit convenire, sicut et esse; utrique aliquo modo convenit: non tamen potest dici de Christo, quod sit creatura, quia humana natura creata est, nisi fiat additio, ut si dicatur: secundum hominem, vel secundum quod homo; et tunc etiam tropica est et figurativa, ut dicit Magister, sicut et haec: Aethiops est albus secundum dentem.

[8863] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit in his quae praedicantur proprie et per se; sed haec non est propria praedicatio, ut dictum est.

[8864] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse filium adoptivum, nullo modo natum est convenire nisi personae; et ideo non potest dici filius adoptivus secundum humanam naturam, sicut dicitur creatura: quia creaturae nomen et personae et naturae aptatur.

[8865] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando cum reduplicatione est propria praedicatio, tunc praedicatum per se convenit ei quod replicatur: sicut Christus, secundum quod homo, est animal; haec enim est per se et proprie: homo est animal; et ideo simili modo praedicatum et reduplicatio de subjecto praedicatur. Haec autem reduplicatio non est nota per se praedicationis: haec enim non est propria: hic homo, scilicet Christus, est creatura, nec etiam est per se, quia creatura non est superius ad hominem, significans quid est homo, ut dictum est; et ideo non oportet quod si creatura improprie dicatur de Christo, etiam ipse improprie dicatur homo.

[8866] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod natura humana in abstracto non praedicatur de Christo secundum quod homo; sed conditiones ejus et in concreto possunt de Christo praedicari secundum quod homo, vel proprie vel improprie. Creatura autem in concretione dicitur, quia omne creatum est creatura.

[8867] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis illud quod convenit parti, aliquo modo possit dici de toto, non tamen oportet ut quod removetur a parte, removeatur a toto; unde quamvis Aethiops secundum dentem habeat albedinem, non potest tamen dici quod sit carens nigredine: quia quod non convenit sibi secundum unam partem, potest sibi convenire secundum aliam; et similiter quamvis Christus sit creatura, secundum quod homo, non tamen potest dici quod, secundum quod homo, careat divinitate quae sibi competit per aliam naturam.

Articulus 4

[8868] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 tit. Utrum ea quae sunt humanae naturae possint dici de filio Dei

[8869] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ea quae sunt humanae naturae, non possint dici de filio Dei. Omnis enim proprietas vel accidens naturae humanae, est quid creatum. Sed filius Dei non informatur aliquo creato. Ergo non potest praedicari de filio Dei aliquod accidens humanae naturae.

[8870] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, quod proprietates divinae naturae dicuntur de filio Dei, contingit ex hoc quod filius Dei est natura divina. Sed filius Dei non est natura humana. Ergo proprietates humanae naturae non praedicantur de filio Dei.

[8871] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, humanae naturae convenit assumi a filio Dei, et homini convenit esse unitum. Sed hoc non convenit filio Dei. Ergo non oportet quod ea quae conveniunt naturae humanae, dicantur de filio Dei.

[8872] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, haec est vera: iste homo est praedestinatus. Sed haec est falsa: filius Dei est praedestinatus. Ergo idem quod prius.

[8873] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, omnis proprietas humanae naturae est quid creatum. Sed creatura non praedicatur de filio Dei. Ergo nec proprietas humanae naturae.

[8874] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, ea quae praedicantur de Christo secundum quod homo, non praedicantur de ipso secundum quod filius Dei. Ergo videtur eadem ratione quod ea quae praedicantur de homine, non praedicentur de filio Dei.

[8875] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 7 Sed contra, de quocumque praedicatur aliquid, praedicantur de eo omnia consequentia ad ipsum, etiamsi sit praedicatio accidentalis; sicut si homo est albus, sequitur quod sit coloratus. Sed homo praedicatur de Deo. Ergo quidquid praedicatur de homine, praedicatur de filio Dei.

[8876] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 8 Praeterea, quaecumque consequuntur naturam, praedicantur de suppositis naturae illius. Sed filius Dei est suppositum humanae naturae. Ergo consequentia naturam humanam possunt praedicari de filio Dei.

[8877] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 9 Praeterea, Christus est persona subsistens in duabus naturis, divina et humana. Sed omnia quae conveniunt divinae naturae, possunt praedicari de Christo. Ergo pari ratione omnia ea quae conveniunt naturae humanae.

[8878] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 10 Praeterea, nihil magis repugnat divinae naturae quam mori. Sed dicitur, quod filius Dei est mortuus. Ergo et omnia alia possunt dici de filio Dei quae conveniunt humanae naturae.

[8879] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod natura et suppositum naturae in quibusdam differunt re et ratione, sicut in compositis; in quibusdam autem ratione et non re, sicut in divinis. Sed differentia quae est secundum rationem, est differentia oppositionis:

quia natura et suppositum habent intentiones oppositas; et ideo ea quae pertinent ad rationem naturae, nullo modo praedicantur de supposito neque in abstracto neque in concreto, neque in divinis neque in humanis; sicut pater non dicitur commune tribus, nec Petrus dicitur forma totius. Differentia autem quae est secundum rem, non est oppositionis, sed est sicut principii formalis ad formatum; et ideo quae secundum rem ad naturam pertinent, possunt praedicari de supposito, sicut natura praedicatur, scilicet in concreto. Quia autem unio facta est in supposito, ut scilicet sit unum et idem suppositum divinae et humanae naturae; ideo de illo supposito possunt praedicari ea quae consequuntur secundum rem utramque naturam, sicut et ipsae naturae de ipso praedicantur: quia enim divina natura praedicatur de filio Dei in concreto et in abstracto; ideo proprietates ejus possunt utroque modo praedicari de ipso: quia vero humana natura praedicatur in concreto tantum; ideo humanae naturae proprietates in concreto tantum praedicantur. Nec differt utrum fiat praedicatio de supposito secundum nomen quod significat divinam naturam, ut verbum; vel humanam, ut Jesus, vel utrumque, sicut Christus; quia per omnia supponitur idem suppositum: sed tamen hoc suppositum non constituitur per naturam humanam, sed humana natura advenit ei jam ab aeterno praeexistenti in alia natura. Unde duo singulariter inveniuntur in compositione humanae naturae ad istud suppositum, scilicet quod unitur ei, et quod se habet ad ipsum per modum partis, secundum quod istud suppositum in duabus naturis subsistit; et ideo a praedicta generalitate excluduntur ea quae unionem important, et iterum ea quae nata sunt de se et personae et naturae convenire, quae non possunt praedicari de supposito nisi cum additione, sicut ea quae sunt partis de toto.

[8880] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod proprietates creatae dicuntur de filio Dei, non quasi ipsa persona aeterna his informetur, sed quia natura assumpta informatur eis; sicut proprietates quibus informantur partes, praedicantur de toto.

[8881] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa ratio concludit, quod proprietates humanae naturae non praedicantur in abstracto de Christo; quod et verum est.

[8882] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod assumi est de illis quae unionem important; et ideo non oportet quod dicatur de filio Dei.

[8883] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedestinatio Christi est respectu unionis; unde praedestinatus includit unionem sicut terminum praedestinationis; et ideo sicut homo unitus dicitur, ita et praedestinatus uniri; non autem filius Dei. Et praeterea praedestinatus includit factionem, ut patet ex praedictis; unde sicut esse factum non dicitur de filio Dei absolute, ita nec esse praedestinatum.

[8884] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut humana natura est creatura, et tamen cum praedicetur de Christo in concreto, non sequitur quod Christus sit creatura; ita etiam non sequitur propter hoc quod proprietates naturae humanae in concreto de Christo praedicentur, quod Christus sit creatura.

[8885] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ad veritatem propositionis sufficit quod praedicatum conveniat subjectis quocumque modo; sed ad hoc quod propositio sit per se, oportet quod conveniat sibi ratione formae importatae per subjectum; unde haec est vera: Deus est passus; non tamen est per se: et quia reduplicatio exigit locutionem per se veram; ideo non est similis ratio de reduplicationibus et propositionibus quae sunt sine reduplicatione.

[8886] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aliqua consequuntur humanam naturam, non secundum quod praedicatur de filio Dei; et illa non oportet quod de Christo praedicentur.

[8887] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 ad 8 Et ex dictis patet solutio ad consequentia.

Expositio textus

[8888] Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 4 expos. *Omnia per ipsum facta sunt.* Videtur hoc non esse ad propositum: quia Augustinus intendit de filio Dei, inquantum est filius Dei. Et dicendum, quod quia non est in Christo aliud suppositum nisi persona filii Dei; ideo sicut de filio Dei dici non potest quod sit creatura; ita nec de Christo. *Nam si creatura esset, sibi mandaret praedicari Evangelium.* Videtur quod hoc non sequatur: quia Angeli, et lapides sunt creaturae, quibus non est Evangelium praedicandum. Dicendum, quod intelligitur de creaturis quae sunt homines, quibus est praedicandum Evangelium, vel ut emundentur, vel ut perficiantur, vel ut conserventur. Christus autem homo est. *Vanitati subjecta.* Intelligitur de illa vanitate secundum quam omnia in nihil tenderent, nisi manu omnipotenti continerentur. *Non unum de multis.* Contra: Rom. 8, 20: *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Et dicendum, quod unus est de multis quantum ad similitudinem filiationis, secundum quod etiam dicitur primogenitus, sed non unum de multis, proprietate nativitatis, secundum quod dicitur unigenitus. *In Deo creatura esse non potest.* Contra, Rom. 11, 36: *in ipso sunt omnia.* Dicendum, quod sunt in ipso creaturae, non per essentiam, sed sicut in causa, per similitudines ideales, quae secundum quod in Deo sunt, creaturae non sunt. *Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio.* Cujus ratio est, quia non sunt simpliciter verae, sed secundum quid; unde etiam Dionysius dicit in epistola ad Titum, quod symbolica theologia non est argumentativa.

Distinctio 12

Prooemium

[8889] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 pr. Postquam ostendit Magister quod nomen creaturae non praedicatur de Christo simpliciter, sed cum determinatione, hic inquirit de defectibus qui consequuntur naturam humanam, secundum quod creatura est; et dividitur in duas partes: primo inquirit de defectu qui communiter consequitur omnem creaturam, scilicet incipere esse; secundo de defectibus qui consequuntur specialiter humanam naturam, ibi: *solet etiam quaeri, utrum alium hominem, vel aliunde hominem quam de genere illius Adae, Deus assumere potuerit.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo objicit ad utramque partem, ibi: *de hoc Augustinus inquit ita*; tertio determinat eam, ibi: *his autem auctoritatibus in nullo reluctantes, dicimus, hominem illum, inquantum homo est, esse coepisse. Solet etiam quaeri, utrum alium hominem (...) Deus assumere potuerit.* Hic prosequitur de defectibus qui pertinent ad humanam naturam tantum; et dividitur in duas partes: primo inquirit de defectu culpae; secundo de defectu naturae, qui est sexus femineus, ibi: *solet etiam quaeri, quamvis curiose, a nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum.* Circa primum duo facit: primo quaerit de defectu culpae quantum ad originem, scilicet utrum aliunde quam de peccatoribus carnem assumere potuisset; secundo de defectu culpae quantum ad actum, utrum scilicet peccare potuisset, ibi: *ideo non immerito quaeritur utrum homo ille potuerit peccare.* Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat, ibi: *hic distinctione opus est*; tertio objicit contra determinationem, ibi: *quidam tamen probare conantur eam, etiam unitam verbo, posse peccare*: et primo objicit per rationem; secundo per auctoritatem, ibi: *inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem*, et utrumque solvit, ut patet in littera. *Solet etiam quaeri, quamvis curiose, a nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum.* Hic inquirit de defectu naturae, qui est sexus femineus: et primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi: *quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu.* Hic quaeruntur tria. Primo de inceptione. Secundo de potentia peccandi. Tertio de congruitate assumptionis respectu sexus feminei. De congruitate tamen assumptionis respectu generis Adae, dist. 2, qu. 1, art. 2, dictum est. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum iste homo, demonstrato Christo, incepit esse; 2 utrum incepit esse Deus.

Articulus 1

[8890] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 tit. Utrum haec sit vera: iste homo incepit esse

[8891] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod haec sit vera: iste homo incepit esse. Omne enim quod non semper fuit, et est, incepit esse. Sed sicut dicit Augustinus in littera, mediator Dei et hominum, homo Christus, non fuit prius quam mundus esset. Ergo incepit esse.

[8892] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, iste demonstrat suppositum utriusque naturae, divinae scilicet et humanae. Sed ratione divinae naturae potest dici: iste homo semper fuit. Ergo cum incipere conveniat humanae naturae, sicut etiam esse ab aeterno divinae, ratione humanae naturae potest dici: iste homo incepit esse.

[8893] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, antequam mundus fieret, erat verum dicere: nullus homo est. Ergo haec erat falsa: aliquis homo est, vel iste homo est. Nunc autem est vera. Ergo iste homo coepit esse.

[8894] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, quod incepit esse in aliqua specie, incepit esse simpliciter. Sed iste homo incepit esse in specie humana. Ergo incepit esse simpliciter.

[8895] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, nasci temporaliter, est mutari de non esse in esse. Sed iste homo est natus in tempore. Ergo est mutatus de non esse in esse. Sed omne tale incepit esse. Ergo iste homo incepit esse.

[8896] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, iste homo supponit personam compositam. Sed persona composita non fuit ab aeterno: quia quando non est compositio, non potest esse aliquod compositum. Ergo iste homo non fuit semper; ergo incepit esse.

[8897] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 7 Sed contra, nullum aeternum incepit esse. Sed iste homo supponit suppositum aeternum. Ergo non incepit esse.

[8898] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, omne quod incepit esse, est creatura. Sed iste homo non est creatura, ut dictum est supra, dist. 11, art. 3. Ergo iste homo non incepit esse.

[8899] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 9 Praeterea, Joan. 8, 58, dicit ille homo de quo loquimur: *antequam Abraham fieret, ego sum*; et simili ratione potuisset vere dicere: antequam mundus fieret, ego sum. Sed nullum tale incepit esse. Ergo iste homo non incepit esse.

[8900] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt istam: *iste homo incepit esse*, ex hoc quod pronomen iste potest demonstrare personam verbi, vel singulare hominis: et primo modo est falsa, secundo modo vera. Sed cum dicitur: iste homo, hoc pronomen iste non potest demonstrare nisi id quod supponitur per hoc nomen homo. Suppositum autem per hoc nomen homo non est aliud quam persona verbi secundum secundam opinionem; unde secundum eam non potest stare: quia quamvis ponat in Christo esse aliquid singulare praeter personam verbi, scilicet humanam naturam; tamen illud singulare non supponitur per hoc nomen homo, nec praedicatur de Christo, sicut 6 dist., qu. 1, art. 1, dictum est; et ideo patet quod ista distinctio est secundum primam opinionem bona. Et ideo hac omissa, quidam dicunt, quod hoc verbum incipit potest notare inceptionem respectu suppositi simpliciter; et sic est falsa, quia suppositum illud est aeternum: vel respectu suppositi ratione formae significatae; et sic est vera; et ponunt exemplum de hac: *scutum album incipit esse hodie*, supposito quod scutum ab heri factum hodie dealbetur. Sed hoc dictum non videtur habere efficaciam propter duo: primo, quia etsi humana natura habeat aliquid simile accidenti in Christo, tamen hoc nomen homo non est adjectivum, sed substantivum, etiamsi natura humana esset pure accidentaliter adveniens; et in talibus plus facit modus significandi quam proprietas rei significatae: secundo, quia dato quod esset adjectivum, oportet quod praedicatum conveniret ei quod copulatur vel supponitur per nomen positum in subjecto, vel ratione alicujus quod in eo est. Illa autem praedicata quae nata sunt ipsi supposito convenire, non praedicantur simpliciter de eo ratione alicujus quod in ipso est, neque secundum partem, neque secundum accidens aut naturam, nisi ei secundum se conveniat: quia tunc sequeretur quod affirmatio et negatio verificentur de eodem, si ratione alicujus existentis in ipso verificaretur quod ratione sui de eo vere negatur: et hoc patet in proposito. Ei enim quod supponitur cum dicitur: isti homini, convenit esse semper; unde de eo non potest verificari negatio, ut dicatur, non fuit semper, simpliciter loquendo; et per consequens nec aliquid quod negationem dictam implicet, sicut verbum incipiendi. Unde dicendum est quod haec est simpliciter falsa: iste homo incepit esse; et est secundum quid vera, scilicet cum determinatione humanae naturae; sicut et haec: iste homo est creatura, est falsa, nisi ei determinatio addatur; et tunc etiam est tropica, ut supra dixit Magister. Unde hic non intendit eam distinguere tamquam multiplicem, sed dicere quomodo potest esse vera et falsa.

[8901] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum regulam a Magistro praecedenti distinctione datam intelligenda est illa auctoritas cum determinatione, quamvis causa brevitatis non apponatur.

[8902] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis illud suppositum sit utriusque naturae suppositum, tamen quantum ad aliqua se habet aliter ad naturam divinam quam ad humanam: quia est idem re cum divina et constitutum in esse per ipsam secundum modum intelligendi; unde quandocumque fuit natura divina, fuit ipsum suppositum. Non autem ita se habet ad naturam humanam; et ideo non oportet quod incipiente humana natura, ipsum incipiat.

[8903] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ab aeterno verum fuisset dicere: nullus homo est: quia suppositum aeternum nondum erat suppositum humanae naturae; unde non poterat sumi sub dicta distributione, sicut nunc potest propter unionem. Unde quamvis ab aeterno non erat verum dicere: aliquis homo est aeternus; modo tamen est verum dicere: aliquis, vel iste homo est ab aeterno.

[8904] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nasci temporaliter ex matre non est natum convenire supposito nisi ratione corporis, ut supra dictum est, et ideo ratione ejus verificatur simpliciter de supposito. Sed incipere esse non potest verificari de eo ratione corporis simpliciter, sed cum determinatione; et ideo haec est vera simpliciter: iste homo est natus temporaliter; non tamen ista: iste homo incepit esse, sed est vera secundum quid.

[8905] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in aliis suppositis quae sunt supposita tantum unius naturae, sequitur quod si incipiunt esse in aliqua specie, incipiunt esse simpliciter; sed non est ita in proposito; unde quantum ad hoc similitudinem habet humana natura in Christo cum accidente; et ideo sicut non sequitur: iste homo incepit esse albus, ergo incepit esse; ita nec sequitur: iste incepit esse homo, ergo incepit esse.

[8906] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quia compositio non semper fuit, ideo haec est falsa: persona semper fuit composita; sed tamen haec est vera: persona composita semper fuit: quia ad veritatem propositionis sufficit, quod praedicatum conveniat subjecto; nec oportet quod conveniat ei ratione formae significatae vel appositae, nisi sit praedicatio per se; et ideo, quia personae convenit semper fuisse, quamvis non ratione compositionis; haec est simpliciter vera: persona composita semper fuit. Sed ad veritatem propositionis exigitur quod totum quod est in praedicato, conveniat subjecto; et ideo compositio quam significat hoc nomen compositum non convenit ab aeterno personae; et ideo haec est falsa: persona ista semper fuit composita.

[8907] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod idem judicium est de ista: homo incepit esse Deus, et homo factus est Deus; et eaedem rationes utrobique fieri possunt; et ideo requiratur supra, dist. 7, quaest. 2, art. 2, ubi inquisitum est, utrum homo factus sit Deus.

Quaestio 2

Prooemium

[8908] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 pr. Deinde quaeritur de potentia peccandi; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum iste homo potuit peccare; 2 utrum habuit potentiam peccandi.

Articulus 1

[8909] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 tit. Utrum Christus potuit peccare

[8910] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod potuit peccare. Bernardus enim dicit quod tantum descendit filius Dei, quantum descendere potuit praeter peccatum. Sed ultimus gradus circa peccatum est posse peccare. Ergo ipse potuit peccare.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

name="8911">[8911] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil laudis Christo homini subtrahendum est. Sed in laudem viri justi dicitur Eccli. 31, 10: *qui potuit transgredi, et non est transgressus.* Ergo hoc Christo convenire debet.

[8912] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut peccatum requirit voluntatem, ita et meritum. Sed secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod non potest vitare. Ergo etiam nullus meretur vel laudatur de hoc quod dimittere non potest. Si ergo Christus non potuit peccare, non est laudandus de hoc quod non peccavit.

[8913] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, quod Deus et studiosus potest prava agere. Sed in Christo non invenitur aliquid quare non potuerit peccare, nisi quia Deus est, et quia bonus perfecte fuit. Ergo potuit peccare.

[8914] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, Joan. 8, 55, dicitur a Christo: *si dixero quia non novi eum, ero similis vobis mendax.* Sed potuit illa verba dicere sine additione, sicut dixit cum additione. Ergo potuit mentiri: ergo et peccare.

[8915] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Hebr. 2, 9: *eum qui paulo minus quam Angeli minoratus est, videmus Jesum (...) gloria et honore coronatum*; dicit Glossa: *quia natura humanae mentis, quam Deus assumpsit, et quae nullo modo peccato depravari potuit, solus Deus major est.* Sed quicumque potest peccare, mens ejus potest peccato depravari. Ergo Christus non potuit peccare.

[8916] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, haec est perfectio naturae glorificatae ut jam peccare non possit. Sed Christus ab instanti suae conceptionis fuit verus comprehensor. Ergo nunquam peccare potuit.

[8917] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, quidquid fecit ille homo, potest dici Deus fecisse. Si ergo ille homo peccasset, sequeretur quod Deus peccasset; quod est impossibile. Ergo et primum.

[8918] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod simpliciter loquendo, Christus nullo modo peccare potuit; unde Damascenus dicit in 3 Lib., quod impeccabilis est dominus Jesus. Potest enim considerari ut viator, vel ut comprehensor, et ut Deus. Ut viator quidem, dux videtur esse, dirigens nos secundum viam rectam. In quolibet autem genere oportet primum regulans torqueri non posse: quia alias esset error in omnibus quae ad ipsum regulantur; et ideo ipse Christus tantam gloriae plenitudinem habuit, ut etiam inquantum viator peccare non posset; unde etiam et illi qui proximi sibi fuerunt, confirmati sunt, ut apostoli etiam viatores existentes, mortaliter peccare non potuerint, quamvis potuerint peccare venialiter. Secundum vero quod fuit comprehensor, mens ejus totaliter est conjuncta fini, ut agere non posset nisi secundum ordinem ad finem, sicut in 2 Lib., dist. 7, de Angelis confirmatis dictum est. Secundum autem quod fuit Deus, et anima ejus et corpus fuerunt quasi organum deitatis, secundum quod, ut dicit Damascenus, deitas regebat animam, et anima corpus; unde non poterat peccatum accidere, sicut nec Deus potest peccare. Tamen sub conditione potest concedi quod peccare potuit, scilicet si voluisset; quamvis hoc antecedens sit impossibile; quia ad veritatem conditionalis non requiritur neque veritas antecedentis neque consequentis, sed necessaria habitudo unius ad alterum.

[8919] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non potuit descendere ad hoc quod peccaret; et ideo Christus nunquam peccavit; ita etiam non potuit descendere ad hoc quod peccare posset; et ideo etiam Christus nunquam peccare potuit; et etiam si Deus ad hoc descendere potuisset, non tamen conveniebat: quia hoc magis impediebat finem incarnationis, secundum quam est dux et rex nostrorum operum, quam juvaret.

[8920] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquid potest pertinere ad laudem inferioris, quod attributum superiori magis est in vituperium, ut dicit Dionysius, sicut furibundum laudabile est in cane, sed vituperabile in homine. Unde etiam philosophus dicit, quod laudes hominum translatae in deos, derisiones videntur. Tamen hoc quod posse peccare pertinet ad laudem, est per accidens, inquantum ostendit, opus quod laudatur, ex necessitate factum non esse. Sed quamvis removeatur a Christo potentia peccandi, non tamen ponitur coactio, quae voluntario contrariatur, et laudis rationem tollit.

[8921] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod impotentia coactionis, quae opponitur voluntario, tollit rationem meriti et demeriti, non impotentia quae est ex perfectione in bonitate, vel malitia: quia hoc voluntarium non tollit, sed ponit voluntatem confirmatam ad unum.

[8922] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Rabbi Moyses, verbum philosophi intelligendum est cum conditione, quia scilicet posset, si vellet.

[8923] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus potuisset, si voluisset, illa verba exprimere; sed velle non potuit.

Articulus 2

[8924] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 tit. Utrum Christus habuit potentiam peccandi

[8925] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non habuit potentiam peccandi. Secundum enim quamlibet potentiam est aliquis potens. Sed Christus non potuit peccare. Ergo non habuit peccandi potentiam.

[8926] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, potentia peccandi, secundum Anselmum, non est libertas arbitrii, nec pars libertatis, sed diminuit libertatem. Sed in Christo libertas non fuit diminuta. Ergo ipse non habuit potentiam peccandi.

[8927] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, potentia peccandi est radix peccati, et principium. Sed in Christo non fuit aliquod principium et radix peccati. Ergo ipse non habuit potentiam peccandi.

[8928] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, Christus, etiam secundum quod homo, fuit maxime Deo similis. Sed Deus non potest peccare, nec potentiam peccandi habet. Ergo nec Christus secundum quod homo.

[8929] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 arg. 5 Sed contra, philosophus dicit, quod potestates pravorum sunt eligendae. Sed omnia bona hominum Christus habuit. Ergo et potentiam peccandi.

[8930] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut dicit Damascenus, filius Dei assumpsit quidquid in nostra natura plantavit. Plantavit autem in ea potentiam peccandi: quia potentia peccandi a Deo est, quamvis voluntas peccandi non sit ab eo. Ergo potentiam peccandi habuit.

[8931] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, potentia peccandi est potentia qua peccatur. Hoc autem est liberum arbitrium. Cum igitur Christus habuerit liberum arbitrium secundum quod homo, ut dicit Damascenus, oportet quod habuerit potentiam peccandi.

[8932] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, anima Christi creatura est. Sed secundum Damascenum, omnis creatura vertibilis est vel secundum electionem vel secundum substantiam. Ergo anima Christi vertibilis est secundum electionem, cum vim electivam habeat. Sed vertibilitas electionis est potentia peccandi. Ergo Christus habuit potentiam peccandi.

[8933] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod actus se habet ad potentiam dupliciter: quia actus egreditur a potentia, et iterum per actus specificatur potentia; et ideo cum dicitur potentia aliquid agendi, ut potentia videndi, dupliciter potest intelligi: quia potest designari vel ordo potentiae ad actum, secundum quod actus sumitur ut effectus potentiae; vel designatur potentia ipsa specificata per actum, secundum quod actus sumitur loco differentiae. Et primo modo non potest dici quod ille qui habet visum impeditum, habeat potentiam videndi, sicut non potest dici quod possit videre. Secundo modo potest dici quod habeat potentiam videndi, sicut quod habeat potentiam visivam. Haec autem distinctio, ut ex dictis patet, habet locum in illis actibus quibus specificantur potentiae. Hujusmodi autem sunt actus ad quos potentiae ordinantur. Sed liberum arbitrium non ordinatur ad peccatum, immo peccatum incidit ex defectu ejus; unde peccare non specificat potentiam liberi arbitrii; et ideo cum dicitur quod aliquis habet potentiam peccandi, non intelligitur quod habeat liberum arbitrium, sed quod habeat ipsum ordinatum ad peccandum, ita ut peccare possit; et ideo sicut de Christo non dicitur quod possit peccare, ita nec quod habeat potentiam peccandi, proprie loquendo, et secundum se; sed potest concedi sub hoc sensu, ut dicatur habere potentiam peccandi, quia habet potentiam quae in aliis est potentia peccandi.

[8934] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 ad 1 Et hoc modo sustinendo, facile respondetur ad primas quatuor rationes.

[8935] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod potestates malorum sunt eligendae per accidens, non quia sunt malorum; sed quia eaedem sunt ad bona; magis autem essent eligendae, si essent bonorum tantum.

[8936] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod potentia peccandi, inquantum peccandi, non est a Deo, ut in 2 Lib., dist. ultima, dictum est, sed inquantum ad subjectum potentiae tantum.

[8937] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod liberum arbitrium, ut ex dictis patet, non potest dici simpliciter potentia peccandi, nisi in his qui peccare possunt.

[8938] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illa vertibilitas in Christo perficitur per gratiae plenitudinem; sicut et potentia materiae terminatur per actum formae totam potentialitatem materiae tollentis, ut patet in caelo.

Quaestio 3

Prooemium

[8939] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 pr. Deinde quaeritur de congruitate quantum ad sexum; et circa hoc quaeruntur duo: 1 in quo sexu humanam naturam assumere debuit; 2 de quo sexu, utrum scilicet de viro, vel de muliere.

Articulus 1

[8940] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 tit. Utrum Christus debuit aliquem sexum accipere

Quaestiuncula 1

[8941] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non debuerit aliquem sexum accipere. Quia ipsum corpus Christi verum praesignat corpus mysticum. Sed in corpore mystico, quod est Ecclesia, non est differentia sexuum: quia, sicut dicit apostolus Galat. 3, 28, *in Christo non est masculus neque femina*. Ergo nec ipse sexum assumere debuit.

[8942] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sexus ordinatur ad generationem carnalem. Sed Christus non venerat ut esset principium humani generis per generationem carnalem, sed spiritualem. Ergo sexum sumere non debuit.

[8943] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, spiritus creatus indifferenter se habet ad utrumque sexum. Sed plus distat spiritus increatus a differentia sexuum quam spiritus creatus. Ergo ipse Deus se habet indifferenter ad utrumque sexum. Ergo vel utrumque assumere debuit, vel neutrum.

[8944] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Christus debuit fratribus assimilari quantum ad naturalia, ut dicitur Hebr. 2. Sed sexus est de naturalibus hominis. Ergo debuit sexum assumere.

[8945] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, quod est inassumptibile, est incurabile, ut dicit Damascenus. Sed sexus praecipue curatione indigebat, in quo maxime peccatum originale regnat. Ergo debuit assumere sexum.

Quaestiuncula 2

[8946] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod debuit assumere femineum. Reparatio enim respondet ruinae. Sed prima ruina fuit per feminam. Ergo et principium reparationis debuit esse per feminam. Hoc autem est Christus. Ergo et cetera.

[8947] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Christus assumpsit defectus naturae nostrae. Sed fragilitas sexus feminei est quidam defectus. Ergo debuit ipsum assumere.

[8948] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, dicitur in quodam sermone de virginibus: *quanto infirmius vasculum quod reportat ab hoste triumphum, tanto magis Deus laudatur*. Sed in victoria Christi est Deus maxime laudandus. Ergo decuit quod sexum infirmiorem, scilicet femineum, assumeret.

[8949] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Christus fuit caput Ecclesiae.

Sed mulier non est caput viri, sed e converso, secundum apostolum. Ergo non debuit esse mulier.

[8950] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Christus, ut esset doctor Ecclesiae, promittitur Joel. 2. Sed mulieri non convenit docere in Ecclesia, ut patet 1 Corinth. 14. Ergo Christus non debuit sexum femineum assumere.

Quaestiuncula 1

[8951] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo, ad primam quaestionem, quod Christus venit ad reparandam humanam naturam, quam per assumptionem reparavit; et ideo oportuit quod quidquid per se consequitur ad humanam naturam, assumeret, scilicet omnes proprietates et partes humanae naturae, inter quas est etiam sexus; et ideo decuit quod sexum assumeret.

[8952] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in corpore mystico dicitur non esse masculus aut femina, non quia non sit differentia sexuum, sed quia indifferenter se habet uterque sexus ad ipsum corpus mysticum: quia corpus mysticum non est una persona, sicut est ipse Christus; unde in eo non potuit esse uterque sexus, quia hoc esset monstruosum et innaturale.

[8953] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non assumpsit sexum ad usum, sed ad perfectionem naturae; sicut etiam erit in sanctis post resurrectionem, quando neque nubent neque nubentur.

[8954] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aequaliter se habet quantum ad potentiam, sed non quantum ad congruentiam.

Quaestiuncula 2

[8955] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod non loquimur hic de potentia Dei: quia ipse potuit assumere quale corpus voluit. De congruitate autem loquendo, quia Christus venit ut doctor et rector et propugnator humani generis, quae mulieri non competunt; ideo nec competens fuit quod sexum femineum assumeret.

[8956] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod reparatio debet respondere ruinae per oppositum: unde sicut principium perditionis fuit natura fragilior; ita principium reparationis debet esse natura fortior; sicut sanatio in corpore hominis est per virtutem cordis quod habet fortiorem sanitatem. Vel dicendum quod per mulierem non intravit in mundum peccatum originale, sed per virum, sicut in Lib. 2 dictum est, quamvis a muliere initium habuit peccatum; ita etiam per virum habuit perfici opus salutis nostrae, quod aliquo modo initiatum est per mulierem, scilicet beatam virginem.

[8957] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus non assumpsit omnes defectus, sed illos qui conveniebant ad finem assumptionis, scilicet ad opus redemptionis, ut infra dicetur.

[8958] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod laus Dei non tantum est ex infirmitate victoris, sed etiam ex magnitudine victoriae, et congruentia pugnae, secundum quae in victoria Christi Deus maxime laudatur.

Articulus 2

[8959] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 tit. Utrum debuerit carnem assumere ab utroque sexu

Quaestiuncula 1

[8960] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod debuit ab utroque sexu carnem assumere. Quia, ut dicit apostolus, Hebr. 2, 17, *debuit per omnia fratribus assimilari*, et praecipue in naturalibus. Sed naturaliter alii homines generantur ab utroque sexu. Ergo et Christus ab utroque sexu carnem assumere debuit.

[8961] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illa solum videntur in humana natura Christo repugnare quae ad peccatum pertinent. Sed commixtio sexuum potest esse sine omni peccato, et sine omni corruptela, cum in Paradiso ante peccatum fuisset, secundum Augustinum. Ergo debuit per commixtionem sexuum carnem assumere.

[8962] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Christus praecipue venit ad tollendum originale peccatum. Sed per commixtionem sexuum traducitur originale. Ergo debuit per commixtionem sexuum carnem assumere.

[8963] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Anselmus dicit, quod decuit ut mater Christi ea puritate niteret qua major sub Deo non potest intelligi. Sed maxima puritas est virginalis. Ergo de virgine nasci debuit; et ita non per commixtionem sexuum.

[8964] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sequeretur quod Christus haberet duos patres, quod nusquam invenitur.

Quaestiuncula 2

[8965] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod debuit assumere corpus de viro tantum. Quia reparatio debet respondere conditioni. Sed in conditione humani generis est aliquid formatum ex viro tantum. Ergo et sic debuit esse in reparatione.

[8966] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, generans est simile generato. Sed Christus debuit esse masculini sexus. Ergo de masculo debuit ejus corpus assumi.

[8967] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Christus venit utrumque sexum salvare. Sed ipse fuit vir. Ergo debuit ex muliere carnem assumere.

Quaestiuncula 1

[8968] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod nullo modo congruebat quod per commixtionem sexuum carnem assumeret. Primo propter dignitatem matris, ut purissima esset, et ita virgo. Secundo propter dignitatem patris, ut non esset alius pater sui filii. Tertio propter dignitatem concepti: quia non decuit ut illa caro formaretur nisi a spiritu sancto. Quarto propter unitatem personae, ad quam caro illa assumpta est. Unde decuit ut sicut per virtutem infinitam assumpta est; ita per virtutem infinitam formaretur. Hoc autem esse non potuisset, si per commixtionem sexus concepta fuisset: quia vel semen viri fuisset ibi pro nihilo, vel fuisset agens in conceptione.

[8969] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod debuit fratribus assimilari in his quae non derogant dignitati ejus vel perfectioni naturae assumptae, vel quae faciunt ad opus redemptionis. Sed hoc non est hujusmodi.

[8970] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod commixtio sexuum, quamvis possit fieri sine peccato, tamen non potest esse in statu naturae corruptae sine vitiosa libidine, quae est principium peccati. Christus autem non venerat reparare naturam tunc quantum ad actum naturae, quia hoc erit in resurrectione gloriosa, sed quantum ad actum personae.

[8971] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut Christus per suam innocentiam culpam nostram abstulit; ita purissimum oportuit esse ejus conceptum qui conceptionis vitium tollere venerat.

Quaestiuncula 2

[8972] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod decuit ut de muliere carnem assumeret. Primo ut uterque sexus glorificaretur Christi incarnatione, ut in objectione tactum est. Secundo ad completionem universi: quia generatio viri de muliere tantum nusquam fuerat; sed mulieris de viro fuerat, scilicet in Eva, et viri de utroque, sicut in Abel, et aliis; et viri de neutro, sicut in Adam. Tertio, ut naturalem habitudinem haberet ad genus humanum: si enim ex viro fuisset non per actionem viri, non esset filius ejus, nec naturalis nepos Abrahae; sicut est naturalis filius virginis ex hoc solo quod carnem ab ea sumpsit.

[8973] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod per omnia reparatio similis sit conditioni, sed quantum attinet ad finem reparationis.

[8974] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non oportet quod in sexu generans assimiletur genito, sed in natura speciei.

Expositio textus

[8975] Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 expos. *Hic distinctione opus est.* Hoc non dicit Magister, quia locutio sit simpliciter falsa, sed ut ostendat quantum potest habere de veritate. *An de ea secundum quod potuit esse, et non unita verbo.* Patet quod hoc quod potuit esse aliter, non mutat aliquid de veritate ejus quod est: nec ista consideratio humanae naturae, ut non unitae, est in re, sed in intellectu tantum. *Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu.* Hoc dicit sub dubitatione propter inconveniens ad quod tertia opinio ducebat, ut supra, dist. 8, habitum est. Et tamen simpliciter concedendum est, quod potuit assumere sexum femineum de potentia absoluta loquendo; quamvis non fuisset ita congruum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III a distinctione XIII ad distinctionem XVI

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 13

Quaestio 1

Prooemium

[8976] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de his quae conveniunt Deo incarnato ratione unionis, hic determinat ea quae consequuntur ipsum secundum alteram naturarum. Et quia de his quae conveniunt ei ratione divinae naturae, quae in incarnatione minorata non est, determinatum est in primo Lib.; restat ut hic determinetur de his quae conveniunt Christo secundum naturam quae per incarnationem est exaltata. Dividitur autem haec pars in tres partes: in prima determinat de his quae cum humana natura assumpsit; in secunda de his quae per naturam humanam operatus est, dist. 17: *post praedicta considerari oportet, utrum Christus aliquid voluerit vel oraverit quod factum non sit*; in tertia de morte quam in humana natura sustinuit, dist. 21: *post praedicta considerandum est, utrum in morte Christi a verbo sit separata anima, vel caro.* Prima dividitur in duas partes: primo determinat de perfectionibus cum humana natura assumptis, quantum ad earum plenitudinem; secundo per comparationem ad perfectionem divinae naturae, dist. 14, ibi: *hic quaeri opus est, cum anima Christi esset sapiens sapientia gratuita (...) utrum habuerit sapientiam aequalem Deo.* Prima in duas: primo determinat plenitudinem perfectionis quantum ad gratiam affectus et scientiam intellectus, quam Christus accepit in instanti conceptionis; secundo objicit in contrarium, ibi: *huic autem sententiae videtur obviare quod in Lucae Evangelio legitur.* Et haec dividitur in duas partes: in prima objicit in contrarium per auctoritates canonis; in secunda per auctoritates sanctorum, ibi: *alibi tamen scriptum reperitur quod secundum sensum hominis profecerit.* Circa primum tria facit: primo facit objectionem; secundo solvit eam, ibi: *ad quod sane dici potest*; tertio solutionem per auctoritatem confirmat et explanat, ibi: *unde*

Gregorius in quadam homilia ait. Alibi tamen scriptum est. Hic objicit per auctoritatem Ambrosii, et tria facit: primo ponit auctoritatem; secundo exponit et ostendit quomodo proposita auctoritate partim aedificatur fides, partim potest sumi errandi materia, ibi: *sed verba Ambrosii pia diligentia inspicienda sunt*; tertio ostendit quomodo exponenda sit, ne error inde sequatur, ibi: *sed ex qua causa illius dicti intelligentia (...) assumenda est?* Hic incipit quaestio de gratia Christi, quia de scientia ejus in sequenti distinctione quaeretur; et quaeruntur tria. Primo de gratia ejus secundum quod est singularis homo. Secundo de gratia, secundum quod est caput Ecclesiae. Tertio de gratia unionis. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum in eo sit gratiam habitualem ponere, qua anima ejus perficiebatur, quae dicitur singularis hominis; 2 de plenitudine illius gratiae.

Articulus 1

[8977] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Christo fuerit gratia habitualis perficiens animam ejus

[8978] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo gratia dicta non fuerit. Sicut enim se habet filiatio adoptionis ad filiationem naturalem; ita se habet bonitas gratuita ad bonitatem naturalem. Sed Christus, sicut ex unione habuit quod esset filius naturalis, ita habuit quod esset naturaliter bonus. Ergo sicut non ponitur in eo filiatio adoptionis; ita non debet poni bonitas gratuita.

[8979] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, gratia datur hominibus ut assimilentur Deo. Sed Christus nunquam fuit dissimilis Deo. Ergo gratia nunquam indiguit.

[8980] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ubi est lux solis, non indigetur lumine candelae: quia major lux offuscat minorem. Sed in Christo fuit lux divinitatis, quasi lux solaris. Ergo non oportuit in eo ponere lumen gratiae.

[8981] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, Damascenus dicit, quod sicut anima regit carnem, et operatur per eam sicut per instrumentum, ita divinitas regebat animam Christi. Sed instrumentum non indiget aliquo habitu quo regatur in opere, quia regitur per agens principale. Ergo et anima Christi non indigebat habitu.

[8982] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, gratia ad hoc datur hominibus, ut per eam peccatum vitetur, et gloria adipiscatur. Sed ex hoc ipso quod Christus fuit Deus, habuit quod peccare non posset, ut in praecedenti distinctione dictum est; et iterum habuit plenum jus in gloria divina, ut dictum est distinct. 10. Ergo gratia non indiguit.

[8983] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut anima est perfectio corporis ita gratia est perfectio animae. Sed non minus debuit habere animam perfectam quam corpus perfectum. Ergo sicut assumpsit corpus cum anima, ita assumere debuit animam cum gratia.

[8984] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne meritum est per gratiam. Sed Christus meruit sibi et nobis, ut infra, dist. 18, dicetur. Ergo ipse habuit gratiam.

[8985] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, de ipso in Psal. 44, 3, dicitur: *diffusa est gratia in labiis tuis*; et vers. 8: *unxit te oleo laetitiae*: quae omnia gratiam in ipso ostendunt. Ergo et ipse habuit gratiam.

[8986] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali, secundum quam Deo similatur; unde et vita animae dicitur. Secundo perficit eam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes sicut vires ab essentia: quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum. Et propter haec duo oportet ponere gratiam in anima Christi: quia cum sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens illam formaliter in esse illo. Deitas autem non est formaliter, sed effective perficiens ipsam; unde oportet aliam formam creatam in ipso ponere, qua formaliter perficiatur; et haec est gratia. Similiter etiam cum alia sit ejus operatio secundum humanitatem et secundum divinitatem, sicut et alia natura, oportet quod operatio ejus humana habeat habitum perficientem; alias esset imperfecta: et ideo in Christo oportet ponere gratiam et virtutes.

[8987] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod filiatio refertur ad personam; et quia extraneitas respectu divinae gloriae, quam nomen adoptionis importat, nullo modo convenit personae illi, ideo nomen adoptionis de Christo non conceditur. Sed gratia est perfectio naturae, cum subjectum ejus sit anima quae est pars humanae naturae; ideo quamvis gratia importet aliquid etiam non naturaliter inhaerens, tamen potest ratione humanae naturae Christo convenire.

[8988] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratiae est facere Deo similem: nec oportet ut de dissimili faciat similem, sed de non simili similem: nec ita quod semper negatio similitudinis similitudinem tempore praecedat, sed natura; sicut potentia est ante actum, et sicut sol praecedit lucem suam.

[8989] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod lux solis et lux candelae, utrumque est active illuminans; sed deitas et gratia non sic se habent; sed unum illuminat active, alterum formaliter; et ideo sicut solem et lumen solis in aere necesse est esse simul, et unum alterum efficit, et non offuscat; ita ex divinitate Christi sequitur ipsa gratia, et non offuscatur.

[8990] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut philosophus dicit, duplex est instrumentum, scilicet animatum et inanimatum: inanimatum sicut securis; animatum sicut servus qui movetur ad imperium domini. Instrumentum ergo inanimatum ita agitur quod non agit; et dicitur inanimatum anima rationali; et ideo non indiget habitu regente in operatione:

sed instrumentum animatum agit et agitur; unde sicut servus indiget habitu ad hoc ut imperium domini sui debito modo exequatur; ita etiam anima Christi ad hoc quod perfecte divina operaretur.

[8991] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut omnis forma est per se ordinata ad perficiendum (quod autem abjiciat contrarium, est ei per accidens); ita etiam est de gratia respectu peccati. Unde quamvis Christus nunquam peccaverit, nec peccare potuisset, etiam si gratiam habitualem non habuisset ex unione ad verbum, tamen gratia indiguit ad perfectionem, ut dictum est; et iterum, quamvis ex hoc ipso quod Deus erat, sibi gloria debebatur, tamen oportuit quod esset aliquid formaliter perficiens ipsam animam ad actus gloriae; et haec fuit gratia: quia gratia consummata in anima, est idem quod gloriae lumen, et etiam perficiens eam ad actus viae.

Articulus 2

[8992] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus habuerit gratiae plenitudinem

Quaestiuncula 1

[8993] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non habuit gratiae plenitudinem. Christus enim non habuit fidem nec spem, sicut infra, dist. 26, qu. 2, art. 3, determinabitur: nec iterum poenitentiam, quia nunquam peccavit. Sed haec omnia ad gratiam pertinent. Ergo ipse non habuit gratiae plenitudinem.

[8994] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod virtutes morales non sunt in diis. Sed Christus fuit verus Deus. Ergo non habuit virtutes morales, scilicet temperantiam et cetera.

[8995] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, virtutes ordinantur ad actum. Sed actus quarumdam virtutum Christo non conveniunt, sicut magnificentia, quae consistit in magnis sumptibus, quia pauper pro nobis factus est. Ergo non habuit omnes virtutes; et ita nec gratiae plenitudinem.

[8996] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Joan. 1, 14: *vidimus eum plenum gratiae et veritatis.*

[8997] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, major gratia fuit in Christo quam in aliquo alio homine. Sed de quibusdam aliis legitur, quod fuerunt gratia pleni, sicut de matre ejus Luc. 1, et de Stephano Act. 6. Ergo multo magis Christus habuit gratiae plenitudinem.

[8998] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, spiritus sanctus in homine per gratiam inhabitare dicitur. Sed Luc. 3 dicitur quod Christus plenus spiritu sancto regressus est a Jordane. Ergo ipse habuit gratiae plenitudinem.

Quaestiuncula 2

[8999] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod gratia ejus fuerit infinita. Joan. 3, dicitur quod non ad mensuram dat ei Deus spiritum sanctum. Sed omne finitum mensuram habet. Ergo cum spiritus sanctus dicatur dari hominibus secundum quod gratiam accipiunt, videtur quod gratia ejus fuerit infinita.

[9000] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omni finito potest aliquid majus intelligi, et Deus aliquid majus facere. Sed in littera dicitur, quod Deus illi majorem gratiam conferre non potuit, nec potest plenior intelligi. Ergo est infinita.

[9001] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, omne finitum multoties sumptum, aequatur alteri finito, vel excedit ipsum. Si ergo gratia Christi fuit finita, tunc gratia alterius hominis posset tantum augeri quod aequaretur gratiae Christi, vel excederet ipsam; quod est inconveniens. Ergo gratia Christi est infinita.

[9002] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, a causa finita non est effectus infinitus. Sed meritum Christi fuit infinitum, quia sufficiens ad redemptionem totius humani generis, quod est infinitum potentia. Ergo et gratia, quae est causa meriti, fuit infinita.

[9003] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nullum creatum est infinitum. Sed gratia Christi fuit creata. Ergo non fuit infinita.

[9004] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, nullo infinito est aliquid majus. Si igitur Christus, secundum quod homo, habuisset gratiam infinitam; secundum quod homo, non fuisset minor patre, quod est contra fidem.

Quaestiuncula 3

[9005] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod gratia illa potuerit augmentari. Omni enim finito possibilis est additio. Si ergo gratia Christi finita fuit, quia creata est, potuit ei fieri additio; et ita potuit augeri.

[9006] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quantumcumque additur intellectuali naturae de perfectione, tanto magis augetur ejus capacitas; unde secundum philosophum in 3 de anima, quanto intellectus magis intelligit difficilia, plus etiam potest intelligere. Sed capacitas amplioris gratiae facit possibilitatem ad augmentum. Ergo quantumcumque homo habeat perfectam gratiam, remanet possibilitas ad augmentum; et ita videtur quod Christus potuit proficere in gratia.

[9007] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, missio visibilis est signum missionis invisibilis. Sed ad Christum facta est visibilis missio spiritus sancti in trigesimo anno, ut supra, Luc. 3. Ergo tunc fuit ei facta invisibilis missio spiritus sancti. Sed spiritus sanctus non mittitur visibiliter ad aliquem nisi ratione novae gratiae datae, vel ratione augmenti gratiae. Ergo Christus crevit in gratia, cum primum gratiam habuerit.

[9008] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, sicut requirebatur in ipso perfectio animae, ita et perfectio corporis. Sed ipse crevit in perfectione corporis. Ergo et crevit quantum ad gratiam, quae est perfectio animae.

[9009] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Hieremias 31, 22: *mulier circumdabit virum*: ubi dicunt sancti, quod Christus ab initio conceptionis fuit plenus omni gratia. Ergo gratia non crevit in ipso.

[9010] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Christus fuit ab instanti conceptionis suae perfectus comprehensor. Sed comprehensores sunt in statu, non in augmento gratiae. Ergo gratia in ipso non crevit.

Quaestiuncula 1

[9011] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud plene haberi dicitur quod secundum omnes differentias et modos et effectus suos habetur; et secundum hoc Christus plenitudinem gratiae habuit. Haec autem plenitudo potest attendi secundum rationem causae finalis, efficientis et formalis. Finis autem gratiae est ut conjungat nos Deo. Quia igitur Christus, secundum quod homo, conjunctus fuit divinitati non solum per cognitionem, amorem et fruitionem, sed etiam per unionem in persona; ideo gratia ipsius plenissime consecuta est finem suum. Et haec est plenitudo causae finalis. Item videmus quod aliquid habet lucem corporalem tantum ut luceat, sicut quidam vermes, et putredines quercus, vel carbunculus; aliquid autem ut alia illuminet, sicut lumen candelae; aliquid autem ut omnis illuminatio ab eo sit, sicut est de sole. Ita etiam est et de gratia Christi: quia ipse habet gratiam per quam in se perfectus est, et ex ipso in alios redundat: et eorum in quos redundat, quosdam facit cooperatores Dei, ut et ipsi alios per ministerium ad gratiam inducant, ut dicitur 1 Cor. 3: et iterum ex ipso in omnes redundat, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus*; Joan. 1, 16. Et haec est plenitudo causae efficientis. Similiter etiam aliqui formaliter gratia perfecti sunt quantum ad omnes virtutes, et quantum ad expulsionem omnium peccatorum mortalium. Et haec est plenitudo sufficientiae, quae fuit in Stephano et aliis sanctis, secundum quod aliquis impletur Deo, ita ut nihil in eo a Deo aversum maneat. In tota autem Ecclesia est plenitudo copiae: quia nulla gratiarum ei deest, quin sit in aliquo membrorum suorum: de qua plenitudine dicitur Ephes. 4, 16: *ut impleret omnia.* Alicui etiam data est gratia quae non solum omnia mortalia, sed etiam venialia repelleret. Et haec est plenitudo specialis praerogativae, quae fuit in beata virgine, secundum quam plena Deo fuit, ut nihil in ea esset quod ad Deum non ordinaretur. Sed Christo ulterius data est gratia perficiens ipsum, non solum quantum ad omnes virtutes, sed etiam quantum ad omnes usus virtutum, et quantum ad omnes effectus gratiae gratis datae, et iterum ad omnis peccati remotionem, non solum actualis, sed etiam originalis, et potentiae peccandi. Et haec est plenitudo Christi singularis secundum rationem causae formalis. Prima igitur plenitudo respicit gratiam unionis; secunda gratiam capitis; tertia gratiam singularem ipsius.

[9012] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illae virtutes habent aliquid perfectionis, et hoc in Christo praecipue est; et aliquid imperfectionis, et secundum hoc Christo non conveniunt. Sed hoc infra melius patebit.

[9013] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtutes morales Christo non conveniunt quantum ad usus quosdam qui in nobis sunt, sicut quod per eas domantur passiones quibus caro contra spiritum concupiscit, quod in Christo non fuit; sed quantum ad alios usus, secundum quos erunt in patria, plenissime fuerunt in Christo; et etiam quantum ad quosdam usus viae, qui ejus perfectioni non derogabant, inquantum erat viator et comprehensor.

[9014] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est de necessitate magnificentiae, secundum quod a philosopho accipitur, quod homo habeat multas divitias; sed ut sit sic dispositus, quod quando oportet et decet, optime eas dispensare velit: et hoc in Christo perfecte fuit.

Quaestiuncula 2

[9015] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod gratia dicitur donum gratis homini collatum. Donum autem hujusmodi Christo sine meritis praecedentibus collatum fuit, et creatum, et increatum. Increatum fuit ipse spiritus sanctus, quia in ejus anima requievit, ut dicitur Isaiae 2: et ipsa persona verbi, quia datum est naturae humanae ut persona verbi esset ejus; et secundum hoc est datum ei nomen quod est super omne nomen, Philip. 2, et sic simpliciter gratia Christi est infinita. Creatum autem donum ejus est ipsa gratia, qua formaliter anima ejus perficiebatur: et haec quodam modo fuit finita, et quodam modo infinita: quia secundum essentiam finita fuit; sed tribus modis infinita dici potest. Uno modo ex conjunctione ad divinitatem inquantum concurrit ad eumdem actum cum ipsa, ut actus gratia illa informatus non tantum sit actus hominis, sed etiam Dei. Secundo quantum ad rationem gratiae. In his enim quae mole magna non sunt, non est accipere finitum et infinitum secundum numeralem vel dimensivam quantitatem, sed secundum aliquid quod est limitatum et non limitatum. Limitatur autem aliquid ex capacitate recipientis; unde illud quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens, non habet esse limitatum, sed infinitum, sicut Deus. Si autem esset aliqua forma simplex subsistens quae non esset suum esse, haberet quidem finitatem quantum ad esse, quod esset particulatum ad formam illam; sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta; sicut si intelligatur calor per se existens. Sed secundum hoc etiam formae universales intellectae habent infinitatem. Sed si forma talis sit recepta in aliquo, de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formae, non solum quantum ad esse simpliciter: quia non solum non habet plenitudinem essendi simpliciter, sed totum esse, quod naturae illius est possibile fore. Sed possibile est ut non sit limitata quantum ad rationem illius formae, ut scilicet habeat illam formam secundum omnem modum completionis ipsius, ut nihil sibi desit de pertinentibus ad perfectionem illius formae; et hoc erit, si ex parte recipientis non sit defectus, vel ex parte agentis. Et hoc modo dicitur gratia Christi infinita: quia quidquid ad gratiae perfectionem pertinere potest, totum in Christo fuit. Tertio quantum ad effectus: quia non limitatur ad aliquos determinatos effectus, sed potest per gratiam infinitis operari redemptionem; sicut dicitur in Lib. de causis, quod virtus intelligentiae est infinita inferius. Et hic modus respicit gratiam capitis; secundus autem gratiam singularis hominis; sed primus gratiam unionis.

[9016] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod videtur intelligi illa auctoritas quantum ad secundum modum dictum. Hoc enim intendit dicere, quod in Christo non est gratia limitata quantum ad aliquem modum perfectionis ejus; sed habet ipsam quantum ad omnes. Vel intelligitur de gratia unionis, per quam elevatur ad infinitum bonum, scilicet ut sit verus Deus.

[9017] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verba illa intelligenda sunt quantum ad rationem gratiae: quia omne quod pertinet ad perfectionem gratiae, collatum ei fuit. Unde multa alia posset Deus facere, sed non pertinerent ad rationem gratiae; sicut posset homini multas alias perfectiones naturales et essentiales addere, sed haec non essent de ratione hominis, et esset tunc alia species et non homo. Vel dicendum, quod licet, quantum est in se, posset facere majorem gratiam, quantum ad essentiam, quam sit Christi; tamen nulla major posset esse, cujus capacitas creata sit capax; nec posset facere aliquam capacitatem quae non esset creata.

[9018] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod diversis speciebus aptantur diversae quantitates: et hoc patet de quantitatibus dimensivis: quia est aliqua quantitas determinata homini, ultra quam non invenitur aliqua quantitas hominis major; sed invenitur quantitas arboris major illa, quae quamvis finita sit, nullo modo ad eam pertingere potest homo, quantumcumque crescat. Similiter est in quantitatibus virtualibus: quamvis enim caliditas ignis non excedat in infinitum caliditatem aeris, tamen est aliquis terminus caliditatis aeris, quem non transgreditur manens aer; unde nullo modo potest tantum intendi quod aequetur caliditati ignis, nisi aer fiat ignis: et similiter est in omnibus qualitatibus quae consequuntur alias perfectiones, vel disponunt ad eas: quia diversis perfectionibus secundum speciem respondent diversi gradus perfectionum, vel dispositionum. Perfectio autem ad quam disponit gratia, est conjunctio ad Deum;

et haec est multiplex: scilicet in aenigmate, et per speciem. Unde quantumcumque crescat gratia viatoris, non potest esse similis gratiae comprehensoris secundum actum, quamvis virtute possit esse major; et eadem ratione, quantumcumque crescat gratia purae creaturae, non potest pervenire in gratiam creaturae assumptae in unitatem personae, quae ad unionem disponit quodammodo, nisi et ipsa assumeretur. Et quia non est altior modus possibilis creaturae, quo conjungatur Deo, quam per unitatem personae; ideo dictum est supra, quod capacitas creata non potest ampliorem gratiam recipere.

[9019] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod infinitas efficaciae quae est in merito, contingit ex hoc quod ad actionem illam concurrit divina persona, quia non est tantum hominis actio, sed Dei et hominis; secundum quod Dionysius actionem Christi nominat deivirilem.

Quaestiuncula 3

[9020] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod augmentum non competit rei secundum quod est in termino, sed secundum quod est in via ad terminum: quia secundum quod res est in termino, tota potentialitas capacitatis ejus est impleta ex fine implente; et ideo non habet ulterius quo crescat. Et quia anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita, non solum per fruitionem perfectam, sed etiam communicando in persona verbi; ideo gratia ejus crescere non potuit.

[9021] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cuilibet finito potest fieri additio, mathematice loquendo: quia ratio quantitatis, quam solam mathematicus considerat, non prohibet quin possit infinito aliquid addi. Prohibet autem additionem talem forma quam considerat naturalis; et ideo secundum naturalem non est verum, sed secundum imaginationem tantum; et similiter est in proposito, ut ex dictis patet, quia nec gratia potest esse major quam comprehensoris, nec gloria major quam creaturae unitae Deo in persona.

[9022] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc intelligendum est de capacitate intellectualis naturae circa finem, ultra quam nulla capacitas alicujus rei extenditur; sicut intellectus in statu viae, quantumcumque proficiat, nunquam pervenit ad modum intelligendi qui erit in patria.

[9023] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod missio visibilis signum fuit invisibilis missionis, non tunc factae, sed ab initio conceptionis.

[9024] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Christus non assumpsit corpus gloriosum, ita quod esset in ultima sui perfectione: accepit autem animam gloriosam; et ideo secundum corpus proficere potuit, non autem secundum animam.

Quaestio 2

Prooemium

[9025] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 pr. Deinde quaeritur de gratia capitis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum Christus, secundum quod homo, habeat talem gratiam quod sit caput; 2 quorum sit caput.

Articulus 1

[9026] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 tit. Utrum Christus sit caput Ecclesiae, secundum quod homo

[9027] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit caput Ecclesiae secundum quod homo. A capite enim spiritus animalis ad membra diffunditur. Sed spiritus sanctus non diffunditur in Ecclesiam a Christo secundum quod homo, sed inquantum Deus: quia, ut dicit Augustinus, ipse accepit spiritum sanctum ut homo, et effudit ut Deus. Ergo ipse non est caput ut homo, sed ut Deus.

[9028] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, sensus et motus traducuntur a capite in membra. Sed gratia, quae motum vitae facit in corpore Ecclesiae, non est per traductionem ab uno in alium. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Ecclesiae.

[9029] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, gratia a solo Deo creatur in nobis; quia, secundum Augustinum, natura mentis humanae immediate a Deo formatur. Sed vita Ecclesiae est per gratiam. Cum igitur de ratione capitis sit ut membra quantum ad aliquem actum vivificet, videtur quod Christus, secundum quod homo, non possit dici caput Ecclesiae.

[9030] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, capitis non est aliud caput. Sed caput Christi est Deus; 1 Cor. 11. Ergo Christus non est caput.

[9031] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, caput recipit influentiam ab alio membro, scilicet a corde. Sed Christus non recipit influentiam ab alio membro Ecclesiae. Ergo Christus non debet dici caput.

[9032] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, caput potest dici membrum totius corporis et commembrum aliis membris. Sed Christus, ut videtur, non potest dici membrum Ecclesiae: quia sic virtus ejus partialitatem haberet respectu totius Ecclesiae, et Ecclesia esset perfectior Christo. Ergo Christus non debet dici caput.

[9033] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 s. c. 1 Ad oppositum est Eph. 1: *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ejus.* Ergo cum Ecclesia sit corpus ejus secundum humanam naturam, prout sibi conformis est, videtur quod ipse secundum humanam naturam sit caput.

[9034] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, rex dicitur esse caput regni, et pontifex Ecclesiae sibi commissae. Sed Christus, secundum quod homo, est rex et pontifex totius humani generis. Ergo ipse, secundum quod homo, est caput.

[9035] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, illud quod est dignissimum in quolibet genere, dicitur caput, sicut leo est caput animalium. Sed Christus, etiam secundum humanam naturam, praecellit omnes homines. Ergo etiam secundum quod homo, est caput totius Ecclesiae.

[9036] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Christus dicitur caput Ecclesiae per similitudinem capitis naturalis. Inveniuntur enim in capite naturali tres conditiones respectu aliorum membrorum singulariter. Prima est quod excellit ea dignitate in tribus, scilicet in altitudine situs, in nobilitate propriae virtutis (quia scilicet nobiliores vires, scilicet imaginatio et memoria, et hujusmodi, habent locum in capite): et etiam in perfectione, quia in capite congregantur omnes sensus, cum in aliis membris sit solus tactus. Secunda est quod a capite sunt omnes vires animales in aliis membris; et sic dicitur esse principium aliorum membrorum, dans aliis sensum et motum. Tertia est quod dirigit omnia membra in suis actibus, propter imaginationem et sensus, qui in eo abundant formaliter. Habet autem quartam proprietatem communem cum aliis membris, quod est conformis cum eis in natura. Ratione ergo primae proprietatis, scilicet perfectionis, omne quod est perfectissimum in quacumque natura, dicitur caput, sicut leo in animalibus. Ratione autem secundae, omne principium dicitur caput, sicut fons caput fluminum; et sicut dicitur caput libri, vel caput viae. Ratione autem proprietatis tertiae, omnis rector dicitur caput, sicut rex, dux, vel pontifex. Quantum igitur ad has tres proprietates capitis, potest Christus dici caput et secundum humanam naturam, et secundum divinam: quia secundum divinam naturam in eo est plenitudo omnis deitatis, ut dicit apostolus Coloss. 1; unde est super omnes Deus benedictus in saecula, Rom. 9: et similiter ab ipso, inquantum Deus, est nobis omnis spiritualis gratia. Item inquantum Deus, dirigit nos in seipsum. Sed etiam haec conveniunt ei secundum humanam naturam, quae in Christo dignissima est ratione altitudinis, quia est usque ad unionem in divina persona exaltata: ratione propriae operationis, quia dignissimum actum habuit in Ecclesia, scilicet redimere ipsam, et aedificare eam in sanguine suo: et etiam ratione perfectionis, quia omnis gratia in eo est, sicut omnes sensus in capite. Similiter etiam dicitur caput ratione secundae proprietatis, quia per ipsum, sensum fidei et motum caritatis accepimus, quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*; Joan. 1, 17: et similiter direxit nos doctrina et exemplo: quia *coepit Jesus facere et docere*, Act. 1, 1. Sed quarta conditio Christo convenit secundum humanam naturam tantum; et haec complet in ipso rationem capitis: quia Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, et est principium quasi univocum, et est regula conformis, et unius generis. Unde communiter loquendo, Christus secundum quod Deus, potest dici caput Ecclesiae simul cum patre et spiritu sancto; sed proprie loquendo est caput secundum humanam naturam. Et dicitur gratia capitis, secundum quam praedictae proprietates ei conveniunt praecipue secundum quod influit aliis membris.

[9037] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dare spiritum sanctum contingit dupliciter: scilicet auctoritate et ministerio. Auctoritate quidem tantum Dei est; sed ministerio dicuntur etiam homines dare, inquantum scilicet per ministerium eorum datur a Deo, sicut dicit Paulus Galat. 3, 5: *qui tradidit vobis spiritum*, ut supra in 1 Lib., dist. 15, Magister dixit: et hoc modo Christus, secundum quod homo, spiritum sanctum ministerio dare potuit, ut dicitur Rom. 15, 8: *dico enim Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis.*

[9038] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc quod de Christi plenitudine omnes accepimus, est aliquid simile traductioni, quamvis non sit proprie traductio. Est igitur similitudo quantum ad ipsum spiritum sanctum increatum, qui idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite ad membra descendit, non divisus, sed unus. Est autem dissimilitudo quantum ad ipsum donum, secundum quod spiritus sanctus in nobis inhabitat, quia istud non traducitur de subjecto in subjectum.

[9039] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in aliqua actione potest aliquid esse medium dupliciter; scilicet quantum ad perfectionem, et quantum ad dispositionem tantum: sicut natura est medium in operatione qua Deus producit animam sensibilem, quia ipsa perfectio ultima fit mediante natura; sed in operatione qua producit animam rationalem, natura non est medium, nisi quantum ad dispositionem. Similiter dico, quod Deus immediate format mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiae; et tamen potest ibi cadere medium disponens; et sic gratia fluit a Deo mediante homine Christo: ipse enim disposuit totum humanum genus ad susceptionem gratiae; et hoc tripliciter. Uno modo secundum operationem nostram in ipsum: quia secundum quod credimus ipsum Deum et hominem, justificamur; Rom. 3, 25: *quem posuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Alio modo per operationem ipsius in nos, inquantum scilicet obstaculum removet, pro peccatis totius humani generis satisfaciendo; et etiam inquantum nobis suis operibus gratiam et gloriam meruit; et inquantum pro nobis interpellat apud Deum. Tertio modo ex ipsa ejus affinitate ad nos; quia ex hoc ipso quod humanam naturam assumpsit, humana natura est magis Deo accepta.

[9040] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caput Christi dicitur Deus, non secundum completam rationem capitis (est enim caput ipsius secundum quod est principium ejus, principium autem ejus est secundum divinitatem et secundum humanitatem); sed inquantum est principium ejus secundum humanitatem; et sic deficit quarta conditio capitis, quae est conformitas in natura: inquantum autem est principium ejus secundum divinitatem, sic deficit prima conditio, quia sic non habet majorem dignitatem.

[9041] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cor est principium virium vitalium in toto corpore, et est primum principium omnium membrorum quantum ad esse ut dicit philosophus: sed caput est principium virium animalium quae pertinent ad sensum et ad motum. Et quia cum dicimus Christum principium esse membrorum Ecclesiae, non intendimus quantum ad esse naturale, secundum quod sunt homines, sed quantum ad fidem et caritatem, per quam Ecclesiae membra uniuntur; ideo accommodatius dicitur caput quam cor.

[9042] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in nomine capitis importatur principium et origo alicujus rei; in nomine autem membri importatur partialitas, quae repugnat rationi primae originis: quia in prima origine sunt omnia virtute quae inveniuntur in originatis; et ideo non potest dici membrum, quia non recipit ab aliquo alio influentiam. Quia in corpore naturali caput non solum influit aliis membris, sed etiam ab aliis recipit, ut nutrimentum, et alia obsequia; ideo et caput dicitur, et commembrum: sed Christus, secundum quod homo, non recipit aliquid ab aliis membris Ecclesiae, sed a solo Deo; unde non potest dici commembrum, secundum quod caput Ecclesiae dicitur ipse secundum humanitatem. Potest autem dici membrum secundum humanitatem, secundum quod ipse est caput Ecclesiae secundum divinitatem: et sic dicit apostolus, 1 Corinth. 12, 26: *vos estis corpus ejus et membrum de membro.*

Articulus 2

[9043] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 tit. Utrum Christus, secundum quod homo, sit caput Angelorum

Quaestiuncula 1

[9044] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum. De ratione enim capitis est conformitas ad membra, ut dictum est. Sed Christus non est conformis Angelis in natura: quia nusquam Angelos apprehendit, ut dicitur Heb. 2. Ergo non est caput Angelorum.

[9045] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Christus dicitur Hebr. 2, caput hominum, secundum quod ab ipso aliquam influentiam recipiunt. Sed Angeli, cum sint beati, non indigent ut eis aliquid influatur. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

[9046] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur in Lib. de motu cordis, intelligentiae sunt receptivae earum illuminationum quae sunt a Deo, prima receptione; animae autem secunda. Sed quod recipit prima receptione, non recipit ab eo quod recipit secunda receptione. Ergo Angeli, qui intelligentiae dicuntur, non recipiunt ab aliqua anima; et ita nec a Christo secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

[9047] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Coloss. 2, 10: *qui est caput omnis principatus et potestatis*; et loquitur de Christo secundum quod homo; et ita Christus, secundum quod homo, est caput Angelorum.

[9048] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit, quod Seraphim a Christo Jesu quaerunt, et discunt, et illuminantur. Ergo influit Angelis; et ita videtur esse caput eorum.

[9049] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, Ecclesia una est constituta ex Angelis et hominibus. Sed unius corporis non sunt duo capita. Ergo Christus etiam est caput Angelorum.

Quaestiuncula 2

[9050] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit caput omnium hominum. Caput enim unum refertur ad unum corpus. Sed omnes homines non conveniunt in aliquo uno secundum numerum, quia et ipsi differunt; et fides et spes et caritas, qua connectuntur ad invicem, numero diversae sunt in diversis. Ergo non est caput omnium hominum.

[9051] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, corpus Christi verum est figura corporis Christi mystici. Sed in corpore vero non est aliquod membrum impurum. Ergo cum multi homines sint corrupti per peccata, videtur quod eorum caput non sit Christus.

[9052] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, corpus Christi verum totum fuit glorificatum. Sed sunt multi etiam existentes in gratia, qui nunquam erunt in gloria, quia non persistent. Ergo Christus non est caput omnium.

[9053] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, caput, cum sit principium membrorum, non sequitur alia membra. Sed multi sancti praecesserunt Christi incarnationem. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput omnium hominum.

[9054] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 5 Sed contra, Christus satisfecit pro tota humana natura. Sed omnes homines communicant in natura humana. Ergo Christus omnibus influit; et ita videtur quod ipse sit caput omnium.

[9055] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 6 Praeterea, per Christum omnes resurgemus. Sed hoc non esset, nisi esset caput omnium. Ergo ipse est omnium caput, secundum quod homo.

Quaestiuncula 3

[9056] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit caput tantum animarum. Quia capitis ad membrum oportet esse continuationem. Sed corpora aliorum hominum non continuantur ad corpus Christi. Ergo et ipse non est caput hominum quantum ad corpus, sed quantum ad animas tantum.

[9057] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ipse influit sensum spiritualem, secundum quod est caput. Sed hujusmodi sensus, non sunt susceptiva corpora. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput hominum quantum ad corpus, sed quantum ad animas tantum.

[9058] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, secundum corpus non differimus a brutis, sed solum secundum animam rationalem. Sed Christus non dicitur caput irrationalium, secundum quod homo. Ergo ipse non est caput nostrum quantum ad corpora.

[9059] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Philip. 3, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*; et sic influit nobis quantum ad corpus. Ergo ipse non est tantum caput animarum.

[9060] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ipse est caput nostrum secundum quod est conformis nobis in natura. Sed humana natura non consistit solum in anima, sed in anima et corpore simul. Ergo Christus est caput nostrum secundum corpora, et non secundum animas tantum.

Quaestiuncula 1

[9061] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus, secundum quod homo, est caput Angelorum; non tamen ita proprie, nec eodem modo sicut hominum, propter duas conditiones. Primo quantum ad conformitatem naturae: quia cum hominibus convenit etiam secundum speciem in natura: cum Angelis autem non secundum speciem, sed secundum genus intellectualis naturae. Secundo quantum ad influentiam: quia non influit Angelis removendo prohibens, aut merendo gratiam, aut orando pro eis, quia jam beati sunt; sed in his quae ad actus hierarchicos pertinent, secundum quod unus Angelus illuminat alium, purgat, et perficit, ut in 2 Lib., dist. 6, dictum est; hoc enim multo eminentius a Christo recipiunt.

[9062] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit eis conformis in natura speciei, est tamen eis conformis in natura generis, ut dictum est.

[9063] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod beatitudo Angelorum non excludit quin unus ab alio recipiat, vel etiam a Christo; sed excludit indigentiam recipiendi: quia praesto est eis omne id quo indigent, ne alicujus rei penuriam patiantur.

[9064] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad receptionem naturalium; et tamen anima Christi, inquantum Deo unita fuit, etiam quantum ad naturalia, lumen ab Angelis non recipit, sed immediate a Deo.

Quaestiuncula 2

[9065] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in corpore naturali invenitur quadruplex unio membrorum ad invicem. Prima est secundum conformitatem naturae, quia omnia membra constant ex eisdem similibus partibus, et sunt unius rationis, sicut manus et pes ex carne et osse; et sic dicuntur membra unum genere vel specie. Secunda est per colligationem eorum ad invicem per nervos et juncturas, et sic dicuntur unum continuatione. Tertia est, secundum quod diffunditur vitalis spiritus et vires animae per totum corpus. Quarta est, secundum quod omnia membra perficiuntur per animam, quae est una numero in omnibus membris. Et hae quatuor uniones inveniuntur in corpore mystico. Prima est, inquantum omnia membra ejus sunt unius naturae vel specie vel genere. Secunda est, inquantum colligata sunt ad invicem per fidem, quia sic continuantur in uno credito. Tertia est, secundum quod vivificantur per gratiam et caritatem. Quarta est, secundum quod in eis est spiritus sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali. Prima autem dictarum unionum non est unio simpliciter: quia illud in quo est unio haec, non est unum numero, sicut est in tribus sequentibus: quia per fidem et caritatem in uno credito et amato secundum numerum uniuntur: similiter spiritus sanctus unus numero omnes replet. Homines igitur infideles non pertinent ad unionem corporis Ecclesiae, secundum quod est unum simpliciter; et ideo respectu horum Christus caput non est nisi in potentia, secundum scilicet quod sunt unibiles corpori. Homines autem fideles peccatores pertinent quidem aliquo modo ad unitatem Ecclesiae inquantum continuantur ei per fidem, quae est unitas materialis; non tamen possunt dici membra proprie, nisi sicut membrum mortuum, scilicet aequivoce. Et quia unitas corporis ex membris consistit, ideo quidam dicunt, quod non pertinent ad unitatem corporis Ecclesiae, quamvis pertineant ad unitatem Ecclesiae; et sicut operationes quae sunt ad alterum, possunt aliquo modo fieri per membra arida, ut percutere, vel aliquid hujusmodi, non tamen operationes quae sunt animae in membris; ita nec mali recipiunt spiritualis vitae operationes a spiritu sancto; sed tamen spiritus sanctus per eos operatur spiritualem vitam in aliis, secundum quod aliis sacramenta ministrant, vel alios docent. Sed homines fideles in gratia existentes uniuntur secundum tertiam unionem, quae est formalis respectu hujus secundae; et iterum secundum quartam, quae est completiva totius. Et ideo horum proprie dicitur Christus caput.

[9066] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corpore naturali vires diffusae per omnia membra, differunt numero secundum essentiam, sed conveniunt in radice una secundum numerum, et praeter hoc habent formam unam ultimam numero; ita etiam omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento spiritum sanctum, qui est unus numero in omnibus: et ipsa caritas diffusa in eis per spiritum sanctum, quamvis differat in diversis secundum essentiam, convenit tamen in una radice secundum numerum. Radix autem operationis proprie est ipsum objectum, ex quo speciem trahit: et ideo, inquantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus, secundum hoc unitur omnium fides et caritas in una radice secundum numerum, non solum prima, quae est spiritus sanctus, sed etiam proxima, quae est proprium objectum.

[9067] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per corpus Christi verum significantur ea quae sunt membra corporis mystici; non autem ea quae sunt membra aequivoce, idest secundum similitudinem tantum et situm.

[9068] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod membrum non judicatur secundum id quod de eo fieri potest, sed secundum id quod est; unde manus, antequam abscindatur, membrum est, quamvis sit futura abscindi: et similiter qui est in gratia, membrum est, quamvis postea abscindatur.

[9069] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Christus nondum fuisset incarnatus tempore patrum veteris testamenti secundum rem, erat tamen jam incarnatio ipsa in Dei ordinatione, et in fide ipsorum, secundum quam fidem justificabantur: quia tempora mutata sunt, et non fides, ut dicit Augustinus. Sed tamen non fuit tanta influentia ante incarnationem, quanta est modo: quia tunc non erat remotum obstaculum, nec sacramenta gratiae exhibita erant, sicut modo sunt.

[9070] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus satisfecit pro tota humana natura sufficienter, non tamen efficienter: quia non omnes illius satisfactionis participes fiunt; quod ex eorum importunitate est, non ex ipsius insufficientia satisfactionis.

[9071] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod resurrectio ad vitam naturalem erit omnibus communis, non autem ad vitam gloriae: quia mali in vita naturali tantum conformitatem habuerunt cum membris Ecclesiae, non autem in vita gratiae. Unde ex hoc non sequitur quod sint membra, proprie loquendo.

Quaestiuncula 3

[9072] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Christus est caput hominum quantum ad animas et quantum ad corpora; sed principaliter animarum et secundario corporum: tum ratione conformitatis ad membra, quae per assumptionem humanae naturae est; quia corpus assumpsit anima mediante: tum etiam ratione spiritualis influentiae, quae pervenit ad corpus mediante anima, inquantum corpus est instrumentum animae secundum gratiam operantis: et ex hoc relinquitur ordo in corpore ad gloriosam resurrectionem.

[9073] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpora nostra aliquo modo habent continuationem cum corpore Christi, non quidem secundum quantitatem, aut secundum perfectionem naturalem, sed inquantum spiritus sanctus habitat in nobis, qui plenissime fuit in Christo, 1 Corinth. 6, 15: *nescitis quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti.*

[9074] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus non recipiat influentiam spiritualem immediate, recipit tamen mediante anima, ut dictum est.

[9075] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam secundum corpora a brutis differimus, inquantum corpora nostra sunt perfecta anima rationali, non autem corpora brutorum.

Quaestio 3

Prooemium

[9076] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 pr. Deinde quaeritur de gratia unionis: et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum gratia unionis sit aliqua gratia creata; 2 de comparatione istius gratiae ad alias Christi gratias.

Articulus 1

[9077] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 tit. Utrum gratia unionis sit creata

[9078] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia unionis non sit creata. Gratia enim creata, est gratia habitualis. Sed habitus ordinatur ad operationem. Cum ergo unio in persona non sit secundum operationem, sed secundum esse, videtur quod gratia unionis non sit gratia creata.

[9079] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, quilibet nostrum Deo unitur per gratiam creatam. Si igitur gratia unionis in Christo fuisset creata gratia, tunc non alio modo esset Deo unitus quam nos; et sic sequeretur error Nestorii.

[9080] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, unio est humanitatis ad divinitatem secundum corpus et animam. Sed corpus non est susceptivum creatae gratiae. Ergo gratia unionis non est aliqua gratia creata.

[9081] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, in his quae fiunt per miraculum, non requiritur aliqua dispositio ex parte facti, sed totum est ex parte infinitae virtutis agentis: ita Deus potuit de lapide sicut de aqua vinum facere. Sed unio humanitatis ad divinitatem est maxime miraculosa. Ergo non requiritur aliqua gratia creata quae disponat ad hanc unionem.

[9082] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, inter personam et naturam non cadit aliquid accidens medium, sicut nec inter materiam et formam: quia secundum formam substantialem et materiam est esse substantiale, quo non est prius aliquid esse accidentale. Sed unio humanae naturae est ad Deum sicut naturae ad personam. Ergo non cadit aliquid medium. Sed gratia creata est accidens. Ergo gratia unionis non est gratia creata.

[9083] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 arg. 6 Sed contra, Augustinus dicit, quod quidquid convenit filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam. Sed esse Deum convenit filio Dei per naturam. Ergo non convenit filio hominis per gratiam: et haec est gratia unionis, quae non semper fuit: ergo est gratia creata.

[9084] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 arg. 7 Praeterea, major est unio in persona quam per fruitionem. Sed humana natura non potest exaltari ad unionem fruitionis nisi per gratiam habitualem. Ergo multo minus ad unionem in persona.

[9085] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 arg. 8 Praeterea, cum sit in qualibet creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, et in animabus sanctis per gratiam; aut in anima Christi est alio modo, aut non. Si non, ergo non est magis assumpta a divina persona quam anima Petri. Si autem alio modo; sed Deus quantum in se est, habet se eodem modo ad omnia, sed res diversimode se habent ad ipsum, ut dicitur in libro de causis; et secundum hoc quod diversa diversimode se habent ad ipsum, secundum hoc diversis diversimode ipse comparatur: ergo oportet quod in anima Christi sit aliqua alia dispositio per quam Deus est in eo per unionem: ergo oportet ponere aliquam aliam gratiam creatam.

[9086] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 arg. 9 Praeterea, cum spiritus sanctus datur hominibus, aliquis novus effectus in creatura intelligitur. Ergo et similiter secundum quod persona filii carni unitur, oportet aliquem effectum de novo intelligi; et ita videtur quod gratia unionis sit quid creatum.

[9087] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dixit supra, 2 Lib., dist. 26, gratia dicitur dupliciter. Uno modo gratia gratis dans, quod est ipsa gratuita Dei voluntas aliquid sine meritis dans. Alio modo dicitur gratia donum aliquod gratis datum. Secundum ergo primum modum, gratia unionis dicitur ipsa divina voluntas, sine aliquibus meritis naturam humanam filio Dei uniens in persona; et sic gratia unionis est gratia increata. Si autem dicatur gratia donum aliquod gratis datum, sic gratia unionis potest intelligi dupliciter. Uno modo potest dici ipsa unio, quae est quid creatum, ut supra, dist. 5, artic. 1, dictum est. Alio modo potest intelligi gratia unionis, aliqua qualitas ad unionem disponens. Sed aliquid potest disponere ad aliquam perfectionem tripliciter. Uno modo ita quod cadat medium inter subjectum et perfectionem illam, quasi stramentum perfectionis illius, sicut diaphaneitas disponit ad lucem; et hoc modo non potest aliquid naturam disponere ad unionem, quia natura unitur personae immediate quantum ad esse. Alio modo disponit aliquid ad formam, sicut praeparando materiam ad receptionem formae, ita quod praeexistat in materia ante formam ordine fiendi, non ordine essendi: sicut calor disponit ad formam ignis, non quia medium cadit inter formam et materiam, sed materia appropriatur ad formam ignis per adventum caloris; et sic etiam non potest aliquid disponere naturam ad unionem in persona: quia natura humana, secundum id quod est talis natura, assumptibilis est a divina persona. Tertio modo aliquid disponit aliud ad perfectionem aliquam, sicut quod facit ad bonitatem et decentiam perfectionis illius, sicut decor personae facit ad dignitatem regiam, secundum quod dictum est: *species Priami digna est imperio*; et hoc modo gratia unionis potest dici omne illud quod decet naturam humanam Deo unitam sic ex parte corporis, sicut ex parte animae; et sic etiam gratia unionis est quid creatum. Tamen sancti loquentes de gratia unionis, videntur intelligere secundum primum modum, prout gratia dicitur divina voluntas gratis et sine meritis dans: et sic secundum diversas vias, ad argumenta utriusque partis oportet respondere.

[9088] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia creata disponit ad operationem sicut operationis principium; sed ad unionem non quasi principium unionis, sed sicut faciens ad congruentiam unionis.

[9089] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod unio nostri ad Deum est per gratiam habitualem creatam sicut per causam, et sicut per id in quo est unio: quia in ipsa similitudine gratiae anima Deo conformatur et unitur. Sed si gratia unionis dicatur aliquid creatum, ipsa non est id in quo est unio, cum unio sit in persona, et non solum in aliqua similitudine: neque etiam facit unitatem, sed consequitur unitatem in persona, secundum quod ipsa unio gratia unionis dicitur; vel est id quod naturam unitam decet, si gratia habitualis, gratia unionis dicatur; et ideo non est simile de Christo et de nobis.

[9090] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia illa habitualis etiam quodammodo redundat in corpus, secundum quod est stramentum animae, ut supra dictum est, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 3; unde sicut in corpore perfecto anima rationali manet post mortem ordo ad resurrectionem, et ulterius ad gloriam, si anima quae fuit ejus perfectio, gratiam habuit; ita etiam corpus Christi, inquantum est tali anima perfectum, habet quemdam ordinem ad unionem.

[9091] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de dispositione secundum medium modum.

[9092] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa ratio procedit secundum primum modum dispositionis, ut per se patet.

[9093] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum dicitur, quod esse Deum convenit filio hominis per gratiam unionis, vel gratia unionis, intelligitur ipsa unio gratis facta, quae non semper fuit, et creata est: vel intelligitur ipsa gratuita Dei voluntas, quae quidem in se semper fuit, sed effectus ejus non semper fuit.

[9094] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod unio quae est per fruitionem, est unio per operationem; et quia ad operationem perfectam non potest natura humana nisi mediante aliquo habitu; ideo oportet ibi esse aliquam habitualem gratiam, quae sit principium illius unionis; sed unio in persona, est unio ad esse: inter humanam autem naturam, et esse quod habet in persona, non potest cadere medium, quod sit principium illius esse; et ideo non potest ibi esse alia gratia quae sit principium illius unionis, vel sicut disponens, nisi per modum dictum in corp. art.

[9095] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hoc quod Deus est in anima Christi, vel in natura assumpta alio modo quam in aliis creaturis, non est per aliquam dispositionem advenientem, sed per ipsum esse personae divinae, quod communicatur naturae humanae.

[9096] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod spiritus sanctus dicitur dari de novo, non secundum mutationem suam, sed secundum mutationem creaturae, quae est in perceptione doni ipsius; et ita etiam filius Dei dicitur uniri naturae humanae, non per mutationem filii Dei, sed per mutationem humanae naturae, sive exaltationem ipsius non ad aliquod donum creatum, sed ad ipsum esse increatum divinae personae.

Articulus 2

[9097] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 tit. Utrum gratia unionis sit idem quod gratia capitis

Quaestiuncula 1

[9098] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia unionis sit idem quod gratia capitis. Christus enim dicitur caput Ecclesiae, secundum quod de ejus plenitudine omnes accepimus. Sed plenitudo ejus est secundum quod ipse est unigenitus a patre, ut dicitur Joan. 1. Cum igitur unigenitus sit a patre per gratiam unionis, videtur quod gratia unionis sit idem quod gratia capitis.

[9099] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, medium communicat cum extremis. Sed Christus, secundum quod caput est Ecclesiae, medium est inter Deum et homines: quia caput viri Christus, caput Christi Deus. Ergo est caput, secundum quod communicat cum utroque. Sed hoc habet per gratiam unionis, per quam est Deus et homo. Ergo gratia unionis est gratia capitis.

[9100] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Christus est caput Ecclesiae, secundum quod homines excedit. Sed excedit humanam naturam per gratiam unionis. Ergo est caput per gratiam unionis.

[9101] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, gratia capitis convenit Christo in comparatione ad alios: sed gratia unionis in seipso tantum. Ergo una non est alia.

[9102] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, gratia capitis operata est a constitutione mundi, ex quo homines membra ejus esse coeperunt, non autem gratia unionis. Ergo una non est alia.

Quaestiuncula 2

[9103] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit eadem gratia capitis, et gratia singularis ipsius. Quia eadem scientia est qua quis est sciens, et alios docens; et secundum philosophum, eadem per essentiam est virtus qua quis in se perfectus est, et justitia legalis qua perficitur in ordine ad bonum commune. Ergo similiter eodem habitu Christus fuit in seipso perfectus, et in alios perfectionem influens.

[9104] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, gratia est vita animae. Sed unius subjecti est una vita. Ergo et gratia una: et sic idem quod prius.

[9105] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut caput comparatur ad alia membra, ita alia membra ad caput. Sed non distinguitur in membris Christi gratia per quam perficiuntur in se, a gratia secundum quam sunt membra. Ergo nec in Christo debet distingui gratia per quam est caput, a gratia singulari ipsius secundum quam perficitur in se.

[9106] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 4 Sed contra, sicut per Adam intravit peccatum in mundum; ita per Christum gratia et justitia; Rom. 5. Sed in Adam distinguitur aliud peccatum actuale, quod est singulare ipsius, aliud originale quod transfudit in posteros. Ergo in Christo debet alia et alia gratia distingui.

[9107] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, ad diversos actus diversi habitus ordinantur. Sed alius actus est bene operari, et alius influere. Ergo et alius habitus gratiae; et sic idem quod prius.

Quaestiuncula 3

[9108] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod gratia singularis personae praecedat gratiam unionis. Quia gratia singularis personae facit ad congruitatem unionis. Sed anima, quae facit ad congruitatem unionis corporis, prius intelligitur uniri corpori quam ipsa unita ad invicem intelligantur uniri divinae personae. Ergo similiter prius etiam secundum intellectum est gratia singularis in natura humana quam gratia unionis.

[9109] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Item, videtur quod sit prius gratia capitis. Quia prius consideratur aliquid in se perfectum quam alteri perfectionem largiens. Sed gratia singularis est qua in se perfectus est; gratia autem capitis secundum quam perfectionem alteri largitur. Ergo gratia singularis est prior quam gratia capitis.

[9110] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Item, videtur quod gratia unionis sit prior quam gratia capitis. Quia ex hoc est caput quod justificat. Sed per fidem incarnationis justificat, ut supra dictum est. Ergo incarnatio praecedit gratiam capitis.

[9111] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 4 Sed contra, gratia capitis operata est ante incarnationem; non autem gratia unionis, nec gratia singularis personae. Ergo gratia capitis est prior illis duabus.

[9112] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 5 Item, videtur quod gratia unionis sit prior quam gratia singularis. Quia ex hoc quod fuit unigenitus a patre, fuit plenus gratia et veritate. Sed unigenitus a patre fuit per gratiam unionis. Ergo gratiam singularis personae habuit per gratiam unionis; et sic illa est prior.

Quaestiuncula 1

[9113] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod si gratia unionis dicatur gratia habitualis quodammodo disponens ad unionem, sic eadem est per essentiam gratia unionis, capitis, et singularis illius hominis, solum ratione differens: quia inquantum perficiebat animam Christi ad actus meritorios, dicitur gratia illius singularis hominis; inquantum vero tanta erat hujus gratiae copia ut in alios redundare posset, dicitur gratia capitis; inquantum vero gratiam tam plenam decebat inesse assumptae naturae, potest quodammodo dici gratia unionis. Si vero gratia dicatur voluntas Dei gratuita, sic iterum constat quod est una. Aliis autem modis accipiendo gratiam unionis, constat quod per essentiam differt, nisi quatenus intelligitur caput, ut Deus.

[9114] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ex hoc quod est unigenitus, habeat plenitudinem capitis, non tamen ipsa unio est illa plenitudo.

[9115] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum aliam rationem Deus dicitur caput Christi, et Christus viri, ut supra dictum est, qu. 2, art. 1, ad 4; et praeterea ipse, secundum quod est homo, est medium, et sapit naturam extremorum, inquantum est Deo similior aliis hominibus per majorem gratiam quam habet.

[9116] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non solum excedit alios homines secundum quod Deus, sed secundum quod pleniorem gratiam creatam omnibus aliis habet.

Quaestiuncula 2

[9117] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem patet solutio ex dictis.

[9118] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Et similiter ad duo prima argumenta, quae procedunt de unitate secundum essentiam.

[9119] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia membri habeat diversas operationes, non tamen ex hoc quod est membrum, requiritur aliqua abundantior plenitudo; et ideo non distinguitur gratia membri a gratia singulari.

[9120] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum actuale Adae fuit causa originalis in ipso et in aliis: et iterum duo illa peccata non sunt respectu ejusdem; sed unum est per se naturae, alterum est per se personae, ut in 2 Lib., dist. 31, qu. 1, art. 1, dictum est. Non sic autem est in proposito: quia neutra gratia est causa alterius, et utraque respicit personam Christi mediante humana natura; et ideo non oportet quod differant per essentiam.

[9121] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum illos actus cuilibet meruit, et etiam in alios influxit: quia merendo pro aliis satisfecit, et aliis gratiam meruit, secundum quod caput nostrum dicitur.

Quaestiuncula 3

[9122] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod istae tres gratiae Christo attribuuntur secundum diversas ipsius considerationes. Potest enim considerari in se, vel in comparatione ad alios. Si in se consideratur, sic vel inquantum Deus, et sic attribuitur ei gratia unionis; vel inquantum homo, et sic attribuitur ei gratia singularis. Si autem in comparatione ad alios, sic attribuitur ei gratia capitis. Et quia prius consideratur aliquis in se quam in comparatione ad alios, ideo gratia secundum quam est caput, sequitur alias duas gratias. Et quia omnis gratia et perfectio humanitatis ex hoc sibi debetur, quia Deo unitus est homo ille in persona; ideo gratia unionis praecedit, secundum ordinem naturae et intellectus, gratiam singularem; quamvis simul in eodem tempore sint istae tres gratiae.

[9123] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima complet rationem humanae naturae; et ideo praeintelligitur unio animae ad carnem, unioni humanae naturae ad deitatem: quia prius est considerare aliquid in se quam alteri unitum: sed gratia nihil facit ad rationem humanae naturae, quia inquantum hujusmodi assumptibilis est; et ideo non est simile.

[9124] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Secundum et tertium patet.

[9125] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam in antiquis patribus non operabatur gratia capitis, nisi secundum quod praesupponebatur in fide ipsorum gratia unionis, quia per fidem incarnationis justificabantur.

[9126] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 5 Quintum patet.

Expositio textus

[9127] Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 3 expos. *In sanctis vero quasi solus tactus est.* Hoc videtur esse falsum: quia Origenes super Levit. distinguit quinque sensus spirituales, dicens, quod visus spiritualis est, ut videamus Deum; auditus autem, ut audiamus qui loquitur; odoratus, per quem odoramus bonum odorem Christi; gustus, ut gustemus ejus dulcedinem; tactus, ut palpemus cum Joanne verbum vitae. Haec autem omnia sunt in omnibus sanctis. Ergo non solum habent tactum. Dicendum, quod sensus spirituales possunt distingui per similitudinem ad actus sensuum corporalium; et sic sunt in omnibus sanctis, ut dicit Origenes: vel per similitudinem ad quasdam proprietates sensuum, secundum quod tactus est necessarius, alii autem non: et sic, quia in aliis sanctis sunt omnia quae sunt de necessitate salutis, in Christo autem omnia simpliciter quae pertinent ad perfectionem gratiae; ideo in Christo dicuntur omnes sensus esse, in aliis autem solus tactus. *Quibus datus est spiritus ad mensuram.* Contra: Jac. 1, 5: *qui dat omnibus affluenter*, dicit Glossa: *omnia dat non in mensura: quia dona ejus non sunt ad mensuram.* Et dicendum, quod cum mensura dari, potest accipi vel ex largitate dantis; et sic nulli dat cum mensura, quia omnibus dat ex largitate infinita: vel ex capacitate recipientis; et sic dat cuilibet cum mensura, quia nulli dat ultra quam capax sit, vel secundum rationem dati: et sic Christo non dat cum mensura: quia gratia ejus, quantum ad rationem gratiae, non est limitata; sed aliis dat cum mensura, ut patet ex dictis. *Non secundum essentiam, sed secundum similitudinem.* Contra. Ergo pari ratione Petrus potest dici caput: quia quilibet sanctus est alii similis in gratia. Dicendum, quod sumitur ibi similitudo active, inquantum scilicet Christus sibi alios assimilat in gratia, ut dictum est, quod alii non convenit. *Ut quantum ad visum hominum et sui sensus ostensionem Christus profecisse dicatur.* Videtur quod haec non fuit intentio Ambrosii: quia per hoc nihil probaret: nam sic etiam Dei sapientia proficit, secundum quod se magis ostendit. Dicendum, quod quamvis Dei sapientia magis se quam prius ostendit in aliquibus effectibus: tamen ipsa semper creditur esse aequalis: quod non fuit de sapientia Christi, qui videbatur quandoque sapientior quam prius fuisset. Et ideo dicit duo: *ad visum hominum, et sensus ostensionem.* Tamen utrum aliquo alio modo profecerit in sapientia, in sequenti distinctione dicetur.

Distinctio 14

Quaestio 1

Prooemium

[9128] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de plenitudine perfectionis

Christi quantum ad gratiam et scientiam, hic comparat perfectionem Christi secundum quod est homo, ad perfectionem divinam; et dividitur in duas partes: primo comparat perfectionem animae Christi ad perfectionem divinam quantum ad scientiam; secundo quantum ad potentiam, ibi: *si vero quaeritur, quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam; responderi potest* et cetera. Prima dividitur in duas: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *quibusdam placet quod nec parem cum Deo habeat scientiam.* Et haec pars dividitur in duas: primo ponit determinationem aliorum; secundo determinationem suam, ibi: *quibus respondentes dicimus.* Et circa hoc tria facit: primo respondet ad quaestionem, et solvit rationes pro prima determinatione positas; secundo confirmat suam determinationem tum per rationem ab aliis inductam, quae est contra eos, ibi: *illud vero apostoli quod inducunt (...) pro nobis facit*; tum etiam per auctoritatem, ibi: *Fulgentius etiam in sermone quodam multa inducit*; tum ex ratione, ibi: *quod etiam ex ratione ostendi potest*; tertio docet evitare quoddam inconveniens, ad quod illi inducebant, si anima Christi omnia sciret, ibi: *ad id vero quod dicunt (...) respondemus. Si vero quaeritur, quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam, responderi potest* et cetera. Hic comparat animam Christi ad Deum secundum potentiam; et tria facit: primo determinat veritatem; secundo objicit in contrarium, ibi: *sed si illa anima non habet tantam potentiam quantam et Deus, quomodo (...) ergo intelligitur illud Ambrosii?* Tertio solvit, ibi: *ad quod dicimus.* Hic quaeruntur quatuor: 1 quam scientiam habuit; et quia habuit divinam et humanam, de divina in primo libro dictum est; propter hoc 2 quaeritur de perfectione humanae scientiae ipsius, qua videt verbum; 3 de perfectione scientiae ipsius, qua videt res in proprio genere; 4 de ipsius potentia.

Articulus 1

[9129] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Christo sit aliqua scientia creata

Quaestiuncula 1

[9130] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit aliqua scientia creata. Ubi enim est cognitio perfecta, non est opus cognitione imperfecta; sicut qui scit aliquid per demonstrationem, non indiget scire illud per syllogismum dialecticum. Sed omnis cognitio creata, est imperfecta respectu scientiae divinae. Ergo cum in Christo sit scientia Dei increata, videtur quod non oportet ponere in ipso aliquam aliam scientiam.

[9131] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea luminare minus offuscatur per luminare majus. Sed scientia non solum se habet ut lux, sed ut luminare illuminans. Ergo scientia minor offuscatur per scientiam majorem; et ita scientia creata non debet esse in eodem cum scientia increata Dei.

[9132] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omnis perfectio est nobilior perfectibili. Sed omnis scientia est perfectio scientis. Cum igitur nihil creatum sit nobilius anima Christi, nulla creata scientia est in eo.

[9133] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, plus convenit natura sensitiva et intellectiva in homine, quam natura divina et humana in Christo. Sed cognitio intellectiva in homine non excludit sensitivam, quae est minus perfecta. Ergo nec divina cognitio in Christo excludit humanam.

[9134] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, non est substantia sine sua operatione, ut dicit Damascenus, et philosophus. Sed in Christo est intellectus creatus, scilicet anima rationalis. Ergo et cognitio creata, quae est ejus operatio.

Quaestiuncula 2

[9135] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod si est in eo aliqua cognitio creata, illa non sit habitus, sed actus tantum. Ad Hebr. 2, dicit Glossa quod natura mentis humanae in Christo nihil est altius vel excellentius. Sed quaedam creaturae propter sui perfectionem non indigent aliquo habitu ad cognoscendum, sicut Angeli; ut dicit maximus super Cael. Hierar. Dionysii. Ergo multo minus anima Christi.

[9136] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, anima Christi est nobilior quam intellectus agens alicujus alterius hominis. Sed intellectus agens non facit operationem suam mediante habitu aliquo. Ergo nec anima Christi aliqua habituali scientia cognoscit.

[9137] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, vires naturales non exeunt in actum mediante aliquo habitu, sicut patet in calore ignis; similiter nec Deus. Sed anima Christi magis accedit ad Dei similitudinem quam aliqua res creata. Ergo et ipsa non habet operationem cognitionis mediante aliquo habitu.

[9138] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Christus assumpsit integre naturam nostram. Sed de integritate naturae est intellectus possibilis. Ergo assumpsit intellectum possibilem. Sed possibilis intellectus non intelligit perfecte nisi perficiatur aliquo habitu. Ergo cum Christus perfecte intellexerit, in eo fuit habitualis scientia.

[9139] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Christus vere dormivit; nec tunc aliquid amisit eorum quae scivit. Cum ergo scientia dormientis sit scientia in habitu, videtur quod Christus habuit habitualem scientiam.

Quaestiuncula 3

[9140] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod anima Christi mediante aliquo habitu non cognoverit verbum. Ad cognitionem enim non requiritur aliud nisi ut cognoscibile cognoscenti uniatur. Sed verbum unitum est animae Christi non mediante aliquo habitu. Ergo cognovit verbum non per aliquem habitum.

[9141] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, habitus scientiae consistit ex speciebus, quae sunt similitudines rerum cognitarum. Sed anima Christi non videt verbum per aliquam similitudinem, sed per seipsum. Ergo non cognoscit ipsum per aliquem habitum creatum.

[9142] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Igitur si cognoscit anima Christi verbum mediante aliquo habitu, ille habitus, magis cognoscit verbum, et erit ei magis proximus quam anima Christi; quod est inconveniens.

[9143] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, gloria correspondet gratiae. Sed in Christo fuit habitus gratiae. Ergo et habitus gloriae. Sed tota gloria consistit in visione verbi, ut dicit Augustinus. Ergo anima Christi aliquo habitu cognoscit verbum.

[9144] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ejusdem naturae est anima Christi et anima nostra. Sed anima nostra non potest pertingere per naturalia sua ad videndum Deum. Ergo nec anima Christi; et ita oportet quod sit aliquid superadditum naturae, quo videt Deum; ergo videt mediante aliquo habitu.

Quaestiuncula 4

[9145] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod oporteat alium habitum scientiae ponere, quo cognoscit verbum, et quo cognoscit res in verbo. Verbum enim repraesentat res quae in eo cognoscuntur, sicut speculum species in eo resultantes. Sed qui videt speculum non tantum imprimitur in eo similitudo speculi, sed etiam rerum similitudines in speculo resultantes. Ergo et in eo qui videt res in verbo, oportet ponere alium habitum specierum rerum visarum in verbo, et ipsius verbi.

[9146] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, omnis scientia est secundum assimilationem scientis ad rem scitam, ut dicunt philosophi. Si igitur aliquis videt res alias in verbo, oportet quod intellectus assimiletur illis rebus; et sic cum habitus cognitivus consistat in praedicta assimilatione, quae est per species intellectuales, sequitur idem quod prius.

[9147] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, ponamus quod aliquis videns in verbo, desinat videre verbum (sicut Paulo contigit, ut dicitur): constat quod iste non obliviscitur eorum quae vidit in verbo. Ergo cognoscit ea non in verbo, quia non vidit verbum; ergo cognoscit ea in speciebus propriis; et sic idem quod prius.

[9148] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, ubi unum propter alterum, ibi tantum unum, ut dicit philosophus. Sed qui videt res in verbo, non cognoscit eas nisi per verbum cognitum. Ergo non est ibi nisi unus habitus.

[9149] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, ubi est unus actus, non sunt plures habitus. Sed eodem actu cognoscit anima verbum, et ea quae videt in verbo. Ergo non est ibi quantum ad hoc diversus habitus.

Quaestiuncula 5

[9150] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod praeter hanc scientiam qua cognoscit res in verbo, non habeat aliam scientiam de rebus. Unius enim, et secundum idem, et respectu ejusdem, est tantum una perfectio. Sed Christus secundum humanam naturam habet cognitionem in verbo de rebus creatis. Ergo ipse secundum humanam naturam non habet earumdem rerum aliam cognitionem vel scientiam.

[9151] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, 1 Corinth. 13, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed cognitio qua cognoscuntur res in verbo, est perfecta respectu alterius modi cognitionis rerum. Ergo cum ipsa non est alia in Christo cognitio.

[9152] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 3 Praeterea, propter hoc quod Christus habet visionem comprehensoris, non ponitur in eo fides, quae est viatoris cognitio divinorum. Sed scientia rerum in verbo, est propria comprehensoris. Ergo cum ea non oportet ponere aliam cognitionem quae competit viatoribus.

[9153] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, cognitio matutina in Angelis, qua cognoscunt res in verbo, non excludit vespertinam, qua cognoscunt res in propria natura. Sed anima Christi perfectior est in cognoscendo quam aliquis Angelus. Ergo et ipsa habet duas cognitiones.

[9154] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, plus distat a perfectione cognitionis in verbo cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva in proprio genere. Sed cognitio in verbo non excludit in Christo sensitivam cognitionem. Ergo multo minus cognitionem rerum in proprio genere.

Quaestiuncula 1

[9155] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum in Christo sit una persona et duae naturae, considerandum est, utrum ea quae attribuuntur Christo, pertineant ad rationem personae, vel ad rationem naturae. Et si quidem ad rationem personae, sic oportet in Christo illud tantum unum ponere, sicut unum tantum esse, unum suppositum, unam hypostasim, et sic de aliis. Si autem pertinet ad naturam; aut ad alteram tantum, aut ad utramque. Si ad alteram tantum, sic iterum est unum tantum, sicut una immensitas et una anima. Si autem ad utramque, sic quia naturae in Christo sunt integrae, oportet ponere talia esse duo, sicut duas voluntates, duo libera arbitria. Unde cum scientia pertineat ad divinam naturam et humanam, oportet in Christo ponere duas scientias, unam creatam, et aliam increatam.

[9156] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod scientia est de his quae consequuntur humanam naturam secundum animam, quae est pars ejus: unde licet in Christo sit scientia divina, quae est perfectissima; tamen ea non formaliter perficitur humana natura; et ideo oportet creatam cognitionem vel scientiam in ea ponere.

[9157] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod diversa luminaria per radios suos sunt nata informare easdem res, et sunt ejusdem rationis in illuminando; unde effectus minoris lucis non perficitur, quia sensus repletur luce majori. Sed scientia creata et increata non sunt unius rationis, nec idem informant; et ideo non est simile.

[9158] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse dignius alio secundum quid, quod est indignius simpliciter: sicut etiam color corporis Christi secundum quid est dignior ipso corpore, inquantum se habet ad ipsum sicut actus ad potentiam, cum sit forma accidentalis ipsius: tamen corpus Christi est dignius simpliciter: et similiter se habet scientia creata ad animam Christi.

Quaestiuncula 2

[9159] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi, per quam fit in actu: quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu. Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter. Uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari: alio modo per modum qualitatis et formae, quando impressio activi jam facta est connaturalis ipsi passivo; sicut etiam philosophus in praedicamentis distinguit passionem, et passibilem qualitatem. Sensus autem potentia passiva est: quia non potest esse in actu omnium ad quae se extendit sua operatio per naturam potentiae: non enim potest esse aliquid quod actu habeat omnes colores: et sic patiendo a coloribus fit in actu, et eis assimilatur, et cognoscit eos. Similiter etiam intellectus est cognoscitivus omnium entium: quia ens et verum convertuntur, quod est objectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum: hoc enim solius Dei est, qui est fons omnium entium, omnia quodammodo in se praehabens, ut dicit Dionysius; et ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, qui sit potentia passiva, idest receptiva: unde nec sensus nec intellectus possibilis operari possunt, nisi per sua activa perficiantur vel moveantur. Sed quia sensus non sentit nisi ad praesentiam sensibilis, ideo ad ejus operationem perfectam sufficit impressio sui activi per modum passionis tantum. In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formae connaturalis perfectae: et hanc formam habitum dicimus. Et quia quod est naturale, firmiter manet; et in promptu est homini uti sua naturali virtute, et est eidem delectabile, quia est naturae conveniens; ideo habitus est difficile mobilis, sicut scientia; et eo potest homo uti cum voluerit, et reddit operationem delectabilem. Sicut autem in sensu visus est duplex activum: unum quasi primum agens et movens, sicut lux; aliud quasi movens motum, sicut color factus visibilis actu per lucem: ita in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus agentis; et quasi movens motum, species per ipsum facta actu intelligibilis; et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur. Quia igitur intellectus Christi perfectissimus fuit in cognoscendo, oportebat quod in Christo habitus esset quo cognosceret; ut sic impressio activi non solum esset in ipso per modum passionis, sed etiam per modum formae.

[9160] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homo indiget ad intelligendum lumine intellectuali et in naturali cognitione rerum naturalium, ut per ipsum fiant intelligibiles actu, cum sint intelligibiles in potentia; et in cognitione supernaturali, ut per lumen infusum ad ea quae sunt supra se elevetur. Angelus autem non indiget lumine in cognitione naturali, quia non abstrahit a phantasmatibus species, sed habet eas innatas; indiget tamen eo in cognitione supernaturali; unde dicitur Job 25, 3: *numquid est numerus militum ejus, et super quem non fulget lumen illius?* Et ideo Angeli in cognitione naturali non indigent habitu, secundum quod ad habitum requiritur lumen; exigitur autem secundum quod requiritur species rerum, propter hoc quia habent esse limitatum: unde dicitur in libro de causis, quod omnis intelligentia est plena formis. Anima autem Christi, quod sit superior Angelis, non habet ex natura animae, quia sic quaelibet anima esset superior Angelo; sicut nec corpus ejus habet ex natura corporis quod sit nobilius nostris animabus; sed habet ex unione. Unde omnia quae superadduntur a Deo in anima Christi et in Angelis, sunt eminentius in anima Christi quam in Angelis.

[9161] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima intellectiva comparatur ad res intelligendas dupliciter. Uno modo ut faciens eas intelligibiles actu: quia non omnes res, prout sunt in sua natura, sunt actu intelligibiles; sed solum res immateriales; unde et res materiales intelligibiles efficiuntur per hoc quod abstrahuntur a materia particulari et a conditionibus ejus, ut sic quodammodo intellectui, qui immaterialis est, assimilentur. Alio modo comparatur ad res ut cognoscens eas; et secundum hoc oportet quod sit similis ipsis rebus, ut per propriam rationem cujuslibet rei de ea determinatam cognitionem habeat. Ad hoc autem quod aliquid assimilet sibi multa, sufficit quod habeat in actu illam solam formam secundum quam dicitur esse similitudo; sicut per calorem, ignis multa sibi assimilat: sed ad hoc quod aliquid sit simile multis, oportet quod actu omnium illorum multorum formas habeat; sicut si in pariete sint diversarum rerum similitudines. Et ideo anima intellectiva potest facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis quam actu habet, sine hoc quod aliquid aliud ab alio recipiat; et ideo potentia quae haec efficit, est simpliciter activa, et dicitur intellectus agens, qui non operatur aliquo habitu mediante. Sed cum essentia animae sit limitata, non potest per eam assimilari omnibus quidditatibus rerum intellectarum: unde oportet quod ista assimilatio compleatur per hoc quod aliquid aliunde recipit: et ideo potentia qua perficitur, quasi passiva est, secundum quod omne recipere dicitur pati, et vocatur possibilis intellectus qui operatur aliquo habitu mediante. Quamvis autem possibilis intellectus in Christo sit nobilior simpliciter ex unione, quam intellectus agens in nobis, tamen non est nobilior ex ratione potentiae; sicut nec sensus ejus nobilior est intellectu nostro ex ratione potentiae. Unde non sequitur quod si intellectus agens in nobis non est subjectum alicujus habitus, nec possibilis intellectus in Christo.

[9162] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentiae naturales operantur circa aliqua determinata: unde possunt secundum naturam suam esse in actu simpliciter respectu illorum: et ideo non oportet quod eis aliquid addatur ad producendum suum effectum. Sed anima humana habet operationem circa ens simpliciter: et ideo, cum habeat possibilitatem in suo esse, oportet quod ejus possibilitas perficiatur per aliquid additum, ad hoc quod operetur.

Quaestiuncula 3

[9163] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod habitus scientiae ex duobus constat, ut dictum est, scilicet ex lumine intellectuali, et ex similitudine rei cognitae. In cognitione autem qua anima Christi, vel quaelibet anima, videt verbum per essentiam, non potest esse habitus quantum ad speciem, quae sit similitudo cogniti: cum enim omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis, essentiae divinae similitudo non potest in aliqua creatura recipi, quae perfecte repraesentet ipsam, propter infinitam distantiam creaturae ad Deum: et inde est quod illud quod est in Deo unum et simplex, creaturae diversis formis et perfectionibus repraesentant, unaquaque earum deficiente a perfecta repraesentatione divinae essentiae. Similitudo autem alicujus rei recepta in vidente non facit eum videre rem illam, nisi perfecte eam repraesentet; sicut similitudo coloris in oculo existens, non facit videre lucem perfectam, quia in colore non est nisi quaedam obumbrata participatio lucis. Et ideo quicumque intellectus cognosceret verbum per similitudinem aliquam, non diceretur videre essentiam verbi. Et ita patet quod anima Christi et quaelibet alia anima quae videt verbum per essentiam, non videt ipsum mediante aliqua similitudine. Similiter non potest ex parte luminis in illa visione esse habitus quantum ad effectum lucis intellectualis, cujus est intelligibilia facere in actu: quia res immateriales secundum se sunt intelligibiles in actu: sed oportet quod sit ibi quantum ad alium effectum, qui est perficere intellectum possibilem ad cognoscendum; quod in nobis faciunt species illuminatae lumine intellectus agentis. Sed quia illa visio excedit omnem facultatem naturae creatae, ideo ad illam visionem non sufficit lumen naturae, sed oportet ut superaddatur lumen gloriae.

[9164] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non eadem est unio qua unitur verbum animae Christi in persona, et qua unitur ei ut visibile videnti: quia unitur corpori in persona, non tamen videtur a corpore. Et ideo licet in unione illa qua unitur anima verbo in persona, non cadat aliquod medium; non tamen oportet quod in visione non cadat aliquod medium: non quidem dico medium sicut in quo videtur, ut speculum vel species; sed sicut sub quo videtur, sicut lumen.

[9165] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod habitus scientiae non tantum consistit in speciebus, sed etiam in lumine, ut dictum est.

[9166] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud lumen non est quid subsistens, ut possit uniri verbo, quasi cognoscens verbo; sed est illud quo assimilatur anima verbo formaliter, ut possit in visionem verbi; sicut in gratia est similitudo quaedam animae ad Deum; et haec est nobilior anima secundum quid, et non simpliciter, ut dictum est.

Quaestiuncula 4

[9167] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei inquantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu: unde sicut ex materia et forma est unum esse; ita ratio cognoscendi et res cognita sunt unum cognitum: et propter hoc utriusque, inquantum hujusmodi, est una cognitio secundum habitum et secundum actum: et ita non est alius habitus quo cognoscitur verbum et ea quae in verbo videntur; sicut nec alius habitus quo cognoscitur medium demonstrationis et conclusio, secundum quod medium ad conclusionem ordinatur.

[9168] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando videntur res in speculo, species istarum rerum non imprimuntur a rebus in sensum, sed a speculo: unde imprimuntur omnes istae species in sensum, ut conclusae in una specie speculi; non quia sit alia species speculi et alia species rei visae in speculo. Sed in visione verbi non imprimitur aliqua similitudo a verbo in animam, per quam videatur, ut dictum est, sed ipsum per essentiam suam animae unitur: et ideo in ipsa essentia verbi videntur aliae res, quia essentia verbi habet rationem speciei quae fit in visu a speculo.

[9169] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima assimilatur rebus quas cognoscit in verbo, non per aliquas formas illarum rerum impressarum in anima, sed per hoc quod verbum ipsum efficitur ut forma animae videnti, inquantum videtur ab ea, et ipsum verbum est similitudo omnium illarum rerum.

[9170] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut abeuntibus rebus sensibilibus remanent impressiones rerum, secundum quas est imaginatio; ita etiam abeunte verbo, in ipso qui desinit videre verbum, remanet impressio in anima ejus a verbo, per quam cognoscuntur ea quae in verbo viderat per species illarum rerum; et haec erit quasi reliquia praeteritae visionis.

Quaestiuncula 5

[9171] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod secundum philosophum in 3 de anima, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; omne autem quod est in potentia ad formam aliquam, remanet imperfectum, nisi illa forma fiat in eo: unde cum intellectus Christi non sit imperfectus, oportet quod formae rerum ad quas intellectus possibilis est in potentia, sint descriptae in eo; sed secundum quod cognoscit verbum, non depingitur in eo neque similitudo verbi, neque res quae videntur in verbo, ut dictum est; unde oportet quod praeter visionem qua videt res in verbo, habeat aliam scientiam de rebus, secundum quod cognoscit eas per proprias similitudines in propria natura. Et sic habemus tres scientias Christi. Una est divina, quae est increata. Alia qua cognoscit res in verbo, et verbum ipsum, quae est scientia comprehensoris. Tertia qua cognoscit res in propria natura, quae competit ei secundum quod est homo in solis naturalibus consideratus.

[9172] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod istae duae scientiae ultimae non sunt unius rationis, nec unius speciei; et ideo non est inconveniens quod sint in eodem, non ratione ejusdem.

[9173] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum apostoli intelligendum est de perfecto et imperfecto in eadem specie: non tamen est inconveniens quod in eodem sint perfectiones diversarum specierum, quarum una sit major altera. Vel dicendum, quod scientia rerum in proprio genere non habet aliquam imperfectionem ex parte cognoscentis: unde etiam in beatis est, quamvis sit inferior illa scientia qua videntur res in verbo propter ignobilius medium cognoscendi. Unde non est simile de fide, quae importat imperfectionem ex parte credentis.

[9174] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium.

Articulus 2

[9175] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 tit. Utrum anima Christi videndo verbum comprehendat ipsum

Quaestiuncula 1

[9176] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi verbum videndo comprehenderit. Sicut enim dicit Isidorus, Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto. Sed visio qua Deus videtur, soli Deo est conveniens, et nulli alii purae creaturae, quia est visio comprehensionis. Ergo homo assumptus comprehendit Trinitatem.

[9177] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, majus est uniri Deo quantum ad esse personae quam quantum ad visionem. Sed, sicut dicit Damascenus, tota divina natura unita est carni in persona filii. Ergo multo fortius tota divina natura unita est animae per modum visibilis; et ita anima Christi comprehendit deitatem verbi.

[9178] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, verbum est simplex, non divisibile. Sed simplex non potest ab aliquo capi quin comprehendatur: quia non potest esse partim intra capientem et partim extra. Cum igitur anima Christi verbum videndo capiat, videtur quod ipsum comprehendat.

[9179] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, secundum Augustinum, illud proprie comprehenditur cujus fines conspiciuntur. Sed verbi, cum sit infinitum, fines conspici non possunt. Ergo non potest comprehendi ab anima Christi.

[9180] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nulla potentia substantiae finitae est infinita. Sed anima Christi, cum sit creata, est substantia finita. Ergo omnis virtus ejus est finita; ergo et capacitas ejus. Sed capacitas finita non comprehendit infinitum. Cum igitur verbum sit infinitum, non potest comprehendi ab anima Christi.

Quaestiuncula 2

[9181] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in verbo non cognoscat omnia quae cognoscit verbum. Marci 13, 32: *de die illa nemo scit, neque filius, sed solus pater.* Sed non loquitur de filio secundum divinam naturam, secundum quam habet eamdem scientiam cum patre. Ergo loquitur de filio secundum humanam naturam; ergo Christus secundum animam non scit omnia quae scit Deus.

[9182] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Deus scit infinita. Sed anima Christi, cum sit finita, non potest comprehendere infinita. Ergo non omnia scit quae Deus scit.

[9183] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ex infinitate divinae potentiae est quod potest infinita facere. Sed anima Christi non comprehendit infinitatem divinae potentiae. Ergo non comprehendit omnia quae Deus potest facere. Sed Deus scit omnia quae potest facere. Ergo anima Christi non habet scientiam omnium quae scit Deus.

[9184] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, quanto aliquis intellectus est altior, tanto potest ex uno plura cognoscere: et propter hoc dicitur scientia superiorum esse universalior quam inferiorum in Lib. de causis et a Dionysio. Sed intellectus divinus est altior in infinitum quam anima Christi. Ergo in infinitum plura potest ex seipso cognoscere quam anima Christi ex visione unius divinae essentiae.

[9185] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Apoc. 5, 12: *dignus est agnus qui occisus est accipere divinitatem et sapientiam*; Glossa: *idest omnem cognitionem*. Ergo cum agnus sit occisus secundum humanam naturam, videtur quod Christus secundum humanam naturam omnem cognitionem habeat.

[9186] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, nullum bonum est quod anima Christi non amet, quia habet perfectam caritatem. Sed non amatur nisi cognitum. Ergo nullum bonum est quod non cognoscat. Sed omne quod est, inquantum est, bonum est. Ergo cognoscit omnia.

Quaestiuncula 3

[9187] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod cognoscat omnia ita limpide ut Deus. Limpiditas enim visionis impeditur per obscuritatem potentiae videntis, aut ipsius medii. Sed in potentia intellectiva Christi non est aliqua obscuritas, cum ejus anima sit speculum clarissimum et mundissimum; medium autem est idem in quo videt Deus et ipsa anima Christi, scilicet ipsa essentia divina. Ergo anima Christi non minus limpide videt quam Deus.

[9188] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, si Deus magis limpide videt quam anima Christi, limpiditas in infinitum limpiditatem excedit. Sed inter infinite distantia possunt esse infinita media. Ergo possunt esse infinitae creaturae magis limpide cognoscentes quam anima Christi.

[9189] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, limpiditatis defectus in intelligendo contingit ex hoc quod virtus intellectiva non potest sufficienter supra rem intelligendam, sive contingat ex excellentia rei intelligendae, ad quam non pertingit intellectus; sive ex defectu ejus, quia intellectus agens non potest perfecte ei dare rationem intelligibilis; sicut sunt ea quae non habent esse perfectum, sicut tempus et motus. Sed anima Christi sufficienter potest super omnem naturam creatam. Ergo omnia quae in verbo videt, videt in termino limpiditatis; ergo Deus non magis limpide videt quam anima Christi.

[9190] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quanto visus est acutior, tanto visio limpidior. Sed visus divinus est in infinitum acutior et potentior in intelligendo quam visus animae Christi. Ergo in infinitum limpidius videt.

[9191] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, major lux majorem visionis claritatem causat. Sed lux increata, qua videt Deus, in infinitum est major quam lux creata intellectus Christi. Ergo Deus in infinitum limpidius videt.

Quaestiuncula 4

[9192] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod anima Christi non uno intuitu omnia videat quae in verbo cognoscit. Quia, sicut dicit philosophus, scimus plura, intelligimus vero unum. Sed non videt anima Christi aliqua in verbo nisi intelligendo. Ergo non potest uno intuitu omnia videre.

[9193] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, anima Christi in verbo videt omnia quae videt verbum. Sed verbum videt infinita. Ergo et anima Christi videt infinita. Si igitur simul actu omnia videret quae ibi videt, esset pertransire actu infinita; quod non contingit.

[9194] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, quantitas virtutis commensuratur operationi. Sed anima Christi est finita. Ergo non potest in operationem infinitam, nec in infinitas operationes simul. Sed si omnia infinita videt simul anima Christi diversis operationibus secundum diversa objecta, habet infinitas operationes simul. Si autem una operatione, habet infinitam operationem, quod est impossibile. Ergo non videt actu omnia simul quae videt in verbo.

[9195] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 4 Praeterea, Angeli beati non vident simul actu quidquid vident in verbo: unde et unus alium illuminat. Sed visio qua anima Christi videt in verbo, est similis illi visioni. Ergo non omnia simul videt in verbo.

[9196] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, philosophus dicit, quod felicitas non consistit in habitu, sed in operatione. Sed Christus est perfecte felix et beatus. Ergo est in actu omnium eorum quae cognoscit.

[9197] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, quaecumque cognoscuntur, cognoscuntur vel habitu vel actu. Sed Christus non videt per aliquem habitum specierum ea quae videt in verbo. Si ergo non videt actu, nullo modo cognoscit nisi in potentia.

[9198] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 3 Praeterea, quaecumque videntur in una specie simul videntur, sicut homo simul videt quantitatem et colorem. Sed omnia quae videt anima Christi in verbo, videt in una essentia verbi quasi in una specie. Ergo anima Christi omnia simul videt.

Quaestiuncula 1

[9199] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud proprie comprehenditur quod attingitur ab intellectu secundum totam rationem suae cognoscibilitatis, et hoc est fines ejus conspici: non quidem rei, quia sic Deus seipsum non comprehenderet, quia fines non habet; sed quia secundum omnem rationem qua cognoscibilis est seipsum cognoscit, ideo comprehendere seipsum dicitur. Et quia unumquodque est cognoscibile secundum quod est ens, ideo dicta comprehensio contingit quando adaequatur ad essentiam rei efficacia intellectus in intelligendo. Cum autem intellectus duo habeat in intelligendo, scilicet lumen intellectuale, quo intelligere potest, et similitudinem rei intellectae, qua sua intellectualis operatio determinatur ad hanc rem cognitam; quodcumque horum excedatur a re secundum quod est in suo esse, intellectus illam rem non comprehendet. Sed in hoc differt. Quia si excedat res similitudinem intellectus, qua rem ipsam intelligit; tunc intellectus non attingit ad videndum essentiam illius rei: quia ut dictum est, per similitudinem illam intellectus determinatur ad rem cognitam; sicut si species intelligibilis repraesentet hominem inquantum est sensibilis, et non inquantum est rationalis: tunc enim non videtur essentia hominis: quocumque enim subtracto de essentialibus rei, manet essentia alterius speciei. Si autem res excedat lumen intellectus, et non speciem; tunc videbitur quidem essentia rei, sed non modo perfecto ut cognoscibilis est; eo quod, ut dictum est, ex lumine intellectuali est efficacia intelligendi. Sed quia esse quod recipitur in creatura, deficit ab eminentia esse creatoris; ideo omnis intellectus creatus cognoscens Deum per similitudinem aliquam sive impressam, sive a rebus acceptam, non videt essentiam Dei; sed ad hoc quod videat Deum oportet quod ipsa Dei essentia conjungatur intellectui ut forma qua cognoscit determinate: quod est in omnibus beatis. Sed quia lumen intellectuale facit intelligentem simpliciter, ideo oportet quod omnis intellectus intelligat per lumen quod sit in ipso. Unde per lumen intellectuale quod est in intellectu creato receptum, quo Deum videt, deficit ab esse divino; et ideo quamvis essentiam Dei videat, non tamen perfecto modo videt; et propter hoc intellectui creato communicari non potest quod Deum comprehendat.

[9200] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Isidorus loquitur de perfecta cognitione Trinitatis; quae Trinitas de seipsa perfectam cognitionem habet simpliciter; sed anima Christi habet de ea cognitionem perfectam in genere creaturae. Vel dicendum, quod non loquitur de comprehensione ipsius Trinitatis secundum se, sed quantum ad omnia quae in seipsa Trinitas cognoscit: quia omnia illa cognoscit in ea anima Christi, non autem aliqua alia creatura. Vel si intelligatur de comprehensione Trinitatis in se; tunc homini assumpto convenit, non ratione naturae humanae, sed ratione divinae.

[9201] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut nihil est de divina natura quod non sit humanae naturae unitum in persona verbi, non tamen humana natura adaequatur divinae naturae, propter quod divina natura tota dicitur unita humanae naturae, non conclusa in humana natura; similiter quia nihil est de natura verbi quod anima Christi non videat, nec tamen ei adaequatur, potest dici quod anima Christi totam naturam verbi videt, non tamen eam comprehendit, quia eam non totaliter videt. Illud enim totaliter videtur cujus visibilitas non excedit modum videntis, ut scilicet videns ita perfecte videat sicut res perfecte visibilis est. Unde qui habet opinionem tantum de quo scientia haberi potest, non totaliter cognoscit illud. Et ideo nullus intellectus creatus potest essentiam Dei totaliter videre: quia ejus efficacia non est tanta in intelligendo, quanta est veritas sive claritas divinae essentiae, secundum quam visibilis est; quod solius divini est intellectus; et ideo ipse solus seipsum totaliter cognoscit.

[9202] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non negatur verbum ab anima Christi comprehendi quia partem ejus videat et partem ejus non videat; sed quia non ita perfecte videt sicut visibile est; sicut etiam duorum qui unam conclusionem sciunt, unus perfecte scit, non quia alter conclusionis partem sciat et partem ignoret; sed quia unus scit per medium efficacius quam alter.

Quaestiuncula 2

[9203] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, omnem intellectum videntem Deum videre omnia quae videt Deus. Sed hoc non est necessarium: quia cum res videntur in Deo, Deus est quasi medium cognoscendi illas res. Non est autem necessarium quod qui cognoscit aliquod medium, cognoscat omnia illa quae per medium illud cognosci possunt, nisi plenarie medium illud, secundum totam virtutem suam, cognoscat: et ideo ipse Deus, qui seipsum comprehendit, omnia quae in eo sunt qualitercumque, cognoscit, sed diversimode. Quia ea quae sunt, erunt, vel fuerunt secundum quodcumque tempus, scit scientia visionis: quia illud proprie videtur quod habet esse extra videntem. Et quamvis essentia, per quam videt, sit una; tamen quia per distinctas rationes ideales ea videt, ideo distinctam cognitionem de eis habet, dum unumquodque cognoscit secundum propriam ideam, sicut bonum; vel per oppositi ideam, sicut malum. Distinctio autem harum rationum est ex diverso respectu exemplaris, scilicet divinae essentiae, ad res visas. Sed ea quae nec sunt nec fuerunt nec erunt, et tamen potuissent esse vel fuisse vel futura esse, cum in seipsis non sint, nullam in seipsis distinctionem habent, nec sunt nisi in potentia ipsius Dei, in qua unum sunt: unde non possunt esse respectus diversi secundum quos distinguantur rationes horum possibilium; et ideo haec Deus non cognoscit per ideas distinctas, sed per cognitionem suae potentiae, in qua sunt: et ideo dicitur haec cognoscere simplici intelligentia, quia intelligentiae est concipere etiam ea quae non sunt extra concipientem. Sed quia omne quod agit aliquid vel potest agere, agit illud secundum quod est ens actu; ideo impossibile est quod aliquis sciat omnia quae ex aliqua causa possunt produci, nisi comprehendat ejus entitatem. Et quia nullus intellectus creatus comprehendit essentiam divinam, ideo nullus creatus intellectus potest scire omnia quae Deus potest facere: et haec sunt illa quae Deus scit simplici intelligentia. Sed ea quae sunt, fuerunt, vel erunt, deficiunt ab infinitate divinae potentiae, quia plura facere posset; unde non prohibetur aliquis creatus intellectus cognoscere ea omnia; sed unusquisque tanto plura eorum in verbo cognoscit, quanto perfectius verbum intuetur. Et quia anima Christi perfectissime inter creaturas verbum intuetur, ad terminum hujus cognitionis pervenit, scilicet quod scit omnia quae fuerunt vel erunt, non solum facta, sed cogitata vel dicta. Et quia comprehendit quamlibet essentiam creatam, ideo scit omnia quae sunt in potentia seminali creaturae cujuscumque, eo modo quo Deus scit quae sunt in potentia sua. Sic ergo dicendum est, quod videt in verbo omnia quae videt verbum scientia visionis.

[9204] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dicitur filius nescire, quia non facit nos scire, ex eo quod ad nos mittitur. Similiter nec spiritus sanctus, sed solus pater scire dicitur, quia ipse non mittitur. Unde scientia patris intelligitur quantum ad hoc quod in se scit, a qua scientia non excluditur filius et spiritus sanctus; ut sic intelligatur de filio non solum inquantum homo, sed etiam inquantum Deus. Vel potest intelligi de filio secundum humanam naturam secundum eumdem modum loquendi.

[9205] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus infinita non scit per visionis scientiam; sciret tamen si generatio in futurum nunquam cessaret, quod Deo est possibile: et hac positione facta, anima Christi sciret infinita scientia visionis, ut quidam dicunt; nunc autem scit infinita simplici intelligentia, inquantum scit omnia quae fieri possunt per potentiam creaturae, quae infinita sunt, ad minus secundum numerum. Nec hoc impeditur per hoc quod est ejus substantia finita, propter duo. Primo, quia ista infinita quae sciret, si generatio semper duratura esset, non cognosceret per infinita, sed per unum, scilicet verbum. Nec tamen comprehenderet illud verbum: quia ex illo uno possent adhuc multo plura educi; posset enim aliquas alias species facere. Ea autem infinita quae sunt in potentia creaturarum, iterum cognoscit comprehendendo ipsas creaturas, quae infinitae non sunt. Virtus autem cognoscentis proportionatur medio cognoscendi magis quam ipsis cognitis. Secundo, quia contingit aliquam virtutem limitatam esse quantum ad esse, sed non quantum ad rationem illius virtutis; sicut supra, dist. 13, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, de gratia dictum est. Et quia ratio virtutis determinatur ad objectum, ideo contingit aliquam virtutem finitam quantum ad essentiam, posse in infinita objecta; sed non operari modo infinito: quia efficacia infinita in agendo non potest esse nisi ab essentia infinita; cum unumquodque agat secundum quod est ens actu: sicut virtus solis est ad producendum infinitas herbas, quia quantumcumque producat, nunquam virtus sua exhauritur; non tamen agit efficacia infinita. Ita etiam anima Christi, quamvis finita sit in essentia, non tamen prohibetur quin infinita cognoscere possit; sed quod non possit cognoscere ea limpiditate infinita.

[9206] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus potest facere multa quae nunquam faciet: et illa scit Deus scientia simplicis notitiae, non autem scientia visionis. Scientia autem animae Christi non parificatur etiam in numero scitorum, scientiae divinae quae est simplicis notitiae, sed solum scientiae visionis, ut dictum est.

[9207] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus scit ex ipsa sua essentia quae potest Deus facere, quae tamen anima Christi non scit: et ideo quantum ad hoc Deus plura scit. Praeterea hoc habet locum in illis quae minor intellectus non comprehendit. Si enim omnia comprehendit, tunc omnia scit inferior intellectus in illis quae superior, non tamen ita bene: et ideo cum anima Christi comprehendit creaturas, scit omnia quae sunt in creatura vel actu vel potentia ipsius, non tamen ita limpide sicut Deus.

Quaestiuncula 3

[9208] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod claritas vel limpiditas visionis contingit ex tribus. Primo ex efficacia virtutis visivae: quia qui sunt fortioris visus, magis limpide vident. Secundo ex claritate lucis sub qua claritate visibile videtur; sicut clarius videtur aliquid in lumine solis quam in lumine lunae. Tertio ex comparatione visibilis, vel ejus in quo aliquid videtur, ad videntem: quia quod a remotiori videtur, minus clare videtur. Et propter haec tria non potest anima Christi ita limpide videre ea quae videt in verbo, sicut ipsum verbum. Primo, quia non habet tantum virtutem in intelligendo; secundo, quia lumen sub quo videt, deficit a lumine increato; tertio quia essentia divina, quae est exemplar rerum, in quo res videntur, est magis conjuncta Deo quam alicui creaturae, quia est idem secundum rem.

[9209] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi est speculum clarissimum respectu creaturarum; non tamen pertingit ad claritatem divinam. Nec ex hoc sequitur quod sit in eo aliqua obscuritas, sicut nec in minus albo est aliqua nigredo, sed albedo minus intensa.

[9210] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis limpiditas cognitionis divinae in infinitum excedat limpiditatem cognitionis animae Christi; non tamen sequitur quod possit esse alia creatura limpidius cognoscens quam anima Christi: quia pervenit ad ultimum gradum creaturae possibilem, sicut supra dictum est de gratia ejus.

[9211] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod limpiditas intelligendi non est tantum ex parte intelligibilis; sed etiam ex parte intelligentis. Unde quamvis aliqua res ab anima Christi sciatur secundum omnem suam cognoscibilitatem, tamen melius cognoscitur ab ipso Deo quantum ad modum intelligentis; eo quod minimum intelligibile intelligit claritate infinita, sicut etiam rem parvam creat potentia infinita.

Quaestiuncula 4

[9212] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod ratio quam assignant philosophi, quare intellectus noster non potest simul plura intelligere, est haec, quia oportet quod intellectus figuretur specie rei intelligibilis. Impossibile est autem quod simul figuretur pluribus speciebus, sicut impossibile est quod corpus simul figuretur pluribus figuris. Et ideo si aliqua cognoscuntur per unam speciem, illa nihil prohibet simul cognosci; sicut homo intelligens quidditatem hominis, simul intelligit animal et rationale: et propter hoc etiam intelligens propositionem, simul intelligit praedicatum et subjectum, quia intelligit ea ut unum. Et ideo, cum anima Christi intelligit omnia quae sunt in uno, scilicet verbo, etiam simul et uno intuitu omnia cognoscit actu. Et similiter est de aliis beatis quantum ad omnia quae in verbo vident; secus autem est de illis quae vident per species diversas, quae simul videre non possunt.

[9213] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando plura intelliguntur in uno, omnia illa sunt ut unum intelligibile: et per hoc servatur verbum philosophi.

[9214] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum non videt infinita per scientiam visionis, ut dictum est et de hac verum est quod anima Christi videt quaecumque videt verbum. Si tamen infinita videret, praedicta positione facta quod generatio semper duraret, non sequeretur quod transiret in infinita: quia non videret ea pertranseundo de uno in alius; sed in uno simplici tam Deus quam anima Christi.

[9215] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnia quae anima Christi videt in verbo, videt una operatione; non tamen illa operatio est infinita in se, sed materialiter, quia transit super infinita, praedicta positione stante de duratione mundi, sicut etiam dictum est de virtute intelligendi.

[9216] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod unus Angelus non illuminatur ab alio de his quae illuminatus videt in verbo, sed de his quae non videt, quae superior videt vel in verbo, vel in lumine alterius Angeli magis sibi proportionato, in quo sunt formae magis particulares; sicut inferiores Angeli illuminantur a mediis de his quae ipsi in verbo non vident; medii autem vident vel in verbo, vel per illuminationem superiorum Angelorum.

Articulus 3

[9217] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 tit. Utrum anima Christi, secundum illam scientiam qua cognoscit res in propria natura, cognoscat omnia

Quaestiuncula 1

[9218] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod secundum illam scientiam qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia. Omnis enim potentia quae non est reducta ad actum, est imperfecta. Sed intellectus possibilis animae Christi est in potentia ad omnia intelligibilia: quia est quodammodo omnia fieri, ut dicit in 3 de anima. Ergo si non omnia sciret per proprias similitudines, remaneret imperfectus.

[9219] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, haec est natura intellectus, per quam differt a sensu, quod quanto intellectus plura et difficiliora intelligit, tanto magis potest alia leviora intelligere. Sed quod est hujusmodi, nihil prohibet quin omnia capere posset. Ergo anima Christi etiam in propria natura omnia cognoscit.

[9220] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, magis impediunt se opposita, ut non possint esse simul, quam quaelibet alia. Sed species oppositorum non impediunt se quin sint simul in anima: quia simul homo habet scientiam albi et nigri. Ergo multo minus aliquae aliae species impediunt se invicem ut non possint esse simul; et sic idem quod prius.

[9221] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, non possunt omnia cognosci in quo non sunt omnia. Sed omnia non possunt esse in uno habitu creato. Ergo cum scientia quam habet Christus de rebus in propria natura, sit per aliquem habitum creatum, non potest per illam scientiam omnia cognoscere.

[9222] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, per illam scientiam Christus conformatur nobis. Sed nos non possumus scire omnia. Ergo nec Christus secundum hanc scientiam scivit omnia.

Quaestiuncula 2

[9223] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hanc scientiam Christus habuit minorem Angelis. Quia quanto intellectus est simplicior, tanto ejus naturalis scientia est major. Sed intellectus angelicus est simplicior quam anima Christi: quia intellectus Christi non excedit terminos humanae naturae, ultra quos est simplicitas intellectus angelici. Ergo intellectus angelicus habet majorem scientiam quam est scientia naturalis animae Christi.

[9224] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quanto intellectus est magis propinquus materiae, tanto est debilior in cognoscendo. Sed intellectus Christi, cum sit forma materialis corporis Christi, est magis propinquus materiae quam angelicus. Ergo debilius cognoscit; et sic idem quod prius.

[9225] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Isaac, ratio oritur in umbra intelligentiae. Intelligentiam autem vocat Angelum. Cum ergo Christus habeat intellectum rationalem, videtur quod ejus scientia sit minor quam Angelorum.

[9226] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Hebr. 2 dicitur, quod Christus minoratus est ab Angelis solum propter passionem. Ergo scientiam habet eis potiorem.

[9227] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut dicit Dionysius, ipse Christus secundum quod homo, docet Angelos. Ergo majorem scientiam habet quam illi.

Quaestiuncula 3

[9228] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Christus non habuit scientiam per modum collationis. Quia, sicut dicit Damascenus, in Christo non inquirimus consilium neque electionem. Sed haec pertinent ad collationem practicam. Ergo eadem ratione non fuit in eo collatio quantum ad speculativam.

[9229] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, discursus rationis opponitur deiformitati. Sed anima Christi tota fuit deiformis. Ergo non habet scientiam collativam.

[9230] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, discursus rationis, ut dicit Isaac, contingit ex hoc quod habet lumen obumbratum. Sed in anima Christi nulla fuit obumbratio nec obscuritas. Ergo nec habuit scientiam per modum collationis.

[9231] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Christus assumpsit omnia naturalis quae consequuntur naturam humanam. Ergo assumpsit rationem. Sed rationis actus est inquirere et conferre. Ergo ipse habuit scientiam collativam.

[9232] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, opponere et respondere pertinent ad scientiam collativam. Sed Christus exercuit officium opponentis et respondentis, ut dicitur Luc. 2. Ergo ipse habuit scientiam collativam.

Quaestiuncula 4

[9233] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per plures habitus haec scientia divisa fuerit. Quia scientia sua fuit univoca scientiae nostrae. Sed nostra scientia est de omnibus quae Christus scivit, per plures habitus. Ergo et scientia Christi.

[9234] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, sicut dicit philosophus, scientiae secantur sicut et res. Sed Christus habuit scientiam de diversis rebus. Ergo habuit diversos habitus scientiarum.

[9235] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, scientiae dividuntur secundum diversas rationes cognoscendi. Sed quantum ad hanc scientiam pertinet, ipse non eadem specie sive ratione omnia cognovit, sed pluribus. Ergo non habuit unum tantum habitum scientiae, sed plures.

[9236] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, scientia Christi fuit perfectissima, sed scientia quanto magis est una, tanto magis est perfecta, ut patet per Dionysium, et per librum de causis. Ergo magis scivit omnia per unum habitum.

[9237] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, scientia regitiva plurium artium non diversificatur per illas artes, sed est unus habitus; sicut patet de militari respectu omnium scientiarum quae sub ea sunt. Sed scientia Christi fuit regitiva, et quasi architectonica, respectu omnium humanarum scientiarum. Ergo ipse per unum habitum omnia scivit quae ad hanc scientiam pertinent.

Quaestiuncula 5

[9238] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in ista scientia profecerit. Hebr. 5, 8: *didicit ex iis quae passus est, obedientiam.* Sed discere est in scientia proficere. Ergo in scientia profecit.

[9239] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 2 Praeterea, non proficere in his quae quis proficere potest, est magnus defectus. Sed in omni scientia qua quis non omnia scit, potest proficere. Ergo cum Christus secundum hanc scientiam non omnia sciverit, videtur quod potuerit proficere, et ita profecerit in ea.

[9240] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 3 Praeterea, intellectus agens in ipso abstrahebat species a phantasmatibus; et hic est actus ejus, alias frustra assumpsisset eum. Sed species abstracta a phantasmatibus recipitur in intellectu possibili. Ergo semper in Christo plures species recipiebantur in intellectu possibili ejus. Ergo proficiebat in scientia.

[9241] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 4 Praeterea, hoc patet per auctoritatem Ambrosii superius inductam.

[9242] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, Damascenus dicit: *qui dicunt Christum proficere sapientia et gratia, ut additamentum suscipientem, non eam quae secundum hypostasim est, unionem venerantur.* Sed illa unio omnino veneranda est. Ergo non debemus dicere, quod in scientia profecerit.

Quaestiuncula 6

[9243] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ab Angelis quantum ad hanc scientiam accepit. Dionysius enim dicit: *per Angelos videmus eum sub paternis legibus ordinatum.* Sed quod ordinatur, aliquid ab ordinante accipit. Ergo Christus aliquid ab Angelis accepit.

[9244] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 arg. 2 Praeterea, Luc. 22, 43, dicitur, quod *apparuit Angelus domini confortans eum.* Sed confortatus accipit aliquid a confortante. Ergo et Christus ab Angelo.

[9245] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 arg. 3 Praeterea, Christus, dum fuit in terra, voluit subdi legalibus ordinationibus, factus sub lege, Galat. 4. Sed legalis observantia est minoris dignitatis quam caelestis hierarchia. Ergo et ordini caelestis hierarchiae subdi debuit. Haec autem est lex caelestis hierarchiae ut homines ab Angelis suscipiant, ut dicit Dionysius. Ergo ipse ab Angelis suscepit.

[9246] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 arg. 4 Praeterea, corpus ejus impressionem suscepit a corporibus caelestibus. Ergo pari ratione anima a spiritibus caelestibus.

[9247] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 s. c. 1 Sed contra, superioris non est ab inferiori recipere. Sed Christus etiam secundum humanam naturam Angelis superior fuit, et caput, ut supra dictum est, dist. 13, quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 2. Ergo ab eis non recepit.

[9248] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 s. c. 2 Praeterea, quod immediate accipit a verbo non habet necesse ab Angelis accipere. Sed anima Christi immediate accipit a verbo sibi unito. Ergo non recipit ab Angelis.

Quaestiuncula 1

[9249] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo ad primam quaestionem dicendo, quod cognitio rerum in proprio genere et cognitio rerum in verbo differunt, non quantum ad res cognitas, sed quantum ad medium cognoscendi, quod est id in quo res cognoscitur: quia cognitio quae est rerum in verbo, habet medium cognoscendi ipsum verbum; cognitio autem rerum in proprio genere, habet medium cognoscendi rerum similitudines, quae sunt in intellectu. Medium autem cognoscendi, quod est lumen sub quo res videtur, utrobique creatum est: hoc enim vel est lumen naturale, sicut in his quae cognoscuntur per rationem naturalem: vel lumen gratiae, sicut in his quae cognoscuntur per fidem et revelationem. Christus autem perfectus fuit secundum animam, et secundum naturam, et secundum gratiam. Non autem perfectio animae quantum ad naturam esset in ipso, nisi omnia cognosceret hoc genere cognitionis quae per rationem naturalem cognosci possunt; nec etiam esset perfectus in gratia, nisi omnia quae ad revelationem gratiae pertinent in hominibus, sive in Angelis, cognovisset; et ideo anima ejus hoc genere cognitionis omnia cognovit. Sed quia similitudo creata deficit a repraesentatione substantiae increatae, ideo hoc genere cognitionis non cognovit ipsam essentiam increatam; nec alia omnia quae ad perfectionem intellectivae partis non pertinent, neque secundum naturam neque secundum gratiam, sicut sunt gesta particularium hominum, et hujusmodi; quae tamen omnia cognovit in verbo. Et ideo dicendum, quod hoc genere cognitionis non cognovit omnia simpliciter.

[9250] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione non concluditur nisi quod cognoverit omnia quae per rationem naturalem cognosci possunt: quia sicut materia prima est in naturali potentia tantum ad illas formas quae per agens naturale produci possunt, quamvis Deus alia ex materia illa facere possit; ita etiam intellectus possibilis est in potentia naturali eorum tantum quae per lumen intellectus agentis cognosci possunt: et si haec tantum cognosceret, imperfectus non esset; sed Deus ex liberalitate sua infundit amplius lumen gratiae, per quod etiam plura intellectus possibilis cognoscit.

[9251] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per ea quae intellectus intelligit, non ampliatur capacitas, nisi respectu eorum intelligibilium quae sunt ejusdem generis; sicut quantumcumque homo sit instructus in scientiis physicis, nunquam pervenit ad cognitionem eorum quae sunt fidei, vel prophetiae, nisi lumen amplius addatur; et ita quantumcumque amplietur capacitas ejus ad intelligendum res in proprio genere, nunquam perveniet ad videndum divinam essentiam, vel res aliquas in ea.

[9252] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non negatur omnia cognoscere hujusmodi cognitionis genere anima Christi, quia species se invicem in intellectu impediant; sed quia quaedam cognoscibilia excedunt omnem speciem creatam, sicut essentia divina; quorumdam vero similitudines et cognitiones non sunt de perfectione intellectus humani.

Quaestiuncula 2

[9253] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad cognitionem intellectivam tria requiruntur; scilicet potentia intellectus, lumen quo intelligit, et similitudo rei per quam cognitio rei determinatur; et secundum haec tria potest aliqua cognitio esse altera potior tripliciter. Primo quantum ad efficaciam cognoscendi, sive certitudinem cognitionis, sive limpiditatem, quod idem est, quae ex ipso lumine consequitur; et sic cum Christus abundanter lumen gratiae habuerit magis quam Angeli, habuit limpidiorem cognitionem quam Angeli. Secundo potest esse aliqua cognitio potior alia quantum ad similitudinem cognitorum, quae attenditur secundum species; et secundum hoc etiam Christus perfectiorem cognitionem habuit quam Angeli: quia plurium species sibi infusae fuerunt quam Angelis concreatae et infusae; unde etiam de his quae ad illuminationes hierarchicas pertinent, Christus Angelos illuminavit, ut dicit Dionysius. Tertio potest esse aliqua cognitio altera nobilior quantum ad genus cognitionis, quod consequitur naturam potentiae intellectivae; et quia Christus cognovit intellectu possibili, cujus est objectum phantasma, ideo cognovit ea cum continuo et tempore, utens phantasmatibus quasi objectis intellectus, non quidem sicut ab eis speciem accipiens, sed sicut species circa ea ponens, sicut contingit in eo qui habet habitum, et actu aliqua considerat. Hoc autem genere cognitionis Angeli non cognoscunt; sed aliquo altiori secundum ordinem naturae, scilicet sine continuo et tempore.

[9254] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ista cognitio non fuit solum in Christo secundum proportionem virtutis quae debetur humanae naturae; sed secundum quod humana natura perfecta est per gratiam, quae fuit potior in Christo quam in Angelis; unde et perfectiorem scientiam habuit simpliciter.

[9255] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod intellectus possibilis est propinquius materiae, non habet defectum in cognoscendo, nisi quantum ad genus cognitionis; quia enim talis est natura ejus ut corpori uniatur ut forma, ideo tali genere cognitionis cognoscit, utendo scilicet corporis instrumentis. Sed multitudo cognitorum non est ex natura intellectus possibilis, sed ex speciebus intelligibilibus; limpiditas vero ex lumine intellectus agentis, vel ex aliquo superiori lumine.

[9256] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod obumbratio illa intelligitur quantum ad hoc quod intelligit cum continuo et tempore.

Quaestiuncula 3

[9257] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus, sequitur in ipso quod scientiam habeat collativam, inquantum ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoriis unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale principium, ex quo alia concludit; et sic acquirit scientiam, ut dicitur in 1 Metaph., et in fine posteriorum, Lib. 2, text. 37; unde secundum quod se habet intellectus ad phantasmata, secundum hoc se habet ad collationem. Habet autem se ad phantasmata dupliciter. Uno modo sicut accipiens a phantasmatibus scientiam, quod est in illis qui nondum scientiam habent, secundum motum qui est a rebus ad animam. Alio modo secundum motum qui est ab anima ad res, inquantum phantasmatibus utitur quasi exemplis, in quibus inspicit quod considerat, cujus tamen scientiam prius habebat in habitu. Similiter etiam est duplex collatio: una qua homo procedit ex notis ad inquisitionem ignoti; et talis collatio non fuit in Christo; alia secundum quam homo ea quae habitu tenet, in actum ducens, ex principiis considerat conclusiones sicut ex causis effectus; et talis collativa scientia fuit in Christo.

[9258] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad primum modum collationis; unde subdit: *non enim habuit ignorantiam.*

[9259] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod discursus rationis non opponitur deiformitati quae est per gratiam, sed quae est per ordinem naturae. Deus enim non accipit cognitionem a phantasmatibus; unde anima recedit a Dei similitudine quantum ad hoc magis quam Angeli, inquantum est forma corporis.

[9260] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod umbra illa, ut dictum est, refertur ad genus cognitionis, non ad limpiditatem in cognoscendo.

Quaestiuncula 4

[9261] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod ex limpiditate cognitionis contingit quod scientia est magis unita et simplex: quia quanto limpidius videt intellectus, tanto ex paucioribus potest cognoscere plura. Unde cum anima Christi habuerit limpidissimam cognitionem inter omnes creaturas, scientia ejus fuit magis unita, et per formas magis universales quam aliqua scientia creaturae. Divisio autem habituum in diversis rebus cognoscendis contingit in nobis ex hoc quod formae intelligibiles in nobis sunt minime universales; unde oportet quod diversas res per diversas species cognoscamus; et diversae species secundum genus faciunt diversos habitus scientiarum; et propter hoc Angeli qui habent scientiam magis universalem, utpote non acceptam a rebus, non habent cognitionem de rebus per diversos habitus. Quia ergo anima

Christi habuit scientiam magis universalem quam aliquis Angelus, ideo non habuit diversos habitus quibus cognosceret, sed uno habitu omnia cognovit quae ad hanc scientiam pertinent, quamvis diversis speciebus.

[9262] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod scientia Christi, etiam rerum in proprio genere, fuit multo altior quam scientia nostra.

[9263] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non omnis diversitas rerum facit diversas scientias, sed diversitas quae requirit diversam rationem cognoscendi, sicut naturalia distinguuntur a mathematicis. Sed ratio cognoscendi in Christo fuit magis unibilis quam in nobis; et ideo per unam rationem potuit plura cognoscere.

[9264] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non quaelibet specierum diversitas facit habitum diversum (alias oporteret quod quot sunt res, tot essent scientiae); sed diversitates specierum quae non reducuntur ad eumdem modum cognitionis secundum genus; quae quidem diversitas contingit ex hoc quod lumen intellectus nostri est particulatum et debile; et ideo in Christo non fuit talis divisio habituum, propter luminis claritatem.

Quaestiuncula 5

[9265] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod cum eminentia scientiae, ut dictum est, consistat in tribus, scientia Christi nunquam crevit quantum ad genus cognitionis; quia illud genus cognitionis sequitur naturam humanam, quae in ipso semper permansit; nec iterum quantum ad numerum scitorum, quia omnia scivit a primo instanti suae conceptionis quae ad hanc scientiam pertinent: crevit autem quantum ad aliquem modum certitudinis. Cum enim anima nostra secundum naturam sit media inter intellectum purum, qualis est in Angelis, et sensus; dupliciter certificatur de aliquibus. Uno modo ex lumine intellectus, qualis est certitudo in demonstrationibus illorum quae nunquam visa sunt: alio modo ex sensu, sicut cum aliquis est certus de his quae videt sensibiliter; et talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantumcumque per certissimam demonstrationem aliquid sciat, quando videt sensibiliter quod prius non viderat; unde anima delectatur in visis etiam quae scivit; et haec vocatur certitudo experimentalis: et quantum ad hanc crevit scientia Christi, inquantum quotidie aliqua videbat sensibiliter quae prius non viderat; non autem crevit quantum ad essentiam.

[9266] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud discere est referendum ad experientiam.

[9267] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima Christi quamvis hoc genere cognitionis non omnia scivisset, tamen non poterat quantum ad ea proficere: tum quia quaedam sunt quae hoc genere cognitionis cognosci non possunt, sicut essentia Dei: tum quia quaedam contingentia singularia non sunt de perfectione scientiae, ut dictum est.

[9268] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per lumen intellectus agentis in Christo, non fuit aliqua species de novo recepta in intellectu possibili ejus; sed fuit facta conversio nova ad species quae erant in phantasia; sicut est in eo qui habet habitum sciendi eorum quae imaginatur vel videt.

[9269] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Ambrosius intelligit profectum scientiae Christi quantum ad experientiam secundum novam conversionem ad sensibile praesens, vel sicut supra Magister determinavit.

Quaestiuncula 6

[9270] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod secundum doctrinam Dionysii, in Cael. Hier., Angeli a quibus alii cognitionem accipiunt, abundantiori lumine pleni sunt, quasi propinquius divinam claritatem contemplantes. Oportet enim recipiens esse in potentia respectu ejus a quo recipit, et ita minus in actu ejus quod recipere debet. Unde cum anima Christi abundantius intellectuale lumen habuerit quam Angeli, ut patet ex praedictis, constat etiam quod Christus mortale corpus gerens, nihil cognitionis accepit ab Angelis; sed ipse non solum secundum deitatem, sed etiam secundum animam omnes Angelos illuminavit sicut etiam nunc illuminat. Non enim minoris gloriae erat illa anima aut minoris cognitionis in statu illo quam modo sit, cum a principio suae conceptionis perfectus comprehensor fuerit.

[9271] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ipsemet Dionysius se ibidem exponit, dicitur Christus per Angelos ordinatus, non quia ipse ab eis illuminationem accipit, sed quia de his quae ad ipsum pertinebant circa ipsum gerenda, per Angelos alii instruebantur, sicut Joseph de fuga in Aegyptum, et de reditu de Aegypto, ut dicitur Matth. 2: ipse enim per se in his eos instruere non volebat; ut ab aliis pueris non differret, et ulterius ut veritas assumptae naturae probaretur.

[9272] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Angeli Christum non illuminarent, tamen ei ministraverunt, ut patet Matth. 4, et ad hoc ministerium illa confortatio pertinebat; non enim confortabatur instruendo, sed eo modo quo ex colloquio et praesentia amicorum et familiarium homo naturaliter confortatur in tristitiis, ut in hoc quoque veritas assumptae naturae appareret.

[9273] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus venerat nos liberare, sicut a morte, ita et a legis onere; et ideo sicut mortem pro nobis subiit, ut nos a morte liberaret, ita et legalia in seipso recepit *ut eos qui sub lege erant, redimeret*; ad Gal. 4, 5. Non autem venit ut nos ab ordine caelestis hierarchiae educeret; et ideo non est similis ratio. Et praeterea Christus a legalibus nihil accepit secundum animam; sed tantum in corpore ejus gerebantur exterius, sicut circumcisio, et hujusmodi; sed leges caelestis hierarchiae ad animam pertinent: Christi autem anima non subjacebat alicui imperfectioni, sicut corpus subjacebat passibilitati.

[9274] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 ad 4 Et per hoc patet solutio ad quartum: quia enim corpus ejus nondum erat glorificatum, poterat aliquam impressionem a corporibus caelestibus accipere; anima autem quae glorificata erat et super Angelos exaltata, nihil poterat ab eis accipere.

Articulus 4

[9275] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 tit. Utrum anima Christi habuit omnipotentiam, sicut et omnium scientiam

[9276] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam, sicut et omnium scientiam. Primo per hoc quod dicitur Matth. ult.; 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*; et loquitur secundum humanam naturam. Ergo secundum humanam naturam habuit omnipotentiam.

[9277] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, Christus habuit omnium scientiam. Sed scientia est practica et speculativa. Ergo et ipse habuit de omnibus rebus scientiam practicam. Sed scientia practica est secundum quam aliquis scit facere aliquid, et potest facere: quia scientia practica est causa rerum. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam.

[9278] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, anima humana est imago Trinitatis per potentiam, voluntatem, et scientiam. Sed anima Christi, inquantum fuit imago Dei, capax fuit omnis scientiae. Ergo pari ratione omnipotentiae.

[9279] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut potentia Dei est infinita, ita et scientia. Sed infinitas scientiae non prohibet quin omnium scientia Christo communicata sit. Ergo nec infinitas potentiae prohibet quin sibi omnipotentia communicata sit.

[9280] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut in anima humana est possibilitas ad recipiendum omnia per intellectum possibilem, quo est omnia fieri; ita est in ea possibilitas ad faciendum omnia per intellectum agentem, quo est omnia facere. Sed Christo est communicata omnium scientia, inquantum anima ejus est receptiva omnium. Ergo similiter debuit sibi communicari omnipotentia.

[9281] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, potentia habet rationem principii, ut dicitur in 5 Metaph. Sed non potuit communicari animae Christi quod esset principium omnium: quia sic esset primum principium, quod est solius Dei. Ergo non potuit communicari omnipotentia.

[9282] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, per potentiam Dei, anima Christi conservatur in esse. Sed non potuit sibi communicari ut ipsa seipsam conservaret in esse: quia sic non esset creatura. Ergo non potuit sibi omnipotentia communicari.

[9283] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, nullius substantiae finitae est virtus activa infinita. Sed anima Christi est substantia finita. Ergo non potuit sibi communicari infinita potentia, quae est omnipotentia.

[9284] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod unumquodque est activum, secundum quod est ens actu; unde quanto aliqua habent deficientius esse, tanto minus sunt activa; sicut patet de materia prima in qua non est activa potentia, quia tenet ultimum gradum in entibus; et ideo potentia activa commensuratur essentiae. Et propter hoc, sicut animae Christi non potuit communicari quod haberet infinitatem essentiae, ita nec omnipotentia sibi communicari potuit nec alicui creaturae communicari potest. Credo tamen quod omnis potentia quae alicui creaturae communicari potest, sibi communicata fuit multo abundantius, ut scilicet materia elementaris magis obediret sibi ad nutum quam activis qualitatibus, vel etiam virtuti caelesti: et quod magis potuisset movere caelum quam aliquis Angelus; si tamen Angeli movent orbes.

[9285] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnis potentia data est Christo quantum ad personam ab aeterno, sed quantum ad naturam humanam in ipsa conceptione: non quod natura humana, vel aliqua pars ejus, omnipotentia informaretur, ut omnipotens dici possit: sed secundum modum quo et alias proprietates communicant sibi naturae propter unitatem hypostasis: tamen in resurrectione manifestata est; et ideo tunc data dicitur, secundum illum modum loquendi quo res dicitur fieri quando innotescit.

[9286] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus habuit omnium rerum scientiam, non tantum speculativam, sed etiam practicam, non quidem qua ipsas res faceret, sed scivit qualiter a Deo sunt factae. Scientia autem practica, quamvis sit quodammodo causa operationis, inquantum dirigit in opere, non tamen est sufficienter causa: quia ab ipsa non producitur res, nisi adsit potentia activa rei: unde Christus habuit omnem scientiam practicam quidem, sed non practice, quia non ordinavit ad opus.

[9287] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod universalitas possibilium Deo, commensuratur divinae essentiae: quia secundum hoc infinita potest, quia habet esse non limitatum. Sed universalitas eorum quae scit scientia visionis, non commensuratur essentiae ejus, etiam si mundus duraret semper, per hunc modum quo modo est: quia semper posset plura facere secundum unumquodque tempus quam quae fecit, et plures species, et plura rerum genera, et plures mundos. Et ideo quamvis omnium scientia qua Deus scit scientia visionis, sit communicata animae Christi: non tamen omnipotentia qua Deus potest facere, sibi communicari potuit, sicut nec essentia infinita.

[9288] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in omnipotentia includuntur omnia ad quae divina potentia se extendit ex infinitate suae essentiae, secundum quam est activa infinitorum secundum quemlibet modum; sed in scientia omnium, quae dicitur Christo communicata, non includuntur omnia quae Deus potest facere, ut dictum est; et ideo omnipotentia communicari non potuit nisi habenti essentiam infinitam, sicut nec scientia omnium simpliciter quae Deus potest facere, nisi comprehendenti essentiam infinitam, ut prius dictum est.

[9289] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod potentia intellectus agentis non est ut faciat omnia simpliciter, sed ut faciat omnia esse intelligibilia; et ideo ratio non est ad propositum.

Expositio textus

[9290] Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 expos. *In nullo creatura creatori aequatur.* Intelligendum est quantum ad rationem rei habitae, et quantum ad modum habendi: quia etsi aliquid idem conveniat Deo et creaturae; non tamen secundum eumdem modum, vel eamdem rationem. *Nemo novit quae sunt Dei nisi spiritus Dei.* Non excluduntur per hoc pater et filius, qui habent eamdem cognitionem quam et spiritus sanctus. *Naturaliter capax est scientiae.* Est enim facta anima ad cognoscendum omnia, non autem ad faciendum omnia.

Distinctio 15

Prooemium

[9291] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de his quae Christus cum natura humana assumpsit ad dignitatem pertinentia, hic determinat de his assumptis quae pertinent ad defectum; et dividitur in duas partes: primo determinat de defectibus quos Christus cum humana natura assumpsit; secundo determinat modum quo hujusmodi defectus in Christo fuerunt, dist. 16, ibi: *hic oritur quaestio ex praedictis ducens originem.* Prima in duas: primo determinat veritatem, secundo excludit errorem, ibi: *sed quia nonnulli de sensu in passione humanitatis Christi male sensisse inveniuntur (...) indubitabile faciamus quod supra diximus.* Prima in duas: primo ostendit quos defectus cum humana natura assumpsit Christus; secundo ostendit quae fuit causa assumptionis, ibi: *hos autem defectus non conditionis suae necessitate, sed miserationis voluntate suscepit.* Prima iterum in duas partes: primo ostendit quod Christus in natura nostra accepit defectus poenales, et non culpae; secundo ostendit quos de poenalibus defectibus non assumpsit, ibi: *tradit auctoritas quod dominus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostrae praeter peccatum.* Circa quod duo facit: primo ostendit quos defectus poenales non suscepit ex parte animae; secundo quos defectus corporales non suscepit, ibi: *sunt enim plura aegritudinum genera, et corporis vitia, a quibus omnino immunis extitit.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod Christus non suscepit ignorantiam, aut difficultatem ad bonum faciendum; secundo ostendit quod haec non sunt culpa, sed poena, ibi: *sed forte dicet aliquis illa esse peccatum. Sed quia nonnulli de sensu in passione* *humanitatis Christi male sensisse inveniuntur (...) indubitabile faciamus quod supra diximus.* Hic excludit errorem, et duo facit: primo objicit contra errantes; secundo solvit illa quae pro se illi inducebant, ibi: *quaedam tamen reperiuntur in sanctorum tractatibus quae praemissis adversari videntur.* Et haec dividitur in duas: primo solvit objectiones de passionibus, quas dixerant esse animae tantum, sicut tristitia, et hujusmodi; secundo solvit de illis quae sunt animae per corpus, sicut est dolor sensibilis, ibi: *verumtamen magis movent ac difficiliorem afferunt quaestionem verba Hilarii.* Circa primum tria facit: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: *ne autem in sacris litteris aliqua adversa diversitas esse putetur, harum auctoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus*; tertio solutionem confirmat, ibi: *unde Augustinus ex his causis volens assumi dictorum intelligentiam, dicit. Verumtamen magis movent ac difficiliorem afferunt quaestionem verba Hilarii.* Haec pars etiam dividitur in duas: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: *sed si excussa sensus et impietatis hebetudine, praemissis diligenter intendas (...) dictorum rationem, atque virtutem percipere utcumque poteris.* Hic est duplex quaestio. Primo de his defectibus in generali. Secundo specialiter de passionibus animae. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum Christus debuerit assumere naturam humanam cum hujusmodi infirmitatibus; 2 utrum omnes nostros defectus suscipere debuerit; 3 utrum hos defectus quos assumpsit, contraxerit.

Articulus 1

[9292] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 tit. Utrum Christus naturam humanam cum defectibus et infirmitatibus accipere debuit

[9293] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus humanam naturam cum infirmitatibus hujusmodi defectuum suscipere non debuit. Christus enim per suam incarnationem votis antiquorum patrum satisfecit. Isaiae 61, 9, dicitur ad exprimendum desiderium sanctorum patrum: *consurge consurge: induere fortitudinem brachium domini.* Ergo non debuit venire indutus infirmitate carnis.

[9294] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, hujusmodi defectus poenae sunt. Sed poena non est justa nisi ubi culpa est. Cum igitur absque omni culpa fuerit, videtur quod poenales defectus suscipere non debuit.

[9295] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, contraria contrariis curantur. Sed Christus venerat curare nostras infirmitates. Ergo debuit contraria assumere, scilicet robur et fortitudinem.

[9296] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, ipse venerat ad vincendum Diabolum. Sed vincere est opus fortitudinis. Ergo non debuit assumere infirmitatem.

[9297] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut culpa derogat justitiae, ita infirmitas derogat virtuti. Sed Christus non debuit assumere defectus culpae, ne derogaretur divinae justitiae. Ergo similiter nec debuit suscipere infirmitates poenales, ne derogaretur divinae virtuti.

[9298] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, ipse venerat ad hoc quod homines in divinam cognitionem adduceret. Sed per infirmitates magis a sui cognitione abducebat, ut dicitur Isai. 53, 2: *vidimus eum (...) despectum*; et sequitur: *unde nec reputavimus eum.* Ergo non debuit hujusmodi infirmitates assumere.

[9299] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Hebr. 2, 18: *in eo in quo passus est, et tentatus, potens est et his qui tentantur, auxiliari.* Sed Christus ad auxiliandum hominibus venerat. Ergo debuit eorum defectus suscipere.

[9300] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Christus venerat ad redimendum genus humanum. Sed opus redemptionis congrue compleri non poterat nisi per passionem, ut infra dicetur. Ergo debuit defectus assumere, secundum quos passibilis fuit.

[9301] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Christus ad hoc venerat ut esset mediator inter nos et Deum. Ergo debuit communicare cum utroque. Cum Deo communicavit in justitia. Ergo nobiscum debuit communicare in poena.

[9302] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Christus ad hoc venit, ut humanum genus in Deum reduceret, a quo per peccatum abductum erat. Et ideo sicut mediator, ea quae Dei sunt, in nos transfundit, scilicet gratiam et justitiam; et ea quae nostra sunt, quodammodo in Deum: non autem nostra quae a nobis tantum sunt, non a Deo, scilicet peccata, quia per haec ad Deum non ordinamur, sed magis deordinamur ab eo; sed ea quae a Deo in nobis sunt, quae omnia in se ordinata sunt, et ad ipsum nos ordinantia. Et ideo ea quae fecit in nobis Deus, transtulit in Deum, non quidem in naturam divinam, sed in personam ea assumendo. Fecit autem Deus in nobis naturam, et perfectiones naturae, et defectus poenales, et etiam quosdam naturales, sicut indigentiam cibi, quam etiam homo in statu innocentiae habuisset: et ideo hos defectus simul cum natura in sua persona suscepit: haec enim in sua persona suscipere, est ipsa Deo repraesentare ad placandum ipsum nobis.

[9303] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod desiderium sanctorum patrum fuit ut veniret in fortitudine spirituali, scilicet gratiae et scientiae et virtutis, quae per hos defectus quos Christus assumpsit non impeditur.

[9304] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis culpa non praecesserit in ipso, tamen praecessit in natura humana, quam Deo reconciliare venerat; et ideo inquantum consideratur ut gerens vicem totius naturae in satisfaciendo pro ipsa, quidquid in natura humana ad defectum pertinens, rationem justae poenae habet, etiam in ipso habuit.

[9305] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod infirmitas curatur optime per curationem suae causae, et per consequens per contraria causae. Causa autem horum defectuum in nobis est culpa; et ideo per contraria culpae hos defectus curare debuit, scilicet per gratiam et virtutes.

[9306] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod venerat vincere fortem per justitiam, satisfaciendo; et ideo oportuit quod haberet defectus, secundum quod satisfaceret. Et praeterea per fortitudinem oppositam istis defectibus non vincitur Diabolus, sed per fortitudinem virtutis et gratiae.

[9307] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod culpa non solum repugnat Deo, quia in ipsum non cadit, sed etiam quia ab ipso separat: quia est perversitas voluntatis, secundum quam anima nata est Deo conjungi: sed infirmitas quamvis in Deum non cadat, tamen a Deo non separat; et ideo non est similis ratio.

[9308] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Christus non venerat manifestare se secundum humanam naturam, sed secundum divinam; unde dixit: *ergo non quaero gloriam meam, sed ejus qui me misit.* Gloriam autem Dei magis clarificavit per assumptam infirmitatem, inquantum inventum est quod id quod est infirmius Dei, est potentius hominibus; 1 Corinth. 1.

Articulus 2

[9309] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 tit. Utrum omnes defectus praeter peccatum accipere debuit

[9310] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus debuit omnes defectus praeter peccatum assumere. Heb. 2, 17, dicitur, quod *debuit per omnia fratribus assimilari ut misericors fieret.* Sed misericordia respicit omnem miseriam. Ergo debuit omnes nostros defectus assumere.

[9311] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Damascenus, quod est inassumptibile, est incurabile. Sed ipse venerat omnes nostros defectus curare, ergo debuit omnes suscipere.

[9312] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, in susceptione nostrorum defectuum manifestatur Christi humilitas. Sed ipse humiliatus est quantumcumque humiliari potuit; ut dicit

Bernardus. Ergo ipse debuit omnes nostros defectus suscipere.

[9313] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omnes defectus aequaliter dedecent Dei majestatem. Si ergo aliquos suscepit, eadem ratione omnes suscipere debuit.

[9314] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ipse curavit naturam nostram per gratiam et infirmitatem quam accepit. Sed ipse accepit omnem gratiam. Ergo omnem defectum suscipere debuit.

[9315] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Christus, qui totam humanam naturam curare venerat, debuit integram habere. Sed quidam defectus sunt qui integritati naturae repugnant, sicut caecitas, et defectus membrorum. Ergo non omnes defectus debuit habere.

[9316] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Christus debuit esse perfectus in gratia. Sed quidam defectus sunt qui perfectioni gratiae repugnant, sicut ignorantia, et difficultas ad bonum. Ergo non omnes defectus habere debuit.

[9317] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, contraria nata non sunt fieri in eodem. Sed quaedam infirmitates sunt sibi contrariae ex contrariis causis causatae. Ergo non potuit omnes nostras infirmitates habere.

[9318] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 co. Respondeo, dicendum, quod, sicut dicit Damascenus, Christus habuit in se omnes naturales et indetractibiles passiones. Dicuntur autem passiones naturales quaecumque universaliter humanam naturam consequuntur, sive ex conditione naturae, sicut indigentia cibi et potus, sive quae pro peccato primi parentis in totam naturam devenerunt ex principiis naturae sibi relictae causat, sicut fames, sitis, labor, dolori, et hujusmodi. Indetractibiles autem passiones sunt quae defectum gratiae non important, sicut importat pronitas ad malum, et difficultas ad bonum, et hujusmodi, quae ex carentia gratiae vel perfectionis contingunt. Ex hoc enim laus Christi minueretur, si perfectus in virtutibus non fuisset, secundum quas est laus, et vituperium sive detrectatio secundum earum opposita. Unde duo genera defectuum non assumpsit, illa scilicet quae non universaliter humanam naturam consequuntur, sicut lepra, caecitas, febris, et hujusmodi: contingunt enim ex particularibus corruptionibus in singulis personis; et hos defectus assumere non debuit, quia ad curandum naturae morbum venit. Item illa non assumpsit quae ad imperfectionem gratiae pertinent, sicut ignorantiam, difficultatem ad bonum, et hujusmodi: quia ipse venerat ad hoc ut de plenitudine suae gratiae omnes acciperemus.

[9319] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod debuit fratribus assimilari quantum ad illa in quae omnes fratres conveniunt, quae ad defectum gratiae non pertinent: non enim fuit fratribus similis nisi in natura speciei; et ideo quantum ad actus et defectus qui consequuntur totam speciem, debuit fratribus assimilari.

[9320] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut Deus curavit omnes in hoc quod assumpsit naturam, in qua omnes conveniunt; ita curavit omnes defectus in hoc quod assumpsit illos defectus in quibus omnes conveniunt, ex quibus quasi causis primordialibus alii oriuntur: ex passibilitate enim naturae quam assumpsit, sequitur febris, et omnia hujusmodi.

[9321] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod humiliari debuit inquantum potuit decenter. Non autem fuit decens ut qui venerat alios in gratiam adducere, defectum vel imperfectionem gratiae pateretur; neque qui naturam in aliis integrare venerat, ipse in his in quibus alii integri sunt, defectum pateretur.

[9322] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis omnes defectus aequaliter sint indecentes divinae majestati quantum ad suam naturam, non tamen quantum ad naturam assumptam, ut patet ex dictis.

[9323] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliqui defectus sunt qui plenitudini gratiae repugnant; et ideo ex hoc quod habuit omnem gratiam, magis debet concludi quod non habuit omnes defectus quam quod habuit. Vel dicendum, quod quia alios reintegrare venerat, debuit in perfectionibus potentior esse, non in defectibus, quia plus indiguisset ipse reformari quam reformare; et ideo habuit omnem gratiam, non tamen, omnem defectum.

Articulus 3

[9324] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 tit. Utrum hujusmodi defectus susceperit, vel contraxerit

[9325] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hujusmodi defectus contraxerit. Illud enim proprie contrahitur quod cum alio trahitur. Sed ipse hos defectus cum natura traxit. Ergo eos contraxit.

[9326] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, id quod ex ratione originis habetur, proprie contrahitur. Sed ex ratione suae originis Christus habuit hos defectus: quia ex ratione suae originis matri similis est natus, quae his defectibus subjacuit. Ergo ipse istos defectus contraxit.

[9327] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud cum natura contrahitur quod ex principiis naturae causatur. Sed hujusmodi defectus, ut fames, sitis, et hujusmodi, ex principiis naturae causantur: quia ex actibus contrariorum in invicem, ex quibus homo naturaliter constat. Ergo hos defectus contraxit.

[9328] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, verbum contrahendi, secundum quod hic loquimur, videtur traductionem importare. Sed Christus habuit hujusmodi defectus per traductionem corporis ex corpore, non ex conditione animae. Ergo Christus hos defectus contraxit.

[9329] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, sicut culpa originalis contrahitur a patre, ita istae poenalitates contrahuntur ex matre, sicut dictum est in 2 Lib. Sed Christus ex matre passibilis natus est, quamvis non ex patre peccatore. Ergo hujusmodi poenalitates contraxit.

[9330] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, quod voluntarie assumitur, non contrahitur. Sed Christus voluntarie assumpsit hos defectus, sicut et ipsam naturam. Ergo non contraxit eos.

[9331] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nos dicimur contrahere hos defectus quia nobis debentur propter culpam originalem. Sed in Christo culpa originalis non fuit. Ergo Christus hos defectus non contraxit.

[9332] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod illud proprie contrahitur quod ex necessitate alio tracto trahitur; et quia ex hoc ipso quod humanam naturam trahimus ex parentibus per vitiatam originem, sequitur de necessitate quod hos defectus habeamus; ideo dicimur hos defectus contrahere. Christus autem potuit humanam naturam sine his defectibus assumere, sicut cum defectibus assumpsit; et ideo non fuerunt in eo ex hoc ipso quod humanam naturam a parentibus traxit; sed sicut voluntarie assumpsit naturam humanam, ita et hos defectus: et propter hoc dicitur assumpsisse hos defectus, non contraxisse.

[9333] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod haec conjunctio con non solum notat simultatem temporis in hoc quod dicitur aliquid contrahi, sed ordinem necessariae consecutionis unius ad alterum.

[9334] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod generatum, inquantum hujusmodi, assimilatur ei quod generat ipsum active, quia agens similat sibi patiens; quod autem aliquando natus assimilatur matri, ex qua generatur materialiter, est ex defectu virtutis activae, quae non potest materiam contrahere ad sui similitudinem; unde vincunt motus materiae, et assimilatur filius matri. Neutro istorum modorum fuit necessarium quod Christus matri assimilaretur: tum quia mater non fuit agens in generatione, sed solum materiam ministravit: tum quia non fuit aliquis defectus ex parte virtutis agentis, scilicet spiritus sancti; et ideo quod assimilatus est matri in his defectibus, hoc fuit ex sola ejus voluntate.

[9335] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex principiis naturae sibi relictae, idest privatae illo dono gratiae quod naturae primo conditae datum fuerat, ut in 2 Lib. dictum est, hujusmodi defectus causantur. Sed Christus poterat naturam humanam accipere cum illa perfectione quam gratis in sua conditione natura humana acceperat; et ideo non de necessitate contraxit, sed voluntarie assumpsit.

[9336] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum contrahendi non solum importat traductionem, sed necessarium ordinem ad aliud tractum, ut dictum est.

[9337] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud habet veritatem in illis qui secundum legem naturae nascuntur; Christus autem non sic ex virgine natus est, sed supra naturam; et ideo ratio non sequitur.

Quaestio 2

Prooemium

[9338] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 pr. Deinde quaeritur de passionibus quas assumpsit ex parte animae; et circa hoc quaeruntur tria: 1 si anima Christi fuerit passibilis, et cujus proprie sit pati; 2 de passionibus animalibus quae consequuntur ex interiori apprehensione, ut tristitia, et hujusmodi; 3 de passionibus quae sunt secundum sensum corporalem, sicut est dolor.

Articulus 1

[9339] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 tit. Utrum corpus pati possit

Quaestiuncula 1

[9340] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod omne corpus possit pati. Omne enim quod movetur, patitur: quia motus in eo quod movetur est passio, ut dicitur in 3 Phys. Sed omne corpus movetur. Ergo omne corpus patitur.

[9341] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod recipit, patitur, cum pati dicatur a patiri, quod est recipere. Sed corpora caelestia aliquid recipiunt, scilicet illuminationem. Ergo patiuntur: ergo et alia multo magis quae sunt sub eis.

[9342] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod est potentius, natum est agere in minus potens. Sed omni corpore est aliquid potentius, et omni substantia creata. Ergo omnis creaturae est pati.

[9343] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omne passibile est corruptibile, quia passio magis facta abjicit a substantia, ut dicitur Topic., Lib. 6. Sed non omne corpus est corruptibile. Ergo non omne corpus est passibile.

[9344] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut dicitur in 1 de generatione, omne agens est contrarium patienti. Sed non omne corpus habet contrarium. Ergo non etiam omne patitur.

Quaestiuncula 2

[9345] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Quaeritur, utrum anima sit passibilis; et videtur quod non. Sicut etiam formae est agere, ita materiae est pati. Sed anima non est composita ex materia, ut in 1 Lib., distinct. 8, qu. 5, art. 2, dictum est. Ergo non potest pati.

[9346] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Si dicatur, quod patitur per accidens ad passionem corporis; contra. Passionis terminus est corruptio. Sed anima non corrumpitur corrupto corpore. Ergo etiam non patitur corpore patiente.

[9347] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ex hoc anima movetur per accidens localiter ad motum corporis, quia est in loco corporis per accidens. Sed nullo modo habet qualitatem corpoream, neque per se neque per accidens. Ergo nullo modo alteratur, corpore per accidens alterato. Sed passio proprie dicitur in motu alterationis, ut dicitur. Ergo anima non patitur per accidens passo corpore.

[9348] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, ad motum totius, per accidens movetur pars. Sed anima est pars totius compositi, quod patitur. Ergo et ipsa aliquo modo patitur.

Quaestiuncula 3

[9349] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod anima Christi non possit pati. Quia nihil est dignius quam anima Christi. Sed agens est dignius patiente, secundum Augustinum. Ergo anima Christi non fuit passibilis.

[9350] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, virtus reddit animam quietam a passionum tumultibus; et quanto virtus est perfectior, tanto passiones in animam minus dominantur. Sed in Christo fuit perfectissima virtus. Ergo nullo modo fuit in anima ejus passio.

[9351] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, impassibilitas est de ratione beatitudinis; unde ponitur inter dotes corporis. Sed anima Christi fuit beata. Ergo non fuit passibilis.

[9352] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra. Joannes Damascenus dicit, quod anima corpori inciso compatitur et dolet; et hoc est, quia unitur corpori passibili. Sed anima Christi conjuncta est corpori passibili. Ergo anima ejus fuit passibilis: quia nihil compatitur quod non est passibile.

[9353] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Christus assumpsit in natura nostra defectus qui totam naturam consequuntur, qui imperfectionem gratiae non important. Sed passibilitas animae est hujusmodi. Ergo Christus passibilem animam assumpsit.

[9354] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, Christus venit magis curare defectus animae in nobis quam defectus corporis. Sed ipse suscepit naturam passibilem, ut impassibilitatem nobis acquireret. Ergo debuit assumere animam passibilem, ut per hoc impassibilitatem animae acciperemus.

Quaestiuncula 1

[9355] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum dicit Damascenus, quod passio est motus ab uno in aliud, non quilibet motus est passio, sed solum alteratio, proprie loquendo, ut dicit philosophus: quia in hoc solo motu aliquid a re abjicitur et aliquid imprimitur, quod est de ratione passionis. Motus enim localis est secundum id quod est extra rem, quod est locus; motus autem augmenti est secundum hoc quod ex eo quod jam est, scilicet nutrimento, producitur augmentatum in majorem quantitatem. Ad hoc autem quod sit alteratio, requiritur ex parte alterati quod sit res per se subsistens (aliter enim subjectum motus esse non posset), et quod sit corpus (quia solum tale movetur, ut in 5 Physic., text. 32, probatur), et ulterius quod habeat naturam contrarietati subjectam, quia alteratio est motus inter contrarias qualitates. Ex parte vero terminorum alterationis requiritur quod una qualitate expulsa, alia introducatur: sic enim de qualitate in qualitatem transitur. Sed ulterius ad rationem passionis requiritur quod qualitas introducta sit extranea, et qualitas abjecta sit connaturalis: quod contingit ex hoc quod passio importat quamdam victoriam agentis super patiens: omne autem quod vincitur, quasi trahitur extra terminos proprios ad terminos alienos; et ideo alterationes quae contingunt praeter naturam alterati, magis proprie dicuntur passiones, sicut aegrotationes quam sanationes, sicut patet per Damascenum et per philosophum. Unde patet quod illorum corporum tantum est proprie pati quae possunt extra naturam suam trahi; et haec sunt corruptibilia.

[9356] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non omne moveri est pati, nisi communiter et large loquendo, sicut etiam omne moveri quoddam corrumpi est, secundum Augustinum, et secundum philosophum, 8 Physic.

[9357] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in illuminatione non abjicitur aliqua qualitas, sed tantum recipitur: et ideo non est passio.

[9358] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus qui est superior omni substantia creata, influit rebus ad perfectionem naturae ipsarum; et ideo secundum quod ab ipso recipiunt, non dicuntur proprie pati; neque secundum quod corporalia a quibuscumque spiritualibus recipiunt.

Quaestiuncula 2

[9359] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ex dictis de facili potest patere qualiter in anima possit esse passio. Quia cum anima sit quid incorporeum, sibi proprie non accidit pati, nisi secundum quod corpori applicatur. Applicatur autem corpori et secundum essentiam suam, secundum quod est forma corporea, et secundum operationem suarum potentiarum, prout est motor ejus. Secundum autem quod applicatur corpori ut forma, sic non consideratur ut quid subsistens, sed ut adveniens alteri: unde sic non patitur per se, sed per accidens, sicut aliae formae moventur motis subjectis compositis. In viribus autem animae quantum ad operationem applicantur corpori solum vires partis sensitivae et nutritivae. Sed quia operatio virium nutritivae partis est in movere, non in moveri; ideo secundum eas anima non patitur, sed magis agit. Relinquitur ergo quod pati sit proprie animae secundum partem sensitivam, ut dicitur in 7 Phys. Sed quia hujusmodi vires non sunt subsistentes, sed formae organorum corporalium; ideo non dicuntur pati per se, nec anima secundum eas, sed per accidens, inquantum compositum patitur, ut dicitur in 1 de anima. Sed quia potentiae apprehensivae sensitivae sunt tantum in recipiendo speciem, quae quidem non recipitur in sensu per modum rei, sed per modum intentionis; ideo in operatione harum virium est quidem aliquo modo pati, quantum ad hoc quod sunt vires materiales, et quantum ad hoc quod aliquid recipitur (et propter hoc dicitur in 2 de anima text. 52, quod sentire est quoddam pati). Sed quia sensus non movetur a sensibili secundum conditionem moventis, cum forma sensibilis non recipiatur in sensu secundum esse materiale prout est in sensibili, sed secundum esse spirituale, quod est proprium sensui (unde non habet contrarietatem ad sensum, sed est perfectio ejus, nisi secundum quod excedit proportionem sensus); ideo non proprie dicitur pati, nisi secundum quod excellentia sensibilium corrumpit sensum, aut debilitat. Relinquitur ergo quod passio proprie dicatur secundum vires appetitivas sensitivas: quia hae vires et materiales sunt, et moventur a rebus secundum proprietatem rei: quia non est appetitus intentionis, sed ipsius rei; et secundum hoc habet res convenientiam ad animam, vel contrarietatem: et ideo dicit philosophus, quod passio est quam sequitur delectatio vel tristitia: et Remigius dicit, quod passio est motus animae per susceptionem boni vel mali. Sed quia accidit delectatio secundum conjunctionem convenientis et connaturalis; ideo adhuc magis proprie dicuntur passiones illae affectiones sensitivae ad quas sequitur tristitia, vel etiam quae sunt cum vehementia sive delectationis sive tristitiae, ut dicit philosophus 5 Metaphysic.; quia sic trahitur anima extra modum suum naturalem. Et sic loquimur hic de passionibus. Sed in viribus intellectivae partis, quamvis non sit proprie passio, quia immateriales sunt; tamen ibi est aliquid de ratione passionis: quia in apprehensione intellectus creati est receptio; et secundum hoc dicitur in 3 de anima quod intelligere est pati quoddam. In appetitu autem intellectivo adhuc est plus de ratione passionis: quia voluntas movetur a re secundum quod est bona vel mala, quae sunt conditiones rei; intellectus autem movetur secundum apprehensionem veri vel falsi; quae non sunt rei per se, sed secundum quod sunt in anima: quia bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum sunt in anima, ut dicitur in 6 Metaph.; unde magis recipit anima a re secundum affectum, et vehementius movetur, quam secundum intellectum; sicut dicit Dionysius, 2 cap. de Div. Nom., quod Hierotheus patiendo didicit divina, idest ex affectu circa divina in intellectum devenit. Et quia movetur affectus a re secundum proprietatem rei quam res habet in se ipsa, ideo per hunc modum contingit quod res habeat contrarietatem vel convenientiam ad animam;

sed secundum quod apprehenditur ab intellectu, omnis res habet convenientiam, inquantum apprehenditur ut verum: et ideo in operatione apprehensivae semper est delectatio; in operatione autem affectivae est delectatio et tristitia: et sic etiam tristitia magis adhuc proprie dicitur passio, sicut in affectu sensibili dictum est, et similiter accipitur hic passio. De passione autem animae secundum quod ab igne infernali patitur, dicendum est in quarto libro: sic enim anima per se patitur.

[9360] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passione proprie dicta; et concludit quod anima hoc modo passionis non patitur per se, sed per accidens.

[9361] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis per corruptionem corporum, anima non corrumpatur simpliciter quantum ad substantiam; corrumpitur tamen compositio, secundum quam actu est forma corporis; et etiam vires affixae organis, ut quidam dicunt.

[9362] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima dicitur esse in loco per accidens, inquantum est pars compositi, quod est in loco per se; et sic movetur per accidens in loco: et sic etiam valetudo, quae est compositi, est animae per accidens, inquantum est pars ejus; et sic etiam per accidens patitur ad passionem corporis.

Quaestiuncula 3

[9363] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod anima Christi media fuit inter divinitatem et carnem. Et quia beatitudo inerat illi animae ex divinitate, corpus autem ejus erat passibile; ideo passibilitas inerat illi animae ex parte illa qua conjungibilis erat corpori; beatitudo autem ex parte illa qua conjungebatur divinitati. Conjungebatur autem corpori dupliciter: scilicet secundum essentiam, inquantum est forma et secundum potentias, non tamen omnes, sed quasdam; unde anima Christi secundum essentiam tota patiebatur ex laesi corporis passione; sed quantum ad potentias patiebatur quidem passione imperfectionis, secundum operationes virium affixarum organis: secundum alias vero vires, quibus anima convertebatur in Deum, qualiter pateretur, dicetur infra, 3 art.

[9364] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima Christi nihil sit dignius, non tamen impedit quin per accidens possit pati alio patiente.

[9365] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfecta virtus omnino non tollit animales passiones, quia etiam aliquando utitur eis, sicut fortitudo ira, ut dicit philosophus: sed facit ut nulla passio in eo surgat quae rationem impediat. In Christo autem amplius fuit: quia enim fuit perfecta obedientia virium inferiorum ad superiores; ideo nulla passio surgebat in eo nisi ex ordine rationis.

[9366] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit utrumque statum, scilicet viatoris, et comprehensoris; unde secundum aliquid fuit beata, et secundum aliquid non fuit beata. Ex illa enim parte qua nata est anima corpori conjungi, non erat beatificata; alias ex anima in corpus claritas gloriae descendisset, sicut erat in aliis glorificatis; et ideo ex parte ista poterat pati, et habebat statum viatoris. Sed ex parte illa qua conjungebatur verbo per fruitionem, erat glorificata, et habebat statum comprehensoris.

Articulus 2

[9367] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 tit. Utrum Christus tristitiam habuerit

Quaestiuncula 1

[9368] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non habuerit tristitiam. Isa. 42, 4, dicitur de eo: *non erit tristis, neque turbulentus.*

[9369] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omnis tristitia est perturbatio quaedam. Sed in sapientem non cadit perturbatio. Ergo neque in Christo, qui fuit maxime sapiens, fuit tristitia. Secundam probat Seneca tripliciter. Primo sic. Fortius non perturbatur a debiliori. Sed virtus est fortior malitia. Ergo non perturbatur ab ea; nec a virtute, quia virtus non est virtuti contraria: ergo nullo modo. Secundo sic. Nullus perturbatur nisi de eo quod bonum suum perdit vel diminuit. Sed sapiens non perdit bona sua, nec ei possunt auferri, quae sunt bona animae, quia bona corporis non reputat sua. Ergo non perturbatur. Tertio sic. Quia fortuna nihil eripit nisi quod dedit. Sed non dedit virtutem. Ergo ipsam auferre non potest; et sic idem quod prius.

[9370] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus: *idem sine tristitia quam cum tristitia magis eligendum est.* Sed Christus, cum fuerit sapientissimus, optime scivit eligere. Ergo non elegit aliquid pati cum tristitia.

[9371] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Matth. 26, 38: *tristis est anima mea usque ad mortem.*

[9372] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, fletus est signum tristitiae. Sed Christus flevit: Joan. 11. Ergo ipse fuit tristis.

Quaestiuncula 2

[9373] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Ira enim vitium est. Sed in Christo nullum fuit vitium, sed summa mansuetudo; Matth. 11, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Ergo in Christo non fuit ira.

[9374] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut Gregorius dicit, ira per vitium excaecat oculum mentis, ira per zelum turbat. Sed in Christo oculus mentis neque excaecatus neque perturbatus fuit. Ergo in Christo non fuit ira.

[9375] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, et Damascenum, ira est appetitus vindictae. Sed Christus non fecit aliquid ad vindictam. Ergo in Christo non fuit ira.

[9376] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, in Christo fuit ira per zelum, ut patet Joan. 2. Ergo in eo fuit ira.

[9377] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, nulla virtus defuit Christo, nec aliqua virtutis perfectio. Sed de perfectione aliquarum virtutum est ira, sicut fortitudinis, ut dicitur in 3 Eth. Ergo in Christo fuit ira.

Quaestiuncula 3

[9378] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Timor enim maxime opponitur fortitudini. Sed in Christo fuit perfectissima fortitudo. Ergo in ipso non fuit aliquis timor.

[9379] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod signum perfectionis est absque timore esse. Sed Christus fuit perfectissimus. Ergo in eo non fuit passio timoris.

[9380] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, si dicatur, quod timor inerat ei secundum sensualitatem; contra. Timor est de futuro malo. Sed sensualitas in Christo non poterat futurum comprehendere. Ergo in Christo non poterat esse timor, sed tantum dolor de praesenti.

[9381] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Marc. 14: *coepit Jesus pavere et taedere.* Ergo et cetera.

[9382] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ejusdem est dolor et timor. Sed in Christo fuit verus dolor. Ergo et verus timor.

Quaestiuncula 1

[9383] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod hic quaeritur de tristitia secundum quod est passio animalis in parte sensitiva; et ideo dicendum, quod quia Christus voluntarie assumpsit naturam nostram, ut per eam nos redimeret, ideo talem assumpsit qualem oportuit esse ad finem redemptionis nostrae; unde quamvis in aliis beatis per quamdam redundantiam ex glorificatione superiorum virium glorificentur etiam inferiores, et ex gloria animae descendat gloria corporis; tamen in Christo non fuit sic: quia gloria ejus quae inerat ei secundum fruitionem Dei, non impediebat passibilitatem animae ejus, secundum quod erat pars humanae naturae: et similiter laetitia quae inerat in superiori parte per fruitionem, non redundabat in inferiores; et ideo cum accidebat aliquid contrarium delectationi inferiorum partium, erat de eo tristitia; sed tamen aliter in ipso et in nobis: quia in nobis inferiores vires non sunt perfecte subjectae rationi; et ideo quandoque praeter ordinem rationis insurgunt in nobis passiones tristitiae, quas quidem virtus refrenat in virtuosis, sed in aliis etiam rationi praevalent: sed in Christo nunquam surgebat motus tristitiae nisi secundum dictamen superioris rationis, quando scilicet dictabat ratio quod sensualitas tristaretur secundum convenientiam naturae suae; et ideo non fuit in eo tristitia rationem pervertens, nec fuit necessaria, sed voluntaria quodammodo.

[9384] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem Isaiae excluditur a Christo tristitia rationem impediens.

[9385] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perturbari dicitur ex toto turbari; et hoc est quando turbatio inferioris partis ad superiorem pervenit, ut ejus ordo turbetur: et hoc non est in aliquo sapiente, nec in Christo fuit; et sic concludunt rationes Senecae.

[9386] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia, ut dicitur in 7 Ethic., inquantum in se est, fugienda est, inquantum hujusmodi: potest tamen eligi tristitia inquantum ad aliquod bonum ordinat, sicut tristitia poenitentis ad salutem; et ita etiam Christus elegit tristitiam, inquantum utilis erat ad redemptionem humani generis.

Quaestiuncula 2

[9387] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ira tripliciter dicitur. Quandoque enim ira ponitur pro habitu vel actu vitii, quod opponitur mansuetudini, quod irascibilitas dicitur: quod contingit ex hoc quod virtus, ut in 2 Ethic. dicitur, quandoque magis opponitur uni extremorum, sicut mansuetudo superfluitati irae, magis quam diminutioni; et ideo oppositum vitium nominatur ira: et sic ira non fuit in Christo. Alio modo dicitur ira voluntas vindicandi aliquod malefactum; et sic ira non est passio, proprie loquendo, nec est in irascibili, sed in voluntate: et sic ira est in Deo et beatis, et in Christo fuit. Tertio modo dicitur ira proprie quaedam passio vis irascibilis, quae contingit ex hoc quod vis irascibilis tendit ad destructionem alicujus quod apprehenditur contrarium volito vel desiderato: et si quidem sit ex ordine rationis insurgens, vel ordinata ratione, sic dicitur ira per zelum, et sic fuit in Christo; si autem sit inordinata, sic erit ira per vitium, quae in Christo nullo modo fuit.

[9388] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ira secundum primum modum dicendi: sic enim opponitur mansuetudini: secundum autem quod est passio, non opponitur, sed est materia ejus circa quam, quia etiam mitis irascitur quando oportet.

[9389] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in Christo delectatio superioris partis non tollebat tristitiam sensitivae partis; ita etiam et ira sensitivae partis non impediebat in aliquo usum rationis: quia quando divinitas permittebat unicuique partium humanitatis Christi agere quae sunt ei propria, ut dicit Damascenus, una pars aliam non impediebat, sicut in nobis accidit quod una pars impedit aliam.

[9390] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ira inordinata consistit in vindicta; sed ira ordinata vindictam ad justitiam ordinat, ut scilicet vindictam non quaerat, sed justitiam; et tantum puniat, quantum justitiae ordo permittit.

Quaestiuncula 3

[9391] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod timor etiam multipliciter dicitur. Uno modo nominat habitum vel doni vel vitii quod opponitur fortitudini, et dicitur timiditas: et sic habitus doni fuit in Christo, non autem habitus vitii. Alio modo sumitur pro actu vel vitii vel doni; et sic similiter dicendum ut prius. Alio modo dicitur quaedam passio in irascibili, quae consurgit ex hoc quod appetitus sensitivus refugit aliquod nocivum apprehensum; et sic loquimur hic de timore. Unde dicendum, quod hoc modo fuit timor in Christo per eumdem modum sicut et de tristitia et ira dictum est, inquantum scilicet ex dictamine rationis et deitatis adjunctae, appetitus sensibilis refugiebat ea quae sunt sibi contraria.

[9392] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore secundum quod est vitium, quia passio timoris est materia circa quam est fortitudo.

[9393] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnis timor ex aliqua imperfectione est: quia ex imperfectione est quod aliquid ab aliquo laedi possit. Christus autem quamvis fuerit secundum animam perfectissimus, tamen laedi poterat ex parte corporis; et ideo ex parte ista patiebatur imperfectionem, et timere poterat.

[9394] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in homine appetitus sensibilis movetur ex imaginationis sive aestimationis apprehensione immediate; sed mediate etiam ex apprehensione rationis, inquantum ejus conceptio in imaginatione imprimitur; et ideo quando ratio in Christo praevidebat laesionem corporis, fiebat species laesivi in imaginatione, et appetitus sensibilis ad timorem movebatur.

Articulus 3

[9395] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 tit. Utrum in Christo fuerit verus dolor in sensu

Quaestiuncula 1

[9396] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor in sensu. Quantumcumque enim est vis resistens laesivo, tantum dolor diminuitur ex laesione proveniens. Sed in Christo fuit infinita vis ad resistendum laesivo, scilicet virtus divinitatis. Ergo in eo dolor esse non poterat.

[9397] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, dolor non est de re voluntaria. Sed Christus voluntarie passionem sustinuit. Ergo in eo dolor passionis non fuit.

[9398] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Christus magis perfecte videbat Deum quam Paulus. Sed Paulus in raptu propter visionem Dei non sentiebat ea quae in corpore gerebantur. Ergo nec Christus dolorem habebat ex corporis laesione.

[9399] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Isa. 53, 4: *vere dolores nostros ipse tulit.*

[9400] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ad veritatem doloris non requiritur nisi laesio et sensus. Sed corpus Christi laesum fuit, et sensum laesionis habuit. Ergo fuit in eo verus dolor.

Quaestiuncula 2

[9401] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit. Judicare enim de dolore non est pati dolorem. Sed in sanctis est tantum judicium de doloribus secundum rationem, ut patet per Dionysium in epistola ad Joannem Evangelistam. Cum ergo Christus in sanctitate perfectus fuerit, ipse secundum superiorem partem rationis dolorem non habuit.

[9402] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, intellectus nullius partis corporis est actus. Sed dolor passionis non est in anima nisi ex conjunctione ad corpus. Ergo in parte intellectiva non fuit dolor passionis.

[9403] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, delectationi quae est secundum intellectum, non est aliquid contrarium. Sed dolor est contrarius delectationi. Ergo non est in parte intellectiva.

[9404] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, tunc anima perturbatur, quando usque ad rationem pervenit passio. Sed in Christo nulla fuit perturbatio. Ergo dolor non pervenit usque ad rationem.

[9405] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 5 Praeterea, impossibile est eidem secundum idem contraria inesse. Sed dolor est delectationi contrarius. Ergo impossibile est quod secundum superiorem partem, qua gaudebat de Dei visione, doleret.

[9406] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, major est colligatio potentiarum animae ad invicem quam membrorum. Sed uno membro patiente alia compatiuntur; 1 Corinth. 12. Ergo una potentia animae patiente, multo fortius aliae compatiuntur.

[9407] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, major est affinitas potentiarum animae ad essentiam quam animae ad corpus. Sed anima secundum essentiam suam compatitur patienti corpori. Ergo et omnes potentiae patiuntur simul cum essentia.

[9408] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 3 Praeterea, in Psalm. 87, 4: *repleta est malis anima mea*, dicit Glossa exponens de Christo: *idest doloribus.* Ergo secundum omnes partes animae dolor inerat.

Quaestiuncula 3

[9409] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod dolor Christi non fuerit major omnibus doloribus. Quia quanto poena est acerbior et diuturnior, tanto poena ex dolore resultans est major. Sed aliqui sancti diuturniorem et acerbiorem poenam perpessi sunt, sicut patet de Laurentio et Vincentio. Ergo Christi dolor non fuit maximus.

[9410] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in aliis sanctis dolor mitigabatur ex contemplatione divina et amore, sicut de Stephano cantatur: *lapides torrentis illi dulces fuerunt.* Sed in Christo fuit maxima caritas, et perfecta Dei contemplatio. Ergo dolor ejus maxime mitigabatur; et ita fuit minimus.

[9411] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, innocentia patientis minuit dolorem poenae; unde pueri qui sunt in Limbo, non affliguntur de carentia visionis divinae, quia eis redditur non pro culpa quam ipsi commiserunt. Sed Christus sine culpa passus est. Ergo videtur quod dolor suus fuit mitissimus.

[9412] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, quanto major est recompensatio de bono amisso, tanto levius damnum amissionis portatur. Sed Christus habebat recompensationem maximam de amissione corporalis vitae per passionem, scilicet salutem humani generis. Ergo dolor ille fuit minimus.

[9413] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 5 Praeterea, quanto est pretiosius quod amittitur, tanto est major dolor de amissione. Sed Deus, quem homo per peccatum amittit, est dignior quam vita corporalis Christi. Ergo dolor qui est de amissione Dei, est major quam dolor Christi de amissione vitae corporalis.

[9414] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 6 Praeterea, quanto aliquid est magis dispositum ad patiendum, tanto minus dolet de passione. Sed Christi corpus magis fuit dispositum ad patiendum quam corpus Adae. Ergo Adam magis doluisset, dato quod laesus fuisset.

[9415] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 7 Praeterea, quanto natura est perceptibilior, tanto est major dolor. Sed natura animae perceptibilior est quam natura cujuslibet corporis. Ergo dolor animae de passione Inferni, quam in seipsa patitur ab igne, est major quam dolor Christi.

[9416] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Thren. 1, 12: *o vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus*; quasi diceret, non. Ergo dolor suus fuit maximus omnium dolorum.

[9417] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Christus fuit optime complexionatus; quod patet ex hoc quia habuit nobilissimam animam, cui respondet aequalitas complexionis in corpore. Sed quanto homo habet meliorem complexionem in corpore, tanto magis sentit laesiones corporis, quia habet meliorem tactum. Cum igitur dolor sit sensus laesionis, videtur quod in Christo fuerit maximus dolor.

[9418] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, virtuosi hominis est suam vitam diligere; unde et peccatores seipsos odiunt intantum quod seipsos interficiunt, ut probat philosophus in 9 Ethic. Sed Christus fuit virtuosissimus. Ergo maxime suam vitam dilexit: ergo dolor de amissione vitae suae fuit maximus.

Quaestiuncula 1

[9419] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut delectatio sensibilis causatur ex conjunctione convenientis secundum sensum; ita dolor sensibilis causatur ex conjunctione ejus quod non est conveniens sensui. Sed inter omnes alios sensus solus tactus est discretivus eorum ex quibus consistit temperamentum corporis: unde quod est conveniens secundum tactum, est conveniens ipsi temperamento corporis; et propter hoc completa delectatio sensibilis est in sola perceptione tactus; et similiter illud quod est inconveniens tactui, est contrarium temperamento corporis: et ideo dicit philosophus in 3 de anima, quod corrumpentia tactum corrumpunt animal, non autem corrumpentia auditum, nisi simul contingat ex accidenti et tactum corrumpi; et ideo in solo tactu est dolor, qui accidit ex laesione temperamenti ipsius corporis. Unde cum in corpore Christi fuerit vera laesio, quia fuit divisio continui per clavos, et fuerit ibi verus tactus; de necessitate oportet dicere, quod fuerit ibi verus dolor. Qualiter autem exponenda sint verba Hilarii, in fine dicetur.

[9420] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in corpore Christi esset vis deitatis, infinitam ad resistendum potestatem habens; non tamen resistebat, sed dimittebat carnem pati quidquid proprium, ut dicit Damascenus: et ideo fuit ibi laesio, et per consequens dolor.

[9421] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas rationis non excludit dolorem sensus; sicut aliquis vult secundum rationem comburi, ut sanetur, sed tamen in combustione dolorem sensibilem experitur; ita et fuit in Christo.

[9422] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest esse tanta vis contemplationis quod dolorem sensibilem ex laesione corporis tollat, si corpus laedatur, nisi per eam abstrahantur vires inferiores omnino a suis actibus, per modum quo una potentia intense operans abstrahit aliam a suo actu: et hoc modo accidit in raptu Pauli. Sed in Christo una vis non tollebat aliam a suo actu, nisi secundum quod ratio et deitas conjuncta ordinabat: et ideo perfectio contemplationis dolorem sensibilem non tollebat.

Quaestiuncula 2

[9423] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in dolore et tristitia duo inveniuntur; scilicet contrarietas contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem et perceptio ejus: et quantum ad haec duo tripliciter differunt. Primo quantum ad contrarietatem: quae quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quae per laesivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit. Secundo quantum ad perceptionem: quae quidem in dolore semper est secundum sensum tactus, ut dictum est, in tristitia autem secundum apprehensivam interiorem. Tertio quantum ad ordinem istorum duorum: quia dolor incipit in laesione, et terminatur in perceptione sensus, ibi enim completur ratio doloris; sed ratio tristitiae incipit in apprehensione, et terminatur in affectione; unde dolor est in sensu sicut in subjecto, sed tristitia in appetitu. Ex quo patet quod tristitia est passio animalis, sed dolor est magis passio corporalis. Quandoque tamen tristitia, large loquendo, dolor dicitur; unde Augustinus distinguit dolorem animae secundum se, qui proprie dicitur tristitia, et dolorem animae per corpus, qui proprie dicitur dolor. Loquendo igitur de dolore proprie dicto, sic quantum ad laesionem, quae est materiale in ipso, se extendit in Christo ad omnes potentias animae, secundum quod in essentia animae radicantur, ad quam etiam laesio corporis pervenit, secundum quod est ejus forma; sed quantum ad perceptionem laesionis, quae est formale in dolore, sic consistit in solo tactu, cujus est solus percipere laesivum inquantum laedit, scilicet inquantum corporaliter conjungitur. Loquendo autem de dolore secundum quod large etiam tristitia dolor dicitur, sicut ex dictis patet, tristitia non potest esse in ratione sicut in subjecto, sed solum sicut in ostendente id quod est voluntati repugnans; nisi ratio accipiatur prout comprehendit vim apprehensivam et affectivam, in qua est tristitia sicut in subjecto, quamvis non tristitia quae est passio, quae solum est in sensitiva parte, ut prius dictum est. Nulla autem virtus apprehensiva ostendit nisi suum objectum. Objectum autem superioris rationis sunt bona aeterna, ex quibus nihil erat contrarium voluntati Christi; unde in ratione superiori, secundum quod ad objectum suum comparatur, non poterat esse tristitia in Christo; poterat autem esse quantum ad rationem inferiorem, cujus objectum sunt res temporales; in quibus aliquid contrarium voluntati ejus aliquo modo accidere poterat, ut infra, dist. 17, qu. 1, art. 2, quaestiuncul. 2, patebit. Sic ipsa laesio erat contra aliquam voluntatem Christi, qua naturaliter mortem refutabat, et similiter etiam mala humani generis ei displicebant; unde in ratione inferiori poterat esse tristitia etiam secundum quod ad objecta sua comparatur. Et quia unaquaeque potentia ad naturam pertinet secundum quod in essentia animae radicatur, quae est essentialis pars naturae totius, rationem autem potentiae habet secundum comparationem ad objecta; ideo dicitur a quibusdam, quod passio doloris perveniebat usque ad rationem superiorem, inquantum est natura, secundum quod laesio corporis ad essentiam animae perveniebat; et ulterius ad omnes potentias, secundum quod in essentia animae radicantur: non autem perveniebat ad eam inquantum est ratio: quia secundum quod ad objectum suum comparatur, nullum detrimentum ex passione corporis sentiebat, cum in contemplatione divinorum non impediretur. Et hoc etiam quidam aliis verbis dicunt, scilicet quod patiebatur ut est natura corporis, non autem ut est principium humanorum actuum; et sic etiam dicunt quod inferior ratio compatiebatur et ut est natura, et ut est ratio. Quamvis etiam aliter possit intelligi distinctio qua distinguitur ratio ut natura et ut ratio: quia ratio ut natura dicitur secundum quod judicat de eo quod est secundum se bonum vel malum, naturae conveniens vel noxium; ratio autem ut ratio, secundum quod judicat de eo quod est bonum vel malum in ordine ad alterum. Contingit enim quandoque aliquid in se consideratum, esse naturae noxium, quod tamen in ordine ad finem aliquem eligendum est, sicut ustionem quae est propter sanitatem. Et sic etiam mors Christi erat quidem in se mala, inquantum erat nocumentum naturae; in ordine autem ad finem redemptionis humani generis, erat optima: et sic etiam ratio inferior ut ratio non tristabatur de morte, sed solum ut natura: et sic dicta distinctio erit de ratione secundum quod comparatur ad objectum.

[9424] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionysii fuit dicere, quod sancti nullo modo quantum ad rationem moventur a rectitudine rationis, quod omnium virtuosorum est; et etiam a tranquillitate mentis, quod perfectorum est; et ideo dicit eos quantum ad rationem non pati, non quin experientia doloris aliquo modo usque ad rationem perveniat; et hanc experientiam judicium de passionibus nominat.

[9425] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intellectus dupliciter potest considerari. Vel ut est potentia quaedam; et sic potentia determinatur ad actum: quia cum operatio intellectus non exerceatur mediante aliquo organo corporali, dicitur, quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Vel potest considerari inquantum haec potentia radicatur in essentia animae; et sic, cum anima secundum suam essentiam sit forma corporis; et intellectus et omnes aliae vires sunt actus corporis, et per accidens ad passionem corporis patiuntur dupliciter, tum ex ordine rationis ad essentiam, tum ex ordine intellectus ad alias potentias quae operantur per organum corporale, ex quarum impedimento accidit impedimentum in operatione intellectus, sicut in phreneticis patet.

[9426] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod delectatio intellectus dicitur dupliciter. Uno modo ita quod sit intellectus quantum ad subjectum et quantum ad objectum; et haec est illa delectatio qua intellectus delectatur in hoc quod intelligi. Et quia utrumque contrariorum intelligitur secundum quod est intelligibile et perfectio intellectus, nec aliquam laesionem intellectui afferre potest, sicut in sensu accidit; ideo tali delectationi non est tristitia contraria. Alio modo delectatio intellectus dicitur quantum ad subjectum, sed non quantum ad objectum: quia non delectatur per hoc quod intelligit, sed de aliquo delectabili apprehenso, quando scilicet intellectiva pars delectatur de aliquo quod in ipsis rebus accidit consonum voluntati; et sic haec delectatio non est de uno contrariorum secundum quod est in anima, secundum quod non habet contrarium, quia intentiones contrariorum in anima non sunt contrariae, cum sint simul; sed secundum quod est in re, secundum quod habet contrarietatem; unde et tali delectationi rationis potest esse tristitia contraria in parte intellectiva existens, sicut est in Daemonibus, et animabus damnatorum.

[9427] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod homo dicitur perturbari, quando pervenit passio usque ad rationem, immutans ipsam a sui aequabilitate; non autem quando pervenit experientia doloris vel passionis ad rationem.

[9428] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod fruitio deitatis, et gaudium consequens, erat in superiori parte rationis in ordine ad suum objectum; dolor autem non perveniebat ad superiorem rationem, ut dictum est, nisi secundum quod fundatur in essentia animae; sed in ratione inferiori et in sensualitate et in sensu erat tristitia et dolor, etiam secundum comparationem ad objecta, inquantum secundum has potentias dolebat de poena corporis, et aliis hujusmodi: qui tamen dolor erat quodammodo materia gaudii fruitionis, inquantum gaudium illud se extendebat ad omnia illa quae apprehenduntur ut Deo placita. Et sic patet quod dolor qui erat in anima Christi, nullo modo gaudium fruitionis impediebat, neque per modum contrarietatis, neque per modum redundantiae. Tristitia enim contrarium gaudium impedit, sicut quodlibet contrarium impeditur a suo contrario: tristitia autem quae erat in anima Christi, nullo modo gaudio fruitionis contraria erat: quod patet ex tribus. Primo, quia non inerat eidem secundum idem, sed vel in diversis potentiis erat, vel in eadem secundum diversam operationem; secundo, quia non erat de eodem; tertio, quia unum erat materia alterius, sicut accidit in poenitente qui dolet, et de dolore gaudet. Sed ulterius omnis tristitia, secundum philosophum in 7 Ethic., impedit omnem delectationem per quamdam redundantiam, secundum quod nocumentum unius potentiae redundat in aliam. Talis autem redundantia, ut dictum est, non fuit in Christo, nisi quando ipse volebat; unde gaudium quod erat in superiori ratione per comparationem ad objectum, non redundabat in vires inferiores, ut ab eis dolor et tristitia tollerentur; neque ulterius in corpus, ut a laesione immune esset, nec per consequens in animam nec in potentias secundum quod in essentia animae radicantur, prout laesio corporis ad essentiam animae et ad potentias in ea radicatas pertingit.

Quaestiuncula 3

[9429] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod magnitudo doloris sensibilis Christi potest considerari ex tribus. Primo ex ipsa natura passionis; et sic habuit magnam acerbitatem: tum ex complexione patientis, quae erat temperatissima; unde habebat optimum tactum, et per consequens erat in eo vehemens sensus laesionis (bonitas enim tactus attestatur etiam bonitati complexionis et bonitati mentis, ut dicitur in 2 de anima, text. 94): tum ex genere poenae, quia in locis maxime sensibilibus fuit laesus, scilicet in manibus et pedibus: tum etiam ex multitudine passionum, quia per totum corpus laesionem sustinuit. Secundo ex puritate doloris: quia in aliis patientibus mitigatur dolor sensibilis ex influxu superiorum virium in inferiores, propter contemplationem quae abstrahit inferiores vires aliqualiter a suis actibus, vel etiam propter complacentiam voluntatis ex amore ejus propter quod patitur. In Christo autem non fuit talis habitudo potentiarum ad invicem, ut dictum est; immo unicuique permittebatur agere quae propria sibi erant, ut dicit Damascenus; et ideo dolor suus fuit absque omni admixtione alicujus mitigantis. Tertio ex voluntate patientis: quia enim voluntarie patiebatur, ut satisfaceret pro peccato totius humani generis, ideo dolorem excedentem omnes alios dolores assumpsit. Similiter etiam dolor animalis, qui tristitia dicitur, qui erat in appetitu sensitivo, vel in ratione ut natura, ex his duobus ultimis habebat magnitudinem; et tertio ex turpitudine mortis, et ex dilectione vitae corporalis quae optima erat; et ex magnitudine eorum qui eum laedebant; et ex defectibus humani generis, quibus ex maxima caritate compatiebatur.

[9430] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potest inveniri passio alicujus sancti quae fuerit magis dolorosa quantum ad aliquid, vel quantum ad diuturnitatem, vel aliquid hujusmodi; sed non simpliciter, omnibus pensatis.

[9431] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in Christo non refundebatur gaudium contemplationis in sensum, sicut in aliis accidit, ut dictum est.

[9432] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod innocentia patientis minuit quidem dolorem secundum numerum, quia non dolet de tot, sicut peccator, qui dolet de poena et de laesa conscientia; sed addit dolorem quantum ad intensionem poenae, per se loquendo, et inquantum apprehendit eam ut magis indebitam. Sed pueri non affliguntur de carentia divinae visionis, quia non est carentia alicujus eis proportionati, ut in 2 Lib., dist. 33, qu. 2, art. 2, dictum est, cum gratiam non habeant, nec ex eis fuit quod non habuerunt.

[9433] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod recompensatio facit gaudium in ratione ut ratio considerata, quae apprehendit hoc malum in ordine ad aliud bonum; et inquantum gaudium ejus refunditur in alias vires, secundum hoc mitigatur dolor aliarum virium. In Christo autem hoc non fuit; et ideo non sequitur.

[9434] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut gaudium comprehensoris superat omne gaudium viatoris; ita dolor vel tristitia damnati superat omnem dolorem viatoris; unde cum Christus non assumpserit nisi dolorem viatoris, dolor damnati, sive quem habet quantum ad poenam damni, sive quem habet quantum ad poenam sensus, est major quam fuerit dolor Christi: quia ille dolor facit damnatum miserum, quod absit ut de Christo dicatur. Sed dolor quem habet aliquis viator de peccato, non est tantus, quantus est dolor Christi: tum quia mitigatur ex spe veniae, tum quia non est tanta perceptibilitas dolentis, quamvis sit majus bonum amissum.

[9435] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis in Christo fuerit major dispositio ad patiendum quam in Adam fuisset, tamen in eo etiam fuit major sensus laesionis quam in Adam fuisset, et ideo major dolor.

[9436] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 7 Ad septimum dicendum sicut ad quintum.

Expositio textus

[9437] Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 expos. *Non sentit corpus, sed anima.* Contra. Sentire est conjuncti, secundum philosophum. Ergo neque corporis neque animae, sed omnis. Dicendum, quod eorum quae sunt conjuncti, quaedam insunt toti ratione animae, ut sentire, et hujusmodi; et haec attribuuntur animae eo modo loquendi quo dicitur calor calefacere, quia est principium calefaciendi: quaedam autem insunt toti ratione corporis, ut dormire, et hujusmodi; et haec attribuuntur corpori, et non animae. *Quaedam autem non per corpus, immo etiam sine corpore sentit.* Contra. In 1 de anima dicitur: *destructo corpore, anima non reminiscitur neque amat*; et est similis ratio de illis quae hic inducuntur. Dicendum, quod amor, timor, et hujusmodi, omnia aequivoce sumuntur: quandoque enim nominant passionem proprie dictam; et sic sunt in parte sensitiva; et ideo non possunt esse sine corpore: quandoque autem sumuntur pro actu voluntatis aliquid eligentis vel repudiantis; et sic possunt esse sine corpore sicut et voluntas. *Suscepit nostram vetustatem*; contra. Simile non consumit suum simile. Ergo vetustas vetustatem consumere non potuit. Dicendum, quod duplex vetustas est; scilicet culpae, et poenae, quae ad veterem hominem pertinent. Vetustas ergo poenae non opponitur novitati gratiae, immo materialiter se habet ad ipsam, inquantum meritum consistit in poena decenter tolerata; et ita vetustas poenae cum novitate gratiae, opponitur vetustati culpae, et delet eam, et per consequens vetustatem poenae quae ex vetustate culpae causatur consumet in statu gloriae; propter hoc simplex vetustas potuit delere duplam, quod dupla vetustas non potuisset, quia non habuisset novitatem adjunctam. *Non enim assumpsit ignorantiam.* Contra. Damascenus: *naturam ignorantem et servilem accepit.* Praeterea, Leo Papa in Serm. 4 Epiphan.: *adoraverunt infantem in nullo ab aliis pueris segregatum.* Ergo ignorantem sicut alii. Dicendum ad primum, quod ipsemet Damascenus seipsum exponit: dicit enim naturam assumptam ignorantem, si secundum intellectum separetur assumptum ab assumente; idest, si consideretur illa natura assumpta quasi non fuisset assumpta: et tunc ignorans fuisset, sicut est in aliis hominibus. Ad secundum dicendum, quod intelligitur quantum ad corporalia, vel secundum apparentiam. *Numquid in eo essent defectus?* Scilicet culpae: alias auctoritas non probaret intentionem Magistri. *Quos enim defectus habuit, vel ad ostensionem verae humanitatis (...) vel ad impletionem operis ad quod venerat (...) vel ab immortalitatis desperatione erigendam spem nostram (...) suscepit.* Et videtur quod prima causa non valeat: quia vera humanitas potuit esse sine his defectibus, sicut fuit in primo statu, et erit in ultimo. Item videtur quod nec secunda: quia opus redemptionis, ad quod venerat, per mortem implevit. Ergo non oportebat quod famem, sitim, et alia hujusmodi assumeret. Item videtur quod nec tertia: quia magis videtur desperationem salutis inducere infirmitas ejus qui salvare venerat. Ad primum ergo dicendum, quod veritas humanitatis necessarium erat quod ostenderetur: quia exigebatur ad redemptionem quod esset Deus et homo: nec humanitas secundum statum primum et ultimum erat nobis nota, sed secundum statum secundum: et ideo oportuit quod assumeret defectus qui nobis insunt secundum istum statum. Ad secundum dicendum, quod alii defectus quos assumpsit, fundantur super eamdem causam, scilicet supra passibilitatem naturae: et ideo simul cum defectibus quibus opus redemptionis completum est illi assumpti fuerunt. Ad tertium dicendum, quod infirmitas carnis desperationem non inducit, propter divinitatis virtutem adjunctam; sed magis spem erigit: quia sicut in ipso, ita et in nobis infirmitas tolletur. *Doles ergo, domine Jesu, non tua, sed mea vulnera.* Contra. Etiam sua vulnera doluit; ut dictum est. Item quaeritur, si sua et nostra vulnera doluit, quis fuerit major dolor. Dicendum ad primum, quod ratio ut ratio, non dolebat de suis vulneribus propter bonum quod sequebatur: dolebat autem sensualitas, et ratio considerata ut natura. Ad secundum dicendum, quod non sunt unius rationis dolor corporalis passionis Christi, et dolor animalis, qui tristitia dicitur, secundum quem nostris defectibus compatiebatur; et ideo non sunt comparabiles. Si autem sumatur dolor passionis animalis, tunc dicendum, quod fuit major dolor compassionis quam passionis: quia caritas qua de nostris malis dolebat, praeponderat aequalitati complexionis suae, qua dolebat de passione sua: et iterum pretiosior ei erat honor divinus, qui laedebatur culpis nostris, quantum ex nobis erat, quam sua vita corporalis: et etiam in hujus signum illum dolorem sustinuit, ut istum tolleret. *Aut contristatur quis per passionem.* Videtur quod in Christo non fuit propassio. Matth. 7, dicit Glossa, quod propassio est subitus motus cui non consentitur. Hoc autem est veniale peccatum. Item tristitia semper videtur esse passio, quia est in genere passionis. Item videtur quod nunquam sit passio, ut dicit Damascenus, sed passionis sensus. Dicendum, quod passio importat immutationem patientis. Non autem dicitur aliquis immutari simpliciter, quando id quod est principale in ipso, permanet immutatum: et ideo simpliciter loquendo, quando ratio non immutatur a sui aequalitate, vel aequitate, non dicitur passio, sed propassio, quasi imperfecta passio: et hoc modo fuit in Christo. Et ideo dicendum ad primum, quod proprie loquendo, est immutatio inferioris partis tantum; et quando talis immutatio in nobis accidit, non praeordinatur a ratione: ideo Glossa secundum statum potentiarum in nobis loquens, dicit propassionem subitum motum. In Christo autem aliter fuit, ut ex dictis patet. Nec tamen est verum quod omnis subitus motus sensualitatis sit peccatum veniale; sed tunc tantum quando est tendens in illicitum, quod in Christo nullatenus fuit. Ad secundum dicendum, quod dicitur non esse passio, quia non est perfecta passio, quamvis sit de genere passionis; sicut ea quae parva sunt, quasi pro nihilo reputantur; sicut dicit Damascenus, quod proprie passio est, quando habet aliquam magnitudinem perceptibilem. Ad tertium dicendum, quod Damascenus loquitur de passionibus corporalibus, non animalibus. *Unigenitus Deus hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se Deo assumpsit: in quo quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen passionis dolorem inferrent.* Verba haec Hilarii videntur a Christo dolorem passionis et timorem excludere: quae tripliciter solvuntur. Quidam enim dicunt, Hilarium hoc retractasse: et hoc dicebat Willelmus episcopus Parisiensis, quod viderat epistolam retractationis, et fuerat sibi scriptum a quodam qui eam legerat. Et hoc videtur probabile ex his auctoritatibus quas in littera Magister inducit: quarum una incipit, ibi: *interroga quid sit*: alia est notula quae incipit ibi: *cum haec passionum genera*; quibus expresse dicit, humanitatem Christi his infirmitatibus subjacuisse; quod tamen littera negat, ut videtur. Alii dicunt, quod loquitur de Christo quantum ad deitatem; quia disputat contra illos in his verbis qui Dei filium creaturam dicebant. Sed huic non consonant verba auctoritatis, quae faciunt mentionem de Christi carne. Solutio autem Magistri consistit in hoc quod simpliciter noluit removere a Christo dolorem, sed tria quae sunt circa dolorem. Primo dominium doloris; quod patet ex hoc quod dicit: *quam igitur infirmitatem dominatam hujus corporis credis, cujus tantam habuit natura virtutem?* Secundo meritum doloris, quod patet ex hoc quod dicit: *non tamen vitiosa infirmitatis nostrae forma erat in corpore.* Tertio necessitatem doloris; quod patet ex hoc quod dicit: *videamus an ille ordo passionis infirmitatem in domino doloris permittat intelligi.* Et secundum hoc solvuntur tria difficilia quae in verbis ejus videntur esse. Primum est quod dicit: *poena in eo desaevit sine sensu poenae*; et hoc nominat supra naturam passionis, quae scilicet sensum poenae infert, qui est dolor: quod non potest intelligi de sensu exteriori, quia sic poneretur corpus illud insensibile esse; sed oportet quod intelligatur quantum ad sensum rationis, qui non fuit immutatus per hujusmodi passiones a sua aequalitate: et propter hoc dicitur, quod poena in ipso dominium non habuit; vel etiam quod ipsum verbum non est affectum hujusmodi passionibus secundum secundam solutionem, ut videtur dicere in notula affixa. Aliud difficile est quod dicit: *non habens naturam ad dolendum*; et hoc dicitur, quia non erat in natura illa ordo ad dolorem ex aliquo merito peccati, sicut est in nobis: et per hunc modum dixit supra, quod *dominici corporis ista est natura, ut feratur in undis*; hoc enim non est de natura corporis in se considerati, sed ex virtute adjunctae divinitatis. Tertium difficile est quod dicit: *neque enim fieri potest ut timor ejus significetur in verbis cujus fiducia contineatur in factis*; ubi videtur ab ipso excludere timorem, et tristitiam consequenter. Sed vel hoc solvendum est sicut in supra dicta auctoritate, scilicet quod loquitur de timore prout est passio, et non prout est propassio. Vel dicendum, quod excludit necessitatem timoris. Habebat enim in ratione, unde timorem et tristitiam a sensualitate excluderet, si voluisset: quia, ut supra dictum est, sensualitas nata est moveri ad tristitiam et timorem, et ad opposita, non solum ex apprehensione imaginationis, sed etiam ex apprehensione rationis. *Pati potuit, et passibilis esse* *non potuit.* Contra. Philosophus in Lib. de Somn. et Vigil.: *cujus est potentia, ejus est actus.* Ergo quod patitur, est passibile. Dicendum, quod pati significat passionem per modum actus: unde ad suppositum refertur, secundum quod suppositum est cujuscumque naturae: et quia passio inest sibi ratione humanae naturae, ideo dicitur quod pati potuit. Passibile autem potentiam significat ad patiendum ut informantem id de quo dicitur: et quia verbum secundum se non informatur potentia patiendi, ideo dicitur, quod passibile esse non potuit, scilicet secundum se, quamvis passibile fuerit ratione naturae assumptae.

Distinctio 16

Quaestio 1

Prooemium

[9438] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de defectibus quos Christus cum natura assumpsit, hic inquirit per quem modum illi defectus fuerunt in Christo, utrum scilicet in Christo fuerit necessitas patiendi vel moriendi; et dividitur in duas partes: primo determinat quaestionem, ostendens quod Christus necessitatem moriendi assumpsit. Et quia necessitas moriendi ad secundum statum pertinet, ideo gratia hujus, secundo ostendit quod Christus de singulis statibus aliquid accepit, ibi: *et est hic notandum.* Circa primum tria facit: primo ponit dubitationem; secundo solvit, ibi: *ad quod dici potest*; tertio solutionem confirmat, ibi: *unde super epistolam ad Hebraeos auctoritas dicit* et cetera. Hic oritur duplex quaestio: primo de necessitate moriendi, quam Christus ex secundo statu assumpsit. Secundo de his quae Christus habuit de ultimo statu. De immunitate enim peccati, et de plenitudine gratiae, quae ad alios status pertinet, supra dictum est. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum necessitas moriendi sit tantum ex peccato, vel etiam ex natura; 2 utrum in Christo fuerit necessitas moriendi; 3 utrum illa necessitas fuerit sub voluntate humana.

Articulus 1

[9439] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 tit. Utrum necessitas moriendi tantum sit homini ex peccato

[9440] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod necessitas moriendi sit tantum homini ex peccato. Rom. 8, 10: *corpus quidem mortuum est propter peccatum*, id est necessitati mortis addictum. Ergo.

[9441] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in humana natura est mors consecuta culpam; Rom. 5, 12: *per peccatum mors.* Sed necessitas peccati inducta est homini per peccatum tantum. Ergo et necessitas moriendi.

[9442] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, materia debet esse secundum naturam proportionata formae. Sed forma corporis humani, anima scilicet rationalis, est incorruptibilis. Ergo et ipsum corpus humanum: ergo necessitas moriendi non est ex natura, sed ex peccato.

[9443] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, corpus humanum maxime ad aequalitatem commixtionis pervenit, sicut philosophi tradunt. Sed ubi est aequalitas commixtionis, unum contrarium, cum non praedominetur alteri, non potest agere ad corruptionem mixti. Ergo corpus hominis per naturam est incorruptibile; et sic idem quod prius.

[9444] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, poena non est inducta nisi propter peccatum. Sed mors et necessitas moriendi quaedam poena est: quia omne terribile poenale est, finis autem terribilium mors, ut dicitur in 3 Ethic. Ergo sunt tantum ex peccato.

[9445] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, omne compositum ex contrariis est secundum naturam necessitatem habens ad corruptionem. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo ex natura habet necessitatem moriendi.

[9446] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut probatur in 1 Cael. et Mun., generabile naturaliter est corruptibile, et corruptionis necessitatem habens. Sed corpus humanum est generatum per naturam. Ergo naturaliter est necessitatem corruptionis habens.

[9447] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, elementa quae sunt in corpore humano, sunt ejusdem speciei cum aliis elementorum partibus. Sed elementa in commixtionem aliorum corporum venientia, sunt de necessitate corruptibilia secundum naturam. Ergo et elementa quae sunt in corpore humano. Sed corruptis componentibus corrumpitur compositum. Ergo corpus hominis secundum naturam habet necessitatem moriendi.

[9448] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod necessitas moriendi partim homini est ex natura, partim ex peccato. Ex natura quidem, quia corpus hominis compositum est ex contrariis, quae nata sunt agere et pati ad invicem, ex quo accidit dissolutio compositi. Sed tamen in statu innocentiae donum quoddam a Deo gratis datum animae inerat, ut ipsa praeter modum aliarum formarum, secundum modum suum vitam indeficientem corpori largiretur, sicut ipsa incorruptibilis est, et non secundum modum corporis corruptibilem, quamdiu ipsa manebat Deo subdita, et corpus ei omnino subdebatur, nec aliqua dispositio in corpore accidere poterat quae vivificationem animae impediret. Sed propter peccatum istud donum ablatum est; et ideo relicta est humana natura, ut dicit Dionysius in Eccl. Hier., in statu qui debetur ei ex natura suorum principiorum, secundum quod dictum est ei, Gen. 3, 19: *terra es, et in terram ibis.* Et ideo post peccatum, necessitas moriendi inest homini ex peccato, sicut ex removente prohibens, quod erat gratia innocentiae; ex natura autem materiae, sicut ex eo quod per se necessitatem mortis inducit.

[9449] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc dicitur, inquantum per peccatum prohibens mortem remotum est.

[9450] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum non inest homini ex aliquo principiorum naturalium, immo est contra naturam rationis; unde non est simile de peccato et morte, quae ex principio materiali consequitur.

[9451] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod materia debet esse proportionata formae, non ut habeat conditiones formae, sed ut sit disposita ad recipiendum formam secundum modum suum: unde non oportet si anima hominis est immortalis, quod etiam corpus secundum naturam sit immortale.

[9452] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod impossibile est quod complexio perveniat ad tantam aequalitatem, quin alterum contrariorum praedominetur: quia alias non fieret mixtio, nisi unum in alterum ageret dominans ad medium reducendo, altero resistente; et praecipue hoc oportet in corpore humano quod calor dominetur propter operationes animae, quae indigent calore sicut instrumento, ut dicitur in 2 de anima.

[9453] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod mors, vel necessitas moriendi, dicitur esse poena per comparationem ad statum innocentiae, in quo inerat ei posse non mori. Si tamen in principio conditionis naturae humanae, dictum donum gratiae humanae naturae non fuisset collatum, necessitas quidem moriendi fuisset, sed tamquam naturalis defectus, non poena, ut supra probavit Magister ex verbis Augustini in praecedenti distinctione. Et ideo, quia philosophi illud donum non cognoverunt, dixit Seneca, quod mors est hominis natura, non poena.

Articulus 2

[9454] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 tit. Utrum in Christo fuit necessitas moriendi

[9455] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit necessitas moriendi. Necessitas enim coactionem importat. Sed quod est in potestate alicujus constitutum non est coactum. Cum igitur Christus de seipso dicat, Joan. 10, 18: *potestatem habeo ponendi animam meam*; non fuit in eo, ut videtur, necessitas moriendi.

[9456] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Christus mortuus est quia voluit, ut dicitur Isai. 43. Sed non fuit in eo necessitas volendi. Ergo nec necessitas moriendi.

[9457] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, necessitas moriendi venit ex peccato. Rom. 8: *corpus quidem mortuum est propter peccatum*; Glossa: *idest, necessitati mortis addictum.* Sed in Christo non fuit peccatum. Ergo nec necessitas moriendi.

[9458] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, supra dixit Magister, in praecedenti distinctione, quod Hilarius a Christo necessitatem dolendi removit. Sed dolorem passionis secuta est mors. Ergo nec in eo fuit necessitas moriendi.

[9459] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, potentius non de necessitate ab aliquo minus potente patitur. Sed Christus fuit potentior quolibet alio passionem vel mortem inducente. Ergo ipse non habuit necessitatem moriendi, vel patiendi.

[9460] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Rom. 8, 3: *Deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati.* Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi, quae tamen peccatum non est. Ergo fuit in carne Christi.

[9461] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Hebr. 2, dicitur, quod ipse in passione assimilatus est fratribus, idest aliis hominibus. Sed mater, de qua Christus carnem sumpsit, et alii homines habent necessitatem moriendi et patiendi. Ergo etiam in Christo talis necessitas fuit.

[9462] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, necessitas moriendi vel patiendi est defectus totam humanam naturam consequens, nec est culpa diminutionem gratiae importans, quia est tantum ex parte corporis. Sed omnes tales defectus assumpsit, ut supra, dictum est. Ergo assumpsit necessitatem moriendi.

[9463] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, necessarium idem est quod impossibile non esse; unde necessitas excludit potentiam ad oppositum. Haec autem potentia ad oppositum excluditur triplici ratione. Primo ex hoc quod talis potentia repugnat naturae illius rei, sicut potentia deficiendi repugnat naturae divinae; et ideo dicimus Deum necessario aeternum: et haec est necessitas absoluta. Secundo excluditur ex aliquo impediente; et sic est necessitas coactionis. Tertio quia hoc cujus dicitur esse potentia, repugnat fini intento, sicut non curari repugnat ei quod est sanari: unde dicimus, quod non potest non curari, si debeat sanari: et haec est necessitas ex conditione finis. Necessitas autem patiendi vel moriendi, dupliciter potest attribui Christo. Quia potest removere potentiam non moriendi a natura humana; et sic vere ei attribuitur: quia natura humana, quantum ad statum suae passibilitatis, in quo statu Christus eam assumpsit, non habet potentiam non moriendi; unde in Christo quantum ad humanam naturam fuit necessitas moriendi. Item potest removere potentiam non moriendi a Christo ratione personae; et sic ei falso attribuitur, quia virtus divinitatis Christi repellere poterat omne inducens mortem vel passionem. Erat tamen in Christo necessitas patiendi, etiam ratione personae, ex conditione finis, scilicet si humanum genus redimendo liberare vellet; et ideo quidam dicunt Christum habuisse necessitatem patiendi, attendentes naturam humanam; quidam vero dicunt non habuisse talem necessitatem, nisi ex conditione finis, attendentes personam divinam. Sed quia mors inest Christo ratione humanae naturae, ideo sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus simpliciter quod necessitatem moriendi habuit, non solum ex causa finali, sed etiam necessitatem absolutam, ut moreretur, etiam si non occideretur, ut quidam dicunt. Unde Augustinus: *si non occisus fuisset, naturali morte dissolutus fuisset*; et idem opus redemptionis fuisset, quod per passionem fecit: et cum hoc necessitatem coactionis habuit quantum ad mortem violentam quam sustinuit.

[9464] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut infra, 21 dist.; dicit Magister, hoc Christus dixit de potestate in se manentis divinitatis.

[9465] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: Christus mortuus est, quia voluit, ly quia potest dicere causam: et hoc vel respectu mortis absolute, et sic referendum est ad voluntatem divinitatis; vel respectu mortis violenter illatae, et sic potest referri ad voluntatem humanam, per quam voluntarie se obtulit persecutoribus. Potest etiam dicere concomitantiam; et sic refertur etiam ad voluntatem humanam, per quam mortem acceptavit: et hoc excludit necessitatem moriendi, quia hoc idem accidit in Petro, et in aliis sanctis.

[9466] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod necessitas moriendi non solum venit in humanam naturam ex peccato, sed etiam alias potuisset esse in humana natura, ut supra dictum est: et ideo Christus potuit hunc defectum assumere sine peccato, et alios hujusmodi.

[9467] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Magister voluit supra excludere a Christo necessitatem patiendi ratione personae.

[9468] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod corpore Christi fuit secundum quid potentior clavus et lancea: inquantum scilicet clavus fuit durus, quod pertinet ad potentiam naturalem; et caro Christi mollis, quod pertinet ad naturalem impotentiam, secundum philosophum in praedicamentis.

Articulus 3

[9469] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 tit. Utrum necessitas moriendi vel patiendi subsit in Christo voluntati humanae

[9470] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod necessitas patiendi vel moriendi subfuerit in Christo voluntati humanae. Nihil enim sequitur ad voluntatem praecedentem, nisi quod voluntati subest. Sed Damascenus dicit in 3 Lib. de fide, quod naturalia in Christo sequebantur ad voluntatem. Ergo si necessitas moriendi fuit in Christo aliquo modo naturalis, suberat voluntati Christi.

[9471] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut inferiores vires sunt sub ratione, ita corpus est sub anima. Sed inferiores vires in Christo obediebant et omnino subjiciebantur voluntati rationis. Ergo et corpus quantum ad omnia quae in ipso accidere poterant, subdebatur voluntati animae.

[9472] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Avicenna dicit, quod animae alicujus spiritualis viri magis obedit materia quam contrariis agentibus in natura. Sed anima Christi maxime fuit spiritualis. Ergo cum mors in corpore ejus acciderit ex aliquo agente contrario, videtur quod voluntas ejus humana poterat repellere mortem in illis passionibus inductam.

[9473] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, ex voluntate sua humana per gratiam sanitatis, quam abundantissime habuit, aliis sanitatem conferebat, sicut Matth. 8, 3, dicit leproso: *volo; mundare*. Sed non minus poterat in corpus proprium quam in alienum. Ergo et poterat secundum humanam suam voluntatem praeservare corpus a laesione et morte.

[9474] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, major virtus fuit in anima Christi quam in qualibet alia creatura. Sed aliqua virtus creaturae potest praeservare corpus a morte, sicut lignum vitae. Ergo multo fortius poterat hoc anima Christi.

[9475] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, Moyses ex vi contemplationis divinae jejunavit quadraginta diebus, quibus, ut videtur, conservabatur corpus a consumptione ex virtute animae. Sed in Christo fuit anima multo potentior quam in Moyse: quia amplioris gloriae prae Moyse habitus est, ut dicitur Heb. 3. Ergo ejus anima poterat conservare corpus immune ab omni corruptione.

[9476] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, corpus humanum non praeservatur omnino a morte, nisi per gratiam innocentiae, sicut in primo statu, vel per gloriam, sicut in ultimo statu. Sed utrumque istorum dare solius Dei est. Ergo anima Christi corpus suum non poterat a corruptione praeservare; et ita necessitas moriendi sibi non subdebatur.

[9477] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, secundum naturam corruptibile non potest fieri incorruptibile. Sed anima Christi non poterat in ea quae sunt supra naturam. Ergo cum corpus suum esset corruptibile, non poterat eam a corruptione praeservare.

[9478] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, facere miracula est signum omnipotentiae. Sed anima Christi non habuit omnipotentiam. Ergo non potuit propria virtute aliquod miraculum facere. Sed quod corpus corruptibile non corrumpatur, est maximum miraculum. Ergo hoc non subjacebat voluntati animae Christi.

[9479] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ejus solius est immutare legem et cursum naturae impositum, qui naturam instituit et ordinavit; quod solus Deus fecit:

et ideo neque aliqua virtus corporalis, nec spiritualis, aut animae aut Angeli, nec etiam animae Christi, potuit ad immutationem legis naturae impositae divinitus, nisi per modum orationis aut intercessionis; et ideo hoc fuit signum deitatis Christi, quod imperando signa perficiebat, et non orando, sicut alii sancti. Et ideo cum secundum legem et cursum naturae mors Christi corpus consequeretur, ut dictum est, et ut dicit Magister in littera; dicendum, quod necessitas moriendi in Christo non subdebatur voluntati ejus humanae, sed solum divinae, ut una opinio dicit.

[9480] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum de voluntate divina, quae fuit illius personae.

[9481] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sensibiles vires natae sunt obedire rationi; et quanto ratio magis fuerit virtute perfecta, tanto magis sibi obediet. Et quia Christus perfectissimam virtutem habuit; ideo hujusmodi vires omnino sibi subdebantur quantum ad rationem. Sed vires naturales vel animae vegetabilis, vel etiam corporis, non sunt natae obedire rationi; et ideo non est similis ratio.

[9482] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Avicenna ponit, quod mundus factus est a Deo mediantibus Angelis; unde ponit quod spiritui angelico materia obedit ad nutum, et per consequens animae inquantum Angelis assimilatur. Haec autem repugnant fidei, et dictis aliorum philosophorum, qui dicunt, quod Angeli non possunt in haec inferiora effectum aliquem nisi mediante motu caeli: quod etiam repugnat fidei quantum ad aliqua quae possunt Angeli facere utendo virtutibus rerum naturalium in movendo inferiora, ut patet ex 2 Lib. dist. 8, qu. 2, art. 5. Unde in hoc non est standum auctoritati Avicennae.

[9483] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Christus etiam miracula sanitatis non poterat facere virtute humanitatis, sed divinitatis sibi conjunctae.

[9484] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod lignum vitae non poterat immortalitatem conferre principaliter; sed removebat quoddam ex quo sequitur corruptio, scilicet extraneitatem a cibo assumpto, ut in 2 Lib., dist. 19, dictum est.

[9485] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis Moyses non affligeretur ex jejunio quadraginta dierum, quia vires sensibiles suspensae erant propter contemplationem Dei; tamen calor naturalis agebat, et fiebat deperditio, quamvis non tanta; quia quando vires intellectivae vehementer contemplantur, etiam vires naturales in suis actibus impediuntur. Vel si nulla fiebat consumptio, hoc non fuit nisi virtute divina per miraculum.

Quaestio 2

Prooemium

[9486] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 pr. Deinde quaeritur, utrum cum necessitate moriendi potuit habere ea quae pertinent ad statum gloriae. Et quia supra dictum est de his quae pertinent ad gloriam animae; ideo quaeritur de his quae pertinent ad statum gloriae corporis, quam in transfiguratione ostendit Matth. 17; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum illa claritas fuerit vera vel imaginaria; 2 utrum fuerit gloriosa.

Articulus 1

[9487] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 tit. Utrum claritas quae fuit in Christi corpore in transfiguratione, fuerit vera, et utrum fuerit imaginaria

[9488] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod illa claritas non fuerit vera. In illud enim dicitur aliquid transfigurari quod non secundum veritatem ei inest, sicut dicitur 2 Corinth. 11, quod Angelus Satanae transfigurat se in Angelum lucis. Sed Christus dicitur transfiguratus, secundum quod illam claritatem demonstravit, ut patet Matth. 17. Ergo claritas illa non secundum veritatem ei inerat.

[9489] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Luc. 9: *non gustabunt mortem nisi videant regnum Dei.* Glossa Bedae: *idest glorificationem corporis in imaginaria repraesentatione futurae beatitudinis.* Sed quod est imaginarium, non est verum. Ergo illa claritas non secundum veritatem ei inerat.

[9490] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, impossibile est quod idem corpus sit simul opacum et lucidum. Sed secundum veritatem rei corpus. Christi opacum erat. Ergo claritas non inerat ei secundum rei veritatem.

[9491] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, claritas sensibilis maxime corrumpit visum. Sed claritas illa fuit maxima: quia super illud Matth. 17: *resplenduit facies ejus sicut sol*, dicit Glossa Hieronymi: *Deus non potest in hac vita tam clarum quid facere.* Cum ergo oculi apostolorum non fuerint laesi in visione illius claritatis, non fuit illa claritas sensibilis, sed solum imaginaria.

[9492] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, testes transfigurationis transfigurationi conformantur. Sed super illud Lucae 9: *apparuerunt Moyses et Elias*, dicit Glossa: *sciendum est, non corpora vel animas Moysi et Eliae ibi apparuisse; sed ex subjecta creatura illa corpora fuisse formata.* Potest etiam credi ut angelico ministerio hoc factum esset, ut Angeli eorum personas assumerent. Ergo nec ipsa claritas secundum quam fuit facta transfiguratio, fuit vera, sed imaginaria.

[9493] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, et supra habitum est, dist. praeced., quod si unum eorum quae Evangelium de Christo dicit, verum non fuit, nec alia oportet dicere vera fuisse. Si ergo non fuit vera claritas, cum Evangelium hoc dicat, relinquitur quod non vere comederit, nec vere passus sit; quod est haereticum.

[9494] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in operibus veritatis non est credendum aliquid false et praestigiose factum. Sed si illa claritas non fuisset vera, fuisset quoddam praestigium illudens oculos. Ergo nullo modo hoc dicendum est.

[9495] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, super illud Luc. 9: *faciamus hic tria tabernacula*, dicit Glossa, quod Moyses et Elias fuerunt testes de caelo. Sed non fuissent veri testes, nisi ibi vere fuissent. Ergo ibi vere fuerunt, et sic vere ibi claritas fuit.

[9496] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod claritas illa fuit sensibilis, secundum veritatem in corpore Christi existens, ad ostensionem claritatis quam promiserat in sanctis post resurrectionem futuram, dicens: *fulgebunt justi tamquam sol in regno patris eorum*; Matth. 13, 43.

[9497] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod figura dupliciter dicitur. Uno modo dicitur qualitas resultans ex terminatione quantitatis; et sic non dicitur Christus transfiguratus, quia eadem lineamenta corporis in ipso erant. Et quia figura alicujus rei signum ipsius ponitur, sicut patet de imaginibus, quae praecipue fiunt secundum repraesentationem figurae; inde translatum est nomen figurae ut ponatur pro quodlibet signo, quod instituitur ad aliquid significandum, secundum assimilationem ad aliud. Hoc autem potest fieri et de eo quod est in rei veritate, sicut una res est imago vel figura alterius, et de eo quod est in imaginatione tantum. Dicitur autem Christus figuratus quia claritatem sibi veraciter inhaerentem assumpsit ad tempus, in figuram futurae claritatis quae erit in sanctis.

[9498] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Beda dicit imaginarium non quod est tantum in imaginatione, sed quod est imago et figura alterius.

[9499] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens id quod est in se opacum in intrinsecis, habere claritatem in superficie, vel extensione, sicut aes politum; vel ex aliquo extrinseco superinducto, sicut ex reverberatione solis, vel alicujus hujusmodi: et sic fuit claritas in Christo, non quidem superinducta ex aliquo corpore superlucenti, sed miraculose ab ipso Deo.

[9500] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod claritas illa erat similis gloriosi corporis claritati, quae visum non corrumpit, sed demulcet. Unde Apoc. 21, comparatur claritati jaspidis, quae visum demulcet, et delectat. Et hoc quidem contingit, quia est alterius generis quam ista claritas naturalis: provenit enim ex claritate spirituali animae, quae quidem non corrumpit proportionem oculi ad vim animae, sed magis confortat. Unde hoc quod dicit Hieronymus, quod Deus non posset in hac vita tam clarum quid facere, intelligendum est ideo dictum esse, quia claritas hujus vitae, scilicet naturalis, non est proportionabilis claritati patriae, sed alterius generis existens.

[9501] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa Glossa punctata est a magistris; unde dicendum, quod uterque illorum vere ibi apparuit; sed Elias in anima et corpore, Moyses autem in anima tantum; quae apparere potuit vel per aliquod corpus assumptum, sicut Angeli apparent, vel quia est potens, maxime Deo ordinante, facere aliquam in oculis speciem, illum hominem cujus est anima, repraesentantem.

Articulus 2

[9502] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 tit. Utrum claritas illa fuerit gloriosa

[9503] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod claritas illa non fuit gloriosa. Matth. 17 super illud: *transfiguratus est* et cetera. Glossa Bedae dicit: *in corpore mortali ostendit non immortalitatem, sed claritatem similem futurae immortalitati.* Sed claritas gloriosa est claritas immortalitatis. Ergo illa claritas non fuit gloriosa.

[9504] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, idem non potest esse subjectum poenalitatis et gloriae. Sed corpus Christi erat subjectum poenalitatibus. Ergo non poterat in eo esse claritas gloriosa.

[9505] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 arg. 3 Si dicatur, quod claritas illa redundabat ex gloria animae; contra, 2 Corinth. 3, tanta erat claritas in facie Moysi, quod non poterat inspici nisi velaretur; et Matth. 1, super illud: *non cognoscebat eam donec peperit*, dicit Glossa: *Joseph Mariam facie ad faciem videre non poterat, quam spiritus sanctus repleverat.* Sed Maria et Moyses non habebant animam glorificatam. Ergo non est verum quod illa claritas ex glorificatione animae processit.

[9506] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, proprietas corporis gloriosi non solum est claritas, sed etiam agilitas et impassibilitas et subtilitas. Si igitur claritatem assumpsisset, quae est gloriosi corporis proprietas, debuisset etiam alias proprietates assumere.

[9507] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, claritas gloriosa non videtur ab oculo non glorificato. Sed oculi apostolorum, qui viderunt Christi claritatem, non erant glorificati. Ergo illa claritas non fuit gloriosa.

[9508] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, claritas gloriosa non est corpori naturalis. Sed claritas illa fuit corpori Christi naturalis; quod patet per verba Hilarii superinducta, ubi dicit:

si domini corporis solum ista natura sit ut sua virtute feratur in humidis, et sistat in liquidis, et extructa transcurrat: quid per naturam humani corporis carnem ex spiritu sancto conceptam judicamus? Et Glossa, Matth. 17, dicit: *speciem quam habebat per naturam ostendit, non amittens carnem, quam assumpserat voluntate.* Ergo claritas illa non fuit gloriosa.

[9509] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, claritas illa non solum fuit in corpore Christi, sed etiam in vestibus ejus, ut patet ex textu Evangelii. Sed in vestimentis non potest esse gloriosa claritas. Ergo nec in corpore Christi tunc fuit.

[9510] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Philip. 3, super illud: *configuratum corpori claritatis*, dicit Glossa: *assimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione.* Sed assimilabimur claritati gloriosae. Ergo tunc habuit claritatem gloriosam.

[9511] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Matth. 17, dicit Glossa, quod apparuit in ea claritate quam habebit, peracto judicio. Sed tunc habebit claritatem gloriae. Ergo et in ea tunc apparuit.

[9512] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, claritas non gloriosa non ostendit gloriam resurrectionis. Sed ad hoc Christus transfiguratus est ut gloriam resurrectionis ostenderet, ut dictum est. Ergo erat claritas gloriosa.

[9513] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Hugo de sancto Victore dicit, quod Christus assumpsit omnes proprietates seu dotes corporis glorificati adhuc corpus passibile gerens, quamvis in Christo non proprie habebant rationem dotis; sicut subtilitatem in nativitate, quando egressus est de utero virginali, claustris pudoris manentibus clausis; agilitatem autem, quando super undas maris ambulavit; claritatem autem in transfiguratione; impassibilitatem in coena, quando corpus suum ad edendum discipulis sine hoc quod divideretur dedit. Et hoc quidem non potest intelligi quantum ad ipsas qualitates sive habitus gloriosi corporis, quia contrariantur conditionibus et proprietatibus corporis passibilis. Christus autem semper ante resurrectionem corpus passibile habuit. Nec hoc quod corpus ejus a discipulis edentibus non dividebatur, fuit propter impassibilitatem; sed quia non in propria specie comedebatur, sed in specie panis in qua fiebat fractio. Unde cum contraria non sint simul in eodem, non poterat tunc habere qualitates corporis gloriosi; sed actus illarum proprietatum fuerunt in eo non quidem procedentes ex aliquo inhaerente, sed supernaturaliter divino miraculo, ut dicit Dionysius in epistola 4 ad Cajum: *super hominem operatur ea quae sunt hominis: et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem.* Dicendum ergo, quod ille fulgor non fuit proveniens ex aliqua proprietate corporis gloriosi existente in corpore Christi, sed fuit miraculose et divinitus inductus in corpore Christi. Fuit tamen ille fulgor ejusdem generis cum fulgore corporum glorificatorum, non tamen ita perfectus; sicut caritas viae assimilatur caritati patriae. In Moyse autem fuit claritas similis claritati patriae sicut fides visioni, non ejusdem generis; et ideo aspectum intuentium offendebat; quod non fuit de claritate Christi. Et hujus ratio est, quia anima Christi glorificata erat, non autem anima Moysi; unde et corpori ejus poterat convenienter attribui claritas gloriosa; non autem corpori Moysi, ne prius esset gloria in corpore quam in anima.

[9514] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex Glossa ista habetur, quod non fuerit habitus claritatis sicut in corporibus immortalibus, sed fuit actus splendoris similis ex divino miraculo.

[9515] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 ad 2 Per quod patet etiam solutio ad secundum.

[9516] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest esse quod claritas fuerit in corpore ex gloria animae: quia anima Christi adhuc erat passibilis ex illo respectu, quod est forma corporis: unde gloriam in corpus non transfundebat, ut dictum est.

[9517] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam actum aliarum dotium Christus ostendit, sed aliter, ut dictum est. Sed tamen secundum illa non dicitur transfiguratus: quia aliae dotes non pertinent ad aspectum, secundum quem praecipue de figura alicujus judicamus, sicut claritas, per quam aliquid in seipso videtur.

[9518] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc intelligitur quando corpus gloriosum non vult se ostendere.

[9519] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illa claritas dicitur sibi fuisse naturalis, inquantum corpus illud ordinatum erat ad illam claritatem habendam, sicut virtutes dicuntur animae naturales; vel inquantum erat conformis claritati animae; vel ratione divinitatis.

[9520] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in vestibus erat splendor ex claritate corporis procedens.

Expositio textus

[9521] Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 expos. *Sicut aliis hominibus.* Similitudo attenditur inquantum aliis hominibus necessitas moriendi inest natura, non inquantum est ex peccato. *Sunt enim quatuor status hominis.* Contra. Boetius assignat tres. Dicendum, quod Boetius assignat status humanae naturae quantum ad conditiones corporis principaliter: quod quidem in primo statu erat animale, in secundo corruptibile, in tertio spirituale. Magister autem assignat principaliter quatuor status quantum ad conditiones animae, ut patet. *Immunitatem peccati.* Non quantum ad potentiam peccandi, sed quantum ad actum. Boetius vero dicit, quod de primo statu accepit ea quae ad vitam animalem pertinent, scilicet, comedere, dormire, et hujusmodi.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III a distinctione XVII ad distinctionem XX

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 17

Quaestio 1

Prooemium

[9522] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de his quae Christus cum natura humana assumpsit, hic determinat de his quae per humanam naturam fecit. Operis autem humani voluntas principium est, sine quo opus nec meritorium nec laudabile est; et ideo dividitur haec pars in duas partes: primo determinat de voluntate Christi; secundo de merito ejus quod ex voluntate processit, 18 dist., ibi: *de merito quoque Christi praetermittendum non est.* Prima in duas: primo determinat de voluntate Christi; secundo removet quaedam dubia quae ex dictis oriri possent, ibi: *ceterum non parum nos movent verba Ambrosii.* Prima in tres: primo ponit dubitationem de efficacia voluntatis Christi, et orationis, quae est signum voluntatis; secundo solvit, distinguendo voluntatem Christi, ibi: *quocirca ambigendum non est diversas in Christo fuisse voluntates*; in tertia solutionem confirmat, ostendens diversas voluntates esse in Christo, ibi: *ex affectu ergo humano, quem de virgine traxit, volebat non mori. Ceterum non parum nos movent verba Ambrosii.* Hic removet quaedam quae possent esse ex dictis dubia: et primo removet dubium quod oritur ex dictis Ambrosii; secundo dubium quod oritur ex dictis Hilarii, ibi: *illud etiam non est ignorandum quod Hilarius asserere videtur Christum non sibi, sed suis orasse, cum dixit: transfer a me calicem hunc.* Hic quaeruntur quatuor: 1 de pluralitate voluntatum Christi; 2 de conformitate vel contrarietate earum ad invicem; 3 de oratione, quae voluntatem exprimit; 4 de dubitatione quam ponit Ambrosius in Christo quantum ad aliquam voluntatem Christi.

Articulus 1

[9523] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Christo fuerit voluntas alia quam divina

Quaestiuncula 1

[9524] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit nisi una voluntas, scilicet divina. Velle enim, cum sit agere, personae est. Sed in Christo est tantum una persona, scilicet divina. Ergo et tantum una voluntas, scilicet divina.

[9525] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, voluntatis est ducere, et non duci. Sed in Christo affectus humanus divina voluntate ducebatur, quae eo sicut ministro utebatur, ut dicit Damascenus. Ergo affectus humanus non debet dici voluntas in Christo.

[9526] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquis homo est magis sanctus, tanto sua voluntas magis unitur divinae: quia *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* 1 Cor., 6, 17. Sed Christus homo fuit sanctissimus. Ergo voluntas sua humana fuit perfecte una cum voluntate divina.

[9527] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Christus assumpsit naturam nostram ut eam curaret: quia quod inassumptibile est, incurabile est, ut dicit Damascenus. Sed voluntas nostra, per quam peccatum intraverat, maxime curatione indigebat. Ergo ipsam assumpsit; ergo est in Christo aliqua voluntas praeter voluntatem divinam.

[9528] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet unitas voluntatis ad unitatem naturae, ita se habet pluralitas ad pluralitatem. Sed in tribus personis est una voluntas, quia est una natura. Ergo et in Christo sunt plures voluntates, quia sunt plures naturae, quamvis sit una persona.

Quaestiuncula 2

[9529] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in Christo non sit aliqua voluntas humana praeter voluntatem rationis. Quia, sicut dicit Damascenus in 3 Lib., voluntas naturam sequitur. Sed in Christo sunt tantum duae naturae. Ergo et tantum duae voluntates. Ergo non est tertia praeter voluntatem divinam et rationis.

[9530] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut ratio est alia virtus apprehensiva a sensitiva apprehensione, ita sensus interior a sensu exteriori. Sed non est alia voluntas consequens apprehensionem sensus exterioris ab ea quae consequitur apprehensionem sensus interioris. Ergo non oportet ponere aliam voluntatem quae consequatur apprehensionem rationis, et sensitivae partis.

[9531] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit in 3 de Anim., et Damascenus, quod voluntas solum in ratione est, in sensibilis autem desiderium et animus, idest irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas est a ratione discreta, ut patet dist. 24 2 Lib. Ergo non est aliqua voluntas sensualitatis.

[9532] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sensualitas significatur per serpentem, in qua est primus motus peccati. Sed in Christo non est aliquid serpentinum, nec aliquod peccatum. Ergo in ipso non est voluntas sensualitatis.

[9533] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, motus sensualitatis sunt subiti. Sed in Christo non est aliquid subitum, quia totum ab ipso fuit praevisum. Ergo in ipso non fuit voluntas sensualitatis.

[9534] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, sensualitas est medium inter corpus et rationem. Sed positis extremis ponitur medium. Cum igitur in Christo fuerit corpus humanum et anima rationalis, oportet quod in ipso fuerit sensualitas.

[9535] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in 2 de anima: *sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono, sic nutritivum in sensitivo, et sensitivum in intellectivo*. Sed in Christo fuit anima intellectiva. Ergo in Christo fuit sensitiva quantum ad omnes sui partes: ergo et voluntas sensualitatis, quae est pars sensitivae.

Quaestiuncula 3

[9536] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in Christo sint plures voluntates rationis. Quia Damascenus in 2 Lib., distinguit duas voluntates rationis, scilicet thelesin, quae est voluntas naturalis. Et bulesin, quae est voluntas rationalis. Sed nihil eorum quae ad perfectionem humanae naturae pertinent, Christo defuit. Ergo in Christo fuit duplex rationis voluntas.

[9537] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, peccatum proprie est in voluntate. Dicitur autem esse aliquando in superiori ratione, aliquando autem in inferiori. Ergo utrique rationi respondet sua voluntas, quas oportet in Christo ponere.

[9538] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, philosophus in 6 Ethic. ponit diversas potentias apprehensivas in parte intellectiva; scilicet scientificum, quod cognoscit necessaria, et ratiocinativum, sive opinativum, per quod comprehendimus contingentia operabilia a nobis. Sed apprehensionem sequitur suus appetitus. Ergo in parte intellectiva sunt plures voluntates.

[9539] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, omnis virtus humana est in ratione, ex qua habet homo quod sit homo. Sed dicitur a magistris quod est quaedam irascibilis et concupiscibilis humana. Ergo oportet eas ponere in ratione. Sed haec pertinent ad voluntatem. Ergo in ratione sunt plures voluntates.

[9540] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, in parte intellectiva est liberum arbitrium, quod est electivum eorum quae sunt ad finem, et voluntas, quae est finis, ut dicitur in 3 Ethic. Neutrum autem horum defuit Christo. Ergo idem quod prius.

[9541] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 6 Praeterea, Hugo de sancto Victore ponit in Christo praeter voluntatem sensualitatis et rationis, et divinam, voluntatem pietatis. Pietas autem in ratione est. Ergo videtur quod sint plures voluntates in ratione.

[9542] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus in 3 de anima voluntatem rationis non distinguit, sicut distinguit appetitum partis sensitivae.

[9543] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia assimilatur universo. Sed in universo est tantum unus primus motor. Ergo et in homine. Sed primus motor est voluntas rationis quae movet omnes alias vires secundum Anselmum. Ergo oportet ponere unam tantum voluntatem rationis in Christo, et in omnibus aliis hominibus.

Quaestiuncula 1

[9544] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod voluntas consequitur naturam humanam: quod quidem Damascenus in 3 Lib., probat quinque rationibus. Primo, quia quaelibet natura habet motum proprium: motus autem rationalis naturae proprius est ut libere in aliquid tendat, quod voluntatis est. Secundo, quia nullus addiscit velle, sicut nec alia naturalia. Tertio, quia natura in homine non ducit sicut in aliis, sed ducitur; unde oportet homini libertatem inesse in suo motu: et hoc est voluntatis. Quarto, quia homo secundum suam naturam ad imaginem Dei factus est: consistit autem imago in memoria, intelligentia, et voluntate. Quinto, quia invenitur in omnibus habentibus naturam; unde Christus cum naturam nostram integram assumpserit (alias non esset verus homo), constat quod voluntatem assumpsit; et ita in Christo est voluntas humana et divina: non quidem componentes unam voluntatem, sicut Eutyches dixit, quia tunc neutra esset in eo; sed utraque distincta manens in ipso; et sic in Christo sunt duae voluntates.

[9545] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis velle sit personae, tamen hoc est per potentiam naturalem, quae est principium illius actus: et ideo, quia in Christo sunt duae naturae, sunt duae voluntates; tamen est unus volens propter unitatem personae.

[9546] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas divina non ducit affectum humanum cogendo ipsum, sed dirigendo; et hoc non excludit rationem voluntatis.

[9547] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur tribus modis. Aliquando ipsa potentia volendi; aliquando ipse actus volendi; aliquando autem ipsum volitum; et quantum ad hoc unitur voluntas sancti hominis voluntati Dei, non autem quantum ad duo prima.

Quaestiuncula 2

[9548] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in Christo fuerunt omnia quae sunt de perfectione humanae naturae. Sicut autem de perfectione humanae naturae, inquantum homo est homo, est rationis voluntas; ita de perfectione hominis, inquantum animal, est appetitus sensibilis; et ideo oportet appetitum sensitivae partis in Christo ponere. Sed iste appetitus in aliis animalibus non habet rationem voluntatis, quia aguntur instinctu naturae potius quam agant, ut dicit Damascenus, et ita non habent liberum motum, quem voluntas requirit. Tamen appetitus sensibilis potest in homine dici voluntas, inquantum est obediens rationi, ut dicitur in 1 Ethic.; et ideo participat aliqualiter libertatem voluntatis, sicut et rectitudinem rationis, ut possit dici voluntas participative, sicut dicitur ratio per participationem. Et ita in Christo quantum ad humanam naturam dicimus duas voluntates, scilicet sensualitatis et rationis.

[9549] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in Christo sunt duae naturae integrae, quarum una non est pars alterius, ex quibus immediate persona componitur; sed tamen altera naturarum, scilicet humana, dividitur in multas partiales naturas, sicut in naturam corporis et animae, in sensitivam et rationalem; et secundum hoc etiam voluntas humana dividitur in duas voluntates.

[9550] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut appetitus rationis non sequitur quamlibet apprehensionem rationis, sed quando aliquid apprehenditur ut bonum, ita et appetitus sensibilis non surgit nisi quando apprehenditur ut conveniens. Hoc autem non fit per exteriorem sensum, qui apprehendit formas sensibiles; sed per aestimationem, quae apprehendit rationem convenientis et nocivi quam sensus exterior non apprehendit; et ideo in parte sensitiva non est nisi unus appetitus secundum genus; qui tamen dividitur, sicut in species, in irascibilem et concupiscibilem, quarum utraque sub sensualitate computatur.

[9551] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas per essentiam, est in ratione per essentiam; et voluntas participative, est in ratione per participationem.

[9552] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sensualitas dicitur serpens, et principium peccati, non quantum ad naturam potentiae, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quae in Christo non fuit.

[9553] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in Christo aliquid accidit non praevisum a sensu interiori vel exteriori, quamvis praevisum ab eo per rationem, vel per scientiam divinam: et ideo in ipso motus sensualitatis fuit quidem subitus respectu sensus, sed non respectu rationis vel divinitatis.

Quaestiuncula 3

[9554] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod distinctio potentiarum attenditur secundum diversas rationes: objectum autem voluntatis est bonum secundum rationem boni; unde cum ista ratio sit communis omnibus, non potest esse quod appetitus rationis secundum diversas potentias distinguatur; et ideo in Christo et in aliis hominibus est tantum una potentia voluntatis. Possunt autem esse diversi respectus illius voluntatis, secundum quos invenitur aliquando distingui voluntas rationis. Magister autem attendens ad naturam potentiae, voluntatem rationis in Christo non distinguit.

[9555] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod thelesis secundum Damascenum est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in eo consideratam; bulesis autem est appetitus rationalis, qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius: et haec duo a Magistro aliis nominibus dicuntur voluntas ut natura, et voluntas ut ratio: secundum quae tamen non diversificatur potentia voluntatis: quia diversitas ista est ex eo quod movemur in aliquid sine collatione, vel cum collatione. Conferre autem non est per se voluntatis, sed rationis. Unde illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia: et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione. Tamen utraque istarum in Christo fuit, scilicet voluntas ut natura, quae est thelesis et voluntas ut ratio, quae est bulesis.

[9556] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum dicitur esse in ratione, non quia in ipsa completur, sed in voluntate consequente rationem. Ratio autem superior et inferior non sunt diversae potentiae: quia non distinguuntur secundum rationem objecti, ut in 2, dist. 24, quaest. 2, art. 2, dictum est; sed illa distinctio est rationis secundum ordinem ad habitus diversos, secundum quod ex diversis mediis ad idem procedit, scilicet rationibus temporalibus et aeternis. Medium autem ex quo proceditur ad aliquid, pertinet ad rationem, non ad voluntatem: unde quamvis in ratione faciat aliquam diversitatem vel distinctionem, saltem per officia, in voluntate nullam distinctionem causat.

[9557] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod objectum intellectus est verum, cujus differentiae sunt necessarium et contingens; non autem sunt differentiae boni inquantum hujusmodi, quod est objectum appetitus: et ideo necessarium et contingens magis possunt diversificare intellectum quam voluntatem.

[9558] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod objectum appetitus sensibilis non est bonum simpliciter, sed est bonum particulare: et quia aliam rationem particularis boni habet delectabile et arduum; ideo penes has duas rationes boni dividitur appetitus sensibilis, et non rationalis, qui habet pro objecto bonum simpliciter; unde irascibilis et concupiscibilis, non sunt humanae per essentiam, sed per participationem.

[9559] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas quae est finis, et liberum arbitrium, non sunt diversae potentiae, sicut in 2 Lib., dist. 24, quaest. 1, art. 3, dictum est; sed differunt bulesis et thelesis, quia ad liberum arbitrium pertinet eligere aliquid in ordine ad finem, voluntas autem est de fine absolute. Ex his quae dicta sunt, potest videri quomodo voluntas in Christo distinguatur. Voluntas enim aliqua, vel attribuitur sibi ratione personae suae, vel ratione membrorum, quorum personam in se transfert. Si autem ratione personae suae, aut secundum divinam naturam, aut secundum humanam. Si secundum humanam, aut sensualitatis aut rationis. Si rationis, aut secundum absolutam, aut secundum collativam.

[9560] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod voluntas pietatis est voluntas ut natura, inquantum refugit ea quae sunt nociva sibi, vel aliis, non considerato ordine rerum ad finem.

Articulus 2

[9561] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 tit. Utrum voluntas humana in Christo divinae voluntati semper conformis fuerit in volito

Quaestiuncula 1

[9562] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana in Christo semper divinae voluntati conformabatur in volito. Quanto enim est major conformitas humanae ad divinam, tanto est major rectitudo voluntatis, quae in hoc consistit, sicut patet per Glossam super illud Psalm. 32: *rectos decet collaudatio.* Sed Christus habuit rectissimam voluntatem. Ergo conformabatur divinae voluntati etiam quantum ad volita.

[9563] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, voluntas beatorum conformatur Deo quantum ad volita: quia omnia habent quae volunt. Sed Christus fuit verus comprehensor. Ergo quantum ad volitum divinae voluntati ejus voluntas conformis erat.

[9564] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ex hoc licet nobis aliud velle quam Deus vult, quia nescimus quid Deus velit in aliquibus. Sed Christus sciebat in omnibus quid Deus vellet. Ergo quantum ad omnia volita voluntatem humanam divinae conformabat.

[9565] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Christus flevit de destructione Hierusalem. Ergo volebat eam non destrui. Sed Deus volebat eam destrui. Ergo voluit aliquid quod Deus non voluit.

[9566] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ipse dixit Luc. 22, 42: *non mea voluntas, sed tua fiat.* Ergo volebat secundum voluntatem humanam aliquid quod non volebat secundum divinam.

Quaestiuncula 2

[9567] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod voluntas sensualitatis sit contraria voluntati rationis in Christo. Sicut enim dicit Augustinus in Lib. de Trinit., voluntatum contrarietas est ex contrarietate volitorum, non ex contrarietate naturarum, ut Manichaei dicunt. Sed volita sensualitatis et rationis in Christo fuerunt contraria: quia sensualitas refutabat mortem, quam ratio eligebat. Ergo contrariabatur voluntas sensualitatis voluntati rationis in Christo.

[9568] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Damascenus, in Christo unicuique potentiae permittebatur agere quod erat sibi proprium et naturale. Sed naturale est appetitui sensualitatis ut appetat hoc quod est delectabile secundum sensum. Ergo hoc appetebat in Christo. Sed ex hoc est pugna sensualitatis contra rationem in nobis quod sensualitas appetit delectabilia secundum sensum. Ergo in Christo hujusmodi pugna fuit.

[9569] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quicumque affligitur in hoc in quo alius delectatur, habet contrariam voluntatem illi. Sed voluntas rationis Christi delectabatur in jejunio, sicut in opere virtutis, in quo sensualitas affligebatur, quia esuriit, ut dicitur Matth. 4.

Ergo sensualitas rationi contrariabatur in Christo.

[9570] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, in rebellione sensualitatis ad rationem consistit primus motus, qui est peccatum veniale. Sed in Christo non fuit aliquod peccatum. Ergo non fuit in Christo contrarietas sensualitatis ad rationem.

[9571] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Augustinus super Gen., dicit: *omne animal fuit in arca Noe, quia omnes motus fuerunt peccati in Christo.* Sed hoc non contingit in illis in quibus est pugna sensualitatis contra rationem. Ergo in Christo talis pugna non fuit.

Quaestiuncula 3

[9572] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod voluntas rationis erat sibi contraria. Medium enim communicat cum utroque extremorum. Sed voluntas rationis media erat in Christo inter voluntatem divinam et sensualitatem. Ergo conformabatur utrique. Sed sensualitas volebat contrarium ejus quod Deus volebat. Ergo voluntas rationis volebat contraria.

[9573] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, voluntas ut natura vult illud quod est ad conservationem naturae. Sed voluntas ut ratio in Christo volebat mortem, et alia hujusmodi quae ad corruptionem naturae pertinent. Ergo in voluntate rationis erat contrarietas in Christo.

[9574] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Sed contra, contraria non possunt esse in eodem simul. Sed voluntas rationis est tantum una potentia, ut dictum est, art. praec. Ergo non potest esse in ea aliqua contrarietas.

[9575] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, voluntas sequitur apprehensionem rationis. Sed in ratione Christi non fuit aliqua contrarietas, sed fuit determinata ad unum. Ergo nec in voluntate.

[9576] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Augustinus in Lib. Confess., contrarietas voluntatis causatur ex imperfectione voluntatis: quia voluntas non est perfecta neque istius neque illius. Sed in Christo non fuit voluntas imperfecta. Ergo voluntas rationis non contrariabatur sibi.

Quaestiuncula 1

[9577] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum voluntas sequatur rationem, processus voluntatis proportionatur processui rationis. Ratio autem habet aliquod principium per se notum, ad quod resolvendo, reducit illud cujus cognitionem quaerit: et quando ad illud reducere potuerit, habet certitudinem de re, et sententiat quod ita est; sed antequam ad illud principium reducere possit, movetur aliquibus verisimilitudinibus: et si quidem rationibus illis detineatur tamquam certis, decipitur et errat; si autem illis non detineatur, tunc habet opinionem unius partis cum formidine alterius. Finis autem, ut dicit philosophus, 7 Ethic., se habet in voluntariis sicut principium in speculativis: unde quando voluntas reducit aliquid consiliabile in finem in quo totaliter quiescit, sententialiter acceptat illud; si autem reducat in finem in quo non totaliter quiescit, trepidat inter utrumque. Sed si consideretur hoc quod est ad finem sine ordine ad finem, movetur voluntas in ipsum secundum bonitatem vel malitiam, quam in eo absolute inveniet. Sed quia voluntas non sistit in motu quem habet circa hujusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem; ideo non sententiat finaliter secundum praedictum motum suum de illo, quousque finem in quem illud ordinat, non consideret: unde voluntas non simpliciter vult illud; sed vellet, si nil inveniretur repugnans. Voluntas autem ut natura movetur in aliquid, ut dictum est, absolute: unde si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tamquam finis; si autem ordinet in finem, non acceptabit aliquid absolute, quousque perveniat ad considerationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem; sed eorum quae ordinantur ad finem, habet voluntas ut ratio ultimum judicium et perfectum. His visis, potest patere, qualiter voluntas rationis, divinae voluntati in Christo conformatur in volito; quia voluntas ut natura nunquam in Christo movebatur in aliquid sicut in finem, nisi quod Deus vult. Et cum voluntas ut ratio nunquam moveatur in aliquid nisi ex ratione finis, patet quod etiam voluntas ut ratio conformabatur divinae voluntati in volito; sed voluntas ut natura, mota in aliquid non sicut in finem (quod quidem non eodem modo se habet in bonitate et malitia secundum se consideratum, et in ordine ad finem), non conformabatur divinae voluntati in volito: quia Christus volebat non pati, Deus autem volebat eum mori; mors autem secundum se mala erat, sed relata ad finem, bona. Hoc autem, ut dictum est, non est perfecte velle aliquid, sed sub conditione: unde a magistris velleitas appellatur. Patet igitur quod secundum voluntatem rationis conformabatur divinae voluntati in volito quantum ad omne quod perfecte et absolute volebat, non autem quantum ad id quod volebat imperfecte. Similiter etiam nec voluntas sensualitatis conformabatur divinae voluntati in volito in his quae erant nociva naturae: quia sensualitatis non est ordinare ad finem, ex quo illa habebant quod essent bona, et Deo accepta: tamen sensualitatis voluntas et rationis conformabatur divinae voluntati in actu volendi, quamvis non in volito; quia quamvis Deus non vellet hoc quod sensualitas vel voluntas ut natura volebat in Christo, volebat tamen illum actum utriusque, inquantum, secundum Damascenum, permittebat unicuique partium animae pati et agere quod sibi erat naturale et proprium, quantum expediebat ad finem redemptionis, et ostensionem veritatis naturae.

[9578] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod conformitas quae est in volitione, non facit rectitudinem voluntatis: quia aliquis potest peccando velle illud volitum quod vult Deus, et meretur in hoc quod illud non vult, ut in fine 1 Lib., distinct. 48, dictum est. Sed rectitudo voluntatis causatur ex conformitate in modo volendi, ut scilicet velit ex caritate sicut Deus; et iterum in causa finali, ut propter idem velit; et iterum in causa efficiente, ut scilicet Deus velit ipsum velle, ut dictum est.

[9579] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in beatis, qui sunt solum comprehensores, quando erunt dotati impassibilitate, nihil eis quantum ad sensitivam partem laesivum occurret: et ideo non erit aliquid in quo eorum sensualitas a divina voluntate discordet. Secus autem fuit in Christo, qui simul beatus et passibilis fuit. Et similiter nec voluntas ut natura, quantum ad ea quae ad ipsos pertinent, quia ab omni malo liberati erunt. Sed mala damnatorum vellent imperfecte modo praedicto, scilicet voluntate conditionata, non esse; in quo etiam, quamvis non conformentur quantum ad volitum divinae voluntati consequenti, conformantur tamen divinae voluntati antecedenti, quae vult omnes homines salvos fieri: et quantum ad hoc est similitudo inter voluntatem hominis Christi et voluntatem beatorum.

[9580] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Christus sciret quid Deus vellet in quolibet, non tamen qualibet sua vi apprehendebat divinam voluntatem, nec rationem quare Deus id vellet secundum ordinem ad finem aliquem: et ideo non oportebat quod quaelibet vis ejus conformaretur divinae voluntati in volito.

Quaestiuncula 2

[9581] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod pugna sive contrarietas sensualitatis ad rationem, causatur in nobis ex tribus. Primo ex diversitate volitorum; secundo, quia sensualitas in suum volitum effrenate et sine regimine rationis fertur; tertio ex hoc quod sensualitas effrenata tendens in suum volitum, retardat motum rationis, et impedit vel in toto vel in parte: et haec duo ultima in Christo non fuerunt, quia nunquam motus sensualitatis in aliquid ferebatur nisi praeordinaretur a ratione: et sic quamvis voluntas rationis non vellet illud volitum in quod sensualitas tendebat, volebat tamen quod sensualitas in id tenderet, sicut dictum est de voluntate divina et humana. Similiter nec motus sensualitatis impediebat motum rationis, quia non erat violenta refusio in Christo de potentia in potentiam.

[9582] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contraria nata sunt fieri circa idem: unde quamvis motus sensualitatis et rationis in contraria tendant, non tamen sunt contrarii, nisi quatenus ex sensualitate redundat in rationem aliquod impedimentum, vel quantum ad actum quo regit alias potentias, et hoc est quando effrenate sensualitas in suum objectum fertur; vel quantum ad proprium actum rationis, et hoc est quando sensualitas extinguit vel retardat motum rationis: quae duo in Christo non fuerunt, sicut in nobis sunt; et ideo nulla fuit in Christo pugna vel contrarietas sensualitatis ad rationem.

[9583] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod naturale est sensualitati humanae quod feratur in delectabile sensus secundum regimen rationis; sed quod immoderate feratur, hoc facit corruptio fomitis; et hinc est peccatum veniale in sensualitate.

[9584] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio probat diversitatem volitorum tantum.

Quaestiuncula 3

[9585] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum voluntatem rationis, Christus diversa volebat, non tamen uno modo, sed alterum absolute, alterum autem sub conditione, et imperfecte; et ideo non erat contrarietas in voluntate: quia contrarietas in habitu vel in actu est ex contraria ratione objecti: ratio autem secundum quam unum contrariorum volebat voluntas ut ratio, et alterum volebat ut natura, non habet contrarietatem: quod enim aliquid ex ordine ad finem bonitatem habeat, quod sine illo ordine in se malum esset, non habet aliquam repugnantiam, secundum quam, ut dictum est, in diversa ferantur voluntas ut ratio, et voluntas ut natura.

[9586] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Unde patet responsio ad duas primas rationes, quae concludunt diversitatem volitorum.

[9587] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Et similiter ad tertiam, quae est ad oppositum, quae concludit de contrarietate voluntatis.

[9588] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in Christo erat ratio determinata ad unum, quantum ad ultimum judicium, ita et voluntas erat determinata tantum ad unum, quantum ad ultimum consensum et absolutum: tamen in ratione erat apprehensio diversarum et contrariarum rationum circa eamdem rem diversimode consideratam: et sic etiam erat de motu voluntatis.

[9589] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur quando voluntas tendit in duo quantum ad ultimum et absolutum consensum, quod in Christo non fuit.

Articulus 3

[9590] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 tit. Utrum Christo fuerit conveniens orare

Quaestiuncula 1

[9591] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod orare non fuerit competens Christo. Quia, sicut dicit Damascenus, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed ascendere in Deum, cum sit distantis a Deo, non competit intellectui Christi, qui semper Deo conjunctus erat. Ergo Christo non competit orare.

[9592] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nullus petit aliquid a seipso. Sed, sicut Damascenus dicit, oratio est petitio decentium a Deo. Cum ergo Christus sit Deus, et non sit alius Deus praeter eum, orare non pertinet ad ipsum.

[9593] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, oratio est expressio voluntatis, quia est de eo quod quis absolute vult; alias est fictio. Sed Christus quidquid absolute volebat, hoc sciebat Deum velle. Ergo non oportebat quod de hoc ipso rogaret.

[9594] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ejus qui non potest omnia de se est orare. Sed Christus, secundum quod homo, omnia non poterat, ut supra, dist. 14, quaest. 1, art. 4, dictum est. Ergo ejus, secundum quod homo, est orare.

[9595] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, officium pontificis est preces ad Deum fundere. Sed Christus est pontifex, ut dicitur Hebr. 2. Ergo ejus est orare.

Quaestiuncula 2

[9596] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit ejus orare pro se, sed tantum pro aliis: officium enim sacerdotis est eodem modo orare et hostias offerre. Sed Christus obtulit hostiam non pro se, sed pro aliis, ut dicitur Hebr. 7. Ergo nec pro se oravit.

[9597] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in quolibet genere moventium est devenire ad primum movens quod non movetur secundum illum motum, sicut alterantia reducuntur ad primum alterans non alteratum. Sed Christus est primus inter orantes. Ergo ipse est orans, et pro eo non oratur.

[9598] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nullus sapiens orat contrarium ejus quod vult. Sed in Christo nihil accidebat nisi quod ipse volebat. Ergo ipse non pro se oravit.

[9599] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, oratio fit non tantum contra infirmitatem culpae, sed etiam contra infirmitatem poenae. Sed Christus circumdatus erat infirmitate poenae, quamvis non infirmitate culpae. Ergo pro se orare poterat.

[9600] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, per orationem aliquis sibi meretur. Sed Christus sibi meruit claritatem corporis. Ergo Christus pro se orare potuit.

Quaestiuncula 3

[9601] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod oratio qua pro se oravit, fuit actus sensualitatis. Ejus enim est orare, cujus est velle. Sed non mori in Christo absolute non volebat nisi sensualitas. Ergo oratio qua mortem petebat a se excludi, erat actus sensualitatis.

[9602] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Magister dicit in littera, quod ex affectu humano quem ex virgine contraxit calicem transire orabat. Sed affectum rationis non traxit ex virgine: quia anima rationalis fit per creationem, et non ex traduce. Ergo hoc oravit per affectum sensualitatis.

[9603] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, catuli leonum quaerunt a Deo escam sibi, et pulli corvorum invocant eum, ut dicitur in Psalm. 103 et 146. Sed in eis non est nisi affectus sensualitatis. Ergo et Christus orare potuit per sensualitatem tantum.

[9604] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, ejus est orare, cujus est Deum cognoscere. Hoc autem est tantum rationis. Ergo rationis est tantum orare in Christo.

[9605] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, oratio ad vitam contemplativam pertinet. Sed vita contemplativa non habet aliquam communitatem cum sensualitate. Ergo oratio Christi non fuit actus sensualitatis.

Quaestiuncula 4

[9606] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non omnis Christi oratio fuit exaudita, per id quod dicitur in Psalm. 21, 3: *clamabo per diem, et non exaudies*, quod Glossa exponit de Christo.

[9607] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, oravit ut discipuli servarentur a malo, ut patet Joan. 17, et omnes qui credituri erant per verbum eorum in ipsum. Hoc autem non fuit impletum nec quantum ad ipsos apostolos, nec quantum ad alios credentes; nec de malo culpae, nec de malo poenae. Ergo non omnis Christi oratio fuit exaudita.

[9608] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, ut dicitur Lucae 23, oravit pro crucifixoribus, ut peccatum eis non imputaretur, sed ut parceretur. Sed non omnibus remissum fuit illud peccatum: quia non omnes conversi sunt ad fidem, sine qua non est peccatorum remissio. Ergo sua oratio non fuit exaudita.

[9609] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 4 Praeterea, oravit ut calix ab eo transferretur, ut patet Matth. 26. Hoc autem non fuit factum. Ergo et cetera.

[9610] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, Heb. 5, 7: *exauditus est pro sua reverentia.*

[9611] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, oratio sua non fuit minus efficax quam aliorum sanctorum. Sed aliis sanctis ipse dicit: *petite et accipietis*; Joan. 16, 24. Ergo et ipse quod petiit accepit.

[9612] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 3 Praeterea, Joan. 11, 42: *ego autem sciebam quia semper me audis.*

Quaestiuncula 1

[9613] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod Christo, secundum quod Deus, non competit orare nec obedire, nec aliquid quod minorationem sonat, aut quod ad diversitatem voluntatis pertinet: sed secundum quod homo, competit sibi orare propter tria, ut dicit Damascenus. Primo propter veritatem humanae naturae insinuandam, secundum quam minor est patre, et obediens ei, et orans ipsum. Secundo ad exemplum orandi nobis praebendum: quia omnis ejus actio, nostra est instructio; cum sit nobis datus quasi exemplum virtutis. Tertio ad ostendendum quod a Deo venerat, et sibi contrarius non erat, dum eum orando principium recognoscebat.

[9614] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ascendere est proprie tendere in aliquid quod supra ipsum erat. Intellectus autem Christi non tendit in aliquid quod supra ipsum esset quantum ad contemplationem, quia quidquid de Deo unquam contemplatus est, hoc contemplatus est a primo instanti conceptionis; et secundum hoc dicit Damascenus, quod intellectus Christi ascensione quae est in Deum non indigebat: sed tamen potentia divina, quam orando implorabat, supra ipsum erat; et sic ascendens in Deum orabat.

[9615] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in aliis hominibus est una intellectualis voluntas cujus est orare, quae habet etiam imperium super alias vires in ipsis existentes; et ideo ejus non est orare, sed imperare respectu eorum quae per ipsos fieri possunt. Sed non omnia quae erant in Christo, erant subjecta rationi, et voluntati rationis, sed aliquid supra ipsam, scilicet deitas: unde sicut in aliis hominibus ratio et voluntas imperant aliis viribus; ita in Christo orabant deitatem.

[9616] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid oravit Christus quod absolute fieri rationis voluntate volebat, quamvis non omnia, ut dicetur: et quamvis sciret hoc esse in Dei voluntate, nihilominus orabat quia sciebat Deum velle hoc impleri per suam orationem; sicut etiam Deus vult aliquem salvare orationibus alicujus sancti; unde non est superfluum quod ille sanctus pro eo orat.

Quaestiuncula 2

[9617] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod oratio semper est ad supplendum aliquem defectum. Christus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona spiritualia, quia beatus erat; patiebatur autem defectum, inquantum passibilis erat in anima et in corpore: unde omnis oratio Christi quae erat pro bonis spiritualibus, non erat pro se, sed pro aliis; sicut illud: *ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus*, Joan. 17: sed oratio quae erat pro his quae pertinent ad corpus, etiam erat ipsi pro seipso, sicut patet per illud Psal. 40, 11: *resuscita me, et retribuam eis*; quae quidem oratio, etsi sit pro se, idest ut ipse resuscitaretur; tamen est pro aliis, inquantum ad aliorum salutem tendit: quia *resurrexit propter justificationem nostram*, Rom. 4, 25, et instructionem, quia ejus exemplo ab ipso Deo petere debemus.

[9618] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod oratio effunditur pro quolibet defectu amovendo; sed hostia praecipue contra peccatum offertur, ut per eam Deus placatus, aliquid concedat. Christus autem quamvis aliquem defectum poenae habuerit; non tamen habuit defectum culpae; et ideo pro se oravit, non autem pro se hostiam obtulit.

[9619] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod orans pro quo non oratur, est ipse Christus, secundum quod beatus, non autem secundum ea quae ad statum viatoris pertinent.

[9620] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Christo non erat aliquid quod voluntate rationis absolute et simpliciter non vellet tunc esse in se; erat tamen in ipso passibilitas, quam volebat, peracto redemptionis opere, per gloriam resurrectionis a se removere; et erat in eo aliquid, scilicet passio imminens, quam volebat etiam tunc non inesse voluntate sensualitatis, et rationis ut naturae.

Quaestiuncula 3

[9621] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod actus sensualitatis dicitur dupliciter. Uno modo sensualitatis sicut principii elicientis actum: et sic oratio non potest esse actus sensualitatis in Christo, ut probant rationes secundo inductae. Alio modo dicitur sensualitatis ut objecti, idest de eo quod sensualitas volebat: et sic erat aliqua ejus oratio sensualitatis: quia ratio orans, erat quasi advocatus sensualitatis, proponens Deo appetitum sensualitatis. Hoc autem non faciebat quasi ratio vellet hoc quod pro sensualitate petebat; sed ut doceret omnem hominis voluntatem Deo subdendam esse, et in omnibus necessitatibus ad eum recurrendum; unde subdit: *non mea voluntas, sed tua fiat*; Luc. 22, 42.

[9622] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis orat propter suam utilitatem, ratio non petit nisi hoc quod vult; et ideo tunc cujus est orare ejus est velle. Sed Christus hoc non petebat propter suam utilitatem, ut scilicet ipse effectum hujus petitionis consequeretur, sed propter utilitatem aliorum, ut dictum est; et ideo ratio non petebat hoc, secundum quod ipsa volebat, sed secundum quod sensualitas appetebat.

[9623] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex sensualitate oravit, quamvis sensualitas non oraret: quia appetitus sensualitatis erat causa quare orationem proponebat.

[9624] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quaerere et invocare non designat orationem proprie dictam, sed ordinationem quae est in his, sicut et in omnibus aliis creaturis, ad recipiendum a Deo ea quae ad conservationem sui pertinent.

Quaestiuncula 4

[9625] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod omnis oratio quam Christus obtulit hac intentione, ut ipsam impetraret, fuit exaudita. Sed cum aliquis impetrare non intendat quod absolute non vult; haec sola oratio Christi exaudita fuit quae erat de eo quod Christus absolute voluit. Hoc autem dicitur aliquis simpliciter et absolute velle in quo ultimus ejus consensus stat. Ultimus autem consensus est secundum supremam partem appetitus in homine. Appetitus autem rationis est supra appetitum sensus, et in appetitu rationis est supremum quod in finem tendit, vel in aliquid conjunctum fini. Et ideo hoc solum Christus absolute voluit quod secundum rationem voluit ut finem, et ut in ordine ad finem; et omnis talis sua oratio fuit exaudita. Quod autem secundum sensualitatem voluit, absolute non voluit; et ideo ratio non hoc, orando proposuit ut impetraret. Nec tamen fuit simulatio, quia appetitum sensualitatis exprimebat ratione jam dicta: similiter quod volebat ratio ut natura, si in eo non sicut in fine quiescebat, non simpliciter volebat, ut prius dictum est; et ideo etiam haec non hoc proposuit orando ut impetraret; et propter hoc hujusmodi orationes non fuerunt exauditae.

[9626] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc dixit Christus in persona Ecclesiae, ut dicit Glossa. Vel loquitur de oratione exprimente voluntatem sensualitatis, aut velleitatem rationis ut naturam.

[9627] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas rationis ut natura, est de eo quod habet in se bonitatem, non considerato ordine ejus ad aliud; unde voluntas talis in Christo fuit de salute omnium hominum, sicut voluntas fuit in Deo; sed secundum hanc simpliciter et absolute non dicitur aliquis velle. Hanc autem voluntatem Hugo de sancto Victore dicit voluntatem pietatis. Sed voluntas ut ratio, est de eo quod habet bonitatem etiam in ordine ad aliud; et secundum hanc voluntatem non volebat Christus omnes salvari, sicut nec Deus voluntate consequente; et secundum hanc dicitur aliquis simpliciter et absolute velle; et ideo oratio Christi quae fuit secundum hanc voluntatem, fuit exaudita; non autem quae fuit secundum primam; et ideo dicit Hieronymus, quod Christus exauditus est pro praedestinatis, non autem pro non praedestinatis.

[9628] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium.

[9629] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in illa oratione ratio expressit motum sensualitatis, et non suum; unde illud quod orabat, non simpliciter voluit.

Articulus 4

[9630] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 tit. Utrum Christus, secundum quod homo, dubitaverit

[9631] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, dubitavit, per hoc quod dicit Ambrosius in littera, quod ut homo dubitabat.

[9632] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, quicumque nescit omnia, potest dubitare. Sed Christus secundum aliquam scientiam nescivit omnia, ut supra, distinct. 14, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo secundum illam potuit dubitare.

[9633] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, ubicumque est timor, ibi est dubitatio. Sed in Christo fuit verus timor, ut supra dictum est, dist. 15, qu. 2, art. 2. Ergo in Christo fuit dubitatio.

[9634] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 4 Si dicatur, quod dubitabat secundum sensualitatem et non secundum rationem; contra. Sensualitas sequitur apprehensionem sensitivae partis. Sed futurum periculum, de quo erat passio, non praesciebat sensus. Ergo sensualitas de ipso non dubitabat, sed ratio.

[9635] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 5 Si dicatur, quod sensualitas dubitabat ex apprehensione rationis vel ex scientia deitatis; contra. Christus, non praescivit magis tunc sibi futuram passionem quam a principio. Sed a principio sensualitas in ipso non trepidabat. Ergo nec tunc.

[9636] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, dubitare est ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, sicut supra dictum est. Ergo nec dubitatio.

[9637] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, dubitatio ligat rationem ne possit procedere, sicut dicitur in 3 Metaph. Sed in Christo non fuit ratio ligata. Ergo non fuit in ipso dubitatio rationis.

[9638] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, ubi est summa securitas, ibi non est aliqua dubitatio. Sed in Christo fuit summa securitas. Psal. 26, 3: *si consistant adversum me castra, non timebit cor meum.* Ergo in ipso non fuit dubitatio.

[9639] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod dubitatio dupliciter dicitur. Primo enim et principaliter significat motum rationis super utraque parte contradictionis cum formidine determinandi. Iterum secundo translatum fuit hoc nomen ad significandum formidinem affectus in aggrediendo vel sustinendo aliquod terribile. Primo autem modo dicta dubitatio contingit ex defectu medii sufficientis ad veritatem inveniendam; et ideo contingit ex defectu scientiae; et propter hoc in Christo non fuit. Secundo autem modo dicta contingit ex infirmitate ejus quod laesivum imminens evadendi facultatem non videt. Et quia Christus habebat infirmitatem in carne, ut supra dictum est, et laesivum mortis imminens, sensualitas trepidabat; ideo erat talis dubitatio in Christo quantum ad sensualitatem, quamvis esset summa securitas quantum ad rationem, quae auxilium divinum imminere videbat, quod sensualitas apprehendere non poterat.

[9640] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendu

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

m, quod Ambrosius loquitur quantum ad sensualitatis timorem; quem dum ostendit, videbatur hominibus dubitare etiam quantum ad rationem.

[9641] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non omnis nescientia dubitationem causat, sed quando aliquis rationem ejus quod quaerit, et de quo contraria apparent, videre non potest; et ideo in Christo non fuit talis dubitatio.

[9642] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dubitatio pro ut pro timore ponitur, in Christo fuit quantum ad sensualitatem.

[9643] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sensualitas movetur etiam ex his quae ratio apprehendit: quia formantur formae particulares in imaginatione, ex quibus sensualitas nata est moveri.

[9644] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis mors a principio conceptionis esset praevisa, non tamen praevidebatur ut imminens; et ideo dubitationem non faciebat, sed solum quando jam imminebat.

[9645] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 ad s. c. Alia concedimus: quia procedunt de rationis dubitatione.

Expositio textus

[9646] Super Sent., lib. 3 d. 17 q. 1 a. 4 expos. *Anima per aurem audit*; idest est principium audiendi homini per aurem. *Sicut in viris sanctis fuit.* Videtur quod magis fuit in impiis, quia seipsos interficiunt suorum peccatorum pondere afflicti, ut dicitur in 9 Ethic. Dicendum, quod voluntas sensualitatis semper refugit mortem, similiter voluntas rationis ut natura; sed voluntas rationis ut ratio quandoque appetit mortem; et hoc dupliciter: vel propter amorem futurae vitae, et hoc est in sanctis; vel propter remorsum laesae conscientiae; et hoc fit in peccatoribus. *Pius mentis affectus quo vellet mori.* Contra. 2 Corinth. 5, 4: *nolumus expoliari, sed supervestiri.* Dicendum, quod pius affectus bonorum refugit vestitum corporis quantum ad corruptionem, sed amat quantum ad naturam. Vel dicendum, quod non vult expoliari propter se, sed ut cum Christo sit; cum quo si esse posset non expoliatus, sed supervestitus, melius vellet. *Sed quia modum gessit dubitantis.* Contra est quod supra dixit Augustinus, dist. 15, quia eadem ratione omnia quae de Christo dicuntur, non fuerunt vera. Dicendum, quod erat vera dubitatio quantum ad sensualitatem quae faciebat apparere dubitationem in ratione, in qua dubitatio non erat. *Intende, lector, his verbis pia diligentia.* Verba Hilarii sunt exponenda secundum quod ratio pro se, non pro sensualitate proponebat: sic enim non pro se, sed pro suis orabat. Secundum autem quod pro sensualitate proponebat, sic orabat pro se, ut jam dictum est.

Distinctio 18

Prooemium

[9647] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de voluntate Christi, quae est principium merendi, hic determinat de merito ipsius. Dividitur autem haec pars in duas: primo determinat de merito ipsius Christi secundum quod ordinatur ad consecutionem boni; secundo secundum quod ordinatur ad remotionem mali, dist. 19, ibi: *nunc igitur quaeramus, quomodo per mortem ipsius a Diabolo et a peccato et a poena redempti sumus.* Prima adhuc dividitur in duas: primo determinat de merito Christi, secundum quod sibi aliquid meruit; secundo de merito ipsius pro ut nobis meruit, ibi: *ad quid ergo pati voluit?* Prima in duas: primo ostendit quid sibi meruit; secundo inquirit, utrum hoc sine merito habere potuisset, ibi: *si vero quaeritur, utrum Christus* et cetera. Prima in duas: primo ostendit quid sibi meruit in seipso; secundo quid meruit in aliis, ibi: *nec tantum gloriam impassibilitatis et immortalitatis meruit, sed etiam meruit donari sibi nomen quod est super omne nomen.* Prima in duas: primo ostendit quomodo Christus sibi meruit glorificationem corporis, et impassibilitatem animae et corporis in instanti suae conceptionis; secundo ostendit quomodo hoc meruit per passionem, ibi: *nec solum hoc meruit Christus.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo movet quamdam dubitationem, ibi: *utrum autem anima sit facta impassibilis, quando caro facta est immortalis (...) de auctoritate certum nobis non est. Ad quid igitur voluit pati et mori?* Hic ostendit quid nobis meruit per passionem; circa quod duo facit: primo enumerat utilitates quae nobis ex passione Christi proveniunt; secundo prosequitur unam, quae pertinet ad consecutionem boni, ibi: *decreverat Deus in mysterio.* Hic quaeruntur sex: 1 utrum in Christo sit aliqua operatio praeter divinam; 2 utrum per illam potuit mereri; 3 utrum ab instanti conceptionis meruit; 4 quid sibi meruit; 5 utrum per passionem mereri potuit; 6 utrum nobis meruit apertionem januae.

Articulus 1

[9648] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Christo sit aliqua operatio praeter divinam

[9649] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo sit tantum una actio. Dionysius enim actionem Christi nominat theandricam, idest deivirilem. Hoc autem non diversas actiones, sed unam significat. Ergo in Christo est tantum una actio divinitatis et humanitatis.

[9650] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, actiones, ut dicit philosophus, suppositorum singularium sunt. Sed in Christo est tantum unum suppositum. Ergo tantum una actio.

[9651] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, cujus est esse, ejus est agere. Sed in Christo propter unitatem hypostasis est tantum unum esse. Ergo tantum una actio.

[9652] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, instrumenti et principalis agentis est tantum una actio. Sed, sicut dicit Damascenus, caro est instrumentum divinitatis. Ergo est una actio Christi secundum divinitatem et humanitatem.

[9653] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, ubi est idem activum, est eadem actio: quia actiones diversificantur penes terminos. Sed in Christo est idem opus operatum divinitatis et humanitatis: sicut mundatio leprosi, quem divinitas tactu corporali mundavit, ut dicitur Matth. 8. Ergo in ipso est tantum una actio.

[9654] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut se habet unitas actionis ad unitatem naturae, ita pluralitas ad pluralitatem. Sed in divinis personis propter unitatem naturae est una actio. Ergo et in persona Christi propter diversitatem naturarum est diversa actio.

[9655] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, magis distant divina natura et humana in Christo, quam diversae potentiae animae in Christo. Sed diversarum potentiarum in Christo sunt diversae actiones. Ergo multo fortius duarum naturarum sunt diversae actiones.

[9656] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, actio divinae naturae est ipsa divina essentia, et est aeterna. Actio autem humanae naturae in ipso est accidens, et aliquid tempore mensuratum. Ergo sunt duae actiones in Christo.

[9657] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidam negaverunt in Christo duas esse actiones; et ad hoc ponendum diversi diversis rationibus moti sunt. Quidam enim Eutychiani dicebant in Christo unam tantum naturam esse, compositam ex divina et humana; et ideo sequebatur quod etiam Christus haberet unam tantum actionem compositam. Sed ex hoc sequitur quod sua actio non fuerit neque divina neque humana, neque nobis neque patri conformis; et ita frustratur opus redemptionis, ad quod exigitur divina actio, et humana. Unde hoc est haereticum, sicut et primum, ut dicitur dist., 5, qu. 1, art. 1. Alii vero negaverunt duas actiones in Christo, dicentes in comparatione ad divinam, humanam operationem non esse dicendam actionem, sed potius passionem: quod refellit Damascenus. Quia si propterea humana operatio Christi non est dicenda actio, quia divina est actio, eadem ratione quia natura divina est bona, natura humana non esset bona: non enim oportet, si divina natura excedit humanam in bonitate, quod propter hoc humana sit mala aut non bona. Alii vero viderunt quod actio dependet a natura, quae est principium actionis, et a persona quae agit; ideo voluerunt in Christo non esse dicendum unam actionem, ne unitatem naturae ponere videantur; similiter nec esse plures, ne videantur ponere personarum pluralitatem. Sed ex hoc sequitur, ut dicit Damascenus, quod Christus non sit neque unius neque duarum naturarum, quod est absurdum. Et dicendum propter hoc, quod simpliciter in Christo oportet concedere duas actiones: quia ad diversitatem causarum sequitur diversitas in effectibus. Causa autem actionis est species, ut dicitur in 3 Physic.: quia unumquodque agit ratione alicujus formae quam habet; et ideo ubi sunt diversae formae, sunt etiam diversae actiones; sicut ignis desiccat et calefacit per caliditatem et siccitatem; et homo audit et videt per visum et auditum. Et similiter Christus ratione diversarum naturarum habet diversas actiones.

[9658] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actionem Christi dicit Dionysius deivirilem, non quia sit simpliciter una actio deitatis et humanitatis in Christo; sed quia actiones duarum naturarum quantum ad tria uniuntur. Primo quantum ad ipsum suppositum agens actionem divinam et humanam, quod est unum. Secundo quantum ad unum effectum, qui dicitur opus operatum, vel *apotelesma* secundum Damascenum, sicut mundatio leprosi. Tertio quantum ad hoc quod humana actio ipsius Christi participabat aliquid de perfectione divinae naturae, sicut intellectus ejus aliis eminentius intelligebat ex virtute divini intellectus sibi in persona conjuncti; quamvis divina actio in nullo infirmaretur ex consortio humanae.

[9659] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis agere sit suppositi, tamen forma sive natura est principium vel causa agendi in supposito, sicut et aliarum proprietatum in supposito existentium; unde sicut idem suppositum est subjectum diversarum proprietatum propter diversa ejus principia causantia illas proprietates; ita idem suppositum habet diversas actiones propter diversas formas sive naturas.

[9660] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unitas rei consequitur esse suum: unde eodem modo praedicatur de re ens, et unum, quod convertitur cum ente. Non autem ex actione sua habet res unitatem: et ideo non potest esse quod sit suppositum unum, et esse ejus non sit unum; potest autem esse quod sit suppositum unum, et actio ejus non sit una.

[9661] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non potest esse eadem actio numero per essentiam, principalis agentis et instrumenti, quia idem accidens non est in diversis subjectis; sed dicitur una secundum quid, inquantum scilicet instrumentum non agit nisi motum a principali agente, et agit in virtute principalis agentis: et hoc modo in ipsa actione humanitatis Christi est aliqua virtus, inquantum ipsa humanitas est instrumentum deitatis.

[9662] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod actionis unitas non solum dependet ex termino, sed etiam ex multis aliis causis; et ideo non oportet, si sit idem activum, quod sit eadem actio. Contingit autem quod idem activum ex diversis actionibus causatur quadrupliciter. Uno modo quando unus agens non est sufficiens ad complendum effectum, sed multi simul; sicut multi simul trahunt navem, quam nullus per se trahere posset; et tunc omnes illi sunt quasi unus agens non simpliciter, sed unitate aggregationis; et similiter actio eorum non est una simpliciter, sed quasi una congregata ex multis. Alio modo quando unus agens potest perficere effectum, sed non simul una operatione, sed multis operationibus successivis; sicut est in generatione habituum acquisitorum; et tunc ultima complens effectum agit in virtute omnium praecedentium disponentium ad illum effectum. Et his duobus modis non fuerunt in Christo plures actiones ad unum effectum. Tertio modo quando effectus non est unus simpliciter, sed unus subjecto, sicut vulnus adustum, et ideo actiones causantes sunt diversae simpliciter, conveniunt tamen in supposito, scilicet incisio et adustio; et a diversis formis per essentiam causantur, scilicet ab acumine ferri, et a caliditate. Quarto modo, quando duae actiones sunt diversorum agentium ordinatorum, quorum unum movet aliud, et unum est instrumentum alterius. Et hi duo ultimi modi sunt in Christo, secundum quod diversae ejus actiones ad idem opus operatum terminabantur.

Articulus 2

[9663] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus potuerit mereri

[9664] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non meruerit. Christus enim semper fuit comprehensor. Sed comprehensoris qui est in termino, non est mereri: quia meritum est via ad terminum. Ergo Christus non meruit.

[9665] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, non potest esse idem meritum et praemium, sicut nec causa et causatum. Sed actus caritatis perfectae est praemium, quia est ipsa fruitio. Ergo cum in Christo fuerit caritas consummata, per ipsam mereri non potuit; et ita nullo modo merebatur, cum omnis meriti principium sit caritas.

[9666] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, anima Christi a principio suae conceptionis fuit beata, sicut modo est. Sed modo non meretur. Ergo nec unquam mereri potuit.

[9667] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quicumque meretur, merendo proficit quantum ad illud quod est merendi principium: quia caritas per meritum augetur. Sed Christi caritas augeri non potuit, nec ipse in spiritualibus bonis proficere. Ergo ipse non merebatur.

[9668] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, naturalibus non meremur, propter hoc quod sunt determinata ad unum. Sed liberum arbitrium in Christo erat determinatum ad bonum. Ergo ipse per liberum arbitrium mereri non potuit; et ita nullo modo, cum omne meritum sit ex libero arbitrio.

[9669] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, nullus meretur id quod suum est: et propter hoc apud homines filii non merentur a patribus, sed servi, quia ea quae patris sunt, hereditario jure competunt filio. Sed omnia quae patris sunt, Christi sunt, ut dicitur Matth. 12, et Joan. 16. Ergo ipse apud patrem non merebatur.

[9670] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, nullus meretur a seipso. Sed quicumque meretur, meretur aliquid a filio Dei. Cum ergo Christus sit filius Dei, ipse nullo modo mereri poterat.

[9671] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, super illud Psal. 15: *conserva me domine, quoniam speravi in te*, Glossa: *ecce meritum quo servari debet*; et loquitur de Christo. Ergo Christus aliquid meruit.

[9672] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omnis viator habens caritatem meretur. Sed Christus fuit hujusmodi. Ergo.

[9673] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, ubicumque est difficultas in operatione virtutum, ibi est meritum. Sed Christus habuit difficultatem in operibus virtuosis, non quidem ex parte animae, sed ex parte corporis, quod affligebatur. Ergo ipse merebatur.

[9674] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in justitia duae personae requiruntur, scilicet faciens justitiam, et patiens justitiam. Facientis autem justitiam, reddere unicuique quod suum est, actio est propria; patientis autem justitiam actio propria est facere sibi debitum quod est ei per justitiam reddendum: et hoc proprie mereri est; unde et id quod secundum justitiam redditur, merces dicitur. Sed quia justitia reddit unicuique quod ei debetur et in bonis et in malis; bona autem simpliciter sunt ea quae ad vitam aeternam pertinent, et mala simpliciter ea quae ad miseriam aeternam pertinent; inde est quod secundum theologos meritum proprie dicitur respectu horum; quamvis magis proprie respectu bonorum dicatur meritum, demeritum vero respectu malorum. Ad hoc igitur quod aliquis mereatur, tria necessaria sunt: scilicet agens qui meretur, actio per quam meretur, et merces quam meretur. Et ideo ad meritum tria requiruntur. Primum est secundum comparationem merentis ad mercedem, ut scilicet ille qui meretur, sit in statu acquirendi mercedem: et propter hoc illi qui sunt omnino in termino, nihil merentur, quia nihil acquirere possunt. Secundum est ex comparatione agentis ad actionem, ut scilicet sit dominus suae actionis: alias per actionem suam non dignificatur ad aliquid habendum, nec laudatur; et ideo ea quae agunt per necessitatem naturae, vel etiam per violentiam, non merentur. Tertium est secundum comparationem actionis ad mercedem, ut scilicet aequiparetur mercedi: non quidem secundum aequalitatem quantitatis, quia hoc requiritur in justitia commutativa, quae consistit in emptionibus et venditionibus; sed secundum aequalitatem proportionis, quae requiritur in justitia distributiva, secundum quam Deus aeterna praemia partitur. Actio autem proportionata ad vitam aeternam est actio ex caritate facta: et ideo per eam ex condigno meretur quis ea quae ad vitam aeternam pertinent: opera autem bona quae non sunt ex caritate facta, deficiunt ab ista proportione; et ideo per ea ex condigno non meretur quis vitam aeternam, sed improprie dicitur aliquis mereri, secundum quod habent aliquam similitudinem cum operatione informata a caritate. Et si quidem sit similitudo illa in substantia actus et in intentione, ut cum aliquis existens in mortali peccato dat eleemosynam propter Deum; dicitur meritum congrui: si vero sit, similitudo in substantia actus, et non in intentione; sic dicitur meritum interpretatum, sicut cum quis dat pauperi eleemosynam propter inanem gloriam. Et haec tria in Christo reperiuntur: ipse enim quamvis quantum ad aliquid in termino perfectionis fuerit, scilicet quantum ad operationes animae, quibus erat beatus et comprehensor; tamen quantum ad aliquid defectum patiebatur eorum quae ad gloriam pertinent, inquantum scilicet erat passibilis anima et corpore, et inquantum erat corpore mortalis: et ideo secundum hoc erat viator in statu acquirendi. Similiter et omnis actus ejus informatus erat caritate: et iterum actus sui dominus erat per libertatem voluntatis; et ideo omni actu suo meruit.

[9675] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis esset comprehensor quantum ad aliquid, erat etiam viator quantum ad aliquid; et sic mereri potuit.

[9676] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod idem non potest esse meritum et praemium respectu ejusdem et secundum idem; unde ipse motus caritatis hominis Christi, in quo consistit praemium ejus quantum ad beatitudinem animae, potest esse meritum respectu beatitudinis corporis: quod in aliis beatis non contingit, quia non sunt in statu acquirendi secundum aliquid sui: et ideo nec sibi nec aliis merentur: quia quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc quod prius dum viverent, meruerunt ut hoc impetrarent.

[9677] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus est modo tantum comprehensor; tunc autem erat et viator et comprehensor: et ideo tunc mereri potuit, nunc autem non.

[9678] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui meretur, non oportet quod proficiat quantum ad rationem merendi: hoc enim accidit sibi ex hoc quod radix merendi, scilicet caritas, non est in ipsius merito: sed oportet quod omnis qui meretur, proficiat quantum ad mercedem quam meretur, ut scilicet eam sibi debitam faciat vel simpliciter, vel quantum ad aliquem modum quo sibi prius debita non erat.

[9679] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod liberum arbitrium Christi non erat determinatum ad unum secundum numerum, sed ad unum secundum genus, scilicet ad bonum, quia in malum non potest; sed tamen hoc potest facere et non facere; et hoc non excludit libertatem arbitrii, quia posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis, ut dicit Anselmus. Et haec quidem determinatio ex perfectione liberi arbitrii contingit secundum quod per habitum gratiae et gloriae terminatur in eo ad quod est naturaliter ordinatum, scilicet in bono: quia liberum arbitrium, quamvis in nobis se habeat ad bonum et ad malum, non tamen est propter malum, sed propter bonum. Vel dicendum, quod si etiam esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum (quod non facere non potest), tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis sive meriti: quia in illud non coacte, sed sponte tendit; et ita est actus sui dominus.

[9680] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Christus non meretur secundum divinitatem, secundum quam habet quod omnia sunt sua; sed meretur secundum humanitatem, ex qua non habet quod omnia sunt sua.

[9681] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 2 ad 7 Et per hoc patet solutio ad septimum: quia a filio Dei meremur ratione divinitatis suae, ex qua parte ipse non merebatur.

Articulus 3

[9682] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 tit. Utrum Christus ab instanti suae conceptionis potuerit mereri

[9683] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non potuerit mereri in instanti suae conceptionis. Nullus enim meretur nisi agendo. Sed prius est esse rei quam ejus agere. Ergo in primo instanti conceptionis quando Christus primo habuit esse secundum humanam naturam, non potuit mereri.

[9684] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, opus meritorium cum deliberatione est, cum sit ex electione liberi arbitrii, quae sequitur consilium. Sed deliberatio, cum sit quidam motus, requirit tempus. Ergo in primo instanti conceptionis mereri non potuit.

[9685] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quidquid Christus habuit in primo instanti suae conceptionis, habuit ab alio, non a se. Sed meriti sui ipse causa fuit. Igitur in primo instanti conceptionis non meruit.

[9686] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut meritum est per liberum arbitrium, ita et peccatum. Sed Diabolus non potuit peccare in primo instanti suae creationis. Ergo nec anima Christi in primo instanti creationis suae potuit mereri. Sed primum instans conceptionis fuit primum instans creationis animae. Ergo in illo instanti mereri non potuit.

[9687] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, Christus quantum ad corpus, in pueritia erat similis aliis pueris. Sed alii pueri propter imbecillitatem organorum corporalium non habent perfectam imaginationem, nec usum liberi arbitrii. Per consequens ergo nec Christus: et ita tunc, ut videtur, mereri non potuit.

[9688] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Christus in primo instanti suae conceptionis fuit vir. Hierem. 31, 22: *novum faciet dominus super terram: femina circumdabit virum.* Sed perfecti viri est mereri. Ergo Christus in primo instanti suae conceptionis potuit mereri.

[9689] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, perfectior est anima perfecta prima et secunda perfectione, quam perfecta solum perfectione prima. Sed Christo non accrevit aliqua spiritualis perfectio. Ergo cum operatio sit perfectio secunda, et habitus perfectio prima; quandocumque habuit habitum virtutis, habuit actum ejus. Sed actu virtutis merebatur. Ergo Christus in instanti conceptionis merebatur.

[9690] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod Christo debemus attribuere secundum animam, omnem perfectionem spiritualem quae sibi potest attribui; unde, cum possibile sit ipsum in primo instanti suae conceptionis actum meritorium perfecisse, dicendum est, Christum in primo instanti suae conceptionis meruisse. Quod enim aliqua res in primo instanti in quo est non possit suam actionem habere, non potest contingere nisi tribus modis. Primo ex hoc quod deest sibi aliqua perfectio quae requiritur ad agendum; sicut catulus in primo instanti suae nativitatis non potest videre, quia non habet organum videndi completum. Alio modo propter aliquod impediens extrinsecum; sicut aqua generata in aliquo loco concluso impeditur ut non possit proprio motu moveri. Tertio ex natura operationis quae successionem habet; et tunc in primo instanti quo res est, incipit illam actionem, non tamen illa actio est in illo instanti, sed in tempore; sicut patet quod primum instans in quo ignis est ignis, quod est ultimum instans suae generationis, est primum instans motus sui sursum; sed tamen motus ejus non est in illo instanti, quia motus successivorum est. Constat autem quod in Christo non deficiebat aliqua perfectio ex parte ipsius agentis, quae est necessaria ad meritorium actum; et iterum nihil erat quod impedire posset; ipse etiam motus caritatis, quo movebatur, indivisibilis erat, non successivus; et ideo in ipso instanti conceptionis mereri potuit. Quidam autem dicunt, quod in ipso instanti conceptionis non meruit quantum ad usum virtutum; sed solum habuit meritum in radice, scilicet in habitu caritatis et aliarum virtutum ex quibus dignus fuit gloria; sed quantum ad usum virtutum non meruit in ipso instanti, sed post ipsum instans. Et ad hoc moventur rationibus inductis in objiciendo. Sed prima opinio magis mihi placet, et secundum eam respondendum est ad argumenta in contrarium facta.

[9691] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod esse est prius quam agere natura, non tempore de necessitate.

[9692] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod deliberatio et consilium, ut dicit philosophus, non sunt de his quae sunt ad finem, quando non est certum quae expediant ad finem intentum. In ipsa autem intentione finis aliquis meretur; unde non exigitur deliberatio ad meritum, etiam in aliis hominibus, quantum ad appetitum finis. Et praeterea in Christo non exigebatur deliberatio etiam quantum ad ea quae sunt ad finem, quia de his certus erat.

[9693] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod Christus habuit in primo instanti suae conceptionis, scilicet meritum, et ab alio habuit, inquantum scilicet exigitur gratia, et a seipso habuit, inquantum meritum procedit ex libero arbitrio. Non enim semper necessarium est ut causa causatum praecedat tempore, sed quandoque sufficit quod praecedat natura.

[9694] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motus voluntatis in finem bonum, est sibi naturalis; unde in primo instanti creationis suae potest habere motum in bonum finem, quia ad finem naturaliter desideratum appetendum non indigemus deliberatione; et in hoc potest esse meritum. Sed peccatum contingit ex hoc quod voluntas movetur in aliquid quod non competit fini naturaliter desiderato; unde oportet quod contingat ex falsa collatione illius ad finem: et ideo requiritur ad peccatum collatio ejus quod habet apparentem bonitatem ad id quod est per se bonum naturaliter desideratum. Unde in primo instanti creationis non potest mens peccare.

[9695] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus non habebat a sensibus acceptam scientiam, sed infusam; et ita habitus scientiae perfectae poterat esse etiam cum infirmitate organorum; et iterum dictum est, quod infirmitas corporis in ipso non refundebatur in mentem, sicut nec mentis gloria corporis infirmitatem tollebat: et ideo imperfectio organorum corporalium, usum rationis non tollebat in ipso.

Articulus 4

[9696] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 tit. Utrum Christus meruit sibi immortalitatem

Quaestiuncula 1

[9697] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non meruerit sibi immortalitatem corporis. Mereri enim est extranei, cui non debetur merces nisi per meritum; sicut et adoptari est extranei, cui non debetur hereditas nisi per adoptionem. Sed Christus ad bona patris, quae sunt sua, non dicitur adoptari quasi extraneus. Ergo eadem ratione nec immortalitatem, vel aliquid hujusmodi, meruit.

[9698] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, praemium est dignius merito. Sed bonus motus animae Christi quo merebatur, est dignior quolibet corporali. Ergo non merebatur immortalitatem corporis.

[9699] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Christus non erat debitor mortis: quia non habebat peccatum, quod mortis debitores facit. Ergo cum nullus mereatur illud malum evitare cujus non est debitor, videtur quod ipse immortalitatem non meruit.

[9700] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur, quod claritas corporis est praemium humiliationis. Sed immortalitas corporis ad claritatem corporis pertinet. Ergo etiam immortalitatem meruit.

[9701] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, bona gloriae nulla creatura habet sine merito. Sed immortalitas pertinet ad gloriam. Ergo ipsam Christus meruit.

Quaestiuncula 2

[9702] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod impassibilitatem animae Christus non meruerit. Id enim quod nobis est naturale, non meremur. Sed anima secundum suam naturam est impassibilis. Ergo impassibilitatem non meruit.

[9703] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod inest alicui per accidens, ex hoc ipso quod accidens removetur, ei non inest. Sed anima patitur, sicut et movetur, per accidens, scilicet per corpus. Ergo ex hoc ipso quod separatur a corpore, fit impassibilis. Sed Christus non meruit animam a corpore separari: quia meritum mortis peccatum est, ut dicitur Rom. 6. Ergo non meruit impassibilitatem animae.

[9704] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, impassibilitas animae pertinet ad beatitudinem animae, sicut impassibilitas corporis ad beatitudinem corporis. Sed anima Christi a principio fuit beata. Ergo impassibilitatem animae non meruit.

[9705] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, anima Christi post resurrectionem fuit impassibilis. Sed ante fuit passibilis. Ergo sicut gloriam resurrectionis, ita et animae impassibilitatem meruit.

[9706] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, animae damnatorum sunt passibiles, quia impassibilitatem non meruerunt. Ergo cum anima Christi non fuerit passibilis post resurrectionem, videtur quod impassibilitatem meruerit.

Quaestiuncula 3

[9707] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non meruerit exaltationem. Quia ex hoc ipso quod humana natura assumpta fuit, exaltata est, et nomen divinitatis sibi debetur. Sed assumptionem non meruit, ut supra, dist. 4, dictum est. Ergo nec exaltationem.

[9708] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nomen quod est super omne nomen, est nomen in quo flectitur omne genu. Sed hoc est nomen Jesus, ut dicitur Philip. 2. Cum ergo hoc nomen non meruerit, sed ante conceptionem sibi impositum fuerit; videtur quod non meruerit nomen quod est super omne nomen.

[9709] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Si dicatur, quod meruit quantum ad manifestationem; contra. Hoc etiam ante manifestum erat; unde Daemones ante eum confessi fuerunt, et pueri et prophetae praedixerunt. Ergo hoc ipse non meruit.

[9710] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 4 Praeterea, meritum ordinatur ad praemium. Sed facere aliquid propter aestimationem hominum pertinet ad vanam gloriam, quae in ipso non fuit. Ergo exaltationem quantum ad manifestationem hominum non meruit.

[9711] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Luc. 14, 2: *qui se humiliat, exaltabitur*. Sed Christus se humiliavit. Ergo exaltari meruit.

[9712] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ipse fecit se dignum tali exaltatione quae est in manifestatione ad homines per ea quae gessit. Ergo meruit ipse hanc exaltationem.

Quaestiuncula 4

[9713] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam praemium substantiale animae, scilicet fruitionem divinam, ipse meruit. Majoris enim meriti majus est praemium. Sed meritum Christi fuit majus omnium sanctorum meritis. Ergo et major fuit merces quam meruit. Nihil autem majus cadit sub merito quam fruitio Dei, quam sancti merentur. Ergo ipse etiam meruit ipsam.

[9714] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, gloriosius est aliquid per seipsum habere quam ab alio habere omnia. Sed quod quis meretur, quodammodo habet per seipsum. Cum igitur Christus fruitionem divinam gloriosissime habuerit, videtur quod eam meruerit.

[9715] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, secundum illos qui ponunt Angelos in solis naturalibus creatos, simul in eis fuit meritum et praemium. Sed nihil prohibet Christum meruisse fruitionem divinam, nisi quia ab initio suae conceptionis eam habuit. Ergo videtur quod in ipso instanti suae conceptionis mereri potuerit ut simul in eo esset meritum et praemium.

[9716] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, nullus meretur secundum quod est comprehensor. Sed Christus quantum ad fruitionem erat comprehensor. Ergo nunquam fruitionem meruit.

[9717] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, ex hoc ipso quod intellectus ejus erat Deo conjunctus in persona, sibi debebatur fruitio. Sed unionem non meruit. Ergo nec fruitionem.

Quaestiuncula 1

[9718] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut praedictum est, meritum secundum se, est operatio ejus qui justitiam patitur, secundum quam facit suum id quod sibi reddendum est. Non autem datur aliquid alicui qui habet illud eo modo quo habet, nec aliquis facit suum quod suum est eo modo quo suum est; unde ad meritum, secundum quod theologi de ipso loquuntur, in ordine ad ea quae sunt bona simpliciter, quatuor requiruntur quantum ad id quod aliquis mereri dicitur. Primum est quod illud sit de pertinentibus ad beatitudinem. Secundum est quod illud sit non habitum quod per meritum acquiritur reddendum justitia mediante. Tertium est quod illud sit non debitum quod merendo quis sibi debitum facit. Quartum, quod id quod quis mereri dicitur, sequatur ad minus ordine naturae ad ipsum meritum: et ideo gratia quae est merendi principium, et alia naturalia quae exiguntur ad meritum, sub merito non cadunt. Haec autem quatuor in Christi immortalitate inveniuntur. Quia est de his quae pertinent ad beatitudinem corporis. Item non fuit ab eo semper habitum, quia a principio mortale corpus assumpsit. Item non fuit sibi debitum ratione naturae, quamvis esset sibi debitum ratione personae. Item immortalitas non exigitur ad merendum. Et propter hoc immortalitatem meruit.

[9719] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis immortalitas, et omnia alia bona quae sunt in potestate patris, essent in potestate filii quantum ad divinam personam, non tamen ratione humanae naturae; unde nos merendo facimus nobis debitum de eo quod non erat debitum neque naturae neque personae; Christus autem fecit merendo debitum naturae de non debito naturae, quamvis esset debitum personae. Nec est simile de adoptione: quia adoptio respicit personam, sicut et filiatio; meritum autem in operatione consistit, quae variatur secundum varietatem naturae, ut prius dictum est.

[9720] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis actus mentis, quo Christus merebatur, sit simpliciter melius quam immortalitas corporis; tamen illa est melior quantum ad statum, inquantum scilicet pertinet ad statum beatitudinis; actus vero mentis, secundum quod in eo consistit meritum, pertinet ad statum viatoris. Vel dicendum, quod hoc habet veritatem in praemio substantiali animae, et non in aliis.

[9721] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus quamvis non haberet necessitatem moriendi ex peccato, habebat tamen ex principiis naturalibus, ut supra, dist. 16, qu. 1, art. 2 dictum est; et ideo humanae naturae in Christo immortalitas non erat debita. Vel dicendum, quod privatio culpae quamvis auferat meritum mortis, non tamen dat immortalitatem qua impossibile est mori, qualis est immortalitas quam meruit Christus; sicut patet in Adam quantum ad primum statum, in quo non erat praedicta immortalitas.

Quaestiuncula 2

[9722] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod

anima dupliciter dicitur passibilis. Uno modo secundum justitiam divinam, sicut patitur in Inferno ab igne corporali; et hic est communis animae et omni spiritui creato in suis tantum naturalibus considerato. Alio modo dicitur anima passibilis secundum naturam; et hoc vel per accidens ex passione corporis, ut supra, dist. 15, qu. 2, art. 3, dictum est, quod laesio corporis ad animam pertingit quodammodo, inquantum est forma ejus; vel per operationem propriam; sive illa sit communis animae et corpori, sicut in delectationibus et tristitiis, quae sunt secundum partem sensitivam; sive sit propria ipsi animae, sicut in delectationibus et tristitiis intellectivae partis. Quia autem anima secundum suam naturam est forma corporis, formae autem est ut sit materiae proportionata; ideo in ipsa natura animae etiam sine corpore existentis, est ut sit nata pati ad passionem corporis, quamvis non patiatur actu sine corpore quantum ad illas passiones quae naturaliter ei inesse possunt vel ex corpore vel cum corpore. Haec autem aptitudo non tollitur per id per quod natura per gratiam reformatur: quamvis enim homo reformetur quantum ad actus personales per gratiam, non tamen reformatur quantum ad naturam nisi per gloriam, quae omnes defectus naturae tollit: cujus signum est quod reformati per gratiam, in actu naturali defectum patiuntur, quia in originali peccato generant. Unde oportet quod istam aptitudinem naturalem ab anima habitus gloriae tollat, per quem anima perficitur non solum in potentiis quantum ad actus personales, sed inquantum est natura quaedam: unde ex ipsa glorificata in corpus gloria transfunditur. Per habitum etiam gloriae excluditur et tristitia intellectivae partis, et iterum possibilitas peccandi, per quam est possibilitas ad passionem ex justitia divina. Unde constat quod impassibilitas animae ad gloriam pertinet; et quod Christus gloriam animae, inquantum est natura corporis, non habuit a principio suae conceptionis, quia corpus passibile fuit: quamvis haberet animam gloriosam quantum ad operationes quibus Deo fruebatur. Ideo sicut meruit immortalitatem corporis, ita etiam meruit impassibilitatem animae.

[9723] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima secundum suam naturam est impassibilis, ut pati non possit, quantum ad passiones proprie dictas de quibus loquimur, sine corpore; est tamen secundum naturam suam passibilis, idest potens pati has passiones in corpore, et per corpus. Unde haec determinatio per naturam potest determinare passibilitatem vel quantum ad potentiam, et sic falsa est propositio; vel quantum ad actum; et sic vera est, quia passibile est potens pati.

[9724] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis per accidens inesset animae passio, non tamen per accidens aptitudo ad patiendum simul cum corpore: et ideo quamvis ea separata a corpore, tollatur passio secundum actum, non tamen tollitur aptitudo patiendi. Unde si iterum corpori uniretur, non faceret conjunctum sibi corpus impassibile, sed in eo per accidens pateretur, sicut et prius, nisi quando glorificata est: tunc enim si corpori unitur, corpus impassibile facit.

[9725] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod impassibilitas animae pertinet ad beatitudinem animae, inquantum natura et forma corporis: et talem beatitudinem anima Christi non habuit a principio suae conceptionis, sed beatitudinem quae consistit in actu fruitionis.

Quaestiuncula 3

[9726] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit philosophus in 1 Ethic., in felicitate aliquid invenitur essentiale ipsius, sicut virtutes quae faciunt operationem perfectam; aliquid autem quod facit ad bene esse felicitatis, sicut divitiae, et amici, et hujusmodi. Similiter dico, quod aliqua sunt quae sunt de substantia beatitudinis, sicut dotes animae et corporis; aliquid autem quod est de bene esse ipsius, sicut manifestatio beatitudinis ad alios, in quo etiam gloria consistit, quia gloria est clara cum laude notitia: Glossa Rom. ult.: sicut etiam philosophus dicit, quod de bene esse ipsius felicitatis est ut felix etiam post mortem vivat in memoriis hominum. Quia ergo in Christo debuit esse completissima beatitudo, ideo non solum in seipso beatificatus est, sed ad perfectionem suae beatitudinis etiam sua beatitudo aliis ostensa fuit: et secundum hoc dicitur exaltationem meruisse: quae quidem exaltatio in tribus consistit; scilicet in notitia cordis, secundum quod dicitur accepisse nomen super omne nomen, quia nomen de re notitiam facit: item in reverentia corporis, quantum ad genuflexionem: item in confessione oris; et hoc est quod dicit apostolus: *et omnis lingua confiteatur quia dominus Jesus Christus in gloria est Dei patris.*

[9727] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fuerit exaltatus ab initio suae conceptionis, non tamen sua exaltatio fuit tunc manifesta: et res in sacra Scriptura tunc fieri dicitur, quando innotescit.

[9728] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nomen super omne nomen dicitur esse vel quantum ad id a quo imponitur; et sic est nomen Jesus vel Christus, quia utrumque imponitur ex unione humanae naturae ad divinam: quia secundum hoc unctus dicitur quod Deo est unitus; et secundum hoc etiam a peccatis salvos facere potest: vel quantum ad id cui nomen imponitur; et sic hoc nomen Deus est super omne nomen, quia imponitur sibi secundum divinam naturam. Et haec omnia quamvis fuerint in eo secundum rei veritatem a principio conceptionis, non tamen erant in notitia hominum.

[9729] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ante resurrectionem erat quidem manifesta Christi exaltatio non omnibus, sed paucis: et quibusdam etiam non per certitudinem, sed per quamdam conjecturam, sicut Daemonibus, et aliquibus Judaeis: sed post resurrectionem suam altitudo illius toti mundo innotuit per certitudinem fidei.

[9730] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod meritum non fit propter praemium, nisi ad quod ordinatur principaliter: hoc autem est illud quod est de substantia beatitudinis. Unde etiam quamvis honor civilis sit quo praemiatur virtus civilis; tamen cives propter illum honorem non operantur virtutis opera, sed propter bonum ipsius virtutis.

Quaestiuncula 4

[9731] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod gloria animae consistit in hoc quod anima ipsi Deo unitur per visionem et amorem; et quia posterior unio praesupponit priorem, sicut hoc quod Deus est in sanctis per gratiam, praesupponit hoc quod in omnibus est per essentiam, praesentiam, et potentiam; ideo eadem ratione unio quae est in persona, quae est ultima et completissima, praesupponit omnem aliam unionem ad Deum: unde ex hoc ipso quod anima Christi erat Deo in persona conjuncta, debebatur sibi fruitionis unio, et non per operationem aliquam ei facta debita: et ideo, quia meritum consistit in operatione quae facit nobis aliquid debitum, Christus fruitionem non meruit. Secus autem est de gloria corporis: quia de gloria corporis non consistit in unione ad Deum; unde sine ea corpus divinitati unitum esse potuit, et fuit dispensative propter opus redemptionis implendum. Et propter hoc fruitionem, in qua consistit gloria animae, Christus semper habuit, et ipsam non meruit, sicut meruit gloriam corporis.

[9732] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Christus sibi beatitudinem quae est in fruitione non meruit, non fuit ex insufficientia meriti, sed ex perfectione merentis.

[9733] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus magis habuit ex seipso quod ex unione habuit quam aliquis habeat id quod ex operatione acquirit: quia habuit illud naturaliter; et ideo etiam gloriosius habuit fruitionem quam aliquis alius.

[9734] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum illam opinionem, Angeli non semper habuerunt beatitudinem, nec iterum aliquid erat in eis unde eis deberetur; et ideo mereri potuerunt simul quando acceperunt gratiam, ut in 2 Lib., dist. 5, quaest. 2, art. 2, dictum est. Non est autem ita de Christo, qui semper beatus secundum animam fuit, et cui ex ipsa unione debebatur gloria.

Articulus 5

[9735] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 tit. Utrum Christus meruerit sibi per passionem

[9736] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus per passionem non meruerit sibi. Mereri enim est aliquid sibi debitum facere. Sed qui sibi semel aliquid debitum fecit, puta emendo, non ulterius emit illud. Ergo et qui meruit aliquid semel, ulterius non potest mereri illud. Sed Christus ab instanti conceptionis meruit sibi ea quae dicta sunt. Ergo per passionem nihil sibi meruit.

[9737] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, meritum facit vel de non debito debitum, vel de debito magis debitum. Sed ea quae Christus meruit, non fuerunt sibi magis debita per passionem quam ante: quia per primum meritum fuerunt sibi facta sufficienter debita. Ergo per passionem sibi Christus nihil meruit.

[9738] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, passio in corpore Christi fuit. Sed meritum non est nisi in anima. Ergo per passionem Christus nihil sibi meruit.

[9739] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, meriti principium est in nobis: quia voluntarium est cujus principium est intra, ut dicitur in 3 Ethic. Sed principium passionis non est in patiente, sed in agente. Ergo Christus per passionem non meruit.

[9740] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, omne meritum consistit in caritate. Sed pati passiones laudabiliter, non est opus caritatis, sed patientiae, vel fortitudinis. Ergo Christus per passionem non meruit.

[9741] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in littera, quod passio claritatis est meritum.

[9742] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, actibus virtutum meremur. Sed Christus est passus ex maxima caritate; Joan. 15, 13: *majorem hac dilectionem nemo habet.* Ergo ipse per suam passionem meruit.

[9743] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, passio sua major fuit aliorum sanctorum passionibus, ut supra, distinct. 15, qu. 2, art. 3, quaestiunc. 3, dictum est. Sed alii sancti suis passionibus meruerunt. Ergo et Christus per suam passionem meruit.

[9744] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod mereri, sicut dictum est, est facere aliquid sibi debitum. Hoc autem contingit tribus modis. Uno modo quando aliquis facit de non debito debitum; sicut aliquis primo motu caritatis meretur vitam aeternam, faciens eam debitam sibi, quae prius ei debita non erat. Alio modo quod erat minus debitum faciendo sibi magis debitum: quod contingit in eo in quo caritas augetur. Tertio contingit, quando aliquid quod est uno modo debitum sibi, facit alio modo debitum sibi; sicut puer baptizatus, cui debetur vita aeterna ex habitu gratiae in Baptismo infusae, quando usum liberi arbitrii habere incipit, facit sibi debitam eam ex actu. Primo igitur modo Christus meruit in primo instanti suae conceptionis claritatem corporis: quae quidem non erat ei debita neque ex conditione naturae in se consideratae, neque consequebatur ex necessitate unionis, sicut gloria fruitionis, ut dictum est. Secundo autem modo Christus mereri non potuit, quia caritas non est augmentata in Christo. Tertio modo meruit in omnibus actibus suis post primum instans suae conceptionis: quia fecit sibi debitum aliquibus actibus quod prius ex aliis actibus debebatur. Actus autem quo quis meretur, est ille cujus agens est dominus, ut supra dictum est, et qui est proportionatus mercedi. Est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem; quam quia caritas perficit in ordine ad finem ultimum, ideo actum fini proportionatum facit, scilicet beatitudini quae proprie merces est nostrorum meritorum; et ideo omnis actus voluntarius caritate informatus, est meritorius. Cum igitur Christus passionem suam voluntarie sustinuerit (*oblatus enim est quia ipse voluit*, Isai. 53), et voluntas ista caritate fuerit informata, non est dubium quod per suam passionem meruerit.

[9745] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod emptio est principaliter propter habendam rem quae emitur: et ideo postquam semel empta est, ulterius non emitur: sed actio qua quis meretur non est principaliter propter praemium consequendum, sed propter bonum caritatis. Unde homo habens caritatem etiam operaretur, si nulla retributio sequeretur; unde etiam postquam meruit aliquid operatur; et id quod sibi primo uno modo debebatur, postea alio modo sibi debetur.

[9746] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non oportet quod faciat sibi magis debitum, quia hoc est secundum intensionem caritatis, quae est radix merendi; sed facit sibi pluribus modis debitum.

[9747] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis passio sit in corpore, tamen voluntas acceptans passionem fuit in anima.

[9748] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod passio, inquantum passio, non est meritoria, quia sic principium ejus est extra: sed est meritoria inquantum est acceptata per voluntatem: sic enim est voluntaria, et principium ejus est intra. Acceptatur autem passio a voluntate dupliciter: vel sicut voluntarium absolute, sicut in Christo, qui se voluntarie obtulit passioni, ut nostrae redemptionis opus expleretur: vel sicut voluntarium mixtum, sicut quando aliquis etsi vellet non pati, tamen magis vult sustinere passionem quam aliquid contra Deum faciat.

[9749] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis meritum sit in caritate sicut in radice, non tamen meremur sola caritate, sed etiam aliis virtutibus, inquantum earum actus sunt a caritate imperati.

Articulus 6

[9750] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 tit. Utrum Christus potuerit nobis mereri

Quaestiuncula 1

[9751] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christus nobis mereri non potuit. Sicut enim laus requirit voluntarium, ita et meritum. Sed propter hoc quod laus requirit voluntarium in laudato, ideo unus non laudatur propter actum alterius. Ergo similiter nec unus alteri mereri potest: et sic Christus nihil nobis meruit.

[9752] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Ezech. 18, 4, dicitur: *anima quae peccaverit, ipsa morietur*. Ergo eadem ratione anima quae operatur, ipsa praemiabitur; et ita videtur quod Christus nobis mereri non potuit.

[9753] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Christus non meruit secundum quod Deus, sed secundum quod homo habens caritatem. Sed unus habens caritatem non meretur alteri nisi ex congruo, quod non est per se loquendo meritum. Ergo et cetera.

[9754] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Christus, secundum quod homo, est caput nostrum. Ergo nobis aliquid influit. Sed non nisi meritorie. Ergo Christus nobis aliquid meruit.

[9755] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nullus pervenit ad gloriam sine merito. Sed pueri baptizati pervenient ad gloriam. Ergo cum non perveniant per meritum proprium, pervenient per meritum Christi; et ita Christus nobis aliquid meruit.

Quaestiuncula 2

[9756] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non meruit nobis januae apertionem. Quia Enoch et Elias ante Christi incarnationem in Paradisum introierunt. Ergo ante Christum janua erat aperta.

[9757] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque meretur Paradisum, meretur etiam apertionem januae Paradisi. Sed antiqui patres meruerunt Paradisum, cum haberent caritatem ita perfectam sicut et nos, et cum propter Paradisum omnia operarentur. Ergo meruerunt apertionem januae Paradisi.

[9758] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 arg. 3 Praeterea, posita causa sufficienti non requiritur aliquid aliud ad effectum. Si ergo Christus sufficienter meruit nobis apertionem januae Paradisi, videtur quod non oporteat nos aliquid propter Paradisum operari; quod est falsum. Ergo et primum.

[9759] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, ante Christum nullus in Paradisum intravit, quia sancti patres ad Limbum descendebant. Sed postea homines in Paradisum intraverunt, sicut dicitur Luc. 23: *hodie mecum eris in Paradiso*. Ergo Paradisi apertionem Christus meruit.

[9760] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, per peccatum Adae clausa est janua Paradisi, ut patet Gen. 3. Sed Christus pro peccato Adae satisfecit. Ergo ipse apertionem januae nobis meruit.

Quaestiuncula 3

[9761] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non tantum per passionem apertionem januae nobis meruit. Caritas enim ejus in passione non fuit major quam ante. Si ergo per passionem meruit, etiam ante meruit.

[9762] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in Baptismo caeli aperti sunt super eum. Sed Baptismus passionem praecessit. Ergo ante passionem caeli apertionem nobis meruit.

[9763] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 arg. 3 Praeterea, videtur quod per ascensionem; per id quod dicitur Mich. 2, 13: *ascendet pandens iter ante eos.*

[9764] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Christus satisfaciendo, nobis januam aperuit. Sed satisfecit per passionem. Ergo per passionem januae apertionem meruit.

[9765] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, clausio januae fuit decretum quod erat contrarium nobis. Sed hoc tulit Christus de medio affigens illud cruci; Coloss. 2. Ergo per passionem januae apertionem nobis meruit.

Quaestiuncula 1

[9766] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicit Damascenus, caro Christi et anima erat quasi instrumentum deitatis, unde quamvis esset alia operatio Dei et hominis, tamen operatio humana habebat in se vim divinitatis sicut instrumentum agit vi principalis agentis: et propter hoc dicit Damascenus quod ea quae hominis sunt, supra hominem agebat; unde et actio Christi meritoria, quamvis esset actio humana, tamen agebat in virtute divina: et ideo erat potestas ei supra totam naturam, quod non poterat esse de aliqua operatione puri hominis, quia homo singularis est minus dignus quam natura communis: quia divinius est bonum gentis quam bonum unius hominis. Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius, inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat; et ita aliis mereri potuit.

[9767] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christum mereri pro alio dicitur dupliciter. Aut ita quod ipse mereatur loco alterius, idest quod pertinet ad alium ut mereatur; et sic Christus pro aliis non meruit: quia meritum oportet quod procedat ex voluntate merentis, ut objectio procedebat. Aut ita quod ipse aliquid alteri mereatur quod sub merito illius non cadit; et sic Christus aliis meruit ea quae ipsi sibi mereri non potuerunt.

[9768] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod membra et caput ad eamdem personam pertinent; unde cum Christus fuerit caput nostrum propter divinitatem, et plenitudinem gratiae in alios redundantem, nos autem simus membra ejus; meritum suum non est extraneum a nobis, sed in nos redundat propter unitatem corporis mystici.

[9769] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus ea quae sunt hominis agebat supra hominem, ut dictum est.

Quaestiuncula 2

[9770] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut clausio januae est obstaculum prohibens ab ingressu domus; ita per similitudinem dicitur janua Paradisi clausa, inquantum est aliquod obstaculum prohibens ab introitu Paradisi. Obstaculum autem potest esse duplex: unum ex parte personae, quod est per peccatum actuale; aliud ex parte naturae, quod est per peccatum originale. Primum quidem obstaculum non est commune omnibus, sed tantum peccatoribus; sed secundum obstaculum est omnibus commune; et hoc quidem obstaculum auferri non potuit nisi per eum cujus operatio in totam naturam potuit, scilicet Christum: et ideo ipse nobis quantum ad hoc apertionem januae meruit, quae per peccatum primi hominis toti vitiatae naturae clausa erat.

[9771] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod est duplex Paradisus; scilicet caelestis, quae est ipsa visio Dei, et terrestris. Per peccatum autem primi hominis clausa fuit janua Paradisi terrestris in signum quod humanae naturae claudebatur ostium Paradisi caelestis. Enoch ergo et Elias, quamvis Paradisum terrestrem ante passionem ingressi sint, non tamen Paradisum caelestem, de cujus janua hic loquitur.

[9772] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod antiqui patres meruerunt introitum Paradisi quantum ad id quod personae est, sicut et nos; tamen quod removeretur impedimentum, quod erat ex parte naturae, mereri non potuerunt; et ideo semper remanebat eis janua clausa.

[9773] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis remotum sit impedimentum quod erat ex parte naturae, per Christum; tamen oportet quod per actum meritorium efficiatur homini Paradisus debitus quantum ad id quod est personae: et ideo oportet quod homo agat ad hoc ut Paradisum intrare mereatur.

Quaestiuncula 3

[9774] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod obstaculum quod januam Paradisi claudebat, ut dictum est, fuit peccatum totam naturam inficiens:

et quia peccatum per satisfactionem tollitur, neque satisfactio potuit congrue aliter fieri nisi per passionem Christi, ut infra dicetur: ideo per passionem ipsius tantum aperta est nobis janua, et non per alia quae prius operatus est. Tamen per alia quae prius operatus est meruit nobis conversionem ad ipsum, inquantum meruit se nobis manifestari; per quam nos proficimus, et non ipse.

[9775] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod meritum satisfactionis non consistit tantum in caritate, sed requirit passionem Christi, ut infra dicetur. Per satisfactionem autem oportebat nobis januam aperiri.

[9776] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in Baptismo aperti sunt caeli, quia Baptismus est id per quod efficimur participes passionis Christi, consepulti cum ipso in mortem; Rom. 6; unde Baptismus non aperit januam nisi supposita passione.

[9777] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ascensio non aperuit januam quantum ad id quod est essentiale in Paradiso, scilicet visionem Dei (quia etiam ante ascensionem Deum viderunt sancti educti de Limbo); sed quantum ad locum congruentem beatis.

Expositio textus

[9778] Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 expos. *Ut amota ignea rhomphaea*: quae quidem posita in Paradiso terrestri significabat impedimentum quod prohibebat ingressum Paradisi caelestis. *Sed vel mox post carnis separationem anima impassibilitate donata est.* Hoc probabilius est: quia etiam aliae animae sanctorum, quae nihil purgabile habent, mox post separationem a corpore impassibiles fiunt. *In qua forma crucifixus est, in ea exaltatus est*; contra. Exaltatio est usque ad aequalitatem patris, quod non convenit sibi secundum humanam naturam, in qua crucifixus est. Dicendum, quod exaltatio potest dupliciter intelligi: aut quantum ad cognitionem nostram; et sic debetur personae ratione utriusque naturae: aut quantum ad rem; et sic cum exaltatio duo importet, terminum ad quem, et motum ad ipsum; terminus convenit personae, secundum quod dicitur exaltari usque ad aequalitatem patris; naturae autem assumptae, secundum quod dicitur exaltari ad potiora bona patris; motus autem convenit tantum naturae: et ideo exaltatio convenit personae ratione naturae. *Non est autem inventus inter homines aliquis qui id posset implere.* Quia meritum unius puri hominis non poterat in totam naturam. *Vix unicuique sua sufficiebat virtus*: quia justitiae nostrae imperfectionem habent admixtam; et ideo vix valent quantum ad personale meritum; nullo autem modo ad merendum pro tota natura. *Impleto autem Dei decreto aperire valuit.* Decretum dicitur Dei praeceptum, quod Adam transgressus est, quod Christus obediendo implevit. Vel decretum dicitur sententia mortis, quam in Adam tulit; et hoc etiam decretum Christus implevit quando mortem sustinuit. Chirographum autem dicitur memoria praevaricationis Adae, sive reatus ipsius, quod Christus pro nobis satisfaciendo delevit. *Tantum enim fuit peccatum nostrum ut salvari non possemus, nisi unigenitus Dei filius pro nobis mereretur.* De hoc infra, dist.

20, quaere.

Distinctio 19

Prooemium

[9779] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de merito Christi secundum quod ordinatur ad bonum consequendum sibi et nobis, hic determinat de merito ipsius secundum quod ordinatur ad remotionem mali in nobis: ipse enim in se nec subjectus est culpae neque debitor est poenae. Dividitur autem in duas partes: in prima ostendit quomodo per passionem Christi liberamur a malis; in secunda de causa passionis Christi, dist. 20: *si vero quaeritur.* Prima in duas: primo ostendit quomodo per meritum passionis Christi sumus liberati a malo; secundo determinat de his quae dicuntur de Christo ratione hujus liberationis, ibi: *unde ipse vere dicitur mundi redemptor.* Prima in duas: primo ostendit quomodo per passionem Christi liberati sumus a malo culpae, et a potestate instigantis ad culpam, scilicet Daemonis; secundo ostendit quomodo per dictam passionem sumus liberati a malo poenae, ibi: *a poena redemit.* Circa primum duo facit: primo ponit intentum; secundo exequitur propositum, ibi: *sed quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus?* Circa quod duo facit: primo prosequitur modum quo per Christi passionem et mortem liberati sumus a peccato; secundo quomodo liberati sumus a potestate Diaboli, ibi: *a Diabolo liberamur.* Circa quod tria facit: primo ostendit quantum ad quid liberati sumus a potestate Diaboli; secundo exponit modum liberationis, ibi: *unde Augustinus causam et modum nostrae redemptionis insinuans ait*; tertio quod hoc fieri non poterat nisi per Deum et hominem, ibi: *factus est igitur homo mortalis. Et a poena redemit.* Hic ostendit quomodo sumus liberati a poena per Christi passionem; circa quod duo facit: primo ostendit a qua poena nos liberavit; secundo modum liberationis, ibi: *peccata quoque nostra, idest poenam peccatorum nostrorum, dicitur in corpore suo super lignum portasse. Unde ipse vere mediator dicitur.* Hic determinat de his quae dicuntur de Christo ratione dictae liberationis: et circa hoc duo facit: primo ostendit quare dicatur redemptor; secundo quare dicatur mediator, ibi: *qui solus dicitur mediator.* Circa quod tria facit: primo ostendit rationem quare dicitur mediator; secundo ostendit quod ipse solus est mediator, non pater vel spiritus sanctus, ibi: *sed cum peccata deleat non solus filius, sed et pater et spiritus sanctus (...) quare solus filius dicitur mediator?* Tertio ostendit secundum quam naturam ipse sit mediator, ibi: *unde et mediator dicitur secundum humanitatem.* Hic quaeruntur quinque: 1 utrum per passionem Christi simus liberati a peccato; 2 utrum per ipsum simus liberati a potestate Diaboli; 3 utrum per ipsum simus liberati a poena; 4 utrum ratione illius liberationis, Christus dicendus sit redemptor; 5 utrum eadem ratione sit mediator.

Articulus 1

[9780] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 tit. Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato

Quaestiuncula 1

[9781] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato. Christus enim non est passus secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Sed peccata delere solius est Dei, ut patet Isai. 43, quia ipsius solius est gratiam dare, per quam delentur peccata. Ergo per passionem Christi, peccata nostra deleri non potuerunt.

[9782] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, corporale non potest agere in spirituale. Sed passio Christi fuit quoddam corporale. Ergo non potuit agere in animas nostras ad delenda peccata.

[9783] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, liberatio a peccato dicitur esse justificatio. Sed haec attribuitur resurrectioni: *resurrexit enim propter justificationem nostram*; Rom. 4. Ergo liberatio a peccato non debet attribui passioni, sed resurrectioni.

[9784] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, sicut passio Christi excitat in nobis caritatem, ita et alia beneficia Dei: quia ipse nobis temporalia et spiritualia bona tribuit. Similiter etiam sanctorum exempla nos ad caritatem excitant. Et tamen non dicitur quod per omnia beneficia Dei a peccato liberemur. Ergo neque debet dici quod per passionem liberemur a peccato quia nos ad caritatem excitat, ut dicit Magister.

[9785] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, sicut habemus fidem de passione, sic etiam habemus fidem de creatione mundi; et tamen non dicitur quod per bona creationis a peccato mundemur, quamvis fides corda purificet, ut dicitur Act. 15. Ergo videtur quod nec etiam ista ratione dicendum sit quod per passionem a peccatis liberati simus, ut dicit Magister.

[9786] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Apoc. 1, 5: *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Sanguinem autem in passione fudit. Ergo per passionem a peccatis nos liberavit.

[9787] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, signum respondet signato. Sed ritus veteris legis fuit signum et figura Christi. Cum igitur in veteri lege non fuerit sine sanguinis effusione remissio, ut dicitur Hebr. 9, nec peccatorum remissio fit nisi per sanguinis Christi effusionem.

Quaestiuncula 2

[9788] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non omnia peccata per Christi mortem deleta sint. Nullus enim damnatur nisi pro peccato. Sed multi post Christi passionem damnantur. Ergo non quidquid culparum erat, delevit.

[9789] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quod semel deletum est, ulterius deleri non potest. Sed peccata praecedentium patrum deleta erant et quantum ad actualia per poenitentiam, et quantum ad originale per circumcisionem. Ergo per passionem Christi non omnia peccata humani generis deleta sunt.

[9790] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, peccatum non potest deleri antequam fiat, quia tunc nunquam fieret. Sed multa peccata facta sunt post Christi passionem. Ergo non omnia peccata delevit.

[9791] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, poenitentia et Baptismus et alia bona opera nobis indicuntur ad peccatorum remissionem. Hoc autem non esset, si omnia peccata per mortem Christi deleta essent. Ergo videtur quod non omnia deleta fuerunt.

[9792] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, eorum quae sunt aequalia, unum non destruit alterum. Sed quantum bonum fuit passio Christi ex parte patientis, tantum malum fuit occasio ipsius ex parte occidentium: quia occidebatur Deus, qui erat infinitum bonum. Ergo videtur quod illud peccatum per Christi mortem expiari non potuit.

[9793] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Coloss. 2, 13: *vivificavit nos cum illo, donans nobis omnia delicta.* Sed donare delicta est remittere peccata. Ergo per Christum omnia peccata sunt dimissa.

[9794] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, passio Christi, quantum in se est, aequaliter se habet ad omnia peccata delenda. Si ergo aliqua peccata non delevit, nulla delevit: quod est absurdum.

Quaestiuncula 1

[9795] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod delere peccatum dicitur dupliciter. Uno modo formaliter, sicut albedo dicitur delere nigredinem per hoc quod advenit in subjecto; et sic gratiae est delere peccatum. Alio modo dicitur effective; et hoc contingit tripliciter, secundum tria genera causae efficientis. Dicitur enim causa efficiens, uno modo perficiens effectum, et hoc est principale agens inducens formam; et sic solus Deus peccatum delet, quia ipse solus gratiam infundit. Alio modo dicitur efficiens disponens materiam ad recipiendum formam: et sic dicitur peccatum delere ille, qui meretur peccati deletionem: quia ex merito efficitur aliquis dignus quasi materia disposita ad recipiendum gratiam, per quam peccata deleantur. Hoc autem contingit dupliciter: vel sufficienter, vel insufficienter. Sufficienter quidem disposita est materia, quando fit necessitas ad formam: et similiter aliquis sufficienter per meritum disponitur ad aliquid, quando illud efficitur sibi debitum; et hoc est meritum condigni; et sic nullus homo neque sibi neque alteri potest mereri gratiam vel peccati deletionem. Non sibi, quia antequam gratiam habeat, non est in statu merendi, ut patet ex dictis: aliis non, quia actio unius non potest sufficienter transire in alterum, nisi inquantum habet aliquam communitatem cum illo, quae potest esse vel per communionem in natura, vel per conjunctionem affectus. Sed prima conjunctio est essentialis, secunda autem accidentalis. Purus autem homo non potest in naturam, quia, ut supra dictum est, dist., 18, qu. 2, art. 6, quaestiunc. 1, est inferior quam natura; et ideo non potest actio ejus in alium hominem transire secundum quod conjungitur ei in natura, sed solum quantum ad conjunctionem affectus, quae est conjunctio accidentalis; et propter hoc non potest alteri sufficienter mereri, sed ex congruo. Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri: quia potest in naturam, inquantum Deus est, et caritas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia, ut supra dictum est, dist. 13, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 2. In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debitum naturae, scilicet mortis, quae pro peccato ei debebatur, exsolvit ipse peccatum non habens; ut sic non pro se mortem solvere teneretur, sed pro natura solveret; unde satisfaciendo pro tota natura, sufficienter meruit peccatorum remissionem aliis qui peccata habebant. Tertio modo dicitur agens instrumentale; et hoc modo sacramenta delent peccata, quia sunt instrumenta divinae misericordiae salvantis.

[9796] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ea quae hominis erant, Christus supra hominem faciebat, secundum quod ejus actio habebat virtutem ex divino consortio, ut supra dictum est; et ideo quamvis passio ejus esset secundum quod homo, tamen per passionem peccata delevit, sicut per contactum corporalem leprosum mundavit.

[9797] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis passio esset in corpore, tamen erat in spiritu acceptare passionem; et ideo per passionem meruit nostrorum spirituum emundationem.

[9798] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus est unius naturae nobiscum; unde ejus actio in nos est aliquo modo univoca, idest similitudinem habens cum effectu. Quamvis autem in justificatione peccata deleantur, tamen justificatio nominat illam mutationem de culpa in gratiam secundum terminum ad quem; peccati autem deletio secundum terminum a quo: et ideo attribuitur peccati deletio morti, quae vitam passibilem, vitae peccatrici similem in poena, a Christo ademit; justificatio autem resurrectioni, per quam nova vita in Christo inchoata est; et hoc est quod apostolus dicit, Rom. 4, 25, quod *resurrexit propter justificationem nostram, et traditus est propter delicta nostra.*

[9799] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Christus, inquantum nobis influxit per meritum, dicitur caput nostrum, ut supra, dist. 13, qu. 2, art. 1, dictum est. Ex capite autem non recipitur influxus in membris divisis, sed in membris conjunctis capiti, quantumcumque caput ex se sufficiens sit ad influendum. Unde quamvis meritum Christi sit sufficiens ad delendum peccata, tamen ad efficientiam deletionis requiruntur ea quae capiti conjungunt. Hujusmodi autem sunt fides et caritas. Et ideo Magister assignat fidem passionis, et caritatem quasi causas efficientiae deletionis culpae; causam tamen sufficientiae assignat in hoc quod dicit, quod mors Christi est verum sacrificium, per quod peccata delentur. Unde quamvis ex aliis divinis beneficiis et sanctorum exemplis caritas excitetur, non tamen conjungit merito sufficienti ad culpae deletionem inquantum ex eis excitatur, sed inquantum excitatur ex passione Christi.

[9800] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5 Similiter dicendum ad quintum de fide.

Quaestiuncula 2

[9801] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquid in alterum effectum inducere possit, duo requiruntur: unum ex parte agentis, scilicet quod habeat virtutem sufficientem ad inducendum illum effectum; alterum ex parte recipientis, ut scilicet dispositum sit ad suscipiendum actionem. Christi autem qui nobis meruit deletionem peccatorum, invenitur sufficientia ad delendum omnia peccata nostra ex duobus: scilicet ex actione, in qua meritum consistit, quae agit ut divina, eo quod est actio Dei et hominis, ut dictum est; et ex hoc habet infinitam in merendo efficaciam; et iterum ex eo quod passio abstulit, scilicet animam Deo unitam, quae etiam habebat infinitum valorem ex hoc quod est Deo unita; et ex hoc est infinita efficacia in satisfaciendo. Ex parte autem nostra requiritur ut nos praeparemus ad meriti Christi effectum in nobis suscipiendum per fidem intellectus, et caritatem affectus, et per imitationem operis, quod quidem non contingit in omnibus; et ideo quo ad sufficientiam satisfactionis et meriti, omnia peccata per Christi passionem deleta sunt, non autem quantum ad efficientiam.

[9802] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in illis qui damnantur, est indispositio ad recipiendum effectum meriti Christi; unde ex hoc contingit quod eorum peccata non delentur, non ex insufficientia meriti passionis Christi.

[9803] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam in sanctis qui fuerunt ante incarnationem, habuit effectum passio Christi, inquantum fidem habebant passionis ipsius, per quam justificabantur. Quia autem passio nondum erat in rerum natura, sed in fide eorum, inquantum personali actione in Christum credebant: ideo illa justificatio qua per fidem passionis Christi justificabantur, non se extendebat nisi ad removendum personale impedimentum, non autem ad removendum impedimentum naturae: et propter hoc ipsi quidem a peccato mundabantur, sed Paradisi januam non intrabant, quia nondum erat amotum impedimentum naturae.

[9804] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod passio Christi quantum ad sufficientiam potest delere peccata etiam antequam fiant; sed efficientia deletionis non est nisi postquam aliquis a peccato commisso avertitur; sicut medicina sufficiens ad sanandum paratur interdum antequam aliquis infirmetur; sed non sanatur per ipsam actu, nisi postquam infirmus fuerit.

[9805] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Baptismus, poenitentia, et alia sacramenta exiguntur ad deletionem peccatorum, sicut instrumentaliter agentia ad deletionem culpae: unde agunt in virtute passionis dominicae, et ipsam passionis virtutem in nos quodammodo transfundunt.

[9806] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis ille qui occidebatur, esset Deus, non tamen cognoscebant occisores ipsum esse Deum: quia *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*: 1 Corinth. 2, 8; unde eorum peccatum ex ignorantia minuitur, quamvis non ex toto excusetur. Et etiam quamvis habeant aequalitatem, eorum peccatum et meritum Christi, secundum quid, scilicet quantum ad objectum actus: quia vitam corporalem, quam Christus caritative dedit, illi nequiter extinxerunt: non tamen habent aequalitatem quantum ad modum: quia multo major fuit caritas ex parte Christi animam ponentis, quam nequitia ex parte illorum qui illam animam nequiter extorserunt: et iterum bonum est efficacius quam malum, quod non nisi virtute boni agit, ut dicit Dionysius.

Articulus 2

[9807] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 tit. Utrum simus liberati a Diabolo per passionem Christi

[9808] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per Christi passionem non simus liberati a Diabolo. Libertas enim hominis in hoc consistit quod cogi non potest. Sed sicut nunc liberum arbitrium cogi non potest a Diabolo, ita nec ante Christi passionem. Ergo passio Christi non liberavit nos a potestate Daemonis.

[9809] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Diabolus non habuit potestatem in res ipsius Job, neque in carnem ejus, nisi cum accepit eam a Deo. Sed modo etiam accepta potestate a Deo, potest homines affligere in rebus et in personis. Ergo in nullo sumus modo magis liberi ab ejus potestate quam ante.

[9810] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ante passionem Christi, Daemon aliter non nocebat hominibus, nisi tentando quantum ad animam, et vexando quantum ad corpora. Sed hoc etiam quotidie facit. Ergo in nullo ejus virtus est diminuta.

[9811] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illi proprie sub Diaboli servitute detinentur qui ipsi servitutem latriae impendunt. Sed adhuc hodie sunt idolatrae multi. Ergo humanum genus non est liberatum a servitute Diaboli.

[9812] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, apostolus dicit, 2 Tim. 3, 1, quod *in* *novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes*; et etiam tempore Antichristi magis praevalebit quam nunquam fecerit. Ergo videtur quod per passionem Christi non sit virtus Daemonis extincta.

[9813] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Joan. 12, 31, instante passione dixit dominus: *princeps mundi hujus ejicietur foras.* Ergo per passionem Christi principatus sui dominium amisit.

[9814] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, victoris est adversarium a potestate dominii ejicere. Sed Christus per passionem victor fuit: Apoc. 5, 5: *vicit leo de tribu Juda.* Ergo potestatem Daemonibus abstulit.

[9815] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Diabolus per peccatum homini dominatur. Sed Christus per passionem homines a peccato liberavit. Ergo et a potestate Daemonis.

[9816] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod potestas Daemonis in duobus consistit, scilicet in impugnando, et detinendo devictos. Ex eo autem quod quis impugnatur, nondum servus factus est, sed ex eo quod victus est, ut patet 2 Petr., 2, 19. Devicerat autem Diabolus totum humanum genus in primis parentibus, et eis dominabatur, dum eos ad hoc secundum suum votum deduxerat ut nullus Paradisi januam introiret: devincit etiam unumquemque singulariter, dum eum ad peccatum inclinat, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*; Joan. 8, 34. Potestatem igitur Diaboli qua victos detinet, Christus per passionem ex toto amovit quantum ad sufficientiam, licet non quantum ad efficientiam nisi in illis qui vim passionis suscipiunt per fidem, caritatem, et sacramenta: et per hoc dicitur dominium Diaboli evacuasse. Sed potestatem qua impugnat, non ex toto evacuavit, sed debilitavit, dum ipsum hostem vicit, et hominibus auxilia multa ad resistendum tribuit, sicut sacramenta, gratiam abundantiorem, et alia hujusmodi.

[9817] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis ante passionem Christi non posset cogere liberum arbitrium, sicut nec modo, tamen poterat magis inclinare, inquantum homo erat debilior ad resistendum.

[9818] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod homines in rebus et personis affligit, vel est ex merito culpae ipsorum, vel ad probationem justorum, et exercitium patientiae ipsorum; et non est ex insufficientia passionis Christi.

[9819] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis modo tentet sicut et ante, non tamen ita de facili superat, inquantum homo plura remedia habet.

[9820] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod idolatrae adhuc manent sub servitute Daemonis, contingit ex hoc quod auxilia quae sunt ex passione Christi, accipere negligunt.

[9821] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod multitudo malorum qui erunt in ultimis temporibus, non erit ex hoc quod virtus passionis Christi deficiat, sed quia armaturam Dei qua armati sunt per passionem Christi abjicient, vel contemnent: quia *refrigescet* *caritas multorum*; Matth. 24, 12; et ideo non est mirum, si devincantur.

Articulus 3

[9822] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 tit. Utrum per passionem Christi a poena aeterna liberati sumus

Quaestiuncula 1

[9823] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non sumus liberati a poena aeterna. Poena enim aeterna est poena Inferni. Sed in Inferno nulla est redemptio. Igitur a poena aeterna Christi passio non liberat.

[9824] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, si Christus non fuisset passus, nullus in Infernum ivisset, nisi peccasset mortaliter. Sed nunc etiam Christo passo, solum mortaliter peccantes in Infernum vadunt. Ergo Christi passio non liberavit nos a poena aeterna.

[9825] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, poena quae finiri potest, aeterna non fuit. Sed poena a qua Christus homines liberavit, finita est. Ergo a poena aeterna non liberavit.

[9826] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, peccatum est causa mortis aeternae. Sed Christus liberavit a peccato. Ergo et a poena aeterna.

[9827] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Zach. 9, 11: *tu autem in sanguine testamenti eduxisti vinctos de lacu in quo non est aqua.*

Quaestiuncula 2

[9828] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non liberavit nos a poena temporali. Quia adhuc pro peccatis poena temporalis injungitur poenitentibus. Ergo ab ea per Christum non sumus liberati.

[9829] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, 1 Petr., 2, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus.* Hoc autem non est nisi patiendo. Ergo Christus per suam passionem nos obligavit ad patiendum poenam temporalem, magis quam ab ea liberavit.

[9830] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, per resurrectionem mortuorum liberamur ab omni poena temporali. Sed etiam si Christus non fuisset passus, mortui resurgerent: quia resurrectio mortuorum est articulus fidei. Ergo passio Christi non liberat nos a poena temporali.

[9831] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, posita causa sufficienti ponitur effectus. Sed adhuc in illis qui vim passionis Christi omnibus modis in se excipiunt, manet poena temporalis. Ergo passio Christi non liberat a poena temporali.

[9832] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, per claves Ecclesiae remittitur poena temporalis. Sed claves Ecclesiae virtutem habent a passione Christi. Ergo per passionem Christi tollitur poena temporalis.

[9833] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Deus non punit bis in idipsum: Naum, 1. Sed Deus posuit in Christo iniquitates omnium nostrum, dum ipse dolores nostros portavit; Isai. 53. Ergo nos a poena temporali per suam passionem liberavit.

Quaestiuncula 1

[9834] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poena aeterna dicitur per oppositum ad vitam aeternam; unde poena per quam vita aeterna privantur, dicitur poena aeterna. Homo autem vitam aeternam amittere potest dupliciter: scilicet per peccatum naturae, scilicet originale, cujus poena est carentia visionis divinae, et per peccatum personale actuale, scilicet mortale. Poenam igitur aeternam, secundum quod ex originali consequitur, omnes incurrerunt: sed quidam secundum reatum tantum, sicut qui adhuc vivebant in carne: quidam autem secundum experientiam illius poenae, sicut qui jam mortui erant. Similiter etiam poenam aeternam quae debetur peccato actuali, non omnes incurrerunt; sed quidam, vel quantum ad reatum tantum, sicut existentes in mortali, vel quantum ad experientiam, sicut damnati. Christus igitur per passionem suam a poena aeterna quae debetur originali, quod omnes contrahunt, dupliciter absolvit: scilicet auferendo reatum quantum ad illos qui participes efficiebantur redemptionis ejus, et adhuc vivebant; et auferendo poenam quantum ad illos qui mortui erant: ab omnibus quidem quantum ad sufficientiam; sed quantum ad efficientiam ab illis in quibus nullum inveniebatur. Sed a poena debita mortali actuali dupliciter absolvit: uno modo, praebendo auxilium, ne aliquis reatum illum incurreret; alio modo, praebendo etiam medicamenta quibus reatus posset auferri ab illis qui in se vim passionis ejus receperunt. Sed quod a poena illa jam actualiter suscepta aliquis liberetur esse non potest: quia non est in statu viatoris, ut gratiam et caritatem suscipere possit, per quam vis passionis Christi in homines transfunditur.

[9835] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poena aeterna non solum dicitur poena Inferni, in qua sunt damnati, a qua non potest esse redemptio (quia illi nec gratiam habent nec gratiae capaces sunt, ut possit eis continuari passio Christi), sed dicitur poena aeterna etiam Limbi, in quo erant sancti patres, a qua poterat esse redemptio propter gratiam et caritatem quae in illis sanctis erat per quam eis Christi passio continuabatur.

[9836] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis illi qui peccant mortaliter post passionem Christi, in Infernum vadunt, tamen passio Christi poterat eos praeservare a peccato, et etiam sanare vulnus peccati in ipsis; et ideo quantum in se est, a poena infernali liberat.

[9837] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena Inferni dicitur aeterna, tum quia in eo qui punitur, non est virtus ad liberandum se a poena illa: tum quia non est dispositio, ut virtus liberans in eo effectum habere possit; et ideo nullo modo terminari potest. Sed poena Limbi erat aeterna inquantum deficiebat in punito virtus ad liberandum; unde in aeternum durasset, nisi liberatio affuisset; quamvis esset dispositio ad recipiendum effectum liberantis, et ideo terminari poterat. Sed poena Purgatorii neutro modo est aeterna: quia per virtutem gratiae, quam ille qui punitur, habet, poena illa purgat, et terminatur purgatione completa.

Quaestiuncula 2

[9838] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod poena temporalis dicitur per quam privatur aliquod bonum temporale: quia bonum temporale non est natum manere semper. Haec autem temporalis poena in homine est duplex. Quaedam quae universaliter invenitur in tota humana natura, sicut necessitas moriendi, passibilitas, inobedientia carnis ad spiritum, et hujusmodi: et haec quidem poena naturae humanae debetur ex originali peccato: nihilominus hujusmodi ex principiis naturae consequuntur gratia innocentiae destitutae. Has igitur poenas per suam passionis poenam Christus ab omnibus sufficienter exclusit, quamvis non efficaciter ab omnibus, scilicet illis qui ejus passionis participes non sunt; nec tamen ita quod statim post passionem ab omnibus auferantur, vel ita quod auferantur ab illis qui sacramenta passionis ejus percipiunt, statim post perceptionem sacramenti: sed in fine mundi ab omnibus sanctis simul auferentur: quia istae poenae debentur naturae, in qua omnes sunt unum; unde tunc non solum hominum, sed totius mundi natura reparabitur per resurrectionem: quia *et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei*: Rom. 8, 21. Aliae autem poenae sunt quae aliquibus hominibus specialiter infliguntur; et hae poenae dupliciter ad eos comparantur. Uno modo ut vindicantes culpam, secundum quod culpa facit debitum hujus poenae: et hoc modo Christus omnes istas poenas sua morte quantum ad sufficientiam abstulit, removendo causam. Sed ad hoc quod aliquis his poenis quantum ad efficaciam liberetur, exigitur quod passionis Christi particeps fiat; quod quidem contingit dupliciter. Primo quidem per sacramentum passionis, scilicet Baptismum, in quo consepelimur Christo in mortem, ut dicitur Rom. 6, in quo divina virtus quae inefficaciam nescit, operatur salutem; et ideo omnis talis poena in Baptismo tollitur. Secundo aliquis fit particeps Christi per realem conformitatem ad ipsum, scilicet inquantum Christo patiente patimur, quod quidem fit per poenitentiam. Et quia haec conformatio fit per nostram operationem, ideo contingit quod est imperfecta, et perfecta. Et quando quidem est perfecta conformatio secundum proportionem ad reatum culpae, tunc poena totaliter tollitur, sive hoc sit in contritione tantum, sive etiam sit in aliis partibus poenitentiae. Quando autem non est perfecta conformatio, tunc adhuc manet obligatio ad aliquam poenam vel hic vel in Purgatorio. Non tamen oportet quod sit conformatio ad passionem Christi secundum experientiam tantae poenae ad quantam aliquis obligatur ex culpa: quia passio capitis in membra redundat; et tanto plus, quanto est ei aliquis per caritatem magis conjunctus; unde ex vi passionis Christi diminuitur quantitas debitae poenae; et secundum hoc dicitur has poenas auferre, inquantum eas diminuit. Alio modo dictae poenae comparantur ad eos quibus infliguntur, ut medicinae: quia poenae sunt quaedam medicinae, ut dicitur 2 Ethic., vel sibi, inquantum scilicet praeservant a culpa, seu ad virtutem promovent; vel aliis, inquantum scilicet est aliis exemplum, ut unus pro aliis aliqualiter satisfaciat: et hoc modo per passionem Christi poena temporalis non est neque totaliter ablata, neque diminuta, sed magis augmentata caritate crescente, quantum ad praesentem statum, in quo et peccare possumus, et proficere nobis et aliis; sed in futuro, quando erit terminus viae, omnino poena tolletur per virtutem passionis Christi.

[9839] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poena temporalis injungitur vel ut satisfactoria; et hoc sive ut aliquis passionis Christi per imitationem conformetur, unde ubi est conformitas per sacramentum Baptismi, non injungitur aliqua poena satisfactoria: vel etiam injungitur ut medicina praeservans vel promovens, et non tamquam debita.

[9840] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Et per hoc patet etiam solutio ad secundum.

[9841] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut causalitas justificationis attribuitur resurrectioni quantum ad terminum ad quem, passioni autem quantum ad terminum a quo; ita glorificationis causalitas attribuitur resurrectioni quantum ad gloriam quae dabitur, sed passioni quantum ad poenalitates quae tolluntur.

[9842] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in causis quae agunt ex ordinatione sapientiae, non est necessarium quod posita causa statim ponatur effectus; sed tunc effectus ponitur, quando sapientiae ordo requirit; et taliter agit passio Christi.

Articulus 4

[9843] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 tit. Utrum Christus debeat dici redemptor ratione praedictae liberationis

Quaestiuncula 1

[9844] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ratione praedictae liberationis Christus non debeat dici redemptor. Redemptio enim emptionem significat iteratam. Sed Christus nos nunquam alias emerat. Ergo nec redimere dicendus est ex hoc quod nos liberavit.

[9845] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nullus quod suum est emit, nisi forte solvendo pretium ei qui injuste detinebat. Sed Diabolus injuste nos detinebat; ei autem Christus proprii sanguinis pretium non solvit. Ergo nullo modo nos redemit.

[9846] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ab eo qui aliquid usurpavit, non oportet quod suum est emere, sed violenter auferre, si facultas adsit. Sed Christo nos liberandi de potestate Diaboli facultas non defuit. Ergo non liberavit nos per modum emptionis.

[9847] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Apocal., 5, 9, dicitur de Christo: *redemisti nos Deo in sanguine tuo.* Ergo ipse est redemptor.

[9848] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ubicumque est aliqua commutatio, ibi videtur emptio. Sed in passione Christi fuit quaedam commutatio: quia accepit mortem, et largitus est vitam. Ergo fuit ibi emptio.

Quaestiuncula 2

[9849] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non solus filius sit dicendus redemptor. Ejus enim est redimere cujus est pretium dare. Sed Deus pater dedit nobis filium in pretium redemptionis: Galat. 4, 4: *misit Deus filium suum (...) factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.* Ergo Deus pater redemit.

[9850] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ejus est redimere ab hoste cujus est hostem vincere. Sed Christus per potentiam quam habet simul cum patre, hostem, qui nos detinebat vicit. Ergo pater nos redemit.

[9851] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, omne nomen significans effectum in creatura, est commune toti Trinitati. Sed redemptor est hujusmodi. Ergo et cetera.

[9852] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, redempti sumus per passionem Christi: 1 Petr. 1, 18: *redempti estis pretioso sanguine agni.* Sed solus filius passus est. Ergo solus filius nos redemit.

[9853] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, ad hoc incarnatus est, ut nos redimeret. Solus autem filius incarnatus est. Ergo ipse est redemptor.

Quaestiuncula 1

[9854] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per peccatum primi parentis totum humanum genus alienatum erat a Deo, ut dicitur Ephes. 2, non quidem a potestate Dei, sed a visione faciei Dei, ad quam filii et domestici admittuntur; et iterum in potestatem Diaboli usurpantis deveneramus, cui consentiendo homo se subdiderat, quantum in ipso erat, quamvis de jure non posset: quia suus non erat, sed alterius. Et ideo per suam passionem Christus duo fecit: liberavit enim nos a potestate hostis, vincendo ipsum per contraria eorum quibus hominem vicerat, scilicet humilitatem, obedientiam, et austeritatem poenae, quae delectationi cibi vetiti opponitur: et iterum, satisfaciendo pro culpa, Deo conjunxit, et domesticos Dei et filios fecit. Unde ista liberatio duas rationes habuit emptionis: inquantum enim a potestate Diaboli eripuit, dicitur nos redemisse, sicut rex regnum occupatum ab adversario, per laborem certaminis redimit; inquantum vero Deum nobis placavit, dicitur nos redemisse, sicut pretium solvens suae satisfactionis pro nobis, ut a poena et a peccato liberemur.

[9855] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod iteratio importata per praepositionem, non refertur ad actum emptionis, quasi alias empti fuerimus; sed ad terminum actus, quia alias sui fueramus in statu innocentiae. Emere enim est aliquid suum facere. Vel dicendum, quod dicitur redemptio habito respectu ad illam venditionem qua nos Diabolo per consensum peccati vendideramus; a qua venditione haec emptio secunda est.

[9856] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pretium sanguinis sui non Diabolo, sed Deo obtulit, ut pro nobis satisfaceret. A Diabolo autem nos per victoriam suae passionis eripuit, ut dictum est.

[9857] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Diabolus nos injuste usurpaverit, nos tamen in ejus potestatem devenimus ex quo ab eo victi sumus: et ideo oportuit etiam ut ipse vinceretur per contraria eorum quibus vicit: non enim violenter vicit, sed ad peccatum fraudulenter inducens.

Quaestiuncula 2

[9858] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod effectus redemptionis potest attribui causae proximae, et causae remotae. Si attribuatur causae proximae, sic Christus nos redimit per ea quae in humana natura fecit et sustinuit; quibus et patri satisfecit pro omnibus hominibus, et hostem vicit, ejus tentationibus resistendo. Si autem referatur ad causam primam et remotam, sic attribuitur toti Trinitati, inquantum tota Trinitas acceptavit nostram redemptionem, et filium dedit nobis redemptorem, inquantum per virtutem divinitatis habuit passio efficaciam ad satisfaciendum pro toto genere humano. Sed quia ille proprie dicitur emere qui emptionis pretium solvit, magis quam ille qui emptorem mittit; ideo proprie loquendo dicitur Christus tantum redemptor; quamvis etiam tota Trinitas possit dici redemptor.

[9859] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 4 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad utramque partem.

Articulus 5

[9860] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 tit. Utrum Christus reconciliaverit nos Deo

Quaestiuncula 1

[9861] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus non reconciliaverit nos Deo; quod mediatoris est officium. Nullus enim reconciliatur diligenti, sed odienti. Sed Deus pater nos diligebat: quia ipse diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit; Sapient. 11. Ergo Christus nos ei non reconciliavit.

[9862] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Joan. 3, 16: *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.* Ergo magis amor patris est causa passionis quam e converso: et ita videtur quod per mortem Christi non simus Deo reconciliati.

[9863] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Matth. 22, dicitur, quod homo rex, cujus filium cultores vineae occiderant, veniens perdidit homicidas illos: et per illum hominem significatur Deus pater, cujus filius occisus est. Ergo per mortem Christi sunt inimicitiae magis auctae quam ablatae.

[9864] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 5, 10: *cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus.*

[9865] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, per satisfactionem Deo reconciliamur. Sed Christus per passionem suam pro nobis satisfecit. Ergo nos Deo reconciliavit.

Quaestiuncula 2

[9866] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ipse non sit mediator secundum humanam naturam. Non enim est idem extremum et medium. Sed humana natura est extremum istius reconciliationis quae fit hominis ad Deum. Secundum ergo quod homo, Christus non est mediator.

[9867] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, medium compositum est ex extremis. Sed compositum ex humana natura et divina non est in Christo nisi persona. Ergo non ratione humanae naturae, sed ratione compositae personae est mediator.

[9868] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secundum hoc est mediator secundum quod nos Deo conjunxit. Sed non potuisset nos Deo conjungere, nisi inquantum est Deus. Ergo secundum quod Deus, est mediator.

[9869] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, mediator non est unum cum his inter quos mediat. Sed Christus, secundum quod Deus, est unum cum patre, Joan. 11. Ergo secundum quod Deus, non est mediator.

[9870] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum hoc est mediator secundum quod est redemptor. Sed redemit nos secundum humanam naturam. Ergo et secundum ipsam est mediator.

Quaestiuncula 3

[9871] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non soli Christo convenit esse mediatorem. Ille enim est mediator qui inter nos et Deum pacem facit. Hic autem est spiritus sanctus, qui est amor, quo Deus nos diligit, et in quo nos Deum diligimus, quantum ad caritatis donum, in quo ipse nobis datur. Ergo videtur quod spiritus sanctus debeat dici mediator.

[9872] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, medium est quod convenit cum extremis. Sed Daemones conveniunt cum Deo in hoc quod sunt immortales, nobiscum autem in hoc quod sunt miseri. Ergo Daemones sunt mediatores, non solum Christus.

[9873] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Angeli beati conveniunt etiam nobiscum, et cum Deo: cum Deo quidem, inquantum sunt immortales et beati; nobiscum vero, inquantum sunt creaturae. Ergo et ipsi sunt mediatores.

[9874] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 4 Praeterea, Dionysius probat, quod divinae illuminationes non deferuntur ad nos nisi mediantibus Angelis. Ergo ipsi sunt mediatores.

[9875] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 5 Praeterea, sacerdos est medium inter Deum et populum; et similiter alii sancti; inquantum pro peccatoribus intercedunt. Ergo non solum Christus est mediator.

[9876] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, officium mediatoris est reconciliare discordes. Sed solus Christus solvit inimicitias quae erant inter nos et Deum; Coloss. 1. Ergo ipse solus est mediator.

[9877] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ex hoc dicitur mediator, quia pro nobis satisfecit. Sed solus Christus pro humana natura satisfecit. Ergo ipse solus est mediator.

Quaestiuncula 1

[9878] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dilectio Dei ad nos secundum effectum indicatur. Cum enim ipse, quantum in se est, ad omnes aequaliter se habeat, secundum hoc aliquos dicitur diligere secundum quod eos suae bonitatis participes facit. Ultima autem et completissima participatio suae bonitatis consistit in visione essentiae ipsius, secundum quam ei convivimus socialiter, quasi amici, cum in ea suavitate beatitudo consistat. Unde illos dicitur simpliciter diligere quos admittit ad dictam visionem vel secundum rem, vel secundum causam, sicut patet in illis quibus dedit spiritum sanctum quasi pignus illius visionis. Ab hac igitur participatione divinae bonitatis, scilicet a visione essentiae ipsius, homo per peccatum amotus erat; et secundum hoc homo dicebatur privatus Dei dilectione. Et ideo inquantum Christus per passionem suam satisfaciens pro nobis, ad visionem Dei homines admitti impetravit, secundum hoc dicitur nos Deo reconciliasse.

[9879] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturas diligit quantum ad aliquem modum, quo communicat eis bonitatem suam; sed illas dicitur simpliciter diligere quibus seipsum videndum communicat. Joan. 14, 21: *ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.*

[9880] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut Deus dicitur diligere creaturas quando jam sunt, inquantum eis actu suam bonitatem communicat, quas antequam essent, dilexit secundum propositum communicandi eis suam bonitatem; ita etiam dicitur Deus homines dilexisse secundum propositum communicandi vel concedendi hominibus suam visionem, ex qua dilectione filium dedit. Sed per mortem filii dilexit eos quasi actualiter ad visionem sui admittens, remoto impedimento quod eos a visione Dei impediebat.

[9881] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex parte illorum qui occiderunt Christum, non fuit aliquid quod misericordiam provocaret, sed magis iram; sed ex parte Christi qui pro nobis mortem sustinuit, fuit immensa caritas, quae fecit passionem ex parte patientiae Deo acceptam: et sic per ipsam sumus reconciliati.

Quaestiuncula 2

[9882] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in medio est duo considerare, scilicet rationem quare dicatur medium, et actum medii. Dicitur autem aliquid medium ex hoc quod est inter extrema. Actus autem medii est extrema conjungere. Mediator igitur dicitur aliquis ex hoc quod actum medii exercet conjungendo disjunctos. Non potest autem actum medii exercere nisi aliquo modo natura medii in ipso inveniatur, ut scilicet sit inter extrema. Esse autem inter extrema convenit quantum ad duo; scilicet quantum ad hoc quod medium participat utrumque extremorum; et secundum ordinem, inquantum est sub primo, et supra ultimum: et hoc exigitur ad rationem medii proprie dicti: quia medium dicitur secundum respectum ad primum et ultimum, quae ordinem dicunt. Christo autem secundum humanam naturam haec tria conveniunt. Ipse enim secundum humanam naturam pro hominibus satisfaciens, homines Deo conjunxit: ipse etiam ab utroque extremorum aliquid participat, inquantum homo; a Deo quidem beatitudinem, ab hominibus autem infirmitatem: ipse etiam inquantum homo, supra homines fuit per plenitudinem gratiarum, et unionem; et infra Deum propter naturam creatam assumptam. Et ideo, proprie loquendo, ratione humanae naturae est mediator. Ratione autem compositae personae potest etiam dici mediator quantum ad duas dictarum conditionum, scilicet inquantum conjunxit homines Deo, et inquantum utrique extremorum communicat in natura plenarie, non participative; sed tertia conditio deficit, quia secundum personam non fuit minor patre. Sed quantum ad divinam naturam nullo modo competit sibi ratio mediatoris: quia secundum divinam naturam, neque est inter extrema participative, neque secundum ordinem, neque iterum conjungit ut causa proxima, sed ut causa prima, ut dictum est.

[9883] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod humana natura prout est in Christo, non est extremum, quia ipsa non eget reconciliatione, cum in ipsa peccatum non sit.

[9884] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum patet solutio per id quod dictum est.

[9885] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis nos Deo conjungere non potuisset nisi Deus fuisset, quia humana natura ex divina sibi conjuncta in persona majorem efficaciam habebat, tamen satisfactionem, qua Deo reconciliati et conjuncti sumus, non exhibuit nisi per humanam naturam; et ideo secundum ipsam est proxima causa conjunctionis.

Quaestiuncula 3

[9886] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quantum ad hanc reconciliationem qua humana natura reconciliata est Deo, solus Christus est mediator: quia in ipso solo est reperire conditiones mediatoris praedictas.

[9887] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spiritus sanctus quamvis conjungat sicut causa prima, non tamen est medium inter extrema, nec conjungens proximum: et ideo non est, proprie loquendo, mediator.

[9888] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Daemones communicant cum Deo in immortalitate, nobiscum autem in miseriis; unde ad hoc se medios interponunt ut nos ad immortalitatem et aeternam miseriam adducant; et hoc faciunt, a Deo nos sejungendo, et non conjungendo. Et quia recedendo ab uno primo invenitur multitudo; ideo ipsi non sunt unus, sed plures medii; non mediatores, sed separatores. Christus autem cum Deo habuit communem beatitudinem, nobiscum autem mortalitatem; et ideo ad beatitudinem nos ducit aeternam, mortalitate quam habuit ad tempus consumpta; et hoc est quod dicit Augustinus 9 de Civ. Dei.

[9889] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angeli sunt beati et immortales: unde non conveniunt nobiscum in hoc quod a nobis amovendum est per actum mediatoris; non enim ad hoc datur mediator, ut faciat nos non esse creaturas. Et ideo quamvis conveniant nobiscum in hoc quod sunt creaturae, non tamen competit eis ratio mediatoris.

[9890] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod Angeli nobis a Deo deferunt, quasi medii inter nos et Deum, non est hoc per quod Deo conjungimur: quia gratia non est nobis ab Angelis, nec satisfactio; sed illa transfusio conjunctionem praesupponit vel eam praeparat; et ideo ipsi non sunt mediatores, sed eorum officium sequitur vel disponit ad officium mediatoris; et ideo ipsi sunt ministri mediatoris.

[9891] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquis sanctorum non potest esse mediator, conjungens totam humanam naturam Deo, quamvis unam specialem personam Deo possit conjungere, non quidem merendo ei gratiam ex condigno, sicut Christus fecit, sed ex congruo tantum inducendo ad bonum.

Expositio textus

[9892] Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 5 qc. 3 expos. *Morte quippe sua uno verissimo sacrificio quidquid culparum erat (...) Christus extinxit.* Hic est tertius modus quo per passionem a peccatis liberamur: duo enim prius positi pertinent ad efficientiam justificationis ex parte nostra: hic autem pertinet ad sufficientiam ex parte sua: quia sua satisfactio fuit sicut quoddam sacrificium ad delendum omnia peccata, quantum in se est, sufficiens. *Culparum chyrographa.* Chyrographum dicitur a chyros, quod est manus et graphos, quod est Scriptura; quasi manualis Scriptura, quae memoriam debitorum facit, et obligationem ad solvendum. Dicuntur autem chyrographa nostrorum peccatorum per mortem Christi deleta, inquantum memoria nostrorum delictorum amota est, secundum quod Deus eorum non recordatur ad puniendum, vel inquantum obligatio poenae, sive reatus amotus est. *In Baptismo penitus laxatur.* Contra. Requiritur gemitus interior. Dicendum, quod non requiritur inquantum est poena, sed inquantum consequitur ex displicentia veteris vitae; cujus si non poeniteat, non potest novam vitam inchoare, sed victus abscedit. *Implevit illa sacramenta.* Sacramentum hic dicitur, non sacrum signum, sicut Baptismus, et hujusmodi, sed sacrum secretum, sicut passio, incarnatio, et hujusmodi. *Si ergo Christus secundum vos, o haeretici, unam* *tantum habet naturam, unde medius erit?* Haec sunt verba Vigilii, qui ponit Christum mediatorem ratione personae compositae, ut dictum est. Possumus tamen dicere, quod si haberet humanam naturam tantum, secundum illam non esset sufficiens mediator: quia non haberet unde satisfaceret pro tota natura humana, sicut nec alii qui sunt puri homines.

Distinctio 20

Prooemium

[9893] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister quomodo per passionem Christi liberamur a malis, hic determinat de causis passionis. Dividitur autem in duas partes: primo assignat passionis congruentiae causam; secundo determinat de causa ipsius efficiente, ibi: *Christus ergo est sacerdos, idemque hostia et pretium nostrae reconciliationis.* Prima in duas: in prima assignat causam congruentiae ex utilitate nostra; in secunda ex decentia justitiae ipsius, ibi: *est et alia ratio.* Et circa hoc tria facit: primo assignat congruentiam passionis ex justitia Dei; secundo prosequitur justitiae ordinem, ibi: *sed qua justitia? Jesu Christi*; tertio ostendit quod, etiam isto ordine praetermisso, nulli injuria fieret; ut sic justitiae processus commendabilior appareat inquantum non fuit necessarius, ibi: *si enim tres illi in causam venirent, scilicet Deus, Diabolus, et homo; Diabolus et homo quid adversus Deum dicerent non haberent. Christus ergo est sacerdos, idemque hostia et pretium nostrae reconciliationis.* Hic determinat de causa efficiente passionis: et primo quantum ad ipsam operationem causae efficientis; secundo quantum ad opus operatum, ibi: *passio ergo Christi et opus dicitur Judaeorum (...) et opus Dei.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo opus operatum ex diversis causis processit; secundo inquirit utrum ipsum opus operatum sit licitum, vel malum, ibi: *cum autem passio Christi opus Dei sit, et ideo bonum est, eamdemque operati sint Judas et Judaei; quaeritur, an concedendum sit eos operatos ibi esse bonum.* Hic quaeruntur quinque: 1 de reparabilitate humanae naturae; 2 an alius quam Christus potuit satisfacere pro humana natura; tertio utrum satisfactio convenienter facta sit per Christi passionem; 4 utrum potuit humanum genus alio modo liberari; 5 de passione Christi per comparationem ad causam efficientem.

Articulus 1

[9894] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 tit. Utrum humana natura fuerit reparanda

Quaestiuncula 1

[9895] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod humana natura non fuerit reparanda. Peccatum enim hominis non fuit gravius quam peccatum Angeli. Sed post peccatum Angeli, bona naturalia ipsius integra remanserunt, ut dicit Dionysius. Ergo in homine natura integra permansit, et ita reparatione non indiguit.

[9896] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, id quod consequitur humanam naturam, invenitur in omnibus habentibus humanam naturam. Sed non omnes homines erant reparandi, cum multi fuerint praevisi damnati. Ergo naturae humanae reparatio non debetur.

[9897] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, natura angelica non est minus pretiosa quam natura humana. Sed natura angelica post peccatum reparata non fuit. Ergo nec humana natura reparanda erat.

[9898] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, primus homo per peccatum meruit ut ipse et sua posteritas in aeternum a divina visione separaretur. Sed ad justitiam Dei pertinet ut reddat unicuique secundum sua merita. Ergo hoc reddere debuit, ut in aeternum excluderetur humana natura et humanum genus a divina visione; et sic reparari non debuit humana natura.

[9899] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, non decet divinam sapientiam ut aliqua creatura suo fine frustretur: quia tunc vane facta esset. Sed finis ad quem facta est humana natura, est ut videat Deum, et fruatur eo. Cum igitur ad hunc finem pervenire non potuisset nisi reparata fuisset, quia per peccatum primi hominis ab hoc fine deordinata fuit, congruum fuit ut repararetur.

[9900] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, non est decens ut aliqua perfectio universo deesset. Sed de perfectione universi est creatura rationalis beata, composita ex anima et corpore. Ergo congruum fuit ad perfectionem universi quod natura talis, scilicet humana, repararetur ad beatitudinem, a qua per peccatum abducta erat.

Quaestiuncula 2

[9901] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debuerit per satisfactionem reparari. Per eadem enim res reparatur per quae constituitur. Sed humana natura instituta fuit solo verbo Dei: quia dixit, et facta sunt. Ergo solo verbo debuit reparari, et mandato; et non per aliquam satisfactionem creaturae.

[9902] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut in opere conditionis maxime manifestatur potentia, ita in opere reparationis maxime manifestatur divina misericordia. Sed majoris misericordiae est peccatum absque omni poena satisfactionis dimittere quam satisfactionem requirere. Ergo absque omni satisfactione debuit humana natura reparari.

[9903] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ejus est pro peccato satisfacere cujus est peccatum facere. Sed humana natura non est corrupta per actum quem natura fecit, sed per actum quem fecit persona. Ergo satisfactio aliqua non debet exigi pro natura, sed solum pro persona.

[9904] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, culpa ordinatur per poenam. Sed si peccatum remitteretur absque omni satisfactione, remaneret culpa sine poena. Ergo remaneret aliquid inordinatum in universo, quod est inconveniens.

[9905] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, satisfactio est medicina peccati. Sed dimittere morbum absque medicina, non est sapientis medici. Ergo non decuit Deum naturam humanam sine satisfactione reparare.

Quaestiuncula 3

[9906] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non fuerit necessarium naturam humanam reparari modo dicto. Solus enim Deus naturam reparare potest. Sed in Deum non cadit necessitas, sicut nec coactio. Ergo non fuit necessarium naturam humanam reparari modo dicto.

[9907] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid est magis necessarium, tanto est minus voluntarium; et quanto est minus voluntarium, tanto est minus gratiarum actione dignum. Sed opus reparationis humanae est maxime dignum unde gratias Deo agamus. Ergo nullo modo est necessarium.

[9908] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ad misericordiam Dei pertinet ut peccatum citra condignum puniat, aliquid de poena peccato debita diminuens. Sed per quam rationem dimittit partem, per eamdem potest dimittere totam. Ergo non est necessarium quod per satisfactionem humanam naturam reparaverit.

[9909] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, eadem ratione dona gratis dantur, et debita gratis remittuntur; unde sicut judex non potest rem unius alteri dare, ita non potest offensam alteri factam sine poena dimittere. Princeps autem cujus sunt omnia, potest poenas relaxare. Sed Deus gratis dat dona hominibus, nec ex hoc sequitur aliqua inordinatio. Ergo et potest poenas debitas dimittere, praecipue cum poena ex hoc debeatur, quia per culpam ipse offenditur.

[9910] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, impossibile est aliquid esse frustra factum a sapiente et omnipotente et optimo artifice. Sed si natura humana non repararetur, esset frustra facta. Ergo necesse est eam reparari.

[9911] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, impossibile est aliquid esse inordinatum in universo. Sed si culpae humanae naturae non adhiberetur poena vel satisfactionis vel condemnationis, esset aliquid inordinatum in universo. Ergo necessarium est, si a damnatione humana natura reparatur, quod hoc fiat per modum satisfactionis, cum culpa per poenam ordinetur.

Quaestiuncula 1

[9912] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod congruentissimum fuit humanam naturam, ex quo lapsa fuit, reparari. Fuit enim conveniens quantum ad ipsum Deum: quia in hoc manifestatur misericordia Dei, potentia, et sapientia. Misericordia quidem sive bonitas, quia proprii plasmatis non despexit infirmitatem: potentia vero inquantum ipse omnium nostrorum defectum sua virtute vicit: sapientia autem inquantum nihil frustra fecisse invenitur. Conveniens etiam fuit quantum ad humanam naturam, quia generaliter lapsa erat. Similiter etiam ex perfectione universi, quod totum quodammodo ad salutem hominis ordinatur.

[9913] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod naturale dupliciter dicitur. Uno modo id quod consequitur ex principiis speciei; et hoc non mutatur per peccatum nec in homine nec in Daemone, sicut nec species. Alio modo dicitur naturale id ad quod natura est ordinata: et quantum ad hoc, naturale per peccatum tollitur, inquantum aufertur beatitudo ad quam natura ordinata est, et diminuitur habilitas ad ipsam: et sic natura corrupta erat, quia non poterat perduci ad beatitudinem ab aliquo illius naturae corruptae, nisi natura reparata esset.

[9914] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod omnes homines non reparantur, non est ex insufficientia medicinae reparantis, cum sit sufficiens, quantum in se est, ad reparandum omnes qui naturam humanam habent, vel habere possunt; sed ex defectu eorum qui reparationis effectum in seipsis impediunt; sicut etiam carentia visus, qui humanam naturam consequitur, causatur in caecis natis ex defectu materiae.

[9915] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod natura Angeli non tota corruerat; et iterum Angelus peccans, statim in malo confirmatus fuit, non autem homo; et ideo natura humana reparari debuit, non autem natura angelica. De hoc etiam sunt plura notata supra.

[9916] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod exclusio a visione Dei potest dici aeterna propter duo. Aut quia in eo qui excluditur, non est virtus ad finiendum istam exclusionem, neque dispositio ad recipiendum effectum alicujus terminantis; et sic efficitur aeterna in obstinatis qui sunt in Inferno, unde ipsi nunquam reparabuntur. Aut dicitur aeterna, quia non est virtus in excluso, ad terminandum exclusionem, quamvis sit in eo dispositio ad recipiendum effectum alicujus terminantis; et sic homo per peccatum etiam actuale mortale meretur exclusionem aeternam, quamdiu est in vita ista; sed quando transit a vita ista, si sine gratia transit, efficitur aeterna secundum primum modum.

Quaestiuncula 2

[9917] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod congruum etiam fuit quod natura humana per satisfactionem repararetur. Primo ex parte Dei, quia in hoc divina justitia manifestatur, quod culpa per poenam diluitur. Secundo ex parte hominis, qui satisfaciens, perfectius integratur: non enim tantae gloriae esset post peccatum, quantae erat in statu innocentiae, si non plenarie satisfecisset: quia magis est homini gloriosum ut peccatum commissum satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfactione dimitteretur; sicut etiam magis homini gloriosum est quod vitam aeternam ex meritis habeat, quam si sine meritis ad eam perveniret: quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, inquantum illud meruit. Similiter satisfactio facit ut satisfaciens sit quodammodo causa suae purgationis. Tertio etiam ex parte universi, ut scilicet culpa per poenam satisfactionis ordinetur; et sic nihil inordinatum in universo remaneat.

[9918] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod esse rei praecedit operari ipsius; et ideo non potest esse quod aliquis per suam operationem in esse constituatur, nec quod sit aliquo modo causa sui ipsius; sed sicut homo est causa suae corruptionis peccando, ita et decens est ut sit quodammodo causa suae purgationis satisfaciendo.

[9919] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc quod Deus per satisfactionem hominem reparari voluit, maxime manifestatur ejus misericordia: quia non tantum culpam ab eo voluit removere, sed etiam ad pristinam dignitatem humanam naturam integraliter reducere: quae quidem dignitas perpetuo in natura manet, sed poena ad modicum transit; unde magis manifestatur misericordia in perducendo ad aeternam dignitatem, quam in dimittendo temporalem culpam.

[9920] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod naturae, prout consideratur in nuda contemplatione, non est agere; sed agere est personae subsistentis in natura. Sicut igitur peccatum naturae inductum est ex actione personae peccantis, ita oportet quod actus personae satisfacientis, pro natura satisfaciat.

Quaestiuncula 3

[9921] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod reparatio humanae naturae a Deo facta est; unde potest dupliciter considerari: scilicet ex parte Dei, et ex parte ipsius naturae reparandae. Ex parte autem Dei potest attendi triplex necessitas. Una est necessitas coactionis: et haec respectu nullius potest Deo attribui, quia non potest in eo aliquid violentum esse, neque extra naturam, cum sit immutabilis, ut dicit philosophus. Alia necessitas est absoluta; et haec quidem cadit in Deo respectu illorum quae in ipso sunt, quae scilicet naturam suam consequuntur, quia impossibile est ea aliter se habere, sicut necessarium est Deum esse, vel esse bonum, et alia hujusmodi: sed haec necessitas non est Dei respectu alicujus effectus: quia non agit ex necessitate naturae, sed ex libertate voluntatis. Tertia necessitas est ex suppositione, non quidem finis, quia non est dubium quin Deus ad aliquem finem posset inducere multis aliis viis etiam quam illis quae modo determinatae sunt ad finem aliquem; sed ex suppositione alicujus quod est in ipso, scilicet praescientiae, vel voluntatis, quae mutari non possunt: secundum quem modum dicitur, quod necessarium est praedestinatum salvari; et haec dicitur necessitas immutabilitatis a quibusdam; et per hunc modum necessarium fuit ex parte Dei humanam naturam separari, quia ipse praeviderat et ordinaverat reparandam. Sed haec necessitas, ut dictum est, est necessitas conditionis, non absoluta; sive consequentiae, non consequentis. Et similiter ex parte hominis potest considerari triplex necessitas. Una necessitas absoluta, quae est respectu eorum quae naturaliter homini insunt, sicut hominem necessarium est esse risibilem, et alia hujusmodi: et sic non est necessarium humanam naturam reparari, quia reparatio non sequitur ex principiis naturalibus. Alia est necessitas coactionis; et haec quidem est respectu eorum quae homo majori virtute coactus facit, et involuntarius simpliciter, vel secundum quid: et talis necessitas non fuit in natura humana respectu reparationis, quia Deus ad virtutem non cogit. Tertia vero necessitas est ex suppositione finis, sicut necessarium est homini habere navem, si debet ire ultra mare; et hac necessitate necessarium fuit humanam naturam reparari, si scilicet ad visionem Dei admitti debuit.

[9922] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non omnis necessitas est coactionis, ut patet ex dictis; et ideo in processu est fallacia consequentis.

[9923] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod necessitas quae est ex suppositione voluntatis, immutabiliter aliquid volentis, non minuit rationem voluntarii: sed auget tanto magis, quanto ponitur firmius inhaerens volito, ut moveri non possit.

[9924] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantum est de potentia Dei, Deus posset peccatum absque omni poena dimittere, nec injustus esset, si hoc faceret: sed quantum est ex parte illius qui peccavit, secundum ordinem quem nunc Deus imposuit rebus, non potest peccatum congrue sine poena dimitti. Nec sequitur, si congrue pars poenae dimittitur, quod etiam congrue tota dimittatur, propter duo. Primo, quia effectus habet aliquid et ab agente et a recipiente; unde sicut in collatione divinorum donorum, donum ex parte dantis elevat recipientem supra statum suum, ex parte autem recipientis est infra modum quo Deus influit; ita in remissione peccatorum oportet quod sit aliquid ex parte misericordiae remittentis, ut aliquid de poena debita dimittatur, et aliquid ex parte recipientis, ut scilicet in aliquo puniatur. Secundo, quia remissio poenae quae fit aliis hominibus, praecipue poenae satisfactoriae, fundatur supra virtutem satisfactoriam Christi, quae superabundavit ad amovendas omnes poenas quantum in se fuit; unde oportet quod particulata satisfactio fundetur supra satisfactionem Christi condignam, sicut imperfectum in quolibet genere oritur ex perfecto.

[9925] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in eo cui Deus dat sua dona gratis, non est aliquid quod donis illis repugnet, faciens collationem donorum indecentem; sed in eo qui peccavit, est aliquod quod repugnat impunitati; et ideo ex parte creaturae non est simile.

Articulus 2

[9926] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 tit. Utrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro humana natura

[9927] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod aliqua pura creatura satisfacere poterat pro humana natura. Sicut enim pro peccato debetur satisfactio, ita pro beneficio debetur gratiarum actio. Sed sufficit Deo gratiarum actio quantum homo potest sibi reddere, etiam si non sit suis beneficiis aequalis: quia, ut dicit philosophus, *secundum potentiam famulans homo diis et patribus, videtur justus esse, quamvis ad aequalia non possit.* Ergo videtur quod similiter sit sufficiens satisfactio quam homo potest reddere ad expiandum peccatum.

[9928] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, bonum est potentius ad agendum quam malum: quia malum agit virtute boni, ut dicit Dionysius. Sed una pura creatura potuit per actum malum totam humanam naturam inficere. Ergo multo fortius potest per unum bonum actum pro tota humana natura satisfacere pura creatura.

[9929] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, magnae crudelitatis videtur esse in domino vel judice, exigere ab aliquo plus quam possit. Sed a Deo longe est omnis crudelitas. Ergo non exigit ab aliquo plus quam possit. Ergo satisfactionem quam Deus ab homine requirebat, purus homo facere poterat.

[9930] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, natura non reparatur nisi in individuis, ut supra dictum est. Sed unus homo est ita bonus sicut humana natura quae est in ipso. Ergo unus homo satisfacere poterat pro natura humana quae est in ipso, et omnes pro humana natura in omnibus individuis existente.

[9931] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, natura angelica est supra humanam. Sed quod melius est, potest accipi pro recompensatione minus boni. Ergo Angelus poterat pro humana natura satisfacere.

[9932] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, ille solus reparare potuit qui potuit condere. Sed solus Deus humanam naturam condere potuit: ergo ipse solus potuit reparare. Ergo ad hoc quod naturam aliquis satisfaciendo repararet, oportuit quod esset Deus.

[9933] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, homo in instanti suae conditionis tantae erat dignitatis quod nulli creaturae debitor erat ratione suae beatitudinis. Sed est debitor et obnoxius ratione suae beatitudinis ei qui ipsum ad beatitudinem reparavit. Ergo si per aliquam puram creaturam facta esset reparatio, non esset homo redditus pristinae dignitati.

[9934] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, nullus pro alio reddere potest quod pro se ipso debet. Sed quaelibet creatura totum quod est, Deo debet. Ergo nulla pura creatura potest pro alia sufficienter satisfacere.

[9935] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, oportebat quod pro peccato humanae naturae fieret condigna satisfactio: tum quia aliter homo non restitueretur pristinae dignitati: tum quia est conveniens esse unum primum in genere satisfactionis perfectum, supra quod omnes aliae imperfectae satisfactiones fundentur. Ad hoc autem quod satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam: quia peccatum pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quamdam habebat ex tribus. Primo ex infinitate divinae majestatis, inquantum offensa fuerat per contemptum inobedientiae: quanto enim major est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo ex bono quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, idest ipse Deus, cujus participatione fiunt homines beati. Tertio ex ipsa natura quae corrupta erat, quae quidem infinitatem quamdam habet, inquantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari. Actio autem purae creaturae non potest habere infinitam efficaciam: et ideo nulla pura creatura poterat sufficienter satisfactionem facere.

[9936] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod impossibile est ut homo ad hoc perducatur ut semper Deo debitor non sit gratiarum actionis, quasi ab eo habens totum quod est: ideo non exigitur in gratiarum actione ut sit aequivalens donis perceptis. Sed possibile est hominem esse in tanta dignitate, quanta fuit in statu innocentiae: et ideo ad perfectam reparationem, per quam totum reparatur quod reparari potest, exigitur quod satisfactio sit aequivalens culpae.

[9937] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod comparando bonum et malum ad effectus ejus proportionabiliter respondentes, bonum potentius est quam malum: quia bonum agit virtute sua, malum autem non nisi per virtutem boni. Sed tamen homo potest facilius in actum malum quam in actum perfecte bonum: quia plura requiruntur ad bonum quam ad malum, quod ex uno singulari defectu contingit. Et ideo purus homo potuit in actum malum qui erat proportionatus ad corrumpendum totam humanam naturam; non autem potuit in actum bonum ita perfecte quod esset proportionatus ad reparationem.

[9938] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod esset crudelitas in domino exigere plus quam possit, nisi cum hoc etiam servo detur unde solvere possit quod exigitur; unde in hoc maxime ejus misericordia commendatur quod ab homine perfectam satisfactionem exigit, ut perfecte reparetur: et quia hoc per se non poterat, ei filium suum, qui posset, dedit.

[9939] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis natura non sit corrupta, nec reparatione indigens, nisi secundum quod est in persona; tamen aliqua corruptio debetur naturae, non secundum quod est determinata in hac persona, sed secundum hoc quod est in omnibus illis qui per vitiatam originem ab Adam humanam naturam acceperunt; unde pro ista communi corruptione non potest unus solus satisfacere, nec etiam simul omnes: quia natura excedit etiam illos omnes qui naturam humanam habent, cum ad plures se extendere possit.

[9940] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelus quamvis sit homine superior quantum ad naturam, non tamen quantum ad gloriam, in qua aequales Angelis erimus: et ideo Angelus ad gloriam non potest humanam naturam reparare: et etiam, cum sit creatura, quidquid potest, Deo debet.

Articulus 3

[9941] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 tit. Utrum debuerit fieri satisfactio per passionem Christi

[9942] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod satisfactio non debuit fieri per passionem Christi. Minus enim peccatum non expiatur per majus, sed magis aggravatur. Sed majus fuit peccatum occidentium Christum quam comestio pomi vetiti, qua natura humana corrupta est. Ergo corruptio humanae naturae non potest expiari per passionem Christi.

[9943] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil corporale est aequivalens rei spirituali. Sed vita Christi, quam per passionem Christus dedit, fuit vita corporalis. Ergo non fuit sufficiens ad recompensandum vitam spiritualem, quae per peccatum amissa erat.

[9944] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, peccatum primi hominis, per quod natura humana corrupta est, fuit peccatum superbiae, ut in 2 Lib., distinct. 22, quaest. 1, art. 1, dictum est. Sed major fuit humilitas Christi in assumptione humanae naturae, quando exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, quam superbia Adae. Ergo ex ipsa assumptione humanae naturae sufficienter fuit satisfactum pro peccato hominis, et ita non fuit conveniens quod Christus pateretur.

[9945] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, Bernardus dicit, quod una gutta sanguinis Christi fuit sufficiens pretium nostrae redemptionis. Sed aliquid de sanguine Christi effusum est in circumcisione. Ergo non oportebat quod ulterius pateretur.

[9946] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, tanta potest esse contritio in nobis peccantibus quod totum peccatum dimittatur et quantum ad poenam, et quantum ad culpam. Sed in Christo ab instanti suae conceptionis fuit perfectissima caritas, quae contritioni vim tribuit expurgandi peccatum. Ergo Christus ab instanti suae conceptionis sufficienter satisfecit pro omnibus peccatis nostris; et ita non oportuit quod per passionem mortis satisfaceret.

[9947] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, poena, qua quis punitur, quantitatem accipit, quantum ad virtutem satisfaciendi, ex conditione patientis. Sed Christus, inquantum Deus est et homo, habet infinitam dignitatem. Ergo quaelibet poena quam sustinuit, scilicet fames, fatigatio, et hujusmodi, fuit sufficiens ad satisfaciendum pro toto humano genere: ergo non oportuit quod mortem pateretur.

[9948] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Hebr. 2, 10: *decebat eum (...) per passionem consummari.*

[9949] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, homo erat debitor mortis. Ergo si debuit pro aliis satisfacere recompensando, oportuit quod ipse mortem, quam non debebat, exsolveret.

[9950] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Christus non solum debuit hostem vincere, sed etiam exemplum vincendi nobis dare. Ergo debuit in difficillimis victor existere. Sed difficillimum est mortem sustinere. Ergo debuit per passionem mortis nos liberare.

[9951] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod Christi satisfactio fuit non pro uno homine tantum, sed pro tota humana natura; unde duas conditiones concernere debuit: ut esset universalis respectu omnium satisfactionum quodammodo, et ut esset exemplaris omnium satisfactionum particularium. Universalis autem erat non per praedicationem de multis, quasi per multas particulares satisfactiones multiplicata, sed habens virtutem respectu omnium; unde non oportebat quod ipse omnes poenas quae ex peccato quocumque modo consequi possent, assumeret in seipso; sed illam ad quam omnes ordinantur, et quae continet in se virtute omnes poenas, quamvis non actu. Finis autem omnium terribilium est mors, ut dicit philosophus, 3 Ethic.; et ideo per passionem mortis debuit satisfacere. Inquantum vero fuit exemplaris respectu nostrarum satisfactionum, debuit habere magnitudinem excedentem omnes alias satisfactiones, quia exemplar debet esse praestantius exemplato; et ideo secundum maximam poenarum debuit satisfacere, scilicet mortem.

[9952] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi non fuit satisfactoria ex parte occidentium Christum, sed ex parte ipsius patientis, qui ex maxima caritate pati voluit; et secundum hoc fuit Deo accepta.

[9953] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vita corporalis Christi habebat quemdam infinitum valorem ex divinitate conjuncta, inquantum non erat vita puri hominis, sed Dei et hominis: et ideo poterat esse sufficiens recompensatio vitae spiritualis, et praecipue ratione caritatis eximiae ex qua offerebatur.

[9954] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in peccato Adae non solum fuit superbia, sed delectatio: et ideo in satisfactione non solum debuit esse humilitas, quod in incarnatione factum est, sed etiam acerbitas doloris, quod in passione accidit.

[9955] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis gutta sanguinis quam in circumcisione fudit, esset sufficiens ad omnem satisfactionem, considerata conditione personae, non tamen quantum ad genus poenae: quia pro morte ad quam humanum genus obligatum erat, oportebat quod mortem exsolveret.

[9956] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod contritio non tantum habet vim ex caritate, sed etiam ex dolore; et ideo ratione caritatis delet culpam, ratione autem doloris computatur in satisfactionem poenae.

[9957] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliae poenae quas Christus sustinuit, quamvis sufficientes essent ad satisfaciendum pro humana natura, considerata conditione patientis, non tamen considerato genere poenae: quia in poenis illis non continebantur omnes aliae poenae, sicut in passione mortis continentur.

Articulus 4

[9958] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 tit. Utrum fuerit possibilis alius modus satisfaciendi

Quaestiuncula 1

[9959] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod alius modus non fuerit possibilis. Hebr. 2, 10: *decebat eum per passionem (...) consummari*; dicit Glossa: *nisi Christus pateretur, homo non redimeretur.*

[9960] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Anselmus in Lib. cur Deus homo: *non potuit transire calix, nisi biberet; non quia mortem vitare nequiverit, sed quia aliter mundus salvari non posset.* Ergo videtur quod alius modus possibilis non fuit.

[9961] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed inconveniens est peccatum dimittere sine debita satisfactione, ut dictum est. Cum igitur debita satisfactio non potuerit esse nisi per modum istum, videtur quod alius modus possibilis non fuit.

[9962] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui patres crediderunt Christum passurum. Ergo non potuit aliter esse.

[9963] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Gregorius, 20 Lib. Moral.: *qui fecit nos de nihilo, revocare etiam sine morte et passione sua nos potuit.*

[9964] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Luc. 1, 37: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Ergo quocumque alio modo potuisset nos liberare.

Quaestiuncula 2

[9965] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod alius modus fuisset convenientior. Si enim Christus mortem subiisset naturalem, nihilominus genus humanum redemptum fuisset: quia mortem solvisset quam non debebat. Sed hoc fuisset sine peccato alicujus. Ergo videtur quod hic fuisset modus convenientior: quia unumquodque tanto est convenientius, quanto ad ipsum pauciora inconvenientia sequuntur.

[9966] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Diabolus nos omnino injuste invaserat, nec aliquod jus in nobis habebat. Sed nihil est convenientius quam quod vis vi repellatur. Ergo convenientissimus modus fuisset ut per potentiam nos eriperet a potestate Diaboli, non redimendo.

[9967] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ipse venerat a Daemonis potestate hominem liberare, non autem a potestate hominis. Ergo convenientius fuisset quod a Daemone passus fuisset, quam ab homine.

[9968] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, Christus ad hoc venit ut homines ad se traheret. Sed plures eum sequerentur, si per viam deliciarum incessisset, quam quod per viam passionis de hoc mundo exivit. Ergo videtur quod ille fuisset convenientior modus.

[9969] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, super illud Psalm. 21: *et non ad insipientiam mihi*, dicit Glossa: *nullus convenientior modus nostrae redemptionis fuit, quam quod homo, qui per superbiam ceciderat, per humilitatem resurgeret.*

[9970] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, optimi est optima adducere. Si igitur Deus est optimus, modum optimum nostrae liberationis elegit.

Quaestiuncula 1

[9971] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quantum ex parte Dei est, fuit alius modus nostrae liberationis possibilis, quia ejus potentia limitata non est, quem si elegisset, convenientissimus fuisset: non tamen habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantum, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii. Ex parte autem hominis non fuit alius modus possibilis nisi quem Deus ei dedit: quia per se satisfacere non poterat, sed solum divino munere. Sed ex parte nostra simul et Dei fuit quidem alius modus possibilis, sed nullus ita conveniens.

[9972] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si homo alio modo liberaretur, non redimeretur: quia redemptio sufficientem satisfactionem importat. Sed tamen alio modo liberari potuit.

[9973] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Anselmus loquitur quantum est ex parte nostra, supposita Dei ordinatione.

[9974] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis sit inconveniens ex parte nostra secundum ordinem quem Deus rebus posuit, ut peccatum sine satisfactione dimittatur; tamen si ipse faceret, convenientissimum esset, quia ipse simul cum hoc faceret, aliquam convenientiam in re poneret.

[9975] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod fides antiquorum fuit de passione Christi futura, praesupposita Dei ordinatione quod ita fieret; ex cujus suppositione, passio Christi necessitatem habet, ut dictum est.

Quaestiuncula 2

[9976] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quantum est ex parte nostra, convenientior modus esse non potuit. Sed tamen Deo non aufertur potentia, quin potuisset alium modum convenientiorem fecisse, cujus potentia limitata non est. Sed hoc esset secundum alium ordinem rebus impositum.

[9977] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus pro omnibus peccatis quantum ad sufficientiam debuit satisfacere, non solum pro originali, sed etiam pro actuali, pro quo infligitur violenta mors; et ideo, ut sua satisfactio omnem comprehenderet, decens fuit ut morte turpissima quantum ad genus mortis moreretur, ut sic non solum sub Angelis descenderet per mortem, sed etiam sub hominibus per genus mortis, quantum ad acerbitatem simul et turpitudinem. Nec peccatum aliorum aliquid de convenientia satisfactionis adimit: quia satisfactio non est ex passione ex parte infligentium passionem, sed ex parte patientis.

[9978] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Diabolus nos injuste detineret, tamen nos juste ab ipso detinebamur, ejus tyrannidem propter nostram culpam patientes; unde ex parte nostra fuit congruum ut satisfaciendo nos eriperet; ut non solum ipse juste nos liberaret, quod esset si violentia uteretur, sed etiam nos juste liberaremur.

[9979] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum hominis fuit commissum ab homine, instigante Diabolo; ita etiam conveniens fuit, ut medicina morbo responderet, quod Christus occideretur ab homine suadente Diabolo.

[9980] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod satisfactio debet esse poenalis; et ideo, ut pro nobis satisfaceret, oportuit quod in hoc mundo poenas sustineret, et non deliciis uteretur. Vel dicendum, quod Christus ad hoc venit ut a terrenis bonis, pro quibus homines a Deo recesserant, ad caelestia nos revocaret; et ideo decuit ut terrena bona abjiceret, quatenus ea contemnendi nobis exemplum daret.

Articulus 5

[9981] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 tit. Utrum Deus pater filium tradiderit ad passionem

Quaestiuncula 1

[9982] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus pater filium non tradiderit ad passionem. Maxima enim crudelitas est filium innocentem tradere. Sed Christus fuit innocentissimus. Cum ergo crudelitas non sit in Deo, videtur quod ipse Christum ad passionem non tradiderit.

[9983] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, si pater Christum in mortem tradidit, hoc non fuit nisi quia Christus ex obedientia ad patrem mortuus est. Sed quicumque facit aliquid ex obedientia, facit ex debito. Ergo Christus debitor mortis fuit, et sic non fuit mors ejus Deo gratissima: debitum enim diminuit de gratitudine actus.

[9984] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, si pater tradidit filium, ergo voluit eum mori. Sed hoc etiam voluerunt Judaei. Ergo conformaverunt voluntatem suam voluntati divinae, et ita non peccaverunt.

[9985] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, quod pervenire ad bonum finem per mala media, est mali consiliatoris. Sed consilium divinum est optimum. Ergo si ex consilio voluntatis patris Christus esset mortuus, non esset hoc consilium expletum mediantibus malis actibus Judaeorum; quod tamen falsum est. Ergo pater filium ad passionem non tradidit.

[9986] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 8, 32: *proprio filio suo non pepercit* et cetera.

[9987] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis poena est a Deo. Sed passio Christi quaedam poena fuit. Ergo fuit a Deo.

Quaestiuncula 2

[9988] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod passio Christi non fuerit bona. Quia secundum Boetium, cujus generatio est bona, corruptio est mala. Sed generatio Christi fuit optima. Ergo passio mortis ipsius fuit pessima.

[9989] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omne injustum est malum. Sed Christus injuste passus est; 1 Petr. 2, 23: *tradebat autem judicanti se injuste.* Ergo illa passio Christi fuit mala.

[9990] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut eadem materia non potest esse in naturalibus sub contrariis formis, ita unus actus in moralibus non potest esse bonus et malus. Sed opus Judaeorum, ut dicitur in littera, fuit passio Christi. Ergo cum opus Judaeorum fuerit malum, passio Christi non potest dici bona.

[9991] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nihil est Deo acceptum nisi bonum. Sed mors Christi fuit Deo acceptissima: quia ipse *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*: Ephes. 5, 2. Ergo passio Christi fuit bona.

[9992] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, omne quod est ex caritate, est bonum. Sed Christus ex maxima caritate fuit mortuus et passus. Ergo passio sua fuit optima.

Quaestiuncula 1

[9993] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in passione Christi fuit tria considerare. Unum ex parte patientis, quia scilicet voluntarie passus est ex caritate. Aliud autem ex parte occidentium, qui ex iniqua voluntate eum occiderunt. Tertium est ex parte ipsorum pro quibus passus est, scilicet effectus salutis in toto humano genere. Et secundum hoc tripliciter Deus pater, immo tota Trinitas, eum tradidit. Uno modo, praeordinando passionem ejus ad salutem humani generis. Secundo, Christo homini voluntatem dando, et caritatem, ex qua pati voluit. Tertio, dando potestatem, et non cohibendo voluntatem occidentium, sicut dicitur Joan. 19, 11: *non haberes in me potestatem, nisi data tibi fuisset desuper.*

[9994] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus pater non tradidit Christum in mortem, quasi cogendo ipsum mori, sed dando ei voluntatem bonam qua mori vellet; et ideo non sequitur quod fuerit aliqua crudelitas in Deo.

[9995] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus non fuit debitor mortis ex necessitate, sed ex caritate ad homines, qua hominis salutem voluit, et ex caritate ad Deum qua ejus voluntatem implere voluit, sicut dixit Matth. 26, 39: *non sicut ego volo, sed sicut tu*; et hoc debitum non diminuit aliquid de gratitudine actus.

[9996] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis humanae ad divinam, non est simpliciter in volendo quod Deus vult, sed in volendo eodem modo, idest ex caritate, sicut Deus vult, vel ad eumdem finem; vel in volendo id quod Deus vult nos velle; et hoc modo Judaei voluntatem suam divinae non conformaverunt: quia Christum ex nequitia occiderunt ad impediendam salutem, quam ex ejus praedicatione sequi videbant.

[9997] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod facere aliquod malum propter bonum finem consequendum, est mali consiliatoris; sed uti malitia aliorum, quam ipse non facit, ad bonum finem, hoc est summae sapientiae.

Quaestiuncula 2

[9998] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod judicium absolutum est de re, quando consideratur ipsa secundum quod est actu in rerum natura existens; et hoc est quando consideratur cum omnibus circumstantiis quae sunt in ipsa. Sed quando consideratur res secundum aliquid quod in re est sine consideratione aliorum; illud judicium non est de re simpliciter, sed secundum quid. Si igitur consideretur passio secundum quod est in patiente cum omnibus quae circumstant, scilicet caritate Christi, et efficacia ipsius, sic est dicenda simpliciter bona. Si autem consideretur secundum quod est passio tantum, scilicet inquantum adimit vitam, nihil aliud considerando; sic est malum in genere mali naturae; unde dicenda est bona simpliciter, et mala secundum quid.

[9999] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi, inquantum est corruptionis inductiva, sic est mala; et hoc est considerare ipsam secundum quid: sed inquantum est passio volita, et ad humanam salutem ordinata, sic est optima.

[10000] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod injuste illata est ex parte occidentium: sed ex parte ipsius patientis ex justissima voluntate procedit.

[10001] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod opus operans Judaeorum est malum simpliciter; sed passio, quae est opus operatum, est quidem simpliciter bona, secundum quod est in patiente; quamvis possit dici mala secundum quid secundum quod est in actione illorum sicut in causa, et secundum quod est corruptiva naturae; et ita non est ponere contraria circa idem.

Expositio textus

[10002] Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 expos. *Quia sic justitia superatus est Diabolus, non potentia.* Contra. Justitia Dei non potest esse sine potentia, nec e converso. Dicendum, quod intelligendum est: non potentia tantum. Sed si etiam potentia tantum Diabolum superasset, adhuc

esset justitia ex parte nostra. *Peccantem peccati auctor illico invasit.* Contra. Magis peccavit Diabolus quam homo. Ergo magis debuit ipse invadi quam homo. Dicendum, quod ambos invasit sententia judicis secundum culpae modum, sed hominem invasit et peccati auctor; tum quia homo illi se subdidit, tum quia homo ex ordine naturae sub Angelis erat; unde etiam homini ad exercitium datur. *Praedestinatis tantum effecit salutem.* Contra. Aliqui etiam non praedestinati gratiam accipiunt. Dicendum, quod loquitur de salute finali, per quam homo ab omni malo liberatur. *Hic distinguendum est*: quia potest intelligi de opere operante; et sic malum operati sunt: vel de opere operato; et sic bonum operati sunt.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III a distinctione XXI ad distinctionem XXII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 21

Prooemium

[10003] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de his quae Christus cum humana natura assumpsit, scilicet gratia et scientia et defectibus, et de his quae per humanam naturam operatus est, scilicet de meritis; hic determinat de morte quam in humana natura sustinuit. Dividitur autem haec pars in duas: primo determinat ea quae ad mortem Christi pertinent; secundo ea quae ad mortem Christi consequuntur, dist. 22, ibi: *hic quaeritur, utrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo.* Prima dividitur in duas: primo inquirit utrum mors fuerit in Christo secundum separationem deitatis a carne; secundo, supposito quod non, ostenditur qua ratione Christus dicatur mortuus, ibi: *recedente vero anima, mortua est Christi caro.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *quidam putaverunt tunc carnem sicut ab anima, ita a divinitate in morte fuisse divisam.* Et circa hoc duo facit: primo excludit errorem; secundo veritatem confirmat, ibi: *sicut Augustinus super Joan (...) ait.* Circa primum duo facit: primo excludit probationem erroris sumptam ex ratione et auctoritate Augustini; secundo probationem sumptam ex auctoritate Athanasii, ibi: *alii quoque auctoritati innituntur.* Circa primum tria facit: primo ponit rationem ipsorum; secundo auctoritatem quae videtur pro eis facere, ibi: *huic suae probabilitati addunt auctoritatis testimonium*; tertio solvit, ibi: *quibus respondemus. Alii quoque auctoritati innituntur.* Hic tria facit: primo ponit objectionem ex auctoritate Athanasii; secundo ostendit quod illa auctoritas non facit pro eis, ibi: *quibus respondemus*; tertio auctoritatem Athanasii exponit, ibi: *sciendum est igitur.* Hic est duplex quaestio. Prima de morte Christi. Secunda de resurrectione ejus. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum in morte Christi fuerit separata deitas ab humanitate; 2 utrum corpus Christi fuerit dissolutum, vel incineratum; 3 utrum debeat simpliciter concedi quod Christus, vel filius Dei, sit mortuus.

Articulus 1

[10004] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 tit. Utrum in morte Christi deitas a carne separata sit

Quaestiuncula 1

[10005] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod

in morte Christi deitas a carne separata sit. Remoto enim medio separantur extrema quae per medium conjunguntur. Sed, sicut in 2 dist., quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 1, dictum est, divinitas conjungebatur carni mediante anima. Ergo separata anima a carne, separatur etiam divinitas.

[10006] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut in 2 dist., qu. 1, art. 3, quaestiunc. 2, dictum est, corpus insensibile non est assumptibile. Sed separata anima, caro remanet quoddam corpus insensibile. Ergo non potuit remanere deitati unita, cum nihil possit esse unitum quod non est assumptibile.

[10007] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, nulla res est mortua quae habet in se vitam. Sed si deitas in morte a carne separata non fuisset, habuisset in se vitam, quae etiam est fons indeficiens vitae. Ergo mortua non fuisset.

[10008] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, unio humanae naturae ad divinam est per gratiam. Sed corpus non est capax gratiae nisi mediante anima. Ergo corpus, separata anima, non potest remanere deitati unitum.

[10009] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, filius dicitur jacuisse in sepulcro: alias de hoc non esset fides, quae habet objectum veritatem increatam. Sed hoc non dicitur nisi quia corpus in sepulcro fuit. Ergo deitas a corpore separata non fuit.

[10010] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Leo Papa dicit: *tanta fuit unio Dei et hominis, ut nec supplicio posset diminui, nec morte distingui.* Sed supplicium pati et mori corporis est. Ergo corpus in morte a divinitate non est separatum.

Quaestiuncula 2

[10011] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod deitas sit separata ab anima. Utraque enim mors, ut dicitur in littera, scilicet qua separatur corpus ab anima, et qua separatur anima a Deo, Diaboli suasu homini propinata est. Sed Christus in se accepit mortem, qua separatur corpus ab anima, ut a nobis excluderet quod suasu Daemonis in nobis devenit. Ergo simpliciter debuit pati mortem, quae est separatio animae a deitate.

[10012] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque deponit aliquid, illud a se separat. Sed filius Dei dicit de seipso, Joan. 10, 10: *ego pono animam meam.* Ergo eam a se separavit.

[10013] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut supra, dist. 5, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est, uniens est unitum sicut ratione unionis Deus est homo. Si igitur anima esset Deo unita post mortem; posset dici, quod Deus esset anima.

[10014] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ratione unionis Dei ad hominem est communicatio idiomatum, ut dicit Damascenus. Sed animae idiomata non dicuntur de filio Dei:

non enim potest dici, quod filius Dei sit forma corporis. Ergo non remanet post mortem anima verbo unita.

[10015] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, si esset verbum unitum animae et corpori, cum illa sint ad invicem divisa, essent duae uniones verbi ad illa duo. Sed ante mortem erat tantum una unio. Ergo aliqua unio facta est de novo in morte Christi; quod est inconveniens.

[10016] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 6 Praeterea, anima et corpus separata fuerunt duo quaedam. Si ergo verbum utrique unitum remansit, videtur quod fuerunt duo vel tria Christus in morte: quia uniens est unitum.

[10017] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, major est conjunctio animae ad Deum per unionem in persona quam quae est per fruitionem. Sed anima Deo conjuncta per fruitionem, nunquam ab ipso separatur. Ergo multo minus conjuncta ei per unionem in persona.

[10018] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, filius Dei dicitur descendisse ad Inferos. Sed hoc non convenit sibi nisi ratione animae. Ergo filius Dei post mortem habuit animam sibi unitam.

Quaestiuncula 1

[10019] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod corpus Christi in morte non fuit separatum a deitate: cujus ratio ex tribus accipi potest. Primo ex parte Dei: quia cum sit immutabilis, ei quod perfecte sibi conjunctum est incommutabilitatem praestat, ut scilicet immutabiliter ei adhaereat. Secundo ex parte ipsius assumpti: quia per mortem, quam ex obedientia patris sustinuit, non debuit suam dignitatem amittere, sed magis clarificari. Tertio ex fine assumptionis: quia ea quae post mortem ipsius circa ipsum acta sunt, salutaria nobis non fuissent, nisi deitas adjuncta esset.

[10020] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra, dist. 2, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est, anima quantum ad unibilitatem corporis, est medium necessitatis: quia corpus non esset unibile nisi inquantum est animatum: sed quantum ad unionem in actu, est medium congruentiae, quo remoto, non necessario unio tollitur, ut supra, dist. 2, dictum est; et ideo, quia separata anima a corpore, adhuc remansit in corpore ordo ad animam, et unibile remansit et unitum.

[10021] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis esset actu insensibile, tamen hoc habebat supra alia corpora insensibilia quod inerat ei ordo ad animam humanam.

[10022] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod deitas non potest esse forma corporis. Ad hoc autem quod corpus sit vivum, oportet quod sit aliquid vivificans formaliter.

[10023] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod corpus non est susceptivum gratiae habitualis: quia illa ordinatur ad actus spirituales, qui non possunt corpori communicari. Haec autem gratia est medium congruentiae ad unionem ex parte animae. Sed gratia unionis, quae est ipsa unio gratis facta, potest esse in corpore: quia ista gratia ordinat ad esse in persona divina, cujus particeps est corpus, sicut et anima; ideo etiam corpus potest remanere unitum, anima separata; in quo etiam manet aliquis ordo ad gloriam ex eo quod fuit instrumentum animae habentis gratiam, ut dictum est; ut sic etiam habitualis gratia quodammodo in corpus redundet, ut supra, dist. 13, dictum est.

Quaestiuncula 2

[10024] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod propter easdem rationes anima a verbo in morte Christi separata non fuit, et adhuc amplius, inquantum anima immediatius et pluribus modis verbo unitur quam corpus.

[10025] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mors animae est secundum separationem animae a Deo per peccatum, opposita conjunctioni quae est per caritatem; quam mortem Christum assumere non decuit sicut nec peccatum, ut supra, dist. 15, qu. 1, art. 1, dictum est; et ideo haec ratio non est ad propositum: quia etiam si esset separatio perfecta animae a verbo quantum ad conjunctionem quae est in persona, adhuc anima non esset mortua sed viva, inquantum remaneret Deo per caritatem conjuncta.

[10026] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod filius Dei dicitur animam ponere, non quidem a se, sed a carne, a qua in morte separata fuit.

[10027] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima non nominat personam, sed partem naturae; unde anima non est unita verbo sicut importans id in quo facta est unio, sicut est de hoc nomine homo; et ideo non potest dici quod filius Dei sit anima, sicut potest dici quod sit homo, secundum quod est habens animam.

[10028] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut ea quae dicuntur de natura humana secundum rationem naturae non possunt praedicari de filio Dei, ut quod dicitur esse communis Christo et aliis hominibus; ita etiam ea quae praedicantur de anima Christi inquantum est pars naturae, non possunt dici de filio Dei, sicut quod est forma, vel aliquid hujusmodi. Ea autem quae praedicantur de ipsa inquantum est quid subsistens, possunt de filio Dei praedicari, sicut quod descendit ad Inferos, et alia hujusmodi.

[10029] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, sicut supra, dist. 8, quaest. 1, art. 5, dictum est, relationes secundum rem multiplicantur secundum multiplicationem illorum supra quae fundantur elationes; unde contingit quod relatio ex parte unius extremi est una, quae ex parte alterius multiplicatur, sicut de illo qui una paternitate ad multos

filios refertur, qui ad ipsum multis filiationibus referuntur. Ita etiam est hoc: quia ex parte ipsius filii Dei est una tantum, quamvis non sit ex parte ipsius relatio realis, sed rationis tantum; ex parte autem assumptorum, quae divisa sunt, sunt duae uniones in actu post mortem; ante autem erat una in actu, et multae in potentia: unde non oportet quod aliqua unio fiat ibi de novo, sicut nec in divisione continui fit aliquid de novo, inquantum id quod prius erat multa potentia, unum autem actu, fit actu plura.

[10030] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut humana natura non est hypostasis in Christo, quamvis possit dici singulare et individuum, ut supra, dist. 6, qu. 1, art. 1, dictum est; ita etiam anima et corpus non sunt duae completae hypostases, sed unitae uni hypostasi filii Dei; quamvis possint dici duo singularia, vel duo individua. Sed non sequitur ex hoc quod Christus sit duo: quia neutrum illorum de Christo praedicatur, vel de filio Dei.

Articulus 2

[10031] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 tit. Utrum corpus Christi post mortem debuerit dissolvi

[10032] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi post mortem debuit dissolvi, sive incinerari. Hebr. 2, 17, dicitur: *Christus debuit per omnia fratribus assimilari.* Sed alii homines, qui dicuntur fratres Christi, secundum corpus incinerantur. Ergo et corpus Christi incinerari debuit.

[10033] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut separatio animae a carne fuit inflicta homini propter peccatum primi parentis, ita etiam incineratio: quia dicitur Genes. 3, 19: *terra es, et in terram ibis.* Sed Christus pro nobis sustinuit mortem, ut debitum naturae solveret. Ergo similiter corpus ejus incinerari debuit.

[10034] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, humilitas est meritum exaltationis, Philipp. 2. Sed corpus Christi fuit maxime exaltandum. Ergo debuit usque ad incinerationem humiliari.

[10035] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne compositum ex contrariis, naturaliter est dissolubile in contraria. Sed corpus Christi fuit ex contrariis compositum, quia fuit ejusdem naturae cujus sunt corpora nostra. Ergo cum incineratio nihil aliud sit quam resolutio corporis in contraria ex quibus constituitur, videtur quod corpus Christi incinerari debuit.

[10036] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, anima non recedit a corpore quamdiu in

corpore manet aequalitas complexionis, quae requiritur ut dispositio in corpore animato: quia per hanc dispositionem materia fit necessaria ad talem formam. Sed in morte Christi anima recessit a corpore. Ergo in corpore non remansit illa aequalitas quae exigitur ad corpoream animationem. Sed ablata aequalitate complexionis, unum contrarium superat aliud, et sic sequitur corporis dissolutio et incineratio. Ergo corpus Christi fuit corruptum et incineratum.

[10037] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Psalm. 15, 10: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Hoc autem non potest intelligi de corruptione mortis, quia ipse mortuus fuit. Ergo intelligitur de corruptione incinerationis.

[10038] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, corpori non debetur incineratio nisi propter corruptionem fomitis. Sed in Christo nunquam fuit corruptio fomitis: quia natus et conceptus fuit sine originali. Ergo corpus Christi non debuit incinerari.

[10039] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, anima conjuncta corpori ipsum servat ab incineratione. Sed virtus divina est major quam virtus animae. Ergo cum corpori sit conjuncta deitas, videtur quod non debuit incinerari.

[10040] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod mors et incineratio et hujusmodi defectus sunt poenae originalis peccati: in Christo autem nunquam fuit originale: unde Christus non contraxit hujusmodi defectus ex necessitate suae originis, quia sine originali conceptus fuit. Nec in eo fuerunt quia ipse esset debitor eorum, quia peccatum in eo nunquam fuit: sed voluntarie defectus humanae naturae assumpsit ad complendum opus nostrae redemptionis et ut in his nobis mereretur. Unde cum opus redemptionis esset in passione completum, quia dixit: *consummatum est*, Joan. 19, 30, et corpus sine anima non est in statu merendi, ideo corpus ejus incineratum non fuit.

[10041] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio illa intelligitur quantum ad illa quae sunt de veritate naturae, et quantum ad ea quae pertinent ad opus redemptionis.

[10042] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per passionem, qua separata est anima a carne, removit a nobis mortem, et omnes alios defectus humanae naturae, quantum ad sufficientiam causae; et ideo non oportuit quod ad removendum incinerationem corpus ejus incineraretur.

[10043] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod humilitas illa fuit necessaria ante opus redemptionis, et quando Christus erat in statu merendi, non autem post, ut dictum est.

[10044] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod compositum ex contrariis, necessario in ipsa resolvitur, nisi sit aliquid prohibens. In Christo autem erat aliquid prohibens, scilicet virtus divinitatis, et puritas a corruptione fomitis.

[10045] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis illa temperies

complexionis, quae est necessitas ad formam animae, fuerit amota in morte; non tamen inde secuta est dissolutio et putrefactio corporis, ratione praedicta.

Articulus 3

[10046] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 tit. Utrum filius Dei debeat dici mortuus

[10047] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus, vel filius Dei, non debeat dici mortuus. Ea enim quae habent repugnantiam intellectuum ad filium Dei, de eo non praedicantur. Sed cum Dei filius sit vita, sicut dicitur Joan. 14, mortuum esse habet repugnantiam intellectus cum ipso. Ergo non debet dici quod sit mortuus.

[10048] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, esse creatum convenit alicui, secundum quod est a Deo; sed corrumpi, secundum quod est ex nihilo. Ergo magis pertinent ad defectum creaturae ea quae corruptionem important, quam nomen creaturae. Sed nomen creaturae non dicitur de Christo, ut supra, dist. 11, dictum est. Ergo multo minus potest dici quod sit mortuus.

[10049] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, filius Dei est divina essentia. Sed non potest dici quod divina essentia sit mortua. Ergo non debet dici, quod filius Dei sit mortuus.

[10050] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, contradictoria non sunt vera de eodem. Sed de filio Dei vere dicitur quod est immortalis, et per consequens non est mortuus. Ergo non potest dici quod fuerit mortuus.

[10051] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, illud quod est partis, non praedicatur de toto. Sed mori est corporis, a quo anima separatur. Ergo videtur quod Christus non possit dici mortuus.

[10052] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in symbolo: *crucifixus, mortuus, et sepultus.*

[10053] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nullus homo dicitur mortuus nisi ex eo quod anima ejus a corpore separata est. Sed anima Christi est a corpore separata. Ergo ipse est mortuus.

[10054] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, sicut supra dictum est, redemptio non potuit convenienter fieri nisi per mortem filii Dei. Ergo si ipse non est mortuus, videtur quod non simus adhuc redempti; quod est haereticum.

[10055] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sicut supra, dist. 11, quaest. 1, art. 4, dictum est, ea quae solum ad naturam pertinent, simpliciter et sine determinatione de Christo dici possunt. Mors autem in nobis est secundum separationem animae a corpore, et passio est secundum laesionem corporis, vel etiam secundum immutationem animae, quae sunt partes humanae naturae: et ideo simpliciter concedendum est quod Christus mortuus est et passus.

[10056] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est ibi aliqua repugnantia intellectuum, quia mors, cum sit conditio naturae, refertur ad humanam; unde non opponitur divinae vitae.

[10057] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nomen creaturae non magis se habet ad naturam quam ad personam; et ideo non potest dici simpliciter ratione naturae, sicut supra dictum est; praecipue cum creatio respiciat esse, quod magis videtur pertinere ad suppositum quam ad naturam: et ideo quod magis vel minus ad defectum pertineat, non facit ad propositum.

[10058] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unio non est facta in natura, sed in persona; et ideo ea quae sunt naturae, possunt praedicari de persona, non autem de alia natura.

[10059] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod haec est simpliciter vera, filius Dei, vel Christus est immortalis; et similiter, filius Dei est mortuus: quia ea quae sunt utriusque naturae, possunt affirmari de persona. Sed tamen haec, Christus non est mortuus, est vera secundum quid, et falsa simpliciter: quia ad veritatem affirmativae sufficit quod secundum aliquam naturam conveniat quod de persona dicitur, sed ad veritatem negativae oportet quod secundum neutram conveniat; unde haec est falsa simpliciter, Christus non est animal, et vera secundum quid, scilicet secundum divinam. Non est autem inconveniens quod unum contradictoriorum dicatur de aliquo simpliciter, et alterum secundum quid.

[10060] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ea quae sunt partis tantum, et parti nata convenire, dicuntur de toto ratione partis; sicut homo dicitur Crispus propter capillos: et ita mors, quae est conditio corporis, de persona potest praedicari. Tamen sciendum est, quod sicut generari est compositi, ita et corrumpi; quamvis subjectum generationis et corruptionis sit materia.

Quaestio 2

Prooemium

[10061] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 pr. Deinde quaeritur de resurrectione Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de necessitate resurrectionis; 2 de tempore; 3 de argumentis resurrectionis in communi; 4 de eis in speciali.

Articulus 1

[10062] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 tit. Utrum necesse fuerit Christum resurgere

[10063] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere. Quia, sicut dicit Damascenus, resurrectio est ejus quod cecidit et dissolutum est, iterata surrectio. Sed Christus non cecidit per peccatum, nec ejus corpus dissolutum est. Ergo non debetur ei resurrectio.

[10064] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod per verbum Dei fit resurrectio animarum, per verbum incarnatum fit resurrectio corporum. Sed verbum caro factum est in incarnatione. Ergo non fuit necessaria resurrectio neque ad resurrectionem corporum, neque ad resurrectionem animarum.

[10065] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, post ultimam consummationem non est aliquid necessarium. Sed ultima consummatio facta est in passione: quia tunc dixit: *consummatum est*; Joan. 19, 30. Ergo non oportuit quod postea resurgeret.

[10066] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, ad hoc Christus humanam naturam assumpsit, ut ipsam restauraret. Sed plena restauratio facta est in passione; quia et janua aperta est, et liberati sumus a peccato, poena, et servitute Diaboli. Ergo non oportuit ut iterato corpus assumeret.

[10067] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 15, 17: *si Christus non resurrexit, inanis est fides nostra.* Sed sine fide non justificamur. Ergo necessarium fuit Christum resurgere.

[10068] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit quod vitam nostram resurgendo reparavit. Ergo necessarium fuit quod Christus resurgeret.

[10069] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod necessitas resurrectionis Christi ex tribus apparet. Primo ex ipsa conditione naturae assumptae. Anima enim et corpus sunt partes humanae naturae: omnis autem pars est imperfecta respectu totius, ut patet per philosophum in 3 Physic., unde nec corpori sine anima, nec animae sine corpore inest omnis perfectio quam nata sunt habere. Et quia naturae assumptae debebatur omnis perfectio quam contingit in natura reperire, ideo ei debebatur quod corpus animae semper esset conjunctum. Quod autem ad tempus separata fuerunt, hoc fuit propter necessitatem nostrae redemptionis. Secundo ex merito passionis

ejus: quia ex humilitate passionis meruit gloriam resurrectionis. Tertio ex parte nostra, ut scilicet in capite gloriosa resurrectio inchoaretur, quae in membris futura erat. Et iterum ut illis qui sunt in patria, non solum sit gloria de visione divinitatis, sed etiam de visione humanitatis glorificatae in Christo quantum ad corpus et quantum ad animam.

[10070] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod illa definitio est resurrectionis secundum quod in aliis hominibus invenitur; sed resurrectio Christi potest sic proprie definiri: resurrectio est corporis facti incorruptibilis ad animam iterata unio. Vel potest dici, quod quamvis Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen a vita naturae per mortem; et corpus quamvis non sit dissolutum per incinerationem, est tamen facta dissolutio corporis et animae.

[10071] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum caro factum, non est proxima dispositio ad resurrectionem nostram, sed verbum caro factum, et a morte resurgens.

[10072] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in morte Christi facta est consummatio omnium eorum quae exigebantur ad satisfactionem; quae quidem per resurrectionem non est facta, sed magis novae vitae inchoatio.

[10073] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Christus naturam nostram ad hoc assumpsit ut eam repararet; non tamen sequitur quod, reparata natura, debeat eam vel aliquam ejus partem abjicere, sed magis perpetuo tenere, sicut perpetua est reintegratio facta in natura. Vel dicendum, quod quamvis per passionem proprie loquendo sit facta reparatio quantum ad amotionem mali, tamen per resurrectionem oportuit quod consummaretur quantum ad perfectionem in bono.

Articulus 2

[10074] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 tit. Utrum Christus debuerit tertia die resurgere

[10075] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuit tertia die resurgere. Caput enim est conforme membris in natura. Sed per resurrectionem natura reparatur quantum ad passibilitatem et mortalitatem. Ergo Christus debuit simul cum aliis resurgere, et non tertia die.

[10076] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, ut dicit Glossa Hebr. 11, ad hoc est dilata resurrectio omnium in finem mundi, ut simul resurgentibus sit majus gaudium. Sed de

resurrectione nullius sancti est tantum gaudium sicut de resurrectione Christi. Ergo etiam ipse debuit usque ad finem mundi suam resurrectionem differre, et non tertia die resurgere.

[10077] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, separatio animae a corpore in Christo non fuit facta nisi propter redemptionem humanae naturae. Sed in instanti mortis, redemptio soluto pretio completa est. Ergo debuit statim resurgere.

[10078] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, plus conferendum fuit Christo quam alicui alteri homini. Sed quidam homines qui vivi invenientur in fine mundi, statim post mortem resurgent. Ergo multo magis Christus resurgere debuit statim, et non in tertium diem resurrectionem differre.

[10079] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, Matth. 12, 40, dominus dicit: *sicut fuit Jonas in ventre ceti (...) sic erit filius hominis in corde terrae*. Sed non fuit in corde terrae nisi quamdiu fuit mortuus. Ergo tribus diebus et tribus noctibus mortuus fuit. Ergo non resurrexit tertia die, sed magis quarta vel quinta.

[10080] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, nox contra diem dividitur. Sed Gregorius videtur dicere in Homil. Paschae, Christum de nocte resurrexisse, sicut Samson de nocte portas Gazae tulit. Ergo Christus non resurrexit tertia die, immo magis secunda nocte.

[10081] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, in symbolo dicitur: *resurrexit tertia die secundum Scripturas*.

[10082] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Rom. 6, dicit Glossa: *quievit in sepulcro una die et duabus noctibus: quia nostram duplicem vetustatem sua simpla consumpsit*. Ergo tertia die resurrexit.

[10083] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, conveniens erat ut veritas mortis nobis manifestaretur. Sed *in ore duorum vel trium testium stat omne verbum*; 2 Corinth., 13, 1. Ergo conveniens fuit ut tertia die resurgeret.

[10084] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus non sustinuit mortem quia debitor mortis esset, sed ut mortem nostram sua morte destrueret. Ad hoc autem quod mors nostra destrueretur, duo requirebantur: unum scilicet ut ipse non debitor mortis mortem quam nos debebamus, pro nobis solveret; aliud est ut nos virtutem mortis ipsius cognosceremus, et per fidem mortis virtus mortis in nobis effectum haberet. Unde non oportuit quod morte detineretur nisi quantum congruebat ad ostendendam mortis veritatem: quae sufficienter manifestata fuit et congruenter per hoc quod tertia die resurrexit: tum quia sua morte duas nostras mortes destruxit, ut tangit Glossa inducta: tum quia confirmatio, quae fit per testes, ternario testium approbatur: tum quia perfectio in ternario consistit, ut dicitur in 1 de caelo et mundo. Alias etiam congruentias non difficile est assignare.

[10085] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod alii homines debitores mortis erant, et mors in eis non fuit ex necessitate finis, sed ex necessitate culpae; non

autem sic est in Christo; et ideo non oportuit quod Christi resurrectio usque in finem mundi differretur. Vel dicendum, quod illud quod est ultimum in operatione, oportet esse primum in intentione; unde oportet quod resurrectionem, quam in fine mundi consequemur, primo intendamus. Intentio autem et dirigitur et excitatur et roboratur ex inspectione alicujus exemplaris, in quo finis secundum rem praecedat; unde sicut intentio nostra qua intendimus in gloriam animae, excitatur ex inspectione divinae gloriae, quae est exemplar nostrae futurae beatitudinis; ita oportuit quod gloria resurrectionis in aliquo exemplari nobis proponeretur, ad cujus conformitatem tenderemus; et hoc est resurrectio Christi: unde dicitur Philip. 3, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.*

[10086] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gaudium de resurrectione Christi movet ut exemplar ex quo dirigimur in finem; non autem ita est de aliis sanctis; et ideo non est simile de Christo et de illis.

[10087] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non solum oportebat quod per mortem fieret redemptio; sed ad hoc quod redemptionis ejus participes essemus, oportuit ut veritas mortis nobis ostenderetur; et hoc non fuisset, si statim post mortem resurrexisset.

[10088] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mortis aliorum hominum cognitio non est nobis necessaria ad salutem, sicut fides de morte Christi; et ideo resurrectio non est similis de ipso et de illis qui vivi invenientur in fine mundi.

[10089] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dies, ut in 1 Lib., dist. 13, dictum est, diversis modis accipitur. Aliquando enim pro die naturali, quae continet spatium viginti quatuor horarum; unde includit diem et noctem; aliquando autem pro die artificiali: et sic Christus fuit mortuus una die integra, scilicet die sabbati, et duabus integris noctibus, scilicet praecedente diem sabbati, et sequenti, et adhuc plus per quamdam partem sextae feriae; et sic loquitur Glossa Rom. 6. Si autem loquamur de die naturali, sic accipiendo partem pro toto, fuit mortuus tribus diebus et tribus noctibus. Illa enim pars diei passionis Christi a nona et deinceps computatur pro tota die naturali cujus est pars: unde computatur pro una die artificiali, et pro una nocte. Similiter nox post sabbatum computatur pro tota die naturali sequente; et sic computatur pro una die, et una nocte artificiali: quibus si conjungatur una dies integra, scilicet dies sabbati, et una nox integra, scilicet nox praecedens; invenitur quod Christus fuit mortuus tribus diebus et tribus noctibus.

[10090] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Christus creditur resurrexisse in crepusculo quando adhuc est lux tenebris permixta; et ideo aliquando dicitur resurrexisse in die, et aliquando in nocte.

Articulus 3

[10091] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 tit. Utrum Christus debuerit probare resurrectionem suam argumentis

[10092] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus resurrectionem suam argumentis probare non debuit. Ambrosius enim dicit: *tolle argumenta ubi fides quaeritur*. Sed de resurrectione quaeritur fides. Ergo argumenta fieri ad resurrectionem non debent.

[10093] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, aut argumenta illa fuerunt sufficientia ad probandum resurrectionem, aut non. Si non, hoc videtur in imperfectionem inducentis argumenta redundare. Si autem fuerunt sufficientia, et argumentum sufficiens facit scientiam vel agnitionem, quae non stat simul cum fide, quae est de non apparentibus; videtur quod evacuaverunt fidem, et abstulerunt meritum ejus.

[10094] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut est fides de resurrectione, ita et de aliis articulis. Sed ad alios articulos non induxit aliqua argumenta probantia. Ergo neque ad resurrectionem inducere debuit.

[10095] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, argumenta ex quibus contrarium videtur sequi, potius confundunt intellectum quam elucidant. Sed in argumentis a Christo ostensis quasi contraria innuebantur: per hoc enim quod comedit, ostendebat in se animalem vitam; per hoc autem quod januis clausis intravit, ostendit spiritualem vitam. Ergo videtur quod argumenta incongruenter adducta fuerint.

[10096] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, sicut subtilitas est de gloria resurrectionis; ita et claritas. Sed Christus gloriam resurrectionis solum per subtilitatem probavit quando intravit ad discipulos januis clausis. Ergo videtur quod insufficienter ostenderit.

[10097] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Actor. 1, 3: *praebuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis.*

[10098] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, apostoli, debebant esse testes resurrectionis. Sed nullus potest esse testis idoneus eorum de quibus certitudinem per visum et auditum non habet. Ergo videtur quod ipse eis argumenta praebere debuit, quibus certificarentur de sua resurrectione.

[10099] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, magis necessarium erat quod apostoli haberent fidem de resurrectione quam alii homines: quia ipsi erant qui fidem praedicare debebant. Sed aliis hominibus facta est fides de resurrectione Christi per argumenta miraculorum:

Marc. ultim., 20: *sermonem confirmante sequentibus signis.* Ergo apostolis per argumenta aliqua fides de resurrectione fieri debuit.

[10100] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, lumen divinum non recipitur in nobis nisi secundum nostram proportionem; fides autem causatur in nobis ex influentia divini luminis; et ideo oportet quod istud divinum lumen secundum nostram proportionem in nobis recipiatur. Cognitio autem nostra naturaliter ex sensu oritur, et per principia rationis procedit; unde licet illa quae fides tenet, sint supra rationem et sensum, inquantum sunt fidei subjecta, ratione cujus exigitur ad eorum cognitionem quod infundatur altius lumen, fidei scilicet; tamen ex parte nostra fuerunt aliqua adminicula fidei exhibenda. Attenditur autem triplex gradus in credendo. Primus est ut aliquis rationem transcendens his quae non videntur nec sensu nec ratione, assentire paratus sit; et sic adminiculantur fidei miracula, quae ex eo quod humana ratione non comprehenduntur, ostendunt aliquid supra rationem esse ei incomprehensibile. Secundus gradus est ut homini ea quae credenda sunt, determinentur. Et quia fides non innititur nisi veritati primae, inde est quod quantum ad hoc adminiculatur fidei auctoritas, per quam ostenditur divinitus esse dictum. Tertius gradus est ut fidem quam habet, aliis testificetur; et quantum ad hoc requiritur sensibilis cognitio eorum quae testificanda sunt; alias non esset idoneum testimonium. Primum gradum ascendunt qui de novo ad fidem convertuntur; et ideo signa infidelibus data sunt, 1 Corinth. 14. Secundum autem gradum ascendunt qui in fide instruendi sunt; et ideo eis ex auctoritate fides confirmatur. Sed apostoli testes fuerunt fidei; et ideo prius inducti sunt ad credendum per miracula, sicut dicitur Joan. 2, 11: *hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galileae*; postea instructi sunt per auctoritatem, ut patet in discipulis euntibus in Emaus, Luc. ult., et deinde per visibiles apparitiones idonei testes effecti sunt; 1 Joan. 1, 3: *quod vidimus et audivimus.* Sed quia ad resurrectionem, cum sit quaedam mutatio, exigitur quod idem sit quod de uno extremo ad aliud transivit, ideo dominus duo per apparitiones probare voluit, idest identitatem resurgentis, et conditionem resurrectionis. Conditionem autem resurrectionis probavit quantum ad tria: scilicet quantum ad veritatem vitae per hoc quod cum eis comitatus est; similiter quantum ad veritatem corporis per hoc quod eis se palpabilem praebuit: et quantum ad gloriam per hoc quod januis clausis intravit. Identitatem etiam probavit et quantum ad naturam per hoc quod comedit, et quantum ad personam per hoc quod se eis visibilem praebuit in eadem effigie in qua prius eum soliti erant videre, et quantum ad accidentia per hoc quod eis cicatrices ostendit.

[10101] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intentio Ambrosii est dicere, quod fides non assentit alicui vel dissentit propter argumenta, sed propter veritatem primam; non autem quin possint induci adminiculantia fidei argumenta.

[10102] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod argumenta illa sufficienter probabant illud ad quod probandum inducebantur, ut dictum est. Sed fides non est directe de illo quod probabatur sicut de objecto, sed de divinitate, quae probari non potest homini in via: unde Thomas, de quo dictum est, Joan. 20, 29, *quia vidisti, credidisti*: vidit hominem, et Deum confessus est; et propter hoc argumenta illa ex suppositione fidei procedebant, quod scilicet homo

ille, in quo naturae veritas, vel aliquid hujusmodi ostendebatur, esset Deus; unde non tollebatur neque meritum neque ratio fidei.

[10103] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod articuli fidei quidam sunt de divinitate tantum; et isti non possunt ad sensum probari, sed vel per miracula, vel per auctoritates; et sic probata sunt. Quidam autem sunt de humanitate unita divinitati; et isti etiam ad sensum omnes probati sunt. Sed quia passio et ascensio in seipsa visa est, resurrectio autem non; ideo signa resurrectionis visibiliter ostendi oportuit, ex quibus conferendo ad veritatem resurrectionis perveniretur: et propter hoc ista probatio dicta est argumentativa, non autem probatio ascensionis vel passionis.

[10104] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non erant in argumentis aliquae contrarietates: quia comestio referebatur ad naturam, et introire januis clausis referebatur ad gloriam; et non erat respectu ejusdem.

[10105] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in aliis corporibus etiam secundum naturam invenitur claritas et impassibilitas, sicut in corporibus caelestibus; sed subtilitas in nullo naturali corpore invenitur. Agilitas autem ostendi visibiliter non potest: quia sensus particularium est; agilitas autem est ut possit undecumque velit moveri; et praeterea loca multum distantia videri non possunt; et iterum quia simile agilitati in radio solis invenitur. Unde dicendum, quod discipulis euntibus in Emaus agilitatem demonstravit in hoc quod ab oculis eorum statim evanuit; Luc. ult.

Articulus 4

[10106] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 tit. Utrum argumentum sumptum ex visibili apparitione fuerit conveniens

Quaestiuncula 1

[10107] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod argumentum sumptum ex visibili apparitione non fuit conveniens. Quia ad veritatem resurrectionis exigitur quod sit verum corpus humanum quod resurgit. Sed Angeli, qui non habent vera corpora humana, apparuerunt multis in veteri testamento. Ergo per apparitionem visibilem non ostenditur veritas resurrectionis.

[10108] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne corpus videtur secundum

formam quam habet. Sed forma corporis Christi est forma gloriosa. Si ergo apparuit eis, in forma gloriosa ipsum viderunt. Sed claritas gloriosi corporis non est proportionata oculo non glorificato, cum sit major claritate solis. Ergo Christus a discipulis videri non potuit.

[10109] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, discipuli euntes in Emaus, viderunt eum in effigie peregrini. Aut ergo illa effigies inerat ei secundum veritatem, aut erat tantum in oculis videntium. Si erat in corpore Christi, cum in eo esset effigies propria, tunc duae effigies erant simul in uno corpore, quod est impossibile. Si autem erat tantum in oculis videntium, ergo erat praestigiosa apparitio. Sed ea quae praestigiose apparent, non demonstrant veritatem rei. Ergo per hoc non poterat demonstrari veritas resurrectionis.

[10110] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, inter omnes sensus majorem certitudinem facit visus, ut dicitur in 1 Metaph. Sed apostoli, qui erant testes resurrectionis, debebant habere certissimam fidem de resurrectione. Ergo debuit eis fieri argumentum ex visu.

[10111] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, hoc patet per id quod dicitur 1 Joan., 1, 3: *quod vidimus et audivimus annuntiamus vobis.*

Quaestiuncula 2

[10112] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debuit seipsis palpabilem exhibere. Palpabile enim incorruptibili contrarium est, ut dicit Gregorius. Sed contraria non possunt esse in eodem. Cum ergo corpus Christi esset incorruptibile, videtur quod non debuerit ipsum palpabile exhibere.

[10113] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, differentiae tangibiles sunt calidum et frigidum, et hujusmodi contraria. Sed in glorificatis corporibus non erunt hujusmodi contrarietates, ut dicitur, nec etiam in elementis post mundi innovationem. Ergo corpus Christi palpari non potuit.

[10114] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, hoc solum palpabile est quod est resistens tactui, et cui tactus resistit; unde aer quamvis sit tangibilis, non tamen est palpabilis. Sed corpori Christi non resistebat aliud corpus, quia januis clausis intravit. Ergo palpari non potuit.

[10115] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, spiritus Angeli vel Daemonis posset assumere corpus solidum quod palpari posset. Ergo per palpationem non sufficienter probatur veritas corporis.

[10116] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 5 Praeterea, alii sensus sunt magis spirituales quam tactus. Ergo magis per eos debuit veritatem resurrectionis probare quam per tactum.

[10117] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Luc. ult., 39: *palpate et videte; quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

[10118] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, inter alios sensus homo certissimum habet tactum, ut dicitur in 2 de anima. Cum igitur cognitio resurrectionis debuerit esse certissima in apostolis, per tactum debuit eis ostendi.

Quaestiuncula 3

[10119] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debuerit per cicatrices suam resurrectionem probare. Quia per suam resurrectionem Christus nostram demonstravit. Sed a resurgentibus omnis corruptio removebitur. Cum igitur cicatrix sit quaedam corruptio, videtur quod Christus per cicatrices suam resurrectionem probare non debuit.

[10120] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, status resurgentium est status immutabilis. Ergo Christus in seipso non debuit demonstrare nisi quod semper in se futurum erat. Sed cicatrices non semper in Christo debebant remanere: quia dicit Damascenus, quod tantum secundum dispensationem in Christo fuerunt. Ergo cicatrices ostendere non debuit.

[10121] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Hieronymus dicit ad Marcellam, quod non meretur tangere Christum qui resurrectionem ejus non credit; propter quod dictum est Magdalenae, Joan. 20, 17: *noli me tangere.* Sed Thomas resurrectionem non credebat. Ergo Christus cicatrices vulnerum ei palpabiles exhibere non debuit.

[10122] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Leo Papa: *quis dubitet a mortuis rediisse salvatorem, cujus praesentiam agnovit oculus, attrectavit manus, digitus perscrutatus est?* Ergo cum omnem dubitationem suae resurrectionis auferre debuerit, videtur quod cicatrices digito perscrutandas praebere debuit.

[10123] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, decet victorem insignia suae victoriae et habere et ostendere. Sed, sicut dicit Augustinus in Lib. de civitate Dei, cicatrices vulnerum Christi fuerunt victoriae suae indicia. Ergo decuit ut eas haberet, et ostenderet.

Quaestiuncula 4

[10124] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debuit per manducationem suam resurrectionem ostendere. Comestio enim spectat ad vitam animalem. Sed per resurrectionem non transitur ad vitam animalem, ut dicunt Saraceni et Judaei. Ergo Christus per comestionem resurrectionem probare non debuit.

[10125] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, cibus comestus convertitur in corpus comedentis. Sed in corpus Christi non potuit aliquid converti: quia jam erat extra statum generationis et corruptionis. Ergo videtur quod comedere non debuit.

[10126] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, Angeli qui apparuerunt Abrahae, manducaverunt; nec tamen in eis fuit veritas humanae naturae. Ergo per comestionem veram resurrectionem humanae naturae probare non debuit.

[10127] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, Act. 10, 40: *dedit eum notum fieri non omni populo, sed nobis, qui manducavimus et bibimus cum eo, postquam resurrexit a mortuis*; et per hoc testificatus est Petrus resurrectionem. Ergo et hoc argumentum debuit exhibere suae resurrectionis.

[10128] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, veritas incarnationis probatur per id quod est infimum in partibus hominis, scilicet per carnem; unde dictum est Joan. 1, 14: *verbum caro factum est.* Ergo etiam veritas naturae humanae debuit probari in Christo per id quod est infimum in operibus animae. Hae autem sunt operationes vegetabilis animae; quarum prima in animalibus est comestio. Ergo per hoc veritatem resurrectionis probare debuit.

Quaestiuncula 1

[10129] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ad veritatem resurrectionis exigitur quod idem numero resurgat. Individuatio autem, secundum quam est aliquid unum numero, ex diversis accidentibus manifestatur, quorum collectio in alio non invenitur: et quia visus, ut dicit philosophus in principio Metaph., plures nobis rerum differentias ostendit, ideo quod sit idem numero, nunquam melius quam per visum manifestatur; et ideo visibilis apparitio fuit unum de argumentis resurrectionis.

[10130] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apparitio visibilis non inducebatur ad probandum veritatem carnis (quia hoc per alia argumenta probabatur), sed ad probandum identitatem suppositi, supposita veritate corporis.

[10131] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum opinionem Praepositini, quae probabilior videtur, corpus glorificatum, est omnino in potestate animae quantum ad omnes actiones ejus; visibile autem videtur secundum quod agit in visum; et ideo dicebat, quod in potestate corporis gloriosi est quod videatur vel non videatur; et iterum quando videtur, quod videatur sub forma gloriae, vel non. Cum enim sit in eo forma naturalis corporis, et forma gloriae; potest secundum unam tantum immutare visum, vel secundum utramque; et immutare visum secundum formam gloriae secundum proportionem visus; ut non corrumpatur, sed delectetur, sicut ex visibili proportionato. Alii vero dicunt quod non potest videri nisi per miraculum. Sed primum est probabilius.

[10132] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod discipulis Christus formam naturalem sui corporis ostendit, qua est quodammodo corpus coloratum, et non formam claritatis gloriae. Quod autem ipsi eum non cognoverunt, fuit ex interiori eorum dispositione, quia

eum resurrexisse non credebant; unde non ponebant se ad perquirendum judicia propria, quibus possent ipsum cognoscere: sicut etiam accideret, si videremus aliquem quem mortuum crederemus, quamvis notus fuisset nobis; et maxime si videremus illum in alio habitu. Unde quam cito eis ostendit signum fractionis panis speciale sibi, cognoverunt eum propter specialem modum frangendi: quia, ut dicitur, sua fractio erat similis incisioni cultelli. Et hac infidelitate vel dubitatione tenebantur oculi eorum ne eum cognoscerent; et ista detentio dicitur aorasia, de qua dicitur in Glossa, Gen. 19, non quod esset aliquod impedimentum ex parte visus corporalis in discipulis sicut potuit esse in Sodomitis. Vel potest dici quod quamvis visui repraesentaretur propria species, in qua soliti erant eum videre; tamen virtute divina impediebantur vires interiores, ne sequerentur judicium de persona illa quae esset; et sic ea quae exterius agebantur, conformabantur his quae interius contingebant in ipsis, ut praesentem haberent, et non cognoscerent: quia amabant, sed dubitabant, ut dicit Gregorius.

Quaestiuncula 2

[10133] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod propter vehementiam imaginationis contingit aliquando quod illud quod imaginatio apprehendit, videtur esse praesens in visu, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Similiter etiam contingit quod ex oppositione aliquorum corporum videtur aliqua effigies, ac si esset hominum, vel aliorum animalium. Iterum etiam apparitiones visibiles Daemonum et etiam Angelorum consueverunt fieri per corpora aerea inspissata; unde statim cum volunt, dissolvuntur. Et ideo dominus ad ostendendum veritatem resurrectionis, palpationem visui adjunxit, ut excluderetur visio per immutationem visus ab imaginatione, et visio umbrarum, et visio spirituum apparentium.

[10134] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum dicendum, quod omne corpus tangibile est per naturam corruptibile; unde secundum philosophos caelum est visibile, sed non tangibile. Sed quod est per naturam corruptibile, potest esse per gloriam incorruptibile. Unde quamvis corruptibile et incorruptibile sint contraria simpliciter propter quod dicit Gregorius, quod ostendit in se duo contraria; tamen corruptibile per naturam et incorruptibile per gratiam non sunt contraria. Unde sicut corpus gloriosum habet in potestate sua quod possit videri et non videri; ita habet in potestate quod possit palpari et non palpari, et utrumque sine miraculo: sed palpatur per naturam corporis; non palpabile autem est, inquantum corpus est instrumentum animae gloriosae.

[10135] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod palpatio non pertinet ad sensum tactus inquantum est discretivus calidi et frigidi, et hujusmodi contrariorum; sed inquantum est discretivus corporum solidorum quae habent potentiam naturalem resistendi dividenti; et haec quidem soliditas est in corporibus gloriosis, etsi non sint qualitates illae contrariae. Vel dicendum, quod qualitates illae sunt in corpore glorioso, et erunt in elementis quantum ad substantiam, sed non quantum ad actionem, qua unum agat in alterum: continebuntur enim per formam gloriae ne agant, sicut continentur per formam naturalem ne dissolvant conjunctum.

[10136] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis glorioso corpori nullum corpus non gloriosum possit resistere; tamen corpus gloriosum potest resistere cuilibet alteri corpori; et secundum hoc potest palpari quando vult.

[10137] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis spiritus possit corpus solidum accipere; non tamen potest assumere corpus solidum, in quo appareant omnes operationes vitae, sicut perfecte in Christi corpore apparebant: quia opus artis non potest esse simile operationi naturae. Unde quamvis statim non perciperetur deceptio, si Christus corpus solidum assumpsisset, tamen ex longa mora, qualem contraxit Christus cum discipulis, non potuisset latere: quia illa quae fiunt per artem Daemonis praeter viam naturae, non sunt diuturna.

[10138] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per tactum cognoscimus calidum et frigidum, durum et molle, et hujusmodi qualitates, ex quibus naturaliter constituitur corpus; et ideo quamvis tactus sit minus spiritualis inter alios sensus, tamen per eum veritas naturae resurgentis certius probari potuit.

Quaestiuncula 3

[10139] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cicatrices signa erant mortis Christi: unde secundum hoc accidens ostendebatur quod ille idem qui mortuus fuerat resurrexit.

[10140] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, 22 de Civ. Dei, hujusmodi cicatrices vulnerum remanent in victoribus, et in Christo remanserunt ad decorem quasi insignia victoriae suae, et non quod aliqua corruptio vel defectus ex istis cicatricibus in eis sit. Unde etsi aliquibus sanctis sunt amputata aliqua membra, non oportet quod sine illis resurgant, sed quod in loco incisionis aliquod vestigium ad decorem gloriae remaneat.

[10141] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cicatrices istae, ut probabilius videtur, semper in corpore Christi remanebunt ad decorem. Quod autem dicuntur dispensative assumptae, hoc est, non quia ad tempus assumptae sunt, sed quia non est de necessitate materiae quod in Christo remaneant, sicut in nobis accidit, sed propter aliquem finem: in omnibus quidem victoribus propter decorem, in Christo autem propter hoc et propter alia quatuor. Primo ut veritatem resurrectionis astrueret; secundo ut eas patris ejus aspectui praesentaret, pro nobis implorans; tertio ut nobis suae misericordiae et caritatis monstraret indicia; quarto ut in judicio per eas impiis ostenderet quam juste damnentur.

[10142] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Thomas ad solum aspectum vulnerum credidit; unde dictum est ei, Joan. 20, 29: *quia vidisti me, credidisti.* Sed tamen tetigit eum, ut a nobis omnem dubitationem excluderet: quia testis erat futurae resurrectionis; unde Leo Papa dicit: *suffecerat ad fidem propriam quod viderat; sed nobis operatus est, ut tangeret quod*

videbat. Gloriosa autem Magdalena non eligebatur ut testis resurrectionis in populis: quia non decet mulierem docere in Ecclesia, 1 Corinth. 14, et ideo non est permissa tangere.

Quaestiuncula 4

[10143] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod per comestionem ostendit veram remansisse naturam humanam ex illis vitae operibus quae infima sunt, ut prius dictum est.

[10144] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod magis difficile erat ad credendum veritas resurrectionis quam gloria resurgentis resurrectione supposita; et ideo maxime facta sunt argumenta ad probandum veritatem naturae humanae quae manet in statu gloriae quantum ad omnes potentias et membra, ut sit natura integra, quamvis non remaneant omnes usus potentiarum et membrorum, quia non inest necessitas. Et ideo ista comestio non fuit necessitatis, sicut est in animali vita, sed magis fuit potestatis, idest naturalis potentiae ostensiva.

[10145] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod fuit ibi comestio quantum ad divisionem cibi, et quantum ad trajectionem in ventrem, non autem quantum ad conversionem in humores. Cibus autem ille, ut dicit Augustinus, in spiritualem naturam conversus est, idest in vaporem resolutus, sicut aqua per radium solis.

[10146] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Angelis non est comestio ad ostendendum potentiam naturalem nutritivam, quia eam non habent, sicut Christus eam habuit; et ideo non est simile. Et quamvis unum istorum argumentorum ex se non sufficeret, tamen omnia simul certitudinem faciebant; et ideo etiam argumenta multiplicata sunt.

Expositio textus

[10147] Super Sent., lib. 3 d. 21 q. 2 a. 4 qc. 4 expos. *Nemo tollit eam a me.* Contra. Ergo Christus non fuit per violentiam crucifigentium occisus. Dicendum, quod illi quantum in eis erat, violentiam intulerunt; quamvis Christo violentia inferri non potuit ex parte personae, sed solum ex parte corporis humani. Item, *homo in illo mutatus est, ut melior fieret quam erat.* Contra. Naturae manserunt utrinque in unitate. Dicendum, quod humana natura in Christo per hoc quod est assumpta in unitatem divinae personae, non est mutata a sua naturali conditione; sed accepit ampliorem perfectionem, secundum quam facta est melior.

Distinctio 22

Quaestio 1

Prooemium

[10148] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad mortem Christi, scilicet secundum quam rationem dicatur mortuus, hic determinat ea quae consequuntur ad mortem Christi. Dividitur autem in duas partes: in prima determinat de morte Christi per comparationem ad ejus humanitatem absolute; secundo per comparationem ad locum; ibi: *hic quaeritur si Christus in morte alicubi erat homo.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem, utrum Christus in triduo fuerit homo; secundo ponit aliorum opinionem, ibi: *quod non videtur quibusdam*; tertio ponit opinionem suam, ibi: *quibus respondemus. Hic quaeritur, si Christus in morte alicubi erat homo.* Hic inquirit de morte per comparationem ad locum in quo erat; et duo facit: primo ostendit quod erat secundum humanitatem in sepulcro et in Inferno, et secundum divinitatem ubique. Secundo inquirit, utrum de illo homine possit praedicari esse ubique, ibi: *solet etiam quaeri, si congruenter dici possit filius hominis (...) ubique esse.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod Christus erat in diversis locis secundum diversa; secundo inquirit, utrum fuerit in illis locis totus, ibi: *et utique totus eodem tempore erat in Inferno, in caelo totus, ubique totus.* Hic est triplex quaestio. Prima de morte Christi per comparationem ad ejus humanitatem. Secunda de descensu ad Inferos. Tertia de ascensione ejus in caelum. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Christus in illo triduo mortis fuerit homo; 2 utrum fuerit ubique homo tunc, vel etiam ante, vel nunc.

Articulus 1

[10149] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 tit. Utrum Christus in triduo quo jacuit in sepulcro, potuerit dici homo

[10150] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus in illo triduo fuerit homo. Rationale enim est differentia completiva hominis. Sed Christus poterat dici rationalis in illo triduo propter animam rationalem sibi unitam. Ergo poterat dici homo.

[10151] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis persona subsistens in natura humana potest dici homo. Sed persona filii Dei subsistebat in natura humana, quia habebat omnes partes humanae naturae sibi unitas. Ergo poterat dici homo.

[10152] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad hoc quod aliquis dicatur homo oportet quod anima et corpus sint sibi unita. Sed in illo triduo anima et corpus erant unita in

unam hypostasim filii Dei. Ergo poterat dici homo.

[10153] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis sacerdos est homo. Christus in illo triduo fuit sacerdos: quia dictum est ei, Psalm. 109, 4: *tu es sacerdos in aeternum.* Ergo Christus in illo triduo erat homo.

[10154] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, cum omnia esse desiderent, ut philosophus dicit in 2 de generatione, nullus desiderat non esse, sed semper verius esse. Sed sancti desiderant mori, ut patet Philipp. 1, 23: *cupio dissolvi, et esse cum Christo.* Ergo per mortem non desinunt esse id quod fuerant, sed verius esse incipiunt; et ita post mortem possunt dici homines.

[10155] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, Petrus est nomen cujusdam singularis in natura humana. Sed post mortem Petri invocamus eum dicentes: *sancte Petre, ora pro nobis.* Ergo post mortem potest dici homo; et sic videtur quod eadem ratione Christus.

[10156] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, philosophus dicit in 9 Ethic., quod homo est intellectus suus. Sed intellectus hominis manet post mortem. Ergo potest post mortem dici homo.

[10157] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, pars non praedicatur de toto, nec e contra. Sed post mortem Christi manserunt tantum partes humanae naturae. Ergo ratione illarum partium Christus non poterat dici homo.

[10158] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, homo est nomen speciei. Sed species et genera sumuntur a forma totius; forma autem totius resultat ex compositione partium. Cum ergo anima et corpus non fuerint in illo triduo ad invicem composita, Christus non poterat dici homo.

[10159] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, vivum est superius ad hominem, ut dicitur in Lib. de causis, mortuum autem opponitur vivo. Sed Christus erat mortuus. Ergo non erat homo.

[10160] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod opinio fuit Magistri, et etiam Hugonis de sancto Victore, quod Christus in illo triduo fuit homo; sed ad hoc movebantur diversis viis. Hugo enim dicebat, quod tota personalitas hominis est in anima, et in ipsa erat homo proprie loquendo: et ideo anima post mortem potest dici homo non solum in Christo, sed etiam in aliis hominibus. Haec autem positio non potest esse vera: quia postquam aliquid est completum in specie sua et personalitate, non potest ei advenire aliquid, ut componat cum eo naturam aliquam; sed vel adjungitur ei in persona, et non in natura, quod est singulare in Christo; vel adjungitur ei accidentaliter. Unde ex hac positione sequitur quod vel ex anima et corpore non efficiatur una natura; et sic anima non erit forma corporis, nec vivificabit corpus formaliter: vel iterum quod anima adjungatur corpori accidentaliter, ut nauta navi, vel homo vestimento, sicut dicebant antiqui philosophi; quorum Plato, ut Gregorius Nyssenus narrat, dicebat, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore; sed est anima utens corpore. Et quia haec inconvenientia sunt; ideo Magister non voluit quod alii post mortem essent homines, sed solum

hoc voluit de Christo: quia etiam post mortem anima et corpus aliquo modo manent unita in Christo, inquantum utrumque manet unitum verbo. Sed haec etiam positio non potest stare, si proprie accipiatur hoc nomen homo, propter duas rationes. Primo, quia ad hoc quod sit homo, oportet quod sint anima et corpus conjuncta ad constituendum naturam unam; quod fit per hoc quod informatur anima; quod in illo triduo non fuit. Secundo, quia recedente anima, illa caro non dicebatur nisi aequivoce caro; unde nec illud corpus erat humanum corpus, nisi aequivoce. Et ideo omnes moderni tenent, quod Christus in triduo non fuerit homo. Sciendum tamen, quod Magister non voluit quod Christus in triduo illo diceretur homo, nisi aequivoce; unde dicit, quod non secundum eamdem rationem dicebatur homo post mortem, sicut ante, vel sicut alii homines: et secundum hoc ex opinione Magistri non sequitur aliquod inconveniens secundum rem: quia secundum philosophum, 4 Metaph., non est inconveniens ut quod nos dicimus hominem alii dicant non hominem quantum ad convenientiam nominis; sed solum est improprietas in modo loquendi: quia non est in usu hujus nominis homo quod significet corpus et animam divisam.

[10161] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod rationale secundum quod est differentia, est ipsius compositi, ut dicit Avicenna, quamvis sumatur ab anima: et ideo post mortem sicut non erat homo, ita non erat rationale, secundum quod rationale nominat differentiam hominis, sed solum secundum quod nominat potentiam animae.

[10162] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non subsistebat in natura humana, quia non erant omnes partes humanae naturae: non enim erat caro et os, nisi aequivoce, ut dictum est: et iterum non erat unio animae ad corpus.

[10163] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod sit homo, non solum oportet quod anima et corpus uniantur in persona, sed etiam ad constitutionem unius naturae.

[10164] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Christus dicitur sacerdos in aeternum, quia ejus sacerdotio aliud sacerdotium non succedit. Vel aliter dicendum, quod Christus, ut dicitur Heb. 9, erat assistens pontifex futurorum bonorum spiritualium; et ideo illud sacerdotium est etiam animae Christi separatae a corpore.

[10165] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Paulus desiderabat verius esse quantum ad animam, quod erat nobilius, quam esse in mortali corpore.

[10166] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illae locutiones sunt synecdochicae, quia ponitur totum pro parte.

[10167] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod philosophus loquitur figurative, et non proprie: unde ipse dicit, quod ita homo dicitur intellectus sicut civitas rex, quia totum quod est in civitate, dependet ex voluntate regis.

Articulus 2

[10168] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus ubique fuerit homo

[10169] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus ubique fuerit homo. Secundum Damascenum enim, naturae communicant sibi sua idiomata. Sed Christus ubique est Deus. Ergo ubique est homo.

[10170] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quaecumque sunt unum supposito, ubicumque est unum, est aliud. Sed homo et filius Dei sunt idem supposito. Ergo cum filius Dei sit ubique, ubique etiam erit homo.

[10171] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut Petrus vere est homo, ita et Christus. Sed ubicumque est Petrus, ibi est homo. Ergo ubicumque est Christus, ibi est homo. Sed Christus est ubique. Ergo ubique est homo.

[10172] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne quod est, aut est homo, aut non homo. Si ergo Christus non est ubique homo, erit alicubi non homo: quod est falsum.

[10173] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, esse ubique, non magis est remotum a creaturis quam aeternitas. Sed dicimus, quod iste homo fuit ab aeterno. Ergo similiter dicere possumus, quod est ubique homo.

[10174] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, totalitas rei dicitur respectu illorum ex quibus res componitur. Sed totus Christus dicitur esse ubique, ut dicitur in littera; et ut Damascenus dicit. Cum igitur totus ad personam pertineat, et persona sit composita ex divinitate et humanitate, videtur quod humanitas Christi sit ubique, et sic ubique est homo.

[10175] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, humanitas Christi non consistit nisi in anima et carne. Sed neque corpus Christi neque anima sunt ubique. Ergo ipse secundum humanitatem non est ubique.

[10176] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea omne quod movetur de loco ad locum, habet locum determinatum, et non est ubique. Sed Christus, secundum quod homo, movebatur de loco ad locum. Ergo non erat ubique.

[10177] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, esse ubique solius est Dei. Sed nullum tale convenit Christo secundum quod homo. Ergo non est ubique secundum quod homo.

[10178] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod humana natura Christi non est ubique, neque quando anima et corpus fuerunt divisa, neque quando sunt conjuncta; sed

persona illa ratione sui et ratione divinae naturae est ubique. Ad veritatem autem locutionis, ut supra dictum est, non exigitur quod praedicatum secundum se totum conveniat subjecto; sufficit autem quod conveniat ei ratione suppositi. Et ideo, quia homo signat suppositum humanae naturae, et ipsam naturam humanam, inde est quod haec est falsa: Christus est homo ubique; quia non convenit sibi ubique habere humanitatem. Adverbium autem ubique determinat esse hominem in praedicato positum ad id totum quod in homine importatur, et magis etiam quantum ad naturam, secundum quod termini in praedicato positi tenentur formaliter. Sed haec est vera: iste homo est ubique: quia esse ubique convenit personae. Haec autem, Christus secundum quod homo, est ubique, potest esse vera et falsa: secundum quod enim potest importare conditionem naturae, sic est falsa; sed unitatem suppositi, et sic est vera.

[10179] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod communicatio idiomatum fit secundum quod naturae uniuntur in persona, vel in supposito; et ideo oportet quod ista communicatio attendatur secundum quod nomen significans utramque naturam, in subjecto ponitur, et non secundum quod ponitur in praedicato; non enim sequitur: factus est homo; ergo est factus Deus; et similiter non sequitur: est ubique Deus; ergo est ubique homo.

[10180] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ubicumque est Deus, hic homo est in illo loco; non est tamen ibi humana natura; et ideo non oportet quod ibi sit homo.

[10181] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Petrus non habet nisi humanam naturam: et ideo ubicumque ipse est, oportet quod sit illa natura. Sed Christus habet plures naturas: et ideo non oportet quod ubicumque est, ibi habeat utramque naturam; sicut non oportet quod ubicumque est totum, ibi sint omnes partes ejus; sed in uno loco secundum manum, et in alio secundum pedem.

[10182] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, filius Dei non est ubique homo, locutio non verificatur secundum quod negatio absolute fertur ad hominem, sed secundum quod fertur ad hominem cum hoc quod est esse ubique; sed quando additur sibi per compositionem, negatio non fertur extra terminum illum; et ideo removet humanitatem absolute, et non respectu ejus quod dicitur ubique vel alicubi; et propter hoc haec est falsa: Christus alicubi est non homo; sed haec est vera: non est ubique homo.

[10183] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod similiter est de hoc sicut de aeterno: haec enim est vera, iste homo fuit ab aeterno; sed haec est falsa: Christus fuit ab aeterno homo, sicut et de ubique dictum est.

[10184] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod persona non proprie dicitur composita ex naturis, ut supra dictum est; unde totus non fertur ad personam, secundum quod totum dicitur quod habet partes, sed secundum quod totum dicitur perfectum, cui nihil deest: et secundum hoc dicitur totus ubique, quia nihil deest sibi de sua personalitate, secundum quod est ubique: totus enim cum sit masculini generis, ad personam pertinet. Deest ei autem aliquid de his quae ad humanam naturam pertinent secundum quod est ubique: quia secundum humanam

naturam non est ubique; et ideo dicitur quod non est totum ubique: quia totum cum sit neutrius generis, ad naturam pertinet.

Quaestio 2

Prooemium

[10185] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 pr. Deinde quaeritur de descensu Christi ad Inferos; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de descensu Christi ad Inferos; 2 de effectu quem ibi fecit.

Articulus 1

[10186] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 tit. Utrum Christus ad Inferos descenderit

Quaestiuncula 1

[10187] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus ad Infernum non debuit descendere. Sicut enim dicit Augustinus ad Dardanum, nomen Inferni in Scriptura semper in malo accipitur. Sed id quod semper in malo accipitur, Christo non competit. Ergo nec descendere ad Infernum.

[10188] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Christus non descendit in mundum, nisi ut mundum liberaret. Sed per passionem non solum liberavit eos qui in mundo erant, sed etiam eos qui in Inferno detinebantur, soluto pretio pro peccato, pro quo detinebantur. Ergo videtur quod ad Infernum descendere non debuit.

[10189] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, descendere ad Infernum importat poenam damnationis pro peccato. Sed in Christo nullum peccatum fuit. Ergo nec aliqua damnatio sibi competit. Ergo ad Infernum descendere non debuit.

[10190] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in symbolo: *descendit ad Inferos.*

[10191] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Act. 2, 24: *quem Deus suscitavit solutis doloribus Inferni.* Ergo videtur quod in Inferno fuerit.

Quaestiuncula 2

[10192] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod descenderit usque ad Infernum damnatorum. Ipse enim sua morte humanum genus non solum liberavit a peccato originali, sed etiam ab actuali. Sed Infernus damnatorum est locus poenalis respondens peccato actuali, sicut Limbus patrum locus debitus pro peccato originali. Ergo videtur quod etiam in illum Infernum descendere debuerit, sicut in Limbum descendit.

[10193] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Christi ascensio respondet suo descensui, quia *qui ascendit ipse est et qui descendit*, Eph. 4. Sed ipse ascendit super omnes caelos. Ergo debuit etiam usque ad inferiorem Infernum descendere.

[10194] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Eccli. 24, 45, dicitur: *penetrabo omnes inferiores partes terrae et inspiciam omnes dormientes*. Sed inferiores partes terrae sunt Infernus damnatorum, in quo aliqui de dormientibus, idest mortuis, sunt. Ergo videtur quod ipse in illum Infernum descenderit.

[10195] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Luc. 16, 26, dicitur: *inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut illi qui volunt illuc ex nobis transire, non possint*. Sed illud chaos magis erat firmatum inter Christum, qui jam erat comprehensor, et damnatos, quam inter sanctos qui erant in Limbo expectantes beatitudinem, et illos qui erant in Inferno. Ergo Christus ad illos non descendit.

[10196] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut caelum Empyreum est locus aeternae gloriae, ita Infernus est locus aeternae miseriae. Sed nullus damnatus potest esse in caelo Empyreo. Ergo nulli beato competit esse in Inferno; et sic nec Christo.

Quaestiuncula 3

[10197] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in Limbo ullam moram non traxerit. Ad hoc enim descendit in Infernum, ut sanctos, qui ibi detinebantur, liberaret. Sed statim illuc descendens sanctos liberavit. Ergo videtur quod moram illic trahere non debuit.

[10198] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut per peccatum aliquis a caelo excluditur, ita per emundationem a peccato aliquis ab Inferno liberatur. Sed Diabolus, statim ut peccavit, de caelo cecidit. Ergo videtur quod sancti statim ut mundati fuerunt a peccato, de Inferno educti sint, et ita etiam Christus statim exivit.

[10199] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, anima Christi non potuit esse simul in diversis locis. Sed Christus in die mortis suae fuit in Paradiso: quia pendens in cruce

latroni dixit: *hodie mecum eris in Paradiso.* Ergo videtur quod illa eadem die de Inferno exierit.

[10200] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Act. 2, 24: *quem Deus suscitavit solutis doloribus Inferni.* Ergo videtur quod in Inferno fuerit usque ad horam resurrectionis suae.

[10201] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, locus animae separatae est Infernus vel caelum. Sed anima Christi ante diem ascensionis, in caelum non ascendit, et ita ante resurrectionem in caelo non fuit. Ergo mansit in Inferno usque ad diem resurrectionis.

Quaestiuncula 1

[10202] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus, ut nos ab omnibus defectibus liberaret, in se nostros defectus qui universaliter omnium erant, et in defectum gratiae non vergebant, accipere voluit. Hoc autem erat omnibus hominibus commune ante passionem Christi quod pro debito originalis peccati ad Infernum descendebant. Sed in nomine Inferni duo importantur, scilicet locus, et poena vel damni, vel sensus, scilicet afflictiva. Poena autem damni, scilicet carentia divinae visionis, vergebat in defectum gratiae, quia scilicet non poterat in eis esse gratia consummata, scilicet gloria. Similiter etiam poena sensus post hanc vitam non est satisfactoria, quia illi non sunt in statu merendi; sed est vel purgativa vel damnativa. Purgatio autem debetur alicui impuritati et damnatio debetur peccato mortali; unde etiam poena sensus post hanc vitam in defectum gratiae vergit. Et ideo Christo fuit competens in Infernum descendere, secundum quod Infernus importat locum, non autem secundum quod importat poenam.

[10203] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nomen Inferni secundum quod importat locum, non sonat in malum tantum, et sic potest competere Christo: secundum autem quod importat poenam damni vel sensus, sic Christo competere non potest, quia sic sonat etiam in malum culpae. Vel dicendum, quod descendere ad Infernum, quasi sub potestate infernalium deduci, in malum sonat; sed descendere in Infernum ad expoliandum ipsum per modum domini, sonat in maximam dignitatem; et sic Christo competit.

[10204] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per passionem ejus solutum erat pretium, unde amotum erat impedimentum quo sancti prohibebantur a visione Dei, et ideo statim Deum viderunt; sed tamen oportuit quod in Infernum localiter descenderet quantum ad liberationem eorum a loco poenali, et iterum ut in se omnes defectus acciperet.

[10205] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum quod nomen Inferni importat poenam sensus vel damni, sic Christus non dicitur in Infernum descendisse; sed secundum quod tantum locum nominat.

Quaestiuncula 2

[10206] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quadruplex est Infernus. Unus est Infernus damnatorum, in quo sunt tenebrae et quantum ad carentiam divinae visionis, et quantum ad carentiam gratiae, et est ibi poena sensibilis; et hic Infernus est locus damnatorum. Alius est Infernus supra istum, in quo sunt tenebrae et propter carentiam divinae visionis, et propter carentiam gratiae, sed non est ibi poena sensibilis; et dicitur Limbus puerorum. Alius supra hunc est, in quo sunt tenebrae quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, sed est ibi poena sensus; et dicitur Purgatorium. Alius magis supra est, in quo est tenebra quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, neque est ibi poena sensibilis; et hic est Infernus sanctorum patrum; et in hunc tantum Christus descendit quantum ad locum, sed non quantum ad tenebrarum experientiam.

[10207] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus liberavit sua passione a peccato mortali eos qui in via sunt, ut vel non committant, vel a commisso absolvantur, si velint; non autem eos qui jam cum mortali peccato decesserunt, quibus debetur ille Infernus damnatorum.

[10208] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ascensio congruit Christo ratione sui: et ideo quia ipse est altissimus, super omnes caelos ascendere debuit: sed descendere non competit sibi nisi pro nobis; ideo tantum descendit quantum expediebat nostrae liberationi, et non sub omnibus simpliciter.

[10209] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inferiores partes terrae dicuntur etiam illa loca in quibus sancti patres erant; et qui ibi continebantur, dormientes dicebantur, propter spem gloriosae resurrectionis; non autem illi qui damnati erant in Inferno.

Quaestiuncula 3

[10210] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum; quod cum anima et corpus sint proportionabilia, tantum debuit anima stare in Inferno quantum corpus in sepulcro, ut per utrumque fratribus suis similaretur, et ut in resurrectione novam vitam inchoaret et quantum ad animarum liberationem, et quantum ad corporum resurrectionem, in suo corpore inchoatam.

[10211] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod liberare Christus nos voluit, defectus nostros in se portando; et ideo quamdiu mortuus fuit, voluit secundum animam in Inferno esse, sicut secundum corpus in sepulcro.

[10212] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dispensative factum est ut Christus tamdiu mortuus esset, ut veritas mortis ostenderetur; et tamdiu debuit anima ejus esse in Inferno, et corpus in sepulcro, quamdiu mortuus fuit, sicut et de aliis ante ejus

resurrectionem fuit.

[10213] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Paradisus est triplex. Unus Paradisus terrestris, in quo Adam positus est; alius corporalis caelestis, scilicet caelum Empyreum; alius spiritualis, scilicet gloria de visione Dei; et de isto Paradiso intelligitur quod dominus latroni dixit: quia statim peracta passione et ipse latro et omnes qui in Limbo patrum erant Deum per essentiam viderunt.

Articulus 2

[10214] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 tit. Utrum Christus Limbum patrum illuminaverit

Quaestiuncula 1

[10215] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus Limbum patrum non illuminaverit. De ratione enim Inferni videtur esse tenebra, sicut de ratione Paradisi lux. Ergo Inferno non competit illuminari.

[10216] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, si locus aliquis illuminatur, omnes qui sunt in loco illo lumen percipiunt. Sed aliqui erant in Inferno qui non debebant percipere lumen Christi, sicut Daemones. Igitur videtur quod illum locum non illuminaverit.

[10217] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in Psalm. 106, 14, dicitur: *eduxit eos de tenebris et umbra mortis.* Sed si Christus locum illum illuminasset, tenebrae ibi non fuissent. Ergo Christus locum illum non illuminavit.

[10218] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Damascenus dicit: *descendit ad Infernum anima deificata, ut quemadmodum his qui in terra sunt, ortus est sol justitiae, ita et his qui in Inferno et tenebris et umbra mortis sedent, superlucescat.*

[10219] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit: *in Inferno lumen vitae fundebat aeternae.*

Quaestiuncula 2

[10220] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Christus

animas extraxerit etiam de Inferno damnatorum. Ipse enim dixit: *eruisti animam meam ex Inferno inferiori*, et Job 17, 16: *in profundissimum Infernum descendent ossa mea.* Sed profundissimum Inferni in quod descendit Job, et de quo fuit eductus, constat quod fuit Infernus inferior: et Infernus inferior est Infernus damnatorum. Ergo animas eduxit de Inferno damnatorum.

[10221] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Zachar. 9, 11: *tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu in quo non est aqua*; dicit Glossa: *eos qui tenebantur vincti in carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat, tu liberasti.* Sed tales erant damnati in Inferno. Ergo ipsi fuerunt liberati.

[10222] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Sapient. 7, 30, dicitur: *sapientia vincit malitiam.* Sed hoc non esset, si non omnes qui per malitiam in Infernum descenderant, per sapientiam, quae Christus est, liberati sunt. Ergo omnes sunt liberati, etiam de Inferno damnatorum.

[10223] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, Isai. 24, 22: *congregabuntur congregatione unius fascis in lacum, et claudentur in carcere, et post multos dies visitabuntur*; et loquitur ibi de damnatis, quod patet per hoc quod ipse praemisit de militia caeli. Ergo videtur quod etiam damnati per Christum visitati et liberati sunt.

[10224] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Isai. ult., 24: *ignis eorum non extinguetur.*

[10225] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in Inferno nulla est redemptio. Ergo inde aliqui liberati non sunt.

Quaestiuncula 3

[10226] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod liberaverit illos qui erant in Limbo puerorum. Quia ipsi non detinebantur nisi pro peccato originali sicut patres sancti. Sed illi sunt educti. Ergo et pueri.

[10227] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in eis non est peccatum nisi per alium. Ergo per alium liberari debuerunt.

[10228] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, impotentia maximam meretur indulgentiam. Sed pueri non potuerunt peccatum originale vitare. Ergo ipsi maxime debuerunt consequi liberationem.

[10229] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nullus liberatur per Christum nisi membrum Christi. Sed pueri nunquam fuerunt membrum Christi neque per sacramentum fidei, neque per fidem. Ergo per Christum non sunt liberati.

[10230] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, post hanc vitam non datur

gratia alicui, nisi habenti. Sed pueri non habuerunt gratiam cum decesserunt. Ergo non potest eis dari post vitam; et ita non possunt educi ad gloriam.

Quaestiuncula 4

[10231] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod liberaverit illos qui erant in Purgatorio. Quia majus erat impedimentum peccati originalis quam peccati venialis. Sed ab impedimento peccati originalis liberavit trahens de Limbo. Ergo multo fortius ab impedimento peccati venialis; et ita videtur quod a Purgatorio animas eduxerit.

[10232] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, passio Christi non minorem habet efficaciam quam sacramentum passionis. Sed per sacramentum passionis Christi, scilicet per Baptismum, aliquis liberatur ab omni poena quae debetur in Purgatorio. Ergo videtur quod multo amplius per passionem Christi illi qui ibi erant, liberati sunt.

[10233] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, Christus quod curavit in hac vita, totaliter curavit. Sed illos qui erant in Purgatorio, curavit Christus a reatu originalis. Ergo similiter curavit a reatu peccati venialis; et ita videtur quod a Purgatorio eos liberavit.

[10234] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, passio Christi aequalem habet virtutem nunc quam tunc habuit. Sed nunc virtute passionis non liberantur omnes qui sunt in Purgatorio. Ergo nec tunc.

[10235] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, peccati quod quis per se commisit, per se debet purgationem pati. Sed poenam Purgatorii sustinet homo pro peccatis quae ex seipso commisit. Ergo per poenam quam ipse sustinet, purgari debet, et non per poenam tantum Christi.

Quaestiuncula 1

[10236] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum tenebrae exteriores Inferni tenebris interioribus respondeant; ex quo Christus a patribus qui erant in Limbo, omnes tenebras interiores expulerat per demonstrationem suae deitatis, congruum etiam fuit per praesentiam suae humanitatis quantum ad animam etiam tenebras exteriores ab eis excludere, locum illuminando.

[10237] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod jam ille Infernus evacuandus erat, quia post tempus illud nullus ad illum Limbum descendit: et ideo decens fuit ut aliquid in eo fieret quod est contra rationem Inferni.

[10238] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut poena, quae est ignis Inferni, inquantum agit ut instrumentum divinae justitiae, non affligit nisi

illos qui habent reatum poenae, etiam si aliquis alius ibi esset; ita lux illa ut instrumentum divinae misericordiae agens, illos tantum illuminabat exterius qui interius illuminati erant.

[10239] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod eduxit eos de tenebris dum eos illuminavit: et educens eos de loco illo dicitur de tenebris eduxisse, quas locus ille de sui natura prius habuerat.

Quaestiuncula 2

[10240] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod poena non potest tolli manente culpa: illi autem qui sunt damnati in Inferno, sunt obstinati in malitia, sicut Daemones; et ideo de poena illi liberari non potuerunt: et hoc non fuit ex insufficientia liberantis, sed ex indispositione ipsorum.

[10241] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Limbus patrum dicitur Infernus inferior, non simpliciter, sed respectu hujus habitationis, de quo anima David, vel etiam Christi educta fuit. Similiter etiam ille locus potest dici profundissimum Inferni comparative, ut profundum sit respectu caeli aer caliginosus, in quo sunt Daemones, profundius locus habitationis nostrae, profundissimum autem Limbus patrum, de quo Job liberatus fuit.

[10242] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Glossa illa est impropria: loquitur enim de Inferno communiter, secundum quod comprehendit omnes praedictas distinctiones Inferni; unde Inferno aliquid attribuit ratione unius partis, aliquid ratione alterius. Quod autem dicitur: *nulla eos misericordia refrigerabat*, intelligitur quantum ad eos qui erant in alia parte Inferni: vel dicitur de misericordia omnino absolvente, quam etiam dives magis desiderabat, quamvis aliam peteret.

[10243] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantum in se est, sapientia omnem malitiam vincit; sed quod in aliquibus non vincitur, est ex eorum indispositione.

[10244] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod loquitur de visitatione quae erit in generali resurrectione, quando educentur de Inferno, iterum in perpetuum includendi.

Quaestiuncula 3

[10245] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod redemptio Christi non habuit locum nisi in illis qui fuerunt membra Christi: unde cum pueri qui erant in Limbo, nunquam fuerint membra Christi neque per propriam fidem, neque per fidei sacramentum (quod nunc est Baptismus, tunc autem erat circumcisio, vel sacrificium), constat

quod ipsi liberati non fuerunt.

[10246] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in patribus erat gratia, quae non erat in pueris, per quam patres erant membra Christi; et ideo effectum redemptionis perceperunt, quod non fuit de pueris.

[10247] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod puerorum peccatum, quamvis esset per alium expiabile, quantum ad genus peccati, non tamen habebant in se fidem et caritatem, per quam conjungerentur illi per quem potuissent liberari quantum ad genus peccati.

[10248] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis quantum ad genus peccati esset eorum peccatum propitiabile, tamen ex dispositione eorum, propitiationis participes esse non potuerunt; sicut etiam patet de veniali in illis qui mortaliter peccaverunt.

Quaestiuncula 4

[10249] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod quamvis hoc non inveniatur determinatum a sanctis, potest tamen dici, quod illi qui erant in Purgatorio, non fuerunt liberati: quia cum poena Purgatorii debeatur peccato actuali; oportet quod expietur per proprium actum, vel passionem illius qui peccavit, vel alterius specialis personae agentis pro ipso. In Purgatorio autem non potest culpa expiari per aliquem actum meritorium, quia non sunt in statu merendi: unde oportet quod expietur eorum culpa per poenam, quam ipsi sustineant, nisi per suffragia eorum qui sunt in statu merendi, liberentur. Passio autem Christi immediate removet impedimentum ex peccato originali proveniens, quod ex altero contractum est; sed ad removendum poenam debitam actuali peccato, quod quisque ex seipso commisit, pertingit ejus efficacia mediante aliquo sacramento circa personam exhibito, aut aliquo actu ipsius personae, vel alterius ad ipsam relato; et ideo non decebat ut per solam Christi passionem a Purgatorio liberarentur. Nisi dicatur, quod in vita sua hoc meruerunt ut per passionem Christi liberarentur. Vel hoc ex speciali gratia fuit quod illi qui in Purgatorio inventi fuerunt, absoluti sint per passionem Christi; quamvis nunc illi qui sunt in Purgatorio, non consequantur effectum plenae liberationis ex sola passione Christi.

[10250] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis impedimentum peccati originalis sit gravius, tamen est solubile per alium totaliter, quod non est de impedimento venialis peccati ratione praedicta.

[10251] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poena nunquam dimittitur virtute passionis Christi, nisi inquantum aliquis passioni conformatur: quod potest esse tripliciter. Uno modo sacramentaliter, sicut fit in Baptismo; alio modo per meritum dilectionis, et fidei ex passione surgentis; tertio modo per poenae similitudinem. Primi autem duo

modi non possunt esse in Purgatorio, quia non sunt in statu recipiendi sacramentum, neque in statu merendi: unde oportet, si passio a veniali eos liberet, quod conformentur Christo passo per poenae passionem.

[10252] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidquid erat in eis curabile per alium, totum curavit; sed poena purgans non erat eis per alium totaliter remissibilis, ut dictum est.

[10253] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 ad s. c. Ad ea quae objiciuntur in oppositum, patet solutio ex dictis.

Quaestio 3

Prooemium

[10254] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 pr. Deinde quaeritur de ascensione Christi; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum Christus ascenderit; 2 de modo ascensionis; 3 de termino ipsius.

Articulus 1

[10255] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 tit. Utrum Christus debuerit ascendere

[10256] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit. Omnis enim motus, cum sit exitus de potentia ad actum, est actus imperfecti, et est propter indigentiam. Sed ascensio motus est. Cum igitur in Christo jam glorificato totaliter per resurrectionem non fuerit aliqua imperfectio, vel indigentia, videtur quod ipse non ascenderit.

[10257] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, in Christo non est nisi duplex natura, scilicet divina, et humana. Sed secundum divinam naturam Christo non competit ascendere neque localiter, cum ipse, secundum quod Deus, sit ubique; neque secundum divinitatem, cum divinitas proficere non possit; neque iterum secundum humanam secundum locum; quia ipse de caelo non descendit, dicitur autem Joan. 3, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo*; neque iterum secundum dignitatem, quia gloria sua post resurrectionem gloriosam non crevit. Ergo videtur quod Christus nullo modo ascenderit.

[10258] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, aliis sanctis competit ascendere ad caelum Empyreum: quia per locum illum congruentem suae gloriae augetur suum gaudium. Sed gaudium animae Christi non potuit aliquo modo crescere, sicut nec gratia, vel gloria. Ergo videtur quod ipse non ascenderit.

[10259] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne quod Christus in carne assumpta propter nos fecit, in nostram utilitatem cedere debuit. Sed per ascensionem nihil nobis accrevit: quia ante per passionem et descensum ad Inferos omne impedimentum remotum fuit, et janua per passionem aperta est, et similiter per Baptismum, quando caeli aperti sunt. Ergo non fuit necessarium quod Christus ascenderet.

[10260] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis actio Christi ad nostram salutem ordinatur. Sed magis esset ad salutem nostram ejus praesentia corporalis quam ejus absentia. Ergo videtur quod a nobis per ascensionem discedere non debuit.

[10261] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in symbolo dicitur: *ascendit ad caelos*.

[10262] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, corpori nobilissimo debetur locus nobilissimus. Sed caelum Empyreum est locorum nobilissimus. Ergo corpus Christi, quod est nobilissimum, ad locum illum ascendere debuit.

[10263] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, in Christo praemonstrata est gloria resurrectionis, quae membris ejus promittitur. Sed promittitur etiam membris Christi locus caelestis, unde Lucifer cecidit. Ergo videtur quod ipse prius ascendere debuit *pandens iter ante eos*, ut dicitur Michaeae 2, 13.

[10264] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ascendere in caelum fuit congruum et ipsi Christo, et nobis. Christo quidem, quoniam ei omne quod ad gloriam pertinet, debebatur; unde cum caelum Empyreum sit locus congruus gloriae, et aliquod quasi praemium accidentale, Christo etiam debebatur ut ad locum illum ascenderet. Nobis autem congruum fuit quantum ad tria. Primo ut nos quasi in corporalem possessionem induceret caeli, quam nobis pretio sui sanguinis emerat. Secundo ut spem nostram ad caelum erigeret: quia dum humanam conditionem sideribus importavit, credentibus caelum posse patere monstravit, ut dicit Augustinus. Tertio ut jam Christum non secundum carnem cognoscentes, spiritualiter tantum ipsi conjungamur; et sic idonei efficiamur ad accipienda dona spiritus sancti, secundum quod dictum est, Eph. 4, 8: *ascendit in altum, dedit dona hominibus*.

[10265] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod motus localis, ut dicit philosophus, non mutat aliquid de eo quod est intra rem, sed solum est secundum id quod est extra; unde motus localis non ponit exitum de potentia ad actum aliquem intraneum rei, sed ad actum extrinsecum; et propter hoc non ponitur per motum localem aliqua imperfectio per hoc quod desit aliquid eorum quae debent inesse; sed ponit imperfectionem secundum quid per hoc quod dum est in loco isto non est in alio. Similiter dicendum est, quod ascensio Christi non fuit

propter aliquam indigentiam, qua indigeret ipse ex parte sua aliquid in seipso habere, sed propter nostram indigentiam, et ut esset in loco sibi convenienti, in quo nondum erat.

[10266] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ascendere et descendere possunt dici proprie, et sic significant motum localem; unde non conveniunt Christo secundum divinam naturam, sed secundum humanam, secundum quam descendit ad Inferos et ascendit localiter ad caelos. Dicitur etiam metaphorice descendisse secundum divinam naturam inquantum se exinanivit formam servi accipiens, Philip. 2, et inquantum per novum effectum fuit in terris, secundum quem ibi ante non fuerat: ascendisse autem quantum ad notitiam aliorum. Similiter quantum ad humanam naturam ascendit, secundum quod exaltatus est ad gloriam resurrectionis, et notitiam populorum; descendit autem secundum passionis ignominiam. Quod autem dicitur, *nemo ascendit, nisi qui descendit*, ad personam referendum est, cui secundum naturam unam convenit descendere de caelo, scilicet secundum divinam, inquantum sibi carnem in persona copulavit; et secundum aliam, scilicet humanam, ascendere.

[10267] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christo in ascensione non accrevit aliquod gaudium neque quantum ad intensionem, neque quantum ad numerum eorum de quibus gaudendum erat: quia perfectum gaudium de omnibus ab instanti suae conceptionis habuit: sed accrevit sibi novus modus gaudendi: quia de illo de quo prius gaudebat ut de futuro, tunc gaudebat ut de praesenti.

[10268] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per passionem Christi omnia impedimenta fuerunt a nobis amota et omnia bona data quantum ad meritum, quia scilicet per passionem Christus nobis meruit praedicta; sed oportuit ut per effectum in illa bona per eum induceremur, quasi in corporalem possessionem eorum quae jam nobis emerat. Dona autem gloriae in tribus consistunt. Primo in visione divina, quae est beatitudo animae; et hoc per effectum contulit descendendo ad Inferos. Secundum est gloria corporis; et hoc inchoavit in sua resurrectione. Tertium est locus congruus; et hoc praestitit in sua ascensione. In Baptismo autem caeli aperti sunt in signum quod per Baptismum, quem tunc inchoabat, in quo passio ejus operatur, plenarie caeli aditus pateret nobis.

[10269] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod corporalis praesentia Christi in duobus poterat esse nociva. Primo quantum ad fidem: quia videntes eum in forma in qua erat minor patre, non ita de facili crederent eum aequalem patri, ut dicit Glossa super Joannem. Secundo quantum ad dilectionem: quia eum non solum spiritualiter, sed etiam carnaliter diligeremus conversantes cum ipso corporaliter; et hoc est de imperfectione dilectionis.

Articulus 2

[10270] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 tit. Utrum motus ascensionis fuerit violentus

Quaestiuncula 1

[10271] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus ascensionis fuerit violentus. Act. 1: *elevatis manibus ferebatur in caelum.* Sed latio, ut dicitur 7 Physic., est species motus violenti. Ergo ascensio sua fuit violentus motus.

[10272] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in corpore suo, cum esset solidum, dominabatur terra. Sed omne tale naturaliter movetur deorsum, et per violentiam sursum. Ergo illa ascensio erat violenta.

[10273] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omnis motus naturalis causatur ex motu caeli. Sed caelum non habebat aliquam causalitatem supra corpus Christi. Ergo motus ille non erat naturalis.

[10274] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, omnis motus qui est in locum peregrinum mobili, est motus innaturalis. Sed ascensio Christi fuit hujusmodi: quia dicit Gregorius, super illud: *homo quidam peregre proficiscens: caro ad peregrinandum ducitur, dum per redemptorem in caelo collocatur.* Ergo illa ascensio fuit motus violentus.

[10275] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omnis motus violentus inducit lassitudinem. Sed ascensio Christi non fuit talis. Ergo non fuit motus violentus.

[10276] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nullus motus violentus est propria virtute mobilis. Sed Christus propria virtute ascendit, ut patet Isai. 63, 1: *gradiens in multitudine fortitudinis suae.* Ergo ascensio ejus non fuit motus violentus.

Quaestiuncula 2

[10277] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ascensionis motus fuerit subitus. Quia Augustinus dicit in quaestionibus de resurrectione, quod tales sunt motus corporum glorificatorum, sicut motus radii solis. Sed motus radii est in instanti. Ergo et motus corporis Christi gloriosi.

[10278] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, corpus Christi gloriosum, omnino erat subjectum voluntati spiritus. Sed voluntas in instanti potest moveri de loco ad locum. Ergo et corpus Christi glorificatum.

[10279] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, potentia corporis Christi glorificati est improportionabilis potentiae alicujus corporis mobilis non glorificati. Sed secundum

proportionem virtutis moventis est proportio temporis in quo fit motus: quia major virtus in minori tempore movet. Ergo si aliqua virtus movet in tanto tempore, virtus corporis Christi glorificati movebit in instanti ipsum corpus, quod instans tempori non proportionatur.

[10280] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, corpus Christi, cum sit divisibile, habet partem post partem. Sed ubi est una pars, ibi non est alia. Ergo oportet quod parti succedat pars: ergo motus ille non est subito.

[10281] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, motus subitaneus non potest percipi. Sed apostoli viderunt Christi ascensionem. Ergo non fuit subita.

Quaestiuncula 3

[10282] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod statim post resurrectionem ascendere debuerit. Quia ascensio sua est exemplar aliorum sanctorum. Sed alii sancti post resurrectionem corporum futuram ascendent. Ergo et Christus debuit.

[10283] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut debuit probari veritas resurrectionis, ita debuit probari veritas mortis. Sed ipse ut probaret veritatem mortis, distulit resurrectionem usque in tertium diem. Ergo similiter debuit ascendere tertia die post resurrectionem.

[10284] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, non est aliquis locus animarum nisi Infernus vel caelum. Sed animae sanctorum patrum qui erant in Limbo, Christo resurgente eductae sunt de Inferno. Ergo statim ascenderunt in caelum. Sed nullus debuit in caelum ascendere ante Christum, sicut nullus ante ipsum resurgere. Ergo et Christus statim post resurrectionem debuit ascendere.

[10285] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Act. 1, 3: *praebuit seipsum vivum per dies quadraginta.*

[10286] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, consolationes divinae excedunt tribulationem humanam. Sed apostoli fuerunt in angustia post mortem Christi per tres dies. Ergo multo amplius debuerunt esse in gaudio propter ipsius resurrectionem.

Quaestiuncula 1

[10287] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod motus naturalis dicitur cujus principium est natura. Natura autem dicitur dupliciter: scilicet de forma quae est principium activum motus, et de materia quae est principium passivum. Secundum hoc igitur dicitur aliquis motus dupliciter naturalis. Uno modo quia in eo quod movetur est principium activum motus; et sic corpora gravia et levia moventur naturaliter. Alio modo quia in eo quod

movetur, est dispositio naturalis, per quam aliquid est mobile ab aliquo movente; et hoc contingit dupliciter. Quia vel inest ista aptitudo ad hoc quod moveatur ab illo movente cum inclinatione ad contrarium motum, sicut est in corpore animalis; et tunc motus ille dicitur violentus quantum ad naturam corporis, inquantum est corpus; naturalis autem quantum ad naturam corporis, inquantum est animatum, ut dicit philosophus. Aut non est aptitudo ad contrarium inclinans, sicut patet in motu caelestium, quae moventur a substantia separata, et tamen dicuntur moveri naturaliter, ut dicit Commentator in 1 caeli et Mund. Hoc modo motus ascensionis Christi fuit naturalis: quia cum corpus glorificatum sit omnino subjectum animae, non potest esse aliqua inclinatio ad contrarium ejus quod anima vult; unde removetur in eo inclinatio gravitatis et levitatis repugnans voluntati, sicut inclinatio calidi et frigidi, quae est ad mutuam corruptionem. Quidam autem dicunt, quod fuit etiam motus naturalis ex hoc quod principium activum fuit in corporis natura, sicut in motu gravium et levium: quia in corpore glorificato regnat natura caeli Empyrei, quae est de compositione corporis humani: quod est impossibile. Quia si aliquid de caelo Empyreo esset pars corporis nostri, oporteret quod esset commixtum elementis; alias esset distinctum ab eis, et non esset pars, quia non esset unum, nisi aggregatione. Praeterea, si esset pars, non inclinaret ad motum rectum sed ad nullum: quia de natura caeli Empyrei non est quod moveatur nisi ad motum circularem qui est naturalis quintae essentiae.

[10288] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ferebatur quidem ab Angelis in obsequium dignitatis, non in adjutorium necessitatis; sicut reges etiam feruntur et episcopi: unde non sequitur quod fuerit motus violentus.

[10289] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod motus ille non est naturalis corpori inquantum corpus, sed inquantum instrumentum animae glorificatae, per quam tollebatur inclinatio qualitatum contrariarum ad actiones et motus suos.

[10290] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc intelligitur de corporibus quamdiu sunt in statu generationis et corruptionis, et non de corporibus gloriosis.

[10291] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille locus est peregrinus carni inquantum est caro, non autem inquantum est instrumentum animae gloriosae.

Quaestiuncula 2

[10292] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod illa opinio est facilior ad sustinendum quae ponit, quod corpus Christi in ascensione movebatur tempore perceptibili, sua quidem voluntate; sed poterat moveri tempore imperceptibili, non autem in instanti: quia oportebat quod corpus Christi in ascensione transiret per media, cum per suam substantiam determinaretur ad locum, et impossibile est quod sit in diversis locis simul; et ita oportebat quod in mediis locis esset in diversis instantibus, et sic oportebat motum illum esse successivum.

[10293] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad perceptibilitatem, et non quantum ad genus motus: quia motus radii non est motus alterationis, ut dicitur in Lib. de sensu et sensato; unde potest esse subitus: motus autem glorificatorum corporum est motus localis; et ideo oportet quod sit successivus.

[10294] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus sit subjectum spiritui, tamen esse non potest ut corpus ad naturam spiritus convertatur.

[10295] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute movente ex necessitate naturae, non autem de virtute movente per voluntatem, quae movet secundum exigentiam mobilis.

Quaestiuncula 3

[10296] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ea quae circa Christum acta sunt, dispensative facta sunt propter aliquam utilitatem; et ideo ad ostendendum veritatem suae resurrectionis oportuit quod non statim post resurrectionem ascenderet, sed diu cum apostolis conversaretur, ut ex magna familiaritate omnis dubitatio tolleretur: quia si tantum apparuisset semel, potuisset videri esse aliqua illusio; et ideo pluries in illis quadraginta diebus illis apparuit. Fuit etiam dilata ascensio ad consolationem apostolorum, qui de morte contristati fuerunt; et ideo dicit Glossa Act. 1, quod sicut quadraginta horae fuerunt mortis Christi, ita quadraginta diebus cum eis conversatus est post resurrectionem, quia consolatio divina excedit tristitiam humanam.

[10297] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliorum sanctorum non oportebit resurrectionem probare, quia omnibus manifesta erit: et ideo non oportet quod differatur.

[10298] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod major poterat esse dubitatio de resurrectione quam de morte; et ideo oportuit quod longiori tempore confirmaretur.

[10299] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod interim animae sanctorum erant cum Christo, ut de ejus corporali praesentia gauderent; vel erant in Paradiso terrestri, quamvis locus ille non sit proprie locus spirituum; sed erant ibi dispensative ad tempus.

Articulus 3

[10300] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 tit. Utrum Christus ascenderit super omnes caelos

Quaestiuncula 1

[10301] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit supra omnes caelos. Corpus enim Christi necessario est in loco. Sed extra omnes caelos non est locus, secundum philosophum, 1 caeli et mundi. Ergo supra omnes caelos ascendere non potuit.

[10302] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non possit fieri motus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod supra omnes caelos ascendere non potuit nisi caelum divideretur, quod est impossibile.

[10303] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, caelum Empyreum est locus spirituum. Sed diversorum diversa sunt loca. Ergo nec corpus Christi nec aliud corpus caelum Empyreum ascendit, quod est caelum ultimum.

[10304] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Hebr. 7, 26: *excelsior caelis factus.* Praeterea, Ephes. 4, 8: *ascendens in altum*; Glossa: *loco et dignitate.*

Quaestiuncula 2

[10305] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non ascenderit ad dexteram patris. Dextera enim vel sinistra sunt differentiae situs vel positionis. Sed Deus, cum sit summe spiritualis, non habet situm. Ergo non habet dexteram et sinistram.

[10306] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, metaphorice filius ipse dicitur dextera patris, Psal.: *manus tua confregit inimicum.* Sed haec praepositio ad denotat distinctionem, quia praepositiones transitivae sunt. Cum ergo filius a seipso non distinguatur, videtur quod ei non conveniat ad dexteram patris sedere.

[10307] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Proverb. 3, 16, dicitur: *in dextera ejus longitudo dierum, et in sinistra illius divitiae et gloria.* Sed omnium bonorum patris Christus habet plenitudinem. Ergo non magis debet dici sedere ad dexteram quam sinistram.

[10308] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ipse dicitur esse in sinu patris, Joan. 1. Ergo non est ad dexteram.

[10309] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Heb. 1, 7: *sedet ad dexteram majestatis in excelsis.*

[10310] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in symbolo dicitur: *ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis.*

Quaestiuncula 3

[10311] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non soli Christo conveniat ad dexteram patris sedere. Ad Eph. 2, 6: *consedere nos fecit in Christo in caelestibus.* Si ergo Christus sedet ad dexteram, et nos ad dexteram sedere faciet.

[10312] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Ephes. 1, 20: *constituens illum ad dexteram*, Glossa: *idest aeternam beatitudinem.* Sed omnibus sanctis communicatur aeterna beatitudo. Ergo omnibus sanctis convenit ad dexteram sedere, et non soli Christo.

[10313] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, beatae virgini convenit esse in potioribus donis Dei, quae est super omnes choros Angelorum exaltata; unde et in Psal. 44, 10, a dextris stare dicitur: *astitit regina a dextris tuis.* Ergo non soli Christo convenit sedere ad dexteram.

[10314] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, dextera patris est aequalitas patris. Sed spiritus sanctus est aequalis patri, sicut filius. Ergo sibi convenit sedere ad dexteram.

[10315] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, sedere ad dexteram convenit Christo secundum humanam naturam et divinam. Sed in nullo alio invenitur natura divina et humana simul. Ergo nulli alii convenit sicut Christo.

[10316] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, aequalitas est in filio, ut dicit Augustinus per appropriationem. Sed dextera importat aequalitatem. Ergo videtur quod sedere ad dexteram soli filio conveniat.

Quaestiuncula 1

[10317] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod terminus ascensionis Christi est et locus et dignitas, non quam tunc de novo acceperit, sed quae tunc innotuit. Secundum autem quod terminus est locus, sic est exaltatus usque ad supremum locorum corporalium; non quod non possit inde moveri, sed secundum congruentiam debetur sibi altissimus locus etiam ubicumque sit; sed ad id quod sibi secundum congruentiam debetur, tunc fuit actu exaltatus.

[10318] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur ascendisse super caelos quia extra caelum Empyreum sit, sed quia in altissimam partem caeli Empyrei ascendit.

[10319] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum; sicut etiam fecit corpus Christi de clauso virginali utero exire, ut dicit Gregorius.

[10320] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis natura corporalis sit citra naturam spiritus, tamen natura corporis Christi transcendit omnes spiritus, inquantum est divinitati unita, quae est major et dignior unio quam ea quae est per fruitionem: et ideo altior locus debetur corpori Christi quam etiam ipsis spiritibus creatis. Unde Glossa Hebr. 7, super illud: *excelsior caelis factus est*, dicit: *idest omni rationali creatura.*

Quaestiuncula 2

[10321] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod dextera est nobilior pars corporis; unde qui alteri ad dexteram sedet, nobilissimo modo ei conjungitur. Nobilissimus autem modus secundum quem aliquis patri conjungitur, vel est nobilissimus simpliciter, et sic est esse aequalem sibi, et hoc convenit filio secundum divinam naturam: vel est nobilissimus quantum possibile est creaturae; et hoc est conjungi ei in unione personae filii ejus; et sic sedere ad dexteram convenit Christo secundum humanam naturam: significat enim sessio firmitatem illius conjunctionis.

[10322] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur proprie dextera, sed metaphorice.

[10323] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens quod filius dicatur dextera et sedere ad dexteram secundum diversas similitudines: quia metaphorice utrumque dicitur. Dextera enim dicitur secundum quod per ipsum pater operatur: sed sedere ad dexteram dicitur ratione jam dicta.

[10324] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis sint Christi et majora et minora bona patris, tamen ipse in majoribus est collocatus; et ideo dicitur ad dexteram sedere.

[10325] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Christus inquantum exit a patre per generationem, dicitur in sinu patris sedere, per quod significatur generativa potentia; sed inquantum est aequalis patri, et ei conregnat, dicitur sedere ad dexteram ejus.

Quaestiuncula 3

[10326] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nulli

creaturae convenit esse aequalem patri, neque conjungi filio ejus in unitate personae, secundum quod dicitur Christus ad dexteram sedere; et ideo nulli creaturae convenit.

[10327] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fecit nos consedere inquantum nos gloria stabilivit, et judiciariam potestatem dedit; non autem sedere ad dexteram. Vel dicendum, quod nos consedere fecit etiam ad dexteram, sed non in nobis, sed in Christo, inquantum ipse est unius naturae nobiscum, quam, prout est in Christo, ad dexteram patris collocavit.

[10328] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non quaelibet beatitudo potest dici dextera simpliciter, sed quae debetur illi naturae assumptae: vel si quaelibet beatitudo dicatur dextera, hoc non erit secundum excellentissimum modum possibilem creaturae, sed possibilem creaturae non unitae; et hoc est secundum quid.

[10329] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis beata virgo sit super Angelos exaltata, non est tamen exaltata usque ad aequalitatem Dei, vel unionem in persona: et ideo non dicitur sedere ad dexteram, sed astare dextris, inquantum honor filii aliquo modo participative, non plenarie, redundat in ipsam, inquantum dicitur mater Dei, sed non Deus.

[10330] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod spiritus sanctus potest dici sedere ad dexteram patris, inquantum est aequalis patri secundum veritatem; sed non appropriatur ei aequalitas, sed filio: et ideo nec sessio dexterae.

Expositio textus

[10331] Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 3 a. 3 qc. 3 expos. *Fidei argumentum a philosophicis argumentis est liberum*: quia per ea nec probari nec improbari potest. *Et ipse forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit.* Hoc dicit propter tertiam opinionem, quae nondum erat suo tempore damnata, quae dicebat, quod etiam ante mortem erat hoc modo homo. *Quia una eademque unione*, quantum ex parte ipsius assumentis, non quantum ex parte assumptorum. *Ad quod dicimus.* Hoc dicit, non quia praemissae locutiones sint simpliciter concedendae, sed ut ostendat quam causam veritatis habeant. *Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo.* Ergo alii homines in caelum non ascendunt. Dicendum, quod alii non propria virtute scandunt, quod est ascendere. Vel loquitur de caelo sanctae Trinitatis, ad quod ascendit ratione divinae naturae. Vel dicendum, quod loquitur secundum quod caput et membra sunt una persona. *Haec de corrigia calceamenti dominici sufficiant, ne ossa regis Idumaeae consumantur usque in cinerem.* Calceamentum est humanitas tegens pedem, scilicet verbum, quo quasi omnia portantur, Heb. 2. Corrigia ipsa est unio. Rex Idumaeae, Christus, qui communicavit carni et sanguini; Hebr. 2. Idumaea enim sanguinea interpretatur. Ossa ejus sunt fortiora et difficiliora ad intelligendum de mysteriis humanitatis ejus, quae non sunt igne curiosi studii usque ad minima inquirenda, quod est ossa in pulverem redigere; sed sunt silentio honoranda, quasi intellectum excedentia. Et sumitur

de Amos 2.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III a distinctione XXIII ad distinctionem XXV

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 23

Quaestio 1

Prooemium

[10332] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de his quae ad Christum pertinent, quibus nos effective reparavit, hic incipit determinare de reparantibus formaliter, quae sunt habitus gratuiti animam informantes. Dividitur autem haec pars in duas; in prima determinat de ipsis habitibus gratuitis; in secunda de praeceptis quibus ipsi habitus in suos actus diriguntur, dist. 37, ibi: *sed jam distributio Decalogi, quae in duobus mandatis completur, consideranda est.* Prima dividitur in duas partes: in prima determinat de ipsis habitibus secundum se per singula; in secunda determinat connexionem eorum ad invicem, 36 dist., ibi: *solet etiam quaeri, utrum virtutes ita sint sibi conjunctae, ut separatim non possint possideri.* Prima in duas: in prima determinat de habitibus virtutum; in secunda de donis, 34 distinct., ibi: *nunc de septem donis spiritus sancti agendum est.* Prima dividitur in duas partes: in prima determinat de virtutibus theologicis; in secunda de virtutibus cardinalibus, 33 dist., ibi: *post praedicta, de quatuor virtutibus quae principales vel cardinales vocantur, disserendum est.* Prima dividitur in tres partes: in prima determinat de fide; in secunda de spe, 26 dist., ibi: *est autem spes virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur*; in tertia de caritate, 27 distinct., ibi: *cum autem Christus fidem et spem non habuerit, dilectionem tamen habuit.* Prima in tres: in prima determinat de fide secundum se; in secunda de fide per comparationem ad ea quae creduntur, 24 dist.: *hic quaeritur, si fides tantum de non visis est, quomodo veritas apostolis ait: nunc dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit, credatis?* In tertia de ipsa per comparationem ad eos qui credunt, 25 dist., ibi: *praedictis adjiciendum est de sufficientia fidei ad salutem.* Circa primum duo facit: primo continuat se ad praecedentia; secundo prosequitur propositum, ibi: *fides est virtus qua creduntur quae non videntur.* Et haec pars dividitur in duas partes, secundum quod duas definitiones fidei ponit; secunda incipit ibi: *notandum quoque est, quod fides de non apparentibus tantum est.* Circa primum tria facit: primo definit fidem; secundo exponit definitionem quantum ad hanc particulam, *quae non videntur*, ibi: *quod tamen non de omnibus quae non videntur, accipiendum est*; quantum autem ad hanc particulam, *virtus*, ibi: *accipitur autem fides tribus modis*; quantum vero ad hanc particulam, *qua creduntur*, ibi: *aliud est credere in Deum*: tertio manifestantur quaedam quae possunt esse dubia ex praedictis, quae duo sunt; primum ibi: *si vero quaeritur*; secundum ibi: *cumque diversis modis dicatur fides, sciendum est tamen unam esse fidem. Notandum quoque est.* Hic ponit aliam definitionem fidei; et circa hoc tria facit; primo venatur definitionem; secundo definit, ibi: *ait enim apostolus*; tertio movet quamdam quaestionem circa praedictam definitionem, ibi: *si vero quaeritur.* Hic est triplex quaestio: prima de virtutibus in generali; secunda de fide communiter; tertia de formatione et informitate fidei. Circa primum quaeruntur quinque; 1 de necessitate habituum; 2 quomodo habitus qui sunt in nobis cognoscamus; 3 utrum virtutes sint habitus: 4 de divisione virtutum in intellectuales, morales, et theologicas; 5 de numero virtutum theologicarum.

Articulus 1

[10333] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 tit. Utrum indigeamus habitibus in operationibus humanis

[10334] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitibus non indigeamus in operibus humanis. Potentiae enim rationales, quae sunt hominis inquantum homo, sunt nobiliores potentiis naturalibus. Sed potentiae naturales non indigent habitibus ad suos actus producendos. Ergo nec potentiae rationales humanae.

[10335] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, potentiae per se ordinantur ad actum proprium, et non per accidens. Sed habitus sunt accidentia. Ergo non ordinantur ad suos actus proprios mediantibus habitibus.

[10336] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil est tam facile quam id quod in sola voluntate consistit. Sed actus morales ad minus in sola voluntate consistunt. Cum igitur habitus ponat facilitatem operationis, videtur quod saltem ad dictos actus habitibus non indigeamus.

[10337] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, difficultas cooperatur ad meritum. Sed habitus tollit difficultatem. Ergo ad actus illos quibus meremur, non sunt dandi nobis habitus.

[10338] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, scientia quae est habitus, nihil aliud videtur esse quam generatio specierum intelligibilium. Sed species non sunt in parte affectiva, sed in intellectiva tantum. Ergo ad minus in parte affectiva habitibus non indigemus.

[10339] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit in libro de bono conjugali: *habitus est quo quis agit cum tempus affuerit*; et Commentator dicit in 3 de anima, quod habitus est quo quis agit cum voluerit: et quasi in idem redit. Sed hoc valde necessarium est homini. Ergo indigemus habitibus.

[10340] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ad hoc quod bonum opus operemur, oportet quod in ipso opere delectemur, quia nullus est justus, qui non gaudeat justa operatione, ut dicit philosophus 1 Ethic. Sed delectationem in opere facit habitus: quia signum oportet accipere habitus fientem in opere delectationem, ut dicitur 2 Ethic. Ergo habitibus indigemus.

[10341] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, bonitas hominis in bonis operationibus consistit: unde ex eis laudatur. Sed impossibile est semper agere, ut dicitur in Lib. de Somn. et Vigil., nec sufficit ad laudem quod actus sit tantum in potentia: quia quod est in potentia bonum, non est bonum simpliciter, sed secundum quid. Ergo indigemus habitibus.

[10342] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, oportet quandoque ex impraemeditato bene agere. Sed hoc non contingit nisi in eo qui habet habitum, sicut de forti dicit philosophus in

3 Ethicor. Ergo indigemus habitibus.

[10343] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in omnibus quae habent regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem, secundum quod ab ea discordant. Prima autem mensura et regula omnium est divina sapientia; unde bonitas et rectitudo sive virtus uniuscujusque consistit secundum quod attingit ad hoc quod ex sapientia divina ordinatur, ut dicit Anselmus; et similiter est etiam de aliis secundis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas et rectitudo regulatorum consistit. Sunt autem quaedam potentiae limitatae ad determinatas actiones vel passiones; et secundum quod illas implent, regulae suae conformantur, quia per divinam sapientiam ad talia sunt ordinatae. Et quia naturae inclinatio semper est ad unum, ideo tales potentiae ex ipsa natura potentiae rectitudinem sufficienter habere possunt et bonitatem; malitia autem in eis contingit ex defectu potentiae. Potentiae vero altiores et universaliores, cujusmodi sunt potentiae rationales, non sunt limitatae ad aliquid unum vel objectum vel modum operandi: quia secundum diversa et diversimode rectitudinem habere possunt: et ideo ex natura potentiae non potuerunt determinari ad rectum et bonum ipsarum; sed oportet quod rectificentur, rectitudinem a sua regula recipientes. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ut recipiatur per modum passionis, sicut in hoc ipso quod regulata potentia a regulante movetur. Sed quia in hoc quod aliquid patiatur et nihil ad actum conferat, violentiae definitio consistit, ut patet in 3 Ethic., violentia autem et difficultatem et tristitiam habet, ut dicitur in 5 Metaph.; ideo praedicta receptio rectitudinis non sufficit ad perfectam rectificationem potentiae regulatae. Oportet ergo ut alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitatis inhaerentis, ut rectitudo regulae efficiatur forma potentiae regulatae: sic enim faciliter et delectabiliter quod rectum est, operabitur sicut id quod est conveniens suae formae: et haec quidem qualitas, sive forma, dum adhuc est imperfecta, dispositio dicitur; cum autem jam consummata est, et quasi in naturam versa, habitus nominatur, qui, ut ex 2 Ethic., et 5 Metaphys., accipitur, est secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male. Et inde est quod in praedicamentis dicitur dispositio facile mobilis, et habitus difficile mobilis: quia quod naturale est non cito transmutatur. Inde est etiam quod habitus ad unum inclinant, sicut et natura, ut dicitur 5 Ethic. Et propter hoc, signum generati habitus est delectatio in opere facta, ut dicitur in 2 Ethic., quia quod est naturae conveniens, delectabile est et facile. Et propter hoc habitus a Commentatore in 3 de anima definitur, quod est quo quis agit cum voluerit, quasi in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus possessioni comparatur in 1 Ethic., secundum quam res possessa ad nutum habetur; operatio vero usui. Patet ergo quod potentiae naturales, quia sunt ex seipsis determinatae ad unum, habitibus non indigent. Similiter etiam nec apprehensivae sensitivae, quia habent determinatum modum operandi, a quo non deficiunt nisi per potentiae defectum. Similiter etiam nec voluntas humana, secundum quod est naturaliter determinata ad ultimum finem, et ad bonum, secundum quod est objectum ejus. Similiter etiam nec intellectus agens, qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu; sicut lux facere visibilia in actu. Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquis habitus, cum ipse sit prima regula ab alio non regulata: unde essentialiter bonus est, et non per participationem rectitudinis ab alio; nec malum in ipso incidere potest. Sed intellectus possibilis

qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suae regulae: et naturali quantum ad ea quae ex naturali lumine intellectus agentis, qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt principia prima; et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt; et infuso, quo participat rectitudinem primae regulae in his quae intellectum agentem excedunt. Similiter etiam in voluntate quantum ad illa ad quae ex natura non determinatur, et in irascibili et in concupiscibili, indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis, quae est eorum regula, vel rectitudinem primae mensurae in his quae humanam naturam excedunt, quantum ad habitus infusos. Et similiter in corpore animato est habitus sanitatis, prout participat ab anima dispositionem, qua potest suum opus recte perficere: quia oculus sanus dicitur qui opus oculi recte perficere potest, ut dicitur 10 de animalibus. Unde patet quod hujusmodi qualitates, quas habitus dicimus, in rebus animatis inveniuntur, et praecipue in habentibus electionem, ut dicitur in 5 Metaph.

[10344] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ex seipsis ad unum, et ideo non indigent aliquibus habitibus determinantibus: nec facit hoc dignitas, sed indignitas earum, inquantum ad pauciora se extendunt.

[10345] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad actum proprium per se rei potest res ipsa ordinari mediante aliquo accidente, non quidem extraneo, sed quod consequitur ex principiis rei: quia inter accidentia propinquius est substantiae unum quam aliud, sicut qualitas quam actio; et ideo ignis mediante calore calefacit. Et similiter erit in proposito, quia virtutes conformantur principiis naturalibus.

[10346] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis producere talem actum sit in potestate voluntatis, tamen non est in voluntate tantum, sed etiam in inferioribus viribus, ex quibus potest accidere repugnantia et difficultas; et ideo indigemus habitibus, quibus omnis difficultas tollatur.

[10347] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut dicitur in 2 Metaph., difficultas potest esse ex nobis, et ex rebus, et similiter facilitas. Facilitas ergo quae est ex ratione actuum qui non sunt magni ponderis, diminuit, quantum in se est, rationem meriti; sed facilitas quae est ex promptitudine operantis, meritum non diminuit respectu praemii essentialis, sed auget: quia quanto majori caritate facit, tanto facilius tolerat, et magis meretur. Et similiter quanto delectabilius operatur propter habitum virtutis, tanto actus ejus est delectabilior, et magis meritorius.

[10348] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod perfectiones proportionantur suis perfectibilibus; quia proprius actus est in propria potentia, ut dicitur 2 de anima; et ideo non oportet quod habitus cognitivae et affectivae partis sint unius modi, sicut nec ipsae potentiae quae eis perficiuntur.

Articulus 2

[10349] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 tit. Utrum habitus in nobis existens cognosci possit

[10350] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus in nobis existens cognosci non possit. Inter alios enim habitus praecipuus est caritas. Sed habens caritatem nescit se habere eam: quia *nemo scit, an amore vel odio dignus sit*, ut dicitur Eccle. 9, 1. Ergo nec alios habitus potest quis cognoscere.

[10351] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, magis sunt spirituales habitus virtutum quam etiam Angeli: quia ipsi per habitus virtutum spirituales efficiuntur. Sed Angelos in via cognoscere non possumus quantum ad eorum essentiam. Ergo nec habitus virtutum.

[10352] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 3 Si dicatur, quod habitus cognoscuntur per hoc quod sunt praesentes in anima, non autem Angeli: contra; per essentiam suam praesentialiter non sunt in intellectu, sed in affectu, habitus virtutum. Sed affectus non est cognoscere. Ergo hujusmodi habitus cognosci non possunt per praesentiam.

[10353] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, multi sunt qui habent virtutes, et de eis nihil cognoscunt: nesciunt enim quid sit virtus. Quidam etiam non habentes virtutem sciunt multa de eis. Ergo non cognoscuntur per sui praesentiam.

[10354] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 5 Si dicatur, quod cognoscuntur per hoc quod habent sui similitudinem in intellectu: contra; similitudo quae est in intellectu, fundatur in similitudine quae est in imaginatione vel sensu: quia nequaquam sine phantasmate intelligit anima, ut dicitur in 5 de anima. Sed hujusmodi habitus non habent similitudinem in imaginatione vel sensu. Ergo non possunt cognosci per suam similitudinem.

[10355] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, similitudines rerum sunt magis spirituales quam res a quibus abstrahuntur. Sed ea quae sunt in intellectu, non sunt magis spiritualia quam ea quae sunt in affectu. Ergo ab habitibus existentibus in affectu non abstrahit intellectus similitudines, ut per eas cognoscat; et sic habitus illos nullo modo cognoscit.

[10356] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra Augustinus dicit in littera, quod fidem ipsam quisque videt esse in corde suo, si credit. Ergo eadem ratione et alios habitus.

[10357] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in Lib. 2 Posterior., quod inconveniens est nos habere habitus principiorum, et nos latere. Ergo eadem ratione et alios habitus.

[10358] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, omne illud cujus est accipere signum,

est cognoscibile. Sed habituum est accipere signum fientem in opere delectationem, ut dicitur in 2 Ethic. Ergo habitus cognosci possunt.

[10359] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod aliqua res potest cognosci dupliciter. Uno modo secundum id quod est; alio modo quantum ad ea quae ipsam consequuntur. Cognitio autem de re secundum id quod est, potest dupliciter haberi; scilicet dum cognoscitur quid est, et an est. Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur: quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus, ut dicitur in 3 de anima; et ideo Augustinus dicit, quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia objectum ejus est ipsa essentia rei. Essentiam autem alicujus rei, intellectus noster tripliciter comprehendit. Uno modo comprehendit essentias rerum quae cadunt in sensu, abstrahendo ab omnibus individuantibus, sub quibus cadebat in sensu et in imaginatione; et sic remanebit pura essentia rei, puta hominis, quae consistit in his quae sunt hominis inquantum est homo. Alio modo essentias rerum quas non videmus, cognoscimus per causas vel effectus eis proportionatos, cadentes in sensu. Si autem effectus non fuerint proportionati causae, non facient causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, sicut patet de Deo. Tertio modo cognoscit essentias artificialium nunquam visorum, investigando ex proportione finis ea quae exiguntur ad illud artificiatum. Similiter an res sit, tripliciter cognoscit. Uno modo quia cadit sub sensu. Alio modo ex causis et effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus. Tertio modo cognoscit aliquid in seipso esse ex inclinatione quam habet ad aliquos actus: quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc quod super actus suos reflectitur, dum cognoscit se operari. Loquendo autem de cognitione habituum, qua cognoscuntur quid sint, eorum cognitio ex duobus ultimis modis commiscetur: quia habitus ipsos per actus cognoscimus, sicut causam per effectum. Et quia nos sumus causa actuum, ideo actus cognoscimus per actum rationis investigantis quid sit necessarium in actu illo ex proportione objecti boni et finis, sicut dictum est de artificialibus. Similiter cognitio qua cognoscitur an habitus sint, ex duobus ultimis modis est: quia enim cognoscere quid est, est principium ad sciendum quia est; ideo aliquis praedicto modo cognoscendo quid sit aliquis habitus, ex hoc quod videt talem actum exire qualis requiritur ad illum habitum, cognoscit quod ille habitus est in aliquo, etiam si ipse illum habitum non habeat; sed ille qui habet habitum, praeter hunc modum, tertio modo cognoscit se habere habitum, inquantum percipit inclinationem sui ad actum, secundum quam se habet aliqualiter ad actum illum. Et hoc quidem cognoscit homo per modum reflexionis, inquantum scilicet cognoscit se operari quae operatur. Et ideo dicit Augustinus, quod hujusmodi habitus cognoscuntur per suam potentiam quantum ad hunc modum. Ea vero quae consequuntur ad habitus, idest proprietates et accidentia ipsorum, cognoscuntur partim ex cognitione naturae habituum, secundum quod cognitio quid est, est principium ad cognoscendum quia est; partim vero ex eorum actibus, secundum quod conditiones causarum in effectibus repraesentantur.

[10360] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas bene potest cognosci quid est ex hoc quod homo scit quid requiritur ad actum caritatis ratione instructa auctoritate et fide; sed an sit caritas, non potest certitudinaliter cognosci neque ab habente, neque

ab alio: quia cum ad actum caritatis requiratur aliquid per quod sit meritorius vitae aeternae; an hoc sit in actu, videri non potest pro certo; sed ex aliquibus signis et de se et de alio potest aliquis conjecturare quod caritatem habeat.

[10361] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angelorum essentiam non comprehendimus nunc, quia cognoscimus eos per actum nostri intellectus, qui non est proportionatus actui intellectus ipsorum, cum multo altiori modo cognoscant; sed actus nostri sunt proportionati habitibus ex quibus educuntur.

[10362] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod animam reflecti per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit dupliciter. Uno modo secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipsa sunt; et hoc est tantum intellectus cujus est quidditates rerum cognoscere. Intellectus autem, ut dicitur in 3 de anima, sicut alia, cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed objecti, quae est forma ejus; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentiarum: non quod habeat de omnibus his diversas similitudines, sed quia in objecto suo non solum cognoscit rationem veri, secundum quam est ejus objectum, sed omnem rationem quae est in eo, unde et rationem boni: et ideo consequenter per illam eamdem speciem cognoscit actum voluntatis et naturam voluntatis, et similiter etiam alias potentias animae et actus earum. Alio modo anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse. Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur super proprium actum, quia oportet quod instrumentum quo cognoscit se cognoscere, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo cognoscebat. Sed una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentiae, inquantum impressio inferioris potentiae redundat in superiorem, sicut sensu communi cognoscimus visum videre. Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab objecto, et informatur per speciem objecti: sed actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid, quia intelligo illud esse bonum. Et ita in hoc quod cognoscit intellectus actum voluntatis, potest cognoscere habitum in voluntate existentem.

[10363] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illi qui non habent virtutem, habent apud se aliqua principia ex quibus possunt cognoscere naturam virtutum modo praedicto, et esse virtutes non in se, sed in aliis, dum vident aliquos operari tales actus quales sunt virtutum, et eo modo quo debent virtuosi operari.

[10364] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, sicut dictum est, tota cognitio qua cognoscit intellectus ea quae sunt in anima, fundatur super hoc quod cognoscit objectum suum, quod habet phantasma sibi correspondens: non enim oportet quod solum in phantasmatibus cognitio stet; sed quod ex phantasmatibus sua cognitio oriatur, et quod imaginationem in aliquibus relinquat.

[10365] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non cognoscit voluntatem et ea quae ad ipsam pertinent, per aliquam similitudinem ab eis abstractam, sed solum per similitudinem objecti sui, ut dictum est.

Articulus 3

[10366] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 tit. Utrum virtutes sint habitus, vel potentiae

Quaestiuncula 1

[10367] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes non sint habitus, sed potentiae. Nulla enim res habet esse per habitum, sed per potentiam naturalem. Sed omnes res habent virtutem essendi vel semper, vel determinato tempore, ut dicitur in 1 Cael. et Mun. Ergo virtus non est habitus.

[10368] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, eadem est proportio potentiarum animae ad suos actus, et potentiarum naturalium ad suos: quia utrobique potentia est principium actus. Sed ipsae potentiae naturales virtutes dicuntur. Ergo et virtutes sunt ipsae potentiae.

[10369] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, nomen virtutis a vi sumitur. Sed potentiae animae dicuntur vires. Ergo ipsaemet sunt virtutes.

[10370] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ex virtutibus laudamur, non tamen ex potentiis; non enim laudatur quis quod potest ab ira abstinere, sed quod moderate abstineat. Ergo virtutes non sunt potentiae.

[10371] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, potentiae sunt a natura, et omnibus communes; quod de virtutibus non contingit. Ergo, et cetera.

Quaestiuncula 2

[10372] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod virtutes sint passiones. Medium enim et extrema sunt unjus generis. Sed quaedam virtutes sunt medium in passionibus, ut in 2 Ethic. dicitur. Ergo ad minus illae sunt passiones.

[10373] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, laudabile est proprietas virtutis.

Sed quaedam passiones sunt laudabiles, sicut verecundia, poenitentia et hujusmodi. Ergo ad minus aliquae passiones sunt virtutes.

[10374] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed quaedam passiones, sicut primi motus, sunt peccata. Ergo et aliquae passiones sunt virtutes.

[10375] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, in omnibus virtutibus requiritur voluntarium, cujus principium est in nobis, ut dicitur in 3 Ethic. Sed principium passionum non est in nobis. Ergo virtutes non sunt passiones. Sed secundum virtutes dicimur boni, non autem secundum passiones: non enim qui irascitur, sed qui recte irascitur, laudatur. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 3

[10376] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod virtutes non sint habitus, sed actus. Solis enim virtutibus meremur. Sed non meremur nisi actibus: non enim optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes qui vincunt, ut dicitur in 1 Ethicor. Ergo virtutes sunt actus.

[10377] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in 1 Cael. et Mund. Sed ultima perfectio potentiae est actus. Ergo virtus est actus.

[10378] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut non laudamur ex hoc quod sumus potentes irasci vel non irasci; ita nec ex hoc solo quod sumus ad hoc habiles vel ad illud. Sed ex dicta ratione philosophus probat in 2 Ethic., quod potentiae non sunt virtutes. Ergo neque habitus virtutes dici possunt eadem ratione; et sic relinquitur quod sint actus.

[10379] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit philosophus in 2 Ethic., quod virtus est habitus voluntarius.

[10380] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod virtutes in nobis solus Deus operatur. Sed nostrorum actuum etiam nos causa sumus. Ergo virtutes non sunt actus.

Quaestiuncula 1

[10381] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nomen virtutis, secundum sui primam impositionem, videtur in quamdam violentiam sonare; unde in 3 caeli et Mund. dicitur, quod motus accidentalis, idest violentus, est qui est a virtute, idest a violentia, non cum auxilio naturae. Sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre nisi per potentiam perfectam, secundum quam agat et non patiatur; inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, sive qua potest aliquid in seipso subsistere, sive qua

potest operari: et sic dicitur in 1 Cael. et Mund. quod virtus est ultimum potentiae: quia perfectio potentiae mensuratur ex ultimo et maximo quod quis potest. Et quia malum in actu contingit ex defectu potentiae agentis, ideo ad perfectionem potentiae exigitur quod bene operetur in suo genere: et propter hoc in 2 Ethic. dicitur, quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; et in 6 Physicor. dicitur quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, eorum scilicet ad quae potentia se extendit. Et quia de virtutibus humanis loquimur; ideo virtus humana erit quae perficiet humanam potentiam ad actum bonum et optimum. Cum autem homo ex hoc sit homo quod habet rationem et intellectum, illae potentiae humanae sunt quae aliqualiter rationales sunt, vel per essentiam, sicut quae sunt in parte intellectiva, vel per participationem, sicut quae sunt in parte sensitiva rationi obedientes. Hae autem potentiae, ut prius dictum est, ex natura potentiae non possunt esse determinatae ad actus bonos, nec perfecte determinantur nisi per habitus: unde virtutes humanae, de quibus loquimur, non sunt potentiae, sed habitus.

[10382] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentia naturalis qua quis potest esse, determinata est ad unum, scilicet ad esse: ideo ipsius perfectio secundum ipsam naturam potentiae esse potest; et ideo ipsa potentia virtus dicitur. Et similiter dicendum est de aliis potentiis naturalibus. Secus autem est de potentiis rationalibus, quae ad plurima se extendunt.

[10383] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[10384] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vis accipitur pro omni eo quod est principium operationis perfectae, quod importat nomen virtutis: unde potentiae animae magis possunt dici vires quam virtutes, et illae praecipue quae habent ordinem ad actus qui exercentur per corporalia instrumenta.

Quaestiuncula 2

[10385] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ratio passionis contrariatur rationi virtutis: quia virtus in perfectionem potentiae sonat, ut dictum est. Omnis autem passio contingit ex hoc quod passum vincitur ab agente, et trahitur ad terminos ejus: unde passio virtus dici non potest. Sed in hoc perfectio potentiae consistit quod non permittit se trahi ad aliud nisi secundum quod ei congruit: unde virtutis est potentiam continere, ne per passiones immoderate distrahatur: et ideo virtus non est passio, sed passionum ordinatrix.

[10386] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus dicitur medium in passionibus active, inquantum passiones ad medium reducit: unde non oportet quod sit in genere passionum.

[10387] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod laudabile non solum debetur ei quod habet plenam rationem virtutis, sed etiam ei quod participat aliquid virtutis;

sicut laudantur actus virtutem praecedentes, si sint ordinati: et hoc modo verecundia, misericordia, et hujusmodi passiones, laudantur, inquantum ex bona voluntate consequuntur, quae turpia vitat, et aliorum mala quasi sua reputat. Bona autem voluntas est eorum quae ad virtutem exiguntur.

[10388] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum sonat in defectum potentiae operantis: unde passio magis potest esse peccatum quam virtus: nec tamen plenam rationem peccati habere potest, inquantum non ex electione procedit: unde primi motus non sunt peccata mortalia, quae directe virtutibus opponuntur, sed venialia; non tamen ut habitus, sed ut actus.

Quaestiuncula 3

[10389] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtus proprie loquendo includit respectum ad aliquid cujus principium sit, sicut currendi, vel essendi. Et quia actus, inquantum hujusmodi, cum sit ultimum, non ordinatur ad aliquid sicut effectus; ideo actus virtus dici non potest, nisi eo modo loquendi, quo habitus per actus nominantur, sicut causae per effectus: et de hoc in 2 Lib., dist. 27, quaest. 1, art. 1, plenius dictum est.

[10390] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod meremur et habitibus et actibus; sed actibus quasi instrumentis merendi, quia merita essentialiter sunt actus: habitibus autem quasi principiis meritorum; et sic virtutibus mereri dicimur.

[10391] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus dicitur ultimum potentiae in eodem genere, quod est genus principii respectu ejus cujus dicitur potentia vel virtus; sed actus est ultimum extra genus illud: et ideo non oportet quod actus sit virtus.

[10392] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habitus sunt determinati ad actus laudabiles, potentiae autem non, sed sunt contrariorum, ut dicitur in 5 Ethic.; et ideo non est eadem ratio de potentiis et habitibus.

Articulus 4

[10393] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 tit. Utrum habitus intellectuales possint dici virtutes

Quaestiuncula 1

[10394] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales non possint dici virtutes. Virtus enim, ut dicitur 2 Ethic., est habitus voluntarius, et circa voluptates et tristitias optimorum operativa. Sed hoc habitibus intellectualibus non competit. Ergo non sunt virtutes.

[10395] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dividit scientiam contra virtutem, quasi diversa genera non subalternatim posita. Sed talium generum unum non praedicatur de alio. Ergo scientia non est virtus, et eadem ratione neque alii habitus cognitivi.

[10396] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, virtus dicitur per ordinem ad bonum, quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut praetactum est. Sed habitus cognitivi, et praecipue speculativi, non ordinantur ad bonum sed ad verum, ut dicitur in 2 Ethic. Ergo praedicti habitus non sunt virtutes.

[10397] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, virtutes ordinantur ad operandum, quia ipsa est quae opus bonum reddit, ut dictum est. Sed praedicti habitus non ordinantur ad operandum, sed ad cognoscendum. Ergo non sunt virtutes.

[10398] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, vita contemplativa est nobilior quam activa. Si ergo habitus morales qui perficiunt in vita activa, dicuntur virtutes, multo fortius habitus intellectuales, qui perficiunt in contemplativa, virtutes dici debent.

[10399] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed secundum philosophum in 6 Eth. temperantia, fortitudo, et hujusmodi, non possunt proprie dici virtutes, nisi in intellectu accipiantur. Ergo intellectuales habitus debent dici virtutes.

Quaestiuncula 2

[10400] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod virtutes morales ab intellectualibus non distinguantur. Morales enim virtutes a more dicuntur: qui videtur idem quod consuetudo, vel parum differre, ut dicitur in 2 Ethic. Sed consuetudo facit facilitatem, ut dicit Victorinus; et hoc patet tam in agendis quam in considerandis. Ergo virtutes morales ab intellectualibus distingui non debent.

[10401] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ad scientiam moralem nihil pertinet nisi morale. Sed ad eam pertinent virtutes intellectuales, de quibus philosophus, in 6 Ethicorum, determinat. Ergo intellectuales virtutes sunt morales.

[10402] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, prudentia inter intellectuales ponitur: numeratur etiam et ipsa inter morales, cum sit una de quatuor cardinalibus. Ergo idem quod prius.

[10403] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, omnis virtus moralis consistit in medio. Sed medium determinatur secundum rationem rectam, ut dicitur 2 Ethic. Cum ergo per intellectuales virtutes rectificetur, videtur quod ipsae intellectuales virtutes sint morales.

[10404] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus morales contra intellectuales dividit.

[10405] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, diversorum perfectibilium diversae sunt perfectiones. Sed virtutes intellectuales perficiunt rationale per essentiam, virtutes autem morales rationale per participationem. Ergo dictae virtutes ad invicem distinguuntur.

Quaestiuncula 3

[10406] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod virtutes theologicae non debeant distingui ab utrisque. Ad ea enim ad quae potentia est naturaliter determinata, non indiget aliquo habitu superinducto. Sed cognitio Dei omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus; et similiter desiderium summi boni, ut dicit Boetius 4 de Consolat. Ergo non indigemus aliquibus virtutibus quae Deum habeant pro objecto, quod dicitur ad virtutes theologicas pertinere.

[10407] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut nos ponimus fruitionem divinam finem omnium actuum humanorum, ita philosophi posuerunt felicitatem. Sed ipsi non posuerunt aliquas virtutes quae haberent felicitatem pro objecto. Ergo nec nos indigemus aliquibus virtutibus quae Deum habeant pro objecto.

[10408] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ad eumdem habitum pertinet cognoscere principia, et quae ex principiis cognoscuntur. Sed finis est principium in operabilibus, ut dicit philosophus in 7 Ethic., et 2 Physic. Ergo virtutes theologicae quae habent finem pro objecto, non debent distingui a cardinalibus, quae dirigunt nos in his quae sunt ad finem.

[10409] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 4 Praeterea, perfectiones perfectibilibus proportionantur. Sed in nobis non est aliqua potentia perfectibilis per virtutem humanam nisi rationale per essentiam, quod perficitur virtute intellectuali, et rationale per participationem, quod perficitur virtute morali. Ergo nec potest esse aliud genus virtutum praeter duo praedicta genera.

[10410] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus, 1 Corinth., 13, ponit has virtutes, fidem, spem et caritatem, quae nec sunt intellectuales nec morales, ut patet discurrendo per singulas virtutes quae a sanctis et philosophis numerantur. Ergo oportet ponere tertium genus virtutum quae theologicae dicuntur.

[10411] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, magis distat Deus a creaturis quam quaevis creaturae ab invicem. Sed diversitas aliquarum creaturarum requirit diversitatem habituum. Ergo virtutes quae habent Deum pro objecto, ab aliis distinguuntur.

Quaestiuncula 1

[10412] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut ex praedictis patet, virtus est habitus perficiens potentiam humanam ad bonum actum. Contingit autem aliquem actum dici bonum dupliciter: uno modo formaliter et per se; alio modo materialiter et per accidens. Quia enim actus a proprio objecto formam recipit, ille actus formaliter dicitur bonus cujus objectum est bonum secundum rationem boni: et quia bonum est objectum voluntatis, ideo per modum istum actus bonus dici non potest nisi actus voluntatis, aut appetitivae partis. Materialiter autem actus dicitur bonus qui congruit potentiae operanti, quamvis ejus objectum non sit bonum sub ratione boni, sicut cum quis recte intelligit, et oculus clare videt. Et inde est quod voluntas imperat actus aliarum potentiarum, inquantum actus earum materialiter se habent ad rationem boni, quod est voluntatis objectum: et secundum hoc aliquid de formali bonitate voluntatis pervenit ad alios actus qui a voluntate imperantur, secundum quam laudabiles et meritorii sunt; ut cum quis ex recta intentione considerat vel ambulat. Tamen ista bonitas est praeter propriam rationem actus secundum suam speciem. Contingit enim actum alicujus potentiae non appetitivae esse bonum bonitate voluntatis, non autem bonitate sui generis: sicut cum quis propter Deum ambulat claudicando, vel ex bona intentione considerat ea in quibus hebes est. Sic ergo virtus potest dici dupliciter. Uno modo habitus perficiens ad actum bonum potentiae humanae, sive sit bonus materialiter, sive formaliter; et sic habitus intellectuales et speculativi virtutes dici possunt, quibus intellectus et ratio ad verum determinantur, cujus consideratio bonus actus ipsorum est; et sic loquitur philosophus in Ethic. de virtute. Alio modo potest dici virtus magis stricte, et secundum quod est in usu loquendi, habitus perficiens ad actum qui est bonus non solum materialiter, sed etiam formaliter: et sic solum habitus respicientes appetitivam partem virtutes dici possunt, non autem intellectuales, et specialiter speculativi.

[10413] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa verba intelliguntur de virtute morali, de qua philosophus ibi agit, quae secundo modo dicitur virtus; et sic etiam accipit virtutem in 4 Topic.

[10414] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ex quo patet solutio ad secundum.

[10415] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ipsa virtus est materialiter bonum intellectus, cum sit finis ejus: finis enim habet rationem boni, ut dicitur 3 Metaph.

[10416] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod consideratio veri est quaedam operatio intellectus, ad quam virtus intellectualis ordinatur: sed habitus qui operativi dicuntur, ordinantur ulterius ad exteriorem operationem quae dicitur factio, secundum quod transit in exteriorem materiam transmutandam, ut patet in operibus mechanicis: et dicitur actio, secundum quod sistit in operante, prout ejus operationes et passiones modificantur, quod

contingit in operibus virtutum moralium; et ideo prudentia, quae in eis dirigit, dicitur in 6 Ethic., recta ratio agibilium; ars vero mechanica recta ratio factibilium.

Quaestiuncula 2

[10417] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod mos dicitur dupliciter. Uno modo idem est quod consuetudo. Consuetudo autem importat quamdam frequentiam circa ea quae facere vel non facere in nobis est. Naturalia enim, vel quae semper fiunt, consueta non dicuntur: sed per voluntatem contingit aliquid in nobis facere vel non facere. Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios, vel appetitivae partis, secundum inclinationem appetitus ad hujusmodi actus: quae quidem inclinatio quandoque est ex natura, quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione. Unde et dicuntur mores animalium ea quae proveniunt in ipsis ex passionibus appetitivae partis, sicut quod solicitantur circa filios, et quod repugnant, et hujusmodi: sicut patet in 9 de animalibus quamvis in eis dicantur mores magis secundum similitudinem quam secundum proprietatem: quia non agunt quasi dominium suorum actuum habentia, sed magis a natura aguntur, ut dicit Damascenus. Et sic etiam apud Graecos hoc nomen ethos dupliciter sumitur: et secundum quod importat diuturnitatem quamdam, dicitur febris Ethica: secundum autem quod importat morem secundo modo acceptum, dicitur scientia Ethica, quam nos moralem dicimus. Sic ergo loquendo de more actus, ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem et appetitum. Sunt enim aliqui actus a parte appetitiva eliciti, sicut velle, eligere, concupiscere, et hujusmodi; et tales actus essentialiter morales sunt. Alii vero sunt actus a parte appetitiva non eliciti, sed imperati, sicut ambulare, considerare et hujusmodi; et isti non sunt morales quantum ad speciem suam, sed solum quantum ad usum eorum, prout imperantur a voluntate; et ita virtutes, quae perficiunt appetitivam partem, proprie dicuntur morales. Virtutes autem perficientes intellectivam, perficiunt eam ad actus perfectos in genere cognitionis, non autem secundum ordinem ad imperium voluntatis. Per scientiam enim non fit ut aliquis recta intentione consideret sed ut verum in singulis videatur ei: et ideo virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur.

[10418] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo patet solutio ex aequivocatione moris.

[10419] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam Ethicam quasi sint essentialiter morales, sed inquantum earum usus moralis est, quod a voluntate imperatur.

[10420] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut Commentator dicit in 6 Ethic., prudentia media est inter morales et intellectuales: est enim essentialiter intellectualis, cum sit habitus cognitivus, et rationem perficiens; sed est moralis quantum ad materiam, inquantum est directiva moralium virtutum, cum sit recta ratio agibilium, sicut dictum

est.

[10421] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod medium determinatur per virtutem intellectualem et moralem secundum prudentiam, sed diversimode: quia prudentia determinat medium per modum dirigentis et ostendentis; sed virtus moralis per modum exequentis et inclinantis in medium. Unde dicit Tullius, quod operatur per modum naturae: et in hoc defecit Socrates, morales ab intellectualibus non distinguens: posuit enim omnes virtutes esse scientias quasdam, ut dicitur in 6 Ethic.

Quaestiuncula 3

[10422] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis: alias nunquam operarentur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus: quia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur 1 Corinth., 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem: et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae ex tribus. Primo quantum ad objectum: quia cum finis ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, inclinatio quae praeexigitur, consistit in operatione quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam: quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus: et sic dicuntur virtutes theologicae, quasi a solo Deo in nobis creatae. Tertio quantum ad cognitionem, inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam: et ideo dicuntur theologicae, quia divino sermone sunt nobis manifestatae: unde philosophi nihil de eis cognoverunt.

[10423] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo naturaliter ordinetur ad Deum et per cognitionem et per affectionem, inquantum est naturaliter ejus particeps, tamen quia est quaedam ejus participatio supra naturam, ideo quaeritur quaedam cognitio et affectio supra naturam: et ad hanc exiguntur virtutes theologicae.

[10424] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod felicitas illa quam philosophi posuerunt, est ad quam per vires naturales homo pervenire potest; et ideo ex seipso habet inclinationem naturalem in finem illum: unde non praeexiguntur aliquae virtutes inclinantes in finem, sed solum dirigentes in operibus quae sunt ad finem. Non sic autem est in proposito.

[10425] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, scilicet per intellectum;

conclusiones vero per scientiam. Sed in affectu non praecedit aliquis habitus naturalis, sed ex ipsa natura potentiae est inclinatio ad finem ultimum naturae proportionatum, ut dictum est. Sed ad finem supra naturam elevatum oportet habitum gratuitum praecedere alios habitus et in intellectuali, ut fidem, et in affectu, ut caritatem et spem ad quam naturalis inclinatio non pertingit.

[10426] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non solum habitus distinguuntur ex subjectis, sed etiam ex objectis. Virtutes ergo morales et intellectuales distinguuntur ab invicem ex parte subjecti, ut dictum est; sed virtutes theologicae distinguuntur ab utrisque ex parte objecti, quod est supra naturale posse utriusque partis. Unde theologicarum virtutum aliqua respicit cognitionem, sicut fides, et habet communionem quamdam cum intellectualibus virtutibus; et aliqua respicit affectionem, sicut caritas, et habet communionem cum moralibus.

Articulus 5

[10427] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 tit. Utrum virtutes theologicae sint tantum tres

[10428] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sint plures virtutes theologicae quam tres. Quia virtus theologica, ut dictum est, habet Deum pro objecto. Sed timor Dei habet Deum pro objecto. Ergo est virtus theologica.

[10429] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, sapientia est de divinis, scientia autem de creaturis. Ergo sapientia etiam est virtus theologica.

[10430] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, latria colit Deum. Sed colere Deum habet Deum pro objecto. Ergo latria est virtus theologica.

[10431] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, fides habet Deum pro objecto, inquantum est prima veritas; spes vero, inquantum est summa largitas vel majestas; caritas autem, inquantum est summa bonitas. Cum ergo sint plura attributa in Deo, videtur quod sint etiam plures virtutes theologicae.

[10432] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 arg. 5 Sed contra, videtur quod sint tantum duae. Quia ad operationem finis n

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

on praeexigitur nisi cognitio finis, quod facit fides; et desiderium finis, quod facit caritas. Ergo videtur quod sint tantum duae virtutes theologicae.

[10433] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 arg. 6 Item, videtur quod sola una. Quia sola caritas Deum attingit. Sed omnis virtus attingit suum objectum. Ergo sola caritas habet Deum pro objecto, et ita sola debet dici virtus theologica.

[10434] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 s. c. 1 Item, videtur quod tres; per hoc quod dicitur 1 Corinth. 13, 13: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.*

[10435] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, per virtutes theologicas conformamur Trinitati. Ergo debent esse tres.

[10436] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, virtutes theologicae faciunt in nobis inclinationem in finem, scilicet in Deum. In omni autem agente propter finem, quod agit per voluntatem, duo praeexiguntur quae circa finem habet, antequam ad finem operetur; scilicet cognitio finis, et intentio perveniendi ad finem. Ad hoc autem quod finem intendat, duo requiruntur; scilicet possibilitas finis, quia nihil movetur ad impossibile; et bonitas ejus, quia intentio non est nisi boni; et ideo requiritur fides, quae facit finem cognitum, et spes, secundum quam inest fiducia de consecutione finis ultimi, quasi de re possibili sibi; et caritas, per quam finis reputatur bonum ipsi intendenti, inquantum facit quod homo afficiatur ad finem; alias nunquam tenderet in ipsum.

[10437] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod timor non dicit motum in Deum, sed magis fugam ab ipso, inquantum homo ex ipsius majestatis consideratione per reverentiam resilit in propriam parvitatem: et ideo non dicit aliquid quod praeexigatur ad motum in finem.

[10438] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sapientia est de divinis in statu viae per rationem creaturarum ex quibus creatorem cognoscimus; unde non est circa Deum secundum id quod in seipso est ut finis supra posse naturae elevatus, sicut fides.

[10439] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod latria non habet Deum pro objecto, sed id quod Deo exhibet tamquam debitum Deo: Deum autem habet pro fine proximo;

unde non est virtus theologica, sed cardinalis.

[10440] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtutes theologicae non distinguuntur penes attributa divina, sed penes ea quae exiguntur in eo qui operatur propter finem, antequam propter finem operetur.

[10441] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cognitio et affectio finis non sufficiunt ad hoc quod homo incipiat operari propter finem, nisi habeat fiduciam de consecutione finis: quia alias nunquam inciperet operari; et praecipue quando finis est elevatus supra naturam operantis.

[10442] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caritas conjungit quodammodo realiter Deo, et sic attingit ipsum realiter; quod non facit fides et spes. Nec hoc requiritur ad operationem quae est circa Deum, sed quod operans uniatur ei quasi objecto operationis, sicut visus visibili etiam distanti.

Quaestio 2

Prooemium

[10443] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 pr. Deinde quaeritur specialiter de fide; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit fides, 2 de ejus actu; 3 de subjecto; 4 utrum sit virtus; 5 de ordine ejus ad alias virtutes.

Articulus 1

[10444] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 tit. Utrum definitio apostoli quam ponit de fide, sit conveniens secundum omnem partem

[10445] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Apostolus Hebr. 11, 1, dicit, quod *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*; et videtur quod inconvenienter definiat fidem. Nullus enim habitus est substantia. Fides est habitus. Ergo non est substantia.

[10446] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, definitio debet dari ex prioribus, et ex his quae per se sunt. Sed objectum per se fidei non est res speranda, sed res credenda, et spes est

posterior fide. Ergo debuit dicere, rerum credendarum, non, sperandarum.

[10447] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut ad fidem sequitur spes, ita et caritas: quia caritas est magis propinqua fini quam spes. Ergo debuit dicere, quod est substantia diligendarum rerum magis quam sperandarum.

[10448] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, fides est de his quae sunt supra rationem. Sed argumentum est actus rationis. Ergo fides non est argumentum.

[10449] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed argumentum est aliud genus quam substantia. Ergo male definit per utrumque.

[10450] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, ea quae sunt vera et non apparentia, sunt dubia. Sed non apparentia possunt esse vera ignota. Ergo cum fides sit cognitio quaedam, videtur quod magis debuit dicere, dubiorum, quam, non apparentium.

[10451] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, cognitio praecedit affectionem. Sed hoc quod dicit, *argumentum non apparentium*, pertinet ad cognitionem; quod autem dicit, *substantia rerum sperandarum*, pertinet ad affectionem. Ergo male ordinavit partes definitionis.

[10452] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 arg. 8 Praeterea, unius rei est una definitio sicut unum esse. Sed de fide dantur multae aliae definitiones. Ergo haec non videtur esse sufficiens.

[10453] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod dicta assignatio apostoli est recta et propria definitio fidei quantum ad ea quae exiguntur ad definitionem, quamvis non quantum ad modum definitionis, quam auctores, et etiam philosophi, neglexerunt, sicut etiam et formam syllogismi praetermittunt ponentes ea ex quibus syllogismus formari potest. Habitus autem quilibet per actum cognoscitur, et actus ex objecto specificatur, et ex fine bonitatem habet; et ideo apostolus definit fidem per duo, scilicet per comparationem ad objectum, quod est res non apparens, scilicet secundum naturalem cognitionem; et per comparationem ad finem, in hoc quod dicit: *substantia rerum sperandarum.* Quamvis enim idem sit objectum et finis fidei, non tamen secundum eamdem rationem: est enim Deus objectum ejus, inquantum est prima veritas supra posse naturale intellectus nostri elevata; et sic dicitur non apparens; est vero finis ejus, secundum quod est quodammodo bonum sua altitudine facultatem humanam excedens, sed sua liberalitate seipsum communicabilem praebens; et hoc dicitur res speranda.

[10454] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed quia quamdam proprietatem habet substantiae: sicut enim substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii. Et per hunc modum dicitur etiam quod lux est hypostasis coloris, quia in natura lucis omnes colores fundantur.

[10455] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc quod dicit, *rerum sperandarum*, non intendit ponere objectum fidei, sed finem. Finis autem fidei ultimus quamvis sit ipsa veritas, cujus visio pro fide redditur, non tamen verum dicit rationem finis. Sed

cum spes designet quemdam motum tendentis in finem, res speranda importat terminum illius motus, et ita importat rationem finis. Finis autem quantum ad intentionem prius est in omnibus habitibus qui ad voluntatem pertinent, quamvis sit posterius in adeptione.

[10456] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amor est communiter et rei jam adeptae et rei adipiscendae; spes autem est tantum rei adipiscendae: quia illud *quod videt quis, quid sperat?* Roman. 8, 24. Unde cum fides sit de non visis, res speranda importat relationem ad finem proprium, secundum statum in quo est fides, non autem res diligenda; et ideo magis dicit, *rerum sperandarum* quam, diligendarum: quia definitio ex propriis debet dari.

[10457] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod argumentum proprie dicitur processus rationis de notis ad ignota manifestanda, secundum quod dicit Boetius, quod est ratio rei dubiae faciens fidem. Et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ex quo ad ignotorum probationem proceditur; ideo dicitur ipsum medium argumentum, sive sit signum, sive causa, sive effectus. Et quia in medio termino, vel in principio ex quo argumentando proceditur, continetur virtute totus processus argumentationis; ideo tractum est nomen argumenti ad hoc quod quaelibet brevis praelibatio futurae narrationis dicatur argumentum, sicut in epistolis Pauli singulis praemittuntur argumenta. Et quia principium vel medium dicitur argumentum inquantum habet virtutem manifestandi conclusionem, et haec virtus inest ei ex lumine intellectus agentis, cujus est instrumentum, quia omnia quae arguuntur, a lumine manifestantur, ut dicitur Ephes. 5; ideo ipsum lumen quo manifestantur principia, sicut principiis manifestantur conclusiones, potest dici argumentum ipsorum principiorum. Et his tribus ultimis modis potest dici fides argumentum. Primo inquantum ipsa fides est manifestativa alterius, sive inquantum unus articulus manifestat alium, sicut resurrectio Christi resurrectionem futuram; sive inquantum ex ipsis articulis quaedam alia in theologia syllogizantur; sive inquantum fides unius hominis confirmat fidem alterius. Secundo potest dici argumentum, inquantum est praelibatio futurae visionis, in qua veritas plenarie cognoscitur. Tertio inquantum lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos, sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter nota. Sed esse argumentum secundum primum modum accidit fidei; et ideo in definitione fidei ponitur argumentum secundum alterum duorum modorum ultimorum.

[10458] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod argumentum et substantia non ponuntur in definitione fidei sicut genera, sed quasi actus, sicut consuetum est quod habitus definiuntur per actus, quia ex eis cognoscuntur; et illorum actuum unus importat comparationem fidei ab objectum, alius comparationem ejus ad finem ultimum, ut dictum est.

[10459] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dubietas tollit firmitatem adhaesionis, quod non tollit hoc quod dicitur non apparens; sed tollit tantum visionem rei creditae; et ideo non potuit dici, dubiorum, quia fides habet firmam adhaesionem; sed dicitur, non apparentium, quia non habet plenam visionem.

[10460] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cognitio fidei ex voluntate procedit: quia nullus credit nisi volens; et ideo non est mirum, si in definitione fidei ea

quae ad affectionem pertinent, his quae pertinent ad cognitionem, praeponuntur.

[10461] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod si definitio de re aliqua daretur quae complete comprehenderet omnia principia rei, non esset unius rei nisi una definitio. Sed quia in quibusdam definitionibus ponuntur quaedam principia sine aliis, ideo contingit variari definitiones de una et eadem re. Definitio autem fidei data ab apostolo comprehendit omnia principia fidei, ex quibus habitus consueverunt definiri, scilicet finem, objectum, et actum; ex quibus etiam intelligitur genus et subjectum: quia ex actu cognoscitur quae potentia sit subjectum fidei; et iterum ex actu cognoscitur habitus, quod est genus fidei remotum; et ex fine cognoscitur virtus, quod est genus proximum. Et hoc etiam ponit Damascenus dicens, quod *fides est rerum quae sperantur, hypostasis, rerum quae non videntur, redargutio*; et addit quoddam accidens fidei, scilicet certitudinem, subdens: *injudicabilis species, et certa, et quae comprehendi non potest, eorum quae a Deo nobis annuntiata sunt, et petitionum nostrarum fruitionis*, idest adimpletionis. Facit enim fides certitudinem et de credendis, secundum quod est argumentum, et de adipiscendis, secundum quod est substantia rerum sperandarum. Dionysius autem in libro de Divin. Nom., definit fidem dicens: *fides est manens credentium collocatio, quae justos collocat in virtute*, et hoc est idem quod apostolus dicit: *substantia rerum sperandarum*. Augustinus autem dicit, quod fides est *virtus qua creduntur quae non videntur*; et hoc est idem quod dicit apostolus: *argumentum non apparentium*; et in idem redit quod Damascenus dicit, quod fides est *non inquisitivus consensus*: quia per hoc quod dicit, *non inquisitivus*, ostendit quod ea quae fidei sunt, non sunt pervia rationi inquirenti. Hugo autem de sancto Victore definit fidem per aliquod ejus accidens, scilicet certitudinem, dicens, quod fides est *certitudo quaedam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta*. Et hoc etiam accidens fidei potest haberi ex definitione apostoli ex hoc quod fides est *argumentum non apparentium*: argumentum enim importat certitudinem; unde ponit scientiam supra opinionem: non apparentium vero importat absentiam cognoscibilis, per quod ponitur fides sub scientia. Unde patet quod definitio apostoli includit omnes alias definitiones de fide datas.

Articulus 2

[10462] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 tit. Utrum credere sit cum assensu cogitare

Quaestiuncula 1

[10463] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare, ut dicit Augustinus. Assentire enim voluntatis esse

videtur, sicut consentire. Sed credere ad cognitionem pertinet. Ergo credere non est assentire.

[10464] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, cogitare inquisitionem importat; quia cogitare est simul coagitare. Sed fides, ut dicit Damascenus, est non inquisitivus consensus. Ergo credere, quod est actus fidei, magis est assentire sine cogitatione, quam cum cogitatione.

[10465] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, cogitare est actus cogitativae potentiae, quae ponitur a philosophis in parte sensitiva, cum habeat organum determinatum. Sed ea quae sunt fidei, solus intellectus percipit. Ergo credere non habet cogitationem adjunctam.

[10466] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, si credere est cum assensione cogitare, est scire, et hujusmodi. Ergo scire est idem quod credere; quod falsum est.

Quaestiuncula 2

[10467] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter multiplicetur credere, secundum quod est actus fidei. Unius enim habitus unus est actus, ex quo habitus per actus discernuntur. Sed fides est unus habitus. Ergo tantum unus actus debet assignari.

[10468] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, de eo quod demonstratur, non est fides, sed scientia: quia quod demonstratur, non est non apparens. Sed Deum esse, demonstrative probatur etiam a philosophis. Ergo actus fidei non est credere Deum esse.

[10469] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in actu fidei discernitur fidelis ab infideli. Sed nullus est ita infidelis quin credat quod Deus non loquitur nisi verum. Ergo credere vera esse quae Deus loquitur, non est actus fidei; sed magis credere vera esse quae nuntius Dei loquitur: et sic credere homini magis est actus fidei quam credere Deo.

[10470] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, fides et caritas sunt virtutes distinctae. Sed amare Deum est actus caritatis. Ergo credendo amare non est actus fidei.

[10471] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, per hoc quod homo Deum amat, in eum tendit et adhaeret ei, et membris ejus incorporatur. Ergo videtur quod superflue ponatur ista verborum inculcatio.

Quaestiuncula 3

[10472] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod actus fidei habeat minorem certitudinem quam actus scientiae. Quia, ut dicit Hugo de sancto Victore, fides est certitudo de absentibus, infra scientiam, et supra opinionem. Ergo sicut fides est certior quam opinio, ita est minus certa quam scientia.

[10473] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, certius est quod est dubitationi impermixtius, sicut albius est quod est nigro impermixtius. Sed ea quae sunt scita, nullo modo possunt habere dubitationem; ea autem quae sunt credita, possunt habere aliquem motum dubitationis salva fide. Ergo fides non habet tantam certitudinem sicut scientia.

[10474] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, omnis certitudo nostrae cognitionis procedit ex visione sensus, vel ex visione intellectus. Sed fides est de his quae non videntur a sensu neque intellectu. Ergo fides non habet aliquam certitudinem, ut videtur.

[10475] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, quod nihil est certius homini sua fide.

[10476] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, quanto ratio quae facit fidem, firmior est, tanto fides est certior. Sed scientiam facit ratio humana, quae in infinitum deficit a ratione divina, quae fidem facit. Ergo fides est multo certior quam scientia.

Quaestiuncula 1

[10477] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicit philosophus in 3 de anima, duplex est operatio intellectus. Una quae comprehendit quidditates simplices rerum; et haec operatio vocatur a philosophis formatio vel simplex intelligentia; et huic intellectui respondet vox incomplexa significans hunc intellectum: unde sicut in voce incomplexa non invenitur veritas et falsitas, ita nec in hac operatione intellectus: et ideo sicut vox incomplexa propter hoc quod non est in ea veritas et falsitas, non conceditur nec negatur; ita secundum hanc operationem intellectus non assentit vel dissentit: et propter hoc in hac operatione non potest inveniri fides, cujus est assentire; sed in alia operatione, qua intellectus componit et dividit, in qua jam invenitur verum et falsum, sicut in enuntiatione: et propter hoc intellectus in hac sua operatione assentit vel dissentit, sicut et enuntiatio conceditur aut negatur: et ideo in hac operatione invenitur fides, quae habet assensum. Cum autem ab assentiendo sententia dicatur, quae, ut dicit Isaac, est determinata acceptio alterius partis contradictionis; oportet quod qui assentit, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter, secundum triplicem nostri intellectus considerationem. Potest enim intellectus noster considerari uno modo secundum se; et sic determinatur ex praesentia intelligibilis, sicut materia determinatur ex praesentia formae: et hoc quidem contingit in his quae statim lumine intellectus agentis intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia, quorum est intellectus: et similiter determinatur judicium sensitivae partis ex hoc quod sensibile subjacet sensibus, quorum principalior et certior est visus; et ideo praedicta cognitio intellectus vocatur visio. Alio modo potest considerari intellectus noster secundum ordinem ad rationem, quae ad intellectum terminatur, dum resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit: et hoc est assensus scientiae. Tertio modo consideratur intellectus in ordine ad voluntatem; quae quidem omnes vires animae ad actus suos movet: et haec

quidem voluntas determinat intellectum ad aliquid quod neque per seipsum videtur, neque ad ea quae per se videntur, resolvi posse determinat, ex hoc quod dignum reputat illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhaerere; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc cui assentiendum ratio judicat; neque ipsum ad principia per se nota resolvere valet: et hoc assentire proprie vocatur credere. Unde et fides captivare dicitur intellectum, inquantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur, sed secundum imperium voluntatis: et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate. Quando vero ratio quae movet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusiones in principia per se nota; neque sufficit ad voluntatem terminandum, ut bonum videatur illi parti adhaerere: tunc homo opinatur illud cui adhaeret, et non terminatur intellectus ad unum, quia semper remanet motus ad contrarium: accipit enim unam partem cum formidine alterius; et ideo opinans non assentit. Quando vero homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram; vel quia ad neutram habet, quod nescientis est; vel quia ad utramque habet, sed aequalem, quod dubitantis est: tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur ejus judicium, sed aequaliter se habeat ad diversas. Patet ergo ex praedictis, quod cum assensione cogitare separat credentem ab omnibus aliis. Cum enim cogitatio discursum rationis importet, intelligens assensum sine cogitatione habet: quia intellectus principiorum est, quae quisque statim probat audita, secundum Boetium in Lib. de hebdomadibus. Sciens autem et assensum et cogitationem habet; sed non cogitationem cum assensu, sed cogitationem ante assensum: quia ratio ad intellectum resolvendo perducit, ut dictum est; credens autem habet assensum simul et cogitationem; quia intellectus ad principia per se nota non perducitur: unde, quantum est in se, adhuc habet motum ad diversa, sed ab extrinseco determinatur ad unum, scilicet ex voluntate. Opinans autem habet cogitationem sine assensu perfecto; sed habet aliquid assensus, inquantum adhaeret uni magis quam alii. Dubitans autem nihil habet de assensu, sed habet cogitationem. Nesciens autem neque assensum neque cogitationem habet.

[10478] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia sensus non habet se ad multa, sed determinate unum accipit, quia non confert; ideo determinatio potentiae, etiam superioris, a sensu denominatur, sed differenter: quia determinatio cogitationis ad aliquid, dicitur assensus, quia aliquid non praecedit; determinatio autem voluntatis ad unum, dicitur consensus, quia cogitationem praesupponit, cum qua simul sentit, dum in illud tendit quod ratio bonum esse judicat. Et ideo consentire dicitur voluntatis, sed assentire intellectus.

[10479] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per hoc quod dicit Damascenus, quod fides est non inquisitivus assensus, excluditur inquisitio rationis intellectum terminantis, non inquisitio voluntatem inclinans: et ex hoc ipso quod intellectus terminatus non est, remanet motus intellectui, inquantum naturaliter tendit in sui determinationem. Unde fides consistit media inter duas cogitationes: quarum una voluntatem inclinat ad credendum, et haec praecedit fidem; illa vero tendit ad intellectum eorum quae jam credit: et haec est simul cum assensu fidei; unde dicitur Isaiae 7, 9: *si non credideritis, non intelligetis.*

[10480] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat; unde et in solis hominibus est. Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivae partis a sensu denominatur, ut dictum est, ita collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur.

[10481] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod jam patet ex dictis quod illa assignatio soli credenti convenit.

Quaestiuncula 2

[10482] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut ex praedictis patet, actus credentis ex tribus dependet, scilicet ex intellectu, qui terminatur ad unum; ex voluntate, quae determinat intellectum per suum imperium; et ex ratione, quae inclinat voluntatem: et secundum hoc tres actus assignantur fidei. Ex hoc enim quod intellectus terminatur ad unum, actus fidei est credere Deum, quia objectum fidei est Deus secundum quod in se consideratur, vel aliquid circa ipsum, vel ab ipso. Ex hoc vero quod intellectus determinatur a voluntate, secundum hoc actus fidei est credere in Deum, idest amando in eum tendere: est enim voluntatis amare. Secundum autem quod ratio voluntatem inclinat ad actus fidei, est credere Deo: ratio enim qua voluntas inclinatur ad assentiendum his quae non videt, est quia Deus ea dicit: sicut homo in his quae non videt, credit testimonio alicujus boni viri qui videt ea quae ipse non videt.

[10483] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per omnia praedicta non nominatur nisi unus completus actus fidei; sed ex diversis quae in fide inveniuntur diversimode nominatur: illo enim actu quo credit in Deum, credit Deo, et credit Deum.

[10484] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Deum esse, simpliciter possit demonstrari; tamen Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi, quae fides in Deo credit, non possunt demonstrari; secundum quae est actus fidei credere Deum.

[10485] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fidelis credit homini non inquantum homo, sed inquantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest: infidelis autem non credit Deo in homine loquenti.

[10486] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod amare simpliciter est actus caritatis: sed amando credere est actus fidei per caritatem motae ad actum suum.

[10487] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa quatuor pertinent ad fidem secundum ordinem ad voluntatem, ut dictum est; voluntas autem est finis; et ideo ista quatuor distinguuntur secundum ea quae exiguntur ad consecutionem finis. Praeexigitur enim primo affectio ad finem; et ad hoc pertinet credendo amare. Ex amore autem et desiderio

finis aliquis in finem incipit moveri; et ad hoc pertinet credendo in eum ire. Motus autem ad finem perducit ad hoc quod aliquis fini conjungatur; et ad hoc pertinet credendo ei adhaerere. Ex conjunctione autem ad finem aliquis in participationem perfectionum finis perducitur; et ad hoc pertinet credendo membris ejus incorporari.

Quaestiuncula 3

[10488] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Tanto autem major est certitudo, quanto est fortius quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter, ut dictum est. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspici per ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur: in fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum ut faciat inspici quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota, vel quae in ipsa resolvuntur; sed hoc modo ut intellectus firmiter adhaereat; ideo certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur. In his ergo quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa veritas prima, sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus: quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur.

[10489] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod certitudo fidei dicitur media inter certitudinem scientiae et opinionis non intensive per modum quantitatis continuae, sed extensive per modum numeri. Certitudo enim scientiae consistit in duobus, scilicet in evidentia, et firmitate adhaesionis. Certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scilicet in firmitate adhaesionis. Certitudo vero opinionis in neutro. Quamvis certitudo fidei, de qua loquimur, quantum ad illud unum sit vehementior quam certitudo scientiae quantum ad illa duo. Vel dicendum, quod loquitur de fide quae est opinio firmata rationibus, non autem de fide infusa.

[10490] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod credenti accidit aliquis motus dubitationis ex hoc quod intellectus ejus non est secundum se terminatus in sui intelligibilis visione, sicut est in scientia et intellectu, sed solum ex imperio voluntatis; et ideo sciens quantum ad id non recedit a dubietate magis quam credens; sed credens secundum firmitatem adhaesionis magis recedit quam sciens secundum illa duo.

[10491] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa ex insufficienti procedit, ut dictum est.

Articulus 3

[10492] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 tit. Utrum fides sit in voluntate sicut in subjecto

Quaestiuncula 1

[10493] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides sit in voluntate sicut in subjecto. Quia, secundum Hugonem de Sanct. Vict., fides habet in cogitatione materiam, sed in affectu substantiam. Sed illud est subjectum accidentis ubi est sua essentia quae substantia dicitur. Ergo fides est in affectu sicut in subjecto.

[10494] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut certitudo scientiae est ex intellectu, ita certitudo fidei est ex voluntate: quia credere non potest homo, nisi velit, ut dicit Augustinus. Sed subjectum scientiae est intellectus. Ergo eadem ratione subjectum fidei est voluntas.

[10495] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, meritum in voluntate consistit. Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis.

[10496] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, opposita sunt circa idem. Sed infidelitas est in voluntate, quia secundum quod est in intellectu, habet ignorantiam, quae non est peccatum, sed excusat. Ergo fides est in voluntate.

[10497] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, objectum habitus concordat objecto potentiae, quae est ejus subjectum. Sed objectum fidei est verum, quod est objectum intellectus; non autem bonum quod est objectum voluntatis. Ergo subjectum fidei non est voluntas sed intellectus.

[10498] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ad eamdem vim pertinet fides et id quod fidei succedit in gloria. Sed id quod fidei succedit, scilicet visio, pertinet ad intellectum. Ergo et fides.

Quaestiuncula 2

[10499] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod pertineat ad intellectum practicum. Sicut enim dicit philosophus in 3 de anima, intellectus speculativus nihil

dicit de fugiendo vel amabili. Sed per fidem instruimur quid vitare debeamus. Ergo fides est in intellectu practico.

[10500] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, intellectus speculativus proportionaliter respondet imaginationi, sicut intellectus practicus aestimationi, quae est in parte sensitiva. Sed imaginatio non facit confidentiam et terrorem, ut dicitur in 2 de anima, immo per eam nos habemus ad terribilia ac si essemus in pictura considerantes. Ergo nec intellectus speculativus. Sed fides est principium spei et facit tremorem: quia Daemones credunt et contremiscunt, ut dicitur Jacob. 1. Ergo fides non est in intellectu speculativo.

[10501] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, intellectus speculativus non permiscetur voluntati, sed practicus. Fides autem consistit in intellectu et voluntate, ut dictum est. Ergo subjectum ejus non est intellectus speculativus sed practicus.

[10502] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, intellectus practicus est contingentium operabilium a nobis. Sed fides est aeternorum. Ergo fides non est in intellectu practico.

[10503] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, cognitio practica est causa cognitorum. Sed fides non est causa rerum quae creduntur. Ergo non est in intellectu practico.

Quaestiuncula 3

[10504] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit virtus intellectualis. Virtus enim intellectualis est quae habet pro subjecto intellectum. Sed fidei subjectum est intellectus. Ergo est virtus intellectualis.

[10505] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, articuli fidei, quorum est fides, sunt sicut principia in aliis scientiis, ex quibus procedit theologia. Sed intellectus principiorum est virtus intellectualis, ut patet per philosophum in 6 Ethic. Ergo et fides articulorum est virtus intellectualis.

[10506] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, virtus intellectualis, ut dicit philosophus in 6 Ethic., est per quam non dicitur nisi verum. Sed fidei falsum subesse non potest. Ergo fides est virtus intellectualis.

[10507] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in 6 Ethic., quod suspicio non est virtus intellectualis, sicut nec opinio; et eadem ratione nec fides, quae est ex eorum genere.

[10508] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, virtus est ultimum in re de potentia, ut dicitur in 1 de caelo et Mun. Sed fides non ponit intellectum in ultimum sui, quia per ipsam intellectus non terminatur in aliqua visione. Ergo fides non est virtus intellectualis.

Quaestiuncula 1

[10509] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod voluntas importat actum intellectus sicut et actum irascibilis et concupiscibilis. Ad hoc autem quod actus irascibilis et concupiscibilis sit perfectus, oportet quod non solum sit aliquis habitus in voluntate vel ratione imperante, sed etiam quod sit aliquis habitus in irascibili et concupiscibili exequente, ut faciliter actum exequatur; unde et oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod voluntati faciliter obediat in his quae sunt supra rationem; et hoc est habitus fidei; et ideo subjectum fidei est intellectus.

[10510] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod substantia non sumitur ibi pro essentia, sed pro forma. Fidei autem forma quodammodo est caritas, ut infra patebit, quae in voluntate est.

[10511] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia et intellectus habent certitudinem per id quod ad cognitionem pertinet, scilicet evidentiam ejus cui assentitur; fides autem habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis existens; et ideo scientia et intellectus est sicut in subjecto in eo a quo habet certitudinem, non autem fides.

[10512] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod meritum consistit in voluntate sicut in causa, inquantum ipsa semper importat actum meritorium; non autem semper in ipsa est sicut in subjecto: quia actus meritorius quandoque elicitur ab aliis potentiis.

[10513] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod infidelitas est etiam in intellectu sicut in subjecto; in voluntate autem sicut in imperante infidelitatis actum ut est, actus infidelitatis demeritorius.

Quaestiuncula 2

[10514] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod intellectus speculativus et practicus in hoc differunt quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod verum ipsum quod in se considerabatur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis, et in his quae a motu separata sunt; unde hujusmodi veri consideratio est tantum in intellectu speculativo. Quandoque autem verum quod in re consideratur, potest ut regula operis considerari: et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud verum quod utroque modo potest considerari, non habet magnam utilitatem, nisi inquantum ordinatur ad opus: quia cum sit contingens, non habet fixam

veritatem: sicut est consideratio de operibus virtutum; et tunc talis consideratio, quamvis possit esse et speculativi et practici intellectus, tamen principaliter est practici intellectus. Aliquando vero illius veri consideratio habet in se dignitatem quamdam, etiam si nunquam ad opus ordinetur, sicut accidit in consideratione divinorum, quorum cognitio dirigit in opere; et tamen visio Dei est ultimus finis operis; et tunc illa consideratio principaliter est in intellectu speculativo, et secundario in practico. Cum ergo fidei objectum proprium sit veritas prima, quae, inquantum est finis operis, regulat in opere: fides principaliter erit in intellectu speculativo, et secundario in practico: quia intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae, sed differunt fine, ut dicitur in 2 Metaphys., et 3 de anima, inquantum practicus ordinatur ad opus, speculativus autem ad veritatis inspectionem tantum.

[10515] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fides inclinat ad operandum et fugiendum, inquantum illud verum quod in se considerari potest, accipitur ut regula operis.

[10516] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inquantum verum quod fides considerat, accipitur ut conveniens vel contrarium, secundum hoc fides inducit vel tremorem vel spem vel aliquid hujusmodi.

[10517] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conjunctio intellectus ad voluntatem non facit intellectum practicum, sed ordinatio ejus ad opus: quia voluntas communis est et speculativo et practico: voluntas enim est finis; sed finis invenitur in speculativo et practico intellectu.

Quaestiuncula 3

[10518] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum virtus ponat potentiam in ultimo quantum ad actum, non sufficit ad rationem virtutis quod potentia per actum ponatur in ultimo quantum ad objectum, sed oportet quod ponatur in ultimo quantum ad modum agendi, ut scilicet actus sit bonus non solum ex eo quod bonum est quod fit, sed eo quod bene fit, sicut patet in virtutibus moralibus. Bonum autem intellectus est verum, quod est finis et perfectio ejus. Unde non sufficit ad rationem virtutis intellectualis quod per eam cognoscatur verum; sed oportet quod actus quo verum consideratur, sit perfectus etiam ex modo, ut bene quis intelligat. Bene autem operari intellectum, non contingit ex hoc quod ex bona voluntate ejus operatio procedit, ut dictum est; sed efficacia intellectus ad objectum proprium conspiciendum vel in se vel per resolutionem ad id quod in se conspicitur. Fides autem per actum suum ponit intellectum in ultimo quantum ad objectum, inquantum facit assentire primae veritati; non autem quantum ad modum proprium ipsius intellectus: quia intellectus noster non est per fidem tantae efficaciae, ut id quod credit, inspicere per se possit, vel ad ea quae inspicit reducere; et ideo fides non est virtus intellectualis.

[10519] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non omnis habitus qui habet pro subjecto intellectum potest dici virtus intellectualis, nisi perficiat intellectum et quantum ad objectum et quantum ad modum actus.

[10520] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad principia aliarum scientiarum videnda sufficit lumen intellectus agentis; et ideo habitus illorum principiorum est virtus; sed ad visionem articulorum neque lumen intellectus agentis sufficit, neque lumen fidei; et ideo non est virtus intellectualis.

[10521] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod fides non errat, sed semper verum dicit, non est ex perfecto modo intelligendi, sed magis ex alio quod est extra intellectum, scilicet ex infallibili ratione, quae dirigit voluntatem.

Articulus 4

[10522] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 tit. Utrum fides sit virtus, et utrum sit habitus

Quaestiuncula 1

[10523] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides nullo modo sit virtus. Nulla enim virtus praeter intellectualem habet verum pro objecto, nec est habitus cognitivus, sed operativus. Sed fides est habitus cognitivus, et habet verum pro objecto. Ergo cum non sit virtus intellectualis, videtur quod nullo modo possit dici virtus.

[10524] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, credere videtur univoce dici, secundum quod dicimur aliis credere. Sed fides aliorum non est virtus. Ergo nec fides articulorum.

[10525] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod est contra rationem, est vituperabile: quia malum hominis est contra rationem esse, ut dicit Dionysius. Sed fides cum faciat abnegare rationem, videtur contra rationem esse. Ergo credere est vituperabile; ergo fides non est virtus.

[10526] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, sicut per fidem cognoscimus ea quae sunt supra rationem, ita et per prophetiam. Sed prophetia non dicitur virtus. Ergo nec fides.

[10527] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 5 Praeterea, in Deo dicuntur esse virtutes exemplares. Sed fides non habet exemplar in Deo. Ergo fides non est virtus.

[10528] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, nihil justificat nisi virtus. Sed fides justificat; Rom. 5, 1: *justificati ergo ex fide.* Ergo fides est virtus.

[10529] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, vita spiritualis est per virtutem. Est autem vita spiritualis per fidem, ut dicitur Rom. 1 et 2. Ergo fides est virtus.

[10530] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, per virtutes efficimur filii Dei. Hoc autem fit per fidem; Joan. 1, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Ergo fides est virtus.

Quaestiuncula 2

[10531] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fides non sit una virtus. Quidam enim articuli fidei sunt de aeternis, ut qui pertinent ad Trinitatem personarum; quidam vero de temporalibus, sicut qui pertinent ad incarnationem Christi. Sed scientia et sapientia sunt diversa dona per hoc quod sunt de temporalibus et aeternis. Ergo fides non est una virtus.

[10532] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, spes et timor differunt per hoc quod spes est de bonis futuris, timor vero de malis. Sed fides est de utrisque, quia est de suppliciis et praemiis. Ergo fides non est una virtus.

[10533] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ad fidem pertinent multa quae sunt moralis philosophiae, sicut fornicationem esse mortale peccatum; et quae sunt naturalis, sicut mundum non esse aeternum; et quae sunt philosophiae primae, sicut Deum habere curam de actibus humanis. Ergo videtur quod fides non sit unus habitus.

[10534] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Ephes. 4, 5: *una fides.*

[10535] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut prudentia dirigit intentionem in politicis, ita fides in gratuitis, ut dicit Augustinus. Sed prudentia est una, quamvis in diversis intentionem dirigat. Ergo et fides.

Quaestiuncula 1

[10536] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra dictum est, cum virtutis sit reddere opus bonum, operatio potest dici bona vel formaliter, inquantum procedit ex potentia quae movetur in bonum secundum rationem boni, vel materialiter, secundum quod est congruus et connaturalis potentiae. Et utroque modo actus fidei est bonus; quia et congruit intellectui inquantum est verorum; et iterum procedit a voluntate imperante, quae movetur in bonum quasi in objectum. Ex parte autem intellectus, quamvis habeat bonitatem ratione objecti, non tamen habet perfectionem, quia deficit modus, ut dictum est, eo quod non

habeat conspicuam veritatem, cui adhaeret. Sed ex parte voluntatis potest habere perfectionem; inquantum voluntas perfecta in appetitu boni firmitatem et certitudinem facit in fide: et ideo Bernardus dicit, quod fides est *voluntaria quaedam et certa praelibatio nondum propalatae veritatis*. Unde patet quod fides est virtus, non quidem intellectualis, sed eo modo quo communiter loquimur de virtute, quae producit actum bonum ex bonitate voluntatis procedentem. Nec tamen est virtus moralis: quia non est ordinativa appetitus sensibilis, ut consistat circa delectationes et tristitias et operationes, sicut circa materiam et objectum: sed est virtus theologica; quod quidem genus philosophi non cognoverunt.

[10537] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod prima propositio habet veritatem de virtutibus quas philosophi cognoverunt, qui praeter intellectuales, nullas virtutes nisi morales posuerunt.

[10538] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos, est ipsa veritas prima, quae est infallibilis; sed ratio quae inclinat voluntatem ad credendum alia, est vel aliquod signum fallibile, vel dictum alicujus scientis, qui et falli et fallere potest: unde voluntas non dat infallibilem veritatem intellectui credenti alia credibilia, sicut dat infallibilem veritatem credendi articulos fidei: et propter hoc haec fides est virtus et non alia.

[10539] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fides non est contra rationem, sed supra rationem: et ideo non dicitur abnegare rationem quasi rationem veram destruens, sed quasi eam captivans in obsequium Christi, ut dicit apostolus 2 Corinth. 10.

[10540] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod prophetia nullo modo potest esse virtus: neque intellectualis, cum non perficiatur per eam operatio intellectus secundum modum intellectui connaturalem: quia ea quae per prophetiam revelantur, non possunt resolvi ad principia naturaliter cognita: neque est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales: neque iterum actus intellectus per prophetam a voluntate imperatur.

[10541] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod fides habet exemplar in Deo quantum ad id quod perfectionis in ipsa est, scilicet cognitionem et certitudinem, sed non quantum ad id quod est imperfectionis: ex hoc enim non habet rationem virtutis.

Quaestiuncula 2

[10542] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod habitus multitudinem et unitatem habet ex objecto. Objectum autem fidei est veritas prima, quae est simplex et invariabilis. Et ideo in fide invenitur duplex unitas: ex hoc enim quod unum et simplex est cui fides innititur, habitus fidei in habente non dividitur in plures habitus: ex hoc autem quod veritas est, habet potentiam uniendi diversos habentes fidem in similitudinem unius

fidei, quae attenditur secundum idem creditum: quia, sicut dicit Dionysius, veritas habet vim colligendi et uniendi, e contrario error et ignorantia divisiva sunt.

[10543] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fides non est de aliquo temporali sicut de objecto; sed inquantum pertinet ad veritatem aeternam, quae est objectum fidei, sic cadit sub fide; sicut fides credit passionem, inquantum Deus passus est.

[10544] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spes et timor ad affectum pertinent, cujus proprium objectum est bonum et malum, inquantum hujusmodi: et ideo diversificantur secundum differentiam boni et mali. Sed bonum et malum non differunt in ratione veri. Et ideo fides, cujus objectum est verum, non distinguitur ex hoc quod aliquo modo est de bonis et malis.

[10545] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fides considerat omnia illa diversa sub una ratione, scilicet secundum quod innituntur veritati primae: et ideo fides non diversificatur penes ea, quamvis sint diversae scientiae de eis, quae ea considerant rationibus propriis, quae diversae sunt.

Articulus 5

[10546] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 tit. Utrum fides sit prior aliis virtutibus

[10547] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prior aliis virtutibus. Omnes enim virtutes simul infunduntur. Sed eorum quae sunt simul, unum non est post alterum. Ergo fides non est prior aliis virtutibus.

[10548] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, fundamentum est prima pars aedificii. Sed super illud Luc. 11: *dico vobis amicis meis, ne terreamini*, dicit Glossa: *fortitudo est fundamentum fidei*; et Bernardus dicit, quod in humilitate fundantur aliae virtutes. Et similiter timor videtur esse fundamentum: quia dicitur, Psalm. 110, 2: *initium sapientiae timor domini.* Ergo videtur quod fides non sit prima.

[10549] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, virtutes theologicae, ut prius dictum est, ad hoc sunt ut fiat quaedam hominis ordinatio ad finem. Sed spes et caritas propinquiores sunt fini quam fides, quia habent finem pro objecto sub ratione finis. Ergo fide priores sunt.

[10550] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, super Psalm. 36, *noli aemulari* etc., dicit Glossa, quod spes introducit ad fidem. Ergo spes est prior fide.

[10551] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, secundum ordinem potentiarum est ordo habituum. Sed fides est in intellectu, secundum quod est motus a voluntate, ut patet ex praedictis. Cum ergo caritas sit in voluntate, videtur quod caritas sit prior fide; et sic fides non est prima.

[10552] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 arg. 6 Praeterea, fides est principaliter in intellectu speculativo. Sed speculativa vita sequitur activam: quia nullus pervenit ad contemplativae otium, nisi prius depuretur mens per exercitium activae. Ergo virtutes morales, quae pertinent ad vitam activam, sunt priores fide.

[10553] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra, cognitio praecedit affectionem: quia nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus. Sed fides est in cognitione, ceterae autem virtutes in affectione consistunt. Ergo fides aliis prior est.

[10554] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, in omnibus virtutibus requiritur recta intentio. Sed fides intentionem dirigit, ut dicit Augustinus. Ergo fides est ante alias virtutes.

[10555] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 s. c. 3 Praeterea, per omnes virtutes homo accedit ad Deum. Sed accedentem ad Deum oportet credere, ut dicitur Heb. 11. Ergo fides est ante alias virtutes.

[10556] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici prius altero et tempore et natura. Tempore quidem omnes virtutes sunt simul, quia simul divinitus infunduntur; sed secundum naturam ordo virtutum pensandus est ex actibus, sicut et ordo potentiarum, quae simul in anima concreantur. Actus autem fidei consistit in cognitione veri, quam praesupponit affectio boni, quae exigitur in omnibus aliis virtutibus; et ideo fides, quantum ad id quod fidei est, prior est omnibus aliis virtutibus secundum naturam.

[10557] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de ordine temporis.

[10558] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fundamentum dicitur in spiritualibus metaphorice ad similitudinem fundamenti materialis. Potest autem ista similitudo attendi quantum ad duo: scilicet quantum ad ordinem, quia fundamentum praecedit alias partes; et etiam quantum ad virtutem fundamenti, quia fundamentum totum aedificium sustentat: quorum utrumque per similitudinem in fide invenitur: quia ipsa omnibus aliis naturaliter prior est, et aliae in ipsa firmantur: quia sine ipsa, impossibile est placere Deo, Hebr. 11. Fortitudo autem dicitur fundamentum quantum ad alterum, inquantum scilicet spirituale aedificium contra adversa firmum reddit; humilitas contra prospera, quae sunt occasio culpae; sed timor contra ipsam culpam, quia *timor domini expellit peccatum*, Eccli., 1, 27; unde timor praecedit alia quae ad affectionem pertinent, cum caritatem introducat, ut dicit Augustinus.

[10559] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spes et caritas sunt propinquiores fini quantum ad consecutionem, quia caritas quodammodo attingit finem; unde ex

hoc non habent quod sint secundum naturam prius fide; sed consequuntur eam, quia eis finem ostendit.

[10560] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut finis est prior in intentione, et posterior in esse; ita quanto aliquid est propinquius fini, est prius in proposito, quamvis sit posterius in esse vel tempore vel natura; et ideo spes, secundum quod magis propinquat ad consecutionem finis quam fides, praecedit fidem in proposito, sed non in esse: et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem, non quae jam sit, sed quae proponitur futura: sicut cum alicui proponuntur aeterna bona, primo vult ea, secundo vult eis inhaerere per amorem, et tertio vult sperare ea, et quarto vult credere ea, ut credens possit jam sperare et amare et habere: unde in essendo fides prior est.

[10561] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis fides praesupponat voluntatem, non tamen praesupponit voluntatem jam amantem, sed amare intendentem, inquantum est fides: quia non potest affectus in aliquo firmari per amorem in quo intellectus non est firmatus per assensum; sicut etiam non potest tendere in aliquod per desiderium quod prius intellectus non apprehendit. Unde iste est naturalis ordo actuum, quod prius apprehenditur Deus, quod pertinet ad cogitationem praecedentem fidem, deinde aliquis vult ad eum pervenire, deinde amare vult, et sic deinceps, ut dictum est prius.

[10562] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod fides non pertinet tantum ad vitam contemplativam; immo est principium et activae et contemplativae, inquantum ostendit finem utriusque.

Quaestio 3

Prooemium

[10563] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 pr. Deinde quaeritur de formatione fidei; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum fides per caritatem formetur; 2 utrum fides informis sit donum Dei; 3 utrum sit in Daemonibus; 4 utrum remaneat caritate adveniente.

Articulus 1

[10564] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 tit. Utrum fides formetur per caritatem

Quaestiuncula 1

[10565] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fides non formetur per caritatem. Formae enim est praecedere, cum sit principium rei. Sed caritas est posterior fide, ut dictum est. Ergo fides non formatur per caritatem.

[10566] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omnis res habet speciem a propria forma. Sed fides secundum suam speciem differt a caritate. Ergo caritas non est forma fidei.

[10567] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, unius rei non sunt diversae formae. Sed fides formatur per gratiam. Ergo non formatur per caritatem.

[10568] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, fides sine caritate non potest elicere actum meritorium, quem caritate veniente elicit. Ergo caritas dat fidei aliquam vim; et ita videtur eam aliquo modo formare.

[10569] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, forma rei est decor ejus. Sed fides fit decora, ut Deus eam acceptet, per caritatem. Ergo caritas format fidem.

Quaestiuncula 2

[10570] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fides informis sit virtus. Quia dicit Augustinus in Lib. de vera Innoc., quod ceterae virtutes praeter caritatem possunt inesse bonis et malis. Ergo fides, secundum quod est virtus, potest esse in malis. Sed fides quae est in malis, est informis. Ergo fides informis est virtus.

[10571] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, virtus est circa difficilia, et ex hoc habet laudem, ut dicit philosophus. Sed difficillimum est credere articulos fidei; unde Augustinus dicit et habetur in sequenti distinctione, quod laus fidei est credere quae non videt. Ergo videtur quod fides informis, quae omnes articulos credit, sit virtus.

[10572] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nihil opponitur vitio, nisi sit virtus, aut vitium. Sed infidelitatis vitio opponitur fides informis. Cum ergo fides informis non sit vitium, videtur quod sit virtus.

[10573] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, fides informis est mortua, ut dicitur Jacob. 1. Sed nihil mortuum habet rationem virtutis. Ergo fides informis non est virtus.

[10574] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, virtute nullus male utitur, ut dicit Augustinus. Sed fide informi aliquis male utitur. Ergo fides informis non est virtus.

Quaestiuncula 3

[10575] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fides formata et informis differant specie. Quia, ut dicit philosophus 5 Metaph., quaecumque differunt genere, differunt et specie. Sed fides formata et informis differunt genere: quia fides formata est virtus, non autem fides informis. Ergo fides formata et informis differunt specie.

[10576] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, species rei est de forma sua. Sed fidei forma est caritas. Ergo fides informis non est illius speciei cujus est fides formata.

[10577] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ejusdem formae secundum speciem est idem actus secundum speciem. Sed fidei formatae actus est credere in Deum, non autem fidei informis. Ergo fides formata et informis differunt specie.

[10578] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, habitus diversificantur ex actibus et objectis. Sed fides informis et formata non differunt quantum ad objectum proprium fidei, quod est veritas una. Ergo fides formata et informis non differunt specie.

[10579] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, illud quod est extra essentiam rei, non variat speciem, sicut lumen adveniens aeri in corpore lucenti. Sed caritas est habitus separatus a fide per essentiam. Ergo fides formata caritate non differt specie a fide informi.

Quaestiuncula 1

[10580] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in agentibus ordinatis fines agentium secundorum ordinantur ad finem agentis primi sicut totum universum ordinatur ad primum bonum, quod est Deus, ut dicit philosophus, sicut exercitus ad bonum ducis; et ideo actio primi agentis est et prior et posterior. Prior in movendo: quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quae cum sit una, communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius; sicut uno praecepto ducis praecipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis. Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium; et sic omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. Cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris, actus ejus est prior quodammodo actibus aliarum virium, inquantum imperat eos secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione ejusdem. Et ideo vires motae a voluntate, duo ab ea recipiunt. Primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. Haec autem forma vel est secundum formam ipsius voluntatis, secundum quod omnes vires motae a voluntate libertatem ab ea participant; vel est secundum habitum perficientem voluntatem, qui est caritas; et sic omnes habitus qui sunt in viribus motis a voluntate perfecta, participant formam caritatis. Haec tamen forma quam a voluntate vires motae participant, est omnibus communis; unde praeter eam habitus, qui sunt perfectiones earum, habent speciales formas, secundum quod congruit potentiae quam perficiunt, per comparationem ad actus et objecta. Secundo recipiunt a voluntate consummationem

in fine; et sic caritas dicitur finis aliarum virtutum, inquantum per eam fini ultimo conjunguntur. Quia ergo fides, ut dictum est, est in intellectu secundum quod movetur a voluntate; ideo per caritatem, quae est perfectio voluntatis, formatur forma communis sibi et aliis virtutibus; tamen praeter eam habet formam specialem ex ratione proprii objecti, et potentiae in qua est: et similiter consummationem per caritatem recipit.

[10581] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fides simpliciter caritatem praecedit: quia velle, quod ad fidem exigitur, sine caritate esse potest: sed fides formata caritatem sequitur.

[10582] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnes virtutes conveniunt in fine; unde earum actus non differunt secundum modum illum quem recipiunt ex ordine ad finem, quem modum dat eis caritas, sed secundum modum quem habent ex natura potentiae et objecto proprio; et ideo secundum hanc etiam formam distinguitur a caritate fides; et secundum hanc non formatur ab ea.

[10583] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fides formatur a gratia mediante caritate: quia inquantum actus fidei est ex caritate, secundum hoc est Deo acceptus.

Quaestiuncula 2

[10584] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutis est facere actum perfectum. Actus autem potentiae motae ab alia potentia non potest esse perfectus nisi et superior potentia sit perfecta per habitum, ut non deficiat in dirigendo vel movendo, et inferior, ut non deficiat in exequendo; sicut patet in actu concupiscibilis, qui ad hoc quod sit perfectus, requiritur quod concupiscibilis sit perfecta per habitum temperantiae et ratio per habitum prudentiae: quod si desit prudentia in ratione, quantumcumque sit dispositio in concupiscibili ad actum temperantiae, virtutis rationem non habebit, ut dicit philosophus. Quia ergo credere est actus intellectus, secundum quod est motus a voluntate; ad hoc quod iste actus perfectus sit, oportet quod intellectus perfectus sit per lumen fidei, et voluntas sit perfecta per habitum caritatis; et ideo informis fides non habet actum perfectum, et ideo non potest esse virtus.

[10585] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus large accipit nomen virtutis pro quacumque dispositione inclinante ad actum quo bonum agitur.

[10586] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod sit virtus non solum oportet quod homo faciat ea quae sunt virtutis, ut quod faciat justa vel fortia, sed quod faciat eo modo quo virtuosus facit; quamvis etiam aliquo modo ex hoc quod facit ea quae virtutis sunt, laudari possit. Hic autem modus, ut ex dictis patet, deficit in actu fidei informis; et ideo non est virtus.

[10587] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam dispositio ad virtutem opponitur vitio; unde non oportet quod fides informis quae infidelitati opponitur, sit virtus.

Quaestiuncula 3

[10588] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod differentia habituum pensanda est ex actibus. Contingit autem aliquos actus dupliciter considerari: vel secundum speciem naturae, vel secundum speciem moris: et quandoque conveniunt secundum speciem quantum ad unum dictorum, et differunt secundum aliud; sicut occidere nocentem et innocentem non differunt secundum speciem naturae, sed secundum speciem moris: quia unum est actus vitii, scilicet homicidii, alterum actus virtutis, sive justitiae: sed occidere latronem et liberare innocentem, sunt actus diversi secundum speciem naturae, et conveniunt secundum speciem moris, quia sunt actus justitiae. Si ergo actus fidei formatae et informis considerentur secundum speciem naturae, sic sunt idem specie, quia speciem naturalem habet actus ex objecto proprio. Si autem considerentur secundum esse moris, tunc differunt secundum completum et incompletum in eadem specie; sicut actus quo facit justa non ut justus, et quo facit justa ut justus. Et similiter fides formata et informis in specie naturae sunt penitus idem; sed in specie moris differunt, non quasi in diversis speciebus existentes, sed sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut dispositio et habitus virtutis.

[10589] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus est genus fidei secundum esse moris; a quo tamen non penitus fides informis est aliena, sed est sicut imperfectum in illo genere.

[10590] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod a forma quam habet virtus ex ratione potentiae et objecti proprii, habet speciem naturae; sed speciem moris habet a forma quam habet a potentia movente et dirigente: et ideo non sequitur quod differant specie, nisi sicut dictum est.

[10591] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, per illa tria unus numero actus designatur quantum ad diversa: unde aliquid est in actu fidei formatae quod non est in actu fidei informis; non tamen est penitus alius.

Articulus 2

[10592] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 tit. Utrum fides informis sit donum Dei, vel habitus acquisitus

[10593] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit donum Dei, sed habitus acquisitus. Augustinus enim dicit, quod per scientiam fides acquiritur, nutritur, et defenditur. Sed nullus habitus acquisitus per scientiam aliquam est donum Dei, quasi habitus infusus. Ergo fides informis non est habitus infusus.

[10594] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, Rom. 11 dicitur, quod fides ex auditu est; et Joan. 20, 29, dicitur Thomae: *quia vidisti me, credidisti*; et Joan. 4, 16: *voca virum tuum*; Glossa, intellectum ad credendum; et Augustinus dicit, quod nullus credit nisi volens. Ex quibus omnibus habetur quod fides est ex aliquo quod in nobis est. Sed omne tale est habitus acquisitus. Ergo fides est habitus acquisitus.

[10595] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophi crediderunt Deum omnipotentem. Sed non habuerunt habitum infusum.

[10596] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, habitus per seipsum est sufficiens ad movendum potentiam in actum. Sed in actum fidei homo fidelis non potest, nisi instruatur. Ergo fides est habitus acquisitus.

[10597] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, *Dei perfecta sunt opera*; Deuteron. 33, 4. Sed fides informis est quid imperfectum. Ergo non est a Deo.

[10598] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, actio peccati non dicitur esse a Deo, propter deformitatem quam habet annexam, quae a Deo non est. Sed ex hoc ipso quod fides informis est, habet quamdam deformitatem. Ergo fides informis non est a Deo.

[10599] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 13, 2: *si habuero omnem fidem*, dicit Glossa, quod fides quae est sine caritate, donum Dei est: quia etiam in malis sunt multa dona Dei. Ergo informis fides est a Deo infusa.

[10600] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nullus potest in his quae sunt supra naturam, nisi per aliquid divinitus datum. Sed aliquis habens fidem informem assentit his quae sunt supra naturam. Ergo oportet quod hoc fiat per aliquid divinitus infusum.

[10601] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 s. c. 3 Praeterea, altiora sunt ea de quibus est fides, quam ea de quibus est prophetia. Sed prophetia non potest esse sine lumine infuso, sicut in bonis, similiter in malis. Ergo multo minus fides.

[10602] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiae quae per naturam non sunt determinatae ad actum perfectum, determinentur per habitum. Contingit autem quandoque quod inferior potentia non

est determinata ad actum illum perfectum, sed superior potentia determinatur ad ipsum; sicut concupiscibilis non est determinata ad tenendum medium in delectatione ex propria natura, sed ratio determinatur per naturam suam ad illud; et ideo habitus temperantiae acquiritur in concupiscibili ex vi superioris potentiae. Nulla autem potentia secundum suam naturam determinatur ad illa quae sunt supra naturam rationis nostrae, quorum est fides; et ideo ad hunc actum indigemus habitu, qui non est acquisitus: qui quidem in duobus nos adjuvat: in hoc scilicet quod intellectum facit facilem ad credendum credenda, contra duritiem, et discretum ad refutandum non credenda, contra errorem.

[10603] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod habitus infusus similis est habitui innato: quia sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione. Naturalis autem habitus, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum, quo acquisitus non indiget: quia dum acquiritur, per actum determinationem recipit. Et similiter oportet quod fidei habitus determinationem recipiat ex parte nostra: et quantum ad istam determinationem dicitur fides acquiri per scientiam theologiae, quae articulos distinguit; sicut habitus principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur.

[10604] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in fide quatuor considerantur; scilicet ipsum quod credendum est, ratio voluntatem determinans ad credendum, voluntas intellectui imperans, intellectus exequens: et secundum hoc fides quantum ad ejus determinationem, et quantum ad ejus actum qui in nobis est, quamvis habitus sit infusus, dicitur esse ex quatuor quae in nobis sunt. Quia quantum ad ipsum credendum dicitur esse ex auditu: quia determinatio credendorum fit in nobis per locutionem interiorem qua Deus nobis loquitur, vel vocem exteriorem. Quantum vero ad rationem, quae inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse ex visione alicujus quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat. Quantum vero ad imperium voluntatis dicitur fides esse ex voluntate. Quantum autem ad executionem intellectus, dicitur esse actus fidei ex intellectu.

[10605] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod philosophi, proprie loquendo, non crediderunt Deum omnipotentem, sed sciverunt: quia demonstrative illud probaverunt. Sed si aliqui illud sine demonstratione crediderunt, non crediderunt illud quasi Deo dicenti hoc, sed alicui signo ex quo illud conjecturati sunt.

[10606] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non potest habitus infusus fidei in actum exire, nisi fides determinetur vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam: et simile est de habitu principiorum.

[10607] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod perfectio divinorum operum est ex ipso; sed quod sit in eis aliqua imperfectio, hoc accidit ex parte recipientis.

[10608] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in actu peccati non solum est defectus debitae circumstantiae, sed est ibi positio indebitae; et ideo non tantum

est imperfectus, sed est etiam malus; et ideo peccatum non dicitur a Deo esse. Sed in actu fidei informis est defectus alicujus quod debet esse; non autem est ibi positio alicujus quod esse non debeat; et ideo actus ille est imperfectus, non autem malus; et propter hoc a Deo est actus, non autem defectus.

Articulus 3

[10609] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 tit. Utrum fides informis sit in Daemonibus

Quaestiuncula 1

[10610] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit in Daemonibus. Visio enim fidei est in speculo et in aenigmate, ut dicitur 1 Corinth. 13. Sed aenigmatica et specularis cognitio est in nobis ex hoc quod per sensum naturaliter cognitionem accipimus; quod non est in Daemonibus. Ergo in eis non potest esse fides informis.

[10611] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, fides informis est donum gratuitum, ut dictum est. Sed post peccatum, Angelo non est infusum aliquod donum gratuitum; ante autem in eis fides non erat, sed visio. Ergo non habent fidem informem.

[10612] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, actus fidei ex voluntate est. Sed nullus actus Daemonum ex voluntate deliberata procedens, bonus est, ut in 2 Lib., dist. 7, dictum est. Ergo cum actus fidei informis sit bonus, videtur quod non habeant fidem informem.

[10613] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra Jacob. 11, 19: *Daemones credunt, et contremiscunt.*

[10614] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Rom. 1, super illud: *ex fide in fidem*, dicit Glossa: *fides informis Daemonum est.*

Quaestiuncula 2

[10615] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in haereticis maneat fides informis. Ipsi enim credunt Deum trinum et unum, et Deum factum hominem. Sed haec sunt supra naturam. Cum ergo ea quae sunt supra naturam, non possint credi sine habitu fidei infuso, videtur quod in eis maneat fides infusa.

[10616] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in scientiis ita est quod qui obliviscitur unum scibilium quae pertinent ad unam scientiam, adhuc manet habitus quantum ad alia scibilia. Sed fides est habitus articulorum. Ergo si aliquis haereticus discredit unum articulum, adhuc manet fides in eo quantum ad alium articulum.

[10617] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, fides informis est principium timoris servilis, qui est in Daemonibus vel haereticis. Ergo fides informis est in eis.

[10618] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omnis habitus infusus expellitur per actum contrarium, sicut patet inducendo in aliis. Sed haereticus habet actum oppositum fidei. Ergo habitus fidei in eo non manet.

[10619] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, esset simul fidelis et infidelis quod est impossibile.

Quaestiuncula 1

[10620] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de ratione fidei est quod credens assentiat aliquibus quae non videt nec secundum se, nec resolvere ea potest ad ea quae videt, sed inclinatur ad credendum ex aliqua ratione quae sufficit ad determinandum assensum in id quod creditur, quamvis non sufficiat ad inducendum ad visionem ejus quod creditur. Ratio autem haec inducens ad credendum potest sumi vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum vel de Deo vel de aliis rebus; vel sumitur ab ipsa veritate increata, sicut credimus aliqua quae nobis divinitus dicta sunt per ministros. Et primo modo dicta fides cogit intellectum ad credendum per hoc quod non apparet aliquid contrarium; sed secundo modo intellectus non cogitur, sed ex voluntate inclinatur. Et primo modo est fides in Daemonibus, inquantum ex ipsa naturali cognitione simul, et ex miraculis quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt, non autem secundo modo.

[10621] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in intellectu Daemonis non sit obscuritas quae est in nobis ex sensu, est tamen obscuritas alia per hoc quod non possunt per cognitionem supernaturalem ad visionem veritatis pertingere, quam credere per aliqua signa compelluntur.

[10622] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides quae est in eis non est habitus infusus, sed ex naturali cognitione procedit.

[10623] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in eis intellectus cogitur ad assentiendum; unde non omnino ex libera voluntate procedit.

Quaestiuncula 2

[10624] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut supra dictum est, fidei habitus infusus in duobus nos adjuvat, scilicet ut credamus quae credenda sunt, et ut eis quae non sunt credenda, nullo modo assentiamus. Primum autem homo potest ex ipsa aestimatione sine habitu infuso; sed secundum, scilicet ut discrete in haec et non in illa inclinetur, est ex habitu infuso tantum; quae quidem discretio est secundum quam non credimus omni spiritui: quae quia in haeretico non est, constat quod habitus fidei in ipso non manet. Et si aliqua credenda credat, hoc est ex ratione humana: si enim habitu fidei ad haec credenda inclinaretur, contraria fidei refutaret, sicut omnis habitus renititur eis quae contra illum habitum sunt.

[10625] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis credant aliquid quod est supra naturam, non tamen credunt illud per habitum infusum quo dirigantur, sed per aestimationem humanam.

[10626] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod habitus scientiae inclinat ad scibilia per modum rationis; et ideo potest habens habitum scientiae aliqua ignorare quae ad illum habitum pertinent. Sed habitus fidei cum non rationi innitatur, inclinat per modum naturae, sicut et habitus moralium virtutum, et sicut habitus principiorum; et ideo quamdiu manet, nihil contra fidem credit.

[10627] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex illa aestimatione humana etiam in eis timor servilis causatur sicut in Daemonibus.

Articulus 4

[10628] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 tit. Utrum fides informis evacuetur adveniente caritate

Quaestiuncula 1

[10629] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis evacuetur caritate adveniente. 1 Corinth. 13, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, sicut veniente visione evacuabitur fides. Sed fides informis est imperfecta respectu fidei formatae. Ergo fides informis tollitur adveniente formata.

[10630] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, fides informis est principium timoris servilis. Sed adveniente caritate tollitur timor servilis. Ergo et fides informis.

[10631] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, gratia adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli totum fidei habitum causat. Ergo et in fideli qui habet fidem formatam. Sed fides formata et informis sunt unius speciei, ut patet ex dictis. Ergo cum duae formae unius speciei non possint simul esse in eodem subjecto, oportet quod adveniente caritate et gratia, fides informis tollatur.

[10632] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, dona infusa sunt permanentiora quam acquisita. Sed gratia adveniens non tollit habitus acquisitos. Ergo multo minus tollit habitum infusum fidei.

[10633] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nihil corrumpitur nisi a suo contrario. Sed fides informis non contrariatur gratiae: quia habitus boni non sunt contrarii ad invicem, sed solum mali, seu bonus malo. Ergo fides informis non tollitur secundum habitum adveniente caritate.

Quaestiuncula 2

[10634] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiamsi maneat quantum ad habitum, non maneat quantum ad actum. Per actum enim fidei informis etsi aliquid fiat quod est bonum, non tamen aliquid bene. Sed per actum fidei formatae aliquid bene fit. Ergo fides informis non manet quantum ad actum suum adveniente caritate.

[10635] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, lumen minus non illuminat praesente majore lumine. Sed fides informis est minus lumen quam caritas. Ergo praesente caritate actus fidei informis non manet.

[10636] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, unusquisque virtuosus operatur quanto melius potest, sicut et natura. Sed actus fidei formatae quem virtuosus habens caritatem exercet, melior est actu fidei informis. Ergo in eo actus fidei informis vacat; sicut ille qui potest aliquid per syllogismum demonstrativum cognoscere, non curat per syllogismum dialecticum illud considerare.

[10637] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, in moralibus multo minus est aliquid frustra quam in naturalibus, et praecipue quantum ad habitus infusos. Sed habitus sine actu frustra est, cum actus sit finis ejus, sicut et potentiae. Ergo non est habitus fidei sine actu.

[10638] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, actus fidei informis est credere Deo vel Deum. Sed haec manet adveniente caritate. Ergo actus fidei informis non evacuatur.

Quaestiuncula 3

[10639] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fides informis non possit fieri fides formata. Fides enim informis mortua est, ut dicitur Jac. 2. Sed opus mortuum non vivificatur. Ergo nec fides informis vivificatur per formam caritatis.

[10640] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, fides est accidens. Sed accidentia, ut dicit Boetius, variari non possunt. Ergo videtur quod illa eadem fides quae fuit informis, non possit fieri formata.

[10641] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed gratia adveniens est unum accidens. Ergo ipsa non format fidem informem prius, sed novum habitum fidei formatae causat.

[10642] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, natura semper operatur via brevissima. Ergo similiter et gratia. Sed haec via est magis brevis, ut habitus prius informis formetur, quam novus habitus infundatur. Ergo illa fides quae prius erat informis, informatur.

[10643] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, habitus infusus plus convenit cum gratia quam potentia naturalis. Sed potentia naturalis imperfecta et informis per gratiam advenientem formatur. Ergo multo fortius habitus fidei informis.

Quaestiuncula 1

[10644] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 1 co. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod remoto eo quod non pertinet ad speciem rei, non oportet quod substantia rei tollatur; sicut si ab aere tollatur tenebra, adhuc manet aer. Informitas autem fidei non pertinet ad speciem fidei: quia species fidei est per modum quem habet ex natura potentiae, in qua est sicut in subjecto per relationem ad suum objectum. Dicitur autem formata et informis per relationem ad aliquid extrinsecum, scilicet ad voluntatem, ut dictum est; sicut aer formatur lumine per oppositionem corporis luminosi; et ideo patet quod informitas non pertinet ad speciem fidei. Cum ergo caritas adveniens non tollat nisi informitatem a fide, constat quod substantia habitus fidei adhuc manet.

[10645] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio quam habet fides respectu visionis, est secundum genus cognitionis; et ideo pertinet ad speciem fidei; et propter hoc visio adveniens fidem evacuat; non autem ita est in proposito, ut dictum est.

[10646] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam timor servilis non tollitur quantum ad habitum, sed quantum ad servilitatem.

[10647] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia in habente fidem non causat alium habitum fidei: et hoc non est per inefficaciam gratiae, sed accidit ex parte subjecti, quod non potest recipere id quod jam habet.

Quaestiuncula 2

[10648] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut manet habitus fidei informis sine informitate, ita et actus sine informitate: quia habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit, ut dicit Augustinus.

[10649] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliquis per fidem informem faciat bonum, pertinet ad substantiam habitus; et ideo hoc manet: sed quod faciat non bene, hoc pertinet ad informitatem, et ideo non manet.

[10650] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lumen fidei informis et caritatis non sunt unius rationis: et ideo unum non offuscat aliud, sed perficit illud, cum unum sit materiale respectu alterius.

[10651] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus fidei informis deficit ab actu fidei formatae ratione informitatis, et secundum hoc non manet.

Quaestiuncula 3

[10652] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit philosophus in 6 Ethic., in homine ante completum esse virtutis moralis, existit quaedam naturalis inclinatio ad virtutem illam, quae dicitur virtus naturalis; et haec eadem virtutis rationem sumit, secundum quod a superiori potentia, scilicet ratione, perfectionem accipit; et similiter fides informis praeexistit in intellectu ante completum esse virtutis; sed rationem virtutis accipit ex perfectione superioris potentiae, scilicet voluntatis: unde una et eadem fides quae prius erat informis, postea fit formata. Nec est alia fides quae advenit: quia fides formata et informis non differunt specie, ut ex dictis patet. Duae autem formae unius speciei simul esse non possunt: quia formae diversificantur secundum numerum ex diversitate materiae vel subjecti.

[10653] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod opus mortuum transit, et non potest idem numero iterum sumi, et ideo vivificari non potest; sed habitus informis manet, et ideo formari potest.

[10654] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidens non variatur quasi subjectum variationis, sed quia secundum ipsum, subjectum diversimode se habet, quod subjectum variationis est, sicut patet in intensione et remissione caloris.

[10655] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex gratia et fide non fit unum accidens; sed modus caritatis participatur ad perfectionem fidei, sicut modus prudentiae participatur ad perfectionem virtutis moralis: et ideo caritas adveniens dicitur formare fidem praeexistentem.

Expositio textus

[10656] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 3 expos. *Accipitur autem fides tribus modis.* Fides proprie dicitur ex hoc quod aliquis assentit eis quae non videt. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod homo inducitur per rationem humanam: et sic dicitur fides opinio vehemens. Et adhuc magis extenso nomine omnis certitudo quae fit per rationem humanam, etiamsi ad visionem inducat, dicitur fides, secundum quod argumentum dicitur ratio rei dubiae faciens fidem. Dicitur autem et veracitas hominis fides, inquantum est causa quod credat quis etiam de his quae non videt; et sic dicit Tullius, quod fides est fundamentum justitiae, fidem pro fidelitate accipiens. Et ulterius ipsa conscientia secundum quam aliquis hanc veracitatem tenet, dicitur fides. Rom. 14, 23: *omne quod non est ex fide*, Glossa: *idest ex conscientia.* Alio modo secundum quod homo inducitur per rationem divinam: et sic dicitur fides ipse habitus quo creditur, sive sit formatus sive informis, et actus, et objectum, et sacramentum, inquantum est causa et signum hujus fidei, et quaelibet certitudo quae habetur de divinis, extenso nomine dicitur fides etiamsi videantur. *Non sicut corpora.* Sciendum, quod hic Augustinus experimentalem cognitionem quam quis habet de fide sua separat a quatuor generibus visionum: scilicet a visione exteriori, per hoc quod dicit: *sicut corpora*; et a visione imaginationis quae ex ipsa relinquitur, in hoc quod dicit: *et per ipsorum imaginationem*; et a visione imaginativae, quae ex diversis imaginibus rerum visarum format aliquam rem nunquam visam, in hoc quod dicit: *non sicut ea quae non videmus*; et a visione intellectuali eorum quae sunt extra nos, per hoc quod dixit: *nec sicut hominem. Quid est fides nisi credere quod non vides?* Hic definit habitum fidei per actum proprium.

Distinctio 24

Quaestio 1

Prooemium

[10657] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de fide secundum suam substantiam, hic determinat de ea in comparatione ad suum objectum; et introducitur pars ista occasione definitionis fidei ab apostolo datae, qua fidem argumentum non apparentium dicit. Dividitur autem pars haec in duas: in prima inquirit, utrum fides sit de non visis; in secunda utrum sit de incognitis, ibi: *post haec quaeri solet.* Circa primum duo facit: primo ostendit fidem, proprie loquendo, esse de non visis; secundo removet quamdam instantiam quae fieri posset, ibi: *si vero quaeritur, utrum Petrus fidem passionis habuerit (...) dicimus eum fidem passionis habuisse.* Hic quaeruntur tria: 1 quid sit objectum fidei; 2 qualiter se habeat ad cognitionem nostram; 3 de merito et laude fidei.

Articulus 1

[10658] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 tit. Utrum veritas increata sit objectum fidei

Quaestiuncula 1

[10659] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas increata non sit objectum fidei. Fides enim est de his quae sub symbolo continentur, quod est collectio credendorum. Sed in symbolo continentur quaedam quae ad creaturam pertinent, sicut passio, et hujusmodi. Ergo objectum fidei non est veritas increata.

[10660] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, fides, ut Augustinus dicit, per sanctam Scripturam instruitur. Sed in ea multa de creaturis continentur. Ergo fidei objectum non est tantum veritas increata.

[10661] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, fides a prophetica revelatione initium sumpsit. Sed prophetia est de rebus creatis, cum contineat differentias temporis, quibus creatura subjacet. Ergo et fides.

[10662] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, forma universalis non est principium operandi, quia est a motu remota; unde ratio universalis, quae est formarum universalium, non movet, sicut patet per philosophum in 3 de anima. Sed veritas prima est magis a materia et motu remota quam aliqua forma universalis. Cum ergo fides sit operativus habitus quodammodo, quia per dilectionem operatur, ut dicitur Galat. 4, videtur quod objectum fidei non possit esse veritas prima.

[10663] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, virtutes theologicae, ut supra dictum est, ordinant nos in finem. Sed finis noster non tantum est Deus, sed etiam gloria creata. Ergo et fides etiam circa veritatem creatam est.

[10664] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Dionysius, quod divina fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. Hoc autem est veritas increata. Ergo objectum fidei est verum increatum.

[10665] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ab eodem res denominatur a quo recipit speciem. Sed habitus speciem recipiunt ab objecto. Cum ergo fides dicatur a Deo virtus theologica, videtur quod objectum proprium ejus est veritas increata.

Quaestiuncula 2

[10666] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fides non sit circa verum complexum. Quia, ut dictum est, objectum fidei est simplex veritas. Sed in simplici non cadit aliqua complexio. Ergo non est circa verum complexum.

[10667] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, fidei succedit visio. Sed visio patriae erit de incomplexo. Ergo et fides.

[10668] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, fides formatur caritate. Sed caritas habet pro objecto bonum incomplexum. Ergo et fides verum incomplexum.

[10669] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sicut dicit philosophus in 3 de anima, in compositione intellectuum cadit tempus. Sed de substantia fidei non videtur esse tempus; alioquin nullus fuisset tempore nativitatis Christi fidelis, nisi qui credidisset eum tunc nasci. Ergo fides non est circa verum complexum.

[10670] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, fides eadem est semper. Sed enuntiabilia non manent eadem: quia nos credimus Christum natum, quem patres crediderunt nasciturum. Ergo fides non est enuntiabilium.

[10671] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, fides est media inter opinionem et scientiam. Sed tam scientia quam opinio est enuntiabilium. Ergo et fides.

[10672] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, per fidem differt fidelis ab infideli. Non autem differt per incomplexum: quia Judaeus credit adventum Christi sicut et nos; sed in hoc distinguimur, quia nos credimus eum venisse, quem ipsi expectant venturum. Ergo fides est de complexis.

Quaestiuncula 3

[10673] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Omne enim verum contingens potest esse falsum. Sed fidei subest aliquod verum contingens, scilicet passio Christi, quia fuit voluntaria, et ex libero arbitrio tam Christi quam Judaeorum dependens. Ergo fidei potest subesse falsum.

[10674] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in tempore ante passionem Christi postquam credidit Abraham Christi passionem futuram, constat quod possibile fuit tunc Deo alio modo humanum genus liberare: quod si fuisset, fides Abrahae falsificata fuisset. Ergo fidei potest subesse falsum.

[10675] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, spei potest subesse falsum: quia aliquis sperat se habiturum vitam aeternam qui nunquam habebit: et similiter caritati: quia aliquis promittit aliquid ex caritate quod non faciet, sicut de apostolo patet 1 Cor. 1. Ergo et fidei.

[10676] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, latria per fidem dirigitur. Sed in actu latriae aliquis potest errare, sicut qui credit esse hostiam consecratam quae non est consecrata, et eam adorat. Ergo et fidei potest subesse falsum.

[10677] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, fides est certior quam scientia, ut supra dictum est. Sed scientiae non subest falsum. Ergo multo minus fidei.

[10678] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, per nullam virtutem producitur actus malus: quia bonus usus potentiae est actus virtutis, ut dicit Augustinus. Sed opinari falsum est malus usus intellectus. Cum ergo fides sit virtus, non contingit fidei subesse falsum.

Quaestiuncula 1

[10679] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod in objecto alicujus potentiae contingit tria considerare: scilicet id quod est formale in objecto, et id quod est materiale, et id quod est accidentale; sicut patet in objecto visus: quia formale in ipso est lumen, quod facit colorem visibilem actu; materiale vero ipse color, qui est potentia visibilis; accidentale vero, sicut quantitas et alia hujusmodi, quae colorem comitantur. Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu et per suam formam, objectum autem est activum in virtutibus passivis; ideo ratio objecti, ad quam proportionatur potentia passiva, est id quod est formale in objecto; et secundum hoc diversificantur potentiae et habitus, qui ex ratione objecti speciem recipiunt: et haec tria est invenire in objecto fidei. Cum enim fides non assentiat alicui, nisi propter veritatem primam credibilem, non habet quod sit actu credibile nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce; et ideo veritas prima est formale in objecto fidei, et a qua est tota ratio objecti. Quidquid autem est illud quod de Deo creditur, sicut est passum esse, vel aliquid hujusmodi, hoc est materiale in objecto fidei; ea autem quae ex istis credibilibus consequuntur, sunt quasi accidentaliter. Et ideo concedendum est, quod objectum fidei, proprie loquendo, est veritas prima.

[10680] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod passio, et alia hujusmodi quae continentur in symbolo, se habent materialiter ad objectum fidei.

[10681] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in sacra Scriptura instruitur fides quantum ad essentialia fidei, sicut sunt quae de Deo in ipsa dicuntur, et quantum ad accidentalia, sicut sunt gesta patrum, et alia hujusmodi, quae ad fidem pertinent, inquantum sunt divinitus inspirata et dicta.

[10682] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis prophetia

et fides sunt de eodem, sicut de passione Christi, non tamen secundum idem: quia fides formaliter respicit passionem ex parte illa qua subest aliquid aeternum, scilicet inquantum Deus est passus; hoc autem quod temporale est, respicit materialiter: sed prophetia e contrario.

[10683] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod formae universales non movent secundum quod in sua universalitate considerantur, sed secundum quod applicantur ad aliquid particulare: et similiter prima veritas movet ad operandum, inquantum applicatur ad hunc vel ad illum, sicut dum consideratur quod est finis ad quem iste vel ille pervenire potest. Vel dicendum, quod formae universales non sunt subsistentes in rerum natura; et ideo ad operationem vel ad actionem se habere non possunt neque sicut principium neque sicut terminus; et ideo non est similis ratio de Deo, qui in seipso subsistit.

[10684] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata consistit in operatione nostra ad Deum; operatio autem ex objecto cognoscitur; unde principaliter est fides de ipso Deo, et secundario de beatitudine creata.

Quaestiuncula 2

[10685] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, credere est cum assensione cogitare; assentire autem non potest aliquis nisi ei quod verum est; veritas autem non consistit nisi in complexione vel intellectuum vel vocum; ideo objectum fidei oportet quod sit verum complexum. Et hoc patet per hoc quod quidam philosophi illam operationem intellectus qua componit et dividit, appellaverunt fidem. Unde illi qui dixerunt, quod fidei objectum est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt. Quod enim dicitur, credo incarnationem, non potest intelligi in formando conceptionem incarnationis: quia sic quilibet qui intelligit quid significatur per nomen, crederet incarnationem. Unde sensus est: credo incarnationem esse, vel fuisse. Patet ergo quod fidei inquantum est fides, convenit circa verum complexum esse: convenit etiam sibi ex ipsa ratione objecti proprii, quod est veritas prima, de qua non potest sciri quod est, ut intellectus in ejus cognitione utatur formatione; sed cognoscitur quia est, quod fit per intellectum componentem et dividentem.

[10686] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis veritas prima sit simplex secundum rem, tamen in ea inveniuntur multa secundum rationem, prout intellectus diversas conceptiones de ipsa format: et secundum hoc etiam illas diversas conceptiones potest componere et dividere, et enuntiationem de Deo formare.

[10687] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod operatio intellectus componentis et dividentis resolvitur ad operationem ejus qua respicit aliquod incomplexum: quia quod quid est, est principium demonstrandi an est simpliciter, et quia est: et ideo etiam illud quod fidei succedit, in quo fides consummabitur, erit visio incomplexi.

[10688] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod objectum caritatis est bonum, quod, secundum philosophum in 6 Metaph., est in rebus: objectum autem fidei est verum, quod completur per operationem animae. Et quia compositio et divisio, quae est in enuntiabilibus, non est nisi per animam; ideo complexum est objectum fidei, quamvis incomplexum sit objectum caritatis.

[10689] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus determinatum, est de his quae accidentaliter se habent ad fidem, sicut etiam se habet accidentaliter ad praedicatum et ad subjectum, quae intellectus componit et dividit. Ea autem quae se habent accidentaliter ad fidem, non sunt de necessitate salutis, nisi postquam determinata sunt per praedicationem et doctrinam.

[10690] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sustinentium fidem esse circa verum complexum, quidam dixerunt, quod est idem enuntiabile, quod secundum tria tempora variatur: quod in 1 libro improbatum est, distinct. 24. Et propter hoc alii dixerunt, quod articuli fidei non sunt idem quantum ad essentiam, sed quantum ad utilitatem: quod etiam non bene dictum est: quia sic fides non esset eadem simpliciter, sed secundum quid. Et ideo dicendum est, quod in ipso articulo qui est objectum fidei complexum, est aliquid materiale, scilicet ipsa passio; et aliquid formale, scilicet res divina; et aliquid accidentale, scilicet ipsum tempus: unde fides variatur non quantum ad essentiam, sed quantum ad accidens.

Quaestiuncula 3

[10691] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod fides innititur veritati primae; unde cum illa sit infallibilis, fidei non potest subesse falsum.

[10692] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contingens non potest esse objectum fidei nisi secundum quod stat sub divina praescientia, et secundum hoc habet necessitatem consequentiae, et sic cadit sub fide; unde sicut praescientia non potest falli, ita nec fides.

[10693] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod post tempus Abrahae Deus potuit alio modo genus humanum liberare quam per passionem Christi, loquendo de potentia absoluta, sed non secundum quod consideratur in ordine ad praescientiam: non enim potest Deus ut aliquid ab eo praescitum sit, et postmodum non fiat, sicut non potest falli vel mutari; et sic fides Abrahae fuerat de passione Christi, secundum quod subsistit divinae praescientiae.

[10694] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spes non tendit in beatitudinem nisi ex suppositione meritorum: alias esset praesumptio, et non spes. Unde si deficientibus meritis iste ad beatitudinem non pervenit ut speravit, spes non decipitur; et similiter nec caritas decipitur: quia semper vult id quod Deo placitum est. Unde si aliquis postea comperiat

non esse Deo placitum quod prius placitum aestimabat, aestimatio humana fallitur, non caritas.

[10695] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod fides non est de hac hostia nisi rite consecrata; sed quod haec hostia sit rite consecrata, hoc est humanae aestimationis; et ex hac parte potest accidere error in latria.

Articulus 2

[10696] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 tit. Utrum fides possit esse de visis

Quaestiuncula 1

[10697] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides sit de visis; 1 Corinth. 13, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate*; et loquitur ibi de fide; ideo fides est visio. Ergo credita sunt visa.

[10698] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita. Sed lumen naturale facit videre principia per se nota. Ergo et lumen fidei facit videre articulos.

[10699] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, intelligere, videre est. Sed oportet eum qui audit intelligere quae dicuntur, ad hoc quod credat. Ergo fides, quae ex auditu est, de visis est.

[10700] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, prophetia visionis causa est. Sed fides et prophetia in idem concurrunt, ut supra dictum est. Ergo fides de visis est.

[10701] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, id quod est materiale in objecto fidei, est res creata, ut dictum est. Sed res illa creata visui humano subjacet etiam sensibili, sicut passio. Ergo cum fides sit de toto objecto suo, fides de visis erit.

[10702] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Hebr. 11, 1: *fides est argumentum non apparentium*. Ergo non est de visis.

[10703] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, *Deum nemo vidit unquam*; Joan. 1, 18. Sed fides proprie est de Deo. Ergo fides est de non visis.

[10704] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, *fides gignit spem*: Glossa Matth. 1. Sed spes est de non visis, Roman. 8. Ergo et fides.

Quaestiuncula 2

[10705] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fides possit esse de scitis. Deum enim esse, est creditum. Sed hoc est scitum, quia demonstrative probatum est. Ergo fides est de scitis.

[10706] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, unum de generantibus scientiam est doctrina. Sed fides, quantum ad distinctionem credendorum, est per doctrinam, quia fides ex auditu est: Rom. 10. Ergo fides est de scitis.

[10707] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, omne illud ad quod habetur ratio probans, est scitum. Sed ad ea quae sunt fidei, potest haberi ratio probans: 1 Petr. 3, 15: *parati semper ad reddendum rationem de ea quae in nobis est fide et spe*; et Commentator super 1 cap. de Divin. Nom. dicit, quod ratio est prior auctoritate; et Richardus de sancto Victore dicit, quod ad nullam veritatem probandam deficit ratio. Ergo fides est de scitis.

[10708] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, omnis probatio convincens intellectum ad assentiendum, facit scientiam. Sed ad assentiendum his quae sunt fidei, convincitur intellectus per miracula, sicut supra dictum est de Daemonibus. Ergo fides est de scitis.

[10709] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, scientia ex intellectu principiorum causatur. Sed de his quae fides credit non possumus habere intellectum fide manente, scilicet in statu viae. Ergo fides non potest esse de scitis.

[10710] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, scientia est effectus rationis. Sed ea de quibus est fides, sunt supra rationem. Ergo de his quae sunt fidei, non potest esse scientia.

[10711] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 3 Praeterea, *Deum nemo vidit unquam*; Joan. 1, 18. Sed fides proprie de Deo est. Ergo est de non visis et cetera.

Quaestiuncula 3

[10712] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ea de quibus est fides, sint ignota. Quia secundum Gregorium, apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Sed ea quae non habent agnitionem, sunt ignota. Ergo ea quae fidem habent ignota sunt.

[10713] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, 1 Corinth. 2, 9: *oculus non vidit et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Sed quaecumque cognoscuntur, in cor ascendunt. Ergo fides, quae est de praedictis, est de ignotis.

[10714] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, omnis nostra cognitio habet

ortum a sensu, secundum philosophos. Sed ea quae cadunt sub fide, nullo modo possunt reduci ad cognitionem sensibilem. Ergo de eis non est cognitio aliqua.

[10715] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, omne quod cognoscitur, est praesens aliquo modo cognoscenti. Sed fides, ut dicit Augustinus, est de absentibus. Ergo ea quae sunt fidei, sunt ignota.

[10716] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, omnis habitus in potentia cognitiva existens facit cognoscere suum objectum. Sed fides est in cognitiva potentia existens sicut in subjecto, ut prius dictum est, dist. 23, qu. 1, art., 3. Ergo ea quae sunt fidei aliquo modo cognoscuntur.

[10717] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, infidelitas est ignorantia, ut patet 1 Tim. 1, 13: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.* Ergo fides est cognitio; et ita credita sunt cognita.

Quaestiuncula 1

[10718] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod visio, proprie loquendo, est actus sensus visus, sed propter nobilitatem istius sensus translatum est nomen visionis ad actus aliarum potentiarum cognitivarum secundum similitudinem ad sensum visus. Potest ergo attendi similitudo quantum ad genus cognitionis tantum; et sic largo modo, improprie omnis cognitio visio dicetur; et secundum hoc fides est de visis utcumque, sicut Magister dicit, non quidem visu exteriori, sed interiori. Potest etiam ulterius attendi haec similitudo non solum quantum ad genus cognitionis, sed etiam quantum ad modum cognoscendi. Modus autem quo sensus videt, est inquantum species visibilis in actu per lumen formatur in visu; unde transferendo nomen visionis ad intellectum, proprie intelligendo, videmus quando per lumen intellectuale ipsa forma intellectualis fit in intellectu nostro; sive illud lumen sit naturale; sicut cum intelligimus quidditatem hominis, aut alicujus hujusmodi; sive sit supernaturale, sicut quo Deum in patria videbimus. Et ulterius videri per intellectum dicuntur illa complexa quorum cognitio ex praedicta visione consurgit; sicut per lumen naturale videmus principia prima quae cognoscimus statim, ut terminos; sive per lumen supernaturale, sicut est visio prophetiae. Et ulterius etiam ea quae in ista principia resolvere possumus per rationem dicuntur videri, sicut ea quae scimus demonstrative probata. Et secundum hoc patet quod fides non potest esse de visis: quia forma illa intelligibilis quae principaliter est objectum fidei, idest Deus, formationem intellectus nostri subterfugit, et non est ei pervius in statu viae, ut dicit Augustinus. Nec iterum ea quae sunt fidei, ad principia visa reducere possumus demonstrando.

[10719] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod visio accipitur ibi large secundum primum modum.

[10720] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui: ideo cognitio quae consurgit de illis principiis, est visio: sed non est ita de terminis articulorum. Unde in futuro, quando Deus videbitur per essentiam, articuli erunt ita per se noti et visi, sicut modo principia demonstrationis.

[10721] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praecedit intellectus, quo intelligimus quid significatur per nomen, et non quo intelligimus quid sit res ipsa: quia nomina ex effectibus imponuntur.

[10722] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod prophetia respicit temporale quasi proprium objectum, quod intellectu comprehendi potest; et ideo prophetia est visio.

[10723] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod de eo quod est materiale in objecto fidei, scilicet incarnatio, non est fides, nisi secundum quod stat sub illo formali; sicut visus non est de colore nisi secundum quod stat sub lumine; et sic non cadit sub visu corporali, nec intellectuali.

Quaestiuncula 2

[10724] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod fides, ut dictum est, comparatur ad aliquid dupliciter, scilicet per se et per accidens. Et quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad eam semper et ubique; ideo quod pertinet ad fidem ratione hujus vel illius, non est fidei per se, sed per accidens. Ergo quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum, per se ad fidem pertinet; quod autem excedit intellectum hujus vel illius, et non omnis hominis, non per se sed per accidens ad fidem pertinet. Ea autem quae omnem humanum intellectum excedunt non possunt per demonstrationem probari: quia demonstratio in intellectu principiorum fundatur; et ideo hujusmodi non possunt esse scita, sed quaedam quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, inquantum scilicet excedunt intellectum illius hominis, et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri; sicut hoc quod est Deum esse: quod quidem est creditum quantum ad eum cujus intellectus ad demonstrationem non attingit: quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinat.

[10725] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[10726] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides determinatur per auditum doctrinae proponentis quid evitandum sit et quid tenendum sit, sed non probantis propositum; et ideo scientiam talis doctrina non facit.

[10727] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio humana praecedit auctoritatem humanam, et ratio divina praecedit auctoritatem divinam, cui fides innititur;

unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam qua Deus cognoscit, sicut se habet fides illius qui supponit principia subalternatae scientiae ad scientiam subalternantem, quae per propriam rationem illa probavit. Unde apostolus non monet humanam rationem inducere ad probandum fidem, sed divinam, ut ostendatur quod Deus dixit; humanam autem ad defendendum, ut per eam ostendatur quod ea quae fides praesupponit, non sunt impossibilia; non ita autem quod sufficienter per rationem humanam ea quae fidei sunt, probari possint. Et ideo verbum Richardi intelligendum est de probatione non sufficienti, sed aliquo modo persuadenti.

[10728] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod argumenta quae cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem: et ideo de his quae fidei sunt, scientiam non faciunt.

Quaestiuncula 3

[10729] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad perfectam rationem cognitionis intellectivae tria requiruntur. Primo quod id quod cognoscitur, intellectui proponatur; secundo quod intellectus illis adhaereat; tertio quod ea videat. Ea ergo quae fidei sunt, intellectui proponuntur non quidem in seipsis, sed quibusdam verbis quae ad eorum expressionem non sufficiunt, et quibusdam similitudinibus ab eorum repraesentatione deficientibus; et ideo dicuntur cognosci in speculo, et in aenigmate. Et propter hoc non videtur, proprie loquendo, sed tamen intellectus assentit eis: et propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur.

[10730] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de agnitione perfecta, quae visionem includit.

[10731] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in cor ascendit quod per operationem cordis formari potest; et hoc est quod videtur: et per istum modum quae praeparavit Deus diligentibus se, in cor hominis non ascendunt.

[10732] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cognitio fidei ortum habet a sensu, inquantum significationes nominum, quae proponuntur sensibus, cognovit; sed haec deficiunt a repraesentatione ejus circa quod est fides proprie; ideo fides non habet cognitionem perfectam.

[10733] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud proprie dicitur praesens cujus essentia intellectui vel sensui praesentatur: et quia hoc facit visionem, ideo dicit Augustinus, quod videntur praesentia, sed creduntur absentia: et propter hoc etiam fides assimilatur auditui, quia de absentibus est, sicut auditu cognoscimus quae, cum sint absentia, nobis recitantur.

Articulus 3

[10734] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 tit. Utrum necessarium sit homini credere aliquid cujus non habet scientiam

Quaestiuncula 1

[10735] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium quod homo credat aliquid cujus non habet scientiam neque visionem, super naturalem rationem existens. Nulli enim rei perfecte providetur, nisi sibi conferantur ea per quae potest in finem suum devenire. Sed humanae naturae in sua creatione sufficienter divina providentia providit. Ergo ei tribuit ea per quae possit in finem suum tendere; et ita videtur quod ratio naturalis sufficienter hominem in finem ordinet; et ita non oportet quod aliqua supra rationem credat.

[10736] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ultimus finis nostrae vitae est Deus, inquantum est summum bonum. Sed aliquid esse summum bonum, est probatum per rationem naturalem. Ergo non oportuit aliquid aliud credere supra rationem naturalem ad ordinationem hominis in finem.

[10737] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sapientia divina in infinitum nostram rationem excedit. Ergo infinita sunt in sapientia Dei quae nostram rationem excedunt. Sed non de omnibus illis possumus habere cognitionem. Ergo pari ratione nec de aliquibus quae supra rationem sunt: quia de similibus est idem judicium.

[10738] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ubi est altior vita, debet esse altior operatio vitae. Sed vita gratiae est altior quam vita naturae. Ergo et cognitio gratiae debet excedere cognitionem naturae, cum cognitio sit operatio vitae.

[10739] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, *fides est substantia sperandarum rerum*, Hebr. 11, 1. Sed ea quae speramus, sunt supra rationem: quia *oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*; 1 Corinth. 2, 9. Ergo et fides debet esse de his quae sunt supra rationem.

Quaestiuncula 2

[10740] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod credere his quae non videmus, non sit laudabile neque meritorium. Quia *qui cito credit levis est corde*, ut dicitur Eccli.

19, 4. Sed qui credit his quae nullo modo videt, nimis cito credit. Ergo magis est vituperandus quam laudandus.

[10741] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, abnegare rationem, quae est nobilissimum eorum quae in nobis sunt, est vituperabile. Sed qui credit ea quae non sunt rationi consona, rationem abnegat. Ergo est vituperabilis.

[10742] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, discretio est illa quae facit omne opus hominis laudabile. Sed cum omnis nostra discretio sit per rationem, in his quae praeter rationem sunt, non habemus aliquid quo discernamus. Ergo hoc credere non est laudabile: quia ita potest aliquis credere falsis sicut veris.

[10743] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 20, 29: *beati qui non viderunt, et crediderunt.*

[10744] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, omnis actus virtutis est meritorius et laudabilis, quantum est in se. Sed credere quae non videntur, est actus fidei, quae est virtus. Ergo est laudabile et meritorium.

Quaestiuncula 3

[10745] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ratio humana diminuat meritum fidei. Ratio enim sufficienter probans, totaliter meritum fidei evacuaret: quia, ut dicit Gregorius: *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum.* Ergo ratio aliqualiter persuadens, meritum fidei diminuit.

[10746] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod inducit ad corruptionem fidei, diminuit meritum fidei. Sed rationes et disputationes inducunt corruptionem fidei, ut dicit Averroes in 3 Physic., ex hoc quod homo audit alia, et ex hoc minus adhaeret his quae consuevit audire, et dubitare incipit. Ergo videtur quod ratio humana meritum fidei diminuat.

[10747] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, opus quod pure propter Deum fit, magis est meritorium quam quando cum hoc fine admiscetur aliquid aliud temporale. Ergo pari ratione humana ratio fidei admixta meritum fidei diminuit.

[10748] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, per rationes humanas fides elucidatur. Sed elucidantibus vita aeterna promittitur; ut patet Eccli. 24, 31: *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt*; quod non esset, si per elucidationem meritum fidei diminueretur. Ergo videtur quod ratio humana meritum fidei non diminuit.

[10749] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, quanto virtus est magis propinqua fini, tanto est magis meritoria. Sed finis fidei, est intelligentia veritatis, ad quam homo propinquat per rationes humanas. Ergo ratio humana fidei meritum non diminuit, sed auget.

Quaestiuncula 1

[10750] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in fide sunt quaedam quae sunt supra rationem humanam simpliciter, de quibus essentialiter est fides; et quaedam quae sunt supra rationem humanam alicujus, quamvis non supra rationem cujuslibet hominis; et ad utraque necessarium fuit dari fidem. Quia enim homini Deus providit finem qui est supra naturam hominis, scilicet plenam participationem suae beatitudinis; oportet autem eum qui in finem tendit, si libero arbitrio agat, cognoscere finem ex cujus consideratione dirigitur in his quae sunt ad finem; ideo oportuit ut homo alicujus rei cognitionem haberet quae naturalem cognitionem ejus excedit: quae quidem cognitio homini datur per gratiam fidei. Sicut autem est in gratia perficiente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; ita et fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides praesupponit, et ratio probare potest; sicut Deum esse, et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem, et alia hujusmodi: et ad hoc etiam sufficienter fides inclinat, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide eis assentiat. Quod quidem necessarium fuit propter quinque, ut dicit Rabbi Moyses in prima parte, capit. 33. Primo propter altitudinem materiae secundum elevationem a sensibus, quibus vita nostra connutritur; unde non est facile sensum et imaginationem deserere; quod tamen est necessarium in cognitione divinorum et spiritualium, ut dicit Boetius. Secundo, quia quamvis intellectus hominis naturaliter ordinatus sit ad divina cognoscenda, non tamen potest in actum exire per seipsum. Et quia cuilibet non potest adesse doctor paratus, ideo Deus lumen fidei providit, quod mentem ad hujusmodi elevet. Tertio, quia ad cognitionem divinorum per viam rationis multa praeexiguntur, cum fere tota philosophia ad cognitionem divinorum ordinetur: quae quidem non possunt nisi pauci cognoscere; et ideo oportuit fidem esse ut omnes aliquam cognitionem haberent de divinis. Quarto, quia quidam naturaliter sunt hebetes, et tamen cognitione divinorum indigent qua in vita dirigantur. Quinto, quia homines occupantur circa necessaria vitae, et retrahuntur a diligenti consideratione divinorum.

[10751] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod finis humanae vitae est cognitio Dei, etiam secundum philosophos qui ponunt felicitatem ultimam in actu sapientiae secundum cognitionem nobilissimi intelligibilis. Cognitio autem Dei quaedam excedit nostram naturam, sicut visio quae est per essentiam; et ad istum finem non potuit sufficienter nobis provideri per nostra naturalia; et ideo necessaria fuit fides eorum quae essentialiter ad fidem pertinent. Alia autem cognitio Dei est commensurata nostrae naturae, scilicet illa quam de Deo habere possumus per rationem naturalem. Sed quia haec habetur in ultimo humanae vitae, cum sit finis; et oportet humanam vitam regulari ex cognitione Dei, sicut ea quae sunt ad finem ex cognitione finis: ideo etiam per naturam hominis non potuit sufficienter provideri etiam quantum ad hanc cognitionem Dei. Unde oportuit quod per fidem a principio cognita fierent, ad quae ratio nondum poterat pervenire; et hoc quantum ad ea quae ad finem praeexiguntur.

[10752] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum, ut

dicit Dionysius, est sui diffusivum; unde ubi cognoscitur alia ratio diffusionis, cognoscitur alia ratio bonitatis. Per rationem ergo naturalem potest cognosci summum bonum, secundum quod diffundit se communicatione naturali, non autem secundum quod diffundit se communicatione supernaturali; et secundum hanc rationem summum bonum est finis nostrae vitae: de quo oportet haberi fidem, cum ratio in illud non possit.

[10753] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt ad finem, debent proportionari fini: unde cum finis vitae humanae ultimus sit supra facultatem naturae, et per consequens rationis, quae ratio ex his quae sunt ad finem, de fine conjectat; oportet quod etiam illa quae sunt ordinata ad finem illum, supra facultatem humanae naturae sint et supra rationem; et ita non omnia quae in divina sapientia supra rationem sunt ad fidem pertinent, sed solum cognitio finis supernaturalis, et eorum quibus in finem illum supernaturaliter ordinamur.

Quaestiuncula 2

[10754] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut philosophus dicit 1 Ethic., laus proprie secundum respectum ad alterum quod dignius est attenditur; sicut videmus quod actus concupiscibilis laudatur inquantum ordinate se habet ad rationem; actus vero rationis inquantum ordinate se habet ad intellectum, quo dirigitur; et actus etiam supremarum potentiarum secundum quod convenienter se habent ad finem. Et propter hoc illa quae sunt optima, non laudantur, sed honorantur. Et quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Physic.; ideo proprie actus virtutis laudabilis est. Nostra autem naturalis cognitio se habet ad divinam sicut ad superiorem; et ideo cum ratio nostra divinae consentit, actus laudabilis est, sicut cum irascibilis subditur rationi; et ideo credere veritati primae in his quae non videntur, laudabile est, et opus meritorium, et opus virtutis.

[10755] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod credere homini absque ratione probabili est nimis cito credere: quia cognitio unius hominis non est naturaliter ordinata ad cognitionem alterius, ut per ipsam reguletur. Sed hoc modo ordinata est ad veritatem primam.

[10756] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens; sed eam transcendit, altiori dirigenti innixus, scilicet veritati primae: quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem. Ea autem quae supra hominem sunt quaerere, non est vituperabile sed laudabile: quia homo debet se erigere ad divina, quantumcumque potest, ut dicit philosophus.

[10757] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod discretionem credendorum habet homo per lumen fidei, sicut discretionem spirituum per aliquam gratiam gratis datam; unde homo lumen fidei habens non consentit his quae sunt contra fidem, nisi inclinationem fidei derelinquat ex sua culpa.

Quaestiuncula 3

[10758] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quantitas meriti ex duobus potest attendi; scilicet ex parte operis et ex parte operantis. Opus quidem oportet ut sit virtuosum. Et quia virtus est circa difficile et bonum, oportet quod habeat difficultatem et bonitatem quantum in se est; et ideo quod addit ad alterum eorum addit ad meritum, quantum est ex parte operis. Ex parte vero operantis requiritur voluntas; unde quanto magis quis voluntate facit, tanto magis meretur; et semper quantitas meriti attenditur secundum radicem caritatis. Haec autem quantitas est quasi formale respectu alterius; unde secundum eam certius est judicium de quantitate meriti. Ratio ergo naturalis dupliciter potest induci in his quae fidei sunt: vel cum ratio inducitur secundum fidem, vel contra fidem. Ratio autem inducta contra fidem addit difficultatem actus quantum in se est; unde manente eadem voluntate credendi magis meretur qui credit ad quod videt multas rationes naturales in contrarium, quam qui eas non videt: sicut qui cum tentatur vehementius de luxuria, si resistit aequali voluntate, plus meretur. Ratio autem quae secundum fidem inducitur non facit videri id quod creditur; et ideo difficultatem operis, quantum in se est, non diminuit; sed quantum in se est, facit voluntatem magis promptam ad credendum; et ex ista parte potest augere meritum fidei, sicut habitus virtutis qui inclinat ad actum in se difficilem, quem facilem reddit operanti. Unde patet quod tam causa rationalis pro fide inducta, quam contra fidem, quantum in se est, meritum fidei auget, quamvis possit etiam diminuere utrumque ex defectu credentis.

[10759] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio praebens sufficienter experimentum fidei facit visionem; et ideo difficultatem credendi evacuat. Sed talis ratio de his quae per se ad fidem pertinent, haberi non potest.

[10760] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex disputationibus corrumpitur fides in eo qui fidem firmam non habet, ex culpa ipsius.

[10761] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio humana adducta non facit ut homo non pure propter Deum credat, qua remota nihilominus crederet; unde quantum in se est, non diminuit meritum nisi ex culpa credentis.

Expositio textus

[10762] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 expos. *Quae non proprie dicitur fides, sed veritas.* Contra. Hic dividit fidem contra veritatem. Ergo fides veritatem non habet. Dicendum, quod hic accipit veritatem manifestam quae fidei succedit. *Ex fide verborum.* Contra. Nunc etiam non credimus tantum verbis: quia cum apud diversas gentes sint diversa verba, esset diversa fides.

Et dicendum, quod non dicitur esse fides verborum ut eorum in quae credatur; sed quia ea quae credenda sunt, nobis per verba proponuntur, insufficienter nobis res creditas ostendentia. *Cum fides sit ex auditu.* Contra. Auditus interior a visu non differt. Dicendum, quod utrumque dicitur in intellectu per similitudinem; unde proprie de illis rebus intellectus visio habetur quarum formae se ei offerunt, sed auditus de illis quae non videt. *Alia sunt quae nisi intelligamus non credimus*, sicut principia naturaliter cognita: alia quae *nisi credamus, non intelligemus*, sicut ea quae supra rationem sunt: et accipit hic credere communiter pro omni assensu. *Nisi aliquid intelligat*, scilicet quod significatur per nomen.

Distinctio 25

Prooemium

[10763] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de fide quantum ad suam essentiam, quae per definitionem cognoscitur, et de objecto fidei; hic determinat de ipsa per comparationem ad habentem ratione quantitatis, secundum quam crescit in habente fidem. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de fide prout comparatur ad credentes secundum quantitatem quam habet ex numero credibilium; in secunda secundum quantitatem quam habet ex intensione habitus, ibi: *illud etiam non est praetermittendum.* Circa primum tria facit: primo ostendit quod fides sufficiens ad salutem, se extendit ad cognitionem deitatis; secundo quod se extendit ad cognitionem redemptoris, ibi: *sed quaeritur, utrum hoc credere ante adventum et ante legem ad salutem suffecerit*; tertio ostendit ad quos articulos redemptoris fides se extendit, ibi: *sed quaeritur, cum sine fide mediatoris antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de mediatore quae nos credimus. Sed quaeritur, utrum hoc credere ante adventum et ante legem ad salutem suffecerit.* Hic duo facit: primo ostendit propositum; secundo removet quamdam quaestionem ex dictis, ibi: *quid ergo dicetur de illis simplicibus quibus non erat revelatum mysterium incarnationis? Sed quaeritur, cum sine fide mediatoris antiquis non fuerit salus* et cetera. Hic etiam duo facit: primo ostendit propositum; secundo movet quaestionem, ibi: *solet etiam quaeri de Cornelio. Illud etiam praetermittendum non est.* Hic ostendit quod fides secundum quantitatem quam habet ex intensione habitus, aequatur spei, caritati, et operationi; et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum; secundo solvit dubitationem, ibi: *huic vero quod hic et superius dictum est (...) videtur obviare quod ait apostolus.* Hic est duplex quaestio. Prima de definitione articulorum. Secunda de explicita eorum cognitione. Circa primum quaeruntur duo: 1 de articulo secundum se; 2 de distinctione articulorum ad invicem.

Articulus 1

[10764] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 tit. Utrum definitio Richardi de s. Victore de articulo sit competens

Quaestiuncula 1

[10765] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur, et exponitur definitio Richardi de sancto Victore, quae talis est: *articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum.* Videtur autem quod sit incompetens. Quia indivisibilis veritas est veritas incomplexi. Sed fides est de complexi, ut supra dictum est. Ergo articulus fidei non est indivisibilis veritas.

[10766] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, inter articulos fidei ponuntur aliqua quae non pertinent ad Deum nisi sicut ad causam, sicut carnis resurrectio. Sed hoc non sufficit ad hoc quod dicatur veritas esse de Deo: quia sic omnis veritas a Deo est; non tamen omnis veritas ad articulum fidei pertinet. Ergo videtur quod inconvenienter dicatur de Deo.

[10767] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, arctatio necessitatem importat. Sed fides voluntaria est: quia nullus credit nisi volens, ut dicit Augustinus. Ergo male dicit, quod est *arctans ad credendum.*

[10768] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Item, ponitur alia definitio Isidori: *articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.* Quia perceptio divinae veritatis est etiam per rationem naturalem, sicut quod scimus Deum esse; et tamen de hoc non est articulus. Ergo male definit articulum.

[10769] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 5 Item, objicitur de definitione Hugonis de sancto Victore: *articulus est natura cum gratia.* Quia articulus est res credita. Sed natura cum gratia est credens. Ergo, cum credens non sit creditum, articulus male definitur.

Quaestiuncula 2

[10770] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod articulus possit dici formatus et informis. Objectum enim proportionatur habitui. Sed fidei objectum est articulus. Cum ergo fides sit formata et informis, videtur quod etiam articuli.

[10771] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, tendere in Deum est actus fidei formatae. Sed articuli est tendere in Deum, ut patet per alteram definitionum assignatarum. Ergo articulus potest esse informis, et formatus.

[10772] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, unus articulus est: *credo in Deum*. Sed hic est actus fidei formatae. Ergo articulus est etiam formatus et informis.

[10773] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, in articulis fidei non differt peccator et justus. Differt autem secundum formationem et informitatem. Ergo formatio et informitas non pertinent ad articulos.

[10774] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, mutare articulos non est in potestate hominis. Sed informitas est in potestate hominis, inquantum ex peccato causatur. Ergo informitas non consideratur circa articulum.

Quaestiuncula 3

[10775] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod articuli non debuerunt colligi in symbolo. Quia tota fides sufficienter per sacram Scripturam instruitur. Ergo superfluum fuit symbolum condere.

[10776] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, symbolum proponitur ut regula fidei, cujus actus est assentire. Sed, sicut dicit Augustinus in epistola 19 ad Hieronymum, solis apostolis et prophetis est hic honor exhibendus, ut quaecumque dixerunt, haec ipsa vera esse credantur. Ergo post symbolum apostolorum non debuerunt alia symbola fieri.

[10777] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quaeritur, quare symbolum apostolorum et Nicaenum dividitur in tres partes secundum tres personas; symbolum autem Athanasii secundum divinitatem et humanitatem partitur.

[10778] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, quaeritur, quare symbolum apostolorum dicitur submisse in prima et completorio; alia vero duo alte, unum post Evangelium, alterum in prima.

Quaestiuncula 1

[10779] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod articulus nomen Graecum est; et importat indivisionem; unde membra quae non dividuntur in alia membra, dicuntur articuli: et secundum istum modum conclusiones quae inquiruntur in aliqua scientia vel aliquo tractatu, dicuntur articuli: quia ex eis, sicut ex quibusdam principiis indivisibilibus, consurgit collectio quae tractatum perficit: et sic in judiciis ea quae per testes probata sunt vel probanda, dicuntur articuli. Fides autem non inquirit sed supponit ea quae sunt fidei ex testimonio Dei ea dicentis: unde illud quod habet specialem difficultatem in fide, et cujus suppositio non dependet ab alio supposito, proprie dicitur articulus fidei. Et ideo in definitione

praedicta Richardus secutus est et proprietatem nominis, dicens, quod *est indivisibilis veritas*, et etymologiam, secundum quod sonat in lingua Latina, dicens quod *arctat nos ad credendum*.

[10780] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in incomplexis, per se loquendo, non est veritas nisi aequivoce: unde indivisibile intelligendum est non simpliciter, sed in genere complexorum.

[10781] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod articuli fidei dicuntur esse de Deo, aut quia pertinent ad divinam naturam, aut quia ad personam (sive ratione sui, sive ratione naturae assumptae), aut effectus proprius ejus, qui non potest fieri aliqua virtute creata, nec percipitur ratione humana: et ideo objectio cessat.

[10782] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod articulus dicitur arctare ad credendum non de necessitate coactionis, sed de necessitate finis: quia sine fide articulorum non potest esse salus.

[10783] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod perceptio divinae veritatis quae fit per rationem naturalem, tendit, sicut in id cui innititur, in intellectum principiorum; sed perceptio divinae veritatis quae est articulus, tendit in primam veritatem non solum sicut in finem, vel objectum, sed sicut in id in quod resolvitur sicut in causam suae credulitatis.

[10784] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Hugo non intendit definire articulum, sed ostendere quae sunt ea de quibus est fides: quia est de operibus conditionis, quibus instituta est natura, et de operibus reparationis, quibus collata est gratia Dei.

Quaestiuncula 2

[10785] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod articulus nominat id quod credendum est quasi objectum fidei. Diversa autem dispositio operantis nihil variat in objecto operationis; nec objectum denominatur ex dispositione operantis, sed magis e converso; sicut color non denominatur ex diversa dispositione videntis, secundum quod quidam habent lippos oculos, et quidam claros: unde cum formatio fidei et informitas ad dispositionem credentis pertineant, nec etiam secundum id quod est proprium intellectus in quo est fides, sed secundum relationem ejus ad voluntatem, in qua est caritas, non potest proprie dici, quod articulus sit formatus vel informis.

[10786] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectum proportionatur habitui in his quae ad naturam habitus pertinent, non in his quae accidunt ex dispositione habentis habitum.

[10787] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa definitio est data de articulo per actum fidei; unde dicit: *perceptio divinae veritatis*; et ideo ex parte actus accidit ibi id quod est fidei formatae, non ex parte objecti.

[10788] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium.

Quaestiuncula 3

[10789] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nomen symboli similitudinem et collectionem importat; unde a quatuor collectionibus nomen symboli imponitur. Primo a collectione multorum hominum in unam fidem. Secundo a collectione praedicantium fidem: quia omnes apostoli collecti hanc regulam fidei ediderunt, unusquisque quod suum est apponens. Tertio, quia ex diversis locis sacrae Scripturae colliguntur ea quae credenda sunt, ut in promptu habeantur. Quarto omnia beneficia divinitus collata ibi colliguntur; unde Dionysius, dicit, quod religionis symbolum congruentius potest appellari hierarchia eucharistica, quasi bona gratia.

[10790] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod oportuit ea quae in diversis locis sacrae Scripturae tradita sunt, in unum colligi locum, ut fides magis in promptu haberetur.

[10791] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod patres qui alia symbola post apostolos ediderunt, nihil de suo apposuerunt; sed ex sacris Scripturis ea quae addiderunt, exceperunt. Et quia quaedam difficilia sunt in illo symbolo apostolorum, ideo ad ejus explanationem editum est symbolum Nicaenum, quod diffusius fidem quantum ad aliquos articulos prosequitur. Et quia quaedam implicite continebantur in illis symbolis, quae oportebat propter insurgentes haereses explicari; ideo additum est symbolum Athanasii, qui specialiter contra haereticos se opposuit.

[10792] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia tempore Athanasii specialiter haereses insurrexerunt contra personam filii quantum ad utramque naturam, ideo secundum duas naturas symbolum illud in duas partes dividitur. Alia autem symbola, quae non sunt ex principali intentione contra haereticos facta, sed ad doctrinam fidei propalandam vel elucidandam, dividuntur in tres personas, in quibus principaliter nostra fides fundatur.

[10793] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod symbolum apostolorum fuit editum quando fides nondum erat propalata, et ideo in occulto dicitur. Et quia editum fuit ad proponendum fidei doctrinam, ideo quotidie dicitur et in prima et in completorio, quasi in principio diei et noctis, in signum quod omnis nostra operatio a fine debet accipere initium: et quia per ipsam contra adversa et in prosperis protegimur. Alia autem symbola edita fuerunt tempore fidei jam propalatae; et ideo publice cantantur. Et quia non ad proponendum fidem, sed ad defendendum vel elucidandum edita fuerunt; ideo non in singulis diebus dicuntur, sed in illis in quibus homines maxime ad Ecclesiam venire consueverunt, et in illis in quibus fit aliqua solemnizatio de illis quae ad articulos pertinent. Et quia symbolum Nicaenum editum est ad manifestationem fidei, ideo dicitur statim post Evangelium, quasi expositio ipsius. Symbolum autem Athanasii quod

contra haereticos editum est, in prima dicitur, quasi jam pulsis haereticorum tenebris.

Articulus 2

[10794] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 tit. Utrum articuli convenienter distinguantur in symbolo

[10795] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli distinguantur in symbolo. Tres enim personae sunt aequales. Sed articuli pertinentes ad personam filii et spiritus sancti ponuntur plures. Ergo similiter debent poni plures pertinentes ad personam patris.

[10796] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deum esse unum, est probabile per demonstrationem, et similiter Deum esse creatorem rerum; unde etiam quidam philosophi, ut Avicenna, demonstratione moti hoc concedunt. Sed articuli qui essentialiter ad fidem pertinent non possunt per demonstrationem probari, ut ex dictis patet. Ergo inconvenienter ponuntur in symbolis pro articulis.

[10797] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut potentia appropriatur patri, ita sapientia filio. Ergo sicut fit mentio in symbolo de omnipotentia, ita debet mentio fieri de sapientia, et aliis etiam attributis.

[10798] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, in symbolo debet exponi fides quantum ad omnes credentes. Sed non omnibus credentibus convenit credere in Deum, sed tantum habentibus fidem formatam. Ergo videtur quod male dictum sit: *credo in unum Deum*; et quod habens fidem informem, hoc dicens peccet mentiendo.

[10799] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, cum dicitur credere in Deum, designatur finis fidei. Sed solus Deus est finis fidei. Ergo cum in symbolo contineatur aliquid quod est pure creatum, sicut Ecclesia Catholica, videtur quod inconvenienter ponatur iste modus loquendi.

[10800] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut incarnationis sacramentum incepit in conceptione, et terminatum est in nativitate; ita et mysterium passionis incepit in passione, et terminatum est in sepultura. Sed assignatur alius articulus de conceptione et nativitate. Ergo et alius articulus debet assignari de passione et sepultura.

[10801] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, sicut patri appropriatur aliquod opus, et spiritui sancto; ita et filio. Ergo sicut cum fide de patre ponitur aliquod opus divinum, sicut

creatio, et cum articulo spiritus sancti opus remissionis peccatorum; ita et cum articulis filii deberet aliquod opus divinum poni.

[10802] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, in Nicaeno symbolo nulla fit mentio de descensu ad Inferos. Ergo videtur insufficienter articulos continere.

[10803] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 9 Praeterea, quaeritur quare in Nicaeno symbolo dicitur, non creatorem, sed factorem.

[10804] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 10 Praeterea, fides de corpore Christi in sacramento altaris maximam difficultatem habet. Cum ergo in nullo symbolorum de hoc dicatur aliquid, videtur quod insufficienter in eis fides tradatur.

[10805] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod articuli fidei distinguuntur dupliciter. Uno modo quantum ad ipsa credibilia; et sic sunt quatuordecim: alio modo quantum ad ipsos qui articulos distinxerunt; et sic sunt duodecim secundum numerum duodecim apostolorum. Quia autem articulus est veritas de Deo, hoc contingit esse dupliciter: quia aut est de ipso Deo tantum, aut de Deo ratione naturae assumptae. Si primo modo, contingit esse tripliciter: quia aut est de eo ratione naturae, aut ratione personarum, aut ratione effectus proprii. Si ratione naturae, sic habemus primum articulum: *credo in unum Deum.* Si ratione personae, aut ratione personae patris, et sic habemus secundum: *patrem omnipotentem*; aut ratione filii, et sic habemus tertium: *et in Jesum Christum filium ejus*; aut ratione personae spiritus sancti, et sic habemus quartum: *credo in spiritum sanctum.* Si ratione effectus, aut pertinet ad conditionem naturae, et sic est quintus: *creatorem caeli et terrae*; aut ad bonum gratiae, et sic habemus sextum: *sanctam Ecclesiam Catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum*; aut de perfectione gloriae, et sic habemus septimum: *carnis resurrectionem, vitam aeternam.* Quidam autem aliter distinguunt hos tres articulos: quia opus creationis includunt in primo articulo, qui pertinet ad veritatem essentiae; et ultimum opus dividunt in duos articulos, scilicet *carnis resurrectionem*, unum articulum dicentes, et *vitam aeternam* alium. Sed prima distinctio melior videtur: quia apostolus expresse ponit unum articulum de creatione, Hebr. 11, 3: *fide credimus aptata esse saecula verbo Dei.* Et iterum completio vitae aeternae et gloriae includit conjunctionem animae et corporis. Item sciendum, quod opus creationis conjungitur articulo de persona patris, quia pertinet ad potentiam, quae appropriatur patri. Duo autem alia opera adjunguntur articulis de spiritu sancto: unde sibi appropriatur unio Ecclesiae, quae importatur per hoc quod dicitur: *sanctam Ecclesiam Catholicam, remissionem peccatorum*: et communicatio bonorum operum quae est per caritatem, ut bonum unius alteri prosit. Articuli autem pertinentes ad naturam assumptam sunt etiam septem. Primus pertinet ad conceptionem: *qui conceptus est de spiritu sancto.* Secundus ad nativitatem: *natus ex Maria.* Tertius ad passionem: *passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus.* Quartus ad descensum ad Inferos: *descendit ad Inferna.* Quintus ad resurrectionem: *tertio die resurrexit a mortuis.* Sextus ad ascensionem: *ascendit in caelos, sedet ad dexteram Dei patris.* Septimus ad adventum ad judicium: *inde venturus est judicare vivos et mortuos.* Horum autem articulorum tres Petrus in unum complexus est, scilicet articulum de unitate essentiae, de omnipotentia patris, et

de opere creationis, ideo quia opus creationis propter potentiam quam indicat, patri appropriatur qui est etiam fons totius deitatis; et ideo competit Petro, quod est caput apostolorum, sicut pater Trinitatis. Posuit autem Joannes articulum de persona filii. Articulum autem de conceptione et nativitate conjunxit in unum Jacobus Zebedaei. Articulum autem de passione posuit Andreas. Descensum ad Inferos posuit Philippus. Resurrectionem Thomas. Ascensionem Bartholomeus. Adventum ad judicium Matthaeus. Articulum de spiritus sancti persona Jacobus Alphaei. Opus gratiae diviserunt duo apostoli. Nam Simon posuit effectum gratiae in consecutione boni, scilicet: *sanctam Ecclesiam Catholicam, sanctorum communionem*; Judas Jacobi quantum ad remotionem mali, scilicet *peccatorum remissionem.* Effectum gloriae posuit Matthias, vel iterum Thomas, ut quidam dicunt. Alii autem aliter praedictos articulos attribuunt apostolis. Sed in hoc non est magna vis.

[10806] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pater non est missus sicut aliae personae; et ideo eis propter effectum missionis plures articuli appropriantur quam patri.

[10807] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deum esse simpliciter, non est articulus; sed Deum esse sicut fides supponit, scilicet habentem curam de omnibus, remunerantem, et punientem, ut patet per apostolum Hebr. 11: quia sic determinat, quia est, et quia remunerator est. Similiter Deum esse creatorem non cognoverunt philosophi, sicut fides ponit, ut scilicet postquam non fuerunt, in esse producta sint; sed secundum alium modum accipiunt creationem, ut in Lib. 2, dist. 1 dictum est.

[10808] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnes articuli, praecipue qui pertinent ad opera divina, probantur per omnipotentiam Dei, sicut et Angelus probavit incarnationem, veniens ad virginem, Lucae 1, 37: *quia non erit impossibile apud Deum omne verbum*; et ideo ponitur praecipue omnipotentia quasi radix fidei.

[10809] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in symbolo proponitur nobis regula fidei, ad quam omnes debent pertingere. Non autem debent pertingere solum ad actum fidei informis, sed etiam ad actum fidei formatae, et ideo ponitur in symbolis actus fidei formatae. Nihilominus habens fidem informem, dicens symbolum, non peccat: quia hoc dicit in persona Ecclesiae.

[10810] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Leo Papa dicit, quod non debet ibi addi haec praepositio in, ut dicatur: et in unam sanctam Catholicam etc., sed debet dici: et unam sanctam et cetera. Anselmus vero dicit, quod potest dici, in unam, inquantum in isto effectu intelligitur veritas increata, scilicet ut sit sensus in unam sanctam, idest in spiritum sanctum unientem Ecclesiam.

[10811] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est, articulus est indivisibilis veritas supra rationem existens: et ubi occurrunt diversae difficultates, quibus hoc quod dicitur, est supra rationem, oportet ponere diversos articulos. Ponere autem Deum

sepultum, non habet aliam difficultatem, quam ponere eum passum vel mortuum; et ideo totum hoc comprehenditur sub uno articulo. Sed nativitas habet aliam difficultatem praeter difficultatem conceptionis: quia in conceptione est difficultas ex hoc quod Deus homo factus est, et quod est facta conceptio sine virili semine: in nativitate autem ex hoc quod clauso virginis utero exivit: et ideo sunt duo articuli.

[10812] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ex parte potentiae filii ponitur opus quod in natura assumpta operatus est quantum ad septem articulos, ut dictum est.

[10813] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, sicut dicit Innocentius tertius, Nicaena synodus praecipue congregata fuit contra Arium, qui negabat filium esse verum Deum; et ideo descensus ad Inferos suppressus fuit, in quo maxime videbatur derogari divinitati filii. Vel dicendum, quod quia illud symbolum editum est ad manifestandum fidem contra haereticos; nullus autem error acciderat de descensu ad Inferos: ideo illum articulum explicare non curaverunt, sed implicite posuerunt in articulo de resurrectione, in quo intelligitur terminus a quo resurrexit: sicut in articulo conceptionis implicite tradiderunt articulum nativitatis, quia non fuerat de nativitate aliquis specialis error.

[10814] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quia quidam philosophi posuerunt mundum creatum a Deo et tamen ab aeterno fuisse, ut Augustinus dicit; ideo symbolum Nicaenum, quod specialiter ad evacuandos errores editum fuit, posuit factorem, quod magis ostendit initium durationis mundi, et quod est a Deo agente per voluntatem, non per necessitatem naturae.

[10815] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod fides de corpore Christi et de omnibus sacramentis et de clavibus et de omnibus hujusmodi includitur in articulo qui est de effectu gratiae, qui est: *sanctam Ecclesiam Catholicam*; et ideo in Nicaeno symbolo additum est: *confiteor unum Baptisma.* Quidam tamen dicunt, quod reducitur ad articulum de passione. Sed primum est probabilius.

Quaestio 2

Prooemium

[10816] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 pr. Deinde quaeritur de explicatione fidei; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de necessitate explicationis; 2 quantum ad quae oportet esse fidem explicitam.

Articulus 1

[10817] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 tit. Utrum explicatio fidei sit de necessitate salutis

Quaestiuncula 1

[10818] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fidem esse explicitam non sit de necessitate salutis. Ad salutem enim sufficit gratia et liberum arbitrium. Sed ad explicationem fidei non sufficit habitus gratuitus fidei infusus, nec etiam liberum arbitrium gratia informatum; sed oportet quod veniat doctrina fidei determinans, quia fides ex auditu est, Rom. 10. Ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis.

[10819] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nullus damnatur ex hoc quod vitare non potest. Sed aliquis natus in silvis, vel inter infideles, non potest distincte de fidei articulis cognitionem habere: quia doctor fidei non adest, nec unquam de fide audivit mentionem. Ergo iste non damnatur; et tamen non habet fidem explicitam: ergo videtur quod explicatio fidei non sit de necessitate salutis.

[10820] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, explicita cognitio de articulis fidei non potest esse nisi in eo qui habet usum liberi arbitrii. Sed multi salvantur qui usum liberi arbitrii non habent, sicut pueri baptizati et moriones. Ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis.

[10821] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, simplicibus non sunt proponenda subtilia, sicut patet per apostolum 1 Corinth. 3. Sed nihil est subtilius his quae supra rationem sunt, qualia sunt ea quae ad fidem pertinent. Ergo simplicibus non est explicanda fides, et tamen ipsi salvantur; ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis.

[10822] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Heb. 11, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia diligentibus se remunerator est.* Sed accedere ad Deum est de necessitate salutis. Ergo et habere fidem explicitam quantum ad aliqua.

[10823] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nullus sine spe salvatur. Sed ad spem oportet adesse explicitam cognitionem rerum quae sperantur: quia fides est substantia sperandarum rerum, Hebr. 11. Ergo habere fidem explicite de aliquibus est de necessitate salutis.

Quaestiuncula 2

[10824] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod quilibet teneatur habere fidem explicitam de omnibus quae ad fidem pertinent. Omnes enim articuli fidei aequaliter

ad fidem pertinent. Si ergo de aliquibus oportet habere cognitionem explicitam, pari ratione de omnibus.

[10825] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum id quod in universali scitur, non distinguitur unus homo ab alio: quia cognitio universalium principiorum omnibus hominibus est innata. Sed habere fidem implicite de aliquo articulo, est habere fidem in universali de illo articulo. Ergo per hoc quod habet fidem tantum implicitam de aliquo articulo, non differt quantum ad illum articulum a non credente: ergo oportet habere fidem explicitam de omnibus articulis.

[10826] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut per praecepta legis vitantur peccata mortalia, ita per articulos vitantur errores haeresum. Sed aliquis ita tenetur servare praecepta legis ut omnia peccata vitet. Ergo et ita tenetur cognoscere articulos fidei ut omnes errores et haereses vitet. Sed hoc non potest facere nisi qui habet fidem explicitam de omnibus articulis: quia qui scit aliquid implicite et in universali, potest errare in particulari. Ergo habere fidem explicitam de omnibus articulis, est de necessitate salutis.

[10827] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, explicita cognitio de articulis fidei non habetur nisi per studium. Sed studere non est de necessitate salutis. Ergo explicita cognitio de omnibus articulis fidei non est de necessitate salutis.

[10828] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum hoc pauci essent qui haberent fidem, cum vix inveniatur aliquis qui possit explicare articulos quantum ad omnia quae in articulis implicite continentur.

Quaestiuncula 3

[10829] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod majores non magis teneantur quam minores. Quia homines simplices examinantur de difficilibus articulis, et damnantur haeretici, si male respondeant. Hoc autem non esset, nisi illos scire tenerentur. Ergo minores non minus tenentur scire quam majores.

[10830] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nullus tenetur ad plura quam alius, nisi inquantum ad illa se obligavit. Sed majores non obligaverunt se ad articulos sciendos explicite, ut videtur. Ergo non magis tenentur quam minores.

[10831] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, videntur majores illi qui magis sciunt. Si ergo ad plura credenda obligarentur, videtur quod ex sua scientia incommodum reportarent.

[10832] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, majores debent docere fidem minoribus. Sed qui docet, debet plenius scire. Ergo tenentur magis explicite scire quam minores.

[10833] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ei cui plus est commissum, plus exigetur ab eo. Sed majoribus plus commissum est quam minoribus. Ergo plus ab eis exigetur de fidei cognitione.

Quaestiuncula 4

[10834] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod minores non habeant fidem implicitam in fide majorum. Sicut enim est fides implicita et explicita, ita et scientia. Sed scientiam habet quis implicitam, non in aliquo sciente, sed in universali rei scibilis. Ergo nec fidem habet unus implicitam in fide alterius.

[10835] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, illud in quo implicatur cognitio alicujus habentis cognitionem implicitam, est regula suae cognitionis. Sed regula nostrae fidei non est cognitio humana, quae potest decipi, sed cognitio divina, quae falli non potest. Ergo videtur quod homo non debeat habere fidem implicitam in fide alterius hominis, sed in cognitione Dei.

[10836] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, nullus peccat si se conformet suae regulae. Sed majores sunt praelati vel etiam doctores. Si ergo simplices debent habere implicitam fidem in fide majorum, non peccaret aliquis simplex dicens aliquid contra fidem, si ab aliquo magistro vel praelato praedicaretur: quod falsum videtur.

[10837] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, illud in quo implicatur cognitio alicujus, oportet esse notum; sicut qui habet scientiam alicujus particularis implicitam in universalibus principiis, oportet quod illa principia cognoscat. Ergo homo non debet habere implicitam fidem in cognitione alterius hominis.

[10838] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, omnis addiscens habet fidem implicitam in cognitione docentis; quia, secundum philosophum, oportet credere addiscentem. Sed majores positi sunt ad docendum fidem minoribus. Ergo minores debent habere fidem implicitam in cognitione majorum.

[10839] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, hoc patet per auctoritatem inductam in littera.

Quaestiuncula 1

[10840] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ad salutem aliquis dupliciter pervenit. Quidam enim non perveniunt merito proprio, sed merito alieno, sicut pueri et stulti baptizati, quibus suffragatur meritum Christi, cujus facti sunt participes in perceptione sacramenti: quia meritum proprium habere non possunt, cum non

habeant usum liberi arbitrii, quod exigitur ad meritum. Quicumque autem usum liberi arbitrii habent, tenentur ad merita Christi et meritum proprium addere. Meritum autem consistit in actu virtutum; unde ad salutem ipsorum oportet quod sit et actus et habitus virtutum. Actus autem omnium virtutum dependet ab actu fidei, quae intentionem dirigit: unde in omni qui habet liberum arbitrium exigitur ad salutem ejus quod habeat actum fidei, et non solum habitum. Fides autem non potest exire in actum, nisi aliquid determinate et explicite cognoscendo quod ad fidem pertineat; et ideo omni ei qui habet usum liberi arbitrii, habere fidem explicitam quantum ad aliquid, est de necessitate salutis.

[10841] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in his quae sunt necessaria ad salutem, nunquam Deus homini quaerenti suam salutem deest vel defuit, nisi ex culpa sua remaneat; unde explicatio eorum quae sunt de necessitate salutis vel divinitus homini provideretur per praedicatorem fidei, sicut patet de Cornelio, Act. 10; vel per revelationem: qua supposita, in potestate liberi arbitrii est ut in actum fidei exeat.

[10842] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si talis faceret quod in se est de quaerendo salutem, Deus illi aliquo dictorum modorum provideret de salute sua.

[10843] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium patet solutio per ea quae dicta sunt.

[10844] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ea quae sunt supra rationem ad fidem pertinentia, non proponuntur hominibus simplicibus ita quod res ipsa discutiatur, sed in verborum aenigmate, quibus assentiant; et ideo dicitur esse fides verborum, ut supra, distinct. praecedenti, dictum est.

Quaestiuncula 2

[10845] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus fidei ad hoc est necessarius ad salutem, quia intentionem dirigit in omnibus actibus aliarum virtutum; et ideo tantum oportet habere unicuique de fide explicita, quantum sufficit ad dirigendum ipsum in finem ultimum. Unde non est de necessitate salutis ut homo omnes articulos fidei explicite cognoscat: quia sine aliquorum explicatione potest homo habere rectam intentionem in finem.

[10846] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum: quia non est eadem ratio de omnibus articulis.

[10847] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod principia universalia, in quibus implicatur cognitio particularium conclusionum, sunt homini nota per lumen naturale; et ideo quantum ad implicitam cognitionem scientiae non distinguitur unus homo ab altero. Sed lumen fidei, secundum quod habetur cognitio implicita, est lumen infusum, quod uni infunditur, et alii non; et ideo non est similis ratio.

[10848] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad praecepta negativa tenemur semper et ad semper; et per hoc vitantur sufficienter peccata transgressionis. Sed ad praecepta affirmativa tenetur homo semper, sed non ad semper, sed loco et tempore determinato. Praecepta autem affirmativa sunt de actibus virtutum. Ergo ad actum virtutis semper exercendum homo non tenetur, nec quantum ad omnes modos quibus potest ille exerceri; sed sufficit quod homo tempore debito operetur; et ideo etiam non oportet quod homo habeat explicitam cognitionem de omnibus articulis fidei, sed de aliquibus qui sunt necessarii secundum tempus illud; et per hoc sufficienter vitantur omnes errores et dubitationes: quia sicut habitus temperantiae inclinat ad resistendum luxuriae, ita habitus fidei inclinat ad resistendum omnibus quae sunt contra fidem. Unde in tempore quando emergit necessitas explicite cognoscendi vel propter doctrinam contrariam quae imminet, vel propter motum dubium qui insurgit, tunc homo fidelis ex inclinatione fidei non consentit his quae sunt contra fidem, sed differt assensum, quousque plenius instruatur.

Quaestiuncula 3

[10849] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod explicare articulos fidei contingit dupliciter. Uno modo quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos distincte scit. Alio modo quantum ad ea quae in articulis continentur implicite: quod quidem contingit dum homo scit ea quae articulis consequuntur, et vim veritatis ipsorum articulorum, per quam possunt defendi ab omni impugnatione. Ad primam quidem explicationem totaliter tenentur omnes qui habent officium docendi fidem sive ex gradu dignitatis, sicut sacerdotes; sive ex revelatione, sicut prophetae; sive ex ministerio, sicut doctores et praedicatores: non autem alii, quibus non incumbit officium docendi fidem: quia cum ipsi non habeant nisi seipsos regulare, sufficit eis illos articulos cognoscere per quos possint propriam intentionem dirigere in finem ultimum. Ad secundam autem explicationem articulorum non tenetur aliquis totaliter ut sciat omnia explicare quae in articulis de salute continentur: quia hoc non potest esse nisi in patria, ubi ipsa articulorum veritas plene videbitur: sed unusquisque, cui incumbit officium instruendi alios de fide, qui dicuntur majores, tenetur tantum scire de ista explicatione, quantum pertinet ad suum officium. Sed ad hanc explicationem minores, quibus officium docendi non incumbit, non tenentur.

[10850] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non condemnantur simplices pro haereticis, quia nesciunt articulos: sed quia pertinaciter defendunt ea quae sunt contraria articulis; quod non facerent, nisi per haeresim fidem corruptam haberent.

[10851] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc ipso quod aliquis docendi officium assumit, obligatur ad sciendum ea quae docere debet.

[10852] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod majores non dicuntur qui magis sciunt, sed quibus incumbit officium docendi fidem; qui quandoque peccatis exigentibus minus sciunt, quibus dicitur Oseae 4, 6: *quia scientiam repulisti, repellam te et ego,*

ne sacerdotio fungaris mihi. Nec tamen ex scientia quae ab eis exigitur, aliquod incommodum reportant, quia habere scientiam eis est honorificum.

Quaestiuncula 4

[10853] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod illi quibus incumbit officium docendi fidem, sunt medii inter Deum et homines; unde respectu Dei sunt homines, et respectu hominum sunt dii, inquantum divinae cognitionis participes sunt per scientiam Scripturarum, vel per revelationem, ut dicitur Joan. 10, 35: *illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.* Et ideo oportet quod minores, qui ab eis de fide doceri debent, habeant fidem implicitam in fide illorum, non inquantum homines sunt, sed inquantum sunt participatione dii.

[10854] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod determinata cognitio principiorum demonstrationis ex sensu acquiritur; unde ad eorum determinationem doctrina non indigemus: et in his principiis homo habet a principio implicitam scientiam omnium quae sequuntur; habet nihilominus scientiam implicitam in cognitione alterius scientis, inquantum oportet eum per doctrinam scientiam accipere: quia oportet addiscentem credere. Et ideo non est simile de scientia et fide: quia non sunt nobis innata aliqua principia naturalia ad quae possint reduci articuli fidei; sed tota determinatio fidei est in nobis per doctrinam; et ideo oportet in cognitione hominis habere fidem implicitam.

[10855] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in moventibus invenitur primum movens, quod est movens non motum; et secundum movens, quod est movens et motum, post quod est id quod est motum tantum; ita etiam est in regulantibus, quod est aliquid quod est regulans et nullo modo regulatum; et haec est ratio primae regulae, et tale est Deus: est et regulans regulatum, et talis regula humanae fidei est homo divinus: sicut etiam philosophus dicit in 3 Ethic., quod virtuosus est mensura omnium humanorum actuum; regulatum autem tantum sunt ipsi minores.

[10856] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut homo debet obedire inferiori potestati in his tantum in quibus non repugnat potestas superior; ita etiam debet homo se primae regulae in omnibus commensurare secundum suum modum; secundae autem regulae debet se homo commensurare in his in quibus non discordat a prima regula: quia in his in quibus discordat, jam non est regula; et propter hoc praelato contra fidem praedicanti non est assentiendum, quia in hoc discordat a prima regula. Nec per ignorantiam subditus excusatur a toto: quia habitus fidei facit inclinationem ad contrarium, cum necessario doceat de omnibus quae pertinent ad salutem, 1 Joan. 1. Unde si homo non sit facilis nimis ad credendum omni spiritui, quando aliquid insolitum praedicatur, non assentiet, sed aliunde requiret, vel Deo se committet in ejus secreta supra suum modum non se ingerendo.

[10857] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc datum

est hominibus facere miracula, ut ostendatur quod Deus per illos loquitur. Nec oportet quod in tali homine revelationem habente aliquis suam fidem implicet, quousque talis homo ad ejus notitiam deveniat vel divinitus, vel per famam humanam.

Articulus 2

[10858] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 tit. Utrum per successionem temporum fides profecerit

Quaestiuncula 1

[10859] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per successionem temporum fides non profecerit quantum ad ea quae explicite sunt credenda. Fides enim, ut dicitur in littera, caritati proportionatur. Sed caritas est eadem et aequalis per omnia tempora. Ergo et fides.

[10860] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quod in scientiis crevit humana cognitio, hoc est propter imperfectionem eorum qui primitus artes adinvenerunt imperfecte, ut dicitur in 2 Elench. Sed fidei doctrina non habet principium ab inventione humana, sed ab inspiratione Dei, in quo non cadit aliqua imperfectio. Ergo non debuit per incrementa temporum proficere.

[10861] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, fides quantum ad substantiam semper eadem manet. Si ergo cognitio fidei secundum diversa tempora proficit, oportet quod in primo tempore habeatur, saltem implicite tantum, quod in sequenti etiam explicite cognoscitur. Sed minorum est habere fidem in cognitione majorum. Ergo quandocumque fides fuit implicita alicujus articuli in aliquo homine, fuit ejusdem articuli fides explicita in aliquo alio homine. Hoc autem secundum omne tempus convenit, quod aliqui articuli a quibusdam implicite, et ab aliquibus explicite cognoscantur. Ergo fides non crevit per successionem temporum.

[10862] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, articulus est indivisibilis veritas. Sed quod est indivisibile, non potest ulterius distingui. Ergo cum semper fuerit fides contenta sub aliquibus articulis, videtur quod non potuerit magis distingui, ut articuli explicite cognoscerentur.

[10863] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, per hoc videtur quod etiam modo eadem ratione possent articuli multiplicari per successionem temporum; quod falsum esse videtur.

[10864] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Exod. 6, 2, dominus dixit ad Moysem: *ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob; et nomen meum Adonai*

non manifestavi eis. Ergo Moysi fuit aliquid revelatum de Deo quod patribus revelatum non fuerat. Similiter etiam David dicit, Psalm. 118, 10: *super senes intellexi*; et Petrus suo tempore completum asserit, Act. 11, 17, quod dicitur Joelis 2: *effundam de spiritu meo.*

[10865] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit, quod per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.

Quaestiuncula 2

[10866] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non oportuit semper habere fidem explicitam de redemptore. Non enim cognoverunt homines de eo per fidem quod Angeli ignoraverunt: quia cognitio fidei per revelationem quae est a Deo, est mediantibus Angelis, ut dicit Dionysius, 4 cap. Cael. Hier. Sed Angeli mysterium redemptionis non cognoverunt; unde apostolus dicit Ephes. 3, quod erat absconditum in Deo. Ergo nec homines de eo fidem explicitam habuerunt.

[10867] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Adam suum casum non praescivit. Sed si non peccasset, humana redemptio non fuisset. Ergo homo non semper explicite cognovit mysterium redemptionis humanae.

[10868] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Dionysius, multi etiam de gentilibus ante Christi adventum salvati sunt. Sed illi non habebant fidem explicitam de redemptione, quia eis revelatio non fuerat facta; Psalm. 147, 20: *non fecit taliter omni nationi.* Nec iterum in fide Judaeorum suam fidem implicitam habebant. Ergo fides redemptoris non fuit necessaria ad salutem secundum omne tempus.

[10869] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, adventus redemptoris non est de dictamine legis naturalis. Sed qui erant in lege naturali, salvabantur implentes ea quae erant de dictamine legis naturalis, sicut tempore legis scriptae est de his quae dictat lex scripta. Ergo non fuit semper necessarium habere fidem explicitam de redemptore.

[10870] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Christus est caput totius Ecclesiae. Nullus autem salvatus est extra Ecclesiam. Ergo nullus salvatus est qui non est membrum Christi vel non fuit. Sed nullus fuit membrum Christi qui in Christum non credidit. Ergo nullus salvatus est unquam sine fide Christi.

[10871] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut creator est principium essendi in natura condita, ita etiam redemptor est principium reparationis naturae lapsae. Sed nullus potest salvari sine reparatione, sicut nec esse sine esse naturali. Cum ergo fides de creatore semper fuerit necessaria ad salutem, pari ratione et fides redemptoris semper fuit necessaria ad salutem post casum hominis.

Quaestiuncula 3

[10872] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non oportuit istos articulos de redemptore credere quos Magister tangit in littera. Quia Joannes Baptista inter majores fuit, qui tenebantur habere fidem explicitam secundum illud tempus. Sed ipse dubitavit de morte Christi, ut dicit Magister in littera. Ergo non videtur quod de morte Christi habuerint fidem explicitam antiqui patres.

[10873] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, conceptio nativitatem praecedit. Sed non dicitur quod necessarium fuerit eos habere explicitam fidem de conceptione. Ergo nec fuit necessarium quod haberent explicitam fidem de nativitate.

[10874] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis, ita ascensio causa nostrae ascensionis. Sed salus nostra consistit in resurrectione corporum, et in ascensione ad locum gloriae. Ergo necessarium fuit credere ascensionem, sicut et resurrectionem.

[10875] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, per descensum ad Inferos nos ab Inferis retraxit. Hoc autem est necessarium ad salutem. Ergo et credere Christum ad Inferos descendisse.

[10876] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, salus hominum esse poterat sine hoc quod Christus ad judicium veniret: quia per hoc nihil nobis Christus meretur. Ergo videtur quod non fuerit necessarium credere Christum venturum ad judicium.

Quaestiuncula 4

[10877] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non fuerit necessarium habere cognitionem Trinitatis explicitam. Quia Hebr. 11, 6, dicitur, quod de Deo *oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Ergo videtur quod non oportuit cognoscere distinctionem personarum.

[10878] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, cognitio fidei est necessaria inquantum nos in finem dirigit. Sed Deus est finis noster, inquantum est summum bonum, quod ad essentiam pertinet. Ergo videtur quod sufficiebat de Deo credere essentialia.

[10879] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, sacra Scriptura est regula fidei. Sed in Scriptura veteris testamenti non fuit mentio expressa facta de Trinitate. Ergo non erat necessaria ad credendum.

[10880] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, magis est salutifera cognitio de

Christo inquantum est Deus quam inquantum est homo. Sed necessarium fuit habere cognitionem de humanitate ipsius. Ergo multo fortius de deitate. Sed secundum quod est in sua deitate, est filius patris. Ergo necessarium fuit habere cognitionem de patre et filio.

[10881] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, missio divinarum personarum semper fuit de necessitate salutis. Sed Augustinus dicit, quod mitti est cognosci quod ab alio sit. Ergo semper fuit necessarium cognoscere in Deo quod sit ibi aliquis ab alio; et ita cognoscere Trinitatem per fidem.

Quaestiuncula 1

[10882] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod fides cognitio quaedam est. Quantitas autem cognitionis dupliciter attenditur: scilicet secundum objecta, et secundum efficaciam actus circa objectum. Quia autem habitus specificatur ex objecto, ideo prima quantitas est habitui essentialis; et secundum hanc attenditur magnitudo fidei, quae est secundum articulorum quantitatem; et ideo secundum hanc quantitatem fides non crescit nec deficit, cum semper eadem maneat. Efficacia autem in agendo, est ex conditione agentis; et ideo quantum ad alias tres magnitudines potest fides proficere, ipsa manente eadem secundum diversas hominum conditiones. In actu autem fidei tria inveniuntur, secundum quae potest quantitas efficaciae fidei attendi; duo secundum naturam propriam: scilicet cogitare, et secundum hoc dicitur fides magna, cognitione; et assentire, et secundum hoc dicitur fides magna, constantia, quia assensus certitudinem et determinationem importat, ut supra, dist. 23, art. 2 in corp. et ad 1, dictum est: tertium autem est in actu fidei secundum quod informatur caritate; et secundum hoc dicitur fides magna, devotione. Sed quia certitudo fidei est ex voluntate determinante intellectum ad unum, et similiter formatio ex caritate, quae est in voluntate; voluntas autem est domina sui actus etiam secundum quodcumque tempus; ideo per se loquendo magnitudinis fidei quae est secundum constantiam et devotionem, attenditur profectus secundum promptitudinem voluntatis quae est ex gratia, non ex successione temporum nisi per accidens, inquantum in aliquo tempore sit plenior influentia gratiae quam in alio quantum ad communem statum, quamvis non quantum ad omnes personas. Sed cogitare ad intellectum pertinet, cujus virtutes experimento indigent et tempore, ut dicitur 2 Ethic.; et ideo quantitas fidei quae est secundum cognitionem articulorum, per se loquendo, crescit secundum diversitatem temporis.

[10883] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas in voluntate est. Ea autem quae ad voluntatem pertinent, non indigent experimento et tempore, sicut ea quae sunt in intellectu, in quo est fides, nisi quatenus oportet quod per exercitium acquiratur habitus, quod de caritate non est. Et ideo profectus caritatis, proprie loquendo, non attenditur secundum diversa tempora, nisi per accidens, inquantum tempore redemptionis plenior infunditur gratia quantum ad communem statum, non autem quantum ad omnes singulares personas.

[10884] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod scientiae profecerunt per successionem temporum non tantum est ex imperfectione inventorum, sed etiam ex impotentia addiscentium, qui a principio totum capere non possunt; et ita in his quae fidei sunt accidit quod oportuit paulatim humanum intellectum assuefieri ad ea quae fidei sunt; propter quod dominus discipulis dixit Joan. 16, 12: *multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo.*

[10885] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi qui immediate a Deo fidei cognitionem receperunt, quantum ad ea quae eis non explicabantur, non habebant fidem implicitam in fide alterius hominis, sed in cognitione ipsius Dei, cui reponebant id quod de secretis divinae sapientiae eis fuerat revelatum.

[10886] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod articulus dicitur indivisibilis veritas quantum ad id quod actu explicatur in articulo; sed est divisibilis quantum ad ea quae potentia continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa: et haec sunt ea quae praecedunt ad articulum, et consequuntur ad ipsum: et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei.

[10887] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid quod in articulo continetur, explicari potest dupliciter. Uno modo secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in uno communi; sicut resurrectio mortuorum continetur quodammodo in resurrectione Christi; et passio et incarnatio in hoc communi quod est mysterium redemptionis: et sic fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis; et haec explicatio completa est per Christum: unde ejus doctrinae quantum ad essentialia fidei nec addere nec diminuere licet, ut dicitur Apocal. ult. Sed ante Christi adventum non erat completa; unde etiam quantum ad majores crescebat secundum diversa tempora. Alio modo id quod in articulo continetur, non est articulus, sed aliquid concomitans articulum; et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari, et per studium sanctorum magis et magis explicata fuit.

Quaestiuncula 2

[10888] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad fidem redemptoris tripliciter se habet humanum genus secundum diversa tempora. In primo enim statu ante peccatum non oportebat ab aliquo homine haberi fidem explicitam de redemptore, quia nondum servitus erat inducta; sed sufficiebat habere fidem implicitam in cognitione Dei, ut scilicet homo crederet quod Deus ei provideret in eis quae essent necessaria ad salutem. In secundo autem statu post peccatum ante adventum Christi quidam habebant fidem explicitam de redemptore, quibus revelatio facta erat, qui majores dicebantur: quidam autem, ut minores, fidem implicitam habebant in fide majorum; unde eis sacramentum redemptionis sub signis sacrificiorum proponebatur. In tertio autem statu post adventum Christi, quia jam mysterium redemptionis impletum est corporaliter et visibiliter, et praedicatum, omnes tenentur ad explicite credendum: et

si aliquis instructorem non haberet, Deus illi revelaret, nisi ex culpa sua removeret.

[10889] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Angeli primitus mysterium incarnationis sunt edocti quam homines, ut dicit Dionysius, 4 cap. Caelest. Hierar., quantum ad ipsam substantiam ejus quod credendum est, quamvis non quantum ad omnes circumstantias articulorum, quas postea rebus evenientibus cognoverunt. Et de hoc plenius dictum est in 2 Lib., dist. 11.

[10890] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod auctoritates inductae in littera loquuntur post peccatum, sive ante legem, sive post.

[10891] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aliis gentibus non esset data lex divinitus communiter omnibus sicut Judaeis, ex quibus nasciturus erat Christus, et sic oportebat in eis potius fidem vigere; tamen multis etiam gentilibus revelationes per Angelos factae sunt etiam de Christo, sicut patet de Sybilla, quae de Christo expresse prophetavit. In historiis Romanis etiam legitur, quod temporibus Constantini imperatoris inventum fuit in Graecia quoddam corpus in sepulcro quodam habens laminam auream supra pectus, in qua scriptum erat: *Christus nascetur ex virgine et credo in eum. O sol, sub Irenes et Constantini temporibus iterum me videbis.* Illi etiam quibus specialis revelatio facta non fuerat, salvari poterant, etiam si nihil de lege Moysi audissent, neque aliquid de ea scirent, quia lex illa non erat omnibus data, sed tantum Judaeis; unde alii non peccabant si legis observantias non servarent. Secus autem est de lege Christi, quae omnibus pronuntiata est. Salvabantur tamen fide implicita redemptoris, implicando fidem suam in cognitione Dei, vel eorum qui a Deo docti erant, indeterminate, quicumque illi essent; sicut majores Judaeorum quantum ad ea quae eis nondum fuerant revelata, dum contrarium pertinaciter non tenerent contra praedicantem fidem.

[10892] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis ad cognitionem redemptoris non sufficeret natura per se, sufficiebat tamen cum lege scripta tempore legis; ante legem vero adjuta per gratiam.

Quaestiuncula 3

[10893] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod fides explicita ad hoc necessaria est quod in finem ultimum intentionem dirigat. Et quia per peccatum homo ab illo fine abductus fuerat, et non poterat reduci nisi per mediatorem Dei et hominum dominum Jesum Christum; ideo post peccatum oportuit haberi cognitionem explicitam de redemptore, et praecipue quantum ad ea quibus nos in finem reduxit victo hoste a quo captivi detinebamur. Ad hoc autem quod nos in finem reduceret, quatuor requirebantur. Primum est quod propugnator noster institueretur; quod factum est in nativitate. Secundum est quod propugnaret; quod factum est in passione. Tertium est quod vinceret; quod factum est in resurrectione, quando aeternitatis aditum devicta morte reseravit. Quarto quod victoriae suae omnes suos participes

faceret; et hoc erit in judicio, quando bonis bona et malis mala reddet. Et ideo ista praecipue requirebantur ut de redemptore explicite scirentur. Tamen possibile est quod secundum diversa tempora horum distinctio et explicatio ante Christi adventum creverit, ut quanto adventui salvatoris viciniores existerent, tanto sacramenta salutis plenius perceperint, ut dicit Gregorius. Et secundum hoc utraque opinio in littera potest habere veritatem: prima quantum ad propinquos, secunda quantum ad remotos.

[10894] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Joannes Baptista hos articulos plenissime scivit; unde de his non dubitavit. Potuit autem dubitare sine praejudicio salutis de alio articulo passionis implicito tunc temporis, scilicet de descensu ad Inferos, non pertinaciter; quod patet, quia doceri quaerebat. Vel dicendum, ut alii dicunt, quod ipse non dubitavit, sed quasi dubitasse visus est inquantum quaesivit non propter se, sed propter suos discipulos instruendos. Vel fuit dubitatio non ignorantiae, sed admirationis et pietatis.

[10895] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod articulus conceptionis implicite continebatur in articulo nativitatis in quantum est via ad nativitatem; articulus autem de descensu ad Inferos, in articulo de passione; articulus autem de ascensione, in articulo de resurrectione, quia ibi terminatur victoria resurgentis.

[10896] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Unde patet responsio ad tertium et quartum.

[10897] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in judicio Christus nihil nobis merebitur; sed id quod prius meruit, reddet.

Quaestiuncula 4

[10898] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod per missiones divinarum personarum in nos, homo in finem ultimum ducitur non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum; et ideo explicita cognitio de Trinitate fuit necessaria non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum. Non tamen eodem modo ante adventum Christi et post: quia ante adventum soli majores de hoc fidem explicitam habuerunt: post incarnationem vero omnes fidem explicitam de tribus personis habere tenentur, sicut et de mysterio incarnationis, quod cognosci non potest, nisi cognoscatur personarum distinctio: et quia sacramenta salutis cum invocatione Trinitatis conferuntur.

[10899] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus posuit illa quae oportuit credi explicite a quolibet homine in quocumque statu: hoc autem non fuit cognitio Trinitatis.

[10900] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad dirigendum in finem non solum oportet cognoscere finem, sed etiam ea sine quibus in finem iri non potest; et ideo oportuit habere cognitionem explicitam de fide Trinitatis, quia sine earum missione in finem

beatitudinis veniri non potest.

[10901] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia non erat necessarium ut explicite omnes cognoscerent, ideo non fuit positum mysterium Trinitatis manifeste in veteri testamento, sed velate ut sapientes capere possent.

Expositio textus

[10902] Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 expos. *Sicut in Ecclesia aliqui sunt minus capaces.* Contra. Modo non sufficit ad salutem ut etiam explicite mysterium incarnationis credatur. Dicendum, quod est similitudo non quantum ad omnia, sed quantum ad quaedam de articulis: quia nesciunt eos distinguere, quamvis explicite cognoscant illud quod in articulis continetur. Tenentur autem explicite articulos scire de quibus Ecclesia solemnizat, et facit continuam mentionem, sicut de Trinitate. *Credunt hoc quod ignorant.* Hoc est contra illud quod superius dictum est, quod fides non est de ignotis. Dicendum, quod sicut implicite creditur, ita et implicite cognoscitur. Dicitur autem ignorari quod nescitur explicite. *Solet etiam quaeri de fide Cornelii.* Sciendum, quod Cornelius habebat fidem explicitam de mysterio incarnationis, quamvis suffecisset ei ad salutem, etiamsi de hoc fidem implicitam habuisset: sed non habebat fidem distinctam de tempore incarnationis; et ideo, quia hoc jam incipiebat esse necessarium ad salutem, missus fuit Petrus ad eum instruendum. *Illud etiam non est praetermittendum, quod fides, spes, caritas, et operatio secundum aliquid aequalia sunt in praesenti.* De hac aequalitate habituum, et operatione dicitur infra, distinct. 36. Hic tamen sciendum est quod operationem hic videtur nominare virtutes regulantes in opere exteriori, sicut sunt virtutes cardinales, quae etiam habent actus interiores, secundum quas oportet istam aequalitatem attendi. Vel si loquitur de operibus exterioribus, attendenda est aequalitas quantum ad formationem operis magis quam secundum quantitatem actus: quia interdum aliquis ex majori caritate facit opera ex suo genere minora quam alius majora. *Non ideo post fidem et spem ponitur, quod ex eis oriatur.* Contra, Matth. 1, 2: *Abraham genuit Isaac, Isaac Jacob*; idest, fides spem, spes caritatem. Dicendum, quod intelligitur quantum ad actus non quantum ad habitus. *Non quod fides et spes causa vel tempore praecedant.* Contra. Aliquis habet fidem qui non habet caritatem, sicut qui ficte accedit ad Baptismum fidem tantum habens. Dicendum, quod loquitur de fide et spe secundum quod est virtus.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III distinctio XXVI

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 26

Quaestio 1

Prooemium

[10903] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de fide, hic secundo determinat de spe; et dividitur in duas partes: in prima determinat de spe; in secunda ostendit in quibus spes invenitur, ibi: *post hoc superest investigare, utrum fides et spes in Christo fuerint.* Circa primum duo facit: primo determinat de spe secundum se; secundo de spe per comparationem ad fidem, ibi: *et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus.* Et circa hoc duo facit; primo ostendit convenientiam inter fidem et spem; secundo differentiam, ibi: *distinguitur tamen fides a spe. Post hoc superest investigare, utrum fides et spes in Christo fuerint.* Hic ostendit, quorum sit habere fidem; et circa hoc duo facit: primo inquirit, utrum in Christo fuerit fides vel spes: secundo utrum

in antiquis patribus in Limbo existentibus, ibi: *de antiquis vero patribus (...) non incongrue dici potest, quod fidem et spem virtutem habuerint.* Hic quaeruntur duo. Primo de spe secundum quod est passio. Secundo de ipsa secundum quod est virtus. Circa primum quaeruntur quinque: 1 utrum spes sit passio; 2 in quo sit; 3 de differentia ejus ad alias passiones; 4 utrum sit una de quatuor passionibus principalibus; 5 utrum possit esse in parte intellectiva.

Articulus 1

[10904] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 tit. Utrum spes sit passio

[10905] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit passio. Spes enim est expectatio. Sed expectatio dicit immobilitatem. Cum ergo omnis passio in motu consistat, videtur quod spes non sit passio.

[10906] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, opposita sunt in eodem genere. Sed philosophus, 7 Physicor., dividit spem contra memoriam, dividens actiones utriusque ad invicem. Cum ergo memoria non sit passio, nec spes passio erit.

[10907] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, expectare a spectando dicitur. Spectare autem est videre. Cum ergo videre non sit passio animalis, secundum quod proprie loquimur de passionibus animae; videtur quod spes, quae est expectatio, non sit passio.

[10908] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, passio animae in parte sensitiva est, ut dicit philosophus in 7 Physic. Sed spes, cum sit de futuro bono, non potest esse in parte sensitiva: quia sensus est praesentium tantum. Ergo spes non est passio.

[10909] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, nihil patitur nisi ex praesentia agentis. Sed spes non est de praesentibus, sed de futuris. Ergo non est passio.

[10910] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, spes contra timorem dividitur. Sed timor est passio. Ergo et spes.

[10911] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, spes ad appetitivam potentiam pertinet: quia habet bonum pro objecto. Sed motus appetitivae partis dicitur passio animae: quia ad eum sequitur delectatio et tristitia, quod proprium est passionum, ut dicitur in 2 Ethic. Ergo ut prius.

[10912] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, praesens et praeteritum non diversificant

genus. Sed gaudium, quod est de praesenti bono, est in genere passionis. Ergo et spes, quae est de bono futuro.

[10913] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut prius, dist. 15, dictum est, quamvis omnis operatio potentiarum animae, quae per sua objecta in actum reducuntur, sicut intellectus possibilis, sensus, et appetitus, possint dici passiones, tamen proprie loquendo passio est in operationibus appetitus sensitivae partis, secundum quod Damascenus dicit in 2 libro, quod passio est motus appetitivae virtutis sensibilis, qui est ex imaginatione boni vel mali. Spes autem dicit extensionem appetitus in illud quod appetibile est. Invenitur autem non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus: quod patet, quia inveniuntur animalia operari propter aliquod bonum futurum aestimatum possibile, sicut aves faciunt nidum propter filiorum educationem: nec propter finem aliquid facerent nisi in finem illum quasi eis possibilem tenderent: quia naturalis appetitus non est impossibilium. Similiter etiam patet quod unum animal aggreditur aliud non nisi ex spe victoriae. Patet ergo quod spes sit in appetitu sensitivae partis, quae nobis et brutis communis est; et ita sequitur quod sit passio.

[10914] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod appetitivae partis duplex est motus: scilicet prosecutio et fuga. Objectum autem spei, quod est bonum difficile et arduum, ratione suae bonitatis natum est movere ad prosecutionem: sed ratione suae difficultatis natum est movere ad fugam. Hic tamen motus retardatur per spem: et ideo spes importat motum primum, in quo salvatur ratio passionis, tamen cum quiete privante secundum motum, qui est fuga.

[10915] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dividitur spes contra memoriam non quantum ad essentiam suam, sed quantum ad affectum, qui est communis memoriae et spei, scilicet delectatio; unde non sequitur quod in genere conveniant.

[10916] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod frequenter nomina imponuntur rebus occultis, ex suis signis, sicut essentiales differentiae ex accidentibus nominantur. Signum autem alicujus quiescentis cum extensione appetitus in aliquid desideratum solet esse quod frequenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat; et ideo dispositio praedicta quietis cum motu dicitur expectatio.

[10917] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut animalia cognoscunt rationem convenientis et nocivi non per inquisitionem rationis, ut homo, sed per instinctum naturae, qui dicitur aestimatio; ita etiam cognoscunt aliquid quod futurum est, sine hoc quod cognoscant rationem futuri, non conferendo praesens ad futurum, sed ex instinctu naturali, secundum quod aguntur ad aliquid agendum vel ex impulsu naturae interioris vel exterioris; sicut quando agunt aliquid ad praecavendum de futuris quae dependent ex motu caeli, quasi ex eo impulsa: unde ex eorum operibus homines possunt aliquid scire de hujusmodi futuris, sicut nautae praesciunt tempestatem futuram ex motu delphinorum ad superficiem aquae descendentium; et formicae veniente pluvia reponunt granum in cavernis.

[10918] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod id quod est futurum

secundum rem, potest esse praesens in imaginatione. Et quia bonum est natum movere appetitum secundum quod est imaginatum vel intellectum, ut dicitur in 3 de anima, ideo ex tali praesentia potest sequi passio in appetitu.

Articulus 2

[10919] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 tit. Utrum spes sit in alia vi quam in concupiscibili

[10920] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes non sit in alia vi quam in concupiscibili. Arduum enim vel difficile non addit aliquam rationem appetibilis supra bonum: quia difficile magis habet rationem fugibilis quam appetibilis. Arduum autem non differt a bono non arduo nisi secundum magis et minus. Sed vis concupiscibilis est boni quod desideratur. Cum ergo objectum spei sit bonum arduum vel difficile, videtur quod spes sit in concupiscibili.

[10921] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut voluntas est boni appetibilis in parte intellectiva, ita concupiscibilis in parte sensitiva. Sed in parte intellectiva omne quod ad appetitum pertinet, est voluntas. Ergo et in parte sensitiva omne quod ad appetitum pertinet, est vis concupiscibilis; et ita, cum spes ad appetitum pertineat, ut dictum est, videtur quod sit in concupiscibili.

[10922] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, gaudium et delectatio in concupiscibili sunt. Sed spes facit gaudium; Rom. 12, 12: *spe gaudentes*; et delectationem, ut dicit philosophus in 7 Physic. Ergo spes est in concupiscibili.

[10923] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, praesens et futurum non diversificant appetitivam potentiam, cum accidant appetibili inquantum hujusmodi. Sed gaudium et spes non differunt nisi secundum id quod gaudium est de bono praesenti, spes autem de bono futuro. Ergo cum gaudium sit in concupiscibili, et spes in eodem erit.

[10924] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ejusdem est moveri ad terminum, et in termino quiescere. Sed spes importat motum in aliquem terminum, in quem cum aliquis devenerit, gaudet. Cum ergo gaudere sit concupiscibilis, et sperare erit concupiscibilis.

[10925] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, concupiscibilis, per se loquendo, non ordinatur ad arduum, sed magis irascibilis. Cum ergo objectum spei sit arduum, oportet quod spes non sit in concupiscibili, sed in irascibili.

[10926] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, idem est subjectum contrariorum. Sed spei opponitur timor. Cum ergo timor sit in irascibili, non in concupiscibili, sicut et audacia, quae iterum timori opponitur; videtur quod spes etiam sit in irascibili.

[10927] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, ira sine spe esse non potest, ut dicit Avicenna in 6 de naturalibus; unde ex offensa illa de cujus vindicta non est spes (sicut cum quis a rege offenditur) non est ira, sed odium magis, vel timor. Ergo cum ira non sit in concupiscibili, nec spes.

[10928] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod potentiae passivae variantur, secundum quod sunt natae moveri a diversis activis, per se loquendo. Proprium autem motivum appetitivae virtutis est bonum apprehensum; unde oportet quod secundum diversas virtutes apprehendentes sint etiam diversi appetitus: scilicet appetitus rationis, qui est de bono apprehenso secundum rationem vel intellectum, unde est de bono apprehenso simpliciter et in universali: et appetitus sensitivus, qui est de bono apprehenso secundum vires sensitivas, unde est de bono particulari, et ut nunc. Sed quia potentia passiva non extendit se ad plura quam virtus sui activi, secundum quod dicit Commentator in 9 Metaphysic., quod nulla potentia passiva est in natura, cui non respondeat sua potentia activa naturalis; ideo appetitus sensitivus ad illa tantum bona se extendit ad quae se extendit apprehensio sensitiva. Quia autem, ut dicit Dionysius, 7 capit. de Divin. Nomin., divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum, quia omnis natura inferior in sui supremo attingit ad infimum naturae superioris, secundum quod participat aliquid de natura superioris, quamvis deficienter; ideo tam in apprehensione quam in appetitu sensitivo invenitur aliquid in quo sensitivum rationem attingit. Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivae apprehensionis secundum se: sed quod apprehendat illas intentiones quae non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium, et hujusmodi, hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio. Similiter etiam ex parte appetitus, quod animal appetat ea quae sunt convenientia sensui, delectationem facientia, secundum naturam sensitivam est, et pertinet ad vim concupiscibilem; sed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in sensu, sed magis natum est facere tristitiam ratione suae difficultatis, sicut quod animal appetat pugnam cum alio animali, vel aggredi aliam quamcumque difficultatem, hoc est in appetitu sensitivo secundum quod natura sensitiva attingit intellectivam; et hoc pertinet ad irascibilem. Et ideo sicut aestimatio est alia vis quam imaginatio, ita irascibilis est alia vis quam concupiscibilis. Objectum enim concupiscibilis est bonum quod natum est facere delectationem in sensu: irascibilis autem bonum quod difficultatem habet. Et quia quod est difficile, non est appetibile inquantum hujusmodi, sed vel in ordine ad aliud delectabile, vel ratione bonitatis quae difficultati admiscetur; conferre autem unum ad aliud, et discernere intentionem difficultatis et bonitatis in uno et eodem, est rationis: ideo proprie istud bonum appetere est rationalis appetitus: sed convenit sensitivae, secundum quod attingit per quamdam imperfectam participationem

ad rationalem, non quidem conferendo vel discernendo, sed naturali instinctu movendo se in illud, sicut dictum est de aestimatione. Et per hoc patet etiam quod irascibilis est altior quam concupiscibilis, et propinquior rationi; et ideo incontinens propter concupiscentiam, qui nulla lege utitur, magis est turpis quam iracundus, qui utitur legibus, sed perversis, ut dicitur in 7 Ethic. Unde etiam vitia quae sunt in concupiscibili, sunt majoris infamiae quam ea quae sunt in irascibili. Ex his ergo jam planum est videre quae passio sit in irascibili, et quae in concupiscibili. Omnis enim passio de cujus intellectu est appetitus in bonum vel conveniens simpliciter, est in concupiscibili, sicut amor et delectatio et hujusmodi, et eorum opposita. Omnis autem passio de cujus intellectu est appetitus in bonum cum circumstantia difficultatis, est in irascibili: et hujusmodi sunt omnia illa quae important bonum vel malum cum determinatione alicujus quantitatis, sicut ira, quae non ex qualibet laesione consurgit, sed ex ea quam potest aliquis vindicare, et tamen non habet in promptu vindictam. Timor etiam non est de quolibet malo, sed de malo cui non potest resisti, vel difficulter resistitur. Spes autem importat motum appetitus in aliquod bonum commensuratum appetenti: non enim est de bono tanto ad quod nullo modo possit perveniri, nec iterum de tam parvo quod pro nihilo habeatur; sed de eo quod est possibile haberi, et tamen est difficile ad habendum, propter quod dicitur arduum. Unde patet quod spes, secundum quod est passio, est in irascibili.

[10929] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod difficile vel arduum addit quamdam specialem rationem bonitatis, scilicet pretiositatem quamdam, ex hoc ipso quod non de facili habetur, sicut dicitur omne rarum, carum.

[10930] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura rationalis ex seipsa conferre habet et discernere; unde bonum quod est ex seipso appetibile, vel quod indiget collatione et discretione ad hoc quod appetatur, secundum naturam rationalis apprehensionis appetitum rationalem movet; et ideo ex hoc non diversificatur appetitus rationalis, sed dicitur voluntas universaliter. Non sic autem est de appetitu sensitivo, ut patet ex dictis.

[10931] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in quantum spes est de difficili et arduo non delectat, sed magis affligit, cum ex hoc ipso sit distans; sed inquantum est de bono possibili acquiri, sic facit delectationem: quia sicut quod est in potentia, jam habet inchoationem sui esse; ita quod apprehenditur ut possibile adipisci, apprehenditur ut jam quodammodo praesens: et ideo spes delectationem facit; et haec delectatio non est in concupiscibili, sed in irascibili. Quaelibet enim potentia appetit sibi conveniens, et de eo delectatur, ut infra, dicetur. Bonum autem arduum ex hoc ipso quod est possibile adipisci est conveniens irascibili; unde in ipsum tendit.

[10932] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod objectum irascibilis est bonum difficile: quod autem habetur, jam non est difficile, sed tantum dum non habetur; et ideo non omnes passiones irascibilis sunt futuri, sicut timor et spes.

[10933] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod objectum irascibilis est bonum difficile, quod quandoque habet bonitatem ex ordine ad aliud. Unde in actu vel motu irascibilis est duplex terminus. Primus est proximus, secundum quod terminatur in objectum proprium, ut quando consequitur victoriam. Et quia proprium objectum irascibilis habet difficul-

tatem, ideo non est delectabile alicui simpliciter, sed est delectabile ei secundum hanc vim, cujus actus est perfectus per hoc quod pertingit ad objectum proprium, quod jam consecutum est; sicut quando aliquis delectatur de hoc quod vincit, quamvis simpliciter sensibilem dolorem de vulneribus sustineat, et de fatigatione tristitiam habeat; et ideo haec delectatio non est concupiscibilis, sed est proprie irascibilis, sicut delectatio quae est propria in actu videndi est propria ipsius visus. Secundus terminus est ultimus finis, in quem objectum proprium ordinatum est. Hoc autem est aliquid quod secundum seipsum est conveniens et delectabile, sicut quod animal postquam vincit aliud animal, utitur ad libitum propria voluntate; et haec delectatio pertinet ad concupiscibilem. Irascibilis enim ad conservationem concupiscibilis ordinatur, ut scilicet propter difficultatem intervenientem delectatio conveniens non praetermittatur. Et ideo dicit Damascenus, quod ira est audax concupiscentiae vindex; et propter hoc etiam dicit philosophus in 6 de animalibus, quod animalia pugnant ad invicem propter cibum et propter coitum: quia circa has delectationes praecipue est concupiscibilis.

Articulus 3

[10934] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 tit. Utrum spes differat ab aliis passionibus, scilicet timore et cetera

[10935] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spes non differat ab aliis passionibus. Spes enim importat expectationem. Sed omnis motus appetitus videtur esse expectatio, quae nihil aliud dicit quam protensionem in aliquod bonum. Ergo spes non distinguitur ab aliis passionibus quae ad appetitum pertinent.

[10936] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, expectatum bonum est objectum spei, quae est expectatio. Sed expectatum bonum concupiscentiam constituit, ut dicit Damascenus 2 Lib. Ergo concupiscentia est idem quod spes.

[10937] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem motus est a termino et in terminum. Sed timor dicit motum appetitus a malo, spes autem dicit motum ejusdem in bonum. Ergo idem est timor et spes.

[10938] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut se habet album et nigrum ad visum; ita se habet bonum et malum ad appetitum. Sed album et nigrum non diversificant neque potentiam visivam neque passiones ejus. Ergo nec bonum et malum diversificant passiones appetitus; et ita timor et spes non sunt diversae passiones, quamvis sint de bono et malo.

[10939] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, spes, ut dictum est, art. praec. in corp., dicit protensionem appetitus in aliquod arduum. Sed hoc idem invenitur in audacia, confidentia, sive fiducia, et ira. Ergo omnia ista sunt idem quod spes.

[10940] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, quorum definitiones sunt diversae, et ipsa differunt. Sed definitio spei non convenit aliis passionibus. Ergo et spes ab aliis passionibus distinguitur.

[10941] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quaecumque sunt idem, unum non potest esse sine altero. Sed spes potest esse sine aliis. Ergo spes ab aliis differt.

[10942] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, motus differunt penes terminos. Sed non est idem terminus seu objectum spei, et aliarum passionum: quia speratum bonum est objectum spei; non autem, per se loquendo, aliarum passionum. Ergo spes differt ab aliis passionibus.

[10943] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod passiones animae, de quibus loquimur, primo distinguuntur ex hoc quod quaedam important bonum et malum absolute; et hae pertinent ad concupiscibilem: quaedam vero important aliquam mensuram boni vel mali, ut ex praedictis patet; et hae pertinent ad irascibilem. Passionum ergo in concupiscibili existentium quaedam important habitudinem concupiscibilis ad suum objectum; quaedam vero motum ipsius respectu objecti; quaedam vero impressionem relictam in ipsa ex praesentia objecti. Cum autem objectum appetitus sit bonum vel malum, quodlibet istorum per haec duo dividitur. Amor enim importat habitudinem concupiscibilis ad bonum; odium vero ad malum: quia amor amatum ponit connaturale, et quasi unum amanti; cujus contrarium facit odium. Et quia haec habitudo perficitur ex praesentia objecti, ideo amor secundum perfectam sui rationem est habiti, ut dicit Augustinus. Motus autem concupiscibilis in bonum, dicitur desiderium: in malum autem est innominatus, sed dicatur fuga. Impressio vero relicta in concupiscibili ex praesentia boni, dicitur delectatio vel gaudium; sed praesentia mali dicitur tristitia vel dolor. Qualiter autem tristitia et dolor differant, supra, distinct. 15, dictum est. Eodem etiam modo differunt delectatio sensibilis et gaudium. Laetitia autem dicit effectum gaudii in dilatatione cordis; unde dicitur laetitia quasi latitia: exultatio autem effectum ipsius in signis exterioribus, inquantum gaudium interius ad exteriora prorumpens, quodammodo exilit. Quia autem irascibilis propter concupiscibilem est animalibus data, ut non deficiat in suo actu; ideo passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis originem habent. Adjuvat autem concupiscibilem irascibilis et in bono et malo. In bono quidem, ut delectabile concupiscibili conveniens non obstante difficultate prosequatur: in malo autem, ut nocivum difficile repellat. Passio ergo irascibilis vel oritur ex passione concupiscibilis, quam facit apprehensio appetibilis, vel quam facit praesentia ipsius. Si primo modo, vel respectu boni, et hoc vel possibilis consequi, in quod tendendum est, et sic est spes; vel non possibilis, quod dimittendum est, et sic est desperatio: aut respectu mali, et hoc vel possibilis repelli, cui resistendum est, et sic est audacia; vel non possibilis repelli, quod fugiendum est, et sic est timor. Si autem ex praescientia appetibilis, hoc non potest esse respectu boni: quia ex quo concupiscibilis suo delectabili fruitur, non indiget irascibili, quia non habet difficultatem in illo; sed est respectu mali quod repellendum

est et difficultatem habens; et sic causatur ira, si est possibile repelli: alias passio in concupiscibili sistit. Et ideo ira non habet passionem contrariam, neque secundum contrarietatem boni vel mali, sicut gaudium et tristitia, quae contrarietas est propria passionum concupiscibilis, neque secundum contrarietatem possibilis et non possibilis, sicut spes et desperatio, quae contrarietas est propria passionum irascibilis. Sciendum tamen, quod ira causatur non solum ex re inconvenienti praesente, sicut cum quis irascitur de vulneratione, sed etiam ex inconvenienti aliquando praesente, sicut cum quis irascitur ex injuriis illatis; et etiam ex apprehensione habiti inconvenientis; et ideo ira causatur ex dolore quantum ad primum, et ex tristitia, ut dicit Damascenus, quantum ad secundum. Sic ergo passiones animae per essentiales differentias dividuntur. Inveniuntur etiam diversificari nomina passionum per differentias accidentales: quae quidem accidunt vel ipsi passioni, ut intentio ejus; vel ex objecto. Si primo modo, sic concupiscentia dicit intensionem desiderii: zelus intensionem amoris, non patiens consortium in amato: abominatio intensionem odii: exultatio intensionem gaudii, ut in signo exteriori prorumpat generaliter; et similiter hilaritas quantum ad signum quod ostenditur in facie; et jucunditas quantum ad signa quae ostenduntur etiam in actibus; accidia autem intensionem tristitiae, intantum ut immobilitet hominem, actionem retardans; unde dicitur a Damasceno, quod est tristitia aggravans, idest immobilitans, vel achos, inquantum prohibet locutionem: quia, ut dicit Damascenus, est vocem auferens: praesumptio autem intensionem spei: audacia autem excessum confidentiae in aggrediendo terribilia; furor autem intensionem irae. Cum autem objectum proprium et per se istarum passionum sit bonum vel malum apparens: ea quae accidentaliter se habent ad haec faciunt accidentalem differentiam in passionibus ex parte objecti: sicut tristitia quae est de malo quod est apparens malum tristanti; hoc autem accidit esse bonum vel malum alteri. Si ergo tristitia sit de malo quod est malum alteri, et per hoc apprehenditur malum ipsi tristanti, sic est misericordia. Si autem sit bonum alteri, et per hoc apprehenditur ut malum proprium, sic est invidia, quae est tristitia de prosperitate bonorum, vel Nemesis, quae est tristitia de prosperitate malorum, ut dicitur 2 Ethic. Similiter etiam timor distinguitur: quia malo difficili superanti facultatem timentis accidit aliquid dupliciter: vel ex parte ipsius mali, vel ex parte timentis. Primo modo accidit sibi turpitudo; et hoc vel in se, et sic est verecundia quae est de turpi actu; vel in opinione, et sic est erubescentia, quae est timor de convicio, ut dicit Damascenus: vel verecundia de turpitudine culpae, erubescentia de turpitudine poenae. Ex parte autem timentis sumuntur accidentales differentiae timoris hoc modo: quia terribile vel excedit facultatem timentis in agendo, et sic est segnities, vel ignavia, quae est timor futurae operationis, ut dicit Damascenus; vel in cognoscendo, et hoc tripliciter: vel propter cognoscibilis altitudinem, et sic est admiratio quae est timor ex magna imaginatione; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione; vel propter incertitudinem, et sic est agonia, quae est timor infortunii; et hoc idem dicitur trepidatio vel dubitatio. Sic ergo patet quomodo spes ab aliis passionibus differat, et quomodo etiam omnes aliae passiones ab invicem distinguantur.

[10944] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest. ad 1 et 3, expectare importat protensionem appetitus in aliquid cum quiete privante fugam vel recessum. Haec autem quies contingit ex difficultate ejus in quod

motus appetitus tendit, sed non in promptu est ut habeatur: quod enim in promptu est, sine mora acquiritur. Et quia bonum cum difficultate, proprie est objectum irascibilis, ideo expectare proprie ad irascibilem pertinet tendentem in aliquod bonum. Habet autem se ad spem sicut commune ad proprium, inquantum spes addit certitudinem circa expectationem.

[10945] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur large: accipit enim expectatum bonum pro bono quod nondum habetur, quod quidem commune est concupiscentiae et spei.

[10946] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod motus a termino et in terminum quandoque sunt contrarii, quandoque idem, quandoque disparati. Si enim termini a quo et ad quem sunt contrarii, sic motus est contrarius, sicut a nigredine in albedinem. Si autem sit idem terminus a quo et in quem, sic motus sunt idem, sicut motus ab albedine et in albedinem. Si autem sint diversi, non contrarii, sic motus sunt diversi disparati, sicut motus ab albedine et ad calorem. His modis ultimis spes et timor se habent: quia contrarietas quae attenditur in irascibili, est secundum facile et difficile, sive possibile et impossibile; non autem circa bonum et malum, quia circa hoc est concupiscibilis. Unde si consideretur propria ratio obiecti irascibilis, sic timor contrariatur spei: quia timor est a difficili, ad quod est spes. Si autem consideretur ratio difficilis, sic sunt disparata: quia timor a difficili est in genere malorum; spes autem a difficili in genere bonorum.

[10947] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod passiones cognitivarum virtutum sunt a rebus secundum esse spirituale. Et quia secundum hoc esse non habent contraria contrarietatem, ideo non causantur contrariae passiones ex contrariis in potentiis cognitivis. Sed passiones appetitivae sunt ex rebus secundum suum esse naturale: quia appetitus est de bono et malo, quae sunt in rebus, ut dicit philosophus in 6 Metaph.; et ideo cum secundum esse naturale contrarietatem habeant, contrarias passiones causant.

[10948] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum arduum sive difficile sit proprium objectum irascibilis, differentiae facientes oppositiones in passionibus irascibilis sunt difficile facultatem superans, vel non superans; et utrumque est vel bonum vel malum. Fiducia ergo, seu confidentia, importat motum irascibilis, in id quod aestimatur ut facultatem non excedens, quod quidem specialiter circa bona importat spes, circa mala autem audacia, nisi quod audacia excessum importat quandoque, unde in malum quandoque accipitur. Motus autem appetitus in id quod aestimatur ut superans facultatem sive in bonum sive in malum, est diffidentia. In bonum autem specialiter est desperatio, in malum autem timor. Ira autem est passio composita ex audacia vel dolore, et spe, ut ex dictis patere potest.

Articulus 4

[10949] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 tit. Utrum spes sit principalis passio, vel amor, vel desiderium, vel audacia, vel poenitentia

[10950] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes non sit principalis passio. Amor enim vehementius affectionem immutat quam spes; unde hominem extra se facit, ut dicit Dionysius, 4 cap. de Div. Nom. Sed amor non ponitur una de principalibus passionibus. Ergo neque spes.

[10951] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, concupiscere est de futuro bono, sicut et spes. Sed concupiscentia, vel desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec spes.

[10952] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, denominatio semper fit a principaliori. Sed irascibilis denominatur ab ira. Ergo est principalior spe, quae est in irascibili.

[10953] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, objectum irascibilis est difficile et arduum. Sed audacia tendit in arduum magis quam spes, vel non minus. Ergo audacia est magis principalis quam spes.

[10954] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut spes est de futuro, ita poenitentia est de praeterito. Sed praeteritum est certius quam futurum. Cum ergo poenitentia non ponatur principalis passio, nec spes principalis passio debet poni.

[10955] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Boetius in Lib. de Consolat., dicit: *gaudia pelle, pelle timorem; spemque fugato, nec dolor adsit*: et ita spes connumeratur aliis principalibus passionibus.

[10956] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, spes opponitur quodammodo timori. Sed timor est principalis. Ergo et spes.

[10957] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, passio quae est in concupiscibili de bono, est principalis, sicut gaudium. Ergo eadem ratione passio quae est de bono in irascibili, est principalis. Haec autem est spes. Ergo spes est principalis passio.

[10958] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod principalitas passionis in duobus consistit: quorum unum est ex parte objecti, ut scilicet passio sequatur secundum rationem et aptitudinem objecti, scilicet ut bonum prosequatur et malum fugiat; secundum est ex parte ipsius passionis, ut scilicet motus ille perfectus sit quantum possibile est secundum genus illud. Et ideo in concupiscibili sunt duae principales passiones tantum, scilicet, gaudium et tristitia: quia motus concupiscibilis terminatur in ipsa re conjuncta, quae facit gaudium et tristitiam; et iterum bonum de sua ratione natum est facere gaudium, inquantum est conveniens; et tristitiam, inquantum nocivum est. In irascibili etiam sunt tantum duae, scilicet timor et spes; quia in his perficitur motus

irascibilis quantum est possibile in genere illo, unde non important motum perfectum simpliciter; sed inquantum possibile est in genere irascibilis: quia motus irascibilis, inquantum hujusmodi, non perficitur ad praesens, ut prius dictum est, art. praec., sicut concupiscibilis; sed perficitur in certitudine inclinationis respectu sui objecti. Unde timor et spes habent quamdam certam inclinationem ad objectum suum: timor ad non posse fugere malum, spes ad posse consequi bonum; unde confidentia non dicitur principalis passio, quae habeat certitudinem, nec importat. Similiter etiam timor consequitur ex malo inquantum est malum, quia de natura sui habet ut fugiatur; spes autem ex ratione boni inquantum est bonum, quia de natura sui habet ut expectetur. Et ideo consuevit numerus principalium passionum hoc modo accipi. Quia aut sunt de praesenti, in quo perficitur motus concupiscibilis; aut de futuro in quo consistit motus irascibilis, inquantum est de difficili. Si primo modo, aut de bono, et sic est gaudium; aut de malo, et sic est tristitia. Si secundo modo, aut de bono, et sic est spes; aut de malo, et sic est timor.

[10959] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod amor non dicit terminum in motu concupiscibilis, cum non sequatur ex conjunctione rei, sicut delectatio vel gaudium.

[10960] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod motus concupiscibilis potest ulterius terminari quantum ad futurum; et ideo concupiscentia et desiderium non sunt passiones principales: motus autem irascibilis non; et ideo in futuro terminatur; et propter hoc spes et timor sunt principales passiones.

[10961] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia in qua est spes, denominatur ab ira, quia est ultimum in passionibus ejus: denominatio autem consuevit fieri ab his quae sunt ultima in re. Non tamen est principalis, quia habet motum in nocivum, non quidem fugiendum, quod est de ratione mali et nocivi, sed aggrediendum.

[10962] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum similiter dicendum est de audacia, quod timor qui fugam importat, consequitur ex ratione mali, quod de se est fugibile, non autem aggressibile, quod audacia facit; et ideo non est principalis passio.

[10963] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod poenitentia continetur sub tristitia. Unde sciendum est, quod omnes praedictae passiones ad has principales passiones reducuntur vel sicut species ad genus, sicut admiratio ad timorem; vel sicut imperfectum ad perfectum, sicut concupiscentia ad gaudium; vel sicut effectus ad causam, et participans ad participatum, sicut audacia et ira ad spem: quia spes tendit in bonum arduum, quod de se est tale ut in illud debeat tendi; audacia autem et ira tendunt in arduum nocivum repellendum; quod quidem non est tale ut in ipsum tendi debeat, sed magis ut fugiatur; tendunt tamen in ipsum inquantum participat aliquid de ratione boni, quod est victoria ipsius; et ideo etiam spes participatur quodammodo in audacia et ira, sicut quod est per se, in eo quod est per accidens.

Articulus 5

[10964] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 tit. Utrum spes possit esse in parte intellectiva

[10965] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod spes non possit esse in parte intellectiva. Quia passiones sunt tantum in parte sensitiva, ut dicit philosophus 7 Physic. Sed spes est passio. Ergo est in parte sensitiva.

[10966] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt in parte intellectiva, sunt ipsius animae secundum se sine hoc quod communicat corpori. Spes vero non est ipsius animae secundum se, sed cum conjunctione corporis, eadem ratione qua gaudium et amor, ut dicitur in 1 de anima. Ergo spes non est in parte intellectiva.

[10967] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, subjectum spei est irascibilis. Sed irascibilis non est in parte intellectiva, sed in sensitiva, quae animus dicitur in 3 de anima. Cum ergo passio non excedat subjectum suum, nec spes erit in rationali.

[10968] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut dicit philosophus in Lib. de Memor., memoria non est in parte intellectiva: quia concernit determinatam temporis differentiam, scilicet praeteritum. Sed sicut memoria concernit praeteritum, ita spes concernit futurum. Ergo spes non potest esse in parte intellectiva.

[10969] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, in parte intellectiva non sunt contrariae passiones: quia delectationi quae est secundum intellectum, nihil est contrarium, ut dicit philosophus 1 Topic. Cum ergo spes sit passio contrarietatem habens ad timorem et desperationem, videtur quod non possit esse in parte intellectiva.

[10970] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, quidquid invenitur communiter in Deo et in nobis de operibus animae, ad partem intellectivam pertinet, quae solum est immaterialis, et in hoc Deo similis. Sed delectatio convenit non solum nobis, sed etiam Deo, ut dicitur in 7 Ethic., quia ipse simplici operatione gaudet. Ergo delectatio est in nobis etiam in parte intellectiva; et ita eadem ratione spes, quae est de delectatione futura.

[10971] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, quidquid permanet in nobis post separationem animae a corpore, hoc ad partem intellectivam pertinet, quae sola est separabilis, secundum philosophum. Sed spes est hujusmodi: quia erat in illis patribus qui in Limbo erant, ut dicitur in littera. Ergo spes est in parte intellectiva.

[10972] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, ad quamcumque potentiam pertinet objectum passionis, et passio. Sed objectum spei est arduum bonum, quod etiam ad intellectivam

partem pertinere potest. Ergo spes potest esse in parte intellectiva.

[10973] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod operationes sensitivae sunt nobis magis notae quam operationes partis intellectivae: quia cognitio nostra incipit a sensu, et terminatur ad intellectum. Et quia ex notioribus minus nota cognoscuntur, nomina autem ad innotescendum rebus imponuntur; ideo nomina operationum sensitivae partis transferuntur ad operationes intellectivae partis, et ulterius ex humanis in divina. Et hoc patet in apprehensivis operationibus: quia illud quod certitudinaliter quasi praesens tenemus per intellectum, dicimur sentire, vel videre; et imaginari dicimur, cum quidditatem rei intellectu concipimus; et sic de aliis: quamvis ista diversimode intelligantur, cum dicuntur de apprehensione sensitiva quae apprehendit materialiter et in particulari; et de intellectiva, quae apprehendit immaterialiter et in universali. Et ideo etiam imponitur nomen intellectivae operationi, per quod discernitur a sensitiva, sicut intelligere et scire, et hujusmodi. Similiter nomina operationum appetitivae sensibilis partis transferuntur in operationes appetitivae intellectivae partis: tamen in sensitiva parte sunt per modum materialis passionis, in parte autem intellectiva per modum simplicis actus non materialiter; et ideo etiam aliqua nomina imponuntur appetitui intellectivo, quae ipsum distinguunt ab aliis, sicut velle, eligere, et hujusmodi. Sic ergo spes in parte sensitiva nominat quamdam passionem materialem, sed in parte intellectiva simplicem operationem voluntatis immaterialiter tendentis in aliquod arduum.

[10974] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spes, secundum quod est in appetitu rationali, scilicet voluntate, non est passio proprie loquendo, ut patet ex his quae dicta sunt 15 dist., quaest. 2, art. 1, in corp.

[10975] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus loquitur ibi de istis secundum quod sunt passiones sensitivae partis, et ita indigent corpore materialiter: vel secundum quod sunt in parte intellectiva, quae indiget corpore, inquantum accipit a sensibus, vel a sensitivis potentiis, quantum ad statum viae.

[10976] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidam distinguunt irascibilem humanam et brutalem, similiter et concupiscibilem; et dicunt, quod brutalis est in parte sensitiva, humana autem in parte intellectiva. Sed hoc non est verum: quia appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut prius dictum est art. 2: unde irascibilis dicitur humana non per essentiam, sed per participationem, sicut dicit philosophus in 1 Ethic., et etiam Damascenus in 2 Lib. Unde quod objicitur quod spes in irascibili est; verum est de spe secundum quod est passio.

[10977] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectiva apprehensio est secundum motum a rebus in animam; et quia in anima intellectiva recipitur aliquid abstractum ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, ideo nulla apprehensio intellectiva concernit aliquod tempus determinate, quamvis possit esse de quolibet tempore: unde componendo et dividendo implicat tempus, ut dicitur in 3 de anima: et ideo etiam memoria cum sit pars imaginis quae est in parte intellectiva, est omnium temporum, ut dictum est in 1 Lib., dist. 3. Operatio autem appetitus est secundum motum ab anima in res; et ideo quia res per se cadunt sub hic et

nunc, ideo et operatio intellectivi appetitus potest aliquod tempus concernere.

[10978] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod delectatio, ut prius dictum est, ex duobus consurgit. Uno modo ex ipso actu qui est conveniens potentiae; et hoc modo delectationi intellectus non est aliquid contrarium. Cum enim intelligibile omnino immaterialiter in intellectu recipiatur, non potest aliquam laesionem intellectui inferre, sicut sensibile excellens, quod corrumpit sensum. Et ideo omnis actus intellectus est conveniens intellectui, et delectabilis, quidquid sit illud quod intelligitur; et sic delectationi intellectus non est aliquid contrarium. Alio modo consurgit delectatio ex conjunctione rei convenientis, circa quam est operatio. Et quia id quod apprehenditur, potest esse conveniens intelligenti, vel inconveniens, inquantum est res quaedam, licet inquantum intellectum, semper sit conveniens; ideo ex parte ista delectationi quae est in parte intellectiva, potest esse tristitia contraria, non quae sit passio, ut dictum est.

Quaestio 2

Prooemium

[10979] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 pr. Deinde quaeritur de spe secundum quod est virtus; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 utrum spes sit virtus; 2 utrum sit theologica; 3 quomodo se habeat ad alias virtutes theologicas; 4 de certitudine ipsius; 5 quorum sit habere spem.

Articulus 1

[10980] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 tit. Utrum spes sit virtus

[10981] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus. Spes enim dividitur contra timorem, gaudium, et tristitiam. Sed nullum istorum ponitur in genere virtutis; quinimmo tristitia ponitur in genere vitii, quantum ad accidiam et invidiam: ponitur etiam inter sacramenta quantum ad poenitentiam; gaudium autem in genere fructus, ut patet Gal. 5; timor autem in genere doni, ut dicitur Isa. 11. Ergo neque spes debet esse virtus.

[10982] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut virtutes infusae ordinantur ad aliquod arduum, quod est vita aeterna; ita et virtutes acquisitae ad aliquod arduum, quod est felicitas civilis, vel contemplativa. Sed philosophi tractantes de virtutibus acquisitis, non posuerunt spem esse virtutem. Ergo apud theologos spes non debet poni virtus.

[10983] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, nulla virtus provenit ex meritis: quia virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut Augustinus ait. Sed spes provenit ex meritis, ut in littera dicitur. Ergo spes non est virtus.

[10984] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, nulla virtus opponitur alicui bono: quia bonum bono non est contrarium, sicut malum malo, ut dicitur in praedicamentis. Sed spes opponitur timori, quod est bonum et laudabile. Ergo spes non est virtus.

[10985] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, nulla virtus habet actum mercenarium: quia virtus operatur bonum propter seipsum. Sed spes habet actum mercenarium, cum intendat in remunerationem. Ergo spes non est virtus.

[10986] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nihil inducit ad vitam aeternam, nisi virtus. Sed spes inducit ad vitam aeternam, ut patet in Psal. 5, 12: *laetentur omnes qui sperant in te: in aeternum exultabunt, et habitabis in eis.* Ergo spes est virtus.

[10987] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, spes est propinquior caritati, quae est mater omnium virtutum, quam fides, quia est in affectu. Sed fides est virtus. Ergo et spes.

[10988] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, nihil est meritorium, nisi actus virtutis. Sed spei actus est meritorius: quia a confusione liberat. Psal. 30, 1: *in te domine speravi: non confundar in aeternum.* Ergo spes est virtus.

[10989] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut supra, dist. 23, quaest. 1, art. 2 et 3, dictum est, virtus secundum communem usum loquendi dicitur habitus inclinans ad actum; qui est bonus dupliciter, scilicet secundum convenientiam ad potentiam agentem, et secundum objectum; quod habet rationem boni, inquantum est objectum talis actus. Haec autem duo sunt in actu spei. Cum enim spes in appetitiva parte sit, oportet quod objectum ejus sit bonum sub ratione boni; et sic actus spei habet bonitatem ex ratione objecti. Similiter etiam spes supra expectationem addit certitudinem, ut patet per definitionem in littera positam. Certitudo autem importat determinationem respectu ejus ad quod dicitur certitudo. Unde cum certitudo spei sit de bono expectato, importat determinationem ad bonum. Et ex hoc aliquis actus est perfectae potentiae conveniens, quod ad bonum ipsius determinationem habet; sicut actus scientiae, qui determinat intellectum ad verum, quod est bonum intellectus; non autem actus opinionis, quae est veri et falsi: propter quod scientia est virtus, et non opinio, ut dicitur in 6 Ethic. Unde patet quod spes virtus debet dici etiam secundum communem usum loquendi.

[10990] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spes, secundum quod est passio, non est virtus, sed secundum quod est in appetitu intellectivae partis. Nec aliarum passionum nomina ita convenienter ad virtutes transumi possunt sicut nomen spei: quia spes dicitur in ordine ad bonum, et propter hoc importat motum appetitus in bonum tendentis; et sic habet quamdam similitudinem cum intentione et electione boni, quae requiruntur in omni virtute; timor autem dicitur in ordine ad malum. Recedere autem a malo, quamvis ad virtutem pertineat, non tamen in hoc consistit perfectio virtutis, sed in electione boni. Gaudium autem et tristitia magis

dicunt impressionem boni et mali in appetitum, quam motum appetitus in ea; unde non habent similitudinem cum electione virtutis.

[10991] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud arduum in quod ordinant virtutes acquisitae, est finis proportionatus facultati naturae; et ideo natura per seipsam determinata est ad sperandum illum finem; unde non indiget aliquo habitu superaddito, per quem determinetur in illud. Sed hoc arduum quod est vita aeterna, excedit facultatem naturae. Unde cum ex se natura non sit determinata ad sperandum illud, oportet quod determinetur per aliquem habitum infusum; et haec est spes, quae est virtus.

[10992] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spes multis modis dicitur. Quandoque enim nominat passionem; et sic non est virtus. Quandoque nominat habitum inclinantem ad actum voluntatis similem spei quae est in parte sensitiva, quae est passio; et sic est virtus. Quandoque vero nominat ipsum actum; et sic est actus virtutis. Quandoque autem nominat ipsam rem speratam; Tit. 2, 13: *expectantes beatam spem*; et sic est objectum virtutis. Quandoque autem nominat certitudinem, quae consequitur spem; Rom. 5, 4: *probatio vero spem*, idest spei certitudinem; et sic nominat statum perfectionis in virtutem, quantum ad certitudinis intentionem. Habitus ergo spei quae est virtus, ex meritis non procedit: sed objectum, idest ipsa res sperata, pro meritis redditur; et ideo etiam actus spei in suum objectum tendit ex praesuppositione meritorum; et secundum hoc dicitur ex meritis provenire ratione sui actus.

[10993] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod spes quae est virtus, non opponitur timori qui est donum: quia spes extendit se in Deum ex consideratione divinae largitatis, timor vero dicit resilitionem ex consideratione propriae parvitatis; et ita non est secundum idem resilitio timoris et extensio spei; unde non sunt contraria.

[10994] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod facere aliquid propter aliquod commodum temporale, facit actum mercenarium, non autem facere propter remunerationem aeternam; quia continentia non sibi sufficit ad salutem, si pro solo amore pudicitiae retinetur, ut dicitur in Lib. de Eccles. Dogmat., et eadem ratio est de aliis humanis actibus. Vel dicendum, quod actus dicitur esse mercenarius qui propter mercedem fit, non autem qui est circa ipsam mercedem. Quamvis ergo actus spei sit expectare beatitudinem, quae est merces; non tamen eam expectat propter ipsam mercedem, sed ex inclinatione habitus, sicut et in aliis virtutibus contingit. Et praeterea non expectat eam inquantum est merces, sed inquantum est summum quoddam arduum: habet enim Deum pro principali objecto.

Articulus 2

[10995] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 tit. Utrum spes sit virtus theologica

[10996] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Omnis enim virtus theologica habet Deum pro objecto. Sed irascibilis objectum Deus esse non potest: quia cum sit appetitus sensitivae partis, non extendit se ultra bonum sensibile. Cum ergo spes ad irascibilem pertineat, videtur quod spes non sit virtus theologica.

[10997] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Isa. 30, 15, dicitur: *in spe erit fortitudo vestra*. Sed fortitudo non est virtus theologica, sed cardinalis. Ergo et spes; et praecipue cum eadem extrema videantur habere, scilicet timiditatem et audaciam.

[10998] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, expectare est longanimitatis: Gal. 5, 22: *longanimitas expectationis*. Similiter videtur esse patientiae; Rom. 8, 25: *si quae non videmus, speramus, per patientiam expectamus*. Ergo cum spes sit expectatio, videtur quod spes sit idem quod patientia vel longanimitas: quae quidem non sunt virtutes theologicae: ergo nec spes.

[10999] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, spei est in arduum tendere. Sed hoc est magnanimitatis, quae maxime magnum attendit. Ergo spes est idem quod magnanimitas. Sed magnanimitas est virtus moralis et non theologica. Ergo et spes.

[11000] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, spes dividitur ex opposito aliis virtutibus theologicis; 1 Corinth. 13, 13: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*. Ergo est virtus theologica.

[11001] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omnis virtus quae habet finem ultimum pro objecto, est virtus theologica. Talis autem est spes, cum sit expectatio futurae beatitudinis. Ergo spes est virtus theologica.

[11002] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, omnis virtus moralis est circa passiones, ut dicitur in 2 Ethic. Hoc autem non competit spei. Ergo non est virtus moralis. Neque est intellectualis, quia non pertinet ad cognitionem, ut prius dictum est. Ergo est virtus theologica.

[11003] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod spes de ratione sua dicit extensionem appetitus in aliquod arduum, quod non omnino excedit facultatem sperantis. Ea enim quae excedunt, et velut excedentia apprehenduntur, desperationem magis quam spem faciunt; unde secundum hoc quod inest alicui facultas in aliquod arduum, secundum hoc est inclinatio in illud arduum; et ideo in illud arduum quod proportionatur facultati naturae sensitivae, inclinatio sensitivi appetitus spem facit, quae est passio; in illud vero arduum quod proportionatur naturae intellectivae, inclinatio illius facit spem, quae est actus voluntatis. Sed quia est aliquod arduum quod excedit facultatem naturae, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scilicet ipse Deus, inquantum est nostra beatitudo; ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturae superaddito fiat inclinatio in illud arduum; et illud donum est habitus spei et quia habet objectum ipsum

Deum, ideo oportet quod sit virtus theologica: et ideo in secunda definitione spei quam Magister ponit, exprimitur tota ratio spei secundum quod est virtus theologica. Expectatio enim, ut ex dictis patet, proprie loquendo, dicit extensionem appetitus in aliquod arduum; certa autem dicit completionem praedictae extensionis, et quasi determinationem; et in hoc completur ratio spei absolute. Objectum autem quod facit spem esse theologicam virtutem, est futura beatitudo. Illud autem unde est facultas perveniendi in finem istum, est gratia, et merita, sive accipiatur gratia pro divina liberalitate, sive pro dono gratuito.

[11004] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt quod etiam appetitus rationis dividitur per irascibilem et concupiscibilem: et secundum hoc propositio habet falsitatem. Sed quia omnes auctores distinguentes irascibilem a concupiscibili, sive sancti, sive philosophi, ponunt irascibilem et concupiscibilem in appetitu sensitivo; ideo dicendum, quod subjectum spei, prout dicitur virtus theologica, non est vis irascibilis, sed voluntas, inquantum actus ejus spes dici potest: nisi forte ipsam voluntatem, inquantum habet actus similes actibus irascibilis, dicamus irascibilem; sed tunc irascibilis et concupiscibilis non erunt diversae potentiae, sed nominabunt eamdem potentiam, scilicet voluntatem, secundum diversos actus.

[11005] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut supra, praec. quaest., art. 3 et 4 ad 5, dictum est, extendi in aliquod arduum, est dupliciter: quia vel est bonum in quod extenditur ut acquiratur; et sic extendi est spei: vel in aliquod arduum, ut repellatur; et hoc est audaciae. Et similiter resilire ab aliquo arduo est dupliciter: quia vel est bonum quod propter difficultatem dimittitur; et sic est desperatio: vel est malum quod propter difficultatem fugitur; et sic est timor. Et sic patet quod spes non inter audaciam et timiditatem est, sed inter praesumptionem et desperationem. Fortitudo autem quae habet pericula pro objecto, est inter timiditatem et audaciam. Et ideo spes et fortitudo non est idem. Nec fortitudo potest esse virtus theologica: quia Deus, qui est objectum virtutis theologicae, non habet rationem periculi quamvis habeat rationem ardui. Sed quia ex fine diriguntur ea quae sunt ad finem, ideo virtutes theologicae, quae habent finem ultimum pro objecto, non solum operantur circa ipsum secundum se, sed ut est directivum aliorum quae sunt ad finem; et ideo sunt quodammodo principia aliarum virtutum. Sicut fides non solum cognoscit verum primum, sed etiam alia quae ex veritate prima manifestantur ordinantia in ipsam; unde et in articulis fidei multa continentur quae ad creaturas pertinent. Similiter et caritas non solum facit diligere Deum, sed etiam proximum propter Deum. Similiter et spes non facit tendere in ipsum Deum ut quoddam arduum consequendum, sed etiam ut ex ipso est auxilium in omnibus aliis arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vincendis. Unde qui habet spem, sperat Deum consequi, speratque per ipsum omnia necessaria, quantumcumque sint difficilia, obtinere: sperat omnia nociva, quantumcumque sint difficilia, repellere. Et secundum hoc spes est in homine principium omnium operationum quae ad bonum arduum ordinantur, sicut caritas omnium quae in bonum tendunt, et sicut fides omnium quae ad cognitionem pertinent. Unde fides est in gratuitis, sicut intellectus principiorum in naturalibus et acquisitis; unde secundum hoc dicitur: *in spe erit fortitudo vestra*; non quasi spes sit ipsa fortitudo, sed quia est principium ipsius fortitudinis.

[11006] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod expectatio patientiae est expectatio divini auxilii in periculis; expectatio autem longanimitatis est expectatio divini auxilii in laboribus actionis tendentis in aliquod bonum arduum obtinendum. Unde patet ex praedictis quod expectatio patientiae et longanimitatis est per participationem expectationis a spe, secundum quod virtutes posteriores participant aliquid a prioribus; sicut omnes morales a prudentia, et omnes aliae virtutes participant aliquid a caritate, scilicet desiderium summi boni, propter quod operantur.

[11007] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod magnanimitas magis accedit ad spem quam aliqua dictarum virtutum: quia est secundum extensionem appetitus in aliquod bonum arduum obtinendum; et ideo circa spem passionem versatur, et ejus opposita, ut sic sint in irascibili tres virtutes quantum ad tria genera passionum. Magnanimitas quidem quantum ad genus spei et aliarum passionum circumstantium ipsam, quae habent bonum arduum expectatum pro objecto; fortitudo autem circa timorem et audaciam; mansuetudo autem circa iram. Sed tamen magnanimitas non est idem quod spes virtus: quia est circa arduum quod consistit in rebus humanis, non circa arduum quod est Deus; unde non est virtus theologica, sed moralis, participans aliquid a spe.

Articulus 3

[11008] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 tit. Utrum spes sit virtus distincta ab aliis

Quaestiuncula 1

[11009] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Virtutes enim distinguuntur per actus et objecta. Sed spes est expectatio futurae beatitudinis, quae est etiam objectum omnium virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

[11010] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, virtutes theologicae ordinant nos immediate ad Deum. Sed aliquis sufficienter ordinatur per hoc quod cognoscit eum, et amat ipsum: quod facit fides et caritas. Ergo spes non distinguitur ab utraque.

[11011] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, expectare est actus spei. Sed expectare pertinet ad fidem: quia in symbolo dicitur: *expecto resurrectionem mortuorum.* Ergo spes non differt a fide.

[11012] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, videtur quod nec a caritate. Quia

spei est tendere in Deum, quod est proprium caritatis. Ergo spes non differt a fide, et caritate.

[11013] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 13, spes connumeratur aliis duabus. Ergo differt ab eis.

[11014] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, spes in voluntate dicitur ad similitudinem spei quae est in irascibili, ut prius dictum est. Sed spes quae est passio irascibilis, differt a cognitione quae est fidei, et amore qui est caritatis. Ergo spes quae est in voluntate, differt a fide et caritate.

Quaestiuncula 2

[11015] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod spes non possit esse nisi formata caritate. Spes enim praesupponit merita, ut patet ex definitione ipsius. Sed meritum non potest esse in habente aliquam virtutem informem. Ergo spes non potest esse informis.

[11016] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ex hoc ipso quod tendit fides in Deum, est fides formata. Sed spes habet in Deum tendere. Ergo semper est spes formata.

[11017] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod omnis affectio ex amore est. Sed spes est affectio quaedam. Ergo est ex amore. Sed omne quod est ex amore, est formatum: quia caritatis est formare alias virtutes. Ergo spes semper est formata.

[11018] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, sicut timor est suppliciorum aeternorum, ita et spes praemiorum. Sed timor potest esse formatus et informis. Ergo et spes.

[11019] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, quicumque non habet spem, est desperatus. Sed quicumque peccat mortaliter, non habet spem formatam. Si ergo omnis spes esset formata, quicumque peccat mortaliter, esset desperatus. Sed desperatio est peccatum in spiritum sanctum. Ergo quicumque peccaret mortaliter, peccaret in spiritum sanctum, quod est falsum.

Quaestiuncula 1

[11020] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra, dist. 13, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 2, in corp., dictum est, virtutes theologicae sunt ad ordinandum nos in finem ultimum. Ad hoc autem quod aliquis incipiat operari propter finem aliquem, oportet primo quod cognoscat finem illum, et secundo quod desideret ipsum. Sed quia voluntas est possibilium et impossibilium; neque aliquis operatur propter aliquid quod est impossibile adipisci, quamvis illud appetat: ideo oportet quod voluntas ad hoc quod operari incipiat, tendat in illud sicut in possibile: et haec inclinatio voluntatis tendentis in bonum aeternum quasi possibile sibi per gratiam, est actus spei. Et ideo spes est aliquid distinctum a fide et caritate: quia

fides facit cognitionem de fine, inquantum ostendit finem bonum esse, et sic insurgit motus caritatis; inquantum vero ostendit finem esse possibilem, sic insurgit motus spei: quia fides est fundamentum omnium virtutum, praecedens omnes quantum ad naturalem ordinem actuum.

[11021] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idem secundum rem est objectum omnium virtutum theologicarum, sed differt secundum rationem: quia inquantum est primum verum, est objectum fidei; inquantum est summum bonum, est objectum caritatis; inquantum est altissimum arduum, est objectum spei. Et quia beatitudo nominat maxime arduum, cum sit status omnium bonorum aggregatione completus, ut dicit Boetius, ideo in definitione spei praecipue ponitur beatitudo. Virtus autem et potentia non differunt ex objectis secundum differentiam realem objecti, sed secundum diversas rationes objecti: quae quidem rationes formaliter complent objectum ipsum.

[11022] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa duo non sufficiunt ad hoc quod aliquis incipiat operari propter finem, ut dictum est in corp. art.

[11023] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fides dicitur expectare, inquantum est origo expectationis, ostendendo illud quod est expectandum, ex se possibile acquiri.

[11024] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tendere in appetibile, est tam irascibilis quam concupiscibilis, sed differenter; quia tendere in aliquod bonum ut est bonum simpliciter, est concupiscibilis; sed tendere in aliquod ut est arduum et difficile, est irascibilis: et per hunc modum diversimode etiam tendit in Deum spes et caritas.

Quaestiuncula 2

[11025] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 8, in corp., desiderium et amor in hoc differunt quod amor quodammodo importat quamdam convenientiam et connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum amatum aliquo modo habetur; desiderium autem importat motum in ipsum amabile nondum habitum; unde motus appetitus incipit in desiderio, et terminatur in amore completo; et ideo desiderium est quaedam inchoatio amoris, et quasi quidam amor imperfectus. Sed quia primum habere rei est secundum quod est in potentia: quia quod est in facultate habentis, quasi jam haberi reputatur: ideo primum quod amorem inducit, est facultas habendi id quod desideratur. In hac autem facultate spes consistit; et ideo amor rei distantis, quae actu non habetur, praesupponit spem. Sed quia spes non est nisi boni, et primus motus appetitus in bonum, est desiderium; ideo spes praesupponit desiderium, et est media inter amorem et desiderium. Et hoc rationabiliter accidit: quia enim irascibilis est propter concupiscibilem, ideo actus irascibilis a concupiscibili incipit, et in concupiscibili terminatur. Amor enim et desiderium in concupiscibili sunt; spes autem in irascibili; et similis est eorum ordo secundum quod est in voluntate. Unde patet quod actus fidei praecedit

desiderium, quia omnis actus affectivae praesupponit actum cognitivae; desiderium autem praecedit spem, spes autem amorem; et ideo sicut fides potest esse informis, quia actus ejus praecedit actum amoris; ita et spes.

[11026] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spes non praesupponit merita in actu, sed in proposito. Non enim aliquis sperat propter merita, quasi merita existentia producant actum spei; sed quia per merita quae proponit, ad beatitudinem se pervenire sperat.

[11027] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides formata tendit in Deum ex amore; sed spes informis non est ex amore, sed ex desiderio.

[11028] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ibi accipitur amor large pro amore imperfecto, quod est desiderium, quod est primus motus appetitivae virtutis: desiderium autem non sufficit ad formandum actus virtutum.

Articulus 4

[11029] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 tit. Utrum spes habeat certitudinem in suo actu

[11030] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes non habeat certitudinem in suo actu. Certitudo enim ad cognitionem pertinet, quia dubitationi opponitur. Sed spes non pertinet ad cognitionem, sed ad affectionem. Ergo ad spem non pertinet certitudo.

[11031] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, de eo quod nunquam erit, non potest esse certitudo. Sed aliquis habet spem de vita aeterna, quam nunquam habebit. Ergo spes non habet certitudinem.

[11032] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, omne quod dependet ex contingenti, non potest habere certitudinem, nisi quando jam est. Sed hunc habere vitam aeternam, dependet ex meritis, quae sunt ex libero arbitrio, quod est maxime contingens causa. Ergo non potest esse certitudo de hoc quod iste habeat vitam aeternam; ergo cum spes sit de hoc, videtur quod spes non habeat certitudinem.

[11033] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, non potest de eodem esse certitudo, seu securitas, et timor. Sed homo quamdiu in hac vita est, habet timorem castum de separatione a Deo. Ergo non potest habere certitudinem de habendo vitam aeternam.

[11034] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, nullus habebit vitam aeternam, nisi habeat caritatem et gratiam. Sed nullus scit se habere gratiam et caritatem, necdum ut finaliter habeat. Ergo non potest esse in spe certitudo de vita aeterna.

[11035] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra, 2 Tim. 1, 12: *scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem.* Sed hoc ad spem pertinet. Ergo spes habet certitudinem.

[11036] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod virtus est certior omni arte. Sed spes est virtus. Ergo habet certitudinem.

[11037] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, sicut fides innititur primae veritati, ita spes summae largitati: quia ex gratia provenit, ut in littera dicitur. Sed summa largitas non potest alicui deficere, sicut neque prima veritas aliquem decipere. Ergo sicut fides habet certitudinem, ita et spes.

[11038] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod spes non habet aliam certitudinem nisi a fide; sed in hoc differunt quod certitudo fidei est in universali, sicut quod quilibet bonus habebit vitam aeternam; certitudo autem spei est in particulari, sicut quod iste, si bene facit, habebit vitam aeternam; et ideo certitudo fidei est absoluta et universalis, certitudo autem spei particularis est, et conditionata. Sed hoc non potest stare: quia universale et particulare non diversificant potentiam neque habitum; unde secundum hoc spes a fide non differret secundum habitum, neque in alia potentia esset; quod omnino falsum est. Et ideo aliter est dicendum, quod certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile. Sed omnis operatio et motus cujuscumque tendentis in finem est ex cognitione dirigente, vel conjuncta, sicut in agentibus per voluntatem, vel remota, sicut in agentibus per naturam. Quia vero non tenderet determinate in finem suum nisi ab aliqua cognitione praecedente in ipsum ordinaretur, inde est quod opus naturae est simile operi artis, inquantum per determinata media tendit in suum finem. Et hoc habet ex determinatione divinae sapientiae instituentis naturam; et ideo nomina quae ad cognitionem pertinent, ad naturales operationes transferuntur; sicut dicitur quod natura sagaciter operatur et infallibiliter; et sic etiam dicitur certitudo in natura tendente in finem. Et quia virtus in modum naturae operatur inclinando in determinatum finem, ideo virtus dicitur esse certior arte; sicut et natura inquantum inclinat infallibiliter, quantum ex ea est, in finem: et talis est certitudo spei; aliter tamen quam in aliis virtutibus. Quia enim spes supponit facultatem in finem perveniendi, quae quidem est ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et ex meritis, secundum quae omnes virtutes in finem ultimum perveniunt; ideo certitudo spei causatur ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et etiam ex inclinatione omnium aliarum virtutum, et etiam ex inclinatione ipsius habitus: et ideo praeter certitudinem quam habet ut quaedam virtus, includit certitudinem quae est in omnibus aliis virtutibus, et ulterius certitudinem divinae ordinationis.

[11039] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod certitudo primo et principaliter est in cognitione: sed per similitudinem et participative est in omnibus operibus

naturae et virtutis.

[11040] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod certitudo cognitionis est ex seipsa; certitudo autem naturae est ex alio ordinante in finem; et ideo certitudo cognitionis nunquam deficit, sed certitudo naturae deficit quidem non per se, sed per accidens, quia talis defectus non est ex ipso directivo in finem, ex quo habet certitudinem, sed ex aliquo accidente; sicut ignis habet certitudinem absolutam calefaciendi, et tamen deficit quandoque ex aliquo impedimento. Et similiter est de spe; unde etiam ipsa inclinationis naturae certitudo dicitur spes, ut patet Rom. 4, 18: *qui contra spem in spem credidit.*

[11041] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium.

[11042] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamdiu in hac vita sumus, potest esse accidentale impedimentum ne spes, quae de se certitudinem habet, suum finem consequatur; et ideo nunc cum spe adjungitur timor separationis; sed in futuro, quando non poterit esse accidentale impedimentum, tunc non erit timor separationis, neque etiam spes; quia quod sperabatur, tunc habebitur.

[11043] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet nesciam utrum finaliter habiturus sim caritatem, tamen scio quod caritas et merita quae in proposito habeo, ad vitam aeternam certitudinaliter perducunt. Ex praedictis patet quod certitudo spei et fidei in quatuor differunt. Primo in hoc quod certitudo fidei est intellectus, certitudo autem spei est affectus. Secundo, quia certitudo fidei non potest deficere; sed certitudo spei per accidens deficit. Tertio, quia certitudo fidei est de complexo; certitudo autem spei est de incomplexo, quod est appetitus objectum. Quarto, quia certitudini fidei opponitur dubitatio; certitudini autem spei opponitur diffidentia vel haesitatio. Ideo sciendum est, quod certitudo spei, quantum ad inclinationem habitus, est major in habente spem formatam, etiam praescito ad mortem, quam in praedestinato habente spem informem; sed inquantum includit certitudinem quae est ex Dei ordinatione, et ex meritis quae sunt in proposito, est aequalis in utroque.

Articulus 5

[11044] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 tit. Utrum in Christo fuerit spes

Quaestiuncula 1

[11045] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in

Christo fuerit spes. Ps. 30, 1: *in te domine speravi*; et exponitur in persona Christi. Ergo habuit spem.

[11046] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, deerat ei aliquid ad beatitudinem, scilicet gloria corporis. Ergo potuit illam sperare, cum spes sit expectatio beatitudinis.

[11047] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, spes est de non visis, Rom. 8. Sed Christus videbat bona aeterna, quorum est spes. Ergo non habuit spem.

Quaestiuncula 2

[11048] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Angeli et animae sanctorum spem habeant. Angelis enim accrescit gaudium ex salute illorum quos custodiunt: Luc. 15, 10: *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente*; et similiter etiam sancti gaudent de bonis aliorum, quae quotidie fiunt. Ergo habent aliquid quod sperent.

[11049] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, animae sanctorum expectant stolam corporis; unde dictum est eis, Apoc. 6, 11, *ut expectarent adhuc modicum tempus, donec compleantur conservi eorum.* Sed expectatio est spei. Ergo ipsi habent spem.

[11050] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, 1 Corinth. 13, 10. Sed spes ex parte est, quia est de non habitis. Ergo cum sanctis venerit quod perfectum est, videtur quod spem non habeant.

Quaestiuncula 3

[11051] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 1 Videtur quod nec patres qui erant in Limbo, spem habuerint. Quia *spes quae differtur, affligit animam*, ut dicitur in Prov. 13, 12. Sed in sanctis patribus qui erant in Limbo, non erat aliqua afflictio. Ergo non habebant spem.

[11052] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, spes procedit ex meritis. Sed ipsi non erant in statu merendi; similiter nec illi qui sunt in Purgatorio. Ergo non habent spem.

[11053] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quicumque cupit aliquid quod nondum habet, expectat illud. Sed patres qui erant in Limbo, cupiebant beatitudinem, quam nondum habebant. Ergo expectabant illam; ergo habebant spem.

Quaestiuncula 4

[11054] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam damnati et Daemones habeant spem. Job 40, 28, dicitur de ipso: *spes ejus frustrabitur eum.* Ergo habet spem.

[11055] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 4 arg. 2 Praeterea, sicut fides est informis, ita et spes. Sed habent fidem informem. Ergo et spem.

[11056] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, spes non est de impossibili. Sed Daemones et damnati, cum sint in malitia obstinati, non possunt pervenire ad vitam aeternam. Ergo non possunt habere spem.

Quaestiuncula 1

[11057] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus non habuit spem: quia spes imperfectionem importat, cum fundetur supra agnitionem aenigmaticam; nihil autem imperfectionis ex parte perfectionum animae fuit in Christo; et ideo non fuit in ipso spes.

[11058] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spes sumitur ibi pro expectatione praemii accidentalis, de quo non est proprie spes, quae habet Deum pro objecto; et ideo non sequitur quod Christus proprie spem habuerit.

[11059] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum: quia gloria corporis non est principalis in beatitudine.

Quaestiuncula 2

[11060] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Angeli et beatorum animae, proprie loquendo, spem non habent; et hoc patet ex duobus. Primo, quia cum spes sit virtus theologica, habet Deum pro objecto; et quia gaudium eorum, quod de Deo habent, crescere non potest, ideo illud quod eis accrescit, non pertinet ad spem. Secundo, quia est de arduo et difficili; et quia habenti gloriam essentialem, quae in Dei visione consistit, quidquid aliud creatum est, parvum est; et ideo non potest esse spes neque de gaudio quod de salute aliorum eis accrescit, neque de gaudio quod accrescit animae de gloria corporis; sed potest esse de eis desiderium; et hoc desiderium expectatio large dicitur.

[11061] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[11062] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illi qui sunt in Purgatorio, et patres qui erant in Limbo, habebant spem: quia spes non evacuatur nisi secundum hoc quod aliquis habet actu id quod speravit; sicut fides evacuatur per id quod videt illud quod credidit. Illi autem qui in Limbo patrum erant, et qui sunt modo in Purgatorio, nondum habent beatitudinem, de qua est spes; et ideo spes eorum quam in hac vita habebant, non est evacuata.

[11063] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dilatio spei antiquis patribus non faciebat afflictionem, quia afflictionis capaces non erant. Vel dicendum, quod quamvis spes ratione absentiae speranti afflictionem faciat, tamen ratione certitudinis delectationem facit. Et quia certitudo spei in eis deficere non poterat, ideo delectatio quae ex certitudine causabatur, absorbebat omnem afflictionem, quae ex absentia contingere posset.

[11064] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non sint in statu merendi, tamen prius meruerunt, et ex illis meritis spes eorum provenit.

Quaestiuncula 4

[11065] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod spes fundatur super facultatem perveniendi ad illud quod speratur, vel veram vel aestimatam. In Daemonibus autem et damnatis non est facultas ad beatitudinem perveniendi neque in rei veritate neque in eorum aestimatione, quia suae damnationis ignari non sunt; et ideo in eis spes futurae beatitudinis esse non potest.

[11066] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spes ibi improprie sumitur pro expectatione dilationis judicii: unde etiam Christo dicebant, Matth. 8, 29: *venisti ante tempus torquere nos*.

[11067] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides non est tantum de illis quae pertinent ad se, sicut spes; et ideo possunt habere fidem de Deo et de aliis, non autem spem de seipsis. Vel dicendum, quod fides informis nullo modo facit tendere in Deum, sicut facit spes etiam informis aliquo modo, ut prius dictum est; et ideo non est simile de fide et spe.

Expositio textus

[11068] Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 5 qc. 4 expos. *Qua spiritualia et aeterna bona sperantur.* Contra. Aeternum est unum tantum. Ergo non debuit pluraliter dicere aeterna. Praeterea, spes est de futuro. Omne autem futurum, est temporale; nullum temporale aeternum. Ergo spes non est de aeternis. Praeterea, nullum temporale aeternum. Ergo superfluit quod dixit, spiritualia. Et dicendum, quod illud quod per se est aeternum, est unum tantum; sed ejus aeternitas participatur

quantum ad multa bona in beatis, scilicet quantum ad diversas dotes; et hae participationes dicuntur bona aeterna, non quia careant principio, sed quia carent fine. Vel referendum est ad pluralitatem attributorum. Ad secundum dicendum, quod illud quod in se est aeternum, est futurum speranti; et sic de Deo potest esse spes. Ad tertium dicendum, quod spiritualia dicit propter dotes corporis, quae corporalia sunt, et quodammodo aeterna, inquantum in perpetuum durabunt. Vel dicendum, quod utrumque posuit, ut quasi gradatim ad objectum proprium spei perveniretur: quia est de bono spirituali, neque quolibet, sed de aeterno, quod est Deus. *Est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis.* Haec definitio datur per actum, ut dictum est. Prima autem data fuit per genus. *Quam natura praeit caritas.* Verum est secundum quod est virtus, quod non habet nisi secundum quod est informata caritate. Vel *natura praeit*, sicut perfectum imperfecto prius est natura, tempore posterius. *Spes est de invisibilibus.* Contra, aliquis sperat pecuniam quam videt. Dicendum, quod spes, proprie loquendo, est de non habitis. In spiritualibus autem et aeternis, ea videre, est ipsa habere; non autem in corporalibus; et ideo dicitur esse de invisibilibus. Vel dicendum, quod dicitur esse de invisibilibus, inquantum est de futuris: quia pecunia etsi videatur in se, non tamen videtur ut possessa; et hoc modo spes in ipsam tendit. *Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum rerum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.* Contra, Luc. 24, 21: *nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel.* Ergo spes est etiam de alienis. Praeterea, aliquis desperat de aliquo alio, sicut dicit Augustinus, quod de nemine est desperandum, quamdiu est in hac vita. Ergo et sperari potest de alienis. Praeterea, sicut homo expectat bonum proprium, ita et per invidiam malum alienum. Ergo spes est etiam de malis. Praeterea, beatitudo nec in se est futura, sed aeterna; nec respectu praesciti, quia nunquam habebit eam. Ergo spes non semper est de futuris. Et dicendum ad primum, quod spes est de re aliqua, sicut dicitur: spero beatitudinem; et sic non est nisi de pertinentibus ad se. Est etiam de eventu, sicut dicimus: spero quod hoc eveniat; et sic est de illis quae ad alios pertinent: tamen de hoc eventu non est spes nisi inquantum aestimatur ut bonum speranti. Et per hoc patet solutio ad secundum. Ad tertium dicendum, quod malum alterius invidus aestimat bonum suum; unde est de malo alieno sicut de bono suo. Ad quartum dicendum, quod quamvis praescitus non sit habiturus vitam aeternam in rei veritate, et ita non sit ei futura; est tamen ei futura quantum ad suam aestimationem, alias non speraret; et iterum inquantum est in ordine divinae largitatis et possibilitatis istius vel ad recipiendum gratiam vel merendum; sicut dicitur illud futurum ad cujus eventum sunt causae ordinatae in natura, quamvis nunquam eveniat, secundum quod dicit philosophus 2 de generatione, quod futurus quis incedere, non incedet.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III a distinctione XXVII ad distinctionem XXXII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 27

Quaestio 1

Prooemium

[11069] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de fide et spe, hic tertio determinat de caritate. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de caritate qua nos diligimus Deum; in secunda de caritate qua nos diligit Deus, dist. 32: *praemissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos.* Prima in duas: in prima determinat de ipsa caritate; in secunda de caritatis duratione, ibi: *illud quoque non est praetermittendum quod quidam asserunt caritatem semel habitam ab aliquo non posse excidere.* Prima in duas: in prima determinat de ipsa dilectione caritatis; in secunda de his quae per caritatem diliguntur, dist. 28, ibi: *hic quaeri potest, utrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum (...) diligere praecipiamur.* Prima in tres partes:

in prima continuat se ad praecedentia; in secunda prosequitur suam intentionem, ibi: *caritas est dilectio qua diligitur Deus*; in tertia continuat se ad sequentia, ibi: *sed quae hac dilectione diligenda sint, inquiramus.* Secunda harum partium dividitur in duas: in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod duobus praeceptis imperatur; in secunda ostendit quod illa duo praecepta mutuo se includunt, ibi: *cum autem duo sint praecepta caritatis, pro utroque saepe unum ponitur.* Prima in duas: in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod per duo praecepta in duo diligenda dirigitur, scilicet Deum et proximum; in secunda inquirit modum dilectionis quantum ad utrumque diligibile, ibi: *consequenter modum utriusque dilectionis advertamus.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod per caritatem Deus et proximus diligitur; secundo ostendit quod ex eadem caritate, ibi: *hic quaeritur, si ex eadem dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus. Consequenter modum utriusque dilectionis advertamus.* Hic ostendit modum praedictae dilectionis: et primo quantum ad dilectionem proximi; secundo quantum ad dilectionem Dei, ibi: *dilectionis autem Dei modus insinuatur cum dicitur, ex toto corde.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit dilectionis nostrae modum respectu Dei; secundo ostendit ubi modus ille observari possit, ibi: *illud autem praeceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita.* Tertio movet quamdam quaestionem, ibi: *sed cur praecipitur homini ista perfectio.* Hic est triplex quaestio. Prima de amore in generali. Secunda de caritate. Tertia de actu et modo caritatis. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 quid sit amor; 2 in quo sit; 3 de comparatione ejus ad alias animi affectiones; 4 de comparatione ejus ad ea quae in cognitione sunt.

Articulus 1

[11070] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 tit. Utrum definitio Dionysii de amore, secundum omnem partem suam sit bona

[11071] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Dionysius 4 cap. de Div. Nom. sic definit amorem: *amor virtus est unitiva, movens superiora ad providentiam minus habentium*, idest inferiorum: *coordinata autem*, idest aequalia, *rursus ad communicativam alternam habitudinem: subjecta*, idest inferiora, *ad meliorum*, idest superiorum, *conversionem.* Sed videtur quod inconvenienter definiatur hic amor. Nulla enim passio est virtus, ut dicitur 2 Eth. Sed amor est passio. Ergo non est virtus.

[11072] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod amor est jam habiti. Sed illud quod jam habitum est, quodammodo est unitum. Ergo amor non est virtus unitiva, sed unionem sequens.

[11073] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod magis salvatur in dissimilitudine non habet vim uniendi. Sed amor magis salvatur in dissimilitudine quam in similitudine. Videmus enim quod artifices unius artis, sicut figuli, corrixantur ad invicem; cum aliis autem artificibus pacifice vivunt. Similiter stomachus vacuus cibum amat, quem plenus abhorret. Ergo amor non habet vim uniendi.

[11074] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, Dionysius, inter proprietates amoris ponit acutum et fervidum; et etiam liquefactio ponitur effectus amoris; Cant. 5, 6: *anima mea liquefacta est*. Dionysius etiam ponit effectum amoris extasim, idest extra se positionem. Haec autem omnia ad divisionem pertinere videntur, quia acuti est penetrando dividere; fervidi vero per exhalationem resolvi; liquefactio autem divisio quaedam est congelationi opposita: quod etiam est extra se positum, a seipso dividitur. Ergo amor magis est vis divisiva quam unitiva.

[11075] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis concretio est quaedam unio. Ergo superfluum fuit utrumque ponere in definitione amoris, unitivum, et concretivum.

[11076] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, amor est passio. Sed passionis non est movere, immo motionis et actionis effectum esse. Ergo amor non est movens superiora, ut ipse dicit.

[11077] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, superiora inclinantur ad agendum in inferiora ex propriis formis. Sed agendo in ipsa eis provident. Ergo non est amoris movere superiora ad providendum inferioribus, sed naturae.

[11078] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, omne quod communicat aliquid alicui praefertur illi. Ergo non est aequalium ut sibi mutuo per amorem communicent.

[11079] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 9 Praeterea, omne quod fit ex amore procedit ex principio intrinseco, quod est voluntarium. Sed conversio inferiorum ad superiora est ex principio extrinseco, scilicet ex ipsa actione superiorum, qua sibi ea assimilant. Ergo amor inferiora non convertit ad superiora.

[11080] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod amor ad appetitum pertinet; appetitus autem est virtus passiva; unde in 3 de anima, dicit philosophus, quod appetibile movet sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit; sicut intellectus, antequam formetur per forma intelligibilis, inquirit et dubitat: qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat, et intellectus in illo figitur; et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit philosophus 9 Ethic., quod amicus est alter ipse; et 1 Corinth. 6, 17: *qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula

operis. Bonum autem amatum est finis: finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis. Unde sicut intellectus formatus per quidditates rerum ex hoc dirigitur in cognitione principiorum, quae scitis terminis cognoscuntur; et ulterius in cognitionibus conclusionum, quae notae fiunt ex principiis; ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati; et talis operatio est maxime sibi delectabilis, quasi formae suae conveniens; unde amans quidquid facit vel patitur pro amato, totum est sibi delectabile, et semper magis accenditur in amatum, inquantum majorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam; ita neque amans quin agat secundum amorem; et propter hoc dicit Gregorius, quod non potest esse otiosus, immo magna operatur, si est. Et quia omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans, ut dicitur 5 Metaphys.; ideo etiam est poenosum contra inclinationem amoris operari, vel etiam praeter eam; operari autem secundum eam, est operari ea quae amato competunt. Cum enim amans amatum assumpserit quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati amans gerat in omnibus quae ad amatum spectant; et sic quodammodo amans amato inservit, inquantum amati terminis regulatur. Sic ergo Dionysius completissime rationem amoris in praedicta assignatione ponit. Ponit enim ipsam unionem amantis ad amatum, quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse unitivam et concretivam virtutem; et ponit inclinationem ipsius amoris ad operandum ea quae ad amatum spectant, sive sit superius, sive inferius, sive aequale, in hoc quod dicit: *movens superiora* et cetera.

[11081] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus hic non sumitur pro habitu, sicut in 2 Ethic., sed communiter pro omni eo quod potest esse principium alicujus operationis vel motus. Et quia amor inclinationem facit ad operandum, ut dictum est, ideo amorem virtutem dicit.

[11082] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse habiti, si ut formatum habet suam formam: quam quidem formationem desiderium praecedit in ipsam tendens, sicut ratio intellectum vel scientiam; et ideo dicitur esse non habiti. Unde amor dicitur virtus unitiva formaliter: quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum. Vel dicendum, quod quietatio affectus in aliquo, quam amor importat, non potest esse nisi secundum convenientiam unius ad alterum: quae quidem convenientia est secundum quod ab uno participatur id quod est alterius; et sic amans quodammodo habet amatum; unde conjunctio quae in habere importatur, est conjunctio rei ad rem, et praecedit unionem rei ad affectum, quae est amor.

[11083] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amoris radix, per se loquendo, est similitudo amati ad amantem; quia sic est ei bonum et conveniens. Contingit autem per accidens dissimilitudinem amoris et similitudinem odii esse causam tripliciter. Uno modo quando affectus amantis non sibi complacet, neque quiescit in conditione vel aliqua proprietate sui ipsius, sicut cum quis aliquid in se ipso odit; et tunc oportet quod diligat ipsum qui in hoc est sibi

dissimilis, quia ex hoc ipso quod est dissimilis sibi in conditione, efficitur similis affectui suo; et e contrario odit illum qui sibi similatur, et affectui suo non similatur. Secundo quando aliquis ex ipsa similitudine impedit amantem ab amati fruitione; et hoc invenitur in omnibus rebus quae non possunt simul a multis haberi, sicut sunt res temporales; unde qui amat lucrum de aliqua re, vel delectationem, impeditur a fruitione sui amati per alium, qui sibi vult similiter illud appropriare; et hinc oritur zelotypia, quae non patitur consortium in amato; et invidia, inquantum bonum alterius aestimatur impeditivum boni proprii. Tertio secundum quod dissimilitudo praecedens facit percipi amorem sequentem. Quia enim sentimus in hoc quod sensus movetur (quae quidem motio cessat, quando sensibile jam effectum est forma sentientis), ideo ea quae consuevimus, non ita percipimus; sicut patet de fabris, quorum aures plenae sunt sonis malleorum; et propter hoc amor magis sentitur, quando affectus de novo per amorem ad aliquid transformatur. Et ideo etiam quando aliquis non habet praesentiam sui amati, magis fervet et anxiatur de amato, inquantum magis amorem percipit, quamvis apud praesentiam amati non sit amor minor, sed minus perceptus. Unde Augustinus: *amor ipse non ita sentitur cum eum non prodit indigentia: quoniam semper praesto est quod amatur.*

[11084] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in amore est unio amantis ad amatum, sed est ibi triplex divisio. Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, et e contra; ut nihil amati amanti remaneat non unitum; sicut forma pervenit ad intima formati, et e converso; et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus: acuti enim est dividendo ad intima rei devenire; et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens; et propter hoc dicitur quod amor vulnerat, et quod transfigit jecur. Sed quia nihil potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis praecedit alia divisio, qua amans a seipso separatur in amatum tendens; et secundum hoc dicitur amor extasim facere, et fervere, quia quod fervet extra se bullit, et exhalat. Quia vero nihil a se recedit nisi soluto eo quod intra seipsum continebatur, sicut res naturalis non amittit formam nisi solutis dispositionibus quibus forma in materia retinebatur, ideo oportet quod ab amante terminatio illa, qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur; et propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis non continetur; et contraria dispositio dicitur cordis duritia.

[11085] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod unio est duplex. Quaedam quae facit unum secundum quid, sicut unio congregatorum se superficialiter tangentium; et talis non est unio amoris, cum amans in interiora amati transferatur, ut dictum est. Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continuorum, et formae et materiae; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis; et ideo supra unionem addit concretionem, ad differentiam primae unionis, quia concreta dicuntur quae simpliciter unum sunt effecta; unde et alia littera habet *continuativa.*

[11086] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod appetitus, ut dictum est, movet motus: unde passio, quia movetur ab amato, est ulterius movens secundum exigentiam

amati.

[11087] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ipsa inclinatio superiorum ad providendum inferioribus, quae est eis ex propriis formis, amor eorum dicitur, ut infra patebit.

[11088] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non est inconveniens aequalium simpliciter, unum altero, quo ad quid, majus esse, secundum quod unum indiget altero.

[11089] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod conversio qua inferiora ad superiora convertuntur, est ordinatio eorum ad finem a superioribus intentum. Et quamvis hujusmodi ordinatio sit a principio extrinseco inquantum ab ipsis superioribus inferiora ordinantur in fines superiorum; nihilominus est et a principio intrinseco, inquantum in inferioribus est quaedam inclinatio ad hoc, vel ex natura, sicut in amore naturali, vel ex voluntate, sicut est in amore animali; et propter hoc Deus dicitur omnia suaviter disponere, inquantum singula etiam ex seipsis faciunt hoc ad quod ordinata sunt.

Articulus 2

[11090] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 tit. Utrum amor sit tantum in concupiscibili

[11091] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit tantum in concupiscibili. Dionysius enim ponit amorem esse divinum, angelicum, intellectualem, animalem, naturalem. Sed quidquid est in nobis, pertinet ad intellectum, vel animalitatem, vel naturam. Ergo in omnibus quae sunt in nobis, invenitur amor.

[11092] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Commentator ibidem ponit duas definitiones amoris. Prima est haec: *amor est connexio vel vinculum, quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur*. Secunda est: *amor est naturalis motus omnium rerum quae in motu sunt, finis, quietaque statio, ultra quam nullius creaturae progreditur motus.* Ex quibus est accipere quod amor in omnibus rebus invenitur. Ergo et in omnibus quae in nobis sunt, sive sint partes animae, sive corporis.

[11093] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis potentia delectatur in conjunctione sui convenientis. Sed delectatio non est nisi in re animata. Ergo et cuilibet potentiae inest amor sui convenientis.

[11094] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut praedictum est, art. praeced., et ex

praedicta definitione colligitur, amor est finis et quietatio appetitivi motus. Sed cuilibet potentiae quae in nobis est, inest appetitus proprii boni, et tendit in ipsum. Ergo in qualibet potentia est invenire amorem.

[11095] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ad minus irascibilis ad partem appetitivam pertinet. Appetitivae autem partis universale objectum est bonum. Cum ergo amor sit boni, videtur quod amor non sit tantum in concupiscibili, sed etiam in irascibili.

[11096] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est, quod dicit philosophus in 2 Top., quod amor est in concupiscibili.

[11097] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ordo partium animae proportionatur ordini partium corporis. Sed in partibus corporis unum membrum officium suum exercet respectu omnium membrorum, sicut pes non solum se, sed omnia alia membra portat. Ergo et concupiscibilis non solum sibi, sed omnibus aliis concupiscit et amat; et ita amor eorum quae ad omnes potentias pertinent, in concupiscibili esse videtur.

[11098] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, amor non est nisi cogniti. Si ergo in omnibus viribus esset amor proprii boni, pari ratione in omnibus esset cognitio proprii boni; quod falsum est.

[11099] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 4 Praeterea, objectum concupiscibilis est bonum concupiscenti conveniens absolute. Sed quidquid est bonum secundum unamquamque potentiam est concupiscenti conveniens. Ergo appetere bonum uniuscujusque potentiae pertinet ad concupiscibilem, et eadem ratione amor; et ita amor non erit nisi in concupiscibili. Probatio primae. Si enim objectum concupiscibilis non esset bonum conveniens concupiscenti simpliciter, esset objectum ejus bonum conveniens solum concupiscibili. Bonum autem conveniens unicuique potentiae est per comparationem ad suum actum, sicut bonum conveniens visui, id quod est bonum ad videndum. Ergo secundum hoc, objectum concupiscibilis esset bonum sub hac ratione qua est bonum ad concupiscendum. Sed hoc est impossibile: quia concupiscere id quod est bonum ad concupiscendum, sequitur reflexionem concupiscibilis super actum suum, secundum quod concupiscit se concupiscere, vel bene concupiscere: illud enim ad quod aliquid est bonum, per prius desideratur, cum sit finis. Sed reflexionem potentiae super suum actum praecedit naturaliter simplex actus ipsius potentiae in suum objectum directe tendens, sicut per prius video colorem, quam videam me videre. Ergo objectum concupiscibilis non potest esse aliquid sub hac ratione quod est bonum ad concupiscendum: quia concupiscere hoc esset naturaliter prius et posterius reflexione concupiscibilis supra suum actum; quod est impossibile. Ergo necessarium est alterum dare, scilicet quod bonum conveniens concupiscenti absolute sit objectum concupiscibilis.

[11100] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod omne quod sequitur aliquem finem, oportet quod fuerit aliquo modo determinatum ad illum finem: alias non magis in hunc finem quam in alium perveniret. Illa autem determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis, non solum ex natura tendente in finem: quia sic omnia essent casu, ut quidam philosophi po-

suerunt. Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis, et proportio eorum quae sunt ad finem in finem ipsum. Cognoscens autem finem et ea quae sunt ad finem, non solum seipsum in finem dirigit, sed etiam alia, sicut sagittator emittit sagittam ad signum. Sic ergo dupliciter aliquid tendit in finem. Uno modo directum in finem a seipso, quod est tantum in cognoscente finem et rationem finis. Alio modo directum ab alio; et hoc modo omnia secundum suam naturam tendunt in fines proprios et naturales, directa a sapientia instituente naturam. Et secundum hoc invenimus duos appetitus: scilicet appetitum naturalem, qui nihil aliud est quam inclinatio rei in finem suum naturalem qui est ex directione instituentis naturam, et iterum appetitum voluntarium, qui est inclinatio cognoscentis finem, et ordinem in finem illum; et inter hos duos appetitus est unus medius, qui procedit ex cognitione finis sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio ejus quod est ad finem, in finem ipsum; et iste est appetitus sensitivus. Et hujusmodi duo appetitus inveniuntur tantum in natura vivente et cognoscente. Omne autem quod est proprium naturae viventis, oportet quod ad aliquam potentiam animae reducatur in habentibus animam; et ideo oportet unam potentiam animae esse cujus sit appetere, condivisam contra eam cujus est cognoscere, sicut etiam substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem, ut dicunt philosophi. Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntarius, quod inclinatio naturalis appetitus est ex principio extrinseco; et ideo non habet libertatem, quia liberum est quod est sui causa: inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente; et ideo habet voluntas libertatem. Sed inclinatio appetitus sensitivi partim est ab appetente, inquantum sequitur apprehensionem appetibilis; unde dicit Augustinus, quod animalia moventur visis: partim ab objecto, inquantum deest cognitio ordinis in finem: et ideo oportet quod ab alio cognoscente finem, expedientia eis provideantur. Et propter hoc non omnino habent libertatem, sed participant aliquid libertatis. Omne autem quod est a Deo, accipit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinetur. Unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem etiam in ipsa voluntate respectu ultimi finis; unde naturali appetitu vult homo beatitudinem, et ea quae ad naturam voluntatis spectant. Sic ergo dicendum est, quod naturalis appetitus inest omnibus potentiis animae et partibus corporis respectu proprii boni; sed appetitus animalis, qui est boni determinati, ad quod non sufficit naturae inclinatio, est alicujus determinatae potentiae, vel voluntatis vel concupiscibilis. Et inde est quod omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem: quia omnes aliae habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cujus est ipse volens causa. Et similiter dicendum est de amore, qui est terminatio appetitivi motus: quia amor naturalis est in omnibus potentiis et omnibus rebus; amor autem animalis, ut ita dicam, est in aliqua potentia determinata, vel voluntate, secundum quod dicit terminationem appetitus intellectivae partis; vel in concupiscibili, secundum quod dicit determinationem sensitivi appetitus.

[11101] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius accipit amorem communiter ad naturalem, sensitivum quem animalem dicit, et intellectivum, quem dicit intelligibilem, quantum ad homines; angelicum et divinum, quantum ad substantias separatas. Et ponit quinque haec, quia non possunt esse plures gradus appetitus: quia in Deo est voluntarius

appetitus tantum, quia ipse determinat omnia et non determinatur ab aliquo: in Angelis autem voluntarius cum naturali, inquantum determinatur a Deo ad aliquid volendum naturaliter; in homine autem voluntarius cum sensibili et naturali; in animalibus sensibilis cum naturali; in aliis naturalis tantum.

[11102] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 ad 2 Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod Commentator definit amorem, secundum quod se habet ad omnes communiter.

[11103] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod delectatio causatur ex conjunctione convenientis. Conveniens enim adveniens perficit id cui advenit, et quietat inclinationem in illud; et haec quietatio, secundum quod est percepta, est delectatio; unde Plato dixit, quod delectatio est *generatio sensibilis*, idest cognita, *in naturam*, idest connaturalis; unde in his quae cognitionem non habent, non est delectatio aliquo modo. In quodlibet autem conveniens habenti cognitionem est duplex inclinatio: scilicet appetitus naturalis, et appetitus animalis; et utraque inclinatio quietatur per rem praesentem, et utraque etiam quietatio percipitur; unde ex utraque parte delectatio causatur. Delectatio ergo quae est quietatio appetitus naturalis, invenitur in omni potentia cui conjungitur suum objectum; delectatio vero quae est quietatio appetitus animalis, est tantum in concupiscibili, vel voluntate. Prima autem delectatio dicitur tantum delectatio, proprie loquendo, et opposita passio dolor; sed secunda delectatio habet etiam nomen gaudii, et opposita passio dicitur tristitia. Unde quamvis delectatio et dolor sint aliquo modo in omnibus potentiis animae, tamen gaudium et tristitia sunt tantum in concupiscibili vel voluntate.

[11104] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum sicut ad primum: quia ratio procedit de appetitu naturali.

[11105] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod amor animalis non pertinet ad irascibilem; quia objectum amoris est bonum sine adjunctione ardui vel difficilis, quod est proprium objectum irascibilis.

Articulus 3

[11106] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 tit. Utrum amor sit prima et principalior affectio animae

[11107] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima et principalis inter omnes alias animae affectiones. Motus enim praecedit terminum. Sed amor est determinatio appetitivi motus, ut patet ex dictis, art. 1. Ergo amor sequitur desiderium quod motum ipsum appetitus importat.

[11108] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed amoris causa est delectatio; unde et quaedam amicitia super delectabili fundatur. Ergo delectatio est principalior affectio quam amor.

[11109] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. 83 Quaestion., quod nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. Sed fuga doloris facit odium, sicut appetitus delectationis facit amorem. Ergo odium est vehementior passio quam amor.

[11110] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod vincitur ab alio, est minus potens. Sed amor vincitur ab ira: quia ira odium parit, ut dicit Augustinus. Ergo ira est vehementior passio quam amor.

[11111] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, illud propter quod agunt quaecumque agunt, est efficacissimum. Sed sicut Dionysius dicit in Lib. de Divin. Nom. propter pacem agunt quaecumque. Ergo pax inter omnes affectiones est efficacissima, etiam respectu amoris.

[11112] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Augustinus, quod omnis affectio ex amore est.

[11113] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, bonum est objectum affectus. Sed illud quod primo respicit ad bonum, est amor. Ergo amor est principium totius affectionis, et principalior passio.

[11114] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, amor igni comparatur, et etiam morti, ut patet Cant. 8. Sed his nihil est vehementius. Ergo nulla passio est vehementior amore.

[11115] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 s. c. 4 Praeterea, Chrysostomus dicit: *magnum amor, nec est aliquid quod ejus impetum sustinere possit.*

[11116] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod inter alias affectiones animae amor est prior. Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto. In omnibus autem hoc invenitur quod motus procedit a primo immobili quieto: quod quidem patet in naturalibus: quia primum movens in quolibet genere est non motum illo genere motus, sicut primum alterans est non alteratum. Similiter patet de intellectualibus: quia motus rationis discurrentis procedit a principiis et quidditatibus rerum, quibus intellectus informatus terminatur. Cum ergo affectus informetur et terminetur amore, sicut intellectus principiis et quidditatibus, ut prius dictum est, oportet quod omnis motus affectivae procedat ex quietatione et terminatione amoris. Et quia omne quod est primum in aliquo genere, est perfectius, sicut intellectus principiorum in demonstrabilibus; et motus caeli in naturalibus; ideo oportet quod amor inter ceteras affectiones etiam sit vehementior, ut patebit per singula.

[11117] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita et in operatione affectus. Intellectus enim ex certitudine principiorum, quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones, in quarum cognitione certitudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia, quae

in eis sunt virtute. Similiter etiam affectus ex amore finis, qui est principium, procedit desiderando in ea quae sunt ad finem, quae prout accipit ut finem in se aliquo modo continentia, per amorem in eis quiescit; et ideo desiderium sequitur amorem finis, quamvis praecedat amorem eorum quae sunt ad finem. Est etiam amor vehementior affectio quam desiderium, inquantum dicit terminationem et informationem affectus per appetibile ad quod movetur desiderium.

[11118] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod amor naturaliter praecedit delectationem: delectatio enim contingit ex conjunctione rei convenientis realiter; amor autem facit quod amatum sit amanti conveniens, et quasi connaturale, inquantum unit affectum amantis amato, ut dictum est; et ideo ex amati reali praesentia consurgit delectatio. Sed quia delectabile etiam potest amari ut quoddam bonum, ideo contingit per accidens ut aliquis amor ex delectatione causetur, sicut actus ab objecto vel fine. Qui enim aliquid propter delectationem amat, delectationem ipsam praecipue amat. Quamvis ergo quaedam delectatio quodam amore sit prior, tamen amor delectatione simpliciter est prior. Similiter etiam vehementior: quia amor est per informationem appetitus ab appetibili; delectatio autem per conjunctionem rei, ex re praesente sibi conveniente. Non est autem tanta conjunctio rei ad rem, sicut appetitus ad appetibile: quia res adveniens, quae delectationem causat, non conjungitur secundum naturam, quia hoc non fit illud; unde est ibi conjunctio quasi contactus: sed appetitus est ipsius appetibilis secundum suam naturam et substantiam. Unde quando appetitus informatur per appetibile, est quasi conjunctio continuitatis et concretionis; unde amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata; delectatio autem est per participationem alicujus ab illo, secundum quod est realiter praesens. Sciendum autem, quod quando amatum est praesens realiter, secundum quod possibile est, tunc est delectatio, sicut ex conjunctione maxime convenientis. Quando autem est omnino absens secundum rem, tunc maxime affligit; sicut ex divisione continui sequitur dolor, quia amor est continuativa vis, ut dictum est; et inde dicitur, quod amor languere facit. Quando autem est secundum aliquid praesens, et secundum aliquid absens, tunc habet delectationem admixtam afflictioni.

[11119] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bonum est vehementius in agendo quam malum: quia bonum non habet de necessitate admixtionem boni; et iterum bonum agit in virtute propria, sed malum agit in virtute boni, ut dicit Dionysius; unde magis amatur bonum quam odiatur malum illi oppositum. Sed dolor corporalis est magis malum quam delectatio quaedam sit bonum: quia delectatio de qua Augustinus ibi loquitur, contingit ex superadditione perfectionum secundarum, sicut in cibis vel in venereis; sed tristitia vel dolor, propter quae dimittitur delectatio talis, contingit ex subtractione primarum perfectionum, quae pertinent ad esse rei, sicut ex divisione continui. Unde si acciperetur tristitia opposita delectationi illi, magis appeteretur delectatio quam fugeretur tristitia; sicut qui appeteret delectationem in cibo, ut postea pateretur tristitiam quae est de subtractione cibi, vel alicujus hujusmodi.

[11120] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod amor est prior ira, et vehementior. Ira enim ex tristitia causatur, ut prius dictum est, dist. 26, quaest. 1, art. 3,

corp., sicut omnes passiones irascibilis. Et ideo, cum amor sit prior et vehementior passionibus concupiscibilis, erit prior et vehementior passionibus irascibilis. Quamvis autem ira odium pariat, non tamen amorem destruit; sed amoris destructionem sequitur, quia non posset appetitus moveri in nocumentum alicujus, nisi antea affectus ab amore superatus esset.

[11121] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod pax non distinguitur ab amore, sed est aliquid amoris: dicit enim quasi quietationem appetitus; sed amor dicit ulterius transformationem, et quamdam conversionem ipsius in amatum; unde pax est medium inter desiderium et amorem.

Articulus 4

[11122] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 tit. Utrum cognitio sit altior amore

[11123] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod cognitio sit altior amore. Quia altissimae potentiae est altissimus actus. Sed intellectus est altissima potentia in nobis, ut dicit philosophus in 10 Ethic. Ergo cognitio est altissima operatio eorum quae in nobis sunt, et ita dignior amore.

[11124] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut Boetius dicit in Lib. 3, natura a perfectis sumpsit originem. Sed cognitio praecedit amorem. Ergo cognitio est altior quam amor.

[11125] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod est proprium homini, est nobilius quam illud in quo communicat cum brutis. Sed intelligere est proprium hominis, in amore autem convenit cum brutis. Ergo scientia et intellectus sunt digniora quam amor.

[11126] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, vita contemplativa est nobilior quam vita activa, et altior. Sed scientia pertinet ad vitam contemplativam: amor autem videtur ad praxim pertinere, quia objectum ejus est bonum. Ergo scientia est altior quam amor.

[11127] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, objectum amoris est bonum simpliciter. Sed verum est melius quam bonum simpliciter, quia verum est summum in genere bonorum; sicut et optimus homo est melior quam homo simpliciter. Ergo scientia et cognitio est altior quam amor.

[11128] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, quanto aliquid est spiritualius, tanto est altius. Sed cognitio est spiritualior quam amor: quia secundum motum a rebus ad animam est cognitio, secundum autem motum ab anima ad res est amor. Ergo cognitio est nobilior quam amor.

[11129] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, praemium est praestantius merito. Sed cognitio est praemium amoris; Joan. 14, 21: *qui diligit me, diligetur a patre meo; et ego manifestabo ei me ipsum*; et Augustinus dicit, quod visio est tota merces. Ergo cognitio praeeminet amori.

[11130] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 8 Sed contra est quod dicitur Ephes. 3, 19: *supereminentem scientiae caritatem Christi.*

[11131] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 9 Praeterea, 1 Cor. 13, dicitur, quod caritas est major fide. Ergo eadem ratione quilibet amor est major et dignior cognitione sibi respondente.

[11132] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 10 Praeterea, Hugo de sancto Victore super illud Dionysii: *mobile et acutum*, dicit: *dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia; plus enim diligitur quam intelligitur: quia intrat dilectio, ubi scientia foris est.* Ergo amor excedit scientiam.

[11133] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 11 Praeterea, finis in unaquaque re est potissimum. Sed objectum amoris est bonum, quod habet rationem finis. Ergo cum operationes distinguantur penes objecta, amor inter omnes operationes animae est potior.

[11134] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 12 Praeterea, sicut se habet potentia ad potentiam, ita se habet operatio ad operationem. Sed voluntas est altior omnibus aliis potentiis animae; quia movet omnes alias et non cogitur. Ergo et amor, qui est operatio voluntatis, praeeminet omnibus aliis animae operationibus.

[11135] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 arg. 13 Praeterea, sicut dicit Dionysius, illud quod in pluribus invenitur, simplicius et nobilius est; sicut esse nobilius est quam vivere, quamvis viventia sint nobiliora quam existentia tantum, inquantum etiam viventia nobilius esse participant. Sed amor in pluribus participatur quam cognitio; quia in omnibus aliquo modo est amor, ut dictum est prius, in praec. art., non autem cognitio. Ergo amor est praestantior cognitione. Ridiculum enim est dicere, quod in lapidibus sit cognitio naturalis, sicut amor vel appetitus naturalis.

[11136] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in rebus omnibus duplex perfectio invenitur; una qua in se subsistit; alia qua ad res alias ordinatur; et utraque perfectio in rebus materialibus terminata et finita est; quia et formam unam determinatam habet, per quam in una tantum specie est; et etiam per determinatam virtutem ad res quasdam sibi proportionatas inclinationem habet et ordinem, sicut grave ad centrum. Ex utraque autem parte res immateriales infinitatem habent quodammodo, quia sunt quodammodo omnia, sive inquantum essentia rei immaterialis est exemplar et similitudo omnium, sicut in Deo accidit, sive quia habet similitudinem omnium vel actu vel potentia, sicut accidit in Angelis et animabus; et ex hac parte accidit eis cognitio. Similiter etiam ad omnes res inclinationem et ordinem habent, ex qua parte accidit eis voluntas, secundum quam omnia placent vel displicent vel actu vel potentia. Et secundum quod aliquam immaterialitatem participant, secundum hoc cognitionis et voluntatis participativa sunt. Unde et animalia cognoscunt, inquantum species sensibilium immaterialiter in organis sensuum recipiuntur, et secundum intentiones spiritualiter ex rebus perceptas per appetitum sensibilem ad

diversa inclinantur. Patet ergo quod cognitio pertinet ad perfectionem cognoscentis, qua in seipso perfectum est: voluntas autem pertinet ad perfectionem rei secundum ordinem ad alias res; et ideo objectum cognoscitivae virtutis est verum, quod est in anima, ut dicit philosophus, 6 Metaph.: objectum autem appetitivae bonum, quod est in rebus, ut dicitur ibidem. Potest ergo comparari potentia cognoscitiva ad appetitivam tripliciter. Primo secundum ordinem; et sic cognitiva potentia naturaliter prior est, quia prius est perfectio rei in seipsa quam secundum ordinem ad aliam. Secundo quantum ad capacitatem; et secundum hoc sunt aequales: quia sicut cognoscitiva est respectu omnium, ita et appetitiva; unde etiam mutuo se includunt, quia intellectus voluntatem cognoscit, et voluntas ea quae ad intellectum pertinent, appetit et amat. Tertio possunt comparari secundum eminentiam vel dignitatem; et sic se habent ut excedentia et excessa: quia si consideretur intellectus et voluntas, et quae ad ipsa pertinent, ut quaedam proprietates et accidentia ejus in quo sunt, sic intellectus est praestantior, et quae ad ipsum pertinent. Si autem considerentur ut potentiae, idest secundum ordinem ad actus et objecta; sic voluntas, et quae ad ipsam pertinent, excedit. Si autem quaeratur quid horum simpliciter dignius sit, dicendum quod res quaedam sunt anima superiores, et quaedam inferiores; unde cum per voluntatem et amorem homo in ipsas res volitas et amatas quodammodo trahatur, per cognitionem autem e converso res cognitae in cognoscente efficiantur per suas similitudines; respectu earum rerum quae sunt supra animam, nobilior et altior est amor quam cognitio; illarum vero quae sunt infra animam, cognitio est potior; unde etiam malarum rerum quarum est malus amor, est bona cognitio.

[11137] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus loquitur de potentiis secundum quod sunt proprietates quaedam ejus in quo sunt. Vel dicendum, quod philosophus sub intellectu comprehendit voluntatem intellectui respondentem, sicut et sub ratione quandoque comprehenditur; et ideo non est ibi comparatio intellectus ad voluntatem, sed intellectus ad vires inferiores.

[11138] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis primum principium in quolibet genere sit perfectissimum, non tamen oportet quod omne quod est prius, sit perfectius, cum aliquid sit prius in via generationis quod est imperfectius, sicut puer viro, et addiscens sciente: et ita etiam cognitio quodammodo amorem praecedit.

[11139] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de intellectu et voluntate secundum respectum ad id in quo sunt. Vel dicendum, quod intellectu aliquo modo alia animalia participant per quamdam obscuram resonantiam, inquantum sentiunt; sicut et voluntate participant, inquantum habent appetitum sensualem, unde et in brutis voluntarium invenitur, ut dicit philosophus 3 Ethic., non quod simpliciter voluntatem habeant.

[11140] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod a vita contemplativa non excluditur voluntas et amor, sicut nec intellectus a vita activa; et ideo non potest harum gradus distingui secundum gradus duarum vitarum.

[11141] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod particulare non habet naturam et rationem sui universalis nisi secundum quod natura universalis invenitur in ipso;

unde impossibile est quod ratio universalis magis sit in particulari quam in ipso universali, quamvis ratio alicujus alterius possit inveniri magis in particulari quam in universali: sicut homo non potest esse magis animal quam animal commune; potest tamen esse magis bonum, vel aliquid hujusmodi; et ideo neque verum neque aliquod bonum particulariter acceptum potest dici praestantius quam ipsum bonum.

[11142] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illas res quae sunt infra animam; quae sunt minus spirituales quam anima.

[11143] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod visio illa, non erit sine amore in praemio, sicut nec amor fuit sine cognitione in merito: ideo tamen praemium magis attribuitur cognitioni, meritum vero amori, quia praemium est secundum receptionem, qua aliquis in seipso perficitur; meritum vero secundum operationem, qua aliquis in remunerationem se extendit, et ei se conjungit.

[11144] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 8 Et quia oportet etiam ad alia respondere, ideo dicendum ad octavum et nonum, quod illae rationes procedunt de cognitione Dei quae est supra animam; unde amor ejus cognitionem de ipso excedit.

[11145] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod amor magis intrat ad rem quam cognitio: quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente: amor autem de re, inquantum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius. In hac autem via, qua perficitur anima in ordine ad res alias, dictum est, quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet esse magis vel minus intimum rei.

[11146] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ratio finis proprie respicit motum et operationem, et ordinem rei ad rem, et non esse rei absolute; unde in mathematicis, in quibus non est operatio et motus, non invenitur finis, ut dicitur in 3 Metaph.; et ideo etiam haec ratio procedit secundum illum modum quo voluntas dicitur intellectui praeeminere.

[11147] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod movere alias vires et non cogi ab objecto, pertinet ad voluntatem secundum quod ipsa est primum determinans alias potentias humanas in ordine ad res alias circa quas operantur, et ipsa non determinatur ab alio: unde quantum ad hoc ad quod a Deo determinatur naturali inclinatione, quodammodo libertatem non habet, sed quasi cogitur naturali inclinatione, sicut respectu beatitudinis, quam nullus non potest non velle. Ex hac autem parte qua homo ab alio ordinatur, dictum est, quod amor cognitionem excedit.

[11148] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 13 Ad tertium decimum dicendum, quod amor, proprie loquendo, non est nisi in illis in quibus est cognitio; sed amoris nomen transumitur ad ea ad quae cognitionis nomen extendi non potest: quia amor dicitur secundum quod amans ad rem aliam ordinatur; aliquid autem ad alterum ordinari potest etiam ab exteriori ordinante; et ideo illa quae ad aliquid ordinantur ab habentibus cognitionem (quorum proprie est amor, inquantum ex seipsis ad amata ordinantur) nomen amoris vel appetitus recipere possunt. Cognitio autem dicitur secundum

quod res cognita fit in cognoscente per modum cognoscentis, scilicet secundum esse spirituale et immateriale. Dispositio autem talis non inest alicui nisi ex proprietate suae naturae; unde nomen cognitionis ad animalia quae talem naturam non habent, extendi non potest, ut dicantur insensibilia naturaliter cognoscere, sicut naturaliter amant vel appetunt.

Quaestio 2

Prooemium

[11149] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 pr. Deinde quaeritur de caritate; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 quid sit caritas; 2 utrum sit virtus; 3 in quo sit sicut in subjecto; 4 de comparatione ejus ad alias virtutes.

Articulus 1

[11150] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 tit. Utrum caritas sit idem quod concupiscentia, vel quid sit caritas

[11151] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas sit idem quod concupiscentia. Augustinus enim dicit, quod caritas est virtus qua Deum videre perfruique eo desideramus. Hoc autem concupiscentiae est. Ergo caritas est concupiscentia.

[11152] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, videtur quod sit idem quod amor. Quia, sicut dicit Dionysius, dilectio est idem quod amor. Sed in littera dicitur, quod *amor est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum.* Ergo caritas est idem quod amor.

[11153] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, videtur quod sit idem quod benevolentia. Benevolentia enim est qua alicui aliquod bonum optamus. Sed hoc facit caritas, quia optat sibi et aliis vitam aeternam, secundum quod dicitur habens caritatem diligere proximum sicut seipsum. Ergo caritas est idem quod benevolentia.

[11154] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, videtur quod sit idem quod concordia. Quia caritas unitatem Ecclesiae facit, quae in hoc consistit ut idem dicamus omnes, et non sint in nobis schismata, ut dicitur 1 Corinth., 1. Hoc autem ad concordiam pertinet. Ergo caritas est idem quod concordia.

[11155] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, videtur quod sit idem quod beneficentia. Quia modus caritatis est ut diligamus non lingua tantum, sed opere et veritate; 1 Joan. 3. Sed diligere per effectum, ad beneficentiam pertinet. Ergo caritas videtur esse idem quod beneficentia.

[11156] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, videtur quod sit idem quod pax. Caritas enim est vinculum faciens spirituum unitatem. Hoc autem paci attribuitur; Ephes. 4, 3: *soliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Ergo caritas est idem quod pax.

[11157] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, videtur quod sit idem quod amicitia. Quia, ut dicit philosophus in 9 Ethic., amicitia superabundantiae amoris similatur. Sed caritas habet superabundantissimum amorem; unde et caritas dicitur, eo quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum. Ergo caritas est idem quod amicitia.

[11158] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 8 Sed contra, amicitia, ut dicit philosophus, est redamantium. Sed caritas est etiam ad inimicos. Ergo non est idem quod amicitia.

[11159] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 9 Praeterea, amicitia est non latens. Sed caritas maxime latet. Ergo non est amicitia.

[11160] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 10 Praeterea, amicitia est eorum qui convivunt ad invicem, et communicant in eisdem operibus. Sed caritas est ad Deum et ad Angelos, quorum conversatio non est cum hominibus. Ergo caritas non est amicitia.

[11161] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 11 Praeterea, amicitia quaerit maxime colloqui, et videre amicum, ut dicit philosophus. Sed hoc non quaerit caritas, ut dicit Hieronymus in prologo Bibliae. Ergo non est idem quod amicitia.

[11162] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 12 Praeterea, amicitia non est nisi ad paucos, et virtuosos. Sed caritas est ad omnes, etiam malos. Ergo caritas non est idem quod amicitia.

[11163] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod amor est quaedam quietatio, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 1; unde sicut appetitus invenitur in parte sensitiva et intellectiva, ita et amor. Ea autem quae ad sensitivum appetitum pertinent, ad intellectivum transferuntur, sicut nomina passionum. Quod autem appetitus intellectivi est proprium, sensitivo appetitui non convenit, ut nomen voluntatis. Et ideo amor in utroque appetitu invenitur. Et secundum quod invenitur in appetitu sensitivo, proprie dicitur amor, eo quod passionem importat; secundum autem quod invenitur in intellectiva parte, dicitur dilectio, quae electionem includit, quae ad appetitum intellectivum pertinet. Nihilominus nomen amoris etiam ad superiorem partem transfertur; nomen autem dilectionis ad inferiorem nunquam. Omnia autem alia nomina quae ad amorem pertinere videntur, vel includuntur ab istis, vel includunt ea, quasi addentia aliquid supra dilectionem et amorem. Quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet ut primo velit sibi praesens esse quidquid de perfectione sua est; et ideo amor includit concupiscentiam amati, qua desideratur ejus praesentia. Secundo homo alia in

seipsum retorquet per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt; et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis amato bona desiderat. Tertio homo ea quae sibi appetit, operando sibi acquirit; et secundum quod hoc ad alium exercetur, beneficentia in amore includitur. Quarto homo ea quae sibi bona videntur, implere consentit: et secundum quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur: non quidem in speculativis: quia concordia in his, secundum philosophum, 9 Ethic., ad amicitiam non pertinet, et discordia in eisdem esse potest sine amicitiae praejudicio, eo quod in his concordare vel discordare, voluntati non subjacet, cum intellectus ratione cogatur. Amor tamen super quatuor praedicta aliquid addit, scilicet quietationem appetitus in re amata, sine qua quodlibet praedictorum quatuor esse potest. Sunt etiam quaedam quae super dilectionem vel amorem aliquid addunt. Amatio enim addit super amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam. Amicitia vero addit duo: quorum unum est societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant; aliud est ut ex electione operentur, non tantum ex passione. Unde dicit philosophus, quod amicitia similatur habitui, amatio autem passioni. Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea

Contents

quae ad amorem pertinent, omnia praedicta includens; unde in genere hujusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, et Deus hominem; et sic efficitur quaedam associatio hominis ad Deum, ut 1 Joan., 1, 7: *si in luce ambulamus, sicut et ipse in luce est, societatem habemus ad invicem.*

[11164] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet amicitia concupiscentiam seu desiderium includit, et aliquid super eam addit, ut dictum est.

[11165] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caritas addit aliquid supra dilectionem et amorem.

[11166] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium de benevolentia, et ad quartum de concordia, et ad quintum de beneficentia.

[11167] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod pax ad concordiam reducitur: nisi quod magis pax dicitur quantum ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem.

[11168] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod caritas est amicitia, sed aliquid addit supra ipsam, scilicet determinationem amici: quia est amicitia ad Deum, quae omnibus pretiosior est et carior.

[11169] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod amicus non tantum diligit amicum ad quem amicitiam habet, sed omnia quae ad ipsum pertinent, quamvis ab illis non ametur, sicut filios ejus, fratres et hujusmodi. Similiter et caritas diligere facit principaliter Deum, qui amantes se amat, et in amando praevenit et homines, inquantum illius sunt. Unde quod dicitur, quod amicitia est redamantium, intelligitur quantum ad eos inter quos principaliter est amicitia.

[11170] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod inquantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic sunt supra homines, et eorum conversatio in caelis est; et sic cum Deo et Angelis ejus conveniunt, inquantum ad similia se extendunt, secundum quod dominus docet: *estote perfecti, sicut et pater vester perfectus est.*

[11171] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod amicitia dicitur esse

non latens, non quod per certitudinem amor amici cognoscatur, sed quia per signa probabilia amor mutuus hinc inde colligitur; et talis manifestatio potest esse de caritate inquantum per aliqua signa potest aliquis probabiliter aestimare se habere caritatem.

[11172] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod amicitia vera desiderat videre amicum, et colloquiis mutuis gaudere facit, ad quem principaliter est amicitia; non autem ita quod delectatio quae est ex mutua visione et perfruitione, finis amicitiae ponatur, sicut est in amicitia delectabilis; et hoc intendit removere Hieronymus, scilicet quod non est amicitia caritatis principaliter ad homines, sed est Christi glutino copulata, et quod delectatio principaliter de amicis non est quaerenda.

[11173] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad illum ad quem attenditur principaliter amicitia, et non de illis qui diliguntur inquantum ad amicum principaliter pertinent, quia sic multorum est.

Articulus 2

[11174] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 tit. Utrum caritas sit virtus

[11175] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus. Caritas enim, ut dictum est, est quaedam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, sed habet virtutem pro fundamento; quia est propter bonum honestum, quod est virtus. Ergo caritas non est virtus.

[11176] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed finis praecepti est caritas, 1 Timoth. 1. Ergo caritas est finis virtutum. Sed finis virtutum non est virtus, sed felicitas. Ergo caritas non est virtus.

[11177] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in Lib. 1 de Cael. et Mun. Sed delectatio est magis ultimum quam amor: quia ipsa est ex ipsa conjunctione rei amatae, quam amor quaerit. Ergo delectatio magis debet esse virtus quam amor. Cum ergo delectatio non ponatur virtus, neque caritas virtus dici debet.

[11178] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, ad illud ad quod natura sufficit, non oportet quod elevetur per virtutem. Sed diligere Deum super omnia, quod est actus caritatis, potest homo per naturalia, inquantum naturali ratione potest cognoscere ipsum esse summum bonum. Ergo non oportet superaddi aliquam virtutem caritati.

[11179] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, ad hoc quod tendamus in finem, sufficit ipsum cognoscere et desiderare. Sed caritas plus facit; quia facit ipsum amare, et amicitiam ad ipsum habere. Ergo non fuit necessarium quod caritas esset virtus theologica, sed subjecisset desiderium.

[11180] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, virtus est circa difficile, ut dicitur 2 Ethic. Sed amare non est difficile, immo amor omnia difficilia levigat. Ergo caritas non est virtus.

[11181] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed caritas est quae implet omnia praecepta legis: quia *plenitudo legis est dilectio*: Rom. 13, 10. Ergo caritas est virtus.

[11182] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, esse spirituale est a virtute. Sed non est sine caritate; unde apostolus dicit 1 Corinth. 13, 2: *si habuero omnem fidem (...) caritatem autem non habeam, nihil sum.* Ergo caritas est maxima virtutum.

[11183] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, nihil expellit peccatum nisi virtus. Hoc autem maxime facit caritas, quae operit universa delicta, ut dicitur Prov. 10; ergo caritas est virtus.

[11184] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod finis humanae vitae est felicitas: unde secundum diversas vitas etiam distinguuntur diversae felicitates. Qui enim sunt extra vitam civilem, ad felicitatem civilem non possunt pervenire, quae attingit summum illius vitae. Similiter ad hoc quod ad felicitatem contemplativam quis perveniat, oportet quod illius vitae particeps fiat; unde felicitas ad quam homo per naturalia sua potest devenire, est secundum vitam humanam; et de hac philosophi locuti sunt; unde 1 Ethic. dicitur: *beatos autem ut homines*. Sed quia nobis promittitur quaedam felicitas in qua erimus Angelis aequales, ut patet Matth. 22, quae non solum vires hominis, sed etiam Angelorum, excedit, qui per gratiam ad hanc perducuntur sicut nos; soli autem Deo est naturalis; ideo oportet ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat quod divinae vitae particeps fiat. Illud autem quod ad alterum convivere facit, maxime amicitia est; quia, ut dicit philosophus 9 Ethic., unusquisque cum suo amico conversatur in illis quae maxime diligit, et quae suam vitam reputat, quasi amico convivere volens; unde quidam simul venantur, quidam simul potant, quidam philosophantur, et sic de aliis. Et ideo oportuit haberi quamdam amicitiam ad Deum, qua sibi conviveremus; et haec est caritas, ut dictum est. Haec autem communicatio divinae vitae facultatem naturae excedit, sicut et felicitas ad quam ordinatur; et ideo oportet quod per aliquod bonum superadditum natura in hoc perficiatur; et haec est ratio virtutis. Unde oportet dicere caritatem virtutem theologicam, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis: Rom. 5.

[11185] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod amicitia de qua philosophus tractat, causatur vel ex inclinatione naturae quantum ad amicitiam delectabilis et utilis; vel ex inclinatione habitus virtuosi praesupposita inclinatione naturae quantum ad amicitiam honesti, inquantum omne quod facit similitudinem cum aliquo, inclinat ad amorem illius; et ideo

non ponitur aliqua virtus, sed quiddam consequens ad virtutes. Sed amicitia quam habemus ad Deum, non potest habere aliquod hujusmodi fundamentum, cum naturae metas excedat; et ideo oportet quod per speciale donum in dictam amicitiam elevemur; et hoc donum dicimus virtutem.

[11186] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caritas non dicitur esse finis praecepti, quasi ultimus finis virtutum, sed sicut id quo omnes aliae virtutes in finem ultimum ordinantur. Et excludit ibi apostolus tria a caritate, quae verae amicitiae repugnant: quorum primum est fictio, sicut est in simulantibus amicitiam, cum non sint amici: quod removet per hoc quod dicit: *fides non ficta*; fidem pro fidelitate accipiens. Secundum est malum fundamentum, sicut eorum qui communicant in peccato, et ex hoc fiunt amici; et ad hoc removendum dicit: *conscientia bona*. Tertium obliquata intentio, sicut cum quis diligit amicum propter lucrum; et hoc excludit per hoc quod dicit: *de corde puro*.

[11187] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus virtutum cum sint laudabiles, oportet quod habeant principium in nobis. Delectatio autem cum sit ex conjunctione rei convenientis, in quamdam receptionem sonat, et ita in passionem, cujus principium est ab agente; et ideo magis se tenet ex parte praemii: sed dilectio dicit extensionem appetitus in rem amatam, et hoc operationem importat: et ita caritas ponitur virtus: sed fruitio, quae delectationem importat, ponitur dos.

[11188] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas, ut ex praedictis, art. praeced., patet, amicitiam et amorem et desiderium includit. Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest; unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, inquantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales. Similiter amor ex similitudine causatur; unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, inquantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia. Sed quia natura non potest pervenire ad operationes ejus, quae sunt vita sua, et beatitudo, scilicet visio divinae essentiae; ideo etiam ad amicitiam non pertingit, quae facit amicos convivere, et in omnibus communicare; et ideo oportet superaddi caritatem, per quam amicitiam ad Deum habeamus, et ipsum amemus, et desideremus assimilari ei per participationem spiritualium donorum, ut participabilem per gloriam ab amicis suis.

[11189] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non sufficit desiderium, sed oportet esse communicationem in vita, ut dictum est, art. 1.

[11190] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod difficultas quae est in operibus virtutum, non semper est laboris, vel alicujus contristantis; sed proprie ea quorum est virtus dicuntur habere difficultatem, inquantum supra vires elevantur eorum qui virtutem non habent.

Articulus 3

[11191] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 tit. Utrum subjectum caritatis sit ratio

[11192] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod subjectum caritatis sit ratio. Omnis enim virtutis, ut in 1 Ethic. dicitur, subjectum est rationale per participationem, vel rationale per essentiam. Sed caritas est virtus, ut dictum est. Cum ergo subjectum ejus non sit rationale per participationem, quia sic esset virtus moralis, videtur quod subjectum ejus sit rationale per essentiam.

[11193] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, ea quae mutuo se expellunt, oportet esse in eodem. Sed caritas et peccatum mortale mutuo se expellunt. Cum ergo omne peccatum mortale, sit vel in ratione superiori vel inferiori, ut in 2 Lib., dist. 30, dictum est; videtur quod etiam caritas sit in ratione.

[11194] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut caritas est principalis in gratuitis virtutibus, ita prudentia in moralibus. Sed prudentiae subjectum est ratio. Ergo et caritatis.

[11195] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, cum caritas sit virtus theologica, non potest esse in parte sensitiva, cujus objectum Deus esse non potest. Ergo oportet quod sit in parte intellectiva. Sed non est in libero arbitrio: quia objectum ejus est contingens operabile a nobis; caritas autem est ultimi finis, supra quem non cadit contingentia, neque nostra operatio, neque electio. Similiter non potest esse in voluntate: quia voluntas non habet determinatum actum, sed imperat omnes actus animae; unde si caritas esset in voluntate, eadem ratione quaelibet alia virtus. Ergo restat quod sit in ratione.

[11196] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, philosophi de virtutibus tractantes nullam virtutem in voluntate posuerunt, ponentes intellectuales in rationali per essentiam, morales vero in rationali per participationem, cujusmodi est irascibilis et concupiscibilis, ut patet ex 1 Ethic. Cum ergo caritas sit virtus, videtur quod non sit in voluntate.

[11197] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, objectum rationis est verum; caritatis autem non, sed magis bonum. Ergo caritas est in voluntate, non in ratione.

[11198] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, amor ad appetitum pertinet. Sed ratio pertinet ad cognitionem. Ergo caritas non est in ratione.

[11199] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ad sciendum in qua potentia est aliqua virtus, oportet considerare cui potentiae actus ejus competat. Actus autem principalis caritatis est diligere Deum: qui quidem rationis est quasi dirigentis, sed appetitus quasi exequentis. Unde oportet quod ad appetitum reducatur. Non potest autem hunc actum exequi appetitus sensitivus, quia ejus objectum Deus esse non potest. Ergo oportet quod ad appetitum

intellectivae partis pertineat, non inquantum est electivus eorum quae sunt ad finem, sed inquantum se habet ad ipsum ultimum finem; et hoc est voluntatis; unde proprium subjectum caritatis est voluntas. Quidam autem dicunt, caritatem in concupiscibili esse; quod esse non potest: quia concupiscibilis pars appetitus sensitivae est partis. Et si dicatur concupiscibilis humana, hoc non habet nisi per participationem rationis; nisi forte ipsam voluntatem aequivoce irascibilem et concupiscibilem vocare vellent.

[11200] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pars rationalis per essentiam non dicitur solum ipsa ratio, sed etiam appetitus rationi annexus, scilicet voluntas; unde philosophus dicit in 3 de anima, quod voluntas in ratione est. Et ideo caritas non est virtus moralis, quia non est circa passiones, quae sunt in appetitu sensitivo, qui est rationalis per participationem: neque est virtus intellectualis; non enim est in ratione per essentiam quantum ad vires apprehensivas; sed est virtus theologica.

[11201] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale non semper dicitur esse in ratione sicut in subjecto, cum quandoque sit in irascibili, quandoque in concupiscibili; sed est semper in ratione sicut in dirigente, et in voluntate, seu libero arbitrio, sicut imperante et dirigente actum ejus: et sic etiam caritas habet rationem quasi dirigentem in suo actu, vel magis intellectum.

[11202] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod prudentia principalis est in virtutibus moralibus, inquantum est directiva omnium; et ideo ad rationem pertinet: sed caritas est principalis per modum imperantis et conjungentis fini et informantis; quod pertinet ad voluntatem.

[11203] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nec appetitus sensitivus, nec liberum arbitrium, proprie loquendo, est subjectum caritatis; sed voluntas, quae quamvis habeat se quodammodo ut causa ad omnes actus humanos, non tamen eodem modo se habet ad omnes. Quosdam enim actus ipsa elicit, inquantum est quaedam specialis potentia, sicut velle; quosdam vero imperat, ut est universalis motor virium animae. Unde virtutes perficientes ad actus quod voluntas tantum imperat, non sunt in voluntate sicut in subjecto, sed in illis potentiis quae illos actus eliciunt; sed virtutes perficientes ad actus quos voluntas elicit, sunt in voluntate quasi in subjecto: et sic non est eadem ratio de omnibus. Diligere autem est actus a voluntate elicitus, cum importet quietationem voluntatis, et transformationem quamdam in rem amatam; et ideo caritas, quae ad hunc actum perficit, est in voluntate sicut in subjecto.

[11204] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virtutes, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 1, art. 1, sunt nobis necessariae ad hoc quod potentiae naturales determinentur ad bonum; unde in illis in quibus potentiae naturales sunt ex sui natura ad bonum determinatae, non requiruntur aliae virtutes. Voluntas autem habet bonum, quod est finis, pro objecto; unde quantum in se est, naturaliter est determinata ad bonum; quod est finis humanae naturae proportionatus: et ideo in voluntate respectu finis ultimi, philosophi nullam virtutem posuerunt. Tamen oportet ponere aliquam virtutem acquisitam in voluntate secundum quod est

eorum quae sunt ad finem, scilicet justitiam, ut infra dicetur, dist. 33, quaest. 2, art. 4, quaestiunc. 2, quae est circa bona quae in usum vitae veniunt, et tamen inter morales computatur: quia voluntas quamvis secundum suam essentiam sit in rationali per essentiam, tamen quantum ad similitudinem actus convenit cum irascibili et concupiscibili, quae dicuntur rationales per participationem: et ipsa etiam voluntas aliqualiter rationem participat, inquantum a ratione apprehensiva dirigitur. At secundum doctrinam fidei ponitur finis ultimus naturalem inclinationem excedens; et ideo secundum theologos oportet ponere virtutem aliquam in voluntate ad elevandum in praedictum finem: et hanc dicimus caritatem.

Articulus 4

[11205] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 tit. Utrum caritas sit una virtus vel plures

Quaestiuncula 1

[11206] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed caritas habet duo objecta maxime distantia, scilicet Deum et proximum. Ergo non est una virtus.

[11207] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, virtutes theologicae a moralibus distinguuntur: quia virtutes morales dirigunt in his quae sunt ad finem, theologicae autem sunt de ipso fine. Sed caritas est et de fine, inquantum per eam diligitur Deus; et de his quae sunt ad finem, inquantum per eam diligitur proximus. Ergo caritas continet duas virtutes, quarum una est moralis et alia theologica.

[11208] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, virtutes ad actus aliquos ordinantur: quia virtus est optimorum operativa, ut dicitur in 2 Eth., et modum aliquem in suis actibus ponunt: quia virtus est in hoc quod non solum bona, sed bene fiant; et iterum actus virtutum per praecepta legis imperantur. Sed caritas habet duos actus et duos modos et duo praecepta. Ergo non est una virtus.

[11209] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, motor in quolibet genere est unus tantum. Sed caritas movet omnes alias virtutes ad suum finem per actus proprios. Ergo caritas est una virtus.

[11210] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, objectum caritatis est Deus, cum sit virtus theologica. Sed Deus est summe unus. Ergo caritas est una tantum virtus.

Quaestiuncula 2

[11211] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit distincta ab aliis virtutibus. Quidquid enim cadit in distinctione virtutis, non distinguitur a virtutibus. Sed caritas est hujusmodi; unde Hieronymus dicit: *ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas qua diligitur Deus et proximus*: et Augustinus dicit, quod virtus est ordo amoris. Ergo caritas non distinguitur ab aliis virtutibus.

[11212] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, virtutes distinguuntur per actus. Sed actus omnium aliarum virtutum caritati attribuuntur, ut patet 1 Cor. 13. Ergo caritas non est virtus distincta ab aliis virtutibus.

[11213] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quaelibet virtus specialis habet speciale objectum. Sed caritas non habet speciale objectum, sed omnibus commune, scilicet bonum. Ergo caritas non est specialis virtus.

[11214] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed praeceptum quod ad caritatem pertinet, non distinguitur ab aliis praeceptis; sed omnia alia praecepta complectitur. Ergo et caritas non distinguitur ab aliis virtutibus.

[11215] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omne quod dividitur contra alia, est distinctum ab illis. Sed caritas distinguitur contra alias virtutes theologicas, ut patet 1 Corinth. 13, et per Gregorium, qui dicit, quod caritas signatur per unam de filiabus Job. Ergo est virtus specialis.

[11216] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus probat justitiam esse specialem virtutem per hoc quod habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum. Sed caritas habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum, scilicet odium. Ergo caritas est virtus specialis.

Quaestiuncula 3

[11217] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod caritas non sit forma aliarum virtutum. Omnis enim forma vel est exemplaris vel intrinseca. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum, quia tunc in eamdem speciem traherentur aliae virtutes: nec iterum est forma intrinseca: quia daret esse et speciem aliis virtutibus; et sic omnes virtutes essent eaedem specie, et essent in eodem subjecto ubi est caritas, nec ab ipsa distinguerentur. Ergo caritas nullo modo est forma virtutum.

[11218] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, caritas differt a gratia. Sed gratia

dicitur esse forma omnium virtutum, quia facit actum meritorium. Ergo caritas non est forma.

[11219] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut se habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum. Sed ratio imponit modum omnibus aliis viribus. Ergo et habitus existens in ratione omnibus aliis habitibus; et ita fides est magis forma virtutum quam caritas; vel etiam prudentia, quae etiam ponitur a philosophis quasi forma omnium aliarum virtutum.

[11220] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 4 Praeterea, forma efficiens et finis non incidunt in idem numero, ut dicitur in 2 Phys. Sed caritas est finis praecepti, et ita virtutum: est etiam motor, inquantum imperat actus earum. Ergo ipsa non est forma.

[11221] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 5 Praeterea, habitus indicantur per actus. Sed unaquaeque virtus ponit suum modum vel formam in actu suo, secundum quem justus juste facit, et fortis fortiter. Ergo virtutes non formantur per caritatem, sed per seipsas formatae sunt.

[11222] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Ambrosius dicit, quod caritas omnes alias virtutes informat et est mater earum.

[11223] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, illud quod est principale, etiam in corporalibus, est formale respectu aliorum; sicut ignis est quodammodo forma aeris, aer aquae, et aqua terrae, ut dicitur 4 Physic. Sed caritas est principalis inter alias virtutes. Ergo ipsa est forma aliarum virtutum.

Quaestiuncula 4

[11224] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod caritas possit esse informis. Sicut enim fides est in eo qui non operatur bene, ita et dilectio qua Deus diligitur: quia etiam peccatores et infideles Deum diligunt. Sed fides quae est sine operibus, est informis. Ergo similiter caritas.

[11225] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, nullus scit se habere gratiam. Potest autem aliquis scire se habere dilectionem. Ergo dilectio Dei potest esse sine gratia; et ita potest esse informis.

[11226] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, ex fide oriuntur timor et amor. Sed timor potest esse informis, ut patet de timore servili. Ergo et amor.

[11227] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, spiritus sanctus non potest esse sine gratia. Sed caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum; Rom. 5. Ergo caritas non potest esse informis.

[11228] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, forma non potest esse informis. Sed caritas est forma omnium aliarum virtutum. Ergo ipsa non potest esse informis.

Quaestiuncula 1

[11229] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtus specificatur ex objecto suo secundum illam rationem qua principaliter in ipsum tendit; unde cum caritas diligat Deum principaliter, et omnia alia non diligat nisi inquantum sunt Dei, constat quod ex unitate divinae bonitatis, quam caritas primo respicit, unitatem recipit, et est una virtus.

[11230] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod proximus non est objectum principale ipsius caritatis, ut dictum est.

[11231] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtutes etiam theologicae dirigunt in his quae sunt ad finem, non quidem secundum proprias rationes rerum quae sunt ad finem, sed secundum rationem finis; sicut fides facit etiam quaedam credere de creaturis propter veritatem primam, a qua accipit: similiter et caritas facit diligere homines inquantum sunt participabiles divinae bonitatis, quae est finis ultimus.

[11232] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod materialis diversitas objectorum sufficit ad diversificandum actum secundum numerum; sed secundum speciem actus non diversificantur nisi ex diversitate formali objecti. Formalis autem objecti diversitas est secundum illam rationem quam principaliter attendit vel habitus vel potentia; et ideo diligere Deum et proximum sunt quidem diversi actus, sed ad eumdem habitum pertinent; sicut etiam videre album et nigrum, et propinquum et distans, sunt diversae visiones secundum numerum, et diversos modos habent, et tamen ad unam visivam potentiam pertinent: et sic etiam de actibus caritatis dantur diversa praecepta secundum diversos modos quos habent.

Quaestiuncula 2

[11233] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, ut dictum est, habitus specificantur ex objectis suis secundum rationem quam principaliter attendunt. Ratio autem objecti sumitur secundum proportionem rei circa quam est operatio habitus vel potentiae, ad actum animae, in qua sunt habitus vel potentiae. Quia autem per operationem animae dividuntur quandoque quae secundum rem conjuncta, et summe unum sunt; ideo contingit quod ubi res est eadem, sunt diversae rationes objecti, sicut eadem res objectum est liberalitatis, ut est donabilis, et justitiae, ut habet debiti rationem. Et similiter ubi res est communis, est ratio objecti particularis et propria: sicut philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune: quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et a motu: et similiter est in proposito. Objectum enim caritatis proprium

et principale est bonitas divina. In omnibus autem aliis virtutibus est aliquod bonum divinum; sed tamen hoc quod est commune secundum rem, habet specialem rationem: et ideo caritas est specialis virtus ab omnibus aliis distincta.

[11234] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut est in scientiis, quod una scientia specialis ab aliis distincta, scilicet prima philosophia, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, inquantum objectum suum est commune secundum rem objectis omnium aliarum scientiarum; ita etiam est in virtutibus, ubi illud quod ad aliquam virtutem pertinet, potest poni in definitione virtutis communis; sicut patet de prudentia, quae perficit rationem virtutis in omnibus virtutibus moralibus: et ideo ratio recta, quae ad prudentiam pertinet, ponitur in definitione virtutis, ut patet 2 Ethic.: *virtus est habitus electivus in mediocritate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Nec ex hoc habetur quod prudentia non sit specialis virtus, sed quod est generalis regula omnium virtutum; et ita etiam caritas, quae perficit omnes alias virtutes, ponitur in definitione virtutis; nec ex hoc habetur quod sit generalis virtus, sed generalis perfectio virtutum. Tamen hoc quod dicit Augustinus, quod est virtus ordo amoris, potest dupliciter accipi: vel pro ipso amore caritatis, et tunc praedicta responsio tenet; vel pro amore in communi, et sic amor sumitur pro amore naturali, qui inest cuilibet potentiae respectu sui objecti, quem virtus determinat: quia est ordinatio affectionum animae. Quidam autem non attendentes differentiam naturalis amoris vel appetitus, ad amorem et appetitum animalem, intantum erraverunt, quod posuerunt concupiscibilem non esse specialem vim, sed diffusam in omnibus aliis viribus; et similiter caritatem indistinctam ab aliis virtutibus.

[11235] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non attribuuntur caritati quasi ipsa eos eliciat, sed quia ipsa eos imperat. Habet autem specialem actum quem elicit, diligere Deum.

[11236] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non quodlibet bonum est objectum caritatis, sed bonum divinum; et hoc etiam quamvis sit in omnibus bonis aliqualiter, tamen habet specialem rationem, ut dictum est.

[11237] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praeceptum ad caritatem pertinens, non comprehendit omnia alia praecepta sicut universale ad illa, sed per quamdam reductionem, quia omnia praecepta ad illud ordinantur, sicut etiam actus omnium aliarum virtutum ad actum caritatis, inquantum omnes imperat. Unde ex hoc non ostenditur quod caritas sit generalis virtus, sed quod est generalis motor omnium virtutum.

Quaestiuncula 3

[11238] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod caritas ad omnes alias virtutes comparatur et ut motor et ut finis et ut forma. Quod autem motor sit omnium aliarum virtutum, ex hoc patet, quia ipsum bonum, quod est objectum caritatis sub

ratione finis, est finis virtutum. In omnibus autem potentiis vel artibus ordinatis ita accidit, quod ars vel potentia quae est circa finem, ordinat aliarum actus ad finem proprium; sicut militaris, quae est propter victoriam, ad quam omne officium bellicum ordinatur, ordinat equestrem et navalem et omnia hujusmodi in suum finem; et ideo dicitur caritas mater aliarum virtutum, inquantum earum actus producit ex conceptione finis, inquantum ipse finis habet se per modum seminis, cum sit principium in operabilibus, ut dicit philosophus: et secundum hoc dicitur imperare actus inferiorum virtutum, secundum quod facit eas operari propter finem suum; et secundum hoc movet alias artes inferiores ad finem suum; unde caritas etiam omnes alias virtutes ad suum finem movet, et secundum hoc dicitur actus earum imperare. Hoc enim interest inter elicere actum et imperare, quod habitus vel potentia elicit illum actum quem producit circa objectum nullo mediante: sed imperat actum qui producitur mediante potentia vel habitu inferiori circa objectum illius potentiae. Sic ergo caritas est motor aliarum virtutum: similiter etiam finis: quia hoc commune est in omnibus virtutibus, quod actus ipsarum sunt proximi fines earum cum actus sit perfectio prima; et minus completum ordinatur ad magis completum sicut ad finem. Finis autem inferioris potentiae vel habitus ordinatur ad finem superioris, sicut finis militaris ad finem civilis; unde actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad actum caritatis sicut ad finem; et propter hoc dicitur caritas praecepti finis. Similiter etiam patet quod est forma perficiens unamquamque virtutem in ratione virtutis. Inferior enim potentia non habet perfectionem virtutis nisi secundum quod participat perfectionem potentiae superioris; sicut habitus qui est in irascibili, non habet rationem virtutis, ut dicitur in 4 Ethic., nisi inquantum intellectum et discretionem recipit a ratione, quam perficit prudentia; et secundum hoc prudentia ponit modum et formam in omnibus aliis virtutibus moralibus. Omnes autem aliae virtutes quae sunt meritoriae vitae aeternae, secundum quod nunc loquimur de virtutibus, sunt in potentiis voluntati subjectis: quia nullus actus alicujus potentiae potest esse meritorius nisi inquantum habet aliquid de voluntario: quod contingit ex hoc quod voluntas imperat et movet actus aliarum potentiarum. Unde non potest esse quod aliquis habitus existens in aliqua potentia animae habeat rationem virtutis loquendo de virtutibus meritoriis, de quibus hic loquimur, nisi secundum hoc quod in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis quam caritas perficit; et ideo caritas est forma virtutum aliarum omnium, sicut prudentia moralium. Et hic est unus modus quo caritas est forma aliarum virtutum. Alii autem duo modi possunt accipi ex hoc quod ipsa est motor et finis, inquantum movens ponit motum suum in instrumento, et ea quae sunt ad finem, diriguntur ex ratione finis; et ita modus caritatis participatur in aliis virtutibus, inquantum moventur a caritate, et inquantum ordinantur in ipsam sicut in finem.

[11239] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas est forma exemplaris virtutum; sed forma exemplaris est duplex. Una ad cujus repraesentationem aliquid fit: et ad hanc non exigitur nisi similitudo tantum: sicut dicimus res veras esse formas exemplares picturarum. Alio modo dicitur forma exemplaris ad cujus similitudinem aliquid fit, et per cujus participationem esse habet; sicut divina bonitas est forma exemplaris omnis bonitatis, et divina sapientia omnis sapientiae; et talis forma exemplaris non oportet quod sit unius speciei cum causatis: quia participantia non semper participant per modum participati; et hoc modo pruden-

tia est forma aliarum virtutum moralium, inquantum sigillatio quedam prudentiae in inferioribus viribus dat habitibus qui ibi sunt, rationem virtutis. Et similiter est de caritate respectu omnium aliarum virtutum.

[11240] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora; quod participatur a superioribus in inferioribus, formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia tot formae exiguntur, quot superiora sunt respectu illius potentiae; sicut ratio superior est quam concupiscibilis, quasi ordinans ipsam; et ideo prudentia, quae est perfectio rationis, est forma temperantiae, quae est virtus concupiscibilis. Similiter voluntas est superior ratione, secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius et meritorius; et ideo caritas est forma prudentiae et temperantiae. Similiter essentia animae superior est voluntate, inquantum ab essentia et voluntas et omnes vires animae fluunt. Et ideo gratia, quae est perfectio essentiae animae, constituens ipsam in esse spirituali, est forma et caritatis et prudentiae et temperantiae; nec caritas esset virtus si esset sine gratia, sicut nec prudentia si esset sine caritate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum: neque temperantia sine caritate et prudentia. Quidam autem dicunt, quod caritas et gratia sunt idem per essentiam. Sed de hoc dictum est in 2 Lib., dist. 26, art. 4, corp.

[11241] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio imponit modum omnibus viribus quae sunt sub ipsa, et similiter voluntas omnibus viribus inferioribus ea. Sed ideo non posuerunt philosophi virtutem nisi a prudentia formari, quia in voluntate, prout est finis ultimi, et in essentia animae non posuerunt aliquam perfectionem superadditam naturae; naturalis autem perfectio constat quod in omnibus virtutibus participatur.

[11242] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod forma exemplaris incidit in idem numero cum agente et fine; sicut patet in Deo; non autem forma intrinseca.

[11243] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod inferiora participant perfectiones superiorum secundum modum suum: et ideo participationes determinantur in participantibus ex capacitate et natura participantium. Et ideo unaquaeque virtus quae est in inferiori potentia, habet quidem formam, qua est virtus, ex participatione perfectionis superioris potentiae; sed forma qua est haec virtus, habet ex natura propriae potentiae per determinationem ad proprium objectum; et hanc formam et modum ponit unaquaeque virtus circa suum actum; et iterum illam formam vel modum quem habet ex superiori; sic temperantia in actu suo ponit modum proprium et prudentiae et caritatis et gratiae.

Quaestiuncula 4

[11244] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 co. Ad quartum quaestionem dicendum, quod caritas nunquam potest esse informis: et in hoc omnes concordant. Hoc autem contingit secundum

quosdam, ex hoc quod caritas nihil est aliud quam spiritus sanctus. Sed hoc in 1 Lib., dist. 17, qu. 1, art. 1 et 2, destructum est. Secundum alios vero caritas est idem quod gratia; quod in Lib. 2, dist. 26, art. 4, reprobatum est. Et ideo oportet alias rationes assignare. Potest autem hujusmodi ratio ex jam dictis haberi duplex. Prima ratio accipitur ex effectu caritatis: quia cum caritas sit amicitia quaedam, quae requirit convictum inter amatos, non potest esse caritas, nisi sit participatio divinae vitae, quae est per gratiam; ideo caritas sine gratia esse non potest. Secunda ratio potest assignari ex hoc quod ipsa motor est omnium virtutum et forma; unde omne peccatum caritatem tollit, inquantum opponitur actui alicujus virtutis. Et quia gratia non potest tolli nisi per peccatum, ideo caritas tollitur ablata gratia.

[11245] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fidei non opponitur omne peccatum, sed omnis infidelitas; et ideo sicut per hoc quod homo errat in uno articulo, tollitur habitus fidei, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 3, art. 3, quaestiunc. 1, ita per hoc quod fit quodcumque peccatum, quod caritati opponitur, tollitur totaliter habitus caritatis; unde in caritate nihil manet informe, sicut in aliis virtutibus.

[11246] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de dilectione quam aliquis scit se habere, nescit utrum sit dilectio caritatis; unde sicut homo nescit habere gratiam, ita nescit se habere caritatem.

[11247] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod timor non requirit participationem divinae vitae, sicut amor caritatis; et ideo non est simile de timore et amore.

Quaestio 3

Prooemium

[11248] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 pr. Deinde quaeritur de actu caritatis, secundum quem diligitur Deus; quia de dilectione proximi infra erit locus quaerendi. Quaeruntur autem quatuor: 1 utrum Deus immediate per suam essentiam possit amari; 2 utrum possit totaliter amari; 3 utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum; 4 utrum ille modus qui in praecepto de caritate implicatur, scilicet: *ex toto corde* etc. possit in via servari.

Articulus 1

[11249] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 tit. Utrum Deus per essentiam suam in statu viae possit a nobis amari

[11250] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit a nobis in statu viae immediate amari. Intellectus enim velocior est quam affectus: unde dicit Augustinus, quod praecedit intellectus; sequitur tardus aut nullus affectus. Sed intellectus noster in statu viae non potest Deum immediate videre. Ergo nec affectus amare.

[11251] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, amor non potest esse incogniti et non visi; unde philosophus in 9 Ethic., dicit, quod nullus amare incipit specie non praedelectatus. Sed in statu viae non videmus essentiam divinam. Ergo nec ipsum immediate per essentiam amare possumus.

[11252] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, cognitio patriae excedit cognitionem viae, inquantum homo in patria videt Deum per essentiam immediate. Si ergo in via homo Deum immediate amaret, caritas patriae non excederet caritatem viae.

[11253] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, ex hoc contingit quod Deum in statu viae immediate videre non possumus, quia ex visibilibus in invisibilium cognitionem devenimus. Sed similiter devenimus ex amore visibilium in amorem invisibilium; unde Gregorius dicit in quadam Homil.: *regnum caelorum rebus terrenis simile dicitur, ut per hoc quod animus novit diligere, discat et incognita amare*; et in praefatione dicitur: *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* Ergo similiter in statu viae non diligimus Deum immediate.

[11254] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, voluntas, quae est prima radix peccati, magis debuit corrumpi per peccatum quam aliqua alia potentiarum animae. Sed intellectus non potest actum suum, qui est videre, exercere circa Deum immediate. Ergo neque voluntas actum delectationis.

[11255] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus in Lib. Confess.: *vae illis qui diligunt nutus tuos pro te.* Nutus autem divini dicuntur participatio bonitatis divinae in creaturis. Ergo Deus amatur a sanctis in statu viae immediate, non solum secundum quod ejus bonitas in creaturis participatur.

[11256] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea cognitio viae, propter hoc quod Deum mediantibus creaturis cognoscit, evacuatur, et est aenigmatica. Sed caritas nunquam excidit, 1 Corinth. 13. Ergo non diligit Deum mediante creatura.

[11257] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, illud quod est medium cognoscendi, est ratio cognitionis; et similiter debet esse de dilectione. Sed ratio diligendi Deum non sunt creaturae, immo potius e converso, maxime loquendo de dilectione caritatis. Ergo Deus immediate per essentiam amatur.

[11258] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in potentiis ordinatis ita est quod ubi terminatur operatio prioris potentiae, ibi incipit operatio sequentis; sicut patet

quod sensus terminatur ad imaginationem, quae est motus factus a sensu secundum actum; et intellectus in termino imaginationis incipit, quia phantasmata accipit pro objecto, ut dicitur in 2 Lib. de anima; et ideo illarum rerum quae non habent phantasmata, cognitionem non potest accipere, nisi ex rebus quarum sibi repraesentantur phantasmata. Unde in statu viae, in qua accipit a phantasmatibus, non potest Deum immediate videre; sed oportet ut ex visibilibus, quorum phantasmata capit, in ejus cognitionem deveniat. Quamvis autem ipsam essentiam non videat immediate, tamen cognitio intellectus ad ipsum Deum terminatur, quia ipsum esse ex effectibus apprehendit; unde cum ad intellectum affectus sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus, sive voluntatis. Dictum est autem, quod operatio intellectus, scilicet ejus cognitio, ad ipsum Deum terminatur, quem esse ex effectibus apprehendit; unde operatio voluntatis circa ipsum Deum potest esse immediate nullo medio interveniente quod ad voluntatem pertineat; multis tamen mediis praecedentibus ex parte intellectus, quibus in Deum cognoscendum pervenit.

[11259] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est velocior quantum ad hoc quod praevenit affectum: sed affectus in amando magis pertingit ad intima, ut supra dictum est.

[11260] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod amor oportet quod sit cogniti et visi aliqualiter, sed non cogniti et visi in se; unde illud quod cognoscitur in alio, potest in seipso amari.

[11261] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quanto bonum plenius cognoscitur, tanto magis est amabile; et praecipue illud bonum quod est finis, et in quo non invenitur aliquod quo offendatur affectus; et ideo, quia Deus plenius cognoscetur in patria, quam nunc, etiam plenius amabitur. Sed ista diversitas ex parte cognitionis erit per id quod est proprium cognitioni, scilicet cognoscere per se, non alio; et ideo non erit unius rationis cognitio. In affectu autem erit per diversitatem, non ejus quod per se ad ipsam pertineat, sed per diversitatem cognitionis; et tamen erit eadem ratio amoris, sed differt amor per magis et minus.

[11262] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod amor ex visibilibus ad invisibilia tendat, non est ex parte sui, sed ex parte cognitionis praecedentis; unde in utraque auctoritate inducta fit mentio de cognitione.

[11263] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per peccatum non est ablata potentiarum animae natura, nec illud quod eas secundum naturam suam consequitur.

Articulus 2

[11264] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 2 tit. Utrum Deus possit totaliter diligi

[11265] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit totaliter diligi. Dilectio enim cognitionem praesupponit. Sed Deus non totaliter cognoscitur etiam in patria a sanctis. Ergo nec ab aliqua creatura potest totaliter diligi.

[11266] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut divina lux est infinita, ita et divina bonitas. Sed lux divina ratione suae infinitatis comprehendi non potest intellectu, ut totaliter videatur. Ergo nec divina bonitas potest comprehendi affectu, ut totaliter diligatur.

[11267] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, Deus seipsum non diligit plusquam totaliter. Si ergo aliqua creatura totaliter Deum diligere posset, dilectio alicujus creaturae adaequaretur dilectioni divinae; quod falsum est.

[11268] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Deut. 6, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; ubi Glossa: *hoc servabitur ad minus in patria.* Ergo Deus potest ab homine totaliter diligi.

[11269] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ad dilectionem tria concurrunt, scilicet diligens, dilectio, et dilectum; et cuilibet horum respondet suus modus. Habet enim res dilecta modum quo est diligibilis; et diligens modum quo est dilectivus, idest natus diligere. Sed dilectionis modus attenditur in comparatione diligentis ad dilectum, quia dilectio media est inter utrumque: et similiter etiam est de visione. Si ergo totaliter dicat modum rei dilectae et visae, sic sancti qui sunt in patria, Deum totaliter diligunt, et totaliter vident: quia sicut nihil est de sua essentia quod non videant et diligant (propter quod dicuntur totum videre et diligere), ita etiam nihil de modo quo Deus est, remanet ab eis non visum aut non dilectum; unde totaliter vident et diligunt: quia vident et diligunt totum quod Deus est. Similiter etiam si totaliter dicat modum diligentis; quia secundum totum modum suum, scilicet secundum totum suum posse diligent et videbunt, nihil suae potentiae subtrahentes divinae visioni et dilectioni; et sic Deus intelligitur diligi ex toto corde. Si autem totaliter dicat modum dilectionis, sic neque totaliter diligent, neque totaliter videbunt: quia modus dilectionis et visionis, ut dictum est, attenditur in comparatione diligibilis et visibilis ad diligentem et videntem. Modus autem quo Deus diligibilis est et visibilis, excedit modum quo homo diligere et videre potest: quia lux et bonitas ejus est infinita: et ideo non totaliter videtur et diligitur ab aliis, quia non diligitur ita intense et ferventer, nec videtur ita clare, sicut est diligibilis et visibilis, nisi a seipso; et ita ipse solus se comprehendit amando et videndo.

Articulus 3

[11270] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 tit. Utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum

[11271] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dilectio qua Deum diligimus, modum habeat. Omne enim finitum mensuram habet. Sed motus ex mensura causatur, ut dictum est, in 1 Lib., dist. 3. Cum ergo dilectio qua Deum diligimus, finita sit, oportet quod modum habeat.

[11272] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Bernardus, caritas in sapientiam proficit. Sed sapientia habet modum: Rom. 12: *non plus sapere quam oportet.* Ergo dilectio habet modum.

[11273] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis actus virtutis moderatus est: quia quod immoderatum est, vituperabile est et vitiosum. Sed dilectio qua Deum diligimus, actus est praecipuae virtutis. Ergo habet modum.

[11274] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnes actus aliarum virtutum ex caritate fiunt. Si ergo caritas in suo actu non habet modum, nec aliae virtutes modum habent.

[11275] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Bernardus in Lib. de diligendo Deum: *causa diligendi Deum, Deus est: modus, sine modo diligere.*

[11276] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, dilectio mensuranda est ad diligibile. Sed divina bonitas est immensa. Ergo dilectio ipsius non habet modum.

[11277] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod modus mensurationem quamdam importat. Actus autem ab eo mensuratur quod est ratio agendi; sicut misericordia accipit mensuram in subventione misero facienda ex quantitate miseriae quae misericordiam movet. Causa autem diligendi Deum est divina bonitas, quae est infinita. Actus autem creaturae est finitus, cum ex finita potentia procedat; et ideo non potest esse commensuratus rationi dilectionis; et propter hoc in dilectione Dei non ponitur aliquis modus, ultra quem non oporteat progredi; sed quantumcumque diligat, semper ad ulteriora se extendit: et propter hoc dicitur, quod non habet modum, scilicet praefixum, ultra quem non oportet progredi.

[11278] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia dilectio qua Deum diligimus, est finita, ideo habet quemdam modum ad quem pertingit; non autem habet modum in quo sistat vel sistere debeat, sicut est in aliis virtutibus.

[11279] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, res per cognitionem quodammodo trahitur ad cognoscentem; et ideo ea quae ad cognitionem pertinent, ex potentia cognoscentis sunt mensurata, quamvis veritas cognitionis ad rem mensuretur. Sed per amorem amans trahitur ad ipsum amatum; et ideo amor mensurandus est ad ipsam rem amatam magis quam ad amantem.

[11280] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantumcumque Deus diligatur, actus non erit immoderatus, quia non excedit proportionem sui objecti.

[11281] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur quod caritas non habet modum, intelligitur quantum ad actum quem caritas elicit, non quantum ad actus quos imperat: quia illi modos accipere debent ex ratione proprii objecti circa quod fiunt.

Articulus 4

[11282] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 tit. Utrum modus diligendi qui est in praecepto, possit in via servari

[11283] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod modus ille qui in praecepto implicatur possit in via servari: quia Hieronymus dicit: *qui dicit Deum homini aliquid impossibile praecepisse, anathema sit.* Sed hoc Deus praecepit omnibus existentibus in statu viae. Ergo haereticum est dicere, quod non possit in via observari.

[11284] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, caritas est magis necessaria virtus quam aliae. Sed praecepta data de actibus aliarum virtutum, in via possunt impleri. Ergo et praeceptum datum de actu caritatis.

[11285] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea, omne praeceptum legis ligat, quia lex a ligando dicitur. Sed nullus potest dimittere illud ad quod obligatus est, quin peccet. Si ergo lex aliquid praecipiat quod observari non possit, non solum occasionaliter, ut dicit apostolus, sed etiam directe occideret; et sic erit mala; quod est inconveniens.

[11286] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 s. c. 1 Sed contra, non possumus in hac vita sine peccato manere, sicut patet 1 Joan., 1. Sed cum quis peccat, non diligit Deum ex toto corde. Ergo illud praeceptum non potest totaliter impleri in via.

[11287] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 s. c. 2 Praeterea, non potest homo simul cor ad multa habere. Sed oportet, dum in hac vita sumus, quod cor rebus temporalibus aliquando apponamus. Ergo non potest homo in hac vita Deum ex toto corde diligere.

[11288] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod totum et perfectum idem est, ut dicit philosophus. Ratio autem perfecti in hoc consistit ut nihil ei desit. Sed hoc contingit dupliciter: aut ita quod nihil desit eorum quae natum est habere; aut ita quod nihil desit eorum quae debet habere; sicut aliquis habet perfectam quantitatem, quando habet tantam quantitatem

quantam requirit humana natura, etsi non habeat quantitatem gigantis quam possibile est esse in humana natura. Prima ergo perfectio humanae naturae est in statu gloriae, quando homo habebit totum hoc quod possibile est esse in humana natura; sed secunda perfectio est naturae conditae, quando scilicet homo habuit totum hoc quod debebat habere secundum tempus illud. Et secundum hoc etiam duplex totalitas in dilectione Dei attenditur. Una, qua nihil deerit de his quae homo potest expendere in amorem Dei, quin in dilectione ponat: et haec quidem perfectio, seu totalitas, non praecipitur, ut facienda, sed magis ostenditur, ut sciatur quo perveniendum est, ut dicit Augustinus; et per hanc perfectionem seu totalitatem excluditur omne quod etiam ad tempus actum dilectionis interrumpere posset. Alia secundum quam nihil homo subtrahit de his quae debet ponere secundum tempus illud in amore Dei; et haec perfectio seu totalitas ponitur in praecepto etiam ut nunc implenda, ut scilicet nihil omittat eorum quae ponere debet in amore Dei; et haec totalitas excludit omne illud quod est contrarium et repugnans dilectioni divinae, non autem illud quod ad tempus actum dilectionis intercipit: quia semper agere secundum actum virtutis, non est nisi eorum qui sunt in statu beatitudinis: quia perfectio felicis est in operatione; perfectio autem virtutis est in habitu.

[11289] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud quod praecipit lex ut faciendum, impleri potest, et impletur ab omnibus in statu salutis.

[11290] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non sunt finis praecepti, quemadmodum actus caritatis; et ideo actus caritatis habet aliquem modum, qui competit uno modo fini, et alio modo viae; non autem ita est in aliis virtutibus.

[11291] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum hoc quod ponitur ut legis praeceptum, secundum hoc ligat ad id quod implendum est in via; quantum vero ad id quod de ipso impletur in patria, magis ponitur ut documentum fidei, quam ut praeceptum legis.

[11292] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 ad s. c. Ad alia etiam patet solutio per ea quae dicta sunt.

Expositio textus

[11293] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 3 a. 4 expos. *Non ergo jam se diligit.* Contra. Omne peccatum, secundum Augustinum, est ex amore sui. Ergo videtur etiam quod immoderate se diligat. Dicendum, quod diligit in se naturam exteriorem, quam se aestimat esse; non autem naturam intellectivam, secundum quam vere est id quod est; et ita diligit id quod se esse existimat, non autem id quod vere est: quia unaquaeque res proprie est id quod est potissimum in ipsa; sicut civitas est rex, ut dicit philosophus. *Sic condita est mens humana ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat.* De his quae in hac notula dicuntur, dictum est in 1 Lib., dist. 3. *Ex toto corde, idest ex toto intellectu; ex tota anima, idest voluntate; ex tota*

mente, idest memoria. Sciendum quod ad caritatem exigitur aliquid tripliciter: uno modo sicut subjectum caritatis quod est ipsa voluntas; alio modo sicut praecedens ad caritatem, sicut memoria et intelligentia; tertio sicut consequens ad caritatem, quemadmodum irascibilis et concupiscibilis, et etiam membra corporalia quae imperium caritatis exequuntur. Quia ergo actum caritatis oportet esse perfectum, sicut cujuslibet virtutis; ideo praeceptum de actu caritatis, includit perfectionem omnium praedictorum secundum diversas expositiones: ut scilicet neque in voluntate neque in omnibus praecedentibus aut sequentibus aliquid sit quod caritati obsistat quantum ad perfectionem viae, vel quod actum caritatis interrumpere possit quantum ad perfectionem patriae. Et ideo secundum unam expositionem dicitur: *ex tota mente*, idest ex tota memoria, ut absit oblivio: *ex toto corde*, idest intellectu, ut desit error: *ex tota anima*, idest voluntate, ut tollatur omnis contraria affectio. Alio modo exponitur: ex toto corde, quantum ad concupiscibilem: ex tota anima, quantum ad irascibilem, ut nulla passione sensitivi appetitus dilectio Dei impediatur: ex tota mente, quantum ad rationalem, quae includit voluntatem et intellectum. Item Gregorius Nyssenus exponit: *ex toto corde*, quantum ad animam vegetabilem: *ex tota anima*, quantum ad sensibilem: *ex tota mente*, quantum ad rationalem. Sed Deuter. 6, ponitur: *ex tota fortitudine*, quod referendum est ad membra exteriora, quae imperium caritatis exequuntur; vel etiam ad irascibilem, ut quidam dicunt: vel ponitur circumstantia dilectionis, ut scilicet sit firma.

Distinctio 28

Quaestio 1

Prooemium

[11294] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 pr. Hic determinat de caritate per comparationem ad ipsum diligibile; et dividitur in duas partes: in prima inquirit quid sit per caritatem diligendum; in secunda quo ordine, distinct. 29, ibi: *post praedicta de ordine caritatis agendum est.* Prima in tres: in prima ostendit ad quos se extendit praeceptum caritatis quantum ad homines; in secunda quantum ad Angelos, ibi: *oritur autem hic quaestio*; in tertia elicit ex dictis quamdam distinctionem, ibi: *hic notandum est.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo removet dubitationem, ibi: *hic videtur Augustinus tradere, quod ex praecepto non teneamur diligere nosmetipsos.* Hic quaeruntur septem: 1 utrum virtutes sint ex caritate diligendae; 2 utrum inanimata; 3 utrum Angeli; 4 utrum Daemones; 5 utrum mali homines; 6 utrum homo ex caritate seipsum diligere possit; 7 utrum proprium corpus.

Articulus 1

[11295] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 tit. Utrum virtutes sint diligendae ex caritate

[11296] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes ex caritate sint diligendae. Augustinus enim dicit: *qui diligit fratrem, dilectionem qua diligit magis diligit*. Sed dilectio qua proximus diligitur, est virtus caritatis. Ergo virtutes ex caritate sunt diligendae, cum proximus diligatur ex caritate.

[11297] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed amicitia vera diligit amicum propter honestum. Ergo diligit honestum etiam magis quam amicum. Ergo et caritas, quae est amicitia quaedam, ut dictum est, dist. 27, quaest. 2, art. 1, corp., magis est dilectiva virtutum quam etiam proximorum.

[11298] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, actus primi et actus reflexi super eos ad eamdem potentiam pertinent, quia sunt ejusdem rationis; sicut intelligere aliquod intelligibile, et intelligere se intelligere. Sed ad actus ejusdem rationis pertinet eadem virtus. Ergo cum per caritatem diligatur proximus, per caritatem diligetur dilectio qua diligitur proximus: et eadem ratione aliae virtutes.

[11299] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, ex caritate diligenda sunt illa quae ad beatitudinem referuntur. Sed virtutibus in beatitudinem ducimur, et nobiscum manent in beatitudine. Ergo virtutes ex caritate sunt diligendae.

[11300] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, caritas est dilectio finis ultimi. Sed ultimus finis nostrae vitae est beatitudo. Ergo beatitudinem ex caritate diligere debemus. Sed virtutes et gratiae, cum consummantur, in beatitudinem transeunt. Ergo virtutes diligendae sunt ex caritate.

[11301] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus sufficienter enumerat ea quae sunt diligenda ex caritate, et nullam mentionem facit de virtutibus, ut patet in littera.

[11302] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illud quod propter nos tantum diligimus, non diligitur ex caritate: quia *caritas non quaerit quae sua sunt*; 1 Cor. 13, 5. Sed virtutes propter nos tantum diligimus, quia in seipsis non subsistunt, cum accidentia sint; unde neque bonitatem habent, nisi secundum quod in nobis sunt. Ergo non sunt diligendae ex caritate.

[11303] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, illa sola sunt ex caritate diligenda quae nobiscum participant beatitudinem. Sed virtutes, cum sint accidentia, non sunt capabilia beatitudinis, nec etiam vitae. Ergo non sunt ex caritate diligendae.

[11304] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum caritas amorem

includat, et aliquid addat, diligi aliquid ex caritate contingit dupliciter. Uno modo sicut id ad quod amicitia caritatis terminatur; et hoc modo non diligitur ex caritate nisi illud ad quod nata est amicitia esse. Amicitia autem non potest esse ad virtutes, nec ad aliqua accidentia, propter duo. Primo, quia amicitia facit ut homo velit amicum esse, et bona habere. Accidentia autem non habent esse per se, nec bonitatem per se, sed eorum esse et bene esse est eis in substantiis; unde quod volumus virtutes et accidentia esse, hoc ad substantiam refertur, quam volumus sub illis accidentibus esse vel bene esse habere. Secundo, quia amicitia consistit in quadam societate, secundum quod amati seipsos redamant, et eadem operantur, et simul conversantur; unde amicitia non potest esse nisi ad aliquid quod sit natum agere. Et quia agere non est accidentium, sed substantiarum, ideo non potest esse amicitia ad virtutes, neque ad alia accidentia; et ideo non possunt virtutes diligi ex caritate, sicut ad quae caritas terminetur. Alio modo potest aliquid diligi ex caritate sicut ad quod terminatur amor, seu dilectio, qui in caritate includitur, quamvis ad illud amicitia non sit; et hic amor ordinatur ad amorem alicujus quod principaliter amatur, et concupiscentiae dilectio dicitur; sicut amicus dicitur amare sanitatem amici sui; et hoc modo virtutes ex caritate diliguntur.

[11305] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de dilectione quae Deus est, qua diligitur proximus effective et exemplariter.

[11306] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus vel honestum non est causa finalis quare amicus diligatur, sed formaliter facit eum diligibilem; unde non sequitur quod virtus sit magis diligibilis, vel eadem ratione diligibilis: sicut non sequitur quod albedo sit magis alba quam corpus album.

[11307] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod diligere dilectionem, ad caritatem pertinet, sed non sicut ad quod caritas terminatur.

[11308] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas terminatur ad illa quae ad beatitudinem referuntur sicut possibilia participare beatitudinem. Sic autem non refertur ad beatitudinem virtus, quia virtus beata fieri non potest.

[11309] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod finis ad quem principaliter terminatur caritas, est ipsa beatitudo increata. Sed de beatitudine creata est eadem ratio et de virtutibus.

Articulus 2

[11310] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 tit. Utrum creaturae irrationales ex caritate sint diligendae

[11311] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod creaturae irrationales ex caritate diligendae sint. Omnis enim dilectio meritoria ad caritatem pertinet. Sed aliquis potest meritorie diligere aliqua irrationalia, sicut cum quis diligit ea referendo in Deum, vel quia factae sunt a Deo, vel quia juvant tendentes in Deum. Ergo creaturae irrationales sunt diligendae ex caritate.

[11312] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, caritas facit hominem conformem Deo in diligendo. Sed Deus ex caritate diligit creaturas irrationales. Sapient. 11, 25: *diligis omnia quae sunt*. Ergo et homo ex caritate creaturas irrationales diligere debet.

[11313] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, creaturae rationales sunt ex caritate diligendae, quia in ipsis est similitudo Dei. Sed in creaturis irrationalibus invenitur aliqua similitudo Dei, licet non tanta sicut in rationalibus. Ergo irrationalia sunt ex caritate diligenda.

[11314] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, fides est virtus theologica, sicut et caritas. Sed fides extendit se etiam ad irrationales creaturas, secundum quod homo eas a Deo creatas credit, et divina providentia regi. Ergo et caritas.

[11315] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, quod illa sola sunt ex caritate diligenda quae nobiscum societate quadam referuntur in Deum. Sed irrationalia non sunt hujusmodi. Ergo non sunt ex caritate diligenda.

[11316] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, caritas includit benevolentiam; ut supra dictum est, dist. 27, art. 1. Sed benevolentia non potest esse ad irrationalia, ut dicit philosophus in 8 Ethic. Ergo nec caritas.

[11317] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ad res irrationales non potest esse amicitia eisdem rationibus quibus nec ad accidentia. Quamvis enim esse habeant in quo subsistant, et operationes aliquas habeant, non tamen nobiscum in vita communicant humana neque quantum ad esse, neque quantum ad operationem vitae; et ideo non est ad ea benevolentia, secundum quam volumus amicum esse, et habere bona; quod irrationalibus non volumus, nisi secundum quod ad hominem referuntur: neque concordia, secundum quod eadem volumus et agimus amicis: quod ad irrationalia esse non potest, cum nobiscum in eisdem operibus non possint communicare; et ideo non possunt diligi ex caritate, sicut ad quae caritas terminatur: possunt tamen diligi ex caritate, sicut ea ad quae amor, quem caritas includit, terminatur, qui est amor concupiscentiae; sicut amicus amat possessiones, et alia sui amici, non tamen ad ea amicitiam habet. Nec ista dilectio est tantum imperata ex caritate, sed etiam elicita: quia caritas elicit actum dilectionis non tantum ad ea ad quae principaliter est caritas, sed etiam ad alia quae in illa ordinantur: et sic diliguntur ex caritate inanimata, inquantum ordinantur ad ea ad quae principaliter et directe est caritas.

[11318] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dilectio inanimatorum ad caritatem pertinet non sicut ad quae caritas habeatur.

[11319] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus diligit ex caritate creaturas, non tamen habet caritatem nisi ad creaturas rationales, quas ad beatitudinem creavit per quam efficiuntur suae vitae participes.

[11320] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similitudo imaginis quae est in creaturis rationalibus, facit eas cum Deo et ad invicem capaces unius et ejusdem vitae, scilicet gloriae, ad quod non sufficit similitudo vestigii, quae est in aliis creaturis; unde non est simile.

[11321] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod fides non importat aliquam associationem credentis ad creditum, sicut caritas amantis ad amatum; et ideo non est similis ratio utrobique.

Articulus 3

[11322] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 tit. Utrum Angeli ex caritate sint diligendi

[11323] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint diligendi ex caritate. Quia, ut dictum est, art. 1 et 2, corp., caritas non est hominis ad ea quae vitam humanam non participant. Sed Angeli non vivunt vita humana. Ergo caritas non facit Angelos ab hominibus diligi.

[11324] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, caritas, cum sit amicitia, est inter eos qui ad invicem nati sunt conversari. Sed Angelorum qui dicuntur dii, conversatio non est cum hominibus, ut dicitur Daniel. 11. Ergo Angeli ex caritate non sunt diligendi.

[11325] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, caritas, cum sit amicitia, aequalitas quaedam est. Sed Angeli sunt nobis multo superiores. Ergo ad eos caritas vel amicitia haberi non potest.

[11326] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, plus distant a nobis Angeli, cum sint incorporei, et ita alterius generis, quam animalia irrationalia, quae sunt unius generis nobiscum. Sed animalia irrationalia non possumus diligere ex caritate. Ergo multo minus Angelos.

[11327] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, proximi sunt diligendi ex caritate.

Sed Angeli sunt nobis proximi, ut dicitur in littera. Ergo sunt ex caritate diligendi.

[11328] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, amicitia facit amicos idem velle, et ejusdem amicos esse. Sed Deus ex caritate diligit Angelos, sicut et nos. Ergo et nos debemus ex caritate Angelos diligere.

[11329] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, sicut dictum est, quod caritas non potest esse, sicut nec amicitia, nisi inter eos qui eamdem vitam participant. Vita autem hominis et Angeli est duplex. Una quae competit eis secundum naturam suam; et sic homines et Angeli non communicant in eadem vita; sed homines ad invicem, et Angeli ad invicem, quia convenit eis circa easdem operationes occupari. Alia vita utriusque est per gratiam, secundum quam fiunt participes divinae vitae; et in hac vita communicant et ad invicem, et cum Deo. Et ideo secundum hanc vitam potest esse amicitia eorum ad invicem, et haec amicitia est caritas.

[11330] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vita humana dicitur dupliciter: vel quae est secundum humanam naturam, et sic non communicant Angeli in vita humana; vel quae est hominis secundum participationem divinae vitae, et sic communicant in humana vita.

[11331] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nati sunt ad invicem conversari homines et Angeli in patria, quando erimus aequales Angelis, ut dicitur Matth. 22: et sic in hac vita aliquo modo cum Angelis conversamur, inquantum angelicam vitam in terris ducimus.

[11332] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amicitia non requirit aequalitatem aequiparantiae, sed aequalitatem proportionis, ut scilicet unus amicorum operetur ad alterum secundum suam proportionem, ut dicitur in 8 Ethic.: tamen magna inaequalitas amicitiam solvit, quando scilicet non communicant in eadem vita.

[11333] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum Angelis magis communicamus quam cum brutis quantum ad animam: sed cum brutis quantum ad corpus, et ad virtutes corporeas. Homo autem, ut dicit philosophus in 9 Ethic., magis est id quod est ex parte animae quam ex parte corporis: quia unumquodque est id quod est potissimum in ipso; et ideo, simpliciter loquendo, magis distamus a brutis quam ab Angelis.

Articulus 4

[11334] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 tit. Utrum ad malos homines caritatem habere debeamus

[11335] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad malos homines caritatem habere non possimus. Caritas enim exigit communicationem in divina vita, quae est per gratiam, ut dictum est, 2, dist. 27, quaest. 2, art. 2. Sed haec vita non est in peccatoribus. Ergo non sunt ex caritate diligendi.

[11336] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut similitudo est causa dilectionis, ita dissimilitudo est causa contrarii. Sed mali sunt dissimiles bonis. Ergo non sunt ab eis ex caritate diligendi.

[11337] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut philosophus dicit, 9 Ethic., impossibile est amicitiam esse inter eos qui non eisdem gaudent. Sed boni et mali non gaudent eisdem, sed contrariis. Ergo non potest esse amicitia eorum ad invicem.

[11338] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, amicitia redamantium est, ut philosophus dicit. Sed mali non redamant nos, sed odiunt bonos. Ergo nec boni ex caritate debent diligere malos.

[11339] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, amicorum est ad eumdem amicitiam habere. Si ergo boni ex caritate diligunt malos, et mali seipsos diligent. Hoc autem falsum est: quia philosophus probat, quod nullus malus sui ipsius amicus est. Ergo mali non sunt ex caritate diligendi.

[11340] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, Matth. 5, 44: *diligite inimicos vestros.* Sed omnis qui inimicatur, malus est. Ergo mali ex caritate sunt diligendi.

[11341] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quibuscumque est benefaciendum, illi sunt ex caritate diligendi. Sed malis debemus benefacere, convertendo eos, et in necessariis subveniendo eis. Ergo mali sunt ex caritate diligendi.

[11342] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in malis est duo considerare: scilicet naturam qua homines sunt, et malitiam qua mali sunt. Quia ergo secundum naturam suam sunt ad imaginem Dei, et vitae divinae capaces sunt, ideo secundum naturam sunt ex caritate diligendi. Malitia autem ipsorum est contraria divinae bonitati, et ideo ipsa in eis odienda est. Unde Augustinus dicit: *sic diligendi sunt homines, ut eorum non diligantur errores.*

[11343] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas non exigit communicationem in divina vita in actu, sed sufficit ut sit in potentia: quia quod est in potentia, quodammodo est.

[11344] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud secundum quod nobis dissimiles sunt, odire debemus naturam diligere, quia eorum malitia bonitati naturae repugnat.

[11345] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis quantum ad id quod nunc est, non gaudeant eisdem, tamen possibile est ut eisdem gaudeant; et ideo dicit philosophus in 9 Ethic., quod non confestim dissolvenda est amicitia ad eum qui ex bono factus est

malus, sed multo plus adjuvandi sunt ad recuperandam bonitatem virtutis quam ad recuperandam possessionem bonorum temporalium.

[11346] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis actu non redament, tamen nati sunt redamare, et praecipue in vita futura, cujus vitae communicationem praecipue attendit caritas; unde bene potest esse etiam inter eos qui se in hac vita non cognoscunt.

[11347] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod malus in seipso divisus est, quia per affectum malitiae impugnat bonitatem naturae; et secundum hoc dicitur seipsum odire. Nos autem malos quantum ad naturam quam habent, diligere debemus, non quantum ad malitiam.

Articulus 5

[11348] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 tit. Utrum Daemones ex caritate sint diligendi

[11349] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Daemones ex caritate sint diligendi. Lev. 19, 18: *dilige proximum tuum.* Glossa: *proximus non propinquitate sanguinis intelligendus est, sed societate rationis.* Sed Daemones et damnati nobiscum habent societatem in ratione. Ergo sunt ex caritate diligendi.

[11350] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, dictum est, art. praec., quod malos debemus diligere ratione naturae, quae in eis bona est. Sed, sicut dicit Dionysius, in Daemonibus est etiam natura bona: quia bona naturalia per peccatum non amiserunt. Ergo sunt diligendi ex caritate.

[11351] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, omnem creaturam rationalem quam Deus diligit, ex caritate diligit. Sed Deus diligit Daemones, quia diligit omnia quae fecit. Ergo ex caritate diligit eos, cum sint rationales creaturae. Ergo et nos ex caritate debemus eos diligere.

[11352] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, quod facit ad cumulum nostri meriti et ad Dei gloriam, debemus ex caritate diligere. Sed Daemones, inquantum nos tentant, nobis proficiunt, sicut in 2 Lib., dist. 6, dictum est; et iterum gloria Dei in eis manifestatur. Ergo sunt ex caritate diligendi.

[11353] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, cum amicis communicandum est. Sed omnis communicatio ad Daemones est nobis interdicta; unde Isaiae 38 reprehenduntur illi qui dicuntur cum morte et Inferno pactum iniisse. Ergo Daemones non sunt ex caritate diligendi.

[11354] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod proximus ex caritate diligitur, vel quia justus est, vel ut justus sit. Sed Daemones neque justi sunt, neque justi esse possunt. Ergo ex caritate diligendi non sunt.

[11355] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, sicut praedictum est, ex caritate diligitur aliquid dupliciter: uno modo sicut id ad quod habetur caritas; alio modo sicut id ad quod terminatur aliquo modo amor, quem includit caritas, inquantum ordinatur ad aliquod eorum ad quae habetur caritas. Primo igitur modo Daemones non sunt ex caritate diligendi: quia non communicant nobiscum in vita divina neque actu neque potentia; et similiter est etiam de damnatis. Unde philosophus dicit, quod amicitia est dissolvenda ad illos qui sunt insanabiles propter malitiam abundantem. Haec autem insanabilitas quamvis in hac vita contingat in quibusdam consideratis humanis viribus, non tamen contingit nisi post hanc vitam considerato ordine divinae misericordiae. Caritas autem attendit quod divinum est, sed amicitia quod humanum; et ideo amicitia politica dissolvitur ad illos qui secundum humanas considerationes, insanabiles sunt effecti; quod etiam in hac vita quandoque contingit; sed caritas non dissolvitur ad aliquem in hac vita, quantumcumque sit malus: quia adhuc secundum ordinem divinae misericordiae, manet possibilitas ad vitam gloriae; sed post hanc vitam non manet; et ideo per modum praedictum neque damnati, neque Daemones sunt ex caritate diligendi. Quantum autem ad secundum modum, Daemonum natura ex caritate diligi potest, inquantum est creatura Dei; non autem Daemones, quia hoc nomen vitium principaliter ipsorum designat.

[11356] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intelligendum est de societate rationis, in qua manet ordo ad vitam gratiae, cujusmodi communicationem requirit caritas.

[11357] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in peccatoribus quamdiu in hac vita sunt, adhuc ratione naturae manet potestas ad gratiam, non autem in damnatis et Daemonibus; et ideo non est similis ratio.

[11358] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus diligit naturam Daemonum, non quasi ad eam caritatem habeat, sed inquantum est effectus ejus: et hoc modo etiam nos eam debemus diligere.

[11359] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod Daemones prosint nobis ad meritum, et quod eorum actus et vita in gloriam Dei cedant, est per accidens, praeter intentionem eorum: et ex eo quod est secundum accidens, non est sumendum judicium de re aliqua.

Articulus 6

[11360] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 tit. Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere

[11361] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat seipsum diligere ex caritate. Quia, sicut dicit Gregorius, *caritas minus quam inter duos haberi non potest*. Ergo non potest esse alicujus ad seipsum.

[11362] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, amicitia redamationem exigit, et communicationem in vita, et alia hujusmodi, quae non sunt hominis ad seipsum. Sed caritas amicitia quaedam est. Ergo caritas non est hominis ad seipsum.

[11363] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, caritas amor quidam est. Amor autem, ut dicit Dionysius, est unitiva virtus. Cum ergo unio non sit nisi diversorum, videtur quod caritas non possit esse ad seipsum.

[11364] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, amicitia in aequalitate consistit, sicut justitia, ut dicitur 8 Ethic., cap. 9. Sed justitia non est ad seipsum, proprie loquendo, ut philosophus dicit. Ergo neque amicitia seu caritas.

[11365] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, nihil vituperabile est diligendum ex caritate. Sed amare seipsum est vituperabile, ut patet 2 Tim. 3, 2: *erunt homines se ipsos amantes*. Ergo ex caritate homo seipsum non diligit.

[11366] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed proximum debet ex caritate diligere. Ergo et seipsum.

[11367] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, misericordia ex caritate causatur. Sed homo sibi ipsi potest misericors esse. Ergo et seipsum potest ex caritate diligere.

[11368] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod processus amoris se habet ad similitudinem processus cognitionis. In cognoscitivis autem invenitur aliquid ubi primo figitur intellectus cognoscentis, sicut in primis principiis, et ex his ad alia derivatur; et ipsa quidem cognitio, secundum quod stat in principiis, accipit nomen intellectus; secundum autem quod derivatur ad conclusiones, quae ex principiis cognoscuntur, accipit nomen scientiae. Sed quia cognitio principiorum est in conclusionibus sicut causa in causato, et e converso cognitio conclusionis est in principiis sicut causatum in causa; ideo etiam dicuntur intelligi conclusiones et sciri principia. Similiter et affectus amantis primo figitur in ipso amante, et ex eo derivatur ad alios; ut philosophus dicit in 9 Ethic., quod ex his quae sunt hominis ad seipsum venerunt ea quae sunt hominis ad amicum, dum se habet ad amicum sicut ad seipsum. Nec est mirum; quia unita ad similitudinem se habent eorum quae sunt unum. Et quamvis nomen amicitiae imponatur proprie secundum quod amor ad alios se diffundit, tamen etiam amor quem quis habet ad seipsum amicitia et caritas potest dici,

inquantum amor quem quis habet ad alterum, procedit a similitudine amoris quem quis habet ad seipsum.

[11369] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad primam impositionem nominis caritatis.

[11370] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de amicitia secundum quod importat amorem diffusum ad alios.

[11371] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa quae sunt unum secundum numerum, possunt adhuc uniri per affectum; et ideo potest esse amor, etiam proprie dictus, ad seipsum.

[11372] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod amicitia consistit in adaequatione quantum ad affectum; sed justitia in adaequatione rerum. Sed per operationem animae possunt accipi sicut diversa ut unum, ita idem ut plura; quod contingit quando actus animae in ipsum agentem reflectitur: et ideo amicitia magis potest esse ad se quam justitia: quamvis etiam justitia possit esse hominis ad seipsum metaphorice dictum, inquantum in homine etiam diversa secundum rem inveniuntur, scilicet diversae vires, quarum adaequatio in eo quod unicuique competit, justitiam metaphoricam facit, ut in 5 Ethic. dicitur.

[11373] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod amare seipsum quantum ad hominem exteriorem nimis est vituperabile: sed amare seipsum quantum ad hominem interiorem est valde laudabile; et hoc est caritatis.

Articulus 7

[11374] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 tit. Utrum diligere debeamus corpora nostra ex caritate

[11375] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod corpora nostra non sint ex caritate diligenda. Caritas enim non refugit conversationem cum eo ad quem caritas est. Sed caritas facit refugere communicationem ad corpus, ut patet Rom. 7, 24: *quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

[11376] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod vituperabile est hominem seipsum diligere quantum ad id quod est exterius in seipso. Sed corpus nostrum est maxime exterius. Ergo vituperabile est corpus nostrum diligere. Ergo non diligitur ex caritate.

[11377] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 arg. 3 Praeterea, beatitudo nostra erit in fruitione Dei. Sed illius fruitionis corpus nostrum particeps esse non potest. Ergo non est particeps nostrae beatitudinis: ergo non est ex caritate diligendum.

[11378] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 arg. 4 Praeterea, pars non ponitur in numerum contra totum. Sed corpus nostri pars est. Ergo non debet poni aliud diligibile corpus nostrum quam nos ipsi.

[11379] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 arg. 5 Praeterea, proximum debemus diligere sicut nos. Sed non ponitur aliud diligibile proximus et corpus proximi. Ergo non debet poni aliud diligibile nos ipsi et corpus nostrum.

[11380] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 s. c. 1 Sed contra, Eph. 5, viri debent diligere uxores suas sicut corpora. Sed uxores debent diligere ex caritate. Ergo et corpora.

[11381] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 s. c. 2 Praeterea, omne beatificabile est ex caritate diligendum. Sed corpus nostrum est beatificabile. Ergo est diligendum ex caritate.

[11382] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 co. Respondeo dicendum, quod corpus nostrum est unum de quatuor quae sunt ex caritate diligenda. Dilectio enim caritatis habet pro fundamento communicationem beatae vitae principaliter ut ex dictis patet, et vitae gratiae secundum quod ordinatur ad ipsam. Haec autem vita tripliciter habet relationem ad habentem caritatem. Est enim uno modo in aliquo sicut in principio diffundente vitam istam in aliis, et sic est in Deo. Est etiam in ipso amante sicut in participante vitam istam: et hoc dupliciter; quia secundum animam principaliter, et per quamdam redundantiam secundum corpus. Est etiam in aliis sicut comparticipantibus; et sic est in proximo. Et ideo quatuor sunt ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, nos, et corpus nostrum.

[11383] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas non refugit communicationem corporis secundum quod est capax gloriae, sed secundum quod est subjectum miseriae, quae impedit ad gloriam.

[11384] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hominem diligere seipsum secundum exteriorem naturam in his quae repugnant rationi, est vituperabile; sed in his in quibus natura exterior interiori concordat, est laudabile.

[11385] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis corpus non fruatur Deo immediate, tamen ex anima fruente erit quaedam redundantia gloriae in corpus.

[11386] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod unusquisque homo proprie dicitur esse id quod est nobilissimum in eo, ut dicit philosophus. Unde dilectio sui ipsius intelligitur quantum ad ea quae ad animam pertinent; et ideo dilectio corporis dividitur contra dilectionem sui ipsius, non sicut pars contra totum, sed sicut pars contra partem.

[11387] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod corpus proximi et anima in eadem relatione se habent ad habentem caritatem respectu beatae vitae, scilicet ut simul

participans; et ideo non distinguitur diversum diligibile penes animam et corpus proximi.

Expositio textus

[11388] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 7 expos. *De secundo et quarto nulla praecepta danda erant.* Contra. Lex debet universaliter hominem de omnibus ordinare quae ad virtutes pertinent. Praeterea, dilectio Dei similiter erat omnibus insita naturaliter. Et dicendum, quod sicut se habent scientiae speculativae ad cognoscenda, ita se habet lex ad operanda. Unde sicut in scientiis speculativis non traditur doctrina de principiis per se notis, quia per naturam cognoscuntur, sed tantum de conclusionibus quae per ea cognoscuntur; ita neque lex determinat explicite de dilectione sui ipsius ad quam natura inclinat, sed de dilectione proximi quae ex illa oritur, sicut conclusiones ex principiis. Dilectio autem Dei, quamvis nobis naturaliter insit, non tamen hoc modo quo per caritatem diligitur, ut supra dictum est. Ex hoc autem ipso quod praecipitur Deus diligi specialiter, docemur nos ipsos specialiter diligere. *Nemo unquam carnem suam odio habuit.* Contra. Multi seipsos interficiunt, ut dicit philosophus propter abundantem malitiam. Et dicendum, quod vitam suam corporalem quilibet diligit naturaliter; sed quod aliqui ad mortem suam corporalem anhelant, hoc contingit per accidens, vel inquantum retardantur ab aliquo bono magis amato per vitam corporalem, sicut in quaerentibus aliam vitam accidit; vel inquantum per corporalem vitam ipsorum aliquo modo consequuntur aliqua mala, quibus carere melius aestimant quam vitam corporalem habere. *Oritur autem hic quaestio.* Videtur quod dilectio Angelorum et beatae virginis et Christi secundum quod homo, non contineatur in dilectione proximi, sed magis debeat reduci ad dilectionem Dei, quia supra nos sunt. Et dicendum, quod Deus est supra nos quasi influens nobis aeternam vitam; sic autem neque Angeli neque homo virtuosus neque Christus secundum quod homo, supra nos sunt: quia sicut sola Trinitas nos creavit ad vitam naturae, ita ipsa sola nos sanctificat vita gratiae, et beatificabit vita gloriae. Sed sunt diligendi sicut simul nobiscum participantes a Deo vitam aeternam; et in hoc juxta nos sunt; quamvis sint supra nos in hoc quod plenius participant.

Distinctio 29

Prooemium

[11389] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister quid esset ex caritate diligendum, hic determinat de ordine caritatis. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat ordinem caritatis respectu diligibilium quantum ad quantitatem dilectionis; in secunda quantum ad quantitatem meriti, distinct. 30, ibi: *hic quaeri solet.* Prima pars dividitur in duas: in prima determinat de ordine caritatis quantum ad diversos gradus diligibilium; in secunda quantum ad diversos respectu status ipsius diligentis, ibi: *sciendum quoque est, diversos esse gradus caritatis.*

Prima in duas: in prima determinat ordinem caritatis respectu diligibilium; in secunda movet quasdam quaestiones circa determinata, ibi: *solet etiam quaeri, si parentes nostri mali sint, vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis hac ratione nobis non copulatis.* Circa primum duo facit: primo ostendit caritatem habere ordinem; secundo ostendit secundum quid attendendus sit ordo iste, ibi: *unde super hoc saepe movetur quaestio.* Et circa hoc duo facit: primo ponit diversas circa hoc opiniones; in secunda determinat quid sibi videatur, ibi: *verum quia praemissa movetur quaestio.* Circa primum duo facit: primo ponit quaestiones diversas, et rationes earum; secundo ostendit quomodo prima opinio rationibus alterius partis respondet, ibi: *sed inquiunt illi, quae de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operis exhibitionem.* Circa primum duo facit: primo ponit opinionem illorum qui dicunt, ordinem caritatis attendendum esse solum secundum effectum; secundo illorum qui dicunt etiam secundum affectum attendendum esse, ibi: *quibus obviat illud praeceptum legis de diligendis parentibus. Sed inquiunt illi, quae de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operis exhibitionem.* Hic ostendit quomodo prima opinio respondet rationibus alterius partis; et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo prima opinio respondet rationibus secundae. In secunda ostendit quomodo prima opinio addit aequalem dilectionem esse impendendam proximo quantum ad affectum, sicut et sibi ipsi, ibi: *quorum etiam nonnulli tradunt affectu caritatis tantum proximos esse diligendos. Solet autem quaeri, si parentes nostri mali sint vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis.* Hic movet quasdam quaestiones circa veritatem determinatam; et dividitur in duas partes secundum duas quaestiones quas movet; secunda incipit ibi: *quaeri etiam solet, cur dominus praeceperit diligere inimicos.* Hic quaeruntur octo. 1 utrum caritatis sit habere ordinem; 2 utrum ille ordo sit attendendus secundum affectum et effectum simul, vel secundum affectum tantum; 3 utrum Deus super omnia diligendus sit; 4 utrum ejus dilectio admittat intuitum alicujus mercedis; 5 utrum proximos quantum nosipsos diligere debeamus; 6 utrum inter proximos propinqui extraneis praeferendi sint; 7 de ordine propinquorum ad invicem; 8 de perfectione caritatis, et gradibus enumeratis.

Articulus 1

[11390] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 tit. Utrum caritas habeat ordinem

[11391] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas ordinem non habeat, Bernardus enim dicit, quod amor gradum nescit, dignitatem non considerat. Sed omnis ordo habet aliquem gradum. Ergo in caritate non est aliquis ordo.

[11392] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod amicitia aequalitas quaedam est. Sed aequalitas est uniformis diversitatem non patiens, sicut nec unitas divisionem. Ergo caritas non habet ordinem.

[11393] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ordinare rationis est, cujus est conferre. Sed caritas non est in ratione, sed in voluntate, quae non est vis collativa. Ergo in caritate non est ordo.

[11394] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, ordo distinctionem requirit. Sed caritas est magis unitiva inter alias virtutes. Cum ergo in aliis virtutibus non assignetur ordo, neque in caritate assignari debet.

[11395] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne illud quod pertinet ad actum virtutis sicut circumstantia quaedam necessaria, cadit sub praecepto. Sed ordo dilectionis non cadit sub praecepto: quia ex quo impendo alicui quod debeo, lex non prohibet quin illi cui non teneor plus impendam. Ergo ordo dilectionis non est circumstantia debita in caritate.

[11396] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut Dionysius dicit, malum hominis est contra bonum rationis esse. Sed malum hominis est contra virtutem esse. Ergo in qualibet virtute oportet bonum rationis esse. Sed bonum rationis est quod homo faciat ordinate unumquodque quod facit. Cum ergo caritas sit virtus, oportet quod ordinem habeat.

[11397] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, actus virtutum variatur secundum exigentiam objectorum. Sed objectum caritatis, quod est bonum, ordinem habet, cum quoddam sit melius altero. Ergo et caritas debet ordinem habere.

[11398] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ubicumque unum est propter alterum, ibi est aliquis ordo. Sed caritas diligit aliquid propter alterum, sicut omnia propter Deum. Ergo caritas ordinem habet.

[11399] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in quolibet actu virtutis oportet esse modum: quia non est justus aliquis, nisi justa juste faciat. Modus autem in actu virtutis est ex commensuratione potentiae ad objectum, ut ab eodem a quo speciem habet, mensuram recipiat. Objectum autem caritatis bonum est hoc modo quod bonum simpliciter, ut dicit philosophus, est amabile simpliciter: unicuique autem proprium bonum. Unde cum in hoc contingat esse magnam diversitatem, et gradus diversos, secundum quod unum est altero melius vel magis propinquum, oportet quod etiam et actus dilectionis ordinem habeat, ad hoc quod sit virtuosus.

[11400] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in amore potest accipi duplex gradus. Unus diligibilis ad diligibile; et de hoc gradu loquimur: alius gradus diligentis ad diligibile; et de hoc loquitur Bernardus. Hunc tamen gradum quodammodo scit amor, quodammodo nescit. Scit quidem quantum ad exteriorem effectum, quia non eadem superioribus et aequalibus impendit; sed nescit quantum ad affectum, inquantum unit amantem amato; et interdum

aliquid de affectu in effectu relucet, ut scilicet ad superiores nos magis confidenter habeamus, et ad inferiores magis socialiter.

[11401] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod amicitia non consistit in aequalitate aequiparantiae solum: quia potest esse ad superiores, inferiores, et aequales: sed consistit in aequalitate proportionis; quae quidem aequalitas diversitatem non refugit quantitatis; sicut eadem proportio, scilicet sesquialtera, est trium ad duo, et sex ad quatuor, quamvis inaequalis sit quantitatis excessus.

[11402] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus rationis dilectionem praecedit. Priora autem aliquid sui in posterioribus relinquunt, et ordo quem facit ratio in dilectione invenitur, ut dilectio sit ordinata; non quod ipsa ordinem faciat, sed quia in ordinata bona per rationem accepta ordinate tendit.

[11403] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliae virtutes ordinant hominem in seipso, sicut fides, temperantia et hujusmodi: justitia vero ordinat ad alium, secundum quod aequatur ei quantum ad res circa quas est justitia; sed caritas ordinat ad alium secundum quod unit per affectum quantum ad ipsum; et ideo proprium objectum caritatis est ipsa rationalis natura, ad quam caritas habenda est, in qua plurimi gradus inveniuntur: et ideo magis assignatur ordo in caritate quam in aliqua alia virtute.

[11404] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in uno genere non potest esse nisi unum summum; et ideo si diligo aliquid quasi ultimum finem, non possum Deum diligere quasi ultimum finem. Ex hoc ergo ipso quod alterum quod est minus diligendum, aequiparo in dilectione ei quod diligendum est magis, non totum dilectionis quod debeo, impendo ei quod magis diligendum est; et similiter etiam patet in aliis. Unde caritatis ordo est in praecepto; et peccat qui praepostere agit, ut in littera dicitur.

Articulus 2

[11405] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 tit. Utrum ordo caritatis sit attendendus secundum affectum, vel secundum effectum

[11406] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non sit attendendus secundum affectum, sed secundum effectum tantum. Sicut enim prima veritas, cui innititur fides, est una in omnibus; ita summa bonitas, cui innititur caritas, una

est. Sed fides aequaliter certa est de omnibus quae ex fide creduntur. Ergo et caritas aequaliter afficitur ad omnia quae ex caritate diligit.

[11407] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, actus mensuratur secundum rationem objecti. Sed quamvis plura sint quae ex caritate diliguntur, tamen in omnibus est una ratio dilectionis, scilicet divina bonitas, quae est objectum caritatis. Ergo ad omnia quae ex caritate diliguntur est aequalis affectio.

[11408] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, quanto aliquis ad alterum magis afficitur, tanto majus bonum ei desiderat. Sed omnibus quae ex caritate diligimus, idem bonum optamus, vel de habito complacet nobis, scilicet vita aeterna. Ergo aequali affectione omnes diliguntur.

[11409] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ordo caritatis est in praecepto. Non autem est in praecepto quantum ad affectum: quia dum exhibeam unicuique quod sibi debeo, etiam si sine affectu faciam, non sum reus praecepti. Ergo ordo caritatis non attenditur secundum affectum tantum.

[11410] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ubi est major affectus, est etiam majus meritum: quia meritum secundum radicem caritatis mensuratur. Sed non magis meretur homo in dilectione propinquorum quam aliorum, vel etiam sui ipsius quam aliorum. Ergo ordo amoris non est accipiendus secundum affectum.

[11411] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Gregorius dicit, quod probatio dilectionis est exhibitio operis. Si ergo secundum effectum est ordo, oportet quod etiam sit secundum affectum.

[11412] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, bonum est objectum caritatis quantum ad affectum. Sed ordo caritatis, ut dictum est, art. praec. in corp., attenditur secundum diversitatem bonorum. Ergo caritas habet ordinem non solum secundum effectum, sed etiam secundum affectum.

[11413] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, sicut caritas principaliter respicit affectum, ita beneficentia respicit effectum. Si ergo ordo esset solum secundum effectum, non esset haec ordinatio caritatis, sed solum beneficentiae; quod est contra auctoritatem canticorum in littera inductam.

[11414] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod effectus exterior non pertinet ad caritatem nisi inquantum ex affectu procedit, in quo primo est caritatis actus. Unde si esset ordo in effectu tantum attendendus, ordo ille nullo modo ad caritatem pertineret, sed ad alias virtutes magis, sicut ad liberalitatem vel misericordiam. Unde cum caritas ordinata perhibeatur, oportet quod ordo in affectu observetur, et ex affectu in effectum procedat: non hoc modo quod ei qui plus ex affectu diligitur, magis in effectu impendatur; sed quod homo sit paratus magis impendere, si necesse foret: quia quandoque qui diliguntur, nostris auxiliis non indigent. Et hoc etiam patet per simile in natura: quia unicuique rei naturali tantum inditum est a creatore de

amore naturali erga aliquid, quantum necessarium est ut effectum circa id exhibeat; et similiter secundum gradum qui necesse est ut observetur in effectu, ordo affectus lege divina imperatur.

[11415] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectum fidei non est veritas prima secundum quod est in re existens tantum, sed secundum quod est nobis divinitus annuntiata; quia fides ex auditu est; et ideo quia omnia quae sunt fidei, annuntiata sunt nobis eodem modo, ideo aequalis certitudo de eis habetur. Sed caritatis objectum est bonum, secundum quod est in rebus; et ideo cum in diversis rebus divina bonitas inveniatur, oportet quod diversimode affectio nostra in illa transeat.

[11416] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sit eadem ratio communis diligendi in omnibus, tamen illa ratio non aequaliter participatur in singulis; et ideo nec aequalis affectio eis debetur.

[11417] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intensio actus, praecipue in actibus animae (quae non necessario secundum totum suum posse agit sicut naturalia) non mensuratur ad quantitatem objecti tantum, sed ad efficaciam agentis, et conatum in agendo; unde non melius videt qui majorem rem intuetur, sed qui clarius videt; ideo etiam non oportet quod aequaliter afficiar ad illud cui aequale bonum desidero.

[11418] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui impendit quod debet alicui sine affectu, quamvis non sit reus praecepti quod est de actu justitiae, est tamen reus praecepti quod est de caritate; unde Rom. 1, sic vitium reputatur sine affectione esse.

[11419] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod de quantitate meriti diligibilium diversorum quaestio erit in sequenti dist., et ideo ibi reservetur.

Articulus 3

[11420] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus sit super omnia diligendus ex caritate

[11421] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit supra omnia diligendus ex caritate. Quia, sicut dicit Dionysius, amor est unitiva virtus. Sed magis est sibi unusquisque unitus quam Deo. Ergo magis ex caritate debet se diligere quam Deum.

[11422] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod unicuique est amabile quod est sibi bonum. Sed quidquid diligit propter hoc quod est sibi bonum, propter

seipsum diligit homo. Ergo quidquid diligit propter seipsum diligit. Ergo se magis diligit omnibus quae diligit; et ita non diligit Deum supra omnia.

[11423] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, quod amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Sed primum in quolibet genere est potissimum. Ergo amor quem quisque habet ad seipsum, est potior amore quem habet ad alterum; et ita quisque plus seipsum quam Deum diligit secundum naturam: et ita etiam secundum caritatem, cum gratia naturam non destruat.

[11424] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut dicit Gregorius, *probatio dilectionis est exhibitio operis.* Sed tantum quisque facit pro gratia conservanda, sive beatitudine creata habenda, quantum pro Deo. Ergo tantum diligit quis gratiam, vel beatitudinem creatam, quantum Deum. Sed dilectio qua dicimur diligere virtutem, vel aliquod accidens, refertur ad ipsum subjectum accidentis, cui desideratur illud accidens. Ergo tantum quisque diligit se habens caritatem, quantum Deum.

[11425] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, tantum quisque diligit proximum quantum diligit Deum in proximo vel in seipso: quia Deus non est melior in se quam ubicumque est. Ergo tantum quisque diligit seipsum vel proximum quantum diligit Deum: et ita non diligitur Deus ex caritate super omnia.

[11426] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, finis magis diligendus est his quae sunt ad finem. Sed Deus est finis omnium diligibilium ex caritate. Ergo ipse est maxime diligendus.

[11427] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, unicuique est diligibile proprium bonum, secundum philosophum. Sed Deus est majus bonum quam aliquid aliud, et est proprium magis alicui quam aliquid aliud: quia est magis intimum animae quam etiam ipsa sibi, ut dicitur in libro de spiritu et anima. Ergo Deus super omnia diligendus est.

[11428] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, quod est causa aliorum in unoquoque genere, maximum est in genere illo, ut dicitur in 2 Metaph. Sed Deus est causa et ratio quare omnia ex caritate diligantur, quia divina bonitas est per se objectum caritatis. Ergo magis diligendus est Deus quam aliquid aliud.

[11429] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum objectum amoris sit bonum, dupliciter aliquis tendere potest in bonum alicujus rei. Uno modo ita quod bonum illius rei ad alterum referat, sicut quod bonum unius rei optet alteri, si non habet; vel complaceat sibi, si habet: sicut amat quis vinum, in quantum dulcedinem vini peroptat, et in hoc gaudet quod ea fruitur, non quod vinum ipsam habet; et hic amor vocatur a quibusdam amor concupiscentiae. Amor autem iste non terminatur ad rem quae dicitur amari, sed reflectitur ad rem illam cui optatur bonum illius rei. Alio modo amor fertur in bonum alicujus rei ita quod ad rem ipsam terminatur, inquantum bonum quod habet, complacet quod habeat, et bonum quod non habet optatur ei; et hic est amor benevolentiae, qui est principium amicitiae, ut dicit philosophus. Unde gradus caritatis secundum hunc modum amoris attendendi sunt, quia caritas amicitiam includit, ut supra, dist.

27, quaest. 2, art. 1, corp., dictum est. Bonum autem illud unusquisque maxime vult salvari quod est sibi magis placens: quia hoc est appetitui informato per amorem magis conforme; hoc est autem suum bonum. Unde secundum quod bonum alicujus rei est vel aestimatur magis bonum ipsius amantis, hoc amans magis salvari vult in ipsa re amata. Bonum autem ipsius amantis magis invenitur ubi perfectius est; et ideo, quia pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto; ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius. Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet salus totius. Et inde est etiam quod particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cujus ipsi sunt pars. Quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis; et ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et quia caritas naturam perficit, ideo etiam secundum caritatem Deum supra seipsum homo diligit, et super omnia alia particularia bona. Caritas autem supra naturalem dilectionem ipsius addit quamdam associationem in vita gratiae, ut supra dictum est. Quidam autem dicunt, quod aliquis naturaliter amore concupiscentiae Deum plus seipso diligit, inquantum divinum bonum est sibi delectabilius; sed amore amicitiae plus seipsum naturaliter quam Deum diligit, dum plus se vult esse et vivere et habere aliqua bona quam Deum; sed caritas ad hoc naturam elevat ut etiam per amicitiam aliquis plus Deum diligat quam seipsum. Sed prima opinio probabilior est: quia inclinatio naturae hominis inquantum est homo, nunquam contradicit inclinationi virtutis, sed est ei conformis.

[11430] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed affectuum. Non autem est inconveniens, ut illud quod est minus conjunctum secundum rem, sit magis conjunctum secundum affectum, dum plerumque ea quae realiter nobis conjuncta sunt, nobis displiceant, et ab affectu maxime discordent. Sed amor ad rerum unionem inducit, quantum possibile est; et ideo amor divinus facit hominem, secundum quod possibile est, non sua vita, sed Dei, vivere, sicut apostolus dicit Gal. 11, 20: *vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus.*

[11431] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis unicuique sit amabile quod sibi est bonum, non tamen oportet quod propter hoc sicut propter finem ametur, quia est sibi bonum; cum etiam amicitia non retorqueat ad seipsum bonum quod ad alterum optat: diligimus enim amicos, etiam si nihil nobis debeat inde fieri.

[11432] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum, non sicut ex causa finali, sed sicut ex eo quod est prius in via generationis. Quia sicut quilibet sibi prius est notus quam alter, et quam Deus; ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum, est prior ea dilectione quam habet ad alterum, in via generationis.

[11433] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod opera nostra, proprie loquendo, non proportionantur affectioni qua Deum in seipso diligimus, quia ex nostris operibus nihil ei accrescit vel accrescere potest. Sed si esset possibile quod ex nostris operibus aliquid ei

accresceret, habens caritatem multo plura faceret propter beatitudinem ei conservandam quam propter eam sibi adipiscendam.

[11434] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus ubique aequaliter diligitur; tamen divinum bonum in isto esse, non est tantum amabile sicut ipsum esse in Deo: quia non aeque perfecte in omnibus est.

Articulus 4

[11435] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 tit. Utrum in dilectione Dei possit haberi respectus ad aliquam mercedem

[11436] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non possit in dilectione Dei haberi respectus ad aliquam mercedem. Quia Joan. 10, mercenarius vituperatur. Sed mercenarius dicitur qui mercedem quaerit. Ergo dilectio Dei ex caritate non admittit respectum mercedis.

[11437] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *Deo licet sine praemio serviri non possit, tamen sine intuitu praemii serviendum est.* Sed praemium nihil aliud est quam merces laboris. Ergo sine respectu mercedis Deo serviendum est.

[11438] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, amicitia civilis quamvis habeat multas dilectiones et utilitates, tamen ad eas non respicit, sed supra honestum fundatur. Sed amicitia caritatis magis est honesta quam amicitia civilis. Ergo nec ipsa ad aliquam utilitatem respicit.

[11439] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, merces est finis eorum quae propter mercedem fiunt. Sed finis diligitur magis quam ea quae sunt ad finem. Si ergo Deus propter aliquam mercedem diligeretur, aliquid aliud magis diligeretur Deo; quod est contra rationem caritatis.

[11440] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut per caritatem homo adipiscitur praemium, ita etiam fugit poenam. Sed caritas expellit timorem poenae, maxime si sit perfecta. Ergo videtur quod etiam excludit intuitum mercedis.

[11441] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, sicut dicitur in Glossa Matth. 1, spes generat caritatem. Sed spes est expectatio mercedis. Ergo caritas potest esse cum intuitu mercedis.

[11442] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Hebr. 11, dicitur de sanctis patribus, quod aspiciebant in remunerationem. Sed constat quod ipsi diligebant Deum ex caritate. Ergo

dilectio Dei ex caritate compatitur intuitum mercedis.

[11443] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, amicorum est quod quaerant invicem perfrui. Sed nihil aliud est merces nostra quam perfrui Deo, videndo ipsum. Ergo caritas non solum non excludit, sed etiam facit habere oculum ad mercedem.

[11444] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod merces proprie dicitur praemium quod quis ex labore vel aliquo opere meretur. Praemium autem est quod alicui in bonum ejus redditur; unde merces, inquantum hujusmodi, importat aliquid referibile per amorem ad id cui merces redditur: mercedem enim aliquis propter seipsum amat. Non tamen est de ratione mercedis quod sit intentionis finis: quia plerumque aliquis mercedem ex opere non quaerit, cui merces datur. Ea autem quae propter se aliquis diligit, vel sunt perfectiones illius formaliter, sicut sanitas, virtus, operatio, dilectio, et hujusmodi; vel sunt effectiva vel conservativa horum, aut contrariorum prohibitiva. Unde si aliquis amat aliquid extra se propter seipsum, illud potest dici merces, inquantum ex eo aliquid in ipso relinquitur vel conservatur. Sed, sicut supra dictum est, de ratione amicitiae est quod amicus sui gratia diligatur; unde amicus non habet in amicitia rationem mercedis, proprie loquendo, quamvis ea quae ex amico in nobis fiunt, rationem mercedis habere possint, sicut delectationes, et utilitates quas ex ipso amans consequitur, ratione quarum ipse amicus merces dicitur quasi causaliter, sicut dicitur Deus merces nostra ratione eorum quae ex ipso in nobis sunt. Patet ergo quod ponere mercedem aliquam finem amoris ex parte amati, est contra rationem amicitiae. Unde caritas per hunc modum oculum ad mercedem habere non potest: hoc enim esset Deum non ponere ultimum finem, sed bona quae ex ipso consequitur. Sed ponere mercedem esse finem amoris ex parte amantis, non tamen ultimum, prout scilicet ipse amor est quaedam operatio amantis, non est contra rationem amicitiae: quia ipsa amoris operatio cum sit quoddam accidens, non dicitur amari nisi propter suum subjectum, ut ex dictis patet: et inter ea quae propter se aliquis diligit, potest esse ordo, salva amicitia; unde et ipsam operationem amoris possum amare, non obstante amicitia, propter aliquid aliud. Erit tamen contra rationem virtutis, si virtutis operatio propter aliquid aliud virtute inferius, cujusmodi sunt temporalia bona, diligatur. Patet ergo quod habens caritatem non potest habere oculum ad mercedem, ut ponat aliquid quodcumque finem amati, scilicet Dei (hoc enim esset contra rationem caritatis, ut est amicitia quaedam), nec iterum ut ponat aliquod bonum temporale finem ipsius amoris; quia hoc est contra rationem caritatis, ut est virtus: potest tamen habere oculum ad mercedem, ut ponat beatitudinem creatam finem amoris, non autem finem amati: hoc enim neque est contra rationem amicitiae, neque contra rationem virtutis, cum beatitudo virtutum sit finis.

[11445] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mercenarius ibi dicitur qui opus spirituale propter mercedem temporalem exercet.

[11446] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sine intuitu praemii serviendum est, ita quod praemium non ponatur finis ejus quod amatur et cui servitur, sed quod ponatur finis ipsius servitii vel amoris.

[11447] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amicitia non respicit

delectationes et utilitates amicorum quasi finem, propter quem amicus amat.

[11448] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum patet solutio per ea quae dicta sunt in corp.

[11449] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod bonum de quo est spes, magis est consonum amori quam malum de quo est timor; et ideo quamvis perfecta caritas foras mittat timorem poenae, non tamen oportet quod foras mittat intuitum mercedis.

Articulus 5

[11450] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 tit. Utrum homo magis debeat seipsum ex caritate diligere quam proximum

[11451] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non debeat seipsum magis quam proximum diligere. Illud enim propter quod aliud relinquitur, magis amatur. Sed caritas facit hominem seipsum relinquere quodammodo, et amato inhaerere: quia Dionysius dicit, quod amor ponit hominem extra se, et collocat eum in amato. Ergo plus amat amicum quam se.

[11452] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, Deum magis quam nos ipsos diligimus, inquantum bonum nostrum perfectius in eo quam in nobis invenitur. Sed similiter perfectius invenitur in aliquo proximorum quam in nobis: quia bona quae nos habemus, perfectius habent. Ergo debemus magis proximum quam nos ipsos diligere.

[11453] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, illud quod aliquis maxime in seipso diligit, est vivere, et esse. Sed caritas facit ponere vitam corporalem pro fratribus: quidam enim gentiles pro amore amicorum se morti exposuerunt sine aliqua spe vitae aeternae. Ergo amicitia et caritas facit magis diligere proximum quam seipsum.

[11454] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, illos magis diligimus quorum bona magis optamus, et mala magis vitamus. Sed, sicut dicit philosophus in 9 Ethicor., *in tristitia amicos tarde vocandum, ad eorum autem tristitias prompte eundum; in laetitiis autem e converso, quia eos prompte vocandum, difficulter ad eorum laetitiam se ingerendum.* Ergo caritas facit magis amare proximos quam seipsos.

[11455] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, beneficentia est effectus caritatis. Sed magis laudantur qui sunt benefici ad amicos quam qui sunt benefici ad seipsos. Ergo caritas facit

magis amare proximos quam seipsum.

[11456] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, amicitia facit hominem gaudere de conversatione cum amicis. Sed homo magis delectatur de conversatione ad amicos quam de conversatione sui ad seipsum. Ergo plus amicos et proximos quam seipsum diligit.

[11457] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, quanto quis amat salutem alicujus, tanto vitat peccatum ejus. Sed homo magis debet vitare peccatum suum quam peccatum alterius. Ergo magis debet amare vitam suam quam salutem alterius.

[11458] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, misericordia ex amore causatur. Sed homo debet incipere misereri a seipso, secundum quod dicit Augustinus. Ergo et a seipso debet incipere amorem.

[11459] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, illud quod est naturale, vehementius est quam illud quod est voluntarium tantum. Sed amor sui est ex inclinatione naturae; amor autem aliorum est ex voluntate rationis tantum. Ergo ex caritate homo plus seipsum quam alios diligit.

[11460] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod sicut aliquid invenitur perfectius in causa perfecta in universali quam in effectu particulari; ita aliquid perfectius invenitur in re quam in sui similitudine; unde cum bonum proprium alicujus inveniatur in Deo sicut in causa universali, in se autem sicut in effectu, in proximo autem sicut in similitudine; sicut Deum plus quam seipsum diligere debet benevolentiae dilectione, ita etiam plus se quam proximum. Sed sciendum, quod cum in homine sit duplex natura, scilicet interior, videlicet rationis, quae dicitur homo interior; et exterior, scilicet natura sensualis, quae dicitur homo exterior: plus homo debet diligere se quantum ad naturam interiorem quam quantum ad naturam exteriorem; et ideo ea quae sunt bona naturae interioris, plus debet optare quam ea quae sunt bona sibi secundum naturam exteriorem. Omnia autem opera virtutis sunt sibi bona secundum interiorem naturam, inter quae etiam sunt illa quae quis ad amicum operatur; et ideo plura bona exteriora sunt impendenda amicis quam nobis ipsis, inquantum consistit in hoc bonum virtutis, quod est nostrum maximum bonum; sed de bonis spiritualibus semper plus nobis quam amicis impendere debemus et velle, et similiter etiam de malis vitandis.

[11461] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in amore amatum, ut amatum, potius est quam amans ut amans. Sed quia, ut amans est etiam amatum a seipso; ideo potius potest esse in amore, inquantum est amatum, quam amatum extrinsecum, et magis collocatur in ipso affectus amantis quam in exteriori amato.

[11462] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis bonum quod ego habeo, possit in proximo perfectius inveniri quam in meipso, tamen in me semper invenitur perfectius ut proprium: quia bonum quod est in ipso, non est meum nisi per similitudinem. Bonum autem quod est in Deo, est meum etiam secundum causam.

[11463] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tradere seipsum morti

propter amicum, est perfectissimus actus virtutis; unde hunc actum magis appetit virtuosus quam vitam propriam corporalem. Unde quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit ex hoc quod aliquis plus amicum quam seipsum diligat; sed quia in se plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale.

[11464] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in hoc ipso quod homo non vult esse onerosus amico, tristitias suas communicando eidem, sed magis beneficus et delectabilis, secundum virtutem operatur; et ita spirituale bonum plus sibi quam amico tribuit.

[11465] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod de bonis spiritualibus magis nobis impendimus quam amicis; de corporalibus autem magis amicis quam nobis, ratione jam dicta in corp.

[11466] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod conversatio cum amicis est nobis delectabilis, inquantum cognoscimus bonum ipsorum, quod nobis quasi nostrum complacet. Et quia per visum melius cognoscuntur res quam per alium sensum; ideo amici magis se videre desiderant; et quia magis potest homo cognoscere quae sunt alterius quam quae propria, ideo magis delectatur in conversando ad amicum quam etiam ad seipsum: quamvis virtuosus ad seipsum delectabiliter conversetur, inquantum in seipso considerat memoriam, et propositum, et spem bonorum, quae ei delectationem ingerunt, ut dicitur in 9 Ethic.

Articulus 6

[11467] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 tit. Utrum homo debeat magis ex caritate diligere extraneos quam propinquos

[11468] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere extraneos quam propinquos. Caritas enim, sicut et amicitia, fundamentum habet honestum. Sed major honestas vel virtus invenitur quandoque in extraneis quam propinquis. Ergo magis sunt diligendi ex caritate extranei quam propinqui.

[11469] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, caritas facit conformitatem hominis ad Deum. Sed Deus plus diligit extraneos nostros quam propinquos, si sunt meliores. Ergo et nos magis eos diligere debemus.

[11470] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, effectus respondet affectui. Sed in aliquibus debemus majorem affectum amoris ostendere ad extraneos quam ad propinquos, sicut in

collatione beneficiorum ecclesiasticorum, si extranei meliores sint. Ergo magis sunt diligendi etiam ex affectu quandoque extranei quam propinqui.

[11471] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, concordia in caritate importatur, et ex caritate efficitur. Sed aliquando magis concordandum est extraneis quam propinquis, sicut in bellis magis obediendum est duci exercitus quam patri. Ergo magis sunt diligendi extranei quam propinqui.

[11472] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, illud quod est debitum praeponendum est ei quod non est debitum. Sed reddere retributionem beneficiorum est debitum; benefacere autem propinquis non est debitum quandoque. Ergo magis benefaciendum est extraneis quam propinquis; et ita, ad minus quantum ad effectum amicitiae, extranei propinquis proponendi sunt.

[11473] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra, Galat. 6, 10: *operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei.* Ergo propinqui praeferendi sunt extraneis.

[11474] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, 1 Timoth. 5, 8, dicitur: *qui suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Ergo magis habenda est cura propinquorum quam aliorum.

[11475] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 s. c. 3 Praeterea, magis homo debet seipsum diligere quam alios. Ergo quanto aliqui sunt sibi magis propinqui, magis debet eos diligere.

[11476] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. praeced. art., proximos diligimus, inquantum in eis bonum nostrum per similitudinem invenitur, loquendo de amore benevolentiae. Haec autem similitudo attenditur secundum quod cum eis communicamus: unde et secundum diversas communicationes, diversas amicitias philosophus distinguit. Est enim communicatio alia quidem naturalis, secundum quod in naturali origine aliqui communicant; et in ista communicatione fundatur amicitia patris et filii, et aliorum consanguineorum. Alia vero communicatio est oeconomica, secundum quam homines sibi in domesticis officiis communicant. Alia vero communicatio est politica, secundum quam homines ad concives suos communicant. Quarta communicatio est divina, secundum quam omnes homines communicant in uno corpore Ecclesiae vel actu vel potentia; et haec est amicitia caritatis, quae habetur ad omnes, etiam ad inimicos. Quia ergo caritas benevolentiam importat, quae amicis bona optat, et operatur bonum ad ipsos; ideo secundum unamquamque praedictarum amicitiarum amandi sunt amici quantum ad bona pertinentia ad communicationem illam super quam amicitia fundatur; unde ad patrem et consanguineos amicabiliter nos habere debemus in eis quae ad conservationem naturae pertinent; et ad domesticos in his quae ad dispensationem domus pertinent; ad concives in his quae ad civilem vitam spectant, sicut est simul conversari, et morari in operibus civilibus; ad omnes autem homines in his quae ad Deum spectant, ut omnibus optemus vitam aeternam, et operemur ad salutem ipsorum secundum modum nostrum. Tamen, simpliciter loquendo, secundum illam amicitiam major debet esse dilectio, quae magis accedit ad id quod magis diligendum est. Maxime autem diligendus est Deus: et post hoc maxime debet homo seipsum diligere, ut dictum est. Et

quia ultima dictarum amicitiarum, scilicet caritas, magis appropinquat ad dilectionem Dei; ideo si ab illa priores amicitiae separentur, potior simpliciter esset ipsa sine aliis, quam aliae sine ipsa. Non autem separantur quantum ad aliquem qui in hac vita vivat; sed post mortem separantur ab amicitia caritatis damnati. Unde plus debeo diligere hominem Christianum quam patrem meum infidelem defunctum, simpliciter loquendo; quamvis liceat secundum affectum naturalem in illud magis ferri quod magis secundum naturam nobis conjunctum est. Prima amicitia magis proxima est ei qua aliquis seipsum diligit, quam secunda; et secunda quam tertia; et tertia simpliciter quam quarta tantum. Et ideo Ambrosius (super illud Cantic. cap. 2: *ordinavit in me caritatem*) hunc ordinem dilectionis ponit, ut primo diligantur consanguinei, ad quos habetur prima amicitia: secundo domestici, ad quos habetur secunda, quantum ad illos qui nobiscum in domo conversantur; et tertia quantum ad illos qui nobis in civilibus et honestis actibus familiares sunt: tertio inimici, ad quos solum quarta amicitia habetur; et hoc intelligendum est simpliciter loquendo. Sed secundum quid potest ordo iste mutari, ut scilicet magis amicabiliter me habeam ad familiarem qui mihi convenit in operibus honestis quantum ad societatem in istis, quam ad patrem qui in istis non communicat; et sic est intelligendum de aliis.

[11477] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod amicitia politica fundamentum habet communicationem in honestis operibus in quibus simul aliqui conversantur; sed amicitia naturalis habet fundamentum communicationem naturalem; et haec communicatio propinquior est illi qua homo sibi communicat. Unde sicut homo simpliciter se ipsum debet magis diligere quo ad naturam, etiamsi malus sit, quam alium bonum; ita etiam naturam patris sui magis diligere debet, simpliciter loquendo quam alium bonum; non quidem inquantum malus, sed ad hoc ut bonus sit.

[11478] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc Deo conformamur quod diligimus eos magis qui nobiscum magis communicant, sicut et ipse eos qui secum magis communicant, magis diligit: quamvis non sint iidem qui nobiscum et cum eo magis communicant.

[11479] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in illis quae non pertinent ad communicationem naturalem quam cum patre vel consanguineis habemus, non oportet quod magis consanguineis benefaciamus, sed illis qui magis conjuncti sunt nobis secundum illam communicationem ad quam illa bona pertinent; et ideo beneficia ecclesiastica non sunt danda magis consanguineis, sed eis qui magis sunt idonei ad regimen Ecclesiae: quia illi, quantum ad hoc quod dispensatores divinorum sumus, magis nobiscum communicant. Sed de patrimonio proprio, et de his quae homo proprio et licito lucro acquirit, potest benefacere consanguineis potius quam aliis, et debet, nisi ex alia parte sit aliquid quod praeponderet, ut indigentia, vel utilitas.

[11480] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum patet solutio per jam dicta: quia ad unumquemque magis amicabiliter nos debemus habere in eis quae ad communicationem illam pertinent, secundum quod amicitia nobis junguntur.

[11481] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in his quae ad

conservationem naturae pertinent, magis sumus debitores parentibus, a quibus naturam accepimus, quam aliquibus aliis; et consanguineis consequenter; et ideo magis liberare debemus patrem a morte quam extraneum, etiam si ille nos in casu simili liberasset. Sed in aliis beneficiis possumus nos quandoque magis amicabiliter habere ad extraneos quam ad propinquos.

Articulus 7

[11482] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 tit. Utrum pater sit maxime diligendus, vel filii, vel benefactores; vel seipsum debeat diligere, vel uxorem, vel fratres, vel matrem

[11483] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod pater non sit maxime diligendus. Effectus enim affectui respondet, et ipsum demonstrat. Sed magis ostendere debemus effectum amoris filiis quam patribus: non enim filii debent parentibus thesaurizare, sed e converso, 2 Corinth., cap. 12. Ergo filii magis amandi sunt quam parentes.

[11484] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, caritatis ordo naturae ordini non repugnat, cum caritas naturam non destruat, sed perficiat. Sed naturaliter homo plus diligit filium quam patrem; sicut etiam naturaliter plus diligit beneficiatum, quam e converso, inquantum relucet in eo suum bonum magis, ut dicitur in 9 Ethic. Ergo et secundum caritatem filii parentibus sunt magis amandi.

[11485] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 arg. 3 Praeterea, unusquisque debet seipsum plus diligere quam aliquem alium post Deum. Sed uxorem debet homo diligere sicut seipsum, cum sit unum corpus cum ea. Ergo debet uxorem magis quam alium aliquem diligere.

[11486] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 arg. 4 Praeterea, magis debemus diligere eos qui nos magis diligunt. Sed matres magis diligunt filios quam patres. Ergo et filii magis debent diligere matres quam patres.

[11487] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 arg. 5 Praeterea, similitudo est causa amicitiae. Sed filiae magis similantur matribus quam patribus. Ergo ad minus filiae debent plus amare matres quam patres, et sorores quam fratres; et ita ordo qui in littera ponitur, non est universalis.

[11488] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 arg. 6 Praeterea, fratres Petri sunt propinquiores patri ejus quam filii sui. Si ergo pater esset super omnes alios diligendus, fratres essent magis diligendi quam filii: cujus contrarium in littera dicitur.

[11489] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 s. c. 1 Sed contra, super omnia debemus diligere Deum.

Sed amor quem habemus ad patrem, magis similatur amori quem habemus ad Deum, qui est pater noster. Ergo patrem super omnes alios magis debemus amare.

[11490] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 s. c. 2 Praeterea, ille cui nunquam sufficienter potest retribui, maxime est amandus. Sed, sicut dicit philosophus in 8 Ethic., nunquam sufficienter possumus retribuere patribus, a quibus esse, nutrimentum et disciplinam accepimus. Ergo maxime inter proximos debemus patrem amare.

[11491] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 s. c. 3 Praeterea, quanto major est amor, tanto firmior est. Sed amor filii ad patrem est firmior quam e converso: quia filii non possunt abnegare parentes, sicut possent patres filios abnegare, et eos propter aliquod crimen accusare et expellere a se, ut dicitur 8 Ethic. Ergo magis diligendi sunt patres quam filii.

[11492] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 co. Respondeo dicendum, quod amicitia propinquorum, ut dictum est, in corp. praeced. art., fundatur super communicatione naturali. Omnis autem communicatio naturalis fundatur super originem, secundum quam est pater et filius. Fratres enim dicuntur aliqui in hoc quod ab eodem patre nascuntur, et sic deinceps. Unde tota amicitia propinquorum fundatur super amicitia patris ad filium; et ideo haec amicitia est major quam aliqua alia propinquorum. In hac autem amicitia quodammodo filii praeponuntur parentibus, quodammodo parentes filiis, secundum duplicem modum amoris. Amatur enim aliquid ut res distincta, sicut amo hominem; et aliquid ut alterius existens, sicut amo manum meam, vel aliud membrum, uno amore quo amo me ipsum. Loquendo ergo de amore alicujus rei in se, sic magis amantur parentes quam filii; loquendo autem de amore quo aliquid amatur in altero, sic filii magis diliguntur quam parentes. Cujus ratio est, quia unumquodque tanto magis diligitur, quanto nobis magis propinquum est. Propinquius autem est aliquid alicui quod habet ordinem essentialem ad illum, quam quod accidentaliter ad ipsum ordinatur. Causa autem essentialis est effectui sicut genus speciei; sed effectus ad causam accidentaliter se habet, quia sequitur esse ejus sicut species ad genus, nisi effectus sit aliquid causae; quia sic effectus comparabitur ad causam per modum partis integralis, quae est actu et essentialiter in toto; secundum autem quod est aliquid causae, non est distinctum ab ea, sed est unum cum ipsa. Considerando ergo patrem et filium ut sunt quaedam personae in se distinctae, sic pater magis amatur, cum sit causa, quam filius, qui est effectus. Sed quia filius est quaedam res patris, et non e converso; ideo diligitur filius alia dilectione, inquantum res patris est, ut membrum diligentis ipsius. Unde philosophus dicit, quod illud quod est ex aliquo genitum, est propinquius, sicut membrum, puta pes vel dens. Et quia hoc modo quasi una dilectione diligitur cum illa qua aliquid seipsum diligit; ideo secundum hoc filius magis quam pater diligitur. Et secundum hanc viam assignat philosophus tres rationes quare filii magis diliguntur parentibus. Prima est quia filii sunt sicut membrum patris; unde aliquis diligit filium sicut seipsum. Secundo, quia patres sciunt magis aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia bonum patris in filio refulget, sicut bonum causae in effectu; unde naturaliter quilibet artifex diligit opera sua sicut filios. Sed quia amor quo diligitur aliquid in seipso, magis habet de ratione benevolentiae, quae est principium amicitiae et radix; ideo amicitia magis habetur ad patrem quam ad filium,

et caritas similiter, quamvis aliquo modo amor sit magis ad filium. Quidam autem dicunt, quod magis amantur filii affectu naturali, sed patres affectu caritatis. Sed hoc non placet mihi: quia nihil naturalium inordinatum est: esset autem inclinatio inordinata, si inclinaret in diligendum magis quod minus diligendum est. Unde caritas ordinem naturae non mutat, sed perficit. Praeterea in quibusdam homo magis inclinatur naturaliter ad amorem patris quam ad amorem filii; sicut homo facilius expellit a se filium quam patrem, quem non expellit nisi propter abundantem malitiam, ut philosophus dicit in 8 Ethic. Similiter etiam quaedam animalia inclinantur magis ad parentes quam ad filios inclinatione naturali in quibusdam, sicut narrat Basilius in Hexameron, Lib. 8, de ciconiis, quae parentes suos aetate confectos fovent plumis, alimenta ministrant, et in volatu supportant. Unde constat quod etiam secundum naturalem inclinationem et secundum caritatem distinctione opus est.

[11493] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pater causa est filii; causae autem est influere in causatum, et non e converso. Unde amor naturalis ad filium attenditur secundum inclinationem naturalem affectus ad benefaciendum sibi; sed amor filii ad patrem attenditur secundum inclinationem naturalem ad subjiciendum se ei; et haec inclinatio non est minor quam prima, immo major. Unde majorem malitiam oportet advenire ad hoc quod homo avertatur ab ista inclinatione quam a prima. Quamvis autem aliquo in casu pater sit inferior filio, inquantum indiget auxilio ejus; hoc tamen non convenit patri inquantum pater est: quia inquantum pater est, semper est superior et causa. Et quia natura semper inclinat ad illud quod semper est et per se, non ad illud quod accidit in casu; ideo non est tanta inclinatio naturalis ad benefaciendum patri sicut ad benefaciendum filio. Sed hanc inclinationem facit ratio, quae in hominibus supplet illud ad quod natura non sufficiebat. In aliis autem animalibus, in quibus hoc frequenter contingit, quod patres propter senectutem indigent filiorum auxilio, quia rationem non habent, indidit natura inclinationem filiis ut patribus providerent, sicut e converso, ut dictum est de ciconiis.

[11494] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de amore filii, secundum quod diligitur ut bonum patris: sic enim beneficiatum naturaliter plus diligitur quam beneficians, inquantum est factura benefacientis, quia relucet in eo opus suum.

[11495] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod uxor in actum generationis assumitur; unde videtur in eodem gradu ponenda esse, quantum ad amorem benevolentiae, cum filiis.

[11496] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod matres naturaliter plus diligunt filios quam patres propter tres rationes. Primo, quia magis laborant in eorum generatione, unde ponunt magis ibi de suo. Secundo, quia magis sciunt quod sunt sui filii quam patres. Tertio, quia statim natos secum tenent et nutriunt; non autem patres: sicut et consanguineos cum quibus conversati sumus, magis diligimus, quia amicitiae naturali adjungitur amicitia socialis: et hoc totum redit ad hoc quod plus de suo ponit mater in filio quam pater. Sed plus de eo quod est filii, ponitur a patre quam a matre, quia pater dat formam, et mater dat materiam; et ideo naturaliter homo plus diligit patrem, et consanguineos ex parte patris, quam ex parte matris.

[11497] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod filia in his quae ad perfectionem pertinent, quae ipsa magis in se diligit, plus similatur patri quam matri; sed in his quae pertinent ad defectus plus similatur matri quam patri, et hoc non est dilectionis ratio; et ideo etiam homo plus diligit naturaliter fratres quam sorores, inquantum perfectius imitantur patrem quam sorores.

[11498] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis fratres sint propinquiores patri, tamen filii sunt propinquiores nobis. Nos autem debemus nosipsos magis diligere quam patres; et ideo magis filios quam fratres diligimus.

Articulus 8

[11499] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 tit. Utrum gradus caritatis convenienter distinguantur

Quaestiuncula 1

[11500] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur isti gradus caritatis. Quia perfectio caritatis consistit in hoc quod Deus ex toto corde diligatur. Sed hoc non est possibile in via, ut supra dictum est, distinct. 27, quaest. 3, art. 2. Ergo caritas in via non potest esse perfecta.

[11501] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod est semper in augeri, non potest esse perfectum. Sed caritas, quamdiu in hac vita sumus, semper potest augeri, ut in 1 Lib., dist. 17, quaest. 1, art. 1, corp., dictum est. Ergo non potest esse perfecta.

[11502] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in quolibet motu possunt accipi infinita media inter primum et ultimum. Sed caritas incipiens est quasi principium motus; terminus autem perfectio caritatis est. Ergo possunt infiniti gradus assignari.

[11503] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 arg. 4 Praeterea, quando incipit, etiam est proficiens. Ergo non debet distingui proficiens ab incipiente.

[11504] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, vita spiritualis similatur vitae naturali. Sed in profectu naturalis vitae assignantur determinati gradus aetatum. Ergo et in caritate, secundum quam est spiritualis vita animae, debent determinati gradus assignari.

Quaestiuncula 2

[11505] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod omnes teneantur ad caritatem perfectam. Quia stare in via Dei, ut dicit Bernardus, retrocedere est. Sed omnis qui procedit in via Dei, ad perfectionem tendit. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis tendere.

[11506] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quilibet tenetur magis diligere proximum quam corpus proprium. Sed ponere vitam corporalem pro fratribus est perfectae caritatis. Ergo quilibet tenetur ad perfectam caritatem.

[11507] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 arg. 3 Praeterea, illi qui negaverunt Deum propter timorem mortis, a peccato non excusantur. Sed non peccassent nisi tenerentur ad hoc. Ergo quilibet tenetur ad moriendum pro Christo, quod est perfectae caritatis.

[11508] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit in 8 Ethic., quod in honoribus qui sunt ad parentes et ad Deum, non possumus reddere aequivalens; sed justitia attenditur in hoc quod reddit illis quod potest. Sed ad opus justitiae omnes tenentur. Ergo quilibet debet pro Deo facere totum quod potest. Potest autem ad opera perfectionis se extendere. Ergo tenetur ad illa.

[11509] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quilibet peccat omittens id ad quod tenetur. Si ergo omnes tenentur ad perfectam caritatem, omnes imperfecti damnarentur; quod falsum est.

Quaestiuncula 3

[11510] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod habentes caritatem perfectam teneantur ad omnia quae sunt perfectionis. Quia, sicut dicit Gregorius, *cum crescunt dona, rationes etiam crescunt donorum*; et Luc. 10, 1, dicitur: cui plus committitur, plus ab eo exigitur. Sed ei qui habet perfectam caritatem, plus committitur. Ergo et plus tenetur secundum exigentiam doni accepti; et ita videtur quod teneatur ad ea quae perfectionis sunt.

[11511] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut se habet imperfectus ad communia, ita se habet perfectus ad ea quae perfectionis sunt. Sed imperfectus tenetur ad communia. Ergo et perfectus ad ea quae perfectionis sunt.

[11512] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 arg. 3 Praeterea, apostolus tenebatur ad evangelizandum (quia dicit 1 Corinth. 9, 16: *si non evangelizavero, vae mihi est; necessitas enim mihi incumbit*), quod est perfectionis; non nisi quia habebat perfectam caritatem. Ergo illi qui habent perfectam caritatem, tenentur ad ea quae perfectionis sunt.

[11513] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate: quia *ubi spiritus domini, ibi libertas*; 2 Corinth. 3, 17. Sed

perfectam caritatem habens, potissime habet libertatem. Ergo minus habet de obligatione. Ergo obligatus est ad minora quam alii.

[11514] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, perfectionis est lingua non offendere et peccata venialia vitare. Sed hoc nullus facit, nec etiam apostoli. Ergo perfecti non obligantur ad ea quae perfectionis sunt.

Quaestiuncula 1

[11515] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in augmento corporali distinguuntur diversae aetates secundum diversos effectus notabiles in quos natura proficit, quos prius exercere non poterat; ita etiam in augmento spirituali assignantur gradus diversi caritatis secundum aliquos notabiles effectus quos in habente caritatem caritas relinquit. Primus ergo effectus caritatis est ut homo a peccato discedat; et ideo mens caritatem habentis in primis circa hoc maxime occupatur ut a peccatis praeteritis emundetur, et a futuris praecaveat; et quantum ad hunc effectum dicitur caritas incipiens. Secundus effectus est ut jam fiduciam de liberatione peccatorum habens ad bonum adipiscendum se extendat; et quantum ad hunc effectum dicitur caritas proficiens: non quin in aliis statibus proficiat, sed quia in hoc statu praecipua cura est de adipiscendis bonis, dum homo semper ad perfectionem anhelat. Tertius effectus est ut homo jam ad ipsa bona quasi connutritus, quodammodo sibi naturalia habeat ipsa, et in eis quiescat et delectetur: et hoc ad perfectam caritatem pertinet. Status autem medius duo habet: unum secundum quod comparatur ad primum statum, quia roboratur contra mala, de quibus caritas incipiens sollicita est; aliud quod nutritur, secundum quod tendit in statum tertium, semper magis ac magis bona quasi sibi incorporando. Similiter etiam perfecta caritas duos habet gradus. Unus est secundum quod in bonis communibus quasi jam secura conquiescit; et secundum hoc dicitur perfecta: alius secundum quod ad quaelibet difficilia manum mittit; et secundum hoc dicitur perfectissima; vel perfecta quantum ad statum viae, perfectissima quantum ad statum patriae.

[11516] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum illud quodammodo servatur in via quantum ad perfectionem viae, quodammodo in patria quantum ad perfectionem patriae.

[11517] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis caritas semper augeatur quantum ad intensionem circa eosdem effectus; non tamen augetur ut addantur ei aliqui notabiles effectus qui prius non fuerunt.

[11518] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis possint accipi infinita media, non tamen habent notabilem diversitatem.

[11519] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis incipiens

proficiat, magis tamen occupatur mens ejus circa remotionem malorum quam circa profectum in bona; et ideo non dicitur proficiens quantum ad statum, quia moralia denominantur a fine.

Quaestiuncula 2

[11520] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quantitatis caritatis dupliciter potest attendi. Uno modo secundum intensionem caritatis; alio modo secundum objecta: sicut est etiam de quantitate cujuslibet virtutis vel moralis vel naturalis: et secundum hoc etiam potest attendi duplex perfectio caritatis: una secundum intensionem, scilicet ut perfecte diligat; alia secundum objecta vel effectus, ut perfecta faciat. Unaquaeque autem harum perfectionum potest dupliciter attendi in caritate. Habet enim perfectionem quantum ad esse suum, secundum quod est perfecta in specie sua: et haec est perfectio sufficientiae, et ad hanc omnes tenemur, sicut ad caritatem: quia caritas habet quantitatem determinatam utroque modo, citra quam non porrigitur; et in hoc stat perfectio essentialis ipsius. Habet etiam perfectionem quantum ad bene esse; et in hac perfectione distinguendum est: quia ad perfectionem quae est per intensionem tenetur tendere, quamvis non teneatur eam habere: sed ad perfectionem quae est secundum objecta non tenetur simpliciter quis neque tendere, neque eam habere; sed tenetur eam non contemnere, nec contra eam se obfirmare. Et ratio est, quia praemium essentiale, ad quod tendere tenemur, mensuratur secundum intensionem caritatis, non secundum magnitudinem factorum: quia Deus magis pensat ex quanto quam quantum fiat. Sed tamen tenetur in casu ad aliqua opera perfectionis operibus similia, ut dicetur.

[11521] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intelligitur de profectu qui est secundum intensionem, in quem debet homo semper conari.

[11522] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum scimus fratrem posse liberari per mortem corporis a morte animae sine periculo animae nostrae; tunc tradere animam pro fratribus non est perfectionis, sed necessitatis: alias autem est perfectionis.

[11523] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium quod perfectionis est quod homo persecutionibus se offerat, quando incumbit periculum fidei; sed quod comprehensus non neget, hoc necessitatis est.

[11524] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in illis quae non sunt determinata ad unum, non potest tota potentia obligari ad aliquid unum; quia periret ratio contingentiae, secundum quam aliquid deficere potest in minori parte. Cum ergo homines in statu isto non habeant liberum arbitrium determinatum, non exigitur quod totum posse expendatur in servitium Dei: hoc enim erit in patria, quando jam defectus incidere non poterit: sed sufficit quod nihil de posse nostro contra Deum expendamus, et illa quae nobis determinata sunt faciamus; alias periret ratio nostri status. Unde sicut Deus non exigit a nobis quantum ipse dedit nobis, quia non possumus; ita non exigit a nobis quantum possumus, quia hoc esset contra rationem nostri status.

Quaestiuncula 3

[11525] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod habens caritatem perfectam potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad perfectionem caritatis quae est penes objecta; sicut dicuntur perfecti illi quibus competit opera perfectionis facere vel ex voto, sicut religiosis, vel ex officio, sicut praelatis; et sic ex debito non tenentur tales perfecti ad quae alii non teneantur, nisi ad illa quae voverunt, vel quae officio suo sunt annexa; unde nec praelati nec religiosi tenentur ad omnia consilia. Alio modo quantum ad perfectionem caritatis quae est secundum intensionem, sicut aliquis saecularis laicus fervens in caritate; et talis non obligatur ad opera perfectionis nisi sicut alii; sed obligatur ad intensius Deum diligendum pro bonis acceptis; et ad hoc ex habitu caritatis perfecto inclinatur.

[11526] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tenetur ad plus et perfectius agendum, sed non ad opera alia facienda ex commisso; quamvis alius forte plus teneatur ex dimisso. Sed commissum multo majus est quam dimissum: quia bonum est magis bonum quam malum sit malum. Tamen ille qui est debitor ex dimisso, tenetur ad aliqua ad quae iste non tenetur, sicut ad satisfaciendum.

[11527] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 ad 2 Ad secundam dicendum, quod illa ratio falsum supponit, nisi intelligatur de perfectis qui voverunt aliqua perfectionis opera, ad quae tenentur prae aliis.

[11528] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Paulo competebat hoc propter officium praelationis. Sciendum tamen, quod ratio facta ad oppositum, minus concludit: quia perfecti non minus tenentur, sed minus ex debito moventur: quia amor magis eos quam debitum movet, etiam in his quae debent; et quantum ad hoc dicitur major in eis esse libertas.

Expositio textus

[11529] Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 expos. *Multorum caritas inordinata est.* Caritatem hic large pro dilectione vel amicitia ponit. *Qui si boni sint, malis filiis praeponendi sunt*: non in illis quae ad naturalem communicationem pertinent, sicut est hereditatis dimissio, educatio, et hujusmodi; nisi forte superabundans malitia filiorum eos indignos paterno beneficio faciat. *Perfecta caritas est, ut quis sit paratus pro fratribus mori.* Contra. Imperfectus non est paratus pro Deo mori. Ergo perfectus magis diligit proximum quam imperfectus Deum. Et dicendum, quod hoc contingit ex hoc quod perfectus minus amat vitam corporalem quam imperfectus. Et iterum perfectus hoc facit ex superabundantia divinae caritatis. Non enim potest esse ut aliqua caritas tantum diligat

proximum quantum aliqua Deum. Sed hae duae dilectiones non sunt nisi unius generis; sed una est ut finis et causa diligendi; alia ut ejus quod est ad finem, et ut ejus quod rationem diligendi ex alio sortitur; unde non sunt comparabiles. *Cum ad perfectionem pervenerit, dicit: cupio dissolvi.* Instantiam videtur habere in beato Petro, cui dominus dixit, Joan. 21, 18: *extendes manum tuam, et alius ducet te quo tu non vis*; et in beato Martino, qui vivere non recusavit. Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligitur de voluntate naturali; hoc autem de voluntate rationis. Ad secundum dicendum, quod perfecta caritas, inquantum habet aliquid de amore concupiscentiae, sic vult potissime frui Deo; sed secundum quod consistit principalius in benevolentia, sic facit appetere id quod est Deo placitum; et secundum hoc loquebatur beatus Martinus. De augmento autem caritatis dictum est in Lib. 1, dist. 27, quaest. 2, art. 1, 2, 3, 4.

Distinctio 30

Prooemium

[11530] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de ordine caritatis respectu diversorum diligendorum quantum ad quantitatem dilectionis, hic determinat ordinem quantum ad efficaciam merendi. Dividitur autem haec pars in duas: in prima prosequitur suam intentionem; in secunda movet quamdam dubitationem ex dictis, ibi: *illud vero quod sequitur, magis nos movet.* Prima in duas: in prima ponit quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *sed haec comparatio implicita est.* Et circa hoc tria facit: primo determinat quaestionem; secundo objicit in contrarium, ibi: *Augustinus tamen sentire videtur majus esse diligere inimicum quam amicum*; tertio solvit, ibi: *quod si quis simpliciter concedere noluerit (...) determinet ista secundum praemissam intelligentiam. Illud vero quod sequitur, magis nos movet.* Hic tria facit: primo ponit dubitationem; secundo ponit quamdam falsam solutionem, ibi: *quidam quod hic dicitur, simpliciter tenere volentes, illud praeceptum determinant*; tertio ponit opinionem propriam, ibi: *sed melius est ut intelligatur omnibus illo mandato praecipi cunctos diligere, etiam inimicos.* Hic quaeruntur quinque: 1 utrum omnes diligere teneantur inimicos; 2 utrum teneantur eis signa dilectionis exhibere; 3 quid majoris meriti sit, diligere inimicum, vel diligere amicum; 4 quid sit majoris meriti, diligere Deum, vel proximum; 5 utrum tota virtus merendi penes caritatem consistat.

Articulus 1

[11531] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 tit. Utrum omnes teneantur diligere inimicos

[11532] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad diligendum inimicos. Matth. 5: *diligite inimicos vestros*; dicit Glossa: *hoc perfectorum est.* Sed ad ea quae sunt perfectionis non omnes tenentur, ut supra dictum est. Ergo non tenentur omnes inimicos diligere.

[11533] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, non tenentur ad plura homines in nova lege quam in veteri, ut patet Matth. 14, ubi super illud: *acceptis quinque panibus* etc., dicit Glossa: *non alia quam quae scripta erant praedicat, sed legem et prophetas gravia esse demonstrat.* Sed in veteri lege non tenebantur homines ad diligendum inimicos; Matth. 5, 43: *dictum est antiquis: diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum.* Ergo non tenemur ad dilectionem inimicorum.

[11534] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, natura non inclinat in aliquid contrarium caritati. Sed omnis natura inclinat in detestationem contrarii. Cum ergo inimicus, inquantum hujusmodi, sit contrarius nobis, videtur quod non teneamur ex caritate inimicos diligere.

[11535] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, illos quibus optamus, et de quorum malis gaudemus, non diligimus. Sed licet optare mala inimicis, et de eorum malis gaudere; unde in Scriptura sacra frequenter ponuntur imprecationes contra inimicos; et in consolationem fidelium inducitur hostium destructio. Ergo non tenemur inimicos diligere.

[11536] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, caritas facit voluntatem hominis voluntati divinae conformari. Sed Deus odit aliquos, sicut dicitur Malach. 1, 2: *Esau odio habui.* Ergo licet inimicos odio habere.

[11537] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, hoc videtur expresse in Psalm. 138, 22: *perfecto odio oderam illos.* Sed omnis perfectio ex caritate est. Ergo caritas facit inimicos odire, non solum quod non faciat eos diligere.

[11538] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Levit. 19, 18: *non quaeras ultionem, nec memor eris injuriae civium tuorum.*

[11539] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Prov. 24, 17: *si ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas.*

[11540] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, caritas attendit in homine imaginem Dei, secundum quam possibiles sunt ad communicandum nobiscum in vita gratiae, ut supra dictum est. Sed hoc invenitur in inimicis. Ergo tenemur diligere inimicos ex caritate.

[11541] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum hoc tenemur aliquem diligere secundum quod nobiscum aliquam communicationem habet. Inimicus autem noster habet quamdam nobiscum communicationem in natura, secundum quam est possibilis ad communicandum nobiscum in divina vita; et ideo in his quae pertinent ad naturam suam et ad gratiam habendam, debemus eum diligere; sed inimicitiam suam quam adversus nos habet, non

debemus diligere: quia secundum eam nobiscum non communicat, nec etiam sibi ipsi, sed magis contrariatur; sicut etiam de aliis peccatis dictum est.

[11542] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod diligere inimicos quantum ad ostensionem signorum benevolentiae, hoc perfectionis est, et ad hoc non omnes tenentur; sed quod homo inimico suo optet gratiam Dei et vitam aeternam, quod specialiter caritas respicit, hoc necessitatis est.

[11543] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in veteri lege etiam homines tenebantur ad dilectionem inimicorum, sicut patet per auctoritatem Levitici inductam. Unde quod dicitur: *odio habebis inimicum tuum*, non est ex lege sumptum, quia nusquam hoc in littera invenitur; sed est additum ex prava interpretatione Judaeorum, qui ex quo praecipiebatur dilectio proximi, concludebant quod inimici essent odiendi. Additum autem est consilium in nova lege de ostensione signorum benevolentiae ad inimicum.

[11544] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod natura inclinat ad odiendum inimicum, non inquantum est similis secundum convenientiam in natura, aut in perceptibilitate gratiae, sed inquantum est dissimilis. Hoc autem contingit, inquantum est inimicitias exercens, quod summopere nobis displicere debet.

[11545] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas attendit ad quaedam bona per se, scilicet ad bona gratiae; ad quaedam autem per accidens, inquantum ad ista ordinantur. Bona autem temporalia, quae per accidens caritas attendit, et ex consequenti, possunt se invicem in diversis impedire: quia prosperitas unius inducit adversitatem alterius. Unde quia caritas ordinem habet, et plus debet diligere quisque se quam alium, et propinquos quam extraneos, et amicos quam inimicos, et bonum commune multorum quam bonum privatum unius; potest aliquis salva caritate optare malum temporale alicui, et gaudere si contingit; non inquantum est malum illius, sed inquantum est impedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere, vel communitatis, aut Ecclesiae. Similiter de malo etiam ejus qui in malum temporale incidit, secundum quod per malum poenae impeditur frequenter malum culpae ejus. Sed bona gratiae mutuo se non impediunt: quia spiritualia bona a pluribus integre possideri possunt; et ideo quantum ad hoc, nullus salva caritate potest malum alteri optare, vel de malo gaudere; nisi inquantum in malo culpae vel damnationis alicujus relucet bonum divinae justitiae, quod plus tenetur diligere quam aliquem hominem. Sed hoc non est per se de malo gaudere, sed de bono quod adjunctum est malo.

[11546] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus etiam non vult malum alicujus, loquendo de malo culpae; sed permittit, et haec permissio bona est. Malum autem poenae, cujus ipse est auctor, vult non inquantum malum, quia non delectatur in poenis, sed inquantum justum.

[11547] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non oderat eos perfecto odio, nisi inquantum Deo inimici erant; hoc autem est inquantum peccabant; unde non odiebat in eis quos perfecto odio oderat, nisi peccatum.

Articulus 2

[11548] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 tit. Utrum omnes teneantur ostendere inimicis signa caritatis

[11549] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes teneantur ad ostendendum signa amicitiae inimicis. Signa enim amicitiae sunt praecipue beneficia ad amicos. Sed homo tenetur benefacere inimicis: Proverb. 25, 21: *si esurierit inimicus tuus, ciba illum.* Ergo tenetur ostendere signa amicitiae ad inimicos.

[11550] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Ecclesia orat pro inimicis, ut patet per Glossam, Matth. 5, et in collecta: *pietate tua*, ubi dicit: *amicis et inimicis nostris veram caritatem largire.* Sed oratio est praecipuum beneficium quod alicui impendi potest. Cum ergo actus Ecclesiae cuilibet membro Ecclesiae conveniat, videtur quod quilibet qui est membrum Ecclesiae, teneatur inimicis beneficus esse.

[11551] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus debet habere simulatam dilectionem. Sed dilectio quae non ostendit se in opere, non est vera dilectio: quia *probatio dilectionis est exhibitio operis*, ut Gregorius dicit; et 1 Joan. 3, 18, dicitur: *non diligamus lingua et verbo, sed opere et veritate.* Ergo cum quilibet debeat inimicum diligere, quilibet tenetur opera dilectionis ad illum extendere.

[11552] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, simul, Matth. 5, praecipitur diligere inimicos, et benefacere eis. Ergo eadem ratione homines obligantur ad utrumque. Sed ad primum omnes tenentur. Ergo et ad secundum.

[11553] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, abnegare homini signa familiaritatis, et sua beneficia, quaedam vindicta est. Sed homo tenetur non se vindicare, sicut patet Rom. 12, 18: *non vosmetipsos vindicantes.* Ergo tenetur non subtrahere sua beneficia inimicos.

[11554] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 6 Sed contra, Matth. 5, dicit Glossa, quod benefacere inimicis et orare pro eis, est cumulus perfectionis. Sed ad illa quae sunt perfectionis, non omnes tenentur. Ergo neque ad praestandum inimicis beneficia.

[11555] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, in veteri lege frequenter filiis Israel praeceptum fuit ut persequerentur hostes suos, et non inirent cum eis foedus. Ergo non tenebantur benefacere eis; ergo nec modo.

[11556] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, videmus quod etiam modo Ecclesia indicit bella contra tyrannos et infideles. Ergo licet inimicis mala facere: multo igitur minus non oportet eis benefacere.

[11557] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod effectus caritatis debet affectui respondere; unde secundum quod tenetur quis affectum caritatis ad inimicum habere, ita et effectum ad eum extendere. Caritas autem, ut dictum est dist. 28, art. 4, respicit bona gratiae, quae sunt communia omnibus viventibus vel actu vel potentia; et ideo est communior vel latior quam aliqua alia amicitia, quae ad pauciores se extendit, inquantum fundatur super communicatione aliqua quae non ad omnes est. In omnibus autem illud quod est commune vehementius est; sed illud quod est proprium, plura complectitur actu; et perfectio communis est in hoc quod se extendit ad illa quae complectitur proprium, ut genus perficitur per additionem differentiae: sicut esse vehementius inhaeret quam vivere, et tamen vivere aliquid complectitur actu quod esse non habet nisi in potentia; unde perfectio esse est secundum quod se extendit ad vitam. Sic ergo caritas vehementius optat alicui bona gratiae, circa quae est principaliter, quam aliqua alia amicitia bona correspondentia illi amicitiae; tamen non est de necessitate caritatis, sed de perfectione, quod ad illa bona se extendat. Et ideo quilibet ex necessitate tenetur odienti se optare bona aeterna, non autem bona temporalia; sed hoc est de perfectione caritatis ut etiam ad ista se extendat. Sed quia remotio mali praecedit ordine generationis adeptionem boni, ideo affectus nulli optat aliquod bonum cui aliquod malum, inquantum est malum, optat. Unde quamvis sit de perfectione caritatis ut bona temporalia optemus inimicis; tamen est de necessitate salutis ut mala eis non optemus, vel optemus non inquantum mala, sed per accidens, ut prius dictum est. Et similiter est de effectu: quia cooperari in his quae sunt ad vitam aeternam pro loco, tempore, et modo suo, tenetur homo etiam inimico, saltem orando in communi, ut eum a suis orationibus non excludat, quamvis forte specialem mentionem de eo non faciat; sicut nec oportet quod de omnibus ad quos caritatem habet, specialem orationem faciat, sed communem. In aliis autem bonis non tenetur ei cooperari, nisi necessitas incumbat; sed est de perfectione caritatis. Sed tenetur non facere ei malum, nisi inquantum est impedimentum majoris mali, vel promotivum majoris boni, ut justitiae, vel alicujus hujusmodi.

[11558] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod beneficia amicabilia procedunt ex liberatione, non ex debito. Necessitas autem facit omnia communia; et ideo in necessitate subveniendum est etiam inimicis. Sed hic est magis effectus justitiae quam amicitiae.

[11559] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod oratio est de his bonis quae pertinent ad communicationem spiritualis vitae, quae caritas principaliter attendit; et ideo non est simile de hoc et de aliis.

[11560] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est simulata dilectio, quando tantum exhibetur in opere, quantum habetur in affectu.

[11561] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa duo aequali passu

currunt, ut dictum est.

[11562] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod negare homini signa familiaritatis quando necessitas expeteret, esset vindicta; vel etiam quando veniam peteret; vel quando se ille qui hostis habetur ad familiaritatem ingereret, si habeatur praesumptio quod non simulate, vel irrisorie facit: quia tunc diligit, et inter amicos deputandus est. Sed quod aliquis ultro se ad familiaritatem inimico ingerat, hoc perfectionis est.

[11563] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Glossa loquitur de illo beneficio quod sequitur caritatem perfectam, secundum quod procedit in illa quae sunt aliarum specialium amicitiarum.

[11564] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod praeceptum fuit antiquis ut persequerentur hostes, et cum eis foedus non inirent, inquantum per eorum amicitiam in idolatriam pertrahebantur, et inquantum erant executores divinae justitiae ex praecepto ejus qui auctoritatem habebat; non autem ita quod ex vindicta facerent.

[11565] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 ad 8 Et similiter dicendum ad octavum, quod Ecclesia hoc modo movet bella adversus iniquos, vel ut justitiam faciat, vel ut majus malum evitet, aut majus bonum inducat.

Articulus 3

[11566] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 tit. Utrum majoris meriti sit diligere amicum vel inimicum

[11567] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod majoris meriti sit diligere inimicum quam amicum. Matth. 5, 46, dominus dicit: *si dilexeritis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Sed meritum dicitur respectu mercedis. Ergo majoris meriti est diligere inimicum quam amicum.

[11568] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est perfectionis, est majoris meriti: quia caritas perfecta plus meretur quam imperfecta. Sed diligere inimicum est caritatis perfectae, diligere autem amicum non. Ergo diligere inimicum est majoris meriti.

[11569] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, ubi major est difficultas, ibi majus meritum: quia magis pertinet ad virtutem quae est circa difficile. Sed diligere inimicum est difficilius quam diligere amicum. Ergo est majoris meriti.

[11570] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum Gregorium, servitia tanto sunt magis accepta, quanto minus debita. Sed minus est debitum diligere inimicum quam diligere amicum. Ergo magis Deo acceptum et magis meritorium.

[11571] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, virtus merendi est ex gratia. Sed ad dilectionem inimicorum movet tantum gratia, ad dilectionem amicorum movet simul natura cum gratia. Ergo magis est meritorium diligere inimicum quam diligere amicum.

[11572] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 6 Sed contra, quanto aliquis actus est magis bonus, tanto est magis meritorius. Sed melius est diligere amicum quam inimicum, quia est actus magis cadens supra debitam materiam. Ergo melius est diligere amicum quam inimicum.

[11573] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, minus bonum dimittendum est pro magis bono, si necessitas incumbit. Sed dilectio inimicorum dimittenda esset magis quam dilectio amicorum; quod patet ex effectu qui affectui proportionatur: quia quando non possumus amicis et inimicis in extrema necessitate existentibus subvenire, tenemur magis subvenire amicis quam inimicis. Ergo diligere amicum est magis bonum quam diligere inimicum.

[11574] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, illud quod est commune et primum, melius est quam illud quod superadditur; sicut esse melius est quam vivere, si sine esse consideretur; ut dicit Dionysius. Sed diligere amicum est commune et primum fundamentum caritatis, cui superadditur dilectio inimicorum. Ergo diligere amicum est melius et magis meritorium quam diligere inimicum.

[11575] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod praedicta comparatio dilectionum potest intelligi dupliciter, scilicet quantum ad actus, et quantum ad habitus. Si quantum ad actus, sciendum est, quod quando quaeritur de duobus actibus quis sit melior et magis meritorius, oportet quod quaestio intelligatur de illis per se loquendo secundum genus suum. Contingit enim quod illud quod secundum genus est minus bonum vel meritorium, aliquo adveniente efficiatur magis bonum vel meritorium, sicut parvum opus ex magna caritate factum magis est meritorium quam magnum ex parva. Bonitas autem actus ad duo mensuratur, ex quibus bonitatem recipit; scilicet ex termino vel objecto, et ex principio, quod est voluntas. Ex termino autem habet speciem bonitatis, sed ex voluntate habet rationem merendi; quia secundum hoc est in potestate facientis quod ex voluntate procedit. Si ergo comparemus dilectionem amici et inimici quantum ad terminos sive objecta; cum objectum magis competens dilectioni sit amicus quam inimicus; sic melius est diligere amicum quam inimicum. Si vero comparemus duas dilectiones praedictas ad principium, quod est voluntas; sic ubi est major conatus voluntatis, ibi oportet esse majus meritum: quia quanto est major conatus voluntatis, tanto est ferventior voluntas de fine, propter quem attentat illud, quod secundum se sibi est magis repugnans; quamvis sit magis remissa quandoque circa id ad quod magis conatur. Meritum autem consistit ex hoc quod voluntas ad finem afficitur. Et ideo si comparemus actus talium dilectionum, dilectio inimici est magis meritoria, inquantum hujusmodi: quia secundum quod hujusmodi, exigit majorem conatum et majorem fervorem circa finem, quamvis dilectio amici sit magis intensa circa objectum; sed dilectio amici est melior quan-

tum ad bonitatem essentialem quae consequitur speciem actus, quia actus specificatur ex objecto. Si autem comparentur praedictae dilectiones quantum ad habitus, sic oportet quod vel intelligatur de dilectione inimicorum quae est necessitatis; et sic nulla est comparatio, quia idem habitus est aequalis respectu utriusque; vel de dilectione inimicorum quae est perfectionis; et sic dilectio inimicorum includit dilectionem amicorum, et non e converso; et sic dilectio inimicorum melior est.

[11576] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dilectio qua tantum amici diliguntur, non procedit ex gratia; et ideo non potest esse meritoria, nec mercedem habere: sed tamen si actus dilectionis qua amicos diligimus, sit gratia informatus, meritorius est, et mercedem habet.

[11577] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod diligere inimicum non omnibus modis perfectionis est; sed inquantum perfectionis est, efficitur magis meritorium, secundum quod exigit majorem conatum.

[11578] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod difficultas non facit ad meritum nisi inquantum facit majorem inclinationem et conatum voluntatis in aliquid.

[11579] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod debitum non diminuit rationem meriti nisi quatenus diminuit rationem voluntarii, secundum quod quamdam necessitatem importat. Sed si voluntarie debitum reddatur, nihilominus ibi erit tantum meriti quantum est ibi de ratione voluntarii.

[11580] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod natura non est contraria gratiae: unde admixtio naturae ad gratiam non facit remissionem in effectibus gratiae, quae causatur ex permixtione contrarii.

[11581] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod actus habet bonitatem ex objecto et ex fine: et bonitas quae est ex objecto, est materialis respectu illius quae est ex fine, quam voluntas attendit: et penes istam potius consistit meritum.

[11582] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in illis quae se habent secundum additionem unius ad alterum, est consequentia in contrario, non consequentia in ipso; sicut patet in homine et animali; sicut enim se habet homo ad animal, ita se habet non animal ad non homo. Unde quia conatus qui est in dilectione inimicorum, se habet ex additione ad illum qui est in dilectione amicorum; ideo sicut diligere inimicum est meriti, secundum quod est major conatus, ita dimittere dilectionem amicorum est magis malum.

[11583] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate quam actus habet ex propria ratione suae speciei, quae est ex objecto.

Articulus 4

[11584] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 tit. Utrum diligere proximum sit magis meritorium quam diligere Deum

[11585] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod diligere proximum sit magis meritorium quam diligere Deum. Naturalibus enim non meremur. Sed diligere Deum est naturale: quia amor summi boni omnibus naturaliter inest, ut dicit Dionysius. Ergo diligere Deum est minus meritorium quam diligere proximum, quod non est adeo naturale.

[11586] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod est fructuosius, videtur esse magis meritorium. Sed ea quae pertinent ad vitam activam, sunt magis laboriosa et fructuosa quam ea quae pertinent ad contemplativam. Ergo sunt magis meritoria. Sed dilectio proximi pertinet ad vitam activam, dilectio autem Dei ad contemplativam. Ergo est magis meritorium proximum diligere quam diligere Deum.

[11587] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut diligere inimicum ponitur in ultimo gradu, ita diligere Deum ponitur in primo gradu caritatis. Sed diligere inimicum est magis meritorium quam diligere amicum. Ergo eadem ratione diligere proximum quam diligere Deum.

[11588] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, illud quod praesupponit aliud et non convertitur, videtur esse perfectius. Sed dilectio proximi praesupponit dilectionem Dei, quia est ratio diligendi proximum. Ergo dilectio proximi est magis meritoria quam dilectio Dei.

[11589] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, actus in quo exigitur major conatus, oportet quod sit magis meritorius. Sed major conatus exigitur ad diligendum inimicum quam ad diligendum Deum. Ergo dilectio proximi, ad minus quantum ad dilectionem inimicorum, est magis meritoria quam dilectio Dei.

[11590] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi inquantum ordinatur ad Deum actu vel habitu. Ergo dilectio Dei est magis meritoria.

[11591] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quanto caritas est magis intensa, magis erit meritoria. Sed intensius diligit caritas Deum quam proximum. Ergo in hoc magis meretur.

[11592] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, quaelibet virtus efficacius operatur circa objectum suum, quanto est sibi magis proprium, et per se. Sed objectum per se caritatis est Deus, proximus autem non nisi consequenter; sicut magnitudo visus consequenter, color per se. Ergo cum mereri sit effectus caritatis, videtur quod sicut visus melius cognoscit colorem quam magnitudinem (quia circa colorem non decipitur, sicut circa magnitudinem); ita caritas magis mereatur in dilectione Dei quam in dilectione proximi.

[11593] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 s. c. 4 Praeterea, quod est difficilius, videtur esse magis meritorium. Sed diligere Deum videtur difficilius quam diligere proximum; dicitur enim 1 Joan. 4, 20: *qui proximum quem videt, non diligit; Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

[11594] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod dilectio Dei est causa et ratio dilectionis proximi; unde dilectio Dei includitur virtute in dilectione proximi sicut causa in effectu, et dilectio proximi includitur in dilectione Dei sicut effectus in causa potestate. Nihilominus tamen alius est motus dilectionis qui terminatur in proximum et qui sistit in Deo, sicut alius actus est quo considerantur principia et conclusiones, quamvis praedicto modo mutuo se includant. Comparando ergo hos duos motus ex duabus partibus, ut supra dictum est, invenimus dilectionem Dei potiorem quam dilectionem proximi, scilicet et quantum ad objectum, quod est competentius dilectioni, et quantum ad voluntatem, quae intensius et promptius afficitur in Deum quam in proximum; et ideo motus dilectionis in Deum est melior et magis meritorius quam motus dilectionis in proximum, nisi dilectio proximi procedat ex majore dilectione Dei, quam sit dilectio quae fertur in Deum immediate in aliquo actu: quod quidem aliquando contingit, sed non semper: quia minima dilectio caritatis in Deum sufficit ut extendat affectum in proximum.

[11595] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa quae sunt pure naturalia, non sunt meritoria; sed illa quae procedunt ex natura perfecta caritate et gratia, sunt meritoria, nec natura rationem meriti diminuit, ut dictum est.

[11596] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod supposito quod actus activae vitae sit magis meritorius quam actus contemplativae, quod forte non est verum, ut infra, dist. 35, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 2, dicetur, non oportet quod dilectio proximi sit magis meritoria quam dilectio Dei: quia dilectio Dei est principium eorum quae ad utramque vitam pertinent, ut dictum est. Vel aliter dicendum, quod dilectio Dei et proximi, quantum ad actum interiorem, pertinet ad vitam contemplativam; unde Gregorius dicit super Ezech. quod contemplativa vita insistit dilectioni Dei et proximi; sed quantum ad actus exteriores utraque ad vitam activam pertinet; quamvis hujusmodi actus in proximos extendatur, quia Deus operum nostrorum non eget.

[11597] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dilectio inimici non erat magis meritoria nisi inquantum procedebat ex fortiori virtute; quae fortitudo attendebatur secundum quod voluntas intensius Deo adhaerebat; unde non sequitur quod dilectio proximi sit magis meritoria, nisi magis etiam Deus diligeretur.

[11598] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dilectio proximi praesupponit dilectionem Dei, non sicut perfectius minus perfectum, sicut erat in aliis gradibus, sed sicut effectus causam; et ideo ratio non sequitur.

[11599] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ille conatus voluntatis non est nisi ex hoc quod vehementius ad Deum afficitur, ut dictum est prius: quia nullus conatur

ad aliquid, nisi secundum desiderium finis.

[11600] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 4 ad s. c. Hoc autem quod in contrarium objicitur, quod diligere Deum est difficilius, intelligendum est non de dilectione naturali, qua omnia ipsum amant, sed de dilectione gratuita. Et haec etiam dicitur difficilior, non quasi laboriosior, cum sit dulcior, sed quia magis vires naturae excedit, quia est in altius objectum.

Articulus 5

[11601] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 tit. Utrum meritum consistat principaliter in caritate

[11602] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod meritum non consistat in caritate principaliter. Gratia enim dicitur esse principium merendi. Sed caritas non est idem quod gratia. Ergo non consistit meritum principaliter penes caritatem.

[11603] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, actus est meritorius per ordinem ad finem, sicut et laudabilis. Sed cujuslibet virtutis est facere actum laudabilem. Ergo et facere actum meritorium; et ita videtur quod meritum non consistat penes caritatem.

[11604] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, nullus meretur nisi justificatus. Sed fidei est justificare, ut patet Rom. 5. Ergo apud ipsam praecipue est virtus meritoria.

[11605] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, illud quod facit ad diminutionem meriti, non videtur esse radix merendi. Sed caritas facit diminutionem meriti, quia facit omnia facilia non solum inquantum est habitus, sed etiam inquantum est amor, ut ex praedictis patet. Cum ergo difficultas faciat ad meritum, videtur quod caritas non sit radix merendi.

[11606] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, si caritas esset radix merendi, ubicumque esset aequalis caritas, esset aequale meritum. Sed aliquando aliquis habens parvam caritatem, facit aliquem actum in quo magis meretur quam ille qui habet magnam caritatem in aliquo parvo actu quem facit. Ergo caritas non est radix merendi.

[11607] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, illud videtur esse radix merendi sine quo nullum meritum valet. Sed caritas est hujusmodi, ut patet 1 Corinth. 13. Ergo caritas est radix merendi.

[11608] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, illud videtur esse radix merendi quod opponitur omni demerito. Sed caritas est hujusmodi. Ergo ipsa est radix merendi.

[11609] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, ex hoc meremur quod Deo conjungimur. Sed hoc facit caritas. Ergo ipsa est radix merendi.

[11610] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod sicut supra, dist. 18, art. 2, dictum est, meritum proprie dicitur quod aliquis exhibet ad hoc quod faciat aliquid suum, quod est praemium meriti. Unde ad meritum requiruntur duo principaliter. Unum est quod sit exhibitum, et non extortum. Et quia nihil potest exhiberi nisi quod in potestate exhibentis est, ideo requiritur quod sit voluntarium, quia voluntas facit nos esse dominos nostrorum actuum. Aliud requiritur ut hoc quod exhibetur, sit sufficiens ad faciendum suum illud quod exhibetur. Et ex utraque parte principalitas merendi est ex caritate. Ipsa enim est in voluntate, sicut in subjecto, ipsam perficiens quantum ad primum actum ejus, et principalem: et iterum cum sit amor Dei, facit amatum ipsum, quod est proemium, esse suum, inquantum unit ei; et ideo principalitas meriti est in caritate, in aliis autem secundum quod caritate informantur.

[11611] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia facit meritum sicut principium remotum constituens nos in esse spirituali, sine quo non possumus mereri aliquod spirituale; sed caritas est sicut principium proximum.

[11612] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides non justificat nisi per caritatem sit formata. Ideo autem specialiter fidei attribuitur justificatio, quia primum in quo distinguitur justus ab injusto, est actus fidei, sicut primum in quo distinguitur vivum a non vivo, est actus nutritivae potentiae; et ideo dicitur vivere secundum illam potentiam, et sentire secundum tactum, qui est primus sensuum, ut dicitur 2 de anima.

[11613] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus aliarum virtutum non sunt meritorii nisi inquantum sunt informati caritate; sicut nec actus virtutum sunt laudabiles nisi inquantum sunt voluntarii.

[11614] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod difficultas non facit ad meritum, nisi forte dimissionis poenae per modum cujusdam commutationis; sed ad meritum quod ordinatur ad consecutionem boni, ad quod proprie ordinem habet, non facit, nisi secundum quod exigitur major conatus, qui est secundum majorem inclinationem voluntatis in illud. Et quia habitus et amor ex hoc faciunt facilitatem, quia faciunt majorem inclinationem voluntatis; ideo talis facilitas non diminuit rationem meriti.

[11615] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod habitus virtutum quamvis inclinent voluntatem, tamen non cogunt: et ideo potest esse quod habitum majorem habens, quandoque minorem intensionem inducit in actu, sicut etiam quandoque nullam: et tunc actus ex majori caritate procedens minus intensus, est magis meritorius respectu praemii accidentalis, quod respicit ipsum actum; sed minus respectu praemii essentialis, quod respicit capacitatem, quae est ex habitu caritatis.

Expositio textus

[11616] Super Sent., lib. 3 d. 30 q. 1 a. 5 expos. *An unus et idem motus sit erga amicum et inimicum.* Hoc est impossibile, nisi unus propter alterum diligatur, et actuali consideratione referatur in illud. *Erga amicum ferventior.* Hoc intelligendum respectu ipsius objecti; sed respectu finis, ille qui habet majorem conatum, inquantum hujusmodi, est ferventior. *Cum dicitur in oratione: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Videtur secundum hoc quod quicumque servat rancorem, peccat dicendo hanc orationem. Et dicendum, quod non peccat: quia non dicit eam in persona sua, sed in persona Ecclesiae: vel si in persona sua, non quantum ad id quod agit, sed quantum ad id ad quod optat pervenire.

Distinctio 31

Prooemium

[11617] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de caritate, hic determinat de ejus duratione. Dividitur autem in partes duas: in prima parte determinat de duratione caritatis quantum ad suam essentiam; in secunda de duratione ejus quantum ad ordinem ejus, ostendens qualis in Christo fuerit, et in beatis futurus sit, ibi: *nunc autem superest investigare si Christus, secundum quod homo, ordinem diligendi praescriptum servaverit.* Prima in duas: in prima determinat de duratione caritatis; in secunda de duratione aliorum habituum, ibi: *advertendum etiam est* et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit opinionem falsam quorumdam, qui dixerunt caritatem non posse amitti, et rationes opinionis illius; secundo objicit in contrarium, ibi: *quos ratio vincit, et auctoritas*; tertio solvit rationes in contrarium inductas, ibi: *quod vero apostolus ait, caritas nunquam excidit, pro illis nullatenus facit.* Hic est duplex quaestio. Prima de evacuatione caritatis per peccatum. Secunda de evacuatione ejus per gloriam. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum caritas semel habita possit amitti; 2 utrum aliquis possit de libro vitae deleri; 3 utrum minima caritas possit cuilibet tentationi resistere; 4 de quantitate caritatis in resurgente.

Articulus 1

[11618] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 tit. Utrum qui habet caritatem, possit eam amittere

[11619] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod habens caritatem non possit eam amittere. Omnis enim qui habet caritatem, est natus ex Deo, quia caritas facit filios Dei. Sed omnis qui natus est ex Deo, non peccat, ut dicitur 1 Joan. 3. Ergo omnis qui habet caritatem non peccat; et ita caritas semel habita non potest amitti.

[11620] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in quolibet habente caritatem est meritum vitae aeternae: quia caritas est principium merendi, ut dictum est. Sed injuste agitur cum aliquo, si non reddatur ei quod meruit, quia hoc est ei debitum. Ergo cuilibet habenti aliquando caritatem dabitur vita aeterna. Sed nulli dabitur vita aeterna nisi finaliter habeat caritatem. Ergo quicumque habet caritatem, finaliter habebit eam; et ita non potest ad minus finaliter amitti, ut videtur.

[11621] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod est fortissimum, non potest vinci a debilissimo. Sed caritas est fortissima, quia *est fortis ut mors*, ut dicitur Cant. ult.: peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum et pigrum, ut dicit Dionysius. Ergo caritas non potest per peccatum expelli. Sed nullo alio modo potest amitti. Ergo caritas semel habita amitti non potest.

[11622] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, radix omnis mali est cupiditas: 1 Tim. 6. Sed caritas non compatitur secum cupiditatem, ad minus perfecta, ut dicit Augustinus in Lib. 83 quaestionum. Ergo qui habet caritatem, non potest incidere in aliquod malum; et ita non potest eam amittere.

[11623] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, si peccatum expellit caritatem, aut peccatum quod est, aut peccatum quod non est. Sed non peccatum quod est, quia illud caritatem non superat; nec illud quod non est, quia illud quod non est, non potest agere. Ergo peccatum nullo modo expellit caritatem.

[11624] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, illud quod est in minori parte, magis distat ab eo quod est in pluribus, quam ab eo quod est ad utrumlibet. Sed ex eo quod est ad utrumlibet, non potest aliquid procedere, ut dicit Commentator in 2 Physic. Ergo multo minus ab eo quod est in minori parte. Sed caritas quamvis non faciat necessitatem ad bonum ut semper fiat, facit tamen inclinationem ut pluries fiat. Ergo non potest ille qui habet caritatem, facere malum, ad quod se habet sicut in minori parte; et ita non potest peccare, vel caritatem amittere.

[11625] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, amor caritatis est fortior quam amor naturalis. Sed amor naturalis non amittitur per peccatum. Ergo nec amor caritatis.

[11626] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea caritas est major fide; et utrumque est donum Dei. Cum ergo fides non tollatur per peccatum mortale, videtur quod nec caritas.

[11627] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Apoc. 2, 4: *habeo adversum te pauca, quia caritatem primam reliquisti.* Ergo caritas potest amitti.

[11628] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in eo qui cadere non potest, non

est necessaria cautela. Sed stanti per caritatem necessaria est cautela; 1 Corinth. 10, 12: *qui stat, videat ne cadat.* Ergo caritas potest amitti.

[11629] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, David caritatem prius habuit; alias non sibi reddendam laetitiam salutarem peteret; et tamen peccavit, et caritatem amisit, quam sibi restitui petit. Ergo caritas semel habita potest amitti.

[11630] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, quicumque non potest peccare, habet liberum arbitrium confirmatum. Sed non omnis qui habet caritatem, habet liberum arbitrium confirmatum. Ergo aliquis habens caritatem potest peccare, et ita caritatem amittere.

[11631] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod opinio ponentium caritatem non posse amitti propter suam firmitatem, est similis opinioni Socratis, qui posuit, quod habens scientiam non potest peccare, propter nobilitatem et certitudinem scientiae, ut dicit philosophus in 8 Ethicor.: et ideo utriusque est similis et probatio et improbatio, et probationis solutio. Utraque enim potissime per experientiam improbatur; probatur autem per firmitatem scientiae et caritatis. Solvit autem philosophus praedictam probationem de scientia per hoc quod scientia principaliter in universali consistit, operationes autem circa singularia sunt. Et ideo concupiscentia, quae in particulare bonum tendit, nisi reprimatur, deductionem scientiae universalis ad particulare impedit, considerationem scientiae in particulari operabili absorbens, et rationem, ita ut quamvis incontinens in fervore concupiscentiae constitutus universale recte consideret, et non tantum habitu teneat (ut quod omnis fornicatio fugienda est), tamen quando ad hoc particulare descenditur per concupiscentiam, habitu rationis rectae ligato, in actum rectae considerationis circa particulare homo prodire non potest. Similiter etiam caritas principaliter est circa bonum aeternum; unde facit universalem conceptionem haberi, quia nihil contra Deum faciendum est; sed quando ad particulare descenditur, tentatio aliqua inclinationem praedictam caritatis absorbet, ut dictum est de scientia. Sed quia caritas vehementius diligit Deum quam aliqua concupiscentia diligat aliquod commutabile bonum; si aliquis affectum quem habet ad Deum, ad opus particulare extenderet, ut ad regulam operis, nunquam incideret in peccatum. Sed quia in potestate nostra est uti caritatis actu, vel non uti, cum caritas voluntatem non cogat; ideo affectio commutabilis boni praevalet, et inducit peccatum. Et propter hoc patet quod omne peccatum est ex errore, et ex contemptu negligentiae. Unde Boetius dicit: *talia tibi contuleramus arma, quae nisi prior abjecisses, invicta te firmitate tuerentur.* Sic ergo homo in peccatum lapsus caritatem amittit: quia per peccatum a Deo dividitur, cum sibi alium finem constituat, cum non possint duo esse fines ultimi. Unde cum caritas habeat causam conjunctam ad Deum, statim amittitur unico actu; et hoc invenitur in omnibus accidentibus quae habent causam extra subjectum: quia nihil potest permanere separatum a sua causa essentiali, sicut patet de lumine. Secus autem est de habitibus qui habent causam in subjecto: quia illi totaliter non destruuntur per unum actum peccati.

[11632] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum est, si velit uti gratia; per quod filius Dei est: per eam enim potest peccato resistere.

[11633] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt,

quod caritas nunquam meretur, nisi finalis. Sed hoc falsum est; quia caritas finalis non potest dici nisi quae est in ultimo termino vitae; et tunc forte homo nihil meretur, sed dormit. Unde dicendum, quod quolibet actu caritatis meretur vitam aeternam, et efficit eam sibi debitam. Sed quando peccat, jam efficitur quodammodo alius, ut philosophus dicit 9 Ethic., quia transmutatur ab eo quod erat sibi conveniens secundum naturam, in id quod est praeter naturam; et ideo non oportet quod ei reddatur; sicut etiam id quod est debitum reddi sano, non redditur furioso.

[11634] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est ex defectu caritatis quod a peccato vincatur, sed ex defectu habentis caritatem, quia caritate non utitur, ut dictum est.

[11635] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cupiditas quamvis non sit in actu in eo qui habet caritatem, tamen est in radice, et potest caritatem impedire ne in actum prorumpat; et quando non impeditur, tunc germinat, et caritatem expellit.

[11636] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in eodem instanti in quo peccatum advenit, caritas expellitur; et sicut illud est primum instans in quo peccatum esse incipit, ita illud est primum in quo caritas non esse incipit, sicut patet in naturalibus de duabus formis contrariis.

[11637] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud quod est ad utrumlibet, inquantum ex alia causa intrinseca movetur, sic determinatur ad alterum, et sic potest ab eo effectus procedere. Unde quando non est determinatum totaliter ab aliquo uno, potest etiam determinari ad oppositum; et sic ab eo quod est in paucioribus respectu ipsius jam determinati per primum, potest contrarium accidere ut in paucioribus propter aliud determinans quod est contrarium illi determinanti ut in pluribus; et sic est in proposito: quia sicut caritas, quantum est in se, ut in pluribus inclinat ad bonum, ita affectio sensibilis inclinat ad delectabile sensui, et ab hoc sicut ex quodam habitu inclinatur voluntas ad peccatum.

[11638] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod amor naturalis est secundum voluntatem totaliter determinatam ad unum; non autem sic est de amore caritatis, nisi in illis qui jam confirmati sunt.

[11639] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod per peccatum non totaliter separatur homo a Deo, quia sic esse desineret; sed quantum ad ultimam et perfectam conjunctionem quam facit caritas. Et ideo non oportet quod fides per peccatum tollatur, sicut caritas; sicut per interpositionem nubis aer radios solis amittit, non tamen omnimodam claritatem, sicut quae est ex reverberatione, qualis etiam apparet ubi non sunt radii solis.

Articulus 2

[11640] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 tit. Utrum liber vitae sit quid creatum

Quaestiuncula 1

[11641] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liber vitae sit quid creatum. Eccli. 24, 32: *haec omnia liber vitae*, Glossa: *hoc liber est vetus et novum testamentum.* Hoc autem est quid creatum. Ergo et liber vitae.

[11642] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Apoc. 20, 12: *alius liber est apertus, qui est vitae*; Glossa: *Christus, qui tunc apparebit omnibus patens.* Sed non apparebit omnibus nisi secundum humanam naturam. Cum ergo humana natura in Christo creata sit, videtur quod liber vitae sit quid creatum.

[11643] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, liber, inquantum in eo Scriptura fit, est receptivus extraneae impressionis. Sed res increata non suscipit peregrinam impressionem. Ergo non est quid increatum, sed creatum.

[11644] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Item, videtur quod sit proprium filii. Quia Psal. 39, 9: *in capite libri scriptum est de me*: Glossa: *in patre, qui est caput nostrum.* Sed illud in divinitate cujus caput est pater, est filius. Ergo liber vitae est filius.

[11645] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 5 Item, videtur quod spiritus sanctus. Quia spiritui sancto attribuitur vivificatio et in symbolo et Joan. 6, 64: *spiritus est qui vivificat.* Ergo cum liber vitae ordinetur ad vitam, conveniet spiritui sancto vel proprie, vel per appropriationem.

[11646] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus, 20 de Civit. Dei: *liber vitae est praescientia Dei, quae falli non potest.* Sed praescientia est quid increatum essentiale et appropriabile filio. Ergo et liber vitae.

Quaestiuncula 2

[11647] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod liber vitae sit respectu Dei. Psal. 68: *deleantur de libro viventium*; Glossa: *liber viventium est Dei notitia.* Sed Deus de se habet maxime notitiam. Ergo liber vitae est respectu Dei.

[11648] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ipse est fons vitae cujuslibet. Si ergo est aliorum, quae habent vitam participative, multo amplius est sui ipsius, qui habet vitam originaliter.

[11649] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Item, videtur quod sit omnium creaturarum. Quia praescientia est omnium. Sed liber vitae est divina praescientia, ut supra dictum est. Ergo erit omnium.

[11650] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, Joan. 1, 3: *quod factum est, in ipso vita erat.* Sed omnis creatura est facta. Ergo omnis creatura in libro vitae scribitur.

[11651] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 5 Item, videtur quod sit etiam de malis. Luc. 10, super illud: *nomina vestra scripta sunt in caelis*, dicit Glossa: *sive caelestia sive terrestria opera gesserit quis, per hoc quasi litteris annotatus, apud Dei memoriam aeternaliter est affixus.* Sed gerere terrestria opera est malorum. Ergo cum nihil aliud sit liber vitae quam reservatio divinae memoriae, videtur quod liber vitae sit etiam malorum.

[11652] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 6 Item, liber vitae ordinatur ad vitam. Sed vita naturae est communis bonis et malis; vita autem gratiae communis praescitis et praedestinatis. Ergo liber vitae est malorum et bonorum, et praedestinatorum et praescitorum.

[11653] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, illud dicitur esse scriptum in Deo quod habet exemplar in ipso. Sed mala inquantum hujusmodi, non habent exemplar in ipso. Ergo non sunt ibi scripta.

Quaestiuncula 3

[11654] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nihil quod sit ibi scriptum, debeat dici inde deleri. Quia liber vitae est divina praedestinatio, ut dicit Glossa Phil. 4. Sed a praedestinatione non dicitur aliquis excidere. Ergo nec a libro vitae deleri.

[11655] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, liber in quo potest aliquid describi et deleri, est mutabilis. Sed liber vitae est immutabilis, quia est quid increatum. Ergo non potest aliquis inde deleri.

[11656] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quod est secundum opinionem tantum, cum sit secundum quid, non debet enuntiari simpliciter. Sed Glossa super illud Psalm. 68: *deleantur de libro viventium*, dicit, hoc accipiendum forte tantum secundum spem illorum qui se esse scriptos putabant. Ergo videtur quod non debeat dici aliquem inde deleri.

[11657] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Exod. 32, 33: *qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo.* Sed multi peccant. Ergo multi delentur.

[11658] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, nullus simul est scriptus in libro vitae et damnatus. Sed multi qui prius fuerunt scripti in libro vitae, postea damnantur, sicut patet de discipulis Christi, quibus dictum est Lucae 10, 20: *gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in libro vitae*: ex quibus tamen multi abierunt retrorsum, ut dicitur Joan. 6. Ergo aliqui qui prius

fuerunt ibi scripti, delentur.

Quaestiuncula 1

[11659] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod liber vitae, de quo nunc loquimur, metaphorice dicitur. Unde oportet quod ejus significatio accipiatur secundum similitudinem libri materialis; de cujus ratione videtur esse quod contineat figuras aliquas quasi similitudines aliquas illorum qui per librum illum cognoscuntur; unde et liber vitae dicitur, quia continet similitudines quibus potest cognosci vita. Non est autem sufficienter liber vitae, quasi perfectam cognitionem de vita faciens, nisi contineat similitudines de vita cujuslibet in particulari; quia cognitio in universali est imperfecta et in potentia. Sed habere hoc modo similitudines omnium habentium vitam determinate, non est nisi divinae mentis, in qua sunt exemplaria rerum omnium propria; et ideo liber vitae non est quid creatum, sed est divina notitia de vita non solum in universali, sed in particulari quantum ad omnes in quibus invenitur vita. Et quia notitia est essentiale et appropriatum filio, ideo liber vitae essentiale quiddam est in divinis, et filio appropriatur.

[11660] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vetus et novum testamentum dicitur liber vitae, quasi faciens cognitionem de vita universali, et docens praecepta quibus pervenitur ad vitam; non tamen facit notitiam de vita uniuscujusque; et ideo aliquo modo potest dici liber vitae, sed non secundum completam rationem.

[11661] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus secundum humanam naturam dicitur liber vitae, quasi exemplar universale vitae, sed non quasi similitudo particulariter faciens cognoscere vitam uniuscujusque.

[11662] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similitudines vel figurae istius libri non sunt aliquid additum essentiae ejus: quia rationes exemplares, ut in 1 libro dictum est, sunt ipsa divina essentia; et ideo non oportet quod recipiat peregrinas impressiones.

[11663] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod pater dicitur caput libri, idest filii, secundum quod liber appropriatur filio.

[11664] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis vita approprietur spiritui sancto, tamen notitia de vita appropriatur filio.

Quaestiuncula 2

[11665] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod liber vitae dicitur notitia Dei. Quia autem liber proprie est illorum quorum notitiam facit per

figuras et similitudines existentes in libro; ideo illorum solum notitia dici potest liber quae cognoscit Deus per similitudinem. Mala autem non cognoscit Deus per similitudines existentes malorum in se, sed cognoscuntur per modum privationis. Similiter etiam Deus seipsum non cognoscit per similitudinem sui ipsius, sed per hoc quod sibi secundum essentiam suam praesens est. Unde neque notitia quam habet de seipso, neque notitia quam habet de malis, potest dici liber vitae, nisi de malis poenae, inquantum sunt justa et bona, secundum quod dicitur liber mortis. Vita autem inter bona computatur: unde oportet quod liber vitae intelligatur respectu vitae quae in creaturis invenitur. Et quamvis Deus habeat notitiam de vita naturae et gratiae et gloriae (unde respectu cujuslibet dictarum vitarum posset dici Dei notitia liber vitae); tamen perfecta ratio vitae non invenitur nisi in vita gloriae, quae permixtionem mortis non patitur; et ideo liber vitae secundum propriam sui acceptionem est notitia Dei quam habet de vita gloriae uniuscujusque. Sic ergo differt liber vitae a scientia Dei, quae est de temporalibus et aeternis; et a praescientia, quae est de bonis et malis; et etiam a praedestinatione, quia praedestinatio proprie de futuris est, et providentia directionem in finem importat, cum sit propositum miserendi. Sed liber vitae simplicem notitiam de vita importat, et non determinat aliquod tempus; unde scripti in libro vitae dicuntur et qui vitam habent, et qui habituri sunt.

[11666] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad omnia objecta.

Quaestiuncula 3

[11667] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod liber vitae, ut dictum est, est notitia Dei de vita gloriae alicujus hominis. Res autem aliqua dupliciter habet esse, scilicet in se et in sua causa: in se quidem est simpliciter; in causa autem sua habet esse secundum quid. Causa autem gloriae est gratia, sufficiens quantum in se est: unde qui habet gratiam, habet jam vitam gloriae secundum quid. Cognitio ergo de vita gloriae alicujus habetur a Deo dupliciter. Uno modo, inquantum Deus scit ipsam vitam gloriae in isto esse, vel futuram esse simpliciter; et tunc talis dicitur esse scriptus in libro vitae simpliciter, vel adscriptus, ut quidam dicunt, ad similitudinem illorum qui adscribuntur ad militiam, vel ad aliquod officium. Alio modo, inquantum Deus scit vitam gloriae inesse isti, vel futuram esse in eo in causa sua, quae est gratia; et talis dicitur secundum quid scriptus in libro vitae, vel annotatus, ut quidam dicunt. Quia ergo non potest esse ut scientia Dei fallatur, ideo quemcumque scit habiturum vitam aeternam, habebit eam. Unde iste qui simpliciter scriptus est vel adscriptus in libro vitae, non potest inde deleri. Sed quia gratia, quae est causa gloriae in eo qui habet praesentem justitiam, quando ipse a justitia per peccatum decidit, desinit esse gloriae causa in eo; ideo notitia Dei de gratia istius non est ut de causa gloriae: unde jam ista cognitio gratiae istius quam Deus habet, non pertinet ad librum vitae gloriae: et secundum hoc dicitur deleri de libro vitae, non aliqua mutatione in libro facta, sed in ipso ex parte cujus accidit quod gratia non est jam causa gloriae; et dicitur Deus aliquem de libro vitae delere, inquantum permittit eum a justitia excidere per peccatum.

[11668] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod praedestinatio importat directionem in finem, quod non importat liber vitae, ut dictum est, et ideo non potest dici praedestinatus ille qui habet praesentem justitiam tantum; potest autem aliquo modo dici scriptus in libro vitae, ut dictum est.

[11669] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum patet solutio per id quod supra dictum est.

[11670] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de Scriptura qua aliquis scriptus est in libro vitae simpliciter.

Articulus 3

[11671] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 tit. Utrum quaelibet caritas possit resistere cuilibet tentationi

[11672] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non quaelibet caritas possit resistere cuilibet tentationi. Sicut enim caritas obsistit peccato, ita et ratio, ut supra dictum est. Sed non quaelibet ratio potest tentationi resistere, sicut patet in incontinentibus, qui habent rationem rectam, et vincuntur, ut dicit philosophus. Ergo non quaelibet caritas potest tentationi cuilibet resistere.

[11673] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, major est difficultas in resistendo malo quam in operando bonum simpliciter. Sed caritas minima non potest in quodlibet bonum. Ergo nec potest cuilibet tentationi resistere.

[11674] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in resistendo maximae tentationi est maximum meritum, cum sit ibi maxima pugna quae coronam meretur. Sed minima caritas non potest in maximum praemium. Ergo nec resistere maximae tentationi.

[11675] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, caritas imperfecta non resistit venialibus. Sed major est impugnatio mortalium quam venialium. Ergo non resistit maximae tentationi.

[11676] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, 1 Corinth. 10, 13: *fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* Sed illi quibus scribebatur, habebant gratiam, sicut patet in principio epistolae. Ergo aliqua tentatio est supra posse habentis gratiam vel caritatem.

[11677] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, non potest evitari omne peccatum, nisi

omni tentationi resistatur. Sed minima caritas potest vitare omne peccatum, cum etiam homo in puris naturalibus existens hoc potuisset. Ergo caritas quaelibet potest omnem tentationem vincere.

[11678] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit Glossa super Psalm. 118. Sed major dilectio minori tentationi resistere potest. Ergo quaelibet caritas resistere potest cuilibet tentationi.

[11679] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, nullus peccat in eo quod non potest vitare, ut Augustinus dicit. Si ergo habens caritatem non posset cuilibet tentationi resistere, videtur quod tentationi consentiens non peccaret.

[11680] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod resistere tentationi dupliciter dicitur. Uno modo ut quis a tentatione non vincatur; alio modo ut quis tentationem vincat. Dicitur enim aliquis a tentatione vinci, quando a proposito bono trahitur per tentationem in consensum peccati; sicut est in incontinente qui habet rationem rectam, sed deducitur. Qui enim non habet propositum bonum, ut intemperatus, sive luxuriosus, non vincitur, quia libenter id agit. Vincit autem qui non solum a tentatione superveniente in actum peccati non deducitur, sed etiam ex magnitudine virtutis, quasi nihil tentationem parvipendit. Qui vero difficultatem a tentatione patitur, sed non deducitur; resistit quidem tentationi cum non consentit, sed non vincit, proprie loquendo. Loquendo ergo primo modo de resistentia peccati, sic quaelibet caritas potest resistere peccato propter liberum arbitrium liberatum a servitute peccati, quamvis difficultatem patiatur propter tentationis impulsum. Loquendo vero de tentatione secundo modo, sic caritas quae est parva in principio tentationis, potest tentationibus resistere, quia in fine tentationis fit magna, cum Deus pugnanti auxilium semper administret. Si tamen ponatur quod semper parva maneret, non posset per modum dictum tentationi resistere.

[11681] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de incontinente et habente caritatem: quia habens caritatem habet jam habitum virtutis, quam non habet incontinens: et praeterea incontinens etiam non vincitur quando non posset resistere, si vellet ratione recta quam habet uti, ut supra dictum est.

[11682] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sit major difficultas laboris, non tamen est major difficultas quae attenditur secundum excessum operis ad potentiam; qua attenditur in virtutibus, ut dictum est.

[11683] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium potest dici, quod etiam minima caritas potest in magnum meritum respectu praemii accidentalis, non autem respectu praemii substantialis, ut supra dictum est.

[11684] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod venialibus etiam resistere posset, si aliquis caritate contra venialium tentationem uteretur, non ut vitaret omnia, sed quia potest singula vitare.

[11685] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod apostolus loquitur

quantum ad id quod homo potest sustinere sine animi perturbatione; quod non potest nisi caritas perfecta, ut in magnis tribulationibus aequanimitatem servet.

Articulus 4

[11686] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 tit. Utrum homo semper resurgat in minori caritate

Quaestiuncula 1

[11687] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo semper in minori caritate resurgat. Amos 5, 2: *virgo Israel cecidit* etc.; Glossa: *non negat ut resurgat, sed ut resurgere virgo possit: quia semel aberrans etsi reportetur humeris pastoris, non habet tantam gloriam quantam qui nunquam aberravit.* Sed gloria commensuratur caritati. Ergo homo post peccatum non habet tantam caritatem resurgens, quantam primo.

[11688] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Ezech. 44, 10: *Levitae qui recesserunt a me (...) nunquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur.* Sed aliquis quantum ad spirituale sacerdotium appropinquat Deo per caritatem. Ergo non habet tantam caritatem qui aliquando recessit a Deo per peccatum, quantam ante.

[11689] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, caritas incipiens nunquam est tanta, quanta proficiens et perfecta. Sed aliquis quando cecidit, habuit caritatem proficientem, vel perfectam; quando autem resurgit, habet caritatem incipientem. Ergo non habet tantam caritatem quantam prius.

[11690] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, nunquam potest tantum disponere se ad recipiendum divini luminis influentiam qui est sine caritate, quantum cum caritate. Sed secundum quod aliquis disposuit se ad gratiam, Deus illi gratiam infundit. Ergo semper magis recipit de influentia gratiae aliquis permanens in caritate, quam de novo caritatem accipiens; et sic idem quod prius.

[11691] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, in Malach. 3, 4: *placebit Deo sacrificium Juda et Hierusalem, sicut dies saeculi et anni antiqui.* Sed caritas facit omnia nostra Deo esse accepta. Ergo aliquis post lapsum resurgens potest habere tantum de caritate, quantum prius.

Quaestiuncula 2

[11692] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod semper resurgat in majori. Gen. 1: *factum est vespere et mane dies unus*; Glossa: *vespertina lux a qua quis cecidit, matutina in qua resurgit.* Sed lux matutina est major quam vespertina. Ergo et gratia vel caritas in qua quis resurgit, illa quam prius habebat.

[11693] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Rom. 5, 20: *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Sed ubi superabundat gratia, est ibi major caritas. Ergo et cetera.

[11694] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, peccatum vincit primam caritatem. Vincitur autem a secunda. Ergo secunda caritas est fortior et major quam prima.

[11695] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, innocens non est minus aptus ad recipiendum gratiam quam peccator. Sed primam gratiam accipit innocens, secundam accipit peccator. Ergo non oportet quod secunda sit major quam prima.

Quaestiuncula 3

[11696] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ad minus semper sit aequalis. Roman. 8, 28: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; Glossa: *etiam casus in peccatum.* Sed hoc non esset, si in majori caritate resurgeret. Ergo nunquam in minori, sed semper in aequali resurgit.

[11697] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit quod poenitentia omnia ablata restituit. Sed hoc non esset si non resurgeret ad minus in aequali caritate. Ergo semper resurgit aliquis in aequali caritate.

[11698] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, contritio debet proportionari praecedenti peccato. Sed peccatum proportionatur quodammodo gratiae quam expellit. Ergo et gratia vel caritas per quam homo conteritur, debet esse aequalis gratiae praecedenti.

[11699] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 4 Praeterea, poenitentia vivificat merita per peccata mortificata. Ergo poenitens tantam habebit gloriam quantum ante peccatum meruerat. Sed tantum meruerat quantum de caritate habuerat. Gloria ergo quam poenitens habebit, proportionatur caritati quam ante peccatum habuit. Proportionatur autem caritati in qua in morte invenitur post poenitentiam: quia lignum ubi ceciderit, ibi erit: Eccles. penult. Ergo caritas in qua resurgit poenitens, est aequalis caritati a qua cecidit.

[11700] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, minima contritio sufficit ad deletionem omnium peccatorum. Sed secundum quantitatem contritionis attenditur quantitas caritatis in qua quis resurgit. Ergo cum potuerit, quando prius habuit gratiam, ex magna praepa-

ratione gratiam accepisse, videtur quod possibile sit quod recipiat minorem gratiam et caritatem quam prius habuit.

Quaestiuncula 1

[11701] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod mensura caritati praefigitur a Deo secundum suam voluntatem, et aliquo modo commensuratur ad conatum illius qui gratiam recipit. Unde cum aliquis post peccatum possit multum et parum conari ad recipiendum caritatem, et divinae liberalitati non ponatur terminus per peccatum, cum ipse quantum in se est, sit paratus omnia peccata totaliter delere; oportet dicere sicut et communiter dicitur, quod aliquis potest post peccatum in majori et in minori et aequali caritate resurgere.

[11702] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de gloria praemii accidentalis, quae non commensuratur caritati, sed actui vel statui: quia post peccatum virgo aureolam non habebit; et similiter nec peccator resurgens gaudium de innocentia continua.

[11703] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ab officio dignitatis aliquis repellitur propter peccatum commissum etiam si poenitentiam egerit, sicut propter homicidium repellitur a sacerdotio; et hoc est propter hoc quod non reducitur ad statum tantae dignitatis, quamvis reducatur ad aequalem caritatem.

[11704] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod loquendo de una et eadem caritate, verum est quod caritas incipiens minor est quam proficiens vel perfecta; sed una incipiens potest esse major quam alterius qui est in statu proficientium, sicut aliquod animal statim natum est majus quam aliud etiam perfectum.

[11705] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus semper ille qui habet caritatem, recipit plus de influentia divini luminis; sed ille qui non habet caritatem, potest plus conari, et magis recipiet.

Quaestiuncula 2

[11706] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod non est necessarium quod semper in majori caritate resurgat: quia etiam minor praeparatio, vel aequalis, sufficit ad hoc quod gratia infundatur.

[11707] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod similitudo illa attenditur non quantum ad quantitatem lucis, sed quantum ad ordinem lucis ad tenebras.

[11708] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod apostolus loquitur de gratia redemptionis, quae superabundavit ad delictum primi hominis; et non loquitur universaliter.

[11709] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum non vincit caritatem propter ejus debilitatem; sed quia ille qui peccat, non utitur auxilio caritatis; et ideo ratio non sequitur.

Quaestiuncula 3

[11710] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod etiam in minori caritate potest homo resurgere: quia quantulumcumque de peccato doleat, et ad gratiam se praeparet, dummodo ad terminum contritionis perveniat, qua plus displicet ei a Deo recessisse quam aliquod temporale placuit, gratiam habebit, etiam si non tantum praeparet se quantum prius, dum fuit innocens, praeparavit.

[11711] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod hoc intelligitur non semper quantum ad majorem quantitatem caritatis, sed quantum ad majorem diligentiam vel humilitatem, in qua poenitens resurgit, ad minus actuali. Minus autem malum est ut caritas diminuatur quam ut totaliter amittatur; et minus malum computatur pro magis bono, ut dicitur 5 Ethic. Et ideo in bonum diligentis Deum cedit peccatum, etiam si in minori caritate resurgat: quia per humilitatem et cautelam ab omnimoda gratiae amissione curatur.

[11712] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poenitentia omnia restituit; sed non oportet quod aequalia.

[11713] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantitas peccati non proportionatur gratiae quam exclusit: quia parvum peccatum potest maximam caritatem expellere, sicut e converso parva caritas dicitur maxima peccata delere, quia pendet ex conatu hominis potius quam ex quantitate habitus.

[11714] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut ex praedictis patet, per priora merita merebatur sibi tantam gloriam, quantam caritatem habebat. Sed ipse per peccatum factus est alter, et non plenarie ad pristinum gradum restitutus: et ideo non plenarie recipiet affectum priorum meritorum, nisi quantum ad praemium accidentale, quod mensuratur actibus magis quam habitu caritatis.

Quaestio 2

Prooemium

[11715] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 pr. Deinde quaeritur de evacuatione caritatis per gloriam; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum fides et spes evacuentur gloria adveniente; 2 utrum caritas; 3 utrum ordo caritatis; 4 utrum scientia.

Articulus 1

[11716] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 tit. Utrum fides evacuetur in patria

Quaestiuncula 1

[11717] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fides non evacuetur. Fides enim est fundamentum spiritualis aedificii. Sed fundamentum immobile manet, quidquid superaedificetur. Ergo fides non evacuatur adveniente gloria.

[11718] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed gloria non est contraria fidei. Ergo adveniente gloria non evacuatur fides.

[11719] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, perfectum et imperfectum circa ea quae sunt diversa specie, bene se compatiuntur in eodem, sicut quod homo habeat perfectam geometriam, et imperfectam grammaticam. Sed visio gloriae et fides sunt alterius speciei. Ergo visio gloriae non expellit fidem.

[11720] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, opinio et scientia habent se sicut cognitio perfecta et imperfecta; et similiter cognitio matutina et vespertina in Angelis. Sed in hominibus manent simul scientia et opinio; et in Angelis simul cognitio matutina et vespertina. Ergo fides manet cum visione patriae.

[11721] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus dicit 1 Corinth. 13.

[11722] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, fides est non apparentium. Sed in patria nihil erit non apparens eorum quorum est fides. Ergo ibi fides non erit.

Quaestiuncula 2

[11723] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec spes evacuetur.

Quia sicut se habet spes ad bona, ita se habet timor ad mala. Sed in damnatis semper manebit timor servilis. Ergo et similiter in beatis manebit spes.

[11724] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Eccli. 24, 29: *qui edunt me adhuc esurient*; et loquitur de fruitione divinae sapientiae quae erit in patria. Sed esuriens expectat aliquid in futurum. Ergo sancti expectabunt aliquid in futurum etiam de praemio substantiali.

[11725] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in fide quae evacuatur, invenitur aliquid commune fidei et gloriae, scilicet visio. Sed non invenitur aliquid in spe quod possit in patria esse: quia id quod est substantia spei, est expectatio, quae non manebit in patria. Ergo videtur quod non evacuetur spes.

[11726] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Rom. 8, 24: *quod videt quis quid sperat?* Sed sancti videbunt in patria quidquid expectaverunt. Ergo spes in eis non erit.

[11727] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, spes est expectatio beatitudinis futurae. Sed beatitudo in patria jam non erit futura. Ergo neque spes erit ibi.

Quaestiuncula 3

[11728] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquid de substantia habitus fidei et spei remanebit idem numero. Quia in omni mutatione oportet esse aliquid commune utrique terminorum. Sed fides et spes mutantur in bona gloriae. Ergo oportet quod aliquid de substantia habitus fidei et spei maneat idem numero.

[11729] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut caritas adveniens opponitur fidei informi non secundum substantiam fidei, sed secundum informitatem; ita gloria adveniens opponitur fidei non secundum substantiam visionis, sed secundum imperfectionem tantum. Sed caritas adveniens tollit informitatem et remanet idem habitus numero fidei quantum ad substantiam, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 3, art. 4, quaestiunc. 1. Ergo et similiter gloria adveniens tollit tantum imperfectionem, et dimittit eamdem substantiam habitus numero.

[11730] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quando scientia imperfecta crescit in perfectam, non tollitur substantia scientiae: similiter nec substantia corporis, quando ex puero fit vir; sed manet idem homo. Sed apostolus evacuationem fidei comparat perfectioni scientiae et aetatis. Ergo substantia fidei manet eadem numero.

[11731] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, formae quando destruuntur, sicut ex nihilo totaliter sunt, ita totaliter in nihilum tendunt. Sed fides et spes cum sint habitus, formae quaedam sunt. Ergo cum adveniente gloria destruantur, ut dicit apostolus, videtur quod nihil ipsarum maneat secundum numerum idem.

[11732] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, impossibile est quod aliquid sit

idem numero quod non sit idem specie, sicut dicit philosophus de fide et opinione in 4 Topicor. Sed visio patriae et fides differunt specie multo plus quam fides et opinio. Ergo visio fidei et patriae non est idem numero.

Quaestiuncula 1

[11733] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in fide est cognitio quaedam et modus cognoscendi, quia cognoscit in speculo et in aenigmate; modus autem imperfectionis est, et obscuritatem importat. Unde cum gloria adveniens omnem imperfectionem et obscuritatem tollat, tollet quidem modum fidei quantum ad modum cognoscendi, sed remanebit cognitio eorum quorum est fides, non quidem jam aenigmatica, sed clara.

[11734] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habet de cognitione, fides est fundamentum, non quantum ad id quod habet de aenigmate; unde quantum ad id quod est fundamentum, manebit.

[11735] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis gloriae visio non sit contraria fidei quantum ad id quod habet de cognitione, est tamen sibi contraria quantum ad id quod habet de aenigmate; et ex hac parte eam expellit.

[11736] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod perfectio et imperfectio cognitionis circa diversa bene se compatiuntur, sed non circa idem; et ideo aliquis potest habere simul imperfectam cognitionem de his quae pertinent ad unum, et perfectam de his quae pertinent ad aliud. Sed non est simile in proposito; quia fides et visio gloriae est de eodem.

[11737] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod opinio et scientia, quamvis sint de eodem, non tamen secundum idem medium, sed secundum diversa; et ideo possunt esse simul; sed fides et visio patriae sunt de eodem, et secundum idem medium: quia fides assentit veritati primae propter se, et similiter visio gloriae; et ideo perfectio unius non patitur imperfectionem alterius. Cognitio autem matutina et vespertina quamvis sint de eodem secundum rem, non tamen sunt de eodem secundum idem esse; quia cognitio matutina est de re secundum quod habet esse in verbo; cognitio autem vespertina de re secundum quod habet esse in propria natura; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 2

[11738] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod de habitibus oportet ex actibus judicium sumere. Est autem duplex actus; scilicet actus qui est actus imperfecti inquantum hujusmodi, sicut motus; et actus qui est actus perfecti inquantum hujusmodi, sicut operatio consequens formam. Contingit autem quandoque quod actus perfecti inveniantur in

imperfecto secundum quod jam participat aliquid de perfectione, sicut aliquid de actu albi est in pallido. Quando ergo imperfectum ad perfectionem venit, actus qui est ejus inquantum habet aliquid de perfectione in quam tendebat, manet quantum ad id quod est substantia actus, sed tollitur quantum ad id quod erat de imperfectione actus; sicut loquela balbutientis pueri tollitur, quando venit ad perfectam aetatem, quantum ad id quod imperfectionis erat in ipso; manet autem quidquid erat de perfectione et de substantia loquelae. Sed motus qui est actus imperfecti, quando pervenitur ad terminum motus, non manet quantum ad aliquid substantiae actus, sed quantum ad radicem, secundum quam motus inerat, quae erat proportio quaedam et ordo imperfecti ad perfectionem. Cognitio autem, inquantum hujusmodi, importat actum perfecti; et ideo cognitio quae habetur in statu imperfectionis, manet quantum ad id quod cognitionis est, imperfectione sublata. Spes autem inquantum tendit in arduum quod est nondum habitum, et futurum expectatum, est sicut actus imperfecti, cum sit quasi quidam motus; et ideo cum ad perfectum venerit, non manet id quod expectationis aut spei est; sed hoc tantum in quo haec expectatio radicabatur, scilicet ordo et proportio ipsius hominis ad illa jam habita, quorum, dum non habebantur, erat spes; et ideo non ponitur aliquid speciale succedens spei, sed tentio sive comprehensio beatitudinis, quae dicit ordinem hominis ad Deum jam habitum, cujus non habiti erat spes; unde ordo iste communis est utrobique; et quantum ad hunc ordinem spes manet, sed quantum ad naturam actus sui transit.

[11739] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod illi qui erunt in poenis, cum sint remoti a participatione aeternitatis, erunt semper in motu et successione; et propter hoc poterit esse timor futuri mali. Sed illi qui erunt in patria, erunt maxime quantum ad praemium substantiale in participatione aeternitatis; et ideo secundum hoc non erit in eis aliquid de praemio futuri, sed totum simul habent; unde non remanet in eis spes.

[11740] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa fames non importat expectationem futuri, sed aufert fastidium jam habiti. Unde respectu praemii substantialis non erit ibi expectatio, sed fruitio plena: sed respectu aliquorum accidentalium, vel etiam stolae corporis, poterit ibi esse expectatio, sed non spes, ut supra, 26 dist., quaest. 2, art. 1, quaestiunc. 2, dictum est.

[11741] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam in spe invenitur aliquid quod manet in patria, scilicet ordo et proportio ad expectatum bonum. Sed iste ordo erit perfectus in patria, in via autem imperfectus propter absentiam ejus ad quod est.

Quaestiuncula 3

[11742] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ablatio alicujus quod est de substantia rei, inducit corruptionem rei illius; non autem sublatio alicujus quod se habet accidentaliter ad rem illam. Imperfectio autem illa quam tollit gloria a fide, est substantia fidei, et ad speciem ejus pertinens: quod patet ex hoc quod accipitur secundum rationem objecti, a

quo fides speciem recipit. Obscuritas enim, quam aenigma importat, ad genus cognitionis pertinet. Et ideo oportet quod, remota ista imperfectione, substantia et species fidei destruantur, sicut si ab asino removeatur sua irrationabilitas. Quia autem fides forma quaedam est accidentalis simplex, non composita ex materia et forma; ideo ipsa destructa non remanet aliquid fidei idem numero, sed idem genere; sicut patet quod quando ex albo fit nigrum, vel e converso, manet id quod coloris est, non idem numero color, sed idem genere; sed manet eadem lux numero cum est perfecta et imperfecta; quia illa imperfectio vel perfectio non pertinet ad speciem lucis, sed accidentalis est. Et similiter est dicendum de spe, in qua etiam quod dictum est, magis apparet.

[11743] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod commune quod manet in mutatione, idem numero est subjectum, sed idem genere manet in natura generis; et ita in hac transmutatione manet eadem numero anima; sed visio vel cognitio idem genere.

[11744] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod informitas illa non est de pertinentibus ad speciem fidei, sicut imperfectio aenigmatica; et ideo non est simile.

[11745] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium.

Articulus 2

[11746] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 tit. Utrum caritas viae evacuetur in patria

[11747] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas viae evacuetur. 1 Corinth. 13, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed caritas est ex parte: quia illud praeceptum: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, non totaliter impletur in via, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 3, art. 4. Ergo caritas evacuabitur.

[11748] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, destructa causa destruitur effectus. Sed fides generat caritatem, sicut dicitur Matth. 1, in Glossa. Cum ergo fides evacuetur, et caritas evacuabitur.

[11749] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut fides est aenigmatica, ita et caritas; quia caritas movet affectum in id quod non per speciem videtur. Sed fides quae est aenigmatica, evacuabitur. Ergo et caritas.

[11750] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, motus cessat cum perventum fuerit ad terminum. Sed caritas est quidam motus mentis in Deum. Ergo cum ad terminum pervenietur, caritas cessabit.

[11751] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, ea quae sunt unius rationis, unum in alterum potest proficere, si differant secundum perfectum et imperfectum. Sed caritas viae quamvis possit crescere, nunquam tamen potest pervenire ad modum caritatis patriae. Ergo caritas viae et patriae non sunt unius speciei; et ita videtur quod caritas evacuetur.

[11752] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 13, 8: *caritas nunquam excidit*.

[11753] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, praesentia amati non tollit amorem, sed auget. Caritas autem est amor Dei. Ergo quando Deum praesentem videbimus, non tolletur caritas, sed magis augebitur.

[11754] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod amor secundum rationem suae speciei non importat aliquid imperfectionis, sed magis perfectionem, inquantum importat terminationem affectus, et quamdam informationem in re amata; unde gloria adveniens nihil de his quae ad speciem caritatis pertinent, tollet; et ideo caritas non destruetur.

[11755] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa imperfectio est accidentalis caritati; et ideo ea remota, nihilominus caritas eadem numero remanebit.

[11756] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides est causa caritatis ratione cognitionis; cognitio autem manebit, ut dictum est, art. praeced. quaestiunc. 2.

[11757] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aenigma est essentiale fidei, quia pertinet ad rationem proprii objecti; sed est accidentale caritati; et ideo non est similis ratio.

[11758] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod amare non dicit motum qui sit actus imperfecti, sed qui est actus perfecti, sicut sentire et intelligere, ut dicit philosophus in 3 de anima; et ideo ratio non sequitur.

[11759] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc quod caritas viae manens in via, non potest pervenire ad perfectionem caritatis patriae, est propter statum viatoris, et non quantum ad id quod est de ratione caritatis, inquantum viator non possidet perfecte quod amat.

Articulus 3

[11760] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 tit. Utrum ordo dilectionis, qui modo est, fuerit in Christo, vel in sanctis qui sunt in patria

Quaestiuncula 1

[11761] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ordo dilectionis qui modo est, non fuerit in Christo, nec in sanctis qui sunt in patria, quantum ad dilectionem inimicorum. Quia inimici sanctorum, ad minus post diem judicii non erunt nisi Daemones et damnati. Sed ad illos non est habenda caritas, ut supra, dist. 28, art. 5, dictum est. Ergo non diligent inimicos.

[11762] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in eis erit summa conformitas voluntatum ad Deum. Sed Deus inimicos sanctorum non diligit, sed odit. Ergo nec Christus et beati suos inimicos diligent.

[11763] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque diligit aliquem ex caritate, vult ei bonum vitae aeternae. Sed hoc Christus non voluit inimicis, nec beati: quia si vellent, etiam fieret. Ergo non diligunt inimicos ex caritate.

[11764] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, diligere inimicum ad perfectionem caritatis pertinet. Sed in Christo et in beatis est perfectissima et amplissima caritas. Ergo ipsi inimicos diligunt.

[11765] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Christus ex caritate dilexit illos pro quibus mortuus est; Joan. 15, 13: *majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sed mortuus est pro inimicis; Rom. 5. Ergo dilexit inimicos; et eadem ratione beati.

Quaestiuncula 2

[11766] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in eis non sit ordo caritatis quantum ad se et proximum, et propinquos et extraneos. Augustinus in libro de vera religione: *perfecta justitia est, ut plus potiora bona, et minus minora diligamus*. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo proximum meliorem se plus diliget aliquis quam seipsum, et similiter extraneum quam propinquum secundum carnem.

[11767] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in patria erit perfecta conformitas humanae voluntatis ad Deum. Sed Deus plus diligit meliorem. Ergo et quilibet plus diliget meliorem quam seipsum.

[11768] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ille plus diligitur cui majus bonum optatur. Sed quilibet homo vult majus bonum meliori se quam sibi in patria: quia unicuique vult bonum quod habet, nec appetit alicui quod non habet: quia sic desiderium non esset quietatum.

Ergo plus diligit meliorem se quam seipsum.

[11769] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, gloria perficit naturam. Sed ordo iste est a natura hominis progrediens, ut homo se plus altero diligat. Ergo et gloria hunc ordinem non aufert.

[11770] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, si aliquis salutem suam negligeret pro salute alterius, peccaret. Sed in patria non erit aliquid inordinatum. Ergo homo ibi semper plus diliget salutem suam quam alterius; et ita plus amabit se quam alterum.

Quaestiuncula 3

[11771] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Quaeritur quem Christus plus dilexerit, Petrum vel Joannem; et videtur quod Joannem. Joan. ultim. 20: *vidit illum discipulum quem diligebat Jesus, sequentem.* Hoc autem non dicitur quia illum tantum diligeret. Ergo propter eminentiam dilectionis ad ipsum.

[11772] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, dilectio in qua affectus effectui, vel signis dilectionis non respondet, est dilectio simulationis. Cum ergo Christus majorem familiaritatem Joanni exhibuerit quam Petro, et ejus dilectio nullo modo fuerit simulata; videtur quod Joannem plus Petro dilexerit.

[11773] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Proverb. 8, 17: *ego diligentes me diligo.* Sed plus dilexit Petrus, ut patet Joan. ultim. Ergo et plus diligebatur.

Quaestiuncula 1

[11774] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod inimici Christi possunt accipi dupliciter; vel quantum ad finalem exitum, sicut damnati, vel in actu, vel in praevisione divina; vel quantum ad praesentem statum tantum, sicut Paulus tunc erat. Quantum ergo ad primos inimicos est eadem ratio dilectionis in Christo quae in nobis ad illos quos scimus damnatos; quia naturam ipsorum diligimus, et considerata natura tantum eis vitam aeternam vellemus; sed considerata justitia divina et eorum meritis, eis hoc non volumus, quia justitiam divinam plus diligimus quam eorum naturam. Et prima voluntas est voluntas antecedens, secunda est voluntas consequens; et ita Christus diligebat inimicos qui erant damnati vel damnandi, volens eis bonum voluntate antecedente, quae non semper impletur, sed non consequente, sicut nec Deus. Et eadem ratio est de aliis beatis quantum ad illos qui actu sunt damnati. Sed de damnandis forte nesciunt de omnibus qui sunt. Sed quantum ad alios inimicos, secundum praesentem statum tantum diligebat, et ad eos bona operabatur, quia pro eis mortem subiit.

[11775] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Quaestiuncula 2

[11776] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam dicunt, quod in patria erit *Deus omnia in omnibus*, et mens tota in Deo quiescens, totam rationem dilectionis habebit in Deum; et ideo Deum super omnia diliget, et alios tanto plus quanto erunt Deo proximiores, etiam alios plus quam se, si sunt meliores. Sed illud non videtur rationabiliter dictum: quia unusquisque tantum amabit Deo frui, quantum diliget Deum; unde cum Deum super omnia diliget, super omnia volet Deo frui; et ideo frui Deo plus optabit sibi quam alii. Unde videtur quod magis se quam alium diliget. Praeterea, affectus dilectionis non quiescit in aliquo, nisi in proprio objecto. Sicut autem proprium objectum amoris est bonum, ita proprium subjectum amoris istius hominis est bonum istius; unde et Deum summe diliget, inquantum est summum bonum suum. Unde non oportet quod tanto aliquem plus diligat quanto est simpliciter Deo proximior, sed quanto est Deo proximior, inquantum est bonum suum; et ideo videtur probabilius quod alii dicunt, quod quilibet ibi plus diliget se quam proximum. Sed de comparatione propinquorum ad extraneos credo quod simpliciter loquendo, plus unusquisque diliget extraneum meliorem quam consanguineum minus bonum: quia plus attenditur ordo dilectionis quantum ad proximitatem ad Deum quam quantum ad proximitatem ad seipsum, quamvis utrumque oportet quod attendatur. Unde de aequaliter bonis plus diligit proximiorem, sed de inaequalibus diligit meliorem.

[11777] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intelligendum est quod plus diligit magis bona quae etiam sibi sunt magis bona, sicut bona spiritualia quam corporalia.

[11778] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso voluntas nostra voluntati divinae conformabitur quod sequetur motum naturaliter sibi impositum a Deo.

[11779] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntate consequente vult majus bonum alteri quam sibi, sibi autem intensius; sed voluntate antecedente vult sibi majus. Sed hoc non impedit quietem desiderii: quia haec voluntas non est voluntas simpliciter, sed conditionata, vel velleitas quaedam, ut quidam dicunt.

Quaestiuncula 3

[11780] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dicitur, Petrus plus dilexit Christum dilectione quae ab ipso in membra diffunditur; sed Joannes

plus dilexit dilectione quae in Christo sistit; et ideo Petro dominus commisit curam membrorum; Joanni autem curam matris, quae ad personam ejus specialius spectabat. Unde et Petrus a Christo plus diligebatur quantum ad affectum interiorem, quia donum majoris caritatis erat ei tunc collatum. Sed Joannes magis diligebatur quantum ad signa exterioris familiaritatis; et hoc propter quatuor causas. Primo, quia per Joannem significatur vita contemplativa quae familiariorem habet Deum, quamvis activa sit fructuosior, quae significatur in Petro. Secundo propter aetatem, quia juvenis erat. Tertio propter castitatem. Quarto propter ingenitam mansuetudinem.

[11781] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 3 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta: quia uterque plus diligebat, et quodammodo plus diligebatur.

Articulus 4

[11782] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 tit. Utrum scientia quam modo habemus, totaliter tolletur

[11783] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia quam modo habemus, totaliter tolletur; 1 Corinth. 13, 8: *scientia destruetur*. Sed accidens quod destruitur, totaliter tollitur. Ergo scientia totaliter tolletur.

[11784] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, fides est magis spiritualis quam scientia. Sed fides tolletur. Ergo et scientia.

[11785] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, consideratio scientiae est de delectabilibus maxime. Si ergo scientia hic acquisita remanet, aliquis magnus clericus plus habebit de gaudio quam aliqua vetula, quae erit majoris caritatis; quod esse videtur impossibile.

[11786] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, illi qui sunt in patria, cognoscunt omnia quorum scientiam habuerunt, et multo plura et melius, in verbo. Si ergo scientia non est nisi ad cognoscendum, frustra in eis praeterita scientia remaneret.

[11787] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, habitus ordinatur ad actum. Ergo ubi actus non remanet, neque habitus remanere potest, quia frustra remaneret. Sed actus scientiae qui modo est, non remanebit in patria: quia consideratio scientiarum est in intelligendo cum phantasmate, non solum in accipiendo scientiam, sed etiam in considerando ea quae aliquis jam didicit; unde laeso organo imaginationis, impeditur operatio intellectus etiam in aliis quae prius sciebat. Ergo nec scientia remanebit.

[11788] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 arg. 6 Praeterea, scientiae quam nunc habemus, consideratio est collativa. Sed iste modus conferendi non erit in patria: quia tunc sequeretur quod esset ibi studium et disputatio, quod est absurdum. Ergo scientia hic acquisita non remanebit in patria.

[11789] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra, Magister in prima distinctione secundi libri dixit, et philosophi etiam plures dicunt, quod anima posita est in corpore, ut scientiis perficiatur. Sed frustra poneretur ad hoc, nisi post corpus ei scientia remaneret. Ergo scientia remanebit.

[11790] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, constat quod illi qui sunt in Inferno, aliquid cognoscunt esse de his quae prius cognoverunt, sicut patet de divite, qui suorum memoriam habebat. Sed eis non addetur alia cognitio quam hic habuerunt. Ergo prior scientia in eis remanebit.

[11791] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, si scientia destruatur cum corpore, erit bonum temporale; et ita studium scientiae computabitur inter sollicitudines rerum temporalium; quod videtur absurdum.

[11792] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in scientia quam modo habemus, est tria considerare: scilicet habitum, actum, et modum agendi. Modus autem agendi est ut intelligat cum phantasmate: quia in statu viae verum est quod dicit philosophus in 3 de anima, quod nequaquam sine phantasmate intelligeret anima non solum quantum ad acquirendam scientiam, sed etiam quo ad considerationem eorum quae quis jam scit: quia phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Actus autem scientiae proprius est ut cognoscat conclusiones, resolvendo eas ad principia prima per se nota. Habitus autem est quaedam qualitas hominem habilitans ad hunc actum. Modus autem intelligendi praedictus accidit humanae animae ex duobus. Uno modo ex hoc quod anima humana est ultima secundum naturae ordinem in gradibus intellectus; unde se habet intellectus ejus possibilis ad omnia intelligibilia, sicut se habet materia prima ad omnes formas sensibiles; et propter hoc non potest in actum exire prius quam recipiat rerum species, quod fit per sensum et imaginationem. Alio modo ex hoc quod est forma corporis; unde oportet quod operatio ejus sit operatio totius hominis; et ideo communicat ibi corpus non sicut instrumentum per quod operetur, sed sicut repraesentans objectum, scilicet phantasma; et inde contingit quod anima non potest intelligere sine phantasmate etiam ea quae prius novit. In anima ergo separata a corpore remanebit natura animae, sed non remanebit unio ad corpus in actu; et ideo ea considerata in natura sua tantum, non indigebit phantasmatibus quantum ad considerationem eorum quae prius scivit, sed solum quantum ad considerationem eorum quae de novo debet scire; et ideo ea quae prius scivit, poterit considerare non quidem utendo phantasmate, sed ex habitu scientiae prius habito. Ea vero quae ante nescivit, non poterit scire, nisi quatenus ex his quae scit, elici possunt, vel inquantum aliae species ei divinitus infunduntur. Dicere enim, quod secundum id quod modo anima habet in natura sua, non possit intelligere sine corpore aliquo modo, est valde familiare illis qui ponunt animam cum corpore deficere: quia, ut dicitur in 1 de

anima, si nulla operationum quas habet, potest esse sine corpore, nec ipsa sine corpore esse posset, cum operatio naturalis consequatur naturam. In actu autem scientiae praedicta duo considerantur; scilicet motus inquisitionis et rationis discurrentis; et terminus, scilicet certitudo, quae habetur de conclusionibus, secundum quod jam sunt reductae in prima principia. Motus autem ille imperfectionis est quantum ad necessitatem discurrendi, ut causetur certitudo; et ideo in beatis non remanebit actus scientiae quantum ad necessitatem motus, sed quantum ad certitudinem tantum. Et ideo videtur dicendum, secundum quod quidam dicunt, quod in patria, quantum ad animas separatas, erit alius modus intelligendi, quia sine phantasmate considerabunt; sed post resurrectionem poterit esse uterque modus, inquantum anima non subjacebit corpori, sed ex toto ei dominabitur. Actus autem mutabitur, quia remanebit quantum ad terminum, sed non quantum ad discursum in sanctis. In damnatis autem non est remotum quin etiam collationis necessitas remaneat; et ideo remanet habitus scientiae quantum ad substantiam. Dicere enim, quod habitus remaneat, et actus nullo modo, videtur absurdum: quia habitus nihil est aliud quam habilitas ad actum.

[11793] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod destruetur scientia quantum ad modum, et quantum ad actum mutabitur; sed quantum ad habitum remanebit, ut dictum est.

[11794] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod modus imperfectionis est essentialis fidei, et de ratione ejus; sed modus cognoscendi per phantasmata non est de ratione scientiae, sed accidit ei ex conditione subjecti.

[11795] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens quod ille qui habet minorem caritatem, habeat plus de gaudio quantum ad aliquem actum; cum tamen habeat minus gaudium de Deo, quod est praemium essentiale.

[11796] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid pluribus modis non est frustra; sicut etiam Christus habuit scientiam naturalem eorum quae in verbo cognoscebat.

[11797] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ille modus cognoscendi accidit scientiae ex statu ejus in quo est: non enim phantasma est objectum propinquum et proprium intellectus, cum sit intelligibile in potentia, non in actu; sed species intellecta est per se objectum ejus.

[11798] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non erit actus scientiae quantum ad discursum, sed quantum ad terminum certitudinis. Et praeterea non oporteret ibi esse studium vel disputationem quantum ad bonos, quia omnium illorum quae considerare vellent, in verbo cognitionem possent accipere, vel per illuminationem superiorum habere. Damnatis autem non vacabit disputare poenarum pondere pressis.

Expositio textus

[11799] Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 2 a. 4 expos. *Caritas autem, quae deseri potest.* Verum est, si posset deseri propter debilitatem amoris, ut scilicet aliquis minus diligeret Deum quam rem illam pro qua tunc peccat: tunc enim non esset vera caritas. *De perfecta intelligitur.* Perfecta dicitur quae est in confirmatis vel in via vel in patria; vel intelligitur non quod non possit amitti, sed quia difficile est quod amittatur.

Distinctio 32

Quaestio 1

Prooemium

[11800] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de dilectione caritatis qua diligimus Deum, hic determinat de dilectione qua Deus diligit nos; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo Deus omnem creaturam diligit; in secunda movet quaestionem de reprobis, quos diligere non videtur, ibi: *de reprobis vero qui praeparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si quaeritur, utrum debeat concedi quod Deus ab aeterno dilexit eos; dicimus de electis solis simpliciter hoc esse concedendum.* Prima in duas. In prima determinat de dilectione Dei, secundum quod absolute dicitur creaturam diligere. In secunda determinat de gradibus divinae dilectionis, secundum quod unum plus et alium minus dicitur diligere, ibi: *cum autem dilectio Dei immutabilis sit* et cetera. Et dividitur haec pars in duas: in prima determinat de ordine dilectionis quantum ad diversos; in secunda quantum ad eumdem, ibi: *si vero quaeritur de aliquo uno, utrum magis diligatur a Deo uno tempore quam alio; distinguenda est dilectionis intelligentia.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi, *potest tamen sane intelligi* etc.; tertio confirmat solutionem, ibi: *consideratur enim duobus modis dilectio Dei.* Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus creaturam diligat; 2 utrum omnem creaturam; 3 utrum aequaliter omnia; 4 quid plus et quid minus sive aequaliter.

Articulus 1

[11801] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deo competat creaturam amare

[11802] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non

competat creaturam amare. Amor enim quamdam passionem animi importat. Sed aliae passiones animi, ut ira, et hujusmodi, non sunt in Deo, nisi secundum effectum, et per similitudinem. Ergo nec amor est in ipso.

[11803] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, inter multum distantia non potest esse amor; unde amici non optant amicis maxima bonorum, ne amicitia dissolvatur, ut philosophus dicit in 9 Ethic. Sed nulla est tanta distantia quanta creatoris a creatura. Ergo non potest esse amor Dei ad creaturam.

[11804] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, amor transfert amantem in amatum, ut vivat jam vita amati, ut dicit Dionysius. Sed Deus non transfertur in aliquid aliud, cum sit immobilis; sed omnia ad se trahit, ut dicitur Joan. 12. Ergo ipse non amat creaturam.

[11805] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, amans quodammodo subjicitur amato, inquantum affectus amantis amato informatur, ut supra dictum est. Sed Deus nullo modo creaturae subjicitur. Ergo nullo modo amat creaturam.

[11806] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis nostra perfectio a divina perfectione exemplatur. Sed omnis virtus perfectio mentis est. Ergo cum quaedam aliae virtutes non sint in Deo, ut temperantia, et hujusmodi, videtur quod nec caritas.

[11807] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut essentia sua est exemplar omnis creaturae, ita bonitas sua est causa omnis bonitatis in creatura. Sed cognoscendo essentiam cognoscit omnia quae ab ipsa exemplantur. Ergo amando bonitatem suam, amat omnia quae ab ipsa bonitatem participant.

[11808] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Joan. 3, 16: *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.*

[11809] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Dionysius dicit quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

[11810] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod unicuique habenti cognitionem amabile est proprium bonum non solum amore naturali, sed amore animali, sive intellectuali. Unde cum in Deo sit sui perfecta cognitio, amat suam bonitatem. Bonum autem alicujus non solum dicitur secundum hoc quod in ipso est, sed secundum quod in alio est per similitudinem. Unde cum bonitas quae est in creatura, sit similitudo divinae bonitatis, sequitur quod ipse creaturam diligat.

[11811] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod passiones quaedam important in sui ratione aliquam materialem transmutationem; et ideo non possunt transferri in Deum, nisi per similitudinem, sicut ira; et similiter illae quae important defectum, ut tristitia, et etiam ira secundum quod ex tristitia causatur. Quaedam vero passiones sunt quae de ratione sui non important aliquid materiale, vel aliquem defectum, sicut delectatio; unde etiam in operatione intellectuali delectatio est, non solum in corporali operatione, ut philosophus probat in 7 Ethic.: et propter hoc delectatio in Deo potest poni, non quidem ut passio, sed operationem suam simplicem

et sine motu consequens per modum intelligendi, ut philosophus dicit in 7 Ethic., quod Deus simplici gaudet delectatione. Et similiter etiam de amore dicendum est.

[11812] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inter multum distantia bene potest esse amor, sed non amicitia: quia non conversantur simul, quod est proprium amicitiae. Deus autem quamvis in infinitum distet a creatura; tamen operatur in omnibus, et in omnibus est: et ideo potest salvari etiam ratio amicitiae.

[11813] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amor omnis transfert quodammodo amantem in amatum, sed diversimode. Uno modo secundum quod amans transfertur in participandum ea quae sunt amati; alio modo ut communicet amato ea quae sunt sua. Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod est creatura; sed secundo modo, inquantum bonitatem suam ei communicat; et sic dicit Dionysius, quod ipse Deus est per amorem extasim passus.

[11814] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod potentia passiva informatur ex objecto suo; sed potentia activa ponit formam suam circa objectum, sicut patet de intellectu agente et possibili. Unde sicut intellectus divinus non informatur rebus quas cognoscit per essentiam suam, ita nec voluntas ejus informatur rebus quas amat: quia eas per bonitatem suam amat, et amando communicat eis suam bonitatem.

[11815] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virtutes quae habent materiam determinatam circa actus et passiones corporales, vel quae important aliquem defectum, sicut fides, non possunt habere exemplar in natura divina, ita scilicet quod illae virtutes in Deo sint; sed habent exemplar in intellectu divino, sicut habent reliquae res materiales; et ideo cum caritas nullum defectum nec aliquod materiale importet, invenitur in Deo prae quibusdam aliis virtutibus.

Articulus 2

[11816] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus diligat omnem creaturam

[11817] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non diligat omnem creaturam. Quidquid enim Deus diligit, ex caritate diligit. Sed creaturae irrationales non diliguntur ex caritate, ut supra, dist. 21, quaest. 1, art. 2, dictum est. Ergo eas Deus non diligit.

[11818] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut dicit philosophus in 8 Ethic.,

creaturae inanimatae non diliguntur nisi amore concupiscentiae, sicut patet de vino. Sed Deus non diligit amore concupiscentiae, quia ipse bonorum nostrorum non eget. Ergo creaturas inanimatas nullo modo diligit.

[11819] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, dilectio est causa electionis. Sed Deus non omnes etiam homines eligit. Ergo non omnes diligit.

[11820] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quicumque diligit aliquid, vult ei bonum. Sed Deus non vult reprobis bonum, quod est perfectum bonum, scilicet vitam aeternam: quia si vellet, haberent. Ergo Deus non diligit omnem creaturam.

[11821] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, non potest esse ejusdem ad idem amor et odium. Sed Deus aliquam creaturam odit; Malach. 1, 5: *Esau odio habui.* Ergo non omnem creaturam diligit.

[11822] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Sap. 2, 25: *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

[11823] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit quod etiam amor divinus movet superiora in providentiam inferiorum. Sed Deus habet providentiam de omnibus. Ergo ipse omnia diligit.

[11824] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Genes. 1, 31, dicitur: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*; et Augustinus dicit, quod per hoc significatur quod omnia approbavit sed nihil approbatur nisi quod amatur. Ergo Deus omnia amat.

[11825] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod amicitia, sicut dictum est Sup. dist. 27, quaest. 2, art. 1, addit aliquid supra amorem, quia ad rationem amoris sufficit quod homo velit bonum quodcumque alicui; ad rationem autem amicitiae oportet quod aliquis velit ei bonum quod vult sibi, ut scilicet velit conversari cum ipso, et convivere in illis quae maxime amat. Sic ergo Deus, communiter loquendo de dilectione, diligit omnia, inquantum vult eis bonum aliquod, scilicet bonum naturale ipsorum; sed bonum quod ipse sibi vult, scilicet visionem sui, et fruitionem qua ipse beatus est, vult quidem omni creaturae rationali voluntate antecedente, sed voluntate consequente solum electis, quae est voluntas simpliciter; et ideo solos electos diligit amore amicitiae, alia autem diligit amore communiter dicto, inquantum sunt bona.

[11826] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnia, idest creaturas irrationales, ex caritate diligit, non sicut caritatem habens ad illa, sed sicut ordinans ea ad illa ad quae ille caritatem habet.

[11827] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis nos non diligamus creaturas inanimatas amore benevolentiae, quia eorum bonum non est a nobis; Deus tamen eas diligit amore benevolentiae: quia per hoc quod eis bonum vult, sunt, et bonae sunt. Tamen Deus quamvis non amet aliquid in concupiscendo sibi, amat tamen in concupiscendo alteri, ut non fiat vis in verbo concupiscentiae, quae anxietatem, non proprietatem desiderii importat.

[11828] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dilectio amicitiae est illa quae electionem causat; et hanc non habet ad omnia.

[11829] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus omnibus creaturis irrationalibus vult bonum eis proportionatum, et cujus sunt capaces; et ideo simpliciter loquendo potest dici quod Deus eas diligat. Sed reprobis voluntate consequente, secundum quam simpliciter dicitur aliquid velle, vult quidem bonum naturae, non autem bonum cujus sunt capaces, scilicet gratiae et gloriae, nisi voluntate antecedente: et ideo non est dicendum quod diligat Deus eos simpliciter, sed secundum quid, scilicet inquantum sunt creaturae.

[11830] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non odit reprobos inquantum creaturae sunt, sed inquantum mali sunt, quod ab ipso non est.

Articulus 3

[11831] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus ab aeterno dilexerit creaturas

[11832] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus ab aeterno non dilexerit creaturas. Dilectio enim non est nisi boni. Sed creaturae non fuerunt bonae ab aeterno. Ergo non diligit eas ab aeterno.

[11833] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, dilectio significat divinam essentiam, et connotat effectum in creatura. Sed ea quae important effectum in creatura, dicuntur de Deo ex tempore, sicut dominus, et salvator, et hujusmodi. Ergo et diligere creaturas non dicitur de Deo nisi ex tempore.

[11834] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, dilectio unit amantem amato. Sed res non potuerunt conjungi vel uniri Deo antequam essent. Ergo non poterant amari ab eo ab aeterno.

[11835] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, eorum quae similiter se habent, est una ratio amoris. Sed creaturae antequam essent, in nullo distinguebantur. Ergo non erat in uno quare diligeretur magis quam in alio; et ita ab aeterno non dilexit electos, nisi forte sicut alia.

[11836] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, amans vult esse amatum. Sed Deus non volebat esse creaturas antequam essent: quia si voluisset eas esse, fuissent. Ergo non amabat eas antequam essent.

[11837] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Ephes. 1: *elegit nos ante mundi*

constitutionem. Sed electio est ex dilectione. Ergo etiam ab aeterno dilexit creaturas.

[11838] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit, quod divinus amor fuit causa quare res fecit. Ergo amor rerum fuit in Deo antequam res essent, et ita ab aeterno.

[11839] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, affectus boni sequitur cognitionem de bono. Sed Deus ab aeterno cognovit quidquid boni est in creaturis. Ergo ab aeterno dilexit creaturas.

[11840] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod illa sola nomina ex tempore de Deo dici possunt quae in principali significato important aliquid quod in Deo secundum rem non est: sicut ea quae important relationem Dei ad creaturam in principali significato, ut dominus, et hujusmodi: quae quidem relatio secundum rem est in creatura, sed in Deo est secundum rationem tantum: similiter ea quae important in principali significato actionem divinam terminatam ad aliquid extra se, sicut causare, et hujusmodi. Amor autem non importat in principali significato relationem, sed operationem voluntatis; cujus operationes, sicut et operationes intellectus proximae, et ab eis elicitae, in operante manent, et non transeunt ad constituendum aliquid in exteriori materia. Et ideo amor Deo ab aeterno convenit.

[11841] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis creaturae ab aeterno non fuerint bonae in propria natura, fuerunt tamen bonae in Dei praescientia.

[11842] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non connotat effectum in actu, sed in habitu; et hoc est, quia operationes animae non terminantur ad aliquid extra operantem; unde possunt extendi etiam ad id quod non est in actu.

[11843] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amor non unit secundum rem semper, sed est unio affectus: quae quidem unio potest haberi etiam ad illud quod est absens, aut penitus non existens.

[11844] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis non differrent secundum id quod non erant in propria natura, differentiam tamen habebant in Dei praescientia, secundum quod eorum diversitates futuras praesciebat.

[11845] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus volebat ab aeterno creaturas esse, sed non eas esse ab aeterno, sed secundum ordinem suae sapientiae.

Articulus 4

[11846] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 tit. Utrum Deus omnia aequaliter diligat

[11847] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus omnia aequaliter diligat. Quia providentia, ut dicit Dionysius, est effectus amoris. Sed *aequaliter est illi cura de omnibus*. Sap. 6. Ergo omnia aequaliter diligit.

[11848] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, dilectio Dei ad creaturas significat habitudinem ipsius ad creaturas. Sed Deus aequaliter se habet ad omnia, ut dicit philosophus, quamvis omnia inaequaliter se habeant ad ipsum. Ergo ipse aequaliter omnia diligit.

[11849] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut diligit omnia, ita cognoscit omnia. Sed aequaliter cognoscit omnia. Ergo aequaliter omnia diligit.

[11850] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, idem actus non potest esse intensior et remissior, nisi secundum diversas sui partes. Sed eodem actu simplici diligit omnia. Ergo non diligit unum plus altero.

[11851] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, qua ratione diligit unum plus altero, eadem ratione diligit aliquem quandoque plus quandoque minus: quia sicut una res est melior altera, ita idem secundum diversa tempora est melius seipso. Sed Deus non diligit aliquem quandoque plus quandoque minus: quia sic amor suus esset mutabilis, quod est impossibile. Ergo non diligit unum plus altero.

[11852] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, Prov. 16, 4: *universa propter seipsum operatus est dominus*; et similiter etiam dicitur quod omnia fecit propter hominem. Sed illud propter quod aliquid fit, plus diligitur. Ergo Deus magis diligit se quam alia, et inter alia magis amat unum quam aliud.

[11853] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, caritas est boni inquantum bonum. Ergo magis bonum magis amat.

[11854] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, ordo caritatis est de perfectione ipsius. Sed caritas Dei perfectissima est. Ergo secundum ordinem diligit unum plus alio.

[11855] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod amor dupliciter mensuratur. Uno modo ex suo principio; et sic dicitur magis amari illud ad quod amandum efficacius voluntas inclinatur; et sic Deus aequaliter omnia diligit: quia in dilectione sua respectu cujuslibet rei habet infinitam efficaciam in diligendo. Alio modo ex parte objecti, secundum quod dicitur aliquis magis diligere illud cui vult majus bonum; et sic Deus dicitur magis diligere unum quam aliud inquantum vult ei majus bonum: et ex hoc etiam habet majorem effectum in illo, quia voluntas ejus est causa rerum.

[11856] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aequaliter est ei cura de omnibus ex parte solicitudinis ipsius, sed non ex parte eorum quae eis providentur.

[11857] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dilectio non tantum importat id quod est ex parte Dei, sed etiam id quod est ex parte creaturae; cujusmodi bonum, prout est a Deo volitum, in dilectione Dei includitur. Et quia creaturae non se habent aequaliter ad Deum, nec possunt aequaliter bonitatem ejus participare, ideo non aequaliter omnia diligit.

[11858] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cognitio est secundum motum rei ad animam, amor autem secundum motum animae ad res; et ideo cognitio mensuratur tantum ex parte cognoscentis, sed amor est ex parte utriusque. Non enim dicitur magis cognoscere, quia majorem rem inesse alicui cognoscit, sicut dicitur magis diligere cui majus bonum inesse vult. Unde non est simile de dilectione et cognitione.

[11859] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non dicitur magis diligere quia intensius diligit, sed quia majus bonum vult.

[11860] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quantum ad effectum dilectionis semper eumdem aequaliter diligit: quia semper vult ei idem bonum finaliter, quamvis non velit quod semper habeat aequale bonum vel idem; et ideo secundum effectum non est aequalis.

Articulus 5

[11861] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 tit. Utrum Deus plus diligat justum praescitum, quam peccatorem praedestinatum

Quaestiuncula 1

[11862] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus diligat plus justum praescitum quam peccatorem praedestinatum. Proverb. 8, 17: *ego diligentes me diligo.* Sed iste peccator praedestinatus non amat Deum, quem amat justus praescitus. Ergo plus diligit justum praescitum quam peccatorem praedestinatum.

[11863] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, magis bonum Deus magis diligit. Sed iste justus est magis bonum quam ille peccator. Ergo magis a Deo diligitur.

[11864] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in littera dicitur, quod magis diligit membra unigeniti sui quam alios. Sed peccator praedestinatus non est membrum Christi. Ergo minus a Deo diligitur quam justus praescitus qui est membrum Christi.

[11865] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, dilectio causa est electionis. Sed

peccatorem praedestinatum Deus elegit. Ergo magis diligit eum quam justum praescitum, quem non elegit.

[11866] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, illud magis diligit cui majus bonum vult. Sed peccatori praedestinato vult majus bonum, quia vitam aeternam. Ergo magis eum diligit.

Quaestiuncula 2

[11867] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod magis diligat poenitentem quam innocentem: quia gaudium ex amore consequitur. Sed plus gaudet de poenitente, ut patet Luc. 15. Ergo plus eum amat.

[11868] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ubi homo magis operatur, magis diligit: propter quod, ut philosophus dicit 9 Ethic., matres plus diligunt filios quam patres. Sed Deus plus operatur ad salutem poenitentis quam innocentis. Ergo plus eum amat.

[11869] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, affectus amoris ex effectu pensatur. Sed major amoris effectus videtur revocare inimicum ad amicitiam, quam amicum in amicitia conservare. Ergo plus diligit poenitentem quam innocentem.

[11870] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quod est diuturnius, est magis eligendum et diligendum. Sed bonum innocentis est diuturnius. Ergo magis diligitur a Deo.

[11871] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, supra dictum est, dist. 31, qu. 1, art. 10, quod resurgens nunquam redit ad tantam dignitatem, quamvis redire possit ad tantam caritatem. Ergo Deus plus diligit innocentem quam poenitentem.

Quaestiuncula 3

[11872] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod diligat plus hominem quam Angelum. Quia *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*; Hebr. 2, 16; et sic plus fecit pro hominibus quam pro Angelis. Ergo magis diligit eos.

[11873] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, homines pluribus modis sunt membra Christi quam Angeli, scilicet quantum ad conformitatem naturae. Sed membra Christi magis diligit, ut in littera dicitur. Ergo homines plus diligit quam Angelos.

[11874] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, homines supra Angelos collocavit, scilicet Christum, et beatam virginem. Ergo plus homines Angelis diligit.

[11875] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, dilectio causatur ex convenientia amantis cum amato. Sed Angeli sunt similiores Deo, ut dicit Gregorius Lib. 32 Moral. Ergo Angelos plus diligit.

[11876] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Angelis in principio gratiam vel quasi gloriam contulit; non autem hominibus. Ergo Angelos magis hominibus diligit.

Quaestiuncula 4

[11877] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod magis diligat humanum genus quam Christum: quia ipsum pro redemptione humani generis dedit, ut patet Joan. 3.

[11878] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 2 Praeterea, bonum commune est divinius quam bonum unius. Sed bonum humani generis est bonum commune, bonum autem Christi est bonum unius singularis personae. Ergo plus diligit humanum genus quam Christum.

[11879] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, per Christum totum genus humanum fit Deo acceptum. Ergo Christum magis diligit.

[11880] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, datus est ei spiritus non ad mensuram; Joan. 3. Ergo plus eum diligit.

Quaestiuncula 1

[11881] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus, simpliciter loquendo, majus bonum vult peccatori praedestinato quam justo praescito; sed ut nunc vult justo praescito. Haec autem determinatio ut nunc non cadit ex parte dilectionis, sed magis ex parte objecti: quia dilectio Dei non variatur per tempora: ab aeterno enim isti praedestinato voluit majus bonum. Unde simpliciter concedendum est, quod magis diligit praedestinatum quam praescitum.

[11882] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta, quia procedunt ut nunc.

Quaestiuncula 2

[11883] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quantum ad bonum praemii essentialis aequaliter diligit poenitentem et innocentem, si aequalem

habeant caritatem, vel illum magis qui majorem caritatem habet; sed quantum ad praemium accidentale plus diligit innocentem propter dignitatem innocentiae, ad quam non potest pervenire poenitens.

[11884] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis poenitens resurgat in aequali caritate, et ita bonum quod sibi vult Deus, sit aequale consideratum in se, est tamen majus in comparatione ad ipsum cui datur: sicut quanto aliquis est magis indigens, magis sibi impensum reputatur beneficium; et propter hoc dicitur Deus et Angeli plus gaudere de conversione ejus; sicut homo plus gaudet de modico signo sanitatis alicujus infirmantis quam de integra sanitate, dum eam habebat. Vel dicendum, quod hoc dicitur ex hoc quod poenitens frequenter magis humilis et fervens et cautus resurgit.

[11885] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus non magis operatur in eo cui de novo infundit gratiam, quam in eo in quo eam continuat: sicut nec sol illuminans aerem tenebrosum plus quam continuans lumen: nihil enim potest subsistere, nisi Dei operatio continuetur in ipso.

[11886] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis sit majus respectu illius qui liberatur, non tamen est majus simpliciter.

Quaestiuncula 3

[11887] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quantum ad bonum naturae plus diligit Deus Angelum quam hominem; sed quantum ad bonum gloriae se habent ut excedentia et excessa: quia quosdam homines plus, et quosdam Angelos plus, et quosdam aequaliter: quia homines erunt aequales Angelis, et quidam etiam superiores Angelis; et unicuique providit secundum exigentiam naturae et status sui.

[11888] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta. Non enim plus diligit pater filium infirmum quam sanum, quia ei impendit remedia quae non impendit sano.

Quaestiuncula 4

[11889] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod Christum diligit non solum plus quam homines, sed etiam plus quam totam creaturam, non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam, inquantum eam praedestinavit ad majus bonum, scilicet ad unionem divinae personae.

[11890] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc etiam

quod Christus pro hominibus fuit datus, maximum bonum ipsi Christo fuit, secundum quod in hoc virtus sua manifesta fuit, et causa fuit salutis humanae, quod est sibi valde honorificum.

[11891] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sit singularis persona Christi, tamen est causa universalis salutis humani generis: et causa praestantior est causato.

Expositio textus

[11892] Super Sent., lib. 3 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 expos. *Praemissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos.* Videtur quod hoc in primo libro determinare debuerit. Et dicendum, quod etiam in primo libro poni convenienter potuit, inquantum divina dilectio est divina essentia; et hic poni congruenter potest, inquantum est exemplar nostrae dilectionis. *Dilectio Dei usia est.* Est enim essentia et dilectio in Deo idem re, sed differt ratione tantum, ut in primo libro dictum est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III distinctio XXXIII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 33

Prooemium

[11893] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de virtutibus theologicis, hic determinat de virtutibus cardinalibus; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsis cardinalibus virtutibus secundum se; in secunda ostendit in quibus esse habeant, ibi: *quae in Christo plenissime fuerunt et sunt*. Prima dividitur in tres: in prima enumerat eas; in secunda ostendit actus earum, ibi: *de quibus Augustinus ait*; in tertia ostendit qualiter cardinales dicantur, ibi: *hae virtutes cardinales vocantur. Quae in Christo plenissime fuerunt et sunt*. Hic ostendit in quibus sunt virtutes cardinales; et dividitur in duas partes: primo ostendit quod sunt et fuerunt in Christo; secundo inquirit, utrum futurae sint in patria, ibi: *verumtamen an hae virtutes, cum ipsae in animo esse incipiant (...) desinant esse cum ad aeterna perduxerint, nonnulla quaestio est*. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *Augustinus autem 14 Lib. de Trin.*. Hic est triplex quaestio. Prima de virtutibus moralibus in communi. Secunda de virtutibus cardinalibus. Tertia de partibus earum. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 de distinctione moralium virtutum ab invicem: qualiter enim ab intellectualibus et theologicis distinguantur, supra, 23 dist., quaest. 1, art. 7, dictum est; 2 quaeritur de causa efficiente earum, utrum sint scilicet a natura, vel per infusionem, vel per acquisitionem; 3 de medio quod in eis requiritur; 4 utrum in patria evacuentur.

Articulus 1

[11894] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 tit. Utrum omnes virtutes morales sint una virtus

Quaestiuncula 1

[11895] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnes virtutes morales sint una virtus. Augustinus enim dicit in Lib. de Morib. Ecclesiae: *nihil virtutem esse assignaverim, nisi summum amorem Dei.* Sed amor Dei, qui est caritas, est una virtus, ut ex dictis patet. Ergo omnes virtutes sunt tantum una virtus.

[11896] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ubi est unum formale, non potest esse diversitas nisi materialis. Sed omnes virtutes morales conveniunt in uno formali, quia completivam rationem virtutis habent, secundum quod intellectum et rationem accipiunt, ut in 6 Ethic. dicitur. Ergo non differunt nisi materialiter, et non differunt secundum speciem.

[11897] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, potentiae apprehensivae magis diversificantur, vel non minus, quam appetitivae. Ergo et habitus similiter, cum potentiis proportionentur. Sed unus habitus cognoscitivus est omnium quae ad virtutes morales pertinent, sicut patet de scientia morali, et de ipsa prudentia, quae est recta ratio omnium agibilium, ut dicitur in 6 Ethic. Ergo et virtutes morales non debent esse distinctae secundum speciem.

[11898] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, per se accidentia secundum speciem distinguuntur ex sola differentia subjectorum, quae in eorum definitionibus ponuntur. Sed virtutes morales sunt etiam in diversis subjectis, cum quaedam sint in rationali, quaedam in concupiscibili, quaedam in irascibili; et semper in eisdem, quia temperantia nunquam est in irascibili et ceteris. Ergo videtur quod virtutes morales specie distinguantur.

[11899] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, plures formae unius speciei non possunt esse in eodem subjecto. Sed plures virtutes morales possunt esse in eodem etiam secundum partem eamdem animae, sicut fortitudo et mansuetudo sunt simul in irascibili. Ergo differunt specie.

Quaestiuncula 2

[11900] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliae virtutes morales a prudentia non distinguantur. Eorum enim quae ex opposito dividuntur, unum non ponitur in definitione alterius. Sed prudentia est recta ratio, quae ponitur in definitione moralium virtutum, ut patet in 2 Ethic. Ergo morales virtutes a prudentia non distinguuntur.

[11901] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ad virtutis actum non exigitur nisi cognitio et operatio. Sed totum hoc prudentia facit; quia prudens non solum cognitivus sed etiam activus est, ut in 6 Ethic. et 7 dicitur. Ergo idem quod prius.

[11902] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut prudentia est recta ratio agibilium, ita ars est recta ratio factibilium, ut dicitur in 6 Ethic. Sed in factibilibus non distinguuntur aliqui habitus exequentes ab artibus quae sunt habitus dirigentes. Ergo nec in agibilibus

morales virtutes, quae sunt exequentes, sunt distinguendae a prudentia dirigente.

[11903] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur, ut supra dictum est. Sed prudentia est intellectualis virtus, ut in 6 Ethic. patet. Ergo a virtutibus moralibus distinguitur.

[11904] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, habitus distinguuntur per actus. Sed Augustinus assignat alium actum prudentiae et aliis virtutibus moralibus, ut patet in littera. Ergo distinguuntur ab invicem.

Quaestiuncula 3

[11905] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec ab aliis tribus virtutibus in littera positis reliquae morales virtutes distinguantur. Pars enim non dividitur contra totum. Sed harum aliae omnes partes esse dicuntur a Tullio. Ergo ab eis non distinguuntur.

[11906] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, proprietates rerum spiritualium ex earum nominibus investigantur, ut patet per Dionysium. Sed nomen temperantiae temperiem et modum quemdam importat: similiter autem nomen fortitudinis indeficientiam respectu difficilium: nomen autem justitiae aequalitatem vel rectitudinem; unde justum aequale dicimus, et quasi regulatum, ut ex 5 Eth. patet. Cum ergo haec requirantur in qualibet virtute morali, videtur quod aliae virtutes morales ab istis non distinguantur, nec ipsae ab invicem.

[11907] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, omne peccatum non expellitur nisi per omnem virtutem. Sed per justitiam expellitur omne peccatum, ut patet in justificatione impii. Ergo ad minus ab ipsa aliae virtutes morales non distinguuntur.

[11908] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nihil est principale respectu sui ipsius. Sed hae virtutes dicuntur cardinales vel principales respectu aliarum. Ergo ab eis distinguuntur.

[11909] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, habitus distinguuntur per actus et objecta. Sed istis virtutibus assignantur diversae materiae speciales, ut infra patebit. Ergo sunt speciales virtutes, ab aliis et a se invicem distinctae.

Quaestiuncula 1

[11910] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum unumquodque quod est ad finem, determinetur secundum exigentiam finis; potentiae et habitus, qui ordinantur ad actus sicut ad ultimam perfectionem, oportet quod secundum actus diversos distinguantur: sicut etiam potentiae materiae distinguuntur per relationem ad diversas

formas. Non autem quaelibet diversitas actuum facit differentiam potentiarum et habituum; sed illa tantum quae est ex diversitate objectorum, a quibus actus specificantur, sicut motus a terminis. Solum autem illa differentia terminorum facit diversam speciem motus quae attenditur secundum illam rationem secundum quam terminat motum. Unde quod descensus terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diversam speciem motus localis; quia motus localis non erat ad terram vel aquam inquantum hujusmodi, sed inquantum deorsum sunt. Generationes autem differunt secundum speciem quae terminantur ad formas aquae et terrae: et similiter objecta diversa non diversificant actus secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem secundum quam est objectum. Videre enim album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem: quia utrumque est objectum visus secundum unam rationem, inquantum scilicet sunt colorata visibilia actu per lucem. Et inde contingit quod quanto aliqui habitus vel potentiae sunt immaterialiores, tanto sunt universaliores, et minus distinguuntur, quia attendunt universaliorem rationem objecti; sicut quinque sensibus propriis correspondet unus sensus communis, et una imaginatio. Sciendum tamen, quod cum plures habitus quandoque sint in una potentia, aliqua diversitas sufficit ad distinguendum habitus quae non sufficit ad distinguendum potentiam: quia potentia alio modo comparatur ad actum quam habitus; unde et secundum alteram rationem objectum utrique respondet. Potentia enim est principium agendi absolute; sed habitus est principium agendi prompte et faciliter; et ideo objectum secundum illam rationem qua se habet ad actum simpliciter, respondet potentiae; sed secundum quod se habet ad facilitatem actus respondet habitui. Et ideo diversitas materiae vel objecti in ordine ad ea quae faciunt facilitatem in actu, facit diversitatem habitus, et non potentiae. Et inde est quod in speculativis diversitas materiae, secundum quod est determinabilis per diversa media et principia, ex quibus est facilitas considerationis, facit diversas scientias; sicut naturalis, quae ex effectibus et his quae apparent in sensu demonstrat, a mathematica differt, quae circa suam materiam ex eisdem principiis et mediis procedere non potest. Sicut autem in speculativis est principium demonstrationis et medium; ita fines sunt in operativis, ut dicitur in 7 Ethic. Ex eorum enim intentione procedimus in ea quae sunt ad finem, sicut ex dignitatibus in conclusiones; et ideo secundum relationem ad finem omnes morales habitus distinguuntur, ex quo prima sumpta est differentia boni et mali: quia bonum importat finem, ut dicitur in 10 Metaph., malum autem deordinationem a fine: et secundum hoc virtutes a vitiis distinguuntur: et in virtutibus ubi invenitur diversa ratio boni, sunt diversae virtutes secundum speciem. Bonum autem ad quod humanae virtutes proxime ordinantur, est bonum rationis, contra quam esse est malum hominis, ut dicit Dionysius in Lib. de Divin. Nom. Et quia non in omnibus materiis moralibus eodem modo invenitur rationis bonum, ut patet; ideo oportet diversas virtutes morales esse specie differentes.

[11911] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est amor. Unus naturalis, et hoc invenitur in omnibus virtutibus: unde talis amor non appropriatur caritati, sed est communis omnibus virtutibus: et si de hoc amore loquitur Augustinus, patet quod non probatur quod sit tantum una virtus. Alius autem est amor animalis, qui secundum quod est in superiori appetitu, et gratuitus, ad virtutem caritatis pertinet: et hic quidem amor invenitur in omnibus virtutibus, non quasi idem per essentiam eis, sed inquantum

participatur ab ipsis prout sunt a caritate imperatae.

[11912] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod id quod est rationis et intellectus, non eodem modo participatur in materiis omnium moralium virtutum, cum in diversis materiis diversimode medium rationis recte inveniatur: et ideo talis materiae diversitas diversitatem formae et speciei causat; sicut etiam accidit in naturalibus, quando diversae materiae non sunt proportionatae ad recipiendum formam unius rationis.

[11913] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in omnibus moralibus invenitur una ratio veri, quod est verum contingens, in hominis actione consistens; et ideo ad unum actum cognoscitivum pertinent. Invenitur autem in eis ratio boni diversa, secundum quod in diversis diversimode ordo rationis constituitur: et ideo ex parte appetitivae oportet quod sint diversi habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Quaestiuncula 2

[11914] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio practica dicitur recta ratio secundum quod se habet conformiter ad rectos fines. Inclinatio autem ad finem ad appetitum pertinet; et ideo in 6 Ethic. dicitur, quod veritas et rectitudo rationis practicae est secundum quod se habet conformiter ad appetitum rectum. Appetitus autem respectu alicujus est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi, prout quilibet naturaliter vult esse felix: sed respectu aliorum rectitudo appetitus ex ratione causatur, secundum quod appetitus aliqualiter ratione participat, ut in 2 Ethic. dicitur. Et quia prudentia facit rationem rectam, ideo praeter prudentiam requiruntur aliae virtutes morales, quae faciunt appetitum rectum in his in quibus naturaliter rectus non est. Et quia bonum rationis non eodem modo invenitur in ipsa ratione et in his quae rectitudinem rationis participative habent; ideo secundum ea quae prius dicta sunt, morales virtutes sunt alii habitus secundum speciem quam prudentia.

[11915] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quando aliqua condividuntur aequaliter recipientia communis praedicationem, tunc unum non ponitur in definitione alterius: sed quando commune praedicatur de eis per prius et posterius, tunc primum ponitur in definitione aliorum, sicut substantia in definitione accidentium: et propter hoc prudentia ponitur in definitione aliarum virtutum, in qua per prius bonum rationis, et per consequens ratio virtutis invenitur: quia prius est quod est per essentiam quam quod est per participationem.

[11916] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prudens est activus adinveniendo ea quae ad finem rectum perducunt. Sed praeter hoc oportet esse virtutes morales quae faciant rectam intentionem, et inclinationem in finem, quae etiam exigitur ad hoc quod homo sit activus.

[11917] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bonum artis consistit in re exteriori quae per actum artis ad perfectum perducitur; sed bonum moris consistit in ipso operante: et ideo in artificialibus, dummodo aliquis bonum perficiat, non differt quantum ad rationem artis qualitercumque operans se secundum voluntatem ad operandum habeat, sive sit firmus in proposito, vel delectabiliter operetur, aut non; refert autem quantum ad perfectionem virtutis moralis. Et ideo oportet esse in moralibus habitus facientes appetitum rectum, non autem in artificialibus.

Quaestiuncula 3

[11918] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, habitus virtutum moralium ex bono rationis diversificantur: quod quidem in ipso rationis judicio essentialiter consistit, quod ad prudentiam pertinet; in his vero quae per rationem disponuntur, participative, quod ad morales virtutes spectat. Moralem autem materiam, idest actus et passiones humanas, ratio quantum ad tria ordinat sive disponit. Primo ordinando ipsas passiones per actiones secundum se, prout eas ad medium reducit secundum quamdam commensurationem; et sic dicitur modum in eis ponere, quia modus mensurationem importat. Secundo ordinando subjectum ad ipsas actiones et passiones primo modo ordinatas, ut scilicet homo firmiter inhaereat his quae ratio ordinavit. Tertio in ordine ad aliquid extra, ad quod oportet actus nostros proportionari, sive sit finis, sive alius homo, sive quidquid extrinsecum: et secundum hoc causatur rectitudo vel aequalitas in virtute. Haec igitur tria, scilicet modus et firmitas et rectitudo, in omnibus virtutibus moralibus inveniuntur. Sed in quibusdam materiis virtutum, bonum rationis attenditur praecipue secundum unum istorum; in quibusdam vero secundum aliud, secundum quod naturalis potentia, quam perficit habitus virtutis, magis deficit in hoc vel in illo. Unde tota intensio rationis et virtutis ad hoc fertur ubi natura deficit; sicut patet quod delectationes corporales sunt nobis connaturales, et ideo in his difficillimum est modum tenere; et propter hoc virtus quae est circa eas, scilicet temperantia, praecipue modum sibi adscribit, unde et nomen accepit: et similiter naturaliter homo mortem fugit, unde et difficillimum est in periculis mortis firmiter persistere; et ideo fortitudo quae circa hujusmodi est, firmitatem sibi adscribit, et inde nominatur: et similiter rectitudo praecipue in communicationibus ad alterum quaeritur; et ideo justitia, quae circa has est, a rectitudine nomen habet: et sic est etiam in aliis virtutibus moralibus, quia secundum speciem distinguuntur, prout bonum rationis quantum ad aliquid praedictorum diversimode in eis invenitur secundum conditionem materiae.

[11919] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod aliae virtutes non dicuntur partes subjectivae harum, vel integrales: quod non impedit earum distinctionem ab istis: quod infra melius patebit, quaest. 3 hujus dist. per totam.

[11920] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod istae virtutes denominantur ab hoc quod est principale in eis. Aliquid autem est principale in uno

quod non est principale in altero, ut ex dictis patet; et ideo nihil prohibet eas esse distinctas. Tamen advertendum, quod sancti et philosophi inveniuntur dupliciter loqui de istis virtutibus. Quandoque secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatam materiam, sicut quod temperantiae attribuunt delectationes venereas cohibere; quandoque autem secundum quod habent quamdam generalitatem, prout illud a quo nomen accipiunt, et in quo perfectio earum principaliter consistit, ad alias materias et virtutes transfertur; sicut cum fortitudini attribuunt fortiter persistere non solum in periculis mortis, sed etiam in quibuscumque periculis. Sed primum dicitur proprie, secundum autem appropriate, vel per reductionem.

[11921] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod justitia quaedam est generalis, quaedam autem specialis. Specialis quidem est secundum quod habet materiam determinatam in communicationibus quae ad alterum sunt secundum rationem debiti: et sic ponitur hic una de quatuor cardinalibus virtutibus. Alio modo dicitur generalis; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod est quaedam habitudo recta ipsius animae, prout homo debito modo ordinatur et in seipso et ad alia: et sic dicitur justificari impius. Alio modo, prout est idem quod omnis virtus, ratione differens, prout actum virtutis quis ordinat ad bonum commune, secundum imperium legis; quod contingit in actibus omnium virtutum, ut philosophus dicit, 5 Ethic.; et hoc infra melius patebit quaest. 2 et 3.

Articulus 2

[11922] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 tit. Utrum virtutes morales insint a natura

Quaestiuncula 1

[11923] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales insint nobis a natura. Damascenus enim dicit in 3 Lib.: *naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insunt omnibus.* Hoc idem etiam dicit Antonius in exhortatione ad monachos.

[11924] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in 2 Physic., quae ex principiis naturalibus causantur, natura sunt. Sed ratio est de principiis naturalibus hominis. Cum ergo virtutes ex ratione procedant, videtur quod sint naturales.

[11925] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, homo est perfectior inter alia animalia. Sed aliis animalibus a natura inest dispositio ad agendum ea quae eis competunt, sicut

hirundini ad faciendum nidum. Cum ergo virtutes nihil aliud sint quam inclinationes ad opera convenientia homini, videtur quod virtutes naturales sint homini inditae.

[11926] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, secundum Dionysium bona naturalia non amittuntur per peccatum. Sed virtutes amittuntur. Ergo non sunt naturales.

[11927] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ea quae sunt a natura, non assuefacimus. Sed in operibus virtutum valet assuefactio. Ergo virtutes non sunt a natura.

Quaestiuncula 2

[11928] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non possint acquiri ex actibus. Continentia enim, secundum philosophum in 7 Ethic., est aliquid minus virtute. Sed continentiam non possumus ex actibus nostris acquirere; Sap. 8, 21: *scio quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Ergo multo minus aliae virtutes ex actibus acquiri possunt.

[11929] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in nulla re per aliquam actionem aliquid acquiritur, nisi per actiones aliquid res illa accipiat. Sed operans, inquantum operatur, nihil recipit, immo magis operationem a se emittit. Ergo ex hoc quod operatur, non acquiritur in ipso aliqua virtus.

[11930] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nihil agit ultra suam speciem: quia effectus non potest esse nobilior causa. Sed operationes quae fiunt ante virtutem, non sunt virtutum, sed potentiarum naturalium tantum. Cum ergo virtus sit nobilior quam operatio, quae est ex potentia naturali tantum, videtur quod per hujusmodi operationes virtutes acquiri non possint.

[11931] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, una operatio non potest habitum virtutis causare, sicut philosophus dicit in 1 Ethic.: similiter nec plures, ut videtur, quia plures operationes non sunt simul; et quod non est, non agit. Ergo nullo modo ex actibus virtutes acquiruntur.

[11932] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, philosophus dicit, in libro de memoria et reminiscentia, quod consuetudo est quasi natura. Ergo consuetudine efficitur aliquid homini connaturale et facile. Sed nihil aliud virtus est quam quaedam facilitas et inclinatio per modum naturae ad bonum rationis, ut dicit Tullius. Ergo ex consuetudine acquiritur aliqua virtus.

[11933] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, malum non est fortius in agendo quam bonum. Sed malis operibus acquiritur aliquis habitus vitiosus. Ergo ex bonis operibus acquiritur aliquis habitus virtuosus.

Quaestiuncula 3

[11934] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non oporteat ponere aliquas virtutes morales infusas. Ea enim quae per principia naturalia possunt causari, non oportet quod divinitus praeter naturalia principia causentur, nisi aliquando miraculose fiat; sicut quod sanitas restituitur, quam etiam natura posset restituere, licet non statim. Sed ad virtutes morales possumus pervenire per naturalia principia, ut probatum est. Ergo non indigemus quod virtutes nobis infundantur.

[11935] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ad actum quantumcumque perfectum non requiritur nisi quod sit actus rectus, et meritorius. Sed ad faciendum actum rectum sufficit virtus acquisita, ad faciendum autem meritorium sufficit caritas. Ergo non indigemus virtutibus moralibus infusis.

[11936] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, virtutes quas Deus in nobis sine nobis operatur, sunt mentis qualitates, ut dicit Augustinus, et non in viribus organis affixis. Sed aliquae moralium virtutum, ut dictum est, sunt in irascibili et concupiscibili, quae non sunt partes mentis, cum sint vires organis affixae. Ergo virtutes istae ad minus non possunt esse infusae.

[11937] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, virtutes morales a consuetudine dicuntur, ut patet 2 Ethic. Sed quod est ex consuetudine, non est infusum. Ergo virtutes morales non possunt esse infusae.

[11938] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Sap. 8, 8: *sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem*; et tanguntur ibi istae quatuor cardinales virtutes, ut in littera Magister dicit, quae sunt virtutes morales. Sed sapientia Dei non solum docet intellectum instruendo, sed etiam affectum movendo. Ergo istae virtutes etiam sunt infusae.

[11939] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, in pueris baptizatis et in contritis de peccatis, sunt omnes virtutes. Sed non possunt esse acquisitae; quia proprium actum virtutis non participant, ut dicitur 1 Ethicor., neque etiam unus actus contritionis sufficere potest ad acquirendum omnes virtutes. Ergo omnes virtutes morales etiam sunt infusae.

Quaestiuncula 4

[11940] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam non differant specie infusae ab acquisitis. Agens enim, cum sit extra rem, non diversificat speciem: unde ejusdem speciei est oculus quem Deus caeco nato restituit, et quem in aliqua creatura causat. Sed virtutes infusae differunt ab acquisitis penes agens primum. Ergo non differunt specie.

[11941] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea habitus specificantur ex actibus et objectis. Sed idem est objectum et idem actus temperantiae infusae et acquisitae. Ergo non differunt specie.

[11942] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Si dicatur, quod actus differunt, inquantum

sunt meritorii actus infusarum, non autem actus acquisitarum; contra. Actus virtutis cujuslibet non est meritorius nisi inquantum est formatus a caritate. Sed formatum et informe in virtutibus non facit differentiam speciei, sicut patet in fide, cum sit differentia penes extrinsecum. Ergo virtutes infusae ab acquisitis non differunt specie.

[11943] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 4 Si dicatur, quod infusae propter Deum operantur, non autem acquisitae; contra. Deus non est objectum cardinalium virtutum, sed theologicarum. Cum igitur virtutes non recipiant speciem a fine ultimo, sed ab objecto et actu, videtur quod adhuc per hoc non differant specie virtutes acquisitae et infusae.

[11944] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, quaelibet pars posita in definitione, facit differre secundum speciem. Sed infusio ponitur in definitione virtutis ab Augustino, secundum quam Deus in nobis operatur sine nobis. Ergo infusa differt specie ab acquisita.

[11945] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, duae formae ejusdem speciei non possunt esse in uno subjecto. Sed virtus infusa est simul cum virtute acquisita, ut patet in adulto qui habens virtutem acquisitam ad Baptismum accedit, qui non minus recipit de infusis quam puer. Ergo virtus acquisita et infusa differunt specie.

Quaestiuncula 1

[11946] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in naturalibus posuerunt quidam formas omnes existere in materia, et quod agens naturale extrahit eas de occulto ad manifestum, inquantum removet ea quae prohibebant formam illam apparere; ita etiam dixerunt quidam de habitibus animae; unde Plato dixit, quod omnes scientiae sunt in anima a natura, et addiscere non est aliud quam recordari: et similiter videtur dicere Damascenus, de virtutibus, quod insunt nobis a natura, et per exercitium tolluntur impedimenta virtutum; sicut ferri aeruginem auferentes, videmur claritatem, quae naturaliter ei inest, inducere. Omnes autem istae opiniones secundum aliquid verae sunt, et secundum aliquid falsae. Verae quidem sunt, inquantum praedictorum aliqua inchoatio est a natura, sicut forma existit in potentia materiae, et scientia conclusionum in principiis universalibus: quia quod in particulari discitur, prius in universali sciebatur; et virtutes praeexistunt in naturali ordinatione ad bonum virtutis, quae est in ratione cognoscente hujusmodi bonum, et etiam in voluntate naturaliter appetente illud, et etiam quandoque in inferioribus viribus, inquantum sunt naturaliter subjectae rationi: et in quibusdam ex ipsa complexione est minus de resistentia ad bonum rationis, secundum quod philosophus dicit in 6 Ethic., quod quidam confestim a nativitate sunt fortes et temperati: et ideo a Tullio dicitur, quod seminaria virtutum, sive initia, sunt naturalia. Falsae autem sunt praedictae opiniones, inquantum complementum formarum, secundum quod sunt in actu, est ab agente extrinseco: scientiae vero complementum est ex doctrina vel inventione; virtutum autem ex assuefactione vel infusione; et hoc est quod philosophus 2 Ethic. dicit innatis nobis eas suscipere,

perfectis vero per assuefactionem.

[11947] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad auctoritatem Damasceni.

[11948] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio et est natura hominis, et est ratio; unde ex hoc quod est ratio, addit aliquem modum causandi supra modum quo aliquid ex altero causatur naturaliter; et secundum hunc modum ratio est principium virtutum.

[11949] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homo propter hoc quod habet rationem, quae collativa est, se habet ad multas operationes, quarum ratio principium est; et ideo non providentur homini a natura necessaria ad tegumentum et defensionem, sicut aliis animalibus, ut pili et ungues: quia non posset instrumentum aliquod determinatum competere ad tam varias et diversas operationes; et ideo dantur sibi manus, per quas possit sibi facere necessaria secundum quod ei competit ex ratione. Et similiter non potuit esse in homine complementum ex natura, quia non est idem conveniens omnibus. Oportet enim medium virtutis in diversis diversimode accipi.

Quaestiuncula 2

[11950] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum est, quod quidam philosophi, quos sequitur Avicenna, posuerunt omnes formas esse a datore, et quod agens naturale non facit nisi dispositionem ad formas illas; et similiter etiam dicit Avicenna, quod scientia et virtus sunt a datore, et per studium et exercitium disponitur anima ad recipiendum influxum dictorum habituum. Haec autem positio tollit naturalem virtutem, quae inest cuilibet principio naturali ad faciendum sibi simile, secundum quod materia in quam agit, est receptiva suae similitudinis. Quod quidem necessarium est ex hoc quod omne quod agit, agit ex hoc quod est in actu: unde oportet quod omne quod est in actu aliquid, aliquo modo possit esse activum illius: et ideo omne naturale principium natum est inducere suam similitudinem per actum suum. Cum igitur principia scientiarum et virtutum sint naturaliter nobis indita, ut dictum est, oportet quod per actiones ex illis principiis prodeuntes, virtutum et scientiarum habitus compleantur: et huic quidem attestatur experientia: quia ex consuetudine efficitur aliquid facile et delectabile, quod prius erat difficile; et hoc est signum habitus generati, scilicet delectatio operis.

[11951] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod nullum bonum potest homo habere, nisi Deus det; sed quaedam habentur a Deo non cooperantibus nobis, sicut ea quae sunt infusa; et quaedam nobis cooperantibus, sicut acquisita; et quaedam cooperante natura, sicut naturalia.

[11952] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in operibus

animae est quidam gradus, secundum quod una potentia alteri subjacet: et in eadem potentia est inveniri superius et inferius, secundum quod ad diversa objecta comparatur. Inferius autem natum est recipere a superiori; et ideo per operationes egredientes a ratione naturali et voluntate, in quibus praeexistunt seminaria virtutum, acquiritur habitus in irascibili et concupiscibili; et per operationem voluntatis et rationis, inquantum sunt finis et principiorum primorum, acquiritur in eis, quantum ad ea quae sunt ad finem, et quantum ad conclusiones, habitus scientiae et virtutis; et sic habitus acquiritur per operationem quae ab operante egreditur, secundum quam inferior pars a superiori recipit. In superiori autem parte non est habitus, nisi vel naturalis vel infusus.

[11953] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut principia sunt potiora conclusionibus, et virtute eas continentia, ita seminaria virtutum, quae sunt in suprema parte animae, sunt digniora virtutibus, quae sunt in partibus inferioribus, et continent eas virtute: et ideo operationes procedentes ex illis principiis, sunt similes operibus virtutum, et possunt habitum virtutis perficere; sicut ex consideratione principiorum generatur scientia conclusionum.

[11954] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut multae guttae cavant lapidem, inquantum ultima agit in virtute omnium praecedentium, quae tantum habilitabant materiam ad cavationem, nihil cavantes; ita ultima operatio agens in virtute omnium praecedentium, habitum virtutis causat.

Quaestiuncula 3

[11955] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, seminaria virtutum quae sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis et rationis ad bonum nobis connaturale. Cum autem sit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum supernaturale, scilicet aeternam gloriam; ex praedictis virtutum seminariis non possunt virtutes causari fini praedicto proportionatae. Unde oportet virtutes quae vitam nostram ordinant ad finem illum, ex eo causari, ex quo est nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem est per Dei gratiam; unde oportet nos aliquas virtutes morales infusas habere.

[11956] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sanitas per miraculum restituta, non est ad aliud ordinata quam sanitas quae fit ex natura; et ideo illis qui habent sanitatem ex naturalibus principiis, non est necessaria sanitas quae est per miracula. Et ideo non est simile de sanitate et virtutibus infusis, quae ad aliud ordinant quam acquisitae, ut dictum est.

[11957] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod rectitudo actus est ex proportione ad finem; ad diversos autem fines diversimode accipitur actus proportio: unde aliquis actus est rectus proportionatus bono civili, qui non est rectus proportionatus gloriae aeternae: unde oportet quod sint aliae virtutes infusae, quae faciant actus rectos ex proportione ad finem.

[11958] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtutes infusae et acquisitae non sunt in irascibili et concupiscibili nisi secundum quod participant aliqualiter rationem: et ex hac parte non habent dependentiam ab organo corporali, sed continentur sub mente, sicut et sub ratione, inquantum ipsam participant.

[11959] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mos secundum quem dicitur moralis virtus, importat inclinationem quamdam appetitus ad bonum vel malum faciendum. Et quia haec inclinatio frequenter est ab assuefactione, ideo mos sic dictus, a more prout consuetudinem importat, descendit. Sed dicta inclinatio non semper est ab assuefactione, sed quandoque a natura, sicut dicuntur mores brutorum in 8 de animalibus, vel etiam ex Dei dono; et sic virtutes infusae morales dici possunt.

Quaestiuncula 4

[11960] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod virtutes acquisitae et infusae differunt specie, scilicet fortitudo a fortitudine, et temperantia a temperantia, et sic de aliis: quia, ut dictum est, fines sunt sicut principia in operativis. Si autem esset aliqua scientia quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur. Unde cum fines virtutum infusarum non praeexistant in seminariis naturalibus virtutum, sed naturam humanam excedant; oportet quod virtutes infusae a virtutibus acquisitis, quae ab illis seminariis procedunt, differant specie. Unde et in alia vita hominem perficiunt, acquisitae quidem in vita civili, infusae in vita spirituali, quae est ex gratia, secundum quam homo virtuosus est membrum Ecclesiae.

[11961] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod effectus proportionatus agenti differt specie secundum diversitatem agentis: unde animalia generata ex semine et ex putrefactione non sunt ejusdem speciei. Virtus autem divina, quamvis possit super omnes effectus, et in infinitum eos excedat, tamen aliqui effectus sunt qui non possunt esse nisi ex virtute divina; et tales effectus non sunt proportionati aliis. Unde tales effectus differunt specie ab illis effectibus qui etiam ab aliis causis produci possunt, quamvis et divina virtus illos possit producere.

[11962] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sit idem actus virtutis acquisitae et infusae materialiter, non tamen est idem actus formaliter: quia per virtutem acquisitam collimitantur circumstantiae secundum proportionem ad bonum civile, sed per virtutem infusam secundum proportionem ad bonum aeternae gloriae: unde etiam aliquid superfluum secundum virtutem civilem est moderatum secundum virtutem infusam, sicut quod homo jejunet, et se voluntarie morti offerat propter defensionem fidei.

[11963] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod penes hoc quod est esse meritorium, non differunt specie, nisi inquantum virtutes acquisitae sunt magis propinquae

ad meritum propter finem ad quem ordinantur.

[11964] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis finis ultimus non faciat identitatem in specie, facit tamen diversitatem, sicut generis diversitas facit diversitatem in specie. Tamen sciendum, quod relatio actualis ad remotum finem non facit praedictam differentiam, sed originalis relatio ad ipsum, secundum scilicet quod ex diversitate finis fit diversa proportio in actu et habitu.

Articulus 3

[11965] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 tit. Utrum virtutes morales consistant in medio

Quaestiuncula 1

[11966] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non consistant in medio. In nullo enim indivisibili est accipere medium et extrema. Sed passiones et operationes, circa quas sunt virtutes morales, sunt indivisibiles. Ergo non sunt in medio.

[11967] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Sed quaedam virtutes plus appropinquant uni extremo quam alteri, sicut fortis plus assimilatur audaci quam timido, ut dicit philosophus in 3 Ethic. Ergo virtutes morales non sunt in medio.

[11968] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, non est idem medium et extremum. Sed virtus est extremum, quia est ultimum potentiae, ut dicitur in 1 caeli et mundi. Ergo non est in medio.

[11969] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, quandocumque bonum consistit in medio, malum consistit in extremo, ad minus uno; sicut in castitate quantumcumque homo abstineat a venereis, non peccat: similiter et in magnanimitate, quae est extremum in magnitudine, inquantum ad maxima tendit: similiter etiam in veritate, quia non potest homo nimis verum dicere. Ergo videtur quod bonum virtutis non consistat in medio.

[11970] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, si virtus sit medium, non est medium nisi inter duo vitia. Sed aliqua virtus est quae non est inter vitia, sicut justitia; quia si plura accipiat, peccat; si minus autem ei detur, non peccat. Ergo non omnis virtus moralis consistit in medio.

[11971] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, est quod dicit philosophus in 2 Eth.

[11972] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet ars ad factibilia, ita se habet virtus ad agibilia. Sed ars corrumpitur ex superfluo et diminuto. Ergo et virtus: ergo est in medio.

Quaestiuncula 2

[11973] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in justitia non sit medium rei. Definitio enim generis debet salvari in qualibet specierum. Sed in definitione virtutis ponitur quod est medium secundum rationem. Ergo in justitia est medium rationis, et non medium rei.

[11974] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, propter hoc in aliis virtutibus dicitur esse medium rationis et non medium rei, quia diversimode determinatur medium secundum diversas conditiones; sicut aliquid est multum ad comedendum uni, quod non est multum ad comedendum alteri. Sed diversa conditio etiam observatur in justitia: quia justitia distributiva non aequaliter tribuit omnibus, sed unicuique secundum quod dignus est: similiter etiam in commutativa non tantum punitur qui percutit privatum hominem quantum qui percutit principem. Ergo in justitia non est medium rei, sicut nec in aliis virtutibus.

[11975] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in illo accipiendum est medium virtutis quod per virtutem rectificatur et perficitur. Sed finis virtutum non est rectificatio rei exterioris, sed operantis secundum rationem: quia eupraxia, idest bona operatio, est finis in omnibus virtutibus, ut dicit philosophus in 6 Eth. Ergo non est ibi rei medium, sed rationis tantum.

[11976] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, medium quod accipitur secundum proportionem rei ad rem, est medium rei. Sed medium justitiae accipitur secundum proportionem rei ad rem, ut geometricam in justitia distributiva, vel arithmeticam in commutativa, ut dicit philosophus in 5 Ethic. Ergo est ibi medium rei.

[11977] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, justitia est aequalitas quaedam. Sed aequalitas est etiam secundum rem medium inter plus et minus. Ergo etiam in justitia est medium rei.

Quaestiuncula 3

[11978] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in virtutibus intellec-

tualibus non sit medium. Medium enim accipitur in passionibus, secundum quod mensuratur ad rationem. Sed in virtutibus intellectualibus non est accipere aliquid superius ad quod mensurentur. Ergo in eis non est accipere medium.

[11979] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, medium virtutis est inter contrarias passiones. Sed in intellectualibus non sunt contrariae passiones: quia rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae. Ergo in intellectualibus virtutibus non est accipere medium.

[11980] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ubicumque est accipere medium, est accipere extrema, quae corrumpunt medium. Sed in intellectu non est accipere extrema corrumpentia medium: quia intellectus non corrumpitur neque ex magno intelligibili neque ex parvo, ut dicitur in 3 de anima. Ergo in virtutibus intellectualibus non est medium.

[11981] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, in virtutibus moralibus non invenitur medium nisi secundum quod participant rationem rectam. Sed ratio recta per prius invenitur in intellectualibus quam in moralibus. Ergo verius est medium in intellectualibus quam in moralibus.

[11982] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ars est intellectualis virtus, ut patet in 6 Ethic. Sed philosophus in 2 Ethic., per medium artis probat medium virtutis. Ergo virtus intellectualis habet medium.

Quaestiuncula 4

[11983] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam theologicae virtutes medium habeant. In moralibus enim virtutibus est medium, secundum quod earum actus ex ratione recta procedunt. Sed virtutum theologicarum actus non sunt contra rationem. Ergo sunt in medio.

[11984] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, spes est medium inter praesumptionem et desperationem. Sed spes est virtus theologica. Ergo virtutes sunt medium inter vitia.

[11985] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, fides vadit media inter duas haereses, scilicet Nestorii et Eutychis. Sed fides est virtus theologica. Ergo virtutes theologicae in medio consistunt.

[11986] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, Bernardus dicit, quod modus caritatis est non habere modum. Sed virtutes dicuntur in medio esse, inquantum sunt modificatae. Ergo caritas non est in medio, et eadem ratione nec aliae duae.

[11987] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, ubi nunquam contingit aequale reddere, ibi non potest esse superfluum. Sed in illis quae sunt ad Deum, non contingit aequale

reddere, ut etiam philosophus in 8 Ethic. dicit. Ergo non contingit superfluum in virtutibus theologicis, quae Deum habent pro objecto, accipere, et ita non sunt in medio.

Quaestiuncula 1

[11988] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod omnes virtutes morales in medio constitutae sunt. Virtutes enim morales sunt circa passiones et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulae aequantur; aequalitas autem media est inter majus et minus; et ideo oportet quod rectum virtutis consistat in medio ejus quod superabundat, et ejus quod deficit a mensura rationis recta.

[11989] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actiones et passiones quamvis sint indivisibiles per essentiam, sunt tamen per accidens divisibiles, vel secundum intensionem, vel secundum tempus, vel secundum locum, vel secundum objecta, vel secundum aliquid hujusmodi; et ideo etiam secundum hoc est in eis medium accipere.

[11990] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in aliquo dupliciter. Uno modo ex comparatione ad extrema ejusdem rei, sicut medium in circulo; et tale medium oportet quod aeque distet ab extremis. Alio modo ex comparatione ad aliquam regulam extra; et tunc non oportet quod medium aeque distet ab extremis, sed quod aequetur regulae: sicut patet quod quando secatur lignum ad aliquam regulam, non semper tantum aufertur quantum dimittitur: et tale medium est medium virtutis moralis, quae habet rectam rationem pro regula: unde quandoque appropinquat plus uni extremo quam alteri, secundum quod competit rationi rectae.

[11991] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus est extremum quo ad contrarietatem boni et mali: quia bonum hominis in ratione consistit, et ita in extremo aequalitatis ad rationem; sed quantum ad contrarietates circa quas est, virtus est in medio, sicut dicit philosophus in 2 Ethic.

[11992] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod medium virtutis salvatur secundum adaequationem omnium circumstantiarum simul ad rationem. Contingit autem in aliquibus virtutibus, quod adaequatis omnibus aliis circumstantiis, non potest accipi extremum in altero: quia superfluum non potest accipi in illo nisi ex comparatione aliarum circumstantiarum, sicut in veritatis virtute patet: quia non potest homo nimis verum dicere, salvato quod dicat verum quod debet, et quando et ubi et cui et ceteris. Sed superfluum in hac circumstantia accipitur secundum excessum in aliis: qui enim dicit verum quod non oportet, etiam nimis verum dicit. Et similiter etiam in magnanimitate est ratione quanti, et similiter etiam in castitate: quia non potest homo nimis abstinere, dummodo salventur aliae circumstantiae.

[11993] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virtus dicitur medium dupliciter. Uno modo ratione materiae circa quam est, inquantum adaequat eam rationi rectae; et hoc per se convenit omni virtuti morali; et sic est medium per participationem extremorum. Alio modo dicitur medium ratione habitus, inquantum scilicet habitus virtutis est medium inter habitus duarum malitiarum; et hoc est medium per abnegationem extremorum; et hoc accidit virtuti, nec oportet quod sit in omnibus virtutibus; et propter hoc non oportet quod justitiae habitus sit medius inter duas malitias, ut in 5 Ethic. dicitur, sed quod medium attingat in materia sua.

Quaestiuncula 2

[11994] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in justitia oportet esse non solum medium rationis, sed etiam rei: cujus ratio est, quia justitia est circa operationes, et secundum ordinem ad alterum; unde illum ad quem sunt operationes justitiae, accipiunt quasi regulam. Et ideo sicut passiones circa quas sunt aliae virtutes oportet quod aequentur rationi; ita oportet quod operationes circa quas est justitia, adaequentur illi ad quem est justitia; quod non potest esse, nisi secundum rem tantum reddatur quantum ei debetur; et ideo ibi est medium rei. Sed inter aliquos duos potest constitui aequalitas dupliciter. Uno modo secundum quod utrisque aliquid reddendum est; et in hoc constituit ei aequalitatem justitia distributiva, quae non dat aequale utrique secundum quantitatem, sed secundum proportionem, quia utrique dat quantum sibi debetur; et ideo medium in justitia distributiva dicitur esse secundum proportionabilitatem geometricam, in qua salvatur eadem proportio, sed non eadem quantitas; sicut sex est medium inter quatuor et novem: quia in qua proportione se habet ad quatuor, scilicet in sesquialtera, in ipsa se habet novem ad ipsum; quamvis novem excedant sex in tribus, et sex quatuor in duobus. Alio modo constituitur aequalitas justitiae inter aliquos, inquantum unus debet recipere ab alio propter hoc quod ille prius recipit ab isto: et ad hoc est justitia commutativa. Et quia tantum debet secundum quantitatem aliquis ab altero recipere quantum ei tribuit, ideo in hac specie justitiae salvatur medium secundum proportionem arithmeticam, in qua salvatur eadem quantitas; sicut tria est medium inter quatuor et duo, quia utrinque est excessus in unitate.

[11995] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in justitia est medium rationis, quod et idem est medium rei.

[11996] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in justitia non consideratur conditio personae, nisi inquantum ex conditionibus personae variatur quantitas rei. Qui enim percutit principem, majorem offensam facit; et ideo plus debet puniri. Et similiter etiam patet in justitia distributiva, quod diversitas personarum in diversitatem rei redundat.

[11997] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in justitia incidit in idem rectificatio operationis et rectificatio rerum, ut dictum est.

Quaestiuncula 3

[11998] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod bonum virtutum intellectualium consistit in hoc quod verum dicatur. Veritas autem consistit in quadam adaequatione intellectus et vocis ad rem. Et quia aequalitas est medium inter majus et minus, ideo oportet quod bonum virtutis intellectualis in medio consistat, ut scilicet dicatur de re hoc quod est. Si autem excedat vel in plus vel in minus, erit falsum; quod se habet ad virtutes intellectuales, sicut vitium ad morales; et hoc inquantum intellectus absolute considerat; inquantum vero de uno in aliud discurrit, accipitur medium non solum secundum commensurationem ad rem, sed secundum commensurationem conclusionum ad principia, vel eorum quae sunt ad finem in operativis.

[11999] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dicit philosophus in 10 Metaph., mensura intellectus nostri est res; et ideo secundum quod adaequatur rei, est rectum ipsius. Nihilominus et principia sunt regula conclusionum, et intelligens est quodammodo regula principiorum.

[12000] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod contrarietas passionum accedit ad medium virtutis moralis; unde circa iram, quae non habet passionem oppositam, est medium virtutis moralis secundum plus et minus in ipsa eadem passione.

[12001] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod extrema in virtutibus intellectualibus non accipiuntur secundum magnum et parvum intelligibile: sed extremum in plus est, quando attribuitur aliquid alicui quod non inest ei; extremum autem in minus, quando removetur ab eo quod ei inest. Utroque autem modo falsum contingit; verum autem, quando dicitur inesse quod inest, aut non inesse quod non inest; et haec extrema corrumpunt non substantiam, sed veritatem intellectus.

Quaestiuncula 4

[12002] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod medium in omnibus virtutibus quae habent medium, accipitur ex hoc quod virtus attingit in materia propria illud quod est aequale, et competens mensura. Unde si esset aliqua virtus quae haberet mensuram ipsam pro materia, non essent ibi extrema nec medium; sed bonum illius virtutis esset simpliciter attingere mensuram illam, sicut si alicujus virtutis materia esset veritas. Omnium autem prima mensura est ipse Deus, sicut etiam ipse philosophus, in 10 Metaph., dicit. Unde virtutes theologicae, quae habent Deum pro objecto, qui est ultimus finis, a quo omnia mensurantur, non possunt habere rationem medii, cum in materia illa non sit accipere extrema: sicut etiam in his quae conjuncta sunt malo fini, non potest accipi medium.

[12003] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio recta non est ad hoc quod in materia illa vitentur extrema, in qua superfluum esse non potest.

[12004] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides est virtus theologica, inquantum adhaeret primae veritati; et ex hac parte non potest in ipsa medium esse (non enim potest nimis Deo adhaerere): sed ex parte illa qua aliquid affirmat vel negat veritati primae adhaerens, ibi est medium, quia secundum hoc habet similitudinem cum virtutibus intellectualibus.

[12005] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium, quod spes non habet medium, secundum quod Deo adhaeret, sed ex parte subjecti.

Articulus 4

[12006] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 tit. Utrum virtutes morales maneant in patria

[12007] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non maneant in patria. Fides enim et spes sunt nobiliores quam virtutes morales. Sed fides et spes evacuantur. Ergo et morales virtutes.

[12008] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, virtutes morales perficiunt in vita activa. Sed haec vita cessabit in patria, in qua erit tantum contemplatio. Ergo et virtutes morales non erunt in patria.

[12009] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, virtutes morales quaedam sunt circa passiones. Sed hae non erunt in patria. Ergo nec virtutes morales.

[12010] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, fortitudo et temperantia sunt in irascibili et concupiscibili. Sed, secundum quosdam, vires sensibiles non remanebunt in anima separata. Ergo nec temperantia et fortitudo.

[12011] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, in patria erimus sicut Angeli Dei; Matth. 22. Sed derisibiles videntur qui ponunt castitatem et sobrietatem in Angelis, quos deos nominat philosophus in 10 Metaph. Ergo nec in nobis erunt.

[12012] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, patientia est valde nobilis virtus, quia ipsa opus perfectum habet. Sed non remanebit in patria nisi quantum ad fructum, ut Augustinus dicit in Lib. de patientia. Ergo nec aliae morales virtutes.

[12013] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, istae virtutes plenissime fuerunt in Christo. Sed illae virtutes quae evacuantur in patria, non fuerunt in Christo, ut fides et spes. Ergo virtutes istae non evacuantur.

[12014] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Sap. 1, 15: *justitia est perpetua et immortalis.* Sed non minus est necessaria ordinatio hominis ad seipsum quam ordinatio ad alterum quae est per justitiam. Ergo et aliae virtutes morales manent in patria.

[12015] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, in patria erunt homines Deo conformes. Sed hae virtutes in Deo sunt exemplares, ut dicit Macrobius. Ergo et in sanctis erunt aliquo modo.

[12016] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod quaelibet virtutum praedictarum habet duos actus: unum quem exercet circa propriam materiam; alium quem habet quando pervenit ad finem: sicut fortis dum est in periculo pugnae, exercet actum qui est circa materiam propriam, scilicet timores et audacias: sed quando jam domum victor revertitur, habet hunc actum qui est gaudere de victoria per pugnam praecedentem adepta. Dictum est autem art. 2, quaest. 3, quod virtutes morales quaedam sunt infusae, et quaedam acquisitae, et quod acquisitae dirigunt in vita civili; unde habent bonum civile pro fine. Et quia haec civilitas non remanebit in patria, ideo non remanebit eis aliquis actus, nec circa finem, nec circa materiam propriam, secundum quam tendunt ad finem; et ideo habitus tollentur. Virtutes autem infusae morales perficiunt in vita spirituali, secundum quam homo est civis civitatis Dei, et membrum corporis Christi, quod est Ecclesia; et haec quidem civilitas in futuro non evacuabitur, sed perficietur. Unde remanebunt istis virtutibus actus qui sunt circa finem proximum uniuscujusque virtutis, et ideo remanebunt habitus virtutum moralium infusarum.

[12017] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod fides et spes sunt nobiliores moralibus virtutibus ratione objecti. Sed quia habent essentialiter annexam imperfectionem respectu sui objecti, quae non est annexa virtutibus moralibus; ideo non oportet quod morales evacuentur, sicut spes et fides.

[12018] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtutes quae perficiunt in vita activa, etiam acquisitae, non oportet quod tollantur, cum aliquis se transfert ad vitam contemplativam; sed habent alios actus, inquantum pertingunt ad finem proximum, quia contemplativa vita est finis activae. Et ideo distinguit Macrobius harum virtutum tres gradus, secundum quod sunt in hominibus. Sunt enim politicae, secundum quod homo per eas in civilibus operibus rectificatur; purgatoriae autem, secundum quod civilibus utens ad quietem contemplationis aliquis anhelat; sed dicuntur purgati animi, inquantum aliquis abjecto omni exercitio civilis vitae, quieti contemplationis totum se tribuit. Et in hoc statu dicit quod actus temperantiae est cupiditatem non jam refrenare, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere; et sic de aliis.

[12019] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantum ad actus quos habent circa materias proprias, non remanebunt, sed secundum actus quos habent in fine adepto,

qui est a passionum tumultibus quietari.

[12020] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod vires sensibiles non manent actu in anima separata, dicunt tamen, quod manent in essentia animae sicut in radice: et similiter etiam manent habitus virtutum inferioris partis, sicut in radice, in virtutibus quae sunt in ratione, et in ipsa gratia.

[12021] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod istae virtutes sunt in Angelis alio modo quam in hominibus, etiam in patria: quia homines perpessi sunt hujusmodi passiones, quae per dictas virtutes refrenantur, vel naturam habent ut perpeti possint; quod non est de Angelis. Unde in Angelis et in Deo sunt sicut exemplares; in hominibus autem sicut virtutes purgati animi in patria. Tamen sciendum, quod philosophus loquitur de virtutibus acquisitis, quae perficiunt hominem in vita civitatis terrenae, in qua vita non habemus cum Angelis aliquam communicationem: unde non est simile de illis virtutibus quae perficiunt in vita civitatis Dei, quae constituitur ex Angelis et hominibus.

[12022] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod patientia dicitur non manere quantum ad actum quem habet circa mala tolerabilia; manet tamen habitus, et actus quem habet in quiete finis proprii.

Quaestio 2

Prooemium

[12023] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 pr. Deinde quaeritur specialiter de virtutibus cardinalibus: 1 quae et quot debent dici cardinales; 2 de materiis et objectis earum, 3 de actibus; 4 de subjectis; 5 quae ipsarum sit principalior.

Articulus 1

[12024] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 tit. Utrum aliquae virtutes debeant dici cardinales

Quaestiuncula 1

[12025] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullae virtutes debeant dici cardinales. Quia eaedem virtutes quae cardinales dicuntur, dicuntur

etiam generales: unde et Tullius eis partes assignat. Sed virtutes sunt distinctae ab invicem; ut dictum est. Ergo videtur quod non debeant dici cardinales.

[12026] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae dividuntur ab invicem, sunt simul, secundum philosophum; et ita unum non est principalius altero. Sed virtutes condividunt ab invicem genus virtutis. Ergo una non est principalior altera; et ita nec una debet dici cardinalis respectu alterius.

[12027] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, virtutes dividuntur contra vitia. Sed vitia principalia non dicuntur cardinalia, sed capitalia. Ergo virtutes principales debent dici capitales, et non cardinales.

[12028] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, si dicuntur cardinales, quia eis pervenitur ad vitam aeternam, ut dicitur in littera; eadem ratione omnes virtutes sunt dicendae cardinales, quia omnibus vitam meremur.

[12029] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in littera.

Quaestiuncula 2

[12030] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod morales virtutes non debeant dici cardinales, sed aliae. Quia theologicae virtutes propinquiores sunt fini, quia habent finem ultimum pro objecto. Cum ergo finis sit principium in operativis secundum philosophum 7 Ethic., virtutes theologicae erunt principaliores: et ita ipsae magis debent dici cardinales.

[12031] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, caritas dicitur radix virtutum, fides autem fundamentum, spes vero anchora. Sed quae est proportio radicis ad arborem, et fundamenti ad domum, et anchorae ad navem, eadem est proportio cardinis ad ostium. Ergo virtutes theologicae possunt dici cardinales, sicut et morales.

[12032] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores virtutibus moralibus: quia perficiunt in vita contemplativa, quae est nobilior activa. Ergo virtutes intellectuales magis debent dici cardinales quam morales.

[12033] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, una sola de cardinalibus hic enumeratis intellectualis est, scilicet prudentia, quae moralis est aliquo modo. Ergo virtutes cardinales magis sunt in genere moralium quam intellectualium virtutum.

Quaestiuncula 3

[12034] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeant dici tot

virtutes cardinales in hoc numero. Quia virtutes istae sunt in tribus viribus animae. Sed inter eas est una tantum principalis, scilicet rationalis. Ergo et inter virtutes est tantum una cardinalis.

[12035] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, si virtutes dicuntur eaedem generales et cardinales; generales autem sunt tantum duae, scilicet justitia et prudentia, ut dictum est prius videtur etiam quod tantum sint duae cardinales.

[12036] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in qualibet vi est aliquid principalissimum invenire eorum quae ad illam vim pertinent. Si ergo vires sunt tres, in quibus sunt virtutes, videtur quod etiam tantum tres debeant esse virtutes cardinales.

[12037] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Sed contra, videtur quod debeant esse plures quam quatuor. Quia virtutes vitiis opponuntur. Sed vitia capitalia sunt septem. Ergo et virtutes cardinales debent esse septem.

[12038] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, in rationali ponuntur duae virtutes cardinales, prudentia scilicet, et justitia. Ergo similiter in qualibet aliarum virium debent poni duae virtutes cardinales; et ita, cum vires sint tres, erunt sex cardinales virtutes.

[12039] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 6 Praeterea, sicut prudentia est perfectio rationis practicae, ita et ars. Sed rationis practicae rectitudo et veritas consistit, ut dicitur in 6 Ethic., in conformitate ad appetitum rectum; quod fit per virtutes morales, ut dictum est. Ergo sicut prudentia inter virtutes morales ponitur cardinalis virtus, ita et ars mechanica poni debet.

Quaestiuncula 4

[12040] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliae virtutes magis debeant esse cardinales quam istae. Quia unumquodque denominatur a principaliori quod est in ipso, ut dicit philosophus in 2 de anima. Sed vis irascibilis denominatur ab ira. Ergo cum mansuetudo sit contra iram, fortitudo autem contra timores et audacias, quae sunt etiam passiones irascibilis; videtur quod mansuetudo sit magis virtus cardinalis quam fortitudo.

[12041] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod est magnum in quolibet genere, est principalius in illo genere. Sed magnanimitas operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicit philosophus in 4. Ergo videtur quod magnanimitas sit magis cardinalis quam fortitudo, quia utraque est in irascibili.

[12042] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, virtus cardinalis dicitur in qua aliae virtutes firmantur. Sed humilitas est firmamentum omnium virtutum: quia, sicut dicit Gregorius, qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulverem in ventum portat. Ergo videtur quod humilitas praecipue esse debeat cardinalis.

[12043] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, poenitentia omnes defectus

ad perfectum revocat. Sed aliae virtutes defectus singulares removent. Ergo, cum poenitentia sit quaedam virtus, ut dicit Ambrosius, videtur quod ipsa potissime debeat dici cardinalis.

[12044] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 5 Praeterea, magis est laudabile dare aliquid de proprio quam reddere alienum. Sed liberalitas propria largitur, justitia autem unicuique quod suum est reddit. Ergo liberalitas magis debet esse cardinalis virtus quam justitia.

Quaestiuncula 1

[12045] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtutes quatuor quae hic enumerantur, dicuntur generales, et principales, et cardinales. Quia enim principium cujuslibet rei est potissima pars ejus, etiam plus quam dimidium, ut dicitur in 1 Ethic., ideo illud quod est potissimum in quolibet genere, dicitur principale in genere illo. Et quia habitus pensatur ex actibus, et actus ex objectis sive materia; ideo virtutes principales dicuntur quae sunt circa illud quod est potissimum in materia vel materiis virtutum; sicut potissimum in illis quae ad concupiscibilem pertinent, sunt delectationes secundum tactum; unde temperantia, quae est circa illas delectationes, est virtus principalis; et eutrapelia, quae est circa delectationes quae sunt in ludis, est virtus secundaria: sicut ars ad quam pertinet finis navis, qui est navigatio, scilicet gubernatoria, est principalis respectu illius artis quae facit navem, quia finis est potissimum in unoquoque; et in arte quae facit navem, est principalior illa quae inducit formam quam quae praestat materiam. Et quia ad illud quod est potissimum in qualibet re, ordinantur omnia quae sunt illius rei; ideo virtutes et artes principales movent secundum suum imperium virtutes et artes secundarias ad actus proprios, sicut ars gubernatoria imperat ei quae facit navem; et ex hoc dicitur architectonica respectu ejus, quasi princeps ipsius. Et quia actus moti fundantur super actione moventis, ideo actus secundariae virtutis fundantur super actione principali, sicut fundatur super cardinem motus ostii; et ideo virtus principalis dicitur esse cardinalis, et virtus secundaria dicitur adjuncta illi. Omne autem quod movetur ab aliquo, agit in virtute moventis sicut instrumentum ejus: et ideo etiam motus virtutis cardinalis participatur quodammodo in virtutibus adjunctis: et secundum hoc virtus cardinalis dicitur generalis, inquantum pluribus virtutibus adjuncta; dicitur pars ejus, inquantum modum suum participat.

[12046] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non dicuntur generales per praedicationem, sed per quamdam participationem, ut dictum est; unde eis non assignantur species, sed partes.

[12047] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ea quae dividunt aliquod commune univocum, sunt simul quantum ad intentionem generis, quamvis unum possit esse causa alterius quantum ad esse, sicut motus localis est causa aliorum motuum contra quos dividitur. Sed ea quae dividunt aliquod commune analogum se habent secundum prius et posterius etiam quantum ad intentionem communis quod dividitur, sicut patet de substantia et

accidente. Unde ex hoc quod una virtus condividitur alteri, non oportet quod una non sit altera principalior.

[12048] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod perfectio peccatorum non est per ordinem ad finem, sed magis per aversionem a fine debito: unde motus peccatorum non assimilantur ostio, per quod intratur in domum: et ideo peccata principalia non assimilantur cardini; unde non dicuntur cardinalia, sed capitalia tantum, ex hoc quod important quosdam actus aliorum.

[12049] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis omnes virtutes gratuitae introducant ad regnum caelorum, ex hoc tamen non nanciscuntur nomen cardinis, sed ostii. Illae autem virtutes quibus ad aeternam vitam pervenitur et super eas aliarum virtutum motus fundantur, dicuntur proprie cardinales.

Quaestiuncula 2

[12050] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur, ut dictum est, ad similitudinem cardinis, in quo motus ostii firmatur. De ratione autem ostii est ut per ipsum interiora domus adeantur; et ideo illud per quod non est motus in aliquid ulterius, non habet rationem ostii. Virtutes autem theologicae, cum sint circa finem ultimum, non est aliquid aliud ulterius ex parte objecti in quod tendant; unde in virtutibus theologicis non invenitur ratio ostii, et propter hoc non possunt dici cardinales; similiter nec in virtutibus intellectualibus; quia perficiunt in vita contemplativa, quae non ordinatur ulterius ad alteram vitam, sed activa ad ipsam ordinatur. Unde cum virtutes morales perficiant in vita activa, et habeant actus suos non circa finem ultimum, sed circa objectum, ex utraque parte manet in eis ratio ostii; et propter hoc cardinales virtutes inveniuntur solum in genere moralium.

[12051] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis possint dici principales, non tamen dicuntur cardinales ratione jam dicta.

[12052] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fundamentum, anchora et radix nominant id, in quo aliquid firmatur quantum ad suam quietem: et ideo competunt illa nomina virtutibus quae habent finem pro objecto, in quo est quies. Sed cardo dicit aliquid in quo alterum firmatur quantum ad motum, ut dictum est; et ideo convenit hoc nomen virtutibus quae sunt circa ea quae sunt ad finem, per quae est transitus in finem.

[12053] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium sicut ad primum dicendum est.

Quaestiuncula 3

[12054] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non sunt nisi quatuor virtutes cardinales; cujus ratio est, quia cum moralium virtutum materia sint ea quae ad appetitum pertinent, in quibus etiam ratio dirigit, praedicta materia potest dupliciter considerari. Uno modo prout habet rationem consiliabilis et eligibilis, secundum quod ratio circa eam operatur: et sic est prudentia, quae est media inter morales et intellectuales, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 1, art. 3. Alio modo secundum quod habet rationem boni appetibilis. Ad appetitum autem duo pertinent, scilicet actio et passio. Passio autem est in irascibili et concupiscibili. Circa actiones ergo est justitia; circa passiones irascibilis fortitudo; circa passiones concupiscibilis temperantia; et sic sunt quatuor virtutes cardinales.

[12055] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cardo est illud in quo proxime firmatur motus ostii; unde virtutem cardinalem oportet esse circa id quod est principale in singulis materiis, et non solum circa id quod est principale principium, quod ad rationem pertinet.

[12056] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod justitia et prudentia dicuntur generales respectu omnium virtutum; temperantia autem et fortitudo non respectu omnium; sed respectu virtutum tantum quae eis adjunguntur: et haec generalitas sufficit ad cardinalem virtutem, praecedens autem non requiritur. Quamvis justitia, secundum quod est idem quod omnis virtus, non sit virtus cardinalis, ut dictum est. Prudentia autem non est generalis quantum ad essentiam, cum contra alias dividatur, sed quantum ad materiam, quia in omnibus moralibus dirigit.

[12057] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio quandoque comprehendit duas potentias, scilicet vim cognitivam, in qua est prudentia, et vim affectivam, quae voluntas dicitur, in qua est justitia, ut infra dicetur. Concupiscibilis autem et irascibilis sunt tantum appetitivae; et ideo non est ratio similis.

[12058] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis virtutes opponantur, non tamen oportet quod virtus principalis opponatur vitio principali, quia principalitas virtutis attenditur penes id quod est principale simpliciter, cum idem sit judicium de re absolute, et secundum quod comparatur ad virtuosum, ut philosophus dicit. Sed principalitas vitii est secundum id quod magis est natum movere a rectitudine rationis; et hoc quidem in aliquibus consonat, in aliquibus autem non: unde aliquod vitium capitale opponitur cardinali virtuti, sicut luxuria et gula temperantiae: aliquod autem non opponitur principali, sicut ira mansuetudini.

[12059] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non sunt cognitivae sed appetitivae tantum; et ideo in eis non potest esse duplex virtus cardinalis, sicut in ratione dictum est.

[12060] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod appetitus dicitur rectus dupliciter. Uno modo in se, secundum quod ea quae in appetitu sunt, ordinata sunt: et hanc rectitudinem facit virtus moralis: et quia prudentia conformat ra

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

tionem practicam appetitui sic directo; ideo cum moralibus virtutibus in materia communicat, et in eamdem operationem concurrit, propter quod inter morales computatur. Alio modo dicitur appetitus rectus a rectitudine quae est extra ipsum; et hoc est materialiter, inquantum scilicet tendit in aliquid rectum extra se faciendum, cujusmodi est rectitudo quae est in artificiatis; et sic conformat rationem appetitui recto ars mechanica; ideo non computatur inter morales virtutes.

Quaestiuncula 4

[12061] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, omnis materia moralis ad quatuor reducitur, quae vel re vel ratione differunt (hoc enim sufficit ad differentiam habituum, ut prius dictum est): scilicet passio concupiscibilis, passio irascibilis, actio: et haec omnia secundum quod subjiciuntur rationi, sic omnia induunt rationem unius objecti vel materiae. Inter passiones autem concupiscibilis praecipuae sunt delectationes secundum tactum, ut ex supra dictis in 26 dist., quaest. 1, art. 4, patet, circa quas est temperantia: et ideo in hac materia ipsa est cardinalis virtus. In passionibus autem irascibilis praecipuae sunt illae quae sunt ex difficili, quod natum est mortem incutere: et ideo fortitudo, quae est circa hujusmodi passiones, est in hac materia cardinalis virtus. In actionibus autem quae sunt circa res quae in usum vitae veniunt, quibus ad invicem communicamus, praecipue sunt illae actiones quibus hujusmodi res distinguuntur, quia praedicta distinctio est communicationis principium; et ideo justitia, quae tribuit unicuique quod suum est, est cardinalis virtus in hac materia. Inter ea autem quae ratio circa moralia operatur, praecipuum est electio ad quam consilium et omnia hujusmodi ordinantur: et ideo prudentia quae electionem rectam, facit, est cardinalis in ista materia.

[12062] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non idem requiritur ad hoc quod aliqua passio sit principalis et ad hoc quod sit materia principalis virtutis, et ad hoc quod denominet potentiam. Quia enim denominatio fit ex completo et ultimo et manifestiori: ideo potentia irascibilis denominatur a passione irae, quae est ultima aliarum passionum quae sunt in irascibili, et composita passio, sicut supra dictum est. Sed ad hoc quod sit principalis passio, requiritur quod afficiatur appetitus secundum conditionem appetibilis moventis, ut scilicet

bonum prosequatur, et malum fugiat; et ita in irascibili timor et spes sunt principales passiones. Sed ad hoc quod sit materia principalis virtutis, requiritur quod sit passio excedens per modum intensionis alias passiones existentes in illa vi, sicut circa maximas delectationes concupiscibilis est temperantia. Magis autem intensam passionem facere natum est malum corruptivum imminens, sicut sunt mortis pericula, quam bonum expectatum, vel quam vindicta desiderata de malo illato: et ideo circa audacias et timores, quae sunt circa hujusmodi pericula, est principalis virtus, non autem circa spem vel circa iram.

[12063] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud circa quod est principalis virtus, non solum debet esse principalius secundum intensionem, sed etiam secundum dependentiam, ut scilicet illud principale non dependeat ab aliis, sed alia quodammodo ordinentur ad ipsum; sicut delectationes tactus non dependent ab aliis delectationibus, sed magis aliae ordinantur ad ipsas: alias enim non salvaretur ratio cardinalis virtutis. Magnum autem quod attendit magnanimitas, dependet ex aliis virtutibus, quia operatur magnum in actibus aliarum virtutum, et ideo praesupponit alias virtutes, ut philosophus dicit in 4 Ethic.: et propter hoc magnanimitas non potest esse cardinalis virtus.

[12064] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod humilitas dicitur conservatio et fundamentum aliarum virtutum in esse suo, inquantum removet prohibens, scilicet superbiam, quae bonis operibus insidiatur ut pareant, sicut dicit Augustinus, non autem propter principalitatem materiae, ad quam aliarum virtutum materiae reducuntur, ut sic aliarum virtutum motus in humilitate firmentur, quod facit cardinalem virtutem. Humilitas autem habet idem pro materia quod magnanimitas, quamvis sub diversis rationibus: quia humilitas rationem parvi ex consideratione propriae fragilitatis; sed magnanimitas rationem magni ex consideratione divini auxilii, vel divini doni, vel gratuiti vel naturalis, sicut est rationis bonum.

[12065] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dato quod poenitentia sit virtus, non erit cardinalis virtus, eo quod praesupponit aliarum virtutum materias, sicut et magnanimitas. Poenitentia enim est dolor de peccatis. Peccatorum autem et virtutum eadem est materia.

[12066] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod liberalitas etiam praesupponit justitiam: quia nullus posset aliquid de proprio dare, nisi aliquid suum haberet; et hoc facit justitia; unde actus liberalitatis actum justitiae praesupponit; et ideo non est cardinalis virtus, sed justitiae annexa.

Articulus 2

[12067] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 tit. Utrum prudentia habeat aliquam materiam specialem

Quaestiuncula 1

[12068] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non habeat aliquam materiam specialem. Quia quidam philosophus dicit, quod sub prudentia comprehenduntur physica, dialectica, rhetorica. Sed nihil est in mundo quod ad aliquid istorum quatuor non reducatur: quia physica est de his quae sunt a natura, dialectica autem est de operibus rationis, politica de civilibus operibus. Ergo prudentia non habet aliquam materiam determinatam.

[12069] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in 6 Ethic., prudens est totaliter consiliativus. Sed consilium est etiam in his quae ab artibus mechanicis fiunt. Ergo circa omnia illa est prudentia.

[12070] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, dicit philosophus in 6 Ethic., quod prudentia est recta ratio agibilium. Sed agibilia sunt omnia quae ad alias virtutes pertinent. Ergo non habet materiam distinctam ab aliis virtutibus.

[12071] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omnis virtus in cujus definitione ponitur materia, habet specialem et determinatam materiam. Sed materia aliqua ponitur in definitione prudentiae: quia est recta ratio agibilium. Ergo habet materiam determinatam.

[12072] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, est virtus specialis. Ergo habet objectum speciale.

Quaestiuncula 2

[12073] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod passiones non sint materia temperantiae et fortitudinis. Materia enim salvatur in omnibus quae ex materia vel circa materiam fiunt. Sed praedictae virtutes sunt quietantes a passionibus. Ergo passiones non sunt materia earum.

[12074] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illud penes quod distinguuntur virtutes, debet assignari materia virtutum: quia habitus per objecta distinguuntur. Sed virtutes praedictae et eis annexae distinguuntur penes res exteriores: quia quaedam sunt circa pericula mortis, quaedam circa delectabilia venerea, quaedam circa honores, et sic de aliis. Ergo res exteriores, et non passiones, sunt earum materia.

[12075] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est commune omni virtuti, non debet assignari materia alicui speciali virtuti. Sed delectatio invenitur in omnibus

specialibus virtutibus: quia *oportet accipere signum generati habitus fientem in opere delectationem.* Ergo delectatio et aliae passiones non sunt materia alicujus determinatae virtutis.

[12076] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, philosophus dicit in 3 Ethic., quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia autem circa concupiscentias. Hae autem passiones nominant. Ergo videtur quod materia harum virtutum sint passiones.

[12077] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, illud est materia rei circa quod ponitur forma ipsius. Sed forma praedictarum virtutum est medium. Ergo cum medium ponatur in passionibus, videtur quod passiones sint materia praedictarum virtutum.

Quaestiuncula 3

[12078] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod justitia non sit circa operationes. Non enim potest esse idem materia, et actus circa materiam. Sed actus justitiae est quaedam operatio. Ergo operationes non possunt esse materia justitiae.

[12079] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, operationes etiam exteriores ex interioribus passionibus oriuntur. Sed justitia non dicitur esse circa passiones, sed magis aliae virtutes. Ergo non est circa operationes.

[12080] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, virtus quae circuit omnes virtutes, non habet aliquam specialem materiam. Sed justitia est hujusmodi, ut dicitur in Glossa Genes. 1, etiam specialis: quia inter commutationes, circa quas est commutativa justitia, quae est species specialis justitiae, ponit philosophus in 5 Ethic., moechiam, quae est circa materiam temperantiae, et occisionem dolo, quae est circa materiam mansuetudinis. Ergo videtur quod justitiae non sit attribuenda aliqua specialis materia.

[12081] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, est quod dicit philosophus in principio 5 Ethic. quod justitia est circa operationes.

[12082] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ipsa est circa aliquid circa quod non est aliqua alia virtus, scilicet circa lucrum pecuniarum. Ergo habet aliquam specialem materiam.

Quaestiuncula 1

[12083] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod prudentia circa illa est de quibus est consilium, eo quod ad prudentem pertinet bene se habere circa consilia, consiliando, judicando, et praecipiendo. Consilium autem est de contingentibus operabilibus a nobis; unde etiam circa hoc oportet prudentiam esse. Et quia prudens dicitur bene

consiliativus simpliciter, oportet quod consilietur de his quae sunt ordinata ad bonum hominis simpliciter. Hoc autem consistit in animae perfectione, cujus ultima perfectio est debita operatio potentiarum animae; et ideo de his in quibus bonum operantis consistit, est prudentia; et haec agibilia dicuntur. Ea enim quae transeunt in exteriorem materiam ad perficiendum eam, dicuntur factiones magis quam actiones, et circa eas est ars mechanica praedicta. Ergo agibilia, secundum quod sunt consiliabilia, sunt propria materia prudentiae.

[12084] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod physica et dialectica non continentur sub prudentia quantum ad ea de quibus sunt, sed quantum ad usum et exercitium earum.

[12085] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod operationes artis mechanicae ordinantur ad perfectionem exterioris materiae, et non ad perfectionem operantis, nisi per accidens, inquantum scilicet utitur eis quae facit: sed hoc accidit arti; et ideo bene consiliari de his, non est bene consiliari simpliciter, sed ad finem aliquem; et propter hoc secundum hoc non dicitur aliquis prudens simpliciter, sed prudens in hoc.

[12086] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut idem secundum rem est objectum intellectus inquantum est verum, et voluntatis inquantum est bonum; ita etiam idem secundum rem diversa ratione potest esse materia prudentiae, et aliarum moralium virtutum; prudentiae quidem inquantum est consiliabile, aliarum autem virtutum inquantum est agibile.

Quaestiuncula 2

[12087] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, materia prudentiae est bonum operabile a nobis, pertinens ad perfectionem animae. Operatio autem animae recta, in qua perfectio ejus consistit quantum ad vitam activam pertinet, in duobus consistit, scilicet in moderatione passionum animae, et in usu debito exteriorum rerum. Quia ergo oportet virtutes morales haberi ad exequendum illud quod prudentia decrevit, oportet quod sint aliquae virtutes circa utrumque praedictorum. Circa passiones ergo moderandas est temperantia et fortitudo, et alia hujusmodi; unde propria materia temperantiae sunt passiones circa delectabilia tactus; fortitudinis autem timores et audaciae in maximis terribilibus.

[12088] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtutes non omnino extinguunt passiones, sed moderant eas; unde philosophus dicit in 2 Ethic., quod *quidam determinant virtutes impassibilitates et quietes; non bene autem.*

[12089] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtutes istae non distinguuntur ex rebus exterioribus, nisi quatenus circa eas contingit animam diversimode passionibus affici; unde passiones sunt proxima materia, res autem exteriores sunt materia remota,

inquantum sunt objecta ipsarum passionum.

[12090] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes non sunt circa delectationes sicut circa materiam; sed magis delectatio est consequens actum virtutis.

Quaestiuncula 3

[12091] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non solum oportet hominem moderari circa passiones interiores, sed etiam circa actiones exteriores. Sed moderatio in eis potest esse duplex. Uno modo per ordinem ad agentem; et sic eadem est ratio moderandi actiones exteriores, et interiores passiones; unde hoc pertinet ad alias virtutes quae sunt circa passiones. Alio modo per ordinem ad alium cum quo est convivendum; et sic habet specialem rationem moderationis, et ideo requiritur specialis virtus; unde ad hoc est justitia, et illa quae ad justitiam reducuntur. Propria ergo materia justitiae sunt operationes exteriores secundum quod ordinantur ad alterum; res autem exteriores, ut pecunia, vel aliquid hujusmodi, sunt materia justitiae inquantum in usum veniunt; et ideo sunt materia remota.

[12092] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod actus virtutum primi et principales sunt actus interiores. Unde si ponimus exteriores operationes materiam justitiae, non erit idem actus et materia.

[12093] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum patet solutio per id quod dictum est.

[12094] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, duplex est materia virtutum; scilicet remota, ut res exteriores, quae veniunt in usum vitae; et proxima, ut passiones, et operationes. Justitia igitur, secundum quod specialis est virtus, ordinat materiam omnium aliarum virtutum remotam: quia illae eaedem res quae sunt natae inferre passiones violentas, possunt assumi ut materia operationis ad alterum; tamen quaedam assumuntur ut materia operationis ad alterum, quae non multum nata sunt inferre passionem, sicut pecuniae, et hujusmodi. Et ideo quidquid est materia exterior aliarum virtutum, potest esse materia exterior justitiae, sed non convertitur. Quantum autem ad materiam proximam justitia specialis non circuit materiam aliarum virtutum, quia ad ipsam non spectat qualiter homo irascatur, dummodo non percutiat.

Articulus 3

[12095] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 tit. Utrum prudentia habeat actum virtutis distinctum ab aliis

[12096] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prudentia non habeat actum distinctum ab aliis virtutibus. Quia, ut philosophus dicit 6 Ethic., prudentia praeceptiva est. Sed praecipere de operandis idem videtur quod electio, quae est actus virtutis moralis, ut dicit philosophus in 6 Ethic. Ergo prudentia non habet distinctum actum ab aliis virtutibus.

[12097] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, medium invenitur secundum rationem rectam, quae pertinet ad prudentiam. Sed attingere medium in qualibet materia est actus virtutis quae est circa materiam illam. Ergo actus prudentiae non distinguitur ab actu aliarum virtutum.

[12098] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, ejusdem est operari circa finem et circa ea quae sunt ad finem. Sed aliae virtutes faciunt rectam electionem de propriis finibus. Ergo etiam dirigunt in hujusmodi quae sunt ad finem. Sed hoc pertinet ad prudentiam, ut dicitur in 6 Ethic. Ergo prudentia non habet actum distinctum ab aliis virtutibus.

[12099] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in 6 Ethic., finis proximus virtutis est bona operatio. Sed prudentia dirigit ad bonam operationem. Ergo dirigit ad finem virtutis. Sed hoc pertinet ad alias virtutes, ut dicit philosophus. Ergo actus prudentiae non distinguitur ab actibus aliarum virtutum.

[12100] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, videtur quod inconvenienter ponantur in littera actus virtutum. Quia subvenire miseris est actus misericordiae; praecavere autem insidias pertinet ad cautionem, quam quidam ponunt prudentiae partem.

[12101] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 arg. 6 Item, perferre molestias non videtur actus fortitudinis esse: tum quia aggredi difficilia videtur esse virtuosius, et ita magis ad fortitudinem pertinere: tum quia perferre non videtur dicere actum, sed magis immobilitationem: tum quia perferre molestias videtur esse etiam aliarum virtutum actus, ut patientiae et caritatis, quae omnia sustinet, et mansuetudinis: tum etiam quia non circa quaslibet molestias est fortitudo, ut philosophus probat in 3 Ethic.

[12102] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ad perfectionem virtutis moralis tria sunt necessaria. Primum est praestitutio finis; secundum autem est inclinatio ad finem praestitutum; tertium est electio eorum quae sunt ad finem. Finis autem proximus humanae vitae est bonum rationis in communi; unde dicit Dionysius, quod malum hominis est contra rationem esse: et ideo est intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut passiones et operationes ad rectitudinem rationis reducantur. Rectitudo autem rationis naturalis est; unde hoc modo praestitutio finis ad naturalem rationem pertinet, et praecedit prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam; et

ideo dicit philosophus, 6 Ethic., quod prudentia habet principia fines virtutum. Sed hoc bonum rationis determinatur secundum quod constituitur medium in actionibus et passionibus per debitam commensurationem circumstantiarum, quod facit prudentia. Unde medium virtutis moralis, ut in 2 Ethic. dicitur, est secundum rationem rectam, quae est prudentia; et sic quodammodo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus, et ejus actus in earum actibus immiscetur; sed inclinatio in finem illum pertinet ad virtutem moralem quae consentit in bonum rationis per modum naturae: et haec inclinatio in finem dicitur electio, inquantum finis proximus ad finem ultimum ordinatur. Et ideo dicit philosophus, 2 Ethic., quod virtus moralis facit electionem rectam. Sed discretio eorum quibus hoc bonum rationis consequi possumus et in operationibus et in passionibus, est actus prudentiae: unde praestitutio finis praecedit actum prudentiae et virtutis moralis; sed inclinatio in finem, sive recta electio finis proximi, est actus moralis virtutis principaliter, sed prudentiae originaliter. Unde philosophus dicit, quod rectitudo electionis est in aliis virtutibus a prudentia, sicut rectitudo in intentione naturae est ex sapientia divina ordinante naturam: et secundum hoc actus etiam prudentiae immixtus est actibus aliarum virtutum. Sicut enim inclinatio naturalis est a ratione naturali, ita inclinatio virtutis moralis a prudentia; electio autem eorum quae sunt ad finem, secundum quod electio importat praeceptum rationis de his prosequendis. Sed actus prudentiae sibi proprius est, et distinctus ab actibus aliarum virtutum.

[12103] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod electio finis proximi pertinet ad virtutem moralem quantum ad hoc quod electio ad appetitum pertinet; sed electio eorum quae ad illum finem ordinantur, pertinet ad prudentiam quantum ad id quod cognitionis est: electio enim aliquid habet de cognitione, et aliquid de appetitu.

[12104] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod eligere medium, est actus uniuscujusque virtutis in propria materia; sed praefigere medium hoc, est actus prudentiae.

[12105] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtutis moralis inclinatio convenit quodammodo cum inclinatione naturae, et quodammodo differt. Convenit quidem in hoc, quia utraque inclinatio est in finem determinatum; differt autem in hoc quod in naturalibus sicut est finis determinatus, ita et ea quae sunt ad finem; sed in virtutibus moralibus est finis determinatus, non autem viae ad finem, quia potest medium inveniri in diversis diversimode. Et quia naturalis inclinatio est semper uno modo, ideo inclinatio virtutis moralis non sufficit in ea quae sunt ad finem, sed oportet quod determinetur per virtutem cognitivam, scilicet prudentiam.

[12106] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non quaelibet operatio est finis moralis virtutis, sed illa qua attingitur medium, in quo est bonum rationis. Sed operationes illae in quibus quaeruntur debitae circumstantiae ut inveniatur medium, sunt operationes quae sunt fines.

[12107] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Augustinus intendit ponere actus virtutum secundum quod habentur hic differenter quam in patria: et ideo ponit actus virtutum respectu mali, quod non erit in patria. Nec curat utrum sint actus principales virtutis cui assignantur, dummodo ad ipsam, vel ad aliquam virtutem ei annexam, pertineant.

[12108] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod perferre, secundum quod dicitur actus fortitudinis, non dicit immobilitatem, sed electionem immorandi in molestiis propter bonum virtutis sine perturbatione immoderati timoris; in quo differt ab aliis virtutibus: quia caritas facit imperturbatum contra odium, mansuetudo contra iram, patientia contra tristitiam: et hic quidem, ut philosophus dicit in 3 Ethic., est magis actus fortitudinis quam aggredi difficilia, quanto est difficilius praesentia mala non fugere, quam insurgere in mala quae nondum afficiunt. Quamvis autem fortitudo sit contra molestias mortis principaliter, tamen etiam secundario est contra omnes alias molestias: quia in omnibus fortis bene se habet, ut dicit philosophus in 3 Ethic.

Articulus 4

[12109] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 tit. Utrum aliqua potentia animae sit subjectum alicujus virtutis

Quaestiuncula 1

[12110] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nulla potentia animae sit subjectum alicujus virtutis. Forma enim simplex, ut dicit Boetius, subjectum esse non potest. Sed potentiae animae sunt formae simplices. Ergo non possunt esse subjectum virtutis.

[12111] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, cujus est operatio, ejus est habitus. Sed potentiae non est operatio, sed suppositorum. Ergo potentiae animae non sunt subjecta habituum virtutum.

[12112] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, virtute recte vivitur, secundum Augustinum. Sed vita non est per potentiam animae, sed magis per essentiam. Ergo virtutes non sunt in potentiis sicut in subjecto.

[12113] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, virtus est ultimum potentiae, secundum philosophum in 1 Cael. et Mund. Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animae sicut in subjecto.

Quaestiuncula 2

[12114] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod temperantia et fortitudo non sint in irascibili et concupiscibili. Quia, secundum philosophum, 2 Ethic., virtus moralis facit electionem rectam. Sed electio non est actus irascibilis et concupiscibilis, sed liberi arbitrii. Ergo non sunt in irascibili et concupiscibili sicut in subjecto, sed in libero arbitrio.

[12115] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod est perpetuae corruptionis, non potest esse subjectum virtutis. Sed sensualitas, cujus partes sunt irascibilis et concupiscibilis, perpetuae corruptionis est: unde signatur per serpentem. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt subjectum alicujus virtutis.

[12116] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, irascibilis et concupiscibilis sunt imperata a ratione. Sed inconveniens est ponere quod actus virtutum imperentur a naturali ratione. Ergo non sunt aliquae virtutes in irascibili.

[12117] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, virtutes humanae debent esse in eo per quod homo ab aliis distinguitur. Sed hoc est ratio. Ergo omnes sunt in ratione, non in irascibili et concupiscibili.

[12118] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 5 Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed peccatum mortale opponitur virtuti. Cum ergo ejus subjectum non possit esse nisi ratio vel voluntas, quia omne peccatum in voluntate est; nec virtus poterit esse in irascibili et concupiscibili.

[12119] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 6 Praeterea, sicut appetitiva sensibilis deservit voluntati et rationi; ita apprehensiva sensibilis intellectui. Sed in apprehensivis sensitivae partis non ponitur aliqua virtus. Ergo nec in appetitiva sensibili.

[12120] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, philosophus, in 1 Ethic., distinguit virtutes morales et intellectuales; et morales distinguit secundum rationale per essentiam et per participationem. Sed rationale per participationem est in irascibili et concupiscibili. Ergo et cetera.

[12121] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus assignat differentiam inter continentem et temperatum; quia continens patitur et non deducitur; temperatus autem non patitur. Sed hoc non potest esse nisi in temperato sit aliquid in illa vi in qua sunt natae esse passiones. Cum ergo passiones in irascibili et concupiscibili sint, videtur quod in irascibili et concupiscibili sit aliqua virtus.

Quaestiuncula 3

[12122] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod justitia sit etiam in irascibili et concupiscibili. Quia justitia est moralis virtus, cujus subjectum est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis. Ergo justitia est in irascibili et concupiscibili.

[12123] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, tres sunt vires motivae: rationalis, irascibilis, et concupiscibilis. Sed justitia non est in rationali, quia non est virtus cognitiva. Ergo est in irascibili vel concupiscibili.

[12124] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, voluntas se habet aequaliter ad omnia opera virtutum: quia omnes virtutes sunt habitus voluntarii. Ergo eadem ratione vel omnes virtutes sunt in voluntate, vel nulla. Non autem omnes virtutes sunt in voluntate: quia fortitudo est in irascibili, temperantia in concupiscibili. Ergo justitia non est in voluntate nec in ratione, ut dictum est; ergo est in irascibili vel concupiscibili.

[12125] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 4 Praeterea, in illa vi est virtus aliqua sicut in subjecto ad quam pertinet materia virtutis. Sed materia justitiae pertinet ad irascibilem et concupiscibilem: quia quantum ad materiam exteriorem circuit actus aliarum virtutum, ut dictum est. Ergo est in irascibili et concupiscibili.

[12126] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Anselmus dicit, quod justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Sed rectitudo voluntatis est in voluntate sicut in subjecto. Ergo justitia est in voluntate, et non in irascibili et concupiscibili.

[12127] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, justitia consistit in ordine ad alium. Sed ordinare non est nisi rationis. Ergo justitia non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Quaestiuncula 4

[12128] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod prudentia non sit in ratione. Quia, sicut dicit philosophus, in 6 Ethic., prudentia praeceptiva est. Sed praecipere pertinet ad voluntatem, quae est motor omnium virium, ut dicit Anselmus. Ergo prudentia est in voluntate sicut in subjecto.

[12129] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, eligere videtur esse actus prudentiae. Sed electio non est actus rationis, sed liberi arbitrii, quod est idem quod voluntas. Ergo prudentia non est in ratione sicut in subjecto, sed in voluntate.

[12130] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, habitui qui est in ratione sicut in subjecto, magis opponitur error involuntarius quam error voluntarius, sicut magis est vituperabilis grammaticus si involuntarius soloecizet quam si voluntarius. Sed magis opponitur prudentiae peccatum quod quis voluntarie committit, quam illud quod quis involuntarius facit. Ergo prudentia non est in ratione sicut in subjecto, sed magis in voluntate.

[12131] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in 6 Ethic., quod prudentia est recta ratio operabilium.

[12132] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, partes prudentiae, secundum Tullium, assignantur memoria, intelligentia, providentia. Sed haec non pertinent ad voluntatem, sed ad rationem. Ergo prudentia non est in voluntate, sed in ratione.

Quaestiuncula 1

[12133] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod substantia, quae est subjectum omnium, recipit quaedam accidentia mediantibus aliis; et quaedam causantur ex principiis substantiae, mediantibus aliis accidentibus; sicut colorem recipit mediante superficie, et ex principiis corporis mixti causatur sapor mediante calido et frigido. Unde subjectum alicujus accidentis potest dupliciter assignari. Uno modo substantia, quae est primum fundamentum accidentium; et sic habitus virtutum non sunt in potentiis sicut in subjecto, sed magis in ipsa anima, vel etiam conjuncto. Alio modo dicitur accidens quo mediante inest alterum accidens substantiae, esse subjectum illius, sicut superficies coloris: et hoc modo habitus virtutum dicuntur esse in potentiis sicut in subjecto: quia habitus ordinantur ad actus; actus autem egrediuntur ab essentia animae mediante potentia.

[12134] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod forma quae neque habet materiam ex qua neque in qua, nullo modo potest esse subjectum; forma autem quae habet materiam in qua, quamvis non habeat materiam ex qua, potest esse subjectum non sicut primum sustinens accidens, sed sicut id quo mediante accidens substantiae inest.

[12135] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio non sit potentiae sicut operantis, est tamen potentiae sicut principii operationis, quo quis operatur.

[12136] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vivere uno modo dicitur esse viventis; et hoc modo vivere non est per potentias, sed per essentiam animae. Alio modo dicitur vivere operatio viventis; et sic vivere est per potentias, quae sunt operationum vitae principia.

Quaestiuncula 2

[12137] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutes humanae sunt quibus opus hominis bonum redditur; unde in omni potentia quae est principium humani operis, oportet esse habitum virtutis, quo opus ejus bonum redditur: alias non esset sufficienter homo per virtutem perfectus. Principium autem humani operis est omnis potentia in qua aliquid rationis invenitur, a qua homo habet quod homo sit. Unde cum in irascibili et concupiscibili, quae sunt partes sensibilis appetitus, sit aliquid rationis participative, inquantum

rationi obedire possunt, quod non est de potentiis nutritivae partis; oportet quod in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes sicut in subjecto, quibus efficitur ut facile rationi obediant illae potentiae in quibus sunt; quod quidem contingit inquantum passiones reprimuntur, ut non rationem perturbent. Unde in illo qui passiones vehementiores patitur, sed non deducitur, est quidem habitus in ratione, qui tenet eam ne deducatur, non autem in viribus illis in quibus sunt passiones; sicut patet in continente; et ideo continens, seu abstinens, non est perfecte virtuosus, sed temperatus vel mitis, in quo non solum superior pars est perfecta ut deduci non possit, sed etiam inferior moderata ut passiones vehementes non insurgant; et ideo in quacumque potentia est passio circa quam est virtus aliqua, illa potentia est subjectum illius virtutis; sicut concupiscibilis, temperantiae; fortitudinis autem et mansuetudinis, irascibilis.

[12138] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod electio, secundum philosophum in 6 Ethic., est appetitus, et intellectus sive rationis: completur enim in appetitu praecedente inquisitione rationis. Unde omnis appetitus ad quem potest pervenire rationis imperium, particeps electionis esse potest, inquantum hujusmodi: et praecipue illius electionis quae est de fine; quamvis non sit electio de qua loquitur philosophus.

[12139] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sensibilis appetitus, secundum quod in natura sua consideratur, dicitur sensualitas, et sic est perpetuae corruptionis; et secundum ipsum non differt homo a brutis, nec potest esse subjectum virtutis, non autem secundum quod est participans aliqualiter ratione; et ideo nihil prohibet sic in eo esse virtutem sicut in proximo subjecto.

[12140] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtutes quaedam sunt acquisitae, et quaedam gratuitae. Virtutibus autem acquisitis nobilior est naturalis ordinatio in ratione et voluntate ad bonum. Unde non est inconveniens, si a naturali potentia earum actus imperentur, cum ex hoc sint virtutes in inferioribus partibus quod superioribus in eo quod naturale est eis, obediunt. Sed virtutes infusae sunt nobiliores potentiis naturalibus; eis tamen omnibus nobilior est caritas, quae est in voluntate, qua mediante ratio inferioribus viribus praecipit; et ideo non est inconveniens quod a caritate motus aliarum virtutum etiam imperentur.

[12141] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homo distinguitur a brutis non solum in eo quod est rationale essentialiter, sed etiam in eo quod est rationale per participationem.

[12142] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non dicitur peccatum mortale semper esse in ratione quasi omnis actus peccati mortalis sit actus rationis elicitive, cum etiam in actibus exteriorum membrorum possit esse mortale peccatum; sed quia nullus actus peccati mortalis rationem accipit, nisi consensus adveniat; et similiter nullus actus potest esse virtutis, nisi a ratione ordinetur; et hoc est esse virtutem in inferioribus potentiis, inquantum participant ratione.

[12143] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod apprehensivae

sensitivae aliter serviunt intellectui quam appetitivae sensitivae rationi et voluntati. Apprehensiva enim sensitiva servit intellectui ministrando ei suum objectum; et ideo magis intellectus participat aliquid a sensu quam e converso; sed appetitiva sensibilis servit voluntati et rationi quasi moventi, et sic participat aliquid ab ea: et ideo est aliqualiter rationalis, scilicet participative, non autem vis apprehensiva sensibilis; et propter hoc apprehensiva sensibilis non potest esse subjectum virtutis, sicut appetitiva sensibilis.

Quaestiuncula 3

[12144] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod justitia non potest esse in irascibili et concupiscibili sicut in subjecto, cum non sit circa passiones: ad ipsam enim non pertinet moderari passiones, sed exteriores actiones quae sunt ad alterum. Unde oportet quod sit in illa potentia sicut in subjecto ad quam pertinet usus rerum exteriorum in ordine ad alterum. Uti autem actus voluntatis est secundum Augustinum; sed non absolute secundum quod voluntas est finis, sed secundum quod praesupponit collationem rationis ordinantis ad alterum; et ideo in voluntate hoc modo accepta, est justitia sicut in subjecto. In voluntate enim, secundum quod est finis, non potest esse aliqua virtus moralis, quia ad bonum civile et naturale hominis, voluntas naturalem inclinationem habet sicut in proprium subjectum; sed secundum quod voluntas est eorum quae sunt ordinata ad finem, sic in voluntate potest esse moralis virtus, scilicet justitia, sicut et prudentia in ratione cognitiva. Hoc autem quod dictum est de subjecto justitiae, consonat omnibus quae dicuntur ab aliis de subjecto justitiae. Quidam enim dicunt eam esse in ratione: quod non potest esse secundum quod ratio est cognitiva potentia, sed secundum quod ratio comprehendit et cognitionem et affectionem: secundum quod dicitur quod voluntas in ratione est. Alii vero dicunt quod est in tota anima: quod quidem verificatur inquantum voluntas est universalis motor omnium virium animae; unde etiam Commentator in 5 Ethic. dicit quod est in rationali et concupiscibili. Et similis ratio est de omnibus virtutibus quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, sicut liberalitas, magnificentia, et hujusmodi.

[12145] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod rationale per participationem non solum dicitur irascibilis et concupiscibilis, sed universaliter appetitus, ut ibidem dicit; et ideo voluntas quamvis per essentiam sit in parte intellectiva, tamen quantum ad actum aliqualiter ratione participat, et praecipue secundum quod est eorum quae sunt ad finem, in quae intendit secundum quod a ratione praeordinata sunt; et ideo potest esse subjectum virtutis moralis.

[12146] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod rationale comprehendit non solum rationem cognitivam, sed etiam voluntatem; et sic justitia est in rationali sicut in subjecto.

[12147] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas

aequaliter habeat imperium super omnes materias et actus virtutum; tamen materiae quarumdam virtutum, sicut passiones, pertinent etiam ad alias potentias immediatius; et ideo virtutes quae sunt principaliter circa passiones, sunt in illis potentiis sicut in subjecto. Sed materiae quarumdam virtutum non pertinent ad aliam potentiam nisi ad voluntatem; et ideo virtutes quae sunt circa illas materias, sunt in voluntate sicut in subjecto.

[12148] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod materiae aliarum virtutum possunt esse materia justitiae non secundum quod passionem inferunt, sed secundum quod veniunt in usum operationis ad alterum.

Quaestiuncula 4

[12149] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod prudentia est in ratione cognitiva practica sicut in subjecto. Sed sciendum, quod sicut in voluntate non potest esse virtus moralis ex parte illa qua est finis, propter naturalem inclinationem, ita etiam nec in ratione ex parte illa qua est de fine, quia finis est principium in operativis. Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini; unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus, sed naturalis, sicut synderesis, loco cujus philosophus in 6 Ethic. ponit intellectum in operativis. Relinquitur igitur quod prudentia sit in ratione practica secundum quod negotiatur de illis quae sunt ad finem. Sed quia naturalis inclinatio ad finem aliquem est ex praestituente naturam, qui talem ordinem naturae tribuit; ideo naturalis inclinatio voluntatis ad finem non est ex ratione, nisi forte secundum naturalem communicantiam, qua fit ut appetitus rationi conjunctus naturaliter tendat ad conformandum se rationi sicut regulae; et ex hoc est quod voluntas est naturaliter inclinata ad finem, qui naturaliter rationi est inditus. Unde cum negotiatio de his quae sunt ad finem, praesupponat naturalem cognitionem finis, quae sequitur naturalem inclinationem voluntatis in finem; oportet quod habitus perficiens rationem negotiantem de his quae sunt ad finem, praesupponat inclinationem appetitus ad finem: quae quidem inclinatio in appetitu superiori, scilicet voluntate, est naturalis; in appetitu autem inferiori est ex assuetudine, vel ex Dei dono, quantum ad sui complementum; sed aliqua ejus inchoatio etiam est a natura, inquantum est naturaliter obaudibilis rationi. In hoc igitur differt prudens a continente; quia continens habet perfectam rationem de his quae sunt ad finem, praesupposita tamen naturali inclinatione voluntatis ad finem; prudens autem praesupposita inclinatione quae est ex virtute acquisita vel infusa in potentiis inferioribus; et ideo prudentia, ut dicit philosophus, habet sua principia in aliis virtutibus moralibus.

[12150] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ratio etiam praecipit mediante voluntate, inquantum sententiat aliquid esse faciendum.

[12151] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod eligere est actus prudentiae quantum ad id quod est de cognitione in electione.

[12152] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc convenit prudentiae, inquantum praesupponit inclinationem voluntatis et inferiorum virium.

Articulus 5

[12153] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 tit. Utrum aliae virtutes cardinales reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem, vel causam

[12154] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliae virtutes cardinales non reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem et causam. Scire enim, ut dicit philosophus in 2 Ethic., parum aut nihil facit ad virtutem. Sed prudentia quaedam scientia est, ut in 4 Topic. dicitur. Ergo ipsa minimum habet de ratione virtutis.

[12155] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, per virtutes morales sanantur animae passiones. Sed ad hoc quod aliquis corporaliter sanetur, non est necesse quod ipse scientiam medicinae habeat, sed sufficit quod aliquis alius habeat; et ipsa sanatio melius valet quam scientia medicinae, quia finis ejus est. Ergo non est necessarium ad virtutem quod aliquis prudentiam habeat; et etiam ipsa est minus principalis inter alias virtutes.

[12156] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in 2 Metaph., eorum quae communicant in nomine et definitione, illud cui per prius convenit nomen, est maximum in illo genere, et causa aliorum. Sed nomen virtutis secundum Boetium ad alias virtutes a fortitudine derivatur; unde et Sap. 8, per virtutem fortitudo intelligitur. Ergo fortitudo est principalior inter omnes alias virtutes, et non prudentia.

[12157] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, illud propter quod intermittitur aliud, est principalius eo. Sed propter justitiam intermittuntur omnes aliae virtutes, ut probat Tullius in 1 de officiis. Ergo ipsa est principalior, et non prudentia.

[12158] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, sicut oppositum in opposito, et propositum in proposito, ut docet philosophus in 2 Topic. Sed oppositum temperantiae est maxime vituperabile et turpe, ut dicit philosophus in 3 Ethic. Ergo temperantia est maxime laudabilis, et non prudentia.

[12159] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 arg. 6 Praeterea, philosophus dicit in 6 Ethic., quod principia prudentiae sunt in virtutibus moralibus. Sed principia sunt potiora his quae sunt ex principiis. Ergo aliae virtutes morales sunt prudentia digniores.

[12160] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra, in quolibet genere illud quod dirigit, nobilius est. Sed ad prudentiam pertinet dirigere in omnibus virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis in 2 Ethic. positam. Ergo ipsa est nobilior aliis virtutibus.

[12161] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, habitus proportionantur potentiis in quibus sunt. Sed ratio, in qua est prudentia, est superior aliis viribus, in quibus sunt aliae virtutes. Ergo prudentia est nobilior aliis virtutibus.

[12162] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 s. c. 3 Praeterea, Gregorius dicit: *virtus quo plus se posse conspicit, eo sine moderamine rationis deterius in praeceps ruit.* Sed moderatio rationis ad prudentiam pertinet. Ergo sine prudentia aliae virtutes quanto majores sunt, tanto magis nocent; et ita videtur quod prudentia sit potissima inter alias virtutes.

[12163] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod prudentia inter alias virtutes cardinales principalior est, et ad ipsam reducuntur omnes aliae quasi ad causam. Unde Antonius dicit, quod discretio quae ad prudentiam pertinet, est genitrix et custos et moderatrix virtutum. Et hoc sic patet. Virtus enim, ut dicit Tullius, movet in modum naturae, scilicet per quamdam inclinationem affectus. Omnis autem naturae inclinatio praeexigit aliquam cognitionem quae et finem praestituat, et in finem inclinet, et ea quibus ad finem pervenitur provideat: haec enim sine cognitione fieri non possunt. Propter quod etiam a philosophis dicitur, opus naturae esse opus intelligentiae: alias ea quae natura fiunt, a casu acciderent. Et per hunc modum oportet quod per rationem, quam perficit prudentia, et rectam facit, praestituatur finis aliis virtutibus, non solum communis, sed etiam proximus, qui est attingere medium in propria natura. Medium autem secundum rationem rectam determinatur, ut in 2 Ethic. dicitur. Secundo per rationem rectam est inclinatio earum in finem proprium, quae est intentio finis in virtutibus acquisitis, inquantum ex operibus ratione regulatis habitus virtutis praedictam inclinationem causans inducitur; et quantum ad hoc dicitur genitrix virtutum. Tertio per prudentiam rectificatur via unicuique virtuti, quae tendit in finem, inquantum per consilium et electionem segregantur utilia a nocivis respectu finis virtutis; et quantum ad hoc moderatrix et custos dicitur virtutum. Unde Gregorius, 2 Moralium, dicit: *nisi virtutes reliquae ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.*

[12164] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod est duplex scientia. Una in universali: et haec quidem facit ad virtutem vel parum, si sit de operibus virtutis; vel nihil, si sit de aliis quae ad virtutem non pertinent. Alia scientia est directiva in particulari operatione, quam corrumpit delectatio faciens ignorantiam electionis; et haec scientia multum facit ad virtutem; immo sine hac non est virtus, nec haec sine virtute; et haec pertinet ad prudentiam: quia, ut philosophus dicit in 5 Ethic., existimationem prudentiae corrumpit delectatio.

[12165] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sanitas corporalis non indiget arte medicinae ad perficiendum opera sani hominis; et ideo sic ad sanitatem habendam non indiget homo ut ipse medicinam habeat. Sed actum virtuosi non potest homo facere nisi per prudentiam: quia quanto virtus est intensior, tanto est magis nociva, nisi adsit discretio prudentiae, ut dicit philosophus, et patet ex auctoritate Gregorii inducta.

[12166] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus est nomen generis; sed virtus humana vel virtus moralis, est nomen speciei. Quamvis ergo illud quod est virtus, inquantum est virtus, sit principalius in fortitudine propter difficultatem, tamen quod sit virtus moralis vel humana, hoc habet a ratione, per quam homo est homo, et electionem habens suorum operum, ut dicitur in 6 Ethic.

[12167] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit Tullius, intelligendum est de justitia legali, quae attendit bonum commune: de qua etiam dicit philosophus, in 5 Ethic., quod est lucidior aliis virtutibus, sicut Lucifer aliis stellis. Hoc autem non dicitur per comparationem virtutis ad virtutem, sed per comparationem privati boni, quod attendit virtus simpliciter, ad commune bonum.

[12168] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in contrariis non semper est consequentia in ipso, sed quandoque consequentia e contrario: quod contingit praecipue in illis quae sunt ordinata ad invicem secundum perfectum et magis perfectum; et ideo illud quod de perfectione majoris boni diminuit, est minus malum quam hoc quod etiam ipsum parvum bonum quod restat, tollit.

[12169] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut ratio speculativa procedit ad conclusionem ex principiis per se notis, ita ratio prudentiae procedit ad electionem et consilium de his quae sunt ad finem, ex fine; et ideo dicuntur fines aliarum virtutum esse principia prudentiae. Hi tamen fines praeexistunt in ratione essentialiter: quia ad hoc tendit virtus moralis ut appetitus rationi concordet; unde his finibus maxime prudentia quae rationem perficit, est affinis.

Quaestio 3

Prooemium

[12170] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 pr. Deinde quaeritur de partibus virtutum cardinalium; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de partibus prudentiae; 2 de partibus temperantiae; 3 de partibus fortitudinis; 4 de partibus justitiae.

Articulus 1

[12171] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 tit. An memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, et providentia futurorum sint partes prudentiae, sicut dicit Tullius

Quaestiuncula 1

[12172] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod partes prudentiae a Tullio male assignentur. Dividit enim prudentiam in memoriam praeteritorum, et intelligentiam praesentium et providentiam futurorum. Providentia enim, secundum philosophum in 6 Ethic., non se extendit ultra humana bona. Sed intelligentia est etiam divinorum. Ergo non potest esse pars prudentiae.

[12173] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ad prudentem, ut dicitur in 6 Ethic., praecipue pertinet bene consiliari. Sed consilium non est de praeteritis. Cum igitur memoria sit praeteritorum, videtur quod memoria non sit pars prudentiae.

[12174] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, providentia idem videtur quod prudentia. Ergo non debet ei assignari ut pars.

Quaestiuncula 2

[12175] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. A quibusdam assignantur partes prudentiae providentia, cautio, circumspectio, docilitas; et videtur quod male. Quia ad quemlibet actum prudentiae omnia oportet praedicta concurrere. Sed habitus distinguuntur per actus. Ergo non sunt virtutes distinctae ab invicem.

[12176] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, docilitas est ex natura. Sed prudentia est virtus acquisita, vel infusa. Ergo non debet poni pars ejus.

[12177] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, cavere oppositum pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo cautio non debet poni magis pars prudentiae quam aliarum virtutum.

Quaestiuncula 3

[12178] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Philosophus, in 6 Ethic., adjungit prudentiae tres, scilicet eubuliam, synesim, et gnomen; et videtur quod male. Quia ipse dicit in eodem Lib. quod prudens est totaliter consiliativus. Sed eubulia, ut ipse dicit, est bona consiliatio. Ergo eubulia idem est quod prudentia, et non pars ejus.

[12179] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, synesis est bona dijudicatio. Sed judicium in operabilibus est ipsa electio. Cum igitur eligere recte sit prudentiae proprium, videtur quod synesis sit idem quod prudentia.

[12180] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Damascenus, in 3 Lib. de fide, dicit, quod gnome idem est quod sententia. Sed sententia ad judicium pertinet. Ergo videtur quod synesis et gnome non differant.

Quaestiuncula 4

[12181] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. A quodam philosopho Graeco attribuuntur prudentiae partes decem, scilicet eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica; et videtur quod male. Quia physica scientia quaedam est de necessariis, et de his non est prudentia, ut dicit philosophus in 6 Ethic. Ergo physica non est pars prudentiae.

[12182] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, dialectica et rhetorica artes quaedam sunt et scientiae. Sed prudentia dividitur contra scientiam et artem in 6 Ethic. Ergo non sunt partes ejus.

[12183] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit in 6 Ethic., quod politica est idem quod prudentia. Ergo non debet poni pars ejus.

[12184] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, multa alia exercitia sunt in civitatibus quam militaris. Ergo non debet magis ipsa poni pars prudentiae quam alia civitatis officia, sicut est gubernatoria, negotiativa, et hujusmodi.

[12185] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 5 Praeterea, urbanitates, ut dicit philosophus in 8 Ethic., sunt tres, scilicet regnum quando unus praesidet ad utilitatem populi, leges condens; aristocratia, quando plures principantur in diversis officiis propter virtutem; timocratia quando divites aequaliter praesunt. In omnibus autem istis est aliquid prudentiae. Ergo non magis debuit ponere regnativam quam alias duas.

Quaestiuncula 1

[12186] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omne totum ad tria genera reducitur, scilicet universale, integrale et potentiale; et similiter pars triplex invenitur dictis tribus respondens. Integralis enim pars intrat in constitutionem totius, sicut paries domus; universalis vero totius pars suscipit totius praedicationem, sicut homo animalis; potentialis vero pars neque praedicationem totius recipit, neque in constitutionem ipsius oportet quod veniat, sed aliquid de potentia totius participat, sicut patet in anima. Rationalis enim anima tota anima dicitur, eo quod in ipsa omnes animae potentiae congregantur. Sensibilis vero in brutis, et in plantis vegetabilis, dicuntur partes animae, quia aliquid de potentia animae habent, sed non totum. Unde dicitur in Lib. de plantis, quod non habent animam, sed partes animae. Et

secundum hunc modum tripliciter assignantur partes prudentiae et aliis virtutibus. Uno enim modo assignantur ei partes quasi integrales, cum scilicet partes virtutis alicujus ponuntur aliqua quae exiguntur ad virtutem, in quibus perfectio virtutis consistit; et hae partes, proprie loquendo, non nominant per se virtutes, sed conditiones unius virtutis integrantes ipsam. Alio modo per modum partium subjectivarum; et sic partes illae nominant quidem virtutes, et ad invicem distinctas, sed non quidem a toto, cujus partes assignantur, quia illud de eis praedicatur. Tertio modo per modum totius potentialis, inquantum scilicet aliquae virtutes participant aliquid de modo qui principaliter et perfecte invenitur in aliqua virtute; et hoc patebit per singula. Sic igitur dico, quod partes quas assignat Tullius prudentiae, sunt partes integrales. Quia enim prudentia circa particularia operabilia est, in quibus universalia principia dirigunt propter eorum contingentiam et varietatem; oportet, sicut dicitur de scientiis in libro posteriorum, ex eodem genere principia accipere, ut ex similitudine aliorum factorum de his quae facere oportet, recte ratiocinetur prudens; et ideo indiget experientia et tempore, ut ex his quae fuerunt, quae memoria tenet, et ex his quae intelligentia respicit, de futuris provideat. Memoria enim est, secundum ipsum, per quam animus repetit illa quae fuerunt; intelligentia per quam prospicit ea quae sunt; providentia per quam aliquid futurum videtur antequam factum sit. Unde providentia est completiva et formalis pars prudentiae; aliae vero quasi materiales ad ipsam reducuntur.

[12187] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intelligentia hic dicitur cognitio eorum quae ad opus eligibile accommodata sunt. Et quia intelligentia est proprie universalium, quae sub tempore non cadunt, et ita quodammodo praesentis formam retinent; ideo intelligentia dicitur praesentium non solum universalium, quibus indiget prudens ad recte ratiocinandum de agendis, sed etiam singularium quae nunc sunt.

[12188] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod memoria praeteritorum indiget prudens non propter se, sed in ordine ad praesentia eligibilia, ut dictum est.

[12189] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod prudentia est formalis pars et completiva providentiae; et ideo etiam quodammodo prudentia illa complectitur ex quibus ratio procedit in provisionem futurorum.

Quaestiuncula 2

[12190] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem de partibus aliis assignatis a quibusdam, dicendum, quod etiam illae sunt sicut partes integrales: requiruntur enim ad prudentiam, secundum quod de futuris conjectat ex parte praeteritorum et praesentium, ex quibus procedit. Oportet enim prudentem viam accommodam ad finem intentum invenire; quod per providentiam facit, quae est praesens notio futurum pertractans eventum; et iterum prohibentia removere. Contingit autem providentiam tripliciter impediri. Uno modo ex parte ipsius viae inveniendae, quae quandoque videtur bona, et non est; et hoc impedimentum cautio aufert, cujus

est ex virtutibus vitia virtutum speciem praeferentia discernere. Alio modo ex ordine ipsius in finem, ne scilicet via quae de se apta est ad finem, aliquo extrinseco impediatur ne in finem ducere possit; et hoc ad circumspectionem pertinet, quae est cautela vitiorum contrariorum, quibus praecipue prudentia impeditur. Tertio modo ex parte ipsius hominis tendentis in finem, qui vias accommodas ad finem intentum invenire non potest: unde oportet quod per doctrinam ab aliis accipiat. Quia oportet principia operabilia vel a se habere prudentem, vel ab alio faciliter accipere. Qui autem neutrum habet, hic inutilis est vir, ut dicitur in 1 Ethic. Et sic est docilitas passive dicta. Si autem docilitas accipiatur active, tunc pertinebit ad prudentiam secundum suum perfectissimum esse, prout scilicet non solum sibi, sed etiam aliis quae sunt utilia ad finem invenit; et sic dicitur prudentia erudiendi imperitos.

[12191] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est contra rationem partium quasi integralium virtutis quod omnes concurrant ad actum unum.

[12192] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis docilitas habeat principium in naturali dispositione, tamen complementum habet per gratiam, vel per consuetudinem, ut dicit philosophus 1 Ethic., quod *oportet consuetudinibus duci de civilibus: quia talis principia operabilium habet, vel suscipere potest faciliter.*

[12193] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia prudentia regulat omnes alias virtutes, ideo omnes participant aliquid prudentiae; sicut irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem. Unde illud quod ad alias virtutes pertinet participative, cautio scilicet, ad prudentiam pertinet essentialiter.

Quaestiuncula 3

[12194] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem de partibus quas ponit philosophus sciendum est, quod sunt partes quasi potentiales, eo quod sunt virtutes et ab invicem et a prudentia distinctae, sicut ipse vult. Ad rationem enim pertinet praecipere quod faciendum est, quia aliae vires obediunt aliqualiter rationi. Ratio autem non praecipit nisi prius in se perfecta sit quantum ad id quod est sui ipsius, sicut nec aliqua res movet ante sui perfectionem. Perfectio autem rationis practicae, sicut et speculativae, consistit in duobus, scilicet in inveniendo et judicando de inventis. Inventio autem in agendis consilium est; et ideo oportet haberi virtutem per quam ratio consilietur; et haec est eubulia, quae, secundum philosophum, est rectitudo consilii, qua bonum inquiritur convenientibus mediis secundum debitum tempus, et alias circumstantias; et oportet haberi virtutem qua bene judicet de consiliatis; et haec est synesis, et gnome, quae qualiter differant, dicetur; et oportet haberi virtutem quae bene praecipiat; et haec est prudentia, quae, ut philosophus ibidem dicit, praeceptiva est. Sed quia in operabilibus cognitio ordinatur ad opus; ideo et consilium et judicium de consiliatis ad praeceptum de opere reducitur sicut ad finem; et propter hoc prudentia est usualis et principalis respectu aliarum, et aliae participant modum ipsius, sicut

supra dictum est.

[12195] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod et consilium et judicium pertinent ad prudentem, non sicut principales actus ejus, sed sicut ea quibus utitur ad suum actum.

[12196] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod judicium consistit adhuc in cognitivis terminis; sed electio est applicatio cognitionis ad opus; unde judicium praecedit electionem.

[12197] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad synesim pertinet recte judicare in illis ad quae se extendunt legis praecepta communiter: unde synesis est habitus judicativus agibilium; sed ad gnomen pertinet rectum judicium de illis in quibus lex deficit quae specialem habent difficultatem, in quibus epiceia dirigit, ut dicitur 6 Ethic.; unde gnome secundum philosophum est rectum judicium epiceios.

Quaestiuncula 4

[12198] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem de partibus decem quas assignat philosophus Graecus, dicendum est, quod non sunt partes unius rationis; unde divisio est minus artificialis. Sciendum enim est, quod prudentia potest dupliciter considerari. Uno modo secundum esse absolutum; alio modo secundum perfectum esse ipsius. Salvatur autem ratio prudentiae in his quae ad ipsum prudentem pertinent, sed completum esse ejus secundum quod etiam ad alios se extendit. Primo ergo modo considerando prudentiam, sic providentia est pars ejus quasi integralis formalis, ut dictum est, quae secundum ipsum est habitus viam facere potens ad majus, idest melius, ut fiat sicut oportet; unde ipsa ponitur loco omnium aliarum partium ejusdem rationis. Eubulia autem est pars ejus quasi potentialis; quae secundum ipsum est scientia conferentium, idest utilium ad finem de quibus est consilium: et quia ipsa est prima, ideo ponitur loco aliarum quae consequuntur, et sunt unius rationis. Solertia autem eodem modo reducitur ad prudentiam, sicut eubulia: sed in hoc differunt, quia eubulia invenit medium conveniens ad opus ratiocinando et inquirendo, quia consilium quaestio est, ut dicitur in 3 Ethic.: sed solertia invenit quasi subito: est enim habitus ex repentino inveniens quod convenit, vel ut in 1 posteriorum dicitur, *subtilitas quaedam in non prospecto tempore medii*; non tamen ponitur virtus, in 6 Ethic., sicut eubulia: tum quia eubulia se habet ad bonum tantum, solertia autem ad bonum et ad malum: tum quia solertia magis dependet ex naturali ingenio quam ex assuetudine. Sciendum etiam, quod solertia est inventio medii sine perspecto tempore tam in operativis quam in speculativis, tam in necessariis quam in contingentibus; sed Eustochia est tantum in operativis, quae est bona conjectatio de contingentibus. Si autem consideretur prudentia secundum quod ad alios se extendit, sic non assignantur ei integrales aliae quam etiam prudentiae absolute consideratae; subjectivae autem et potentiales aliae. Potest enim aliquis coordinari alii dupliciter. Uno modo ad aliquem actum specialem, sicut

scholares in his quae ad studium spectant, milites in his quae ad pugnandum; unde talis adunatio non remanet sed quamdiu actus talis exercetur respectu talis coordinationis ad alterum; et sic ordinat militaris, quae est habitus speculativus et practicus exercitui conferentium. Alio modo coordinatur aliquis alicui in vita simpliciter; unde talis coordinatio nata est semper manere, nisi per accidens dissolvatur. Haec autem vel est respectu eorum qui sunt in domo una; et sic est oeconomica, quae est habitus speculativus, idest considerativus, et practicus, idest activus, domui conferentium: vel est respectu eorum qui sunt in eadem civitate, et sic est politica, quae est habitus et speculativus et practicus civitati conferentium. Unde hae sunt partes subjectivae prudentiae. Sed quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut in 12 Metaph. dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem; alius quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios; ideo politica habet duas partes: unam quae regi civitatis competit, cujus est bonum commune totius multitudinis conjectare, et haec dicitur regnativa, quae est experientia ejus quod est gubernare multitudinem innocue, vel legis positiva, ut in 6 Ethic. dicitur. Alia est quae competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur; et haec politica dicitur, nomen commune retinens. Et ideo dicit philosophus, quod *legis positiva est architectonica*, quia fines proximi ordinantur ad finem communem. Et similiter potest dividi militaris in ductivam; quae competit duci exercitus, et militarem simpliciter; et similiter oeconomica in paternam, quae competit patrifamilias; et oeconomicam simpliciter. Partes autem prudentiae sic acceptae potentiales, sunt omnes artes et disciplinae, quia politica de omnibus ordinat a quibus et quantum sunt addiscendae vel exercendae, ut dicitur in 1 Ethic. Et ideo physica quae est de operibus quae non sunt a nobis, quia est scientia eorum quae circa naturam sunt; et dialectica, quae est ex operibus quae sunt a nobis ordinatis ad sciendum, cum sit scientia bene disputandi; et rhetorica, quae est de his quae sunt a nobis ordinatis ad orandum, cum sit scientia bene dicendi ad persuadendum, dicuntur partes prudentiae, ut dictum est.

[12199] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod physica ponitur pars prudentiae, inquantum de ipsa ordinat et praecipit prudentia, ut dictum est, non autem ita quod sit pars ejus subjectiva vel integralis.

[12200] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 2 Similiter autem est dicendum ad secundum de dialectica et rhetorica.

[12201] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod politica est prudentia quaedam, qua homo dirigitur in his quae ad alium spectant; unde nominat prudentiam completam. Et quia non omnis prudentia habet istam completionem; ideo ponitur pars ejus. Tamen in eo in quo completum habet esse, prudentia non differt secundum substantiam habitus prudentiae et politicae, sed ratione tantum.

[12202] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod militare exercitium maxime pertinet ad conservationem communitatis; et ideo militaris potius ponitur quam aliae, ut negotialis et hujusmodi: per eam enim intelliguntur; sicut etiam per artes liberales quas tangit, dicuntur intelligi mechanicae, quae simili modo sunt partes prudentiae.

[12203] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod regnum inter alia regimina dignius est, ut philosophus in 8 Ethic. dicit, et ideo potius regnum quam alia posuit.

Articulus 2

[12204] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 tit. Utrum continentia, clementia et modestia sint partes temperantiae, sicut dicit Tullius

Quaestiuncula 1

[12205] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod partes temperantiae male assignentur a Tullio in prima rhetorica. Dicit enim, quod partes temperantiae sunt continentia, clementia et modestia; et videtur quod male. Quia continentia, ut dicit philosophus in 7 Ethic., dividitur contra virtutem universalem. Ergo non debet poni pars alicujus virtutis.

[12206] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 *Praeterea, clementia*, ut dicit Tullius, *est virtus per quam animus concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur.* Hoc autem videtur ad mansuetudinem pertinere: mansuetudo autem non est pars temperantiae, cum sit in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Ergo videtur quod nec clementia debeat poni pars temperantiae.

[12207] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, modestia a modo observando dicitur. Sed hoc est necessarium in qualibet virtute. Ergo modestia non est pars alicujus virtutis; sed consequitur omnem virtutem.

[12208] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, Tullius dicit, quod modestia est pudor honestatis, puram et stabilem comparans auctoritatem. Pudor autem videtur esse idem quod verecundia. Cum ergo verecundia non sit virtus, sed passio, ut dicit philosophus in 4 Ethic., videtur quod modestia non debeat poni pars virtutis.

Quaestiuncula 2

[12209] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. A quibusdam ponuntur partes temperantiae sobrietas et castitas; et potest haberi ex 3 Ethic.; et videtur quod insufficienter.

Quia sobrietas est circa delectationes gustus, castitas autem circa delectationes tactus. Cum igitur etiam alii sensus habeant suas delectationes, videtur etiam quod circa eas debeant assignari aliquae virtutes.

[12210] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, contingit peccare non solum in delectationibus sensuum exteriorum, sed etiam in delectationibus sensuum interiorum, et etiam intellectus, sicut patet de curiositate. Similiter etiam in delectationibus et concupiscentia exteriorum rerum, ut honoris, pecuniae, et hujusmodi, quae secundum se videntur eligibilia, contingit esse peccatum per superabundantiam, ut dicitur in 7 Ethic. Sed virtus et vitium sunt circa idem. Ergo et circa illas delectationes debet aliqua virtus poni.

[12211] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed magis sunt difficilia ad quae non omnes tenentur, sicut virginitas, et abstinentia etiam ciborum necessariorum, quam sobrietas et castitas. Ergo magis debent poni partes virtutis.

Quaestiuncula 3

[12212] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Quidam philosophus Graecus ponit septem partes temperantiae, scilicet austeritatem, continentiam, humilitatem, simplicitatem, ornatum, bonam ordinationem, per se sufficientiam; et videtur quod male. Austeritas enim, ut ipse dicit, est habitus secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab aliis recipiunt. Hoc autem videtur esse vitiosum, et contrarium amicitiae, quae maxime collocutionibus amicorum gaudet. Ergo austeritas non debet poni pars virtutis.

[12213] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, humilitas superbiae opponitur. Sed superbiam philosophus ponit inter vitia quae opponuntur fortitudini, ut patet in 3 Ethic. Ergo humilitas non est adjuncta temperantiae, sed fortitudini.

[12214] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ipse dicit, quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus. Sed quicumque non superabundat, est contentus illis quibus oportet. Ergo cum ipse dicat quod hoc pertinet ad per se sufficientiam, videtur quod idem sit humilitas quod per se sufficientia.

Quaestiuncula 1

[12215] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illae partes quas Tullius ponit, partes potentiales sunt, inquantum participant modum temperantiae. Sicut enim in scientiis modum oportet secundum materiam inquirere, ut dicitur in 1 Ethic., ita et in virtutibus. Materia autem virtutum moralium actiones et passiones humanae sunt. In passionibus autem quaedam sunt in quibus passionem inferens de sui ratione natum est in

prosecutionem movere, sicut delectabile quod concupiscibili passiones infert; et in his difficile est retrahi a prosecutione, et facile est prosequi. Unde temperantia, quae circa principalia delectabilia est, modum habet in retrahendo; et propter hoc temperatus plus assimilatur insensibili, qui superabundat in fuga, quam intemperato qui superabundat in prosecutione talium delectabilium. In passionibus autem in quibus passionem inferentia nata sunt ad fugam movere, sicut sunt timores et audaciae, difficile est prosequi vel sustinere, facile autem fugere; unde modus fortitudinis, quae circa timores et audacias maximorum terribilium est, modus est in aggrediendo; et ideo fortis magis similatur audaci qui superabundat in aggrediendo, quam timido qui superabundat in fugiendo. In actionibus autem non consideratur inclinatio affectus magis ad unum quam ad aliud nisi per accidens, inquantum convincitur passionibus. Et ideo justitiae, quae circa actiones est, modus est aequalitas, sicut fortitudinis superextensio, et temperantiae refrenatio et diminutio. Omnes igitur virtutes in quibus difficultas consistit in refrenando prosecutionem, conveniunt in modo cum temperantia: hoc autem contingit in omnibus in quibus est inclinatio ad prosequendum. Haec autem inclinatio duplex est. Una qua affectus inclinatur per passionem; alia qua ex passionibus ipsius est inclinatio ad exteriores gestus, quae sunt signa interioris passionis. Affectus autem inclinat ad prosequendum vel bonum proprium; et hanc inclinationem refrenat continentia, quae, ut dicit Tullius est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur; vel malum alienum, inquantum est contrarium bono proprio; et hanc inclinationem refrenat clementia, quae, ut dicit Tullius ibid. est virtus per quam animus in odium alicujus concitatus, benignitate retinetur. Inclinationem autem quae ad exteriores gestus est, quibus interior affectus ostenditur, refrenat modestia, ut nihil in eis immoderatum sit; quae est virtus per quam pudor honestatis puram et stabilem comparat auctoritatem. Sed quia difficillimum est refrenare a delectationibus tactus, ideo iste modus in temperantia quae est circa hujusmodi delectationes consistit principaliter, et quasi integraliter, in aliis autem participative.

[12216] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod continentia tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod aliquis habet rationem rectam, quae a passionibus excellentibus nondum edomitis refrenat; et est circa eadem ac temperantia, ut in 7 Ethic. dicitur: sic enim philosophus continentiam accipit; et differt a temperantia in hoc quod temperatus hujusmodi passiones non patitur; et secundum hoc continentia non est virtus, quia operatur quod bonum est, non delectabiliter et faciliter, quod requiritur ad virtutem; et ita reducitur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum, et ut pars potentialis. Alio modo dicitur continentia secundum quam homo se refrenat non solum ab illicitis delectationibus, sed etiam a licitis; et sic dicit quemdam perfectum statum temperantiae, sicut et virginitas; unde reducitur ad temperantiam per modum partis subjectivae. Tertio modo dicitur continentia per quam retinetur animus a quibuslibet concupiscentiis; et hanc acceptionem ponit etiam philosophus in 7 Ethicor., et sic videtur eam accipere Tullius, ut patet per definitionem positam. Unde sic ponitur pars temperantiae, inquantum participat modum temperantiae, etiam circa alienum.

[12217] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod clementia non est omnino idem quod mansuetudo: quia mansuetudo refrenat a concitatione, ut scilicet quis per

iram non incitetur: est enim secundum philosophum Graecum virtus irascibilis, secundum quam ad iras sumus difficile mobiles; clementia autem refrenat ab executione vindictae etiam post comminationem; et sic clementia magis est circa actiones; et sic est pars justitiae epiceia, quia epiceius est diminutivus poenarum, ut dicit philosophus in 5 Ethic. Tamen possunt ratione praedicta clementia et mansuetudo sicut partes potentiales ad temperantiam reduci: quia partes potentiales virtutum non oportet quod communicent cum eis in materia et subjecto, sed in modo.

[12218] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod modestia non dicitur ex hoc quod imponat modum in qualibet materia secundum quod hic accipitur, sed tantum in exterioribus gestibus, ut scilicet in eis maturitas debita observetur; et hujus virtutis pars potissima est eutrapelia, quam philosophus ponit 5 Ethic., quia etiam in ludicris, in quibus est difficilius, modum debitum non excedit.

[12219] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod pudor non ponitur hic pro passione verecundiae, sed pro quadam exteriori compositione, cujus pudor causa esse potest; sicut etiam castitas pudor interdum dicitur, quia contrarium ejus maxime est turpe, quod verecundia timet. Similiter contrarium modestiae est maxime apparens; et sic est natum confusionem inducere, quam pudor timet.

Quaestiuncula 2

[12220] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum de aliis partibus, scilicet sobrietate et castitate, quod sunt partes subjectivae temperantiae; quia castitas est circa delectabilia tactus absolute, quae sunt in venereis: sobrietas autem circa delectabilia gustus, prout est tactus quidam, quae sunt in cibis et potibus.

[12221] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non sunt vehementes sicut delectationes tactus, eo quod non sunt per conjunctionem rei, sed speciei. Unde difficultas refrenandi istas delectationes non est ex impetu earum; et ideo non oportet quod sit aliqua virtus in parte affectiva circa eas; sed sufficit ad hoc prudentia, quae est in ratione.

[12222] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum similiter de aliis delectationibus.

[12223] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virginitas et hujusmodi non sunt virtutes, sed nominant statum virtutis; et ideo de eis non fit mentio.

Quaestiuncula 3

[12224] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem de aliis partibus quas philosophus Graecus ponit dicendum est, quod accipiuntur eodem modo sicut partes Tullii, nisi quod clementiam omittit. Continentiam enim ponit, et videtur eam accipere sicut philosophus; unde dicit, quod continentia est habitus invictus a delectatione. Sed modestiam in multa dividit secundum diversa exteriora in quibus oportet hominem modum imponere. Exteriora enim in quibus modestia modum imponit, sunt tria. Primum est collocutiones ad eos quibus convivimus; et in his ponit modum austeritas cujus definitio in objiciendo supra posita est. Secundum est bona exteriora, ut vestes, equi, et hujusmodi, et in his ponit modum humilitas quantum ad quantitatem in usu; unde secundum ipsum, humilitas est *habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus*; sed simplicitas quantum ad modum quaerendi, quae secundum ipsum est *habitus contentus his quae contingunt, non enim multum solicitus est de talibus.* Tertium est actiones propriae quae ad corpus pertinent; et in his ponit modum quantum ad agentem ornatus, qui secundum ipsum est *scientia circa decens in motu et habitudine*: quantum autem ad exteriora, quae consideranda sunt ut debito tempore, et loco, et hujusmodi, ordinatio, quae secundum ipsum est experientia separationis et discretionis actuum, ut sciat loqui verum in tempore suo; quantum vero ad instrumenta, vel auxilia quibus indigemus ad actionem, est per se sufficientia, quae secundum ipsum est *habitus contentus quibus oportet.*

[12225] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod austeritas, secundum quod ponitur virtus, non omnino aufert delectationem quae est in colloquiis, sed aufert superabundantiam in illa. Et quia major difficultas accidit in abstinendo ab his, ideo a defectu haec virtus nomen accepit.

[12226] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod superbus, inquantum se superextendit ad ea quae sunt supra ipsum, sic habet aliquid de modo audacis; et ideo reducitur aliquo modo ad vitia opposita fortitudini; quamvis proprie loquendo, secundum quod communiter de superbia loquimur, magis sit excessus magnanimitatis. Humilitas autem, inquantum diminutio est, habet aliquid de modo temperantiae; et ideo ad ipsam reducitur sicut pars potentialis.

[12227] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod differentia humilitatis et per se sufficientiae patet ex his quae dicta sunt.

Articulus 3

[12228] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 tit. Utrum magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia bene assignentur a Tullio esse partes fortitudinis

Quaestiuncula 1

[12229] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod partes fortitudinis male assignentur a Tullio. Assignat enim has partes, magnificentiam, fidentiam, patientiam, perseverantiam. Magnificentia enim, ut dicit philosophus, est idem liberalitati. Sed liberalitas ad justitiam reducitur. Ergo et magnificentia.

[12230] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, fiducia ad spem pertinet. Sed materia fortitudinis non est spei passio, sed timor et audacia, ut dicit philosophus. Ergo pars fortitudinis non est fiducia.

[12231] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus reducit in idem mitem et abstinentem, qui videtur idem quod patiens: quia abstinens est qui patitur et non deducitur: mitis qui non patitur. Sed mansuetudo sive clementia ponitur pars temperantiae. Ergo et patientia.

[12232] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, ad perseverantiam pertinere videtur immobiliter operari. Sed hoc in omni virtute requiritur, ut dicit philosophus in 2 Ethic. Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

Quaestiuncula 2

[12233] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. A Macrobio ponuntur septem partes fortitudinis, scilicet magnanimitas, fiducia, securitas, magnificentia, constantia, tolerantia, firmitas; et videtur quod male. Magnanimitas enim est circa magnos honores qui inter bona computantur, ut dicitur in 4 Ethicor.: fortitudo autem est circa audacias et timores quae sunt magnorum malorum. Ergo magnanimitas non est fortitudinis pars, cum sit circa oppositam materiam.

[12234] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, unum vitium non opponitur duabus virtutibus. Sed timiditas opponitur securitati et fiduciae. Ergo non sunt duae virtutes, sed una.

[12235] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, constantia mutabilitati opponitur: similiter etiam et firmitas. Ergo non debent poni duae partes fortitudinis.

Quaestiuncula 3

[12236] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Philosophus ponit quinque modos adjunctos fortitudini verae, scilicet civilem, militarem, illam quae ex furore vel tristitia, illam quae

procedit ex experientia, quae facit spem vincendi propter frequenter vicisse, et illam quae procedit ex ignorantia; et videtur quod male. Quia istae virtutes cardinales sunt virtutes politicae. Sed genus additum speciei non contrahit in partem speciei. Ergo civilis fortitudo non est pars fortitudinis.

[12237] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, militaris sub politica ordinatur, ut dicit philosophus. Ergo non debet dividi militaris fortitudo contra civilem.

[12238] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ignorantia excusat a peccato propter hoc quod tollit voluntarium. Sed voluntarium requiritur ad virtutem, sicut ad peccatum. Ergo non debet poni aliqua pars virtutis per ignorantiam.

Quaestiuncula 4

[12239] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Quidam philosophus Graecus ponit septem annexa fortitudini, scilicet eupsychiam, leniam, magnanimitatem, virilitatem, perseverantiam, magnificentiam, andragathiam; et videtur quod male. Quia, ut ipse dicit, eupsychia dicitur robur animae ad perficiendum opera ipsius. Hoc autem in omnibus virtutibus requiritur. Ergo non est pars alicujus virtutis.

[12240] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, lenia secundum ipsum est habitus promptos tribuens ad conari qualiter oportet, et sustinere quae ratio dicit. Sed promptitudo idem videtur esse quod facilitas, quae relinquitur ex quolibet habitu. Ergo lenia est magis genus virtutis quam species alicujus virtutis.

[12241] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, ipse dicit, quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operationum. Sed opera communicabilia sunt materia justitiae. Ergo haec virtus non debet poni pars fortitudinis, sed magis justitiae.

Quaestiuncula 1

[12242] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod partes quas Tullius assignat, sunt partes potentiales, inquantum participant aliquid de materia fortitudinis. Fortitudo enim, ut dicit philosophus, proprie loquendo est circa pericula mortis, et maxime quae in bellicis est, quia in illis est maxime difficultas. Unde fortitudo, secundum Graecum praedictum, virtus est irascibilis non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa mortem, circa quae habet duos actus, scilicet aggredi, et sustinere sine stupore; et hoc est ejus magis proprium, ut ipse dicit. Et quamvis principaliter fortis sit circa ista, tamen in omnibus aliis periculis et arduis etiam bene se habet et in aggrediendo et in sustinendo. Et ideo omnes virtutes in quibus consistit difficultas ex aggressione alicujus ardui, vel ex sustinentia difficilis, aliquid de fortitudinis modo participant, et ad ipsam reducuntur sicut partes potentiales, eo quod non est

tanta difficultas in aliis sicut in illis periculis circa quae est fortitudo. Arduum autem in cujus aggressione consistit difficultas, est ad aliquod magnum opus faciendum; et sic est magnificentia, quae secundum ipsum, est *rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quaedam et splendidissima proportione cognitio, vel cogitatio atque ministratio.* Aut est ad aliquod bonum magnum consequendum, et sic est fidentia, quae est certa spes perducendi ad finem rem inchoatam, vel magis consequendi rem speratam; et secundum hanc acceptionem credo quod magnanimitas est idem quod fidentia. Id vero quod facit difficultatem in sustinendo, vel est bonum laboriosum, et circa hoc est perseverantia, quae est *in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio*, et praecipue ut quis a ratione recta propter tristitiam, quae in laboribus accidit, non recedat: quia sicut continentia facit invictum a delectationibus, ita perseverantia a tristitiis, ut dicitur 7 Ethic. Vel est malum nocivum, et sic est patientia, quae secundum Tullium est *honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum et terribilium voluntaria ac diuturna perpessio.*

[12243] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis magnificentia communicet cum liberalitate in materia, quia magna facta magnis sumptibus fiunt, tamen communicat cum fortitudine in modo.

[12244] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis fortitudo non sit circa spem sicut circa materiam, sed magis magnanimitas; tamen habet spem concomitantem: quia fortis optimae spei est circa materiam suam. Unde fidentia et aliae supradictae partes in fortitudine etiam secundum quod est specialis virtus, inveniuntur quantum ad id quod est difficillimum in eis, ut quaedam conditiones fortis; et sic etiam possent dici aliquo modo partes quasi integrales fortitudinis.

[12245] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod malum nocivum tres passiones natum est generare: scilicet timorem, tristitiam, et iram. Unde tres virtutes faciunt sustinere hujusmodi nociva. Fortitudo, ut homo non perturbetur per timorem; patientia, ut non perturbetur per tristitiam immoderatam; et similiter perseverantia, quae facit ut propter tristitiam homo a rationis operibus non discedat, sicut patientia non permittit propter tristitiam discedere ab ab aequanimitate mentis. Unde secundum Gregorium: *vera patientia est mala aliena*, idest ab aliis illata, *aequanimiter perpeti.* Mansuetudo autem facit ut homo non perturbetur per iram; unde abstinens, de quo loquitur philosophus in 4 Topic., non est idem quod patiens, sed se habet ad fortem et mitem, similiter et ad patientem, sicut continens ad temperatum. Unde non oportet, si mansuetudo reducitur ad temperantiam, quod et patientia: quia passio tristitiae est ex victoria nociva sicut et timor; et ideo difficultas in patientia et fortitudine est etiam in non vinci a nocivis. Unde patientia participat modum fortitudinis; sed ira est ad victoriam contra nocivum; unde difficilius est in refrenando: propter quod mansuetudo participat modum temperantiae.

[12246] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod perseverantia uno modo dicit continuationem virtutis, et sic est actus omnium virtutum; alio modo dicit propositum persistendi, et sic est specialis virtus: quia habet specialem rationem objecti, scilicet laboriosum opus, prout natum est tristitiam inferre.

Quaestiuncula 2

[12247] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem de partibus quas Macrobius ponit, dicendum, quod sunt ejusdem rationis cum partibus quas ponit Tullius, nisi quod duas harum dividit in duas species, scilicet fidentiam, quam ponit Tullius, dividit in magnanimitatem, quae est in sperando magna consequenda, ut magnos honores, et fiduciam, quae est in consequendis honoribus mediocribus, ac hujusmodi; quam philosophus innominatam dicit. Item perseverantiam dividit in firmitatem, quae facit permanentiam in opere, et constantiam, quae facit permanentiam in proposito animi. Et addit etiam unam, scilicet securitatem, quae timori opponitur; unde propinquius se habet ad veram fortitudinem; sed tamen differt a fortitudine, quia reprimit timorem non solum circa maxima terribilia quemadmodum fortitudo, sed etiam circa quaecumque. Tolerantia vero est idem quod patientia: magnificentiam autem proprio nomine ponit.

[12248] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas, quamvis non conveniat in materia cum fortitudine, convenit tamen in modo, ut dictum est.

[12249] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod timiditas opponitur securitati, non autem fiduciae, sed magis desperatio.

[12250] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod constantia opponitur mutabilitati in facto aliquo.

Quaestiuncula 3

[12251] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem de partibus quas philosophus ponit in 3 Ethic., sciendum, quod sunt etiam partes potentiales, aliter tamen quam praedictae: praedictae enim partes a fortitudine deficiunt quantum ad difficultatem materiae: sed illae quas philosophus ponit, quantum ad rectitudinem motivi; et ideo non sunt virtutes, sed participant aliquid de virtute fortitudinis. Motivum autem ad actum fortitudinis potest esse triplex. Uno modo intentio boni vel honesti; et sic fortitudinis virtus est vel alicujus temporalis boni vel honoris, vel alicujus hujusmodi; et sic deficit a ratione virtutis, et est fortitudo quam nominat politicam. Alio modo ex hoc quod removetur faciens difficultatem in actu fortitudinis, scilicet magnitudo periculi; et hoc quidem removetur per ignorantiam, et sic est ultimus modus; et per spem vincendi, quae potest ex duobus consurgere; vel ex arte sive exercitio; et sic est militaris fortitudo; vel experientia victoriae, sicut illi qui alias talia pericula evaserunt, et sic est penultimus modus. Tertio modo ex passione furoris, vel tristitiae illatae, vel etiam timoris, vel desperationis; et sic est tertius modus.

[12252] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo politica dicitur ex motivo, quia scilicet aliquod bonum quod a civitatibus praestari fortibus solet, ad actum fortitudinis movet. Sic autem non dicuntur politicae virtutes cardinales, sed inquantum in vita civili perficiunt.

[12253] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod militaris fortitudo dicitur, quia eam consueverunt habere milites, qui habent exercitium et artem bellandi; unde aequivocatur in militari et politica.

[12254] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est ignorantia de periculo omnino, sed de quantitate periculi; et ideo non tollit totaliter rationem fortitudinis, sed diminuit aliquid de laude ejus.

Quaestiuncula 4

[12255] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem de partibus quas alius philosophus Graecus ponit, sciendum, quod sunt fere eaedem cum illis quas ponit Macrobius: magnanimitatem enim et magnificentiam et perseverantiam proprio nomine ponit, et eas sic definit: *magnanimitas est habitus plus faciens communiter accidente pravis et studiosis.* Magnanimus enim non est contentus vitare prava et facere bona secundum quod communiter sufficit, nisi excellentius faciat hoc; et ideo dicitur in 4 Ethic., quod operatur magnum in omnibus virtutibus. *Magnificentia vero est habitus superferens habentes ipsum, et elatione adimplens*, inquantum scilicet effert propositum ejus ad aliqua sumptuosa et magna facienda. *Perseverantia vero est scientia vel habitus eorum quibus immanendum*, idest bonorum, *et non immanendum*, idest malorum, *vel neutrorum*, idest indifferentium. *Eupsychia autem, quae* secundum ipsum *est robur animae ad perficiendum opera ipsius*, videtur idem esse quod constantia, et praecipue in spiritualibus, quae sunt opera animae. *Lenia autem, quae* secundum philosophum *est habitus promptos tribuens ad tolerare et sustinere quae ratio dicit*, videtur idem quod patientia. *Virilitas* autem videtur idem quod fiducia, quam diximus differre a magnanimitate in hoc quod est communium bonorum, vel hujusmodi, cum magnanimitas sit magnorum, et quae sunt ultra necessitatem virtutis. *Virilitas* autem secundum ipsum *est habitus per se sufficiens in his quae sunt secundum virtutem, et de necessitate virtutis*; et sic differt virilitas a magnanimitate. Item ponit *andragathiam, quae est virtus adinventiva communicabilium operum communiter*, scilicet juxta magnificentiam, quae tendit ad magna in communitatibus facienda; et in hoc differt a Macrobio, qui hanc definitionem non ponit propter hoc quod videtur esse idem liberalitati, nisi quod intantum differat quod liberalitas respicit bonum singulare, sed andragathia bonum commune. Unde magis accedit ad magnificentiam: quia ea quae indigent magnis sumptibus, maxime sunt ea quae ad communitatem pertinent. Sed dictus philosophus omittit securitatem, quam Macrobius ponit: quia securitas videtur intrinseca fortitudini, ut dictum est.

[12256] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum

est supra de perseverantia, quod potest esse specialis virtus, inquantum respicit specialem rationem objecti, quamvis forte illa ratio possit inveniri in actibus diversarum aut omnium virtutum, sicut esse de magno quod respicit magnanimitas; ita etiam est dicendum de constantia et eupsychia, quod idem est.

[12257] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod promptitudo illa intelligitur, ut homo propter difficultatem terribilium non turbetur, quod ad patientiam pertinet; unde sicut patientia specialis virtus est, ita et lenia, quae idem est.

[12258] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis communicet cum justitia quantum ad materiam, convenit tamen cum fortitudine quantum ad modum, sicut et magnificentia.

Articulus 4

[12259] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 tit. Utrum religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas sint partes justitiae, sicut dicit Tullius

Quaestiuncula 1

[12260] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod partes justitiae male assignentur a Tullio. Assignat enim justitiae sex species, quae sunt religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas; et videtur quod male. Quia philosophus dicit in 8 Ethic., quod servi ad dominum non potest esse justitia. Sed Deus maxime dominus est. Ergo cum religio sit hominis ad Deum, videtur quod non sit pars justitiae.

[12261] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut latria debetur Deo, ita etiam dulia debetur homini. Ergo sicut religio, quae est idem quod latria, ponitur pars justitiae, ita debet poni et dulia.

[12262] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, supra, distinct. 11, dictum est, quod pietas est idem quod latria; latria autem idem quod religio. Ergo pietas non debet dividi contra religionem.

[12263] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, vindicatio videtur pertinere ad vitium irae, quae est appetitus vindictae. Ergo non debet poni pars virtutis.

Quaestiuncula 2

[12264] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. A Macrobio, ponuntur hae partes: innocentia, amicitia, concordia, religio, pietas, humanitas, affectus; et videtur quod male. Quia innocentia omni peccato opponitur. Sed omni peccato non opponitur nisi virtus communis. Ergo et innocentia vel est virtus communis, vel sequens omnem virtutem; ergo non debet poni pars justitiae.

[12265] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod consequitur ad omnes virtutes, non debet poni alicujus virtutis pars. Sed amicitia est hujusmodi: quia verae amicitiae fundamentum est honestum. Ergo non debet poni pars justitiae.

[12266] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus, in 9 Ethic., ponit circa amicitiam tria, scilicet beneficentiam, benevolentiam, et concordiam; a quibus omnibus dicit amicitiam differre. Ergo sicut posuit concordiam, ita debuit ponere alia duo.

[12267] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, affectus in omnibus moralibus requiritur. Ergo non debet poni pars alicujus virtutis.

Quaestiuncula 3

[12268] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Quidam ponunt quinque partes, quae sunt obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, aequitas respectu parium, fides et veritas respectu omnium: et videtur quod male. Quia justitia generalis, ut dicitur in 5 Ethic., attendit praecepta legis. Sed obedire est attendere praeceptum. Ergo est idem quod justitia generalis: ergo non est pars justitiae quae est specialis virtus, sed magis e converso.

[12269] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea rigor ad justitiam pertinet, sicut aequitas; ergo sicut ponunt aequitatem, ita ponere debent rigorem.

[12270] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, fides est virtus theologica. Ergo non debet poni pars justitiae, quae est virtus cardinalis.

[12271] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 4 Praeterea, veritas ad intellectum pertinet: justitia autem magis ad voluntatem: quia, ut dicit Anselmus, est rectitudo voluntatis propter se servata. Ergo videtur quod veritas non sit pars justitiae.

Quaestiuncula 4

[12272] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Quidam dividunt justitiam in liberalitatem et severitatem: quam dividunt in benignitatem et beneficentiam: benignitatem vero in septem partes, scilicet religionem, pietatem, innocentiam, amicitiam, reverentiam, concordiam, misericordiam. Et videtur quod non bene. Quia, ut dicit philosophus 5 Ethicor., virtuosus est diminutivus poenarum. Sed severitas dicit hujusmodi oppositum. Ergo non est pars virtutis.

[12273] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, liberalitas dat alicui quod est proprium dantis. Sed justitia dat alteri quod suum est et ei debitum. Ergo liberalitas non est pars justitiae.

[12274] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, misericordia est passio, ut dicit philosophus in 2 Eth. Sed nulla passio est virtus, nec pars virtutis. Ergo misericordia non est virtus, nec pars ejus.

Quaestiuncula 5

[12275] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Philosophus in 5 Ethic., dividit justitiam in legalem et specialem, quae est aequalitas quaedam in bonis et malis exterioribus: quam dividit in distributivam et commutativam. Dividit etiam justum in politicum, paternum, et uxorium; politicum autem in legalem et naturalem. Ponit etiam circa justitiam, epiceiam et justitiam metaphoricam. Et videtur quod male. Species enim non debet dividi contra genus. Sed justitia particularis est species justitiae legalis. Ergo non debet dividi contra eam.

[12276] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 arg. 2 Praeterea, justitia dirigimur in his quae ad alterum sunt. Sed omnis operatio unius ad alterum commutatio quaedam est. Ergo justitia commutativa non debet poni pars justitiae specialis, sed idem ei.

[12277] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 arg. 3 Praeterea, justum politicum videtur ad justitiam legalem pertinere. Ergo non debet poni pars justitiae specialis.

[12278] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 arg. 4 Praeterea, paternum et dominativum et uxorium non videntur differre nisi secundum materiam. Ergo non debet distingui justum per praedicta.

[12279] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 arg. 5 Praeterea, epieicia, ut ipse dicit, est aliquid melius justitia. Ergo magis debet justitia poni pars ejus quam e converso.

Quaestiuncula 6

[12280] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Quidam philosophus Graecus dicit, quod familiares justitiae sunt liberalitas, benignitas, vindicativa, eugnomosine, eusebia, Eucharis-

tia, sanctitas, bona commutatio, legis positiva: et videtur quod male. Ipse enim et dicit, quod eugnomosine est voluntaria justificatio. Sed hoc necessarium est in omni justitia, ut volens quis operetur, ut dicitur in 5 Ethic. Ergo non est pars justitiae, sed idem sibi.

[12281] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 arg. 2 Praeterea, ad Eucharistiam, secundum ipsum, pertinet quibus sit facienda gratia, et a quibus accipienda. Sed hoc videtur ad liberalitatem pertinere, cujus est gratis tribuere. Ergo non debet dividi contra liberalitatem.

[12282] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 arg. 3 Praeterea, secundum ipsum, sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quae ad Deum sunt justa. Sed hoc ad eusebiam pertinet, sive ad religionem. Ergo non debet dividi contra eusebiam.

[12283] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 arg. 4 Praeterea, philosophus ponit in 6 Ethicor., legis positivam speciem politicae, quam ponit idem prudentiae. Ergo legis positiva magis pertinet ad prudentiam quam ad justitiam.

Quaestiuncula 1

[12284] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justitia in hoc differt a temperantia et fortitudine, quod illae moderant passiones intrinsecas, sed justitia moderat extrinsecas operationes: unde philosophus dicit, circa operationes justitiam esse. In adulterio enim, secundum quod est contra justitiam, attenditur usus inordinatus, scilicet rei alienae; secundum autem quod opponitur temperantiae, attenditur concupiscentia non refrenata sub debito rationis. Moderatio autem actionum exteriorum ex duobus regulatur. Primo per comparationem operationis ad ipsum operantem; et sic ejusdem rationis est et regulatio exteriorum operationum et interiorum passionum, quae ad exteriores inclinant operationes. Alio modo per comparationem ad alium; et in hoc est jam alius modus regulandi: et ideo exigitur alia virtus; et hoc proprie ad justitiam pertinet; unde ab eodem actu, scilicet percussione alicujus, retrahit mansuetudo, scilicet secundum quod procedit ex passione interiori, et justitia in ordine ad alium. In omni autem moderationem; oportet quod illud quod moderatur, mensurae sive regulae alicui adaequetur. Unde sicut moderatio passionum est adaequatio ipsarum ad ratione: ita moderatio exteriorum actuum, secundum quod sunt ad alterum, est quod adaequentur illi ex comparatione ad quem moderantur. Et haec quidem adaequatio est quando ei redditur quod et quantum ei debetur; et haec adaequatio proprius modus justitiae est. Unde ubicumque invenitur ista adaequatio complete, est justitia quae est virtus specialis; et omnes virtutes in quibus salvatur, sunt partes subjectivae justitiae. Ubi autem ista adaequatio non secundum totum salvatur, sed secundum aliquid, reducitur ad justitiam ut pars potentialis, aliquid de modo ejus participans. Ista autem adaequatio tria complectitur, ut ex dictis patet, scilicet ut sit ordinatum ad alterum; ut sit ei debitum, alias superexcederet actio eum ad quem fit; et ut tantum reddatur quantum debetur; alias deficeret in minus. Sunt autem quaedam virtutes quibus redditur alteri quod debetur ex necessitate legis, non

tamen tantum, quia impossibile est; sicut in honore qui est ad Deum, quod facit religio; et qui ad parentes et ad patriam, quod facit pietas. Unde istae virtutes deficiunt quidem a justitia, et sunt partes ejus potentiales, et propinquissime se habent ad ipsam. Quaedam vero sunt quibus redditur alteri quod debetur non ex necessitate legis, sed quadam honestate, sicut philosophus dicit in 8 Ethic.: sicut gratia quae est retributio beneficiorum, secundum Tullium, misericordia, et hujusmodi: et hae virtutes aliquantulum magis distant a vera justitia. Quaedam autem virtutes sunt quibus hoc circa quod principaliter est virtus, ordinatur ad alterum, non tamen secundum rationem debiti, sicut liberalitas; et hae adhuc magis distant a vera justitia. Quaedam vero hoc circa quod est virtus, non principaliter, sed secundario, ordinant ad alterum; sicut quando fortitudo actum exteriorem, circa quem secundario est, ordinat ad alterum ut ad bonum gratiae, et sic induit quodammodo formam justitiae; et sic omnis virtus potest reduci ad justitiam; unde justitia legalis est idem quod omnis virtus in 5 Ethic. Quantum ad passiones autem, circa quas principaliter sunt illae virtutes, nihil possunt habere de modo justitiae, eo quod per passiones immediate homo non ordinatur nisi ad seipsum; tamen per quamdam similitudinem est ibi quaedam forma justitiae, secundum quod diversae vires computantur ut diversae personae; unde sic est justitia metaphorica, de qua philosophus loquitur in 5 Ethic. Ex dictis igitur potest patere de facili, qualiter omnes partes a philosophis assignatae, sunt partes justitiae: quia inter partes quas Tullius ponit vindicatio et observantia sunt partes subjectivae verae justitiae: quia vindicatio reddit malum debitum, observantia autem bonum ad quod se obligavit. Vindicatio enim, secundum eum, est *virtus, qua vis aut injuria, et omne quod obfuturum est, defendendo et ulciscendo propulsatur.* Religio autem quae est ad Deum, et pietas quae est ad parentes et conjunctos sanguine vel patria, sunt partes potentiales, sed propinquae: quia reddunt quod debent, et ex obligatione legis, sed non quantum; quia impossibile est. Has autem sic definit: *religio est quae superiori cuidam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert*; et dicitur a religando secundum Isidorum, vel secundum Augustinum, a reeligendo Deum quem amiseramus. Pietas vero est *per quam sanguine conjunctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.* Gratia autem et veritas reddunt quod debent ex quadam honestate, qua fit ut homo gratiam beneficio impendat (quamvis non possit ad id in judicio cogi), et quod talem se in dictis et factis exhibeat qualis est, quod ad veritatem pertinet: de qua philosophus etiam determinat in 4 Ethic. Est enim gratia *in qua amicitiarum et obsequiorum alterius memoria, et remunerandi voluntas continentur.*

[12285] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod religio non sit pars subjectiva justitiae; non autem quod non sit pars potentialis propinqua.

[12286] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut pietas quae principaliter debetur parentibus, se extendit ad omnes sanguine conjunctos, inquantum ex eisdem parentibus descenderunt, et ulterius ad compatriotas, inquantum communicant in natali solo; ita religio, quae Deo debetur, se extendit quodammodo ad eos qui Dei imagine sunt insigniti; unde religio et dulia sunt in proximo genere; et ideo sub una comprehenditur a Tullio altera.

[12287] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pietas alio modo sumitur hic quam ibi.

[12288] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod vindicare ex poenae desiderio, vitiosum est; sed ex sola justitia, et secundum ordinem juris, justitiae est.

Quaestiuncula 2

[12289] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem de partibus quas ponit Macrobius, sciendum, quod una est pars subjectiva justitiae proprie dictae, scilicet innocentia, ut nullus alteri quod suum est auferat; et condividitur contra illam partem quae unicuique reddit quod debet. Aliae vero sunt partes potentiales, quarum duae sunt respectu superioris, scilicet religio et pietas, ut reddant debitum, sed non tantum. Aliae vero quatuor reddunt debitum ex honestate; et hoc vel aequali, et sic est amicitia, de qua philosophus in 4 Ethic., qua nostris operibus congruenter ad alios utimur; et concordia, qua operibus aliorum auxilia praestamus: vel respectu inferiorum, quibus quantum ad affectum interiorem impendimus ex debito honestatis humanitatem, et quantum ad exterius affectum subventionis.

[12290] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod innocentia hic sumitur stricte secundum quod privat nocumentum alteri illatum.

[12291] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod amicitia hic sumitur non sicut in 8 Ethic., quae consistit principaliter in affectu, sed ut in 4, cap. 13, quae consistit principaliter in affabilitate exteriori, quae habetur etiam ad extraneos.

[12292] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod beneficentia includitur in humanitate, benevolentia autem in affectu.

[12293] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod affectus hic sumitur stricte pro affectu subventionis et compassionis ad alterum.

Quaestiuncula 3

[12294] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem de partibus aliis sciendum est quod videntur esse subjectivae justitiae proprie dictae: quia ex obligatione legis tenetur homo ut superiori obediat, ut inferiori suae curae commisso disciplinam exhibeat, et ad aequales etiam, et ad omnes servet aequalitatem in rebus, fidem in factis, quae est idem quod observantia, et veritatem in dictis, si tamen veritas sumatur ea quae est in confessionibus judicii; alias si sumeretur sicut supra, esset pars potentialis justitiae.

[12295] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod obedientia,

secundum quod attendit principaliter rationem praecepti, est specialis virtus; unde etiam obedit in illis quae ad alias virtutes non pertinent; sed secundum quod ex consequente respicit praeceptum et bonum virtutis principaliter in eo quod facit, sic est consequens ad omnes virtutes.

[12296] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hic sumitur aequitas secundum aequalitatem simpliciter, quae est in rebus commutabilibus; unde includit severitatem sive rigorem, inquantum servat formam legis in his ad quae legis intentio se extendit, et aequitatem, quae, dimissa forma legis intentionem ipsam sequitur.

[12297] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fides hic sumitur pro fidelitate, non secundum quod est virtus theologica.

[12298] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod veritas hic sumitur secundum quod est in signo exteriori, vel verbo, vel quocumque alio.

Quaestiuncula 4

[12299] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem de aliis partibus a quibusdam aliis assignatis, sciendum est, quod in idem incidunt cum partibus prius tactis: quia severitas, secundum quod hic accipitur, idem est quod vindicatio; et dividitur contra omnes alias partes justitiae, quia ipsa sola malum reddit: liberalitas autem valde large sumitur pro qualibet boni exhibitione, vel debiti vel non debiti, vel in affectu vel in effectu; unde dividitur in beneficentiam et benevolentiam, et hic etiam largissime accipiuntur hujusmodi. Unde dividitur beneficentia in septem partes quae omnes comprehensae sunt in superioribus partibus: quia misericordia comprehenditur in affectu, reverentia vero, quae videtur idem quod dulia, comprehenditur sub religione, ut prius dictum est, et etiam sub pietate.

[12300] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtuosus diminuit poenam quam debet servata intentione legis, non tamen contra legem.

[12301] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod liberalitas large hic accipitur, ut dictum est.

[12302] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquae passiones, quamvis proprie loquendo non sint virtutes, tamen inquantum sunt laudabiles, habent aliquid de ratione virtutis; sicut misericordia et verecundia; et praecipue secundum quod est ibi electio.

Quaestiuncula 5

[12303] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem de aliis partibus quas philosophus ponit in 5 Ethic. dicendum, quod divisio philosophi complectitur omnia ad quae vera

justitia habet se extendere; et ideo ponit justitiam metaphoricam, in qua salvatur similitudo tantum justitiae, et legalem, quae ordinat ad alterum etiam circa id quod non principaliter est virtus, si illud sit ordinatum a lege: et in idem reducitur epiceia quae differt a justitia legali in hoc quod servat intentionem legis in his ad quae forma legis se non extendit; et similiter dominativum, et paternum justum, in quibus redditur debitum, sed non tantum; et iterum distributiva, et commutativa, quae sunt partes subjectivae justitiae specialis. Legale autem et principale justum non dividunt justitiam; sed illud ex quo est obligatio debiti et justitiae: quia vel est jus naturale, vel positivum.

[12304] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod species potest dividi contra genus divisione quae est nominis aequivoci in suo significato.

[12305] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod commutatio proprie est, quando ex mutuis operibus sit aliquid alicui debitum; sicut ex hoc quod unus laboravit in vinea alterius, alter constituitur sibi debitor in tanto, quantum valet labor ejus; et in his dirigit commutativa justitia. Est enim aequalitas in ea, commutationis: quia quantum unus dedit alteri, debet tantum ab eo recipere: et propter hoc etiam commutativa dicitur. Sed in distributiva non attenditur aequalitas recipientis ad eum qui dat, sed ad alium qui etiam recipit; unde non est ibi aequalitas commutationis, sed distributionis; et propter hoc dicitur distributiva, non commutativa.

[12306] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod politicum tribus modis dicitur. Uno modo secundum quod respicit civilem vitam; et sic omnes virtutes morales quandoque dicuntur politicae. Alio modo secundum quod in vita civili ex civili ordinatione dirigitur quis; et hoc modo dicitur etiam justitia particularis politica, inquantum dirigit in commutationibus secundum civilia statuta: et tunc dividitur politicum justum contra dominativum et uxorium et hujusmodi: quia lex se extendit ad dirigendum in his, cum servus sit res domini, et filius patris, et uxor viri. Unde directio in his magis est secundum oeconomicam prudentiam, quam secundum civilia statuta. Tertio modo dicitur politicum a vita civili et civilibus statutis, et ulterius ex intentione communis boni; et sic politicum pertinet ad justitiam legalem.

[12307] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in his tribus est diversa ratio regendi, secundum quod ille ad quem est justitia, minus vel magis est in potestate alterius; et ideo uxorium justum magis convenit cum justo politico quam paternum, et paternum quam dominativum: quia magis appropinquat ad aequalitatem uxor viri quam filius patris, et quam servus domini. Unde non est differentia tantum secundum materiam, sed etiam aliquo modo formalis.

[12308] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod epieicia adjungitur legali justitiae, et circa eadem est, quamvis non ex eodem dirigit: quia legalis dirigit in scripto legis, sed epieicia ex intentione legislatoris; et quamvis sit excellentior quam justitia legalis, non tamen potest dici cardinalis: tum quia est in supplementum legalis justitiae, et etiam quodammodo praesupponit illam; tum quia est idem omni virtuti aliqualiter, sicut et legalis justitia.

Quaestiuncula 6

[12309] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem de aliis partibus sciendum est, quod assignatio illius philosophi non differt a praedictis assignationibus nisi in duobus. Primo, quia dividit religionem in eusebiam, quae ordinat ad Deum in cultu qui exhibetur in protestatione servitutis, sicut sacrificia, et hujusmodi; unde dicit quod est scientia Dei famulatus; et sanctitatem, quae ordinat ad Deum in omnibus aliis operibus vitae; unde dicit, quod sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quae ad Deum justa sunt. Secundo, quia assignat partes subjectivas justitiae alio modo: quia justitia et est in judice sicut in regulante, et est in aliis sicut in regulatis. Ad judicem autem duo pertinent: unum est quod aequalitates in aliis faciat, et ad hoc est legis positiva; aliud est ut inaequalitatem facientes puniat, et ad hoc est vindicativa. Ex parte autem aliorum similiter duo requiruntur ad justitiam. Unum est quod aequalitatem in commutando servent, quia aequalitatem justitiae distributivae servare non est subditorum qui recipiunt, sed superioris qui distribuit; et ad hoc est bona commutatio. Aliud est quod si quando aequalitatem praetereunt, ad eam voluntarie revertantur; et ad hoc est eugnomosyne, id est, voluntaria justificatio. Aliae autem partes supra positae sunt: liberalitas quidem et benignitas etiam per nomina; Eucharistia autem idem est quod gratia, quae etiam supra posita est: est enim secundum ipsum Eucharistia *scientia ejus quod est quibus et quando impendendum gratiam, et qualiter et a quibus sumendum.* Ponitur autem in definitione dictarum virtutum scientia, secundum quod omnes virtutes morales participant aliquid rationis et prudentiae; unde Socrates omnes virtutes dicebat esse scientias, ut dicitur 6 Ethic.

[12310] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntaria justificatio accipienda est hic non quaelibet, sed in determinato modo, ut dictum est.

[12311] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod impendere gratiam accipitur hic pro rependere ratione beneficii accepti; et sic patet quod non est idem quod liberalitas.

[12312] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod jam patet distinctio sanctitatis et eusebiae ex his quae dicta sunt; unde sanctitas eodem modo comparatur ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis: quia sicut justitia legalis operatur actus omnium virtutum propter bonum commune, ita sanctitas propter Deum.

[12313] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod politica aequivocatur et ad cognitionem prudentiae et ad executionem justitiae; et similiter legis positiva quae est pars politicae, ut ipse ibidem dicit.

Expositio textus

[12314] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 6 expos. *In quo habuerunt usus eosdem.* Virtutes enim quae consistunt circa passiones illatas, habuerunt eumdem usum in Christo quem in nobis propter passibilitatem corporis. Habuerunt etiam usum quem habent in patria propter perfectionem animae. Sed de virtutibus quae sunt circa passiones innatas secus est: quia istae passiones in Christo non fuerunt, ut necessarium esset eas per virtutem cohibere; unde etiam tentari potuit ab hoste; sed non a carne. *Sed alios usus habebunt.* Ergo sunt aliae virtutes: quia habitus distinguuntur per actus. Et dicendum, quod sicut motus ad terminum et quies in termino pertinent ad eamdem virtutem naturalem, ita quies in fine non requirit alium habitum quam motus tendens in finem ipsum. Et hoc modo diversificantur actus virtutum in via et in patria.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III a distinctione XXXIV ad distinctionem XXXV

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Distinctio 34

Quaestio 1

Prooemium

[12315] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de virtutibus, hic incipit determinare de donis. Dividitur autem haec pars in partes tres: in prima determinat de donis in communi; in secunda de quodam donorum, scilicet de timore, quod specialem difficultatem habet propter sui multiplicitatem, ibi: *et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est, quatuor esse timores*; in tertia ostendit differentiam aliquorum donorum ad invicem propter maximam eorum convenientiam, 35 distinct., ibi: *post praemissa diligenter considerandum est in quo differat sapientia a scientia.* Prima dividitur in duas: primo determinat de donis secundum veritatem; in secunda movet quamdam dubitationem contra veritatem praedeterminatam, ibi: *his autem videtur obviare quod Beda de timore domini dicit.* Circa primum duo facit: primo ostendit dona virtutes esse, et in patria permanere; secundo ostendit quod in Christo plenissime fuerunt, ibi: *in Christo etiam haec eadem fuisse Isaias ostendit. His autem videtur obviare quod Beda de timore domini dicit.* Hic movet dubitationem contra determinata: et primo objicit; secundo solvit, ibi: *ad quod dicimus* et cetera. Hic quaeruntur sex: 1 utrum dona sint virtutes; 2 de numero donorum; 3 utrum maneant in patria; 4 quomodo se habeant ad beatitudinem; 5 quomodo se habeant ad fructus; 6 quomodo se habeant ad petitiones.

Articulus 1

[12316] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 tit. Utrum dona sint virtutes

[12317] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod dona sint virtutes. Gregorius enim dicit in moralibus, quod per septem filios Job, septem virtutes intelliguntur, scilicet sapientia, intellectus, scientia, consilium et cetera. Haec autem dicuntur septem dona spiritus sancti. Ergo dona sunt virtutes.

[12318] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Jacob. 1 dicit Glossa, quod per

donum perfectum, quod dicitur esse desursum descendens a patre luminum, intelliguntur dona gratuita. Sed virtutes inter bona gratuita continentur, cum Deus sine meritis praecedentibus eas nobis infundat, ut Augustinus dicit. Ergo virtutes sunt dona.

[12319] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, per nomina in proprietates rerum spiritualium oportet devenire. Sed fere omnia nomina donorum ad aliquas virtutes pertinent: quia pietas ad justitiam pertinet; fortitudo autem una de quatuor cardinalibus est; consilium autem pertinet ad prudentiam, ut dicit philosophus, in 6 Ethic.; scientia autem et intellectus et sapientia ponuntur a philosopho virtutes intellectuales. Ergo dona a virtutibus non distinguuntur.

[12320] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitio virtutis, quam ponit Augustinus: *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis operatur sine nobis*, convenit donis; et similiter etiam quaecumque aliae definitiones quae de virtutibus communiter assignantur. Ergo dona sunt virtutes.

[12321] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 5 Si dicatur quod dona differunt a virtutibus quia donum est aliquid perfectius virtute; contra. Secundum apostolum, et Augustinum, inter omnia alia dona Dei excellentius donum est caritas. Sed caritas ponitur virtus. Ergo donum non est perfectius virtute.

[12322] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, Macrobius distinguit quatuor gradus virtutum, scilicet politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares, et unus gradus est super alium. In omnibus tamen gradibus nomen virtutis servatur. Ergo dona non possunt differre a virtutibus pro eo quod sunt supra virtutes.

[12323] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, ea quae ex opposito dividuntur, non sunt idem. Sed Gregorius, in principio Moral., dividit dona contra virtutes, dicens per septem filios Job significari septem dona, per tres filias significari virtutes. Ergo dona non sunt virtutes.

[12324] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ea quae non sunt unius divisionis, non sunt eadem. Sed virtus alio modo dividitur in suas species quam donum. Ergo virtus non est idem quod donum.

[12325] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, timor ponitur inter septem dona. Non tamen potest dici quod sit virtus: quia nec theologica, nec cardinalis. Ergo dona non sunt virtutes.

[12326] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode determinatum est a diversis. Quidam enim moti ex diversitate nominum, hanc differentiam assignaverunt inter virtutes et dona, quod dona dicuntur per comparationem ad Deum dantem, virtutes autem per comparationem ad opera specialia et speciales materias; et ideo ponunt dona in superiori parte animae, virtutes autem in inferiori. Sed hoc non potest stare: quia comparatio donorum ad Deum dantem non potest esse nisi vel sicut ad efficientem, vel sicut ad objectum, vel finem. Comparatio autem ad Deum sicut ad objectum, non potest diversificare dona a virtutibus: quia

non omnia dona habent Deum pro objecto, cum scientia de temporalibus sit, fortitudo etiam circa difficilia; virtutes autem theologicae magis habent Deum pro objecto quam dona. Similiter etiam nec comparatio ad Deum sicut ad causam efficientem vel finem: quia hoc commune est omnibus habitibus infusis; et secundum commune non attenditur differentia. Non enim potest dici quod immediatius a Deo procedant dona quam virtutes: quia caritas, quae est virtus, est donum, in quo omnia dona alia nobis donantur. Et ideo alii dicunt, quod dona sunt magis in ratione, sed virtutes sunt magis in voluntate: quia de virtutibus tantum duae inveniuntur in ratione sive intellectu, scilicet fides et prudentia; de donis autem quatuor. Sed hoc iterum non potest stare: quia eadem est differentia quae est divisiva generis et constitutiva speciei; unde si habitus infusus dividitur in virtutem et donum per hoc quod est in ratione vel voluntate esse, oportet quod esse in ratione sit differentia constitutiva vel quasi constitutiva doni, et esse in voluntate virtutis; et ita oportet dicere quod salvetur in omnibus quae continentur sub eis, et non in pluribus: quod patet esse falsum. Et ideo alii dicunt, quod virtutes sunt ad bene operandum, sed dona ad resistendum tentationibus. Sed hoc iterum nihil est: quia sicut eadem qualitas naturalis est qua ignis calefacit et qua resistit omni infrigidanti, ita idem habitus est quo quis bona operatur et contrariis operibus repugnat: quia unicuique, secundum philosophum, delectabilis est operatio secundum proprium habitum, et contrarium est quod illi operationi repugnat. Et ideo alii dicunt, quod virtutes sunt ad expurgandum animam a peccatis, sed dona ad sanandum animam a sequelis peccati, innitentes verbo Gregorii, qui dicit, quod sapientia datur contra stultitiam, intellectus contra hebetudinem, et sic de ceteris quae non nominant peccata, sed sequelas peccati. Sed hoc iterum, ut videtur, non sufficit: quia ad actum peccati consequitur macula, et reatus, quae per gratiam removentur; et iterum dispositio vel habitus, qui per habitus contrarios tolluntur; et sic videtur quod dona non possunt esse ad hoc specialiter quod sequelas peccati removeant. Et praeterea omnia illa quae Gregorius dicit, tolluntur per virtutes: quia praecipitationem tollit prudentia vel providentia, superbiam tollit humilitas; et sic non potest secundum hoc esse differentia propria inter virtutes et dona. Et ideo alii dicunt, quod virtutes sunt ad conformandum nos Christo in his quae bene operatus est, sed dona sunt ad conformandum ipsi in his quae fortiter passus est. Sed hoc iterum nihil videtur esse dictu: quia in passione Christi praecipue a sanctis proponuntur nobis imitanda caritas, humilitas, patientia, quae sunt virtutes, et magis quam sapientia et scientia, quae sunt dona. Unde videtur adinventio quaedam esse, et rationi non concordat. Et ideo alii dicunt, quod dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum; et haec opinio inter omnes vera videtur. Unde ad hujus intellectum sciendum, quod cum virtus in omnibus rebus inveniri possit, secundum quod habent aliquas proprias operationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur; loquentes tamen in morali materia de virtute, intelligimus de virtute humana, quae quidem ad operationem humanam bene exequendam perficit. Operatio autem hominis potest dici tripliciter. Primo ex potentia eliciente vel imperante operationem; sicut operatio rationis vel alicujus potentiae quae obedit rationi, quia a ratione habet homo quod sit homo; nutriri autem et videre non sunt operationes hominis inquantum est homo, sed inquantum est vivum vel animal; et secundum hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas in quibus non communicat homo cum brutis, possunt dici virtutes humanae. Secundo dicitur operatio humana ex materia, sive objecto, sicut illae quae habent pro materia passiones, sive operationes humanas: sic enim virtutes morales proprie virtutes humanae dicuntur. Unde dicit philosophus 10 Ethicor., quod opus speculativae virtutis est magis divinum quam humanum: quia habet necessaria et aeterna pro materia, non autem humana. Tertio dicitur humana ex modo, quia scilicet in operationibus humanis vel primo vel secundo modo, etiam modus humanus servatur. Si autem ea quae hominis sunt, supra humanum modum quis exequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina. Unde philosophus, in 7 Ethic., contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus. Et secundum hoc dico, quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum: quod patet in fide et intellectu. Connaturalis enim modus humanae naturae est ut divina non nisi per speculum creaturarum et aenigmata similitudinum percipiat; et ad sic percipienda divina perficit fides, quae virtus dicitur. Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat; et ad hoc etiam consonat nomen doni. Illud enim proprie donum dici debet quod ex sola liberalitate donantis competit ei in quo est, et non ex debito suae conditionis.

[12327] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dona possunt dici virtutes, inquantum perficiunt ad bene operandum, et humanae, secundum quod operationes quae ex donis eliciuntur, non sunt communes hominibus et brutis; sed sunt supra virtutes, inquantum ultra humanum modum perficiunt.

[12328] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio doni non salvatur in virtutibus etiam infusis, quantum ad omnia, secundum quod salvatur in donis praedictis: quia modus operandi qui est in virtutibus, est secundum conditionem humanam, quamvis substantia habitus sit ex divino munere; et ita aliquo modo potest dici virtus donum.

[12329] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia ea quae sunt supra nos, non possumus cognoscere nisi ex his quae secundum nos sunt; ideo nomina donorum sumuntur ex his quae virtutibus conveniunt, quamvis in donis illa quae sunt virtutum, sint modo eminentiori quam in virtutibus: unde aequivoce praedicta nomina de virtutibus et donis dicuntur.

[12330] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in omnibus definitionibus datis de virtutibus humanis vel exprimitur aliquid quod ad modum humanum pertinet, vel in ipso actu, ex quo sumitur definitio virtutis, intelligitur modus agendi homini proportionatus: unde definitiones illae non conveniunt donis secundum quod de virtutibus dantur.

[12331] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione sua in nobis quantum ad modum suae operationis, sicut intellectus, qui cognoscit accipiendo a phantasmatibus; unde in statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus. Et ideo non potest accipi supra illam virtutem quae est in voluntate, aliquod donum perficiens ad agendum nobiliori modo quam sit modus virtutis; et ideo cum donum non sit supra virtutem nisi ratione modi, non erit inconveniens quod virtus perficiens voluntatem quantum ad sui supremum, dignior sit quolibet dono.

[12332] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dona de quibus nunc loquimur, sunt virtutes divinae; unde reducuntur ad virtutes exemplares quas ponit in Deo, quae non sunt idem specie cum virtutibus politicis, sed sunt supra eas, ut dicit philosophus in 7 Ethic.

Articulus 2

[12333] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 tit. Utrum dona debeant esse plura quam septem

[12334] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod plura debeant esse dona quam septem assignata. Dona enim perficiunt ad modum altiorem quam virtus. Ergo singulis virtutibus debent respondere singula dona. Sed inter theologicas virtutes soli fidei videntur dona aliqua respondere, sicut intellectus, et sapientia. Ergo videtur quod debeant esse alia dona quae respondeant spei et caritati.

[12335] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, circa ea quae sunt temperantiae magis homo infirmatur quam circa materiam alicujus alterius. Sed dona dantur ad tollendam imperfectionem quae est in virtutum actibus ex conditione humanae naturae. Ergo temperantiae debet respondere aliquod donum.

[12336] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, inter ista dona ponuntur tria quae pertinent ad executionem, ut pietas, fortitudo et timor. Sed fortitudini adjungitur suum motivum, scilicet consilium; pietati vero scientia. Ergo timori debet aliquod directivum alterum assignari.

[12337] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ad justitiam reducuntur, sicut partes, pietas, latria, amicitia, et multa alia, ut supra dictum est. Ergo qua ratione pietas ponitur donum, eadem ratione omnes aliae partes justitiae.

[12338] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ad prudentiam pertinet non solum consilium, sed etiam judicium, sicut supra dictum est. Ergo sicut consilium ponitur donum, ita et judicium.

[12339] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 6 Sed contra, videtur quod debeant esse pauciora. Quia quanto aliqua cognitio est altior, tanto magis universalis, et minus multiplex. Sed dona sunt supra virtutes. Cum igitur virtutes ad cognitionem pertinentes sint fides et prudentia, non debent eis quatuor dona ad cognitionem pertinentia respondere.

[12340] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, donum, ut dictum est, videtur aliquid altius quam bonum virtutis esse. Sed timor non videtur sonare in aliquam eminentiam. Ergo non

videtur quod debeat inter dona computari.

[12341] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, non potest esse species altior suo genere, neque aliquid altius seipso. Sed donum est aliquid altius virtute. Cum ergo pietas sit pars justitiae, et fortitudo sit quaedam virtus cardinalis, videtur quod neutra debeat dici donum.

[12342] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, tria sunt genera virtutum. Sunt enim virtutes intellectuales, theologicae et morales, in quibus omnibus hoc commune invenitur quod perficiunt ad actus suos secundum humanum modum. Unde cum donum elevet ad operationem quae est supra humanum modum, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum quod habeat aliquem modum excellentem in materia illa; nec tamen oportet quod tot sint dona quot sunt virtutes: quia in unoquoque genere in quo multa continentur, convenit esse unum summum; et ita respectu multarum virtutum quae sunt unius coordinationis, potest unum donum excellentiam importare. Sicut etiam supra dictum est, multae virtutes, etiam quae sunt circa diversas materias, assignantur partes unius virtutis, secundum quod in materia ejus communicant. Operatio autem humana, ad quam humano modo virtus perficit, vel pertinet ad contemplationem, secundum quam conspiciuntur necessaria et aeterna; vel pertinet ad actionem, secundum quam disponuntur contingentia, quae libero arbitrio sunt subjecta. In contemplatione autem humana duplex est via. Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinet ad inventionem. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quae pertinet ad judicium. In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum, et ex experimento in prima principia, quae statim notis terminis cognoscuntur; et hunc processum perficit intellectus, qui est habitus principiorum. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones; et ad hoc perficit alia virtus intellectualis, quae dicitur scientia quantum ad ea quae rationi subjacent; in his autem quae super rationem sunt, perficit fides, quae est inspectio divinorum in speculo et in aenigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est; et hoc facit donum intellectus, qui de auditis per fidem mentem illustrat, ut dicit Gregorius. In alia autem via contemplationis modus humanus est ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum causarum homo de inferioribus judicet et ordinet; et hoc fit per sapientiam, quam ponit philosophus intellectualem virtutem in 6 Ethic., quia sapientis est ordinare, ut in principio Metaphysic. dicitur. Sed quod homo illis causis altissimis uniatur transformatus in earum similitudinem, per modum quo *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*, 1 Corinth. 6, ut sic quasi ex intimo sui de aliis judicet et ordinet non solum cognoscibilia, sed etiam actiones humanas et passiones; hoc supra humanum modum est, et hoc per sapientiae donum efficitur. Ex parte autem actionis duo inveniuntur; scilicet dirigere, quod pertinet ad cognitionem; et exequi, quod est affectionis. In cognitione autem practica, quae dirigit in operibus moralibus, invenitur duplex via, sicut et in contemplationis cognitione, scilicet inventio, et judicium. In inventione autem modus humanus est quod procedatur inquirendo et conjecturando ex his quae solent accidere: quia ex talibus et circa talia est moralis consideratio, ut philosophus dicit: et haec inventio secundum hunc modum perficitur per eubuliam, quae est bona consiliatio. Sed quod homo accipiat hoc quod agendum

est, quasi per certitudinem a spiritu sancto edoctus, supra humanum modum est; et ad hoc perficit donum consilii. In via autem altera modus humanus est quod ex his quae frequenter solent accidere, homo de inventis per consilium judicet probabiliter, quod fit per gnomen, et synesim; et ulterius ordinem hujus judicii imponat inferioribus, quod fit per prudentiam, quae praeceptiva est. Sed quod homo certitudinaliter sentiat de his quae agenda occurrunt, supra hominem est, et hoc fit per donum scientiae, quae docet conversari in medio pravae et perversae nationis; unde et ipsum nomen certitudinem importat. Executio autem activae vitae in duobus consistit: scilicet in operationibus, quibus fit communicatio ad alterum, et in passionibus, quibus homo ad seipsum disponitur. Operationes autem quibus fit communicatio ad alterum, secundum humanum modum regulantur, vel ex eo ad quem est communicatio, sicut cum ei aliquid exhibetur, quod facit justitia; vel ex ipso qui ad alterum sua communicat, inquantum bonum ejus relucet in tali communicatione, ut mensura harum communicationum: quae quidem communicatio vel est in hoc quod homo sua tribuit, quod facit liberalitas in mediocribus, et magnificentia in maximis donis vel sumptibus: vel in eo quod seipsum alteri exhibet sive per cognitionem, ut scilicet cognoscatur talis qualis est per dicta et facta, quod facit virtus quaedam quae a philosopho dicitur veritas; sive per affectionem, inquantum se delectabilem exhibet sociis, ut in ludis, quod facit eutrapelia; vel in communi vita, quod facit amicitia, quae a philosopho virtus ponitur per quam homo ad unumquemque decenter se habet in dictis et factis. Sed quod ratio communicationis quantum ad omnia praedicta non attendatur ex bono communicantis, vel ejus ad quem est communicatio, ut in his terminis includatur, ut homo alteri tantum tribuat quantum debet, vel quantum ei expedit qui tribuit, sed quantum est Deo acceptum divinum bonum quod in se vel in proximo relucet, hoc supra humanum modum est; et hoc fit per donum pietatis. Passiones autem vel pertinent ad concupiscibilem vel ad irascibilem. In passionibus ergo irascibilis dirigendis secundum humanum modum accipitur pro mensura vel regula, rationis bonum. Passiones enim irascibilis ad tria reducuntur. Primum est spes, quae est respectu ardui boni consequendi: quae quidem dirigitur per hoc quod homo pensatis viribus propriis secundum eorum mensuram ad ardua virtutis opera se extendat; et hoc facit magnanimitas quae est circa magnos honores, et quaedam virtus innominata, quae est circa mediocres. Honor enim virtuti debetur. Secundum autem est timor et audacia, quae sunt respectu mali difficilis imminentis; et in his passionibus dirigimur, ut secundum quantitatem suarum virium quis hujusmodi aggrediatur vel fugiat, quod ad fortitudinis virtutem pertinet. Tertium ira, quae consurgit ex laesione praecedente, in qua dirigimur ut homo non insurgat in vindictam ultra quantitatem offensae; et ordinem juris, quod facit mansuetudo. Sed quod homo in omnibus his pro mensura accipiat divinam virtutem, ut scilicet ad ardua virtutis opera se extendat, ad quae scit se suis viribus non sufficere, et pericula quae vires suas excedant, non formidet divino auxilio innixus, et de illatis injuriis non solum vindictam non requirat, sed etiam gloriam habeat in remuneratione intendens, supra humanum modum est: et hoc totum efficitur per donum fortitudinis. In passionibus autem concupiscibilis, quae sunt amor, concupiscentia et delectatio, secundum humanum modum dirigimur ad bonum rationis, ut scilicet tantum homo ad temporalia bona afficiatur quantum indiget; quod fit per temperantiam, quae est circa maximas delectationes et concupiscentias, et secundum alias ei annexas. Sed quod homo ex reverentia divinae majestatis omnia haec ut stercora arbitretur, supra humanum modum est; et hoc per donum timoris perficitur; unde in Psalm. 118, 120, dicitur: *confige timore tuo carnes meas.* Quidam vero accipiunt numerum donorum secundum pronitates ad peccatum, eo quod donum est ad auferendum defectum potentiae in qua est virtus; unde dicunt quod contra pronitatem ad superbiam est timor ad humilitatem inclinans; contra pronitatem ad invidiam, quae proximo compati nescit, est pietas; contra avaritiam scientia, cujus est bene conversari cum hominibus, unicuique reddendo quod suum est, quod avaritiae opponitur; contra accidiam, fortitudo; contra iram, quae agit omnia in praecipiti, consilium; contra gulam quae sensus hebetat, intellectus; contra luxuriam sapientia, quia gustato spiritu desipit omnis caro. Alii vero accipiunt numerum donorum secundum ea quae in Christo exigebantur ad patiendum: quae quidem fuerunt quatuor: scilicet reverentia ad patrem mittentem, et sic est timor; compassio vel misericordia ad eos pro quibus patiebatur, et sic est pietas; virilitas ad passiones sustinendas, et sic est fortitudo; et fructus passionis consideratio, et sic est intellectus. Consilium autem fortitudinem dirigit, scientia pietatem, sapientia intellectum. Alii vero accipiunt secundum ea quae ex peccato consequuntur. Consequuntur enim in concupiscibili duritia, ut non subveniatur proximo, et contra hanc est pietas; in irascibili timiditas, contra quam est fortitudo; et praesumptio, sive audacia, contra quam est timor. In rationali vero respectu finis, hebetudo ut non cognoscatur, contra quam est intellectus; et stultitia, ut non afficiatur aliquis debite ad finem, et contra hanc est sapientia. Sed respectu eorum quae sunt ad finem, ignorantia, qua scilicet homo nescit quid expediat ad prosecutionem finis, et contra hanc est scientia; et praecipitatio, per quam homo ex impetu passionis magis ducitur in his quae sunt agenda, quam ex electione, et contra hanc est consilium. Alii vero aliter accipiunt, dicentes, quod dona perficiunt in duplici vita. In contemplativa quidem sapientia per modum gustus experientis; intellectus per modum visus inspicientis. In activa autem quantum ad recessum a malo, timor; quantum ad operationem boni, ad quod omnes tenentur, pietas ut exequens, et scientia ut dirigens; quantum vero ad operationem boni, ad quod non omnes tenentur, fortitudo ut exequens, et consilium ut dirigens. Sed prima assignatio magis videtur accepta secundum proprias rationes donorum.

[12343] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod fides est in intellectu, spes autem et caritas in voluntate, ut prius dictum est. Intellectus autem humanus ex sua natura habet imperfectionem in modo intelligendi, quia spiritualia non potest percipere nisi deveniens in ea ex sensibilibus; sed voluntas non habet ex sui natura aliquem modum imperfectionis, ut dictum est; et ideo caritati et spei non respondet aliquod donum quod perfectiori modo operetur: imperfectio enim quae est in actu spei, non est ex modo operandi, sed magis ex distantia objecti.

[12344] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectio temperantiae consistit in retrahendo a delectationibus circa quae est, unde et nomen accepit; perfectio autem fortitudinis in sustinendo, vel aggrediendo; justitiae autem in operando quae ad alterum sunt. Et ideo justitiae respondet donum quod est ad operandum, scilicet pietas; et fortitudini donum quod est ad sustinendum et aggrediendum, quod eodem nomine nominatur: temperantiae autem donum quod sonat in recessum ab aliquo, scilicet timor, ut prius dictum est.

[12345] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod idem est directivum

in recessu a termino et in accessu ad alium terminum; et ideo timor, qui sonat in recessum, non habet aliquod speciale directivum praeter ea quae dirigunt in aliis exequentibus, quae pertinent ad accessum ad terminum.

[12346] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia donum elevat hominem ad id quod est supra se, ideo convenienter donum respondens justitiae ex illa parte justitiae sumitur quae ei quod maxime supremum est, debetur. Hujusmodi autem est pietas, quae debetur Deo, et patri carnali, vel etiam patriae.

[12347] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod judicium prudentiae per donum scientiae perficitur, sicut et consilium per donum consilii.

[12348] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod multae aliae virtutes pertinent ad cognitionem quam fides et prudentia, sicut patet de omnibus intellectualibus; et ideo ratio procedit ex falsis.

[12349] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod timor sonat in quamdam subjectionem hominis per quamdam reverentiam. Quanto autem creatura magis creatori subjicitur, tanto altior est; sicut materia quanto magis subjicitur formae, tanto perfectior est; et ideo timor in excellentiam sonat, secundum quod importat reverentiam ad Deum: sic enim maxime donum est.

[12350] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod pietas quae est donum, est supra justitiam, et supra omnes partes ejus, ut ex praedictis patet, et ideo non est idem cum pietate, quae est pars justitiae.

Articulus 3

[12351] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 tit. Utrum dona maneant in patria

[12352] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dona non remaneant in patria. Donum enim fortitudinis videtur esse contra difficultates ordinatum. Sed in patria non erit aliqua difficultas. Ergo ibi non erit fortitudinis donum.

[12353] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, pietas est ad compatiendum proximo. Sed in patria non erit compassio. Ergo nec pietas donum.

[12354] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, timor est ad retrahendum a malo, et ex

fide consequitur. Sed in patria evacuabitur fides, et omne malum cessabit. Ergo non erit ibi timor.

[12355] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum Damascenum, consilium est de dubiis. Sed in patria non erit dubitatio. Ergo nec consilium.

[12356] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, 1 Corinth. 13, 8: *scientia destruetur*; ipsa enim docet conversari in medio pravae et perversae nationis; quod in patria penitus non erit. Ergo neque donum scientiae erit in patria.

[12357] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, dona omnia, ut dictum est, tollunt imperfectionem quae est in virtutibus quantum ad modum operandi. Sed in patria non erit imperfectio. Ergo donis non indigebimus; sed ipsae virtutes perfectae sufficient.

[12358] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Christus fuit simul verus viator et comprehensor. Sed in Christo fuerunt dona excellentissima, ut patet per id quod dicitur Isai. 2. Ergo per comprehensionem gloriae non excluduntur, et ita remanebunt in patria.

[12359] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, dona sunt perfectiora virtutibus cardinalibus. Sed illae manent in patria. Ergo multo fortius dona.

[12360] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, per donum elevatur homo supra humanum modum, sicut patet ex dictis. Sed hoc praecipue erit in patria, quando erimus aequales Angelis Dei, ut dicitur Matth. 22. Ergo dona permanebunt in patria.

[12361] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod modus unicuique rei ex propria mensura praefigitur; unde modus actionis sumitur ex eo quod est mensura et regula actionis; et ideo cum dona sint ad operandum supra humanum modum, oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanae virtutis, quae est ipsa divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus participatione, operetur, ut ex praedictis patet; et ita omnia dona communicant in mensura operationis; differunt autem in materia circa quam operantur. Illa enim quae in vita activa perficiunt, habent materiam communem cum moralibus virtutibus; illa vero quae perficiunt in vita contemplativa, habent materiam communem cum theologicis et intellectualibus virtutibus, eo quod praecipuum objectum contemplationis Deus est, qui est objectum theologicarum virtutum. Dona igitur illa quae perficiunt in vita activa, non manent quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, sicut nec virtutes cardinales: quia nec timor a noxiis retrahit, nec fortitudo difficilia sustinere facit: sed remanebunt quantum ad actus quos habent circa Deum, qui est mensura operationis in illis, sicut timor hominem per reverentiam Deo subjiciet. Dona autem illa quae perficiunt in vita contemplativa, remanebunt quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, et quantum ad actus quos habent circa propriam mensuram; sed perficientur quantum ad modum: quia quantumcumque dona ad altiorem modum elevent quam sit communis homini modus, nunquam tamen in via ad modum patriae pertingere possunt.

[12362] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad prima quinque,

quae procedunt de donis perficientibus in vita activa secundum actus quos habent circa propriam materiam.

[12363] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dona illa quae communicant cum virtutibus in objecto quod in patria remanebit, non remanebunt in patria a virtutibus illis distincta, a quibus non distinguuntur nisi ex imperfectione et perfectione in modo operationis; quod patet de intellectu et fide: quia visio, quae fidei succedit, ad intellectus donum perfectum pertinet, ut patet in Glossa, Matth. 5. Et similiter est de sapientia, per quam filii Dei vocabimur in comparatione ad spem, quae ad hanc celsitudinem aspirat. Sed dona illa quae communicant cum virtutibus moralibus in materia quae in patria non remanebit, non remanebunt quo ad actus quos habent circa materiam illam in qua cum virtutibus communicabant, sed quantum ad actus quos habent circa mensuram, in qua non communicant cum virtutibus. Et ideo actus illorum donorum remanebunt distincti ab actibus virtutum qui erunt in patria; et erunt actus horum donorum medii inter actus virtutum theologicarum et actus moralium virtutum, sicut qui in patria remanebunt: quia actus virtutum theologicarum erunt circa Deum secundum se, sicut caritatis in diligendo ipsum; actus vero doni erunt circa Deum, inquantum est regula dirigens ad operandum in omnibus aliis; sicut timor reverentiam ad Deum habebit, ex qua in hac vita omnia mundi prospera contempsit. Actus vero virtutis cardinalis erit circa finem proprium, quem quis consecutus est ex meritoriis actibus virtutum; sicut actus temperantiae nullo defectu noxio delectari, ut in praecedenti distinctione dictum est.

Articulus 4

[12364] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 tit. Utrum beatitudines respondeant singulis donis

[12365] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudines non respondeant singulis donis. Sicut enim supra dictum est, singulis virtutibus non respondent singula dona. Sed beatitudines sunt virtutes, ut dicit Glossa: *in sermone*, inquit, *domini septem praemittuntur virtutes, quae et beatitudines dicuntur, quia perfectos et bonos faciunt.* Ergo beatitudines et dona non respondent sibi invicem.

[12366] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, in via non potest esse beatitudo rei, sed spei tantum. Sed quilibet actus meritorius facit sperare beatitudinem, quia spes est ex meritis proveniens, ut supra, dist. 26, dictum est. Ergo non oportet quod beatitudines respondeant donis, quae sunt supra modum humanum perficientia, sed virtutibus, quantumcumque imperfectis.

[12367] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, beatitudines ponuntur geminatae, sicut patet Matth. 5, 3: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*; hoc totum ad unam beatitudinem pertinet. Dona autem ponuntur singillatim. Ergo dona et beatitudines non correspondent sibi invicem.

[12368] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, inter dona primo computatur sapientia. Sed sapientiae non correspondet paupertas spiritus quae prima inter beatitudines ponitur. Ergo beatitudines non recte respondent donis.

[12369] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, dona sunt tantum septem; beatitudines autem octo. Ergo non respondent sibi invicem.

[12370] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, inter dona ponuntur quatuor ad cognitionem pertinentia. Sed inter beatitudines una tantum pertinet ad cognitionem, illa scilicet qua dicitur: *beati mundo corde, quoniam Deum videbunt*. Ergo non respondent beatitudines donis.

[12371] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, scientia in omnibus actibus qui ad vitam activam pertinent, videtur dirigere. Ergo scientiae non magis correspondet illa beatitudo: *beati qui lugent*, ut Glossa dicit, quam aliqua aliarum.

[12372] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Glossa Matth. 5: ibi enim singulae beatitudines singulis donis adaptantur.

[12373] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, beatitudo, sive felicitas, secundum philosophum, est operatio secundum perfectam virtutem. Sed dona sunt perfectissimae virtutes, ut ex dictis patet. Ergo et beatitudines correspondent donis.

[12374] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, dona a magistris ponuntur media inter virtutes et beatitudines. Sed dona respondent virtutibus, ut ex dictis patet. Ergo et beatitudines respondent donis.

[12375] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod beatitudines sunt quidam habitus perfectiores donis, sicut dona sunt perfectiora virtutibus. Unde dicunt, quod virtutes perficiunt ad actus primos, dona autem ad actus secundos, sed beatitudines ad actus tertios. Sed non de facili potest assignari differentia inter actus beatitudinum et donorum, quae sufficiat ad differentiam habituum: quod patet ex differentia quam assignant, quae non est nisi secundum intensionem et remissionem, quod non sufficit ad diversificandum habitum. Et ideo aliter dicendum, quod beatitudines non sunt habitus distincti a virtutibus et donis; sed sunt operationes virtutum perfectarum ex adjunctione donorum, sive potius operationes ipsorum donorum. Et hoc consonat dictis sanctorum, qui beatitudines virtutes nominant eo modo loquendi quo virtus dicitur actus virtutis. Consonat etiam ipsi Evangelio, quod inter beatitudines multa enumerat quae manifeste ad dona vel virtutes pertinent. Consonare etiam videtur ad hoc Magister, qui de beatitudinibus specialem tractatum non facit sicut de virtutibus et donis. Consonat etiam philosophorum dictis, qui felicitatem dicunt etiam esse operationem secundum perfectam virtutem. Perfectio autem

virtutis potest tripliciter accipi. Primo quantum ad speciem virtutis, sicut prudentia quae dirigit alias virtutes morales, et sapientia quae dirigit alias intellectuales. Unde a philosopho felicitas civilis ponitur operatio prudentiae; felicitas autem contemplativa, sapientiae. Secundo quantum ad statum perfectionis, ad quam perfectionem virtus pervenit per augmentum: et haec etiam perfectio requiritur ad felicitatem secundum philosophum: quia sicut una dies non facit ver, ita nec beatum. Tertio quantum ad modum; et sic dona possunt dici perfectae virtutes, ut ex dictis patet: vel etiam virtutes quibus dona adjunguntur, secundum quod unus habitus ex additione alterius adjuvatur; et sic beatitudines, de quibus loquitur dominus, Matth. 5, dicuntur operationes perfectae virtutis. Et quia dona, ut dictum est, habent duplices actus, quosdam qui pertinent ad viam, et quosdam qui pertinent ad patriam; ideo in singulis beatitudinibus duo ponuntur: unum pertinens ad statum viae, aliud autem ad statum patriae. Differt tamen in his quae pertinent ad vitam contemplativam et activam. Vita enim contemplativa et hic incipit, et in futuro consummatur; unde actus qui erunt perfecti in patria, quodammodo in hac vita inchoantur, sed imperfecti sunt. Donum autem intellectus cujus est spiritualia apprehendere, in patria ad ipsam divinam essentiam pertinget, eam intuendo; unde in sexta beatitudine quae ad donum intellectus pertinet, ponitur quantum ad statum patriae: *quoniam ipsi Deum videbunt.* Sed in statu viae spiritualia, et praecipue Deum, magis videmus cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est; et ideo quantum ad statum viae ponitur cordis munditia non solum a passionum illecebris (quam munditiam donum intellectus non facit, sed praesupponitur per vitam activam perfectam), sed etiam ab erroribus, et phantasmatibus, et spiritualibus formis a quibus omnibus docet abscedere Dionysius in Lib. de mystica theologia tendentes in divinam contemplationem. Similiter etiam donum sapientiae, cujus est spiritualia quae intellectus apprehendit, judicare sive ordinare sive approbare, infallibiliter et recte judicabit et ordinabit de omnibus quae ei subduntur, sive sint apprehensiones sive operationes; et in hoc quaedam similitudo deitatis in homine apparebit, cum Deus a providendo et judicando nomen acceperit, secundum quam homo filius Dei manifeste ostendetur. Unde in septima beatitudine, quae ad sapientiam, reducitur dicitur: *quoniam filii Dei vocabuntur.* In statu autem viae magis operatur in removendo impedimenta, quae praedictam ordinationem perturbare possunt, quam eam assequatur; et ideo pacificatio ponitur in septima beatitudine quantum ad statum viae, per quam perturbantia pacem, quae est ordinationis praedictae terminus, quietare conatur et in seipso et etiam quantum ad alios qui quocumque modo ei obediunt. Activae autem vitae finis est non cognitio, sed operatio; et ideo actus consilii et scientiae, quae in vita activa dirigunt, non computantur inter beatitudines; sed tamen beatitudines, quae sunt actus donorum exequentium, in Glossa, Matth. 5, ei attribuuntur inquantum actus habitus exequentis est etiam quodammodo habitus dirigentis. Ad donum autem timoris, ut dictum est, pertinet omnia temporalia bona ex reverentia divinae majestatis despicere: quorum quaedam sunt extrinseca, sicut divitiae et honores, et horum contemptus ad primam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *beati pauperes spiritu.* Paupertas enim spiritus, ut dicit Glossa, duas habet partes: scilicet rerum abdicationem, et spiritus, idest superbiae, contritionem. In patria enim non erit actus timoris circa temporalia bona, sed circa id quod erat ratio contemnendi ista temporalia. Et ideo in hac beatitudine ponitur quantum ad statum patriae, dominium regni caelorum, in quo divitiae et honores caelestes comprehenduntur, ex quorum consideratione temporalia contemnebantur. Alia vero temporalium bonorum intrinseca sunt homini, scilicet deliciae; et horum contemptus pertinet ad tertiam beatitudinem, qua dicitur: *beati qui lugent*; et ponitur quantum ad statum patriae consolatio futura, ex cujus respectu consolatio temporalis despiciebatur. Et quia circa difficiliora magis rationis directione indigemus; ideo tertia beatitudo attribuitur dono dirigenti, scilicet scientiae; prima autem dono exequenti, scilicet timori: difficilius enim abnegantur intrinseca quam extrinseca bona. Ad donum autem fortitudinis pertinet omnia difficilia sustinere cum gaudio. Est autem duplex difficultas. Una in labore operationum, et talis sustinentia ad quartam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*; idest, qui quaelibet laboriosa et difficilia in prosecutione operationum justitiae sustinent. Sed quantum ad statum patriae ponitur saturitas, in qua comprehenditur omne illud quod laborantes recreare solet. Alia difficultas est in passionibus illatis tolerandis, cujus sustinentia ad octavam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.* Sed quia ista justitia est manifestativa omnium praecedentium, ideo nec speciale sibi praemium redditur, sed redditur ad caput, idest ad praemium positum in prima beatitudine, ut per hoc ostendatur quod omnium beatitudinum praemia ei debentur; et propter hoc etiam non attribuitur alicui speciali dono. Sed quarta attribuitur dono fortitudinis. Ad donum autem pietatis pertinet perficere in his quae ad alterum sunt. Ad alterum autem aliquis bene se habet dupliciter. Uno modo, ut molestiae ei non inferantur, etiam si ipse prius intulerit; et hoc pertinet ad secundam beatitudinem, qua dicitur: *beati mites*; Glossa: *qui cedunt improbis, et vincunt in bono malum.* Et quia impugnatio proximi plerumque contingit propter pacificam possessionem temporalium bonorum, ideo in hac beatitudine ponitur, quantum ad statum patriae, possessio terrae, scilicet viventium. Alio modo aliquis se habet bene ad alterum, ut beneficia ei exhibeat: et hoc pertinet ad quintam beatitudinem, qua dicitur: *beati misericordes*, et ponitur pro praemio liberatio ab omni miseria, cujus intuitu aliquis miserias aliorum relevat. Sed quia difficilius est benefacere quam non nocere; ideo secunda beatitudo attribuitur dono exequenti, scilicet pietati; quinta autem dono dirigenti, scilicet consilio, quod ad alterum est, sicut et pietas. Scientia enim non dicit ordinem ad alterum, sicut nec timor. Ordo autem harum beatitudinum accipitur secundum quod ab exterioribus homo magis ad interiora progreditur: quia maxime extrinseca sunt bona temporalia exteriora; post hoc autem passiones innatae; post hoc operationes propriae exteriores: tum quia in his est labor: post hoc compassio interior; post hoc apprehensio; post hoc ordinatio. Passio vero illata ponitur ultima, quasi aliorum manifestativa.

[12376] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod beatitudines dicuntur virtutes, inquantum sunt actus perfectarum virtutum, scilicet donorum; et ideo beatitudines respondent donis sicut operationes habitibus.

[12377] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus imperfecta facit sperare beatitudinem futuram solum merendo ipsam; sed virtus perfecta per meritum et assimilationem ad ipsam; sicut etiam pueros bonae indolis dicimus felices, secundum philosophum in 1 Ethic., inquantum in eis quoddam indicium futurae felicitatis apparet.

[12378] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habitus donorum sunt idem in via et in patria; actus autem non; et ideo beatitudines geminantur, non autem dona.

[12379] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dona sunt tantum a Deo, et ideo praeordinantur secundum quod sunt perfectiora: sic enim sunt Deo propinquiora. Sed operationes donorum, quae sunt etiam beatitudines, sunt etiam a nobis; et ideo ordinantur secundum quod sunt priora quo ad nos, quibus est ascensus ab inferioribus ad superiora, et de imperfectis ad perfecta.

[12380] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non oportet quod singulis donis singulae beatitudines respondeant; quia alicui dono respondent duae beatitudines, et alicui beatitudini duo dona, unum sicut dirigens, alterum sicut exequens, ut ex dictis patet. Sed secundum hoc dicuntur beatitudines donis respondere, quia non est aliqua beatitudo quae directe non respondeat alicui dono, neque aliquod donum cui non respondeat aliqua beatitudo.

[12381] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod vitae activae finis non est cognitio; et ideo cum beatitudo finem quemdam nominet, non potest poni in vita activa aliqua beatitudo pertinens ad cognitionem, sed solum in vita contemplativa, cujus perfectio in cognitione consistit. Sed dona nominant habitus, qui non sunt fines; et ideo non est similis ratio de donis et beatitudinibus.

[12382] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia et consilium dirigant in omnibus actibus activae, tamen quidam eorum magis per quamdam appropriationem reducuntur ad scientiam vel consilium quam alii, ut ex dictis patet.

Articulus 5

[12383] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 tit. Utrum fructus correspondeant donis

[12384] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fructus non correspondeant donis. Quia, ut dicit Ambrosius, virtutes fructus dicuntur, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt. Sed virtutes non respondent donis, sed praecedunt ea. Ergo nec fructus.

[12385] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, fructus videtur in praemium sonare. Sed dona non tantum ad praemium, sed ad statum meriti pertinent. Ergo donis fructus non respondent.

[12386] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, fructus a fruendo dicitur. Sed Deo

solum fruendum est, ut Augustinus dicit. Ergo videtur esse tantum unus fructus, sicut una fruitio; et ita non possunt fructus correspondere donis, quae sunt septem.

[12387] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, fructus distinguuntur secundum diversos status virtutum, ut patet Matth. 13, in Glossa: quia fructus tricesimus debetur conjugatis, sexagesimus autem viduis, sed centesimus virginibus. Dona autem non distinguuntur secundum diversos status, quia in omnibus statibus possunt aliquo modo dona haberi. Ergo fructus non respondent donis.

[12388] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, Gal. 5, ponuntur multo plures fructus quam septem. Cum ergo dona sint tantum septem, fructus autem duodecim; videtur quod fructus non respondeant donis.

[12389] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, beatitudines respondent donis. Sed beatitudo continet fructum, cum non sit sine delectatione, ut dicitur 1 Ethic. Ergo fructus donis respondent.

[12390] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Sap. 4, 15, dicitur: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Sed non sunt aliqui labores digniores quam in operibus donorum. Ergo fructus donis respondent.

[12391] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, delectationes virtutum dicuntur fructus, ut patet ex auctoritate Ambrosii inducta. Sed non minor est delectatio in donorum actibus quam in actibus virtutum. Ergo fructus respondent donis.

[12392] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia transfertur. Dicitur enim in corporalibus fructus quod de terrae nascentibus expectatur; et ideo omne illud quod de re aliqua quis consequitur, quasi mercedem laboris circa illam impensi, dicitur fructus. Hoc autem est et illud quod de re aliqua principaliter expectatur; et sic fructus omnis nostri operis Deus est; et iterum illud quod quis consequitur ex operatione, non principaliter propter hoc operans, dicitur fructus; et sic delectationes quae in bonis operibus sunt, sunt quidam fructus bonorum operum; et hoc modo in auctoritate praedicta accipit Ambrosius fructum, dicens ipsas virtutes fructus esse, inquantum delectant. Secundum philosophum autem, omnis operatio procedens ex habitu perficiente naturam, habet delectationem annexam; unde cum felicitas vel beatitudo sit operatio secundum virtutem perfectam, quoddam formale completivum beatitudinis est ipsa delectatio; et ideo fructus qui delectationem nominant, beatitudinibus respondent, sicut beatitudines donis. Inter fructus autem computantur quidam qui sunt essentialiter delectatio, ut gaudium quantum ad unionem et praesentiam bonorum; et pax quantum ad remotionem impedimentorum perturbantium delectationem; et ideo hi duo fructus respondent omnibus donis et beatitudinibus. Quidam vero ponuntur quasi ratio delectationis et causa. Est autem delectatio in operibus activae et contemplativae vitae. In operibus autem activae vitae ratio delectationis est duplex. Uno modo ex remotione impedientium veram delectationem spiritus: delectatio enim ex operatione non impedita causatur, secundum philosophum. Alio modo

ex praesentia bonorum spiritui convenientium. Impeditur autem spiritualis delectatio vitae activae dupliciter. Uno modo per delectationes contrarias, scilicet bonorum temporalium: sicut enim operationes contrariae sunt, ita et delectationes, ut dicit philosophus in 10 Ethic. Temporalis autem delectatio vel est in bonis exterioribus, scilicet divitiis et honoribus; et hanc delectationem cohibet modestia, quae fructus ponitur, et respondet paupertati spiritus: vel etiam in delectationibus carnis; et sic reprimuntur vel abstinendo ab illicitis, quod facit castitas, vel etiam a licitis, quod facit continentia, secundum Glossam: et hi duo fructus respondent beatitudini luctus; et per consequens hi tres fructus respondent dono timoris quasi exequenti. Vel aliter secundum philosophum in 7 Ethic., potest distingui castitas a continentia, ut per continentiam sic reprimantur concupiscentiae ut non dominentur, per castitatem autem ut etiam subjiciantur. Alio modo impeditur delectatio spiritualis per exteriores difficultates: quae quidem consistunt vel in labore actionum, quem vincit longanimitas; unde hic fructus respondet quartae beatitudini, et dono fortitudinis: vel etiam in dolore passionum; et hic dupliciter vincitur. Uno modo ut per eas constantia animi non frangatur quantum ad seipsum; et hoc facit patientia; et hic fructus respondet octavae beatitudini: *beati qui persecutionem patiuntur*, et dono fortitudinis. Alio modo ut homo ab inferente non turbetur ad nocendum ei; et hoc facit mansuetudo; et hic fructus respondet mititati, quae est secunda beatitudo, et dono pietatis. Bonum autem conveniens secundum activam vitam, quod delectationem facit, est etiam in affectu, secundum quod homini omne bonum complacet et sui et alterius: hoc enim est hominem dulcem habere animum, et sic est bonitas; Glossa, dulcedo animi; et in ordine ad effectum, secundum quod homo est bene communicativus suorum ad alios; et sic est benignitas; et hi duo fructus respondent beatitudini quintae, quae est de misericordia, et dono pietatis. Omnes autem praedicti fructus respondent donis consilii et scientiae quasi dirigentibus. In vita autem contemplativa non potest esse aliquid delectationem impediens, nisi ex parte activae vitae: quia secundum philosophum delectationi quae est in considerando, non est contrarium. Unde non est ibi ratio delectationis nisi ex praesentia boni in quo mens quiescit; et hoc dupliciter. Uno modo per cognitionem spiritualium sine dubitatione, et sic est fides, Glossa, de invisibilibus certitudo, et respondet sextae beatitudini, et dono intellectus. Alio modo per intimam unionem ad spiritualia, ex quo potest judicare de omnibus aliis, quia *spiritualis omnia judicat*, 1 Corinth. 11, 15, et sic est caritas, et respondet septimae beatitudini, scilicet, *beati pacifici*, et dono sapientiae.

[12393] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod virtutes dicuntur fructus non ratione habituum, sed quia in operibus delectationem annexam habent; unde et virtutes quae inter fructus nominantur, sicut castitas, mansuetudo, et hujusmodi, non ponuntur inquantum sunt virtutes, sed inquantum habent aliquam rationem delectandi.

[12394] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut peccatum habet suam poenam annexam aliquam quia omnis inordinatus animus sibi est poena, ut dicit Augustinus in Lib. Confess., ita et meritum habet suum fructum adjunctum; qui tamen fructus in futuro complebitur, sicut et malorum poena; et ideo donis respondent fructus etiam quantum ad actus quos in via habent.

[12395] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod frui aliquo, proprie est ipsum ut fructum habere. Hoc autem habet aliquis ut fructum quem expectat principaliter ex suo opere. Unde illo quod consequitur ex opere non principaliter expectato, non proprie dicitur aliquis frui, sed solum illo quod principaliter expectatur, quod est solum Deus. Et ideo quamvis sit una tantum fruitio, sunt tamen multi fructus: quia quidquid consequitur, etiam si non principaliter expectatur, potest dici fructus.

[12396] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod distinctio fructuum fit dupliciter. Uno modo secundum intensionem et remissionem; et sic fructus distinguuntur in Evangelio, quia de quibusdam operibus majus erit gaudium quam de aliis. Alio modo quantum ad diversas rationes gaudendi; et sic dividitur quasi essentialiter et per se: et hoc modo distinguitur Galat. 5: et sic donis respondent fructus, ut dictum est.

[12397] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod eidem dono possunt respondere multi fructus, secundum quod habet multos actus, ut dictum est; et ideo non oportet quod sint tot fructus quot dona.

Articulus 6

[12398] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 tit. Utrum petitiones respondeant donis

[12399] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod petitiones donis non respondeant. Augustinus enim dicit in Ench., quod tribus primis petitionibus aeterna poscuntur, reliquis vero quatuor temporalia. Sed unumquodque donorum pertinet ad praesentem vitam, in qua temporaliter vivitur, et ad futuram, in qua ad aeternitatem pervenimus, ut ex dictis patet. Ergo donis petitiones non respondent.

[12400] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, Augustinus in epistola ad Probam dicit: *quisquis dicit, petendo scilicet, quod ad istam evangelicam precem pertinere non possit, etiam si non illicite orat, carnaliter orat.* Sed multa alia possunt peti a Deo non carnaliter quam septem dona, sicut septem virtutes, et gratiam, et necessaria vitae. Ergo petitiones dominicae orationis septem donis non respondent.

[12401] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, omnia dona sunt quaedam bona a Deo donata. Sed petitiones orationis dominicae non tantum sunt ad consecutionem boni, sed etiam ad remotionem mali. Ergo dona petitionibus non respondent.

[12402] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, in donis sunt quatuor quae ad cognitionem pertinent. Sed in petitionibus nulla videtur ad cognitionem pertinere. Ergo petitiones donis non respondent.

[12403] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, petitiones ad impetrandum ordinatae sunt. Sed impetrare aliquid a Deo non est nisi habentis virtutem. Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur, videtur quod petitiones non ordinentur ad dona.

[12404] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 arg. 6 Praeterea, Augustinus in Ench. dicit, quod hoc totum est una petitio: *et ne nos inducas in tentationem; sed libera nos a malo*; quod patet ex hoc quod non ponitur ibi: *et libera nos a malo*, sed ponitur ibi: *sed*. Similiter dicit, quod tertia petitio, scilicet, *fiat voluntas tua*, concluditur in duabus primis: et ita videtur quod non sint nisi quinque petitiones, sicut etiam Lucas ponit. Sed dona sunt septem. Ergo petitiones non respondent donis.

[12405] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 arg. 7 Praeterea, secunda petitio, secundum Augustinum ibidem, pertinet ad resurrectionem corporis. Sed nullum donum ad resurrectionem pertinet. Ergo petitiones donis non respondent.

[12406] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra, idem est quod a Deo petitur, et ab ipso accipitur; unde dicitur Joan. 16, 24: *petite, et accipietis*. Sed dona sunt quae per petitiones petuntur; et ita petitiones et dona mutuo sibi correspondent.

[12407] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, in Glossa, Matth. 6, dicitur: *in precibus est ut impetremus dona, in donis ut operemur: de operatione beatitudines consequentur*. Ergo sicut beatitudines respondent donis, ita dona respondent petitionibus.

[12408] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 s. c. 3 Praeterea, sicut eadem Glossa dicit, septem petitionibus omnia dona praesentis vitae vel futurae continentur. Sed in his omnibus etiam dona perficiunt, ut ex dictis patet. Ergo dona et petitiones correspondent sibi.

[12409] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod reductio petitionum ad dona non intelligitur hoc modo quod in petitionibus solum habitus donorum petantur, sed quia petitur per quamlibet petitionem aliquid eorum quae ad aliquod donorum pertinent. Haec autem reductio potest attendi dupliciter. Uno modo in generali, ut scilicet quidquid ad dona pertinet, etiam ad petitiones pertineat, et e converso; et sic fit reductio eorum ad invicem non solum per appropriationem sed etiam per proprietatem: quia sicut dona sufficienter perficiunt in omnibus quae sunt activae et contemplativae vitae, sive in praesenti sive in futuro, ita et in omnibus per petitiones divinum auxilium imploratur. Alio modo in speciali: et sic per proprietatem non potest fieri reductio singulorum donorum ad singulas petitiones: quia ea quae in diversis petitionibus postulantur, possunt pertinere ad unum donum, et e converso; sed per appropriationem quamdam, inquantum singulae petitiones habent aliquam similitudinem cum singulis donis, sicut et de beatitudinibus dictum est. Est enim alia ratio distinguendi dona et petitiones. Cum enim dona sint habitus ordinati ad operandum, oportet quod distinguantur secundum objecta, in quibus diversificari oportet actus secundum speciem. Sed petere oportet omnia quibus indigemus ad operandum,

quae non possumus nisi a Deo habere. Unum autem donum ad sui operationem indiget pluribus auxiliis, et idem auxilium valet ad actus multorum donorum. Indigemus autem auxilio divino tam in operibus contemplativae quam in operibus activae. In operibus autem contemplativae indigemus duplici auxilio. Unum est ut ipsorum contemplabilium, scilicet divinorum, majestas et dignitas appareat; alias contemplatione et admiratione quae contemplationem allicit, digna non essent: et hoc auxilium petitur per primam petitionem: *sanctificetur nomen tuum*, in qua petitur ut nomen ejus, quod semper sanctum est, etiam apud homines sanctum habeatur; hoc est, non contemnatur, ut Augustinus dicit ad Probam. Unde idem est petere hoc quod illud Eccli. 36, 4: *sicut in conspectu eorum sanctificatus es in nobis, ita et in conspectu nostro magnificare in eis.* Et quia ex hoc quod homo hujus excellentiae particeps fit, ordinare et judicare habet, quod est sapientiae; ideo haec petitio ad sapientiam reducitur, et ad septimam beatitudinem. Aliud autem auxilium est ut in contemplatione horum magnalium nostram beatitudinem cognoscamus, ut sic magis his contemplandis homo inhaerescat: et hoc auxilium petitur per secundam petitionem: *adveniat regnum tuum*; Glossa: *idest, manifestetur hominibus*, ut scilicet in nobis veniat, et in Christo regnare mereamur secundum Augustinum ad Probam. Unde idem est hoc petere, ut idem dicit, quod dicere: *ostende faciem tuam, et salvi erimus*, Psal. 79, 8; et ideo haec petitio reducitur ad sextam beatitudinem, et donum intellectus. In operibus autem activae indigemus duplici auxilio. Primum est ut bona nobis conferantur, quibus ad bene operandum adjuvemur. Secundum est ut mala impedientia removeantur. Bonum autem duplex est nobis necessarium ad vitam activam. Unum quod est directe ad opus virtutis ordinans, sicut ipsum honestum bonum; et hoc petitur in tertia petitione: *fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*: in qua secundum Augustinum petimus obedientiam ad Deum, ut sic fiat a nobis voluntas ejus in terris, sicut fit ab Angelis in caelis. Unde secundum ipsum, idem est hoc petere, quod dicere: *gressus meos dirige secundum eloquium tuum*, Psal. 118, 133; et hoc reducitur ad quintam beatitudinem, quae est de misericordia: quia misericordiam praecipue nobis Deus praecepit: et per consequens ad donum consilii. Aliud est organice ad virtutem serviens, sicut temporalia subsidia, quibus homo ad bene operandum juvatur; et hoc pertinet ad quartam petitionem, qua dicitur: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*; quia, secundum Augustinum ibidem, per hoc quod dicitur hodie significatur hoc tempus: ubi vel sufficientiam illam petimus a patre quae superexcellit, in nomine panis totum significantes: vel sacramentum fidelium; et hoc est idem quod petitur Prov. 30, 8: *divitias et paupertatem ne dederis mihi; sed tantum victui meo tribue necessaria*; et haec petitio reducitur ad quartam beatitudinem: quia hujusmodi subsidia vitae sunt quae nos in laboribus hujus vitae sustentant: et per consequens ad donum fortitudinis. Impediens autem operationem activae vitae est triplex. Primo malum culpae, praeteritum quidem in actu, sed manens in reatu, macula et inquinatione; et contra hoc malum petitur auxilium per quintam petitionem, qua dicitur: *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*; ubi, ut dicit Augustinus ibidem, nos admonemur et quid petamus, et quid faciamus, ut accipere mereamur; et hoc idem petiit qui dixit, Psal. 7, 5: *si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*; et hoc reducitur ad tertiam beatitudinem, quae est de luctu: quia ea remittuntur peccata, et per consequens ad donum scientiae. Secundum est malum futurum, quia timemus inclinans ad peccatum; et circa hoc petitur auxilium in sexta petitione, cum dicitur: *et ne* *nos inducas in tentationem*; in qua, secundum Augustinum, petimus, ne deserti divino auxilio alicui tentationi vel consentiamus decepti, vel cedamus afflicti. Et hoc idem petitur Eccli. 23, 6: *aufer a me ventris concupiscentias*; et hoc reducitur ad secundam beatitudinem, quae est de mititate: quia praecipue tentationes ad malum, sunt molestiae quae a proximis inferuntur, quibus provocamur ut eis noceamus, quas tentationes per illam beatitudinem vincimus, et per consequens ad donum pietatis. Tertium est malum praesens, quodcumque sit illud; et contra hoc petitur auxilium per septimam petitionem, qua dicitur: *sed libera nos a malo.* Unde Augustinus dicit quod homo Christianus in qualibet tribulatione constitutus in hac petitione gemitus edit; et hoc idem petivit qui dixit Psalm. 58, 1: *eripe me ab inimicis meis, Deus meus*; et hoc reducitur ad beatitudinem quae est paupertas spiritus; quia ejus est in tribulatione auxilium petere: et per consequens ad donum timoris. Possunt autem tres ultimae petitiones aliter distingui secundum Augustinum: ut prima earum petatur auxilium contra malum culpae; secunda autem contra inclinantia in culpam; tertia vero contra poenae malum.

[12410] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in obedientia ad Deum, quae omne honestum actionis complectitur, et contemplationis bona in hac vita incipiunt, et in futura consummantur; et quantum ad hanc consummationem Augustinus dicit, quod per tres primas petitiones petimus bona aeterna; in aliis autem petitionibus petimus ea quae tantum in hac vita sunt.

[12411] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hac oratione non solum petuntur habitus donorum: quia petitiones horum habituum, quantum ad intellectum et sapientiam, comprehenduntur in primis duabus petitionibus: sed quantum ad omnes habitus donorum vel virtutum, qui dirigunt in vita activa, petuntur in tertia petitione, quia omnes habitus operativi non sunt nisi ad obediendum Deo: sed per singulas petitiones petuntur ea quae aliquo modo pertinent ad omnia dona.

[12412] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis dona sint quaedam bona a Deo data, tamen ad hoc quod possint habere debitas operationes, oportet quod a malis homo liberetur.

[12413] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod duae petitiones pertinent ad cognitionem contemplativam; sed ad cognitionem practicam non ponuntur aliquae petitiones pertinentes, eadem ratione qua nec aliquae beatitudines, ut dictum est.

[12414] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis homo non habens virtutes, non possit dona impetrare ea merendo; potest tamen impetrare per modum dispositionis ad illa; et iterum aliquis habens virtutes et dona potest impetrare perseverantiam in eis.

[12415] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod, simpliciter loquendo, sunt septem petitiones, ut dictum est; non tamen est inconveniens ut earum una aliquo modo includatur in alia, sicut aliquid est in alio in potentia.

[12416] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quia in resurrectione corporis praecipue et totaliter participes erimus regni divini; ideo dicit Augustinus, quod secunda petitio pertinet ad resurrectionem corporum, non quia directe corporis resurrectio petatur.

Expositio textus

[12417] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 1 a. 6 expos. *Spiritus sapientiae et intellectus* et cetera. Ratio ordinis ex praedictis patet. Combinationis autem ratio haec est, quia simul combinantur dona duo, quorum unum dirigit alterum sicut sapientia dirigit intellectum, proprie loquendo; consilium autem fortitudinem per quamdam appropriationem: quia sicut praecipue consilio indigemus in operationibus supererogationis, ita et in fortitudine: scientia pietatem, quia neutrum sonat nisi id ad quod omnes tenentur. Timor autem, quia est recessus a malo, ideo non indiget proprio directivo, ut ex dictis patet; tamen, proprie loquendo, consilium et scientia dirigunt in omnibus tribus donis exequentibus. *Spiritus timoris.* Hic specialiter dicitur Christum replevisse, quia propter suam imperfectionem minus in ipso esse videbatur; ideo quia principaliter ad patiendum venerat, quod per humilitatem est completum, quae pertinet ad donum timoris domini. *Quidam tamen secundum effectum timorem in Christo et in Angelis tantum esse contendunt.* Hoc est verum de timore secundum actum affectus qui est timere separationem, et non quantum ad quemlibet actum affectus, ut postea dicetur.

Quaestio 2

Prooemium

[12418] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 pr. Postquam determinavit de donis in generali, hic determinat de dono timoris, qui propter sui multiplicem acceptionem, specialem difficultatem habet. Dividitur autem haec pars in duas: primo determinat de timore in generali; secundo autem de timore Christi specialiter, ibi: *cum autem fuerit in Christo timor poenae, quaeritur, an iste timor fuerit mundanus, vel servilis, vel initialis.* Prima in duas: in prima ponit distinctionem timoris; in secunda solvit quamdam contrarietatem, ibi: *et attende quod quatuor hic distinguuntur timores. De his eisdem timoribus latius disputat Augustinus.* Hic ponit comparationem timorum ad invicem, et circa hoc duo facit: primo comparat timores ad invicem; secundo ex dictis quamdam conclusionem infert, ibi: *illud quoque diligenter est notandum.* Circa primum duo facit: primo comparat timorem filialem ad servilem; secundo initialem ad utrumque, ibi: *in quibus etiam timorem initialem significavit.* Circa primum autem tria facit: primo ponit proprietatem timoris servilis; secundo ostendit differentias timoris casti, vel filialis ad ipsum, ibi: *est autem alia sententia*; tertio per similitudinem differentiam manifestat, ibi: *non potest melius explanare quid intersit inter hos duos timores, quam si ponas duas mulieres maritatas* et cetera. *In quibus etiam initialem timorem significavit.* Hic comparat

timorem initialem ad alios duos, et circa hoc duo facit: primo ostendit distinctionem ejus ab utroque dictorum; secundo ponit quamdam convenientiam ipsius ad timorem servilem, ibi: *sciendum autem est, quod uterque timor (...) in Scripturae diversis locis dicitur initium sapientiae.* Hic est duplex quaestio. Prima de timore, de quo agitur hic. Secunda autem de aliis donis exequentibus, scilicet pietate et fortitudine. Circa primum quaeruntur tria: primo de timore in generali; 2 de timore servili; 3 de timore filiali.

Articulus 1

[12419] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 tit. Utrum definitio Damasceni de timore sit bona

Quaestiuncula 1

[12420] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Damascenus inconvenienter timorem definiat, dicens: *timor est desiderium secundum systolem movens.* Desiderium enim ad concupiscibilem pertinet; timor autem est in irascibili. Ergo timor non est desiderium.

[12421] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, desiderium est respectu boni. Sed objectum timoris est malum; unde philosophus dicit in 3 Ethic., quod timor est expectatio mali. Ergo timor non est desiderium.

[12422] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, desiderium ad persecutionem pertinet. Sed timor est fuga mali, ut dicit Glossa, Joan. 10. Ergo timor non est desiderium.

[12423] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, secundum systolem movere, est movere secundum contractionem. Sed tractio cum sit motus corporalis cordis, non est in omnibus in quibus est timor scilicet in Angelis. Ergo male definit timorem.

Quaestiuncula 2

[12424] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Magister hic male distinguat timoris partes. Quia secundum philosophum, si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. Sed timor et spes sunt opposita. Cum igitur spes non dicatur multipliciter, nec timor distingui debet.

[12425] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, passiones et actus et habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris mundani, servilis, et initialis, scilicet poena. Ergo videtur quod non debeant ad invicem distingui.

[12426] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, perfectum et imperfectum circa amorem non diversificant caritatem. Sed timor initialis et castus non differunt nisi secundum perfectum et imperfectum. Ergo non debent distingui ad invicem.

[12427] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 4 Sed contra, videtur quod debuerit plures partes timoris assignare. Timor enim ex concupiscentiis causatur. Sed concupiscentia carnis contra concupiscentiam oculorum, quae est concupiscentia mundi, dividitur 1 Joan. 22. Ergo mundanus timor, quo timemus mundi bona perdere, debet distingui contra timorem carnis quo timemus carnis pericula pati.

[12428] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, Magister ponit in fine lectionis timorem quemdam naturalem, qui differt, secundum ipsum, ab omnibus aliis. Ergo videtur quod insufficienter assignet tantum quatuor timores.

[12429] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 6 Praeterea, Damascenus 2 Lib., assignat plures differentias, scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. Ergo videtur quod haec divisio quae hic ponitur, sit insufficiens.

Quaestiuncula 3

[12430] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod timor non debeat inter dona computari. Timor enim ponitur una de quatuor principalibus passionibus. Sed nulla aliarum ponitur donum, immo spes ponitur virtus, gaudium ponitur fructus, dolor ponitur pars poenitentiae, scilicet contritio. Ergo nec timor similiter debet poni donum.

[12431] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, dona dantur nobis in adjutorium humanae infirmitatis. Sed ipse timor infirmitatem importat. Ergo non debet dici donum.

[12432] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit: *timor est amor fugiens quod ei adversatur.* Sed amor non est donum, immo virtus. Ergo nec timor donum debet poni.

[12433] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Isai. 11, ubi timor inter alia dona sancti spiritus nominatur.

[12434] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, illud quod est principium salutis, non est a nobis, sed donum Dei est, ut dicit Augustinus. Sed timor est principium salutis; Isai. 26, 17: *a timore tuo, domine, concepimus spiritum salutis.* Ergo timor est donum spiritus sancti.

Quaestiuncula 1

[12435] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod definitio data, secundum Damascenum, convenit omni timori. Sed quia nomina passionum a passionibus sensitivae partis ad operationes superioris partis transferuntur, ut supra dictum est, ideo videamus primo qualiter dicta definitio competat timori qui est passio sensitivae partis. Quaelibet autem illarum passionum pertinet ad appetitivam partem, sed inter eas est differentia, secundum Avicennam in 6 de naturalibus, quia dispositiones cordis in quibusdam passionibus sunt quasi activae, in quibusdam quasi passivae. Dispositio autem cordis activa est vel secundum perfectionem cordis in seipso, sicut est amplitudo et dilatatio cordis, quae est in gaudio; vel secundum etiam perfectionem cordis ad aliquid agendum vel patiendum vel obtinendum, sicut est fortitudo cordis, quae requiritur in audacia et spe. Dispositio autem passiva cordis per oppositum est, vel secundum defectum ipsius in seipso, quae dicitur coangustatio, quae requiritur in tristitia; vel secundum defectum ipsius per comparationem ad aliquid agendum, quae dicitur debilitas cordis, quae requiritur in timore et desperatione. Contractio autem significat motum alicujus ab alio, a quo retrahitur in seipsum, ubi quodammodo congregatur; et ideo importat dispositionem cordis quae est debilitas, per quam aliquas ab alio deficit, in seipso consistens. Sic igitur patet intellectus definitionis Damasceni: quia dixit *desiderium* ad significandum genus timoris, qui est actio, vel motus appetitus. Quod autem dixit, *secundum systolem movens*, differentiam propriam assignavit, quae a causa materiali ejus sumitur. Et per hanc similitudinem dicitur etiam timor in spiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo resilit, et in seipso consistit.

[12436] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod desiderium ponitur ibi large pro appetitu, qui communis est irascibili et concupiscibili.

[12437] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[12438] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam in fuga est appetitus fugiendi, qui hic desiderium dicitur.

[12439] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in spiritualibus est contractio per similitudinem, ut dictum est in corp. art.

Quaestiuncula 2

[12440] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod timor hic distinguitur secundum ordinem timentis ad Deum, cui per unum timorem magis appropinquat vel distat, quam per alium. Cum enim timor in fuga mali consistat; malum autem est poenae et culpae; erit timor quidam qui consistit in fuga mali culpae tantum, per quam homo

a Deo separatur, scilicet timor castus vel filialis; alius autem qui consistit in fuga mali poenae. Poena autem est duplex. Una pro cujus vitatione peccatum quandoque committitur, sicut sunt temporales poenae; et hanc poenam refugit timor mundanus vel humanus. Alia est pro cujus vitatione nunquam fit peccatum, sed magis vitatur, sicut poena quae erit post hanc vitam; et hanc poenam fugit timor servilis. Alius autem timor est qui fugit utrumque malum, poenae scilicet et culpae, scilicet initialis, qui habet oculum ad utrumque; et ideo est medius inter servilem et castum.

[12441] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod malum contingit multifariam; bonum autem uno modo, secundum Dionysium, et philosophum; et ideo spes quae respicit bonum, non ita dividitur sicut timor qui respicit malum.

[12442] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non eadem poena est quam respicit timor mundanus et servilis, ut ex dictis patet. Servilis vero et initialis eamdem poenam respiciunt; sed servilis tamquam principale objectum, initialis autem non, sed magis malum culpae; unde magis se tenet cum casto timore quam cum servili.

[12443] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod timor initialis distinguitur a casto, non secundum quod imperfecte se habet ad id quod perfecte se habet castus timor; sed quia se habet etiam ad aliud objectum, quamvis ex consequenti, ut dictum est.

[12444] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod timor mundanus secundum speciem naturae ab humano distinguitur; sed in eodem gradu ponuntur secundum propinquitatem ad meritum et demeritum, secundum quod hic timores distinguuntur.

[12445] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod natura salvatur etiam in merito et demerito; et ideo timor naturalis non ponit aliquem gradum distantiae vel propinquitatis ad meritum vel demeritum; et propter hoc de ipso non facit mentionem in divisione prima.

[12446] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illae partes timoris assignantur secundum objecta. Sic autem non intendit hic dividere timorem, sed sicut dictum est in corp.

Quaestiuncula 3

[12447] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod timor mundanus et humanus, cum sint inordinati, non possunt esse donum spiritus sancti; sed sunt vel passiones vel electiones similes passionibus, aut etiam habitus, secundum quod habitus nomine operationis vel passionis nominantur. Similiter etiam timor servilis non pertingit ad perfectionem doni, sicut nec fides informis ad perfectam rationem virtutis. In omni enim virtute hoc est commune, secundum philosophum, quod virtuosus operatur boni gratia, vel propter turpis vitationem. Timor autem servilis operatur bonum non propter fugam turpis, sed propter fugam tristis; unde deficit a

perfectione virtutis, et multo amplius a perfectione doni, quod est virtute perfectius. Timor autem castus, et initialis secundum quod participat timorem castum, habet rationem doni: cujus ratio est, quod altiori mensura suos actus modificat quam fit mensura humana. Mensura enim humanorum operum est rationis bonum; unde virtuosus abstinet a malis, fugiens et timens inconveniens rationis, quod est turpe; et iste timor est annexus cuilibet virtuti. Sed timor qui est donum, facit abstinere a malis propter fugam inconvenientis, quod est in separatione a Deo; et ideo ipsum Deum habet pro mensura suae operationis. Et quia modus a mensura causatur, ideo operatur supra humanum modum, et propter hoc est donum.

[12448] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod timor secundum quod est passio, non est donum, sed secundum quod est habitus quidam a Deo infusus. Similiter etiam neque spes secundum quod est passio, est virtus, sed secundum quod est habitus quidam perficiens ad actum similem passioni, quae est spes. Dolor autem qui est passio sensitivae partis, non est pars poenitentiae, quamvis etiam talis possit esse poenitentiae adjuncta; sed dolor in rationali parte consistens, qui est operatio magis quam passio. Gaudium etiam quod est in parte sensitiva animae non est fructus; sed quod est in ratione, non potest dici passio, proprie loquendo, quamvis aliquid habeat de similitudine passionis.

[12449] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod timor eorum quae sunt sub homine, ad infirmitatem hominis pertinet; sed timor Dei, qui est supra hominem, non est infirmitatis, sed maximae perfectionis in ipso: quia in hoc ipso inferius perfectissimum est quod suo superiori maxime subditur.

[12450] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod timor Dei est amor, non essentialiter loquendo, sed per causam: quia amor est causa timoris.

Articulus 2

[12451] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 tit. Utrum timor servilis sit a spiritu sancto

Quaestiuncula 1

[12452] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit a spiritu sancto. Quidquid enim est a spiritu sancto, potest esse simul cum ipso. Sed timor servilis non habetur simul cum spiritu sancto, qui sine caritate non habetur, cum qua non est timor servilis. Ergo timor servilis non est a spiritu sancto.

[12453] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut Deus propter seipsum amandus est, ita propter seipsum timendus est. Sed amor mercenarius quo quis amat Deum propter bona temporalia, non est a spiritu sancto, cum sit illicitus: quia plus amantur illa bona temporalia quam Deus. Ergo et timor servilis, quo Deus propter poenas timetur, non est a spiritu sancto.

[12454] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod nascitur ex radice peccati, non est a spiritu sancto. Sed timor servilis ex timore nascitur, qui est radix peccati; unde super illud Job 3, 2: *quare non in vulva mortuus sum?* etc., dicit Gregorius: *cum ex peccato praesens poena metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non autem ex humilitate.* Ergo videtur quod timor servilis non sit a spiritu sancto.

[12455] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 8: *non accepistis spiritum servitutis* etc., Glossa: *unus spiritus est, qui facit duos timores, scilicet servilem, et castum.* Sed castus timor constat quod est a spiritu sancto. Ergo et servilis.

[12456] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, non est minus timere Deum quam credere. Sed fides, etiam informis, est a spiritu sancto. Ergo et timor servilis est a spiritu sancto.

Quaestiuncula 2

[12457] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod usus timoris servilis non sit bonus. Usus enim bonus est quo fit bonum, et bene. Sed secundum Augustinum super illud Rom. 8, *non accepistis spiritum servitutis* etc., in timore servili etiam si aliquid fiat bonum, non tamen bene. Ergo usus ejus est malus.

[12458] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omnis actus timoris ex aliquo amore procedit. Sed actus timoris servilis non procedit ex amore caritatis. Ergo procedit ex amore libidinoso: ergo est malus.

[12459] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, una circumstantia indebita facit totum actum malum. Sed actus timoris servilis videtur esse serviliter timere, quae est circumstantia turpis. Ergo usus timoris servilis est malus.

[12460] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, cujus usus malus est, ipsum etiam malum est: quia *non potest arbor bona fructus malos facere*; Matth. 7, 7. Sed timor servilis est bonum, cum sit a Deo. Ergo usus ejus bonus est.

[12461] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, usus timoris servilis est abstinere a peccato, et ad sapientiam introducere. Hoc autem est bonum. Ergo usus servilis timoris est bonus.

Quaestiuncula 3

[12462] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod timor servilis non tollatur adveniente caritate. Timor enim servilis a fide informi consurgit. Sed fides informis manet secundum substantiam habitus, et formatur caritate quae advenit. Ergo et timor non expellitur caritate adveniente.

[12463] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, per caritatem advenientem non tollitur nisi peccatum, et quod est ex peccato introductum. Hoc autem non est timor servilis, cum sit a Deo. Ergo non expellitur caritate adveniente.

[12464] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quod se habet ex additione ad aliud, includit illud, et non tollit. Sed timor initialis se habet ex additione ad servilem: quia timet poenam sicut servilis, et ulterius separationem. Ergo timore initiali adveniente, non expellitur timor servilis. Ergo nec adveniente caritate, sine qua non est timor initialis.

[12465] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Augustinus in littera, quod adveniente caritate pellitur timor servilis.

[12466] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, libertas non compatitur secum servitutem. Sed caritas adveniens libertatem facit: quia *ubi spiritus domini*, qui sine caritate non est, *ibi libertas*; 2 Corinth., 3, 17. Ergo timor servilis expellitur adveniente caritate.

[12467] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, nullus principaliter timens poenam, habet caritatem. Sed quicumque habet timorem servilem, est hujusmodi. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 1

[12468] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum philosophum in 1 Metaph., liber est qui sui causa est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem: unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest: facit autem illud coactus ab alio violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste, ut dicitur in 5 Metaph.: et secundum hoc dicitur aliquis ex libertate spiritus aliquid facere, quia beneplacito suae voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu poenae, et per consequens cum tristitia: mallet enim non facere, nisi poena timeretur. Patet igitur quod servilitas ex illa parte consequitur timorem qua ad aliquid faciendum vel dimittendum inclinat. Haec autem inclinatio non intrat essentiam timoris, sed est effectus ejus; essentiam vero suam habet ex comparatione ad proprium objectum, quod est poena aeterna, quam fides indicat. Unde servilitas est accidens timoris, et non intrat essentiam ejus: et ideo essentia ejus bona est, quia refugere poenas aeternas

non est nisi bonum. Unde servilis timor secundum essentiam suam est a spiritu sancto non tamen donum spiritus sancti, nisi communiter loquendo, ut dicimus, omne quod a spiritu sancto datur, donum ejus esse. Sic autem non loquimur de donis. Sed illa servilitatis conditio quae includit privationem voluntatis justitiae, non est a spiritu sancto.

[12469] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quaedam sunt a spiritu sancto quae non sunt cum spiritu sancto, sicut fides informis, et timor servilis: quod quidem non est nisi propter defectum comitantem: quaedam vero sunt a spiritu sancto et cum ipso sunt, sicut caritas; quaedam vero cum ipso, sed non ab ipso, sicut peccatum veniale; quaedam vero nec ab ipso nec cum ipso, sicut mortale.

[12470] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est bonum; sed objectum timoris, prout nunc loquimur, est malum quod fugitur. In Deo autem est bonitatem invenire; et ideo est propter seipsum et non propter aliud diligendus. Sed nullum malum in ipso est; est autem ab ipso aliquod malum, scilicet malum poenae: et ideo propter poenam quam infligit, Deum timere, non est malum secundum se. Quomodo autem timore reverentiae bonum excellens timeatur, infra, art. 3, quaestiunc. 4, dicetur.

[12471] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de timore ratione servilitatis, inquantum scilicet peccatum voluntatem retinet: quod patet ex hoc quod praemissis verbis subjungit: *superbit quippe qui peccatum, si liceat non puniri, non deserit.* Vel dicendum, quod timor ille ex quo nascitur timor servilis poenae, quantum ad actum suum non est timor inordinatus, qui est radix peccati; sed est timor naturalis, quo quis omne nocivum naturaliter refugit.

Quaestiuncula 2

[12472] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidquid est de substantia habitus, oportet quod in actu ejus elucescat, eo quod quales sunt habitus, tales actus reddunt, ut dicitur in 2 Ethic.: non autem oportet quod omne quod accidit alicui habitui, semper in actu ejus manifestetur; sicut fidei informi accidit habere aliquid repugnans caritati; non tamen oportet quod semper in actu ejus caritati repugnans aliquid inveniatur. Cum igitur servilitas timoris habitui accidat ex imperfectione subjecti, ut ex dictis patet, non oportet quod actus ejus semper conditiones servilitatis in se habeat; sed poterit habere bonitatem proportionatam substantiae sui habitus, non scilicet meritoriam, sicut nec habitus habet bonitatem gratuitam. Et quia habitus perfectam rationem bonitatis non habet, ideo defectus alicujus debitae bonitatis in actu, sive deordinatio aliqua, non repugnat substantiae habitus, sicut repugnat omnis actus inordinatus habitui virtutis, qui habet bonitatem perfectam. Et propter hoc virtutis usus semper est bonus, peccati autem semper est malus; sed timoris servilis actus potest esse et bonus et malus.

[12473] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus

loquitur quando aliquid fit timore servili ratione suae servilitatis.

[12474] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus timoris servilis quando bonus est, non est ex amore gratuito, neque ex amore libidinoso, sed ex amore naturali, quo quis vult consistentiam et bene esse sui subjecti; et ideo horret omnem poenam, sive quam experientia docet, sicut in naturali timore, sive quam fides demonstrat, sicut in servili.

[12475] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non semper timere serviliter est actus timoris servilis, ut ex dictis patet.

Quaestiuncula 3

[12476] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod timor servilis manet adveniente caritate quantum ad substantiam, sed non quantum ad servilitatem. Constat enim quod homo caritatem habens timet poenas aeternas, quod erat proprium objectum ejus quantum ad substantiam habitus: quod enim haec plus quam alia timeat, non est de ratione habitus, sed de ratione servilitatis.

[12477] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad utramque partem rationum.

Articulus 3

[12478] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 tit. Utrum timor castus sit idem in substantia cum timore servili

Quaestiuncula 1

[12479] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor castus sit idem in substantia cum timore servili. Sicut enim se habet timor servilis ad fidem informem, ita timor castus se habet ad fidem formatam. Ergo commutatim, sicut se habet fides informis ad fidem formatam, ita se habet timor servilis ad castum. Sed fides formata est idem in substantia cum fide informi. Ergo et timor castus cum servili.

[12480] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, separatio a Deo, quam timet timor castus, includitur in poena aeterna, quam timet timor servilis. Sed sicut se habent objecta,

ita se habent habitus. Ergo timor castus includitur in timore servili, et ita non differunt secundum substantiam.

[12481] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ea quorum unum est ratio alterius, ad eumdem habitum pertinent, sicut dilectio Dei et proximi. Sed separatio a Deo est ratio omnis poenae aeternae. Ergo ad eumdem habitum pertinent; ergo timor castus et servilis non differunt secundum substantiam habitus.

[12482] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, plus distat a perfectione doni timor servilis quam virtus, quae est timore servili perfectior, ut dictum est. Sed donum timoris differt secundum substantiam habitus a virtute. Ergo multo fortius a timore servili.

[12483] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, habitus diversificantur per actus et objecta. Sed inhonestum vel turpe, quod timet timor castus, et triste, sive poenale, quod timet servilis timor, non dicuntur malum una ratione, neque univoce. Ergo timor servilis et castus non sunt idem habitus.

Quaestiuncula 2

[12484] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod initialis differat secundum substantiam a casto. Initialis enim includit servilem, quia timet poenam. Sed servilis secundum substantiam habitus differt a casto. Ergo et initialis.

[12485] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, idem non dividitur contra seipsum. Sed timor castus in littera dividitur contra initialem. Ergo non est idem secundum substantiam cum ipso.

[12486] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut initialis est perfectior servili, ita castus est perfectior initiali. Sed initialis non est idem cum servili: si enim sit idem, non erit idem cum casto, qui differt secundum substantiam a servili, ut probatum est. Ergo et castus non est idem cum initiali.

[12487] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, perfectum et imperfectum non variat substantiam habitus. Sed timor castus et initialis differunt secundum perfectum et imperfectum. Ergo non differunt secundum substantiam habitus.

[12488] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, habitus distinguuntur per actus et objecta. Sed idem est objectum quod principaliter respicit timor initialis et castus, ut probatum est. Ergo sunt idem secundum substantiam habitus.

Quaestiuncula 3

[12489] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod timor castus diminuatur caritate crescente. Timor enim initialis et castus, ut probatum est, sunt idem secundum substantiam. Sed timor initialis decrescit caritate crescente, ut in littera dicitur. Ergo et timor castus.

[12490] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omnis timor habet poenam, ut dicitur 1 Joan. 4. Sed caritas perfecta non habet poenam. Ergo quanto crescit caritas, tanto quilibet timor decrescit.

[12491] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ubi est impossibilitas separationis, ibi non est timor separationis. Ergo quanto aliquis difficilius separatur a Deo, tanto minuitur separationis timor. Sed quanto caritas magis crescit, tanto aliquis difficilius a Deo separatur, quia strictius ei colligatur. Ergo quanto magis crescit caritas, tanto magis decrescit separationis timor, qui dicitur castus.

[12492] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, timor castus est donum spiritus sancti. Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur. Ergo crescente caritate, crescit timor castus.

[12493] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, amor est timoris causa. Sed crescente causa crescit effectus. Ergo caritate crescente crescit timor.

Quaestiuncula 4

[12494] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod timor evacuetur gloria adveniente. Ratio enim timoris est possibilitas ad malum. Sed in illis qui sunt in gloria, non est possibilitas ad aliquod malum, quod est timoris objectum. Ergo non erit ibi timor aliquis.

[12495] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, spes videtur esse majoris perfectionis quam timor: quia spes perficitur per fortitudinem cordis, timor autem per debilitatem, ut dictum est. Sed spes non manet in patria. Ergo multo minus timor.

[12496] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, omne quod est perfectionis, est in Deo. Sed timor non est in Deo. Ergo non est perfectionis: ergo excluditur adveniente gloria.

[12497] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra Psalm. 18, 10: *timor domini sanctus permanet in saeculum saeculi.*

[12498] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, timor debetur summae majestati. Malachiae, 1, 6: *si ego dominus, ubi est timor meus?* Sed in futuro exsolvemus Deo quidquid ei debemus. Ergo timebimus ipsum.

Quaestiuncula 1

[12499] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est malum: quoddam quod consistit in voluntate ejus cui inest, quod dicitur malum culpae; quoddam vero est malum contra voluntatem ejus cui inest, quod dicitur malum poenae. Malum autem culpae abhorret quis vel ex hoc quod declinat a rectitudine rationis, et sic est timor inhonesti contrarii, inditus cuilibet virtuti; vel, ex hoc quod declinare facit ab ipso Deo, et sic pertinet ad donum timoris. Horror autem declinationis a regula aliqua, est propter amorem regulae. Unde timor qui est donum, causatur ex amore Dei; et ideo dicitur timor amicabilis vel filialis, inquantum Deus dicitur pater noster; vel etiam castus, inquantum Deus dicitur metaphorice sponsus animarum nostrarum. Timor autem servilis, ut supra dictum est, inclinat ad aliquid faciendum contra voluntatem. Unde oportet quod illud malum habeat quasi objectum proprium quod est contra voluntatem, ex hoc rationem mali habens quod est malum poenae; et ita servilis et castus non habent idem objectum, sed diversa; et propter hoc differunt secundum substantiam habitus.

[12500] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idem est fidei formatae et informis objectum; non autem timoris servilis et casti. Proportio autem commutata non tenet in omnibus, sed in numeris et magnitudinibus, ut dicitur in 1 posteriorum.

[12501] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut amicus, quamvis delectationem habeat ex praesentia amici, non tamen propter hoc quaerit amici praesentiam ut in ipso delectetur, sed propter amicum ipsum, cui vult conjungi quantumcumque potest; ita et timor castus non timet separationem inquantum est poena, sed inquantum est elongatio ab amato.

[12502] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod est ratio alterius sicut formaliter complens objectum, non pertinet ad alium habitum vel potentiam, sicut lux et color: et hoc modo Deus est ratio diligendi proximum per caritatem. Sed illud quod est ratio alterius sicut causa, non oportet quod ad eumdem habitum pertineat, nec etiam ad eamdem potentiam; sicut calor qui est ratio odoris, cognoscitur tactu, odor autem olfactu. Et similiter separatio a Deo dicitur esse ratio poenae aeternae sicut causa; unde non oportet quod ad eumdem habitum pertineat.

Quaestiuncula 2

[12503] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in quolibet dictorum est considerare duos actus. Unum principalem, quem timor elicit, scilicet refugere hoc malum vel illud. Alius est secundarius, quem timor imperat, scilicet facere aut dimittere hoc vel illud propter fugam illius mali cujus est timor. Timor ergo initialis quantum ad primum actum non differt a timore casto: quia timere poenas aeternas non est actus timoris initialis, sed compatitur secum istum actum, sicut et timor castus: sed actus timoris initialis est timere separationem,

sicut et casti; quamvis non ita perfecte. Sed in secundo actu differt castus timor et initialis: quia initialis non solum imperat actum aliquem vel dimissionem propter separationem, sed etiam propter poenam: quod non contingit in timore casto, qui ad solam separationem oculum habet. Actus autem imperati per accidens comparantur ad habitus imperantes; et ideo timor initialis et castus sunt idem in substantia habitus, differunt tamen accidentaliter, ut ex dictis patet.

[12504] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod initialis non includit servilem secundum essentiam, sed inquantum concurrunt ad unum actum imperandum.

[12505] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dividuntur ex opposito ratione illius accidentis in quo differunt, scilicet perfectionis et imperfectionis in actu elicito, et quantum ad motivum in actu imperato, ut dictum est.

[12506] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod timor servilis differt in objecto, et per consequens in principali actu, a timore initiali, non autem initialis a casto; unde non est similis ratio.

Quaestiuncula 3

[12507] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in istis timoribus est duplex actus, ut dictum est. Si ergo loquamur de actu elicito, sic aliter dicendum est in timore servili, et aliter in initiali et casto. Actus enim elicitus a timore initiali et casto est timere separationem, ad quod duo requiruntur: unum ex parte subjecti, quod imperfectionis est; scilicet possibilitas ad separationem, quia de impossibili non est timor; aliud ex parte objecti, scilicet amor ejus a quo quis timet separari, quia ab eo quod quis non amat, separari non curat; et hoc perfectionis est. Augmentum ergo caritatis facit crescere actum timoris separationis quantum ad hoc quod perfectionis est, sed facit decrescere quantum ad hoc quod imperfectionis est. Et quia habitus ad hoc sunt ut imperfectionem a subjecto abjiciant, ideo crescente caritate crescit habitus timoris casti et initialis. Actum autem quem elicit habitus timoris, qui prius erat servilis, caritas similiter facit decrescere quantum ad possibilitatem poenae; quia quanto caritas est major, tanto est major remotio a poena. Sed non facit ipsum crescere quantum ad comparationem ad objectum: quia caritas non est amor directe illius boni cui contrariatur illa poena. Nec iterum quantum ad hoc facit decrescere nisi secundum comparationem, secundum quod caritate crescente semper exceditur magis et magis a timoris casti actu. Si autem loquamur de actu imperato istis duobus timoribus, sic nullo modo actum timoris casti diminuit: et perfecta caritas quantum ad hoc eum foras mittit, ut nunquam jam oculus habeatur ad poenam in agendis vel dimittendis. Actum vero timoris initialis diminuit quantum ad hoc quod habet oculum ad separationem.

[12508] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod initialis in littera non dicitur diminui quantum ad hoc quod habet commune cum casto amore, sed quantum ad hoc quod habet commune cum servili.

[12509] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod timor non habet poenam, nisi inquantum respicit aliquid quod contrariatur voluntati, scilicet poenam: et hoc est servilis et initialis timoris.

[12510] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium et ad alia sequentia patet solutio per id quod dictum est in corp.

Quaestiuncula 4

[12511] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod timor, proprie loquendo, habet malum pro objecto: non autem quodlibet malum, sed malum in arduo constitutum: alias non esset in irascibili. Malum autem quod facile vinci aut vitari potest, non timemus; sed odimus tantum. Malum autem separationis a Deo est in arduissimo constitutum: unde quando possibilitas ad hoc malum tolletur, remanebit adhuc operatio hominis ad Deum ut ad arduum; et ideo tolletur timor quantum ad hunc actum qui est timere separationem, sed manebit quantum ad actum qui est admirari vel revereri illud arduum, quod fit quando ex consideratione tantae altitudinis homo in propriam resilit parvitatem.

[12512] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 4 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[12513] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spes ponit distantiam ad illud arduum, non autem timor; et ideo spes non manet sicut timor.

[12514] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod subdi superiori est de perfectione creaturae, non autem de perfectione creatoris. Non enim quod est perfectionis in uno, est perfectionis in altero, et praecipue in Deo. Differt enim perfectio naturae conditae et glorificatae et increatae, ut in 2, dist. 4, dixit Magister.

Quaestio 3

Prooemium

[12515] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 pr. Deinde quaeritur de aliis duobus donis subsequentibus: et 1 quaeritur de fortitudine; 2 de pietate.

Articulus 1

[12516] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 tit. Utrum fortitudo quae est donum, differat a fortitudine quae est virtus

Quaestiuncula 1

[12517] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fortitudo quae est donum, non differat a fortitudine quae est virtus. Quia secundum Dionysium in Cael. Hierar., spiritualium proprietates ex nominibus nos oportet accipere. Sed habitus virtutis et doni communicant in nomine fortitudinis. Ergo communicant in proprietate; et ita videntur esse idem secundum rem.

[12518] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit in 1 Moralium, quod fortitudo est quae dat confidentiam trepidanti; et loquitur de dono fortitudinis. Sed hoc idem pertinet ad fortitudinem quae est virtus, quia est circa timores imperturbatus virtuosus fortis, ut dicitur in 3 Ethic. Ergo sunt idem.

[12519] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, donum, ut dictum est, differt a virtute, inquantum excedit ipsam. Sed fortitudinis virtus, cum sit circa difficillimum, quod est mors, non potest excedi ab aliquo. Ergo donum fortitudinis non differt a fortitudine virtute.

[12520] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, diversorum generum et non subalternatim positorum, diversae sunt species et differentiae, secundum philosophum in antepraedicamentis. Sed donum et virtus sunt hujusmodi genera. Ergo fortitudo quae est in genere doni differt a fortitudine quae est in genere virtutis.

[12521] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, in Lib. de spiritu et anima dicitur, quod fortitudinis est non tantum terrenas cupiditates reprimere, sed penitus oblivisci. Sed cupiditates non sunt materia fortitudinis quae est virtus. Ergo oportet quod intelligatur de dono fortitudinis; et ita videtur quod non sit una fortitudo quae est donum, et quae est virtus.

Quaestiuncula 2

[12522] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Quaeritur, quis sit actus ejus in via. Et videtur quod non habeat unum actum. Quia, sicut communiter dicitur, fortitudo exequitur in illis ad quae non omnes tenentur, in quibus etiam consilium dirigit, sicut sunt opera supererogationis. Sed haec non possunt reduci ad unum actum secundum speciem, cum hujusmodi opera fere secundum omnes virtutes inveniantur. Ergo fortitudo non habet unum actum secundum speciem.

[12523] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, quod spiritus

fortitudinis est miraculis et doctrina fulgere. Sed haec duo sunt diversa genera et ad invicem, et ad alios actus, qui dono fortitudinis assignantur. Ergo idem quod prius.

[12524] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de doctrina Christiana, ubi loquitur de donis, quod fortitudinis est ab omnium transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare. Gregorius autem dicit, quod fortitudo circa adversa fiduciam dat trepidanti. Sed haec duo non reducuntur ad unum genus, cum unum videatur pertinere ad materiam temperantiae, aliud autem ad materiam fortitudinis, vel patientiae. Ergo videtur quod non habeant unum actum.

[12525] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, habitus distinguuntur per actus. Sed fortitudo donum est unus habitus. Ergo habet unum actum.

[12526] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, donum est simplicius quam virtus, cum sit sublimius. Sed fortitudo virtus habet unum actum principalem, scilicet sustinere pericula propter bonum. Ergo multo fortius donum fortitudinis habet unum actum.

Quaestiuncula 3

[12527] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Quaeritur de actu fortitudinis in patria. Et videtur quod ibi nullum actum habeat. Quia in quarta beatitudine ponitur ad statum gloriae pertinens saturari. Sed hoc non significat aliquem actum. Cum ergo quarta beatitudo dono fortitudinis adaptetur, videtur quod non habeat aliquem actum in patria.

[12528] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, proprium fortitudinis videtur esse difficilia sustinere. Sed in patria omnis difficultas tolletur: alias non esset ibi summa delectatio. Ergo non erit ibi actus fortitudinis.

[12529] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, fortitudinis actus ad vitam activam pertinet. Sed vita activa, ut sancti dicunt, non remanebit in patria, sed contemplativa tantum. Ergo non erit ibi actus fortitudinis.

[12530] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, habitus nihil aliud videtur esse quam habilitatio ad actum; unde Commentator dicit in 3 de anima, quod habitus est quo quis agit quando vult. Sed habitus fortitudinis manebit in patria, ut Magister supra per auctoritates probavit. Ergo et actus fortitudinis ibi erit.

[12531] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, habitus sine actu est similis somno, secundum philosophum in 1 Ethic. Sed felix et beatus, ut ibi dicitur, non est similis dormienti, sed vigilanti, cum sit in ultima sua perfectione. Ergo, cum sit ibi habitus fortitudinis, erit actus.

Quaestiuncula 1

[12532] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dona a virtutibus, ut dictum est, differunt, inquantum dona altiori modo operantur; et secundum hoc oportet accipere differentiam doni fortitudinis a fortitudinis virtute. Modus autem unicuique ex propria mensura praefigitur, ut dictum est prius. Unde sciendum est, quod fortitudinis virtus mensuram sui actus habet humanas vires; unde ea quae supergrediuntur vires hominis, neque aggreditur, neque sustinet. Unde philosophus in 3 Ethic. dicit, quod fortis est instupefactibilis ut homo, in his scilicet terribilibus quae sunt secundum hominem. Sed donum fortitudinis habet pro mensura sui actus divinam potentiam, de cujus auxilio confidit, sicut dicitur in Psal. 17, 30: *in Deo meo transgrediar murum*, idest omne quod posset humanae infirmitati obviare.

[12533] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod fortitudo donum et virtus conveniunt in aliqua proprietate, quia utrumque est ad aliquid difficile sustinendum; sed non oportet quod sint omnino idem in re.

[12534] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod trepidatio ex duobus potest consurgere. Uno modo tantum ex difficultate adversantium; et hanc trepidationem reprimit fortitudinis virtus. Alio modo ex difficultate adversantis simul et infirmitate hominis ad resistendum, vel etiam impotentia; et hanc trepidationem reprimit donum fortitudinis ex fiducia divini auxilii.

[12535] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus fortitudinis est circa difficillima secundum genus, non tamen secundum comparationem ad operantem, quia non excedunt vires ejus: sed fortitudinis donum etiam est circa illa quae excedunt humanam facultatem; nec tamen stulte, quia non excedunt facultatem divinae potentiae cui donum illud innititur.

Quaestiuncula 2

[12536] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quanto aliqua potentia altior est, tanto ad plura se extendit. Et quia humana facultas est infirma respectu divinae facultatis, ideo ad diversas difficultates sunt ordinatae diversae humanae facultates, et quandoque separantur ab invicem; aliquis enim habet facultatem ut facile superare possit difficultates quae sunt in delectationibus, qui tamen non facile superare potest difficultates quae sunt in passionibus illatis; et sic de aliis. Sed divina facultas est una et eadem respectu omnium praedictarum difficultatum. Et ideo, quia fortitudinis virtus facultati humanae innititur, non est respectu omnium difficultatum, sed respectu aliquarum, quae sunt maximae in genere humanarum; unde excellenter fortitudinis nomen habet: ad alias autem difficultates sunt ordinatae aliae virtutes, quae sunt facultates quaedam. Sed fortitudinis donum utitur divina voluntate quasi sua, secundum quod in Psal. 17, 1, dicitur: *diligam te domine virtus mea*; et ideo unum donum fortitudinis se extendit ad omnes difficultates quae in humanis rebus possunt accidere etiam supra facultatem

humanam, sicut apostolus dicebat Philipp. ult., 13: *omnia possum in eo qui me confortat.* Et ideo oportet actum doni fortitudinis accipere circa omnia difficilia proportionabiliter actui fortitudinis circa quaedam difficilia. Cum autem fortitudo virtus sit circa timores et audacias, habet duos actus: unum qui est aggredi, inquantum moderatur audacias; alium qui est sustinere, inquantum moderatur timores. Sed hic actus est principalior, inquantum difficilius est sustinere difficultates praesentes quam tendere in absentes. Et similiter actus doni fortitudinis principalis est sustinere omnes difficultates sive in passionibus sive in operationibus; et ad hunc ordinatur alius actus qui est difficilia et ardua aggredi spe divini auxilii. Hi autem duo actus non differunt secundum speciem, quia unus ad alium ordinatur, et eadem est ratio dirigendi in ipsis; et ideo donum fortitudinis habet unum actum secundum speciem.

[12537] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quia supererogationis opera maxime videntur habere difficultatem humanas vires excedentem, ideo praecipue circa illa dicitur esse donum fortitudinis: nihilominus est et circa alias difficultates, circa quas est etiam virtus communiter, sed non eodem modo, ut dictum est.

[12538] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad virtutem fortitudinis pertinet aliquid dupliciter. Uno modo sicut principale objectum vel actus, sicut mortis pericula quae propter bonum sustinentur. Alio modo sicut instrumenta, vel auxilia, quibus indiget fortis ad suum actum, ut arma et societates bellantium. Ita etiam donum respicit ipsas difficultates quae sunt in passionibus et in operationibus humanis principaliter, sed miracula et doctrinam quasi auxilia ad suum actum; sicut patet in apostolis, qui miraculis et doctrina totum mundum sub fide captivum duxerunt in obsequium Christi; et secundum hoc dicit Gregorius, quod ad donum fortitudinis pertinet miraculis et doctrina fulgere.

[12539] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa quamvis pertineant ad diversas virtutes, possunt tamen pertinere ad unum donum, ut dictum est; et sic sunt idem objectum specie, secundum quod specificantur inde unde specificatur donum.

Quaestiuncula 3

[12540] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quicumque operatur secundum aliquam mensuram, oportet quod habeat aliquem actum secundum quem respicit ad mensuram illam, et aliquem secundum quem respicit ad mensuratum. Unde cum fortitudo mensuret actum suum circa difficultates ex divina potestate, habet aliquem actum in comparatione ad difficultates quas sustinet vel aggreditur, et aliquem in comparatione ad divinam potestatem, cui innititur; et primus actus non erit in patria, ubi difficultas nulla erit; sed secundus erit ibi, quia perfectissime divinae potentiae innitetur.

[12541] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam in corporalibus quamvis saturitas non nominet aliquem actum, tamen aliquid praesupponit, scilicet

sumptionem cibi; ita et saturitas quae ibi ponitur, quae est repletio omnium ex quorum defectu difficultas contingebat, praesupponit quemdam spiritualem esum, secundum quem homo ab ipsa divina potentia bona praedicta sumit, ei innixus.

[12542] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis vita activa non maneat quantum ad sui essentiam, manet tamen quantum ad sui mensuram in finem: quia in his quae activae vitae sunt, ex ipsa divina veritate regulamur.

[12543] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium patet solutio ex praedictis.

Articulus 2

[12544] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 tit. Utrum pietas sit donum

Quaestiuncula 1

[12545] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pietas non sit donum. Donum enim immediatius ordinat ad Deum quam virtus. Sed pietas quae est virtus, immediate in Deum ordinat: quia secundum Augustinum in 10 de Civit. Dei, proprie pietas Dei cultus solet intelligi, quam Graeci theosebiam vocant. Ergo pietas non est donum, cum non conjungat Deo immediatius quam pietatis virtus.

[12546] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, pietas secundum Gregorium in 1 Moralium, est quae docet opera misericordiae frequentare. Haec autem pietas videtur esse idem cum misericordia, quae est virtus. Ergo cum Gregorius ibi loquatur de pietate quae ponitur donum, videtur quod pietas quae ponitur donum, sit virtus. Nulla autem virtus est donum. Ergo pietas nullo modo potest esse donum.

[12547] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, pietas, secundum Tullium, est benevolentia in parentes; et ponit eam partem justitiae. Sed justitia est virtus. Ergo et pietas: ergo non est donum.

[12548] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Isai. 11: ibi enim inter dona computatur.

[12549] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, pietas videtur esse excellentissimum in tota Christiana vita: quia ad omnia valet, ut dicitur 1 Tim. Et hoc etiam dicit ibi Glossa Ambrosii. Ergo pietas maxime debet poni donum.

Quaestiuncula 2

[12550] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Quaeritur de actu pietatis quam habet in via. Et videtur quod non habeat unum actum secundum speciem. Augustinus enim in Lib. de Doct. Christiana dicit, quod pietatis est honorare sanctos, non contradicere Scripturae, sive intellectae, sive non intellectae: et loquitur ibi de dono pietatis: quod patet ex his quae dicit in quodam sermone de Trinitate, ubi eumdem actum attribuit pietati, ad quem secundo loco inter dona ascenditur. Gregorius autem assignat ei pro actu misericordiae operibus insistere. Ergo cum ista duo non reducantur in idem genus, videtur quod actus pietatis non sit in idem secundum speciem.

[12551] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, pietas, ut communiter dicitur, in eisdem exequitur in quibus scientia dirigit. Sed scientia dirigit in omnibus actibus humanis, quia docet conversari sine offensione in medio pravae et perversae nationis. Ergo et pietas est circa omnes humanos actus; et ita non habet solum unum actum in specie.

[12552] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secunda beatitudo qua dicitur *beati mites*, ad pietatem reducitur. Sed mititas, sive mansuetudo, est circa passiones irae, ut philosophus dicit in 4 Ethic. Ergo et circa eadem est pietas. Sed ipsa est etiam in communicationibus quae sunt ad alterum, ut patet per auctoritatem Gregorii inductam. Cum ergo haec duo non reducantur ad idem genus, videtur quod pietas non habeat unum actum secundum speciem.

[12553] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, est unus habitus. Ergo habet unum actum principalem.

Quaestiuncula 3

[12554] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Quaeritur de actu ejus in patria. Et videtur quod non habeat ibi aliquem actum. Quia pietas in communicationibus consistit quae ad alterum sunt. Sed hujusmodi communicationes non erunt in patria, quia omnes sufficientiam ibi a Deo accipient: propter insufficientiam enim uniuscujusque in se introductae sunt communicationes, ut patet per philosophum in 5 Ethic. Ergo non erit ibi pietatis actus.

[12555] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ad pietatem pertinet misericordiae opera frequentare, ut dictum est per auctoritatem Gregorii. Sed ibi non erunt opera misericordiae, ubi nulla erit miseria. Ergo actus pietatis non erit in patria.

[12556] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in secunda beatitudine, quae pertinet ad pietatem, ponitur quantum ad statum patriae, possessio terrae. Sed hoc non videtur aliquem actum importare. Ergo pietas in patria nullum actum habebit.

[12557] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, justitiae virtus magis videtur in patria permanere quam fortitudo, ut prius dictum est. Cum ergo donum fortitudinis, quod respondet virtuti fortitudinis, habeat aliquem actum in patria: multo fortius pietas, quae respondet justitiae, ut videtur.

[12558] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, in patria nihil erit otiosum et frustra. Sed habitus frustra esset, si non in actum exiret, quia operatio est finis habitus. Cum ergo habitus doni pietatis in patria maneat, et actus ejus ibidem manebit.

Quaestiuncula 1

[12559] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod tota moralis materia in tres partes dividitur: scilicet in delectabilia, quae carnalis affectus prosequitur; in difficilia, quae refugit; et in communicabilia, quae ad alterum sunt, quae potius in actione quam passione consistunt. In singulis ergo eorum dirigit et donum et virtus, sed differenter. Virtus enim dirigit in his accipiens regulam aliquid humanum, sed donum accipiens pro regula aliquid divinum. In delectationibus ergo virtute dirigimur quasi dignitate humanae naturae, cujus deturpationem per temporales delectationes refugimus; sed dono dirigimur quasi regula ipsa dignitate divina, a qua separari per inquinationem hujusmodi bonorum refugimus; quod ad timorem pertinet. Similiter patet ex dictis, art. 1, quaestiunc. 1, quod differenter dirigit donum fortitudinis a virtutibus, quae ad difficultates sustinendas vel aggrediendas ordinantur. Et similiter contingit in communicationibus quae ad alterum sunt: quia in his dirigunt virtutes, accipientes pro mensura aliquid humanum, puta observantes decentiam, vel debitum ejus qui communicationes facit; sed donum accipit in his regulam ipsum Deum, ut sicut dictum est, quod in fortitudine homo aggreditur difficilia utens divina potentia per confidentiam quasi sua; ita communicat se ad alterum utens Deo quasi seipso, ut scilicet ea quae ipsum decent in hujusmodi communicationibus, quasi Deo unitus exequatur. Unde dominus, Matth. 5, ad beneficentiam caelestis patris hortatur, qui solem suum facit oriri super bonos et malos. Et quia communicatio quae ad divina est, nomen pietatis habet; ideo et donum quod in communicationibus divinam mensuram habet, pietas nominatur.

[12560] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod donum immediatius ordinat ad Deum quantum ad modum operandi, sive mensuram operis, quam virtus; non autem quantum ad objectum vel finem. Quamvis ergo pietas virtus, quae latria dicitur, ipsi Deo exhibeatur; in hoc tamen accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet beneficium a Deo acceptum, ratione cujus est debitor ei: sed pietas quae est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitus, sed quia Deus honore dignus est, per quem modum etiam ipse Deus sibi honori est.

[12561] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pietas donum in hoc differt a misericordia, quia misericordia studet ad relevandas miserias proximorum ex hoc quod

sunt conjuncti vel sanguine, vel familiaritate, vel saltem naturae similitudine, in omnibus aliquid humanum pro mensura accipiens, sicut aliae virtutes; sed pietas donum movetur ad relevandas eorum miserias ex aliquo divino; scilicet inquantum sunt filii Dei, vel divina similitudine insigniti; unde et magis proprie nomen pietatis habet, quae divinum quid sonat: quamvis et ipsa misericordia, secundum Augustinum 10 de Civit. Dei, more vulgi pietas dicatur: quod ideo accidit, quia eam sibi Deus quasi sacrificium placere testatur. Unde et philosophus dicit in 4 Ethic., quod dona habent aliquid simile Deo sacratis.

[12562] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam in parentibus est aliquid divinum respectu filiorum, inquantum ipsi filiis causa sunt essendi; et ideo virtus beneficentiae ad ipsos, pietas vocatur: accipit tamen mensuram aliquid humanum, ut dictum est, in quo differt a dono.

Quaestiuncula 2

[12563] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod pietas donum uno et eodem modo dirigit in communicationibus omnibus quae ad alterum sunt, aliam tamen mensuram accipiens quam virtutes: quae mensura, quia simplex est et una, ideo pietas unus habitus est specialis: et ex comparatione ad hanc mensuram omnis ejus actus specificatur.

[12564] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod donum pietatis operatur et in materia latriae et in materia misericordiae, quamvis alio modo ab eis; et ideo non est inconveniens, si illa duo ad pietatem pertinent: exhibere enim reverentiam sacrae Scripturae et aliis divinis, ad latriam pertinere videtur.

[12565] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia dirigit in omnibus humanis, in quibus exequuntur et timor et pietas et fortitudo; sed per quamdam adaptationem scientia et pietas combinantur: quia in his quae ad alterum sunt, homo operans quasi judicium quoddam exercet: judicium autem et imperium de agendis ad scientiam pertinet, sicut ad prudentiam: et similiter per quamdam adaptationem fortitudini consilium combinatur: quia in rebus difficilibus, in quibus habet fortitudo executionem, praecipue consilia inquirimus, quamvis consilium in omnibus humanis dirigat.

[12566] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ira et perturbat hominem in seipso, et commovet eum ad alium, inquantum est appetitus vindictae; et per consequens mansuetudo hominem et in seipso perficit et ad alterum; et ex hac parte mititas ad pietatem reducitur.

Quaestiuncula 3

[12567] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de actu pietatis plus potest in patria remanere quam de actu fortitudinis: potest enim non tantum remanere actus qui est per comparationem ad mensuram quam pietas donum attendit, scilicet adhaerere ipsi Deo; sed etiam actus qui est per comparationem ad eos quibus beneficia praestare paratus erat secundum affectum, ut scilicet benevolentiam ad eos servet, et de eorum bonis congaudeat, et de suis etiam largiatur secundum modum istius vitae, secundum quem superiores aliquid influunt inferioribus, secundum doctrinam Dionysii.

[12568] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non erit communicatio ad supplendam indigentiam, sed ad augendam laetitiam.

[12569] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod loquitur de pietate secundum actum quem habet in via.

[12570] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod possessio terrae praesupponit haustum sufficientiae a Deo, per quem possint in alios influere vel secundum affectum vel secundum effectum.

Expositio textus

[12571] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 3 expos. *Hic timor malus est.* Non enim quandocumque timetur periculum carnis, dicitur timor humanus; neque quando timetur amissio boni temporalis, dicitur timor mundanus; sed tantum quando talis timor est inordinatus; et ideo semper sonat in malum. *Cum supra Beda duos dixerit esse timores.* Beda distinxit timores secundum quod retrahunt a malo culpae, et distinxit secundum retrahentia, quae sunt duo, poena futura, et separatio a Deo. Sed Magister distinxit timores secundum inclinationes ad malum et secundum retractionem, non solum quantum ad motiva, sed etiam quantum ad status. *Sed eo quod mala times, corrigis te.* Contra. Augustinus dicit, quod in timore servili manet voluntas peccandi. Ergo non corrigit se. Et dicendum, quod manet voluntas non absoluta, sed conditionata, quae velleitas dicitur, ut scilicet peccaret, si impune liceret. *Sciendum tamen, quod uterque timor, scilicet servilis et initialis, in Scripturae diversis locis dicitur initium sapientiae.* Videtur hoc esse falsum: quia sapientia est perfectius donum quam timor, et ita timor non est principium ejus. Et dicendum, quod non est principium sicut creans essentiam ejus, sed sicut dispositio ad ipsam, a quo incipit motus in sapientiam perveniens.

Distinctio 35

Quaestio 1

Prooemium

[12572] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de donis, hic ostendit differentiam quorumdam donorum ad invicem, quae maxime convenire videntur, idest sapientiae, scientiae, et intellectus; et dividitur in partes duas: in prima assignat differentiam; in secunda removet quaedam dubia, ibi: *et notandum quod intellectus et scientia quae dicuntur dona spiritus sancti alia sunt ab intellectu et scientia quae naturaliter sunt in hominis anima.* Circa primum duo facit: primo assignat differentiam inter scientiam et sapientiam; secundo inter sapientiam et intellectum, ibi: *ostensa differentia inter sapientiam et scientiam. Et notandum* et cetera. Hic removet quaedam dubia; et primo circa scientiam et intellectum; secundo circa sapientiam, ibi: *illud etiam sciendum, quod sapientia de qua nunc disserimus, non est illa Dei sapientia quae Deus est.* Hic est duplex quaestio. Primo de vita activa et contemplativa. Secundo de donis perficientibus in utraque vita. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 de divisione vitae in activam et contemplativam; 2 de vita contemplativa; 3 de activa; 4 de comparatione unius ad aliam.

Articulus 1

[12573] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 tit. Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam

[12574] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod vita inconvenienter dividatur per activam et contemplativam. Vivere enim, ut dicit philosophus in 2 de anima, viventibus est esse. Sed contemplativum et activum non ostendunt differentiam in essendo, sed magis in operando. Ergo non sunt differentiae vitae.

[12575] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus, in 2 de anima, dicit: *vivere secundum hoc principium*, scilicet animam vegetabilem, *inest viventibus.* Sed anima vegetabilis nullo modo participat contemplationem, neque etiam agere ipsius est, sicut dicitur in 6 Ethic. Ergo vita inconvenienter dividitur per activam et contemplativam.

[12576] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod vita est continuus motus ab ente sempiterno. Sed motus operationem importat. Cum ergo omnis operatio sit actio quaedam, videtur quod omnis vita sit activa; et ita non erit differentia vitae activum.

[12577] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, philosophus, in 2 de anima, dividit vivere in quatuor, scilicet nutriri, sentire, et moveri secundum locum, et intelligere. Ergo insufficienter dividitur per has duas differentias, activum et contemplativum.

[12578] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus, in Lib. de Civ. Dei, apponit tertium membrum, scilicet compositum ex utroque. Ergo videtur quod insufficienter dividatur per activum et contemplativum.

[12579] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed in contrarium sunt multae auctoritates sanctorum, quae dicunt per Martham et Mariam, Luc. 10, signari duas vitas, activam et contemplativam.

[12580] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, vita hominis est secundum id a quo homo est homo. Hoc autem est intellectus. Cum ergo intellectus dividatur in activum et contemplativum, idest speculativum et practicum, videtur quod humana vita in haec duo dividi debeat.

[12581] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, secundum philosophum in 9 Ethic. illud dicitur esse uniuscujusque vita in quo maxime studet, sicut militis in pugnando, et ebriosi in potando; unde et in talibus ad amicos convivere volunt. Sed hoc in quo maxime studet quis, est illud quod finem suae vitae ponit. Cum igitur finis humanae vitae felicitas ponatur, quae secundum philosophos in civilem et contemplativam dividitur, ut patet in 10 Ethic., videtur etiam quod humana vita in activam et contemplativam dividi debeat.

[12582] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nomen vitae ex hoc sumptum videtur quod aliquid a seipso potest moveri; et ideo ex hoc dicta sunt primo aliqua vivere, quia visa sunt a seipsis moveri, sicut plantae per motum augmenti, et animalia per motum insuper localem; ea vero quae visa sunt non moveri nisi ab aliis mota, dicta sunt mortua, vel vita carentia, sicut lapides et ligna. Unde etiam per quamdam transumptionem ea quorum principium motus in ipsis est dicuntur viventia, quamvis non seipsa moveant, sicut aquae scaturientes impetu sui motus a terra dicuntur vivae: aquae autem immobiles congregatae in lacunis dicuntur aquae mortuae. Ulterius, nomen vitae attributum est omnibus operationibus quas aliquis a seipso exercet non ab alio motus, etiam si motus non sint; sicut nomen motus ad operationem quamlibet solet transferri, sicut dicitur sentire et intelligere motus; et secundum hoc non solum quae moventur a seipsis vel per augmentum vel localiter, dicuntur vivere, sed omnia quae ex seipsis appetunt, sentiunt, intelligunt: haec enim dicuntur operationes vitae. Quamvis autem plures dictarum operationum in aliquo sint, ex illa tamen dicitur vita ejus quae principalis in ipso est; sicut animalium vita dicitur in sentiendo, quamvis etiam nutriantur; et hominum in intelligendo, quamvis etiam sentiant; et hoc non solum est accipiendum secundum naturales potentias, sed etiam secundum habitus superadditos. Unde vita uniuscujusque hominis dicitur in hoc consistere in quo summum studium impendit et curam, ut dicit philosophus in 9 Ethic.: et sic accipiendo vitam, dividitur in activam et contemplativam. Cum enim vita humana ordinata (quia de inordinata non intendimus, sicut est voluptuosa, quae nec humana est, sed bestialis) consistat in operatione intellectus et rationis; habeat autem intellectiva pars duas operationes, unam quae est ipsius secundum se, aliam quae ipsius est secundum quod regit inferiores vires; erit duplex vita humana: una quae consistit in operatione quae est intellectus secundum seipsum, et haec dicitur contemplativa; alia quae consistit in operatione intellectus et

rationis secundum quod ordinat et regit et imperat inferioribus partibus, et haec dicitur activa vita. Unde secundum philosophum agere proprie dicitur operatio quae est a voluntate imperata, in ipso operante consistens, non in materiam exteriorem transmutandam transiens: quia hoc esset facere, quod est operatio mechanicae artis. Morales enim virtutes quae in vita activa perficiunt, circa agibilia dicuntur.

[12583] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod essentia rei ex operatione ipsius cognoscitur; et ideo ex operationibus quibus per prius convenit nomen vitae translatum est nomen ad ipsum esse, secundum quod alius est effectus talium operationum.

[12584] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum animam vegetabilem dicitur esse vivere, non quasi in operationibus ejus tantum vita consistat; sed quia operationes ejus sunt primae operationes vitae in nobis; per quem modum dicitur secundum tactum inesse sensus animalibus.

[12585] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa auctoritas intelligenda est de vita qua corpora caelestia ponebantur a quibusdam vivere velut ex se mota: quam opinionem videtur sequi ille qui librum illum condidit.

[12586] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophus distinxit vitam secundum quod est communis omnibus viventibus; sed nunc loquimur de divisione vitae humanae.

[12587] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud tertium membrum apponitur ab Augustino non quantum ad diversitatem vitae, sed magis quantum ad diversitatem viventium. Quidam enim sunt qui exercitiis activae insistunt principaliter, quamvis etiam quandoque contemplationis actus exequantur: quidam vero sunt qui postpositis curis activae, principaliter contemplationi student; alii vero qui circa utrumque insistunt. Sunt nihilominus et quaedam operationes quae utrumque requirunt, sicut praedicatio et doctrina, quae a contemplatione inchoatae in actionem terminant, sicut a causa in effectum procedentes; et hoc medium in extremis includitur.

Articulus 2

[12588] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 tit. Utrum vita contemplativa consistat tantum in actu cognitivae

Quaestiuncula 1

[12589] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa consistat tantum in actu cognitivae. Quia contemplationis finis est veritas. Sed veritas tantum ad cognitionem pertinet. Ergo vita contemplativa tantum in operatione cognitivae consistit.

[12590] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, vita contemplativa a sanctis otium dicitur; et philosophus etiam in 10 Ethic. dicit ipsam vacationem. Sed voluntas est vis motiva. Cum ergo motus otio et vacationi repugnet, videtur quod vita contemplativa non consistat in actu affectivae, sed solum in actu cognitivae.

[12591] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, proportionantur operationes habitibus. Sed dona quae perficiunt in vita contemplativa tantum, ad cognitionem pertinent, scilicet sapientia et intellectus. Ergo vita contemplativa consistit tantum in cognitione.

[12592] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Isidorus dicit in Lib. differentiarum, quod contemplativa vita est quae vacans ab omni negotio, in sola Dei dilectione defigitur. Sed dilectio ad affectivam pertinet. Ergo vita contemplativa non consistit tantum in cognitione.

[12593] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, gustare ad affectum pertinet, sicut videre ad intellectum. Sed Gregorius dicit, quod contemplativa vita sapore intimo venturam jam requiem degustat. Ergo contemplativa vita non consistit tantum in cognitione.

Quaestiuncula 2

[12594] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod consistat in operatione rationis. Vita enim contemplativa est vita humana. Sed humana vita est secundum operationem humanam. Cum ergo operatio humana sit secundum rationem, a qua dicitur homo, videtur quod vita contemplativa consistat in operatione rationis principaliter.

[12595] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, vita contemplativa praecipue consistit in cognitione divinorum. Sed invisibilia Dei per ea quae facta sunt cognoscuntur, Roman. 1; cognoscere autem ex aliquibus alia, rationis est. Ergo vita contemplativa praecipue consistit in operatione rationis.

[12596] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Richardus de sancto Victore dicit in libro de contemplatione: *contemplationis nostrae volatus multiformiter variatur; nunc de inferioribus ad summa ascendit, nunc de superioribus ad ima descendit; et nunc de parte ad totum, nunc de toto ad partem discurrit; nunc a majori, nunc a minori argumentum trahit.* Sed iste discursus videtur ad rationem pertinere. Ergo vita contemplativa principaliter in actu rationis consistit.

[12597] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Bernardus in libro 2 de consideratione dicit, quod *contemplatio in hoc distat a consideratione, quia consideratio ad inquisitionem magis se habet, contemplatio autem est verus certusque animi intuitus.* Sed intueri est intellectus, inquirere autem rationis. Ergo contemplativa vita non consistit in actu rationis, sed intellectus.

[12598] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in 10 Ethic., secundum vitam contemplativam communicamus cum Deo. Non autem communicamus cum eo secundum inquisitionem rationis, sed magis secundum intellectus intuitum. Ergo contemplativa vita non consistit in actu rationis, sed intellectus tantum.

Quaestiuncula 3

[12599] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod omnis actus intellectus ad vitam contemplativam pertineat. Sicut enim se habet vita activa ad agibilia, ita se habet contemplativa ad contemplabilia. Sed omnes actus circa agibilia ad vitam activam pertinent. Ergo omnes actus intellectus circa intelligibilia ad contemplativam vitam pertinent.

[12600] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, vita contemplativa, secundum philosophum in 10 Ethic., in philosophiae consideratione consistit. Sed philosophia est de omnibus entibus. Ergo omnis operatio intellectus pertinet ad vitam contemplativam, cum intellectus non sit non entium.

[12601] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Richardus de sancto Victore ponit sex species contemplationis. Prima est, quando sensibilia per imaginationem considerantes, in eis divinam sapientiam admiramur. Secunda est, quando earum rationes inquirimus. Tertia, quando ex visibilibus in invisibilia ascendimus. Quarta, quando, remota imaginatione, in solis intelligibilibus versamur. Quinta, quando ea consideramus quae ex divina revelatione cognoscimus, non humana ratione. Sexta, quando ea consideramus quibus etiam humana ratio contradicere videtur. Sed in his speciebus comprehenditur omnis operatio intellectus. Ergo omnis operatio intellectus ad vitam contemplativam pertinet.

[12602] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Isidorus in Lib. de Sum. bono: *contemplativa vita mundo renuntians, soli Deo vivere delectatur.* Sed non vivit soli Deo nisi quando Deum solum cogitat. Ergo non omnis operatio intellectus ad contemplativam vitam pertinet.

[12603] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, circa idem videtur esse vita contemplativa et felicitas contemplativa. Sed felicitas contemplativa est tantum in consideratione nobilissimi intelligibilis, quod constat Deum esse, secundum philosophum in 10 Ethic. Ergo vita contemplativa in sola Dei consideratione consistit.

Quaestiuncula 1

[12604] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod vita, secundum quod nunc loquimur, consistit in operatione cui aliquis principaliter mancipatur: cujus ratione omnia quae impedire possunt, dimittit; quae autem adjuvant, quaerit et prosequitur. Hoc autem non potest esse nisi per voluntatem, cujus est inter opera humana unum prae aliis acceptare, quidquid sit illud. Voluntas autem cum sit motor omnium potentiarum animae, oportet quod ad objecta et actus omnium potentiarum se habeat, prout habent rationem boni: quia unusquisque actus debitus cujuscumque potentiae est bonum ejus. Et ideo vita contemplativa consistit in actu cognitivae virtutis praeacceptatae per affectivam. Sed cum operatio sit quodammodo media inter operantem et objectum, velut perfectio ipsius operantis, et perfecta per objectum, a quo speciem recipit; ex duplici parte potest operatio cognitivae affectari. Uno modo inquantum est perfectio cognoscentis; et talis affectatio operationis cognitivae procedit ex amore sui: et sic erat affectio in vita contemplativa philosophorum. Alio modo inquantum terminatur ad objectum; et sic contemplationis desiderium procedit ex amore objecti: quia ubi amor, ibi oculus; et Matth. 6, 21: *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*; et sic habet affectionem vita contemplativa sanctorum, de qua loquimur. Sed tamen contemplatio essentialiter in actu cognitivae consistit, praeexigens caritatem ratione praedicta; unde Gregorius dicit super Ezech.: *contemplativae vitae est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, ab exteriori actione quiescere; ita ut nil jam agere libeat, sed calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris animus inardescat.*

[12605] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod finis contemplationis, inquantum contemplatio, est veritas tantum; sed secundum quod contemplatio accipit rationem vitae, sic induit rationem affectati et boni, ut dictum est.

[12606] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas non solum est motiva quantum ad exteriores motus qui vacationi repugnant, sed etiam motuum interiorum, etiam ipsius intellectus: qui quidem motus aequivoce dicuntur, ut patet in 3 de anima; sunt enim actus perfecti; et ideo magis assimilantur quieti quam motui: et propter hoc qui operatur secundum intellectum, vacare dicitur ab exteriorum actione, ut patet in praedicta auctoritate.

[12607] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habitus contemplativae, quamvis sint in parte cognitiva, tamen possunt eorum actus a voluntate imperari vel acceptari; et sic in eis vita contemplativa consistit.

Quaestiuncula 2

[12608] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa consistit in illa operatione quam homo prae aliis acceptat; unde habet

rationem finis respectu aliarum humanarum operationum, quia aliae propter ipsam exercentur. Inquisitio autem rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quae quis intellectu tenet, ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventae in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent. Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit; et haec inquisitio, secundum Bernardum, dicitur consideratio.

[12609] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod homo, inquantum est contemplativus, est aliquid supra hominem: quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis, quae intelligentiae vel Angeli dicuntur, sicut animalia continuantur hominibus in vi aestimativa, quae est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur.

[12610] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis creaturae visibiles sint via deveniendi in contemplationem divinorum, tamen in hac via non consistit principaliter contemplatio, sed in termino viae, ut dictum est.

[12611] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Richardus non intendit quod in illis discursibus principaliter consistat vita contemplativa, sed quia utitur eis ad suum finem, sicut dictum est.

Quaestiuncula 3

[12612] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa sanctorum praesupponit amorem ipsius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa consistat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maxime amati: hoc autem Deus est: unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum; unde Gregorius, super Ezech., dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum. Nihilominus tamen et contemplativus considerat alia, inquantum ad Dei contemplationem ordinantur sicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiratur divinam majestatem et sapientiam et beneficia Dei, ex quibus inardescit in ejus amorem; et peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videre possit. Unde et nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit. Et similiter etiam felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia, secundum philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientia, et etiam objecto dignissimo, quod Deus est. Unde enim philosophi ultimum tempus vitae suae reservabant, ut dicitur, ad contemplandum divina, praecedens tempus

in aliis scientiis expendentes, ut ex illis habiliores fierent ad considerandum divina.

[12613] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus vitae activae non habent ex seipsis ordinem sicut actus vitae contemplativae; unde non potest dici, simpliciter loquendo, quod consistat in aliquo illorum principaliter; sed quo ad aliquem consistit principaliter in hoc in quo ille magis exercitatur; sicut quidam magis insistunt operibus justitiae, quidam vero operibus temperantiae, et sic de aliis.

[12614] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus ibi accipit philosophiam stricte pro sapientia de divinis, quae speciali nomine philosophia prima dicitur.

[12615] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis illa consideret interdum contemplativus, non tamen in his principaliter consistit contemplativa vita.

Articulus 3

[12616] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 tit. Utrum vita activa consistat tantum in his quae sunt ad alterum

Quaestiuncula 1

[12617] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod activa vita non consistat principaliter in his quae ad alterum sunt. Vita enim activa ordinatur ad contemplativam, inquantum disponit hominem ad contemplationis actum. Sed per virtutes quae ordinant hominem in seipso, maxime disponitur homo ad contemplationem, sicut per castitatem, ut dicit Commentator in 7 Physic. Ergo vita activa praecipue consistit in his quae sunt hominis ad seipsum.

[12618] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, vita contemplativa principaliter consistit in contemplatione ejus quod maxime diligitur. Ergo et vita activa similiter. Sed homo magis debet seipsum diligere quam alios in his quae virtutis sunt, ut supra, dist. 29, qu. 1, art. 5, dictum est. Ergo et vita activa magis consistit in hoc quod homo seipsum ordinet quam aliis intendat.

[12619] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in his praecipue videtur consistere activa vita in quibus a contemplativa dividitur. Sed in his quae ad alium sunt etiam contemplativa communicat: quia ad eamdem vitam pertinere videtur contemplari et contemplata

docere. In passionibus autem propriis moderandis non communicat activa vita cum contemplativa. Ergo activa vita praecipue consistit in his quae sunt ad seipsum.

[12620] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Isidorus in Lib. differentiarum: *activa vita est quae in operibus justitiae et proximi utilitate versatur.* Sed utrumque istorum ad alterum pertinere videtur. Ergo in his quae ad alterum sunt, praecipue vita activa consistit.

[12621] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, vita activa fecunda dicitur; unde per Liam significatur. Sed fecunditas ista non consistit nisi in operationibus quae fiunt ad alios. Ergo vita activa in his praecipue consistit.

Quaestiuncula 2

[12622] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod cognitio nullo modo ad activam pertineat. Sicut enim se habet vita contemplativa ad cognitionem, ita se habet vita activa ad actionem. Ergo proportionalitate transversa, sicut se habet vita contemplativa ad actionem, ita se habet vita activa ad cognitionem. Sed nihil actionis ad contemplativam vitam pertinet. Ergo nihil cognitionis pertinet ad activam.

[12623] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, vita activa consistit totaliter in operationibus virtutum moralium, ad quas scire parum vel nihil confert, ut philosophus dicit in 2 Ethic. Ergo videtur quod ad activam nihil cognitionis pertineat.

[12624] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, si aliqua cognitio ad activam vitam pertineret, praecipue videretur ad ipsam pertinere consideratio propriorum actuum. Sed considerare peccata quae quis fecit, pertinet ad vitam contemplativam, ut dicit Bernardus, qui secundam speciem contemplationis ponit, qua quisque judicia Dei et peccata sua recogitat. Ergo nulla cognitio ad activam vitam pertinet.

[12625] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, ad activam vitam pertinent consilii et scientiae dona, quae quidem cognitionem important. Ergo aliqua cognitio est in vita activa.

[12626] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit quod prudentia est cognata morali virtuti. Sed prudentia cognitionem importat. Ergo cum in moralibus virtutibus activa vita constet, videtur quod in activa vita sit aliquid cognitionis.

Quaestiuncula 3

[12627] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod vita activa non possit esse simul cum contemplativa. Quia vita de qua hic loquimur, consistit in hoc in quo homo maxime

studet. Sed impossibile est quod homo duobus summum studium apponat. Ergo impossibile est quod in homine sit simul vita activa et contemplativa.

[12628] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, vita activa significatur per Martham, quae turbatur circa plurima, Luc. 10. Sed turbatio vacationi repugnat quam contemplatio requirit. Ergo vita activa non est simul cum contemplativa.

[12629] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, vita activa introducit ad contemplativam; unde Gregorius: *qui ad arcem contemplationis ascendere desiderat, prius necesse est ut in campo actionis se exerceat.* Sed quod introducit ad aliquid non est necessarium illo adveniente: quia secundum Bernardum, *quid necesse est scalis tenenti jam solium?* Ergo activa vita non est simul cum contemplativa.

[12630] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de Civ. Dei, quod quoddam genus hominum est compositum ex otioso et actuoso; et loquitur de otio contemplationis. Gregorius etiam dicit super Ezech., quod plerumque a contemplativa vita ad activam utiliter animus reflectitur. Ergo contemplativa vita et activa possunt esse simul.

[12631] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, beata virgo fuit in utraque vita; et ideo secundum Anselmum in assumptione ejus legitur Evangelium de Martha et Maria, quae significant vitam activam et contemplativam. Sed beata virgo fuit tantum viatrix. Ergo in aliquo viatore potest esse simul activa et contemplativa vita.

Quaestiuncula 1

[12632] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod activa vita consistit in omnibus agibilibus, sive sint ad seipsum, sive ad alium; sed principaliter consistit in his quae ad alium sunt; quia bonum multorum, secundum philosophum in principio Ethic., est divinius quam bonum unius; unde et justitia quae ad alterum est, a philosopho in 5 Ethic., dicitur esse pulcherrima virtutum. Sicut autem vita contemplativa consistit principaliter in optimo contemplabili, ita vita activa in optimo agibili.

[12633] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod per ea quae ad seipsum sunt homo disponit se tantum ad contemplativam; licet per ea quae ad alium comparantur, homo et se et alios disponat, ubi divinius est.

[12634] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso quod homo aliorum saluti et regimini studet, se plus diligit, et sibi meliorem partem reservat: quia divinius est et sibi et aliis causam bonae operationis esse, quam sibi tantum, sicut dicit philosophus in 10 Ethic.

[12635] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod doctrina est duplex. Quaedam quae ad cognitionem veritatis tantum ordinatur; et haec quamvis ad alterum

sit, limites tamen vitae contemplativae non exit. Est autem quaedam doctrina quae ordinatur ad persuadendum bonos mores, quae praedicatio dicitur; et haec ad vitam activam pertinet. Unde Gregorius: *qui ad laborem praedicationis se dirigit, minus videt, et amplius parit*: et sic significatur per Liam, quae erat fecunda, et lippis oculis. Vel dicendum, quod doctrina potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est ad exercitium cognitionis, et profectum ipsius docentis; et sic ad vitam contemplativam pertinet. Alio modo secundum quod intenditur bonum alterius. Sic autem ea quae cognitionis sunt etiam speculativae, exercentur per modum dispositionis rerum temporalium (inter quae proximus computatur), quod activae vitae est; et ideo Gregorius dicit super Ezech., quod *activa vita est panem esurienti tribuere, verbum sapientiae nescientem docere* et cetera.

Quaestiuncula 2

[12636] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod duplex est cognitio. Una speculativa, cujus finis est veritas, secundum philosophum in 2 Metaph. Alia cujus finis est operatio, quae est causa et regula eorum quae per hominem fiunt. Quae autem ab homine fiunt, quaedam dicuntur factibilia, quae fiunt per transmutationem aliquam exterioris materiae, sicut contingit in operationibus artis mechanicae; quaedam vero non transeunt in transmutationem exterioris materiae, sed in moderationem propriarum passionum et operationum. Ad utrumque autem istorum practica cognitio dirigit. Unde non omnis practica cognitio in vita activa essentialiter invenitur, sed illa tantum quae in agibilibus dirigit opera quae sunt virtutis moralis. Haec enim cognitio ad electionem requiritur, in qua principaliter consistit moralis virtus. Contemplativa autem cognitio essentialiter non ingreditur activam vitam, quia in operabilibus humanis, cum non habeant veritatem nisi contingentem, propter seipsam veritas nunquam quaereretur: unde etiam in scientiis moralibus finis non est cognitio, sed opus, secundum philosophum in 2 Ethic. Sed tamen cognitio contemplativa aeternorum aliquando pertinet ad activam vitam, non quod sit de essentia ejus, sed quia praeexigitur ad ipsam sicut causa, dum rationes vivendi ex contemplatione aeternorum sumuntur. Sicut enim intellectus est rationis et principium et terminus, ita et vita contemplativa respectu activae; et ideo Gregorius dicit super Ezech., quod per hoc quod contemplativa mentem accendit, perfectius activa tenetur.

[12637] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod actio non dirigit contemplationem, sicut cognitio activa dirigit actionem; et ideo non est similis ratio.

[12638] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad virtutem moralem scire speculative de his quae ab homine non fiunt, nihil prodest; de his autem quae ab homine fiunt, parum confert; sed scientia practica multum confert, cum sit regula actionis.

[12639] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praeteritum jam transit in necessarium; unde consideratio praeteritorum peccatorum magis ad contemplationem

quam ad practicam pertinet.

Quaestiuncula 3

[12640] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus dispositionibus naturalibus contingit quod dispositio in suo perfecto esse attingit id ad quod disponit, quod etiam erat per quamdam inchoationem, dum dispositio ad perfectionem tendebat, sicut patet de calore et forma ignis; quia quando calor completus est in termino alterationis, forma ignis inducitur, et calor simul cum forma ignis manet; dum vero erat alteratio, non erat forma ignis, nisi secundum quamdam inchoationem. Vita autem activa est dispositio ad contemplativam; unde Isidorus in Lib. de Sum. bono: *qui prius in vita activa proficit, bene ad contemplationem conscendit*. Et ideo quamdiu homo non pervenit ad perfectionem in vita activa, non potest in eo esse contemplativa vita, nisi secundum quamdam inchoationem imperfecte: tunc enim difficultatem homo patitur in actibus virtutum moralium, et oportet quod tota solicitudine ad ipsos intendat, unde retrahitur a studio contemplationis. Sed quando jam vita activa perfecta est, tunc operationes virtutum moralium in promptu habet, ut eis non impeditus libere contemplationi vacet. Tamen secundum quod homo est magis vel minus perfectus in vita activa, circa plura vel pauciora occupari potest activae vitae simul cum contemplativa. Et quia praelatorum est in utraque vita perfectos esse, utpote qui medii sunt inter Deum et plebem, a Deo recipientes per contemplationem, et populo tradentes per actionem; ideo oportet eos in moralibus virtutibus perfectos esse; et similiter praedicatores; alias indigne quis praelationis vel praedicationis officium assumit.

[12641] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ad diversa potest homo principaliter intendere diversis temporibus, quamvis non simul.

[12642] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod turbatio in vita activa non contingit postquam ad perfectionem venit: quia tunc jam delectabiliter et faciliter operatur non perturbatus.

[12643] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dispositiones quae essentialiter habent imperfectionem annexam, non manent cum eo ad quod disponunt, sicut fides non manet cum visione; sed aliae dispositiones possunt simul manere, sicut dictum est, et sic est de vita activa.

Articulus 4

[12644] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 tit. Utrum activa vita sit nobilior quam contemplativa

Quaestiuncula 1

[12645] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod activa vita sit nobilior quam contemplativa. Tullius enim, in Lib. de Offic., probat praeeminentiam justitiae ad alias virtutes; quia propter exercitium actus ejus, actus aliarum interimuntur. Sed similiter aliquis revocatur ab otio contemplationis, ut fructum faciat per laborem actionis. Ergo activa vita est dignior quam contemplativa.

[12646] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, bonum gentis divinius est quam bonum unius. Sed vita contemplativa consistit in bono unius hominis, vita activa in bono multorum. Ergo vita activa est nobilior quam contemplativa.

[12647] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in omnibus artibus et potentiis imperans est nobilius imperato. Sed politica quae ad vitam activam pertinet, imperat omnibus disciplinis, et disponit de his quae ad contemplativam vitam pertinent, secundum philosophum in 1 Ethic. Ergo vita activa est dignior quam contemplativa.

[12648] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, secundum Dionysium, nihil est divinius quam Dei cooperatorem fieri. Hoc autem fit per exercitium activae, qua homo aliorum reductioni in Deo studet. Ergo videtur esse nobilissimum.

[12649] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit dominus, Luc. 10, 43: *Maria optimam partem elegit.* Per Mariam autem vita contemplativa significatur. Ergo vita contemplativa nobilior est quam activa.

[12650] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, quanto vita alicujus est caelesti vitae similior, tanto est nobilior. Sed vita contemplativa est similior caelesti quam activa: quia in caelesti vita, ut dicit Augustinus, vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus: quod ad vitam contemplativam pertinet. Ergo vita contemplativa est nobilior quam activa.

Quaestiuncula 2

[12651] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam vita contemplativa sit majoris meriti quam activa. Gregorius enim dicit in moralibus: *contemplativa major est merito quam activa: quia activa in usu praesentis operis laborat; contemplativa vero in sapore intimo venturam jam requiem degustat.*

[12652] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, supra dictum est, distinct. 30, quaest. unica, art. 4, quod magis consistit meritum in dilectione Dei quam proximi. Sed

in contemplativa vita homo magis insistit dilectioni Dei, in activa autem magis proximi. Ergo contemplativa est majoris meriti quam activa.

[12653] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quanto magis aliquid beneficiatur a Deo, tanto est majoris meriti. Sed secundum philosophum in 10 Ethic., Deus maxime beneficiat eos qui contemplationi student, quasi sibi simillimos. Ergo videtur quod vita contemplativa plus habeat de merito quam activa.

[12654] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, totum meritum hominis consistit in acceptatione divina. Sed Gregorius dicit super Ezech.: *nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam regimen animarum.* Ergo cum hoc pertineat ad laborem activae, videtur quod in activa sit majus meritum.

[12655] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, meritum contra praemium dividitur. Sed contemplativa vita plus habet de ratione praemii quam activa: quia pascitur a domino contemplativa, sed activa pascit, ut dicit Gregorius. Ergo activa plus habet de merito.

Quaestiuncula 3

[12656] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod contemplativa vita non sit diuturnior quam activa. Vita enim activa fuit in Christo perfecta. Sed ipse fuit perfectus comprehensor. Ergo vita activa manebit in patria; et ita non est minus diuturna quam contemplativa.

[12657] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, homines erunt in patria aequales Angelis. Sed in Angelis est utraque vita: quia quidam sunt assistentes, quod ad contemplationem pertinet; quidam ministrantes, quod pertinet ad actionem. Ergo utraque vita etiam in hominibus in patria erit; et sic idem quod prius.

[12658] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in patria manebunt virtutes cardinales, et habebunt aliquos actus: similiter etiam et dona omnia. Sed virtutes cardinales perficiunt in activa vita, et similiter quaedam dona. Ergo in patria manebit vita activa; et sic idem quod prius.

[12659] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Luc. 10, 43: *Maria optimam partem elegit.* Glossa: *contemplativa hic incipit, et in caelesti patria perficitur; activa autem cum corpore deficit.*

[12660] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, philosophus in 10 Ethic. dicit, quod contemplativa vita diuturnior est quam activa.

Quaestiuncula 1

[12661] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est ratio boni. Aliquid enim dicitur bonum, quod propter seipsum est desiderandum: et sic vita contemplativa simpliciter melior est quam activa, inquantum magis assimilatur illi vitae ad quam per activam et contemplativam nitimur pervenire; unde et contemplativa est finis activae, et fini ultimo vicinior. Aliquid vero dicitur bonum quasi propter aliud eligendum; et in hac via vita activa praeeminet contemplativae. Vita enim contemplativa non ordinatur ad aliquid aliud in ipso in quo est: quia vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam in praesenti quodammodo praelibatur: unde non restat quod ordinetur ad aliud, nisi secundum quod bonum unius hominis ordinatur ad bonum multorum, ad quod propinquius se habet vita activa quam contemplativa. Unde activa quantum ad hanc partem quae saluti proximorum studet, est utilior quam contemplativa; sed contemplativa est dignior: quia dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum, utilitas vero propter aliud. Sed vita activa quae non ad alium, sed ad seipsum tantum ordinatur, neque dignior neque utilior est quam contemplativa, immo comparatur ad contemplativam sicut utile ad id ad quod est utile.

[12662] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod vita contemplativa propter activam intermittitur ad tempus, non simpliciter; seu ratione utilitatis, non ratione dignitatis.

[12663] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut bonum unius consistit in actione et contemplatione; ita et bonum multitudinis, secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare. Sed ad bonum multitudinis pervenitur per regimen activae vitae: unde ex hoc non probatur quod activa sit dignior, sed utilior.

[12664] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod politica, ut dicit philosophus in 6 Ethic., non praecipit sapientiae, et aliis quae ad vitam contemplativam pertinent, sed imperat quaedam propter ipsa; sicut etiam imperat quaedam propter Deum, cui praecipit sic vel sic cultum exhiberi.

[12665] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intelligendum est ratione utilitatis in alterum provenientis.

Quaestiuncula 2

[12666] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod meritum pendet ex radice caritatis; unde contingit quandoque quod in activa quis plus mereatur quam in contemplativa, vel e converso, secundum quod majorem habet caritatem vel minorem. Nihilominus tamen cum quaeritur de duobus in genere quid sit majoris meriti, intelligendum est quantum pertinet ad rationem ipsorum actuum, non quantum ad ipsos operantes. Est ergo duplex

meritum; scilicet dimissionis culpae, et consecutionis gloriae: quantum ad primum, majoris meriti dicitur activa quam contemplativa, inquantum laboriosior; unde habet plus de ratione satisfactionis. Quantum autem ad meritum consecutionis gloriae, sic contemplativa vita est majoris meriti quam activa quantum ad puritatem: quia non admiscetur ei tantum de pulvere terrenorum, sicut fit in activa vita. Sed quantum ad intensionem meriti videtur contemplativa iterum majoris meriti illa parte activae quae circa sui moderationem studet; minoris autem quantum ad illam partem quae profectui aliorum invigilat: quia hoc ipsum videtur esse fortioris caritatis secundum genus, quod homo, praetermissa consolatione qua in Dei contemplatione reficitur, gloriam Dei in aliorum conversione quaerat: quia etiam in humana amicitia verus amicus quaerit magis bonum amici quam de ejus praesentia delectari.

[12667] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contemplativa dicitur esse a Gregorio major merito, quia minus habet de impuritate demeriti admixtum.

[12668] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex dilectione Dei videtur procedere quod homo praetermissa propria consolatione voluntatem Dei implere studeat in aliorum salute; unde Gregorius super Ezech.: *est amanti animae non parva consolatio, si cum ipsa differtur, per eam multae colligantur.*

[12669] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod philosophus loquitur de contemplativa vita per comparationem ad activam, quae in rebus humanis negotiatur, non autem respectu illius quae proximorum saluti insistit.

Quaestiuncula 3

[12670] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est de donis et virtutibus perficientibus in vita activa, quod manent in patria, sed non quantum ad eosdem actus; similiter etiam dicendum est de vita activa: unde vita activa quantum ad illos actus quos modo habet, quibus turbatur de proximorum necessitatibus et de propriis passionibus, non remanebit: quia tunc panem esurienti non porriget, ut in Glossa inducta subjungitur. Manebit autem quantum ad alios actus qui erunt virtutum et donorum in patria. Vita autem contemplativa nihilominus est diuturnior quam activa: quia manet etiam quo ad illos actus quos in via habet: qui quidem in statu viae sunt imperfecti, sed in patria perficientur. Unde Gregorius dicit super Ezech. de contemplativa vita: *etiam cum contendimus, vix aliquid aut parum attingere valemus.*

[12671] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum tamen dicendum, quod non est simile de Christo et de aliis: quia ipse erat verus viator et comprehensor; unde simul erat in actu perfecto quantum ad utramque vitam etiam secundum actus viae.

[12672] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angeli ex

ordine naturae sunt medii inter Deum et homines: et ideo eis competit ministerium custodiae, et hujusmodi; non autem animabus sanctorum.

[12673] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium patet solutio per id quod dictum est in corp.

[12674] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 3 ad s. c. Ad alia etiam patet solutio ex praedictis.

Quaestio 2

Prooemium

[12675] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 pr. Deinde quaeritur de donis perficientibus in utraque vita: et 1 de dono sapientiae; 2 de dono intellectus; 3 de dono scientiae; 4 de dono consilii.

Articulus 1

[12676] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 tit. Utrum sapientia sit donum

Quaestiuncula 1

[12677] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit donum. Sapientia enim in littera dicitur cognitio divinorum. Hoc autem videtur esse fidei, cujus objectum est veritas prima. Cum ergo fides non sit donum, sed virtus, videtur quod nec sapientia.

[12678] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in littera dicitur, quod sapientia est cultus Dei: et sumitur de Job 28, secundum aliam translationem. Sed latria, quae cultus dicitur, est virtus, et non donum. Ergo sapientia non est donum.

[12679] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, nullum donum habetur per acquisitionem. Sed sapientia habetur per acquisitionem: quia philosophus philosophiam primam sapientiam nominat, quae per doctrinam habetur. Ergo sapientia non est donum.

[12680] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Isai. 11 computatur inter alia dona.

[12681] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, dona ponuntur virtutibus altiora. Sed inter omnes habitus videtur sapientia nobilissimum, maxime eorum quae ad cognitionem pertinent, ut philosophus dicit in 10 Ethic. Ergo sapientia maxime debet dici donum.

Quaestiuncula 2

[12682] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sapientia non sit tantum de divinis. Quia, sicut dicit philosophus in 1 Metaph., oportet sapientem certissimum esse de omnibus. Ergo non est de divinis tantum.

[12683] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ad sapientem pertinet determinare medium in virtutibus moralibus, ut patet per definitionem philosophi in 2 Eth. de virtute. Sed divina non sunt operabilia a nobis. Ergo cum medium virtutis moralis sit de operabilibus a nobis, videtur quod non sit sapientia tantum de divinis.

[12684] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sapientia videtur esse circa illa quorum est ars mechanica; 1 Corinth. 3, 10: *ut sapiens architectus fundamentum posui*. Ergo non est tantum de divinis.

[12685] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod sapientia est de causis altissimis, secundum philosophum in principio Metaph. Sed causae altissimae sunt divina. Ergo est tantum de divinis.

[12686] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus in 6 Ethicor. dicit, quod sapientia est quasi caput scientiarum. Sed omnis cognitionis caput est cognitio quae est de divinis. Ergo sapientia est circa divina.

Quaestiuncula 3

[12687] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sapientia non sit in intellectu, sed in affectu magis. Quia sapientia secundum nomen suum est, ut dicitur Eccli. 6. Sed dicitur a sapore. Cum ergo sapor ad gustum pertineat, qui ad affectum transfertur, sicut visus ad intellectum; videtur quod sapientia sit in affectu.

[12688] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea in littera dicitur, quod sapientia est in cognitione et dilectione ejus quod semper incommutabiliter manet, quod est Deus. Sed dilectio ad affectionem pertinet. Ergo sapientia est in affectione.

[12689] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, septima beatitudo, qua dicitur: *beati pacifici*, ad sapientiam reducitur. Sed pax ad affectum pertinet. Ergo et sapientia.

[12690] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in littera definitur per cognitionem.

[12691] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, omnis virtus intellectualis est in parte cognitiva. Sed sapientia ponitur a philosopho virtus intellectualis. Ergo tam ipsa quam sapientiae donum quod ei respondet, in parte cognitiva est.

Quaestiuncula 1

[12692] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sapientia secundum nominis sui usum videtur importare eminentem quamdam sufficientiam in cognoscendo, ut etiam in seipso certitudinem habeat de magnis et mirabilibus quae aliis ignota sunt, et possit de omnibus judicare, quia unusquisque bene judicat quae cognoscit, possit etiam et alios ordinare per dictam eminentiam. Haec autem sufficientia in quibusdam quidem est per studium et doctrinam, adjuncta vivacitati intellectus: et talis sapientia a philosopho ponitur virtus intellectualis in 6 Ethic. Sed in quibusdam talis sufficientia accidit per quamdam affinitatem ad divina, sicut dicit Dionysius de Hierotheo, quod patiendo divina, didicit divina: et de talibus dicit apostolus, 1 Cor., 2, 15: *spiritualis judicat omnia*; et 1 Joan. 2, 27: *unctio docebit vos de omnibus*.

[12693] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis, ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipsum, ut dicitur in 7 Ethic., secundum quod ex principiis negotiatur circa altissima et difficillima, et de his etiam quodammodo ordinat, inquantum reducit omnia ad unum principium, et ejus est disputare contra negantes ipsa: ita se habet sapientia quae est donum, ad fidem, quae est cognitio simplex articulorum, quae sunt principia totius Christianae sapientiae. Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deiformem contemplationem, et quodammodo explicitam, articulorum quos fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum. Et ideo sapientia est donum, fides autem virtus.

[12694] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sapientia non dicitur pietas, quae est latria, per essentiam, sed quasi per causam, quia proxime ad latriam inclinat.

[12695] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aequivocatio est in sapientia, ut dictum est.

Quaestiuncula 2

[12696] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, ad sapientem pertinet judicare, et ordinare. Judicium autem de aliquibus

fieri non potest nisi per ea quae sunt lex et regula eorum. Semper autem oportet quod superiora sint inferiorum regula; et ideo oportet de infimis per superiora judicare: unde quamvis intentio quandoque ab infimis incipiat, et ad suprema tendat, tamen judicium nunquam perficitur nisi per superiora, in quibus inferiora resolvuntur: et ideo oportet sapientem de altissimis cognitorem esse. Altissimum autem dicitur dupliciter. Uno modo simpliciter, quod praeeminet omnibus; et hoc modo divina altissima sunt: unde eum qui simpliciter sapiens dicitur, oportet circa divina instructum esse. Alio modo dicitur altissimum in genere aliquo; et qui circa hoc instructus est, non simpliciter, sed in genere illo sapiens dicitur: sicut in artificialibus altissimum est usus illorum propter quod fiunt: unde qui habet artem usualem, quae architectonica dicitur, in singulis artificiis sapiens illius artificii dicitur: et per modum istum prudens in rebus humanis quibus praecipit, sapiens dicitur. Et quia per delectationes et alias passiones corrumpitur aestimatio prudentiae, ut dicitur in 6 Ethic.; ideo apud Senecam et alios morales philosophos translatum est nomen sapientiae ad temperantiam et alias morales virtutes, inquantum passiones refrenant, et sic prudentiam conservant: unde dicunt, quod sapiens non perturbatur, et hujusmodi. Patet ergo quod sapientia quae simpliciter sapientia dicitur, sive sit virtus intellectualis, sive donum, de divinis est principaliter: et inquantum per ea de omnibus aliis judicare potest, sapiens omnium certissimus esse dicitur.

[12697] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[12698] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, sapientiae donum eminentiam cognitionis habet, per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem, ut qui adhaeret Deo, sit unus spiritus cum eo: 1 Corinth., 6. Unde et dominus, Joan. 15, secreta patris se revelasse discipulis dicit, inquantum amici erant. Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit, et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est; unde ipsius actus videtur esse et hic et in futuro divina amata contemplari, et per ea de aliis judicare non solum in speculativis, sed etiam in agendis, in quibus ex fine judicium sumitur; et ideo Gregorius sapientiam contra stultitiam ponit; quae importat errorem circa finem intentum.

[12699] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod saporem sapientia importat quantum ad dilectionem praecedentem, non quantum ad cognitionem sequentem, nisi ratione delectationis, quae ipsam cognitionem in actu exequitur. Vel dicendum, quod dictum Ecclesiastici non intelligitur quantum ad similitudinem nominis cum sapore: quia illa similitudo, etsi sit in lingua Latina, non tamen est in aliis linguis: sed loquitur quantum ad significatum quod omnes concipiunt de nomine sapientiae, in quacumque lingua dicatur.

[12700] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum patet solutio per id quod dictum est in corp.

[12701] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pacificatio illa pertinet ad effectum ordinationis sapientiae, quia omnis ordinans pacem intendit; non autem quantum ad essentialem ipsum actum.

Articulus 2

[12702] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 tit. Utrum intellectus sit donum

Quaestiuncula 1

[12703] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum. Nullum enim donum, secundum quod nunc de dono loquimur, est nobis a natura. Sed intellectus est nobis naturaliter insitus. Ergo intellectus non est donum.

[12704] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt unius divisionis, videntur esse unius rationis. Sed intellectus quandoque dividitur contra voluntatem, quandoque autem contra rationem. Sed voluntas non est donum neque ratio. Ergo neque intellectus.

[12705] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit in principio Moral., quod intellectus in die suo pascit, dum de auditis mentem illustrat. Ergo intellectus est ex auditu, sicut et fides. Sed fides non est donum, sed virtus. Ergo intellectus non est donum.

[12706] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Isai. 11, ubi spiritus intellectus computatur inter septem dona spiritus sancti.

[12707] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, donorum propria est ratio, ut prius dictum est, ut per ea quis super humanum modum operetur. Sed operatio intellectus praecipue est supra hominem, ut dicitur in Ethic. Ergo intellectus maxime debet dici donum.

Quaestiuncula 2

[12708] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod donum intellectus non habeat aliquem actum in via. Intellectus enim importat quamdam cognitionem sine obumbratione: unde Isaac dicit, quod ubi obumbratur intellectus, oritur ratio. Sed impossibile est quod in statu viae cognoscamus sine obumbratione phantasmatum, ut philosophus ostendit in 3 de anima. Ergo intellectus non habet aliquem actum in via.

[12709] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, 1 cap. Cael. Hier., quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Sed ubicumque est cognoscere per aliqua velamina, oportet esse collationem, quae non ad intellectum sed ad rationem pertinet. Ergo non est possibile quod in statu viae sit nobis intellectus actus.

[12710] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, actus intellectus est videre Deum: hoc enim ponitur in sexta beatitudine, quae ad intellectum refertur. Sed Deum nullus potest videre in hac mortali carne existens. Ergo in statu viae non habemus usum intellectus.

[12711] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit in quodam sermone de timore, quod intellectus vocatur quo ab omni infirmitate corda mundantur, ut pura intentio dirigatur in finem. Sed impossibile est in statu viae ab omni infirmitate corda mundari. Ergo impossibile est in statu viae actum intellectus esse.

[12712] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, habitus ordinatur ad actum. Si ergo actus intellectus a nobis in via haberi non posset, frustra nobis donum intellectus daretur.

[12713] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sexta beatitudo ad intellectus donum refertur. Sed in illa ponitur aliquid pertinens ad statum viae, et aliquid ad statum patriae. Ergo intellectus habet actum in nobis et quantum ad statum viae, et quantum ad statum patriae.

Quaestiuncula 3

[12714] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod intellectus a sapientia non differat. Totum enim a parte essentialiter non distinguitur. Sed intellectus videtur esse totum respectu sapientiae, quae est tantum de Deo, cum intellectus sit de Deo et spiritualibus creaturis. Ergo intellectus essentialiter a sapientia non differt.

[12715] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sapientia, ut in littera Magister dicit, delectationem circa divina experitur. Sed hoc idem videtur ad intellectum pertinere: in consideratione enim intellectus est maxima delectatio, sicut dicit philosophus in 10 Ethic. Ergo intellectus a sapientia non differt.

[12716] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ad eumdem actum non oportet ordinari diversos habitus, cum habitus distinguantur per actus. Sed tam sapientia quam intellectus ordinantur ad contemplationem. Cum ergo contemplatio sit unus actus, videtur quod sapientia et intellectus sit unus habitus.

[12717] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dividuntur ex opposito, Isai. 11.

[12718] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, dona correspondent virtutibus.

Sed alia virtus est intellectus, et alia sapientia, ut patet in 6 Ethic. Ergo et aliud est unum donum ab alio.

Quaestiuncula 1

[12719] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod intellectus secundum suum nomen importat cognitionem pertingentem ad intima rei. Unde cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur quae quasi circumstant essentiam rei, intellectus ad essentiam ejus pertingit. Unde secundum philosophum, objectum intellectus est quid. Sed in apprehensione hujus essentiae est differentia. Aliquando enim apprehenditur ipsa essentia per seipsam, non quod ad eam ingrediatur intellectus ex ipsis quae quasi circumvolvuntur ipsi essentiae; et hic est modus apprehendendi substantiis separatis; unde intelligentiae dicuntur. Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quaedam ostia; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiae rei. Et quia in hoc oportet esse quemdam discursum; ideo hominis apprehensio ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit. Unde si aliqua sunt quae statim sine discursu rationis apprehendantur, horum non dicitur esse ratio, sed intellectus; sicut principia prima, quae quisque statim probat audita. Primo ergo modo intellectus potentia est; sed secundo modo accipiendo, habitus principiorum dicitur. Sicut autem mens humana in essentiam rei non ingreditur nisi per accidentia, ita etiam in spiritualia non ingreditur nisi per corporalia, et sensibilium similitudines, ut Dionysius dicit. Unde fides quae spiritualia in speculo et aenigmate quasi involuta tenere facit, humano modo mentem perficit; et ideo virtus est. Sed si supernaturali lumine mens intantum elevetur ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur, hoc supra humanum modum est; et hoc facit intellectus donum, quod de auditis mentem illustrat, ut ad modum primorum principiorum statim audita probentur; et ideo intellectus donum est.

[12720] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 2

[12721] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod intellectus ad spiritualia ingreditur dupliciter. Uno modo per viam remotionis, dum a spiritualibus viam quae in corporalibus invenitur, removet. Alio modo secundum quod ulterius in ipsa spiritualia defigit intuitum. In statu ergo viae intellectus ingreditur ad spiritualia primo modo, maxime ad divina: quia in hoc perficitur cognitio humana secundum statum viae, ut intelligamus Deum ab omnibus separatum, super omnia esse, ut dicit Dionysius in Lib. de mystica theologia. Et ad hoc pervenit Moyses, qui dicitur intrasse ad caliginem, in qua Deus erat, Exod. 19. Et propter hoc etiam quantum ad statum viae munditia ponitur in sexta beatitudine, quae pertinet ad depura-

tionem intellectus ab omnibus corporalibus. Sed ad secundum modum pertingere non possumus in statu viae, maxime quantum ad Deum; sed hoc erit in patria. Unde Gregorius super Ezech.: *quamdiu in hac carne mortali vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso jam incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat; sed quidquid de illo modo conspicitur, non est ipse, sed sub ipso est.* Hoc tamen infirmae mentis desiderio satisfacit: quia secundum quod philosophus dicit in 11 de animalibus, *amans in parva comprehensione amati magis delectatur quam in magna aliorum comprehensione.* Et ideo, ut ipse dicit, illud parum quod de substantiis separatis cognoscere possumus, plus desideratur et delectat quam quidquid de aliis rebus cognoscimus.

[12722] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod umbra quae in statu viae in intellectu nostro est, nos impedit ne in divinam essentiam mentis oculos defigere valeamus.

[12723] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur quantum ad principium revelationis divinorum, in qua quasi per sermonem quemdam nobis in signis et figuris proponuntur; sed ulterius de auditis, sicut per donum intellectus, mens illustratur.

[12724] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod videre Deum defigendo intuitum in essentiam ejus non possumus in statu viae, sed alio modo, ut dictum est in corp.

[12725] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus nominat infirmitatem humanam corporalia phantasmata, quae oportet removere per intellectum tendentes in Deum.

Quaestiuncula 3

[12726] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quamdam plenitudinem certitudinis ad judicandum de apprehensis: et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam judicii. Sed quia judicium non potest esse de apprehensis nisi per suprema, quibus sapiens mente unitur, ut quasi in superiori collocatus de omnibus judicet, quae quidem unio ad divina per dilectionem est; ideo sapientia circa divina principaliter est, et habet circa ea delectationem ex dilectione causatam; intellectus autem est indifferenter circa omnia apprehensa spiritualia, et delectationem ex amore ad apprehensa causatam, quantum est in se, non importat.

[12727] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non eodem modo considerat de Deo intellectus et sapientia; et ideo sapientia non includitur in intellectu; sed alio modo, ut dictum est in corp.

[12728] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod delectatio quae

est in actu intellectus, causatur ex congruentia operationis ad operantem; non autem ex dilectione ad ea circa quae est operatio, sicut est in sapientia.

[12729] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in contemplatione est necessaria apprehensio quae est per intellectum et judicium, quod est per sapientiam: et ideo necessaria sunt dona.

Articulus 3

[12730] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 tit. Utrum donum scientiae sit tantum de humanis

Quaestiuncula 1

[12731] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod donum scientiae non sit tantum de humanis, sed etiam de divinis. Dicit enim Augustinus in littera, quod scientia donum est, qua fides defenditur et roboratur. Sed fides est de divinis. Ergo scientia est de divinis.

[12732] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, scientia donum est altior quam scientia virtus. Sed scientia virtus de divinis est, sicut metaphysica, vel etiam theologia. Ergo et scientia donum de divinis est.

[12733] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, caput est conforme membris. Sed sapientia quae est de divinis, in metaphysicis dicitur caput scientiarum. Ergo scientia de divinis est.

[12734] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, per scientiam scimus conversari in medio pravae et perversae nationis, ut in littera dicitur. Sed hoc non pertinet ad divina, sed ad humana. Ergo scientia non est divinorum, sed humanorum.

[12735] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ad idem non sunt necessarii duo habitus. Sed ad divina ordinatur sapientia. Ergo scientia non est divinorum.

Quaestiuncula 2

[12736] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit tantum

practica, sed etiam speculativa. Quia quanto aliqua cognitio est altior, tanto ad plura se extendit. Sed scientia donum est altior quam scientia quae ponitur virtus intellectualis. Ergo cum scientia quae est virtus intellectualis, se extendat ad operabilia et speculabilia, videtur quod multo fortius scientia quae est donum.

[12737] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus in principio Metaph. probat quod scientia speculativa est nobilior quam practica, inquantum per se speculativae expetuntur, non autem practicae. Sed scientia quae est donum, debet esse altissima scientia. Ergo est magis speculativa quam practica.

[12738] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, scientia perficit inferiorem rationem, ut Augustinus dicit: inferior autem ratio contra superiorem dividitur. Superior autem est tam speculativa quam practica: quia, secundum Augustinum, *inhaeret aeternis conspiciendis*, quod speculationis est; *et consulendis*, quod actionis est. Ergo similiter ratio inferior. Ergo sapientia et scientia sunt speculativae et practicae.

[12739] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit, quod actio qua bene utimur rebus temporalibus, scientiae deputatur. Sed usus rerum temporalium ad practicam pertinet. Ergo scientia, de qua hic loquimur, est practica.

[12740] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, ab omnibus dicitur, quod scientia donum dirigit pietatem. Sed pietas ad activam vitam pertinet. Ergo et scientia: ergo est practica.

Quaestiuncula 3

[12741] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in scientia humanorum non sit aliquid noxiae curiositatis. Maxime enim cognoscere mala, malum esse videtur. Sed scientia malorum bona est; alias in Deo non esset. Ergo in scientia non potest esse aliquid noxiae curiositatis.

[12742] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quanto aliquis magis accedit ad suam perfectionem, tanto magis laudabilis est. Sed homo per scientiam cujuslibet rei perficitur, quia trahitur de potentia ad actum, cum intellectus noster sit potentia omnia intelligibilia, ut dicitur in 3 de anima. Ergo in scientia non potest accidere peccatum.

[12743] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in medio non est accipere superfluum, sicut nullus potest esse nimis castus. Sed scientia in medio consistit, cum sit virtus intellectualis, ut in 33 distinct., quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo non potest esse superfluitas in sciendo; et ita non potest esse aliqua noxietas curiositatis.

[12744] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nullus punitur nisi pro peccato. Sed Hieronymus, se punitum astruit pro eo quod in libris Ciceronis studebat. Ergo potest esse in scientia humanorum peccatum.

[12745] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, expendere tempus in inutilibus, videtur non esse sine peccato. Sed quaedam scientiae videntur esse vel parum vel nihil utiles ad bene vivendum, cui homo debet totus insistere; sicut scientiae mathematicae. Ergo videtur quod in eis studere sit peccatum.

Quaestiuncula 1

[12746] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duorum dividentium aliquod commune, illud quod aliquam excellentiam super rationem communis addit, proprium nomen ex illa differentia addita accipit. Quod autem nullam differentiam dignitatis addit, nomen commune retinet; sicut patet in proprio et definitione: quia proprium essentiale dicitur definitio, proprium autem non essentiale vocatur nomine communi proprium. Similiter etiam est in proposito. Omnis enim certitudinalis cognitio alicujus, et praecipue si sit complexi, per rationis collationem habita, scientia dicitur. Sed illa quae est de altissimis, quasi aliarum ordinatrix et judex, proprium nomen superaddit, et sapientia dicitur; aliae vero scientiae quae ei subduntur, simpliciter scientiae nomen retinent. Et hoc modo accipiendo scientiam, est tantum de rebus creatis, sapientia vero de divinis; sive loquamur in virtutibus intellectualibus, sive in donis.

[12747] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam ex humanis cognitio divinorum et nutritur et defenditur, quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; Rom. 1, 20.

[12748] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

Quaestiuncula 2

[12749] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut est in sensibus corporis, quod sensus qui est ad esse, scilicet tactus, est in omnibus membris; qui autem sunt ad bene esse, sunt in corde tantum, per quod alia membra reguntur; ita etiam est de donis gratuitis quae in Ecclesia dantur. Quaedam enim sunt de necessitate salutis; et haec oportet quod omnibus membris Christi dentur: et hujusmodi sunt quae pertinent ad gratiam gratum facientem, ut virtutes et dona. Quaedam autem sunt, quae sunt ad bene esse, sicut gratiae gratis datae, ut operatio miraculorum, et hujusmodi; et haec non omnibus Christi membris dantur, sed illis tantum quibus expedit ad aedificationem fidei. Cum ergo scientia sit donum, et sit circa res creatas, oportet quod de ratione scientiae sit tantum illa cognitio quae est ad necessitatem salutis. Non est autem de necessitate salutis cognitio rerum quantum ad naturas et quidditates suas, sed solum cognitio eorum quae quis debet facere vel vitare: et ipsa scientia contemplativa non

pertinet ad rationem doni scientiae, sed solum scientia practica, qua homo quamdam certitudinem concipit de agendis ex praesentia spiritus: et in hoc differt a prudentia, quae non certitudinaliter, sed magis aestimative de agendis judicium habet; unde et hoc donum a certitudine judicii nomen habet: scientia vero quae ad defensionem fidei ordinatur, pertinet ad gratiam gratis datam, de qua dicitur 1 Corinth. 12, 8: *alii datur sermo scientiae secundum eumdem spiritum*, et non est de necessitate doni, sed de perfectione fidei. Unde dicit Augustinus in littera, quod tali scientia multi qui fidem habent, non pollent.

[12750] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod scientia altior non oportet quod extendat se ad plura nisi in illis ad quae ordinatur; et ita scientia donum ad plura se extendit quam acquisita scientia de operibus humanis: quia in multis illa deficit in quibus ista dirigit.

[12751] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non oportet dona quantum ad omnes conditiones esse perfectiora virtutibus, sed quantum ad modum operandi qui est supra hominem, ut dictum est.

[12752] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens unam potentiam diversis habitibus perfici; unde et inferior ratio, quae et speculativa et practica potest esse, perficitur dono scientiae quantum ad operabilia, scientiis vero speculativis inquantum est speculativa. Sapientia autem rationem superiorem quantum ad utrumque perficit: quia superiores rationes quibus contemplandis sapientia inhaeret, etiam operationum nostrarum regulae sunt. Unde secundum quod assumit eas ut regulas operabilium, sic in praxim extenditur.

Quaestiuncula 3

[12753] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod scire, quantum in se est, nunquam malum est, et per consequens nec addiscere: quia cujus generatio est mala, ipsum est malum. Sed per accidens contingit esse peccatum in sciendo vel addiscendo, sive considerando. Hoc autem accidens potest accidere vel ex parte cognoscibilis, vel ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscentis est duplex accidens. Unum est quando propter occupationem in studio alicujus scientiae impeditur ab executione officii ad quod tenetur; sicut si judex propter studium geometriae desisteret a causis expediendis, vel sacerdos a confessionibus audiendis quando eas audire tenetur. Aliud est quando propter delectationem in aliqua scientia veniret in contemptum alicujus quod revereri oportet; sicut de Hieronymo accidit: quia tantum delectabatur in ornatu verborum Tullii, quod desipiebat ei incultus sermo prophetarum, ut ipse dicit. Sicut etiam accidit illis qui tantum adhaerent rationibus humanis quod a fide discedunt et eam impugnant. Ex parte vero cognoscibilis est triplex accidens. Unum est quando cognoscibile de facili ad malum inclinat, et praeterea in se parvae utilitatis est; et propter hoc prohibitae sunt scientiae magicae, ne homo in exercitium earum labatur. Aliud est quando cognoscibile est supra potentiam cognoscentis, sicut

dicitur Eccli. 3, 22: *altiora te ne quaesieris.* Tertium est quando in se nullius utilitatis est, sicut facta contingentia hominum; unde et curiosi dicuntur qui sunt scrutatores conscientiarum proximi. In omnibus autem istis tribus contingit quod illud quod est uni curiosum non est curiosum alteri: quia aliquid est supra unius intellectum quod non est supra intellectum alterius: aliquid etiam est utile uni quod non est utile alteri: aliquid etiam facile in peccatum praecipitat unum quod non praecipitat alium.

[12754] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 4

[12755] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 tit. Utrum consilium sit donum

Quaestiuncula 1

[12756] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consilium non sit donum. Donum enim a seipso quis habere non potest. Sed consilium cuilibet est a seipso: quia consilium quaestio est, ut dicitur in 3 Ethic. Quilibet autem quaerere potest. Ergo consilium non est donum.

[12757] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut in cognitione practica humana est inquisitio, ita et in cognitione speculativa. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam non ponitur aliquid quod inquisitionem importet. Cum ergo consilium inquisitionem importet, videtur quod consilium non debeat poni donum dirigens in vita activa.

[12758] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, dona se extendunt ad illa quae sunt de necessitate salutis, sicut dictum est. Sed consilium, secundum quod communiter dicitur, dirigit in his ad quae non omnes tenentur. Ergo consilium non est donum.

[12759] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Isai. 11 inter dona computatur.

[12760] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, virtutibus respondent dona. Sed quaedam virtus est ordinata ad bene consiliandum, scilicet eubulia, de qua philosophus in 6 Ethic. determinat. Ergo videtur quod debeat esse aliquod donum quod perficiat nos ad recte consiliandum.

Quaestiuncula 2

[12761] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod consilium donum non differat a dono scientiae. Scientia enim est qua bene conversamur in medio pravae et perversae nationis. Sed hoc non potest fieri sine consilio. Ergo consilium non distinguitur a scientia.

[12762] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in donis quae ad executionem pertinent, idem donum respondet omnibus virtutibus quae sunt circa materiam unam, sicut pietas omnibus virtutibus quae sunt circa communicationes. Sed prudentia et eubulia sunt circa unam materiam, quia circa actum rationis in agibilibus. Cum ergo prudentiae respondeat scientia, eubuliae autem consilium, videtur quod consilium et scientia sint unum donum.

[12763] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut prudentiae subservit eubulia, ita et synesis. Sed praeter donum scientiae, quod respondet prudentiae, non invenitur aliud donum quod respondeat synesi ad judicium pertinens. Ergo nec oportet esse aliud donum a scientia quod respondeat eubuliae.

[12764] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Isai. 11 unum alteri connumeratur; quod non esset, si unum donum forent.

[12765] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut in speculativis est via inventionis et judicii, ita et in practicis. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam est aliud donum quod respondet inventioni, scilicet intellectus, et aliud quod respondet judicio, scilicet sapientia. Ergo et in donis dirigentibus in vita activa, praeter scientiam quae respondet judicio, erit aliud donum quod pertinet ad inventionem, et hoc est consilium.

Quaestiuncula 3

[12766] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod actus consilii non erit in patria. Consilium enim, secundum Gregorium, contra praecipitationem mentem munit; et Damascenus dicit 2 Lib., quod consilium dubitantis est. Sed in patria non erit praecipitatio neque dubitatio. Ergo neque consilium.

[12767] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, consilium inquisitionem et discursum importat, ut patet per philosophum in 3 Ethic. Sed in patria, secundum Augustinum, non erunt volubiles cogitationes, sed utemur deiformi intellectu ad similitudinem Angelorum. Ergo in patria non erit consilii actus.

[12768] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, eadem ratione esset ibi actus scientiae; nec est dare in quo unus actus ab alio ibi differat, quia ibi inventio non erit. Ergo non erit ibi actus consilii.

[12769] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, directivum nobilius est executivo. Sed in patria erit aliquis actus timoris, fortitudinis et pietatis, quae sunt exequentia in vita activa. Ergo multo fortius erit ibi actus scientiae et consilii quae sunt dirigentia.

[12770] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, sancti in patria erunt Deo similes. Sed in Deo est consilium, Isai. 25, 1: *consilium tuum verum fiat*, secundum aliam litteram. Ergo et in sanctis erit consilii actus.

Quaestiuncula 1

[12771] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum philosophum in 3 Ethic., consilium est quaestio de operabilibus a nobis, non tamen de omnibus. Quae enim determinata sunt qualiter fieri debeant, sicut litterarum figurae, in dubitationem non veniunt, neque in quaestionem; et ita de eis non est consilium. Similiter etiam cum finis sit principium movens agentem in omnibus operabilibus, non est consilium de fine, sicut nec in aliis scientiis est quaestio de principiis illius scientiae; sed de his quae sunt ad finem, consilium est. In his autem recte consiliatur quis, si debitum finem praestituat; si media accommoda ad finem inveniat, ut non faciat mala propter bona; si tempus sit conveniens rebus agendis, ne per diuturnitatem consilii tempus transeat; et ad hanc rectitudinem consilii perducit eubulia, ut dicit philosophus in 6 Ethicor. Sed quia operabilia humana contingentia sunt, et possunt deficere ne ad finem intentum perducantur; ideo certitudinem consilii attingere non est humanum, sed divinum, cujus est per certitudinem eventus contingentium praevidere. Et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens elevetur supra humanum modum instinctu spiritus sancti: *qui enim spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*, Rom. 8, 14, et ideo consilium est donum.

[12772] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod donum consilii non est ad quaerendum consilium, sed ad inveniendum.

[12773] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dona dirigentia in vita activa sunt circa contingentia; et ideo oportet quod sit ibi magis inquisitio quam in contemplativa vita, quae circa aeterna est.

[12774] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum philosophum in 3 Ethic. consilium adhibetur in difficilibus, in quibus nobis non credimus; et propter hoc in arduis, ad quae omnes non tenentur, praecipue est donum consilii, sed non tantum in illis.

Quaestiuncula 2

[12775] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum,

quod habitus dirigentes in vita activa distinguuntur quantum ad tria. Primo quantum ad modum operandi: et sic a virtutibus prudentia et eubulia, quae operantur humano modo, distinguuntur scientia et consilium, quae operantur supra humanum modum, ut ex dictis patet. Alio modo quantum ad actus sive vias quae exiguntur ad directionem, quae sunt invenire et judicare; et sic consilium, quod consistit in inveniendo, distinguitur a scientia, quae consistit in judicando de inventis per consilium. Tertio modo quantum ad medium; et sic sapientia distinguitur a scientia, inquantum sapientia quandoque dirigit in agendis per rationes aeternas, scientia autem per rationes inferiores.

[12776] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad bene conversandum, ut dictum est, duo requiruntur; et ideo oportet esse duo dona.

[12777] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod diversae virtutes exequentes circa unum genus materiae distinguuntur penes diversas partes materiae, non penes actus agentis. Et ideo ab unitate actus poterit inveniri unus modus altior, qui competit uni dono. Sed virtutes dirigentes pertinent ad diversos actus ex parte agentis; et ideo requiruntur diversi modi et diversa dona elevantia ad modos digniores.

[12778] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod judicium, quod est synesis, et praecipere applicanda ad opus, quod est prudentiae, totum pertinet ad unam viam, scilicet judicativam; et ideo eis non respondet nisi unum donum. Sed eubuliae quae pertinet ad aliam viam, respondet aliud donum.

Quaestiuncula 3

[12779] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est de donis exequentibus in vita activa, quod remanebunt eorum actus circa mensuram ex qua erat modus supra hominem in eorum actibus, non autem circa propriam materiam, quia fortitudo nullam difficultatem sustinebit, ut dictum est; ita in scientia et consilio: quia in patria non remanebunt eorum actus, nec contingentia operabilia dubia, in quibus nunc judicant et inveniunt; unde non oportet quod sit ibi dubitatio neque etiam discursus. Sed remanebunt in hoc quod convertent se ad illum a quo erat certitudo in eorum judicio et inventione supra humanum modum, et erit actus scientiae circa ipsum secundum quod est regula ad judicandum; actus vero consilii erit circa ipsum, secundum quod est illuminans ad inveniendum.

[12780] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 3 ad arg. Et secundum hoc patet solutio ab objecta.

Expositio textus

[12781] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 3 expos. *Quo fides saluberrima gignitur.* Hoc

intelligendum est quantum ad distinctionem articulorum, sive quantum ad exhortationem ad fidem, secundum quod fides ex auditu est, non quantum ad habitum fidei qui est ex infusione. *Abstinere vero a malis est in medio pravae nationis prudenter versari.* Hoc est timoris sicut exequentis, scientiae sicut dirigentis. *Quae naturaliter sunt in natura hominis*, quantum ad seminaria scientiae, non autem quantum ad habitum completum. Intellectus autem similiter a natura est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III distinctio XXXVI

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 36

Quaestio 1

Prooemium

[12782] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de virtutibus et donis, hic determinat de connexione eorum. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de connexione virtutum; in secunda de connexione praeceptorum, quibus actus virtutum imperantur, ibi: *cum autem duo sint praecepta caritatis, in quibus (...) tota lex pendet et prophetae, advertendum est quomodo hoc fit*. Prima dividitur in duas: in prima probat virtutes esse connexas; in secunda probat eas esse aequales, ibi: *utrum vero pariter quis omnes possideat virtutes, an aliae magis, aliae minus in aliquo fuerint, quaestio est*. Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit unam opinionem cum sua probatione, ibi: *quibusdam enim videtur quod aliae magis aliae minus habeantur ab aliquo*; tertio ponit aliam opinionem, quae vera est, ibi: *alii verius dicunt virtutes omnes et simul et pares esse in quocumque sunt*. Et circa hoc tria facit: primo ponit opinionem cum sua probatione; secundo solvit probationem primae opinionis, ibi: *cum ergo dicitur aliquis aliqua praeeminere virtute (...) secundum usus exteriores accipiendum est*; tertio confirmat per auctoritatem, ibi: *secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum (excellere dicitur) ut alibi Augustinus dicit*. Hic quaeruntur sex: 1 utrum virtutes politicae sint connexae; 2 utrum virtutes gratuitae; 3 utrum dona; 4 utrum virtutes sint aequales; 5 utrum vitia sint connexa et paria; 6 utrum praecepta connectantur in caritate, ita quod modus sit in praecepto.

Articulus 1

[12783] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 tit. Utrum virtutes politicae sint connexae

[12784] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes politicae non sit connexae. Virtutes enim istae ex actibus acquiruntur, ut probat philosophus. Sed actus non sunt connexi. Ergo neque praedictae virtutes.

[12785] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaecumque connectuntur, oportet quod in aliquo uno connectantur. Sed non est dare aliquod unum in quo connectantur virtutes, nisi prudentiam, in qua connecti non possunt: quia cum prudentia sit quasi ars quaedam operabilium, non est inconveniens quod habeat quis prudentiam quantum ad unam materiam, et non quantum ad aliam. Ergo non est necessarium quod virtutes sint connexae.

[12786] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut prudentia omnes virtutes morales ordinat, ita sapientia ordinat omnes scientias, quasi caput scientiarum, ut dicitur 6 Ethic. Sed propter hoc scientiae non sunt connexae quia communiter ordinantur a sapientia. Ergo nec propter hoc virtutes morales sunt connexae, quia communiter ordinantur a prudentia.

[12787] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, qui circa mediocres honores moderate se habet, non est magnanimus. Constat autem quod virtuosus est secundum aliam virtutem, quam ipse innominatam dicit. Ergo una virtus haberi potest alia non habita.

[12788] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, ad unamquamque virtutem politicam pertinet medium in propria materia tenere. Sed videmus ad sensum quod quidam se habent moderate circa materiam unius virtutis qui non habent se moderate circa materiam alterius. Ergo una politica habetur sine alia.

[12789] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit ad Hieronymum, quod non est divina sententia qua dicitur: *qui habet unam habet omnes.* Ergo cum omnis vera sententia sit divina, quia secundum Ambrosium, omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto, videtur quod non sit vera sententia.

[12790] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, philosophus probat, quod nullus potest habere prudentiam nisi habeat virtutes morales, neque potest quis habere virtutes morales nisi prudentiam habeat. Ergo oportet ad hoc quod una virtus habeatur, omnes simul haberi.

[12791] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Tullius dicit: *si unam de virtutibus tuis amiseris, nullam te habiturum necesse est confitearis*; et loquitur de virtutibus politicis, quia de gratuitis nihil ponit. Ergo virtutes politicae sunt connexae.

[12792] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, qui habet castitatem, castus est. Sed qui est castus, virtuosus est: quia autem virtuosus est, nullum vitium ei inest. Ergo qui habet castitatem, caret omni vitio, et ita videtur habere omnem virtutem; et eadem ratio est de aliis virtutibus. Ergo qui habet unam, habet omnes.

[12793] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum quod virtus dupliciter potest considerari. Uno modo secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura; et sic virtus dicitur quaedam naturalis inclinatio ad virtutis actum; et hoc modo una virtus potest haberi sine alia. Quidam enim sunt naturaliter apti ad liberalitatem, quidam sunt proni ad luxuriam ex natura suae complexionis, et sic etiam contingit in aliis. Alio modo consideratur virtus secundum esse perfectum quod ex assuefactione recipit; et sic accipit nomen politicae virtutis; et hoc modo oportet virtutes omnes esse simul. Et potest triplex ratio ex dictis philosophorum accipi. Assignatur autem prima a philosopho in 6 Ethic. quae sumitur ab eo quo perficitur quaelibet virtus politica. Inest enim homini inclinatio quaedam naturalis ad actum prudentiae, quae virtus naturalis dicitur, et vocatur a philosopho dinotica, quam nos industriam dicere possumus: quae quidem et ad bona et ad mala se habere potest, unde non

est virtus: quia virtus est quae opus habentis semper bonum reddit. Unde si debeat ad hoc perduci quod semper ejus judicium sit rectum, oportet quod addatur aliquid per quod omnis error prohibeatur. Est autem duplex error in judicio. Unus qui est circa finem, sicut habens habitum vitii, qui quidem inclinat ad suum actum sicut ad per se bonum; et talis error in agendis assimilatur errori qui est circa principia in speculandis. Alius error est in prosecutione finis, qui contingit cum quis a recta conceptione quam de fine habet, abducitur per passiones; sicut dicitur, quod delectatio corrumpit aestimationem prudentiae; et hic error assimilatur in agendis errori qui est in speculativis circa discursum principiorum ad conclusionem. Utrumque autem errorem prohibet moralis virtus, quae in finem rectum inclinationem facit, et passionem comprimit; et ideo non potest esse prudentia sine morali virtute, dico temperantia, fortitudine et hujusmodi. Similiter etiam inclinatio naturalis ad ea quae virtutis sunt, quanto major est, tanto est magis noxia, nisi rationis discretio adhibeatur; sicut caecus quanto fortius currit, tanto magis offenditur. Et ideo ad hoc quod virtus moralis perficiatur, oportet quod a prudentia dirigatur; unde prudentia in definitione moralis virtutis ponitur, ut patet in 2 Ethic. Et ideo oportet virtutes politicas connexas esse. Alia ratio connexionis sumitur ex his quae communiter in omni virtute esse oportet; quorum tamen unumquodque aliqua virtus principaliter sibi vindicat; sicut difficile vindicat sibi fortitudo; medium inter superfluum et diminutum, quod est moderatum, vindicat sibi temperantia; rectum vindicat sibi justitia; scientiam autem sibi habet prudentia. Et ideo ab his conditionibus unaquaeque dictarum virtutum nomen accipit. Quia autem illud quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum; ideo aliae virtutes participant quodammodo aliquam praedictarum conditionum ex virtute quae illud principaliter sibi vindicat. Quia enim fortis est circa maxime difficilia perseverans, facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perseverabit. Et hanc causam assignare videtur Seneca, qui dicit, omne quod bene fit, juste prudenter, fortiter, temperate fieri. Tertia ratio potest sumi ex fine quem intendit quaelibet virtus. Quaelibet enim virtus operatur propter bonum virtutis; unde si bonum virtutis, quemadmodum virtuosum decet, intendit, nullo modo ab ipso intentionem deflectit. Unde philosophus dicit quod prodigus qui expendit non curans bonum, facile in quantumcumque malum declinat.

[12794] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis exercetur in actu alicujus virtutis, si simul exercetur in actu alicujus vitii, nunquam acquiret aliquam virtutem, quia non acquirit prudentiam. Unde oportet ad hoc quod una virtus habeatur, quod bene se habeat quis circa omnia quae in usum vitae veniunt; et sic istis virtutibus simul cum prudentia acquisitis, ex hoc causabuntur aliae virtutes quae sunt circa ea quae non ita frequenter in usum vitae veniunt, ex hoc ipso quod ratio assuefacta est inferioribus viribus praeesse, et inferiores ejus nutum sequi, in quo consistit tota ratio moralis virtutis.

[12795] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex eodem principio procedit prudens circa omnes materias virtutum, scilicet ex intentione boni rationis. Unde non potest esse quod prudentia acquiratur secundum unam partem materiae moralis virtutis et non secundum aliam, sicut contingit in artibus quantum ad illas materias circa quas eodem modo operantur; sicut carpentarius de nuce et de quercu similiter facit arcam.

[12796] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 ad 3 Et per hoc etiam patet solutio ad tertium: quia scientiae aliae addunt principia specialia ad principia communia sapientiae; et ideo una illarum potest sciri altera ignorata. Sed morales virtutes non addunt alia principia super principia prudentiae; immo principia prudentiae sunt secundum virtutes morales: quae quidem principia sunt fines moralium virtutum secundum philosophum.

[12797] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod qui moderate se habet circa mediocres honores, non habet semper actum magnanimitatis; quia ejus materia non sibi competit; habet tamen habitum, quo etiam circa illas optime se haberet, si materia illa sibi competeret. Et similiter est de liberali et magnifico: non enim est inconveniens quod alicui habenti unam virtutem desit exercitium alterius virtutis quia non habet materiam.

[12798] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus naturalibus, ut ex dictis patet.

[12799] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod negatur esse divina sententia, quia non est ex sacra Scriptura prolata, ut ei necesse sit consentire.

Articulus 2

[12800] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 tit. Utrum virtutes gratuitae sint connexae

[12801] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes gratuitae non sint connexae. Beda enim dicit, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur. Ergo habent aliquas virtutes et aliquas non habent.

[12802] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, constat quod multi habent fidem qui non habent caritatem. Utraque autem est virtus gratuita. Ergo et cetera.

[12803] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, Christus habuit omnes virtutes alias, cui tamen defuit fides et spes. Ergo una virtus potest haberi sine alia.

[12804] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, perseverantia est quaedam virtus. Sed multi habent virtutes aliquas, in quibus non perseverant. Ergo una virtus potest haberi sine alia.

[12805] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, conjugati et innocentes possunt habere castitatem. Sed conjugati non habent virginitatem, innocentes autem non habent poenitentiam.

Ergo non est necessarium quod qui habet unam, habeat omnes.

[12806] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, nihil est laudabile nisi actus virtutis, neque vituperabile nisi vitium. Sed in sacra Scriptura quidam laudantur de uno, et vituperantur de alio, ut patet Apocal. 2. Ergo potest haberi una virtus sine alia cujus oppositum vitium habetur.

[12807] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, super illud: *feci judicium et justitiam*, Glossa: *a parte totum, ut qui habet unam omnes habeat virtutes; et qui una caret, omnibus careat.*

[12808] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 2 Idem potest haberi ex Glossa Hieronymi super illud Isai. 16: *venter meus ad Moab quasi cithara sonabit*; ubi dicit Glossa: *cithara sonum compositum non emittit, si una chorda rupta fuerit: sic spiritualis venter prophetae, si una virtus defuerit.*

[12809] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, qui habet caritatem, oportet quod habeat alias virtutes: similiter qui habet alias virtutes, oportet quod caritatem habeat, quae est forma virtutum. Ergo qui habet unam virtutem omnes habet.

[12810] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur.

[12811] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Bedae intelligendum est de virtutibus quantum ad usus, et non quantum ad habitus. Diversi enim sancti diversimode excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum, secundum quod de quolibet confessore dictum est: *non est inventus similis illi qui conservaret legem excelsi.*

[12812] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut virtutes morales non habent perfectam rationem virtutis, nisi sint directae per prudentiam; ita nec virtutes gratuitae, nisi sint formatae per caritatem. Unde supra, distinct. 23, qu. 3, art. 1, quaestiunc. 1 in corp., dictum est quod fides informis non est virtus.

[12813] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Christo fuit de fide quidquid perfectionis est, scilicet visio: hoc enim per se ad virtutem pertinet: non autem fuit in Christo imperfectio, quae quidem accidit virtuti, quamvis per se conveniat fidei.

[12814] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod perseverantia uno modo est specialis virtus, secundum quod dicit propositum persistendi, ut non recedat quis a ratione recta

propter tristitias, ut dicitur 7 Ethic.: et sic est simul de necessitate cum aliis virtutibus. Alio modo est quoddam accidens virtutibus, secundum quod dicit continuationem virtutum usque in finem; et sic non est necessario simul cum aliis virtutibus.

[12815] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virginitas non dicit virtutem, sed quoddam accidens virtuti; unde potest sine peccato amitti. Poenitentia autem si sit specialis virtus, potest esse in innocentibus sub conditione, ut scilicet si peccarent, poeniterent sicut philosophus dicit de verecundia in 4 Ethic.

[12816] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non solum laudatur actus qui est a virtute, sed actus qui est ad virtutem, quo fiunt bona, sed non bene. Similiter non solum semper vituperatur peccatum mortale, quod expellit virtutem, sed etiam veniale, quod est simul cum virtute.

Articulus 3

[12817] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 tit. Utrum dona sint connexa

[12818] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dona non sint connexa. 1 Cor., 12, 8: *alii datur sermo sapientiae per spiritum; alii sermo scientiae secundum eumdem spiritum.* Sed sapientia et scientia sunt dona. Ergo alii datur unum donum, et alii aliud; et ita non sunt connexa.

[12819] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit in Moral., quod minor est sapientia, si intellectu careat. Ergo sapientia sine intellectu haberi potest.

[12820] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit de sermone domini in monte secundum Matth., quod ab uno dono paulatim fit processus ad aliud. Hoc autem non esset, si necesse foret ea simul esse. Ergo dona non sunt connexa.

[12821] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, plus distat a communi statu virtutum perfectio transcendens genus virtutis quam perfectio manens in genere virtutum. Sed qui habet virtutes, non oportet quod habeat eas in perfecto statu virtutum: quae quidem perfectio in genere virtutis manet. Ergo multo minus oportet quod habeat perfectionem donorum, quae genus virtutis transcendit; et ita dona non connectuntur sibi in gratia, caritate, vel justificatione: nec est aliud dare in quo sibi connectantur; ergo non sunt connexa.

[12822] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, donorum quaedam perficiunt in

vita activa, quaedam in contemplativa. Sed multi sunt perfecti in vita activa qui gradum vitae contemplativae nondum attingunt. Ergo dona non habentur omnia simul.

[12823] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, quidquid est de necessitate salutis, oportet esse simul cum gratia. Sed dona sunt de necessitate salutis; quod patet per Glossam, Matth. 6, quae dicit, quod in donis est ut operemur mandata, in quibus est ut ad beatitudinem veniamus. Ergo videtur quod dona sint connexa in gratia, sicut et virtutes.

[12824] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sapientiae donum ex caritate causatur, ut ex dictis, dist. praec., patet. Ergo quicumque habet caritatem, habet sapientiam. Sed sapientia ponitur in ultimo gradu. Ergo quicumque habet eam, habet omnia alia dona; et sic omnia dona sunt connexa in caritate.

[12825] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, justitia generalis, defectus qui peccatum implicant, tollit. Sed contra tales defectus dona dantur, sicut consilium contra praecipitationem, ut dicit Gregorius, et timor contra superbiae timorem. Ergo simul cum justificatur anima, omnia dona infunduntur.

[12826] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, dist. 34, quaest. 3, art. 1, donum in hoc transcendit virtutem quod supra modum humanum operatur: qui quidem modus ex mensura altiori quam sit humana mensura, causatur. Huic autem mensurae, quae Deus est, mens humana per caritatem innititur. Et ideo modum istum habent ex ipsa caritate quantum ad esse absolutum, quod esse dicimus secundum quod perficiunt in his quae sunt necessaria ad salutem. Sed quantum ad perfectum esse secundum quod dona ad altiora se extendunt, quod quidem est per gratiam gratis datam, non oportet quod sint connexa.

[12827] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ibi non ponitur simpliciter donum sapientiae et scientiae, sed sermo sapientiae et scientiae; et hoc quidem ad perfectionem donorum pertinet, ut scilicet homo ita sapientia et scientia abundet ut non solum sibi sufficiat, sed per sermonem in alios redundet; unde ponitur inter gratias gratis datas.

[12828] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorii facit ad ostendendum connexionem donorum. Vult enim ostendere quod perfectio unius doni non est sine alio; unde sapientia quae sine intellectu est, et hebes est, et rationem doni non habet.

[12829] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gradus ille, sive processus, attenditur quantum ad usus donorum; sicut etiam dicitur quod fides praecedit et gignit alias virtutes, cum quibus tamen simul quandoque infunditur.

[12830] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod perfectio virtutum secundum intensionem non est de necessitate salutis, sicut perfectio quae est ex donis, ut in omnibus scilicet Deum pro regula habeat.

[12831] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis ad perfectum statum contemplationis non perveniat omnis qui in vita activa est; tamen omnis Christianus qui in

statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum praeceptum sit omnibus: *vacate, et videte quoniam ego sum Deus*, Psal. 45, 2; ad quod etiam est tertium praeceptum legis.

Articulus 4

[12832] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 tit. Utrum virtutes sint aequales

[12833] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes non sint aequales. 1 Corinth. 13, dicitur, quod caritas est major fide et spe. Sed quaelibet harum est virtus. Ergo una virtus est minor quam alia.

[12834] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, quantitas virtutis objecto mensuratur. Sed una virtus ad plura se extendit objecta quam alia. Ergo una virtus est major quam alia.

[12835] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, habitus est ad actum habilitare. Sed homo quandoque est magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum alterius. Ergo habet unam virtutem magis intensam quam aliam.

[12836] Sup

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

er Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, supra, dist. 25, dictum est, quod fides, spes et caritas et operatio adaequantur. Sed non omnes operationem virtutum sunt aequales. Ergo nec omnes virtutes.

[12837] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, de quolibet sancto legitur: *non est inventus similis illi, qui conservaret legem excelsi.* Hoc autem non potest esse nisi quia unus excedit alium secundum unam, et alius secundum aliam. Ergo in uno homine virtutes non sunt aequales: alias qui excederet in una, excederet in omnibus.

[12838] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Apocal. 21, 16: *latera civitatis sunt aequalia*; in quo significatur secundum Glossam quod virtutes gratuitae sunt aequales.

[12839] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, per idem per quod habitus causantur, augentur, secundum philosophum in 2 Ethic. Sed omnes habitus virtutum simul infunduntur cum gratia. Ergo simul augentur cum augmento gratiae. Sed quaecumque simul intenduntur et remittuntur, sunt aequalia. Ergo omnes virtutes sunt aequales.

[12840] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, secundum quantitatem virtutis est quantitas meriti, et per consequens quantitas praemii. Si ergo una virtus esset altera major, eidem deberetur majus et minus praemium quam alteri in quo esset, et e converso: quod est impossibile, cum non sit nisi unum praemium.

[12841] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod est aequalitas secundum quantitatem absolutam, et aequalitas secundum quantitatem comparatam, quae dicitur proportionis aequalitas; sicut patet in digitis manus, qui non sunt aequales secundum quantitatem absolutam, cum unus alteri superpositus excedat ipsum; sunt tamen aequales secundum proportionem: quia sicut quantitas unius digiti sufficit ad suum officium, ita et quantitas alterius digiti: unde et digiti proportionaliter augentur. Quantitas ergo absoluta virtutis potest attendi quantum ad tria: primo quantum ad dignitatem; secundo quantum ad objecta ad quae se extendit; tertio quantum ad intensionem, quae cognoscitur in efficacia et modo agendi. Et his tribus modis contingit quod una virtus excedatur ab alia absolute loquendo: quia una est dignior alia, sicut caritas

fide, et prudentia temperantia. Item una est plurium objectorum quam alia, sicut prudentia quam temperantia. Item una secundum speciem suam requirit majorem intensionem quam alia: quia quanto est difficilius objectum, tanto oportet magis contra tendere, et intensius in ipsum moveri. Sed secundum quantitatem comparatam sunt aequales, quia proportionaliter in his tribus se habent respectu suorum objectorum: et ideo proportionaliter crescunt.

[12842] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo et secundum patet solutio ex dictis.

[12843] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod homo est magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, non est ex diversitate habituum semper, sed ex diversa dispositione naturali, aut etiam ex exercitio.

[12844] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per operationem accipitur ibi exterior actus, qui per morales virtutes completur, quas oportet theologicis proportionabiliter aequari, ut dictum est. Vel aliter dicendum, quod intelligitur de operationibus quae essentialiter consequuntur ad virtutes, sicut sunt actus interiores, quos etiam oportet aequales secundum proportionem esse; non autem secundum actus exteriores, qui possunt esse vel expeditiores vel impeditiores propter aliqua accidentia.

[12845] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc dicitur quantum ad exercitium virtutum, et usum, et non quantum ad habitum.

Articulus 5

[12846] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 tit. Utrum vitia sint connexa

[12847] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod vitia sint connexa. Jacob. 2, 10: *qui offendit in uno, factus est omnium reus.* Sed non efficitur omnium reus mandatorum, nisi per peccata. Ergo qui facit unum peccatum, habet omnia peccata.

[12848] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, peccatum nihil videtur esse in anima nisi privatio virtutis. Sed per unum peccatum mortale privantur omnes virtutes. Qui ergo habet unum peccatum, habet omnia.

[12849] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut virtutes procedunt ex bono amore Dei, ita peccata omnia procedunt ex inordinato amore sui, secundum Augustinum. Sed virtutes habent connexionem propter hoc quod conveniunt in caritate. Ergo etiam peccata habebunt connexionem propter inordinatum amorem, ex quo procedunt.

[12850] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, virtus et vitium sunt opposita immediate, ad minus secundum theologos. Sed nulla virtus inest habenti aliquod peccatum. Ergo insunt omnia vitia opposita singulis virtutibus; et sic idem quod prius.

[12851] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, pronior est homo ad peccatum, ad minus in statu naturae corruptae, quam ad virtutem: virtus enim est circa difficile. Sed qui habet unam virtutem, habet omnes. Ergo multo fortius qui habet unum vitium, habet omnia.

[12852] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, peccatum contingit infinitis modis, secundum Dionysium, et philosophum. Sed impossibile est infinita inesse eidem. Ergo non possunt omnia peccata connexa esse.

[12853] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in 4 Eth., quod malum si sit integrum, importabile fieret, et seipsum corrumperet. Sed si inessent omnia peccata uni, esset malitia moralis integra. Ergo hoc non potest stare.

[12854] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, contraria impossibile est inesse eidem. Sed contrarium est unum vitium alii, sicut prodigalitas liberalitati. Ergo impossibile est esse peccata connexa.

[12855] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod in peccato duo sunt, scilicet aversio et conversio. Ex parte aversionis peccata connexionem habent, inquantum avertuntur a bono incommutabili: sed ex parte conversionis nullo modo connexionem habere possunt, sicut habent virtutes. Virtutes enim habent esse ordinatum, quia in ipsa potentiarum ordinatione consistit ratio virtutis; sed peccata praeter intentionem et per accidens fiunt; et ideo non reducuntur ad rectum ordinem, nec in aliquo uno connecti possunt. Et praeterea, peccata ex operibus sunt, et contingunt omnifariam, nec sunt ab aliquo principio infundente, sicut virtutes.

[12856] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad amissionem summi boni, a quo omne peccatum avertit: quo amisso, quidquid virtutis habebatur deperit, et omnia virtutum merita mortificantur.

[12857] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum quandoque nominat actum; quandoque autem nominat maculam, quae est privatio gratiae et virtutis per comparationem ad actum praecedentem; quandoque etiam nominat reatum, qui est obligatio ad poenam propter actus inordinate commissos; et ideo secundum diversos actus diversae maculae sunt, et diversi reatus, quamvis sit eadem virtus, vel gratia, qua privantur.

[12858] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod a caritate procedunt virtutes secundum ordinem rectum; et ideo consonantiam et connexionem habent: sed ex amore inordinato sequuntur vitia extra ordinem; et ideo contrarietatem ad invicem habent, et multifariam dividuntur.

[12859] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod immediata oppositio, secundum theologos, virtutis et vitii, intelligitur quantum ad actus, et non quantum ad habitus.

Aliquis enim per unum actum peccati mortalis perdit omnes habitus virtutum, non tamen per illum actum aggeneratur in ipso aliquis habitus; unde tunc caret utroque habitu. Non est autem inconveniens ut in illo qui habet actum luxuriae, et caret per hoc habitu mansuetudinis, inveniatur actus ejus, non quidem ab ipsa procedens, sed ei similis, sicut actus virtutum dicuntur qui sunt ad virtutem.

[12860] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod homo pronior est ad peccandum, non requiruntur tot ad unum peccatum, sicut ad unam virtutem; et ideo non est necessarium ut qui habet unum peccatum, habeat omnia, sicut qui habet unam virtutem, habeat omnes. Utrum autem omnia peccata sint paria, quaere in 2 Lib., distinct. 42, quaest. 1, art. 5.

Articulus 6

[12861] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 tit. Utrum modus caritatis sit in praecepto

[12862] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod modus caritatis sit in praecepto. Sicut enim virtutes connectuntur sibi invicem in caritate, ita et omnia mandata ad caritatem reducuntur. Sed virtutes ideo connectuntur sibi in caritate, quia per caritatem formantur. Ergo et praecepta ad caritatem reducuntur, quia modus caritatis sub praecepto cadit.

[12863] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, Deut. 6, 6, dicitur: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* Et constat quod ibi praecipitur actus caritatis. Sed ex actu caritatis modificantur opera quae sunt in praecepto. Ergo praedictus modus est in praecepto.

[12864] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, Matth., 19, 17, dicitur: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Sed nullus potest ad vitam ingredi sine caritate. Ergo modus caritatis est in praecepto.

[12865] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, sicut deformationi opponitur formatio, ita prohibitioni opponitur praeceptum. Sed deformatio operum cadit sub prohibitione. Ergo formatio, quae fit per modum caritatis, cadit sub praecepto.

[12866] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, per caritatem actus praeceptorum ordinantur in finem debitum. Sed hoc cadit sub praecepto, ut patet per apostolum, 1 Corinth. 10,

31: *omnia in gloriam Dei facite.* Ergo et modus caritatis.

[12867] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra, nihil cadit sub praecepto nisi quod est in potestate nostra; unde Hieronymus, anathematizat eos qui dicunt Deum aliquid impossibile homini praecepisse. Sed habere caritatem non est in potestate nostra. Ergo modus caritatis non cadit sub praecepto.

[12868] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, quicumque omittit hoc quod est de substantia praecepti, peccat. Sed aliquis diligens Deum dilectione naturali, vel opera pietatis faciens caritate carens, hoc ipso non peccat. Ergo modus non cadit sub praecepto.

[12869] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 s. c. 3 Praeterea, homo in statu innocentiae, etiam si gratiam non habuit, habebat unde poterat stare: quod non esset, si modus esset sub praecepto: quia caderet, si sine modo praecepta servaret. Ergo modus non est in praecepto.

[12870] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt quatuor opiniones. Prima opinio est, quod modus cadit sub praecepto: quia tamen illud praeceptum est affirmativum, non obligat ad semper, quamvis obliget semper: et sic homo non tenetur ex caritate implere mandata, nisi pro tempore illo quo caritatem habet; et sic non obligatur ad impossibile. Sed hoc dictum non videtur sufficiens: quia si modus est de substantia praecepti, simul curret obligatio ad actum et ad modum. Contingit autem quod erit tempus honorandi parentes quando etiam caritatem non habet: unde videtur quod tunc teneatur ex caritate implere. Et ideo alii dicunt, quod aequaliter currit obligatio praecepti et modi, ut scilicet quandocumque tenetur homo implere praeceptum, tenetur implere illud ex caritate. Nec propter hoc Deus aliquod impossibile praecipit: quia quamvis homo per se caritatem habere non possit, tamen potest facere aliquid unde ipsam a Deo accipiat: quia secundum philosophum in 3 Ethic., quae per amicos facimus, aliquo modo possibilia sunt. Sed hoc non potest stare: quia aliquis in peccato mortali existens, in quolibet actu de genere bonorum, quo praeceptum impleret quo ad substantiam operis, peccaret peccato omissionis, inquantum omitteret modum; quod falsum est. Et ideo alii dicunt, quod modus nullo modo cadit sub praecepto, et quod homo sine caritate praeceptum legis implet. Sed hoc videtur vicinum Pelagianae haeresi, quae ponebat omnia praecepta sine gratia posse impleri. Ideo alii mediam viam tenent, et dicunt, quod modus quodammodo in praecepto cadit, et quodammodo non. Dicimur enim ad mandata teneri dupliciter. Uno modo ita quod nisi impleamus hoc ad quod tenemur, sumus omissionis vel transgressionis rei, et secundum hoc tenemur solum ad substantiam mandati, non ad modum. Alio modo ita quod si non impleamus id ad quod tenemur, non percipimus mandati fructum; et sic tenemur ad substantiam operis, et ad modum, sine quo quantumcumque homo substantiam operis exequatur, ad vitam non perveniet. Et haec opinio videtur rationabilior. Constat enim quod praeceptum potest dupliciter considerari. Uno modo inquantum imponitur secundum necessitatem quamdam implendi: et sic nihil debet imponi alicui nisi quod statim est in ipso ut impleat; quod si non implet, punitur: quia sic lex habet vim coactivam, secundum philosophum in 10 Ethic. Alio modo quantum ad intentionem legislatoris, qui per legis praecepta intendit ad virtutem perducere, ut dicitur in 2 Ethic.: et sic quantum ad intentionem legislatoris

modus virtutis cadit sub praecepto, non quantum ad obligationem legis.

[12871] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praecepta quodammodo connectuntur in caritate sicut in fine: quia per ipsam fructum mandati observati quis percipit.

[12872] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illo praecepto praecipitur actus caritatis non qui sit a caritate, sed qui est similis actui caritatis, sicut est actus naturalis dilectionis. Vel si praecipitur actus caritatis, praeceptum illud magis est ad ostendendum quo tendere debeamus, quam ad obligandum, sicut supra, distinct. 27, dictum est.

[12873] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad intentionem legislatoris, magis quam quantum ad obligationem legis.

[12874] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod facere actum deformem, et abstinere ab ipso, est in potestate nostra, non autem facere actum formatum; et ideo non est similis ratio.

[12875] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod modus caritatis plus importat quam relationem operis in finem debitum; importat enim quod actus ex habitu caritatis procedat, qua multi carentes, actus suos in Deum referunt.

Expositio textus

[12876] Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 6 expos. *Ubi caritas est, quid est quod possit deesse?* Ergo omnes aliae virtutes superfluunt. Et dicendum, quod hoc dicitur propter necessariam connexionem aliarum virtutum, quarum ipsa quodammodo est causa. *Sequitur ut ejus fortitudo minus sit prudens.* Hoc dicitur secundum quod ab una virtute aliquid in aliam redundat, ut dictum est. *Quia vero non justificationis gratia, quam facit caritas, instituta sunt, sed in figura futuri, et in onus imposita, ideo clarescente veritate, cessaverunt velut umbra.* De hoc dicendum in 1 dist. 4 libri. *Sicut in sermone domini octo virtutes praemittuntur, ad quas cetera referuntur.* Loquitur de beatitudinibus, quae virtutes dicuntur, inquantum sunt actus virtutum. *Quia per caritatem implentur.* Videtur quod dicat duo contraria, scilicet quod caritas sit principium et finis mandatorum. Et dicendum, quod hoc non est inconveniens: quia sicut in naturalibus forma et finis incidunt in idem, ita et in moralibus. Habitus enim, qui est principium actus, ut imperans actum, est etiam quodammodo finis, inquantum ad finem proprium utitur actu imperato. *Totam magnitudinem et amplitudinem divinorum eloquiorum possidet caritas.* Secundum hoc videtur quod prolixitas sacrae Scripturae sit superflua. Et dicendum, quod continentur omnia divina eloquia in praecepto caritatis sicut in radice; sed oportuit per ramos distingui.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber III a distinctione XXXVII ad distinctionem XL

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 37

Prooemium

[12877] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de virtutibus et donis, quae nos ad bene operandum inclinant, in parte ista determinat de praeceptis legis, quibus ad opera virtutum et donorum dirigimur. Dividitur autem in duas partes: in prima determinat de octo primis mandatis, quae aliquo modo opus respiciunt; in secunda determinat de duobus mandatis ultimis,

quae respiciunt tantum concupiscentiam cordis, 40 dist., ibi: *sextum praeceptum est: non desiderabis uxorem proximi tui.* Prima in duas: in prima determinat de primis octo mandatis; in secunda determinat de quibusdam quae uno illorum mandatorum intelliguntur prohiberi; quae specialem difficultatem habent, 38 dist., ibi: *sciendum tamen, tria esse genera mandatorum.* Prima in duas: in prima determinat de praeceptis primae tabulae; in secunda de praeceptis secundae tabulae, ibi: *in secunda vero tabula septem erant mandata.* Prima in tres secundum tria mandata de quibus determinat; secunda incipit ibi: *secundum praeceptum est: non assumes nomen Dei tui in vanum*; tertia, ibi: *memento ut diem sabbati sanctifices.* Circa primum tria facit: primo distinguit praecepta; secundo exponit primum ipsorum, ibi: *primum in prima tabula est: non habebis deos alienos* etc.; tertio solvit quaestionem ex praedictis ortam, ibi: *sed quaeritur quomodo hic dicatur forma idoli non esse facta per verbum. In secunda vero tabula septem erant mandata.* Hic determinat de praeceptis secundae tabulae; et dividitur in quinque partes secundum quinque mandata, quae satis patent in littera: quarum quarta pars dividitur in duas: in prima exponit quartum mandatum; in secunda movet quaestionem, ibi: *si vero quaeritur de filiis Israel (...) utrum furtum commiserint; dicimus eos non fecisse furtum*; secunda incipit ibi: *hic opponitur quod etiam boni in illo opere peccaverunt.* Et similiter quinta pars dividitur in expositionem praecepti, et quaestionem, quae incipit ibi: *solet autem quaeri utrum prohibitum sit omne mendacium.* Hic quaeruntur sex: 1 de necessitate legis scriptae; 2 de distinctione, ordine et assignatione mandatorum; 3 utrum omnia mandata legis ad haec decem referantur; 4 utrum dispensationem in aliquo casu recipiant; 5 de observatione sabbati; 6 de usura.

Articulus 1

[12878] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 tit. Utrum fuerit necessarium tradi legem scriptam

[12879] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuit necessarium legem scriptam tradi, maxime de his decem praeceptis. Ea enim quae sunt naturaliter scripta in intellectu speculativo, nulla scientia in Scripturam colligit, sed utitur eis quantum indiget unaquaeque. Sed haec decem praecepta sunt naturaliter scripta in intellectu practico uniuscujusque. Ergo non fuit necesse ea in Scripturam redigere.

[12880] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Scriptura videtur esse inventa ad succurrendum labilitati memoriae. Sed alia praecepta legis quae non sunt ita scripta in corde hominis, sicut judicialia et caeremonialia, facilius poterant tradi oblivioni. Ergo ea magis debuerunt in tabulis lapideis scribi.

[12881] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ea quae scripto traduntur, ad plebem per sapientes perveniunt. Sed haec decem mandata ipsa plebs immediate audivit a Deo, ut patet Exod. 20. Ergo non debuerunt in scriptum redigi.

[12882] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, legislator qui intendit sibi subjectos bonos facere, non debet aliquid pro lege ferre ex quo vitia augeantur, eo praevidente. Sed ex hoc quod ista mandata obligatoria populo sunt tradita, praevaricatio crevit; 1 Corinth. 15, 56: *virtus peccati lex*; Glossa: *lex prohibendo auget peccati cupiditatem.* Ergo non debuerunt hujusmodi praecepta legis a Deo dari, qui omnia praevidet.

[12883] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, servitia coacta sunt minus Deo accepta. Sed per legem fit coactio quaedam, inquantum obligat. Ergo videtur quod hujusmodi obligatoriam legem edere non debuit.

[12884] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, non minor cura est Deo de rebus humanis quam de rebus naturalibus, quas propter hominem fecit. Sed rebus naturalibus certas leges posuit. Ergo etiam rebus humanis aliquas leges ponere debuit.

[12885] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in quolibet regimine oportet quod voluntas rectoris innotescat. Sed Dei voluntas nobis per legis praecepta innotescit, inquantum est signum divinae voluntatis. Ergo oportuit quod ab ipso qui orbem regit, praecepta mundo ederentur.

[12886] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, dicit philosophus, quod rex per imperium suum movet eos qui in regno suo sunt. Sed Deus omnia movet. Ergo oportuit quod ad homines ejus imperium deveniret, quo in Deum moverentur.

[12887] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod necessarium fuit ea quae naturalis ratio dictat, quae dicuntur ad legem naturae pertinere, populo in praeceptum dari, et in scriptum redigi, propter quatuor rationes. Primo, quia per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato praecipitabantur, jam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat. Secundo, quia etsi in aliquibus vigebat ratio, tamen amor boni in eis deficiebat; unde per quamdam coactionem legis obligatoriae ad bonum inducendi erant. Tertio ut ad opera virtutis non solum natura inclinaret, sed etiam reverentia divini imperii. Quarto ut magis memoria tenerentur, et frequentius in cogitatione versarentur.

[12888] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod passiones animae non corrumpunt existimationem speculativam, sicut corrumpunt existimationem practicam; et ideo magis oportuit praecepta legis naturae in scriptis redigi, quam principia speculativa.

[12889] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praecepta judicialia et caeremonialia erant mutabilia secundum diversos status et conditiones hominum; sed praecepta ista legis naturae immobiliter permansura erant, in cujus signum in tabulis lapideis Deus ea scribi voluit.

[12890] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ista praecepta

omnibus indita erant in naturali cognitione; et ideo in hujus signum Deus toti populo per se ea edidit; sed propter multos qui secundum passiones vivunt, in quibus judicium rationis obtenebratur, voluit ut per sapientiores, in quibus judicium rationis viget, in aliis cognitio horum praeceptorum conservaretur; et ideo scribi ea voluit.

[12891] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod lex, quantum erat in se, nullo modo nec occasio nec causa erat augendae cupiditatis, sed propter corruptionem fomitis hoc contingebat, occasione accepta ex lege ab ipsis peccantibus, non data ipsis a lege.

[12892] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod boni qui habent voluntatem bene faciendi non operantur quasi coacti a lege, sed ipsi sibi sunt lex; unde non propter eos lex est posita, sed propter transgressores, ut dicitur Gal. 3, in quibus melius est ut coacti a malo desistant quam ut mala libere exequantur.

Articulus 2

[12893] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 tit. Utrum praecepta Decalogi convenienter assignentur

Quaestiuncula 1

[12894] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi non convenienter assignentur. Praecepta enim legis ad merendum ordinantur. Sed meritum in aliquo actu consistit. Cum ergo in praeceptis negativis non ponatur aliquis actus, sed solum negetur, videtur quod praecepta Decalogi non debuerunt per negationem assignari.

[12895] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illud ex quo datur aliud intelligi, debet aliquo modo continere illud. Sed prohibitio majoris mali non continet prohibitionem minoris mali, nec praeceptum magis debiti continet praeceptum minus debiti. Cum ergo per prohibitionem moechiae detur intelligi omnis illicitus usus membrorum, ut in littera dicitur, cum moechia sit gravius quam simplex fornicatio, videtur quod non fuerit rectus modus assignandi praeceptum, per prohibitionem moechiae alia minora prohibere. Et similiter potest objici de honoratione parentum quod est magis debitum quam beneficia quae aliis hominibus sunt exhibenda, quae ad hoc praeceptum reducuntur.

[12896] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omnia praecepta legis debent aequaliter in memoria contineri. Ergo cum in tertio praecepto fiat mentio de memoria, videtur quod eadem ratione debuerit in aliis praeceptis poni.

[12897] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, praecepta Decalogi ad legem naturalem pertinent. Sed legis naturalis dictamen per rationem naturalem est. Ergo non oportet in alio praecepto legis aliam rationem assignari, nisi quod naturalis ratio dictat.

[12898] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, omnibus praeceptis observatis praemium debetur. Sed in quarto praecepto praemium ponitur, ut scilicet longaevus sit super terram. Ergo eadem ratione in aliis praeceptis poni deberet.

Quaestiuncula 2

[12899] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeant esse decem legis praecepta. Sicut enim dicitur in Glossa, Matth. 6, *in precibus est ut impetrentur dona; in donis ut impleantur mandata; in mandatis ut beatitudines consequamur.* Sed preces, et etiam dona, similiter et beatitudines quodammodo sunt septem. Ergo et mandata legis debebant esse tantum septem.

[12900] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Rom. 13, 8: *dilectio proximi legem implevit.* Sed intentio legislatoris in omnibus praeceptis est ut lex impleatur. Ergo sufficiens fuit unum praeceptum tantum, scilicet de dilectione proximi, ponere.

[12901] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Rom. 7, dicit Glossa: *bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, malum prohibet.* Sed praecepta ordinantur contra peccata, ut patet per Augustinum in Lib. de decem Chord. Ergo suffecisset unum praeceptum ponere, in quo concupiscentia prohiberetur.

[12902] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Sed contra, videtur quod debeant esse plus quam decem. Ubicumque enim contingit esse peccatum in opere, contingit esse peccatum et in interiori concupiscentia: quia consensus in peccatum, peccatum est. Sed furtum et moechia prohibentur diversis praeceptis quantum ad actum et quantum ad concupiscentiam. Ergo eadem ratione et alia peccata debuerunt duplicibus praeceptis prohiberi.

[12903] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, ut in 2 Lib., distinct. 42, dicit Magister, tribus modis aliquis peccat: scilicet in Deum, in proximum, in seipsum. Cum ergo quaedam praecepta ordinentur contra peccatum in Deum, quaedam vero contra peccatum in proximum; videtur etiam quod quaedam debuerunt ordinari contra peccatum in seipsum.

[12904] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 6 Praeterea, secundum philosophum in 2 Ethic., intentio legislatoris est ad virtutem cives inducere; unde et de singulis virtutibus aliquid lex praecipit, sicut patet in 5 Ethic. Sed multo plures virtutes sunt quam decem. Ergo debent esse plura praecepta.

Quaestiuncula 3

[12905] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod praecepta male ordinentur. Quia, sicut Gregorius dicit, ex visibilibus in amorem invisibilium rapimur. Sed praecepta secundae tabulae ordinant ad dilectionem proximi, quem videmus; praecepta vero primae tabulae ad dilectionem Dei, qui invisibilis est. Ergo praecepta secundae tabulae prius poni debuerunt.

[12906] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, prius est aliquid in corde quam sit in executione operis. Sed praeceptum tertium primae tabulae videtur ad cor pertinere, praeceptum vero secundum ad opus interius, primum autem ad opus exterius, quia ad actus latriae pertinet. Ergo inconvenienter ordinantur.

[12907] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, secundum Boetium, prius extirpanda sunt vitia quam inserantur virtutes. Sed praecepta negativa ordinantur ad extirpationem vitiorum, affirmativa autem ad habendas virtutes. Ergo in secunda tabula praeceptum affirmativum non debuit esse primum, sed ultimum.

Quaestiuncula 1

[12908] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum intentio legislatoris sit ad virtutes homines inducere, quibus legem tradit, oportet quod illo modo in assignandis praeceptis legis utatur, qui competat viae ad virtutem; quae quidem est ut ex his quae magis in promptu sunt, in difficiliora tendatur; sicut etiam in disciplinis ex magis notis in minus nota proceditur. Et ideo legislator in istis decem praeceptis, quae sunt quasi prima legis initia, illa prohibuit vel praecepit, quae primo occurrunt facienda vel dimittenda eunti ad virtutem; et ex his alia intelligi voluit, quae in eis quasi in suis principiis includuntur; et propter hoc plura negativa posuit quam affirmativa, quia magis in promptu est et facile ut mala dimittantur, quam ut bona perficiantur. In malis etiam illa prohibuit quae statim in primo aspectu detestanda videntur, et similiter in bonis illa praecepit quae cuilibet esse debita manifestum est.

[12909] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in praeceptis negativis privetur actus exterior potius quam ponatur; includitur tamen actus rationis eligentis repressionem cupiditatis vel concupiscentiae, quae ad actus prohibitos inclinabat; et in hoc meritum consistit.

[12910] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis prohibitio minoris mali in magis malo non includatur via syllogistica, ut argui possit, si magis malum dimittendum est, quod et minus malum; includitur tamen eo modo quo ea quae ex seminibus naturae progrediuntur, in rationibus seminalibus continentur. Sicut enim natura ex parvis seminibus in maximas arbores proficit, ita etiam et lex ex his quae in principio et in promptu sunt, in alia procedit, quae sunt quandoque difficiliora et perfectiora; et ideo legislator per prohibitionem moechiae

prohibuit fornicationem simplicem, et per falsum testimonium prohibuit omne mendacium, et per furtum prohibuit omnem turpem quaestum, et sic de aliis.

[12911] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tertium praeceptum primae tabulae non erat simpliciter inditum rationi: quia determinatio diei qua vacandum est divinis obsequiis, est caeremonialis, non moralis, quamvis substantia praecepti moralis sit; unde magis natum erat a mente excidere quam ea quae totaliter naturalis ratio dictat; et ideo potius in hoc praecepto induxit memoriam et rationem praecepti assignavit quam in aliis praeceptis.

[12912] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Et ex hoc patet solutio ad quartum.

[12913] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quartum praeceptum maxime videtur habere de debito et de naturali inclinatione et privato amore; et ideo minus videbatur esse meritorium quam alia; et ideo propter hoc oportuit ut ei adderetur praemium. Vel dicendum, quod quartum praeceptum est primum secundae tabulae, unde ipsi praemium additur; sicut et in primo praecepto primae tabulae praemium innuitur ex hoc quod Dei misericordia commemoratur; ut ex his duobus mandatis ostendantur omnia sequentia praemiabilia esse.

Quaestiuncula 2

[12914] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod lex civilis suis praeceptis dirigit hominem in communicationibus quae sunt ad alterum secundum vitam politicam; quae quidem non potest esse nisi hominis ad hominem. Derisibiles enim videntur laudes politicae vitae in deos transferentes, ut dicitur in 10 Ethic. Sed lex divina dirigit nos suis praeceptis in spirituali vita, secundum quam, societatem habemus non solum ad hominem, sed ad Deum, 1 Joan. 1; et ideo oportuit praecepta legis divinae hoc modo distingui quod quaedam dirigerent hominem in his quae ad Deum spectant, quae dicuntur praecepta primae tabulae; quaedam vero in his quae spectant ad proximum, quae dicuntur praecepta secundae tabulae. Ordinatur autem homo ad Deum tripliciter. Uno modo per meditationem cordis, ut dicitur in Psalm. 45, 11: *vacate, et videte quia ego sum Deus*, et ad hoc dirigit tertium praeceptum, scilicet sanctificatio sabbati, quo aliquod tempus deputatur ad vacandum divinis, cessando ab omnibus quae hoc otium perturbare possent. Alio modo per reverentiam oris, quod fit dum laudatur, et nomen ejus cum reverentia enuntiatur. Et quia primo occurrit in reverentiam divini nominis jurare quam laudes debitas Deo reddere, ideo in secundo praecepto ponitur: *non assumes nomen Dei tui in vanum.* Tertio, ut in opere servitium debitum exhibeatur, quod latria dicitur, ad cujus actum primum praeceptum ordinatur similiter per prohibitionem contrarii: *non habebis deos alienos.* Ad proximum autem homo dupliciter ordinatur. Uno modo ut ei beneficium impendatur, quod maxime parentibus faciendum est; unde in primo praecepto secundae tabulae honoratio parentum praecipitur, in quo intelligitur esse beneficium proximo exhibendum. Alio modo ut proximo nocumentum non infer-

atur; quod quidem contingit tripliciter. Primo quantum ad cor; et sic sunt duo praecepta ultima: *non desiderabis uxorem proximi tui*; et *non concupisces domum proximi tui.* Secundo potest inferri nocumentum proximo ore; et hoc prohibetur quinto praecepto: *non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*; in quo secundum regulam prius datam detractio et objurgatio et omnia hujusmodi prohibentur. Tertio infertur proximo nocumentum opere: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo inquantum subtrahuntur ea quae sunt necessaria vitae; et sic est quartum praeceptum: *non furtum facies.* Alio modo inquantum ipsi vitae impedimentum paratur; quod dupliciter contingit. Uno modo circa vitam qua ipse in seipso idem numero vivit; et contra hoc est secundum praeceptum: *non occides*; in quo etiam omne nocumentum in personam prohibetur. Alio modo circa vitam qua aliquis vivit in prole idem specie; et contra hoc nocumentum est tertium praeceptum: *non moechaberis*, quia adulterium contra certitudinem prolis est.

[12915] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtutes, dona, beatitudines, petitiones, et praecepta legis, sicut dictum est supra, correspondent sibi in generali: quia quaelibet istorum se extendunt ad totam humanam vitam. Non tamen oportet quod particulariter singula singulis respondeant, nisi per adaptationem aliquam, eo quod non est eadem ratio distinguendi in omnibus praedictis.

[12916] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dilectio proximi est sicut prima radix observandi praecepta, prout in dilectione proximi etiam dilectio Dei includitur: est enim finis praecepti, ut dicitur 1 Tim. 1; unde tenet locum primi principii in disciplinis. Unde sicut ibi post primum principium, ad quod omnia reducuntur, ut dicitur in 4 Metaph. (scilicet quod affirmatio et negatio non verificatur de eodem), ponuntur alia principia magis propinqua particularibus conditionibus; ita etiam in lege praeter dilectionem proximi oportuit poni aliqua specialia praecepta quae dirigerent in particularibus actibus.

[12917] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium de concupiscentia, quae est sicut radix omnium malorum.

[12918] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nocumentum quod alicui in persona infertur, naturalem horrorem habet, nec terminatur ad aliquod reale bonum facientis, sed solum ad bonum aestimatum, quod est vindicta. Sed nocumentum quod infertur in subtractione rerum, vel in abusu uxoris, natum est habere quamdam delectationem, inquantum terminatur ad aliquod bonum reale, ad minus sensibile, ipsius operantis. Et ideo ista duo nocumenta distinguuntur praeceptis pertinentibus ad cor et ad actum; non autem praeceptum quod est de nocumento personae proximi, talem distinctionem recipit.

[12919] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum philosophum in 5 Ethic., legislator intendit commune bonum per lationem legis; et ideo actus particulares unius hominis non praecipit nisi secundum quod ad alium ordinatur. Et propter hoc etiam quantum ad modum tradendi ista praecepta, hoc modo fuerunt assignanda, ut per ea ordinaretur homo tantum ad alterum quamvis in ordinatione ad alterum includatur etiam ordinatio ad seipsum, sicut in dilectione proximi includitur dilectio sui.

[12920] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non oportuit in praeceptis Decalogi omnium virtutum actus praecipi, quia hoc ad perfectionem vitae virtuosae pertinet; sed oportuit tantum in illis hominem dirigi per praecepta Decalogi quae primo facienda occurrunt tendentibus in virtutem, ut dictum est.

Quaestiuncula 3

[12921] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod praecepta Decalogi ordinantur secundum quod primo et principaliter facienda vel vitanda occurrunt. Et quia in spirituali vita, ad cujus directionem Decalogus datur, ratio agendi Deus est quasi finis; ideo praecepta quae ad Deum ordinant, primo ponuntur, inter quae talis ordo consideratur ut prius illud praeceptum ponatur cujus contrarium a Deo magis elongat: quia gradatim Deo approximamus a remotioribus discedentes. Et ideo praeceptum quo prohibetur contrarius cultus, per quem homo quasi totaliter a Deo recedit, prius ponitur quam praeceptum quo prohibetur irreverentia in vane assumendo divinum nomen; et ultimo ponitur praeceptum de quiete cordis in Deum, in quo homo Deo maxime appropinquat. In praeceptis autem secundae tabulae etiam similis ordo observatur, ut scilicet prius ponatur illud praeceptum quod primo in bona conversatione occurrit. Et quia prius est ordinatio hominis ad domesticos quam ad extraneos, ideo praeceptum de honoratione parentum praemittitur aliis quae ad omnes communiter pertinent, in quibus etiam praemittuntur prohibitiones illorum quae principaliter occurrunt cavenda. Tendentibus autem ad virtutem prius occurrit vitandum nocumentum operis quam oris, et oris quam cordis; et inter nocumenta operis gravius nocumentum prius vitandum occurrit; et ideo prohibitio homicidii praecedit prohibitionem moechiae, quae praecedit prohibitionem furti: et hae tres prohibitiones praecedunt prohibitionem falsi testimonii; et ultimo ponitur prohibitio concupiscentiae, in quo jam perfectio virtutis consistit.

[12922] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 3

[12923] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 tit. Utrum omnia legis praecepta ad haec decem ordinentur

[12924] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia legis praecepta ad haec decem reducantur. Cum enim haec praecepta jus naturale contineant, non

poterunt ad ea reduci nisi quae ex jure naturali proficiscuntur. Sed quaedam prohibentur in lege quae non videntur modo aliquo ex lege naturali proficisci, quae nihil differunt utrum sic vel sic fiant, antequam lege posita sint, ut quod sacrificetur hircus vel taurus, sicut etiam philosophus, in 5 Ethicor., dicit. Ergo non omnia praecepta legis ad haec decem reducuntur.

[12925] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt diversorum generum, invicem non reducuntur in principia naturalia, sed in principium quod est voluntas, ut in 7 Metaph. dicitur. Sed haec praecepta naturalia sunt, cum sint de lege naturali. Ergo praecepta caeremonialia, quae sunt alterius generis, ad ipsa non reducuntur.

[12926] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, manente causa, manet effectus. Sed quaedam praecepta legis mutata sunt illis praeceptis manentibus. Ergo non reducuntur ad ista sicut ad causam.

[12927] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnia ista praecepta naturalis ratio dictat. Sed non omnium quae in lege posita sunt, quaerenda est ratio, ut Ff. de Leg. et Se. Ergo non omnia praecepta legis ad haec reducuntur.

[12928] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Haec autem praecepta eadem sunt apud omnes. Cum ergo multa praecepta legis divinae et legis civilis apud diversos diversa sint, videtur quod non omnia praecepta legalia ad haec reducantur.

[12929] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, omnia praecepta legis ad dilectionem Dei et proximi aliqualiter reducuntur, ut in praecedenti distinct. 36 dixit Magister. Sed dilectio Dei et proximi sufficienter continetur in istis praeceptis. Ergo omnia alia praecepta legis ad haec reducuntur.

[12930] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut celsus dixit, jus est ars aequi et boni. Sed quidquid continetur in aliqua arte, reducitur ad prima principia illius artis, sicut in scientiis demonstrativis ad dignitates. Cum ergo praecepta legis naturalis sint in agibilibus, sicut principia naturaliter cognita in demonstrativis, videtur quod omnia praecepta legalia ad haec praecepta legis naturaliter reducantur.

[12931] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, nullum praeceptum legis justum est, nisi rationabiliter positum sit. Sed omnis recta ratiocinatio oportet quod a naturali cognitione deducatur: quia principium rationis intellectus principiorum est. Ergo oportet quod omnia legis praecepta, si justa sunt, a praeceptis legis naturae deducantur; et sic omnia alia in haec praecepta reducuntur.

[12932] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus invenitur triplex cursus rerum. Quaedam enim sunt semper, quae nunquam deficiunt, ex natura hoc habentia ut sint, et impediri non possint: quaedam vero sunt frequenter, quae in paucioribus impediuntur: quaedam vero sunt raro, vel in minori parte. Ea autem quae sunt semper, sunt causa et origo eorum quae sunt frequenter et raro; unde etiam in ea quae sunt semper, reducuntur, ut in

6 Metaph. probatur; sicut motus caelestes, qui semper sunt, sunt causa et regula motus pluviarum et imbrium, qui ut frequenter currunt eodem modo; et utrique sunt regula et causa causalium motuum, ut inventionis thesauri, vel alicujus hujusmodi, secundum quod homo vel ex pluvia vel ex aliquo hujusmodi, quod ad motum caeli reducitur, habet occasionem fodiendi in agrum, ubi thesaurum invenit. Ita etiam est de legibus, quibus humani motus diriguntur. Quaedam enim sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae, quae sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum; et haec nullo modo deficiunt, sicut nec regimen rationis deficere potest, ut aliquando esse non debeat; et hae leges jus naturale dicuntur. Quaedam vero leges sunt quae secundum id quod sunt, habent rationem ut observari debeant, quamvis aliquibus concurrentibus earum observatio impediatur; sicut quod depositum reddatur deponenti, impeditur quando gladius furioso deponenti reddendus esset; et hae leges similantur his quae frequenter in natura accidunt; et ideo directe et immediate ad jus naturale reducuntur. Et ideo Tullius, in 1 rhetoricae, nominat hujusmodi jus a naturali jure profectum. Quaedam vero leges sunt quae secundum se consideratae nullam rationem habere videntur suae observationis; sed rationem hujusmodi nanciscuntur ex aliquibus concurrentibus quae faciunt decentiam observandi; et hujusmodi similantur his quae raro accidunt in natura. Unde sicut illa non reducuntur in causas naturales nisi observato concursu omnium, quibus aliquis rarus eventus accidebat; ita etiam hujusmodi legalia, quae dicuntur positiva jura, reducuntur ad legem naturae non secundum se absolute, sed consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quae faciebant decentiam suae observationis. Unde patet quod omnia praecepta legis divinae vel civilis, ad haec praecepta reducuntur aliquo modo.

[12933] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa lege posita, de quibus philosophus loquitur, secundum se considerata differentiam non habent utrum sic vel sic fieri debeant, sed hujusmodi differentiam sortiuntur ex diversis concurrentibus, ut dictum est.

[12934] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod artificialia non reducuntur in naturalia ita quod natura sit eorum primum et principale principium, sed inquantum ars utitur naturalibus organis ad complementum artificii. Similiter etiam praecepta caeremonialia vel juris positivi non reducuntur ad naturalia quasi ex ipsa natura vim obligandi habeant; sed hoc habent ex voluntate instituentis, quae in institutione naturali ratione utitur, si recte instituit.

[12935] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa praecepta legis quae mutata sunt, observantiae suae rationem habebant non ex ipsa substantia facti, sed ex aliquibus circumstantibus causis, sicut quod oportebat nostrae redemptionis mysterium aliquibus signis praefigurare, vel aliquid hujusmodi; unde cessantibus his causis, non manet reductio istorum praeceptorum ad praecepta naturalia.

[12936] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc intelligendum est quantum ad substantiam facti, quod lege praecipitur, quod aliquando non habet rationem quare sic vel aliter fiat, ut dictum est.

[12937] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod praecepta legis quae apud diversos diversa sunt, dependent a praeceptis naturalibus quae sunt eadem apud omnes,

mediantibus aliquibus circumstantiis, ut dictum est, et horum varietas varietatem in jure positivo causat.

Articulus 4

[12938] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 tit. Utrum praecepta Decalogi sint dispensabilia

[12939] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi sint dispensabilia. Quia secundum philosophum in humanis actibus propter eorum varietatem non potest una communis regula inveniri, quam non oporteat in aliquibus casibus deficere ad similitudinem Lesbiae aedificationis. Sed praecepta legis sunt mensura humanorum actuum. Cum igitur omne praeceptum quod in aliquo casu intermittendum est dispensabile sit, videtur quod omnia praecepta legis dispensabilia sint.

[12940] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod justum naturale non est idem apud omnes, sicut nec alia quae naturam hominis consequuntur, eadem in omnibus inveniuntur, ut quod dextera sit fortior sinistra, cum contingat aliquos ambidextros esse. Sed omnia praecepta quae non ab omnibus sunt observanda, sunt dispensabilia. Ergo praecepta Decalogi, quae sunt de jure naturali, sunt dispensabilia.

[12941] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, praeceptum divinum non potest esse injustum. Sed Deus aliquando praecepit fieri aliquod contrarium praeceptis Decalogi, sicut patet Exod. 12, de spoliatione Aegyptiorum; et Osee 1, de accessu ad fornicariam. Ergo aliquando justum est fieri contra praecepta Decalogi. Ergo praecepta Decalogi sunt dispensabilia.

[12942] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, inter Decalogi praecepta continetur homicidii prohibitio. Sed aliquibus casibus contingentibus judex praecipit hominem occidi, et juste. Ergo et similiter alia praecepta aliquibus casibus emergentibus possunt non observanda esse.

[12943] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut prius dictum est, in corp. praec. art., omnia praecepta legis aliquo modo ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed praelatis Ecclesiae licet in aliquibus legis praeceptis dispensare. Ergo et similiter in praeceptis Decalogi.

[12944] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, secundum Bernardum in Lib. de praecepto et regula, nulli licet dispensare in praecepto quod a suo superiore est impositum. Sed praecepta Decalogi sunt imposita a Deo, qui est superior omnibus. Ergo nulli licet in praeceptis hujusmodi dispensare.

[12945] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, in quolibet genere est una prima mensura, quam oportet esse certissimam et infallibilem, ut patet in 10 Metaph., et 5 Metaph. Sed prima mensura omnium humanorum actuum est lex Decalogi. Ergo in nullo casu ab ea discedere licet, et ita indispensabilis est.

[12946] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, illud quod est per se verum, semper et ubique est verum. Ergo illud quod est per se justum, semper et ubique observandum est. Sed praecepta Decalogi sunt hujusmodi. Ergo et cetera.

[12947] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in qualibet legislatione oportet duo considerare; scilicet substantiam legis quae ponitur, et id ad quod legislator respicit. Et sicut lex lata est mensura subditorum in suis actibus, ita hoc ad quod respicit legislator, quod est legis intentio et finis, est mensura legis positivae. Sicut ergo actus subditorum sunt distorti si a lege positiva discordant; ita lex rectitudinem non habet si ab intentione legislatoris deficeret; quae est rectitudinem constituere et conservare. Si ergo sint aliqua praecepta quae continent ipsam intentionem legislatoris, impossibile est quod in aliquo casu salva justitia possit aliquis ab eis deflectere; sicut si esset hoc praeceptum, nulli faciendam esse injuriam; et ideo cum omnia praecepta Decalogi sint hujusmodi, impossibile est quod dispensationem recipiant. Praecepta autem quae legislator edidit, ad mensuram praedictorum metienda sunt. Unde quamdiu illa praecepta posita non possunt praeteriri sine praejudicio primae mensurae ad quam instituta sunt, nulli licet in eis dispensare. Si quando vero possunt salva intentione legis praeteriri, tunc est licitum dispensare in illis praeceptis ei qui auctoritatem habet. Si vero in aliquibus casibus lex posita ab intentione legislatoris discedat, quia non potuit legislator ad omnes casus intendere, legem statuens, sed ad ea quae pluries accidunt; tunc etiam licitum est legem positam praeterire, et intentionem legislatoris sequi, sicut patet in eo qui non reddit depositum impugnanti fidem vel patriam; et ad hoc perficit quaedam virtus quae vocatur a philosopho, in 5 Ethic., epiceia, per quam homo, praetermissa lege, legislatoris intentionem sequitur.

[12948] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus loquitur de praeceptis legis positivae, et non de illis quae intentionem legislatoris includunt.

[12949] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod justum naturale est duplex, ut supra dictum est, in corp. praec. art. Quoddam quod semper et ubique est justum, sicut hoc in quo consistit forma justitiae et virtutis in generali, sicut medium tenere, rectitudinem servare, et alia hujusmodi. Quoddam vero est ex hoc profectum, secundum Tullium; et hoc in pluribus ita contingit, sed potest in paucioribus deficere, ut dictum est: quod contingit ex hoc quod justum hujusmodi est applicatio quaedam universali et primae mensurae ad materiam difformem et mutabilem; et de hujusmodi justo loquitur philosophus.

[12950] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod circa praecepta Decalogi, secundum quod ad Decalogum pertinent, nunquam Deus contrarium fieri praecepit. Prohibitio enim furti ad Decalogum pertinet inquantum res furata aliena est ab accipiente. Retenta ergo hac conditione, si res illa fiat ipsius accipientis, jam non erit contra Decalogum. Hoc autem non

solum Deus, qui est omnium dominus, facere poterat, sed etiam quandoque homines auctoritatem habentes, rem quae unius fuerat alteri conferunt, ex aliqua causa. Potest tamen Deus in aliquibus factis conditiones contrarias Decalogo auferre, qui et naturam mutare potest, quod homo facere non potest; sicut ab ea quae non est matrimonio juncta, potest auferre hanc conditionem non suam, sine hoc quod uxor plenaria fiat, ut sic accedere ad eam non sit contra Decalogum.

[12951] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non prohibetur in Decalogo occisio simpliciter, sed occisio ejus qui mortem pati non debuit.

[12952] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est eadem ratio de praeceptis Decalogi, et de aliis praeceptis legis, ut ex praedictis patet.

Articulus 5

[12953] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 tit. Utrum fuerit conveniens observationem sabbati praecipere

Quaestiuncula 1

[12954] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconveniens fuerit sabbati observationem praecipere. Sabbatum enim est septima pars temporis totius vitae hominis. Sed valde irrationabile videtur quod homo septimam partem vitae suae in otio amittat, sicut Seneca dicit deridens caeremonias Judaeorum, sicut Augustinus narrat in Lib. de Civ. Dei. Ergo irrationabile fuit sabbati observantiam praecipere.

[12955] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quanto exercitatio alicujus rei magis discontinuatur, tanto homo in illa re minus proficit. Sed sabbati observantia instituta fuit ad vacandum divinis. Multo autem continuatius esset exercitium divinorum, si ei cujuslibet diei una hora saltem deputaretur. Ergo videtur quod ad majorem profectum hoc fuisset quam diem septimam observare.

[12956] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ab operibus virtutis nullo tempore vacandum est. Sed opera servilia sunt materia virtutis. Ergo non debuit praecipi ut die sabbati a servilibus operibus abstineretur.

[12957] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ad legislatorem pertinet omnes humanos actus moderare. Sed cum impossibile sit semper agere, ut philosophus in Lib. de Somn.

et Vigil. dicit; ad moderationem humanorum actuum pertinet ut aliquod tempus quieti deputetur. Ergo conveniens fuit ut legislator hoc institueret.

[12958] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, hominibus spirituali vita viventibus maxima cura adhibenda est ut Dei omnipotentiam et providentiam cognoscant. Sed lex Moysi data est ad instruendam vitam spiritualem. Ergo praecipue hoc lege illa debuit praecipi, quod ad Dei omnipotentiam et providentiam credendam homines assuefaceret. Hoc autem est observatio sabbati, quae in memoriam reducit, ut Rabbi Moyses dicit, principium mundi, cujus factura septima die consummata est: qua supposita, cunctis etiam simplicibus evidens est Deum omnipotentem esse, et ex providentia, non ex necessitate agere. Ergo conveniens fuit ut observatio sabbati lege statueretur.

Quaestiuncula 2

[12959] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod praeceptum de sabbato observando fuerit morale simpliciter. Ea enim quae in unam divisionem veniunt, unius rationis esse videntur. Sed praeceptum de sabbato observando condividitur aliis praeceptis Decalogi; quae sunt praecepta moralia legis naturae. Ergo praeceptum de sabbato est morale.

[12960] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, super illud Luc. 13, *sex dies sunt in quibus operari licet*, dicit Glossa: *lex in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, idest peccatis gravari, prohibet.* Sed vacare a peccato est morale praeceptum. Ergo et praeceptum de sabbato observando.

[12961] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod habet rationem moralem, videtur esse morale praeceptum. Sed observatio sabbati est hujusmodi, quod patet ex causa quam assignat Damascenus Lib. 4: *vacationis*, inquit, *gratia quae est ad Deum, et ut particulam vitae Deo tribuant et requiescant servus et subjugale, sabbati observantia excogitata est.* Ergo praeceptum de sabbato observando est morale.

[12962] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, praecepta quae sunt data in signum, non sunt moralia, sed caeremonialia. Sed praeceptum de sabbato est hujusmodi, ut patet Exod. 31, 13: *videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos.* Ergo praeceptum de sabbato est caeremoniale.

[12963] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Levit. 26 dicit Glossa: *mandatum sabbati quamvis in decem mandatis numeratum sit, non tamen ex eis est.* Videtur ergo quod sit caeremoniale, et non morale.

Quaestiuncula 3

[12964] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debuerit cessare tempore gratiae. Thurificatio enim, ut dicunt sancti et magistri, non cessavit: quia significat illud quod semper faciendum est, scilicet devotionem orationis. Sed observatio sabbati significat requiem in Deo, ut Augustinus dicit, super Exod. cap. 31, quae quidem semper facienda est. Ergo non debuit tempore gratiae cessare.

[12965] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, observatio sabbati ad maximam perfectionem ordinabat, scilicet ad vacandum divinae contemplationi. Sed status gratiae est perfectior statu legis. Ergo etiam magis debet observari in hoc statu quam in illo.

[12966] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 3 Si dicas, quod observatur, sed mutata die, scilicet dominica; contra. Magis est in reverentia habendum quod ad divinitatem pertinet quam quod ad humanitatem. Sed ratio observandi sabbatum fuit mysterium divinae quietis. Ergo non fuit observatio sabbati commutanda in observationem dominicae propter mysterium resurrectionis, quod Christo secundum humanam naturam competit.

[12967] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 4 Praeterea, tempore gratiae tenemur perfectius Deo vacare quam tempore legis. Sed tempore legis a multis abstinebatur quae nunc in die dominico licite fiunt: non enim erat licitum cibos coquere, nec itinerare. Ergo observatio sabbati non est mutata in dominicam: ergo adhuc debet observatio sabbati remanere.

[12968] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Exod. 31, 15: *septima dies erit sabbatum*, idest *requies*: Glossa: *alia praecepta servanda in novo testamento ad litteram non dubitamus; illud autem de sabbato, velatum et in mysterio praeceptum fuit, ut hodie a nobis non servetur, sed solum signatum intueamur.*

[12969] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Damascenus dicit quod sabbati observatio excogitata fuit parvulis, et sub elementis mundi servientibus. Sed a tali servitio liberati sumus per adventum Christi. Ergo et sabbati observatio cessavit.

Quaestiuncula 1

[12970] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut praeceptum de sacrificiis habuit aliquam causam moralem non simpliciter, sed secundum congruentiam illorum quibus lex dabatur, qui ad idolatriam proni erant, ut Deo offerrent quod alias idolis obtulissent; et aliam causam mysticam, scilicet ad significandum sacrificium passionis Christi: ita et praeceptum de observatione sabbati habuit aliquam causam moralem ex conditione eorum quibus lex dabatur, qui propter avaritiam eis inditam intantum se et sibi subditos operibus servilibus occupassent quod omnino mens eorum a divinis subtraheretur: et hanc causam tangit Damascenus. Similiter etiam quia ad errores gentium proni erant, indicta est eis observatio sabbati, ut creationem mundi semper prae oculis haberent, et sic Deum recognoscerent et timerent: quam

causam tangit Rabbi Moyses. Habuit nihilominus et causam mysticam triplicem. Unam allegoricam, ad significandum quietem Christi in sepulcro. Aliam moralem, ad significandum requiem humanae mentis a peccatis, et ab omnibus aliis rebus, in quibus requiem non invenit, nisi in Deo, in quo solo est quies. Tertiam anagogicam, ad significandum aeternam requiem qua sancti in gloria quiescent. Et ideo conveniens fuit institutio sabbati pro tempore illo.

[12971] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sabbati tempus non amittitur, si hoc in sabbato fiat ad quod deputatum est, scilicet divinorum contemplatio. Sed quia Judaei omissis divinis in sabbatis magis inutilibus rebus vacabant, ideo eos Seneca derisit, ut dicitur Thren. 1, 7: *viderunt eam hostes, et deriserunt sabbata ejus.*

[12972] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod labor non solum impedit contemplationis actus dum exercetur, sed etiam postquam transiit, dum remanent ex labore membra fessa, et mens distracta. Unde convenientius fuit ut unus dies integer divinis deputaretur quam in singulis diebus aliquae horae.

[12973] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quandoque actus unius virtutis intermittendus est propter actum excellentioris virtutis; sicut opera aliarum virtutum aliquando propter opus justitiae intermittuntur, ut dicit Tullius in 1 de Offic. Virtutes autem omnes contemplativae sunt digniores virtutibus activis, quarum materia esse possunt servilia opera. Unde non est inconveniens quod opus servile intermittatur ad tempus, ut contemplationi vacetur.

Quaestiuncula 2

[12974] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeceptum de sabbato observando, quantum ad aliquid morale est, et quantum ad aliquid caeremoniale, et quantum ad aliquid potest etiam dici judiciale. Secundum enim illud ejus quod naturalis ratio dictat, praeceptum morale est, ut scilicet aliquo tempore homo contemplationi vacet. Sed taxatio temporis in qua vacandum sit, non est de dictamine naturalis legis, et ideo est morale praeceptum. Sed secundum quod habet pro causa significationem, sic est caeremoniale. Secundum autem quod habet pro causa conditionem illius populi, cui subveniendum erat per hoc praeceptum, judiciale est.

[12975] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod connumeratur aliis praeceptis Decalogi quantum ad id quod habet de ratione moralis praecepti.

[12976] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod opera servilia mystice intelliguntur peccata; sed ad litteram opera servilia dicuntur ad quorum exercitium servos deputatos habemus, in quibus debent artes mechanicae dirigere, quae contra liberales dividuntur.

[12977] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod causae illae non

sunt morales nisi considerata conditione illius populi cui lex dabatur. Unde ex hoc magis potest concludi quod sit judiciale praeceptum quam morale.

Quaestiuncula 3

[12978] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sabbati observatio quantum ad illud quod de lege naturali habebat, prout morale praeceptum est, tempore gratiae non cessavit, immo perfectius implendum est, sicut et alia moralia praecepta; et ideo apostolus, 1 Corinth. 7, dat consilium de virginibus, ut extra solicitudinem existentes, semper quae Dei sunt, cogitent. Sed taxatio diei vel temporis, quae ad legem moralem non pertinebat, veniente statu gratiae cessavit, sicut et alia legalia.

[12979] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod observatio sabbati, inquantum caeremonialis est, signat principaliter requiem Christi in sepulcro, et per consequens quietem quam habemus per ipsum, consepulti cum eo per Baptismum in mortem; Rom. 6. Unde veniente veritate, figura cessavit. Et non est simile de thurificatione, quae principaliter non est signum futuri, sed ejus quod semper esse debet.

[12980] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia perfectius in nova lege debemus Deo vacare, ideo non fuit taxandum tempus illis quibus injungitur, ut sine intermissione orent.

[12981] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod observatio dominicae non obligat ex praecepto Decalogi nisi quantum ad hoc quod est de dictamine legis naturae: taxatio enim illius diei est ex institutione Ecclesiae volentis resurrectionem Christi, cui nostram vitam conformare debemus, in jugi memoria esse. Quamvis autem resurrectio Christi ei secundum humanitatem conveniat, tamen opus divinitatis est, quae eum a mortuis suscitavit. Unde non in minori reverentia est habenda quam requies artificis, et consummatio conditoris facta in die sabbati; immo amplius, secundum quod opus conditionis opere reparationis perficitur.

[12982] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in die dominica tenemur vacare ex constitutione Ecclesiae ab operibus quae nos impedire possent a cultu divino, qui indicitur in tali die exercendus, nisi ex causa per eum qui habet auctoritatem, in aliquo dispensetur. Neque oportet quod ab omnibus in die dominica cessemus a quibus in die sabbati cessabant: quia antiquorum cessatio ab omnibus operibus servilibus in significationem erat, non autem nostra cessatio.

Articulus 6

[12983] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 tit. Utrum usuras accipere sit peccatum

[12984] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod usuras accipere non sit peccatum. Nihil enim est peccatum nisi quod est contra praeceptum aliquod morale: caeremonialia autem, et judicialia legis Mosaicae nos non obligant. Sed praeceptum de non accipiendo usuram, non est morale: quia praecepta moralia obligant respectu omnium, et ad omnes; sed Deut. 23, Judaeis conceditur quod fenerentur non proximis, sed extraneis. Ergo usuras accipere non est peccatum.

[12985] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, constat quod ille qui alicui pecuniam mutuat, aliquod commodum ei facit. Sed secundum philosophum in 5 Ethic., *in retributione commanet civitas*, ut scilicet quantum quis fecit, tantum ei fiat. Ergo non est peccatum, sed licitum et justum, ut pro commodo quod mutuando fecit, aliquod lucrum reportet.

[12986] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 arg. 3 Si dicas, quod tenebatur ei gratis mutuare; unde in hoc peccat quod vendit alicui quod ei debebat: contra. Secundum hoc ergo non peccabit lucrum de mutuo quaerens, nisi quando mutuare tenetur. Sed non semper tenetur mutuare. Ergo aliquando licet ei usuras accipere.

[12987] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, non minus possum accipere ab eo cui beneficus extiti, quam ab eo cui nullum beneficium contuli. Sed si aliquis cui non mutuassem, aliquid mihi daret de suo, etiam si sperassem accipere, licite detinere possem. Ergo et ab eo cui beneficus extiti, mutuum concedendo, licet mihi aliquid expectare, recipere, et detinere.

[12988] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, plus efficitur mihi debitor ille in quem transtuli dominium rei meae, quam ille cui solum usum rei meae concessi. Sed in rebus in quibus non transfertur dominium, si concedantur ad aliquem usum, licet inde aliquid accipere, sicut patet in locationibus domorum, equorum, et hujusmodi. Ergo multo amplius licet mihi accipere ab eo in quem per mutuum pecuniae meae dominium transtuli.

[12989] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 arg. 6 Praeterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Sed ille qui dat usuras accipiens mutuum, communicat ei qui accipit usuras dans mutuum. Si ergo accipiens usuras semper peccat, videtur quod et dans; quod falsum est.

[12990] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra, Luc. 6: *date mutuum, nihil inde sperantes*. Sed contra hoc veniunt feneratores. Ergo peccant.

[12991] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, ea quae veniunt in eamdem divisionem, sunt unius rationis. Sed dare pecuniam ad usuram connumeratur aliis quae sunt peccata mortalia,

ut patet in Psalm. 14: *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo?* Ergo est peccatum mortale.

[12992] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 s. c. 3 Praeterea, ubicumque est turpe lucrum, est peccatum. Sed philosophus ponit in 4 Ethic. feneratores inter turpes lucratores. Ergo et cetera.

[12993] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod ab omnibus dicitur communiter quod dare ad usuram peccatum mortale est. Sed diversi diversas rationes assignant. Quidam enim dicunt, quod ideo pecuniam pro certo lucro concedere non licet, sicut donum vel equum, vel alia hujusmodi, quia pecunia non deterioratur ex usu, sed aliis rebus aliquid deperit ex usu. Sed ista ratio non est generalis: quia in aliquibus rebus, pro quarum concessione aliquid accipi potest licite, nihil ex usu deperit, sicut in concessione domus ad usum ad unum diem; et praeterea pretium quod accipitur, non commensuratur damno quod accidit ex usu rei; non enim tantum deperit in mutuo quantum datur. Et ideo alii assignant aliam rationem, quia videlicet quando pecunia mutuatur, transfertur dominium, quod non fit in domo et in aliis rebus. Justum autem videtur ut pro usu rei quae mea remanet, scilicet domus, aliquid accipere possim; sed pro usu pecuniae, quae fit alterius ex hoc ipso quod mutuatur, aliquid accipere, nihil aliud est quam accipere aliquid ab aliquo pro usu rei propriae; et ideo videtur quod est quaedam exactio, et peccatum. Et haec ratio satis probabilis videtur; et ideo simile accidit in omnibus rebus in quibus transfertur dominium per mutuum, sicut granum, vinum, et hujusmodi, pro quorum usu nihil accipere licet ultra valorem ejus quod mutuatum est. Potest tamen et alia ratio assignari; quia omnes aliae res ex seipsis habent aliquam utilitatem, pecunia autem non, sed est mensura utilitatis aliarum rerum, ut patet per philosophum in 5 Ethic. Et ideo pecuniae usus non habet mensuram utilitatis ex ipsa pecunia, sed ex rebus quae per pecuniam mensurantur secundum differentiam ejus qui pecuniam ad res transmutat. Unde accipere majorem pecuniam pro minori, nihil aliud esse videtur quam diversificare mensuram in accipiendo, et dando; quod manifeste iniquitatem continet.

[12994] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod lex Deuteronomii loquitur de Judaeis respectu aliarum nationum quae terram promissionis Judaeis divinitus concessam detinebant; et ideo permissum fuit eis, usuris, et quibuscumque exactionibus extorquere ab injuste possidentibus quod eis juste debebatur, sicut etiam dicitur de spoliatione Aegyptiorum, qui Judaeis mercedem laboris quo eis servierant, subtraxerunt. Vel dicendum, quod sicut libellus repudii permissus est eis ad duritiam cordis eorum, ne uxores interficerent, ad quod proni erant; ita etiam permissum fuit eis fenerare extraneis, ne fratribus suis fenerarent, ad quod eos innata avaritia incitabat.

[12995] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod beneficium mutui non est amplius quam pecunia mutuata; unde si plus exigitur, exigitur plus quam debitum est; et ideo est injusta exactio.

[12996] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non teneatur semper mutuum concedere, tenetur tamen ad hoc ut quandocumque mutuum exigit, non plus exigat quam dederat.

[12997] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ab eo cui beneficium contuli, licet mihi tantum sperare et accipere quantum feci, et non plus. Quidquid autem de utilitate contingit ei cui mutuum dedi, ultra mensuram mutui ex pecunia mutuata, hoc est ex industria ejus qui sagaciter pecunia usus est: industriam autem ejus sibi vendere non debeo, sicut nec pro stultitia ejus minus habere debeo.

[12998] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc ipso quod dominium pecuniae transfertur, est ratio quare pro usu ejus nihil accipere debeam vel sperare quasi mihi debitum.

[12999] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ille qui usuras dat et mutuum accipit in necessitate, non peccat, nec usurario communicat inquantum hujusmodi: quia non voluntarius usuram dat, sed quasi coactus necessitate.

Expositio textus

[13000] Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 6 expos. *Haec Origenes dicit esse duo mandata.* Sicut Origenes primum mandatum dividit in duo, ita duo ultima mandata, quae sunt de prohibitione concupiscentiae, conjungit in unum; et sic praecepta denarium non transcendunt. *Idolum nihil est in mundo.* Hoc autem multipliciter intelligi potest. Uno modo inquantum idolum est similitudo; et sic exponit Origenes, ut dicatur idolum nihil esse, quia nulla res est in mundo cujus sit similitudo. Alio modo potest intelligi de idolo secundum quod est res quaedam; et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad formam quae aestimatur esse in idolo, et non est in eo, scilicet forma deitatis. Alio modo quantum ad effectum, quia scilicet ad peccatum inducit, quod nihil est. *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Assumere est ad aliquid sumere. Sumitur autem nomen Dei ad alicujus veritatis confirmationem per modum juramenti. Si ergo sumatur ad confirmandum aliquod falsum, quod in se nullo modo confirmabile est, tunc in vanum assumitur, et pro nihilo juratur: quia vanum est quod est ad finem aliquem quem non inducit, ut dicitur in 2 Physic. *Nomine igitur moechiae, omnis illicitus concubitus, illorumque membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi.* Cum peccatum contra naturam sit gravius quam moechia, videtur quod illud potius prohiberi debuerit, quasi primo tramite relinquendum. Et dicendum, quod quia legislator hominibus legem dabat, ideo in primis legis mandatis non debebat nisi peccata humana prohibere; peccatum autem contra naturam non est humanum, sed bestiale, secundum philosophum in 7 Ethic. *Ut si in hieme credimus decem modios, in messe quindecim recipiamus.* Hoc est intelligendum, si plus valeant in messe quindecim modii secundum commune forum quam in hieme decem; alias si fiat commensuratio dati et accepti ad valorem pecuniae, non erit usura, sed aequalis commutatio.

Distinctio 38

Prooemium

[13001] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 pr. Distinctis quinque praeceptis secundae tabulae et expositis, hic Magister determinat de quibusdam quae praecepto quinto contrariantur, scilicet de mendacio, et perjurio. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de mendacio; in secunda de perjurio, 39 dist.: *nunc de perjurio videamus.* Prima pars in duas: primo distinguit diversos modos mendacii; in secunda definit mendacium, ibi: *hic videndum est quid sit mendacium.* Prima in duas: in prima parte ponit quamdam divisionem mendacii, per quam scitur quod mendacium sit mortale, et quod veniale peccatum; in secunda ponit quamdam aliam, per quam scitur quod mendacium sit alio gravius, ibi: *sciendum est, octo esse genera mendacii.* Circa primum duo facit: primo distinguit tres mendacii modos; secundo ex dictis manifestat quoddam quod dubium esse poterat, ibi: *de mendacio autem obstetricum et Raab quod fuit veniale Augustinus tradit. Hic videndum est quid sit mendacium.* Hic definit mendacium; et circa hoc tria facit: primo ostendit quid sit mendacium; secundo ostendit quod omne mendacium est peccatum, ibi: *quod vero mendacium omne sit peccatum, Augustinus insinuat.* Tertio solvit quoddam quod videbatur contrarium, ibi: *solet quaeri de Jacob.* Circa primum tria facit: primo ostendit quid sit mendacium; secundo quid sit mentiri, ibi: *mentiri vero est loqui contra hoc quod animo sentit quis.* Tertio solvit quamdam quaestionem, ibi: *hic solet quaeri, si Judaeus dicat Christum esse Deum, cum non ita sentiat animo, utrum loquatur mendacium. Quod vero mendacium sit peccatum, Augustinus insinuat.* Circa hoc duo facit: primo ostendit in omni mendacio esse peccati periculum; secundo ostendit de errore, qui est mendacii effectus, quod quandoque potest esse cum peccato; quandoque sine peccato, ibi: *illud etiam sciendum est (...) quod in quibusdam rebus magno malo, in quibusdam parvo, in quibusdam nullo fallimur.* Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit mendacium; 2 de divisione quam ponit; 3 utrum omne mendacium sit peccatum; 4 utrum omne mendacium sit peccatum mortale; 5 de ordine mendaciorum in gravitate peccati.

Articulus 1

[13002] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 tit. Utrum definitio mendacii in littera sit conveniens

[13003] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur mendacium in littera. Qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, sicut dicit Augustinus in Lib. de mendacio. Sed ibi non est falsa vocis significatio. Ergo male mendacium definitur esse falsa vocis significatio.

[13004] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, mendacium opponitur veritati. Virtus autem veritatis non solum in dictis, sed etiam in factis consistit, secundum philosophum in 4 Ethic. Ergo non omne mendacium est falsa vocis significatio.

[13005] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut in 2 Lib., distinct. 38, qu. 1, art. 3, dictum est, intentio respicit finem ultimum. Sed a fine ultimo non recipit aliquid speciem, sed a proximo, quod est objectum cujus est voluntas. Cum ergo in definitione non debeant poni nisi specificantia definitum, videtur quod inconvenienter ponatur in definitione mendacii intentio fallendi.

[13006] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, id quod est commune bene et male factis, non debet poni in definitione alicujus mali, maxime quasi completivum definitionis. Sed intentio mala potest communiter inveniri et in his quae sunt bona ex genere, et in his quae sunt mala ex genere; sicut etiam in proposito patet de illo qui verum dicit, ne ei credatur, si aestimet quidquid dixerit, sibi non credi. Ergo intentio fallendi non debet poni in definitione mendacii.

[13007] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, ille qui joco mentitur, fallere non intendit, quia scit sibi non credi. Sed tamen jocosum mendacium inter mendacia reputatur. Ergo intentio fallendi non debet poni in definitione mendacii.

[13008] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod duobus modis in actibus humanis contingit esse peccatum. Uno modo ex ipsa natura facti, quod in se malum est, sicut in illis quae sunt mala ex genere. Alio modo ex abusu scientis, sicut cum quis ea quae sunt bona ex genere, ex intentione prava facit. Mendacium ergo utrumque istorum complectitur: quia quantum est de se, inordinatum est. Et quia inordinatio in significando non potest esse nisi ex falsitate significationis, ideo in mendacio falsa significatio includitur. Falsa autem significatio ad rationem peccati in moralibus non sufficit, cum non sit in potestate hominis verum significare, sicut nec verum scire. Unde oportet quod sit talis falsa significatio in mendacio, qua quis volens a recto deviet. Hoc autem non est, nisi quando sciens falsum loquitur, quia ignorans non voluntarius est. Ex hoc autem ipso quod aliquis scienter falsum loquitur, falsitatem intendit significare; et ideo completivum in definitione mendacii ponitur intentio fallendi, sed quasi materiale falsa vocis significatio.

[13009] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mentiri et mendacium in hoc differunt, quia mendacium nominat aliquid quod secundum se est de genere malorum per abstractionem suam; mentiri autem ratione suae concretionis importat obliquitatem, sive peccatum ex parte dicentis. Unde aliquis dicendo illud quod secundum se a vero non deviat, si secundum suam opinionem deviet, mentitur; non autem quod dicit, est mendacium.

[13010] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vox homini principaliter data est ad significandum. Unde omne signum quo quis aliquid significat, nomine vocis intelligitur, et eo mendacium perfici potest, sicut patet in signis et nutibus monachorum; sicut et omnes alii sensus sortiuntur nomen visus, qui est principalior inter eos.

[13011] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod finis est duplex. Unus qui est proprius alicui virtuti vel vitio, et commensuratur objecto ejus; et hujusmodi finis intentio ad speciem virtutis vel vitii pertinet sicut et voluntas objecti: aequaliter enim est essentiale fortitudini velle sustinere difficilia, et intendere bonum, quod est secundum habitum. Alius est finis communis, sicut felicitas respectu omnium virtutum; et intentio hujusmodi finis non specificat virtutem. Intentio autem quae in definitione mendacii ponitur, est finis proprii, et objecto proportionati. Sicut enim verax vera loquitur amore veri, ita mendax falsum loquitur falsitatem intendens.

[13012] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod factum quod est de genere bonorum, fit perversa intentione alicui vitio appropriata, ad speciem illius vitii trahitur, sicut qui vadit ad Ecclesiam ut furetur: unde et vera vocis significatio, quando intentione fallendi fit, ad speciem mendacii trahitur.

[13013] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 1 ad 5 Ad ultimum dicendum, quod intentio fallendi potest intelligi dupliciter. Uno modo respectu fallaciae prout est in ipso fallente tantum; alio modo prout est in fallente et in eo qui fallitur. Quicumque enim falsum loquitur, quantum est in se, fallit, quamvis non semper aliquis per ejus verbum fallatur. Quicumque ergo sciens, falsum loquitur, fallaciam intendit secundum quod est in fallente. Unde ista intentio fallendi communis est omni mendacio. Sed intentio qua aliquis intendit fallaciam non solum ut ipse fallat, sed ut alii fallantur, non est in mendacio jocoso: unde minimum habet de ratione mendacii.

Articulus 2

[13014] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 tit. Utrum divisio mendacii in littera sit conveniens

[13015] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mendacium dividatur in littera. Ea enim quae secundum accidens sunt, cum infinita sint, dimittenda sunt. Sed mendacio, inquantum hujusmodi, accidit quod fiat loco, vel commodo, vel damno alicujus. Ergo secundum ista inconvenienter dividitur mendacium.

[13016] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in 4 Ethic., ludus, cum sit quaedam requies, utilis est ad vitam etiam virtuosam. Sed mendacium officiosum dicitur quod fit ad utilitatem alicujus, jocosum autem quod fit causa joci. Ergo mendacium jocosum in officioso includitur, nec deberet contra ipsum dividi.

[13017] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus in 4 Ethic., dicit, quod aliquis fallax est qui nullius gratia majora existentibus fingit. Sed mendacium jocosum, officiosum,

et perniciosum alicujus causa fit. Ergo est aliquod mendacium praeter ista tria.

[13018] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Augustinus ponit octo mendacii genera. Ergo insufficienter per tria tantum dividitur.

[13019] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, videtur quod in illis octo sit etiam aliqua superfluitas. Mendacium enim quod fit in doctrina religionis, non distinguitur ab aliis nisi secundum materiam. Sed materialis multiplicatio relinquenda est. Ergo non debuit hoc mendacium contra alia distingui.

[13020] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, philosophus, in 4 Eth., dividit mendacium in jactantiam et ironiam. Cum ergo haec membra hic praetermittantur, videtur divisio insufficiens.

[13021] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod mendacium hic dividitur, ut cognoscatur quomodo diversimode contingit mendacio peccare; et ideo non assignantur hic modi mendacii facientes diversitatem in ipso secundum quod est hujusmodi, sed magis secundum quod est peccatum. Et propter hoc assignantur tres modi mendacii, secundum quod fallacia, quae est mendacii complementum, in tribus gradibus consistere potest. Primus gradus est ut sit tantum in fallente qui fallit, quamvis nullus ab ipso fallatur; et hoc contingit in mendacio jocoso. Secundus gradus est ut fallacia tantum ad opinionem audientis perveniat, ut scilicet verum aestimet quod falsum est sibi a dicente prolatum; et in hoc gradu consistit mendacium officiosum, in quo non pervenitur ad plus mali, nisi quod audiens falsam intentionem concipiat quantum ad intentionem dicentis. Tertius gradus est ut secundum ejusdem intentionem fallacia perducatur ulterius usque ad damnum in rebus vel persona alicujus; et hoc est perniciosum mendacium.

[13022] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum: quia quamvis hujusmodi accidant mendacio inquantum hujusmodi, non tamen accidunt ei inquantum peccatum.

[13023] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ludus aliquis sit utilis, non tamen ludus ille talis qualis est ludus mentientis.

[13024] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui nullius gratia mentitur, ad mendacium jocosum reducitur, maxime si mentiatur de indifferentibus, et quae ad nullius damnum pertinere possunt: operationes enim ludicrae nullius gratia fiunt, ut dicitur in 10 Eth.

[13025] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa octo genera mendacii sub tribus primis continentur; sed ideo magis particulatim dividuntur quia in diversis materiis contingit esse majus vel minus peccatum; unde tria membra secundae divisionis reducuntur ad mendacium perniciosum. Potest enim alicui inferri nocumentum vel in spirituali vita (et sic est primum quod fit in doctrina religionis), vel in aliis; sive nocumentum alicui illatum in nullius profectum cedat, quod est secundus modus; sive cedat in profectum alicujus, quod est tertius modus. Duo vero alii modi reducuntur ad mendacium jocosum. Quia aliquando aliquis mentitur

propter suam delectationem quam habet in mentiendo, et sic est quartus modus; aliquando autem propter delectationem alterius, cui ex mendacio placet, et sic est quintus modus. Tres vero ultimi modi reducuntur ad officiosum mendacium. Aliquando enim aliquis mentitur ad vitandum damnum alterius in pecunia, et sic est sextus modus; aliquando in persona quantum ad vitam corporalem, et sic est septimus modus; aliquando vero quantum ad ea quae virtutis sunt, et sic est octavus.

[13026] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod materialis multiplicatio debuit hic tangi, inquantum diversa quantitas culpae per eam insinuatur.

[13027] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 2 ad 6 Ad ultimum dicendum, quod philosophus assignat duas species mendacii secundum quod opponitur virtuti; et ideo divisit mendacium in superfluum, quod est jactantia, et diminutum, quod est ironia. Jactator enim est qui majora de se fingit quam sint; ironia autem quae minora. Hic autem dividitur mendacium ad cognoscendum quantitatem in ipso; et ideo oportuit aliter dividere.

Articulus 3

[13028] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 tit. Utrum omne mendacium sit peccatum

[13029] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Nullum enim peccatum fit instinctu spiritus sancti. Sed Jacob, ut in littera dicitur, propter familiare consilium spiritus sancti, quod a matre acceperat, dixit se esse primogenitum, cum non esset, Genes. 27: et ita mentitus est. Ergo aliquod mendacium non est peccatum.

[13030] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullum peccatum remuneratur a Deo. Sed obstetrices Aegypti sunt remuneratae a Deo pro mendacio quod Pharaoni dixerunt, ut dicitur Exod. 1. Ergo aliquod mendacium non est peccatum.

[13031] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullus virtuosus, inquantum hujusmodi, peccat. Sed secundum philosophum in 4 Ethic., ad virtutem veritatis pertinet declinare ad minus, in quo aliquod mendacium est. Ergo non omne mendacium est peccatum.

[13032] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, ut dicitur 2 Petr. 1, 21: *spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*, qui Scripturas divinas ediderunt. Sed inveniuntur in Scripturis aliquae locutiones quae non sunt verae secundum quod verba sonant, sicut quod ligna silvae iverunt ad rhamnum, ut eis imperaret, Judic. 9. Cum ergo per inspirationem spiritus sancti

non fiat aliquod peccatum, videtur quod non omne mendacium sit peccatum.

[13033] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, vitium mendacii, quod virtuti veritatis opponitur, non solum est in dictis, sed etiam in factis. Sed sine peccato potest aliquis aliquando significare facto quod non est, sicut de Christo legitur Luc. ultimi, quod finxit se longius ire: similiter etiam Josue, qui simulavit se fugere ante habitatores hai, et David qui simulavit se stultum ante regem Achis. Ergo et verbo potest aliquis sine peccato mentiri.

[13034] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, mendacium non videtur esse peccatum nisi ex eo quod fallit. Sed aliquando expedit homini ut in aliquo fallatur et erret, ut in littera dicitur, et in multis casibus patet. Ergo aliquando potest aliquis sine peccato mentiri.

[13035] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, nullus actus congruus est peccatum. Sed mendacium officiosum est hujusmodi: quia officium est congruus actus personae secundum statuta patriae. Igitur et cetera.

[13036] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Augustinus in Lib. de Mend., dicit: *quisquis aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, esse putaverit, seipsum turpiter decipit.* Ergo omne mendacium peccatum est.

[13037] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, omnis inordinatio in actibus humanis, si voluntaria sit, peccatum est. Sed ubicumque est mendacium, est aliqua inordinatio, quia adhibetur vox ad significandum aliquid quod significabile non est. Ergo omne mendacium est peccatum.

[13038] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, nihil opponitur virtuti nisi peccatum. Sed omne mendacium opponitur virtuti, quae est veritas, ut in 4 Ethic. patet. Ergo omne mendacium est peccatum.

[13039] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum malum omnifariam contingat, cujuslibet circumstantiae perversitas, etiam aliis circumstantiis debitis existentibus, peccatum in moribus facit; ut si aliquis accipiat unde non debet, quantumcumque bonum intendat, vel aliae circumstantiae ordinatae videantur, peccatum non evitabit. Cum autem locutio inventa sit ad exprimendam conceptionem cordis, quandocumque aliquis loquitur quod in corde non habet, loquitur quod non debet. Hoc autem contingit in omni mendacio; unde omne mendacium est peccatum, quantumcumque aliquis propter bonum mentiatur.

[13040] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verba quae Jacob protulit, secundum aliquem intellectum necessitatem vel veritatem habuerunt: sibi enim primogenitura Dei electione debebatur, et ad illum intellectum spiritus sanctus verba ordinabat, cujus instinctu et intellectu loquebatur, sive ipse illum intellectum ex verbis acciperet explicite, sive implicite hoc significare intenderet ad quod spiritus sanctus ordinabat; unde a mendacio excusatur. Et eadem ratio est de omnibus verbis quae mendacium sapere videntur ab illis viris prolata in quibus mendacium concedere nefarium videtur.

[13041] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obstetrices mentitae

sunt ad litteram: nec pro mendacio remuneratae sunt, sed pro pietate, quia pueros Hebraeorum liberaverunt.

[13042] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in majori includitur minus, et non e converso. Et quando virtuosus eligit minus dicere de se quam possit, secundum rei veritatem non mentitur, sed aliquod verum tacet.

[13043] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verba quae in sacra Scriptura sunt scripta, aut sunt verba ejus qui Scripturam edidit, aut sunt verba alicujus qui in Scriptura recitatur loquens. Si primo modo, sic non contingit in eis mendacium, quia in figurativis locutionibus non est sensus verborum quem primo aspectu faciunt, sed quem proferens sub tali modo loquendi facere intendit, sicut qui dicit, quod pratum ridet, sub quadam rei similitudine intendit significare prati floritionem. Si autem sunt verba alicujus qui recitatur loquens, aut sunt alicujus cujus malitia in Scriptura arguitur, et sic non est inconveniens quod sint ibi etiam mendacia, sicut verba Judaeorum Christum blasphemantium: aut alicujus qui commendatur non de perfectione virtutis, sed de profectu, sicut obstetrices commendantur quod in hoc profecerunt quod non in damnum alicujus, sed in obsequium divinum mentitae sunt: aut sunt verba alicujus qui commendatur de perfectione virtutis, et in exemplum proponitur; et tunc est eadem ratio sicut de verbis Scripturae.

[13044] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod facta non sunt ordinata de se ad significandum sicut voces: et ideo non oportet quod si aliquid fiat per quod aliquid falsum detur intelligi, hoc ipso fiat quod non debet fieri, sicut dicitur quod non debet dici quando falsum voce significatur. Unde non oportet quod omne tale factum sit peccatum, et praecipue quando factum in significationem alicujus exhibetur: tunc enim eadem ratio est de illis factis, et de locutionibus figurativis. Sicut enim locutio figurativa veritatem habet non a sensu quem verba habent in primo aspectu, sed ab eo quem loquens facere intendit; ita etiam quod dominus ostendit se velle longius ire, quasi per similitudinem elongationis in itinere, significabat elongationem sui a cognitione discipulorum; et in hoc veritatem habebat.

[13045] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis alicui prosit in aliquo casu falli, non tamen propter hoc bonum, aliquod malum faciendum est, sicut nec est furandum, ut eleemosynae dentur: et ita cum mendacium de se inordinationem habeat, non est mentiendum pro quocumque alterius commodo.

[13046] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 3 ad 7 Ad ultimum dicendum, quod mendacium dicitur officiosum non ratione sui, sed ratione causae quae ad mentiendum inclinat.

Articulus 4

[13047] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 tit. Utrum omne mendacium sit peccatum mortale

[13048] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod in perditionem adducit, est peccatum mortale. Sed in Psalm. 5, 7, dicitur: *perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

[13049] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne id quod in subversionem fidei vergit, est peccatum mortale. Sed mendacium est hujusmodi, ut Augustinus probat in Lib. de Mendac. Ergo omne mendacium est peccatum mortale. Minor patet ex hoc quod si in aliquo casu mentiri licet, tunc non semper oportet fidem bono homini adhibere; et si in aliquo non sibi creditur, non erit necessitas ut in aliis sibi credatur.

[13050] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, si aliquod mendacium excusetur a peccato mortali, praecipue mendacium officiosum tale esse videtur. Sed mendacium officiosum est peccatum mortale, cum per ipsum aeterna merces in temporalem commutetur. Gregorius enim dicit in Glossa Exod. 1 de obstetricibus: *benignitatis earum merces, quae in aeterna vita remunerari poterat, per culpam mendacii in terrenam recompensationem commutata est.* Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

[13051] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, in littera dicitur, quod perfectis viris damnabile est pro commodo alterius mentiri. Sed nullum peccatum dicitur esse damnabile, nisi mortale. Ergo mendacium officiosum perfectis est mortale; et eadem ratione omne aliud mendacium, cum mendacium officiosum minus videatur esse damnosum; et per consequens etiam in aliis omne mendacium peccatum mortale est, quia perfecti non sunt pejoris conditionis quam alii.

[13052] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, nihil prohibetur divino praecepto nisi peccatum mortale. Sed in prohibitione falsi testimonii prohibetur omne mendacium, sicut Augustinus dicit in Lib. de mendacio. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

[13053] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, propter peccatum mortale non aedificantur spirituales domus. Sed obstetricibus aedificavit Deus spirituales domos, secundum Hieronymum. Ergo obstetrices mentiendo mortaliter non peccaverunt; et ita non omne mendacium est mortale peccatum.

[13054] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, nullum peccatum mortale alicui conceditur. Sed in Glossa super 1 Exod. dicitur quod infirmis conceditur mentiri. Ergo non omne mendacium est peccatum mortale.

[13055] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Gregorius dicit, quod mendacium officiosum facile credimus relaxari. Sed peccatum ex hoc dicitur veniale quod facile remittitur. Ergo

mendacium officiosum est peccatum veniale.

[13056] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod peccatum mortale dicitur quod hominem vita spirituali privat. Spiritualis autem vita per caritatem est; unde illa peccata ex sui genere mortalia sunt quae contra dilectionem Dei vel proximi vergunt. Et ideo duplex genus mendacii peccatum mortale ponendum est. Primum quod contra Deum est, sicut cum quis in doctrina religionis mentitur. Secundum est quod in detrimentum justitiae ad proximum vergit: sive sit tale mendacium quod ad perversionem judicii ordinatur, sicut cum quis in loco judicii falsum dicit; sive sit in nocumentum alicujus, quod sine mortali peccato esse non potest. Alia vero mendacia, quia inordinationem quamdam habent, non tamen a dilectione Dei et proximi avertunt; peccata sunt, sed sunt venialia.

[13057] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa non loquitur de omni mendacio, sed de pernicioso tantum.

[13058] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mendacium prolatum, si aestimetur esse licitum, ipsa aestimatio in subversionem fidei verget; non tamen oportet quod omne mendacium ad subversionem fidei ordinetur, praecipue cum non sit de his quae ad fidem spectant.

[13059] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de mendacio obstetricum diversa est opinio. Quidam enim dicunt quod mendacium fuit ad conservandum vitam puerorum; et sic fuit officiosum, et veniale peccatum. Fuit etiam ad conservandum vitam propriam; et sic fuit libidinosum, et mortale peccatum. Sed hoc non videtur rationabile: quia non minus debet homo suam vitam tueri quam alterius. Et ideo alii dicunt, quod in actibus obstetricum tria est considerare. Primo ipsam pietatem qua pueris parcere voluerunt; et quantum ad hoc vel meruerunt, vel ad meritum disponebantur; et secundum hoc intelligendum est verbum Hieronymi, quod aedificavit eis Deus domos spirituales. Fuit etiam ibi mendacium, quod sive pro liberatione puerorum sive pro liberatione vitae propriae (quod magis videtur subtiliter discutienti secundum Gregorii dictum) peccatum veniale fuit; et sic habent laudem secundum Augustinum in Lib. de mendacio, non perfectae justitiae, sed profectus ad justitiam. Fuit etiam ibi omissio confessionis divinae veritatis et justitiae, si tamen coram Pharaone tunc confiteri tenebantur; et quantum ad hoc potuit ibi esse peccatum mortale. Et secundum hoc potest intelligi quod merces aeterna eis in temporalem commutata est. Vel si ex hoc mortaliter non peccaverunt, dicitur merces aeterna in temporalem commutata, quia earum benignitas gratia non informata remunerationem temporalem habuit, quae gratiae adjuncta habuisset aeternam.

[13060] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum quosdam omne mendacium viris perfectis peccatum mortale est; cujus rationem dupliciter aliqui assignant. Quidam enim sumunt rationem ex perfectione caritatis, per quam mens hominis summae veritati adhaeret; adeo quod omne mendacium eorum cum deliberatione et ex contemptu est; unde non potest esse veniale, sicut nec homo in primo statu venialiter peccare potuit. Sed hoc nihil est dictu: quia eadem ratione nullum aliud peccatum veniale committere possent, quod falsissimum est in

quantumcumque perfectissimis viris, cum etiam in apostolis peccatum veniale fuerit. 1 Joan. 1, 8: *si dixerimus, quod peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Alii vero sumunt rationem ex perfectione status secundum quod aliqui perfectionem in publico praetendunt, ut religiosi et praelati; et istis adhibetur fides tamquam conservatoribus veritatis; unde si in aliquo a veritate deviarent, nec eis nec aliis fides adhiberetur, et sic fieret magnum praejudicium veritati. Sed hoc iterum nihil est: quia non creditur eis tamquam conservatoribus veritatis in omnibus eorum factis vel dictis, sed in illis tantum quae ad officium conservandae veritatis spectant, sicut doctrina et judicium, in quibus si a veritate deviarent, non est dubium quin peccarent mortaliter. Et ideo dicendum, quod nec mendacium nec aliquod peccatum quod ex genere suo peccatum mortale non est, perfectis viris mortale peccatum fit, nisi sit contra eorum votum. Sed per accidens potest eis mortale fieri sicut et aliis, ut si fiat contra conscientiam, quamvis errantem, vel ratione scandali, vel alicujus hujusmodi. Quod vero dicitur in littera, quod mendacium officiosum perfectis viris est damnabile, intelligendum est comparative: quia in eodem genere peccati magis peccat perfectus quam imperfectus, quamvis uterque venialiter vel mortaliter. Non tamen haec circumstantia aggravans aggravat in infinitum, ut quod uni est veniale, alteri mortale fiat.

[13061] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod divino praecepto prohibetur aliquid dupliciter. Uno modo directe, quod contra praeceptum dicitur; et sic prohibetur mendacium perniciosum, quod ex ipsa forma praecepti patet: *non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Alio modo indirecte, quod praeter praeceptum dicitur; et sic mendacium jocosum et officiosum, sicut et alia peccata venialia, praecepto divino prohibentur.

Articulus 5

[13062] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 tit. Utrum gradus mendaciorum convenienter assignentur in littera

[13063] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus mendaciorum in littera assignentur. Quandocumque enim aliquis falsum scienter loquitur, mentitur. Sed aliquis disputando falsum scienter loquitur etiam in his quae ad fidem pertinent. Ergo dicit mendacium in doctrina religionis. Sed hoc non est gravius mendacio pernicioso. Ergo mendacium quod fit in doctrina, non est primum et gravissimum mendacium.

[13064] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, contingit quod de his quae ad fidei religionem pertinent, aliquis joco mentiatur; nec tamen hoc gravius reputaretur quam mendacium

vergens in grave damnum proximi. Ergo idem quod prius.

[13065] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, officiosum mendacium plus habet de ratione mendacii quam jocosum, ut ex dictis patet. Cum ergo jocosum mendacium praeponatur officioso, videtur quod inconvenienter ordinetur.

[13066] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, cuicumque malitia propter seipsam placet, videtur in spiritum sanctum peccare. Sed peccatum in spiritum sanctum est gravissimum, ut in 2 Lib., dist. 43, qu. 1, art. 2, dictum est. Cum ergo ille qui mentitur sola mentiendi libidine, in ipsa malitia delectari videatur, videtur quod hoc mendacium ceteris sit gravius, quod tamen quarto loco ponitur.

[13067] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, quanto majus nocumentum per mendacium evitatur, tanto est minus peccatum. Sed majus damnum est corporis mors quam corporis immunditia. Ergo septimum mendacium quod fit ad tuendum vitam, deberet postponi octavo, quod fit ad tuendum aliquem ab immunditia corporali.

[13068] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 s. c. 1 In contrarium est auctoritas Augustini in libro de mendacio.

[13069] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod quodlibet peccatum secundum suum genus habet aliquam quantitatem, cui addi vel subtrahi potest ratione alicujus adjuncti; unde et quantitas mendacii secundum tres gradus potest considerari. Primus gradus est, quando quantitas mendacii ex aliquo adjuncto augmentatur. Hoc autem adjunctum, mendacium aggravans, est vel profanatio divinorum, quae est conditio maxime aggravans; et ideo mendacium quod fit in doctrina religionis, ponitur primum; vel est nocumentum proximorum, quod quidem mitigatur, si nocumento aliqua utilitas adjungatur; et ideo in secundo ordine ponitur mendacium quod alicui obest, et nulli prodest; in tertio vero mendacium quod alicui prodest, et nulli obest. Secundus vero gradus mendacii consideratur sine additione vel diminutione. Sed quia in quolibet genere peccati gravius est peccatum quod ex habitu procedit inquantum ex libidine majori fit; ideo in quarto loco ponitur mendacium quod fit ex libidine mentiendi; quia unicuique habenti habitum delectabilis est operatio secundum proprium habitum. Quinto vero loco ponitur mendacium quod non videtur ex habitu procedere, sed ex intentione alicujus finis extranei, quae tamen mendacium non aggravat nec alleviat, sicut quod fit ex intentione placendi vel delectandi. Tertius gradus est in quo consideratur quantitas mendacii diminuta ex aliquo adjuncto, quod est intentio utilitatis, quae tanto magis alleviat, quanto damnum est gravius quod vitatur; et ideo in sexto loco ponitur mendacium quod fit ad vitandum sublevationem pecuniae: septimum mendacium quod fit ad vitandum occisionem: octavum ad vitandum deturpationem libidinis, quod propter propinquitatem consensus vix sine peccato esse potest.

[13070] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ille qui disputando falsum loquitur, quamvis scienter, non mentitur, nisi asserendo dicat: quia non ex sua persona falsum illud enuntiat, sed gerens personam veritatem negantis.

[13071] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod distinctio istorum graduum et ordo accipiuntur ceteris paribus; unde in aliquo casu illud quod est secundum, potest esse primum; et sic de aliis est.

[13072] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis mendacium officiosum habeat plus de ratione mendacii quam jocosum, inquantum habet plus de assertione; tamen officiosum habet minus de malo ratione utilitatis adjunctae; et ideo est minus peccatum.

[13073] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut in Lib. 2, dist. penult., qu. 1, art. 2, in corp., dictum est, non omne peccatum quod fit ex electione habitus, est peccatum in spiritum sanctum; alias non esset speciale genus peccati; et ideo hoc mendacium quod fit ex mentiendi libidine, cum procedat ex inclinatione habitus, et non ex rebellione voluntatis ad aliquod eorum quibus a peccato liberamur, quod est proprium peccati in spiritum sanctum, non erit peccatum in spiritum sanctum.

[13074] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod immunditia corporalis hic intelligitur quae habet vicinitatem ad peccatum, ratione cujus majus damnum reputatur quam corporis mors.

Expositio textus

[13075] Super Sent., lib. 3 d. 38 q. 1 a. 5 expos. *Ne pro corpore alterius animam suam occidat.* Quod sic vitari potest secundum Augustinum in Lib. de mendacio. Si enim aliquis ad mortem quaeratur, simpliciter nobis interrogatis de eo sine loci determinatione, respondendum est, quod eum non prodemus, etiam si oporteat nos tormenta sustinere: pro quo facto quemdam episcopum laudat. Si autem interrogamur, utrum sit in illo loco determinato, respondendum est: scio ubi est, sed non dicam. *Praecipue si iteretur.* Hoc dicitur inquantum multiplicatio venialium disponit ad mortale. *Ut ab immunditia corporali aliquem tueatur.* Sed quid faciendum est ipsi mulieri, si propter libidinem vel immunditiam quaeratur? Quidam dicunt, quod si sentit se perfectam, non debet mentiri: quia in ipsius violationem non consentiet, et sic immunis a peccato erit. Si autem sentit se imperfectam, debet veniale peccatum committere potius quam incurrat peccati mortalis periculum. Sed melius dicendum, quod si propositum non consentiendi habet, spem suam in Deo ponere debet, qui non patitur tentari supra posse; et non debet venialiter peccare. Ex hoc enim ipso quod ponitur aliquid debitum vel dignum fieri, aufertur omnis ratio peccati. Et ita omne mendacium non esset peccatum, quod est contra Augustinum. *Nec omne mendacium isto praecepto prohiberi videtur.* Intelligendum est directe sicut contrarium praecepto. *Nec praemissa descriptione mendacium jocosum includi.* Verum est, si intelligitur intentio fallendi, secundum quod fallacia est, non tantum in dicente, sed etiam in audiente, quia fallitur, ut dictum est.

Distinctio 39

Prooemium

[13076] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de mendacio; hic determinat de perjurio; et dividitur in duas partes: in prima determinat de perjurio; in secunda de juramento, ibi: *si autem quaeritur, utrum jurare sit malum; dicimus aliquando malum esse, aliquando non.* Circa primum duo facit: primo definit perjurium; secundo circa definitionem movet quamdam quaestionem, ibi: *hic quaeritur, utrum sit perjurium ubi non est mendacium.* Circa quod tria facit: primo movet quaestionem, et ponit opinionem ad alteram partem quaestionis; secundo ponit opinionem ad contrariam partem, ibi: *quibusdam placet, quibusdam non placet*; tertio veritatem determinat, ibi: *sed melius creditur.* Circa quod duo facit: primo determinat veritatem; secundo circa determinationem movet duas quaestiones: quarum prima incipit ibi: *cum vero quis jurat quod verum est, aestimans esse falsum, quaeritur quid sit ibi perjurium*; secunda ibi: *hic opponitur* et cetera. *Si autem quaeratur, utrum jurare sit malum; dicimus aliquando malum esse, aliquando non.* Hic determinat de juramento; et primo determinat de ipso ex parte jurantis; secundo ex parte juramentum exigentis, ibi: *quaeritur etiam, si peccat qui hominem jurare cogit.* Circa primum tria facit: primo inquirit, an juramentum sit licitum; secundo determinat de forma juramenti: ibi: *quaeritur etiam si liceat jurare per creaturam*; tertio determinat de obligatione ipsius, ibi: *nunc superest videre, utrum omne juramentum implendum sit.* Circa secundum duo facit: primo determinat formam debitam juramenti; secundo inquirit, utrum liceat uti juramento quod habet indebitam formam, ibi: *post hoc quaeritur, utrum fide ejus utendum sit qui per Daemonia vel idola juraverit.* Circa primum duo facit: primo tangit formam juramenti quod fit per execrationem, ibi: *est etiam quoddam genus juramenti gravissimum, quod fit per execrationem.* Circa primum duo facit: primo ponit formam juramenti; secundo exponit eam, ibi: *hic quaeritur quid sit dicere: per Deum juro.* Circa primum duo facit: primo ponit formam juramenti secundum diversa; secundo comparat juramenta secundum diversa facta, ibi: *si quaeritur quis magis teneatur; an qui per Deum, an qui per Evangelium, vel per creaturas jurat; dicimus qui per Deum. Nunc superest videre, utrum omne juramentum implendum sit.* Hic determinat de obligatione juramenti; et circa hoc tria facit: primo ostendit in quo casu juramentum obliget; secundo utrum incurratur perjurium ex juramento non obligatorio, ibi: *qui vero immutat, utrum perjurus debeat dici, solet quaeri. Quaeritur etiam si peccat qui hominem jurare cogit.* Hic duo facit: primo inquirit, utrum liceat juramentum exigere; secundo quo tempore ad juramenta convenire debeant, ibi: *sancta synodus decrevit* et cetera. Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit juramentum; 2 an juramentum sit licitum; 3 de obligatione juramenti; 4 quid sit perjurium; 5 utrum omne perjurium, sive juramenti abusio, sit peccatum mortale.

Articulus 1

[13077] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 tit. Utrum jurare sit idem quod Deum in testem invocare

[13078] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod jurare non sit idem quod Deum in testem invocare. Aliquando enim, ut in littera dicitur, licitum est per creaturas jurare. Sed tunc non videtur invocari divinum testimonium, sed magis testimonium creaturae. Ergo jurare non est Deum in testem invocare.

[13079] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, apostolus ad Hebr., dicit quod homines per majorem se jurant: nec hoc solum de Deo intelligitur, sed etiam de hominibus, qui supra nos sunt: quia Joseph per salutem Pharaonis juravit. Ergo jurare non est idem quod Deum in testem invocare.

[13080] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, non est idem esse judicem et testem. Sed in juramento quod fit per execrationem, Deus videtur invocari ut judex, ut cum dicimus: si hoc feci, ita mihi accidat; qui modus ponitur Job 31. Ergo non omne juramentum fit per invocationem divini testimonii.

[13081] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, accipere testimonium a Deo et ab homine non differt nisi materialiter. Sed ille qui invocat hominem in testem, non dicitur per hominem jurare. Ergo et ille qui invocat Deum in testem, non dicitur per Deum jurare.

[13082] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, in littera dicitur ex verbis Augustini: *jurare est jus veritatis Deo reddere.* Sed quicumque verum dicit, etiam si nullum invocet testimonium, jus veritatis Deo reddit. Ergo ad juramentum non exigitur invocatio divini testimonii.

[13083] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Augustinus, et habetur in littera: *quid est jurare per Deum, nisi, testis est Deus?* Sed ista est communissima forma jurandi. Ergo juramentum est invocatio divini testimonii.

[13084] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne illud quod ad confirmandum aliquid assumitur, quodammodo dat ei testimonium. Sed in juramento divina veritas ad confirmationem nostri dicti inducitur. Ergo jurare est Deum testem invocare.

[13085] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, controversiae non solent nisi testibus terminari. Sed finis omnis controversiae est juramentum, ut dicit apostolus ad Heb. Ergo juramentum videtur esse aliqua invocatio divini testimonii.

[13086] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod juramentum proprie fit ad confirmationem eorum quae in dubium veniunt audienti, de quibus loquens vel certitudinem habet, vel dicit se habere; et de illis dubiis quae ex sui natura dubitationem habent, sicut sunt facta contingentia, quae per rationem confirmari non possunt. In aliis enim ridiculum videtur

juramentum exhibere. Horum ergo dubiorum certitudo fieri non potest nisi per aliquem cujus scientiae nihil desit, et cujus veritas infallibilis sit. Hoc autem in solo Deo invenitur; et ideo ejus testimonium solum ad hujusmodi confirmationem efficax est. Sed testimonium ejus aut assumitur ad hujus confirmationem quod jam exhibitum est; et hoc non vocatur juramentum, sed magis probatio per auctoritatem; vel invocatur ad exhibendum; et hoc proprie juramentum est. Et ideo aliquod juramentum fit in quo simpliciter divinum testimonium invocatur, ut cum dicitur: testis est mihi Deus: aliquod vero in quo ipsius testis invocati reverentia, qui testimonium credibile facit, proponitur vel in seipso, ut cum dicitur, per Deum, vel vivit dominus; vel in aliquo ejus effectu praecipuo, ut cum juratur per caelum, vel per Evangelium, vel per sanctos. Aliquando vero ipse modus testificationis specificatur, ut cum dicitur: si non est ita, hoc mihi accidat.

[13087] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum quis per creaturam jurat, ejus Deum invocat. Hoc autem potest dupliciter fieri. Uno modo per aliquam creaturam, in qua divina magnificentia ostenditur, quae in testimonium inducitur. Alio modo dicitur in illa creatura effectus divinae testificationis exquiri, ut cum dicitur: per caput meum; vel per salutem meam.

[13088] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Joseph jurans per salutem Pharaonis, utroque dictorum modorum jurare potuit, vel quasi oppignorans Deo salutem Pharaonis, cui astrictus erat; vel in potestate Pharaonis divinam magnificentiam venerans, et in testimonium inducens.

[13089] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc ipso quod Deus judex efficitur, mendacium vindicans, testificatur veritatem vel falsitatem dicentis.

[13090] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut veneratio quae fit summae majestati, habet specialem modum et nomen prae aliis venerationibus exhibitis quibuscumque, dicitur enim latria; ita etiam invocatio testimonii infallibilis veritatis habet specialem rationem et nomen testificandi prae aliis testimoniis; et ideo invocare hominem in testem, et similiter servire homini, non est ei latriam exhibere, sicut servire Deo. Ideo tamen licet per creaturam jurare, non autem creaturae latriam exhibere, quia testificatio divina in manifestatione consistit: divina autem nobis per creaturas manifestantur. Sed latria exhibetur ipsi inquantum in se summus est, et ideo non exhibetur sibi in aliqua creatura.

[13091] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 1 ad 5 Ad ultimum dicendum, quod tunc proprie dicitur aliquis jus veritatis dictae a se Deo reddere, quando in ipsum sicut in primam originem omnis veritatis suum dictum reducit; quod non fit in simplici assertione. Et ideo sciendum, quod juramentum quod fit per creaturas, quodammodo est licitum, et quodammodo illicitum. Si enim aliquis per creaturam juret quasi per primam originem veritatis, illicitum est juramentum, et ad idolatriam pertinet. Si autem juret quis per creaturam ut in qua prima veritas relucet, sic licitum est juramentum.

Articulus 2

[13092] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 tit. Utrum juramentum sit de per se appetendis

Quaestiuncula 1

[13093] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod juramentum sit de per se appetendis. Sicut enim in littera dicitur, *jurare est jus veritatis Deo reddere*. Hoc autem est honestissimum, et appetendum. Ergo et juramentum.

[13094] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in littera dicitur ex verbis Augustini: *quicumque jurat per aliquid, veneratur illud*. Sed venerationem Deo exhibere est appetendum, et frequentandum. Ergo juramentum est hujusmodi.

[13095] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omnis actus in quo Deo conformamur, est per se bonus. Sed jurare est hujusmodi: quia in Psal. 109, 4, dicitur: *juravit dominus, et non poenitebit eum*. Ergo juramentum est per se bonum.

[13096] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, nullius per se boni cupiditas vel delectatio prohibetur. Sed, sicut dicit Augustinus, prohibemur jurare cupiditate vel delectatione jurandi. Ergo jurare non est per se bonum.

[13097] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, cujuslibet per se boni frequentatio est utilis. Sed frequens juratio prohibetur in Eccli. 23, 9: *jurationi non assuescat os tuum*. Ergo jurare non est bonum.

Quaestiuncula 2

[13098] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam non sit licitum. Omne enim quod prohibetur, est illicitum. Sed juramentum est prohibitum, Matth. 5, 34: *ego autem dico, non jurare omnino*; et Jac. ult. 12: *ante omnia fratres mei, nolite jurare*. Ergo juramentum est illicitum.

[13099] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nullius rei voluntas prohibetur, nisi peccati. Sed voluntas jurandi prohibetur, cum dicitur, nolite jurare, ut sancti et magistri dicunt. Ergo jurare est illicitum.

[13100] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in sortibus, et judiciis quae fiunt per ignem et aquam vel per duellum, expectatur divinum testimonium; et propter hoc sunt prohibita, quia in his videtur esse quaedam Dei tentatio. Sed juramentum est invocatio divini testimonii, ut dictum est. Ergo juramentum est illicitum.

[13101] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus in multis locis juravit, ut patet Rom. 1, 9: *testis est mihi Deus* et cetera.

[13102] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, nullus actus cadens supra debitam materiam est illicitus, si non fiat ibi alterius circumstantiae corruptio. Sed jurare per Deum est actus cadens super debitam materiam. Ergo cum non importetur in hoc alicujus circumstantiae corruptio, videtur quod sit licitum.

Quaestiuncula 3

[13103] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non requirantur isti tres comites qui in littera ponuntur, ad hoc quod juramentum sit licitum, scilicet veritas, justitia, et judicium. Ubi enim non est veritas, non est justitia, quia veritas justitiae pars est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo veritas non debet connumerari justitiae.

[13104] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, judicium non videtur aliud esse quam executio justitiae. Ergo posita justitia superfluum est ponere judicium.

[13105] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, juramentum quod fit sine istis comitibus, est perjurium, ut in littera dicitur. Si ergo judicium est comes juramenti, nunquam licebit jurare extra judicium: quod falsum est.

[13106] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, multa alia requiruntur ad juramentum quam ista tria, sicut debita forma jurandi, debitum tempus statutum, ut scilicet jejuni ad juramentum accedant, et multa hujusmodi. Ergo videtur quod non sint tantum tres comites juramenti.

[13107] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, in omnibus factis nostris requiruntur ista tria. Ergo non magis debent poni comites juramenti quam aliorum nostrorum operum.

Quaestiuncula 1

[13108] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in confirmatione, quae fit per rationes, duo sunt, scilicet medium probans et id quod probatur; ita etiam in confirmatione juramenti est dictum humanum quasi probandum, et divinum

testimonium quasi medium probans. Medium autem secundum artem syllogisticam debet esse ex eodem genere; unde in necessariis sumuntur necessaria, et in contingentibus contingentia. Veritas autem humanorum verborum est minimae firmitatis, tum ex hoc quod error facile rationi accidit, tum ex hoc quod lingua prona est ad defectum; et ideo divinam veritatem, quae est omnino infallibilis, ad dicta nostra confirmanda assumere non multum convenit, nisi necessitas incumbat. Et ideo juramentum non est computandum inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae propter necessitatem fiunt, sicut sunt bona utilia, ut sectio vulneris, vel aliquid hujusmodi.

[13109] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod supposito quod jurandum sit, justum est quod per Deum juretur, quia in hoc vis originalis omnis veritatis verbi recognoscitur; non tamen oportet quod jurare simpliciter sit per se justum et bonum.

[13110] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod veneratio divina consistit in ipso juramento quasi medio assumpto: sed applicatio ejus ad materiam in qua de facili est defectus, non est omnino conveniens.

[13111] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in juramento divino medium assumitur ex eodem genere: quia sicut Deus est immutabilis, ita etiam in dicto suo falsitas esse non potest; et propter hoc juramentum ejus est per se bonum: nec est simile de nostro juramento.

Quaestiuncula 2

[13112] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid potest habere indecentiam dupliciter; vel per se, vel ex eo quod sequitur. Quod autem ex se indecentiam habet, nullo modo potest licitum esse, quantumcumque necessitas incumbat; sicut patet in stupro, et in aliis quae sunt mala ex genere. Quod autem habet indecentiam propter periculum sequens, duo requirit ad hoc quod convenienter fiat. Unum est cautela sufficienter cavens illud periculum: aliud est utilitas consequens: sicut patet in sectione vulneris. Si enim per eam sanitas reddatur, et talis cautela adhibeatur quod membra cetera non laedantur, convenienter fit. Juramentum autem inconvenientiam quamdam videtur habere, ut dictum est, propter defectibilitatem humanorum verborum, ad quae assumitur veritas immutabilis. Si autem humana verba essent hoc modo defectibilia quod semper necesse esset ea deficere, omnino juramentum de se indecentiam haberet, et nulla necessitate liceret jurare. Sed quia verba humana non semper deficiunt, sed aliquando veritatem habent; ideo diligenti cautela adhibita, ut defectus evitetur, licet jurare propter aliquam necessitatem.

[13113] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod juramentum omnino non est prohibitum neque per Christum, neque per apostolum ejus: sed est prohibita facilitas jurandi propter periculum, ut scilicet quis non ex quacumque causa juret, nec juramentum affectet tamquam per se bonum.

[13114] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas absoluta est per se boni; sed ejus quod est bonum tantum propter imminentem necessitatem, non est voluntas absoluta, sed ex suppositione. In his ergo quae sunt per se mala, utraque voluntas prohibetur; in his vero quae sunt per se bona, neutra: in his vero quae sunt bona propter necessitatem aliquam, prohibetur prima voluntas, et non secunda; et hoc modo prohibetur voluntas jurandi.

[13115] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in praedictis factis ubi expectamus divinum judicium vel testimonium, praefigit homo quasi terminum et modum Deo testimonium reddendi; et ideo est quaedam Dei tentatio: sed in juramento non fit ita, et ideo non est simile.

Quaestiuncula 3

[13116] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod juramentum sit rectum, tria requiruntur. Unum ex parte ipsius rei de qua juratur; et sic requiritur veritas per quam dictum rei adaequatur, alias dictum non esset confirmatione dignum. Aliud requiritur ex parte causae pro qua juratur; et sic requiritur justitia, alias non esset debita necessitas. Tertium requiritur ex parte jurantis; et sic requiritur ut cum discretione juret, alias non adhiberetur debita cautela; et sic est judicium.

[13117] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod veritas non accipitur hic secundum quod est pars justitiae, sed secundum quod est adaequatio vocis ad rem.

[13118] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod judicium non accipitur hic quod est unius in ordine ad alterum, quod est executio justitiae; sed quod est alicujus ad seipsum in hoc quod discutit quid facere debeat, et quid accidere possit.

[13119] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[13120] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in judicio, quod est discretio jurantis, includitur debita forma et eventus et tempus et omnia quae ex parte jurantis consideranda occurrunt.

[13121] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod propter periculum quod in juramento imminet, prae aliis nostris actibus, praecipue juramento isti comites adhibentur.

Articulus 3

[13122] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 tit. Utrum juramentum incautum sit obligatorium

Quaestiuncula 1

[13123] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod juramentum incautum sit obligatorium. Juramentum enim incautum dicitur quod vergit in exitum malum vel minus bonum. Sed tale fuit juramentum quod Josue Gabaonitis exhibuit, quod contra praeceptum Dei fuit, quo praeceperat ne cum gentibus foedus inirent; et tamen observavit illud juramentum, reputans se obligatum. Ergo juramentum incautum est obligatorium.

[13124] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, esto quod aliquis juret nunquam se intraturum religionem: illud juramentum incautum reputatur; et tamen videtur quod sit obligatorium, quia sine peccato potest religionem non ingredi: si autem intret, perjurium incurrit. Quilibet autem obligatur ad hoc ut bonum illud dimittat quod sine peccato fieri non potest. Ergo juramentum incautum videtur obligatorium.

[13125] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, si aliquis juret se nunquam praelationem recipere, hoc juramentum similiter reputatur incautum, eo quod impeditur utilitas communis; et tamen, ut videtur, obligat ad sui observationem: quia si etiam non jurasset, laudabile est ut praelationem quis fugiat. Ergo juramentum incautum est obligatorium.

[13126] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut Bernardus dicit, quod pro caritate institutum est, contra caritatem non militat. Sed juramentum pro caritate institutum est. Cum ergo per juramentum incautum caritas impugnetur, quia est de aliquo malo faciendo, vel de aliquo bono omittendo, videtur quod tale juramentum non sit obligatorium.

[13127] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nihil attingit propriam virtutem nisi quando perfectum est, ut dicitur 7 Phys. Sed virtus juramenti est obligare. Cum ergo juramentum perficiatur tribus comitibus, videtur quod juramentum, ubi tres comites non occurrunt, non sit obligatorium. Sed in omni juramento incauto deest justitia, si illicitum sit quod juratur, vel judicium, si per hoc aliquod bonum impediatur. Ergo juramentum incautum non est obligatorium.

Quaestiuncula 2

[13128] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod juramentum coactum non sit obligatorium. Nullus enim potest ad aliquod speciale obligari, nisi seipsum obliget. Sed nullus dicitur aliquid facere nisi quod volens facit. Cum ergo juramentum coactum voluntatem jurantis excludat, videtur quod tale juramentum non sit obligatorium.

[13129] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, major est obligatio matrimonii

quam juramenti: quia si aliquis juravit se nunquam matrimonium initurum, et postea matrimonium consummaverit, tenetur in matrimonio perseverare. Sed coactio contractum impedit matrimonium. Ergo etiam impedit obligationem juramenti.

[13130] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, juramentum non obligat nisi in hac necessitate ut peccatum evitetur. Sed coactio excludit reatum peccati; unde Lucia dixit: *si invitam me violare feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam.* Ergo etiam obligationem juramenti tollit.

[13131] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est auctoritas Augustini, qui respondit ex consilio b. Ambrosii cuidam, qui coactus juraverat quamdam ducere uxorem, quod matrimonium teneret. Ergo videtur quod coactum juramentum sit obligatorium.

[13132] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, juramentum cui non deest aliquis suorum comitum, est obligatorium. Sed coactio non tollit aliquem comitem juramenti. Ergo non aufert obligationem a juramento.

Quaestiuncula 3

[13133] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod juramentum non obliget secundum intentionem recipientis. Nullus enim debet ad ignotum obligari. Sed intentio juramentum recipientis est mihi ignota. Ergo juramentum meum non obligat me secundum intentionem illius.

[13134] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, juramentum exhibetur ad confirmationem sermonis jurantis. Sed intentio jurantis propinquior est sermoni suo quam intentio alterius. Ergo magis obligat secundum intentionem jurantis quam recipientis.

[13135] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ad obligationem juramenti voluntas jurantis requiritur, qui seipsum obligat. Sed si desit ei intentio obligandi se secundum intentionem recipientis, non est ibi voluntas obligationis. Ergo juramentum illud non erit obligatorium secundum intentionem recipientis.

[13136] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, juramentum institutum est ut per ipsum fiat fides de sermonibus jurantis recipienti. Sed hoc non esset nisi secundum suum intellectum juramentum accipiendum esset. Ergo juramentum obligat secundum intentionem recipientis.

[13137] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, fraus et dolus nemini debet patrocinari. Hoc autem accideret, si aliquis dolose jurans secundum suam intentionem tantum obligaretur. Ergo obligatur secundum intentionem recipientis.

Quaestiuncula 1

[13138] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est juramentum: unum assertorium, et aliud promissorium. Promissorium juramentum est de eo quod in futurum a jurante faciendum expectatur vel per se vel per alium. Assertorium vero est quod fit ad confirmationem veritatis et praesentis et praeteritae, si etiam causa non simus. In juramento ergo assertorio est una tantum obligatio, scilicet qua quis obligatur ad peccatum, si veritas suo juramento desit. In juramento autem promissorio est duplex obligatio. Una qua quis obligatur ad faciendum hoc quod juramento promisit; alia qua obligatur ad peccatum, si non fecerit. His ergo visis, sciendum, quod sicut non omnis assertio est digna ut juramento firmetur, ita nec omnis promissio, sed illa tantum quae utilitatem aliquam continet: unde si promissio quae est de aliquo quod salutem impediat, sive sit contrarium saluti, sive viae perfectae in salutem, juramento firmetur, ex hoc ipso juramentum efficitur indebitum, quasi actus cadens super indebitam materiam: unde obligat secunda obligatione quae est ad peccatum, nec remanet ei virtus obligandi prima obligatione ad faciendum. Prima enim obligatio est ad vitandum secundam obligationem: unde juramentum quod de necessitate ad peccatum obligat, ipso facto ab alia obligatione vacuatur.

[13139] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod juramentum Josue non erat de eo quod secundum se esset illicitum, sed de eo quod factum erat illicitum, quia prohibitum: unde in hoc sufficiebat intentionem servare prohibentis. Et ideo, ut dicit Ambrosius in Lib. de Offic., mulctavit eos meliori morte, scilicet obsequio mysterii divini, ut esset clementior sententia: et sic quodammodo occisi sunt servilitate, quae est mors interpretativa secundum leges.

[13140] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipso facto quo quis jurat se religionem non intraturum, perjurus est. Quamvis enim liceat sibi religionem non intrare, non tamen licet obicem spiritui sancto ponere; et ideo non oportet ut ad cavendum crimen perjurii, quod jam vitari non potest, religionis ingressum omittat.

[13141] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis praelationem fugere possit quandoque ex bono procedere, tamen pertinaciter resistere, semper malum est, sicut patet in Glossa Gregorii Hierem. 1 qui hoc probat exemplo Hieremiae et Moysi, qui cum primo recusassent praelationis officium, ad ultimum humiliter obedierunt. Unde hujusmodi juramentum incautum reputatur: quia, quantum in se est, providentiae divinae praejudicat, et obedientiam ad superiores excludit, quibus in hoc obedire tenetur.

Quaestiuncula 2

[13142] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod coactio in juramento assertorio non potest esse sufficiens, quia nihil potest sufficienter cogere ad hoc quod homo mortaliter peccet; quod contingit, si falsum cum juramento asserat; unde tale juramentum quantumcumque coactum, est obligatorium ad peccatum. In juramento autem promissorio

sciendum, quod coactio potest esse sufficienter cogens ad promittendum: quia ut majus periculum evitetur, potest aliquis aliquid promittere sibi damnosum; quod sine peccato contingere potest: et tunc talis coactio, si sit sufficiens quae in constantem virum cadere possit, tollit obligationem juramenti in foro contentioso: quia ei qui vim intulit, non competit actio ex obligatione illius juramenti. Sed in foro conscientiae est obligatorium: quia magis debet homo subire temporale damnum quam fidem frangere. Habet tamen remedium ut in judicio ab eo repetat. Quod si juraverit se non repetiturum, potest judici denuntiare, qui ex officio suo debet raptorem ad restituendum cogere. Si autem juraverit se non denuntiaturum, contra correptionem fraternam juravit, et non tenetur observare.

[13143] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod coactio non potest facere in tali casu violentum absolute, sed violentum mixtum: quia oportet ut qui jurat, membra moveat ad loquendum, et sua voluntate: tale autem violentum, ut dicit philosophus in 3 Ethic., quamvis simpliciter sit involuntarium, tamen hic et nunc est voluntarium: quia ad vitandum majus malum vult minus damnum subire.

[13144] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod coactio tollit obligationem matrimonii, quia non solum requirit consensum, sed etiam consensum liberum: quod non est in obligatione juramenti.

[13145] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Lucia loquitur de violento simpliciter, in quo patiens nihil confert agenti. Tale autem violentum non potest esse in tali casu.

Quaestiuncula 3

[13146] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod juramentum promissorium, ut dictum est, obligat hac necessitate ut culpa evitetur: unde obligat ad omne illud faciendum quo non facto culpa incurritur. Distinguendum est ergo in eo qui jurat; aut enim simpliciter, aut dolose jurat. Si jurat dolose, ex duabus partibus potest culpa sequi: scilicet ex fractione juramenti, et ex dolo. Quamvis ergo ex ipsa ratione juramenti, inquantum juramentum, non obligetur ad servandum ipsum nisi secundum suam intentionem; tamen ex necessitate juramenti, inquantum fuit dolosum, obligatur ad observandum taliter quod ex dolo alius non laedatur: et hoc est quando secundum intentionem recipientis implet juramentum. Si autem simpliciter juret absque dolo, tunc in foro conscientiae non obligatur nisi secundum suam intentionem; sed in foro contentioso, ubi intentio ignoratur, obligatur secundum quod verba communiter accipi solent.

[13147] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 3 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 4

[13148] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 tit. Utrum perjurium sit mendacium juramento firmatum

[13149] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod perjurium non sit mendacium juramento firmatum. Omne enim mendacium est falsa vocis significatio, ut in praecedenti dist. dictum est. Sed perjurium potest esse sine falsa vocis significatione: quia, sicut in littera dicitur, qui jurat verum quod putat esse falsum, perjurus est. Ergo non omne perjurium est mendacium juramento confirmatum.

[13150] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, perjurium quandoque incurritur in juramentis quae de futuris contingentibus fiunt. Sed in futuris contingentibus non est veritas vel falsitas determinata, ut probat philosophus; et sic perjurium potest esse sine falsa vocis significatione, et sine mendacio.

[13151] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, in littera dicitur, quod qui falsum jurat, quod credit esse verum, perjurus est. Sed talis non mentitur. Ergo perjurium potest esse sine mendacio.

[13152] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, Hieronymus dicit, quod juramentum quod tres comites non habet, est perjurium. Sed defectus justitiae vel judicii non facit mendacium, sed solum defectus veritatis. Ergo non omne perjurium est mendacium.

[13153] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, perjurium nihil aliud est, ut videtur, quam perversum juramentum. Sed juramentum pervertitur non mendacio tantum, sed etiam per falsam formam jurandi, sicut qui jurat per idola. Ergo perjurium potest esse sine mendacio.

[13154] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 s. c. 1 In contrarium est definitio quae in littera ponitur.

[13155] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, juramentum est ad confirmationem veritatis. Sed mendacium veritati opponitur. Ergo perjurium, quod est perversitas juramenti, est mendacium.

[13156] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, jurare est jus veritatis Deo reddere. Sed quicumque sine mendacio jurat, jus veritatis Deo reddit. Ergo sine mendacio est juramentum, et non perjurium.

[13157] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod quaelibet res denominatur a suo complemento: et nomen quod sumitur a defectu alicujus rei, proprie denominat defectum qui accidit circa complementum alicujus rei. Juramentum autem in confirmatione veritatis completur, sicut syllogismus in confirmatione conclusionis. Unde sicut dicitur insyllogizatum esse, quando

conclusio non sequitur ex praemissis, non autem quando aliqua praemissarum est falsa manente forma debita; ita etiam perjurium, quod defectum juramenti nominat, significat defectum qui accidit in re quae juramento confirmanda erat. Defectus autem confirmationi veritatis contrarius, est mendacium; et ideo perjurium, proprie loquendo, nominat defectum mendacii in juramento.

[13158] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis assertio illius qui dicit verum, putans esse falsum, non sit mendacium absolute, est tamen mendacium in comparatione ad dicentem, unde et ipse mentiri dicitur; unde et in hoc perjurio est aliquo modo mendacium.

[13159] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod futurum non potest habere veritatem determinatam nisi in sua causa quae determinatur ad effectum illum. Causa autem contingentium quae per nos fiunt, est nostra voluntas; quae quidem determinatur ad effectum per propositum fixum de aliquo faciendo; et tale propositum significat se habere qui jurat se aliquid facturum; unde ex hoc ipso quod jurat illud ad quod fixum propositum non habet, mendacium incurrit, et perjurium.

[13160] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod juramentum non est exhibendum nisi de eo de quo quis certitudinem habet; unde quicumque jurat aliquid, significat se de hoc certum esse. De falso autem certitudo esse non potest; unde qui jurat falsum quod putat esse verum, ex ipso modo assertionis quodammodo mendacium incurrit, quamvis assertum ipsum secundum se non sit mendacium.

[13161] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod juramentum promissorium, in quo deest justitia vel judicium, aliquo modo continet mendacium quantum ad id quod fieri debet: quia unusquisque tenetur abstinere ab eo quod est illicitum, et bonis et perfectionibus non contra niti; unde ex hoc quod jurat aliquid illicitum, obligatus remanet quodammodo ad mentiendum.

[13162] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non omnis perversitas juramenti facit perjurium, sed illa tantum quae est in ejus complemento, ut dictum est.

Articulus 5

[13163] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 tit. Utrum omne perjurium sit peccatum mortale

Quaestiuncula 1

[13164] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale. Sicut enim contingit mentiri jocose, ita et perjurare. Sed mendacium jocosum non est peccatum mortale. Ergo nec perjurium.

[13165] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, contingit quod propter consuetudinem jurandi aliquis ex lapsu linguae falsum jurat; et esset grave dicere, quod talis mortaliter peccaret. Ergo non omne perjurium est mortale peccatum.

[13166] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut jurare falsum, ita etiam jurare sine causa prohibetur praecepto secundo Decalogi: *non assumes nomen Dei tui in vanum.* Sed jurare sine causa non semper est peccatum mortale. Ergo nec jurare falsum: ergo ut prius.

[13167] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus in quodam sermone dicit, quod falsa juratio perniciosa est. Sed nihil dicitur esse perniciosum nisi peccatum mortale. Ergo perjurium est peccatum mortale.

[13168] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omne quod est contrarium praecepto legis, est peccatum mortale. Sed perjurium directe contrariatur huic praecepto: *non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo et cetera.

Quaestiuncula 2

[13169] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non liceat juramentum recipere vel exigere. Nam super illud Roman. 1, 9: *testis est mihi Deus*, dicit Glossa: *tu non facis malum qui bene uteris juratione, ut alteri suadeas quod utile est; sed a malo est*, supple *illius qui recipit juramentum.* Ergo recipiens juramentum peccat.

[13170] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ille qui exigit ab aliquo juramentum, vel scit eum jurare verum, vel scit eum jurare falsum, vel nescit an falsum an verum juret. Si scit eum jurare verum, videtur peccare, quia pro nihilo facit eum jurare. Si scit eum juraturum falsum, homicida illius est, ut in littera dicitur. Si autem nesciat alterutrum, de hoc dicit Augustinus super illud Rom. 1: *testis est mihi Deus: non audeo dicere hoc non esse peccatum, sed humana tentatio est.* Ergo exigere juramentum quolibet modo peccatum est.

[13171] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Rom. 1, dicitur, quod qui consentiunt male facientibus, digni sunt morte. Sed qui jurat per idola, peccat mortaliter: qui autem ab eo juramentum recipit, videtur ei consentire. Ergo ad minus recipiens tale juramentum, peccat.

[13172] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod legitur Gen. 31, de Jacob, qui recepit juramentum Laban, qui scilicet per deos suos juravit: nec est dicendum quod peccaverit.

[13173] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sine quo non potest ordo judiciarius observari, non videtur esse peccatum. Sed ordo judiciarius in multis casibus sine receptione juramenti observari non posset. Ergo recipere juramentum non est peccatum.

Quaestiuncula 1

[13174] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod juramentum est duplex. Quoddam in quo aliquis percipit se jurare; et tunc si falsum jurat, credo quod semper peccet mortaliter, sive sit juramentum solemne, sive non solemne; et praecipue quando percipit esse falsum quod jurat. Quoddam vero juramentum est in quo homo non attendit ad juramentum, et quasi non percipit se jurare, sed ex lapsu linguae in juramentum prolabitur; et quia tunc quasi nesciens jurat, et nesciens non reputatur voluntarius, ideo in tali casu videtur quis non voluntarie jurare. Unde si sit falsum hoc de quo jurat, sive percipiat esse falsum, sive non, dummodo non sit mendacium perniciosum, non dico quod sit peccatum mortale, sed veniale; valde tamen cavendum propter vicinitatem ad mortale.

[13175] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de mendacio et perjurio: quia juramentum non est nisi cum magna cautela adhibendum, ut dictum est, et propter utilitatem aliquam; unde si jocose aliquis perjurat, non excusabitur.

[13176] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum patet solutio ex dictis.

[13177] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod jurare sine causa non directe opponitur illi praecepto, sed indirecte. Directe autem opponitur ei jurare falsum; quia hoc est quod confirmari non potest, unde vana est juratio. Unde non oportet quod jurare sine causa semper sit mortale peccatum, sicut jurare falsum.

Quaestiuncula 2

[13178] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut jurare non semper malum est, sed quandoque est licitum, quando pro necessitate aliqua et cum cautela juratur; ita etiam juramentum recipere vel exigere ex causa necessaria, et aliis debitis circumstantiis observatis, potest esse sine peccato.

[13179] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non intelligitur ibi malum culpae, sed malum poenae, quod est ex ignorantia illius qui juramentum recipit: si enim sciret an esset verum hoc pro quo juratur, juramento opus non esset.

[13180] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando aliquis scit vel probabiliter credit quod aliquis pejerabit, non licet ei juramentum exigere, nisi forte sit in

loco judicii: quia juramentum in judiciis non tantum exhibetur propter judicem, sed propter alios; unde non est in potestate ejus juramentum remittere, quod secundum ordinem juris exhibendum esset. Similiter si sciat eum juraturum verum, potest licite juramentum exigere non pro se, sed pro aliis qui hoc nesciunt. Si autem dubitet, dubitatio ex tanta suspicione procedere potest, quod cum peccato erit. Et ideo Augustinus non audet dicere quod sit sine peccato; non tamen dicit quod semper sit peccatum.

[13181] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui jurat per idola, peccat quidem quantum ad formam juramenti, sed non quantum ad assertionem veri, vel promissionem alicujus quod redundat in bonum commune; et quantum ad hoc potest ei consentiri sine peccato, sed non quantum ad primum; et ideo juramento ejus uti possumus quandoque sine peccato.

Expositio textus

[13182] Super Sent., lib. 3 d. 39 q. 1 a. 5 qc. 2 expos. *Nunc de perjurio videamus.* Videtur quod tractatum istum ponere debuerit in expositione secundi praecepti. Sed dicendum, quod perjurium ad sui cognitionem praesupponit e perjurio tractavit. *Infirmis ergo illud prohibuit.* Propter duo pericula. Primo ne aliquod numen creaturis inesse crederent. Secundo ne tali juramento se obligari non credentes, fidem frangerent. *Qui vero per Evangelium, majus quiddam fecisse videtur.* Hoc ideo contingit, quia in solemni juratione, ubi major deliberatio adhibetur, tali forma in jurando utimur. *Sancta synodus decrevit* et cetera. Ratio institutionis fuit, quia ad juramentum requiritur summa cautela, quae exigit sobrietatem. Excipiuntur tamen casus illi in quibus mora protraheret periculum, sicut est pro pace facienda.

Distinctio 40

Prooemium

[13183] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de praeceptis Decalogi quae respiciunt opus exterius et locutionem, hic ponit duo ultima praecepta quae respiciunt concupiscentiam cordis; et circa hoc tria facit: primo enumerat ipsa praecepta; secundo movet quaestiones circa ea, ibi: *sed videtur praeceptum de non concupiscendis rebus proximi unum cum eo esse quo dicitur: non furaberis*; tertio recapitulat quod dixerat, et continuat se ad sequentia, ibi: *audistis decem chordas Psalterii.* Circa secundam partem movet duas quaestiones: prima est de differentia horum praeceptorum ad alia praecepta Decalogi; secunda est de differentia totius veteris legis ad novam, quae ex solutione primae quaestionis ortum habet; et hoc ponit ibi: *sed cum hic prohibeatur concupiscentia alienae uxoris, et alienae rei; quare dicitur lex comprimere manum, et non animum?*

Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem, et eam solvit; secundo movet quaestionem de effectu litterae veteris legis, ibi: *si vero quaeritur quam vocat apostolus litteram occidentem, ea certe est Decalogus*; tertio breviter colligit differentiam inter litteram Evangelii et litteram legis, ibi: *distat autem Evangelii littera a legis littera, quia diversa sunt promissa.* Hic quaeruntur quatuor: 1 de assignatione istorum praeceptorum; 2 utrum verum sit quod lex Moysi tantum manum cohibuerit; 3 utrum eadem lex justificaret vel occideret; 4 utrum aeterna promitteret vel terrena.

Articulus 1

[13184] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 tit. Utrum duo praecepta de concupiscentia convenienter assignentur

[13185] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec duo praecepta inconvenienter assignentur. Praecepta enim negativa ordinantur ad prohibitionem peccatorum. Sed unum est peccatum cordis et operis, sicut in 2 Lib., qu. 1, art. 1, dist. 42, dictum est. Ergo non debuit alio praecepto prohiberi concupiscentia moechandi vel furandi, quam ipsa moechia, vel furtum.

[13186] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut in furto et moechia contingit peccare corde et opere; ita et in homicidio, et aliis peccatis. Sed alia praecepta non variantur per concupiscentiam et opus, neque affirmativa neque negativa. Ergo neque praeceptum de furto et de moechia debuit hoc modo variari.

[13187] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil debet lege prohiberi quod licite fieri potest. Sed licite potest fieri quod aliquis domum proximi sui possideat, ut si emat eam. Ergo licite potest eam concupiscere. Ergo talis concupiscentia non debuit lege prohiberi.

[13188] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut contingit peccare in concupiscentia rerum proximi, ita etiam in concupiscentia curiositatis, quam Augustinus dicit esse concupiscentiam oculorum, et similiter in concupiscentia dignitatum, et hujusmodi, circa quas etiam concupiscentias sunt diversae virtutes et vitia. Sed praecepta dantur ad inducendum homines ad virtutem, et a vitiorum prohibitione. Ergo de omnibus istis concupiscentiis debuerunt diversa praecepta dari.

[13189] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod est contrarium praecepto, est peccatum mortale. Sed primi motus qui ex corrupta concupiscentia procedunt, non sunt peccata mortalia. Ergo non debuit dari praeceptum de non concupiscendo.

[13190] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod intentio legis est ut homines ad virtutem inducantur. Ad virtutem autem non sufficit ut actus virtutis qualitercumque fiat, sed oportet ut homo sciens et volens, et propter debitum finem, perseveranter et delectabiliter operetur. Similiter etiam non sufficit quod actus contrarius qualitercumque praetermittatur, nisi etiam voluntas illud faciendi derelinquatur, et passiones inclinantes ad actum illicitum ordinentur. Et ideo in praeceptis Decalogi non debuit solum prohiberi actus illicitus, sed etiam concupiscentia illicitarum rerum.

[13191] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum cordis et operis, sicut ibidem dictum est, quando conjunguntur, sunt unum peccatum. Sed quia quandoque in corde peccatur non perveniendo ad actum, tunc peccatum cordis a peccato exterioris operis distinguitur; et ideo etiam diverso praecepto prohibetur.

[13192] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praecepta affirmativa praecipiunt aliquem actum bonum: bonum autem consurgit ex diversis coadunatis ad perfectionem suam, quod est ex una et tota causa, ut dicit Dionysius; et ideo hoc ipso quod aliquis bonus actus praecipitur, omnes conditiones implicantur quae ad bonitatem requiruntur. Et ideo praecepta affirmativa non fuerunt distincta circa idem genus per praeceptum operis et cordis. Peccatum autem quod praecepto negativo prohibetur, contingit omnifariam ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit; et ideo ad diversa quae possunt peccatum inducere, possunt diversa praecepta ordinari. Ideo tamen potius peccatum furti et moechiae hoc modo variatur per diversa praecepta, quam homicidium vel alia peccata, quia bonum, inquantum in se est, movet concupiscentiam; objectum autem furti et moechiae, est aliquod bonum temporale; unde etiam per se concupiscentia horum sine progressu ad actum, habet quamdam delectationem; quod non contingit in homicidio, cujus objectum est nocumentum illatum proximo, quod de se horrorem potius quam delectationem facit.

[13193] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest licite possideri domus proximi nisi dominio translato in alterum, et tunc desinit esse proximi; et ideo non simpliciter prohibetur concupiscentia domus, sed concupiscentia domus proximi, cum ipsum concupiscentiae nomen, quia intensionem desiderii dicit, in quamdam superfluitatem sonare videatur, et ita in malum.

[13194] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod concupiscentia curiositatis, quae fit per oculos, reducitur ad concupiscentiam delectationis carnis, ad quam etiam reducuntur delectationes aliorum sensuum sicut ad principalius. Concupiscentia autem honoris, dignitatis, vel hujusmodi, reducitur ad concupiscentiam temporalium bonorum quorum dignitas numismate mensuratur. Et sic patet quod omnis concupiscentia aliquo modo istis duobus mandatis prohibetur, secundum regulam superius de intellectu praeceptorum datam.

[13195] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod lex non datur nisi rationem habenti; unde illa concupiscentia tantum directe praecepto legis prohibetur quae ad rationis consensum pertingit, quae peccatum mortale est. Concupiscentia autem quae est in primis

motibus non est contra legem, sed praeter legem; et ideo peccatum veniale est.

Articulus 2

[13196] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 tit. Utrum lex Mosaica cohibeat tantum manum, an etiam animum

[13197] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex Mosaica non solum manum, sed etiam animum cohibere debeat. Ejusdem enim est animum ordinare ad virtutem, et cohibere a peccato. Sed lex Mosaica ordinat animum ad virtutem, ut patet Deut. 6, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Ergo et ipsa etiam cohibet animum a peccato.

[13198] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, concupiscentia in anima est. Sed lex vetus cohibet a concupiscentia, ut patet in his duobus praeceptis. Ergo cohibet animum a peccato.

[13199] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 3 Si dicatur, quod non cohibeat ab omni concupiscentia; contra. Sub his duobus praeceptis, ut dictum est, omnis concupiscentia prohibetur. Sed haec duo praecepta in veteri lege edita sunt. Ergo totaliter animum a peccato cohibebat.

[13200] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 4 Si dicas, quod hoc intelligitur quo ad caeremonialia; contra. Caeremonialia enim legis non praecipiebant ab aliquo peccato abstinere, sed potius quid in figuram esset faciendum. Ergo non magis manum quam animum cohibebant.

[13201] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, lex Moysi perfectior erat quam lex civilis. Sed lex civilis non tantum cohibet manum, sed etiam animum; alias ad virtutem non induceret, quae principaliter in animo consistit. Ergo lex Mosaica non tantum cohibet manum, sed animum.

[13202] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, lex nova est perfectior quam lex vetus. Sed nihil potest esse perfectius quam cohibitio animi et manus. Ergo in lege veteri non cohibebatur utrumque.

[13203] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Matth. 5, dominus supra praecepta legis, quae ad factum exterius pertinent, sicut de homicidio, facit additionem de interiori actu peccati, sicut de ira: quod non esset, si lex vetus animum cohiberet. Ergo lex vetus animum non cohibebat.

[13204] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, nihil cohibet animum nisi gratia. Sed vetus lex gratiam non conferebat. Ergo animum non cohibebat.

[13205] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod coactio legis, secundum philosophum in fine Ethic., ad hoc necessaria est, ut illi qui persuasionibus ad bonum non inclinantur, per poenas cogantur: unde cohibitio legis se extendit quantum poena inflicta per legem. Sicut autem lex vetus infirmis animis non nisi terrena promittebat, ita etiam pro peccatis temporalem poenam infligebat, oculum pro oculo, dentem pro dente. Poenae autem temporales pro peccatis animi infligi non possunt nisi quatenus in actum exteriorem prorumpunt; alias enim ab homine de eis judicari non potest; et ideo lex vetus manum et non animum cohibere dicebatur. Lex autem nova aeterna promittit et comminatur in praemium et poenam; aeterna autem poena ab illo judice infligitur qui est cordis scrutator; et ideo non solum manum, sed etiam animum cohibet: quod patet in hoc praecepto: *non occides*, pro cujus transgressione lex vetus hominem occidebat: sed pro ira interiori lex nova poenam aeternam comminatur: *qui enim irascitur fratri suo, reus erit Concilio*; Matth. 5, 22.

[13206] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod lex praeceptis affirmativis et negativis animum ordinabat ad virtutem, et a vitio retrahebat: non tamen contra transgressores hujusmodi praeceptorum poenam aliquam ordinare poterat, secundum quam cohibere vel cogere dicitur; et ideo non sequitur quod animum cohiberet.

[13207] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[13208] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnem concupiscentiam quantum ad genus suum lex prohibebat; non tamen ab omni cohibebat per poenas, sed solum ab ea quae prorumpebat in actum.

[13209] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caeremonialia praecepta indicebant sacrificia pro certis peccatis, non autem ita pro peccatis cordis sicut pro peccatis operis; et ita caeremonialia magis manum quam animum cohibebant.

[13210] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod lex civilis quamvis intendat per cohibitionem poenarum ad virtutes inducere, non tamen cogit per poenas animum, sed solum manum.

Articulus 3

[13211] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 tit. Utrum lex vetus justificabat

[13212] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus justificabat et non occidebat. Matth. 19, 17: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; et loquitur de mandatis Decalogi, sicut ibidem patet. Sed nullus ad vitam ingreditur nisi justificatus. Ergo lex vetus justificabat.

[13213] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, lex est justitiae quaedam doctrina: quia est ars aequi et boni. Ergo non potest justificare nisi docendo justitiam. Sed lex vetus justitiam docebat: nam, *concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret, non concupisces*; Roman. 7, 7. Ergo lex vetus justificabat.

[13214] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne quod removet dispositiones et causas mortis, non occidit, sed justificat. Lex vetus hoc faciebat, peccatum prohibendo. Ergo et cetera.

[13215] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, in naturis ita contingit, quod unumquodque ut fit frequenter, ita natum est fieri, ut dicitur in 2 Phys. Si ergo lex vetus occidebat ut frequenter, tunc ad hoc nata erat. Sed omne quod naturam habet ordinatam ad occisionem, est malum. Ergo lex vetus fuisset mala; quod falsum est.

[13216] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, mors non sequebatur ex veteri lege, nisi per occasionem. Sed etiam ex lege nova sequitur mors per occasionem; 2 Cor. 2, 16: *aliis sumus odor mortis in mortem.* Sed propter hoc lex nova non dicitur occidens. Ergo nec lex vetus occidens, sed justificans, debet dici.

[13217] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, 2 Corinth. 3, 6: *littera occidit, spiritus autem vivificat*; et loquitur de littera veteris legis. Ergo lex vetus non justificabat.

[13218] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Rom. 10, 5, *justitiam quae ex lege est, qui fecerit homo, vivit in ea.* Glossa: *qui operibus legis justificatur, temporalem habet mercedem, non apud Deum.* Sed vera justitia est quae habet mercedem apud Deum. Ergo lex vetus non justificabat.

[13219] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, qui justificatur ex operibus, non justificatur gratis. Sed justificatio legis non potest esse nisi per opera. Cum ergo vera justificatio sit gratis, ut patet Rom. 3, videtur quod lex non justificaret.

[13220] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod lex quodammodo justificabat, et quodammodo occidebat. Ad cujus intellectum sciendum est, quod justificare dupliciter hic potest accipi. Uno modo justitiam facere; alio modo justitiam docere. Justitia autem est duplex: quaedam acquisita; quaedam infusa. Justitia acquisita ex operibus causatur; et per hunc modum lex civilis homines justos facit, inquantum per exercitium operum, habitum justitiae in observatoribus causat; et per hunc modum etiam lex Mosaica justificare poterat, justitiam acquisitam causando. Sed de hac justitia nihil ad praesens. Justitia autem infusa a solo Deo effective

est; unde lex per opera eam inducere non potest: sed per legem novam talis inducitur justitia, quia per sacramenta ejus gratia confertur, quae justificat formaliter. Sacramenta vero veteris legis gratiam non conferebant, ut in 4 Lib. dicetur; et ideo lex vetus nullo modo justificabat quasi justitiam causans, sed quasi justitiam docens: quia in observatione mandatorum ejus, forma justitiae consistit. Occidere autem legis littera dicitur et quantum ad moralia, et quantum ad caeremonialia; sed differenter. Quia quantum ad caeremonialia, per se loquendo; tempore enim gratiae revelatae coeperunt esse mortifera. Sed quantum ad moralia non, nisi accidentaliter, inquantum ex ipsa lege peccatum prohibente, et auxilium gratiae contra ipsum non ferente, infirmus periculum mortis sumebat tripliciter. Primo, quia ex hoc ipso quod peccati commemorationem faciebat ei in quo concupiscentia peccati extincta non erat, magis in ipsum exardescebat, sicut cum aqua ostenditur sitienti. Secundo, quia ex hoc ipso quod prohibebatur, ponebatur quasi in quodam alto et difficili ad habendum; et ideo mens humana peccato subjecta, vehementius in illud tendebat, sicut scriptum est Prov. 9, 17: *aquae furtivae dulciores sunt.* Tertio, quia lex prohibens, peccati specialem reatum addebat, inquantum non solum naturalem legem transgrediebatur, sed etiam legis scriptae praevaricator erat.

[13221] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod observatio mandatorum legis necessaria est ad vitam aeternam consequendam, quia sine ea ad vitam aeternam intrare non potest qui tempus habet operandi; non tamen observatio mandatorum legis ad vitam consequendam sufficiebat, nisi modus caritatis adjungeretur; quam lex nullo modo causare poterat; et ideo non perfecte justificabat.

[13222] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod docere justitiam, non est justitiam facere perfecte, sed solum dispositive. Invenitur autem aliqua lex, scilicet lex nova, quae justitiam facit effective per sacramenta, quae gratiam conferunt.

[13223] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per hoc probatur quod lex non occidebat per se loquendo, sed dispositive justificabat.

[13224] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio sequeretur, si causa mortis esset ex lege; non autem erat ex ea, immo potius ad contrarium ordinata erat; sed causa mortis erat ex peccato eorum quibus lex dabatur; sicut causa mortis non est ex sole, si febricitantes ad solem stantes moriuntur.

[13225] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in lege nova non est aliquis defectus quin justificare possit, sicut erat in veteri lege; et ideo magis poterat accipi occasio mortis ex veteri lege quam nova. Ex nova enim lege non sequitur occasio mortis nisi contemnentibus ipsam, quia volentibus observare, auxilium praebet: sed lex vetus etiam volentibus observare, et deficientibus propter infirmitatem, occasio mortis erat.

Articulus 4

[13226] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 tit. Utrum lex vetus promittebat tantum temporalia, vel etiam aeterna

Quaestiuncula 1

[13227] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non solum temporalia, sed aeterna promittebat. Illud enim in lege promittitur quod merces legis ponitur. Sed Deus seipsum mercedem Abrahae promisit, qui est bonum aeternum, ut patet Genes. 15. Ergo non solum temporalia, sed aeterna promittebat.

[13228] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quod promittitur in lege, est praemium virtutis. Sed praemium virtutis debet esse melius virtute. Cum igitur virtus sit melior omni mercede temporali, videtur quod lex terrena promittere non debuerit.

[13229] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod est contra rationem virtutis, in lege fieri non debet. Sed virtuti contrarium est, et ejus corruptivum, ut actus ejus propter bonum terrenum fiat. Ergo promissio terrenorum in lege fieri non debuit.

[13230] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, illis solis potest homo ad bene faciendum invitari, quae in pretio habet. Sed carnalis populus, cui lex vetus data fuit, sola bona temporalia in pretio habebat. Ergo eorum sibi promissio fieri debuit.

[13231] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, 1 Corinth. 15, 46: *non prius quod spirituale, sed quod animale*. Sed lex vetus primo danda erat. Ergo non spiritualis promissio, sed temporalis in ea fieri debuit.

Quaestiuncula 2

[13232] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod lex vetus non differat a nova per radicem timoris et amoris. Differentia enim legis non attenditur ex diversitate observantium legem, sed potius e converso; cum lex sit regula et mensura observantium ipsam. Sed facere aliquid ex timore vel amore contingit ex diversa dispositione observantium legem. Ergo penes hoc duae leges non distinguuntur.

[13233] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nullus fructuose legem custodit, nisi qui ex amore eam observat. Sed in statu veteris legis multi fuerunt qui eam fructuose observabant, vitam aeternam ex hoc promerentes. Ergo lex vetus et nova non distinguuntur per timorem et amorem.

[13234] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, timor servilis, qui contra amorem dividitur, respicit poenam. Sed majoris poenae comminatio fit in nova lege quam in veteri, ut patet Hebr. 10, 29: *quanto*, inquit, *putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit?* Ergo lex nova magis in timore consistit quam vetus.

[13235] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 In contrarium est quod Augustinus dicit, quod brevis differentia legis et Evangelii est timor et amor.

[13236] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Rom. 8, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*; dicit Glossa: *praecepta in veteri lege timore servabantur.*

Quaestiuncula 3

[13237] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod lex vetus non sit magis onerosa quam nova. Quod enim se habet ex additione ad aliud, plura continet. Sed nova addit supra veterem, Matth. 5. Ergo plura continet; et ita videtur difficilior.

[13238] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quanto est perfectior status virtutis, tanto majorem difficultatem habet: quia ars et virtus circa difficile et bonum sunt, ut dicitur in 1 Ethic. Sed status novae legis est perfectior quam status veteris. Ergo lex nova est difficilior.

[13239] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, infirmis et parvulis levia onera sunt imponenda. Sed illi qui erant in veteri lege, parvulis comparantur; qui autem sunt in nova, viris perfectis, ut patet Gal. 4. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

[13240] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 11, 30: *jugum meum suave est, et onus leve.*

[13241] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Act. 15, 10, dicit Petrus de veteri lege: *hoc est onus quod nec nos nec patres nostri potuerunt portare.* Ergo et cetera.

Quaestiuncula 1

[13242] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Dionysium in 5 cap. Ecclesiast. Hierarch., lex nova media est inter Ecclesiam caelestem et statum veteris legis; et ideo aeterna bona, quae in caelesti Ecclesia palam et copiose exhibentur, in nova lege manifeste promittuntur; in veteri autem lege non promittebantur, nisi sub quibusdam figuris. Unde Hebr. 10, 1, dicitur: *umbram habens lex futurorum bonorum.* Et hoc propter tres causas praecipue. Primo ut ex his quae cognoscebant, assuefierent etiam a Deo majora sperare. Secundo ut non solum cognitio, sed affectus, a temporalibus ad aeterna manuduceretur.

Tertio, quia bona aeterna nondum statim eis poterant exhiberi, nondum soluto pretio; unde dilatio promissorum inefficacem faceret apud infirmos promissionem.

[13243] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ubicumque promittuntur aeterna in veteri lege, hoc est sub quadam figura et similitudine temporalium; et secundum hoc etiam Deus se mercedem Abrahae constituit ad litteram, quasi remuneratorem in multiplicatione seminis et in terrae promissae collatione. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de promissione communiter omnibus facta in veteri lege, non autem de illa quae fiebat specialiter ad aliquos perfectos viros, qui ad legem novam pertinebant.

[13244] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod promissiones temporales non ponuntur in lege quasi praemia virtutum, sed quasi incitamenta quaedam ad virtutem.

[13245] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut facere aliquid timore poenae est contra rationem perfectae virtutis, tamen ducit ad virtutem; ita etiam facere aliquid propter retributionem temporalem; et ideo sicut in lege fit comminatio poenae, ita etiam potest fieri promissio temporalis mercedis.

Quaestiuncula 2

[13246] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ex ipso modo legislationis apparet quod lex vetus est lex timoris, lex autem nova lex amoris. Lex enim nova ex ostensione divinae caritatis initium sumpsit: quia in effusione sanguinis Jesu Christi, qui fuit perfectissimae caritatis signum, novum testamentum consummatum est. Lex autem vetus in ostensione divinae potestatis, quae timorem incutit, initium sumpsit; unde et in ipsa legislatione propter fulgura, voces, et tonitrua terror audientes invasit, ut dicerent: *non loquatur nobis dominus, ne forte moriamur*, Exod. 20, 19; et ideo vetus lex homines praecipue inducebat per comminationem poenarum; nova vero lex per beneficia exhibita, et speranda; et hoc satis competebat statui humani generis, ut prius quasi rudis populus per timorem poenae cogeretur, postmodum vero per amorem in bono perficeretur; sicut enim timor est via ad amorem, ita lex vetus ad novam.

[13247] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ista differentia non tantum sumitur ex parte observantium legem, sed ex modo editionis legis, ut dictum est.

[13248] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illi qui in veteri lege ex amore legem observabant, perfecti erant; unde ad legem novam pertinebant, in qua est status perfectionis.

[13249] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis lex nova majora supplicia comminetur, tamen comminatio suppliciorum non est principalis inductio in legem novam, sicut erat in lege veteri; sed magis promissio praemiorum, et commemoratio beneficiorum

quae ad amorem incitant; et ideo lex nova non timorem, sed amorem, principalem radicem habet.

Quaestiuncula 3

[13250] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod difficile et onerosum mensuratur secundum virtutem sustinentis: aliquid enim onerosum est debili quod forti est leve. Et ideo de onere legis et Evangelii possumus loqui dupliciter: aut quantum ad gravitatem praeceptorum secundum se, aut per comparationem ad virtutem observantium. Si primo modo; sic quantum ad numerum praecepta veteris legis erant magis onerosa: quia lex vetus arctabat ad caeremonialia multa, et judicialia: lex autem nova ad moralia tantum, quae etiam lex naturae imperat, et in uno verbo abbreviato dilectionis Dei et proximi concluduntur. Sed quantum ad explicationem istorum praeceptorum, sic praecepta novae legis quodammodo sunt difficiliora: quia magis explicatur virtus praeceptorum moralium in nova lege quam veteri; et superaddit lex nova consilia, quamvis ad ea non cogat; et quaedam etiam prohibet quae lex vetus permittebat, infirmitati deferens, sicut libellum repudii, et hujusmodi. Si autem secundo modo, sic absolute lex vetus onerosior erat: tum quia auxilium gratiae non conferebat ad mandata implenda, sicut nova facit; tum quia vetus lex per modum timoris cogebat ad hoc, ad quod nova lex ex amore inducit, qui omnia levia facit.

[13251] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod additio novae legis ad veterem vel est quantum ad consilia ad quae nova lex non obligat, vel etiam quantum ad explicationem eorum quae in veteri lege implicite habebantur; unde ex hoc non potest concludi quod lex nova sit gravior.

[13252] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtuosus ea quae ad virtutem pertinent, delectabiliter exequitur, ut dicitur in 1 Ethic.; et ideo virtus perfecta levius quantumcumque difficilia exequetur, quam carens virtute facilia: cui hoc ipsum triste est, quod a delectationibus illicitis abstineat.

[13253] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut qui tortuosa ligna dirigunt, ad partem contrariam magis deflectunt, ut sic ad rectitudinem etiam, ut dicitur in 2 Ethic. veniant; ita tendentibus ad virtutem faciendum est, ut qui a rectitudine virtutis distorti fuerunt, magis a contrariis vitiis abstrahantur. Et propter hoc etiam poenitentibus graviora onera imponuntur quam innocentibus. Et ita etiam carnali populo et cervicoso majora onera imponenda fuerunt ad ejus duritiam edomandam, cum tamen modum ejus non excederent, sicut etiam infirmis diaeta arctior, et pueris disciplina strictior imponitur.

Expositio textus

[13254] Super Sent., lib. 3 d. 40 q. 1 a. 4 qc. 3 expos. *Non ancillam* et cetera. Sciendum, quod ancilla dupliciter concupisci potest. Uno modo ad concubitum, et sic pertinet ad sextum praeceptum; alio modo ad dominium, et sic pertinet ad septimum. *Audistis decem chordas Psalterii.* Per decem chordas Psalterii decem praecepta legis intelliguntur. Sicut enim David egregius psaltes sono citharae et Psalterii spiritum malum a Saul expellebat, ut dicitur 1 Reg. 16, et ursum et leonem interfecit, ut dicitur in eodem, 17, ita Christus qui per David significatur, corda nostra quasi Psalterium his decem praeceptis percutiens, omnium mortalium peccatorum feras in nobis occidit, et virtutes perficit, quibus ad vitam pervenitur aeternam, in qua cum Christo vivamus per omnia saecula saeculorum. Amen.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV prooemium

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Liber 4

Prooemium

[13255] Super Sent., lib. 4 pr. *Misit verbum suum, et sanavit eos, et eripuit eos de interitionibus eorum.* Psal. 106, 20. Ex peccato primi hominis humanum genus duo incurrerat, scilicet mortem, et infirmitatem. Mortem propter separationem a vitae principio, de quo in Psalm. 35, 10, dicitur: *apud te est fons vitae*; et qui separatur ab hoc principio, de necessitate moritur: et hoc factum est per primum hominem. Unde dicitur Rom. 5, 12: *per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors.* Infirmitatem vero propter destitutionem gratiae, quae est hominis sanitas, quae petitur Hierem. 17, 14: *sana me domine, et sanabor*; et ideo in Psalm. 6, 3, dicitur: *miserere mei domine, quoniam infirmus sum.* Ad hoc autem sufficiens remedium haberi non poterat, nisi ex verbo Dei, quod est *fons sapientiae in excelsis*, Eccli. 1, et per consequens vitae: quia sapientia vitam tribuit possessori, Eccli. 7; unde dicitur Joan. 5, 21: *sicut pater suscitat mortuos et vivificat; sic filius quos vult, vivificat.* Ipsum etiam est virtus Dei, quo omnia portantur; Hebr. 1, 3: *portans omnia verbo virtutis suae*; et ideo est efficax ad infirmitatem tollendam. Unde in Psalm. 32, 6, dicitur: *verbo domini caeli firmati sunt*; et Sap. 16, 12: *neque herba neque malagma sanavit eos, sed sermo tuus, domine, qui sanat omnia.* Sed quia *vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti*, ut dicitur Heb. 4, 12, necessarium fuit ad hoc quod nobis medicina tam violenta proficeret, quod ei carnis nostrae infirmitas adjungeretur, ut nobis magis congrueret. Hebr. 11, 17: *debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret.* Et propter hoc, *verbum caro factum est, et habitavit in nobis*; Joan. 1, 14. Sed quia haec medicina tantae est efficaciae ut omnes sanare possit (*virtus enim exibat de illo, et sanabat omnes*, ut dicitur Luc. 6, 19), ideo ab hac universali medicina et prima aliae particulares medicinae procedunt universali medicinae conformes, quibus mediantibus virtus universalis medicinae proveniat ad infirmos: et haec sunt sacramenta, in quibus sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius operatur salutem, ut Augustinus dicit. Sic ergo in verbis propositis tria tanguntur: scilicet confectio medicinae, sanatio ab infirmitate, et liberatio a morte. Confectio medicinae tangitur in hoc quod dicit: *misit verbum suum*; quod quidem referendum est et ad verbi incarnationem, quod dicitur a Deo missum, quia caro factum; Gal. 4, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere*; et ad sacramentorum institutionem, in quibus *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*, ut sic sit conformitas sacramenti ad verbum incarnatum. Sanctificatur enim creatura sensibilis per verbum Dei et orationem; 1 Timoth., 4. Sanatio autem ab infirmitate peccati et reliquiarum ejus, tangitur in hoc quod dicitur: *et sanavit eos*; quae quidem sanatio per sacramenta fit: unde ipsa sunt unguenta sanitatis, quae Christus quasi unguentarius confecit; unde et in Psalm. 102, 3, dicitur: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis*, quantum ad peccata; *qui sanat omnes infirmitates tuas*, quantum ad peccatorum

reliquias. Liberatio autem a morte tangitur in hoc quod dicitur: *et eripuit eos de interitionibus eorum.* Et quia interitus in mortem violentam sonare videtur, ideo congrue ad poenalem mortem referri potest: quia ratio poenae est ut contra voluntatem sit, sicut ratio culpae ut sit voluntaria; et ideo culpa ad infirmitatem reducitur, poena ad mortem: quia via ad poenam est culpa, sicut infirmitas ad mortem. Non solum autem separatio animae a corpore mors dici potest, sed etiam omnes praesentis vitae poenalitates: et ideo pluraliter interitiones nominantur, sicut et 2 Cor. 11, 23: *in mortibus frequenter.* A morte ergo corruptionis naturae eripiet verbum incarnatum per resurrectionem: quia *in Christo omnes vivificabuntur*; 1 Corinth. 25, 22, Isai. 26, 19: *vivent interfecti mei* etc.; sed a mortibus poenalitatum per gloriam: tunc enim absorpta erit mors per victoriam; 1 Corinth. 25; et de his in Psalm. 102, 4, dicitur: *qui redimit de interitu vitam tuam*, quantum ad primum: *qui coronat te in misericordia*, quantum ad secundum. Sic ergo ex verbis propositis tria possumus accipere circa hunc quartum librum, qui prae manibus habetur, scilicet materiam: quia in eo agitur de sacramentis, et de resurrectione et gloria resurgentium. Item continuationem ad tertium librum: quia in tertio agebatur de missione verbi in carnem, in hoc autem libro de effectibus verbi incarnati; ut quartus respondeat tertio, sicut secundus primo. Item divisionem istius libri. Dividitur enim in partes duas: in prima determinat de sacramentis; in secunda determinat de resurrectione, et gloria resurgentium, 43 distinct., ibi: *postremo de conditione resurrectionis et modo resurgentium (...) breviter disserendum est.* Item prima dividitur in duas. In prima determinat de sacramentis in generali; in secunda descendit ad sacramenta novae legis, 2 dist., ibi: *jam ad sacramenta novae legis accedamus.* Prima in duas: in prima dicitur de quo est intentio: in secunda prosequitur, ibi: *sacramentum est sacrae rei signum.* Circa primum duo facit: primo proponit materiam de qua agendum est. Secundo ostendit quid de ea primo dicendum sit, ibi: *de quibus quatuor primo consideranda sunt. Sacramentum est sacrae rei signum.* Hic determinare incipit de sacramentis in communi; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramentis secundum se; in secunda de divisione sacramenti in suas partes, ibi: *duo autem sunt in quibus sacramentum consistit.* Prima in duas: in prima ostendit quid est sacramentum; in secunda necessitatem institutionis sacramentorum, ibi, *triplici autem ex causa sacramenta instituta sunt.* Prima in duas: in prima venatur genus sacramenti; in secunda differentias, ibi: *signorum vero alia sunt naturalia (...) alia data.* Circa primum duo facit: primo ponit sacramentum in genere signi; secundo definit signum, ibi: *signum vero est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire. Signorum vero alia sunt naturalia (...) alia data.* Hic venatur differentias: et primo unam differentiam communem omnibus sacramentis, quae est ut imaginem gerat; secundo aliam quae est propria sacramentorum novae legis, in quibus est perfecta ratio sacramenti, scilicet ut causa existat, ibi: *sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit.* Hic dividit sacramentum in duas partes: et primo in partes integrales; secundo in partes subjectivas, ibi: *jam videre restat differentiam sacramentorum veterum, et novorum.* Et circa haec, duo facit: primo ostendit differentiam inter sacramenta veteris et novae legis; secundo determinat de quodam sacramento veteris legis, quod maxime cum sacramentis novae legis communicat, ibi: *fuit autem inter illa sacramenta sacramentum quoddam,* *scilicet circumcisionis, idem conferens remedium contra peccatum quod nunc Baptismus praestat.* Quarum prima pars cum praecedentibus est de lectione praesenti.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio I

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 1

Quaestio 1

Prooemium

[13256] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 pr. Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit sacramentum; 2 de necessitate sacramentorum; 3 ex quibus consistat sacramentum; 4 de efficacia sacramentorum novae legis; 5 de efficacia sacramentorum veteris legis.

Articulus 1

[13257] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 tit. Utrum definitio sacramenti a Magistro convenienter assignetur

Quaestiuncula 1

[13258] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur sacramentum per hoc quod dicitur: *sacramentum est sacrae rei signum.* Sacramenta enim sunt alligamenta sanitatis, ut dicitur in Glossa super illud Psalm. 146, 3: *qui sanat contritos corde.* Sed de ratione medicamenti non est ut aliquid significet, sed solum ut efficiat sanitatem. Ergo sacramentum non est signum.

[13259] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omnes creaturae sensibiles sunt signa invisibilium divinorum, ut patet Rom. 1, nec tamen dici possunt sacramenta. Ergo male definitur sacramentum *sacrae rei signum.*

[13260] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, serpens aeneus, de quo dicitur Num. 21, signum fuit sacrae rei, scilicet crucis Christi: nec tamen fuit sacramentum. Ergo definitio praedicta est male data.

[13261] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, triplex est signum; scilicet demonstrativum, quod est de praesenti; rememorativum, quod est de praeterito; prognosticum, quod est de futuro. Sed nullum istorum competit sacramento, cum quandoque recipiens sacramentum, gratiam non habeat, nec habuit, nec in posterum habiturus sit. Ergo non omne sacramentum est signum.

[13262] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, signum contra causam dividitur. Sed aliquod sacramentum est causa. Ergo non omne sacramentum est signum.

Quaestiuncula 2

[13263] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod male definiatur signum, cum dicitur: *signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire.* Unum enim oppositorum non debet poni in definitione alterius. Sed res et signa ex opposito dividuntur, ut patuit in 1 dist. primi libri. Ergo res non debet poni in definitione signi.

[13264] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in libro priorum, omnis effectus suae causae signum esse potest. Sed quidam effectus sunt spirituales, qui nullam speciem ingerunt sensibus. Ergo non omne signum aliquam speciem sensibus ingerit.

[13265] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, omnis locutio fit per aliqua signa. Sed Angeli loquuntur non prolato aliquo sensibili sermone, ut in 2 Lib., dist. 2, dictum est. Ergo non omne signum est sensibile.

Quaestiuncula 3

[13266] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec definitio male detur: *sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat.* Sicut enim in littera dicitur, in duobus sacramenta consistunt, scilicet in rebus et verbis. Sed sicut res sunt visibiles, ita verba sunt audibilia. Ergo debuit dicere: visibilis et audibilis forma.

[13267] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omnis forma est intrinseca vel exemplaris. Sed sacramenta non sunt formae intrinsecae invisibilis gratiae, ut per se patet: nec iterum formae exemplares, cum gratia invisibilis non imitetur rem visibilem, sed e converso. Ergo sacramentum nullo modo est forma invisibilis gratiae.

[13268] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, character baptismalis est sacramentum et res, ut infra, dist. 4, quaest. 1, dicetur, et similiter corpus Christi verum existens in altari. Sed neutrum istorum est forma visibilis. Ergo definitio non est bene data.

[13269] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, imago est quod ad imitationem alterius fit; forma autem exemplaris est ad cujus imitationem aliquid fit. Ergo non est idem forma et imago respectu ejusdem. Sed sacramentum est forma invisibilis gratiae. Ergo non est imago respectu ejusdem.

[13270] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, in definitione generis non debet poni differentia constitutiva alicujus specierum in quas dividitur genus. Sed esse causam ejus quod figurat, est differentia sacramentorum novae legis. Ergo non debet poni in definitione communi sacramenti.

Quaestiuncula 4

[13271] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod definitio quam ponit Augustinus, sit incompetens; scilicet: *sacramentum est in quo sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius operatur salutem.* Occultatio enim manifestationi opponitur. Sed signum instituitur ad manifestandum. Cum ergo tegumentum occultationem importet, videtur quod male ponatur in definitione sacramenti.

[13272] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, frequenter accipientes sacramenta, salutem non consequuntur. Ergo operatio salutis non debet poni in definitione sacramenti.

[13273] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, in sanctis hominibus divina virtus operatur ad salutem ipsorum, ut dicitur Isai. 26, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis*, nec tamen sancti homines dicuntur sacramenta. Ergo idem quod prius.

Quaestiuncula 5

[13274] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod definitio Hugonis a sancto Victore, sit incompetens, quae talis est: *sacramentum est corporale vel materiale elementum, extrinsecus oculis suppositum, ex institutione signans, ex similitudine repraesentans, et ex sanctificatione invisibilem gratiam continens.* Materia enim non praedicatur de toto. Sed materiale elementum est materia sacramenti. Ergo male ponitur in definitione sacramenti ut genus.

[13275] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, in quibusdam sacramentis non est elementum, sed elementatum, sicut in extrema unctione est oleum. Ergo definitio non est communis omnibus sacramentis.

[13276] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 3 Praeterea, similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Sed non potest esse eadem qualitas rerum spiritualium ad corporalia. Ergo nec similitudo; ergo male dicitur: *ex similitudine repraesentans.*

[13277] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 4 Praeterea, si est aliqua similitudo, illa est ex naturali proprietate materialis elementi. Si ergo ex similitudine repraesentat, et idem est repraesentare quod significare, ut potest patere per definitionem signi in littera positam; ergo sacramentum non significat ex institutione.

Quaestiuncula 1

[13278] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaes-

tionem, quod sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem active, ut dicatur sacramentum quo aliquid sacratur, sicut ornamentum quo aliquid ornatur. Sed quia actiones activorum dicuntur esse proportionatae conditionibus passivorum, ideo in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi modus qui homini competat secundum quod rationalis est, quia ex hoc est homo. Inquantum autem est rationalis, habet cognitionem a sensibilibus ortam; unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat per similitudines sensibilium rerum; et secundum hoc invenitur diversa acceptio sacramenti. Aliquando enim sacramentum importat rem qua fit consecratio; et sic passio Christi dicitur sacramentum; et haec est prima acceptio quam Magister ponit. Aliquando vero includit modum consecrationis, qui homini competit secundum quod causae sanctificantes et sua sanctificatio per similitudines sensibilium sibi notificantur; et sic sacramenta novae legis sacramenta dicuntur: quia et consecrant, et sanctitatem significant modo praedicto, et etiam primas sanctificationis causas significant; sicut Baptismus et puritatem designat, et mortis Christi signum est. Aliquando etiam includit tantum significationem praedictarum consecrationum, sicut signum sanitatis dicitur sanum; et hoc modo sacramenta veteris legis, sacramenta dicuntur, inquantum significant ea quae in Christo sunt gesta, et etiam sacramenta novae legis. Relicto ergo primo modo dicendi sacramentum (quia de hujusmodi sacramentis dictum est in 3 libro), de sacramentis secundo et tertio modo dictis non poterit alia communis definitio assignari nisi dicatur: *sacramentum est sacrae rei signum*; nisi quod oportet ut subintelligatur talis modus significandi, qui est per similitudinem rei sensibilis quod Magister addit quod est id ut scilicet ejus similitudinem gerat.

[13279] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis significatio non sit de ratione curationis simpliciter, est tamen de ratione curationis talis quae fit per sacramenta, ut ex dictis patet.

[13280] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res sensibiles non sunt signa divinorum ut sunt sacrantia, sed ut sunt in seipsis sacra. Sacramentum autem debet intelligi signum rei sacrae ut est sacrans; et ideo non oportet quod omnes res sensibiles sint sacramenta.

[13281] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis serpens aeneus esset signum rei sacrae sacrantis, non tamen inquantum sacrans est actu: quia non ad hoc adhibebatur ut aliquis sanctificationis effectus perciperetur; sed solum effectus exterioris curationis; et similis est ratio de imagine crucis, quae ponitur tantum ad repraesentandum.

[13282] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sacramenta novae legis tria significant; scilicet causam primam sanctificantem, sicut Baptismus mortem Christi; et quantum ad hoc sunt signa rememorativa. Item significant effectum sanctificationis quam faciunt; et haec significatio est eis principalis; et sic sunt signa demonstrativa. Nec obstat, si aliquis sanctitatem non recipit: quia non est ex defectu sacramenti, quod, quantum in se est, natum est gratiam conferre. Item significant finem sanctificationis, scilicet aeternam gloriam; et quantum ad hoc sunt signa prognostica. Sacramenta vero veteris legis erant totaliter signa prognostica.

[13283] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicujus occulti. Et quia ut frequentius effectus sunt nobis manifestiores causis; ideo signum quandoque contra causam dividitur, sicut demonstratio quia est quae dicitur esse per signum a communi, ut in 1 Physicor. dicitur; demonstratio autem propter quid est per causam. Quandoque autem causa est manifesta quo ad nos, utpote cadens sub sensu; effectus autem occultus, ut si expectatur in futurum; et tunc nihil prohibet causam signum sui effectus dici.

Quaestiuncula 2

[13284] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, signum importat aliquod notum quo ad nos, quo manuducimur in alterius cognitionem. Res autem primo notae nobis, sunt res cadentes sub sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum habet; et ideo signum quantum ad primam sui institutionem significat aliquam rem sensibilem, prout per eam manuducimur in cognitionem alicujus occulti; et sic Magister accipit hic signum. Contingit autem aliquando quod aliquod magis notum quo ad nos, etiam si non sit res cadens sub sensu, quasi secundaria significatione dicatur signum; sicut dicit philosophus in 2 Ethic., quod signum generati habitus in nobis oportet accipere fientem in opere delectationem, quae non est delectatio sensibilis, cum sit rationis.

[13285] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; unde etiam ibidem dictum est, quod omne signum est res.

[13286] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in rebus intelligibilibus fit processus ab his quae sunt notiora simpliciter, sicut patet in mathematicis; unde ibi effectus non sunt signa causarum; sed in rebus sensibilibus.

[13287] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum similiter de locutione Angelorum, quod fit per ea quae sunt notiora simpliciter: unde non possunt proprie dici signa, sed quasi transumptive.

Quaestiuncula 3

[13288] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illa definitio Magistri completissime rationem sacramenti designat, prout nunc de sacramentis loquimur. Ponitur enim efficientia sanctitatis in hoc quod dicitur: *ut causa existat*; et modus competens homini quantum ad cognitionem, in hoc quod dicitur: *invisibilis gratiae visibilis forma*; et modus significationis homini connaturalis, scilicet ex similitudine sensibilium, in hoc quod dicitur: *ut*

imaginem gerat.

[13289] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia visus est nobilior inter alios sensus, et plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in 1 Metaph.; ideo, ut Augustinus dicit, nomen visus ad omnes alios sensus extenditur; et ideo visibilis ponitur hic pro sensibili communiter.

[13290] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod forma sumitur hic communiter pro figura, secundum quod est in quarta specie qualitatis, et non pro forma exemplari: quia per mutationem figurae imaginibus aliquid repraesentamus. Vel si sumatur pro forma exemplari, hoc est inquantum sacramenta sunt quodammodo causae invisibilis gratiae; et ita in via generationis praecedunt, quamvis quantum ad institutionem imitentur.

[13291] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod character baptismalis et corpus Christi verum non dicuntur sacramenta nisi secundum quod conjunguntur signis sensibilibus.

[13292] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, sicut ad secundum, quod forma quae est figura, non habet oppositionem ad imaginem, cum figura imago dicatur.

[13293] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novae legis sicut genus per species, sed sicut analogum in suas partes, ut sanum in habens sanitatem, et significans eam. Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem. Quod autem significat tantum, non est sacramentum nisi secundum quid. Et ideo esse causam potest poni in definitione sacramenti, sicut habens sanitatem in definitione sani.

Quaestiuncula 4

[13294] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod definitio illa Augustini, si tamen in verbis illis sacramentum definire intendit, datur de sacramento quantum ad id quod est principale in ratione ipsius, scilicet causare sanctitatem. Et quia sacramenta non sunt primae causae sanctitatis, sed quasi causae secundariae et instrumentales; ideo definiuntur sacramenta, sanctificationis instrumenta. Actio autem non attribuitur instrumento, sed principali agenti, cujus virtute instrumenta ad opus applicantur, prout sunt mota ab ipso; et ideo sacramenta non dicit esse sanctificantia, sed quod in eis divina virtus occulta existens sanctificat.

[13295] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum est causa et signum. Est quidem causa instrumentalis; et ideo virtus agentis principalis occulte in ipso operatur, sicut virtus artis vel artificis in serra. Sed inquantum est signum, est ad manifestandum hujusmodi occultationem; ut sic ante significationem sit occultum; sed postquam significatio facta est actu, sit manifestum.

[13296] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc contingit

per accidens ex defectu recipientium. Definitiones autem respiciunt hoc quod per se est, sicut quod ignis calefacit, quantum in se est, quamvis ex parte passivi impediri posset.

[13297] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in sacramentis Deus operatur salutem sicut in instrumentis, quibus mediantibus salus causatur; sed in hominibus sicut in subjectis recipientibus salutem; et ideo ratio non sequitur.

Quaestiuncula 5

[13298] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod definitio Hugonis de sancto Victore eadem est cum definitione quam Magister in littera ponit, hoc excepto quod addit causam significationis, quae est institutio, et causam efficientiae, quae est sanctificatio: idem enim est dictum *materiale elementum exterius oculis suppositum, et ex institutione significans*, quod *invisibilis gratiae visibilis forma*; et *ex similitudine repraesentans*, idem est ei quod dicitur, *ut imaginem gerat*; et *ex sanctificatione invisibilem gratiam continens*, idem est ei quod dicitur: *ut causa existat.*

[13299] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut formae artificiales sunt accidentales, tamen in artificialibus tota substantia est materia, et propter hoc praedicatur, ut dicatur, phiala est aurum; ita etiam cum in sacramentis forma non det esse substantiale, sed accidentale in genere causae et signi, non est inconveniens ut materia sacramenti de ipso praedicetur, et in ejus definitione sicut genus ponatur; hoc enim etiam in aliis accidentibus contingit, ut dicitur in 7 Metaph., ut cum dicitur: simum est nasus curvus.

[13300] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod elementum accipitur communiter pro quolibet corporali visibili, sive sit elementum simplex, sive elementatum; et utimur tali modo loquendi propter verbum Augustini, qui dicit: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* In Baptismo enim, qui est sacramentorum janua, materia est elementum simplex.

[13301] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inter corporalia et spiritualia non attenditur similitudo per participationem ejusdem qualitatis, sed per proportionalitatem, quae est similitudo proportionatorum; ut sicut se habet aqua ad delendas maculas corporales, ita gratia ad abluendum spirituales; et secundum hunc modum similitudinis transferuntur etiam corporalia ad spiritualia.

[13302] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod res sensibilis secundum praedictam similitudinem ex naturali proprietate pluribus est conformis; et ideo quantum est de se aequaliter potest quodlibet illorum significare. Ad hoc ergo quod ad unum determinetur, et sic sua significatio sit certa, oportet quod accedat institutio, quae ad unum determinet; quia etsi repraesentatio quae est ex similitudine naturalis proprietatis, importet aptitudinem quamdam ad significandum, attamen determinatio et complementum significationis ex institutione est.

Articulus 2

[13303] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 tit. Utrum sacramenta fuerint necessaria post hominis lapsum

Quaestiuncula 1

[13304] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacramentis humanum genus etiam post lapsum non indigeat. Per gratiam enim et virtutes peccati vulnera sanantur in nobis: quia gratia a sanctis dicitur sanitas et decor animae. Philosophus etiam in 2 Ethic. comparat virtutem sanitati corporali. Cum ergo sacramenta sint instituta ut medicinae peccati, ut Hugo de sancto Victore dicit, videtur quod eis non indigeamus.

[13305] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, contraria contrariis curantur. Sed homo morbum peccati incurrerat, se per affectum rebus temporalibus subjiciendo. Ergo videtur inconveniens modus curationis ut sub rebus sensibilibus humilietur, sicut Magister dicit.

[13306] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, id quod est causa occultationis et erroris, non prodest ad eruditionem. Sed tradere spiritualia sub signis corporalibus est occultatio quaedam spiritualium; unde et pluribus est causa erroris, sicut patet de illis qui Deum credebant per lineamenta corporalia distingui propter modum loquendi symbolicum in Scripturis. Ergo non facit ad eruditionem nostram sacramentorum exhibitio, ut Magister dicit.

[13307] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, 1 Tim. 6, 8: *corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Sed exercitatio quae fit in sacramentis, est corporalis: quia res quae in usum veniunt, corporales sunt. Ergo eis non indigemus propter exercitationem, ut iterum Magister dicit.

[13308] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit contra Faustum, quod omnis religio habuit aliqua signa exteriora, in quibus conveniebant ad Deum colendum. Sed in Ecclesia Dei, post peccatum in hoc mundo peregrinante, est verissima religio. Ergo oportet in ea esse hujusmodi signa: et haec sunt sacramenta; ergo indigemus eis.

[13309] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, medicina vulneri debet esse proportionata. Sed vulnus peccati devenerat in humano genere usque ad corpus, in quo habitat lex peccati, ut dicitur Rom. 7. Ergo debuit medicina etiam per aliqua corporalia ei parari. Sed hujusmodi sunt sacramenta. Ergo sacramentis homo in statu naturae lapsae indiget.

Quaestiuncula 2

[13310] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam ante peccatum homo eis indiguisset. Homo enim etiam ante peccatum gratia indigebat, ut in 2 Lib., dist. 24, art. 4 ad 2, dictum est. Sed sacramenta sunt instituta ad gratiae collationem. Ergo homo eis in statu innocentiae indiguisset.

[13311] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Dionysius assignat hanc causam institutionis hujusmodi sensibilium figurarum in sacramentis: quia per hujusmodi sensibiles figuras materiale nostrum melius reducitur ad spiritualia, propter connaturalitatem cognitionis nostrae ad sensibilia. Sed homo in statu innocentiae materialis erat, et ex sensibilibus cognitionem accipiens, propter quod etiam in Paradiso dicitur positus ad operandum, ut naturales vires rerum experiretur. Ergo et hunc indiguit hujusmodi sacramentis.

[13312] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, matrimonium sacramentum quoddam est. Hoc autem in Paradiso fuit institutum in statu innocentiae, ut patet Gen. 2. Ergo in statu innocentiae homo sacramentis indiguisset.

[13313] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Matth. 9, 12: *non opus est sanis medico*, nec etiam medicina. Sed Hugo de sancto Victore dicit, quod sacramenta sunt vasa medicinalia. Ergo non erant in statu innocentiae necessaria, cum morbus non erat.

[13314] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sacramenta virtutem sortiuntur ex passione Christi: unde et de latere ipsius in cruce pendentis fluxisse dicuntur. Sed si homo non peccasset, Christi passio non fuisset. Ergo nec sacramenta.

Quaestiuncula 3

[13315] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in statu legis naturae sacramenta non fuerunt necessaria. Non minus enim est necessaria eruditio quae fit per praecepta quam illa quae fit per sacramenta. Sed praecepta non fuerunt alia data ad bene vivendum, praeter ea quibus naturali ratione ad bene vivendum informabantur. Ergo videtur quod nec sacramenta debuerunt pro tempore illo institui, cum ea lex naturalis non dictet: quod patet ex hoc quod non sunt eadem apud omnes et secundum omne tempus.

[13316] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sacramenta, quando instituta sunt, necessaria sunt ad salutem, ut patet Joan. 3, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed ea quae ante legem scriptam videntur esse sacramenta, erant voto celebrata, et non necessitate, ut Hugo de sancto Victore dicit. Ergo non erant sacramenta, et per consequens nec necessaria.

[13317] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, secundum Hugonem, quandocumque fuit morbus, fuit et medicina morbi. Sed in statu legis naturae erat morbus peccati. Ergo necessaria erat sacramentorum medicina.

Quaestiuncula 4

[13318] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec debuerunt supra illa sacramenta legis naturae alia superaddi in lege Moysi. Quod enim superadditur alteri, debet esse magis ad perfectionem accedens. Sed sacramenta quae fuerunt in lege naturae, erant propinquissima perfectis sacramentis, quae sunt in lege nova, ut patet de oblatione Melchisedech. Ergo non debuit fieri superadditio per legem Moysi.

[13319] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, superadditio ad id quod bonum erat, vel mutatio ejus, non debet fieri nisi propter meliorationem. Sed sacramenta veteris legis non habebant alium effectum meliorem effectu sacramentorum legis naturae: quia utraque sacramenta significabant tantum. Ergo non debuit fieri aliqua mutatio ipsorum, vel superadditio ad ea.

[13320] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, sacramenta, ut Magister in littera dicit, ad eruditionem instituta sunt. Sed secundum Gregorium, per incrementum temporum crevit scientia sanctorum patrum, et fides etiam magis explicata est, ut in 3, dist. 25, quaest. 3, art. 2, quaestiunc. 1, dictum est. Ergo oportuit in lege Moysi alia sacramenta addi sacramentis legis naturae.

Quaestiuncula 5

[13321] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in lege nova non debuerunt aliqua sacramenta remanere. Veniente enim veritate cessat figura. Sed gratia et veritas jam per Christum Jesum facta est, Joan. 1. Non ergo indigemus sacramentis gratiam ipsius et veritatem signantibus.

[13322] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, apostolus Galat. 3, dicit, quod antiqui patres erant sub elementis mundi servientes, sicut pueri sub paedagogo usque ad praefinitum tempus a patre. Sed tempus plenitudinis est tempus incarnationis, ut ibidem dicitur. Ergo cum sacramentum sit materiale elementum, videtur quod ex tunc non debuerimus sub sacramentis salutem quaerere.

[13323] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, quando est tempus medicandi, tunc magis necessariae sunt medicinae. Sed tempus aptissimum spirituali medicationi est tempus gratiae; unde in Psal. 101, tempus miserendi, annus benignitatis Dei dicitur. Ergo in statu gratiae maxime necessaria sunt sacramenta, quae sunt medicinae quaedam.

Quaestiuncula 1

[13324] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod sacramenta non erant necessaria necessitate absoluta, sicut necessarium est Deum esse, cum ex sola divina bonitate instituta sint, sed de necessitate quae est ex suppositione finis; non ita tamen quod sine his Deus hominem sanare non posset, quia sacramentis virtutem suam non alligavit, ut in littera dicitur (sicut cibus necessarius est ad vitam humanam), sed quia per sacramenta magis congrue fit hominis reparatio; sicut equus dicitur necessarius ad iter, quia in equo facilius homo vadit. Hujusmodi autem congruitatis causa potest accipi ex hoc quod homo per peccatum praecipue circa sensibilia corruptus erat, eis detentus ne in Deum surgere posset. Erat autem praedicta corruptio quantum ad cognitionem: quia humana mens circa sensibilia tantum occupari noverat, intantum ut quidam nihil extra sensibilia crederent; et si qui ad cognitionem intelligibilium pervenirent, ea secundum modum rerum sensibilium judicabant. Similiter quantum ad affectionem: quia eis quasi summis bonis inhaerebant, Deo postposito. Similiter etiam quantum ad actionem: quia homo eis inordinate utebatur. Necessarium ergo fuit ad curationem peccatorum ut homo ex sensibilibus in spiritualia cognoscenda proficeret, et ut affectum quem circa ea habebat, in Deum referret, et ut eis ordinate et secundum divinam institutionem uteretur; et ideo necessaria fuit sacramentorum institutio, per quae homo ex sensibilibus de spiritualibus eruditur; et haec est secunda causa quam Magister ponit: per quae etiam affectum, qui sensibilibus subjicitur, in Dei reverentiam referret; et haec est prima causa: per quae etiam circa ea in honorem Dei excitaretur; et haec est tertia causa.

[13325] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia et virtutes sanant formaliter, sicut sanitas; sed sacramenta quodammodo effective, sicut medicinae quaedam. Unde sicut non sequitur: sanitas sanat; ergo medicinae non sunt necessariae; ita nec haec: gratia sanat; ergo sacramenta non sunt necessaria: sed magis posset contrarium concludi.

[13326] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per eadem contrario modo fit virtus et corrumpitur, ut in 2 Ethic. Unde sicut corruptio virtutis facta est in homine per hoc quod se sub sensibilibus rebus humiliavit propter ipsa sensibilia; ita reparatio virtutis convenienter fit per hoc quod homo sub eis humiliatur propter Dei reverentiam; et sic contraria contrariis curantur: quia contraria debent accipi circa idem.

[13327] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod remanentibus in sensibilibus praedictus modus tradendi spiritualia est occulti erroris occasio; a quibus etiam congruum est sancta occultare, ut Dionysius dicit. Sed eis qui instruuntur ex sensibilibus in spiritualem intellectum consurgere, est valde congruus: quia est conformis naturali cognitioni, qua ex sensibilibus cognitionem intellectus accipit.

[13328] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod corporalis exercitatio secundum se accepta ad modicum utilis est in comparatione ad pietatem, ut ibi apostolus

intendit; sed si ei pietas adjungatur, sicut fit in sacramentis, quae ad religionis pietatem pertinent, est valde utilis.

Quaestiuncula 2

[13329] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod utilitas sacramentorum est eruditio et curatio. Quantum autem ad curationem omnibus patet quod non erant necessaria sacramenta in statu innocentiae, cum tunc morbus non esset. Sed quidam dicunt, quod erant necessaria quantum ad eruditionem: quia homo in statu etiam illo sensibilibus utebatur, et ita ex sensibilibus spiritualia significari congruebat. Sed hoc non videtur conveniens: quia significatio fit ad acquirendum cognitionem de eo quod significatur. Quamvis autem in primo statu sensibilia cognosceret, et in eis etiam spiritualium similitudines inspiceret, non tamen ex sensibilibus spiritualium cognitionem accepit, sed magis ex influentia divini luminis; et ideo sacramentis ad eruditionem non indigebat. Et hoc etiam in littera Magister videtur significare: quia refert hoc quod de eruditione dicit, ad defectum cognitionis qui est in statu peccati. Et ideo dicendum est cum aliis, quod in statu innocentiae sacramenta non fuissent necessaria.

[13330] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacramenta non sunt instituta ad gratiam conferendam, nisi prout gratia est sanans formaliter morbum peccati; et sic in statu innocentiae homo gratia non indigebat.

[13331] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in statu innocentiae superiores partes hominis omnino inferioribus dominabantur; et ideo quamvis homo haberet sensus, et materialis esset, non tamen intellectus ex sensibilibus cognitionem accipiebat, sed ex influentia divini luminis habebat. Sed quia experientia etiam eorum quae prius sciebamus, delectabilis est, ideo operabatur ad experiendum naturae vires, non ut ex hoc habitum scientiae acciperet, sed ut ex visione experimentali eorum quae sciebat, delectaretur.

[13332] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod matrimonium non fuisset in statu innocentiae in remedium, sed in officium. Et quia sacramenta remedia sunt, ideo proprie loquendo, non fuisset sacramentum, nisi forte inquantum rem sacram significabat; et non quidem illius sacrae rei, scilicet conjunctionis Christi et Ecclesiae, per hujusmodi matrimonium homo in statu illo cognitionem accepisset; sed magis e converso ex cognitione praedictae conjunctionis convenientiam et sanctitatem matrimonii cognovisset.

Quaestiuncula 3

[13333] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ea quae ab homine fiunt, a cognitione ortum oportet habere; alias non essent humana opera; unde

oportet quod operatio cognitioni respondeat, sicut effectus causae. In statu autem legis naturae non sufficiebat ad salutem sola naturalis cognitio, sed exigebatur fides aliquorum quae supra rationem sunt; et post lapsum exigebatur fides de reparatore, per quem erat medicina morbi; et ideo in statu illo non tantum erant necessaria opera quae sunt de dictamine legis naturalis, sed etiam alia quae essent protestationes et signa eorum quae ad reparationem pertinebant; et haec erant illius temporis sacramenta, sicut sacrificia, decimae, oblationes, et hujusmodi.

[13334] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praecepta quae ordinant ad bene vivendum, sunt praecepta legis naturae, quae respondent cognitioni naturali. Et quia cognitio naturalis sufficienter ea dictabat, nondum per contrariam consuetudinem omnino obtenebrata, ideo non erat tanta necessitas ut eorum expressio fieret, sicut sacramentorum, quae supernaturali cognitioni respondent.

[13335] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ante legem scriptam erant quaedam sacramenta necessitatis, sicut illud fidei sacramentum quod ordinabatur ad deletionem originalis peccati; et similiter poenitentia, quae ordinabatur ad deletionem actualis; et similiter matrimonium, quod ordinabatur ad multiplicationem humani generis. Sed sacrificia et oblationes et hujusmodi erant necessitatis in communi, ut scilicet aliquid facerent in protestationem fidei suae, qua Deo per latriae religionem subjecti erant; sed in speciali erant voluntatis, utrum scilicet deberent sacrificia exhibere, vel oblationes, vel aliquid hujusmodi.

Quaestiuncula 4

[13336] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum sacramentorum usus fidei proportionaliter respondeat, sicut dictum est, oportuit quod secundum diversum statum fidei diversimode sacramenta traderentur. Fides autem quantum ad articulorum explicationem semper magis et magis crevit secundum propinquitatem temporis gratiae, ut 3 Lib., dist. 25, dictum est; et secundum hoc oportuit sacramenta magis ac magis determinari. Et propter hoc, quia in Abraham fides primo habuit quasi notabilem quantitatem, ut propter fidei religionem ab aliis separaretur (unde et pater fidei dicitur), ideo sibi signaculum, sive sacramentum fidei, determinatum fuit, scilicet circumcisio. Et quia tempore Moysi jam fides ad tantam quantitatem devenerat ut non solum in uno homine refulgeret, vel in familia; sed in una tota gente, populo Dei multiplicato; ideo oportuit et legem dari, quae non nisi populo ferri potest (unde legis positio est pars politicae, non oeconomicae vel monasticae) et sacramenta in speciali determinari et multiplicari; et propter hoc necessarium fuit in lege Moysi determinari sacrificia, oblationes, et decimas, quantum ad omnes singulares circumstantias, et matrimonia ordinari, et poenitentiae satisfactiones distingui.

[13337] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis oblatio Melchisedech perfectissime repraesentaret nostrum sacrificium quantum ad materiam, tamen etiam oportuit multas alias circumstantias repraesentari, sicut modum sumendi, et passionem Christi,

cujus est memoriale, quae explicite significantur per agnum paschalem, et per alia legis sacramenta.

[13338] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit facta melioratio per sacramenta veteris legis quantum ad alium effectum in genere, scilicet causare; facta est tamen quantum ad eumdem effectum qui est significare, inquantum expressius et pluribus modis futura gratiae significabantur sacramenta.

Quaestiuncula 5

[13339] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod eadem fides est modernorum et antiquorum, ut Augustinus dicit, quia quem illi credebant venturum, nos credimus jam venisse; et ideo cum sacramenta fidei correspondeant, sicut protestationes ipsius, et ab ea virtutem habentia, oportet quod sicut antiqui patres redemptionis Christi participes effecti sunt per sacramenta quae erant signa futuri ita et in nos redemptio ejus perveniat mediantibus aliquibus sacramentis significantibus quod jam factum est, quae sunt sacramenta novae legis.

[13340] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius in Eccles. Hier., status novae legis medius est inter statum veteris legis et statum caelestis patriae; et ideo etiam ea quae sunt novae legis, et sunt veritas respectu signorum veteris legis, et sunt figurae respectu manifestae et plenae cognitionis veritatis, quae erit in patria; et ideo adhuc oportet in nova lege quod maneant aliquae figurae, quae scilicet in patria, ubi erit plenaria perceptio veritatis, omnes cessabunt.

[13341] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramenta legalia gratiam non continebant; et ideo apostolus ibidem nominat ea egena et vacua; et propter hoc qui eis subdebantur, erant sub elementis pure corporalibus. Sed non est simile de sacramentis quae gratiam invisibilem continent.

Articulus 3

[13342] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 tit. Utrum sacramenta consistant in verbis et rebus

[13343] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramenta non consistant in verbis et rebus. Sacramentum enim est aliquid unum. Sed ex duobus quae non sunt conjuncta, non potest aliquid unum fieri, nec unum potest esse forma alterius. Cum ergo verba

et res sint omnino separata, videtur quod ex eis non possit constare sacramentum, ut habeat pro forma verba, et res pro materia.

[13344] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut in sacramentis requiruntur verba, ita et facta quaedam, ut dicit Hugo de sancto Victore. Sed facta non ponuntur de integritate sacramenti. Ergo nec verba.

[13345] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sacramenta sunt ad significandum et causandum. Sed utrumque horum potest fieri per res sine verbis. Ergo sacramenta non consistunt in his duobus.

[13346] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, sacramenta veteris legis erant signa nostrorum sacramentorum. Sed in illis non erant aliqua verba determinata. Ergo nec in nostris esse debent.

[13347] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, poenitentia et matrimonium sunt quaedam sacramenta. Sed de integritate eorum non sunt verba aliqua. Ergo hoc quod Magister dicit, non est verum de omnibus sacramentis.

[13348] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, sacramenta ex similitudine repraesentant ea quae circa Christum sunt gesta. Ergo cum in Christo fuerit verbum rei sensibili adjunctum, oportet quod hoc etiam sit in sacramentis.

[13349] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, medicina debet proportionari morbo. Sed morbus peccati hominem quantum ad animam et corpus infecerat. Ergo oportet in sacramentis esse verba quae respondeant animae, et res quae respondeant corpori.

[13350] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, secundum Hugonem, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed creatura sanctificatur per verbum Dei; 2 Tim., 3. Ergo oportet in sacramentis non solum res sed etiam verba esse.

[13351] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod hoc est commune in omnibus sacramentis quod consistant in rebus sensibilibus invisibilem gratiam significantibus. Sed hoc est speciale in sacramentis novae legis quod rebus verba addantur, propter tres rationes. Prima est, quia haec sacramenta non solum significant opus redemptionis quae per Christum est facta, sicut alia sacramenta, sed etiam ab ipsa Christi passione fluxerunt; et ideo sicut effectus proximi, habent suae causae imaginem quantum possunt, ut scilicet ex rebus et verbis consistant, sicut Christus ex verbo et carne. Secunda ratio est, quia non solum sunt signa futurorum, sicut sacramenta veteris legis, sed praesentium et praeteritorum, ut prius dictum est, quae possunt expressius significari quam futura, sicut et certius cognosci; et ideo, significatio verborum, quae est expressissima, adjungitur significationi rerum. Tertia ratio est, quia gratiam continent ex sanctificatione quae fit per verbum Dei, ut dictum est.

[13352] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum est aliquid unum in genere signi vel causae, quorum utrumque relationem importat. Non est autem

inconveniens ut quae sunt in se distincta uniantur in relatione ad aliquid unum, sicut accidit de multis trahentibus navim qui sunt una causa tractus navis. Et sicut pater et mater sunt unum in generatione; sic etiam verba et res sunt unum in causando et significando, et per consequens efficiunt unum sacramentum. Et quia virtus causandi est in rebus ex verbis significantibus, ut dictum est, ideo verba sunt formalia, et res materiales, per modum quo omne completivum forma dicitur.

[13353] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut Hugo de sancto Victore dicit, ad sacramenta concurrunt verba et res et facta: sed facta pertinent ad usum vel dispensationem sacramentorum; verba autem et res sunt de essentia sacramenti. Et ideo Magister in his duobus dicit constare sacramenta, et non in factis. Vel dicendum, quod facta ad res reducuntur.

[13354] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nec efficacia causandi nec expressio significandi poterat esse in rebus, nisi verba adjungerentur, ut dictum est.

[13355] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de sacramentis veteris et novae legis, ut ex dictis patet.

[13356] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod matrimonium secundum quod est in officium, et poenitentia secundum quod est virtus, non habent aliquam formam verborum; sed secundum quod utrumque est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, utrumque habet aliqua verba; sicut in matrimonio sunt verba exprimentia consensum, et iterum benedictiones ab Ecclesia institutae; in poenitentia autem est absolutio sacerdotis verbotenus facta.

Articulus 4

[13357] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 tit. Utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae

Quaestiuncula 1

[13358] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacramenta novae legis non sint causa gratiae. Dicit enim Bernardus: *sicut investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per anulum; sic divisiones gratiarum diversis sunt tradita sacramentis.* Sed liber non est causa canonicatus, nec anulus episcopatus. Ergo nec sacramenta gratiae.

[13359] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, si sunt causae gratiae, oportet quod sint secundum aliquod genus causae. Sed constat quod non sunt materiales nec formales, cum sint extra essentiam gratiae; nec iterum sunt causae finales, quia magis sacramenta propter gratiam habendam quaeruntur quam e converso: nec iterum causae efficientes, quia solus Deus efficit gratiam, adeo quod nec Angelis, qui sunt nobiliores sensibilibus creaturis, hoc communicatur. Ergo nullo modo sacramenta sunt causa gratiae.

[13360] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, nobilius est agens patiente, secundum Augustinum in 12 super Gen.; et secundum philosophum, in 3 de anima; et iterum causa dignior est effectu. Sed tam anima rationalis quam gratia praevalent sensibilibus elementis. Ergo sacramentum, quod est materiale elementum, ut prius dictum est, non potest agere in animam ad causandum gratiam in ipsa.

[13361] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, omnis causa vel est univoca vel aequivoca. In causa autem aequivoca est aliquid nobiliori modo quam in causatis, sicut calor in sole quam in aere; in causa autem univoca est aliquid eodem modo. Sed gratia non est in sacramentis neque eodem modo ut in anima, neque nobiliori modo. Ergo non sunt causa gratiae nec univoce nec aequivoce; et ita nullo modo.

[13362] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 5 Praeterea, sacramenta non causant gratiam in anima per modum influentiae, quia sic crearent ipsam, nec iterum educunt eam de potentia materiae, quia gratia non est in potentia naturali materiae. Ergo nullo modo gratiam causant.

[13363] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 6 Praeterea, in sacramento altaris transubstantiatur panis in corpus Christi; quod non potest fieri nisi virtute infinita, qualis non est virtus formae illius sacramenti. Ergo virtus illa non causat dictam transubstantiationem, et eadem ratione nec alia sacramenta causant quod significant.

[13364] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, haec differentia assignatur communiter inter sacramenta novae legis et veteris, quod sacramenta novae legis efficiunt quod figurant, quod sacramentis veteris legis non competit. Figurant autem sacramenta invisibilem gratiam. Si ergo sacramenta novae legis gratiam non causant, non differunt in aliquo a sacramentis veteris legis.

[13365] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod aqua Baptismi corpus tangit, et cor abluit. Sed cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo sacramenta novae legis gratiam causant.

Quaestiuncula 2

[13366] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus specialis ad gratiam inducendam. Quod enim non est in aliquo genere entium, non

est ens. Sed hujusmodi virtus non potest reduci ad aliquod decem generum: quia non est forma substantialis, ut per se patet: neque in aliquod aliorum generum praeter qualitatem, nec etiam in qualitatem, ut patet discurrenti per quatuor species qualitatis. Ergo non est ens.

[13367] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, constat quod sacramenta non habent a seipsis hujusmodi virtutem. Si ergo est in eis, oportet quod a Deo habeant eam: nec est assignare, ut videtur, quando eis data sit. Non enim in ista institutione sacramentorum dari eis potuit: quia res istae et haec verba tunc non erant, et non enti nihil datur: nec iterum quotidie eis dat hanc virtutem: quia creatio dicitur esse hoc tempore solum quantum ad animas rationales et quantum ad gratiam: nec alio modo potest eis dari, nisi in eis creetur: nec iterum est probabile quod tam nobilis virtus creetur in verbis, quae statim esse desinunt; et res etiam in brevi corrumpuntur. Ergo nullo modo hujusmodi virtus est in sacramentis.

[13368] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, dicta virtus non potest computari inter minima bona: quia sic ad gratiam inducendam, quae est de maximis bonis, efficaciam non haberet: nec iterum inter media, cujusmodi sunt animae potentiae, quibus homo bene et male utitur: eadem ratione nec iterum inter maxima, cum neque sit gratia, neque virtus mentis. Ergo non est aliquod bonum, et ita nihil est.

[13369] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; et inde est quod virtus spiritualis non potest esse in re corporali. Sed haec virtus, quae ordinatur ad gratiam inducendam, est maxime spiritualis. Ergo non potest esse in rebus corporalibus.

[13370] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 5 Praeterea, unius sacramenti non potest esse nisi una virtus, cum sit ad unum effectum. Sed una virtus non potest esse in diversis. Ergo cum in sacramento sint plura, scilicet verba et res, videtur quod non possit in sacramento esse aliqua virtus ad gratiam inducendam.

[13371] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quod Augustinus dicit: *quae est vis aquae ut corpus tangat et cor abluat?* Ergo habet aliquam virtutem. Similiter etiam Beda dicit, quod Christus tactu mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis.

[13372] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sacramenta medicinae quaedam sunt. Sed omnis medicina habet aliquam virtutem per quam fit efficax. Ergo et in sacramentis est aliqua virtus.

Quaestiuncula 3

[13373] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec virtus non sit in sacramentis a passione Christi. Christus enim, secundum quod homo, non dat spiritum sanctum, neque gratiam causat, ut in 1 Lib., dist. 14, qu. 3, art. unic., dictum est. Sed passio convenit ei

secundum quod homo. Ergo efficacia virtutis quae est in sacramentis ad gratiam causandam, non potest esse a Christi passione, sed ab ejus divinitate.

[13374] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Rom. 4, 25, dicitur, quod *resurrexit propter justificationem nostram.* Sed justificatio fit per infusionem gratiae. Ergo magis a resurrectione sacramenta praedictam virtutem habent.

[13375] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sacramenta dicuntur a fide efficaciam habere. Sed fides non solum est de passione sed etiam de aliis articulis. Ergo non solum a passione efficaciam habent.

[13376] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Rom. 5, super illud: *similitudinem praevaricationis Adae*, dicit Glossa: *ex latere Christi profluxerunt sacramenta per quae salvata est Ecclesia.* Hoc autem factum est in passione. Ergo ex passione efficaciam habent.

[13377] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, sacramenta sunt medicinae contra peccata. Sed peccata sunt ablata per Christi passionem; quia mortuus est propter delicta nostra: Rom. 5. Ergo a passione efficaciam habent.

Quaestiuncula 4

[13378] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam. Idem enim est subjectum gratiae et gloriae. Sed nihil potest esse subjectum gloriae nisi creatura rationalis. Ergo nec in sacramento, quod est materiale elementum, potest esse gratia.

[13379] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Si dicatur quod gratia non est in sacramentis sicut in subjecto, sed sicut in vase; contra. Esse in vase significat esse in loco, secundum philosophum in 4 Physic. Sed accidenti non competit esse in loco. Ergo non potest esse verum quod dictum est.

[13380] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, si Deus in sacramentis gratiam posuit, hoc non est nisi propter animam, in quam gratia transfundi debet. Sed non potest eadem gratia quae est in sacramentis, in animam transfundi, quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Ergo frustra esset ibi; et ita non est ibi: quia in operibus gratiae minus est aliquid frustra quam in operibus naturae.

[13381] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in 1 de anima, spiritualia, etiamsi sint in corporalibus, non dicuntur ab eis contineri, sed magis continere, sicut anima est in corpore, et continet ipsum. Sed gratia est res spiritualis. Ergo etsi sit in sacramentis corporalibus, non debet dici contineri ab eis.

[13382] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Glossa, Gal. 3, quod sacramenta veteris legis dicebantur egena et inania, quia gratiam non continebant. Sed hoc

non potest dici de sacramentis novae legis. Ergo gratiam continent.

[13383] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 2 Praeterea hoc patet per definitionem Hugonis de sancto Victore supra positam.

Quaestiuncula 5

[13384] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod gratia quae est in sacramentis, non differat ab illa quae est in virtutibus et donis. Gratia enim quae est in sacramentis, est gratia gratum faciens, quia facit dignum vita aeterna, ut patet de Baptismo. Sed gratia gratum faciens est una tantum, quod patet ex unitate subjecti, quod est essentia animae, et ex unitate effectus, quod est Deo acceptum facere. Ergo cum gratia quae est in virtutibus et donis, sit gratia gratum faciens, videtur quod eadem gratia sit hic et ibi.

[13385] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5 arg. 2 Praeterea, unum uni opponitur. Sed tam gratia quae est in sacramentis quam illa quae est in virtutibus, opponitur peccato, quia utraque peccatum destruit. Ergo est una tantum gratia.

[13386] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5 arg. 3 Praeterea, idem est motus in natura a termino et ad terminum. Sed gratia sacramentalis ordinatur contra peccatum, gratia autem virtutum ad perficiendum animam, et Deo conjungendum. Ergo est una gratia in sacramento.

[13387] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, gratia in sacramento non datur nisi ei qui non ficte accedit. Sed talis habet gratiam virtutum. Cum ergo nulli detur quod jam habet, videtur quod gratia quam accipit in sacramento, sit alia.

[13388] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, virtutes et dona sunt connexa propter gratiam, ut in 3 Lib., dist. 36, quaest. unic., art. 2, et 3, dictum est, non autem sacramenta. Ergo non est eadem gratia hic et ibi.

Quaestiuncula 1

[13389] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod omnes coguntur ponere, sacramenta novae legis aliquo modo causas gratiae esse, propter auctoritates quae hoc expresse dicunt. Sed diversi diversimode eas causas ponunt. Quidam enim dicunt, quod non sunt causae quasi facientes aliquid in anima, sed causae sine quibus non: quia increata virtus, quae sola effectus ad gratiam pertinentes in anima facit, sacramentis assistit per quamdam Dei ordinationem, et quasi pactionem. Sic enim ordinavit et quasi pepigit Deus, ut qui sacramenta accipiunt, simul ab iis gratiam recipiant, non quasi sacramenta aliquid faciant ad hoc. Et est simile de illo qui accipit denarium plumbeum facta tali ordinatione, ut qui habuerit unum de illis denariis,

habeat centum libras a rege: qui quidem denarius non dat illas centum libras, sed solus rex accipienti ipsum. Et quia pactio talis non erat facta in sacramentis veteris legis, ut accedentes ad ipsa gratiam acciperent, ideo dicuntur gratiam non conferre, sed promittebant tantum. Sed hoc non videtur sufficere ad salvandum dicta sanctorum. Causa enim sine qua non, si nihil omnino faciat ad inducendum effectum vel disponendo vel meliorando, quantum ad rationem causandi, nihil habebit supra causas per accidens; sicut album est causa domus, si aedificator sit albus; et secundum hoc sacramenta essent causae per accidens tantum sanctificationis. Illa enim ordinatio quam dicunt, sive pactio, nihil dat eis de ratione causae, sed solum de ratione signi; sicut etiam denarius plumbeus est solum signum indicans quis debet accipere. Quod autem est per accidens, omittitur ab arte, nec ponitur in definitione; unde in definitione sacramenti non poneretur causalitas praedicta, nec sancti multum curassent de ea dicere. Nec iterum sacramenta novae legis, quae differunt a sacramentis veteris legis secundum ordinationem praedictam, differrent ab eis secundum rationem causae, sed solum quantum ad modum significandi, inquantum haec significant gratiam ut statim dandam, illa vero non. Et ideo alii dicunt, quod ex sacramentis duo consequuntur in anima. Unum quod est sacramentum et res, sicut character, vel aliquis ornatus animae in sacramentis in quibus non imprimitur character, aliud quod est res tantum, sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes; sed respectu secundi sunt causae disponentes tali dispositione quae est necessitas, nisi sit impedimentum ex parte recipientis; et hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod causa efficiens dupliciter potest dividi. Uno modo ex parte effectus; scilicet in disponentem, quae causat dispositionem ad formam ultimam; et perficientem, quae inducit ultimam perfectionem. Alio modo ex parte ipsius causae in agens principale, et instrumentale. Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in 2 de anima, ex natura propria habet dissolvere, et consumere, et hujusmodi effectus: sed inquantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit aliquando autem non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum: sic qualitates activae et passivae elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animae humanae, quae est ab extrinseco. Dicendum est ergo, quod principale agens respectu justificationis Deus est, nec indiget ad hoc aliquibus instrumentis ex parte sua; sed propter congruitatem ex parte hominis justificandi, ut supra dictum est, utitur sacramentis quasi quibusdam instrumentis justificationis. Hujusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere, et oleo facere nitidum corpus; sed ulterius, inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character, vel aliquid hujusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, inquantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem. Et quia omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi inquantum est res quaedam, pertingit ad effectum qui competit sibi inquantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scanni: ideo etiam materiale elementum exercendo actionem naturalem, secundum quam est signum interioris effectus, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod aqua Baptismi corpus tangit, et cor abluit; et ideo dicitur, quod sacramenta efficiunt quod figurant. Et hunc modum justificandi videtur Magister tangere in littera: dicit enim, quod homo non quaerit salutem in sacramentis quasi ab eis, sed per illa a Deo. Haec enim praepositio a denotat principale agens: sed haec praepositio per denotat causam instrumentalem.

[13390] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus, ut ex praecedentibus ibidem patet, non intendit ostendere similitudinem sacramentorum ad illa, nisi quantum ad significationem: quia anulus est signum et baculus, et similiter sacramenta; sed sacramenta ulterius sunt causae.

[13391] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod reducuntur ad genus efficientis causae, non principalis, sed instrumentalis. Deus autem solus est causa gratiae quasi principale agens, sed sacramenta quasi instrumentaliter et dispositive, ut dictum est, agentia sunt.

[13392] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod agens non semper est nobilius patiente simpliciter loquendo, sed inquantum est agens. Agit enim ignis vel ferrum in corpus humanum, quod est simpliciter nobilius, quo tamen ignis est nobilior inquantum est actu calidus, et secundum hoc agit in corpus humanum; et sic non oportet quod res illae materiales quae sunt in sacramentis, sint simpliciter anima nobiliores, sed secundum quid, scilicet inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae operantis ad justificationem. Nec iterum oportet quod instrumentaliter agens sit simpliciter nobilius effectu; quia effectus non proportionatur instrumento, sed principali agenti, qui quandoque per vilia instrumenta nobiliores effectus inducit, sicut medicus perducit ad sanitatem per clysterem.

[13393] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod causa univoca vel non univoca, proprie loquendo et simpliciter sunt divisiones illius causae cujus est similitudinem habere cum effectu; haec autem est principalis agentis et non instrumentalis, ut dicit Alexander, secundum quod narrat Commentator. Et ideo proprie loquendo, neque instrumentum est causa univoca neque aequivoca. Posset tamen reduci ad utrumlibet, secundum quod principale agens, in cujus virtute instrumentum agit, est causa univoca, vel non univoca.

[13394] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex sacramentis causatur per modum influentiae gratia: nec tamen sacramenta sunt quae influunt gratiam, sed per quae Deus sicut per instrumenta animae gratiam influit.

[13395] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in transubstantiatione, cum sit quasi quidam motus vel mutatio, duo sunt, scilicet recessus a termino, et accessus ad

terminum. Verba ergo sacramentalia pertingunt instrumentaliter ad transubstantiationem quantum ad recessum a termino a quo; sed quantum ad accessum ad terminum ad quem non pertingunt instrumentaliter, nisi dispositive, sicut in aliis sacramentis accidit.

Quaestiuncula 2

[13396] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod propter auctoritates inductas necesse est ponere aliquam virtutem supernaturalem in sacramentis. Sustinentes autem primam opinionem dicunt, quod illa virtus non est nisi quidam ordo ad aliquid. Sed hoc nihil est dictu: quia semper virtus nominat principium alicujus, praecipue prout sumitur hic pro virtute causae. *Ad aliquid* autem, sive relatio, non potest esse principium actionis, vel terminus, ut probatur in 5 Physic.; et ideo nullo modo ille ordo potest habere nomen virtutis neque rationem. Et propter hoc dicendum aliter, quod virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali; alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in 3 Physic. Et ideo virtus instrumenti inquantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in 6 Metaph. Et quia sacramenta non faciunt effectum spiritualem nisi inquantum sunt instrumenta; ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum.

[13397] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ens incompletum quod est in anima, dividitur contra ens distinctum per decem genera, ut patet in 6 Metaph.; et ideo talia entia incompleta, per se loquendo, non sunt in aliquo genere nisi per reductionem, sicut motus quantum ad suam substantiam reducitur ad illud genus in quo sunt termini motus, sicut imperfectum ad perfectum, quamvis ponatur in praedicamento passionis secundum quod importat ordinationem moventis ad motum, ut dicit Commentator. Unde et virtus haec quae est in sacramentis reducitur ad id genus in quo est virtus completa principalis agentis, quae est qualitas, vel in qua esset, si in genere esset: quia virtus increata non est in aliquo genere.

[13398] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod instrumento datur virtus agendi instrumentaliter dupliciter. Uno modo quasi inchoative, quando instituitur in specie instrumenti; et ideo dicit Hugo, quod continet gratiam ex sanctificatione. Alio modo datur complete, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra; et similiter complete datur virtus sacramentis in ipso usu sacramentorum. Nec est inconveniens, si

virtus quae motui proportionatur, datur rei statim vel post modicum desiturae.

[13399] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut virtus praedicta non potest poni in aliquo genere entis nisi per reductionem; ita nec constitui in aliquo gradu boni, nisi per reductionem. Reducitur autem ad bona maxima, in quibus est gratia, quae quodammodo est complementum ipsius virtutis, quasi finis ejus.

[13400] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in Lib. de sensu et sensato continet intentiones animae quodammodo: etiam in motu est virtus substantiae separatae moventis, secundum philosophos, et semen agit in virtute animae, ut dicitur in 1 de Generat. animalium.

[13401] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut virtus absoluta non est complete in quolibet congregatorum ad unam actionem quam nullus per se perficere potest, sicut est de tractu navis, sed est in omnibus simul, inquantum sunt omnes loco unius agentis, et sic virtus in eis existens suam retinet unitatem; ita etiam est de instrumentis, quando unum non sufficit; et sic etiam est in aliis multis quae exiguntur ad sacramentum: quia in omnibus est illa virtus simul acceptis complete, in singulis autem incomplete.

Quaestiuncula 3

[13402] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod instrumentum praedicto modo virtutem non accipit nisi secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus ejus quodammodo in instrumentum transfundatur. Principale autem et per se agens ad justificationem est Deus sicut causa efficiens, et passio Christi sicut meritoria. Huic autem causae continuatur sacramentum per fidem Ecclesiae, quae et instrumentum refert ad principalem causam, et signum ad signatum; et ideo efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus, est ex tribus: scilicet ex institutione divina sicut ex principali causa agente, ex passione Christi sicut ex causa prima meritoria, ex fide Ecclesiae sicut ex continuante instrumentum principali agenti.

[13403] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est causa meritoria nostrae justificationis; sed secundum quod Deus, est causa influens gratiam.

[13404] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod resurrectio est causa justificationis quantum ad terminum ad quem; sed sacramenta magis respiciunt terminum a quo; et ideo directius respiciunt passionem, quae ad peccati deletionem principaliter quasi satisfactio quaedam ordinatur.

[13405] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fides dat efficaciam

sacramentis, inquantum causae principali ea quodammodo continuat, ut dictum est; et ideo fides passionis, a qua immediate et directe sacramenta efficaciam habent, sacramentis efficaciam largitur.

Quaestiuncula 4

[13406] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, quia omne agens agit sibi simile, ideo effectus agentis oportet quod aliquo modo sit in agente. In quibusdam enim est idem secundum speciem; et ista dicuntur agentia univoca, sicut calor est in igne calefaciente. In quibusdam vero est idem secundum proportionem sive analogiam, sicut cum sol calefacit. Est enim in sole aliquid quod ita facit eum calefacientem sicut calor facit ignem calidum; et secundum hoc calor dicitur esse in sole aequivoce, ut dicitur in libro de substantia orbis. Ex quo patet quod illud quod est in effectu ut forma dans esse, est in agente, inquantum hujusmodi, ut virtus activa; et ideo sicut se habet agens ad virtutem activam, ita se habet ad continendam formam effectus. Et quia agens instrumentale non habet virtutem agendi ad aliquod ens completum, sed per modum intentionis, ut dictum est, et forma introducta continetur in eo per modum intentionis, sicut sunt species colorum in aere, a quibus aer non denominatur coloratus; etiam hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumento, non complete, sed incomplete quantum ad quatuor. Primo, quia in instrumento non est forma effectus secundum completam rationem speciei, sicut est in effectu jam completo, et in causa univoca. Secundo, quia est in eo per modum intentionis, et non secundum completum esse in natura, sicut forma effectus est in causa principali non univoca secundum esse perfectum in natura, quamvis non secundum completam rationem illius speciei sive formae quam inducit in effectu, ut calor est in sole. Tertio, quia non est in eo per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis duplici fluxu: quorum unus est de potentia in actum, sicut etiam in mobili est forma, quae est terminus motus, dum movetur ut fluens de potentia in actum; et inter haec cadit medium motus, cujus virtute instrumentum agit: alius de agente in patiens, inter quae cadit medium instrumentum, prout unum est movens, et alterum motum. Quarto, quia sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, ut dictum est, sed dispositive.

[13407] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia non est in sacramentis sicut in subjecto, sed sicut in causa dispositiva instrumentali; sed intentio illa quae et virtus dicitur, est in sacramento sicut in subjecto.

[13408] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pulcherrime dictum est, gratiam contineri in sacramentis sicut in vase per quamdam similitudinem. Sicut enim quod est in vase, non denominat vas, sed in eo conservatur, ut possit inde accipi cum libet; ita gratia quae continetur in sacramentis, non denominat ipsa, nec qualificat ea secundum aliquod esse completum, sed gratiam in eis accipere poterit qui eis uti voluerit.

[13409] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod forma effectus

quae est in agente principali vel instrumentali, non fit eadem numero in effectu. Nec propter hoc frustra est: quia non ad hoc ordinatur ut ipsamet in effectum fluat, sed ut ab ea vel per eam similis fiat in effectu. Causa enim efficiens non reducitur in idem numero cum forma generati, sed in idem specie, ut patet in 2 Phys.

[13410] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod continere dicuntur, inquantum aliquo modo sunt causa ipsius.

Quaestiuncula 5

[13411] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod, sicut in 2 Lib., 26 dist., quaest. unic., art. 3, et 4, dictum est, gratia gratum faciens est una, et est in essentia animae sicut in subjecto, et ab ipsa fluunt virtutes et dona ad perficiendum potentias animae, sicut etiam potentiae fluunt ab essentia; et distinguuntur istae virtutes secundum diversos actus, ad quos oportet potentias animae perfici. Similiter etiam a gratia illa quae est in essentia animae, effluit aliquid ad reparandum defectus qui ex peccato inciderunt; et hoc diversificatur secundum diversitatem defectuum. Sed quia hujusmodi defectus non sunt ita noti sicut actus ad quos virtutes perficiunt; ideo hic effectus ad reparandum defectum non habet speciale nomen, sicut virtus, sed retinet nomen suae causae, et dicitur gratia sacramentalis, ad quam directe sacramenta ordinantur: quae quidem non potest esse sine gratia quae respicit essentiam animae, sicut nec virtus. Sed tamen gratia quae est in essentia animae, non potest esse sine virtutibus; et ideo virtutes in ea habent connexionem. Potest autem esse sine gratia sacramentali; et ideo gratiae sacramentales connexionem non habent. Et ita patet quod gratia quam sacramentum directe continet, differt a gratia quae est in virtutibus, et donis; quamvis etiam illam gratiam per quamdam continuationem contineant.

[13412] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia gratum faciens, prout est in essentia animae, est una, sed secundum quod fluit ad defectus potentiarum tollendos, et potentias perficiendas multiplicatur.

[13413] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia virtutum opponitur peccato, secundum quod peccatum continet inordinationem actus; sed gratia sacramentalis opponitur ei secundum quod vulnerat naturale bonum potentiarum.

[13414] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod recessus a peccato, prout opponitur virtuti, et accessus ad perfectionem virtutis pertinent ad eamdem gratiam, non autem recessus a peccato secundum quod vulnerat naturam: quia requirit specialem medicinam, sicut in morbo corporali etiam patet.

Articulus 5

[13415] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 tit. Utrum sacramenta veteris legis gratiam conferrent

Quaestiuncula 1

[13416] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant. Ut enim supra dictum est, sacramenta a sacrando dicuntur, sicut ornatus ab ornando, et munimenta a muniendo. Sed sine gratia non potest aliquid sacrari. Ergo sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

[13417] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in canone Missae fit oratio, ut sacrificium Ecclesiae Deo sit acceptum, sicut sacrificia antiquorum accepta fuerunt; et Dan. 3, petitur ut sacrificium humiliati et contriti spiritus suscipiatur a Deo, sicut holocaustum arietum et taurorum. Sed sacrificium Ecclesiae et sacrificium contriti spiritus gratiam conferunt. Ergo et sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

[13418] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod ex quo homo aegrotare coepit, Deus in sacramentis suis medicinam paravit. Sed medicina non potest exhiberi contra morbum peccati nisi per gratiam. Ergo sacramenta antiquorum gratiam conferebant.

[13419] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 4 Praeterea, homo periculosius infirmabatur in affectu per concupiscentiam quam in intellectu per ignorantiam. Sed sacramenta contra ignorantiam figurabant futuram salutem. Ergo multo amplius contra concupiscentiam gratiam conferebant.

[13420] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 5 Praeterea, impossibile est sine gratia satisfacere. Sed sacramenta veteris legis erant satisfactoria; unde pro diversis peccatis diversa sacrificia injungebantur in lege, ut patet Levit. 16 et 17. Ergo gratiam conferebant.

[13421] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Hebr. 10, 4: *impossibile est sanguine hircorum et taurorum auferri peccata.* Sed gratia tollit peccatum. Ergo antiqua sacramenta gratiam non conferebant.

[13422] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, per gratiam est vita animae. Sed de praeceptis veterum sacramentorum dicitur Ezech. 20, 25: *dedi eis praecepta non bona, et judicia in quibus non vivent.* Ergo gratiam non conferebant.

Quaestiuncula 2

[13423] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod eorum usus non erat meritorius. Nihil enim est meritorium nisi sit Deo acceptum. Sed sacramenta illa non erant Deo accepta; super illud enim Isaiae 1: *sanguinem hircorum nolui*, dicit Glossa: *praeterito utens tempore, ostendit se nunquam sacrificia Judaeorum amasse.* Ergo eorum usus non erat meritorius.

[13424] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nullum opus inutile est meritorium. Sed occisio tot animalium erat omnino inutilis. Ergo non erat meritoria.

[13425] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nihil efficit nisi hoc quod a Deo institutum est. Sed illa sacramenta imposuit Deus in onus; sicut in littera dicitur. Ergo eorum exercitium meritorium non erat.

[13426] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 4 Praeterea, Origenes dicit quod illa ratione permisit Deus hoc sibi fieri qua permisit libellum repudii. Sed libellus repudii semper malus fuit, et nunquam meritorius. Ergo nec praedictorum sacramentorum usus.

[13427] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, dicit Beda, quod sacramenta veteris legis suo tempore custodita vitam conferebant aeternam. Sed nihil perducit ad vitam aeternam, nisi sit meritorium. Ergo erant meritoria.

[13428] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, omnis actus virtutis formatae est meritorius. Sed usus sacramentorum veteris legis erat actus latriae, quae in sanctis viris caritate formata erat. Ergo erat meritorius.

Quaestiuncula 3

[13429] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non purgabant ab immunditiis carnis. Aut enim illae immunditiae sunt pure corporales, aut spirituales. A corporalibus pure non mundabant, immo magis inquinare videbantur. Similiter nec a spiritualibus, quia spirituales ab anima in corpus fiunt: quia secundum Augustinum, non inquinatur corpus, nisi prius anima inquinata fuerit. Dicta autem sacramenta animam non mundabant, cum gratiam non conferrent. Ergo neque carnem.

[13430] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, inter omnia sacramenta veteris legis magis erat purgativum cinis vitulae aspersus. Sed hic magis immundabat quam purgaret: quia sacerdos, qui vitulum immolaverat, immundus efficiebatur, ut patet Num. 19. Ergo nec alia sacramenta purgabant.

[13431] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sacramenta novae legis sunt majoris efficaciae quam sacramenta veteris legis. Sacramenta autem novae legis non purgant ab irregularitatibus. Ergo nec sacramenta veteris legis ab eis purgabant; quas irregularitates Magister

hic exponit immunditias carnis.

[13432] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Hebr. 9, 13: *sanguis hircorum, et sanguis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.*

[13433] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut sacramenta nostra dicuntur spiritualia, ita et illa carnalia dicebantur; Heb. 9, 1: *habuit prius testamentum justificationes culturae.* Glossa: *non veras et spirituales, sed pro modo culturae carnalis.* Sed sacramenta novae legis purgant ab immunditiis spiritualibus. Ergo illa purgabant ab immunditiis carnis.

Quaestiuncula 1

[13434] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod in sacramento est duo considerare; scilicet ipsum sacramentum, et usum sacramenti. Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum; usus autem sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur. Cum ergo dicitur sacramentum, per se loquendo, gratiam conferre vel non conferre, justificare vel non justificare, referendum est ad opus operatum. De opere autem operato in sacramentis veteris legis duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod in illis sacramentis opus operatum erat signum sacramentorum novae legis, et passionis Christi, a quo efficaciam habent; et ideo illud opus operatum erat cum quadam protestatione fidei; et ideo indirecte et ex consequenti habebant justificare, quasi mediantibus nostris sacramentis per ea significatis a Deo significationem habentia, ut dicit Hugo de sancto Victore. Nostra autem sacramenta directe et immediate justificant, quia ad hoc directe sunt instituta. Sed haec opinio non videtur convenire dictis sanctorum: dicunt enim, quod lex erat occasio mortis, inquantum ostendebat peccatum, et gratiam adjutricem non conferebat. Nec differt quantum ad hoc qualitercumque vel directe vel indirecte gratiam conferrent. Et praeterea secundum hoc nulla esset vel valde modica praeeminentia sacramentorum novae legis ad sacramenta veteris legis: quia etiam sacramenta novae legis a fide et significatione causandi efficaciam habent, ut dictum est. Et ideo alii dicunt, et melius, quod nullo modo sacramenta ipsa veteris legis, idest opus operatum in eis, gratiam conferebant, excepta circumcisione, de qua post dicetur.

[13435] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Secundum hoc ergo ad primum dicendum, quod sanctificatio quandoque importat emundationem et confirmationem spiritualem, quae fit per gratiam; et sic sacramenta veteris legis non dicebantur sacramenta, nisi quasi signa sanctificantium, ut dictum est. Alio modo sanctificatio importat mancipationem alicujus ad aliquod sacrum; et sic dicebantur sacramenta, et quasi sanctificantia, quia per ea fiebat quaedam idoneitas ad sacros usus et in templo et in vasis et in ministris et in populo. Et per hunc etiam modum apud gentiles dicebantur sacramenta militaria, quibus homo mancipabatur officio militari, quod sacramentum reputabant, sicut et omnia quae ad communitatem pertinebant.

[13436] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa oratio in

canone Missae non attenditur quantum ad ipsa operata, quia hoc sacrificium magis placet quam illa; sed petitur ut devotio istius offerentis placeat, sicut illorum placuit: et similiter Daniel comparat sacrificium, quale tunc poterat offerre, ad devotionem illorum qui sacrificia in lege praecepta in Hierusalem cum magna devotione obtulerant.

[13437] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sacramenta veteris legis dicebantur medicinae quantum ad significationem, et non quantum ad collationem gratiae.

[13438] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homo tempore legis naturae relictus est sibi quantum ad cognitionem; et per ignorantiam erravit in idolatriam lapsus: unde ut quantum ad omnia se infirmum inveniret, oportebat ut instructus per legem et sacramentorum ejus significationem, se impotentem cognosceret sine auxilio gratiae; et ideo congruum fuit ut illa sacramenta gratiam non conferrent, ut sic salus a solo Christo expectaretur.

[13439] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis illa sacramenta peccata non diluerent quantum ad maculam, quia gratiam non conferebant, diminuebant tamen reatum, inquantum onerosa erant; et ideo satisfactoria esse poterant, praesupposita gratia ex fide mediatoris ei collata.

Quaestiuncula 2

[13440] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod de usu sacramentorum, qui opus operans a quibusdam dicitur, est etiam duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod usus ipse non erat meritorius, etiamsi in fide et caritate fierent: et hoc videtur Magister in littera dicere. Sed hoc videtur absurdum, quod labores sanctorum patrum in hujusmodi sacramentis Deo accepti non fuerint, et quod opus virtutis possit esse non meritorium. Et ideo communiter tenetur, quod usus eorum meritorius esse poterat, si ex caritate fieret. Aliqui tamen excusant Magistrum, dicentes, quod ipse intellexerit ipsa opera operata non justificare quantumcumque in caritate fierent, quamvis ipsa operatio ex caritate facta possit esse meritoria in eo qui est in statu merendi.

[13441] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia illa per se loquendo nunquam fuerunt Deo accepta, quia gratiam non continebant, per quam Deo aliquid est acceptum; sed per accidens erant et accepta et non accepta. Accepta quidem propter significationem et devotionem offerentium; sed non accepta et abominabilia propter peccata et abusum offerentium, et quia eadem idolis immolabantur, et sic inquantum erant Deo accepta, poterant esse meritoria.

[13442] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis occisio animalium esset secundum se inutilis, tamen inquantum ordinabatur ad cultum Dei, ex divina institutione utilis erat, et ejus utilitates tanguntur in Glossa, Rom. 5: *lex data est ad domandum*

superbum, ut scilicet Deo offerret potius quam idolis; *ad flagellandum durum*, inquantum erat ad satisfactionem; *ad instruendum insipientem*, ratione significationis, *ad ostensionem delicti, et humanae infirmitatis*; et hoc respondet primis duobus; *ad manifestationem et testimonium gratiae, et futurorum significationem*; et hoc exponit tertium.

[13443] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod lex secundum Augustinum data est quantum ad hujusmodi sacramenta duris et superbis in flagellum et onus, ut oneratis divinis sacrificiis non liberet eis ad idolatriam declinare; sed perfectis in signum, et parvulis in paedagogum: et quantum ad hoc poterat esse eorum usus meritorius.

[13444] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Magister loquitur de illis sacrificiis, secundum quod habebant aliquam rationem displicentiae ex hoc quod idolis immolabantur; et quantum ad hoc non habebant rationem meriti.

Quaestiuncula 3

[13445] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod veteris legis intentio erat homines ad timorem et reverentiam Dei inducere, et a carnalibus ad spiritualia trahere paulatim; et ideo instituit multa impedimenta, quibus homines ab usu illorum sacramentorum frequenter impedirentur, ut sic magis in reverentia haberentur, quia omne rarum carum; et sic etiam paulatim a carnalibus observantiis dissuescerent, quandoque totaliter abstrahendi in tempore gratiae. Et haec impedimenta immunditiae carnis dicebantur, quibus homo corporaliter accedere ad sancta inidoneus efficiebatur; et ab his carnis immunditiis sacramenta legis purgabant.

[13446] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod immunditiae illae non erant spirituales, quasi a peccato causatae semper, sed quasi a sacramentis prohibentes.

[13447] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacerdos lavabat manus et vestimenta, ne cum manibus sanguinolentis et cinerosis alia tangeret; et quia sacrorum ad communia non debet esse commixtio; unde etiam uncti chrismate manus lavant, et abstergunt. Immundus autem reputabatur propter tria. Primo ut sacerdotes essent sub onere, sicut et alii. Secundo ad tollendum superbiam sacerdotum de hoc quod alios sanctificabant. Tertio ad significandum quod sacerdos novi testamenti propter maximam sanctitatem sacrificii semper debet se inidoneum reputare.

[13448] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in nova lege non sunt irregularitates tot sicut in veteri lege, nec sunt nisi in ministris Ecclesiae, in quibus requiritur maxima idoneitas propter sacramentorum sanctitatem; ideo tales irregularitates non ita facile absterguntur.

Expositio textus

[13449] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 5 qc. 3 expos. *Observantiae caeremoniales.* Caeremonialia dicuntur quae secundum se non habent causam manifestam ipsorum factorum, quamvis possint habere causam manifestam suae institutionis. Dicitur autem caeremonia, quasi munia Cereris; quae erat dea frugum, quia ei prius sacrificia instituta sunt, et exinde translatum est nomen ad omnem divinum cultum. Vel, sicut dicit Valerius maximus, dicuntur a Caere oppido, in quo prius Romani suos ritus instituerunt. *Mundabant etiam interdum a corporali lepra*; idest, mundatum ostendebant, quando signa quae apparuerant, cessabant. *Sine medio Deum videbant*; idest, divinorum cognitionem non ex sensibilibus signis accipiebant, sed per infusionem. Et de hoc in 2 Lib., dist. 24, dictum est.

Quaestio 2

Prooemium

[13450] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 pr. Postquam determinavit Magister differentiam sacramentorum veteris et novae legis, hic determinat de quodam sacramento veteris legis, scilicet circumcisione, quod cum sacramentis novae legis aliquam convenientiam habet; et dividitur in partes duas: in prima determinat de circumcisione; in secunda movet quamdam quaestionem circa praedeterminata, ibi: *si vero quaeritur*, et cetera. Prima in tres: in prima determinat efficaciam circumcisionis; in secunda institutionem ipsius, ibi: *hic dicendum est in quo instituta fuerit circumcisio*; in tertia determinat de mutatione ipsius per Baptismum, ibi: *ideo autem mutata est* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quam efficaciam circumcisio habeat; secundo ostendit quod eamdem efficaciam contra originale habebant quaedam remedia ante praeceptum de circumcisione datum, ibi: *quaeritur autem de viris qui fuerunt ante circumcisionem.* Hic quaeruntur sex: 1 de necessitate circumcisionis; 2 quibus competeret; 3 de his quae ad circumcisionem requirebantur; 4 de efficacia circumcisionis; 5 de mutatione ipsius; 6 de remedio quod circumcisionem praecessit.

Articulus 1

[13451] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 tit. Utrum necessarium fuerit circumcisionem dari

Quaestiuncula 1

[13452] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium circumcisionem dari. Sapientis est enim facere aliquid quanto brevius potest. Sed per fidem et sacramenta legis naturae sufficienter originale purgabatur. Ergo, non oportebat in remedium originalis circumcisionem dari.

[13453] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, peccato originali, quia ex alio contractum est, non debetur poena sensibilis, nec expiatio per satisfactionem. Sed circumcisio poenam sensibilem habebat. Ergo non erat conveniens remedium contra originale.

[13454] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, circumcisio est signaculum fidei, quae est in praeputio patris nostri Abrahae, Rom. 4. Sed conveniens fuit illam fidem significari, cujus oportet nos omnes imitatores existere. Ergo congruum fuit circumcisionem dari.

Quaestiuncula 2

[13455] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debuerit dari ante legem scriptam. Quia in lege naturae non erat aliqua distinctio, cum lex communis omnibus esset. Sed circumcisio signum distinctivum est: quia secundum Damascenum, est signum determinans Israel a gentibus. Ergo non debebat dari ante legem scriptam.

[13456] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, praecepta quae non sunt indita rationi naturali, debent ad populum per ministrorum officium tradi. Sed circumcisio non erat de dictamine legis naturalis. Ergo cum ante legem scriptam non esset ministrorum distinctio, videtur quod tunc dari non debuerit.

[13457] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, circumcisio, secundum apostolum, est signum fidei. Sed etiam ante legem scriptam erat distinctio fidelium a non fidelibus. Ergo tunc oportebat eis dari.

Quaestiuncula 3

[13458] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debuerit differri usque ad tempus Abrahae. Quia etiam ante ipsum erant fideles ab infidelibus distincti. Sed circumcisio est signum fidei. Ergo ante tempus Abrahae dari debuit.

[13459] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, circumcisio majorem habet efficaciam quam sacramenta legis naturae; alias postea instituta non fuisset. Sed non minor erat necessitas efficacis remedii ante Abraham quam post. Ergo etiam ante eum dari debuit.

[13460] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, fides quae sacramentis efficaciam significandi dat, est fides mediatoris, ut supra dictum est. Sed Abrahae primo dictae

sunt repromissiones de mediatore ex semine ejus nascendo. Ergo ei primo signum fidei distinctum dari debuit in generationis membro.

Quaestiuncula 1

[13461] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circumcisio primo et principaliter necessaria fuit ad expressiorem significationem, quam sacramenta praecedentia fuissent. Oportuit enim quod secundum processum temporis, sicut explicatio fidei crescebat, ita cresceret distinctio signorum sacramentalium. Habet autem circumcisio expressam similitudinem ablationis originalis peccati quantum ad quatuor. Primo quantum ad membrum generationis, per quam originale transfunditur. Secundo quantum ad figuram circularem, in qua significatur circulus, qui est in processu originalis infectionis, secundum quod persona corrumpit naturam, et natura personam. Tertio quantum ad poenam, quae erat in circumcisione contra delectationem concupiscentiae, in qua praecipue viget fomitis virtus. Quarto quantum ad sanguinis effusionem, in quo significatur passio Christi, per quam pro originali satisfaciendum erat. Et quantum ad hanc utilitatem definitur circumcisio, quod est signaculum curationis ab originali. Sed ex consequenti fuit alia utilitas circumcisionis scilicet distinctio fidelis populi ab infideli propter fidem ejus cui data fuit circumcisio; et quantum ad hoc definit Damascenus, circumcisionem sic: *circumcisio est signum determinans Israel a gentibus, cum quibus conversabatur.* Habuit etiam mysticam significationem; et moralem, quia erat signum castitatis servandae; et allegoricam, inquantum significabat purgationem per Christum futuram; et quasi anagogicam, inquantum significabat depositionem corruptibilitatis carnis et sanguinis in resurrectione.

[13462] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod has utilitates habuit circumcisio prae sacramentis legis naturae; et ideo post illa institui debuit.

[13463] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poena illa non erat ad satisfactionem, sed tantum ad significationem.

Quaestiuncula 2

[13464] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod lex scripta non debuit dari divinitus nisi populo fideli; et ideo oportuit populum fidelem prius congregari, et ab aliis distingui, quam lex divinitus ei daretur. Hoc autem non poterat fieri nisi per aliquod signum in quo fideles ad invicem convenirent, et ab aliis distinguerentur, quod ad circumcisionem pertinet; et ideo ante legislationem debuit circumcisio dari.

[13465] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio erat quodammodo legis naturae, inquantum tempore legis naturae data fuit, et quodammodo legis

scriptae, inquantum ad ipsam praeparabat. Dispositiones autem distinctionem habent penes ea ad quae disponunt.

[13466] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum originale a nobis non habemus, sed aliunde; et ideo aliunde totaliter remedium habet, nobis non cooperantibus, scilicet a Deo. Et propter hoc, sacramentum quod in remedium originalis erat, a Deo immediate praecipi debuit, sicut circumcisio et Baptismus. Secus autem est de sacramentis legalibus, quae erant instituta ad satisfaciendum pro actualibus.

Quaestiuncula 3

[13467] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex corruptione peccati originalis humanum genus circa tempora Abrahae usque ad profundissima peccatorum venerat, scilicet in infidelitatem, et turpissimum vitium contra naturam; et ideo tunc temporis primo conveniebat promissionem fieri manifestam de semine nascituro, in quo omnes gentes benedicerentur, et a peccatis mundarentur. Tunc etiam oportebat in significationem aliquod exemplum fidei hominibus proponi contra infidelitatem; tunc signa castitatis dari contra corruptissimam concupiscentiam; et ideo Abrahae primo data est circumcisio in signum paternitatis, ut ex quo nasciturus erat peccatorum destructor et in signum fidei, et distinctionis ab infidelibus, et in signum castitatis et munditiae.

[13468] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ante Abraham fere omnes fideles erant: circa tempora enim ejus dicitur idolatria incepisse.

[13469] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia tunc temporis corruptio magis invaluerat, ideo etiam tunc oportebat efficacius remedium dari.

Articulus 2

[13470] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 tit. Utrum omnibus populis debuerit circumcisio dari

Quaestiuncula 1

[13471] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnibus populis circumcisio dari debuerit. Data est enim in remedium contra originale. Sed

morbus iste communis omnibus erat. Ergo et medicina debuit esse communis.

[13472] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, circumcisio data est in signum fidei. Sed Abrahae fidem imitari omnes tenebantur: ac fides semper fuit de necessitate salutis. Ergo omnibus circumcisio dari debuit.

[13473] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Genes. 17, 10, dicitur: *hoc est pactum quod observabitis inter me et vos, et semen tuum post te. Circumcidetur in vobis omne masculinum.* Sed de semine Abrahae multi populi processerunt praeter filios Israel, sicut Ismaelitae, Idumaei et cetera. Ergo non solum filiis Israel circumcisio competebat.

[13474] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, circumcisio erat signum fidei. Sed unus tantum populus erat in quo fides, et cultus Dei remansit, ceteris per idolatriam depravatis. Ergo eis tantum circumcisio competebat.

[13475] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, circumcisio significabat medicinam futuram per Christum. Sed tantum ex uno populo scilicet Israel, Christus nasciturus erat. Ergo tantum illi populo circumcisio competebat.

Quaestiuncula 2

[13476] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod debuit hoc remedium etiam mulieribus communiter dari. Circumcisio enim data erat in medicinam contra primam transgressionem. Sed prima transgressio incepit a femina. Ergo et feminis remedium dari debuit.

[13477] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ubi eadem causa, et idem effectus. Sed eadem causa in viris est, ut circumcisio eis daretur, et in mulieribus: quia et ipsae ad populum Dei pertinent, et in eis corruptio originalis est. Ergo eis remedium dari debuit.

[13478] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Hugo de sancto Victore dicit, quod *solis masculis data est circumcisio carnis, quia sacra Scriptura per masculinum sexum animam, per feminam vero carnem significare consueverit, ut scilicet ostenderetur quod illa circumcisio animabus sanctificationem contulit, non abstulit carni corruptionem.*

Quaestiuncula 3

[13479] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Christo circumcidi non competebat. Sabbati enim observatio vicinior erat praeceptis moralibus, inter quae etiam computatur, quam circumcisio. Sed Christus sabbatum litteraliter non observabat; unde dicebant

de ipso, Joan. 9, 16: *non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.* Ergo nec circumcisionem servare debuit.

[13480] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Hebr. 7, dicit Glossa, quod Christus in lumbis Abrahae decimatus non fuit, quia decima figurabat medicinam originalis, quod in Christo non fuit. Sed similiter circumcisio, ut dictum est, significat emundationem ab originali. Ergo Christo non competebat.

[13481] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Gal. 4, 4: *misit Deus filium suum, natum de muliere, factum sub lege.* Sed illis qui sub lege erant, competit circumcisio. Ergo et Christo.

Quaestiuncula 1

[13482] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut peccatum per Adam in omnes transierat, ita oportebat per Christum in omnes sanctificationem a peccato transire; unde ad praerogativam sanctitatis ejus insinuandam oportebat quidquid ad Christum pertinebat, speciali sanctitate pollere. Et ideo in populo de quo Christus nasciturus erat, oportebat specialiter cultum Dei esse, et ipsum apud eos significari. Et quia circumcisio est signum distinguens populum Dei ab aliis, ideo oportebat populo Israel specialiter circumcisionem datam esse non solum quantum ad illos qui de stirpe Jacob erant, sed quantum ad omnes qui ad populum illum qualitercumque pertinebant.

[13483] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio erat remedium contra originale cum significatione sanctificationis nascituri seminis, propter quod erat in membro generationis; et ideo hoc remedium illi tantum populo competebat ex quo Christus nasciturus erat. Apud alios autem manebant adhuc eadem remedia quae fuerant ante circumcisionem data, quia eis non oportebat specialia sanctitatis documenta et remedia dare.

[13484] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis omnes tenerentur ad habendum fidem quam habuit Abraham, non tamen omnes tenebantur imitari Abraham in fide: quia nec ad omnes notitia Abrahae venerat, nec omnibus erat datus ut exemplum imitabile nisi mediante semine, in quo omnes gentes benedictionem Abrahae consecuturae erant; et ideo circumcisio, quae erat signum fidei Abrahae, non omnibus populis competebat.

[13485] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantum ad promissionem factam Abrahae, separatus est per electionem Dei Isaac ab Ismaele, et Jacob ab Esau, ut patet Rom. 9, non autem aliqua segregatio facta est in filiis Israel; et ideo omnes filii Israel pertinebant ad populum Dei peculiarem; et propter hoc illis solis circumcisio competebat, quasi nunquam a familia Abrahae separatis. Ismael autem et Esau tenebantur ad circumcisionem quamdiu erant in familia parentum, non autem post recessum ab eis.

Quaestiuncula 2

[13486] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod peccatum originale, ut 2 Lib., dist. 31, quaest. 1, art. 1, dictum est, quantum ad culpam et reatum descendit a patre in filios; quantum ad poenalitates descendit a femina: quia pater est efficiens in generatione, et mater materiam ministrat. Circumcisio autem data est contra originale ad tollendum culpam, non autem ad tollendum carnis corruptionem; et ideo viris, et non mulieribus data est: et haec est causa quae in objectione tacta est. Per hoc etiam ostenditur sacramentum imperfectum, et sua imperfectio in expectationem perfectionis ducit.

[13487] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis transgressio a femina inceperit, tamen transfusionis originalis peccati causa non fuit femina, sed vir: quia si vir non peccasset originale transfusum non fuisset; ideo dicit apostolus Rom. 5, 12, quod: *per hominem peccatum intravit in mundum.*

[13488] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod jam patet quod non est eadem causa et viris et mulieribus quantum ad hoc quod circumcisio contra originale ordinatur; similiter etiam nec quantum ad hoc quod est distinctivum et signum populi fidelis ab infideli: quia principaliter populi distinctio est ex parte virorum, quia mulieres viris subjectae sunt; et ideo etiam apud Hebraeos non computabantur genealogiae ex parte mulierum, sed ex parte virorum.

Quaestiuncula 3

[13489] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Christo circumcisio competebat non propter indigentiam, sed propter decentiam: cujus potest in Christo multiplex ratio assignari. Prima est, ut ipse se ostenderet filium Abrahae, cui praeceptum circumcisionis erat factum, et promissio nascituri seminis; et sic Dei promissionem impletam insinuaret. Secunda, ut circumcisionem, sicut et alia legalia, suscipiens, ab onere legis nos liberaret. Tertia, ut fratrem Judaeorum se ostenderet, ne haberent justam occasionem ipsum repellendi.

[13490] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus in pueritia in nullo ab aliis pueris segregatus fuit quantum ad exteriorem conversationem; et ideo omnia quae ad pueros pertinebant in veteri lege, in se implere voluit. Sed quando jam ad perfectam aetatem pervenit, ostendere debuit se dominum legis esse, et legem usque ad ipsum impositam fuisse; et ideo in quibusdam supra legem operatus est, sicut de observatione sabbati, et in tactu leprosi.

[13491] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod decimatio erat actus tantum figuralis quantum ad illos qui in lumbis Abrahae decimabantur; et ideo Christo

non competebat, quia ab originali immunis fuit: sed circumcisio etiam habet alias causas praeter significationem in illis qui circumciduntur; et ideo non est similis ratio de utroque.

Articulus 3

[13492] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 tit. Utrum dies octavus ad circumcisionem requireretur

Quaestiuncula 1

[13493] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod octavus dies non requireretur ad circumcisionem. Alia enim remedia contra originale data sive in lege naturae sive in lege gratiae, tempus determinatum non habent. Ergo nec circumcisio habere debuit ad idem data.

[13494] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, poterat contingere quod dies octavus erat dies sabbati. Sed in die illo praecepta erat quies ab exterioribus operibus. Ergo non erat de necessitate circumcisionis quod octavo die fieret.

[13495] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, illi qui vagati sunt in deserto, non fuerunt octavo die circumcisi, sed postea tempore Josue in Galgala, Josue 5; et profuit illis circumcisio, nec illis obfuit ad transgressionem, ut videtur, qui in deserto mortui sunt incircumcisi. Ergo determinatio temporis non est de necessitate circumcisionis.

[13496] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, sicut praetermittitur determinatum tempus, si praeveniatur, ita et si tardetur. Sed proseliti circumcidebantur post octavum diem, et eis valebat. Ergo et pueri poterant ante octavum diem circumcidi, et eis valere.

[13497] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, circumcisio non habebat efficaciam nec obligationem nisi ex praecepto divino. Sed circumcisio fuit in praecepto secundum determinatum tempus. Gen. 17, 12: *infans octo dierum circumcidetur in vobis.* Ergo et determinatum tempus erat de necessitate circumcisionis.

[13498] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, significatio est de necessitate sacramenti. Sed octava dies facit ad significationem. Ergo est de necessitate ipsius.

Quaestiuncula 2

[13499] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod determinatio membri non fuerit de necessitate circumcisionis. In sacramentis enim signum debet respondere signato. Sed purgatio originalis quae significatur per circumcisionem, non est secundum aliquam partem determinatam, sed secundum totum. Ergo nec circumcisio debet aliquam partem determinatam habere.

[13500] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramenta maximam honestatem in se habere debent. Sed membra generationis videntur esse turpia et verecunda. Ergo non decuit ut in illo membro determinate aliquod sacramentum daretur.

[13501] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Gen. 17, 2: *circumcidetis carnem praeputii vestri.*

Quaestiuncula 3

[13502] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod cultellus lapideus sit de necessitate circumcisionis. Circumcisioni enim Baptismus successit. Sed determinatum instrumentum ablutionis, scilicet aqua, est de necessitate Baptismi. Ergo et determinatum instrumentum incisionis esse debuit de necessitate circumcisionis, et praecipue propter significationem quae in littera ponitur; significatio enim est de ratione sacramenti.

[13503] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit super Ezech.: *in sanctorum vita cognoscimus quid in Scriptura intelligere debeamus.* Sed sancti et praecipue legislatores, lapideo instrumento fecerunt circumcisionem, sicut legimus Josue 5 et Exod. 4 de Moyse. Ergo lapideum instrumentum erat de necessitate praecepti.

[13504] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, circumcisio non habebat vim nisi ex divina institutione. Sed in ejus institutione quae tangitur, Gen. 17, nulla fit mentio de instrumento lapideo. Ergo non fuit de necessitate circumcisionis.

Quaestiuncula 1

[13505] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circumcisio et erat in praecepto, et erat sacramentum. Octava ergo dies erat de necessitate circumcisionis quantum ad obligationem praecepti, ita quod reus transgressionis erat qui illud tempus non observabat. Sed non erat de necessitate ejus quantum ad efficaciam sacramenti: quia etiam in alio tempore circumcisio facta suum effectum sacramentalem habebat. Sicut etiam accidit de ministrantibus nostra sacramenta, qui servant materiam et formam debitam, et omittunt aliquid de ritu ad solemnitatem sacramenti ab Ecclesia instituto. Determinationis autem hujus temporis causa est et mystica, quae tangitur in littera, et litteralis quae tangitur a Rabbi Moyse: quia puer

ante octavum diem est ita tener quasi in ventre matris; et ideo sicut animalia non offerebantur propter praedictam causam ante octavum diem, ita nec puer circumcidebatur.

[13506] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod remedium quod praecessit circumcisionem, computatur simpliciter inter sacramenta legis naturae, quae non habebant tantam determinationem secundum Hugonem de sancto Victore, quantam habent sacramenta legis scriptae, ad quam quodammodo pertinet circumcisio. Remedium autem quod circumcisionem sequitur, scilicet Baptismus, est magis generale et perfectius, nec debuit ita restringi. Et ideo non est similis ratio de circumcisione et aliis.

[13507] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dies sabbati non impediebat circumcisionem: non enim erat opus pure corporale, sed sacramentale; sicut et sacrificia, quae in sabbato offerri licebat; et ideo dicitur Joan. 7, 23: *circumcisionem accipit homo in sabbato, et non solvitur lex Moysi.*

[13508] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illis qui in deserto vagabantur dispensatio praecepti facta est propter necessitatem, quae tangitur Josue 5: quia scilicet nesciebant quando castra movenda essent. Et iterum quia non erat necesse eos tunc aliquod signum distinctionis habere, ut Damascenus dicit, quando seorsum ab aliis hominibus habitabant; et tamen quantum ad aliquos qui ex negligentia vel contemptu praetermittebant, dicit Augustinus, quod inobedientiam incurrebant. Non autem constat quod aliqui de illis qui in deserto nati sunt, in deserto mortui sint; et videtur probabile quod non: quia dicitur in Psal. 104, 37. *Non erat in tribubus eorum infirmus.* Unde illi qui de Aegypto egressi sunt, qui circumcisi erant, mortui sunt. Et ita nullus est ibi mortuus incircumcisus. Si tamen aliqui incircumcisi mortui sunt, idem dicendum est de eis, et de illis qui ante circumcisionis institutionem moriebantur.

[13509] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Magister videtur sentire in littera, quod licebat imminente mortis articulo idem praevenire. Quidam vero dicunt, Hugonem de sancto Victore sequentes, quod non erat necessitas idem praeveniendi: quia illis qui ante octavum diem moriebantur, valebat ad salutem remedium quod ante circumcisionem fuerat, quod adhuc efficaciam habebat; et hoc confirmant per Judaeos qui nunc sunt, qui nunquam ante octavum diem circumciduntur, et per Glossam, Prover. 4, super illud: *unigenitus eram coram matre mea*; quae dicit, quod alius filius Bersabee parvulus non computatur, quia ante octavum diem mortuus, nominatus non fuit, et per consequens nec circumcisus. Similiter etiam confirmant per simile: quia nullum animal offerebatur domino ante octavum diem. Secundum hanc ergo opinionem dicendum, quod non est simile de praeveniendo et differendo: quia praeceptum nullo modo quis transgredi debet, ut praeveniat; sed si transgressus fuerit differendo, debet, quantum potest, illud implere in quocumque tempore.

Quaestiuncula 2

[13510] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circumcisio erat in signum purgationis originalis peccati, et in signum distinctionis populi, ex quo Christus propagandus erat, et in signum castitatis servandae, ut dictum est; et quantum ad omnia haec decuit ut in membro generationis fieret, quia per actum generationis et originale contrahitur, et Christus ab illo populo descendit, et in illo actu castitas consistit; et ideo membrum generationis erat de necessitate circumcisionis et quantum ad efficaciam sacramenti, et quantum ad obligationem praecepti.

[13511] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis originale peccatum quantum ad essentiam non determinet aliquam partem corporis, neque quantum ad effectum; tamen quantum ad causam determinat, ut dictum est.

[13512] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod membrum generationis, quod de se nobile erat, propter concupiscentiam, quae praecipue in parte illa viget, ignobile redditum est; et ideo oportebat quod in illo membro praecipue medicina apponeretur: quia *quae inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent*, ut dicitur 1 Corinth. 12, 23.

Quaestiuncula 3

[13513] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramentum quod est signum et causa, efficit quod figurat; et ideo illa significatio est de necessitate sacramenti quae ad effectum sacramenti refertur, non autem illa quae refertur ad causam principalem effectus, sed est de bene esse ipsius. Cultellus autem lapideus non est de necessitate incisionis, per quam significat circumcisio suum effectum, scilicet purgationem originalis; sed habet aliquam similitudinem ad causam principalem meritoriam remissionis originalis, scilicet Christum; et ideo non erat de necessitate circumcisionis neque quantum ad obligationem praecepti, neque quantum ad efficaciam sacramenti, quod fieret cultello lapideo, quod ritus Judaeorum usque hodie ostendit: sed in principalibus circumcisionibus, in quibus Christum significari oportebat, tale instrumentum adhibitum est.

[13514] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aqua de se habet maximam convenientiam ad ablutionem, per quam Baptismus significat quod efficit, non autem lapis ad incisionem; et ideo non est simile.

[13515] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc intelligendum est de illis quae sancti observant quasi ex lege obligati; sic autem non est in proposito; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 4

[13516] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 tit. Utrum circumcisio characterem imprimeret in anima

Quaestiuncula 1

[13517] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circumcisio characterem imprimebat in anima. In sacramentis enim effectus figurae respondet. Sed circumcisio exterius erat signum distinctivum, non solum purgativum. Ergo et interius characterem distinguentem imprimebat.

[13518] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne sacramentum quod non reiteratur in nova lege, characterem imprimit. Sed circumcisio in veteri lege non reiterabatur. Ergo characterem imprimebat.

[13519] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, aliquis adultus circumcisus poterat fictus accedere; et sic tunc effectum circumcisionis non suscipiebat; postmodum autem deposita fictione circumcisio ei valebat: alias enim non fuisset via salutis, cum iterari non posset. Ergo habebat aliquem effectum manentem in anima, ratione cujus postea effectum ultimum circumcisionis consequebatur; et hoc est character. Ergo imprimebat characterem.

[13520] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, in sacramentis novae legis perfectissima tantum sunt illa quae characterem imprimunt. Sed circumcisio erat longe inferior sacramentis novae legis. Ergo characterem non imprimebat.

[13521] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, character nos Trinitati configurat. Sed hoc indifferenter competit viris et mulieribus. Cum ergo circumcisio mulieribus non competeret, videtur quod in ea character non imprimeretur.

Quaestiuncula 2

[13522] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod circumcisio a peccato non purgaret. Rom. 3, 20: *ex operibus legis non justificatur omnis caro coram illo.* Sed alia opera legis, ut sacrificia, non videntur minus honesta fuisse quam circumcisio. Ergo nec circumcisio a peccato justificabat.

[13523] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, si ab aliquo peccato purgabat, praecipue videtur quod ab originali. Sed ab originali non purgabat, quod patet per hoc quod Joannes circumcisus octava die, ut dicitur Luc. 1, dixit ad Jesum Matth. 3, 14: *ergo a te debeo baptizari*; Glossa: *a peccato originali mundari.* Ergo nullo modo a peccato mundabat.

[13524] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nihil impedit vitae aeternae introitum nisi peccatum. Sed circumcisio januam vitae aeternae non aperiebat, ut in littera dicitur. Ergo neque peccata purgabat.

[13525] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, quidquid tollit unum peccatum, tollit omnia: quia impium est a Deo dimidiam sperare veniam. Sed nunquam invenitur a sanctis dictum, quod circumcisio tolleret peccatum actuale. Ergo nec originale tollebat.

[13526] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed in contrarium sunt auctoritates in littera positae.

Quaestiuncula 3

[13527] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod circumcisio gratiam non conferret. Sacramentum enim non efficit nisi quod figurat. Sed circumcisio non significat gratiae collationem, sed solum culpae ablationem. Ergo gratiam non confert.

[13528] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Baptismus non amplius facit, nisi quod aufert culpam, et confert gratiam. Si ergo hoc ipsum circumcisio faciebat, Baptismus in nullo circumcisionem excedit.

[13529] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, propter hoc lex vetus dicebatur occidere, quia gratiam contra concupiscentiam non conferebat. Hoc autem non esset, si circumcisio, quae erat quodammodo legis sacramentum, gratiam conferret. Ergo gratiam non conferebat.

[13530] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, in littera dicitur, quod idem remedium praebebat circumcisio quod Baptismus, excepto quod januam regni caelestis non aperiebat. Sed Baptismus gratiam confert, non solum culpam aufert. Ergo et circumcisio idem facit.

[13531] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, tenebra non expellitur nisi per praesentiam lucis. Sed gratia opponitur culpae, sicut lux tenebrae. Cum ergo circumcisio expelleret culpam, videtur quod gratiam conferret.

Quaestiuncula 1

[13532] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo, ad primam quaestionem dicendum, quod character spiritualis est quoddam signum distinctivum per hoc quod hominem in aliquo statu perfectionis constituit, sicut in Baptismo, confirmatione, et ordine, ut magis infra patebit. Circumcisio autem principaliter erat signum ad purgandum constitutum; et ideo in ipsa

non ponebatur homo in aliquo alio statu, et sic non competebat quod in ipsa character spiritualis conferretur.

[13533] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio principaliter significat per se ablationem, sed distinctionem ex consequenti et per accidens, inquantum aliqui circumcidebantur, et aliqui non; et ideo oportebat quod responderet ei effectus quantum ad principalem significationem, non autem quantum ad secundariam.

[13534] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circumcisio non iterabatur: quia causa ejus, scilicet originale peccatum, iterari non poterat; et non propter hoc quod character spiritualis in ipsa imprimeretur.

[13535] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in Baptismo manet character spiritualis, ratione cujus fictus deposita fictione effectum Baptismi recipit; ita manebat character exterior in circumcisione, quae hoc idem faciebat.

Quaestiuncula 2

[13536] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod peccatum quod ex alio contrahitur, conveniens est ut per alium tollatur; et ideo in quolibet statu post peccatum fuit aliquod remedium per quod originale peccatum ex virtute passionis Christi tolleretur. Et iterum quia non poterat puer natus, antequam haberet usum liberi arbitrii, se ad gratiam praeparare, ne omnino sine remedio relinqueretur, oportuit aliquod remedium dari quod ex ipso opere operato peccatum aboleret; et tale remedium fuit circumcisio; et ideo ab omnibus conceditur, quod peccatum auferebat, sicut significabat ablationem; et in hoc cum sacramentis novae legis quodammodo conveniebat, quia efficiebat hoc quod figurabat. Operabatur autem circumcisio peccati dimissionem a posteriori. In peccato enim originali tria sunt, scilicet culpa, reatus carentiae visionis divinae, et fomes. Prima duo totaliter tolluntur; sed tertium per sacramentum diminuitur; et ideo circumcisio, quae erat particularis abscissio, directe significabat et causabat diminutionem fomitis, et per consequens auferebat reatum visionis aeternae, et per consequens culpam. In Baptismo autem e contrario est: quia prius destruit culpam, cujus ablationem significat ablutio exterior et etiam causat, et per consequens destruit alia.

[13537] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia erant instituta ad satisfaciendum pro peccatis actualibus, quae homo ex se perpetravit; et ideo non oportebat quod peccata tollerentur per sacrificia, sicut peccatum originale per circumcisionem.

[13538] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circumcisio quamvis a peccato originali liberaret, non tamen per eam aliquis perfecte fructum liberationis consequi poterat, quia januam non aperiebat; et secundum hoc Joannes circumcisus, a peccato originali mundari indigebat, scilicet per Baptismum.

[13539] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per circumcisionem auferebatur impedimentum quod erat ex parte personae, ablato peccato originali, prout erat infectio hujus personae; adhuc tamen manebat impedimentum ex parte naturae, nondum soluto pretio; et ideo per accidens erat quod januam regni caelestis non aperiebat: quia si etiam Baptismus, eamdem quantum in se est gratiam conferens quam modo confert, eo tempore fuisset, januam non aperuisset; et si modo circumcisio locum haberet, januam aperiret.

[13540] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod circumcisio directe contra originale ordinata fuit, sed ex consequenti etiam actuale tollebat ubi inveniebat. Sed tamen sancti de hoc non loquuntur, quia ad hoc non erat circumcisio principaliter instituta.

Quaestiuncula 3

[13541] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod circumcisio, quantum est de se, culpam tollebat, sed gratiam non conferebat, innitentes cuidam Glossae quae habetur Rom. 4, quae dicit: *in circumcisione peccata remittebantur, sed non gratia per eam praestabatur.* Dicebant enim, quod cum originale nihil aliud sit quam concupiscentia intensa cum carentia debitae justitiae, circumcisio sine hoc quod gratia conferretur, poterat auferre debitum, non auferendo reatum, ut patet per hoc quod si homo illam justitiam non habebat, non ei imputaretur ad poenam. Sed hoc non potest esse: quia manente inordinatione culpae, nullo modo potest non imputari a Deo ad poenam, cum culpae inordinatio per poenam ordinetur. Et ideo oportet, si imputatio ad poenam tollitur, quod inordinatio tollatur; quod sine gratia fieri non potest. Et ideo alii dicunt, quod circumcisio ex sua virtute culpam tollebat, et gratia circumciso conferebatur, non ex vi circumcisionis, sed ex divina liberalitate ablato gratiae impedimento. Sed hoc non potest esse: quia quamvis ex parte recipientis prius sit expulsio contrarii quam introductio formae, tamen ex parte causae agentis est prius introductio formae: quia non expellitur contrarium nisi introducendo formam; et ideo nisi circumcisio aliquo modo gratiam conferret, nullo modo culpam tolleret. Et ideo alii dicunt, quod circumcisio conferebat gratiam quantum ad effectus privativos, qui scilicet sunt auferre culpam, sed non quantum ad effectus positivos. Sed hoc nihil est: quia effectus ultimus gratiae positivus, est facere dignum vita aeterna; quod fiebat per circumcisionem, sicut et modo fit per Baptismum. Et ideo alii dicunt probabilius ut videtur, quod dabat gratiam quantum ad effectus privativos culpae et reatus, et quantum ad quosdam effectus positivos, sicut ordinare animam et facere dignum vita aeterna; non tamen quantum ad omnes quos habet gratia baptismalis; quia illa sufficit ad totaliter concupiscentiam reprimendam, et meritorie agendum, ad quod gratia in circumcisione data sufficere non valebat; et secundum hoc intelligitur Glossa inducta.

[13542] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in sacramento altaris est aliquid ex vi sacramenti, aliquid autem ex naturali concomitantia, ut infra dicetur, dist. 10, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1, ita circumcisio principaliter ordinata erat ad

ablationem culpae, sed ex consequenti ad collationem gratiae.

[13543] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in Baptismo amplior gratia datur, ut dictum est.

[13544] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia circumcisionis non sufficienter reprimebat concupiscentiam, sicut facit gratia novi testamenti; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 5

[13545] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 tit. Utrum circumcisio cessare debuerit

Quaestiuncula 1

[13546] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod circumcisio cessare non debuerit. Gen. 17, dicitur, quod circumcisio datur in foedus aeternum. Sed aeternum est quod nullo fine clauditur. Ergo circumcisio cessare non debuit.

[13547] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod cum lege non incipit, cum lege cessare non debet. Sed circumcisio ante legem incepit: non enim est ex lege, sed ex patribus, ut dicitur Joan. 7. Ergo cum lege cessare non debuit.

[13548] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, figuralia quae significant id quod semper faciendum est, non debet cessare, sicut de thurificatione, quae significat devotionem, patet. Sed *circumcisio cordis, cujus laus ex Deo est*, ut dicitur Rom. 2, semper facienda est; et hanc significat exterior circumcisio. Ergo cessare non debuit.

[13549] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Gal. 5, 2: *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit.*

[13550] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, veniente perfecto frustra imperfectum remaneret ad idem ordinatum. Sed Baptismus perfectius facit hoc ad quod circumcisio ordinata erat, quam circumcisio faceret. Ergo veniente Baptismo circumcisio cessare debuit.

Quaestiuncula 2

[13551] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec alia legalia cessare debuerint. Christus enim, ut dicitur Matth. 5, non venit legem solvere, sed implere. Sed lex consistebat non tantum in moralibus, sed etiam in sacramentis legalibus. Ergo non venit ea solvere.

[13552] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, apud Deum non est transmutatio. Sed signum mutationis voluntatis est ut praeceptum quod prius datum est, postea revocetur. Cum ergo Deus haec sacramenta praeceperit, videtur quod cessare non debuerant.

[13553] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, praeceptum non potest revocari nisi per aequalem, vel superiorem. Sed Deus nunquam revocasse legitur praeceptum de sacramentis legalibus in nova lege. Ergo adhuc durant.

[13554] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Heb. 10, 1: *umbram habet lex futurorum bonorum.* Sed veniente veritate cessat figura. Ergo veniente Christo legalia cessare debuerunt.

[13555] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Hebr. 7, 12: *translato sacerdotio necesse est ut et legis translatio fiat.* Sed in Christo translatum fuit sacerdotium, ut ibidem apostolus probat. Ergo et legalia cessare debuerunt.

Quaestiuncula 3

[13556] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod tempore gratiae poterant sine peccato observari. Omnis enim Christi actio nostra est instructio. Sed Christus tempore gratiae ea observavit, sicut in multis patet. Ergo licitum est tempore gratiae ea servare.

[13557] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, tempore apostolorum etiam observabantur, sicut patet Act. 16, de Paulo, qui circumcidit Timotheum, et de eodem Act. 21, qui purificatus per legem, templum intravit, et hostias obtulit: quod non fecisset ad vitandum scandalum, si peccatum fuisset; quia veritas vitae non est dimittenda propter scandalum. Ergo sine peccato tempore gratiae observari poterant.

[13558] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, omnis actus qui non est de se malus, potest sine peccato fieri, et meritorie, si recta intentione fiat. Sed sacrificare et circumcidi non sunt de se mala, alias nunquam licita fuissent. Ergo si bona intentione fiant, erunt meritoria etiam modo, nedum ut sint peccata.

[13559] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Gal. 5, 2: *si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit.* Sed omne quod impedit profectum qui provenit ex Christi redemptione, est peccatum. Ergo circumcisio tempore gratiae non poterat fieri sine peccato, et pari ratione nec alia sacramenta.

[13560] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Gal. 4, super illud: *quomodo convertimini rursus ad egena et infirma elementa?* Dicit Glossa: *ideo dicit, denuo, ut ostendat quod non distat modo lex post Christum ab antiqua idolatria.* Sed idolatria nunquam poterat observari sine peccato. Ergo nec legalia post Christum.

Quaestiuncula 4

[13561] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod usque modo teneamur aliqua legalia observare. Tenemur enim ad observanda praecepta novi testamenti, et statuta Ecclesiae. Sed praeceptum apostolorum in novo testamento fuit de quibusdam legalibus observandis. Act. 15, 28: *visum est spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Ergo adhuc tenemur ad haec legalia servanda.

[13562] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 4 arg. 2 Sed si dicatur, quod fuit permissio apostolorum pro tempore illo; contra. Glossa ibidem dicit, haec esse necessaria. Sed necessaria sunt sine quibus non est salus, et de quibus non est permissio, sed praeceptum. Ergo adhuc observare tenemur.

[13563] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 4 arg. 3 Si dicatur, quod per Paulum revocatum est, ut cum dicitur 1 Timoth. 4, 4: *nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*; contra. Inferior non potest praeceptum superioris revocare. Sed Paulus fuit inferior quam totum apostolorum Concilium in Hierusalem congregatum. Ergo non potuit revocare.

[13564] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, Petrus ibidem dicit, Act. 15, quod per gratiam Christi salvamur in lege nova sine onere legis, sicut et patres nostri; unde hoc jugum non est fidelibus imponendum. Sed onus praedictum est observatio caeremonialium. Ergo ad ea servanda non tenemur.

Quaestiuncula 1

[13565] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum venit quod perfectum est, evacuari debet quod ex parte est, si ad idem ordinetur: quia gratia non facit per duo quod per unum potest facere, sicut nec natura. Circumcisio autem imperfecta erat respectu Baptismi tripliciter. Primo quantum ad significationem: quia non ita significabat expresse emundationem totius hominis ab immunditia totius culpae originalis, sicut ablutio baptismalis. Secundo quantum ad efficaciam: quia non tam abundans gratia ad operandum et reprimendum fomitem in circumcisione dabatur sicut in Baptismo. Tertio quantum ad utilitatem: quia non erat ejus utilitas ita communis sicut Baptismi, cum haberet determinatum populum, determinatum sexum, et determinatum tempus, quod in Baptismo non accidit; et ideo adveniente

tempore plenitudinis debuit cessare, Baptismo substituto.

[13566] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aeternum hic accipitur pro saeculo; quod habet quidem finem, sed non est determinatus nobis. Vel etiam dicendum, quod circumcisio corporalis potuit esse in foedus aeternum quantum ad suum significatum, et quantum ad id quod ei succedit; sicut etiam fides potest dici semper manere ratione visionis, quae ei succedit in patria.

[13567] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis cum lege non inceperit circumcisio, tamen propter legem incepit quasi legis praeparatorium; et ideo cessante lege cessare debuit.

[13568] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod principalis significatio ad quam circumcisio instituta est, est ablatio originalis culpae, quia sacramentalis significatio refertur ad effectum. Hoc autem non semper faciendum erat per circumcisionem; et ideo non oportebat quod circumcisio semper remaneret. Alia autem significatio est ex consequenti, et secundum illam non oportet accipi judicium de duratione circumcisionis. Thurificationis autem significatio nunquam fuit ad significandum aliquid ut effectum ejus; et ideo non est similis ratio.

Quaestiuncula 2

[13569] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod triplex erat praecipua ratio cessationis legalium. Una est, quia lex instituta fuit ad significandum gratiam novi testamenti, quae per Christum facta est; et ideo veniente Christo cessare debuerunt, sicut veniente corpore cessat umbra; et hanc causam tangit apostolus Hebr. 10, 1: *umbram habens lex futurorum bonorum.* Alia ratio est ex imperfectione: quia in legalibus gratia non conferebatur quantam oportebat in novo testamento dari. Sicut enim virtus naturalis rei naturali proportionatur, ita virtus sacramentalis sacramento; unde oportuit alia sacramenta institui, in quibus amplior gratia conferretur; et hanc causam tangit apostolus Heb. 7, 18: *reprobatio quidem fit prioris mandati propter infirmitatem et inutilitatem.* Tertia accipitur ex parte eorum quibus lex data est, qui erant parvuli; et ideo erant paulatim a pristina consuetudine idolatriae abstrahendi, ut sic eis concederetur eadem Deo offerre quae prius idolis obtulerunt, vel offerri viderant, sicut Rabbi Moyses dicit. Sed postmodum quando ad perfectam aetatem humanum genus pervenit, debuit ab his observantiis liber esse. Et hanc causam tangit apostolus Gal. 3 et 4, et Petrus Act. 15, ostendens illa legalia in onus populo rudi imposita esse.

[13570] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus in hoc legem implevit quod moralibus praeceptis consilia apposuit, et praecepta magis elucidavit: sed figuris caeremonialium veritatem apposuit, et ea in seipso suscepit.

[13571] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non ex

mutabilitate praecipientis, sed ex prudenti dispensatione contingit quod diversa praecepta diversis temporibus accommoda proponit, sicut est in proposito.

[13572] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dominus ipso facto revocavit, adimplens in se quod in figura praeceperat observandum; et ideo in sua passione dixit: *consummatum est*. Joan. 19, 30.

Quaestiuncula 3

[13573] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod haec quaestio videtur habere difficultatem ex quibusdam contrarietatibus quae super hoc inveniuntur tam in canone, quam in dictis sanctorum. Quandoque enim inveniuntur observata legalia tempore gratiae, quandoque autem prohibita; et de hoc etiam Petrus a Paulo redargutus videtur Gal. 2. Et ideo super hoc Hieronymus et Augustinus diversa sensisse videntur. Volebat enim Hieronymus quod legalia statim post passionem Christi quantum ad hos ad quos gratia novi testamenti manifeste divulgata erat, fuerunt mortifera; sed apostolos quadam pia dispensatione his usos fuisse ad vitandum scandalum Judaeorum; et ideo Petrus judaizans non peccavit, dispensatorie id faciens, secundum quod etiam dicitur 1 Corinth. 9, 22: *omnibus omnia factus sum*; et similiter Paulus dispensatorie eum redarguit, ne gentiles exemplo Petri, quorum ipse apostolus erat, veteris legis sacramenta quasi necessaria quaererent: quia et ipse invenitur eadem pia simulatione servasse; et sic uterque excusatur, et Petrus a culpa, et Paulus a procaci reprehensione. Sed quia non videtur conveniens quod apostoli aliquid contra veritatem doctrinae fecissent ad vitandum scandalum Judaeorum, nec iterum videtur conveniens quod Paulus in epistola ad Galatas aliquid simulate diceret, ubi dicit Petrum reprehensibilem fuisse; ideo Augustinus aliter dicit, et melius, quod ante Christi passionem legalia fuerunt observanda ex necessitate divinae jussionis, et habuerunt adhuc effectum; sed post Christi passionem ante divulgationem Evangelii observari poterant a Judaeis ad fidem conversis, non spem in ipsis ponentibus, quasi alicujus virtutis essent, aut quasi sine eis gratia Christi non sufficeret ad salutem, sed ne omnino videretur lex vetus reprobanda, si statim quasi idolatria fugeretur; et ideo hoc modo erat mater synagoga deducenda ad tumulum cum honore. Sed post divulgationem Evangelii non solum non sunt salutifera, sed mortifera. Medio ergo tempore Petrus et Paulus et alii apostoli legalia observabant non simulatorie, sed vere. Petrus tamen incaute se habuit in observatione legalium, nimis condescendens Judaeis illis qui legalia observanda esse dicebant, ita ut aliqui ejus exemplo inducerentur ad ea observanda quasi necessaria; et ideo vere reprehensibilis erat, et aliquam levem incurrit culpam; et Paulus vere et non dispensative ipsum reprehendit.

[13574] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum et secundum: quia ante Christi passionem, quando Christus ea servavit, non erant mortua nec mortifera, sed salutifera; tempore vero apostolorum ante divulgationem Evangelii erant quidem mortua, quasi nullius existentia utilitatis, sed non mortifera.

[13575] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod una circumstantia mutata facit actum bonum in genere, vel malum; et ideo legalia, quae absque consideratione alicujus temporis sunt indifferentia, suo tempore facta fuerunt bona, tempore autem non suo observata, sunt facta mala; et ideo bona intentione fieri non possunt bene.

Quaestiuncula 4

[13576] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc tres sunt opiniones. Una opinio dixit, quod ad litteram intelligendum est illud praeceptum quod legitur in actibus, et ejus obligatio usque nunc manet. Sed hoc manifeste contrariatur dictis Pauli, qui dixit nihil esse commune, idest immundum, per Christum, nisi ei qui aestimat aliquid esse commune, Rom. 14; et iterum est contra rationem: quia cum hoc praeceptum non sit morale, quia naturalis ratio illud non dictat, oportet quod sit caeremoniale; et ideo ejus obligatio non manet magis quam aliorum. Et ideo alii dixerunt, quod non est intelligendum ad litteram de sanguine animalis, et suffocato animali, sed de effusione sanguinis quae fit per homicidium, et de suffocatione pauperum. Sed hoc non potest stare: quia Hieronymus Ezech. 18, post illam expositionem mysticam, expositionem ponit litteralem, quam dicit apostolos etiam intendisse. Et ideo alii dicunt, quod epistola apostolorum non erat praeceptoria quantum ad hoc quod abstinerent se ab immolatitiis, et sanguine, et suffocato; sed erat quaedam provisio ad conservandam pacem, et communem vitam gentilium et Judaeorum fidelium; et ideo fornicationem prohibuerunt quasi per se malum, quod apud gentiles non reputabatur pro peccato. Immolatitium autem prohibuerunt quasi illud quod posset suspicionem idolatriae adhuc retentae generare de gentilibus in cordibus Judaeorum; sanguinem autem suffocatum sicut quod Judaei abominabantur propter dissuetudinem: sicut etiam usque hodie si aliquis socialiter vult alii convivere, oportet quod abstineat ab his quae alter abominatur.

[13577] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 4 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[13578] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse necessaria quantum ad sensum mysticum praetactum, vel quantum ad observandum communitatem vitae inter Judaeos et gentiles.

[13579] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 5 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Paulus non revocavit, sed exposuit apostolorum intentionem, sicut qui praesens fuerat quando sententia data erat. Unde dicitur 1 Corinth. 8, 1: *de his autem quae idolis immolantur, non omnes habemus scientiam*: quia non omnes intelligebant qualiter essent prohibita.

Articulus 6

[13580] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 tit. Utrum sola fides valeret parvulis ad remissionem originalis peccati

Quaestiuncula 1

[13581] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 1 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ante circumcisionem non valebat ad remissionem originalis peccati pro parvulis sola fides. Efficacior enim est caritas quam fides. Sed caritas aliena nunquam sufficit ad meritum. Ergo nec fides ad justificationem.

[13582] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 1 arg. 2 Praeterea, si fides aliena valebat, ergo eadem ratione etiam infidelitas nocebat; et ita ex peccato actuali parentum puer puniretur; quod est inconveniens.

[13583] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 1 arg. 3 Praeterea, fides non magis juvat alium quam habentem. Sed illi qui habebant fidem, non semper juvabantur a fide: quia poterat esse quod haberent fidem informem. Ergo nec puero valebat fides parentum ad delendum originale peccatum.

[13584] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Gregorius in littera.

[13585] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, peccatum quod ex altero contrahitur, ex altero potest habere medicinam. Sed peccatum originale parvuli ex altero contrahebatur. Ergo poterat ex fide aliena ab ipso mundari.

Quaestiuncula 2

[13586] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fides non suffecerit sine aliquo exteriori signo. Dicit enim Augustinus contra Faustum, quod in nullum nomen religionis, sive verum, sive falsum, poterant homines sine aliquo signo visibili adunari. Sed per illud quo originale deletur, homines in religionem verae fidei adunantur: quia oportet hujusmodi remedium esse intrantium. Ergo oportebat quod fieret aliquo visibili signo.

[13587] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 2 arg. 2 Praeterea, actus mentis potest se extendere ad natos et non natos, sed conceptos, aequaliter. Si ergo fides sine exteriori signo sufficiebat ad deletionem originalis, videtur quod poterant etiam nondum nati ab originali peccato per fidem mundari.

[13588] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 2 arg. 3 Praeterea, modo non valet fides ad salutem

sine aliquo signo exteriori. Si ergo tunc valuisset, videtur quod fuisset majoris efficaciae quam modo.

[13589] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quia secundum hoc non esset differentia inter parvulos et adultos, quam tamen Gregorius assignat.

[13590] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, omnia sacramenta illius temporis habebant totam efficaciam suam ex fide. Ergo tantum faciebat fides sine exteriori signo, quantum cum eo; et ita exteriora signa non requirebantur, ut videtur.

Quaestiuncula 3

[13591] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in adultis non requireretur sacrificium, vel aliud hujusmodi. Non minus enim valet alicui fides propria quam alteri fides aliena. Sed pueris sufficiebat fides aliena sine exteriori signo, ut probatum est. Ergo et adultis.

[13592] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod nullus obligabatur ad sacramenta illius temporis, sed voto celebrabantur. Sed quod est hujusmodi, non est de necessitate salutis. Ergo absque sacrificiis poterat emundari ab originali.

[13593] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius in littera dicit, quod pro parvulis sola fides, pro adultis sacrificia et oblationes valebant.

Quaestiuncula 1

[13594] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod peccatum originale est peccatum naturae: natura autem reparari non poterat nisi per Christum; et ideo nunquam poterat remitti peccatum originale alicujus nisi facta relatione, et quadam continuatione illius qui curari debebat, ad Christum, quod per fidem fiebat; et ideo fides mediatoris semper fuit efficax ad curandum ab originali: in illis quidem qui usum liberi arbitrii habebant, propria; in aliis vero aliena, ut nec eis omnino deesset divinum remedium.

[13595] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fides in cognitione est, caritas autem in affectione. Affectio autem est ejus quod est sibi bonum; sed cognitio est ejus quod est verum simpliciter; et ideo fides poterat magis respicere mediatorem, prout erat causa salutis alteri, quam caritas; et propter hoc magis justificatio quae fit in sacramentis, attribuitur fidei quam caritati.

[13596] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides aliena non juvabat inquantum erat actus personae, sed ex parte illa qua respiciebat objectum suum, scilicet Christum, quod erat medicina totius naturae; in quo habebat quamdam similitudinem cum

sacramentis nostris, inquantum justificabat ex objecto, quasi ex opere operato, non autem ex opere operante.

[13597] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium: quia formatio et informitas fidei sunt conditiones ejus ex parte operantis, non autem ex parte objecti; et ideo informitas fidei in parente non impediebat effectum salutis in filio; impediebat autem in ipso, quia informitas illa proveniebat ex aliquo quod erat contrarium saluti, scilicet ex peccato mortali.

Quaestiuncula 2

[13598] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod non sufficiebat fides sine protestatione fidei facta per aliquod exterius signum; et erat differentia inter parvulos et adultos quantum ad hoc tantum quod parvulis sufficiebat fides aliena cum exteriori signo ab aliis facto, sed adultis fides propria cum signo ab eis facto. Sed quia hoc non videtur consonare cum verbis Gregorii in littera positis, ideo alii probabilius dicunt, quod parvulis sufficiebat sola fides sine omni exteriori signo; non autem habitus fidei solum, sed motus ejus relatus ad salutem pueri in vi cujusdam professionis interioris fidei, quicumque esset ille qui quoquo modo professionem fidei suae ad puerum suum referret; magis tamen pertinebat hoc ad parentes, qui pueri curam habere debebant, et per quos originale contraxerat.

[13599] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum secundum hoc, quod illud per quod homines tempore legis naturae in veram religionem congregabantur, non habebat virtutem nisi ex fide; et ideo non erat necessitatis, sed pro voto celebrabatur, ut unus alii innotesceret.

[13600] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod puer adhuc in utero matris existens, quantum ad humanam cognitionem pertinet, non habet esse distinctum a matre, et ideo per actum hominis consequi non potest nec nunc ut mundetur ab originali per Baptismum, nec tunc ut mundaretur per fidem parentum: sed divinitus mundari potest, sicut de sanctificatis in utero apparet.

[13601] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fidei efficacia non est diminuta, cum omnia sacramenta ex fide efficaciam habeant; sed est ei aliquid adjunctum quod necesse est observari; sicut non est minoris efficaciae lex moris in religioso quam in saeculari; quamvis praecepta moralia sufficiant ad salutem in saeculari, sed in religioso requirantur consilia, ad quae se ex voto obligavit.

Quaestiuncula 3

[13602] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illa sacramenta legis naturae non erant ex praecepto divino obligantia, sed ex voto celebrabantur, secundum quod unicuique dictabat sua mens, ut fidem suam aliis exteriori signo profiteretur ad honorem Dei, secundum quod habitus caritatis inclinabat ad exteriores actus; et sic dicimus de caritate, quod sufficit motus interior; quando autem tempus habet operandi, requiruntur etiam exteriores actus. Ita etiam quantum ad adultos in lege naturae sufficiebat sola fides, cum etiam modo sufficiat ei qui non ex contemptu sacramenta dimittit; sed ipsa fides, quando tempus habebatur, instigabat ut se aliquibus signis exterioribus demonstraret. Quando autem illa signa adhibebantur, non erat efficacia remissionis culpae ex illis exterioribus, sed ex interiori fide; et sic intelligenda sunt verba Gregorii.

[13603] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus

[13604] Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 qc. 3 expos. *In sinu Abrahae*, sinus Abrahae dicitur Limbus patrum, in quo distincti erant sancti ab aliis; et quia Abraham primus ab infidelibus loco et ritu se separasse legitur, ideo dicitur Abrahae sinus. *Lapideo cultro*, intelligendum est non semper, sed in quibusdam notabilibus circumcisionibus, sicut legitur Exod. 4, et Josue 5. *In carne vero praeputii ideo jussa est fieri circumcisio, quia in remedium instituta est originalis peccati.* Caro praeputii dicitur pellicula contegens carnem: quia in ipsa carne, ubi concupiscentia magis est, non poterat abscissio fieri sine periculo. *Tamen sub lege, ingruente necessitate mortis, ante octavum diem circumcidebant sine peccato filios.* Magister hic loquitur secundum opinionem suam; tamen alia opinio quae supra posita est, videtur esse magis probabilis.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio II

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-
-----------------------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”#13605”>Super
Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#13606”>Super Sent., lib. 4 d.
2 q. 1 a. 1 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#13607”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#13608”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#13609”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#13610”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 1 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#13611”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 1 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#13612”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#13613”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#13614”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#13615”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 2 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#13616”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#13617”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#13618”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
1 qc. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#13619”>Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a.
```

1 qc. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE="#13620">Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE="#13621">Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE="#13622">Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE="#13623">Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE="#13624">Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE="#13625">Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3'); d</body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ocument.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 6'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 7'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 8'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 9'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 10'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 11'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 6'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 7'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 8'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 9'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 10'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 11'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 6'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2

q. 1 a. 3 ad 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 6'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 pr.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 ad arg.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 s. c. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 ad 1'); document.write('Super

```
Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 ad 3');
document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 ad 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2
q. 2 a. 2 ad 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 tit.'); document.write('Super
Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1
arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1'); document.write('Super
Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2
arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1'); document.write('Super
Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3
arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1'); document.write('Super
Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 ad
1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2'); document.write('Super Sent.,
lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1');
document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2'); document.write('Super Sent., lib.
4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 ad arg.');
document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q.
2 a. 4 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 arg. 2'); document.write('Super
Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 arg. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 arg.
4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 s. c. 1'); document.write('Super Sent.,
lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 s. c. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 s. c. 3');
document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2
q. 2 a. 4 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 ad 2'); document.write('Super
Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 ad 4');
document.write('Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 expos.'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->
```

Distinctio 2

Quaestio 1

Prooemium

[13605] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de sacramentis in communi, hic descendit ad sacramenta novae legis, de quibus principaliter intendit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de quibusdam quae praeexiguntur ad sacramenta novae legis; in secunda prosequitur de eis, 3 dist., ibi: *post hoc videndum est quid sit Baptismus.* Prima dividitur in duas: in prima determinat quaedam quae praeexiguntur ad sacramenta novae legis ordine doc-

trinae; in secunda determinat de Baptismo Joannis, quod praeexigebatur ad ea ut dispositio, sive praeparatio, ibi: *nunc autem de Baptismi sacramento videamus.* Circa primum duo facit: primo ponit distinctionem sacramentorum novae legis et quantum ad numerum et quantum ad effectum; secundo ponit eorum institutionem, ibi: *si vero quaeratur* et cetera. Ubi primo ponit communem sacramentorum novae legis institutionem; secundo excipit matrimonium quantum ad aliquid, ibi: *fuit tamen conjugium ante peccatum institutum. Nunc autem de Baptismi sacramento videamus.* Hic determinat de Baptismo Joannis; et circa hoc duo facit: primo determinat de ipso Baptismo secundum se; secundo de eo quantum ad suscipientes, ibi: *hic considerandum est* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit differentiam Baptismi Joannis ad Baptismum Christi; secundo ostendit quasdam conditiones Baptismi Joannis; et primo utilitatem, ibi: *ad quid ergo utilis erat Baptismus Joannis?* Secundo nomen, ibi: *sed quaeritur quare dictus est Baptismus Joannis*; tertio genus, ibi: *si vero quaeritur an sacramentum fuerit, satis potest concedi* et cetera. Hic est duplex quaestio. Primo de sacramentis novae legis in generali. Secundo de Baptismo Joannis. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 de distinctione sacramentorum quantum ad effectum; 2 de distinctione eorum quantum ad numerum; 3 de ordine ipsorum; 4 de institutione eorum.

Articulus 1

[13606] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 tit. Utrum omnia sacramenta contra aliquem animae defectum sint instituta

Quaestiuncula 1

[13607] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnia sacramenta sint instituta in remedium contra aliquem animae defectum. Sacramentum enim a sanctitate dicitur. Sed sanctitas non semper importat remedium contra defectum, sed etiam confirmationem in bono. Ergo non omne sacramentum est ad remedium institutum.

[13608] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne remedium contra aliquem defectum ad purgationem pertinet. Sed Dionysius, distinguit sacramenta quae pertinent ad perfectionem, scilicet confirmationem et Eucharistiam, ab illis quae pertinent ad purgationem, sicut est Baptismus. Ergo non omne sacramentum est ad remedium.

[13609] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, hoc videtur ex definitione quam Magister ponit in littera. Quibusdam enim attribuit remedium conferre et gratiam, sicut Baptismo; quibusdam gratiam tantum, sicut confirmationi et ordini; matrimonio autem remedii collationem

tantum. Ergo non omne sacramentum est ad remedium institutum.

[13610] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Hugo de sancto Victore dicit, quod sacramenta sunt vasa medicinalia. Sed omnis medicina est in remedium alicujus morbi. Ergo et omne sacramentum est in remedium alicujus defectus spiritualis.

[13611] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sacramenta, ut dictum est, dist. 1, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, habent efficaciam a passione Christi. Sed passio Christi directe ordinatur ad tollendos defectus nostros. Ergo et sacramenta in remedium ordinata sunt.

Quaestiuncula 2

[13612] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquod sacramentum sit tantum in remedium, scilicet matrimonium. Solus enim consensus mutuus matrimonium facit. Sed consensus non potest esse causa gratiae, quia gratia non est ex actibus nostris. Ergo in matrimonio gratia non confertur; et sic est in remedium tantum.

[13613] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Hugonem, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed sanctificatio quae fit per ministros Ecclesiae, non est de essentia matrimonii quantum ad sacramenti necessitatem, sed solum est de solemnitate ipsius. Ergo non confertur ibi gratia; et sic idem quod prius.

[13614] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, hoc Magister expresse in littera dicit.

[13615] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, definitio generis debet omnibus speciebus convenire. Sed in definitione sacramenti novae legis ponitur: *ut causa gratiae existat.* Ergo convenit matrimonio; et sic non est tantum in remedium.

Quaestiuncula 3

[13616] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sacramenta non sint in remedium contra poenam, sed solum contra culpam. Sacramenta enim efficaciam habent ex hoc quod gratiam continent. Sed gratia non opponitur poenae, sed culpae. Ergo sacramenta non ordinantur in remedium contra poenam.

[13617] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sapientis medici est per causam curare effectum. Sed causa poenae est culpa. Ergo cum Christus sit sapientissimus medicus, non instituit aliqua sacramenta ad curandum poenam, nisi ea quae curant et culpam.

[13618] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Sed contra, extrema unctio contra

infirmitatem videtur ordinari, ut patet Jac. ult. Sed infirmitas poena est. Cum ergo extrema unctio sit sacramentum, aliquod sacramentum ordinabitur contra poenam, et non tantum contra culpam.

Quaestiuncula 4

[13619] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquod sacramentum ordinetur contra culpam venialem. Quaedam enim sacramenta sunt nociva, nisi deposito mortali accipiantur, sicut patet de Eucharistia et de ordine. Sed dantur in remedium alicujus culpae. Ergo dantur contra venialem.

[13620] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, medicina spiritualis magis debet apponi contra culpam quam contra poenam. Sed peccatum veniale culpa aliqua est. Cum ergo aliqua sacramenta ordinentur contra poenam, multo fortius videtur quod aliquod possit ordinari contra culpam venialem.

[13621] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, poenitentia ordinatur contra mortale et veniale peccatum; quod patet per Magistrum qui infra, dist. 6, determinat de poenitentia venialium, et Augustinum in Lib. de poenitentia. Sed poenitentia sufficit contra mortale nec aliud sacramentum contra mortale ordinatur. Ergo multo magis sufficit contra veniale; nec oportet aliquod sacramentum speciale contra veniale ordinari.

Quaestiuncula 1

[13622] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod quandocumque ad perfectionem alicujus rei oportet aliquid apponere ultra id quod requirit ordo illius naturae secundum se consideratae hoc accidit ad subveniendum alicui defectui illius rei; sicut quando ad sustentationem corporis non sufficit cibum ministrare, nisi addantur aliqua digestiva, signum est defectus in virtute digerente. Ex ordine autem humanae naturae nihil aliud requiritur ad ejus perfectionem spiritualem, nisi Deus influens, et gratia, et virtutes influxae. Unde cum aliquae res corporales adhibentur ad hominis sanctificationem ex quibus secundum ordinem naturae sanctificatio hominis non dependet, signum est quod hoc sit ad subveniendum alicui defectui ipsius; et ideo cum hoc inveniatur in omnibus sacramentis, omnia sacramenta in remedium alicujus spiritualis defectus instituta sunt.

[13623] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod ad sanctitatem homo perducitur per ea quae naturae secundum se consideratae ordo non requirit, signum est quod alicui defectui remedium adhibetur. Unde quamvis sacramenta ex ratione sanctificationis non habeant quod sint in remedium, habent tamen hoc ex officio, sive ex

modo sanctificandi.

[13624] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod defectus spiritualis dupliciter contingit, sicut et corporalis. Uno modo ex positione contrarii, sicut quando corpus est aegrum, et quando in anima est peccatum. Alio modo ex subtractione ejus quod ad perfectionem necessarium erat vel corporis vel animae; sicut quando corpus est debile ad exercenda corporalia opera, et similiter quando spiritus ad exequenda spiritualia. Remedia ergo quae dantur contra primum defectum, aliquid realiter tollunt; et ideo purgationis rationem habent. Remedia autem quae sunt contra defectum secundum, non tollunt aliquid secundum rem, sed solum aliquid adjiciunt ad perfectionem; et ideo talia remedia non dicuntur purgare, sed perficere. Et haec eadem sunt quae Magister dicit nos gratia et virtute fulcire inquantum perfectiva sunt; nihilominus tamen in remedium alicujus defectus sunt.

[13625] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

Quaestiuncula 2

[13626] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Una est quod in matrimonio gratia aliqua non confertur; sed tantummodo sit in remedium contra concupiscentiam. Hoc autem non videtur convenienter dictum: quia aut intelligitur esse in remedium concupiscentiae, quasi concupiscentiam reprimens, quod sine gratia esse non potest: aut quasi concupiscentiae in parte satisfaciens, quod quidem facit ex ipsa natura actus, non intellecta etiam ratione sacramenti; et praeterea concupiscentia non reprimitur per hoc quod ei satisfit, sed magis augetur, ut philosophus dicit in 3 Ethicor.: aut inquantum excusat concupiscentiae actum; quod sine matrimonio deformis esset; et hoc quidem facit per bona matrimonii quae ei conveniunt etiam inquantum est in officium, et ratione suae sanctificationis, cum qua communicat cum sacramentis veteris legis; et ita per hoc non haberet aliquid prae illis, ut cum sacramentis novae legis computari debeat. Et propter hoc alii dicunt, quod matrimonium consideratur in triplici statu. Primo ante peccatum et tunc erat tantum in officium. Secundo sub lege, ubi ex ipsa sanctificatione sua excusabilem reddebat matrimonii actum, qui absque hoc turpis fuisset. Tertio sub statu gratiae, ubi ulterius gratiam confert ad concupiscentiam reprimendam, ut scilicet unusquisque possideat vas suum in honorem, et non in contumeliam, sicut et gentes quae ignorant Deum, 1 Thessal. 4, et Tob. 6, dicitur, quod in illis qui in timore Dei uxores accipiunt et amore filiorum ad cultum Dei magis quam amore libidinis, Daemon potestatem non habet.

[13627] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut res corporales quae sunt in aliis sacramentis non habent ut propria virtute gratiam conferre possint, sed ex institutione divina, ita etiam est de illis quae matrimonium causant, quae ex ipsa institutione divina habent quod ad gratiam instrumentaliter disponant, nisi sit defectus ex parte nostra.

[13628] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quaedam

sacramenta sunt ad quorum efficaciam praeexigitur sanctificatio materiae, ut patet in confirmatione vel extrema unctione; quaedam vero non praeexigunt praedictam sanctificationem, sicut patet in Baptismo. Unde benedictio materiae quae fit a ministro, non est de necessitate, sed de solemnitate sacramenti; et similiter est etiam de matrimonio.

[13629] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unumquodque denominatur ab eo ad quod est. Gratia autem quae in matrimonio confertur, secundum quod est sacramentum Ecclesiae in fide Christi celebratum, ordinatur directe ad reprimendum concupiscentiam, quae concurrit ad actum matrimonii; et ideo Magister dicit, quod matrimonium est tantum in remedium; sed hoc est per gratiam quae in eo confertur.

Quaestiuncula 3

[13630] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est poena peccati. Quaedam quae pro peccato infligitur, sicut poena Inferni, et flagella quibus a Deo temporaliter punimur; quaedam ex ipso peccato consequens immediate, et per consequens ad peccatum ordinans, sicut est debilitatio naturae ad resistendum peccato, et hujusmodi. Contra primam ergo poenam non datur sacramentum in remedium directe, sed ex consequenti, ut scilicet curata causa, scilicet peccato, cesset effectus, scilicet poena; sed contra secundam poenam datur directe aliquod sacramentum, illa scilicet quae in remedium sunt contra defectum contingentem ex subtractione necessarii, non ex positione contrarii.

[13631] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poenae contra quas dictum est sacramentum ordinari, etiam ad gratiam contrarietatem habent: quia ex subtractione contingunt, et in contrarium gratiae ordinant.

[13632] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut est in medicina corporali, quod curato morbo adhuc remanent aliquae reliquiae morbi ex morbo causatae, contra quas oportet specialia medicamenta dari, ita etiam est in medicina spirituali; et propter hoc contra praedictas poenas oportet esse aliqua sacramenta.

Quaestiuncula 4

[13633] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, aliqua sacramenta in remedium venialis dari, sicut Eucharistiam, et extremam unctionem. Sed hoc non videtur convenienter dictum: quia poenitentia purgativa est universaliter omnis peccati actualis, mortalis et venialis; unde ad hoc non oportebat aliquod sacramentum institui. Et praeterea etiam non existentibus venialibus, adhuc necessitas illorum sacramentorum esset ad consummandum in bonum, secundum doctrinam Dionysii. Et ideo

aliter dicendum, quod contra veniale non ordinatur aliquod sacramentum ad curationem ipsius principaliter institutum, quamvis ex consequenti multa sacramenta, contra venialia valeant. Veniale enim et culpa est, et dispositio ad culpam, imperfectam tamen rationem habens culpae, ita quod gratiam non excludit. Et ideo inquantum culpa est, potest tolli per omnia sacramenta quae contra culpam tollendam ordinantur; inquantum vero est dispositio ad culpam, ex ablata mortali culpa remanens, potest tolli etiam per sacramenta illa quae contra poenam ex culpa relictam et ad culpam inclinantem ordinantur.

[13634] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa sacramenta quae gratiam in suscipiente praeexigunt, non ordinantur directe contra culpam: quia non sunt ad tollendum contrarium, sed ad supplendum defectum.

[13635] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramentum quod tollit mortalem culpam, sufficit etiam ad tollendum venialem; et ideo contra veniale non oportet aliquod sacramentum dari, sicut contra reliquias culpae, ad quarum ablationem poenitentia non ex toto sufficit sine aliis sacramentis.

Articulus 2

[13636] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 tit. Utrum sacramenta debeant esse septem

[13637] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sicut enim supra dictum est, omnia sacramenta efficaciam habent a passione Christi. Sed unum est sacramentum quod directe est repraesentativum passionis Christi, et ipsum totum Christum continet, scilicet Eucharistia. Ergo illud sacramentum sufficeret.

[13638] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quod potest fieri per unum, non debet fieri per plura. Sed per Baptismum tolluntur omnia peccata. Ergo non oportebat quod aliquod aliud sacramentum contra culpam ordinaretur.

[13639] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sacramenta in remedium contra defectum ordinantur. Sed duplex est defectus, scilicet culpae, quae est quasi contrarium, et poenae, quae ex defectu gratiae accidit, ut dictum est. Ergo duo sacramenta sufficerent.

[13640] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, in lege nova, ubi manifestior est veritas, minimum debet esse de figuris. Sed in lege naturae, secundum Hugonem, erant tantum tria sacramenta, scilicet oblationes, decimae et sacrificia. Ergo non debent esse plura sacramenta

in lege nova quam tria.

[13641] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, sacramenta legalia nostrorum sacramentorum figurae fuerunt. Sed ipsi non habuerunt aliqua sacramenta respondentia confirmationi et extremae unctioni. Ergo nec nos hujusmodi sacramenta habere debemus.

[13642] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, Dionysius in Eccl. Hierar., ubi de sacramentis tractat, matrimonium et poenitentiam omittit. Ergo videtur quod non sint nisi quinque sacramenta.

[13643] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 7 Sed contra, videtur quod sint plura. Omne enim illud quod in remedium peccati datur, videtur esse sacramentum. Sed aqua benedicta est hujusmodi, quia per eam venialia tolluntur. Ergo est sacramentum.

[13644] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, sicut circa concupiscentiam quae est in venereis, contingit esse peccatum intemperantiae; ita circa concupiscentiam quae est in cibis et potibus. Sed contra primam concupiscentiam habemus unum sacramentum. Ergo et contra secundam habere debemus.

[13645] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 9 Praeterea, Dionysius, inter sacramenta nominat monasticam consummationem, sive consecrationem. Sed non computatur inter septem sacramenta hic enumerata. Ergo sunt plura quam septem.

[13646] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 10 Praeterea, oblationes et decimae in lege naturae erant sacramenta, secundum Hugonem. Cum ergo modo sint oblationes et decimae, videtur quod sint sacramenta; et sic idem quod prius.

[13647] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 11 Praeterea, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent, secundum Hugonem. Sed multae sunt sanctificationes per ministros Ecclesiae factae quae hic non numerantur, sicut consecratio templi et altaris et sacrarum vestium, et hujusmodi. Ergo sunt plura sacramenta.

[13648] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sacramenta ex hoc quod sunt sacramenta, habent quod sint in remedium contra defectum aliquem; ex hoc autem quod sacramenta Ecclesiae, habent per ministros Ecclesiae dispensari, et in membra Ecclesiae transfundi. Et ideo dupliciter potest accipi numerus sacramentorum proprie. Primo ex defectibus contra quos sacramenta ordinantur. Ordinantur autem sacramenta, ut ex dictis patet, ad tollendum contrarium, et ad supplendum defectum. Contrarium autem sanctitati est culpa: quae quidem dupliciter tollitur. Uno modo, impediendo ne fiat; et hoc modo in remedium culpae matrimonium ordinatur. Alio modo subtrahendo jam existentem; et sic contra originalem culpam ordinatur Baptismus, contra actualem poenitentia. Secundum remedium praebent supplendo quod deficit, et ea quae perfectionis sunt effectiva. Est autem duplex perfectio. Una formae ad actum; et hanc quidem perfectionem facit ordo quantum ad executionem bonorum, quia reddit hominem idoneum ad dispensationem sacramentorum; sed quantum ad perpessionem difficilium facit dictam perfectionem confirmatio,

quae hominem fortem reddit, ut nomen Christi propter pressuras mundi confiteri non refugiat. Alia autem perfectio est in ordine ad finem, ad quem per actus pervenitur; et hanc quidem perfectionem quantum ad finem intra facit extrema unctio, quae est quaedam delibutio praeparans in gloriam resurrectionis; quantum vero ad finem extra facit Eucharistia, quae membra capiti conjungit. Et quia hic est ultimus terminus nostrae sanctificationis, ideo dicit Dionysius, quod omnis alia sanctificatio in Eucharistiam terminatur: quia et ordinati et baptizati Eucharistiam sumunt. Si autem considerantur sacramenta ut sunt Ecclesiae sacramenta, scilicet per ministros Ecclesiae dispensanda, sic potest secundum doctrinam Dionysii, hoc modo numerus eorum accipi. In qualibet enim hierarchia oportet esse actionem hierarchicam, et exercentes eam, et recipientes. Recipientes autem per ipsas actiones superiorum in suis gradibus perficiuntur; et ideo ex parte eorum non debet esse aliquod speciale sacramentum, per quod receptivi sacramentorum fiant. Actio autem hierarchica est triplex scilicet purgare, illuminare, perficere. Sed quia nullum sacramentum novae legis purgat sine gratiae infusione, quae illuminatio dicitur; ideo Dionysius in sacramentis conjungit purgationem illuminationi. Potest autem esse in sacramentis purgatio vel a culpa; et sic habet purgativam et illuminativam vim quantum ad originale Baptismus, quantum ad actuale poenitentia; vel a reliquiis culpae, et sic extrema unctio purgare habet; vel a causa culpae, quae est concupiscentia, et sic matrimonium, quod eam reprimit et ordinat, vim purgativam habet. Perfectio autem est duplex scilicet perfectio formae, et ad hanc est confirmatio, quae hominem in seipso consistere facit, ut a contrariis non facile solvatur; et perfectio finis, et ad hanc est Eucharistia, quae nos fini conjungit. Ex parte autem exercentium actiones hierarchicas accipitur unum sacramentum, scilicet ordo, per quem ministri Ecclesiae ponuntur in statu exercendi hierarchicas actiones. Potest et aliter accipi numerus sacramentorum secundum conditionem eorum quibus per sacramenta subvenitur. Sunt enim sacramenta in remedium data. Aut igitur in remedium unius personae, aut totius Ecclesiae. Si primo modo, aut quantum ad ingressum, et sic est Baptismus; aut quantum ad egressum, et sic est extrema unctio; aut quantum ad progressum, et hoc est dupliciter. Uno modo quantum ad executionem virtutis, vel ut a malis non superemur, et quantum ad hoc est confirmatio, vel ut bonis adhaereamus, et quantum ad hoc est Eucharistia. Alio modo quantum ad reparationem virtutis, si ipsam in pugna spirituali aliquo modo laedi contingit, et sic est poenitentia. Si in remedium totius Ecclesiae, aut in regimen et multiplicationem ipsius spiritualem, et sic est ordo, quia principatus bonum multitudinis est secundum philosophum in 5 Ethic., aut quantum ad multiplicationem materialem fidelium, et sic est matrimonium. Quidam autem accipiunt numerum sacramentorum secundum adaptationem ad virtutes, ut fidei respondeat Baptismus, quod sacramentum fidei dicitur; spei extrema unctio, per quam homo praeparatur quodammodo ad futuram gloriam; caritati Eucharistia; prudentiae ordo; justitiae poenitentia; temperantiae matrimonium; fortitudini confirmatio. Quidam vero adaptant diversis generibus culparum et poenarum; ut Baptismus sit contra culpam originalem, poenitentia contra actualem mortalem, extrema unctio contra venialem, ordo contra ignorantiam, matrimonium contra concupiscentiam, confirmatio contra infirmitatem, Eucharistia contra malitiam, quia est sacramentum caritatis, quae per se opponitur malitiae. Haec enim quatuor dicit Beda ex peccato consecuta.

[13649] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Eucharistia sit memoriale ipsius dominicae passionis, ipsum Christum continens, non tamen quantum ad omnes effectus ejus. Vel dicendum, quod propter praedictam rationem Eucharistia ordinatur ad ultimum effectum passionis Christi, quasi completissime ab ea efficaciam habens; et ideo, quantum est de se, valet contra omnes spirituales defectus; unde et cum singulis sacramentis exhibetur, quasi consummans effectum uniuscujusque; sed tamen praeexigit alia sacramenta, ut idoneus quis reddatur ad tanti perceptionem mysterii, sicut etiam in naturalibus ultima forma non datur nisi praecedentibus omnibus dispositionibus.

[13650] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus est sacramentum intrantium, quia facit hominem primo participem redemptionis Christi consepeliens eum in similitudinem mortis Christi; et ideo non potest iterari, sicut nec passio Christi. Et quia peccata actualia iterantur, ideo contra culpam actualem oportuit aliquod remedium adhiberi, scilicet poenitentiam, quamvis etiam Baptismus ipsum deleat.

[13651] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod defectus illi sunt generales; et non habent eamdem rationem in omnibus suis partibus; et ideo oportuit contra diversas partes eorum diversa remedia adhiberi.

[13652] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in lege naturae multa signa gratiae praecesserunt, sicut diluvium, occisio Abel, et hujusmodi, quae tamen non debent dici sacramenta; sed illa tantum quae ad aliquod remedium exhibebantur. Ea enim significabant rem sacram, ut actu sacrantem, quod est de ratione sacramenti, ut supra dictum est; et ideo in lege naturae Hugo, tantum ponit tria sacramenta, scilicet sacrificia, oblationes, et decimas; quia per haec, ut dicit Gregorius, remedium ante circumcisionem contra originale erat. Et quamvis tunc esset tempus figurarum magis quam modo, non oportebat esse signa determinata ad determinatos effectus gratiae, sicut modo sunt; et ideo in quadam generalitate sacramenta illa, nostra sacramenta, et ipsorum causam, scilicet passionem Christi, significabant; sicut quod per sacrificia significabatur passio, per oblationes dispositio patientis ad passionem, quia ipse se voluntarie obtulit ad passionem: Isai. 53; per decimas autem comparatio patientis ad illos pro quibus patiebatur, qui imperfecti erant, ab ipso omnem perfectionem expectantes, sicut novem per decem complentur. Horum autem duo referuntur ad Eucharistiam: scilicet sacrificium quantum ad significatum, et oblatio quantum ad materiam et usum, sed decima praefigurabat Baptismum, inquantum aliquid auferebatur. Matrimonium autem et poenitentia et ordo erant illo tempore, sed tamen non computantur inter sacramenta illius temporis, quia non fiebant cum aliqua consecratione. Quilibet enim primogenitus, secundum Hieronymum sacerdos erat: nec erat aliquis modus determinatus ipsorum, nisi secundum instinctum naturae, prout cuique ratio fide innata dictabat faciendum.

[13653] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod tempore legis scriptae jam plura cum aliqua consecratione celebrabantur, quae nostris sacramentis quasi figurae respondent: quia per circumcisionem nostrum Baptisma figuratur; per oblationes et sacrificia Eucharistia; per diversos ritus expiationum poenitentia; per consecrationes Aaron et filiorum ejus noster ordo; et

per matrimonium jam ad aliquas certas personas determinatum et sub lege constitutum, nostrum matrimonium. Sed extremae unctionis non debuit praecedere figura: quia extrema unctio est directivum et praeparatorium in gloriam, quam tunc statim post mortem consequi non poterant, sicut modo possunt. Similiter nec confirmatio, in qua complementum spiritus sancti datur: tempus autem illud non erat tempus plenitudinis, sicut tempus istud.

[13654] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Dionysius non intendit ibi determinare de sacramentis, sed de actionibus hierarchicis, quae consistunt in consecratione per ministros Ecclesiae facta. Et quia matrimonium et poenitentia possunt habere suum effectum sine tali consecratione, ideo de eis non determinavit.

[13655] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aqua benedicta non ordinatur directe ad remedium praestandum, sed ad removendum prohibens; unde datur contra Daemonum nequitias et venialia, et omne quod effectum sacramentorum impedire posset: propter hoc non est sacramentum, quia removens prohibens est agens per accidens; sed sacramentale, quasi dispositio quaedam ad sacramenta.

[13656] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod concupiscentia quae est in actu generativae, habet specialem foeditatem ab aliis concupiscentiis: quia praeter hoc quod est infectiva personae, quod habet commune cum aliis, et idem remedium habens, scilicet poenitentiam, est etiam infectio naturae; et ideo debet habere speciale remedium, secundum quod ad purgationem naturae ordinatur.

[13657] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ad quamlibet eminentiam status datur aliqua sanctificatio, cum sit ibi necessarium speciale auxilium gratiae, sicut in consecratione regum et monachorum et monialium; et ideo sunt actiones hierarchicae; et propter hoc Dionysius de eis determinat; non tamen habent rationem sacramenti; sed solum illa eminentia per quam homo efficitur sacrorum dispensator.

[13658] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod oblationes et decimae erant tunc inquantum erant figurales; sed quantum ad hoc nunc non manent; sed solum secundum quod sunt morales ad usum ministrorum Ecclesiae et pauperum deputatae; et ideo nunc non sunt sacramenta.

[13659] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod omnes illae sanctificationes ordinantur ad sacramentum Eucharistiae; et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quaedam.

Articulus 3

[13660] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 tit. Utrum sacramenta convenienter a Magistro ordinentur

[13661] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramenta inconvenienter a Magistro hic ordinentur. Prius enim est quod animale est quam quod spirituale; 1 Corinth. 15. Sed matrimonium ad vitam animalem pertinet, omnia autem alia sacramenta ad vitam spiritualem. Ergo matrimonium est omnibus prius.

[13662] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, agens naturaliter prior est sua actione; unde et in jure prius determinatur de officiis quam de actionibus. Sed per sacramentum ordinis constituuntur dispensatores aliorum sacramentorum. Ergo ordo inter alia primo debet poni.

[13663] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, bonum commune est divinius quam bonum personae, ut dicitur in 1 Ethic. Sed matrimonium et ordo ordinantur in remedium commune, alia autem in remedium unius personae, ut dictum est. Ergo illa duo sacramenta ante alia poni debent.

[13664] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, Eucharistia perficit nos conjungendo fini, ut dictum est. Sed finis est ultimum in adeptione. Ergo Eucharistia post omnia debet poni.

[13665] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, purgatio praecedit illuminationem et perfectionem. Sed secundum Dionysium, Eucharistia pertinet ad perfectionem, similiter et confirmatio. Ergo poenitentia, quae maxime ad purgationem pertinet, videtur quod antea debet poni.

[13666] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, Dionysius ponit Eucharistiam ante confirmationem. Cum ergo Magister contrarium faciat, videtur quod inconvenienter ordinet.

[13667] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod prius et posterius multipliciter dicitur; sed in his quae ad actiones pertinent, prius quo ad nos est illud quod est prius in via generationis; et ideo secundum hanc viam Magister sacramenta quae sanctificationes quaedam sunt, ordinat. Prius enim in via generationis est bonum privatum quam commune, quod consurgit ex bonis singulorum, sicut homo est prior domo, et domus civitate; et ideo sacramenta quae in remedium unius personae ordinantur, prius ponuntur, inter quae primo ponitur illud quod pertinet ad intrantes, scilicet Baptismus; ultimo illud quod pertinet ad exeuntes, scilicet extrema unctio; in medio illa quae pertinent ad progredientes, quae hoc modo ordinantur. Quia enim perfici bono essentialius est virtuti, et commune singulis progredientibus ad virtutem; sed resurgere a peccato accidit huic progressui ex parte subjecti quod cecidit (unde non est omnibus commune), et quantum ad perfectionem ad bonum perfectio in forma praecedit in via generationis perfectionem in consecutione ad finem; ideo inter sacramenta quae ad progressum in bonum pertinent, primo ponitur confirmatio; quae est ad perfectionem similem perfectioni formae; secundo Eucharistia, quae est ad perfectionem in fine; tertio poenitentia quae est ad reparationem virtutis amissae. Inter sacramenta autem quae ad remedium totius Ecclesiae deputantur, primo ponitur ordo: quia matrimonium,

inquantum matrimonium, per ordinem dispensatur, secundum quod est sacramentum.

[13668] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium secundum quod pertinet ad vitam animalem, non est sacramentum, sed naturae officium; sed secundum quod habet aliquid spiritualis quantum ad signum et effectum, sic sacramentum est; et quia minimum habet de spiritualitate, ideo ultimo inter sacramenta ponitur.

[13669] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in sacramentorum actionibus ordo non constituit principalem agentem, sed ministrum, et instrumentum quoddam divinae operationis; in judiciis autem judex secundum formam scientiae et justitiae operatur non solum sicut instrumentum; et ideo in jure praemittuntur ea quae ad officia pertinent, sed in sacramentis non oportet.

[13670] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis bonum commune sit divinius, tamen bonum singulare est prius in via generationis; et ideo etiam philosophus monasticam politicae praemisit, ut patet in 10 Ethic.

[13671] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod conjunctio ad finem est duplex. Una secundum plenam participationem ipsius; et ista conjunctio non efficitur per aliquod sacramentum; sed sacramenta ad eam disponunt, et inter omnia vicinius extrema unctio; et ideo ultimo ponitur inter ea quae ad remedium unius personae ordinantur. Alio modo secundum imperfectam, qualis est fruitio viae; et ad hanc ordinatur Eucharistia; et ideo non oportet quod ponatur ultima simpliciter, sed ultima in progressu ad bonum.

[13672] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod poenitentia non dicit purgationem absolute respectu cujuslibet impuritatis spiritualis, hoc enim ad Baptismum pertinet; sed purgationem in casu, scilicet quando aliquis a statu virtutis cecidit, ut iterum ad bonum redeat; et haec est secunda tabula post naufragium, secundum Hieronymum; et ideo poenitentia ponitur post illa sacramenta quae ad consummationem in bonum ordinantur.

[13673] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Dionysius consideravit in eis ordinem magis quantum ad dispensationem eorum quam quantum ad effectum: quia Eucharistia statim baptizatis datur, si sint adulti, non autem confirmatio; ideo post Baptismum immediate Eucharistiam posuit.

Articulus 4

[13674] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 tit. Utrum in nova lege aliqua nova sacramenta de novo institui debuerint

Quaestiuncula 1

[13675] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non debuerint in nova lege aliqua sacramenta de novo institui. Natura enim operatur breviori via qua potest; et hoc ad ordinationem naturae pertinet. Sed gratia est magis ordinata quam natura. Cum ergo brevior via esset quod sacramenta jam in veteri lege existentia perficerentur quam aliqua de novo instituerentur, videtur quod aliqua de novo institui non debuerint.

[13676] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut sacramenta sunt necessaria ad salutem, ita et praecepta. Sed Christus non alia praecepta moralia instituit, sed praeexistentia consiliis perfecit. Ergo nec nova sacramenta instituere debuit.

[13677] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sacramenta sunt medicinae spirituales, ut prius dictum est. Sed non competit eadem medicina parvulo et adulto. Cum ergo status legis comparetur puerili aetati, status autem temporis gratiae aetati perfectae, ut patet Gal. 4, videtur quod alia sacramenta fuerunt etiam tempore gratiae instituenda.

Quaestiuncula 2

[13678] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec eadem debuerit a principio mundi post peccatum instituere. Quia ad crudelem medicum pertinet ut efficacem medicinam non statim infirmo proponat, sed eum diu periclitari sinat. Sed a Deo omnis crudelitas relegata est. Ergo sacramenta novae legis, quae sunt efficacissimae medicinae, debuerunt statim post peccatum humano generi exhiberi.

[13679] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramenta novae legis totam efficaciam habent ex passione Christi. Sed passio Christi operabatur etiam a principio mundi post peccatum ad reparationem, secundum quod erat credita, ut in 3 Lib., dist. 19, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 2 ad 2, dictum est. Ergo et tunc sacramenta institui debuerunt.

[13680] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, gratia perficit naturam. Sed natura procedit ex imperfectioribus ad perfectiora, sicut patet in omni motu et generatione; et similiter etiam ars. Ergo et similiter gratia debuit prius imperfecte et postea copiose per efficaciam sacramenti dari.

Quaestiuncula 3

[13681] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod statim Christo nato

sacramenta institui debuerunt. Sunt enim sacramenta novae legis gratiam continentia. Sed tempus gratiae ex tunc incepit. Ergo tunc institui debuerunt.

[13682] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sacramenta adjuvant ad implendum praecepta. Sed praecepta moralia omnia simul data fuerunt in ipso initio legis. Ergo et sacramenta gratiae in ipso initio gratiae omnia simul dari debuerunt.

[13683] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia quae a Deo sunt, ordinata sunt, Rom. 13, 1. Sed iste est debitus ordo, ut causa effectum praecedat, et ut illud quod prius est, primo tradatur. Ergo cum passio Christi sit causa efficaciam sacramentis praebens, et unum sacramentum sit alio prius, ut dictum est, videtur quod non debuerunt institui statim Christo nato.

Quaestiuncula 4

[13684] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sacramenta novae legis non sunt omnia a Christo instituta. Quia de confirmatione et extrema unctione non legitur aliquid dixisse. Sed extrema unctio et confirmatio sunt sacramenta novae legis. Ergo non omnia sacramenta novae legis sunt instituta a Christo.

[13685] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, non minoris auctoritatis est mysterium sacerdotii novae legis quam legis naturae. Sed qui sacramenta dispensabant in lege naturae, scilicet sacerdotes, pro suo libito sacramentis visibilibus suam fidem profitebantur. Ergo multo fortius hoc debet esse in lege nova, quae etiam est majoris libertatis.

[13686] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, sacramenta novae legis efficiunt quod significant. Sed ex institutione significant secundum Hugonem. Ergo ex institutione efficaciam habent. Sed efficacia sacramentorum non est nisi a Deo, qui solus peccata remittit. Ergo non potuit esse a puro homine sacramentorum institutio.

Quaestiuncula 1

[13687] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramenta sunt signa remedii ad quod ordinantur. Sunt autem signa repraesentantia effectus spirituales ex similitudine sensibilium rerum, quarum in sacramento est usus. Et ideo cum in nova lege oportuerit esse sacramenta majoris efficaciae propter perfectionem testamenti, debuerunt etiam esse alia signa quae expressius figurarent gratiam; et ideo oportuit alia sacramenta institui.

[13688] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis natura brevissime operetur, tamen nihil omittit de contingentibus quibus aliquid optime fieri possit et similiter gratia; et ideo in sacramentis instituendis non solum attenditur qualiter aliquid breviter

fiat, sed qualiter congruenter.

[13689] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praecepta moralia consequuntur naturam humanam, cum sint de dictamine rationis naturalis; et ideo permanent eadem in qualibet lege, et in quolibet statu hominis; et propter hoc non est simile de praeceptis et sacramentis, quae ex sola institutione efficaciam habent.

Quaestiuncula 2

[13690] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sacramenta novae legis, quia gratiam continent, non sunt vacua, sed plena; et ideo non competebat ea institui nisi tempore plenitudinis, quod est tempus incarnationis. Quare autem Christus suum adventum distulerit, et non statim post peccatum carnem assumpserit, in 3 Lib., dist. 1, quaest. 1, art. 4, dictum est.

[13691] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in morbo spirituali et corporali. Non enim potest aliquis a morbo spirituali congrue curari, nisi prius morbum cognoscat, et medicinam desideret, si sit cognitionis capax; et ideo oportuit ut homo sibi relinqueretur, et sic primo tempore legis naturae infirmum se cognosceret per ignorantiam, ad idolatriam declinando; et deinde tempore legis scriptae quae auxilium contra ignorantiam praebebat, recognosceret se infirmum per concupiscentiam, ad peccata declinando, et sic salutem ab alio expectaret; qui et viam salutis docuit contra ignorantiam et sacramenta gratiae dedit contra infirmitatem concupiscentiae, ut dicitur Joan. 1, 17: *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. In morbo autem corporali hoc non requiritur, quia corpus non est cognitionis capax.

[13692] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis etiam ex tunc passio Christi efficaciam haberet, non tamen tantam efficaciam in humana natura, pro qua nondum satisfactum erat, habebat, sicut post satisfactionem habuit, et post Christi incarnationem, quae totam naturam humanam dignificavit, ut fieret magis ad gratiam recipiendam idonea.

Quaestiuncula 3

[13693] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramenta novae legis dupliciter instituta sunt. Primo ad documentum et exercitium quoddam; et sic potuerant ante passionem Christi institui. Secundo quantum ad necessitatem et obligationem, et sic eorum institutio non fuit ante passionem, quia adhuc legalia non fuerant mortua; unde a tempore praedicationis Christi usque ad passionem, sacramenta novae legis simul currebant cum legalibus, et utraque ad salutem operabantur. Sic ergo quantum ad secundum modum institutionis omnia simul in passione Christi instituta sunt; sed quantum ad primum, oportuit ut primo instituer-

entur illa quae sunt majoris necessitatis; unde statim in principio praedicationis suae poenitentiam praedicavit, ut legitur Matth. 4, et Baptismum docuit ut legitur Joan. 3. Alia autem sacramenta processu temporis instituit et docuit.

[13694] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tempus gratiae dicitur quantum ad initium, et quantum ad complementum. Complementum autem ejus non fuit ante passionem, et resurrectionem Christi; unde Joan. 7, 39, dicitur: *nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus.* Principium autem potest attendi dupliciter. Primo quantum ad praesentiam gratiae in mundo; et sic fuit in ipsa incarnatione. Secundo quantum ad ejus diffusionem in mundo, et sic fuit in praedicatione sive Baptismo Christi; et ante non oportebat institui sacramenta.

[13695] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praecepta moralia homini natura dictat; et ideo statim potuerunt homini simul proponi: non autem est ita de sacramentis.

Quaestiuncula 4

[13696] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, non omnia sacramenta a Christo immediate instituta fuisse; sed quaedam ipse per se instituit, quaedam vero apostolis instituenda commisit; scilicet confirmationem, in qua spiritus sanctus datur ad robur, cujus institutio esse non debuit ante plenam spiritus sancti missionem; et extremam unctionem, quae cum ad gloriam resurrectionis sit immediatum et proximum praeparatorium, ante resurrectionem institui non debuit. Sed quia institutio sacramentorum videtur ad potestatem plenitudinis in sacramentis pertinere quam sibi Christus reservavit in sacramentis, cum ex institutione sacramenta habeant quod significent; ideo aliis probabilius videtur, quod sicut hominis puri non est sacramenta mutare, vel a sacramentis absolvere, ita nec nova sacramenta instituere; et ideo omnia sacramenta novae legis ab ipso Christo institutionem habent.

[13697] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1 Secundum hoc ergo dicendum ad primum, quod ipse sacramentum confirmationis instituit, quando pueris sibi praesentatis manus imposuit; similiter extremam unctionem, quando apostolos ad praedicandum mittens, oleo inungere infirmos disposuit, ut sic curarentur.

[13698] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramenta illa legis naturae non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide; et ideo determinatio eorum ab homine puro habente fidem fieri poterat. Non autem ita est de sacramentis novae legis, quae ex opere operato gratiam conferunt.

Quaestio 2

Prooemium

[13699] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 pr. Deinde quaeritur de Baptismo Joannis, et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum fuerit sacramentum; 2 de efficacia ipsius; 3 quibus competebat; 4 utrum baptizati a Joanne, essent Baptismo Christi baptizandi.

Articulus 1

[13700] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 tit. Utrum Baptismus Joannis fuerit sacramentum

Quaestiuncula 1

[13701] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Baptismus Joannis non fuerit sacramentum. Joan. 3, super illud: *erat Joannes baptizans* etc., dicit Glossa: *quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit Baptismus Joannis ante Baptismum Christi.* Sed catechismus non est sacramentum, sed sacramentale. Ergo Baptismus Joannis non erat sacramentum sed sacramentale.

[13702] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne sacramentum est alicujus legis sacramentum. Sed Baptismus Joannis non erat sacramentum legis naturae, neque legis veteris: quia, sicut Augustinus dicit, nulli praecedentium prophetarum fuit datum baptizare, nisi Joanni soli, quod non contingit de sacramentis veteris legis; similiter non est sacramentum novae legis, quia praedicationem Christi praecessit. Ergo non erat sacramentum.

[13703] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sacramentum est sacrae rei signum. Sed Baptismus Joannis figurabat Baptismum Christi. Ergo erat sacramentum.

Quaestiuncula 2

[13704] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non baptizaverit sub hac forma: ego baptizo te in nomine venturi. Christus enim, in cujus nomine baptizabat, jam venerat. Ergo non competebat forma illa pro tempore illo.

[13705] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, eadem est fides de Christo venturo quae erat in patribus et de Christo qui jam venit, quam nos habemus. Ergo eadem est forma Baptismi in nomine venturi, et in nomine Christi. Ergo Baptismus idem. Sed apostoli baptizaverunt in nomine Christi, ut infra dicetur. Si ergo Joannes baptizavit in nomine venturi, idem fuit Baptisma Joannis et apostolorum Christi; quod falsum est.

[13706] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Act. 19, 4: *baptizabat Joannes populum dicens, in eum qui venturus est post ipsum, ut crederent.*

Quaestiuncula 3

[13707] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non fuit institutus a Deo. Nullum enim sacramentum a Deo institutum nominatur a ministro; non enim dicitur Baptismus Petri. Sed Baptismus ille dicitur Baptismus Joannis. Ergo non fuit a Deo institutus.

[13708] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sacramenta legis naturae, quae ad sacramenta Christi disponebant, a Deo institutionem non habuerunt, sed ex voto celebrabantur, secundum Hugonem. Sed Baptismus Joannis fuit praeparatorius ad sacramenta Christi. Ergo non debuit habere institutionem a Deo.

[13709] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 33: *qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit: super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto.*

Quaestiuncula 4

[13710] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod debuit statim Christo baptizato cessare. Quia super illud Joan. 1: *vidit Joannes Jesum venientem ad se*, dicit Augustinus: *baptizatus est dominus Baptismo Joannis, et cessavit Baptismus Joannis.*

[13711] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Baptismus Joannis erat praeparatorius ad Baptismum Christi. Sed Baptismus Christi incepit statim Christo baptizato: quia tactu mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis, ut dicit Beda. Ergo statim debuit cessare.

[13712] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod legitur Joan. 3, quod post Baptismum Christi baptizabat Joannes, et discipuli ejus similiter baptizabant. Ergo Baptismus Joannis non cessavit statim Christo baptizato.

Quaestiuncula 1

[13713] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod secundum Hugonem de sancto Victore, secundum processum temporis et majorem propinquitatem ad tempus gratiae, oportuit alia et alia sacramenta institui. Unde quia in Joanne quodammodo incepit tempus gratiae (quia *lex, et prophetae usque ad Joannem*, Matth. 11, 13), non quasi ab ipso esset gratia, sed quia ad gratiam viam praeparabat; ideo ejus Baptismus fuit aliquod sacramentum; quod quidem erat initiatio quaedam sacramentorum gratiae, quamvis gratia in eo non conferretur. Unde dicendum, quod Baptismus Joannis sacramentum erat quodammodo medium inter sacramenta veteris et novae legis, sicut dispositio ad formam media est quodammodo inter privationem et formam. Conveniebat enim quodammodo cum sacramentis veteris legis in hoc quod erat signum tantum; cum sacramentis autem legis novae in materia, et quodammodo in forma.

[13714] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus Joannis habet aliquid simile cum sacramentalibus Baptismi, inquantum erat dispositio ad Baptismum Christi; sed inquantum praecessit institutionem Baptismi Christi, differt a sacramentalibus, et est sacramentum per se; sicut sacramenta veteris legis, quae etiam suo modo, licet non tam de propinquo, ad sacramenta novae legis disponebant.

[13715] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dispositio reducitur ad genus formae ad quam disponit; et ideo Baptismus Joannis reducitur ad sacramenta novae legis, sicut incompletum in genere illo; et hoc patet ex ordine procedendi quem Magister servat.

Quaestiuncula 2

[13716] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod utilitas rei ex forma sua consequitur; et ideo formae sacramentorum ostendunt illud ex quo sacramenta et efficaciam et utilitatem habent. Et quia utilitas Baptismi Joannis tota erat disponere ad Christum, ideo haec erat sua forma competens, ut in nomine venturi baptizaret.

[13717] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis jam venisset in carne, non tamen jam venerat ad baptizandum, et alia salutis nostrae opera exercendum.

[13718] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides, cum sit cognitio quaedam, respicit rei veritatem; et quia diversitas temporum significatorum non diversificat veritatem, nec fides penes hoc diversificatur. Sed sacramenta respiciunt effectum; et quia non eodem modo se habet ad actum hoc quod jam est et hoc quod expectatur futurum, quia ad id quod expectatur futurum, actus ordinantur ut disponentes, ab eo autem quod jam est, effective aliquid producitur; ideo diversificatio formae per futurum et praesens designant diversitatem sacramenti.

Quaestiuncula 3

[13719] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Joannes suum Baptismum instituit praecepto divino. Unde patet quod institutio ipsius fuit a Deo per auctoritatem, et ab ipso Joanne per ministerium.

[13720] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod propter tres rationes Baptismus a Joanne nomen accepit. Primo, quia ipse fuit sui Baptismi institutor aliquo modo; Petrus autem nullo modo Baptismi quo baptizabat. Secundo, quia nihil in illo Baptismo efficiebatur quod Joannes non faceret. Tertio, quia sibi soli erat datum illius Baptismi ministerium.

[13721] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides magis determinabatur secundum appropinquationem ad Christum; et ideo etiam sacramenta, quae quaedam fidei protestationes sunt, magis a Christo remota, minus determinata esse debuerunt. Et quia Baptismus Joannis de propinquo ad Christi sacramenta disponebat, ideo debuit magis habere determinationem quam sacramenta legis naturae.

Quaestiuncula 4

[13722] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cessatio Baptismi Joannis potest accipi dupliciter. Uno modo quando cessavit totaliter; et hoc fuit Joanne in carcerem misso, quia ministerium illud soli Joanni concessum est. Alio modo quantum ad maximum suum posse; et sic cessavit baptizato Christo: quia ex tunc ejus Baptismus non fuit praecipuus, sed alius fuit eo dignior; sicut cessat officium legati domino suo superveniente, quamvis et aliqua exerceat.

[13723] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 4 ad arg. Et per hoc patet solutio.

Articulus 2

[13724] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 tit. Utrum Baptismus Joannis gratiam contulerit

[13725] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Baptismus Joannis gratiam contulerit. Luc. 3, 3: *erat Joannes baptizans, et praedicans Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum.* Sed remissio peccatorum non fit sine gratia. Ergo Baptismus ille gratiam contulit.

[13726] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit: *purgat Joannes spiritum per aquam.* Sed purgatio spiritualis non fit sine gratia. Ergo ille Baptismus gratiam contulit.

[13727] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit contra Donatistas: *ita credam Joannem baptizasse in aqua in remissionem peccatorum, ut ab eo baptizatis in spe remitterentur peccata.* Sed spes de remissione peccatorum non potest esse nisi per gratiam. Ergo Baptismus ille gratiam contulit.

[13728] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, Baptismus Joannis propinquior fuit Baptismo Christi quam circumcisio; sed circumcisio gratiam contulit, ut dictum est, dist. 1, quaest. 2, art. 4, quaestiunc. 3. Ergo multo fortius Baptismus Joannis.

[13729] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, sacramentum non instituitur, nisi ad causandum gratiam, vel significandum. Sed gratia sufficienter per sacramenta veteris legis erat significata. Si ergo Baptismus Joannis gratiam non contulit, pro nihilo institutus fuit.

[13730] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, gratia non confertur sine spiritu sancto. Sed in Baptismo Joannis non conferebatur spiritus sanctus, sed aqua tantum, ut patet Act. 1, 3: *Joannes quidem baptizavit aqua; vos autem baptizabimini spiritu sancto.* Ergo in illo Baptismo non erat gratia.

[13731] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, non est idem effectus dispositionis et perfectionis. Si ergo Baptismus Joannis disponebat ad Baptismum Christi, cujus est gratiam conferre: quia *gratia et veritas facta est per Jesum Christum*, Joannes 1, 17, videtur quod Baptismus Joannis gratiam non contulit.

[13732] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod hoc ab omnibus conceditur, quod non efficiebatur aliquid per Baptismum Joannis quod non esset operatio hominis. Et quia gratia non potest ab homine dari, ideo patet quod Baptismus Joannis gratiam non conferebat.

[13733] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas sic exponenda est, ut referatur ad diversa Baptismata hoc modo. *Erat Joannes baptizans*, scilicet Baptismate suo, *et praedicans*, scilicet Baptismum Christi, qui est *in remissionem peccatorum.* Si autem referatur utrumque ad Baptismum Joannis, sic dicitur esse in remissionem peccatorum: quia baptizatis imponebat dignos fructus poenitentiae agere, quibus peccatorum remissionem consequerentur. Unde Baptismus ille erat quasi quaedam protestatio, et professio poenitentiae.

[13734] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus ille purgare dicitur modo praedicto: vel etiam materialiter a sordibus corporalibus in signum spiritualis

purgationis per Christum futurae; vel a caecitate ignorantiae per doctrinam Joannis Christum annuntiantis.

[13735] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spes semper ex gratia procedit, non tamen semper ex gratia habita, sed quandoque ex gratia expectata; et sic Baptismus Joannis spem faciebat remissionis peccatorum, non conferens gratiam, sed promittens eam in hoc quod praefigurabat Baptismum Christi, quo gratia daretur.

[13736] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Baptismus Joannis magis conveniret cum Baptismo Christi quam circumcisio quantum ad materiam, non tamen conveniebat magis quantum ad causam institutionis: quia circumcisio ad necessitatem instituta erat ut remedium contra originale; sed Baptismus Joannis, ut assuefaceret ad Baptismum Christi.

[13737] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Baptismus Joannis expressius figurabat Baptismum Christi quam sacramenta veteris legis propter majorem similitudinem ad ipsum; et ideo magis de propinquo praeparabat ad ipsum in significatione, et quadam poenitentiae protestatione.

Articulus 3

[13738] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 tit. Utrum convenienter Christus Joannis Baptismate baptizatus fuerit

Quaestiuncula 1

[13739] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christo non competeret baptizari Baptismo Joannis. Baptismus enim Joannis erat Baptismus poenitentiae, ut dicitur Luc. 3. Sed Christo non competit poenitentia, sicut nec peccatum. Ergo nec baptizari Baptismo Joannis.

[13740] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omnis Christi actio nostra est instructio. Sed non instruimur baptizari Baptismo Joannis. Ergo non debuit Christus illo Baptismo baptizari.

[13741] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod ipse ad Baptismum Joannis vadens dixit: *sic decet nos implere omnem justitiam*; Matth. 3, 15.

Quaestiuncula 2

[13742] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nulli alii hoc Baptismo debuerunt baptizari. Hoc enim est solius Christi ut a sacramentis non accipiat, sed magis eis conferat. Sed Baptismus Joannis erat tale sacramentum a quo non poterat aliquid accipi. Ergo soli Christo competebat.

[13743] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramenta eadem ratione omnibus competunt. Sed non erat necessarium quod omnes Baptismo Joannis baptizarentur. Ergo nulli praeter Christum ipso baptizari debuerunt.

[13744] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 3, 5: *egrediebantur ad illum Hierosolymitae universi, et baptizabantur ab eo.*

Quaestiuncula 3

[13745] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod debuerunt illo Baptismo pueri baptizari. Erat enim ille Baptismus signum Baptismi Christi. Sed Baptismus Christi competit pueris. Ergo et ille.

[13746] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, circumcisio dabatur etiam pueris, et eis principaliter. Sed Baptismus Joannis est medium inter circumcisionem et Baptismum Christi, qui datur indifferenter magnis et parvis. Ergo et Baptismus Joannis parvis dari debuit.

[13747] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quia Baptismus ille erat ut assuescerent ad Baptismum Christi. Sed hoc non poterat esse nisi ratione illorum qui discretionem habebant. Ergo pueris ille Baptismus non competebat.

Quaestiuncula 1

[13748] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod Christus pluribus de causis a Joanne baptizari voluit, quarum tres tanguntur in Glossa Marc. 1; scilicet propter humilitatem implendam (ut ipsemet dicit Matth. 3); ut Baptismum Joannis approbaret, et ut aquas consecraret suae carnis tactu, et sic Baptismum suum institueret. Quartam causam tangit Augustinus, ut scilicet ostenderet non interesse quis a quo baptizaretur. Quintam tangit in Lib. quaestionum veteris et novi testamenti, scilicet ad exemplum Baptismi proponendum illis qui erant futuri filii Dei per fidem. Sextam tangit Chrysostomus, ut scilicet in Baptismo miracula ostendens, evacuaret illorum errorem qui Joannem Christo majorem credebant.

[13749] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus a sacramentis nihil accepit; et ideo non dicitur Baptismus Joannis Baptismus poenitentiae quo ad Christum, sed quo ad alios qui ad poenitentiam per ipsum praeparabantur; sicut etiam circumcisio Christi non fuit in remedium originalis peccati, a quo Christus immunis erat.

[13750] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actio Christi nostra est instructio, non ut eodem modo agamus sicut Christus fecit, sed ut pro modo nostro Christum imitemur; et ideo per Baptismum suum dedit nobis exemplum, ut baptizaremur illo Baptismo qui nobis competit, per quem scilicet remissionem peccatorum consequamur.

Quaestiuncula 2

[13751] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. de Baptismo contra Donatistas, si Joannes solum Christum baptizasset, videretur melioris Baptismi dispensator, quanto melior erat qui baptizabatur, et si omnes baptizasset videretur quod Christi Baptismus non sufficeret ad salutem; et ideo quosdam alios baptizavit, sed non omnes.

[13752] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis alii a Baptismo Joannis non acciperent gratiam; accipiebant tamen quoddam signum gratiae suscipiendae, et servandae poenitentiae.

[13753] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum patet solutio ex dictis.

Quaestiuncula 3

[13754] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Baptismus Joannis erat Baptismus poenitentiae; et quia pueris non competit poenitentia, ideo non competebat eis ille Baptismus. Nec est simile de Baptismo Christi et circumcisione, quae ordinantur contra originale peccatum, quod in pueris est.

[13755] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 4

[13756] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 tit. Utrum baptizati Joannis Baptismate, iterum baptizari debuerint

[13757] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod baptizati Baptismo Joannis, non debebant baptizari Baptismo Christi. Actor. enim 8 dicitur, quod apostoli in Samariam venientes, illos qui baptizati erant in nomine Jesu, non baptizabant, sed tantum manus imponebant. Cum ergo Baptismus in nomine Jesu sine collatione spiritus sancti sit Baptismus Joannis, videtur quod baptizati Baptismo Joannis, non baptizabantur Baptismo Christi.

[13758] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, Hieronymus super illud: *effundam de spiritu meo*, dicit: quod haec est causa quare quidam baptizati a Joanne, Baptismo Christi iterum baptizati sunt a Paulo, Actor. 20 quia fidem Trinitatis non habebant, quia neque si spiritus sanctus est audierant. Si ergo aliqui baptizati essent a Joanne, fidem Trinitatis habentes, videtur quod iterum baptizari non debuerint Baptismo Christi.

[13759] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, in apostolis debuit ostendi omne illud quod est necessarium ad salutem. Sed apostolis post Baptismum Joannis solus Baptismus spiritus sancti praenuntiatur, Actor. 1. Ergo non erat necessarium quod Baptismo Christi iterum baptizarentur.

[13760] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, ad Baptismum requiritur aqua et spiritus sanctus. Sed per Baptismum Joannis erat facta ablutio aquae. Ergo non oportebat nisi quod suppleretur quod deerat, scilicet spiritus sanctus.

[13761] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joannis 3, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed Baptismus Joannis non regenerabat aliquo modo. Ergo necessarium erat ut iterum Baptismo Christi baptizarentur.

[13762] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod baptizabat Joannes et non est baptizatum. Sed de necessitate salutis tempore gratiae est quod homo sit baptizatus, vel saltem propositum Baptismi habuerit. Ergo oportebat eos qui Baptismum Joannis acceperant, iterum baptizari Baptismo Christi.

[13763] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, impositio manuum praecedente Baptismo Joannis non imprimebat characterem baptismalem. Sed character talis est de necessitate salutis vel in actu vel in proposito. Ergo oportebat quod baptizati Baptismo Joannis iterum baptizarentur Baptismo Christi, et non sufficiebat eis manus impositio.

[13764] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Baptismus Joannis erat praeparatorius ad Christum suscipiendum; et ideo si quis Baptismum Joannis suscepisset in eo sistens, non referens ad Christum, Baptismus in eo frustraretur a fine suo; et ideo oportebat eum iterum baptizari Baptismo Christi. Si autem non

figeret spem suam in Baptismo Joannis, sed ulterius referret ad Christum, sic ex gratia Christi et Baptismo Joannis praeaccepto efficiebatur quasi unum quid; et ideo non oportebat quod iterum aqua baptizaretur, sed solum quod spiritum sanctum per manus impositionem acciperet; et haec videtur fuisse Magistri opinio in littera. Sed quia sacramenta novae legis ex ipso opere operato efficaciam habent, ideo videtur quod spes et fides illius qui Baptismum suscipit, nihil faciat ad sacramentum, quamvis posset facere ad rem sacramenti impediendam vel promovendam. Unde quantumcumque spem suam aliquis ad Christum referret baptizatus Baptismo Joannis, Baptismum novae legis non consequebatur; et ideo si Baptismus novae legis est de necessitate salutis, oportebat quod iterum illo Baptismo baptizaretur. Praeterea est generale in omnibus sacramentis, quod si omittatur quod est de substantia sacramenti, oportet id sacramentum iterari. Unde cum non esset forma debita in Baptismo Joannis, oportebat quod iteraretur Baptismus. Et hoc habet communior opinio, quae etiam ex verbis Augustini confirmatur, qui dicit super Joan., Hom. 5: *qui baptizati sunt Baptismate Joannis, non eis sufficit: baptizandi enim sunt Baptismate Christi.*

[13765] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 ad 1 Et ideo secundum hoc dicendum ad primum, quod ibi agitur de illis qui baptizati erant a Philippo, de quo constat quod Baptismo Christi baptizaverat. Sed non erat ibi spiritus sanctus ad robur, sicut in confirmatione datur: quia ille non fuit Philippus apostolus, sed unus de septem diaconibus, et ideo non poterat manus imponere, quia hoc episcoporum est; et propter hoc missi sunt ad hoc Petrus et Joannes.

[13766] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Hieronymus non vult tangere causam rebaptizationis, sed insufficientiam fidei ipsorum ad salutem, ut patet ex verbis praecedentibus. Praemittit enim: *qui dicit se credere in Christum, et non credit in spiritum sanctum, nondum habet claros oculos.* Insufficientiam autem fidei non posset esse causa quare aliqui baptizarentur, sed quare instruendi essent, sicut et nunc fit.

[13767] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod apostoli creduntur baptizati fuisse Baptismo Christi, quamvis scriptum non inveniatur, ut dicitur in Glossa Joan. 13 super illud: *qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet.* Ex quo enim ipsi alios baptizabant, ut habetur Joan. 3, videtur quod et ipsi venientes ad Christum baptizati fuerint. Si tamen Christus, qui habuit potestatem remittendi peccata, et qui virtutem suam sacramentis non alligavit, eos sine Baptismo ex privilegio quodam sanctificare voluisset, non esset ad consequentiam trahendum. Ex auctoritate autem inducta non habetur quod apostoli tantum Baptismo Joannis baptizati erant; sed comparatio quaedam Baptismi flaminis ad Baptismum Joannis.

[13768] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad Baptismum requiritur aqua cum debita forma. Joannes autem non observabat formam Baptismi Christi, nec iterum erat in eo efficacia sicut in Baptismo Christi; et ideo, quia omittebantur ea quae erant de necessitate sacramenti, oportebat iterum baptizari.

Expositio textus

[13769] Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 4 expos. *Quorum alia remedium contra peccatum praebent (...) alia gratia et virtute nos fulciunt.* Omnia sacramenta novae legis sunt in remedium, et gratiam conferunt, ut dictum est. Ergo distinctio illa nulla videtur. Et dicendum, quod illa distinctio sacramentorum sumitur secundum id ad quod principaliter ordinantur. Quamvis ergo omnia sacramenta aliquo modo gratiam conferant, et in remedium sint, quaedam tamen principaliter ordinata sunt in remedium, contra aliquem specialem morbum, ut matrimonium contra concupiscentiam; quaedam vero de sui propria intentione sunt ordinata ad remedium morbi, et ad gratiam, sicut Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, per quam vetus homo corrumpitur, et novus generatur; quaedam autem, quia gratiam praesupponunt, ordinantur ad gratiae perfectionem sicut Eucharistia; et sic intelligenda sunt verba Magistri: *non utique propter remedium, sed ad sacramentum*; et debet accipi sacramentum large pro quolibet signo rei sacrae. *Baptismum Christi Joannes suo Baptismo praenuntiavit.* Ideo Baptismus Christi potius quam alia sacramenta novae legis praeparatorium habuit, quia Baptismus est janua sacramentorum, et ipse facit aliis viam; unde praeparatorio sacramenta alia non indigebant. *Iterum baptizabantur, immo verum Baptisma accipiebant.* Ex hoc patet quod praecedens Baptismus non reputabatur aliquibus pro Baptismo: quia qui Baptisma Christi accipiebant, non iterato baptizabantur, sed verum Baptisma de novo accipiebant; et ideo quasi corrigens quod dixerat: *iterum baptizabantur*, addit, *immo verum Baptisma accipiebant*; et sic Magister per verba Hieronymi suam intentionem probare non potest.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione III ad distinctionem VI

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 3

Quaestio 1

Prooemium

[13770] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de his quae praeexiguntur ad sacramenta novae legis, hic incipit determinare de singulis sacramentorum novae legis; et dividitur in partes duas: in prima determinat de illis sacramentis quae sunt ordinata in remedium unius personae; in secunda de illis quae sunt ordinata in remedium totius Ecclesiae; 24 dist., ibi: *nunc ad considerationem sacrae ordinationis accedamus.* Prima dividitur in tres: in prima determinat de sacramento intrantium, scilicet Baptismo, in secunda de sacramentis progredientium, 7 dist., ibi: *nunc de sacramento confirmationis addendum est*; in tertia de sacramento exeuntium, scilicet extrema unctione, 23 dist., ibi: *praeter praemissa est aliud sacramentum, scilicet unctio infirmorum.* Prima in tres: in prima determinat de Baptismo secundum se; in secunda de Baptismo per comparationem ad recipientes, 4 dist., ibi: *hic dicendum est, aliquos suscipere sacramentum et rem sacramenti* etc.; in tertia secundum comparationem ad ministrantes, 5 dist., ibi: *post haec sciendum est, sacramentum Baptismi a bonis et a malis ministris dari.* Prima in duas: in prima determinat de Baptismo secundum se; in secunda determinat de eo per comparationem ad circumcisionem, ibi: *solet etiam quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione Baptismi.* Prima in duas: in prima determinat quid est Baptismus; in secunda de his quae ad Baptismum requiruntur, ibi: *sed quod est illud verbum quo accedente ad elementum fit sacramentum?* Haec pars dividitur in tres secundum tria quae exiguntur ad Baptismum: in prima enim determinat de forma Baptismi; in secunda de materia ejus, ibi: *celebratur autem hoc sacramentum tantum in aqua*; in tertia de ipso actu ablutionis vel immersionis, ibi: *de immersione vero si quaeritur quomodo fieri*

debeat, praecise respondemus. Prima in duas: in prima determinat de forma Baptismi; in secunda de institutione ipsius, ibi: *de institutione Baptismi quando coepit, variae sunt aestimationes.* Circa primum duo facit: primo determinat formam Baptismi; secundo movet quamdam quaestionem circa formam Baptismi, et determinat eam, ibi: *hic quaeritur, an Baptismus esset verus, si diceretur, in nomine patris tantum* et cetera. Prima in duas: in prima determinat formam principalem Baptismi; in secunda quamdam formam secundariam pro tempore observatam, ibi: *legitur tamen in actibus apostolorum, apostolos baptizasse in nomine Christi. Solet etiam quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione Baptismi.* Hic determinat de Baptismo per comparationem ad circumcisionem, et circa hoc tria facit: primo determinat cessationem circumcisionis; secundo institutionem Baptismi, ibi: *causa vero institutionis Baptismi est innovatio mentis*; tertio effectum utriusque, ibi: *si quaeritur, utrum Baptismus aperuerit caelum, quod non aperuit circumcisio; dicimus, quia nec Baptismus nec circumcisio, regni nobis aditum aperuit, sed hostia salvatoris.* Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit Baptismus; 2 de forma ipsius; 3 de materia ejus; 4 de intentione; 5 de institutione.

Articulus 1

[13771] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 tit. Utrum Baptismi definitio assignata sit conveniens

Quaestiuncula 1

[13772] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter sit assignata haec definitio Baptismi quae in littera ponitur, scilicet: *Baptismus est ablutio corporis exterior, facta sub forma praescripta verborum.* Manente enim definito, manet definitio. Sed transeunte ablutione, quae est quaedam actio, vel passio, manet Baptismus. Ergo Baptismus non est ablutio.

[13773] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sacramentum, secundum Hugonem, est materiale elementum. Ablutio autem non est materiale elementum, sed elementi usus. Ergo Baptismus, cum sit sacramentum, non erit ablutio.

[13774] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sacramentum est in genere relationis, cum sit causa, vel signum, sicut supra dictum est. Sed Baptismus est sacramentum. Ergo inconvenienter ponitur in genere actionis vel passionis.

[13775] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, in definitione instrumenti debet poni illud ad quod est. Sed Baptismus, sicut et alia sacramenta, ut prius dictum est, sunt instru-

menta sanctificationis. Ergo cum in definitione ejus nulla mentio fiat de sanctificatione, videtur inconvenienter esse assignata.

Quaestiuncula 2

[13776] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam inconvenienter assignetur definitio Hugonis, quae talis est: *Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.* Nihil enim fit in seipso. Sed Baptismus in aqua fit. Ergo Baptismus non est aqua.

[13777] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in definitione alicujus non debet poni aliquid quod non sit de essentia ejus. Sed sanctificatio materiae non est de essentia Baptismi: quia in mari vel in flumine potest fieri Baptismus. Ergo sanctificatio aquae non debet poni in definitione Baptismi.

[13778] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, definitio debet converti cum definito. Sed potest esse aqua sanctificata verbo vitae diluendis criminibus, et tamen non erit Baptismus, sicut quando non fit intinctio. Ergo haec non est competens Baptismi definitio.

[13779] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, effectus qui potest impediri, non debet poni in definitione causae, quia tunc definitio esset minus quam definitum. Sed potest impediri quod per Baptismum non diluantur crimina. Ergo non debet ablutio criminum in definitione Baptismi poni.

Quaestiuncula 3

[13780] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam inconvenienter assignetur definitio Dionysii, quam ponit 2 cap. Cael. Hier., ubi dicit: *quoddam ergo est principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis, ad aliorum divinorum eloquiorum et sacrarum actionum susceptivam opportunitatem, formans nostros animales habitus ad supercaelestis quietis anagogem, nostrum iter faciens, sacrae et divinissimae nostrae regenerationis traditio.* Principium enim reducitur ad genus principiatorum. Sed sacramentum non est in genere principii, sed in genere sacramenti. Ergo non debet dici principium sanctissimorum mandatorum.

[13781] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, non dicitur esse principium sanctorum mandatorum nisi inquantum praeparat viam ad alia mandata. Ergo superfluum fuit postea addere: *ad susceptivam opportunitatem aliorum nos formans.*

[13782] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, nihil potest formari ad divina eloquia nisi quod est perceptivum eorum. Sed hoc quod est animale in nobis, non percipit divina eloquia, sed solum hoc quod est rationale. Ergo male dixit: *formans animales habitus ad divina*

eloquia.

[13783] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, forma et materia sunt de essentia rei. Sed ipse nullam mentionem facit de materia et forma Baptismi. Ergo videtur quod insufficienter definiat.

Quaestiuncula 4

[13784] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter assignetur definitio quam Damascenus ponit in 4 Lib. cap. 10, sic dicens: *Baptismus est per quem primitias spiritus sancti accipimus, et principium alterius vitae fit nobis regeneratio et sigillum et custodia et illuminatio.* Aliqui enim prius habent spiritum sanctum et spiritualem vitam, quam Baptismum consequantur, sicut patet de Cornelio Act. 10. Ergo per Baptismum non semper accipimus primitias spiritus sancti, nec est Baptismus principium alterius vitae in nobis.

[13785] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, idem non debet poni in definitione sui ipsius. Sed regeneratio est idem quod Baptismus. Ergo non debet poni in definitione Baptismi.

[13786] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, illuminatio non fit nisi per virtutes intellectuales. Sed Baptismus non est intellectualis virtus, sed sacramentum. Ergo non debet sibi attribui illuminatio.

[13787] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, custodia fit in nobis per divinam providentiam, de qua dicitur in Psalm. 120, 4: *ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Ergo non debet hoc Baptismo attribui.

Quaestiuncula 1

[13788] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod secundum doctrinam philosophi in Lib. 2 posteriorum, triplex est genus definitionis. Quaedam enim sunt definitiones materiales, quas dicimus demonstrationis conclusiones: quaedam formales, quae sunt principia demonstrationis: quaedam materiales et formales simul, quae sunt demonstrationes positione differentes: quia habent medium demonstrationis, inquantum continent definitionem formalem, et conclusionem, inquantum continent materialem; sed deest solus ordo terminorum. Quia autem omne completivum quodammodo formale est respectu ejus quod completur, ideo definitio formalis non dicitur quae solum continet formam, sed illa quae continet hoc quod est completivum respectu alterius. Et quia in causis est talis ordo quod materia completur per formam, et forma per efficientem, et efficiens per finem; ideo definitio quandoque materialis dicitur, quae comprehendit tantum materiam rei, formalis autem quae comprehendit formam; sicut, ira est accensio sanguinis circa cor, dicitur materialis definitio; et, ira est appetitus in vindictam, dicitur

formalis. Quandoque autem materialis comprehendit formam et materiam; sed formalis causam efficientem, sicut haec dicitur materialis: tonitruum est continuus sonus in nubibus; haec autem formalis: tonitruum est extinctio ignis in nube. Quandoque autem definitio materialis comprehendit materiam et formam et efficientem, formalis autem finem: sicut, domus est coopertorium factum ex lapidibus et lignis per talem modum et talem artem, est definitio materialis respectu hujus: domus est cooperimentum prohibens nos a frigoribus et caumatibus; et hoc praecipue accidit in instrumentis, quia in eis quasi tota ratio speciei a fine sumitur. Et quia Baptismus, cum sit sacramentum, quoddam instrumentum est; ideo definitio materialis ejus erit quae comprehendit materiam et formam ejus et efficientem; et formalis quae comprehendit finem; et sic definitio quam Magister in littera ponit, est materialis. Continet enim materiam in hoc quod dicit: *ablutio exterior*; et innuit efficientem in hoc quod dicit, *facta*; et ponit formam in hoc quod dicit, *sub forma verborum praescripta*. Et sciendum, quod Augustinus, ponit eamdem definitionem, quamvis sub aliis verbis; dicit enim: *Baptismus est tinctio in aqua verbo vitae sanctificata*.

[13789] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento Baptismi sunt tria. Aliquid quod est sacramentum tantum, sicut aqua quae exterius fluit et transfluit, et non manet; et aliquid quod est sacramentum et res, et hoc semper manet, scilicet character; et aliquid quod est res tantum, quod quandoque manet quandoque transit, scilicet gratia. Magister ergo hic definit Baptismum quantum ad id quod est sacramentum tantum, quia intendit ipsum materialiter definire.

[13790] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramentum novae legis est signum et causa gratiae; unde secundum hoc est sacramentum, secundum quod habet significare, et causare. Aqua autem non habet significare et causare effectum Baptismi, nisi secundum quod est abluens. Unde essentialiter Baptismus est ipsa ablutio: quia ad ablutionem interiorem causandam institutus est, quam significando causat ipsa exterior ablutio: sed aqua est materia ejus remota, et ablutio ipsa est materiale Baptismi; sed verbum vitae est forma completiva sacramenti. Augustinus autem et Magister definiunt Baptismum per materiam proximam, quae praedicatur proprie de Baptismo, sicut materia de artificialibus, ut phiala est argentum; sed Hugo definivit per materiam remotam, quae non ita proprie praedicatur, nisi per causam remotam.

[13791] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Baptismus, inquantum est sacramentum, est in genere signi vel causae; et in hoc genere constituitur per formam verborum, a qua habet significationem et efficaciam sacramentalem. Sicut autem artificialia non ponuntur in genere ex forma simpliciter, sed ex materia (non enim dicimus quod domus sit in genere qualitatis nisi inquantum artificiale figuratum, sed dicitur esse in genere substantiae), ita etiam est de sacramentis. Baptismus enim simpliciter est in genere ablutionis; sed secundum quid, scilicet inquantum est sacramentum, est in genere relationis.

[13792] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod finis ad quem est sacramentum, est ultimum formale ipsius, a quo sumitur formalis definitio. Magister autem non intendit hic definire Baptismum formaliter, sed materialiter; et ideo sanctificationem praetermisit.

Quaestiuncula 2

[13793] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod definitio illa Hugonis complectitur et materiam Baptismi in hoc quod dicit, *aqua*, et finem in hoc quod dicit, *diluendis criminibus*, et formam per hoc quod dicit, *per verbum vitae sanctificata*; unde est definitio composita ex materiali et formali, quasi demonstratio positione differens: et complete essentiam Baptismi complectitur, excepto quod actus ablutionis intermittitur, qui facit materiam proximam Baptismo; quamvis ex aliis quae ponuntur, intelligi possit.

[13794] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod haec est propria praedicatio, Baptismus fit in aqua; sed haec est per causam praedicatio, Baptismus est aqua.

[13795] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ibi non tangitur sanctificatio, nisi illa quae fit per formam Baptismi, quae consistit in invocatione Trinitatis; et haec sanctificatio est de necessitate Baptismi.

[13796] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sacramenta non efficiunt nisi id quod figurant. Ex hoc autem ipso quod ponitur dilutio criminum, effectus Baptismi potest accipi: quia Baptismus materialiter non consistit in aqua nisi secundum quod est abluens; quandocumque autem est aqua sanctificata in actu ablutionis, est Baptismus.

[13797] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod idem numero quandoque est effectus alicujus et finis, sicut sanitas est effectus et finis medicantis; sed effectus, secundum quod producitur per actum medici, finis autem secundum quod est intentum a medico. Medicus autem potest impediri a productione sanitatis, sed non ab intentione; et ideo sanitas potest poni in definitione ut est finis, non autem ut est effectus; et similiter dilutio criminum in definitione sacramenti.

Quaestiuncula 3

[13798] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Dionysius ex definitione Baptismi data intendit procedere ad ea quae materialiter in Baptismo requiruntur: unde post hanc definitionem datam, ritum Baptismi ponit; et ideo ponit eam ut demonstrationis principium: et propter hoc est definitio totaliter formalis. Et est sciendum, quod in verbis ejus aliquid ponitur quasi definitum, et aliquid ponitur tamquam definitio. Tamquam definitum ponitur, scilicet *traditio sacrae et divinissimae regenerationis.* Ista enim est quaedam circumlocutio Baptismi, qua ipse frequenter utitur; et hoc patet ex hoc quod ibi Baptismum non nominat; ut sit sensus: *quoddam est principium* etc., scilicet *sacrae et divinissimae regenerationis*

traditio. Quasi definitio ponitur hic, quod dicit, *principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis.* Et ponit tria ad quae Baptismus ordinatur, quae formaliter rationem ejus complent. Unum est quod competit ei secundum quod est janua sacramentorum; et quantum ad hoc dicit, quod est *principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis.* Actiones enim sacras nominat actiones hierarchicas, scilicet purgare, illuminare, et perficere; quae praecipue in nostra hierarchia consistunt in dispensatione sacramentorum: quae quidem actiones nobis sub praecepto traditae sunt, et ad eas est principium Baptismus quasi eorum janua. Secundum competit sibi inquantum est causa, prout scilicet characterem imprimit, et gratiam confert, secundum quod homo informatur et idoneus redditur ad aliorum sacramentorum perceptionem; et quantum ad hoc dicit, quod est *formans* per characterem et gratiam *nostros animales habitus*, idest, vires animae, *ad susceptivam opportunitatem*, idest ad idoneam et opportunam susceptionem *divinorum eloquiorum* quantum ad doctrinam fidei, *et sacrarum actionum* quantum ad alia sacramenta, quae nulli non baptizato debent conferri. Tertium competit sibi inquantum est signum et figura caelestium, et secundum hoc per Baptismum manuducimur in caelestium contemplationem; et quantum ad hoc dicit, quod est *faciens iter nostrum*, idest praeparans nobis contemplationis viam ad *anagogem*, idest sursum ductionem, *supercaelestis quietis*, quae consistit in contemplatione spiritualium. Vel potest dici, quod per secundum tangit finem proximum Baptismi quantum, ad ea quae sunt viae; per tertium autem tangit finem remotum et ultimum, quantum ad ea quae sunt patriae; ad quam nos Baptismus perducit per gratiam, quam confert, quae est res significata et non contenta.

[13799] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius determinat de Baptismo secundum quod est actio quaedam hierarchica; et ideo definit *principium mandatorum*, non quorumlibet sed illorum quibus actiones hierarchicae nobis traduntur.

[13800] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per primum tangit tantum ordinem Baptismi ad alia sacramenta, sed per secundum tangit effectum, quo mediante ad alia sacramenta percipienda idonee perducit, ut ex dictis patet.

[13801] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod animales habitus hic dicuntur ab anima, et non ab animalitate, qua scilicet cum aliis animalibus communicamus; ut ostendat quod non solum Baptismus corpus exterius lavat, sed etiam animam interius format.

[13802] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod haec definitio est principium omnium quae Dionysius de Baptismo tradit; unde in principio statim hanc definitionem ponit. Et quia in omnibus quae sunt propter finem et ex fine, debet accipi et forma competens fini, et materia competens formae et fini; ideo in hac definitione non posuit formam et materiam, sed solum ea ad quae Baptismus ordinatur quasi ad finem proximum vel remotum.

Quaestiuncula 4

[13803] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod

Damascenus praedictam definitionem venatur ex hoc ipso quod Baptismus regeneratio dicitur. Cum enim generatio sit motus ad esse, constat quod Baptismus est per quem nobis traditur spirituale esse. Et quia nullus potest agere actionem alicujus naturae, nisi prius habeat esse in natura illa, ideo concluditur quod Baptismus est principium omnium spiritualium actionum: et secundum hoc Damascenus Baptismum definivit adhuc per priora quam Dionysius, inquantum accipit primum effectum Baptismi, qui est constituere in spirituali vita, ex qua habet quod regeneratio dicatur; et ideo definit Baptismum ut principium spiritualis vitae in hoc quod dicit, *principium alterius vitae*, scilicet spiritualis, quae est altera a naturali; ut haec generatio sit altera a naturali, et regeneratio dicatur; et iterum ut principium eorum quae ad vitam prima consequuntur, et ideo dicit: *per quod fiunt primitiae spiritus*, idest primi spiritus effectus in nobis. Hi autem effectus vel consequuntur ipsam generationem, sicut filiatio, vel aliqua talis relatio, et sic per Baptismum dicimur regenerari in filios Dei, et quantum ad hoc dicitur *regeneratio*, vel consequuntur formam per generationem inductam; et hoc tripliciter. Primo in ordine ad generantem, secundum quod per formam inductam genitus fit similis generanti; et quantum ad hoc dicitur *sigillum.* Secundo quantum ad esse ipsius geniti, quod per formam conservatur; et quantum ad hoc dicitur *custodia.* Tertio quantum ad actionem ejus, cujus forma est principium; et quantum ad hoc dicitur *illuminatio.*

[13804] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod primitiae spiritus dantur antequam percipiatur Baptismus actu, sed non antequam percipiatur proposito habituali, sicut in Cornelio; vel actuali, sicut in aliis qui Baptismi fidem habent. Vel dicendum, quod hic loquitur de vita spirituali, secundum quod homo quantum ad exteriora reputatur membrum Ecclesiae, quod non fit ante Baptismum, quia ad actus fidelium nullus ante Baptismum admittitur.

[13805] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod regeneratio ponitur hic pro relatione consequente regenerationem, sicut est filiatio.

[13806] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam Dionysius, vim illuminativam Baptismo attribuit, quod quidem ei competit inquantum est fidei sacramentum; unde baptizatus jam admittitur ad inspectionem sacramentorum quasi illuminatus: non autem ante debet admitti, ne sancta canibus tradantur secundum Dionysium.

[13807] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod custodia conservationem importat: quae quidem est a Deo sicut a principio efficiente, a gratia autem baptismali sicut a principio formali.

Articulus 2

[13808] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 tit. Utrum haec verba, ego te baptizo etc., sint de

integritate formae baptismalis

Quaestiuncula 1

[13809] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod integritas formae baptismalis non contineatur in his verbis, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Actio enim magis debet attribui principali agenti quam secundario. Sed principalis baptizans est Christus, ut patet Joan. 1, 33, ubi dicitur: *hic est qui baptizat*; homo autem est tantum minister Baptismi. Ergo magis debuit dici, Christus te baptizat etc. quam *ego te baptizo.*

[13810] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, secundum grammaticos in verbis primae et secundae personae intelligitur nominativus certus et determinatus. Sed baptizo est verbum primae personae. Ergo non fuit necessarium quod adderetur ego.

[13811] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sacramenta habent a divina institutione efficaciam et virtutem. Sed ex forma quam dominus tradidit Matth. ult. 19, ubi dicitur, *docete omnes gentes*, non potest haberi quod *ego te baptizo* sit de forma Baptismi: quia hoc participium *baptizantes*, ponitur ibi ad designandum exercitium actus; non quasi pars formae. Ergo videtur quod non sit de necessitate formae.

[13812] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, simul dominus praecepit actum docendi et baptizandi, Matth. ult. Sed non exigitur ad docendum quod sacerdos dicat, ego te doceo. Ergo similiter non exigitur ad Baptismum quod dicat, *ego te baptizo.*

[13813] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, verba non debent dirigi ad eum qui non est verborum sensus perceptivus. Sed quandoque baptizatus non potest percipere sensum verborum, sicut patet quando puer baptizatur. Ergo non debet dicere, baptizo te, sed, baptizo Joannem.

[13814] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 6 Praeterea, hoc videtur ex modo loquendi quo dominus usus est, ponens baptizandos in tertia persona dicens: *baptizantes eos.*

[13815] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 7 Praeterea, materia sacramenti non minus est de essentia sacramenti quam suscipiens illud sacramentum. Sed nulla mentio fit in forma de aqua, quae est materia sacramenti. Ergo non debet fieri mentio de recipiente, ut dicatur: *baptizo te.*

[13816] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 8 Praeterea, Baptismus a passione Christi efficaciam habet, et figura est mortis Christi, ut patet Rom. 6. Ergo potius debuit in Baptismi forma fieri mentio de fide passionis quam de fide Trinitatis.

[13817] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 9 Praeterea, omne illud in quo personae non conveniunt, debet de eis pluraliter dici. Sed personae distinguuntur quantum ad nomen: quia nomen filii patri non convenit, nec e converso. Ergo non debuit dici: *in nomine patris* etc., sed: in

nominibus.

Quaestiuncula 2

[13818] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod liceat ea quae in hac forma ponuntur, mutare sine praejudicio Baptismi. Graeci enim hanc formam baptizandi habent: *baptizatur servus Christi Nicolaus in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Sed apud omnes est unum Baptisma. Ergo et noster similiter Baptismus fieri posset.

[13819] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, hoc quod dicit: *ego baptizo te*, ponitur in forma ad exprimendum Baptismi actum. Sed actus Baptismi potest effici ab uno et duobus et in unum et in duos. Ergo potest fieri mutatio formae, ut dicatur: nos baptizamus vos.

[13820] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Ecclesia est ejusdem potestatis nunc cujus erat primitiva Ecclesia quantum ad sacramentorum dispensationem. Sed primitiva Ecclesia mutavit formam Baptismi: quia baptizabant in nomine Christi, sicut in Act. legitur. Ergo et nunc Ecclesia formam mutare posset.

[13821] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, tres personae in forma Baptismi ponuntur ad exprimendum fidem Trinitatis. Sed ita exprimeretur fides Trinitatis, si diceretur: in nomine Trinitatis, sicut si dicitur: *in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Ergo potest ita mutatio fieri ut dicatur: in nomine Trinitatis.

[13822] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, virtus sacramentaria non consistit in verbis, nisi secundum quod ad significationem referuntur: alias non esset virtutis alicujus nisi in una lingua, quia voces non sunt eaedem apud omnes. Sed idem significat pater quod genitor, et filius quod genitus, et spiritus sanctus quod ab utroque procedens. Ergo potest hoc modo fieri mutatio, ut dicatur: in nomine genitoris, et geniti, et procedentis ab utroque.

[13823] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 6 Praeterea, qui corrumpit verba mutat litteras et syllabas, et per consequens dictiones. Sed infra, dist. 6, dicitur, quod reputatur Baptismus, quamvis aliquis verba corrupte proferat. Ergo potest fieri formae mutatio.

Quaestiuncula 3

[13824] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non possit aliquid addi vel minui. Non enim est minor necessitas in verbis quae pertinent ad formas sacramentorum, quam in verbis sacrae Scripturae. Sed in verbis sacrae Scripturae non licet addere vel minuere, ut patet Apocal. ult. Ergo nec verbis formarum in sacramentis.

[13825] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in formis naturalibus ita est quod

differentia addita vel subtracta variat speciem. Ergo et si in formis sacramentorum aliquid addatur vel subtrahatur, tolletur ratio illius sacramenti.

[13826] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Ariani non mutabant formam istam nisi per additionem. Dicebant enim: *in nomine patris majoris et filii minoris*; et propter hoc non reputabantur baptizati. Ergo non licet addere vel diminuere in forma.

[13827] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Sed contra, in littera habetur ab Ambrosio quod si fides totius Trinitatis corde teneatur et una tantum persona sit nominata, sit Baptisma verum. Ergo licet aliquid de forma subtrahere.

[13828] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, actus baptizandi ponitur in forma ad excitandum attentionem. Ergo, ut videtur, licet addere verbum intentionem signans, ut dicatur: intendo te baptizare.

Quaestiuncula 4

[13829] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non possit fieri interpositio vel transpositio. Quia Baptismus est unus actus: unus autem est actus qui est continuus, ut dicitur in 5 physicorum. Sed interruptio tollit continuitatem Baptismi. Ergo tollit unitatem ejus; ergo non debet fieri aliqua interruptio.

[13830] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, sicut ad fidem Trinitatis pertinent tres personae, ita et personarum ordo. Sed in translatione variatur ordo. Ergo corrumpitur forma.

[13831] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est, quia transposita nomina et verba idem significant.

Quaestiuncula 1

[13832] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod forma completiva rei media est quodammodo inter materiam quam perficit, et causam efficientem a qua producitur, ut virtus efficientis mediante forma ad materiam traducatur. Et quia medium complectitur aliquo modo utrumque extremorum, ideo forma Baptismi continet et principale efficiens, unde Baptismus efficaciam habet, et materiam Baptismi proximam quae est actus ablutionis; et ideo ponitur: *in nomine patris et filii et spiritus sancti*, tamquam principale efficiens, a quo Baptismus efficaciam habet; et ponitur actus materialis cum iis quae circumstant ipsum scilicet conferens et recipiens, in hoc quod dicitur: *ego baptizo te.*

[13833] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod principale agens significatur in invocatione Trinitatis quae invisibiliter agit, et ideo relinquebatur ut circa

actum materialem poneretur agens secundarium, scilicet minister sacramenti.

[13834] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod formae sacramentorum non accipiuntur ut voces significativae tantum, sed ut effectivae. Et quia nihil agit nisi secundum quod perfectum est, ideo de integritate formae baptismalis est ut ponatur totum quod ad Baptismum requiritur, quamvis unum ex alio intelligi possit.

[13835] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in verbis illis dominus principaliter non intendit tradere formam sacramenti, quia prius eis tradiderat, quando baptizabant etiam ante passionem; sed intendit eis praecipere actum baptizandi secundum formam prius eis traditam; et ideo ex verbis illis potest probabiliter accipi forma praedicta, quamvis non expresse ibi ponatur.

[13836] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia Baptismus est sacramentum necessitatis, et in sacramento requiritur intentio; ideo oportet exprimi omnia quae intentionem determinant ad actum illum; non autem sic in aliis actibus, in quibus non est tantum periculum, si intentio non adsit. Vel dicendum, quod alii actus habent efficaciam ex ipso suo exercitio tantum, sed actus baptizandi habet efficaciam ex forma verborum. Et quia talis efficacia est sacramentalis, idcirco oportet quod verba formae significando efficaciam actui praebeant; et ideo oportet baptizantem actum suum verbo significare, quamvis hoc in aliis actibus non reperiatur.

[13837] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa tenet de illis verbis quae proferuntur causa significationis tantum, non autem de illis quae proferuntur causa efficiendi, quae etiam oportet ad res non intelligentes proferri, ut effectus verborum determinetur ad res illas; unde etiam dicitur: *exorcizo te creatura salis*.

[13838] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dominus praecipiebat actum Baptismi, ut absentium; et ideo oportebat quod uteretur tertia persona: secus autem est de illis qui exercent actum illum in praesentes.

[13839] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aqua comprehenditur in distinctione Baptismi: quia Baptismus nihil aliud est quam ablutio facta in aqua; et ideo esset nugatio, si iterum poneretur.

[13840] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod actio semper magis attribuitur principali agenti, quia efficacius imprimit ad agendum. Tota enim virtus mediae causae est a prima, sed non convertitur: quia prima causa a qua Baptismus efficaciam habet, auctoritative est Trinitas; passio autem Christi causa secundaria et meritoria; ideo magis fit mentio de Trinitate quam de passione.

[13841] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod nomen non competit voci nisi secundum quod facit notitiam de re; nomen enim dicitur quasi notamen. Notitiam autem habemus de Trinitate per fidem. Et quia est una fides Trinitatis, et una confessio Dei, quamvis sint diversae voces significantes tres personas; ideo dicitur: *in nomine*, quasi in invocatione, quae

fit per professionem exteriorem interioris fidei.

Quaestiuncula 2

[13842] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quia sacramenta efficaciam habent ex institutione divina, et principalius est in sacramentis forma quam etiam materia; ideo sicut nulli licet mutare sacramentum, vel aliquod novum instituere, ita nulli licet mutare formam sacramenti quantum ad id quod est de essentia formae absque speciali consilio spiritus sancti, qui virtutem suam illis verbis non alligavit: et si mutatur, nihil agitur; et praeter hoc culpa incurritur. Si autem aliquid pertinet ad formam ex determinatione Ecclesiae, si illud mutatur, nihilominus est sacramentum, sed culpa incurritur. In forma autem baptismali essentialius est quod exprimit causam agentem, a qua est tota efficacia, quam quod exprimit actum exercitum; et ideo quantum ad omnes invocatio Trinitatis est de essentia formae, nec aliqui quantum ad hoc formam mutare possunt. Quidam vero dicebant, quod actus exercitus non est de essentia formae, et quod in illa invocatione Trinitatis essentia formae consistit; quos refellit auctoritas Alexandri Papae, qui dicit, quod non est Baptismus illud lavacrum quo aliquis in nomine patris et filii et spiritus sancti nihil addendo baptizatur.

[13843] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum opinionem Graecorum, de necessitate formae est actus Baptismi quantum ad significatum, sed non quantum ad consignificatum. Persona autem baptizans per ministerium non est de necessitate formae, quia ex eo Baptismus efficaciam non habet; sed persona recipiens est de necessitate formae, quia actus ad suscipientem terminatur; et ideo differunt in forma a nobis quantum ad tria. Primo, quia personam ministri in forma non exprimunt; et hoc dicunt ad removendum errorem qui fuit in primitiva Ecclesia, qui efficaciam Baptismi baptizanti attribuebat, ut patet Corinth. 3. Secundo in hoc quod significant actum sub alia persona, scilicet tertia, et sub alio modo, scilicet subjunctivo vel optativo, ad significandum quod actus interior expectatur ab extra. Tertio quia personam ponunt in nominativo casu, et in tertia persona; quia quandoque baptizatus non habet intellectum ut ad eum possit dirigi sermo. Utrum autem ipsi mutent aliquid quod sit de substantia formae, ut sic oporteat rebaptizari, quamvis quidam dicant hoc, non tamen est determinatum, sed dubium apud quosdam, quibus videtur quod sufficiat actum Baptismi significare ad perfectionem sacramenti, et quod consignificationis determinatio sit ex Ecclesiae institutione. Hoc autem certum quod forma qua nos utimur, melior est: tum quia perfectior est, ut patet ex supradictis; tum quia magis consonat verbis Evangelii quod ministros baptizantes dicit; tum propter auctoritatem Ecclesiae, quae hanc formam tradit, quae nunquam a vera fide legitur declinasse, hanc formam ab apostolis retinens; et ideo non licet, praecipue Latinis, in forma Graecorum baptizare: quod si praesumerent, secundum quosdam non esset Baptismus, secundum quosdam autem esset, sed graviter peccarent.

[13844] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod unus actus qui uno agente expleri potest, non progreditur a pluribus agentibus simul, et ideo unus baptizans,

cum ipse solus baptizare possit, debet significare actum suum non ut a pluribus exeuntem, sed ut a se solo; et ideo non potest dici, nos baptizamus; sed secundum quosdam dici potest, *ego baptizo vos*, si necessitas adsit. Nec est aliqua mutatio formae, quantum ad significationem, quia plurale non est nisi singulare geminatum. Potest et alia ratio assignari, quia baptizo vos, idem est quod baptizo te et te; et ideo per hoc non fit mutatio formae quantum ad sensum, sed solum quantum ad vocem. Sed nos baptizamus, idem est quod ego et ille; non autem ego et ego. Unde non omnino est idem; et ideo qui dicit, nos baptizamus, nihil facit; qui autem dicit, baptizo vos, si simul plures baptizaret, baptizatum est; sed peccat, nisi ex magna necessitate faciens.

[13845] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod forma quam dominus tradidit, non fuit ab apostolis mutata quantum ad intellectum: quia in Christi nomine tota Trinitas intelligitur, ut in littera habetur, sed solum quantum ad vocem: et hoc est quod quidam dicunt, quod est mutata forma sensibilis, sed non intelligibilis. Nec hoc ipsum potuissent, nisi ex familiari consilio spiritus sancti. Ratio autem mutationis fuit, ut nomen Christi amabile redderetur, si in ejus nomine Baptismus fieret: et hoc etiam Ecclesia nunc posset, si speciale praeceptum a spiritu sancto haberet; non autem propria auctoritate. Et quia illius mutationis causa fuit conveniens illi tempori, ideo cessante causa, cessat effectus: et modo non esset Baptismus; si quis in Christi nomine baptizaret, ut communiter dicitur; quamvis quidam contrarium dicant.

[13846] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in nomine Trinitatis non exprimuntur ipsae personae, sed solum numerus personarum; et ideo non sufficit dicere, in nomine Trinitatis; nec esset Baptismus, si diceretur.

[13847] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod genitor non significat personam patris sicut hypostasim subsistentem, ut hoc nomen pater, sed per modum actus; et ideo non est eadem significatio, si dicatur in nomine genitoris, et in nomine patris; et similis ratio est de aliis. Quamvis autem non sit eadem vox in Graeco et Latino, tamen est eadem vocis significatio; et in qualibet lingua verba illa pertinent ad formam quae principalius sunt instituta ad signandum personas illas.

[13848] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod qui corrupte profert verba, aut hoc facit ex industria; et sic non videtur intendere quod Ecclesia intendit, unde non est Baptismus: aut hoc facit ex ignorantia vel defectu linguae; et tunc dicitur quod si sit tanta corruptio quod omnino auferat sensum locutionis, non est Baptismus; si autem sensus locutionis remaneat, tunc erit Baptismus; et hoc praecipue accidit quod sensus non mutatur, quando fit corruptio in fine: quia ex parte finis mutatio variat consignificationem, non autem significationem, ut grammatici dicunt. Sed mutatio ex parte principii variat significationem; unde corruptio talis, maxime si sit magna, omnino sensum locutionis auferret. Quando autem sensus locutionis aliquo modo manet, tunc quamvis mutetur forma quantum ad sonum sensibilem, non tamen mutatur quantum ad significationem: quia quamvis oratio corrupte prolata nihil significet ex veritate impositionis, significat tamen ex accommodatione usus.

Quaestiuncula 3

[13849] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de subtractione hoc certum est, quod si subtrahatur aliquid quod sit de essentia formae, non est Baptismus, et ille qui baptizat, graviter peccat. Et quia apud omnes invocatio Trinitatis est de essentia formae ideo hoc nullo modo subtrahi potest. Sed quidam dicunt, quod expressio actus non est de substantia formae; unde si subtrahatur, facta sola Trinitatis invocatione, erit Baptismus, quamvis peccet baptizans. Sed contra hoc est decretalis Alexandri Papae tertii qui dicit, quod si quis puerum in aqua ter merserit dicendo, *in nomine patris et filii et spiritus sancti*, si non dicat: *ego baptizo te*, talis immersio non facit Baptisma. Oportet enim quod per formam virtus Trinitatis invocatae ad materiam propositam determinetur, quod fit in expressione actus. Similiter etiam expressio personae baptizatae est de substantia formae, quia per eam determinatur actus ad hunc Baptismum; et ideo si subtrahatur, non erit Baptismus. Sed expressio personae baptizantis dicitur quod non est de forma quantum ad necessitatem sacramenti, sed ex institutione Ecclesiae, ut intentio magis referatur ad actum illum; et ideo si omittatur, erit Baptismus, sed peccat omittens. De additione vero duo sunt observanda. Primum est ex parte addentis. Quia si adderet, intendens illud esse de forma, quasi volens per hoc novum ritum adducere, constat quod non intendit proferre formam qua utitur Ecclesia, et ita nec facere quod Ecclesia facit: quare non esset Baptismus. Secus autem est, si quis ex aliqua causa adderet, ut ex devotione quadam. Secundum est ex parte ejus quod additur: quod si est corruptivum formae, tunc non est Baptismus; si autem non, est Baptismus secundum quosdam; sicut si dicatur, *in nomine patris majoris et filii minoris*, corrumpitur fides quam forma profitetur. Si autem addatur, *et beatae Mariae*, quidam dicunt quod non est Baptismus, quia non fit Baptismus in virtute beatae Mariae: fieret autem si diceretur; *et beata Maria juvet puerum istum*, vel aliquod hujusmodi. Alii autem dicunt et probabilius, quod esset Baptismus etiam primo modo additione facta. Quia secundum Magistrum: *in nomine patris*, idem est quod in invocatione. Potest autem in invocatione beatae Mariae fieri Baptismus, cum invocatione Trinitatis; non quasi ex virtute ejus efficaciam habeat Baptismus, sicut habet ex virtute Trinitatis, sed ut ejus intercessio baptizato proficiat ad salutem. Quidam autem addunt tertium considerandum: dicunt enim, quod si fiat additio in medio vel in principio, non est Baptismus; si autem in fine, est Baptismus. Sed hoc nullam videtur habere rationem. Unde secundum alios qualitercumque fiat additio non refert, dummodo non sit contraria formae, et baptizans non intendat mutare ritum Baptismi.

[13850] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud dicitur contra haereticos qui addebant Scripturae, vel minuebant ex ea propter fidei corruptionem; et similiter in proposito additio vel subtractio corrumpens formam tollit Baptisma.

[13851] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc est verum de differentia essentiali, non autem de accidentali. Unde si subtrahatur aliquid de essentia formae existens, vel addatur aliquid non de essentia formae, ac si sit de essentia formae, non erit

Baptismus.

[13852] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod additio illa corrumpebat fidem Trinitatis quam exprimit forma; et ideo corrumpebat formam.

[13853] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum quosdam sufficiebat quantum ad invocationem Trinitatis, ut nihil minueretur de forma intelligibili, quamvis minueretur de forma sensibili, quia in una persona omnes intelliguntur. Ideo dicebant; quod una persona nominata plenus esset Baptismus, si fides interius plena esset. Sed quia fides personae baptizantis vel infidelitas nihil prodest nec nocet ad Baptismum, qui fit in fide Ecclesiae; ideo quasi communiter modo dicitur, quod oportet omnes tres personas exprimi; et ideo ad verbum Ambrosii multipliciter respondetur. Quidam enim dicunt, quod cum dicit: *plenum fit sacramentum*, ponit sacramentum pro fide: quia qui unam tantum personam confitetur, si alias corde teneat, plenam habet fidem. Quidam vero dicunt, quod intelligitur quantum ad plenitudinem ipsius sacramenti quam habet ex fide: quod patet ex hoc quod dicit: *plenum est fidei sacramentum*; vel quod intelligatur secundum quosdam in casu quando una persona nominata, puer vel sacerdos moreretur (creditur enim quod invisibilis sacerdos suppleret defectum), vel in casu simili, in quo apostoli in nomine Christi baptizabant; et hoc magis consonat verbis ejus.

[13854] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod qui intendit aliquid facere, non est consequens quod faciat illud; unde esset ad corruptionem formae: ego intendo te baptizare.

Quaestiuncula 4

[13855] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum forma verborum consistat in tribus, scilicet significatione, integritate verborum, et ordine; quidam dicunt, quod quidquid horum mutetur vel varietur, non erit Baptismum. Sed quia formae sacramentorum sunt quaedam fidei professiones, fidem autem non profitentur verba formae nisi ratione suae significationis; ideo alii dicunt, quod dummodo servetur intellectus vel implicite vel explicite, etiam si non esset vocum integritas nec ordo, idem erit Baptismus. Sed quia sacramentum quantum ad formam et materiam debet esse ejusdem signum, ideo alii dicunt medio modo, quod requiritur et significatio plena, et verba integra quae sunt de essentia formae. Si autem ordo, vel aliquid circa verba mutetur quod non tollit nec significationem nec integritatem verborum, erit Baptismus.

[13856] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Et secundum hoc ad primum dicendum, quod si fiat tanta interruptio quod intercipiat intentionem baptizantis, tunc non erit una forma; et ideo utraque per se erit imperfecta, nec sufficit ad Baptismum; sicut si dicatur: *in nomine patris*, et interponat longam fabulam, et postea dicat, *et filii.* Si autem ita fiat parva interruptio, vel verbi non corrumpentis formam, ut si dicatur: in nomine patris omnipotentis; aut silentii, aut tussis,

vel alicujus hujusmodi, quod intentionem non discontinuet; tunc erit ab unitate intentionis unitas formae. Constat enim quod continuitas formae ex vocibus unitatem habere non potest, cum oratio sit quantitas discreta.

[13857] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod si sit talis ordo qui mutet intellectum, non fit Baptismus; ut si dicatur: *in nomine patris baptizo te, et filii et spiritus sancti.* Si autem non mutetur intellectus, erit Baptismus, ut si dicatur: *in nomine patris et filii et spiritus sancti baptizo te.* Alii vero dicunt, quod qualitercumque mutetur ordo verborum, non videtur intellectus mutari; et ideo erit Baptismus, quamvis peccet transponens. Et secundum hoc dicendum, quod ordo personarum non est quo una sit prior altera, sed quo una est ex altera; quem ordinem ipsa nomina personarum ostendunt, quocumque ordine proferantur.

Articulus 3

[13858] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 tit. Utrum Baptismus debeat fieri in aqua

Quaestiuncula 1

[13859] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Baptismus non debeat fieri in aqua. Ex similibus enim causis similes effectus producuntur. Sed Baptismus habet similem effectum cum circumcisione. Cum ergo aqua in nullo conveniat cum instrumento circumcisionis, videtur quod non congrue fiat Baptismus in aqua.

[13860] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Damascenum, et Dionysium, Baptismus habet vim illuminativam, et in eo spiritus sanctus datur, et homo in filium Dei regeneratur. Sed ignis inter alia elementa plus habet de luce, et per eum ratione caloris spiritus sanctus, qui est caritas, significatur, et secundum Dionysium in fine Cael. Hier., ignis maxime deiformitatem significat. Ergo Baptismus debet fieri in igne, et non in aqua.

[13861] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Damascenum, Baptismus est principium vitae, et est sacramentum maximae necessitatis. Sed aer habet maximam convenientiam cum vita, quia calidus est et humidus, et est communissimum elementum, ut nulli propter ejus penuriam posset esse periculum, sicut quandoque parvulis est periculum propter defectum aquae. Ergo Baptismus debuit in aere fieri, et non in aqua.

[13862] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, per Baptismum configuramur sepulturae Christi; Rom. 6. Sed Christus in terra sepultus est. Ergo Baptismus debet in terra fieri,

et non in aqua.

[13863] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, oleum et vinum ablutiva sunt, et laetificantia, et impinguantia. Sed Baptismus praeter ablutionem peccatorum, pinguedinem et laetitiam spiritualem tribuit. Ergo in his liquoribus fieri debet.

[13864] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 6 Praeterea, sacramenta de latere Christi fluxerunt. Sed sicut fluxit aqua, sic et sanguis. Ergo in sanguine debet fieri Baptismus.

[13865] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 3, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

[13866] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, reparatio debet creationi respondere. Sed in creatione mundi spiritus domini commemoratur primo super aquas ferri, et ex aquis primo animam viventem produxisse, ut patet Genes. 1. Ergo et spiritus sanctus in opere reparationis primo dari debet in aqua, et per illum spiritualis vita; et sic Baptismus in aqua fieri debet, quod est principium alterius vitae, et per quod primitias spiritus accepimus.

Quaestiuncula 2

[13867] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeat fieri in aqua simplici. Quia medicina debet esse infirmis proportionata. Sed nos, quibus medicina Baptismi adhibetur, habemus corpus ex elementis mixtum. Ergo aqua Baptismi non debet esse elementum simplex.

[13868] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramenta fluxerunt de latere Christi dormientis in cruce. Sed de latere ejus non est probabile fluxisse aquam quae sit purum elementum, cum tale quid in corporibus mixtis non inveniatur. Ergo non debet in aqua simplici Baptismus fieri.

[13869] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, pura elementa, secundum philosophos, non sunt in extremis, sed in mediis elementorum: quia in extremis alterant se invicem. Si ergo oporteret in aqua simplici Baptismum fieri, non posset apud nos fieri.

[13870] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, constat quod aqua maris non est simplex aqua, quod ejus amaritudo et salsedo demonstrat, quae ex terrestri mixto contingit. Sed in aqua maris potest fieri Baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex.

[13871] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 5 Praeterea, aqua competit Baptismo ratione ablutionis. Sed quaedam aqua mixta magis abluit, sicut lixivium et hujusmodi. Ergo magis Baptismo competit.

[13872] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod mixtum neutrum miscibilium est. Si ergo fiat Baptismus in aqua mixta, non fieret in aqua; quod esset contra

doctrinam Evangelii.

Quaestiuncula 3

[13873] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non in qualibet aqua simplici possit fieri Baptismus. Dominus enim tactu mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed non tetigit nisi aquas Jordanis. Ergo solae illae aquae habent vim regenerativam; et ita non in qualibet aqua potest fieri Baptismus.

[13874] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Baptismus non potest fieri nisi in aqua verbo vitae sanctificata. Si ergo Baptismus fieret in mari, vel in aliquo fluvio, tota aqua fluminis esset sanctificata; quod videtur absurdum.

[13875] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quaedam aquae non habent vim abluendi, sed magis deturpant, sicut aquae paludum. Ergo videtur quod in hujusmodi aquis non possit fieri Baptismus.

[13876] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia materia Baptismi debet esse communis: quia Baptismus est sacramentum maximae necessitatis. Sed hoc non esset, nisi in qualibet aqua Baptismus fieri posset. Ergo in qualibet aqua potest fieri Baptismus.

Quaestiuncula 1

[13877] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex institutione divina necessarium est Baptismum in aqua fieri. Possunt autem institutionis accipi sex rationes. Prima est, quia aqua ratione diaphaneitatis habet aliquid de lumine, et ita competit Baptismo qui habet vim illuminativam, secundum quod in eo gratia confertur. Secunda est, quia ratione humiditatis habet vim ablutivam; et ideo competit Baptismo, in quo sordes culpae mundantur. Tertia est, quia ratione frigiditatis habet vim refrigerandi; et ideo competit Baptismo, in quo incendium fomitis mitigatur. Quarta est, quia, ut dicitur in 17 de animalibus, aqua maxime competit generationi et augmentationi rerum viventium; unde et in principio mundi ex aqua primitus animalia producta sunt; et sic competit Baptismo, inquantum est regeneratio in spiritualem vitam. Quinta est, quia in omnibus mundi partibus aqua invenitur. Sexta, quia est res quae de facili ab omnibus haberi potest sine magno pretio. Et hae duae competunt Baptismo prout est sacramentum necessitatis.

[13878] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod neque circumcisio neque Baptismus tollunt originalem culpam ex virtute naturali ipsarum rerum, sed inquantum significant aliquid spirituale; et in significatione communicat aqua cum instrumento circumcisionis, quia in utroque fit ablatio alicujus.

[13879] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ignis habet lucem ex se et calorem, qui est qualitas activa; et quia spiritus sanctus est primum agens deiformitatem in Baptismo, et primum illuminans, sed Baptismus est sicut quaedam instrumentalis causa, ideo spiritui sancto competit figurari per ignem, sed Baptismo per aquam, qua mediante transfunditur lumen a spiritu sancto in animam, sicut per diaphanum lumen corporale ad sensum.

[13880] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aer communicet cum vita, non tamen aer generationi viventium, sicut aqua, competit; et propter hoc magis competit aqua Baptismo quam aer.

[13881] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sepultura Christi est res significata, non contenta; institutio autem sacramentalis materiae attenditur principaliter quantum ad significationem rei contentae. Magis autem competit aqua tali significationi in Baptismo quam terra; et ideo ratio non sequitur.

[13882] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod oleum et vinum non habentur in usu ablutionis, sicut aqua, nec ita bene abluunt, quia ex eis etiam aliquae sordes contrahuntur, et desunt iterum aliae conditiones, quae aquae competunt; et ideo non ita competunt Baptismo sicut aqua. Pinguedo autem devotionis et laetitia sunt quidam effectus Baptismum consequentes, et non primi.

[13883] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ex latere Christi fluxit sanguis et aqua; sed sanguis ad redimendum, ut dicitur 1 Petr. 1, aqua autem ad abluendum; et ideo aqua Baptismo competit, et non sanguis.

Quaestiuncula 2

[13884] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod permixtio aquae potest esse duplex. Una quae tollit speciem, sicut quando per alterationem transit in aliam speciem, sicut per putrefactionem aliquam vel digestionem transit in vinum, aut etiam per additionem tantam alterius liquoris, quod solvatur species aquae, sicut si parum aquae multo vino admisceatur. Alia permixtio est quae non tollit speciem aquae; sicut quando alteratur aqua secundum aliquod accidens, et manet species, ut patet in aqua calefacta; vel quando additur aliquid aquae quod vel non commisceatur, sicut si aliqua solida ponantur in aqua; vel si sit commiscibile, sicut aliquod humidum, tamen est tam parvae quantitatis quod mixtionem non faciat, sed in aquam penitus convertatur. In aqua ergo primo modo permixta non potest fieri Baptismus, quia jam non est aqua; in aqua autem secundo modo potest fieri. Ut autem cognoscatur quando sic vel sic permixta est aqua, sciendum est, quod sicut diversitatem speciei in animalibus judicamus ex diversitate figurarum, ita etiam diversam speciem in elementis cognoscimus ex diversitate rari et densi; et ideo si fiat tanta alteratio vel permixtio aquae quod recedatur a termino raritatis et densitatis aquae vel in actu vel in potentia, signum est quod sit species aquae transmutata; et dico

in potentia, quando humor aliquis non condensatur et rarefit calido vel frigido, sicut aqua; sed aliter, sicut patet in vino, oleo, lacte, et hujusmodi.

[13885] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod aqua competat nobis per convenientiam in naturali proprietate, sed significando effectum qui in nobis debet fieri.

[13886] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de corpore Christi exivit vera aqua, sicut verus sanguis; et hoc ad probandum esse corpus Christi verum, non phantasticum, ut Manichaei ponunt. Fuit enim in eo compositio ex elementis, quod probatum fuit ex eo quod aqua, quae est elementum, prodiit ex ejus latere; et compositionem humorum probavit sanguis effluens.

[13887] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aqua quae est apud nos, sit aliquo modo alterata, et habens aliquid de permixtione aliorum elementorum, non tamen amisit speciem propriam.

[13888] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Et similiter dicendum est ad quartum de aqua maris.

[13889] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illae aquae quae per aliquam transmutationem speciem aquae amittunt, etsi retineant abluendi virtutem, tamen materia Baptismi esse non possunt, quia prima virtus abluendi est in vera aqua; et etiam purius abluit, quia ex aliis liquoribus corpora abluta aliquo modo inficiuntur: communius etiam aqua utimur ad abluendum. De lixivio autem quidam dicunt quod speciem aquae amisit, unde Baptismi materia esse non potest. Sed hoc non videtur: quia eadem ratione nec aqua transiens per mineras sulphureas et terras combustas posset esse materia Baptismi; quod falsum est. Lixivium enim ab alia aqua non differt nisi in hoc quod per cineres transivit. Unde videtur aliter dicendum, quod Baptismus potest fieri in lixivio, sicut et in aquis sulphureis, et in aliis aquis quae ex terra, per quam transeunt, immutantur.

Quaestiuncula 3

[13890] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod diversitas aquarum quae est per loca et situs, est differentia accidentalis, unde non mutat speciem aquae; et ideo in qualibet aqua hujusmodi, vel maris vel fluminis vel cisternae vel fontis vel stagni, potest fieri Baptismus.

[13891] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus tangendo illam aquam dedit vim regenerativam in tota specie aquae, instituens eam instrumentum Baptismi.

[13892] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si baptizatur

aliquis in mari, sola illa aqua maris pertinet ad Baptismum quae potest habere aliquem effectum in baptizato vel lavando vel infrigidando, et non totum mare.

[13893] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si aqua paludis esset intantum ingrossata quod recederet a vera raritate aquae non esset Baptismus, sicut si esset lutum, alias esset Baptismus, quia adhuc species aquae manet.

Articulus 4

[13894] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 tit. Utrum immersio sit de necessitate Baptismi

Quaestiuncula 1

[13895] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod immersio sit de necessitate Baptismi. Quia per Baptismum configuramur sepulturae Christi, ut dicitur Rom. 6. Sed hoc non fit per Baptismum nisi inquantum immergimur et occultamur in aqua, sicut Christus sub terra. Ergo immersio est de necessitate Baptismi.

[13896] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Baptismus datur in remedium contra originale peccatum. Sed originale peccatum est in toto corpore. Ergo totum debet immergi.

[13897] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, si aliqua pars sufficeret ut intingeretur, praecipue videretur de membris genitalibus, in quibus praecipue originale manet, et in quibus circumcisio fiebat. Sed ablutio non potest fieri congrue in illis membris, nisi totum corpus immergatur. Ergo totum corpus debet immergi.

[13898] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est consuetudo in aliquibus Ecclesiis, in quibus quandoque per aspersionem et non per immersionem Baptismus celebratur.

[13899] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, in Baptismo beati Laurentii legitur; quod Romanus ab eo baptizandus urceum aquae attulit, in quo constat quod immergi non poterat. Ergo immersio non est de necessitate Baptismi.

Quaestiuncula 2

[13900] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debet esse

trina. Baptismus enim est tinctio in aqua verbo vitae sanctificata, ut dicit Augustinus. Sed unus est Baptismus. Ergo debet esse una tinctio, sive immersio.

[13901] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, requiritur ad Baptismum fides de unitate et de Trinitate personarum. Sed Trinitas personarum sufficienter exprimitur in forma. Ergo unitas essentiae debet exprimi in unitate immersionis.

[13902] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Baptismus est figura passionis Christi. Sed una est passio Christi. Ergo una debet esse immersio in Baptismo.

[13903] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit, quod debet fieri Baptismus tribus immersionibus et elevationibus, ad designandum quod Christus in sepulcro jacuit tribus diebus et tribus noctibus.

[13904] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Chrysostomus super Joan. 3: *fit immersio, ut discas quoniam virtus patris et filii et spiritus sancti omnia haec implet.* Idem dicit Hieronymus super Epist. ad Ephes. 4.

Quaestiuncula 3

[13905] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod trina immersio sit de necessitate sacramenti. Legitur enim in decretis de consecratione, dist. 6: *si quis presbyter vel episcopus semel immergat, et unam immersionem fecerit, deponatur.* Hoc autem non esset, nisi trina immersio esset de necessitate sacramenti. Ergo est de necessitate sacramenti.

[13906] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut fides Trinitatis exprimitur per nomina trium personarum, ita per tres immersiones, ut ex dictis patet. Sed si non nominarentur tres personae non esset Baptismus. Ergo similiter si non trina immersio fiat.

[13907] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, si non trina immersio est de necessitate sacramenti, statim in prima immersione Baptismus habet totum effectum suum. Ergo aliae immersiones frustra adderentur, et fit injuria sacramento.

[13908] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod ipsa immersio non est de necessitate sacramenti. Ergo multo minus numerus immersionis.

[13909] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, auctoritas Gregorii in littera posita dicit, quod utrumque potest fieri servata Ecclesiae consuetudine. Ergo non est de necessitate sacramenti neque una neque trina immersio.

Quaestiuncula 1

[13910] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Baptismus ablutionem importat. Ablutio autem per aquam potest fieri non tantum per modum immersionis, sed per modum aspersionis vel effusionis; et ideo utroque modo potest fieri Baptismus. Et videtur quod apostoli hoc modo baptizarent, cum legatur quod simul una die conversi sunt quinque millia, et alia tria millia Act. 2 et 3; et ideo quando consuetudo Ecclesiae patitur, vel quando necessitas incumbit propter defectum aquae, sive propter periculum pueri, de cujus morte timetur, vel etiam propter imbecillitatem sacerdotis non potentis sustentare infantem, potest sine immersione Baptismus celebrari.

[13911] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam in effusione aquae homo quodammodo sub aqua ponitur; et ideo quodammodo Christo per Baptismum consepelitur.

[13912] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnes operationes animales a capite principium habent, quia Baptismus format animales habitus secundum definitionem Dionysii prius positam, art. 1, quaestiunc. 3, non autem naturales vel vitales; ideo si sit caput aspersum aqua, in totum corpus aspersio reputatur; sicut etiam juristae dicunt, quod ubi caput hominis jacet, reputatur ac si totus homo sepultus esset ibidem. Non sic autem est de aliis partibus.

[13913] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis originale peccatum consistat praecipue in membris genitalibus quantum ad originem, tamen in operationibus animalibus consummatur quantum ad rationem culpae; et ideo potius oportet Baptismum adhiberi circa caput, si necessitas incumbit, ut non totum corpus possit immergi.

Quaestiuncula 2

[13914] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod congruentissime fit trina immersio, tum ad exprimendum in factis fidem Trinitatis, tum ad significandum Christi sepulturam, cui per Baptismum consepelimur, ut patet ex auctoritatibus inductis.

[13915] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Magister exposuit tinctionem per ablutionem. Quamvis autem in trina immersione sit trina intinctio, tamen est una ablutio; sicut etiam in ablutionibus pure materialibus videmus contingere, quod aliquid pluries in aquam immergitur vel aqua perfunditur, antequam ablutio una sit perfecta.

[13916] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in fide Trinitatis includitur fides unitatis; et ideo in Baptismo cum fide Trinitatis expressa datur intelligi fides unitatis et in forma verborum per hoc quod singulariter dicitur: *in nomine*, et in immersione propter similitudinem immersionum. Non autem in fide unitatis includitur fides Trinitatis; et ideo

congruentius est ut etiam in actu Baptismi fides Trinitatis exprimatur.

[13917] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis passio Christi sit una, tamen Christus passus triduo in sepulcro quievit: et hoc Baptismus significare debuit trina immersione.

Quaestiuncula 3

[13918] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum trina immersio non sit ad significandum rem in sacramento contentam, quam oportet per materiam et usum sacramenti significari, sed significet rem significatam et non contentam, quae significatio non est principalis in sacramento, trina immersio, ut in littera dicitur, non est de necessitate sacramenti. Si tamen omittatur contra consuetudinem Ecclesiae, graviter aliquis peccat semel tantum immergens; et ideo per canones poena adhibetur.

[13919] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Per quod patet solutio ad primum.

[13920] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod forma principaliter debet significare illud unde est efficacia in sacramento, cum sit medium quo quasi pervenit efficacia ad materiam quae verbo illo sanctificatur; sed materia debet principaliter significare effectum qui immediate consequitur ex usu ejus.

[13921] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unitas intentionis in tribus immersionibus facit unitatem Baptismi, ut dictum est; et ideo quando aliquis intendit ter immergere, prima immersio non terminat intentionem baptizantis, et per consequens nec esse Baptismi completur, nec per illam tantum habet effectum, nisi per ordinem ad alias; unde aliae non superfluunt. Si autem non intendit nisi unam facere, prima sola complet Baptismum, terminans intentionem baptizantis.

Articulus 5

[13922] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 tit. Utrum fuerit necessarium instituere Baptismum post circumcisionem

Quaestiuncula 1

[13923] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non fuit necessarium instituere Baptismum post circumcisionem. Causa enim institutionis Baptismi, ut in littera dicitur, est innovatio mentis. Sed circumcisio mentem innovabat, cum peccatum auferret, et gratiam conferret, ut supra dictum est, dist. 1, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 5. Ergo non fuit necessarium Baptismum instituere.

[13924] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in sacramentis efficacia respondet significationi. Sed circumcisio expressius significat, ut videtur, ablationem originalis et quantum ad causam ablationis, quae est effusio sanguinis Christi et quantum ad causam traductionis, quae est generatio, in membris generationis cum sanguinis effusione facta. Ergo habuit majorem efficaciam quam Baptismus; et ita non debuit post eam Baptismus institui.

[13925] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, perfectum debet imperfecto succedere. Sed Baptismus est perfectior circumcisione, quia communior est. Ergo debuit post circumcisionem institui.

Quaestiuncula 2

[13926] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fuerit ante passionem institutus: quia dominus tactu carnis suae, vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc fuit ante passionem in Baptismo suo. Ergo ante passionem fuit institutus.

[13927] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Joan. 3, 5, dixit: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed hoc fuit ante passionem. Ergo Baptismus ante passionem fuit institutus.

[13928] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, causam non praecedit effectus. Sed Baptismus habet efficaciam a passione Christi. Ergo non debuit ante passionem institui.

[13929] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Baptismus non fuit sine forma sua. Sed forma fuit instituta post passionem, Matth. ult. Ergo et Baptismus.

Quaestiuncula 3

[13930] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod statim in sua institutione fuit obligatorium. Quia dicitur Joan. 3, 5, quasi in principio institutionis: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*; quod obligationem importet. Ergo statim obligatorium fuit.

[13931] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, institutio sacramentorum novae legis est per modum praecepti. Sed praeceptum statim est obligatorium. Ergo institutio Baptismi

statim obligabat.

[13932] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, ad idem non sunt necessaria duo remedia. Sed ante passionem, jam instituto Baptismo, homines obligabantur adhuc ad circumcisionem, quae ad idem ordinatur cum Baptismo. Ergo non obligabantur ad Baptismum.

Quaestiuncula 1

[13933] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod secundum Hugonem de sancto Victore, oportuit ut secundum processionem temporum spiritualium gratiarum signa magis ac magis evidentia darentur; et ideo oportuit quod Baptismus post circumcisionem institueretur; quia circumcisio significabat tantum in removendo; perfectio autem sanctificationis non est in removendo, sed in collatione gratiae, cujus effectus aqua figurat, scilicet vitam, illuminationem, et hujusmodi, de quibus dictum est; et propter hoc significat ablutionem; et iterum etiam est perfectio quantum ad usum, quia sexui utrique communis est, quod non erat de circumcisione.

[13934] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis circumcisio auferret culpam sicut Baptismus, non tamen conferebat tantam plenitudinem gratiae sicut Baptismus, nec tantum diminuebat fomitem; et ideo oportuit Baptismum succedere. Innovatio enim non solum consistit in remotione culpae, sed in collatione gratiae.

[13935] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illae significationes sunt rerum non contentarum; et ideo de illis nihil ad propositum.

Quaestiuncula 2

[13936] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod multiplex fuit Baptismi institutio. Fuit enim primo institutus quantum ad materiam in Baptismo Christi; tunc enim vim regenerativam aquis contulit; et aliquo modo fuit forma figurata per praesentiam trium personarum in signo visibili, quia pater apparuit in voce, filius in carne, spiritus sanctus in columba; et similiter fructus Baptismi ibi praefiguratus fuit, quia caeli aperti sunt super eum. Sed necessitas ejus fuit declarata Joan. 3, 5, ubi dicit: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed usus fuit inchoatus quando misit discipulos ad praedicandum et baptizandum, ut patet Matth. 10. Sed efficaciam habuit ex passione Christi, quantum ad ultimum effectum, qui est apertio januae. Sed divulgatio ejus quantum ad omnes nationes praecepta fuit Matth. ult., 10, ubi dixit: *euntes, docete omnes gentes* et cetera.

[13937] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta. Tamen sciendum, quod Matth. ult., non fuit forma instituta cum ante passionem in eadem forma

baptizaverint sicut in littera dicitur, sed fuit iterata.

Quaestiuncula 3

[13938] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ante passionem nullus obligabatur ad Baptismum, quia tunc non erat institutus ad obligandum, sed ad exercitandum; sed post passionem obligatorium fuit, quando circumcisio mortua fuit quantum ad omnes ad quos institutio potuit pervenire.

[13939] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta. Dominus enim Joan. 3, magis praedixit obligationem futuram quam narraret praesentem nec praeceptum obligat antequam sit divulgatum.

Expositio textus

[13940] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 5 qc. 3 expos. *Baptismus dicitur corporis tinctio* et cetera. Sciendum est, quod baptizare in Graeco, idem est quod lavare: a lavando enim duo dicuntur, scilicet lavacrum, quod significat aquam, in qua fit lotio humano artificio praeparatam; alio modo lotio, quae significat usum lavacri. Baptismus ergo potest significare ipsam aquam, quae dicitur lavacrum; unde dicitur Tit. 3, 5: *per lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti*; et potest significare ipsam ablutionem. Marc. 7, 8: *tenentes Baptismata hominum, et calicum, et urceorum*; idest ablutiones. Et ideo Hugo de sancto Victore, definivit Baptismum aquam quantum ad primam acceptionem; Magister vero ablutionem quantum ad secundam. Sed haec definitio est magis propria quia aqua non significat mundationem, neque causat, nisi secundum quod est abluens. *Unde est haec tanta virtus aquae, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo?* Quid sit ista virtus, et quando sit data; dictum est supra, dist. 1, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 2. *Unde nihilominus insinuare videtur verum Baptisma dari posse in nomine patris tantum* et cetera. Hoc est intelligendum in simili casu, sicut apostoli in nomine Christi baptizabant; alias Magister falsum diceret. *Celebratur autem hoc sacramentum tantum in aqua.* Sciendum, quod aqua est materia Baptismi, et potest tripliciter considerari. Quia secundum quod consideratur in sua propria natura est quasi materia remota, quia ex naturali proprietate habet aliquam convenientiam ad hoc quod sit Baptismi materia ratione similitudinis. Secundum autem quod est instituta ad hoc, accipiens vim regenerativam ex tactu carnis salvatoris, sic est materia quasi disposita. Secundum autem quod consideratur sub forma verborum, est quasi materia jam informata. *Solet autem quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione Baptismi.* De hac dictum est prius distinct. 1. *Aditum nobis regni aperuit.* Apertio januae non est aliud quam remotio impedimenti quod prohibebat totum humanum genus ab introitu caeli: quod quidem ablatum est per passionem Christi, ut dictum est in 3 Lib., dist. 18, qu. 1, art. 6, quaestiunc. 3.

Distinctio 4

Prooemium

[13941] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de Baptismo quantum ad ea quae conveniunt ei secundum se considerato, hic determinat de effectu Baptismi per comparationem ad accipientes; et dividitur in partes duas: in prima determinat de effectu Baptismi communiter quantum ad omnes; in secunda specialiter quantum ad parvulos, ibi: *solet etiam quaeri, si parvulis in Baptismo datur gratia*; prima dividitur in partes tres: in prima ostendit quomodo quidam recipiunt sacramentum et rem sacramenti; in secunda quomodo quidam sacramentum recipiunt, et non rem, ibi: *qui vero sine fide vel ficte accedunt, sacramentum, non rem suscipiunt*; in tertia quomodo quidam accipiunt rem, et non sacramentum, ibi: *sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem, et non sacramentum.* Circa secundum duo facit: primo determinat veritatem; secundo objicit in contrarium, ibi: *videtur tamen Augustinus dicere, quod etiam ficte accedenti (...) omnia condonentur peccata, et post Baptismum mox redeant.* Et circa hoc duo facit: primo objicit per auctoritatem Augustini, qui contrarium ex auctoritate apostoli probare videtur; secundo solvit: et primo ad auctoritatem Augustini, ibi: *hoc tamen, ut supra diximus, non sub assertione dixit*; secundo ad auctoritatem apostoli, ibi: *quaeritur ergo quomodo illud accipiatur. Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. Sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem, et non sacramentum.* Hic determinat de illis qui recipiunt rem sine sacramento, et circa hoc duo facit: primo ostendit quod quidam accipiunt rem sine sacramento; secundo inquirit, quid postmodum per hujusmodi sacramentum addatur, quando sacramentum susceperint, ibi: *solet etiam quaeri de illis qui jam sanctificati spiritu, cum fide et caritate ad Baptismum accedunt.* Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit errorem, ibi: *sed dicunt aliqui nullum adultum in Christum credere, vel caritatem habere sine Baptismo, nisi sanguinem fundat pro domino.* Circa primum duo facit: primo ostendit propositum; secundo respondet cuidam objectioni, ibi: *his autem videntur obviare* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod patientes pro Christo, si non sunt baptizati, recipiunt rem sacramenti sine sacramento; secundo ostendit idem de illis qui fidem et contritionem habent, ibi: *nec tamen passio vicem Baptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum. Sed dicunt aliqui nullum adultum in Christum credere* et cetera. Hic excludit errorem dicentium, non posse aliquem salvari per fidem et contritionem sine Baptismo; et circa hoc duo facit: primo ostendit hoc esse falsum quantum ad adultos; secundo ostendit hoc esse verum quantum ad parvulos, ibi: *parvulis non sufficit fides Ecclesiae sine sacramento. Solet quaeri de illis qui jam sanctificati spiritu, cum fide et caritate ad Baptismum accedunt.* Hic determinat de Baptismo eorum qui prius rem sacramenti acceperant; et circa hoc duo facit: primo ostendit effectum Baptismi in eis; secundo significationem, ibi: *si quaeritur cujus rei Baptismus ille sit sacramentum qui datur jam justo; dicimus* et cetera. Hic est triplex quaestio. Primo de effectu qui est in Baptismo sacramentum et res, scilicet de charactere. Secundo de eo quod est res tantum,

scilicet effectu ultimo Baptismi. Tertio de suscipientibus alterum vel utrumque: quia de eo quod est sacramentum tantum, in praecedenti dictum est. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum sit character; 2 quid sit; 3 in quo sit; 4 a quo sit.

Articulus 1

[13942] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 tit. Utrum character sit in anima

[13943] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod character non sit in anima. Quia, ut in 2 Ethic., philosophus dicit, omne quod est in anima, est potentia, vel passio, vel habitus. Sed character non est potentia, quia potentiae omnibus hominibus communes sunt; character autem non, cum sit distinctivum signum, sicut ipsum nomen ostendit; et praeterea potentiae sunt a natura, non autem character. Nec iterum est passio, quia passiones animae contingunt cum aliqua transmutatione corporali, ut dicitur in 1 de anima, et pertinent ad sensitivam partem, ut dicitur 7 Physicor. Nec iterum est habitus, quia habitus ordinantur ad agendum, ut patet per definitionem Augustini: *habitus est quo quis agit, cum opus fuerit.* Ergo character collatus in Baptismo, non est aliquid in anima.

[13944] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis. Sed character non videtur posse reduci ad aliquod genus entis, nisi forte ad qualitatem. Qualitas autem esse non potest, cum sub nulla specie qualitatis contineatur. Non enim est habitus, ut probatum est; nec dispositio, cum non sit facile mobilis, immo omnino indelebilis; nec iterum est potentia naturalis, ut probatum est; nec impotentia, quia tunc sacramenta quae characterem imprimunt, magis officerent quam juvarent; nec iterum est passio, ut probatum est; nec passibilis qualitas, cum non sit natus aliquam passionem sensui inferre, nec a passione aliqua innascatur; nec iterum est forma, et circa aliquid constans figura, quia figura est terminatio quantitatis, anima autem non habet quantitatem. Ergo character nihil est.

[13945] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed ea quae Christo competunt, sunt contraria his quae ad Diabolum pertinent. Cum ergo character bestiae, de qua dicitur Apoc. 13, nihil aliud sit quam peccatum mortale, videtur quod supra virtutem et gratiam non oporteat in anima aliquem characterem poni.

[13946] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, ea quae sunt in sacramentis novae legis, ordinantur ad causandum gratiam. Sed character non videtur posse gratiam causare, quia multi characterem habere dicuntur qui gratia carent. Ergo non videtur in sacramentis aliquis character

imprimi.

[13947] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, si dicatur quod est dispositio ad gratiam; contra. Agens infinitum non requirit materiam dispositam. Sed dispositio non est necessaria nisi ad hoc quod materia sit disposita. Cum ergo gratia sit ab agente infinitae virtutis, videtur quod non oporteat characterem dari in sacramentis ad disponendum ad gratiam.

[13948] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Damascenus, in definitione Baptismi ponit sigillum. Sed sigillum impressum in aliquo est character quidam. Ergo in sacramentis character imprimitur.

[13949] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ubicumque est aliqua distinctio competit esse aliquem characterem distinguentem. Sed per sacramenta fit distinctio fidelium ab infidelibus, et fidelium ab invicem. Ergo competit in sacramentis characterem dari.

[13950] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, per sacramentum configuramur Christo: quia ab eo sacramenta efficaciam habent, et ipsum significant. Sed configuratio fit per characterem assimilationis. Ergo in sacramentis competit esse characterem.

[13951] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod characterem in sacramentis quibusdam imprimi, omnes moderni confitentur; sed in modo ponendi ipsum in anima partim differunt, et partim conveniunt. Conveniunt quidem in hoc quod omnes dicunt per characterem importari relationem triplicem. Est enim character signum distinctivum et configurativum. Inquantum ergo est signum, importat relationem ad signatum; inquantum autem est distinctivum, importat relationem ad ea a quibus distinguit; inquantum autem est configurativum, importat relationem ad ea quibus assimilat. Differunt autem in hoc, quia quidam ponunt istis relationibus non subesse aliquod accidens absolutum, sed immediate in anima fundari istas relationes. Hoc autem esse non potest: quia signum per formam quam sensibus vel intellectui imprimit, facit aliquid in cognitionem venire. Similiter etiam nihil distinguitur ab alio nisi per aliquam formam. Similitudo etiam est relatio super unitate qualitatis fundata, ut dicitur in 5 Metaph. Unde patet quod quaelibet illarum relationum quam importat character, requirit aliquam formam substratam; et cum non sit forma substantialis, quia forma substantialis in sacramentis non datur, relinquitur quod forma substrata sit qualitas quaedam, cujus unitas consignificationis similitudinem facit. Et ideo quidam dicunt, quod non est in aliqua quatuor specierum qualitatis, et tamen est in genere qualitatis, innitentes illi verbo philosophi in praedicamentis: *fortasse*, inquit, *apparebunt alii qualitatis modi.* Sed haec est nuga quaedam: quia quamvis sint alii modi qualitatis, tamen omnes reducuntur ad has species: quod patet ex hoc quod nulla alia species inveniri adhuc potuit. Et ideo dicunt alii, quod est in quarta specie qualitatis: quia in ipsa configuratio quam character suo nomine exprimit, importat unitatem figurae, quae est in specie quarta qualitatis. Et quidam dicunt hanc figuram esse crucem Christi. Sed hoc non potest stare: quia aut figura proprie accipitur, aut metaphorice. Si proprie accipitur, sic importat terminationem quantitatis dimensivae, quam constat in anima non esse. Si autem metaphorice dicatur, tunc oportet quod metaphora reducatur ad proprietatem: quia res non ponitur in genere per id quod de eo metaphorice dicitur; sicut non dicitur quod apostoli

sint in genere qualitatis, quia eis dictum est, Matth. 5: *vos estis lux mundi.* Nec poterit aliquid in quarta specie qualitatis inveniri quod sit in anima secundum proprietatem; unde character, de quo loquimur, non potest fundari supra qualitatem quartae speciei. Et ideo quidam dicunt, quod est in tertia specie qualitatis, eo quod sensui spirituali infert quamdam muliebrem passionem, inquantum animam ornat et decorat. Sed hoc iterum non potest stare: quia, sicut probat philosophus in 7 Physic.; tertia species qualitatis non est nisi in sensibili parte animae: character autem a nullo ponitur in hac parte animae, sed in intellectiva. Et praeterea illae qualitates semper habent ordinem ad aliquam transmutationem corporalem, vel quam inferunt, vel a qua causantur. Et ideo alii dicunt, quod est in prima specie qualitatis, et est quasi media inter dispositionem et habitum. Inquantum enim est difficile mobilis, convenit cum habitu, inquantum autem non est ultima perfectio, sed ad gratiam disponit, cum dispositione convenit. Sed hoc non potest stare: quia secundum philosophum in 2 Ethic., habitus est quo habemus nos ad passiones bene vel male; et universaliter consideranti haec apparet differentia inter habitum et potentiam, quia potentia est qua possumus aliquid simpliciter, habitus autem quo possumus illud bene vel male; sicut intellectus quo consideramus, scientia qua bene consideramus, concupiscibilis qua concupiscimus, temperantia qua bene concupiscimus, intemperantia qua male; et similiter est de dispositione: quia nihil aliud est dispositio quam quidam habitus incompletus. Cum ergo character ordinetur ad aliquid simpliciter non ad illud bene vel male (quia sacerdos potest conficere bene vel male) non potest esse quod qualitas, super quam fundatur relatio characteris sit habitus, sed magis potentia. Unde relinquitur quod non sit in prima specie qualitatis; sed magis reducitur ad secundam, ut quidam alii dicunt; et hoc sic patet. Sicut enim cujuslibet existentis in aliqua natura, sunt aliquae operationes propriae, ita etiam in spirituali vita regenerati, ut Dionysius dicit. Ubicumque autem sunt operationes propriae, oportet quod sint principia propria illarum operationum. Unde sicut in aliis rebus sunt potentiae naturales ad proprias operationes, ita etiam renati in vitam spiritualem habent quasdam potentias, secundum quas possunt illa opera: quae potentiae sunt similes illis virtutibus quibus sacramenta efficaciam habent sibi inditam: quia sicut sacramenta causant gratiam instrumentaliter, ut supra, dist. 1, qu. 1, art. 4, dictum est, ita recipientes characterem operantur divina per ministerium. Minister autem est sicut instrumentum ejus cui ministrat; unde dicit philosophus, quod servus est sicut organum animatum; et ideo tam virtus sacramenti quam minister et character est instrumentalis. Et quod hujusmodi potentia sit character, patet si quis diligenter considerat verba Dionysii, a quo prima traditio characteris nobis advenit. Assignans enim ministerium ritus cujusdam qui in primitiva Ecclesia erat, quando adulti baptizabantur, quod accedenti ad Baptismum hierarcha, idest pontifex, manum imponebat, et signabat eum signo crucis, et praecipiebat eum describi inter nomina Christianorum, ut de cetero ad divina cum aliis admitteretur, dicit, quod *sic accedentem*, scilicet ad vitam spiritualem, *divina beatitudo in sui participationem recipit, sicut sacerdos baptizandum in proprio lumine quasi quoddam signum ipsi tradit*, scilicet sui participationem, *perficiens eum*, scilicet *divinum et communicantem divinorum* et cetera. Patet ergo quod ipse per hoc signum nihil aliud intendit quam illud quod facit eum participativum divinarum operationum; unde hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum, et aliorum quae ad fideles pertinent et ad hoc quod has operationes bene exerceat indiget habitu gratiae, sicut et aliae potentiae habitibus indigent.

[13952] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non sunt habitus nec passiones, sed sunt potentiae quaedam consequentes animam, secundum quod est in vita spirituali regenerata; et ideo non oportet quod omnibus insint, vel quod a natura sint.

[13953] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod reducitur ad secundam speciem qualitatis, et est alius modus ab illo quem philosophus ibi ponit: quia philosophus non cognoscebat nisi operationes naturales, et ita non nisi potentias naturales. Constat autem quod apud nos oportet ponere potentias spirituales, sicut potentiam conficiendi, et absolvendi, et hujusmodi et quod ad secundam speciem qualitatis reducantur; sicut habitus infusi in eadem specie qualitatis sunt cum habitibus naturalibus, vel acquisitis.

[13954] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per hoc quod homo configuratur bestiae, non accipit aliquam spiritualem potestatem, sicut per aliquam potestatem spiritualem homo assimilatur Christo; et ideo non est simile. Tamen ex littera apostoli colligitur quod charactere bestiae configuratur quis ad saeculares operationes; unde dicit: *ut non possit emere vel vendere* etc., et similiter charactere Christi aliquis configuratur ad actiones Christi.

[13955] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod character est causa sacramentalis gratiae; et quod quidam cum charactere gratiam non recipiunt, est ex eorum indispositione ad gratiam suscipiendam.

[13956] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod character est dispositio ad gratiam per quamdam congruitatis dignitatem. Ex hoc enim ipso quod homo mancipatus est divinis actionibus, et inter membra Christi connumeratus, fit ei quaedam congruitas ad gratiam suscipiendam: quia Deus perfecte in sacramentis homini providet; unde simul cum charactere, quo datur homini ut possit exercere spirituales actiones fidelium, vel passiones seu receptiones, datur gratia qua haec bene possit.

Articulus 2

[13957] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 tit. Utrum definitio quae attribuitur Dionysio de charactere bene assignetur

Quaestiuncula 1

[13958] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod

definitio quae attribuitur Dionysio de charactere, non bene assignetur, quae talis est: *character est signum sanctum communionis fidei, et sanctae ordinationis, datum divina beatitudine a hierarcha.* Signum enim, ut in 1 dist. dictum est, est quod speciem aliquam sensibus ingerit, et praeter eam aliquid facit in cognitionem venire. Sed character nullam sensibus formam ingerit. Ergo non est signum.

[13959] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, potentiis quae sunt principium actionis vel passionis, magis congruit significari quam significare: quia causae per effectus significantur. Sed character, ut dictum est, est potentia spiritualis. Ergo non est signum.

[13960] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, quidam habent characterem qui non habent fidem, sicut qui post Baptismum in haeresim dilabuntur. Sed qui non habet fidem non communicat in fide. Ergo character non est signum communionis fidei; vel erit signum falsum; quod absurdum est sentire de signo divinitus dato.

[13961] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, definitio debet omnibus quae continentur sub definito, communiter convenire. Sed esse signum sacrae ordinationis non convenit omni characteri, sed solum characteri qui imprimitur in ordine. Ergo non est definitio bene assignata.

[13962] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, hierarcha, ut dictum est, est pontifex. Sed in aliquibus sacramentis, quae conferuntur a simplicibus sacerdotibus, vel etiam a laicis, imprimitur character. Ergo non debuit dicere: *datum a hierarcha.*

Quaestiuncula 2

[13963] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non bene assignetur quaedam alia definitio magistralis quae talis est: *character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, consignans Trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti; et distinguens a non configuratis secundum statum fidei.* Ubi enim est magna differentia, non oportet signa distinctionis dari. Sed infideles a fidelibus maxime differunt et in vita et in ritu. Ergo non oportet quod detur aliquod signum distinctivum.

[13964] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, aut istud signum distinctionis fit propter hominem, aut propter Deum, aut propter Angelos. Non propter hominem, quia nec alii homines possunt cognoscere characterem, nec ipsemet qui habet, percipit se habere; signum autem oportet esse notum: nec quo ad Deum, qui sine hoc signo scit fideles ab infidelibus discernere; et similiter nec quo ad Angelos. Ergo illud signum distinctionis character non est.

[13965] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, homo non configuratur Trinitati nisi per imaginem et similitudinem. Sed prima configuratio est per naturam, secunda per gratiam. Ergo character nullo modo configurat.

[13966] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, caritas est excellentior virtus quam fides. Sed caritati non ponitur aliquod distinguens signum, nec aliis virtutibus. Ergo nec fidei debet poni.

[13967] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, contrarium distinguit sufficienter a suo contrario. Sed fides infidelitati contraria est. Ergo sufficienter fideles ab infidelibus distinguit; et ita non oportet quod per characterem distinguantur.

Quaestiuncula 1

[13968] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illa definitio nusquam invenitur a Dionysio posita, sed potest accipi ex verbis ejus supra inductis; et acciperetur adhuc convenientius si sic diceretur: *character est signum communionis potestatis divinorum, et sacrae ordinationis fidelium datum a divina beatitudine*. Et tangit quatuor causas. Primo genus characteris inquantum est character, scilicet signum, quod pertinet ad causam formalem. Secundo finem: datur enim hoc signum ad duo, ut scilicet recipiens configuretur quasi ascriptus ad communicandum divinis sacramentis, et actionibus sacris; et quantum ad hoc dicit: *communionis divinorum potestatis*; et ut configuretur coordinandus aliis, quibus eadem potestas data est, quod tangit in hoc quod dicit: *et sacrae ordinationis fidelium*; quae duo excommunicatio suspendit ad tempus: quia privat hominem participatione divinorum et communione fidelium. Tertio ponit materiam in qua, in hoc quod dicit: *datum a sacerdote*. Quarto efficiens, scilicet *a divina beatitudine*. Tamen definitio prius posita potest etiam sustineri, ut in idem redeat cum ista; ut hoc quod dicit: *communionis fidei*, referatur ad participationem sacramentorum et actionum fidelium. Quod autem dicit: *et sanctae ordinationis*, ponitur coordinatio ejus ad alios: *accedenti datum a hierarcha* ponitur quantum ad causam efficientem instrumentalem scilicet ministrum, qui configuratione exteriori figurat interiorem.

[13969] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod character accipit rationem signi, secundum quod per sacramentum visibile exterius efficitur et significatur.

[13970] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum qualibet potestate exterius datur aliquod visibile signum illius potestatis, sicut regi in signum regiae potestatis datur corona et sceptrum; et pontifici mitra et baculus et anulus; et similiter cum spirituali potestate, quae in sacramentis confertur, datur signum sacramentale exterius; et per comparationem ad illud exterius signum, ipsa spiritualis potentia dicitur signum, inquantum homo per eam configuratur et determinatur ad actiones spirituales.

[13971] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod communio fidei, ut patet per verba Dionysii, oportet quod recipiatur pro communione in sacramentis fidei, et aliis actionibus quae fidelibus competunt, ad quas nullus admittitur antequam characterem suscipiat spiritualis potestatis respectu illorum. Nec oportet quod omnis qui characterem habet, illas actiones

bene exerceat, sicut nec omnis qui habet potentiam, bene operatur actum illius potentiae.

[13972] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ordinatio non accipitur hic pro ordinis sacramento, sed pro coordinatione ad alios fideles, ut in coetu fidelium aggregetur, quantum ad ea quae fideles facere dicuntur, vel quantum ad ea quae pro fidelibus fiunt.

[13973] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur: *datum accedenti a hierarcha*, non potest accipi a verbis Dionysii, sed magis sic: *datum accedenti a divina beatitudine*; et sic cessat objectio. Si autem accipiatur dans ministerio, sic dicitur a hierarcha dari character baptismalis quantum ad maximam solemnitatem Baptismi, quae quandoque per pontifices celebratur: sic enim Dionysius ibi ritum Baptismi tradit, summum sacerdotem ministrum Baptismi ponens, ut patet litteram ejus intuenti.

Quaestiuncula 2

[13974] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in illa etiam definitione tanguntur quatuor causae characteris. Nam causa formalis tangitur in hoc quod ponitur genus, cum dicit, *distinctio*, id est distinctivum signum; et est genus in praecedenti definitione positum. Causa efficiens tangitur in hoc quod dicit: *charactere aeterno*, idest filio, qui est figura substantiae patris; Hebr. 1. Causa autem materialis in qua ponitur cum dicit: *animae rationali impressa secundum imaginem.* Causa vero finalis ponitur duplex, scilicet configuratio, in hoc quod dicit: *consignans Trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti*, idest configurans; et distinctio in hoc quod dicit: *et distinguens a non configuratis secundum statum fidei.* Et sicut hic ponitur genus proximum, ita finis proximus, et subjectum proximum, et efficiens appropriatum: in quo excedit praedictam definitionem haec definitio, inquantum per causas magis proximas datur.

[13975] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod character non est signum tantum ut distinctionis nota, sed ut distinctionem causans, sicut et alia sacramentalia signa; et ideo eo indigetur ad distinctionem faciendam.

[13976] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod istud distinctionis signum est et propter ipsum hominem qui suscipit, qui eo accipit distinctum posse ab aliis; et propter alios homines qui eum admittunt ad spirituales actiones, ex consignatione sacramentali exteriori interiorem perpendentes; et quo ad Deum, qui ejus actionibus spiritualibus efficaciam praebet.

[13977] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod configuratio ista attenditur ad Deum secundum participationem divinae potestatis, quae non est neque per gratiam virtutum, neque per naturam.

[13978] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod fides hominis nota est, caritas autem incerta. Nihil enim est alicui certius sua fide, ut Augustinus dicit; sed an habeat caritatem non est alicui certum, et ideo distinctio data magis respicit fidem quam caritatem

vel alias virtutes. Vel dicendum, quod ista distinctio praecipue attenditur quantum ad operationes, et receptiones, quae sunt in sacramentis, in quibus maxime operatur fides.

[13979] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod fides sufficienter distinguit fideles ab infidelibus quantum ad actus fidei, non tamen quantum ad actus spirituales qui competunt fidelibus, quia ad hoc oportet quod spiritualis potentia addatur.

Articulus 3

[13980] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 tit. Utrum character sit in essentia animae quasi in subjecto

Quaestiuncula 1

[13981] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod character sit in essentia animae quasi in subjecto. Dispositio enim et habitus sunt in eodem subjecto. Sed character disponit ad habitum gratiae. Cum ergo gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, videtur quod etiam character.

[13982] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nihil est subjectum potentiae animae nisi essentia animae. Sed character, ut dictum est, est quaedam spiritualis potentia. Ergo est in essentia animae sicut in subjecto.

[13983] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, character configurat Trinitatem creatam increatae, ut patet ex definitione supra posita. Sed Trinitas increata consistit in potentiis, unitas autem in essentia, ut in 1 Lib., dist. 3, dictum est. Ergo character non est in essentia animae.

Quaestiuncula 2

[13984] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit in una potentia, sed in pluribus. Quia, sicut ex praedicta definitione patet, character est in anima rationali secundum imaginem, secundum quam etiam est configuratio hominis ad Deum. Sed imago non consistit in una tantum potentia, sed in pluribus. Ergo nec character.

[13985] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, cujus est potentia, ejus est actio, et e converso, ut dicitur in 1 de somno et vigilia. Sed actio spiritualis, ad quam character ordinatur, est per plures potentias, scilicet quia requiritur et affectiva et intellectiva. Ergo character est in pluribus potentiis, sicut spiritualis potentia.

[13986] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, unum accidens non est in pluribus subjectis. Sed in uno sacramento imprimitur unus character. Ergo non est in pluribus potentiis.

Quaestiuncula 3

[13987] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit magis in affectiva quam cognitiva. Quia character disponit ad gratiam. Sed gratia magis respicit affectivam. Ergo et character.

[13988] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, character est ad assimilandum nos Deo. Sed per affectum maxime Deo appropinquamus, et similes ei efficimur. Ergo character est in affectiva.

[13989] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, characterem Dionysius lumini comparat. Sed lumen magis intellectivae competit quam affectivae. Ergo et character.

Quaestiuncula 4

[13990] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod character non indelebiliter insit potentiae cui inest. Accidens enim diuturnitatem habet ex causa et subjecto. Sed gratia est ab eadem causa et in eodem subjecto cum charactere. Ergo cum gratia amitti possit, et character similiter deleri poterit.

[13991] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*; 1 Corinth. 13, 10. Sed character est ex parte: datur enim ad distinguendum in operibus sacramentalibus, quae competunt secundum statum viae. Ergo in patria character cessabit, et ita est delebilis.

[13992] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, si character deleretur, maxime per culpam deleretur. Sed per culpam non deletur, quia sacerdos malus non reordinatur, ut iterum characterem accipiat. Ergo character est indelebilis.

Quaestiuncula 5

[13993] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Christus habuerit characterem. Ipse enim sacerdos fuit secundum ordinem Melchisedech, Heb. 7, quod est sacerdotium novi testamenti. Sed tale sacerdotium requirit characterem. Ergo Christus habuit characterem.

[13994] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 2 Praeterea, nihil quod est perfectionis quantum ad animam, vel dignitatis, Christo subtrahendum est. Sed character decorat et nobilitat animam in qua est. Ergo character in Christo fuit.

[13995] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, character est regeneratorum, et accipientium aliquid a sacramentis. Sed Christus non accepit aliquid a sacramentis, nec renatus est etiam: quia, sicut dicit Augustinus, in Enchir., ipse solus ita potuit nasci, ut non esset ei opus renasci. Ergo non habet characterem.

Quaestiuncula 1

[13996] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod natura proportionaliter spiritualitati substernitur, sicut perfectibile perfectioni. Unde sicut gratia, quae est spiritualis vitae principium, est in essentia animae sicut in subjecto; ita et character, qui est spiritualis potentia, est sicut in subjecto in naturali potentia animae, et non in essentia animae, ut quidam dicunt, nisi mediante potentia animae.

[13997] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dispositionem esse in eodem cum eo ad quod disponit, non est necesse, nisi quando dispositio postea fit perfectio, sicut scientia quae prius fuit dispositio, postea fit habitus; et ideo scientia dispositio et scientia habitus sunt in eodem subjecto proximo. Non autem hoc oportet quando dispositio et perfectio differunt per essentiam; sed possunt esse in diversis subjectis; et praecipue quando illa diversa habent ordinem ad invicem; sicut operatio sensibilis est dispositio ad intelligibilem operationem, et similiter character est dispositio ad gratiam.

[13998] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa objectio procedit de potentiis naturalibus; sed potentias spirituales oportet fundari in naturalibus.

Quaestiuncula 2

[13999] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod esse in pluribus potentiis est dupliciter: aut ita quod aequaliter sit in omnibus, sicut essentia animae est in omnibus potentiis; aut ita quod sit in una per prius, et per posterius respiciat alias mediante illa in qua primo est; sicut electio est in intellectu et appetitu, et formaliter in appetitu perficitur, ut patet per philosophum in 6 Ethicor. Primo ergo modo nullum accidens potest esse in pluribus

potentiis quia accidens numeratur et distinguitur penes materiam et distinctionem subjecti; et ideo cum character sit accidens, non potest esse in pluribus potentiis animae primo modo, sed secundo modo: quia unam respicit per prius, et alias per posterius.

[14000] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam potentiae magis habent ordinem ad invicem, ut in 1 Lib. dictum est; et ideo quod est in una, potest aliquando ad alias redundare.

[14001] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando ad unam actionem requiruntur plures potentiae, in illa actione est principalis una potentia quasi movens et trahens alias in obsequium sui, et aliae induunt quodammodo formam ipsius; et ideo ex eo quod est in principali potentia, potest actio illa sufficienter perfici.

Quaestiuncula 3

[14002] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod imago principaliter consistit in potentia cognitiva, quia ex memoria et intelligentia oritur voluntas; unde tota imago est in intellectiva parte sicut in radice; et ideo omne quod attribuitur homini ratione imaginis, principaliter respicit intellectivam, et ex consequenti affectivam: quia etiam ex intellectiva parte habet homo quod sit homo; sed ex affectiva quod sit bonus vel malus; et ideo quia character respicit imaginem, principaliter est in intellectiva parte.

[14003] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia non est neque in intellectiva neque in affectiva, sed in essentia animae; tamen magis de propinquo respicit affectivam, quia gratia datur ad bene operandum; qualiter autem aliquis operetur, praecipue ex voluntate pendet. Sed character datur ad exercendas actiones spirituales aliquas simpliciter: quod autem bene vel male fiant, hoc est per gratiam et per habitum virtutum; et ideo non est similis ratio de charactere et gratia.

[14004] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod assimilatio in bonitate praecipue est ad Deum per voluntatem; sed assimilatio in esse et posse magis est ex parte intellectus: quia ex hoc ipso quod aliquid esse immateriale habet, intellectivum est, et potentiam habet quodammodo infinitam, secundum quod intellectus universalium est, quae quodammodo infinita sunt virtute; et ideo cum conformitas characteris respiciat spiritualem potestatem, magis competit intellectivae parti quam affectivae.

Quaestiuncula 4

[14005] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod impressio characteris est per quamdam animae rationalis sanctificationem, prout sanctificatio dicitur

deputatio alicujus ad aliquid sacrum. Ad hanc autem sanctificationem non magis active comparatur anima sanctificanda, quam aqua sanctificanda, vel oleum vel chrisma, ad sui sanctificationem; nisi quod homo se subjicit tali sanctificationi per consensum, res autem praedictae subjiciuntur, quia libero arbitrio carent; et ideo qualitercumque anima varietur per proprias operationes, nunquam characterem amittit; sicut nec chrisma nec oleum nec panis consecratus unquam sanctificationem perdunt, qualitercumque transmutentur, dummodo non corrumpantur.

[14006] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod causa indelebilitatis characteris est ex parte subjecti, quod est incorruptibile, et ex parte causae, quae est invariabilis. Gratia autem habet aliquo modo causam non efficientem, sed disponentem ex parte subjecti: quia, secundum Augustinum: *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te*; et ideo per indispositionem subjecti gratia amittitur.

[14007] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per characterem homo configuratur ad hoc quod sit de coetu fidelium, et particeps hierarchicarum actionum. Ecclesiasticae autem hierarchiae succedit caelestis; et ideo ad communionem fidelium in Ecclesia triumphante, et ad participationem actionum caelestis hierarchiae character in patria perficiet; et sic erit ad alios actus; sicut virtutes et dona in damnatis etiam manent. Sed hoc est per accidens praeter intentionem imprimentis characterem, quod recipiens damnetur; et ideo non est ibi ordinatus ad aliquem finem: quia quae praeter intentionem accidunt, carent ordine ad finem. Tamen Deus, qui nihil inordinatum relinquit, elicit ex hoc aliquod bonum, scilicet quod appareat justior eorum damnatio qui tantum munus neglexerunt.

Quaestiuncula 5

[14008] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod Christus non habuit characterem baptismalem, quia a Baptismo nihil accepit: habuit autem characterem ordinis, qui pertinet ad quemdam eminentem statum. Sed melius est, si dicatur, quod Christus nullum characterem habuit: quia ipse habuit potestatem plenitudinis in sacramentis, quasi ea instituens, et eis efficaciam praebens. Unde sicut poterat inducere effectum sacramenti in aliquo sine sacramento exteriori, ita ex parte ipsius ad hoc non requirebatur aliquod sacramentale interius.

[14009] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ipse fuit sacerdos, quasi sacerdotium instituens; et ideo ejus non est habere characterem, sed illius qui aliunde sacerdotium recipit, ut per characterem principali sacerdoti configuretur.

[14010] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquid est perfectionis in nobis quod non esset Christi, sicut gratia adoptionis; et similiter est de charactere, qui poneret in eo potestatem spiritualem coarctatam, et ab alio derivatam.

Articulus 4

[14011] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 tit. Utrum character solum in sacramentis novae legis imprimatur

Quaestiuncula 1

[14012] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non solum in sacramentis novae legis character imprimatur. Characteris enim effectus est configurare et distinguere. Sed hoc faciunt virtutes: quia in eis boni et a malis distinguuntur, et Deo assimilantur. Ergo per virtutes, et non per sacramenta novae legis tantum, character imprimitur.

[14013] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut per sacramenta novae legis distinguitur populus fidelis ab infideli, ita per sacramenta veteris legis distinguebatur. Ergo sacramenta novae legis non magis imprimunt characterem quam sacramenta veteris legis.

[14014] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, habens characterem non baptizatur, quia alii characteres Baptismum praesupponunt, qui etiam iterari non debet. Sed habentes virtutem, et qui sacramenta veteris legis susceperant, baptizabantur. Ergo neque per virtutes neque per sacramenta veteris legis character imprimitur.

Quaestiuncula 2

[14015] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per omnia sacramenta legis novae imprimatur character. In quolibet enim sacramento novae legis est aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Sed character in Baptismo est illud quod est res et sacramentum. Ergo in quolibet sacramento novae legis imprimitur character.

[14016] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quolibet sacramento novae legis confertur gratia, et distinguitur recipiens a non recipiente. Cum ergo character sit disponens ad gratiam, et distinguat, videtur quod in quolibet sacramento novae legis character imprimatur.

[14017] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nullum sacramentum, in quo character imprimitur, iteratur: quia character indelebilis est. Sed quaedam sacramenta iterantur.

Ergo non omnia sacramenta novae legis characterem imprimunt.

Quaestiuncula 3

[14018] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in sacramento Baptismi character non imprimatur. Baptismus enim sanguinis est dignior quam Baptismus fluminis, quia meretur aureolam. Sed in Baptismo sanguinis non imprimitur character. Ergo nec in Baptismo fluminis.

[14019] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Baptismus fluminis non habet supra Baptismum flaminis nisi aquam. Sed Baptismus ratione aquae non potest imprimere characterem: alias Baptismus Joannis impressisset characterem: quod esse non potest, cum baptizati a Joanne iterum baptizarentur, ut supra, dist. 2, art. 4, dictum est. Ergo nec Baptismus fluminis characterem imprimit.

[14020] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est auctoritas Dionysii, ex qua characteris traditio derivatur: quia ipse inducit verba illa unde definitio characteris accipitur in tractatu de Baptismo.

Quaestiuncula 4

[14021] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod character sit sicut a causa efficiente prima a solo filio. *Character enim est distinctio a charactere aeterno impressa* etc., ut supra, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Sed character aeternus est solus filius, sicut et imago. Ergo a solo filio character imprimitur.

[14022] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, charactere configuratur et assimilatur anima Deo. Sed principium assimilationis ad Deum est filius; unde Augustinus filium nominat similitudinem, per quam ad unitatem reformamur, ut patet 1 Lib., dist. 3. Ergo character est tantum a filio.

[14023] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit, quod signum characteris datur a divina beatitudine. Sed divina beatitudo est communis tribus personis. Ergo character non datur a solo filio.

Quaestiuncula 1

[14024] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem,

quod, sicut in 2 Ethic., dicit philosophus: *virtus ex quibus innascitur, ea operatur*, loquens de virtute acquisita; et similiter est in omnibus virtutibus quae ex aliquibus actibus aliquo modo causantur. Unde cum character sit virtus, seu potentia spiritualis ad actiones sacramentales ordinata, si ex aliquo quod per nos fiat, imprimi character debeat, oportet quod per sacramenta novae legis imprimatur, et per ea tantum, quia ad illas actiones tantum directe illa potentia ordinatur.

[14025] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actiones spirituales ad quas character ordinat, intra Ecclesiam tantum exercentur; et ideo pro nihilo potestas ad illas actiones daretur alicui, nisi tali modo quod innotesceret illis qui sunt de Ecclesia, ut eum ad tales actiones admittant. Per gratiam autem, et virtutes non posset innotescere quia ignotae sunt; et ideo oportet quod imprimatur character per signa visibilia sacramentorum.

[14026] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramenta veteris legis ex opere operato nihil conferebant, et ideo illae actiones non requirebant aliquam spiritualem potestatem; et ideo nec ab illis, nec ad illa imprimebatur character.

Quaestiuncula 2

[14027] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sacramenta legis novae sunt sanctificationes quaedam. Sanctificatio autem duobus modis accipitur. Uno modo pro emundatione, quia sanctum est mundum. Alio modo pro mancipatione ad aliquod sacrum, sicut dicitur altare sanctificari, vel aliquod hujusmodi. Omnia ergo sacramenta sunt sanctificationes primo modo, quia omnia dantur in remedium contra aliquem defectum, ut dictum est prius, dist. 2, sed quaedam sunt sanctificationes etiam secundo modo, sicut patet praecipue in ordine, quia ordinatus mancipatur ad aliquid sacrum: non autem omnia, sicut patet de poenitentia. Quicumque autem mancipatur ad aliquid sacrum spirituale exercendum, oportet quod habeat spiritualem potestatem, et solum talis; et ideo non omnia sacramenta novae legis characterem imprimunt, sed quaedam, quae etiam secundo modo sanctificationes sunt.

[14028] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod est res et sacramentum, in Baptismo sit character, non tamen oportet quod sit character in omnibus sacramentis in quibus est res et sacramentum. Quid autem sit res et sacramentum in singulis, postea singillatim ostendetur.

[14029] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis quodlibet sacramentum distinguat a non habente, non tamen tali distinctione indelebili, qualis est distinctio in sacramentis sanctificantibus secundo modo; et ideo non est simile de omnibus sacramentis.

Quaestiuncula 3

[14030] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem, dicendum, quod sicut in naturalibus est potentia activa et potentia naturalis passiva; ita etiam in spiritualibus est potentia spiritualis quasi passiva per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum; et talis spiritualis potentia confertur in Baptismo: quia non baptizatus effectum aliorum sacramentorum suscipere non posset, unde et per consequens nec aliis tradere: et haec est prima distinctio, qua communiter totus populus fidelis, cujus est sacramentorum participem esse, ab aliis distinguitur. Alia potentia est activa spiritualis ordinata ad sacramentorum dispensationem, et aliarum sacrarum hierarchicarum actionum exercitium; et haec potestas traditur in confirmatione et ordine, ut suis locis patebit. Et quia in ecclesiastica hierarchia non omnes sunt agentes, ut puta perficientes purgantes, et illuminantes, sicut omnes sunt recipientes puta purgandi, illuminandi, perficiendi, ut dicit Dionysius; ideo isti duo characteres non distinguunt populum Dei universaliter ab aliis, sed quosdam de populo ab aliis.

[14031] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus sanguinis non habet efficaciam sacramentalem, sed solum meritoriam; et ideo ibi non confertur potestas spiritualis ad actiones hierarchicas, nec character sicut in Baptismo fluminis, quod est sacramentum.

[14032] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nec Baptismus flaminis tantum, nec Baptismus aquae tantum sufficit ad sacramentum novae legis; et ideo neuter eorum characterem imprimit.

Quaestiuncula 4

[14033] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod omnis effectus in creatura est communiter a tota Trinitate; unde et character non est tantum a filio, sed a tribus personis. Attribuitur autem filio tum propter rationem similitudinis ad proprium personae, quia ipse per proprietatem est imago et figura, sive character patris; tum quia virtus passionis Christi operatur in sacramentis.

[14034] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 4 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestio 2

Prooemium

[14035] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 pr. Deinde quaeritur de effectu Baptismi, qui est res et non sacramentum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de effectu ipsius quantum ad remotionem mali; 2 de effectu ipsius quantum ad collationem boni; 3 utrum effectus ejus aequaliter participetur.

Articulus 1

[14036] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 tit. Utrum Baptismus tollat actualem culpam

Quaestiuncula 1

[14037] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Baptismus non tollat actualem culpam. Baptismus enim non tollit actualem culpam nisi adsit contritio: quia nullus suae voluntatis arbiter constitutus in quo solum potest esse actualis culpa potest inchoare novam vitam, nisi poeniteat eum veteris vitae, ut in littera dicitur. Contritio autem per se etiam sine Baptismo delet culpam actualem. Ergo Baptismus nihil facit ad deletionem actualis culpae.

[14038] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, diversorum diversae sunt medicinae: quia non sanat oculum quod sanat calcaneum, ut dicit Hieronymus. Sed Baptismus directe ordinatur ut medicina contra peccatum originale. Ergo non potest salvare ab actuali.

[14039] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, aliquis qui est in proposito peccandi, non potest consequi peccati remissionem. Sed contingit aliquem dum baptizatur, peccare venialiter, vel in proposito peccandi venialiter remanere; nec tamen propter hoc reputatur fictus. Ergo etiam in non fictis Baptismus non tollit culpam actualem.

[14040] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Augustinus in Enchir.: *baptizati non uni tantum peccato, sed multis magis aut omnibus moriuntur quaecumque jam propria commiserunt vel cogitatione vel locutione vel opere.* Sed haec sunt peccata actualia. Ergo Baptismus tollit culpam actualem.

[14041] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Baptismus est ordinatus ad tollendum culpam originalem. Sed originale non potest tolli sine actuali, etiam ei qui utrumque habet: quia impium est a Deo dimidiam sperare veniam, ut infra dicetur, dist. 15. Ergo Baptismus etiam tollit culpam actualem.

Quaestiuncula 2

[14042] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non tollit omnem

poenam temporalem debitam actuali peccato. Quia sicut Augustinus dicit, peccatum aut homo punit, aut Deus. Si ergo homo in seipso non puniat peccatum quod commisit a Deo punietur; et ita per Baptismum actualis peccati poena non totaliter tollitur.

[14043] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, culpa non potest ordinari nisi per poenam. Sed Deus nil inordinatum relinquit. Ergo non dimittit quin pro culpa aliquam poenam infligat; et sic Baptismus non absolvit ab omni poena.

[14044] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Eucharistia est perfectius sacramentum quam Baptismus, quia est speciale repraesentativum passionis Christi a qua est efficacia in sacramentis. Sed Eucharistia non absolvit etiam non indigne percipientes ab omni poena. Ergo multo minus Baptismus.

[14045] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Ambrosius Rom. 2 super illud: *sine poenitentia enim sunt dona Dei. Gratia Dei* (inquit) *in Baptismo non requirit gemitum vel planctum vel aliquod opus, sed omnia gratis condonat.*

[14046] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Christus sua simplici morte scilicet poenae, duas mortes in nobis consumpsit ut dicitur in Glossa Rom. 6, scilicet culpae et poenae. Sed in Baptismo configuratur homo morti Christi, ut ibidem dicit apostolus. Ergo absolvitur et a culpa et a poena.

Quaestiuncula 3

[14047] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam tollat omnem poenam originalis peccati. Efficacius enim est donum Christi quam peccatum Adae, ut dicit apostolus, Rom. 5. Sed omnis poena peccati originalis est inducta per peccatum Adae. Ergo per donum Christi, quod maxime in Baptismo operatur omnis poena tollitur.

[14048] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Baptismus directius ordinatur contra peccatum originale quam contra peccatum actuale. Sed tollit omnem poenam actualis peccati, ut Ambrosius dicit. Ergo tollit omnem poenam originalis.

[14049] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, cessante causa cessat effectus. Sed causa poenae est culpa. Si ergo tollit culpam originalem, et per consequens aufert poenam.

[14050] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, nullus qui est debitor alicujus poenae, evolat statim. Sed baptizatus, si statim moriatur, evolat. Ergo non est debitor alicujus poenae; et sic Baptismus absolvit ab omni poena etiam originali.

[14051] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia in baptizatis etiam *caro concupiscit adversus spiritum.* Sed haec pugna est ex peccato originali consecuta. Ergo non tollitur omnis poena originalis peccati per Baptismum.

[14052] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, necessitas moriendi, et incinerationis et poenalitates hujus vitae sunt poenae originalis peccati. Sed istae adhuc manent in baptizatis. Ergo Baptismus non tollit omnem poenam originalis peccati.

Quaestiuncula 1

[14053] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in generatione qualibet per introductionem formae omnis contraria forma expellitur, et etiam dispositio ad formam contrariam, nisi quandoque relinquatur ex indispositione recipientis formam. Unde cum Baptismus sit regeneratio in vitam spiritualem, omne quod est vitae spirituali contrarium, quod scilicet cum gratia stare non potest, quae est spiritualis vitae principium per Baptismum tollitur; et ideo Baptismus delet et originalem et actualem culpam mortalem, et quantum est de se etiam venialem, quae disponit ad privationem gratiae; quamvis quandoque culpa venialis remaneat post Baptismum mortali remota propter indispositionem recipientis Baptismum.

[14054] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus non requirit contritionem quasi continuam ad destructionem peccati actualis quasi de se ad hoc non sufficiat, sed solum ad removendam fictionem quae est contraria dispositio impediens effectum Baptismi.

[14055] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus non ordinatur tantum contra culpam originalem alias circumcisis in primitiva Ecclesia non fuisset necessarius Baptismus, sed ordinatur ad destruendum omnem culpam quam inveniat, et ad regenerandum in novam vitam destructa omni vetustate; et ideo est sicut totum potentiale habens completam potentiam ad destruendum totaliter peccatum. Sed poenitentia participat aliquid de potentia, quasi pars potentialis ordinata contra alia peccata, scilicet actualia; quia Baptismus iterari non potest.

[14056] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantum est de se, Baptismus, ut dictum est, tollit omnem culpam originalem et actualem non solum mortalem, sed venialem; quae quamvis non contrarietur gratiae simpliciter, contrariatur tamen gratiae baptismali, quae debet esse perfecta ratione novitatis vitae. Sed potest impediri effectus ejus ex parte recipientis, si sit indispositus per fictionem. Sed cum fictio sit peccatum, sicut peccatum mortale est peccatum simpliciter, ita facit fictum simpliciter, et totaliter effectum Baptismi impedit quantum ad remissionem culpae. Sed peccatum veniale quod in actu vel in proposito est, facit fictum secundum quid, et est secundum quid peccatum, ut dispositio ad peccatum; et ideo impedit effectum Baptismi non simpliciter, sed quantum ad remissionem illius venialis.

Quaestiuncula 2

[14057] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Christus per mortem suam sufficienter satisfecit pro peccatis totius humani generis, etiam si essent multo plura. Et quia homo per Baptismum in mortem Christi baptizatur, et ei commoritur et consepelitur, ut dicitur Roman. 6, ideo Baptismus, quantum in se est, totam efficaciam passionis in baptizatum influit; et propter hoc absolvit non solum a culpa, sed a poena satisfactoria.

[14058] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per Baptismum homo incorporatur Christo, et efficitur membrum ejus; et ideo poena quam Christus sustinuit, reputatur isti in satisfactionem: quia si patitur unum membrum, omnia alia compatiuntur, ut dicitur 1 Corinth. 11; et ideo Deus in Christo peccata illa punivit, sicut dicitur Isai. 53: *posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.*

[14059] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poena ordinat culpam dupliciter. Uno modo ut satisfaciens; et sic culpa remanet ordinata per satisfactionem Christi. Alio modo ut medicina sanans, vel repraesentans membrum sanabile, et sic culpa in baptizatis ordinatur ut sanata per gratiam oppositam.

[14060] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Eucharistia sit memoriale passionis Christi, non ordinatur tamen ad hoc quod per ipsam homo regeneretur in membrum Christi crucifixi, sed ut jam regeneratus ei adhaereat, et in ipso perficiatur; et ideo non est similis ratio de Baptismo et Eucharistia.

Quaestiuncula 3

[14061] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in peccato originali talis fuit processus quod persona corrupit naturam, et natura personam corrupit; unde aliquid consideratur in hoc peccato quod pertinet ad naturam, aliquid quod pertinet ad personam. Passio autem Christi sufficienter peccatum originale abstulit quantum ad utrumque. Sed quia sacramenta personis adhibentur, ideo Baptismus hoc ab homine tollit quod ex corruptione naturae in personam redundabat; et propter hoc ipsam infectionem culpae, prout afficit personam, et poenam illam quae actum personae privabat, scilicet carentiam visionis divinae, Baptismus aufert; sed non aufert actu infectionem prout afficit naturam: quod patet ex hoc quod baptizatus per actum naturae originale transmittit in prolem, similiter nec poenas quae consequuntur principia naturae destitutae gratia innocentiae primi status, cujusmodi sunt rebellio carnis ad spiritum, mors, et hujusmodi poenalitates, quae consequuntur ex hoc ipso quod homo ex contrariis compositus est et quantum ad corpus et quantum ad animam quodammodo, scilicet quantum ad appetitum sensus et intellectus. Sed per gratiam baptismalem efficitur ut hae poenae remanentes non dominentur in personam, sed magis ei subjiciantur, et in utilitatem ipsius cedant, inquantum sunt materia virtutis, et occasio humilitatis et exercitii.

[14062] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi sufficienter aufert et illud quod est personae, et illud quod est naturae per causam. Sed quia omnes homines in natura communicant, ideo effectus secundum legem communem curationis naturae non erit nisi in fine mundi; quando omnibus electis jam congregatis, simul cum eis etiam alia creatura insensibilis liberabitur a servitute corruptionis, ut dicitur Rom. 8.

[14063] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ea quae ad peccatum actuale pertinent, sunt tantum personae, quia actus individuorum sunt, secundum philosophum; et ideo non est simile de poena actualis et originalis.

[14064] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tollitur culpa originalis per Baptismum inquantum est infectiva personae, non autem inquantum est infectiva naturae per actum generationis; et ideo poenae quae ad corruptionem naturae pertinent, etiam non tolluntur.

[14065] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod baptizatus statim evolat, quia nulla poena debetur sibi ratione personae, sed ratione naturae humanae, quae post mortem non manet secundum hunc statum, in quo sibi poena debetur.

Articulus 2

[14066] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 tit. Utrum per Baptismum conferantur pueris gratia et virtutes

Quaestiuncula 1

[14067] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per Baptismum non conferantur pueris gratia et virtutes. Dicit enim Augustinus in libro de Baptismo parvulorum: *parvulos fideles facit non fides ea quae consistit in credentium voluntate, sed fidei sacramentum.* Sed fides quae est virtus, consistit in credentium voluntate, ut in 3 libro, dist. 23, quaest. 2, art. 3, quaestiunc. 1, dictum est. Ergo parvuli baptizati non habent virtutem fidei, et pari ratione nec alias virtutes, quae etiam in voluntate consistunt.

[14068] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, si aliquid de novo recipiatur in aliquo, oportet quod recipiens vel influens alio modo se habeat nunc quam prius. Sed anima pueri baptizati non alio modo se habet dum baptizatur quam prius: quia proprium motum non habet, carens liberi arbitrii usu; nec Deus, qui est influens gratiam et virtutes. Ergo pueri in Baptismo

gratiam et virtutes non recipiunt.

[14069] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit, quod substantia nullo modo est sine propria operatione. Sed constat quod in puero non sunt operationes virtutum, quia non habet electionem, ut dicitur in 3 Ethic., quae in opere virtutis requiritur. Ergo non habet virtutes.

[14070] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, virtutes, cum sint habitus, habilitant ad actum. Sed pueri non sunt habiles ad agendum quae secundum virtutem sunt. Ergo non recipiunt virtutes in Baptismo.

[14071] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, quod fides datur et nutritur in Baptismo: datur quantum ad parvulos, nutritur quantum ad adultos. Sed fides est virtus. Ergo virtutes dantur parvulis in Baptismo, et eadem ratione aliae virtutes.

[14072] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nullus admittitur ad gloriam nisi habeat vestem nuptialem, quae est caritas. Sed pueri baptizati, si moriantur, statim evolant. Ergo habent caritatem, quae est magistra virtutum, et per consequens alias virtutes.

Quaestiuncula 2

[14073] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in adultis virtutes per Baptismum non augeantur. Augmentum enim virtutum est per meritum: quia secundum Augustinum, caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. Sed in Baptismo non operatur meritum baptizati quantum ad opus operatum. Ergo ex opere operato virtutes in Baptismo non augentur.

[14074] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, cibus corporalis in eo qui jam pervenit ad quantitatem determinatam, non facit augmentum. Sed potest esse quod aliquis ante Baptismum perveniat ad quantitatem gratiae baptismalis quam puer recipit, in quo nullum est impedimentum. Ergo Baptismus nihil supra gratiam adjiciet.

[14075] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, super illud Psal. 22: *super aquam refectionis educavit me*, dicit Glossa: *per augmentum virtutis et bonae operationis educavit in Baptismo*. Ergo Baptismus auget virtutes habentibus.

Quaestiuncula 3

[14076] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Baptismi effectus non sit illuminatio. Quia illuminatio ad doctrinam pertinet. Sed doctrina fidei est per catechismum, qui praecedit Baptismum. Ergo non est actus Baptismi.

[14077] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, illuminatio contra ignorantiam ordinatur. Sed secundum quosdam Baptismus non ordinatur contra ignorantiam, sed magis ordo. Ergo illuminatio non est effectus Baptismi, sed magis ordinis.

[14078] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Damascenus, ponit inter effectus Baptismi illuminationem, ut patet ex ejus definitione in praecedenti dist. inducta.

Quaestiuncula 4

[14079] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fecundatio non sit effectus Baptismi. Non enim idem est quo aliquis active generat, et passive generatur. Sed Baptismus est regeneratio passiva baptizati. Cum ergo fecunditas importet generationem activam, videtur quod non pertineat ad Baptismum.

[14080] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, fecunditas est proprietas consequens aliquid quantum ad perfectum statum sui: quia, ut dicitur in 4 Meteor., perfectum unumquodque est, quando potest alterum generare. Sed Baptismus non ordinatur ad perficiendum, sicut Eucharistia et confirmatio, secundum Dionysium, sed magis ad illuminandum et purgandum. Ergo Baptismus non habet fecunditatem pro effectu.

[14081] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Glossa super illud Psal. 22: *super aquam refectionis: anima peccatorum ariditate sterilis fecundatur per Baptismum.*

Quaestiuncula 5

[14082] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod incorporari Christo non sit effectus Baptismi. Aliquis enim incorporatur Christo et membris ejus per fidem formatam, ut in 3 Lib., dist. 23, dixit Magister. Sed aliquis habet fidem formatam etiam ante Baptismum. Ergo incorporatio non est effectus Baptismi.

[14083] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, incorporatio est effectus Eucharistiae. Sed ad eumdem effectum non ordinantur diversa sacramenta. Ergo non est effectus Baptismi.

[14084] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit ad Bonifacium quod in Baptismo aliquis membrum Christi efficitur. Sed hoc est Christo incorporari. Ergo incorporatio est effectus Baptismi.

Quaestiuncula 6

[14085] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod apertio januae non sit effectus Baptismi. Quidam enim ante passionem Christi baptizati sunt. Sed tunc eis janua non est aperta: quia si aliquis eorum tunc decessit, regnum non introivit. Ergo Baptismus non aperit januam regni caelestis.

[14086] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 6 arg. 2 Praeterea, Baptismus repraesentat passionem Christi, non resurrectionem, ut videtur. Sed in resurrectione est aperta janua, ut patet per collectam quae dicitur in die resurrectionis: *Deus qui in hodierna die per unigenitum tuum aeternitatis nobis aditum devicta morte reserasti.* Ergo non debet iste effectus Baptismo attribui.

[14087] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 6 s. c. 1 Sed contra est auctoritas Bedae supra inducta, dist. 1, quod in hoc differebat circumcisio a Baptismo quod aditum regni caelestis non aperiebat.

Quaestiuncula 1

[14088] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod pueris in Baptismo nullo modo virtutes dantur, sed solum a peccato originali mundantur; sed postea quando decedunt, vel quando ad perfectam aetatem veniunt, eis virtutes conferuntur, si innocentiam servent. Sed haec opinio non potest stare: quia lignum cum praecisum fuerit, ubi ceciderit, ibi stabit, Eccle. 11; et ideo si pueris ante mortem non fuissent collatae virtutes, et gratia operans et cooperans, nec in morte eis conferrentur, et sic non salvarentur; quod falsum est. Videtur autem haec opinio venisse ex hoc quod virtutes actus tantum esse credebant; quod falsum est, ut in 2 libro, dist. 27, quaest. 1, art. 1, dictum est. Et ideo alii dicunt, quod pueris in Baptismo dantur gratia et virtutes non in seipsis, sed in radice sua, scilicet gratia quae est radix virtutum, sicut essentia animae potentiarum; sed postea quando solvuntur potentiae, perfectis organis, effluunt virtutes in ipsa ab ipsa essentia animae. Sed hoc pro tanto esse non potest, quia tunc si puer in furiam verteretur antequam ad perfectam aetatem veniret, nunquam in ipso potentiae solverentur, et ita nunquam virtutes explicite haberet: et praeterea quod potentiae sint ligatae aliquo impedimento, non impedit habitum, sed actum: quia dormientes et vinolenti habitus habent, sed ligatos. Et ideo alii dicunt, et melius, quod pueris in Baptismo dantur gratia et virtutes; sed habitus illi ligati sunt propter pueritiam, sicut in dormiente propter somnum: sed pueritia discedente inclinant ad bene operandum, nisi aliquis spiritui sancto resistat.

[14089] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fide et voluntate actuali, quae in pueris esse non potest.

[14090] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis

agens principale sit immobile, tamen agens instrumentale non eodem modo se habet nunc et prius ad puerum: quia nunc adhibetur sibi Baptismus, non autem prius. Tamen etiam sine aliqua mutabilitate sui Deus alicui puero posset gratiam conferre, etiam sine adhibitione sacramenti, si ab aeterno disposuisset se ei daturum, sicut patet de sanctificatis in utero.

[14091] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod duplex est actus virtutum. Unus primus, qui est perficere animam et potentias ejus; et hunc actum etiam pueri habent. Alius est secundus, qui est operari cum electione; et hunc actum non semper habent: quia earum operationes sunt voluntariae, et voluntas non habet necesse semper agere, etiam in adultis.

[14092] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod habitus facit habilem ad actum tollendo inhabilitatem quae est ex imperfectione potentiae, non autem tollit inhabilitatem quae est ex parte corporis, sicut patet in dormientibus.

Quaestiuncula 2

[14093] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per easdem causas virtus generatur et augetur, ut dicit philosophus in 2 Ethic.; et ideo, quia Baptismi est conferre virtutem et gratiam non habentibus, oportet quod in habentibus augeat.

[14094] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in Baptismo quamvis non operetur meritum baptizati, operatur ibi tamen meritum Christi, quod est efficacius.

[14095] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia non habet aliquem determinatum terminum ad quem pertingat, vel ultra quem procedere non possit, sicut est de quantitate animalis; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 3

[14096] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum quod lumen est quo dirigimur in visionem alicujus rei. Baptismus autem dirigit in visionem spiritualem exteriorem in interiorem. Quidem inquantum Baptismus dicitur sacramentum fidei, quae oculum mentis idoneum facit ad visionem divinorum; exteriorem vero, quia baptizatis conceditur inspicere sacram Eucharistiam, et non aliis, ut Dionysius dicit; et ideo tam Damascenus quam Dionysius Baptismo vim illuminativam attribuunt.

[14097] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fides principaliter est ex infusione; et quantum ad hoc per Baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu; et sic homo ad fidem per catechismum instruitur.

[14098] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia plus

dicit quam illuminatio. Importat enim comprehensionem eorum ad quorum visionem illuminatio dirigebat; et ideo scientia ad perfectionem pertinet; unde Dionysius doctos perfectos nominat, et doctores perfectores: et sic contra ignorantiam ordo datur, ut scilicet ordinati sint docti, et etiam doctores aliorum.

Quaestiuncula 4

[14099] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod fecunditas dicitur dupliciter. Uno modo respectu fructus producendi in ipso qui dicitur fecundari, sicut operationes virtutum quidam fructus boni dicuntur; et hoc modo fecundatur anima in Baptismo, cum in eo dentur virtutes non habentibus, et augeantur habentibus. Alio modo respectu fructus producendi in altero, sicut cum aliquis per doctrinam et solicitudinem pastoralem in plebe Dei fructum facit; et hoc modo fecundatio non pertinet ad Baptismum, sed magis ad sacramentum ordinis.

[14100] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex eodem ex quo aliquid habet generationem in natura aliqua, habet quod faciat operationes illius naturae; et ideo cum per Baptismum homo regeneretur in vitam spiritualem, per ipsum homo efficitur active fecundus, et quasi genitor spiritualium operum.

[14101] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de secunda fecundatione.

Quaestiuncula 5

[14102] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod incorporari Christo contingit dupliciter, scilicet merito et numero. Merito quidem potest aliquis de Ecclesia effici (quod est Christo incorporari) etiam ante Baptismum actu susceptum, sed non ante Baptismi propositum vel ipsum Baptismum post tempus gratiae revelatae; sed numero non potest aliquis effici de Ecclesia nisi per Baptismum; unde aliquis ante Baptismum non admittitur ad perceptionem Eucharistiae et aliorum sacramentorum Ecclesiae, ut prius dictum est.

[14103] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de prima incorporatione.

[14104] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perceptio Eucharistiae praesupponit incorporationem absolute: quia capitis virtus non communicatur membro nisi jam unito. Sed per Eucharistiam est perfecta influentia a capite in membro; et quantum ad hanc perfectionem incorporatio est effectus Eucharistiae.

Quaestiuncula 6

[14105] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod aperiri januam regni caelestis nihil aliud est quam amovere impedimentum quo aditus in regnum caeleste toti naturae humanae prohibebatur. Hoc ergo impedimentum absolute quantum ad omnes remotum fuit sufficienter per passionem Christi; sed illa remotio efficienter fit quo ad istum, secundum quod particeps fit passionis Christi jam factae per Baptismum; et sic Baptismus quasi causa instrumentalis aperit januam regni caelestis quo ad istum, sed passio ut causa satisfactoria quo ad omnes.

[14106] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod haec ratio erat, quia passio Christi, in cujus virtute Baptismus agit, nondum facta erat, nec per eum aditus regni caelestis apertus; unde ratio probat quod Baptismus non habeat hanc virtutem quasi causa principalis.

[14107] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aditus regni caelestis aperitur tripliciter. Uno modo quantum ad gloriam animae; et sic in passione apertus est; unde dictum est latroni, Luc. 23, 43: *hodie mecum eris in Paradiso.* Alio modo quantum ad gloriam corporis; et sic apertus est in resurrectione. Alio modo quantum ad locum gloriae congruentem; et sic apertus est in ascensione. Et his tribus modis Baptismus instrumentaliter aperit quo ad istum: agit enim virtute et passionis et resurrectionis et ascensionis, inquantum homo configuratur Christo passo per immersionem, qua quodammodo Christo consepelitur, et ei resurgenti quantum ad nitorem qui resultat ex aqua, et ascendenti quantum ad elevationem baptizati de sacro fonte. Unde Baptismus passioni appropriatur: quia etiam gloria animae principalior est, et causa quodammodo aliorum; et in hujus signum baptizato domino caeli aperti sunt super eum; Matth. 3.

Articulus 3

[14108] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 tit. Utrum Baptismus aequalem effectum habeat in omnes quantum ad remotionem mali

Quaestiuncula 1

[14109] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod

Baptismus non aequalem effectum habeat in omnes quantum ad remotionem mali. In adultis enim removet peccatum actuale et originale; sed in pueris originale tantum. Ergo plus efficit in adultis quam in pueris quantum ad mali remotionem.

[14110] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, mitigatio fomitis est effectus Baptismi. Sed post Baptismum in quibusdam invenitur fomes magis mitigatus quam in aliis. Ergo in eis efficacius Baptismus se habuit in remotione mali.

[14111] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Baptismus habet efficaciam ad removendum malum, secundum quod habet quamdam similitudinem mortis. Sed morientium unus non magis moritur quam alius. Ergo et Baptismus aequaliter in omnibus mala aufert.

Quaestiuncula 2

[14112] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam aequalis gratia omnibus in Baptismo conferatur, qui non ficte accedunt. In Baptismo enim operatur passio Christi, quae habet quodammodo efficaciam infinitam. Sed finitum infinito additum nihil majus efficit. Cum ergo devotio accedentis qua unus alium excedit, sit quoddam bonum finitum, videtur quod devotio vel aliquid hujusmodi, efficere non possit quin omnes in Baptismo aequalem gratiam consequantur.

[14113] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ad Baptismi effectum capiendum non requiritur alia concausa, sed solum ut impedimentum removeatur. Sed nullus recipit gratiam in Baptismo nisi ab eo sit impedimentum remotum. Ergo omnes recipiunt gratiam aequalem.

[14114] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Damascenus dicit, quod peccatorum remissio cunctis aequaliter in Baptismo datur, gratia autem spiritus sancti secundum proportionem fidei, et secundum purgationem. Sed non omnes cum aequali fide nec aequaliter praeparati ad Baptismum accedunt. Ergo non omnes aequaliter gratiam consequuntur.

Quaestiuncula 3

[14115] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec etiam pueri in Baptismo consequantur aequalem gratiam. Quia in Angelis secundum quantitatem naturalium gratia infundebatur. Sed unus puerorum habet meliora naturalia quam alius. Ergo et majorem gratiam in Baptismo recipit.

[14116] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quidam in Baptismo recipiunt gratiam finalem, qui innocentiam baptismalem usque ad finem servant, quidam autem non. Ergo etiam de pueris aliqui aliis majorem gratiam consequuntur.

[14117] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, gratia baptismalis in pueritia non opponitur nisi peccato originali. Sed unus puer non habet plus de peccato originali quam alius. Ergo nec majorem gratiam baptismalem recipit unus alio.

Quaestiuncula 1

[14118] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod Baptismus universaliter aufert in eo qui non ficte accedit, culpam personam inficientem, quam invenit, ut dictum est, et sic accedit ad terminum. Ea autem quae in termino sunt, intensionem non recipiunt; et ideo quantum ad remotionem culpae, aequalem effectum habet in omnibus Baptismus; et similiter est de poena personali, quae respondet culpae originali prout est inficiens personam, scilicet carentia divinae visionis. Sed contra aliam poenam ex principiis naturae corruptae consequentem, sicut est concupiscentia vel fomes, remedium adhibetur in Baptismo, ut non dominentur per gratiam in Baptismo collatam; et ideo simile est de poena illa et de gratia.

[14119] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc non est de efficacia Baptismi quod non tot peccata destruit in uno quot in alio: in quolibet enim destruit omnia quae invenit.

[14120] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa objectio procedit de secunda poena, quae habet reprimi per Baptismum ex parte gratiae collatae.

Quaestiuncula 2

[14121] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus activorum recipiuntur in passivis secundum suam dispositionem; et ideo quamvis Baptismus (ut et passio Christi, quae in eo operatur) quantum est de se, aequalem respectum ad omnes habeat; quia tamen quidam ad Baptismum cum majori praeparatione fidei et devotionis accedunt quam alii, ideo quidam aliis majorem gratiam consequuntur. Nullus enim gratiam in termino recipit, ut intendi non possit per Baptismum.

[14122] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod devotio baptizati non additur quasi concausa, ut efficienter agat ad gratiae receptionem; sed additur quasi dispositio materialis; et ideo secundum diversitatem ipsius participatur Baptismi effectus.

[14123] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando adultus baptizatur, non solum requiritur ad percipiendum Baptismi effectum removens prohibens, scilicet fictionem, sed etiam requiritur dispositio quasi materialis, scilicet devotio et fides recipientis Baptismum; et secundum quod magis vel minus invenitur dispositus, effectum Baptismi diversimode consequitur.

Quaestiuncula 3

[14124] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in pueris baptizatis nihil ex parte eorum requiritur, sed habent quasi pro dispositione ad salutem fidem Ecclesiae, et pro effectivo salutis virtutem passionis Christi, quae operatur in Baptismo; et haec duo aequaliter ad pueros se habent; et ideo non differunt quantum ad effectum Baptismi suscipiendum, sed omnes aequalem gratiam suscipiunt.

[14125] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de pueris et de Angelis: quia Angeli differunt specie, secundum multorum opinionem, pueri autem non; unde non est tanta differentia naturalium in pueris sicut in Angelis. Vel dicendum, quod in Angelis secundum proportionem gradus naturalium erat etiam proportio conatus qui ex parte eorum requirebatur, et ideo accipiebant gratiam secundum proportionem naturalium; in pueris autem non requiritur aliquis actus ex parte eorum; et ideo non est simile.

[14126] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia accepta in pueris, non facit eis necessitatem ad bonum, sed inclinationem tantum; et ideo postquam ad perfectam aetatem pervenerint, possunt diversimode gratia recepta uti; et inde est quod quidam proficiunt et perseverant, quidam vero deficiunt; non ex diversa quantitate gratiae in Baptismo perceptae.

Quaestio 3

Prooemium

[14127] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 pr. Deinde quaeritur de recipientibus Baptismum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de pueris, et aliis usu rationis carentibus, quos constat sacramentum et rem sacramenti percipere; 2 de fictis qui recipiunt sacramentum, et non rem sacramenti; 3 de baptizatis Baptismo flaminis et sanguinis, qui non recipiunt sacramentum, sed rem sacramenti.

Articulus 1

[14128] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 tit. Utrum pueri sacramentum suscipere possint

Quaestiuncula 1

[14129] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pueri sacramentum suscipere non possint. Marc. ult., 16: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*; ex quo patet quod credere praesupponitur ad Baptismum. Sed pueri non possunt credere, quia non possunt aliquid cum assertione cogitare. Ergo pueri non possunt suscipere sacramentum Baptismi.

[14130] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea. In Baptismo fit quaedam obligatio hominis ad ea quae sunt fidei Christianae servanda. Sed obligatio non potest fieri nisi ab eo qui est suae voluntatis arbiter constitutus. Ergo pueri sacramentum Baptismi suscipere non possunt.

[14131] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, per Baptismum, ut dicit Dionysius, fit aliquis particeps communionis divinorum. Sed pueris non competit sacra communicare. Ergo non competit eis sacramentum Baptismi.

[14132] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit, quod *divini nostri duces*, scilicet apostoli, *probaverunt infantes recipi ad Baptismum.* Ergo pueri possunt sacramentum Baptismi recipere.

[14133] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Baptismus circumcisioni successit. Sed circumcisio pueris conferebatur. Ergo et Baptismus pueris debet dari.

Quaestiuncula 2

[14134] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod melius sit Baptismum differri quam statim in pueritia dare, nisi necessitas mortis emergat. Quia omnis Christi actio, nostra est instructio. Sed Christus Baptismum accipere voluit in tricesimo anno vitae suae, ut dicitur Luc. 3. Ergo et similiter apud nos debet usque ad tempus perfectae aetatis differri.

[14135] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, medicina efficax debet sumi quando maxime potest juvare. Sed Baptismus maxime juvaret in fine vitae, vel saltem in perfecta aetate; quia per ipsum omnia delicta adolescentiae et juventutis solverentur. Ergo usque tunc deberet differri.

[14136] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, magis afficitur homo ad ea quae ex seipso acquirit quam ad ea quae ab alio accipit; unde et illi qui ex propria acquisitione divitias habent, non sunt ita liberales sicut qui ab aliis acceperunt, ut dicit philosophus in 4 Ethic. Sed pueri qui baptizantur, quasi ab aliis Baptismum suscipiunt; adulti autem ex seipsis ad Baptismum accedunt. Ergo magis afficerentur ad fidem Christianam, quae in Baptismo suscipitur, si baptizarentur adulti, quam si baptizarentur infantes.

[14137] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, medicina debet quam citius

morbo apponi. Sed Baptismus est medicina contra originale peccatum, quod etiam in pueris est. Ergo debet eis Baptismus dari statim.

[14138] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, melius est impedire malum ne fiat, quam jam factum destruere. Sed per Baptismum debilitatur fomes, ne dominetur in nobis, et in peccatum actuale ne nos praecipitet; et sic in pueritia susceptus futura peccata impedit. Ergo melius est tunc dari Baptismum quam postea ad destruendum peccata praeterita.

Quaestiuncula 3

[14139] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod adultis usu rationis carentibus Baptisma dari non debeat. In adultis enim non solum per Baptismum originale, sed etiam actualia peccata solvuntur. Sed contra actuale peccatum quod quis ex seipso commisit, requiritur proprius motus liberi arbitrii. Ergo his adultis qui usum liberi arbitrii non habent, Baptismus dari non debet.

[14140] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nulli contradicenti sacramentum exhiberi oportet. Sed quandoque amentes et furiosi contradicunt. Ergo eis Baptismus dari non debet.

[14141] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, dormientes secundum philosophum, vivunt vita plantae. Sed Baptismus non datur nisi viventi vita humana, quae est secundum animam rationalem. Ergo dormienti Baptismus dari non oportet.

[14142] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit 4 Confess., de amico suo, qui cum desperaretur, baptizatus est nesciens; et tamen in ipso Baptismus efficaciam habuit: quod patet ex hoc quod postea perversae suasioni contradixit. Ergo etiam carentibus usu rationis Baptismus dari potest.

[14143] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, pueri, qui nunquam habuerunt usum rationis, baptizantur. Ergo multo amplius illi qui aliquando habuerunt, quamvis nunc non habeant.

Quaestiuncula 1

[14144] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod diversi status mundi comparantur diversis aetatibus unius hominis, sicut Augustinus dicit in Lib. 83 quaestionum. Unde sicut nullus status mundi fuit in quo esset humano generi praeclusa via salutis, ita nulla aetas hominis unius est in qua sibi via salutis praecludatur. Unde cum in pueris sit peccatum originale, per quod a consecutione aeternae salutis impediuntur, oportet quod

eis adhiberi possit aliquod remedium ad removendum praedictum impedimentum. Hoc autem est Baptismus. Unde divinae misericordiae contradicit qui negat Baptismum parvulis posse exhiberi; et propter hoc haereticum est hoc dicere.

[14145] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pueri quamvis non habeant actum fidei, habent tamen habitum, quem in Baptismo suscipiunt, sicut et habitus aliarum virtutum. Sed si verbum domini intelligatur de actu fidei, tunc referendum est ad illos tantum qui per doctrinam apostolorum imbuendi erant, de quibus praedixerat: *praedicate Evangelium omni creaturae*; nulli enim eorum quibus Evangelium praedicandum erat, Baptismus dari debebat, nisi crederet.

[14146] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obligatio in Baptismo non fit ad aliquid ad quod non omnis homo teneatur.

[14147] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut ille qui ascribitur ad militiam non oportet quod statim in pugnam vadat, sed quando opportunitas imminet; ita nec ille qui in Baptismo ascribitur ad divinas actiones, oportet quod statim ad eas admittatur, sed quando tempus opportunum fuerit.

Quaestiuncula 2

[14148] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod magis laudabile est quod pueri quam citius poterint baptizentur commode, non expectata perfecta aetate, propter tres rationes. Primo, quia propter imbecillitatem naturae de facili mori possunt et damnari; unde ut damnationis periculum evitetur, debent Baptismo praeveniri. Secundo propter infestationes Daemonum, qui non habent tantam potestatem in pueris baptizatis ab originali mundatis, quantum in illis qui adhuc originale habent, neque quantum ad nocumenta spiritualia, neque quantum ad nocumenta corporalia. Tertio, quia in pueritia facilius homo ad aliqua inducitur, et firmius inhaeret, secundum quod philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1: *non parum differt ex juvene confestim assuefieri, sed multum; magis autem omne*; et hanc causam assignat Dionysius in fine Eccles. Hierarc. dicens: *tradit autem puerum sacris symbolis*, idest sacramentalibus signis, *summus sacerdos, ut cum eis conversetur, et neque formetur in vitam alteram, nisi divina contemplantem semper.*

[14149] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus suscepit Baptismum quasi ipsum instituens vel consecrans. Hoc autem ad doctoris vel sacerdotis officium pertinet, nuntiare viam salutis; et ideo ante tempus perfectae aetatis, quod competit esse in doctore vel sacerdote, baptizari non debuit. Nec est simile de aliis qui Baptismum suscipiunt, ut ab eo juventur.

[14150] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in Bap-

tismo confertur gratia ad bene vivendum, et peccata tolluntur praeterita, et impediuntur futura; et ideo quamvis Baptismus in fine vitae susceptus plura peccata praeterita tolleret, tamen pauciora impediret, et ad pauciora bona promoveret; et ideo minus esset utilis. Praeterea multis casibus subjacet humana vita, et posset contingere ut qui Baptismum in fine accipere expectaret, morte subita praeventus expectatione sua fraudaretur.

[14151] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia baptismalis non est per acquisitionem hominis, sed dono Dei. Praeterea status paupertatis ante divitias acquisitas non inclinat affectum ut homo paupertatem sequatur, sed magis ut paupertatem fugiat; status autem peccati ante gratiam vel virtutem relinquit propter assuetudinem inclinationem in anima ut facilius in peccatum labatur; et ideo non est simile de acquisitione pecuniae, et gratiae vel virtutis.

Quaestiuncula 3

[14152] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de amentibus distinguendum est. Quidam enim sunt qui ex nativitate amentes fuerunt, et nunquam habent aliqua lucida intervalla; et de talibus videtur esse idem judicium quod de pueris. Quidam autem amentiam incurrerunt ex infirmitate vel aliquo hujusmodi, et habent aliqua lucida intervalla; et de istis dicendum est, quod si antequam amentiam incurrerunt, vel dum habent lucida intervalla, fuerunt in proposito Baptismum suscipiendi, si necessitas sit, possunt baptizari, et Baptismi sacramentum suscipiunt, et rem sacramenti, etiam si tunc actu dissentiant quando baptizantur in amentia existentes. Si autem ante amentiam contradixerint, non recipiunt sacramentum neque rem sacramenti.

[14153] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in adulto qui habet usum rationis, disponit ad gratiam baptismalem suscipiendam motus liberi arbitrii quem habet dum baptizatur; ita in amente motus liberi arbitrii quem habebat dum sanae mentis erat.

[14154] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod effectus Baptismi in mente suscipitur, nec impeditur nisi ex contradictione mentis. Illi autem qui mentis usum non habent, non contradicunt mente, sed magis phantasia ducti; et ideo talis contradictio effectum Baptismi non impedit, quando mentis consensus praecessit.

[14155] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dormientes baptizandi non sunt, nisi periculum mortis immineat; et tunc similiter distinguendum est de dormientibus sicut de illis qui amentiam incurrunt post statum sanae mentis.

Articulus 2

[14156] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 tit. Utrum aliqua indispositio voluntatis humanae possit effectum Baptismi impedire

Quaestiuncula 1

[14157] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nulla indispositio voluntatis humanae possit effectum Baptismi impedire. Ea enim quae sunt a natura, sunt magis permanentia quam ea quae sunt a voluntate. Sed originale est peccatum naturae, quod Baptismi effectum non impedit. Ergo nec aliqua indispositio voluntatis Baptismum in suo effectu impedire potest.

[14158] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in naturalibus indispositio materiae non impedit effectum agentis totaliter, nisi quando contraria dispositio quae est in materia, est fortior quam virtus agentis, sicut patet de aquositate lignorum per comparationem ad calorem ignis. Sed virtus divina, quae in sacramentis secretius operatur salutem, ut Augustinus dicit, est potentior qualibet indispositione nostrae voluntatis. Ergo non potest propter indispositionem voluntatis effectus Baptismi totaliter tolli.

[14159] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Baptismus, sicut et alia sacramenta, instrumentum est divinae misericordiae operantis salutem. Sed divina misericordia operans salutem etiam voluntatem in bonum mutat per gratiam praevenientem. Ergo et Baptismus indispositionem voluntatis magis tollit quam ab ea impediatur.

[14160] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 2, super illud: *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*, dicit Ambrosius, quod gratia Dei in Baptismo non requirit nisi solam fidem et contritionem. Sed per haec duo tollitur omnis contrarietas voluntatis ad gratiam. Ergo requiritur ad Baptismum ut indispositio voluntatis tollatur.

[14161] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum, *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Sed ille qui habet indispositam voluntatem, non cooperatur Deo, immo magis in contrarium operatur. Ergo in Baptismo non justificatur.

Quaestiuncula 2

[14162] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hujusmodi voluntatis indispositio non debeat dici fictio. Secundum enim unumquodque genus peccati contingit voluntatem esse indispositam ad baptismalis gratiae susceptionem. Sed fictio est speciale peccatum,

quia opponitur speciali virtuti, scilicet veritati, ut patet per philosophum in 4 Ethic. Ergo non debet dici universale impedimentum baptismalis gratiae.

[14163] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod fictus est qui non credit. Sed sicut in Baptismo datur fides, ita et aliae virtutes, et praecipue caritas, per quam aliquis fit filius Dei. Ergo fictio non magis debet poni impedimentum Baptismi, quam opposita aliarum virtutum.

[14164] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum aliquo modo fictus est qui indevotus accedit. Sed indevotio potest esse sine peccato mortali; talis autem non habet aliquod impedimentum Baptismi. Ergo impedimentum Baptismi non debet dici fictio.

[14165] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum, alio modo dicitur fictus qui aliter celebrat. Sed qui non servat formam Ecclesiae, non confert sacramentum, neque suscipit. Ergo talis fictio non est sacramenti impedimentum.

[14166] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, fictus alio modo ab Augustino dicitur qui contemnit suscipere. Sed talis non suscipit. Ergo talis fictio non impedit sacramenti effectum.

Quaestiuncula 3

[14167] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod recedente fictione Baptismus effectum non consequatur. Opus enim mortuum nunquam vivificatur, ut infra, dist. 14, dicetur. Sed opus mortuum dicitur quod in peccato mortali factum est. Cum ergo ficte accedens ad Baptismum, in peccato mortali sit, Baptismus ille nunquam vivificari poterit, ut ei gratiam conferat.

[14168] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, effectus Baptismi est ab omni culpa et poena absolvere. Sed hoc non accidit recedente fictione: quia a poena peccatorum quae post Baptismum commisit, non absolvitur alias esset majoris efficaciae in ficte accedentibus quam in aliis, quibus ad deletionem sequentium peccatorum Baptismus non operatur. Ergo recedente fictione Baptismus non habet suum effectum.

[14169] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut aliquis ficte accedit ad Baptismum, ita etiam ad Eucharistiam. Sed recedente fictione Eucharistiae effectum non percipit qui prius fictus accesserat. Ergo nec etiam recedente fictione aliquis Baptismi effectum percipit.

[14170] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed causa impediens effectum Baptismi erat fictio. Ergo remota fictione Baptismus effectum suum habebit.

[14171] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, cuilibet culpae in statu viae potest

remedium adhiberi. Sed contra originalem culpam non est aliud remedium quam Baptismus. Ergo cum ficte accedentibus originale non remittatur, oporteret Baptismum iterari si recedente fictione Baptismus effectum suum non haberet quod est inconveniens et haereticum.

Quaestiuncula 1

[14172] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est effectus Baptismi. Primus est res et sacramentum, scilicet character. Et quia character non imprimitur ad praeparandum hominis voluntatem, ut aliquid bene fiat cum non sit habitus, sed potentia, ut dictum est, ideo hunc effectum voluntatis indispositio non impedit, dummodo aliqualis sit voluntas recipiendi sacramentum. Alius effectus est qui est res et non sacramentum, scilicet gratia, et quae ad ipsam consequuntur, per quae hominis voluntas praeparatur ut bene cooperetur; et ideo ad hunc effectum percipiendum non sufficit quaelibet voluntas sacramentum recipiendi, sed requiritur voluntas talis a qua removeatur omnis indispositio contraria gratiae baptismali quia contraria non se compatiuntur; unde manente contraria dispositione, Baptismus ultimum suum effectum habere non posset.

[14173] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale eo ipso quod non est voluntarium voluntate hujus personae, habet quod in voluntate, in qua ultimus effectus Baptismi effici debet, indispositionem aliquam non causet; et ideo effectum Baptismi impedire non potest.

[14174] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de ratione voluntatis est ut cogi non possit; et ideo non est similis ratio de indispositione voluntatis et aliarum rerum naturalium, quae per violentam actionem agentis dispositiones contrarias admittunt.

[14175] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in his quae ad esse naturae spectant, quaedam Deus operatur mediantibus rebus naturalibus, quaedam autem sibi reservavit, ita etiam in aliis quae ad gratiam pertinent, quaedam operatur mediantibus sacramentis, quaedam autem immediate operatur; et quandoque praeter legem naturae, sicut et miracula facit praeter rationes seminales seu naturales; et de hujusmodi est permutatio voluntatis eorum qui gratiae contrariam voluntatem habent non solum habitu (quod quandoque contingit in his qui non ficte accedunt, se ad gratiam disponentibus, quam in ipso momento Baptismi consequuntur), sed etiam eorum qui contrariam actu voluntatem habent, sicut de Paulo accidit; Act. 10.

Quaestiuncula 2

[14176] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquis alicujus agentis effectum percipere debeat, oportet quod se habeat in deb-

ita dispositione ad causam agentem, et ad effectum percipiendum; et ideo indispositio voluntatis, quae effectum ultimum Baptismi impedit est duplex: una secundum ordinem ad ipsum sacramentum; alia secundum ordinem ad effectum sacramenti. Ad ipsum autem sacramentum contingit voluntatem esse indispositam dupliciter: uno modo per subtractionem necessarii; alio modo per positionem contrarii. Quia autem omnis actio est per contactum; ideo necessarium est quod recipiens sacramentum quodammodo contingat ipsum et per intellectum quem quidem contactum facit fides et per affectum quem contactum facit devotio; et ideo indispositus reputatur et qui non credit, et qui indevotus accedit. Similiter autem duplex est contrarium, quod subtrahi oportet. Unum est ex parte eorum quae exterius aguntur; et sic indispositus est qui aliter celebrat. Aliud est ex parte virtutis intrinsecae, quae secretius operatur salutem; et sic indispositus est qui contemnit. Similiter autem per comparationem ad effectum Baptismi, oportet quod disponatur aliquis adhibendo necessarium, scilicet fidem, quae cor purificat, et quod removeat contrarium, scilicet peccatum, per contritionem; et ideo Ambrosius dicit quod non sunt necessaria ex hac parte nisi fides et contritio, tamen contritio etiam in devotione includitur.

[14177] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fictio proprie est cum aliquis aliquid ostendit dicto vel facto, quod non est in rei veritate. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo quando ex hac intentione aliquid dicitur vel fit, ut aliud ostendatur quam rei veritas habet; et tunc fictio est speciale peccatum, et sic non accipitur hic. Alio modo quando aliquid ostenditur quod rei veritas non habet dicto vel facto, etiam si non propter hoc dicatur vel fiat; et sic accipitur hic fictio. Quicumque enim ad Baptismum accedit, ostendit se veteri vitae abrenuntiare, et novam inchoare; unde si voluntas ejus adhuc in vetustate vitae remaneat, aliud ostendit quam sit in rei veritate; et ideo est fictio.

[14178] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in sacramentis praecipue fides operatur, per quam sacramenta quodammodo continuantur suae causae principaliter agenti, et etiam ipsi recipienti; et ideo defectus fidei specialius pertinet ad fictionem quae est in sacramentis, quam defectus aliarum virtutum.

[14179] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod devotio hic accipitur voluntas consequendi Baptismum totaliter, et quantum ad sacramentum et quantum ad rem sacramenti; et hujus devotionis defectus non potest sine peccato mortali esse; quamvis defectus devotionis prout importat fervorem caritatis in reverentia Dei et divinorum, possit esse sine peccato mortali.

[14180] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliter celebrans quandoque non variat ea quae sunt de essentia sacramenti, et tunc confertur sacramentum; sed non consequitur aliquis rem sacramenti, nisi suscipiens sacramentum sit immunis a culpa aliter celebrantis.

[14181] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non loquimur hic de contemptu quo aliquis abjicit sacramentum non recipiens ipsum, sed quo aliquis parvipendit non aestimans in eo esse efficaciam ad salvandum.

Quaestiuncula 3

[14182] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in Baptismo imprimitur character, qui est immediata causa disponens ad gratiam; et ideo, cum fictio non auferat characterem, recedente fictione, quae effectum characteris impediebat, character, qui est praesens in anima, incipit habere effectum suum; et ita Baptismus recedente fictione, effectum suum consequitur.

[14183] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus non habet efficaciam solum ex opere operante sed magis ex opere operato, quod est opus Dei et non hominis; et ideo non potest esse mortuum.

[14184] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus recedente fictione habet illum effectum quem prius habuisset, si fictio non fuisset; et ideo peccata praecedentia Baptismum remittit et quo ad culpam et quo ad poenam; sed peccata sequentia remittuntur virtute contritionis quae fictionem amovet, quantum ad culpam, sed non quantum ad poenam totaliter.

[14185] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Eucharistia non imprimitur character cujus virtute possit aliquis virtutem sacramenti percipere fictione recedente; et ideo non est simile.

Articulus 3

[14186] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 tit. Utrum praeter Baptismum fluminis debeant alia Baptismata esse

Quaestiuncula 1

[14187] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter Baptismum fluminis non debeant alia Baptismata esse. In omnibus enim quae sunt unius speciei, est unus modus generationis. Sed Baptismus est regeneratio in vitam spiritualem, quae est unius rationis in omnibus generatis. Ergo non debet esse regeneratio nisi unius modi, et ita tantum Baptismus fluminis.

[14188] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Baptismus condividitur contra alia sacramenta novae legis. Sed alia sacramenta non multiplicantur: non enim sunt plures confirmationes neque plura sacerdotia, et sic de aliis. Ergo praeter Baptismum etiam fluminis non debet esse aliquod Baptisma.

[14189] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sacramentum est genus Baptismi. Sed alia quae dicuntur Baptismata non sunt sacramenta, quia non servatur debita forma et debita materia. Ergo non sunt Baptismata.

[14190] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Damascenus determinat plura genera Baptismatum.

[14191] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Heb. 6, super: *Baptismatum doctrinae*, dicit Glossa: *plura dicit quia est Baptisma aquae, poenitentiae, et sanguinis.* Ergo sunt plura genera Baptismatum.

Quaestiuncula 2

[14192] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poenitentiae Baptismus non sufficiat ad salutem. Character enim baptismalis videtur esse de pertinentibus ad salutem, eo quod per ipsum distinguitur populus Dei a non populo Dei. Sed per Baptismum poenitentiae non imprimitur character. Ergo non sufficit ad salutem.

[14193] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, posita causa sufficiente superfluum videtur aliam causam addere. Si ergo Baptismus poenitentiae ad salutem sufficeret necessitate imminente, tunc aliquis necessitatis articulum evadens non deberet Baptismo aquae baptizari: quod falsum est.

[14194] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, aetas puerilis magis est ad misericordiam inclinans quam aetas perfecta, ut patet per Glossam Rom. 5 super illud: *vix pro justo quis moritur* et cetera. Sed pueris non remittitur peccatum originale pro sola fide et contritione aliorum, nisi Baptismus aquae eis adhibeatur. Ergo videtur quod nec adultis remittatur originale et actuale simul sine Baptismo aquae.

[14195] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, salus hominis cum sit de maximis bonis, non potest homini invito auferri. Sed in potestate hominis est impedire alium ne baptizetur Baptismo aquae. Ergo sine Baptismo aquae per solam fidem et contritionem potest esse salus.

[14196] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Rom. 6, 23, dicitur: *gratia Dei vita aeterna.* Sed contritio non est sine gratia. Ergo qui habet, fidem et contritionem, etiam sine Baptismo aquae salvatur.

Quaestiuncula 3

[14197] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Baptismus sanguinis non suppleat vicem Baptismi aquae. Baptismus enim aquae habet efficaciam ex opere operato, Baptismus autem sanguinis solum ex opere operante; unde sine caritate non prodest, ut dicitur 1 Corinth. 13. Sed in pueris nihil habet efficaciam ex opere operante, quia usum liberi arbitrii non habent. Ergo in eis Baptismus sanguinis non supplet vicem Baptismi aquae.

[14198] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in Baptismo sanguinis non est nisi poena et causa. Sed poena quandoque non est proportionata ad tollendam totam poenam debitam pro peccatis; nec etiam devotio ad causam passionis, cum quis pro Deo patitur, ad hoc sufficeret. Ergo Baptismus sanguinis non semper totam poenam debitam pro peccatis tollit, et ita non supplet in omnibus vicem Baptismi aquae.

[14199] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, alia multa sunt genera supererogationum, sicut virginitas, cui etiam debetur aureola; et doctrina, et hujusmodi. Sed haec non supplent locum Baptismi. Ergo nec martyrium, ut videtur.

[14200] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit de Cypriano, quod si quid in eo purgandum erat, passionis falce ablatum est. Ergo Baptismus sanguinis purgat universaliter, et etiam supplet locum Baptismi aquae.

[14201] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Baptismus aquae efficaciam habet ex passione Christi, cui nos conformat. Sed similiter Baptismus sanguinis nos passioni Christi conformat. Ergo supplet vicem Baptismi.

Quaestiuncula 4

[14202] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Baptismus aquae sit potior quam Baptismus sanguinis. Baptismus enim sanguinis efficaciam habet ex opere operante illius qui patitur, Baptismus autem aquae ex passione Christi. Cum ergo passio Christi sit efficacior quam opus operans alicujus puri hominis, Baptismus aquae nobilior erit quam Baptismus sanguinis.

[14203] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, per Baptismum aquae datur homini gratia per quam debetur ei aurea, sed per Baptismum sanguinis debetur homini aureola. Ergo cum aurea sit nobilior quam aureola, et Baptismus aquae erit nobilior quam Baptismus sanguinis.

[14204] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Glossa, Judic. 6: *Baptismus in sanguine puriores reddit quam Baptismus aquae.*

Quaestiuncula 1

[14205] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod proprie loquendo, unum est tantum Baptisma, quod in aqua celebratur sub determinata forma verborum, de qua dominus dicit Matth. ult., 19: *docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Alia autem dicuntur Baptismata per ordinem ad illud Baptisma; et hoc tripliciter. Primo dicitur aliquid Baptisma quasi signum hujus Baptismi; et sic diluvium dicitur Baptismus, inquantum significat nostrum Baptismum quantum ad salvationem spiritualis vitae ex salvatione humani generis tunc facta in arca, ut patet 1 Petr. 3, et transitus maris rubri, qui significat Baptismum nostrum quantum ad liberationem a servitute Daemonum, ut dicitur 1 Corinth. 10 et ablutiones quae fiebant in lege, quae significant nostrum Baptisma quantum ad purgationem peccatorum quae in ipso fit. Alio modo dicitur Baptisma quasi causa aliqua nostri Baptismi; et sic Baptismus Joannis dicitur Baptisma ut disponens ad nostrum Baptisma; et Baptisma quo Christus baptizatus est, ut dans efficaciam nostro Baptismo. Alio modo dicitur aliquid Baptismus secundum proportionem ad eumdem effectum; et sic dicitur Baptismus poenitentiae et Baptismus sanguinis de quibus Magister hic loquitur: vel quantum ad effectum secundarium, qui est consummatio in bono; et sic dicitur Baptismus spiritus, de quo dicitur Act. 1. Et haec novem genera Baptismatum ponit Damascenus; sed Magister hic tangit illa tantum quae habent convenientiam cum sacramento Baptismi in principali effectu.

[14206] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus sanguinis et Baptismus poenitentiae habent vim eamdem regenerandi cum Baptismo aquae; quia Baptismus sanguinis et poenitentiae non valent ad regenerationem nisi ei qui habet Baptismum aquae in proposito, scilicet quando articulus necessitatis non contemptus religionis sacramentum excludit, ut in littera dicitur, et sic quodammodo agunt in vi Baptismi aquae.

[14207] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod alia sacramenta non sunt tantae necessitatis sicut Baptismus; et ideo non oportuit quod haberent aliqua supplentia cum articulus necessitatis sacramentum excludit.

[14208] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod duo Baptismata de quibus Magister facit mentionem in littera, non conveniunt cum Baptismi sacramento in significando, sed solum in causando; et ideo non proprie possunt dici sacramenta: propter quod in littera dicitur quod tales suscipiunt rem sacramenti sine sacramento.

Quaestiuncula 2

[14209] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur ad salutem dupliciter. Uno modo simpliciter et absolute; et sic Baptismus poenitentiae sine Baptismo aquae non sufficit ad salutem. Alio modo secundum quid et in casu; et sic sufficit, quando articulus necessitatis sacramentum excludit ne actu percipi possit. Tunc enim

quamvis sit poenitentia sine Baptismo in actu est tamen cum desiderio et proposito Baptismi; et voluntas pro facto reputatur ei qui non habet tempus operandi.

[14210] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod eadem ratio est de charactere baptismali, et de ablutione aquae exteriori: quia utrumque simpliciter est necessarium ad salutem, sed in casu sufficit propositum, quando articulus necessitatis sacramentum excludit.

[14211] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet bene, si Baptismus poenitentiae esset simpliciter et absolute ad salutem sufficiens.

[14212] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis puerorum aetas sit magis miserabilis, tamen oportet si salvari debeant, quod in eis aliqua causa salutis sit. Et quia per proprium motum liberi arbitrii salvari non possunt, oportet quod per sacramentum Baptismi salventur. Plus enim valet adulto fides propria, quam parvulo fides aliena. Quod enim aliquando fides aliena puero ad salutem sufficiebat cum aliqua protestatione hoc erat inquantum illa protestatio habebat vim sacramenti quam nunc habet Baptismus aquae.

Quaestiuncula 3

[14213] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, inquantum eam sacramentaliter repraesentat; Baptismus autem sanguinis passioni Christi conformat realiter, non sacramentali repraesentatione; et ideo in his quae sacramentalia sunt Baptismus sanguinis non supplet vicem Baptismi aquae, sicut est impressio characteris et hujusmodi, sed in eo quod est res tantum, supplet totaliter vicem Baptismi aquae quando articulus necessitatis sacramentum excludit. Sicut enim in Baptismo aquae liberatur homo ab omni culpa praecedente et poena, ita in Baptismo sanguinis.

[14214] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus sanguinis non habet hoc tantum ex opere operante, neque quantum ad poenam qua aliquis martyrium excipit: quam contingit non esse sufficientem ad satisfaciendum pro peccato; neque quantum ad devotionem justae voluntatis: quia contingit quod voluntate majori caritate informata aliquis sine martyrio non potest ab omni poena liberari, sed hoc habet ex imitatione passionis Christi; unde de martyribus dicitur Apocal. 7, 14: *laverunt stolas suas in sanguine agni*; et ideo pueri quamvis liberum arbitrium non habeant, si occidantur pro Christo, in suo sanguine baptizati salvantur.

[14215] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis illa poena in se considerata, non esset sufficiens ad liberandum ab omni poena peccati, tamen relata ad causam passionis, accipit efficaciam a passione Christi, cui aliquis per talem poenam conformatur, et ex hoc ab omni poena absolvere potest.

[14216] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in aliis supereroga-

tionis vel perfectionis operibus vel statibus, non est ita expressa conformitas ad passionem Christi sicut in Baptismo sanguinis, neque etiam in Baptismo poenitentiae; et ideo non oportet quod in eis omnis poena dimittatur. Tamen in vitis patrum dicitur, quod quidam patrum vidit eamdem gratiam descendentem super eum qui habitum religionis assumit, et super eum qui baptizatur. Sed hoc non est, quia talis a satisfactione absolvatur, sed quia eo ipso quod suam voluntatem etiam in servitutem redigit propter Deum, plenarie jam pro omni peccato satisfecit, quia eum cariorem habet omnibus rebus mundi, de quibus tantum posset dare quod eleemosynis omnia peccata redimeret, etiam quantum ad poenam.

Quaestiuncula 4

[14217] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod uterque Baptismus habet efficaciam a passione Christi, secundum quod ei conformat. Et quia Baptismus aquae conformat ei sacramentali significatione, Baptismus autem sanguinis realiter; ideo quantum ad sacramentalia excedit Baptismus aquae, sicut est impressio characteris, et hujusmodi; sed quantum ad ea quae sunt res sacramenti, excedit Baptismus sanguinis, quia et gratia in Baptismo sanguinis magis augetur habenti, et amplior datur non habenti, si impedimentum non adsit; et remissio peccatorum quamvis non sit plenior, quia uterque omnem poenam et culpam tollit, tamen est in Baptismo sanguinis efficacior et fructuosior, quia secundis maculis non inquinatur, ut Damascenus dicit. Quod enim quidam dicunt, quod in Baptismo sanguinis gratia non confertur, apparet falsum esse in pueris qui pro Christo occiduntur, et etiam in adultis, quibus potest in ipso actu passionis gratia dari, sicut et in Baptismo aquae, si se ad eam disposuerint, et obicem aliquem non ponant spiritui sancto. Et hoc patet per Augustinum, qui loquens de comparatione horum Baptismatum, ait: *baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, martyr coram persecutore; ille post professionem aspergitur aqua, hic sanguine; ille per impositionem manus pontificis recipit spiritum sanctum, hic templum efficitur spiritus sancti.* Nullus autem efficitur templum spiritus sancti nisi gratiam accipiendo.

[14218] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam Baptismus sanguinis efficaciam habet a passione Christi, cui expressius conformat quam Baptismus aquae.

[14219] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in Baptismo sanguinis aliquis non solum aureolam meretur, sed etiam auream per gratiam tunc collatam, vel augmentatam.

Expositio textus

[14220] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 3 a. 3 qc. 4 expos. *Omnes parvuli qui in Baptismo ab originali mundantur, sacramentum et rem suscipiunt.* Non tamen soli parvuli, sed etiam adulti quandoque. Tamen de parvulis non est dubium quin recipiant; de adultis autem est, quia per fictionem impediri possent; et ideo parvulis potius exemplificat. *Nisi poeniteat, eum veteris vitae.* Contra. Ergo Baptismus non est primum sacramentum, sed poenitentia. Et dicendum, quod loquitur de poenitentia prout est virtus, non prout est sacramentum. *Non redire dimissa* etc., hoc qualiter verum sit, infra, dist. 22, quaest. 1, art. 1, in corp., dicetur. *Induunt homines Christum aliquando* et cetera. Induere Christum nihil aliud est quam Christi similitudinem assumere; quod contingit exterius per sacramentalem repraesentationem, et interius per realem imitationem. *Nec tantum passio vicem Baptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum.* Contritio non totaliter supplet: quia non semper a tota poena absolvit, quamvis absolvat ab omni culpa. *Neque enim ille latro pro nomine Christi crucifixus est.* Contra est quod Hieronymus dicit, quod Christus homicidii poenam in illo latrone fecit esse martyrium. Et dicendum quod habuit aliquid de martyrio, scilicet poenam, et justam voluntatem; et aliquid defecit ad martyrium, scilicet causa; sicut in innocentibus defuit justa voluntas; sed fuit poena et causa. *Quem regeneraturus eram, amisi.* Amisisse se eum dicit, quia gaudium et meritum quod de baptizatione ejus habiturus erat, amisit differens Baptismum ejus usque ad solemne tempus secundum morem Ecclesiae qui tunc erat, vel usque ad perfectam instructionem. Iste autem gratiam Baptismi non amisit, quia cum desiderio ejus decessit; et hoc est verum quantum ad remissionem culpae, sed non quantum ad remissionem omnis poenae. *Ubi tota sacramenta Baptismi complentur.* Verum est quantum ad id quod est tantum res in sacramento. *Aeterno supplicio puniendos*, supplicium improprie nominat poenam damni, quam solam pueri sustinebunt, ut in 2 Lib., dist. 33, quaest. 2, art. 2, dictum est. *Quia fidelium consortio non separantur.* Orationes tamen illae non sunt pro eis suffragia, sed gratiarum actiones.

Distinctio 5

Quaestio 1

Prooemium

[14221] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de Baptismo per comparationem ad recipientes, hic determinat de ipso per comparationem ad dantes; et dividitur in duas partes: in prima ostendit a quibus dari possit Baptismus; in secunda a quibus et qualiter dari debeat, 6 dist.: *nunc quibus liceat baptizare, addamus.* Prima in tres: in prima ostendit a quibus dari possit Baptismus, quia a bonis et a malis; in secunda assignat hujus rationem, ibi: *quia ministerium tantum habent, non potestatem Baptismi*; in tertia removet quamdam dubitationem, ibi: *hic quaeritur quae sit potestas Baptismi quam Christus sibi retinuit.* Hic est duplex quaestio. Prima de potestate baptizandi. Secunda de ipsis baptizantibus. Circa primum quaeruntur tria: 1 quam potestatem Christus, secundum quod homo, in baptizando habuit; 2 quam ministris contulerit; 3

quam conferre potuerit, sed non contulit.

Articulus 1

[14222] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 tit. Utrum Christus, secundum quod homo, habuit potestatem dimittendi peccata

[14223] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuit potestatem dimittendi peccata. Matth. 9, 6, dicitur: *ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, dixit paralytico: surge, et ambula.* Sed non oportebat signum ostendere ad probandum quod Deus haberet potestatem dimittendi peccatum: quia hoc Judaei confitebantur. Ergo etiam secundum quod homo habuit hanc potestatem.

[14224] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Christus, secundum quod homo, est redemptor, ut in 3, dist. 19, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est. Sed non potest aliquis liberari a servitute peccati nisi sibi peccatum dimissum sit. Ergo Christus, secundum quod homo, habuit potestatem dimittendi peccata.

[14225] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, super illud Joan. 5: *sicut pater suscitat mortuos* etc., dicit Augustinus: *judicat, et suscitat corpora, non pater, sed filius, secundum humanitatis dispensationem, qua minor est patre.* Sed suscitatio corporum attestatur suscitationi animarum, quae fit per dimissionem peccati. Ergo Christus, secundum quod homo, potuit peccatum dimittere.

[14226] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, majus est imperium ejus quam invocatio nominis ejus. Sed ad invocationem nominis Christi dabatur Baptismus et remissio peccatorum in primitiva Ecclesia. Ergo et ipse Christus suo imperio poterat peccata dimittere.

[14227] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, Christus amplioris gloriae prae Moyse habitus est, quia non sicut servus vel minister, sicut Moyses, est in domo Dei, sed sicut dominus et heres, ut dicitur Hebr. 3. Sed si non haberet potestatem dimittendi peccatum, secundum quod homo, non esset sicut dominus, sed solum sicut minister, sicut et alii. Ergo habet potestatem dimittendi peccata.

[14228] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, illud quod est solius Dei, non convenit Christo inquantum est homo. Sed dimittere peccatum est hujusmodi; ut patet Isai. 43: *ego sum*

qui deleo iniquitates tuas propter me. Ergo non convenit Christo.

[14229] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nulli dimittitur peccatum, nisi per spiritum sanctum. Sed Christus, secundum quod homo, non poterat dare spiritum sanctum, ut dist. 15, 1 Lib., quaest. 5, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est. Ergo non potest remittere peccata secundum quod homo.

[14230] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod Christus secundum quod est filius Dei, est vita quae vivificat animas. Sed quod convenit sibi inquantum est filius Dei, non competit ei secundum quod est homo. Ergo vivificare animas remittendo peccata, non competit ei secundum quod homo.

[14231] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod triplex est potestas absolvendi a peccato in Baptismo. Una potestas auctoritatis; et haec solius Dei est, quia propria virtute peccata dimittit, quasi principalis causa remissionis peccati; unde tali potestate Christus, secundum quod homo, peccata remittere non poterat. Alia potestas est ministerii, quae eis competit qui sacramenta dispensant, in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Tertia est media inter has duas, quae dicitur potestas excellentiae; et hanc Christus prae aliis habuit. Attenditur autem haec excellentia quantum ad tria. Primo quantum ad hoc quod ex merito passionis ejus Baptismus efficaciam habet, non autem ex merito alicujus alterius baptizantis; unde non est melior Baptismus a meliore baptizante datus. Secundo quantum ad hoc quod Christus sine sacramento sacramentorum effectum conferre poterat quasi dominus et institutor sacramentorum; quod de aliis non est verum. Tertio quantum ad hoc quod ad invocationem nominis ejus dabatur remissio peccatorum in Baptismo in primitiva Ecclesia. Sed quia secundae rationes videntur procedere de prima potestate, ideo concedendae sunt illae, et respondendum est ad primas.

[14232] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod filius hominis habebat potestatem auctoritatis dimittendi peccata, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus; et ideo per miraculum ostensum hic probatur quod ille homo esset Deus, cui natura obediebat quasi proprio creatori.

[14233] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod redemptor dicitur dupliciter. Uno modo propter usum potestatis auctoritativae in absolvendo a peccato, et sic Christus secundum quod Deus, redemptor est. Alio modo propter effectum humilitatis; et sic competit ei secundum quod homo, inquantum per humilitatem passionis nobis remissionem meruit peccatorum; et hoc pertinet ad potestatem excellentiae, ut dictum est.

[14234] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potestas quam Christus secundum quod homo habuit suscitandi corpora, non est potestas tantum ministerii, sicut et Petrus mortuos suscitavit; neque est iterum potestas auctoritatis, quia hoc solius Dei est: sed est potestas cujusdam excellentiae, quae ei competit ex unione ad Deum, ut scilicet imperio, non prece, mortuos suscitaret: et similiter habuit potestatem excellentiae in remittendo peccata.

[14235] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod ad

invocationem nominis ejus conferebatur remissio peccatorum in Baptismo, pertinet ad potestatem excellentiae.

[14236] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non habuit tantum ministerii potestatem, sed altiorem, ut dictum est.

Articulus 2

[14237] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus ministris contulerit potestatem cooperandi ad interiorem emundationem

[14238] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ministris contulerit potestatem cooperandi ad interiorem emundationem. Ministris enim data est aliqua spiritualis potestas. Sed ad emundationem corporalem non requiritur aliqua spiritualis potestas, sed sufficit corporalis. Ergo ministri cooperantur ad emundationem interiorem.

[14239] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut sanctificatio quaedam adhibetur rebus sacramentalibus, ita etiam ministris sacramentorum. Sed res sacramentales ex sanctificatione invisibilem gratiam continent et conferunt, secundum Hugonem de sancto Victore. Ergo ministri sanctificati, in sua sanctificatione ad interiorem emundationem, quae est per gratiam, operantur.

[14240] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, inter creaturas dignior est creatura rationalis quam aliqua forma accidentalis. Sed gratia operatur interius ad peccati remissionem. Ergo et homo multo fortius habet potestatem interius cooperandi.

[14241] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omnis actio alicujus formae attribuitur habenti formam illam, quia calor agit secundum calidum. Sed remissio culpae est actio gratiae. Ergo habenti gratiam competit cooperari ad remissionem culpae.

[14242] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, secundum Dionysium, ad ministros Ecclesiae pertinet purgare, illuminare, perficere. Sed purgatio in Ecclesia fit a sordibus mentis. Ergo ministri Ecclesiae cooperantur ad interiorem emundationem.

[14243] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, emundatio interior a peccatis fit per spiritum sanctum. Sed ministri Ecclesiae non dant spiritum sanctum. Ergo nec cooperantur ad interiorem emundationem.

[14244] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, majus est justificare impium quam creare

caelum et terram. Sed in creatione caeli et terrae nihil Deo cooperatur. Ergo nec in justificatione impii.

[14245] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, hominis operatio etiam in actibus hierarchicis est sub operatione Angeli, ut dicit Dionysius. Sed Angeli non possunt imprimere in affectum, ut in 2 Lib., dist. 8, qu. 1, art. 5, dictum est. Ergo cum affectum oporteat a peccatis mundari, videtur quod nec cooperentur ad emundationem interiorem.

[14246] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cooperari alicui agenti dicitur quatuor modis. Uno modo sicut adjuvans ei cui auxilium praebet, cooperatur. Alio modo sicut consilium praebens. Tertio modo sicut quo mediante agens primum suum effectum inducit, sicut cooperantur instrumenta principali agenti. Quarto modo sicut disponens materiam ad effectum agentis principalis suscipiendum. Primis ergo duobus modis in nulla actione aliquid Deo cooperatur propter perfectam ejus potentiam, quae auxilio non indiget, et propter perfectam sapientiam, quae non indiget consilio, Isai. 40, 13: *quis adjuvit spiritum domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Sed tertio modo cooperatur aliqua creatura Deo in aliqua actione, non tamen in omnibus. Cum enim Deus sit primum agens omnium naturalium actionum, quidquid natura agit, hoc efficit quasi instrumentale agens cooperans primo agenti, quod est Deus. Sed quaedam sunt quae sibi Deus retinuit, immediate ea operans; et in his creatura Deo non cooperatur hoc tertio modo, sed quarto modo potest ei cooperari; sicut patet in creatione animae rationalis, quam immediate Deus producit, sed tamen natura disponit materiam ad animae rationalis receptionem. Et quia recreatio animae rationalis creationi ipsius respondet, ideo in emundatione ipsius immediate operatur; nec aliquis ei quantum ad hoc cooperatur tertio modo, sed quarto; et hoc dupliciter: vel ex opere operante, sive docendo, sive merendo; et sic homines ei cooperantur in peccatorum remissione, de quibus dicitur 1 Corinth. 3, 9: *Dei adjutores sumus*, vel ex opere operato, sicut qui conferunt sacramenta, quae ad gratiam disponunt, per quam fit remissio peccatorum; et haec est cooperatio ministerii, quae ministris Ecclesiae competit, de quibus dicitur 1 Corinth. 4, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi.*

[14247] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potestas spiritualis quae ministris Ecclesiae conceditur, ad aliquid interius se extendit, sicut virtus sacramentalis sed non ad collationem gratiae, per quam est remissio peccatorum, nisi dispensando, sicut et de sacramentis dictum est.

[14248] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

[14249] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia non remittit culpam effective, sed formaliter, sicut albedo aufert nigredinem; et ideo non sequitur quod creaturae rationali competat, quae non est forma.

[14250] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod est duplex operatio formae alicujus: scilicet prima, quae pertinet ad informationem subjecti sicut scientia et secunda, quae dicitur usus vel actio, sicut considerare. Primam ergo operationem non participat habens

formam, sed solum secundam. Remittere autem culpam competit gratiae quantum ad operationem primam; sicut albedo eadem ratione qua facit album, aufert et nigredinem a subjecto in quo est; et ideo non oportet quod habens gratiam, hoc per gratiam participet.

[14251] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod purgatio, de qua Dionysius loquitur, est a tenebris ignorantiae, sicut ipsemet dicit; unde magis pertinet ad intellectum quam ad affectum.

Articulus 3

[14252] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 tit. Utrum ministris conferri potuerit a Deo potestas cooperationis

Quaestiuncula 1

[14253] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ministris conferri potuit a Deo potestas cooperationis. Nam super illud Joan. 1: *hic est qui baptizat*, dicit Augustinus, quod Joannes dicit, quod potestatem mundandi a peccatis Christus dare potuit, sed non dedit: dedit autem potestatem ministerii. Ergo videtur quod potuerit dare, potestatem cooperationis.

[14254] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, major est potestas auctoritatis quam cooperationis. Sed super illud 1 Corinth. 1: *divisus est Christus?* Dicit Glossa, quod potuit eis dare potestatem baptizandi quibus contulit ministerium. Ergo multo fortius potuit dare cooperationem interius emundandi.

[14255] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, plus est expellere Daemonem quam seminatum per ipsum, scilicet peccatum. Sed Deus dedit hominibus potestatem Daemones expellendi, ut patet Luc. 10. Ergo multo fortius potuit dare potestatem expellendi peccatum.

[14256] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omne agens oportet quod sit simul cum patiente, ut probatur in 7 Phys. Sed non potest conferri alicui creaturae quod illabatur in animam rationalem. Ergo non potest conferri quod cooperetur ad interiorem emundationem.

[14257] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, gratia est quaedam inchoatio gloriae. Sed non potest alicui creaturae communicari quod ab ipsa sit gloria, sicut neque quod sit summum bonum. Ergo potestas cooperationis ad gratiam habendam, per quam fit peccatorum remissio, homini conferri non potuit.

Quaestiuncula 2

[14258] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec potestas excellentiae. Quia Matth. 25, dicitur, quod dedit unicuique secundum propriam virtutem. Sed non dedit potestatem excellentiae nisi soli Christo. Ergo non potuit aliis conferri.

[14259] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, potestas excellentiae competit Christo, secundum quod meritum ejus operatur ad remissionem omnium peccatorum, ut dictum est. Sed hoc non competit Christo nisi secundum quod ejus meritum habet quamdam infinitatem, ut in 3 Lib. dictum est, dist. 18, quaest. 2, art. 6, quaestiunc. 1, et dist. 19, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1. Cum ergo habere efficaciam infinitam in merendo non possit alicui creaturae purae conferri, videtur quod nec potestas excellentiae.

[14260] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, potestas excellentiae competit Christo secundum quod est caput Ecclesiae de cujus plenitudine omnes accipimus. Sed hoc competit ei quia est unigenitus a patre, ut dicitur Joan. 1. Ergo nulli purae creaturae communicari potuit.

[14261] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quidquid competit Christo secundum quod homo, potest et alii homini communicari. Sed potestas excellentiae, ut dictum est, competit Christo secundum quod homo est. Ergo potest aliis hominibus communicari.

[14262] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, ad potestatem excellentiae pertinet quod ad invocationem nominis Christi remissio peccatorum in ipso detur. Sed potuit etiam hoc Deus conferre Petro vel Paulo, ut ad invocationem nominis ejus Baptisma conferretur, ut dicit Glossa 1 Corinth., 1. Ergo potestas excellentiae potuit aliis conferri.

Quaestiuncula 3

[14263] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod potentia creandi potuerit creaturae communicari. Plus enim Deus potest facere quam homo possit intelligere; quia *non est impossibile apud Deum omne verbum*, ut dicitur Luc. 1, 37. Sed quidam philosophi posuerunt in aliquibus creaturis potentiam creandi, sicut Avicenna, qui dicit, quod intelligentia prima producit secundam, et sic deinceps. Ergo Deus posset hoc creaturae communicare.

[14264] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nihil potentiae divinae absolute acceptae subtrahendum est quod in se contradictionem non implicat vel defectum. Sed quod aliqua creatura habeat potentiam creandi hoc nullam contradictionem implicat, ut videtur; neque in aliquem defectum sonat, immo magis in perfectionem divinam: quia perfectum est quod potest alterum facere quale ipsum est, ut dicitur in 4 Meteor.; et sic non ponit imperfectionem in Deo, quod ipse creator alios creatores constituat. Ergo hoc potentiae ejus subtrahendum non est.

[14265] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, forma est nobilior quam materia. Sed aliquibus creaturis collatum est ut possint producere formas. Ergo et potuit creaturae conferri ut possit producere materiam; et hoc est creare: ergo potentia creandi creaturae communicari potuit.

[14266] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, quanto est major resistentia tanto est major difficultas in actione. Sed contrarium magis resistit actioni quam non ens, quod non potest agere. Si ergo creaturae collatum est ut possit aliquid ex contrario facere, multo fortius potuit ei conferri ut possit aliquid ex non ente facere, quod est creare.

[14267] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 5 Sed contra, creaturae non potest conferri quod habeat potentiam infinitam, cum sit essentiae finitae. Sed creatio est opus potentiae infinitae, quod patet per distantiam infinitam quae est inter ens et non ens. Ergo potentia creandi creaturae communicari non potuit.

[14268] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 6 Praeterea, creatori debetur latria. Sed hoc non potest creaturae communicari ut ei latria debeatur, sicut nec quod sit Deus. Ergo creaturae non potest communicari potentia creandi.

[14269] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 7 Praeterea, nihil agit nisi secundum quod est actu. Sed creaturae non potest communicari quod sit actus purus. Ergo non potest sibi communicari quod agat se tota; ergo neque quod agat totum quod est in re, quod est creare.

Quaestiuncula 1

[14270] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dupliciter dicitur aliquid non posse communicari alicui creaturae: aut quia nulli creaturae communicari potest aut quia alicui potest communicari sed non isti. Quidquid enim communicatum alicui traheret ipsum extra terminos suae speciei, non potest sibi communicari sicut equo non potest communicari quod habeat rationem, quamvis hoc communicatum sit homini. Quod autem communicatum alicui trahit ipsum extra terminos creaturae non potest alicui creaturae communicari. Potestas ergo auctoritatis communicata alicui traheret ipsum extra terminos creaturae: quia non potest esse quod creatura sit agens principale respectu nobilissimi effectus, quo ultimo fini conjungimur, cujusmodi est gratia per quam fit remissio peccatorum. Et ideo omnes dicunt, quod potestas auctoritatis nulli creaturae communicari potuit. Sed de potentia cooperationis est duplex opinio. Magister enim in littera videtur dicere, quod potentia cooperationis ad emundationem interiorem possit alicui creaturae conferri, quamvis non sit collata: quod non potest intelligi de cooperatione quae fit per modum dispositionis quia haec collata est ministris Ecclesiae, ut dictum est. Alii autem dicunt contrarium, quod conferri non potuit. Utraque autem opinio aliquo modo sustineri potest. Cooperatur enim aliquid Deo instrumentaliter duobus modis. Uno modo ita quod per virtutem aliquam habentem esse absolutum et completum in natura operetur ad ef-

fectum aliquem producendum non solum secundarium, sed principalem, sicut ignis cooperatur Deo in generatione ignis alterius; et hoc modo accipiendo cooperationem, non poterat conferri homini ut Deo cooperetur in interiori mundatione quae fit per gratiam: quia gratia elevat hominem ad vitam quandam quae est supra conditionem omnis naturae creatae; est enim esse gratiae supra esse naturale et hominis et Angeli, quae sunt supremae creaturae; et ideo agens quod propria virtute sibi animam assimilat per gratiam, oportet quod sit supra omnem virtutem creatam, et sic talis cooperatio excedet terminos creaturae. Alio modo aliquid cooperatur Deo non per virtutem quae habeat esse perfectum in natura, neque ad ultimum principalem effectum directe pertingendo, sicut de sacramentis in 1 dist., qu. 1, art. 4, dictum est, et hoc modo cooperari Deo in interiori emundatione, ut quidam dicunt, disponendo, potuit homini conferri sine sacramentis, sicut sacramenta praebendo facit; et hoc modo cooperari pertinet ad potestatem excellentiae in Christo, ut dictum est.

[14271] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de potestate excellentiae quam Christus habuit etiam secundum quod homo; quae includit potestatem cooperationis secundo modo dictae; non autem de potestate cooperationis primo modo dictae.

[14272] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod auctoritas ibi accipitur non respectu emundationis, sed respectu institutionis sacramentorum eis efficaciam praebendo per meritum baptizantis, quod ad potestatem excellentiae pertinet; et hoc potuit eis conferri. Vel dicendum, quod non loquitur de auctoritate prima sed de subauctoritate: quod patet ex eo quod sequitur in Glossa: *ita scilicet quod ipse principalis auctor existeret.*

[14273] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hominibus datur potestas expellendi Daemones quantum ad effectum nocumenti corporalis, quem in vexatis faciunt, non autem quantum ad effectum spiritualis nocumenti, quod est peccatum expellere, et a servitute Daemonis liberare. Joan. 8, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.*

Quaestiuncula 2

[14274] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestatem excellentiae Deus homini puro conferre potuit, sed tamen non fuit decens, ne spes in homine poneretur, et ut Ecclesiae unum caput esse ostenderet, a quo omnia membra spiritualem sensum et motum reciperent.

[14275] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de illis quae sunt necessaria ad perfectionem hominis vel quantum ad esse naturae vel quantum ad esse gratiae. Non enim oportet quod Deus homini dederit omnem gratiam gratis datam quam dare potest: quia divisiones gratiarum sunt, et dat unicuique sicut vult; 1 Corinth., 12.

[14276] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod homo purus cooperaretur Deo in interiori emundatione modo praedicto non oportet quod haberet efficaciam infinitam in merendo, quamvis Christus quodammodo habuerit infinitatem in merendo: quia non cooperaretur respectu omnium, nec ita plene sicut Christus.

[14277] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia capitis in Christo distinguitur a gratia unionis: quamvis ex ipsa unione per quamdam condecentiam plenitudo omnis gratiae, et capitis et singularis personae in illa anima fuerit. Nec tamen sequitur, si alicui quantum ad aliquid potestas excellentiae conferretur, puta quod in nomine ejus Baptismus daretur vel quod meritum ejus aliquo modo operaretur ad effectum Baptismi in illo baptizato, quod esset simpliciter caput.

Quaestiuncula 3

[14278] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod communis opinio habet, quod creatio non potest alicui creaturae communicari: quia est opus infinitae potentiae, propter distantiam infinitam quae est inter simpliciter ens et simpliciter non ens, inter quae est mutatio creationis; potentia autem infinita non potest esse in essentia finita. Unde ex hoc ipso quod ponitur potentia infinita alicui communicari, ponitur consequenter quod illud habeat essentiam infinitam, et per hoc habeat esse non receptum, sed purum et simplex; et sic ponitur extra terminos creaturae; et ideo nulli creaturae secundum communem opinionem communicari potest talis potentia.

[14279] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illi philosophi qui hoc posuerunt, non intellexerunt plene rationem creationis, et quomodo requirit potentiam infinitam agentem; et ideo non intellexerunt incompossibilitatem suae positionis.

[14280] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc etiam implicat contradictionem, inquantum ponitur creaturam habere essentiam infinitam; et per consequens non esse creaturam; et sonat in defectum divinae majestatis, cui ponitur aliquid in essentiae infinitate posse aequari. Non enim oportet ut quod est perfectionis apud nos, scilicet posse aliquid facere aequale sibi sit perfectionis apud Deum ut scilicet possit facere aliquid aequale sibi.

[14281] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nullum agens creatum facit formam, quia formae non fiunt ut probatur in 7 Metaph., sed educuntur de potentia materiae. Sed materia non potest educi de potentia alterius; et ideo non est simile de forma et materia.

[14282] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod contrarium ex quo fit generatio, non impedit actionem agentis nisi dupliciter. Uno modo, debilitando virtutem agentis, quod etiam non est universaliter verum, sed in his tantum in quibus est mutua actio et

passio, unde hoc accidit. Alio modo, per se loquendo, elongando potentiam passivam patientis per indispositionem a receptione effectus agentis; et hoc est in omnibus. Constat autem quod nulla indispositio potest potentiam passivam tantum elongare ab effectu agentis percipiendo, quantum subtractio ipsius potentiae totaliter; et ideo multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario, simpliciter loquendo; quamvis secundum quid hoc habeat aliquam difficultatem quae non est in illo. Quia tamen Magister in littera dicit, quod potest creaturae communicari ministerium creationis et non auctoritatis: si quis vellet eum in hoc sustinere, posset dicere, quod tunc proprie aliquid creatur quando fit ex nullo praeexistente. Unde patet quod creatio de sui ratione excludit praesuppositionem alicujus praeexistentis. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ita quod excludat omne praeexistens et ex parte agentis et ex parte facti, ut scilicet creatio dicatur quando nec agit virtute alicujus prioris agentis nec factum sit ex aliqua praeexistente materia: et haec est potentia auctoritatis in creando, et est infinita; et ideo nulli creaturae communicari potest. Alio modo ita quod excludat praeexistens ex parte facti, sed non ex parte agentis, ut scilicet dicatur creatio, sed minus proprie, quando aliquid agens virtute alicujus prioris agentis ex non praesupposita materia aliquem effectum producit, et sic erit creationis ministerium; et ita aliqui philosophi posuerunt aliquas creaturas creare; et sic Magister dicit quod potuit communicari potentia creandi, non est autem alicui communicata.

[14283] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 5 Secundum hoc ergo ad quintum dicendum esset secundum Magistrum, quod distantia inter ens et non ens requirit absolute infinitatem potentiae in eo qui facit aliquid ex simpliciter non ente. Quod enim in motibus virtus moventis proportionetur distantiae quae est inter terminos, ideo contingit, quia ab illa distantia motus accipit quantitatem. Quanta enim est via, tantus est motus, ut dicitur in 4 Physic. Motus autem est proprius effectus virtutis moventis, inquantum hujusmodi, ei proportionatus. Sed in creatione non sic est: quia non ens purum non est per se terminus creationis, sed per accidens se habet ad ipsam: dicitur enim aliquid fieri ex non ente, idest post non ens. Unde creatio non habet quantitatem ex distantia non entis ad ens, sed ab ente quod creatur; et ideo non oportet quod potentia creantis proportionetur distantiae quae est inter ens et non ens, sed solum ei quod creatur, quod non est infinitum; et ideo non requiritur potentia infinita simpliciter, sed infinita secundum quid, scilicet non commensurata alicui materiae determinatae, sicut sunt omnia agentia naturalia et materialia: ignis enim non habet effectum nisi in aliqua materia determinata, quia virtus ejus materialis est. Et ideo etiam philosophi non posuerunt creationem secundo modo, nisi in substantiis incorporeis et immaterialibus. Vel dicendum, quod non est distantia infinita inter ens et non ens ex parte ipsius entis, nisi ens sit infinitum: quia tantum distat aliquid ab uno oppositorum, quantum participat de altero; unde non distat in infinitum a non esse nisi quod esse infinitum habet, scilicet Deus, cui quanto reliqua entia sunt proximiora, tanto magis a non esse distant, sicut Augustinus dicit in Lib. 12 Confession., quod Angelus factus est prope Deum, materia prope nihil. Sed verum est quod dicta distantia est quodammodo infinita ex parte non entis simpliciter, eo quod neque determinatam distantiam ab aliquo ente signato transcendit, quia nihil potest magis distare ab ente quam non ens. Contingit enim aliquam distantiam esse infinitam ex una parte et finitam ex altera, sicut quandocumque fit

comparatio finiti ad infinitum. Nisi enim esset aliquo modo talis distantia finita, non distaret minus una creatura a Deo quam altera; et nisi esset aliquo modo infinita, posset intelligi aliquid magis distans a creatura quacumque quam Deus. Creatio autem non respicit hanc distantiam ex parte non entis, sed magis ex parte entis, quod est creationis terminus.

[14284] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod latria debetur creatori inquantum ipse est primum agens, cujus virtute omnia alia agunt, et ipse non agit virtute alterius; et hoc non potest alicui creaturae communicari.

[14285] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis nulla creatura sit in qua non sit aliquid de potentia, ad minus secundum quod ejus natura se habet ad esse quod recipit a Deo sicut potentia ad actum; tamen aliqua creatura est in qua nihil de potentia remanet quae non sit completa per actum, sicut est Angelus; et ideo talis creatura se tota potest agere, quamvis primum principium suae actionis sit aliquid aliud ab ipsa, scilicet Deus, qui est primum agens.

Quaestio 2

Prooemium

[14286] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 pr. Deinde quaeritur, qui possint baptizare; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum possint baptizare tam ordinati quam non ordinati; 2 utrum possint baptizare tam boni, quam mali; 3 utrum possint baptizare tam homines quam Angeli.

Articulus 1

[14287] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 tit. Utrum nullus possit baptizare nisi habeat ordinem

Quaestiuncula 1

[14288] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus possit baptizare nisi habeat ordinem. Actum enim hierarchicum nullus potest exercere nisi sit hierarchiae particeps. Sed illi qui non habent ordinem, non sunt participes hierarchiae, quia non habent aliquem sacrum principatum. Ergo cum baptizare sit actus hierarchicus, quia Baptismus est

purgatio et illuminatio, ut dicit Dionysius in Eccl. Hierarc., videtur quod nullus possit baptizare nisi habeat ordinem.

[14289] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut Baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Sed nullus potest absolvere sacramentaliter in poenitentia nisi habeat ordinem. Ergo et similiter nullus non ordinatus potest baptizare.

[14290] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Isidorus dicit, quod cum ultima necessitas cogit, etiam laicis fidelibus permittitur baptizare. Sed laici non habent ordinem. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 2

[14291] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod baptizare sit proprium ordinis diaconi. Quia, secundum Dionysium, diaconi habent vim purgativam. Sed Baptismus principaliter ad purgandum est institutus. Ergo diaconis competit baptizare ex proprio officio.

[14292] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Marc. ult., simul injungitur officium baptizandi cum praedicatione Evangelii. Sed praedicatio Evangelii pertinet ad diaconos ex proprio officio. Ergo et baptizare.

[14293] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, est quod Isidorus dicit, quod Baptismi ministerium nec ipsis diaconibus implere est licitum.

Quaestiuncula 3

[14294] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non baptizati baptizare non possint. Minus enim est sacramentum recipere quam sacramentum conferre. Sed non baptizati non possunt sacramentum aliquod recipere: quia, secundum Dionysium, non sunt ad spirituales et hierarchicas actiones idonei. Ergo nec sacramentum Baptismi conferre possunt.

[14295] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, si non baptizatus posset baptizare, et ipse Baptismo indigeret, posset seipsum baptizare. Sed hoc est impossibile: tum quia nulla res, secundum Augustinum, seipsam gignit ut sit; Baptismus autem regeneratio quaedam est: tum quia non posset servari forma Ecclesiae. Ergo non baptizatus baptizare non potest.

[14296] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur, quod Romanus pontifex non hominem judicat qui baptizat, sed spiritum Dei, quamvis Paganus sit qui baptizat. Sed Paganus non est baptizatus. Ergo non baptizatus potest baptizare.

Quaestiuncula 1

[14297] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Baptisma inter alia sacramenta est maximae necessitatis: tum quia pueris non potest aliter subveniri; tum quia etiam nec adultis quantum ad remissionem totius poenae; et ideo ea quae ad necessitatem sacramenti requiruntur, debuerunt esse communissima et ex parte materiae, scilicet aquae, quae ubique haberi potest, et ex parte ministri, ut quilibet homo baptizare possit; et sic sanctificatio materiae et benedictio praecedens Baptismum non est de necessitate sacramenti, sed de solemnitate, quam non licet praetermittere propter Ecclesiae institutionem. Ita etiam ordinatio ministri non est de necessitate sacramenti, sed de solemnitate; et peccat si aliquis non ordinatus baptizet, nisi necessitate imminente, tamen sacramentum confert.

[14298] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homini non competit actus hierarchicus ex natura sua, sed ex divina institutione et sanctificatione; et quamvis simpliciter gradum hierarchicum non contulit omni homini, tamen actum istum hierarchicum omnibus hominibus contulit propter necessitatem, sicut omnibus aquis vim regenerativam dedit.

[14299] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est simile de poenitentiae sacramento, et Baptismo: quia aliquis sine absolutione sacramenti poenitentiae potest salvari in necessitate nec iterum absolutio sacerdotalis a tota poena absolvit; sed in pueris non est aliquid aliud per quod possint salvari, nec quo adulti possint a tota poena liberari; et ideo est majoris necessitatis quam poenitentia.

Quaestiuncula 2

[14300] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in potentiis ordinatis ita est quod quidquid potest potentia inferior, potest superior; sed non convertitur. Unde cum potestas sacerdotalis ordinis sit supra potestatem diaconi, sacerdos habet vim purgativam cum illuminativa; sed diaconus habet purgativam tantum sine illuminativa. Et quia in omnibus sacramentis novae legis est illuminatio gratiae cum purgatione, ideo non est diaconus proprius minister Baptismi nec alicujus sacramenti sed aliquorum sacramentalium, sicut exorcismi, et expulsionis immundorum a divinis, ut cum dicit: si quis Judaeus est, abscedat; et eruditionis eorum qui ignorant qualiter se habere debeant ad divina, ut cum dicit: flectamus genua, et humiliate vos, ad benedictionem, vel aliud hujusmodi.

[14301] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus non habet tantum purgare, sed illuminare, ut dicit Dionysius; et ideo non competit diacono, sed sacerdoti.

[14302] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad diaconum pertinet praedicare Evangelium, et in Ecclesia recitare, quod est quasi loqui linguis; sed ad presbyterum pertinet interpretari et exhortari, quod est quasi prophetare.

Quaestiuncula 3

[14303] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut aqua absque omni sanctificatione est materia Baptismi, ita etiam homo absque omni sacramentali sanctificatione est Baptismi minister quantum ad necessitatem sacramenti; unde non baptizatus potest baptizare, dummodo servet formam Ecclesiae, et habeat intentionem baptizandi.

[14304] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod receptio aliorum sacramentorum non est tantae necessitatis quantae collatio istius; et ideo potest aliquis conferre hoc sacramentum qui alia non posset percipere.

[14305] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis posset aliquis non baptizatus baptizare alium, non tamen potest seipsum baptizare rationibus praedictis in objectione. Sed quod Innocentius tertius in decretali quadam dicit: *Judaeus qui se ipsum in aquam immersit, dicens: ego baptizo me in nomine patris* etc. *si decessisset, ad patriam evolasset*, intelligendum est propter vim contritionis et devotionis, ex cujus magnitudine hoc procedere videbatur, ut inter Judaeos existens, quasi periculo mortis se offerret.

Articulus 2

[14306] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 tit. Utrum mali sacramentum Baptismi conferre possint

Quaestiuncula 1

[14307] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mali sacramentum Baptismi conferre non possint. Sicut enim ad Baptismum requiritur forma et materia, ita et minister. Sed si sit materia indebita vel forma, non erit Baptismus. Ergo et similiter si sit minister indebitus. Sed mali non sunt debiti ministri: quia, sicut dicit Augustinus, justos oportet esse per quos baptizatur. Ergo mali sacramentum conferre non possunt.

[14308] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, membrum aridum non participat

aliquam actionem corporis. Sed baptizare est aliqua actio corporis mystici. Cum ergo mali sint quasi membrum aridum, carentes pinguedine caritatis et gratiae, videtur quod Baptismum conferre non possint.

[14309] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra sunt plures rationes in littera.

Quaestiuncula 2

[14310] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per eos non conferatur res sacramenti. Eccli. 34, 4: *ab immundo quis mundabitur?* Sed peccator omnis est immundus. Ergo ab eo nullus potest mundari. Cum ergo mundatio sit res sacramenti Baptismi, videtur quod per malos res sacramenti non conferatur.

[14311] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacerdotes sunt medii inter Deum et plebem, divina in sacris praebentes populo per doctrinam, et ea quae sunt populi repraesentantes Deo per orationem. Sed orationes malorum sacerdotum non prosunt plebi: quia, secundum Gregorium in pastorali, *cum is qui displicet, ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.* Ergo nec sacramenta per malos ministros data prosunt ad effectum salutis.

[14312] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur: *cum baptizat malus, illud quod datum est, unum est, nec impar propter impares ministros.* Sed boni baptizando conferunt sacramentum et rem sacramenti. Ergo et mali.

Quaestiuncula 3

[14313] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per meliorem ministrum Baptismus datus majorem effectum habeat. Multiplicata enim causa multiplicatur effectus. Sed Baptismus ex opere operato gratiam confert: similiter etiam patet quod sancti homines ex opere operante gratiam alicui merentur. Ergo si opus operans baptizantis adjungatur cum efficacia Baptismi, major gratia dabitur.

[14314] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Baptismus magis est ordinatus ad spiritualem salutem quam ad corporalem. Sed aliquis baptizatus a sancto homine, meritis et intercessione baptizantis quandoque salutem corporalem consequitur; quod non est ex opere operato; quia Baptismus ad hoc efficaciam non habet; sicut patet de Constantino, quem Silvester baptizavit. Ergo etiam quantum ad spiritualem salutem Baptismus a bono ministratus potest ampliorem effectum spiritualis salutis habere.

[14315] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur: *non est melior Baptismus qui per meliorem ministrum datur; sed per ministros dispares Dei munus est*

aequale.

Quaestiuncula 4

[14316] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod malus minister peccet baptizans. Quia, sicut Augustinus in littera dicit, justos oportet esse per quos baptizatur. Si ergo non sint justi cum baptizent, faciunt quod non oportet. Ergo peccant.

[14317] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Eucharistiae sacramentum non est majoris efficaciae quam Baptismi. Sed peccat sacerdos indigne accedens ad illud sacramentum, ut patet 1 Corinth., 11. Ergo et peccat, si sit malus, baptizando.

[14318] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 3 Sed contra, ex officio habet quod baptizet. Ergo exequendo suum ministerium non peccat.

[14319] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 4 Praeterea, ipse tenetur baptizare. Ergo si baptizando peccat, esset perplexus; quod non potest esse.

Quaestiuncula 5

[14320] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod recipiens in se vel in alio sacramentum a malo sacerdote, peccat. Quia consentiens peccanti ipse peccat. Sed sacerdos in aliquo casu peccat indigne baptizans. Ergo et ab eo Baptismum accipiens vel exigens.

[14321] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, esto quod sacerdos non velit baptizare sine pretio, constat quod si datur ei pretium, simonia committitur; quod sine peccato fieri non potest. Ergo in alio casu peccat accipiens sacramentum Baptismi a malo ministro.

[14322] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus in littera dicit: *nec timeo adulterum nec homicidam.* Esset autem timendus, si ab eo accipiens sacramentum peccaret. Ergo nec peccat ab eo accipiens sacramentum.

Quaestiuncula 1

[14323] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem quod in sacramentis est aliquid quod est de substantia sacramenti, et aliquid quod est de convenientia sacramenti et solemnitate. Si ergo subtraheretur aliquid quod est de substantia sacramenti, non erit verum sacramentum; si autem subtraheretur aliquid eorum quae requiruntur ad solemnitatem

vel convenientiam sacramenti, propter hoc non desinit esse sacramentum. Unde cum bonitas ministri non sit de substantia sacramenti, quia non omnino certa est, sed quandoque ignorata, ea autem quae sunt de substantia sacramenti oportet esse certa; patet quod subtracta bonitate ministri adhuc est sacramentum, dummodo alia quae sunt de sacramenti substantia, observentur.

[14324] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod debitum dicitur dupliciter. Uno modo, debito necessitatis; et sic est debitus minister Baptismi quilibet homo. Alio modo, debito convenientiae et congruitatis; et sic oportet ministrum esse bonum, sicut oportet aquam in qua fit Baptismus, esse mundam ob reverentiam sacramenti; tamen si sit immunda, nihilominus fit in ea Baptismus; et similiter si sit minister malus, nihilominus confertur Baptismus.

[14325] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est actio corporis. Una est intranea, sicut sentire, vivere, et hujusmodi; et talem actionem non participat membrum aridum; et similiter nec homo malus actionem virtutum, quae huic proportionatur. Alia est actio ad extra; et talis actio bene potest fieri per membrum aridum, sicut percutere, quod etiam omnino re inanimata fit, ut baculo; et huic proportionaliter respondet ministratio sacramentorum.

Quaestiuncula 2

[14326] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod duplex est agens; unum principale, et aliud instrumentale. Agens autem principale, cum agat sibi simile, oportet quod habeat formam, quam inducit per suam actionem in agentibus univocis, vel aliquam nobiliorem in agentibus non univocis. Sed agens instrumentale non oportet quod habeat formam quam inducit ut disponentem ipsum, sed solum per modum intentionis, sicut de forma scamni in serra patet, ut in 1 dist., quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1 et 2, dictum est. Agens autem principale in baptizando est ipse Deus per auctoritatem, et ipse Christus secundum quod homo, cujus meritum operatur in Baptismo; et ex plenitudine divinae bonitatis et gratiae Christi pervenit gratia ad baptizatum. Sed baptizans est tantum agens instrumentale; unde non refert ad rem sacramenti percipiendam, utrum ipse gratiam habeat, vel non.

[14327] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actio non attribuitur instrumento secundum philosophum, proprie, sed principali agenti. Unde proprie et per se loquendo iste malus minister non est qui mundat, sed Christus, de quo dictum est, Joan. 1, 33: *hic est qui baptizat.*

[14328] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in oratione orans est sicut principale agens, non solum sicut instrumentale; et ideo requiritur ad efficaciam orationis quod ex opere operante effectum sortiatur, non solum ex opere operato, sicut est in sacramentis; et ideo malorum orationes infructuosae sunt, quantum ex eis est; sed possunt esse fructuosae aliis pro quibus oratur, propter eorum devotionem, vel inquantum orant in persona Ecclesiae.

Quaestiuncula 3

[14329] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur effectus alicujus per se et per accidens. Per se quidem effectus alicujus est quod per ipsum ad hoc ordinatum producitur, sicut domus aedificatoris. Per accidens quod conjungitur ei quod est effectus per se, sicut si habitatio domus dicatur effectus aedificatoris. Sic ergo dico, quod effectus per se Baptismi aequalis est a quocumque detur, vel a malo vel a bono, ceteris paribus ex parte baptizati; sed cum effectu Baptismi potest aliquid aliud baptizato conferri, sive pertineat ad salutem corporis, sive animae, ex merito Baptismi; et hoc non est proprie effectus Baptismi: quia Baptismus non est causa nisi instrumentalis, et non est instrumentum agens in virtute ministri, qui et ipse instrumentum est, agens in virtute Christi et Dei.

[14330] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 4

[14331] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod quicumque in peccato mortali existens, exhibet se ministrum Ecclesiae in quocumque spirituali, peccat, secundum quorumdam opinionem satis probabilem, et quae per auctoritatem Dionysii, confirmatur, ut infra dist. 24, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 1, melius ostendetur; et ideo sacerdos baptizans cum solemnitate, ministrum Ecclesiae se exhibens, peccat mortaliter; si autem simpliciter baptizet in articulo necessitatis, non quasi minister Ecclesiae, sed sicut vetula baptizare posset, non peccat.

[14332] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Augustini non multum cogit, quia loquitur de opportunitate congruentiae; et praeterea loquitur de illis qui baptizant ut ministri Ecclesiae; unde subdit: *justos oportet esse tanti judicis ministros.*

[14333] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secus est de Eucharistia: quia illud sacramentum nunquam nisi a ministris Ecclesiae perfici potest; et ideo semper aliquis celebrans illud sacramentum, ministrum Ecclesiae se exhibet.

[14334] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis ex officio competat sibi quod baptizet, tamen officium suum debet juste exercere, sicut dicitur Deut. 16, 20: *juste quod justum est exequeris.*

[14335] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ipse non est perplexus: quia potest conteri de peccato, et tunc baptizare et conficere.

Quaestiuncula 5

[14336] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod malus minister aut est praecisus ab Ecclesia aut non. Si sit praecisus ab Ecclesia, tunc peccat ab eo recipiens sacramentum, nisi in necessitate in qua posset etiam a Pagano vel a Judaeo suscipere. Si autem non sit praecisus ab Ecclesia, non peccat ab eo accipiens sacramentum, nisi per accidens scilicet si ejus peccato communicet.

[14337] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dato quod malus sacerdos peccet baptizando, non tamen oportet quod ille qui ab eo Baptismum recipit vel exigit, etiam excepto casu necessitatis, peccet propter duas rationes. Primo quia isti non potest esse certum quod ille sit in peccato mortali, cum in uno instanti spiritus operetur justificationem impii. Secundo, quia iste petit quod justum est quia a suo sacerdote debet sacramenta percipere. Nec propter hoc cogit vel inducit eum ad peccandum: quia ille potest reddere quod debet non peccando.

[14338] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aut ille qui est baptizandus, est adultus, aut non. Si est adultus, sufficit ei petere Baptismum ad salutem, quia baptizatur Baptismo flaminis; nec debet propter hoc simoniam committere. Si autem sit puer qui est baptizandus, tunc potius debet ipsemet puerum baptizare, quam pretium sacerdoti pro Baptismo simoniace dare. Et tamen licitum est ei aquam emere, si alias habere non posset, quia aqua non est sacrum quid: et si sit sanctificata non operatur ad Baptismum de necessitate ejus existens quasi sanctificata, sed quasi aqua; et ideo non emit aquam sanctificatam, sed aquam. Quidam vero dicunt, quod potest pretium dare: quia hoc non est simoniam committere, sed redimere vexationem suam. Sed primum melius videtur.

Articulus 3

[14339] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 tit. Utrum Daemon in figura hominis apparens possit baptizare

Quaestiuncula 1

[14340] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Daemon in figura hominis apparens possit baptizare. Dicit enim Augustinus super Joan., quod talis

est Baptismus, qualis ille in cujus potestate datur. Si ergo Diabolus baptizet invocando potestatem Trinitatis, bonus est Baptismus.

[14341] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in baptizante non requiritur assimilatio ad Deum per gratiam, quia etiam mali possunt baptizare; nec etiam assimilatio per characterem, quia etiam Pagani baptizare possunt. Ergo sufficit assimilatio per naturam. Sed hoc est in Daemonibus. Ergo possunt baptizare.

[14342] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ministri Baptismi ad Christum est aliqua conventio. Sed nulla est conventio Christi ad Diabolum, ut patet 2 Corinth., 6. Ergo Diabolus non potest conferre sacramentum Baptismi.

Quaestiuncula 2

[14343] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod bonus Angelus in figura hominis apparens, baptizare possit. Baptismus enim est actio hierarchica: quia est illuminatio et purgatio, secundum Dionysium. Sed Angeli exercent in nos hierarchicas actiones: quia purgant nos perficiunt, et illuminant. Ergo possunt baptizare.

[14344] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in actionibus hierarchicis ita est quod quamcumque actionem potest facere inferior, potest facere superior: sicut quidquid potest diaconus, potest sacerdos. Sed, secundum Dionysium, quilibet Angelus est major summo sacerdote apud nos, qui ex eorum potestatis participatione Angelus dicitur, Malach. 2. Si ergo sacerdos homo potest baptizare multo fortius Angelus.

[14345] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Baptismus est actio militantis Ecclesiae. Sed Angeli non sunt neque actu neque potentia de Ecclesia militante. Ergo baptizare non possunt.

Quaestiuncula 1

[14346] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Diabolus in figura sacerdotis apparens potest immergere, sed non sacramentum conferre, propter duas rationes. Primo, quia dispensatio sacramentorum non est concessa nisi hominibus, qui conveniunt cum verbo incarnato, a quo sacramenta fluxerunt in natura assumpta; et etiam cum sacramentis, in quibus est spiritualis virtus in corporeis elementis, sicut et homines ex natura spirituali et corporali compositi sunt. Secundo si baptizare se fingeret, semper esset timendum quod non faceret intentione baptizandi, quae ad sacramentum exigitur, sed intentione decipiendi: quia non esset probabile quod tantum bonum homini procuraret, sicut est spiritualis regeneratio.

[14347] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ubi datur Baptismus, talis est qualis ille in cujus potestate datur. Sed Diabolus nullo modo dare potest.

[14348] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo peccator habet similitudinem cum Deo non solum quantum ad naturam divinam per imaginem, sed etiam quantum ad naturam assumptam; et iterum in malis hominibus possibile est esse similitudinem per gratiam, non autem in Daemonibus. Et praeterea quod omnibus hominibus concessa est baptizandi potestas, hoc est propter necessitatem sacramenti, ut omnibus possit de facili adesse baptizans. Sed Diaboli conversatio non est cum hominibus; unde non juvaret ad necessitatem sacramenti, si sibi potestas illa concederetur.

Quaestiuncula 2

[14349] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum quod Angelis bonis non est collata potestas baptizandi, propter duas rationes. Primo, quia non habent praedictam convenientiam cum sacramento, et cum Christo, qui est auctor sacramenti. Secundo, quia ad necessitatem Baptismi non valeret potestas eis concessa, cum non sint in promptu hominibus, ut per eos baptizentur. Sed sicut Deus potentiam suam sacramentis non alligavit, ita nec potestatem consecrandi sacramenta alligavit aliquibus ministris; unde qui dedit hanc potestatem hominibus, posset dare et Angelis. Nec Angelus bonus baptizaret nisi divinitus potestate sibi concessa; unde si baptizaret, non esset rebaptizandus, dummodo constaret quod bonus Angelus esset; sicut et judicatum est, templum quod per Angelos consecratum est, non oportere per hominem consecrari, ut legitur in historia dedicationis sancti Michaelis.

[14350] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Angeli actiones hierarchicas eis proportionaliter exequuntur, scilicet invisibiliter: non autem eis est proportionale ut per corporalia hierarchicas actiones perficiant.

[14351] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non oportet quod superior potestas eodem modo operetur quo inferior, sed modo altiori; et ideo non oportet si homines sacerdotes per sacramentalia symbola actiones hierarchicas exequuntur, quod hoc Angeli possint facere, sed moto altiori.

Expositio textus

[14352] Super Sent., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 2 expos. *Quid noverat Joannes Baptista? Dominum.* Sciendum est, quod Joannes antequam intraret eremum, Christum cognovit personaliter ex conversatione, cum fuerit ejus cognatus per carnem et scivit etiam dignitatem ejus ex prophetica revelatione sed propter longam moram amiserat vultus ejus imaginationem; unde personaliter eum

non cognoscebat. Et ideo Christo veniente ad Baptismum, tria didicit, secundum diversos sanctos: quia, secundum Chrysostomum, didicit quod iste in persona erat ille quem praedicaverat venturum: secundum Augustinum, didicit quod haberet potestatem excellentiae quam sibi retineret, tamen posset eam servis largiri quod tamen in generali prius sciverat, sed tunc in speciali de hac persona cognovit; sed secundum Hieronymum didicit, quod per Baptismum Christi non solum gratia conferretur mundans a culpa, sed etiam ab omni poena absolvens, quod habet ab ejus passione. *Tot essent Baptismi quot servi.* Hoc non videtur esse inconveniens; quia per hoc non differrent Baptismi secundum speciem, cum haberent unam formam et unum effectum, sed differrent tantum secundum materiam, sicut et nunc differunt. Et dicendum, quod differrent secundum virtutem, et secundum invocationem; et sic esset occasio schismatis in Ecclesia, ut unus diceret: ego sum Pauli, alius, ego sum Petri.

Distinctio 6

Quaestio 1

Prooemium

[14353] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 pr. Superius determinavit Magister, qui possunt baptizare; hic intendit, determinare qui et qualiter congrue baptizent; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter congrue fiat Baptismus ex parte baptizantis; in secunda qualiter congrue fiat ex parte baptizandi; utrum scilicet aliquis sit rebaptizandus, vel non, ibi: *de illis vero qui ab haereticis baptizantur, utrum rebaptizandi sint quaeri solet*; in tertia qualiter congrue fiat quantum ad ritum Baptismi, ibi: *cognoscendum est etiam, in baptizandis electis duo tempora esse servanda*; secunda pars dividitur in tres: in prima ostendit utrum aliquis sit rebaptizandus propter defectum baptizantis; in secunda, utrum sit rebaptizandus propter defectum baptizati, ibi: *illud etiam ignorandum non est, quod in materno utero nullus baptizari potest*; in tertia, utrum sit rebaptizandus propter defectum eorum quae pertinent ab Baptismum, ibi: *quaeri autem solet, si corrupte proferantur verba illa, an Baptismus sit.* Prima dividitur in tres: in prima ostendit quod baptizati ab haereticis non sunt rebaptizandi; in secunda excludit opinionem contrariam, ibi: *sunt tamen nonnulli doctorum (...) qui dicere videntur, ab haereticis non posse tradi Baptismum*; in tertia removet quamdam objectionem, quae rebaptizantibus patrocinari videtur, ibi: *hoc etiam sciendum est* et cetera. *Illud autem ignorandum non est* et cetera. Hic inquirit, utrum sit aliquis rebaptizandus propter defectum nativitatis ex utero; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod illi qui nondum nati sunt, in maternis uteris existentes, non susceperunt Baptismum baptizatis matribus; unde baptizandi sunt; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: *si vero opponitur de Hieremia, et Joanne (...) dicimus* et cetera. *Quaeri autem solet, si corrupte proferantur verba illa, an Baptismus sit.* Hic inquirit, utrum sint aliqui rebaptizandi propter defectum eorum quae ad Baptismum requiruntur: et primo utrum propter corruptionem formae; secundo utrum propter incertitudinem baptismalis ablutionis, ibi: *praeterea sciendum est, quod illi de quibus nulla extant indicia inter propinquos vel*

domesticos vel vicinos, a quibus baptizati fuisse doceantur, agendum est ut renascantur, ne pereant; tertio utrum propter defectum intentionis, ibi: *solet etiam quaeri de illo qui jocans, sicut mimus, commemoratione tamen Trinitatis immergitur. Cognoscendum est etiam, in baptizandis electis duo tempora esse servanda.* Hic ostendit qualiter Baptismus congrue fiat ex parte ritus, et circa hoc tria facit: primo ostendit quod tempus sit deputatum ad solemnem Baptismi celebrationem; secundo determinat de professione quae praecedit Baptismum, ibi: *porro cuncti ad Baptismum venientes fidem suam profiteri debent*; tertio determinat de catechismo et exorcismo, in quibus hujusmodi professio fit, ibi: *illa autem interrogatio et responsio fidei fit in catechismo.* Circa secundum duo facit: primo ostendit propositum; secundo movet duas quaestiones; primam ibi: *si vero quaeritur ex quo sensu pro parvulo dicatur, credo, vel fidem peto; dicimus de sacramento fidei id esse intelligendum*; secundum ibi: *sed adhuc quaeritur, ex quo sensu pro parvulo respondeatur, credo in Deum patrem* et cetera. Hic est duplex quaestio. Prima de his quae requiruntur ad Baptismum ex parte baptizantis et baptizati. Secunda de ritu Baptismi. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum requiratur in baptizando nativitas ex utero; 2 utrum requiratur in utroque intentio et voluntas; 3 utrum requiratur fides.

Articulus 1

[14354] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 tit. Utrum nativitas ex utero in baptizando sit expectanda

Quaestiuncula 1

[14355] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nativitas ex utero non sit expectanda. Nulli enim statui hominis praecluditur via salutis ab eo *qui vult omnes homines salvos fieri.* Sed existentes in maternis uteris homines sunt, cum sint jam animam rationalem sortiti, et sunt in periculo damnationis propter peccatum originale contractum, et facilitatem corruptionis. Ergo cum eis non possit remedium adhiberi perveniendi ad vitam nisi per Baptismum, videtur quod debeant baptizari.

[14356] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, puer in materno utero existens est quasi quaedam pars matris, sicut fructus pendens in arbore, pars arboris. Ergo baptizata matre, baptizatur puer in ventre ejus existens.

[14357] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, contingit quandoque quod aliqua pars prius egreditur, sicut legitur, Gen. 25, de Esau, quod exivit primo manus; et tamen timetur de periculo mortis. Ergo videtur quod saltem in tali casu non sit expectanda nativitas ex utero sed

pars egressa aspergenda baptismali aqua.

[14358] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, mors aeterna pejor est quam mors corporalis in infinitum. Sed de duobus malis eligendum est minus malum. Ergo debet mater scindi, et extrahi puer, ut baptizatus a morte aeterna liberetur et non expectari nativitas ex utero.

[14359] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 15, 46: *non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale.* Sed Baptismus est quaedam regeneratio spiritualis. Ergo prius homo animali, et carnali nativitate nasci debet quam baptizetur.

[14360] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sacramentum est actio militantis Ecclesiae. Sed quamdiu puer est in ventre matris, nondum connumeratur aliis membris Ecclesiae. Ergo non potest sibi Baptismus exhiberi.

Quaestiuncula 2

[14361] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod null

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

us etiam in materno utero possit sanctificari per gratiae gratum facientis donum. Quia, ut Isidorus dicit, regeneratio in eo dici non potest in quem generatio non praecessit. Sed per gratiam gratum facientem fit homo filius Dei, et ita regeneratur. Ergo non potest homo sanctificari antequam nascatur ex utero.

[14362] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut peccatum actuale contrahitur ex actu, ita originale contrahitur ex origine. Sed peccatum actuale non potest remitti quamdiu homo est in actu peccandi. Ergo nec peccatum originale potest remitti puero in materno utero existenti, qui adhuc est actualiter in origine existens.

[14363] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ubi est majus periculum, ibi magis divina misericordia subvenit. Sed illi qui morituri sunt antequam ex utero nascantur, sunt in majori periculo quam Joannes Baptista et Hieremias, qui ex utero postmodum nati sunt. Si ergo non dicimus pueros dictos sanctificari in utero, ne praeveniantur morte, videtur quod multo fortius nec Joannes nec Hieremias sanctificati fuerunt.

[14364] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Hierem. 1, 5: *antequam exires de vulva sanctificavi te*; et Luc. 1, 16, dicitur de Joanne: *et spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Ergo aliqui in utero sanctificantur.

[14365] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, de nullo celebrat Ecclesia festum, nisi de sancto aliquo. Sed celebrat nativitatem Joannis. Ergo tunc nascens sanctus erat; ergo in utero sanctificatus fuit.

Quaestiuncula 3

[14366] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in utero sanctificati non sunt baptizandi. In sanctificatione enim in utero datur major gratia quam in Baptismo: quia sanctificationis gratia dicitur esse confirmans saltem contra mortale peccatum. Sed injuriam faceret Baptismo qui baptizatum iterum baptizaret. Ergo injuriam facit sanctificationi in utero qui sanctificatum iterum baptizando sanctificaret.

[14367] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, natura non facit per plura quod per unum potest facere. Sed operatio gratiae est ordinatior quam natura. Cum ergo ad salutem sufficiat gratia sanctificationis, videtur quod frustra Baptismus addatur.

[14368] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, divina operatio non est minus efficax in sanatione spirituali quam corporali. Sed in illis quos curavit corporaliter, non oportebat aliquem medicum ab homine superaddi. Ergo et in illis quos curat per gratiam sanctificationis interius non sunt adhibenda sacramentorum medicamenta.

[14369] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Baptismus circumcisioni successit. Sed Joannes sanctificatus in utero, octavo die legitur circumcisus, Luc. 1. Ergo et sanctificatus in utero esset baptizandus.

[14370] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, sanctificatio in utero est Baptismus flaminis. Sed adulti baptizati per contritionem Baptismo flaminis, sunt baptizandi Baptismo fluminis. Ergo et similiter sanctificati in utero.

Quaestiuncula 1

[14371] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Baptismus est actio hierarchica secundum Dionysium; unde per ministros Ecclesiae conferendus est, vel per eos qui in necessitate vicem ministrorum obtinent. Puer autem quamdiu est in utero matris existens, non potest subjici operationi ministrorum Ecclesiae nec est hominibus notus; et ideo tunc baptizari non potest. Quidam autem assignant alias causas, quae non sunt magni ponderis: quarum una est quod divina justitia exigit quod peccatum quodlibet non dimittatur sine poena aliqua, quam puer in Baptismo sentit, quod esse non posset, dum adhuc est in utero matris. Sed hoc nihil est quia Baptismus, secundum Ambrosium, non requirit poenam exteriorem. Et praeterea peccato originali non debetur poena sensibilis inflicta. Alia est quod gratia dat esse ordinatum; et ideo regeneratio gratiae praesupponit generationem naturae. Alia est quod puer quamdiu est in materno utero, adhuc conjungitur causae originalis peccati; et ideo non potest ab eo mundari. Sed hae duae causae repugnant sanctificationi in utero, sicut et Baptismo. Alia est quod in Baptismo debet esse aqua et spiritus contra infectionem carnis, et animae per originale; et ideo oportet praeexistere ad Baptismum nativitatem in utero, qua infunditur anima, et nativitatem ex utero, qua nascitur corpus. Sed hoc nihil est: quia nativitas neque est animae neque corporis, sed conjuncti; unde in nativitate in utero nascitur et corpus et anima. Unde primae rationi standum est.

[14372] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est ex defectu divinae misericordiae quod in maternis uteris existentibus remedium non exhibetur, sed quia non sunt capaces illius remedii, per quod secundum legem communem participes passionis Christi efficiantur, a qua est remissio peccatorum: quia non possunt subjici operationi ministrorum

Ecclesiae, per quos talia remedia ministrantur.

[14373] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod puer in materno utero existens, quamvis sit conjunctus matri secundum corpus, quod ab ipsa traxit tamen est omnino distinctus secundum animam rationalem quam ab extrinseco habet; et ideo secundum immutationem corporalem matris, immutatur corporaliter, sed non oportet quod sanctificata matre per Baptismum, spiritualiter sanctificetur.

[14374] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod expectanda est totalis egressio ex utero, nisi periculum mortis timeatur; tunc autem egressa parte principali scilicet capite, in quo operationes animae magis manifestantur, ut quidam dicunt, baptizari debet: secus autem est de aliis partibus, ut de manu et pede, quamvis non noceat etiam si tunc asperguntur illae partes baptismali aqua, quia divina misericordia non est arctanda. Si tamen postea plenarie nascatur non est rebaptizandus, secundum quosdam. Sed nihil periculi accidit, si ad majorem cautelam baptizetur sub hac forma: si non es baptizatus, ego te baptizo et cetera.

[14375] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non sunt facienda mala, ut veniant bona, sicut dicitur Rom. 3; et ideo homo potius debet dimittere perire infantem quam ipse pereat, homicidii crimen in matre committens.

Quaestiuncula 2

[14376] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut Deus non alligavit virtutem suam rebus naturalibus, ut non possit praeter eas operari cum voluerit quod in miraculosis actibus facit, ita non alligavit virtutem suam sacramentis, ut non possit sine sacramentorum ministris aliquem sanctificare; et ideo aliquos praeter legem communem quasi miraculose in maternis uteris sanctificasse legitur, illos praecipue qui immediatius ordinabantur ad ejus sanctissimam conceptionem; et ideo mater sanctificata creditur, et Joannes Baptista, qui ei in utero existenti testimonium perhibuit, et Hieremias, qui ipsius conceptionem vaticinio expresso praedixit: *novum*, inquit, *faciet dominus super terram. Mulier circumdabit virum*: Hierem. 31, 22; et ideo etiam in beata virgine fuit amplior sanctificatio, in qua fomes adeo debilitatus est vel extinctus, ut ad peccatum actuale nunquam inclinaretur; in aliis autem inclinavit ad veniale, non autem ad mortale; et in Joanne Baptista etiam fuit expressior quam in Hieremia cujus interior sanctificatio exultatione quadam in notitiam hominum prodiit, quia dictum est: *exultavit infans in utero ejus*, Luc. 1, 41, ut secundum gradum propinquitatis ad Christum sit gradus sanctificationis.

[14377] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio spiritualis praesupponit naturalem sibi correspondentem; et ideo generatio spiritualis quae fit per ministerium hominum in Baptismo praesupponit nativitatem ex utero, qua homo in notitiam et societatem hominum prodit. Sed regeneratio quae fit divinitus, non praesupponit de necessitate nisi nativitatem in utero, qua homo a Deo creatus, formatus est.

[14378] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod jam formato puerperio anima rationali infusa, puer non accipit a matre nisi nutrimentum. Peccatum autem originale non contrahitur per actum nutritivae, sed generativae; et ideo non est actu in contrahendo originale, nisi in ipsa infusione animae; et propter hoc nihil prohibet puerum in statu illo post infusionem a peccato originali mundari.

[14379] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ea quae fiunt praeter legem communem, non fiunt principaliter ad subveniendum uni personae, sed ad insinuationem et commendationem gratiae; et ideo quamvis non fuerit tantum periculum in sanctificatis in utero, qui prodituri erant, tamen quia eligebantur divinitus ut gratiae speciales praecones et ministri, ideo tali privilegiata sanctificatione dotati sunt.

Quaestiuncula 3

[14380] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sanctificatus in utero debet baptizari, propter tres rationes. Primo propter acquirendum characterem, quo annumeretur ad populum Dei, et quasi deputetur ad percipienda divina sacramenta. Secundo, ut per Baptismi perceptionem passioni Christi etiam corporaliter conformetur. Tertio propter bonum obedientiae: quia praeceptum de Baptismo omnibus datum est, et ab omnibus impleri debet, nisi articulus necessitatis sacramentum excludat.

[14381] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus quantum ad aliquid extensive excedit sanctificationem: quia in Baptismo imprimitur character, et corporaliter homo morti Christi configuratur: quamvis intensive in sanctificatione amplior gratia fortassis praebeatur; et ideo non fit injuria sanctificationi, si sanctificatis Baptismus conferatur.

[14382] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non totum quod facit Baptismus, factum est per sanctificationem, quia non imprimit characterem; et ideo non frustra Baptismus additur, in quo etiam sanctificatis gratia augetur.

[14383] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per medicinam corporalem nihil addi posset ad salutem eorum quos Christus curaverat; et ideo non est similis ratio.

Articulus 2

[14384] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 tit. Utrum intentio baptizantis ad Baptismum requiratur

Quaestiuncula 1

[14385] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intentio baptizantis non requiritur ad Baptismum. Intentio enim non requiritur ad opus nisi in principali agente, qui praestituit finem, et per imperium suum alios movet ad finem intentum a se. Sed sacerdos baptizans non est principale agens, sed instrumentale, ut dictum est supra. Ergo non requiritur ejus intentio ad Baptismum.

[14386] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, intentio hominis non est alicui certa nisi sibi. Si ergo requiratur intentio ad Baptismum, non erit certum de aliquo quod sit baptizatus, nisi apud eum qui baptizavit; et hoc est inconveniens quod homo sit in tanto dubio salutis.

[14387] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit, ebriosus et furiosus baptizare possunt. Sed isti, ut videtur, non possunt habere intentionem, quia privantur usu rationis. Ergo intentio non requiritur ad Baptismum.

[14388] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, intentio cognitionem requirit. Sed frequenter et de facili cogitatio ad alia rapitur. Ergo frequenter Baptismus impediretur.

[14389] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ea quae fiunt praeter intentionem, sunt casualia. Sed hoc sacramentis non competit, cum habeant determinatos effectus, et determinatas causas. Ergo requiritur intentio in Baptismo, et in aliis sacramentis.

[14390] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, opera quae fiunt a voluntate, determinantur et specificantur intentione. Unde Ambrosius dicit quod *affectus tuus operi tuo imponit nomen*; et in Glossa, Matth. 12, dicitur: *quantum intendis, tantum facis.* Sed baptizare est actus voluntarius. Ergo requiritur in ipso intentio ex parte baptizantis.

Quaestiuncula 2

[14391] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod requiratur intentio recta. Requiritur enim intentio faciendi quod facit Ecclesia. Sed hoc intendere est rectae intentionis. Ergo ad Baptismum requiritur recta intentio.

[14392] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in omnibus ad quae requiritur intentio, ita est quod per pravam intentionem vitiantur. Sed Baptismus, dummodo detur, non potest esse pravus, ut in praecedenti distinctione dictum est. Ergo videtur quod prava intentio non possit conferre Baptismum.

[14393] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Baptismus non impeditur ex malitia baptizantis. Sed perversa intentio pertinet ad malitiam baptizantis. Ergo perversa intentio

in aliis non impedit Baptismi effectum.

Quaestiuncula 3

[14394] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod intentio vel voluntas non requiratur in baptizato. Baptismus enim contra peccatum originale datur. Sed peccatum originale praeter voluntatem et intentionem contrahitur. Ergo intentio et voluntas non requiruntur ad Baptismum in baptizando.

[14395] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, pueri, dormientes et amentes possunt baptizari, ut supra, dist. 4, quaest. 3, art. 1, quaestiunc. 2 et 3, dictum est. Sed illi carent intentione Baptismi. Ergo ad Baptismum non requiritur intentio ex parte baptizandi.

[14396] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, unaquaeque res per eadem corrumpitur et fit, contrarie tamen facta, ut dicitur in 2 Ethic. Si ergo intentione baptizandi fieret Baptismus, tunc intentione ipsius character baptismalis deleri posset; quod falsum est.

[14397] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, in Baptismo fit quoddam spirituale connubium animae ad Deum. Sed in conjugio requiritur consensus. Ergo et in Baptismo.

[14398] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Baptismi effectus magis impeditur ex parte baptizati quam baptizantis: quia malitia baptizantis non impedit receptionem gratiae in Baptismo, quae impediri potest per malitiam recipientis sacramentum. Sed defectus intentionis ex parte baptizantis impedit sacramentum. Ergo multo fortius defectus intentionis ex parte baptizati.

Quaestiuncula 1

[14399] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum unius effectus una sit causa, si ex aliquibus pluribus causis unus effectus procedat, oportet quod illae causae sint aliquo modo factae unum ad invicem. Ad effectum autem sacramenti videmus multa concurrere; scilicet ministrum, formam verborum, et materiam. Haec autem non possent colligari ad invicem ut sint una causa, nisi per intentionem baptizantis, qui scilicet formam ad materiam applicat, suum vero ministerium ad utrumque, et totum hoc ad sacramenti collationem; et ideo requiritur intentio baptizantis. Et similiter etiam in omnibus aliis sacramentis requiritur intentio ministri cum debita materia et forma, non solum ad effectum sacramenti consequendum, sed ad sacramenti perceptionem.

[14400] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duplex est instrumentum, scilicet animatum, ut servus, et inanimatum ut securis, ut dicitur in 8 Ethic. In instrumento igitur inanimato non requiritur intentio propria, quia ipsa inclinatio instrumenti

ad effectum per motum principalis agentis, locum intentionis supplet; sed in instrumento animato, quod non tantum agitur, sed aliquo modo agit, utpote per imperium agens, et non per impulsum motus, requiritur intentio exequendi ministerium ad quod applicatum est.

[14401] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad hoc dupliciter secundum diversas opiniones respondetur. Quidam enim dicunt, quod si desit mentalis intentio in baptizante, non confert sacramentum Baptismi; tamen in adulto supplet fides et devotio effectum Baptismi, ut periculum ex hoc baptizato, qui ignorat intentionem baptizantis, nullum proveniat. Si autem sit puer, creditur pie, quod summus sacerdos, scilicet Deus, defectum suppleat, et salutem ei conferat. Si tamen non facit, non injuste facit, sicut nec in illo qui sacramento non subjicitur. Alii dicunt, quod in Baptismo et in aliis sacramentis quae habent in forma actum exercitum, non requiritur mentalis intentio, sed sufficit expressio intentionis per verba ab Ecclesia instituta; et ideo si forma servatur, nec aliquid exterius dicitur quod intentionem contrariam exprimat, baptizatus est. Non enim sine causa in sacramentis necessitatis, scilicet Baptismo, et quibusdam aliis, actus baptizantis tam solicite expressus est ad intentionis expressionem.

[14402] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis actu ebrius intentionem habere non possit, tamen ebriosus potest esse non actu ebrius, et intentionem baptizandi habens, baptizare.

[14403] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis minister sacramenti debeat niti ad custodiendum cor suum quantum potest, ut maxime in verbis sacramentalis formae intentionem habeat actualem; quia tamen cogitatio est valde labilis, etiam si tunc non adsit actualis intentio quando verba profert, dummodo prius intenderit, et contraria intentio non intervenerit, sacramentum non impeditur: quia operatur tunc in vi principalis intentionis. Non enim oportet quod in opere semper intentio conjungatur in actu, sed sufficit quod opus ab intentione procedat.

Quaestiuncula 2

[14404] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod rectum est cujus medium non exit ab extremis. Sacramentum autem Baptismi est quo mediante acquiritur effectus Baptismi in anima baptizati; unde tunc est recta intentio quando baptizans seu baptizatus sacramentum ordinat ad effectum sacramenti, qui est salus. Si ergo intentio adsit in baptizante, quia intendit sacramentum conferre; sed desit rectitudo, quia ordinat sacramentum ad finem indebitum; non propter hoc in recipiente impeditur perceptio sacramenti, quia ad hoc fertur intentio baptizantis; neque effectus sacramenti, quia mundatio interior a ministro non est, unde ejus intentio ad hoc nihil facit. Si autem in baptizato sit intentio percipiendi sacramentum, sed desit rectitudo intentionis, recipit quidem quod intendit sacramentum, sed non rem sacramenti: quia obicem per pravam intentionem spiritui sancto ponit.

[14405] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ad sacramentum requiratur intentio faciendi quod facit Ecclesia, non tamen requiritur quasi de necessitate sacramenti existens, facere quod facit Ecclesia propter hoc quod Ecclesia facit: et in hoc consistit rectitudo intentionis.

[14406] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus non habet bonitatem ex ministro, sicut alia operatio voluntaria habet bonitatem ex operante; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 3

[14407] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in Baptismo baptizatus duo recipit, scilicet sacramentum, et rem sacramenti; sed ad haec duo recipienda non requiritur aliquid causans ex parte recipientis, sed solum impedimentum removens: quod quidem impedimentum nihil aliud est quam voluntas contraria alteri praedictorum; et ideo in adultis et in habentibus usum rationis, in quibus potest esse contraria voluntas actu vel habitu, requiritur et contritio; sive devotio, ad percipiendam rem sacramenti, et intentio, vel voluntas ad recipiendum sacramentum; in pueris autem absque utroque percipitur et sacramentum et res sacramenti; et similiter est in carentibus usu rationis, nisi contraria voluntas habitu insit, etsi non actu. Tamen sciendum, quod non requiritur in adulto voluntas absoluta suscipiendi quod Ecclesia confert, sed sufficit voluntas conditionata, sicut est in voluntariis mixtis, ut dicitur in 3 Ethic.; et ideo si sit coactio sufficiens, ita quod principium sit ex toto extra, nil conferente vim passo, ut cum aliquis reclamans immergitur violenter, tunc talis nec sacramentum suscipit, nec rem sacramenti. Si autem sit coactio inducens, sicut minis vel flagellis, ita quod baptizatus potius eligat Baptismum suscipere quam talia pati; tunc suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti.

[14408] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intentio vel voluntas in baptizato, ut dictum est, non requiritur quasi causans deletionem culpae originalis, sed solum quasi removens prohibens, scilicet contrariam voluntatem.

[14409] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in pueris non potest esse contraria voluntas neque actu neque habitu; et ideo non requiritur voluntas vel intentio in eis, qua prohibens removeatur. In amentibus autem et dormientibus potest esse voluntas contraria habitualis, quamvis non sit actualis; et ideo si ante somnum vel furiam fuerunt contrariae voluntatis, non recipiunt sacramentum, quia adhuc illa voluntas habitualiter manet. Si autem habuerunt propositum recipiendi Baptismum, et hoc per aliqua signa innotuit, tunc in articulo necessitatis debet eis conferri Baptismus; et suscipiunt sacramentum et rem sacramenti, etiam si furiosus tunc contradicat: quia illa contradictio non procedit a voluntate rationis, secundum quam est capax baptismalis gratiae. Si autem necessitas non sit, debet in furiosis expectari lucidum intervallum, vel in dormientibus vigilia. Si tamen baptizetur in statu illo, sacramentum suscipit,

quamvis peccet baptizans.

[14410] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas vel intentio Baptismum suscipiendi non requiritur ad Baptismum quasi causa vel dispositio characteris, sed solum sicut removens prohibens: ideo ratio non valet.

Articulus 3

[14411] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 tit. Utrum in baptizato fides requiratur

Quaestiuncula 1

[14412] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in baptizato fides requiratur ad hoc quod sacramentum suscipiat. Baptismus enim sacramentum fidei dicitur. Sed nonnisi propter fidem recipientis ipsum. Ergo requiritur fides baptizandi.

[14413] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Marc. ult. 16, dicitur: *qui crediderit et baptizatus fuerit.* Ergo videtur quod requiritur in adulto quod credat ad hoc quod baptizetur.

[14414] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, fides essentialior est sacramento quam voluntas. Sed voluntas requiritur, ut dictum est. Ergo multo amplius fides.

[14415] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Sed contra, adulti non sunt pejoris conditionis quam pueri. Sed in pueris sufficit fides Ecclesiae ad Baptismum, et non requiritur fides personae illius. Ergo nec in adultis.

[14416] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, caritas propinquior est ad gratiam quam fides: quia caritas non potest esse sine gratia sicut fides. Sed non requiritur caritas in recipiente Baptismum, quia sic nullus adultus de novo acciperet ibi gratiam. Ergo non requiritur fides.

Quaestiuncula 2

[14417] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod requiratur fides in baptizante. Requiritur enim in baptizante intentio conferendi sacramentum. Sed infidelis quantum

ad articulum Baptismi non credit sacramentum Baptismi. Ergo non potest intendere conferre illud, et ita non potest baptizare.

[14418] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Baptismus est sacramentum Ecclesiae. Sed fides est per quam membra Ecclesiae primo ad invicem uniuntur. Ergo qui non habet fidem, nec potest baptizare, cum non sit de Ecclesia.

[14419] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, propinquius se habet ad Baptismum baptizans quam offerens puerum ad baptizandum. Sed in offerente requiritur fides, quia respondet, credo. Ergo multo fortius requiritur in baptizante.

[14420] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in littera determinatur, quod haeretici verum Baptismum conferunt. Haeretici autem infideles sunt. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 3

[14421] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod recipientes Baptismum ab haereticis non consequantur rem sacramenti. Quia Augustinus dicit, quod qui foris Ecclesiam baptizantur, non sumunt Baptismum ad salutem, sed ad perniciem. Sed baptizati ab haereticis sumunt Baptismum extra Ecclesiam. Ergo non sumunt ad salutem; et ita rem sacramenti non consequuntur.

[14422] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quicumque accipit aliquid ab aliquo qui non habet jus dandi illud, injuste accipit. Sed haereticus non habet jus dandi Baptismum, ut dicit Augustinus: *si*, inquit, *haereticus jus baptizandi non habuit, tamen Christi est quod dedit*. Ergo accipiens ab haeretico, injuste accipit, et ita peccat.

[14423] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, peccatum baptizantis non polluit Baptismum, ut dictum est supra. Sed infidelitas est quoddam peccatum. Ergo non impedit effectum Baptismi in baptizato.

Quaestiuncula 1

[14424] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum quaeritur utrum fides requiratur, velut necessaria ad Baptismum, non intelligitur quaestio de necessitate absoluta, sed de necessitate quae est ex conditione finis. Est autem duplex finis in baptizatis. Primus est perceptio sacramenti; secundus est perceptio rei sacramenti. Dico ergo, quod in adultis requiritur fides etiam personalis necessitate quae est ex suppositione finis secundi: quia nisi credat, reputatur fictus, ut supra, dist. 4, quaest. 3, art. 2, quaestiunc. 1, 2, et 3, dictum est, et ita non consequitur rem sacramenti. Non autem requiritur ad primum finem consequendum:

quia sacramentum percipit aliquis etiam si non credat. Unde Augustinus dicit quod prorsus fieri potest ut aliqui verum Baptisma habeant, et non habeant veram fidem. In parvulis autem sufficit fides Ecclesiae ad utrumque.

[14425] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus dicitur fidei sacramentum, quia per eum homo coetibus fidelium aggregatur; et ideo qui accipit Baptismum, ostendit se fidem habere; et si non habet, reputatur fictus, et rem sacramenti cum sacramento percepto non percipit.

[14426] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dominus in verbis illis ostendit quid requiritur in baptizando ad salutem consequendam, quae est res sacramenti; unde subdit: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.*

[14427] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sacramentum Baptismi in anima recipitur quantum ad characterem. Anima autem non potest alicui subjici invita; et ideo voluntas seu intentio facit ad hoc quod homo se sacramento subjiciat; sed fides facit ad hoc quod debito modo se subjiciat. Unde fides requiritur tantum ad perceptionem rei sacramenti, sed intentio ad perceptionem rei simpliciter.

[14428] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Et quia aliae rationes probant, quod nec quantum ad ultimum effectum fides requiratur, ideo ad quartum dicendum, quod in pueris non potest esse contrarium gratiae baptismalis ex personali voluntate; et ideo non requiritur personalis fides, sicut requiritur in adultis ad consequendam rem sacramenti, in quibus potest esse personalis infidelitas.

[14429] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod recta intentio requiritur ad consequendam rem sacramenti. Fides autem intentionem dirigit, et sine ea non potest esse, praecipue in talibus, intentio recta; sed caritas ulterius facit intentionem meritoriam; et ideo ad hoc quod homo praeparet se ad gratiam in Baptismo percipiendam, praeexigitur fides, sed non caritas: quia sufficit attritio praecedens, etsi non sit contritio.

Quaestiuncula 2

[14430] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod dum haereticus vel quicumque infidelis debitam formam servet, et intentionem baptizandi habeat, verum sacramentum confert: quia Baptismus non habet efficaciam ex merito baptizantis, sed ex merito Christi, quod operatur in baptizato per fidem propriam in adultis, vel per fidem Ecclesiae in pueris.

[14431] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ille qui non credit Baptismum esse sacramentum, aut habere aliquam spiritualem virtutem, non intendat dum baptizat conferre sacramentum; tamen intendit facere quandoque quod facit Ecclesia,

etsi illud reputet nihil esse; et quia Ecclesia, aliquid facit, ideo ex consequenti et implicite intendit aliquid facere, quamvis non explicite.

[14432] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis haereticus per fidem rectam non sit membrum Ecclesiae, tamen inquantum servat morem Ecclesiae in baptizando, Baptismum Ecclesiae tradit; unde regenerat filios Christo et Ecclesiae, non sibi vel haeresi suae. Sicut enim Jacob genuit filios per liberas et ancillas, ita Christus per Catholicos et haereticos, bonos et malos, ut Augustinus dicit contra donatum ubi supra.

[14433] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non requiritur fides personalis offerentium puerum ad Baptismum, nec alicujus personae determinatae, sed solum fides Ecclesiae militantis; quam non est possibile deficere totaliter, Deo sic ordinante, qui dixit, Matth. ult., 20: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Si tamen deficeret, illud suppleret quod de fide remansit in Ecclesia triumphante, scilicet visio: nec offerens puerum ad Baptismum in persona sua dicit, credo, sed in persona pueri, ut sit sensus: credo, idest, sacramentum fidei praesto sum recipere.

Quaestiuncula 3

[14434] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ille qui ab haeretico baptizatur, propter peccatum haeretici non privatur gratia Baptismatis, sed quandoque propter peccatum proprium. Unde si sit puer, in quem culpa actualis non cadit, si baptizatur in forma Ecclesiae, recipit sacramentum et rem sacramenti: similiter si sit adultus, et baptizans non sit haereticus manifestus et ab Ecclesia praecisus, vel si baptizatus sit in articulo necessitatis. Si autem sciat ipsum esse haereticum, et Baptismum ab ipso suscipiat, hoc contingit vel quia favet haeresi suae, vel in contemptum Ecclesiae, vel propter aliquod temporale commodum; et sic ipsemet peccat; unde proprio peccato obicem ponit spiritui sancto, ne consequatur rem sacramenti.

[14435] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in casu illo quando aliquis in favorem haeresis vel aliquo alio malo fine ab haeretico Baptismum suscipit.

[14436] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod jus dandi Baptisma est ex duobus; scilicet ex ordine sacerdotali, et ex jurisdictione. In haeretico ergo ab Ecclesia praeciso manet jus dandi Baptisma quantum ad ordinem sacerdotalem, si primo in Ecclesia sacerdos fuerit; non tamen manet quantum ad jurisdictionem, quam amittit. Nec tamen sequitur quod Baptismum ab haeretico suscipiens, semper injuste accipiat, cum credit eum habere jus dandi, et non esse haereticum, vel in casu necessitatis, in quo quilibet habet potestatem baptizandi.

Quaestio 2

Prooemium

[14437] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 pr. Deinde quaeritur de ritu Baptismi; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de ritu ipsius Baptismi; 2 de ritu catechismi; 3 de ritu exorcismi.

Articulus 1

[14438] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 tit. Utrum Baptismus iterari possit

Quaestiuncula 1

[14439] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Baptismus iterari possit. Quia Eucharistia est sacramentum excellentius quam Baptismus: quia est perfectio, secundum Dionysium. Sed Eucharistia iteratur. Ergo et Baptismus iterari potest.

[14440] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, gratia est principalior effectus Baptismi quam character. Sed gratia amittitur, quamvis character non deleatur. Ergo videtur quod ratione gratiae recuperandae Baptismus iterari debeat.

[14441] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut ad unitatem actionis requiritur unitas temporis, ita et unitas agentis. Sed plures possunt aliquem simul baptizare, quia unus alium non impedit; et praecipue hoc necessarium est, si unus sit mutus, qui verba proferre non possit, et alius mancus, qui non possit immergere. Ergo et similiter potest aliquis pluries diversis temporibus baptizari.

[14442] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 5: *una fides, unum Baptisma*. Ergo iterari non debet.

[14443] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Baptismus contra originale datur. Sed originale peccatum non iteratur. Ergo nec Baptismus iterari debet.

Quaestiuncula 2

[14444] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeant esse illa duo tempora determinata ad Baptismum, scilicet sabbatum Paschae, et Pentecostes. Quia periculo

quam citius succurrendum est. Sed homo propter fragilitatem naturae semper est in periculo vitae suae. Ergo non debet expectari tempus aliquod determinatum ad Baptismum, sed statim baptizari.

[14445] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, per Baptismum homo regeneratur in filium Dei ad imaginem Christi. Ergo praecipue in festo nativitatis Baptismus celebrari deberet.

[14446] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Baptismus Christi contulit aquis vim regenerativam. Sed Christus in die Epiphaniae baptizatus fuit. Ergo tunc praecipue homo deberet baptizari.

[14447] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, Baptismus habet efficaciam a passione Christi. Ergo in die passionis dominicae magis deberet celebrari Baptismus, quam in sabbato Paschae.

Quaestiuncula 3

[14448] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sacramentalia Baptismi male ponantur a Dionysio. Ponit enim primo receptionem baptizandi ab episcopo quem summum sacerdotem dicit praesente omni Ecclesiae plenitudine. Debet enim baptizandus recipi ab eo qui est proprius Baptismi minister. Talis autem est sacerdos, et non episcopus. Ergo non oportet ponere receptionem ab episcopo.

[14449] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, per manus impositionem datur spiritus sanctus ad robur; quod ad confirmationem pertinet, quae Baptismum sequitur. Ergo inconvenienter ponit quod episcopus baptizando recepto manus ei ante Baptismum imponit.

[14450] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, baptizandis sal in os mittitur, et aures et nares sputo liniuntur. Cum ergo de his Dionysius mentionem non faciat, videtur quod sacramentalia Baptismi ponat insufficienter.

[14451] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, ipse ponit olei inunctionem ante Baptismum, quo inungitur Christianus quasi ad pugnam, ut ipse dicit. Sed ad pugnam spiritualem praecipue ordinatur sacramentum confirmationis. Ergo videtur quod talis inunctio non debet fieri in Baptismo.

[14452] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, sacramenta sunt distincta. Ergo videtur quod non debeat simul cum Baptismo connumerare Eucharistiae perceptionem, et sacri chrismatis linitionem.

Quaestiuncula 1

[14453] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod Baptismus nullo modo iterari debet propter quatuor rationes. Prima sumitur ex morbo contra quem datur, scilicet originale peccatum, quod non iteratur; unde nec medicina iterari debet. Secunda sumitur ex re sacramenti: quia in Baptismo deletur culpa et poena totaliter. Unde si frequenter liceret homini Baptismum suscipere, esset quaedam provocatio ad peccandum: quia facilitas veniae incentivum praebet delinquendi, ut dicit Gregorius. Tertia sumitur ex sua significatione: quia configurat morti Christi, qui semel tantum mortuus est. Quarta sumitur ex ipso sacramento, scilicet charactere, qui indelebiliter manet; unde fieret injuria sacramento si Baptismus iteraretur, quasi prima sanctificatio non suffecisset; et iterum, quia ipsum sacramentum regeneratio quaedam est: cujuslibet autem generatio est tantum semel. Quod autem nescitur esse factum, non iteratur. Unde si inveniatur pro certo aliquis defectus fuisse in Baptismo eorum quae sunt de essentia sacramenti, debet absolute iterum baptizari sub hac forma: baptizo te, si non es baptizatus, in nomine patris et cetera.

[14454] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in Eucharistiae sacramento sanctificatur materia, ita in Baptismo sanctificatur recipiens characteris impressionem. Unde sicut fieret injuria Eucharistiae, si hostia consecrata consecraretur iterum; ita fit injuria Baptismo, si aliquis semel baptizatus iterum baptizaretur: quia sicut ibi sanctificatio refertur ad materiam, ita hic ad suscipientem sacramentum.

[14455] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis gratia sit dignior effectus Baptismi quam character, et sit quodammodo principalior; non tamen est ita proprius effectus ejus, et in hoc non ita principalis: quia gratia amissa, per alia sacramenta recuperari potest; et ideo non oportet quod ad ipsam recuperandam iteretur Baptismus.

[14456] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si plures simul immergerent, ita quod uterque diceret, ego te baptizo etc., baptizatum esset; quamvis peccarent non servantes ritum Ecclesiae: nec tamen essent puniendi tamquam iterantes Baptisma, nisi hoc intenderent: quia contingit eamdem actionem et ab uno et a pluribus exerceri; non autem contingit eamdem actionem esse quae in diversis temporibus fit. Si autem dicant: nos baptizamus te, non erit Baptismus: quia non servatur debita forma, ut supra, dist. 3, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Similiter non erit Baptismus, si unus sit mancus et alius mutus, uno proferente verba, et alio immergente: quia ipsa verba formae ostendunt quod ab eodem debet fieri immersio et verborum pronuntiatio.

Quaestiuncula 2

[14457] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in Baptismo duo considerantur; scilicet substantia sacramenti, et solemnitas; et quantum ad substantiam sacramenti non est aliquod tempus determinatum ad Baptismum; immo quolibet die

et qualibet hora Baptismus celebrari potest. Sed solemnis celebratio Baptismi in Ecclesia habet tempus deputatum, scilicet duplex sabbatum, de quo in littera dicitur; cujus ratio est, quia Baptismus habet efficaciam ex duobus; scilicet ex virtute spiritus sancti; et ideo in vigilia Pentecostes celebratur solemniter Baptismus: item ex passione Christi, cujus morti aliquis configuratur per Baptismum quasi consepultus Christo in mortem, ut dicitur, Rom. 6; et ideo celebratur solemniter in die sepulturae Christi, idest in vigilia Paschae.

[14458] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in necessitate non oportet expectare ista duo tempora. Unde dicitur, de Consecr., dist. 3: *de catechumenis baptizandis in decretum est ut in paschali festivitate vel Pentecostes veniant ad Baptismum; in ceteris autem solemnitatibus infirmi tantum debent baptizari.* Et quia pueri infirmi computantur propter naturae imbecillitatem, et propter periculum damnationis, a qua non possunt aliter liberari; ideo nunc ipsi pueri baptizantur ut in pluribus, et non expectantur haec duo tempora, sicut in adultis expectari solebant.

[14459] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in festo nativitatis recolitur nativitas domini secundum carnem. Nos autem non efficimur fratres ejus nativitate carnis, sed spiritus; et ideo non oportet quod tunc Baptismus celebretur.

[14460] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per Baptismum Christi est tantum materia praeparata ad actum Baptismi; sed virtus agens in Baptismo est meritum passionis Christi, et virtus spiritus sancti. Et quia agens in omnibus est principalius quam materia, ideo potius in duobus determinatis temporibus Baptismus celebrari debet quam in Epiphania. Tamen ideo non est specialiter institutum Baptismum celebrari in die illa, ut excluderetur error quorumdam, qui dicebant, nunquam Baptismum, posse conferri nisi in die illa qua dominus baptizatus est.

[14461] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homo in Baptismo configuratur passioni Christi per modum cujusdam consepelitionis, ut apostolus, Rom. 6, dicit; et ideo in die sepulturae congruentius fit quam in die passionis.

Quaestiuncula 3

[14462] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Dionysius prosequitur ritum Baptismi qui in primitiva Ecclesia servabatur in solemni celebratione Baptismi, quando adulti ad Baptismum veniebant; et ideo quatuor per ordinem ponit; quorum primum pertinet ad catechismum, secundum ad exorcismum, tertium ad Baptismum, quartum ad Baptismi complementum. Quantum ad catechismum pertinent haec quae hic per ordinem tanguntur. Primo instructio de fide per praedicationem episcopi. Secundo conversio infidelis ad fidem, et accessus ad episcopum mediante patrino, quem anadochum dicit. Tertio gratiarum actio et oratio ab episcopo et clericis facta. Quarto petitio Baptismi et professio observantiae Christianae religio-

nis. Quinto manus impositio, et signatio ejus signo crucis. Sexto conscriptio baptizandi et anadochi. Sed quantum ad exorcismum ponuntur quatuor. Primo exsufflatio versus Occidentalem partem, et abrenuntiatio. Secundo manuum ad caelum erectio cum sacra confessione fidei, et professione Christianae religionis. Tertio oratio, benedictio, et manus impositio. Quarto denudatio, et unctio oleo sancto, quod dicitur ad catechumenos. Sed quantum ad Baptismum ponit trinam immersionem cum aliis quae requiruntur ad Baptismum; quantum vero ad perfectionem Baptismi, quae consequitur, ponit tria scilicet vestis traditionem, linitionem chrismatis in vertice, et Eucharistiae perceptionem.

[14463] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius tradit ritum Baptismi quantum ad maximam sui solemnitatem; et ideo non ponit solum ministrum sufficientem, sed excellentem.

[14464] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circa Baptismum ut ex praedictis patet, triplex manus impositio datur. Una in catechismo, ut homo in fide roboretur in seipso; alia in exorcismo, ut roboretur in pugna adversus Diabolum; tertia in confirmatione, ut roboretur in confessione fidei contra pressuras mundi.

[14465] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de illis sacramentalibus quae pertinent ad solemnitatem Baptismi, quaedam fuerunt in primitiva Ecclesia quae nunc non sunt; et quaedam postea superaddita sunt. Unde exorcismo aliquid subtractum est, ut patet per ritum quem docet Rabanus, scilicet conversio ad Occidentalem partem et Orientalem; et aliquid additum, scilicet salis cibatio, et aurium et naris sputo linitio, ad designandum remotionem illorum quae praecipue possunt impedire fidei doctrinam, cujus sacramentum percipiendum est. Potest enim impediri ne recipiatur, et contra hoc adaperiuntur aures sputo ad recipiendum fidem ex auditu per verbum Dei, et nares ad quaerendum doctrinam fidei per odorem bonum notitiae suae sparsum in conversatione et doctrina sanctorum; ad similitudinem ejus quod dominus luto ex sputo facto linivit oculos caeci nati. Ideo autem oculi non liniuntur, quia visus inventioni servit, fides autem non est per inventionem humanam. Potest etiam impediri divulgatio fidei in confitentibus et docentibus ipsam; et ideo apponitur in ore sal discretionis, ut omnis sermo fidelium sit sale conditus.

[14466] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod circa Baptismum est triplex inunctio. Una ante Baptismum, quae fit oleo sancto, quod dicitur ad catechumenos et hoc secundum Dionysium et Ambrosium, fit in signum pugnae contra inimicum, sicut athletae inunguntur; vel secundum Rabanum, ut nullae reliquiae latentis inimici resideant: quia quod emollitum est, facilius ablui ab intrinsecis sordibus potest. Secunda fit post Baptismum chrismate in vertice, ut sicut per ablutionem aquae significatur emundatio a peccatis. Ita per chrismatis linitionem in vertice significetur gratia collata in mente ad bene operandum, ut odor boni exempli ad alios diffundatur. Tertia fit in confirmatione, de qua post dicetur.

[14467] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa linitio chrismatis non est sacramentum confirmationis, sed datur tantum in signum, sicut et vestis candida,

et candela accensa; ut per vestem candidam significetur novitas vitae et puritas, per chrisma odor bonae famae, per candelam accensam veritas doctrinae. Eucharistiae autem perceptio non ponitur a Dionysio quasi sacramentale Baptismi, sed quia jam baptizatus est configuratus admittitur ad sacramentalem mensam; et iterum quia omne sacramentum per Eucharistiam consummatur, ut Dionysius dicit.

Articulus 2

[14468] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 tit. Utrum catechismus Baptismum praecedere debeat

Quaestiuncula 1

[14469] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod catechismum Baptismum praecedere non debeat. Quia, sicut dicit Augustinus in Lib. de catechizandis rudibus: *narratio plena est cum quisque primo catechizatur, ab eo quod scriptum est, in principio creavit Deus caelum et terram, usque ad praesentia tempora Ecclesiae.* Sed hoc non potest fieri nisi longissimo tempore. Cum ergo periculosum sit tantum differri Baptismum, videtur quod non debeat Baptismum catechismus praecedere.

[14470] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Matth. 7, 6, dicitur: *nolite sanctum dare canibus.* Sed sanctum ibi dicitur doctrina sacra, quae non est committenda immundis, ut Dionysius dicit. Cum ergo non baptizati sint immundi, videtur quod non debeant catechizari non baptizati.

[14471] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Baptismus est spiritualis regeneratio, per quam datur esse spirituale, ut Dionysius dicit. Sed prius est accipere esse quam doctrinam. Ergo Baptismus debet praecedere catechismum.

[14472] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. ult., 19: *docete omnes gentes, baptizantes eos* et cetera. Ergo doctrina fidei quae ad catechismum pertinet, debet praecedere Baptismum.

[14473] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nullus digne accedit ad Baptismum qui fictus accedit. Sed non credens reputatur fictus secundum Augustinum. Cum ergo *fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi*, ut dicitur Rom. 10, videtur quod oporteat prius instrui aliquem per verbum Christi quam ad Baptismum accedat.

Quaestiuncula 2

[14474] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod catechizare non sit officium sacerdotis. Quia, secundum Dionysium in Ecclesiast. Hierarch., diaconi habent officium super omnes immundos, quia ipsi habent purgativam virtutem. Sed primus gradus immundorum sunt catechumeni, ut ipse dicit. Ergo ad diaconos pertinet eorum instructio.

[14475] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illius videtur esse instruere baptizandum cujus est ad Baptismum eum adducere. Hoc autem est anadochi, idest patrini, secundum Dionysium, et non sacerdotis. Ergo et catechizare non erit sacerdotis officium.

[14476] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Sed contra est quod dicit Nicolaus Papa: *catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscujusque Ecclesiae fieri possunt.* Ergo videtur esse officium sacerdotum.

Quaestiuncula 3

[14477] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod pueri non debeant catechizari. Frustra enim adhibetur instructio ei qui non est perceptibilis disciplinae. Sed puer non est perceptibilis disciplinae, quia non habet usum liberi arbitrii. Ergo non debet ei instructio adhiberi.

[14478] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in catechismo requiritur confessio fidei, et professio Christianae religionis, ut per Dionysium patet. Sed hoc per se puer facere non potest, nec aliquis pro puero: quia nullus potest ex voto alterius obligari. Ergo videtur quod non debeant pueri catechizari.

[14479] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, si ipse pro puero confitetur ergo videtur quod ipse patrinus obligetur ad instruendum puerum de his quae pertinent ad fidem Christianam; et ita videtur quod sit valde periculosum puerum de sacro fonte levare, cum raro aliquis de pueri instructione curam gerat.

[14480] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod ritus Baptismi debet in omnibus similiter observari, ut ostendatur unitas Baptismi. Si ergo adulti catechizantur, et similiter pueri catechizari debent.

[14481] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ad hoc est generalis Ecclesiae consuetudo.

Quaestiuncula 1

[14482] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in aliis scientiis et doctrinis quaedam sunt communia, quibus ignoratis necesse est artem ignorare; quaedam autem propria, quae sine ignorantia illius doctrinae ignorari possunt; ita etiam in doctrina fidei quaedam dicuntur quae sunt fidei communia rudimenta, ad quae credenda explicite omnes tenentur, sicut est fides Trinitatis, et incarnationis, et passionis, et divini judicii, et providentiae Dei de factis hominum; et talis instructio catechismus dicitur: de aliis autem debet instrui post Baptismum temporis processu.

[14483] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium quod omnia in particulari addiscat quae in tota Biblia continentur sed in quadam summa, ut scilicet videat quomodo in quolibet statu mundi Deo fuit cura de omnibus.

[14484] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dominus loquitur de illis immundis qui fidei contrariantur non de illis qui ad fidem accedere volunt; unde sequitur: *ne ipsi conversi dirumpant vos.*

[14485] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis non praesupponit aliquam cognitionem; et ideo non potest praeexistere aliqua instructio; sed spiritualis regeneratio praesupponit vitam naturalem; et ideo potest praeexistere aliqua instructio.

Quaestiuncula 2

[14486] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod triplex est instructio fidei. Una admonitoria, qua quis ad fidem convertitur, et haec proprie est sacerdotum, quorum est praedicare et docere; unde et Dionysius, hanc instructionem episcopo attribuit. Alia est instructio disciplinalis, qua quis instruitur qualiter ad Baptismum accedere debet, et quid credere debeat; et haec pertinet ad officium diaconi, et per consequens sacerdotis: quia quidquid est diaconi, est etiam sacerdotis. Tertia, quae sequitur Baptismum, et haec pertinet ad anadochum, et ad praelatos Ecclesiae. Praelati enim Ecclesiae habent quasi doctrinam generalem, quae per officium anadochi specialiter ad hunc vel illum adaptatur secundum quod ei competit.

[14487] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in primitiva Ecclesia, quando adulti ad Baptismum veniebant, qui magna instructione indigebant, hoc per diaconos exercebatur, sacerdotibus circa majora occupatis; et ideo Dionysius diaconibus attribuit.

[14488] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anadochus non instruit ante Baptismum de fide, sed conversum jam recipit, ad instructionem praesentans.

[14489] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidquid est diaconi, licet etiam sacerdotibus facere; unde per hoc non removetur quin catechizare sit officium

diaconi.

Quaestiuncula 3

[14490] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod catechismus est quasi quaedam dispositio ad Baptismum. Dispositiones autem debent proportionari illis ad quae disponunt; unde in adultis, in quibus in Baptismo requiritur propria fides et propria voluntas, requiritur etiam quod ipse per se catechizetur, et per se confiteatur, et Christianam religionem profiteatur. In puero autem cujus Baptismus operatur tantum ex fide Ecclesiae et merito Christi, fit instructio mediante alio; unde eadem quibus instruendus est, proponuntur praesente anadocho, cui committitur in his instruendus; et ipse loco ejus confessionem et professionem facit.

[14491] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit tunc actu perceptibilis disciplinae, tamen habet hujusmodi perceptibilitatem in radice quantum ad potentiam rationis quam habet ex natura, et quantum ad habitum fidei, quem recipit in Baptismo.

[14492] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis puer confiteri non possit per se, vel profiteri, tamen alius vicem ejus supplet, non quidem suam propriam fidem confitens sed fidem pueri, et quantum ad id quod nunc est, ut sit sensus: *credo*, idest, sacramentum fidei praesto sum accipere, in persona pueri loquens, ut Augustinus exponit, et quantum ad id quod futurum est, ut fit sensus, *credo*, idest, quando ad perfectam aetatem veniam, fidei consentiam, ut Dionysius exponit; et hoc quidem confiteri potest ex proposito solicitudinis circa ipsum adhibendae, ut alio modo possit esse sensus, credo, idest, operam dabo ad hoc quod credat; et in hoc ipse puer obligatur, et anadochus: quia de illis ad quae omnes tenentur, non est inconveniens si unus alium obliget; secus autem est de consiliis, ad quae non omnes tenentur.

[14493] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est ibi magnum periculum quantum ad modernum tempus: quia parentes pueri sunt Christiani, et satis probabiliter potest aestimari quod eum in fide nutrient, et etiam ex aliis quibus convivet, fidem addiscet. Secus autem erat in primitiva Ecclesia, ubi pueri cum infidelibus conversabantur; et ideo diligentior cura adhibenda erat ab anadocho vel patrino. Et similiter etiam nunc, si pueri parentes de infidelitate suspecti essent, vel si inter infideles conversaturus forte puer esset.

Articulus 3

[14494] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 tit. Utrum exorcismus Baptismum praecedere debeat

Quaestiuncula 1

[14495] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod exorcismus in eodem non debeat praecedere Baptismum. Exorcismi enim contra energumenos instituti sunt. Sed non omnes qui accedunt ad Baptismum, sunt energumeni. Ergo non omnes sunt exorcizandi.

[14496] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, prius debet curari causa quam curetur effectus. Sed peccatum est causa quare in quibusdam Diabolus potestatem habeat. Si ergo exorcismi sunt ad potestatem Diaboli pellendam, videtur quod prius deberet aliquis per Baptismum a peccato mundari quam per exorcismum a potestate Diaboli.

[14497] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ad idem superfluum est diversa remedia ordinari. Sed ad potestates Daemonis arcendas sufficit aqua benedicta. Ergo non oportet ad hoc alios exorcismos esse.

[14498] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Caelestinus Papa dicit: *sive parvuli sive juvenes ad regenerationis veniant sacramentum, non fontem vitae prius adeant quam exorcismis et exsufflationibus clericorum immundus spiritus ab eis abjiciatur.*

[14499] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, alia quae sanctificantur, prius exorcizantur, sicut patet in aqua benedicta, et in sale quod apponitur. Cum ergo in Baptismo homo consecretur, videtur quod prius debeat exorcizari.

Quaestiuncula 2

[14500] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod exorcismus non habeat aliquem effectum, sed sit ad significandum tantum. Nihil enim plus exigitur ad sacramentum novae legis nisi quod significet, et efficiat quod significat. Si ergo ea quae sunt in exorcismo, non solum significant, sed etiam efficiunt, tunc per se sacramenta sunt, et non sacramentalia.

[14501] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut exorcismus praecedit Baptismum, ita et quaedam alia sacramentalia consequuntur ipsum, sicut prius dictum est. Sed illa consequentia sunt tantum ad significandum. Ergo et exorcismus.

[14502] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, si aliquis exorcizatus puer ante Baptismum moriatur, constat quod hoc eum a Daemone non liberet. Ergo ad minus in anima ejus exorcismus nullum effectum habuit.

[14503] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sicut dicit Cyprianus: *scias nequitiam Diaboli permanere usque ad aquam salutarem posse; in Baptismo autem nequitiam amit-*

tere. Sed aliquando etiam post Baptismum exorcismus fit in illis quibus in articulo necessitatis exorcismus omissus fuerit, si periculum evadant. Ergo non liberat a potestate Daemonis, et nullum effectum habere videtur.

[14504] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Gregorius super Ezech.: *sacerdos dum per exorcismi gratiam manus imponit credentibus, et habitare malignos spiritus in eorum mente contradicit, quid aliud facit, nisi quia Daemones ejicit?* Ergo habet aliquem effectum.

[14505] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Sed contra, exorcismi Salomonis habebant aliquem effectum ad pellendos Daemones. Ergo multo fortius exorcismi Ecclesiae.

Quaestiuncula 3

[14506] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod exorcizare sit officium eorum qui in sacris ordinibus constituuntur. Quia operari in immundis, secundum Dionysium, ad diaconos pertinet. Sed inter immundos, secundum Dionysium, locum tenent energumeni. Cum ergo exorcizatio sit ad eos sicut catechizatio ad catechumenos, videtur quod sit eorum qui sunt in sacris ordinibus.

[14507] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, catechismus praecedit exorcismum. Sed in artibus operativis ita est, quod operatio principalioris artis semper sequitur, sicut patet de arte quae secat ligna, et quae compaginat navem. Cum ergo catechismus per diaconos vel sacerdotes fiat, videtur quod exorcismus non possit fieri per illos qui sunt in minoribus ordinibus.

[14508] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiae: quia exorcizatio solum per sacerdotes fit; quod etiam ex auctoritate Gregorii inducta patet.

[14509] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod infra, dist. 24, dicit Magister quod ad exorcistas pertinet exorcismos memoriter tenere, manus super energumenos imponere. Ergo cum exorcista non sit sacer ordo, videtur quod ille qui est in minoribus ordinibus constitutus possit exorcizare ex officio.

Quaestiuncula 1

[14510] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod propter peccatum hominis Diabolus potestatem accipit in hominem, et in omnia quae in usum hominis veniunt, in ipsius nocumentum. Et quia nulla conventio est Christi ad Belial, ideo quandocumque aliquid sanctificandum est ad cultum divinum, prius exorcizatur, ut liberatum a potestate Diaboli, qua illud in nocumentum hominis assumere poterat, Deo consecretur; et hoc patet in benedictione aquae, in consecratione templi, et in omnibus hujusmodi. Unde cum propria

sanctificatio qua homo Deo consecratur, sit in Baptismo, oportet quod etiam homo prius exorcizetur quam baptizetur, multo fortiori ratione quam alia res: quia in ipso homine est causa quare Diabolus potestatem accepit in hominem, et in alia quae sunt propter hominem, scilicet peccatum originale vel actuale; et haec significant ea quae in exorcismo dicuntur, ut cum dicitur: recede ab eo Satana, et hujusmodi; et similiter ea quae ibi fiunt: quia ipsa exsufflatio significat Daemonis expulsionem; benedictio autem cum manus impositione praecludit expulso viam, ne redire possit; sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio significat remotionem impedimenti ipsius Daemonis respectu fidei docendae vel addiscendae, ut dictum est; sed olei inunctio significat expeditionem hominis in pugna quam adversus Diabolum suscipit, a cujus potestate exemptus est.

[14511] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod energumeni dicuntur interius laborantes, ab en, quod est in, et ergon, quod est labor. Et quamvis non omnes baptizandi sint energumeni, nec interius laborantes a Diabolo vexati corporaliter, tamen interius laborant vel infirmantur propter infectionem fomitis Diabolo in eis potestatem habente.

[14512] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando effectus confirmat causam, tunc prius laborandum est ad curandum effectum, ut sic expeditius procedatur ad curationem causae. Potestas autem Daemonis, quae ex peccato consequitur, et tenet et servat hominem in malitia et in peccato; et ideo prius evacuanda est potestas Daemonis, vel debilitanda, quod in exorcismo fit, ne curationem causae, idest peccati, in Baptismo factam impedire possit.

[14513] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Diabolus impugnat nos et ab exteriori et ab interiori. Aqua ergo benedicta ordinatur contra impugnationem Diaboli quae est ab exteriori, sed exorcismus contra impugnationem quae est ab interiori. Unde et illi contra quos datur, dicuntur energumeni, idest interius laborantes.

Quaestiuncula 2

[14514] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod ea quae in exorcismo aguntur, sunt tantum signa eorum quae postea in Baptismo complentur, in quo potestas Daemonis totaliter evacuatur, ut Cyprianus dicit in auctoritate inducta. Sed hoc est contra auctoritatem Gregorii inductam, et contra ea quae in exorcizando dicuntur, quae frustra dicerentur, nisi aliquem effectum haberent, praecipue cum per modum imperii, et non solum per modum orationis dicantur in hoc quod dicitur: *ergo, maledicte Diabole, exi ab eo* et cetera. Et ideo dicendum secundum alios, quod non tantum significant, sed etiam efficiunt aliquid, non tantum in corpore, sed etiam in anima, quia in utroque est infectio fomitis. Effectus autem iste est debilitatio potestatis Daemonis, ne tantum possit in homine sicut ante, ne Baptismum et alia bona in ipso impediat; sed potestas praedicta totaliter in Baptismo aufertur: sicut etiam Pharao prius flagellatus est populo nondum de Aegypto egresso, et postea totaliter in mari rubro, quod est figura Baptismi, submersus.

[14515] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacramenta novae legis habent effectum in conferendo gratiam qua perfecte morbo subvenitur, contra quem sacramentum ordinatur; sed sacramentalia habent effectum in removendo contrarias dispositiones, vel impedimenta gratiae; et ideo secundum diversa impedimenta multiplicantur, nec in eis gratia confertur.

[14516] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est simile de sacramentalibus quae sequuntur et quae praecedunt: quia ex quo Baptismus plene effectum suum habet, non oportet quod impedientia Baptismum tollantur, quia jam impediri non potest; tamen non est remotum quin unctio chrismatis post Baptismum in vertice facta aliquem effectum ad gratiam conferendam vel conservandam habeat.

[14517] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Praepositinus dixit, quod exorcizatus ante Baptismum decedens, minores tenebras patietur. Sed hoc nihil est: quia tenebrae illae in sola carentia divinae visionis consistunt, cum non habeant aliam poenam sensibilem; et hoc in omnibus aequaliter erit. Et ideo dicendum aliter, quod non habet effectum in collatione gratiae, sed solum in debilitatione potestatis Daemonis; et ideo hoc valet ei tantum in vita.

[14518] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod uniformitas Baptismi observetur, oportet quod exorcismus si praetermissus fuit, post Baptismum suppleatur; et tunc tantum significat; vel forte additur etiam aliqua cohibitio ab impugnatione Diaboli. Nec hoc est inconveniens, cum etiam per aquam benedictam, qua post Baptismum aspergimur, aliqua potestas Daemonis reprimatur.

Quaestiuncula 3

[14519] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod exorcizare ad exorcistas pertinet ex proprio officio ordinis; nihilominus tamen est et superiorum ordinum. Tamen propter ostendendam unitatem Baptismi, consuetum est in Ecclesia ut totum quod ad Baptismum pertinet, expleatur ab uno, scilicet a sacerdote; et praecipue nunc, quando non venit magna multitudo simul ad Baptismum, et sunt multi sacerdotes. In primitiva autem Ecclesia quandoque magna turba simul ad Baptismum accedebat, et erant pauci sacerdotes; unde hujusmodi sacramentalia relinquebantur in minoribus ordinibus constitutis.

[14520] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius sub ministris comprehendit omnes ordines inferiores; et ideo ministris qui diaconi dicuntur, attribuit omnia quae sunt inferiorum ordinum: quia forte in primitiva Ecclesia nondum erant illi ordines ita distincti propter paucitatem ministrorum.

[14521] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut exorcismus

primo pertinet ad exorcistam, ita etiam primus ordo, qui habet actum in catechizando, est ordo lectorum, quamvis hoc postea per superiores ordines compleatur; et ideo sicut catechismus praecedit exorcismum, ita ordo lectoris praecedit ordinem exorcistae.

[14522] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod completa potestas in exorcizando competit sacerdoti; et ideo quando non est magna necessitas, ipse secundum consuetudinem Ecclesiae exorcismi actum exequitur; et secundum hanc consuetudinem loquitur auctoritas Gregorii.

Expositio textus

[14523] Super Sent., lib. 4 d. 6 q. 2 a. 3 qc. 3 expos. *Hic etiam sciendum est, quod licet ter immergatur propter mysterium Trinitatis, tamen unum Baptisma reputatur.* De trina immersione supra, dist. 3, dictum est. *Acceleratus est usus rationis.* Quia Augustinus super hoc ambigue loquitur, ideo diversimode quidam de hoc senserunt. Dixerunt enim quidam, quod Joannis exultatio non fuit aliquis motus corporalis, sed miraculosus quasi gaudentis, ut matri innotesceret matris salvatoris adventus. Alii autem dicunt aliter et melius, quod ad illud momentum datus est ei usus rationis; et non est inconveniens si postea sit subtractus, sicut et gratia raptus ad momentum datur: secus autem est de gratia gratum faciente, quae non subtrahitur sine culpa. *Non errorem inducens* et cetera. Quia si errorem vellet inducere, intendens mutare formam Ecclesiae, hoc ipso non intenderet facere quod Ecclesia facit; et ideo non baptizaret. De corruptione autem formae supra, dist. 2, dictum est. *Divinum judicium per alicujus revelationis miraculum oratione implorandum esse censerem.* Videtur quod male dicat: quia divinum judicium non est hoc modo requirendum nisi in dubiis. Certum autem videtur, quod si ludo fecit, intentio defuit, et verus Baptismus non fuit. Et dicendum, quod ludus aliquando excludit intentionem, et aliquando non. Cum enim ludo fieri dicantur quae praeter intentionem alicujus utilitatis fiunt ad solam delectationem, ludus baptizantium potest excludere intentionem respectu utriusque effectus ablutionis, scilicet sacramenti collationis, et rei sacramenti; et tunc non intendit facere quod facit Ecclesia in collatione sacramenti; et ita talis ludus evacuat intentionem quae requiritur in sacramento: vel potest excludere tantum secundam utilitatem, ut scilicet velit de hoc ludum suum facere ex eo quod Baptismi sacramentum conferat, non propter sanctificationem baptizandi hoc faciens; et tunc manet intentio quae sufficit ad Baptismum. Et propter hoc dubium dixit Aug. implorandum est divinum judicium; et ideo dicitur quod puer Athanasius ludendo simulans se episcopum baptizavit quosdam, et judicatum est ab Alexandro episcopo ut non rebaptizarentur: quia inventum est quod ipse intentionem baptizandi habuit; quod etiam patet ex hoc quod non baptizabat nisi catechumenos. *Cui additur exorcismus* et cetera. Videtur quod exorcismus debeat praecedere catechismum: quia prius removendum est malum quam perficiatur aliquis in bono. Et dicendum, quod verum est, si utrumque in eodem genere accipiatur. Sed catechismus ordinat ad bonum non efficiendo aliquid, sed solum instruendo; exorcismus autem removet malum in operando; et instructio in talibus debet operationem

praecedere, ut sciat homo quid in eo fieri debeat.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio VII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 7

Quaestio 1

Prooemium

[14524] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de sacramento intrantium, scilicet de Baptismo, hic intendit determinare de sacramentis quae pertinent ad progredientes in via Dei; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramentis quibus progredientes in bono perficiuntur; in secunda de sacramento quo a malo sublevantur quos cadere accidit, scilicet de poenitentia, dist. 14, ibi: *post hoc de poenitentia agendum est.* Prima in duas: in prima determinat de sacramento confirmationis qua aliquis in seipso perficitur ad modum quo forma perficit; in secunda de Eucharistia, qua aliquis perficitur per conjunctionem ad finem, 8 dist., ibi: *post sacramentum Baptismi et confirmationis sequitur Eucharistiae sacramentum.* Prima in duas: in prima tangit ea quae sunt intra essentiam sacramenti, scilicet materiam et formam; in secunda ea quae sunt extra essentiam ipsius, ibi: *hoc sacramentum ab aliis perfici non potest, nisi a summis pontificibus.* Et circa hoc tria facit: primo determinat ministrum hujus sacramenti; secundo effectum, ibi: *virtus autem hujus sacramenti est donatio spiritus sancti*; tertio ritum, ibi: *hoc sacramentum tantum a jejunis accipi, et jejunis tradi debet.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo removet quamdam objectionem, ibi: *Melchiades* et cetera. Hic est triplex quaestio. Prima de ipso sacramento confirmationis. Secunda de effectu ejus. Tertia de celebratione ejus. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum confirmatio sit sacramentum per se; 2 de materia ejus; 3 de forma.

Articulus 1

[14525] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 tit. Utrum confirmatio sit sacramentum

Quaestiuncula 1

[14526] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod confirmatio non sit sacramentum. Omne enim sacramentum efficaciam habet ab institutione divina. Sed confirmatio non legitur a domino instituta. Ergo non est sacramentum.

[14527] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illud cujus est usus in omnibus vel pluribus sacramentis, non videtur esse sacramentum per se. Sed, sicut dicit Dionysius, usus sacri unguenti, scilicet chrismatis, est in aliis sacramentis pluribus, sicut patet in Baptismo, in quo infunditur chrisma in aqua Baptismi, et baptizatus in vertice chrismate inungitur, et similiter pontifices chrismatis inunctione consecrantur, et altare etiam in quo Eucharistia consecranda est, chrismate linitur, et calix similiter. Ergo confirmatio, quae dicitur chrismatio, non est aliquod

sacramentale.

[14528] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sacramenta novae legis in veteri praefigurata fuerunt. Sed nulla figura confirmationis in lege veteri legitur praecessisse. Ergo confirmatio non est sacramentum.

[14529] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Melchiades in littera dicit: *scitote utrumque magnum esse sacramentum*, scilicet confirmationem et Baptismum.

[14530] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, hoc patet per definitionem sacramenti, quae competit confirmationi, quae habet significationem gratiae in linitione olei, et habet efficaciam, ut in littera dicitur, in collatione gratiae ad plenitudinem sanctitatis. Ergo est sacramentum.

Quaestiuncula 2

[14531] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit sacramentum necessitatis. Quia, ut Rabanus in littera dicit, omnes fideles debent post Baptismum per episcopos accipere spiritum sanctum, ut pleni Christiani inveniantur. Sed hoc est de necessitate salutis, ut aliquis sit plenus Christianus. Ergo sacramentum confirmationis est sacramentum necessitatis.

[14532] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramentum confirmationis contra morbum peccati ordinatur. Sed hoc est de necessitate salutis, ut quis a morbo peccati liberetur. Ergo confirmatio est sacramentum necessitatis.

[14533] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut ad justitiam exigitur recessus a malo, ita et accessus ad bonum. Sed Baptismus operatur ad recessum a malo, quod ipsum ablutionis nomen ostendit; confirmatio autem ad accessum ad bonum, quod etiam ex nomine patet. Ergo sicut Baptismus est de necessitate sanctificationis, ita et confirmatio.

[14534] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, sine eo quod est de necessitate salutis, non est salus. Sed pueri baptizati salvantur si ante confirmationem moriantur. Ergo non est sacramentum necessitatis.

[14535] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea gratia et virtus sufficiunt ad salutem. Sed in Baptismo confertur gratia et plenitudo virtutum. Ergo Baptismus sufficit ad salutem; et ita confirmatio non est sacramentum necessitatis.

Quaestiuncula 3

[14536] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Baptismus sit nobilius

sacramentum quam confirmatio: quia essentialia rei accidentalibus digniora sunt, sicut substantia accidente. Sed Baptismus essentialiter se habet ad salutem, cum sit sacramentum necessitatis; confirmatio autem accidentaliter, cum non sit necessitatis sacramentum. Ergo Baptismus est nobilius sacramentum confirmatione.

[14537] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, effectus proportionatur suae causae. Sed Baptismus habet majorem efficaciam in efficiendo: quia delet omnem culpam et poenam, quod non facit confirmatio. Ergo est nobilius sacramentum.

[14538] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, ad nobiliorem actionem ordinatur nobilius ministerium. Sed confirmatio datur a nobiliori ministro quam Baptismus. Ergo confirmatio est nobilius sacramentum Baptismo.

Quaestiuncula 1

[14539] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actiones quae sunt ordinatae ad aliquos effectus proprios et determinatos, recipiunt distinctionem secundum proportionem ad suos effectus; unde si ad duos effectus distinctos ordinentur, erunt duae diversae actiones. Si autem ordinentur ad unum effectum, ita quod una disponat vel impedimentum removeat, et alia perficiat, et alia ornet perfectum; totum computatur pro una integra actione, sicut patet in operibus artificum. Unde cum sacramenta sint quaedam actiones hierarchicae secundum Dionysium, ordinatae ad aliquos effectus salutis, quando plures actiones sacramentales ordinantur ad unum effectum, una ut perficiens, alia ut disponens, vel impedimentum removens, vel aliquo modo ornans, tunc in illa quae efficit effectum principalem consistit essentialiter ratio sacramenti. Aliae autem non dicuntur per se sacramenta, sed sacramentalia quaedam, quasi sacramentis adjuncta, sicut patet ex his quae dicta sunt circa Baptismum in exorcismo et catechismo et aliis hujusmodi concurrere. Quando autem sunt plures actiones ordinatae ad effectus omnino distinctos, tunc sunt diversa sacramenta. Et ideo cum confirmatio habeat per se effectum distinctum ab effectu Baptismi, ut patebit, non est sacramentale Baptismi, sed potius per se est principale sacramentum.

[14540] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod circa institutionem hujus sacramenti est triplex opinio. Una enim dicit, quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam Concilio; et dicunt quod dominus rem sacramenti hujus sine sacramento conferebat manus imponendo, similiter et apostoli, eo quod ipsi confirmati fuerunt immediate a spiritu sancto. Et hoc videtur valde absurdum: quia secundum hoc Ecclesia tota die posset nova sacramenta instituere, quod falsum est, cum ipsi non sint latores legis, sed ministri, et fundamentum cujuslibet legis in sacramentis consistit; et praeterea in littera dicitur de tempore apostolorum: *non ab aliis quam ab apostolis fuit peractum.* Ideo alii dicunt, quod non fuit a Christo sed ab apostolis institutum hoc sacramentum.

Sed hoc etiam non competit: quia ipsi apostoli quamvis erant bases Ecclesiae, tamen non fuerunt legislatores; unde ad eos non pertinebat sacramenta instituere. Et ideo probabilior videtur aliorum opinio, qui dicunt, hoc sacramentum, sicut et omnia alia, a Christo fuisse institutum: quod patet ex hoc quod ipse etiam dominus manus pueris imponebat, ut patet Matth. 19. Nec obstat quod in Evangelio vel in actibus apostolorum non fit mentio de materia vel forma hujus sacramenti: quia formae sacramentales et alia quae in sacramentis exiguntur occultanda erant in primitiva Ecclesia propter irrisiones gentilium, ut Dionysius dicit; unde etiam in fine Eccl. Hier. excusat se a determinatione formarum sacramentalium. Secus autem de Baptismo quod erat sacramentum necessitatis, et statim cuilibet offerebatur in principio.

[14541] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis materia confirmationis, scilicet chrismate, utantur Ecclesiae ministri in diversis sacramentis; tamen hoc sacramentum non consistit tantum in materia, sed in forma verborum, et actu, sicut et sacramentum Baptismi; et hoc non utuntur in aliis sacramentis; et ideo est per se sacramentum.

[14542] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc sacramentum est ad perfectionem gratiae. Et quia status legis erat status imperfectionis, eo quod *nihil ad perfectum adduxit lex*, Hebr. 7, 19, ideo hoc sacramentum non habuit aliquid sibi respondens in veteri lege: quamvis aliquo modo sit figuratum in unctione pontificum, qua significabatur unctio Christi, a quo haec unctio derivatur.

Quaestiuncula 2

[14543] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod est triplex necessitas. Una est necessitas absoluta, sicut necessarium est Deum esse, vel triangulum habere tres angulos. Alia est necessitas ex causa efficiente, quae dicitur necessitas coactionis. Tertia est necessitas ex suppositione finis; et est duplex. Quia uno modo dicitur necessarium sine quo aliquis non potest conservari in esse, sicut nutrimentum animali. Alio modo sine quo non potest haberi quod pertinet ad bene esse, sicut equus dicitur necessarius ambulare volenti, et medicina ad hoc quod homo sane vivat. Primis autem duobus modis non dicitur aliquod sacramentum esse necessitatis, sed tertia necessitate; quaedam quidem quantum ad primum modum, illa scilicet sine quibus non potest homo in spirituali vita vivere, sicut est Baptismus et poenitentia; quaedam autem sine quibus non potest consequi aliquem effectum qui est ad bene esse spiritualis vitae; et hoc modo confirmatio et omnia alia sunt necessaria. Verumtamen contemptus cujuslibet sacramenti est periculosus. Objectiones autem procedunt de primo modo tertiae necessitatis.

[14544] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Et ideo dicendum ad primum, quod est plenitudo Christianae gratiae sufficiens ad salutem, et haec datur in Baptismo; et est plenitudo copiae gratiae ad fortiter resistendum contra pressuras mundi, et haec datur in confirmatione, et sine hac potest esse salus.

[14545] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod morbus peccati dupliciter expellitur. Uno modo quo ad culpam originalem in Baptismo, et actualem in poenitentia; et haec expulsio sufficit ad salutem. Alio modo quo ad poenam inclinantem ad culpam; et sic expellitur in confirmatione, et in aliis sacramentis; et haec non est de necessitate salutis.

[14546] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Baptismo datur gratia quae a peccato mundat, et ad bene operandum perficit quantum ad sufficientiam salutis; sed in confirmatione additur amplius munus gratiae, quod non est de necessitate salutis.

Quaestiuncula 3

[14547] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quinque modis unum sacramentum dicitur esse dignius alio. Uno modo quo ad rem sacramenti, sive effectum ejus; et sic Baptismus, qui delet omnem culpam et aufert omnem poenam, est maximum sacramentorum. Alio modo quantum ad id quod continetur in sacramento; et sic Eucharistia est nobilissimum, in qua continetur ipse Christus. Tertio quantum ad gradum dignitatis in quo constituit; et sic ordo est dignissimum sacramentum. Quarto quantum ad ministrum; et sic confirmatio, et etiam ordo, sunt dignissima, quia non nisi per episcopum ministrantur. Quinto quantum ad signatum et non contentum; et sic matrimonium est dignissimum, quia signat conjunctionem duarum naturarum in persona Christi. Si tamen has dignitates ad invicem comparemus, invenitur illa dignitas potissima quam sacramentum habet ex contento, quia est essentialior; et ideo sacramentum Eucharistiae est simpliciter dignissimum, et ad ipsum quodammodo alia sacramenta ordinantur. Dignitas autem quae est in efficiendo, praevalet ei quae est in significando; et illa quae est in efficiendo respectu boni, simpliciter loquendo, praevalet ei quae est in amotione mali; et ideo, simpliciter loquendo, post Eucharistiam nobilius sacramentum est ordo, per quod homo et in gratia et in gradu dignitatis ponitur; et post hoc confirmatio, per quam perfectio gratiae confertur; et post Baptismus, per quem fit plena remissio culpae et poenae; et post matrimonium, quod habet maximam significationem. Poenitentia autem et extrema unctio ponuntur inter Baptismum et matrimonium: quia ordinantur directe ad remotionem mali: quamvis in hoc poenitentia habeat minorem efficaciam quam Baptismus; quia ordinatur contra culpam actualem tantum, et non delet totaliter poenam; et adhuc minorem extrema unctio, quae contra reliquias peccati ordinatur.

[14548] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis confirmatio se habeat quasi accidentaliter ad vitam spiritualem simpliciter acceptam, tamen ad vitam spiritualem secundum sui perfectam differentiam non habet se accidentaliter, sed essentialiter; et ideo non oportet quod sit minoris dignitatis quam Baptismus. Sicut etiam rationale est differentia nobilior quam sensibile: quamvis animali inquantum animal accidat esse rationale, cui inquantum hujusmodi per se convenit esse sensibile. Vel dicendum, ut quidam dicunt, quod confirmatio praesupponit Baptismum; unde dupliciter possunt comparari. Uno modo ut accipiatur confirmatio cum praesuppositione Baptismi; et sic confirmatio simpliciter est nobilior: sicut etiam esse substan-

tiale perfectum per accidentalia simpliciter, nobilius est quam esse substantiale simpliciter. Alio modo cum praecisione Baptismi; et sic quodammodo Baptismus est nobilior quantum ad majorem efficaciam in removendo malum.

[14549] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus non habet majorem efficaciam simpliciter, sed solum in remotione mali, ut dictum est.

Articulus 2

[14550] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 tit. Utrum sacramentum confirmationis habeat materiam

Quaestiuncula 1

[14551] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacramentum istud materiam non habeat. Sacramenta enim habent efficaciam ex divina institutione. Sed materia hujus sacramenti non legitur a domino instituta. Ergo non habet determinatam materiam.

[14552] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, confirmatio datur ad plenitudinem sancti spiritus percipiendam. Sed super apostolos in die Pentecostes descendit spiritus sancti plenitudo absque omni materia. Ergo hoc sacramentum materia non indiget.

[14553] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, apostoli formam nobis ecclesiastici ritus tradiderunt. Sed ipsi confirmabant manus imponendo sine aliqua materia, ut legitur in Act. apostolorum. Ergo hoc sacramentum materiam non habet.

[14554] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est, quia, secundum Hugonem de s. Victore, sacramentum est materiale elementum. Ergo debet omne sacramentum habere materiam.

[14555] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, si omittatur aliquid quod non sit de substantia sacramenti, non impeditur perceptio sacramenti. Sed si omitteret episcopus chrismatis linitionem, non conferret sacramentum. Ergo materia est de essentia hujus sacramenti.

Quaestiuncula 2

[14556] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod chrisma non sit materia

competens. In sacramentis enim uniformitas observari debet. Sed in Baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo etiam in confirmatione aliquod elementum debet esse materia.

[14557] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, virtus agentis proportionatur agenti. Sed virtus agens in sacramentis est simplex. Ergo et materia debet esse simplex; et ita materia confirmationis non debet esse commixta ex duobus liquoribus, scilicet oleo et balsamo.

[14558] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, materia sacramenti debet esse omnibus communis: quia omnibus sacramenta proponuntur in salutem. Sed oleum olivae et balsamum non est apud omnes. Ergo non sunt conveniens materia alicujus sacramenti.

[14559] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ex aliis etiam rebus fit oleum quam ex oliva, sicut ex nucibus et papavere. Ergo videtur quod etiam ex tali oleo posset fieri chrisma.

[14560] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, sacramentum confirmationis est ad corroborandum hominem in pugna spirituali. Sed vinum facit homines bonae spei, secundum philosophum, quod ad fortitudinem pugnae exigitur; et similiter panis cor hominis confirmat, ut dicitur in Psal. 103. Ergo panis et vinum esset hujus sacramenti convenientior materia quam oleum et balsamum.

[14561] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 6 Praeterea, materia sacramenti debet habere significationem et respectu effectus, et respectu alicujus quod in Christo praecessit, a quo sacramenta profluxerunt. Sed per hujusmodi liquores nihil significatur in Christo praecedens. Ergo hujusmodi liquores non sunt conveniens materia hujus sacramenti.

Quaestiuncula 3

[14562] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non exigatur materia prius sanctificata. Confirmatio enim, ut in littera dicitur, non est majoris virtutis quam Baptismus. Sed in Baptismo non requiritur materia prius sanctificata. Ergo nec in confirmatione.

[14563] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Si ergo oporteret quod materia aliquibus verbis prius sanctificaretur, tunc etiam ipsum chrisma per se est quoddam sacramentum, et non sacramenti materia.

[14564] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sanctificatio non est iteranda circa idem. Sed per formam sacramenti sanctificatur materia, ut patet in Baptismo, cujus materia est aqua verbo vitae sanctificata; quod verbum supra, dist. 3, dixit Magister esse formam Baptismi. Ergo non debet ante prolationem formae sacramentalis aliqua sanctificatio circa materiam confirmationis adhiberi.

[14565] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est communis usus Ecclesiae, et

etiam determinatio Dionysii, qui ponit ritum consecrationis chrismatis.

Quaestiuncula 1

[14566] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod materia sacramenti dicitur illa res visibilis sub cujus tegumento divina virtus secretius operatur salutem; et ideo ad hoc necessaria est materia sacramentis, ut ad effectum, ad quem virtus humana nullatenus attingit neque operando neque cooperando, divina virtus in re visibili operans perducat. Et ideo in poenitentia et in matrimonio cujus effectus aliquo modo dependet ex operatione humana, scilicet dolore de peccatis, et consensu etiam in copulam conjugalem, non requiritur talis materia. In Baptismo autem, cujus effectus totaliter est ab extrinseco, nil cooperante interius baptizante neque eo qui baptizatur, nisi ad removendum impedimentum, requiritur materia sensibilis. Cum ergo effectus confirmationis, qui est plenitudo spiritus sancti, sit omnino ab extrinseco, non per aliquam operationem humanam, non est dubium quod in sacramento confirmationis materia exigatur.

[14567] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod plenitudo spiritus sancti non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, sicut dicitur Joan. 7, 39: *nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus*; et ideo secundum unam opinionem, ea quae ad hoc sacramentum pertinent non fuerunt ante Christi ascensionem instituenda. Sed aliquo modo praefiguratum fuit hoc sacramentum in manus impositione Christi super pueros; quamvis etiam illa manus impositio possit referri magis ad manus impositionem quae fit super catechumenos, ut dictum est. Nec hoc differt, sive dominus ipsemet instituit, sive apostoli ejus speciali praecepto. Secundum vero aliam opinionem dicendum, quod dominus materiam hujus sacramenti per seipsum instituit, sicut et adventum spiritus sancti promisit; sed denuntiandam apostolis dereliquit, quando usus sacramenti competebat, scilicet post plenam spiritus sancti missionem.

[14568] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut sacramentum Baptismi incepit in Baptismo Christi; ita sacramentum confirmationis incepit in adventu spiritus sancti in apostolos. Et quia principia rerum debent esse notissima, ideo utrobique spiritus sanctus apparuit visibiliter; in Baptismo quidem in columbae specie, et in confirmatione apostolorum in linguis igneis; et propter hoc non oportuit esse materiam, in qua spiritus sanctus secretius operaretur salutem, ut Augustinus dicit.

[14569] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod apostoli non confirmabant sine materia, nisi forte quando praeter legem communem visibilibus signis spiritus sanctus in eos descendebat quibus per apostolos manus impositio facta fuerat: tunc enim illa visibilis apparitio supplebat locum elementi visibilis. Quod autem aliquando materia uterentur, patet per Dionysium in 4 cap. Eccl. Hier. in principio, ubi dicitur, quod est quaedam perfectiva operatio quam duces nostri, quos apostolos nominat, *chrismatis hostiam* nominant, hostiam dicens communiter omnem ritum sacramenti.

Quaestiuncula 2

[14570] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, hoc sacramentum initium sumpsit ab adventu spiritus sancti in discipulos, qui quamvis prius spiritum sanctum habuissent in munere gratiae, quo perficiebantur ad ea quae ad singulares personas eorum pertinebant, tamen in die etiam Pentecostes susceperunt spiritum sanctum, sed in munere gratiae quo perficiebantur ad promulgationem fidei in salutem aliorum; et ideo facta est apparitio spiritus sancti linguis igneis, *ut verbis essent proflui* ad divulgandam fidem Christi; *et caritate fervidi*, aliorum salutem quaerentes; et propter hoc dicitur Act. 2, 4: *repleti sunt spiritu sancto, et coeperunt loqui.* Igni autem nihil convenientius accipi potuit loco ejus in materia confirmationis quam oleum, tum quia lucet, tum quia maxime est nutritivum ignis. Figurae autem linguae nihil convenientius esse potuit quam balsamum propter odorem, quia propter confessionem linguae odor bonae notitiae Dei diffunditur in omni loco. Et ideo sicut visibilis apparitio spiritus sancti fuit in igne figurato figura linguae, ita materia confirmationis est oleum balsamatum, ut oleum pertineat ad conscientiam quam oportet nitidam habere eos qui confessores divinae fidei constituuntur; et balsamum ad famam, quam oportet effundere et verbis et factis fidei confessores.

[14571] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non debet in omnibus sacramentis observari uniformitas identitatis, sed proportionalitatis; ut sicut materia unius sacramenti competit illi sacramento, ita materia alterius sacramenti etiam competat alii. Et quia Baptismus est janua sacramentorum, quasi principium et elementum omnium aliorum, ideo sibi competit materia quae sit simplex elementum, non autem ita aliis sacramentis, in quibus additur aliquid speciale; sicut corpora mixta habent aliquas virtutes superadditas speciem consequentes.

[14572] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus hujus sacramenti quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in effectu: quia et hominem facit ferventem in conscientia, et famosum per confessionem; et ideo materia hujus sacramenti est et una et multiplex: una in actu, sed multiplex in virtute, sicut et alia mixta.

[14573] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit in sacramentis necessitatis, cujusmodi non est hoc sacramentum. Tamen oleum et balsamum quamvis non ubique terrarum crescant, tamen ubique de facili transportari possunt.

[14574] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietates olei perfectius in oleo olivae inveniuntur, unde antonomastice oleum dicitur; et praeterea ipsa oliva propter virorem perpetuum quem conservat, adjuvat ad significationem mysterii.

[14575] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod vinum et panis roborant hominem per modum nutrimenti confortando hominem in seipso; ideo magis competunt Eucharistiae; sed oleum facit expeditum et ferventem ad ea quae exterius sunt; et ideo etiam pugiles oleo unguntur; et ideo competit magis oleum huic sacramento.

[14576] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hac unctione, ut dicit Hugo de sancto Victore, significatur illa unctio qua Christus unctus est ut rex et sacerdos oleo laetitiae prae consortibus suis. Unde etiam a chrismate Christus dicitur, et a Christo Christianus; et propter hoc etiam Dionysius per chrisma Christum significari dicit.

Quaestiuncula 3

[14577] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod materia sacramenti est quasi instrumentum sanctificationis; est autem instrumentum et principalis agentis et ministri qui materia sacramenti utitur ad significandum. Quodlibet autem sacramentum determinat sibi principale agens quantum ad necessitatem sacramenti, quia non habet efficaciam aliquam nisi ex auctoritate domini et merito Christi; sed non quodlibet sacramentum determinat sibi ministrum quantum ad necessitatem sacramenti, sed quandoque solum quantum ad solemnitatem, sicut patet in Baptismo. Et ideo ut materia sacramenti etiam principali agenti respondeat proportionaliter et ministro, illa sacramenta quae ministrum sibi determinant, materiam sanctificatam exigunt, ut dispositio sacramenti a ministris Ecclesiae descendere ostendatur. Sacramentum autem quod non determinat sibi ministrum nisi quantum ad solemnitatem, non habet materiam sanctificatam quantum ad necessitatem sacramenti, sed solum quantum ad solemnitatem, in cujus materia etiam chrisma in modum crucis effunditur. Et quia sacramentum confirmationis determinat sibi ministrum, ut dicetur, ideo materiam sanctificatam requirit ab eo qui est minister sacramenti, scilicet ab episcopo.

[14578] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc nihil facit virtus sacramenti, sed determinatio ministri, ut dictum est. Vel dicendum, quod Baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo materiam communissimam habet; et propter hoc sanctificatione non indiget.

[14579] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt ipsum chrisma esse sacramentum. Sed hoc falsum apparet in hoc quod usus chrismatis in pluribus est quam sacramentum confirmationis; sicut patet in baptizato, qui chrismate in fronte linitur, et de pontifice, cujus caput chrismate tangitur. Et ideo dicendum, quod sacramentum confirmationis non est ipsum chrisma, sed linitio chrismatis sub forma praescripta verborum. Illa autem benedictio vocalis chrismatis non est forma sacramenti, sed magis est quaedam benedictio sacramentalis, sicut benedictio aquae vel altaris.

[14580] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ad effectum; ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget: una qua instituitur materia propria sacramenti, et ad hoc est sanctificatio materiae; alia est quando applicatur ad effectum, quae fit per formam sacramenti. Et ideo non fit injuria sanctificationi, si

duplex sanctificatio in talibus adhibeatur.

Articulus 3

[14581] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 tit. Utrum sacramentum confirmationis habeat formam

Quaestiuncula 1

[14582] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum confirmationis non habeat formam. Sacramenta enim a Christo descenderunt. Sed Christus non legitur aliqua forma usus, manus imponens. Ergo cum illa manus impositio confirmationem designet, videtur quod confirmationis sacramentum non habeat aliquam formam.

[14583] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, apostoli etiam leguntur per manus impositionem spiritum sanctum dedisse. Sed illa manus impositio, ut sancti dicunt, fuit confirmatio illorum quibus manus imponebant. Ergo cum non legatur eos sub aliqua forma verborum manus imposuisse, sicut leguntur in nomine Christi baptizasse, videtur quod hoc sacramentum non habeat formam.

[14584] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sacramenta quae habent formam, sub eisdem verbis apud omnes perficiuntur. Sed sacramentum confirmationis non perficitur eisdem verbis apud omnes. Dicunt enim quidam: *consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Quidam autem dicunt: *chrismate sanctificationis.* Ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

[14585] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Magister dixit in 1 dist., quod duo sunt in quibus sacramenta consistunt, verbum, et res. Verba autem ad formam pertinent.

[14586] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.*

Quaestiuncula 2

[14587] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod illa forma verborum non sit competens. In quolibet enim sacramento exigitur intentio. Sed ad designandum

intentionem in forma Baptismi exprimitur persona baptizans hoc pronomine ego. Ergo et in forma confirmationis hoc pronomen ego apponi debet.

[14588] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, consignatio videtur ad characteris impressionem pertinere. Sed characterem non imprimit minister magis hic quam in Baptismo. Cum ergo in Baptismo nulla fiat mentio de consignatione in forma, nec hic fieri deberet de ipsa mentio.

[14589] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, per Baptismum homo maxime configuratur passioni Christi. Sed in forma Baptismi non fit mentio aliqua de Christi passione. Ergo nec in forma ista deberet fieri mentio de cruce.

[14590] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sicut confirmatio habet formam determinatam, ita et Baptismus. Sed in Baptismi forma non fit mentio de materia ipsius: non enim dicitur: baptizo te aqua. Ergo nec hic deberet fieri mentio de chrismate.

[14591] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 5 Praeterea, forma est de essentia sacramenti: quia multi accipiunt sacramentum qui non accipiunt rem sacramenti. Ergo non debet res sacramenti poni in forma, sicut hic ponitur, *chrismate salutis.*

Quaestiuncula 3

[14592] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod forma ista non habeat in hoc sacramento aliquam efficaciam. Quia, secundum Hugonem de sancto Victore, sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet. Sed materia hujus sacramenti est sanctificata etiam ante formae prolationem. Ergo formae prolatio nullam efficaciam praebet sacramento.

[14593] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut in Eucharistia est sanctificatio hostiae et usus ipsius, ita et hic. Sed ibi tota virtus sacramenti est in hostia sanctificata, ut patet in forma verborum quae proferuntur, cum quis hostiam sumit, cum dicitur: *corpus domini nostri* et cetera. Ergo et similiter hic virtus sacramenti non consistit in verbis praemissis, quae in usu materiae hujus sacramenti dicuntur.

[14594] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quod forma est principalior in re quam in materia. Si ergo materia aliquid efficit, multo fortius forma.

Quaestiuncula 1

[14595] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ministri sacramentorum operantur in sacramentis benedicendo et sanctificando; et ideo secundum quod ad aliquod sacramentum requiritur minister, ita requiritur forma qua minister sacramentum dispensat.

[14596] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, illa manus impositio quam dominus pueris exhibebat, non erat proprie sacramentum confirmationis, quod non conveniebat exhiberi ante ipsius glorificationem; sed vel erat signum quoddam futurae confirmationis, vel erat talis manus impositio, qualis fit in catechismo et exorcismo. Si tamen dominus confirmasset sine forma vel materia, non esset inconveniens; quia ipse habebat excellentiae potestatem in sacramentis, qui poterat effectum sacramenti sine sacramentalibus praebere; quod non est de aliis.

[14597] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod apostoli propter dignitatem et auctoritatem ipsorum confirmabant sine materia et forma per solam manus impositionem. Sed hoc non videtur bene dictum: quia quantumcumque ipsi essent magnae auctoritatis, tamen potestatem excellentiae in sacramentis dispensandis non habebant. Et ideo dicendum, quod apostoli aliqua forma utebantur, quamvis non sit scripta. Multa enim apostoli servabant in sacramentorum dispensatione quae nolebant divulgari propter irrisionem gentilium evitandam, sicut patet per apostolum, qui dicit 1 Corinth. 11, 34: *cetera, cum venero, disponam*; et loquitur de celebratione sacramenti Eucharistiae; et hoc est etiam quod Dionysius dicit in fine Eccl. Hier.: *consummativas autem invocationes*, idest verba quibus perficiuntur sacramenta, *non est justum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes, ex occulto ad commune adducere; sed, ut nostra sacra traditio habet, sine pompa*, idest occulte, *eas edocere* et cetera. Ex quibus verbis tria possumus accipere. Primo, quia apostoli in sacramentis utebantur forma verborum certa, quia ipse alibi in eodem Lib. dicit, quod tradit ritum sacramentorum sicut apostoli docebant. Secundo, quod in occulto tradebantur hujusmodi sacramentalia in primitiva Ecclesia. Tertio, quod in ipsis verbis est aliqua virtus, quod quidam negant.

[14598] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod variatio formae in his quae non sunt de essentia formae, potest tolerari secundum diversas Ecclesiarum consuetudines, dummodo substantia formae apud omnes servetur. Hoc autem quod a quibusdam dicitur, *chrismate salutis*, vel *sanctificationis*, quasi in unum redit; et ideo per hoc non removetur quin hoc sacramentum habeat determinatam formam.

Quaestiuncula 2

[14599] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut definitio debet indicare totum esse rei, si sit perfecta; ita per formam sacramenti debet innotescere totum quod ad sacramentum pertinet. Sacramentum autem et est ad aliquem finem ordinatum, et ab aliqua causa principali efficaciam habet. Et ideo tria ponuntur in forma hujus sacramenti; quorum primum pertinet ad finem ad quem institutum est hoc sacramentum, qui est confessio fidei Christianae, cujus tota summa consistit in passione Christi; unde apostolus 1 Corinth. 2, 2: *non enim judicavi me aliquid scire inter vos, nisi Jesum crucifixum*; et ita hujus articuli confessio

majorem habet difficultatem: quia, sicut dicitur in eadem epistola, 1 Corinth. 1, 23, *nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam*; et ad hoc pertinet cum dicitur: *consigno te signo sanctae crucis*, ut crucis verbum non erubescat, sed publice confiteatur. Secundo ponitur ipse sacramentalis actus cum sua materia et effectu, ut sic tangatur et id quod est sacramentum tantum, in hoc quod dicitur, *chrismate*; et id quod est res et sacramentum, in hoc quod dicit, *confirmo*, idest sacramentum confirmationis praebeo; et id quod est res et non sacramentum, in hoc quod dicit, *salutis*. Sed causa agens principalis, unde sacramentum effectum habet, tangitur in hoc quod dicit: *in nomine patris et filii et spiritus sancti*.

[14600] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo intentio baptizantis magis est arctanda ad actum sacramenti. Vel dicendum quod baptizare potest quilibet, confirmare autem solus ille qui est in summo gradu Ecclesiae, de quo praesumitur quod minus possit in dispensatione sacramenti deficere; et ideo non requiritur tanta arctatio intentionis per verba in forma apposita.

[14601] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod consignatio quae ponitur in forma, non pertinet ad consignationem characteris, sed ad consignationem crucis, quae fit in fronte linitione chrismatis propter confessionem fidei crucis; et talis signatio non fit in Baptismo, quia baptizatus non consecratur ad aliquid speciale, sed universaliter ad spiritualem vitam; consignatio autem importat quamdam ascriptionem, vel aliquid speciale, quod est in sacramento confirmationis.

[14602] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui baptizatur, configuratur passioni Christi per fidem ejus, quam habere in corde debet; et ideo non exigitur aliqua consignatio exterior, sed sufficit consignatio interior quae est per characterem, et consignatio ad passionem Christi in consepelitione aquae. Sed confirmatio est sacramentum confessionis passionis Christi, sicut Baptismus sacramentum fidei; et ideo exterius in manifesto imprimitur crucis signaculum, et in forma exprimitur.

[14603] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in ipso actu baptizationis intelligitur determinata materia Baptismi: non autem materia confirmationis intelligitur in ipso actu confirmandi; et ideo oportet quod materia addatur.

[14604] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in actu ablutionis magis expresse significatur res sacramenti in Baptismo quam in linitione chrismatis; et ideo non oportet quod addatur effectus salutis ad majorem expressionem.

Quaestiuncula 3

[14605] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod formae sacramentorum sunt ad perficiendum sacramenta; unde Dionysius vocat eas consummativas

invocationes, ut dictum est; et ideo in illo sacramento quod totum consistit in illa re sensibili sanctificata, et non in usu illius rei, forma sacramenti dicitur illud quo materia sanctificatur, non autem illa verba quae in materiae usu proferuntur, sicut patet in Eucharistia. In illis autem sacramentis quae perficiuntur in usu materiae, sicut Baptismus in ipsa tinctione vel ablutione, forma sacramenti est quae dicitur in usu materiae, non quae dicitur in sanctificatione materiae, quia illa sacramentale quoddam est. Et ideo cum sacramentum confirmationis, ut dictum est, perficiatur in usu materiae, constat quod illa verba quae dicit episcopus confirmans, sunt forma sacramenti, et habent efficaciam sicut et aliae formae sacramentorum.

[14606] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duplex est sanctificatio sacramenti, ut dictum est. Ex prima ergo sanctificatione quae fit in benedictione materiae, non habet ut actu conferat gratiam, sed ex secunda.

[14607] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliter est in sacramento Eucharistiae quam in aliis sacramentis: quia ibi totum sacramentum consistit in ipsa hostia consecrata, eo quod ibi Christus realiter continetur, et non virtute tantum, sicut in aliis sacramentis; et ideo forma sacramenti illius sunt verba prolata in sanctificatione hostiae.

Quaestio 2

Prooemium

[14608] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 pr. Deinde quaeritur de effectu confirmationis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de effectu qui est res et sacramentum, scilicet character; 2 de effectu qui est res tantum, scilicet gratia.

Articulus 1

[14609] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 tit. Utrum in sacramento confirmationis character imprimatur

Quaestiuncula 1

[14610] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in confirmatione character non imprimatur. Character enim, ut supra, dist. 4, quaest. 1 art. 1

in corp., dictum est, est signum distinctivum. Sed pugna spiritualis omnibus indicitur. Cum ergo confirmationis sacramentum detur ad roborandum in pugna spirituali, videtur quod in ipsa non fiat aliqua distinctio alicujus ab altero per impressionem characteris.

[14611] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in veteri lege erat necessaria pugna spiritualis, sicut et in nova. Sed in lege veteri non erat aliquod sacramentum characterem imprimens, ut supra dictum est. Ergo nec confirmatio characterem imprimit.

[14612] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, supra dictum est, quod character est spiritualis potestas. Sed spiritualis potestas, scilicet percipiendi sacramenta alia, sufficienter traditur in Baptismo; potestas autem activa, scilicet dispensandi sacramenta, ad ordinem pertinet. Cum ergo confirmatus non constituatur in gradu alicujus ordinis vel dignitatis, videtur quod in confirmatione character non imprimatur.

[14613] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, character est signum conformans nos Trinitati. Sed sicut oportet nos conformari in sapientia et potentia, ita et in bonitate. Cum ergo in Baptismo imprimatur character fidei, conformans nos divinae sapientiae, et in ordine character potestatis, conformans nos divinae potentiae; videtur quod in confirmatione imprimatur character plenitudinis spiritus sancti, conformans nos divinae bonitati.

[14614] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, per characterem quasi ascribimur ad familiam Jesu Christi. Sed Christus sicut est pater noster et sacerdos, ita est et rex noster. Cum ergo per characterem baptismalem ascribamur ei quasi patri filii regenerati per Baptismum, et per characterem ordinis quasi ministri sacerdoti summo, videtur quod simili ratione in confirmatione debeat imprimi character, quo conformemur ei quasi minister regi.

Quaestiuncula 2

[14615] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod idem sit character confirmationis per essentiam, et Baptismi. Quia ad eamdem formam seu speciem non potest esse nisi una assimilatio. Sed in Trinitate, ut Hilarius dicit, est species indifferens. Ergo cum character sit signum assimilans Trinitati, videtur quod character confirmationis non possit esse alius a charactere Baptismi.

[14616] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in corporibus ita est quod duo characteres non possunt esse in eadem parte. Sed characteris subjectum est una pars animae, ut supra dictum est. Ergo post primum characterem non potest alius character superaddi.

[14617] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ad ea quae se necessario consequuntur, aliquis eodem charactere ascribitur; sicut idem character est in sacerdote ad confitendum et ad absolvendum. Sed confessio fidei, cujus sacramentum est confirmatio, consequitur de necessitate ad fidem, cujus sacramentum est Baptismus; quia *corde creditur ad justitiam, ore confessio fit ad*

salutem; Rom. 10, 10. Ergo idem character est in Baptismo et in confirmatione.

[14618] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, character est proprius effectus sacramenti et immediatus. Sed diversarum causarum proprii effectus sunt diversi. Cum ergo Baptismus et confirmatio sint diversa sacramenta, et characteres impressi erunt diversi.

[14619] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, ideo Baptismus iterari non potest, quia character est indelebilis. Si ergo idem esset character Baptismi et confirmationis, post Baptismum confirmatio non adderetur.

Quaestiuncula 3

[14620] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod character confirmationis non praesupponat characterem baptismalem. Character enim confirmationis ad hoc datur quod homo fortiter Christum confiteatur. Sed aliqui ante Baptismum fortiter Christum confessi sunt, ad martyrii palmam pervenientes. Ergo ante Baptismum potest aliquis accipere characterem confirmationis.

[14621] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, character confirmationis est sacramentum et res. Sed homo etiam non baptizatus potest percipere id quod est sacramentum et res in Eucharistia, scilicet corpus domini verum; quamvis rem sacramenti non consequatur, inordinate accipiens; nisi forte credat se baptizatum. Ergo et similiter characterem confirmationis consequi potest non baptizatus.

[14622] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut Baptismus naturaliter praecedit confirmationem, ita unus ordo naturaliter praecedit alium. Si autem aliquis accipit ordinis consequentis characterem qui non accepit characterem praecedentis, tamen non reordinatur, sed quod defuerat suppletur. Ergo et characterem confirmationis potest homo accipere sine charactere baptismali.

[14623] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit, quod nihil divinitus traditorum operari potest qui non est regeneratus per Baptismum. Sed character confirmationis est hujusmodi; ergo non potest aliquis characterem confirmationis percipere qui non est baptizatus.

[14624] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Baptismus dicitur esse principium spiritualis vitae, secundum Dionysium, et Damascenum. Sed remoto principio aufertur quod est post principium. Ergo qui non est baptizatus, non potest characterem confirmationis accipere.

Quaestiuncula 1

[14625] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod character est distinctivum signum, quo quis ab aliis distinguitur ad aliquid spirituale deputatus. Sed ad spirituale potest aliquis tripliciter deputari. Uno modo ut aliquis in se spiritualia participet; et ad hoc quis deputatur in Baptismo, quia jam baptizatus potest esse particeps omnis spiritualis receptionis; unde character baptismalis, ut supra dictum est, est quasi quaedam spiritualis potentia passiva. Alio modo ut spiritualia quis in notitiam ducat per eorum fortem confessionem; et ad hoc quis deputatur in confirmatione; unde etiam tempore persecutionis eligebantur aliqui qui deberent in loco persecutionis remanere ad publice nomen Christi confitendum, aliis occulte credentibus, sicut patet in legenda beati Sebastiani. Tertio modo ut etiam spiritualia credentibus tradat; et ad hoc deputatur aliquis per sacramentum ordinis. Et ideo sicut in Baptismo confertur character et in ordine, ita et in confirmatione.

[14626] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pugna spiritualis qua quis pugnat contra impedientes salutem sui ipsius, omnibus indicitur; sed ad hoc non datur sacramentum confirmationis, sed ad persistendum fortiter in pugna qua quis nomen Christi impugnat, et ut invictus confessor Christi permaneat; et huic pugnae non omnes exponuntur, sed solum confirmati.

[14627] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in veteri lege non erat tempus *per stultitiam praedicationis* propagandi cultum Dei, sed magis per generationem carnalem; et ideo tunc talis pugna de confessione fidei non multum erat necessaria. Nihilominus tamen erat distinctio hujus characteris in veteri lege figurata, sicuti et aliorum. In distinctione enim filiorum Israel ab Aegyptiis, significabatur character baptismalis; in distinctione timidorum a fortibus in bellis, character confirmationis; in distinctione Levitarum a fratribus suis, character ordinis.

[14628] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potestas characteris hujus est potestas activa, non ad conferendum spiritualia, quod est ordinis, sed magis ad confitendum publice; et ideo confirmatus non constituitur in gradu alicujus ordinis, quia nullus ei subjicitur in receptione divinorum ab ipso.

Quaestiuncula 2

[14629] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quaelibet potentia de sui ratione importat ordinem ad aliquid; et ideo oportet potentiam proportionatam esse actui ad quem est: quia proprius actus non fit nisi in propria materia, secundum philosophum in 2 de anima; et ideo oportet quod potentiae distinguantur per distinctionem actuum ad quos ordinantur, sive sint potentiae activae, sive passivae; et quia character, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, in corp., est potentia spiritualis, ideo cum character baptismalis non ad idem ordinetur cum charactere confirmationis, ut ex dictis patet, planum est quod non est idem

uterque character.

[14630] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad unam speciem seu formam, quam aliquid perfecte repraesentat, non potest esse nisi una assimilatio; et ideo patris non est nisi una perfecta imago, scilicet filius. Sed si non sit perfecta repraesentatio, tunc possunt esse diversae assimilationes ad unum simplex; et ideo diversae creaturae diversimode secundum suum modum divinam similitudinem habent; et propter hoc non est inconveniens, si sint diversi characteres in anima, Trinitati secundum diversa conformantes.

[14631] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod character corporalis attenditur secundum figuram, quae consistit in terminatione figurati. Et quia impossibile est esse diversas terminationes unius rei, ideo impossibile est ut idem corpus secundum eamdem partem diversimode figuretur aut characterizetur. Sed character spiritualis attenditur secundum aliquam spiritualem proprietatem. Non est autem inconveniens diversas proprietates non oppositas eisdem inesse secundum eamdem partem; et ideo in eadem parte animae plures characteres esse possunt.

[14632] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis cujuslibet baptizati et credentis sit confiteri, quando confessio ab eo expectatur; non tamen est cujuslibet se libere exponere, sed tantum confirmati. Et hoc etiam patet in apostolis, in quibus hoc sacramentum initium sumpsit: quia ante adventum spiritus sancti confirmantis eos erant clausae fores coenaculi propter metum Judaeorum; postea repleti spiritu sancto coeperunt loqui cum fiducia et publice verbum Dei, ut patet in actibus.

Quaestiuncula 3

[14633] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nihil potest participare actionem vel proprietatem alicujus naturae nisi prius habeat subsistentiam in natura illa; unde cum per Baptismum, qui est spiritualis regeneratio, homo acquirat subsistentiam in vita spirituali Christianae religionis, non potest non baptizatus aliquid eorum quae ad hanc spiritualem vitam pertinent, participare; et ideo non potest percipere confirmationis characterem; et hanc rationem Dionysius assignat in 2 cap. Eccl. Hier.

[14634] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad ea quae sunt necessitatis, homo admittitur, etiam si hoc non competat ei ex officio; sicut patet quod etiam non habens ordinem in casu necessitatis baptizare potest licite, quamvis hoc non competat sibi ex officio. Similiter etiam quia confiteri nomen Christi, ubi confessio exquiritur, est necessitatis, ideo etiam non baptizatis hoc competit, quamvis hoc non habeant ex officio characteris in sacramento confirmationis suscepti.

[14635] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in sacramento

Eucharistiae illud quod est res et sacramentum, est extra suscipientem; et ideo indispositio illius non impedit quin sit illud quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum. Sed hoc quod est res et sacramentum in confirmatione est aliqua forma in suscipiente recepta; et ideo indispositio recipientis impedit impressionem characteris.

[14636] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ordo potentiae passivae ad activam est ordo necessitatis: quia qui non habet potentiam passivam ad aliquid recipiendum, nihil recipit nisi miraculose: sed ordo potentiae inferioris activae ad superiorem est tantum ordo congruitatis; et ideo carens baptismali charactere, qui est potentia passiva recipiendi spiritualia, nihil potest recipere de aliis spiritualibus; carens autem charactere inferioris ordinis, qui est potentia activa, potest recipere characterem superioris ordinis.

Articulus 2

[14637] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 tit. Utrum in confirmatione conferatur gratia gratum faciens

Quaestiuncula 1

[14638] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia gratum faciens, in confirmatione non conferatur. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam, et non contra poenam. Sed confirmatio ordinatur contra poenam, et non contra culpam; quia ille qui confirmatur jam non est impius, per Baptismum justificatus. Ergo non recipit gratiam gratum facientem.

[14639] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Baptismus non habet minus ordinem ad gratiam gratum facientem quam confirmatio. Sed ille qui prius habuit gratiam, per Baptismum non accipit gratiam gratum facientem. Ergo cum confirmatus jam habeat gratiam quam in Baptismo suscepit, sicut patet in pueris, videtur quod in confirmatione gratia gratum faciens non conferatur.

[14640] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ad id quod potest fieri in mortali peccato non requiritur gratia gratum faciens. Sed aliqui in peccato mortali existentes possunt fortiter nomen Christi confiteri. Ergo cum confirmatio sit sacramentum confessionis Christi, videtur quod non detur ibi gratia gratum faciens.

[14641] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sacramentum novae legis efficit

quod figurat. Sed per unctionem chrismatis significatur unctio gratiae. Ergo in confirmatione gratia gratum faciens confertur.

[14642] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, in littera dicitur, quod ibi datur spiritus sanctus. Sed in primo libro, dist. 16, qu. 1, art. 2, dictum est, quod missio spiritus sancti non est sine gratia gratum faciente. Ergo in confirmatione datur gratia gratum faciens.

Quaestiuncula 2

[14643] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod sit eadem cum gratia baptismali. Duo enim accidentia ejusdem speciei non possunt esse in eodem simplici et indivisibili. Sed subjectum gratiae gratum facientis est essentia animae, quae est una et simplex. Ergo in ea non possunt esse diversae gratiae; et ideo cum gratia baptismalis sit ibi, gratia in confirmatione data erit penitus idem.

[14644] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, eadem est gratia quae est in virtutibus et donis. Sed per Baptismum confertur gratia cum omnibus virtutibus, ut supra dictum est, dist. 1, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 5; in confirmatione autem datur gratia cum septiformi plenitudine spiritus sancti, ut in littera dicitur, quod ad septem dona pertinet. Ergo eadem est gratia quae datur in confirmatione et in Baptismo.

[14645] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, major est distinctio virtutum quam gratiae. Sed ad eamdem virtutem pertinet credere et confiteri, scilicet ad fidem. Ergo multo fortius pertinet ad eamdem gratiam; ergo gratia baptismalis quae perficit ad credendum et gratia confirmationis quae perficit ad confitendum, est eadem gratia.

[14646] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, causae diversae inducunt diversos effectus. Sed aliud est sacramentum exterius in Baptismo quam in confirmatione, et alius character interior, ut dictum est, quae sunt causa gratiae. Ergo et alia est gratia utrobique.

[14647] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, contra diversos morbos datur diversa medicina. Sed contra alium morbum ordinatur confirmatio et Baptismus, ut supra, dist. 2, qu. 1, art. 1 in corp., dictum est. Ergo alia est gratia quae in medicinam morbi in sacramento utroque datur.

Quaestiuncula 3

[14648] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod gratia confirmationis non perficiat gratiam baptismalem. Omnis enim perfectio quae confirmationi ascribitur, ad dona vel virtutes pertinet; sicut fortiter confiteri, et persistere, quod est fortitudinis virtutis vel doni.

Sed in Baptismo, ubi confertur gratia, conferuntur et virtutes et dona, quae in gratia connexionem habent, ut dictum est supra, dist. 1, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 5. Ergo gratia confirmationis non perficit gratiam baptismalem.

[14649] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ex eodem habitus operatur et perficitur, ut dicitur in 2 Ethic. Sed gratia baptismalis per Baptismum acquiritur. Ergo non perficitur per confirmationem.

[14650] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in augmento fit idem ex eo quod auget et quod augetur. Sed gratia baptismalis differt a gratia confirmationis. Ergo gratia confirmationis non perficit gratiam baptismalem.

[14651] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, secundum Dionysium, Baptismus est illuminatio, chrisma autem perfectio. Sed perfectio consummat illuminationem sicut illuminatio purgationem. Ergo confirmatio chrismatis consummat gratiam baptismalem.

[14652] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, in omnibus perfectionibus ordinatis ad invicem ita est quod secunda perficit primam. Sed confirmationis gratia superadditur ad gratiam baptismalem. Ergo gratia confirmationis perficit gratiam baptismalem.

Quaestiuncula 1

[14653] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet sacramento est aliqua sanctificatio. Sed quaedam est sanctificatio in sacramento quae est communis omnibus sacramentis, scilicet emundatio a peccato vel a reliquiis peccati; et quaedam sanctificatio quae est specialis quibusdam sacramentis imprimentibus characterem, scilicet deputatio ad aliquid sacrum. Utraque autem sanctificatio gratiam gratum facientem requirit: quia illud quod directe contrariatur peccato, est gratia; contraria autem contrariis curantur. Unde idem remedium adhiberi non potest contra peccatum et sequelas ejus, nisi per gratiam gratum facientem. Et ideo in omni sacramento novae legis gratia gratum faciens confertur, ut dictum est supra, dist. 2, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1 et 2. Similiter autem accessus ad sacra non est licitus immundis, nec aliquis ab immunditia liberari potest nisi per gratiam, nec effici idoneus ad sacra ministranda vel percipienda; et ideo oportet quod in sacramentis quae characterem imprimunt, gratia gratum faciens imprimatur. Cum ergo confirmatio sit sacramentum novae legis characterem imprimens, ex duplici parte necessarium est quod gratiam gratum facientem conferat.

[14654] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio ordinatur contra poenam quae est ex culpa causata, et ad culpam inclinans; et ideo ex consequenti habet repugnantiam ad gratiam; et propter hoc contra ipsam oportet quod gratia gratum faciens detur; et ideo si invenit aliquam culpam quae fictum non faciat, delet illam, sicut patet de culpa veniali; quamvis non principaliter contra culpam ordinetur.

[14655] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo gratia quae confertur in Baptismo, ordinatur in communem statum salutis, et non in aliquem specialem effectum; et propter hoc per Baptismum ei qui habuit gratiam gratum facientem, non additur alia gratia nova, sed illa quae prius inerat, augetur. Secus autem est de confirmatione, quae non est sacramentum necessitatis; unde ejus gratia ad aliquem specialem effectum ordinatur; et propter hoc gratia confirmationis potest addi ad gratiam quae perficit in communi statu vitae.

[14656] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquis possit constanter, etiam si sit in mortali peccato, fidem Christi confiteri, non tamen est idonea illa confessio, quia *non est speciosa laus in ore peccatoris*, Eccli. 15, 9, nec iterum est meritoria ad salutem. Sacramentum autem ordinatur non solum ad hoc quod aliquid fiat qualitercumque, sed ad hoc quod aliquid idonee fiat, nisi sit defectus ex parte recipientis sacramentum.

Quaestiuncula 2

[14657] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramentales gratiae ad invicem distinctae sunt secundum distinctionem eorum ad quae ordinantur, sicut et virtutes; quamvis earum distinctio non ita appareat sicut distinctio virtutum, quia earum effectus non sunt ita manifesti sicut effectus virtutum. Ita etiam videmus in virtutibus moralibus; quia ubi est specialis difficultas, requiritur specialis virtus; unde alia est virtus quae dirigit in magnis sumptibus secundum magnificentiam, ab ea quae in communibus donis et sumptibus perficit, scilicet liberalitate. Et quia gratia baptismalis datur ad perficiendum in his quae pertinent ad communem statum vitae Christianae, gratia autem confirmationis ad perficiendum in his quae sunt difficillima in isto statu, scilicet confiteri nomen Christi contra persecutores; ideo speciali gratia ad hoc indigetur; et propter hoc alia est gratia confirmationis a gratia Baptismi, et contra alium defectum datur. Gratia enim Baptismi datur contra defectum qui impedit omnem statum justitiae in vita Christiana, scilicet contra peccatum originale et actuale; gratia autem confirmationis contra defectum oppositum robori quod exigitur in confessoribus nominis Christi, scilicet contra infirmitatem.

[14658] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia confirmationis et Baptismi non sunt ejusdem speciei, ut dictum est, et ideo nihil prohibet quod in eodem indivisibili sint. Vel dicendum, quod gratia baptismalis ex essentia animae derivatur in intellectum, quod est ad recte et perfecte credendum; sed gratia confirmationis respicit magis irascibilem, ad quam pertinet fortitudo et robur.

[14659] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia sacramentalis, quae est principalis effectus sacramenti, quamvis habeat connexionem cum gratia quae est in virtutibus et donis, tamen est alia ab ea: quia gratia sacramentalis perficit removendo

primo et principaliter defectum ex peccato consequentem; sed gratia virtutum et donorum perficit inclinando ad bonum virtutis et doni; sicut gratia confirmationis removendo infirmitatis morbum; fortitudinis autem donum vel virtus inclinando ad bonum quod est proprium virtuti vel dono. Et ideo quamvis in Baptismo dentur virtutes et dona, et similiter in confirmatione, non oportet quod sit eadem gratia sacramentalis utrobique.

[14660] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod confiteri ubi ex confessione imminet mortis periculum, non est tantum fidei, sed indiget auxilio alterius virtutis, scilicet fortitudinis; et similiter etiam indiget alia gratia sacramentali, quae removeat effectum oppositum fortitudini.

Quaestiuncula 3

[14661] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 1, quaest. 5, art. 4, quaestiunc. 5, sicut gratia gratum faciens, quae essentiam animae perficit, differt a virtutibus et donis quae ab ipsa fluunt, ita etiam differt a gratia quae est proprius effectus sacramentorum; tamen est ei connexa, sicut et connexionem habet ad virtutes et dona; unde in sacramentis principaliter datur gratia sacramentalis, quae differt in diversis sacramentis; et per consequens gratia virtutum et donorum, quae est communis in omnibus sacramentis. Secundum hoc ergo gratia baptismalis potest dici dupliciter. Uno modo illa quae est principalis et proprius effectus Baptismi, operans contra morbum: alio modo gratia quae est effectus Baptismi ex consequenti, et per quamdam connexionem: et similiter distinguendum est de gratia confirmationis. Accipiendo ergo gratiam baptismalem et confirmationis primo modo, sic sunt diversae gratiae; et ideo non perficit eam directe, quasi cedens in eamdem essentiam cum ipsa, sed directe perficit ipsum baptizatum ad aliquid altius; et per consequens etiam ipsa baptismalis gratia perfectius et nobilius esse habet, sicut et anima sensibilis est perfectior adjuncta rationali, et virtus adjuncta dono, et liberalitas adjuncta magnificentiae. Accipiendo autem gratiam baptismalem et confirmationis secundo modo, sic directe auget eam, cedens in eamdem essentiam cum ipsa, sicut Baptismus directe auget gratiam quam prius invenit.

[14662] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 2 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

Quaestio 3

Prooemium

[14663] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 pr. Deinde quaeritur de celebratione hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quis possit conferre hoc sacramentum; 2 quis debeat recipere; 3 de ritu et

modo recipiendi.

Articulus 1

[14664] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 tit. Utrum quilibet non ordinatus possit alium confirmare

Quaestiuncula 1

[14665] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod quilibet non ordinatus possit alium confirmare. Efficacia enim sacramentorum est a virtute verborum. Sed quilibet, etiam non ordinatus, potest verba proferre quae sunt forma hujus sacramenti. Ergo non ordinatus potest confirmare.

[14666] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, unumquodque potest agere secundum formam quam habet: quia unumquodque agit secundum quod est actu. Sed aliquis non ordinatus habet characterem confirmationis. Ergo potest confirmare.

[14667] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquod sacramentum est majoris necessitatis, tanto indiget majori discretione et attentione in ministrando. Sed Baptismus est sacramentum necessitatis. Ergo cum illud quod requirit majorem discretionem debeat majoribus committi, videtur quod ex quo non ordinatus potest baptizare, etiam possit confirmare.

[14668] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Hugo de s. Victore dicit, quod administratio Ecclesiae consistit in ordinibus ministrorum, et sacramentis. Ergo sicut sine sacramento non potest quis confirmari, ita nec sine ordine confirmantis.

[14669] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, unctio confirmationis est dignior quam extremae unctionis. Sed illa non potest fieri nisi ab ordinatis, ut patet Jacob. ult. Ergo nec ista.

Quaestiuncula 2

[14670] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sacerdos simplex, etiam si non sit episcopus, possit confirmare. Baptismus enim quantum ad aliquid est majoris efficaciae quam confirmatio. Sed sacerdos ex suo officio potest baptizare. Ergo et confirmare.

[14671] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut confirmationis sacramentum ad perfectionem pertinet, ita et Eucharistiae, secundum Dionysium. Sed sacerdos est proprius minister sacramenti Eucharistiae. Ergo ipse potest confirmare.

[14672] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in sacramentis ex parte conferentis requiritur ordo et intentio. Sed episcopus non habet aliquem ordinem vel characterem quem non habeat simplex sacerdos. Ergo sicut episcopus, ita et sacerdos potest confirmare, si intentionem confirmandi habeat.

[14673] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, soli episcopi in loco apostolorum succedunt. Sed soli apostoli in primitiva Ecclesia manus imponebant, quod erat confirmare. Ergo soli episcopi nunc possunt confirmare.

[14674] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in ordine ecclesiasticae hierarchiae, secundum Dionysium, soli episcopi sunt perfectores. Sed, secundum eumdem, sicut aliquis per exorcismum purgatur, et per Baptismum illuminatur, ita per confirmationem chrismatis perficitur. Ergo soli episcopi possunt confirmare.

Quaestiuncula 3

[14675] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sacerdos simplex ex commissione Papae non possit confirmare. Sicut enim se habet hoc quod est sacerdotis ad sacerdotem, ita quod est episcopi ad episcopum. Sed nullus non sacerdos potest propter Papae commissionem Eucharistiam conficere, quod est sacerdotum. Ergo similiter ex commissione Papae nullus potest non episcopus confirmare, quod est episcopi.

[14676] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut conferre sacerdotalem ordinem est episcopi, ita et confirmare. Sed nullus non episcopus ex mandato Papae posset aliquem in sacerdotem promovere. Ergo nullus ex Papae mandato, qui non sit episcopus, potest praebere confirmationis sacramentum.

[14677] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quicumque potest ex mandato vel ex commissione alicujus baptizare, si sine commissione baptizat eum qui non est sibi subditus, extra casum necessitatis, baptizatus est, quamvis peccet. Sed si sacerdos sine commissione alicujus confirmet, non est confirmatum. Ergo non potest ex commissione Papae confirmare.

[14678] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in littera dicitur, quod Gregorius in casu permisit quod simplices sacerdotes possent confirmare.

[14679] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, majus est ordinem conferre quam confirmare. Sed ex mandato Papae aliqui non episcopi conferunt quosdam ordines; sicut sunt presbyteri cardinales, qui conferunt minores ordines. Ergo multo fortius ex mandato Papae potest aliquis simplex sacerdos confirmare.

Quaestiuncula 1

[14680] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod proprii dispensatores sacramentorum sunt ministri Ecclesiae per sacramentum ordinis consecrati, ut sint medii inter Deum et plebem, divina populo tradentes; et ideo solis eis competit ex officio sacramenta ministrare, nec per alium conferri possunt, excepto Baptismo propter necessitatem. Unde cum confirmatio non sit sacramentum necessitatis, non poterit nisi ab ordinatis conferri.

[14681] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod efficacia sacramenti non tantum est ex verbis prolatis, sed etiam ex materia debita, et persona conveniente; et ideo, si sit defectus in persona ministri, verba prolata ab alio non possunt efficaciam sacramento praebere.

[14682] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectio personalis hujus vel illius nihil facit ad collationem sacramentorum: quod patet ex hoc quod sacramenta conferuntur a bonis ministris et malis; sed exigitur perfectio hujus inquantum est minister Ecclesiae, sicut in naturalibus ad hoc quod forma se in alteram materiam transfundat per sui similitudinem, requiritur qualitas activa. Et quia per confirmationis sacramentum non efficitur aliquis minister Ecclesiae, quamvis quamdam naturalem perfectionem consequatur, ideo non oportet quod quilibet confirmatus confirmare possit.

[14683] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnia sacramenta indigent aequaliter intentione; sed illa quae omnibus sunt conferenda, non indigent discretione, qua unus repellatur, et alius admittatur: quia a sacramentis necessitatis nullus debet excludi; et ideo cuilibet etiam sacerdoti committitur illa sacramenta conferre, non autem illa quibus aliquis ad statum perfectionis promovetur.

Quaestiuncula 2

[14684] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in omnibus artibus et potentiis ordinatis, vel habitibus, ita est quod ultima perfectio reservatur inducenda per supremam artem in genere illo; sicut artes quae operantur circa materiam navis, reservant inductionem formae arti superiori, quae navim compaginat; et illa reservat ulterius finem, scilicet usum navis, arti superiori, scilicet gubernatoriae. Unde cum episcopi in ecclesiastica hierarchia teneant supremum locum, illud quod est ultimum in actionibus hierarchicis, eis reservandum fuit. Et quia perficere aliquem hoc modo quod sit supra communem statum aliorum, est supremum in actionibus hierarchicis, ideo sacramentum confirmationis et ordinis, quibus hoc efficitur, solis

episcopis dispensanda reservantur.

[14685] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Baptismus, cum sit sacramentum necessitatis, communiter omnibus competit; et ideo per ipsum non ponitur aliquis supra communem statum, sicut fit per confirmationem, ut prius etiam dictum est.

[14686] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Eucharistia, sicut confirmatio et ordo, est sacramentum perficiens; sed in hoc differt ab aliis, quia in ordine et confirmatione illud quod est ibi res et sacramentum, est aliquid in suscipiente acquisitum; et ideo suscipientem haec sacramenta promovent ad perfectionem quamdam ultra communem statum fidelium; sed Eucharistia habet illud quod est res et sacramentum, in se, non in suscipiente; et ideo per sumptionem Eucharistiae non acquirit aliquis perfectionem ultra communem statum, cum non imprimatur character; sed perficit unumquemque in suo statu; et ideo etiam secundum Dionysium cuilibet sacramento Eucharistiae perceptio adjungitur; et ideo non est simile de Eucharistia et de aliis.

[14687] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis episcopus non habeat aliquem ordinem supra sacerdotem, secundum quod ordines distinguuntur per actus relatos ad corpus domini, verumtamen habet aliquem ordinem supra sacerdotem, secundum quod ordines distinguuntur per actus supra corpus mysticum. Unde Dionysius in Eccles. Hierarch., ponit episcopatum ordinem; unde et cum quadam consecratione dignitas episcopalis confertur; et ideo in promotione membrorum corporis mystici aliquid potest competere episcopo quod non competit simplici sacerdoti.

Quaestiuncula 3

[14688] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod presbyter simplex non possit ex mandato Papae confirmare; et quod dicitur de Gregorio ad Januarium scribente, exponunt quod illi presbyteri ex mandato Papae non conferebant sacramentum confirmationis, sed aliquod sacramentale simile illi sacramento, sicut alicui porrigitur panis benedictus loco Eucharistiae. Sed non videtur conveniens, ut talem simulationem in dispensatione sacramentorum induxisset Gregorius, vel sustinuisset: quia dispensatio sacramentorum pertinet ad veritatem doctrinae, quae non est propter scandalum dimittenda. Et ideo alii dicunt, quod auctoritas Papae tanta est quod ejus mandato quilibet potest conferre quod habet, ut confirmatus confirmare, sacerdos sacerdotium conferre, diaconus diaconatum; non autem mandato ipsius potest aliquis conferre quod non habet, ut diaconus ordinem sacerdotalem. Sed haec opinio videtur nimis ampla; et ideo media via secundum alios tenenda est. Et ideo sciendum est, quod cum episcopatus non addat aliquid supra sacerdotium per relationem ad corpus domini verum, sed solum per relationem ad corpus mysticum, Papa per hoc quod est episcoporum summus, non dicitur habere plenitudinem potestatis per relationem ad

corpus domini verum, sed per relationem ad corpus mysticum. Et quia gratia sacramentalis descendit in corpus mysticum a capite, ideo omnis operatio in corpus mysticum sacramentalis, per quam gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus domini verum; et ideo solus sacerdos potest absolvere in foro poenitentiali, et baptizare ex officio. Et ideo dicendum, quod promovere ad illas perfectiones quae non respiciunt corpus domini verum, sed solum corpus mysticum, potest a Papa, qui habet plenitudinem pontificalis potestatis, committi sacerdoti, qui habet actum summum super corpus domini verum; non autem diacono, vel alicui inferiori, qui non habet perficere corpus domini verum, sicut nec absolvere in foro poenitentiali. Non autem potest simplici sacerdoti committere promovere ad perfectionem quae respicit aliquo modo corpus domini verum; et ideo simplex sacerdos ex mandato Papae non potest conferre ordinem sacerdotii: quia ordines sacri habent actum supra corpus domini verum, vel supra materiam ejus. Potest autem concedere simplici sacerdoti quod conferat minores ordines, quia isti nullum actum habent supra corpus domini verum, vel materiam ejus, nec etiam supra corpus mysticum habent actum per quem gratia conferatur; sed habent ex officio quosdam actus secundarios et praeparatorios; et similiter potest concedere alicui sacerdoti quod confirmet: quia confirmatio perficit eum in actu corporis mystici, non autem habet aliquam relationem ad corpus domini verum.

[14689] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 1 qc. 3 ad arg. Et per hoc de facili patet solutio ad objecta.

Articulus 2

[14690] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 tit. Utrum Christus debuerit sacramentum confirmationis accipere

Quaestiuncula 1

[14691] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus debuerit sacramentum confirmationis accipere. Sacramentum enim confirmationis confert majorem plenitudinem gratiae quam Baptismus. Sed Christus baptizari voluit, ut tactu mundissimae suae carnis efficaciam Baptismo praeberet. Ergo similiter debuit confirmationem accipere.

[14692] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, confirmatio ad hoc datur ut homo in confessione veritatis usque ad mortem firmiter stet. Sed Christus dedit omnibus exemplum pro veritate moriendi. Ergo hoc sacramentum maxime debuit accipere.

[14693] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, confirmatur quod infirmum est. Sed infirmitas spiritualis in Christo non fuit. Ergo nec confirmari debuit.

Quaestiuncula 2

[14694] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum pueris non sit conferendum. Quia hoc sacramentum supra communem statum promovet, sicut et sacramentum ordinis. Sed illud sacramentum non confertur pueris. Ergo nec istud.

[14695] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum datur ad confitendum fidem, et ad pugnandum pro ipsa. Sed hoc non competit pueris. Ergo non debent hoc sacramentum suscipere.

[14696] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, gratia baptismalis est immediata dispositio ad gratiam confirmationis. Sed Baptismus confertur pueris. Ergo confirmatio debet pueris dari.

Quaestiuncula 3

[14697] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeat dari omnibus adultis. Illud enim quod omnibus datur, non excedit communem statum, ut dictum est. Sed confirmatio ponit supra communem statum, ut supra dictum est. Ergo non debet omnibus dari.

[14698] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est ad robur in pugna spirituali. Sed pugnare non est mulierum propter imbecillitatem sexus. Ergo nec hoc sacramentum eis competit.

[14699] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, confirmatio est sacramentum confessionis. Sed muti non possunt confiteri. Ergo non debet eis dari hoc sacramentum.

[14700] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, morientes a pugna hujus vitae subtrahuntur. Sed ad robur in pugna hujus vitae datur confirmatio. Ergo non debet morientibus dari.

[14701] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Hugo de s. Victore, quod omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret. Ergo omnibus dandum est hoc sacramentum.

[14702] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ad robur in hoc sacramento datur septiformis gratia spiritus sancti. Sed haec omnibus est necessaria. Ergo et sacramentum

confirmationis omnibus dari competit.

Quaestiuncula 1

[14703] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod suscipere Baptismum est in praecepto, cum sit sacramentum necessitatis; et ideo dominus voluit baptizari, quamvis in Baptismo nihil susciperet, sed magis contulerit ut forma obediendi mandatis omnibus praeberetur per ipsum; et propter hoc dixit ad Baptismum veniens: *sic decet nos implere omnem justitiam*; Matth. 3, 15. Justitia enim consistit in obedientia legis, ut philosophus dicit in 5 Ethic. Sed sacramentum confirmationis non est necessitatis, sed utilitatis alicujus consequendae causa accipitur; et ideo cum dominus non acceperit aliquid a sacramentis, non debuit sacramentum confirmationis accipere, sicut nec sacramentum ordinis: quia potestas excellentiae in sacramentis, et plenitudo spiritus sancti in ipso a sui conceptione fuit, et sic non oportebat nisi quod in ipso erat innotescere; quod factum est per adventum columbae super ipsum.

[14704] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 2

[14705] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod perfectio quae confertur in ordine et confirmatione, in hoc differunt, quod perfectio ordinis est ad aliquid dispensandum, perfectio autem confirmationis est ad standum fortiter in seipso. Ad hoc autem quod dispensatio alicujus rei detur alicui, requiritur idoneitas aliqua praeexistens in eo qui dispensationem recipit propter periculum quod potest imminere ex prava dispensatione; et ideo perfectio ordinis non confertur pueris. Sed perfectio qua quis in seipso perficitur, non praeexigit aliam perfectionem, sed ipsa perfectione quis idoneus redditur; nec ex hoc aliquod periculum imminere potest; et ideo confirmatio potest puero tradi, et convenienter traditur: quia infantilis aetas non patitur fictionem, qua effectus sacramenti in traditione impediatur; et ideo quamvis tunc non competat ei confiteri vel pugnare, certum tamen est quod effectum sacramenti plene recipit, per quem erit idoneus ad pugnam et confessionem ad perfectam aetatem veniens, nisi gratiam acceptam per peccatum amittat.

[14706] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[14707] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod

sicut dictum est, perfectio in confirmatione collata non praeexigit aliam perfectionem, sed per eam quis in seipso perficitur, ut sit idoneus ad pugnam spiritualem. Et quia cuilibet est conveniens et bonum, ut in pugna spirituali fortitudinem habeat; ideo ab hoc sacramento nullus excludi debet qui sit baptizatus.

[14708] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non ponit supra communem statum quantum ad dispensationem alicujus sacramenti, sed quantum ad confessionem sacramentorum; et haec perfectio vel excellentia omnibus membris Ecclesiae competit per hoc sacramentum confirmationis collata.

[14709] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam quaedam mulieres in pugna spirituali gloriosum reportaverunt ab hoste triumphum, sicut patet de beata Agnete, et beata Caecilia et aliis; unde ab hoc sacramento mulieres non sunt excludendae.

[14710] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis muti non possint confiteri ore, possunt confiteri nutibus, et possunt habere voluntatem et propositum confitendi; et ideo eis non debet denegari hoc sacramentum.

[14711] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis morientes abstrahantur a pugna, tamen vadunt ad locum praemii, in quo secundum mensuram gratiae datur mensura gloriae; et ideo indigent plenitudine gratiae, quae in pugna perficit, propter finem pugnae consequendum.

Articulus 3

[14712] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 tit. Utrum exigatur quod aliquis teneat aliquem ad confirmationem

Quaestiuncula 1

[14713] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non exigatur quod aliquis teneat aliquem ad confirmationem. Ille enim qui habet immediatam relationem ad principem, sicut liberi, non oportet quod mediantibus aliquibus coram principe compareat, sicut servi comparent mediantibus dominis et filiifamilias mediantibus patribus. Sed confirmandus jam habet immediatam relationem ad principem Ecclesiae, cum sit membrum Ecclesiae per Baptismum. Ergo quamvis baptizatus per alium debeat praesentari, tamen confirmandus nullo modo debet per alium ad confirmationem teneri, praecipue si sit adultus.

[14714] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, fortitudo minus competit mulieribus quam viris. Prov. ultim. 10: *mulierem fortem quis inveniet?* Sed confirmatio est sacramentum fortitudinis, quia in eo datur spiritus sanctus ad robur. Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

[14715] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, videtur etiam quod non confirmatus possit tenere ad confirmationem. Quia majus est sacramentum conferre quam ad sacramentum suscipiendum aliquem tenere. Sed non confirmatus potest sacramentum Baptismi conferre. Ergo multo fortius potest ad confirmationem tenere.

Quaestiuncula 2

[14716] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeat fieri linitio chrismatis tantum in fronte. Quia vertex est nobilior pars corporis quam frons, quia ibi est organum cogitativae, hic autem organum phantasiae. Sed sacerdos, qui est inferior quam episcopus, ungit baptizatos chrismate in vertice. Ergo episcopus non debet ungere chrismate confirmandos in fronte.

[14717] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, confirmatio est sacramentum confessionis. Sed confessio fit ore. Ergo unctio confirmationis magis deberet in ore fieri.

[14718] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, frons est locus nudus et patens. Sed hic de facili sordes contrahit. Cum ergo chrisma sit servandum ab omni inquinamento, videtur quod non congrue fiat unctio in fronte.

[14719] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, in confirmatione datur spiritus sanctus ad robur. Sed robur in fronte significatur, ut patet Ezech. 3, 8: *ecce dedi (...) frontem tuam duriorem frontibus eorum.* Ergo in fronte debet fieri unctio confirmationis.

[14720] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Apocal. 7, 3, Angelus dicit: *quoadusque signemus servos Dei vivi in frontibus eorum.* Sed episcopi dicuntur Angeli, ut patet Apoc. 3. Ergo eorum est in fronte signare.

Quaestiuncula 3

[14721] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod confirmatio possit iterari. Sicut enim confirmatio datur ad robur fidei, ita Eucharistia ad robur caritatis. Sed Eucharistia iteratur. Ergo et confirmatio.

[14722] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, si morbus iteratur, et medicina iterari debet. Sed morbus contra quem datur hoc sacramentum, potest iterari, scilicet spiritualis

infirmitas. Ergo et sacramentum debet iterari.

[14723] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, sicut in Baptismo imprimitur character, ita et in confirmatione. Sed Baptismus non iteratur. Ergo nec confirmatio.

Quaestiuncula 1

[14724] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in sacramento confirmationis datur spiritus sanctus ad robur. Unde propter hoc aliquis ad confirmationem accedit, quia se habere robur standi non praesumit; et ideo institutum fuit ut ab altero teneatur, ad significandum quod per se stare non posset.

[14725] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ille qui est mediator in hoc sacramento, non habet officium repraesentandi quasi extraneum, sicut est in Baptismo, neque suscipiendi quasi instruendum: sed solum tenendi quasi infirmum.

[14726] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fortitudo spiritualis est per Christum, in quo non est masculus et femina, ut dicitur ad Galat. 3; et ita non differt utrum vir mulierem, vel mulier virum teneat; quamvis quidam contrarium dicant, scilicet quod mulier virum tenere non potest.

Quaestiuncula 2

[14727] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod homo potest impediri a libera et aperta confessione nominis Christi propter duo; scilicet propter timorem mortis, et propter confusionem, quae est timor ignominiae. Utriusque autem signum praecipue in facie manifestatur: quia pallescunt timentes, et rubent verecundati, ut dicitur in 4 Ethic., et praecipue in fronte quae est pars magis aperta, et imaginationi, ex qua procedunt passiones praedictae, vicina; et ideo cum confirmatio detur ad liberam confessionem nominis Christi, convenienter unguntur confirmati in fronte.

[14728] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod unctio quae datur in vertice a sacerdote, significat dignitatem regalem et sacerdotalem in baptizato, quia incipit esse de numero illorum quibus dicitur: *vos estis gens sancta, regale sacerdotium*, 1 Petr. 2, 9; et ideo in vertice fit ad signandum eminentiam dignitatis collatae. Sed unctio confirmationis datur ad fortiter defendendam dignitatem acceptam, quod amplius est; et ideo in loco publico dari debet.

[14729] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non datur hoc sacramentum ad confessionem simpliciter, sed ad libertatem confessionis; et ideo debet dari ubi apparent illae passiones quae liberam confessionem impedire possunt.

[14730] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc non est periculum: quia ligatur frons confirmati quousque desiccetur locus; et postmodum etiam secundum Hugonem, debet esse sub quadam disciplina custodiendi chrisma, ne scilicet caput lavet usque ad septem dies propter septem dona spiritus sancti, sicut etiam Ecclesia septem diebus adventum spiritus sancti in discipulos celebrat.

Quaestiuncula 3

[14731] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramentum quod habet effectum semper permanentem, non potest iterari sine injuria sacramenti: et quia in confirmatione imprimitur character, qui est indelebilis, ideo non debet iterari.

[14732] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Eucharistia non imprimit characterem; nec illud quod est res et sacramentum, est aliqua forma recepta in recipiente sacramentum, sicut est in confirmatione; et ideo non est similis ratio.

[14733] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod confirmatio datur contra infirmitatem, prout est contracta per originale peccatum; et sic non redit, quamvis infirmitas actualis peccati redeat.

Expositio textus

[14734] Super Sent., lib. 4 d. 7 q. 3 a. 3 qc. 3 expos. *Donatio spiritus sancti ad robur.* Contra. Panis cor hominis confirmat; Psalm. 103. Ergo magis pertinet ad Eucharistiam quam ad confirmationem. Et dicendum, quod per Eucharistiam roboratur caritas, per hoc autem sacramentum fides: in his enim duabus virtutibus tota virtus spiritualis aedificii consistit. Vel dicendum quod caritas perficit et roborat ad standum in seipso per modum cibi, sed confirmatio ad pugnam quam quis ab aliis patitur in confessione nominis Christi contra adversarios audaciam praebens. *Hoc sacramentum tantum a jejunis accipi et jejunis tradi debet.* Propter eminentiam spiritus sancti, qui cum sua plenitudine in hoc sacramento dat robur.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione VIII ad distinctionem X

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 8

Quaestio 1

Prooemium

[14735] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de Baptismo et confirmatione, hic tertio determinat de Eucharistiae sacramento; et dividitur in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad ipsum sacramentum; in secunda determinat de dispensantibus sacramentum, 13 dist., ibi: *solet etiam quaeri, utrum pravi sacerdotes hoc sacramentum conficere queant.* Prima in duas: in prima determinat ea quae requiruntur ad hoc sacramentum in generali; in secunda prosequitur de eis in speciali, dist. 10, ibi: *sunt item alii praecedentium insaniam transcendentes.* Prima iterum in duas: in prima determinat ea quae requiruntur ad hoc sacramentum; in secunda determinat usum sacramenti, 9 dist., ibi: *et sicut duae sunt res illius sacramenti, ita et duo modi manducandi.* Prima autem in tres: in prima determinat praecedentia Eucharistiam quibus

hoc sacramentum figuratur; in secunda determinat concomitantia, quibus hoc sacramentum integratur, scilicet formam et institutionem, ibi: *hic etiam ante alia consideranda occurrunt quatuor*; in tertia determinat consequentia, quae in hoc sacramento efficiuntur vel significantur, ibi: *nunc quid ibi sacramentum sit et quid res, videamus.* Secunda pars dividitur in tres: in prima determinat institutionem; in secunda formam, ibi: *forma vero est quam ipse ibidem edidit*; in tertia movet quamdam quaestionem, et solvit, ibi: *ubi consideratione dignum est quare illud sacramentum post coenam dedit discipulis. Nunc quid ibi sit sacramentum et quid res, videamus.* Hic determinat de sacramento Eucharistiae per comparationem ad significatum vel causatum ejus: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid sit ibi res, et quid sacramentum. Secundo concludit eorum numerum et ordinem, ibi: *sunt igitur, hic tria distinguenda* et cetera. Hic est duplex quaestio. Prima de ipso Eucharistiae sacramento. Secunda de forma ipsius. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum Eucharistia sit sacramentum; 2 de significatione ejus; 3 de institutione; 4 de ordine sumendi hunc cibum respectu aliorum ciborum.

Articulus 1

[14736] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 tit. Utrum Eucharistia sit sacramentum

Quaestiuncula 1

[14737] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Eucharistia non sit sacramentum. Ad idem enim non debent diversa ordinari. Sed confirmatio est ad perficiendum, secundum Dionysium. Cum ergo secundum ipsum Eucharistia etiam sit perfectio, videtur quod superfluat hoc sacramentum.

[14738] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in omni sacramento novae legis idem quod figuratur, efficitur per signum figurans. Sed species panis et vini, quae figurant corpus Christi verum et mysticum, non efficiunt illud. Ergo Eucharistia non est sacramentum novae legis.

[14739] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sacramentum est elementum materiale, secundum Hugonem exterius oculis suppositum. Sed corpus Christi verum quod dicitur hic sacramentum et res similiter, non est oculis videntium suppositum. Ergo non est sacramentum.

[14740] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, omne sacramentum in ipsa sui susceptione consecratur et perficitur, sicut patet de Baptismo, quod perficitur in ipsa ablutione. Sed Eucharistia consecratur ante sumptionem. Ergo non est sacramentum.

[14741] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, in omni alio sacramento illud quod est res et sacramentum, est aliquid effectum in suscipiente, sicut character in Baptismo. Sed corpus Christi verum, quod ponitur hic res et sacramentum, non est aliquid in recipiente effectum. Ergo non est sacramentum ejusdem rationis cum aliis.

[14742] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in collecta dicitur: *praesta ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam.*

[14743] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis actio per ministros Ecclesiae dispensata, in qua ex ipso opere operato gratia confertur, est sacramentum. Sed Eucharistia est hujusmodi. Ergo est sacramentum.

Quaestiuncula 2

[14744] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit unum sacramentum, sed multa. Primo per hoc quod in collecta dicitur: *purificent nos, domine, haec sacramenta quae sumpsimus.*

[14745] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramentum est in genere signi. Sed ea quae sunt in genere signi, sicut nomina, plurificantur ad pluralitatem signantium, quamvis sit idem signatum; sicut Marcus et Tullius sunt duo nomina, quamvis sit eadem res significata. Ergo cum in Eucharistia sint plura signantia, sicut species panis et vini, videtur quod sint plura sacramenta.

[14746] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, unitas rei est ex forma sua. Sed in Eucharistia sunt duae formae, una ad consecrationem panis, alia ad consecrationem sanguinis. Ergo sunt duo sacramenta.

[14747] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ea quae nec in genere nec in specie conveniunt, sunt plura simpliciter. Sed corpus Christi verum cum speciebus panis et vini sunt differentia et specie et genere. Ergo sunt plura simpliciter. Cum ergo utrumque dicatur sacramentum in Eucharistia, videtur quod non sit unum sacramentum.

[14748] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, ex duobus perfectis non fit aliquid unum. Sed Christus perfecte est sub utraque specie, scilicet panis et vini. Ergo ex his duobus non fit unum sacramentum.

[14749] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quia si essent duo, tunc sacramenta novae legis non essent tantum septem.

[14750] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, quaecumque ordinantur ad idem efficiendum et significandum, pertinent ad unum sacramentum. Sed omnia quae in Eucharistia sunt, pertinent ad idem repraesentandum, scilicet mortem domini, et idem efficiendum, scilicet gratiam,

per quam homo incorporatur corpori mystico. Ergo est unum tantum sacramentum.

Quaestiuncula 3

[14751] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non convenientibus nominibus nominetur. Nomen enim proprium alicui debet imponi ex eo quod sit sibi proprium. Sed bonitas gratiae est communis omnibus sacramentis. Ergo ex hoc non debet imponi nomen proprium uni sacramento, ut dicatur Eucharistia.

[14752] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut in littera dicitur, hoc sacramentum ideo viaticum appellatur, quia in via nos reficiens, usque ad patriam deducit. Sed hoc est commune omnibus sacramentis, quae non nisi viatoribus dantur ad perveniendum ad gloriam patriae, quae est res non contenta, et significata in omnibus sacramentis. Ergo non convenienter viaticum appellatur.

[14753] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, causae per effectus denominari solent. Sed adducere ad communionem fidelium est effectus Baptismi, secundum Dionysium, ut ex praedictis patet. Ergo Baptismus magis debet dici communio vel synaxis, quam hoc sacramentum.

[14754] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, in quolibet sacramento fit aliquid sacrum. Sed hoc importat sacrificii nomen. Ergo sacrificium etiam non est nomen proprium hujus sacramenti.

[14755] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, hostia videtur idem quod sacrificium. Sed Dionysius confirmationem nominat chrismatis hostiam. Ergo neque hostia neque sacrificium est nomen proprium huic sacramento.

Quaestiuncula 1

[14756] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Eucharistia sacramentum quoddam est, alio tamen modo ab omnibus aliis sacramentis. Sacramentum enim secundum sui nominis proprietatem sanctitatem active importat; unde secundum hoc aliquid habet sacramenti rationem secundum quod habet rationem sanctificationis, qua sanctum aliquid fit. Dicitur autem aliquid sanctum dupliciter. Uno modo simpliciter et per se, sicut quod est subjectum sanctitatis, sicut dicitur homo sanctus. Alio modo secundario et secundum quid, ex eo quod habet ordinem ad hanc sanctitatem, vel sicut habens virtutem sanctificandi, sicut chrisma dicitur sanctum; vel quocumque alio modo ad aliquid sanctum deputetur, sicut altare sanctum. Et ideo ea quibus aliquid fit sanctum primo modo, dicuntur sacramenta simpliciter; illa autem quibus fit aliquid sanctum secundo modo, non dicuntur sacramenta, sed sacramentalia magis. In aliis ergo sacramentis fit aliquid sanctum primo modo, sicut homo suscipiens sacramentum; non autem

elementum corporale sanctificans hominem, quia hoc est sacrum secundo modo; et ideo hoc quod pertinet ad sanctificationem materiae in omnibus sacramentis non est sacramentum, sed sacramentale; sed hoc quod pertinet ad usum materiae qua homo sanctificatur, est sacramentum. In hoc autem sacramento illud quod est sanctificans hominem, est sanctum primo modo, quasi subjectum sanctitatis, quia est ipse Christus; et ideo ista sanctificatio materiae est hoc sacramentum; sed sanctificatio hominis est effectus sacramenti. Et ideo hoc sacramentum in se consideratum, est dignius omnibus sacramentis, quia habet absolutam sanctitatem etiam praeter suscipientem; alia autem non habent nisi in ordine ad aliud; et ideo hoc sacramentum est perfectio aliorum sacramentorum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut patet de accidente et substantia.

[14757] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod perfectum unumquodque est, cum attingit propriam virtutem, ut dicitur in 7 Phys. Virtus autem est ultimum in re, ut dicitur in 1 Cael. et Mund.; et ideo perfectio rei consistit in hoc quod res ad sui ultimum perducatur. Est autem dupliciter ultimum rei; unum quod est in re, et aliud quod est extra rem; sicut in corporibus ultimum in corpore est superficies corporis contenti; ultimum extra est locus, qui est superficies corporis continentis. Ultimum autem cujuslibet rei in seipsa est ipsa rei operatio, propter quam res est: forma enim est finis generationis, non ipsius generati, ut dicit Commentator in 2 Phys. Unde res quae habet formam substantialem per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima; et talem perfectionem quantum ad esse spirituale acquirit homo in Baptismo, in quo est regeneratio spiritualis; et ideo Dionysius non ponit Baptismum habentem vim perfectivam simpliciter, sed magis purgativam et illuminativam. Sed simpliciter perfectum dicitur quod habet operationem convenientem suae formae. In hoc enim consistit virtus rei, secundum philosophum in 2 Ethic., per cujus consecutionem aliquid dicitur perfectum, ut dictum est. Hominis autem operatio spiritualis est duplex. Una ipsius inquantum est persona privata; et quantum ad hoc perficit confirmatio, quae facit hominem non impeditum aliquo mundano timore in confessione fidei, et aliis quae ad Christianam religionem spectant. Alia, inquantum est persona publica, quasi membrum principale, et influens aliis membris; et quantum ad hoc perficit sacramentum ordinis. Ultimum autem cujuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per conjunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo, ut dicitur in 2 de Generat.; et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis. Fons autem Christianae vitae est Christus; et ideo hoc modo Eucharistia perficit, Christo conjungens; et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, ut Dionysius dicit; unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur, ut ipse dicit.

[14758] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut ad species sensibiles aliorum sacramentorum se habet virtus quae interius inest, quae sanctificationem acquirit, ex qua sacramentum efficit, secundum Hugonem, ita in hoc sacramento se habet ipsum corpus Christi, quod per consecrationem sub speciebus illis fit. Unde sicut in aliis sacramentis materiale elementum non est causa virtutis quae in ipso est, neque alicujus spiritualis effectus in homine, nisi mediante virtute, secundum quod ex elemento et virtute quasi unum efficitur;

ita in hoc sacramento species non sunt causa corporis Christi, neque alicujus effectus in anima spiritualis, nisi mediante corpore Christi vero, secundum quod ex speciebus et corpore Christi fit unum sacramentum. Utrum autem species illae secundum se habeant aliquem effectum corporalem, sicut aqua corporaliter abluit in Baptismo, etiam non mediante spirituali virtute, infra dicetur.

[14759] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omne sacramentum est visibile; non tamen oportet quod quidquid est in sacramento, sit visibile. Videtur enim species visibilis aquae in Baptismo, sed non videtur virtus spiritualis, quae secretius operatur salutem; et similiter hic videntur species, sed non videtur verum corpus Christi. Vel dicendum, quod est visibile non in se, sed in speciebus quae ipsum tegunt; sicut et substantia aliorum corporum videtur mediante colore.

[14760] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sanctitas quae est in materiis aliorum sacramentorum, non est forma sanctitatis absolute, sed secundum ordinem ad aliud, ut in 1 dist. dictum est; et ideo non est simile de aliis sacramentis et de hoc, ut ex dictis patet.

[14761] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod alia sacramenta perficiuntur in acceptione vel collatione, contingit quod illud quod est in eis sacramentum et res, est aliquid acquisitum in suscipiente; in hoc autem sacramento aliter est, ut ex dictis patet.

Quaestiuncula 2

[14762] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per se unum simpliciter, et quod est numero unum, tribus modis dicitur. Uno modo sicut indivisibile est unum, ut punctum et unitas, quod neque est multa actu neque potentia. Alio modo quod est unum ex continuitate, quod tamen est multa potentia, sicut linea. Tertio modo quod est unum perfectione, sicut dicitur calceamentum unum, quia habet omnes partes quae requiruntur ad calceamentum; et haec unitas dicitur in omnibus illis ad quorum integritatem aliqua exiguntur, sicut unus homo, una domus. Et quia ad esse sacramenti multa concurrunt, sicut forma et materia, et hujusmodi; ideo ab hac unitate perfectionis dicitur sacramentum unum esse. Illa enim sunt de integritate alicujus instrumenti quae requiruntur ad operationem illam ad quam instrumentum deputatum est. Hoc autem sacramentum deputatum est ex divina institutione ad cibationem spiritualem, quae per cibationem corporalem significatur. Et quia cibatio corporalis duo requirit, scilicet aliquid per modum cibi, et aliquid per modum potus; ideo ad integritatem hujus sacramenti ex divina institutione est aliquid per modum cibi, scilicet corpus Christi; et aliquid per modum potus, scilicet sanguis.

[14763] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dicitur pluraliter sacramenta propter materialem diversitatem signorum.

[14764] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando utrumque signum habet integram significationem; sic autem non est hic: quia cibatio spiritualis non significatur perfecte neque per panis tantum neque per vini tantum sumptionem, sed per utrumque simul, sicut est in significatione nominum compositorum.

[14765] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si utraque forma responderet toti sacramento; sed hoc falsum est: quia una forma respondet uni, et alia alii eorum quae ad sacramentum exiguntur.

[14766] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis non sint unum in genere vel specie naturae, possunt tamen esse unum per relationem ad unam operationem, ex qua unitate sumitur unitas sacramenti.

[14767] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis Christus perfectus sit sub utraque specie, non tamen quantum ad integrum usum sacramenti est sub utroque, sed quantum ad diversos usus.

Quaestiuncula 3

[14768] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in quolibet sacramento est tria considerare; scilicet originem, perfectionem, et finem ad quem est. Origo autem omnium sacramentorum est passio Christi, de cujus latere in cruce pendentis sacramenta profluxerunt, ut sancti dicunt; perfectio autem sacramenti est in hoc quod continet gratiam; finis autem sacramenti est duplex; proximus, scilicet sanctificatio recipientis, et ultimus, scilicet vita aeterna. Haec autem per quamdam excellentiam in Eucharistia inveniuntur. Quia hoc sacramentum est specialiter in memoriam dominicae passionis; unde Matthaei 26: *quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis*; et ideo quantum ad originem vocatur sacrificium vel hostia. Similiter etiam gratiam non per modum intentionis continet sicut alia sacramenta, sed plenitudinem gratiae in suo fonte; et ideo antonomastice Eucharistia dicitur. Similiter etiam quia ipsa est consummatio omnium sanctificationum, ut Dionysius dicit, id quod est omnium, scilicet congregari ad unum, huic sacramento attribuitur; et dicitur communio vel synaxis, quod idem est, inquantum scilicet homo congregatur ad unum et ad seipsum et ad alios, ei quod est maxime unum conjunctus. Similiter etiam quantum ad ultimum finem consequendum maximam efficaciam habet, inquantum realiter continet hoc quo janua caeli nobis aperta est, scilicet sanguinem Christi; et ideo specialiter viaticum appellatur.

[14769] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 3 ad arg. Et per haec patet solutio ad objecta: quia ab eo quod est commune, aliquid antonomastice denominari potest.

Articulus 2

[14770] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 tit. Utrum huic sacramento figurae assignari debeant

Quaestiuncula 1

[14771] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod huic sacramento figurae assignari non debeant. Nihil enim disponitur per aliquid sui generis; albedinis enim non est albedo, nec motus est motus. Sed sacramentum est signum. Ergo sacramento non debet aptari aliqua figura, quia in infinitum iretur.

[14772] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sacramenta veteris legis dicuntur sacramentis novae legis respondere, in quantum signant ipsa. Sacramentis autem novae legis quae sunt maximae perfectionis non respondebant aliqua sacramenta in veteri lege, ut quidam dicunt. Cum ergo hoc sacramentum sit maximae perfectionis, videtur quod non debeant ei aliquae figurae assignari.

[14773] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut praefigurata Eucharistia est in agno paschali, ita et Baptismus in transitu maris rubri, ut dicitur 1 Corinth., 10. Cum ergo Magister non assignaverit aliquas figuras Baptismi, videtur quod nec Eucharistiae figuras assignare debeat.

[14774] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, hoc sacramentum memoriale passionis Christi est specialiter. Sed passionem Christi praecipue oportebat praefigurari, per quam nos redemit, ut fides antiquorum ad redemptorem ferretur. Ergo praecipue oportebat hoc sacramentum figurari.

[14775] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, hoc sacramentum est dignissimum, et difficillimum ad credendum. Sed talia maxime consueverunt praefigurari. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 2

[14776] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Magister inconvenienter assignet figuras hujus sacramenti. Hoc enim sacramentum post Baptismum datur. Sed agnus paschalis praecessit transitum maris rubri, in quo Baptismus est praefiguratus. Ergo non est congrua figura hujus sacramenti.

[14777] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in hoc sacramento aliquid offertur

Deo. Sed Melchisedech non legitur Deo obtulisse, sed homini, scilicet Abrahae, cui obtulit panem et vinum, ut dicitur Gen. 14. Ergo illa oblatio non est conveniens figura hujus sacramenti.

[14778] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, idem non est signum sui ipsius. Sed sanguis qui consecratur in altari, est illemet quem Christus in cruce fudit pro nobis. Ergo ille non est signum vel figura istius.

[14779] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, manna habebat in se omnem saporis suavitatem, ut dicitur Sap. 16. Sed hoc sacramentum non habet in se omnem saporem spiritualem: quia sic haberet effectus omnium sacramentorum, et alia sacramenta superfluerent. Ergo manna non est figura hujus sacramenti.

[14780] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, nobilioris rei nobilior debet esse figura. Sed Eucharistia est nobilius sacramentum quam Baptismus. Cum ergo Baptismus habuerit figuram quae praebebat remedium ex ipso opere operato contra originale, scilicet circumcisionem; supradictae autem figurae non fuerunt tales; videtur quod fuerunt incompetentes.

[14781] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 6 Praeterea, in canone Missae fit mentio de sacrificio Abrahae et Abel; et similiter omnia sacrificia legalia hujus veri sacrificii figura fuerunt. Ergo insufficienter posuit Magister figuras hujus sacramenti.

Quaestiuncula 3

[14782] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in lege Moysi expressius fuit figuratum hoc sacrificium quam in lege naturae. Quia, secundum Hugonem, quanto magis appropinquavit passio salvatoris, tanto signa fuerunt evidentiora. Sed ea quae fuerunt in lege Moysis, fuerunt propinquiora. Ergo expressiora.

[14783] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in sacrificiis legis Moysi fiebat sanguinis effusio. Sed oblatio Melchisedech fuit sanguinis sine effusione. Ergo legalia sacrificia expressius figurabant sacramentum passionis Christi quam oblatio Melchisedech.

[14784] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Christus dicitur sacerdos secundum ordinem Melchisedech, non autem secundum sacerdotium legis Moysi, quod est sacerdotium leviticum, ut patet Hebr. 7. Ergo oblatio Melchisedech magis convenit cum sacrificio Christi quam sacrificium legis Moysi.

Quaestiuncula 1

[14785] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramenta novae legis tripliciter se habent ad veterem legem. Quaedam enim essentialiter

fuerunt in veteri lege, quamvis non ut sunt sacramenta novae legis, sed magis secundum quod sunt in officium vel actum virtutis; sicut poenitentia, ordo, et matrimonium. Quaedam fuerunt secundum aliquid eis respondens non essentialiter, sicut Baptismus et Eucharistia. Quaedam autem nihil respondens habuerunt in veteri lege, sicut confirmatio et extrema unctio. Cujus ratio est, quia prima tria sacramenta non solum sunt sacramenta; sed poenitentia est actus virtutis; ordo autem pertinet ad officium dispensationis sacramentorum; matrimonium autem ad officium naturae; et ideo in qualibet lege requiruntur. Baptismus autem et Eucharistia sunt sacramenta tantum gratiam continentia; et ideo ante tempus gratiae esse non debuerunt. Sed quia sunt sacramenta necessitatis, Baptismus quidem quantum ad effectum, Eucharistia autem quantum ad fidem ejus quod repraesentatur per ipsam; ideo oportuit quod in lege Moysi haberent aliquid respondens: sed confirmatio et extrema unctio sunt sacramenta gratiam conferentia; et ideo in veteri lege esse non debuerunt. Et quia non sunt sacramenta necessitatis, sed cujusdam superabundantis perfectionis; ideo non oportebat quod haberent aliquid respondens, cum non esset tempus plenitudinis gratiae; et ideo haec duo non fuerunt praefiguranda aliquibus expressis figuris, similiter neque prima tria, sed tantum duo media, scilicet Eucharistia et Baptismus.

[14786] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod oppositae relationes possunt inesse eisdem respectu diversorum, eo quod esse relativi est ad aliquid se habere, non autem proprietates absolutae; et ideo in relativis contingit aliquid disponi per aliquid sui generis per accidens, et non per se; sicut filii est filius, non inquantum filius, sed inquantum pater; et similiter signi potest esse signatum. In absolutis autem non contingit hoc; unde qualitatis non est qualitas nec per se nec per accidens.

[14787] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod una perfectio dicitur alia minor dupliciter: aut simpliciter, aut secundum statum; sicut praemium essentiale quod aurea dicitur, est simpliciter majus quam praemium accidentale, quod dicitur aureola; sed aureola est major quantum ad statum habentis, quia non cuilibet datur, sed tantummodo illis qui sunt in statu perfectionis. Et similiter dico, quod perfectio Eucharistiae est simpliciter major quam perfectio confirmationis et extremae unctionis, sed illae sunt majores secundum statum: quia perfectio Eucharistiae, quae est per conjunctionem ad principium sanctitatis est omnibus de necessitate salutis; sed perfectio spiritus sancti ad robur quae est in confirmatione, vel perfectio purgationis a reliquiis peccati, quae est in extrema unctione, non sunt omnibus necessaria; et ideo perfectioni Eucharistiae debet aliquid respondere in qualibet lege, non autem perfectioni confirmationis et extremae unctionis nisi in lege in qua est status perfectionis, quae est lex gratiae.

[14788] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praefiguratio Eucharistiae erat magis necessaria quam Baptismi, tum ratione dignitatis, tum ratione difficultatis, tum propter necessitatem fidei ejus quod figuratur in Eucharistia. Tamen Magister supra aliquas figuras Baptismi posuit, scilicet circumcisionem et Baptismum Joannis.

Quaestiuncula 2

[14789] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid potest figurari dupliciter. Uno modo per id quod est signum et causa: et hoc modo effusio sanguinis et aquae ex latere Christi fuit figura hujus sacramenti. Alio modo per id quod est signum tantum; et sic quantum ad id quod est sacramentum tantum in Eucharistia, fuit figura ejus oblatio Melchisedech; quantum autem ad id quod est res et sacramentum, scilicet ipsum Christum passum, fuit figura agnus paschalis; quantum autem ad id quod est res tantum, scilicet gratiam, fuit signum manna, quod reficiebat, omnem saporem suavitatis habens.

[14790] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa valeret, si Baptismi et Eucharistiae tantum esset una figura: sunt autem plures; et ideo non est inconveniens quod aliquam figuram Baptismi praecedat aliqua figura Eucharistiae, et ab aliqua praecedatur; sicut praecedit agnus paschalis transitum maris rubri, et sequitur circumcisionem.

[14791] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Eucharistia offertur Deo in sanctificatione hostiae, et offertur populo in ipsius sumptione; et hoc significatum fuit in oblatione Melchisedech, qui obtulit Abrahae panem et vinum, et benedixit Deo excelso.

[14792] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nihil sub eadem specie manens est signum sui ipsius; sed aliquid secundum quod est in una specie, potest esse signum sui secundum quod est sub alia specie; et similiter est in proposito dicendum, quod aqua fluens de latere Christi figurabat populum, qui ejus sanguine redimendus et reficiendus erat; et ideo significabat aqua sanguini admixta hujus sacramenti usum.

[14793] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sacramentum habet omnem suavitatem, inquantum continet fontem omnis gratiae, quamvis non ordinetur ejus usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae. Vel dicendum, quod etiam quantum ad effectum habet omnem suavitatis effectum in reficiendo, quia hoc solum sacramentum per modum refectionis operatur. Vel dicendum, secundum Dionysium, quod omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt ascribi, inquantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia sacramenta continent singillatim.

[14794] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Baptismus est sacramentum necessitatis quantum ad effectum, quia delet peccatum originale, quo manente non est salus; et ideo oportebat quod in veteri lege responderet sibi aliqua figura, quae contra originale remedium praeberet, scilicet circumcisio. Sed Eucharistia est sacramentum necessitatis quantum ad fidem ejus quod repraesentat, scilicet opus nostrae redemptionis; et ideo non oportuit quod haberet figuras remedium praebentes, sed signantes tantum.

[14795] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis in veteri lege fuerint figurae plures materialiter, tamen omnes ad has reducuntur: quia in omnibus sacrificiis et oblationibus antiquorum significabatur illud quod est res et sacramentum in Eucharistia, quod etiam significatur per agnum paschalem, scilicet ipse Christus qui obtulit se Deo patri pro nobis

oblationem et hostiam. Vel dicendum, quod istae figurae repraesentant corpus Christi secundum quod est in usu fidelium per esum, quod patet de oblatione Melchisedech, qui panem et vinum edendum obtulit Abrahae; et similiter agnus paschalis edendus a populo occidebatur; et etiam manna ad esum populi a Deo providebatur: aqua etiam sanguini admixta in passione Christi populum significat Christi sanguine communicantem. Non autem ita est in aliis sacrificiis; et ideo quamvis sint figurae Christi passi, non tamen sunt propriae figurae hujus sacramenti. Fit autem in canone Missae mentio de oblatione Abrahae et Abel magis propter devotionem offerentium quam propter figuram rei oblatae.

Quaestiuncula 3

[14796] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quantum ad id quod est signum tantum in hoc sacramento, expressior figura hujus sacramenti fuit oblatio Melchisedech quam figurae legis Moysi; sed quantum ad id quod est res et sacramentum; expressior fuit figura legis Mosaicae, qua expressius Christus passus significabatur. Et quia ritus sacramenti consistit in signis exterioribus; ideo sacerdotium Christi quantum ad ritum magis convenit cum sacerdotio Melchisedech quam cum sacerdotio levitico; et etiam quantum ad alias conditiones Melchisedech, quas apostolus plenius prosequitur.

[14797] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 3

[14798] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 tit. Utrum aliqua fuerit necessitas instituendi hoc sacramentum

Quaestiuncula 1

[14799] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla fuit necessitas instituendi hoc sacramentum. Veniente enim veritate debet cessare figura. Sed hoc sacramentum agitur in figuram dominicae passionis, quae jam realiter venit. Ergo non debuit hoc sacramentum institui.

[14800] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, eadem in actione aliquid instituitur et a contraria dispositione removetur. Sed ad eamdem actionem non debet institui nisi unum

sacramentum, sicut unum instrumentum est unius actionis. Cum ergo per Baptismum mundemur a malo, videtur quod non oportuit institui aliquod sacramentum per quod in bono confirmemur, scilicet Eucharistiam, ut in littera dicitur.

[14801] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ex eisdem ex quibus sumus, et nutrimur, ut in 2 de Generat. dicitur. Sed per Baptismum, qui est spiritualis regeneratio, acquirimus esse spirituale, ut Dionysius dicit. Ergo per gratiam reficimur baptismalem; et ita non oportet hoc sacramentum institui ad spiritualiter reficiendum, ut in littera dicitur.

[14802] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ad perfectionem corporis exigitur quod membra capiti conjungantur. Sed per hoc sacramentum membra Ecclesiae suo capiti conjunguntur; unde Joan. 6, 57, dicitur: *qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo.* Ergo necessaria fuit hujus sacramenti institutio.

[14803] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, caritas non est minus necessaria quam fides. Sed habemus unum sacramentum fidei, scilicet Baptismum. Cum ergo caritatis sacramentum sit Eucharistia, unde et communio dicitur; videtur quod ejus institutio fuerit necessaria.

Quaestiuncula 2

[14804] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ante adventum Christi debuerit institui. Christus enim est caput hominum justorum qui fuerunt a principio mundi, ut in 3 Lib., dist. 13, qu. 2, art. 2, quaest. 2 ad 4, dictum est. Si ergo per hoc sacramentum membra capitis mystico suo capiti conjungantur, videtur quod debuerit a principio mundi institui.

[14805] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, populus Israel fuit populus Deo dilectissimus; unde dicitur Exod. 4, 22: *filius meus primogenitus Israel.* Sed hoc sacramentum est sacramentum caritatis, ut dictum est. Ergo debuit institui adhuc priore populo habente statum.

[14806] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum dicitur viaticum, quia tendentes ad patriam in via confortat, et quotidianos etiam lapsus reparat. Sed patres qui erant ante adventum Christi, ad patriam tendebant, hospites et peregrinos se vocantes super terram, ut dicitur Hebr. 11, et etiam quotidianis peccatis impediebantur. Ergo ante adventum Christi debuit hoc sacramentum institui.

[14807] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, hoc sacramentum continet verbum incarnatum realiter. Ergo institui non potuit ante incarnationem verbi.

[14808] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc sacramentum continet gratiae plenitudinem; unde et Eucharistia dicitur. Sed tempus plenitudinis incepit ab incarnatione Christi. Ergo ante incarnationem hoc sacramentum institui non potuit.

Quaestiuncula 3

[14809] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod post passionem institui debuit. Quia hoc sacramentum est in memoriam dominicae passionis, ut patet 1 Corinth., 11. Sed memoria praeteritorum est. Ergo et praeterita passione Christi institui debuit.

[14810] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Eucharistia non nisi baptizatis debet dari. Sed Baptismus fuit institutus post Christi passionem, quando dominus discipulis formam baptizandi dedit, Matth. ult. Ergo et post passionem institui debuit Eucharistia.

[14811] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in his quae sibi invicem continue succedunt, ultimum primi debet conjungi primo secundi. Sed dominus voluit in coena ostendere terminationem veteris legis, et continuationem novae legis ad ipsam, ut ex littera habetur. Ergo debuit post coenam paschalem statim instituere primum sacramentum novae legis, et alia per ordinem; et sic post passionem Eucharistiam, quae est ultimum.

[14812] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 4 Sed contra, videtur quod debuerit institui a principio praedicationis Christi. Quia quae primo capiuntur, arctius memoriae imprimuntur, ut patet de his quae homo a pueritia capit. Sed dominus voluit ut hoc sacramentum arctissime memoriae commendaretur. Ergo debuit a principio hoc instituere.

Quaestiuncula 1

[14813] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet genere actionum in quo inveniuntur plures actiones ordinatae diversis agentibus ordinatis distributae, oportet quod principalis illarum actionum attribuatur principali agenti, cujus virtute secundarii agentes operantur secundarias actiones; sicut patet in artibus quae sub invicem continentur, ut militaris, equestris, et frenorum factrix. Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem hujus generis esse aliquam sacramentalem actionem quae ipsimet principali agenti attribuatur, quod est verbum incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod ipsum verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est: quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilium ad alios sensus per medium pervenientibus: gustus autem tactus quidam est: et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia vero tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et hujusmodi. Et ideo cum omne sacramentum in figura alicujus rei sensibilis

proponi debeat, convenienter sacramentum in quo ipsum verbum incarnatum nobis conjungendum continetur, proponitur nobis in figura cibi, non quidem convertendi in nos per suam conjunctionem ad nos, sed potius sua conjunctione nos in ipsum convertens, secundum quod Augustinus ex persona verbi incarnati dicit: *non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me.*

[14814] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium nostra hierarchia est media inter caelestem et eam quae in veteri lege erat. Tempore enim legis erat veritas promissa tantum; sed in statu novae legis est veritas inchoata per Jesum Christum; in patria autem erit veritas consummata. Et ideo in veteri lege figurae sine rebus proponebantur; in nova autem proponuntur figurae cum rebus; in patria autem res sine figuris. Et ideo orat Ecclesia ut quod nunc spe gerimus in via, rerum veritate capiamus in patria.

[14815] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de perfectione illa qua aliquid ad formam receptam perficitur, qualis perfectio fit per Baptismum; non autem de illa quae est per conjunctionem ad principium perfectionis, quae fit per Eucharistiam, ut supra dictum est.

[14816] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de nutrimento corporali verum est nos eisdem nutriri ex quibus sumus, quia oportet cibum carnis nostrae in nos transmutari, et ideo oportet quod nobiscum in materia conveniat; secus autem de cibo spirituali, qui nos in seipsum transmutat.

Quaestiuncula 2

[14817] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, in hoc sacramento ipse Christus, qui est sanctificationis principale agens, realiter nobis proponitur. In veteri autem lege non exhibebatur, sed promittebatur, incarnatione nondum facta; et ideo in veteri lege hujus sacramenti institutio esse non potuit. Unde sacramenta veteris legis habebant se ad modum sensibilium quae per medium cognoscuntur, quae quidem realiter sentienti non conjunguntur, sed suas similitudines ad sensus a longinquo transmittunt. Sacramenta vero alia novae legis, in quibus virtus Christi operatur, cum ipsum realiter non contineant, assimilantur sensibilibus jam dictis, quae quidem non incorporantur sentienti, sed secundum aliquam qualitatem immutant. Hoc autem sacramentum, ut dictum est, quasi majoris perfectionis, similatur illi sensibili quod incorporatur sentienti, scilicet cibo; unde magis distat a modo sacramentorum veteris legis quam sacramenta novae legis.

[14818] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus ab initio mundi erat caput sanctorum, non quasi habens actu conformitatem in natura cum membris Ecclesiae, incarnatione nondum facta, sed solum secundum fidem incarnationem expectantium; et ideo conjunctio corporis mystici ad suum caput pro tempore illo non poterat fieri per aliquod

sacramentum realiter continens ipsum caput membris conforme, sed poterat per aliqua sacramenta figurari.

[14819] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod populus Israel erat dilectissimus pro tempore illo comparatione aliorum populorum, qui idolis serviebant, non autem comparatione populi novi testamenti, de quo dicitur 1 Petr. 2, 9: *vos estis gens sancta, populus acquisitionis*. Vel dicendum, secundum apostolum Rom. 9: non qui sunt secundum carnem, sed qui ex promissione, hi computantur in semine. Unde populus novi testamenti non excluditur ab illo privilegio amoris ratione cujus Israel primogenitus Dei dicebatur.

[14820] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis antiqui patres in via essent, tendentes ad patriam, non tamen erant in statu perveniendi ante Christi incarnationem; et ideo non competebat pro tempore illo viaticum esse, quo statim ad patriam perducimur.

Quaestiuncula 3

[14821] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod propter quatuor rationes hoc sacramentum in coena institui debuit, et non ante. Prima apparet ex ipsa necessitate sacramenti assignata: quia ad perfectionem nostram exigebatur ut caput nostrum etiam nobis realiter conjungeretur; et ideo quamdiu sub propria specie cum hominibus conversatus est, non oportebat hoc sacramentum institui, sed quando ejus corporali praesentia destituenda erat Ecclesia; et haec ratio tangitur in littera ab Eusebio: *quia*, inquit, *corpus assumptum ablaturus erat* et cetera. Secunda sumitur ex ejus figura. Christus enim quamdiu in mundo conversatus est, figuras legis observare voluit, factus sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret. Et quia veniente veritate cessat figura, ideo non debuit hoc sacramentum institui nisi Christo ascendente per mortem, quando figurae veteris legis terminandae erant. Tertia ratio sumitur ab ipsa repraesentatione hujus sacramenti. Est enim repraesentativum dominicae passionis; et ideo congrue jam passione imminente instituitur. Quarta ratio sumitur ex ritu quo frequentandum est hoc sacramentum, ut ultimo traditum magis memoriae teneretur.

[14822] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod imminente passione corda discipulorum magis erant affecta ad passionem, quam passione jam peracta, quando jam erant immemores pressurae passionis propter gaudium resurrectionis; et ideo memoriale passionis magis erat eis proponendum ante quam post. Nec tunc erat memoriale, sed instituebatur ut in memoriam in posterum celebrandum.

[14823] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus etiam ante passionem institutus est quantum ad aliquid, ut supra dictum est; et praeterea non oportet quod sit idem ordo institutionis sacramentorum et perceptionis: quia ad finem qui nobis praestituitur, ultimo pervenimus. Sed Eucharistia est quodammodo finis Baptismi: quia per Baptismum

aliquis consecratur ad Eucharistiae perceptionem, sicut per ordinem ad ejus consecrationem. Et ideo ratio non procedit.

[14824] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis hoc sacramentum sit quasi ultimum in perceptione, est tamen primum in intentione. Institutio autem ordini intentionis respondet; et ideo terminatis sacramentis legalibus hoc primo instituendum fuit.

[14825] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de illis quae a principio quis capere potest. Apostoli autem a principio non tanti capaces erant mysterii; et ideo in fine hoc eis proponendum fuit. Et praeterea ratio illa procedit de illis quae memoriae imprimuntur propter seipsa; in illis autem quae memoriae imprimit affectio ad dicentem, secus est: quia tunc firmius imprimuntur quando affectionis motus ad dicentem major sentitur. Quanto autem aliquis ad amicum diutius conversatur, fit major dilectio; et quando ab amicis separatur, sentitur motus dilectionis ferventior propter dolorem separationis; et ideo verba amicorum a nobis recedentium finaliter dicta magis memoriae imprimuntur.

Articulus 4

[14826] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 tit. Utrum hoc sacramentum a non jejunis licite sumi possit

Quaestiuncula 1

[14827] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum a non jejunis licite sumi possit. Hoc enim sacramentum a domino in coena institutum est. Sed Ecclesia observat ea quae dominus servavit in sacramentorum traditione, sicut formam et materiam. Ergo et ritum deberet servare, ut jam pransis hoc sacramentum traderetur.

[14828] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, 1 Corinth. 11, 33, dicitur: *dum convenitis ad manducandum, invicem expectate. Si quis autem esurit, domi manducet.* Loquitur autem de manducatione corporis Christi. Ergo postquam aliquis domi manducaverit, potest in Ecclesia corpus Christi manducare licite.

[14829] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, de consecratione, dist. 1 dicitur: *sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrantur, excepto uno die anniversario, quo coena domini celebratur.* Ergo ad minus illo die potest aliquis post alios cibos corpus Christi sumere.

[14830] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 2: *placuit spiritui sancto in honorem tanti sacramenti prius in os Christiani dominicum corpus intrare.*

[14831] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, hoc sacramentum cum magna reverentia sumendum est. Sed post cibum non est aliquis ita sobrius et modestus sicut ante. Ergo non debet post cibum sumi.

Quaestiuncula 2

[14832] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non quaelibet cibi sumptio perceptionem hujus sacramenti impediat. Quia sumptio cibi et potus in parva quantitate in nullo sobrietatem diminuit, immo magis auget naturam confortando. Sed ideo oportet a jejunis sumi, ut cum reverentia sumatur et sobrietate. Ergo non quaelibet sumptio cibi impedit perceptionem hujus sacramenti.

[14833] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ad perceptionem hujus sacramenti exigitur quod homo sit jejunus. Sed quaedam sunt quae non frangunt jejunium, sicut aqua, et medicinae quaedam. Ergo videtur quod post earum sumptionem homo possit hoc sacramentum percipere.

[14834] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, corpus Christi sicut in os intrat, ita in ventrem trajicitur. Sed si aliquae cibi reliquiae in ore remaneant, et postmodum de mane in ventrem trajiciantur, non impeditur quis a sumptione corporis Christi: quia hoc posset sacerdoti accidere etiam dum est in ipsa celebratione sacramenti, quando non deberet a sumptione corporis Christi desistere. Ergo nec cibus in os missus debet perceptionem hujus sacramenti impedire, in parva quantitate sumptus.

[14835] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod ex hoc ipso sacramento reverentia exhibetur quod prius in os corpus domini sumitur a Christianis. Sed quicumque cibus praeponeretur, et in quacumque quantitate, non esset corpus domini prius acceptum. Ergo quaelibet sumptio cibi impedit a perceptione hujus sacramenti.

Quaestiuncula 3

[14836] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod homo non statim debet comedere post corporis Christi sumptionem, per hoc quod dicitur de Consecr., dist. 2: *si mane dominica portio editur, usque ad sextam ministri jejunent qui eum consumpserunt, et si in tertia vel quarta hora acceperint, jejunent usque ad vesperam.*

[14837] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, non minor reverentia exhibenda est sacramento jam sumpto quam sumendo. Sed ante perceptionem non est aliquis cibus sumendus. Ergo nec post, quousque in ventre remaneat.

[14838] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est contraria consuetudo totius Ecclesiae.

Quaestiuncula 1

[14839] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hoc sacramentum a jejunis tantum percipi debet, nisi propter necessitatem imminentis mortis, ne contingat sine viatico ex hac vita transire: quod oportet in reverentiam tanti sacramenti, praecipue propter tria institutum esse. Primo propter ipsam sanctitatem sacramenti; ut os Christiani, quo sumendum est, non sit alio cibo prius imbutum, sed quasi novum et purum ad perceptionem ejus reservetur. Secundo propter devotionem quae exigitur ex parte recipientis, et attentionem quae ex cibis acceptis impediri posset, fumis a stomacho ad caput ascendentibus. Tertio propter periculum vomitus, vel alicujus hujusmodi.

[14840] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod forma et materia sunt servata a domino instituente hoc sacramentum quasi essentialia sacramento; et ideo oportuit quod Ecclesia haec retineret. Sed ordinem sumendi servavit dominus quasi convenientem institutioni sacramenti; unde non oportet quod Ecclesia servet: quia non oportet quod illud quod convenit principio vel generationi alicujus rei competat ei quando jam est in esse perfecto; et similiter quod competit sacramento quantum ad sui institutionem, non oportet quod competat ei quantum ad suum usum.

[14841] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod apostolus non intendit quod fideles post cibos sumptos domi in Ecclesia corpus Christi sumant; sed illos redarguit quia hunc cibum volebant aliis cibis commiscere, quos in Ecclesia sumebant.

[14842] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod forte Ecclesia aliquo tempore sustinuit in die coenae sumi corpus Christi post alios cibos in repraesentationem dominicae coenae; sed nunc abrogatum est decretum illud per communem consuetudinem: vel loquitur quantum ad astantes qui non sumunt.

Quaestiuncula 2

[14843] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, in reverentiam sanctitatis hujus sacramenti institutum est quod os Christiani suscipientis corpus Christi quasi novum ad ipsum sumendum accedat. Quantalibet autem cibi assumptio

hanc auferret novitatem; et ideo quaelibet cibi sumptio impedimentum praebet Eucharistiae sumptioni.

[14844] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod legis praecepta se habent ad ea quae agenda sunt sicut universalia ad singularia, ut dicitur in 5 Ethic. Quia enim legislator non potest ad omnes eventus attendere, oportet quod ad ea quae in pluribus accidunt attendens, universalem legem constituat, ut lex universalis sit. Et quia ut frequenter per cibum turbatur hominis discretio et sobrietas, quae praecipue in hoc sacramento exigitur, ideo universaliter prohibitum est post cibum corpus Christi sumi, quamvis aliqua cibi sumptio non impediat rationem; praecipue cum nihil periculi accidat, si post cibum sumptum abstineatur a perceptione hujus sacramenti, quia in articulo necessitatis licet sumere post alios cibos.

[14845] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est jejunium; scilicet naturae et Ecclesiae. Jejunium naturae est quo quis jejunus dicitur ante cibum sumptum illa die, etiam si pluries postea comesturus sit: et quia hoc jejunium dicitur ex privatione cibi praeassumpti, ideo quaelibet cibi sumptio hoc jejunium tollit. Jejunium autem Ecclesiae est quo dicitur jejunans secundum modum ab Ecclesia institutum ad carnis afflictionem; et hoc jejunium manet etiam post unicam comestionem, nec solvitur nisi per secundam sumptionem illorum quae in cibum et refectionem de se consueverunt assumi; et ideo ea quae propter alios cibos accipi consueverunt, vel digerendos, sicut electuaria, vel deducendos per membra, sicut potus vini aut aquae, hujusmodi jejunium non solvunt quamvis etiam aliquo modo nutriant. Ad debitam ergo sumptionem dominici corporis non exigitur jejunium Ecclesiae, quia etiam praeter dies jejunii hoc sacramentum celebratur; sed requiritur jejunium naturae propter reverentiam sacramenti; et ideo secundum communem sententiam electuaria et vinum praeassumpta impediunt a perceptione Eucharistiae. Sed de aqua, diversa est opinio. Quidam enim dicunt, quod quia nullo modo nutrit, non solvit neque jejunium naturae neque jejunium Ecclesiae. Sed quamvis aqua in se non nutriat, tamen commixta nutrit. In stomacho autem oportet quod aliis humoribus admisceatur; et ideo in nutrimentum cedere potest; et propter hoc alii probabilius et securius dicunt quod etiam post aquae potum corpus Christi non sumendum est.

[14846] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod jejunium naturae dicitur per privationem actus comestionis, secundum quod comestio etiam potionem includit. Comestio autem principalis dicitur a sumptione exterioris cibi, quamvis terminetur ad trajectionem cibi in ventrem, et ulterius ad nutritionem; et ideo quae interius geruntur sine exterioris cibi sumptione, non videntur solvere jejunium naturae, nec impedire Eucharistiae perceptionem, sicut deglutitio salivae; et similiter videtur de his quae intra dentes remanent, et etiam de eructationibus: tamen propter reverentiam, nisi necessitas incumbat, potest sine periculo abstineri.

Quaestiuncula 3

[14847] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum consuetudinem Ecclesiae propter reverentiam tanti sacramenti, post ejus sumptionem homo debet in gratiarum actione persistere; unde etiam in Missa oratio gratiarum actionis post communionem dicitur, et sacerdotes post celebrationem suas speciales orationes habent ad gratiarum actionem; et ideo oportet esse aliquod intervallum inter sumptionem Eucharistiae et aliorum ciborum. Sed quia non requiritur magnum intervallum, et quod parum deest, nihil deesse videtur, ut dicitur in 2 Phys., ideo possemus sub hoc sensu concedere quod statim potest aliquis cibos alios sumere post Eucharistiae sumptionem.

[14848] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud decretum loquitur secundum consuetudinem primitivae Ecclesiae, quando propter paucitatem ministrorum rarius Missarum solemnia celebrabantur, et cum majori praeparatione. Unde Dionysius narrat de Carpo in suis epistolis quod nunquam Missam celebrabat nisi aliqua divina revelatione prius percepta; et ideo nunc per contrariam consuetudinem abrogatum est.

[14849] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramentum post sui sumptionem, effectum proprium causat; et ideo oportet actualiter in ipsa sumptione cor hominis in devotione persistere: sed post perceptionem sufficit quod habitu devotio teneatur, quia non potest semper in actu esse; et ideo ea quae possunt actum impedire, prohibentur magis ante sumptionem sacramenti quam post.

Quaestio 2

Prooemium

[14850] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 pr. Deinde quaeritur de forma hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de forma qua corpus Christi consecratur; 2 de forma qua consecratur ipsius sanguis; 3 de virtute utriusque; 4 de comparatione unius ad aliam.

Articulus 1

[14851] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 tit. Utrum haec sit forma sacramenti, scilicet hoc est corpus meum

Quaestiuncula 1

[14852] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec non sit forma consecrationis panis: *hoc est corpus meum.* Sacramenta enim habent efficaciam ex institutione divina. Sed dominus instituens hoc sacramentum non consecravit his verbis, sed post consecrationem et fractionem haec verba protulit; unde dicitur Matth. 26, 26: *coenantibus illis accepit Jesus panem, et benedixit, et fregit, deditque discipulis suis, et ait: accipite et comedite; hoc est corpus meum.* Ergo in praedictis verbis non consistit forma consecrationis panis.

[14853] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, forma Baptismi consistit in verbis quae dicuntur in ipso usu Baptismi. Sed haec verba non dicuntur in usu Eucharistiae, sed magis in sanctificatione materiae. Ergo in his verbis non consistit forma hujus sacramenti.

Quaestiuncula 2

[14854] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non tantum in his verbis consistat forma: *hoc est corpus meum.* Sicut enim dicit Eusebius Emissenus, *invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit dicens: accipite et comedite* et cetera. Ergo haec etiam est forma: *accipite et comedite.*

[14855] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod non est de substantia formae, non debet interponi inter substantialia formae, in hoc sacramento, sicut nec in aliis. Sed inter haec verba, in libris Romanis interposita invenitur haec conjunctio *enim.* Ergo hoc etiam est de forma, et non tantum verba praedicta.

Quaestiuncula 3

[14856] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod forma haec non sit conveniens. In forma enim sacramenti debet exprimi hoc quod in sacramento geritur per actum convenientem materiae, sicut in forma Baptismi dicitur: *ego te baptizo*; et in forma confirmationis: *confirmo te chrismate salutis.* Sed non ponitur in verbis praemissis aliquid pertinens ad transubstantiationem, quae fit in hoc sacramento, panis scilicet in corpus Christi. Ergo non est conveniens forma.

[14857] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, dispensatur hoc sacramentum per ministros Ecclesiae, sicut et alia sacramenta. Sed in formis aliorum sacramentorum ponitur aliquid pertinens ad ministrum. Ergo cum in hac forma non ponatur actus ministri, videtur quod sit incompetens.

Quaestiuncula 4

[14858] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod singulae partes inconvenienter ponantur. Hoc enim pronomen hoc demonstrativum est. Aut ergo importat demonstrationem ut conceptam, aut ut exercitam. Si ut conceptam, sic sumitur ut res quaedam, et non ut habens ordinem ad rem aliam, ut si diceretur: hoc pronomen hoc. Sed sanctificatio sacramenti non fit nisi per hoc quod verba formae ordinantur ad materiam ex intentione proferentis. Ergo secundum hoc non posset verbis praedictis fieri consecratio aliqua corporis Christi. Si autem importat demonstrationem ut exercitam; aut facit demonstrationem ad intellectum, aut ad sensum. Si ad intellectum, ut sit sensus: *hoc*, idest significatum per hoc, *est corpus meum*, tunc iterum significatio verborum non refertur ad hanc materiam panis. Sed sacramenta significando efficiunt; et de formis sacramentorum Augustinus dicit: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Ergo adhuc per verba praedicta non fit transubstantiatio. Si autem facit demonstrationem ad sensum, ergo demonstrabit substantiam contentam sub illis speciebus sensibilibus. Sed illa substantia est panis, de quo non potest dici quod sit corpus Christi. Ergo non erit vera haec locutio: *hoc est corpus meum.*

[14859] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, quod transit in aliquid, non est illud: quia omnis motus et factio est ex incontingenti, ut dicit philosophus in 1 Phys. Sed verum est dicere quod haec substantia demonstrata fit corpus Christi vel transit in corpus Christi. Ergo non vere dicitur: *hoc est corpus meum.*

[14860] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, signatum debet respondere signo. Sed panis est corpus homogeneum. Ergo significatio ejus est respectu alicujus partis homogeneae corporis Christi. Non nisi carnis: quia de ipsa dicit dominus, Joan. 6, 55: *caro mea vere est cibus.* Ergo potius dici debuit: haec est caro mea, quam *hoc est corpus meum.*

[14861] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, sicut dictum est, oportet quod hoc pronomen hoc faciat demonstrationem exercitam, ad hoc quod fiat consecratio corporis Christi ex hac materia. Sed non potest hoc esse, nisi quando demonstratio profertur ex persona loquentis: quia si proferretur a recitante verba alterius, non faceret demonstrationem ad istam materiam, sed quasi materialiter sumerentur. Ergo oportet quod verba praedicta proferantur quasi ex persona sacerdotis ea enuntiantis. Sed panis non convertitur in corpus Christi. Ergo deberet dicere: hoc est corpus Christi; et non: *hoc est corpus meum*: quia hoc posset esse erroris materia.

Quaestiuncula 5

[14862] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod verba quae circa formam dicuntur, non convenienter ponantur. Sicut enim Dionysius dicit in principio de Divin. Nom., *non est audendum dicere aliquid de divinis praeter ea quae nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* Sed in Evangeliis non legitur quod dominus instituens hoc sacramentum in coena, oculos

ad caelum levaverit. Ergo inconvenienter praemittitur: *sublevatis oculis in caelum.*

[14863] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, in Baptismo non licet fieri mutationem verborum etiam per verba ejusdem significationis, ut si loco patris, genitoris poneretur. Sed in nullo Evangelio sunt haec verba: *accipite et manducate*; sed *accipite et comedite.* Ergo inconvenienter dicitur: *manducate.*

[14864] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 5 arg. 3 Praeterea, in nullo Evangelio ponitur *omnes.* Ergo videtur quod praesumptuosum fuit addere.

Quaestiuncula 1

[14865] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per formam cujuslibet sacramenti oportet quod exprimatur hoc in quo substantia sacramenti consistit; sicut in forma Baptismi ablutio exprimitur, qua Baptismi perficitur sacramentum. Tota autem perfectio hujus sacramenti in ipsa materiae consecratione consistit, quae est per transubstantiationem panis in corpus Christi: et hanc transubstantiationem exprimunt verba haec: *hoc est corpus meum*; et ideo haec verba sunt forma hujus sacramenti.

[14866] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est quadruplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod Christus, qui habebat potestatem excellentiae in sacramentis, absque omni forma virtute divina confecit, et postea verba protulit, sub quibus alii deinceps consecrarent; et hanc opinionem tangit Innocentius, dicens: *sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit sub qua posteri benedicerent.* Sed hoc non videtur conveniens: quia in textu Evangelii dicitur: *benedixit*, quod aliquibus verbis factum est. Innocentius autem loquitur opinionem narrando, vel tangendo ordinem quo virtus consecrationis a Christo, in quo primo erat, ad verba derivata est. Et ideo alii dicunt, quod confecit quidem sub aliqua forma verborum, non autem sub his, sed sub aliis verbis ignotis. Sed hoc etiam videtur inconveniens: quia sacerdos his verbis conficiens ea profert ut tunc a Christo prolata; unde si tunc eis non fiebat confectio, nec modo fieret. Et ideo alii dicunt, quod confecit sub eisdem verbis, sed ea bis protulit: primo tacite, cum benedixit; secundo aperte, cum distribuit, ut formam consecrandi aliis traderet. Sed hoc etiam videtur inconveniens: quia non proferuntur a sacerdote consecrante in persona Christi, ut in occulto prolata: non enim benedixit dicens: *hoc est corpus meum*, sed dedit dicens: *accipite* et cetera. Et ideo alii dicunt, et melius, quod Christus ea semel tantum protulit, et eis semel prolatis consecravit, et formam consecrandi dedit. Hoc enim participium *dicens* non importat concomitantiam solum ad hoc verbum *dedit*, sed ad hoc cum aliis praedictis, ut sit sensus: dum benedixit et fregit, et dedit discipulis, haec verba protulit: *accipite* et cetera. Vel, secundum quosdam, Evangelista non observat ordinem verborum quo a domino fuerunt prolata; ordo enim fuit talis: accepit panem, et benedixit, dicens: *accipite* et cetera. Sed primum melius est.

[14867] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectio

aliorum sacramentorum consistit in usu materiae, istius autem in materiae consecratione; et ideo forma etiam in aliis sacramentis est in verbis quae dicuntur in usu sacramenti; in hoc autem forma sacramenti est in verbis quae dicuntur in consecratione materiae consecratae.

Quaestiuncula 2

[14868] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in hoc sacramento, sicut in aliis, duo sunt; scilicet consecratio materiae, et usus materiae consecratae; et haec duo per verba domini exprimuntur. In hoc enim quod dicitur. *Accipite et manducate ex hoc omnes*, praecipitur usus sacramenti; in hoc autem quod dicitur, *hoc est corpus meum*, traditur materiae consecratio. Et quia consecratio materiae est ad usum fidelium, ideo usus praemittitur in institutione sacramenti, quamvis sequatur in executione: quia finis est prior in intentione et cognitione, et ultimus in operatione. Sed quia, ut dictum est, usus materiae in hoc sacramento non est de essentia sacramenti, sicut in aliis; ideo illa verba quae ad usum pertinent, non sunt de forma, sed tantum illa quae ad consecrationem materiae pertinent, scilicet, *hoc est corpus meum*.

[14869] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacramenti usus non sit de essentia sacramenti, est tamen ad completum esse ipsius, inquantum pertingit ad hoc quod institutum est; et ideo quandoque dicuntur esse de forma non solum illa quae pertinent ad consecrationem, sed etiam illa quae pertinent ad usum; et sic loquitur Ambrosius et Eusebius et Magister in littera.

[14870] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod haec conjunctio enim importat ordinem consecrationis ad usum materiae consecratae; et ideo sicut verba quae pertinent ad usum, non sunt de forma, ita nec praedicta conjunctio. Apponi autem debet secundum usum Romanae Ecclesiae, quae a beato Petro initium sumpsit. Nec est simile de hoc sacramento et de aliis. Verba enim formae hujus sacramenti proferuntur a ministro in persona Christi quasi recitative; et ideo oportet apponere continuationem ad recitationem praemissam, quam facit conjunctio enim. Aliorum autem sacramentorum formae ex persona ministri proferuntur; et ideo non oportet interponere aliquid quod non sit de forma ratione continuationis, cum absolute proferantur.

Quaestiuncula 3

[14871] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod minister in sacramentis dupliciter operatur. Uno modo ut verba pronuntians; alio modo actum aliquem exteriorem exercens, ut in Baptismo patet; et utrumque istorum est sacramentalis causa ejus quod divina virtute, quae in sacramentis latet, perficitur. Causa autem sacramentalis significando efficit;

unde in illis sacramentis in quibus utroque modo minister operatur, oportet quod verba prolata significent actum exercitum, et actus exterior significet interiorem effectum, ut in Baptismo patet: quia ablutio exterior, quam verba formae exprimunt, significat interiorem ablutionem, quam divina virtus perficit in sacramento latens. Ubi ergo minister non operatur nisi verba pronuntians, oportet quod verborum significatio immediate ad hoc quod efficitur, referatur; in hoc autem sacramento, cujus perfectio in ipsa materiae consecratione consistit, non habet minister actum nisi pronuntiatione verborum, sicut nec in aliqua alia materiae sanctificatione. Unde oportet quod verba formae significent hoc quod virtus divina in secreto facit; hoc autem est esse corpus Christi sub speciebus illis; et ideo haec est conveniens forma in sacramento: *hoc est corpus meum*, quae hoc quod dictum est, significat.

[14872] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento non geritur aliquid a ministro quod sit de essentia sacramenti, sicut erat in Baptismo; unde oportet quod verba significent illud tantum quod divina virtute geritur. Omne autem faciens causat ipsam factionem in hoc quod factum est; nec oportet esse assimilationem factionis ad facientem, sed facti ad facientem, quia ad hoc est intentio facientis. Sicut autem in operibus artis et naturae requiritur inter faciens et factum similitudo secundum formam naturalem et artificialem; ita in causis sacramentalibus requiritur assimilatio vel repraesentatio per modum significationis; unde verba prolata in hoc sacramento non deberent signare ipsam factionem vel transubstantiationem ut in fieri, sed ut in factum esse; unde haec non esset conveniens forma hujus sacramenti: hoc fit corpus meum: quia per hoc non significatur aliquid esse vel non esse; et similiter nec haec: hoc mutetur, vel transubstantietur in corpus meum: quia non significatur esse vel non esse hoc, quod est principaliter intentum in hoc sacramento. Vel dicendum, quod alia verba signant agere et pati, et ita motum aliquem, et quia in transubstantiatione non est motus aliquis, cum non sit subjectum commune, nec mutatio, quia terminus transubstantiationis est praeexistens actu; ideo per nullum verbum congrue potuit tradi forma sacramenti hujus, nisi per verbum substantivum.

[14873] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod minister non habet actum exteriorem in consecratione, in qua consistit essentia hujus sacramenti; quamvis habeat actum exteriorem in dispensatione, quae consequitur ad sacramentum; et ideo actus ministri in forma quae est de essentia sacramenti, poni non debuit.

Quaestiuncula 4

[14874] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, verba formae transubstantiationem in suo termino signare debent, non secundum quod consideratur ut in fieri. Esse autem est terminus transubstantiationis, cujus extrema vel termini sunt duae substantiae; et ideo in verbis formae signantur duo termini transubstantiationis, et ipsa transubstantiatio prout est in suo termino per verbum essendi. In termino autem transubstantiationis substantia quae erat terminus a quo, non manet quantum ad naturam speciei,

sed solum quantum ad accidentia, quibus ejus individuatio cognoscebatur; sed substantia quae est terminus ad quem, in termino transubstantiationis continetur in sacramento integre, et quo ad naturam speciei, et quo ad accidentia propria; et ideo ex parte termini a quo, non ponitur illud quod significaret naturam speciei, sed pronomen demonstrativum, quod signat individuationem per accidentia, prout cadunt sub sensu: ex parte autem termini ad quem, ponitur nomen designans naturam speciei, et pronomen non demonstrativum hujus substantiae prout est sub sacramento, sed prout est Christi in propria specie visibilis, quia sic verba formae pronuntiavit. Unde patet quod congrue in his verbis quatuor forma consistit: *hoc est corpus meum.*

[14875] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hoc pronomen hoc nullam demonstrationem facit, quia sumitur materialiter, cum verba illa recitative a sacerdote proferantur. Sed hoc non potest stare: quia secundum hoc verba illa nullum ordinem haberent ad materiam praesentem, et sic non fieret sacramentum. Augustinus enim dicit: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Et praeterea eadem difficultas remanet de verbis istis secundum quod fuerunt ab ipso Christo prolata. Et ideo alii dicunt, quod facit demonstrationem ad intellectum, et est sensus: *hoc est corpus meum*; idest, per hunc panem vel per has species significatur corpus meum: vel, significatum per hoc, est corpus meum. Sed illud iterum stare non potest: quia cum in sacramentis non efficiatur nisi quod significatur virtute dictorum verborum, non fieret corpus Christi in altari secundum veritatem, sed secundum significationem tantum, quod est haereticum; vel verba praemissa non essent forma hujus sacramenti. Nec potest dici quod intentio proferentis verba facit ut his verbis consecretur virtute divinitus collata: quia virtus data sacramentis consequitur significationem; et intentio ministri non potest ad alium effectum sacramenta perducere, nisi qui eis significatur. Et ideo alii dicunt, quod ly *hoc* facit demonstrationem ad sensum, et demonstrat panem non simpliciter, sed secundum quod est transubstantiatus in corpus Christi. Sed contra hoc est, quia panis transubstantiatus jam non est panis. Sed dum profertur hoc pronomen *hoc*, nondum facta est transubstantiatio, quia jam alia verba non essent de essentia formae. Cum igitur non possit ad sensum demonstrari quod actu non subest sensui, non poterit praedicto modo demonstratio sumi; nisi dicatur, sicut alii dicunt, quia totus sensus locutionis et omnium partium ejus referendus est ad ultimum instans pronuntiationis verborum, quia pro illo instanti pro quo res est, habet locutio veritatem; et est simile cum dicitur, nunc taceo, nunc bibo, si statim tacere vel bibere incipiat. Sed hoc iterum non potest stare: quia secundum hoc significatio horum verborum praesupponeret transubstantiationem jam factam: ergo virtute verborum non fieret. Et praeterea secundum hoc sensus hujus locutionis erit: corpus meum est corpus meum: quod quidem virtute horum verborum non fit. Et ideo aliter dicendum, quod ea quae sunt in voce, proportionantur his quae sunt in anima. Conceptio autem animae duobus modis se habet. Uno modo ut repraesentatio rei tantum, sicut est in omnibus cognitionibus acceptis a rebus; et tunc veritas conceptionis praesupponit entitatem rei sicut propriam mensuram, ut dicitur in 10 Metaph.; et per modum hujusmodi conceptionum se habent locutiones, quae causa significationis tantum proferuntur. Alio modo conceptio animae non est repraesentativa rei, sed magis praesignativa, sicut exemplar factivum, sicut patet in scientia practica, quae est causa rei;

et veritas hujus conceptionis non praesupponit entitatem rei, sed praecedit ipsam naturaliter quasi causa, etsi simul sint tempore: et ad hunc modum se habent verba praemissa, quia sunt significantia et factiva ejus quod significatur. Unde veritas et significatio hujus locutionis praecedit naturaliter entitatem rei quam signat, et non praesupponit ipsam, quamvis sit simul cum ipsa tempore, sicut causa propria cum proprio effectu. Sed quia significatio et veritas locutionis, quae est simul tempore cum transubstantiatione, consurgit ex consignificationibus partium successive prolatarum; ideo oportet quod dictio ultimo prolata compleat significationem locutionis, sicut differentia specifica; et simul cum significatione fiat entitas rei; et per consequens significationes primarum partium praecedant transubstantiationem, quae quidem non successive fit, sed in instanti ultimo per significationem locutionis jam perfectam. Sic ergo hoc pronomen *hoc* neque demonstrat terminum ad quem transubstantiationis determinate, quia jam significatio locutionis praesupponeret entitatem rei significatae, et non esset causa ejus; neque iterum demonstrat terminum a quo determinate, quia ejus significatio impediret veritatem significationis totius locutionis, cum terminus a quo non remaneat in ultimo instanti locutionis. Relinquitur ergo quod demonstret hoc quod est commune utrique termino indeterminate. Sicut autem in formalibus mutationibus commune utrique termino est subjectum vel materia; distinguuntur autem termini per formas accidentales vel substantiales; ita in transubstantiatione communia sunt accidentia sensibilia, quae remanent; diversitas autem est subjecti. Unde sensus est: hoc contentum sub his speciebus est corpus meum. Et haec est causa quare cum pronomine non ponitur aliquod nomen, ne demonstratio ad aliquam speciem substantiae determinetur. Sicut enim in locutione quae significat tantum alterationem, per se subjectum est subjectum commune alterationis, ut cum dicitur, hoc fit album; ita oportet quod in locutione quae facit transubstantiationem, subjectum sit hoc quod est commune in transubstantiatione.

[14876] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si demonstratio pronominis ferretur ad contentum sub speciebus, secundum quod est determinatum ad speciem panis: quia corpus Christi non potest praedicari de pane, nisi cum verbo importante transitum. Sed sic non intelligitur demonstratio pronominis, sed sicut dictum est.

[14877] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dominus, Joan. 6, loquebatur de hoc sacramento tantum secundum quod est ad actum refectionis; et quia refectioni magis convenit caro quam corpus secundum similitudinem ad refectionem corporalem; ideo ibi potius dixit carnem quam corpus. Sed in forma sacramenti debet exprimi et essentia sacramenti et significatio ipsius; et ideo potius debet dici corpus quam caro: tum quia essentialiter in hoc sacramento continetur ex vi sacramenti non solum caro, sed totum corpus Christi: tum quia hoc sacramentum significat repraesentando Christi passionem, quae erat per totum corpus. Significat etiam, quasi rem ultimam, corpus mysticum, scilicet Ecclesiam, quae propter distinctionem officiorum habet similitudinem cum toto corpore ratione distinctionis membrorum. Panis autem non est figura rei contentae in sacramento secundum quod est corpus homogeneum, sed secundum quod ex diversis conficitur granis; unde sua significatio magis aptatur ad totum corpus quam ad carnem.

[14878] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc sacramentum

directe repraesentativum est dominicae passionis, qua Christus ut sacerdos et hostia Deo se obtulit in ara crucis. Hostia autem quam sacerdos offert, est una cum illa quam Christus obtulit secundum rem, quia Christum realiter continet; minister autem offerens non est idem realiter; unde oportet quod sit idem repraesentatione; et ideo sacerdos consecrans prout gerit personam Christi, profert verba consecrationis recitative ex persona Christi, ne hostia alia videatur. Et quia per ea quae gerit respectu exterioris materiae, Christi personam repraesentat; ideo verba illa simul et recitatione et significatione tenentur respectu praesentis materiae, quae est figura illius quam Christus praesentem habuit; et propter hoc dicitur convenientius: *hoc est corpus meum*, quam: hoc est corpus Christi. Vel etiam propter hoc quod sacerdos non habet actum exteriorem, qui sit sacramentaliter causa consecrationis; sed in solis verbis prolatis consistit virtus consecrationis; et ideo ex persona illius proferuntur cujus virtute fit transubstantiatio.

Quaestiuncula 5

[14879] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod multa sunt a domino facta vel dicta quae Evangelistae non scripserunt, ut patet Joan. 21, quae tamen Ecclesia postea ab apostolis accepta fideliter observavit.

[14880] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 5 ad 1 Et secundum hoc dicendum ad primum, sicut Innocentius dicit, quod quamvis nusquam in sacra Scriptura legatur quod dominus ad caelum oculos sublevaverit in coena; tamen hoc Ecclesia ex traditione apostolorum recitat, et satis rationabiliter potest ex aliis locis Scripturae colligi. Legitur enim Joan. 11, quod in suscitatione Lazari oculos ad patrem elevaverit; et similiter Joan. 17, orationem ad patrem fundens. Hoc autem in arduis faciebat, gratias agens, et exemplum nobis ad Deum recurrendi praebens, secundum illud Psal. 122, 1: *at te levavi oculos meos qui habitas in caelis.* Et quia hoc sacramentum arduissimum est, ideo instituens hoc sacramentum probabiliter colligitur quod oculos ad patrem levaverit, gratias agens patri de reparatione humani generis, quae hoc sacramento figuratur, et nobis ostendens virtute divina hoc confici sacramentum.

[14881] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, haec verba: *accipite et manducate ex hoc omnes*, non sunt de substantia formae; et ideo non est tanta vis facienda, ut penitus eadem observentur. Et praeterea comedere et manducare, in nullo differentem habent significationem; et quamvis circa ista verba non ponatur in Evangeliis verbum manducandi, ponitur tamen parum ante, Luc. 22, 15: *desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum antequam patiar.*

[14882] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non exprimatur in Evangelio haec determinatio omnes, tamen intelligitur: quia sacramentalis manducatio est omnium, quamvis non spiritualis; ideo etiam exprimitur circa sumptionem sanguinis in Evangeliis praedicta dictio, quia sanguis in redemptionem effusus est; redemptio autem omnium est

quantum ad sufficientiam, quamvis non quantum ad efficaciam. Vel quia ultimo traditur sumptio sanguinis, quod circa eam dicitur, circa sumptionem corporis similiter intelligendum est.

Articulus 2

[14883] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 tit. Utrum forma consecrationis sanguinis consistat in his tantum verbis, hic est calix sanguinis mei

Quaestiuncula 1

[14884] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod forma consecrationis sanguinis consistat in his tantum verbis: *hic est calix sanguinis mei*; et hoc quod additur: *novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* non sit de forma. Evangelistae enim convenire debent in his quae sunt de substantia formae hujus sacramenti: quia verba formae hujus sacramenti recitative dicuntur ex persona Christi. Sed non conveniunt in verbis illis appositis, quia in nullo Evangelistarum leguntur, nec ab apostolo, 1 Corinth. 11, haberi possunt. Ergo non sunt de forma hujus sacramenti.

[14885] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut panis transubstantiatur in corpus Christi per consecrationem, ita vinum in Christi sanguinem. Sed consecratio quae fit his verbis, *hoc est corpus meum*, sufficit ad transubstantiationem panis in corpus Christi. Ergo et haec verba: *hic est calix sanguinis mei*, sufficiunt ad transubstantiationem vini in sanguinem Christi; ergo verba quae sequuntur non sunt de forma.

[14886] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, proprietates naturaliter consequuntur substantiam rei. Sed illud quod sequitur substantiam, non potest esse factivum transubstantiationis. Ergo cum illa verba quae sequuntur designent aliquas proprietates sanguinis in quem fit transubstantiatio, videtur quod non sint de forma.

[14887] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quia Luc. 22, 20, interponuntur praedicta verba verbis formae; ita enim dicitur: *hic est calix novi testamenti in meo sanguine.*

[14888] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea hoc videtur ex ritu consecrationis: quia sacerdos non deponit calicem usque ad verba illa: *haec quotiescumque feceritis*, quae non sunt de forma, quamvis sint domini verba.

Quaestiuncula 2

[14889] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec verba inconvenienter ponuntur: *hic est calix sanguinis mei.* Unius enim modi est transubstantiatio panis in corpus Christi, et vini in sanguinem. Sed in transubstantiatione panis in corpus Christi ponitur corpus Christi in recto. Ergo in consecratione vini poni debet sanguis Christi in recto, ut dicatur, sicut Magister dicit in littera: *hic est sanguis meus*; sicut etiam habetur Matth. 26.

[14890] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in forma transubstantiante ex parte praedicati poni debet terminus in quem fit transubstantiatio, ut ex dictis patet. Sed transubstantiatio non fit in calicem alicujus. Ergo non debet praedicari in forma transubstantiante.

[14891] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in forma sacramenti non debet poni aliquid quod non sit de substantia sacramenti. Sed calix non est de substantia sacramenti cum sit vas quoddam. Ergo non debet poni in forma sacramenti.

[14892] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Luc. 22, 20: *hic calix novi testamenti in meo sanguine.* Ad idem est etiam usus Ecclesiae.

Quaestiuncula 3

[14893] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam verba quae sequuntur, inconvenienter ponantur. Testamentum enim videtur pertinere ad traditionem mandatorum; unde et tabulae continentes decem praecepta, dicuntur tabulae testamenti. Sed traditio sacramentorum est alia a traditione mandatorum. Ergo in sacramentis non debet fieri mentio de testamento.

[14894] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, nostra sacramenta antiquiora esse sacramentis Judaeorum. Sed sacramenta Judaeorum non pertinent ad novum testamentum, sed ad vetus. Ergo nec in sacramento isto, de quo Ambrosius loquitur, debet apponi: *novi testamenti.*

[14895] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, novum et aeternum videntur ad invicem contrarietatem habere: quia aeternum est quod caret principio, novum autem est quod quantum ad sui principium est propinquum. Ergo est oppositio in adjecto.

[14896] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod potest esse juvamentum erroris, non debet apponi in forma sacramenti. Sed, sicut dicit Innocentius III, quod dicitur: hoc mysterium, quibusdam est adjuvamentum erroris, qui dicunt corpus Christi verum in altari non contineri, sed per significationem tantum. Ergo inconvenienter ponitur in forma.

[14897] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, hoc sacramentum, ut prius dictum est, praecipue videtur esse sacramentum caritatis, sicut et Baptismus sacramentum fidei.

Ergo inconvenienter dicitur: *mysterium fidei*; sed magis dicendum esset: mysterium caritatis.

[14898] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 6 Praeterea, sicut sanguis Christi pro nobis est effusus, ita corpus Christi pro nobis est traditum, ut ex verbis etiam domini habetur, Luc. 22, 19: *hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.* Cum ergo hoc non apponatur in forma corporis consecrandi, nec in consecratione sanguinis de effusione fieri mentio deberet.

[14899] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 7 Praeterea, quod dicitur: *pro vobis et pro multis effundetur*, aut accipitur de effusione quantum ad sufficientiam, aut quantum ad efficaciam. Si quantum ad sufficientiam, sic pro omnibus effusus est, non solum pro multis; si autem quantum ad efficaciam, quam habet solum in electis, non videtur distinguendum fuisse inter apostolos et alios.

[14900] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 8 Praeterea, Baptismus magis ordinatur contra amotionem mali quam Eucharistia, quae maxime ordinatur ad perfectionem in bono. Sed in forma Baptismi non fit mentio de remissione peccatorum. Ergo nec hic deberet dici: *in remissionem peccatorum.*

Quaestiuncula 1

[14901] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc aliqui diversimode dixerunt. Quidam enim dicunt, quod hoc est tantum de forma: *hic est calix sanguinis mei*, ut forma utriusque consecrationis sit consimilis. Sed quia conditiones appositae ad subjectum vel praedicatum sunt de integritate locutionis alicujus; ideo alii probabilius dicunt, quod totum quod sequitur, est de forma, cum totum hoc quod additur non sit locutio per se, sed sit determinatio praedicati.

[14902] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verba supradicta ex magna parte possunt ex diversis locis sacrae Scripturae colligi, quamvis non inveniantur alicubi simul scripta. Quod enim dicitur: *hic est calix*, habetur Luc. 22, et 1 Corinth. 2. Quod autem dicitur: *novi testamenti*, ex tribus habetur, Matth. 26, et Marc. 14, et Luc. 22. Quod autem dicitur, *aeterni*, et iterum, *mysterium fidei*, ex traditione domini habetur, quae per apostolos ad Ecclesiam pervenit, secundum illud 1 Corinth. 11, 23: *ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis.* Evangelistae enim non intendebant formas et ritus sacramentorum tradere, sed dicta et facta domini enarrare.

[14903] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum Eucharistiae sacramentum sit memoriale dominicae passionis, in consecratione corporis Christi non repraesentatur nisi passionis subjectum; sed in consecratione sanguinis repraesentatur passionis mysterium: non enim a corpore Christi sanguis ejus seorsum fuit nisi per passionem; et ideo conditiones dominicae passionis exprimuntur per verba sequentia magis in consecratione sanguinis

quam in consecratione corporis.

[14904] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis illa quae sequuntur sint ut proprietates consequentes Christi sanguinem inquantum hujusmodi, sunt tamen essentiales sanguini Christi inquantum est per passionem effusus. Non autem seorsum a corpore consecraretur sanguis Christi, sicut nec aliae partes ejus, nisi pro eo quod est in passione effusus; et ideo illa quae sequuntur, sunt essentialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur; et ideo oportet quod sint de substantia formae.

Quaestiuncula 2

[14905] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod haec locutio: *hic est calix sanguinis mei*, figurativa est, et potest intelligi dupliciter. Uno modo ut sit metonymica locutio, ut ponatur continens pro contento, secundum quod dicere consuevimus, bibe calicem vini, idest vinum contentum in calice. Ideo autem talis modus locutionis congruus est formae huic, quia sanguis de sui ratione non dicit aliquid potabile, immo magis aliquid quod natura abhorret in potum. Et quia in hoc sacramento sanguis Christi consecratur ut potus, ideo oportuit aliquid addi quod ad potum pertineret, scilicet calicem. Alio modo potest intelligi, ut sit metaphorica locutio, ut per calicem passio Christi designetur. Sicut enim calix vini inebriat, ita et passio sui amaritudine quasi hominem extra se ponit: Thren. 3, 15: *replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio*; et hoc modo loquendi usus est dominus de sua passione loquens, ut patet Matth. 26, 39: *transeat a me calix iste*; et hic modus loquendi etiam est conveniens in hac forma: quia, ut dictum est, in consecratione sanguinis exprimitur directe mysterium passionis. Nec obstat quod solet objici, quod locutiones figurativae faciunt distrahere intellectum, et ita sunt causa evagationis: quia mens sacerdotis debet esse adeo fixa ad ea quae dicit, quod non qualibet levi occasione evagetur.

[14906] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpus de sui ratione non dicit aliquid repugnans cibo ex ipsa sui nominatione, sicut sanguis repugnat potui; et ideo non est similis ratio. Magister autem non posuit formam quantum ad verba, sed quantum ad sensum.

[14907] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod transubstantiatio vini in ipsum calicem non fit, sed in contentum, scilicet sanguinem Christi, prout potus est, et prout est per passionem fusus; et ideo objectio cessat.

[14908] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis vas illud non sit de substantia sacramenti, tamen contentum et significatum est de substantia sacramenti; et secundum hoc intelligitur locutio.

Quaestiuncula 3

[14909] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, verba illa quae adduntur in consecratione sanguinis, exprimunt conditiones passionis, et praecipue secundum quod operatur in sacramentis. Sunt autem tria in passione consideranda, secundum quod in sacramentis operatur. Primo effectus quem inducit, qui est remissio peccatorum; et hoc tangitur in hoc quod dicit: *qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Secundo medium quo iste effectus in alios traducitur, quod est fides, qua mediante habet effectum et in his qui praecesserunt et in his qui sequuntur; et quantum ad hoc dicit, *mysterium fidei*; quod quidem potest referri ad ipsam passionem, quae est mysterium fidei, ut occultum quoddam latens in fide omnium Christi fidelium, et praecipue antiquorum, apud quos erat in mysterio abscondite diversimode figurata; et ad ipsum sanguinem, prout in sacramento continetur, quod quidem latet sub speciebus, et maximam habet difficultatem ad credendum; unde antonomastice dicitur, *mysterium fidei.* Tertio finis ad quem perducit, qui est aeternorum perceptio, ad quem introducit Christus per sanguinem propriae passionis: in quo novum testamentum confirmatur, non quidem promittens temporalia, ut prius, sed aeterna; et quantum ad hoc dicit: *novi et aeterni testamenti.* Et quia finis prius est in intentione, ideo, fine praemisso, per medium ad effectum passionis ostendendum verba formae perducunt.

[14910] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod testamentum proprie est hereditatis percipiendae institutio filiis a patre; et ideo testamentum proprie pertinet ad promissionem bonorum, quae nobis a patre caelesti disponuntur; ad quod quidem testamentum praecepta se habent sicut via ad consequendum hereditatem promissam; et ita per posterius testamentum ad mandata pertinet.

[14911] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod antiquitas illa intelligitur quantum ad similitudinem ritus. Dicitur autem hoc testamentum novum et ratione hujus sacramenti, quod in renovatione mundi institutum est tempore gratiae, et iterum ratione promissionis per sanguinem Christi confirmatae, quae vetus impedimentum consequendae hereditatis amovit; et sic quasi quaedam innovatio promissionis per mortem Christi facta est.

[14912] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dicitur novum et aeternum diversis rationibus: novum quidem ratione jam dicta; aeternum, vel ratione bonorum aeternorum, de quibus est testamentum; vel ratione hujus sacramenti continentis Christum, qui est persona aeterna; vel ratione praedestinationis aeternae hanc gratiam praeparantis.

[14913] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet id quod est in aliquo occultatum et figuratum, secundum veritatem ibidem esse; et ideo frivolum juvamentum sui erroris accipiunt qui negant Christi sanguinem secundum veritatem in altari esse, propter hoc quod est ibi etiam secundum mysterium.

[14914] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Eucharistia dicitur

sacramentum caritatis Christi expressivum, et nostrae factivum; sed fides supponitur ad effectum hujusmodi sacramenti, qua mediante aliquis effectum participet; et ideo potius ponit ut medium perducens ad effectum fidem quam caritatem.

[14915] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hujus solutio ex dictis patet: quia hoc accidit propter hoc quod in consecratione corporis non signatur passio, sicut in consecratione sanguinis.

[14916] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sanguis Christi effusus est pro omnibus quo ad sufficientiam, sed pro electis tantum quo ad efficaciam; et ne putaretur effusus pro Judaeis tantum electis, quibus promissio facta fuerat, ideo dicit, *vobis*, qui ex Judaeis, et *multis*, scilicet multitudine gentium. Vel per apostolos sacerdotes designat, quibus mediantibus ad alios effectus passionis per dispensationem sacramentorum pervenit, qui etiam pro seipsis et pro aliis orant.

[14917] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod remissio peccatorum non ponitur hic ut proprius effectus hujus sacramenti, sed ut effectus passionis, quae per consecrationem sanguinis exprimitur. De mutatione autem, additione et subtractione, idem dicendum hic quod supra positum est de forma Baptismi, distinct. 3, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, 3 et 4.

Articulus 3

[14918] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 tit. Utrum verbis praedictis insit aliqua vis creata ad transubstantiationem faciendam

[14919] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verbis praedictis non insit aliqua vis creata ad transubstantiationem faciendam. Damascenus enim dicit, quod sola virtute spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi. Sed virtus spiritus sancti non est virtus creata. Ergo nulla virtus creata inest his verbis, per quam fiat transubstantiatio.

[14920] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, opus transubstantiationis videtur esse difficilius quam opus creationis; quia citius ratio consentit creationi quam huic conversioni; cum quidam etiam philosophi ratione naturali ducti creationem posuerint. Sed nulla virtus creata, secundum communem opinionem, potest Deo cooperari in opere creationis. Ergo multo minus in opere hujus conversionis.

[14921] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, difficilius est convertere panem in substantiam corporis Christi, quam purissimos sanguines virginis: quia corpus Christi et sanguines virginis habent materiam communem, quae est subjectum conversionis; quod non potest esse in conversione panis in corpus Christi. Sed in formatione corporis Christi ex virgine non fuit aliqua virtus creata active operans transformationem, ut in 3 Lib., distinct. 3, quaest. 2, art. 2, dictum est. Ergo nec verbis praedictis inest aliqua virtus creata ad transubstantiandum.

[14922] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, nulla virtus creata potest operari aliquid supra naturam. Sed conversio panis in corpus Christi est maxime supra naturam, cum non servetur modus mutationis naturalis: quia neque est subjectum commune, et terminus ad quem est praeexistens actu. Ergo non potest per virtutem creatam verbis formae collatam hujusmodi conversio fieri.

[14923] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, virtus activa directe proportionatur ei ad quod actio terminatur: quia hoc est intentum ab agente, et ex eo denominatur actio. Sed corpus Christi ad quod terminatur conversio, est multo dignius qualibet pura creatura. Ergo cum agens debeat esse nobilius facto, non potest aliqua virtute creata aliquid in corpus Christi converti.

[14924] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, faciens et factum, causa et causatum, debent esse simul: quia quod non est, non potest aliquid facere, vel alicujus causa existere. Sed cum conversio praedicta fiat in instanti, et verba formae successive proferantur; quando fit conversio, verba illa non possunt simul esse, nisi secundum aliquid minimum sui. Ergo virtute aliqua quae insit verbis, non potest fieri hujusmodi conversio.

[14925] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, verba ista non habent virtutem ex seipsis: hoc planum est. Si ergo habent aliquam hujusmodi virtutem, oportet quod eis sit divinitus data. Oportet autem hanc virtutem esse simplicem, cum ejus effectus sit in instanti. Simplex autem virtus non potest successive dari, et ejus subjectum oportet esse simplex. Cum ergo verba praedicta compositionem habeant et successionem, non potest ipsis talis virtus esse collata.

[14926] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 8 Praeterea, inconveniens videtur facere aliquid nobilissimum, quod statim desinat esse. Sed virtus transubstantians est nobilissima, quod patet ex nobilitate effectus. Ergo cum verba formae statim esse desinant, inconveniens videtur, si ei virtus transubstantiandi data est a Deo.

[14927] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 9 Praeterea, verba ista non faciunt conversionem praedictam, nisi a sacerdote dicta. Sed anima sacerdotis magis est capax virtutis alicujus divinae quam verba prolata ab ipso. Ergo magis dicendum est quod haec virtus in sacerdote sit quam in verbis; si tamen aliqua virtus creata ad transubstantiationem operetur.

[14928] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit in fine Eccl. Hier., *in ipsis*, scilicet *consummativis invocationibus*, idest formis sacramentorum, *esse virtutes operativas ex Deo.* Sed verba praedicta sunt forma dignissimi sacramenti. Ergo est in ipsis aliqua virtus ad transubstantiandum.

[14929] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, quod sermo Christi creaturas mutat, et sic ex pane fit corpus Christi consecratione caelestis verbi. Verbum autem Christi est forma praedicta a Christo instituta, et ex ejus persona recitata. Ergo virtute horum verborum fit transubstantiatio.

[14930] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, sacerdos non operatur ad transubstantiationem nisi proferendo verba. Si ergo verbis non inesset virtus ad transubstantiandum, tunc sacerdos non haberet aliquam potestatem spiritualem conficiendi; et sic non haberet ordinem, qui est quaedam potestas ad hoc principaliter.

[14931] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod nulla virtus creata inest his verbis, qua fiat transubstantiatio; sed quod dicitur aliquando virtute horum verborum transubstantiationem fieri, intelligendum est, quod divina institutione firmatum est ut ad prolationem horum verborum conversio praedicta fiat virtute divina tantum; et sic etiam dicunt in omnibus aliis sacramentis, ut supra, distinct. 1, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Sed haec opinio dignitati sacramentorum novae legis derogat, et dictis sanctorum obviare videtur. Et ideo dicendum est, quod in verbis praedictis, sicut et in aliis formis sacramentorum, est aliqua virtus ex Deo; sed haec virtus non est qualitas habens esse completum in natura, qualiter est virtus alicujus principalis agentis secundum formam suam, sed habet esse incompletum, sicut virtus quae est in instrumento ex intentione principalis agentis, et sicut similitudines colorum in aere, ut supra, dist. 1 dictum est.

[14932] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dictio exclusiva adjuncta principali agenti non excludit agens instrumentale: non enim sequitur: solus hic faber facit cultellum; ergo martellus nihil ad hoc operatus est. Virtus enim instrumenti non est nisi quaedam redundantia virtutis agentis principalis; unde in toto actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti, secundum philosophum; et propter hoc ex hoc quod dicitur, quod sola virtute spiritus sancti fit hujusmodi conversio, non excluditur virtus instrumentalis, quae est in verbis praemissis.

[14933] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus creata praesupponit materiam in qua operetur; quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ita quod sit mutationis subjectum, sicut accidit in conversionibus naturalibus. Alio modo ita quod subsit termino a quo, non autem mutationi, sicut accidit in dicta conversione. Sed creatio neutro modo materiam praesupponit; et ideo magis potest aliquid Deo instrumentaliter cooperari in hac conversione quam in opere creationis. Utrum autem majoris virtutis sit ista conversio, vel creatio, dicetur infra, distinct. 11, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 4.

[14934] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si in conceptione unio includatur, quae simul cum ipsa facta est, major difficultas fuit in conceptione quam in transubstantiatione: quia illa unio est terminata ad esse divinae personae: haec autem transubstantiatio ad corpus Christi, quia panis non convertitur nisi in corpus Christi. Si autem conceptionis opus includat tantum conversionem sanguinum purissimorum virginis in corpus Christi, sic major difficultas

est in hac conversione quam in illa conceptione; unde potuit etiam alicui creaturae conferre quod in illa conceptione sibi cooperaretur; quamvis non fuisset conveniens propter dignitatem Christi servandam, quod tunc fiebat simpliciter, prius non existens: quod hic non accidit; et ideo nihil deperit dignitati corporis Christi, si aliqua creatura accipiat instrumentalem virtutem operandi in id quod in corpus Christi transubstantiatur.

[14935] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nulla creatura potest agere ea quae sunt supra naturam quasi principale agens; potest tamen agere quasi agens instrumentale a virtute increata motum: quia sicut creaturae inest obedientiae potentia, ut in ea fiat quidquid creator disposuerit, ita etiam ut ea mediante fiat, quod est ratio instrumenti.

[14936] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virtus agentis principalis respicit principaliter terminum ad quem; sed virtus causae instrumentalis non attingit ad terminum ad quem, sed habet operationem suam in his quae sunt circa terminum; sicut qualitates activae elementares non attingunt ad animae rationalis introductionem. Et similiter hic contingit: quia virtus illa instrumentalis quae inest verbis, habet operationem supra substantiam panis, quia verbum ad elementum accedit, secundum Augustinum, non est autem aliquo modo causa eorum quae in termino ad quem sunt, sicut quod sint accidentia sine subjecto, vel alicujus hujusmodi; et ideo objectio cessat.

[14937] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod virtus haec conversiva quae est in his verbis, cum sit sacramentalis, sequitur significationem, ut dictum est; significatio autem existentis conversionis, cum importet ordinem unius ad alterum, non potest fieri per dictionem, sed oportet quod per orationem fiat; cujus partes quamvis successive proferantur, tamen significatio est tota simul, quod tunc complet ultima orationis particula ad modum differentiae ultimae in definitionibus; et hac significatione existente, in ultimo prolationis instanti fit transubstantiatio.

[14938] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod significatio orationis, quamvis relata ad partes quibus fit significatio, videatur composita, tamen relata ad rem significatam simplex est, inquantum significat unum, scilicet compositionem hujus cum hoc; sicut etiam philosophus dicit in 5 Metaph., quod substantia senaria non est bis tria, sed semel sex quam ibi qualitatem nominat. Unde sicut ad hanc qualitatem senarii se habent partes ejus ut dispositiones materiales, non ut qualitates partium, sicut partes unius qualitatis totius; ita significationes partium sunt dispositiones ad significationem totius orationis, quae consurgit ex significatione ultimae partis in ordine ad omnes praecedentes: quia virtus conversiva sequitur significationem, ut dictum est; et ideo in ipso complemento significationis datur illa virtus orationi toti, ita quod partes singulae se habent materialiter tantum ad illam virtutem.

[14939] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod valde conveniens est quod omne quod est propter aliquid, esse desinat perfecto hoc propter quod erat; et quia virtus illa non erat ad perfectionem ejus cui dabatur, sed magis ad faciendum conversionem de qua loquimur, cum sit tantum instrumentalis virtus, ut dictum est; ideo non est inconveniens, si statim conversione facta, et verba et virtus verborum esse desinant.

[14940] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quando aliquod opus perficitur pluribus instrumentis, virtus instrumentalis non est complete in uno, sed incomplete in utroque, sicut manu et penna scribitur; et similiter contingit in proposito: quia virtus instrumentalis ad faciendam praedictam conversionem non tantum est in verbo vel in sacerdote, sed in utroque incomplete: quia nec sacerdos sine verbo, nec verbum sine sacerdote conficere potest. Et quia sacerdos est similior principali agenti quam verbum, quia gerit ejus figuram; ideo, simpliciter loquendo, sua virtus instrumentalis est major et dignior (unde etiam permanet, et ad multos hujusmodi effectus se habet): virtus autem verbi transit, et ad semel tantum est: sed secundum quid est potentior virtus verbi, inquantum effectui propinquior, quasi signum ipsius; sicut etiam penna est Scripturae propinquior, sed manus scribenti.

Articulus 4

[14941] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 tit. Utrum formae expectent se in operando

Quaestiuncula 1

[14942] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod formae expectent se in operando. Sicut enim se habet res ad rem, ita se habet forma ad formam. Sed res corporis non est sine re sanguinis: quia non consecratur corpus Christi sine sanguine. Ergo nec forma corporis operatur sine forma sanguinis.

[14943] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est unum. Sed propter unitatem sacramenti species duae, scilicet panis et vini, se habent in ratione unius signi, ut dictum est. Ergo similiter duae formae se habent in ratione unius formae. Sed in una forma partes se expectant invicem ad agendum, ut dictum est. Ergo et forma corporis expectat formam sanguinis.

[14944] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in Baptismo tres immersiones se expectant in agendo. Ergo et similiter hae duae prolationes verborum.

[14945] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, si statim verbis prolatis, quando est orationis significatio, non esset ibi verum corpus Christi, haec esset falsa: *hoc est corpus meum*. Sed in sacramento veritatis non contingit aliquod esse falsum. Ergo forma prima non expectat secundam in operando.

[14946] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, hostia non est adoranda

ante consecrationem. Sed secundum communem modum Ecclesiae, statim dictis primis verbis formae super panem, ante formam sanguinis elevatur hostia a populo adoranda. Ergo ante formam sanguinis hostia est consecrata.

Quaestiuncula 2

[14947] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod deficiente sacerdote post corporis Christi consecrationem non debet alius procedere ad consecrationem sanguinis. Quia unius sacramenti unus debet esset minister. Sed consecratio utraque ad unum sacerdotem pertinet. Ergo ab uno ministro fieri debet.

[14948] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacerdos consecrans gerit figuram Christi, ex cujus persona verba proferuntur. Sed Christus non est divisus, ut dicitur 1 Corinth. 1. Ergo nec verba dividi debent ut a diversis proferantur.

[14949] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, ad perfectionem hujus sacramenti utraque consecratio requiritur. Si ergo consecrato corpore non consecratur sanguis, sacramentum remanet imperfectum, quod est inconveniens.

Quaestiuncula 3

[14950] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec verba sine aliis quae in canone Missae dicuntur, non habeant vim conficiendi. Quia in hoc sacramento requiritur intentio faciendi quod facit Ecclesia; et sic intentio debet esse secundum statuta Ecclesiae regulata. Sed proferens haec verba tantum, non servat Ecclesiae statuta. Ergo non conficit.

[14951] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, verba quibus fit consecratio, per se prolata, ad personam dicentis referuntur. Sed conversio panis et vini non fit in corpus et sanguinem dicentis, sed in corpus et sanguinem Christi. Ergo sine verbis praemissis, quibus verba formae determinantur ad personam Christi, scilicet: *qui pridie quam pateretur* etc., non potest fieri conversio.

[14952] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, si verbis praedictis tantum posset fieri consecratio, tunc aliquis in periculo mortis existens, posset licite sine verbis praecedentibus conficere, sicut aliquis in necessitate potest baptizare omissis illis quae sunt ad decorem sacramenti. Sed hoc nunquam licet. Ergo sine verbis aliis ista non habent vim convertendi.

[14953] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Ambrosius dicit: *sacramentum istud quod accipis, sermone domini conficitur*; et loquitur de verbis praedictis. Ergo sine aliis ista prolata habent vim conficiendi.

[14954] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, virtus conversiva sequitur significationem verborum, ut dictum est. Sed verba formae absque praecedentibus sufficienter significant hoc quod in sacramento hoc faciendum est. Ergo sine aliis habent vim conversivam.

Quaestiuncula 1

[14955] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod prima forma non habet effectum suum nisi prolata forma secunda; nec secunda haberet effectum, nisi prima prius prolata: nec tamen periculose adoratur hostia ante consecrationem sanguinis, quia non adoratur quod est, sed quod erit. Sed illud non potest stare: quia forma materiae proportionari debet; unde sicut materiae distinctae sunt nec ad invicem commixtae, ita formae divisim operantur; quod patet ex hoc quod utraque per se completam significationem habet. Et ideo dicendum cum aliis, quod formae praedictae non expectant se mutuo in operando.

[14956] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento dupliciter aliquid continetur; scilicet ex vi sacramenti, et ex naturali concomitantia; et quia sacramentum est institutum in usum fidelium, ideo ex vi sacramenti continetur in hoc sacramento quod in usum fidelium venit. Et quia in pane consecrato non continetur sanguis Christi secundum quod est in usum potus fidelium, ideo non continetur ibi ex vi sacramenti, sed ex naturali concomitantia, qua convenit ut corpus Christi non sit sine sanguine; et e contrario est de vino consecrato. Unde panis non convertitur per vim primorum verborum in corpus et sanguinem, sed in corpus sine sanguine veniente in usum potus fidelium. Causa autem quare divisim sanguis a corpore consecratur, cum nunc non sit divisus, potest sumi ex usu ad quem est sacramentum, quia manducatio in cibo et potu consistit; et ex eo quod per sacramentum repraesentatur, quia in passione sanguis Christi a corpore divisus fuit.

[14957] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duae formae in hoc sacramento non pertinent ad unum sacramentum quasi unam formam constituant, sicut ex diversis dictionibus constituitur una forma; sed pertinent ad unum sacramentum mediantibus diversis partibus hujus sacramenti; et ideo utraque habet seorsum effectum suum supra partem ad quam ordinatur.

[14958] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tres immersiones referuntur ad unum characterem, qui est res et sacramentum in Baptismo; sed diversae formae referuntur ad diversa, quae sunt res et sacramentum hic; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 2

[14959] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum statutum Concilii Toletani, si sacerdos impeditur ut coeptum Missarum officium explere non possit, alius sacerdos debet explere quod ille inchoavit, ita quod incipiat sequens sacerdos ubi primus dimisit, si sciatur: si autem nesciatur, debet a capite incipere: non enim dicitur iteratum quod nescitur esse factum. Nec aliquid per hoc derogatur unitati sacramenti: quia omnes unum sumus in Christo propter fidei unitatem. Secundum tamen Innocentium tertium consultius est ut illa hostia jam consecrata seorsum posita, super aliam deinceps totum officium iteretur.

[14960] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[14961] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt quod verba ista, in quibus forma consistit, ut dictum est, si per se dicantur sine aliis, non faciunt conversionem, ad minus sine illis quae sunt in canone Missae. Sed hoc non videtur probabile: quia secundum Augustinum, *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Verbum autem quo accedente ad elementum fit sacramentum, a sanctis dicitur esse verbum salvatoris; unde alia sunt de solemnitate sacramenti, non de necessitate. Et ideo cum aliis dicendum est quod in his verbis sine aliis potest confici corpus Christi, quamvis graviter peccaret qui hoc faceret. Et quod haec opinio sit verior, patet ex hoc quod non sit idem canon Missae apud omnes, et secundum diversa tempora, diversa sunt in canone Missae superaddita.

[14962] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad sacramentum requiritur intentio faciendi quod facit Ecclesia in essentialibus sacramento, non autem in his quae pertinent ad decorem vel solemnitatem sacramenti, sicut in Baptismo patet.

[14963] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex ipsa intentione proferentis possunt verba formae ad personam Christi referri, etiam verbis aliis non praemissis, si sacerdos verba praedicta in persona Christi dicere intenderet.

[14964] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo concessum est ut imminente necessitatis articulo possit aliquis baptizare sine solemnitate ab Ecclesia instituta. Secus autem est de hoc sacramento: quia alicui in necessitate constituto sufficeret spiritualiter manducare, si sacramentaliter manducare non posset; et ideo in nullo casu a peccato excusaretur.

Expositio textus

[14965] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 expos. *Post sacramentum Baptismi et confirmationis sequitur Eucharistiae sacramentum.* Videtur quod male ordinet. Quia quod est per essentiam,

prius est quam id quod est per participationem. In hoc autem sacramento continetur Christus per essentiam, in aliis vero per participationem suae virtutis. Ergo hoc sacramentum ante omnia alia determinare debuit. Praeterea, Dionysius aliter ordinat. Prius enim de Baptismo, et postea de Eucharistia, et postea de chrismate determinat. Ergo videtur quod Magister hic ordinem pervertat. Et dicendum ad primum, quod sacramenta sunt ordinata ad usum fidelium; unde ordo sacramentorum non attenditur secundum contentorum ordinem sed secundum quod veniunt in usum fidelium; et ideo Baptismus ante Eucharistiam ab omnibus ponitur. Ad secundum dicendum, quod Dionysius determinat de sacramentis secundum quod sunt actiones hierarchicae, ut supra, dist. 2, qu. 1, art. 2 in corp., dictum est; et ideo ordinem sacramentorum attendit, secundum quod per ea distinguuntur personae, ut in hierarchia et ordine. Et quia Eucharistia non importat aliquam distinctionem supra Baptismum, cum ex hoc ipso quod baptizatur aliquis, ad Eucharistiae perceptionem deputetur; confirmatio autem addit; ideo praemittit Eucharistiam confirmationi, sicut commune ad proprium. Magister autem determinat de sacramentis secundum quod sacramenta sunt medicinae quaedam sanctificantes; et ideo secundum ordinem sanctificationum ordinat sacramenta; et quia amplioris sanctificationis est Eucharistia quam confirmatio; ideo postremo de ea determinat. *Intelligi datur antiquiora esse sacramenta Christianorum quam Judaeorum.* Videtur hoc esse falsum: quia hoc sacramentum quo ad rem non fuit ante adventum Christi; quo ad speciem autem et ritum fuerunt sacrificia, quae erant sacramenta Judaeorum, etiam ante Melchisedech. Et dicendum, quod loquitur quantum ad figuram hujus sacramenti per similitudinem speciei et ritus. Sacramenta autem quae in lege naturae fiebant, non erant figurae sacramentorum veteris legis, sed magis passionis Christi. *Consecratio quibus fit verbis?* et cetera. Videtur falsum esse quod dicit: quia non dicitur: accipite et edite, sed *manducate*; et praeterea hoc non est de forma, ut dictum est supra, qu. 2, art. 2. Item non dicitur: hic est sanguis meus, sed: *hic est calix sanguinis mei.* Et dicendum, quod Magister non intendit hic definite ponere verba quibus fit consecratio, sed explanare quod verbis domini fit; non tamen in omnibus verbis quae ipse ponit, nec eisdem numero, sed eisdem quo ad sensum. *Per reliqua autem omnia quae dicuntur, laus Deo defertur.* Sciendum, quod eorum quae in officio Missae dicuntur, quaedam dicuntur per sacerdotem, quaedam per ministros, quaedam a toto choro. Ea quidem quibus populus immediate ordinatur ad Deum, per sacerdotes tantum dicuntur, qui sunt mediatores inter populum et Deum; quorum quaedam dicuntur publice, spectantia ad totum populum, in cujus persona ipse solus ea Deo proponit, sicut orationes et gratiarum actiones; quaedam privatim, quae ad officium ipsius tantum spectant, ut consecrationes, et hujusmodi orationes quas ipse pro populo facit; tamen in persona populi orans etiam in omnibus praemittit: *dominus vobiscum*, ut mens populi Deo conjungatur ad ipsum per intentionem erecti. Et quia populus in his quae ad Deum sunt, sacerdotem ducem habet, ideo in fine cujuslibet orationis populus consentit respondens: *amen*; unde et omnis sacerdotis oratio alte terminatur, etiam si privatim fiat. Ad ea vero quae per ministerium aliorum divinitus sunt tradita, per ministros altaris populus ordinatur. Ea vero quae ad dispositionem populi pertinent, chorus prosequitur: quorum quaedam a sacerdote inchoantur, quae ad ea pertinent quae rationem humanam excedunt, quasi divinitus accepta: quaedam chorus per seipsum, quibus illa declarantur quae rationi sunt consona. Item quaedam pertinent ad populum ut praeparatoria ad divina percipienda; et haec a choro praemittuntur his quae a ministris et sacerdote dicuntur; quaedam vero ex perceptione divinorum in populo causata; et haec sequuntur. His ergo visis, sciendum est, quod quia omnis nostra operatio a Deo inchoata, circulariter in ipsum terminari debet; ideo Missae officium incipit ab oratione, et terminatur in gratiarum actione. Unde tres habet partes principales; scilicet principium orationis quod durat usque ad epistolam; medium celebrationem ipsam quae durat usque ad postcommunionem; et finem gratiarum actionis exinde usque in finem. Prima pars duo continet; scilicet populi praeparationem ad orationem, et ipsam orationem. Praeparatur autem populus ad orationem tripliciter. Primo per devotionem, quae excitatur in introitu; unde et sumitur ex aliquo pertinente ad solemnitatem, in cujus devotionem populus congregatur, et etiam adjungitur Psalmus. Secundo humilitatem, quae fit per *kyrie eleison*, quia misericordiam petens miseriam profitetur; et dicitur novies propter novem choros Angelorum, vel propter fidem Trinitatis, secundum quod quaelibet persona in se consideratur et in ordine ad alias. Tertio per rectam intentionem, quae ad caelestem patriam et gloriam dirigenda est, quae omnem rationem humanam excedit; et hoc fit per *gloria in excelsis*, quod chorus prosequitur sacerdote inchoante; et ideo non dicitur nisi in solemnitatibus quae nobis caelestem solemnitatem repraesentant; in officiis vero luctus omnino intermittitur. Deinde sequitur oratio ad Deum pro populo fusa, quam sacerdos publice proponit praemisso *dominus vobiscum*, quod sumitur de Ruth 2. Pontifex autem dicit: *pax vobis*, gerens typum Christi qui his verbis discipulos post resurrectionem allocutus est, Joan. 20. Secunda autem pars principalis tres partes continet. Prima est populi instructio usque ad offertorium; secunda, materiae oblatio usque ad praefationem; tertia, sacramenti consummatio usque ad post communionem. Instructio autem populi fit per verbum Dei, quod quidem a Deo per ministros suos ad populum pervenit; et ideo ea quae ad instructionem plebis pertinent, non dicuntur a sacerdote, sed a ministris. Ministerium autem verbi Dei est triplex. Primum auctoritatis, quod competit Christo qui dicitur minister, Rom. 15, de quo dicitur Matth. 7, 29: *erat autem in potestate docens.* Secundum manifestae veritatis quae competit praedicatoribus novi testamenti, de quo dicitur 2 Corinth. 3, 6: *qui et idoneos nos fecit ministros* et cetera. Tertium figurationis, quod competit praedicatoribus veteris testamenti; et ideo doctrinam Christi proponit diaconus. Et quia Christus non solum est homo, sed Deus; ideo diaconus praemittit: *dominus vobiscum*, ut ad Christum quasi ad Deum homines attentos faciat. Doctrina vero praedicatorum novi testamenti proponitur per subdiaconos. Nec obstat quod aliquando ab eis legitur loco epistolae aliquid de veteri testamento, quia praedicatores novi testamenti etiam vetus praedicant. Doctrina vero praedicatorum veteris testamenti per inferiores ministros legitur non semper, sed illis diebus quibus praecipue configuratio novi et veteris testamenti designatur, ut in jejuniis quatuor temporum, et quando aliqua celebrantur quae in veteri lege figurata sunt, sicut passio, nativitas, Baptismus, et aliquod hujusmodi. Et quia utraque doctrina ordinat ad Christum, et eorum qui praeibant, et eorum qui sequebantur; ideo doctrina Christi postponitur quasi finis. Ex doctrina autem ordinante ad Christum duplex effectus populo provenit, quibus etiam homo praeparatur ad doctrinam Christi: scilicet profectus virtutum, qui per graduale insinuatur: dicitur enim a gradu quo ascenditur de virtute in virtutem, vel a gradibus altaris ante quos dicitur; et exultatio habita de aeternorum spe, quod insinuat *alleluja*; unde et replicatur propter stolam animae et corporis. In diebus vero et officiis luctus intermittitur, et loco ejus, tractus ponitur, qui asperitate vocum et prolixitate verborum praesentis miseriae incolatum insinuat. Tempore autem resurrectionis duplex *alleluja* dicitur propter gaudium resurrectionis capitis, et membrorum. Effectus autem evangelicae doctrinae est fidei confessio; quae quia supra rationem est, a sacerdote inchoatur symbolum fidei et chorus prosequitur, nec dicitur nisi in illis solemnitatibus de quibus fit mentio in symbolo, sicut de nativitate, resurrectione, de apostolis, qui fidei fundatores extiterunt, ut 1 Corinth. 3, 10: *ut sapiens architectus fundamentum posui.* Deinde sequitur secunda pars partis secundae principalis quae pertinet ad materiae consecrandae oblationem; et haec tria continet. Praemittitur enim offerentium exultatio, quasi praeparatoria, in offertorio, quia *hilarem datorem diligit Deus*, 2 Corinth. 9, 7: exprimitur ipsa oblatio dum dicitur: *suscipe sancta Trinitas*: petitur oblationis acceptatio per orationes secreto dictas, quia hoc sacerdotis tantum est Deum oblationibus placare: ad quam orationem sacerdos per humilitatem se praeparat dicens: *in spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te domine.* Et quia haec tria praedicta exigunt mentis erectionem ad Deum, ideo omnibus tribus praemittitur: *dominus vobiscum*, loco cujus quando oratio secreta facienda est, dicitur: *orate fratres.* Tertia pars secundae principalis partis, quae ad sacramenti perceptionem pertinet, tria continet. Primo praeparationem; secundo sacramenti perfectionem, ibi: *te igitur* etc., tertio sacramenti susceptionem, ibi: *oremus. Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati audemus dicere.* Praeparatio autem populi et ministrorum et sacerdotis ad tantum sacramentum fit per devotam Dei laudem; unde in praefatione, in qua fit dicta praeparatio, tria continentur. Primo populi excitatio ad laudem, ubi sacerdos praemisso *dominus vobiscum*, quod ad totam hanc tertiam partem referendum est, inducit ad mentis erectionem, dicens: *sursum corda*, et ad gratiarum actionem, dicens: *gratias agamus domino Deo nostro.* Secundo Deum implorat ad laudem suscipiendum, ostendens laudis debitum, dicens: *vere dignum*, ratione dominii (unde subdit: *domine sancte); justum* ratione paternitatis (unde subdit: *pater omnipotens); aequum*, ratione deitatis (unde subdit: *aeterne Deus*); *salutare*, ratione redemptionis (unde subdit: *per Christum dominum nostrum*). Quandoque vero adjungitur aliqua alia laudis materia secundum congruentiam solemnitatis, sicut: *et te in assumptione beatae Mariae semper virginis collaudare*; etiam proponens laudis exemplum: *per quem majestatem tuam laudant Angeli.* Tertio populus laudes exsolvit divinitatis, assumens Angelorum verba: *sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus exercituum*, Isa. 6, 3, et humanitatis Christi, assumens verba puerorum, Matth. 21, 10: *benedictus qui venit in nomine domini.* Illa autem pars quae perfectionem sacramenti continet, in tres dividitur, secundum tria quae sunt de integritate hujus sacramenti: scilicet aliquid quod est sacramentum tantum; aliquid quod est res et sacramentum; aliquid quod est res tantum. In prima igitur parte continetur benedictio oblatae materiae, quae est tantum sacramentum; in secunda corporis et sanguinis Christi consecratio, quod est res et sacramentum, ibi: *quam oblationem*; in tertia, effectus sacramenti postulatio quod est res tantum, ibi: *supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris.* Circa primum duo facit sacerdos: primo petit oblationis benedictionem, quae dicitur donum a Deo nobis datum, munus Deo a nobis oblatum, sacrificium ad nostram salutem a Deo sanctificatum; secundo petit offerentibus, sive pro quibus offertur, salutem, ibi: *in primis quae tibi offerimus* et cetera. Ubi tria facit: primo commemorat eos pro quorum utilitate offertur hostia tam quantum ad generalem statum Ecclesiae, quam quantum ad personas speciales, ibi: *memento*; secundo commemorat eos in quorum offertur reverentia, ibi: *communicantes*; et ponitur virgo quae Christum in templo obtulit, apostoli qui ritum offerendi nobis tradiderunt, et martyres qui seipsos Deo obtulerunt, non autem confessores, quia de iis antiquitus non solemnizabat Ecclesia, vel quia non sunt passi sicut Christus, cujus passionis memoriale est hoc sacramentum: tertio concluditur expresse quid per oblationem hostiae impetrandum petatur, ibi: *hanc igitur oblationem* et cetera. *Quam oblationem* et cetera. Haec pars ad consecrationem pertinet, quae tria continet: primo imploratur consecrantis virtus; secundo perficitur consecratio, ibi: *qui pridie quam pateretur, accepit panem*; tertio exponitur rei consecratae commemoratio, ibi: *unde et memores* et cetera. Verba autem illa quae ibi dicuntur: *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque*, possunt referri uno modo ad hoc quod est res contenta in hoc sacramento, scilicet Christum, qui est hostia benedicta ab omni macula peccati immunis; adscripta, idest praefigurata figuris veteris testamenti, et praedestinatione divina praeordinata; rata, quia non transitoria; rationabilis, propter congruitatem ad placandum; acceptabilis, propter efficaciam. Alio modo possunt referri ad ipsam hostiam, quae est sacramentum tantum; quam petit fieri benedictam, ut Deus eam consecret, et ut confirmet quantum ad memoriam; adscriptam, quantum ad propositum immobile; ratam, ut ante acceptet; rationabilem, quantum ad judicium rationis; acceptabilem, quantum ad beneplacitum voluntatis. Tertio modo possunt referri ad effectum; unde dicit, benedictam, per quam benedicimur; adscriptam, per quam in caelis ascribamur; ratam, per quam in membris Christi censeamur; rationabilem, per quam a bestiali sensu eruamur; acceptabilem, per quam Deo accepti simus. *Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris.* Hic petit sacerdos sacramenti effectum; et primo effectum gratiae; secundo effectum gloriae, ibi: *memento etiam domine famulorum famularumque tuarum.* Circa primum duo facit: primo petit acceptari sacramentum, quod est gratiae causa; secundo petit dari gratiae donum, ibi: *supplices te rogamus*; cujus expositio infra, dist. 33, ponetur. Effectum autem gloriae primo petit jam mortuis, ibi, *memento*, secundo adhuc vivis, ibi: *nobis quoque peccatoribus.* Completur autem canon Missae more aliarum orationum in Christo, ibi: *per Christum dominum nostrum*, per quem hoc sacramentum originem habet et quantum ad substantiam; unde dicit, *creas* propter esse naturae; *sanctificas, propter esse sacramenti: et quantum ad virtutem; unde dicit, vivificas*, propter effectum gratiae, quae est vita animae; *benedicis*, propter gratiae augmentum; et quantum ad operationem, sive usum; unde dicit: *et praestas nobis. Oremus. Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati audemus dicere.* Hic ponitur sacramenti perceptio, ad quam praemittitur praeparatio communis et specialis. Communis triplex: primo enim ponitur sacramenti petitio in oratione dominica, in qua dicitur: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*; secundo percipientium expiatio per orationem sacerdotis: *libera nos*; tertio pacis adimpletio, ibi: *pax domini.* Hoc enim sacramentum est sanctitatis et pacis; et quia pax Christi exsuperat omnem sensum, ideo pacis petitio a sacerdote inchoatur, cum dicit *pax domini*, et a choro completur, cum dicitur, *agnus Dei*; et sic tria a sacerdote incepta prosequitur, scilicet, *gloria in excelsis*, quod pertinet ad spem; *credo in unum Deum*, quod pertinet ad fidem; *pax domini*, quod pertinet ad caritatem. Petit autem populus misericordiam quantum ad amotionem mali contra miseriam culpae et poenae, et pacem quantum ad consecutionem omnis boni; unde ter *agnus Dei*, dicitur. Praeparatio autem specialis sacerdotis sumentis fit per orationes quas privatim dicit, *domine Jesu Christe*, et si quae aliae sunt. Tertia pars principalis est gratiarum actionis; et continet duo: rememorationem accepti beneficii in cantu antiphonae post communionem, et gratiarum actionem in oratione, quam sacerdos prosequitur, ut conformiter finis Missae principio respondeat. Sciendum autem, quod in officio Missae, ubi passio repraesentatur, quaedam continentur verba Graeca, sicut, *kyrie eleison*, idest domine miserere: quaedam Hebraica, sicut *alleluja*, idest laudate Deum; *Sabaoth*, idest exercituum; *hosanna*, salva obsecro; *amen*, idest vere, vel fiat: quaedam Latina, quae patent: quia his tribus linguis scriptus est titulus crucis Christi, Joan. 19.

Distinctio 9

Quaestio 1

Prooemium

[14966] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de sacramento Eucharistiae secundum se, hic determinat de usu ipsius; et dividitur in partes tres: in prima distinguit duos modos manducandi corpus Christi; in secunda excludit ex determinatis quemdam errorem, ibi: *haec verba et alia hujusmodi (...) quidam obtuso corde legentes, erroris caligine involuti sunt*; in tertia manifestat quaedam dubia ex praedeterminatis, ibi: *secundum hos duos modos sumendi intelligentia quorumdam verborum ambigue dictorum distinguenda est.* Secunda dividitur in duas: in prima ponit errorem; in secunda excludit ipsum, ibi: *sed indubitanter tenendum est, a bonis sumi non modo sacramentaliter, sed et spiritualiter.* Hic quaeruntur quinque: 1 de manducatione corporis Christi; 2 qui possint manducare; 3 utrum peccatoribus liceat corpus Christi manducare; 4 utrum corporaliter pollutis; 5 utrum cuilibet sit dandum ad manducandum.

Articulus 1

[14967] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 tit. Utrum corpus Christi debeat sumi per modum manducationis

Quaestiuncula 1

[14968] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non debeat sumi per modum manducationis. Quia quod manducatur, per os intrat.

Omne autem quod per os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur, ut dicitur Matth. 15; quod dignitati corporis Christi non competit. Ergo non debet per modum manducationis sumi.

[14969] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quod manducatur, ad manducantem trahitur. Sed, sicut dicit Dionysius, nos non trahimus Deum ad nos, sed magis nos in Deum. Ergo non debemus nos Deo conjungi per modum manducationis.

[14970] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad refectionem mentis. Sed refectio mentis, quae erit in patria, erit per visionem. Ergo corpus Christi deberet dari videndum, non manducandum.

[14971] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, est quod dicitur Joan. 6, 56: *caro mea vere est cibus.* Sed usus cibi non est ut videatur, sed ut manducetur. Ergo non debet videri tantum corpus Christi, sed manducari.

[14972] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, oportet membra capiti realiter conjungi, ad hoc quod vivificentur. Sed per visum non conjungitur nobis aliquid realiter, sed secundum similitudinem tantum. Ergo non per visum, sed per manducationem corpus Christi sumi debet.

Quaestiuncula 2

[14973] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod manducatio corporis Christi sit de necessitate salutis. Sicut enim dicitur de Baptismo, Joan. 3, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest intrare in regnum caelorum*; ita dictum est Joan. 6, 54: *nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Sed propter verba praedicta dicitur Baptismus sacramentum necessitatis. Ergo eadem ratione manducatio corporis Christi est de necessitate salutis.

[14974] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Innocentius III dicit, quod manducandus est agnus, ut a vastante Angelo protegamur. Sed protegi a vastante Angelo est de necessitate salutis. Ergo et praedicta manducatio.

[14975] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, per istam manducationem Christo incorporamur. Sed hoc est de necessitate salutis, sicut et a peccato mundari. Ergo praedicta manducatio est de necessitate salutis, sicut et poenitentia et Baptismus, quibus a peccatis mundamur.

[14976] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, pueri baptizati salutem consequuntur, cum gratia in Baptismo detur. Sed eis non datur corpus Christi manducandum. Ergo manducatio praedicta non est de necessitate salutis.

[14977] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea Baptismi ministerium propter hoc

quod est de necessitate salutis, omnibus est concessum in casu necessitatis. Sed hoc sacramentum per solos sacerdotes perfici potest. Ergo non est sacramentum necessitatis.

Quaestiuncula 3

[14978] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod male distinguantur duo modi manducationis in littera. Corpus enim Christi est cibus spiritualis. Sed cibi corporalis manducatio semper est corporalis. Ergo et hujus cibi manducatio semper est spiritualis; et ita non sunt duo modi manducationis.

[14979] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in aliis sacramentis non attenditur aliqua distinctio nisi ex parte recipientis tantum, sicut quod quidam accedunt ficti, quidam non. Sed haec distinctio videtur esse ex parte ipsius sacramenti. Ergo inconvenienter ponitur.

[14980] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum. Sed manducatio sacramentalis est propter spiritualem. Ergo una non debet contra aliam distingui.

[14981] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Sed contra, videtur quod sint plures modi. Quia usus hujus sacramenti dicitur manducatio. Sed in hoc sacramento sunt tria; scilicet id quod est sacramentum tantum, id quod est res et sacramentum, et id quod est res tantum. Ergo debent esse tres modi manducationis.

[14982] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, in Baptismo etiam fit trimembris divisio suscipientium: quidam enim suscipiunt rem et sacramentum; quidam sacramentum et non rem; quidam rem, et non sacramentum. Sed susceptio hujus sacramenti dicitur manducatio. Ergo hic etiam debet distingui triplex modus manducandi.

Quaestiuncula 1

[14983] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dictum est, ad perfectionem sacramentorum novae legis exigitur quod sit sacramentum aliquod in quo Christus nobis realiter conjungatur et uniatur, non solum per participationem virtutis ejus, sicut est in aliis sacramentis; et quia sacramentum est sensibile signum, ideo oportet quod alicui sensui usus sacramenti approprietur. In sensibilibus autem est triplex differentia. Quaedam enim sentientibus neque conjunguntur neque uniuntur, sicut ea quae sentiuntur per medium extrinsecum, ut in visu praecipue accidit et auditu et olfactu, sed solum similitudines sensibilium ad sensum referuntur. Quaedam autem sensibilia conjunguntur quidem, sed non uniuntur realiter, sed secundum assimilationem qualitatis tantum, sicut accidit in tactu: quia qualitates tangibilium immutant tactum; nec tamen ex tangente et tacto fit unum nisi secundum quid. Quaedam autem

et conjunguntur et uniuntur, sicut accidit in cibis et potibus. Et ideo sumptio hujus sacramenti congrue per modum manducationis fit. Alia vero sacramenta novae legis, quibus per virtutem eis inditam Christo assimilamur, fiunt in tangendo tantum, ut Baptismus. Figurae autem veteris testamenti quae solam similitudinem Christi venturi habebant, significabant per modum visionis. Competit etiam manducatio passioni Christi in hoc sacramento repraesentatae, per quam corpus Christi vulneratum fuit; convenit etiam effectui, qui est robur animae.

[14984] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cibo qui ordinatur ad refectionem corporis quem oportet digeri, et sic impuro separato in membra converti; sed cibus iste ordinatur ad refectionem mentis: et propter hoc ratio non sequitur.

[14985] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de ratione manducationis est quod aliquid per os introrsum sumatur; sed esse in aliter in spiritualibus, et aliter in corporalibus sumitur: quia in corporalibus quod est in, continetur sicut locatum in loco; in spiritualibus autem quod est in continet sicut anima corpus. Et ideo convenienter cibus corporis trahitur ad corpus, ut contentum ad continens: cibus autem mentis trahit ad se mentem, ut continens contentum: propter quod Augustinus dicit sibi dictum: *non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me.*

[14986] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod res visa beatificans per essentiam suam videnti conjungetur in patria; quod quidem non accidit in visione corporali. Et quia oportebat hanc conjunctionem significari per aliquod sensibile signum, oportuit illud sensibile ad hoc assumi quod realiter conjungatur et uniatur. In patria autem signis sacramentalibus opus non erit; nihilominus propter similitudinem ad ea quae nunc geruntur, frequenter illa beata visio nobis per figuram manducationis in Scriptura exprimitur.

Quaestiuncula 2

[14987] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod gratia est sufficiens causa gloriae; unde omne illud sine quo potest haberi gratia, non est de necessitate salutis. Hoc autem sacramentum gratiam praesupponit, quia praesupponit Baptismum, in quo gratia datur: nec debet peccato praeveniri, quod gratiam privet; et ideo quantum est de se, non est de necessitate salutis. Sed de ordinatione Ecclesiae homines obligantur secundum Ecclesiae statutum corpus Christi semel in anno sumere.

[14988] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus loquitur de manducatione spirituali sine qua non potest esse salus.

[14989] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Innocentius loquitur quantum ad instructionem Ecclesiae, vel etiam quantum ad manducationem spiritualem.

[14990] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod incorporatio

spiritualis ad Christum potest esse sine manducatione sacramentali; et ideo non oportet quod sit sacramenti susceptio de necessitate salutis.

Quaestiuncula 3

[14991] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod divisio formalis alicujus sumitur penes id quod competit ei per se, et non per accidens. Usus autem alicujus rei per se et non per accidens, est quando utitur quis re aliqua ad hoc ad quod instituta est. Unde cum manducatio dicat usum hujus sacramenti, quod quidem ad hoc institutum est ut quis re sacramenti potiatur; distinguetur manducatio secundum duas res hujus sacramenti: ut manducatio sacramentalis respondeat ei quod est res et sacramentum; manducatio vero spiritualis ei quod est res tantum.

[14992] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod manducatio cibi corporalis non praesupponit aliam manducationem quae sit ejus causa sicut manducatio spiritualis praesupponit sacramentalem quasi causam. Unde in his qui sacramentaliter manducant, potest ex defectu manducantium impediri effectus sacramenti, qui est spiritualis manducatio; et ideo possunt haec manducationes ab invicem separari, et propter hoc oportet eas distinguere.

[14993] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectio aliorum sacramentorum in ipso usu consistit; et ideo eorum distinctio non potest nisi ex parte recipientium sumi: sed perfectio hujus sacramenti in ipsa materiae consecratione consistit; et ideo potest esse hic distinctio ex parte ipsius sacramenti.

[14994] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verbum illud intelligitur in his quae hoc modo ad se invicem ordinantur quod ab invicem separari non possunt; sicut quando talis effectus nunquam potest esse sine tali causa, nec e converso; et tunc etiam non excluditur diversitas rerum inter causam et causatum, sed ponitur necessitas ordinis.

[14995] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod id quod est hic res et sacramentum, nunquam separatur ab eo quod est sacramentum tantum; et si separaretur usus ejus quod est sacramentum tantum, esset accidentalis usus; et ideo penes hoc non debet sumi aliquis modus manducationis specialis.

[14996] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hic etiam posset fieri talis distinctio. In quibusdam enim conjunguntur duae manducationes, et hi suscipiunt rem et sacramentum; et in quibusdam separantur, et hi suscipiunt vel rem tantum, vel sacramentum tantum. Sed quia haec divisio magis se tenet ex parte suscipientium quam ex parte sacramenti; ideo non est propria huic sacramento sicut Baptismo.

Articulus 2

[14997] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 tit. Utrum peccator manducet corpus Christi sacramentaliter

Quaestiuncula 1

[14998] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccator non manducet corpus Christi sacramentaliter. Quia, ut dicitur Sap. 1, 4, *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Sed Christus, qui est res contenta in hoc sacramento, est Dei sapientia, ut habetur 1 Corinth. 1. Ergo a peccatore sumi non potest.

[14999] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, cibus iste non vadit in ventrem, sed in mentem. Non autem vadit in mentem peccatoris. Ergo nullo modo corpus Christi sumit.

[15000] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, nihil indecens debet fieri a sapiente. Sed hoc est valde indecens quod corpus tam pretiosum in immundo corpore ponatur. Ergo cum corpus peccatoris sit immundum, non recipiet verum corpus Christi.

[15001] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, majus videtur consecrare corpus Christi quam sumere. Sed peccator potest consecrare. Ergo et sumere.

[15002] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Christi corpus non est magis nobile sub sacramento quam in specie propria. Sed in specie propria permisit se a peccatoribus tractari. Ergo et sub specie sacramenti a peccatoribus manducari potest.

Quaestiuncula 2

[15003] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod infideles sacramentaliter comedant. Quia, sicut dicit Hugo de s. Victore, quamdiu sensus corporalis afficitur, praesentia carnis non tollitur. Sed sensus corporalis infidelis afficitur. Ergo praesentiam corporalem carnis Christi non amittit.

[15004] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, infidelis potest recipere characterem, qui est res et sacramentum, in Baptismo. Sed fides operatur in Baptismo sicut in Eucharistia. Ergo et corpus Christi sacramentaliter potest manducare.

[15005] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, plus est conficere corpus Christi quam sumere. Sed haereticus habens ordinem potest conficere, ut infra dicetur. Ergo et potest sacramentaliter manducare.

[15006] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, in forma hujus sacramenti ponitur *mysterium fidei*. Ergo hi qui fide carent, sacramentaliter manducare non possunt.

[15007] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, de ratione sacramenti est quod significet et efficiat. Sed in eo qui non habet fidem non efficit aliquid, nec aliquid, ei signat. Ergo sacramentaliter non manducat.

Quaestiuncula 3

[15008] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod creatura irrationalis non sumat aliqualiter corpus Christi. Primo per hoc quod Magister infra dicit, quod hoc quod a brutis sumitur, non est corpus Christi.

[15009] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est majoris perfectionis quam Baptismus. Sed quantumcumque animal brutum aqua abluatur, non dicitur Baptismi sacramentum percipere aliquo modo. Ergo neque sacramentum corporis Christi poterit aliquo modo percipere.

[15010] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, constat quod non percipit spiritualiter, quia non credit; neque sacramentaliter, quia sacramenta creaturae rationali sunt tradita. Si ergo aliquo modo sumat, erit tertius modus manducandi praeter duos in littera assignatos.

[15011] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Deus magis abominatur peccatorem quam creaturam irrationalem, in qua non est nisi quod Deus in ea fecit, qui solum culpam non fecit. Sed, sicut in littera determinatur, corpus Christi verum a peccatoribus sumitur. Ergo et a brutis.

[15012] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, si corpus Christi per negligentiam vel quocumque modo in aliquem locum immundum projiciatur, non dicitur quod desinat esse sub speciebus corpus Christi. Ergo non oportet dici, quod sub speciebus a brutis comestis desinat esse corpus Christi. Sed species possunt a brutis manducari. Ergo et corpus Christi.

Quaestiuncula 4

[15013] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod qui non manducat sacramentaliter, non manducet spiritualiter. Sacramentalis enim manducatio est propter spiritualem. Si ergo spiritualis sine corporali haberi possit, frustra aliquis sacramentali uteretur.

[15014] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, spiritualis manducatio est per fidem et caritatem, per quae aliquis Christo incorporatur. Sed antiqui patres fidem et caritatem habuerunt. Ergo si spiritualis manducatio esse posset sine sacramentali, ipsi spiritualiter manducassent; quod non potest esse, quia usus sacramenti non potest esse ante ejus institutionem.

[15015] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, aliquis potest percipere rem Baptismi sine sacramento, ut supra, dist. 4, dictum est. Sed Baptismi sacramentum est majoris necessitatis quam hoc. Ergo potest etiam spiritualiter manducare quis sine sacramenti manducatione.

Quaestiuncula 5

[15016] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam Angelus corpus Christi possit manducare spiritualiter: quia super illud, Psalm. 72, *panem Angelorum manducavit homo*, dicit Glossa: *idest corpus Christi, qui est vere cibus Angelorum.*

[15017] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, quicumque potest manducare sacramentaliter, potest etiam manducare spiritualiter. Sed Angelus in carne assumpta potest manducare sacramentaliter. Ergo etiam sine corpore assumpto potest manducare spiritualiter.

[15018] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, manducare est usus sacramenti. Sed sacramenta non sunt data Angelis ad usum, sed hominibus. Ergo Angeli non possunt spiritualiter manducare.

Quaestiuncula 1

[15019] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt corpus Christi secundum rei veritatem a peccatoribus non sumi: quia quam cito labiis peccatoris tangebatur, desinebat sub speciebus esse corpus Christi: intantum dignitati sacramenti deferentes quod derogabant veritati. Si enim vere corpus Christi sub speciebus erat per conversionem panis et vini in substantiam corporis Christi, speciebus remanentibus, non poterit esse quod desinat ibi esse corpus Christi, nisi per aliquam contrariam mutationem ejus quod prius convertebatur in corpus Christi. Et quia de illo non remanent nisi species solae, quae ad utramque substantiam communiter se habent, sicut subjectum in naturalibus mutationibus duabus formis; ideo quamdiu species non mutantur, nullo modo desinit ibi esse corpus Christi; sicut nec in mutationibus formalibus forma introducta desinit esse in subjecto, donec subjectum ad formam aliam transmutetur. Speciebus autem in aliquid transmutari non competit nisi secundum quod habent aliquam proprietatem substantiae in hoc quod sunt sine subjecto; unde nihil potest eas transmutare ad aliam substantiam, nisi quod transmutaret substantiam panis et vini, si ibi esset;

quod solus tactus labiorum, vel divisio quae est per dentes, vel trajectio in ventrem non faceret, sed sola digestio, quae est a calore naturali convertente cibum. Unde patet quod veritati sacramenti derogat qui dicit, quod ad solum tactum labiorum desinit esse corpus Christi a peccatore sumptum. Et ideo hac opinione tamquam haeretica de medio sublata, ejus contrarium ab omnibus tenetur.

[15020] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de spirituali inhabitatione, et non de sacramentali vel corporali: quia Christus etiam peccatoribus corpus suum tractandum exhibuit.

[15021] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, cibus iste non transit in ventrem, sed in mentem, haec praepositio in non denotat terminum motus localis, sed finem sumptionis: vadit enim quasi localiter quocumque species vadunt; sed non sumitur propter ventris repletionem, sicut corporales cibi, sed propter mentis refectionem, in qua ejus effectus recipitur, non in ipsa materia corporis, quia mentem inhabitare per essentiam sola divinitas potest.

[15022] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod corpus Christi sumitur a peccatoribus, nullo modo corpus Christi aliquam immunditiam contrahit: quia labia peccatoris non tangunt nisi species, sub quibus secundum veritatem est corpus Christi; et praeterea in hoc dat exemplum mansuetudinis et humilitatis.

Quaestiuncula 2

[15023] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod manducatio est actus transiens a manducante in manducatum. Unde sacramentaliter manducare potest intelligi dupliciter. Uno modo ut adverbium determinet manducationem ex parte manducati; et sic quicumque sumit species, sacramentaliter manducat; idest, sumit hoc quod est sacramentum in Eucharistia, idest verum corpus Christi. Alio modo ut determinet manducationem ex parte manducantis; et sic solus ille sacramentaliter manducat qui utitur illo cibo visibili ut sacramento. Infidelis autem circa id quod est significatum in hoc sacramento, errans, non utitur speciebus illis ut sacramento, sive non credit in Christum secundum quod sub hoc sacramento continetur; unde talis non sacramentaliter manducat. Et quia actio est magis propinqua agenti quam patienti, ideo sensus secundus est magis proprius; et ideo secundum hunc sensum dicendum, quod infidelis non credens rem hujus sacramenti, non manducat sacramentaliter.

[15024] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit secundum primum sensum.

[15025] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod percipiens Baptismum se habet tantum ut patiens. Unde ad hoc quod aliquis recipiat sacramentaliter Baptismum, non exigitur nisi quod subjiciat se actioni Ecclesiae, ut scilicet intendat recipere quidquid illa facit,

quamvis quandoque credat illa nihil facere; sed percipiens Eucharistiam non solum se habet ut recipiens, seu patiens, sed etiam ut agens, inquantum manducat; ideo ad hoc ut sacramentaliter manducet, oportet quod ipsemet utatur sacramento ut sacramento.

[15026] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod consecrare Eucharistiam non est uti sacramento, sed quodammodo efficere ipsum; sed manducare est uti sacramento; actio autem utentis recipit modum ab eo quo quis utitur, sed actio efficientis non recipit modum ab eo quo quis efficit, sed a virtute activa: unde aliquis dicitur conficere sacramentum, et non conficere sacramentaliter; dicitur autem manducare et sacramentum, et sacramentaliter. Et ideo non est mirum, si aliquid requiritur ad hoc quod aliquis manducet sacramentaliter quod non requiritur ad hoc quod efficiat sacramentum.

Quaestiuncula 3

[15027] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod corpus Christi non manducatur a brutis ita quod in ventrem trajiciatur, eo quod corpus Christi non est sub speciebus illis nisi prout est ordinabile ad usum humanum. Ex quo autem in ventrem muris descendunt species, non possunt ordinari ad usum humanum; et ideo desinit esse corpus Christi. Sed haec ratio non valet propter duo. Primo, quia supponit falsum. Cum enim non statim species in ventrem trajectae esse desinant, vel in aliud convertantur, possunt adhuc de ventre animalis extrahi, et in usum venire. Secundo, quia quamvis aliquid ordinetur ad usum aliquem, non tamen oportet quod esse desinat, quando quis eo uti non potest. Et ideo secundum alios dicendum, quod verum corpus Christi manet adhuc sub speciebus a brutis ore acceptis, et in ventrem trajectis.

[15028] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nulla ordinatio bruti est ad corpus Christi, secundum quam possit Christo incorporari; et ideo non sumunt corpus Christi nisi per accidens, inquantum sumunt illud sub quo est corpus Christi; et sic Magister intellexit quod non sumitur corpus Christi a brutis; vel loquitur secundum aliam opinionem.

[15029] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod est sacramentum in Baptismo, est aliquis effectus inductus in recipiente, cujus creatura irrationalis capax esse non potest; et ideo sacramentum Baptismi creatura irrationalis neque per se neque per accidens recipit: sed sacramentum Eucharistiae consistit in ipsa materiae consecratione; et ideo potest creatura irrationalis ipsum accipere non per se, sed per accidens.

[15030] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod creatura irrationalis nullo modo spiritualiter manducat, neque sacramentaliter: quia neque utitur manducato ut sacramento, neque manducat sacramentum secundum rationem sacramenti, sicut dicitur sacramentaliter manducare infidelis qui intendit recipere hoc quod recipit Ecclesia, quamvis hoc credat nihil esse. Et similiter etiam ille qui manducaret hostiam consecratam, nesciens eam consecratam esse, non

manducaret sacramentaliter aliquo modo, quia non manducaret sacramentum nisi per accidens: nisi quod plus accederet ad sacramentalem manducationem, inquantum est aptus natus sacramentum ut sacramentum manducare, quod bruto non competit. Nec tamen oportet quod sit alius modus manducationis tertius a duobus praedictis; quia hoc quod est per accidens, in divisionem non cadit.

Quaestiuncula 4

[15031] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod Christus est spiritualis electorum cibus, non quidem in alios conversus, sed ad se convertens eos quos reficit; unde spiritualiter Christum manducare est Christo incorporari, quod per fidem et caritatem contingit. Et quia Christus in seipso est spiritualis cibus, ideo in sacramentali cibo significatur et continetur. Prius ergo naturaliter est Christum esse cibum spiritualem quam esse cibum spiritualem sub sacramento contentum: quia prius est aliquid naturaliter proprietatem aliquam habens, quam similitudinem proprietatis illius ei significatio aliqua adhibeat. Unde non quicumque manducat Christum spiritualiter, manducat hoc sacramentum spiritualiter; utroque tamen modo convenit spiritualiter manducare non manducantem sacramentaliter. Manducat enim spiritualiter Christum qui fidem et caritatem ad ipsum habet sine ordine ad hoc sacramentum; non tamen manducat talis spiritualiter hoc sacramentum, sed solum ille qui habet fidem et caritatem ad Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum, etiam si sacramentaliter non manducet.

[15032] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut baptizatus Baptismo flaminis emundationem consecutus est propter propositum Baptismi sacramentalis, et accipiens sacramentum ampliorem gratiam consequitur, ita etiam qui spiritualiter manducavit, in proposito et devotione habuit manducationem sacramentalem, ad quam accedens ex ipsa vi sacramenti majorem gratiam consequitur; unde non sequitur quod sacramentalis manducatio superfluat.

[15033] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod antiqui patres non manducaverunt spiritualiter hoc sacramentum quia nondum erat institutum, nec consecratio praecesserat; manducaverunt tamen spiritualiter Christum; et secundum hoc dicitur 1 Corinth. 10, quod omnes eamdem escam manducaverunt spiritualem.

Quaestiuncula 5

[15034] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod manducare hoc sacramentum spiritualiter non competit Angelis: quia eis Christus sub sacramento non proponitur, sed in nuda veritate. Christum tamen quodammodo spiritualiter manducant, et quodammodo non. Cum enim spiritualiter manducare sit Christo incorporari, secundum hoc aliquis Christum manducare potest secundum quod ejus membrum effici potest et Christus esse caput ejus.

Est autem Christus caput Angelorum quodammodo, quia secundum rationem influentiae, et secundum conformitatem naturae in genere; et quodammodo non, quia non secundum conformitatem in specie, ut in 3 Lib., dist. 13, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1, in corp., dictum est; et ideo uno modo spiritualiter manducant Christum, et alio modo non.

[15035] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur esca Angelorum secundum divinitatem, inquantum Angelos reficit; et secundum humanitatem, secundum quod in ipsum desiderant Angeli prospicere, 1 Petr. 1; non tamen secundum conformitatem naturae in specie.

[15036] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si Angelus assumpto corpore species masticaret, non tamen manducaret sacramentaliter: quia non manducaret sacramentum secundum rationem sacramenti, cum non habeat fidem, sed manifestam visionem; neque habet conformitatem naturae; et ideo non manducaret sacramentum nisi per accidens.

Articulus 3

[15037] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 tit. Utrum peccet quis cum conscientia peccati mortalis corpus Christi manducans

Quaestiuncula 1

[15038] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non peccet quis cum conscientia peccati mortalis corpus Christi manducans. Quia secundum Augustinum, maximis bonis nullus male utitur. Sed corpus Christi de maximis bonis est. Ergo nullus potest ipso utendo peccare.

[15039] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, infirmi non minus egent medicina quam medico. Sed Christus in propria specie veniens ut medicus, non refugit peccatorum consortium: quia, sicut ipse dicit, Luc. 5, 31, *non egent qui sani sunt medico, sed qui male habent.* Ergo cum Christus sub sacramento proponatur ut medicina, non debet peccatoribus subtrahi.

[15040] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, nullus peccat faciendo id quod tenetur. Sed iste peccator tenetur ex praecepto Ecclesiae semel in anno corpus Christi sumere. Ergo quamvis sit in proposito peccandi, non peccat corpus Christi sumendo.

[15041] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 11, 29: *qui manducat indigne, judicium sibi manducat.* Sed qui cum conscientia peccati mortalis manducat,

indigne manducat. Ergo et cetera.

[15042] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Deus magis horret sordes spirituales, quae sunt peccata, quam sordes corporales. Sed peccaret qui corpus Christi in lutum projiceret. Ergo peccat qui Christum in corpus suum peccato infectum intromittit.

Quaestiuncula 2

[15043] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam ille qui non habet conscientiam peccati mortalis, in peccato mortali existens peccet corpus Christi sumendo. Peccatum enim facit hominem indigne accedere ad corpus Christi. Sed ignorantia peccati cui homo subjacet, non tollit peccatum, immo gravissime peccat qui ignorat, secundum Ambrosium. Ergo cum indigne accedens peccet mortaliter, videtur quod habens peccatum cujus non est conscius, accedens peccet.

[15044] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in meliori statu est justus habens conscientiam peccati mortalis, cui non subjacet, quam peccator subjacens peccato cujus non est conscius: quia hoc videtur esse praesumptionis, primum autem humilitatis: quia secundum Gregorium, bonarum mentium est ibi culpam agnoscere ubi culpa non est. Sed justus carens peccato peccat, si cum conscientia peccati mortalis accedat. Ergo multo fortius peccator, qui peccati sui sibi non est conscius.

[15045] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ubicumque requiritur examinatio, ibi est necessaria rei veritas, et non opinio tantum. Sed ad hoc quod aliquis digne accedat ad corpus Christi, requiritur diligens examinatio sui ipsius, ut patet 1 Corinth. 11, 28: *probet seipsum homo, et sic de pane illo edat.* Ergo necessarium est quod sit puritas a peccato secundum veritatem, et non solum secundum aestimationem.

[15046] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Eccl. 9, 1, dicitur: *nemo scit utrum odio vel amore dignus sit.* Si ergo habens peccatum cujus non est conscius, peccaret corpus Christi sumendo; quicumque sumit, exponeret se periculo peccati mortalis; et ita nullus sumere deberet.

[15047] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, ignorantia facti excusat. Sed ignorantia peccati est hujusmodi. Ergo excusat.

Quaestiuncula 3

[15048] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod manducans indigne corpus Christi, magis peccet quam quodcumque aliud peccatum committens. Super illud Marc.

14: *vae homini illi* etc., dicit Glossa: *vae homini illi qui ad mensam domini accedit indigne: iste enim in exemplum Judae filium hominis tradit*; et in 1 Corinth. 11 dicitur, quod est reus sanguinis domini. Sed Judas et illi qui sanguinem domini fuderunt, gravissime peccaverunt. Ergo et hoc peccatum est ceteris gravius.

[15049] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, plus peccaret qui corpus Christi in lutum projiceret quam qui aliquod aliud peccatum committeret, puta fornicationem, vel aliud hujusmodi. Sed Deus plus horret sordes peccati quam sordes luti. Ergo peccator sumens corpus Christi gravius peccat quam quodlibet aliud peccatum committens.

[15050] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Sed contra, quod est per se malum, est majus malum quam quod est per accidens malum. Sed alia peccata sunt per se mala, ut fornicatio; sed manducare corpus Christi est per se bonum, et per accidens malum. Ergo est minus malum.

Quaestiuncula 4

[15051] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod minus peccat haereticus manducans corpus Christi quam fidelis peccator. Quia pejus est contemnere Christum quam contemnere sacramentum Christi. Sed fidelis peccator manducans contemnit Christum, quem sub sacramento vere esse credit; infidelis autem contemnit sacramentum in hoc quod sub eo Christum esse non credit. Ergo infidelis minus peccat.

[15052] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, quanto aliquod peccatum est magis dissonum a ratione, tanto est gravius. Sed peccatum fidelis indigne sumentis est contra rationem naturalem manifeste: non autem illius qui non credit sub hoc sacramento Christum secundum veritatem esse: quia hoc supra rationem est, et supra sensum. Ergo infidelis minus peccat.

[15053] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Sed contra, quanto aliquis magis elongatur a Christo realiter, tanto magis debet elongari sacramentaliter. Sed infidelis magis elongatur realiter: quia prima unio ad Christum est per fidem, qua ille caret. Ergo magis peccat accedendo ad Christum sacramentaliter.

Quaestiuncula 5

[15054] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod subjacens peccato carnis, magis peccat accedens ad hoc sacramentum quam subjacens peccato spirituali. Quia peccatum manducantium corpus Christi in peccato carnis existentium comparatur peccato Judae; unde Hieronymus: *quid tibi cum feminis qui ad altare cum Deo fabularis? (...) Dic sacerdos, dic clerice, qualiter eisdem labiis filium Dei oscularis, quibus osculatus es filiam meretricis? O Juda, osculo filium hominis tradis.* Sed peccatum Judae fuit gravissimum. Ergo talis gravius peccat.

[15055] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 2 Praeterea, in peccato carnis est immunditia mentis et corporis. Ergo magis facit contumeliam sacramento qui cum peccato carnis corpus Christi manducat, quam qui manducat cum peccato spirituali, ubi est immunditia mentis tantum.

[15056] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, Gregorius dicit, quod peccata spiritualia sunt majoris culpae; cujus ratio est quia peccata carnis magis ex infirmitate accidunt. Sed ex hoc est aliquis indignus corporis et sanguinis domini quod culpae subjacet. Ergo minus peccat accedens cum peccato carnis quam cum peccato spirituali.

Quaestiuncula 6

[15057] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod peccator peccat videndo corpus Christi. Quia corpus Christi est dignius quam arca testamenti. Sed Bethsamitae videntes arcam domini, quia peccatores erant, percussi sunt, ut dicitur 1 Reg. 6. Ergo multo fortius peccator videns corpus Christi peccat.

[15058] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 6 arg. 2 Praeterea, publicanus laudatur, Luc. 18, de hoc quod oculos non levabat ad caelum. Sed corpus Christi est dignius caelo. Ergo debent peccatores ab aspectu corporis Christi abstinere.

[15059] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 6 s. c. 1 Sed contra est consuetudo Ecclesiae, secundum quam elevatur corpus Christi ab omnibus aspiciendum sine aliqua discretione videntium. Ergo non peccat peccator videns.

Quaestiuncula 1

[15060] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quilibet cum conscientia peccati mortalis manducans corpus Christi, peccat mortaliter, quia abutitur sacramento: et quanto sacramentum est dignius, tanto abusus est periculosior. Ratio autem hujus ex tribus potest sumi. Primo ex eo quod est sacramentum tantum, ex quo apparet, quod hoc sacramentum in modum cibi proponitur; cibus autem non competit nisi viventi: unde si carens vita spirituali per peccatum mortale accipiat hoc sacramentum, abutitur ipso. Secundo ex eo quod est ibi res et sacramentum, quod est ipse Christus, qui est sanctus sanctorum; unde receptaculum ejus debet esse sanctum; et ideo si aliquis cum contrario sanctitatis corpus Christi sumat, sacramento abutitur. Tertio ex eo quod est res tantum, quod est corpus Christi mysticum; quia ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere; unde si peccatum in conscientia teneat, per quod a corpore mystico separatur, fictionis culpam incurrit, et ita abutitur sacramento.

[15061] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum

Augustini intelligendum est de eo quo utitur quis sicut eliciente actum usus: sic enim virtutibus, quas maxima bona dicit, nullus male utitur. Sed non est intelligendum de eo quo quis utitur quasi objecto usus: sic enim etiam virtutibus aliquis male utitur, qui de virtutibus gloriatur et superbit; et ita etiam aliquis potest corpore Christi male uti sicut objecto.

[15062] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est medicina. Una est removens morbum; et talis infirmis debetur; et huic comparatur Baptismus et poenitentia. Alia est promovens in perfectam sanitatem; et talis non debetur infirmis, sed jam sanis; et huic comparatur haec medicina. Utraque autem medicina per medicum datur. Unde non sequitur, si medicus non fugit infirmi consortium, quod quaelibet ejus medicina infirmis dari debeat.

[15063] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habens conscientiam mortalis quod dimittere non proponit, peccat accedens ad sumendum corpus Christi, quia indigne accedit. Peccat etiam non accedendo tempore ab Ecclesia constituto, quia inobediens est. Non tamen est perplexus, quia potest se ab hoc dubio eripere, peccati propositum dimittendo. Nihilominus tamen manente tali proposito minus peccat non sumendo quam sumendo; quia illud quod est malum secundum se, est majus malum quam illud quod est malum quia prohibitum; unde potius se debet dimittere excommunicari, quam cum proposito peccati corpus Christi sumat.

Quaestiuncula 2

[15064] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ignorantia circumstantiae a peccato excusat, adhibita diligentia, praecipue quando est talis circumstantia, cujus certitudo plene haberi non potest. Quod autem homo sit omnino a peccato immunis, per certitudinem sciri non potest; 1 Corinth., 4, 4: *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Potest tamen de hoc haberi aliqua conjectura, praecipue per quatuor signa, sicut Bernardus dicit. Primo, cum quis devote verba Dei audit: quia *qui est ex Deo, verba Dei audit*; Joan. 8, 47. Secundo, cum quis se promptum ad bene operandum invenit: quia probatio dilectionis exhibitio est operis, ut dicit Gregorius. Tertio, cum quis a peccatis abstinendi in futurum propositum habet. Quarto, cum de praeteritis dolet: quia in his vera poenitentia, secundum Gregorium, consistit. Unde si aliquis per hujusmodi signa facta diligenti discussione suae conscientiae, quamvis forte non sufficienti, ad corpus Christi devote accedat, aliquo peccato mortali in ipso manente, quod ejus cognitionem praeterfugiat, non peccat, immo magis ex vi sacramenti peccati remissionem consequitur. Unde Augustinus dicit in quodam sermone, quod quando corpus Christi manducatur, vivificat mortuos.

[15065] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duplex est ignorantia peccati. Una qua ignoratur an aliquid peccatum sit; et haec quidem ignorantia si sit in sola cognitione consistens, quandoque excusat peccatum, sicut cum ignoratur circumstantia quae

peccatum facit, sicut cum quis commiscetur alienae quam credit suam; et hic non habet locum auctoritas Ambrosii. Quandoque autem non excusat, sicut cum est ignorantia universalis juris; immo ipsa ignorantia grave peccatum est; et videtur in his quae per se mala sunt, ad infidelitatem pertinere; in his autem quae sunt mala quia prohibita, ad negligentiam; et hic habet aliquo modo locum verbum Ambrosii propter ignorantiae periculum; quia medicina non quaeritur cum morbus ignoratur; et etiam propter infidelitatem, quae est gravissimum peccatum. Si autem sit talis ignorantia in cognitione simul et affectione consistens, sicut ignorantia electionis, quando quis in illicitum improhibite fertur ac si esset licitum, sicut dicit philosophus de his qui ex habitu alicujus vitii operantur, ut intemperati, tunc gravissime peccat qui ignorat, quia haec ignorantia provenit ex contemptu. Alia ignorantia peccati est, qua id quod scitur esse peccatum, jam non creditur esse, sed sibi dimissum esse; et talis ignorantia non excusat nec aggravat illud peccatum, cujus ignorantia dicitur; sed potest excusare respectu sequentis peccati, respectu cujus peccatum praecedens, quod ignoratum est, se habet ut circumstantia, quae peccatum in actu sequenti induceret, si sciretur; et ita est in proposito. Unde quamvis sit indignus ratione praecedentis peccati, non tamen indigne accedit, quia ignorantia excusat a peccato illum accessum, ut dictum est.

[15066] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut ignorantia circumstantiae quae excusat peccatum, excusat a peccato, ita error circumstantiae talis causat peccatum, ut patet in eo qui accedit ad suam, quam credit non esse suam. Et similiter est in proposito: quia justus credens se peccatorem, errat in hac circumstantia. Unde si tali opinione manente corpus Christi manducaret; constat quod eligeret se peccatorem corpus Christi manducare; et ita electio esset prava, et peccaret. Sed electio non est prava in eo qui peccatum habet quod nescit; et ideo quamvis justus sit simpliciter melius dispositus, tamen est pejus dispositus quantum ad hoc.

[15067] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod examinatio requiritur, ne ignorantia ex negligentia procedat; quia talis ignorantia non excusaret.

Quaestiuncula 3

[15068] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut meritum praecipue consistit penes caritatem, item demeritum praecipue consistit penes contemptum Dei; unde secundum quod aliquis Deum per actum peccati magis contemnit, secundum hoc majorem reatum incurrit; et ideo illa peccata quae in actuali contemptu consistunt, sunt graviora illis in quibus non est contemptus nisi ex consequenti, et quasi interpretatus; sicut accidit in fruitione creaturae, per quam aliquis delectationi intendit, ex cujus intentione a praeceptis Dei discedit, et sic per consequens percipientem contemnit. Peccatum autem blasphemiae in contemptu principaliter consistit; et similiter peccatum accedentis indigne ad corpus Christi, irreverentia quaedam et contemptus essentialiter est. Sciendum autem, quod contemptus ex duplici parte mensurari potest. Uno modo ex parte contemnentis; et sic non potest fieri comparatio unius generis peccati ad aliud

genus, sed unius particularis peccati ad aliud: quia contingit in uno veniali peccato ex genere esse majorem contemptum actualem quam in uno gravissimo peccato mortali ex genere. Alio modo ex parte ejus quod contemnitur; et sic est talis ordo peccatorum, quod illud in quo ipse Deus in seipso etiam contemnitur, est peccatum gravissimum, sicut peccatum infidelitatis et blasphemiae; et post hoc illud peccatum in quo contemnitur Deus in sacramento, et inter alia praecipue in isto, in quo essentialiter Christus Deus et homo continetur (non tamen contemptus iste est circa Christum, ut est Deus et homo, sed prout est in sacramento); et post, peccatum illud in quo contemnitur Deus in membris suis; et post, peccatum in quo contemnitur Deus in praeceptis suis, quod commune est omni peccato mortali; et secundum hoc patet quod peccatum de quo nunc agitur, neque est omnium gravissimum, neque est omnium minimum; sed est medium inter peccata quae committuntur in Deum, et alia peccata quae committuntur in proximum, vel in seipsum; unde ad utraque argumenta oportet respondere.

[15069] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum indigne corpus Christi manducantium comparatur peccato Christum occidentium, inquantum utrumque peccatum in ipsum Christum committitur; sed tamen peccatum Christum occidentium majus est: quia illud peccatum commissum est in ipsam Christi personam; hoc autem peccatum committitur in ipsum, secundum quod est sub sacramento.

[15070] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille qui corpus Christi in lutum projiceret, magis peccaret quam manducans peccator: quia magis abutitur sacramento, secundum quod longius a debito usu sacramenti recedit, quod ab homine justo sumendum est.

[15071] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis corpus Christi manducare non sit malum nisi per accidens, tamen manducare corpus Christi indigne est malum per se. Nullum enim peccatum dicitur malum per se nisi propter corruptionem alicujus circumstantiae.

Quaestiuncula 4

[15072] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in indigne manducante est duo peccata considerare; scilicet peccatum quo indignus redditur ad manducandum, et peccatum quo indigne manducat. Quia ergo peccatum infidelitatis est gravius ceteris aliis peccatis, ideo infidelis manducans indignior est ad manducandum. Sed quia non credit illud quod sumitur esse tantae dignitatis quantae est, ideo non tantum peccat in abusu: quia ignorantia infidelitatis quamvis non excuset sequens peccatum a toto, excusat tamen a tanto, ut patet de peccato occidentium Christum: quia, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*, 1 Corinth. 2, 8; et per hanc ignorantiam eorum peccatum alleviatum est, ut dicit Anselmus; et similiter Paulus de seipso dicit, 1 Timoth. 1, 14: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*

in incredulitate mea. Et ideo infidelis indignior manducat, sed peccator fidelis magis indigne.

[15073] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod infidelis quantum ad peccatum infidelitatis contemnit Christum in sua persona, quia ejus doctrinae repugnat; quantum autem ad manducationem contemnit quidem non expresse sed interpretative, inquantum illa ignorantia qua Christum sub sacramento esse non credit, non est invincibilis; unde quia potest facere ut credat, perinde reputatur ac si credat, in genere peccati; quamvis actualis et expressus contemptus aggravet quantitatem istius peccati; et sic quantum ad ipsam manducationem magis fidelis peccator peccat.

[15074] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ea quae sunt fidei, et praecipue circa hoc sacramentum, non sint ita rationi humanae consona secundum se considerata, tamen ut dicta a Deo, et prodigiis approbata, sunt maxime rationi consona. Nihil enim est adeo rationi consonum, sicut quod Deo sit credendum in omnibus

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

quae dicit et contestatur. Doctrina autem fidei cum accepisset principium enarrandi a domino, contestante Deo signis et prodigiis, et variis spiritus sancti distributionibus, per eos qui audierunt, in nos confirmata est, Hebr. 2, 3; et ideo peccatum infidelitatis est gravius quam peccatum indigne manducantis.

[15075] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Tertium autem argumentum concludit, quod infidelis indignior sit; et hoc concedendum est.

Quaestiuncula 5

[15076] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquis digne corpus Christi manducet, duo requiruntur: scilicet ut sit in statu gratiae, per quam capiti Christo unitur; et quod in actu mens ejus feratur ad divina; unde et sacerdos monet populum sursum corda ad Deum habere. Peccatum autem quanto est gravius, tanto magis a gratia elongat; unde cum peccata spiritualia secundum genus sint graviora carnalibus, ut per Gregorium patet, quamvis aliquod carnale aliquo spirituali sit gravius loquendo in genere; per peccatum spirituale aliquis efficitur magis indignus manducationis corporis Christi quam per peccatum carnale quantum ad primum quod requirebatur ad digne manducandum. Sed quia per peccatum carnale, per luxuriam praecipue, mens humana deprimitur ut ad superna ferri non possit, quia etiam in actu matrimoniali spiritus sanctus corda prophetarum non tangit, ut Hieronymus dicit, et secundum philosophum in 7 Eth., impossibile est hominem aliquid intelligere in ipsa delectatione venereorum; per peccatum carnale homo magis indignus redditur quantum ad secundum quod exigebatur ad digne manducandum. Sed quia multo gravius est habitum gratiae tollere quam actum virtutis impedire, cum illud pertineat ad peccatum mortale semper, hoc autem interdum ad veniale; major indignitas relinquitur, ex defectu primi quam ex defectu secundi; et ideo, simpliciter loquendo, plus peccat qui peccato majori irretitus accedit, nisi per ignorantiam excusetur. Certius autem cognosci potest peccatum mortale in peccatis carnis, praecipue luxuria, quam in peccatis spiritualibus; et ideo quantum ad hoc per accidens peccat plus accedens cum carnali peccato; quamvis simpliciter et per se loquendo peccet plus accedens cum spirituali, si spirituale carnali sit gravius.

[15077] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc idem quod de peccato luxuriae dicit Hieronymus, de quolibet peccato mortali dici potest: quia qui manducat indigne, reus est corporis et sanguinis domini aliquo modo, ut dictum est.

[15078] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa immunditia corporis procedit ex immunditia mentis: quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis: ut dicit Lucia. Unde magis pensatur indignitas ex mente quam ex carne.

Quaestiuncula 6

[15079] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod ea quae in sacramentis geruntur exterius, debent respondere his quae interius geruntur; unde secundum quod homo ad Christum accedit interius mente, ita ad ejus sacramentum debet accedere corpore. Quidam autem non accedunt neque fide neque caritate; unde tales arcendi sunt ab inspectione sacramenti et assumptione. Quidam autem accedunt fide sine caritate; et tales possunt videre, sed non sumere: quia per caritatem aliquis Christo incorporatur; sed per fidem accedens, adhuc longius stat.

[15080] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc non erat propter dignitatem arcae, quod prohibita erat videri, sed propter figuram: *omnia enim in figura contingebant illis*, 1 Corinth. 10, 11: quia non licet nisi majoribus et perfectis secreta fidei, quae per arcam significantur, curiose scrutari: quia *qui perscrutator est majestatis, opprimetur a gloria*; Prov. 25, 27.

[15081] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod humilitas alicujus commendatur in hoc etiam quod a licitis abstinet; et ideo non sequitur, si aliquis peccator abstinens ab hoc ad tempus laudatur, quod propter hoc non abstinens peccet.

Articulus 4

[15082] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 tit. Utrum nocturna pollutio quae in somnis accidit sit peccatum

Quaestiuncula 1

[15083] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio quae in somnis accidit, sit peccatum. Meritum enim et demeritum, cum sint contraria, nata sunt fieri circa idem. Sed homo in somnis mereri potest, sicut patet de Salomone, qui dormiens a domino sapientiae donum impetravit: 2 Paralip. 1. Ergo et potest aliquis demereri: ergo si in somnis in aliquod peccatum consentiat, peccatum est, quod in nocturna pollutione frequenter accidit.

[15084] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque non habet mentem ligatam, non excusatur a peccato, si aliquod turpe committere consentiat. Sed mens dormientis non videtur esse ligata, cum non sit actus corporis ex cujus passione somnus accidit; immo videtur quod debeat esse magis libera, quia immobilitatis exterioribus sensibus, interiores, a quibus immediate mens accipit, confortantur; et quaedam quandoque de futuris mente dormiens percipit quae vigilans percipere non potest. Ergo non excusatur a peccato, si in aliquod turpe consentiat; et sic idem quod prius.

[15085] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque potest deliberare et ratiocinari, videtur usum liberi arbitrii habere, quod inquirendo eligit. Sed dormiens, ut experimento scitur, interdum argumentatur, et argumenta solvit. Ergo habet usum liberi arbitrii et sic idem quod prius.

[15086] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, quicumque potest consentire et dissentire alicui turpi, reus esse videtur, si consentiat: quia talis videtur esse dominus sui actus. Sed dormiens aliquando dissentit turpitudini praesentatae, aliquando autem consentit. Ergo quando consentit, videtur esse reus peccati.

[15087] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 5 Praeterea, actiones et motus ex terminis judicantur. Sed nocturna pollutio frequenter vigilia finitur quamvis in somno inchoetur. Ergo est judicanda ac si in vigilia fieret; et ita est peccatum.

[15088] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, est quod Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram: *ipsa phantasia quae fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram conjunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet; cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur, quod ut diceretur sine dubio cogitatum est.*

[15089] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in 1 Ethic., quod secundum dimidium vitae, scilicet somnum, non differt felix a misero neque vitiosus a studioso. Sed secundum peccatum differunt. Ergo peccatum non potest in somnis accidere.

Quaestiuncula 2

[15090] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non impediat a

sumptione corporis Christi. Veniale enim peccatum magis displicet Deo quam quaelibet immunditia corporalis quae fit sine peccato. Sed nocturna pollutio non est peccatum, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Ergo cum veniale peccatum non impediret a sumptione corporis Christi, multo minus nocturna pollutio impedit.

[15091] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, non est dubium quin peccatum mortale plus impedit quam nocturna pollutio. Sed aliquis post peccatum mortale confessum, potest corpus Christi manducare. Ergo multo fortius qui pollutionem nocturnam confessus est, potest eadem die manducare corpus Christi.

[15092] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, homo debet impedire peccatum alterius mortale, quantumcumque potest. Sed si aliquis in peccato mortali existens celebret Missam, constat quod peccat mortaliter. Ergo si aliquis non habens conscientiam peccati mortalis possit hoc impedire celebrando loco ejus, videtur quod debeat celebrare, etiam si sit nocturna pollutione pollutus.

[15093] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, turpis cogitatio aliquando sine peccato accidit, ut ex verbis Augustini inductis patet: crapulatio autem sine peccato accidere non potest. Sed secundum Gregorium, pollutio quae ex crapula accidit, a communione non impedit, si necessitas incumbat. Ergo nec illa quae ex turpi cogitatione praecedente in vigilia procedit, nec illa quae ex infirmitate naturae, ut Gregorius dicit. Ergo nulla pollutio impedit.

[15094] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Levit. 15, 16: *vir a quo egreditur semen coitus (...) immundus erit usque ad vesperam.* Sed immundis non licet sancta tangere. Ergo multo minus corpus Christi manducare.

[15095] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Isidorus dicit, et habetur in Decr. dist. 6: *qui nocturna pollutione polluitur, quamvis extra memoriam turpium cogitationum se sentiat inquinatum, tamen hic ut tentaretur suae culpae tribuat, et suam immunditiam statim fletibus tergat.* Sed ille qui purgatione indiget, debet a perceptione hujus sacramenti abstinere. Ergo pollutus nocturna pollutione impeditur a perceptione corporis Christi.

Quaestiuncula 3

[15096] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod propter immunditiam pure corporalem aliquis a perceptione hujus sacramenti impediatur. Deut. 23, 12: *habebis locum extra castra*, dicit Glossa: *corporalem munditiam diligit Deus.* Ergo corporalem immunditiam odit; et ita propter corporalem immunditiam debet homo ab hoc sacramento abstinere.

[15097] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, major est dignitas hujus sacramenti quam omnium sacramentorum veteris testamenti. Sed in veteri lege et mulieres post partum, et patientes fluxum menstrui, et seminiflui immundi reputabantur respectu sacramentorum veteris

testamenti. Ergo multo fortius debent abstinere a perceptione hujus sacramenti.

[15098] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sacerdoti leproso interdicitur facultas celebrandi, ut patet Extra. de clerico aegro vel debili: *tua nos.* Ergo eadem ratione propter lepram debet laicus a perceptione hujus sacramenti abstinere.

[15099] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, poena non debetur poenae, sed culpae: alioquin consurgeret duplex tribulatio, quod est contra id quod dicitur Nahum 1. Sed omnes praedictae immunditiae corporales poenae quaedam sunt. Ergo propter eas non debet aliquis a sacramento altaris impediri, quod est maxima poena.

[15100] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, naturalibus non meremur neque demeremur. Sed omnes praedictae immunditiae ex causis naturalibus accidunt. Ergo propter eas non meretur aliquis a participatione hujus sacramenti impediri.

Quaestiuncula 1

[15101] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omne peccatum, secundum Augustinum, est in voluntate: motus autem voluntatis praesupponit judicium rationis, eo quod est apparentis boni vel vere vel false; unde ubi non potest esse judicium rationis, non potest esse voluntatis motus. In somnis autem judicium rationis impeditur. Judicium enim perfectum haberi non potest de aliqua cognitione, nisi per resolutionem ad principium unde cognitio ortum habet; sicut patet quod cognitio conclusionum ortum habet a principiis; unde judicium rectum de conclusione haberi non potest nisi resolvendo ad principia indemonstrabilia. Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse judicium rectum nisi reducatur ad sensum. Et ideo philosophus dicit in 6 Ethic., quod sicut principia indemonstrabilia, quorum est intellectus, sunt extrema, scilicet resolutionis, ita et singularia, quorum est sensus. In somno autem sensus ligati sunt; et ideo nullum judicium animae est liberum, neque rationis neque sensus communis; et ideo neque motus appetitivae partis est liber; et propter hoc non potest aliquis peccare in somno, neque mereri. Sed tamen potest in somno accidere signum peccati vel meriti, inquantum somnia habent causas imaginationis vigilantium; unde dicit philosophus in 1 Ethic., quod inquantum paulatim pertranseunt quidam motus, scilicet a vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet; et Augustinus, 12 super Genes., quod propter affectionem animae bonam etiam in somnis quaedam ejus merita clarent.

[15102] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod Augustinus ibidem dicit, Salomonis petitio in somnis facta placuisse Deo et remunerationem invenisse dicitur pro bono desiderio prius habito, quod in somnis per signum sanctae petitionis claruit; non quod tunc in somno meruerit.

[15103] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mens humana

habet duos respectus: unum ad superiora, quibus illustratur: alium ad corpus a quo recipit, et quod regit. Ex parte illa qua anima a supernis accipit, per somnum non ligatur, immo magis libera redditur quanto fit a corporalibus curis magis absoluta; et ideo etiam ex influentia superni luminis aliqua de futuris percipere potest dormiens quae vigilans scire non posset. Ex parte autem illa qua a corpore recipit, oportet quod ligetur quantum ad ultimum judicium et completum, ligatis sensibus a quibus ejus cognitio initium sumit; quamvis etiam imaginatio ejus non ligetur, quae immediate ei species rerum subministrat.

[15104] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod liberi arbitrii est eligere, secundum quod patet ex Augustini definitione in 2 Lib., dist. 24, quaest. 1, art. 1, posita: electio autem est quasi conclusio consilii, ut dicitur in 3 Ethic.; unde ad judicium pertinet, vel judicium praesupponit; et ideo quamvis aliquem usum alicujus rationis homo dormiens habere possit, secundum quod sensus minus ligantur, tamen usum liberi arbitrii in eligendo habere non potest.

[15105] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum quod sensus magis vel minus ligatur a passione somni, hoc etiam judicium rationis magis vel minus impeditur. Unde quandoque homo dormiens considerat, haec quae apparent somnia esse. Sed quia in dormiendo nunquam sunt sensus soluti ex toto, ideo etiam rationis judicium non est ex toto liberum; unde semper cum aliqua falsitate judicium rationis est, etiam si quantum ad aliquid sit verum; et inde contingit quod aliquis in somno aliquando consentit turpitudini, aliquando non. Quia tamen judicium rationis non est omnino liberum, et per consequens nec liberi arbitrii usus; ideo nec talis consensus vel dissensus potest esse meritorius vel demeritorius in se.

[15106] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod corporales motus non pertinent ad meritum vel demeritum, nisi secundum quod a voluntate quasi a principio causantur; et ideo nocturna pollutio magis judicatur quantum ad rationem meriti vel demeriti, secundum principium quod est in dormiendo, quam secundum terminum qui est in vigilando: quia ex quo in dormiendo excitatus est motus carnis, non subjacet voluntati vigilantis ulterius motus ille, nec reputatur evigilasse, quousque perfectum usum liberi arbitrii recuperavit. Potest tamen contingere quod in ipsa evigilatione peccatum oriatur, si quidem pollutio propter delectationem placeat: quod quidem erit veniale peccatum, si sit ex surreptione talis placentia; mortale autem, si sit cum deliberante consensu, et praecipue cum appetitu futuri. Ista autem placentia non facit praeteritam pollutionem peccatum, quia ipsius causa non est, sed ipsa in se peccatum est. Si autem placeat ut naturae exoneratio, vel alleviatio, peccatum non creditur.

Quaestiuncula 2

[15107] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod homo digne ad sacramentum Eucharistiae accedat, tria requiruntur. Primo munditia

conscientiae; quae non nisi per peccatum tollitur. Secundo erectio mentis ad Deum per actualem devotionem; et haec per mentis hebetudinem vel occupationem aut evagationem interdum sine peccato amittitur. Tertio munditia corporalis; unde et celebrantes, vel tractaturi aliquod sacramentum, propter reverentiam manus lavant. Unde primo et principaliter peccatum impedit; secundo indevotio sive hebetudo mentis; tertio corporalis immunditia; et haec tria quandoque concurrunt in aliqua pollutione nocturna, quandoque duo ex his, quandoque unum tantum; et secundum hoc homo magis vel minus impeditur; et ideo distinguendae sunt pollutionum differentiae. Distinguitur autem dupliciter pollutio nocturna. Primo quantum ad causam. Eorum enim quae in somnis apparent, triplex est causa. Una extrinseca spiritualis, sicut in his quae per spirituales substantias nobis revelantur. Alia intrinseca spiritualis, quando phantasmata quae apparent dormientibus, sunt reliquiae praecedentium cogitationum. Tertia est corporalis intrinseca, sicut quando phlegma dulce ad linguam decurrit, somniat homo comedere dulcia; unde medici ex somnis, corporis dispositionem conjiciunt. Pollutio ergo quandoque ex illusione accidit, quando phantasmata per causam extrinsecam spiritualem, scilicet Daemones, commoventur; quandoque ex reliquiis praeteritarum cogitationum, quod est causa spiritualis intrinseca; quandoque ex causa intrinseca naturali: quae quidem causa vel fuit voluntati subjecta, et est quando ex superfluitate cibi aut potus praecedente pollutio accidit; vel non fuit voluntati subjecta, sicut sive accidat ex debilitate naturae impotentis retinere semen, sive ex ejus virtute superflua expellentis, sive quocumque alio modo, quod in idem redit. Secundo distinguitur pollutio quantum ad modum: quia quandoque accidit sine imaginatione, quandoque cum imaginatione; et hoc dupliciter: quia quandoque in ipsa somni imaginatione homo turpitudini consentit, quandoque dissentit, et tamen pollutio accidit. Quando ergo sine imaginatione pollutio accidit, signum est quod pollutio ex causa sit corporali intrinseca. Sed quando cum imagine, potest sic vel sic esse. In omnibus igitur praedictis pollutionibus corporalis immunditia est communis; sed quaedam mentis hebetatio non est nisi in illis pollutionibus quae cum imaginatione accidunt: quia in illis quae sine imaginatione accidunt, anima nihil participare videtur. Nulla autem dictarum est peccatum, ut ex dictis patet, sed potest esse effectus peccati significans praecedens peccatum veniale vel mortale. Peccatum autem mortale ex necessitate praecepti a perceptione Eucharistiae impedit, quia mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis accedit. Hebetudo autem mentis et immunditia corporalis est quaedam indecentia honestatis: quia indevotio quaedam videtur sic accedere, nisi necessitas urgeat. Et ideo considerandum est, utrum in causa pollutionis possit inveniri peccatum praecedens: quia cogitatio turpium quandoque est sine peccato, sicut cum in cogitatione tantum manet, ut cum quis disputans de talibus, oportet quod loquens cogitet; aliquando etiam cum peccato veniali, quando ad affectionem cogitatio pertingens in sola delectatione finitur; quandoque etiam cum mortali, quando consensus adjungitur. Et quia cogitationi tali de propinquo est delectatio, et delectationi consensus, inde etiam in dubium potest verti, utrum sequens pollutio ex peccato acciderit, vel non, et aut veniali, aut mortali; satis tamen probabiliter potest conjici non praecessisse consensum, quando in ipsa somni imaginatione anima dissentit; non tamen oportet quod, si consentiat, consensus in vigilando praecesserit: quia hoc potest accidere propter ligamen judicii rationis, quod quandoque magis quandoque minus est liberum in somno. Unde in tali pollutione si ad causam recurrens dubitet de consensu, omnino abstinere debet. Si autem expresse inveniat consensum non praecessisse, et necessitas urgeat, aut aliqua causa potior reformet actum, potest accedere, aut etiam celebrare non obstante corporis immunditia, aut hebetatione mentis: alias si necessitas non incumbat, videtur non exhibere debitam reverentiam sacramento. Non tamen si celebrat, mortaliter peccat, sed venialiter, sicut cum quis quandoque mentis evagationem patitur. Quando autem ex illusione accidit, si illusionis causa in nobis praecessit, puta cum quis indevotus ad dormiendum accesserit; idem est judicium ac de pollutione quae ex cogitatione praecedenti causatur. Si autem in nobis causa non praecesserit, immo magis causa contraria, et hoc frequenter accidat, et praecipue in diebus quibus quis communicare debet; signum est quod Diabolus homini fructum Eucharistiae percipiendae auferre conatur. Unde in tali casu consultum fuit cuidam monacho, ut in collationibus patrum legitur, quod, communicaret; et sic Diabolus videns se non posse consequi intentum, ab illusione cessavit. Si autem ex cibo praecedenti aut potu acciderit, idem est judicium ac de pollutione quae ex turpi cogitatione processit; nisi intantum quod non ita de facili accidit peccare mortaliter in sumptione cibi sicut in cogitatione turpi. Et quia aliquando haec pollutio sine imaginatione accidit, illa vero nunquam; illa autem quae ex naturae dispositione accidit, non est signum alicujus peccati, sed potest hebetationem mentis inducere, si cum imaginatione contingat, immunditiam autem corporalem habet; ideo si necessitas immineat, vel devotio exposcat, talis non impeditur, et praecipue quando non cum imaginatione accidit. Tamen si propter reverentiam abstineat, laudandus est, quando infirmitas non est perpetua. Et quia non ita de facili potest percipi ex qua causa contingat, ideo tutius est abstinere, nisi necessitas incumbat. Debet autem abstinere, ut dicunt, usque ad vigintiquatuor horas: quia in tali spatio natura deordinata per corporalem immunditiam et mentis hebetationem, reordinatur.

[15108] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum quodlibet veniale magis ad impuritatem pertineat mentis secundum se quam pollutio nocturna, et secundum hoc magis Deo displiceat; tamen peccatum veniale non ita hebetat animam et corpus inquinat, nec ita de facili est signum peccati mortalis, sicut pollutio; et ideo ratio non sequitur.

[15109] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non esset consulendum alicui quod statim post peccatum mortale etiam contritus et confessus, ad Eucharistiam accederet; sed deberet, nisi magna necessitas urgeret, per aliquod tempus propter reverentiam abstinere; et praeterea confessio purgat maculam mentis, non autem immunditiam corporalem et hebetudinem, quae contingit in mente ex depressione ipsius ad carnem.

[15110] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt quod homo debet peccare venialiter, ut alium a peccato mortali impediat. Sed hoc dictum contradictionem implicat: quia ex hoc ipso quod dicitur peccatum, ponitur indebitum fieri. Unde si aliquid fit quod nullo modo possit non esse peccatum, non debet fieri, nec etiam bonum est fieri, nec licitum, ut alius a peccato mortali liberetur; quamvis ad hoc ex quadam pietate animi etiam multi boni inclinentur. Sed potest hoc contingere ut aliquid quod alias est peccatum veniale, ex

tali causa factum desineret esse peccatum; sicut dicere aliquod verbum jocosum quod non esset otiosum si diceretur causa piae utilitatis; unde si talis pollutio sit, quae in casu necessitatis non impediat, deberet pollutus in casu proposito celebrare; alias non.

[15111] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod turpis cogitatio dicitur non solum quae de turpibus est (quia de eis non potest esse honesta cogitatio); sed quae turpitudinem habet propter delectationem vel consensum adjunctum; et haec quidem turpitudo magis horrenda est quam illa quae in cibo accidit: tum quia magis vitari potest, cum difficillimum sit in cibo modum tenere: tum quia est magis propinqua ad mortale peccatum.

Quaestiuncula 3

[15112] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum iste cibus non sit corporis sed mentis cibus, magis in ejus sumptione consideranda est dispositio mentis quam corporis; et ideo distinguendum est in immunditia corporali tantum: quia aut est perpetua, sicut lepra, aut diuturna; vel est temporalis et cito purgabilis. Si quidem sit perpetua vel diuturna, tunc nullo modo propter hoc quis abstinere debet, ne propter immunditiam corporis perdatur fructus mentis, sicut accidit in leprosis patientibus fluxum sanguinis vel seminis. Si autem sit temporalis et facile expurgabilis, tunc si aliquis in mente sit bene dispositus, sumere non prohibetur; quamvis etiam possit ad tempus laudabiliter abstinere propter reverentiam tanti sacramenti.

[15113] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit corporalem munditiam, et immunditiam odit, secundum quod pertinet ad reverentiam vel irreverentiam sacramenti; et ideo si ex devotione mentis, non propter irreverentiam, aliquis cum immunditia corporali accedat, Deus acceptat.

[15114] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prohibitio immundorum in lege a sanctis magis erat propter significationem quam propter ipsas res; et ideo non oportet quod similiter fiat in novo testamento, ubi veniente veritate figurae cessaverunt.

[15115] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod interdicitur sacerdoti leproso ne celebret publice coram populo propter horrorem; tamen secrete bene potest ex devotione celebrare, nisi sit adeo corruptus quod ministerium sine periculo explere non possit. Leprosus tamen ad sacerdotium promoveri non debet.

Articulus 5

[15116] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 tit. Utrum sacerdos debeat dare corpus Christi petenti si sciat ipsum esse peccatorem

Quaestiuncula 1

[15117] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacerdos dare non debeat corpus Christi petenti, si sciat ipsum esse peccatorem. Medicus enim non debet dare infirmo medicinam quam scit ei esse mortiferam. Sed sacerdos scit peccatori corpus Christi esse mortiferam causam. Ergo non debet ei dare.

[15118] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, contra veritatem vitae non est faciendum aliquid propter vitandum scandalum. Sed dare corpus Christi peccatori est contra veritatem vitae, cum sit contra praeceptum domini, Matth. 7, 6: *nolite sanctum dare canibus.* Ergo quantumcumque possit sequi scandalum, nullo modo est ei dandum: sicut nec pro aliquo scandalo vitando deberet dari cani, aut in lutum projici.

[15119] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, de duobus malis minus malum eligendum est. Sed peccatori minus est malum si infametur, quam si corpus Christi manducet indigne. Ergo magis sacerdos debet ei negare in publico, etiamsi crimen ipsius in notitiam venire debeat, quam ei dare.

[15120] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 4 Praeterea, si dat ei hostiam non consecratam, nullum scandalum erit. Ergo videtur quod hoc debet magis facere.

[15121] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omnis Christi actio nostra est instructio. Sed Christus dedit corpus suum in coena Judae, ut habetur Joan. 13, et Dionysius dicit, quamvis sciret eum peccatorem. Ergo et sacerdos peccatori petenti denegare non debet.

[15122] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *non prohibeat dispensator pingues terrae*, idest peccatores, *mensam domini manducare.*

Quaestiuncula 2

[15123] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod suspectis de crimine etiam dari debeat. Suspicio enim dubitationem importat. Sed dubia in meliorem partem interpretanda sunt. Ergo videtur quod debeat ei dari ac si esset justus.

[15124] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, experimentum non sumitur de aliquo crimine, nisi de quo suspicio praecessit. Sed corpus Christi dandum est aliquando alicui ad experimentum de peccato sumendum sub his verbis: *corpus domini sit tibi ad probationem hodie*; ut dicitur in Decret. Caus. 2, qu. 4, cap. saepe contingit. Ergo dari debet suspectis.

[15125] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, si suspectis de crimine daretur corpus Christi, esset scandalum populo videnti et scienti. Sed scandalum vitandum est. Ergo non oportet eis dari corpus Christi.

Quaestiuncula 3

[15126] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod amentibus corpus Christi dari non debeat. Quia ad hoc quod aliquis corpus Christi sumat, requiritur diligens examinatio, ut patet 1 Corinth. 11, 28: *probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat.* Sed hoc non potest in amente procedere. Ergo non potest ei dari Eucharistia.

[15127] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, inter amentes etiam energumeni computantur, secundum Dionysium in Eccl. Hierarch.: energumeni etiam ab inspectione divinorum arcentur; unde statim post Evangelium in primitiva Ecclesia per vocem diaconi cum catechumenis excludebantur. Ergo non debet eis dari Eucharistia.

[15128] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra Cassianus dicit: *eis qui ab incommodis vexantur spiritibus, communionem sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictum.* Ergo cum tales sint amentes, amentibus debet dari.

[15129] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, in Decret. Caus. 26, qu. 1, cap.: qui recedunt, dicitur: *amentibus etiam quaecumque pietatis sunt, conferenda sunt*; et loquitur de reconciliatione et sacra communione.

Quaestiuncula 4

[15130] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam pueris dandum sit corpus Christi. Quia per Baptismum aliquis ascribitur ad corporis Christi sumptionem; unde et baptizato conferendum est, ut Dionysius dicit. Sed pueri baptizati sunt. Ergo et eis corpus Christi debet dari.

[15131] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 2 Praeterea, vita spiritualis sicut est per Baptismum, ita est per Eucharistiam: quia dicitur Joan. 6, 58: *qui manducat me, vivit propter me.* Sed pueris datur Baptismus ut habeant spiritualem vitam. Ergo et similiter debet dari eis Eucharistia.

[15132] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod iste cibus est grandium, ut patet per Augustinum. Sed pueri nondum sunt grandes in fide. Ergo non debet eis dari.

Quaestiuncula 1

[15133] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod si sacerdos sciat peccatum alicujus qui Eucharistiam petit, per confessionem vel alio quolibet modo, distinguendum est: quia aut peccatum est occultum, aut manifestum. Si est occultum, aut exigit in occulto, aut in manifesto. Si in occulto, debet ei denegare, et monere ne in publico petat. Si autem in manifesto petit, debet ei dare. Primo, quia pro peccato occulto poenam inferens publicam, revelator est confessionis, aut proditor criminis. Secundo, quia quilibet Christianus habet jus in perceptione Eucharistiae, nisi illud per peccatum mortale amittat. Unde cum in facie Ecclesiae non constet istum amisisse jus suum, non oportet ei in facie Ecclesiae denegari: alias daretur facultas malis sacerdotibus pro suo libito punire maxima poena quos vellent. Tertio propter incertitudinem status sumentis: quia *spiritus ubi vult, spirat*, Joan. 3, 8, unde subito potuit esse compunctus, et divinitus a peccato purgatus, et divina inspiratione ad sacramentum accedere. Quarto, quia esset scandalum, si denegaretur. Si vero peccatum est manifestum, debet ei denegari sive in occulto sive in manifesto petat.

[15134] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potius deberet eligere medicus medicinam esse mortiferam infirmo quam sibi, si alterutrum oporteret. Et similiter sacerdos potius deberet eligere quod peccator assumat ad perditionem suam, quam ipse deneget in perditionem propriam, scandalizando et peccatum occultum revelando. Et praeterea non est certum utrum sit ei mortifera, quia subito homo spiritu Dei mutatur. Et iterum in ipsa petitione peccavit mortaliter in mortale peccatum consentiens.

[15135] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non dimittitur tantum propter scandalum, sed propter alias causas quae faciunt ne esset contra veritatem vitae, si negaret. Dominus ergo non prohibuit simpliciter dare, sed voluntatem dandi, dicens: *nolite sanctum dare canibus.* Sacerdos autem in casu proposito non dat propria sponte, sed magis coactus. Nec est similis ratio de animalibus brutis, et de projectione in lutum: quia causae praedictae non sunt ibi.

[15136] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum Innocentium tertium, cum nemo debeat unum mortale committere ut proximus aliud non committat, eligendum est potius sacerdoti non prodere peccatorem, quam ut ille non peccet; sed peccator debet potius eligere ut abstinendo reddatur suspectus quam communicando manducet indignus.

[15137] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nullo modo debet dari hostia non consecrata pro consecrata: tum quia in sacramento veritatis non debet esse aliqua fictio: tum quia cum manducans adoret quod manducat, ut dicit Augustinus, daret sacerdos ei occasionem idolatrandi. Unde decretalis dicit in casu consimili, quod falsa sunt abjicienda remedia quae sunt veris periculis graviora.

[15138] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 1 ad s. c. Rationes quae sunt ad oppositum, procedunt solum quando peccator occultus publice petit.

Quaestiuncula 2

[15139] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod triplex est suspicio. Quaedam violenta, ad cujus contrarium non admittitur probatio; sicut si inveniatur solus cum sola nudus in lecto, loco secreto, et tempore apto ad commixtionem. Alia est probabilis, sicut si inveniatur solus cum sola colloquens in locis suspectis, et frequenter. Tertia est praesumptuosa, quae ex levi conjectura ortum habet. Haec autem ultima deponenda est; in secunda non debet denegari, quia poena non infligitur ubi culpa ignoratur; sed de prima est idem judicium quod de peccato. Unde si sit suspicio procedens ex fama publica, non debet ei dari neque in occulto neque in manifesto; si autem sit singularis ipsius sacerdotis, sic debet dari in publico, sed non in occulto.

[15140] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeatur in prima suspicione certitudo sensibilis, vel per demonstrationem, tamen habetur talis certitudo quae sufficit ad probationem juris. Non enim in omnibus est similiter certitudo requirenda, ut dicitur 1 Ethic.

[15141] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod decretum illud abrogatum est: quia facere tales probationes est tentare Deum. Vel dicendum, quod intentio illius decreti non est ut talis purgatio fiat, sed ut propter timorem talis purgationis a futuris abstineat.

Quaestiuncula 3

[15142] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de amentibus distinguendum est. Quidam enim dicuntur large amentes, quia debilem mentem habent, sicut dicitur invisibile quod male videtur; et tamen sunt aliquo modo docibiles eorum quae ad fidem et devotionem sacramenti pertinent: et talibus non oportet corpus Christi denegari. Quidam vero sunt omnino carentes judicio rationis; et isti vel fuerunt tales a nativitate, et tunc eis non debet dari, quia non possunt ad devotionem induci quae requiritur ad hoc sacramentum (quamvis quidam contrarium dicant): vel inciderunt in amentiam post fidem et devotionem sacramenti, et tunc debet eis dari, nisi timeatur periculum vel de vomitu vel de exspuitione, aut aliquo hujusmodi. Et hoc patet per hoc quod habetur in decretis, 26, qu. 6: *si is qui infirmitate poenitentiam petit et dum sacerdos invitatus ad eum venit, vertatur in phrenesim, accepto testimonio ab astantibus qui petitionem audierunt, et reconcilietur, et Eucharistia ejus ori infundatur.*

[15143] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in isto casu praecedens devotio computatur ei ad dignam manducationem.

[15144] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod daemoniacis non

est deneganda communio, nisi forte certum sit quod pro aliquo crimine a Diabolo torqueantur; et de talibus loquitur Dionysius. Vel dicendum, et melius, quod ipse vocat energumenos illos in quibus adhuc viget virtus Daemonis propter peccatum originale nondum extirpatum, eo quod nondum Baptismi gratiam consecuti sunt, quibus adhibetur exorcismus post catechismum ante Baptismum; unde ipse ponit eos secundo loco post catechumenos.

Quaestiuncula 4

[15145] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod pueris carentibus usu rationis, qui non possunt distinguere inter cibum spiritualem et corporalem, non debet Eucharistia dari; quamvis quidam Graeci contrarium teneant, irrationabiliter autem: quia ad Eucharistiae sumptionem exigitur actualis devotio, quam tales pueri habere non possunt. Pueris autem jam incipientibus habere discretionem, etiam ante perfectam aetatem, puta cum sint decem vel undecim annorum, aut circa hoc, potest dari, si in eis signa discretionis appareant et devotionis.

[15146] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pueri baptizati acquirunt jus percipiendi corpus Christi, non tamen statim, sed tempore competenti; sicut et jus percipiendae hereditatis habent, quamvis eam statim non possideant. Dionysius autem assignat ritum Baptismi quoad adultos, ut patet inspicienti verba ejus.

[15147] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per Baptismum datur primus actus vitae spiritualis, unde est de necessitate salutis; et ideo pueris Baptismus dandus est: sed per Eucharistiam datur complementum spiritualis vitae; et ideo illis qui perfectionis secundae, quae est per actualem devotionem, possunt esse capaces, debet dari, prout habetur de Consecr., distinct. 4, cap. in Ecclesia, ubi dicitur: *non cogitetis vitam habere posse qui sunt expertes corporis et sanguinis domini*; et loquitur de pueris. Intelligendum est autem quantum ad rem sacramenti, quae est unitas Ecclesiae, extra quam non est salus nec vita, et non quantum ad sacramentalem manducationem.

Expositio textus

[15148] Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 expos. *Crede, et manducasti.* Intelligendum est de manducatione spirituali, et fide formata. Ideo autem potius fidem commemorat, quia ipsa est quae maxime in sacramentis operatur. *Nos corpus Christi sumus.* Ergo spiritualiter manducamus nosipsos. Et dicendum, quod nos non sumus corpus ipsius nisi ratione unionis, quam manducando spiritualiter acquirimus. *Ecce factum est malum.* Contrarium dicit supra eodem capite: *indigne quis sumens corpus Christi, non efficit ut malum sit quod accipit.* Et dicendum, quod non sit malum in se, sed sit malum, idest nocivum, ei. *Ita spiritualiter sumamus.* Contra: quia in patria nullus

usus sacramenti erit; ergo nec spiritualis sumptio. Et dicendum, quod dicitur sumptio consecutio rei sacramenti, quam sacramentum statim non efficit, sed tantum significat, scilicet fruitio divinitatis, quam etiam significat sacramentalis manducatio.

Distinctio 10

Prooemium

[15149] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit quod in hoc sacramento tria inveniuntur, aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum, et aliquid quod est res tantum; et secundum hoc diversimode diversi manducant: in parte ista incipit prosequi de singulis dictorum trium in speciali; unde dividitur in partes tres: in prima determinat de ipso vero corpore Christi, quod est sacramentum, et res contenta in sacramento; in secunda de speciebus panis et vini, quae sunt in sacramentum tantum; 12 dist., ibi: *si autem quaeritur de accidentibus quae remanent (...) in quo subjecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subjecto quam esse in subjecto; in tertia determinat de effectu sacramenti, qui est res tantum*, in fine dist., ibi: *institutum est hoc sacramentum duabus de causis.* Prima in duas: in prima ostendit verum corpus Christi in altari contineri sub sacramento; in secunda determinat de transubstantiatione, per quam fit ut ibi sit verum corpus Christi, dist. 11: *si autem quaeritur, qualis sit illa conversio (...) definire non sufficit.* Prima in tres: in prima ponit errorem quorumdam negantium veritatem quam asserere intendit, et probationes eorum; in secunda solvit probationes ipsorum, ibi: *quae ex eadem ratione omnia accipienda sunt*; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi: *haec et his similia objiciunt* et cetera. Secunda pars dividitur in partes tres: in prima exponit auctoritates quas illi errantes pro se inducunt, et expositionem sanctorum praedictam confirmat; in secunda ostendit dubitationem esse de quadam auctoritate Augustini inducta pro se, ibi: *deinde addit quod magis movet*; in tertia exponit eam, ibi: *attende his diligenter.* Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum verum corpus Christi contineatur in hoc sacramento; 2 utrum totus Christus contineatur in sacramento sub speciebus quae manent; 3 qualiter sit ibi; 4 quomodo possit agnosci corpus Christi secundum quod est sub sacramento.

Articulus 1

[15150] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 tit. Utrum in sacramento altaris contineatur verum corpus Christi

[15151] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in sacramento altaris non contineatur verum corpus Christi. In his enim quae ad pietatem et reverentiam pertinent divinam, nihil debet esse quod in crudelitatem vel irreverentiam sonet. Sed manducare carnes hominis sonat in quamdam bestialem crudelitatem manducantis, et irreverentiam manducati. Ergo et in sacramento pietatis, quod ad manducationis usum ordinatur, non debet esse verum corpus Christi quod manducatur.

[15152] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacramenta ordinantur ad utilitatem nostram. Sed Joan. 6, 64, dicitur: *caro non prodest quidquam.* Ergo corpus Christi, sive ejus caro, non debet esse in hoc sacramento, sed solum ejus spiritualis virtus.

[15153] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit in Homil. de regulo: *corporalem praesentiam domini quaerebat, qui per spiritum nusquam deerat. Minus itaque in illum credidit, quem non putabat posse salutem dare, nisi praesens esset in corpore.* Sed non ponimus quod corpus Christi sit in altari, nisi ut nobis sit causa salutis. Ergo videtur quod ex infirmitate fidei procedat.

[15154] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, nihil potest esse nunc ubi prius non fuit, loco praeexistente, nisi ipsum mutetur. Sed corpus Christi ante consecrationem non erat in altari. Si ergo post consecrationem sit ibi secundum veritatem, oportet quod aliquo modo sit mutatum; quod non potest dici. Ergo non est verum ibi corpus Christi.

[15155] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, nullum corpus potest esse simul in diversis locis. Sed corpus Christi est in caelo vere, quo ascendit. Ergo impossibile est quod sit in altari. Probatio primae. Nihil continetur extra suos terminos, si termini cujuslibet corporis locati sunt simul cum termino corporis locantis. Ergo nullum corpus locatum in uno loco, potest esse extra terminos illius loci; et ita non potest esse in duobus locis simul.

[15156] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, eadem ratione potest poni corpus Christi esse in diversis locis et esse ubique, sicut ponentes Angelum esse in diversis locis, dicunt quod est ubicumque velit. Sed ponere quod corpus Christi ubique possit esse, est haereticum: quia hoc solius divinitatis est. Ergo non potest esse in diversis locis simul.

[15157] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, Angelus est simplicior quam corpus Christi. Sed Angelus non potest esse simul in pluribus locis. Ergo neque corpus Christi: et sic idem quod prius.

[15158] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, corpus Christi, inquantum corpus, non habet quod sit in pluribus locis, quia sic cuilibet corpori conveniret; neque inquantum gloriosum, quia multo fortius spiritui glorificato conveniret; neque inquantum divinitati unitum, quia unio non ponit ipsum extra limites corporis. Ergo nullo modo sibi competit.

[15159] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 11, 19: *qui manducat*

et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus domini. Sed si esset corpus Christi ibi secundum solam significationem, non oporteret dijudicare hunc cibum ab aliis: quia quilibet panis eadem ratione significat corpus Christi. Ergo oportet ponere quod sit ibi verum corpus Christi.

[15160] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, veritas in novo testamento debet respondere figuris veteris testamenti. Sed in veteri testamento ipse agnus, qui figurabat Christum, sumebatur in cibum, ut patet Exod. 12: ergo in nova lege ipsum verum corpus Christi quod per agnum significatur, debet manducari.

[15161] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Deuter. 32, 4 dicitur: *Dei perfecta sunt opera.* Sed non perfecte conjungeremur Deo per sacramenta quae nobis tradit, nisi sub aliquo eorum ipse vere contineretur. Ergo in hoc sacramento verum corpus Christi continetur: quia non est aliud assignare sacramentum in quo Christus realiter contineatur.

[15162] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 4 Ad hoc etiam sunt multae auctoritates in littera positae.

[15163] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sub sacramento altaris continetur verum corpus Christi, quod de virgine traxit: et contrarium dicere est haeresis, quia derogatur veritati Scripturae, qua dominus dicit: *hoc est corpus meum.* Ratio autem quare oportet quod in hoc sacramento ipse Christus contineatur, in principio hujus tractatus, dist. 8, dicta est: quia scilicet non ita perfecte nobis Christus conjungeretur, si sola sacramenta illa haberemus in quibus conjungitur nobis Christus per virtutem suam in sacramentis illis participatam; et ideo oportet esse aliquod sacramentum in quo Christus non participative, sed per suam essentiam contineatur, ut sit perfecta conjunctio capitis ad membra. Consequenter autem et aliae utilitates, sicut ostensio maximae caritatis in hoc quod seipsum dat nobis in cibum, sublevatio spei ex tam familiari conjunctione ad ipsum, et maximum meritum fidei in hoc quod creduntur multa in hoc sacramento quae non solum praeter rationem sunt, sed etiam contra sensum, ut videtur; et multae aliae utilitates, quae explicari sufficienter non possunt.

[15164] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in crudelitatem saperet, et maximam irreverentiam, si corpus Christi ad modum cibi corporalis manducaretur, ut scilicet ipsum verum corpus Christi dilaniaretur et dentibus attereretur. Hoc autem non contingit in sacramentali manducatione: quia ipsum per manducationem non laceratur, sed manducantes integros facit, speciebus, sub quibus latet, divisis, ut infra dicetur, dist. 12.

[15165] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nihil prodesset caro Christi corporaliter manducata, ut dictum est; multum autem prodest sacramentaliter manducata. Unde Augustinus dicit: *caro non prodest quidquam; sed quomodo illi intellexerunt: sic enim intellexerunt carnem quomodo in cadaver vertitur, aut in macello dilaniatur.*

[15166] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non dicimus verum corpus Christi esse in altari, eo quod aliter non posset salutem conferre, sicut regulus credebat;

sed quia iste est convenientissimus modus salvandi, sicut et convenientissimus modus reparationis humanae fuit per hoc quod verbum caro factum est, et habitavit in nobis: quamvis etiam alius modus reparationis fuit possibilis.

[15167] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non oportet semper illud quod est nunc ubi prius non fuit localiter, mutatum esse: quia potest aliquid esse conversum in ipsum, sicut cum aer in ignem convertitur. Sed tamen ignis mutatur mutatione generationis; et hoc accidit, quia ignis in illa conversione non est terminus generationis, sed compositum ex subjecto generationis, scilicet materia, et termino, scilicet forma; unde forma ipsa quae est terminus, per se non generatur, ut in 7 Metaph. probatur: generatur autem per accidens, quia non est per se subsistens, sed in alio, quo mutato mutari dicitur. Corpus autem Christi est in altari cum prius non fuerit, quia panis conversus est in ipsum, ita quod ipsum totum corpus est terminus per se conversionis, sicut ibi erat forma: non tamen est ens in alio sicut forma, sed per se subsistens; et ita non oportet quod sit localiter motum, neque generatum per se, neque per accidens.

[15168] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nullum corpus comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus quantitatis; et ideo ibi corpus est aliquod ut in loco, ubi commensurantur dimensiones ejus dimensionibus loci; et secundum hoc corpus Christi non est nisi in uno loco tantum, scilicet in caelo. Sed quia conversa est in corpus Christi substantia panis, qui prius erat in hoc loco determinate mediantibus dimensionibus suis, quae manent transubstantiatione facta; ideo manet locus, non quidem immediate habens ordinem ad corpus Christi secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones panis remanentes, sub quibus succedit corpus Christi substantiae panis; et ideo non est hic ut in loco, per se loquendo, sed ut in sacramento, non solum significante, sed continente ipsum ex vi conversionis factae. Et sic patet quod corpus Christi non est extra terminos loci sui secundum quod ei competit esse alicubi intus vel extra ex dimensionibus propriis, quod est per se alicubi esse intus vel extra; sed est extra terminos loci quasi per accidens, secundum quod competit ei esse alicubi ratione illarum dimensionum quae remanent ex illo corpore quod conversum est in corpus Christi.

[15169] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut ex dictis patet, corpus Christi non dicitur esse alicubi nisi ratione dimensionum propriarum, et illius corporis quod in ipsum conversum est. Non est autem possibile quod dimensiones ejus propriae sint ubique, neque quod corpus in ipsum convertendum ubique sit; et ideo quamvis corpus Christi sit in pluribus locis aliquo modo, non tamen potest esse ubique.

[15170] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio illa bene sequeretur, si ratione propriorum terminorum esset in pluribus locis, quod multo fortius Angelo conveniret; sed convenit ei inquantum aliquod corpus convertitur in corpus Christi, non autem in Angelum.

[15171] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hoc non competit corpori Christi neque inquantum est corpus, neque inquantum est glorificatum, neque inquantum divinitati unitum, sed inquantum est terminus conversionis; unde similiter accideret de corpore

lapidis, si Deus simili modo panis substantiam in lapidem converteret, quod non est dubium eum posse.

Articulus 2

[15172] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus contineatur sub sacramento quantum ad animam

Quaestiuncula 1

[15173] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non contineatur sub sacramento quantum ad animam. Quia Christo non competit esse in altari, ut dictum est, nisi secundum quod panis in ipsum convertitur. Sed constat quod panis non convertitur in animam Christi. Ergo anima Christi non est ibi.

[15174] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Christus est in sacramento altaris, ut cibus fidelium. Sed non est cibus secundum animam, sed secundum corpus: quia dicit Joan. 6, 56: *caro mea vere est cibus.* Ergo non est ibi secundum animam.

[15175] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, forma sacramenti debet respondere sacramento. Sed in forma non fit mentio de anima, sed solum de corpore: quia dicitur: *hoc est corpus meum.* Ergo non est ibi secundum animam.

[15176] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, quaecumque non separantur secundum esse, ubicumque est unum, et aliud. Sed unum est esse animae Christi et corporis, sicut materiae et formae. Ergo cum corpus Christi sit in altari, erit ibi anima.

[15177] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, corpus Christi non est in sacramento inanimatum. Sed corpus sine anima est inanimatum. Ergo Christus non est ibi secundum corpus tantum, sed etiam secundum animam.

Quaestiuncula 2

[15178] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sub specie panis Christus non contineatur inquantum ad carnem animatam. Quia, ut dictum est, corpus Christi est

ibi secundum quod cibus. Sed esse cibum non convenit nisi carni; unde Joan. 6, 56: *caro mea vere est cibus*. Ergo non est ibi aliqua pars corporis, nisi caro.

[15179] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quod jam est, non oportet fieri. Si ergo in pane consecrato sunt omnes partes corporis Christi, erit ibi sanguis; ergo non oporteret quod per consecrationem vini iterum ibi fieret.

[15180] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Deus in revelationibus veritatem ostendit: alias revelatio esset causa erroris, quod est inconveniens. Sed species panis ostensa est aliquando ut caro tantum, sicut legitur in vita beati Gregorii. Ergo non est sub specie panis aliquid de corpore Christi nisi caro, et non sanguis vel os, vel aliud hujusmodi.

[15181] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, sicut corpus Christi significatur in sacramento, ita continetur ibi. Sed significatur secundum quod est; alias significatio esset falsa. Ergo est ibi secundum quod est. Sed caro non est sine sanguine et aliis partibus corporis. Ergo est ibi non solum caro, sed etiam aliae partes corporis.

[15182] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in specie panis significatur totum id quod est res tantum sine sacramento, scilicet unitas corporis mystici, et similiter in vino, ut ex dictis, 8 dist., patet. Sed sicut significatur id quod est res tantum, ita significatur et continetur id quod est res et sacramentum. Ergo et totus Christus, qui est res et sacramentum, continetur sub utraque specie.

Quaestiuncula 3

[15183] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit ibi corpus Christi secundum propriam qualitatem. Nihil enim quod manet convertitur in alterum. Sed quantitas panis manet. Ergo non convertitur in quantitatem corporis Christi. Sed corpus Christi non est in altari, ut dictum est, nisi ut est terminus conversionis. Ergo non est ibi secundum propriam quantitatem.

[15184] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in 3 Phys., corpus naturale non potest esse simul cum dimensionibus separatis: quia tunc duae dimensiones essent simul. Sed dimensiones panis manent. Ergo sub eisdem dimensionibus non potest esse corpus Christi cum dimensionibus propriae quantitatis.

[15185] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, accidens plus dependet a substantia quam substantia ab accidente. Sed ex parte ejus quod est sacramentum tantum, invenitur accidens sine substantia. Ergo multo magis potest poni ex parte ejus quod est res et sacramentum, quod sit substantia sine accidente; et ita corpus Christi sine quantitate.

[15186] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, sicut dictum est supra, ubicumque est corpus aliquod secundum proprias dimensiones, est ibi ut in loco. Sed corpus Christi non est

sub sacramento ut in loco, quia jam esset extra terminos loci proprii. Ergo impossibile est quod sit ibi secundum dimensiones proprias.

[15187] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, subjectum nunquam separatur a propria passione. Sed substantiae corporalis propria passio est quantitas dimensiva. Ergo cum substantia corporis Christi sit sub sacramento, etiam quantitas ejus dimensiva erit.

[15188] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, de ratione corporis vivi est organizatio, ut patet in 2 de anima. Sed organizatio requirit diversum situm partium; situs autem praesupponit quantitatem. Ergo oportet, cum corpus Christi sit vivum sub sacramento, quod sit ibi sub propria quantitate.

Quaestiuncula 4

[15189] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit ibi secundum totam quantitatem suam. Constat enim quod quantitas corporis Christi non invenitur extra corpus Christi, ut corpus Christi sit sine propria quantitate. Sed constat quod corpus Christi non est ultra dimensiones panis, neque aliqua pars dimensionis est in qua non sit corpus Christi. Ergo si est ibi quantitas tota corporis Christi, neque excedit dimensiones panis, neque exceditur. Sed communis animi conceptio est quod duae quantitates, quarum una alteri superposita neque excedit neque exceditur, sunt aequales, ut patet in principio Euclidis. Ergo quantitas corporis Christi tota aequatur quantitati panis: quod est falsum; quia contingit esse majorem et minorem.

[15190] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, nullum corpus secundum totam suam quantitatem potest contineri indifferenter magna et parva quantitate extrinseca. Sed corpus Christi continetur indifferenter sub parva parte vel magna panis consecrati. Ergo non est ibi secundum totam suam quantitatem.

[15191] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, quandocumque sub aliqua quantitate extrinseca continetur corpus aliquod habens partes distinctas secundum suam intrinsecam quantitatem totam; contingit assignare sub qua parte illius quantitatis singulae partes contineantur. Sed corpus Christi, cum sit organicum, habet partes distinctas. Si ergo secundum totam suam quantitatem continetur sub dimensionibus, erit assignare ubi sit caput ejus et manus et pes; quod est impossibile: quia parvitas quantitatis non sufficit ad talem distantiam; et praecipue cum partes habeant distantias determinatas.

[15192] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, formalitas corporis attenditur secundum totalitatem quantitatis ejus; quia secundum quantitatem dividitur et partes habet. Sed secundum Augustinum, Christus totus manducatur in sacramento. Ergo est ibi secundum totam suam quantitatem.

[15193] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, impossibile est aliquid esse alicubi

secundum partem quantitatis et non secundum totam, nisi divisa quantitate ipsius. Sed quantitas corporis Christi non dividitur actu, quia corpus illud dividi est impossibile. Ergo cum in sacramento contineatur aliquid quantitatis corporis ejus, impossibile est dicere quod non contineatur in toto.

Quaestiuncula 1

[15194] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in sacramento altaris continetur aliquid dupliciter: uno modo ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti continetur ibi illud ad quod conversio terminatur. Ad quid autem terminatur conversio, sciri potest ex tribus. Primo ex eo quod convertebatur: non enim convertitur materia sacramenti nisi in id ad quod habet similitudinem secundum proprietatem naturae suae, sicut vinum in sanguinem. Secundo ex significatione formae, cujus virtute fit conversio; unde in illud conversio terminatur quod est significatum per formam. Tertio ex usu sacramenti: quia quod pertinet ad cibum, continetur sub specie panis ex vi sacramenti; quod pertinet ad potum, sub specie vini. Ex naturali autem concomitantia, et quasi per accidens, continetur sub sacramento illud quod per se non est terminus conversionis, sed sine quo terminus conversionis esse non potest. Secundum hoc ergo patet quod cum anima Christi non habeat similitudinem cum substantia panis, nec in forma sacramenti de anima fiat mentio, nec anima conveniat ad usum sacramenti, qui est manducare et bibere; ad animam non terminatur conversio panis nec vini, sed ad corpus et sanguinem Christi, quae ab anima separata non sunt; et ideo anima non continetur ibi ex vi sacramenti, sed tamen continetur ibi ex naturali concomitantia ad corpus quod vivificat. Unde si fuisset facta conversio panis in corpus Christi quando erat mortuum, anima non fuisset sub sacramento. Et quod dictum est de anima, debet intelligi de divinitate; nisi quod divinitas ejus, etiam praeter sacramentum, est ubique.

[15195] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Quaestiuncula 2

[15196] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod duplex est usus sacramenti; scilicet manducare et bibere. Manducare autem est usus cibi sicci; sed bibere est usus cibi humidi, qui potus dicitur; et ideo sub specie panis, qui ad usum manducationis ordinatur, continetur ex vi sacramenti non solum caro Christi, sed os, et omnes hujusmodi partes; non autem sanguis, quia continetur ex vi sacramenti sub specie vini, qui ad usum potus ordinatur; quamvis ex naturali concomitantia et sanguis sit sub specie panis, et caro sub specie vini.

[15197] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ponitur ibi pars pro toto, scilicet caro pro toto corpore: et hanc partem specialiter posuit, ut per simil-

itudinem manducationis corporalis, cui praecipue caro apta est, manuduceret ad sacramentalem, quamvis etiam ossa et aliae hujusmodi partes manducationi aliquo modo competant, cum secundum Avicennam quaedam animalia ipsis nutriantur.

[15198] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod jam est, non fit eo modo quo est, sed alio modo potest fieri; quia quod est potentia, fit actu; et ideo sanguis Christi, qui est sub sacramento hostia consecrata non ex vi sacramenti, fit ibi per consecrationem vini ex vi sacramenti existens; sicut etiam quod est in uno loco per accidens, fit ibi per se quandoque.

[15199] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod visus corporalis, ut dicetur, non potest videre corpus Christi secundum quod est sub sacramento. Quid autem illud sit quod quandoque in hoc sacramento in specie carnis aut sanguinis apparet, infra dicetur, art. 4, quaestiunc. 2.

Quaestiuncula 3

[15200] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod substantia panis, quae convertitur in corpus Christi, non habet aliquam proportionem similitudinis ad quantitatem vel alia accidentia Christi, sed tantummodo ad substantiam ejus corporis: et ideo, cum nihil convertatur in corpus Christi de pane nisi substantia panis, quia accidentia manent, constat quod conversio illa terminatur directe ad substantiam, non autem ad accidentia, quia accidentia panis remanent; et ideo quantitas et alia accidentia propria corporis non sunt ibi ex vi sacramenti; sunt tamen ibi secundum rei veritatem ex naturali concomitantia accidentis ad subjectum, ut de anima dictum est.

[15201] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod non sit ibi ex vi sacramenti; et hoc concedo.

[15202] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia dimensiones corporis Christi non sunt ibi ex vi sacramenti, sed solum ex eo quod concomitantur inseparabiliter substantiam, constat quod contrario ordine sunt ibi dimensiones propriae corporis Christi, et dimensiones locati corporis in loco. Corporis enim locati substantia non habet ordinem ad locum nisi mediantibus dimensionibus; et ideo, quia dimensiones corporis locati non possunt esse simul cum aliis dimensionibus, sequitur ex consequenti quod substantia corporis locati non possit esse simul cum aliis dimensionibus, neque separatis, neque in alio corpore existentibus. Sed hic e contrario substantia corporis Christi per se immediate ordinatur ad hoc quod sit sub sacramento; et dimensiones ejus propriae ex consequenti et per accidens. Substantia autem ex hoc quod est substantia non prohibetur esse simul cum dimensionibus quibuscumque, sive conjunctis sibi, sive separatis, aut existentibus in alio subjecto; sicut substantia Angeli potest esse simul ubi est aliud corpus; et ideo etiam corpus Christi sub propria quantitate potest esse sub dimensionibus panis.

[15203] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest fieri sine mutatione panis, quod ejus accidentia sine substantia remaneant: et similiter non posset fieri quod substantia corporis Christi esset sine accidentibus sine sua mutatione. Posset autem Deus hoc facere ut sine accidentibus propriis esset, ad minus aliquibus, absque transubstantiatione intrinseca; et quia non est inconveniens panem mutari, esset autem inconveniens Christum mutari; ideo non est simile quod inducit ratio.

[15204] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis corpus Christi cum quantitate propria sit sub sacramento, non est tamen ibi mediante sua quantitate; et ideo non est ibi ut in loco.

Quaestiuncula 4

[15205] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod qua ratione ponitur ibi pars quantitatis, eadem ratione ibi poni debet etiam tota quantitas: quia sicut corpus Christi non separatur a propria quantitate, ita una pars quantitatis non separatur ab alia: utrumque enim sine mutatione intrinseca corporis Christi non posset evenire.

[15206] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in superpositione directe quantitas applicatur quantitati. Et quia quantitas Christi non directe applicatur quantitati panis, quia non mediante ipsa corpus Christi sub dimensione panis est; ideo non est ibi aliqua superpositio quantitatis ad quantitatem, nec aliqua commensuratio quantitatum; et ideo non sequitur quod sint aequales.

[15207] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut illa quae non habent quantitatem, possunt esse indifferenter sub parva et magna quantitate, sicut patet de anima, quae est indifferenter in magno et parvo corpore; ita illud quod non ratione suae quantitatis continetur sub aliqua quantitate, potest esse indifferenter in magna et parva quantitate: et sic est in proposito.

[15208] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod situs, sicut objectio tangit, quantitatem praesupponit; et quia quantitas Christi nullam similitudinem habet ad dimensiones panis, ideo etiam nec situs partium corporis Christi; et ideo quamvis corpus Christi, prout est sub sacramento, habeat partes distinctas, et situatas situ naturali, non est tamen assignare in partibus dimensionum panis, ubi singulae partes corporis Christi jaceant. Nec tamen sequitur quod dicamus corpus Christi confusum, quia ordinem habent partes in se; sed secundum ordinem illum non comparantur ad dimensiones exteriores.

Articulus 3

[15209] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 tit. Utrum corpus Christi contineatur sub sacramento circumscriptive

Quaestiuncula 1

[15210] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Christi contineatur sub sacramento circumscriptive. Omne enim corpus quod est in loco, circumscribitur. Sed corpus Christi est sub sacramento sicut in loco: quod patet, quia non est alium modum assignare de modis essendi in quos assignat philosophus in 4 Phys. Ergo corpus Christi est in loco circumscriptive.

[15211] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in sex principiis dicitur, quod proprium est positionis primo loco substantiae inhaerere. Sed corporis Christi substantia non denudatur aliis proprietatibus, prout est sub sacramento. Ergo neque positione: ergo secundum quod est sub sacramento, est in loco: quia positio ordinem partium in loco dicit.

[15212] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omne corpus quod continetur superficie alterius corporis, ita quod non excedit neque exceditur, circumscribitur illa superficie sicut loco. Sed corpus Christi totum, ut dictum est, continetur sub ultima superficie dimensionum panis quae manent, et nec excedit nec exceditur. Ergo est sicut in loco circumscriptive.

[15213] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, omne quod replet locum, circumscribitur loco. Sed corpus Christi replet locum dimensivum, alias esset vacuum. Ergo corpus Christi circumscribitur speciebus illis.

[15214] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omne corpus quod circumscribitur loco, commensuratur loco circumscribenti: quia locus et locatum sunt aequalia, ut dicitur in 4 Phys. Sed corpus Christi non commensuratur quantitati dimensionum, ut dictum est, art. praec. Ergo non est ibi sicut in loco circumscriptive.

[15215] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omne corpus quod circumscribitur loco aliquo, partes ejus habent situm determinatum in loco illo. Sed hoc, ut dictum est, non convenit corpori Christi ratione dimensionum illarum. Ergo non continetur eis circumscriptive.

Quaestiuncula 2

[15216] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod contineatur sub eis saltem definitive. Quia plus distat a natura loci Angelus quam corpus Christi. Sed Angelus non

potest esse in loco quin loco definiatur, ut communiter dicitur. Ergo multo fortius corpus Christi est definitive sub speciebus illis.

[15217] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omne corporale individuum est determinatum ad hic et nunc. Sed corpus Christi est hujusmodi. Ergo determinatur ad hic et nunc. Ergo est definitive sub speciebus.

[15218] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, omne finitum existens alicubi, definitive est ibi. Sed corpus Christi est hujusmodi. Ergo et cetera.

[15219] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omne quod est definitive alicubi, ita est ibi quod non alibi. Sed corpus Christi non ita est sub speciebus quod non alibi. Ergo non est definitive sub eis.

[15220] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, omne quod potest sine sui mutatione alibi esse quam hic, non est hic definitive: propter hoc enim ponimus Angelos moveri, quia loco definiuntur. Sed corpus Christi potest alibi esse quam sub speciebus illis sine omni mutatione vel sua vel specierum; puta, si alibi corpus Christi consecratur. Ergo non erat hic definitive.

Quaestiuncula 3

[15221] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod corpus Christi non possit esse totum sub qualibet parte specierum. Dimensiones enim panis remanentes possunt in infinitum dividi. Si ergo in qualibet parte dimensionum illarum esset corpus Christi totum, esset infinities sub eisdem dimensionibus; quod est impossibile.

[15222] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt simul, sibi invicem sunt simul. Sed si in qualibet parte dimensionum est totum corpus Christi, ubicumque est pars corporis Christi, esset totum corpus Christi. Ergo ubi esset una pars, esset alia. Sed hoc repugnat distinctioni partium, quae requiritur in corpore organico. Ergo non est possibile quod totum corpus Christi sub qualibet parte specierum sit.

[15223] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod proprium est spiritus quod possit simul in diversis partibus totus esse. Sed corpus Christi non ponitur neque per unionem neque per gloriam extra limites corporis, ut possit percipere proprietatem spiritus. Ergo corpus Christi non est totum in qualibet parte specierum.

[15224] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Hilarius dicit de Cons., dist. 2, cap. ubi: *ubi pars est corporis, et totum*; et loquitur de corpore domini in sacramento. Sed in qualibet parte dimensionum est aliqua pars corporis domini. Ergo in qualibet parte dimensionum est totum.

[15225] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, panis consecratus est quoddam totum homogeneum, idest unius rationis in toto et in partibus. Sed sub toto est totum corpus. Ergo sub qualibet parte corporis est totum.

Quaestiuncula 4

[15226] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod corpus Christi movetur ad motum hostiae. Omne enim quod desinit esse ubi prius erat, et incipit esse ubi prius non erat, movetur vel per se vel per accidens. Sed corpus Christi translata hostia desinit esse ubi prius erat, scilicet in altari; et incipit esse ubi prius non erat, scilicet in pixide, vel in ore. Ergo corpus Christi movetur ad motum hostiae, vel per se vel per accidens.

[15227] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in 2 Topicor., moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Sed corpus Christi vere continetur sub speciebus illis. Ergo speciebus translatis, et ipsum transfertur.

[15228] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, anima vel Angelus magis recedit a natura loci quam corpus Christi. Sed anima vel Angelus movetur per accidens, moto corpore unito vel assumpto. Ergo multo fortius corpus Christi.

[15229] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, nullum quietum manens in eodem loco movetur per se vel per accidens. Sed corpus Christi est hujusmodi. Ergo et cetera.

[15230] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, quod movetur per accidens ad motum alterius, definitive est in illo; unde Deus non movetur ad motum alicujus, nec anima ad motum manus. Sed corpus Christi non est definitive sub speciebus illis. Ergo non movetur ad motum illarum.

Quaestiuncula 1

[15231] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod locus dicitur circumscribere locatum ex eo quod in circuitu describit figuram locati: quia loci proprii et locati oportet esse unam figuram; figura autem est qualitas circa quantitatem. Et quia corpus Christi non habet ordinem ad species sub quibus continetur mediante quantitate, sed e converso, ut dictum est; ideo neque figura corporis Christi respondet figurae specierum, sicut patet ad sensum. Et ideo patet quod non est sub speciebus circumscriptive, et per consequens nec est in eis sicut in loco: quia nihil per se, proprie loquendo, est in loco ut in loco, nisi quod loco circumscribitur.

[15232] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod comparatio

corporis Christi ad species sub quibus est, non est similis alicui comparationi naturali; et ideo non potest reduci, proprie loquendo, ad aliquem modorum a philosopho assignatorum; tamen habet aliquam similitudinem cum illo modo quo aliquid dicitur esse in loco secundum quod esse in loco est esse in aliquo separato extra substantiam suam, quod non est ejus causa: et secundum hoc etiam Innocentius dicit corpus Christi esse in pluribus locis, quod continetur sub pluribus speciebus.

[15233] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus Christi non denudetur positione, neque aliqua suarum proprietatum, ex hoc quod est sub sacramento, non tamen sequitur quod secundum quod habet figuram et quantitatem et positionem, comparetur ad species sacramenti; sicut homo non comparatur ad locum ex hoc quod habet animam, vel mediante anima; quamvis hoc quod in loco est, anima non privetur.

[15234] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad circumscriptionem plus exigitur, scilicet quod locatum configuretur loco, aut e converso: et hoc non est in proposito, ratione jam dicta.

[15235] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod corpus naturale non habet quod repleat locum ex parte materiae, neque ex parte dimensionum; unde secundum philosophum in 4 Phys., et in 3 Metaph., dimensiones separatae si ponantur esse (vel corpus mathematicum, quod idem est), replent locum, et non possunt esse simul cum alio corpore. Nec obstat quod ipse in 4 Phys., cap. 6, de vacuo videtur uti dimensionibus separatis quasi vacuo: quia procedit ex suppositione illorum qui ponebant dimensiones separatas existentes inter terminos corporis continentis, esse locum. Unde sequitur quod quando illae dimensiones fuerunt sine corpore sensibili, dicatur vacuum; sic enim vacuum ponebant. Et ideo dicendum est in proposito, quod cum corpus Christi non comparetur ad locum istum in quo est sub sacramento, mediantibus propriis dimensionibus, non replet locum; neque tamen locus ille est vacuus, quia repletur dimensionibus separatis sacramenti corporis Christi.

Quaestiuncula 2

[15236] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit in loco definitive, duo requiruntur. Primum est ut competat ibi esse ei, quia quod non est in aliquo loco, non potest loco illo definiri. Secundum est quod sit ibi sicut in loco commensurato aliquo modo suae quantitati vel virtuti. Corpus enim bicubitale non definitur loco unius cubiti, quamvis aliquo modo sit ibi; neque anima est definitive in manu, quia est in aliis partibus, eo quod non est in manu secundum totam virtutem suam. Et ideo omne quod habet quantitatem finitam, vel virtutem, oportet quod sit definitive in loco in quo est; et ideo Angeli definitive sunt in loco, non tamen Deus. Corpus autem Christi quamvis secundum veritatem sit sub speciebus, non tamen competit ei ratione sui: quia neque ratione suae quantitatis, ut dictum est, neque ratione suae virtutis, sed ratione illius quod in ipsum conversum est ibi praeexistens,

cujus dimensiones adhuc manent, quibus ad locum illum determinabatur; et ideo non definitur loco illo, sed simili modo potest esse alibi, ubicumque fuerint panis dimensiones conversi in ipsum.

[15237] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Angelus est in loco quo definitur, non quia aliquid convertatur in ipsum, sed ratione suae operationis, virtutis, et essentiae; et ideo non potest esse nisi in uno loco, quia substantia rei non est nisi semel.

[15238] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corpus Christi, sicut et alia corpora, determinatur ad unum locum qui competit ei ratione suae quantitatis, quia ibi est ut in loco; sed non hoc modo sub speciebus est; et ideo ratio non sequitur.

[15239] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod finitum et infinitum sunt passiones quantitatis, secundum philosophum in 1 Phys.; unde cum corpus Christi non habeat ex ratione suae quantitatis quod sit ubi consecratur, sed magis ex conversione alterius in ipsum corpus Christi; sic esse in pluribus, et non definitive in uno, non pertinet ad ejus finitatem vel infinitatem, sed magis ad numerum eorum quae convertuntur in ipsum.

Quaestiuncula 3

[15240] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod hostia remanente integra, Christus totus est sub tota hostia, non tamen sub qualibet hostiae parte; sed hostia divisa, Christus totus remanet sub qualibet parte. Et ponunt exemplum de speculo; quia Augustinus dicit, quod sicut fracto speculo multiplicantur species vel imagines; sic post fractionem quot sunt partes, toties est ibi Christus: constat autem quod ante fractionem speculi non erat ibi nisi una imago. Istud autem non potest stare; quia hostia integra manente, aliquo modo est corpus Christi sub partibus hostiae. Si ergo non sit ibi secundum totum, erit secundum partem: sed omne quod est totum in toto, et pars ejus in parte, est ibi situaliter; et ita corpus Christi esset situaliter sub sacramento, et circumscriptive; quod est impossibile. Exemplum autem non est conveniens: quia imago speculi non est ibi ut forma absolute quiescens in subjecto, sed aggeneratur ex reverberatione; et ideo quamdiu est una superficies speculi, fit una reverberatio, et per consequens una imago resultat; fracto autem speculo sunt multae superficies, et per consequens multae reflexiones, et imagines multae resultantes. Si autem esset forma absolute quiescens in subjecto; aut esset consequens quantitatem, sicut albedo quae fundatur in superficie; aut praecedens quantitatem, sicut forma substantialis. Si primo modo, de necessitate esset tota in toto et pars in parte ante fractionem speculi et post; si autem esset praecedens quantitatem, esset ante et post, et tota in toto, et tota in partibus, sicut tota forma substantialis ligni est in qualibet parte ejus, quia totalitas formae substantialis non recipit quantitatis totalitatem, sicut est de totalitate formarum accidentalium, quae fundantur in quantitate, et praesupponunt ipsam. Corpus autem Christi continetur absolute sub speciebus; et hoc non convenit sibi mediante quantitate, ut dictum est, sed ratione substantiae,

inquantum substantia panis est conversa; et ideo etiam ante fractionem est totum in toto, et totum in partibus: quia ubicumque erat tota natura panis, est tota natura corporis Christi, et per consequens etiam totum corpus, et tota quantitas ejus. Et haec est alia opinio quae magis vera videtur.

[15241] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod unitas rei consequitur esse ipsius: partes autem alicujus homogenei continui ante divisionem non habent esse actu, sed potentia tantum; et ideo nulla illarum habet unitatem propriam in actu; unde actu non est accipere ipsarum numerum, sed potentia tantum. Et propter hoc forma quae est tota in toto tali, et tota in partibus ejus, non dicitur ante divisionem continui esse ibi pluries actu, sed solum potentia: sed post divisionem multiplicatur secundum actum, sicut patet de anima in animalibus anulosis. Et similiter corpus Christi ante divisionem hostiae, quamvis sit totum sub qualibet parte hostiae, non est tamen pluries actu sub partibus illis, sed tantum potentia. Nec est inconveniens quod sit ibi infinities in potentia.

[15242] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod confusio opponitur ordini partium qui pertinet ad rationem situs: et quia corpus Christi non est situaliter sub sacramento, ideo non sequitur ibi aliqua confusio partium ex hoc quod in quolibet signato hostiae est totum corpus Christi, et quaelibet pars ejus. Quamvis enim non sit accipere ordinem partium corporis Christi secundum comparationem ad partes hostiae, tamen est accipere ordinem ipsarum partium ad invicem in corpore Christi secundum propriam quantitatem.

[15243] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spiritui competit esse totum in toto, et in qualibet parte: quia non habet quantitatem, nec a quantitate substantia ejus dependet. Corpus autem Christi quamvis in se consideratum non absolvatur a propria quantitate, tamen non comparatur ad hostiam sub qua est, secundum propriam quantitatem; et ideo non est spiritus, sed participat quantum ad aliquid proprietatem spiritus secundum comparationem ad species sub quibus continetur.

Quaestiuncula 4

[15244] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod moveri in loco includit esse in loco; unde ad hoc quod aliquid per se moveatur in loco, oportet quod per se sit in loco, et quod per se moveatur, non ad motum alterius. Sed per accidens aliquid movetur in loco dupliciter: uno modo quia per accidens est in loco, sicut formae moventur per accidens; alio modo quia per se est in loco, sed per accidens movetur in loco, sicut patet in his quae vehuntur; quia locus quem mutant, est per se eorum proprius locus, vel communis. Corpus autem Christi in loco quem species transmutant, non est per se neque sicut in loco proprio, neque sicut in loco communi, sicut ex dictis patere potest; et ideo per se in illo moveri non potest, neque per accidens, sicut corpora per accidens moventur; sed hoc modo quo aliquid et per accidens est in

loco, et per accidens movetur. Nec differt, ut quidam dicunt differre, utrum species moveantur in eodem loco, aut transferantur de loco ad locum: quia quod in eodem loco secundum substantiam manens movetur, mutat locum non solum secundum partes, sed secundum totum, ut in 6 Physic. probatur.

[15245] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 4 ad arg. Et secundum hoc patet solutio ad utramque partem, praeter ultimum.

[15246] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 4 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non definiatur hoc loco, tamen perfecte est ibi et quantum ad substantiam et quantum ad virtutem, tamen per accidens: non autem in manu perfecte est anima; unde non est simile.

Articulus 4

[15247] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 tit. Utrum oculus glorificatus possit videre ipsum verum corpus Christi sub speciebus existens

Quaestiuncula 1

[15248] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod oculus glorificatus possit videre ipsum verum corpus Christi sub speciebus existens. Ipse enim Christus sub speciebus existens, videt seipsum ibi corporali oculo. Sed corpora glorificata conformantur corpori ejus, ut dicitur Philipp. 3. Ergo et alius oculus glorificatus, puta virginis, potest hoc idem.

[15249] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ideo, ut infra dicetur, corpus Christi sub alia specie proponitur, ut fides habeat meritum. Sed illi qui sunt in gloria, non habent fidem. Ergo ipsi ad ipsam substantiam corporis ejus videndam pertingunt corporali oculo, etiam secundum quod est sub sacramento.

[15250] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, propter velamen specierum quibus verum corpus Christi velatur, decipitur sensus viatoris. Sed status gloriae non patitur deceptionem neque velamen. Ergo ipsam substantiam corporis Christi sub sacramento vident.

[15251] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, major magnitudo in aequali distantia visa, sub majori angulo videtur, ut perspectivi probant. Sed major est quantitas corporis Christi quam hostiae hujus, et distantia ad oculum est eadem. Ergo oculus videns corpus Christi

et hostiam, videt corpus Christi sub majori angulo. Sed corpus Christi videtur sub specie hostiae. Ergo minor angulus continet majorem, quod est impossibile.

[15252] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, corpus non est natum movere visum nisi moto medio. Sed medium non movetur a colore corporis Christi, quia nos etiam videremus. Ergo impossibile est quod ab aliquo oculo videatur; nullus enim oculus videt, nisi motus a colore.

Quaestiuncula 2

[15253] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod quando apparet in specie carnis vel pueri in altari, videatur in specie propria. Corpus enim Christi non est nisi sub specie propria, vel sub specie panis. Sed tunc desinunt ibi esse species panis. Ergo si non est species propria illa in qua videtur, nullo modo erit ibi.

[15254] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illa ostensio est ad aedificationem fidei. Sed non confirmaretur fides, si Christus in specie alterius carnis appareret. Ergo in specie propria ibi apparet.

[15255] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nihil potest apparere in aliquo quod non est in eo. Sed in sacramento altaris non est nisi species panis quae est tantum sacramentum; et corpus Christi, quod est res contenta; illud autem quod ibi apparet, non est species panis. Ergo est species corporis Christi.

[15256] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, cum in hoc sacramento non sit aliqua deceptio, ergo debet secundum veritatem ibi esse illud quod sensus percipit. Sed sensus percipit ibi quasdam parvas dimensiones quarum judicium ad ipsum pertinet. Ergo sunt ibi illae dimensiones. Sed illae non sunt dimensiones corporis Christi, cum sint multo minores. Ergo sunt ibi aliae dimensiones quam dimensiones corporis Christi, et super illas fundantur species quae ibi apparent. Cum ergo species corporis Christi non fundentur nisi super dimensiones proprias, non videtur ibi corpus Christi in propria specie.

[15257] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, superficies illius speciei quae ibi apparet, tangit aerem circumstantem. Ergo illud cujus est illa superficies, est ibi sicut in loco. Sed corpus Christi non est ibi sicut in loco, ut dictum est. Ergo illa species quae ibi apparet, non est species corporis Christi.

Quaestiuncula 3

[15258] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in hoc casu debeat

sumi. Quia in sumente exigitur devotio. Sed talis ostensio fit ad augmentandam devotionem. Ergo tunc magis debet sumi.

[15259] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ille qui consecrat, secundum canones debet sumere: quod non posset nisi illud quod sub specie carnis apparet, sumeret. Ergo debet sumere.

[15260] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nihil horrendum est committendum in hoc sacramento. Sed horrendum est comedere carnem crudam. Ergo illud quod in substantia carnis crudae apparet, non est sumendum.

Quaestiuncula 4

[15261] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec Angelus possit videre corpus Christi sub sacramento. Quia quidam sancti sunt majores quibusdam Angelis, ut habetur per Glossam 1 Corinth., 6, super illud: *Angelos judicabimus.* Sed oculus glorificatus hominis sancti non potest ipsum videre. Ergo nec Angelus.

[15262] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, quod est visibile, si ab aliquo non videatur, hoc est propter defectum videntis. Sed oculus glorificatus, qui non videt corpus Christi sub sacramento, ab omni defectu est immunis. Ergo corpus Christi non est de se visibile sub sacramento existens. Sed quod de se non est visibile, a nullo potest videri. Ergo nec Angelus corpus Christi videre potest sub sacramento.

[15263] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, Gregorius: *quia est quod non videant qui videntem omnia vident?* Sed Angeli vident Deum videntem omnia, ut patet Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem patris.* Ergo vident corpus Christi sub sacramento.

Quaestiuncula 5

[15264] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod comprehendi possit intellectu viatoris. Quod enim est supra intellectum, est supra sermonem, ut patet in Lib. de causis. Sed nos loquimur de corpore Christi sub sacramento contento. Ergo non est omnino supra intellectum nostrum.

[15265] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 5 arg. 2 Praeterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quilibet tenetur concedere, et mente tenere, corpus Christi verum esse sub sacramento. Ergo mente capi potest.

[15266] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, intellectus noster ortum habet a sensu. Sed corpus Christi sub sacramento non cadit in sensum, ut probatum est. Ergo non cadit

in intellectum nostrum.

Quaestiuncula 1

[15267] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod nihil videtur corporali visu, nisi per hoc quod oculus movetur ab objecto secundum similitudinem coloris in ipso existentis: quae quidem similitudo primo fit in medio, et deinde in sensu. Corpus autem Christi non habet ordinem ad species, sub quibus est, ratione quantitatis suae; et ideo non potest aggenerari similitudo coloris ejus in aere contingente species, duplici ratione. Primo, quia omnis actio corporalis requirit contactum; tactus autem corporalium consequitur quantitatem, quia nihil aliud est quam conjunctio terminorum duarum quantitatum; et ideo corpus Christi non tangit aerem circumstantem; et propter hoc non potest in ipso aggenerare similitudinem coloris sui. Secundo, quia color consequitur quantitatem, cum immediatum subjectum ejus sit superficies: et quia corpus Christi non habet ordinem ad hunc locum ratione suae quantitatis, ideo nec ratione sui coloris; et ideo sicut non conjungitur aeri circumstanti secundum quantitatem, ita non assimilat sibi ipsum, aggenerando similitudinem coloris sui in eo.

[15268] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si oculus Christi esset extra species sacramenti, non videret substantiam suam intra species contentam ex natura gloriae nisi miraculose; et ideo non oportet quod oculus glorificatus videat, nisi forte per miraculum.

[15269] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod comprehensores, quamvis non videant forte corporali visione corpus Christi sub sacramento, vident tamen visione intellectuali plena; et ideo non oportet quod habeant de eo fidem, sed perfectam cognitionem.

[15270] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sensus in hoc sacramento non decipitur: quia sensus non habet judicare de substantia, sed de formis sensibilibus; et ideo cum formae sensibiles sint ibi vere, in judicio sensus non est deceptio. Sed potest esse deceptio in judicio intellectus, nisi adsit fides, vel plena cognitio: et quamvis lateat visum corporalem beatorum, non tamen latet ipsos, quia intellectu conspiciunt; sicut etiam essentiam Dei non videt oculus corporis, sed oculus mentis ipsorum, ut Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum.

Quaestiuncula 2

[15271] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod absque omni dubio dicendum est, illud quod ibi apparet, esse verum corpus Christi (alias non adoraretur), sicut et prius erat quando in specie panis videbatur. Sed utrum species illa quae ibi apparet, sit species corporis Christi, difficile est determinare. Quidam enim dicunt, quod species illa

carnis vel pueri est tantum in oculo videntis: et hoc forte aliquando verum est, cum ab uno videatur in specie panis, et ab alio in specie carnis vel pueri; ab eodem etiam quandoque post modicum iterum sub specie panis videtur, quod prius sub specie carnis videbatur: et secundum hoc potest fieri divino miraculo ut similitudo corporis Christi fiat in oculo, sicut naturaliter fieret, si corpus Christi praesens esset. Nec est deceptio; quia non fit nisi ad instructionem fidei, et devotionem excitandam. Sed quia aliquando ab omnibus ita videtur, et quandoque ita diu servatur in tali specie; ideo alii dicunt, quod vera species corporis Christi extra visum immutat. Nec obstat quod videtur in minori quantitate, et non in specie gloriosa: quia in potestate corporis gloriosi est, ut se ostendat in toto vel in parte, et in specie gloriosa vel non gloriosa. Sed quia mutatio visus ab aliquo corpore per medium, fit per contactum ejus quod sentitur, ad medium quo sentitur, oportebit secundum hoc dicere quod corpus Christi secundum hoc tangit medium visionis, et per consequens quod sit ibi sicut in loco; et ita quod vel sit simul in pluribus locis, vel quia localiter motum sit de caelo descendens; quod tamen ei non est impossibile. Sed huic obviat quod Guitmundus dicit, quod de multorum episcoporum consilio sigillatum fuit hoc quod apparebat in specie corporis Christi, et positum in altari: corpus autem Christi, si ibi esset localiter, dispareret postquam apparuisset, sicut accidit discipulis euntibus in Emaus; nullo autem modo reservaretur inclusum. Et ideo securius videtur dicere, quod sicut quando videbatur corpus Christi in specie panis, erant quaedam dimensiones subsistentes, et in illis alia accidentia sensibilia fundabantur; ita illae eaedem dimensiones manent, et eis alia accidentia superducuntur divina virtute, quae speciem carnis praetendunt, sicut et accidentia quae prius erant, praetendebant speciem panis: et potest esse quod eadem virtute, illis accidentibus recedentibus, iterum accidentia panis reducantur, cum etiam naturali actione aliquod illorum accidentium quandoque immutari posset, dimensionibus manentibus, sicut odor vini vel sapor, si diu conservaretur.

[15272] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod adhuc species panis manent quantum ad dimensiones quae prius subsistebant, et principales erant in sacramento, quamvis color et alia hujusmodi non maneant, divina virtute hoc faciente; et ideo sub illis dimensionibus adhuc manet corpus Christi.

[15273] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aedificatur fides, et excitatur devotio: quia illa accidentia sunt similia omnino accidentibus carnis Christi verae, quod non erat de accidentibus panis; quamvis non sint ipsamet accidentia corporis Christi.

[15274] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis illa accidentia carnis ibi prius non essent, tamen sunt superinducta ad fidei instructionem divina virtute.

Quaestiuncula 3

[15275] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod

usus sacramenti debet materiae sacramenti competere, sicut ablutio aquae in Baptismo. Et quia corpus Christi in hoc sacramento sub specie panis nobis proponitur, ideo usus sacramenti est per manducationem, ut supra dictum est. Cum ergo in specie propria, vel in specie carnis cruentatae apparens, vel in simili specie, non habeat rationem cibi, non debet assumi ab eo cui sic apparet, sed ab alio cui sub specie panis apparet. Si autem omnibus sub specie carnis appareret, tunc deberet cum reliquiis poni.

[15276] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod devotio non excitatur hic ad manducandum, quia non in specie cibi proponitur, sed ad venerandum.

[15277] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in tali casu sacerdos debet iterum celebrare, ut quidam dicunt, et corpus Christi sumere; et si secundo hoc accideret, iterum tertio. Quidam autem dicunt, quod in tali casu sufficit spiritualis manducatio, nec propter hoc efficitur transgressor constitutionis Ecclesiae: quia ad ea quae frequentius accidunt, leges aptantur.

Quaestiuncula 4

[15278] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod Angelus nihil videt corporali visione; quia etsi corpus assumat, non tamen conceditur quod videat per corpus assumptum; unde relinquitur quod in ipso non est nisi intellectualis visus, qui quidem non est recipiendo a sensibilibus, ut in 2 Lib. dictum est, dist. 3, qu. 2, art. 1 ad 2, sed vel per species innatas, quantum ad ea quae naturali cognitione intelligunt, vel per verbum quod vident, quantum ad ea quae supra naturalem cognitionem ipsorum sunt. Et quia Angeli sunt beati, oportet quod habeant plenam visionem eorum omnium de quibus est fides quantum ad visionem gloriosam, quae fidei succedit; et ideo sicut fides credit corpus Christi esse sub sacramento, ita in visione beata Angeli vident. Credo autem quod omnia quae sunt fidei, sunt supra naturalem cognitionem Angelorum, sicut supra rationem naturalem hominum; et ideo mysteria fidei dicuntur esse abscondita a saeculis in Deo, ut dicitur Eph. 3; unde naturali cognitione non vident Angeli corpus Christi sub sacramento, sed solum beata. Daemones vero nullo modo vident plenarie, sed credunt, et contremiscunt.

[15279] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod beati visione intellectuali gloriae vident corpus Christi sub sacramento, quamvis non corporali, in qua cum Angelis non communicant.

[15280] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de se secundum quod est sub sacramento, non est visibile corpus Christi visu corporali; est tamen visibile visu intellectuali.

Quaestiuncula 5

[15281] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod sicut in 3 Lib. dictum est, dist. 34, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1, illa tantum intellectus noster videre dicitur, proprie loquendo, quorum essentiae ei repraesentantur sive lumine naturali, sive lumine gratiae aut gloriae; et ideo per consequens videre dicitur illa a principio quae statim cognitis terminis, quasi visis essentiis terminorum, cognoscuntur, et per consequens tantum illa quae reducuntur in illa principia, sicut conclusiones scientiarum; quae vero nullo modo ordinem habent ad principia naturaliter cognita, nec ad sensus perceptionem, non potest in statu viae videre. Et quia corpus Christi esse sub sacramento nullum ordinem habet ad principia naturaliter cognita, quae sunt principia scientiarum, nec etiam sensu a nobis apprehendi potest; ideo intellectus viatoris nullo modo hoc videre potest, et multo minus comprehendere: quia aliquid videtur quod non comprehenditur, sicut essentia divina in patria: nisi videre largo modo dicto, secundum quod dicimur ea quae sunt fidei, videre in speculo et aenigmate, 1 Corinth. 13.

[15282] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut imperfecte videmus, ita etiam et deficienter loquimur.

[15283] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur videre in praesenti, sed tenetur credere. Fides autem de non visis est, credere autem est possibile.

Expositio textus

[15284] Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 4 qc. 5 expos. *Non hoc corpus quod videtis, manducaturi estis.* Intelligendum est per se, idest secundum quod videtur in forma sua. *Ipsum quidem et non ipsum corpus.* Videtur esse contradictio. Et dicendum, quod non est: quia ipsum corpus Christi in propria specie non manducatur; et hoc dicit *visibiliter* Augustinus, quia in propria specie corpus Christi videri potest; sed sub specie panis manducatur; et hoc dicit *invisibiliter*, quia in propria specie videri non potest. *Sacrificium Ecclesiae duobus confici.* Non quod ex eis fiat unum in essentia, sed quia ex eis fit unum sacramentum. Qualiter autem persona Christi dicatur composita ex duabus naturis, dictum est, in 3 Lib., dist. 6. *Caro carnis, et sanguis sacramentum est sanguinis.* Videtur hoc esse falsum: quia nihil est signum sui ipsius. Et dicendum, quod carnem quae significat, nominat ipsas species, quae sunt signum carnis; et hoc tropice, ut Magister dicit: et ipsae species cum carne contenta dicuntur caro invisibilis, quia sub specie illa caro Christi non videtur. Carnem autem significatam nominat ipsam carnem Christi, secundum quod sub propria forma videtur; unde et visibiliter dicitur. *Quis audeat manducare dominum suum?* Ad primam harum rationum responsum est in primo articulo hujus distinctionis. Ad secundam patebit solutio ex his quae dicentur in 2 art. dist. sequentis. *Si tantum valuit sermo Eliae ut ignem de caelo deponeret, non valebit tantum sermo Christi ut substantias mutet?* Locus est a minori; unde intelligendum

est quod plus valeat sermo Christi, et in persona Christi prolatus: quia sermo Eliae in seipso non habebat virtutem aliquam, sed operabatur per modum intercessionis; sermo autem Christi sub forma hujus sacramenti habet virtutem intraneam, de qua supra, dist. 8, dictum est. *Quid ergo hic quaeris naturae ordinem?* Ergo videtur quod non licet disputare per rationes de hoc sacramento. Et dicendum, quod loquitur contra illos qui nihil in hoc sacramento, et in aliis quae sunt fidei, volunt credere, nisi hoc quod per naturalem rationem probari potest; non autem contra illos qui ex principiis fidei disputant, et qui ex principiis naturalibus non volunt probare quae sunt fidei, sed sustinere: quia quae sunt fidei, quamvis sint supra rationem, non tamen sunt contra rationem: alias Deus esset sibi contrarius, si alia posuisset in ratione quam rei veritas habet. *Si tanta vis est in sermone domini ut incipiant esse quae non erant, quanto magis operatorius est, ut sint quae erant, et in aliud commutentur?* Videtur quod haec probatio non valeat: quia sermo quo omnia facta sunt ex nihilo, est verbum increatum; nunc autem loqui debuit de verbo creato, scilicet forma sacramenti. Et dicendum, quod auctoritas hujus virtutis residet in verbo increato, sed in verbo creato est instrumentaliter, ut dictum est. *Sicut per spiritum sanctum vera Christi caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis et vini idem corpus Christi et sanguis consecratur.* Videtur quod ista transubstantiatio non debeatur spiritui sancto, sed magis filio. Et dicendum est, quod appropriatur filio sicut operanti, quia ipse est sacerdos et hostia; spiritui autem sancto sicut quo operatur: quia ipse est virtus de illo exiens ad sanandum, Luc. 6.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XI ad distinctionem XII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 11

Prooemium

[15285] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de re contenta in hoc sacramento, ostendens quod verum corpus ibi continetur, hic intendit determinare de conversione panis in corpus Christi, ex qua contingit ut sub sacramento corpus Christi contineatur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de praedicta conversione panis in corpus Christi; in secunda ostendit qualiter species remaneant substantiali conversione facta, ibi: *sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus.* Circa primum tria facit: primo inquirit qualis sit praedicta conversio; secundo determinat hanc quaestionem quantum ad id in quo omnes conveniunt, ibi: *formalem tamen non esse cognosco*; tertio determinat eam quantum ad id in quo diversi diversa opinantur, ibi: *quibusdam videtur esse substantialis.* Et haec dividitur in partes tres secundum tres opiniones quas ponit; secunda pars incipit ibi: *quidam vero sic dicunt* etc.; tertia ibi: *alii vero putaverunt* et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit opinionem; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: *sed huic sententiae sic opponitur ab aliis*; tertio ostendit quae locutiones sint concedendae vel negandae secundum hanc opinionem, ibi: *nec tamen concedunt quidam quod substantia panis aliquando sit caro Christi. Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus.* Hic ostendit qualiter species remaneant substantiali conversione facta; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quare sub alia specie corpus Christi verum in sacramento exhibeatur; in secunda determinat de usu sive distributione dictarum specierum, ibi: *colligitur etiam ex praedictis, quod Christus vinum aqua mixtum dedit discipulis, corpus vero tale dedit quale tunc habuit.* Circa primum tria facit: primo ostendit quare sub alia specie corpus Christi proponatur in sacramento; secundo quare sub duplici, ibi: *sed quare sub duplici specie sumitur?* Tertio de admixtione tertii elementi, scilicet aquae, ibi: *aqua vero admiscenda est vino. Colligitur etiam ex praedictis, quod Christus vinum aqua mixtum dedit discipulis* et cetera. Hic determinat de distributione specierum; et primo quomodo Christus distribuerit; secundo quomodo nunc distribuendum sit, ibi: *Eucharistia quoque intincta non debet dari populo pro supplemento*

communionis. Hic est triplex quaestio. Prima de conversione panis in corpus Christi, et vini in sanguinem. Secunda de materia hujus sacramenti, cujus species post conversionem remanent. Tertia de usu sacramenti istius in prima sui institutione, qua Christus ipsum discipulis dedit. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum post consecrationem remaneat ibi panis; 2 utrum annihiletur; 3 utrum convertatur in corpus Christi; 4 de locutionibus quae in hac materia concedendae sunt.

Articulus 1

[15286] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 tit. Utrum substantia panis remaneat post consecrationem

Quaestiuncula 1

[15287] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod substantia panis remaneat post consecrationem, ut dicit tertia opinio. Damascenus enim dicit: *quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum, conjugavit eis divinitatem, et fecit ea corpus et sanguinem suum.* Sed conjunctio requirit utrumque conjunctorum existere actu. Ergo panis remanet cum corpore Christi.

[15288] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod de pane remanet in hoc sacramento post consecrationem, cum sit sacramentum tantum, debet verum corpus Christi, et etiam mysticum, significare. Sed significatio talis non competit pani nisi ratione substantiae suae secundum quam ex diversis granis conficitur, secundum quam etiam reficere et nutrire habet. Ergo oportet quod remaneat in substantia panis.

[15289] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, illud ad quod pauciora difficilia sequuntur, est magis eligendum. Sed ad hanc positionem sequuntur pauciora difficilia, cum nihil aliud sequatur, nisi quod duo corpora sint in eodem loco; quod non est inconveniens de corpore glorioso ratione suae subtilitatis. Ergo haec opinio est alii praeeligenda.

[15290] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, hoc pronomen hoc, cum sit demonstrativum ad sensum, demonstrat substantiam sub speciebus immediate latentem. Sed si substantia panis ibi remaneret, ipsa sola immediate accidentibus subesset, quia eis afficeretur. Ergo ad ipsam ferretur demonstratio hujus pronominis hoc, cum dicitur: *hoc est corpus meum*; et sic locutio esset falsa; quod est inconveniens et haereticum, quia est in doctrina religionis proposita. Ergo et praedicta positio est haeretica.

[15291] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, si substantia panis ibi

remaneret, tunc sumens hoc sacramentum non solum sumeret spiritualem cibum, sed corporalem. Sed corporalis cibi sumptio impedit a sacramento ulterius eadem die percipiendo, ut supra, dist. 8, dictum est. Ergo qui semel sumpsisset corpus Christi, non posset iterato sumere; quod est contra ritum hujus sacramenti.

Quaestiuncula 2

[15292] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeant species panis remanere. Quia in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed cum accidentia ducant in cognitionem ejus quod quid est, secundum philosophum in 1 de anima, deceptio videtur, ostendere illius accidentia cujus substantia non manet. Ergo ex quo substantia panis non manet, non deberent accidentia ejus manere.

[15293] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, causae in littera assignatae non videntur convenientes. Fides enim quamvis experimentum rationis effugiat, tamen rationis contradictionem non requirit: quia ea quae sunt fidei non sunt contra rationem, sed supra. Sed quod sub alia specie videatur, hoc non solum contra rationem, sed etiam contra sensum apparet. Ergo non deberet sub alia specie apparere propter meritum fidei.

[15294] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, supposita fide hujus sacramenti, per quam corpus Christi sine sui detrimento manducari creditur, non esset horridum istud sumere in quacumque specie appareret. Sed fides necessaria est ad sumendum. Ergo secunda causa quam assignat, nulla est.

[15295] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod aliquando fit ad confirmationem fidei, si semper fieret, non esset irrisio, sed major confirmatio. Sed aliquando ad confirmationem fidei alicujus dubitantis de hoc sacramento, ostenditur corpus Christi sub specie carnis, sicut legitur in vita beati Gregorii et in vitis patrum. Ergo non esset ad irrisionem, si semper in specie propria ostenderetur.

[15296] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, sacramentum est sensibile signum, ut 1 distinct. dictum est. Sed panis est corporis Christi veri sacramentum. Ergo debet remanere quantum ad sensibilia accidentia.

[15297] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, usus sacramenti est manducatio, ut supra, dist. 9, dictum est. Sed manducatio requirit divisionem cibi, quae fit per masticationem. Ergo cum divisio non possit fieri in vero corpore Christi, quod est gloriosum, oportuit quod essent ibi species saltem aliae, quarum fractio esset.

Quaestiuncula 3

[15298] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam forma substantialis panis debeat remanere. Operatio enim substantialis non potest fieri sine forma substantiali. Sed nutrire est operatio formae substantialis: quia nutrit inquantum quid cibus, ut dicitur in 2 de anima. Ergo cum species quae in sacramento remanent, etiam corporaliter nutriant, ut a quibusdam dicitur, videtur quod forma substantialis panis remaneat.

[15299] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod non mutatur in aliquid corporis Christi, oportet quod post consecrationem maneat. Sed forma substantialis panis non convertitur in aliquid corporis Christi: quia si converteretur, oporteret quod converteretur in animam, quae est forma substantialis corporis Christi, in quam non convertitur aliquid, ut ex praecedenti dist. patet. Ergo forma substantialis panis manet sicut accidentia.

[15300] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, panis est quoddam artificiale. Sed formae artificialium sunt accidentia, ut patet in 2 Physic. Cum ergo accidentia maneant, videtur quod forma panis secundum quam est panis, maneat.

[15301] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, secundum Averroem in Lib. de substantia orbis, et in 1 Physic., oportet in materia praeintelligere dimensiones ante formas substantiales aliquo modo in generabilibus et corruptibilibus, alias non possunt esse diversae formae in diversis partibus materiae, cum divisio non fiat nisi secundum quantitatem. Sed dimensiones manent. Ergo et forma substantialis manet.

[15302] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, remotis accidentibus et forma substantiali, nihil manet nisi subjectum commune. Sed illud quod est commune, non potest converti in aliquid. Ergo non posset intelligi aliqua conversio fieri si forma substantialis remaneret.

[15303] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, species panis et vini sensibiles sunt sacramentum tantum in Eucharistia. Ergo debent ducere in illud cujus sunt sacramentum, scilicet in corpus Christi. Sed si remaneret ibi forma substantialis panis, ducerent in ipsam magis quam in corpus Christi, quia sunt ei propinquiores secundum naturam. Ergo videtur quod non remaneat forma substantialis panis.

Quaestiuncula 1

[15304] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod haec positio, quae ponit substantiam panis ibi remanere post consecrationem simul cum vero corpore, incompetens est huic sacramento, et impossibilis, et haeretica. Incompetens quidem, quia impediret venerationem debitam huic sacramento: esset enim idolatriae occasio, si hostiae veneratio latriae exhiberetur, substantia panis ibi remanente. Esset etiam contra significationem sacramenti: quia species non ducerent in verum corpus Christi per modum signi, sed magis in substantiam panis. Esset etiam contra usum sacramenti: quia jam cibus iste non esset pure spiritualis sed etiam

corporalis. Sed quod sit impossibilis, patet ex hoc quod impossibile est aliquid esse nunc cum prius non fuerit, nihil ipso mutato vel aliquo in ipsum: nec posset etiam per miraculum fieri, sicut quod esset animal rationale mortale, et non esset homo: aliter enim se habere nunc et prius est idem quod moveri vel transmutari. Si ergo corpus Christi verum esset sub sacramento nunc et non prius, oporteret aliquem motum vel mutationem intervenisse. Sed nulla mutatio est ex parte panis facta secundum hanc positionem. Ergo oportet quod corpus Christi sit mutatum saltem localiter, ut dicatur quod corpus Christi est hic, quia per motum localiter huc venit; quod omnino esse non potest: quia cum simul et semel in diversis locis corpus Christi consecretur, oporteret quod simul et semel ad diversa loca unum numero moveretur corpus, quod est impossibile: quia contingeret simul contrarios motus inesse eidem, vel saltem diversos ejusdem speciei. Quod autem sit haeretica, patet ex hoc quod contradicit veritati Scripturae; non enim esset verum dicere: hoc est corpus meum, sed: hic est corpus.

[15305] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni intelligendum est quantum ad species quibus corpus Christi divinitati unitum modo ineffabili conjungitur.

[15306] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod species sic remanentes repraesentant aliquo modo substantiam quam prius afficiebant, et per consequens proprietates ejus; et ita habent rationem significandi per quamdam similitudinem corpus Christi verum et mysticum.

[15307] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hanc positionem sequitur gravius inconveniens quam quod contradictoria sint simul vera: quia ponit definitionem (scilicet aliter nunc quam prius), et non potest ponere definitum (scilicet motum), neque in corpore domini, neque in substantia panis.

Quaestiuncula 2

[15308] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod accidentia panis eadem numero remanent ibi. Quomodo autem ibi sint, utrum sine subjecto vel alio modo, in sequenti distinct., qu. 1, art. 1, dicetur. Sed ratio quare remaneant, assignatur in littera ex parte usus sacramenti, et quantum ad manducationem spiritualem, quae est per fidem, ut scilicet fides esset majoris meriti quantum ad manducationem sacramentalem, ne scilicet esset nobis horrori, si in propria specie sumeretur, et infidelibus irrisioni. Potest assignari et alia causa ex parte ipsius sacramenti: quia spiritualia in sacramentis per signa corporalia consueverunt ostendi: et quia corpus Christi verum non est cibus corporalis, sed spiritualis; ideo oportuit quod per similitudines sensibiles cibus corporalis significaretur, et eis contineretur.

[15309] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento non est aliqua deceptio neque fictio. Non enim sensus decipitur, quia non habet judicare

nisi de sensibilibus speciebus, quae quidem vere ibi sunt sicut et sensui ostenduntur; neque etiam intellectus, qui habet judicium de substantiis rerum per fidem juvatus.

[15310] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod non est contra sensum, sed supra; quia sensus non potest pertingere ad illius substantiae cognitionem.

[15311] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod supposita fide, in sumptione corporis Christi in specie propria apparentis non esset horror ex abominatione proveniens, esset tamen horror ex devotione procedens; quia homo non solum refugit immunda tangere ex abominatione, sed etiam sancta ex devotione.

[15312] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quantum ad ostensionem talis speciei fides potest aedificari; sed si in hac specie sumeretur, magis esset in fidei destructionem: quia corpus Christi quod est gloriosum, passibile ostenderetur, si masticationi subesset.

Quaestiuncula 3

[15313] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod forma panis substantialis non remanet post consecrationem; et hoc propter tres rationes. Primo, quia in qualibet transmutatione vel conversione terminus a quo est ejusdem generis cum termino ad quem. Illud autem ad quod terminatur conversio, non est forma tantum neque materia tantum, sed substantia existens in actu; et hoc declarant verba substantiva, quae hoc faciunt quod significant. Unde cum in eis exprimatur per hoc pronomen hoc substantia in actu composita, oportet quod illud quod convertitur in corpus Christi, sit etiam substantia composita, non materia panis tantum; et ita forma panis non manet. Secundo, quia frustra remaneret. Accidentia enim manent ut sint signa, quia ad hoc sunt ut per ea de substantia subjacente cognitionem accipiamus, cum sint sensibilia, et ita ad cognitionem intelligibilium via. Sed forma substantialis non est quid sensibile, sed est ordinata ad esse substantiale. Unde cum substantia panis non remaneat, frustra forma substantialis ibi esset. Tertio, quia accidentia non immediate ducerent in corpus Christi, sed in formam substantialem panis remanentem; et ideo deperiret aliquid significationi sacramenti.

[15314] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod haec ratio movit quosdam ad ponendum formam substantialem remanere; sed patet quod ratione illa magis ponendum esset quod materia panis remaneat quam quod forma. Panis enim non nutrit, nec aliquis cibus, nisi secundum quod convertitur in illud quod nutritur: quod autem naturali conversione convertitur in alterum, non manet quantum ad formam, sed quantum ad materiam, unde forma substantialis panis, si remaneret, nutrire non posset magis quam accidentia. Utrum autem species illae possint nutrire, in sequenti dist. dicetur.

[15315] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima non est forma quae perficiat uniformiter suum perfectibile in toto et in omnibus partibus; unde singulae partes ex anima consequuntur perfectionem eis proportionalem; unde quamvis in animam Christi secundum quod est perfectio totius, non convertatur aliquid, tamen transubstantiatur substantia panis tota, et quantum ad formam et quantum ad materiam in ipsum corpus Christi totum, secundum quod intelligitur accepisse congruentes perfectiones in singulis partibus, quia sic est organicum, et propria animae materia.

[15316] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis ars non possit introducere formam substantialem per seipsam, potest tamen introducere virtute naturae qua utitur in sua operatione sicut instrumento; sicut patet in hoc quod aquam in vaporem convertit, et aerem in ignem igne mediante. Et similiter cum occiditur animal, recedente anima, alia forma substantialis succedit, sicut generatio unius est corruptio alterius. Ita etiam per commixtionem farinae et aquae et ustionem ignis potest consequi forma aliqua substantialis quae sit forma substantialis per quam panis est panis. Si autem non esset forma substantialis quae est per artem inducta per quam panis est panis, substernitur forma substantialis accidentali, scilicet forma farinae; triticum enim jam a sua specie est corruptum; quia non manet ejus operatio ut possit sibi simile generare.

[15317] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dimensio quae praeintelligitur ante formam substantialem in materia, non habet esse completum, quia non est dimensio terminata; terminatio enim dimensionis est per formam. Sed dimensiones quae manent post consecrationem, sunt dimensiones terminatae quae habent certam mensuram et figuram.

Articulus 2

[15318] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 tit. Utrum panis facta conversione annihiletur

[15319] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod panis facta conversione annihiletur. In qualibet enim mutatione quae est secundum aliquid intraneum rei, terminus a quo non manet nisi in potentia praejacenti; sicut quando nigrum fit album, nigredo non remanet nisi in potentia subjecti; et quando ex aere fit ignis, forma aeris, quae est terminus a quo, non manet nisi in potentia materiae communis, quae subjicitur mutationi. Sed in conversione de qua loquimur, est terminus a quo, tota substantia panis. Ergo cum non sit accipere aliquid praejacens ad totam substantiam panis, quia non est in subjecto sicut accidens, neque in materia

sicut forma, videtur quod omnino annihiletur.

[15320] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, respectu ejusdem est aliquid natum esse terminus a quo et terminus ad quem; sicut ex albo fit nigrum, et ex nigro album. Sed mutationis, cujus terminus a quo est tota substantia rei, terminus ad quem est simpliciter nihil, sicut patet in creatione. Ergo similiter cum in conversione de qua loquimur, terminus a quo sit tota substantia panis, terminus ad quem erit simpliciter nihil. Ergo substantia panis annihilatur.

[15321] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, si unum contradictorium est falsum, reliquum de necessitate erit verum. Sed facta conversione, haec est falsa: panis est aliquid, vel: de pane est aliquid. Ergo haec est vera: nihil de pane est. Ergo panis est annihilatus.

[15322] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud annihilari dicitur quod neque in se neque in alio manet. Sed panis substantia non manet in se, facta conversione, ut dictum est, neque manet in corpore Christi, quia sic corpus Christi augeretur. Ergo penitus annihilatur.

[15323] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, sicut se habet conversio formalis ad formam, ita substantialis ad substantiam. Sed in conversione formali annihilatur forma, sicut patet cum ex aere fit ignis. Ergo in conversione substantiali, qualis haec esse dicitur, annihilatur substantia panis.

[15324] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit in Lib. 83 qq., quaest. 21: *ille ad quem non esse non pertinet, non est causa tendendi ad non esse.* Sed Deus est hujusmodi. Ergo ipse nihil in nihilum reducit. Sed conversio praedicta fit divina virtute. Ergo non reducitur substantia panis in nihil.

[15325] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, illud quod in aliquid convertitur, non annihilatur. Sed panis in corpus Christi convertitur, ut per auctoritates in littera positas ostendi potest. Ergo non annihilatur.

[15326] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, defectus perfectioni repugnat. Sed hoc sacramentum est maximae perfectionis, ut supra dictum est, dist. 8, qu. 1, art. 3, quaestiunc. 1. Ergo cum annihilatio sit via ad defectum, non competit huic sacramento.

[15327] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod haec opinio duo ponit sub disjunctione; scilicet quod substantia panis resolvitur in praejacentem materiam, vel quod annihilatur; et quantum ad utrumque est falsa. Si enim in praejacentem materiam resolveretur, hoc non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo quod esset in materia sine forma omni, quod quidem nec per miraculum esse potest, quia haec positio implicat in se contradictionem. Materia enim per essentiam suam est ens in potentia, et forma est actus ejus. Si ergo ponatur materia sine forma esse actu, ponetur actu materia esse et non esse. Alio modo potest intelligi ita quod resolvatur in materialia elementa; et hoc iterum non potest esse; quia illa materialia elementa aut remanerent in eodem loco, et oporteret quod sub illis speciebus esset aliud corpus quam corpus Christi, et quod illud materiale corpus esset simul cum dimensionibus panis, et multa hujusmodi

inconvenientia sequerentur: vel non essent in eodem loco, et sic esset motus localis illius elementi materialis; quod non potest esse, quia sentiretur talis mutatio, si esset. Praeterea cum motus localis necessario sit successivus, oportet quod illud materiale elementum prius relinqueret unam partem hostiae quam aliam. Transubstantiatio autem fit in instanti, ut dicetur art. seq., quaestiunc. 2. Unde sequeretur alterum duorum: vel quod aliquando sub aliqua parte specierum non esset neque corpus Christi, neque substantia panis, neque materiale elementum, quod jam abscessit ab illa parte; vel quod aliquando sub eadem parte hostiae esset corpus Christi et materiale elementum, quod est impossibile; et ideo non potest dici quod resolvatur in praejacentem materiam. Similiter non potest dici quod annihiletur, eo quod omnis motus denominatur a termino ad quem, sicut motus qui est ad albedinem, dicitur dealbatio; unde illa transmutatio tantum posset dici annihilatio, cujus terminus ad quem esset nihil. Hoc autem non potest esse in illa conversione, quia oportet hanc conversionem terminari ad corpus Christi: quia nihil potest incipere hic esse cum prius non fuerit, nisi per motum aut mutationem propriam vel alterius terminatam aliquo modo ad ipsum. Unde si conversio praedicta ad corpus Christi non terminaretur, oporteret quod corpus Christi esset hic in altari facta consecratione, ubi prius non erat, per motum proprium; quod supra est improbatum. Unde patet quod opinio illa falsa est, quae ponebat substantiam panis annihilari.

[15328] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in mutationibus naturalibus terminus a quo est forma aliqua, quae quidem non convertitur in terminum ad quem; et ideo non annihilatur, nisi quatenus manet in potentia in suo subjecto: sed illud quod convertitur ad terminum ad quem, est subjectum mutationis, non quidem ut sit illud, sed ut sit sub illo; unde subjectum annihilari non dicitur inquantum in aliud convertitur. Unde cum in hac conversione id quod est terminus a quo, scilicet substantia panis, convertatur secundum se totum in terminum ad quem, scilicet corpus Christi, non quidem ut sit sub ipso, sed ut sit ipsummet, patet quod non est annihilatio substantiae panis.

[15329] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in mutationibus oppositis, quia illud quod est terminus a quo in una, est terminus ad quem in alia; non autem in mutationibus quarum una ordinatur ad aliam sicut perfectum ad imperfectum, sicut mutatio qua acquiritur perfectio secunda. Conversio autem panis in corpus Christi non est mutatio opposita creationi, sed quodam modo perficiens ipsam, inquantum panis nobilius esse per hanc conversionem consequitur; et ideo non oportet quod sit in hac conversione terminus ad quem, quod in creatione erat terminus a quo.

[15330] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis panis non sit aliquid, tamen illud in quod conversus est panis, est aliquid, conversione facta; et ideo non sequitur quod panis sit annihilatus.

[15331] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis non maneat panis neque in se neque in alio; manet tamen corpus Christi, in quod conversus est panis; et ideo non sequitur quod sit annihilatus.

[15332] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum sicut ad primum.

Articulus 3

[15333] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 tit. Utrum panis possit converti in corpus Christi

Quaestiuncula 1

[15334] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim mutatio quaedam est. Sed nulla specie transmutationis in corpus Christi panis convertitur; non enim est ibi generatio et corruptio, quia materia panis non manet; nec est alteratio, quia non manet aliqua substantia ejus actu; nec est augmentum, quia non additur aliquid ad corpus Christi, neque motus localis, non enim ipsum corpus Christi de coelo descendit, ut Damascenus dicit. Ergo videtur quod nullo modo panis in corpus Christi convertatur.

[15335] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in omni conversione oportet esse aliquid quod mutetur. Mutatur autem quod dissimiliter se habet nunc et prius. Si ergo panis in corpus Christi convertatur, oportet aliquid esse idem numero quod prius fuerit de substantia corporis Christi; quod non ponitur. Ergo panis in corpus Christi non convertitur.

[15336] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, conversio accidens quodammodo est; omne autem accidens est in subjecto. Non autem potest dici quod subjectum ejus sit panis neque corpus Christi; quia non est idem subjectum mutationis et terminus a quo vel ad quem. Ergo panis nullo modo convertitur in corpus Christi.

[15337] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, omne quod fit aliquid, acquirit hoc quod fieri dicitur. Sed omne singulare est incommunicabile. Ergo impossibile est quod aliquod singulare fiat aliud singulare, quamvis possit ei adjungi, et sic esse ejus percipere sicut pars. Sed corpus Christi est quoddam singulare demonstratum. Ergo non potest esse quod aliquid convertatur in ipsum, ita quod fiat ipsummet; sed solum quod adjungatur ei.

[15338] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Damascenus dicit, ubi supra: *fecit Christus panem et vinum corpus et sanguinem suum, non quoniam ipsum corpus Christi de caelo descendit, sed quoniam panis et vinum transit in corpus et sanguinem Christi.*

[15339] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, illud quod nec in se manet nec annihilatur, oportet quod in aliud convertatur. Sed panis non manet in se, sicut in primo articulo dictum est, nec etiam annihilatur, ut ex secundo articulo patuit. Ergo oportet quod in

aliud convertatur.

Quaestiuncula 2

[15340] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ista conversio fiat successive. Fit enim haec conversio virtute verborum. Sed verba non possunt aliquid facere nisi dum sunt. Ergo cum habeant esse in successione, videtur quod successive conversio praedicta fiat.

[15341] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, impossibile est in eodem instanti esse aliquid corpus Christi et panem. Ergo non est idem instans in quo est primo corpus Christi, et in quo ultimo est panis. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium, ut probatur in 6 Phys. Ergo conversio panis in corpus Christi est successiva.

[15342] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in omni conversione requiritur ut sit aliquid aliter nunc et prius, cum conversio mutatio quaedam sit. Sed ubicumque est nunc et prius, successio est. Ergo in omni conversione et mutatione oportet esse successionem; et sic idem quod prius.

[15343] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, in omni factione est fieri et factum esse. Sed fieri et factum esse non sunt simul: quia quod fit, non est; quod autem factum est, jam est. Ergo est ibi prius et posterius; et sic idem quod prius.

[15344] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quia virtus infinita operatur subito. Sed haec conversio fit virtute divina, quae est infinita. Ergo fit subito.

[15345] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in omni successiva mutatione prius aliquid est in medio quam in termino. Sed in hac conversione non est invenire aliquid medium inter substantiam panis et corpus Christi. Ergo non est ibi successiva conversio.

Quaestiuncula 3

[15346] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec conversio sit miraculosior omni alia mutatione. Quia quanto alicui magis de facili consentit ratio nostra, minus habet de miraculo. Sed non est aliqua miraculosa conversio cui ratio magis non consentiat quam huic; quia creationem etiam quidam philosophi posuerunt ratione naturali ducti, et etiam quod materia obedit substantiis separatis, et maxime Deo, ad omnem formationem. Ergo ista conversio est miraculosior omnibus mutationibus.

[15347] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ubi est plus de resistentia, ibi est major difficultas in convertendo, et per consequens majus miraculum. Sed in hac conversione

est maxima resistentia, cum oporteat totum converti in totum. Ergo ista conversio est maximae difficultatis; ergo est maxime miraculosa.

[15348] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quanto minus est de potentia ex parte creaturae in qua fit miraculum, tanto est majus miraculum quod fit per potentiam divinam. Sed in hac conversione minimum est de potentia in creatura: quia in quibusdam conversionibus miraculosis est potentia naturalis, sicut quod aqua conversa fuit in vinum, in quibusdam autem potentia obedientiae tantum: sicut quando costa formata est in mulierem; in creatione autem etsi non praecedat aliqua potentia, tamen non est aliqua repugnantia. Ergo cum in hac conversione sit repugnantia, et nulla potentia ex parte creaturae, quia non potest esse aliquid in potentia respectu totius compositi; videtur quod haec conversio sit miraculosior omni alia mutatione.

[15349] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quanto aliqua sunt magis distantia, tanto difficilius in invicem mutantur. Sed magis distat non ens simpliciter ab ente, quam hoc ens ab hoc ente. Ergo difficilius est ex non ente simpliciter facere ens aliquod, quam ex ente hoc facere illud; et ideo creatio est majoris virtutis indicativa quam transubstantiatio.

[15350] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, quanto terminus mutationis est altior, tanto mutatio est majoris virtutis; sicut majoris virtutis est facere hominem quam animal. Sed assumptio humanae naturae, quae est mutatio quaedam, terminatur ad personam filii Dei, quae est dignius quid quam corpus Christi, ad quod terminatur transubstantiatio. Ergo magis est miraculosa illa mutatio quam ista conversio.

Quaestiuncula 1

[15351] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in mutationibus naturalibus invenitur mutatio secundum quam nihil variatur de eo quod est intraneum rei, sed solum hoc quod est extra, sicut patet in motu locali; aliqua vero mutatio in qua variatur illud quod inest rei accidentaliter, scilicet quantitas vel qualitas, ut patet in motu augmenti et alterationis; aliqua vero mutatio est quae pertingit usque ad formam substantialem, sicut generatio et corruptio. Sed naturalis mutatio non potest pertingere usque ad variationem materiae: quia operatur ex supposita materia, sicut quodlibet secundum agens operatur suppositis his quae data sunt sibi a primo agente; et haec principia oportet manere in operatione naturae, ut 1 Phys. dicitur. Sicut autem esse compositi, quod ex suppositione materiae natura producit, operationi naturae subjicitur; ita ipsa materia quam praesupponit natura, subjicitur actioni primi agentis, scilicet Dei, a quo hoc ipsum imperfectum esse (scilicet in potentia), quod habet, accepit; unde divina operatio pertingere potest ad variationem materiae, ut scilicet sicut natura facit hoc totum esse hoc totum, ut ex toto aere totam aquam; ita Deus faciat ex hac materia signata illam. Et quia materia signata est individuationis principium, ideo solius Dei operatione hoc fieri potest, ut hoc individuum demonstratum fiat illud individuum demonstratum; et talis modus conversionis

est in hoc sacramento, quia ex hoc pane fit hoc corpus Christi. Ex quo patet quod ista conversio differt ab omnibus naturalibus conversionibus in quatuor. Primo in hoc quod usque ad materiam pertingit, quod in illis non invenitur. Et quia materia est primum subjectum, et ipsum non est aliud subjectum; ideo secundo differt in hoc quod haec conversio non habet subjectum sicut illae habent. Tertio, quod in naturalibus conversionibus convertitur totum in totum, non autem partes essentiales in partes; totus enim aer convertitur in aquam; sed materia aeris non convertitur in aliquid, quia est eadem: forma etiam non convertitur, quia abscedit illa, et alia introducitur. Sed hic et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi; et partes etiam convertuntur; quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit illa forma quae est corpus Christi. Quarto, quia in naturalibus conversionibus transmutatur et id quod convertitur, et id in quod convertitur. Illud quidem quod in alterum convertitur, semper transmutatur corruptione; sed illud in quod aliquid naturaliter convertitur (si quidem sit simplex conversio) transmutatur per generationem, sicut cum aqua generatur ex aere; si autem sit conversio cum additione ad alterum praeexistens, illud cui additur transmutatur secundum augmentum, vel saltem per restaurationem deperditi, sicut accidit in nutrimento. Sed hic, illud in quod fit conversio erat praeexistens, et non ei additur, quia, ut dictum est, illud quod convertitur, convertitur in ipsum, et secundum totum et secundum omnes partes ejus; unde hoc in quod terminatur conversio, nullo modo transmutatur, scilicet corpus Christi, sed solum panis qui convertitur.

[15352] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod haec conversio sub nulla naturalium mutationum continetur, sed ab omnibus differt, ut ex dictis patet: habet tamen aliquam convenientiam cum transmutatione nutrimenti, inquantum utraque conversio fit in aliquid praeexistens; differt tamen ab ea, inquantum hic non fit aliqua additio sicut ibi.

[15353] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hac transmutatione, seu conversione, est aliquid quod transmutatur, scilicet panis, non quidem ad modum aliarum mutationum naturalium, ut aliquid ipsius maneat, sed secundum totum et omnes partes ejus, ut dictum est.

[15354] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod transmutatio naturalis panis ponit actum imperfectum, ut patet in 5 Phys.; et quia idem est subjectum actus perfecti, et imperfecti; ideo oportet quod subjectum transmutationis naturalis sit id quod est subjectum postmodum actus perfecti, scilicet formae, ad quem tendit motus, et non ipsum jam perfectum. Sed transmutatio hujus conversionis non ponit aliquem actum imperfectum, sed solum successionem quamdam perfectorum non solum actuum, sed rerum subsistentium. Successio autem est in succedentibus sibi, sicut et ordo in ordinatis. Sed secundum regulam in 1 Lib., dist. 26, qu. 2, art. 3, ad 1 et 2, de relativis datam, erit ista relatio ordinis hujus successionis secundum rem quidem in ipso pane qui mutatur, non autem in corpore Christi vero, nisi secundum rationem, quia ipsum immutatum manet.

[15355] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod communicatio importat quamdam collationem; et ideo exigit aliquid recipiens id quod confertur seu datur; unde

non habet locum nisi in formalibus conversionibus in quibus mutatio non attingit nisi usque ad formam; et ideo cum in hac conversione nihil maneat cui possit aliquid conferri, non habet locum communicatio.

Quaestiuncula 2

[15356] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod causa quare aliqua mutatio non est in instanti, est distantia ejus quod movetur a termino motus. Distantiam autem dico non solum secundum dimensionem loci aut quantitatis, sed secundum repugnantiam formae vel naturae; et ideo ubi nihil est repugnans formae introducendae, forma ibi recipitur in instanti, praesente agente; sicut patet de illuminatione diaphani, cum in eo non sit aliquid contrarium vel repugnans luci; et similiter in forma subito introducenda quando materia est necessitans, contrariis dispositionibus ab ea exclusis. Sicut autem aer subjacet soli ad recipiendum ab eo formam luminis non existente aliquo interposito; ita tota natura creata subditur divino nutui, ut statim fiat omne quod Deus vult; quia quidquid est in natura, est materiale, et non contrarium dispositioni divinae; et ideo ea quae per seipsum facit, potest, cum voluerit, facere in instanti. Quandoque autem successive facit, ut in nobis secundum modum nostrum operetur. Hoc tamen contingit quando hoc quod transmutatur, potest magis vel minus distare a termino transmutationis, quia secundum hoc fit successio in motu. Cum autem conversio de qua loquimur, ad ipsam materiae essentiam pertingat, ut dictum est, secundum quam separatis per intellectum formis et dispositionibus, una res non magis convenit cum una quam cum alia, non potest accipi major et minor distantia a termino: quia hoc singulare demonstratum, quantum ad hoc quod convertitur in corpus Christi, tantum distat ab alio singulari suae speciei quantum a singulari alterius speciei; et ideo conversio praedicta fit in instanti.

[15357] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verba formae habent sacramentalem virtutem; unde non efficiunt nisi quod significant; et ideo, cum significatio illius formae non sit perfecta nisi in ultimo instanti, tunc habet efficaciam suam.

[15358] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad hoc argumentum multipliciter respondetur a diversis. Quidam concedunt quod est signare ultimum instans in quo est panis sicut et primum in quo est corpus Christi, propter hoc quod in toto quodam tempore fuit panis, et ita in quolibet instanti illius temporis. Unde quidam istorum dicunt quod unum est instans secundum rem in quo est panis et corpus Christi, sed differt secundum rationem: quia inquantum illud instans est finis praeteriti temporis, est in eo panis; inquantum autem est principium futuri, est in eo corpus Christi. Sed hoc non potest stare: quia contradictoria simul esse secundum rem est impossibile; simul autem secundum rem maxime sunt quae sunt in eodem instanti secundum rem. Unde impossibile est duo contradictoria esse in instanti quod est unum secundum rem, quantumcumque sit differens ratione: quia ex illa ratione non habet ordinem ad mensuratum et ad tempus, cujus est terminus; sed ad animam. Et quia si ponamus simul esse corpus Christi et

panem, sequuntur duo contradictoria simul esse; quia dum est panis non est corpus Christi; ideo impossibile est quod sit unum instans secundum rem in quo nunc ultimo est panis, et nunc primo corpus Christi. Ideo alii dicunt, quod istud nunc est quodammodo unum realiter, et quodammodo diversum; et ponunt exemplum de duabus lineis se tangentibus, de quibus constat quod habent duo puncta, et tamen illa puncta conjunguntur in uno puncto lineae continentis; contigua enim sunt quorum termini sunt simul. Et similiter dicunt quod esse panem et esse corpus Christi in altari, contiguantur; unde est unum instans extra mensurans, in quo primo est corpus Christi et ultimo panis; sed tamen sunt duo instantia si accipiamus ut duorum temporum quibus mensuratur esse panis in altari et esse corporis Christi: et sic inter duo instantia quasi contiguata non est necesse esse tempus medium, sicut nec inter duo puncta contiguata lineam. Sed illud non potest stare: quia cum punctum sit terminus lineae, quae potest esse mensura et intranea et extranea, possibile est puncta assignare et intrinseca et extrinseca; sed instans est terminus temporis quod nunquam est nisi mensura extrinseca; unde non est accipere instans nisi quod se habet per modum extra jacentis puncti. Et ideo haec positio redit in idem impossibile cum prima. Et ideo alii dicunt, quod sicut probatur 4 Phys., in toto tempore non est accipere nisi unum nunc secundum substantiam; et quod numerantur duo instantia, hoc est secundum ordinem temporis ad motum, et actionem quam mensurant; prout scilicet tempus excedens mensurat aliquam actionem; et ita principium et finis illius actionis est in tempore; et secundum hoc in tempore numerantur duo instantia; et ideo ordo et habitudo duorum instantium ad invicem est consideranda secundum actiones et motus qui mensurantur. Unde si accipiantur duo instantia respectu ejusdem motus, prout tempus mensurat principium et finem illius motus, sic oportet quod inter duo instantia sit tempus medium, sicut inter principium motus et finem est motus medius. Si autem accipiantur duo instantia per comparationem ad diversos motus secundum quod mensurant principium unius et finem alterius, sic inter duo instantia non est tempus medium, sicut nec motus est medius inter principium unius motus et finem alterius; et ideo cum quies mensuretur tempore, sicut et motus, duo instantia sunt se invicem consequentia, quorum unum mensurat finem quietis in quo erat panis, et alterum principium quietis in quo est corpus Christi. Sed hoc iterum non potest stare; quia instantia temporis distinguuntur per comparationem ad illum motum a quo tempus potest habere unitatem vel multitudinem, ad quam comparatur non solum sicut mensura ad mensuratum, sed sicut accidens ad subjectum; scilicet motum caeli, quia est continuus, et interruptionem non patitur secundum naturam; unde qualitercumque signes duo instantia in tempore, semper est accipere tempus medium, quia est accipere inter quaelibet momenta motus caeli motum medium; et ideo in aliis motibus non differret, sive comparentur diversa instantia ad eumdem motum, sive ad diversos. Patet etiam quod haec positio contradicit dicto philosophi in 8 Phys., ubi probat quod inter quoslibet motus contrarios est quies media; quod non oporteret, si duo instantia modo praedicto possent se invicem consequi. Et ideo alii dicunt, quod ista conversio, cum sit supra naturam, non habet ordinem ad motum caeli; unde non mensuratur tempore, sed instanti, quod est mensura motus caeli; et propter hoc non est inconveniens, si duo instantia succedunt sibi sine tempore medio, sicut in 1 Lib., dist. 37, qu. 4, art. 3, dictum est de motu Angeli. Sed hoc iterum stare non potest; quia ista conversio sequitur motum prolationis verborum, qui habet reduci ad mensuram motus caeli, sicut illuminatio sequitur ad motum localem, quo defertur illuminans; et ideo oportet quod instantia accipiantur in hac conversione secundum mensuram motus caeli. Et propter hoc alii dicunt, quod non est simul signare duo instantia in quorum uno primo sit corpus Christi, et in alio ultimo sit panis, quia sic de necessitate esset inter ea tempus medium; sed tamen utrumlibet eorum potest per se signari. Sed hoc iterum nihil est; quia designatio nostra nihil facit ad hoc quod tempus intersit vel non intersit; unde si sint duo instantia secundum rem, in quorum uno est panis ultimo, et in alio corpus Christi primo, sive signentur a nobis sive non, oportet esse tempus medium. Praeterea, ex quo instans illud est signabile, non videtur quod possit designatio ejus impediri per designationem alterius instantis, cum istae duae designationes non sint contrariae. Et ideo aliter dicendum, quod non est designare ultimum instans, sed ultimum tempus in quo est panis. Inter tempus autem et instans non cadit necessario tempus medium, sicut cadit medium inter duo instantia. Et veritas hujus quaestionis apparet ex hoc quod philosophus dicit in 8 Phys., quod quando ex albo fit nigrum, in toto tempore mensurante motum alterationis erat album, sed in ultimo instanti illius temporis est nigrum; unde, secundum ipsum, non est dandum quod in toto illo tempore sit album, sed in toto praeter ultimum nunc. Et quia ante ultimum nunc alicujus temporis non est accipere penultimum, sicut nec ante ultimum punctum lineae penultimum, ideo non est accipere ultimum instans in quo erat album, sed ultimum tempus; et similiter est de illis mutationibus quae sunt termini motus, sicut generatio est terminus alterationis; quia cum ex aere fit ignis, in toto tempore alterationis praecedentis erat aer, praeter ultimum instans, in quo est ignis; et similiter est in illuminatione respectu motus localis. Et ideo cum conversio sit terminus cujusdam motus, scilicet prolationis verborum, in toto tempore praecedenti erat panis, praeter ultimum instans, in quo est corpus Christi.

[15359] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in qualibet mutatione oportet designari nunc et prius secundum duos terminos mutationis, qui sunt incontingentes, ut dicitur in 1 Phys.; idest, qui non possunt simul esse. Unde secundum diversitatem terminorum in diversis mutationibus, secundum hoc diversimode signatur ibi nunc et prius. Aliqua enim mutatio est inter cujus terminos potest accipi medium quod minus distat ab uno extremorum quam aliud; unde antequam perveniatur ad ultimum mutationis terminum, fit recessus ab uno termino et accessus ad alterum, in quo consistit mutationis ratio; et ideo utrumque ad illam mutationem pertinet; et nunc scilicet in quo terminatur accessus et recessus, et prius illud in quo incepit: et ideo talis mutatio non est in instanti, sed in tempore. Aliqua vero mutatio est, inter cujus terminos non potest accipi medium in eodem subjecto, nisi forte per accidens, sicut inter affirmationem et negationem: quia contradictio est oppositio, cujus non est medium secundum se, ut dicitur in 1 Poster. Per accidens autem potest accipi ibi medium ex parte negationis cui aliquid adjungatur, quod magis vel minus distat ab affirmatione, sive illud sit contrarium in eodem genere directe, sive dispositio contraria; sicut inter non album et album accipitur per accidens medium ex parte coloris cui conjungitur negatio albedinis, secundum quod magis vel minus distat ab albedine; et inter non ignem et ignem accipitur medium, secundum quod aliquid est magis vel minus frigidum aut humidum. Unde in omnibus mutationibus, in quibus sunt affirmatio et negatio tantum, seu privatio et forma tantum, per se loquendo, non potest esse recessus a termino vel accessus ad terminum

ante perventionem ad ultimum terminum: et ideo illud principium non pertinet, per se loquendo, ad hanc mutationem, sed solum per accidens ratione illius adjuncti ad negationem, secundum quod per accidens negatio recipiebat magis et minus, et per consequens medium; unde, per se loquendo, pertinet ad motum praecedentem, sicut ad alterationem quae praecedit generationem, et ad motum localem qui praecedit illuminationem; et propter hoc istae mutationes dicuntur esse in instanti. Et quia, ut dictum est, inter substantiam panis et substantiam corporis Christi non est accipere medium quod magis sit propinquum corpori Christi quam substantia panis quantum ad hoc quod convertatur in ipsum divina virtute; ideo simile est judicium de ista conversione et de praedictis mutationibus; unde ad hanc conversionem non pertinet nisi illud nunc in quo desinit esse panis, et incipit esse corpus Christi; sed illud prius pertinet ad totum tempus praecedens quod mensurabat prolationem verborum, quae quodammodo efficit conversionem.

[15360] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mutatio, ut dictum est, in instanti est; sed motus praecedens est in tempore. Si ergo includitur in factione tam motus praecedens quam mutatio quae est terminus ejus, sicut generatio alterationis; tunc fieri pertinebit ad motum praecedentem, et factum esse ad terminum motus qui est ipsa generatio: et sic non simul fit et factum est. Si autem factio non extendit se ad mutationem illam, tunc utrumque est simul, et fieri et factum esse; et sic quod fit est (si dicatur fieri ratione ipsius mutationis quae tunc est); sed factum est ratione termini mutationis; sicut dicimus quod simul terminatur motus et terminatus est, simul illuminatur aer et illuminatus est: et similiter etiam est in conversione de qua loquimur.

Quaestiuncula 3

[15361] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quanto aliquid est permanentius, tanto difficilius transmutatur. Et quia subjectum in qualibet mutatione manet, ideo in omnibus mutationibus materia est maxime manens, cum sit subjectum omnium mutationum; unde illa mutatio quae ad ipsam materiam attingit, est difficilior et majoris virtutis ostensiva quam quaecumque alia transmutatio ex parte ejus quod transmutatur. Et quia creatio et haec conversio pertingunt usque ad essentiam materiae, ut ex praedictis patet, constat has mutationes esse majoris virtutis ostensivas quibuscumque aliis, in quibus mutatur vel forma substantialis vel accidentalis, vel locus exterior. Sed inter has duas videtur creatio, simpliciter loquendo, praecellere, quia per ipsam materiae essentia producitur; ex quo consequitur ut a producente per hanc conversionem possit in alterum transmutari. Sed ex parte ejus ad quod est mutatio, mutatio quae est in unione humanae naturae ad divinam personam, praecellit has et omnes alias mutationes in difficultate; unde ipsa est miraculum miraculorum omnium.

[15362] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mutatio ista fit ex existente in existens praeter modum aliarum mutationum, quae fiunt etiam ex existentibus in existentia, ex quarum inspectione intellectus noster sibi suas conceptiones formavit: et ideo haec

conversio videtur esse contra conceptiones intellectus; et propter hoc difficilius ei assentitur quam creationi, quae est ex omnino non existenti, cujusmodi mutationem non vidit.

[15363] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in aliqua actione potest esse resistentia dupliciter. Uno modo ex parte agentis, quando scilicet ex contrario agente virtus ipsius debilitatur; alio modo ex parte ipsius effectus, quando ex contraria dispositione impeditur effectus. In omni actione ubi agens non patitur, prima resistentia non habet locum, sed secunda solum; unde in operationibus divinis non attenditur difficultas secundum resistentiam ad agentem, sed secundum impedimentum effectus. Magis autem impeditur effectus per subtractionem potentiae recipientis quam per rationem contrariae dispositionis: quia contraria dispositio non impedit effectum nisi inquantum facit potentiam indispositam. Et ideo major difficultas est in creatione, ubi omnino materia non praeexistit, quam ubi in praeexistenti materia est aliquid quod effectui, contrariando, repugnat.

[15364] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut se habet potentia naturalis ad mutationes naturales, ita se habet potentia obedientiae ad conversiones miraculosas; unde secundum modum miraculosae conversionis modus obedientialis potentiae in creatura in aliud convertenda. Sicut ergo in conversionibus formalibus inest potentia obedientiae ad recipiendum talem formam, ita in hac substantiali conversione inest potentia obedientiae ut haec substantia convertatur in illam; unde majoris virtutis ostensiva est creatio, in qua nulla potentia obedientiae praeexistit, quam haec conversio.

Articulus 4

[15365] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 tit. Utrum praedicta conversio possit exprimi per verbum substantivum alterius temporis quam praesentis

Quaestiuncula 1

[15366] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedicta conversio possit exprimi per verbum substantivum alterius temporis quam praesentis, ut dicatur: quod est panis, erit corpus Christi, vel: quod est corpus Christi, fuit panis. Ambrosius enim dicit in Lib. de sacramentis, quod erat panis ante consecrationem.

[15367] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, major est convenientia, quanto perfectior est conversio. Sed haec conversio est perfectior omnibus aliis: quia in hac convertitur totum in totum et partes in partes, sicut ex praedictis patet. Cum ergo in aliis conversionibus

utamur tali modo loquendi, scilicet, quod erat aqua est vinum: vel, quod erat aer est ignis: videtur multo fortius hic quod possit dici: quod est corpus Christi, erat panis.

[15368] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, quod est relativum suppositi ejusdem. Sed non est accipere aliquod suppositum quod sit quandoque panis, quandoque corpus Christi, ut ex praedictis patet. Ergo non est dicendum: quod est corpus Christi, fuit panis.

Quaestiuncula 2

[15369] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec sit vera: panis fit corpus Christi. Ad omne enim facere sequitur fieri. Sed Christus fecit ea, scilicet panem et vinum, corpus et sanguinem suum, ut Damascenus dicit. Ergo panis fit corpus Christi.

[15370] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod convertitur in alterum, fit illud. Sed panis convertitur in corpus Christi. Ergo fit corpus Christi.

[15371] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omne fieri terminatur ad factum esse. Sed haec nunquam erit vera: panis est factus corpus Christi: quia quod factum est, est; panis autem nunquam est corpus Christi. Ergo et haec est falsa: panis fit corpus Christi.

Quaestiuncula 3

[15372] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec sit falsa: de pane fit corpus Christi. Ex eodem enim fit aliquid et factum est. Sed haec est falsa: corpus Christi factum est de pane, vel ex pane. Ergo et haec, corpus Christi fit de pane.

[15373] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, de notat consubstantialitatem, ut Magister dicit in 1, dist. 36. Sed nulla consubstantialitas est panis ad corpus Christi. Ergo non potest dici quod corpus Christi fit de pane vel ex pane.

[15374] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Ambrosius dicit: *ubi accessit consecratio, de pane fit corpus Christi.*

Quaestiuncula 4

[15375] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec sit vera: panis potest esse corpus Christi. Motus enim est actus existentis in potentia. Sed panis mutatur in corpus Christi. Ergo panis est potentia corpus Christi: ergo potest esse corpus Christi.

[15376] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, quod *panis potest esse corpus Christi consecratione, quae fit Christi sermone.*

[15377] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, quod potest esse aliquid nihil prohibet si ponatur illud: quia possibili posito, secundum philosophum, non sequitur inconveniens. Sed inconveniens sequitur, si dicatur: panis est corpus Christi. Ergo haec est falsa: panis potest esse corpus Christi.

Quaestiuncula 1

[15378] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod haec conversio in hoc differt ab omnibus aliis mutationibus, quod in omnibus aliis mutationibus est aliquod subjectum commune: in hac autem non, sed solum est accipere duos terminos conversionis; et ideo omnes locutiones exprimentes mutationem per quam importatur ordo termini ad terminum, sunt concedendae in hac materia, sicut haec: panis convertitur in corpus Christi; locutiones vero quae exprimunt identitatem subjecti, non sunt concedendae, proprie loquendo. Sed quia in hac conversione est aliquid simile identitati subjecti, scilicet communitas specierum, quae manent hinc inde, quamvis illae species non sint mutationis subjectum; ideo etiam tales locutiones aliquando a sanctis positae inveniuntur, ut identitas importata non referatur ad subjectum sed ad species easdem. Unde tales locutiones non sunt extendendae, quia sunt impropriae; et haec locutio quae est: hoc fuit illud, vel: quod est hoc erit illud, expresse important identitatem subjecti mutationis propter naturam relationis; ideo non est simpliciter concedenda.

[15379] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Ambrosii est exponendum: *quod erat panis est corpus Christi*; idest, quod est sub speciebus panis, primo fuit panis, et postea corpus Christi.

[15380] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum philosophum in 2 de anima, passum in principio est dissimile, sed in fine est simile; unde perfecta conversio requirit perfectam distantiam in principio, et perfectam unitatem in fine. Sed hoc nomen panis importat quod erat in principio, quia importat terminum a quo; ideo quanto perfectior est conversio, tanto minus potest corpus Christi de pane praedicari.

Quaestiuncula 2

[15381] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum dicitur: hoc fit illud, ex vi locutionis in ly hoc importatur subjectum factionis; unde haec est per se: homo fit albus; sed haec est per accidens: nigrum fit album. Subjectum autem factionis commune est utrique termino; unde patet quod praedicta locutio importat communitatem subjecti,

et proprie non est concedenda.

[15382] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod exponendum est verbum Damasceni sicut expositum est verbum Ambrosii, ut relatio importata in ly ea designet unitatem specierum, et non subjecti unitatem.

[15383] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hac locutione: panis convertitur in corpus Christi, importatur tantum ordo unius termini ad alterum; in hac autem: panis fit corpus Christi, importatur unitas subjecti; et ideo non est similis ratio de utraque.

Quaestiuncula 3

[15384] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut patet in 1 Physic., hoc fit hoc, dicimus in permanentibus per se, sed in non permanentibus per accidens; sed ex hoc fit hoc dicitur proprie in non permanentibus. Dicimus enim: ex non albo fit album. Et si aliquando dicatur aliquid fieri ex permanente, hoc est inquantum intelligitur cum permanente aliquid non permanens; sicut cum dicitur: ex aere fit statua, intelligitur ex aere infigurato. Et sic patet quod haec locutio: hoc fit hoc, exprimit identitatem subjecti; haec autem locutio: ex hoc fit hoc, principaliter exprimit ordinem terminorum ad invicem, et per consequens quandoque unitatem subjecti; unde quandoque importat tantum ordinem sine hoc quod importet subjectum, ut cum dicitur: ex mane fit meridies, idest post, ut dicitur in 2 Metaphys.; et secundum hoc erit incongrua: panis fit corpus Christi; sed haec erit concedenda: ex pane fit corpus Christi, si ly ex non denotet subjectum, et quasi causam materialem, sed tantum ordinem terminorum conversionis ad invicem. Sed haec: de pane fit corpus Christi, est minus propria: quia haec propositio de notat consubstantialitatem, ut Ambrosius tangit; tamen quandoque de ponitur pro ex, et sic potest concedi quod de pane fit corpus Christi sicut ex pane.

[15385] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: de pane factum est corpus Christi, ly de potest importare ordinem in essendo: quia quod significatur in factum esse, significatur jam esse; et sic non conceditur quod de pane sit factum corpus Christi: quia significaretur quod panis haberet ordinem ad corpus Christi in essendo, quod falsum est, quia non est materia ejus. Potest etiam importare ordinem in fieri, quod praecessit factum esse; et sic sicut conceditur haec: de pane fit corpus Christi; ita potest concedi ista: ex pane factum est corpus Christi.

[15386] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum patet solutio ex dictis.

Quaestiuncula 4

[15387] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum potentia pertineat ad subjectum, non est dubium quod cum dicitur: panis potest esse corpus Christi, importatur unitas subjecti; et ideo non est concedenda, quia nihil panis unquam erit aliquid corporis Christi: sed sicut conceditur ista: panis convertitur in corpus Christi, ita potest concedi ista: panis potest converti: quia cujus est potentia, ejus est actus, ut dicitur in Lib. de somno et vigilia.

[15388] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio non habet locum in ista conversione, ut ex praedictis patet.

[15389] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud verbum Ambrosii exponendum est, sicut prius dictum est.

Quaestio 2

Prooemium

[15390] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 pr. Deinde quaeritur de materia hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum panis et vinum sint materia hujus sacramenti; 2 qualis panis; 3 quale vinum hujus sacramenti materia esse possit; 4 de aquae admixtione.

Articulus 1

[15391] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 tit. Utrum sit duplex materia hujus sacramenti

Quaestiuncula 1

[15392] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeat esse duplex materia hujus sacramenti. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto nobilius; unde et simplicissima sunt nobilissima. Sed hoc sacramentum est nobilius aliis. Ergo debet esse simplicius. Cum ergo alia sacramenta unam tantum materiam habeant, sicut Baptismus aquam, confirmatio chrisma; videtur quod non debeat esse duplex materia hujus sacramenti.

[15393] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, materia sacramenti debet respondere ei quod est sacramentum et res in sacramento, quia est signum ejus. Sed totum illud

quod est res et sacramentum, continetur sub specie panis, scilicet totus Christus. Ergo panis est tota materia hujus sacramenti; et sic idem quod prius.

[15394] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad usum fidelium. Sed tantum sub una specie populo hoc sacramentum ministratur, scilicet sub specie panis. Ergo tantum una ejusdem debet esse materia.

[15395] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, posset contingere quod in aliqua terra triticum haberetur et non vinum, vel e converso. Ergo in tali casu liceret et in una specie tantum conficere.

[15396] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sacramentum Eucharistiae a Christo initium sumpsit. Sed Christus discipulis duo in coena dedit, scilicet panem et vinum. Ergo debent esse materia hujus sacramenti.

[15397] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, materia sacramenti debet respondere usui sacramenti. Sed manducatio, quae est usus hujus sacramenti, ut supra, dist. 9, qu. 1, art. 1, dictum est, requirit cibum et potum. Ergo hujus sacramenti materia debet esse duplex, una quae competat in cibum, et alia quae competat in potum.

Quaestiuncula 2

[15398] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeat esse materia hujus sacramenti panis et vinum. Sacramenta enim legis Mosaicae propinquiora fuerunt sacramentis legis novae quam sacramenta legis naturae. Sed in lege Mosaica secundum modum sacramenti manducabantur carnes animalium. Ergo hoc magis debet esse materia hujus sacramenti quam panis et vinum, quae sumebantur in lege naturae per modum sacramenti.

[15399] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, materia sacramenti debet competere usui sacramenti et significationi. Sed expressius significaret caro animalis alicujus carnem Christi quam panis: quia majorem habet convenientiam ad ipsam, et iterum magis reficit. Ergo magis debet caro esse materia hujus sacramenti quam panis.

[15400] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sacramenta infirmis ministrari debent, quia medicinae sunt. Sed vinum non datur infirmis. Ergo non debet esse materia hujus sacramenti.

[15401] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, illud sacramentum non solum praefiguratum fuit in oblatione Melchisedech, qui obtulit panem et vinum, ut dicitur Genes. 14, sed etiam in favo mellis, quem sumpsit Jonathas, ut dicitur 1 Reg. 14. Ergo etiam mel deberet esse materia hujus sacramenti, et praecipue propter suavitatem.

[15402] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, in hoc sacramento continetur

Christus ut cibus parvulorum. Sed parvulis datur in cibum lac. Ergo lac deberet esse materia hujus sacramenti.

Quaestiuncula 3

[15403] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod panis et vinum non possint esse materia hujus sacramenti nisi sub determinata quantitate. In sacramentis enim intentio requiritur conformis intentioni Ecclesiae. Sed si aliquis vellet consecrare totum panem qui est in foro, et totum vinum quod est in cellario, intentio ejus non esset concors intentioni Ecclesiae, quae intendit consecrare ad usum fidelium: quod etiam verba instituentis ostendunt: *accipite*, inquit, *et manducate*. Ergo requiritur determinata quantitas panis.

[15404] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, virtus data verbis et ministro, datur ad venerationem sacramenti, non ad irrisionem. Sed si immoderata quantitas panis et vini consecraretur, verteretur in irrisionem. Ergo non potest consecrari nisi sub determinata quantitate.

[15405] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, si aliquis in mari hominem baptizet, illa tantum aqua verbo vitae sanctificatur quae ad usum ablutionis cedit, et non totum mare. Ergo a simili et hic, tantum de pane et vino consecrari potest, quantum potest venire in usum fidelium.

[15406] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, secundum philosophum, omne determinatum est medium duorum extremorum determinatorum. Sed quantitas panis qui consecrari potest, non est medium duorum extremorum determinatorum: quia nunquam est ita parva quantitas quin possit consecrari. Ergo non est determinata quantitas etiam secundum magnitudinem.

[15407] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, constat quod sacerdos habens paucos parochianos potest tantum de pane consecrare, quantum habens multos, quamvis non debeat. Sed non potest accipi tanta quantitas panis quae non possit venire in usum multorum parochianorum, et praecipue cum unus homo possit et multum et parum in quantitate sumere. Ergo non potest esse tanta materia panis quin possit consecrari etiam a quocumque sacerdote.

Quaestiuncula 1

[15408] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod materia sacramenti debet competere et significationi sacramenti et usui; et utroque modo exigitur duplex materia in hoc sacramento. Usus enim hujus sacramenti est manducatio, quae ad sui integritatem et cibum et potum exigit; et ideo hujus sacramenti debet esse duplex materia; una quae in cibum sumitur, et alia quae in potum. Significatio autem sacramenti est duplex. Una

secundum quod repraesentat praeteritum; et sic in hoc sacramento significatur passio Christi, in qua separatus fuit ejus sanguis a corpore; et ideo separatim in hoc sacramento offerri debet signum corporis et signum sanguinis, duplici materia existente. Alia significatio sacramenti est de effectu per sacramentum inducendo, quia sacramenta efficiunt quod figurant; et sic, cum hoc sacramentum ad salutem corporis et animae sumatur, oportet quod sub specie panis ad significandam salutem corporis, et sub specie vini ad significandam salutem animae hoc sacramentum perficiatur, ut in littera Magister dicit.

[15409] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod simplicitas per se non est causa nobilitatis; sed perfectio; unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilius quam compositum; quando autem e contrario simplex est imperfectum, compositum vero perfectum, tunc compositum est nobilius quam simplex, sicut homo est nobilior terra; et ideo hoc sacramentum quamvis sit magis compositum ratione materiae, est tamen nobilius, quia est magis perfectum. Quod autem ad perfectionem ejus haec compositio exigatur, patet ex dictis.

[15410] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis totus Christus sit sub specie panis secundum rei veritatem, non tamen est ibi ex vi sacramenti nisi corpus ejus, ut ex dictis patet, et secundum quod venit in usum fidelium.

[15411] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod populo non datur sanguis propter periculum: quia una gutta sanguinis citius laberetur quam aliqua particula corporis; unde ministris altaris secundum consuetudinem aliquorum datur participatio sanguinis, de quibus praesumitur quod in talibus magis sint cauti. In lege autem veteri de libaminibus nihil habebant offerentes, sed soli sacerdotes; per quae significabatur potus hujus sacramenti: de sacrificiis autem habebant, quibus significabatur cibus hujus sacramenti.

[15412] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis consecratio panis non dependeat a consecratione vini, quod quidam posuerunt, ut supra, dist. 8, qu. 2, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est, tamen potius deberet desistere qui non haberet utrumque quam conficere praeter morem Ecclesiae in una tantum specie; quamvis etiam si in una tantum specie consecraret, consecratum esset. Peccaret autem graviter: nisi post consecrationem corporis ante consecrationem sanguinis occideretur, vel alias praeter culpam suam impediretur.

Quaestiuncula 2

[15413] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod causa quare panis et vinum sunt materia hujus sacramenti inter alios cibos et potus, est institutio divina. Causa autem institutionis multipliciter potest assignari. Prima ex parte usus sacramenti: quia haec duo communius in cibum et potum veniunt; unde convenientius per haec in cibum et potum spiritualem manuducimur. Secunda ex effectu sacramenti: quia, ut dicitur in Glossa 1 Corinth. 11, panis prae ceteris cibis sustentat corpus, et vinum laetificat cor: et

similiter hoc sacramentum sustentat magis et laetificat caritate inebriatos quam alia sacramenta. Tertia ex ritu celebrationis: quia mundius tractantur quam alia quae in cibum et potum veniunt. Quarta ex significatione duplicis rei hujus sacramenti: quia panis ex multis granis conficitur, et vinum ex multis acinis confluit; quod competit ad significandum corpus Christi verum et mysticum, ut supra, dist. 8, dictum est. Quinta ex repraesentatione ejus quod praecessit: nam grana in area conculcantur, et panis in fornace decoquitur, et vinum in torculari exprimitur; quae omnia competunt ad repraesentandum passionem Christi.

[15414] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum non debuit in specie alicujus sacramenti legis Mosaicae institui, ut ostenderetur cessatio legalium, quorum sacerdotium est imperfectius sacerdotio Christi; et ideo convenienter ad illas species in novo testamento reducitur, quibus ostenditur sacerdotium novi testamenti sic praeeminere sacerdotio levitico scilicet ad oblationem Melchisedech, ut apostolus probat Hebr. 7.

[15415] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caro de ratione sui non dicit aliquid ordinatum in cibum, sed quamdam rem naturae; et ideo non ita competenter significaret caro animalis carnem Christi, ut est cibus fidelium, secundum quod in hoc sacramento continetur sicut panis; quia ad hoc confectus est ut cibus sit.

[15416] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vinum quamvis non detur infirmis qui morbo febrili subjacent, datur tamen debilibus ut confortentur; et similiter hoc sacramentum non est dandum his qui sunt in febre peccati, sed ad confortationem debilium qui a peccato liberati sunt.

[15417] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mel quamvis habeat suavitatem, est tamen inflativum; et ideo magis congrue significat suavitatem temporalem quae inflat, quam caritatem quae aedificat; unde et in sacrificiis veteris legis apponi prohibebatur; et ideo etiam non competit huic sacramento.

[15418] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis cibus iste sit parvulorum per humilitatem, est tamen grandium in fide. Unde Augustinus: *cibus sum grandium*; et ideo non convenit ut sub specie lactis sumatur.

Quaestiuncula 3

[15419] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod virtus non est data ministro et verbis ad consecrandum panem et vinum sub quacumque quantitate, sed sub tanta quantitate, quanta potest competere ad usum fidelium; sic enim conformabitur intentio consecrantis intentioni Ecclesiae. Sed hoc non videtur verum. Non enim potest dici, quod quantitas materiae sit determinata secundum usum qui in praesenti occurrit; quia sic sacerdos in deserto non posset conficere tot hostias, quot sacerdos alicujus civitatis habentis

multos parochianos, quod falsum est; sed secundum usum qui nunquam occurrere potest. Tantum ergo de vino et pane consecrare potest, quantum est sumibile ab omnibus. Ad hoc autem non est quantitas determinata, praecipue cum unus homo possit sumere in magna quantitate et parva quantitate; unde quantitas parva vel magna ad hoc nihil facit.

[15420] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacramenta ad aliquid ordinantur; unde in sacramentis est duplex intentio. Una quae ordinatur ad perfectionem sacramenti; et haec est essentialis sacramento; unde ea praetermissa non est sacramentum. Alia quae ordinatur ad finem sacramenti; et haec consequitur sacramentum, ut ea posita vel remota, nihilominus perficiatur sacramentum; sicut si aliquis intendat baptizare aliquem ut lucrum temporale consequatur, sacramentum Baptismi verum est, quia secundum primam intentionem conformatur intentioni Ecclesiae, quamvis non quantum ad secundam. Et similiter in hoc sacramento si aliquis sacerdos intenderet consecrare non ad sumendum, sed ut in veneficiis uteretur, verum corpus Christi esset. Unde etsi aliquis sacerdos intenderet consecrare magnam quantitatem panis et vini non ad usum fidelium, sed in irrisionem, esset consecratum. Non tamen dico quod posset consecrare totum panem qui est in civitate simul, vel qui est in foro; quia ipsa forma pronomine demonstrativo utens, ostendit quod materia consecranda debet esse coram sacerdote. Unde sacerdos existens in domo sua non posset consecrare panem qui est in altari: quod etiam non potest de toto pane qui est in foro, neque de toto vino quod est in cellario. Sed quantacumque sit quantitas panis et vini quae coram sacerdote proponitur, credo quod possit consecrari ab ipso.

[15421] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potestas omnis a Deo est, ut dicitur Rom. 13, et quantum est de intentione dantis potestatem, ad bonum est ordinata; nihil tamen prohibet quin potestate accepta abutatur. Unde sicut praelati Ecclesiae habent potestatem in aedificationem, et non in destructionem, tamen multa possunt facere quae sunt in destructionem; ita virtus consecrandi data est verbo et ministris ad Dei honorem; tamen potest aliquis abuti, ut ad irrisionem, vel ad lucrum, vel ad aliquid hujusmodi faciat.

[15422] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod perfectio sacramenti in Baptismo consistit in ipso usu materiae; et ideo illud tantum aquae consecratur verbo vitae quod in usum venit. Sed perfectio hujus sacramenti consistit in ipsa materiae consecratione, et usus est consequens ad hoc sacramentum; unde perfectio hujus sacramenti non dependet ab usu, sicut est in Baptismo.

Articulus 2

[15423] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 tit. Utrum oporteat quod sit panis triticeus

Quaestiuncula 1

[15424] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non oportet quod sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed magis competeret ad significandum passionem, panis hordei, quod est durum et hispidum, quam granum tritici, quod est delicatum. Ergo ex alio frumento panis confectus potest esse materia hujus sacramenti.

[15425] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in omni aqua potest perfici sacramentum Baptismi, ut nullus propter defectum materiae a sacramenti perceptione fraudetur. Ergo et similiter omnis panis debet esse materia hujus sacramenti, ut nullum inopia excuset.

[15426] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, figura in naturalibus est signum speciei. Sed quaedam frumenta sunt quae habent similem figuram grano tritici, sicut de farre et spelta. Ergo sunt ejusdem speciei cum grano tritici; et ita panis ex illis frumentis poterit esse materia hujus sacramenti.

[15427] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, panis, materia hujus sacramenti est, quia ex multis granis confectus unitatem corporis mystici designat, ut supra, dist. 8, dictum est. Sed hoc etiam invenitur in pane de aliis frumentis confecto. Ergo ille panis potest esse materia hujus sacramenti.

[15428] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est usus Ecclesiae, et hoc quod dominus se grano frumenti comparavit Joan. 12, et non aliis leguminibus.

Quaestiuncula 2

[15429] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod, si grano tritici admisceatur aliud frumentum, possit panis exinde confectus esse materia hujus sacramenti. Quia in siccis commixtio non tollit speciem. Sed granum tritici et alia hujusmodi sunt sicca. Ergo si commisceantur, adhuc manet species tritici, et ita potest inde confici corpus Christi.

[15430] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, vix invenitur farina ex solis granis tritici, nisi studiose fiat. Si ergo ex farina commixta ex diversis granis non posset confici panis qui sit materia hujus sacramenti, rarissime hoc sacramentum perficeretur; quod est absurdum.

[15431] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, per corruptionem magis receditur a specie quam per mixtionem. Sed de pane corrupto potest fieri hoc sacramentum, cum videamus hostias diutissime a quibusdam conservari. Ergo multo magis de pane ex granis commixtis confecto potest perfici hoc sacramentum.

[15432] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, medium, neutrum extremorum est. Sed panis commixtus ex diversis granis, est medius inter panem tritici et aliorum granorum. Ergo non est panis triticeus; ergo de eo non potest perfici hoc sacramentum.

[15433] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, de amido, ut quidam dicunt, non potest perfici hoc sacramentum. Sed amidum est farina triticea pura. Ergo multo minus potest perfici hoc sacramentum de pane alterius farinae.

Quaestiuncula 3

[15434] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeamus conficere in azymo, sed in fermentato. Nos enim debemus conficere secundum quod Christus confecit. Sed Christus confecit in fermentato, non in azymo. Ergo nec nos debemus in azymo conficere. Probatio mediae. Ante Pascha Judaei azymis non utebantur. Sed coena domini, in qua hoc sacramentum inchoavit, fuit ante Pascha celebratum, ut patet Joan. 13, 1: *ante diem festum Paschae* et cetera. Ergo ipse in fermentato, non in azymis confecit.

[15435] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed agnus typicus immolabatur luna decimaquarta, ut habetur Exod. 12. Ergo Christus immolatus fuit luna decimaquarta. Sed in die praecedenti corpus suum dedit discipulis manducandum. Ergo hoc fuit luna decimatertia. Sed Pascha incipiebat luna decimaquarta. Ergo ante Pascha fuit coena domini, et sic idem quod prius.

[15436] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Joan. 18, dicitur, quod in die passionis domini Judaei non intraverunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha. Ergo illa die a Judaeis manducabatur Pascha, et sic coena domini fuit ante Pascha; et sic idem quod prius.

[15437] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, Luc. 24, dicitur, quod mulieres viso monumento iverunt, et paraverunt aromata. Sed hoc non licuisset prima die de septem quibus azyma comedebant, quia dies illa erat eis celeberrima, quae quidem dies erat luna decimaquinta. Ergo Christus passus est luna decimaquarta; et sic idem quod prius.

[15438] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, Joan. 20, dicitur, quod dies sepulturae dominicae erat magnus dies sabbati. Sed in solemnitate azymorum sola prima dies erat celeberrima, et vocabatur magna. Ergo dies sabbati fuit prima dies solemnitatis, quod est luna decimaquinta; et sic dies Veneris fuit luna decimaquarta; et sic idem quod prius.

[15439] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 6 Praeterea, artos secundum Graecos significat panem fermentatum. Sed hoc nomen invenitur apud Graecos, ubi nos habemus, *accepit Jesus panem.* Ergo de fermentato confecit; et sic idem quod prius.

[15440] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 7 Praeterea, sacramenta veteris legis tempore

revelatae gratiae observata ad litteram, sunt mortifera: quia *littera occidit*, 2 Cor. 3, 6. Sed hoc erat unum de legalibus, comedere in azymis. Ergo videtur esse mortiferum in azymis conficere.

[15441] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 8 Praeterea, hoc sacramentum est specialiter sacramentum caritatis. Sed fermentum caritatem significat, ut patet in Glossa Matth. 13, super illud: *simile est regnum caelorum fermento* et cetera. Ergo maxime debet confici de fermentato.

[15442] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 9 Praeterea, sicut album et rubeum sunt accidentia vini; ita azymum et fermentatum sunt accidentia panis. Sed indifferenter conficitur de vino albo et rubeo. Ergo non magis debet attendi de pane an sit azymus vel fermentatus, quam de vino an sit album vel rubeum.

[15443] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, prima die azymorum nihil fermentatum esse debebat in domibus Judaeorum, ut patet Exod. 12. Sed dominus confecit prima die azymorum, ut patet Matth. 26, Marc. 14, Luc. 22. Ergo ipse confecit de azymo; ergo et nos debemus de azymo conficere.

[15444] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Christus non venit legem solvere, sed implere, ut dicitur Matth. 5. Sed secundum legem agnus paschalis comedebatur cum azymis, ut patet Exod. 17. Ergo Christus agnum paschalem cum azymis comedit. Ergo de azymo confecit.

[15445] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, materia debet convenire sacramento. Sed panis azymus magis competit huic sacramento quam fermentatus propter puritatem. 1 Cor. 5, 8: *epulemur non in fermento veteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis.* Ergo debet de pane azymo fieri sacramentum.

Quaestiuncula 1

[15446] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod non potest confici nisi de pane triticeo; cujus causa est divina institutio, quia ipse hoc pane confecit. Ratio autem institutionis potest triplex assignari. Prima ex effectu; quia talis panis melius nutrimentum praestat; unde competit ad significandum excellentiam gratiae quae in hoc sacramento confertur. Secunda ex usu sacramenti: quia panis triticeus est qui communius in usum cibi venit, alii autem panes non fiunt nisi propter defectum tritici; unde et panis simpliciter intelligitur de tritico, sicut et oleum de olivis; unde competit huic sacramento, cujus usus est in manducando, ut supra, dist. 9, dictum est. Tertia ex re contenta, quae est Christus, qui se grano frumenti comparavit dicens, Joan. 12, 24: *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet.*

[15447] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in passione Christi non fuit aliqua duritia ex parte Christi qui patiebatur, sed summa benignitas; et quia hostia panis significat et continet ipsum Christum, ideo non ita competit huic sacramento

panis hordeaceus, vel alterius modi, sicut panis triticeus, qui est delicatior et suavior.

[15448] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnis aqua omni aquae est eadem specie, secundum philosophum; et ideo non differt in quacumque aqua Baptismus fiat. Sed non omnia grana ex quibus panis consuevit confici, sunt ejusdem speciei; et ideo non est similis ratio utrobique. Et praeterea sacramentum istud non est tantae necessitatis sicut sacramentum Baptismi, ut prius dictum est, dist. 9, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2.

[15449] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod de spelta potest confici corpus Christi propter similitudinem quam habet ad triticum. Sed, sicut patet intuenti, quantum ad figuram plus appropinquat hordeum ad similitudinem tritici quam spelta, remoto cortice ab utroque, quamvis in colore plus spelta conveniat; sed inter alia omnia hujusmodi plus convenit, maxime in figura, far cum tritico, et similiter in colore. Unde ex identitate figurae non potest haberi quod aliquod istorum sit ejusdem speciei cum grano tritici; sed identitatis speciei potest ex alio experimentum accipi. Generans enim et genitum conveniunt de necessitate in specie, sed non de necessitate in accidentibus, quinimmo accidentia variantur ex causis extrinsecis; unde cum ex grano tritici, ubicumque seminetur, nunquam nascatur spelta vel far aut hordeum, vel aliquid hujusmodi, constat quod omnino ista differunt specie a tritico.

[15450] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod objectio tangit, est causa quare ex pane fit hoc sacramentum, non autem quare ex tali pane; sed hanc oportet superaddere sicut proprium ad commune.

Quaestiuncula 2

[15451] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod admixtio extranei duplex potest esse: uno modo ita quod extraneum adjunctum solvat speciem ejus cui adjungitur, vel trahendo ad speciem suam, sicut si amphorae aquae adderetur phiala vini; vel faciendo mediam speciem, sicut quando utraque aequaliter ponitur, ut aequalitas non accipiatur secundum quantitatem, sed secundum proportionem virtutis. Alio modo ita quod additum non solvat speciem, sed ipsum assumatur ad speciem ejus cui additur; sicut si gutta aquae amphorae vini apponatur. Si ergo fiat tanta admixtio extranei quod solvatur species panis triticei, non poterit confici ex pane illo; si autem adeo sit parva admixtio quod species panis triticei maneat, et illud quod additur, ad naturam tritici convertatur, potest exinde confici sacramentum. Hujusmodi autem signum potest accipi ex accidentibus, scilicet colore, sapore, et hujusmodi; quia accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, secundum philosophum in 1 de anima.

[15452] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sicca, cum integra manent, non amittant speciem ex permixtione, tamen quando dividuntur et conficiuntur, sicut in pane accidit, possunt speciem amittere.

[15453] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum patet solutio ex distinctione praedicta.

[15454] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si sit tanta corruptio quod species panis non maneat, tunc non potest ex eo confici; si autem specie manente sit aliqua dispositio ad corruptionem, potest exinde confici; quamvis graviter peccet conficiens ex tali scienter propter irreverentiam sacramenti. Et quod species maneat, potest ex hoc cognosci, quod continuitas non est soluta, nec alia accidentia omnino ablata. Et quia amidum fit de farina triticea, quae quidem per attritionem et excolationem et vaporis admixtionem videtur speciem farinae amisisse, vel ad corruptionem omnino esse disposita; ideo ex ea non debet confici, nec potest, secundum quosdam. Quidam autem dicunt, quod amidum cum sit crudum, non potest esse materia hujus sacramenti, sicut nec pasta. Sed si coquatur, poterit exinde confici, quia amidum fit ex farina maxime depurata.

Quaestiuncula 3

[15455] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in hoc videtur esse diversitas inter Graecos et Latinos: Graeci enim de fermentato, Latini de azymo conficiunt. Causa autem hujusmodi diversitatis est, quia dominus in azymo confecit, ut ex tribus Evangelistis habetur manifeste, et ita in primitiva Ecclesia apostoli celebrabant; quem morem Romana Ecclesia ab apostolis, qui ipsam fundaverunt, accepit, ut Innocentius 3 dicit. Sed postea, ut dicit Leo Papa imminente haeresi Ebionitarum, qui dicebant simul cum Evangelio legalia observanda, sancti patres ne eis consentire viderentur, voluerunt ad tempus instinctu spiritus sancti ex fermentato confici sacramentum: postea cessante illa haeresi, Ecclesia Romana ad pristinum morem rediit; Graeci autem servare voluerunt morem ad tempus a patribus introductum, ulterius addentes non posse confici nisi de fermentato: et ad hoc probandum asserere voluerunt dominum in fermentato confecisse. Et quia tres Evangelistae concorditer dicunt, prima die azymorum dominum instituisse hoc sacramentum, in tantam infamiam quidam ex eis proruperunt, ut dicerent, Evangelistas illos falsum scripsisse, et a Joanne fuisse correctos qui ante diem Paschae dicit dominum coenasse cum discipulis. Sed quod hoc non contradicat, ostendetur. Supposito autem quod dominus decimatertia luna, ut dicunt, coenam celebrasset, adhuc evidenter ostenditur quod de azymo confecit; quia, sicut dicit Chrysostomus super Matth., *apertissime dominus demonstravit, quia a principio circumcisionis suae usque ad diem Paschae extremum, non erat contrarius divinarum legum, in quibus praecipiebatur ut cum azymis paschalis agnus comederetur.* Et ideo dicendum est, quod dominus in azymo confecit, et in azymo conficiendum est, quamvis etiam in fermentato confici possit; quamvis peccaret conficiens, Ecclesiae morem non servans.

[15456] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Joannis, Graeci hoc modo intelligunt, sicut in objecto procedit. Sed hic intellectus stare non potest, quia est contrarius aliis Evangelistis, quod non est fas in sacra Scriptura dicere. Praeterea

non invenitur in lege quod aliquo casu liceret anticipare lunam decimam quartam, sicut dicunt dominum fecisse praevidens passionem. Unde quidam dixerunt, quod coena qua dominus lavit discipulorum pedes, et qua corpus suum consecravit, non fuit eadem, sed una aliam praecessit; et de prima loquitur Joannes, de secunda alii Evangelistae. Sed hoc est contra usum Ecclesiae, quae die Jovis ablutionem pedum celebrat, et etiam contra textum Evangelii: quia sicut ex serie Evangelii Joannis apparet, eodem sero quo pedes lavit, a Juda post bucellam recedente traditus est. Et ideo dicendum est, quod dies festus Paschae vocabatur prima dies de septem quae erat celeberrima, et haec erat decimaquinta luna, et in vespere praecedenti immolabatur et comedebatur agnus, luna decimaquarta, cum azymis; et tunc dominus coenam fecit cum discipulis suis; et hanc diem dicunt alii Evangelistae primam diem azymorum, et Joannes ante diem festum Paschae.

[15457] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non oportet quod veritas responderet figurae quantum ad omnia; alioquin oportebit nos dicere, quod dominus ad vesperam passus sit, quia tunc immolabatur agnus, quod est contra omnes Evangelistas; sed quantum ad aliquid veritas figurae respondet; quia quamvis ante Christi resurrectionem dies a mane in mane computaretur, sicut in 2 Lib., dist. 13, dictum est, tamen hoc erat speciale in solemnitatibus legis quod computabatur dies a vespera in vesperam. Unde vespera quartaedecimae diei computabatur quantum ad solemnitatem in numero dierum cum quintadecima, in qua dominus passus est; et etiam immolatio ejus vespere quartaedecimae diei quodammodo inchoavit; quia tunc traditus fuit, et tunc factus est sudor ejus sanguineus, ut dicitur Luc. 22.

[15458] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Pascha accipitur ibi pro cibis paschalibus, scilicet azymis, qui per omnes septem dies comedebantur. Chrysostomus tamen dicit super Joan., quod intelligitur de agno paschali, quem in alia die ab ea quam lex instituit, comederunt, et legem solverunt, ut animi sui adimplerent desiderium in morte Christi. Christus autem non praeteriit tempus Paschae, diem scilicet Jovis, sed in ipso Pascha comedit.

[15459] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nulla dies erat adeo celebris quantum ad vacationem ab operibus, sicut dies sabbati; unde in prima die solemnitatis licebat coquere cibos et alia hujusmodi facere quod non licebat facere sabbatis; et ideo mulieres feria sexta paraverunt aromata, videntes quod non sufficerent quae per Nicodemum parata erant; et sabbato secundum legem quieverunt; et transeunte sabbato emerunt aromata, idest empta paraverunt, vel etiam alia superemerunt, videntes non sufficere quae prius feria sexta paraverant, et venerunt ad monumentum. Vel secundum quosdam, opera misericordiae non reputantur inter opera servilia; unde in die solemni licebat aromata ad sepulturam praeparare, quia hoc erat opus misericordiae.

[15460] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quocumque die de septem diebus azymorum sabbatum veniret, dicebatur magnus dies sabbati propter geminatam solemnitatem, scilicet sabbati et Paschae.

[15461] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod artos apud Graecos quandoque etiam pro azymo pane ponitur; et ideo Exod. 12, dicitur in Graecos artos ubi

nos habemus *panes azymos*.

[15462] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod facere aliquid quod in lege fiebat, ut dicit Anselmus, non est judaizare; alioquin judaizant conficientes ex fermentato, quia in lege praeceptum erat ut panes primitiarum fermentatos offerent. Sed facere aliquid hac intentione ut legalia observentur, est judaizare. Nos autem non ob hoc ex azymo conficimus ut legem servemus, sed ut Christo conformemur, servantes hoc quod huic competit sacramento ab eo instituto. Significatur enim in azymo puritas vitae, quae semper servanda est, sicut et in thurificatione devotio orationis; unde utrumque in lege nova retinetur.

[15463] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in hoc sacramento continetur Christus ut hostia: et quia puritas praecipue in hostia, etiam secundum legem, exigebatur; ideo magis competit huic sacramento ut significetur Christi puritas per panem azymum, quam quod significetur fervor caritatis per fermentum.

[15464] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod album et rubeum non ita faciunt differentiam in significatione sacramenti circa vinum, sicut azymum et fermentatum circa panem; et ideo non est similis ratio de utroque.

Articulus 3

[15465] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 tit. Utrum solum de vino vitis debeat sanguis Christi consecrari

Quaestiuncula 1

[15466] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non solum de vino vitis debeat sanguis Christi consecrari. Baptismus enim in qualibet aqua fieri potest. Sed vinum est materia hujus sacramenti, sicut aqua Baptismi. Ergo et de quolibet vino potest hoc sacramentum fieri, sicut de vino malorum granatorum vel mororum vel hujusmodi.

[15467] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in aliquibus terris non sunt vites, nec ad eas de facili vinum portari potest. Ergo debuit a divina sapientia provideri ut alius aliquis liquor loco vini de vite possit in sacramento assumi.

[15468] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut dominus se comparavit grano frumenti, Joan. 12, ita comparavit se viti, Joan. 15. Ergo sicut non debet in hoc sacramento assumi nisi panis de tritico, ita nec vinum nisi de vite.

Quaestiuncula 2

[15469] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod possit etiam confici de aceto. Quia, secundum Isidorum, acetum est species vini. Sed cum vino vitis potest confici hoc sacramentum. Ergo et de aceto.

[15470] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, si vinum consecratum in acetum converteretur, non desineret ibi esse Christi sanguis. Ergo eadem ratione si ante consecrationem sit acetum, potest exinde sanguis Christi consecrari.

[15471] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Innocentius dicit, quod *vinum huic sacramento competit: quia cor bibentis et dilatat et exhilarat.* Sed hoc non facit acetum. Ergo ex aceto non potest consecrari sanguis Christi.

Quaestiuncula 3

[15472] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod de agresta possit sanguis Christi consecrari. Sicut enim agresta non habet speciem perfectam vini, ita nec mustum. Sed de musto dulci potest confici sanguis Christi; dicitur enim de Consecr., dist. 2: *si necesse fuerit, botrus in calice prematur.* Ergo et eadem ratione de agresta.

[15473] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, agresta non differt a vino nisi quia immatura est. Sed maturitas et immaturitas sunt accidentia. Ergo non differunt secundum speciem; et ita videtur quod ex agresta sicut ex vino indifferenter sanguis Christi consecrari possit.

[15474] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quod fit, non est, secundum philosophum. Sed agresta est in via generationis respectu vini. Ergo nondum est vinum; ergo ex ea non potest sanguis Christi consecrari.

Quaestiuncula 1

[15475] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod non potest confici sanguis Christi nisi de vino vitis, quia hoc proprie vinum est. Alia vero dicuntur vina per similitudinem hujus vini. Hoc etiam vinum communius sumitur in potum, sicut et panis tritici in cibum; et habet proprietates magis convenientes ad effectum sacramenti, inquantum calefacit et laetificat; et ideo dominus de vino vitis confecit, ut patet per hoc quod dicitur Matth. 26, 29: *amodo non bibam de hoc genimine vitis.*

[15476] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnis aqua est ejusdem speciei; sed non sic est de vino.

[15477] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est aliqua terra ad quam non possit tantum de vino portari quantum sufficeret ad celebrandum; unde illa ratio non cogit.

Quaestiuncula 2

[15478] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum philosophum, in 8 Metaph., hoc modo fit ex vino acetum, quo ex vivo fit mortuum; unde sicut animal vivum et mortuum non sunt ejusdem speciei, ita nec vinum et acetum; et hoc ostendunt contrariae proprietates: quia vinum est calidum, acetum autem frigidum; et non fit reditus de aceto in vinum, sicut nec de mortuo ad vivum. Et ideo dicendum, quod si vinum sit omnino acetum, de eo non potest confici; sed si sit acidum quasi in via acescendi, est idem judicium quod de pane qui in via est ad corruptionem; unde sicut de pane illo potest confici, peccat tamen conficiens propter irreverentiam, ita et hic.

[15479] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ipse largo modo accipit vinum pro omni liquore qui ex uvis ortum habet.

[15480] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si vinum consecratum reservatum omnino acetum fieret, esset idem judicium quod de pane omnino corrupto; unde sicut non remanet ibi corpus Christi, ita nec hic sanguis. Secus autem est de pane qui est in via ad corruptionem, et de vino quod est in via ad acescendum.

Quaestiuncula 3

[15481] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nihil recipit speciem nisi in termino generationis: agresta autem adhuc est in via generationis ad vinum, sicut sanguis quando coagulari incipit, est in via generationis ad animal; unde sicut ille sanguis non est animal, ita agresta non est vinum; et propter hoc de ipsa non potest confici sanguis Christi.

[15482] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mustum jam ad completam speciem vini venit: dulcedo enim ipsius attestatur maturationem quae est digestionis species; digestio autem est completio a naturali calore, ut patet in 4 Meteor.; et ideo ex musto confici potest, sed non decet, propter impuritatem ipsius, ut ex ipso conficiatur, nisi necessitas emergat.

[15483] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod maturatio est naturalis digestio, per quam digestum ad ultimam perfectionem naturalem perducitur, ut etiam

possit alterum generare sibi simile, ut dicitur in 4 Meteor.; unde maturum et acerbum differunt sicut completum et incompletum: quae quidem differentia non est tantum accidentalis.

Articulus 4

[15484] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 tit. Utrum aqua vino admiscenda sit

Quaestiuncula 1

[15485] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aqua vino admiscenda non sit. De latere enim domini in cruce pendentis effluxit sanguis et aqua, ut dicitur Joan. 19; per quae duo, sacramenta praecipue intelliguntur, ut dicit Innocentius. Sed aqua competit sacramento regenerationis, scilicet Baptismo. Ergo sanguis tantum competit sacramento redemptionis Eucharistiae; et ita vinum sine aqua.

[15486] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, vinum et aqua sunt alterius speciei. Si ergo aqua admiscetur vino, erit triplex materia hujus sacramenti, et non solum duplex, ut dictum est.

[15487] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum sub specie panis et vini celebratur, ut in littera dicitur. Sed ad speciem panis nihil additur. Ergo nec vino aliquid addi debet.

[15488] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Alexander Papa: *in sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum offerantur.* Ergo debet admisceri aqua.

[15489] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, materia sacramenti debet competere rei significatae. Sed populus significatur per aquam, qui ad corpus misticum pertinet, quod est res ultima hujus sacramenti. Ergo aqua debet apponi.

Quaestiuncula 2

[15490] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod absque ea non possit sanguis consecrari. Cyprianus enim dicit: *calix domini non potest esse aqua sola et vinum solum nisi utrumque misceatur, quoniam nec corpus domini farina esse potest, nisi utrumque, scilicet*

farina et aqua, adunatum fuerit. Sed constat quod ex farina sine aqua nullo modo potest corpus Christi consecrari. Ergo nec ex vino sine aqua.

[15491] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, significatio est de essentia sacramenti. Sed aqua significat aliquid quod est principale in sacramento, scilicet unionem corporis mystici ad caput. Ergo aqua est de necessitate hujus sacramenti, ut sine ea confici non possit.

[15492] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed ex latere domini patientis non solum fluxit sanguis sed aqua. Ergo ex vino sine aqua sacramentum hoc confici non potest.

[15493] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Graeci non apponunt aquam, ut Magister dicit; sed tamen conficiunt. Ergo sine aquae admixtione confici potest sacramentum.

[15494] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, nihil est de substantia sacramenti quod non manet in sacramento. Sed aqua non manet in propria specie in sacramento. Ergo non est de substantia sacramenti.

Quaestiuncula 3

[15495] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod debeat aqua artificialis apponi. Quia sacramentum dicitur esse uniforme. Sed ex parte corporis est aliquid artificiale, scilicet panis. Ergo ex parte sanguinis debet esse aqua artificialis.

[15496] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, si panis ex aqua artificiali, ut rosacea, conficeretur, posset ex eo corpus Christi consecrari. Ergo similiter potest apponi in vino aqua artificialis.

[15497] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Baptismus est sacramentum majoris necessitatis quam Eucharistia. Sed in Baptismo non potest accipi nisi aqua naturalis, ut supra dictum est. Ergo nec in Eucharistia.

Quaestiuncula 4

[15498] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod debeat in magna quantitate apponi. Quia quod non est, non potest aliquid significare. Sed quod corruptum est, non est. Cum ergo aqua ponatur ad significandum, ut dicitur, videtur quod debeat tantum apponi quod non corrumpatur; et ita tantum quantum de vino vel plus, quia vinum est magis activum.

[15499] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, de latere Christi sicut sanguis, ita et aqua sensibiliter fluxit. Sed si parum de aqua poneretur, non posset sentiri. Ergo debet in

majori quantitate apponi.

[15500] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, si sufficit in parva quantitate aquam apponi, eadem ratione sufficeret ad sacramentum, si gutta aquae in totum dolium projiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas ponatur.

[15501] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 arg. 4 Praeterea, quorumdam consuetudo esse dicitur in terris ubi non crescit vinum, quod pannum vino rubeo intinctum et siccatum aqua lavent; de qua cum ruborem vini acceperit, sanguinem Christi conficiunt. Ergo videtur quod aqua in magna quantitate possit apponi.

[15502] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, illud quod est ex duobus, neutrum illorum est, ut Damascenus dicit. Sed si magna quantitas aquae apponeretur, esset quaedam mixtio. Ergo non esset vinum; et ita non posset inde sanguis Christi confici.

[15503] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, oportet quod aqua consumatur a vino ad hoc quod ex parte sanguinis sit tantum una species, sicut ex parte corporis. Sed non posset consumi, si aqua in magna quantitate poneretur. Ergo non debet in magna quantitate poni.

Quaestiuncula 1

[15504] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aqua debet apponi vino propter institutionem: quia dominus apposuisse probabiliter creditur ex more illius patriae: quia vinum ibi sine aqua nunquam bibitur propter vini fortitudinem: quamvis de aqua in Evangelio mentio non fiat, quia non est principalis materia in hoc sacramento; sed ejus appositio competit huic sacramento et quantum ad significationem rei hujus sacramenti, quae est corpus mysticum per aquam significatum, quia *aquae multae populi multi*, Apocal. 17, 15; et sic appositio aquae ad vinum significat unionem membrorum ad caput ratione ipsius conjunctionis; et amorem capitis patientis pro membris, ad ipsa, ex hoc quod ex duobus conjunctis unum efficitur; et processum redemptionis a capite ad membra, ex ipsa transformatione aquae in vinum. Unde dicit Glossa Marc. 14 super illud: *accepit Jesus panem* etc.: *neque aqua solum neque vinum solum cuilibet licet offerre, ne videatur caput a membris secernere, vel Christum sine nostrae redemptionis amore pati potuisse, vel nos sine illius passione salvari.*

[15505] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius in Moral., *quia natura uniuscujusque ex diversitate componitur, in sacro eloquio per rem quamlibet recte diversa significantur.* Aqua ergo secundum quod habet vim abluendi, significatio ejus competit Baptismo; secundum autem quod continue in terram decurrit, habet significare populum: 2 Reg., 14, 14: *omnes morimur, et quasi aqua dilabimur*; et sic ejus significatio competit huic sacramento.

[15506] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de aqua

apposita est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod aqua manet in sua natura, et solum vinum transubstantiatur; unde aqua non apponitur ibi nisi ad significationem. Alii vero dicunt, quod aqua apposita in vinum convertitur, et sic totum in sanguinem Christi transubstantiatur. Quaecumque autem harum opinionum sit vera, aqua non erit materia hujus sacramenti: quia secundum primam non convertitur in corpus vel sanguinem Christi; secundum secundam non manet in propria specie sed vini. Secunda tamen verior apparet, et secundum rationem naturalem; quia modica aqua vino admixta, quod est magis activum, a vino corrumpitur et in speciem vini transit: et quantum ad ritum sacramenti: quia si aqua in propria natura remaneret, sic calix consecratus non esset tantum potus spiritualis sed etiam corporalis; et ita non liceret post primam sumptionem sanguinis iterum sumere.

[15507] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aqua apponitur pani in ipsa sua confectione; et ideo non est necesse ut postea apponatur. Vel dicendum, quod effectus redemptionis a capite pervenit ad membra per sanguinis effusionem; et ideo magis apponitur aliquid ad significandum populi unionem ad sanguinem quam ad corpus.

Quaestiuncula 2

[15508] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod materia proportionatur sacramento; unde secundum aliquid est de essentia sacramenti. Dictum est autem supra, quod perfectio hujus sacramenti consistit in ipsa consecratione corporis et sanguinis Christi, et non in usu materiae consecratae, sicut est in Baptismo et confirmatione; et ideo ex parte materiae illud tantum est de necessitate sacramenti, quod significat corpus et sanguinem Christi, scilicet panis et vinum; illud autem quod significat usum et effectum hujus sacramenti, scilicet aqua, non est de necessitate hujus sacramenti; unde vinum sine aqua potest consecrari, sed consecrans peccat.

[15509] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod exponendum est verbum Cypriani: *non potest*, idest non debet; quia illud possumus quod de jure possumus: et ideo quantum ad id quod debet fieri, est simile ex parte corporis et sanguinis; non autem quantum ad id quod fieri potest: quia aqua est de substantia panis, non autem de substantia vini.

[15510] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non significat aqua aliquid quod sit de substantia hujus sacramenti, ut dictum est, sed effectum vel usum consequentem.

[15511] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod effusio sanguinis in passione Christi directe pertinebat ad effectum ablutionis a peccatis.

Quaestiuncula 3

[15512] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum sine aqua possit sanguis consecrari, quantum ad id quod fieri potest non refert quaecumque aqua apponatur, dummodo sit talis aqua quae in vinum converti possit; sed quantum ad id quod fieri debet, non debet apponi nisi aqua naturalis: quia illae aquae non sunt ejusdem speciei, et dicuntur aquae aequivoce, sicut etiam de vino et de pane dictum est.

[15513] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod panis artificialiter factus est ejusdem speciei cum illo pane de quo confecit Christus; non autem aqua artificialis cum aqua quae effluxit cum sanguine de corpore Christi, est eadem specie; et ideo non est similis ratio.

[15514] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod similiter est ex parte panis, quod de pane confecto ex aqua rosacea potest confici corpus Christi, quamvis peccaret scienter ex tali pane conficiens. Sed probabiliter videtur quod possit confici: quia panis est principalis materia hujus sacramenti, de cujus substantia et compositione est aqua; et ideo diversificatio aquae secundum speciem, facit diversitatem speciei in materia sacramenti. Sed aqua non est de substantia vini, quae est principalis materia in hoc sacramento.

[15515] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 3 ad s. c. 1 Patet etiam responsio ad id quod in oppositum objicitur: quia aqua in Baptismo est principalis materia; et ideo si aqua alterius speciei apponatur, non servatur debita materia, et propter hoc non est sacramentum; sed hic est aliter, ut dictum est.

Quaestiuncula 4

[15516] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, aqua apposita vino in vinum convertitur, et sic totum convertitur in sanguinem; unde non tantum de aqua debet apponi quod vinum in aquam convertatur, vel in aliquod medium per mixtionem; et ideo semper tutius est apponere parum: quia quantumcumque apponatur parum, significatio servatur.

[15517] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod in vinum convertitur aqua, habet suam significationem: quia nos in Christum mutamur, non ipse in nos.

[15518] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum repraesentat Christi passionem quantum ad redemptionem, quae facta est per effusionem sanguinis; sed Baptismus quantum ad ablutionem; et ideo in Baptismo oportet quod sensibiliter aqua maneat, sicut et vinum hoc quod sanguini respondet; aqua autem haec apposita a vino absorbetur, sicut nostra mortalitas per virtutem passionis Christi.

[15519] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si apponeretur aqua in dolio, non significaret aliquid; et ideo hoc non sufficeret; sed oportet ut imminente oblatione apponatur ad sacramentum perficiendum.

[15520] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum illud sit magis aqua rubea quam vinum, non potest exinde sanguis Christi consecrari; unde illa consuetudo damnatur in canone de Consec., dist. 2, cap. cum omne.

Quaestio 3

Prooemium

[15521] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 pr. Deinde quaeritur quomodo Christus hoc sacramento usus sit in ipsa prima sui institutione; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum ipse corpus suum manducaverit; 2 utrum Judae dederit; 3 utrum dederit corpus suum passibile, vel impassibile; 4 utrum si in pixide reservatum fuisset corpus Christi, ibi moreretur; sub qua autem forma consecravit, supra, dist. 8, dictum est.

Articulus 1

[15522] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 tit. Utrum Christus manducaverit

[15523] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipse Christus non manducaverit. Quia de his quae dominus fecit, non sunt alia asserenda, nisi quae nobis in Evangelio narrantur. Sed in Evangelio continetur quod Christus accepit panem in manibus, et dedit discipulis suis manducandum. Ergo non debemus asserere quod ipse manducaverit.

[15524] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod manducatur, in cibum assumitur. Sed assumens non est assumptum, ut in 3 Lib., dist. 5, dictum est. Ergo Christus corpus suum manducare non potuit.

[15525] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad spiritualem refectionem. Sed ipse spirituali refectione non indigebat. Ergo hoc sacramentum non sumpsit, quia in vanum accepisset.

[15526] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, ut supra, dist. 9, dictum est, duplex est modus manducandi; scilicet spiritualis, et sacramentalis. Sed Christo non competebat sacramentaliter manducare, cum esset verus comprehensor, et sine velamine figurarum ad rem sacramenti pertingeret; nec iterum spiritualiter, quia in ipso gratia non augebatur. Ergo ipse non manducavit.

[15527] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Hieronymus dicit et habetur de Consec., dist. 2: *dominus Jesus ipse cum apostolis conviva et convivium; ipse comedens, et qui comeditur*. Ergo ipse corpus suum manducavit.

[15528] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut Christus instituit Baptismum, ita et hoc sacramentum. Sed ipse baptizatus fuit. Ergo similiter debuit hoc sacramentum assumere.

[15529] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Christus corpus suum in coena non manducavit, sed tantum manibus accepit; et nituntur solvere auctoritates sanctorum qui contrarium dicunt, quod ipse manducavit et bibit in coena ante consecrationem, sed non corpus suum. Sed expresse habetur Luc. 22, in Glossa super illud: *desiderio desideravi* etc., quod Christus comedit et bibit in coena, cum corporis et sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit; unde quia *pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse participavit eisdem*; et propter hoc communius tenetur quod manducaverit, secundum quod sancti expresse dicere videntur; unde et ab antiquis versus est factus: *rex sedet in caena, turba cinctus duodena: se tenet in manibus, se cibat ipse cibus.* Non autem manducavit ut aliquem effectum consequeretur a sacramento, sed ut aliis manducandi exemplum daret.

[15530] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in acceptione panis potest utrumque intelligi, scilicet et acceptio in manibus et manducatio.

[15531] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus sub specie propria quodammodo distat a seipso sub specie sacramenti; unde nunc in specie propria est in caelo, sed sub specie sacramenti est in altari; et secundum hunc modum non est inconveniens quod seipsum assumat.

[15532] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa manducatio non efficiebat in ipso spiritualem refectionem, sed significabat: nullus enim adeo perfecte in ipso reficitur, sicut ipsemet.

[15533] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Christus manducavit, ut dicitur, et sacramentaliter et spiritualiter. Sacramentaliter quidem, quia verum corpus suum sub sacramento sumpsit. Poterat enim in sacramento rem sacramenti inspicere non ex sacramento, ut etiam Deus videt in effectibus causas, sed non ex effectibus. Spiritualiter autem, inquantum in re sacramenti spiritualiter delectaretur. Non tamen haec spiritualis refectio ex sacramento causabatur, nec augmentabatur; unde nec spiritualis manducatio erat in eo sicut in aliis, nec sacramentalis. Et ideo quidam dixerunt, quod neque sacramentaliter neque spiritualiter manducavit. Quidam quod sacramentaliter, sed non spiritualiter.

Articulus 2

[15534] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 tit. Utrum Christus corpus suum Judae dederit

Quaestiuncula 1

[15535] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus corpus suum Judae non dederit. Ipse enim implevit quod mandavit. Sed mandaverat sanctum non esse canibus dandum, Matth. 7. Ergo ipse non dedit Judae corpus suum sanctissimum.

[15536] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, Deus non est causa alicui quod deterior fiat. Sed si Judas corpus Christi sumpsisset, ex hoc factus fuisset deterior, quia sumendo peccasset. Ergo Christus corpus suum ei manducandum non dedit.

[15537] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut supra, dist. 9 quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est, ideo sacerdos debet peccatori dare, quia non est dominus, sed dispensator, et reddit quod suum est exigenti. Sed Christus erat dominus sacramenti, nec Judas ibi jus habere poterat, nisi quod Christus sibi daret. Ergo non debuit Judae corpus tradere.

[15538] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, dominus dixit, quod discipuli bibentes bibituri essent secum illud novum in regno patris sui, et quod erat eis in remissionem peccatorum. Sed neutrum Judae competit. Ergo ipse non sumpsit; et haec est ratio Hilarii.

[15539] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit: *symbolorum conditor partitur sanctissima non unimode ei sacra concoenanti*, scilicet Judae. Sanctissima autem dicit corpus et sanguinem suum, ut ibidem patet. Ergo Judae dedit corpus suum.

[15540] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sine exceptione dicitur Matth. 26, 26: *accipite omnes, et comedite*. Ergo etiam Judae dedit.

Quaestiuncula 2

[15541] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sub bucella corpus suum ei dedit. Dicit enim Augustinus de Consec.: *non mala erat bucella quae data est Judae a*

domino. Salutem medicus dedit; sed ille, quia indignus erat, accepit ad perniciem. Non autem fuisset indignus, si bucella illa tantum panis fuisset. Ergo illa bucella erat corpus Christi.

[15542] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Diabolum intrare in hominem est effectus peccati. Sed Joan. 13, dicitur, quod post bucellam introivit in eum Satanas. Ergo accipiendo bucellam, peccavit: ergo bucella erat corpus Christi.

[15543] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod habetur in Glossa Joan. 14, super illud: *cui intinctum panem porrexero* et cetera.

Quaestiuncula 1

[15544] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Augustinum, Christus corpus suum in coena cum aliis discipulis Judae dedit, ut nobis exemplum daret quod peccatoribus occultis non essent sacramenta deneganda, et ut omnem occasionem ei auferret male faciendi, quam assumere potuisset, si in aliquo ab aliis discipulis ante apertam malitiam fuisset discretus. Hilarius tamen contrarium dicere videtur. Sed primum communius tenetur.

[15545] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Judas in rei veritate canis esset, tamen non in manifesto; et ideo noluit eum detegere coram aliis discipulis, ne desperationem incurreret, et sic liberius peccaret.

[15546] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus non dedit causam nec occasionem Judae peccandi, sed peccatum evitandi ex mansuetudinis suae ostensione ad ipsum; sed ipse ex vitali medicina sumpsit periculum mortis.

[15547] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa non est sola causa, sed etiam ne peccatorem occultum prodat.

[15548] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Judas bibit cum aliis sacramentaliter, sed non spiritualiter; unde nec remissionem peccatorum consecutus est, nec in regno patris secum bibit: quia potus ille tantum spiritualiter bibentibus debetur.

Quaestiuncula 2

[15549] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Christus primo Judae dedit corpus suum cum aliis discipulis; sed postea bucella intincta in ostensionem proditionis ejus ei porrecta, purus panis fuit, sicut patet ex Glossa inducta.

[15550] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus

loquitur non de bucella intincta, sed de eo quod prius cum aliis discipulis acceperat. Vel dicendum, quod dicitur ad perniciem assumpsisse, quia quod Christus ad salutem suam fecerat porrigendo bucellam, ut videns se deprehensum, ab iniquo proposito desisteret, ille ex hoc magis exasperatus fuit.

[15551] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in comestione bucellae intinctae, peccatum Judae augmentatum fuit vel ex hoc quod exasperatus est magis, vel propter praesumptionem qua cum magistro in catinum manum mittebat, ut audacia bonam conscientiam mentiretur, ut dicitur Matth. 26, super illud: *qui intingit manum mecum* etc., et ratione hujus augmenti dicitur Diabolus post bucellam in eum intrasse; jam praemissum erat enim in Evangelio, quod Diabolus immiserat in cor Judae Simonis Scarioth, ut traderet eum.

Articulus 3

[15552] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 tit. Utrum Christus in coena discipulis suis corpus impassibile dedit

[15553] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus in coena discipulis suis corpus impassibile dedit. Quia super illud Matth. 17: *transfiguratus est ante eos*, dicit Glossa: *illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in coena, non mortale et corruptibile.*

[15554] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, Lev. 2, super illud: *si oblatio tua fuerit de sartagine* etc., dicit Glossa: *crux super omnia fortis carnem Christi, quae ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit.* Sed Christus in coena dedit carnem suam ut aptam ad manducandum. Ergo dedit eam talem qualis fuit post passionem. Sed post passionem suam fuit impassibilis. Ergo dedit corpus suum impassibile.

[15555] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, passibile trahitur ad naturam agentis. Sed Christus in coena dedit corpus suum in cibum, non qui in alios mutaretur, sed qui alios in se mutaret. Ergo non dedit corpus suum passibile.

[15556] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne corpus passibile ex contactu patitur. Sed corpus Christi a discipulis manducatum non laedebatur. Ergo non erat passibile.

[15557] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Innocentius dicit: *tale corpus tunc dedit quale habuit*, scilicet passibile.

[15558] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, constat quod Christus discipulis verum corpus suum tradidit. Corpus autem suum verum erat passibile. Si ergo corpus datum erat impassibile, idem erat passibile et impassibile; quod non est possibile.

[15559] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex fuit opinio. Hugo enim de s. Victore dicere voluit, quod Christus adhuc existens in carne mortali quandoque unam dotem, quandoque aliam legitur accepisse; sicut claritatem in transfiguratione, subtilitatem in nativitate, agilitatem quando super mare ambulavit; et similiter impassibilitatem quando corpus suum in coena dedit. Non quidem nec tunc simpliciter erat impassibile; sed erat impassibile secundum quod in sacramento dabatur, quia masticatione non laedebatur; sicut etiam in se erat visibile; sed secundum quod in sacramento dabatur, erat invisibile. Sed istud non potest stare; quia substantia corporis Christi eadem est in sacramento et in specie propria; sed comparatio ejus ad exteriora non est eadem; quia in specie propria comparatur ad exteriora secundum situm propriarum dimensionum; sed in sacramento secundum situm dimensionum panis; unde illae proprietates quae insunt absolute corpori Christi, oportet quod eodem modo insint sibi secundum quod est in sacramento, et secundum quod est in specie propria; sed illae quae conveniunt ei ex comparatione ad aliud corpus extra, non eodem modo, sicut patet de visione. Sed passibilitas est proprietas absolute ipsius corporis; unde cum in propria specie esset passibile, et in sacramento passibile erat, ut alii dicunt, quamvis ibi non pateretur.

[15560] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dicitur corpus Christi in sacramento non mortale, non passibile, quia per sacramentalem sumptionem non patiebatur neque moriebatur.

[15561] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caro Christi non est apta esui nisi prout est sub sacramento; et quia sacramentum hoc est repraesentativum passionis Christi, ideo dicitur quod crux fecit eam esui aptam.

[15562] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non ratione passibilitatis, sed virtute divinitatis unitae, habebat corpus Christi quod alios in se converteret.

[15563] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod masticatio importat respectum corporis Christi ad aliud extra; et ideo quantum ad hoc non comparatur ad manducantem secundum dimensiones proprias, sed secundum dimensiones panis; et inde est quod nunc non laeditur per masticationem, nisi ratione impassibilitatis, quae in ipso corpore nunc est.

Articulus 4

[15564] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 tit. Utrum corpus Christi, si fuisset in pixide servatum,

non ibi moreretur

Quaestiuncula 1

[15565] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi, si fuisset in pixide servatum, non ibi moreretur. Corpus enim Christi non est mortuum nisi crucifixione. Sed ibi non crucifigebatur. Ergo et ibi non moriebatur.

[15566] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, actio Judaeorum erat causa mortis Christi, et sanguinis effusio. Sed ibi non effudisset sanguinem, nec actio Judaeorum ibi fuisset. Ergo non fuisset ibi mortuum.

[15567] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, unum et idem corpus fuisset tunc in pixide et in cruce. Sed in cruce moriebatur. Ergo et in pixide.

Quaestiuncula 2

[15568] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod si post mortem Christi aliquis apostolorum confecisset hoc sacramentum, fuisset ibi anima Christi; fuisset enim aliter imperfectum sacramentum. Sed de perfectione sacramenti est non solum corpus, sed etiam anima; quia totus Christus in sacramento continetur. Ergo ibi fuisset anima.

[15569] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, verba formae non fuissent tunc minoris virtutis quam modo. Sed modo ex vi formae conficitur corpus cum anima. Ergo et cetera.

[15570] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, corpus Christi non est perfectius sub specie sacramenti quam sub specie propria. Sed tunc corpus Christi erat exanime. Ergo et sub sacramento.

Quaestiuncula 3

[15571] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Deus facere potuerit quod tunc anima esset corpori Christi in sacramento existenti unita. Anima enim Christi majorem convenientiam habebat ad corpus proprium quam ad Infernum. Sed anima separata a corpore Christi jacente in sepulcro fuit in Inferno. Ergo similiter potuisset esse in loco illo ubi corpus Christi sub sacramento conservabatur.

[15572] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, corpus Christi, quia est divinitati adjunctum, potest esse in sacramento, et in specie propria. Ergo et anima, cum sit divinitati unita,

poterat esse simul in Inferno, et in corpore Christi sub sacramento.

[15573] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, ex hoc sequeretur quod contradictoria essent simul vera, si corpus Christi esset simul animatum et inanimatum. Sed hoc Deus facere non potest, ut Augustinus dicit contra Faustum. Ergo nec primum.

Quaestiuncula 1

[15574] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omnia verba quae significant passionem ab extrinseco illatam, non possunt attribui corpori Christi prout est sub sacramento; cujus ratio ex dictis apparet; unde non potest dici, quod in pixide crucifigeretur vel verberaretur, vel aliquid hujusmodi. Nec ex hoc sequitur quod duo contradictoria sint simul vera; quia non secundum idem comparatur ad extra corpus Christi hic et ibi. Omnia autem verba quae significant passionem innatam, conveniunt ei, ut dolet, patitur, et cetera hujusmodi; et similiter potest dici, quod in altari moritur; unde versus: *pixide servato poteris copulare dolorem innatum; sed non illatus convenit illi.*

[15575] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod passiones extrinsecae pertingunt ad substantiam corporis Christi mediantibus dimensionibus propriis; et ideo propter impressiones extrinsecas quae ad species panis pertinent, nulla passio intrinseca corpori Christi attribuitur; sed propter impressiones extrinsecas ad dimensiones proprias pertinentes attribuuntur passiones corpori Christi, et extrinsecae sub specie propria tantum, et intrinsecae etiam sub specie aliena; et ideo propter crucifixionem in Calvariae loco factam, corpus Christi verum servatum moriebatur sub specie propria, et sub sacramento.

[15576] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum; quia actio Judaeorum extrinseca erat; fluxus etiam sanguinis ad motum localem pertinet, et sic importat ordinem ad aliquid extra.

Quaestiuncula 2

[15577] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum animatio sit proprietas intrinseca, constat quod sicut corpus Christi in specie propria erat exanime, ita sub sacramento. Unde si corpus Christi fuisset ab ullo discipulorum consecratum, non fuisset ibi anima. Quidam autem dicunt, quod forma fuit suspensa in illo triduo; et quod si primo consecratum, fuisset reservatum, desineret ibi esse Christo mortuo. Sed haec frivola sunt; quia nec ratione nec auctoritate confirmantur.

[15578] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 10, anima non est ibi ex vi sacramenti, sed propter concomitantiam ad corpus; et

ideo corpore sine anima existente, nihil deperit perfectioni sacramenti, si anima ibi non contineatur.

[15579] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc non est propter defectum virtutis verborum, sed propter diversam dispositionem corporis Christi.

Quaestiuncula 3

[15580] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Deus bene poterat facere quod anima Christi a corpore separata jacente in sepulcro, esset in loco ubi erat corpus sub sacramento, quia hoc importat respectum ad extra; sed non quod esset ei unita sub sacramento sicut forma, quia hoc pertinet ad dispositionem interiorem; unde inevitabiliter sequeretur duo contradictoria esse simul.

[15581] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non concludit, nisi quod esset ibi sicut in loco; et hoc Deus bene potuit facere.

[15582] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 2 Et similiter etiam dicendum ad secundum. Tamen non est haec causa quare corpus Christi potest esse aliquo modo in diversis locis, quia est divinitati unitum; sed ratione conversionis alterius corporis in ipsum factae, quae non fit in animam.

Expositio textus

[15583] Super Sent., lib. 4 d. 11 q. 3 a. 4 qc. 3 expos. *De materia de qua in conceptione non fuit factum.* Patet quod ex aequivocatione hujus praepositionis de procedunt: quia cum dicitur: de pane fit corpus Christi, ly de non denotat habitudinem causae materialis, sed solum ordinem mutationis terminorum. *Investigari salubriter non potest*, scilicet ut aliquis comprehendere nitatur: quia praesumptuosum est et periculosum, dum aliquis non vult plus credere quam ratione videri potest; sed investigare pro defensione fidei, utile est. *Quis fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri?* et cetera. Dicuntur caeli aperiri in ipsa immolationis hora propter efficaciam divinae virtutis, quae operatur in sacramento; summa imis sociari, quia ex speciebus et corpore Christi fit unum sacramentum; et iterum membra capiti uniuntur; et iterum in caelum rapitur corpus Christi, inquantum fidelium devotio non sistit in specie sacramenti, sed fertur usque ad Christum, secundum quod est in caelo sub specie propria, per desiderium. *Vinum operatur sanguinem, in quo est sedes animae.* Hoc potest intelligi tripliciter. Uno modo ut sedes animae dicatur conservatio vitae, quae est per sanguinem. Alio modo quia sanguis est potentia totum, quia per actum virtutis nutritivae in membra convertitur. Tertio modo quia per sanguinem in corde generatum vitalis operatio in omnia membra diffunditur, ut philosophus in Lib. de animalibus dicit. *Caro pro corpore vestro offertur*, hoc intelligendum est per quamdam adaptationem de salute corporis, quae erit per gloriam resurrectionis, ad quam hoc

sacramentum operatur. *Nec debet iterari sacramentum*, quantum ad id quod est principale in hoc sacramento, scilicet consecratio materiae, quamvis iteretur quantum ad usum. *Ut mixtio illa non possit separari.* Sed contra. Alchimistae dicunt, quod per immissionem junci decorticati potest separari. Et dicendum, quod a vino aufertur substantia aquae quae ibi est, propter similitudinem junci, quod etiam porosum est; non tamen illa aqua quae fuit apposita, separatur, quia jam facta est vinum. *Nobis vero non potest ignosci*, idest, peccatum nostrum non haberet in se causam veniae, cum non ex ignorantia procederet. *Aqua vero nullatenus sine vino potest offerri in sacrificium.* Si autem per errorem contingat ut aqua loco vini ponatur, si ante consecrationem vini percipiat, debet aquam effundere, et vinum imponere. Si autem post, debet incipere consecrationem vini, alio vino super infuso, contritione de negligentia praehabita; vel etiam a capite canonem inchoare super alia hostia, hostia prius consecrata posita seorsum, ut Innocentius dicit.

Distinctio 12

Quaestio 1

Prooemium

[15584] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de uno trium, in quibus consistit integritas hujus sacramenti, scilicet de eo quod est res et sacramentum; in parte ista intendit determinare de aliis duobus, scilicet de eo quod est sacramentum tantum, et de eo quod est res tantum; unde dividitur in partes duas: in prima determinat de eo quod est res tantum, ibi: *institutum est hoc sacramentum duabus de causis.* Prima in duas: in prima determinat de accidentibus, quae sunt sacramenta, idest signa utriusque corporis Christi, scilicet veri et mystici; in secunda determinat de actu sacerdotis, qui est sacramentum sive signum passionis Christi, ibi: *post haec quaeritur, si quod gerit sacerdos, proprie dicatur sacrificium.* Circa primum duo facit: primo determinat de ipsis accidentibus; secundo de fractione, quae in eis fundatur, ibi: *solet etiam quaeri de fractione et partitione.* Circa hoc duo facit: primo determinat de ipsa fractione; secundo de partium significatione, ibi: *quid autem partes illae significent, Sergius Papa tradit.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *ideo quibusdam placet, quod non sit ibi fractio, sicut videtur.* Circa quod quatuor opiniones ponit; secunda incipit ibi: *alii vero dicunt* etc.; tertia ibi: *alii tradunt corpus Christi essentialiter frangi*; quarta, ibi: *sed quia corpus Christi incorruptibile est, sane dici potest fractio illa et partitio non in substantia corporis, sed in ipsa forma panis sacramentaliter fieri.* Et circa hoc duo facit: primo ponit opinionem quartam; secundo confirmat eam, quia prae ceteris vera est, ibi: *ne autem mireris vel insultes, si accidentia videantur frangi. Institutum est hoc sacramentum duabus de causis.* Hic ponit effectum hujus sacramenti; et quia ex effectu rei accipitur usus ejus, ideo circa hoc duo facit: primo ponit effectum; secundo determinat utendi modum, ibi: *si autem quaeritur, utrum quotidie communicandum sit; audi quid inde tradit Augustinus.* Hic est triplex quaestio: prima de accidentibus. Secunda de effectibus hujus sacramenti. Tertia de frequentatione ipsius. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum accidentia

sint hic sine subjecto; 2 de operatione illorum accidentium; 3 de fractione quae in eis fundatur.

Articulus 1

[15585] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 tit. Utrum accidentia sine subjecto esse Deus facere possit

Quaestiuncula 1

[15586] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod accidentia sine subjecto esse, Deus facere non possit. Si enim esse rei separaretur ab ente, ens esset non ens. Sed hoc Deus non potest facere: quia non potest facere quod duo contradictoria sint simul vera. Ergo non potest separare esse rei ab ente. Sed accidentis esse est inesse, secundum philosophum. Ergo Deus non potest facere quin accidens insit.

[15587] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque separat definitionem a definito, ponit duo contradictoria esse simul vera: quia hoc ipsum quod est homo, est animal rationale mortale; et ita si ponatur esse homo et non esse animal rationale mortale, ponitur esse homo et non esse. Sed definitio accidentis est quod inest substantiae; unde etiam in definitione singulorum accidentium oportet quod ponatur substantia. Ergo cum Deus non possit facere contradictoria simul esse vera, neque facere poterit quod accidens sit sine substantia.

[15588] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Deus non potest facere quod definitio insit alicui, et definitum non insit eidem, nec quod inter affirmationem et negationem sit medium. Sed si ponamus accidentia esse sine substantia, oportet alterum dictorum sequi. Ergo Deus non potest hoc facere. Probatio mediae. Non esse enim in subjecto, sed per se existere, est definitio substantiae, et opponitur contradictorie ei quod est esse in subjecto. Sed si ponamus aliquod accidens non esse in subjecto; vel ponemus quod aliquid sit medium inter esse in subjecto et non esse, vel ponemus quod aliquid sit non ens in subjecto, et non sit substantia: quia si est substantia, non est accidens. Ergo si ponamus accidens esse simul subjecto, sequitur alterum duorum: vel quod inter contradictoria sit medium; vel quod definitio separetur a definito, quod iterum implicat contradictoria esse simul vera.

[15589] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Lucae 1, 37: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

[15590] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, potest Deus plura facere

quam homo possit intelligere vel imaginari. Sed aliqui philosophi posuerunt dimensiones esse sine subjecto, sicut qui posuerunt mathematica separata. Ergo Deus potest hoc facere.

Quaestiuncula 2

[15591] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit congruum huic sacramento quod accidentia sint sine substantia. In sacramento enim perfectissimo non congruit esse aliquid quod divinae ordinationi repugnet. Sed divina ordinatio est quod accidens sit in subjecto. Ergo in hoc sacramento non competit quod sit sine subjecto.

[15592] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramentum veritatis non decet aliqua fallacia. Sed hoc sacramentum est maximae veritatis, quia continet illum qui dixit, Joan. 14, 6: *ego sum veritas*. Cum ergo existentibus accidentibus sine subjecto sequatur fallacia; quia accidentia, quantum est in se, significant substantiam propriam subesse: videtur quod non competat huic sacramento accidentia esse sine subjecto.

[15593] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, materia debet esse formae proportionata. Sed ex parte formae sacramenti non competeret quod esset accidens verbi sine essentia verbi. Ergo nec ex parte materiae competit quod sit accidens elementi sine elemento.

[15594] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, accidens subjecto respondet. Sed substantia panis, qui prius erat subjectum priorum accidentium, mutata est in alterum statum per hoc quod conversa est in corpus Christi. Ergo et accidentia congruit in alterum statum mutari, ut scilicet sint sine subjecto.

[15595] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc sacramentum dicitur mysterium fidei. Sed fides non solum est supra intellectum, sed etiam supra sensum. Ergo in hoc sacramento non solum debet aliquid esse supra intellectum, sicut quod corpus Christi sub tam parvis panis dimensionibus contineatur; sed etiam supra sensum, scilicet quod accidentibus quae sensui subjacent, substantia propria non subsit.

Quaestiuncula 3

[15596] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod accidentia non sint in hoc sacramento sine substantia. Esse enim in substantia aequaliter convenit omnibus accidentibus. Sed albedo non est hic sine subjecto: quod patet ex hoc quod dividitur per accidens, quod non competit nisi existenti in subjecto. Ergo nec quantitas aut aliquod accidens est hic sine subjecto.

[15597] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod sensus percipit in hoc sacramento, est ibi secundum veritatem; alias esset fictio in hoc sacramento. Sed sensus non

tantum percipit ibi quantitatem aut albedinem, sed etiam quantum et album. Ergo non est ibi accidens sine subjecto.

[15598] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, accidens non individuatur nisi ex subjecto, sicut nec forma nisi ex materia. Sed accidentia sunt ibi individuata; alias non essent sensibilia. Ergo non sunt sine subjecto.

[15599] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, omnis forma separata a materia est intellectus in actu, ut a philosophis probatur. Sed si accidentia sunt hic sine subjecto, erunt quaedam formae sine materia: non enim habent materiam partem sui. Ergo erunt intellectus in actu, quod falsum apparet.

[15600] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, quanto aliquid appropinquat ad divinam simplicitatem, tanto est simplicius. Sed si sunt haec accidentia sine substantia, magis appropinquant ad divinam simplicitatem quam Angeli: quia in Angelis est compositio, ad minus ex quo est et quod est; quae in his accidentibus inveniri non potest. Ergo erunt nobiliora Angelis; quod falsum est.

[15601] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 6 Praeterea, impossibile est densitatem esse sine materia, neque raritatem: quia haec est definitio densi, quod multum de materia contineatur sub parvis dimensionibus; et contraria est definitio rari. Sed tactus percipit in hoc sacramento densitatem. Ergo est ibi materia sub dimensionibus; ergo dimensiones non per se existunt, et ita nec alia accidentia.

[15602] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra: sicut, in praecedenti dist., dictum est, ibi non est alia substantia quam corporis Christi. Sed non sunt accidentia quae apparent, in corpore Christi sicut in subjecto, quia non determinant ipsum. Ergo non sunt in subjecto aliquo.

[15603] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, species ad hoc remanent in sacramento, ut ducant per significationem in corpus Christi. Sed si essent in aliquo sicut in subjecto, non ducerent in corpus Christi, sed magis in cognitionem sui subjecti. Ergo sunt hic accidentia sine subjecto.

Quaestiuncula 1

[15604] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicitur prima propositione libri de causis, causa prima est vehementioris impressionis supra causatum causae secundae quam ipsa causa secunda. Unde quando causa secunda removet influentiam suam a causato, adhuc potest remanere influentia causae primae in causatum illud; sicut remoto rationali, remanet vivum, quo remoto remanet esse. Cum ergo causa prima accidentium et omnium existentium Deus sit; causa autem secunda accidentium sit substantia, quia accidentia ex principiis substantiae causantur; poterit Deus accidentia in esse conservare, remota etiam causa

secunda, scilicet substantia. Et ideo absque omni dubitatione dicendum est, quod Deus potest facere accidens sine subjecto.

[15605] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse. Et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam, adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modus ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse; ideo potest Deus facere quod sit accidens, et non insit: nec tamen esse accidentis ab accidente removebitur, sed modus essendi.

[15606] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut probat Avicenna in sua Metaph., per se existere non est definitio substantiae: quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed ejus esse; et sua quidditas non est suum esse; alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse; sed definitio, vel quasi definitio, substantiae est res habens quidditatem, cui acquiritur esse, vel debetur, ut non in alio; et similiter esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio; et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente, nec separari potest: quia illi rei quae est accidens, secundum rationem suae quidditatis semper debetur esse in alio. Sed potest esse quod illud quod debetur alicui secundum rationem suae quidditatis, ei virtute divina agente non conveniat; et sic patet quod facere accidens esse sine substantia, non est separare definitionem a definito; et si aliquando hoc dicatur definitio accidentis, praedicto modo intelligenda est definitio dicta: quia aliquando ab auctoribus definitiones ponuntur causa brevitatis non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa ex quibus potest accipi definitio.

[15607] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut ab accidentibus in hoc sacramento removetur esse in subjecto, ita convenit eis non esse in subjecto; unde non ponitur aliquid medium inter affirmationem et negationem. Nec tamen sequitur quod definitio alicui conveniat cui non convenit definitum; quia non esse in substantia non est definitio substantiae, ut dictum est, sed habere quidditatem cui tale esse competat; et hoc non convenit eis ex ratione suae quidditatis, sed divina virtute.

Quaestiuncula 2

[15608] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod accidentia remanere in hoc sacramento qualiter congruat, supra dictum est, dist. praec. Sed accidentia esse sine subjecto congruit huic sacramento multipliciter. Primo quantum ad significationem; quia species sine substantia existentes expressius ducunt in corpus Christi, quod sub eis continetur, et immediatius; si enim subjectum haberent, ducerent immediate in subjectum illud. Secundo propter effectum, qui est unio membrorum ad caput, in quo sunt per fidem; et ideo in hoc sacramento oportet aliquid esse supra naturam, per quod intellectus noster assuescat ad ea

quae sunt fidei credenda. Tertio quantum ad usum, quia est cibus spiritualis; et ideo competit quod nullum accidentibus subjectum subsit, quod cibus corporalis esse possit. Quarto quantum ad perfectionem; quia enim hoc sacramentum est perfectissimum, ideo omnia quae sunt in hoc sacramento, altissimum statum accipiunt, sicut quod substantia panis in corpus gloriosum divinitati unitum convertitur; et propter hoc etiam accidentibus datur in hoc sacramento sine subjecto esse.

[15609] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divina dispositio quae aliquid ordinat secundum legem communem, etiam sibi aliqua reservat praeter legem communem facienda ad aliquod privilegium gratiae communicandum; nec ex hoc sequitur aliqua inordinatio, quia divina dispositio unicuique rei ordinem imponit.

[15610] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de substantia rei judicare non pertinet ad sensum, sed ad intellectum, cujus objectum est quod quid est, ut dicitur in 3 de anima; et ideo non accidit ibi aliqua deceptio; quia accidentia sunt ibi de quibus sensus judicat; sed de substantia verum judicium habet intellectus fide juvatus. Nec est inconveniens quod intellectus absque fide erret in hoc sacramento, sicut et in aliis quae sunt fidei.

[15611] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verbo inest virtus transubstantiandi; et ideo ad hoc quod sit vera transubstantiatio, oportet quod sit verum verbum; sed materia est ibi ad significandum; et ideo sufficit quod accidentia remaneant, quibus mediantibus significatio completur.

Quaestiuncula 3

[15612] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod vera substantia panis simul remaneat sub sacramento cum corpore Christi; et secundum hoc accidentia non essent in hoc sacramento sine subjecto. Sed haec opinio in praecedenti dist. improbata est. Alia opinio est quod remanet ibi forma substantialis, et in ea fundantur omnia accidentia quae apparent. Sed non minus difficile est materialem formam substantialem a materia separare quam accidentia a substantiis. Et praeterea quantitas non respicit formam nisi ratione materiae; unde formae immateriales dimensionibus carent; et ideo, cum alia accidentia mediante quantitate referantur ad substantiam, non poterit forma existens sine materia, accidentium sensibilium subjectum esse. Boetius etiam dicit in Lib. de Trin. quod forma simplex subjectum esse non potest. Et ideo alii dixerunt, quod accidentia illa fundantur in aere sicut in subjecto. Sed haec opinio stare non potest. Constat enim quod ante transubstantiationem sub dimensionibus panis non erat aer. Ergo si conversione facta sit ibi aer, oportet quod aer subintraverit per motum localem dimensiones illas; et iste motus non percipitur. Et praeterea inconveniens est quod subjectum moveatur motu locali ad accidens, et quod accidens transeat de subjecto in subjectum. Probatum est etiam a philosophis, quod corpus naturale et corpus mathematicum non possunt esse simul; unde cum illae dimensiones quae fuerunt, sint quoddam corpus non naturale, sed mathe-

maticum, non poterit aer cum illis dimensionibus simul esse, nec poterit esse subjectum eorum, quia habet dimensiones proprias aer. Cum ergo omnes dimensiones sint ejusdem speciei, in quacumque materia sint, quia materia non intrat in definitionem earum; si dimensiones panis iterum sint sicut in subjecto in aere, sequitur quod duo accidentia speciei ejusdem sunt in eodem subjecto; quod est contradictoria esse simul; quia accidentium ejusdem speciei numeratio non est nisi ex subjecto; unde si subjectum sit unum, sequitur illa accidentia esse plura et non plura. Constat etiam quod aer non est susceptivus talium accidentium, scilicet duritiei, figurae determinatae, et aliarum hujusmodi quae ibi apparent. Et ideo dicendum est, quod accidentia sunt ibi sine subjecto; non enim potest dici, quod sint in corpore Christi sicut in subjecto. Sciendum autem, quod substantia corporalis habet quod sit subjectum accidentium ex materia sua, cui primo inest subjici alteri. Prima autem dispositio materiae est quantitas; quia secundum ipsam attenditur divisio ejus et indivisio, et ita unitas et multitudo, quae sunt prima consequentia ens; et propter hoc sunt dispositiones totius materiae, non hujus aut illius tantum. Unde omnia alia accidentia mediante quantitate in substantia fundantur, et quantitas est prior eis naturaliter; et ideo non claudit materiam sensibilem in ratione sua, quamvis claudat materiam intelligibilem, ut dicitur in 7 Metaph. Unde ex hoc quidam decepti fuerunt, ut crederent dimensiones esse substantiam rerum sensibilium; quia remotis qualitatibus nihil sensibile remanere videbant nisi quantitatem, quae tamen secundum esse suum dependet a substantia, sicut et alia accidentia. Virtute autem divina confertur dimensionibus quae fuerunt panis, ut sine subjecto subsistant in hoc sacramento, quod est prima proprietas substantiae; et per consequens datur eis ut sustineant alia accidentia, sicut et sustinebant quando substantia eis suberat; et sic alia accidentia sunt in dimensionibus sicut in subjecto, ipsae vero dimensiones non sunt in subjecto.

[15613] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae et materiae (unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiae); sed qualitas ex parte formae. Et quia materia est subjectum primum quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc quod est non esse in alio, quantitas quam qualitas, et per consequens quam alia accidentia.

[15614] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantitas dimensiva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse; ideo in praedicando et subjiciendo accipit modum substantiae et accidentis; unde lineam dicimus et quantitatem et quantam, et magnitudinem et magnam; et ideo cum sint ibi dimensiones sine substantia, non tantum videt sensus quantitatem, sed etiam quantum. De aliis autem accidentibus planum est quod est ibi aliquid album, quia albedo est ibi in subjecto.

[15615] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de ratione individui duo sunt: scilicet quod sit ens actu vel in se vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum existens; et ideo primum individuationis principium est materia, qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formae sive substantiali sive accidentali; et

secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur; unde in carentibus dimensione impossibile est aliquam esse distinctionem nisi per formam, quae facit diversitatem speciei; et propter hoc in Angelis sunt tot species quot individua; quia cum sint formae sive quidditates subsistentes ex seipsis, habent esse in actu et distinctionem; et ideo non indigent ad sui individuationem neque materia neque dimensione. Si ergo quantitas sine materia haberet esse actu, per se haberet individuationem, quia per se haberet divisionem illam secundum quam dividitur materia; et sic una pars differret ab alia non specie, sed numero, secundum ordinem qui attenditur in situ partium; et similiter una linea ab alia differret numero, dummodo acciperetur in diverso situ. Quia ergo in hoc sacramento ponimus dimensiones per se subsistere, constat quod ex seipsis individuantur, et per ea alia accidentia quae in eis fundantur.

[15616] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod est intellectus vel intellectum in actu, secundum philosophos, oportet esse separatum non solum a materia, sed etiam a conditionibus materiae individuantibus; et hoc non est in proposito, ut ex dictis patet.

[15617] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum ista accidentia habeant esse et essentias proprias, et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse et quod est; et ita habent compositionem illam quae in Angelis invenitur, et ulterius compositionem ex partibus quantitatis, quae in Angelis non invenitur; et sic magis recedunt a divina simplicitate.

[15618] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut subjectum quod ponitur in definitione aliorum accidentium, non est de essentia accidentis; ita etiam materia, quae ponitur in definitione raritatis et densitatis, non est de essentia eorum; non enim est densitas materia multa existens sub parvis dimensionibus, sed proprietas quaedam consequens ex hoc quod materia sic se habet; unde talem proprietatem Deus potest facere, etiam si materia non esset.

Articulus 2

[15619] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 tit. Utrum accidentia, quae remanent in hoc sacramento, possint immutare aliquid extrinsecum

Quaestiuncula 1

[15620] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod accidentia quae remanent in hoc sacramento, non possunt immutare aliquid extrinsecum. Illa

enim agunt et patiuntur ad invicem quae communicant in materia, ut dicitur in 1 de Generat. Sed accidentia illa non communicant in materia cum corporibus exterioribus. Ergo non possunt ea immutare.

[15621] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, actio naturalis requirit contactum naturalem, ut patet in 1 de Generat. Sed mathematicis, idest dimensionibus separatis, non convenit tactus physicus, sed mathematicus tantum, sicut et locus, ut ibidem dicitur. Ergo cum in hoc sacramento sint dimensiones separatae, in quibus alia accidentia fundantur, ut dictum est, videtur quod non possint agere in aliquid extrinsecum.

[15622] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, passum, quamvis in principio sit contrarium, tamen in fine est simile. Sed si corpora exteriora immutarentur, ipsa jam immutata non essent formae tantum, sed formae in materia. Ergo non possunt immutari a dimensionibus quae sunt formae tantum.

[15623] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, nihil sentitur nisi quod immutat sensum. Sed hujusmodi accidentia sentiuntur. Ergo immutant.

[15624] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omne quod habet esse, habet agere aliquo modo: quia nulla res destituitur propria operatione. Sed hujusmodi accidentia habent esse. Ergo possunt agere.

Quaestiuncula 2

[15625] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non possint aliquid extrinsecum immutare substantialiter. Generans enim debet esse simile generato. Sed omne generatum est compositum ex materia et forma. Cum ergo accidentia illa sint formae tantum, non possunt immutare generatum aliquid extra se. Et hac ratione utitur philosophus in 7 Metaph. contra Platonem, qui ponebat formas separatas esse causas generationis sensibilium.

[15626] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nihil agit ultra suam speciem, sed citra quandoque: quia effectus non est nobilior causa. Sed substantia est nobilior omni accidente. Ergo illa accidentia non possunt aliquam substantiam generare.

[15627] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, species istae habent eamdem virtutem quam habebant ante transubstantiationem: quia nihil est eis ablatum, sed additum. Sed ante transubstantiationem poterant aliquid substantialiter immutare. Ergo et post.

Quaestiuncula 3

[15628] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ista accidentia

nullo modo possint corrumpi. Quia ista accidentia sunt formae tantum. Sed forma est invariabili essentia consistens, ut dicitur in Lib. sex principiorum. Ergo hujusmodi species non corrumpuntur.

[15629] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omnis res per se subsistens sine materia, est incorruptibilis: quia materia est corruptionis principium, sicut patet in Angelis et animabus. Sed hujusmodi species sunt formae sine materia subsistentes. Ergo sunt incorruptibiles.

[15630] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, si corrumpuntur, aut corruptio ista est naturalis, aut miraculosa. Naturalis non: quia sicut nihil generatur naturaliter nisi compositum, ita nihil corrumpitur nisi compositum naturaliter. Similiter neque miraculosa: quia sic sola Dei virtute fieret: Deus autem, secundum Augustinum, non est causa tendendi in non esse. Ergo nullo modo corrumpitur.

[15631] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quamdiu sunt accidentia sensibilia sentiri possunt. Sed quandoque desinunt sentiri posse hujusmodi accidentia. Ergo desinunt esse.

[15632] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, quamdiu species manent, et corpus Christi manet sub sacramento. Sed corpus Christi quandoque desinit esse sub sacramento. Ergo quandoque desinunt esse species illae.

Quaestiuncula 4

[15633] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ex eis non possit aliquid generari. Corruptio enim generationi vel factioni opponitur. Sed omne quod non habet materiam partem sui, si fit, oportet quod ex nihilo fiat. Ergo si corrumpitur, oportet quod in nihilum tendat, et nihil ex eo fiat.

[15634] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, substantia et accidens magis differunt quam corpus et spiritus. Sed ex corpore non potest fieri spiritus, ut patet in Lib. de duabus naturis. Ergo ex speciebus illis quae sunt accidentia tantum, non potest substantia aliqua generari.

[15635] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, impossibile est ex uno simul et semel multa fieri. Sed si aliquid generatur, in illo est invenire substantiam et accidens. Ergo non potest generari ex accidente tantum.

[15636] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 4 Praeterea, si aliquid generatur, aut illa generatio est naturalis, aut miraculosa. Naturalis non: quia generatum et id ex quo generatur naturaliter conveniunt in materia, ut patet in omnibus generationibus naturalibus; quod hic non potest inveniri. Similiter nec miraculosa: quia quod vermes aliquando inde generentur, vel in cinerem resolvantur, hoc est in irreverentiam tanti sacramenti; quod a Deo non est. Ergo nullo modo aliquid ex hujusmodi speciebus generari potest.

[15637] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est, quod sensibiliter apparet, si diu reserventur, paulatim in aliud mutari.

[15638] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, Innocentius dicit: *in quo similitudo deficeret, in eo sacramentum non esset*, sed *ibi se proderet, et locum fidei auferret*. Ergo oportet esse omnimodam similitudinem specierum ad substantiam panis. Sed ex substantia panis poterat aliquid generari. Ergo et ex speciebus ibi remanentibus.

Quaestiuncula 5

[15639] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non possint nutrire. Quia omnis cibus qui nutrit, in corpus transit, et superfluitates ex eo resolvuntur. Sed cibus iste non vadit in corpus, ut Ambrosius in littera dicit. Ergo non nutrit.

[15640] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, ut dicitur in 2 de generatione. Sed non sumus ex accidentibus. Ergo ex eis non nutrimur.

[15641] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 3 Praeterea, omne quod nutrit quocumque modo, solvit jejunium. Si ergo species istae nutriunt, solvunt jejunium; et sic post sumptionem corporis Christi non posset aliquis communicare; quod falsum est.

[15642] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Glossa, 1 Corinth. 11, super illud: *alius quidem esurit, alius autem ebrius est*, quod aliqui sunt inebriati ex usu specierum hujus sacramenti.

[15643] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, nihil aufert sitim vel famem, nisi quod nutrit. Sed sensibiliter reperiri potest quod ex potu illo sitis tollitur, praecipue si in multa quantitate sumatur. Ergo nutriunt species illae.

Quaestiuncula 6

[15644] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nullus liquor possit speciebus illis permisceri. Quia, ut in 1 de generatione, probat philosophus, accidens non permiscetur substantiae. Sed quilibet liquor substantia quaedam est. Cum ergo illae species sint tantum accidentia, videtur quod nihil possit eis permisceri.

[15645] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 2 Praeterea, sicut hoc sacramentum sub certa forma verborum consecratur, ita et aqua benedicta. Sed si aqua permiscetur aquae benedictae, totum fit benedictum. Si ergo aliquis liquorum permisceri posset vino consecrato, esset totum consecratum; et sic liquor ille transiret in sanguinem Christi sine forma verborum, quod falsum est.

[15646] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 3 Praeterea, humidorum permixtorum efficitur superficies una. Si ergo illis speciebus aliquis liquor admisceatur, efficitur una superficies liquoris advenientis et specierum praeexistentium. Sed superficies liquoris est in subjecto, superficies autem specierum non est in subjecto. Ergo eadem superficies erit in subjecto et non in subjecto; quod est impossibile.

[15647] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 4 Praeterea, corpus Christi non est sub sacramento ex quo sub speciebus illis est alia substantia. Sed si aliquis liquor subtilis, puta vinum vel aqua, admisceatur illis speciebus, cum non contineatur propriis terminis, oportet quod diffluat ad terminos dimensionum sub quibus erat corpus Christi. Ergo desinunt ibi esse species: ergo corrumpuntur et non permiscentur.

[15648] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 5 Praeterea, sicut album et nigrum sunt differentiae coloris; ita magnum et parvum sunt differentiae quantitatis, vel circa quantitatem. Sed idem color non est albus et niger. Ergo neque eaedem dimensiones sunt magnae et parvae. Sed addito aliquo liquore dimensiones illae efficiuntur magnae. Ergo non sunt eaedem quae prius; ergo non permiscentur.

[15649] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 s. c. 1 Sed contra, secundum philosophum in 1 de generatione, ea quae sunt divisibilia in minima, sunt bene permiscibilia. Sed ita est de speciebus illis. Ergo et cetera.

[15650] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 s. c. 2 Praeterea, majus est corrumpi quam permisceri. Sed species possunt corrumpi. Ergo possunt permisceri.

Quaestiuncula 1

[15651] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod agere non est nisi rei per se subsistentis; et ideo neque materia agit neque forma, sed compositum; quod tamen non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus, et actionis principium. Et quia quantitas se tenet ex parte materiae, et qualitas ex parte formae; ideo quantitas non agit nisi mediante qualitate, quae est per se actionis principium; unde qualitates sunt sensibiles primo, quantitates secundo. Quia ergo in sacramento quantitates retinent eumdem modum essendi quem habebant substantia panis existente, ideo habent eumdem modum agendi, ut immutent et agant naturaliter sicut prius. Quantitatis enim, quae alium modum essendi habet, quia non est in subjecto, non est agere nisi mediante qualitate.

[15652] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod materia accidentis est proximum subjectum ejus; proximum autem subjectum qualitatis corporalis est quantitas, ut superficies coloris; et ideo qualitas quae est actionis principium, communicat quodammodo in materia cum his quae sunt extra, quia quantitas hinc inde subesse invenitur.

[15653] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mathematici non solum abstrahunt a materia, sed a sensibilibus accidentibus. Et quia dimensiones in hoc sacramento non sunt separatae ab accidentibus sensibilibus; ideo non solum habent tactum mathematicum sicut mathematica, sed etiam physicum: quia ratione illorum accidentium possunt immutare et immutari.

[15654] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantum ad immutationem accidentalem satis simile invenitur hinc inde: quia sicut in sacramento non est albedo separata, sed album quod agit; ita exterius per immutationem non fit albedo, sed aliquod album; et ita, inquantum hujusmodi, passum in fine est simile.

Quaestiuncula 2

[15655] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in actionibus naturalibus formae substantiales non sunt immediatum actionis principium, sed agunt mediantibus qualitatibus activis et passivis, sicut propriis instrumentis; ut dicitur in 2 de anima, quod calor naturalis est quo anima agit; et ideo qualitates non solum agunt in virtute propria, sed etiam in virtute formae substantialis. Unde actio earum non solum terminatur ad formam accidentalem, sed etiam ad formam substantialem; et propter hoc generatio est terminus alterationis. Hujusmodi autem virtutem instrumentalem recipiunt eo ipso quo a principiis essentialibus causantur. Unde sicut remotis substantiis remanet accidentibus idem esse secundum speciem virtute divina, ita etiam remanet eis eadem virtus quae et prius; et ideo, sicut ante poterant immutare ad formam substantialem, ita et nunc.

[15656] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nos non ponimus omnino hujusmodi qualitates separatas, sicut Plato ponebat formas naturales, cum ponamus pro subjecto id quod erat proximum subjectum eorum primo; et ideo non est similis ratio hinc inde. Tamen hic etiam generans non est omnino simile generato: quia generatum est substantia, generans autem non. Sed hoc ideo contingit, quia, ut dictum est, hujusmodi qualitates habent instrumentalem virtutem generandi. Generatum autem non oportet quod assimiletur instrumento, sed principali generanti, ut dicit Commentator in 11 Metaph.: quia instrumentum non agit virtute sua sed alterius, et illi assimilat, non sibi; unde generatio hic assimilatur substantiae quae prius erat. Plato autem formas separatas non ponebat instrumentalia generantia, sed primas causas generationis et principales.

[15657] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod propria virtute nihil agit ultra suam speciem: sed virtute alterius, cujus est instrumentum, potest agere ultra speciem suam, sicut serra agit ad formam scamni.

Quaestiuncula 3

[15658] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod unaquaeque res habet proprium esse suae speciei. Non enim esse in omnibus est unius speciei, sicut nec animalitas est unius speciei in omnibus animalibus, nec humanitas eadem numero in omnibus hominibus, sicut et unaquaeque res habet propriam actionem. Unde sicut in qualitatibus quae remanent in sacramento, remanet actio conformis actioni substantiae prius existentis; ita etiam esse subsistens quod convenit dimensionibus remanentibus, est conforme illi esse quod prius substantia panis habebat. Unde sicut qualitas facit eamdem actionem quam prius faciebat, substantia panis et vini existente; ita esse, in quo dimensiones subsistunt, tollitur eisdem passionibus quibus antea tolleretur, eadem substantia existente; et propter hoc eodem modo corrumpuntur accidentia remanentia, sicut et prius corrumpi poterant. Prius autem corrumpi poterant dupliciter. Uno modo manente substantia subjecti, per aliquam accidentalem mutationem: sicut ex parte qualitatum secundum aliquam alterationem vinum saporem vel colorem mutare poterat; et ita color qui prius erat, aut sapor, corrumpebatur; sed quantitas praedicto modo non poterat corrumpi per motum in quantitate, scilicet augmentum, quia vinum et panis non sunt corpora animata, quae possunt esse subjectum augmenti et diminutionis, sed per additionem vel divisionem: quia secundum philosophum in 3 Metaph., in additione quantitatis ad quantitatem una quantitas esse incipit duabus esse desinentibus, et e contrario est in divisione. Alio modo per corruptionem substantiae: quae quidem contingit ex transmutatione accidentium, et ex parte qualitatum: quia sicut generatio, ita et corruptio est terminus alterationis; et ex parte quantitatis: quia cum unaquaeque res naturalis habeat quantitatem determinatam, intantum poterit divisio fieri quod species non remanebit. Unde etiam in hoc sacramento aliquando aliqua alteratione facta in qualitatibus, adhuc manet esse illud dimensionum conforme substantiae praecedenti; et tunc ratione ipsius corruptionis accidentium non desinit esse corpus Christi sub sacramento. Aliquando autem alteratio ad terminum venit, et tunc esse praedictum tollitur, et sic desinit esse sacramentum. Et similiter ex parte quantitatis: quia si fiat divisio in partes tantae quantitatis quae sufficiat ad speciem panis vel vini; sunt quidem aliae dimensiones, quia partes continui, quae erant potentia, fiunt actu; sed esse conforme substantiae praeexistenti manet, et ideo adhuc est sacramentum. Si autem quantitas partium ad hoc non sufficiat, utrumque esse desinet, et dimensio et esse praedictum; et ideo corpus Christi desinit esse sub sacramento.

[15659] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod forma dicitur esse invariabilis, quia non est variationis subjectum; tamen per variationem tollitur, sicut patet in alteratione et augmento; et ita largo modo dicuntur corrumpi, prout omne quod esse desinit, dicitur corrumpi.

[15660] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dimensiones, quae sunt proximae dispositiones materiae, retinent in hoc sacramento vicem materiae; et ideo se habent ad esse in quo subsistunt sicut materia ad formam substantialem, et ipsae subsunt sicut subjectum accidentibus; et hoc modo corruptionis principium esse possunt, sicut et materia

esset. Ipsae etiam partes dimensionum, cum sint in potentia, habent quamdam rationem materiae ratione totius dimensionis; et ideo ex parte earum accidit corruptio aliqua in tota dimensione per divisionem.

[15661] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod species sic remanere miraculosum est; sed quod sic remanentes corrumpantur, est naturale; sicut miraculosum est quod caecus visum recipiat; sed quod jam visu recepto videat, est naturale. Remanet enim quidam compositionis modus in accidentibus istis, dum quantitas retinet rationem materiae, et qualitas rationem formae, ut dictum est.

Quaestiuncula 4

[15662] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod quamvis illae species possint corrumpi et putrefieri, tamen ex tali putrefactione vel corruptione non generantur vermes, vel aliquid hujusmodi. Sed hoc nihil est. Constat enim quod accidentia quando corrumpuntur, non hoc modo desinunt ut dispareant omnino, ac si totaliter annihilarentur; sed succedit illis accidentibus aliquid sensibile; et hoc oportet esse de novo generatum. Nec est differentia, quidquid sit illud, utrum sit vermis, vel cinis, vel aliquid hujusmodi; quia similis difficultas est de omnibus. Et ideo alii dixerunt, quod substantia panis ibi remanet, ex qua materialiter aliqua generari possunt. Sed haec opinio supra improbata est. Et ideo alii dixerunt, quod ex mutua actione accidentium sacramenti ad corpora circumstantia generantur vermes ex aere continente. Sed hoc non videtur esse verum; quia accidentia illa non habent ibi aliam actionem quam haberent si substantia remansisset; sed quando substantia erat, non poterant vermes ex aere generari, vel cinis, per talem actionem; unde nec modo. Et praeterea, sensibiliter apparet quod in illo loco ubi fuit corpus Christi, est illud quod generatur; et ibidem alteratio praecedens apparet. Aer autem ante ultimum instans corruptionis specierum non erat in loco illo; quia sic subintrasset dimensiones sub quibus erat corpus Christi; quod est impossibile. Nec etiam movebatur ad locum illum, quia quietus forte manebat. Unde sequitur quod totus motus aeris, et alteratio ipsius et corruptio, et generatio vermium aut cineris, sit in eodem instanti; quod est impossibile. Et praeterea idem accideret, si corpus Christi conservaretur inter aliqua corpora solida quae non subintraret aer, et non appareret aliqua mutatio facta in corporibus solidis circumstantibus. Et praeterea, si corpus Christi in magna quantitate consecratum esset, idem posset accidere; et tanta inspissatio aeris non posset de facili accidere sine sensibili ipsius immutatione. Et ideo alii dicunt, quod peracto sacramento, redit substantia panis sub speciebus quae prius suberat, et ex illa generantur vermes, vel aliquid hujusmodi. Sed hoc non potest esse. Quamdiu enim est ibi corpus Christi, non redit substantia panis; quia sic esset corpus Christi sub speciebus cum substantia panis; quod est tertia opinio, quae non sustinetur. Quamdiu autem sunt ibi species, manet sub speciebus corpus Christi; unde quamdiu manent species, substantia panis non redit; remotis autem speciebus illis, jam non est ibi substantia panis, sed vermium vel cineris, vel alicujus hujusmodi. Nunquam enim est substantia

panis sine speciebus panis; unde substantia panis non redit. Nisi forte dicatur redire quo ad materiam tantum, quia illa eadem materia quae prius erat sub forma panis, postmodum fit sub forma cineris, vel alicujus hujusmodi; et hoc posset stare cum secunda opinione prius tacta quantum ad hoc quod ponebat substantiam panis in praejacentem materiam resolvi; quod stare non potest, ut supra probatum est. Sed quantum ad aliam partem, quae ponebat quod annihilaretur, non potest stare; quia quod in nihilum redactum est, non potest iterum idem numero sumi. Sed quantum ad primam opinionem, quae communiter sustinetur, omnino stare non potest; quia quod conversum est in alterum, non potest redire, nisi alterum in ipsum convertatur; substantia autem panis conversa est in corpus Christi; et haec substantia, scilicet panis, facta est illa, scilicet corporis Christi, ut ex praedictis patet; unde non potest esse quod substantia panis redeat neque quantum ad totum neque quantum ad partem, nisi corpus Christi e converso convertatur in substantiam panis, quod est impossibile. Et ideo impossibile est dicere quod substantia panis redeat neque secundum totum neque secundum partem; si redire proprie sumatur, ut sit idem numero quod redit. Si autem materia panis redire dicatur, non quia eadem numero redeat, sed alia ejusdem rationis; tunc oportebit dicere, quod illa alia materia de novo creatur. Et forte hoc intellexerunt qui dixerunt substantiam panis redire; unde satis probabiliter per hunc modum opinio sustineri potest, ut dicatur, quod ad hoc Deus materiam creat, ne sacramentum deprehendatur, et sic fides meritum perdat. Nec tamen materia corporalis in principio creata augetur; quia quantum de materia conversum fuit in substantiam corporis Christi, tantum de materia creatur nunc de novo. Potest tamen et aliter dici, quod illae species sicut habent ex hoc quod subsistunt, quod possunt agere quidquid poterant substantiis panis et vini existentibus; ita habent ut possint converti in quidquid converti poterant substantiae praeexistentes, quod sic intelligi potest. Sicut enim Commentator dicit in 1 Phys., et in Lib. de substantia orbis, in materia generabilium et corruptibilium oportet intelligere dimensiones interminatas ante adventum formae substantialis; alias non posset intelligi divisio materiae, ut in diversis partibus materiae diversae formae substantiales essent. Hujusmodi autem dimensiones post adventum formae substantialis accipiunt esse terminatum et completum. Quidquid autem intelligitur in materia ante adventum formae substantialis, hoc manet idem numero in generato et in eo ex quo generat; quia remoto posteriori oportet remanere prius; dimensiones autem illae interminatae se habent ad genus quantitatis sicut materia ad genus substantiae. Unde sicut in quolibet completo in genere substantiae est accipere materiam, quae est ens incompletum in genere illo; ita in dimensionibus completis, quae sunt in hoc sacramento, est accipere dimensiones incompletas; et his mediantibus materia panis formam reciperet ejus quod ex pane generaretur, pane non converso in corpus Christi; unde sicut dimensionibus illis est datum ut substent et subsint et illi esse quod est conforme esse priori substantiae, et terminationi quantitatis, et omnibus aliis accidentibus; ita etiam datur eis ut possint subesse alteri formae naturali, et aliis accidentibus; quia de natura sua non habent ut subsint tantum accidenti, sed etiam formae substantiali, ut dictum est; et tunc vel ex consequenti adveniet etiam materia propter concomitantiam naturalem formae ad materiam, sicut propter concomitantiam naturalem animae Christi ad corpus, erat anima sub sacramento; et hoc quodammodo redit in primum dictum, ut scilicet materia de novo fiat; vel ipsi dimensioni virtute divina dabitur natura materiae propter propinquitatem ad ipsam, ut sic illud generatum sit compositum ex materia et forma.

[15663] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum penultimam opinionem species illae penitus cedunt in nihil; sed substantia praedicto modo redeunte generatur illud quod succedit. Nec dicitur generari ex speciebus secundum quod ly ex dicit causam materialem, sed solum secundum quod dicit ordinem, ut ex mane fit meridies, idest post. Sed secundum aliam opinionem illud totum demonstratum sensibile in sacramento habebat aliquid (scilicet partem sui) simile materiae, scilicet dimensiones interminatas; et illud non cedit in nihil, sed remanet sicut et remaneret, si substantia panis esset.

[15664] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc non est remotum quin Deus possit mutare corpus in spiritum; et tamen quantum ad aliquid dimensiones interminatae magis sunt propinquae materiae corporali quam corpus spiritui.

[15665] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut quando aer convertitur in ignem, non dicitur quod materia aeris fiat duo, scilicet materia ignis et forma ignis; sed unum tantum, quod fit ignis; ita etiam dimensiones illae non dicuntur fieri duo, sed unum tantum, scilicet materia sic dimensionata; et hoc fit divina virtute.

[15666] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum quamlibet positionem oportet ponere aliquid in hac generatione esse miraculosum, et aliquid naturale; reditus enim substantiae, vel creatio materiae, vel conversio dimensionum in materia, est miraculosum; sed quod materia jam existens recipiat talem formam, cujus dispositiones praecesserunt in dimensionibus, hoc est naturale.

Quaestiuncula 5

[15667] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt quod species illae non nutriunt, sed reficiunt et inebriant ex sola immutatione accidentali, sicut aliqui inebriantur odore vini, et reficiuntur et famem amittunt ex sapore et odore. Sed hoc non potest esse; quia talis immutatio quamvis ad horam reficiat, tamen sustentare non potest; quod tamen facerent species illae, si in magna quantitate sumerentur. Et ideo alii dixerunt, quod remanet forma substantialis panis, et illa habet eamdem operationem quam habebat panis, et ideo nutrit sicut panis nutriret. Sed hoc non potest esse; quia operatio formae non est pati, sed agere; nutrimentum autem non nutrit, nisi ex hoc quod convertitur in substantiam nutriti; et ideo nutrit secundum quod ex eo aliquid generatur; quod non potest dici de forma. Et ideo dicendum est, quod cum generari aliquid ex illis speciebus possit per modum praedictum, eodem modo et nutrire possunt.

[15668] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, quod cibus iste non transit in corpus, intelligendum est quantum ad rem contentam sub

sacramento, scilicet verum corpus Christi, quod non mutatur in manducantem, sed ipsum in se mutat spiritualiter. Sed species in corpus comedentis convertuntur, sicut et in aliquod aliud corpus converti possunt, ut dictum est.

[15669] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidentia manentia in suo esse accidentali non nutriunt, sed eo modo quo in aliud convertuntur, vel aliud sub eis creatur vel redit.

[15670] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa nutritio non est omnino secundum ordinem naturae, ut dictum est; et ideo talis manducatio jejunium non solvit.

Quaestiuncula 6

[15671] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod quicumque liquor addatur speciebus vini in quantacumque quantitate, statim desinit ibi esse corpus Christi; quia dimensiones illae non manent eaedem, et iterum liquor additus per totum diffunditur. Unde cum corpus Christi non sit sub speciebus cum alio corpore, oportet quod in toto desinat esse corpus Christi. Sed haec positio non potest stare. Constat enim quod corpus Christi manet quamdiu illa accidentia manent; illa autem accidentia non corrumpuntur aliter quam ut corrumperetur substantia panis et vini. Constat autem quod ex parvo liquore addito non destrueretur vinum, et ideo nec species vini remanentes. Rationes enim praedictae non cogunt. Primo, quia non quaelibet dimensionum distinctio tollit sacramentum; sicut enim additio, ita et divisio facit aliam dimensionem, ut ex dictis patet per philosophum. Divisio autem non tollit veritatem sacramenti, ut patet in pane qui frangitur; unde nec additio; quia illa varietas dimensionum quam facit talis additio et divisio, est quantum ad determinationem ipsarum, non quantum ad indeterminatum esse earum, secundum quod competit eis subsistere; neque quantum ad esse quo subsistunt conformes substantiae praecedenti. Similiter etiam parvus liquor constat quod non potest diffundi per omnes dimensiones; nisi rarefieret et transmutaretur in aliam speciem. Unde non oportet quod occupet omnes dimensiones. Et ideo aliter dicendum, quod hoc modo admiscetur liquor quicumque speciebus illis, sicut admisceretur substantiae vini. Liquor autem additus si esset aequalis quantitatis vel majoris, pertingeret ad omnes dimensiones vini; et sic si esset alterius speciei, faceret aliam speciem liquoris mediam; si autem esset ejusdem speciei, vinum faceret aliud vinum secundum numerum, maxime quantum ad accidentia. Si autem liquor additus esset minoris quantitatis, non posset pertingere ad omnes dimensiones totius vini, sed ad aliquas, et illas immutaret altero dictorum modorum; et forte immutaretur secundum speciem, si esset alterius speciei. Constat autem quod in hoc sacramento non manet corpus Christi nisi quamdiu illae species manent eaedem numero; et ideo si apponatur parvus liquor, corrumpet partem specierum, et sub illa parte desinit esse corpus Christi; non enim est probabile quod una gutta aquae per totum scyphum diffundatur. Si autem addatur in magna quantitate, sic corrumpet species secundum

totum; et ita totaliter desinit ibi esse corpus Christi.

[15672] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus intelligit de accidente cujus subjectum est substantia, quod ei non permiscetur; sic autem non est in proposito.

[15673] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in aqua benedicta non fit aliqua mutatio substantialis ipsius aquae, sicut est in hoc sacramento, sed acquiritur ei virtus aliqua ex benedictione; ideo illa virtus potest pervenire ad aquam additam. Sed in hoc sacramento vinum convertitur substantialiter in aliud virtute verborum; et ideo non oportet quod vinum additum substantialiter etiam convertatur in sacramentum; sed potest esse quod convertatur in vinum virtute accidentium vini quae remanent, ut dictum est.

[15674] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens unam dimensionem secundum unam partem sui esse in hoc sacramento sine subjecto; quia plures partes dimensionis quamvis sint una dimensio in actu, sunt tamen plures in potentia.

[15675] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 4 Ad quartum patet solutio ex dictis.

[15676] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod magnum et parvum consequuntur quantitatem secundum quod ad certam mensuram determinatur. In sacramento autem altaris non oportet remanere dimensiones easdem secundum terminationem eamdem; quia sic divisis speciebus non remanerent eaedem dimensiones, nec per consequens idem sacramentum; sed sufficit ad subsistentiam sacramenti quod remaneant dimensiones eaedem secundum quod interminatae intelliguntur.

Articulus 3

[15677] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 tit. Utrum ipsum verum corpus Christi frangatur in sacramento

Quaestiuncula 1

[15678] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ipsum verum corpus Christi frangatur in sacramento. Omne enim quod manducatur, masticatur et frangitur. Sed verum corpus Christi manducatur: Joan. 6, 57: *qui manducat carnem meam* et cetera. Ergo et frangitur.

[15679] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed in passione ipsum corpus Christi est perforatum clavis et lancea. Ergo in sacramento ipsum corpus Christi frangitur.

[15680] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut corpus Christi est totum in qualibet parte specierum, ita forma substantialis. Sed forma substantialis materialis dividitur per accidens per divisionem specierum. Ergo et corpus Christi.

[15681] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, quod frangitur, non manet integrum. Sed corpus Christi manet integrum, ut in littera dicitur. Ergo non frangitur.

[15682] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omne corpus frangibile est passibile. Sed corpus Christi est impassibile, cum sit gloriosum. Ergo non frangitur.

Quaestiuncula 2

[15683] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec etiam species frangantur. Signum enim debet respondere signato. Sed species sunt signum corporis Christi. Cum ergo verum corpus Christi non frangatur, nec ipsae species frangentur.

[15684] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in 4 Meteor., corporea dicuntur frangibilia et comminuibilia secundum determinatam dispositionem pororum. Sed species illae non habent poros: quia sub omnibus partibus specierum est aequaliter corpus Christi, et sub nulla aliquid aliud. Ergo species illae neque frangi neque comminui possunt.

[15685] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in omni fractione, ea perfecta, aliud est quod continetur sub diversis partibus. Sed omnino est idem quod continetur sub diversis partibus specierum, qualitercumque disponantur. Ergo non proprie dicuntur frangi.

[15686] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Matth. 26, dicitur, quod dominus benedixit et fregit. Sed verba Evangelii non possunt esse falsa. Ergo fuit ibi fractio vera. Sed non in corpore Christi, ut probatum est. Ergo in speciebus fuit.

[15687] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, magis competit quantitati dividi quam corrumpi, vel in aliud converti. Sed hoc contingit dimensionibus ibi remanentibus, ut ex dictis patet. Ergo et frangi, sive dividi.

Quaestiuncula 3

[15688] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter assignetur in littera significatio partium fractionis. Quia partes fractionis fractioni respondent. Sed

fractio significat passionem Christi, ut in littera dicitur. Ergo partes fractionis debent significare partes veri corporis Christi, in quas per passionem divisum est corpus ejus.

[15689] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est maxime sacramentum unionis. Sed distinctio partium unioni opponitur. Ergo non competit in hoc sacramento significari partes distinctas corporis mystici.

[15690] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, hoc non videtur servari secundum communem morem Ecclesiae quod aliqua pars usque in finem Missae reservetur. Ergo secundum hoc non debet accipi significatio alicujus partis.

[15691] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, Innocentius, et Hugo de s. Victore, dicunt, quod pars extra calicem servata significat beatos; et ita videtur male dicere, quod significat illos qui sunt in sepulcris.

[15692] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 5 Praeterea, beati remedio non indigent. Sed sacramenta Ecclesiae in remedium ordinantur. Ergo non debet esse aliqua pars quae beatos significet.

[15693] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 6 Praeterea, sicut est diversitas inter mortuos, ita etiam inter vivos. Sed pro mortuis ponuntur duae partes. Ergo et pro vivis duae poni debent ad minus.

[15694] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 7 Praeterea, sicut membra distinguuntur ab invicem, ita caput distinguitur a membris. Ergo cum sint tres partes ad significandum diversitatem membrorum corporis mystici, deberet addi et quarta ad significandum ipsum caput.

Quaestiuncula 1

[15695] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut supra dictum est, corpus Christi non comparatur ad species sub quibus continetur, mediantibus suis dimensionibus; immo dimensiones ejus sunt ibi quasi ex consequenti; ideo quidquid convenit corpori Christi mediantibus dimensionibus suis, hoc non convenit ei secundum quod est sub sacramento. Cum ergo divisio quantitativa ei convenire non possit nisi mediante dimensione propria, constat quod fractione specierum ipsum corpus ejus non dividitur neque frangitur, etiam si passibile esset, sicut in coena fuit.

[15696] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in manducatione sunt multa; et fractio sive masticatio, et trajectio in ventrem sive nutritio. Primum autem convenit ipsis speciebus tantum; sed secundum et speciebus continentibus et corpori contento: quia ubi sunt species, est verum corpus Christi. Sed tertium, si loquamur spiritualiter, convenit corpori Christi, si autem corporaliter, speciebus, ut dictum est. Et ideo manducatio aliquo modo competit corpori Christi, sed non fractio, sive divisio.

[15697] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia hoc sacramentum est signum passionis Christi, et non ipsa passio; ideo oportet quod passio quam significat fractio, non sit in corpore Christi, sed in speciebus, quae sunt signum ejus.

[15698] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod forma substantialis materialis aliquo modo habet ordinem ad dimensiones, cum dimensiones interminatae praeintelligantur in materia ante formam substantialem, ut dictum est; sed corpus Christi nequaquam; et ideo non est simile de corpore Christi et illis formis.

Quaestiuncula 2

[15699] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod fractio secundum rei veritatem non erat in hoc sacramento. Sed hoc non potest esse: quia fractio importat passionem, sive motum quemdam, et multitudinem ad quam terminatur motus; et utrumque horum est sensibile per se. Sunt enim sensibilia communia, quae contra sensibilia per accidens dividuntur in 2 de anima; et ita judicium de his pertinet ad sensitivam partem; unde cum sensus judicet fractionem, si non esset fractio, esset falsum judicium; quod non competit in sacramento veritatis. Et ideo alii dixerunt, quod est ibi fractio sine subjecto. Sed hoc non potest dici; quia fractio cum sit quidam motus, secundum rationem suae speciei, requirit terminum a quo et in quem; et ideo oportet ibi esse unum quod in multa dividitur, et hoc est subjectum fractionis. Et praeterea actio vel passio habet magis debile esse quam qualitas; unde cum qualitates in hoc sacramento ponamus in subjecto, multo fortius passionem. Et ideo, cum fractio non possit esse in corpore Christi sicut in subjecto, ut dictum est, oportet quod sit in speciebus.

[15700] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod signum respondet signato quantum ad id quod est: est enim hoc sacramentum signum rememorativum respectu dominicae passionis.

[15701] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut densitas manet in hoc sacramento, ita durities, quae est ejus effectus; et propter hoc etiam species illae sonum facere natae sunt, et sic etiam est ibi porositatem invenire.

[15702] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud de speciebus quod est in una portione, non est in alia: quia species sunt quae franguntur: corpus autem Christi non frangitur, quia totum remanet sub qualibet parte; et ratio hujus dicta est supra, dist. 10.

Quaestiuncula 3

[15703] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut

in hoc sacramento est duplex res sacramenti, scilicet corpus Christi verum et mysticum; ita etiam fractio duo significat, scilicet ipsam divisionem corporis veri, quae facta est in passione, et haec significatio tangitur in littera, et distributionem virtutis redemptionis Christi per diversa membra Ecclesiae; et hanc significationem tangit Dionysius in 3 cap. Eccl. Hierar. Et secundum hoc accipitur significatio partium secundum diversum membrorum statum. Quia quidam sunt adhuc vivi, et hi significantur per partem quae comeditur: quia ipsi atteruntur diversis poenalitatibus, et sunt in ipso motu, ut incorporentur Christo. Quidam autem sunt mortui: et hi sunt in duplici statu. Quia quidam in plena participatione beatitudinis; et hoc est corpus Christi quod jam surrexit, sicut ipse Christus, et beata virgo; et hi significantur per partem in calice missam, quia illi inebriantur ab ubertate domus Dei. Quidam autem sunt in expectatione plenae beatitudinis, qui vel stolam animae tantum habent, vel neutram, ut hi qui sunt in Purgatorio; et hi significantur per tertiam partem quae reservatur usque in finem: quia hi perfectam gloriam consequuntur in fine mundi, et interim in speciebus quiescunt.

[15704] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ipsum corpus Christi verum significat corpus Christi mysticum; unde partes corporis veri significant partes corporis mystici.

[15705] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ista unio facta est per passionem Christi; et ideo oportet quod sit in hoc sacramento fractio, quae passionem significet.

[15706] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod talis mos fuit in primitiva Ecclesia, qui tamen modo cessavit propter periculum; nihilominus remanet eadem significatio partium.

[15707] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est inconveniens per idem diversa significari secundum suas proprietates diversas; unde et calix passionem significat inquantum inebriat; et sic procedit significatio quam ponit Innocentius: quia pars extra calicem significat eos qui sunt extra passionem praesentis miseriae, et pars in calice missa eos qui praedictis passionibus opprimuntur. Sed inquantum potus calicis delectat, significat gaudium aeternitatis; et ita procedit significatio in littera posita, quae continetur sub his versibus: *hostia dividitur in partes. Tincta beatos plene: sicca notat vivos, servata sepultos.*

[15708] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc sacramentum non solum est in remedium, sed etiam in gratiarum actionem; et ideo, quamvis beati non consequantur aliquod remedium in isto sacramento, quia tamen est in gratiarum actionem pro eorum gloria, conveniens fuit ut et ipsi in hoc sacramento significarentur.

[15709] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod omnes vivi indigent hoc sacramento ad remedium, sed non omnes mortui; et ideo pro mortuis ponuntur duae partes, sed pro vivis una tantum. Vel dicendum, quod duae ponuntur pro vivis in hoc saeculo, et alia pro vivis in gloria, qui resurrexerunt; et pro omnibus qui adhuc non resurrexerunt, una tantum.

[15710] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod resurrectio membrorum est conformis resurrectioni capitis; quia *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*; Philip. 3, 20: et ideo eadem parte significatur et caput et membra ei perfecte configurata.

Quaestio 2

Prooemium

[15711] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 pr. Deinde quaeritur de effectu hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de effectu ejus quantum ad consecutionem boni; 2 de effectu ejus quantum ad remotionem mali.

Articulus 1

[15712] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 tit. Utrum per hoc sacramentum augeantur virtutes

Quaestiuncula 1

[15713] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non augeantur virtutes. Quia diversarum causarum diversi sunt effectus. Sed augmentum virtutis est effectus Baptismi, et etiam confirmationis, ut supra dictum est. Ergo non est effectus Eucharistiae.

[15714] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, per augmentum caritatis ad perfectionem caritatis venitur. Si ergo per hoc sacramentum caritas et aliae virtutes augerentur, toties posset sumi quod homo in hac vita ad perfectam caritatem veniret, et ad summum gradum ipsius; quod non est nisi in patria, ut Augustinus dicit.

[15715] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omnes virtutes simul augentur. Si ergo augmentum virtutum esset effectus hujus sacramenti, non magis deberet poni effectus augmentum caritatis quam aliarum virtutum.

[15716] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, nihil spiritualiter perficitur nisi per augmentum virtutum. Sed secundum Dionysium, Eucharistia habet virtutem perfectivam. Ergo effectus ejus est virtutis augmentum.

[15717] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, effectus hujus sacramenti est plenitudo gratiae, ut patet in oratione canonis: *quotquot ex hac altaris participatione sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.* Sed ad plenitudinem gratiae per augmentum virtutis pervenitur. Ergo idem quod prius.

Quaestiuncula 2

[15718] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum prosit etiam beatis ad augmentum gloriae. In collecta enim beati Leonis Papae, ut Innocentius dicit, ita dicitur: *annue nobis domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio.* Sed constat beatum Leonem in gloria esse. Ergo prodest beatis ad gloriae augmentum.

[15719] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum offertur etiam pro parvulis decedentibus in innocentia baptismali. Sed constat quod tales ad gloriam transeunt. Ergo prodest etiam hoc sacramentum ad augmentum gloriae.

[15720] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, sacramenta Ecclesiae non prosunt alicui qui non sit in statu proficiendi. Sed sancti in patria existentes non sunt in statu proficiendi, cum sint in termino profectus. Ergo eis Eucharistia non prodest.

Quaestiuncula 3

[15721] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod effectus hujus sacramenti non possit impediri nisi per peccatum mortale. Quia, sicut Ambrosius in littera dicit, spiritualiter manducat qui innocentiam ad altare portat. Sed quicumque sine peccato mortali accedit, portat innocentiam ad altare; quia venialia peccata innocentiam non tollunt. Cum ergo spiritualiter manducans effectum sacramenti percipiat, videtur quod effectus sacramenti non possit impediri nisi per peccatum mortale.

[15722] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Baptismus non est nobilius sacramentum quam istud. Sed nihil impedit effectum Baptismi nisi peccatum mortale. Ergo nec effectum hujus sacramenti.

[15723] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, peccatum veniale non facit fictum. Sed sola fictio impedit sacramentorum effectum. Ergo solum peccatum mortale impedit sacramenti effectum.

[15724] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nullus percipit effectum hujus sacramenti nisi qui accedit sicut accedendum est. Sed aliquis debet accedere ad hoc sacramentum cum diligenti conscientiae suae examinatione, ut patet 1 Corinth. 11. Cum ergo sine peccato

mortali possit hoc praetermitti, videtur quod sine peccato mortali possit effectus hujus sacramenti impediri.

[15725] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ad hoc quod aliquis adultus gratiam recipiat, oportet quod se ad gratiam habendam praeparaverit. Sed hanc praeparationem contingit sine peccato mortali impediri. Ergo sine peccato mortali contingit impediri effectum hujus sacramenti.

Quaestiuncula 1

[15726] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod proprius effectus cujuslibet sacramenti debet assumi ex similitudine ad materiam illius sacramenti; sicut expurgatio veteris vitae est effectus Baptismi per ablutionem aquae significata. Et ideo cum materiale in hoc sacramento sit cibus, oportet quod effectus proprius hujus sacramenti accipiatur secundum similitudinem ad effectum cibi. Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat, et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit. Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: *vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus*; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis.

[15727] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod augmentum dicitur dupliciter. Uno modo communiter, prout invenitur in viventibus et non viventibus, secundum quod quaelibet additio augmentum facit; et hoc modo virtutes augentur per omnia sacramenta quae gratiam inveniunt in subjecto, ex eo quod ipsa de se nata sunt gratiam causare. Alio modo augmentum dicitur proprie, prout est in viventibus ex conjunctione nutrimenti; et talis modus augmenti virtutum est proprius huic sacramento.

[15728] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est perfectio caritatis; scilicet viae, et patriae; et quamvis non possit hoc sacramentum existentes in via perducere ad perfectionem patriae propter diversum statum, potest tamen perducere ad perfectionem viae. Per augmentum enim caritatis ad perfectionem patriae in via pervenire non possumus.

[15729] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritatis proprium est transformare amantem in amatum, quia ipsa est quae extasim facit, ut Dionysius dicit. Et quia augmentum virtutum in hoc sacramento fit per conversionem manducantis in spiritualem cibum, ideo magis attribuitur huic sacramento caritatis augmentum quam aliarum virtutum.

Quaestiuncula 2

[15730] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod gloria comprehendit sanctorum praemium; quod quidem est duplex; scilicet essentiale gaudium quod de divinitate habent; et accidentale, idest gaudium quod habent de quocumque bono creato. Quantum autem ad praemium essentiale, secundum probabiliorem opinionem, eorum gloria augeri non potest; sed quantum ad praemium accidentale usque ad diem judicii augeri potest; alioquin tunc non augeretur gaudium de gloria corporis; unde de omnibus benefactis eis gloria accrescit; quia *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente*; Luc. 15, 10; et ita etiam de omnibus quae in Dei honorem fiunt, gaudent, et maxime de his in quibus de eorum gloria Deo gratias agimus. Unde simpliciter loquendo, hoc est quantum ad essentiam gloriae, hoc sacramentum non auget in beatis gloriam; sed secundum quid, scilicet quantum ad accidentale praemium, auget.

[15731] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Innocentius solvit, ubicumque talis loquendi modus invenitur, ita debet intelligi, ut ad hoc prosit ut a fidelibus magis ac magis glorificetur in terris.

[15732] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pro pueris baptizatis Missarum solemnia celebrantur, non quia eis juventur quantum ad remissionem alicujus culpae, vel quantum ad augmentum gloriae, sed propter alias rationes: tum propter solatium vivorum; tum ad ostendendum parvulos ad unitatem corporis mystici pertinere, dum idem modus exequiarum servatur in ipsis et in aliis; tum ad commendandum redemptionis mysterium, quod in hoc sacramento commemoratur, per quod parvuli sine proprio merito salutem consequuntur aeternam.

Quaestiuncula 3

[15733] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis perfectio acquirenda impeditur per remotionem propriae dispositionis. Sicut autem dispositiones materiales se habent ad perfectionem formae, ita actus se habent ad perfectionem finis; unde cum hoc sacramentum perficiat conjungendo fini, ut supra dictum est; ad hoc quod effectum suum plene habeat in sumente, oportet quod adsit actualis devotio. Et quia interdum absque mortali peccato actualis devotio impediri potest, cum distractiones variae ipsam impediant, et peccata venialia virtutum actum tollant; absque peccato mortali potest effectus hujus sacramenti impediri, ita quod aliquis augmentum gratiae non consequatur; nec tamen reatum peccati mortalis incurret, sed forte reatum venialis peccati, ex hoc quod imparatus accedit.

[15734] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod innocentiam portans spiritualiter manducat habitu, sed non semper actu; et ad hoc quod effectum sacramenti

percipiat, oportet quod actu spiritualiter manducet.

[15735] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in Baptismo datur primum esse spirituale; et ideo effectus ejus non impeditur nisi per propositum peccati mortalis committendi, quod directe vitae spirituali opponitur. Sed in hoc sacramento fit conjunctio ad finem, quae debet esse per debitam operationem; et ideo defectus talis operationis impedit effectum hujus sacramenti.

[15736] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum veniale non faciat fictum simpliciter, facit tamen fictum quo ad aliquid. Nec tamen dicendum quod omne peccatum veniale impediat effectum hujus sacramenti, sed solum illud quod tollit actualem devotionem quae exigitur in hoc sacramento.

Articulus 2

[15737] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 tit. Utrum virtute hujus sacramenti venialia peccata dimittantur

Quaestiuncula 1

[15738] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtute hujus sacramenti venialia peccata non dimittantur. Qua enim ratione dimittitur unum, et aliud. Sed omnia non dimittuntur; quia sic aliquis esset frequenter absque omni veniali peccato; quod est contra illud quod dicitur 1 Joan. 1, 8: *si dixerimus quod peccatum non habemus, nosipsos seducimus*. Ergo non delet aliquod peccatum veniale.

[15739] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, peccatum non deletur nisi per id quod habet oppositionem ad ipsum. Sed veniale peccatum non habet oppositionem ad gratiam, quam hoc sacramentum confert. Ergo virtute hujus sacramenti venialia non dimittuntur.

[15740] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Baptismus, quia dimittit omnia peccata mortalia et venialia, non requirit luctum exteriorem. Si ergo in hoc sacramento venialia peccata dimittantur, non requiritur quod post sumptionem hujus sacramenti aliquis faceret poenitentiam de peccatis venialibus; quod falsum est.

[15741] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Innocentius dicit, quod hoc sacramentum venialia delet, et cavet mortalia.

[15742] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ut ex verbis Ambrosii in littera positis accipi potest, hoc sacramentum datur in remedium quotidianae infirmitatis. Sed quotidiana peccata dicuntur venialia. Ergo hoc sacramentum tollit venialia.

Quaestiuncula 2

[15743] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam virtute hujus sacramenti dimittantur mortalia. Dicitur enim in collecta illa: *purificent nos, quaesumus domine, sacramenta quae sumpsimus*; et mox: *praesta ut hoc tuum sacramentum sit ablutio scelerum.* Sed scelera dicuntur mortalia peccata. Ergo delet peccata mortalia.

[15744] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum expressius passionem Christi repraesentat quam Baptismus. Sed Baptismus virtute passionis in eo operantis delet peccata mortalia. Ergo et hoc sacramentum.

[15745] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, minima gratia sufficit ad delendum omnia mortalia. Sed hoc sacramentum gratiam confert. Ergo mortalia delet.

[15746] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, hoc sacramentum magis operatur in sumente quam in alio; alias frustra quis assumeret. Sed offertur sacrificium Ecclesiae pro aliquibus impiis ut convertantur, et non frustra. Ergo et in ipso qui sumit, mortalia peccata delet.

[15747] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Augustinus ad renatum: *quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?* Sed illi qui sunt membra Christi, non habent peccatum mortale. Ergo virtute hujus sacramenti non delentur mortalia.

[15748] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc sacramentum non habet aliquem effectum in indigne accedentibus. Sed quicumque accedit cum mortali, indigne accedit. Ergo non percipit effectum hujus sacramenti; et ita non delet mortalia.

Quaestiuncula 3

[15749] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod remittat poenam peccati mortalis. Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut dicit Glossa in principio Hier. Sed indigne accedens incurrit reatum poenae mortalis peccati. Ergo digne accedens ab eo absolvitur.

[15750] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum non minus valet vivis quam mortuis. Sed mortuis valet ad remissionem poenae, quia ad hoc pro eis offertur. Ergo multo magis vivis.

[15751] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, veritas est majoris efficaciae quam figura. Sed sacrificia veteris testamenti in satisfactionem pro peccatis mortalibus offerebantur. Ergo multo fortius et hoc, cujus sunt illa figura; et sic remittit mortalium poenam.

[15752] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra: quicumque non est debitor poenae, statim moriens evolat. Si ergo hoc sacramento poena mortalis peccati dimitteretur, quilibet munitus hoc sacramento ex hac vita discedens evolaret; quod falsum est.

[15753] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, satisfactio non exigitur nisi ad dimissionem poenae. Si ergo hoc sacramento dimitteretur poena, omnis alia satisfactio tolleretur; quod est inconveniens.

Quaestiuncula 1

[15754] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtute hujus sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem, ut dictum est, et hoc est proprius ejus effectus. Et quia ex fervore caritatis peccata venialia dimittuntur, propter hoc quod dicto fervori contrariantur, ideo ex consequenti, virtute hujus sacramenti, venialia delentur.

[15755] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tantus potest esse devotionis fervor, quod omnia venialia peccata deleat. Neque est inconveniens quod aliqua hora homo sit absque omni peccato veniali; quamvis hoc diu durare non possit propter difficultatem vitandi peccata venialia. Nec tamen oportet quod semper omnia peccata venialia deleat, sed secundum mensuram devotionis: quia non est proximus effectus ejus deletio venialium, sed ex consequenti, ut ex dictis patet.

[15756] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento non solum confertur gratia habitualis, sed excitatur fervor actualis devotionis; et ideo gratiae hujus sacramenti non solum mortalia, sed etiam venialia opponuntur.

[15757] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Baptismus habet pro principali effectu delere peccatum; et ideo quando non impeditur, delet omnia; sed non est ita in hoc sacramento; et ideo ratio non sequitur.

Quaestiuncula 2

[15758] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod effectus sacramenti, ut dictum est, respondet his quae exterius in sacramento geruntur. Exterius autem usus hujus sacramenti est per manducationem, quae non debetur nisi rei viventi; et ideo

effectus hujus sacramenti praesupponit vitam in sumente. Et quia peccatum mortale vitam spiritualem tollit, ideo hoc sacramentum non est ad abluenda peccata mortalia in sumentibus, sed illos solum defectus qui cum vita esse possunt.

[15759] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Innocentius dicit, hujusmodi locutiones sunt impropriae. Dicitur enim hoc sacramentum scelera vel crimina abluere vel tollere, inquantum ea impedit, contra ipsa robur ministrando. Vel dicendum, quod in aliquo potest esse peccatum mortale, qui ejus conscientiam non habet; et talis si devote accedit, veniam consequitur, ut supra, dist. 9, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 2, dictum est.

[15760] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus non solum exprimit passionem Christi, sed etiam facit baptizatum Christo commori. Et quia corruptio unius est generatio alterius, generatio autem est motus in vitam, et non praesupponit vitam, sed privationem ejus; ideo per Baptismum possunt peccata mortalia dimitti virtute passionis, non autem per Eucharistiam, per cujus sumptionem homo non significatur commori Christo, sed fructu mortis Christi refici, quod vitam praesupponit.

[15761] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia quam Eucharistia confert, quantum est de se, habet virtutem mortalia delendi. Sed ratione ordinis quem habet ad vitam quam praesupponit, mortalia invenire non potest, et ideo nec ea delere. Si autem inveniat in subjecto, non in conscientia, nihilominus ea delet.

[15762] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum autem est sacramentum, habet effectum in omni vivente, in quo requirit vitam praeexistere. Sed inquantum est sacrificium, habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum; et ideo, si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii a quo omnis gratia in nos influxit; et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed inquantum gratiam contritionis eis impetrat. Et quod in contrarium dicitur, quod non offertur nisi pro membris Christi, intelligendum est pro membris Christi offerri, quando offertur pro aliquibus ut sint membra.

Quaestiuncula 3

[15763] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Eucharistia, inquantum est sacramentum, ut dictum est, pro principali effectu habet unionem hominis ad Christum; et ideo per modum sacramenti non aufert nisi ea quae in habente vitam huic unioni opposita invenit. Poena autem peccato mortali debita, quod jam deletum est, non est hujusmodi: ideo inquantum est sacramentum, non habet effectum poenae mortalis dimissionem; sed inquantum est sacrificium, accipit rationem satisfactionis; et secundum hoc in parte vel in toto poenam tollit, sicut et aliae satisfactiones secundum mensuram poenae debitae pro peccato

et devotionis qua sacramentum offertur. Nec tamen semper virtute hujus sacramenti tota poena tollitur.

[15764] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod indigne accedens cum conscientia mortalis peccati, mortaliter peccat; et ideo reatum poenae debitae mortali peccato incurrit. Digne autem accedens meretur vitam aeternam, ad quam meritum ordinatur, sicut mortale peccatum ad poenam. Non autem ordinatur meritum directe principaliter ad remissionem poenae; et ideo ratio non procedit.

[15765] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non totaliter semper aufertur poena per hoc sacrificium illis qui sunt in Purgatorio, nec auferebatur in veteri lege per antiqua sacrificia.

[15766] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

Quaestio 3

Prooemium

[15767] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 pr. Deinde quaeritur de frequentatione hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de frequentatione; 2 de cessatione.

Articulus 1

[15768] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 tit. Utrum debeat homo frequentare hoc sacramentum, vel semel tantum in vita sua sumere

Quaestiuncula 1

[15769] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeat homo frequentare hoc sacramentum, sed semel tantum in vita sua sumere. Injuriam enim facit sacramento qui sacramentum iterat. Sed rei digniori minus facienda est injuria. Cum ergo hoc sacramentum sit dignius aliis quibusdam quae non iterantur, videtur quod non nisi semel accipi debeat.

[15770] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, apostolus probat, Hebr. 10,

ex unitate hostiae vel passionis Christi, unitatem Baptismi. Sed hoc sacramentum magis convenit cum passione Christi, inquantum est hostia, quam Baptismus. Ergo cum Baptismus semel tantum percipiatur, et hoc sacramentum semel tantum debet percipi.

[15771] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, cum frequentatione mysterii crescit nostrae salutis effectus, ut in collecta dicitur. Sed ad hoc debemus niti ut effectus salutis in nobis crescat. Ergo debemus frequenter sumere.

Quaestiuncula 2

[15772] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod qualibet die. Ambrosius enim dicit: *iste panis quotidianus est; accipe quotidie quod quotidie tibi prosit.*

[15773] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, isto sacramento excitatur fervor caritatis, qua homo Christo unitur. Sed hoc expedit ut quotidie fiat. Ergo quotidie communicandum est.

[15774] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de Eccl. Dogmat.: *quotidie Eucharistiam sumere nec laudo nec vitupero.* Ergo non est quotidie communicandum.

Quaestiuncula 3

[15775] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit semel in anno communicandum tantum. Quia agnus paschalis signum fuit hujus sacramenti. Sed sumebatur tantum semel in anno. Ergo et hoc sacramentum debet semel in anno tantum percipi.

[15776] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed passionem domini commemorat Ecclesia semel in anno. Ergo tunc tantum debet esse tempus communicandi.

[15777] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Fabianus Papa: *et si non pluries, ter saltem in anno communicent homines, scilicet in Pascha, Pentecoste, et natali domini.*

Quaestiuncula 4

[15778] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod homo possit una die pluries communicare. Quia majus est celebrare quam communicare. Sed sacerdos potest una die

celebrare pluries, si necesse sit. Ergo et alius fidelis potest pluries communicare.

[15779] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, quotiescumque aegritudo corporalis iteratur, extrema unctio potest iterari. Sed Eucharistia ordinatur contra aegritudinem peccatorum venialium, quae uno die pluries iterantur. Ergo una die potest homo pluries communicare.

[15780] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 1: *sufficit sacerdoti semel in die Missam celebrare; quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit.* Ergo etiam semel tantum in die debet quis communicare.

Quaestiuncula 1

[15781] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ea quae in hoc sacramento geruntur, habent similitudinem cum his quae accidunt in corporali nutrimento. Quia enim fit quasi continua deperditio naturalis humiditatis per actionem caloris naturalis et exercitium laboris, ideo oportet frequenter corporalem cibum assumere ad restaurationem deperditi, ne perditio continua mortem inducat. Similiter etiam ex concupiscentia innata et occupatione circa exteriora fit deperditio devotionis et fervoris, secundum quae homo in Deum colligitur; unde oportet quod pluries deperdita restaurentur, ne homo totaliter alienetur a Deo.

[15782] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod perfectio hujus sacramenti, ut dictum est, dist. 8, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1, consistit in consecratione materiae, non in usu ipsius; et ideo consecratio non repetitur super eamdem materiam propter reverentiam sacramenti, sed usus potest repeti.

[15783] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus repraesentat illam hostiam, secundum quod facit in nobis spiritualem vitam; et quia generatio uniuscujusque non est nisi semel, ideo Baptismus non repetitur. Sed Eucharistia repraesentat illam hostiam secundum quod reficit; et ideo oportet quod frequenter sumatur.

Quaestiuncula 2

[15784] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in hoc sacramento duo requiruntur ex parte recipientis; scilicet desiderium conjunctionis ad Christum, quod facit amor; et reverentia sacramenti, quae ad donum timoris pertinet. Primum autem incitat ad frequentationem hujus sacramenti quotidianam, sed secundum retrahit. Unde si aliquis experimentaliter cognosceret ex quotidiana sumptione fervorem amoris augeri, et reverentiam non minui, talis deberet quotidie communicare; si autem sentiret per quotidianam frequentationem reverentiam minui, et fervorem non multum augeri, talis deberet interdum abstinere, ut cum majori reverentia et devotione postmodum accederet. Unde quantum ad hoc unusquisque relinquendus est

judicio suo; et hoc est quod Augustinus dicit: *si dixerit quispiam, non quotidie accipiendam esse Eucharistiam, alius affirmet quotidie sumendam; faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum*; et probat per exemplum Zachaei et centurionis; quorum unus recipit dominum gaudens, Luc. 19, alius dicit Matth. 8, 8: *non sum dignus ut intres sub tectum meum*; et uterque misericordiam consecutus est.

[15785] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[15786] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum diversos status fidei diversus mos de hoc inolevit. Nam in primitiva Ecclesia, quando vigebat devotio major ex propinquitate passionis Christi, et erat major impugnatio ab infidelibus, quia haec mensa adversus tribulationes Ecclesiae praeparatur, quotidie communicandum fidelibus indicebatur; unde Callistus Papa dicit: *peracta consecratione omnes communicent, qui nolunt ecclesiasticis carere liminibus. Sic enim apostoli statuerunt.* Postmodum indictum fuit ut saltem ter in anno communicarent, ut dictum est, propter solemnitatem illorum dierum. Sed postmodum arctatum est, ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, communicent; et ad hoc etiam multi idonei non inveniuntur. Et quamvis statutum Ecclesiae non liceat praeterire, tamen licet pluries communicare. Unde Augustinus laudat omnibus diebus dominicis communicandum esse; et ita pluries in anno potest communicare quis.

[15787] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod agnus paschalis fuit figura hujus sacramenti ratione passionis Christi, quae semel tantum facta est; et ideo semel tantum in anno sumebatur: sed manna, quod fuit figura hujus sacramenti, inquantum hoc sacramentum est cibus fidelium, quolibet die sumebatur.

[15788] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Ecclesia tempore passionis recolit ipsam passionem secundum se, et ideo semel in anno tantum recolit, sed in hoc sacramento recolitur passio secundum quod per ipsam reficimur; et quia tali refectione pluries indigemus, ideo pluries hoc modo recolitur dominica passio.

Quaestiuncula 4

[15789] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod homo non debet pluries in una die communicare, ut saltem quantum ad unam diem repraesentetur unitas dominicae passionis, et ut quantum ad aliquid reverentia sacramento exhibeatur semel sumendo.

[15790] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos est quasi persona publica, et ideo oportet quod non solum pro se, sed etiam pro aliis celebret; et ideo

necessitate cogente potest pluries celebrare in die. Sed non est eadem ratio de illis qui non sumunt nisi ratione sui.

[15791] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sunt alia remedia quibus peccatum veniale expiari potest; unde non oportet ut ad ea expianda homo pluries in die communicet.

Articulus 2

[15792] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 tit. Utrum liceat omnino a communione cessare

Quaestiuncula 1

[15793] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liceat omnino a communione cessare. Quia nullus tenetur nisi ad ea quae sunt necessitatis. Sed hoc sacramentum, ut supra, dist. 9, qu. 1, art. 1, quaest. 2, dictum est, non est necessitatis. Ergo aliquis potest omnino a sacramenti sumptione cessare.

[15794] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quod fit ad reverentiam Dei, non est peccatum. Sed aliquis potest ex reverentia sacramenti omnino cessare. Ergo si omnino cesset, non est peccatum.

[15795] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod de sumptione hujus sacramenti debet quilibet facere quod pie credit faciendum esse. Ergo non peccat, si omnino cesset, et putat hoc esse faciendum.

[15796] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Innocentius dicit: *cavendum est ne si nimium hujus sacramenti sumptio differatur, mortis periculum incurratur.* Ergo si omnino cessatur, est mortiferum.

[15797] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, statutum est Ecclesiae, ut saltem semel in anno fideles communicent. Ergo qui omnino cessat, peccat.

Quaestiuncula 2

[15798] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ille qui consecrat,

possit a communione cessare. Quia ubi est major necessitas, ibi secundum ordinem debitum caritatis est magis subveniendum. Sed potest contingere quod postquam sacerdos consecraverit, aliquis infirmetur ad mortem, et instanter petat corpus Christi in ultima necessitate constitutus. Ergo cum sit hoc sacramentum caritatis, debet sacerdos ipse a communione desistere, et infirmo dare.

[15799] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, gravius est peccatum peccato superaddere quam unum simplex peccatum committere. Sed habens conscientiam peccati mortalis peccat consecrando, peccat etiam communicando. Ergo ex quo consecravit, debet saltem a sumptione cessare.

[15800] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, communicatio corporis domini et sanguinis aequaliter debetur omnibus membris Christi. Sed aliis datur corpus Christi sine sanguine. Ergo sacerdos saltem a sumptione sanguinis abstinere potest.

[15801] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 2, cap. relatum, ubi reprobatur eorum error qui volebant consecrare corpus Christi, et non sumere.

[15802] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc idem videtur ex verbis domini, quibus dixit hoc sacramentum instituens: *accipite, et comedite*; Matth. 26, 26.

Quaestiuncula 3

[15803] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod laudabilius sit abstinere ab hoc sacramento quam accedere. Quia ad Deum maxime per humilitatem appropinquamus. Sed quod homo ex reverentia sacramenti a communione desistit, humilitatis est. Ergo hoc videtur magis meritorium et fructuosum, quam etiam sumere.

[15804] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, caritatis verae est magis Dei gloriam quam commodum proprium quaerere. Sed iste qui abstinet, videtur propter gloriam Dei facere quam reveretur; qui autem sumit, propter proprium commodum facere, quia fructum sacrum quaerit. Ergo illud est perfectioris caritatis, et ita magis meritorium.

[15805] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Sed contra, in aliis sacramentis ei cui licet sacramentum accipere, melius est accipere quam desistere. Sed hoc sacramentum dignius est aliis. Ergo multo melius est homini parato accipere quam ex reverentia desistere.

Quaestiuncula 1

[15806] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nulli licet omnino a communione cessare: quia Ecclesia statuit tempus in quo fideles com-

municare debeant; unde qui omnino desistunt, efficiuntur rei transgressionis praecepti. Institutio autem Ecclesiae fuit necessaria: quia enim in quotidiana pugna sumus, vita spiritualis in nobis evanesceret, nisi aliquando cibum vitae sumeremus.

[15807] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum de sui institutione prima, quamvis non sit de necessitate salutis, tamen ex institutione Ecclesiae necessarium efficitur; et sine hoc etiam necessarium esset non simpliciter, ut sine quo non esset salus, sed ex suppositione finis; si scilicet homo in vita spirituali firmus persistere vellet.

[15808] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod reverentia debita Deo in hoc exhibetur quod homo non se nimis divinis ingerat supra suum modum; sed quod homo omnino se subtrahat, hoc est contemptus, et pusillanimitatis.

[15809] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini referendum est ad hoc quod quotidie sumatur, vel non; non autem ad hoc quod omnino quis desistat.

Quaestiuncula 2

[15810] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod semper ille qui consecrat, debet sumere corpus et sanguinem Christi, nisi impediatur vel per violentiam, vel per mortem, vel per infirmitatem, vel aliquid hujusmodi: cujus ratio potest sumi ex parte ipsius sacramenti, quod in ipsa sumptione complementum suae significationis accipit: quia, ut dicit Augustinus, dum sanguis in ore fidelium de calice funditur, sanguinis effusio de latere Christi designatur: et etiam complementum suae efficaciae, quia ultimum effectum proprium habet in hoc quod sumitur. Ut ergo sacramentum sit perfectum, oportet illum qui sacramentum celebravit, communicare. Potest etiam sumi ratio ex parte ipsius consecrantis: quia cum ipse sit aliis dispensator divinorum, debet primo in participatione divinorum fieri, ut Dionysius dicit in 3 cap. Eccles. Hierar.

[15811] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu non oportet quod sacerdos communionem intermittat; sed potest dare infirmo petenti partem hostiae consecratae.

[15812] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod magis peccaret non sumendo, quia sacrilegium committeret pervertens ritum sacramentorum. Nec tamen est perplexus; quia potest ad Deum converti, et conteri: et tunc sine periculo in tali articulo sumet.

[15813] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod perfectio sacramenti hujus in utroque consistit, ut ex supra dictis patet; et ideo sacerdos celebrans qui alterum tantum sumeret, imperfecte sacramentum perageret; unde reus sacrilegii secundum canones judicatur, de Consec., dist. 2, cap. *comperimus*. Secus est autem de aliis qui non perficiunt sacramentum: quia

eis subtrahitur sanguis propter effusionis periculum; unde et sacerdos in parasceve, quando non consecrat, corpus sine sanguine sumit.

Quaestiuncula 3

[15814] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in his quae sunt ex genere suo bona, peccatum non accidit, nisi ex aliquo accidente, dum inordinate explentur; et ideo ea perficere per se bonum est; sed abstinere ab eis non est bonum nisi ratione accidentis alicujus. Unde cum Eucharistiam accipere sit bonum ex genere, assumere eam est bonum per se, abstinere est bonum per accidens, inquantum scilicet timetur ne inordinate sumatur. Et quia quod est per se, praejudicat ei quod est per accidens; ideo simpliciter loquendo, melius est Eucharistiam sumere quam ab ea abstinere; sed in casu aliquo nihil prohibet esse melius abstinere, quando aliquis probabiliter praesumit ex sumptione reverentiam minui. Si autem haec duo ad invicem comparemus, adhuc invenitur praevalere sumptio sacramenti abstinentiae a sacramento, tum ratione effectus sacramenti, tum ratione praeparationis, quantulacumque sit; tum etiam ratione virtutis elicientis actum: quia sumere videtur esse caritatis, in qua radix meriti consistit; abstinere autem timoris: amor autem timori praevalet.

[15815] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas est quae Deo directe nos conjungit; sed humilitas ad hanc unionem disponit, inquantum hominem Deo subdit; unde meritum magis consistit in caritate quam in humilitate.

[15816] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc maxime est gloria Dei et bonitas, quod se creaturis pro captu earum communicat; unde magis videtur ad Dei gloriam pertinere quod aliquis ad communionem accedat quam quod abstineat.

Expositio textus

[15817] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 3 a. 2 qc. 3 expos. *Sicut et Christus se ostendit* et cetera. Contra, veritatem non decet aliqua fictio. Ergo non debuit eis aliud ostendere quam quod in ipso erat. Et ideo dicendum, quod Christus eis speciem suam naturalem ostendit, et sensus exterior per eam movebatur; sed propter dubitationem resurrectionis, sensus interioris judicium impediebatur; unde eum talem inspiciebant exterius, ut Gregorius dicit qualis erat apud eos interius; et ita non erat aliqua deceptio ex parte Christi, sicut non est aliqua deceptio in sacra Scriptura ex hoc quod finguntur figurae Angelis et ipsi Deo; non enim ad hoc fit ut in eis intellectus remaneat, sed ut ex his in significata eorum surgat; et ita etiam per speciem illam in qua eis apparuit, voluit eis dominus interiorem eorum dispositionem significare. *Qui confessus est coram Nicolao Papa* et cetera. Videtur ex hoc quod haec opinio omnino sit tenenda, quia in principio confessionis hujus dicitur:

consentio Romanae Ecclesiae, et apostolicae sedi. Ergo nulli licet aliter tenere. Et dicendum, quod quia Berengarius negaverat verum corpus Christi in altari esse, coactus fuit hanc confessionem facere; unde non intendit dicere, quod ipsum corpus Christi frangatur, sed quod sub speciebus, in quibus est fractio, verum corpus Christi sit; et in hoc se dicit consentire apostolicae sedi, a contrario errore reversus. *Manet integer in corde tuo.* Et intelligendum est quantum ad effectum; non quod corpus ejus menti illabatur, quia hoc solius Dei est. *Non est pars corporis* et cetera. De hoc dictum est supra, dist. 10, qu. unic., art. 3, quaestiunc. 3. *Indignus est qui aliter celebrat.* Aliter celebrare dicitur qui non servat materiam vel formam aut ritum debitum ab Ecclesia institutum; et debet talis, si ex contemptu faciat, gradus sui periculo subjacere. *Etsi Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit.* Sciendum est, quod omnia illa verba quae important comparationem Judaeorum ad Christum et poenam Christi, non dicuntur quotidie fieri. Non enim dicimus quod Christus quotidie crucifigatur et occidatur; quia actus Judaeorum et poena Christi transit. Illa autem quae important comparationem Christi ad Deum patrem, dicuntur quotidie fieri, sicut offerre, sacrificare, et hujusmodi, eo quod hostia illa perpetua est; et hoc modo est semel oblata per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit. *In sacramento recordatio illius fit quod factum est semel.* Sacerdos enim non solum verbis, sed etiam factis, Christi passionem repraesentat. Unde et in principio canonis tres cruces facit super illud: *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata*, ad significandum trinam traditionem Christi, scilicet a Deo, Juda, et Judaeis. Secundo autem super illud: *benedictam, adscriptam, ratam* etc. facit tres communiter super utrumque, ad ostendendum quod tribus Christus est venditus, scilicet sacerdotibus, Scribis, et Pharisaeis. Duas autem facit divisim super corpus et sanguinem, ad ostendendum venditorem et venditum. Tertio facit duas super illud: *benedixit et fregit*: unam super corpus, aliam super sanguinem, ad ostendendum quod hoc sacramentum valet ad salutem corporis et animae. Et quia dominus hoc sacramentum in mortis suae memoriam exercendum mandavit, ideo statim post consecrationem brachiorum extensione crucis effigiem repraesentat. Unde etiam, ut Innocentius dicit, verba consecrationis, quae in fine ponenda essent quasi complementum totius, in medio ponuntur ad historiae ordinem observandum; quia verba canonis ad Eucharistiam consecrandam principaliter pertinent, sed signa ad historiam recolendam. Quarto facit quinque cruces super illud: *hostiam puram* etc. ad repraesentandum quinque plagas. Quinto facit duas super illud: *sacrosanctum filii tui corpus* etc. ad signandum vincula et flagella Christi. Et additur tertia, qua sacerdos seipsum signat super illud: *omni benedictione*; quia Christi vulnera, nostra sunt medicamenta. Vel per has tres cruces significatur triplex oratio, qua Christus orasse legitur Matth. 26, passione imminente. Sexto facit tres super illud: *sanctificas, vivificas, benedicis* etc. ad repraesentandum, quod Judaei ter dixerunt: *crucifige*, verbo crucifigentes Christum, quod fuit tertia hora. Septimo iterum facit tres super illud: *per ipsum, et in ipso, et cum ipso*, ad repraesentandum secundam crucifixionem, qua a militibus hora sexta post trium horarum spatium crucifixus est; vel ad repraesentandum tres ejus cruciatus, scilicet passionis, propassionis, compassionis. Deinde facit duas extra calicem super illud: *est tibi Deo patri omnipotenti in unitate spiritus sancti omnis honor et gloria*, ad repraesentandum separationem animae a corpore, quae facta est hora nona; vel propter sanguinem et aquam, quae de latere Christi profluxerunt. Inclinationes etiam factae a sacerdote, signant Christi obedientiam ad patrem, ex qua mortem sustinuit. Tacita etiam locutio exprimit consilium Judaeorum mortem Christi machinantium, vel discipulorum, qui palam Christum confiteri non audebant. Quid autem fractio significet, dictum est. Quia autem commixtio corporis et sanguinis unionem animae et corporis significat; ideo illa crucis signatio quae fit super illa verba: *pax domini sit semper vobiscum*, magis pertinet ad resurrectionem, quae virtute Trinitatis et tertia die facta est. Quod autem quinquies se sacerdos ad populum convertit, significat quod dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit: primo Mariae Magdalenae, Joan. ult. secundo Petro, Luc. ult. tertio mulieribus, Matth. ult. quarto discipulis in Emaus, Lucae ultim. quinto discipulis in unum, Joan. ult. Salutat autem populum septies ad septiformem gratiam spiritus sancti ostendendam sine quibus mortalis vita duci non potest; quia etsi possumus vitare singula, non tamen omnia.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XIII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 function go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value !=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}} document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum'); document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>---------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”#15818”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15819”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15820”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15821”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15822”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15823”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15824”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15825”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15826”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15827”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15828”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15829”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15830”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15831”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15832”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15833”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15834”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15835”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15836”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15837”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15838”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15839”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15840”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15841”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15842”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15843”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15844”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15845”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15846”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15847”>Super Sent., lib. 4 d.

13 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15848”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15849”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15850”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15851”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15852”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15853”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15854”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15855”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15856”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15857”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15858”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15859”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 ad arg.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15860”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15861”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15862”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15863”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15864”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15865”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15866”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15867”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15868”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15869”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15870”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15871”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15872”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15873”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15874”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15875”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#15876”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15877”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15878”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15879”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#15880”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15881”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15882”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15883”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15884”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15885”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15886”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15887”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1

a. 2 qc. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15888”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15889”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15890”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15891”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15892”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15893”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15894”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15895”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15896”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15897”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15898”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15899”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#15900”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15901”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#15902”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#15903”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#15904”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#15905”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#15906”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=</body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

”#15907”>Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 pr.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 6'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 7'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 8'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 9'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 s. c. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13

q. 2 a. 1 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 6'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 7'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 8'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 9'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 s. c. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 s. c. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 tit.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 s. c. 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 s. c. 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 s. c. 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 co.'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 1'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 2'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 3'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 4'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 5'); document.write('Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 expos.'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Distinctio 13

Quaestio 1

Prooemium

[15818] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de sacramento Eucharistiae, hic determinat de ministris hujus sacramenti; et dividitur in partes duas: in prima determinat propositum; in secunda epilogat, ibi: *de hoc caelesti mysterio aliqua perstrinximus, a Catholicis fideliter tenenda.* Prima in duas: in prima ostendit quis possit consecrare et dispensare

hujusmodi sacramentum; in secunda quis possit sumere, ibi: *illud etiam sane dici potest.* Prima in duas: in prima inquirit, utrum potestas consecrandi, per peccatum a ministro tollatur; in secunda ostendit quae requiruntur in ministro ad hoc quod sacramentum consecrare possit, ibi: *in hujus autem mysterii expletione sicut formam servare, ita ordinem haberi, scilicet ut sit sacerdos, et intentionem adhiberi oportet.* Prima in duas: in prima inquirit, utrum malus sacerdos possit consecrare; in secunda, utrum ab Ecclesia praecisi, ibi: *illi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere. De hoc caelesti mysterio aliqua perstrinximus a Catholicis fideliter tenenda.* Hic epilogat; et circa hoc duo facit: primo ponit epilogum; secundo ex incidenti determinat quid faciat haereticum, ibi: *ne autem ignores quid faciat haereticum, vel quid sit haereticus, audi breviter quae inde sancti doctores tradant.* Hic est duplex quaestio. Prima de ministro consecrante. Secunda de haeresi. Circa primum quaeruntur tria: 1 quis possit consecrare; 2 de ritu consecrandi; 3 de dispensatione sacramenti.

Articulus 1

[15819] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 tit. Utrum etiam laicus possit consecrare

Quaestiuncula 1

[15820] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod etiam laicus possit consecrare. Consecrare enim sacerdotis est. Sed omnis laicus, si sit bonus, sacerdos est; quia, ut dicit Chrysostomus, omnis sanctus, sacerdos est; et omnibus fidelibus dictum est, 1 Petr. 2, 9: *vos estis genus electum, regale sacerdotium.* Ergo bonus laicus potest consecrare.

[15821] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, homo non potest consecrare virtute propria, sed virtute Dei. Sed bonus laicus magis est particeps divinae virtutis quam malus sacerdos. Ergo magis potest bonus laicus consecrare quam malus sacerdos.

[15822] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, magis est sumere sacramentum quam conficere; quia hoc ad illud ordinatur. Sed bonus laicus potest sumere sacramentum. Ergo et consecrare.

[15823] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, hoc sacramentum offertur ad reconciliandum nos Deo, quod est officium mediatoris. Cum ergo sacerdotis tantum sit medium esse inter Deum et populum, soli sacerdotes hoc sacramentum conficere possunt.

[15824] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, bonitas virtutis non est

manifesta, quia nemo scit utrum sit dignus odio vel amore, Eccle. 9, et praecipue alteri nota esse non potest. Si ergo potestas consecrandi sequatur bonitatem personae, non poterit esse notum quando consecratum sit vere, et quando non; et ita erit deceptio in sacramentis.

Quaestiuncula 2

[15825] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod solus episcopus possit consecrare. Quia in qualibet republica principi debetur actus nobilissimus, sicut etiam Commentator dicit in 11 Metaphysic. Sed summus in nostra hierarchia est episcopus, ut dicit Dionysius. Ergo cum consecrare sit summus actus nostrae hierarchiae, hic actus sibi soli debetur.

[15826] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Dionysium, loco cit., perficere est tantum episcopi. Sed secundum ipsum, Eucharistia est perfectivam habens virtutem. Ergo solus episcopus potest consecrare.

[15827] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, majus est consecrare corpus Christi quam consecrare altare, vel benedicere virgines. Sed illa reservantur solis episcopis. Ergo multo fortius consecratio corporis domini.

[15828] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est communis usus Ecclesiae, et canonum institutio, qui docent potestatem consecrandi et baptizandi episcopis et sacerdotibus esse communem.

Quaestiuncula 3

[15829] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haeretici et schismatici et excommunicati consecrare non possint. Quia, sicut dicit canon 24, qu. 1, cap. *audivimus, quicumque fuerit ab unitate Ecclesiae alienus, exercere potest, consecrare non valet.* Augustinus etiam dicit, quod extra Ecclesiam non est locus veri sacrificii. Sed omnes praedicti sunt extra Ecclesiam. Ergo non possunt consecrare.

[15830] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum pollui non potest. Sed secundum Hieronymum, haeretici panem pollutum comedunt. Ergo verum sacrificium non habent; ergo non consecrant.

[15831] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum est unionis Ecclesiae; unde et communio dicitur. Sed omnes praedicti hac unione carent. Ergo consecrare non possunt.

[15832] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, sacerdos habet potestatem consecrandi ex ipso charactere; sed character manet in ipso haeretico, schismatico, et excommunicato.

Ergo possunt consecrare.

[15833] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, qualitas personae non exigitur nisi ad actum proprium personae. Sed consecratio non est actus personalis ipsius sacerdotis, sed Dei cujus verbis consecrat. Ergo non impeditur propter propriam qualitatem.

Quaestiuncula 4

[15834] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod degradatus non possit consecrare. Nullus enim consecrare potest qui non habet potestatem consecrandi. Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, quamvis habeat potestatem baptizandi, ut dicit canon. Ergo non potest consecrare.

[15835] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, ex eisdem fit res et corrumpitur, secundum philosophum in 2 Ethic. Sed aliquis ex potestate episcopi accipit posse consecrare. Ergo quando ab ipso degradatur, videtur quod hoc posse amittat.

[15836] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, habens ordinem sacerdotalem non relinquitur puniendus judicio saeculari. Sed degradatus relinquitur. Ergo non habet ordinem; ergo non potest consecrare.

[15837] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, si degradatus reconciliatur, non iterum ordinatur. Ergo ordinem non amisit; ergo consecrare potuit.

[15838] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, hoc idem probatur per indelebilitatem characteris, ut supra. Utrum autem malus sacerdos, vel Angelus, possit consecrare, eadem ratio est quae et de baptizatione; et ideo quaeruntur supra, dist. 5.

Quaestiuncula 5

[15839] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Missa mali sacerdotis non minus valeat quam boni. Quia, sicut dicit Augustinus in Lib. de corpore Christi, *in mysterio corporis et sanguinis domini nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote.*

[15840] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, Baptismus datus a bono ministro nihil melius valet quam datus a malo. Ergo nec Missa a bono sacerdote vel malo dicta.

[15841] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, melius est quod est fructuosius. Sed Missa boni sacerdotis est fructuosior, quia ejus oratio magis exauditur. Ergo est melior.

Quaestiuncula 1

[15842] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ordo Ecclesiae derivatus est ab ordine caelestis hierarchiae; unde sicut in Angelis diversis ordinibus diversi actus debentur, ita et in Ecclesia militante ad diversos actus diversi ordines applicantur, sicut etiam et in corpore diversa membra diversa habent officia, cui corpus mysticum similatur, ut patet 1 Corinth. 11. Ordines autem Ecclesiae distingui non possunt per diversitatem interioris bonitatis, quia ignota est, et indeterminati sunt gradus ejus. Et quia bonitas vel virtus alicujus non ordinatur ad hoc quod aliquis aliquid possit, sed ad hoc quod bene faciat illud quod potest; habitus enim virtutum non sunt potentia, sicut philosophus probat; ideo quod unus possit actum quem alius non potest, non contingit ex diversitate bonitatis vel malitiae, sed ex potestate suscepta, quam habet unus, et non alius; et ideo, quia laicus potestatem consecrandi non accipit, sua bonitas quantacumque sit, non juvat eum ad hoc quod consecrare possit.

[15843] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnis bonus homo dicitur esse sacerdos mystice, quia scilicet mysticum sacrificium Deo offert seipsum, scilicet hostiam viventem Deo, Rom. 12.

[15844] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod laicus bonus fit particeps dominicae virtutis ad bene agendum hoc quod poterat prius aliquo modo facere, non autem ad hoc quod possit hoc per virtutem quod prius non poterat.

[15845] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, quamvis acceptio sacramenti sit major in fructu, tamen consecratio est major in potestate; unde non oportet quod qui potest accipere, possit consecrare.

Quaestiuncula 2

[15846] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestas consecrandi non solum episcopis, sed etiam sacerdotibus collata est; quia ordo sacerdotis est medius inter episcopum et populum. Unde sicut in angelica hierarchia illuminationes ad inferiorem ordinem mediante superiore perveniunt, ita omnia sacramenta quae communiter toti populo dispensantur, per sacerdotes conferuntur; et hujusmodi sunt omnia quae non collocant in aliquo statu vel gradu super alios. Et quia Eucharistia est hujusmodi, ideo non solum per episcopos, sed etiam per sacerdotes dispensatur et consecratur. Est etiam alia ratio, ut sit frequentior memoria dominicae passionis, et magis subveniatur vivis et mortuis ex majori frequentia sacramenti.

[15847] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, licet iste actus sit maximus in se, tamen non est maximus quantum ad constituendum in ordine Ecclesiae; quia per sumptionem hujus sacramenti non constituitur aliquis in gradu vel statu altiori inter membra Ecclesiae, sicut fit per ordinem; et ideo non oportet quod ille actus solis episcopis reservetur.

[15848] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in rebus ordinatis, ita est quod semper inferior participat aliquid de perfectione superioris, ut Dionysius dicit; et hoc modo est in connexione caelestis hierarchiae, ut in 2 Lib., dist. 9, qu. 1, art. 6 dictum est. Et ideo, quia ordo sacerdotis continuus est ordini episcopi, participat etiam aliquid de perfectiva virtute quantum ad illam perfectionem qua quis in seipso perficitur; non autem quantum ad perfectionem qua aliquis in eminentiori gradu constituitur, sicut est in ordine; vel altiori officio, sicut est in confirmatione; et ideo sacerdos participat ab episcopo potestatem consecrandi, non autem confirmandi vel ordinandi. Et quod ipsam habeat participative, Dionysius dicit, quod patet ex hoc quod sacerdos consecrat super altare ab episcopo consecrato, et in vasis consecratis per episcopum, ipse etiam consecratus per episcopum.

[15849] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illae benedictiones non veniunt in usum totius populi, sed aliquarum excellentium personarum; et ideo solis episcopis reservantur.

Quaestiuncula 3

[15850] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod haeretici ab Ecclesia praecisi, et similiter excommunicati et schismatici, quia sunt extra unitatem Ecclesiae, non possunt consecrare: et hujus opinionis videtur fuisse Magister in littera. Sed quia omne illud quod per consecrationem datur, est perpetuum; ideo, sicut Baptismus, qui per consecrationem datur, nunquam amittitur, quantumcumque aliquis in haeresim labatur vel schisma vel excommunicationem; ita nec sacerdotalis ordo aliquo modo amitti potest, ut Augustinus dicit ad Parmenianum. Et quia potestas consecrandi ordinem sacerdotalem consequitur, ut dictum est, ideo haeretici et schismatici et excommunicati consecrant, quamvis ad suam perniciem, dummodo servetur debita forma et materia et intentio, quae etiam in infidelibus esse possunt, ut supra, dist. 5 de Baptismo, dictum est.

[15851] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum canonis intelligendum est quantum ad illos qui debitam formam non servant, vel quantum ad executionem quam amittunt; non enim jus consecrandi habent; et hoc solum posse dicimur in jure, quod juste possumus. Vel loquitur de consecratione qua ordines conferuntur; quia ad damnationem potius quam ad sanctificationem recipientium cedit. Et similiter quod Augustinus dicit, quod extra Ecclesiam non est locus veri sacrificii, intelligendum est quantum ad effectum; vel extra Ecclesiam, idest extra formam Ecclesiae.

[15852] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dicitur panis pollutus non in se, sed quia ipsi et seipsos polluunt consecrando et sumendo, et alios qui ab eis sacramenta scienter accipiunt.

[15853] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inquantum

ordinem habet, ad unitatem Ecclesiae pertinet, quamvis quantum ad aliquid possit ab Ecclesia esse praecisus.

Quaestiuncula 4

[15854] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod degradatus, quia ordinem non amittit, potestatem consecrandi retinet; sed jus consecrandi sibi aufertur; et ideo si consecrat, peccat: tamen consecratum est.

[15855] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ille canon non loquitur asserendo, sed quasi opponendo, ut ex circumstantia litterae apparet.

[15856] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod episcopus non dedit ordinem, sed Deus per ministerium episcopi; et Deus posset auferre, non episcopus; quia non est constitutus minister auferendi ordinem, sicut conferendi; quia propter efficaciam consecrationis debet esse ordo perpetuus.

[15857] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est essentiale ordini sacerdotali, quod judicio saeculari relinqui non possit, sed ex privilegio indultum; et ideo manente ordine degradatus sua culpa hoc privilegium amittit.

Quaestiuncula 5

[15858] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod de Missa possumus loqui dupliciter: aut quantum ad id quod est essentiale in ea, scilicet corpus Christi; et sic a quocumque dicatur, aequaliter bonum est et virtuosum: vel quantum ad id quod est annexum sacramento, et quasi secundarium; et sic Missa boni sacerdotis melior est, quia non solum habet efficaciam ex opere operato, sed ex opere operante: et ideo ceteris paribus melius est audire Missam boni sacerdotis quam mali.

[15859] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 1 qc. 5 ad arg. Et per hoc patet solutio ad utramque partem.

Articulus 2

[15860] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 tit. Utrum liceat sacerdoti omnino a consecratione abstinere

Quaestiuncula 1

[15861] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione abstinere. Quia de beato Marco narrat Hieronymus quod sibi pollicem amputaverit, ut sacerdotio reprobus haberetur. Nec hoc fecit nisi indignum se reputans tali sacramento. Ergo videtur quod si omnino a celebratione abstineat ex reverentia dominici corporis et propriae infirmitatis consideratione aliquis sacerdos, non peccat.

[15862] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut sacerdotis officium est consecrare, ita et ligare et solvere. Sed non exigitur ut liget et solvat, nisi habeat curam animarum. Ergo etiam a sacerdote qui non habet populum cui teneatur, non exigitur quod consecret; et ita non peccat omnino abstinendo.

[15863] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Ambrosius dicit: *grave est quod ad mensam tuam mundo corde et manibus innocentibus non venimus; sed gravius est, si dum peccatum metuimus, etiam sacrificium non reddamus.* Sed primum est peccatum mortale. Ergo et secundum.

Quaestiuncula 2

[15864] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non possint plures simul eamdem hostiam consecrare. Quia plurium agentium sunt plures actiones, maxime quando unusquisque sufficit ad agendum. Sed unus sacerdos tantum potest consecrare. Ergo si plures simul consecrent, sunt plures consecrationes super eamdem hostiam; et ita fit injuria sacramento.

[15865] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, unus dicens verba, virtute verborum consecrat. Sed quod factum est, fieri non potest; quia quod est, non fit. Ergo alii nihil faciunt; ergo superfluum est quod dicunt.

[15866] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est consuetudo quarumdam Ecclesiarum, in quibus novi sacerdotes simul episcopo concelebrant.

Quaestiuncula 3

[15867] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeat

quotidie Missa in Ecclesia celebrari. Quia in Missa recolitur dominica passio. Sed Ecclesia celebrat memoriam dominicae passionis semel in anno. Ergo non pluries debet in Ecclesia Missa dici.

[15868] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in die parasceves agitur memoria dominicae passionis, nec tamen tunc consecratio fit. Ergo multo minus deberet fieri in aliis diebus.

[15869] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, aliquibus diebus celebratur hoc sacramentum pluries una die solemniter in Ecclesia, sicut patet in festo nativitatis, et multis aliis diebus. Ergo videtur quod aliquando deberet praetermitti.

[15870] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, sacramentum Ecclesiae deberet magis assiduari quam sacramentum veteris legis. Sed quotidie in veteri lege offerebatur sacrificium. Ergo multo fortius debet in nova lege fieri.

[15871] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, panis hujus sacramenti dicitur quotidianus. Sed non nisi quia quotidie consecratur. Ergo quotidie consecrari debet.

Quaestiuncula 4

[15872] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hora vespertina deberet Missa celebrari. Quia Christi actio nostra est instructio. Sed ipse Christus hoc sacramentum fecit in coena hora serotina. Ergo et tali hora deberet fieri.

[15873] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, secundum canones ordines sunt celebrandi circa vespertinam horam. Sed ordines sacri non celebrantur sine Missarum solemniis. Ergo debet Missa vespertina hora celebrari.

[15874] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Item, videtur quod post mediam noctem; quia tunc dies secundum Ecclesiae computum incipit.

[15875] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 4 Item videtur quod tantum in hora sexta, quia illa hora dominus passus est; cujus passionis hoc sacramentum est memoriale.

Quaestiuncula 5

[15876] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non oporteat in loco sacro celebrari. Quia sicut hoc sacramentum non est necessitatis, ita nec confirmatio. Sed confirmatio potest conferri in loco non sacro. Ergo et hoc sacramentum non oportet quod in loco sacro conficiatur.

[15877] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2 Item, videtur quod non oporteat esse altare de lapide. Quia sacrificia veteris legis fuerunt sacrificii hujus figura. Sed ad veteris legis sacrificia

altare fiebat de lignis sethim, ut patet Exod. 25, et iterum de auro, ut patet 3 Reg. 7, et iterum de terra, ut patet Exod. 26. Ergo et in nova lege non solum de lapide oportet quod fiat.

[15878] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 3 Item, videtur quod in pannis sericis debeat consecrari. Quia panni illi sunt pretiosiores. Ergo ad reverentiam sacramenti magis eis debemus uti.

[15879] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 4 Item, videtur quod in calice de petra possit celebrari. Quia calix significat sepulcrum Christi. Sed illud sepulcrum fuit de petra. Ergo et calix de petra debet fieri. De indumentis autem sacerdotalibus dicetur in tractatu de ordine, dist. 24, qu. 1, art. 3.

Quaestiuncula 6

[15880] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquo praedictorum omisso non sit consecratio. Quia, sicut dicit Dionysius, operationes hierarchicae ordinantur secundum divinas leges. Sed ille qui praetermittit ritum ab Ecclesia institutum, non sequitur divinas leges, quae per partes nobis positae sunt. Ergo talis non consecrat, cum consecrare sit actus hierarchicus, quia est actus ordinis.

[15881] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 2 Praeterea, totus ritus sacramenti suam habet significationem. Sed significatio est de essentia sacramenti. Ergo et ritus consecrandi; et ita, si praetermittatur, non erit vera consecratio.

[15882] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 arg. 3 Praeterea, actiones spirituales magis sunt ordinatae quam saeculares. Sed si aliqua actio in rebus saecularibus, puta venditio vel emptio vel aliquid hujusmodi, contra statuta principum fiat, pro nulla haberetur. Ergo et si aliquis consecraret contra statutum Ecclesiae, consecratio nulla est.

[15883] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 s. c. 1 Sed contra, ea quae sunt de essentia sacramenti, sunt eadem apud omnes. Sed ritus sacramenti non est idem apud omnes, nec secundum omne tempus. Ergo non est de essentia sacramenti; ergo sine hoc potest fieri consecratio.

[15884] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 s. c. 2 Praeterea, in Baptismo sunt quaedam quae si omittantur, non reputatur sacramentum irritum, quia sunt ad solemnitatem sacramenti. Ergo et hic si omittantur illa quae pertinent ad solemnitatem consecrationis, vere consecratio erit.

Quaestiuncula 1

[15885] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum quosdam non peccat qui dimittit celebrationem, nisi populum habeat commissum,

vel ex obedientia teneatur celebrare. Sed quia secundum Gregorium, *cum crescunt dona, rationes crescunt donorum*; cum sacerdoti sit data potestas nobilissima, reus negligentiae erit, nisi illa utatur ad honorem Dei et salutem suam, et aliorum vivorum et mortuorum, secundum illud 1 Petr. 4, 10: *unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes.* Nisi forte aliquis ex familiari spiritus sancti instinctu dimittat, sicut legitur de quodam sancto patre in vitis patrum, qui ordinatus nunquam postea celebravit.

[15886] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ille qui non habet ordinem, potest ordinem refugere. Sed ille qui habet, tenetur ipsum exequi.

[15887] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum omnes, alios actus ordinum debet homo non soli Deo, sed etiam proximis; quia actus inferiorum sunt ad ministerium sacerdotis. Alii autem actus sacerdotis, ut ligare et solvere, respiciunt corpus mysticum; similiter etiam docere et baptizare; et ideo qui non tenetur aliis vel subjectione vel praelatione, potest ab illis actibus sine peccato cessare. Sed consecratio est actus dignior, et ordinatus ad corpus Christi verum, nec respicit corpus Christi mysticum nisi ex consequenti; et ideo etiam si nulli homini teneatur, tamen tenetur Deo, ut reddat ei sacrificium acceptum; sacerdotibus enim praeceptum est: *hoc facite in meam commemorationem.*

Quaestiuncula 2

[15888] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum morem quarumdam Ecclesiarum plures sacerdotes episcopo concelebrant, quando ordinantur; ad repraesentandum, quod quando dominus hoc sacramentum instituit, et potestatem consecrandi discipulis dedit, eis concoenavit, sicut episcopus simul cum ordinatis presbyteris celebrat.

[15889] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia intentio requiritur ad perfectionem sacramentorum, ideo, cum omnes habeant intentionem unam consecrationem faciendi, non est ibi nisi una tantum consecratio.

[15890] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut Innocentius dicit, omnes celebrantes debent intentionem referre ad illud instans in quo episcopus verba profert; et sic episcopi intentio non defraudatur, nec aliquis ibi facit quod factum est.

Quaestiuncula 3

[15891] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum Innocentium, quinque de causis quotidie Missa in Ecclesia celebratur. Primo, quia oportet semper esse paratam medicinam contra quotidiana peccata. Secundo, ut lignum vitae

semper sit in medio Paradisi. Tertio, ut nobis quotidie Christus uniatur sacramentaliter, et nos ei spiritualiter. Quarto, ut sit apud nos vigil memoria passionis. Quinto, ut vero agno loco typici quotidie utamur ad vesperam; quoniam Judaei ad vesperam convertendi esurient, secundum illud Psalm. 58, 15: *convertentur ad vesperam, et famem patientur ut canes.*

[15892] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi prout in capite contingit, semel tantum in anno repraesentatur in Ecclesia; sed prout in nos ejus effectus provenit, quotidie debet repraesentari, quia ejus effectus in nobis continuus est, et sic repraesentatur in hoc sacramento.

[15893] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Ecclesia volens populum Christianum circa ipsam dominicam passionem prout in capite nostro fuit, mente occupari, statuit ut illa die non consecraretur corpus Christi. Ne tamen Ecclesia omnino sine corpore Christi esset, corpus Christi praecedenti die consecratum et reservatum sumitur; sanguis autem non reservatur propter effusionis periculum. Nec est verum quod quidam dicunt, quod vinum ex immissione partis hostiae in calicem consecratur: quia transubstantiatio non fit sine debita forma verborum; unde post potum illum non liceret eadem die communicare.

[15894] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnis nostra actio per Christum perfici debet; et ideo, quando in una die occurrunt vel diversa Dei beneficia commemoranda, de quibus sunt gratiae Deo reddendae, vel etiam plura a Deo impetranda pro salute vivorum et mortuorum; oportet quod pluries Missa in Ecclesia celebretur, si adsit facultas; nec ex hoc sequitur quod aliquando debeat intermitti.

Quaestiuncula 4

[15895] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod communiter loquendo Missa debet dici in die, et non in nocte; quia hoc sacramentum ad tempus gratiae pertinet, quod per diem significatur. Rom. 13, 12: *nox praecessit, dies autem appropinquavit.* Dies autem judicatur non solum ab ortu solis, sed ex quo incipiunt oriturі solis signa manifestari per aliquam aeris illustrationem. Tamen in duabus noctibus Missa decantatur propter privilegium illarum noctium, scilicet in nocte nativitatis, quando Christus natus est, et in nocte resurrectionis circa principium, ut patet ex oratione *Deus qui hanc sacratissimam noctem gloria dominicae resurrectionis illustras* etc., quamvis hoc non oporteat semper observari. Solemnis autem Missae celebratio tribus horis instituta est fieri; scilicet in tertia diebus festis, in sexta diebus profestis, in nona diebus jejuniorum; quia in Missa recolitur mors Christi, qui quidem hora tertia crucifixus est linguis Judaeorum, hora sexta manibus militum, hora nona expiravit. Sed quando fiunt ordines, Missa potest cantari etiam post nonam, et praecipue in sabbato sancto, quia ordines pertinent ad diem dominicam; vel etiam ut diligentior fiat praeparatio, differtur quantum differri potest ante prandium; et ideo quando non est dies jejunii, celebratur inter tertiam et sextam, qua

hora comeditur communiter; sed in diebus jejunii in nona. Privatae autem Missae possunt dici a mane usque ad tertiam, vel etiam usque ad nonam in diebus jejuniorum.

[15896] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod eadem ratio est quare Christus hora vespertina consecravit, et quare post coenam; unde sicut non oportet quod imitemur eum in secundo, ita nec in primo.

[15897] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc singulariter est in diebus ordinum ratione jam dicta.

[15898] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in medio noctis secundum Ecclesiam incipit dies naturalis, non autem dies artificialis, in qua solum licet celebrare.

[15899] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Christus hora sexta fuerit in cruce positus, tamen sacramentum passionis suae peractum est in aliis horis; et ideo non oportet quod tunc tantum Missa celebretur.

Quaestiuncula 5

[15900] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod in hoc sacramento continetur ille qui est totius sanctitatis causa; et ideo omnia quae ad consecrationem hujus sacramenti pertinent, etiam consecrata sunt; sicut ipsi sacerdotes consecrantes, et ministri, et vestes, et vasa, et omnia hujusmodi; et ideo etiam debet in altari et in domo consecrata celebrari hoc sacramentum. Si autem necessitas adsit, vel propter destructionem Ecclesiarum in aliqua terra, vel in itinere constitutis, licet etiam in locis non consecratis celebrare; dummodo habeant altare portatile consecratum, et alia hujusmodi, quae ad consecrationem hujus mysterii requiruntur; alias non licet, nisi episcopo concedente.

[15901] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod confirmationis sacramentum non continet ipsum Christum; et ideo non requiritur loci sanctificatio, sicut in hoc sacramento.

[15902] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod beatus Silvester instituit quod altare de cetero non nisi lapideum esset. Quia enim altare consecrari debet, oportet esse aliquam rem fortem et non fragilem, sicut est lignum vel terra, de qua fiat altare. Item quia debet esse in Ecclesia copia altarium, ut frequentetur hoc mysterium, ideo debet esse materia communis, non autem aurum vel argentum, vel aliquid hujusmodi, quod non de facili possit haberi. In veteri autem lege erat tantum unum altare ad unum tantum effectum deputatum; et ideo nihil oberat, si de auro fieret. Competit etiam lapis ad significationem altaris, quod Christum significat, qui etiam per petram significatur; 1 Corinth. 10, 4: *petra autem erat Christus.* Sed ante tempus Silvestri, propter persecutionem non erat fidelibus certus locus ad manendum; et ideo habebant altare ligneum, quod facile transferretur.

[15903] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod panni in quibus corpus Christi consecratur, repraesentant sindonem mundam qua corpus Christi involutum est; et ideo sicut illa linea fuit, ita non licet nisi in pannis lineis corpus Christi consecrare. Linum etiam competit huic sacramento et propter puritatem, quia ex eo panni candidissimi et facile mundabiles fiunt; et propter multiplicem tunsionem lini qua paratur ad hoc ut ex eo fiat pannus candidus, quae competit ad significandum passionem Christi; unde non deceret de pannis sericis corporale et pallas altaris esse, quamvis sint pretiosiores: neque de panno lineo tincto, quamvis sit pulchrior.

[15904] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum statum Ecclesiae calix debet esse tantum de auro vel argento vel stanno; non autem de aere vel aurichalco, quia ex fortitudine vini rubiginem generaret, et nauseam provocaret; neque ex vitro vel ex crystallo propter fragilitatem; neque ex ligno propter porositatem, quia imbibit liquorem immissum; neque ex lapide, propter ineptitudinem; non enim oportet quod quantum ad omnia, signa signatis respondeant.

Quaestiuncula 6

[15905] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod remotis his quae non sunt de essentia rei, nihilominus res manet; unde cum hujusmodi ritus quantum ad determinationem horae vel loci vel indumentorum, non sint de essentia sacramenti, sed de solemnitate, si omittantur, nihilominus consecratum est sacrificium, dummodo adsint ea quae sunt de essentia sacramenti, scilicet ordo et intentio ex parte consecrantis, et materia et forma ex parte consecrati. Tamen graviter peccat qui aliter facit, et degradandus esset.

[15906] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod leges divinae quae pertinent ad essentialem institutionem sacramenti, si mutentur, nihil fit, ut si alia materia esset vel forma; secus autem est de legibus quae pertinent ad solemnitatem sacramenti.

[15907] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod significatio rei sacramentalis est de essentia sacramenti; et hoc sufficienter habetur per materiam; et ideo significatio quae superadditur in aliquo ritu, est de solemnitate, non de essentia sacramenti.

[15908] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 2 qc. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sacramenta originem habent ex institutione divina; et ideo omissio alicujus quod sit ab Ecclesia institutum, non potest impedire quin verum sacramentum fiat. Impediret autem, si sacramenta ex institutione Ecclesiae efficaciam haberent, sicut actiones saeculares ex statutis principum ratificantur.

Articulus 3

[15909] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 tit. Utrum laicus possit dispensare corpus Christi

Quaestiuncula 1

[15910] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod laicus potest dispensare corpus Christi. Perfectio enim hujus sacramenti in materiae consecratione consistit, ut supra dictum est, non in usu sacramenti. Sed ordinati, sunt ministri sacramentorum. Ergo etsi consecratio materiae ad solos sacerdotes pertineat, tamen dispensatio debet ad omnes pertinere.

[15911] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ab illis debet dispensari sacramentum qui cum reverentia ipsum tractant. Sed quidam laici sunt majoris reverentiae ad sacramentum quam etiam sacerdotes; et etiam mulieres interdum. Ergo per eos potest hoc sacramentum dispensari.

[15912] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut sacerdotis est dispensare corpus Christi, ita et tangere. Sed in aliquo casu licet tangere laico corpus Christi; puta, si videret ipsum in terra jacere, et non esset sacerdos qui tolleret. Ergo et in aliquo casu liceret ei dispensare.

[15913] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 2, cap. pervenit, ubi inhibetur ne etiam infirmis per laicos sacerdotes hoc sacramentum transmittant.

[15914] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ad eosdem pertinet esse ministros Ecclesiae, et dispensatores mysteriorum Dei, 1 Cor. 4: *sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed laici non sunt ministri Ecclesiae. Ergo non debent esse dispensatores sacramentorum.

Quaestiuncula 2

[15915] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod diaconus possit dispensare. Quia beatus Laurentius diaconus fuit. Sibi autem commissa fuit dispensatio dominici sanguinis, ut patet in legenda sua. Ergo diaconus potest dispensare.

[15916] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, dispensatio hujus sacramenti ad populi curationem pertinet. Sed diaconus potest habere curam animarum. Ergo et ipse est dispensator hujus sacramenti.

[15917] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit canon dist. 93: *non oportet diaconum panem dare*, idest corpus Christi.

Quaestiuncula 3

[15918] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquis possit licite recipere dispensationem sacramenti a fornicario vel excommunicato vel haeretico sacerdote. Augustinus enim dicit: *neque in homine bono, neque in homine malo aliquis sacramenta Dei fugiat*. Ergo potest a quolibet sacerdote hoc sacramentum recipere.

[15919] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, virtus divina praevalet malitiae humanae. Sed sacramentum divina virtute continet gratiam, et causat. Ergo quantumcumque sit malus ille qui dederit, vel haereticus, consequitur gratiam qui ab eo sacramentum recipit.

[15920] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, iniquitas sacerdotis non potest ipsum corpus Christi inquinare. Sed hoc sacramentum ex ipso opere operato, quod est corpus Christi, gratiam confert. Ergo etiam si aliquis sit excommunicatus vel haereticus, sacramentum ab eo perceptum gratiam confert.

[15921] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit canon: *nullus Missam audiat sacerdotis quem scit concubinam indubitanter habere*. Ergo peccat qui recipit sacramentum a concubinario sacerdote.

[15922] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, nullus debet recipere sacramentum praeter institutionem Ecclesiae; quia indignus accederet. Sed aliqui secundum institutionem Ecclesiae sunt suspensi. Ergo non licet ab eis sacramenta recipere.

Quaestiuncula 1

[15923] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in corpore naturali sunt quaedam membra principalia, per quae virtutes et operationes vitae a principio vitae ad cetera membra decurrunt; ita et in Ecclesia sacerdotes et alii ministri sunt quasi membra principalia quibus mediantibus sacramenta vitae populo dispensari debent; et ideo laicis, quantumcumque sanctis, sicut nec consecratio, ita nec dispensatio hujus sacramenti competit.

[15924] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in essentia sua sacramentum sit perfectum sine usu sacramenti, tamen perfectionem quantum ad effectum sine usu non habet; et ideo etiam usus sacramenti hujus ad dispensationem ministrorum Ecclesiae pertinet.

[15925] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento ad reverentiam ipsius non solum exigitur sanctificatio morum, sed etiam sacramentalis sanctificatio: quia et ipse calix in quo sanctitas morum esse non potest, consecratur propter reverentiam sacramenti; et similiter in dispensante hoc sacramentum debet esse utraque sanctificatio; unde et manus sacerdotis unctione sanctificantur, sicut et calix. Et quia laicus hanc sanctitatem non habet, ideo non potest hoc sacramentum dispensare.

[15926] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut Baptismum conferre competit sacerdoti ex officio, tamen laicus in casu necessitatis non peccat baptizans; ita tangere corpus Christi ex officio soli sacerdoti competit; sed in casu necessitatis potest et debet laicus corpus Christi tangere, etiam si sit peccator, ut si in aliquo loco immundo jaceret. Sed non est simile de dispensatione sacramenti: quia receptio hujus sacramenti non est necessitatis; unde ei qui non potest sacramentaliter manducare, dicendum est: *crede et manducasti*.

Quaestiuncula 2

[15927] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod dispensatio hujus sacramenti proprie ad sacerdotem pertinet, eo quod ipse repraesentat Christum, qui fuit mediator Dei et hominum; unde cum hoc sacramentum sit ad reconciliandum nos Deo, oportet per sacerdotem, qui est mediator inter Deum et populum, dispensari. Sed sicut sacerdos, ut dictum est, participat aliquid de virtute perfectiva, quae est episcopi, ita diaconus participat aliquid de dispensatione hujus sacramenti: competit enim ei ex officio sanguinem domini dispensare, sed non corpus: quia dispensator corporis oportet quod ipsum corpus tangat, non autem dispensator sanguinis: diacono autem non licet corpus Christi tangere, cum non habeat manus sacratas; et ideo non debet corpus dispensare nisi de mandato presbyteri vel episcopi, vel presbytero longe posito in casu necessitatis. Vel ideo dispensat sanguinem et non corpus, quia per sanguinem significatur redemptionis mysterium, quod a capite Christi in membra diffunditur officio ministrorum; unde et sanguini aqua, quae populum significat, admiscetur; sed incarnatio, quam corpus Christi significat, non est humano ministerio facta.

[15928] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fuerit dispensator sanguinis, non tamen legitur fuisse dispensator corporis; unde et adhuc hodie in quibusdam Ecclesiis sanguis per diaconum ministris altaris dispensatur.

[15929] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod diaconus potest habere curam animarum quantum ad ea quae jurisdictionis sunt, sed non quantum ad ea quae sunt ordinis: dispensatio autem sacramentorum ad ordinem pertinet.

Quaestiuncula 3

[15930] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod si aliquis cum peccato ad hoc sacramentum accedit, magis cedit ei in nocumentum quam in profectum. Quicumque autem contra ordinationem Ecclesiae accedit, per inobedientiam peccat. Simoniaci autem et schismatici et excommunicati ex statuto Ecclesiae a dispensatione hujus sacramenti sunt suspensi: quia sunt extra unitatem Ecclesiae, in qua sacramenta conferuntur; et similiter interdictum est concubinariis sacerdotibus propter spiritualitatem maximam quae in hoc sacramento requiritur. Unde si aliquis ab aliquo praedictorum sacramentum suscipiat, peccat, et sic gratiam non consequitur. Tamen differt de fornicariis et aliis praedictis: quia aliis non debet homo communicare in divinis scienter, quantumcumque sint occulti; sed concubinarii sacerdotes non sunt vitandi, nisi sint notorii. Et dicuntur notorii tribus modis: vel propter sententiam, quia convicti sunt; vel per confessionem in jure factam; vel per rei evidentiam, sicut quando est ita manifestum quod nulla potest tergiversatione celari. Ab aliis autem peccatoribus licet sacramenta recipere.

[15931] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod inquantum est malus, non fugitur, sed propter Ecclesiae prohibitionem. Vel dicendum, quod Augustinus dicit quod sacramenta non sunt fugienda, quia cognoscendum est etiam ab eis verum perfici sacramentum.

[15932] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramentum virtutem suam non amittat, tamen in eo qui indigne accedit contra obedientiam Ecclesiae faciens, effectum non habet.

[15933] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium.

Quaestio 2

Prooemium

[15934] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 pr. Deinde quaeritur de haeresi; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid faciat haereticum; 2 utrum haeresis sit majus peccatum aliis; 3 utrum haeretici sint tolerandi.

Articulus 1

[15935] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 tit. Utrum haeresis dicat perversitatem fidei

[15936] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haeresis non dicat perversitatem fidei. Haeresis enim, ut dicit Isidorus, idem est quod divisio. Divisio autem unioni opponitur; unio autem fit per caritatem, quia amor est unitiva virtus, ut dicit Dionysius. Ergo haeresis non pertinet ad perversitatem fidei, sed magis ad perversitatem odii.

[15937] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, schisma divisionem importat; et ita videntur schismatici haeretici esse. Sed schismatici non semper habent fidei perversitatem. Ergo haeresis non consistit in perversitate fidei.

[15938] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, simoniaci non errant in fide. Sed tamen simoniaci sunt haeretici: quia, ut dicit Gregorius in registro: *qui per pecuniam ordinatur, haereticus promovetur*. Ergo haeresis non importat errorem in fide.

[15939] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, superstitio religioni opponitur, non fidei. Sed haeresis superstitio dicitur. Ergo non pertinet ad fidei perversitatem, sed magis ad perversitatem religionis.

[15940] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, Hieronymus dicit, quod ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis. Sed fides non consistit in verbis oris, sed in assensu cordis. Ergo haeresis non dicit perversitatem fidei.

[15941] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, multa sunt de his quae ad fidem pertinent, in quibus sunt contrariae opiniones; et sic oportet alteram earum esse falsam; nec tamen aliqua judicatur haeretica. Ergo tota ratio haeresis non consistit in perversitate fidei.

[15942] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, Judaei habent perversam fidem, nec tamen haeretici dicuntur. Ergo omnis haeresis non consistit in perversitate fidei.

[15943] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 8 Praeterea, multi habent perversam fidem qui non habent novam opinionem, sicut Manichaei. Sed habere novam opinionem est de essentia haeresis, sicut patet per definitionem Augustini. Ergo et cetera.

[15944] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 arg. 9 Praeterea, multi habent perversam opinionem in iis quae sunt fidei, qui ex hoc nullum commodum temporale sperant. Sed hoc est de essentia haeresis, ut patet per Augustinum. Ergo et cetera.

[15945] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, haeresis est peccatum. Ergo alicui virtuti opponitur. Sed nulla cognitio inter virtutes computatur nisi fides. Ergo cum haeresis ad cognitionem pertineat, ut ex definitione Augustini patet; ubi supra, videtur quod haeresis sit perversitas fidei.

[15946] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, hoc patet ex communi usu loquendi.

[15947] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nomen haeresis Graecum est, et electionem importat secundum Isidorum; unde et haeretica divisiva dicuntur. Et quia in

electione fit divisio unius ab altero, electio prohaeresis dicitur, ut patet 9 Metaphys. Divisio autem contingit alicui parti per recessum a toto. Prima autem congregatio quae est in hominibus, est per viam cognitionis, quia ex hac omnes aliae oriuntur; unde et haeresis consistit in singulari opinione praeter communem opinionem. Unde et philosophi qui quasdam positiones habebant praeter communem sententiam aliorum, sectas vel haereses proprias constituebant. Sed quia nullus denominatur ab eo quod inest sibi imperfecte, sed solum quando confirmatur in illo (sicut non dicitur iracundus cui inest passio irae, sed qui passibilis est de facili ab ea; neque qui habet dispositionem dicitur sanus), ideo neque haereticus nominatur nisi qui in singulari opinione firmam habet stabilitatem; unde etiam competit ei nomen haeresis, secundum quod in electionem sonat: quia quod in electione fit, quasi ex habitu firmato procedit. Competit ei etiam nomen haeresis, secundum quod Latinum est, ab haerendo dictum: quia suae opinioni vehementer inhaeret. Et quia congregatio corporis mystici per unitatem verae fidei primo constituitur, ideo haereticus secundum nos dicitur qui a communi fide, quae Catholica dicitur, discedit, contrariae opinioni vehementer inhaerens per electionem.

[15948] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod amor facit completam unionem; sed principium unionis est ex cognitione; et ideo divisio quae est in fide, haeresim constituit.

[15949] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod schisma importat divisionem oppositam caritatis unioni: dicuntur enim schismatici qui concordiam non servant in Ecclesiae observantiis, ut Ecclesiae praelatis obediant, volentes per se Ecclesiam constituere singularem: et isti in principio perversum dogma non habent, sed ab Ecclesiae fundamento recedentes in vaniloquium vertuntur, et perversum aliquod confingunt, et sic in fine in haeresim labuntur; unde Hieronymus dicit, quod haeresis et schisma differunt sicut genus et species.

[15950] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod simoniaci quandoque dicuntur per similitudinem haeretici: quia sicut haereticus contra fidem sentit, ita simoniacus operatur ac si contra fidem sentiret, dum pretio sacra vult adipisci vel dare, ac si aestimaret donum spiritus sancti pecunia possideri.

[15951] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod fides est primum eorum quae ad religionem requiruntur: quia omnis religio, sive cultus Dei, est quaedam fidei protestatio; et ideo veritas fidei dicitur veritas quae secundum pietatem est, Tit. 1; ideo etiam ea quae haeresis sunt, ad superstitionem pertinent.

[15952] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod fides principaliter consistit in corde et primo, sed secundario in ore: quia *corde creditur ad justitiam, ore confessio fit ad salutem*; Rom. 10, 10; et similiter haeresis principaliter consistit in corde, secundum quod Hilarius dicit: *intellective sensus in animo est*, sed *secundario in ore.* Unde Hieronymus dicit, quod ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, non quia haeresis per se in his consistat, sed quia sunt occasio et causa erroris.

[15953] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in fide sunt aliqua ad quae explicite cognoscenda omnis homo tenetur; unde si in his aliquis errat, infidelis reputatur, et haereticus, si pertinaciam adjungat. Si autem sunt aliqua ad quae explicite credenda homo non tenetur, non efficietur haereticus in his errans; ut si aliquis simplex credat, Jacob patrem fuisse Abrahae, quod est contra veritatem Scripturae quam fides profitetur, quousque hoc sibi innotescat, quod fides Ecclesiae contrarium habet: quia non discedit per se loquendo a fide Ecclesiae nisi ille qui scit hoc a quo recedit, de fide Ecclesiae esse. Et quia quaedam sunt quae in fide Ecclesiae implicite continentur, ut conclusiones in principiis; ideo in his diversae opiniones sustinentur, quousque per Ecclesiam determinatur quod aliquid eorum contra fidem Ecclesiae est, quia ex eo sequitur aliquid contrarium fidei directe.

[15954] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod dividi non convenit nisi parti; et ideo illi qui nunquam fuerunt de fide Ecclesiae, non reputantur haeretici, si perversam fidem habeant, ut Judaei vel Pagani: quia nunquam fuerunt partes hujus totius quod est Ecclesia.

[15955] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod omnis opinio quae non habet initium a doctrina Christi, quae est fundamentum, nova reputatur, quantumcumque secundum tempus sit antiqua. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad primos haeresum inventores.

[15956] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illi qui haeresim confingunt de novo, constat quod aliquod expectant commodum, saltem principatum: volunt enim habere sequaces. Hoc etiam in omnibus ex superbia procedit, quae est amor propriae excellentiae, quod a communi via discedunt animi levitate aut perversitate.

Articulus 2

[15957] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 tit. Utrum haeresis sit maximum peccatum

[15958] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit maximum peccatum. Maxima enim peccata videntur esse principalia peccata: quia illud est maximum in unoquoque genere quod est principale. Sed haeresis non est principale vitium. Ergo non est maximum.

[15959] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in 8 Ethic., pessimum opponitur optimo. Sed fides cui opponitur haeresis, non est optima virtutum. Ergo nec haeresis est maximum peccatum.

[15960] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod excusat, non est maximum peccatorum. Sed haeresis vel infidelitas excusat; 1 Tim., 1, 13: *sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.* Ergo haeresis non est maximum peccatum.

[15961] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum mensuram peccati est mensura poenae. Sed secundum Hieronymum, peccatum schismatis est magis punitum quam aliquod aliud peccatum: quia absorpti sunt a terra; ut patet Numer. 16. Ergo haeresis non est maximum peccatum.

[15962] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum est gravius ceteris peccatis. Sed haeresis non est hujusmodi. Ergo non est gravissimum.

[15963] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, in epistola Clementis dicitur, quod primum locum in poenis habent qui aberrant a Deo. Sed tales sunt haeretici. Ergo et cetera.

[15964] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit: *gravissime peccas, si ignoras.* Sed haeretici ignorantiam Dei habent. Ergo gravissime peccant.

[15965] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Dionysius dicit, quod *ille qui habet participationem quamdam sacratissimarum consummationum, non est aequalis universaliter indocto, et non participanti aliquam divinarum teletarum*, idest consecrationum. Sed tales sunt haeretici. Ergo alii peccatores non sunt eis aequandi in malo.

[15966] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur malum quia nocet. Unde cum haeresis plus noceat quam aliquod aliud peccatum, quia subvertit fundamentum omnium bonorum, sine quo nihil boni remanet; ideo haeresis est ex genere suo maximum peccatorum, quamvis ex accidenti aliquod peccatum possit esse gravius; sicut si multum cresceret contemptus Dei in aliquo quod etiam ex genere suo esset veniale. Sed de eo quod est secundum accidens, non est curandum in arte, ut philosophus dicit in 5 Ethic.

[15967] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum philosophum in 7 Ethic., bestialitas ponitur extra numerum aliarum humanarum malitiarum, quia humanum modum transcendit; ita a sanctis ponitur haeresis extra numerum peccatorum, quae in fidelibus inveniuntur, quasi gravius eis; et ideo non computatur inter vitia capitalia, nec inter eorum filias: quia vitia capitalia, secundum Isidorum in Glossa Deuteronom. 7, signantur per septem populos, qui in terra promissionis non remanserunt. Tamen si ad aliquod de septem capitalibus reduci debeat, poterit ad superbiam reduci, ut per definitionem Augustini in littera positam patet.

[15968] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum philosophi intelligendum est in his quae non sunt ordinata ad invicem, in quibus destructo uno alterum non destruitur. Sed in ordinatis ad invicem destructio prioris semper est pejor, sive illud sit melius, sive non; quia eo remoto consequentia removentur; sicut aegritudo est pejor quam sanitas.

[15969] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut fides habet aliquid in affectu, ita et haeresis; et quamvis ex illa parte qua habet ignorantiam in intellectu,

aliquo modo excusare possit; tamen secundum quod habet duritiam in affectu ad non obediendum primae veritati, nihil prohibet eam esse maximum peccatorum.

[15970] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis schisma fuerit gravius punitum quantum ad novitatem poenae (quod expediebat ut praelati Ecclesiae non contemnerentur), tamen infidelitas est magis punita quantum ad multitudinem punitorum, ut patet Exod. 20.

[15971] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod haeresis, secundum quod pertinaciam importat, species est peccati in spiritum sanctum, quia est impugnatio veritatis agnitae.

Articulus 3

[15972] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 tit. Utrum haeretici sint sustinendi

[15973] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haeretici sint sustinendi. Nihil enim debet impugnari, nisi quod est contra amicitiam. Sed diversitas opinionum non est contra concordiam amicitiae, ut philosophus in 1 Ethic., cap. 6, innuit. Ergo non sunt impugnandi.

[15974] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, quod est necessarium, non est impediendum. Sed haeresis est necessaria Ecclesiae: 1 Corinth. 11, 19: *necesse est haereses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant.* Ergo non sunt impugnandi.

[15975] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, Matth. 13, dominus praecipit ut zizania permitterentur crescere usque ad messem. Messis autem est finis saeculi. Cum ergo haeretici sint zizania, videtur quod debeant permitti crescere usque ad finem mundi.

[15976] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, nullus sapiens debet niti ad hoc quod consequi non potest. Sed, sicut dicit quaedam Glossa Isai. 7, quamdiu stabit mundus, sapiens, saecularis, et haereticus sermo dominabuntur. Ergo non debet Ecclesia niti ad haeresum impugnationem.

[15977] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, nullus credit non volens, ut dicit Augustinus. Sed haeretici in fide errant. Ergo non sunt cogendi.

[15978] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 5, apostolus praecepit esse

extirpandum vetus fermentum, quia totam massam corrumpit. Sed haeretici Ecclesiam maxime corrumpunt. Ergo sunt ab Ecclesia extirpandi.

[15979] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, lupi sunt ab ovibus arcendi pastorum officio, ut patet Joan. 2. Sed haeretici sunt lupi, ut patet Act. 20. Ergo debent extirpari.

[15980] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, vita spiritualis est melior quam corporalis. Sed homicidae extirpantur, quia auferunt hominibus vitam corporalem. Ergo multo amplius haeretici, qui auferunt hominibus vitam spiritualem.

[15981] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod haeresis est infectivum vitium; unde 2 Timoth. 2, 16, dicitur, quod *multum proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit*; et ideo Ecclesia eos a consortio fidelium excludit, et praecipue illos qui alios corrumpunt; ut simplices, qui de facili corrumpi possunt, ab eis sint segregati non solum mente, sed etiam corporaliter; unde per Ecclesiam carcerantur et expelluntur. Si autem alios non corrumperent, possent etiam celari. Sed illi qui sunt firmi in fide, possunt cum eis corpore conversari, ut eos convertant; non tamen in divinis, quia excommunicati sunt. Sed judicio saeculari possunt licite occidi, et bonis suis spoliari, etsi alios non corrumpant; quia sunt blasphemi in Deum, et fidem falsam observant; unde magis possunt puniri isti quam illi qui sunt rei criminis laesae majestatis, et illi qui falsam monetam cudunt.

[15982] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus loquitur de opinionibus speculativis tantum. Sed consensus in unitate fidei est principium communionis in caritate; et ideo dissensus in fide excludit amicitiam familiaritatis.

[15983] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod haeresis dicitur necessaria non per se loquendo, sed per accidens, inquantum ex quolibet malo Deus elicit aliquod bonum; quia secundum Augustinum, Ecclesia utitur haereticis ad probationem doctrinae suae, dum scilicet eorum falsa dogmata impugnat.

[15984] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dominus ideo praecepit ut zizania non eradicarentur, ne forte simul cum ipsis eradicaretur et triticum; et ideo hoc locum habet in illis de quibus non constat utrum sint haeretici, vel non.

[15985] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Ecclesia non possit facere quin sint aliqui haeretici, tamen potest singulariter hunc vel illum coercere; sicut etiam omnia peccata venialia vitare non possumus, tamen singula vitare nitimur.

[15986] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Ecclesia non persequitur eos ut per violentiam inducantur ad credendum, sed ne alios corrumpant, et ne tantum peccatum inultum remaneat.

Expositio textus

[15987] Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 expos. *Qui intus sunt nomine et sacramento, etsi non vita.* Hoc dicit propter schismaticos et haereticos, qui secundum ipsum non possunt consecrare. *Et quid majus corpore et sanguine?* Videtur corpus mysticum; quia significatur per ipsum. Et dicendum, quod in his quae sunt tantum ad significandum, verum est quod signatum praevalet signo, non autem in aliis quae ex consequenti significant. Et ideo dicendum, quod corpus Christi mysticum, si accipiatur cum ipso capite, est melius quam corpus Christi verum, si tamen corpus Christi verum accipiatur sine divinitate cui est unitum; alias non; quia Deus et omnes creaturae non sunt aliquid melius quam Deus tantum. Si autem accipiatur corpus Christi mysticum absque capite, sic corpus Christi verum est nobilius. *Illi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere.* Sciendum, quod in hoc opinio Magistri discordat a communi opinione; et ideo contrariae opinioni adhaerendum est. *Missa enim dicitur, eo quod caelestis missus ad consecrandum vivificum corpus adveniat.* Praeter hanc rationem nominis assignat Hugo tres alias rationes. Primo, quia Missa dicitur quasi transmissa, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui mediatoris vice fungitur inter Deum et hominem, preces, vota et oblationes Deo transmittit. Secundo ipsa hostia sacra Missa vocari potest; quia transmissa est prius a patre nobis, ut scilicet nobiscum esset, postea a nobis patri, ut apud patrem pro nobis esset. Tertio Missa ab emittendo dicitur, ut quidam dicunt; quia ut sacerdos hostiam consecrare incipit, per manum diaconi et ostiarii catechumenos et non communicantes foras Ecclesiam mittit. Quarta causa ponitur in littera. *Jube ergo haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum.* Angelus sacris mysteriis interesse credendus est, non ut consecret, quia hujusmodi potestatem non habet, sed ut orationes sacerdotis et populi Deo repraesentet, secundum illud Apoc. 8, 4: *ascendit fumus aromatum in conspectu domini de manu Angeli, quae sunt orationes sanctorum.* Petit ergo sacerdos ut *haec*, idest significata per haec, scilicet corpus mysticum, *per manus Angeli*, idest ministerio Angelorum, perferantur *in altare sublime*, idest in Ecclesiam triumphantem, vel in participationem divinitatis plenam; quia Deus ipse altare sublime dicitur; Exod. 20, 26: *non ascendes ad altare meum per gradus*; idest, in Trinitate non facies gradus. Vel per Angelum ipse Christus intelligitur, qui est magni consilii Angelus, Isai. 9, 6, juxta 70, qui corpus suum mysticum Deo patri conjungit, et Ecclesiae triumphanti. *Oblationem ejus consecrare*, idest consecratam Deo repraesentare, ut accepta sit in conspectu Dei quantum ad illos qui offerunt; quia quantum ad id quod continetur, semper est Deo accepta. *Maledicam benedictionibus vestris.* Hostiae benedictio non est principaliter a sacerdote, sed a Deo; unde haec auctoritas non est ad propositum. *Et intentionem adhiberi oportet.* De intentione idem dicendum est quod supra de Baptismo, dist. 6, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1. *Illud etiam sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur; etsi videatur.* Quomodo hoc sit verum, supra, dist. 10, dictum est. Debet autem ille cujus negligentia hoc accidit quod mus species comedat, secundum canones, quadraginta diebus poenitere; et mus si capi potest, comburi debet, et cinis in sacrarium projici. Si autem amissa fuerit hostia, vel pars ejus, ut inveniri non possit, debet viginti duobus diebus poenitere. Si autem per negligentiam aliquid de sanguine stillaverit in tabulam quae terrae adhaeret, lingua lambetur, et tabula radetur. Si vero non fuerit tabula, terra radetur, et igni comburetur, et cinis in altari condetur; et sacerdos quadraginta diebus poeniteat. Si autem super altare calix stillaverit,

sorbeat minister stillam, et tribus diebus poeniteat. Si super linteum altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus poeniteat. Si usque ad tertium linteum, octo diebus poeniteat. Si usque ad quartum, viginti diebus poeniteat, et linteamina quae stilla tetigit, tribus vicibus lavet minister calice subtus posito; et aqua ablutionis sumatur, et juxta altare condatur. Tutum est etiam ut pars illa lintei abscindatur et comburatur, et cinis in altari condatur. Si autem aliquis per ebrietatem vel voracitatem Eucharistiam vomuerit, quadraginta diebus poeniteat; clerici, vel monachi, sexaginta; episcopus nonaginta. Si autem infirmitatis causa vomuerit, septem diebus poeniteat. Dicunt autem quidam, quod poena irrogata fuit ad cautelam, ut negligentia magis caveretur; et ideo circumstantiis pensatis potest minui vel addi ad poenam praedictam. Sed tutius est ut praedictam peragat. Debet autem secundum quosdam illis diebus jejunare, et a communione cessare. Alii vero dicunt, quod his diebus injungenda est poenitentia arbitraria pensatis conditionibus personae et negotii; et hoc probabilius videtur. Et haec de Eucharistia dicta sufficiant.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XIV

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 14

Quaestio 1

Prooemium

[15988] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de confirmatione et Eucharistia, quae sunt sacramenta procedentium, ordinata ad perfectionem in bono; hic incipit determinare de poenitentia, quae ordinatur ad amotionem mali, quod per actum procedentium in vita ista provenit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de his quae pertinent ad essentiam sacramenti; in secunda determinat quaedam accidentia sacramenti hujus, sicut tempus, et hujusmodi; 20 dist., ibi: *sciendum est etiam, quod tempus poenitentiae est usque ad extremum articulum vitae.* Prima in duas: in prima determinat de sacramento poenitentiae; in secunda de ministro hujus sacramenti, 18 dist., ibi: *hic quaeri solet, si peccatum omnino dimissum est a Deo per cordis contritionem, ex quo poenitens votum habuit confitendi.* Prima in duas: in prima determinat de poenitentia communiter; in secunda descendendo ad partes ejus, 16 dist., ibi: *in perfectione autem poenitentiae tria observanda sunt.* Prima in duas: in prima determinat quid sit de ratione poenitentiae, et excludit errorem quorumdam addentium ad rationem verae poenitentiae quod non est de ratione ipsius; in secunda determinat de integritate ipsius, dist. 15, ibi: *et sicut praedictis auctoritatibus illorum error convincitur qui poenitentiam saepius agendam non putant (...) ita iisdem eorum oppositio eliditur qui pluribus irretitum peccatis asserunt de uno vere poenitere (...) sine alterius poenitentia.* Prima in duas: in prima ostendit quid sit de ratione poenitentiae secundum veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *his verbis quidam vehementius inhaerentes contendunt, vere poenitentem ultra non posse peccare damnabiliter.* Circa primum duo facit: primo ostendit necessitatem poenitentiae; secundo inquirit quid sit poenitentia, ibi: *Baptismus tantum est sacramentum; sed poenitentia dicitur et sacramentum, et virtus mentis.* Circa quod duo facit: primo ponit ea ex quibus poenitentia definiri potest; secundo ponit definitionem, ibi: *poenitentia est, ut ait Ambrosius, mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere.* Circa primum duo facit: primo ponit genus; secundo tangit actum, ibi: *poenitentia dicitur a puniendo.* Circa primum duo facit: primo ponit poenitentiam in genere virtutis, et sacramenti; secundo, quia virtus indiget doctrina hortante, et sacramentum doctrina instruente, ponit doctrinam de poenitentia, ibi: *a poenitentia coepit Joannis praedicatio. Poenitentia dicitur a puniendo.* Hic tangit poenitentiae actum; et circa hoc duo facit: primo accipit actum ex nominis interpretatione; secundo ostendit actus originem, ibi: *poenitentiae virtus timore concipitur. His verbis quidam vehementius inhaer-*

entes contendunt, vere poenitentem ultra non posse peccare damnabiliter. Hic excludit errorem addentium ad rationem poenitentiae perseverantiam usque in finem; et dividitur in partes duas: in prima ponit errorem; in secunda excludit ipsum, ibi: *sed Ambrosius dicit: haec vera poenitentia est cessare a peccato.* Circa primum duo facit: primo ponit errorem dictum habere occasionem ex praedicta definitione; secundo ostendit confirmationem ipsius secundum alias auctoritates, ibi: *quod etiam aliis muniunt testimoniis.* Et ponit quatuor auctoritates: prima est Isidori; secunda Augustini, ibi: *item Augustinus*; tertia Gregorii, ibi: *item Gregorius*; quarta Ambrosii, ibi: *item Ambrosius. Sed Ambrosius dicit* et cetera. Hic excludit praedictum errorem; et circa hoc duo facit: primo excludit errorem per Augustinum; secundo solvit auctoritates positas, ibi: *unde illa verba praemissa (...) recte sic accipi possunt.* Et hic circa hoc quatuor facit: primo solvit ad definitionem primo positam, ex qua praedictus error sequi videbatur; secundo ad auctoritatem Isidori, ibi: *ille autem irrisor est, et non poenitens*; tertio ad auctoritatem Augustini, ibi: *item illud, inanis est poenitentia quam sequens culpa coinquinat, sic intelligendum est*; quarto ad auctoritatem Ambrosii, ibi: *illud autem quod Ambrosius ait.* Auctoritas autem Gregorii habet similem solutionem aliis. Circa tertium horum tria facit: primo solvit auctoritatem Augustini prius inductam; secundo inducit aliam ad idem, ibi: *ita etiam intelligendum est illud quod idem Augustinus alibi ait*; tertio solvit eam, ibi: *de poenitentia perfectorum, vel ad salutem sufficienti, intelligendum est quod supra dixit.* Circa quartum duo facit: primo solvit auctoritatem Ambrosii; secundo probat auctoritate et exemplis, quod poenitentia possit iterari; cujus contrarium auctoritas Ambrosii dicere videbatur; ibi: *quod autem poenitentia non semel tantum agatur (...) pluribus sanctorum testimoniis probatur.* Hic est duplex quaestio. Prima de ipsa poenitentia. Secunda de effectu ipsius. Circa primum quaeruntur quinque: 1 quid sit poenitentia; 2 de comparatione ipsius ad alia; 3 de subjecto ipsius; 4 de continuatione; 5 de solemnitate ejus.

Articulus 1

[15989] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 tit. Utrum poenitentia sit sacramentum

Quaestiuncula 1

[15990] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit sacramentum. In omni enim sacramento novae legis est aliquod materiale, quod est causa gratiae, ut patet ex definitione Hugonis de sacramento, supra, dist. 1, art. 5, quaestiunc. 5, posita. Sed nihil tale est in poenitentia. Ergo non est sacramentum novae legis.

[15991] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut Magister dixit, in 1 dist., omnia sacramenta novae legis consistunt in rebus et verbis. Sed in poenitentia non sunt aliqua verba determinata, quae sint de essentia sacramenti. Ergo non est sacramentum.

[15992] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omne sacramentum a ministris Ecclesiae exhibetur. Poenitentia autem non: immo ab intrinseco oritur, quia timore concipitur, ut in littera habetur. Ergo non est sacramentum.

[15993] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, omnia sacramenta nostra sunt actiones quaedam hierarchicae. Sed Dionysius, non determinat de poenitentia inter alias hierarchicas actiones. Ergo non est sacramentum.

[15994] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est, quia septem sunt sacramenta novae legis, ut praedictum est, quod non esset, poenitentia amota. Ergo poenitentia est sacramentum.

[15995] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sacramenta, secundum Hugonem, sunt quaedam medicinae, quae peccatorum vulneribus adhibentur. Sed peccatum praecipue poenitentia sanatur. Ergo poenitentia est sacramentum.

Quaestiuncula 2

[15996] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poenitentia non sit virtus. Quia gratiae sacramentales differunt a virtutibus, ut supra, dist. 1, dictum est; unde nec Baptismus nec aliquod aliorum sacramentorum ponitur virtus. Sed poenitentia est sacramentum. Ergo non est virtus.

[15997] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ut in 2 Lib., dist. 26, quaest. 1, art. 4, dictum est, gratia et virtus differunt per essentiam. Sed poenitentia est gratia, ut ex littera habetur. Ergo non est virtus.

[15998] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nulla passio est virtus, neque virtus cum passione est, ut quidam philosophus dicit. Sed poenitentia est passio, quia est dolor. Ergo non est virtus.

[15999] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, omnis virtus est per ordinem ad bonum. Sed poenitentia dicitur per ordinem ad malum. Ergo non est virtus.

[16000] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, omnis virtus est dispositio perfecti, ut patet in 7 Phys. Sed poenitentia non est dispositio perfecti, sed imperfecti, sicut et verecundia: quia utraque praesupponit malum in eo cui insunt. Ergo poenitentia non est virtus, sicut nec verecundia, ut dicit philosophus in 4 Ethic.

[16001] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, legis praecepta non debent esse

nisi de actibus virtutum: quia hoc intendit legislator, ut dicitur in 2 Ethic. Sed poenitere cadit sub praecepto legis, ut patet in littera. Ergo poenitentia est virtus.

[16002] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed poenitere est meritorium, ut per se patet. Ergo poenitentia est virtus.

Quaestiuncula 3

[16003] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit virtus generalis. Contrarium enim non expellitur nisi a suo contrario. Sed poenitentia expellit omne peccatum. Ergo contrariatur omni peccato; ergo est generalis virtus.

[16004] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omnis virtus specialis habet speciale objectum. Sed poenitentia non habet: quia operatur in materia omnium virtutum et vitiorum. Ergo non est virtus specialis.

[16005] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, poenitere de malis peractis consequitur ex hoc quod homo habet rectam electionem; unde incontinens est poenitibilis, non autem intemperatus, quia habet malam electionem. Sed quaelibet virtus facit rectam electionem, ut dicitur in 3 Ethic. Ergo poenitere est actus virtutis cujuslibet: ergo poenitentia non est specialis virtus.

[16006] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, omnis virtus specialis vel est cardinalis, vel pars ejus, si sit moralis. Sed poenitentia, si sit virtus, non potest esse nisi moralis, quia habet passionem annexam. Non autem est cardinalis, neque continetur inter partes alicujus cardinalis virtutis a philosophis enumeratas: quia de virtute poenitentiae nullam mentionem fecerunt. Ergo non est specialis virtus.

[16007] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, sicut habitus distinguitur ex objectis, ita et passiones. Sed poenitentia passio est distincta ab aliis passionibus. Ergo poenitentia virtus est distincta ab aliis virtutibus.

[16008] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, omne quod perficit liberum arbitrium ad actum determinatum, est virtus specialis. Sed detestari peccatum spe veniae, ad quod perficit poenitentia, est actus specialis reducibilis ad aliam virtutem. Ergo poenitentia est specialis virtus.

Quaestiuncula 4

[16009] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit virtus theologica. Omnis enim virtus quae habet Deum pro objecto, est virtus theologica. Sed poenitentia

est hujusmodi, quia Deo reconciliat. Ergo est virtus theologica.

[16010] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed concupiscentia, quae opponitur caritati, est radix omnium malorum. Ergo caritas est causa destructionis peccatorum, quod est poenitentiae. Ergo poenitentia est caritas.

[16011] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, justificari est fidei, ut patet Rom. 3. Sed justificatio est effectus poenitentiae. Ergo est idem quod fides; et sic idem quod prius.

[16012] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, omnis virtus moralis consistit in medio circa suam materiam. Sed poenitentia non consistit in medio suae materiae: quia omne peccatum commissum detestatur. Ergo non est moralis virtus: ergo est theologica.

[16013] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra: objectum virtutis theologicae est Deus. Non autem poenitentiae; sed magis peccatum commissum. Ergo et cetera.

[16014] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, poenitentia habet passionem adjunctam. Non autem virtus theologica. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 5

[16015] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non reducatur ad justitiam. Quia justitia est aequalitas quaedam, secundum philosophum. Sed poenitens non potest aequalem recompensationem reddere pro offensa Dei. Ergo non est justitia.

[16016] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, Luc. 6, super illud: *beati qui nunc fletis*, dicit Glossa: *ecce prudentia, qua ostenditur, quam haec terrena sint misera, et quam beata caelestia.* Sed lugere est actus poenitentiae ut in littera dicitur. Ergo poenitentia est prudentia; non ergo justitia.

[16017] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 3 Praeterea, Isidorus dicit: *illa est perfecta compunctio quae omnes carnalium desideriorum affectus repellit.* Compunctio autem est pars poenitentiae, ut dicetur infra, dist. 16. Cum ergo reprimere carnalia desideria sit temperantiae, videtur quod poenitentia ad temperantiam debeat reduci, non ad justitiam.

[16018] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 4 Praeterea, virtutes distinguuntur penes objecta. Sed idem est objectum poenitentiae et verecundiae, scilicet peccatum. Ergo sunt idem. Cum ergo verecundia ad temperantiam reducatur, videtur quod similiter poenitentia, et non ad justitiam.

[16019] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 5 Praeterea, Chrysostomus dicit quod poenitentia cogit poenitentem omnia sustinere libenter. Sed hoc est actus patientiae. Cum ergo patientia ad fortitudinem reducatur, videtur quod similiter poenitentia, et non ad justitiam.

[16020] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit quod poenitentia est quaedam vindicta. Sed vindicatio per Tullium ponitur pars justitiae. Ergo poenitentia virtus ad justitiam reducetur.

[16021] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, Isidorus dicit: *tunc judicium quilibet de se sumit, quando per dignam poenitentiam sua prava facta condemnat.* Sed judicium ad justitiam pertinet. Ergo et poenitentia.

Quaestiuncula 6

[16022] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit incompetens definitio poenitentiae, quam Gregorius et Ambrosius ponunt: *poenitentia est mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere.* Virtutes enim non sunt actus, sed habitus, ut in 2 Lib., dist. 27, dictum est. Sed plangere est actus. Ergo non debet poni ut genus poenitentiae, quod est virtus.

[16023] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 arg. 2 Praeterea, quod pertinet ad corporalem immutationem non est de essentia virtutis; unde philosophus dicit in 4 Ethic., quod verecundia non est virtus, quia verecundati rubescunt. Sed plangere dicit corporalem immutationem. Ergo non est de essentia poenitentiae, quae est virtus; et ita non debet poni in definitione ejus.

[16024] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 arg. 3 Praeterea, stultum est dolere de eo quod non potest non esse. Sed praeteritum non potest non esse. Ergo stultum est dolere vel plangere de peccatis praeteritis. Sed nullus virtuosus est stultus, ut patet in 4 Ethic. Ergo plangere praeterita non debet poni in definitione virtutis.

[16025] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 arg. 4 Praeterea, in definitione non debet poni aliquid quod non pertineat ad rationem definiti. Sed poenitentia secundum rationem propriam respicit praeteritum. Ergo non debet poni in definitione ejus: *plangenda non committere*, quod ad futurum pertinet.

[16026] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 arg. 5 Praeterea, in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus, definitur poenitentia sic: *poenitentia vera est poenitenda non admittere, et admissa deflere.* Ergo videtur quod in praemissa definitione male ordinantur partes definitionis.

[16027] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 arg. 6 Praeterea, quaeritur de aliis definitionibus, quomodo poenitentiae conveniant, cum unius una debet esse definitio.

Quaestiuncula 1

[16028] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem,

quod, sicut supra, dist. 1, dictum est, sacramentum importat sanctitatem active per modum qui nobis sanctificandis competit, ut scilicet adjungatur significatio sanctificationis invisibilis per visibilia signa, prout nunc de sacramentis loquimur. Unde ubicumque fit aliqua sanctificatio significata aliquibus sensibilibus signis, ibi est sacramentum; et ideo, cum hoc sit in poenitentia, constat quod poenitentia est sacramentum.

[16029] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corporalibus medicinis quaedam sunt quae consistunt in sola passione vel receptione curati, ut sectio vulneris, vel appositio emplastri; quaedam vero quae consistunt in actu laborantis, sicut exercitationes et hujusmodi; ita etiam in sacramentis quaedam non requirunt actum ejus qui sanctificatur quantum ad substantiam sacramenti, nisi per accidens, sicut removens prohibens, sicut patet in Baptismo et confirmatione et hujusmodi; quaedam autem requirunt essentialiter et per se actum ejus qui sacramentum recipit, ad essentiam sacramenti, sicut patet in poenitentia et matrimonio. In illis ergo sacramentis quae sine actu nostro complentur, est materia quae causat et significat, quasi medicina exterius apposita. In illis autem sacramentis quae actum nostrum requirunt, non est talis materia; sed ipsi actus exterius apparentes hoc idem faciunt quod materia in aliis sacramentis. Quomodo autem ea quae exterius geruntur, sint causa sanctificationis in poenitentia, ex sequentibus apparebit. Verum in definitione hac oportet quod materiale elementum accipiatur communiter pro causa sensibili, sive sit materia aliqua corporalis, sive sit actus aliquis sensibilis.

[16030] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento sunt aliquae res, scilicet ipsi exteriores actus, et aliqua verba, scilicet sacerdotis absolventis, quae sunt forma hujus sacramenti, quibus exprimitur absolutionis actus. Sed non requiritur tanta verborum determinatio sicut in Baptismo et Eucharistia; quia non est hic aliqua materia sanctificanda verbo vitae, sicut in illis sacramentis.

[16031] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam poenitentiae sacramentum a ministris Ecclesiae exhibetur; quia sacerdotes absolvunt confitentes, et satisfactionem injungunt. Sed quod habeant aliquod principium in nobis, hoc est ex parte illa qua in hoc sacramento exigitur actus noster, ut dictum est.

[16032] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intentio Dionysii non fuit in ecclesiastica hierarchia tradere notitiam sacramentorum; unde quaedam determinat quae non sunt sacramenta, sicut consummationes monasticas, et exequias mortuorum; sed monstrare quod exteriores ritus signant spirituales actus. Et quia in poenitentia et matrimonio non est aliquis determinatus ritus, eo quod non habeant materiam, sicut alia sacramenta, ut dictum est; ideo de his duobus non determinavit; nec sequitur quod non sint sacramenta.

Quaestiuncula 2

[16033] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum,

quod in poenitentia se habet homo et ut recipiens et ut agens. Recipit quidem a Deo veniam et reconciliationem per Ecclesiae ministros; et secundum hoc habet rationem sacramenti. Sed ex parte actus sunt de ipsa diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod est actus tantum virtutis, et non est virtus. Sed hoc non potest esse; quia cum actus virtutum non sint in dormiente, dormiens non posset dici poenitens; quod falsum est: et ideo aliqui dixerunt, quod ex parte ista poenitentia est virtus; sed non proprie loquendo, sed communiter, prout omnia laudabilia virtutes dicuntur, etiam si sint passiones. Sed hoc non est verum; quia secundum philosophum in 6 Ethic., principale in virtute morali est electio; unde omnis habitus qui facit rectam electionem, potest dici proprie loquendo virtus. Unde cum actus poenitentiae non causetur tantum ex passione, sed magis ex electione, etiam si nulla sit passio; constat quod poenitentia proprie loquendo est virtus, et non improprie, sicut verecundia, et alia hujusmodi.

[16034] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non secundum idem poenitentia est virtus et sacramentum; sed inquantum per poenitentiam recipit gratiam curantem peccati vulnus, poenitentia potest esse sacramentum; inquantum autem per habitum infusum ordinatur ad actum rectum, sic est virtus. Et quia aliquis actus rectus non est de essentia Baptismi, ideo Baptismus nullo modo dicitur virtus, nec etiam confirmatio eadem ratione.

[16035] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poenitentia non est idem quod gratia per essentiam; sed dicitur gratia, quia convenit cum gratia in proprio effectu. Effectus enim proprius gratiae est justificare, et Deo gratum reddere; et hoc etiam est effectus poenitentiae, ut infra dicetur.

[16036] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poenitentia passio non est virtus, nec actus virtutis; sed potest esse virtuti annexum; quia virtutes non sunt quietes vel immobilitates, ut quidam dixerunt, ut dicit philosophus in 2 Ethic.; sed habent et gaudium et tristitiam adjunctam, prout sunt passiones quaedam. Actus enim poenitentiae, prout est virtus, non est ex passione proveniens, sed ex debita electione.

[16037] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinat immediate, est actus perfectus ipsius; et ideo aliquae virtutes sunt quae principalem actum habent in retrahendo ab aliquo, sicut dictum est, in 3 Lib., dist. 23, de temperantia et modestia et hujusmodi; et similiter actus perfectus poenitentiae est in retrahendo ab aliquo malo; nec propter hoc sequitur quod non sit virtus.

[16038] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verecundia est timor de turpi; timor autem futuri est; futurum autem non timetur nisi secundum quod habet propinquam dispositionem in causa; et ideo verecundia ponit propinquam dispositionem in eo qui verecundatur ad turpe committendum, prout philosophus de verecundia loquitur; et ideo de necessitate ponit imperfectionem in eo cui inest; sed poenitentia respicit turpe in praeterito, cui potest succedere perfectio in praesenti; et ideo non est actus imperfecti de necessitate.

Quaestiuncula 3

[16039] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod poenitere non est actus alicujus specialis virtutis, sed omnis virtutis communiter. Sed hoc non potest esse; quia aliud est de ratione poenitentiae, prout nunc de ipsa loquimur, quod non est de ratione virtutis communiter, scilicet de peccato commisso satisfacere. Et ideo alii dicunt, quod poenitentia est specialis virtus, et specificatur ex hoc quod detestatur peccatum commissum a se. Sed hoc non potest specificare virtutem; quia cum virtus sit peccato contrarium, maxime repugnat ei prout est in eodem subjecto; unde hoc est omni virtuti commune quod vitium repellit a subjecto suo. Et ideo alii dicunt, quod specificatur ex hoc quod detestatur peccatum a se commissum sub spe veniae. Sed hoc non potest esse; quia nulla virtus recipit speciem ex hoc quod imperatur ab alia virtute. Quod autem dicitur: ex spe veniae, nihil aliud dicit quam imperium spei. Unde ex hoc non haberet quod esset specialis virtus; sicut nec actus castitatis, propter hoc quod a caritate imperatur, speciem recipit virtutis specialis. Et ideo aliter dicendum, quod poenitentia accipit specialem rationem objecti ex hoc quod respicit peccatum a se commissum ut expiabile per poenitentis actum; et ita actus poenitentiae non est detestari peccatum absolute, quia hoc est cujuslibet virtutis; sed detestari aliquid expiabile per actionem ejus et quantum ad culpam et quantum ad reatum; hoc enim nulla alia virtus facit.

[16040] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnis virtus expellit peccatum oppositum formaliter quantum ad suum actum primum, qui est informare subjectum; sed actus secundus in aliis virtutibus, qui est operatio, non ordinatur principaliter ad repellendum peccatum, sicut est in poenitentia; et ideo poenitentia non formaliter, sed quasi effective peccatum expellit; habet enim peccatum expellendum pro materia, et operatur contra ipsum ut expellatur; unde non opponitur omni peccato formaliter, sed alicui tantum, quod est impoenitentia; et propter hoc non oportet quod sit generalis virtus.

[16041] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis poenitentia habeat actum suum circa materiam omnium vitiorum, et per consequens omnium virtutum, tamen considerat specialem rationem objecti in materia circa quam operatur, ut dictum est; sicut etiam magnanimitas habet quodammodo pro objecto et materia, actus omnium aliarum virtutum in ratione magni; quia operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 9; et ideo, sicut magnanimitas est specialis virtus, ita et poenitentia.

[16042] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis detestari absolute mala peracta consequatur omnem virtutem, secundum quod habet electionem rectam; tamen ad expiationem detestari, est proprium specialis virtutis.

[16043] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod haec virtus reducitur ad aliquam cardinalium virtutum, ut dicetur. Tamen philosophi de hac virtute ideo mentionem non fecerunt, quia remissio peccati, sive expiatio, pertinet ad providentiam Dei

de humanis actibus, inquantum culpa offenditur, et poenitentia placatur. Philosophi autem non consideraverunt virtutes dirigentes in actibus humanis prout ordinantur ad Dei providentiam, sed prout ordinantur ad bonum humanum; et ideo de poenitentia mentionem non fecerunt; sed ex similitudine aliarum quas determinaverunt, possumus nos istam accipere. Sicut enim est alicujus virtutis, ut homo placet eum quem peccando offendit; ita etiam est alicujus virtutis, ut homo Deum placet, quem peccando offendit.

Quaestiuncula 4

[16044] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod virtus theologica habet idem pro objecto et pro fine. Hoc autem non est in poenitentia: quia objectum ejus est peccatum commissum, quod intendit expiare; finis autem est Deus, cui intendit reconciliari; et ideo non est virtus theologica, sed inter morales virtutes numeranda est.

[16045] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicit, quod poenitentia reconciliat Deo, non tangitur relatio poenitentiae ad objectum suum, sed magis ad finem; sed ordo ejus ad objectum tangitur in hoc quod dicitur peccata commissa flere; et ideo ratio non sequitur.

[16046] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtutes infusae tripliciter se habent ad Deum. Quaedam enim habent Deum pro objecto et fine, sicut theologicae. Quaedam non pro objecto in quod transeat earum actus, sed pro fine proximo: sicut patet de latria, quae aliquas servitutis protestationes quasi materiam habet, quas immediate ordinat in Deum quasi in finem; et tales virtutes propinquissimae sunt theologicis: unde et actus harum virtutum attribuuntur virtutibus theologicis, sicut proximis imperantibus. Unde dicitur in Augustino, quod fide, spe et caritate colitur Deus. Quaedam autem non habent Deum pro objecto, neque pro fine proximo, sed ultimo; sicut temperantia quae habet passiones pro materia, et quietem animi pro fine proximo; sed hanc ulterius ordinat ad Deum. Poenitentia autem quamvis non habeat Deum pro objecto, habet tamen Deum pro fine proximo: quia ad hoc in peccata commissa destruenda movetur ut Deo reconcilietur; et ideo actus ejus, scilicet peccatum expellere, vel justificare, quandoque fidei, quandoque caritati ascribitur.

[16047] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

[16048] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod medium in justitia non eodem modo accipitur, et in aliis virtutibus moralibus, ut in 3 Lib., dist. 33, dictum est. Accipitur enim justitiae medium per adaequationem rei ad rem. Haec autem adaequatio fit in justitia commutativa, quando ab eo qui plus habuit, aliquid subtrahitur; et ei qui minus habuit, additur. Ille autem qui alterum offendit vel laesit, plus habuit; et qui laesus est, habuit minus; inquantum huic subtractum est quod ei debebatur, et ille usus est propria voluntate in hoc quod non debuit; et ideo vindicativa justitia ab eo qui offensam fecit, quantum habuit plus debito, tantum

subtrahit ei, et dat illi qui est laesus, dum ad honorem et in satisfactionem ejus alium punit. Sic ergo vindicativa justitia constituit medium in offensis, quae sunt ejus materia, non quidem tenendo medium in offensis, ut quasdam retineat et quasdam abjiciat (sicut temperantia ponit medium in delectationibus); sed omni offensae proportionando poenam debitam. Et similiter poenitentia pro quolibet peccato commisso poenam infert sibi ipsi debitam; non autem ita quod dimittat aliquod peccatum, et aliquod retineat.

Quaestiuncula 5

[16049] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod quia justitia aequalitas quaedam est, ideo non potest esse vera adaequatio ubi non est perfecta ratio justitiae, sed aliquis justitiae modus; sicut dicit philosophus in 5 Ethic., quod domini ad servum non est simpliciter justum, sed dominativum justum. Cum ergo inter hominem et Deum sit maxima distantia, non poterit ibi esse dicta proprie justitia hominis ad Deum, sed aliquis justitiae modus quasi per similitudinem. Homo autem efficitur debitor alteri homini dupliciter. Uno modo per hoc quod ab eo sibi est datum, sicut in voluntariis communicationibus, puta in emptionibus et venditionibus. Alio modo per hoc quod ei subtraxit, sicut est in voluntariis communicationibus, ut est furtum, percussio, et hujusmodi. Et similiter aliquis efficitur Deo debitor per hoc quod ab eo aliquid recipit; et hac ratione Deo reddit debitum honorem latria, sive religio. Alio modo ex hoc quod contra Deum peccavit; et sic reddit Deo debitum poenitentia. Unde sicut religio ponitur pars justitiae a Tullio, non quidem quasi species, sed quasi pars potentialis, inquantum aliquem modum justitiae participat; ita etiam poenitentia pars justitiae debet poni.

[16050] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit philosophus in Ethicis, ut habetur ex Lib. 5, cap. 8, virtus non requirit semper aequale, sed sufficit quod possibile est, ut in honoribus ad parentes et deos; unde sicut latria est pars justitiae, quamvis non reddat aequalem honorem beneficiis acceptis; ita et poenitentia, quamvis non possit aliquid aequale reddere offensae praecedenti.

[16051] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut actus prudentiae conjungitur actibus aliarum virtutum moralium, ita etiam conjungitur actui poenitentiae; et secundum hoc procedit objectio. Vel dicendum, quod Glossa non loquitur de luctu poenitentiae, sed de luctu quo spretis terrenis ad caelestia suspiramus.

[16052] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poenitentia utitur temperantia ad finem suum; et secundum hoc intelligenda est auctoritas Isidori; non quod repellere carnalia desideria sit actus elicitus a poenitentia.

[16053] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verecundia est in alio genere quam poenitentia: quia verecundia est timor, ut dicit philosophus: sed poenitentia est dolor; et ideo non sunt idem, quamvis objectum utriusque sit turpe factum.

[16054] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod poenitentiae est sufferre difficilia voluntarie assumpta; sed patientia est proprie in sustinendo difficilia ab aliis illata; et ideo non sunt idem.

Quaestiuncula 6

[16055] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod poenitentia et vindicativa justitia circa idem aliquo modo sunt, scilicet circa punitionem offensae; sed differunt in duobus. Primo, quia vindicativa proprie inest in judice poenam infligente, quam reus quandoque invite sustinet; sed poenitentia est in ipso reo, qui voluntarius poenam sustinet pro culpa commissa. Secundo, quia vindicativa respicit offensam communiter; sed poenitentiae virtus respicit offensam Dei; unde oportet quod poenitentia consistat in emendatione offensae voluntarie assumpta, et talis qualis Deo competit. Sicut autem hominibus, qui vident ea quae foris parent, fit offensae recompensatio per aliqua exteriora; ita Deo, qui intuetur cor, oportet quod incipiat recompensatio fieri in ipso cordis affectu. Fit autem bene recompensatio praecedentis offensae exterius in duobus. Primo in hoc quod aliquis exterius poenam subit pro offensa quam fecit; secundo in hoc quod cavet in futurum ne similis offensa ab eo fiat; et haec duo oportet quod homo in corde exhibeat per poenitentiam: primo dolorem cordis pro malis quae fecit; secundo propositum de cetero talia non committendi; et haec duo praedicta definitio comprehendit, quamvis non in forma definitionis proponatur. Unde Magister ad formam debitam eam reducens, tria ponit; scilicet genus, in hoc quod dicit quod *est virtus*; dolorem de praeteritis, in hoc quod dicit: *qua commissa mala plangimus*; et propositum de futura emendatione, in hoc quod dicit: *cum emendationis proposito.* Alia vero quae dicuntur, ad idem pertinent, ut in expositione litterae patebit.

[16056] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, ideo consuetum est apud auctores ut habitus per actus definiant, ponentes actus loco habituum; sicut etiam differentiae accidentales interdum in definitionibus ponuntur pro essentialibus propter earum latentiam, ut dicit philosophus.

[16057] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod pertinet ad corporalem immutationem, non pertinet ad virtutem quasi essentialis actus ejus; sed potest pertinere ad virtutem sicut materiale circa quod operatur virtus, quia etiam passiones corporales sunt materia virtutum; et secundum hoc dicendum, quod ipsius virtutis poenitentiae sensibilis dolor vel corporalis fletus potest esse quoddam materiale, inquantum haec Deo reddit poenitens quasi debitum pro offensa commissa; et ideo si per planctum significatur actus poenitentiae, tunc nihil aliud dicit quam detestationem; si autem dicat materiale poenitentiae, sic potest etiam sensibilem vel corporalem fletum dicere.

[16058] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum sit praeteritum quantum ad actum, manet tamen quantum ad effectum vel reatus vel maculae vel

offensae divinae; et sic potest aliquis de peccato dolere inquantum est praesens; dolor enim de praesenti est. Vel dicendum, et melius, quod quamvis voluntas completa non sit de impossibili, est tamen de ipso velleitas quaedam, idest voluntas conditionata: vellemus enim, si esset possibile, quod hoc non fuisset. Et secundum hoc etiam accipiunt ex conditione praedicta quamdam rationem praesentis, ut de iis possit esse dolor, qui non est nisi de praesentibus.

[16059] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis ad poenitentiam, inquantum est poenitentia, non pertineat respectus ad futurum; tamen inquantum est emendatoria offensae commissae in Deum, exigit respectum in futurum, scilicet propositum de cetero cavendi; et hoc propositum intelligitur in hoc quod dicit: *flenda iterum non committere*; idest, habere propositum non committendi. Vel intelligitur quantum ad perfectam poenitentiam, ut quod additur, non sit de essentia poenitentiae, sed de perfectione, quia sine hoc non consequitur ultimum fructum suum; vel ut referatur ad idem tempus, ut Magister dicit.

[16060] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Ambrosius ordinat partes definitionis secundum ordinem ad poenitentiam; quia illud quod est magis essentiale poenitentiae, primo ponit. Sed Augustinus ordinat per ordinem ad poenitentem; quia hoc prius occurrit ut a proposito peccandi desistat, quasi removens poenitentiae impedimentum.

[16061] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non est inconveniens de eodem dari diversas definitiones secundum diversa quae in rebus inveniuntur. Definitio igitur praemissa Gregorii et Ambrosii, quam Magister ad formam definitionis reducit, completissima est, quia tangit et genus et actum et objectum, et utrumque illorum quae ad emendationem Deo exhibendam requiruntur. Et in idem redit definitio Augustini posita in littera, scilicet: *poenitentia est quaedam vindicta dolentis* etc.: nisi quod magis exprimit proximum genus ipsius; quia ponit ipsam non solum in genere virtutis, sed in genere justitiae, in hoc quod dicit eam vindictam; et differentias etiam magis proximas ad propriam speciem ponit, in hoc quod addit rationem punitionis ad dolorem. Et in idem redit definitio Ambrosii alia, quam ponit, quod poenitentia est dolor cordis et amaritudo animae pro malis quae quisque commisit; nisi quod non ponit unum eorum quae continent praedictae definitiones, scilicet detestationem peccati commissi. Alia autem notificatio, qua dicitur, quod poenitentia est res optima quae omnes defectus revocat ad perfectum, datur per effectum poenitentiae, et dicitur esse optima res non simpliciter, sed in genere declinationis a malo post peccatum commissum. Et similiter etiam illa Damasceni definitio: *poenitentia est remotio ab eo quod est contra naturam, in id quod est secundum naturam* datur per effectum; et quasi in idem redeunt: quia peccatum quod in prima descriptione dicitur defectus, in secunda dicitur contra naturam esse; status autem gratiae vel virtutis, quae in prima definitione dicitur perfectio, in secunda dicitur secundum naturam esse, quia ad hoc natura est ordinata.

Articulus 2

[16062] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 tit. Utrum virtus poenitentiae timore concipiatur

Quaestiuncula 1

[16063] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus poenitentiae timore non concipiatur. Quod enim est ex infusione, non habet causam in subjecto. Sed poenitentia, cum sit virtus, de qua Augustinus dicit, quod Deus eam in nobis sine nobis facit, est ex infusione. Ergo non habet causam in suo subjecto; et ita timore non concipitur.

[16064] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod in esse perfectum prodit, non tantum concipitur, sed etiam perfecte generatur. Sed poenitentia in esse perfectum prodit, quia etiam defectus ad perfectum revocat. Ergo ejus generatio non debet timore concipi.

[16065] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, plus provocatur homo ad poenitentiam ex expectatione gloriae quam ex comminatione poenae; unde Joannes poenitentiam praedicans dixit: *poenitentiam agite; appropinquabit enim regnum caelorum*; Matth. 3. Sed expectatio gloriae pertinet ad spem, vel caritatem, quam excitat; poenae autem comminatio ad timorem. Ergo magis dicendum fuit, quod oriatur ex spe vel amore, quam ex timore.

[16066] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, si concipiatur timore; aut timore initiali, aut servili, aut mundano, aut casto. Non mundano, quia ille magis ad peccatum trahit; similiter etiam nec servili, quia ille non est simul cum poenitentia; generans autem et generatum, sive concipiens et conceptum, oportet esse simul; similiter nec initialis, aut castus, aut filialis, quia isti non praecedunt poenitentiam; oportet autem quod concipiens praecedat conceptum. Ergo nullo modo poenitentiae virtus timore concipitur.

[16067] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, secundum Augustinum, timor introducit ad caritatem. Sed introductio caritatis et aliarum virtutum est per poenitentiam. Ergo poenitentia a timore initium sumit.

[16068] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, contrariorum contraria sunt principia. Sed delectatio peccati ad peccatum attraxit. Ergo et acerbitas poenae a peccato revocat. Revocatio autem fit per poenitentiam. Ergo timor, qui poenam respicit, est poenitentiae principium.

Quaestiuncula 2

[16069] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poenitentia sit prima

virtutum. Matth. 3, super illud: *poenitentiam agite*, dicit Glossa: *prima virtus est per poenitentiam perimere veterem hominem, et vitia odire.*

[16070] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, causa praecedit effectum. Sed poenitentia est causa justificationis, in qua omnes virtutes infunduntur. Ergo est prior aliis virtutibus.

[16071] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in quolibet motu prius est recedere a termino quam ad terminum pervenire. Sed poenitentia ordinatur ad recessum a malo, omnes autem aliae virtutes ad consecutionem boni. Ergo poenitentia praecedit omnes alias virtutes.

[16072] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Sed contra, fides est causa timoris. Sed timor praecedit poenitentiam sicut causa ejus. Ergo et fides; non ergo poenitentia est prima virtus.

[16073] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, poenitentia ex recta electione procedit, ut supra dictum est. Sed recta electio procedit ex qualibet virtute. Ergo poenitentia est posterior omnibus virtutibus.

Quaestiuncula 3

[16074] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poenitentia non sit fundamentum. Illud enim quod sequitur ad fundamentum, non debet dici fundamentum, sed superaedificatio. Sed fides, quae est fundamentum, ut habetur Hebr. 11, praecedit poenitentiam, ut dictum est. Ergo poenitentia non est fundamentum aliarum virtutum.

[16075] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Eccl. 25, super illud: *quam magnus est qui invenit sapientiam* etc., dicit Glossa: *timor domini sanctus permanet in saeculum; ipse est fidei fundamentum, et caritatis origo.* Sed poenitentia sequitur timorem. Ergo ipsa non est fundamentum aliarum virtutum.

[16076] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, fundamenti non est fundamentum: quia sic iretur in infinitum. Sed quaedam aliae virtutes sunt fundamentum, sicut fortitudo, ut dicit Glossa, Luc. 12, super illud: *ne terreamini ab his qui occidunt corpus*; et iterum, ut dicit Bernardus in Lib. de Consider., humilitas est quoddam fundamentum stabile virtutum. Ergo poenitentia non est fundamentum aliarum virtutum.

[16077] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Hebr. 6, 1: *non rursus jacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis.*

[16078] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, fundamentum est prima pars aedificii. Sed primum quod est in aedificatione spirituali, est aedificium Satanae destruere; quod poenitentia facit. Ergo poenitentia est fundamentum.

Quaestiuncula 4

[16079] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit secunda tabula. Secundum enim non dicitur nisi respectu primi. Sed prima tabula in littera dicitur Baptismus, respectu cujus poenitentia non est secunda, quia non est secundum sacramentum, sed quarto loco Magister ipsum determinat. Ergo poenitentia non est secunda tabula.

[16080] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Act. 2, 38, dicit Petrus: *poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.* Ergo poenitentia non est secunda tabula post Baptismum, sed e converso.

[16081] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, Isai. 3, super illud: *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt*, dicit Glossa: *secunda tabula post naufragium poenitentia est; et consolatio miseriarum impietatem suam abscondere*; et est Glossa Hieronymi. Sed poenitentia non abscondit peccata, sed magis revelat. Ergo non est secunda tabula.

[16082] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Hieronymus dicit in littera: *prima tabula propter liberationem a primo naufragio.* Sed Baptismus liberat a peccato originali, quod est primum naufragium; poenitentia ab actuali, quod est secundum. Ergo Baptismus est prima tabula; et poenitentia, secunda.

Quaestiuncula 1

[16083] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtutem poenitentiae Deus nobis infundit; sed dispositio aliqua ex parte nostra procedit, et secundum hoc habet aliquam originem in nobis. Sed quia humani actus non procedunt ex necessitate, sed ex libero arbitrio; ideo non potest assignari causa ex parte nostra alicujus actus nostri, ex quo semper procedat, sed ex quo ut in pluribus contingit propter dispositionem existentem in nobis ad hoc, quae tamen non necessario inclinat; unde omnes sermones morales sunt tales, ut philosophus in 1 Ethic. dicit, quod ut in pluribus oportet eos intelligere. Cum autem poenitentia sit revocatio a peccato, ut Damascenus dicit, oportet originem ejus in nobis accipi secundum dispositionem existentis in peccato. Ille autem qui in peccato est, non habet gustum sanum, ut ex dulcedine divinae bonitatis a peccato revocetur; sed habet affectum infectum amore sui inordinato; et ideo per poenas quae naturae suae contrariantur et voluntati, a peccato revocatur, ut philosophus in 10 Ethic., dicit de talibus, quod *proprias delectationes prosequuntur, et fugiunt oppositas tristitias; boni autem, et vere delectabilis neque intellectum habent, neque gustativi existunt*; et ideo in eis ut in pluribus ex timore poenitentia initium sumit; quamvis etiam in aliquibus ex amore poenitentia inchoetur.

[16084] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeat causam in subjecto, habet tamen dispositionem in ipso; et secundum hoc origo poenitentiae hic assignatur.

[16085] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conceptio proprie dicitur generatio alicujus intra uterum. Et quia primum esse poenitentiae est in corde, postea autem prodit exterius per confessionem et satisfactionem; ideo, ut primam ejus originem designaret, dicit, quod *concipitur timore.*

[16086] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bonitas Dei et gloria, quantum est de se, magis nata sunt revocare a peccato; sed non quantum est ex parte eorum qui in peccato sunt, qui praedictorum gustum non habent.

[16087] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod poenitentia timore servili concipitur, qui poenam respicit. Nec oportet quod timor servilis et poenitentia sint simul: quia timor servilis non est causa esse ipsius poenitentiae, sed generationis ejus; sicut etiam sumptio medicinae est causa sanitatis, non tamen sunt simul.

Quaestiuncula 2

[16088] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutes omnes simul infunduntur quantum ad habitus; sed quod una dicatur prior altera, est quantum ad ordinem consideratum in earum actibus. Cum autem per virtutum actus homo tendat in Deum, oportet ordinem actuum considerari secundum ordinem eorum quae in motu sunt. Motum autem voluntatis, cujusmodi est motus virtutum moralium, praecedit motus cognitionis: quia appetibile imaginatum vel intellectum movet appetitum, ut dicitur in 3 de anima; et iterum aestimatio possibilitatis: quia electio, quae est principalis motus virtutis, non fit de impossibili aestimato. Motus autem appetitus in duobus consistit; scilicet in fuga mali, et in prosecutione boni: et haec duo diversimode ordinantur. Quandoque enim aliquis fugit malum propter desiderium boni, quandoque autem e converso; et hic motus est ut frequentius in reversione peccatoris ad Deum per poenitentiam, ut dictum est; et ideo motum poenitentiae praecedit motus fidei: quia *accedentem ad Deum oportet credere*; Hebr. 11, 6; et iterum motus spei conjunctus motui timoris, per quem fit aestimatio de possibilitate veniae consequendae; et ideo dicit Gregorius, quod poenitens movetur inter spem et timorem. Deinde ut in pluribus sequitur motus poenitentiae, et deinde motus caritatis et aliarum virtutum per ordinem. Quandoque etiam motus amoris motum poenitentiae praecedit, ut dictum est; sed ille amor non est caritatis, quia caritas amissa non recuperatur nisi per contritionem de peccatis praecedentibus, quae est motus poenitentiae virtutis. Et secundum hoc dicendum, quod poenitentia est prior quibusdam, scilicet caritate, et sequentibus ipsam; et posterior aliis, scilicet fide et spe.

[16089] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fides et spes

non habent rationem perfectae virtutis, nisi secundum quod sunt informatae caritate; et secundum hoc poenitentiam sequuntur; et sic aliquo modo verum est quod est prima inter omnes virtutes.

[16090] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides informis et spes etiam sine gratia habentur; et ideo eas in justificatione non oportet superaddi; et sic poenitentia earum causa non est.

[16091] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod finis qui est prior in intentione, est ultimus in executione; et ideo, quamvis in motu corporali prius recedatur a termino quam ad terminum perveniatur, tamen in motu voluntatis est e contrario; quia propter bonum aliquod consequendum voluntas recedit a contrario, vel ab impedimento ejus.

[16092] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Quartum concedimus, secundum hoc tamen quod fides non est virtus.

[16093] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod poenitentia de malo commisso, quamvis ex electione boni possit provenire, tamen etiam ex alia causa quandoque contingit, scilicet ex fuga mali poenae, ut dictum est; et quando etiam ex electione boni contingit, primus poenitentiae motus non provenit ex electione boni formata per aliquem habitum alterius virtutis, sed per naturalem quemdam appetitum, vel etiam ex ipso habitu poenitentiae virtutis bono; et ideo primus motus poenitentiae praecedit motus aliarum virtutum. Sed non est inconveniens ut motus aliarum virtutum quandoque causent aliquos motus poenitentiae; sicut aliquis ex amore temperantiae, de luxuria praecedente motum poenitentiae habet: quia etiam interdum ex virtute sequente motus praecedentis virtutis oritur; sicut quis movetur in amorem Dei, qui castitatem praecipit, ex hoc quod castitas ei placet.

Quaestiuncula 3

[16094] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod fundamentum dicitur in spiritualibus ad similitudinem corporalis fundamenti; quod duas habet proprietates. Prima est quod ipsum est prima pars aedificii; alia est quod fundamento totum aedificium sustentatur; et ideo in spiritualibus fundamentum dicitur aliquid vel ratione prioritatis, vel ratione conservationis et sustentationis aliorum, aut etiam ratione utriusque. Prioritas autem attenditur dupliciter. Uno modo quantum ad disciplinam spiritualium; et sic illa quae primo occurrunt edocenda in Christiana religione, fundamentum dicuntur, Hebr. 6. Alio modo quantum ad vitam spiritualem; et sic fides dicitur simpliciter fundamentum primum; sed timor et poenitentia in genere eorum quae ad affectum pertinent quantum ad fugam mali; caritas autem quantum ad prosecutionem boni, prout dicitur Ephes. 3, 17; *in caritate radicati et fundati.* Sed ratione sustentationis, in prosperis dicitur humilitas fundamentum, in adversis autem fortitudo. Poenitentia autem et timor in recedendo a malo, diversimode sunt fundamenta: quia timor est primum in isto toto genere quod est recedere a malo; sed poenitentia quantum ad hanc speciem quae est recedere

a malo commisso; et ideo etiam timor praecedit poenitentiam; sicut principia generis praecedunt principia speciei.

[16095] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 4

[16096] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod locutio Hieronymi est metaphorica. Illi enim qui prospero itinere mare navigant, prima tabula sustentantur, scilicet ipsa navi integra; sed naufragium passi, alicujus tabulae navis fractae auxilio ad portum salutis ducuntur; et haec est secunda tabula quae est post naufragium: non quod sit secunda post naufragium; sed quia existens post naufragium, est secunda a prima quae erat ante naufragium. Unde consuetudo sua est, ut patet ejus dicta legenti, ut omne illud quod praestat remedium post aliquod periculum eveniens, secundam tabulam post naufragium vocet. Gratia autem baptismalis, per quam in Ecclesia collocamur, cujus figura fuit arca Noe, dicitur prima tabula ante naufragium. Sed quia per peccatum mortale naufragium passis et a gratia innocentiae cadentibus non restat aliquod remedium nisi poenitentia, ideo poenitentia secunda tabula dicitur.

[16097] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non subveniunt naufragium passis per peccatum mortale sine poenitentia; et ideo non possunt dici secunda tabula, sicut poenitentia, quae post lapsum subvenit; unde quamvis non sit secundum sacramentum, est tamen secunda tabula.

[16098] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Petrus non loquitur ibi de poenitentiae sacramento, sed de poenitentia quae requiritur in Baptismo, quae ad primam tabulam pertinet.

[16099] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa absconsio peccati de qua Hieronymus ibi loquitur, non contrariatur illi manifestationi quae fit in poenitentia, sed illi quam faciunt illi qui effrontes in peccatis existentes gloriantur cum male fecerint, et se de peccatis jactant; et haec absconsio ad verecundiam pertinet; et secundum eamdem similitudinem dicitur secunda tabula: quia prima tabula prosperae navigationis est ut homo peccatum non committat; secunda, ut de peccato commisso erubescat. Sed per hanc tabulam non datur sufficiens remedium, nisi quatenus ad emendationem peccati et poenitentiam ducit; et ita non proprie dicitur secunda tabula sicut poenitentia; tamen secunda tabula dici potest: quia tabula secunda in naufragio corporali non semper a periculo liberat, etsi periculum, quantum est de se, aliquo modo impediat.

Articulus 3

[16100] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 tit. Utrum poenitentia sit in qualibet vi

Quaestiuncula 1

[16101] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod poenitentia sit in qualibet vi. Nihil enim agit ubi non est. Sed poenitentia expellit peccatum a qualibet vi. Ergo est in qualibet vi.

[16102] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Item, videtur quod sit in concupiscibili. Quia poenitentia est dolor. Sed dolor est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo poenitentia est in concupiscibili.

[16103] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Item, videtur quod sit in irascibili. Quia poenitentia est quaedam vindicta dolentis. Sed vindicta pertinet ad irascibilem, quia ira est appetitus vindictae. Ergo poenitentia est in irascibili.

[16104] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Item, videtur quod sit in memoria. Quia sicut timor est de futuro, et gaudium de praesenti, ita memoria de praeterito. Sed poenitentia est de malo commisso, quod est praeteritum. Ergo est in memoria.

[16105] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 Item, videtur quod sit in ratione. Quia poenitentia est pars justitiae. Sed justitia est in ratione. Ergo et poenitentia.

Quaestiuncula 2

[16106] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in innocentibus poenitentia esse non possit. Quia poenitere est commissa mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis poenitentia non est.

[16107] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, poenitentia ex suo nomine importat poenam. Sed innocentibus non debetur poena. Ergo non est in eis poenitentia.

[16108] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, poenitentia in idem coincidit cum vindicativa justitia, ut supra dictum est. Sed omnibus existentibus innocentibus, vindicativa justitia locum non haberet. Ergo nec poenitentia; et ita non est in innocentibus.

[16109] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omnes virtutes simul infunduntur. Sed poenitentia est virtus. Cum ergo innocentibus in Baptismo infundantur aliae virtutes; infunditur etiam poenitentia.

[16110] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, ille qui nunquam fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo et similiter qui nunquam fuit infirmus spiritualiter. Sed sicut sanatio in actu a vulnere peccati non est nisi per actum poenitentiae, ita nec sanabilitas nisi per habitum. Ergo ille qui nunquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum poenitentiae.

Quaestiuncula 3

[16111] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sancti homines qui sunt in gloria, non habeant poenitentiam. Quia, sicut dicit Gregorius in moralibus, beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramur. Sed poenitentia est dolor cordis, ut dictum est. Ergo sancti in patria non habent poenitentiam.

[16112] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sancti in patria sunt Christo conformes. Sed in Christo non fuit poenitentia, nec fides, quae est principium poenitentiae. Ergo nec in sanctis in patria erit poenitentia.

[16113] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, frustra est habitus qui ad actum non reducitur. Sed sancti in patria non poenitebunt actu; quia sic esset eis aliquid contra votum. Ergo non erit in eis habitus poenitentiae.

[16114] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 4 Sed contra, poenitentia est pars justitiae. Sed justitia est immortalis et perpetua, et in patria remanebit. Ergo et poenitentia.

[16115] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 5 Praeterea, in vitis patrum legitur a quodam patre dictum, quod etiam Abraham poenitebit de hoc quod non plura bona fecit. Sed magis debet aliquis poenitere de malo commisso quam de bono omisso, ad quod non tenebatur; quia de tali bono loquitur. Ergo erit ibi poenitentia de malis commissis.

Quaestiuncula 4

[16116] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam Angelus, bonus seu malus, sit susceptivus poenitentiae. Quia timor est initium poenitentiae. Sed in eis est timor; Jac. 2, 19: *Daemones credunt et contremiscunt.* Ergo in eis potest esse poenitentia.

[16117] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in 9 Ethic., quod poenitudine replentur mali, et haec est maxima poena eis. Sed Daemones maxime sunt pravi, nec aliqua poena eis deest. Ergo Daemones possunt poenitere.

[16118] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, facilius movetur aliquid in id quod est secundum naturam quam in id quod est contra naturam; sicut aqua quae per violentiam est calefacta, etiam per seipsam ad naturalem proprietatem redit. Sed Angelus potest mutari in

peccatum, quod est contra omnem naturam eorum. Ergo multo fortius potest revocari in id quod est secundum naturam. Et hoc facit poenitentia. Ergo sunt susceptibiles poenitentiae.

[16119] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 4 Praeterea, idem judicium est secundum Damascenum, de Angelis et de animabus separatis. Sed in animabus separatis potest esse poenitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis quae sunt in patria. Ergo et in Angelis potest esse poenitentia.

[16120] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, per poenitentiam homo reparatur ad vitam, peccato dimisso. Sed hoc est impossibile in Angelis, ut in 2 Lib., dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est. Ergo non sunt susceptibiles poenitentiae.

[16121] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, Damascenus, dicit quod homo fungitur poenitentia propter corporis infirmitatem. Sed Angeli sunt incorporei. Ergo in eis non potest esse poenitentia.

Quaestiuncula 1

[16122] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dicunt, subjectum omnis virtutis esse liberum arbitrium. Sed hoc non potest esse; quia omnis actus humanus ordinatus elicitive procedit ab aliqua virtute humana; quaelibet autem potentia humana habet aliquem actum ordinatum (et dico potentiam humanam rationem, vel quae rationi obediat); et ideo in omni tali potentia potest esse virtus, quae eliciat ordinatum actum illius potentiae; et de hoc in 3 Lib., dist. 33, qu. 2, art. 4, quaestiunc. 1, plura dicta sunt. Et ideo quidam dicunt, quod poenitentia est in omnibus viribus. Sed hoc non potest esse; quia unus habitus non potest esse nisi unius potentiae, sicut una forma nisi unius materiae, et unum accidens non nisi unius subjecti. Et ideo alii dicunt, quod est in irascibili; quia, ut dicit Augustinus, est vindicta quaedam quam appetit ira. Sed hoc non potest esse; quia vindictam expetere de altero, quod arduitatem habet, ad irascibilem pertinet; sed vindictam pati non videtur esse irascibilis. Et ideo quidam dicunt, quod poenitentia est dolor, et propter hoc est in concupiscibili. Sed hoc etiam non valet; quia ille dolor qui est in concupiscibili, est passio; dolor autem qui est actus poenitentiae, non est passio. Et ideo dicendum cum aliis, quod poenitentia est pars justitiae; et ideo, cum justitia sit in ratione, non quidem quantum ad partem cognitivam, sed quantum ad affectivam; et poenitentia in ratione est, inquantum est virtus; sed poenitentia quae est passio, est in concupiscibili sicut in subjecto, quia est dolor quidam. Sed haec passio est quasi materiale in poenitentia virtute, quia poenitentia virtus hunc dolorem recompensat pro peccatis commissis; sicut et poena quam patitur reus, est materiale in vindicativa justitia.

[16123] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia non expellit omne peccatum formaliter, sed quasi active; unde non oportet quod sit ut in subjecto in qualibet vi ubi potest esse peccatum; sed quod ea quae sunt in illis virtutibus, subjiciantur ei quasi

materialia; et hoc poenitentia habet, inquantum est in ratione, cui omnes aliae vires subduntur quasi ab ipsa motae et regulatae.

[16124] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dolor qui est in concupiscibili, non est actus poenitentiae virtutis, sed materiale, ut dictum est; sed dolor qui est detestatio culpae commissae, est actus ejus; et hoc est voluntatis, in qua est justitia, cujus actus est detestari inaequalitatem praeexistentem, et eam ad aequalitatem reducere.

[16125] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod exhibitio vindictae est materialis in poenitentia, sicut etiam in justitia vindicativa; non enim exhibet vindictam ex appetitu vindictae, sed ad aequalitatem restituendam.

[16126] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis poenitentia sit de praeterito, sicut memoria, tamen respicit affectum; memoria autem est potentia pure cognoscitiva; et ideo in ea non potest esse poenitentia.

[16127] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5 Quintum concedimus.

Quaestiuncula 2

[16128] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod habitus medius est inter potentiam et actum. Et quia remoto priori, removetur posterius, non autem e converso; ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia subtractio materiae tollit actum, propter hoc quod actus non potest esse sine materia in quam transit; ideo habitus alicujus virtutis competit alicui cui non suppetit materia, propter hoc quod suppetere potest, et ita in actum exire; sicut pauper homo potest habere habitum magnificentiae, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quae sunt materia magnificentiae, sed potest habere: et ideo cum innocentes in statu innocentiae non habeant peccata commissa, quae sunt materia poenitentiae, sed possint habere; actus poenitentiae in eis esse non potest; sed habitus potest; et hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

[16129] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiserint, possunt tamen committere; et ideo eis habitum poenitentiae habere competit. Sed tamen habitus iste nunquam in actum exire potest, nisi forte respectu venialium peccatorum, quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra, quia est perfectio potentiae naturalis.

[16130] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit eis debita poena in actu, tamen in eis est possibile esse aliquid pro quo eis poena debeatur.

[16131] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindicativa justitia secundum habitum, quamvis non secundum actum, si peccata actu non essent.

Quaestiuncula 3

[16132] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtutes cardinales in patria remanebunt; sed secundum actus quos habent in fine suo, ut in 3 Lib., dist. 33, qu. 1, art. 4, in corp., dictum est; et ideo cum poenitentia virtus, sit pars justitiae, quae est habitus cardinalis, quicumque habet habitum poenitentiae in hac vita, habebit in futura; sed non habebit eumdem actum quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

[16133] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas probat quod non habent eumdem actum quem hic habet poenitentia; et hoc concedimus.

[16134] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus non potuit peccare, ut in 3 Lib., dist. 12, qu. 2, art. 1, dictum est, et ideo materia hujus virtutis non competit sibi nec actu nec potentia; et propter hoc non est simile de ipso et de aliis.

[16135] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poenitere, proprie loquendo, prout dicit actum poenitentiae qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

[16136] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 4 Quartum concedimus.

[16137] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 5 Sed quia quinta ratio probat quod etiam idem actus poenitentiae erit in patria qui modo est; ideo dicendum ad quintum, quod voluntas nostra in patria erit omnino conformis voluntati Dei; unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona et per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente; ita etiam est de beatis; et talis voluntas improprie dicitur ab illo sancto patre poenitentia.

Quaestiuncula 4

[16138] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod poenitentia in nobis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est passio; sic enim nihil aliud est quam dolor vel tristitia de malo commisso. Et quamvis secundum quod est passio, non sit nisi in concupiscibili, tamen aliquis voluntatis actus similitudinarie poenitentia dicitur, quo quidem detestatur quod facit; sicut etiam timor et aliae passiones dantur in intellectivo appetitu, ut in 3 Lib., dist. 26, qu. 1, art. 5 dictum est. Alio modo accipitur secundum quod est virtus; et hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito et in tentione expiandi, vel Deum placandi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui secundum quod habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nulla creatura talis inclinatio totaliter tollitur; ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, et per consequens poenitentia passio, vel similis ei, ut

dicitur Sap. 5, 3: *intra se gementes, et poenitentiam agentes*. Et haec quidem poenitentia, cum non sit habitus, sed passio vel actus, nullo modo in beatis Angelis esse potest, in quibus peccata commissa non praecesserunt; sed in malis Angelis est, cum sit eadem ratio de ipsis et de animabus damnatorum; quia secundum Damascenum, quod est homini mors, hoc est Angelis casus. Sed peccatum Angeli est irremissibile, ut in 2 Lib., dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est. Et quia peccatum, ut est remissibile vel expiabile, est propria materia istius virtutis quae poenitentia dicitur; ideo cum materia non possit eis competere, non adest eis potentia exeundi in actu; et ideo nec habitus eis convenit; et ideo Angeli susceptivi poenitentiae virtutis esse non possunt.

[16139] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generatur aliquis poenitentiae motus, sed non quae sit virtus.

[16140] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[16141] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidquid in eis est naturale, totum est bonum, et ad bonum inclinans; sed liberum arbitrium in eis est in malitia obstinatum. Et quia motus virtutis et vitii non consequitur inclinationem naturae, sed magis motum liberi arbitrii; ideo non oportet quod quamvis naturaliter inclinetur ad bonum, motus virtutis in eis sit, vel esse possit.

[16142] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio de Angelis sanctis et animabus sanctis; quia in animabus sanctis praecessit vel praecedere potuit peccatum remissibile, non autem in Angelis; et ita, quamvis sint similes quantum ad statum praesentem, non tamen quantum ad statum praeteritum, quem poenitentia respicit directe.

Articulus 4

[16143] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 tit. Utrum de ratione verae poenitentiae sit quod usque in finem vitae continuetur

Quaestiuncula 1

[16144] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod de ratione verae poenitentiae sit quod usque in finem vitae continuetur. Poenitentia enim est quasi quaedam recompensatio Deo facta pro offensa commissa. Sed offensa fuit infinita; unde aeterna poena debetur pro peccato mortali. Ergo et poenitentia delens hanc culpam, ad hoc quod sit vera, oportet quod usque in finem duret.

[16145] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nihil destruitur nisi a fortiori se. Sed poenitentia est fortius quam peccatum, quia expellit ipsum. Cum ergo vera poenitentia non possit discontinuari nisi per peccatum, videtur quod si fuerit vera, nullo modo a statu poenitentiae quis cadere possit.

[16146] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, facilius est peccatum impedire ne fiat, quam peccatum factum destruere. Sed poenitentia destruit peccatum factum. Ergo multo fortius impedit ne aliquod peccatum committatur; et sic idem quod prius.

[16147] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Baptismus est efficacius sacramentum quam poenitentia, qui etiam totaliter poenam tollit. Sed gratia baptismalis tollitur per peccatum sequens. Ergo multo fortius poenitentia.

[16148] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nulla virtus potest remanere sine caritate; et ea habita, omnes habentur. Sed caritatem semel habitam contingit amitti, ut in 3 Lib., dist. 33, qu. 1, art. 1, dictum est. Ergo et poenitentiam.

Quaestiuncula 2

[16149] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod necesse sit dolorem poenitentiae per gaudium interrumpi. Gaudium enim et dolor sunt affectiones contrariae. Sed contraria non sunt nata esse in eodem. Ergo, cum oporteat poenitentem aliquando de sua poenitentia gaudere, ut in littera dicitur, oportet quod dolor per illud gaudium interrumpatur.

[16150] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut mali dolent de suo gaudio, ita boni gaudent de suo dolore. Sed philosophus in 9 Ethic. dicit, quod mali de hoc quod delectati sunt, postmodum dolent; quod non potest esse simul dum delectantur. Ergo nec boni simul cum dolent, possunt gaudere de hoc quod dolent.

[16151] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, si dicatur quod dolor est causa gaudii, et sic possunt esse simul; contra. Contrarium non est causa sui contrarii. Sed dolor est contrarium gaudio. Ergo non potest esse causa ipsius.

[16152] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Galat. 5, super illud: *fructus autem spiritus*, dicit Glossa interlinealis quod virtutes fructus dicuntur, quia suos possessores sancta delectatione delectant. Sed poenitentia est virtus. Ergo in suo actu, qui est dolere, habet delectationem.

[16153] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in 2 Ethic., signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Sed poenitentia est habitus quidam. Ergo actus ejus habet delectationem; ergo non interrumpitur per gaudium.

Quaestiuncula 3

[16154] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poenitentia iterari non possit. Sicut enim Baptismus habet efficaciam a passione Christi, ita poenitentia, et omnia alia sacramenta. Sed quia passio Christi est una, ideo Baptismus iterari non potest. Ergo nec poenitentia potest iterari.

[16155] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Gregorius, facilitas veniae incentivum praebet delinquendi. Sed Deus non debet alicui dare peccandi occasionem. Ergo non debet dare locum poenitentiam iterandi.

[16156] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, spiritualis curatio, quae per poenitentiam fit, signatur per corporales curationes, quas dominus miraculose fecit. Sed in illis curationibus non legitur quod aliquem bis sanaverit. Ergo nec per poenitentiam aliquis bis potest spiritualiter curari.

[16157] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Eccli. 2, 23: *secundum magnitudinem ejus, sic et misericordia illius cum eo est.* Ergo et misericordia; non ergo coarctatur per unam poenitentiam, ut postmodum ad se conversis non parcat.

[16158] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Matth. 12, dicitur: qui peccat in patrem vel filium, remittetur ei. Sed contingit quod post peractam poenitentiam aliquis peccet per infirmitatem, quod est in patrem peccare; et per ignorantiam, quod est in filium peccare. Ergo tale peccatum remittetur; ergo poenitentia potest iterari.

Quaestiuncula 1

[16159] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem quod opinio ista quae posuit quod nullus homo a vera poenitentia possit excidere, est erronea, et conformis illi quae in 3 Lib. posita est, dist. 26, qu. 1, art. 1, quod caritas semel habita non possit amitti. Sed tamen de caritate videbantur magis moveri, considerantes efficaciam ejus, ex qua apparebat quod non posset per aliquod peccatum vinci. Sed de poenitentia videbantur moveri, quia ad integritatem poenitentiae requiritur continuatio usque in finem vitae. Sed utrumque frivolum est. Primo, quia quantumcumque aliqua virtus efficaciam habeat, flexibilitatem a libero arbitrio non tollit, dum est in statu viae. Similiter illud quod futurum est, non potest esse de substantia vel de integritate alicujus virtutis, nisi secundum quod est praesens in apprehensione vel in voluntate; quia virtus quantum ad habitum non expectat aliquid in futurum; habitus enim virtutis est de rebus permanentibus, non de successivis; unde totam perfectionem suam habet simul in instanti; quae tota simul in unum actum potest effluere, quia actus sunt similes habitibus, ut dicitur in 3 Ethic. Et sic quod futurum est, non est de integritate vel essentia ipsius. Unde cum poenitentia

sit virtus, et secundum quod est sacramentum, non se extendat ultra actum virtutis; non est de integritate poenitentiae essentiali futuri continuatio, nisi ut sit in proposito; et ideo potest esse vera poenitentia, et tamen ab ea postmodum aliquis excidet.

[16160] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut offensa habuit infinitatem, ita etiam et unus contritionis actus habet quamdam infinitatem, tum ex virtute gratiae quae dat operibus infinitum valorem, ut scilicet per ea homo infinitum bonum mereatur; tum ex merito Christi, quod operatur in omnibus sacramentis, et in omnibus meritis.

[16161] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nec poenitentia nec aliqua virtus agit de necessitate, sed ex libertate arbitrii; et ideo quamvis poenitentia sit fortior quam peccatum, et per hoc possit peccatum expellere; tamen homo poenitentiae virtutem habens, potest sponte se peccato subjicere.

[16162] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquando homo vincitur a debiliori, qui fortiorem vincit, quia non tantam curam adhibet; et similiter poenitens propter negligentiam a peccato nondum commisso vincitur, qui per poenitentiam a peccato commisso liberatus fuit.

Quaestiuncula 2

[16163] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod gaudium et tristitia secundum genus sunt contraria; non tamen quodlibet gaudium cuilibet tristitiae opponitur, sed ei quae est de eodem. Si autem de contrariis sunt vel de diversis, unum potest esse causa alterius, vel materiale ad ipsum; qui enim de praesentia gaudet, eo ipso sequitur quod de absentia tristatur. Similiter etiam quando de aliquo tristari est nobis utile vel decens, tristitia potest esse materia gaudii. Si ergo gaudium et tristitia directe contraria accipiantur, sic non possunt simul esse in eodem secundum idem; si autem sint de diversis vel contrariis, sic quidem quantum ad causam suam possunt simul esse, quia potest esse voluntas de uno et voluntas de altero; et similiter si unum sit ratio alterius. Sed quantum ad sensum qui requiritur in utroque, quia gaudium non est sine perceptione convenientis, neque tristitia sine perceptione nocivi, impossibile est quod utrumque simul intense insit: quia anima quando intense occupatur circa unum, retrahitur ab altero; sed imperfecte possunt esse simul; ita tamen quod unum nunc sit perfectius, et aliud postmodum. Dolor autem qui est in poenitentia, est de peccato commisso; unde simul cum hoc non potest esse gaudium de eodem; sed potest esse gaudium de spe veniae, quam per dolorem concipit; vel etiam hoc ipso quod in exhibendo dolorem pro peccatis commissis, facit quod debet; et ideo detestatio peccati commissi, quae est causa doloris, et voluntas detestandi, quae est causa gaudii, sunt simul; volens enim detestatur. Et quia unum est ratio alterius, ideo anima ad utrumque converti potest simul, inquantum ex eis quodammodo fit unum. Quando autem ex aliquibus duobus fit unum, unum est ut materiale, et alterum ut formale; et ideo anima ad unum illorum convertitur

per prius, et ad alterum per posterius; et propter hoc non potest inesse utrumque secundum sui completam rationem, sed quandoque unum, quandoque alterum. Quando enim plene convertitur ad spem veniae vel ad decentiam doloris, tunc gaudium est principaliter, et dolor de peccato ex consequenti: quando autem principaliter convertitur ad peccatum commissum, tunc est e contrario.

[16164] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dolor de peccato et gaudium de dolore non sunt affectiones contrariae, ut dictum est.

[16165] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod objectum gaudii est aliquid conveniens; sed objectum tristitiae est contrarium nocivum; unde dolor de quo quis gaudet, non est contrarius gaudenti, sed conveniens; sed gaudium de quo quis dolet, est contrarium dolenti; et ideo simul cum quis gaudet, non potest esse dolor de gaudio secundum idem; sed simul cum quis dolet, potest esse gaudium de illo.

[16166] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Quaestiuncula 3

[16167] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod erroneum est dicere quod poenitentia non possit iterari, et misericordiae divinae contrarium. Causa autem quare iteratur, cum Baptismus non iteretur, est quadruplex. Prima est, quia poenitentia non imprimit characterem sicut Baptismus: character enim indelebilis est. Secunda, quia Baptisma est contra morbum non iterabilem, scilicet originale peccatum; poenitentia autem contra actuale peccatum, quod iteratur. Tertia causa est, quia Baptismus habet totam efficaciam a passione Christi sine actu nostro; et ideo, quia passio est una tantum, et Baptismus unus; sed poenitentia etiam requirit actum nostrum, ut prius dictum est, et ideo ratione ejus iterationem suscipit. Quarta, quia Baptismus est generatio spiritualis, sed poenitentia est quaedam sanatio spiritualis: semel autem aliquid generatur, sed pluries curari sive sanari potest, quamdiu in hac vita vivit.

[16168] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Et sic patet solutio ad primum.

[16169] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut justus dominus summe justitiam diligit, ita summe peccatum odit; et ita, quantum ex ipso est, paratus est ipsum destruere semper, dummodo ex parte hominis non remaneat, qui poenitentiam negligit vel contemnit. Nec obstat quod quidam ex hoc sumunt occasionem delinquendi: quia ex contrario sumerent occasionem desperandi, quod esset gravius.

[16170] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit scriptum quod idem infirmus frequentius a domino sit curatus, tamen nec etiam factum negatur; et praeterea hoc occulta fide videmus, quod frequenter homines infirmantur, et divina virtute, quae omnia restaurat, curantur.

Articulus 5

[16171] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 tit. Utrum debeat aliqua poenitentia publicari vel solemnizari

Quaestiuncula 1

[16172] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non debeat aliqua poenitentia publicari vel solemnizari. Quia non licet sacerdoti, etiam metu, peccatum alicujus confiteri, quantumcumque publicum. Sed per poenitentiam solemnem publicatur peccatum. Ergo non debet solemnizari.

[16173] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, judicium debet esse secundum conditionem fori. Sed poenitentia est quoddam judicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari, sive solemnizari.

[16174] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, poenitentia omnes defectus revocat ad perfectum, ut Ambrosius dicit. Sed solemnizatio facit contrarium, quia poenitentem in multis defectibus innectit: non enim laicus potest post solemnem poenitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiorem ordinem. Ergo poenitentia non est solemnizanda.

[16175] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, poenitentia est quoddam sacramentum. Sed in quolibet sacramento quaedam solemnitas adhibetur. Ergo et in poenitentia adhiberi debet.

[16176] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, medicina debet respondere morbo. Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo et poenitentia, quae est medicina ejus, esse debet solemnis et publica, qua multi aedificentur.

Quaestiuncula 2

[16177] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod solemnis poenitentia iterari possit. Sacramenta enim quae characterem non imprimunt, cum sua solemnitate iterantur, sicut Eucharistia, et extrema unctio, et hujusmodi. Sed poenitentia non imprimit characterem. Ergo cum sua solemnitate debet iterari.

[16178] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, poenitentia solemnizatur propter gravitatem et manifestationem peccati. Sed post peractam poenitentiam contingit similia peccata committere, vel etiam graviora. Ergo solemnis poenitentia iterum debet adhiberi.

[16179] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, poenitentia solemnis significat ejectionem primi hominis de Paradiso. Sed haec tantum semel est facta. Ergo et poenitentia solemnis tantum semel debet fieri.

Quaestiuncula 3

[16180] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Quaeritur de ritu solemnis poenitentiae; et videtur quod mulieribus non sit imponenda. Quia vir, cui imponitur solemnis poenitentia, debet comam abjicere, sed hoc non competit mulieri, ut patet 1 Corinth. 11. Ergo non debet agere solemnem poenitentiam.

[16181] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Item, videtur quod clericis sit imponenda. Quia imponitur propter gravitatem delicti. Sed idem peccatum gravius est in clerico quam in laico. Ergo magis debet imponi clerico quam laico.

[16182] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 3 Item, videtur quod a quolibet sacerdote possit imponi. Quia absolvere in foro poenitentiali est ejus qui habet claves. Sed simplex sacerdos habet claves. Ergo potest esse minister hujus poenitentiae.

Quaestiuncula 1

[16183] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aliqua poenitentia debet esse publica et solemnis propter quatuor. Primo, ut peccatum publicum publicam habeat medicinam. Secundo, quia maxima confusione in hoc mundo etiam est dignus qui gravissimum scelus commisit. Tertio, ut sit aliis ad terrorem. Quarto, ut sit ad exemplum poenitendi, ne desperent qui in gravibus peccatis detinentur.

[16184] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non revelat confessionem, talem poenitentiam injungendo, quamvis suspicio oriatur illum aliquod enorme peccatum commisisse: non enim culpa pro certo scitur ex poena: quia quandoque aliquis poenitentiam pro alio facit, sicut legitur in vitis patrum de quodam, qui ut socium suum ad poenitentiam provocaret, ipse cum eo poenitentiam egit. Si autem sit peccatum publicum, ipse poenitens exequendo poenitentiam, confessionem a se factam manifestat.

[16185] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poenitentia solemnis, quantum ad injunctionem exigit forum occultum: quia sicut occulte quis confitetur, ita

occulta ei poenitentia injungitur: sed executio non exigit forum occultum; et hoc non est inconveniens.

[16186] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poenitentia quamvis revocet omnes defectus, restituendo in pristinam gratiam, non tamen restituit in pristinam dignitatem; et ideo etiam mulieres post peractam poenitentiam de fornicatione, non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant; et similiter post publicam poenitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem ut possit ad clericatum assumi; et episcopus talem ordinans, potestate ordinandi privari debet; nisi forte necessitas Ecclesiae exposcat, aut consuetudo: tunc enim dispensative recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines. Primo propter dignitatem ordinum istorum. Secundo propter timorem recidivi. Tertio propter scandalum vitandum, quod posset in populo oriri ex memoria praecedentium peccatorum. Quarto, quia non haberet frontem alios corrigendi, cum peccatum ejus fuerit publicum.

Quaestiuncula 2

[16187] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod solemnis poenitentia iterari non debet, propter tria. Primo ne ex iteratione vilescat. Secundo propter significationem: quia est figura expulsionis hominis de Paradiso, quae est semel tantum facta. Tertio, quia solemnizatio est quasi quaedam professio perpetuo poenitentiam conservandi: et ideo iteratio solemnitati resistit. Si tamen postmodum peccaverit, non clauditur ei locus poenitentiae; sed poenitentia solemnis iterum ei injungenda non est.

[16188] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in illis sacramentis in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnitati non repugnat, ut est in proposito: et ideo non est simile.

[16189] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ratione criminis deberetur sibi eadem poenitentia, tamen solemnitatis iteratio non competit propter praedictas causas.

Quaestiuncula 3

[16190] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis solemnis poenitentia est publica, sed non convertitur. Poenitentia enim solemnis hoc modo fit. In capite Quadragesimae tales poenitentes praesentant se cum presbyteris suis episcopo civitatis ante fores Ecclesiae, sacco induti, nudis pedibus, vultibus demissis, coma deposita; et eis in Ecclesia introductis episcopus cum omni clero septem Psalmos poenitentiales dicit, et postmodum eis manum imponit, aquam benedictam spargit, et cinerem capitibus imponit, Cilicio colla eorum operit, et

denuntiat eis lacrymabiliter, quod sicut Adam ejectus est a Paradiso, ita ipsi de Ecclesia ejiciuntur; et jubet ministris ut eos ab Ecclesia pellant, clero eos sequente cum hoc responsorio: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo* et cetera. In coena autem domini quolibet anno a suis presbyteris in Ecclesiam reducuntur, et erunt ibi usque ad octavas Paschae; ita tamen quod non communicabunt, nec pacem accipient; et sic fiat quolibet anno quousque aditus Ecclesiae est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio episcopo reservatur, ad quem solum spectat solemnis poenitentiae impositio. Potest autem imponi viris et mulieribus, sed non clericis propter scandalum. Non autem talis poenitentia debet imponi nisi pro peccato quod totam commoverit urbem. Publica autem est et non solemnis, quae in facie Ecclesiae fit, sed non cum solemnitate praedicta, sicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali; et haec potest iterari, et a simplici sacerdote injungi; et potest etiam clerico imponi. Quandoque tamen solemnis ponitur pro publica; et secundum hoc auctoritates quaedam varie loquuntur de solemni.

[16191] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mulier habet comam in signum subjectionis, non autem vir; et ideo non competit ut in poenitentia mulieri coma deponatur, sicut viro.

[16192] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod licet in eodem genere peccati clericus plus peccet quam laicus, tamen non injungitur ei poenitentia solemnis, ne ordo veniat in contemptum; unde non defertur personae, sed ordini.

[16193] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod magna peccata indigent majori cautela ad sui curationem; et ideo injunctio poenitentiae solemnis, quae non nisi pro gravissimis peccatis fit, soli episcopo reservatur.

Quaestio 2

Prooemium

[16194] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 pr. Deinde quaeritur de effectu poenitentiae; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 utrum poenitentia peccata tollat; 2 utrum virtutes restituat; 3 utrum opera praecedentia vivificet; 4 utrum praedicti effectus sint poenitentiae inquantum est virtus, vel inquantum est sacramentum; 5 utrum sine poenitentia possit pervenire aliquis peccator ad salutem.

Articulus 1

[16195] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 tit. Utrum per poenitentiam semper peccata tollantur

Quaestiuncula 1

[16196] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam non semper peccata tollantur. Hebr. 10, 26: *voluntarie enim peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis, jam non relinquitur hostia pro peccato.* Sed in poenitentia homo se offert hostiam Deo. Psalm. 50, 19: *sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ergo poenitentia peccata eorum qui prolapsi sunt post notitiam veritatis, non delet.

[16197] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Hebr. 12, super illud: *non invenit poenitentiae locum*, inquit Glossa interlineali: *idest, veniae locum et benedictionis per poenitentiam.* Ergo poenitentia non semper tollit praeterita peccata.

[16198] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, 2 Machab. 9, 13, dicitur de Antiocho: *orabat scelestus Deum, a quo non esset misericordiam consecuturus.* Ergo cum ipse poeniteret de malis commissis, videtur quod non semper poenitentia peccata praecedentia deleat.

[16199] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, peccatum commissum est quodammodo infinitum, inquantum est offensa Dei. Sed actus nostri sunt finiti. Cum ergo finitum non possit in infinitum, videtur quod poenitentia non possit delere peccatum commissum.

[16200] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Lucae 5, 32: *non veni vocare justos, sed peccatores ad poenitentiam.* Sed inutilis esset ista vocatio poenitentibus, nisi veniam de peccato largiretur. Ergo poenitentia peccata delet.

[16201] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, major est misericordia Dei quam iniquitas hominis; unde reprehenditur ille qui dixit: *major est iniquitas mea quam ut veniam merear.* Sed poenitentia misericordiae Dei innititur. Ergo omnia peccata, quantacumque sint, delet.

Quaestiuncula 2

[16202] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam totaliter reatum tollat. Bonum enim est efficacius ad agendum quam malum, quia malum non agit nisi in virtute boni, ut Dionysius dicit. Sed per unum actum peccati homo et culpam et reatum incurrit. Ergo et per actum contritionis et a culpa et a reatu absolvitur.

[16203] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Deus non plus exigit in poena quam erat in culpa. Sed major dolor est in contritione de peccato quam fuerit in peccando delectatio: quia quantitas doloris de peccato est secundum quantitatem amoris Dei, qui est major quam omnis cupiditas rei temporalis, ut dicit Glossa super illud Psalm. 118: *dilexi mandata tua super aurum et topazion.* Ergo non exigit pro peccato aliam poenam quam illam quae est in contritione; et sic

poenitentia a toto reatu absolvit.

[16204] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, magis valet ad removendum peccatum poena propria adjuncta alienae, quam aliena poena tantum. Sed in Baptismo non est aliqua poena propria, sed tantum virtute poenae Christi omnia peccata delet et quantum ad culpam et quantum ad reatum. Ergo et poenitentia, in qua cum poena Christi adjungitur poena propria, totus reatus auferri debet.

[16205] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, poena non injungitur nisi ei qui est debitor poenae. Sed poenitenti injungitur poena aliqua satisfactoria. Ergo adhuc est debitor poenae; et sic non est a toto reatu per poenitentiam liberatus.

[16206] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, per poenitentiam non aufertur illud quod est expedimentum ad profectum. Sed poena remanens satisfactoria est ad profectum virtutum. Ergo per poenitentiam non tollitur.

Quaestiuncula 3

[16207] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per poenitentiam etiam reliquiae peccati actualis tollantur, sicut pronitas ad malum, habitudo, et hujusmodi. Quia in generatione naturali non solum tollitur forma contraria, sed etiam dispositiones ad formam illam. Sed gratia quae per poenitentiam datur, est potentior quam forma naturalis. Ergo non solum tollit culpam, sed etiam hujusmodi reliquias, quae sunt dispositio ad culpam.

[16208] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut gratia est in essentia animae, ita virtus in potentia. Sed poenitentia restituit gratiam et virtutes, ut dicitur. Ergo sicut per gratiam aufert culpam ab anima ipsa, ita et per virtutes aufert reliquias a potentiis.

[16209] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Baptismus est efficacior ad removendum peccatum quam poenitentia. Sed Baptismus non removet peccati reliquias. Ergo nec poenitentia.

Quaestiuncula 1

[16210] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia potest considerari inquantum est sacramentum, et inquantum est virtus; et utroque modo ad remissionem peccatorum aliquo modo operatur. Secundum enim quod est novae legis sacramentum, gratia in ea datur ad defectum illum sanandum contra quem inducta est, scilicet ad dimissionem culpae actualis. Operatur etiam ad dimissionem peccati, inquantum est virtus, speciali modo prae aliis virtutibus. Quia secundum omnem virtutem formatam ex parte

habitus peccata dimittuntur ratione gratiae, quae cum ea infunditur; sed hoc est formaliter remittere: sed poenitentia ex ratione sui actus habet quod per eam peccata dimittantur, secundum quod peccata commissa sunt materia actus ejus. Cum enim peccatum ex hoc remitti dicatur vel retineri, quod habet rationem offensae; illud quod offensam aufert, peccatum tollit. Cum autem offensa, inquantum hujusmodi, sit inaequalitas quaedam, qua unus alii subtraxit quod debitum erat, actu illius virtutis peccatum remittitur quae inaequalitatem praedictam ad aequalitatem reducit. Hoc autem facit poenitentia, ut ex dictis patet, quae in recompensatione divinae offensae spiritum Deo contribulatum offert; et ideo poenitentiae etiam ex parte actus sui competit peccatum tollere; et hoc est efficienter, et non solum formaliter, per poenitentiam peccata dimitti.

[16211] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus loquitur ibi de hostia quae universaliter pro peccatis totius mundi oblata est, scilicet Christo, quae est unica et singularis; nec iterum pro peccatis delendis offertur, sed unica sua oblatione valet ad hoc quod per poenitentiam, et alia sacramenta omnia peccata possint dimitti.

[16212] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ideo Esau, de quo apostolus loquitur, locum veniae non invenit, quia non vere poenituit, etsi lacrymas exterius emiserit: quod patet ex hoc quod dixit: *venient dies luctus patris mei, et occidam Jacob fratrem meum.*

[16213] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Et similiter dicendum, ad tertium de Antiocho, qui vere non poenituit interius, quamvis exterius verba poenitentiae proferret magis propter infirmitatem corporis quam propter offensam Dei vitandam.

[16214] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod offensa infinita est ex parte aversionis, sed non ex parte conversionis; et similiter etiam actus poenitentiae habet infinitatem ex parte gratiae, quae est Dei similitudo, et in virtute divinae misericordiae operans, quae infinita est, quamvis ex parte actus nostri sit finita. Habet etiam efficaciam ex virtute passionis Christi, quae infiniti valoris quodammodo est, inquantum fuit passio Dei et hominis.

Quaestiuncula 2

[16215] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum philosophum in 5 Ethic., tam justitia quam amicitia in aequalitate quadam consistit. Qui ergo aliquem offendit, contra aequalitatem amicitiae peccat, inquantum affectum debitum non impendit; et contra aequalitatem justitiae, inquantum rem debitam subtrahit. Et sicut haec duo in offensa quandoque dividuntur, ita etiam in recompensatione separantur; sicut quando poena per violentiam offendenti infertur, fit recompensatio quantum ad justitiam, sed non quantum ad amicitiam. Similiter quando offendens offensum verbis placat, nondum re subtracta restituta, fit recompensatio amicitiae, sed non justitiae. Peccator ergo per effectum peccati amicitiam Dei violavit, et per inobedientiam divinae legis honorem debitum Deo subtraxit; et ex primo amittit

gratiam et incurrit offensam; ex secundo meretur poenam, ut ab eo qui per inobedientiam subtraxit, subtrahatur per poenam; et hoc poenae meritum reatus dicitur; et ideo per poenitentiam, qua homo se Deo supponit, peccata praeterita detestando cum emendationis proposito, remittitur quidem peccatum quantum ad offensam, sed non oportet quod remittatur quantum ad totum reatum nisi poena jam soluta; et sic per poenitentiam non simul cum culpae dimissione totus etiam reatus dimittitur.

[16216] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut quod est perfectum, est efficacius ad agendum quam imperfectum; ita quod est perfectum, est difficilius ad fiendum; unde sicut bonum est efficacius ad agendum quam malum, ita difficilius est ad constituendum quam malum. In hoc ergo efficacior apparet actio boni quam actio mali, quod actio mali nunquam terminatur ad malum quod non habet admixtum bonum; sed actio boni terminatur ad bonum quandoque cui non admiscetur malum. Non tamen oportet quod, si aliquod malum per unum actum malum incurritur, per unum actum bonum opposita bona reparentur.

[16217] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum philosophum in 5 Ethic., in recompensatione injuriae justitia commutativa non semper aequalem quantitatem absolute in poena infert ei qui in culpa fuit; non enim si aliquis percussit principem, oportet ipsum solum repercuti, sed etiam gravius puniri. Infert tamen aequalem poenam habita prius comparatione ad personam in quam culpa commissa fuit. Et ideo, cum per poenitentiam homo de seipso justitiam Deo faciat, non sufficit tantus dolor in poenitentia quanta fuit delectatio in culpa; quia illa delectatio in injuriam Dei fuit, inquantum Deo praetermisso homo delectationi se subdidit ad peccandum.

[16218] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Baptismus est spiritualis regeneratio; et quia non potest esse generatio unius nisi per corruptionem alterius, ideo oportet quod in Baptismo quidquid ad praecedentem vitam pertinebat, totum aboleatur, scilicet et culpa et reatus, nisi sit defectus ex parte recipientis. Sed poenitentia non est regeneratio, sed magis reparatio vitae prius habitae; et ideo non est similis ratio.

Quaestiuncula 3

[16219] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut poenitentia non tollit totaliter reatum per quemlibet actum primum, sed tunc tollit quando ad perfectum perducitur secundum omnes poenitentiae partes; ita etiam non oportet quod per primum poenitentiae actum omnes defectus ex peccato actuali consecuti, qui dicuntur reliquiae, reparentur; sed poenitentia jam perfecta quantum ad omnes sui partes, reliquiae etiam tolluntur peccati actualis.

[16220] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia non comparatur generationi, sed magis sanationi; quia per poenitentiam homini non datur nova

vita, sed in pristinam vitam reparatur. In sanatione autem hoc videmus accidere, quod sanitate restituta adhuc reliquiae aliquae morbi manent ante perfectae sanitatis restitutionem; ita etiam ante completam poenitentiam reliquiae actualis peccati manent.

[16221] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum per actum potentiarum commissum est; et ideo in ipsis potentiis praeter privationem virtutum alii etiam defectus ex peccato causantur, sed non in essentia animae, praeter defectum gratiae; et ideo non oportet quod si per adventum gratiae ad essentiam animae, macula, quae nihil aliud erat quam gratiae privatio, tollitur, etiam a potentiis omnes alii defectus tollantur.

Articulus 2

[16222] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 tit. Utrum per poenitentiam virtutes restituantur

[16223] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam virtutes non restituantur. Virtutes enim de quibus loquimur, non causantur ex actibus nostris; quia secundum Augustinum, Deus eas in nobis sine nobis operatur. Sed poenitentia in actu nostro consistit. Ergo per poenitentiam virtutes non restituuntur.

[16224] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, nihil restituit virtutem nisi quod est causa virtutis, sicut restituentia sanitatem sunt causa sanitatis. Sed poenitentia non est causa omnium aliarum virtutum; alias esset nobilior aliis virtutibus, quia causa praeeminet effectui. Ergo poenitentia non restituit virtutes.

[16225] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, quod non est, non potest aliquid restituere; et quod habetur, non potest restitui, sicut neque quod est, fieri. Sed poenitentia non prius quam omnes virtutes habetur, quia omnes virtutes simul infunduntur. Ergo non potest poenitentia virtutes restituere.

[16226] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, habitus virtutis non manet cum habitu vitii; quia contraria non sunt simul in eodem. Sed post contritionem adhuc manet habitus vitii, quod patet ex inclinatione ad pristinos actus. Ergo poenitentia non statim omnes virtutes restituit.

[16227] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, nullus habet virtutem nisi qui sine difficultate et cum delectatione operatur ea quae sunt virtutis. Sed post primam contritionem etiamsi sit vera, adhuc remanet difficultas ad opera virtutis agenda. Ergo virtutes per primum actum poenitentiae non restituuntur.

[16228] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Ambrosius dicit, quod poenitentia res optima est, quae omnes defectus revocat ad perfectum. Sed hoc non esset, nisi virtutes amissas restitueret. Ergo per poenitentiam virtutes restituuntur.

[16229] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, effectus poenitentiae est justificatio, ut infra dicetur. Sed justitia generalis, ex qua aliquis justificari dicitur, omnes virtutes includit, ut dicit Glossa super illud Psalm. 118: *feci judicium et justitiam.* Ergo omnes virtutes per poenitentiam restaurantur.

[16230] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, non remittitur peccatum sine gratia. Sed per poenitentiam peccatum dimittitur. Ergo gratia restituitur. Sed simul cum gratia omnes virtutes infunduntur. Ergo poenitentia omnes virtutes restituit.

[16231] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod gratia et virtutes in anima causantur ex influentia divini luminis; quae quidem influentia impeditur per peccatum, quod animam a Deo avertit, sicut nubes interposita inter nos et solem, radium ejus a nobis prohibet. Unde dicitur Isaiae 59, 2: *peccata nostra diviserunt inter nos et Deum nostrum.* Et quia per poenitentiam peccata dimittuntur, ut dictum est, in primo poenitentiae actu quantum ad offensam; ideo sicut ventus auferens nubem, nobis lumen solis restituit, ita poenitentia tamquam removens prohibens, gratiam gratum facientem et omnes virtutes nobis restituit.

[16232] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus est per se causa gratiae et virtutum infusarum in nobis; sed nihil prohibet etiam actus nostros esse causas per accidens, sicut removens prohibens, sicut sunt causae etiam gratiae baptismalis, inquantum prohibent fictionem; et hoc modo per poenitentiam virtutes restituuntur.

[16233] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod causa per accidens non oportet quod sit nobilior effectu, sed solum causa per se. Poenitentiam autem causam per accidens posuimus virtutum, per hoc quod est removens prohibens, scilicet peccata.

[16234] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in eodem instanti in quo obstaculum luminis primo remotum est, lumen consequitur, et tamen remotio obstaculi est causa illuminationis; ita in eodem instanti in quo est actus poenitentiae, peccatum aufertur, et virtus restituitur; et tamen nihil prohibet per poenitentiam virtutes restitui.

[16235] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut in 3 Lib., dist. 33, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 4, dictum est, virtus infusa et acquisita non sunt ejusdem speciei: unde cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitae contrarius sit, non contrariatur directe virtuti infusae, quae habet oppositionem ad peccatum ex parte illa qua est offensa Dei; unde non oportet quod statim virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum totaliter tollantur, quamvis impediantur, et etiam diminuantur.

[16236] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus; scilicet ex consuetudine praecedente; et hanc facilitatem non

tribuit virtus infusa statim in sui principio: et iterum ex forti inhaesione ad objectum virtutis; et hanc est invenire in virtute infusa statim in sui principio.

Articulus 3

[16237] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 tit. Utrum per poenitentiam etiam bona opera in statu peccati mortalis facta ad vitam reputentur

Quaestiuncula 1

[16238] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam etiam bona opera prius in statu peccati mortalis facta ad vitam reputentur. Dicit enim Adamantius, supra Josue: *sunt in Ecclesia credentes quidam, et acquiescentes divinis praeceptis, erga servos Dei religiosi et officiosi, et ad ornatum Ecclesiae vel ministerium satis prompti; sed in conversatione propria obscoenis vitiis involuti, nec omnino deponentes veterem hominem cum actibus suis, nihil adhibent emendationis morum et innovationis. In istis ergo Christus salutem concedit; sed quamdam insaniae notam non evadent.* Sed magis videtur quod eis qui per poenitentiam emendationem adhibent, illa opera bona valeant ad salutem. Ergo poenitentia opera sine caritate facta vivificat ad salutem.

[16239] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, plus appropinquat caritati et gratiae bonum ex genere et bonum virtutis moralis, quam bonum naturale. Sed gratia sequens per poenitentiam restituta, naturalia perficit, et secundum quosdam ipsa naturalia gratuita fiunt. Ergo multo fortius bona ex genere, vel ex circumstantia, aut etiam actus virtutis acquisitae, sine caritate facta, per poenitentiam vivificantur, ut prosint ad vitam.

[16240] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa quare illa opera non valeant ad vitam erat caritatis defectus et gratiae. Ergo cum poenitentia caritatem et gratiam et omnes virtutes restituat, etiam opera bona sine caritate facta vivificabit.

[16241] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ante vivum non generatur aliquid vivum, vel habens potentiam ad vitam. Sed homo sine caritate non vivit spirituali vita. Ergo non potest aliquod opus facere spiritualiter vivum; sed est mortuum, non habens potentiam ad vitam; et ita non est vivificabile.

[16242] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omnia vivificabilia sunt aliquo

modo meritoria, quia ad minus in potentia. Si ergo opera extra caritatem facta possent aliquo modo vivificari, aliquis sine caritate posset aliquo modo mereri vitam aeternam; quod falsum est.

Quaestiuncula 2

[16243] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod opera in caritate facta per peccatum sequens mortificari non possint. Quia quod non est, non potest mortificari. Sed opera quae in caritate facta fuerant, transeunt, et post peccatum sequens non sunt. Ergo non possunt mortificari.

[16244] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, poena non debet excedere culpam. Sed in aliquo qui multa bona facit ex maxima caritate, poena culpam excederet, si per unum peccatum mortale parvum, forte ex surreptione factum, omnia bona praecedentia perderet. Ergo peccatum sequens non mortificat omnia bona prius in caritate facta.

[16245] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est mortuum, non potest actum vitae habere respectu alicujus. Sed opera in caritate facta etiam post peccatum facientis, actum vitae habent in aliis sanctis; unde dicitur Apocal. 2, unus alterius coronam accipere. Ergo peccatum sequens bona praecedentia non mortificat.

[16246] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 24: *si averterit se justus a justitia sua, omnium quae operatus est, non recordabor amplius.*

[16247] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, vita operum ex vita operantis dependet. Sed per peccatum mortale ille qui prius opera fecerat in caritate, mortificatur. Ergo et opera ab ipso facta mortificantur.

Quaestiuncula 3

[16248] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod opera mortificata per peccatum, per poenitentiam non vivificentur. Hugo de sancto Victore dicit, quod nemo debet in spe correctionis peccare; quia quod semel amittitur, ipsum amplius non recuperatur. Sed opera in caritate facta, sunt per peccatum amissa, ut dictum est. Ergo non possunt amplius per poenitentiam recuperari.

[16249] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nihil vivificatur nisi quod natum est habere vitam. Sed vita non est operum, sed opera facientis. Ergo opera non possunt vivificari per poenitentiam.

[16250] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quod non est, non potest vivificari. Sed opera mortificata, non sunt. Ergo non possunt vivificari per poenitentiam.

[16251] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod moritur, non solum cadit a vita, sed etiam a potentia vitae; quia principia vitae corrumpuntur, sine quibus non est potentia ad vitam. Sed opera praecedentia in caritate facta, sunt per peccatum sequens mortificata. Ergo non manet in eis potentia ad vitam; et sic non possunt iterum vivificari.

[16252] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Joel. 2, super illud: *reddam vobis*, dicit Glossa: *non patiar perire ubertatem quam cum perturbationibus animi amisistis.* Sed ubertas illa fuit multitudo bonorum operum. Ergo illa per poenitentiam restituuntur.

[16253] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, poenitentia revocat omnes defectus ad perfectum, ut dictum est, art. praec. Sed hoc non esset, nisi opera mortificata restitueret ad vitam. Ergo per poenitentiam vivificantur.

Quaestiuncula 1

[16254] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia de ratione sui ordinatur ad remotionem mali. Unde quod aliqua bona per poenitentiam restituuntur, hoc non est nisi per accidens, inquantum removet prohibens, ut dictum est. Causa autem quae est removens prohibens, exigit causam per se aliquam respectu effectus, cujus ipsa est causa per accidens. Vivificationis autem operum extra caritatem factorum non potest poni aliqua causa per se; quia vita operum ex vita operantis dependet; et ideo a gratia vel caritate habent opera quod vivant. Gratia autem vel caritas quam poenitentia restituit, non potest operibus praecedentibus vitam conferre; quia habitus non format actum nisi qui ab eo procedit; et ita patet quod per poenitentiam opera extra caritatem facta vivificari non possunt.

[16255] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Isidorus verba Adamantii ibidem exponere videtur, per salutem intelligitur signum salutis, quod etiam peccatores in sacramentis suscipiunt. Vel dicendum, quod concedit eis salutem in spe, sed non in re.

[16256] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentiae naturales sunt magis propinquae caritati et gratiae quantum ad rem, quam actus virtutum acquisitarum, inquantum sunt subjectum gratiae et caritatis; sed quantum ad similitudinem speciei manifestum est quod est e contrario. Et praeterea, potentiae naturales manent, non autem actus virtutum acquisitarum. Unde illi qui dicebant naturalia fieri gratuita, non intelligebant quantum ad actus qui transeunt, sed quo ad potentias et habitus, qui manent.

[16257] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod causa quare opera illa sunt mortua, est, quia non sunt a caritate elicita; et ideo causa mortis ab eis non tollitur per poenitentiam, ut dictum est.

Quaestiuncula 2

[16258] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod illud proprie vivere apparet quod ex se aliquem motum habet; et inde vitae nomen proprie ad illa omnia trahitur quae ex se habent operationem aliquam sine aliquo principio extra, sicut quae intelligunt et sentiunt, vel moventur vel appetunt vel nutriuntur. Et inde est quod nomen vitae transumitur ad omnia illa quae habent debitam operationem vel effectum; et illa quae privantur hac, dicuntur mortua; sicut dicimus aquam vivam quae est in impetu surgendi. Proprius autem effectus humanorum operum est quod per ea homo ad ultimum finem humanae vitae perveniat, scilicet beatitudinem; et ideo illa opera hominis proprie viva dicuntur quae hominem ad vitam aeternam perducere possunt; illa autem mortua, quae hoc faciendi potestatem amiserunt, cum prius eam habuerint. Et ideo opera bona ex caritate facta, in eo qui gratiam habet, viva sunt; in eo autem qui gratia caret, opera non ex caritate facta mortua sunt. Opera autem prius ex caritate facta, in eo qui gratiam dimittit, per peccatum mortificata sunt; quia peccatum sequens impedit quod homo per illa opera non possit ad vitam introduci.

[16259] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut opera peccati transeunt actu, sed manent reatu; ita opera bona in caritate facta, quamvis actu transeant, tamen manent in merendo; et secundum hoc possunt mortificari.

[16260] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per ingratitudinem meretur homo accepta beneficia amittere; et ideo per quantumcumque parvum peccatum mortale, quo homo Deo ingratus de beneficiis perceptis fit, omnia bona praecedentia perdit, quantumcumque fuerint ad fructum vitae aeternae; nec propter hoc poena culpam excedit.

[16261] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod est in se mortuum, non potest respectu alterius actum vitae habere. Sed accipiendo vivum metaphorice, ut dictum est, nihil prohibet quod in se vivum est, respectu unius esse vivum, et respectu alterius esse mortuum; quia respectu unius habet effectum suum, sed respectu alterius non habet, propter indispositionem ipsius; sicut oculis aegris odiosa est lux, quae pueris est amabilis.

Quaestiuncula 3

[16262] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod opera in caritate facta, ut dictum est, etsi transeant actu, manent tamen quantum ad meritum in Dei acceptatione; et secundum quod sic manent, habent efficaciam, quantum in ipsis est, inducendi facientem ad vitam aeternam; et sic dicuntur viva manere. Sed quod hunc effectum in peccatore non habeant, est per accidens, propter peccatum quod facit peccatorem indispositum ad percipiendum effectum praecedentium meritorum, non autem quod ab ipsis operibus aliquid dematur, cum in

suo fieri efficaciam praedictam obtinuerint hoc ipso quod ex caritate sunt elicita, quod eis sequens peccatum auferre non potest; et ideo remota indispositione a peccatore per poenitentiam, opera illa praecedentia effectum suum in ipso iterum habere incipiunt; et secundum hoc vivificari dicuntur. Quidam autem dicunt quod non vivificantur per poenitentiam sequentem, quia non manent, ut vivificari possint. Sed eadem ratione posset dici quod nec eis qui in justitia perseverant, ad vitam praecedentia opera valeant; quia quod non est, non potest aliquid valere.

[16263] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis est intelligendum quantum ad bona amissa, quae nunquam recuperantur, quia tempus amissum non recuperatur; et ideo ejus jactura est gravissima, ut Seneca dicit; non autem loquitur de bonis mortificatis.

[16264] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod opus dicitur vivum metaphorice, inquantum habet effectum debitum, ut dictum est.

[16265] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non maneant actu, manent tamen merito in divina acceptatione; sicut peccata transeunt actu, et manent reatu.

[16266] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, opera prius viva non moriuntur in se, sed moriuntur per accidens quo ad justum: et ideo remoto illo accidente vivificari dicuntur.

Articulus 4

[16267] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 tit. Utrum praedicti effectus sint poenitentiae inquantum est virtus

[16268] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedicti effectus non sint poenitentiae inquantum est virtus. Diversorum enim diversi sunt effectus. Sed virtus et gratia differunt, ut in 2 Lib., dist. 26, quaest. 1, art. 2, dictum est. Ergo cum remittere peccatum, et alia praedicta, quae poenitentiae attribuuntur, sit effectus gratiae, non erunt effectus poenitentiae inquantum est virtus.

[16269] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, quod convenit poenitentiae inquantum est virtus, convenit cuilibet virtuti. Sed remittere peccatum non convenit cuilibet virtuti: quia ad minus virtutibus acquisitis non convenit. Ergo nec poenitentiae convenit inquantum est virtus.

[16270] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, poenitentia, secundum quod est virtus, contra fidem dividitur. Sed remissio peccatorum est per virtutem fidei: Act. 15, 9: *fide purificans corda eorum.* Ergo non est per poenitentiam inquantum est virtus.

[16271] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, poenitentia alia et alia ratione est virtus, et sacramentum. Sed remittere peccatum convenit ei inquantum est sacramentum; quia sic est medicina contra morbum peccati ordinata. Ergo non competit ei secundum quod est virtus.

[16272] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, poenitentia, inquantum delet peccatum, dicitur vel est secunda tabula respectu Baptismi. Sed Baptismus liberat a peccato inquantum est sacramentum. Ergo et poenitentia inquantum est sacramentum, non inquantum est virtus.

[16273] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra, poenitentia ex actu proprio habet quod a peccato liberet, ut dictum est. Sed ad actum proprium comparatur inquantum est virtus. Ergo inquantum est virtus, peccatum remittit.

[16274] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, oppositum tollitur per suum oppositum. Sed inquantum est virtus, opponitur peccato. Ergo inquantum est virtus, tollit peccatum.

[16275] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, omne peccatum ex voluntate committitur; quia nisi sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit. Sed ex eisdem causis aliquid generatur et corrumpitur, ut in 2 Ethic. dicitur. Ergo oportet quod per voluntatem remittatur. Sed poenitentia habet rationem voluntatis inquantum est virtus. Ergo per eam, inquantum est virtus, peccata remittuntur.

[16276] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari; scilicet ipsa inordinatio quae in actu est, et macula quae ex actu inordinato consequitur in anima; et secundum hoc peccatum dupliciter remittitur. Quia enim ex ipsa actus inordinatione homo, quantum in se erat, injuriam Deo faciebat; ideo ex parte illa peccatum remittitur, secundum quod inaequalitas praedicta injuriae ad aequalitatem justitiae reducitur; quod facit poenitentia, inquantum est virtus quaedam, per suum actum, ut prius dictum est. Sed ex parte maculae peccatum remittitur per gratiam, quae formaliter maculam tollit, sicut albedo nigredinem; et per consequens per alias virtutes gratia formatas. Et quia poenitentia est talis virtus, ideo etiam ipsa formaliter peccatum remittit ex parte habitus; et hoc est quod quidam dicunt, quod remittit peccatum inquantum est gratia. Non enim potest dici gratia nisi inquantum est gratia informata, vel propter similitudinem effectus, ut prius dictum est. Sed ut est sacramentum, etiam ex parte ista effective peccatum tollit; quia gratiam tribuit, sicut inducens albedinem aufert nigredinem; et secundum hoc poenitentia, inquantum est sacramentum novae legis, est causa instrumentalis gratiae, ut in 1 dist., qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est. Deus autem remittit sicut causa gratiae efficiens, et Christus homo sicut causa meritoria gratiae, et sacerdos sicut minister Dei et sacramentorum dispensator. Et quia omnes alii effectus consequuntur ex poenitentia inquantum peccata remittit, ut dictum est, ideo similis est ratio de omnibus illis effectibus poenitentiae.

[16277] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non eodem modo

est effectus gratiae et virtutis, ut dictum est.

[16278] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non quaelibet virtus est gratia informata, nec quaelibet virtus habet actum ordinatum ad praedictam aequalitatem inter Deum et hominem restituendam, ut dictum est; et ideo non oportet quod quaelibet virtus peccata remittat. Hoc enim poenitentiae convenit non inquantum est virtus simpliciter, sed inquantum est virtus quaedam.

[16279] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fides dicitur purificare cor, eo quod primus motus ad justificationem est fidei, et est etiam poenitentiae principium; unde quod est poenitentiae, etiam fidei attribui potest.

[16280] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut alia ratione poenitentia est virtus et sacramentum; ita et praedictus effectus alio modo competit sibi inquantum est sacramentum, et inquantum est virtus, ut dictum est.

[16281] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Baptismus remittit peccatum tantum uno modo, quia est tantum sacramentum; sed poenitentia pluribus, quia est virtus et sacramentum.

Articulus 5

[16282] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 tit. Utrum sine poenitentia peccatorum remissionem quis consequi possit et cetera

[16283] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sine poenitentia peccatorum remissionem quis consequi possit, et praedictos effectus omnes; et ita non erit necessaria ad salutem. Super illud Psalm. 125: *qui seminant in lacrymis*, dicit Glossa interlinealis: *noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax.* Sed aliquis potest habere bonam voluntatem sine dolore poenitentiae, vel sine actuali consideratione peccatorum suorum praeteritorum. Ergo poenitentia non est peccatori necessaria ad salutem.

[16284] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, Luc. 7, super illud: *dimissa sunt ei peccata multa*, dicit Glossa Gregorii: *ardor caritatis rubiginem peccatorum in ea consumpsit.* Sed aliquis potest converti in Deum ardenter per caritatem sine hoc quod convertatur ad peccata praeterita per poenitentiam. Ergo sine poenitentia potest salutem consequi post peccatum.

[16285] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut se habet aversio a Deo ad

damnationem, ita conversio ad Deum ad salutem. Sed aversio a Deo sine omni delectatione potest esse causa damnationis. Ergo conversio ad Deum sine omni dolore poenitentiae potest esse causa salutis; et sic idem quod prius.

[16286] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, motus fidei, qui praecedit poenitentiam, posset intantum intendi quod sufficienter disponeret ad gratiam habendam. Sed gratia sufficit etiam ad salutem sine operibus. Ergo sine opere poenitentiae peccator posset salutem consequi.

[16287] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, in ultimo instanti vitae posset infundi gratia. Sed post ultimum instans non remaneret aliquod instans vitae praesentis, in quo tantum poenitentia potest esse fructifera. Ergo sine omni actu poenitentiae potest homo salutem per gratiam consequi.

[16288] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit: *nemo suae voluntatis arbiter constitutus potest inchoare novam vitam, nisi poeniteat eum veteris vitae*. Sed nullus potest consequi salutem nisi in novitate vitae inveniatur. Ergo sine poenitentia nullus salutem consequi potest.

[16289] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, sicut Baptismus ordinatur contra originale peccatum, ita poenitentia contra actuale. Sed nemo potest ab originali mundari nisi per Baptismum vel susceptum actu, vel proposito saltem. Ergo nec ab actuali sine poenitentia.

[16290] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 s. c. 3 Praeterea ab omnibus dicitur quod poenitentia est sacramentum necessitatis. Sed hoc non esset, si sine ea posset esse salus. Ergo et cetera.

[16291] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod manente causa, manet effectus. Causa autem quare aliquis privatur gratia per peccatum, est inaequalitas peccatoris, qua Deum offendit; unde quamdiu ista inaequalitas ad aequalitatem non reducitur, non potest privatio gratiae cessare. Hoc autem facit poenitentia per suum actum, ut dictum est supra; unde sine actu poenitentiae peccatori salus esse non potest.

[16292] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod bona voluntas, quae ad pacem merendam sufficiat, sine poenitentia esse non potest, quia non est ad aequalitatem reducta; et ideo ratio ex falsis procedit.

[16293] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut inter homines non restituitur amicitia post offensam nisi per aliquem de offensa dolorem; ita nec caritas post peccatum, nisi per poenitentiam.

[16294] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in aversione a Deo semper est conversio ad bonum commutabile; et illa quamvis non habeat delectationem sensibilem, semper tamen habet quamdam placentiam voluntatis; et similiter oportet quod conversioni ad Deum adjungatur displicentia; et hic dolor poenitentia dicitur.

[16295] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motus fidei nunquam potest tantum intendi quod gratiae continuetur, nisi poenitentia mediante.

[16296] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod forte non est accipere ultimum instans vitae, sed est accipere primum instans mortis; alias inter primum instans vitae et primum instans mortis, cum sit aliud et aliud instans, esset medium tempus. Sed supposito quod sit ultimum instans vitae, tunc in illo eodem instanti et gratia infundetur, et motum poenitentiae homo habebit; et talis poenitentia sufficit ad salutem, ut dicit Augustinus in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus, cap. 80.

Expositio textus

[16297] Super Sent., lib. 4 d. 14 q. 2 a. 5 expos. *Post haec de poenitentia agendum est.* Videtur quod de poenitentia ante confirmationem et Eucharistiam debuerit tractari; quia prius est recedere a malo, quod pertinet ad poenitentiam, quam perfici in bono, quod pertinet ad illa duo sacramenta. Et dicendum, quod confirmatio et Eucharistia sunt de prima intentione sanctificationis; sed poenitentia est de secunda intentione; quia si homo nunquam a gratia baptismali caderet, non indigeret poenitentia; indigeret tamen confirmatione, et Eucharistia. *Est enim poenitentia interior, et est exterior.* Secundum hoc etiam videtur quod Baptismus sit virtus; quia etiam est Baptismus interior, scilicet Baptismus flaminis. Et dicendum, quod interior Baptismus non dicitur Baptismus nisi metaphorice; sed interior poenitentia dicitur poenitentia vere. Et praeterea interior actus non est de necessitate Baptismi, alias pueri non possent baptizari; sed interior actus est de necessitate poenitentiae. *Nihil prosunt lamenta, si replicantur peccata.* Hoc intelligendum est de illis qui voluntate habituali replicant. Vel intelligendum, quod nihil prosint ad vitam consequendam: quia *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*; Matth. 24, 13. Baptismus tamen ratione characteris quem imprimit, aliquid valet, etiam si homo fictus accedat. *Poenae graviori se subjicit.* Hoc intelligendum est de illis qui exterius per poenitentiam hypocrisim praetendunt; quia simulata aequitas est duplex iniquitas, ut Augustinus dicit. Vel hoc dicitur, quia tollitur excusatio de ignorantia vel surreptione in eo quod peccatum advertit, de eo poenitens. *Vera poenitentia est cessare a peccato.* Sciendum, quod cessare a peccato non dicit simplicem negationem peccati; quia qui intermittit actum peccati, non dicitur a peccato cessare; sed cessare a peccato proprie dicitur, cui peccatum displicet, et peccatum dimittere intendit; et haec est vera poenitentia. *Cum emendationis proposito.* Sed contra, unius habitus unus est actus; hic autem ponuntur quatuor actus poenitentiae, scilicet propositum emendationis, plangere peccata praeterita, et odire, et iterum nolle ulterius committere. Et dicendum, quod ista quatuor se consequuntur in poenitentia, et ideo quasi pro uno actu computantur; quia sicut amor delectationem parit in consideratione amati, ita odium peccati tristitiam de ipso parit, et tristitia ad destructionem ipsius movet; et ideo inter quatuor praedicta primum est odire peccata; secundum ea plangere, tertium ea destruere, quantum ad praeterita cum proposito emendationis, et quantum ad futurum per hoc quod homo plangenda committere nolit, quod est quartum. *Semper puniens in se*, habitu vel proposito, sed non semper actu; quia quandoque etiam motibus aliarum virtutum debet commoveri. *De poenitentia perfectorum, vel ad*

salutem sufficienti, intelligendum est quod supra dixit. Perfectos hic vocat qui in poenitentia sunt perfecti, eam usque ad finem vitae continuantes. *Si nos aliqua culpa mortalis invenerit quae non in crimine mortali vel in morum vitio consistat, haec culpa semper reparari potest.* Sciendum, quod culpa mortalis est quae gratiam tollit, per quam est vita animae; et sic omnis culpa mortalis est contra gratiam; sed quaedam est contra rationem, ut perjurium; quaedam etiam contra naturam, ut sodomia; quaedam autem est crimen, quae est digna accusatione in judicio; quaedam autem est blasphemia, quae est impositio alicujus falsi in Deum, vel ei subtrahendo quod inest, vel attribuendo quod non inest. *Quod tamen in quibusdam Ecclesiis non servatur.* Hoc intelligitur de poenitentia publica; sed solemnis, ut quidam dicunt, nunquam iteratur. *Nec minus tribuit quam ante tribuerat, largissima munera vitae et salutis*, videlicet quantum in ipso est, dummodo aequaliter se homo ad gratiam habendam praeparet. Non tamen oportet quod semper in aequali caritate resurgat, ut in 3 Lib., dist. 31, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 3, dictum est. *Etiam si ad summum perveniat malorum.* Hoc intelligendum est quantum ad actum, non quantum ad potentiam; quia aliquis est ita malus quod nullus alius est pejor, non autem ita quod nullus alius possit esse pejor. *Et tamen graviter postea deliquit.* Sed contra: Moyses etiam numeravit, nec tamen dicitur peccasse. Et dicendum, quod Moyses numeravit ex praecepto domini, sed David ut in populo gloriaretur. Ideo autem eo peccante populus percussus est propter ostendendam habitudinem populi ad principem, sicut Augustinus dicit in quaestionibus utriusque testamenti, de Acham. Ostenditur enim in ipsa poena Acham quantum sit bonum in populo ipsa unitas, ut non in seipsis singula, sed in toto partes aestimentur. Vel sicut Gregorius dicit, super illud Job 34: *qui regnare facit hypocritam* etc., pro qualitatibus subditorum disponuntur acta regentium, ut saepe propter demerita gregis, etiam vere boni delinquat vita pastoris; et David populum numerando peccavit, et tamen vindictam populus de peccato suscepit. Vel dicendum, quod quia de populi elatione peccavit, ideo in populi occisione punitus fuit, sicut aliquis dominus in amissione possessionis. Nec tamen populus injuste passus est, quia hoc meruerat, Absalon sequendo.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XV

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 15

Quaestio 1

Prooemium

[16298] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de poenitentia quantum ad sui veritatem, ostendens quid sit poenitentia secundum sui veram rationem, et removens errorem quorumdam qui ad rationem poenitentiae addere volebant futuram perseverantiam, hic intendit determinare de poenitentia quantum ad sui integritatem, quorumdam errorem removens, qui falso opinabantur posse de uno peccato poenitentiam agi, et non de alio: quod est contra integritatem poenitentiae. Et dividitur in partes duas: in prima ponit rationes quae sunt causa erroris; in secunda improbat ipsum errorem, ibi: *satis arbitror illis esse responsum.* Prima in duas, secundum quod error praedictus duos habuit modos positionis: in prima enim parte reprobat rationes eorum qui dicebant, quod de uno peccato sine alio poterat poenitentia agi, et fructuose quantum ad praesens; in secunda illorum qui ponebant quod hoc non erat fructuosum quantum ad praesens, sed quantum ad futurum, quando de peccatis aliis poenitentiam aget, ibi: *quibusdam tamen videtur fuisse satisfactio, sed infructuosa.* Prima in duas: in prima excludit probationem eorum, quae ex auctoritatibus canonis procedebat; in secunda probationes ex auctoritatibus sanctorum et ratione sumptas, ibi: *alias quoque auctoritates inducunt.* Circa primum tria facit: primo ponit objectionem; secundo solvit eam, ibi: *sed de his oportet illud tantum intelligi qui praesentibus suppliciis*

commutantur in bonum; tertio excludit quamdam dubitationem ex praecedenti solutione ortam, ibi: *attende lector his verbis. Alias quoque auctoritates inducunt.* Circa hanc partem duo facit: primo ponit probationes illorum, quorum prima est ex auctoritate Gregorii; secunda ex auctoritate Ambrosii; tertia ex ratione sumpta, ut per se patet; secundo solvit eas; et primo ad auctoritatem Gregorii, ibi: *hic responderi potest* etc.; secundo ad auctoritatem Ambrosii, ibi: *illud autem quod Ambrosius ait* etc.; tertio ad rationem, ibi: *ad hoc autem quod objicitur* et cetera. *Quibusdam tamen videtur fuisse satisfactio, sed infructuosa.* Hic destruit probationes alterius positionis; et circa hoc duo facit: primo ponit eas; secundo solvit, ibi: *sed haec dicta intelligimus de illo qui in caritate quodam tempore bona facit, et bonus est, alio vero tempore malus est.* Et ponit duas solutiones, quarum secunda incipit ibi: *potest etiam accipi de operibus bonis quae ab aliquo fiunt dum malus est.* Et circa hoc duo facit; primo ostendit quod bona extra caritatem facta, etsi valeant ad tolerabilius judicium sustinendum, non tamen valent ad vitam consequendam; secundo ostendit idem de operibus in caritate factis, quae postea per peccatum mortificantur, ibi: *illa etiam quae in caritate quis facit, si postea prolapsus fuerit, nec exsurrexerit, non esse in memoria Dei Ezechiel dicit. Satis arbitror illis esse responsum.* Hic improbat ipsum errorem; et circa hoc duo facit: primo improbat errorem; secundo concludit veritatem, scilicet quae sit vera et sufficiens poenitentia, ibi: *ex praemissis perspicua fit notitia verae poenitentiae.* Hic est quaerendum de satisfactione et de partibus ejus; unde quatuor hic quaeruntur. Primo de ipsa satisfactione. Secundo de eleemosyna. Tertio de jejunio. Quarto de oratione. His enim tribus homo satisfacit. Circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit satisfactio; 2 utrum possibile sit a nobis Deo satisfieri; 3 qualiter homo satisfacere possit; 4 per quae; 5 utrum restitutio sit pars satisfactionis.

Articulus 1

[16299] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 tit. Utrum satisfactio sit virtus, aut virtutis actus

Quaestiuncula 1

[16300] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod satisfactio non sit neque virtus neque virtutis actus. Omnis enim virtutis actus est meritorius. Sed satisfactio non est meritoria, ut videtur; quia meritum gratuitum est; sed satisfactio debitum attendit. Ergo satisfactio non est actus virtutis.

[16301] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omnis actus virtutis est voluntarius. Sed aliquando fit alicui satisfactio de aliquo, eo invito; ut quando aliquis pro offensa

in alterum commissa a judice punitur. Ergo satisfactio non est virtutis actus.

[16302] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, in virtute moris principale est electio. Sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera. Ergo non est virtutis actus.

[16303] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, satisfactio ad poenitentiam pertinet. Sed poenitentia est virtus, ut prius dictum est. Ergo satisfactio est actus virtutis.

[16304] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi sit actus virtutis: quia contrarium destruitur per suum contrarium. Sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo satisfactio est virtutis actus.

Quaestiuncula 2

[16305] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit actus justitiae. Quia satisfactio fit ad hoc quod reconcilietur ei quem offendit. Sed reconciliatio, cum sit amoris, ad caritatem pertinet. Ergo satisfactio est actus caritatis, et non justitiae.

[16306] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, causae peccatorum in nobis sunt passiones animae, quibus ad malum incitamur. Sed justitia, secundum philosophum, non est circa passiones, sed circa operationes. Cum ergo ad satisfactionem pertineat peccatorum causas excidere, ut in littera dicitur, videtur quod non sit actus justitiae.

[16307] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, cavere in futurum non est actus justitiae, sed magis prudentiae, cujus pars ponitur cautela, ut in 3 Lib., dist. 33, quaest. 3, art. 1, quaestiunc. 2, dictum est. Sed hoc pertinet ad satisfactionem: quia ipsius est suggestionibus peccatorum aditum non indulgere. Ergo satisfactio non est actus justitiae.

[16308] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nulla virtus attendit rationem debiti nisi justitia. Sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus dicit. Ergo satisfactio est justitiae actus.

[16309] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, nulla virtus habet rerum exteriorum adaequationem perficere nisi justitia. Sed hoc fit per satisfactionem: quia constituitur aequalitas emendae ad offensam praecedentem. Ergo satisfactio est justitiae actus.

Quaestiuncula 3

[16310] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod definitio satisfactionis in littera inconvenienter ponatur ab Augustino. Dicit enim quod satisfactio est peccatorum causas

excidere, et eorum suggestionibus aditum non indulgere. Causa enim actualis peccati fomes est. Sed in hac vita non possumus fomitem excidere. Ergo satisfacere non est causas peccatorum excidere.

[16311] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, causa peccati est fortior quam peccatum. Sed homo per se non potest peccatum excidere. Ergo multo minus causas peccati; et sic idem quod prius.

[16312] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, satisfactio, cum sit pars poenitentiae, praeteritum respicit, non futurum. Sed non indulgere aditum suggestionibus peccatorum respicit futurum. Ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

[16313] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, satisfactio dicitur respectu offensae praeteritae. Sed de offensa praecedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

[16314] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, Anselmus ponit aliam definitionem in Lib. 1, cur Deus homo, ubi Sup., scilicet: *satisfactio est honorem debitum Deo impendere*; in qua nulla fit mentio horum quae Augustinus hic ponit. Ergo altera earum videtur esse incompetens.

[16315] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 6 Praeterea, honorem debitum Deo potest innocens impendere. Sed satisfacere non competit innocenti. Ergo definitio Anselmi est male assignata.

Quaestiuncula 1

[16316] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aliquis actus dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo materialiter; et sic quilibet actus qui non habet malitiam implicitam vel defectum debitae circumstantiae, actus virtutis dici potest: quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem, sicut est ambulare, loqui, et hujusmodi. Alio modo dicitur aliquis actus esse actus virtutis formaliter: quia in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habet; sicut fortiter sustinere, dicitur actus fortitudinis. Formale autem cujuslibet virtutis moralis est ratio medii; unde omnis actus qui rationem medii importat, actus virtutis formaliter est. Et quia aequalitas medium est, quod suo nomine satisfactio importat (non enim dicitur aliquid satisfactum nisi secundum proportionem aequalitatis ad aliquid), constat quod satisfactio etiam formaliter est actus virtutis.

[16317] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis satisfacere in se sit debitum, tamen inquantum satisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis; et sic operans facit de necessitate virtutem: ex hoc enim debitum diminuere habet meritum, quod necessitatem importat, quae voluntati contrariatur; unde si voluntas necessitate consentiat, ratio meriti non tolletur.

[16318] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus

virtutis non requirit voluntarium in eo qui facit, quia illius actus est; et ideo, cum ille in quem judex vindictam exercet, se habeat ut patiens ad satisfactionem, non ut agens; non oportet quod in eo voluntaria sit satisfactio, sed in judice faciente.

[16319] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod principale in virtute potest accipi dupliciter. Uno modo principale in ipsa, inquantum est virtus; et sic ea quae ad rationem pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute; et sic electio et interiores actus in virtute, inquantum virtus est, principaliores sunt. Alio modo potest accipi principale in virtute, inquantum est talis virtus; et sic principalius in ipsa est ex quo determinationem recipit. Actus autem interiores in aliquibus virtutibus determinantur per exteriores: quia electio, quae est communis omnibus virtutibus, ex hoc quod est electio talis actus, efficitur propria hujus virtutis; et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principaliores; et ita etiam est in satisfactione.

Quaestiuncula 2

[16320] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum philosophum in 5 Ethic., medium justitiae accipitur secundum adaequationem rei ad rem in proportionalitate aliqua. Unde cum talem adaequationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium satis aequalitatem proportionis designat; constat quod satisfactio formaliter justitiae actus est. Sed justitiae actus, secundum philosophum, est vel sui ad alterum, ut quando aliquis reddit alteri quod ei debet; vel alterius ad alterum, sicut quando judex facit justitiam inter duos. Quando autem actus justitiae est sui ad alterum, aequalitas in ipso faciente constituitur; quando autem alterius ad alterum, aequalitas constituitur in justum passo. Et quia satisfactio aequalitatem in ipso faciente exprimit, dicit actum justitiae qui est sui ad alterum proprie loquendo. Sed sui ad alterum potest aliquis facere justitiam vel in actionibus et passionibus, vel in rebus exterioribus; sicut etiam injuria fit alteri vel subtrahendo res, vel sub aliquam actionem laedendo. Et quia usus rerum exteriorum est dare; ideo actus justitiae, secundum quod aequalitatem in rebus exterioribus constituit, proprie dicitur hoc quod est reddere. Sed satisfacere, aequalitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum pro altero ponatur. Et quia adaequatio non est nisi inaequalium, ideo satisfactio inaequalitatem actionum praesupponit; quae quidem offensam constituit; et ideo habet respectum ad offensam praecedentem. Nulla autem pars justitiae respicit offensam praecedentem, nisi vindicativa justitia, quae aequalitatem constituit in eo qui justum patitur indifferenter; sive sit patiens idem quod agens, ut quando aliquis sibi ipsi poenam infert; sive non sit idem, ut quando judex alium punit; ad utrumque vindicativa justitia se habente. Similiter et poenitentia, quae aequalitatem tantum in faciente importat, quia ipsemet poenam tenet; ut sic quodammodo poenitentia vindicativae justitiae species fit. Et propter hoc constat quod satisfactio, quae aequalitatem respectu offensae praecedentis in faciente importat, opus justitiae est quantum ad illam partem quae poenitentia dicitur.

[16321] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio, ut ex dictis patet, est quaedam injuriae illatae recompensatio. Unde sicut injuria illata immediate ad inaequalitatem justitiae pertingebat, et per consequens ad inaequalitatem amicitiae oppositam; ita et satisfactio directe ad aequalitatem justitiae perducit, et ad aequalitatem amicitiae ex consequenti. Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit ad cujus finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cujus finem ulterius tendit; ideo satisfactio elicitive est a justitia, sed imperative a caritate.

[16322] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis justitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam ex consequenti est circa passiones, inquantum sunt operationum causae. Sed sicut justitia cohibet iram ne alteri laesionem injuste inferat, et concupiscentiam ne ad aliorum torum accedat; sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

[16323] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quaelibet virtus moralis participat actus prudentiae, eo quod formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis, cum secundum eam medium accipiatur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in 2 Ethic.

Quaestiuncula 3

[16324] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod justitia non ad hoc tantum tendit ut inaequalitatem praecedentem auferat puniendo culpam praeteritam, sed ut in futurum aequalitatem custodiat: quia secundum philosophum in 2 Ethic., poenae medicinae sunt; unde et satisfactio, quae est justitiae actus poenam inferentis, est medicina, curans peccata praeterita, et praeservans a futuris; et ideo quando homo homini satisfacit, et praeterita recompensat et de futuris cavet. Et secundum hoc dupliciter potest satisfactio definiri. Uno modo respectu culpae praeteritae, quam recompensando curat; et sic dicitur, quod satisfactio est injuriae illatae recompensatio secundum justitiae aequalitatem; et in idem dicitur redire definitio Anselmi, qui dicit, quod satisfacere est Deo debitum honorem impendere, ut consideretur debitum ratione culpae commissae. Alio modo potest definiri secundum quod praeservat a culpa futura; et sic definit eam hic Augustinus. Praeservatio autem a morbo corporali fit per ablationem causarum ex quibus morbus consequi potest: eis enim ablatis non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita: quia liberum arbitrium non cogitur; unde causis praecedentibus potest vitari, quamvis difficulter causis amotis potest incurri. Et ideo in satisfactionis definitione duo ponit: scilicet abscissionem causarum quantum ad primum, et abstinentiam liberi arbitrii a peccato quantum ad secundum.

[16325] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod accipiendae sunt causae proximae peccati actualis, quae dicuntur duo: scilicet libido ex consuetudine vel actu peccati relicta, et aliquae reliquiae peccati praeteriti; et exteriores occasiones ad peccandum, ut

locus, societas mala, et hujusmodi; et tales causae in hac vita per satisfactionem tolluntur; quamvis fomes, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per satisfactionem, etsi debilitetur.

[16326] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia causa mali vel privationis, eo modo quo causam habet, non est nisi bonum deficiens; bonum autem facilius tollitur quam construatur; ideo facilius est causas privationis et mali abscindere, quam ipsum malum removere, quod non removetur nisi per constructionem boni; quod patet in caecitate et causis ejus. Et tamen causae peccati praedictae non sunt causae sufficientes, cum ex eis non de necessitate sequatur peccatum, sed sunt actiones quaedam. Nec iterum satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine caritate esse non potest, ut dicetur.

[16327] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis poenitentia ex prima sui intentione respiciat praeteritum, tamen etiam ex consequenti futurum respicit, inquantum est medicina praeservans; et sic etiam satisfactio.

[16328] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus definit satisfactionem secundum quod fit Deo, cui secundum rei veritatem nihil subtrahi potest, quamvis peccator, quantum in se est, aliquid subtrahat; et ideo in satisfactione tali principalius requiritur emendatio in futurum quam recompensatio praeteritorum; et propter hoc ex parte ista Augustinus satisfactionem definivit. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognosci potest recompensatio praeteritorum, quia fit circa eadem converso modo. In praeterita enim respicientes, causas peccatorum propter peccata detestamur, a peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautela a causis incipimus, ut causis subtractis facilius peccata vitemus.

[16329] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens quod de eodem dentur diversae assignationes secundum diversa quae in ipso inveniuntur; et sic est in proposito, ut ex dictis patet.

[16330] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum quod debemus Deo ratione culpae commissae: quia debitum poenitentia respicit, ut prius dictum est.

Articulus 2

[16331] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 tit. Utrum homo possit Deo satisfacere

[16332] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim debet aequari offensae, ut ex dictis patet. Sed offensa in Deum commissa, est infinita, quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur; cum plus offendat qui principem percutit quam alium quemcumque. Cum ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

[16333] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, servus, quia totum quod habet, domini est, non potest aliquid domino recompensare. Sed nos servi Dei sumus; et quidquid nos boni habemus, ab ipso habemus. Cum ergo satisfactio sit recompensatio offensae praeteritae, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

[16334] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ille cujus totum quod habet non sufficit ad unum debitum exsolvendum, non potest alii debito satisfacere. Sed quidquid homo est et potest et habet, non sufficit ad solvendum debitum pro beneficio conditionis; unde Isaiae cap. 40, dicitur, quod Libanus ad succendendum, et animalia ejus non sufficient ad holocaustum. Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensae commissae.

[16335] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, homo totum tempus suum in Dei servitium debet expendere. Sed tempus amissum non potest recuperari: propter quod est gravis jactura temporis, ut Seneca dicit. Ergo non potest homo recompensationem Deo facere; et sic idem quod prius.

[16336] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, peccatum actuale mortale est gravius quam originale. Sed pro originali nullus satisfacere potuit, nisi esset Deus et homo. Ergo neque pro actuali.

[16337] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, sicut Hieronymus dicit, *qui dicit Deum aliquid impossibile homini praecepisse, anathema sit.* Sed satisfactio est in praecepto: Luc. 3, 8: *facite dignos fructus poenitentiae.* Ergo possibile est Deo satisfacere.

[16338] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Deus est magis misericors quam aliquis homo. Sed homini possibile est satisfacere. Ergo et Deo.

[16339] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, debita satisfactio est cum poena culpae aequatur: quia justitia est idem quod contrapassum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit aequalem poenam sumere delectationi, quae fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

[16340] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dupliciter homo Deo debitor efficitur. Uno modo ratione beneficii accepti; alio modo ratione peccati commissi. Et sicut gratiarum actio vel latria, vel si quid est hujusmodi, respicit debitum accepti beneficii, ita satisfactio respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus qui sunt ad parentes et deos, etiam secundum philosophum, impossibile est aequivalens reddere secundum quantitatem; sed sufficit ut homo reddat quod potest: quia amicitia non exigit aequivalens nisi secundum quod possibile est; et hoc etiam aequale est aliqualiter, scilicet secundum proportionali-

tatem: quia sicut se habet quod Deo est debitum ad ipsum Deum, ita hoc quod iste potest reddere, ad eum; et sic aliquo modo forma justitiae conservatur; et similiter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo satisfacere, si ly satis aequalitatem quantitatis importet. Contingit autem, si importet aequalitatem proportionis, ut dictum est, et hoc sicut sufficit ad rationem justitiae, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

[16341] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinae majestatis, ita et satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinae misericordiae, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt, quod habet infinitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur; sed ex parte conversionis finita est, et sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est; quia satisfactio non respondet peccato nisi secundum quod est offensa Dei: quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte aversionis. Alii vero dicunt, quod etiam quantum ad aversionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit, ut in 3 Lib., dist. 18, qu. 1, art. 6, quaestiunc. 1, dictum est; et hoc in idem redit quod prius dictum est; quia per fidem mediatoris gratia data est credentibus. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum praedictum.

[16342] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, inquantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium; et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest; quia quamvis Dei sit, prout a Deo est sibi concessum, libere tamen traditum est, ut ejus dominus sit; quod servo non competit.

[16343] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod Deo aequivalens satisfactio fieri non possit; non autem quod non possit sibi sufficiens fieri. Quamvis enim homo totum suum posse Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate ut totum quod possit, faciat; quia hoc est impossibile secundum statum praesentis vitae, ut totum posse suum ad aliquid unum expendat, cum oporteat eum circa multa solicitum esse; sed est quaedam mensura homini adhibita, quae ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; et super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

[16344] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis homo non possit tempus praeteritum recuperare, potest tamen in futuro recompensare illud quod in praeterito facere debuisset; quia non debuit debito praecepti totum quod potuit, ut dictum est.

[16345] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, etsi minus habeat de ratione peccati quam actuale, tamen est gravius, quia est ipsius humanae naturae infectio; ideo per unius hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

Articulus 3

[16346] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 tit. Utrum homo possit de uno peccato sine alio satisfacere

Quaestiuncula 1

[16347] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. Eorum enim quae non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem; alias qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest expiari sine alio per satisfactionem.

[16348] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Deus est magis misericors quam homo. Sed homo recipit solutionem unius debiti sine alio. Ergo et Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

[16349] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, satisfactio, ut in littera dicitur, est peccatorum causas excidere, nec suggestionibus aditum indulgere. Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio, ut scilicet luxuriam refrenet, et avaritiae insistat. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

[16350] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Isaiae 58, dicitur, quod jejunium eorum qui ad contentiones et lites jejunabant, Deo acceptum non erat; licet jejunium sit satisfactionis opus. Sed non potest fieri satisfactio nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest, qui habet aliquod peccatum, Deo satisfacere.

[16351] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, satisfactio est medicina curans peccata praeterita, et praeservans a futuris, ut dictum est. Sed peccata non possunt sine gratia curari. Ergo, cum quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato fieri satisfactio sine alio.

Quaestiuncula 2

[16352] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod qui de peccatis omnibus contritus fuerit prius, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quae sibi per contritionem dimissa fuerant, satisfacere possit extra caritatem existens. Dixit enim Daniel, Nabuchodonosori: *peccata tua eleemosynis redime.* Sed ipse adhuc peccator erat, quod sequens poena demonstrat. Ergo potest existens in peccato satisfacere.

[16353] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nemo scit an sit dignus odio, vel

amore; Eccle. 6. Si ergo non posset fieri satisfactio nisi ab eo qui est in caritate, nullus sciret se satisfacere; et hoc est inconveniens.

[16354] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ex intentione quam homo habet in principio actus, totus actus informatur. Sed poenitens quando poenitentiam inchoavit, in caritate erat. Ergo tota satisfactio sequens ex illa caritate intentionem ejus informante efficaciam habebit.

[16355] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, satisfactio consistit in quadam adaequatione poenae ad culpam. Sed talis adaequatio potest fieri in eo qui caritatem non habet. Ergo et cetera.

[16356] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Proverb. 10, 12: *universa delicta operit caritas*. Sed satisfactionis virtus est delere delicta. Ergo sine caritate non habet suam virtutem.

[16357] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, praecipuum opus in satisfaciendo est eleemosyna. Sed eleemosyna extra caritatem facta non valet, ut patet 1 Corinth. 13, 3: *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas (...) caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo nec satisfactio aliqua est.

Quaestiuncula 3

[16358] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod postquam homo caritatem habuerit, valere incipiat satisfactio praecedens. Super illud Levit. 25: *si attenuatus fuerit frater tuus*, dicit Glossa, quod fructus bonae conversationis debent computari ex eo tempore quo peccavit. Sed non computarentur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex caritate sequente. Ergo post caritatem recuperatam valere incipiunt.

[16359] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum, ita efficacia Baptismi impeditur per fictionem. Sed Baptismus incipit valere recedente fictione. Ergo et satisfactio recedente peccato.

[16360] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint multa jejunia, et in peccatum cadens ea perfecerit, non injungitur, cum iterum confitetur, ut jejunia illa iteret. Injungeretur autem, si per ea satisfactio non impleretur. Ergo per poenitentiam sequentem opera praecedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

[16361] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, opera extra caritatem facta ideo non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per poenitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

[16362] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, caritas non informat actum nisi qui ab ipsa aliqualiter procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc

nec satisfactoria, nisi sint caritate informata. Ergo cum opera facta extra caritatem nullo modo ex caritate processerint, vel de cetero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactionem computari.

Quaestiuncula 4

[16363] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod opera extra caritatem facta sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis. Quia sicut se habet poena ad malum actum, ita se habet praemium ad bonum. Sed nullum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquod bonum irremuneratum; et sic per illud bonum aliquid meretur.

[16364] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, merces non datur nisi merito. Sed operibus extra caritatem factis datur merces, ut dicitur Matth. 5, de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod receperunt mercedem suam. Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

[16365] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere et circumstantia, alius autem nulla, non aequaliter propinque se habent ad accipiendum bona a Deo; alias non esset ei consulendum ut aliquid boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis percipit. Ergo iste per bona opera quae facit, aliquid boni a Deo meretur.

[16366] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit, quod peccator non est dignus pane quo vescitur. Ergo non potest aliquid a Deo mereri.

[16367] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, qui nihil est, non potest mereri. Sed peccator non habens caritatem nihil est secundum esse spirituale, ut patet 1 Corinth. 13. Ergo non potest aliquid mereri.

Quaestiuncula 5

[16368] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod opera praedicta non valeant ad poenae infernalis mitigationem. Quia secundum quantitatem culpae, erit quantitas poenae in Inferno. Sed opera extra caritatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernalis poenae.

[16369] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 2 Praeterea, poena infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intensione finita est. Sed quodlibet finitum consumitur aliqua finita subtractione facta. Si ergo opera extra caritatem facta, aliquid subtraherent de poena debita pro peccatis, contingeret tantum multiplicari illa opera quod totaliter tolleretur poena Inferni: quod

falsum est.

[16370] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 3 Praeterea, suffragia Ecclesiae sunt magis efficacia quam opera extra caritatem facta. Sed, sicut Augustinus in Enchir. dicit, damnatis in Inferno non prosunt suffragia Ecclesiae. Ergo multo minus opera extra caritatem facta.

[16371] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 4 Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir.: *ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ut tolerabilior fiat damnatio.*

[16372] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 5 Praeterea, majus est facere bonum quam dimittere malum. Sed dimittere malum semper vitat poenam, etiam in eo qui caritate caret. Ergo multo fortius facere bonum.

Quaestiuncula 1

[16373] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt quod potest de uno peccato satisfieri sine alio, ut Magister in littera dicit; sed hoc non potest esse. Cum enim per satisfactionem tolli debeat offensa praecedens, oportet quod talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam. Offensae autem ablatio est amicitiae restitutio; et ideo si aliquid sit quod amicitiae restitutionem impediat, etiam apud homines satisfactio esse non potest. Ergo cum quodlibet peccatum amicitiam caritatis impediat, quae est hominis ad Deum, impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat alio retento; sicut nec homo satisfaceret, qui pro alapa sibi data, se ei prosterneret, et aliam sibi daret.

[16374] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurrere sine alio: sed unum et idem est secundum quod omnia peccata remittuntur; et ideo remissiones diversorum peccatorum connexae sunt, et de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

[16375] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in obligatione debiti non est nisi inaequalitas justitiae opposita, quia unus rem alterius habet; et ideo ad restitutionem non exigitur nisi quod restituatur aequalitas justitiae: quod quidem potest fieri de uno debito, non de alio. Sed ubi est offensa, ibi est inaequalitas non tantum justitiae opposita, sed etiam amicitiae; et ideo ad hoc quod per satisfactionem offensa tollatur, non solum oportet quod aequalitas justitiae restituatur per recompensationem aequalis poenae, sed etiam quod restituatur amicitiae aequalitas; quod non potest fieri, dum aliquid est quod amicitiam impediat.

[16376] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unum peccatum suo pondere ad aliud trahit, ut Gregorius dicit; et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

Quaestiuncula 2

[16377] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod postquam omnia peccata per poenitentiam et contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, et in peccato existens satisfaciat, satisfactio ei valeat; ita quod si in peccato illo moreretur, in Inferno de illis peccatis non puniretur. Sed hoc non potest esse: quia in satisfactione oportet quod, amicitia restituta, justitiae aequalitas restituatur, cujus contrarium amicitiam solvit, ut philosophus in 8 Ethic. dicit. Aequalitas autem in satisfactione ad Deum non est secundum aequivalentiam, sed magis secundum acceptationem ipsius, ut est dictum; et ideo oportet quod et si jam offensa sit dimissa per praecedentem contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta, quod dat eis caritas; et ideo sine caritate opera facta non sunt satisfactoria.

[16378] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod consilium Danielis intelligitur quod a peccato cessaret et poeniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

[16379] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut homo nescit pro certo utrum caritatem habuerit in satisfaciendo, vel habeat, ita etiam nescit pro certo utrum satisfecerit; et ideo dicit Ecclesiasticus: *de propitiatu peccatorum noli esse sine metu.* Non tamen exigitur quod propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habet. Quamvis enim poenam non expiet per hujusmodi satisfactionem, tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta; sicut nec ille qui accedit ad Eucharistiam sine conscientia peccati mortalis, cui subjacet, reatum indignae sumptionis incurrit.

[16380] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa intentio interrupta est per peccatum sequens, et ideo non dat operibus vim aliquam post peccatum factis.

[16381] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non potest fieri adaequatio sufficiens nec secundum divinam acceptationem nec secundum aequivalentiam; et ideo ratio non sequitur.

Quaestiuncula 3

[16382] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod opera in caritate facta, quae viva dicuntur, sunt meritoria vitae aeternae, et satisfactoria respectu poenae dimittendae; et quod opera extra caritatem facta, vivificantur per caritatem quantum ad hoc quod sunt meritoria vitae aeternae. Sed hoc non potest esse: quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex caritate facta, scilicet ex hoc quod sunt Deo grata; unde sicut caritas adveniens non potest ea gratificare quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

[16383] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non debet intelligi quod fructus computetur a tempore quo primo in peccato fuit; sed a tempore in quo

peccare cessavit, quo scilicet ultimo in peccato fuit. Vel intelligitur, quando statim post peccatum contritus fuit, et fecit multa bona antequam confiteretur. Vel dicendum, quod quanto est major contritio, tanto magis diminuit de poena; et quanto aliquis plura bona facit in peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit; et ideo probabile est quod minoris poenae sit debitor; et propter hoc debet a sacerdote discrete computari, ut ei minorem poenam injungat, inquantum invenit eum melius dispositum.

[16384] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus imprimit characterem in animam, non autem satisfactio; et ideo adveniens caritas, quae fictionem tollit et peccatum, facit quod Baptismus effectum suum habeat; non autem facit hoc de satisfactione. Et praeterea Baptismus ex ipso opere operato justificat, quod non est hominis, sed Dei; et ideo non eodem modo mortificatur sicut satisfactio, quae est opus hominis.

[16385] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquae satisfactiones sunt ex quibus manet aliquis effectus in satisfacientibus, etiam postquam actus satisfactionis transit; sicut ex jejunio manet corporis debilitatio, ex eleemosynis largitis diminutio substantiae, et sic de similibus; et tales satisfactiones in peccatis factae non oportet quod iterentur; quia quantum ad id quod de eis manet, per poenitentiam Deo acceptae sunt. Satisfactiones autem quae non relinquunt aliquem effectum in satisfaciente, postquam actus transit, oportet quod iterentur, sicut est de oratione et similibus. Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur; sed oportet quod iteretur.

Quaestiuncula 4

[16386] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut in 3 dist. 18, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est, meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit sit justum aliquid dari. Sed justitia dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quae scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinarie, quae respicit debitum ex parte dantis. Aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi; et sic justitia est de essentia divinae bonitatis, sicut Anselmus dicit, quod Deus justus est cum peccatoribus parcit, quia eum decet. Et secundum hoc etiam meritum dicitur dupliciter. Uno modo actus per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi; et hoc vocatur meritum condigni. Alio modo, per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius; et ideo hoc meritum dicitur meritum congrui. Cum autem in omnibus illis quae gratis dantur, prima ratio dandi sit amor; impossibile est quod aliquis tale sibi debitum faciat, qui amicitia caret; et ideo cum omnia bona et temporalia et aeterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquod illorum, nisi per caritatem ad Deum; et ideo opera extra caritatem facta, non sunt meritoria ex condigno neque aeterni neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adjiciat; ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera extra

caritatem facta. Et secundum hoc opera ista valent ad triplex bonum: scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assuetudinem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie meritum dicitur, ideo magis concedendum est quod hujusmodi opera non sint alicujus meritoria, quam quod sint.

[16387] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut philosophus dicit in 9 Ethic., quia filius per omnia quae facere potest, nihil aequale patri reddere potest his quae a patre recipit, ideo nunquam pater debitor filii efficitur; et multo minus homo potest propter aequivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem; et ideo nullum opus nostrum ex quantitate suae bonitatis habet quod aliquid mereatur; sed ex vi caritatis, quae facit ea quae sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra caritatem factum, non facit, proprie loquendo, quod aliquid recipiendi a Deo faciens debitum habeat; sed opus malum ex quantitate suae malitiae secundum aequivalentiam poenam meretur: quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta sicut bona; et ideo quamvis opus malum mereatur ex condigno poenam, non tamen opus bonum sine caritate meretur ex condigno praemium.

[16388] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum et tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui. Aliae autem rationes procedunt de merito condigni.

Quaestiuncula 5

[16389] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod diminuere poenam infernalem potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod quis liberetur a poena quam jam meruit; et sic, cum nullus liberetur a poena nisi sit absolutus a culpa, quia effectus non diminuuntur neque tolluntur nisi diminuta vel ablata causa; per opera extra caritatem facta, quae neque culpam tollere neque diminuere possunt, poena Inferni mitigari non potest. Alio modo ita quod meritum poenae impediatur; et sic hujusmodi opera diminuunt poenam Inferni. Primo, quia homo reatum omissionis evadit, dum hujusmodi opera perficit. Secundo, quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu etiam peccata faciat, ut etiam a multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur. Sed diminutionem vel dilationem temporalis poenae merentur hujusmodi opera, sicut dicitur de Achab, 3 regum 21, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem. Quidam autem dicunt, quod minuunt poenam Inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut melius sustinere possit. Sed hoc non potest esse: quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis; passibilitas autem est secundum mensuram culpae; et ideo si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest. Quidam etiam dicunt, quod diminuitur poena quantum ad vermem conscientiae, licet non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil est: quia sicut poena ignis aequatur culpae, ita et poena remorsionis conscientiae; unde similis ratio est de utroque.

[16390] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 3 qc. 5 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 4

[16391] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 tit. Utrum satisfactionem oporteat fieri per opera poenalia

Quaestiuncula 1

[16392] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod satisfactionem non oporteat fieri per opera poenalia. Quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera poenalia; quia Deus non delectatur in poenis nostris. Ergo non oportet satisfactionem per opera poenalia fieri.

[16393] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quanto aliquod opus ex majori caritate procedit, tanto minus est poenale; quia caritas poenam non habet; 1 Joan. 4. Si ergo oportet opera satisfactoria esse poenalia; quanto magis sunt ex caritate facta, minus erunt satisfactoria; quod falsum est.

[16394] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, satisfacere est, ut dicit Anselmus, honorem debitum Deo impendere. Sed hoc etiam aliis quam operibus poenalibus fieri potest. Ergo satisfactionem non oportet poenalibus operibus fieri.

[16395] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius dicit: *justum est ut peccator tanto majora sibi inferat lamenta per poenitentiam, quanto majora intulit damna per culpam.*

[16396] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, per satisfactionem oportet sanari vulnus peccati perfecte. Sed peccatorum medicinae sunt poenae, ut philosophus dicit in 2 Ethic. Ergo oportet quod per poenalia opera satisfactio fiat.

Quaestiuncula 2

[16397] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod flagella quibus a Deo in hac vita punimur, non possint satisfactoria esse. Nihil enim potest esse satisfactorium nisi

quod est meritorium, ut ex dictis patet. Sed non meremur nisi per ea quae in nobis sunt. Cum ergo flagella quibus a Deo punimur, non sint in nobis, videtur quod satisfactoria esse non possint.

[16398] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, satisfactio tantum bonorum est. Sed hujusmodi flagella in malis inducuntur, et praecipue eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

[16399] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, satisfactio respicit peccata praeterita. Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut de Job patet. Ergo videtur quod non sint satisfactoria.

[16400] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 3: *tribulatio patientiam operatur; patientia autem probationem et a peccato purgationem*, ut Glossa ibidem dicit. Ergo flagella peccata purgant, et sic sunt satisfactoria.

[16401] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit: *etsi fides*, idest peccati conscientia, *desit, poena satisfacit.* Ergo hujusmodi flagella sunt satisfactoria.

Quaestiuncula 3

[16402] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sunt tria; eleemosyna, jejunium, et oratio. Quia opus satisfactorium debet esse poenale. Sed oratio poenam non habet, cum sit contra poenae tristitiam medicina, sed delectationem; unde dicitur Jacob. 5, 13: *tristatur aliquis in vobis? Oret, et psallat.* Ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

[16403] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omne peccatum vel est carnale vel spirituale. Sed, sicut dicit Hieronymus, jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis. Ergo non debet esse aliquod aliud opus satisfactorium.

[16404] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, satisfactio necessaria est ad emundationem peccatorum. Sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat; Luc. 11, 41: *date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis.* Ergo alia duo sunt superflua.

[16405] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 4 Sed contra, videtur quod debeant esse plura. Quia contraria contrariis curantur. Sed multo plura sunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura satisfactionis opera computari.

[16406] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 5 Praeterea, peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactione, et disciplinae, sive flagellationes; quae non computantur sub aliquo horum. Ergo insufficienter numerantur.

Quaestiuncula 1

[16407] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod satisfactio, ut dictum est, respectum habet ad praeteritam offensam pro qua recompensatio fit per satisfactionem, et etiam ad futuram culpam, a qua per eam praeservamur; et quantum ad utrumque exigitur quod satisfactio per opera poenalia fiat. Recompensatio enim offensae importat adaequationem, quam oportet esse ejus qui offendit ad eum in quem offensa commissa est. Adaequatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habuit justo, et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Deo autem quamvis quantum ex parte sui est, nihil subtrahi possit; tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtraxit peccando, ut dictum est; unde oportet ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod est hujusmodi, non subtrahit aliquid, sed magis perficit ipsum; unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi poenale sit. Et ideo ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit; et poenale, ut aliquid peccatori subtrahatur. Similiter etiam poena a culpa futura praeservat; quia non facile homo ad peccata redit, ex quo poenam expertus est; unde secundum philosophum, poenae medicinae sunt.

[16408] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in poenis ut sunt poenae, delectatur tamen in eis ut sunt justae, et sic satisfactoriae esse possunt.

[16409] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in satisfactione consideratur poenalitas, ita in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis ex parte ipsius actus diminuit meritum ceteris paribus; sed diminutio difficultatis ex promptitudine voluntatis non diminuit meritum, sed auget. Et similiter diminutio poenalitatis ex promptitudine voluntatis, quod facit caritas, non diminuit efficaciam satisfactionis, sed auget.

[16410] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod debitum pro peccato est recompensatio offensae, quae sine poena peccantis non fit; et de tali debito Anselmus intelligit.

Quaestiuncula 2

[16411] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod recompensatio offensae praeteritae potest fieri et ab eo qui offendit, et ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis quam satisfactionis rationem habet. Quando autem fit ab ipso qui offendit, etiam rationem satisfactionis habet. Unde si flagella quae pro peccatis a Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt. Fiunt autem ipsius, inquantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem ratio eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius; et ideo non habent rationem

satisfactionis, sed vindicationis tantum.

[16412] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non sint omnino in potestate nostra, tamen quantum ad aliquid sunt, cum scilicet eis patienter utimur; et sic homo facit de necessitate virtutem; unde et meritoria et satisfactoria esse possunt.

[16413] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut ex eodem igne, ut Gregorius dicit, aurum rutilat, et palea fumat; ita eisdem flagellis et boni purgantur, et mali magis inficiuntur per impatientiam; et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio est tantum bonorum.

[16414] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod flagella respectum habent ad culpam praeteritam semper, sed non semper ad culpam personae, sed ad culpam naturae. Si enim in natura humana nulla culpa praecessisset, nulla poena fuisset. Sed quia culpa in natura praecessit, personae alicui divinitus poena infertur sine culpa personae, ad meritum virtutis et cautelam peccati sequentis: et haec duo etiam necessaria sunt in satisfactione. Oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; et oportet esse virtutum custodiam, ut a futuris peccatis praeservemur.

Quaestiuncula 3

[16415] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod satisfactio, ut dictum est, debet esse talis per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona; scilicet bona animae, bona corporis, et bona fortunae, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunae subtrahimus aliquid nobis per eleemosynam; sed ex bonis corporalibus per jejunium; ex bonis autem animae non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam vel quantum ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter; et hoc fit per orationem. Competit etiam iste numerus ex parte illa qua satisfactio peccatorum causas excidit; quia radices peccatorum tres ponuntur 1 Joan. 2: *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae.* Et contra concupiscentiam carnis ordinatur jejunium; contra concupiscentiam oculorum, eleemosyna; contra superbiam vitae, oratio ut Augustinus dicit super Matth. Competit etiam quantum ad hoc quod satisfactionis est, peccatorum suggestionibus aditum non indulgere; quia omne peccatum vel in Deum committimus, et contra hoc ordinatur oratio; vel in proximum, et contra hoc eleemosyna; vel in nos ipsos, et contra hoc ordinatur jejunium.

[16416] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam duplex est oratio: quaedam quae est contemplativorum, quorum conversatio in caelis est; et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria: alia est quae pro peccatis gemitus fundit; et talis habet poenam, et est satisfactionis pars. Vel dicendum est melius, quod quaelibet oratio

habet rationem satisfactionis: quia quamvis habeat suavitatem spiritus, tamen habet afflictionem carnis: quia, ut dicit Gregorius super Ezech., dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur proculdubio fortitudo carnis; unde et nervus femoris Jacob ex lucta Angeli emarcuisse legitur in Genesi cap. 32.

[16417] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur dupliciter. Uno modo quod in ipsa delectatione carnis completur, ut gula et luxuria; alio modo quod completur in his quae ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animae magis, ut avaritia; unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia et carnalia; et ideo oportet quod eis etiam respondeat aliqua satisfactio propria, scilicet eleemosyna.

[16418] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis singula istorum per quamdam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, et quod peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur; tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non potest unum ex eis perficere, injungatur aliud; et praecipue eleemosyna aliorum vices supplere potest, inquantum alia satisfactionis opera per eleemosynam sibi quisque mercatur quodammodo in illis quibus eleemosynam tribuit; unde non oportet quod si eleemosyna omnia mundat peccata, propter hoc aliae satisfactiones superfluant.

[16419] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis sint multa peccata in specie, tamen omnia ad illas tres radices, vel ad illa tria peccatorum genera quibus diximus dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

[16420] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quidquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur; et quidquid ad proximi utilitatem expenditur, totum elemosynae rationem habet; et similiter quaecumque latria exhibeatur Deo, orationis accipit rationem; et ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

Articulus 5

[16421] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 tit. Utrum restitutio sit satisfactionis pars

Quaestiuncula 1

[16422] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod restitutio sit satisfactionis pars. Quia satisfactio reconciliat Deo et proximo. Sed per restitutionem

homo reconciliatur proximo. Ergo restitutio est satisfactionis pars.

[16423] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, satisfactio fit per contrarium peccati, sicut per jejunium satisfacimus de gula. Sed contrarium peccati malae ablationis est restitutio. Ergo restitutio est quaedam satisfactionis pars.

[16424] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Ambrosius dicit, quod vera poenitentia est a peccato cessare. Sed qui restituit, a peccato cessat: quia quamdiu quis alienum eo invito detinet, peccat. Ergo restitutio est pars poenitentiae. Sed non nisi ratione satisfactionis. Ergo est pars satisfactionis.

[16425] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, satisfactio fit Deo, ut patet per definitionem Anselmi supra positam. Sed restitutio fit proximo. Ergo satisfactionis non est restitutio pars.

[16426] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, satisfactio ponitur in arbitrio sacerdotis poenitentiam injungentis; non autem restitutio. Ergo restitutio non est satisfactionis pars.

Quaestiuncula 2

[16427] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ablatum non semper debet restitui. Fama enim restitui non potest. Sed fama aufertur. Ergo non de omni ablato potest fieri restitutio.

[16428] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, damna in personam illata, sunt maxima. Sed hujusmodi damna non possunt restitui, ut ablatio virginitatis, abscissio membri alicujus. Ergo non omne ablatum potest restitui.

[16429] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, qui impedit aliquem a consecutione alicujus, videtur hoc sibi auferre. Sed hoc non debet ei restituere vel recompensare, sicut si quis impedit aliquem ne praebendam consequatur. Ergo videtur quod non omne ablatum debeat restitui.

[16430] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 4 Praeterea, qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Sed ille qui subvertit semina in campo projecta, dat occasionem damni de toto fructu qui inde sequi posset; et similiter de illo qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum, ex qua ille poterat lucrari, de toto lucro quod accidere potuisset: nec tamen videtur quod teneatur ad restitutionem totius lucri quod accidere potuisset, vel fructus qui percipiendus esset. Ergo non oportet quod semper fiat ablatorum restitutio.

[16431] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 5 Sed contra, videtur quod homo debet plus restituere quam abstulerit. Quia praeceptum legis veteris est, ut patet Exod. 22, quod ovis

reddatur in quadruplum, et bos in quintuplum; et hoc praeceptum, cum sit de moribus, videtur esse morale. Ergo adhuc manet: ergo tenetur homo in quintuplum vel quadruplum restituere.

[16432] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 6 Praeterea, ea quae in Scriptura ponuntur, nobis in exemplum dantur. Sed Luc. 10 dicitur, quod Zachaeus se obtulit ad restitutionem in quadruplum eorum quae acceperat per fraudem. Ergo et talis debet esse apud nos restitutionis modus.

Quaestiuncula 3

[16433] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod solus ille qui accipit, ad restitutionem teneatur. Quia non exigitur plus in restitutione quam illatum est in damno. Si ergo unus solus damnum intulit, ille solus ad restitutionem tenetur: alias multo plura reciperet damnificatus quam ea quae amisit, si a quolibet consentiente deberet sibi in solidum restitutio fieri.

[16434] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nulli debetur restitutio nisi ei qui damnum passus est. Sed contingit quod aliquis praecipiat damnificari aliquem, vel consulat, aut consentiat; et tamen ille non damnificatur. Ergo tales non semper ad restitutionem tenentur.

[16435] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, nullus debet incurrere damnum personae pro evitando damno pecuniae alterius: quia caritas debet esse ordinata. Sed quandoque si aliquis raptorem manifestaret, incurreret personae suae periculum. Ergo non est verum quod teneatur ille qui non manifestat, ad restitutionem, ut quidam dicunt.

[16436] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 4 Praeterea, multi etiam boni viri non reprehendunt eos quos vident injuste accipere aliena; unde durum esset dicere, quod tenerentur ad restitutionem omnium. Ergo etiam ille qui non reprehendit, non tenetur, ut a quibusdam dicitur, restituere. Similiter etiam potest objici de illis qui non obstant, et tamen obstare possunt.

Quaestiuncula 4

[16437] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit semper restitutio facienda ei qui damnum passus est. Nullus enim potest restituere ei quem non cognoscit. Sed quandoque fur nescit cujus sit res quam furto accepit. Ergo videtur quod non teneatur ei restituere.

[16438] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 2 Praeterea, ille qui accepit, non tenetur nisi ad restitutionem. Sed aliquando ad eum cui debet fieri restitutio, non posset pervenire sine magno damno; forte etiam cum majori quam sit pretium rei restituendae. Ergo videtur quod in tali casu non teneatur ei restituere.

[16439] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 3 Praeterea, aliquis in depraedatione civitatum injuste accipit aliqua. Sed non potest ei cujus fuit, restituere: quia vel nescit eum, vel mortuus est. Ergo videtur quod non teneatur restituere.

[16440] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 4 Praeterea, aliquis praelatus Ecclesiae injuste aliquas res Ecclesiae concedit alicui. Sed iste non tenetur reddere Ecclesiae, ut videtur, quia venirent ad manus illius praelati, qui non est dignus ea recipere. Ergo videtur quod non semper ei qui damnum passus est, sit restitutio facienda.

[16441] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est, quia per restitutionem integratur aequalitas justitiae. Sed aequalitas justitiae est ut quod aufertur a lucro, apponatur ad damnum, ut dicitur in 5 Ethic. Ergo videtur quod restitutio sit semper facienda ei qui damnum passus est.

Quaestiuncula 1

[16442] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod inaequalitas justitiae opposita duobus modis contingit. Uno modo in rebus exterioribus, ut quando unus rem alienam detinet; alio modo in actionibus et passionibus, sicut cum quis alium per violentiam reverberat; et haec duo aliquando separata sunt, ut per se patet; aliquando autem conjunguntur, ut cum quis per violentiam accepit, in quo ei a quo accepit, injuriam et contumeliam infert; et secundum hoc reparatio aequalitatis justitiae dupliciter significatur. Reparatio enim inaequalitatis existentis in rebus, restitutio dicitur; reparatio autem inaequalitatis existentis in actionibus et passionibus, satisfactio nominatur; et ideo quandoque est satisfactio sine restitutione aliqua, ut cum quis se proximo humiliat de aliquibus contumeliis ei dictis; aliquando autem restitutio sine satisfactione, ut cum quis mutuum reddit; aliquando autem utrumque exigitur; ut cum quis alicui per violentiam rem suam subtraxit: et sic loquimur hic de restitutione rei male ablatae, in quo homo proximum et Deum offendit. Quidam ergo dicunt, quod talis restitutio non est pars satisfactionis, quia non debetur Deo tantum; nec est ad arbitrium sacerdotis, sed est ad satisfactionem praeambulum. Sed hoc nihil est: quia omne peccatum quod in proximum committitur, etiam in Deum commissum est; sicut et in dilectione proximi dilectio Dei includitur; unde et satisfactio proximi conjunctam habet satisfactionem Dei. Nec obstat quod non est ad arbitrium sacerdotis: quia sacerdos non est ibi vicarius proximi, sicut est vicarius Dei; et ideo satisfactio quae est Deo facienda, dependet ex arbitrio ejus; sed satisfactio quae est proximo et Deo simul facienda, non. Et ideo alii dicunt, quod est satisfactionis pars. Sed hoc verum non est: quia satisfactio offensam removet, et a poena liberat. Nullus autem ex hoc ipso quod offendere desistit, consequitur hoc quod de offensa praecedenti reconciliationem inveniat, vel poenam pro illa debitam evadat; sed hoc solum consequitur, quod majorem offensam et poenam non cumulat; et sic cessare ab offensa nulla pars satisfactionis est, sed est praeambulum ad satisfactionem. Et ideo, cum restitutio nihil aliud sit quam ab offensa cessare, quia ex hoc ipso quod rem alienam detinet eo invito, offendit;

constat quod non est pars satisfactionis proprie acceptae, sed est praeambulum ad satisfactionem; non tamen propter rationem prius assignatam: quia bene concedimus quod satisfactio proximo facta, est pars satisfactionis Deo factae; sed restitutio non est pars satisfactionis neque Deo neque proximo factae.

[16443] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod de offensa homo proximo non reconciliatur per hoc quod sua ei restituit, sed per hoc quod supra hoc aliquid humilitatis ei exhibet; et ita non sequitur quod restitutio sit satisfactionis pars.

[16444] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod restitutio non est contrarium ad acceptionem vel detentionem injustam; sed magis est negatio vel privatio ipsius; et ideo non oportet quod hoc sufficiat ad satisfactionem, sicut nec est satisfactorium pro gula ut quis non immoderate comedat, sed ut etiam a moderatis abstineat.

[16445] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cessare a peccato dicitur esse pars poenitentiae, non quidem desistendo a peccato praeterito sicut praeambulum ad poenitentiam, sed praecidendo causas futurorum peccatorum, ut dictum est prius.

Quaestiuncula 2

[16446] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per satisfactionem oportet quod homo sicut Deo, ita proximo reconcilietur. Reconciliatio autem nihil aliud est quam amicitiae reparatio. Manente autem causa dissolutionis amicitiae, amicitia reparari non potest; quae quidem causa fuit inaequalitas ex injusta acceptione vel detentione causata; et ideo ille satisfacere non potest, nec Deo reconciliari, qui rem male ablatam, vel detentam male, non restituit. Sed sciendum, quod amicitia, ut philosophus dicit in 8 Ethic., non requirit semper aequale, sed quod possibile; et ideo si aliqua sunt ablata quae omnino restitui non possunt, sufficit voluntas restituendi cum tanta restitutione quanta possibilis est secundum conditionem utriusque ad arbitrium bonorum.

[16447] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ille qui malitiam alicujus manifestat et qui habet corrigere, vel etiam, si sit incorrigibilis, in conspectu Ecclesiae, ut confusus a peccato desistat, vel saltem ut alii ab ejus consortio corruptivo discedant, servato ordine caritatis fraternae, non injuste famam aufert; unde non tenetur ad famae restitutionem. Si autem intentione diffamandi hoc fecerit, injuste aufert, etiam si verum sit quod dicit; et tunc tenetur ad famae restitutionem vel dicendo se falsum dixisse, si falsum dixit; vel quocumque alio modo, non mentiendo, si verum dixit, sine hoc tamen quod se verum dixisse dicat; quia non debet alterius famam cum mendacio restituere.

[16448] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod restitutio principaliter inventa est in damnis quae inferuntur in rebus fortunae, quae restitui possunt: in his

autem quae objectio tangit, quae non possunt ad simile bonum restitui, debet fieri restitutio qualis possibilis est, scilicet ad arbitrium bonorum.

[16449] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui impedit aliquem ne praebendam consequatur, si hoc faciat quia indignus est, vel ut de alio melius provideatur, non injuste facit; unde non tenetur ad restitutionem; si autem animo laedendi ipsum, tenetur ad restitutionem, non quidem tanti quantum valebat praebenda, quia ipse eam non bene erat consecutus; sed pensatis conditionibus utriusque secundum arbitrium bonorum.

[16450] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui subfodit semina, non tenetur ad tantum quantum agri fructus valituri erant, sed quantum ager sic seminatus valere consuevit; quia multis de causis potest impediri agrorum fructus. Et similiter dicendum est de eo cui debitum non restituitur suo tempore; quia non tenetur restituere tantum quantum lucrari potuisset; sed secundum aestimationem lucri quod accidere consuevit, pensato labore, et infortuniis etiam, quae in lucro accidere alias possent; quia lucrum non causatur tantum ex pecunia, sed ex industria et labore.

[16451] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud praeceptum legis quamvis sit de moribus, non tamen est morale, sed judiciale. Talia enim praecepta pro loco et tempore populo illi dabantur; unde tunc non obligant nisi de novo statuerentur ab aliquo qui statuendi haberet potestatem. Nihilominus tamen inquantum habebant aliquid significationis per Christum, impleta sunt hujusmodi praecepta, sicut et caeremonialia.

[16452] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Zachaeus non dixit hoc quasi necessarium, sed ex abundanti.

Quaestiuncula 3

[16453] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam versus dantur de illis qui tenentur ad restitutionem, tales: *jussio, consilium, consensus, palpo, recursus, participans, mutus, non obstans, non manifestans.* Sed tantum quinque istorum sunt quae ad restitutionem semper obligant; quorum primum est jussio, quando aliquis jubet aliquem depraedari: alias tyranni non tenerentur ad restitutionem. Secundus est consensus ad rapinam perpetrandam in eo sine quo rapina fieri non poterat. Tertium est recursus, quando scilicet aliquis receptator latronum est, et eis patrocinium praestat. Quartum est participatio, quando aliquis latroni se sociat ad spoliandum, et partem spoliorum accipit. Quintum est non obstans, cum scilicet ex officio obstare tenetur, ut principes terrae, qui justitiam servare debent, si non obstant cum obstare possint, ad restitutionem tenentur. In aliis autem causis enumeratis non obligatur semper quis ad restitutionem, nisi in certis casibus, quando probabiliter credit quod consilium suum fuit efficax, et quod alias injusta ablatio commissa non fuisset. Similiter etiam non omnis palpo, idest adulator, ad restitutionem tenetur; sed ille qui adulando ad auferendum incitat, dicens

hoc signum strenuitatis esse. Similiter etiam mutus dicitur qui ex officio reclamare tenetur et non reclamat; nec tunc semper tenetur ad restitutionem, nisi operetur ut fiat injusta ablatio; sed debet inducere eum qui abstulit, ut reddat. Similiter etiam non omnis qui non manifestat, tenetur ad restitutionem; sed ille qui pro latrocinio celat, et particeps est lucri. In omnibus autem his, si principalis restituit, alii deobligantur a debito restitutionis.

[16454] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 4

[16455] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod restituere est iterato statuere aliquem in suae rei possessione; et ideo patet quod illi qui privatus est re sua, debet fieri restitutio.

[16456] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando incertus est dominus rerum ablatarum, pauperes sunt heredes; et ideo non deobligatur a debito restitutionis, nisi det pauperibus pro anima illius cui restitutio debebatur, adhibita tamen prius diligentia debita.

[16457] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si sit res magni valoris, debet sibi transmittere, si potest commode; nec obstat si damnum de remissione patitur, quia ipse sibi causa fuit injuste auferendo. Si autem transmittere non possit, vel res sit non magni valoris, potest eam dare propinquis illius si habet, vel alicui coenobio, si non habet propinquos, cum protestatione tali quod ei reddere teneantur, si requisiverit, vel unquam comparuerit.

[16458] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui illo modo accipit, debet pauperibus illius villae restituere, vel in alios usus communitatis illius civitatis expendere secundum arbitrium episcopi, vel illorum ad quos pertinet cura illius civitatis.

[16459] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod debet fieri restitutio Ecclesiae, ut res illae deveniant ad successorem illius praelati; quia quamvis ipse eas recipere non mereatur, Ecclesia tamen perdere eas non debet.

Quaestio 2

Prooemium

[16460] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 pr. Deinde quaeritur de eleemosyna; et circa hoc quaeruntur sex: 1 quid sit; 2 de effectu sive fructu ejus; 3 de partibus ejus; 4 de quo sit danda eleemosyna; 5 quis possit eam dare; 6 cui debeat dari.

Articulus 1

[16461] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 tit. Utrum definitio eleemosynae sit convenienter assignata

Quaestiuncula 1

[16462] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod definitio eleemosynae, quam quidam assignant, scilicet: *eleemosyna est opus in quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum*, sit inconvenienter assignata. Visitare enim infirmos species eleemosynae est. Sed in hoc opere non datur aliquid. Ergo datio non debet poni in definitione eleemosynae.

[16463] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ipsum datum eleemosyna dicitur, quia dicimur eleemosynam dare. Sed ipsum datum non est opus, sed res quaedam. Ergo eleemosyna non est opus.

[16464] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in eleemosynis aliquid quandoque datur clericis praebendatis, qui tamen non indigent, sed divites sunt. Ergo non est de ratione eleemosynae quod indigenti detur.

[16465] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, opus quod fit ex electione, est magis laudabile quam opus quod fit ex passione; quia est Deo conformius, qui nihil ex passione operatur. Sed compassio est passio quaedam; quia nullus compatitur nisi patiatur. Ergo non est ex necessitate eleemosynae quod ex compassione detur.

[16466] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, actus non respicit speciem a fine ultimo, sed a proximo; alias omnes actus virtutum essent unius speciei. Sed ultimum quod ponitur in definitione debet esse differentia specifica. Cum ergo Deus sit ultimus finis omnium actionum nostrarum, videtur quod non debeat poni in definitione eleemosynae quasi finalis differentia.

Quaestiuncula 2

[16467] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod eleemosyna non sit satisfactionis pars. Non enim est necessarium satisfacere nisi ei qui peccavit. Sed si nunquam

homo peccasset, necesse haberet eleemosynas dare. Ergo non est satisfactionis pars.

[16468] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, totum non potest esse perfectum, si pars ei subtrahatur. Sed potest aliquis perfecte satisfacere de aliquo peccato, etiam si nullam eleemosynam det. Ergo satisfactionis pars non est eleemosyna.

[16469] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nihil potest esse pars totius nisi differat ab aliis ejus partibus. Sed eleemosyna non differt a jejunio et oratione secundum quod ad poenitentiam pertinet, quia hoc eis omnibus competit inquantum sunt poenalia, ut ex dictis patet. Ergo eleemosyna non est satisfactionis pars.

[16470] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, in sacramentis necessitatis, ut in Baptismo, adhibetur remedium quod nulli possit deesse, sicut aqua. Sed poenitentia est sacramentum necessitatis, ut ex praemissis patet. Ergo, cum dare eleemosynam non possit cuilibet competere qui peccare potest, quia non est nisi possidentium aliquid; videtur quod non debeat poni poenitentiae et satisfactionis pars.

[16471] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Luc. 3, super illud: *facite fructus dignos poenitentiae*, dicit Glossa Bedae quod dare eleemosynam sit pars poenitentiae. Sed non nisi ratione satisfactionis. Ergo est pars satisfactionis.

[16472] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in foro saeculari non solum punitur aliquis per corporis laesionem, sed etiam per bonorum subtractionem. Sed satisfactio in foro poenitentiae fit per opera poenalia. Ergo debet non solum jejunium, quo affligitur corpus, sed etiam eleemosyna, in qua subtrahuntur res temporales, pars poenitentiae esse.

Quaestiuncula 3

[16473] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod eleemosyna non sit actus virtutis. Quia 1 Timoth. 4, ubi dicitur quod pietas ad omnia valet, exponitur pro eleemosynarum largitione. Sed pietas non est virtus, sed donum. Ergo eleemosyna non est actus virtutis.

[16474] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nulla passio est virtus, ut philosophus probat in 2 Ethic. Sed eleemosyna ex misericordia procedit, quae passio est, ut patet per Glossam super illud Psal. 36: *tota die miseretur: eleemosyna a misericordia incipit.* Ergo non est actus virtutis.

[16475] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Sed non potest reduci, ut videtur, ad aliquam speciem virtutis: quia tantum tres virtutes inveniuntur circa exteriora bona operari, in quibus non est eleemosyna: scilicet justitia, liberalitas, magnificentia. Eleemosyna autem non est actus justitiae, quia non reddit alienum, sed dat suum: similiter nec actus liberalitatis, quia liberalitas non attendit indigentiam, quam attendit

eleemosyna: similiter nec magnificentiae, quia potest esse in parvis et in magnis. Ergo non est actus virtutis.

[16476] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Sed contra est. Subvenire miseris est actus justitiae, ut patet per Augustinum, et habitum est in 3 Lib., dist. 33, quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 3. Sed subvenire miseris pertinet ad eleemosynam. Ergo eleemosyna est actus justitiae, et sic actus virtutis.

[16477] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, nihil est meritorium nisi actus virtutis: quia felicitas est virtutis praemium, ut etiam philosophus dicit. Sed eleemosyna est maxime meritoria. Ergo est actus virtutis.

Quaestiuncula 4

[16478] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod eleemosyna non cadat in praecepto, Luc. 3, super illud: *interrogaverunt eum turbae*, dicit Glossa interlinealis: *ex verbis Joannis terrore perculsi consilium quaerunt.* Sed Joannes respondit quod intenderent eleemosynis. Ergo dare eleemosynas est consilium, et non praeceptum.

[16479] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, quilibet potest licite sua retinere. Sed retinendo sua non dat aliquis eleemosynam. Ergo dare eleemosynam non est in praecepto.

[16480] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, si cadit eleemosyna sub praecepto, non cadit nisi sub praecepto negativo: quia Ambrosius dicit: *pasce fame morientem: si non pavisti, occidisti.* Non occidere autem est praeceptum negativum. Sed non cadit sub praecepto negativo; alioquin homo teneretur semper eleemosynam dare: quia praecepta negativa obligant semper, et ad semper. Ergo dare eleemosynam non cadit sub aliquo praecepto.

[16481] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, omne quod cadit sub praecepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale. Sed hoc non est de eleemosyna: quia semper potest probabilis opinio alicui remanere, quod si ipse non subvenit, alius subvenire possit; non enim unus posset omnibus subvenire. Ergo dare eleemosynam non cadit sub praecepto.

[16482] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Glossa Matth. 6: *te autem faciente eleemosynam: conscientiae facienti eleemosynam pro praecepto adimplendo miscet se laudis appetitus.* Ergo dare eleemosynam cadit sub praecepto.

[16483] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, illud sine quo caritas esse non potest, cadit sub praecepto. Sed sine eleemosynarum largitione in aliquo casu caritas esse non potest, ut patet 1 Joan. 3, 17: *qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas patris manet in ipso?* Quasi dicat, nullo modo. Ergo dare eleemosynam cadit sub praecepto.

Quaestiuncula 1

[16484] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eleemosyna nomen Graecum est, eleemosyni, munus quod inopi datur; et dicitur ab eleos, quod est miseratio, seu misericordia, quae miseriam alienam suam facit. Unde sicut homo miseriam a se expellit quantum potest, ita misericors miseriam alienam expellit ei subveniendo: quae quidem subventio fit per hoc quod ei sua bona communicat; unde ipsa communicatio bonorum propriorum ad miserum, nomen eleemosynae accepit. Haec autem communicatio non potest esse meritoria et virtuosa, nisi quando propter Deum fit; et ideo in definitione praedicta tanguntur omnia quae ad perfectionem eleemosynae concurrunt, secundum quod est meritoria. Ipsa enim miseria aliena, quae est misericordiae principium, tangitur in hoc quod dicit, *indigenti*; misericordia autem, quae ex miseria aliena nascitur in nobis, tangitur in hoc quod dicit, *ex compassione*; sed misericordiae effectus in relevando alienam miseriam quasi suam, tangitur in hoc quod dicitur, *opus in quo aliquid datur*: hoc enim est essentiale ipsi eleemosynae; sed intentio directa in Deum, quae dat ei rationem merendi, tangitur in hoc quod dicitur, *propter Deum*.

[16485] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, secundum philosophum in 5 Ethic., quod omnia illa quorum pretium numismate potest comparari vel consuevit, potest in ratione dati et accepti venire; et ideo illi actus qui in subventione alienae miseriae exhibentur, etiam quasi dona accipiuntur, cum sine pretio impenduntur.

[16486] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia habitus distinguuntur ex actibus, et actus ex objectis; ideo quandoque nomina aequivocantur ad habitus, actus et objecta; sicut patet de fide, quae potest significare vel habitum fidei vel actum ejus, aut ipsam rem creditam; et similiter eleemosynae nomen aliquando significat ipsam rem datam, et sic non definitur hic; aliquando ipsam dationem, et sic accipitur praedicta definitio.

[16487] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod clericis, etiam si ipsi non indigeant, eleemosynae dantur, ut ministris pauperum, et dispensatoribus eleemosynarum; et ideo, quod eis in eleemosynam datur, per eos pauperibus transmittitur.

[16488] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in 3, dist. 26, quaest. 1, art. 5, in corp., dictum est, nomina passionum sensibilium aliquando per quamdam similitudinem transferuntur ad actus voluntatis, qui sine passione sunt; et sic compassio, quae proprie importat passionem tristitiae de aliena miseria, dicitur quandoque de ipso actu voluntatis, quo alicui displicet aliena miseria; et sine tali compassione nunquam eleemosyna danda est: quia non subveniret aliquis miseriae alienae, nisi vellet eum non esse miserum; et talis compassio etiam in Deo est, quia ei mala nostra ex voluntate antecedente displicent, et quandoque etiam ex consequente. Sed in nobis etiam quandoque adjungitur compassio proprie dicta, quia appetitus superior natus est appetitum inferiorem movere; unde si sit fortis impressio in superiori, erit etiam in inferiori, nisi

aliquid repugnet; et secundum hoc misericordia et verecundia et quaedam aliae passiones laudabiles sunt, inquantum ex debita electione boni procedunt.

[16489] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis esse propter Deum non det speciem eleemosynae quantum ad esse suum primum, tamen dat sibi ultimum complementum, secundum quod est misericordia; et ideo ultimo in definitione ipsius ponitur.

Quaestiuncula 2

[16490] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod a peccato desistere non est de essentia satisfactionis, ut ex praedictis patet, sed est ad satisfactionem praeambulum, sicut fundamentum ipsius. Unde cum aliquis peccet hoc ipso quod non facit hoc quod facere tenetur, constat quod id quod quis alias facere tenetur, non est de essentia satisfactionis, sed praeambulum ad ipsam. Unde cum ad eleemosynarum largitionem quandoque aliquis teneatur, quandoque non, ut postea patebit; constat quod illarum eleemosynarum largitio ad quam quis tenetur, non est pars satisfactionis, sed praeambulum ad ipsam. Illae vero eleemosynae ad quas quis alias non tenetur, possunt satisfactoriae esse, cum sint opera bona et poenalia, quod exigebatur ad opus satisfactorium: punitur enim quis non solum afflictione corporis facta, sed ex subtractione rerum.

[16491] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum. Quidam tamen dicunt, quod etiam primae satisfactoriae sunt ex largitione divinae misericordiae.

[16492] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de parte integrali. Eleemosyna autem non est talis pars satisfactionis, sed magis subjectiva; et ideo etiam sine ipsa satisfactio suam completam rationem habet in qualibet suarum partium per se, sicut animal in qualibet suarum specierum.

[16493] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena dicitur malum inquantum subtrahit aliquod bonum, quia sic naturae nocet. Unde sicut est diversa ratio boni in divitiis, quas appetit concupiscentia carnis, et honoribus, in quos tendit superbia vitae; ita est diversa ratio poenae in eleemosyna quae subtrahit divitias, et in jejunio quod subtrahit delicias, et in oratione, quae altitudinem superbi spiritus deprimit per humilitatem; et propter hoc sunt diversae partes satisfactionis. Nec differt de praedictis bonis utrum sint simpliciter bona, vel aestimata bona, quantum ad rationem poenae, sicut neque quantum ad rationem appetitus; poena enim voluntati contrariatur, ut Anselmus dicit.

[16494] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod eleemosyna non tantum consistit in collatione pecuniae, sed etiam in aliis obsequiis propter Deum proximis factis, ut dictum est; unde etsi alicui pecunia desit, non tamen facultas dandi eleemosynam deest; et si deesset omnino facultas respectu eleemosynarum corporalium propter penuriam rerum et corporis

debilitatem, non tamen deesset facultas respectu eleemosynarum spiritualium, quia posset alteri vel consulere, vel orare saltem; et si etiam facultas omnino deesset, voluntas completa sufficeret.

Quaestiuncula 3

[16495] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum virtus sit habitus quo dirigimur ad bene operandum, oportet quod omnis actus quod de se rectitudinem importat, ad aliquam virtutem reducatur, quamvis etiam in sui ratione non exprimat omne illud quod ad perfectionem virtutis requiritur; sicut dare quando dandum est, dicitur esse actus liberalitatis, quamvis in hoc non exprimatur omnis debita circumstantia quae ad actum liberalitatis exigitur. Cum ergo eleemosyna, secundum quod dictum est, importet quamdam rectitudinem, quia significat dationem ordinatam ad subventionem miseriae, quod ipsum nomen declarat, cum eleemosyna ab eleos quod est miseratio, seu misericordia, dicatur, patet quod eleemosyna de se dicit virtutis actum, quamvis non exprimat omnes conditiones quae ad actum virtutis requiruntur. Dationes autem et acceptiones ordinat liberalitas; unde oportet quod eleemosyna sit aliquo modo actus liberalitatis, cujus misericordia pars ponitur a quibusdam, ut in 3 dictum est, dist. 33, quaest. 3, art. 4; eo quod liberalitas conjectat bonum communiter in dationibus; sed misericordia conjectat in eis aliquod speciale bonum, quod est relevatio miseriae aliorum; unde eleemosyna est actus misericordiae, et per consequens liberalitatis.

[16496] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pietas, secundum Augustinum, 10 de Civit. Dei, more vulgi dicitur ipsa misericordia; et sic ad pietatem pertinere dicitur eleemosyna, et non secundum quod est donum. Qualiter autem pietas donum a misericordia differat, in Lib. 3, dist. 33, quaest. 3, art. 4, quaestiunc. 6, dictum est.

[16497] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod misericordia secundum quod importat compassionem tantum ad miseriam alterius, non est virtus, sed passio; secundum autem quod importat electionem compatientis, secundum hoc virtus est.

[16498] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, ut patet, eleemosyna reducitur ad aliquam virtutem etiam a philosophis assignatam; quia ad misericordiam immediate, et ad liberalitatem mediate. Quamvis enim liberalitas communiter non attendat indigentiam, nihil tamen prohibet aliquam liberalitatis speciem indigentiam attendere.

[16499] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod subvenire miseris, ut ibidem dictum est, non est actus justitiae ratione sui, sed ratione suae partis, secundum quod liberalitas etiam ad justitiam reducitur sicut pars.

[16500] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 5 Quintum concedimus.

Quaestiuncula 4

[16501] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum eleemosyna sit actus virtutis, oportet quod aliquo modo cadat sub praecepto, quia praecepta legislatoris ad virtutem ducere intendunt, ut dicitur 2 Ethic. Reducitur autem ad hoc praeceptum: *honora parentes*; honor enim ille, secundum Augustinum, ad reverentiam et subventionem in necessariis pertinet; et nomine parentum omnis proximus intelligitur. Sed praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; sed obligant pro loco et tempore, et secundum alias determinatas conditiones. Cum autem usus divitiarum sit ordinatus ad subveniendum necessitatibus praesentis vitae, quae quidem subventio debet esse ordinata; patet quod qui divitiis non utitur, ad subveniendum praesentis vitae necessitatibus, vel inordinate utitur, a virtute recedit. Ordo autem subventionis talis debet attendi quantum ad duo. Primo ex parte eorum quibus subvenitur, ut primo sibi, postea sibi conjunctis subveniat, et deinde extraneis. Secundo ex parte necessitatis talis debet esse ordo, ut prius absolutae necessitati subveniatur quam alicui necessitati conditionatae, quae est cum quis indiget aliquo ad sui status decentem conservationem; et ideo praeceptum legis ad hoc obligat, ut illud quod superest alicui post subventionem sibi factam et sibi conjunctis (puta familiae, quam gubernare debet) respectu utriusque necessitatis, in eleemosynas expendat ad subveniendum aliis respectu utriusque dictarum necessitatum; sicut etiam natura illud quod sibi de alimento superfluit ab actu nutritivae, in quo attenditur quasi necessitas absoluta, et actu augmentativae, in quo attenditur quasi necessitas conditionata, praeparat ad conservationem speciei, generativae virtuti subministrans. Et similiter praeceptum legis obligat, quod etiam necessitati extraneorum absolutae primo subveniatur quam necessitati propriae vel propinquorum conditionatae; et ideo dicitur communiter, quod dare eleemosynam de superfluo, cadit in praecepto; et sic dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; dare autem de eo quod est necessarium necessitate secunda, non autem de eo quod est necessarium necessitate prima, quia hoc esset contra ordinem caritatis.

[16502] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod facere aliquid boni, ad quod ex legis praecepto non tenemur, ad supererogationem pertinet, de qua consilia dantur; et ideo, cum dare aliquid de superfluo respectu primae necessitatis, sed necessario secunda necessitate, ad subveniendum majori necessitati, etsi non sit necessitas absoluta, sit bonum, ad quod ex praecepto non obligamur; ideo est supererogationis, et propter hoc de hoc est consilium; et sic intelligitur Glossa illa.

[16503] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut est accipere superfluum et diminutum in datione, ita in retentione et acceptione, ut philosophus dicit in 5 Ethic.; et ideo aliquis, retinendo sua, contra virtutem facit quandoque, et per consequens contra legem Dei, quae ad omnem virtutis actum sufficienter ordinat, quamvis non faciat contra legem saecularis fori, quae non potest perfecte ad omnes virtutes ordinare. Et praeterea, quando alius est in statu extremae necessitatis, efficiuntur sibi omnia communia; unde etsi per violentiam vel furtum acciperet, non peccaret.

[16504] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod eleemosyna, sicut dictum est, reducitur ad praeceptum affirmativum quod est, *honora parentes.* Sed cum omne praeceptum affirmativum pro tempore ad quod obligat, peccatum omissionis inducat, omne autem peccatum sub prohibitione cadat, praecepta affirmativa habent prohibitiones, sicut praecepta negativa, annexas pro illo tempore ad quod obligant; sicut etiam quaelibet affirmatio habet negationem conjunctam; et secundum quod illud peccatum omissionis potest esse causa vel occasio alterius peccati, secundum hoc intelligitur quod Ambrosius dicit: *pasce; si non paveris, occidisti.*

[16505] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus ad quod obligat praeceptum de eleemosynis faciendis, accipitur ex parte accipientis, et ex parte dantis. Ex parte autem accipientis, quando apparent signa probabilia extremae necessitatis futurae, nisi ei subveniatur; ut cum aliquis videt alios impotentes vel pigros ad subveniendum, et pauperem indigentem cibo et potu, et aliis vitae necessariis, nec sibi satisfacere posse; non enim expectanda est ultima necessitas, quia tunc forte non posset juvari natura jam fame vel siti consumpta. Dicit enim Chrysostomus super Joannem: *non oportet pauperem ululantem deceptorem vocare. Quid dicis, o homo? Propter unum panem deceptionem quis complicat? Utique, dicis. Quocirca maxime misericordiam consequatur, ut maximae necessitati eripiatur.* Ex parte autem dantis, quando habet homo multa quibus non indiget neque ad sustentationem vitae sui et suorum, neque ad decentem status sui conservationem; etsi pauperes extremae necessitatis non compareant. Neque oportet occasionem futurae necessitatis praetendere ultra probabilia signa futurae necessitatis; quia haec est superflua solicitudo, quam dominus prohibet Matth. 6, 31: *nolite soliciti esse, dicentes: quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?* et cetera.

Articulus 2

[16506] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 tit. Utrum eleemosyna decedentem in peccato mortali a poena infernali liberet

Quaestiuncula 1

[16507] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod eleemosyna decedentem in peccato mortali a poena infernali liberet. Tobiae 4, 2 dicitur: *eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat, et non patietur animas ire in tenebras.* Sed in hoc nulla esset eleemosynae commendatio, si illos a tenebris eriperet qui tenebrarum debitores non erant. Ergo et decedentes in peccato mortali, qui tenebrarum debitores sunt, a tenebris Inferni liberat.

[16508] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, 1 Timoth. 4, super illud: *pietas ad omnia valet: pietatem autem sequens, si lubricum carnis patiatur, vapulabit quidem, sed non peribit.* Non autem potest intelligi de lubrico veniali, de quo quis poenitet: quia etiam sine eleemosynis per illud non periret. Ergo in peccato mortali decedentes, per eleemosynam liberantur a perditione Inferni.

[16509] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, nullus liberatur a poena Inferni nisi per gratiam Dei: gratia enim Dei vita aeterna est: Roman. 6. Sed ille qui decedit in peccato mortali, caret gratia. Ergo nec per eleemosynas a poena Inferni liberari potest.

Quaestiuncula 2

[16510] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod eleemosyna sit minus satisfactoria quam alia opera satisfactionis; Matth. 17, 20, dicitur: *hoc genus Daemoniorum in nullo ejicitur nisi in jejunio et oratione*; nec fit aliqua mentio de eleemosyna. Ergo jejunium et oratio sunt efficaciora ad delendum peccatum quam eleemosyna.

[16511] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, satisfactionis opus oportet esse poenale et Deo acceptum. Sed jejunium est magis poenale quam eleemosyna, et oratio est opus magis Deo acceptum quam eleemosyna, inquantum majorem familiaritatem cum Deo conquirit. Ergo eleemosyna est minus satisfactoria quam jejunium et oratio.

[16512] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Glossa dicit, 1 Timoth., 4, super illud: *pietas ad omnia valet: omnis summa disciplinae Christianae est in misericordia et pietate.* Sed in illo consistit summa rei quod est in re praecipuum. Ergo praecipuum inter alia satisfactionis opera est eleemosyna.

Quaestiuncula 3

[16513] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod virtus eleemosynae magis consistat in dato exteriori quam in affectu interiori. Ut enim dicitur communiter in suffragiis mortuorum, citius liberantur pro quibus dantur plura, etiam si pro alio bona voluntas impendatur. Ergo efficacia eleemosynae magis consistit in dato quam in affectu.

[16514] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, efficacia eleemosynae est in expiando peccatum. Sed ubi est majus datum, majus peccatum expiatur: quia pro majori peccato major summa pecuniae in eleemosynis dandae injungitur. Ergo efficacia eleemosynae praecipue consistit in dato.

[16515] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, super illud Psalm. 75: *qui*

seminant in lacrymis etc., dicit Glossa: *magna voluntas multum dedit, multum seminavit: in hac voluntate illa vidua quae duo minuta misit, non parum seminavit.* Ergo efficacia eleemosynae magis pensatur ex magnitudine voluntatis quam ex magnitudine dati.

Quaestiuncula 1

[16516] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod causa poenae infernalis est culpa mortalis. Manente autem causa, manet effectus. Unde, cum ab eo qui in peccato mortali moritur, non possit ulterius culpa mortalis tolli, sicut nec a Daemonibus; quia, ut dicit Damascenus, quod est hominibus mors, est Daemonibus casus; patet quod neque eleemosyna ab eo prius facta, neque post mortem ejus facta ab alio, potest eum qui in peccato mortali decedit, a poena Inferni liberare.

[16517] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod eo modo quo aliquis liberatur a peccato mortali per eleemosynam, liberatur ab infernalibus tenebris. Liberat autem eleemosyna a peccato mortali hominem adhuc in statu viae existentem, dupliciter: vel impediendo futurum peccatum, sicut et alia opera meritoria, quae hominem in gratia confirmant; vel a praeterito liberando, inquantum disponit eum qui in peccatum incidit, ad gratiam recuperandam, sicut et alia opera de genere bonorum recta intentione facta.

[16518] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intelligitur de lubrico mortali. Quod autem dicitur: *non peribit*, non est secundum necessitatem intelligendum, sed secundum quamdam dispositionem; quia per hoc quod operibus pietatis aliquis vacat in peccato mortali existens, disponit se ad gratiam, ut non facile permittatur in perditionem ire. Vel si intelligatur de veniali, efficacia eleemosynae in hoc ostenditur, quod poena vapulationis diminuitur per eam; vel per ipsam veniale impeditur, ne in mortale trahere possit.

Quaestiuncula 2

[16519] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod efficacia satisfactionis invenitur in tribus satisfactionis partibus, sicut virtus totius potentialis in partibus ejus, quae quidem complete in una invenitur, et in aliis diminute: sicut tota virtus animae invenitur in rationali; sed in sensibili anima invenitur diminute, et adhuc magis diminute in vegetabili: quia anima sensibilis includit in se virtutem animae vegetabilis, et non convertitur. Eleemosyna enim includit in se virtutem orationis et jejunii duplici ratione. Primo, quia eleemosyna eum constituit cui datur debitorem ad orandum et jejunandum, et alia bona quae potest faciendum pro eo qui dedit. Secundo, quia eleemosyna propter Deum data, est quasi quaedam oblatio Deo facta; unde philosophus etiam dicit in 1 Ethic., quod bona opera habent aliquid simile Deo sacratis;

oblatio autem ipsi Deo facta vim orationis habet. Et similiter inquantum bona exteriora ad corporis conservationem ordinantur, subtractio exteriorum bonorum per eleemosynam quasi virtute continet jejunium, quo maceratur corpus. Similiter etiam oratio virtute continet jejunium, quia extensio intellectus ad Deum debilitatem corporis parit, ut dictum est. Unde eleemosyna completius habet vim satisfactionis quam oratio, et oratio quam jejunium; et ideo dicitur 1 Timoth. 4, 8: *corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Et propter hoc eleemosyna magis indicitur ut universalis medicina peccati, quam oratio, sicut Luc. 11, 41: *date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis*; et Dan. 4, 24: *peccata tua eleemosynis redime*; et Tobiae 4, 2: *eleemosyna ab omni peccato liberat*; et 1 Timoth. 4, 8: *pietas ad omnia valet.*

[16520] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio est medicina et praeservans a peccato futuro, et expians a praeterito. Et quamvis eleemosyna habeat vim expiandi quodcumque peccatum praeteritum, non tamen habet omnem vim praeservandi a futuro peccato: quia oratio et jejunium praeservant a quibusdam peccatis non solum per modum meriti, quod etiam eleemosyna facit, sed per modum contrariae assuetudinis; et sic ibidem dicit Glossa quod jejunio sanantur corporis pestes, sed oratione pestes mentis; et secundum hoc intelligitur quod aliqua peccata tantum jejunio vel oratione sanantur.

[16521] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis poena in satisfactione requiratur, tamen principalius est in ea bonitas actus quam poenalitas. Et quia eleemosyna plus habet de ratione boni quam jejunium, inquantum immediatius se ad caritatem habet, et inquantum non est singulare bonum facientis, sed commune facienti et patienti; eleemosyna plus erit satisfactoria quam jejunium, similiter et quam oratio; quamvis hominem magis familiarem Deo reddat quam eleemosyna, sicut contemplativa plus quam activa; tamen intercessorum per eleemosynam multiplicatio plus valet ad impetrandum peccatorum remissionem quam singularis unius hominis oratio.

Quaestiuncula 3

[16522] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod eleemosyna, ut ex dictis patet, habet efficaciam et ex ipso faciente, inquantum est quoddam opus meritorium, et ex recipiente, inquantum obligatur ad orandum pro illo qui eleemosynam dedit. Si ergo consideratur eleemosynae efficacia ex parte recipientis, sic major efficacia in majori dato consistit, inquantum per hoc plures et magis debitores efficiuntur; ex parte autem dantis et respectu praemii essentialis, efficacia eleemosynae magis pensatur ex affectu quam ex dato; sed respectu praemii accidentalis, ut puta remissionis poenae, vel alicujus hujusmodi, magnificatur efficacia eleemosynae ex magnitudine dati, nisi ex parte altera intentio voluntatis magnitudini exterioris dati praeponderet. Potest enim tam intensa esse voluntas quod etiam omnem poenam absorbeat et reatum, sicut de contritione dicitur.

[16523] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus 3

[16524] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 tit. Utrum superflue assignentur eleemosynae corporales septem

Quaestiuncula 1

[16525] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod superflue assignentur eleemosynae corporales septem, quae hoc versu continentur: *visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.* Visito, scilicet infirmum; poto, scilicet sitientem; cibo, scilicet esurientem; redimo, scilicet incarceratum; tego, idest vestio nudum; colligo, idest recolligo hospitem; condo, idest sepelio mortuum. Omnis enim eleemosyna ad utilitatem ejus cui datur, debet ordinari. Sed sepultura non est ad utilitatem mortui, ut Seneca dicit. Ergo non fit eleemosyna in hoc quod mortuus sepeliatur.

[16526] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, dominus, Matth. 25, maxime opera commemorat quibus homo a damnatione liberatur, et regnum meretur. Sed ibi non computatur mortui sepultura. Ergo non est aliqua eleemosyna.

[16527] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus aliorum. Sed quaedam vestes non sunt ad necessitatem, sed ornatum; et quidam cibi et potus non sunt ad necessitatem, sed ad delectationem. Ergo non videtur quod semper vestire nudum et cibare esurientem sit pars eleemosynae.

[16528] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Sed contra, multae aliae sunt necessitates humanae vitae quam praedictae, sicut caecus indiget ductione, claudus vectione. Cum ergo eleemosyna ad omnes necessitates ordinetur, videtur quod insufficienter eleemosynae praedictae numerentur.

[16529] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, inter omnes necessitates principalis est paupertas. Sed de hac non fit aliqua mentio. Ergo insufficienter eleemosynae praedictae numerantur.

Quaestiuncula 2

[16530] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam eleemosynae spirituales inconvenienter numerentur, quae hoc versu continentur: *consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.* Consule, idest doce ignorantem, et dirige dubitantem; intelligitur enim in hoc duplex eleemosyna, spiritualis scilicet doctrina, et consilium; castiga delinquentem; solare, idest consolare tristem; remitte delinquentibus in te; fer, idest porta infirmitates aliorum, et gravamina; ora pro omnibus. Eleemosyna cadit sub praecepto, et obligat ad tempus determinatum, ut praedictum est. Sed non est tempus docendi nisi quando aliquis ignorans occurrit. Si ergo eleemosynae pars sit doctrina, videtur quod quandocumque homo videat aliquem ignorantem, debeat eum docere.

[16531] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque determinat aliquam quaestionem, docet quaerentem. Sed ille qui dat consilium, quaestionem determinat; quia consilium quaestio est, ut dicitur in 3 Ethic. Ergo non debet alia eleemosyna poni consilium quam doctrina.

[16532] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, eleemosyna ad liberalitatem reducitur, ut dictum est. Sed severitas contra liberalitatem dividitur, ut in 3 Lib., dist. 33, qu. 3, art. 4, dictum est de partibus justitiae. Ergo cum castigare delinquentem pertineat ad severitatem, non videtur quod debeat inter eleemosynas poni.

[16533] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, eleemosyna non computatur inter partes caritatis, sed inter partes justitiae, cum sit opus satisfactorium. Cum ergo remittere delinquenti et ferre molestias aliorum sit caritatis perfectae, videtur quod non sint partes eleemosynae, quae est actus misericordiae.

Quaestiuncula 3

[16534] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod eleemosynae corporales praeemineant spiritualibus. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum indigentiae. Sed magis indiget corpus quam spiritus. Ergo potior est eleemosyna corporalis quam spiritualis.

[16535] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quanto minus recompensatur eleemosyna danti, tanto eleemosyna est acceptior; unde dicitur Matth. 5, 5, quia *receperunt mercedem suam* qui laudem suam per eleemosynas quaerunt. Sed in corporalibus eleemosynis minor fit recompensatio, quia bona spiritualia aliis communicata in possidente crescunt. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

[16536] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quanto eleemosyna magis satisfacit desiderio pauperis, tanto gratior est. Sed magis satisfit desiderio recipientis per eleemosynas corporales quam spirituales; quia defectus corporales magis sentiuntur. Ergo eleemosyna corporalis potior est.

[16537] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia per eleemosynas

spirituales subvenitur spiritui, per corporales autem corpori. Sed spiritus praeeminet corpori. Ergo et eleemosyna spiritualis corporali.

[16538] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, quanto est nobilius datum, tanto est nobilior eleemosyna, sicut etiam in eleemosynis corporalibus patet. Sed bonum spirituale, quod in eleemosynis spiritualibus datur, est melius quam corporale, quod datur in corporibus. Ergo eleemosynae spirituales sunt potiores corporalibus.

Quaestiuncula 1

[16539] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eleemosyna corporalis ordinatur ad subveniendum necessitati corporis; quae quidem est duplex; scilicet communis, et specialis ratione alicujus accidentis. Communis quidem necessitas corporis est duplex; una ex hoc quod jam mortem incurrit, et ad hoc ordinatur sepultura mortui; alia secundum quod est nobis necessarium aliquid praeservans a morte, ne eam aliquis incurrat; et hoc dupliciter. Uno modo prohibens corruptivum interius, quod est defectio nutrimenti; et contra hoc ordinatur cibatio esurientis, et potatio sitientis, secundum quod his duobus indigetur ad nutrimentum. Alio modo prohibens corruptivum exterius; et ad hoc etiam ordinatur duplex eleemosyna, scilicet tegere nudum, et colligere hospitem in domo; quia his duobus contra aeris intemperiem indigemus, scilicet veste, et domo. Similiter etiam necessitas specialis potest esse duplex; vel ex causa intrinseca, sicut infirmitas; et contra hanc ordinatur visitatio infirmorum; vel ex causa extrinseca, sicut detentio incarceratorum; et contra hoc ordinatur redemptio captivorum.

[16540] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sepultura non prosit mortuo secundum se corporaliter, prodest tamen ei secundum quod in memoriis hominum remanet; tum quia in confusionem mortui reputatur quod insepultus jacet; tum quia ex ipso tumulo magis in memoria manet, et aliqui ad orandum pro ipso excitantur; unde monumentum dicitur a memoria, ut Augustinus dicit in littera de cura pro mortuis agenda.

[16541] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dominus enumeravit illas eleemosynas in quibus major indigentia apparet, ut evidentior appareat justitia judicantis, dum hos pro eleemosynis remunerat, et illos pro omissione condemnat; et tamen in aliis Scripturae locis talis eleemosyna commendatur, sicut patet de Tobia et de Simone Machabaeo, qui parentibus et fratribus suis sepulcra solemnia aedificaverunt, et etiam Joseph qui corpus domini sepelivit, et ex hoc laudatur; Matth. 27.

[16542] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquando illud quod est ad delectationem vel ornatum, in necessitatem vertitur; et hoc dupliciter; vel propter infirmitatem, quia infirmi sunt sustentandi delicatis cibis et vestibus mollioribus, ne natura gravetur; vel propter pristinam consuetudinem, aut etiam dignitatis statum, in quo aliquis, etiam pauper, sine confusione non potest aliis uti; et ideo etiam Augustinus in regula his duobus generibus hominum

praecipit uberius subveniendum.

[16543] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnes aliae necessitates ad aliquam istarum reducuntur. Quidquid enim ad subventionem morbi pertinet, hoc totum sub visitatione infirmi continetur.

[16544] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut nummus, eo quod est mensura quaedam, ut philosophus dicit 5 Ethic., continet omnia necessaria vitae virtute; ita etiam paupertas continet omnes necessitates; et ideo subvenire pauperi non est specialis eleemosyna ab aliis distincta, sed generalis, quae omnes includit.

Quaestiuncula 2

[16545] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum quod eleemosynae spirituales dicuntur quibus defectibus proximi in spiritualibus subvenitur: quod quidem fit dupliciter. Uno modo quando aliquis impetrat proximo subventionem a Deo, et hoc facit oratio; alio modo quando aliquis subvenit proximo per seipsum, et hoc vel contra defectum poenae, vel contra defectum culpae. Si primo modo, hoc est dupliciter; quia poena spiritualis vel est in intellectu secundum ignorantiam, et contra hunc defectum est doctrina respectu intellectus speculativi, et consilium respectu intellectus practici; vel est in affectu, scilicet tristitia, et contra hunc defectum est consolatio. Si autem secundo modo, scilicet contra defectum culpae; hoc dupliciter. Uno modo ex parte ipsius peccantis, cujus inordinationi subvenit castigatio; alio modo ex parte alterius qui ex culpa peccantis laeditur; et sic contra culpam est duplex remedium: scilicet remissio ex parte ejus in quem directe culpa committitur, et supportatio ex parte ejus cui peccantis societas est onerosa. Vel aliter. Defectus cui subvenitur per eleemosynas spirituales, aut est defectus poenae in intellectu practico, vel speculativo; et sic est doctrina et consilium, ut dictum est, vel in affectu; et sic est consolatio; aut est defectus culpae, et sic vel in seipsum cum spe emendationis, et sic est castigatio; aut sine spe emendationis, et sic non restat nisi per orationem divinum subsidium implorare; vel in proximum, et sic quantum ad culpam indiget remissione; qu

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

antum ad poenam quam infert, supportatione.

[16546] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut dare eleemosynam corporalem non cadit sub praecepto obligante nisi ad tempus necessitatis, et ut alicui in necessariis vitae subveniatur; ita ad doctrinam alterius non obligatur homo propter debitum officium nisi in his quae sunt de necessitate salutis, et quando non esset qui instrueret, vel quando aliquis alium errantem videret; nisi esset alius qui ex officio id facere teneretur; alias autem docere est consilium, et supererogatio quaedam, sicut et de eleemosynis corporalibus dictum est.

[16547] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non omnis quaestio est consilium, sed quaestio quae est de rebus agendis a nobis. Et quia dubitatio sive ignorantia talis habet rationem specialem defectus, inquantum deficit scientia, quae debet esse regitiva in opere; ideo specialis eleemosyna ponitur consilium praeter doctrinam.

[16548] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poenam castigando infligere contingit dupliciter; aut inquantum est afflictiva illius cui infertur; et sic ad severitatem pertinet, quae aequalitatem justitiae servat, secundum quod poenam culpae recompensat; aut secundum quod cedit in bonum ejus in quem poena infertur; et sic largo modo ad liberalitatem reducitur, prout omne beneficium impensum quodammodo liberalitas est.

[16549] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas est mater omnium virtutum; et ideo non est inconveniens, si actus qui sunt aliarum virtutum quasi elicientium, sint etiam caritatis quasi imperantis.

Quaestiuncula 3

[16550] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod eleemosyna habet efficaciam, ut dictum est, et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte autem dantis efficacia eleemosynae pensatur per conditionem ipsius actus quo subsidium proximo confertur; et sic, simpliciter loquendo, eleemosyna spiritualis dignior est, quia actus spirituales

digniores sunt corporalibus donis. Ex parte autem recipientis potest mensurari eleemosyna dupliciter; vel ratione boni quod confertur, et sic adhuc eleemosyna spiritualis praeeminet: vel ratione necessarii, et sic quaedam spirituales sunt quibusdam corporalibus potiores, scilicet quae contra culpam ordinantur, quibuscumque eleemosynis corporalibus: quia homo magis debet vitare culpam quam aliquem defectum corporalem, etiam mortem. Quaedam vero corporales, quae scilicet sunt ad sustentationem vitae, quibusdam eleemosynis spiritualibus magis sunt necessariae, scilicet quae sunt ad bene esse; sed illae quae sunt ad bene esse spirituale, sunt magis necessariae illis quae sunt ad bene esse corporale. Sic ergo patet quod omnibus corporalibus eleemosynis aliquae spirituales potiores sunt, et similiter in genere loquendo de utrisque.

[16551] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis corpus habeat plures indigentias quam spiritus, tamen indigentiae spiritus sunt magis fugiendae quam indigentiae corporis, sicut eligibiliores sunt spirituales quam corporales divitiae.

[16552] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod recompensatio non diminuit efficaciam eleemosynae, sed intentio recompensationis; unde quamvis aliquis docendo ipse etiam addiscat, non tamen quandoque propter hoc facit, sed solum ut alteri subveniat. Et praeterea intentio acquirendi aliquod spirituale bonum non minuit rationem meriti: quia per ipsum Deo conjungimur, ut frequenter contingit.

[16553] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etsi minus sentiat aliquis defectus spirituales, hoc est propter defectum ejus. Non autem mensuratur eleemosyna per hoc quod acceptat qui recipit, sed secundum quod acceptare debet: alias meritum dantis ex recipientis penderet arbitrio; quod falsum est.

Articulus 4

[16554] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 tit. Utrum de necessario sit danda eleemosyna

Quaestiuncula 1

[16555] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod de necessario non sit danda eleemosyna. Quia, ut dicit Augustinus, peccat qui praepostere agit. Sed ordo caritatis hoc exigit ut homo magis sibi quam alteri subveniat. Ergo peccat subtrahendo sibi necessarium, ut alteri conferat.

[16556] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in 4 Ethic.,

quod qui dissipat substantiam suam, idest divitias, destruit seipsum; et hoc praecipue verum est quantum ad necessaria. Sed peccat qui seipsum occidit. Ergo etiam peccat qui de necessariis sibi eleemosynam facit.

[16557] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Sed contra est quod qui omnia dat, nihil sibi retinet de necessariis. Sed dominus consulit Matth. 19, 21: *vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Ergo sine peccato potest homo de necessariis sibi eleemosynam facere.

Quaestiuncula 2

[16558] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam de malo acquisito et possesso possit eleemosyna fieri. Luc. 16, super illud: *facite vobis amicos de mammona iniquitatis*, dicit Glossa: *iniquitas bene dispensata in justitiam vertitur.* Ergo videtur quod liceat de inique possessis eleemosynam facere.

[16559] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ei qui est in ultima necessitate constitutus, omnibus modis subveniendum est. Sed contingit aliquem qui nihil habet nisi de injusto acquisito et detento, alium in extrema necessitate videre. Ergo debet ei eleemosynam facere; et sic de malo acquisito et detento potest eleemosyna fieri.

[16560] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius dicit: *non est computanda eleemosyna, si pauperibus dispensetur quod ex illicitis rebus acquiritur.*

Quaestiuncula 3

[16561] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod de turpi lucro non possit fieri eleemosyna, sicut de meretricio, et aleato, et quod per simoniam acquiritur. Quia secundum philosophum, dona habent aliquid simile Deo sacratis. Sed ex hujusmodi non licet sacrificium vel oblationem Deo offerre; Deuter. 23, 18: *non offeres mercedem prostibuli nec pretium canis in domum Dei tui.* Ergo nec eleemosynae ex hujusmodi fieri debent.

[16562] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, aleatorum lucrum est turpe lucrum. Acceptiones enim eorum illiberales sunt, ut philosophus dicit in 4 Ethic. Sed ex aleato non potest fieri eleemosyna, ut videtur: quia tenetur ad restitutionem ejus. Ergo non potest fieri eleemosyna de turpi lucro.

[16563] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit: *qui habetis aliquid de malo, facite inde bonum.* Ergo qui acquisivit aliquid de turpi lucro, potest illud in bonum usum eleemosynae expendere.

Quaestiuncula 1

[16564] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de rebus exterioribus dicitur nobis aliquid necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo non potest aliquis esse et vivere. Alio modo dicitur nobis necessarium quo indigemus ad honeste vivendum, vel decenter secundum statum nostrum. Sed talis decentia non consistit in aliquo indivisibili: quia multis additis homo non excedit status sui conditionem; multis etiam subtractis conditio sui status decenter conservatur: sed tantum posset addi, quod esset ultra conditionem status sui; et tantum diminui, quod non servaretur honestas, vel sui status decentia; et hoc quidem sermone determinari non potest, quia de singularibus non est judicium; sed statur in hoc prudentiae arbitrio, et discretionis, quae docet de omnibus. Utroque autem dictorum modorum potest aliquid esse alicui necessarium dupliciter: vel ratione sui ipsius, et hoc dicitur a quibusdam necessarium individui; vel ratione eorum quorum curam gerere debet, et hoc dicitur necessarium personae, inquantum persona ad dignitatem pertinet secundum quam alicui competit aliorum curam gerere. Illud ergo sine quo non potest esse vel vivere aliquis, vel ipse, vel illi quorum curam habet, non debet in eleemosynas expendi: hoc enim dicitur necessarium simpliciter quasi necessitate absoluta, nisi forte posset, antequam talis necessitas incumbat, per alium modum resarciri; quia jam excideret ab hujusmodi necessitatis ratione. Similiter etiam illud quo subtracto non potest servari decentia status aliquo modo sui vel suorum, non debet aliquis in eleemosynas expendere, nisi de facile resarciri possit, aut nisi aliquis statum mutare vellet; quia nullus debet indecenter in aliquo statu manere; vel nisi necessitas alia praeponderet, vel alicujus personae specialis in necessitate ultima existentis, vel Ecclesiae, vel reipublicae: quia bonum gentis est divinius quam bonum unius. Illud autem quo posito vel subtracto nihilominus decentia status manet, potest in eleemosynam dari; et de hoc est consilium, non praeceptum. Illud autem quod necessarium reputatur ad aliquid quod est ultra decentiam status, debet in eleemosynam dispensari; et hoc cadit sub praecepto.

[16565] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis necessarium, sine quo nullo modo esse vel decenter vivere possit, sibi subtraheret, et alii daret, ordinem caritatis perverteret in beneficiis observandis; non autem si de aliis, sine quibus praedicta esse possunt, plus alteri quam sibi tribuat: quia virtuosi est de talibus bonis corporalibus plus aliis quam sibi tribuere, ut philosophus in 9 Ethic., dicit.

[16566] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est necessarium secundum primum modum.

[16567] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi qui omnia dimittunt propter Deum, statum vivendi mutant; cujus status decentia potest conservari per ea quae a fidelibus et devotis vel quotidie ministrantur, vel jam ministrata sunt in possessionibus et reditibus.

Quaestiuncula 2

[16568] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur; unde illicite acquisitum dicitur quod contra prohibitionem legis acquiritur. Sed hoc potest esse dupliciter: quia aut lex prohibuit ipsum lucrum, vel causam lucri tantum. Si ipsum lucrum est prohibitum, tunc impossibile est quod juste detineatur. Ex hoc enim ipso efficitur aliquis injusti tituli et malae fidei possessor, quod contra legem aliquid habet. Sed in talibus distinguendum est. Quia aut non transfertur dominium, sicut in rapina et furto, et tunc omnino restituere tenetur; et ideo ex hoc non potest eleemosyna fieri: aut transfertur dominium; et tunc vel competit repetitio ei a quo quis lucratus est secundum aliquod jus, sicut in usura accidit, in qua, ut quidam dicunt, dominium transfertur; et tunc de hoc etiam non potest eleemosyna fieri; aut non competit repetitio secundum turpitudinem sceleris ex parte dantis, sicut in simonia accidit; et tunc tale acquisitum non potest juste retineri, sed debet in eleemosynas erogari. Si autem lex prohibuit actum ex quo quis lucratur, sed non lucrum supposito actu, tunc quamvis acquirendo tali actu contra legem fecerit, tamen tenendo non facit contra legem: sicut cum quis de lenocinio vel meretricio lucratur; et ideo haec retineri possunt, et de eis eleemosyna fieri potest.

[16569] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligendum est de illis quae per illicitum actum acquisita sunt, et tamen juste possidentur. Vel aliter dicendum, quod mammona iniquitatis dicuntur divitiae etiam licite acquisitae et possessae, vel inquantum eas sola iniquitas divitias esse reputat, ut Augustinus exponit 21 de civitate Dei; vel inquantum sunt iniquitatis occasio; vel iniquitatis, idest inaequalitatis; quia non aequaliter sunt hominibus distributae, bono aliquando egente, et malo superabundante.

[16570] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in tali casu, si sine periculo pauperis esse potest, debet ille qui alienum habet, significare ei cui debet; et sive ille licentiam dederit, sive non, debet pauperi in ultima necessitate existenti providere. Nec providet sibi de alieno, quia necessitas talis omnia facit communia. Unde non tenetur ad restitutionem, nisi ille cui debet, in simili necessitate esset: quia etiam tunc teneretur sibi providere, si nihil habuisset ab eo.

Quaestiuncula 3

[16571] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quando lucrum ipsum est lege prohibitum, ut rapina, usura et simonia, non solum dicitur turpe lucrum, sed iniquum; et de hoc dictum est qualiter eleemosyna fieri possit vel non possit. Sed quando actus quo quis lucratus est, lege prohibitus est, non autem ipsum lucrum, tunc vocatur

turpe lucrum, sicut est in meretricio, vel in similibus; et tunc de tali eleemosyna fieri potest, quia non tenetur ad restitutionem.

[16572] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod de tali lucro non debet fieri oblatio ad altare, praecipue manifeste, propter scandalum et reverentiam sacrorum, vel sceleris abominationem; sed hae causae non prohibent quin ex tali eleemosyna fieri posset.

[16573] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsum lucrum aleatorum est lege prohibitum. Sed in hoc distinguendum est; quia aliquid circa ludum justum est prohibitum lege naturali aut divina, ut quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et similes; et iterum quod aliquis alterum trahat ex cupiditate lucrandi; sed secundum jus positivum, omne tale lucrum est interdictum. Quia autem jus positivum per dissuetudinem abrogatur, non autem jus divinum; ideo dicendum videtur, quod si lucratus est ab eo qui non habuit potestatem alienandi, tenetur ad restitutionem ei, et sic non potest facere eleemosynam inde. Si autem lusit cum eo qui habet potestatem alienandi quae sua sunt, si tractus lusit et amisit, potest repetere; si lucratus est, non tenetur restituere; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licite retinere; nisi jus positivum per contrariam consuetudinem esset alicubi abrogatum. Si autem alium traxerit, si amisit, non competit ei repetitio; si autem lucratus est, tenetur ad restituendum illi a quo lucratus est, et non potest inde facere eleemosynam.

Articulus 5

[16574] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 tit. Utrum uxor possit de rebus mariti facere eleemosynam

Quaestiuncula 1

[16575] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod uxor possit de rebus mariti facere eleemosynam. Quia, sicut dicit Augustinus, uxor in societatem matrimonii assumitur, propter quod non de capite neque de pedibus femina formata est, sed de latere. Si ergo vir potest facere eleemosynas de rebus domus, quae sunt ei communes ratione praedictae societatis, et uxor poterit facere.

[16576] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, de Lucia legitur, quod dabat eleemosynas ignorante sponso; nec ex hoc reprehenditur, sed laudatur. Ergo uxor potest sine consilio mariti eleemosynas dare.

[16577] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 11, 3: *vir caput*

est mulieris. Sed membrum non potest aliquid sine capite facere. Ergo nec uxor potest sine viro eleemosynas dare.

Quaestiuncula 2

[16578] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod filius familias possit etiam dare. Quia quilibet quod suum est, potest alteri dare. Sed res paternae sunt filii familias, quia ipse est heres. Ergo potest de his eleemosynam facere.

[16579] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, usus divitiarum laudabilior est, si ad bonum spirituale quis magis eis utatur quam ad bonum corporale. Sed ad usum corporis sui potest filius familias rebus patrimonii sui uti. Ergo multo fortius ad bonum spirituale, quod est per eleemosynas.

[16580] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nullus potest aliquid dare quod non est in potestate ejus. Sed patrimonium non est in potestate filiifamilias. Ergo non potest de eo dare eleemosynam.

Quaestiuncula 3

[16581] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod servus vel ancilla possunt facere eleemosynam de rebus dominorum. Quia de quolibet praesumendum est bonum, nisi probetur contrarium. Sed facere eleemosynam est bonum. Ergo debet praesumi quod domino suo placeat; et ita sub spe ratihabitionis poterit eleemosynam facere.

[16582] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, eleemosynae etiam a famulis factae valere ad salutem dominorum possunt, sicut patet in mortuorum suffragiis. Sed servus debet procurare bonum domini sui non solum corporale, sed spirituale magis. Ergo potest de rebus domini eleemosynas facere.

[16583] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nullus debet eleemosynam facere in alieno. Sed res dominorum non sunt servorum. Ergo servi de eis eleemosynas facere non debent.

Quaestiuncula 4

[16584] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod monachi possint eleemosynas facere sine licentia abbatis. Unum enim bonum non praejudicat alteri. Sed religio est

bonum quoddam. Ergo non praejudicat eleemosynae, quae etiam bonum quoddam est, quin eam dare possit.

[16585] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 4 arg. 2 Praeterea, eleemosynae maxime in Scriptura commendantur. Si ergo monachi non possunt eleemosynas dare, tunc sunt pejoris conditionis quam alii.

[16586] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, eleemosyna non est danda nisi de proprio. Sed monachus non habet proprium, prohibente paupertatis voto. Ergo monachus non potest eleemosynam dare.

Quaestiuncula 1

[16587] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in extrema necessitate existenti, quae facit omnia communia, quilibet praedictorum potest eleemosynam facere; quia debet praesumere quod suo superiori placeat, cum ipse dare teneretur, si praesens esset; et si etiam prohiberetur, idem dicendum videtur sicut de illicito lucro dictum est prius, ad cujus restitutionem aliquis tenetur. Alias autem de uxore distinguendum est; quia si habet alias res praeter dotem, vel est lucrosa, tunc potest tales eleemosynas dare quae virum non depauperent, etiam non requisito assensu viri, dummodo non prohibeat; et si etiam prohiberet verbo, posset probabiliter credere quod eam non intenderet simpliciter ab eleemosynis coercere, sed a superfluitate eleemosynarum, nisi aperte pateret ei contrarium. Si autem praedicta duo defuerint, non debet dare eleemosynas sine consensu viri, nisi aliquas eleemosynas communes et modicas, de quibus satis ei constare potest quod viro placeret, si necessitatem pauperis inspiceret.

[16588] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis uxor ad societatem assumatur, et in ipso actu matrimonii sit aequalis; tamen in his quae ad dispositionem domus pertinent, vir caput est mulieris; et ideo non est similis ratio de utroque.

[16589] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod beata Lucia erat adhuc sponsa tantum, nec erat matrimonium consummatum, aut ratificatum; et ideo de consensu matris, sub cujus cura erat, poterat eleemosynam facere.

Quaestiuncula 2

[16590] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod filius familias non potest dare eleemosynam sine consensu parentum, nisi panem et hujusmodi, quae non inferunt sensibile damnum; de quibus satis constare potest quod parentibus placeat.

[16591] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis

filius familias sit heres, non tamen adhuc est dominus rerum; et ideo dare non potest.

[16592] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad victum corporalem tenentur ei parentes, nisi ex culpa sua remaneat; ideo potest uti rebus parentum ad necessitatem suam, non autem aliis dare.

Quaestiuncula 3

[16593] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum est de servis et ancillis, et etiam de famulis, quamvis sint liberae conditionis, quod non possunt eleemosynas dare de rebus dominorum sine eorum consensu, nisi panem et hujusmodi, quae, ut dictum est, non inferunt sensibile nocumentum; quia etsi sit dispensator rerum, non tamen ponitur dispensator quasi potestatem aliquam in re domini habens, sed quasi tractans eam ad utilitatem domini. De pretio autem sui servitii constat quod posset eleemosynam dare.

[16594] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod praesumamus de quolibet quodlibet bonum, sed illud ad quod tenetur, quo praetermisso peccat; quia nullum debemus credere malum, nisi constet nobis de malitia ejus; et ideo non oportet quod famulus credat quod domino placeat, nisi in illa necessitate pauperis in qua dominus de necessitate tenetur.

[16595] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod suffragia non prosunt mortuis per alios facta, nisi inquantum meruerunt ut eis prodessent, dum adhuc viverent, ut Augustinus dicit; et ideo sunt aliquo modo eorum illae eleemosynae quae pro eis fiunt. Et similiter oportet quod eleemosynae quae pro viventibus fiunt, si debeant eis prodesse, debeant esse eorum: quod non potest esse, si eis displiceat; et ideo non debet facere eleemosynam pro domino famulus de rebus domini, nisi constet sibi quod ei placeat.

Quaestiuncula 4

[16596] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod monachus, si habet dispensationem rerum monasterii, potest et debet facere eleemosynam de superfluis nomine capituli. Si autem non habet dispensationem, tunc in monasterio existens non debet dare sine licentia, nisi in extrema necessitate vel absente abbate aliquid modicum sub spe ratihabitionis; extra monasterium vero existens, puta in studio, potest eleemosynam facere; quia cum dantur ei expensae, committitur ei earum dispensatio.

[16597] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens bonum perfectum bono imperfecto repugnare; non quidem propter contrarietatem ad

ipsum, quia bonum, inquantum est bonum, non est bono contrarium; sed propter contrarietatem ad ejus imperfectionem.

[16598] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod monachus non est factus ex hoc pejoris conditionis: quia multo magis est accepta Deo universalis rerum abdicatio quam particularis distributio, quae fit per eleemosynas.

Articulus 6

[16599] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 tit. Utrum aliquis possit sibi eleemosynam facere

Quaestiuncula 1

[16600] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 1 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit sibi eleemosynam facere. Eleemosyna enim est actus liberalitatis vel justitiae. Sed hae virtutes propter hoc quod in communione consistunt, non sunt nisi ad alterum, ut de justitia dicitur in 5 Ethic. Ergo eleemosyna non potest esse ad seipsum.

[16601] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nullus dat nisi quod habet; nec aliquis recipit nisi id quod non habet. Sed nullus potest aliquid simul habere et non habere. Ergo non potest sibi dare eleemosynam.

[16602] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed proximum ita debet diligere affectu, quod etiam affectu ei benefaciat. Ergo et sibi debet benefacere, et eleemosynas dare.

Quaestiuncula 2

[16603] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod malis non sit eleemosyna danda, per id quod dicitur Eccli. 12, 4: *da misericordi, et non suscipias peccatorem*; et iterum: *benefac humili, et non des impio.*

[16604] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 2 arg. 2 Praeterea, proditor domini sui reputaretur qui de rebus a domino sibi concessis hostes domini sui nutriret. Sed omnis peccator est hostis domini. Ergo non debet ei eleemosyna de rebus a Deo nobis concessis dari.

[16605] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Matth. 5, 44: *estote filii patris vestri qui in caelis est, qui solem suum facit oriri super bonos et malos.* Sed hoc non dicitur nisi propter imitationem. Ergo debemus et bonis et malis dare.

Quaestiuncula 3

[16606] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod meliori sit magis subveniendum semper. Quia eleemosyna datur propter Deum, ut ex ipsius definitione patet. Sed bonus est Deo propinquior quam malus. Ergo meliori semper magis eleemosyna est danda.

[16607] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 3 arg. 2 Praeterea, eleemosyna habet efficaciam ex parte etiam recipientis, qui obligatur ad orandum pro eleemosynam dante. Sed opus boni est efficax ad merendum magis. Ergo magis semper debet dari eleemosyna magis bono.

[16608] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 3 arg. 3 Sed contra, eleemosyna, cum sit actus misericordiae, miseriam intuetur. Sed malus est magis miser quam bonus. Ergo magis est eleemosyna malis danda quam bonis.

Quaestiuncula 1

[16609] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eleemosyna potest dupliciter fieri, ut ex praedictis patet: scilicet per collationem alicujus rei temporalis, et hoc modo nullus sibi ipsi eleemosynam facere potest; vel per exercitium alicujus actus spiritualis, vel corporalis. Et quia homo ratione diversarum partium in seipsum agere potest; sicut anima movet corpus, et una pars animae aliam, et una pars corporis aliam: ideo talem eleemosynam aliquis potest facere sibi. Sed ad subveniendum sibi in corporalibus natura satis inclinat; et ideo de hoc non oportuit dari praeceptum, sed solum de subveniendo animae, ad quam non ita multi inclinantur; unde dicitur Eccli. 30, 44: *miserere animae tuae, placens Deo.*

[16610] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas, secundum quod consistit in dationibus, non potest esse ad seipsum; sed secundum quod consistit in sumptionibus, potest esse ad seipsum, sicut et illiberalitas. Sunt enim aliqui illiberales ad seipsos, qui propter cupiditatem rerum sibi necessaria subtrahunt. Sed justitia nullo modo potest esse ad seipsum, quia habet rationem aequalitatis, quae semper ad alterum esse debet.

[16611] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 1 ad 2 Ad secundum patet solutio ex dictis.

Quaestiuncula 2

[16612] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Augustinum, sic diligendi sunt homines, ut eorum non diligantur errores. Et quia exhibitio beneficii dilectioni correspondet, ideo peccatori ad sustentationem naturae debemus eleemosynam facere, si indigeat, cum praecipiatur nobis benefacere amicis et inimicis; sed ad fovendum eorum malitiam non debemus eis aliquid dare. Vel si constaret quod de eo quod eis datur, in peccatum abuterentur, non deberet eis dari aliquid, nisi necessitas extrema exposceret; et hoc modo intelligenda est auctoritas inducta.

[16613] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 2 ad 1 Unde patet solutio ad primum.

[16614] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccator, etsi sit inimicus Dei quantum ad culpam, non tamen quantum ad naturam: quia Deus nihil odit eorum quae fecit; Sap. 11.

Quaestiuncula 3

[16615] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cui magis benefaciendum sit, ut dicit philosophus 9 Ethic., non est facile determinare propter multas diversitates boni et necessarii. Tamen hoc est tenendum, quod semper magis reddendum est debitum quam beneficium impendendum, ut ipse ibidem dicit, nisi ex parte altera adsit major bonitas vel necessitas; et ideo parentibus et propinquis et benefactoribus, et eis a quibus spiritualia accipit, magis debet eleemosynam facere, si indigeant, et ceteris paribus, melioribus magis, et magis etiam indigentibus magis; et sic secundum has tres conditiones debet gradus in eleemosynis constitui, scilicet secundum honestum et necessarium et debitum. Assignare autem in singulis quando unum alteri eorum praeferatur, est impossibile: quia singulares eorum conditiones, quae attendendae sunt, sunt infinitae, et non cadunt sub arte. De his autem ratio docet, et prudentiae consilium.

[16616] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deo propinquior sit semper melior, non tamen semper debet ei magis dari: quia eleemosynarum largitio ad necessitatem proximi sublevandam divinitus instituta est; unde si indigentia ex parte altera nimis excedat, magis servabitur intentio instituentis eleemosynam quam si meliori daretur.

[16617] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod principalius consideratur efficacia eleemosynae ex parte dantis quam ex parte recipientis; et ideo ex parte dantis debet esse ordinata datio, quae eleemosynae efficaciam auget.

[16618] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 6 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis peccator sit magis miser in spiritualibus, non tamen in corporalibus; et ideo non est sibi semper magis providendum per corporales eleemosynas.

Quaestio 3

Prooemium

[16619] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 pr. Deinde quaeritur de jejunio; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 quid sit jejunium; 2 quis teneatur ad jejunium; 3 de tempore jejunii; 4 de solventibus ipsum.

Articulus 1

[16620] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 tit. Utrum Isidorus convenienter jejunium definiat

Quaestiuncula 1

[16621] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Isidorus inconvenienter definiat jejunium, dicens: *jejunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.* Parsimonia enim a parsi praeterito hujus verbi parco venit. Est enim parcere, inter alia quae habet significata, idem quod abstinere. Ergo idem videtur esse parsimonia victus et abstinentia ciborum; et sic alterum superfluit.

[16622] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Matth. 17, super illud: *hoc genus Daemoniorum* etc., dicit Hieronymus: *jejunium est non solum ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere.* Cum ergo Isidorus definiat jejunium tantum per abstinentiam ab escis, videtur quod incompetens sit assignatio.

[16623] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ad observationem jejunii videtur non solum pertinere abstinere a cibis, sed etiam lugere, et unguento non uti, ut patet Dan. 10, 2: *in diebus illis lugebam ego Daniel trium hebdomadarum diebus.* Sed de his non fit mentio in praedicta assignatione. Ergo insufficiens est.

[16624] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, multi servant parsimoniam in victu et abstinentiam in cibis, qui tamen pluries in die manducant. Sed tales non dicuntur jejunantes. Ergo definitio praedicta non convertitur cum jejunio.

[16625] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, nullus est jejunus nisi jejunio, sicut nec albus nisi albedine. Sed aliquis etiam immoderate cibis utens, est quandoque jejunus antequam comedat. Ergo tali non competit definitio assignata jejunii; ergo est incompetens.

Quaestiuncula 2

[16626] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod jejunium non sit actus virtutis. Virtus enim sicut abundanti, ita et diminuto corrumpitur. Sed jejunium importat diminutionem a cibo, in quo conservari potest medium virtutis. Ergo jejunium non est virtutis actus.

[16627] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omnis virtutis actus est in aliquid operando. Sed jejunium dicit cessationem ab actu. Ergo non est virtutis actus.

[16628] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, jejunium consistit non solum in abstinendo a superfluis cibis, quia hoc est de necessitate virtutis, sed etiam a necessariis. Sed qui subtrahit necessarium cibum, dat sibi occasionem mortis; non autem, ut Hieronymus dicit, differt utrum magno vel parvo tempore te interimas. Ergo cum nulli liceat seipsum occidere, videtur quod nulli liceat jejunare; et sic jejunium non erit actus virtutis.

[16629] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sicut dicit Augustinus in 10 Confess., alimentum sic sumi debet ut famis medicamentum. Sed magis infirmo minus est medicina subtrahenda. Cum ergo in primo statu Adam peccasset si cibo abstinuisset donec praeoccuparetur fame, ut in 2 Lib., dist. 19, quaest. 1, art. 2 ad 3, dictum est, videtur quod etiam nunc jejunando peccat homo, cum natura humana sit infirmior; et sic jejunium non erit virtutis actus.

[16630] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Hieronymus dicit: *jejunium non est perfecta virtus, sed ceterarum virtutum fundamentum.*

[16631] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Isidorus dicit, jejunium esse abstinentiam, ut ex definitione praemissa apparet. Sed abstinentia est virtus. Ergo jejunium est actus virtutis.

Quaestiuncula 3

[16632] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod jejunium non sit actus temperantiae. Quia canon dicit de Consecr., dist. 5: *jejunium quadragesimale est decima totius anni.* Sed dare decimam est actus justitiae. Ergo et jejunare; non igitur temperantiae.

[16633] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ad fortitudinem pertinet molestias perferre. Sed hoc accidit in jejunio. Ergo jejunium est actus fortitudinis; non ergo temperantiae.

[16634] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, prudentiae pars est cautela, ut in 3 Lib., dist. 33, qu. 3, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est. Sed jejunium ad cautelam peccatorum carnis inductum est. Ergo est actus prudentiae.

[16635] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, materia propria temperantiae sunt delectabilia tactus, ut dicitur in 3 Ethic. Sed circa hujusmodi est jejunium, quia est circa cibos. Ergo jejunium est actus temperantiae.

[16636] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, abstinentia est species temperantiae. Sed jejunium est abstinentia. Ergo est temperantiae actus.

Quaestiuncula 4

[16637] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod jejunium non cadat in praecepto. Nam super illud Psalm. 44: *omnis gloria ejus filiae regis ab intus*, dicit Glossa Augustini, quod gloria Ecclesiae in interioribus virtutibus consistit, sicut fides, spes, caritas. Sed omne praeceptum Ecclesiae ad gloriam Ecclesiae ordinatur. Ergo de jejunio exteriori non potest esse praeceptum.

[16638] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt supererogationis, ad consilium pertinent, ad quod nullus obligatur nisi ex voto. Sed jejunium est hujusmodi. Ergo non obligatur ad ipsum aliquis ex praecepto.

[16639] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, quicumque transgreditur praeceptum, peccat mortaliter. Si ergo jejunium institutum ab Ecclesia cadit sub praecepto, tunc si aliquis unum diem tantum frangeret Quadragesimae, mortaliter peccaret; quod videtur grave dicere.

[16640] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 4 co. 1 Sed contra, statutum Ecclesiae obligat per modum praecepti, sicut praeceptum Dei; quia dominus discipulis suis dixit, Luc. 10, 16: *qui vos audit, me audit.* Sed ad illud jejunium obligamur ex statuto Ecclesiae. Ergo cadit sub praecepto.

[16641] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 4 co. 2 Praeterea, majoris perfectionis est lex nova quam vetus, et magis a carnalibus desideriis abstrahens. Sed in lege veteri erat jejunium in praecepto. Ergo multo fortius in lege nova.

Quaestiuncula 5

[16642] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod jejunium non sit satisfactorium. Quia satisfactio est justitiae actus, ut prius dictum est. Sed jejunium est actus temperantiae. Ergo non est satisfactorium.

[16643] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, illud ad quod ex praecepto astringimur, non est satisfactorium, sed satisfactionem praecedit, sicut de eleemosyna dictum est. Sed quoddam jejunium cadit sub praecepto, ut dictum est. Ergo ad minus illud non est satisfactorium.

[16644] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 arg. 3 Praeterea, satisfactio debet fieri ab eo qui peccavit. Sed anima est quae peccat; jejunium autem non est animae, sed corporis. Ergo non est satisfactorium pro peccato.

[16645] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 arg. 4 Praeterea, sicut contingit peccare ex superfluitate cibi, ita ex subtractione. Sed contra subtractionem cibi non datur, ut satisfactio, cibi abundantia. Ergo nec contra abundantiam dari debet, ut satisfactorium, cibi subtractio per jejunium.

[16646] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 arg. 5 Praeterea, 1 Timoth., 4, 8: *corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Sed jejunium est hujusmodi. Ergo non est satisfactorium pro peccato.

[16647] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, opera satisfactoria oportet esse poenalia. Sed jejunium habet magis rationem poenae quam eleemosyna. Cum ergo eleemosyna sit satisfactoria, ut ex dictis patet, et jejunium debet esse satisfactorium.

[16648] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, satisfacere est peccatorum causas excidere. Sed jejunio aliquis abscindit peccatorum causas; quia maxime jejunio reprimitur caro, quae ad peccata incitat. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 1

[16649] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod jejunium dupliciter dicitur; scilicet jejunium naturae, et jejunium Ecclesiae. A primo jejunio dicitur aliquis quolibet die jejunus antequam cibum sumat; a secundo autem dicitur jejunans, quasi ordinatam ab Ecclesia propter peccatorum satisfactionem abstinentiam servans. In satisfactionem autem peccatorum non solum oportet quod ab illis homo abstineat quae lex virtutis prohibet, sed etiam ab illis quibus salva virtute uti possemus; quia qui illicita commisit, oportet etiam a licitis abstinere, ut Augustinus dicit. Unde jejunium ab Ecclesia institutum supponit abstinentiam illam quae ad virtutem exigitur, et addit abstinentiam quamdam ab illis quae medium virtutis non corrumpunt. Et ideo Isidorus haec duo in praedicta definitione jejunii comprehendit; scilicet abstinentiam ab illis quae virtutem corrumpunt, in hoc quod dicit, *parsimonia victus*; et ab illis quibus salva virtute alias uti liceret, in hoc quod dicit, *abstinentiaque ciborum.*

[16650] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo patet ex dictis solutio.

[16651] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod definitio illa Hieronymi intelligitur de jejunio spirituali, et non de jejunio corporali.

[16652] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod jejunium ex suo nomine directe importat abstinentiam in cibis; unde illae observationes quae a jejunantibus

patribus observatae leguntur, non sunt de essentia jejunii, sed ad modum jejunandi pertinent; et propter hoc non oportet quod in definitione jejunii mentio de eis fieret.

[16653] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intelligenda est in praedicta definitione talis abstinentia a cibis, alias licitis, qualem Ecclesia jejunantibus determinat; et sic objectio cessat.

[16654] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod praedicta definitio non datur de jejunio quo aliquis dicitur jejunus, sed de jejunio Ecclesiae, ut dictum est.

Quaestiuncula 2

[16655] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnis actus qui in sua ratione includit aliquid quod ad modum virtutis pertineat, actus virtutis dici potest, quantum est de se; quamvis possit et bene et male fieri ob hoc quod forte non includit in sui ratione omne illud quod ad virtutem exigitur. Quia autem virtus infirmitati naturae subvenit, quae ad malum de facili inclinatur; ideo omnium virtutum circa delectationes corporales existentium, ex quarum superabundantia praecipue peccatum contingit propter connaturalitatem nostri ad eas, modus est in retrahendo ab eis, sicut patet in temperantia, et in omnibus partibus ei assignatis. Quia ergo nomine jejunii actus nobis quidam exprimitur quo quis a delectationibus tactus, scilicet cibis, se abstrahit, constat quod in ratione sua modum virtutis importat; et ideo actus virtutis dici debet.

[16656] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod medium virtutis non est medium secundum aequidistantiam ab extremis, sed accipitur secundum rationem rectam; et ideo contingit id quod est parum uni, esse satis alteri; sicut quod est parum sano in cibis, esse satis infirmo qui per abstinentiam curari debet. Curatio autem spiritualis morbi affinior est virtuti quam curatio morbi corporalis; unde et illud quod alias esset modicum, vel minus debito, tamen volenti vulnus peccati curare, satis est; et sic jejunium medium virtutis non corrumpit. Tamen sciendum, quod medium virtutis non consistit in indivisibili, sed habet aliquam latitudinem in qua virtus salvatur, quamvis termini illius latitudinis, quos praetergredi salva virtute non licet, non possunt sermone determinari; et ideo qui dimittit aliquid quo licite posset uti, non oportet quod statim a medio virtutis discedat.

[16657] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod jejunium a quo quis jejunus dicitur, non nominat aliquem actum, sed privationem praecedentis cibi; et ideo secundum ipsum non dicitur aliquis jejunare. Sed jejunium Ecclesiae nominat actum quemdam, secundum quem in cibis sumendis se regulat aliquis secundum Ecclesiae statutum; et secundum hoc jejunium dicitur aliquis jejunare; et ideo hoc jejunium potest esse actus virtutis.

[16658] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod necessarium du-

pliciter accipitur in cibis. Primo ad conservationem vitae; et tale necessarium non licet subtrahere per jejunium, sicut nec interimere seipsum. Sed hoc necessarium est valde modicum, quia modicis natura contenta est. Alio modo dicitur necessarium ad conservandam valetudinem corporis: quae quidem accipitur in duplici statu. Primo secundum sufficientiam habito respectu ad ea quae incumbunt ex officio, vel ex societate eorum ad quos convivit, necessario agenda; et tale etiam necessarium subtrahi non debet; hoc enim esset de rapina jejunii offerre, si aliquis propter jejunium impediretur ab aliis operibus ad quae alias obligatur. Unde Hieronymus dicit: *de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria immoderate corpus affligit.* Si etiam sit tanta abstinentia quod homo ab operibus utilioribus impediatur, quamvis ad ea de necessitate non teneatur, indiscretum est jejunium, etsi non sit illicitum. Unde Hieronymus dicit ubi supra: *rationalis homo dignitatem amittit, qui jejunium caritati, vel vigilias sensus integritati praefert.* Secundo accipitur valetudo corporis secundum optimam corporis dispositionem; et quia caro in suo robore consistens, difficilius spiritui subditur, ideo necessarium ad valetudinem sic acceptam etsi licite accipi possit, tamen laudabiliter subtrahi potest; et talis subtractio non multum mortem accelerat, cum corpus humanum inveniatur frequentius ex superfluitate quam ex defectu mortales aegritudines incurrere; unde etiam Galenus dicit quod summa medicina est abstinentia. Inveniuntur etiam ad sensum, abstinentes ut frequenter diutius vivere; et ideo praedicta subtractio non potest dici mortis occasio, cum se habeat ad utrumque, scilicet ad prolongandum et breviandum vitam. Subtractio autem ejus quod non est necessarium, nec hoc nec illo modo est de necessitate virtutis temperantiae.

[16659] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis homo post statum peccati magis infirmetur quantum ad passibilitatem corporis, ex qua fames causatur, cui per alimentum subvenitur; tamen ex altera parte est gravior infirmitas et periculosior, cui jejunium subvenit; scilicet concupiscentiae morbus, qui in statu innocentiae non erat; et ideo ad hunc morbum extirpandum magis intendere oportet, sicut etiam medici periculosiori morbo sollicitius subveniunt.

Quaestiuncula 3

[16660] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quamvis aliquis actus a pluribus virtutibus possit procedere, sicut ab imperantibus ipsum vel dirigentibus ad eum, vel quocumque modo ad ipsum juvantibus; tamen illius virtutis proprie actus dicitur quae elicit ipsum, a qua scilicet procedit formaliter quasi in similitudinem speciei, sicut calefactio a calore. Sed tam virtutes quam actus virtutum penes objecta distinguuntur; et ideo actus ab illa virtute elicitur quae secum convenit in propria ratione objecti. Et quia jejunium in objecto cum temperantia convenit quantum ad illam temperantiae partem quae abstinentia dicitur; ideo ejus actus proprie jejunium est, quamvis ab aliis virtutibus procedere per dictos modos etiam possit.

[16661] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus

justitiae est reddere debitum. Non autem est debitum facere decimam de tempore, sed de rebus possessis aliquo modo. Dicitur autem jejunium decima totius anni per quamdam adaptationem; et ideo non oportet quod sit actus justitiae.

[16662] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fortitudinis est perferre molestias ab exteriori illatas: hoc autem non est in jejunio.

[16663] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in omnibus virtutibus moralibus actus dirigitur prudentia, ut in 3 Lib., dist. 38, quaest. 2, art. 5, dictum est; et sic actus aliarum virtutum sunt etiam prudentiae.

Quaestiuncula 4

[16664] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod duplex est praeceptum, scilicet juris naturalis et juris positivi. Praecepto juris naturalis prohibentur ea quae sunt secundum se mala; sed praeceptis juris positivi prohibentur ea quae possunt esse occasiones malorum; vel praecipiuntur aliqua ordinantia ad virtutem, quam legis positor inducere intendit; et propter hoc, jus positivum, ut dicit Tullius, est a naturali derivatum; unde ad legem positivam pertinet, ut dicit philosophus in 10 Ethic., ordinare nutritiones juvenum et adinventiones virorum, idest opera et studia, ut arceantur a malis, et perducantur ad bona. In jejunio ergo est aliquid quod ad praeceptum juris naturalis pertinet, scilicet tantam abstinentiam carni adhibere ne spiritui rebellet. Temperantia enim, ut dicit philosophus in 3 Ethic., mensuram accipit ex conservatione salutis corporalis; unde multo magis ex conservatione salutis spiritualis. Medium autem temperantiae non excedere, ad jus naturale pertinet; sed determinatio talis abstinentiae secundum determinatum tempus et determinata cibaria, ad jus positivum pertinet, quod moderatur hominum actus; et hoc modo jejunium sub praecepto Ecclesiae cadit.

[16665] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod decor Ecclesiae principaliter in interioribus consistit; sed etiam exteriores actus ad eumdem decorem pertinent, inquantum ab interiori progrediuntur, et inquantum interiorem decorem conservant; et sic jejunium ad decorem Ecclesiae ordinatur.

[16666] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est genus supererogationis. Quoddam quod totaliter excedit necessitatem salutis; et hoc non potest cadere sub praecepto, sed sub consilio; 1 Corinth. 7, 25: *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do.* Aliud genus supererogationis est quod aliquo modo ad necessitatem salutis pertinet, quamvis non secundum hunc vel illum modum, sicut de jejunio ex dictis patet, et ideo determinatio modi in talibus potest cadere sub praecepto Ecclesiae vel cujuscumque legislatoris.

[16667] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praecepta juris positivi magis obligant ex intentione legislatoris quam ex ipsis verbis; et ideo transgressor talis

praecepti magis est reputandus qui obviat intentioni legislatoris quam qui deviat in aliquo a legis ordinatione. Intentioni autem legislatoris obviat qui ex contemptu vel sine aliqua rationabili causa ordinationem non servat. Si autem in aliquo casu non servat in quo probabiliter credi potest, si legislator adesset, eum obligare non velle, talis non est reputandus praecepti transgressor. Et ideo non est necessarium quod quicumque aliquem diem ab Ecclesia institutum jejunare omittit, mortaliter peccet: potest enim hoc aliquando omnino sine peccato contingere, aliquando sine mortali cum veniali, aliquando etiam cum mortali; et hoc secundum diversas occasiones quibus homo inducitur ad jejunium frangendum.

Quaestiuncula 5

[16668] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod jejunium actus satisfactorius est: quia et pro libidine peccati praeteriti subtractionem delectationis recompensat, afflictionem etiam addens; et futura peccata impedit, concupiscentiam debilitans.

[16669] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod jejunium quamvis elicitive sit actus temperantiae, tamen a justitia imperari potest, et sic erit satisfactorium; sicut etiam adulterium intemperantiam admixtam injustitiae habet.

[16670] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praeceptum legis naturae non est nisi de eo quod est necessarium ad salutem; et ideo quod sub tali praecepto cadit, non est satisfactorium, sed ad satisfactionem exigitur; et sic est de eleemosyna, secundum quod cadit sub praecepto. Sed praeceptum Ecclesiae potest ad idem ordinari ad quod ordinatur satisfactio; et ideo jejunium quod sub praecepto Ecclesiae cadit, satisfactorium esse potest.

[16671] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod neque corpus peccat neque anima, proprie loquendo, sed homo; et ideo ipse qui peccat, punitur, sive sit poena corporalis, sive spiritualis. Tamen etiam poena corporalis in animam redundat, quae ipsam sentit, sicut et per corpus delectatione illicita fruebatur in peccato.

[16672] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod superabundantia cibi non habet poenam, et est inordinata; et ideo non potest esse satisfactoria, sicut jejunium.

[16673] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 qc. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intelligitur ad modicum valere corporalis exercitatio in comparatione ad pietatem: vel quia ad unum tantum valet, scilicet ad concupiscentiam domandam.

Articulus 2

[16674] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 tit. Utrum ad jejunium ab Ecclesia institutum omnes teneantur absque dispensatione

Quaestiuncula 1

[16675] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad jejunium ab Ecclesia institutum omnes teneantur absque dispensatione. Praecepta enim Ecclesiae obligant sicut praecepta Dei; unde apostolis dicitur Luc. 10, 16: *qui vos audit, me audit*. Sed ad praecepta Dei omnes tenentur absque dispensatione. Ergo et ad praecepta Ecclesiae.

[16676] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod utiliter statutum est, non potest sine nocumento relaxari. Sed non sine utilitate statutum est Ecclesiae jejunium. Ergo non potest per dispensationem sine nocumento relaxari.

[16677] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Bernardum in Lib. de dispensatione et praecepto, in praecepto superioris non potest inferior dispensare. Sed quaelibet singularis persona est inferior quam Ecclesia, quae jejunium sub praecepto statuit, nisi forte ille qui est caput totius Ecclesiae, vel loco capitis, scilicet Papa. Ergo nullus alius potest in jejunio dispensare nisi Papa.

[16678] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Innocentius III in quadam decretali, loquens de materia ista, dicit, quod non subjacet legi necessitas. Ergo necessitate imminente potest aliquis sine peccato jejunium ab Ecclesia institutum praetermittere per dispensationem.

[16679] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, praecepta legis naturalis non possunt per aliquod statutum immutari. Sed praeceptum legis naturalis est ut homo ad necessitatem cibum sumat. Ergo si necessitas exposceret, posset jejunii abstinentiam non servare.

Quaestiuncula 2

[16680] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod justi non teneantur ad jejunium Ecclesiae, 2 Corinth. 3, 17: *ubi spiritus domini, ibi libertas.* Sed justi spiritu Dei sunt imbuti. Ergo liberi sunt ab onere statutorum Ecclesiae; et sic non obligantur ad jejunium ab Ecclesia institutum.

[16681] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Matth. 9, 15, dominus dicit: *non possunt filii, quamdiu cum eis est sponsus, lugere.* Jejunium autem ad luctum pertinet. Sed cum justis sponsus Ecclesiae Christus spiritualiter est; Eph. 3, 17: *habitare Christum per fidem in*

cordibus vestris. Ergo cum spiritualis praesentia corporali praeemineat, videtur quod non teneantur ad jejunium.

[16682] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nullus tenetur satisfacere qui non peccavit. Sed jejunium est quaedam satisfactionis pars. Ergo si sunt aliqui justi qui nunquam peccaverunt, videtur quod tales ad jejunium non tenentur.

[16683] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, apostolus perfecte justus fuit. Sed ipse corpus suum castigavit per jejunia et alia corporalia exercitia, ut dicitur 1 Corinth. 9, 27: *ne forte reprobus efficiar.* Ergo et alii justi debent jejunare.

[16684] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, justitia hominis ordinem Ecclesiae non subvertit, sed perficit. Sed quamdiu manet ordo, manet obedientia inferioris ad superiorem praecepta: quia hoc eis est debitum. Ergo per justitiam homo non absolvitur quin teneatur jejunare, et alia praecepta Ecclesiae Dei debeat servare.

Quaestiuncula 3

[16685] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam pueri teneantur ad jejunium. Joel. 2, 15, dicitur: *sanctificate jejunium*; et postea sequitur: *congregate parvulos, et sugentes ubera.* Ergo parvuli ad jejunium tenentur.

[16686] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, magis propinquus est praecepto puer quam bestia. Sed Jonae 2, 7, dicitur: *homines et jumenta (...) non gustent quidquam, nec aquam bibant.* Ergo multo magis pueri ad jejunium tenentur.

[16687] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, pueri plus possunt jejunare quam (ut videtur) provecti, quia habent plus de humido. Sed qui plus habet, magis tenetur. Ergo pueri magis tenentur ad jejunium quam provecti.

[16688] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, praeceptum Ecclesiae necessitatem cibi subtrahere non debet. Sed pueri indigent frequenti cibo: quia non possunt semel tantum sine laesione alimentum accipere quod eis ad totam diem sufficiat, propter debilitatem naturae. Ergo ad jejunium non tenentur.

[16689] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, jejunium est ordinatum ad satisfaciendum, et concupiscentiam comprimendum. Sed satisfactio pro peccatis praeteritis non competit pueris; quia innocenti vita degunt, et a puritate pueri dicuntur; similiter nec est in eis concupiscentia impugnans, etsi habitus eis insit, ut Augustinus dicit. Ergo non tenentur ad jejunium.

Quaestiuncula 4

[16690] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod provecti et sani non excusentur a jejunio propter peregrinationem. Est enim dimittendum illud quod non est necessitatis, ut servetur id quod est necessitatis. Sed peregrinatio non est necessitatis. Cum ergo jejunium ab Ecclesia institutum sit necessitatis, quia cadit sub praecepto; videtur quod non debeat propter peregrinationem aut iter, jejunium intermitti.

[16691] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, videtur quod nec ratione paupertatis. Quia paupertas de se inducit ad jejunandum. Ergo non est causa quare aliquis jejunare non debeat.

[16692] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, videtur quod nec ratione operis alicujus servilis quis a jejunio excusetur. Quia lucrum spirituale debet praeponderare lucro corporali. Sed hujusmodi opera ad lucrum corporale ordinantur, jejunium autem ad spirituale. Ergo non est jejunium propter hujusmodi opera intermittendum.

[16693] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, afflictio non est addenda afflicto. Sed omnia praedicta habent de se afflictionem. Ergo aliquo modo excusantur ab afflictione jejunii.

Quaestiuncula 1

[16694] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per praecepta juris positivi, ut dictum est, removentur aliqua quae non sunt de se mala et semper; unde in aliquo casu possunt esse bona et necessaria quae talibus prohibentur praeceptis; et ideo non fuit intentio legislatoris ut semper observaretur praeceptum suum, nisi in illis casibus in quibus bonum virtutis potest conservari. Et ideo dicendum ad primam quaestionem de jure naturali et positivo, quod jus positivum a jure naturali procedere dicitur, inquantum per jus positivum modus observandi jus naturale determinatur; quia intentio cujuslibet legislatoris est inducere homines ad virtutes, ut dicitur in 2 Ethic., quae pertinent ad jus naturale. Modus autem observandi ea quae sunt de lege naturali, non potest esse uniformis in omnibus propter diversitates quae in singularibus contingunt, sicut nec idem modus curationis potest adhiberi omnibus laborantibus eadem aegritudine; et ideo legislator non potest aliquod praeceptum ponere quod non oporteat in casu aliquo praetermitti. Tamen considerans quod frequentius accidit, legem ponit, in illis casibus in quibus modus determinatus per legem non competit judicium reservans aliquibus qui hoc habeant definire; et haec est dispensatio praelatis commissa in jejunio ab Ecclesia instituto, et in aliis hujusmodi Ecclesiae praeceptis.

[16695] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praecepta Dei sunt de eo quod est de necessitate salutis secundum se; et ideo in quolibet casu observare illa oportet; sed praecepta Ecclesiae quamvis vim obligandi habeant ex actu praecipientium, non tamen

semper obligant propter materiam in qua proponuntur.

[16696] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum utilitatem quae ut frequentius accidit, utiliter hujusmodi praecepta instituta sunt; sed propter necessitatem in aliquo casu emergentem etiam utiliter dimittuntur.

[16697] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inferior potest dispensare in praecepto superioris quando dispensatio sibi a superiori relinquitur.

Quaestiuncula 2

[16698] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeceptum a legislatore positum, tunc solum ad observandum non obligat, quando observatio intentionem legislatoris evacuat vel impedit, qua intendit homines inducere ad virtutem, vel bonum statum eorum quibus legem proponit. Cum autem justitia profectum jejunii quem legislator intendit, non impediat, sed augeat, quia efficitur magis meritorium ex hoc quod aliquis est justus, non absolvitur a jejuniorum observatione.

[16699] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod libertas quam spiritus Dei inducit, est libertas justitiae, quae opponitur servituti peccati, sed conjungitur servituti Dei; et ita ad obedientiam mandatorum ejus, et eorum qui vicem Dei gerunt in terris obligatur.

[16700] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est jejunium; luctus, et exultationis; et dicitur jejunium luctus, quod quidem cum amaritudine peccatorum vel praesentis miseriae geritur; jejunium vero exultationis, cum ex spirituali jucunditate a carnalibus se abstrahit; quia gustato spiritu, desipit omnis caro justis. Ergo semper habitu spiritualiter sponsus praesens est, sed non est semper actu; immo quandoque est eis praesens ut judex, cum sua peccata recogitant, vel quae fecerunt, vel in quae cadere possunt, nisi carnem cohibeant; et tunc eis competit jejunium moeroris. Aliquando autem est eis praesens actu, ut sponsus, quando ejus dulcedine perfruuntur: et tunc competit eis exultationis jejunium, et non maeroris.

[16701] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod jejunium non tantum inducitur pro peccatis praeteritis, sed etiam ad praeservandum a futuris; et ideo in his quae non peccaverunt, competit ut medicina praeservans. Tamen praesens vita sine peccato omnino agi non potest, quamvis a criminibus aliquis abstineat, ut Augustinus in Lib. de poenitentia dicit; et ideo sicut omnibus in hac vita existentibus competit poenitentia, ita et jejunium.

Quaestiuncula 3

[16702] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod pueri indigent multo cibo, eo quod cibus in eis non solum exigitur ad actum nutritivae, sed etiam ad actum augmentativae virtutis, quia de residuo nutrimenti fit augmentum. Et quia virtus naturae in eis nondum convaluit, non possunt simul multum de cibo assumere, quia naturalis virtus illud convertere non posset; et ideo indigent frequenti cibi sumptione; et propter hoc eis non competit jejunium, dum sunt in augmento. Tempus enim augmenti, secundum philosophum, est usque ad finem tertii septennii ut in pluribus, quia res naturales non currunt semper eodem modo, sed ut frequenter; et ideo ante hoc tempus non arctantur pueri ad omnia jejunia Ecclesiae servanda. Sed quia quanto ad terminum praedictum appropinquant, tanto virtus naturae magis roboratur, et augmentum tardius procedit, cum in primis quinque annis perveniat puer ad medietatem totius augmenti, ut philosophus dicit; ideo secundum quod magis appropinquant ad praedictum terminum, sunt eis jejunia magis commensuranda.

[16703] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod loquitur in casu quando magna tribulatione imminente major afflictio ad placandum Deum superaddenda est.

[16704] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[16705] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri plus habeant de humido quam provecti; quia tamen illud est minus inspissatum, citius potest a calore consumi; et ideo frequentiori refectione indigent.

Quaestiuncula 4

[16706] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, intentio legislatoris est conservare homines et inducere ad bonum statum virtutis; qui quidem consistit in conservatione vitae, et valetudine sufficienti ad opera quae quis facere debet; nec tamen suo praecepto exigit ab homine totum quod potest, cum non intendat ordinare statum hominis quantum ad unum diem vel ad parvum tempus, sed ad totam vitam; a quo deficeret, si semel homo totum quod posset, faceret; et ideo sive aegritudine imminente, sive labore viae, sive quocumque alio, cum quo simul et jejunio praedictus status conservari non potest, non tenetur ex praecepto jejunare; sed secundum dispensationem superioris, ut supra dictum est, jejunium solvere potest.

[16707] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si sit talis peregrinatio quae possit sine incommodo differri, debet peregrinationem differre, si simul cum ea jejunare non potest. Si autem peregrinatio commode differri non potest, vel quia tempus jejunii hominem in via praeoccupat, vel quia dies festus alicui imminet, ad quem ex devotione homo pergere cupit, vel quia mora in poenitentia periculum habet vel spirituale vel corporale, potest cum dispensatione sui superioris omnia praedicta pensantis peregrinari, et jejunium solvere. Hoc tamen intelligitur de his qui labore itineris adeo affliguntur, quod simul cum jejunio itinerari non possunt.

Nec obstat quod praeceptum debet praeponi consilio; quia intentio praeceptum hujusmodi dantis non est alias pias et magis necessarias causas excludere. Secus autem est de praeceptis legis naturae, quae hoc prohibent quod secundum se et semper malum est.

[16708] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod paupertas non semper excusat a jejunio, sed in illo casu quando simul habere non potest tantum hora comestionis quod ad victum totius diei sufficiat, sicut frequenter egenis contingit, qui frustatim eleemosynas quaerunt; vel etiam quando ex praecedenti inedia tantum debilitati sunt quod jejunium sufferre non possunt.

[16709] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de operariis distinguendum videtur: quia si jejunando possunt competenter victum pro persona sua habere, et pro familia cujus cura eis incumbit (sive quia alias divites sunt, sive quia de eo quod minori labore fit, qui secum jejunium compatiatur, lucrari sufficientia possunt), a jejunio non excusantur. Si autem alias non possunt tantum laborare quod victum sufficientem acquirant, nisi jejunium frangendo; possunt secundum dispensationem sacerdotis sui jejunium solvere, et laborare. Ex quo patet quod intentio majoris lucri non necessarii eos a peccato non excusat, si jejunium frangant: nec iterum illi a peccato immunes sunt qui operarios conducere nolunt nisi tali pacto ut jejunium solvant, nisi forte sit causa necessaria, quae festinationem operis pro quo laboratur, exposcat.

Articulus 3

[16710] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 tit. Utrum hujusmodi tempora debeant esse ad jejunium determinata, sicut Ecclesia instituit

Quaestiuncula 1

[16711] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hujusmodi tempora non debeant esse ad jejunium determinata, sicut Ecclesia instituit. Quia sicut jejunium est satisfactionis pars, ita eleemosyna. Sed eleemosynarum tempus non est determinatum. Ergo nec jejunii.

[16712] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut legislator novi testamenti, scilicet Christus, Quadragesimam jejunavit; ita et legis veteris lator, scilicet Moyses. Sed populo veteris testamenti non indicebatur quadragesimale jejunium. Ergo nec populo novi testamenti indici debet.

[16713] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Christus statim post Baptismum legitur, Matth. 4, jejunium in deserto inchoasse. Si ergo nos in actibus nostris Christo conformari debemus, statim post Epiphaniam, quando Baptismus Christi celebratur, debemus quadragesimale jejunium inchoare.

[16714] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, in veteri testamento habebant jejunium quarti mensis, et quinti, et septimi et decimi, quae non erant distincta per quatuor anni tempora. Ergo videtur quod nec nos per quatuor anni tempora nostra jejunia distinguere debeamus.

[16715] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, temporibus laetitiae jejunium non competit; unde et tempore paschali intermittitur jejunium vigiliae apostolorum Philippi et Jacobi, et tempore nativitatis, jejunium vigiliae beati Joannis Evangelistae. Sed infra octavas Pentecostes adhuc durat gaudium paschalis festivitatis. Ergo tunc jejunium non erit observandum.

[16716] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 6 Praeterea, in sanctorum solemniis eorum gloriam recolimus, ad quam translati sunt. Sed jejunium statui gloriae non competit: quia *non esurient neque sitient amplius*. Ergo in vigiliis solemnitatum jejunium non competit.

Quaestiuncula 2

[16717] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in aliquo tempore jejunium sit interdictum, secundum quod Gregorius in 2 dialogorum, cap. 1, narrat quemdam sacerdotem divinitus missum beato Benedicto dixisse: *dies resurrectionis est: non licet tibi hodie abstinere*. Ergo videtur quod in solemnitatibus illicitum est jejunare.

[16718] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in Esdra dicitur: *sanctus dies domini est, nolite contristari*; et additur: *comedite pinguia* et cetera. Ergo videtur quod in diebus solemnibus non liceat jejunare.

[16719] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Honorius tertius in quadam decretali dicit, quod die natalis sexta feria venienti non sunt prohibendi qui propter devotionem voluerint jejunare.

Quaestiuncula 3

[16720] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hora nona non debeat esse tempus determinatum ad manducandum in diebus jejunii. Quia circumstantiae secundum conditionem personarum sunt determinandae. Sed non sunt ejusdem conditionis quantum ad potentiam abstinendi omnes quibus jejunium indicitur. Ergo non esset eis omnibus una hora determinanda.

[16721] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, status novi testamenti est perfectior quam status veteris. Sed in veteri testamento jejunabant usque ad vesperam. Ergo et usque ad vesperam homo debet comestionem nunc differre in diebus jejunii.

[16722] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est consuetudo.

Quaestiuncula 1

[16723] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ad legislatorem pertinent ea quae sunt ad vitam humanam necessaria, lege ordinare qualiter congruentius fieri possunt; et ideo cum aliquod tempus sit alio magis jejunio congruum, convenienter ab Ecclesia determinatum tempus est ad jejunia institutum.

[16724] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod eleemosynae ordinantur ad subveniendum defectibus aliorum; et ideo non potest eleemosynis tempus determinari, sicut nec defectibus quibus subvenire oportet. Sed jejunium est institutum ad comprimendum concupiscentiam carnis, et satisfaciendum pro peccatis praeteritis; et quia jejunium concupiscentiam comprimit, etiam postquam factum est, secundum quod ejus effectus manet in jejunante, ideo potest jejunio tempus praefigi.

[16725] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Moyses fuit legislator non tamquam dominus legis, sed tamquam famulus; Christus autem tamquam dominus; et ideo non inducebat lex vetus ad conformitatem Moysi, sicut nova lex inducit ad conformitatem Christi: quia etiam Angelorum intentio, quia non sunt domini, sed servi, non est ut alios in seipsos reducant, sed in Deum, ut Dionysius dicit.

[16726] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus non jejunavit quasi ipse jejunio indigeret, sed ut ad gratiam ejus suscipiendam exemplo sui jejunii nos praepararet; et ideo post Baptismum suum, in quo plenitudo gratiae ipsius declarata est testimonio patris et spiritus sancti, et etiam Joannis, decebat ut exemplum jejunii sui nobis proponeret. Nobis autem competit jejunium, ut praeparemur ad suscipiendam gratiam ipsius; unde, quia sacramenta gratiae ejus praecipue proponuntur circa festum Paschae, ideo immediate ante solemnitatem paschalem quadragesimale jejunium impletur; et etiam quia tempus veris, quod tunc incipit, maxime est concupiscentiae aptum; et quia significatur quod ad gloriam resurrectionis per tribulationes praesentis vitae pervenimus, sicut et Christus per passionem.

[16727] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Hieronymum, Judaei habebant speciales causas quare illa jejunia observabant. In Julio enim, qui est quartus mensis ab Aprili, quem ipsi primum habent, jejunabant: quia illo mense septima die mensis Moyses descendens de monte legis tabulas confregit propter peccatum vituli conflatilis, et eodem mense muri Hierusalem a Nabuchodonosor destructi sunt. In quinto autem mense, idest

in Augusto, propter peccatum murmuris ex verbis exploratorum orti: illo etiam mense templum incensum est a Nabuchodonosor, et postea etiam a Tito. In septimo autem mense propter interfectionem Godoliae, sub quo reliquiae populi conservabantur, ut patet Hieremiae 41. In decimo autem mense in memoriam mortuorum quos dominus in deserto percusserat. Nos autem praeter jejunium quadragesimale, in quo omnium dierum quasi decimam solvimus, in singulis quadris anni, tres dies jejunii instituti sunt, qui quasi in primitias computentur, et ad expiandum peccata singularum quartarum.

[16728] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut dicit Leo Papa: *post sanctae laetitiae dies, quos in honorem domini resurgentis et in caelum ascendentis exegimus, et post acceptum spiritus sancti donum, salubriter et necessario consuetudo ordinata est jejunii, ut si quis forte inter ipsa festivitatis gaudia negligens libertate et licentia immoderata aliqua praesumpsit, hoc abstinentiae censura castiget.* Tamen etiam est jejunium exultationis, quod illis qui spiritum sanctum acceperunt, competit: cum gaudio enim spirituali etiam afflictio corporalis se compatitur; unde non fit genuflexio, et alleluja cantatur; quod in aliis jejuniis non observatur.

[16729] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in solemnitatibus praecipuis vigilias jejunamus, ut paratiores ad devotionem festi simus, et ut gaudium aeternum, quod per solemnitates temporales significatur, ad tribulationes praesentis vitae, quas sancti passi sunt, subsequi demonstretur.

Quaestiuncula 2

[16730] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod jejunium, quantum est de se, nullo tempore est prohibitum. Unde, sicut dicit Isidorus, sancti patres in deserto tempore paschali jejunabant, excepto die dominicae resurrectionis, in quo non videtur conveniens jejunare, eo quod tota Ecclesia laetitiae festum agit. Unde non est conveniens quod aliquis illo die operibus afflictionis intendat, quia turpis est omnis pars quae suo toti non congruit, ut dicit Augustinus in Lib. 3 Confess. Sed per accidens potest esse jejunium alicujus in die festo illicitum, si adeo pertinaciter jejunium teneret, quod non crederet per devotionem festi utilitatem jejunii compensari posse.

[16731] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dies resurrectionis, ut dictum est, totus est laetitiae; unde et cantatur: *haec dies quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea*; et ideo in illa prae aliis non congruit tristitiae signa ostendere: et quia in singulis dominicis memoria resurrectionis agitur, ideo in diebus dominicis secundum communem consuetudinem Ecclesiae jejunia intermittuntur.

[16732] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia illi in magna tristitia demersi erant propter tribulationes undique imminentes, ideo ab his quae tristitiam ingerere possunt, abstrahebantur, ut in spe divini auxilii gauderent.

Quaestiuncula 3

[16733] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod competens hora comedendi in diebus jejunii est hora nona; et haec est ab Ecclesia instituta, et communiter observata: quia secundum communem cursum comedendi est hora sexta; quia cibus non debet apponi quousque natura circa cibum praecedentem occupata est. Occupatur autem in cibo assumpto dupliciter. Primo digerendo ipsum; et quoniam digestio fit per calorem, ideo illud tempus digestioni est congruum in quo calor naturalis ad interiora revocatur, scilicet propter subtractionem radiorum solis, et propter somnum, in quo intenduntur virtutes naturales. Secundo cibum jam decoctum deducendo per membra, quibus debet assimilari; et ad hoc requiritur quod calor nutrimentum deducens usque ad extremas partes corporis evocetur: calor autem solis calorem naturalem ad exteriora evocat; et ideo quando completur solis ascensus (quod fit hora sexta, quia tunc est circa medium), tunc ejus opus completum est; et ideo tunc est tempus communiter sumendi cibum. Et quia jejunium Ecclesiae debet esse poenale et satisfactorium, ideo supra hoc aliquid additur; non autem tantum quod penitus humor cibi assumpti exsiccetur, aut virtus naturalis debilitetur; unde partito residuo tempore, hora nona occurrit, in qua cibus secundum Ecclesiae statutum in diebus jejunii sumendus est.

[16734] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod legislator ponens legem communem, attendit ea quae in pluribus accidunt: sed adaptationem ad singulos relinquit illis qui constituuntur legis dispensatores.

[16735] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nos nostro jejunio conformamur novo homini, qui per passionem suam nos a vetustate et tenebris revocavit; et ideo illo tempore jejunium primum solvimus, quando Christus passionem suam finivit, scilicet hora nona. Sed ante hanc renovationem competebat vespertinum tempus jejunantium comestioni, ad significandum quod per cibum veteris hominis in tenebras peccati et mortis dejecti erant, a quibus non eruebantur, etiam post tribulationes praesentis vitae; quia in morte ad Limbum descendebant, qui erat tenebrosus locus.

Articulus 4

[16736] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 tit. Utrum per binam comestionem jejunium solvatur

Quaestiuncula 1

[16737] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per binam comestionem jejunium non solvatur. Quia jejunium est determinatum ad subtractionem nutrimenti. Sed non solum nutrimur cibo, sed etiam potu. Cum ergo potus assumptus praeter comestionem statutum ab Ecclesia jejunium non solvat, videtur quod nec etiam cibi bina assumptio.

[16738] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, aqua potata impedit sumptionem Eucharistiae, sicut et sumptio alterius cibi: quia solvit jejunium naturae, quod requiritur in Eucharistiam sumentibus, sicut et alii cibi. Si ergo aqua potata non solvit jejunium Ecclesiae, videtur quod nec alius cibus assumptus.

[16739] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, electuaria etiam cibi quidam sunt. Sed eorum assumptio jejunium non solvit; quod patet ex communi consuetudine multorum, qui etiam diebus jejunii absque conscientia fractionis jejunii electuaria in magna quantitate manducant. Ergo nec ciborum aliorum iterata assumptio jejunium solvit.

[16740] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, odor jejunium non solvit. Sed odore aliqui reficiuntur, sicut et cibo. Ergo nec cibus.

[16741] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est, quia in hoc distinguuntur jejunantes a non jejunantibus, quia semel manducant. Si ergo bina comestio jejunium non solveret, non esset differentia inter jejunantes et non jejunantes.

Quaestiuncula 2

[16742] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod esus carnium jejunium non solvat. Quia jejunium est institutum ad comprimendum concupiscentiam. Sed vinum magis inflammat concupiscentiam quam carnes. Cum ergo potus vini non solvat jejunium, nec esus carnium solvet.

[16743] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, legumina inflativa sunt, et sic ad luxuriam provocant. Sed esus eorum non solvit jejunium. Ergo nec esus carnium.

[16744] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, pisces aliqui ita delectabiliter comeduntur sicut carnes aliorum animalium. Sed nulla caro piscium comesta jejunium solvit. Ergo nec carnes avium aut quadrupedum.

[16745] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sicut in diebus quadragesimalibus abstinetur a carnibus, ita ab ovis et lacticiniis. Sed in diebus jejunii quidam lacticiniis et ovis utuntur. Ergo et carnibus uti possunt sine hoc quod jejunium solvatur.

[16746] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est generalis consuetudo Ecclesiae, quae jejunantibus usum carnium interdicit.

Quaestiuncula 3

[16747] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod anticipatio temporis jejunium non solvat. Sicut enim non servat tempus ab Ecclesia institutum qui tardat comestionem, ita nec ille qui anticipat. Sed ille qui tardat, non solvit jejunium ab Ecclesia institutum. Ergo nec ille qui anticipat.

[16748] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, jejunium est actus abstinentiae. Sed abstinentia impeditur non solum per anticipationem horae comestionis, sed etiam per alias conditiones, quae hoc versu continentur: *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.* Ergo cum nimis comedere quantum ad quantitatem non solvat jejunium, nec ardenter quantum ad aviditatem comedendi, nec laute, quantum ad pretiosa quae in cibum quaeruntur, nec studiose, quantum ad exquisitum modum cibaria praeparandi (alias mortaliter peccarent qui in diebus jejuniorum hoc facerent, quasi transgressores praecepti Ecclesiae; quod durum est dicere): videtur quod nec praepropere comedere, quod est tempus anticipare, jejunium solvat.

[16749] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Concilium Cabilonense: *in Quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare qui ante manducaverunt quam vespertinum celebretur officium.* Ergo anticipatio temporis solvit jejunium.

Quaestiuncula 1

[16750] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod jejunium dupliciter solvitur. Uno modo quantum ad meritum, ita quod homo vel non meretur, vel minus meretur; et de hac solutione jejunii non intendimus ad praesens: quia conditiones quae meritum alicujus actus augent vel minuunt, indeterminatae sunt, eo quod quandoque accidentaliter se habent ad actum meritorium. Alio modo solvitur jejunium, secundum quod est ab Ecclesia institutum; ex qua solutione homo efficitur transgressor statuti Ecclesiae de jejunio servando, vel saltem non observator, nisi ex dispensatione vel causa legitima dimittat; et de hac solutione jejunii nunc quaerimus. Ad hoc autem praecipue valet considerare intentiones statuentis. Intendit autem Ecclesia certum modum statuere manducandi, ut scilicet semel in die jejunans manducet; et ideo si aliquorum sumptio, secundum quae manducatio solet compleri, iteretur, jejunium praedicto modo acceptum solvitur. Si autem aliqua sumantur quae ad manducandum de se ordinata non sunt, sed ad alium usum, qui usus communiter manducatio non vocatur; talis cibi vel potus sumptio praeter manducationem unam ante vel post, non facit esse binam manducationem; et ideo talis sumptio jejunium non solvit.

[16751] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis

aliquis potus aliquo modo nutriat, tamen de se non ordinatur ad nutriendum, sed magis ad dispositionem bonam eorum quae nutriunt, ut scilicet per membra deducantur, et in stomacho non comburantur; unde sumptio potus manducatio non dicitur: et ideo ille qui potat extra horam unicae comestionis, non dicitur bis manducare; et propter hoc nec statutum Ecclesiae frangit, nisi fraudem faciat: quia legem violat qui in fraudem legis aliquid facit.

[16752] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aqua etsi solvat jejunium naturae, quia aliquo modo nutrit; non tamen solvit jejunium Ecclesiae; quia Ecclesia non attendit in statuendo id quod quocumque modo nutrire potest, sed id quod principaliter ad nutriendum ordinatum est.

[16753] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod si electuaria comedantur ad delectationem, solvunt jejunium; si autem causa medicinae sumantur, non solvitur jejunium. Sed statutum positivae legis non attendit intentionem observantis, sed ipsum actum; eo quod modus virtutis non cadit in praecepto, sed est finis praecepti; sed ex intentione potest aliquis mereri vel demereri. Et ideo dicendum, quod electuaria etsi aliquo modo nutriant, non tamen hic est principalis usus eorum; unde nec loco manducationis sumi consueverunt; et ideo talis sumptio jejunium Ecclesiae non solvit, quamvis homo possit totaliter vel in parte ex hoc meritum jejunii perdere; vel etiam mortaliter peccare, si sit immoderata libido. Non tamen est transgressor praecepti Ecclesiae nisi in fraudem sumeret, aut si eis quasi aliis cibis uteretur ad famem extinguendam.

[16754] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod odor non nutrit, ut patet per philosophum in libro de sensu et sensato, sed aliquo modo confortat; unde non solvit neque jejunium naturae neque jejunium Ecclesiae.

Quaestiuncula 2

[16755] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ille dicitur jejunium Ecclesiae solvere qui modum abstinendi statutum ab Ecclesia non servat. Cum autem jejunium Ecclesia instituerit ad satisfaciendum, et concupiscentiam reprimendum, sicut determinavit ad abstinentiam jejunii quantum ad numerum, ut scilicet semel tantum jejunans comederet ad afflictionem carnis propter satisfactionem; ita taxavit ut a carnibus abstineretur, quia hoc genere cibi praecipue concupiscentia fovetur et roboratur; unde comestio carnium jejunium solvit ab Ecclesia institutum.

[16756] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vinum concupiscentiam incitat inflammando per modum alterantis; et quia tales alterationes non diu manent, ideo potus vini non adeo efficaciter operatur ad concupiscentiae fomentum, sicut esus carnium, quo praecipue materia concupiscentiae ministratur, et calor naturalis confortatur radicitus magis; et ex alia parte subtractio vini nimis debilitaret naturam propter digestionis impedimentum.

[16757] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum de inflatione leguminum, quod est accidentalis causa concupiscentiam provocans, et cito transit.

[16758] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pisces frigidiores sunt naturaliter quam carnes, nec alimentum ita conveniens corpori praestant sicut aliae carnes; unde non fuit tanta necessitas prohibendi pisces, sicut carnes.

[16759] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quadragesimale jejunium arctius observatur quam alia jejunia, quia eo Christi jejunium secundum modum nostrum imitamur; et ideo, quamvis usus casei et ovorum in Quadragesima sit generaliter interdictus, tamen in aliis jejuniis apud diversos in his est diversus abstinentiae modus.

Quaestiuncula 3

[16760] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, ille jejunium solvit qui Ecclesiae determinationem non servat. Unde cum Ecclesia instituit certum tempus comedendi jejunantibus; qui nimis notabiliter anticipat, jejunium solvit. Non enim Ecclesia arctare intendit ad subtilem temporis inspectionem; nec oportet astrolabium accipere ad horam comestionis cognoscendam. Unde sufficit si circa horam illam quam Ecclesia instituit, jejunans sumat cibum, etiam si aliquantulum propter aliquam necessitatem anticipet.

[16761] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omittere praeceptum Ecclesiae non licet, sed supererogare licet; et ideo cum tardatio horae ad poenalitatem jejunii faciat, licet tardare per horam, sed non anticipare.

[16762] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ea in quibus non potest accipi certa mensura, non cadunt sub determinatione legislatoris. Et quia non potest accipi certa mensura in quantitate cibi vel aliis conditionibus numeratis, sicut in tempore accipi potest; ideo conditiones aliae quatuor non cadunt sub determinatione praecepti Ecclesiae; et ideo quamvis per inordinationem circa illas circumstantias peccet, et meritum jejunii amittat vel in toto vel in parte, non tamen Ecclesiae statutum transgreditur; et ideo jejunium non solvit.

Quaestio 4

Prooemium

[16763] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 pr. Deinde quaeritur de oratione; et circa hoc quaeruntur septem: 1 quid sit oratio; 2 de modo orandi; 3 de speciebus orationis; 4 quid sit in oratione petendum; 5 quis possit orare; 6 cui competit orare; 7 de efficacia orationis.

Articulus 1

[16764] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 tit. Utrum oratio sit quidam actus affectivae partis

Quaestiuncula 1

[16765] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod oratio sit quidam affectivae partis actus. Primo per Augustinum, qui sic definit orationem: *oratio est purus affectus mentis in Deum directus.*

[16766] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Hugo de s. Victore dicit quod oratio est devotio quaedam ex compunctione procedens. Sed devotio ad affectum pertinet. Ergo et oratio.

[16767] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, imperium et oratio non differunt nisi secundum relationem ad superiorem et ad inferiorem, secundum quod imperatur inferiori, sed oratur superior. Sed voluntas est quae imperat aliis viribus. Ergo ipsa etiam est cujus est orare et petere.

[16768] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, oratio exterior interius desiderium insinuat orantis. Sed oratio interior est quae per exteriorem innotescit. Ergo oratio interior nihil aliud est quam interius desiderium; et sic ad affectivam pertinet.

[16769] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, super illud Psalm. 63: *exaudi Deus orationem meam* etc. dicit Glossa, quod oratio est quando vota nostra Deo pandimus. Sed pandere, sive demonstrare, est actus rationis. Ergo et orare.

[16770] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum Damascenum, *oratio est petitio decentium a Deo.* Sed decentia importat ordinem alicujus ad alterum. Cum ergo ordinare sit rationis, et oratio rationis erit.

Quaestiuncula 2

[16771] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit actus doni, et non virtutis. Quia, secundum Hugonem de s. Victore, ubi supra, oratio est contemplationis pars. Sed

contemplatio ad sapientiam pertinet; quia ea perficitur superior pars rationis, quae contemplandis aeternis inhaeret, ut Augustinus dicit. Ergo oratio est actus sapientiae.

[16772] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ut dicit Damascenus, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed ascendere ad donum intellectus pertinet; unde sexta beatitudo, qua dicitur: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; intellectus dono attribuitur, ut patet in Glossa, Matth. 5. Ergo oratio est actus intellectus doni.

[16773] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit: *orare est amaros gemitus in compunctione resonare.* Sed gemere est actus scientiae doni; quia tertia beatitudo, qua dicitur: *beati qui lugent*, ad donum scientiae reducitur: Matth. 5, in Glossa, et ab Augustino, 2 Lib. de Doctr. Christ. Ergo oratio est actus doni.

[16774] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, videtur quod sit actus virtutis. Jac. 1, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans.* Sed fides est virtus. Ergo oratio quae est postulatio, est actus virtutis.

[16775] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *fides credit, spes et caritas orant, et orando impetrant.* Sed spes et caritas sunt virtutes. Ergo oratio est actus virtutis.

Quaestiuncula 3

[16776] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod oratio non sit actus cadens in praecepto. Quod enim voluntatis est, non est necessitatis. Sed oratio maxime est voluntatis, quia est quaedam volitorum petitio. Ergo non necessitatis; et ita non cadit sub praecepto.

[16777] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, petitio non videtur aliquid aliud esse, nisi ut nostrum desiderium alteri innotescat. Sed superfluum est alicui exponere quod ipse scit. Ergo cum Christiana religio non contineat aliqua superflua praecepta, alias superstitio esset; videtur quod non cadat sub praecepto orare Deum, cui omnia desideria nostra sunt nota.

[16778] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Deus liberalissime sua bona dat. Sed liberalius datur quod sine precibus datur; quia, sicut Seneca dicit, *nulla res carius emitur quam quae precibus empta est.* Ergo non debet per praeceptum exigere preces de eo quod vult dare; nec iterum de eo quod non vult dare; quia quod Deus non vult, nos non debemus velle, ut sic sit conformitas nostrae voluntatis ad Deum; et quod non debemus velle, non debemus petere. Ergo nullo modo oratio cadit sub praecepto.

[16779] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, super illud Luc. 18: *oportet semper orare* etc. dicit Chrysostomus: *dum dicit: oportet, necessitatem dicit.* Sed necessitas talis non potest esse nisi ex praecepto. Ergo oratio cadit sub praecepto.

[16780] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, oratio contra jejunium et eleemosynam dividitur. Sed utraque illarum est in praecepto. Ergo et oratio.

Quaestiuncula 1

[16781] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicit Cassiodorus in Psalm. 85, oratio dicitur quasi oris ratio. Unde ex suo nomine oratio significat expressionem alicujus actus rationis per effectum oris. Habet autem ratio duos actus, etiam secundum quod est speculativa. Primus est componere et dividere; et iste actus rationis exprimitur ore per orationem, quam philosophus in 1 Periherm. describit. Secundus actus rationis est discurrere de uno in aliud innotescendi causa; et secundum hoc syllogismus oratio quaedam dicitur. Et quia sermones rhetorici, qui conciones dicuntur, continent argumentationes ad persuadendum accommodatas, inde est quod etiam orationes dicuntur, et rhetores oratores. Et quia orationes istae, praecipue quantum ad genus causarum quod judiciale dicitur, ordinantur ad hoc quod aliquid a judice petamus; unde et in jure advocationes postulationes dicuntur; ideo translatum est ulterius hoc nomen ad significandum petitionem quam Deo aliquis facit velut judici, qui habet curam nostrorum actuum; et sic definit Damascenus orationem: *oratio est petitio decentium a Deo*; sic enim loquitur hic de oratione; et ideo cujus actus est petitio, ejus actus est oratio. Sciendum est ergo, quod homo ab aliis animalibus differt quantum ad virtutem et motivam partem, in duobus. Primo quantum ad volitum vel concupitum; quod quidem aliis animalibus ex natura determinatum est, homini autem non. Secundo quantum ad prosecutionem voliti sive concupiti; quia alia animalia habent determinatas vias et instrumenta, quibus sua desideria expleant; et ideo quam cito in eis fit desiderii motus, tam cito membra ad actum applicant, nisi sit aliquid prohibens per violentiam: homo autem non habet vias et instrumenta determinata; et ideo ratio hujusmodi subvenit in his duobus; quia et inquirit proprium et determinatum bonum quod desiderari oporteat, et instrumenta ad opus determinat in prosecutione desiderati; et ideo in nobis actus rationis praecedit et sequitur actus voluntatis. Praecedit quidem, inveniens per consilium quid per voluntatem eligi oporteat; sequitur autem per imperium, ordinando unicuique instrumento quod ei oporteat facere; et hunc rationis actum imperativus modus exprimit in verbis. Instrumenta autem quae ratio applicat per imperium ad prosecutionem vel consecutionem desiderati, non solum sunt vires animae et membra corporis, sed etiam exteriores homines; quia quae per amicos fiunt, aliqualiter per nos fiunt, ut philosophus dicit in 3 Ethic. Sed etiam exteriores amici non sunt in potestate nostra, sicut sunt membra corporis et vires animae; et ideo applicatio praedicta eorum qui extra nos sunt, ad consecutionem desiderati, quandoque dicitur imperium vel praeceptum, quando scilicet illi sunt in potestate nostra: quandoque autem dicitur petitio, quando non sunt in potestate nostra quasi nobis subjecti; vel etiam deprecatio, si supra nos sunt; unde sicut imperium est actus rationis, ita petitio et deprecatio; et hoc patet per philosophum in 1 Ethic., qui dicit, quod ratio ad optima deprecatur. Unde et per consequens oratio rationis est actus, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non

est sub potestate nostra, sed supra nos, scilicet Deum. Unde definitio Damasceni: *oratio est petitio decentium a Deo*, verissime essentiam orationis declarat.

[16782] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dirigere affectum mentis in Deum contingit dupliciter. Uno modo sicut in objectum; et hoc modo affectus in Deum directus, est amor Dei; et sic non loquitur hic Augustinus. Alio modo affectus in Deum dirigitur, ut in illum quo affectus mentis desiderantis explendus est; et hanc directionem affectus in Deum facit ratio praedicto modo, applicando ad ipsum illud quod desiderat affectus; et ipsa directio affectus in Deum oratio est; unde definitio illa materialis est, secundum quod per rem directam significatur ipsa directio; sicut etiam quandoque per fidem significatur res credita; et similis modus loquendi est cum dicitur, quod ratio est desiderium boni, in Glossa 1 Thess. 5, quia ipsum desiderium est res orata expleri.

[16783] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in petitione exteriori dicitur aliquid esse petitio dupliciter; scilicet secundum veritatem, ut cum dicimus, da mihi hoc; et secundum interpretationem quamdam, ut cum aliquis manum porrigit, vel necessitatem exponit: ita etiam interior oratio quae fit ad Deum, est quidem secundum rei veritatem actus rationis, ut dictum est, quodammodo Deum pulsantis; sed recogitatio necessitatum propriarum et erectio spei ad Deum sunt quaedam orationes per quamdam interpretationem; et sic etiam devotio oratio dicitur ab Hugone de s. Victore, ubi supra.

[16784] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui petit aut imperat aut deprecatur, advocat aliquid ad consecutionem finis vel prosecutionem intenti. Hoc autem non est voluntatis, quia ipsa simpliciter et absolute fertur in suum objectum, quod est finis; sed est rationis, cujus est ordinare unum ad aliud; et ideo proprie accipiendo imperium, non est voluntatis. Sed dupliciter dicitur voluntas imperare. Uno modo per quamdam interpretationem, sive aequivalentiam; quia enim imperans per imperium suum movet, ideo actus animae ad quem motus statim sequitur, imperium dicitur, et quia ad actum appetitivae, si sit completus, statim sequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivae virtutes dicuntur imperantes motum. Alio modo inquantum principium imperii in voluntate est. Advocare enim aliquem ad finem suum, quod ad imperium pertinet, praesupponit appetitum finis, et est quaedam prosecutio illius; et propter hoc potentiae, vel artes operativae seu habitus qui sunt circa finem, dicuntur imperare istis quae sunt circa ea quae sunt ad finem; et secundum hoc voluntas, quae habet finem pro objecto, dicitur imperare, inquantum imperium, quod est actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet desiderium finis.

[16785] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum exterius prolatum est signum alicujus dupliciter. Uno modo immediate, illius scilicet ad quod significandum principaliter institutum est; sicut hoc nomen ignis, significat elementum quoddam. Alio modo mediate, scilicet quando ipsa res quae primo significatur, accipitur ut signum alterius rei; sicut ignis significat caritatem propter aptitudinem quam habet illa res ad significandam caritatem ex similitudine quadam. Oratio igitur exterior vocalis significat immediate actum rationis deprecantis,

si etiam oratio exterior per modum rationis proponatur, ut cum dicitur, Sap. 9, 4: *da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam.* Sed mediata significatione ipsum desiderium exprimit, sicut principium a quo procedit, ut ex dictis patet; et secundum hoc intelligenda est praemissa descriptio orationis, quod oratio est quando vota nostra Deo pandimus.

Quaestiuncula 2

[16786] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod oratio actus quidam est. Dicimus autem actum aliquem esse virtutis actum, si in sui ratione aliquid claudat quod ad ordinem virtutis pertineat, etiam si non omnia quae ad virtutem requiruntur, in sui ratione contineat; et ideo oportet quod illius virtutis actus ponatur ad quam pertinet illa conditio quae sibi ordinem virtutis tribuit. Oratio autem non importat aliquam rationem virtutis ex genere actus; quod genus est petitio; sed absolute actum potentiae demonstrat, nulla circumstantia vel in bonum vel malum, vestitum. Adduntur autem a Damasceno ubi Sup. duae differentiae, quae ordinem virtutis demonstrant, scilicet *decentium* et *a Deo*; quod est petere quod oportet, et a quo oportet. Sed prima conditio non complet rationem orationis, quia si ab homine decentia petamus, talis petitio oratio non dicitur; nec etiam est de essentia orationis, quia si etiam quis indecentia petat a Deo, orat quidem, sed carnaliter orat; unde illa conditio magis pertinet ad bene esse orationis quam ad rationem suae speciei. Relinquitur ergo quod ex hoc oratio speciem trahit et ad rationem virtutis trahitur, quod est a Deo petitio. Cum autem petitio, sive deprecatio quae ad superiorem fit, reverentiam habeat adjunctam ex qua impetrare nititur quod intendit; constat quod oratio ex hoc efficaciam habet ad impetrandum illud pro quo oratur, quod Deo reverentiam exhibet; unde cum Deo reverentiam exhibere sit actus latriae, ut in 3 Lib., dist. 9, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1 ad 3, dictum est, oratio actus latriae erit elicitive. Nec obstat quod latria in voluntate est, non in ratione, cujus actus est oratio; quia justitia, cujus pars est latria, materialiter utitur actibus omnium virium, ut ex eis reddat cuilibet quod suum est; unde cohibet actum concupiscibilis, ne aliquis moechetur; et actum irascibilis, ne quis occidat; et similiter utitur actu rationis, ut ex eo Deo reverentiam exhibeat. Et quia latria est virtus, et non donum, ut dictum est in 3 Lib., dist. 34, qu. 1, art. 1, ideo oratio erit actus virtutis, et non doni.

[16787] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis; et sic contemplatio est sapientiae actus. Alio modo communiter pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat: quod quidem contingit dupliciter; vel inquantum homo Deum loquentem in Scripturis audit, quod fit per lectionem; vel inquantum Deo loquitur, quod fit per orationem. Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter ea; quia ex hoc quod nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu praesentamur; et sic praesentati ei, vel praesentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem; et ideo posuit Hugo, ubi Sup., tres contemplationis partes; primam lectionem, secundam meditationem, tertiam orationem. Nec tamen oportet quod sit

oratio sapientiae actus ab ea elicitus, quamvis sapientia per meditationem viam orationi praeparet.

[16788] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ascensus intellectus in Deum est duplex. Unus quo ascendit in ipsum cognoscendum; et talis ascensus pertinet ad donum intellectus; sed de hoc non loquitur Damascenus. Alius est ascensus in Deum ut in quo auxilium quaerit, ut in Psalm. 122, 1, dicitur: *ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis*; et talis ascensus est oratio. Unde non sequitur quod sit actus doni intellectus; sed potest ipsum praesupponere, sicut secundus ascensus praesupponit primum.

[16789] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gemitus sive fletus non est oratio per essentiam, sed est quasi fundamentum orationis. Superflua enim videtur petitio, ubi necessitas deest; et ideo recognitio suae miseriae, qua indigentem se aliquis videt, et sibi subvenire non potest, quae gemitum in affectu facit, quasi oratio reputatur a Deo; et propter hoc Augustinus dicit, quia *orationis negotium plus gemitibus quam verbis agitur, et plus fletu quam affatu.*

[16790] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 ad s. c. Ad ea quae in contrarium objiciuntur, dicendum, quod fides, spes, et caritas praesupponuntur ad latriam, ut in 3 Lib., dist. 9, dictum est, et sic actus orationis eis attribuitur. Tamen etiam ad orationem secundum propriae speciei rationem habent aliquam convenientiam, et praeexiguntur ad eam. Petitio enim frustra ad aliquem dirigitur, nisi credatur quod petitum praestare possit, et speretur quod velit; et est praesumptuosa petitio, nisi ei fiat qui aliquo modo petenti unitus sit; unionem autem caritas facit.

Quaestiuncula 3

[16791] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod oratio cadit sub praecepto et determinate et indeterminate. Determinate quidem ad aliquas orationes ex praecepto tenentur illi qui ex officio sunt medii inter Deum et populum constituti, sicut ministri Ecclesiae; unde ex officio eis incumbit preces ad Deum in persona totius Ecclesiae fundere; et ideo ex statuto Ecclesiae tenentur ad horas canonicas dicendas. Sed indeterminate ad orationem quilibet tenetur ex hoc ipso quod tenetur ad bona spiritualia sibi procuranda, quae non nisi divinitus dantur; unde alio modo procurari non possunt, nisi ut ab ipso petantur; et etiam ex hoc ipso quod caritatis praecepto tenetur proximum sicut seipsum diligere, tenetur ei in necessitate beneficus esse non solum per corporales eleemosynas, sed etiam per spirituales; quarum una est oratio, ut prius dictum est. Sed omnibus etiam qui Ecclesiae ministerio non funguntur, videtur ab Ecclesia determinatum tempus orandi statutum esse, cum ex canonum statuto teneantur diebus festis divinis officiis interesse, ut ministris pro populo orantibus suam intentionem conforment.

[16792] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquid est voluntatis, excluditur necessitas absoluta etiam coactionis, non autem necessitas ex suppositione finis; quia amor, qui maxime voluntarius est, necessarius est, si quis velit ad salutis

finem pervenire; et hoc modo etiam oratio necessaria est, et sub praecepto cadens respectu eorum quorum voluntas sub necessitate praedicta cadit.

[16793] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per orationem praecipimur vota nostra Deo pandere, non ut eum doceamus quid desideremus, sed ut affectum et intellectum nostrum dirigamus in illum.

[16794] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus orationem acceptat, et de eo quod dare vult, et interdum de eo quod dare non vult. De eo quidem quod dare vult, ut idonei simus ab ipso accipere; quod non esset, si ab eo non speraremus quod desideramus. Nec esse durum homini debet, se Deo per orationem subjicere, sicut homini per preces: quia in hoc totum bonum nostrum consistit quod Deo subditi simus; non autem in hoc quod homini subdamur. De eo autem quod dare non vult; quia ipse vult nos pie velle quod ipse juste non vult, sicut in fine primi libri dictum est.

Articulus 2

[16795] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 tit. Utrum oratio debeat esse vocalis, an mentalis tantum

Quaestiuncula 1

[16796] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis, sed mentalis tantum. Oratio enim debet esse occulta, et ad Deum tantum; quia *est petitio decentium a Deo*; unde dicitur Matth. 6, 6: *tu autem, cum oraveris, intra cubiculum, et clauso ostio, ora patrem tuum.* Sed oratio vocalis non est occulta, nec ad Deum tantum esse videtur; quia Deus ad cor respicit, non ad voces. Ergo oratio sine voce esse debet.

[16797] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, oratio est pars contemplationis. Sed contemplatio non existit in aliquo exteriori actu, sed tantum in interiori. Ergo oratio non debet voce exteriori fieri.

[16798] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, per orationem debet intellectus in Deum ascendere, secundum Damascenum, et affectus in Deum dirigi, secundum Augustinum. Sed occupatio animae circa corporales actus retrahit ascensum intellectus et affectus ad divina; quia anima non potest intense circa diversa occupari. Ergo oratio debet esse sine voce tantum in corde.

[16799] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Psal. 141, 1: *voce mea ad dominum clamavi.*

[16800] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, oratio est actus latriae, ut dictum est. Sed actus latriae non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus consistit. Ergo oratio non solum debet esse in corde, sed etiam in voce.

Quaestiuncula 2

[16801] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod oratio non debet esse diuturna. Matth. 6, 7: *orantes autem nolite multum loqui.* Sed qui diu vocaliter orat, multum loquitur. Ergo oratio vocalis ad minus non debet esse diuturna.

[16802] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, divinum praeceptum non est praetergrediendum. Sed dominus praecepit orantes sic orare: *pater noster* et cetera. Ergo videtur quod non oportet alias orationes addere.

[16803] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, oratio ad Deum fusa, debet esse cum fiducia, Jacob. 1, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans.* Sed prolixitas petitionis est signum diffidentiae in petitionibus quae ad homines diriguntur; unde verba multiplicantur ad hoc quod animus ejus ad quem petitio dirigitur, flectatur. Ergo oratio ad Deum non debet esse diuturna.

[16804] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, 1 Timoth. 5, 5: *quae vere vidua est et desolata (...) vacet orationibus die ac nocte.* Ergo oratio debet esse diuturna.

[16805] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, omnis Christi actio nostra est instructio. Sed Christus legitur diutius orasse, ut patet Lucae 22. Ergo oratio nostra debet esse diuturna.

Quaestiuncula 3

[16806] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nunquam debeat aliquis ab oratione cessare. Lucae 18, 1: *dicebat autem ad illos similitudinem, quoniam oportet semper orare, et nunquam deficere.*

[16807] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, 1 Thessal., ult.: *sine intermissione orate.*

[16808] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, oratio est quaedam Annuntiatio desiderii ad eum per quem explendum expectatur. Sed homo semper debet desiderare ea quae oranda sunt, scilicet bona spiritualia. Ergo oratio debet esse semper.

[16809] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quando homo orat, non potest operibus misericordiae vacare. Sed quandoque tenetur eis vacare. Ergo homo non semper debet

orare.

[16810] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, oratio, secundum Hugonem, est pars contemplationis. Sed homo non semper debet vacare contemplationi, sed quandoque ad actionem se extendere. Ergo non debet semper orare.

Quaestiuncula 4

[16811] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod actualis attentio sit de necessitate orationis. Quia, sicut dicit Gregorius, *illam orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit.* Sed ad hoc fit oratio ut a Deo exaudiatur. Ergo supervacua est oratio, si sit sine attentione.

[16812] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit: *si cum orationem fundimus, aliud quodlibet in corde versamus, etiam si illud bonum sit, a culpa liberi non sumus.* Sed oratio quae habet culpam adjunctam, non habet suam efficaciam. Ergo requiritur ad orationem actualis attentio.

[16813] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, oratio est ascensus intellectus ad Deum, secundum Damascenum, ut supra. Sed quando deest attentio, intellectus non ascendit in Deum. Ergo non est oratio.

[16814] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 arg. 4 Praeterea, omne opus virtutis debet ex electione procedere. Sed oratio est opus virtutis. Ergo debet esse cum attentione, sine qua non est electio.

[16815] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod nullus tenetur ad impossibile. Sed impossibile est mentem diu attentam teneri ad aliquid quin ad alia subito rapiatur. Ergo non est de necessitate orationis quod semper comitetur ipsam attentio.

[16816] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, in aliis operibus meritoriis non requiritur quod semper adsit actualis attentio; sicut non oportet quod ille qui peregrinatur, semper de peregrinatione sua cogitet. Ergo videtur quod nec in oratione sit necessarium.

Quaestiuncula 5

[16817] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod attentio orationi noceat. Quia, ut dicit Hugo de sancto Victore, *pura est oratio, quando ex abundantia devotionis mens ita accenditur ut cum se postulatura ad Deum converterit, etiam suae petitionis obliviscatur.* Sed qui obliviscitur suae petitionis, non videtur attendere orationi. Ergo cum oratio maxime debeat esse pura, videtur quod impediatur oratio per attentionem.

[16818] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, sicut intentio orationem dirigit, ita etiam alios exteriores actus. Sed in aliis exterioribus actibus plurimum noceret, si actualis intentio semper adesset; quia optimus citharaedus pessimus redderetur, ut Avicenna dicit. Ergo nocet attentio, si continue adsit orationi.

[16819] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 5 arg. 3 Praeterea, non potest mens humana ad plura simul intenta esse. Sed aliquando oportet orantem esse attentum ad finem quem intendit, vel ad cogitandum de Deo, cui orationem fundit: quod omittere orationi nocet. Ergo nocivum est oranti, si semper ad orationem quam facit, attentionem habeat.

[16820] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit in regula: *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.*

[16821] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, Joan. 4, 24: *spiritus est Deus: et eos qui adorant eum, oportet in spiritu et veritate adorare.* Ergo attentio quae facit spiritu orare, orationi non nocet.

Quaestiuncula 1

[16822] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est oratio: scilicet privata, quam quisque pro se facit; et publica, quae facienda incumbit ministris Ecclesiae, ut dictum est. Et quia haec publica oratio non fit ab orante solum pro se, sed pro aliis; ideo non debet solum esse mentalis, sed vocalis etiam, ut per orationem voce expressam etiam alii ad devotionem excitentur, et ad continuandum intentionem suam orantibus; et propter hoc etiam cantus ab Ecclesia instituti sunt. Unde Augustinus dicit de seipso, quod flebat uberrime in hymnis et canticis suave cantantis Ecclesiae, et quod voces illae influebant auribus ejus, et eliquabatur veritas in cor ejus. Oratio autem privata est quam quis pro seipso facit; et haec quidem potest et voce et sine voce fieri, secundum quod magis orantis animo suppetit. Sed tamen vox orationi adjungitur propter quatuor. Primo ut homo excitet seipsum verbis ad devote orandum. Secundo ut intentionem custodiat ne evagetur; magis enim tenetur ad unum, si verba etiam orantis affectui conjunguntur. Tertio ex vehementia devotionis in orante vox sequitur; quia motus superiorum virium, si sit fortis, etiam ad inferiores redundat; unde et cum mens orantis per devotionem accenditur, in fletus et suspiria et jubilos et voces inconsiderate prorumpit. Quarto propter debitum justitiae; quia Deo, cui reverentia exhibetur, non solum mente, sed etiam corpore serviendum est.

[16823] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Gregorius, bonum opus sic debet agi in publico, ad aedificationem scilicet, ut semper intentio maneat in occulto; unde ille qui publice orat, si exterius non gloriam hominum, sed solius Dei quaerit, in occulto manet intentio, et soli Deo orat per intentionem; etsi etiam proximo innotescat oratio ad aedificationem.

[16824] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus immediate ad Deum directi, etiamsi exteriores sint, ad vitam contemplativam pertinent, et sunt contemplationis partes, secundum quod large accipitur; quamvis non sint, secundum quod stricte sumitur pro ipsa meditatione sapientiae, ut dictum est. Unde etiam lectio, quae immediate ad meditationem divinorum ordinatur, pars contemplationis ponitur, quae fit voce quandoque.

[16825] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando duae vires ordinatae sunt ad idem, una non impedit aliam in suo actu, sed magis juvat, sicut sensus imaginationem, quando ad idem ordinantur; sic intentio expressa per vocem non impedit ascensum intellectus ad Deum, nisi nimia cura in verbis proferendis fiat, sicut illi qui verba composita in oratione proferre nituntur.

Quaestiuncula 2

[16826] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in oratione praecipue attenditur orantis devotio; et ideo tantum debet oratio protendi, quantum devotio orantis conservari potest; et ideo si diu possit devotio conservari, debet oratio esse diuturna et prolixa; si autem prolixitas fastidium vel taedium pariat, oratio non est diutius protrahenda. Unde Augustinus in Lib. de orando Deum: *dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas et raptim quodammodo jaculatas, ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per diuturniores moras evanescat atque hebetetur intentio; ac per hoc ipsi satis ostendunt hanc intentionem sicut non esse obtundendam si durare non potest, ita si perduraverit, non esse rumpendam.*

[16827] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum ibidem, *absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio; nam multum loqui est in orando rem necessariam verbis superfluis agere; multum autem precari est ad eum quem precamur, diuturna et pia cordis exercitatione pulsare.*

[16828] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus in eodem Lib. dicit, *liberum est aliis atque aliis verbis*, scilicet ab his quae in oratione dominica petuntur, *eadem tamen* secundum rem *in orando dicere; sed non debet esse liberum alia* secundum rem *in orando dicere.* Et ideo praecepto dominico non obligamur ad verba illa, sed solum ad res illas petendas a Deo; quia, ut in eodem Lib. dicit, *quaelibet alia verba dicamus, quae affectus orantis vel praecedendo format ut clareat, vel consequendo accendit ut crescat, nihil aliud dicimus quam quod in oratione dominica positum est, si recte et congruenter oramus.*

[16829] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod petitio fit homini ad hoc quod desiderium petentis ei innotescat ad flectendum ipsum verbis; sed orationem ad Deum fundimus, ut desiderium nostrum exerceamus; et ideo utile est diu orare, si diuturna exercitatione desiderium crescat.

Quaestiuncula 3

[16830] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquis actus dicitur durare dupliciter: aut secundum essentiam; aut secundum virtutem, sive effectum suum: sicut motio ejus qui lapidem projicit, durat per essentiam actus dum manum lapidi movendo apponit; sed virtus motionis manet dum lapis ex vi impulsionis primae movetur. Similiter etiam dico, quod orationis duratio dupliciter potest considerari: vel secundum essentiam actus; et sic non debet aliquis continue orare, vel semper, quia oportet etiam interdum circa alia occupari: vel secundum virtutem; et sic ejus virtus praecipue quantum ad sui initium manet in omnibus operibus aliis quae facimus ordinate, quia omnia ad vitam aeternam habendam ordinare debemus; et ideo desiderium vitae aeternae, quod est orationis principium, manet in omnibus operibus bonis secundum virtutem: et propter hoc dicitur in Glossa 1 Thessal.: *non cessat orare qui non cessat bene agere.* Et sicut virtus motionis primae continue debilitatur, ut quandoque lapis impulsus quiescat, vel contrario modo moveatur, nisi iterum impellatur; ita, ut dicit Augustinus, *curis vitae desiderium quodammodo tepescit; et ideo certis horis ad negotium orandi mentem revocamus, ne desiderium quod tepescere inceperat, omnino frigescat.*

[16831] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus per hoc quod dixit, quod oportet semper orare, non intendit quod orationis actus nunquam interrumpatur, sed quod non interrumpatur quasi nunquam resumendus; quod quidem faciunt qui si statim non exaudiuntur, ab oratione cessant; quia orationis diuturnitate impetratur quod petitur, sicut per exemplum dominus probat.

[16832] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit, sine intermissione orare, nihil aliud est quam beatam vitam sine intermissione desiderare. Vel dicendum, quod sine intermissione orare ibi accipit apostolus, ut ab oratione statutis horis non desistamus; vel ut per beneficia pauperibus exhibita, eorum orationes nostras faciamus, etiam quando nos ab oratione desistimus, ut in vitis patrum quidam sanctus exponit.

[16833] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium patet solutio ex dictis.

Quaestiuncula 4

[16834] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod attentio actualis requiritur ad orationem aliquo modo, vel ad vitandum transgressionem, quae est in illa oratione quae est in praecepto, vel ad meritum in illa quae non est in praecepto; sed non omnibus modis. Sicut enim dictum est, aliquis actus manet per essentiam et virtutem quandoque; sed quandoque transit actu et manet virtute, sicut in exemplo de projectione lapidis patuit; et

sic manere actum in virtute est quidam medius modus inter ipsum esse et in habitu et in actu; quia quod in habitu est, neque virtute neque per essentiam actus est. Secundum hoc ergo dico, quod attentio in oratione manere debet semper secundum virtutem, sed non requiritur quod semper maneat per essentiam actus. Manet autem secundum virtutem, quando aliquis ad orationem accedit cum intentione aliquid impetrandi, vel Deo debitum obsequium reddendi, etiam si in prosecutione orationis mens ad alia rapiatur; nisi tanta fiat evagatio, quod omnino depereat vis primae intentionis; et ideo oportet quod frequenter homo cor revocet ad seipsum.

[16835] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii intelligendum est, quando attentio nullo modo conjungitur orationi.

[16836] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum Hugonis intelligendum est quando aliquis ex proposito mentem ad alia distrahit in orando; tunc enim sine culpa non est, praecipue si in aliis sponte se occupat quae mentem distrahunt, sicut sunt exteriora opera; et si ad contrarium mens evagetur, etiam culpa mortalis erit. Si autem sine hoc quod percipiamus, mens ad alia evagetur; vel culpa caret, vel parvissima culpa est; nisi praecedens cogitatio, ex qua contingit evagatio talis, in culpa esse dicatur.

[16837] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ascendit intellectus in Deum, quando orationem ad Deum ordinavit, et virtus illius ascensus in tota oratione manet.

[16838] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in operibus virtutis non oportet quod semper actualis electio adsit, sicut non oportet quod ille qui eleemosynam dat, semper de eleemosyna cogitet; sed sufficit semel cogitasse, dum eleemosynam dare disposuit; nisi contraria cogitatione praecedens intentio interrumpatur.

Quaestiuncula 5

[16839] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod attentio in oratione potest esse duplex: primo enim est attentio ad verba quibus petimus; deinde ad petitionem ipsam; et ad ea quae petitionem ipsam circumstant, sicut est necessitas pro qua petitur, Deus qui rogatur, et alia hujusmodi; et quaecumque harum attentionum adsit, non est reputanda inattenta oratio. Unde etiam illi qui non intelligunt petitionis verba, ad orationem attenti esse possunt. Sed tamen ultima attentio est laudabilior quam secunda, et secunda quam prima. Et quia anima non potest vehementer attenta esse ad diversa, ideo prima attentio potest nocere, ut minor sit orationis fructus, si secundam evacuat; vel secunda, si tertiam omnino tollat; sed non e contrario. Tamen attentio, communiter accipiendo, non nocet, sed multum prodest, ut ex verbis Augustini inductis apparet.

[16840] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando mens per dilectionem in Deum ita rapitur, ut petitionis suae immemor sit, attentio orationi adest,

ut dictum est, quamvis non secunda vel prima, sed tertia.

[16841] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de prima attentione, quae, si sit nimia, ineptam interruptionem faciet, scilicet si in singulis verbis homo cogitare velit qualiter formanda sunt; quandoque etiam faciet errorem, quia sic cogitanti minus verba occurrent. Talis autem attentio sufficit ut sit tanta quanta sufficit ad integram verborum pronuntiationem.

[16842] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 2 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ea quae habent ordinationem ad invicem, possunt simul intelligi inquantum hujusmodi; quia inquantum ad invicem ordinata accipiuntur, sic intellectus eorum ordinem comprehendendo, ea unum facit; et ideo simul potest intellectus ferri et ad orationem et ad orationis finem. Tamen in quodcumque feratur, orationi debita attentio non deest.

Articulus 3

[16843] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 tit. Utrum convenienter species orationis distinguantur

Quaestiuncula 1

[16844] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species orationis distinguantur, 1 Tim. 2, 1: *obsecro igitur primo omnium obsecrationes fieri, orationes, postulationes, gratiarum actiones.* Obsecrationes enim sunt adjurationes pro rebus difficilibus, ut dicit Glossa, ibidem; adjuratio autem quasi quamdam coactionem importat; et sic reverentiam minuit, quae orationi debetur. Ergo obsecratio non est orationis species.

[16845] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, non potest esse idem totum et pars. Sed oratio est cui hae partes assignantur. Ergo non debet oratio etiam inter has partes assignari.

[16846] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, postulatio est idem quod petitio. Petitio autem est orationis genus, ut dictum est. Ergo postulatio non debet poni orationis pars.

[16847] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, omnis oratio est petitio decentium a Deo, secundum Damascenum. Sed gratiarum actio non est petitio, quia est de jam acceptis. Ergo non est orationis species.

Quaestiuncula 2

[16848] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam distinctio partium orationis quam ponit Ambrosius, sit incompetens. Dicit enim, orationem dividi in Dei laudem, supplicationem, et postulationem, et gratiarum actionem. Non enim laudatur nisi aliquid quod ad alterum ordinatur, ut patet in 1 Ethic. Sed Deus non est ad aliquid ordinandus, sed ad ipsum omnia alia. Ergo non est laudandus, sed magis honorandus; et ita laus Dei non est pars orationis.

[16849] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, laus, proprie, enuntiando aliquid de aliquo fit. Oratio autem non per modum indicativum, quo enuntiatio completur, habet fieri, sed magis per modum imperativum. Ergo laus non est orationis pars.

[16850] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, supplicatio omnis est postulatio quaedam. Ergo non debet unum contra alterum dividi.

Quaestiuncula 3

[16851] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam partes quas Hugo de sancto Victore assignat, sint inconvenienter positae. Dicit enim quod orationis partes sunt tres, scilicet supplicatio, postulatio, insinuatio. Insinuatio enim, ut dicit Tullius est quidam modus exordii. Sed ad Deum accedentes non indigemus exordio; quia non est verbis flectendus. Ergo non est orationis pars.

[16852] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, exordium praecedit omnes alias partes orationis rhetoricae. Si ergo orationi ad Deum partes assignantur per similitudinem ad illam, videtur quod insinuatio sit prima pars orationis, et non ultima.

[16853] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, supplicatio addere videtur supra postulationem modum quemdam humilitatis in postulando. Sed quod se habet ex additione ad aliud, est posterius. Ergo post postulationem supplicationem ponere debuit.

[16854] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, Matth. 7, 7, dominus videtur tres orationis partes ponere, dicens: *petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur*. Cum ergo hae partes in omnibus praedictis divisionibus omittantur, videtur quod omnes sint insufficientes.

Quaestiuncula 1

[16855] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod partes orationis dupliciter accipi possunt; scilicet per modum partium integralium, et per modum partium subjectivarum. Partes autem integrales orationis distinguuntur per ea quae ad completam orationem requiruntur; partes autem subjectivae distinguuntur vel secundum diversitatem eorum quae petuntur, vel secundum diversum modum petendi. Partes ergo orationis quas apostolus assignat, utramque distinctionem habent adjunctam. Quia enim ea quae a Deo petimus, non ex nostris meritis impetrare praesumimus, et viam impetrationis claudit qui non de acceptis gratiam agit; ideo ad complementum orationis primo requiritur sacrorum commemoratio, quorum virtute difficilia quaecumque impetrantur; et hoc fit per obsecrationem; unde dicit Glossa, quod de difficilibus est, sicut de conversione impii. Secundo ipsa petitio, quae est vel de his quae ad id quod principaliter petimus, ordinantur; et sic est oratio, quae dicitur respectu bonorum viae: vel de his quae principaliter petimus, sicut sunt bona patriae; et respectu horum sunt postulationes. Sequitur autem gratiarum actio, in qua oratio consummatur, ut sequenti orationi aditus pateat. Et secundum hoc etiam, ut Glossa ibidem dicit, partes Missae distinguuntur: quia ea quae ante consecrationem dicuntur, sunt quasi quaedam obsecrationes; eo quod fit commemoratio Christi et doctrinae ipsius et sanctorum ejus: ea autem quae in consecratione dicuntur, orationes, quia sacramentum, quod illis verbis conficitur, in via nos adjuvat; unde et viaticum dicitur: quae vero postea adduntur, sunt postulationes, quia bona aeterna postulantur et mortuis et vivis: quae autem post communionem dicuntur, gratiarum actiones sunt.

[16856] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in juramento assumitur divina veritas quasi firmior in testimonium veritatis a nobis dictae; ita in adjuratione semper assumitur potentior virtus ad impetrandum quod nos ex nostra infirmitate non possumus impetrare; unde semper adjurans in se defectum profitetur. Sed quandoque illud quod adjuramus, assumitur ad inclinandum per violentiam; sicut cum sancti Daemones adjurant, ut de obsessis corporibus exeant; quandoque autem assumitur ad inclinandum per benevolentiam, et sic Deum adjuramus per filium suum, vel per sanctos suos, qui ei accepti supra nos fuerunt; et ideo reverentia per obsecrationem non minuitur.

[16857] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod consuetum est quod nomen commune ad illam speciem trahatur quae nihil addit dignitatis, vel minus quam aliae species, supra commune; sicut nomen Angeli, quod omnibus ordinibus commune est, infimo ordini attribuitur; et similiter nomen orationis ad illam speciem trahitur secundum quamdam appropriationem, quae habet minus de dignitate, scilicet qua petitur viae bonum.

[16858] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod postulatio importat quamdam protensionem desiderii in id quod petitur: et quia illud quod principaliter et per se desideratur, est finis; ideo postulatio proprie addit supra petitionem communiter dictam determinatum petitum, scilicet finem.

[16859] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod gratiarum actio non ponitur pars orationis quasi species ejus; et ideo non oportet quod definitio orationis ei

conveniat.

Quaestiuncula 2

[16860] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut oratio rhetorica habet exordium partem sui, ita et oratio ad Deum fusa; unde et introitus in Missa cantatur. Sed hoc interest, quia in oratione rhetorica exordium ponitur propter illos ad quos oratio fit, ut benevoli, dociles, vel attenti reddantur; sed in oratione de qua loquimur, exordium requiritur quandoque ad excitandum orantis desiderium ad devote petendum. In exordio autem quod ad benevolentiam captandam inducitur, quatuor modis secundum Tullium proceditur. Quia vel captatur benevolentia ex persona judicis, dum laudatur; vel ex negotio, dum ejus dignitas ostenditur; vel ex persona petentis, sicut dum ostendit meritum ejus in eos quos alloquitur; vel ex persona adversariorum, dum contra eos audientium animos concitantur. In oratione autem quam ad Deum fundimus, pro nobis tantum intercedimus, non ut alii offensam incurrant. Negotium etiam pro quo oramus, ipse Deus est, ad quem sunt omnia desideria nostra ordinanda. Unde dupliciter orantis affectus ad devotionem quasi quodam exordio excitatur; scilicet ex parte Dei, dum ipsum laudamus; et ex parte nostra, dum nostram infirmitatem recogitamus; et quantum ad primum ponit Ambrosius laudem Dei orationis partem; quantum autem ad secundum supplicationem, quae est humilis et devota precatio; in qua etiam potest includi negotium pro quo oramus, inquantum ex necessitate quae nos impellit ad orandum, spiritus noster humiliatur. Postulatio autem ad progressum orationis pertinet; sed gratiarum actio ad terminum, ut prius dictum est.

[16861] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod laus largo modo accipitur secundum quod se habet communiter ad laudem et honorem. Vel dicendum, quod quamvis Deus non ordinetur ad aliquid, tamen ipse omnia directe in se ordinat; et per hoc sibi laudis ratio competit.

[16862] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod laus non ponitur pars subjectiva, sed integralis, et quasi ad complementum esse orationis pertinet.

[16863] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod supplicatio non ponitur hic quantum ad hoc quod includit postulationem vel petitionem, sed quantum ad modum petendi quem importat. Potest etiam dici, quod partes Ambrosii reducuntur ad partes apostoli, ut laus Dei dicatur adjuratio, quia per ea quae ad laudem ipsius pertinent, ipsum adjuramus; supplicatio autem idem est quod oratio, quia utrumque quamdam reverentiam importat; alia autem etiam secundum nomen sunt idem.

Quaestiuncula 3

[16864] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod partes ab Hugone positae sunt partes subjectivae, et distinguuntur secundum diversos modos; quia omnis petitio per narrationem determinatur, et ipsa narratio est quaedam interpretativa oratio. Sic ergo utrumque concurrere potest ad orationem, et sic dicitur postulatio; unde ipse dicit, quod *postulatio est determinatae petitioni inserta narratio*: vel alterum tantum; et sic vel petitio indeterminata sine narratione; et sic est supplicatio; unde ipse dicit, quod *supplicatio est sine determinatione petitionis, humilis et devota precatio*; aut narratio sine petitione, et sic est insinuatio quae secundum ipsum est *sine petitione per solam narrationem, voluntatis facta significatio.*

[16865] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo patet solutio ex dictis in secunda quaestione.

[16866] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod insinuatio per Tullium, ubi Sup., in hoc differt ab exordio, quod exordium expresse benevolentiam captat, vel docilitatem, vel attentionem facit; sed insinuatio facit idem occulte, et per quosdam circuitus; et ideo insinuatio est proprie quando aliud dicitur, et aliud intenditur; et ideo Hugo istum orationis modum quo narratio proponitur, et petitio intenditur, insinuationem nominavit; et ideo non ponitur pro exordio, sed pro illo modo petitionis qui cum quodam exordii genere similitudinem habet.

[16867] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis patet, postulatio medium est inter insinuationem et supplicationem; et ideo media secundum ordinem ab ipso ponitur.

[16868] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum illa tria distinguuntur secundum ea quae sunt necessaria viatori. Primo ut adsit virtus ad ambulandum per sanitatem; et quantum ad hoc dicitur: *petite et accipietis.* Secundo ut adsit scientia ad dirigendum, ne via ignoretur; et quantum ad hoc dicitur: *quaerite et invenietis.* Tertio ut adsit facultas ad perveniendum; et quantum ad hoc dicitur: *pulsate et aperietur vobis.* Et sic patet quod hic distinguuntur orationis subjectivae partes diversae secundum diversitatem eorum quae petuntur; et ideo oratio quae in distinctione apostoli est posita, includit petitionem et quaestionem; sed postulatio pulsationem: gratiarum autem actio et obsecratio non sunt hoc modo subjectivae partes secundum diversitatem petitorum distinctae.

Articulus 4

[16869] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 tit. Utrum homo debeat aliquid determinate petere in oratione

Quaestiuncula 1

[16870] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat aliquid determinate petere in oratione. Quia periculosum est petere quod petere non oportet. Sed *quid oremus, sicut oportet, nescimus*; Rom. 8, 26. Ergo non debemus aliquid determinate petere.

[16871] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in oratione homo debet spem suam jactare in Deum, sicut dicitur in Psal. 54, 23: *jacta super dominum curam tuam, et ipse te enutriet.* Sed ille qui aliquid in oratione determinat, non videtur super dominum curam suam jactare totaliter. Ergo talis oratio est reprehensibilis.

[16872] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, determinatio petitionis non fit nisi ad innotescendum desideratum. Sed Deus, quem oramus, melius scit desideria nostra quam nos ipsi. Ergo non debemus in oratione aliquid determinate petere.

[16873] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, dominus congruam formam orandi tribuit. Sed in oratione dominica determinatae petitiones continentur. Ergo oportet aliquid determinate petere.

[16874] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, postulatio est orationis pars. Sed habet determinatam petitionem, ut Hugo dicit, ubi Sup. Ergo determinate aliquid petendum est.

Quaestiuncula 2

[16875] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in oratione non sint temporalia petenda. Matth. 6 super illud: *primum quaerite regnum Dei, et haec omnia adjicientur vobis*, dicit Glossa ordinaria: *intelligendum est non quod post regnum illa quaerantur.* Ergo nullo modo licet temporalia orando petere.

[16876] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque orat pro aliquo, solicitus est pro illo. Sed pro temporalibus etiam necessariis soliciti esse non debemus, ut patet Matth. 6, 25: *nolite soliciti esse quid manducetis.* Ergo temporalia non sunt petenda in oratione.

[16877] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, non debemus orando petere nisi quod est bonum nostrum. Sed temporalia non sunt bona nostra, ut patet per Augustinum in Glossa super illud Matth. 6: *primum quaerite regnum Dei.* Ergo temporalia non sunt in oratione petenda.

[16878] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in oratione dominica continetur: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*: in qua non solum spiritualis, sed etiam corporalis panis petitur, ut patet per Glossam Lucae 11. Ergo licet pro temporalibus orare.

[16879] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Bernardus dicit: *petenda sunt temporalia quantum necessitas petit.*

Quaestiuncula 3

[16880] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod homo non debeat pro alieno bono orare. Primo per hoc quod dicitur Hierem. 7, 16: *tu ergo noli orare pro populo hoc.*

[16881] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, praesumptuosum est ut homo se ad ea quae supra se sunt, ingerat. Sed redundantia gratiae ex uno in alium pertinet ad excellentiam plenitudinis quae fuit in Christo secundum quod est caput nostrum. Ergo non debet sibi aliquis usurpare ut pro alio oret.

[16882] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 44: *orate pro persequentibus et calumniantibus vos.*

Quaestiuncula 1

[16883] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod determinatio ejus quod in oratione petendum est, ad tria valet. Primo ad hoc quod attentio orantis determinetur ad aliquid, quae plurimum est in oratione necessaria. Secundo ut nobis innotescat desiderium nostrum, et quantum in ipso profecerimus. Tertio ut ferventius petamus: quia bona quanto particularius inspiciuntur, tanto ferventius concupiscuntur sicut de delectabilibus corporalibus philosophus dicit 3 Ethic. Unde Augustinus in Lib. de orando Deum, dicit: *ideo per certa intervalla ipsum etiam verbis determinatis oramus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus*, quantum ad primum; *et quantum in ipso desiderio profecerimus, nobis innotescamus*, quantum ad secundum; *et ad hoc agendum nos ipsos acrius excitemus*, quantum ad tertium.

[16884] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus ibidem solvit, apostolus hoc dicit propter tribulationes temporales, quae ad profectum nostrum plerumque immittuntur, et tamen ab eis omnibus liberari petimus, quia in se malae sunt, quamvis secundum quid sint bonae: sed de quibusdam bene scimus quod ea petere oportet, sicut et quod desiderare.

[16885] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in dubiis debet homo quantum ad hoc curam suam jactare in Deum, ut si aliter expediat quam petatur, divino arbitrio relinquatur: quam formam orandi dominus exemplo suo tradidit, cum dixit, Matth. 26, 39: *non sicut ego volo, sed sicut tu.* Sed in illis quae Deus nos vult velle, oportet quantum ad hoc curam nostram in ipsum projicere ut eorum impetrationem ejus auxilio expectemus.

[16886] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium patet solutio ex dictis.

Quaestiuncula 2

[16887] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod oratio est quaedam desiderii executio; et ideo illud quod licet desiderare, licet orando petere eo modo quo licet illud desiderare. Sed in illis quae desiderantur, est duplex distinctio attendenda: prima est quia quaedam desiderantur propter seipsa, quaedam propter aliud: secunda est, quia quaedam non habent superfluitatem desiderii, sicut virtutes; quaedam autem habent, sicut voluptates, divitiae, et hujusmodi. Bona autem temporalia et propter aliud desideranda sunt, et cum quadam mensura, scilicet secundum quod sunt necessaria ad vitam praesentem agendam; et ideo hoc etiam modo orari pro eis potest.

[16888] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nec primo nec secundo debent quaeri temporalia, quasi principaliter intenta; possunt autem quaeri ut propter aliud desiderata: quod quidem desiderium est electionis, non voluntatis proprie, quia voluntas est finis.

[16889] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod superflua solicitudo prohibetur illis verbis, non autem necessaria.

[16890] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod temporalia non sunt bona nostra secundum se, sed secundum quod ordinantur ad alia; et sic accipiunt rationem boni utilis; et sic pro eis orari potest, ut philosophus dicit in 5 Ethic.: *oportet non haec*, scilicet temporalia bona, *orare, sed quod homo eis bene utatur.*

Quaestiuncula 3

[16891] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum praecepto caritatis homo debeat proximum sicut seipsum diligere, eadem ei debet optare quae sibi; et ideo etiam eadem pro eis potest orare quae et pro se orat.

[16892] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus loquitur quantum ad hoc quod in illo populo erant impedimenta, quare oratio prophetae exaudiri non poterat, scilicet incorrectus error illorum, et finalis impoenitentia, ut Glossa ordinaria, ibidem, dicit.

[16893] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille qui orat, non propria virtute nititur obtinere quod petit, sed virtute ejus quem orat; et ideo quando aliquis pro alio orat, non sibi usurpat gratiam plenitudinis, sed ei attribuit quem orat, a quo gratiam proximo

dandam petit.

Articulus 5

[16894] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 tit. Utrum solus Deus debeat orari per definitionem orationis

Quaestiuncula 1

[16895] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod solus Deus debeat orari, per definitionem orationis: quia Damascenus dicit, quod oratio est ascensus intellectus in Deum.

[16896] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, oratio est actus latriae, ut dictum est. Sed latria soli Deo debetur. Ergo et oratio.

[16897] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, virtus orationis plus in affectu consistit quam in voce: quia hoc negotium, ut Augustinus dicit, plus gemitibus quam vocibus agitur. Sed solius Dei est cogitationes cordium et affectiones percipere. Ergo ei soli fit oratio.

[16898] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 4 Sed contra est quod dicitur Job 5, 1: *voca si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.* Ergo oratio potest fieri ad sanctos Dei, non solum ad Deum.

[16899] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 5 Praeterea, orationis species est supplicatio. Sed supplicatio homini fieri potest. Ergo et oratio.

Quaestiuncula 2

[16900] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod possit oratio dirigi etiam ad sanctos non in patria existentes. Non enim ad sanctos orationem fundimus, nisi inquantum sunt Deo viciniores nobis: quia Deus per ea quae sunt sibi magis propinqua, in distantia radios suae bonitatis emittit, ut Dionysius dicit. Sed sancti etiam in hoc mundo existentes sunt nobis superiores. Ergo debemus eos orare.

[16901] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illi qui sunt in Purgatorio, sunt certi de sua salute. Ergo sunt in meliori statu quam nos sumus. Ergo possumus eos orare.

[16902] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in dialogis legitur quod Paschasius, qui etiam post mortem miraculum fecit, revelatus est beato germano Capuano episcopo in Purgatorio esse. Ergo videtur quod ad eos qui non sunt in patria, possit oratio dirigi.

[16903] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quia non est ejusdem orari, et quod pro eo oretur. Sed pro omnibus sanctis qui sunt in mundo, vel Purgatorio, oratur. Ergo non debent ipsi orari.

[16904] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sancti non orantur nisi inquantum sunt in plena divinitatis participatione. Sed non participant plene divinitatem nisi inquantum participant beatitudinem, ut Boetius probat in 2 de consolatione. Ergo sancti qui sunt in beatitudine, tantum orandi sunt.

Quaestiuncula 3

[16905] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod oratio non fiat ad Deum ratione essentiae, sed magis ratione personae. Quia hoc modo debemus orare, sicut Christus nos docuit. Sed ipse docuit nos ad personam patris orationem dirigere; Joan. 16, 23: *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* Ergo oratio fit ad Deum ratione personae.

[16906] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod attribuitur Deo ratione divinae naturae, toti Trinitati competit, et singulis personis. Sed Ecclesia non dirigit aliquam orationem ad spiritum sanctum. Ergo non oratur Deus ratione naturae, sed ratione personae.

[16907] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, secundum hoc aliquis oratur quod bona sua communicare potest. Sed communicare seipsum competit Deo inquantum est bonus. Cum ergo bonitas sit attributum essentiale, videtur quod oratio dirigatur ad Deum ratione naturae.

Quaestiuncula 1

[16908] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud quod orando petimus, est beata vita, ut Augustinus dicit: quia omnia alia quae petimus, non petimus nisi secundum quod ad hanc ordinantur. Beatam autem vitam dat directe solus Deus. Sed tamen etiam sancti cooperantur nobis ad hoc quod beatam vitam obtineamus; et ideo oratio directe et proprie fit ad Deum, sicut a quo expectamus quod orando petimus; sed tamen orantis intentio ad sanctos convertitur, ut quorum auxilio a Deo impetrat quod expectat; et ideo dicit Cassianus collatione 9, quod oratio proprie fit ad Deum, sed deprecatio ad sanctos.

[16909] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in definitione debent poni ea quae per se sunt. Quamvis autem aliquo modo ad sanctos oratio fieri possit, sicut ad intercessores pro nobis, tamen proprie et per se oratio in Deum fertur.

[16910] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod oratio est actus latriae; nec tamen cum sancti orantur, eis latria exhibetur; sed illi a quo petitio orantis explenda speratur.

[16911] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sancti agnoscunt in verbo omnia quae ad eorum gloriam pertinent. Et quia ad magnam eorum gloriam est quod alios juvare possunt, quasi Dei cooperatores existentes; ideo statim in verbo vident vota eorum qui eos interpellant.

[16912] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad aliquem sanctorum nos convertendos esse docet, ut ad mediatorem orationis, non ad quem principaliter oratio dirigatur.

[16913] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod oratio hic accipitur ad similitudinem rhetoricae orationis, ut ex dictis patet, et ideo sicut illa soli judici fit, quamvis etiam aliis superioribus supplicationes fieri possent, vel aliquae petitiones; ita etiam oratio ad solum Deum directe dirigitur; sed supplicatio etiam directe ad alios dirigi potest.

Quaestiuncula 2

[16914] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod nihil petitur ab aliquo qui non habet; unde cum beata vita sit quae in orando petitur, ad illos solos dirigi potest qui jam beatam vitam habent, non autem ad illos qui in mundo sunt, neque ad illos qui in Purgatorio sunt: quamvis illis qui in mundo sunt supplicatio vel petitio aliqua fieri possit.

[16915] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sancti in mundo existentes sint nobis superiores, et possint pro nobis orare; non tamen adhuc ad illum gradum superiorem pervenerunt, ut scilicet beatitudinem, quam nos non habemus, illi habeant.

[16916] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis illi qui sunt in Purgatorio, sint in majori securitate quam nos, tamen sunt in majori afflictione; et iterum non sunt in statu merendi: et ideo magis indigent quod pro eis oretur, quam quod ipsi orent.

[16917] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in miraculis praecipue attenditur fides et devotio orantis; unde etiam dominus mulieri quam sanavit, dixit, Matth. 9, 22: *fides tua te salvam fecit.* Et quia ille propter excellentiam meritorum credebatur in patria esse, ideo orabatur; et talis oratio propter fidem orantium exaudiebatur tunc, ut vita illius approbaretur, non quod ille pro aliis in Purgatorio existens oraret.

Quaestiuncula 3

[16918] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Deus praecipue oratur, inquantum est beatus, et aliis beatitudinem largiens; et quia hoc convenit ei ratione essentiae, ideo ratione essentialium attributorum oratur.

[16919] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt essentiae, a patre sunt in aliis personis; et ideo fit quaedam reductio ab aliis personis in patrem, ut patet per Hilarium; et propter hoc etiam dicitur pater principium totius deitatis; et sic nos in patrem, sicut in principium non de principio, reducens Christus, nos ad patrem orationem dirigere per filium docuit.

[16920] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus ex personali proprietate habet quod sit donum; et ideo magis competit quod ipse petatur quam quod ab eo aliquid petatur: quamvis etiam ad spiritum sanctum Ecclesia orationes aliquas dirigat, et hymnos, qui loco orationum in Ecclesia recitantur; sicut patet: *nunc sancte nobis spiritus*, et *veni creator spiritus*, et hujusmodi.

Articulus 6

[16921] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 tit. Utrum divinae personae sit orare

Quaestiuncula 1

[16922] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 1 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divinae personae sit orare. Ejus enim est orare cujus est accipere. Sed personae Dei est accipere ab alio, sicut filii et spiritus sancti. Ergo ejus est orare.

[16923] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Joan. 14, 16: *ego rogabo patrem, et alium Paraclytum dabit vobis*; et sunt filii verba. Ergo filii est orare.

[16924] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Rom. 7, 26, dicitur: *spiritus postulat (...) gemitibus inenarrabilibus.* Sed spiritus sanctus est tertia in Trinitate persona. Ergo personae divinae est orare.

[16925] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, orare importat defectum virtutis in orante. Sed hoc divinae personae non competit. Ergo oratio non est divinae personae.

[16926] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, oratio est actus latriae, quae est servitus Dei. Sed servire non competit divinae personae. Ergo nec orare.

Quaestiuncula 2

[16927] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec sanctis qui sunt in patria, competat orare. Quia sancti qui sunt in patria, sunt Christo conformes, inquantum est homo. Sed Christo, inquantum est homo, non competit orare; alias diceremus: Christe ora pro nobis. Ergo nec aliis sanctis competit orare.

[16928] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sancti in patria aequales sunt Angelis Dei, Matth. 22. Sed Angelis non competit orare: quia oratio, ut dictum est, est actus rationis, qui in Angelis non est, cum in umbra intelligentiae oriatur, ut Isaac dicit. Ergo nec aliis sanctis qui sunt in patria, oratio competit.

[16929] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quicumque orat pro alio, alteri meretur. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo nec in statu orandi.

[16930] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicimus: sancte Petre, ora pro nobis.

[16931] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sancti in patria magis fervent caritate quam in via. Sed caritas facit ut sancti in via pro aliis orent. Ergo multo magis in patria pro nobis orant.

Quaestiuncula 3

[16932] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam brutorum animalium sit orare. Quia in Psal. 146, 9, dicitur: *qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum.* Sed invocare Deum est ipsum orare. Ergo etiam animalia orant.

[16933] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 3 arg. 2 Praeterea, oratio est denuntiativus appetitus. Sed animalia bruta appetunt bonum divinum suo modo. Ergo orant.

[16934] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, oratio non fit nisi ad Deum. Sed Deus non potest cognosci nisi intellectu, quo bruta carent. Ergo orare non competit eis.

Quaestiuncula 1

[16935] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod oratio requirit distinctionem orantis ad eum qui oratur: quia nullus a seipso aliquid petit. Oratio autem fit ad Deum ratione attributorum essentialium, in quibus personae non distinguuntur; et ideo uni personae non competit aliam orare.

[16936] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod acceptio illa qua una persona accipit ab alia, est per naturalem fecunditatem, et non per gratuitam collationem, pro qua impetranda oratio funditur.

[16937] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc filius dicit de seipso, non ratione personae, sed ratione naturae assumptae.

[16938] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spiritus dicitur postulare, inquantum nos postulare facit.

Quaestiuncula 2

[16939] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam haeretici dixerunt, quod sancti non possunt juvare orando pro nobis, quia unusquisque recipit secundum ea quae gerit; sed hoc est contra articulum fidei, qui est sanctorum communio, quae per caritatem fit; et ideo cum etiam in sanctis qui sunt in patria, sit perfectissima caritas, competit eis pro nobis orare; non autem pro se, quia omnia eis ad votum succedunt.

[16940] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus, inquantum homo, orat pro nobis; sed ideo non dicimus Christe ora pro nobis, quia Christus supponit suppositum aeternum, cujus non est orare, sed adjuvare; et ideo dicimus, *Christe audi nos*, vel *miserere nostri*: et in hoc etiam evitamus haeresim Arii et Nestorii.

[16941] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod est rationis, est etiam multo nobilius in intellectu: quia quod potest virtus inferior, potest superior; et ideo Angeli orare possunt, in quibus intellectus est.

[16942] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidam dicit, quod non sunt in statu merendi quantum ad praemium essentiale, sed quantum ad praemium accidentale; et ideo etiam aliis mereri possunt. Sed quia meritum tantum viatorum est; ideo dicendum, quod aliud est impetrare, et aliud mereri, ut dicetur, et ideo sancti si non possint mereri, possunt tamen nobis suis orationibus aliquid impetrare.

Quaestiuncula 3

[16943] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod brutis nullo modo competit orare: tum quia non sunt participes beatae vitae, quae principaliter in oratione petitur: tum quia etiam Deum, cui oratio offertur, non apprehendunt: tum etiam quia petere est actus rationis, cum importet ordinationem quamdam, ut ex dictis patet.

[16944] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut animalia bruta, secundum Augustinum, 10 super Gen. ad litteram, dicuntur jussis Dei obedire non quasi percipientes mandatum, sed inquantum naturali instinctu ab ipso moventur; ita etiam dicuntur Deum invocare improprie, inquantum aliquid naturali desiderio, desiderant, quod a Deo obtinent.

[16945] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 6 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod appetitus, ut dictum est, importat simplicem motum in appetibile: sed oratio, sive petitio, ordinem quemdam, qui est rationis; et ideo appetitus potest brutis competere, non autem petitio, vel oratio.

Articulus 7

[16946] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 tit. Utrum oratio sit satisfactoria

Quaestiuncula 1

[16947] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 1 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod oratio non sit satisfactoria. Quia omnis oratio vel est vocalis, vel mentalis. Sed mentalis non est satisfactoria, quia non habet poenam, sed jucunditatem: nec iterum vocalis, quia, sicut Isidorus dicit, reconciliat Deo non sonus vocis, sed pura et simplex mentis intentio. Ergo oratio non est satisfactionis pars.

[16948] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 1 arg. 2 Praeterea, latria, ut in praecedenti dist. quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 5, in corp., dictum est, contra poenitentiae virtutem dividitur. Sed satisfactio est actus poenitentiae virtutis, oratio autem latriae. Ergo oratio non est satisfactoria.

[16949] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 1 arg. 3 Praeterea, satisfactio fit ad reconciliandum eum qui offensus est. Sed oratio reconciliationem sequitur: quia praesumptuosum esse videtur petere ab eo quem offendimus. Ergo oratio non est satisfactoria.

[16950] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Hieronymus dicit: *oratione sanantur pestes mentis, sicut et jejunio pestes corporis.* Sed jejunium est satisfactorium. Ergo et oratio.

[16951] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, oratione petimus nobis debita relaxari, nec frustra, cum hoc a domino sit institutum. Sed relaxatio debitorum per poenitentiam fit. Ergo oratio ad aliquam partem poenitentiae pertinet: non nisi ad satisfactionem: ergo oratio est satisfactoria.

Quaestiuncula 2

[16952] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod oratio non sit meritoria. Opus enim meritorium solum in Deum intentionem dirigit: quia mercenaria intentio virtutem meriti evacuat. Sed orans non solum ad Deum habet oculum, sed ad proprias indigentias, quibus petit subveniri. Ergo non est opus meritorium.

[16953] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 2 arg. 2 Praeterea, si est meritoria, nullius magis quam ejus quod postulat. Sed ejus quod postulat, non est meritoria: quia quandoque non exauditur, etiam si ab eo qui in caritate est, offeratur. Ergo oratio non est meritoria.

[16954] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 2 arg. 3 Praeterea, natura non facit per duo quod potest facere per unum: quia non invenitur aliquid vanum in operibus naturae, et multo minus in operibus gratiae. Sed ad merendum sufficienter ordinantur opera. Ergo videtur quod oratio non sit meritoria.

[16955] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omne opus virtutis potest esse meritorium. Sed oratio est opus virtutis, ut dictum est. Ergo est meritoria.

[16956] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in Psalm. 34, 13, dicitur: *oratio mea in sinu meo convertetur.* Ergo ex oratione aliquid oranti accrescit; et ita illius videtur esse meritoria.

Quaestiuncula 3

[16957] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter assignentur conditiones quae praestant efficaciam orationi. Dicitur enim in Glossa Lucae 11, super illam parabolam: *quis vestrum habebit amicum?* etc., quod quatuor conditiones exiguntur ad hoc quod oratio sit efficax: scilicet ut petatur pie, et pro se, et perseveranter, et ad salutem. Qui enim est in peccato, pietatis virtutem non habet. Sed peccatorum oratio aliquando exauditur: quia etiam per peccatores mirabilia fieri possunt. Ergo non oportet quod pie petatur, ad hoc quod oratio sit efficax.

[16958] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 arg. 2 Praeterea, oratio quae ex caritate fit, semper efficaciam habet; Joan. 15, 7: *si manseritis in me, et verba mea in vobis manserint; quodcumque*

volueritis, petetis, et fiet vobis. In Deo autem manere facit caritas, ut patet 1 Joan. 4. Omnis autem oratio quae fit pie, ex caritate procedit. Ergo habet efficaciam: non ergo oportet addere alias conditiones.

[16959] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quanto caritas est amplior, tanto majorem habet efficaciam merendi. Sed caritas tanto est amplior, quanto ad plures se extendit. Ergo videtur quod magis sit efficax oratio ex caritate procedens, quae fit pro aliis, quam illa quae fit pro ipso orante; et ita non requiritur pro se fieri.

[16960] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 arg. 4 Praeterea, ab eodem habet oratio efficaciam merendi, et opus, scilicet a caritate. Sed opus ex caritate procedens est meritorium, etiam si non perseveranter fiat. Ergo ad orationis efficaciam non requiritur quod perseveranter fiat.

[16961] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 arg. 5 Praeterea, ea quae ad salutem pertinent, desiderata, vel petita, iram Dei non provocant. Sed aliquando Deus orantibus concedit aliqua, de quorum petitione irascitur: sicut filiis Israel regem petentibus, quibus in indignatione regem dedit. Ergo non oportet ad hoc quod oratio sit efficax, quod petantur ea quae sunt ad salutem.

[16962] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 arg. 6 Praeterea, videtur quod multae aliae conditiones requirantur: videlicet quod fideliter et confidenter petatur; Jac. 1, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans*; et quod oratio sit humilis; Psal. 101, 18: *respexit in orationem humilium, et non sprevit preces eorum.* Paupertas etiam petentis ad efficaciam orationis facit; Psal. 9, 38: *desiderium pauperum exaudivit dominus.* Fervor etiam devotionis; unde etiam Augustinus dicit de orando Deum ad Probam, cap. 9: *dignior sequitur effectus, quando ferventior procedit affectus.* Ergo insufficienter illae quatuor conditiones enumerantur.

Quaestiuncula 1

[16963] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod satisfactio respicit et culpam praeteritam, pro cujus offensa recompensationem facit, et culpam futuram, contra quam est medicina salvans; et haec duo operationi competunt. Initium enim peccati et radix est superbia; et ideo per quod homo spiritum suum humiliter Deo subdit in oratione, et pro superbia praecedentis offensae recompensationem facit, et aditum futurae culpae aufert, radicem ei amputans; et ideo oratio plene habet satisfaciendi rationem.

[16964] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod oratio mentalis et vocalis satisfactoria est, si in caritate fiat. Vocalis quidem, quia habet exteriorem laborem, et sic poenam quemdam; et inquantum in ea manet virtus praecedentis intentionis, habet etiam rationem boni meritorii, quae duo ad opus satisfactorium requiruntur. Et sic patet quomodo respondendum sit ad auctoritatem Isidori; quia sonus vocis non reconciliat Deo inquantum hujusmodi, sed inquantum manet in ipsa purae intentionis efficacia. Similiter etiam oratio mentalis satisfactoria

est: quia quamvis habeat jucunditatem, habet tamen et poenam admixtam: quia dicit Gregorius: *orare est amaros gemitus in compunctione resonare*, vel pro peccatis, vel pro dilatione patriae; et praeterea ipsa mentis elevatio est carnis afflictio, ut supra dictum est; et afflictio carnis redundat in mentem, inquantum ei unita est, et etiam in superbientem spiritum, cujus vulnus oratio sanat; et idcirco sine poena oratio humilis esse non potest.

[16965] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens actum unius virtutis imperari a virtute quae contra ipsum dividitur, sicut actum temperantiae interdum fortitudo imperat; et sic etiam actum latriae potest poenitentia imperare, et sic erit satisfactorius; sicut etiam sacrificia pro peccatis in veteri lege fiebant, et nunc fiunt.

[16966] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis ab homine veniam petit humiliter, animum offensi hominis placat, et multo fortius misericordis Dei.

Quaestiuncula 2

[16967] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ratio meriti in omnibus actibus nostris est ex caritate; unde, cum contingat aliquando ex caritate orationem fieri, constat quod potest esse meritoria eadem ratione qua et alia opera ex caritate facta meritoria sunt.

[16968] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod habere oculum ad aliud quam ad Deum, sicut ad principalem finem, evacuat rationem meriti; non autem si respiciat aliud sicut quo ad Deum cito perveniendum; et hoc modo oratio relevationem propriarum indigentiarum respicit.

[16969] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod meritum in actibus aliarum virtutum est ex vi caritatis. Et quia caritas habet pro objecto quod aliae habent pro fine; ideo meritum in actibus aliarum virtutum non est solum objectum illius actus, sed finis orantis. Hoc autem quod petitur, non est finis orantis, sed objectum actus; et ideo non oportet quod meritum attendatur ratione illius.

[16970] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod opera nostra non sunt sufficientia a seipsis ad obtinendum omne illud quo indigemus; et ideo oportet quod illud quod nobis deest, ex divina misericordia suppleatur; et hanc oratio pulsat; et ideo orationis meritum exigitur ad supplendum defectus omnium aliorum nostrorum meritorum. Unde Gregorius in moralibus dicit: *multum utique apud Deum haec summe sibi necessario congruunt, ut et oratione operatio, et operatione fulciatur oratio.*

Quaestiuncula 3

[16971] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod oratio ad duo ordinatur; scilicet ad objectum proprium, et ad finem: et secundum hoc habet duplicem efficaciam: scilicet efficaciam merendi ratione finis, qui est vita aeterna, ad quam omnia merita ordinantur; et efficaciam impetrandi ejus quod petitum est, quod est orationis objectum. Et inter haec duo differentia est: quod meritum importat ordinem justitiae ad praemium, quia ad justitiam pertinet retribuentis ut merenti praemium reddat: sed impetratio importat ordinem misericordiae vel liberalitatis ex parte donantis; et ideo meritum ex seipso habet unde perveniatur ad praemium; sed oratio impetrare volentis non habet ex seipsa unde impetret, sed ex proposito vel liberalitate dantis. Unde patet quod oratio ex caritate semper habet efficaciam merendi, sed non habet semper efficaciam impetrandi: quia aliquid est quod repugnat impetrationi in providentia Dei, ad quem oratur. Et ad haec impedimenta tollenda ponuntur quatuor conditiones praemissae, quibus positis semper habet oratio efficaciam impetrandi. Potest ergo impedimentum orationis esse vel ex parte orantis. Si orationem inordinate emittat; et quantum ad hoc removendum dicitur *pie*, in quo importatur modus latriae, quae alio nomine pietas dicitur, secundum quam oratio modificari debet: vel ex eo quod petitur, quia quandoque etiam petenti non expedit, et sic dicitur quod sit *ad salutem*: vel ex parte ejus pro quo petitur; et hoc impedimentum vel est tunc quando oratio fit; quod non potest esse quando oratio fit ab aliquo pro seipso, si pie petat, sed quando fit pro alio; et ideo additur alia conditio, quod fiat *pro se*: vel potest esse post intermedium inter orationem et consecutionem petiti; et hoc excluditur per hoc quod dicit *perseveranter*.

[16972] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod istae conditiones non hoc modo requiruntur ad efficaciam impetrandi, quasi nihil impetretur si aliqua desit; quia etiam quandoque aliquis pro alio orans auditur: sed quia his positis semper oratio efficaciam habet impetrandi, quia impetrationis virtus magis est ex proposito ejus cui oratur, quam ex orantis merito; et ideo quandoque peccatores audiuntur, quando eorum oratio divino proposito concordat. Tamen sciendum est, quia quandoque aliquis pie petit, qui pietatis virtutem non habet; sicut aliquis aliquando justa facit qui justitiae habitum non habet; et sic etiam peccatores aliquando possunt pie orare.

[16973] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas magis est de fine quam de illo quod propter finem petitur; et ideo quando Deus videt non concordare quod petitur, cum fine pro quo pie orans petit, magis audit ejus desiderium non faciens quod petitur, quam si faceret; et ideo finaliter accipiendum est hoc quod dicit: *quodcumque volueritis, petetis*, et cetera. Finis autem petitionis est salus nostra, et Dei gloria: hoc autem esset contra Dei gloriam, si peccatorem impoenitentem salvaret; et esset contra salutem petentis, si aliquid contrarium suae saluti sibi daretur; et ita exauditur desiderium, et tamen petitum non impetratur, quando aliquis imperseveranter, vel pro alio petit, vel contraria saluti.

[16974] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oratio quae fit ex caritate pro alio, semper habet efficaciam merendi ei qui orat; sed nunc loquimur de efficacia

impetrandi.

[16975] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod impetratio importat consecutionem ejus quod petitur; sed meritum non importat consecutionem, sed ordinem justitiae ad consecutionem; et ideo impedimentum interveniens per instabilitatem, tollit rationem impetrationis, quia tollit consecutionem; sed non tollit ordinem ad consecutionem, et ideo non tollit meritum; unde meretur etiam qui non perseveraverit; sed non impetrat nisi perseverans.

[16976] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod omnes homines habent beatitudinem sui desiderii finem, quem maxime desiderant; et ideo magis audit illos quibus non dat quod petunt, si sit impediens a beatitudine, quam eos quibus dat; unde talis impletio orationis quae fit cum Dei indignatione, non dicitur impetratio, proprie loquendo.

[16977] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod omnes illae conditiones quae requiruntur ex parte orantis inquantum est orans, includuntur in hoc quod dicit pie, quod includit omnes circumstantias virtutis, quibus ordinantur actus ex parte agentis.

Expositio textus

[16978] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 4 a. 7 qc. 3 expos. *Non consurget duplex tribulatio.* Contra. Hierem. 17, 18: *duplici contritione contere eos.* Et dicendum, quod tribulatio, si accipiatur commensurata peccato, duplex non consurgit, quia Deus non punit ultra condignum; sed si accipiatur pro poena absolute, tunc duplex poena debetur, vel secundum duas partes peccantis, poena corporis et animae; vel secundum duo quae sunt in peccato, scilicet aversio et conversio, poena sensus et damni; vel secundum duas radices peccati, quae sunt amor et timor, ignis et frigus; vel secundum duos status, praesens poena et futura; utraque enim est citra condignum; et praecipue si accipiantur divisim. Tamen praesens poena et futura in eo qui non corrigitur, unam poenam constituunt; unde Gregorius in Moralib. dicit: *eorum percussio hic coepta, illic perficitur, ut incorrectis unum flagellum sit quod hic temporaliter incipit, sed in aeternis suppliciis consummatur. Quinque enim modis flagella contingunt.* Sed contra Hieronymus dicit: *quidquid patimur, peccata nostra meruerunt.* Ergo omnia sunt ad punitionem. Praeterea, Augustinus dicit: *quidquid permiserit Deus pati, scias esse flagellum correctionis.* Ergo omnes alii modi superfluunt. Praeterea, impium videtur alteri nocere, ut cessans a nocumento aliquis gloriam habeat, et Daemonum operibus simile, ut patet ex vita b. Bartholomaei. Praeterea, ad multa alia, flagella ordinari in Scriptura leguntur, sicut ad probationem, ad exemplum justi judicii Dei, et hujusmodi. Et dicendum, quod isti quinque modi distinguuntur penes bona quae ex poenis a Deo inflictis in praesenti consequuntur, quae sunt a Deo intenta. Hoc autem bonum aut est in altero, et sic est quartus modus: aut in eo qui punitur, et sic est ordo justitiae, qui semper divino flagello adjunctus est, quia omnis poena justa; et hoc cum praecisione aliorum est in quinto modo: aut est utilitas quam ipse flagellatus consequitur; quae quidem potest esse vel quantum ad recessum a malo, et sic est modus tertius; vel in ordine ad

bonum conservandum, et sic est secundus modus; aut augendum, et sic est primus. Ad primum ergo dicendum, quod poenam semper praecedit peccatum in natura, sed non semper in persona puniti. Ad secundum dicendum, quod flagellum quantum est de se, semper est corrigens; sed ex defectu recipientis quandoque ad hunc effectum non pervenit. Ad tertium dicendum, quod impium esset, si poena justa non esset. Nec tamen Deus tunc vult gloriam suam divulgari propter suam utilitatem, sed nostram. Ad quartum dicendum, quod omnia alia possunt ad ista reduci: quia probatio est ad augmentum meriti, et exemplum justi judicii Dei ad gloriam Dei, et sic de aliis. *Non praevenit sententiam judicis*: quia etsi sententia hominis praecedit non concordans sententiae Dei, adhuc sententia Dei restat; si autem concordat, est sententia Dei. *Levis enim culpa levi supplicio compensatur.* Supplicium enim mortis praesentis leve dicitur in comparatione ad futurum supplicium: culpae etiam praenominatae leves dicuntur in comparatione ad culpas majores, quae quandoque minoribus poenis temporalibus puniuntur. *Ex fonte gratiae Dei id cordi instillatur, ut vel sic paulatim ad poenitentiam veniat, vel eo minus a Deo puniatur.* Non loquitur hic de gratia gratum faciente: quia haec non datur ante perfectam poenitentiam; sed de gratuitis bonis, sicut fides informis, et timor servilis, et hujusmodi. *Si enim propter misericordiam qua quis proximo suo non miseretur, et quae dimissa sunt replicantur ad poenam; multo magis quae nondum sunt dimissa, propter odium fraternum ad poenam reservari probantur.* Hic dicit secundum quamdam opinionem, de qua infra habetur, dist. 21, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 1. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*, non affectu, sed effectu. *Immundis nihil est mundum*: quia ipsi ex his quae in se munda sunt, sicut sacramenta, munditiam non consequuntur. *Nihil prodest jejunare et orare, et alia bona agere, nisi mens revocetur a peccato*; scilicet ad vitam aeternam consequendam. *Nunquam aliquem sanavit.* Contra, Joan. 9, dicit Glossa: *quaeritur quomodo sine fide aliquem illuminaverit Christus.* Ergo ille fidem non habuit, et sic non totum curavit. Et dicendum, quod Christus quemcumque curavit, totaliter curavit, et mente et corpore quantum ad omnes infirmitates corporales; et ille totus fidem recepit primo, sed indistinctam. Glossa tamen aliter solvit, quod scilicet hoc intelligitur de illis qui pro peccato morbum incurrunt. *Quaedam impietas infidelitatis est ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam*: quia sequeretur quod vel Deus non sciret omnia peccata, vel non omnia horreret, vel non omnia remittere posset. *Ad Baptismi puritatem*: quantum ad remotionem omnium culparum. *Abluat lacrymis mentis*, idest interiori dolore, quem lacrymae exteriores significant; et est locutio metaphorica. *Sciat, se culpabiliter durum*; si scilicet contingat exteriorum lacrymarum defectus ex defectu doloris, ut homo minus doleat de peccato quam de damno temporali. Sed quandoque abundantia doloris lacrymas exsiccat propter dolorem concitatum; quandoque autem homo se continet, ut coram solo Deo doleat; quandoque etiam ex duritia complexionis est quod homo non potest flere corporaliter pro peccatis, etsi fleat pro morte amici, quia dolor ille est magis sensibilis, et ideo magis vicinus ad resolvendum corpus in lacrymas. *Emundare nequiverit*, scilicet in statu tali manens; alias non esset ei imputandum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XVI ad distinctionem XVII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 16

Quaestio 1

Prooemium

[16979] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 pr. Postquam Magister determinavit de poenitentia generaliter, hic ad partes poenitentiae descendit; et dividitur in partes duas: in prima distinguit poenitentiae partes; in secunda movet quasdam quaestiones circa comparationem partium poenitentiae ad invicem, 17 dist., ibi: *hic oritur quaestio multiplex.* Prima in duas: in prima distinguit

partes quasi poenitentiam integrantes, scilicet contritionem, confessionem, et satisfactionem; in secunda distinguit partes quasi subjectivas, ibi: *praedictis vero adjiciendum est* et cetera. Prima in duas: in prima distinguit poenitentiae partes; in secunda docet poenitendi modum secundum partes illas, ibi: *ideo discretio poenitenti necessaria est.* Circa primum duo facit: primo ostendit numerum partium; secundo singulas partes prosequitur, ibi: *compunctio nobis commendatur. Ideo discretio poenitenti valde necessaria est.* Hic ostendit modum poenitendi; et circa hoc duo facit: primo ostendit modum dignae poenitentiae; secundo modum falsae, ibi: *et sicut sunt digni fructus poenitentiae, ac vera satisfactio; ita et indigni fructus.* Circa primum tria facit: primo assignat ex verbis Augustini modum poenitendi quantum ad contritionem cordis; secundo quantum ad confessionem oris, ibi: *caveat ne ductus verecundia dividat apud se confessionem*; tertio quantum ad satisfactionem operis in abstinendo a sacris et ab illicitis, ibi: *caveat etiam ne prius ad dominicum corpus accedat quam confortetur bona conscientia. Praedictis vero adjiciendum videtur* et cetera. Hic assignat alias poenitentiae partes quasi subjectivas; et circa hoc duo facit: primo distinguit eas; secundo prosequitur de altera earum, et scilicet poenitentia venialium, quae habet specialem dubitationem, ibi: *quae autem pro venialibus sit satisfactio sufficiens, Augustinus insinuat.* Hic quaeruntur quatuor. Primo de partibus poenitentiae. Secundo de remissione venialium in hac vita, quae ad unam partem poenitentiae pertinet. Tertio de circumstantiis peccati, secundum quas formari debet poenitentiae modus. Quarto de impedimentis verae poenitentiae. Circa primum quaeruntur duo: 1 de partibus poenitentiae quasi integralibus; 2 de partibus secundo assignatis.

Articulus 1

[16980] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 tit. Utrum poenitentia habeat partes

Quaestiuncula 1

[16981] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentia partes non habeat. Nullum enim simplex habet partem. Sed secundum Ambrosium omne sacramentum est simplex. Ergo poenitentia, cum sit sacramentum, non habet partes.

[16982] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Baptismus multiplicior est virtute quam poenitentia: quia originale et actuale quantum ad culpam et poenam totaliter tollit; quod de poenitentia non est verum. Ergo cum Baptismo non assignentur partes, nec poenitentiae partes assignari debent.

[16983] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, medicina debet proportionari

morbo. Sed peccatum, quod est morbus spiritualis, cujus est medicina poenitentia, non habet hujusmodi partes. Ergo nec poenitentiae partes assignandae sunt.

[16984] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, poenitens poenam sibi infert pro peccato debitam. Sed pro peccato in Deum commisso non solum debetur poena interior, sed exterior, ut patet in Inferno. Ergo ad perfectionem poenitentiae utraque poena requiritur. Ergo poenitentia habet partes.

[16985] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, morbus spiritualis majori diligentia est curandus quam corporalis. Sed curatio quae fit contra morbum corporalem secundum aliquas partes distinguitur, quia primo tollitur morbus, et postea morbi reliquiae. Ergo et poenitentia, quae est spiritualis morbi curatio, partes habere debet.

Quaestiuncula 2

[16986] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter assignentur ei hae tres partes; scilicet contritio, confessio, et satisfactio. Sacramentum enim a ministris Ecclesiae confertur secundum omnem sui partem. Sed contritionem non confert poenitenti aliquis Ecclesiae minister. Ergo non est pars poenitentiae sacramenti.

[16987] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, per poenitentiae sacramentum peccatum dimittitur. Sed ante confessionem peccatum quandoque dimittitur, ut infra, dist. seq., Magister ostendit. Ergo non est pars poenitentiae.

[16988] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in sacramento novae legis gratia suscipienti confertur. Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo non est sacramenti pars.

[16989] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio dicitur in littera poenitentiae fructus. Ergo satisfactio non est pars poenitentiae.

Quaestiuncula 3

[16990] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sint partes subjectivae. Quia istae partes poenitentiae, ut in littera patet, sumuntur secundum peccatum cordis, oris, et operis. Sed hae sunt partes subjectivae peccati. Ergo et partes poenitentiae assignatae, sunt partes subjectivae ipsius.

[16991] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, totum integrale non sequitur ad suam partem: non enim sequitur: si paries est, domus est. Sed poenitentia sequitur ad quamlibet

partium assignatarum: sequitur enim: conteritur, ergo poenitet; et similiter de aliis. Ergo non sunt partes integrales, sed subjectivae.

[16992] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, partes integrales alicujus totius quod habet esse permanens, sunt simul. Sed poenitentia habet esse permanens, sicut et alia sacramenta. Ergo, cum poenitentiae partes non sint simul, non erunt partes integrales, sed subjectivae.

[16993] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, partes subjectivae non requiruntur ad perfectionem totius universalis: quia in qualibet parte perfecta ratio totius invenitur, sicut perfecta ratio animalis in homine. Sed partes poenitentiae assignatae, ad ejus perfectionem requiruntur, ut in littera dicitur. Ergo non sunt partes subjectivae.

[16994] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, nihil unum aliquid habet partes subjectivas, sicut unum animal non habet partes subjectivas. Sed unius poenitentiae partes sunt assignatae partes: quod patet ex hoc quod de uno peccato non agitur nisi una poenitentia, inquantum praedicta tria inveniuntur. Ergo non sunt partes subjectivae.

Quaestiuncula 4

[16995] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sint partes etiam poenitentiae virtutis. Sicut enim dicitur in 10 Ethic., ad perfectionem virtutis moralis requiritur actus interior et exterior. Sed poenitentia est virtus moralis, cum sit pars justitiae. Ergo de perfectione ejus est contritio interior, et confessio, et satisfactio exterior; et sic sunt partes ejus sicut poenitentiae sacramenti.

[16996] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, satisfactio est actus alicujus virtutis, nec alterius quam poenitentiae; et similiter de aliis. Ergo sunt partes poenitentiae virtutis, non solum sacramenti.

[16997] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, justitia exigit ut per quae quis peccat, per haec puniatur. Sed haec tria quae assignantur poenitentiae partes, sunt quaedam poenae respondentes illis quibus peccamus. Ergo ad perfectionem justitiae exiguntur. Sed nonnisi quantum ad partem illam quae poenitentia dicitur. Ergo sunt partes poenitentiae virtutis.

[16998] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, actus non est pars habitus. Sed poenitentia virtus est habitus; haec autem tria sunt actus quidam. Ergo non sunt partes poenitentiae virtutis.

[16999] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, subjectum virtutis est mens, secundum Augustinum; sed confessio non est in mente sicut in subjecto, similiter nec satisfactio. Ergo non sunt poenitentiae virtutis partes.

Quaestiuncula 1

[17000] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in poenitentia non est pro materia aliqua exterior res, sicut in Baptismo aqua; sed ipse actus humanus loco materiae in hoc sacramento se habet, qui per quamdam recompensationem offensam culpae praecedentis tollit. In actibus autem humanis est gradus quidam ad perfectionem pertingendi propter diversas partes hominis, quarum una aliam movet; et ideo oportet quod diversa secundum ordinem ad perfectionem poenitentiae considerentur; et haec dicuntur poenitentiae partes.

[17001] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dubitatur de illa auctoritate, utrum sit Ambrosii. Si tamen concedatur, intelligendum, quod sacramentum est simplex ratione effectus principalis, et virtutis simplicis quam operatur; sed materiale in sacramento potest esse compositum, sicut patet in confirmatione et Eucharistia; et sic etiam ex parte actus nostri, qui est quasi materialis in poenitentia, partes ei assignantur.

[17002] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod partes non assignantur poenitentiae ex parte virtutis sacramentalis, sed ex parte ejus quod est materiale in ipsa. In Baptismo autem est materiale res exterior, in qua non est accipere nisi unum esse; et ideo Baptismo partes non assignantur: quia etsi sit aliquis actus noster in Baptismo, ille non est de essentia Baptismi, sed dispositio ad Baptismum.

[17003] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bonum, secundum Dionysium, causatur ex una integra causa; sed ex singulis defectibus consurgit malum; et ideo ad integritatem peccati sufficit in quocumque gradu humani actus defectus inveniatur; et propter hoc peccato partes quasi integrales non assignantur, sicut poenitentiae, quae bonitatem amissam reparat.

Quaestiuncula 2

[17004] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, poenitentia offensam culpae praecedentis abolet per modum recompensationis cujusdam. Haec autem recompensatio differt a recompensatione vindicativae justitiae in duobus. Primo quia in vindicativa justitia ille qui peccavit, se habet ad recompensationem ut patiens tantum, inquantum poena per quam fit culpae recompensatio, est ab alio inflicta; et ideo non praesupponitur ad recompensationem dolor de peccato, sed ex poena recompensante dolor infligitur. In poenitentia autem ille qui peccavit, se habet ad recompensationem etiam ut agens; quia ipse sponte sua ad poenam recompensantem accedit; et ideo displicentia culpae praeexigitur. Secundo differt, quia in vindicativa justitia taxatur poena recompensans secundum arbitrium judicis,

non ejus in quem commissum est peccatum. Sed in poenitentia oportet quod poena recompensans taxetur secundum arbitrium ejus in quem peccatum commissum est; quia talis recompensatio fit ad reconciliandum animum offensi; quae reconciliatio esse non potest, nisi poena recompensantis voluntati ejus sufficiat; et ideo oportet in poenitentia quod modus poenae satisfactoriae secundum arbitrium sacerdotis, qui vicem Dei obtinet, servetur. Utrique ergo recompensationi hoc commune est quod non fiat recompensatio secundum arbitrium ejus qui peccavit, sed alterius hominis. Arbitrium autem rectum requirit cognitionem culpae: quae quidem si ei qui debet poenam taxare, per eum qui peccavit fiat, confessio dicitur; si autem alias, dicitur contritio. Et quia in poenitentia, qui peccavit, ad recompensationem faciendam sponte accedit, requiritur satisfactio. Et sic recompensatio tribus gradibus perficitur. Quorum primus est displicentia culpae praeteritae; alias non sponte ad recompensationem accederet; et hic per contritionem perficitur. Secundus est ut culpam suam notificet Deo per sacerdotem; alias non se ad recompensationem secundum arbitrium ejus in quem peccavit, offerret; et quantum ad hoc est confessio. Tertius est ut compenset secundum arbitrium sacerdotis; et quantum ad hoc est satisfactio.

[17005] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in sacramentis quae habent pro materia aliquam rem corporalem, est duplex actus ministri Ecclesiae; scilicet sanctificatio materiae per verbum Dei, et applicatio materiae ad eum qui sacramentum suscipit. Sed in hoc sacramento, quod habet pro materia ipsum humanum actum, non potest ex ministerio sacerdotis materia applicari ad eum qui sacramentum suscipit, quia actus non sunt ab exteriori; et ideo ad ministerium ipsius pertinet ipsorum actuum consummatio secundum absolutionem et poenae injunctionem; quod est quasi quaedam sanctificatio.

[17006] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis peccatum dimittatur ante actualem confessionem, nunquam tamen dimittitur ante confessionem in proposito existentem; sicut etiam ante Baptismum actualiter susceptum aliquis rem Baptismi consequitur ex proposito suscipiendi Baptismum.

[17007] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex proposito satisfaciendi gratia confertur, quamvis satisfactio actualis gratiam praesupponat. Vel dicendum, quod per satisfactionem consequitur poenitens perfectum effectum gratiae peccatum abolentis, quia liberatur totaliter a reatu peccati.

[17008] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ultimum in quo consummatur res, dicitur finis rei, sicut forma habet rationem finis; et quia satisfactio est ultima pars in qua poenitentia consummatur, ideo dicitur fructus, qui in rationem finis sonat.

Quaestiuncula 3

[17009] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod sunt partes subjectivae uno modo poenitentiam considerando secundum quod habet

tantum rationem poenae: quia quaelibet harum partium est punitio quaedam. Sed hoc non potest esse: quia totum universale non praedicatur in singulari de suis partibus pluralibus simul acceptis, sive sit genus, sive species: tres enim homines non sunt animal, sed animalia. Unde cum tres partes poenitentiae non sint tres poenitentiae, sed una, non potest esse quod sint partes subjectivae. Praeterea, poena quam poenitens patitur, tota in rationem satisfactionis cadit: non enim sola exteriori poena homo satisfacit, sed etiam interiori; alias oratio mentalis non esset satisfactoria. Unde et poena quae est in contritione, et quae est in confessione, in partem satisfactionis cadit; et quia satisfactio est ultima pars, totum sacramentum a poena denominatur, sicut res denominatur ab ultimo sui. Et ideo alii dicunt, quod sunt partes potentiales. Sed hoc iterum non potest esse: quia in partibus potentialibus totum adest secundum essentiae suae rationem cuilibet parti completae, sicut essentia animae cuilibet potentiae; sed tota ratio poenitentiae secundum speciem non est in quolibet horum. Praeterea unum eorum non includit in se vim omnium aliorum, quod requiritur in partibus potentialibus; sed unumquodque ad suum officium servit. Ideo dicendum est cum aliis, quod sunt partes integrales. Sed sciendum, quod partes integrales sunt duplices. Quaedam sunt partes quantitatis; quae sunt quandoque unius rationis, ut in totis homogeneis; quandoque vero diversarum rationum, ut in totis heterogeneis. Quaedam vero sunt partes essentiae, sicut materia et forma, non quantitatis; et hae semper sunt diversarum rationum, et habent ordinem naturae ad invicem, et quandoque etiam ordinem temporis in his quorum esse non est simul; et hujusmodi partes sunt hae de quibus loquimur: quia poenitentiae sacramentum secundum rationem speciei suae ex his tribus integratur; et una est prior altera secundum naturam, et quandoque etiam secundum tempus; eo quod actuum humanorum, qui sunt in poenitentia materiales, non est totum esse simul, sed succedunt sibi invicem: sed quandoque plures eorum, quorum unus est altero prior per naturam, sunt simul tempore.

[17010] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod partes poenitentiae non respondent illis peccati partibus singula singulis secundum veritatem: quia pro quolibet illorum peccatorum oportet esse poenitentiae tres partes: sed per adaptationem quamdam, considerata similitudine medicinae ad morbum quantum ad idem instrumentum. Quidam enim dicunt, quod in quolibet peccato est invenire illa tria: quia est os interius et exterius; et actus interior et exterior; et sic etiam ista tria erunt partes subjectivae peccati. Sed patet hoc non esse secundum intentionem litterae, quae de ore exteriori et opere loquitur.

[17011] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in partibus successivorum ex qualibet parte potest concludi totum; sicut: hora tertia est, ergo dies; non tamen totum de una parte praedicatur: non enim dicimus, quod hora sit dies: sed tamen de omnibus partibus simul acceptis aliquo modo invenitur praedicari totum, licet improprie; et sic etiam de qualibet parte poenitentiae poenitentia concluditur, eo quod poenitentia non habet totum esse suum simul; non tamen totum de partibus praedicatur neque divisim neque conjunctim, proprie loquendo.

[17012] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod

est materiale in poenitentia, est actus nostri; et quia actus non habent esse permanens, ideo nec poenitentia; et sic objectio ex falso procedit.

Quaestiuncula 4

[17013] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod ab eo quod sequitur rem, non accidit aliqua compositio in re, quia componentia sunt priora compositis; unde cum actus nostri sint posteriores virtutibus a quibus eliciuntur; diversi actus, qui secundum ordinem a virtute aliqua progrediuntur, non faciunt compositionem aliquam in virtute: et ideo praedicta tria non sunt partes poenitentiae virtutis, sed poenitentiae sacramenti: quia ipsi actus sunt quasi materia sacramenti, et penes divisionem materiae partes rei sumuntur quandoque.

[17014] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus exteriores requiruntur ad perfectionem secundam virtutum moralium; partes autem integrales oportet quod sint de perfectione prima.

[17015] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis tria praedicta sint actus poenitentiae virtutis, non tamen sequitur quod sint partes ejus: quia in quolibet dictorum actuum inveniuntur omnes circumstantiae quibus integratur medium virtutis.

[17016] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad poenitentiam virtutem requiruntur ista tria, sed non ut actus, ut dictum est.

Articulus 2

[17017] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 tit. Utrum poenitentia ante Baptismum debeat poni pars poenitentiae

Quaestiuncula 1

[17018] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poenitentia ante Baptismum non debeat poni pars poenitentiae. Baptismus enim janua sacramentorum est, et poenitentia dicitur secunda tabula respectu Baptismi. Sed secundum non est ante primum. Ergo poenitentia non est aliqua ante Baptismum.

[17019] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ei qui non est generatus in aliqua natura, non competit actio illius naturae. Sed Baptismus est quaedam generatio in spiritualem vitam. Ergo ei qui non est baptizatus, non convenit aliqua actio spiritualis vitae. Sed poenitentia est hujusmodi, cum sit quoddam sacramentum. Ergo non potest alicui competere ante Baptismum.

[17020] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, poenitentia non ordinatur nisi contra culpam actualem. Sed culpa actualis sufficienter in Baptismo deletur. Ergo non oportet quod poenitentia Baptismum praecedat.

[17021] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Matth. 3, super illud: *tunc exibant ad eum* etc., dicit Glossa: *jam tunc exemplum baptizandis dabatur confitendi peccata, et promittendi meliora.* Sed hoc pertinet ad poenitentiam. Ergo ante Baptismum debet esse poenitentia.

[17022] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, super illud Psal. 4: *in cubilibus vestris compungimini*, dicit Glossa: *ut extincto veteri homine per poenitentiam, sacrificium justitiae per regenerationem novi hominis offeramus Deo.* Sed regeneratio ad Baptismum pertinet. Ergo poenitentia aliqua est ante Baptismum.

Quaestiuncula 2

[17023] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poenitentia ante Baptismum non solum sit de actuali, sed et de originali peccato. Nam Augustinus Lib. de poenitentia, dicit loquens de poenitentia ante Baptismum: *exceptis parvulis, nullus ad Christum transit, nisi incipiat esse quod non erat, nisi poeniteat eum fuisse quod erat.* Sed erat infectus non solum actuali, sed etiam originali peccato: nisi enim de hac infectione loqueretur, parvulos non exciperet, qui aliam infectionem non habent. Ergo de peccato originali debet esse poenitentia ante Baptismum.

[17024] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, poenitens infert sibi poenam, ut evadat illam quae a Deo sibi infligenda erat. Sed pro peccato originali poena a Deo infligitur. Ergo pro eo debet hanc poenitentiam agere.

[17025] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secundum hoc de peccato actuali poenitentiam agimus quod nobis ipsum displicet. Ergo de eo debemus poenitentiam agere.

[17026] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, poenitentia est respectu voliti. Sed peccatum originale contrahimus nolentes. Ergo de ipso non est poenitentia.

[17027] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, medicina debet respondere morbo. Sed peccatum originale non contrahitur per aliquam delectationem ejus qui ipsum contrahit. Ergo videtur quod non sit ejus curatio per aliquam poenam; et ita non per poenitentiam, quae suo nomine poenam exprimit.

Quaestiuncula 3

[17028] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeat post Baptismum aliqua poenitentia venialium distingui. Quia superfluum est facere per multa quod per unum potest fieri. Sed veniale peccatum curatur per Eucharistiam. Ergo superfluum est quod ad ipsum curandum poenitentia ordinetur.

[17029] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, de eo quod non est in potestate nostra, non requiritur poenitentia. Sed peccata venialia vitare non est in potestate nostra: quia nullus potest omnia peccata venialia vitare. Ergo de venialibus non est poenitentia.

[17030] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, diversorum morborum diversae sunt medicinae: quia secundum Hieronymum, non sanat oculum quod sanat calcaneum. Sed poenitentia est remedium contra mortale. Cum ergo veniale a mortali in infinitum differat, ut poena ostendit, videtur quod contra veniale poenitentia non ordinetur, sed contra mortale.

[17031] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quod potest majus, potest et minus. Sed poenitentia destruit mortale, quod est difficilius. Ergo et veniale.

[17032] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum, poenitentia est vindicta puniens in se quod dolet commisisse. Sed aliquis debet dolere de hoc quod commisit veniale, et hoc in se punire. Ergo poenitentia quaedam est de venialibus.

Quaestiuncula 4

[17033] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod teneamur ad poenitentiam venialium. Quia sicut tenetur homo tendere ad gloriam, ita tenetur impedimentum gloriae removere. Sed homo non potest ad gloriam pervenire nisi dimissis venialibus peccatis. Ergo cum non remittantur sine poenitentia, videtur quod ad poenitentiam agendam de venialibus homo teneatur.

[17034] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, quoddam veniale peccatum per consensum fit mortale: quia consensus in delectationem mortalis peccati est mortale peccatum. Sed homo tenetur vitare mortale peccatum. Ergo tenetur dissentire a veniali peccato aliquando. Sed dissensus a peccato est poenitentia. Ergo tenetur homo de peccato veniali aliquando poenitere.

[17035] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, nullus tenetur abolere jam factum, quod non tenetur vitare antequam fiat. Sed homo non tenetur vitare veniale peccatum antequam faciat; alias peccaret mortaliter faciens ipsum. Ergo multo minus tenetur poenitere de eo.

Quaestiuncula 5

[17036] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod partes istae tres non sint sufficientes. Quia sicut post Baptismum peccatur venialiter et mortaliter; ita ante Baptismum. Sed post Baptismum distinguitur poenitentia venialis et mortalis peccati. Ergo et ante Baptismum; et sic sunt quatuor.

[17037] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, plus distat poena a culpa quam veniale a mortali. Sed de poenis praesentis miseriae oportet poenitere, ut Augustinus dicit in Lib. de poenitentia. Ergo cum distinguatur poenitentia venialium a poenitentia mortalium, debet etiam distingui poenitentia qua nos poenitet de poenis hujus peregrinationis, a poenitentia venialium.

[17038] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 3 Praeterea, poenitentia solemnis est quidam poenitentiae modus, ut supra dictum est, dist. 14, qu. 1, art. 5. Ergo cum de ipsa mentionem non faciat, videtur insufficienter partes ponere.

Quaestiuncula 1

[17039] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia potest accipi dupliciter; scilicet ut est virtus, et ut est sacramentum. Secundum autem quod est virtus, importat detestationem peccati cum proposito abolendi ipsum secundum conditionem status peccantis. Et quia quicumque non detestatur peccatum, adhuc voluntatem in peccato fixam habet, cum voluntas semel ad aliquid fixa, ab illo non divellatur quin actu vel habitu in eo maneat, nisi per actualem dissensum ab illo, vel in speciali, vel saltem in genere; voluntas autem in peccato fixa manens, non est susceptiva gratiae baptismalis; ideo requiritur ante Baptismum, quasi removens prohibens, peccati commissi detestatio, et destructionis ejus propositum. Et ideo patet quod ante Baptismum requiritur poenitentia secundum quod est virtutis actus, vel quae sit prior Baptismo tempore vel saltem natura. Sed poenitentia, secundum quod est sacramentum, consistit in dispensatione ministrorum Ecclesiae. Et quia Ecclesiae sacramenta non dispensantur nisi illis qui sunt de Ecclesia, ideo ante Baptismum sacramentum poenitentiae non competit, cum per Baptismum homo de Ecclesia fiat.

[17040] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Et per hoc patet solutio ad objecta praeter tertium.

[17041] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poenitentia non requiritur ante Baptismum propter Baptismi insufficientiam, sed propter impedimentum removendum gratiae baptismalis, ut Baptismus suum effectum habere possit.

Quaestiuncula 2

[17042] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod poenitentia potest sumi large et proprie. Proprie quidem poenitentia importat dolorem de peccato commisso in praeterito; et sic nullo modo potest esse poenitentia de originali peccato, quia non est commissum. Large autem potest dici poenitentia omnis displicentia mali praeteriti; et sic in eo qui liberum arbitrium habet, debet esse poenitentia de originali: quia ex hoc ipso quod alicui placet aliquid, displicet ei quod ad illud impedimentum praestitit. Peccatum autem originale impedimentum gloriae fuit, ad quam quilibet desiderio tendere debet. Non tamen de eo debet esse confessio, quae non est nisi factorum; nec satisfactio; quia pro peccato originali non debetur nisi poena damni, poenitentia autem importat poenam sensus.

[17043] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[17044] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod veniale peccatum ex nostro actu incurrimus, et ei poena sensibilis debetur; et ideo ad peccati venialis dimissionem poenitentia operatur quantum ad contritionem, confessionem et satisfactionem; non solum poenitentia secundum quod est virtus, sed etiam secundum quod est sacramentum: quia post Baptismum aliquis venialiter peccat, quando est susceptivus sacramentorum Ecclesiae.

[17045] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad eumdem effectum principaliter inducendum, superfluum est plura inducere, si quodlibet sit sufficiens; sed nullum sacramentum inducitur ad peccati venialis dimissionem, sicut ad principalem effectum, ut supra in 2 dist., quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est; et ideo non est inconveniens, si ex multis sacramentis peccati venialis dimissio consequitur.

[17046] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra vitare omnia venialia, est tamen in potestate nostra vitare singula.

[17047] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veniale et mortale quamvis sint diversi morbi, tamen conveniunt in una ratione actualis peccati; et ideo contra utrumque poenitentia medicina est.

Quaestiuncula 4

[17048] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod

cum dicitur aliquis ad aliquid teneri, quaedam necessitas importatur ad illud. Necessitas autem est duplex. Una est absoluta; et secundum hanc homo tenetur facere illa sine quibus non est salus; et sic non tenetur ad peccati venialis poenitentiam, quia mortem ex hoc non incurrit; nisi forte de contemptu dimittat. Alia est ex suppositione alicujus finis; sicut dicitur aliquid esse necessarium sine quo non possumus finem intentum consequi; et hoc modo necessarium est quod homo de venialibus poeniteat, si ei remitti debeant in hac vita. Sed secundum hoc non proprie dicitur teneri aliquis ad aliquid; et ideo dicendum, quod homo non tenetur ad poenitentiam venialium, nisi large sumendo.

[17049] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si nunquam de venialibus poeniteat, potest ad vitam pervenire: quia etiam post hanc vitam venialia remittuntur, ut infra dicetur.

[17050] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dissensus dicit poenitentiam ad peccatum futurum; sed poenitentia dicit displicentiam peccati praeteriti; et ideo non oportet quod dissensus ad poenitentiam pertineat.

Quaestiuncula 5

[17051] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod istae partes poenitentiae distinguuntur secundum diversos modos quibus poenitentia agitur; unde sunt partes subjectivae poenitentiae virtutis, non poenitentiae sacramenti: quia una pars non pertinet ad poenitentiae sacramentum, quamvis aliae duae ad poenitentiam, secundum quod est sacramentum, pertinere possint. Et accipiuntur isti modi secundum diversum statum poenitentis: quia aut est extra Ecclesiam etiam numero, et sic est prima poenitentia quae est ante Baptismum; aut est extra merito, sed non numero; et sic est secunda, quae est de mortalibus; aut omnino est intra Ecclesiam; et sic competit ei tertia, quae est de venialibus.

[17052] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod status hominis ante Baptismum non diversificantur per veniale et mortale quantum ad hoc quod est esse de Ecclesia vel non esse; sed diversificantur per veniale et mortale post, quia per mortale post Baptismum commissum efficitur aliquis extra Ecclesiam merito, sed non per veniale; et ideo non est similis ratio.

[17053] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de poenis dicitur esse poenitentia ab Augustino, secundum quod inclinant ad culpam, large etiam poenitentiam pro displicentia sumendo.

[17054] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poenitentia solemnis non diversificat statum poenitentis quantum ad id quod dictum est; et ideo de ea non fit hic mentio.

Quaestio 2

Prooemium

[17055] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 pr. Deinde quaeritur de remissione venialium; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de modo remissionis; 2 de causa remissionis.

Articulus 1

[17056] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 tit. Utrum peccatum veniale possit dimitti voluntate manente ad illud

Quaestiuncula 1

[17057] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit dimitti voluntate manente ad illud. Voluntas enim peccati venialis gratiam non excludit. Sed nullum peccatum veniale est quod gratia remitti non possit, cum remittatur per virtutem gratiae mortale, quod multo difficilius est. Ergo veniale dimitti potest adhuc manente voluntate ad illud.

[17058] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut peccatum mortale caritati opponitur, ita veniale fervori caritatis. Sed illud quod secum compatitur caritas, non impedit dimissionem peccati mortalis. Ergo cum voluntatem permanentem in peccato veniali compatiatur fervor caritatis, videtur quod veniale remitti possit in eo qui adhuc habet voluntatem adhaerentem veniali.

[17059] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut dictum est, ad hoc quod voluntas removeatur ab eo in quo semel fuit fixa, requiritur actualis displicentia. Sed aliquando veniale peccatum dimittitur ei qui non habet displicentiam de veniali peccato, sicut patet in martyribus, qui statim evolant, quamvis forte de peccatis venialibus non cogitent, nec actualem displicentiam habeant. Ergo videtur quod peccatum veniale dimitti possit adhuc manenti in illo.

[17060] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, manente causa non potest tolli effectus. Sed adhaerentia voluntatis inordinata ad aliquid erit causa venialis peccati. Ergo manente voluntate fixa in illo, non potest remitti ipsum peccatum.

[17061] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, affectus ad opus habet rationem peccati, sicut et ipsum opus peccati. Sed ipsum opus venialis peccati, dum manet, non permittit peccatum veniale dimitti. Ergo nec affectus ad ipsum manens.

Quaestiuncula 2

[17062] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod unum peccatum veniale non possit dimitti sine alio. Quia, sicut in praecedenti dist. dictum est, dominus nullum sanavit quem non omnino liberaret. Sed non potest alicui veniale peccatum dimitti, nisi domino ipsum sanante. Ergo si absolvitur ab uno veniali, absolvitur ab omnibus.

[17063] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum veniale est majoris adhaerentiae quam mortale; unde remisso mortali adhuc manet veniale. Sed unum mortale non potest remitti nisi omnia alia dimittantur. Ergo nec unum veniale nisi aliis remissis.

[17064] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ei qui displicet Deo, peccatum non remittitur. Sed veniale displicet Deo. Ergo quamdiu manet unum, aliud non remittitur.

[17065] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, majoris gratiae est remissio mortalis peccati quam venialis. Sed unum peccatum veniale manens fixum in corde, non impedit remissionem mortalis peccati. Ergo multo minus impedit remissionem alterius venialis.

Quaestiuncula 3

[17066] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali. Joan. 8, super illud: *qui sine peccato est vestrum* etc., dicit Augustinus, quod omnes illi erant in peccato mortali: venialia enim eis dimittebantur per caeremonias. Ergo veniale potest dimitti non dimisso mortali.

[17067] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, mortale et veniale contrarie dividuntur. Sed mortale potest dimitti sine veniali. Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

[17068] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, peccato quod sufficienter punitum est, non debetur alia poena: quia non vindicat bis Deus in idipsum. Sed peccatum veniale potest aliquis, in mortali existens, sufficienter in seipso punire, cum debeatur ei poena finita. Ergo non reservabitur ulterius ad poenam. Sed nunquam aliquis absolvitur a reatu poenae, nisi prius absolvatur a culpa; alias culpa inordinata remaneret sine poena. Ergo manente peccato mortali, potest veniale remitti.

[17069] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Gregorius dicit, quod veniale peccatum obscurat mentem, sed mortale obtenebrat. Sed obscuritas non removetur nisi per lucem;

lux autem spiritualis est gratia, quae etiam mortale delet. Ergo non potest dimitti veniale sine dimissione mortalis.

Quaestiuncula 1

[17070] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod peccatum quodlibet debet remitti quantum ad duo: scilicet quantum ad culpam, et quantum ad reatum: et non potest esse secunda remissio sine prima; quia quamdiu manet culpa, manet debitum poenae. Culpa autem in deordinatione voluntatis consistit; unde non potest culpa tolli nisi reordinetur voluntas; quod esse non potest quamdiu in ipsa deordinatione manet, alias essent duo opposita simul vera; et ideo nullo modo veniale dimitti potest, quamdiu voluntas ad illud manet.

[17071] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est ex defectu gratiae quin illud veniale in quo adhuc voluntas manet, remitti non possit; sed ex defectu ejus cui remittendum est, in quo impedimentum remissionis invenitur.

[17072] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quodlibet peccatum mortale opponitur cuilibet quantumcumque parvae caritati; non autem quodlibet veniale opponitur cuicumque fervori caritatis. Dicitur enim fervor caritatis per similitudinem, secundum quod ad exteriora quodammodo ebulliendo refunditur. Ex illa autem parte qua veniale committitur, caritatis fervor non apparet, sed aliquid praeter caritatem. Unde quamvis sit fervor caritatis quantum ad aliqua, potest tamen esse tepiditas quantum ad alia; et sic non quilibet fervor opponitur cuilibet veniali; unde non est similis comparatio peccati mortalis ad caritatem, et venialis ad fervorem caritatis.

[17073] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas quae fuit fixa in aliquo, non removetur inde nisi per actualem dissensum, si illud memoriae occurrat, alias sufficit habitualis; sicut etiam de mortalibus contingit quod oblita remittuntur.

Quaestiuncula 2

[17074] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ea quae non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine altero; sed quae habent aliquo modo connexionem, unum non potest sine alio auferri. Peccata autem mortalia, quamvis non habeant connexionem ex parte conversionis, habent tamen connexionem ex parte aversionis, quia ab uno incommutabili bono avertunt: et ideo unum sine alio remitti non potest, cum remissio culpae magis respiciat per oppositum aversionem quam conversionem; quia culpa remittitur secundum restitutionem ad illud a quo culpa separavit. Venialia autem non habent

connexionem neque quantum ad conversionem neque quantum ad aversionem, quia in eis nulla est aversio a fine, etsi sit aliquis defectus in actu eorum quae expediunt ad finem; et ideo potest unum veniale sine alio dimitti.

[17075] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod remissio venialis non comparatur, proprie loquendo, sanationi: quia infirmitas, quae per sanationem curatur, destitutionem virtutis importat; non autem est aliqua destitutio vel debilitatio virtutis spiritualis in culpa veniali, sed solum dispositio ad virtutis destitutionem; et ideo ratio illa non est ad propositum.

[17076] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non dicitur esse majoris adhaerentiae quam mortale quasi ex parte sua firmius in anima maneat; sed ex parte nostra, quia peccata venialia non ita facile devitamus sicut mortalia, ad quae dimittenda ex necessitate obligamur.

[17077] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale ita Deo displicet, quod etiam facit ipsum peccantem Deo displicentem, inquantum pulchritudinem gratiae, quam Deus in ipso amat, aufert. Sed peccatum veniale quamvis Deo displiceat, quia inordinatum est, non tamen facit peccantem Deo displicentem: quia non aufertur claritas gratiae, sed quodammodo obnubilatur, inquantum ejus processus ad exteriora impeditur; et ideo Gregorius dicit, quod peccatum veniale obscurat, sed mortale obtenebrat: et propter hoc, unum peccatum veniale non impedit quin aliud remitti possit, quamvis mortale unum impediat dimissionem alterius.

Quaestiuncula 3

[17078] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod remoto priori removetur posterius, nec posterius restituitur nisi priori restituto: fervor autem caritatis, cui veniale opponitur, est posterior ipsa caritate; unde quamdiu caritas non restituitur, nec fervor caritatis reparari potest; in qua reparatione consistit venialis peccati dimissio, sicut etiam in reparatione caritatis dimissio mortalis; et ideo non potest veniale dimitti ei cui mortale non dimittitur. Potest etiam ex parte remittentis ratio assignari: quia a Deo, qui solus peccata dimittit, peccatum mortale separat; et ideo effectum ejus in remissione peccati venialis habens peccatum mortale non percipit; sicut assignata est ratio ex parte ejus quo fit remissio, scilicet caritatis, quae universa delicta operit, Prov. 10, quam peccatum mortale tollit.

[17079] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi venialia irregularitates quas secundum legem contrahebant.

[17080] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod veniale non avertit a Deo, neque caritatem tollit, sicut mortale; et ideo non impedit dimissionem mortalis, sicut e contrario.

[17081] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena, etiam omnis,

offensam non tollit, nisi ab eo in quem peccatum commissum est, acceptetur; nec acceptari potest quamdiu inimicitia ad ipsum manet; et ideo manente inimicitia hominis ad Deum per peccatum mortale, poena quantacumque veniale non purgat; unde Isaiae 38, dominus dicit, non esse accepta jejunia eorum qui ad lites et contentionem jejunabant.

Articulus 2

[17082] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 tit. Utrum peccatum veniale possit dimitti sine infusione novae gratiae

Quaestiuncula 1

[17083] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale non possit dimitti sine gratiae novae infusione. Peccatum enim veniale transiens actu, in anima manet reatu. Sed reatus fundatur super macula. Cum ergo macula non possit ab anima abstergi nisi per gratiam, sicut nec tenebra nisi per lucem, videtur quod veniale dimitti non possit sine gratiae infusione.

[17084] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, veniale peccatum consistit in hoc quod minus amatur Deus quam debet. Sed minoratio ista non potest tolli nisi caritate augmentata, secundum cujus augmentum nova missio spiritus sancti attenditur, ut in 1 Lib., dist. 15, quaest. 5, art. 1, quaestiunc. 2, in corp., dictum est, et per consequens nova gratia. Ergo peccatum veniale sine gratiae infusione remitti non potest.

[17085] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, novae gratiae additio gratiam praeexistentem auget, si eam inveniat. Sed cum peccatum veniale gratiam non auferat; si sine gratiae infusione dimitti non posset, oporteret quod quandocumque dimittitur veniale, gratiae gratia adderetur. Ergo semper homo post veniale rediret in majorem gratiam; quod falsum est: quia tunc frequens iteratio venialium non disponeret ad mortale.

Quaestiuncula 2

[17086] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod gratia sine contritione possit peccatum veniale remittere. Quia, sicut dicit Gregorius, quod est aqua ad caminum, hoc est veniale ad fervorem caritatis. Sed fervor caritatis potest esse sine contritione: potest enim aliquis in

Deum ferventer converti, et tamen de peccato non dolere, quod est conteri. Ergo peccatum veniale potest dimitti sine contritione.

[17087] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, contritio non solum importat dolorem de praeterito peccato, sed etiam propositum non peccandi de cetero. Sed alicui dimittitur veniale peccatum, qui non habet tale propositum: quia scit se sine peccato veniali praesentem vitam agere non posse. Ergo sine contritione peccatum veniale dimitti potest.

[17088] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, aliquis in peccato veniali existens, potest dormiens mori, et taliter quod statim evolet; puta si propter fidem prius confessam constanter occidatur. Sed dum dormit, conteri non potest. Ergo cum ei peccatum veniale dimittatur, videtur quod possit sine contritione peccatum veniale dimitti.

[17089] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, si gratia sine aliquo adjuncto peccatum veniale remittere posset, gratia secum veniale non compateretur. Sed compatitur secum veniale. Ergo oportet aliquem motum contritionis advenire ad peccati venialis dimissionem.

Quaestiuncula 3

[17090] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod de peccato veniali teneatur homo etiam confiteri. Jacob. 5, 16: *confitemini alterutrum peccata vestra*; in quo praeceptum confessionis datur, ut in littera dicitur. Sed secundum Glossam loquitur de confessione venialium et mortalium; quia dicit quod majora solis sacerdotibus, sed leviora sociis confiteri possumus. Ergo tenemur confiteri venialia.

[17091] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, de venialibus tenetur homo satisfacere: quia satisfacere est actus justitiae: ad justitiae autem actum tenemur. Sed satisfactio debet esse secundum arbitrium sacerdotis, qui vicem Dei obtinet; quod esse non potest nisi confessione praecedente. Ergo de venialibus homo confiteri tenetur.

[17092] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, praeceptum Ecclesiae est ut homo semel in anno saltem confiteatur. Sed aliquis est qui non habet nisi venialia. Ergo tenetur illa confiteri.

[17093] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nullus tenetur ad impossibile. Sed confiteri omnia venialia est impossibile, cum cognitionem nostram effugiant. Ergo non tenemur illa confiteri.

Quaestiuncula 4

[17094] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per benedictionem

episcopalem, aquam benedictam, et hujusmodi, peccatum veniale remitti non possit. Quia ex eisdem causis aliquid fit et corrumpitur, ut dicitur in 2 Ethic. Sed peccatum veniale causatur ex actu nostro. Ergo oportet quod aliquid in nobis sit per quod dimittatur; et ita, cum ista sint extra, per ea peccatum veniale dimitti non potest.

[17095] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, peccatum veniale, ut dictum est, non dimittitur sine contritione. Sed ipsa contritio per se sufficit ad dimissionem. Ergo praedicta nihil operantur ad dimissionem.

[17096] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, praedicta omnia aequalem habent habitudinem ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea aliquod veniale dimittitur, omnia dimittuntur; et sic frequentissime homo esset sine veniali; quod non videtur verum.

[17097] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod communiter dicitur, quod multa sunt remedia contra venialia peccata; scilicet tunsio pectoris, aspersio aquae benedictae, unctio extrema, et omnis sacramentalis unctio; benedictio episcopi, panis benedictus, generalis confessio, compassio alieni delicti, dimissio, Eucharistia, oratio dominica, et alia quaecumque levis poenitentia.

Quaestiuncula 1

[17098] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod homo in peccato mortali a Deo avertitur, sibi alium finem constituens: et ideo lumen gratiae amittit, sicut et lumen solis qui visum a sole avertit; et propter hoc non potest peccatum mortale remitti nisi per gratiae infusionem. Sed homo per peccatum veniale non adhaeret commutabili bono quasi fini; et ideo non avertitur a fine, quod est incommutabile bonum; unde per veniale homo gratiam non amittit; et ideo non oportet quod ad hoc quod remittatur veniale, gratia aliqua infundatur de novo; sed sufficit quod gratia quae jam habetur, in actum prodeat: quia ipsum veniale non tollebat habitum, sed solummodo impediebat virtutis actum.

[17099] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod macula potest esse dupliciter. Uno modo per privationem pulchritudinis: et sic in veniali non manet aliqua macula, quia gratiam non tollit, quae est animae decor. Alio modo per hoc quod pulchritudo quae est gratiae, impeditur ne exterius appareat, sicut per pulverem pulchritudo faciei foedatur; et talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratiae ne in actibus exterius ostendatur: unde non oportet quod talis macula per infusionem gratiae tollatur, sed per actum qui gratiae impedimentum tollat.

[17100] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod veniale peccatum non consistit in hoc quod homo minus amet Deum in habitu: quia veniale non diminuit caritatem; alias eam quandoque totaliter tolleret: sed in hoc quod amor Dei non ostenditur in

omnibus actibus hominis, aliqua deordinatione in eis existente.

Quaestiuncula 2

[17101] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod peccatum veniale non dimittitur, ut dictum est, quamdiu voluntas manet in illo. Ipsam autem recedere voluntatem ab eo quod quis prius volebat, est displicere ei quod voluit. Talis autem displicentia dolor contritionis dicitur, quando est gratia informata; et ideo peccatum veniale sine contritione non dimittitur. Sed sciendum, quod contritio potest accipi tripliciter: vel actu, vel habitu, vel medio modo. Habitu quidem contritio existens non sufficit ad peccati venialis dimissionem: quia tunc quicumque haberet poenitentiae virtutis habitum, cujus actus est quaelibet contritio, consecutus esset peccati venialis dimissionem; et sic peccatum veniale cum gratia esse non posset. Nec iterum requiritur quod semper sit actualis contritio; quia sequeretur quod peccatum quod quis in memoria vel in cognitione non habet, remitti non posset. Et ideo dicendum, quod requiritur contritio medio modo, quia scilicet etsi actu peccatum non displiceat explicite, displicet tamen implicite: quia ex virtute actus quem agit, sequeretur displicentia explicita peccati venialis, si cogitatio ad illud ferretur.

[17102] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fervor caritatis possit esse dum homo in Deum fertur motu caritatis, sine hoc quod actu de peccato veniali cogitet explicite; tamen in illo motu implicite continetur displicentia venialis peccati, vel unius, vel omnium; quia si ferventer in Deum fertur, displicet ei omne quod a Deo retardat; unde potest esse tam fervens motus caritatis in Deum quod omnia peccata venialia consumat etiam sine actuali cognitione ipsorum.

[17103] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccata mortalia sunt in potestate nostra, ut vitentur non solum singula, sed etiam omnia; venialia autem, etsi singula vitari possint, non tamen omnia; quod ex infirmitate naturae contingit: et ideo in contritione de venialibus non exigitur propositum non peccandi venialiter, sicut in contritione de mortali exigebatur; sed quod displiceat ei et peccatum praeteritum, et infirmitas qua ad peccatum veniale inclinatur, quamvis ab eo omnino immunis esse non possit.

[17104] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod passio pro Christo suscepta vim Baptismi obtinet, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 3, art. 3, quaestiunc. 3; et ideo purgat ab omni veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem renitentem invenerit: et propter hoc illud peccatum veniale quod forte etiam post confessionem frequenter incurrit, non tardat ipsum quin evolet, et praecipue cum ipsa poena martyrii habeat vim purgandi. De aliis autem qui moriuntur dormientes, dicendum, quod dimittitur eis illud veniale etiam quantum ad culpam post mortem.

Quaestiuncula 3

[17105] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod confessio ad hoc necessaria est ut poenitens satisfactionem accipiat secundum modum delicti. Peccato autem veniali non debetur poena satisfactoria taxata, quia poena illa esset proportionata poenae peccati mortalis, a qua peccatum veniale in infinitum distat; unde per solam contritionem interiorem peccatum veniale remitti potest. Et quod aliqua satisfactio exterius injungitur, hoc est magis ad devotionem excitandum vel contritionem, quam ad satisfaciendum; et ideo ad confessionem venialium non tenemur neque necessitate absoluta: quia sic nec de eis poenitere, nec ea vitare tenemur: nec etiam necessitate quae est ex suppositione finis, scilicet remissionis eorum: quia etiam sine confessione vel actu, vel proposito existente possunt venialia remitti; tamen perfectionis est ea confiteri.

[17106] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Jacobi quantum ad peccata mortalia est praeceptum; sed quantum ad venialia est consilium.

[17107] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex falsa suppositione, ut ex dictis patet.

[17108] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in casu illo, propter praeceptum Ecclesiae, dicunt aliqui quod tenetur homo venialia confiteri. Alii vero dicunt, quod sufficit quod se repraesentet sacerdoti, et se immunem a peccato mortali ostendat, ut ad communionem admitti possit. Praeceptum enim Ecclesiae est ad obligandum illos qui habent aliqua quae confiteri debeant: cadit enim sub praecepto magis taxatio temporis quam ipse confessionis actus; unde si alicui per gratiam collatum esset ut a peccato veniali immunis esset, sicut beatae virgini est collatum, non teneretur ad illud praeceptum.

Quaestiuncula 4

[17109] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, veniale peccatum dimittitur per fervorem caritatis, qui explicite vel implicite contritionem contineat; et ideo illa quae nata sunt de se excitare fervorem caritatis, peccata venialia dimittere dicuntur: hujusmodi autem sunt quae gratiam conferunt, sicut omnia sacramenta, et quibus impedimenta fervoris et gratiae auferuntur, sicut aqua benedicta, quae virtutem inimici reprimit, et episcopalis benedictio, vel etiam exercitium humilitatis ex parte nostra; sicut tunsio pectoris, et oratio dominicalis, et hujusmodi.

[17110] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus noster requiritur ad dimissionem venialis; sed ista dicuntur peccatum veniale remittere, inquantum in actum, nostrum fervorem excitant.

[17111] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ista sine contritione non delent peccatum veniale; sed dicuntur delere, inquantum contritionem causant.

[17112] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum quantitatem fervoris est quantitas remissionis; et ideo secundum quod per ista major vel minor concitatur, qui de pluribus vel paucioribus, implicite ad minus, contritionem contineat, secundum hoc plura vel pauciora venialia dimittuntur, et non omnia semper.

Quaestio 3

Prooemium

[17113] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 pr. Deinde quaeritur de circumstantiis peccati: et circa hoc quaeruntur duo: 1 de ipsis circumstantiis secundum se; 2 qualiter se habeant ad peccatum.

Articulus 1

[17114] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 tit. Utrum circumstantia sit proprietas moralis actus sive ejus conditio

Quaestiuncula 1

[17115] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit proprietas moralis actus, sive ejus conditio. Dicit enim Boetius in 4 Topicor., quod circumstantiae sunt quae convenientes substantiam rhetoricae quaestionis efficiunt. Sed quaestio rhetorica non pertinet ad genus morale, sed magis ad genus philosophiae rationalis. Ergo circumstantia non est conditio moralis actus.

[17116] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod est circa aliquid, non est in eo. Sed conditio actus moralis in ipso est. Ergo non potest talis conditio circumstantia dici.

[17117] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ipsi actus morales sunt circumstantiae quaedam, a quibus confirmatur oratio rhetoris: est enim circumstantia, secundum Tullium, per quam recipit argumentatio fidem et auctoritatem, et firmamentum adjungit oratio. Sed circumstantiae non est circumstantia, sicut nec accidentis accidens; alias in infinitum iretur. Ergo circumstantia non est conditio vel proprietas moralis actus.

[17118] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ignorantia circumstantiae excusat moralem actum a peccato. Sed hoc non esset, nisi essent moralis actus conditiones. Ergo sunt conditiones vel proprietates moralis actus.

[17119] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, medium virtutis ad morale genus pertinet. Sed medium in virtutibus moralibus accipitur secundum circumstantiarum debitam limitationem, ut quando oportet, et ubi, et quomodo, sicut philosophus 3 Ethic. docet. Ergo sunt conditiones morales.

Quaestiuncula 2

[17120] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter enumerentur circumstantiae in hoc versu: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.* Illud enim quod est causa rei, non potest esse circumstantia ejus, cum causa sit prior, circumstantia posterior quasi proprietas. Sed persona agens quae notatur cum dicitur quis, est causa moralis actus. Ergo non debet poni circumstantia.

[17121] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, non potest idem esse circumstantia sui ipsius. Sed quid importat substantiam actus moralis, cujus circumstantiae quaeruntur. Ergo non debet inter circumstantias computari.

[17122] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, non est idem circumstantia rei et quod dat rei speciem, quia illud est rei intraneum. Sed moralia recipiunt speciem a fine; unde Ambrosius: *intentio operi tuo nomen imponit.* Ergo cur, quod finem importat, non debet dici circumstantia.

[17123] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod continet alia, non debet aliis connumerari. Sed in modo comprehenduntur omnes aliae circumstantiae. Ergo non debet poni quomodo inter alias circumstantias.

[17124] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 5 Sed contra, videtur quod sint plures circumstantiae. Philosophus enim in 3 Ethic., ponit *circa quid*, et *quo instrumento.* Haec autem hoc versu non continentur. Ergo videtur quod insufficienter enumeratae sint.

[17125] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 6 Praeterea, circumstantiae propter hoc vocantur, quia secundum eas variatur medium virtutis. Sed secundum quantum et quoties, variatur medium virtutis. Ergo sunt circumstantiae. Cum ergo non contineantur praedicto versu, videtur quod insufficienter enumerentur.

Quaestiuncula 3

[17126] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod circumstantiae quae in littera ab Augustino dicuntur, inconvenienter ponantur. Circumstantia enim, ut dictum est, est conditio moralis actus. Sed quod diu aliquis in peccato perseveret, magis respicit peccantis statum quam actum. Ergo non debet circumstantia dici.

[17127] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, impugnatio vel tentatio praecedens quandoque non est in potestate nostra, quando scilicet tentatio est ab hoste. Sed circumstantiae, cum sint conditiones moralis actus, sunt in potestate nostra, ut videtur. Ergo non debet inter circumstantias poni, quanta tentatione aliquis ceciderit.

[17128] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, poena consequens peccatum non est circumstantia peccati. Sed amissio virtutum est poena damni ex peccato consequentis. Ergo non debet poni inter circumstantias.

[17129] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, unum peccatum non est circumstantia alterius. Sed ingratitudo est per se peccatum. Ergo non debet poni ut circumstantia peccati.

[17130] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, illae circumstantiae nec a philosopho ponuntur in 3 Ethic., nec a Tullio in Rhet., nec a Boetio in 4 Topic. Ergo videtur quod inconvenienter ponantur ab Augustino.

Quaestiuncula 1

[17131] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actus nostri dicuntur morales secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis; ex hoc enim habent rationem boni vel mali. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; et ideo ratio quae actum nostrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quae ad actum concurrere possunt; et ista commensuratio circumstantia dicitur. Et quia in qualibet proportione oportet esse ad minus duos terminos (nihil enim sibi ipsi proportionatur, sed alteri); ideo circumstantia moralis actus dupliciter accipi consuevit: quia potest dici circumstantia, vel illud quod est ad actum concurrens ad quem proportionatur, sicut locus aut tempus; vel ipsa conceptio quae ex illis relinquitur, ut quando vel ubi. Sic ergo ultimo modo accipiendo circumstantiam, erit conditio vel proprietas actus; sed primo modo accipiendo, quaedam circumstantia est proprietas actus, ut modus agendi, et quaedam extra, ut locus et tempus.

[17132] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quaestio rhetoris secundum quodlibet genus causae attendit bonum et malum: quia in judiciali praemium vel poena expectatur, quae actui bono vel malo debentur; in demonstrativo autem laus personae vel vituperium quaeritur, quae bonis actibus vel malis debentur; in deliberativo autem quaeritur quid sit utile ad agendum; in quo et rationem boni et mali attendere oportet; et ideo ex eisdem ex

quibus actus morales boni et mali redduntur, rhetores argumenta sumunt ad persuadendum.

[17133] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circa aliquid dicitur stare omne illud quod non est de essentia rei, sive insit, sicut albedo corpori, sive non insit, sicut locus locato; et ideo conditiones vel proprietates circumstantiae actus dici possunt, et praecipue ratione habitudinis ad exterius.

[17134] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod accidentis non est accidens, quasi ipsum sit per seipsum accidentis subjectum; sed accidentis potest esse accidens inquantum unum accidens adhaeret substantiae mediante alio, sicut color corpori mediante superficie; et sic etiam ipsius actus circumstantia, vel proprietas aliqua, quamvis ipse sit conditio personae agentis.

Quaestiuncula 2

[17135] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod versus ille distinguit circumstantias secundum assignationem Tullii et Boetii, secundum quod a rhetore considerantur, qui ex eis argumenta sumit ad excusandum vel accusandum. Sumitur enim argumentum rhetoricum vel ex eo quod est attributum personae; et sic est quis: vel ex eo quod est attributum negotio de quo agitur; et hoc vel continetur cum ipso negotio, et sic est quid quantum ad substantiam facti exterius, cur quantum ad intentionem facientis interius: vel in ipsa prosecutione negotii continetur; et sic sunt quatuor; scilicet quomodo quantum ad qualitatem actus, ubi et quando quantum ad mensuram, quibus auxiliis quantum ad instrumenta. Secundum autem quod ad moralem pertinent, potest aliter earum numerus accipi. Proportio enim actus ad finem potest accipi vel secundum id quod est in ipso actu, vel secundum id quod extra. Si primo modo: aut quantum ad speciem actus, et sic est quid; aut quantum ad modum ipsius; et sic est quomodo. Si autem per comparationem ad extra; vel per comparationem ad causam, vel per comparationem ad mensuram. Si primo modo: vel ad causam finalem, et sic est cur; vel ad causam efficientem vel instrumentalem, et sic est quibus auxiliis; vel principalem, et sic est quis. Si autem per comparationem ad mensuram; aut ad locum, et sic est ubi; aut ad tempus, et sic est quando.

[17136] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia illa quae sumitur ex parte agentis, magis respicit conditiones personae quantum ad proprietates ipsius, quam illam substantiam personae. Ex hujusmodi enim conditionibus variatur substantia actus, quia aliquid competit uni quod non competit alii. Praeterea, quamvis persona agens sit prior, tamen conditio quae relinquitur in actu ex agente, circumstat ipsum actum.

[17137] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliqui actus ex suo genere sunt mali vel boni, et ideo ex ipso genere actus potest sumi circumstantia actus moralis. Hoc autem ex quo actus reperitur in tali genere, quamvis sit de substantia ejus inquantum est ex genere moris, tamen est extra substantiam ipsius secundum quod consideratur ipsa substantia

actus absolute; unde aliqui actus sunt idem in specie naturae qui differunt in specie moris; sicut fornicatio et actus matrimonialis.

[17138] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod est duplex finis, scilicet ultimus et propinquus. Ultimus quidem non potest poni circumstantia, quia omnes circumstantiae sumuntur in proportione ad ipsum. Propinquus etiam est duplex. Quidam qui est finis operis, secundum quod philosophus dicit in 2 Eth., quod quaedam conjuncta sunt malo fini; et iste finis dat speciem actui; unde vel non est circumstantia, si consideretur tantum genus moris; vel referendo ad ipsam substantiam actus, includitur in hac circumstantia quid. Alius vero est finis agentis, qui quandoque ex malo actu bonum intendit, vel e converso; et hic finis dicitur haec circumstantia cur. Ab hoc autem actus non recipit speciem propriam, sed quasi communem, secundum quod actus imperati induunt speciem virtutis vel vitii imperantis supra speciem quam habent ex habitu eliciente.

[17139] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod modus rei est in ipsa re consequens substantiam ejus. Et quia quaedam circumstantiae sumuntur ab eo quod est extra rem, quaedam vero ab ipsa specie actus (quae duo ad modum non pertinent); ideo in modo non includitur omnis alia circumstantia, si modus proprie accipiatur.

[17140] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod philosophus in 3 Eth., assignat etiam septem circumstantias; sed differt a praedicta assignatione sua assignatio in duobus. Primo, quia philosophus ponit duas circumstantias, quid, et circa quid, quae in praedicta assignatione Tullii in una includuntur; eo quod objectum quod dicitur circa quid, dat rationem actui quod dicitur quid; sed philosophus distinguit eas, quia praeter universalem rationem objecti, quae dat speciem actui, possunt in objecto considerari speciales conditiones, quae diversificant actum in bonitate et malitia in illis actibus qui ex se malitiam non implicant, in quibus etiam malitiae quantitatem diversificant. Secundo, quia philosophus pro una circumstantia ponit quando et ubi, propter hoc quod utrumque sumitur a mensura extrinseca; sed in praedicta assignatione distinguuntur propter diversam rationem mensurae. Quod autem philosophus dicit: *quo instrumento*, idem est ei quod Tullius dicit, *quibus auxiliis*: quia omnia auxilia sunt quasi instrumenta actionis, quibus agens utitur ad suum finem.

[17141] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum modus mensuram importet, omnia quae ad mensuram pertinent vel per modum quantitatis continuae vel discretae, importantur in quomodo. Vel dicendum, quod quantitas actus ex tribus pensari potest. Primo ex ipsa intensione actus, et sic idem est quod quomodo; secundo ex quantitate objecti, et sic includitur in quid; tertio ex tempore; et sic includitur in quando: quoties autem semper reducitur ad modum.

Quaestiuncula 3

[17142] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Augustinus numerat hic circumstantias secundum quod a poenitente considerandae sunt, qui de peccatis dolere debet; et ideo numerat illas quae praecipue ad dolorem de peccato inducere possunt. Hae autem sunt duae; scilicet privatio boni, et quantum ad hoc dicit quod debet dolere, quia se virtute privavit; et positio mali, quod quidem aggravatur vel per accidens inquantum tollitur excusationis occasio; et sic debet dolere, si nulla tentatione vel modica praeventus peccavit: vel per se ex aliqua circumstantia addente deformitatem ad actum, et sic quantum ad personam agentis considerare docet statum peccantis, et beneficium prius a Deo susceptum; quantum ad omnes docet considerare quo tempore et quando peccavit; docet etiam considerare circa quid, in hoc quod dicit: *secundum modum meretricis*; item quomodo, in hoc quod dicit, *et modum sui operis*; et locum, in hoc quod dicit: *si in loco sacrato.*

[17143] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliquis diu in peccato permansit, respicit conditionem actus, vel transgressionis, si frequenter peccatum iteravit vel continuavit; vel omissionis, si poenitere distulit de peccato etiam semel commisso.

[17144] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis tentatio non sit in potestate nostra; tamen resistere vel non resistere est in potestate nostra; et ideo secundum hoc ex tentatione praecedenti circumstantia peccati sumi potest.

[17145] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amissio virtutum, quamvis consequatur peccatum secundum naturae ordinem, tamen concomitatur secundum tempus; et ideo circumstantia potest poni. Et praeterea, etiam quaedam circumstantiae, secundum Tullium, sumuntur ab eo quod sequitur substantiam facti, secundum quod ex comparatione ad ipsam actus in bonitate vel malitia variatur.

[17146] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ingratitudo uno modo speciale est peccatum; alio modo circumstantia peccati; et qualiter hoc sit, dicetur infra, dist. 22, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1.

[17147] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod omnes istae circumstantiae possunt reduci ad septem superius enumeratas: quia ingratitudo reducitur ad conditionem personae, ut ex dictis patet; tentatio autem praecedens reducitur ad cur, quia tentatio praecipue consistit in appetitu alicujus propter quod homo ad peccatum incitatur: privatio autem virtutum reducitur ad quid; quia ipsum peccatum secundum speciem suam habet quod virtutem tollat. De aliis autem facile est videre.

Articulus 2

[17148] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 tit. Utrum circumstantiae peccatum aggravent

Quaestiuncula 1

[17149] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circumstantiae peccatum non aggravent. Nihil enim augetur nisi ex suo simili; unde intensio qualitatis quantitatem non auget corporalem, sed additio alterius corporis. Sed circumstantiae non sunt peccata, sed sunt quaedam peccati accidentia. Ergo peccatum non aggravant.

[17150] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, tota ratio mali in peccato est ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis. Sed omnes circumstantiae sequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non aggravant malitiam peccati.

[17151] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, privationes non intenduntur neque remittuntur. Sed malum privatio quaedam est boni, ut Augustinus dicit Lib. 3 Confess., cap. 7, et in Enchirid. Ergo malitia peccati per circumstantias intendi non potest.

[17152] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ex quibus causatur unumquodque, ex eisdem augeri potest. Sed ex circumstantiis inordinatis fit peccatum, inquantum per defectum circumstantiae modus virtutis corrumpitur. Ergo circumstantiae aggravant peccatum.

[17153] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, rhetores ex circumstantiis trahunt argumenta ad accusandum vel excusandum, laudandum vel vituperandum, ut dictum est. Sed accusatio vel excusatio, laus et vituperium fiunt de bono vel malo, aut minus bono aut minus malo. Ergo circumstantiae augent actus bonitatem et malitiam.

Quaestiuncula 2

[17154] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod inter omnes circumstantias magis aggravent locus et tempus. Quia, sicut dicit philosophus in 3 Ethic., *principalia sunt in quibus est actus*, de hujusmodi circumstantiis loquens. Sed in quo signat ipsum tempus et locum. Cum ergo principales circumstantiae magis aggravent, videtur quod tempus et locus maxime aggravant.

[17155] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, videtur, quod quis. Quia ex voluntate principaliter oritur peccatum. Sed voluntas se tenet ex parte agentis. Ergo conditio personae magis aggravat.

[17156] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, videtur quod ingratitudo in Deum. Quia peccatum accipit rationem mali ex aversione. Sed ingratitudo directe pertinet ad aversionem. Ergo ex hoc magis gravitas peccati consideratur.

[17157] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, videtur quod tentatio praecedens. Quia per illas circumstantias maxime aggravatur peccatum, per quas redditur venia dignum vel indignum. Sed peccatum quod ex infirmitate agitur veniale dicitur, quasi venia dignum, quod est cum aliquis gravi tentatione praevenitur: peccatum autem quod ex malitia agitur, dicitur irremissibile, quia non habet in se aliquid venia dignum; quod contingit cum aliquis ex electione tentationem praeveniens, malum operatur. Ergo haec circumstantia maxime aggravat.

Quaestiuncula 3

[17158] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod circumstantia non possit trahere in aliam speciem vel in aliud genus peccati. Quia accidentia non variant speciem. Sed circumstantiae sunt accidentia actus, ut dictum est. Ergo ex eis species peccati non variantur.

[17159] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, actus habet speciem ex objecto. Sed diversae circumstantiae non mutant objectum actus. Ergo non trahunt in aliud genus peccati.

[17160] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut circumstantiae concurrunt ad actum peccati, ita ad actum virtutis. Sed non variatur actus virtutis secundum speciem. Ergo nec actus peccati.

[17161] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, illud quod est causa alicujus, potest variare illud secundum speciem. Quia ex diversis causis diversi sequuntur effectus. Sed circumstantiae deficientes sunt causa peccatorum; unde secundum Dionysium, malum contingit ex particularibus defectibus. Ergo diversitas circumstantiarum potest speciem variare.

[17162] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose*, sunt diversae species gulae. Sed sumuntur secundum diversas circumstantias, ut per se patet. Ergo circumstantiae variant speciem peccati.

Quaestiuncula 4

[17163] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod circumstantia aggravet in infinitum. Quia una circumstantia corrumpit virtutem. Sed virtus non corrumpitur nisi per peccatum mortale, quod habet quantitatem infinitam. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

[17164] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum nullum est adeo veniale, quin fiat mortale dum placet. Sed placentia est quaedam circumstantia, et reducitur ad quomodo. Ergo circumstantia facit de veniali mortale; et sic aggravat in infinitum.

[17165] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, plus distat actus virtutis ab

actu peccati mortalis, quam actus venialis peccati a mortali. Sed una circumstantia mutata facit de actu virtutis actum peccati mortalis, sicut cognoscere suam ut non suam. Ergo multo magis facit de veniali mortale; et sic idem quod prius.

[17166] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 arg. 4 Sed contra, quantitas accidentalis non excedit quantitatem substantialem. Sed quantitas ex circumstantia peccati proveniens est ei accidentalis. Cum ergo quantitas venialis peccati sit finita, quantitas ex circumstantia non erit infinita; et ita non aggravat in infinitum.

[17167] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 arg. 5 Praeterea, ea quae in infinitum differunt, non conveniunt in genere. Sed eorum quae non conveniunt in genere, unum non potest in aliud transmutari, sicut linea in colorem. Ergo non potest per circumstantiam actus peccati trahi ad infinitam quantitatem.

Quaestiuncula 5

[17168] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod omnis circumstantia sit confitenda. Genes. 19, praecipitur Loth de Sodomis exeunti, ne moraretur in omni loco circa regionem. Sed poenitens de Sodomis, idest de peccato, per confessionem exit. Ergo non solum peccatum, sed omnes circumstantias peccati confiteri debet.

[17169] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, poenitens debet peccatum suum sacerdoti confiteri, ut ab eo modum satisfactionis accipiat. Sed pro graviori peccato major injungitur satisfactio. Ergo debet sacerdoti circumstantias notificare, quibus qualitas peccati consideratur.

[17170] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 arg. 3 Praeterea, confessio debet contritioni respondere. Sed homo debet de singulis circumstantiis conteri, ut in littera Augustinus dicit. Ergo videtur quod omnes debeat confiteri.

[17171] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 arg. 4 Sed contra, secundum philosophum in 3 Ethic., delectabile carnis quanto magis in particulari consideratur, tanto magis appetitum movet. Sed homo debet fugere appetitum talis delectabilis per consilium apostoli 1 Corinth. 6. Ergo videtur quod peccatorum carnalium ad minus non debeat aliquis omnes singulares circumstantias confiteri.

[17172] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 arg. 5 Praeterea, ex circumstantiis recitatis aliquando alicujus personae peccatum innotescit. Sed homo in confessione debet se accusare, non alterum infamare. Ergo videtur quod non debeamus circumstantias confiteri.

Quaestiuncula 1

[17173] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, sicut dicit Augustinus in 6 de Trin. In his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quod est esse melius in bonis, sicut et similiter in malis idem est esse majus quod est esse pejus. Malitia autem in actu peccati ex hoc est quod deficit a debita proportione ad finem, ad quem proportionatus redditur per debitam commensurationem circumstantiarum, ut dictum est; et ideo defectus debitae circumstantiae malitiam in actu causat. Et quia per unam circumstantiam deficientem vel oppositam magis elongatur terminus a debita proportione ad finem; ideo circumstantia facit actum magis malum vel minus; et secundum hoc dicitur aggravare peccatum.

[17174] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit in illis in quibus est augmentum per additionem; in illis enim in quibus est augmentum per intensionem non oportet additionem similis in specie fieri, sicut non oportet quod albedo albedini addatur ad hoc quod fiat magis album, ut dicitur in 4 Phys.: et similiter non oportet quod peccatum peccato addatur ad hoc quod fiat magis peccatum.

[17175] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex inordinata conversione ad commutabile bonum redditur actus improportionatus ad conversionem ad finem; et ideo fundamentum aversionis est conversio in peccato; et propter hoc circumstantiae quae ex parte conversionis se tenent, possunt peccati malitiam augere.

[17176] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis privationes non intendantur ex seipsis, tamen intendi ex causis suis quandoque dicuntur, sicut caecitas per elongationem ab actu videndi; et similiter ex inordinata conversione malitia in actu intenditur.

Quaestiuncula 2

[17177] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod bonum dicitur secundum ordinem ad finem, ut in 3 Metaph. dicitur. Cum ergo malum sit privatio boni, dupliciter potest contingere malum; vel secundum ipsam relationem in finem, vel secundum aptitudinem relationis in finem; et ideo peccatum dupliciter contingit: vel ex eo quod actus non est proportionatus fini, sicut in his quae ex se mala sunt; vel quia inordinate refertur in finem, sicut patet in his quae mala intentione fiunt, etiamsi ex se bonum sit quod fit. Et quia propter quod unumquodque, et illud magis; ideo quantitas malitiae peccati magis consideratur secundum relationem inordinatam in finem, quam etiam secundum improportionem ad finem. Ad ordinem autem ad finem pertinet cujus gratia; et ideo super omnes alias consideranda est in judicando de gravitate peccati. Ad hoc autem quod actus sit improportionatus fini, pertinet haec circumstantia quid, per quam importatur ratio mali in actu; et ideo omnia quae possunt peccato speciem tribuere, in hac circumstantia inducuntur; et haec sunt in quibus consistit actus

moralis quantum ad bonitatem vel malitiam; et ideo haec est secunda circumstantia in aggravando; et propter hoc philosophus dicit in 3 Ethic., quod *principalissima in actu sunt in quibus consistit actus, et cujus gratia.* Aliae autem circumstantiae magis et minus aggravant, secundum quod his magis vel minus propinquae sunt; et ideo tempus et locus minus aggravare nata sunt, quia sunt omnino extrinseca. Sed inter ea conditio personae magis: quia agens directius respondet fini; et post hoc modus qui respondet actui, et post hoc instrumentum quod pertinet ad modum agendi. Et hoc quidem ut in pluribus accipiendum est ita esse; tamen nihil prohibet in aliquo aliter se habere: quia sermones qui sunt in moribus, nihil determinatum habent, ut dicitur in 2 Ethic.

[17178] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus non intendit principalissima esse illa in quibus est actus sicut in mensurantibus ipsum, sed sicut in complentibus rationem ipsius.

[17179] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas quamvis sit agentis sicut subjecti, tamen est finis sicut objecti; et ideo trahit rationem magis a fine quam a conditione agentis, et ad finem magis reducitur: quia potentiae et habitus distinguuntur penes objecta.

[17180] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ingratitudo secundum quod est circumstantia, non ponit actualem contemptum, sed quasi interpretatum; et ideo non oportet quod magis aggravet quam perversa intentio, quae actualem aversionem a fine debito causat.

[17181] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod venia dignum dicitur peccatum quod est veniale ex causa, secundum quod privat voluntarium, vel diminuit vel per ignorantiam vel per impotentiam; et ideo tota illa diversitas ad cujus gratia reducitur: quia voluntarium intentionem finis respicit.

Quaestiuncula 3

[17182] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquando circumstantiam trahere in aliam speciem peccati manifestum est; sed quomodo possit esse, est dubium. Quidam enim dicunt, quod hoc accidit inquantum illae circumstantiae accipiuntur ut fines voluntatis, quia a fine actus moralis accipit speciem. Sed hoc non videtur sufficienter dictum: quia aliquando variatur species peccati sine hoc quod intentio feratur ad circumstantiam illam; sicut fur ita libenter acciperet vas aureum non sacratum sicut sacratum; et tamen in aliam speciem peccatum mutatur, scilicet de furto simplici in sacrilegium; et praeterea secundum hoc sola illa circumstantia quae dicitur cujus gratia, speciem peccati mutare posset; quod falsum est. Et ideo aliter dicendum, quod omnis circumstantia potest speciem peccati mutare, sed non semper mutat. Cum enim privationes et negationes differant specie secundum differentiam habituum et positionum oppositarum, et malum sit privatio boni; oportet quod ubi diversum bonum ad

virtutem necessarium aufertur, ibi sit diversa species peccati. Una autem sola circumstantia peccati rectitudinem virtutis aufert: unde si aliae circumstantiae nullam aliam obliquitatem peccato tribuant, nisi ex suppositione praecedentis, non mutabunt speciem peccati, sed forte aggravabunt quantitatem peccati illius. Quandoque etiam neque quantitatem peccati aggravabunt: quia etiam ex suppositione praecedentis nullam inordinationem addunt. Quandoque etiam peccatum diminuit, si aliqua circumstantia rationem peccati subtrahat; sicut accipere rem alienam habet rationem peccati ex circumstantia quid, inquantum res aliena est. Quod autem manu dextera vel sinistra accipiat, aut de mane aut de sero, nihil ad rationem mali pertinet; et ideo istae circumstantiae non excusant nec aggravant, nec speciem mutant. Quod autem accipiat multum vel parum, ex se deformitatem aliquando non importat, nisi ex suppositione primi: quia multum de alieno recipere est ab aequalitate magis discedere; unde talis circumstantia aggravat, sed peccatum non mutat. Quod autem rem alienam consecratam accipiat, aliam deformitatem importat: quia quaecumque irreverentia circa res sacras adhibita, specialem rationem peccati habet; et ideo talis circumstantia dicitur speciem mutare. Si autem coactus accipiat, talis circumstantia peccatum excusat in parte: quia causa peccati, scilicet voluntarium, minuitur.

[17183] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quaecumque circumstantia aliquam speciem peccati in actu causat, ad speciem actus, inquantum est moralis, pertinet; unde non habet jam rationem circumstantiae peccati, quamvis circumstet substantiam actus, ut prius dictum est.

[17184] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnis actus secundum suam substantiam habet speciem ab objecto; sed secundum rationem malitiae habet speciem a defectu; et ideo secundum diversa quae deficere possunt, diversae species causantur malitiae; et secundum hoc distinguuntur species peccati, non solum ex objecto. In actibus autem virtutum secus est: quia non constituitur ex qualibet singulari circumstantia, sicut actus peccati ex quolibet singulari defectu rationem peccati habet.

[17185] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

Quaestiuncula 4

[17186] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circumstantia, ut ex dictis patet, quandoque aggravat peccatum et speciem mutat; quandoque autem aggravat, sed speciem non mutat. Quando autem speciem non mutat, sed aggravat; adhuc manet in ratione circumstantiae, et non potest in infinitum quantitatem peccati augere, ut ex veniali mortale fiat: quia, ut dictum est, circumstantia taliter aggravans ex suppositione praecedentis deformitatis habet rationem majoris deformitatis ex ejus virtute; unde si etiam illa sit infinita, non potest infinitam deformitatem addere. Si autem speciem mutet, tunc potest in infinitum aggravare; sed non semper hoc facit: quia quando ex deformitate speciali, quam circumstantia addit, habet

directe oppositionem ad caritatem, quod ostenditur ex hoc quod est directe contra praeceptum legis, cujus finis est caritas; tunc in infinitum gravitatem addit, scilicet peccati mortalis. Quando autem illa deformitas non directe habet oppositionem ad legem, ut sit contra eam, sed praeter eam, tunc non aggravat in infinitum, sive sit peccatum veniale cui additur, sive mortale; sicut ad actum gulae qui est praepropere, addit haec circumstantia laute, specialem deformitatem, quae etiam ex se peccatum faceret; sed non est directe contra legem; et ideo non aggravat in infinitum. Et quia circumstantia quae speciem mutat, non est jam ut circumstantia computanda, ut dictum est, ideo dicitur a magistris, quod circumstantia non aggravat in infinitum.

[17187] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus secundum habitum non corrumpatur nisi per peccatum mortale; tamen actus ejus corrumpitur et impeditur etiam per peccatum veniale.

[17188] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod placentia nunquam de veniali facit mortale, nisi intantum crescat quod adhaereatur ei ut fini, et per consequens supra Deum diligatur; et ita in contemptum Dei talis placentia adducitur, quae habet de se specialem rationem peccati, et propter hoc est circumstantia trahens in aliam speciem.

[17189] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de circumstantia quae trahit in aliam speciem, quae jam rationem circumstantiae respectu actus moralis, inquantum hujusmodi, amittit.

[17190] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 ad 4 Et quia aliae rationes videntur concludere quod nullo modo circumstantia aggravet in infinitum: ideo dicendum ad quartum, quod quantitas ex circumstantia proveniens, quae in novam speciem traxit, non est quantitas accidentalis, sed essentialis.

[17191] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod peccatum veniale et mortale differunt in infinitum ex parte aversionis, sed non ex parte conversionis, quia utrobique est placentia finita: peccata autem speciem sortiuntur ex parte conversionis, quia ex parte aversionis non differunt.

Quaestiuncula 5

[17192] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod omnes circumstantias confiteri est impossibile; quasdam autem confiteri est necessitatis: sed in hoc est differentia opinionis. Quidam enim dicunt, quod omnes circumstantiae quae aliquam notabilem quantitatem peccato addunt, confiteri necessitatis est, si memoriae occurrunt. Alii vero dicunt, quod non sint de necessitate confitendae nisi circumstantiae quae ad aliud genus peccati trahunt; et hoc probabilius est; sed addendum est, quae ad aliam speciem mortalis trahunt: cujus ratio est, quod venialia non sunt de necessitate confessionis, sed solum mortalia, quae quantitatem infinitam

quodammodo habent; et quia circumstantiae aggravantes quae aliam speciem peccato non tribuunt, vel quae tribuunt quidem, sed non mortalis peccati, non sunt de necessitate confessionis. Tamen eadem confiteri perfectionis est, sicut et de venialibus dictum est.

[17193] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis de Sodomis, idest de peccato mortali, non possit homo exire, nisi per confessionem ad minus in proposito existentem; tamen de illis quae circa sunt, idest de venialibus, et circumstantiis quae venialibus aequivalent, potest homo sine confessione exire.

[17194] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod determinata quantitas peccati non potest sacerdoti innotescere, quia nec ipse peccator scit: unde sufficit quod cognoscat quantitatem quae ex specie peccati consurgit.

[17195] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nec in contritione oportet quod de singulis circumstantiis doleat poenitens, quantum est de necessitate salutis; sed oportet quod de singulis peccatis ad minus in prima contritione doleat, et de circumstantiis quae peccati speciem mutant. Hoc autem quod Augustinus dicit, pertinet ad perfectionem contritionis.

[17196] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 ad 4 Sed quia aliae rationes videntur concludere quod circumstantiae nullo modo sint confitendae; ideo dicendum ad quartum, quod circumstantiae particulares peccati carnalis, quae in aliam speciem peccati mortalis trahunt, semper sunt confitendae: quia gratia quae in sacramento poenitentiae datur, restaurat, si qua inclinatio ad peccatum ex talium cogitatione proveniat vel in confitente vel in sacerdote. Unde dicit Gregorius in pastorali: *fit plerumque ut dum rectoris animus aliena tentamenta cognoscit, auditis tentationibus etiam ipse pulsetur. Sed haec nequaquam pastori timenda sunt: quia tanto facilius a sua eripitur, quanto misericordius ex aliena tentatione fatigatur.* Si tamen sacerdotem lascivum et ad hujusmodi peccata pronum viderit, debet accipere licentiam confitendi alteri sacerdoti: et si non dederit, ad superiorem recurrere. Si autem circumstantiae non aggravant in infinitum, novam speciem peccati mortalis conferendo, quandoque laudabiliter reticentur adhibita debita discretione secundum considerationem turpitudinis circumstantiae, et pronitatem inclinationis ad peccatum ex ejus confessione in ipso confitente vel in sacerdote.

[17197] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 2 qc. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod homo in confessione debet famam alterius custodire quantum potest, sed suam conscientiam magis purgare debet: et ideo si circumstantia quae ducit in cognitionem personae, sit de necessitate confessionis, secundum regulam datam, tunc debet confiteri occultando personam quantum potest. Si autem non sit de necessitate confessionis, debet dimittere, ne peccatum alterius prodat.

Quaestio 4

Prooemium

[17198] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 pr. Deinde quaeritur de impedimentis verae poenitentiae; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de hypocrisi, quae impedit interius; 2 de exterioribus impedimentis.

Articulus 1

[17199] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 tit. Utrum hypocrisis sit peccatum

Quaestiuncula 1

[17200] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod hypocrisis non sit peccatum. Quia peccatum non dicitur secunda tabula post naufragium. Sed secundum Hieronymum, secunda tabula post naufragium est peccatum abscondere, quod ad hypocrisim pertinet. Ergo non est peccatum.

[17201] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, vitare scandalum proximorum et famam propriam custodire quilibet debet. Sed haec fiunt per hypocrisim. Ergo non est peccatum.

[17202] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Matth. 6, super illud: *nolite fieri sicut hypocritae tristes*, dicit Glossa: *hypocrita est qui simulat quod non est, repraesentator alterius personae.* Sed simulare quod non est, semper est peccatum, sicut et mendacium. Ergo hypocrisis semper est peccatum.

Quaestiuncula 2

[17203] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit speciale peccatum. Quia peccatum simulationis dividitur contra peccatum apertae malitiae. Sed aperta malitia non est speciale peccatum. Ergo nec hypocrisis.

[17204] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum speciale in aliquibus actibus consistit specialiter. Sed hypocrisis in omnibus actibus virtutum consistit, et praecipue in oratione, jejunio, et eleemosyna, ut patet in Evangelio Matth. Ergo hypocrisis non est speciale peccatum.

[17205] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, peccatum simulationis virtuti opponitur quae dicitur veritas. Sed veritas est specialis virtus, ut patet in 4 Ethic. Ergo et simulatio, sive hypocrisis, est speciale peccatum.

Quaestiuncula 3

[17206] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod semper sit mortale peccatum. Quia peccatum veniale non impedit veniam de peccatis mortalibus. Sed hypocrisis impedit, ut in littera patet. Ergo est mortale peccatum.

[17207] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit, quod in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. Sed aperte peccare est peccatum mortale. Ergo et sanctitatem simulare semper.

[17208] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, quod illi qui amicitiam simulant, magis sunt accusandi quam illi qui numisma violant, quanto contra melius fraudem committunt. Sed qui numisma violant, semper mortaliter peccant. Ergo et hypocritae.

[17209] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, omne quod excluditur a visione Dei est peccatum mortale. Sed hypocrisis est hujusmodi, ut patet Job 13, 16: *in conspectu ejus non veniet omnis hypocrita*. Ergo semper est mortale peccatum.

[17210] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, veritatis virtus corrumpitur tam per mendacium oris, quam per simulationem operis. Sed mendacium non est semper mortale. Ergo nec simulatio.

Quaestiuncula 4

[17211] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hypocrisis non debeat poni impedimentum poenitentiae prae aliis vitiis. Quia quanto aliquod peccatum est gravius, tanto magis poenitentiam impedit. Sed alia interiora peccata quaedam sunt majora quam hypocrisis. Ergo illa magis debent poni impedimentum poenitentiae.

[17212] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, hypocrisis, secundum Gregorium, est filia inanis gloriae. Sed causa magis operatur ad aliquid quam effectus. Ergo magis debet poni inanis gloria impedimentum poenitentiae quam hypocrisis.

[17213] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contrarium in littera apparet.

Quaestiuncula 1

[17214] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hypocrita proprie dicitur qui personam alterius repraesentat, quasi submissus, vel supposi-

tus loco alterius; unde in theatris illi qui personam aliorum gerebant repraesentantes, dicebantur hypocritae; et sic accipit hypocritas philosophus in 3 Ethic.: et ideo ille qui cum non sit virtuosus, personam virtuosi ostentat, hypocrita dicitur: hypocritis enim Graece, Latine dicitur simulator. Et quia ostentare de se melius quam sit, est vitium jactantiae, sive verbis, sive factis fiat, ut dicitur in 4 Ethic.; ideo hypocrisis semper est peccatum.

[17215] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliud est peccatum occultum non propalare, quod discretionis est, et secunda tabula dicitur eo modo quo supra, dist. 14, qu. 1, art. 2, qu. 3, dictum est; et aliud virtutem ostentare, cum aliquis peccato subjacet, quod hypocrisis est.

[17216] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum occultare sufficit ad vitandum scandalum; sed peccatum sub specie virtutis palliare hypocrisis est, et malum semper; et per hoc quis famam non conservat, sed furatur.

Quaestiuncula 2

[17217] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod privationes specificantur per habitus oppositos; et ideo illud peccatum est generale quod aufert aliquam conditionem quae requiritur in qualibet virtute, sicut inobedientia, prout est generale peccatum. Hypocrisis autem aufert conformitatem signi ostendentis conditionem personae ad rem significatam; quae quidem conformitas ad unam virtutem specialiter pertinet, scilicet veritatem; et ideo est speciale peccatum.

[17218] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apertum, non importat aliquam specialem rationem peccati; et ideo aperta malitia non nominat peccatum speciale, sicut simulatio, quae specialem rationem peccati importat.

[17219] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens quod aliquod speciale peccatum vel specialis virtus utatur actibus aliarum virtutum vel vitiorum materialiter, sicut magnanimitas utitur omnibus aliis actibus virtutum, ut in eis magna operetur, ut dicitur in 4 Ethic.: et similiter cum hypocrisis sit quaedam species jactantiae, quia non jactat quodlibet, sed sanctitatem, utitur omnibus actibus quae sanctitatem ostendere possunt, et praecipue illis in quibus magis sanctitas ostenditur, sicut est oratio jejunium, et eleemosyna.

Quaestiuncula 3

[17220] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod hypocrisis habet eamdem rationem peccati, sicut et mendacium: mendacium autem non semper est peccatum mortale, sed quando est perniciosum; et similiter hypocrisis non semper est peccatum

mortale, sed quando est perniciosa, cedens in nocumentum alterius personae, dum propter creditam sanctitatem alium defraudat re quam habet, vel habere debet; aut in nocumentum fidei et Ecclesiae, dum propter sanctitatem creditam de ipso, ei contra fidem et Ecclesiam creditur.

[17221] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale quod poenitentiam non impedit, non impedit remissionem peccati mortalis, quae per poenitentiam fit; sed per aliquod peccatum veniale potest impediri poenitentiae opus ne sit poenitentiae; quia peccatum veniale impedit actum virtutis, quamvis non tollat habitum; et sic impedire potest veniam peccati.

[17222] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum Hieronymi intelligendum est secundum quid, et non simpliciter: quia quantum ad unam circumstantiam unum peccatum potest esse gravius illo quod est gravius simpliciter. Vel dicendum, quod etiam aperte peccare non semper est mortale, sed quandoque veniale.

[17223] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod philosophus loquitur, quando simulatio amicitiae in nocumentum personae redundat.

[17224] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod loquitur de hypocrita qui totum bonum quod agit, ad ostentationem ordinat. Vel dicendum, quod loquitur quantum ad hoc quod opera bona ex hypocrisi facta ad conspectum Dei non perducunt.

Quaestiuncula 4

[17225] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod opera poenitentiae, exteriora praecipue, nata sunt sanctitatem ostendere; et ideo eis utitur hypocrisis intentionem poenitentiae rectae excludens; et propter hoc directius impedit poenitentiae effectum quam alia vitia etiam graviora.

[17226] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 4 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[17227] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inanis gloria surgit quandoque ex operibus etiam recta intentione factis; sed hypocrisis semper intentionem factorum pervertit, et ideo magis impedit poenitentiae fructum.

Articulus 2

[17228] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 tit. Utrum ludi poenitentiam exterius impediant

Quaestiuncula 1

[17229] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ludi poenitentiam exterius impediant. Illud enim in quo potest consistere virtus, poenitentiam non impedit. Sed in ludis consistit virtus eutrapeliae, ut in 4 Ethic. patet. Ergo ludus poenitentiam non impedit.

[17230] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, oportet operibus laboriosis requiem interponere, eo quod impossibile est semper agere. Sed ludus est requies quaedam. Ergo oportet inter opera poenitentiae aliquando ludere; ergo ludus poenitentiam non impedit.

[17231] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Eccle. 3, tempus ridendi aliud describitur a tempore flendi. Sed tempus poenitentiae est tempus flendi: quia poenitentia est commissa flere. Ergo non est tempus ludendi.

Quaestiuncula 2

[17232] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod spectacula non impediant poenitentiam. Spectacula enim ad utilitatem hominum sunt instituta. Sed poenitentia non resecat utilia, sed superflua. Ergo poenitentia per spectacula non impeditur.

[17233] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in spectando aliud non potest esse nisi peccatum curiositatis. Sed aliae curiositates, ut scientiarum, non ponuntur impedimenta poenitentiae. Ergo nec spectaculum impedimentum poenitentiae dici debet.

[17234] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, alia sunt multo graviora peccata quam spectacula et ludi. Ergo illa multo magis debent poni impedimenta poenitentiae quam ista.

[17235] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, illud ex quo homo peccator constituitur, non competit poenitenti. Sed inspectores talium adulteros et inverecundos ipsa spectacula constituunt, ut Chrysostomus dicit. Ergo non competunt poenitenti.

Quaestiuncula 3

[17236] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod exercitium militiae vel negotiationis poenitentiam non impediat. Quia illa sine quibus non potest respublica conservari, non sunt vitia, sed magis ad virtutem ordinata. Sed non potest conservari sine militia, per quam

hostes comprimuntur, et sine negotiatione, per quam necessaria populo procurantur. Ergo talia officia sine peccato possunt exerceri; ergo non impediunt poenitentiam.

[17237] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Joannes poenitentiam docebat, ut patet Matth. 3. Sed ipse non prohibebat homines a militia, neque publicanos ab officio suo, ut patet Lucae 3. Ergo videtur quod talia officia non impediant.

[17238] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius in littera dicit.

Quaestiuncula 1

[17239] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ludorum est triplex differentia. Quidam enim ludi sunt qui ex se ipsis turpitudinem habent; et tales ludi ab omnibus vitandi sunt, et praecipue a poenitentibus, qui per fletum peccata corrigere debent, sicut ludi qui in theatris agebantur ad luxuriam provocantes. Alii ludi sunt qui ex gaudio devotionis procedunt, sicut David dixit: *ludam, et vilior fiam coram domino*: 2 regum 6, 21 et 23; et tales ludi non sunt vitandi, sed laudandi et aemulandi. Quidam autem ludi sunt nullam turpitudinem habentes, quos philosophus liberales vocat; et hi sunt materia virtutis, scilicet eutrapeliae; et ideo servatis debitis circumstantiis, possunt laudabiliter fieri ad quietem propriam, et aliis delectabiliter convivendum. Sed contingit in eis esse peccatum, eo quod debitae circumstantiae non servantur; unde in talibus ludis aliquid decet unum quod non decet alium; et in his etiam ludis poenitens se debet habere aliter quam alii, inquantum poenitentia fletum requirit. Tamen eis moderate uti potest, secundum quod ad recreationem animi pertinent, aut ad societatem eorum cum quibus homo convivit; unde Seneca dicit: *sic te gere sapienter, ut nullus te habeat tamquam asperum, nec contemnat quasi vilem.*

[17240] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 2

[17241] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod hujusmodi spectacula si sunt rerum turpium, ad peccatum provocantium, studiosa eorum inspectio peccatum est, et quandoque etiam mortale, tanta potest libido adhiberi; unde a tali inspectione omnes se arcere debent, et praecipue poenitentes. Quaedam vero spectacula sunt de rebus utilibus et ad vitam necessariis, sicut sunt venationes, et cetera hujusmodi; et talia spectacula distrahunt animum; unde quamvis possit sine peccato eis intendi, servata discretione debita quantum ad conditiones personae, et aliarum circumstantiarum; tamen poenitenti sunt vitanda propter hoc quod debet cor ad Deum collectum habere, nisi quantum necessitas exposcit.

[17242] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia etiam quaedam utilia resecat, inquantum poenam infert pro culpa praeterita: unde in littera dicitur, quod aliquid sufficit ei qui non peccavit, quod non sufficit ei qui de peccatis poenitentiam agit.

[17243] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per hujusmodi spectacula sensibilia magis animus ad vanitates distrahitur quam per intelligibilia: et ideo ista magis sunt cavenda; quamvis peccatum curiositatis in omnibus cavendum sit.

[17244] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ista peccata specialiter ex inepta laetitia procedere videntur; et quia poenitentia tristitiam habet adjunctam, ideo specialem oppositionem ad poenitentiam ista peccata habent.

Quaestiuncula 3

[17245] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod officium militiae et negotiationis, et publicanorum, qui vectigalia publica exigunt, ex propinquo habent peccatum annexum, quamvis sine peccato quandoque exerceri possunt. Et quia poenitens debet occasionem peccati vitare satisfaciendo, etiam talia officia laudabile est si evitet; non est tamen de necessitate poenitentiae: quia poenitens non potest omnes peccati occasiones vitare, dum in mundo isto vivit; et ideo sufficit, si peccatum in istis officiis vitet; ut quod miles secundum consilium Joannis, neminem concutiat, et stipendiis justis contentus sit, et non utatur officio militari ad ostentationem, sed ad utilitatem Ecclesiae et reipublicae, et ad exercitium virium; et quod negotiator non habeat conditionem in se, quae ipsum ab officio hoc prohibeat; sicut clericis et monachis non licet negotiari, quamvis liceat propria vendere; et quod tempore debito mercationes faciant, non diebus festivis, et tempore quod caristiam inducere possit, tale officium exerceatur; et modus debitus, ut sine fraude fiat, et secundum licitum contractum. In publicanis autem, ut de auctoritate principis, et causa communis utilitatis, scilicet ad defensionem terrae, et non immoderata recipiantur telonea. Quod autem Gregorius dicit in littera, intelligendum est non quia non possit sine peccato fieri, sed quia frequenter ad peccatum implicat.

[17246] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus

[17247] Super Sent., lib. 4 d. 16 q. 4 a. 2 qc. 3 expos. *Cogit peccatorem omnia libenter ferre.* Intelligendum est de illis quae sunt necessaria ad peccati remissionem; et sic est accommodata distributio. *Sunt enim tres differentiae peccati* et cetera. Contra. Omittit peccatum oris. Praeterea, Gregorius, addit super illud Job 3: *quare non in vulva mortuus sum?* Quartum, scilicet fomentum adulationis. Et dicendum quod haec distinctio peccatorum differt a prima: quia prima est secundum diversi-

tatem instrumentorum, haec autem secundum progressum peccati, quod primo de intus, secundo ad extra procedit, tertio confirmatur per consuetudinem; et adaptatur partibus poenitentiae: quia contritio in corde latet, confessio ad exteriora poenitentiam manifestat, sed satisfactio boni operis consuetudinem adjungit. Non tamen hoc ita est intelligendum, quasi singulae poenitentiae partes singulis conditionibus peccati respondeant, sed per adaptationem, sicut et de aliis dictum est. Ad primum ergo dicendum, quod verbum habet eumdem gradum quantum ad manifestationem cum ipso facto; et ideo in facto includitur. Ad secundum dicendum, quod illud quod Gregorius addit, non est in ipso peccante, sed in alio; et ideo Augustinus illud omittit. *Satisfactio praecipitur a Joanne* etc., non quod Joannes fuerit auctor praecepti, sed denuntiator; Christus autem sacramenti institutor, et partium ejus. *Ponat se omnino in judicio.* Ergo videtur quod si sacerdos injungat alicui quod intret religionem, teneatur facere; et praecipue quia quidam canones videntur istam poenitentiam taxare; et similiter quod quantumcumque magnam poenitentiam pro parvo peccato injungat, poenitens facere teneatur. Et dicendum, quod intelligendum est de his quae sacerdos, inquantum habet clavem scientiae et auctoritatis per divinum judicium, et non secundum humanum errorem, injungit. Introitus autem in religionem cum sit voluntatis, non potest alicui injungi; et si aliqui canones injungere inveniantur, magis est consilium quam praeceptum: qualibet enim poenitentia taxata, levissima religio est major satisfactio, inquantum homo abdicat propriam voluntatem, qua nihil est homini carius. *Caveat ne ductus verecundia dividat apud se confessionem.* De hoc inquiretur, cum de confessione quaestio erit. *Caveat etiam ne prius ad dominicum corpus accedat quam confortetur bona conscientia.* Bona conscientia confortatur, quando certis signis conjicere potest peccatum sibi dimissum; et hoc quando facit quod in se est; et ideo qui habet copiam sacerdotis, et necessitate non urgetur ad communicandum, sicut urgentur sacerdotes parochiales, non debet accedere ante confessionem; sed etiam post contritionem et confessionem gravium peccatorum, consilium videtur esse Augustini, quod non statim accedat propter reverentiam sacramenti, et ut magis seipsum probet. *Quae non secundum auctoritatem sanctorum imponuntur.* Non tamen oportet quod semper ad litteram serventur poenitentiae in canone injunctae; sed consideratis conditionibus peccati et peccatoris poenitentiae sunt moderandae. *Quae fit pro illis peccatis quae legis Decalogus continet*, sicut directe contra Decalogi praecepta existentia, ut mortalia; non autem sicut praeter praecepta, sicut sunt peccata venialia. *Sic veraciter dicitur: sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Videtur quod ille qui non habet peccatum aliquod, peccet in dicendo: *pater noster*: quia confitetur debita se habere quae non habet. Praeterea, videtur idem de illo qui debita non dimittit, quod peccet dicendo, *pater noster*. Et dicendum ad primum, quod hoc non est alicui certum quod omnino a peccato, saltem veniali, vel quantum ad aliquem reatum, immunis sit. Si tamen per revelationem sciat, non peccat dicens in persona Ecclesiae. Et similiter dicendum de secundo, quod in persona Ecclesiae dicit se debita dimittere; unde non peccat hoc dicendo; sed remissionem non consequitur, nisi dimittat.

Distinctio 17

Quaestio 1

Prooemium

[17248] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 pr. Postquam distinxit Magister poenitentiae partes, hic movet quasdam quaestiones de partibus illis; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestiones; in secunda prosequitur eas, ibi: *dicunt enim quidam sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato mundari.* Et haec pars dividitur in duas: in prima prosequitur unam quaestionem de comparatione contritionis ad confessionem, utrum scilicet per solam contritionem aut confessionem peccatum dimittatur; in secunda prosequitur quaestiones de ipsa confessione, ibi: *jam secundum quaestionis articulum inspiciamus.* Circa primum tria facit: primo ponit rationes ad partem affirmativam; secundo ad negativam, ibi: *quod qui negant, eas determinare laborant*; tertio determinat veritatem, ibi: *quid igitur super his sentiendum sit, quid tenendum? Jam secundum quaestionis articulum inspiciamus.* Hic prosequitur quaestiones de ipsa confessione secundum se; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur quaestiones superius motas de confessione ex parte ejus cui facienda est confessio; in secunda concludit ex dictis responsionem ad quamdam quaestionem de necessitate confessionis, ibi: *si ergo quaeritur ad quid confessio sit necessaria (...) dicimus, quia punitio peccati est.* Prima in tres: in prima prosequitur secundam quaestionem superius motam, scilicet utrum oporteat homini confiteri, et an sufficiat confessio Deo facta, ponendo rationes ad veritatem, et contra veritatem; in secunda prosequitur tertiam quaestionem, scilicet an oporteat sacerdoti confiteri, vel possit fieri cuicumque, ibi: *nunc priusquam praemissis auctoritatibus (...) respondeamus, tertiam quaestionem intueamur*; in tertia respondet ad objectiones secundae quaestionis contra veritatem factas, ibi: *cum igitur ex his aliisque pluribus testimoniis perspicuum fiat (...) peccata primum Deo, deinde sacerdoti esse confitenda (...) illud Joannis Chrysostomi non est ita intelligendum* et cetera. Prima in duas: in prima objicit contra veritatem; in secunda pro ipsa, ibi: *sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi (...) sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur. Nunc prius quam praemissis auctoritatibus (...) respondeamus, tertiam quaestionem intueamur.* Hic duo facit: primo ostendit quod quando facultas adest, confessio facienda est sacerdoti; secundo distinguit in hoc de confessione venialium vel mortalium, secundum Bedam, ibi: *Beda vero inter confessionem venialium et mortalium distinguit.* Hic est triplex quaestio. Prima de justificatione impii. Secunda de contritione. Tertia de confessione. De satisfactione autem in 15 dist. dictum est. Circa primum quaeruntur quinque: 1 quid sit justificatio impii; 2 quae praeexiguntur ad ipsam; 3 quae concurrunt ad ipsam; 4 de ordine ipsorum; 5 qualis sit.

Articulus 1

[17249] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 tit. Utrum assignatio justificationis quae ponitur Rom. 8, sit competens

Quaestiuncula 1

[17250] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec assignatio quae ponitur Rom. 8, in Glossa interlineali sit incompetens, scilicet: *justificatio est remissio peccatorum, et consummatio bonorum operum.* Peccata enim inficiunt omnes potentias. Sed justificatio est in sola voluntate; quia secundum Anselmum, justitia est rectitudo voluntatis pro se servata. Ergo cum justificatio nihil aliud sit quam justitiae adeptio, videtur quod non sit remissio omnium peccatorum.

[17251] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Bernardus dicit, quod justificatio est revelatio divini consilii. Sed divinum consilium revelatur aliquando eis quibus non dimittitur peccatum, sicut patet de Nabuchodonosor, Dan. 2. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

[17252] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, justificatio, ut quidam dicunt, est effectus justitiae generalis, in qua de impio fit pius. Remissio autem peccatorum non est effectus justitiae, sed gratiae. Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

[17253] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, consummatio bonorum operum in poenitente fit per satisfactionem. Sed homo justificatur per solam contritionem ante satisfactionem, ut ex littera habetur. Ergo justificatio non est consummatio bonorum operum.

Quaestiuncula 2

[17254] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod justificatio sit aliud quam vocatio. Quia, Rom. 8, quatuor per ordinem recitantur: scilicet praedestinatio, vocatio, justificatio, magnificatio. Sed secundum horum distat a primo. Ergo et tertium differt a secundo.

[17255] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, vocatio etiam est in peccato existentium. Prov. 1, 24: *vocavi et renuistis.* Sed justificatio non, cum sit peccatorum remissio. Ergo justificatio non est vocatio.

[17256] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, vocatio importat distantiam in eo qui vocatur. Sed justificatio importat approximationem ad Deum in eo qui justificatur. Ergo justificatio non est vocatio.

[17257] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Glossa, Rom. 8, dicit, quod vocare est cognitionem de fide adjuvare. Sed istud adjutorium non est per gratiam gratis datam; quia sic esset etiam malorum; quod est contra intentionem Glossae, ibidem. Ergo est per gratiam

gratum facientem. Sed infusio gratiae gratum facientis est justificatio. Ergo vocatio est idem quod justificatio.

[17258] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, idem per essentiam est motus a termino et ad terminum oppositum, sicut de albedine ad nigredinem. Sed vocatio dicit motum a termino, scilicet a peccato; justificatio dicit accessum ad terminum, scilicet justitiam. Ergo justificatio et vocatio sunt idem.

Quaestiuncula 3

[17259] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod justificatio non sit idem quod renovatio mentis, et sanatio. Quia justificari potest aliquis in hac vita, non autem renovari vel sanari. Ergo justificatio neutrum illorum est. Probatio mediae quantum ad justificationem est ex hoc quod dicitur Roman. 3, 24: *justificati gratis per gratiam ipsius.* Quantum ad sanationem patet per id quod dicitur in Glossa interlineali ex Augustino super illud Psalm. 102, 3: *qui sanat omnes infirmitates tuas*, quod in fine sanabit languores, quando corruptibile hoc induet incorruptionem; quod non erit in hac vita. Quantum ad renovationem autem ex hoc quod dicitur in Glossa super illud Rom. 6: *in novitate vitae ambulemus*; quod in futuro in immortalitate perficietur.

[17260] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quorum opposita differunt, ipsa etiam differunt. Sed opposita horum sunt diversa et nomine et ratione; quia justificationi opponitur impietas, renovationi vetustas, sanationi infirmitas. Ergo non sunt idem.

[17261] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, renovatio mentis et sanatio fit per peccatorum dimissionem. Sed justificatio nihil aliud est quam peccatorum remissio. Ergo videtur quod justificatio sit idem quod renovatio vel sanatio mentis.

Quaestiuncula 4

[17262] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod justificatio non reducatur ad attributum misericordiae. Quia secundum Augustinum, majus est de impio facere pium quam creare caelum et terram. Sed creatio caeli et terrae, propter hoc quod infinitam potentiam ostendit, reducitur ad attributum potentiae. Ergo et justificatio impii; et non ad misericordiam.

[17263] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Deus, inquantum est bonus, facit omnia bona. Ergo inquantum est justus, facit homines justos. Sed justificare nihil aliud est quam justum facere. Ergo justificatio reducitur ad attributum justitiae magis quam misericordiae.

[17264] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, Ambrosius dicit, quod praecedit quiddam in peccatoribus quo digni sunt justificatione. Sed ad justitiam pertinet reddere alicui hoc

quo dignus est. Ergo justificatio reducitur ad attributum justitiae.

[17265] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, miseria hominis in peccato principaliter consistit; miseros enim facit populos peccatum ipsum. Sed miseriam removere ad misericordiam pertinet. Ergo cum justificatio sit peccatorum remissio, videtur quod ad attributum misericordiae reducatur.

[17266] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, justificatio fit per gratiam. Sed gratia est effectus misericordiae, ut patet per illud quod apostolus inducit Rom. 9, 15: *miserebor cujus miserebor, et misericordiam praestabo, cujus miserebor.* Ergo pertinet ad misericordiam.

Quaestiuncula 1

[17267] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justificatio de sui ratione importat motum ad justitiam. Justitia autem, secundum philosophum in 5 Ethic., tribus modis dicitur. Uno enim modo est specialis virtus aequalitatem constituens in commutationibus et distributionibus communicabilium bonorum, quae sunt necessaria in vita. Alio modo est nomen generale ad omnes virtutes, secundum quod actus earum ad bonum commune ordinat secundum directionem legis. Tertio modo importat quemdam statum rectitudinis in homine quantum ad partes ipsius, prout scilicet aliqua pars animae suo superiori subditur, sive alii parti, sive ipsi Deo; et hanc justitiam nominat philosophus metaphoricam, eo quod diversae partes hominis computantur quasi diversae personae. Haec autem rectitudo per quodlibet peccatum tollitur, et per gratiam reparatur: unde haec justitia generalis etiam dicitur, inquantum omnes virtutes includit, non quidem per modum totius universalis, sicut praecedens justitia; sed generalis dicitur per modum totius integralis: et ad hanc justitiam motus justificatio dicitur. In quolibet autem motu est recessus a termino, et hoc in praedicta assignatione tangitur in hoc quod dicitur: *remissio peccatorum*, et accessus ad terminum, qui tangitur in hoc quod dicitur: *et consummatio bonorum operum.*

[17268] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tota ista rectitudo a voluntate originaliter est, quae est principium merendi et demerendi; sed etiam est in aliis partibus animae quasi rectificatis, sicut in subjecto.

[17269] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod revelatio sumitur ibi materialiter, pro eo scilicet in quo consilium revelatur. Consilium autem divinae praedestinationis fuit de justificatione; unde hoc consilium revelatur per ipsam justificationem, sicut effectus per causam; et sic objectio cessat.

[17270] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod justificatio potest sumi dupliciter: vel secundum quod respondet ad justificari; et sic dicit motum ad justitiam praedictam: vel secundum quod sumitur ad justificatum esse; et sic est effectus formalis justitiae

praedictae, quia ea aliquid formaliter justificatum est, sicut albedine albatum. Sicut autem ab essentia animae potentiae fluunt, ita rectitudo potentiarum a gratia, quae est essentiae perfectio; et inter ipsas potentias voluntas quae alias movet, et eis rectitudinem quodammodo largitur; et ideo praedictae justitiae causa prima est gratia, et consequenter caritas, quae voluntatem ad finem perficit, a quo est rectitudo praedicta; et propter hoc ipsa justificatio et peccatorum remissio est effectus justitiae generalis sicut causae formalis proximae; sed caritatis et gratiae sicut causarum causae proximae; sicut aliquis aequatus dicitur et aequalitate, et quantitate quae est aequalitatis causa. Et quia a proximis causis vel terminis aliquid denominari debet; ideo praedictus motus vel terminatio motus magis denominatur a justitia quam a caritate vel gratia.

[17271] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod consummatio bonorum operum potest accipi vel in executione ipsorum, et sic procedit objectio, et sic non accipitur hic; vel in infusione habituum, a quibus opera bona perfectionem habent; et sic dicitur hic consummatio bonorum operum justificatio.

Quaestiuncula 2

[17272] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod vocatio est duplex: quaedam exterior, ut quae fit per praedicatorem; et haec non est justificatio, sed disponit ad eam: quaedam vero interior: et haec quandoque quidem non pertingit ad finem suum ex vocati defectu; et haec vocatio nihil aliud est quam aliquis instinctus, vel motus ad bonum, a Deo immissus; et haec etiam vocatio non est idem quod justificatio, sed via ad illam: quandoque autem pertingit ad finem, quando scilicet aliquis audit vocantem, et venit ad Christum, ut dicitur Joan. 6, 45: *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me*: et haec vocatio idem est quod justificatio secundum substantiam, sed differt ratione: quia vocatio dicitur secundum quod per infusionem gratiae et auxilium homo a peccato retrahitur; sed justificatio respicit terminum ad quem, scilicet praedictae rectitudinis statum; et sic vocatio sumitur Rom. 8, ut patet per Glossam. Auxilium enim quod fidei, nos vocando, Deus praestat, est gratia, quae facit fidem per dilectionem operari; unde illorum quatuor quae ibi ponuntur, praedestinatio est causa justificationis in justificante, vocatio autem est idem justificationi, ratione differens, ut dictum est; sed magnificatio est justificationis complementum, sive referatur ad perfectionem gratiae, sive ad perfectionem gloriae.

[17273] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vocatio ibi praeponitur justificationi: quia prius est recessus a termino quam accessus ad terminum.

[17274] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod objectio procedit de primis duabus justificationibus, non de tertia.

[17275] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille non justificat quantum ad terminum a quo erat distans, sed quantum ad terminum ad quem est prope; et hoc competit ei quod dictum est.

Quaestiuncula 3

[17276] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod praedicta justitiae rectitudo metaphorice sanitas animae dicitur et novitas ipsius, eo quod sanitas commensurationem debitam in partibus corporis importat; novitas autem integritatem et virtutem et decorem habet; et per haec omnia patet quod rectitudo potentiarum animae, quae justitia dicitur, continet haec omnia per similitudinem. Sed quia res aliqua non est ita similis uni quin possit etiam alteri assimilari; inde est quod ea quae metaphorice dicuntur, non ita conveniunt uni quin et aliis convenire possint, sicut leo metaphorice et Deus et Diabolus dicitur; unde sanitas et novitas per similitudinem integritatem gratiae significare possunt, quae per culpam tollitur; unde culpa etiam similitudinarie dicitur vetustas et languor animae; et etiam possunt significare integritatem naturae, quam tollit poena, quae etiam vetustas et languor dicitur. Sed quia culpa est causa poenae, ideo vetustas in vetustate et languor in languore includitur, sicut effectus in causa. Patet ergo quod ipsa justificatio, per quam gratia acquiritur et culpa tollitur, renovatio et sanatio dici potest; quamvis etiam ablatio poenae renovatio et sanatio dici possit.

[17277] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad culpam potest fieri renovatio in hac vita, sed non quantum ad poenam omnino; et similiter est de sanatione; et sic loquuntur auctoritates illae.

[17278] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa etiam per similitudinem signant idem quod impietas, ut ex dictis patet.

Quaestiuncula 4

[17279] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in omni actione quam Deus in creatura facit omnia attributa concurrunt (alias ejus actio non esset perfecta), sed tamen aliqua ipsius actio vel effectus actionis uni attributo appropriatur magis quam alteri, inquantum illud attributum magis manifestatur per talem actionem vel effectum quam per aliud; sicut per revelationem futurorum manifestatur plenitudo divinae sapientiae; et ideo sapientiae appropriatur. Et quia in justificatione impii maxime divina misericordia manifestatur, ideo ad hoc attributum reducitur.

[17280] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod difficultas quae est in justificatione impii, maxime est ex incongruentia impii ad justificationis effectum suscipiendum; et ideo quando talis effectus in ipsum inducitur, magis indicat misericordiam quam potentiam. Sed effectus creationis difficultatem habet propter magnitudinem facti, vel propter modum faciendi, quia ex nihilo fit aliquid; et ideo manifestat maxime potentiam.

[17281] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod justificatio manifestat justitiam divinam sicut causam exemplarem, sed misericordiam sicut causam efficientem: effectus autem proprie causae efficienti respondet. Sed bonitas creaturae manifestat bonitatem divinam utroque modo: quia bonitas movet ipsum ad communicandum similem bonitatem. Sed misericordia magis movet ad justificandum quam justitia.

[17282] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud non est intelligendum, quod aliquis ante justificationem sit sufficienter dignus; alias gratia non esset gratia; sed quia est in ipso aliqua dispositio ad justificationem, qua est minus indignus quam alii; unde talis dignitas ad justitiam non sufficit.

Articulus 2

[17283] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 tit. Utrum praeparatio, per quam aliquis facit quod in se est, ad justificationem praeexigatur

Quaestiuncula 1

[17284] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praeparatio, per quam aliquis facit quod in se est, ad justificationem non praeexigatur. Ille enim qui ad peccandum nititur, non praeparat se ad faciendum quod in se est. Sed aliquando aliquis justificatur qui ad peccatum tendit, sicut de Paulo patet actuum 9. Ergo praedicta praeparatio ad justificationem non praeexigitur.

[17285] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, major est caritas in Deo quam illa quam homini praecipit. Sed homini praecipit ut benefaciat inimicis, Matth. 5. Ergo ipse multo fortius benefacit justificando his qui peccando inimicitias contra ipsum exercent; et sic idem quod prius.

[17286] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Dei bonitate nihil majus cogitari potest. Sed bonum est diffusivum sui, secundum Dionysium. Cum ergo major diffusio bonitatis esset, si etiam renitentibus daretur gratia, videtur quod gratiae infusio, per quam fit justificatio, praeparationem non praeexigat.

[17287] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ille qui clausum habet oculum materialem, non potest lumen materiale suscipere. Sed ille qui se non praeparat faciendo quod in se est, non aperit oculum spiritualem, quem peccando clausit. Ergo non potest lumen gratiae

spiritualis recipere; et sic non potest justificari.

[17288] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Ergo praeexigitur praeparatio ex parte nostra.

Quaestiuncula 2

[17289] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nihil sit in homine quod facere possit ut ad gratiam habendam se praeparet. Quia super illud Exod. 7, *induravit cor ejus* etc., dicit Glossa, quod ita induratum est cor ejus, quod nihil poterat facere acceptabile Deo. Sed nihil ad gratiam habendam praeparat nisi opus acceptabile Deo. Ergo non erat in eo facere aliquid per quod se praepararet; et eadem ratio est de aliis.

[17290] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod cum fides justificationem impetrat, voluntas concomitatur gratiam, non ducit; est pedissequa, non praevia. Sed si homo posset se ad gratiam nondum habitam praeparare, voluntas ejus esset praevia gratiae. Ergo non potest homo aliquid facere per quod se ad gratiam praeparet.

[17291] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nullus potest se ad gratiam praeparare nisi recte agendo. Sed secundum Augustinum in Lib. Retract., a mortalibus recte non vivitur nisi prius liberum arbitrium a peccati pravitate liberetur; quod fit per gratiam. Ergo ante gratiam habitam non potest se ad gratiam praeparare.

[17292] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, fides intentionem dirigit. Sed operatio quae sine recta intentione fit, non potest ad gratiam praeparare. Ergo oportet quod fides praecedat praeparationem; et ita cum fides ad gratiam pertineat, ut Augustinus ex verbis apostoli probat; ante gratiam praeparatio ad gratiam esse non potest.

[17293] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Deus non praecipit homini impossibile. Sed praecipit ei quod se ad gratiam aliquid faciendo praeparet, ut patet Jac. 4, 8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Ergo possibile est homini facere quod se ad gratiam praeparet.

Quaestiuncula 3

[17294] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit necessarium eum qui facit quod in se est, justificari. Illud enim quod fit gratis, fit ex liberalitate, non ex necessitate. Sed justificamur gratis, ut patet Rom. 3. Ergo non est necessarium quod justificemur, quantumcumque simus praeparati.

[17295] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Deus comparatur ad nos

sicut figulus ad lutum, ut patet Isai. 64, et Hierem. 18, et Rom. 9. Sed quantumcumque lutum sit praeparatum, non est necessarium quod ex eo formetur vas. Ergo quantumcumque homo sit praeparatus, non est necessarium quod ei gratia infundatur.

[17296] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, illud quo posito necesse est alterum esse, videtur sufficienter ad illud ordinari. Sed actus noster, qui sufficienter ad aliquid ordinatur, dicitur esse meritorius illius. Ergo aliquis merebitur justificationem secundum opera quibus se praeparavit, si necessario ad praeparationem illam sequitur justificatio.

[17297] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, impossibile est summam veritatem mentiri. Sed ipsa veritas promisit se gratiam daturum ei qui quod in se est, facit. Zach. 1, 3: *convertimini ad me, et ego convertar ad vos*; et Apoc. 3, 20: *si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum*. Ergo necesse est eum qui facit quod in se est, justificari.

[17298] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Rom. 5, super illud: *justificati ex fide*, dicit Augustinus in Glossa: *Deus recipit confugientes ad se; aliter in eo esset iniquitas.* Sed impossibile est in Deo esse iniquitatem. Ergo necessarium est quod justificet illos qui faciunt quod in se est.

Quaestiuncula 1

[17299] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod voluntas, quae est susceptiva perfectionis justitiae, non potest huic perfectioni subjici ab extrinseco agente cui nil conferat; quia hoc esset per violentiam agens, quae in voluntatem non cadit, cum cogi non possit; et ideo oportet quod ipsa cooperetur ad suam perfectionem; et haec cooperatio dicitur praeparatio ad gratiam, quae facit quod in se est. Sed non semper oportet quod talis praeparatio tempore justificationem praecedat, sicut oportet in mutationibus naturalibus quod alteratio tempore semper praecedat generationem; quia cum actus voluntatis sit in sua potestate, a principio potest esse tantum intensus, quantum sufficit ad praeparationem; sed dispositio naturalis ad formam successive ad hanc intentionem procedit. In illis autem qui non per propriam voluntatem culpam incurrunt, et usum voluntatis non habent, non exigitur ex parte eorum aliqua praeparatio, sicut de pueris patet in Baptismo.

[17300] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod justificatio, de qua nunc loquimur, semper est cum cooperatione voluntatis, quae praeparatio dicitur. Sed haec cooperatio, ut dictum est, quandoque diu ante incipit quam gratia infundatur; quandoque autem, quia perfecta est, statim justificationem adjunctam habet; unde potest contingere quod aliquis dum est in proposito et intentione peccandi, subito ejus voluntas convertatur ad Deum, vel ex aliquo exteriori occasionem accipiens, sicut fuit in Paulo; vel etiam ex aliquo interiori instinctu, quo cor hominis movetur a Deo. Unde non sequitur quod talis gratiam habeat non faciens quod in se est.

[17301] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homini non praecipitur quod illa bona faciat inimicis suis quorum capaces non sunt, sed illa quae suscipere possunt; et hoc Deus maxime implet, quia bona quibus capaces sunt, scilicet naturalia, eis largitur qui contra ipsum peccando inimicitias exercent. Boni tamen gratiae capaces non sunt nisi voluntate consentiente; et sic quod ipse paratus est dare, illi recipere nolunt.

[17302] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod talis diffusio boni non potest intelligi nisi aliquis perfectionem illam suscipiat, cui renitens non est capax; et ideo ratio illa procedit ex falso.

Quaestiuncula 2

[17303] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeparatio quae exigitur in materia ad hoc quod formam suscipiat, duo includit; scilicet quod sit in debita proportione ad formam et ad agens quod debet formam inducere; quia nihil se educit de potentia in actum. Debita autem proportio ad suscipiendum actum agentis attenditur secundum debitam approximationem ad agens. In spiritualibus autem non est intelligenda localis approximatio, sed spiritualis, quae est dupliciter. Primo per similitudinem naturae, secundum quod res corruptibiles dicuntur magis a primo distare quam incorruptibiles in 2 de Gener., et propter hoc debilius esse recipiunt; et similiter spiritualia propinquiora esse Deo quam corporalia: et propter hoc Angeli, secundum Dionysium, abundantius de divina bonitate recipiunt. Secundo secundum affectum; quia, secundum Augustinum, Deo non loco, sed affectu propinquamus. Sed debita proportio materiae ad formam est dupliciter; scilicet per ordinem naturalem materiae ad formam, et per remotionem impedimenti. Ad hoc ergo quod voluntas se ad gratiam justificantem praeparet, oportet quod se in debita proportione ad Deum qui dat et ad gratiam quae datur, ponat. Sed proportio ad Deum per naturae similitudinem non est in potestate voluntatis; similiter nec proportio capacitatis gratiae, quia haec ei praeexistunt a creatione; unde relinquitur quod in ipsa voluntate sit appropinquare Deo per affectum et desiderium, et ordinari ad gratiam per remotionem impedimenti, quod quidem impedimentum est peccatum; et ideo per displicentiam peccati et affectum ad Deum se aliquis ad gratiam praeparat; et quando haec duo efficaciter facit, dicitur facere quod in se est; et gratiam recipit. De primo horum dicitur Jac. 4, 8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*; de secundo Apoc. 3, 20: *si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.*

[17304] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si opus Deo acceptabile dicatur opus meritorium, tunc planum est quod nec Pharao nec aliquis in peccato mortali existens, potest facere opus Deo acceptum. Si autem omne opus quod est bonum ex genere, et bona intentione factum, dicatur opus acceptabile Deo; tunc dicitur Pharao non potuisse, non quia omnino non potuerit, sed propter fixionem obstinatae voluntatis ad malum, in quam inciderat divina gratia desertus.

[17305] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas nostra est omnino pedissequa respectu divinae gratiae, et nullo modo praevia; quia ipsa voluntas bona, quae gratiam gratum facientem praecedit, ex Deo nobis provenit, qui gratuita sua voluntate nos ad hoc provocat vel flagellis, vel aliquo auxilio interiori aut exteriori. Nec tamen voluntas haec est praevia, sed pedissequa respectu gratiae gratum facientis; quia non est causa ipsius, sed aliqualiter ad ipsam viam parat.

[17306] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sine gratia gratum faciente non potest recte a mortalibus vita duci, secundum quod ly recte importat rectitudinem ad finem ultimum pertingentem; potest tamen etiam sine ea recte aliquid agi rectitudine quam habet actus ex materia et circumstantiis et fine debito, sed non sine gratia quae dicitur gratuita Dei voluntas.

[17307] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod recta intentio ad finem ultimum determinate perducens, non potest esse sine fide; sed tamen finis ultimus, scilicet Deus, potest esse in intentione ejus etiam qui finem non habet, per generalem vel naturalem cognitionem quam de Deo habet; unde etiam ille qui fidem non habet, potest se ad fidem habendam praeparare et ad gratiam, si secundum suam cognitionem peccatum sibi displiceat, et in Deum affectus ejus feratur.

Quaestiuncula 3

[17308] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est necessitas; scilicet necessitas absoluta, et necessitas ex suppositione. De prima quidem necessitate loquendo, non est necessarium eum gratiam recipere qui se sufficienter ad gratiam parat; quia neque per se necessitas, secundum quam Deum necesse est esse, neque necessitas coactionis vel prohibitionis, in his quae divina voluntate fiunt, cadere potest. Loquendo autem de necessitate quae est ex suppositione divini propositi, quo propter benevolentiam suae bonitatis voluit unicuique eam communicare secundum suam capacitatem, necessarium est quod cuilibet materiae praeparatae forma infundatur. Non tamen eodem modo est in omnibus formis; quia formae quae mediantibus secundis agentibus in materia producuntur, necessario in materia disposita recipiuntur necessitate conditionata in comparatione ad Deum, cujus virtute cetera agentia agunt; sed necessitate absoluta per comparationem ad agentia proxima, quae necessitate naturae agunt propter ordinem divinitus eis impositum, quem praeterire non possunt. Formae autem quae immediate a Deo inducuntur, non habent necessitatem absolutam ex parte agentis, sed quaedam ex parte recipientis, sicut in perfectionibus quae sunt de esse naturae, ut est anima rationalis. Formae autem quae non debentur naturae, sicut gratia et virtutes, immediate a Deo productae, nihil habent de necessitate absoluta, sed solum de necessitate ex suppositione divini ordinis, ut dictum est.

[17309] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta;

quia primae rationes procedunt de necessitate (absoluta: nos autem loquimur de necessitate) ex suppositione divini propositi.

Articulus 3

[17310] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 tit. Utrum gratiae infusio requiratur ad justificationem

Quaestiuncula 1

[17311] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratiae infusio non requiratur ad justificationem. Non enim minus est justificare quam creare. Sed Deus creat sine medio. Ergo et justificat sine gratia media.

[17312] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in contrariis mediatis unum potest removeri sine hoc quod alterum ponatur. Sed inter statum gratiae et culpae est medium innocentiae status. Ergo potest removeri culpa per justificationem sine hoc quod gratia infundatur.

[17313] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, nulli dimittitur peccatum, nisi ratione caritatis; quia caritas est quae universa delicta operit; Proverb. 10. Sed caritas non potest esse sine gratia, quia nunquam est informis. Ergo nec remissio peccatorum potest fieri sine gratiae infusione.

Quaestiuncula 2

[17314] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit necessarius ad justificationem motus liberi arbitrii in Deum. Ille enim qui trahitur, non movetur libero arbitrio. Sed ille qui venit ad Deum per justificationem, trahitur. Joan. 6, 44: *nemo venit ad me, nisi pater meus traxerit illum.* Ergo in justificatione non est necessarius motus liberi arbitrii.

[17315] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut gratia est a Deo, ita et sapientia. Sed ad hoc quod aliquis accipiat sapientiam a Deo, non exigitur motus liberi arbitrii; unde dormienti datur, ut patet 3 Reg. 3, de Salomone; et Job 33, 15, dicitur: *in somno (...) tunc aperit aures virorum.* Ergo et ad gratiam justificantem suscipiendam non requiritur motus liberi arbitrii.

[17316] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, per Baptismum aliquis justificatur. Sed in Baptismo non requiritur motus liberi arbitrii ad effectum ejus suscipiendum; quia pueri et dormientes ejus effectum suscipere possunt, ut dicit decretalis Innocentii III. Ergo ad justificationem non requiritur motus liberi arbitrii in Deum.

[17317] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit: *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Ergo requiritur motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem.

[17318] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Bernardus dicit, quod donum gratiae tam absque consensu recipientis esse non potest, quam absque gratia dantis. Sed consensus non est sine motu liberi arbitrii. Ergo motus liberi arbitrii ad justificationem requiritur.

Quaestiuncula 3

[17319] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod iste motus liberi arbitrii in Deum non sit motus fidei. Quia ad hoc quod Deus appropinquet nobis per justificationem, oportet quod nos appropinquemus ei per affectum. Sed per affectum facit nos appropinquare Deo caritas. Ergo iste motus liberi arbitrii in Deum, non est fidei, sed caritatis.

[17320] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Isa. 26, 18, dicitur: *a timore tuo, domine, concepimus spiritum salutis.* Ergo cum ista conceptio in justificatione fiat, videtur quod sit motus timoris, non fidei.

[17321] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, dispositio et perfectio debent esse in eodem. Sed motus fidei est in intellectu, justificatio autem specialiter in affectu. Ergo non est motus fidei.

[17322] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Rom. 5, 1: *justificati per fidem*; et Act. 15, 9: *fide purificans corda eorum.*

[17323] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, justificatio est opus gratiae praevenientis. Sed gratia praeveniens est fides, ut dixit Magister in 2 Lib., dist. 27. Ergo motus fidei requiritur in justificatione.

Quaestiuncula 4

[17324] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum, sive contritio. Luc. 7, 47: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; dicit Glossa, quod ardor caritatis rubiginem peccatorum in ea consumpsit. Sed ardor caritatis potest esse sine motu in peccatum. Ergo ad justificationem non requiritur motus in peccatum.

[17325] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, conversio ad Deum potentior est ad bonum quam conversio ad rem temporalem ad malum. Sed conversio ad bonum commutabile sufficienter induxit culpam. Ergo et conversio ad Deum sufficienter justificat; et sic non requiritur motus in peccatum.

[17326] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Glossa in Psal. 50, super illum locum: *sacrificium Deo spiritus contribulatus* etc.: *spiritus contribulatus et contritus est sacrificium in quo peccata solvuntur.*

Quaestiuncula 5

[17327] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeat addi quartum, scilicet peccatorum remissio. Quia effectus non connumeratur causae. Sed gratiae infusio et contritio sunt causae remissionis peccati. Ergo non debet connumerari eis.

[17328] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 2 Praeterea, remotio privationis nihil aliud est quam positio habitus. Sed culpa est privatio gratiae. Ergo idem est remotio culpae et infusio gratiae; et ita non debent ad invicem connumerari.

[17329] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, generatio unius est corruptio alterius; et tamen generatio corruptioni connumeratur. Ergo cum infusio gratiae sit remissio culpae, debet unum alteri connumerari.

Quaestiuncula 1

[17330] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod necessitas ponendi virtutum habitus in anima infusos, est ex hoc quod actus illi qui homini necessarii sunt ad vitam aeternam consequendam, sunt supra humanae naturae facultatem: quia propriae vires non sufficiunt ad merendum infinitum bonum. Sicut autem beatitudo futura infinitatem habet ex objecto, et per consequens facit actus suos meritorios aliquo modo infinitae virtutis, ut sint tali fini proportionati; ita offensa in Deum commissa habet quamdam infinitatem ex eo in quem commissa est; et ideo ad culpae remissionem non sufficit humana natura; et propter hoc oportet quod ad ejus remissionem, sicut ad merendum vitam aeternam, gratia infundatur.

[17331] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia in remissione culpae non se habet sicut agens medium, sed sicut causa formalis, qua peccatum remittitur; sicut ignis frigus aufert, calorem in subjecto causando, non sicut instrumentum, sed sicut forma contraria; et in creatione etiam est forma naturalis, qua res creata esse formaliter accipit, vel etiam ipsum quo est, quidquid sit illud.

[17332] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis secundum consecutionem argumenti non sequatur positio gratiae ad remotionem, idest negationem, culpae; tamen destructio culpae prius existentis non potest fieri nisi per gratiam: quia illa innocentiae bonitas, quae inter utrumque media videtur, non sufficeret ad hoc quod dignum redderet ab immunitate personae, vel ab infinita offensa commissa prius, quamvis sufficeret ut immunem redderet illum in quo peccatum non praecessit. In eo enim qui peccavit, requiritur non solum quod peccatum absit actu, sed etiam quod peccatum prius commissum expietur, et quodammodo tegatur; quod fieri non potest, nisi aliquo habente infinitam virtutem.

Quaestiuncula 2

[17333] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod gratia quae datur ad recte vivendum et peccatorum remissionem, per prius respicit voluntatem quam alias potentias: per eam enim peccatur et recte vivitur; et ideo oportet quod infusio gratiae justificantis sit secundum talem modum qui voluntati competat; et propter hoc oportet quod a tali infusione omnis ratio violentiae excludatur, quia violentiae capax non est. Ad hoc autem quod violentia ab actione tollatur, oportet quod patiens cooperetur agenti secundum modum suum; unde in illis quae nata sunt agere, requiritur quod active cooperentur; in illis autem quae sunt nata recipere tantum, sicut materia prima, sufficit ad violentiam tollendam naturalis inclinatio ad formam; et ex hoc dicitur generatio naturalis. Sed quantum est ibi de contrarietate, tantum est ibi de violentia; unde quando voluntas non habet actum contrarium, sicut est in pueris, sine violentia voluntatis potest infundi gratia per sacramentum, sicut pueris baptizatis; et sine sacramento, sicut patet in sanctificatis in utero. Sed quando voluntas habet suum actum, sicut est in adultis, requiritur actus voluntatis ad gratiam sus

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

cipiendam, animam ad datorem ordinans; et ideo ad justificationem, quae per infusionem gratiae fit, requiritur motus liberi arbitrii in Deum.

[17334] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tractio illa de qua dominus loquitur, non importat coactionem, sed inductionem, vel adjutorium ad bene operandum.

[17335] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sapientia magis respicit intellectum quam voluntatem, sed gratia magis voluntatem, ut dictum est; et quia intellectus cogi potest, non autem voluntas; ideo ad sapientiam percipiendam, et alias intellectus perfectiones, non requiritur consensus suscipientis, sicut ad perfectionem gratiae; unde in somno fiunt revelationes eorum quae ad sapientiam pertinent, ut patet Num. 2: non autem gratiae infusio.

[17336] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per Baptismum etiam adulti gratiam suscipere possunt in dormiendo: quia quamvis non adsit actualis dispositio ex actuali motu voluntatis, adest tamen habitualis dispositio ex motu liberi arbitrii praecedente: qui quidem quandoque ad gratiam percipiendam sufficienter disponit, et tunc gratia infunditur statim, ut dictum est; quandoque autem insufficienter, et tunc talis insufficientia non potest suppleri nisi per alium actum liberi arbitrii, vel per sacramentum, quod ad gratiam dispositive operatur, ut supra, dist. 1, dictum est; et propter hoc sine sacramento nullus adultus justificari potest, nisi actualiter motu liberi arbitrii existente; sed per sacramentum potest, si tamen praecessit motus liberi arbitrii prohibens fictionem.

Quaestiuncula 3

[17337] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omne quod natum est ex pluribus sequi, attribuitur ei quod primum est; sicut vita attribuitur animae nutritivae, quia ipsa est prior inter principia vitae in viventibus corporaliter. Similiter dicitur animal esse animal per sensum primum, qui est tactus, ut patet in 3 de anima. Unde si justificatio sequitur ad motum liberi arbitrii in Deum, oportet quod attribuatur illi motui qui

naturaliter prior in justificatione apparet. Movetur autem mens in Deum et per intellectum et per affectum, et hi duo motus mentis simul esse possunt, quamvis non simul cogitari possint: quia unus est regula alterius, et per actum intellectus praesentatur suum objectum voluntati, quia objectum ejus est bonum imaginatum vel intellectum, ut philosophus dicit in 3 de anima. Sed naturaliter motus intellectus praecedit, sicut objectum naturaliter praecedit actum potentiae; unde cum motus intellectus in Deum sit per fidem, justificatio motum fidei requirit.

[17338] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod motum liberi arbitrii, cum quo gratia infunditur, oportet accipi in sua ultima perfectione. Actus autem fidei perfectus non est, nisi actu affectus perfecto existente: nullus enim credit nisi qui vult, ut Augustinus dicit; et ideo cum actu fidei in justificatione semper adjungitur actus caritatis; et his duobus anima Deo appropinquat. Non enim potest esse dubium quin actui caritatis semper actus fidei conjungatur, ex quo objectum per fidem caritati praesentatur: sicut etiam intelligere nostrum nunquam est in actu nisi per imaginationem in actu existentem.

[17339] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod timor est remota dispositio ad gratiam: nunquam enim ad gratiam attingit, nisi amor adjungatur. Nos autem loquimur hic de dispositione ultima ad gratiam, cum qua gratia datur.

[17340] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non oportet in eodem esse dispositionem et perfectionem in rebus ad invicem ordinatis: quia dispositio facta in priori ordinat ad perfectionem factam in posteriori, sicut motus imaginationis est dispositio ad perfectionem intellectus; et similiter motus in intellectu factus potest esse dispositio ad motum affectus.

Quaestiuncula 4

[17341] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in generationibus naturalibus, in quibus una forma expellitur et altera introducitur, propter hoc quod generatio unius est corruptio alterius, oportet esse disponens ad utrumque; ita in justificatione, qua gratia confertur et culpa expellitur, oportet esse dispositionem voluntatis secundum proprium actum ad utrumque. Et ideo sicut per motum liberi arbitrii in Deum disponitur ille qui justificatur, ad gratiam obtinendam; ita per motum liberi arbitrii in peccatum, oportet quod ad culpae expulsionem disponatur; et ideo in justificatione qua innocens justificatur, oportet esse dispositionem solum ad gratiam inducendam; sed in justificatione qua justificatur impius, oportet dispositionem esse duplicem; unam ad introducendum gratiam, scilicet motum liberi arbitrii in Deum; alteram ad expellendam culpam, scilicet motum liberi arbitrii in peccatum.

[17342] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fervor dilectionis de necessitate secum conjunctum habet odium contrarii; et ideo fervor dilectionis ad dimissionem culpae non operatur sine peccati detestatione, quae directe dimissioni culpae respon-

deat.

[17343] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conversio ad Deum sufficit ad gratiam obtinendam quantum in se est, sicut conversio ad bonum commutabile sufficit ad culpam; sed requiritur conversio ad peccatum quasi removens impedimentum. Vel dicendum, quod etiam in peccato conversio non facit culpam sine aversione; et similiter oportet duo esse in justificatione.

Quaestiuncula 5

[17344] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod illa quae per accidens se habent ad aliquid, non includuntur ab illo. Remissio autem culpae se habet accidentaliter ad gratiae infusionem, quia accidit ex subjecto in quo culpam invenit: posset enim esse infusio gratiae sine hoc quod culpa remitteretur, sicut in statu innocentiae fuit, et in Christo homine quantum ad primum instans suae conceptionis; et ideo infusio gratiae non includit culpae remissionem. Unde cum ad justificationem impii, de qua loquimur, sit necessaria culpae remissio, oportet quod connumeretur gratiae infusioni; et sic sunt quatuor quae requiruntur in ipsa justificatione: scilicet gratiae infusio, culpae remissio, motus liberi arbitrii in Deum, et motus liberi arbitrii in peccatum.

[17345] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de effectu proportionato causae qui includitur in ipsa causa; non est autem ita de peccati remissione, ut dictum est.

[17346] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum et gratia non se habent sicut affirmatio et negatio, vel sicut privatio et habitus: quia aliquis potest esse gratia destitutus, et tamen non habebit peccatum, sicut patet de Adam secundum illos qui dicunt eum non fuisse in gratia creatum, quia peccatum aliquid ponit vel esse vel fuisse in peccante. Transeunte enim actu peccati, adhuc peccatum praecedens manet aliquo modo in ipso peccante, secundum quod ex eo reus apud Deum efficitur, sicut etiam actus meritorii manent, ut supra, dist. 14, dictum est; et ideo ratio non procedit.

Articulus 4

[17347] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 tit. Utrum culpae remotio naturaliter praecedat gratiae infusionem

Quaestiuncula 1

[17348] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod culpae remotio naturaliter praecedat gratiae infusionem. In Psalm. 62, ubi super illud: *sic in sancto apparui tibi*, dicit Glossa: *nisi quis prius sitiat in isto deserto* (idest malo) *in quo est, nunquam perveniet ad bonum*. Ergo remissio mali culpae est prior quam perventio ad bonum gratiae.

[17349] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent sicut illuminatio et purgatio. Sed purgatio praecedit illuminationem, secundum Dionysium. Ergo et remissio culpae praecedit gratiae infusionem.

[17350] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in quolibet motu recessus a termino a quo, praecedit accessum ad terminum ad quem: vel tempore, si sit motus successivus; vel saltem natura, si sit mutatio subita. Sed justificationis terminus a quo est culpa; terminus ad quem est gratia. Ergo remissio culpae praecedit infusionem gratiae.

[17351] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est, quia causa naturaliter praecedit effectum. Sed infusio gratiae est causa remissionis culpae, quia infundendo gratiam Deus peccata remittit. Ergo infusio gratiae praecedit.

[17352] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, quod perfecta virtus in animam intrans, iniquitatem tollit. Sed prius est unumquodque naturaliter quam agat. Ergo prius est virtus et gratia, quam peccatum tollat.

Quaestiuncula 2

[17353] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod motus liberi arbitrii praecedat gratiae infusionem. Quia dispositio praecedit naturaliter perfectionem. Sed motus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam. Ergo naturaliter praecedit gratiae infusionem.

[17354] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, gratiae infusio et culpae remissio se concomitantur. Sed motus contritionis, qui est motus liberi arbitrii in peccatum, causat culpae remissionem. Ergo est prior quam gratiae infusio.

[17355] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, justificatio impii, ut ex dictis patet, est culpae remissio. Ergo illud quod sequitur ad culpae remissionem, sequitur ad justificationem. Sed motus liberi arbitrii non sequitur ad justificationem, sed est de essentia. Ergo non sequitur peccati remissionem; et sic idem quod prius.

[17356] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, motus liberi arbitrii, scilicet contritio, est meritorius. Ergo est informatus gratia. Sed gratia informans actum est prior eo, cum

sit causa ejus. Ergo gratiae infusio et culpae remissio praecedunt motum liberi arbitrii.

[17357] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, actus primus praecedit actum secundum. Sed gratiae infusio et culpae remissio pertinent ad actum primum, qui est forma; motus autem liberi arbitrii sive in Deum sive in peccatum, pertinent ad actum secundum, qui est operatio. Ergo prior est eis gratiae infusio.

Quaestiuncula 3

[17358] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod motus liberi arbitrii in peccatum praecedat motum liberi arbitrii in Deum. Quia motus liberi arbitrii in peccatum maxime videtur ad timorem pertinere. Sed timor praecedit caritatem, ut Augustinus dicit. Ergo et motus liberi arbitrii in peccatum praecedit motum liberi arbitrii in Deum, qui est caritatis.

[17359] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, motus liberi arbitrii in peccatum est quasi removens prohibens. Sed non sequitur motus ad terminum debitum nisi remoto prohibente, sicut patet in motu locali. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum praecedit motum liberi arbitrii in Deum quasi in finem debitum.

[17360] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Sed contra, motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei; motus autem liberi arbitrii in peccatum est motus poenitentiae. Sed fides praecedit poenitentiae virtutem, sicut supra dictum est. Ergo videtur quod motus liberi arbitrii in Deum sit prior quam motus liberi arbitrii in peccatum.

Quaestiuncula 1

[17361] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omnis prioritas secundum ordinem naturae aliquo modo reducitur ad ordinem causae et causati: quia principium et causa sunt idem. In causis autem contingit quod idem est causa et causatum, secundum diversum genus causae, ut patet in 2 Physic., et in 5 Metaph.: sicut ambulatio est causa efficiens sanationis, et sanatio est causa finalis ambulationis; et similiter de habitudine quae est inter materiam et formam: quia secundum genus causae materialis materia est causa formae quasi sustentans ipsam, et forma est causa materiae quasi faciens eam esse actu secundum genus causae formalis. Ex parte autem causae materialis se tenet secundum quemdam reductionem omne illud per quod materia efficitur propria hujus formae, sicut dispositiones et remotiones impedimentorum; et ideo in generatione naturali quando corruptio unius est generatio alterius per hoc quod forma una inducitur et alia expellitur, remotio formae praeexistentis se tenet ex parte causae materialis; et ideo secundum ordinem causae materialis praecedit naturaliter introductionem alterius formae; sed secundum ordinem causae formalis est e contrario. Et quia

forma et finis et agens incidunt in idem numero vel specie, ideo etiam in ordine causae efficientis introductio formae prior est: quia forma prior introducta, est similitudo formae agentis, per quam agens agit; et similiter in ordine causae finalis: quia natura principaliter intendit introductionem formae, et ad hanc ordinat expulsionem omnis ejus cum quo non potest stare formae introductio. Unde cum gratiae infusio et remissio culpae, ut ex dictis patet, se habeat sicut introductio unius formae et expulsio alterius, constat quod secundum ordinem causae materialis remissio culpae praecedit infusionem gratiae; sed secundum ordinem causae formalis, efficientis et finalis, infusio gratiae natura prior est; et propter hoc etiam utrumque invenitur dici causa alterius. Infusio enim gratiae est causa remissionis culpae per modum causae formalis; sed extirpatio vitiorum dicitur operari virtutum ingressum per modum causae materialis.

[17362] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Quaestiuncula 2

[17363] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod de ordine illorum motuum liberi arbitrii ad gratiae infusionem et remissionem culpae, est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod motus praedicti praecedunt; et concedunt quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei non formatae, sed informis; et motus liberi arbitrii in peccatum est motus attritionis, non contritionis: quia omne quod praecedit gratiam, non potest esse per gratiam formatum. Sed hoc non potest esse: quia in ipso motu contritionis justificatur poenitens, sicut in ipso actu ablutionis baptismalis justificatur puer baptizatus. Tunc autem aliquis justificatur quando gratiam recipit; unde simul cum gratiae infusione et justificatione est motus contritionis; sed motus attritionis praecedit quasi praeparatorius. Nos autem nunc non loquimur de praeparatoriis ad justificationem, sed de his quae intrant substantiam ipsius. Et ideo quidam dicunt, quod gratiae infusio praecedit motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum, ut possit eos informare; sed culpae remissio sequitur ad utrumque. Sed hoc non potest esse: quia inter gratiae infusionem et culpae remissionem non cadit medium, quia hoc est ejus effectus primus et principalis. Et praeterea, sicut ad contritionis motum requiritur quod adsit gratia; ita quod absit culpa; quia cum ea esse non potest. Et ideo alii dicunt, quod gratiae infusio et culpae remissio praecedunt motus praedictos simpliciter. Sed hoc etiam non videtur usquequaque verum: quia illi motus non requirerentur ad justificationem, nisi aliquam causalitatem haberent respectu illius. Et ideo dicendum est, quod aliquo modo gratiae infusio et culpae remissio praecedunt; aliquo autem modo praedicti motus: quod patet ex simili in generatione naturali, quae est terminus alterationis. In eodem enim instanti terminatur alteratio ad dispositionem quae est necessitas, et generatio ad formam; et tamen secundum ordinem naturae utrumque est prius altero aliquo modo: quia dispositio quae est necessitas, praecedit formam secundum ordinem causae materialis; sed forma est prior secundum ordinem causae formalis; et secundum hunc modum illa qualitas consummata est etiam formalis effectus formae substantialis, secundum quod forma substantialis est causa accidentalium; et ideo cum isti motus, qui sunt in

ipsa justificatione impii, sint quasi dispositio ultima ad gratiae susceptionem suo modo, praecedunt quidem in via causae materialis, sed sequuntur in via causae formalis; et ideo nihil prohibet eos esse formatos, quia hoc ad rationem et perfectionem esse formalis pertinet; sicut qualitates quae introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem: et sicut qualitas praedicta ante sui consummationem et formae introductionem non erat formata, sed informis; ita etiam est de motu liberi arbitrii, si tamen continuatus in fine perficiatur per gratiae infusionem. Nec est inconveniens: quia etsi sit aliquo modo idem secundum genus naturae, non tamen est idem secundum genus moris. Contingit enim unum motum secundum genus naturae esse virtutis et vitii secundum genus moris, sicut patet de illo qui eundo ad Ecclesiam mutat intentionem de malo in bonum.

[17364] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[17365] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod motus liberi arbitrii in Deum, ut ex dictis patet, directe respondet gratiae infusioni; motus autem liberi arbitrii in peccatum directe respondet remissioni culpae; unde eadem ratio est de ordine istorum ad invicem, et de ordine remissionis culpae ad infusionem gratiae.

[17366] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de timore servili, cujus actus non est motus liberi arbitrii qui est simul cum justificatione: quia timor servilis non est simul cum gratia, qua iste motus informatur; et ideo ratio non est ad propositum.

[17367] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit, quod sit prior in via causae materialis, ad quam reducitur remotio impedimenti.

[17368] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ordo qui attenditur inter virtutes, est secundum quod eliciunt actus suos, quod per modum causae formalis faciunt; et ideo ratio illa procedit secundum viam causae formalis.

Articulus 5

[17369] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 tit. Utrum justificatio impii sit miraculosa

Quaestiuncula 1

[17370] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod justificatio impii sit miraculosa. Quia, sicut dicit Augustinus, majus est de impio facere pium quam creare caelum et terram. Sed creatio caeli et terrae est miraculosa. Ergo et justificatio impii.

[17371] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quanto est major resistentia, tanto difficilior actio. Sed in creatione non est aliqua resistentia: quia quod non est, non potest resistere; in justificatione autem impii est contrarietas resistens, scilicet impietas inventa in eo. Ergo est difficilior; et sic idem quod prius.

[17372] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omnis actio divina, quae fit praeter ordinem illius rei in quam operatur, est actio miraculosa; sicut praeter ordinem cadaveris est quod ad vitam reparetur; et ideo resuscitatio mortui divina virtute facta, est miraculosa. Sed quod voluntas ad aliquid trahatur, contra ordinem ipsius est, inquantum est libera. Cum ergo in justificatione impii trahatur a Deo ad bonum, videtur quod justificatio sit miraculosa.

[17373] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, justificatio non est praeter spem proveniens. Sed hoc est de ratione miraculi. Ergo justificatio non est miraculosa.

[17374] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, miracula dicuntur quae raro accidunt. Sed frequenter aliqui justificantur. Ergo non est miraculosa actio.

Quaestiuncula 2

[17375] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod infusio gratiae et remissio culpae non sint in eodem instanti. Gratia enim non datur nisi digno. Sed nullus est dignus in quo culpa est. Ergo gratia datur ei a quo culpa jam remota est; et sic non sunt simul.

[17376] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, gratia adveniens expellit culpam. Sed nihil agit nisi postquam est. Gratia autem non prius est quam insit. Ergo oportet quod gratia prius sit in subjecto quam culpam expellat; et ita non sunt simul tempore gratiae infusio et culpae remissio.

[17377] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, culpa et gratia non sunt in eodem instanti in anima: quia contraria non sunt simul in eodem. Ergo instans in quo ultimo est culpa in anima, est aliud ab illo instanti in quo primo est gratia in ipsa. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo prius tempore expellitur culpa ab anima quam gratia infundatur.

[17378] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, inter prius et posterius temporis cadit tempus medium. Sed postquam culpa est expulsa ab anima, non est in ipsa, nec gratia inest antequam infundatur. Ergo si prius tempore culpa expellatur quam gratia infundatur, erit aliquod tempus in quo anima gratia et culpa carebit; quod est impossibile: quia dato quod in illo tempore

moreretur, neque iret ad Infernum neque ad Paradisum finaliter; quod est impossibile.

[17379] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent in justificatione sicut introductio unius formae et expulsio alterius in generatione naturali. Sed illa duo sunt in eodem instanti. Ergo et haec duo. Probatio mediae. Quia terminus cujuslibet motus est in instanti. Sed utrumque praedictorum est terminus alterationis, ut in 6 Physic. dicit Commentator. Ergo sunt in eodem instanti.

Quaestiuncula 3

[17380] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit successiva. Quia nullus motus est in instanti. Sed in ipsa justificatione est motus liberi arbitrii. Ergo non est in instanti, sed successiva.

[17381] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut intellectus est simplex, ita et liberum arbitrium est simplex. Sed propter simplicitatem intellectus impossibile est simul plura intelligere. Ergo propter simplicitatem liberi arbitrii impossibile est liberum arbitrium simul ferri ad diversa. Ergo cum in justificatione impii sit motus liberi arbitrii in Deum, et in peccatum, non erit justificatio impii in instanti, sed successiva.

[17382] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, impossibile est idem simul esse et non esse. Sed quod fit, non est in permanentibus; quod autem est factum, est in eisdem. Ergo impossibile est simul fieri et factum esse. Sed justificatio est quoddam fieri. Ergo impossibile est simul justificari et justificatum esse: ergo justificatio est successiva: quia inter quodlibet prius et posterius instans temporis, cadit tempus medium, ut dictum est.

[17383] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 4 Praeterea, formae quae suscipiunt magis et minus, non inducuntur subito in subjectum. Sed gratia suscipit magis et minus. Ergo successive infunditur in subjecto; et sic justificatio est successiva.

[17384] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, efficacior est virtus divina ad agendum quam virtus naturae. Sed virtute naturae generatio, qua fit ignis, est in instanti. Ergo multo fortius aliquis fit justus virtute divina in instanti.

Quaestiuncula 1

[17385] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de ratione miraculi secundum se sumpti tria sunt: quorum primum est, quod illud quod fit per miraculum, fit supra virtutem naturae creatae agentis; secundum, ut in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem, sed solum potentia obedientiae ad Deum; tertium,

ut praeter modum consuetum tali effectui ipse effectus inducatur. Exemplum primi est de gloria corporum in resurrectione, ad quam natura non attingit: exemplum secundi est de illuminatione caeci, in quo non est potentia naturalis ad suscipiendum visum: exemplum tertii est de conversione aquae in vinum praeter cursum naturae. Et haec tria aliquo modo semper concurrunt ad actum miraculosum: quia etsi visiva potentia non excedat vires naturae absolute loquendo, quia eam per generationem inducit; excedit tamen vires naturae considerata impotentia recipientis; et si adsit potentia absolute aliquando, sicut in conversione aquae in vinum, tamen per comparationem ad modum fiendi, neutrum adest; et ideo in definitione miraculi ponitur *arduum* quantum ad primum; *praeter spem*, scilicet naturae, quantum ad secundum; *insolitum* quantum ad tertium; et ideo ille effectus qui immediate est a Deo tantum, et tamen inest recipienti ordo naturalis ad recipiendum illum effectum non per alium modum quam per istum, non erit miraculosus; sicut patet de infusione animae rationalis. Et similiter est de justificatione impii: quia ordo naturalis inest animae ad justitiae rectitudinem consequendam: nec alio modo eam consequi potest quam a Deo immediate; et ideo justificatio impii de se non est miraculosa; sed potest habere aliquid miraculosum adjunctum, quod justificationi viam parat.

[17386] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad id quod fit: quia in creatione fit res secundum esse naturae, quod est minus quam esse gratiae, quod datur in justificatione: sed quantum ad modum faciendi difficilior est creationis actus, qui potentiam non praesupponit; et tamen de creatione quidam dicunt quod non est miraculosa, eo quod est alius modus producendi illas res in esse.

[17387] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod contrarium inventum in subjecto resistit actioni dupliciter. Uno modo inquantum agit in ipsum agentem, quod patet in mutuo agentibus et patientibus; alio modo impedimentum praestando in ipso susceptibili ad receptionem formae. Primo modo non potest esse aliqua resistentia ad divinam actionem; quia ipse est agens nullo modo patiens; et ideo resistentia in actione ejus non est nisi ex parte effectus recipientis; contrarium autem impedit ne suum contrarium in subjectum recipiatur formaliter, non active, inquantum scilicet facit potentiam non esse propriam illi formae. Unde patet quod plus resistit isto modo illud quod omnino subtrahit potentiam, quam quod posita potentia facit eam non esse propriam; et ideo difficilius est aliquid facere ex nihilo quam ex contrario. Hoc autem potest natura, primum autem non potest.

[17388] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas non trahitur in justificationem per modum coactionis; sed ut libere velit illud ad quod Deus eam movet.

Quaestiuncula 2

[17389] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod expulsio formae dicit terminum motus illius qui est ad corruptionem ordinatus; et introductio

formae dicit similiter terminum motus illius qui praecedit generationem; quia tam generatio quam corruptio sunt termini motus. Omne autem quod movetur, quando est in termino motus, disponitur secundum illud ad quod motus ordinatur; et ideo, cum motus corruptionis tendat in non esse, generationis vero ad esse; quando forma introducitur, forma est; quando autem expellitur, non est. Et quia introduci dicitur forma quando primo est; expelli autem, quando primo non est; non potest esse materia sine forma hac vel illa; et ideo simul est ibi expulsio unius formae et introductio alterius. Cum ergo similiter anima non possit esse sine culpa vel gratia; simul est infusio gratiae et remissio culpae.

[17390] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut albedo nunquam est in non albo, quia sua praesentia facit album; ita gratia nunquam est in indigno, quia sua praesentia facit dignum; et propter hoc non oportet quod prius sit dignus quam gratiam habeat.

[17391] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia non agit ad destructionem culpae per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, quae simul est cum suo effectu formali, qui est esse hoc, et non esse contrarium.

[17392] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis anima secundum se sit supra tempus, ut dicitur in Lib. de causis; tamen actus ejus per accidens mensuratur tempore quod est mensura primi motus, inquantum scilicet motus animae intellectivae habent connexionem cum motibus animae sensitivae, qui exercentur corporalibus organis, et dependent quodammodo ex eis. Unde non videtur dicendum quod ejus alterationes secundum vitam quam nunc agit, alio tempore mensurentur quam illo quod mensurat motum caeli, sicut dicebatur in 1 Lib. de motu Angeli: et propter hoc inter quodlibet instans sui temporis et aliud instans est accipere tempus medium. Et ideo dicendum est, quod non est assignare ultimum instans in quo est culpa, sed primum in quo non est; sed est assignare primum instans in quod est gratia; et quomodo hoc sit verum, patet ex his quae dicta sunt supra, dist. 11, qu. 1, art. 3, qu. 2, de transubstantiatione panis in corpus Christi.

Quaestiuncula 3

[17393] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est modus formarum. Quaedam enim formae sunt quae recipiunt magis et minus secundum elongationem a contrario, et secundum accessum ad causam propriam, sicut albedo; et ideo talis forma etiam successive in subjecto recipitur; et postquam recepta est, intenditur et remittitur. Quaedam autem forma est quae non recipit magis nec minus, neque sic neque sic: quia introductio ejus est in indivisibili; sicut forma substantialis; et talis forma neque recipitur successive in subjecto, neque intenditur neque remittitur postquam suscepta fuerit. Quaedam autem forma medio modo se habet; quia non recipit magis aut minus secundum elongationem a contrario, eo quod nullo modo suo contrario commiscibilis est, et in hoc convenit cum forma substantiali; sed tamen suscipit

magis et minus secundum accessum ad suam causam; sicut patet de luce; et ideo talis forma non recipitur successive in subjecto, sicut nec forma substantialis; sed tamen postquam inest, potest intendi et remitti, sicut forma accidentalis contrarium habens; et talis forma est gratia, quia nullam commixtionem patitur cum suo opposito, eo quod suum oppositum magis habet naturam privationis quam alicujus positionis, sicut et tenebra; et ideo oportet quod recipiatur subito in subjecto; et tamen potest intendi et remitti secundum accessum ad causam gratiae; et ideo sicut in instanti est introductio formae substantialis in materiam, et in eodem instanti expulsio alterius formae, et in eodem instanti completa dispositio, quae est necessitas ad formam, et per se terminus alterationis; ita infusio gratiae est in instanti, et in eodem instanti est remissio culpae, et motus liberi arbitrii, qui est quasi dispositio completa ad suscipiendam gratiam; et sic totum quod ad justificationem requiritur, est in instanti; unde justificatio non est successiva, sed subita.

[17394] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod motus dupliciter dicitur, ut patet in 3 de anima. Est enim quidam motus qui est actus imperfecti, qui est exitus de potentia in actum; et talis oportet quod sit successivus, quia semper expectat aliquid in futurum ad perfectionem suae speciei, eo quod pars motus est alterius speciei a toto motu, ut dicitur in 10 Ethic.; sicut patet in alteratione de motu qui est ad albedinem, cujus pars est motus ad medium colorem specie differens, si divisim accipiatur. Alius motus est actus perfecti, qui magis operatio dicitur, qui non expectat aliquid in futurum ad complementum suae speciei, sicut sentire; et talis motus non est successivus, sed subitus; et si contingat quod talis motus sit in tempore, hoc erit per accidens, quia mensuratur in quolibet instanti illius temporis in quo dicitur esse; sicut esse hominem, in tempore est et in instanti; et talis motus est motus liberi arbitrii, de quo loquimur; et ideo est in instanti. Secus autem esset, si esset motus collativus; quia tunc non posset esse in instanti, propter discursum de uno in aliud.

[17395] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intellectus quando intelligit aliquid in ordine ad aliud, intelligit utrumque. Non tamen sequitur quod plura intelligat, quia intelligit ea ut unum, sicut intelligit relationem unius ad alterum. Similiter etiam liberum arbitrium potest simul moveri in diversa, ita quod in unum per ordinem ad aliud; et propter hoc motus virtutis imperatae est simul cum motu virtutis imperantis, quia motus virtutis imperatae ordinatur ad finem virtutis imperantis: sicut qui vult sustinere mortem propter Deum, simul movetur liberum arbitrium ejus motu fortitudinis, et motu caritatis, qui actum fortitudinis imperat. Unde cum motus liberi arbitrii in peccatum elicitus a poenitentia, imperatus a caritate sit, quia propter Deum detestatur quis peccatum quod commisit; simul uterque motus esse potest.

[17396] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in mutationibus quae sunt termini motus, idem secundum rem est fieri et factum esse, sicut terminari et terminatum esse; sed diversimode significatur in fieri, scilicet secundum respectum ad motum praecedentem, cujus est terminus in facto esse secundum se; et ideo non sequitur quod simul sit et non sit, sed quod habeat esse post non esse.

[17397] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 4 Ad quartum patet solutio ex praedictis.

Quaestio 2

Prooemium

[17398] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 pr. Deinde quaeritur de contritione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit; 2 de quo esse debeat; 3 quanta esse debeat; 4 de duratione ipsius; 5 de effectu ejus.

Articulus 1

[17399] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 tit. Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi

Quaestiuncula 1

[17400] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod contritio non sit *dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi*, ut quidam definiunt. Dolor enim in hoc a timore differt, quod dolor est de malo praesenti, timor de malo futuro. Sed peccata de quibus homo conteritur, non sunt quando est contritio, ut ex dictis patet. Ergo de eis non potest esse dolor.

[17401] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, in Lib. de Civ. Dei, dolor est de his quae nobis nolentibus accidunt. Sed peccata non sunt hujusmodi. Ergo et cetera.

[17402] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, si dolet de peccatis praeteritis; aut vult ea non esse, aut non fuisse. Si vult ea non esse, et jam non sunt; ergo habet quod vult; ergo magis gaudium est quam dolor. Si autem vult ea non fuisse, hoc autem est impossibile, quia quod factum est non potest non fuisse; ergo voluntas sua stulta est; quod non est dicendum de contrito; quia nullus qui secundum virtutem operatur, est stultus, ut dicitur in 4 Ethic.; ergo contritio nullo modo est dolor.

[17403] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, sicut in contritione requiritur dolor, ita et pudor, et etiam gaudium. Ergo non magis debet dici dolor quam gaudium, vel pudor.

[17404] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, contritio omnia peccata sanat. Sed contraria contrariis sanantur. Ergo contritio debet esse contraria omnibus peccatis. Sed quaedam peccata sunt dolores, sicut invidia et accidia. Ergo contritio non est dolor.

[17405] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 6 Praeterea, contritio nobis a Deo datur. Sed quod datur, non assumitur. Ergo contritio non est dolor assumptus.

[17406] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 7 Praeterea, quandoque contritio sequitur confessionem. Sed ille qui nunc est confessus de peccato uno, non tenetur iterum confiteri, ut infra dicetur, dist. 22, qu. 1, art. 4. Ergo non oportet in contritione esse propositum confitendi.

[17407] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 8 Praeterea, satisfactio et confessio sunt necessaria ad hoc quod poena remittatur, quae in contritione remissa non fuit. Sed quandoque tota in contritione remittitur. Ergo non est necessarium semper quod contritus habeat propositum confitendi et satisfaciendi.

Quaestiuncula 2

[17408] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod contritio non sit actus virtutis. Passiones enim non sunt actus virtutum; quia eis non laudamur neque vituperamur, sicut dicitur in 2 Ethic. Sed dolor est passio. Cum ergo contritio sit dolor, videtur quod non sit actus virtutis.

[17409] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omnis actus virtutis est ab eo qui habet virtutem. Sed contritio non significatur ut procedens a contrito, sed magis ut in ipsum ab alio effectu procedit; et similiter compunctio, secundum quod alio nomine dicitur. Ergo contritio non est actus virtutis.

[17410] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut contritio dicitur a terendo, ita et attritio. Sed attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur. Ergo nec contritio.

[17411] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, actus virtutum sunt secundum omne tempus eodem modo, eo quod sunt de lege naturali: sed contritio non videtur quod semper sit eodem modo in veteri et nova lege; quia nec confessio, nec satisfactio, contra quae dividitur. Ergo contritio non est actus virtutis.

[17412] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nihil est meritorium nisi actus virtutis. Sed contritio est actus quidam meritorius. Ergo est actus virtutis.

[17413] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita declinare a malo, eo quod utrumque est justitiae generalis pars, quae est omnis virtus. Sed declinamus a malo per contritionem. Ergo contritio est actus virtutis, sicut actus quibus aliquid boni facimus.

Quaestiuncula 3

[17414] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod attritio possit fieri contritio. Differt enim contritio ab attritione, sicut formatum ab informi. Sed fides informis fit formata. Ergo attritio potest fieri contritio.

[17415] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, materia recipit perfectionem remota privatione. Sed dolor se habet ad gratiam, sicut materia ad formam; quia gratia informat dolorem. Ergo dolor qui prius erat informis, culpa existente, quae est privatio gratiae; remota culpa recipiet perfectionem informationis a gratia; et sic idem quod prius.

[17416] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod totum esse suae speciei habet in instanti, manet idem in diversis instantibus temporis, sicut esse hominem est idem in primo instanti generationis, et in omnibus sequentibus. Sed motus liberi arbitrii est hujusmodi, ut supra dictum est. Ergo potest manere idem in diversis instantibus temporis; ergo est idem numero cum gratia et sine gratia; et sic videtur quod ille motus liberi arbitrii qui prius erat informis, postea possit esse formatus; et sic attritio fiet contritio.

[17417] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quorum principia sunt diversa omnino, eorum non potest fieri unum id quod est alterum. Sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor initialis. Ergo attritio non potest fieri contritio.

[17418] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, naturalia non fiunt gratuita secundum communiorem opinionem. Sed naturale dicitur quod est ante gratiam; et sic attritio inter naturalia computabitur. Ergo non potest fieri contritio, cum sit gratuitum bonum.

Quaestiuncula 1

[17419] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod initium omnis peccati est superbia, per quam homo sensui suo inhaerens, a mandatis divinis recedit; et ideo oportet quod illud quod destruit peccatum, hominem a sensu suo discedere faciat. Ille autem qui in sensu suo perseverat, rigidus et durus per similitudinem vocatur; unde et frangi aliquis dicitur, quando a sensu suo divellitur. Sed inter fractionem et comminutionem, sive contritionem, in rebus materialibus, unde haec nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest, ut dicitur in 4 Meteor., quod frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur; sed comminui vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc quod in se solidum erat. Et quia ad dimissionem peccati requiritur quod homo totaliter affectum peccati dimittat, per quem quamdam continuitatem et soliditatem in sensu suo habebat; ideo actus ille quo peccatum remittitur, contritio dicitur per similitudinem. In qua quidem contritione plura possunt considerari; scilicet ipsa

substantia actus, modus agendi, principium et effectus; et secundum hoc de contritione inveniuntur diversae definitiones traditae. Quantum enim ad ipsam substantiam actus datur praedicta definitio. Et quia actus contritionis est actus virtutis, et est pars poenitentiae sacramenti; ideo manifestatur in praedicta definitione inquantum est actus virtutis, per hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet *dolor*, et objectum in hoc quod dicit, *pro peccatis*; et electio quae requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicit, *assumptus*; sed inquantum est pars sacramenti, per hoc quod tangitur ordo ipsius ad alias partes, cum dicit, *cum proposito confitendi* et cetera. Alia etiam definitio invenitur, quae definit contritionem secundum quod est actus virtutis tantum; sed additur ad praedictam definitionem differentia contrahens ipsum ad specialem virtutem, scilicet poenitentiam: dicit enim, quod poenitentia est *dolor voluntarius, semper pro peccato puniens quod dolet commisisse.* In hoc enim quod additur punitio, ad specialem virtutem contrahitur; et de virtute hujus supra, dist. 14, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est; quia ibi est posita quasi similis definitio de poenitentia, cui praecipue competit ratione contritionis. Alia autem definitio invenitur Isidori, quae talis est: *contritio est compunctio et humilitas mentis cum lacrymis, veniens de recordatione peccati et timore judicii*; et haec quidem tangit rationem nominis in hoc quod dicit: *humilitas mentis*; quia sicut per superbiam aliquis in sensu suo rigidus dicitur, ita per hoc quod a sensu suo contritus recedit, humiliatur. Tangit etiam modum exteriorem in hoc quod dicit: *cum lacrymis*; et principium contritionis in hoc quod dicit: *veniens de recordatione peccati et timore judicii.* Alia sumitur ex verbis Augustini, quae tangit effectum contritionis, scilicet: *contritio est dolor remittens peccatum.* Alia sumitur ex verbis Gregorii, quae talis est: *contritio est humilitas spiritus annihilans peccatum, inter spem et timorem*; et haec tangit rationem nominis in hoc quod dicit, quod *contritio est humilitas spiritus*; et effectus ejus, in hoc quod dicit, *annihilans peccatum*; et originem in hoc quod dicit, *inter spem et timorem*; nec solum ponit causam principalem, quae est timor, sed etiam secundariam quae est spes, sine qua timor desperationem facere posset.

[17420] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dolor non est nisi de eo quod aliquo modo praesens est. Peccatum autem praeteritum, etsi non sit praesens, est tamen praesens quantum ad aliquem effectum ejus, vel dispositionem ad peccandum, vel reatum aut maculam, vel etiam damnum temporis, quod aliquo modo non potest recuperari etiam poenitentia peracta; vel etiam amissionem dignitatis innocentiae, ad quam nunquam redire potest, per quam dicere potuisset: *non reprehendit me cor meum in omni vita mea*; Job 27, 6. Vel dicendum, quod peccatum praeteritum dolorem excitat, inquantum praesentialiter in memoria manet; sicut etiam memorando praeterita tristia, sic eis afficimur ac si praesentia essent. Potest etiam dici, quod sicut memoria quae est in intellectiva parte, non est tantum praeteritorum, sed etiam praesentium, ut in 1 Lib., dist. 3, qu. 1, art. 4, dictum est, quamvis memoria quae est sensitivae partis, sit tantum praeteritorum; ita dolor, qui est in appetitu intellectivae partis, potest esse et praeteritorum et praesentium, quamvis dolor sensitivae partis tantum sit praesentium, eo quod intellectus abstrahit a qualibet temporis differentia, sicut et ab aliis conditionibus materialibus quas sensus concernit.

[17421] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt, tamen quando de eis conterimur voluntaria non

sunt; et ideo nobis nolentibus acciderunt, non quidem secundum voluntatem quam habuimus cum ea volebamus, sed secundum illam quam nunc habemus, qua vellemus ut nunquam fuissent.

[17422] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas completa non possit esse alicujus sapientis de impossibili; tamen voluntas conditionata, quae et velleitas dicitur, esse potest de impossibilibus; qua etiam sapiens vellet quod impossibile est, si possibile foret: et ista voluntas sufficit ad dolorem causandum; et praecipue quando impossibilitas obtinendi quod volumus, ex nobis provenit; et sic est in proposito.

[17423] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis sit in contritione gaudium et pudor, tamen gaudium non respicit directe peccatum, sed magis gratiam recuperatam, vel etiam ipsum dolorem, per quem gratia recuperatur. Similiter pudor respicit effectum peccati, qui est ingloriatio, quia verecundia secundum philosophum est timor ingloriationis; sed dolor directe ipsum peccatum respicit; et ideo contritio, quae ad deletionem peccati ordinatur, magis dicitur dolor quam aliquid supra dictorum.

[17424] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dolor non solum opponitur gaudio secundum genus, sed etiam opponitur specialiter dolor de bono, dolori de malo, sicut gaudium de bono, gaudio de malo; unde etiam aliquando aliquis dolet se prius doluisse; et secundum hoc contritio, quamvis sit dolor, potest sanare peccata quae in dolore consistunt. Vel dicendum, quod quamvis aliqua peccata in dolore consistant, tamen illius doloris causa est delectatio, vel amor illicitus; et secundum hoc dolore, quasi contrario, sanari possunt.

[17425] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod contritio est a Deo solo quantum ad formam qua informatur; sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio, et a Deo, qui operatur in omnibus operibus et naturae et voluntatis.

[17426] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod contritio naturaliter praecedit confessionem; sed quod aliquando sequatur, est per accidens ex defectu poenitentis; et tamen tunc etiam debet habere propositum confitendi, si aliquid memoriae occurrat quod confessus non sit.

[17427] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis tota poena possit per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et satisfactio: tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens; tum quia confessio et satisfactio sunt in praecepto; unde transgressor constitueretur, si non confiteretur et satisfaceret.

Quaestiuncula 2

[17428] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio secundum proprietatem sui nominis non significat actum virtutis, sed magis quamdam

corporalem passionem. Sed hic non quaeritur sic de contritione, sed de eo ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio propriae voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere; ita illius voluntatis annihilatio et comminutio quaedam de se importat bonum ex genere; quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum commissum est; et ideo contritio, quae hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis; et propter hoc est actus virtutis illius cujus est peccatum praeteritum detestari et destruere, scilicet poenitentiae, ut patet ex his quae in 14 dist., qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, dicta sunt.

[17429] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in contritione est duplex dolor de peccato. Unus in parte sensitiva, qui passio est; et hic non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus ipsius. Sicut enim poenitentiae virtus exteriorem poenam suo corpori infligit ad recompensandum offensam quae in Deum commissa est officio membrorum; ita etiam et ipsi concupiscibili poenam infert doloris praedicti, quia ipsa etiam ad peccatum cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, inquantum est pars sacramenti; quia sacramenta non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus, et in rebus sensibilibus, nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est quam displicentia alicujus mali, secundum quod affectus voluntatis nominatur per nomina passionum, ut in 3 Lib., dist. 26, qu. 1, art. 5, in corp., dictum est; et sic contritio est dolor per essentiam, et est actus virtutis poenitentiae.

[17430] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod contritio passive accepta, de ratione sui dicit passionem alicui corpori inhaerentem; sed quod ab alio sit inflicta, hoc non dicit ex ratione sui nominis, sed ex consequenti, scilicet ex natura patientis, quod non est natum in seipsum agere; et ideo quando transfertur ad actum voluntatis, quae seipsam nata est movere, salvatur ibi similitudo et actionis et passionis in ipsa voluntate. Inquantum enim ille rigor quo propriam voluntatem quis secutus est, dissolvitur, sic ipsius voluntatis quasi quaedam passio est contritio; inquantum autem non alio cogente, sed sua sponte hoc accidit, seipsam conterere dicitur.

[17431] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod attritio non dicit accessum ad perfectam contritionem; unde in corporalibus dicuntur attrita quae aliquo modo sunt comminuta, sed non perfecte; sed contritio dicitur quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima: et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

[17432] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod contritio, secundum quod in se consideratur, fuit semper eodem modo in qualibet lege. Sicut enim futurum peccatum semper oportet vitare, ita semper et de commisso dolere. Sed secundum quod importat ordinem ad alias poenitentiae partes, non semper fuit eodem modo, eo quod aliae partes eodem modo non semper fuerunt; unde non oportet quod semper eodem modo fuerit propositum confitendi et satisfaciendi, quod in definitione contritionis ponitur.

Quaestiuncula 3

[17433] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod super hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata. Sed hoc, ut videtur, non potest esse; quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus, nunquam tamen actus fidei informis fit actus fidei formatae; quia actus ille informis transit, et non manet veniente caritate. Attritio autem et contritio non dicunt habitum, sed actum tantum; habitus enim virtutum infusarum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cum caritatem consequantur, ut in 3 Lib., dist. 23, qu. 3, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est. Unde antequam gratia infundatur, non est habitus, a quo actus contritionis postea elicitur; et sic nullo modo attritio potest fieri contritio; et hoc alia opinio dicit.

[17434] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de fide et contritione, ut dictum est.

[17435] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod remota privatione a materia quae manet perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet caritate adveniente; et ideo formari non potest. Vel dicendum, quod materiae essentia non habet originem a forma, sicut actus habet originem ab habitu quo formatur; unde non est inconveniens materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur; sed hoc de actu est impossibile, sicut impossibile est quod aliquid idem numero oriatur a principio a quo prius non oriebatur; quia res semel tantum in esse procedit.

[17436] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis motus intellectus et voluntatis habeat totam suam speciem in uno instanti, sicut res permanens; tamen secundum accidens mensuratur tempore, secundum quod causae suae variabiles sunt per tempus. Sic enim esse hominem, quod est in instanti, tempore mensuratur; et quamdiu causae esse hominis manent eaedem, et ipsum esse manet; sed mutatis causis, mutatur illud esse, priori destructo: quia generatio unius est corruptio alterius. Et similiter ipsa dispositio voluntatis quae talem actum causabat, mutatur et transit, et actus ille idem non manet, nec semel transiens potest iterum resumi.

Articulus 2

[17437] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 tit. Utrum homo debeat conteri de poenis, non solum de culpis

Quaestiuncula 1

[17438] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo debeat conteri de poenis, non solum de culpis. Augustinus enim in Lib. de poenitentia dicit: *nemo vitam aeternam desiderat, nisi eum hujus vitae mortalis poeniteat.* Sed mortalitas vitae quaedam poena est. Ergo debet poenitens etiam de poenis conteri.

[17439] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, supra habitum est ex verbis Augustini, quod poenitens debet dolere ex hoc quod virtute se privavit. Sed privatio virtutis quaedam poena est. Ergo contritio est dolor etiam de poenis.

[17440] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, nullus tenet id de quo dolet. Sed poenitens, secundum suum nomen, poenam tenet. Ergo non dolet de poena; et sic contritio, quae est dolor poenitentialis, non est de poena.

Quaestiuncula 2

[17441] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod contritio esse debeat de originali. De peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actus inquantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis, quia actus secundum suam substantiam bonum quoddam est a Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem, sicut et actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

[17442] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, per peccatum originale homo fuit a Deo aversus, quia poena ejus erat carentia divinae visionis. Sed cuilibet debet displicere se fuisse a Deo aversum. Ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis, et sic debet de ipso conteri.

[17443] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, medicina debet esse proportionata morbo. Sed peccatum originale sine nostra voluntate contractum est. Ergo non requiritur quod per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgemur.

Quaestiuncula 3

[17444] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non de omni actuali peccato commisso a nobis debeamus conteri. Quia contraria contrariis curantur. Sed quaedam peccata per tristitiam committuntur, sicut acedia et invidia. Ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quae est contritio, sed gaudium.

[17445] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo quod cognitioni non subjacet. Sed quaedam peccata sunt quae in cognitione non habemus, sicut oblita. Ergo de eis non potest esse contritio.

[17446] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, per voluntariam contritionem delentur illa quae per voluntatem committuntur. Sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per philosophum in 3 Ethic. Ergo de eis quae per ignorantiam accidunt, non debet esse contritio.

[17447] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, de illo peccato non debet esse contritio quod per contritionem non tollitur. Sed quaedam peccata sunt quae non tolluntur per contritionem, scilicet venialia, quae adhuc post contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis praeteritis debet esse contritio.

[17448] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, poenitentia est medicina contra omnia peccata actualia. Sed poenitentia non est aliquorum quorum non sit contritio, quae est prima pars ejus. Ergo et de omnibus peccatis debet esse contritio.

[17449] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, nullum peccatum remittitur, nisi quis justificetur. Sed ad justificationem requiritur contritio, ut prius dictum est. Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

Quaestiuncula 4

[17450] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim est actus liberi arbitrii. Sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura quam ad praeterita; quia electio, quae est actus liberi arbitrii, est de contingentibus futuris, ut dicitur in 3 Ethic. Ergo contritio est magis de peccatis futuris quam de praeteritis.

[17451] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, peccatum aggravatur ex consequenti effectu. Unde Hieronymus dicit, quod poena Arii nondum est determinata, quia adhuc est possibile aliquos per ejus haeresim corruere, quibus corruentibus semper ejus poena augetur; et similiter est de illo qui judicatur homicida, si letaliter percussit, etiam antequam percussus moriatur. Sed in illo intermedio debet peccator conteri de peccato. Ergo non solum secundum quod habet quantitatem ex praeterito actu, sed etiam secundum quod habet quantitatem ex futuro: et sic contritio respicit futurum.

[17452] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, contritio est pars poenitentiae. Sed poenitentia semper respicit praeteritum. Ergo et contritio; et sic non est de peccato futuro.

Quaestiuncula 5

[17453] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim petit aliquis indulgentiam nisi de peccato de quo contritus est. Sed de peccatis alienis indulgentia petitur in Psal. 18, 13: *ab alienis parce servo tuo*. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

[17454] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, homo ex caritate tenetur diligere proximum sicut seipsum. Sed propter dilectionem sui et de malis suis dolet, et bona desiderat. Ergo cum teneamur proximo desiderare bona gratiae sicut et nobis, videtur quod debeamus de culpa ejus dolere, sicut et de nostris. Sed contritio nihil aliud est quam dolor de peccatis. Ergo homo debet conteri de peccatis alienis.

[17455] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, contritio actus poenitentiae virtutis est. Sed nullus poenitet nisi de his quae ipse fecit. Ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

Quaestiuncula 6

[17456] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio. Est enim motus contritionis in justificatione in instanti. Sed in instanti non potest homo recogitare singula peccata. Ergo non oportet quod sit contritio de singulis.

[17457] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 arg. 2 Praeterea, contritio debet esse de peccatis secundum quod avertunt a Deo; quia conversio ad creaturam sine aversione a Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia conveniunt in aversione. Ergo contra omnia sufficit una contritio.

[17458] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 arg. 3 Praeterea, plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem, quam actualia et originale. Sed unus Baptismus delet omnia actualia, et originale. Ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

[17459] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 s. c. 1 Sed contra, diversorum morborum diversae sunt medicinae: quia non sanat oculum quod sanat calcaneum, ut Hieronymus dicit. Sed contritio est medicina singularis contra unum tantum mortale. Ergo non sufficit una communis de omnibus.

[17460] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 s. c. 2 Praeterea, contritio per confessionem explicatur. Sed oportet singula peccata mortalia confiteri. Ergo et de singulis conteri.

Quaestiuncula 1

[17461] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod contritio importat, ut dictum est, alicujus et duri et integri comminutionem. Haec autem integritas et duritia invenitur in malo culpae; quia voluntas, quae est ipsius causa, in eo qui male agit, in suis terminis stat, nec praecepto legis cedit; et ideo hujus mali displicentia contritio per similitudinem dicitur. Haec autem similitudo non potest adaptari ad malum poenae, quia poena simpliciter diminutionem dicit; et ideo de malis poenae potest esse dolor, sed non contritio.

[17462] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia, secundum Augustinum, debet esse de hac vita mortali, non ratione ipsius mortalitatis, nisi poenitentia large dicatur omnis dolor; sed ratione peccatorum ad quae ex infirmitate hujus vitae deducimur.

[17463] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille dolor quo quis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus; sicut cum aliquis movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde consecutum est.

Quaestiuncula 2

[17464] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio, ut dictum est, est dolor respiciens, et quodammodo comminuens voluntatis duritiem; et ideo de illis solis peccatis esse potest quae ex duritia nostrae voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale non nostra voluntate inductum est, sed ex vitiatae naturae origine contractum; ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo; sed displicentia potest esse de eo, vel dolor.

[17465] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contritio non est de peccato ratione substantiae actus tantum, quia ex hoc non habet rationem mali: neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de se non dicit rationem culpae, sed quandoque importat poenam. Debet autem de peccato esse contritio, inquantum importat utramque deformitatem ex actu voluntatis provenientem; et hoc non est in peccato originali; et ideo de eo non est contritio.

[17466] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Similiter dicendum ad secundum; quia aversio voluntatis est illa cui debetur contritio.

Quaestiuncula 3

[17467] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis actualis culpa ex hoc contingit quod voluntas nostra legi Dei non cedit, vel eam transgrediendo, vel omittendo, vel praeter eam agendo. Et quia durum est quod habet potentiam ut non facile

patiatur; ideo in omni actuali peccato duritia quaedam est voluntatis; et propter hoc si debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur.

[17468] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, contritio opponitur peccato ex parte illa qua ex electione voluntatis procedit non sequentis imperium divinae legis; non autem ex parte ejus quod est in peccato materiale; et hoc est super quod cadit electio. Cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum virium, quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius. Voluntas enim vult se velle aliquid; et sic electio voluntatis cadit supra dolorem illum seu tristitiam quae invenitur in peccato invidiae et hujusmodi, sive ille dolor sit in sensu, sive in ipsa voluntate; et ideo illius peccatis dolor contritionis opponitur.

[17469] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod oblivio de aliquo potest esse dupliciter: aut ita quod totaliter a memoria exciderit; et tunc non potest aliquis inquirere illud; aut ita quod partim a memoria exciderit, et partim maneat; sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali; et tunc requiro in memoriam ad recognoscendum. Et secundum hoc etiam aliquod peccatum potest esse oblitum dupliciter: aut ita quod in generali memoria maneat, sed non in speciali; et tunc debet homo recogitare ad inveniendum peccatum, quia de quolibet mortali peccato homo tenetur specialiter conteri. Si autem invenire non possit, sufficit de eo conteri secundum quod in notitia tenetur; et debet homo non solum de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quae ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino a memoria excidit, tunc ex impotentia faciendi excusatur a debito, et sufficit generalis contritio de omni eo in quo Deum offendit. Sed quando impotentia tollitur, sicut cum ad memoriam peccatum revocatur, tunc tenetur homo specialiter conteri; sicut etiam pauper qui non potest solvere quod debet, excusatur; et tamen tenetur cum primo potuerit.

[17470] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si ignorantia omnino tolleret voluntatem male agendi, excusaret, et non esset peccatum; sed quandoque non totaliter tollit voluntatem, et tunc a toto non excusat, sed a tanto; et ideo de peccato per ignorantiam commisso debet homo conteri.

[17471] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod post contritionem de mortali potest remanere veniale, sed non post contritionem de veniali; et ideo de venialibus etiam debet esse contritio, eo modo quo et poenitentia, sicut supra, dist. praeced., dictum est.

Quaestiuncula 4

[17472] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in omnibus motoribus et mobilibus ordinatis ita est quod motor inferior habet motum proprium, et praeter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris; sicut patet in motu planetarum, qui praeter motus proprios sequuntur motum primi orbis. Omnibus autem virtutibus moralibus motor

est ipsa prudentia, quae dicitur auriga virtutum; et ideo quaelibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiae; et ideo, cum poenitentia sit quaedam virtus moralis, quia est pars justitiae, cum actu proprio consequitur prudentiae motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium, quod est peccatum commissum; et ideo ejus actus principalis, scilicet contritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum praeteritum; sed ex consequenti respicit futurum, secundum quod habet aliquid de actu prudentiae adjunctum, et non tantum in illud futurum ratione propriae speciei movetur; et propter hoc ille qui conteritur, dolet de peccato praeterito, et cavet futurum: sed non dicitur esse contritio de peccato futuro, sed magis cautio, quae est pars prudentiae contritioni adjuncta.

[17473] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundum quod est de actibus, sed non secundum quod est de objectis actuum; quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus praeteritis et necessariis; sed tamen ipse actus cogitationis, secundum quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est; et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundum quod sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse praeteritum.

[17474] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille effectus consequens qui peccatum aggravat, jam in actu praecessit velut in causa; et ideo, quando commissum est, totam suam quantitatem habuit, et ex effectu consequenti non accrescit aliquid quo ad culpae rationem, etsi accrescit quo ad poenam accidentalem, secundum quod plures habebit rationes dolendi in Inferno de pluribus malis consecutis ex suo peccato; et sic loquitur Hieronymus; unde non oportet quod contritio sit nisi de peccatis praeteritis.

Quaestiuncula 5

[17475] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod illud idem conteritur quod prius durum et integrum fuit; unde patet quod contritio pro peccato sit in eodem in quo peccati duritia praecessit; et sic de alienis peccatis non est contritio.

[17476] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ab alienis peccatis sibi parci propheta precatur, inquantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit, sicut scriptum est, Psalm. 17, 22: *cum perverso perverteris.*

[17477] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de peccatis aliorum dolere debemus; non tamen oportet quod de eis conteramur, quia non omnis dolor de peccato praeterito est contritio, ut ex dictis patet.

Quaestiuncula 6

[17478] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod contritio potest dupliciter considerari; scilicet quantum ad sui principium, et quantum ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem qua quis cogitat de peccato et dolet, etsi non dolore contritionis, saltem dolore attritionis; terminus autem contritionis est, quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod sit de singulis peccatis quae quis in memoria habet; sed quantum ad terminum sufficit quod sit una communis de omnibus; tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum praecedentium.

[17479] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[17480] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia peccata mortalia conveniant in aversione, tamen differunt in causa et modo aversionis, et quantitate elongationis a Deo; et hoc est secundum diversitatem conversionis.

[17481] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Baptismus agit in virtute meriti Christi, quod habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata; et propter hoc unus sufficit contra omnia. Sed in contritione requiritur cum merito Christi actus noster; et ideo oportet quod singulis peccatis respondeat singillatim, cum non habeat infinitam virtutem. Vel dicendum, quod Baptismus est spiritualis generatio; sed poenitentia quantum ad contritionem et alias sui partes est spiritualis quaedam sanatio per modum cujusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicujus quae est cum corruptione alterius, quod una generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatae, quae erant accidentia rei corruptae; sed in alteratione removetur tantum unum accidens contrarium accidenti, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus Baptismus simul delet omnia peccata novam vitam inducendo; sed poenitentia non delet omnia peccata nisi ad singula feratur; et ideo oportet de singulis conteri et confiteri.

Articulus 3

[17482] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 tit. Utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura

Quaestiuncula 1

[17483] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod contritio non sit major dolor qui esse possit in natura. Dolor enim est sensus laesionis. Sed aliquae laesiones magis sentiuntur quam laesio peccati, sicut laesio vulneris. Ergo non est maximus dolor contritio.

[17484] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ex effectu sumimus judicium de causa. Sed effectus doloris sunt lacrymae. Cum ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales de peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percussione, vel de aliquo hujusmodi; videtur quod contritio non sit dolor maximus.

[17485] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid plus habet de permixtione contrarii, tanto est minus intensum. Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum: quia contritus gaudet de liberatione, spe veniae, et de multis hujusmodi. Ergo dolor suus est minimus.

[17486] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, dolor contritionis displicentia quaedam est. Sed multa sunt quae magis displicent contrito quam peccata sua praeterita; non enim vellet poenam Inferni sustinere potius quam peccare, nec iterum sustinuisse omnes poenas temporales, aut etiam sustinere; alias pauci invenirentur contriti. Ergo dolor contritionis non est maximus.

[17487] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, secundum Augustinum, omnis dolor in amore fundatur. Sed amor caritatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus. Ergo dolor contritionis est maximus.

[17488] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, dolor est de malo. Ergo de magis malo debet esse magis dolor. Sed culpa est magis malum quam poena. Ergo dolor de culpa, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

Quaestiuncula 2

[17489] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non possit esse nimis magnus contritionis dolor. Nullus enim dolor potest esse immoderatior quam ille qui proprium subjectum destruit. Sed dolor contritionis, si est tantus quod mortem vel corruptionem corporis inducat, est laudabilis. Dicit enim Anselmus: *utinam sic impinguentur viscera animae meae, ut medullae corporis mei exsiccentur*; et Augustinus de contritione cordis, cap. 10, dicit se esse dignum oculos caecare plorando. Ergo dolor contritionis non potest esse nimius.

[17490] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, dolor contritionis ex caritatis amore procedit. Sed amor caritatis non potest esse nimius. Ergo nec dolor contritionis.

[17491] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam et defectum. Sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet poenitentiae, cum sit pars justitiae. Ergo potest esse superfluus dolor de peccatis.

Quaestiuncula 3

[17492] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio. Hieronymus enim collaudat Paulam de hoc quod minima peccata plangebat sicut magna. Ergo non magis est dolendum de uno quam de alio.

[17493] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, motus contritionis est subitus. Sed non potest unus motus esse intensior simul et remissior. Ergo contritio non debet esse major de uno peccato quam de alio.

[17494] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, de peccato praecipue est contritio, secundum quod a Deo avertit. Sed in aversione omnia mortalia peccata conveniunt; quia omnia tollunt gratiam, qua anima Deo conjungitur. Ergo de omnibus peccatis mortalibus aequalis debet esse contritio.

[17495] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Deut. 25, 2, dicitur: *secundum mensuram peccati erit et plagarum modus.* Sed contritioni de peccatis plagae commensurantur; quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum. Ergo contritio magis debet esse de uno peccato quam de alio.

[17496] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, de hoc debet homo conteri quod debuit vitare. Sed homo magis debet vitare unum peccatum quam aliud, quia gravius est, si necessitas alterum faciendi incumberet. Ergo et similiter de uno, scilicet graviori, magis quam de alio dolere.

Quaestiuncula 1

[17497] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra dictum est, in contritione est duplex dolor. Unus in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quae nihil aliud est quam displicentia praeteriti peccati; et dolor talis in contritione excedit alios dolores; quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet: finis autem super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur; et ideo peccatum quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore, vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum; vel ex electione, secundum quod homo poenitens in seipso voluntarie excitatur ut de peccatis doleat; et neutro modo oportet quod sit maximus dolorum: quia vires inferiores vehementius moventur ab objectis propriis, quam ex redundantia superiorum virium; et ideo quanto operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur earum motum; et ideo major dolor est in sensitiva parte ex laesione sensibili quam sit ille qui in ipsa redundat ex ratione; et similiter major qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante quam qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato,

non est major aliis doloribus qui in ipsa sunt; et similiter nec dolor qui est voluntarie assumptus; tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut passio tanta sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior; tum etiam quia passiones a ratione assumuntur in actibus virtutum secundum mensuram quamdam, quam quandoque dolor qui est sine virtute, non servat, sed excedit.

[17498] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut dolor sensibilis est de sensu laesionis, ita dolor interior est de cognitione alicujus nocivi; et ideo quamvis laesio peccati secundum sensum exteriorem non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundum sensum interiorem rationis.

[17499] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corporales immutationes immediate consequuntur ad passiones sensitivae partis, et eis mediantibus ad affectiones appetitivae superioris; et inde est quod ex dolore sensibili, vel etiam sensibili nocivo citius superfluunt lacrymae corporales quam de dolore spirituali contritionis.

[17500] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gaudium illud quod de dolore poenitens habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur, sed auget secundum quod omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur in 10 Ethic.: sicut qui delectatur in addiscendo aliquam scientiam, melius addiscit; et similiter qui gaudet de displicentia, vehementius displicentiam habet. Sed bene potest esse quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultante.

[17501] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quantitas displicentiae de aliqua re debet esse secundum quantitatem malitiae ipsius. Malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo in quem peccatur, inquantum est ei indigna; et ex eo qui peccat, inquantum est ei nociva. Et quia homo debet plus Deum quam se diligere, ideo plus debet odire culpam inquantum est offensa Dei, quam inquantum est nociva sibi. Est autem nociva sibi principaliter, inquantum separat ipsum a Deo; et ex hac parte ipsa separatio a Deo, quae poena quaedam est, magis debet displicere quam ipsa culpa, inquantum hoc nocumentum inducit (quia quod propter alterum oditur, minus oditur); sed minus quam culpa inquantum est offensa in Deum. Inter omnes autem poenas attenditur ordo malitiae secundum quantitatem nocumenti; et ideo, cum hoc sit maximum nocumentum quo maximum bonum privatur, erit inter poenas maxima, separatio a Deo. Est etiam alia quantitas mali accidentalis, quam oportet in displicentia attendere secundum rationem praesentis et praeteriti: quia quod praeteritum est, jam non est; unde habet minus de ratione et malitiae et bonitatis; et inde est quod plus refugit homo sustinere aliquid mali in praesenti vel in futuro, quam horreat de praeterito; unde nec aliqua passio animae directe respondet praeterito; sicut dolor respondet praesenti malo, et timor futuro; et propter hoc de duobus malis praeteritis illud magis abhorret animus cujus major effectus in praesenti remanet, vel in futurum timetur, etiam si in praeterito minus fuerit. Et quia effectus praecedentis culpae non ita percipitur quandoque sicut effectus praeteritae poenae, tum quia culpa perfectius sanatur quam quaedam poena; tum quia defectus corporalis magis est manifestus quam spiritualis; ideo homo etiam bene dispositus quan-

doque magis percipit in se horrorem praecedentis poenae quam praecedentis culpae; quamvis magis esset paratus pati eamdem poenam quam committere eamdem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpae et poenae, quod quaedam poenae inseparabiliter habent conjunctam Dei offensam, sicut separatio a Deo; quaedam etiam addunt perpetuitatem, sicut poena Inferni. Poena ergo illa quae offensam annexam habet, eodem modo vitanda est sicut et culpa; sed illa quae perpetuitatem addit, est magis quam culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separetur ratio offensae, et consideretur tantum ratio poenae, minus habet de malitia quam culpa, inquantum est offensa Dei, et propter hoc minus deberet displicere. Sciendum est etiam, quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de his tentandus est; quia homo affectus suos non de facili mensurare potest; et quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere; quia est propinquius sensibili nocumento, quod magis est nobis notum.

Quaestiuncula 2

[17502] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio ex parte doloris qui est in ratione, scilicet displicentiae, quo peccatum displicet inquantum est offensa Dei, non potest esse nimia, sicut nec amor caritatis, quo intenso talis displicentia intenditur, potest esse nimius; sed quantum ad dolorem sensibilem potest esse nimia, sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimia, ut supra, dist. 15, in quaestione de jejunio, ex verbis Hieronymi patuit. In his enim omnibus debet accipi pro mensura conservatio subjecti et bonae habitudinis sufficientis ad ea quae agenda incumbunt; et propter hoc dicitur Rom. 12, 1: *rationabile obsequium vestrum.*

[17503] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus desiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari non quantum ad humorem naturalem, sed quantum ad desideria et concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignus se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solum aeterna, sed temporali morte dignus est; non tamen volebat sibi oculos caecare.

[17504] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de dolore qui est in ratione; tertia autem procedit de dolore sensitivae partis.

Quaestiuncula 3

[17505] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de contritione dupliciter possumus loqui. Uno modo secundum quod singillatim singulis peccatis respondet: et sic quantum ad dolorem superioris affectus requiritur quod de majori peccato quis doleat magis; quia ratio doloris est major in uno quam in alio, scilicet offensa Dei; ex magis

enim inordinato actu Deus magis offenditur. Similiter etiam cum majori culpae major poena debeatur, etiam dolor sensitivae partis, secundum quod pro peccato ex electione assumitur quasi poena peccati, debet esse major de majori peccato: secundum autem quod ex impressione superioris appetitus innascitur, in inferiori attenditur quantitas doloris secundum dispositionem partis ad recipiendam impressionem a superiori, et non secundum quantitatem peccati. Alio modo potest accipi contritio secundum quod est simul de omnibus, sicut in actu justificationis; et haec quidem contritio vel ex singulorum consideratione peccatorum procedit; et sic quamvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum manet virtute in ipso; vel ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum; et sic etiam habitualiter est magis de uno quam de alio.

[17506] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Paula non laudatur de hoc quod de omnibus peccatis doleret aequaliter; sed quia de parvis peccatis tantum dolebat ac si essent magna, per comparationem ad alios qui de peccatis dolent; sed ipsa multo amplius de majoribus doluisset.

[17507] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in illo contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri possit, tamen invenitur ibi eo modo, ut dictum est, et etiam alio modo, secundum quod singula peccata ordinem habent ad illud de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilicet offensa Dei. Qui enim aliquod totum appetit vel diligit, etiam diligit partes ejus, quamvis non actu: et hoc modo, secundum quod habent ordinem ad totum, quasdam plus, quasdam minus; sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit plus et minus secundum eorum ordinem in bono communi; et similiter qui dolet de hoc quod Deum offendat de diversis, implicite dolet diversimode secundum quod plus vel minus per ea Deum offendit.

[17508] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale a Deo avertat, et gratiam tollat; tamen quoddam plus elongat quam aliud, inquantum habet majorem dissonantiam ex sua inordinatione ad ordinem divinae bonitatis quam aliud.

Articulus 4

[17509] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 tit. Utrum tota haec vita sit contritionis tempus

Quaestiuncula 1

[17510] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod

non tota haec vita sit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commisso debet esse dolor, ita et pudor. Sed non per totam vitam durat pudor de peccato, et, sicut dicit Ambrosius, *nihil habet quod erubescat cui peccatum dimissum est.* Ergo videtur quod nec contritio, quae est dolor de peccato.

[17511] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, 1 Joan. 4, 18, dicitur, quod *perfecta caritas foras mittit timorem, quia timor poenam habet.* Sed dolor etiam poenam habet. Ergo in statu perfectae caritatis non potest dolor contritionis manere.

[17512] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, de praeterito non potest esse dolor, qui proprie est de malo praesenti, nisi secundum quod aliquid de praeterito in praesenti manet. Sed quandoque pervenitur ad aliquem statum in hac vita in quo nihil de praeterito peccato manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non oportet ulterius de illo peccato dolere.

[17513] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, Rom. 8, 28 dicitur, quod *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, etiam peccata, ut dicit Glossa ibidem. Ergo non oportet post remissionem peccati quod de peccato doleat.

[17514] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 5 Praeterea, contritio est pars poenitentiae contra satisfactionem divisa. Sed non oportet semper satisfacere. Ergo nec oportet semper conteri de peccato.

[17515] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit in Lib. de vera et falsa Poenit.: *ubi dolor finitur, deficit poenitentia; ubi deficit poenitentia, nihil relinquitur de venia.* Ergo videtur, cum oporteat veniam concessam non perdere, quod oporteat semper dolere de peccato.

[17516] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Eccli. 5, 5, dicitur: *de propitiatu peccatorum noli esse sine metu.* Ergo semper debet homo dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

Quaestiuncula 2

[17517] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non expediat continue de peccato dolere. Expedit enim quandoque gaudere, ut patet Philip. 4, super illud: *gaudete in domino semper*; ubi dicit Glossa, quod necessarium est gaudere. Sed non est possibile simul gaudere et dolere. Ergo non expedit continue de peccato dolere.

[17518] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod est de se malum et fugiendum, non est assumendum, nisi quatenus est necessarium ut medicina ad aliquid, sicut patet de ustione et sectione vulneris. Sed tristitia de se mala est; unde dicitur Eccli. 30, 24: *tristitiam longe expelle a te*; et subditur causa: *multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* Hoc etiam philosophus dicit expresse in 7 et 10 Ethic. Ergo non debet amplius dolere de peccato, nisi

quatenus sufficit ad peccatum delendum. Sed statim post primam tristitiam contritionis peccatum deletum est. Ergo non expedit ulterius dolere.

[17519] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Bernardus Serm. 11 dicit: *dolor pro peccatis necessarius est, etsi non sit continuus; mel enim absynthio admiscendum est.* Ergo videtur quod non expedit continue dolere.

[17520] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit: *semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat.*

[17521] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, actus in quibus consistit beatitudo, expedit semper continuare, quantum possibile est. Sed hujusmodi est dolor de peccato, quod patet Matth. 5, 5: *beati qui lugent.* Ergo expedit dolorem continuare quantum est possibile.

Quaestiuncula 3

[17522] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam post hanc vitam animae de peccatis conterantur. Amor enim caritatis displicentiam de peccato causat. Sed post hanc vitam manet in aliquibus caritas et quantum ad actum, et quantum ad habitum; quia caritas nunquam excidit, ut patet 1 Corinth., 13. Ergo manet displicentia de peccato commisso, quae essentialiter est contritio.

[17523] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, magis dolendum est de culpa quam de poena. Sed animae in Purgatorio dolent de poena sensibili, et de dilatione gloriae. Ergo multo magis dolent de culpa ab eis commissa.

[17524] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, poena Purgatorii est satisfactoria de peccato. Sed satisfactio habet efficaciam ex vi contritionis. Ergo contritio manet post hanc vitam.

[17525] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, contritio est pars poenitentiae sacramenti. Sed sacramenta non manent post hanc vitam. Ergo nec contritio.

[17526] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, contritio potest esse tanta quod deleat et culpam et poenam. Si ergo animae in Purgatorio conteri possent, posset vi contritionis eorum reatus poenae eis dimitti, et omnino a poena sensibili liberari; quod falsum est.

Quaestiuncula 1

[17527] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in contritione, ut dictum est, est duplex dolor. Unus rationis, qui est detestatio peccati a

se commissi; alius sensitivae partis, qui ex isto consequitur; et quantum ad utrumque, contritionis tempus est totus praesentis vitae status. Quamdiu enim aliquis est in statu viae, detestatur incommoda quibus a perventione ad terminum viae impeditur vel retardatur. Unde, cum per peccatum praeteritum viae nostrae cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest, ut supra dictum est; oportet quod semper in vitae hujus tempore status contritionis maneat quantum ad peccati detestationem; similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem, qui ut poena a voluntate assumitur; quia enim homo peccando poenam aeternam meruit, et contra aeternum Deum peccavit, debet, poena aeterna in temporalem mutata, saltem dolor in aeterno hominis, idest in statu hujus vitae remanere; et propter hoc dicit Hugo de sancto Victore, quod Deus absolvens hominem a culpa et poena aeterna, ligat eum vinculo perpetuae detestationis peccati.

[17528] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod erubescentia respicit peccatum solum inquantum habet turpitudinem; et ideo postquam peccatum quantum ad culpam remissum est, non manet pudori locus; manet autem dolori, qui non solum de culpa est, inquantum habet turpitudinem, sed etiam inquantum habet nocumentum annexum.

[17529] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod timor servilis quem caritas foras mittit, oppositionem habet ad caritatem ratione suae servitutis, qua poenam respicit; sed dolor contritionis ex caritate causatur, ut dictum est; et ideo non est simile.

[17530] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis per poenitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam et immunitatem a reatu poenae, nunquam tamen redit ad pristinam dignitatem innocentiae; et ideo semper ex peccato praeterito aliquid in ipso manet.

[17531] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut homo non debet facere mala ut veniant bona; ita non debet gaudere de malis: quia ex eis proveniunt occasionaliter bona, divina providentia agente; quia illorum bonorum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta; sed divina providentia ea causavit; et de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

[17532] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod satisfactio attenditur secundum poenam taxatam, quae pro peccatis injungi debet; et ideo potest terminari, ut non oporteat ulterius satisfacere; haec enim poena praecipue proportionatur culpae ex parte conversionis, ex qua finitatem habet. Sed dolor contritionis respondet culpae ex parte aversionis, ex qua habet quamdam infinitatem; et ita vera contritio debet semper permanere. Nec est inconveniens, si remoto posteriori, maneat prius.

Quaestiuncula 2

[17533] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod haec est conditio in actibus virtutum inventa, quod non potest in eis accipi superfluum et diminutum, ut in 2 Ethic. probatur. Unde, cum contritio quantum ad id quod est displicentia quaedam in appetitu rationis, sit actus poenitentiae virtutis, nunquam ibi potest esse superfluum, sicut nec quantum ad intentionem, ita nec quantum ad durationem, nisi secundum quod actus unius virtutis impedit actum alterius virtutis magis necessarium pro tempore illo. Unde quanto magis homo continue in actu hujus displicentiae esse potest, tanto melius est, dummodo actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundum quod oportet. Sed passiones possunt habere superfluum et diminutum et quantum ad intensionem et quantum ad durationem; et ideo, sicut passio doloris quam voluntas assumit, debet esse moderate intensa, ita debet moderate durare; ne, si nimis duret, homo in desperationem et pusillanimitatem, hujusmodi vitio, labatur.

[17534] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gaudium saeculi impeditur per dolorem contritionis, non autem gaudium quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materia.

[17535] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Ecclesiasticus loquitur de tristitia saeculi, et philosophus loquitur de tristitia quae est passio, qua moderate utendum est, secundum quod expedit, ad finem ad quem assumitur.

[17536] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Bernardus loquitur de dolore qui est passio.

Quaestiuncula 3

[17537] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in contritione tria consideranda sunt. Primum est contritionis genus, quod est dolor. Secundum est contritionis forma, quia est actus virtutis gratia informatus. Tertium est contritionis efficacia, quia est meritorius, et sacramentalis, et quodammodo satisfactorius. Animae ergo post hanc vitam, quae in patria sunt, contritionem habere non possunt, quia carent dolore propter gaudii plenitudinem. Illae vero quae sunt in Inferno, carent contritione; quia si dolorem habeant, deficit tamen eis gratia dolorem informans. Sed illi qui in Purgatorio sunt, habent dolorem de peccatis gratia informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi. In hac autem vita omnia tria praedicta inveniri possunt.

[17538] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas non causat istum dolorem nisi in illis qui doloris capaces sunt; sed plenitudo gaudii a beatis omnem capacitatem doloris excludit; et ideo, quamvis caritatem habeant, tamen contritione carent.

[17539] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod animae in Purgatorio dolent de peccatis, sed ille dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia.

[17540] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena illa quam animae in Purgatorio sustinent, non potest proprie dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit; sed largo modo dicitur satisfactio poenae debitae solutio.

Articulus 5

[17541] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 tit. Utrum peccati remissio sit contritionis effectus

Quaestiuncula 1

[17542] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccati remissio non sit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis nos sumus aliqualiter causa, quia actus noster est. Ergo contritio non est causa remissionis culpae.

[17543] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, contritio est actus virtutis. Sed virtus sequitur culpae remissionem; quia culpa et virtus non sunt simul in anima. Ergo contritio non est causa remissionis culpae.

[17544] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, nihil impedit a perceptione Eucharistiae nisi culpa. Sed contritus ante confessionem non debet accedere ad Eucharistiam. Ergo nondum est consecutus remissionem culpae.

[17545] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Glossa super illud Psalm. 50: *sacrificium Deo spiritus contribulatus: contritio cordis est sacrificium, in quo peccata solvuntur.*

[17546] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, virtus et vitium eisdem causis corrumpuntur et generantur, ut dicitur in 2 Ethic. Sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore caritatis ordinato causatum solvitur; et sic peccatum contritio delet.

Quaestiuncula 2

[17547] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod contritio non possit totaliter tollere reatum poenae. Quia satisfactio et confessio ordinantur ad liberationem a

reatu poenae. Sed nullus ita perfecte conteritur, quin oporteat eum confiteri et satisfacere. Ergo contritio nunquam est tanta quod deleat reatum totum.

[17548] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in poenitentia debet esse quaedam recompensatio poenae ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cum oporteat ad debitam poenae recompensationem ut per quae peccat quis per haec torqueatur; videtur quod nunquam possit poena talis peccati per contritionem exsolvi.

[17549] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, dolor contritionis est finitus. Sed pro aliquo peccato, scilicet mortali, debetur poena infinita. Ergo nunquam potest esse tanta contritio quod totam poenam deleat.

[17550] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quod Deus plus acceptat cordis affectum quam etiam exteriorem actum. Sed per exteriores actus absolvitur homo a poena et a culpa. Ergo et similiter per cordis affectum, qui est contritio.

[17551] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, exemplum hujus de latrone habetur cui dictum est: *hodie mecum eris in Paradiso*; propter unicum poenitentiae actum. Utrum autem totus reatus per contritionem semper tollatur, supra, dist. 14, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 2, quaesitum est, ubi de poenitentia hoc ipsum quaerebatur.

Quaestiuncula 3

[17552] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod contritio parva non sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. Quia contritio est medicina peccati. Sed corporalis medicina quae sanat morbum corporalem minorem, non sufficit ad sanandum majorem. Ergo minima contritio non sufficit ad delendum maxima peccata.

[17553] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, supra dictum est, quod oportet de majoribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum, nisi sit secundum quod oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

[17554] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quaelibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia simul cum ea stare non potest. Sed quaelibet contritio est gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque sit parva, delet omnem culpam.

Quaestiuncula 1

[17555] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod contritio potest dupliciter considerari; vel inquantum est pars sacramenti, vel inquantum est actus virtutis; et utroque modo est causa remissionis peccati, sed diversimode: quia inquantum est

pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis, in 1 dist., quaest. 1, art. 4 quaestiunc. 1, patuit: inquantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem, ut supra dictum est. Dispositio autem reducitur ad causam materialem, si accipiatur dispositio quae disponit materiam ad recipiendum; secus autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducitur ad genus causae efficientis.

[17556] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati; sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis; et similiter causa sacramentalis: quia formae sacramentorum sunt verba a nobis prolata, quae habent virtutem instrumentalem gratiam inducendi, qua peccata remittuntur.

[17557] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccati remissio uno modo praecedit virtutem et gratiae infusionem, et alio modo sequitur: et secundum hoc quod sequitur, actus a virtute elicitus potest esse causa aliqua remissionis culpae.

[17558] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dispensatio Eucharistiae pertinet ad ministros Ecclesiae; et ideo ante remissionem peccati per ministros Ecclesiae non debet aliquis ad Eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quo ad Deum remissa.

Quaestiuncula 2

[17559] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod intensio contritionis potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte caritatis, quae displicentiam causat; et sic contingit tantum intendi caritatem in actu, quod contritio inde sequens merebitur non solum culpae amotionem, sed etiam absolutionem ab omni poena. Alio modo ex parte doloris sensibilis quem voluntas in contritione excitat; et quia illa poena etiam quaedam est, tantum potest intendi, quod sufficiat ad deletionem poenae et culpae.

[17560] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquis non potest esse certus quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem poenae et culpae; et ideo tenetur confiteri et satisfacere; maxime cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum; quod debet ad effectum deduci etiam propter praeceptum quod est de confessione datum.

[17561] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes, ita etiam et dolor interior ad exteriora membra derivatur; unde dicitur Prov. 17, 22: *spiritus tristis exsiccat ossa.*

[17562] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dolor contritionis, quamvis sit finitus quantum ad intensionem, sicut etiam et poena peccato mortali debita finita est; habet tamen infinitam virtutem ex caritate qua informatur; et secundum hoc potest valere ad deletionem culpae et poenae.

Quaestiuncula 3

[17563] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod contritio, ut saepe dictum est, habet duplicem dolorem. Unum rationis, qui est displicentia peccati commissi; et hic potest esse adeo parvus quod non sufficiet ad rationem contritionis, ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere separatio a fine; sicut etiam amor potest esse ita remissus, quod non sufficiat ad rationem caritatis. Alium dolorem habet in sensu; et parvitas hujus non impedit rationem contritionis: quia non se habet essentialiter ad contritionem, sed quasi ex accidenti ei adjungitur; et iterum non est in potestate nostra. Sic ergo dicendum, quod quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

[17564] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod medicinae spirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinita quae in eis operatur; et ideo illa medicina quae sufficit ad curationem parvi peccati, sufficit etiam ad curationem magni; sicut patet de Baptismo, quo et magna et parva peccata solvuntur; et similiter est de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

[17565] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc sequitur ex necessitate, quod unus homo plus doleat de peccato majori quam de minori, secundum quod magis repugnat amori qui dolorem causat. Sed tamen si unus alius haberet tantum de dolore pro majori quantum ipse habet pro minori, sufficeret ad remissionem culpae.

Quaestio 3

Prooemium

[17566] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 pr. Deinde quaeritur de confessione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 de necessitate confessionis; 2 quid sit confessio; 3 cui sit facienda; 4 qualis esse debeat; 5 de effectu confessionis.

Articulus 1

[17567] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 tit. Utrum confessio sit necessaria ad salutem

Quaestiuncula 1

[17568] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod confessio non sit necessaria ad salutem. Sacramentum enim poenitentiae contra remissionem culpae ordinatum est. Sed culpa per gratiae infusionem sufficienter remittitur. Ergo ad poenitentiam de peccato agendam non est necessaria confessio.

[17569] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, aliquibus est peccatum remissum sine hoc quod confessi legantur, sicut patet de Petro, et de Magdalena, et etiam de Paulo. Sed non est minoris efficaciae gratia remittens peccatum nunc quam tunc fuit. Ergo nec nunc de necessitate salutis est quod homo confiteatur.

[17570] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, peccatum quod ex alio contractum est, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commisit, debet ex seipso tantum habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur poenitentia. Ergo confessio non est de necessitate poenitentiae.

[17571] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, confessio ad hoc desideratur in judicio, ut secundum quantitatem culpae poena infligatur. Sed homo potest sibi ipsi poenam infligere majorem quam etiam ab alio sibi infligatur. Ergo videtur quod non sit confessio de necessitate salutis.

[17572] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Boetius in Lib. de Consolat.: *si medicinam expectas, oportet quod morbum detegas.* Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo et de necessitate salutis est quod morbum per confessionem detegat.

[17573] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, in judicio saeculari non est idem judex et reus. Sed judicium spirituale est ordinarius. Ergo peccator, qui est reus, non habet esse sui ipsius judex, sed ab alio judicari; et ita oportet quod ei confiteatur.

Quaestiuncula 2

[17574] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sit de jure naturali. Adam enim et Cain non tenebantur nisi ad praecepta legis naturae. Sed reprehenduntur de hoc quod peccatum suum non sunt confessi. Ergo confessio peccati est de lege naturali.

[17575] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, praecepta illa quae manent in lege veteri et nova, sunt de jure naturali. Sed confessio fuit in lege veteri; unde dicitur Isai. 43, 26: *narra, si quid habes, ut justificeris.* Ergo est de lege naturali.

[17576] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Job non erat subjectus nisi legi naturali. Sed ipse peccata confitebatur, ut patet per hoc quod ipse de se dicit: *si abscondi ut homo peccatum meum.* Ergo est de lege naturali.

[17577] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Isidorus dicit, quod jus naturale est idem apud omnes. Sed confessio non est eodem modo apud omnes. Ergo non est de jure naturali.

[17578] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, confessio fit ei qui habet claves. Sed claves Ecclesiae non sunt de naturalis juris institutione. Ergo nec confessio.

Quaestiuncula 3

[17579] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non omnes ad confessionem teneantur. Quia, sicut dicit Hieronymus, poenitentia est secunda tabula post naufragium. Sed aliqui post Baptismum naufragium non sunt passi. Ergo eis non competit poenitentia; et sic nec confessio, quae est poenitentiae pars.

[17580] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, confessio facienda est judici in quolibet foro. Sed aliqui sunt qui non habent hominem judicem supra se. Ergo non tenentur ad confessionem.

[17581] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, aliquis est qui non habet peccata, nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

[17582] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia confessio contra satisfactionem et contritionem dividitur. Sed omnes tenentur ad contritionem et satisfactionem. Ergo et omnes tenentur ad confessionem.

[17583] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, hoc patet ex decretali de poenitentiis et remissionibus, ubi dicitur quod omnis utriusque sexus, cum ad annos discretionis venerit, debet peccata confiteri.

Quaestiuncula 4

[17584] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod statim teneatur confiteri. Dicit enim Hugo de sancto Victore: *si necessitas non est quae praetendatur, contemptus non excusatur.* Sed quilibet tenetur vitare contemptum. Ergo quilibet tenetur statim confiteri cum potest.

[17585] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, quilibet tenetur plus facere

ad evadendum a morbo spirituali quam ad evadendum a morbo corporali. Sed aliquis infirmus corporaliter non sine detrimento salutis medicum requirere tardat. Ergo videtur quod non possit esse sine detrimento salutis quod aliquis sacerdoti, cujus copiam habet, de peccato confiteatur.

[17586] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod sine termino debetur, statim debetur. Sed sine termino debet homo confessionem Deo. Ergo tenetur ad statim.

[17587] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, in decretali simul datur tempus determinatum de confessione et de Eucharistiae perceptione. Sed aliquis non peccat si non percipiat Eucharistiam ante tempus a jure determinatum. Ergo non peccat, si non ante tempus illud confiteatur.

[17588] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, quicumque omittit illud ad quod ex praecepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non statim confitetur quando habet copiam sacerdotis, si ad confitendum statim tenetur, peccaret mortaliter; et eadem ratione in alio tempore, et sic deinceps; et ita multa mortalia peccata homo incurreret pro una poenitentiae dilatione, quod videtur inconveniens.

Quaestiuncula 5

[17589] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini. Praecepta enim quae sunt de jure positivo, subjacent dispensationi praelatorum Ecclesiae. Sed confessio est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo potest dispensari cum aliquo ut non confiteatur.

[17590] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere. Sed confessio non legitur a Deo instituta, sed ab homine. Jacob. 5, 16: *confitemini alterutrum peccata vestra.* Habet autem Papa potestatem dispensandi in his quae per apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis. Ergo etiam potest cum aliquo dispensare, ne confiteatur.

[17591] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, poenitentia, cujus pars est confessio, est sacramentum necessitatis, sicut et Baptismus. Cum ergo in Baptismo nullus dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

Quaestiuncula 1

[17592] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod passio Christi, sine cujus virtute nec actuale nec originale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent: ideo ad culpae remissionem

et actualis et originalis requiritur sacramentum Ecclesiae, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta quae ordinantur contra culpam cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis; et ideo sicut Baptismus, quo deletur originale, est de necessitate salutis; ita et poenitentiae sacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quod Baptismum petit, se ministris Ecclesiae subjicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti; ita etiam per hoc quod fatetur peccatum suum, se ministro Ecclesiae subjicit, ut per sacramentum poenitentiae ab eo dispensatum remissionem consequatur; qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis; et ideo confessio est de necessitate salutis ejus qui in peccatum actuale mortale cecidit.

[17593] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratiae infusio sufficit ad culpae remissionem: sed post culpam remissam adhuc est peccator debitor poenae temporalis. Sed ad gratiae infusionem consequendam ordinata sunt gratiae sacramenta, ante quorum susceptionem vel actu vel proposito aliquis gratiam non consequitur, sicut in Baptismo patet; et similiter est de confessione; et ulterius per confessionem, erubescentiam, et vim clavium, quibus se confitens subjicit, et satisfactionem injunctam quam sacerdos moderatur secundum qualitatem criminum sibi per confessionem innotescentium, poena temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confessio ad poenae remissionem, non habet quod sit de necessitate salutis: quia poena ista est temporalis, ad quam post culpae remissionem aliquis ligatus remanet; unde sine hoc quod in praesenti vita expiatur, esset via salutis; sed habet quod sit de necessitate salutis ex hoc quod ad remissionem culpae modo praedicto operatur.

[17594] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etsi non legatur illorum confessio, potuit tamen fieri. Multa enim sunt facta quae non sunt scripta; et praeterea Christus habet potestatem excellentiae in sacramentis; unde sine his quae ad sacramentum pertinent, potest rem sacramenti conferre.

[17595] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet; sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit: eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum inducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remissio incipiat: quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, ut dicitur in 3 Ethic.; et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

[17596] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod satisfactio non sufficeret ad expiandum poenam peccati ex quantitate poenae quae in satisfactione imponitur: sed sufficit inquantum est pars sacramenti, virtutem sacramentalem habens; et ideo oportet quod per dispensatores sacramentorum imponatur; et ideo necessaria est confessio.

Quaestiuncula 2

[17597] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut in 1 dist., quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, sacramenta sunt quaedam fidei protestationes; unde oportet ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis; unde etiam sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamina. Et quia jus naturale est quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit, ut Tullius dicit; ideo sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supranaturale; et quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cuilibet rei illud est naturale quod ei a suo creatore imponitur: tamen proprie naturalia dicuntur quae ex principiis naturae causantur; supra naturam autem quae ipse Deus sibi reservat sine naturae ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum; et sic confessio quae sacramentalem necessitatem habet, non est de jure naturali, sed divino.

[17598] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Adam vituperatur de hoc quod peccatum suum coram Deo non recognovit. Confessio enim quae fit Deo per recognitionem peccati, est de jure naturali. Nunc autem loquimur de confessione quae fit homini. Vel dicendum, quod confiteri peccatum in casu est de jure naturali, scilicet cum quis in judicio constitutus a judice interrogatur: tunc enim non debet mentiri peccatum excusando vel negando; de quo Adam et Cain vituperantur; sed confessio quae fit homini sponte ad remissionem peccatorum consequendam a Deo non est de jure naturali.

[17599] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praecepta legis naturae manent eodem modo in lege Moysi et in lege nova. Sed confessio quamvis aliqualiter esset in lege Moysi, non tamen eodem modo sicut in lege nova, nec sicut in lege naturae. In lege enim naturae sufficiebat interior recognitio peccati apud Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiae pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccasse: non autem oportebat quod speciale peccatum a se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet.

[17600] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Job loquitur de illa absconsione peccati quam facit in judicio deprehensus peccatum negando aut excusando, ut ex Glossa ibidem haberi potest.

Quaestiuncula 3

[17601] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina; et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt post Baptismum. Alio modo, ex praecepto juris positivi; et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiae edita in Concilio generali sub Innocentio III: tum ut quilibet se peccatorem recognosceret,

quia omnes peccaverunt, et egent gratia Dei: tum ut cum majori reverentia ad Eucharistiam accedat: tum ut Ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus inter gregem lateat.

[17602] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo in hac vita post Baptismum naufragium evadere possit, quod est per peccatum mortale; non tamen potest evadere venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quae etiam poenitentia ordinatur; et ideo manet poenitentiae locus etiam in illis qui non mortaliter peccant, et per consequens confessionis.

[17603] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nullus est qui non habeat judicem Christum, cui per suum vicarium confiteri debet; qui quamvis eo inferior sit inquantum ipse praelatus est, tamen eo est superior, inquantum peccator est ipse, et ille Christi minister.

[17604] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiae, quando non habet alia quae confiteatur. Vel potest dici, secundum quosdam, quod ex decretali praedicta non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia; quod patet ex hoc quod dicit, quod debet omnia peccata confiteri; quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundum hoc etiam ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium, sed sufficit ad praeceptum Ecclesiae implendum ut se sacerdoti repraesentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione reputatur.

Quaestiuncula 4

[17605] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum, quando ad contritionem tenetur; scilicet quando peccata memoriae occurrunt, cum praecipue in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione peccatum oporteat eum incurrere; sicut cum teneatur ad celebrandum, si desit copia sacerdotis, saltem conteri tenetur, et habere propositum confitendi. Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter. Uno modo per accidens, scilicet quando ad aliquid tenetur quod non potest sine peccato facere nisi confessus: tunc enim confiteri tenetur, sicut si debeat Eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale, nisi confessus, accedere debet, copia sacerdotis oblata, et necessitate non urgente; et inde venit obligatio qua Ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum: quia instituit ut semel in anno, scilicet in Paschate, omnes sacram communionem accipiant; et ideo ante tempus illud confiteri tenentur. Alio modo obligatur aliquis ad confessionem per se; et sic videtur eadem ratio esse de confessione et de Baptismo differendo: quia utrumque est sacramentum necessitatis. Ad Baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquam habet propositum Baptismi, ita quod peccet mortaliter, nisi statim baptizetur: nec est aliquod tempus determinatum, ultra quod si

Baptismum differat, peccatum mortale incurrat. Sed potest contingere quod in dilatione Baptismi erit peccatum mortale vel non erit; et hoc pensandum est ex causa dilationis: quia, sicut dicit philosophus in 8 Phys., voluntas non retardat facere opus volitum, nisi propter aliquam causam rationalem. Unde si causa dilationis Baptismi peccatum mortale annexum habeat, utpote si propter contemptum, vel aliquid hujusmodi, Baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale; alias non. Et ideo idem videtur esse de confessione, quae non est majoris necessitatis quam Baptismus. Et quia ea quae sunt de necessitate salutis, tenetur homo in hac vita implere; ideo si periculum mortis immineat, etiam per se loquendo, obligatur aliquis ad confessionem faciendam tunc, vel Baptismum suscipiendum; et propter hoc etiam Jacobus simul praeceptum edidit de confessione facienda, et extrema unctione suscipienda; et ideo videtur probabilis eorum opinio qui dicunt, quod non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt, quod tenetur contritus ad statim confitendum debita opportunitate oblata secundum rectam rationem. Nec obstat quod decretalis terminum praefigat, ut semel in anno confiteatur: quia Ecclesia non indulget dilationem, sed prohibet negligentiam in majori dilatione. Unde per decretalem illam non excusatur a culpa dilationis quantum ad forum conscientiae, sed excusatur a poena quantum ad forum Ecclesiae, ut non privetur debita sepultura, si morte praeventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum: quia praecepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum, non quidem ex hoc quod tunc commode impleri possunt (quia sic si non daret aliquis eleemosynam de superfluo quandocumque pauper offerretur, peccaret mortaliter, quod falsum est): sed ex hoc quod tempus necessitatem urgentem adducit: et ideo non oportet quod si statim oblata opportunitate non confiteatur, etiamsi major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter; sed quando ex articulo temporis necessitas confessionis inducitur. Nec hoc est ex indulgentia Ecclesiae, quod non teneatur ad statim, sed ex natura praecepti affirmativi; unde ante Ecclesiae statutum etiam minus debebatur. Quidam vero dicunt, quod saeculares non tenentur ante quadragesimale tempus confiteri, quod est eis poenitentiae tempus; sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est eis poenitentiae tempus. Sed hoc nihil est: quia religiosi non tenentur ad alia quam alii homines, nisi ad quae se ex voto obligaverunt.

[17606] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hugo loquitur de illis qui sine sacramento decedunt.

[17607] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est de necessitate salutis corporalis quod statim medicum quaerat, nisi quando necessitas curationis incumbit; et similiter est de morbo spirituali.

[17608] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod retentio rei alienae invito domino contrariatur praecepto negativo, quod obligat semper et ad semper; et ideo tenetur statim ad reddendum. Secus autem est de impletione praecepti affirmativi, quod obligat semper, sed non ad semper; unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

Quaestiuncula 5

[17609] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod ministri Ecclesiae instituuntur in Ecclesia divinitus fundata; et ideo institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae. Et quia Ecclesia fundatur in fide et sacramentis; ideo ad ministros Ecclesiae nec novos articulos fidei edere, aut editos removere, aut nova sacramenta instituere, aut instituta removere, pertinet; sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est Ecclesiae fundamentum. Et ideo, sicut Papa non potest dispensare ut aliquis sine Baptismo salvetur; ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti; sed potest dispensare in confessione secundum quod obligat de praecepto Ecclesiae, ut possit aliquis diutius confessionem differre quam ab Ecclesia institutum sit.

[17610] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praecepta juris divini non minus obligant quam praecepta juris naturalis; unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec in jure positivo divino.

[17611] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione non est ab homine puro institutum, quamvis sit a Jacobo promulgatum; sed a Deo institutionem habuit, quamvis expressa institutio ipsius non legatur: tamen quaedam praefiguratio ipsius invenitur et in hoc quod Joanni confitebantur peccata, qui Baptismo ipsius ad gratiam Christi praeparabantur; et in hoc etiam quod dominus sacerdotibus leprosos transmisit: qui quamvis non essent novi testamenti sacerdotes, tamen in eis novi testamenti sacerdotium significabatur.

Articulus 2

[17612] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 tit. Utrum Augustinus convenienter confessionem definiat

Quaestiuncula 1

[17613] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Augustinus inconvenienter confessionem definiat, dicens: *confessio est per quam morbus latens spe veniae aperitur.* Morbus enim contra quam confessio ordinatur peccatum est. Sed peccatum aliquando est apertum. Ergo non debuit dicere morbum latentem esse, cujus confessio est medicina.

[17614] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, principium poenitentiae est timor, ut in 14 dist., quaest. 1, art. 2 dictum est. Sed confessio est pars poenitentiae. Ergo non debuit

pro causa confessionis ponere spem, sed magis timorem.

[17615] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod sub sigillo ponitur, non aperitur; sed clauditur magis. Sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur. Ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

[17616] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, inveniuntur quaedam aliae definitiones ab ista differentes. Gregorius enim dicit, quod confessio *est peccatorum detestatio, et ruptio vulneris*. Quidam vero dicunt, quod confessio *est legitima coram sacerdote peccatorum declaratio*. Quidam autem sic: *confessio est sacramentalis delinquentis accusatio ex erubescentia, et per claves Ecclesiae satisfactoria, obligans ad peragendam poenitentiam injunctam*. Ergo videtur quod praeassignata causa non omnia contineat quae in his continentur, et ita quod insufficiens sit.

Quaestiuncula 2

[17617] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod confessio non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est de jure naturali: quia ad virtutes apti sumus a natura, ut philosophus dicit in 2 Ethicorum. Sed confessio non est de jure naturali. Ergo non est actus virtutis.

[17618] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, actus virtutis magis potest convenire innocenti quam ei qui peccavit. Sed confessio peccati de qua loquimur, non potest innocenti convenire. Ergo non est actus virtutis.

[17619] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, gratia quae est in sacramentis, aliquo modo differt a gratia quae est in virtutibus et donis, ut in prima distinctione dictum est. Sed confessio est sacramenti pars. Ergo non est actus virtutis.

[17620] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, non meremur nisi actibus virtutum. Sed confessio est meritoria, quia aperit caelum, ut in littera Magister dicit. Ergo videtur quod sit actus virtutis.

Quaestiuncula 3

[17621] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod confessio non sit actus poenitentiae virtutis. Quia actus illius virtutis est quae est causa ejus. Sed causa confessionis est spes veniae, ut ex definitione inducta apparet. Ergo videtur quod sit actus spei, et non poenitentiae.

[17622] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, verecundia est pars temperantiae, ut in 3 Lib., dist. 33, dictum est. Sed confessio ex erubescentia operatur, ut ex praeassignata definitione apparet. Ergo est actus temperantiae, non poenitentiae.

[17623] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, actus poenitentiae innititur divinae misericordiae. Sed confessio magis innititur sapientiae propter veritatem, quae in ipsa esse debet. Ergo non est actus poenitentiae.

[17624] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, ad poenitentiam movet articulus de judicio propter timorem, qui poenitentiae origo est. Sed ad confessionem movet articulus de vita aeterna, quia est propter spem veniae. Ergo non est actus poenitentiae.

[17625] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, ad virtutem veritatis pertinet ut ostendat se quis talem qualis est. Sed hoc facit confitens. Ergo est actus virtutis quae dicitur veritas, et non poenitentiae.

[17626] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, poenitentia ordinatur ad destructionem peccati. Sed ad hoc idem confessio ordinatur. Ergo est actus poenitentiae.

Quaestiuncula 1

[17627] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in actu confessionis plura consideranda occurrunt. Primo ipsa substantia actus, sive genus ejus, quod est manifestatio quaedam. Secundo de quo fit, scilicet peccatum. Tertio cui fiat, scilicet sacerdos. Quarto causa cujus, scilicet spes veniae. Quinto effectus ejus, scilicet absolutio a parte poenae, et obligatio ad aliam partem exsolvendam. In prima ergo definitione Augustini tangitur et substantia actus in apertione, et de quo fit confessio cum dicitur *morbus latens*, et causa in spe veniae; et in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque assignatis, ut cuilibet inspicienti patet.

[17628] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam judex aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut judex; et quantum ad hoc per confessionem aperitur. Vel dicendum, quod quamvis actus peccati exterior in aperto sit, actus interior, qui tamen principalior est, in occulto est; et ideo oportet quod per confessionem aperiatur.

[17629] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod confessio praesupponit caritatem, qua jam vivus aliquis efficitur, ut in littera dicitur; contritio autem est in qua datur caritas; timor autem servilis, qui est sine spe, est praevius ad caritatem. Sed habens caritatem magis movetur ex spe quam ex timore; et ideo causa confessionis potius ponitur spes quam timor.

[17630] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum in confessione aperitur sacerdoti, et clauditur aliis confessionis sigillo.

[17631] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non oportet in qualibet definitione omnia tangere quae ad rem definitam concurrunt; et ideo inveniuntur quaedam

definitiones, sive assignationes, datae penes unam causam, quaedam penes aliam.

Quaestiuncula 2

[17632] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquis dicatur actus virtutis, ut prius dictum est, sufficit quod in sui ratione aliquam conditionem implicet quae ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quae ad virtutem requiruntur, importet confessio; tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus quod in conscientia tenet aliquis; sic enim simul in unum os et cor conveniunt. Si enim quis aliquid proferat ore quod corde non teneat, non confessio, sed fictio dicitur. Haec autem conditio ad virtutem pertinet, ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet; et ideo confessio est bonum ex genere, et est actus virtutis; sed tamen potest male fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

[17633] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad confessionem veri debito modo faciendam ubi oportet et cui oportet, in generali inclinat ratio naturalis; et secundum hoc confessio est de jure naturali. Sed determinatio circumstantiarum, quando et quomodo et quid confiteri oporteat, et cui, hoc est ex institutione juris divini in confessione, de qua loquimur. Et sic patet quod jus naturale inclinat ad confessionem mediante jure divino, quo circumstantiae determinantur, sicut pene est in omnibus quae sunt de jure positivo.

[17634] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illius virtutis cujus objectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet innocentia permanente, ut supra de poenitentia dictum est; et ideo etiam confessio peccatorum, de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

[17635] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia sacramentorum et gratia virtutum sit alia et alia; non tamen sunt contrariae, sed disparatae; et ideo non est inconveniens ut idem sit actus virtutis secundum quod ex libero arbitrio gratia informato procedit, et sit sacramentum vel pars sacramenti secundum quod est medicina in remedium peccati ordinata.

Quaestiuncula 3

[17636] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in virtutibus hoc considerandum est, quod quando supra objectum virtutis additur specialis ratio boni et difficilis, requiritur specialis virtus; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres et donationes pertineant ad liberalitatem, ut patet in 2 et 4 Ethic.; et similiter est in confessione veri, quae quamvis ad veritatis virtutem pertineat absolute, tamen secundum quod aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit; et ideo dicit

philosophus in 4 Ethic., quod confessio quae fit in judiciis, non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad justitiam. Et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem latriae; et ita etiam confessio peccatorum ad remissionem eorum consequendam non pertinet elicitive ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem poenitentiae; imperative autem ad multas virtutes pertinere potest, secundum quod in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

[17637] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spes est causa confessionis non sicut eliciens, sed sicut imperans.

[17638] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod erubescentia in illa definitione non ponitur quasi causa confessionis, cum magis nata sit impedire confessionis actum, sed quasi concausa ad liberandum a poena, inquantum ipsa erubescentia poena quaedam est; et sic etiam claves Ecclesiae concausae confessionis ad hoc sunt.

[17639] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam adaptationem partes poenitentiae tribus attributis personarum adaptari possunt; ut contritio misericordiae vel bonitati respondeat propter dolorem de malo; confessio sapientiae propter veritatis manifestationem; satisfactio potentiae propter satisfaciendi laborem: et quia contritio est prima poenitentiae pars efficaciam aliis partibus praebens, ideo eodem modo judicatur de tota poenitentia sicut de contritione.

[17640] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia confessio magis ex spe procedit quam ex timore, ut dictum est, ideo magis innititur articulo de vita aeterna, quem respicit spes, quam articulo de judicio, quem respicit timor; quamvis poenitentia ratione contritionis e converso se habeat.

[17641] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum patet solutio ex dictis.

Articulus 3

[17642] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 tit. Utrum sit necessarium sacerdoti confiteri

Quaestiuncula 1

[17643] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium sacerdoti confiteri. Ad confessionem enim non obligamur nisi ex divina institutione.

Sed divina institutio nobis proponitur Jacob. 5: *confitemini alterutrum peccata vestra*; ubi non fit mentio de sacerdote. Ergo non oportet confiteri sacerdoti.

[17644] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, poenitentia est sacramentum necessitatis, sicut et Baptismus. Sed in Baptismo propter sacramenti necessitatem est minister quilibet homo. Ergo et in poenitentia; ergo sufficit cuilibet confiteri.

[17645] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, confessio ad hoc est necessaria, ut taxetur poenitenti satisfactionis modus. Sed aliquando aliquis non sacerdos discretius posset poenitenti dare satisfactionis modum quam multi sacerdotes. Ergo non est necessarium quod confessio fiat sacerdoti.

[17646] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, confessio ad hoc est ordinata in Ecclesia, ut rectores pecorum suorum vultum cognoscant. Sed quandoque rector, sive praelatus, non est sacerdos. Ergo confessio non semper facienda est sacerdoti.

[17647] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, absolutio poenitentis, propter quam fit confessio, non pertinet nisi ad sacerdotes, quibus claves Ecclesiae commissae sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti.

[17648] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, confessio praefiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed dominus solis discipulis praecepit ut Lazarum solverent, ut patet Joan. 11. Ergo sacerdotibus facienda est confessio.

Quaestiuncula 2

[17649] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in nullo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri. Quia *confessio sacramentalis accusatio est*, ut ex supra posita definitione habetur. Sed dispensatio sacramenti ad illum tantum pertinet qui est sacramenti minister. Cum ergo minister sacramenti poenitentiae sit sacerdos, videtur quod nulli alii sit confessio facienda.

[17650] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, confessio in quolibet judicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso non a suo judice lata, nulla est; et ideo nec facienda est confessio nisi judici. Sed judex in foro conscientiae non est nisi sacerdos, qui habet potestatem ligandi et solvendi. Ergo non est alii confessio facienda.

[17651] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in Baptismo, quia quilibet baptizare potest, si baptizat laicus sine necessitate, non debet a sacerdote Baptismus iterari. Sed si aliquis confitetur laico in casu necessitatis, iterum debet sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat. Ergo confessio sacerdotis non potest fieri laico in casu necessitatis.

[17652] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in littera determinatur.

Quaestiuncula 3

[17653] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod extra casum necessitatis non posset aliquis non sacerdos confessionem venialium audire. Quia sacramentum aliquod committitur dispensandum laico ratione necessitatis. Sed confessio venialium non est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo non committitur laico.

[17654] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, contra venialia ordinatur extrema unctio, sicut et poenitentia. Sed illa non potest dari a laico, ut patet Jac. ult. Ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

[17655] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Beda in littera.

Quaestiuncula 4

[17656] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti. Gregorius enim dicit: *apostolico moderamine et pietatis officio a nobis constitutum est quod sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus, liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere.* Sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliquorum, cum non habeant curam animarum. Ergo cum confessio fiat propter absolutionem, sufficit quod fiat cuicumque sacerdoti.

[17657] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, sicut sacerdos est hujus sacramenti minister, ita et Eucharistiae. Sed quilibet sacerdos potest conficere. Ergo quilibet sacerdos potest sacramentum poenitentiae ministrare. Ergo non oportet quod fiat proprio sacerdoti.

[17658] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, illud ad quod determinate tenemur, non est in nostra electione constitutum. Sed sacerdos cui confiteri debemus, est in nostra electione constitutus, ut patet per Augustinum in littera; dicit enim: *qui vult confiteri peccatum, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem qui sciat ligare et solvere.* Ergo videtur quod non sit necessarium quod sacerdoti proprio aliquis confiteatur.

[17659] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 4 Praeterea, quidam sunt, sicut praelati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cum non habeant superiorem. Sed isti tenentur ad confessionem. Ergo non semper tenetur homo confiteri proprio sacerdoti.

[17660] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 5 Praeterea, illud quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat, ut Bernardus dicit. Sed confessio, quae pro caritate instituta est, contra caritatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus; ut puta, si peccator sciat sacerdotem suum haereticum, vel solicitatorem ad malum, aut fragilem,

qui ad peccatum quod quis ei confitetur, sit pronus; vel si revelator esse confessionis probabiliter existimatur; vel si peccatum contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri debet. Ergo videtur quod non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

[17661] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 arg. 6 Praeterea, in eo quod est necessarium ad salutem, non sunt homines arctandi, ne impediantur a via salutis. Sed magna arctatio videtur, si oporteat uni homini confiteri de necessitate: et per hoc multi possunt a confessione retrahi vel timore vel verecundia, vel aliquo hujusmodi. Ergo cum confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quod proprio sacerdoti confiteantur.

[17662] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est decretalis Innocentii qui instituit quod omnes utriusque sexus semel in anno proprio sacerdoti confiteantur.

[17663] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet episcopus ad dioecesim suam, ita sacerdos ad suam parochiam. Sed non licet uni episcopo in dioecesi alterius episcopale officium exercere, secundum statuta canonum. Ergo nec licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

Quaestiuncula 5

[17664] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri, etiam ex privilegio, vel mandato superioris. Quia non potest aliquod privilegium indulgeri in praejudicium alterius. Sed hoc est in praejudicium alterius sacerdotis, si alius confessionem subditi audiat. Ergo non potest per privilegium vel licentiam seu mandatum superioris obtineri.

[17665] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 arg. 2 Praeterea, illud per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum, vel privilegium, alicujus hominis concedi. Sed mandatum divinum est ad rectores Ecclesiarum ut diligenter vultum pecoris sui agnoscant, Proverb. 23: quod impeditur, si alius quam ipse confessionem ejus audiat. Ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium vel mandatum ordinari.

[17666] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 arg. 3 Praeterea, ille qui audit confessionem alicujus, est proprius judex ejus: alias non posset eum ligare et solvere. Sed unius hominis non possunt esse plures proprii judices, vel proprii sacerdotes; quia tunc teneretur pluribus obedire; quod esset impossibile, si contraria praeciperent vel incompossibilia. Ergo non potest alicui aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentia.

[17667] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 arg. 4 Praeterea, injuriam facit sacramento qui sacramentum iterat super eamdem materiam: vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confessus est alii sacerdoti, tenetur iterum confiteri proprio sacerdoti, si petat: quia non est absolutus ab obedientia qua ei tenetur ad hoc. Ergo non potest licite fieri quod alii quam proprio sacerdoti confiteatur.

[17668] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, ea quae sunt ordinis, possunt habenti similem ordinem committi ab eo qui illa facere potest. Sed superior, ut episcopus, potest audire confessionem illius qui est de parochia alicujus presbyteri: quia etiam aliquando aliqua sibi reservat, cum sit principalis rector. Ergo et potest committere alicui sacerdoti alteri quod ipse audiat.

[17669] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, quidquid potest inferior, potest superior. Sed ipse sacerdos potest dare licentiam suo parochiano quod alteri confiteatur. Ergo multo fortius hoc ejus superior potest.

[17670] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 s. c. 3 Praeterea, potestatem quam habet sacerdos in populo, habet episcopus. Sed ex illa potestate potest confessionem audire. Ergo et eadem ratione alius, cui episcopus potestatem concedit.

Quaestiuncula 1

[17671] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod gratia quae in sacramentis datur, a capite in membra descendit; et ideo ille solus est minister sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum; quod solius sacerdotis est, qui consecrare Eucharistiam potest; et ideo, cum in sacramento poenitentiae gratia conferatur, solus sacerdos est minister hujus sacramenti, et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio, quae ministro Ecclesiae debet fieri.

[17672] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur ex praesuppositione divinae institutionis; et quia divinitus institutio praecesserat de confessione sacerdotibus facienda per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in apostolis dedit, ut patet Joan. 20; ideo intelligendum est quod Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

[17673] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus est magis sacramentum necessitatis quam poenitentiae sacramentum, quo ad confessionem, et absolutionem: quia quandoque Baptismus praetermitti non posset sine periculo salutis aeternae, ut patet in pueris, qui nondum habent usum rationis. Sed non est ita de confessione et absolutione, quae tantum ad adultos pertinet, in quibus contritio cum proposito confitendi et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum a morte aeterna; et ideo non est simile de Baptismo et confessione.

[17674] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est dist. 15, quaest. 1, art. 2, in satisfactione non solum est attendenda quantitas poenae, sed etiam virtus ejus secundum quod est pars sacramenti; et sic requirit sacramentorum dispensatorem, quamvis etiam ab alio quam a sacerdote quantitas poenae taxari possit.

[17675] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cognoscere vultum

pecoris ad duo necessarium est. Primo ad hoc quod coordinentur gregi Christi; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam et sollicitudinem pastoralem, quae incumbit quandoque illis qui non sunt sacerdotes. Secundo ad hoc quod provideatur ei conveniens medicamentum salutis; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad eum cujus est medicamentum salutis, scilicet sacramentum Eucharistiae et alia praebere, scilicet ad sacerdotem; et ad talem cognitionem pecoris confessio ordinatur.

Quaestiuncula 2

[17676] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut Baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Baptismus autem, qui est sacramentum necessitatis, habet duplicem ministrum: unum cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem; alium cui ratione necessitatis dispensatio Baptismi committitur. Et ita etiam minister poenitentiae, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.

[17677] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento poenitentiae non solum est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio et satisfactionis injunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse a ministro inquantum eam injungit, et a poenitente inquantum eam implet; et ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere quando possibile est; sed quando necessitas imminet, debet facere poenitens quod ex parte sua est, scilicet conteri, et confiteri cui potest: qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod est ex parte sacerdotis, absolutionem scilicet, tamen defectum sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex desiderio sacerdotis facta, sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis.

[17678] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis laicus non sit judex ejus qui ei confitetur absolute, tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, scilicet secundum quod confitens ex desiderio sacerdotis se ei subdit.

[17679] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam Ecclesiae oportet quod reconcilietur. Ecclesiae autem reconciliari non potest nisi sanctificatio Ecclesiae ad eum perveniat. In Baptismo autem sanctificatio Ecclesiae ad hominem pervenit per ipsum elementum exterius adhibitum, quod verbo vitae sanctificatur secundum formam Ecclesiae a quocumque; et ideo ex quo semel baptizatus est a quocumque, non oportet quod iterum baptizetur. Sed in poenitentia Ecclesiae sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum: quia non est ibi aliquod elementum corporale exterius adhibitum, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat; et ideo quamvis ille qui laico confessus est in articulo necessitatis, consecutus sit veniam a Deo, eo quod propositum confitendi secundum

mandatum Dei, quod concepit, sicut potuit, implevit; non tamen adhuc Ecclesiae reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesiae admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur; sicut ille qui Baptismo flaminis baptizatus est, ad Eucharistiam non admittitur; et ideo oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit; et praecipue quia, ut dictum est, sacramentum poenitentiae perfectum non fuit; unde oportet quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de poenitentiae sacramento recipiendo impleat.

Quaestiuncula 3

[17680] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis Ecclesiae separatur; et ideo non indiget novae gratiae collatione ad ejus dimissionem, nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam; et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur: quia ipsa confessio laico facta, sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, et ex caritate procedens; et talibus natum est veniale remitti, sicut per tunsionem pectoris, et per aquam benedictam.

[17681] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum; quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem sui, sed sufficit ibi aliquod sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid hujusmodi.

[17682] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod extrema unctio non datur directe contra veniale, nec aliquod sacramentum, ut supra, dist. 2, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est.

Quaestiuncula 4

[17683] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod alia sacramenta non consistunt in hoc quod ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solum ut recipiat, sicut patet in Baptismo, et hujusmodi; sed actus recipientis requiritur ad percipiendum utilitatem sacramenti in eo qui est suae voluntatis arbiter constitutus, quasi removens prohibens, scilicet fictionem. Sed in poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio, satisfactio sunt poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis. Actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab alio dispensari nisi per imperium; unde oportet quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum jurisdictionem; et ideo de necessitate hujus sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem; et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem; et

propter hoc oportet sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri. Cum enim sacerdos non absolvat nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

[17684] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de illis monachis qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochiae cura est commissa; de quibus aliqui dicebant, quod hoc ipso quod monachi erant, non poterant absolvere, et poenitentias injungere; quod falsum est.

[17685] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramentum Eucharistiae non requirit imperium in aliquem hominem; secus autem est in hoc sacramento, ut dictum est, et ideo ratio non sequitur; et tamen non licet Eucharistiam ab alio quam a proprio sacerdote accipere, quamvis sit verum sacramentum quod ab eo percipitur.

[17686] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut nostro arbitrio facienda, sed de licentia superioris; si forte proprius sacerdos esset minus idoneus ad apponendum peccato salutare remedium.

[17687] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia praelatis incumbit sacramenta dispensare, quae non nisi mundi tractare debent, ideo concessum est eis a jure quod possunt sibi eligere proprios confessores, qui quantum ad hoc sunt eis superiores; sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non inquantum est medicus, sed inquantum est infirmus.

[17688] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in casibus illis in quibus probabiliter timet poenitens periculum sibi vel sacerdoti ex confessione ei facta, debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi. Quod si licentiam habere non possit, idem est judicium quod de illo qui non habet copiam sacerdotis; unde magis debet eligere laico confiteri. Nec in hoc transgreditur aliquis praeceptum Ecclesiae; quia praecepta juris positivi non se extendunt ultra intentionem praecipientis, quae est finis praecepti. Haec autem est caritas secundum apostolum. Nec iterum fit aliqua injuria sacerdoti; quia privilegium meretur amittere qui concessa sibi abutitur potestate.

[17689] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in hoc quod oportet proprio sacerdoti confiteri, non arctatur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Peccaret autem sacerdos, si non esset facilis ad praebendam licentiam confitendi alteri; quia multi sunt adeo infirmi quod potius sine confessione morerentur quam tali sacerdoti confiterentur; unde illi qui sunt nimis soliciti ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis laqueum damnationis injiciunt, et per consequens sibi ipsis.

Quaestiuncula 5

[17690] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod

sacerdos aliquis potest dupliciter impediri ne alicujus confessionem audiat. Uno modo propter defectum jurisdictionis: alio modo propter impedimentum executionis ordinis, sicut excommunicati, et degradati, et hujusmodi. Quicumque autem habet jurisdictionem, potest ea quae sunt jurisdictionis committere; et ideo si aliquis impediatur quod alterius confessionem audire non possit per jurisdictionis defectum, potest sibi per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi quod confessionem audiat et absolvat, sive per ipsum sacerdotem, sive per episcopum, sive per Papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest sibi concedi quod confessionem audiat per eum qui impedimentum amovere potest.

[17691] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praejudicium non fit alicui nisi subtrahatur quod est in favorem ipsius indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis, et ad honorem Dei; et ideo si superioribus praelatis expedire videatur ad salutem plebis et ad honorem Dei promovendum, quod aliis quae sunt jurisdictionis committant, in nullo fit praejudicium inferioribus praelatis, nisi illis qui quaerunt quae sua sunt, non quae Jesu Christi, et qui gregi praesunt, non ut eas pascant, sed ut ab eis pascantur.

[17692] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod rector Ecclesiae debet vultum pecoris sui agnoscere dupliciter. Uno modo per solicitam exterioris conversationis considerationem, qua invigilare debet super gregem sibi commissum; et in hac cognitione non oportet quod credat subdito; sed certitudinem facti, inquantum potest, inquirat. Alio modo per confessionis manifestationem; et quantum ad hanc cognitionem non potest majorem certitudinem accipere quam ut subdito credat, quia hoc est ad subveniendum conscientiae ipsius; unde in foro confessionis creditur homini et pro se et contra se, non autem in foro exterioris judicii; et ideo ad hanc cognitionem sufficit quod credat subdito dicenti, se alteri absolvere valenti confessum fuisse; et sic patet quod talis cognitio pecoris per privilegium alicui indultum de confessione audienda non impeditur.

[17693] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inconveniens esset, si duo aequaliter super eamdem plebem constituerentur; sed quod duo, quorum unus alio principalior est, super eamdem plebem constituantur, non est inconveniens; et secundum hoc super eamdem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis et episcopus et Papa; et quilibet eorum potest ea quae sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri committere. Sed si superior committat, qui et principalior est, dupliciter potest committere. Aut ita quod eum vice sui constituat, sicut Papa et episcopus suos poenitentiarios constituunt; et tunc talis est principalior quam inferior praelatus, sicut poenitentiarius Papae quam episcopus, et poenitentiarius episcopi quam sacerdos parochialis; et magis tenetur ei confitens obedire. Alio modo ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat; et quia coadjutor ordinatur ad eum cui coadjutor datur, ideo adjutor est minus principalis; et ideo poenitens non tantum obedire tenetur ei quantum proprio sacerdoti.

[17694] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nullus tenetur confiteri peccata quae non habet; et ideo si aliquis poenitentiario episcopi, vel alteri ab episcopo

commissionem habenti, confessus fuerit, cum sint sibi dimissa peccata et quo ad Deum et quo ad Ecclesiam, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantumcumque petat. Sed propter statutum Ecclesiae de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere sicut ille qui habet solum venialia; talis enim debet solum venialia confiteri, ut quidam dicunt; vel etiam profiteri se a peccato mortali immunem; et sacerdos in foro conscientiae ei credere tenetur. Si tamen iterum confiteri teneretur, non frustra primo confessus fuisset; quia quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis, tanto plus de poena ei remittetur, tum ex erubescentia confessionis, quae in poenam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri quod ab omni poena liberaretur; nec reiteratio injuriam facit sacramento, nisi illi in quo sanctificatio adhibetur vel per caracteris impressionem, vel per materiae consecrationem; quorum neutrum est in poenitentia; unde bonum est quod ille qui auctoritate episcopi confessionem audit, inducat confitentem quod confiteatur proprio sacerdoti. Quod si noluerit, nihilominus eum absolvere debet.

Articulus 4

[17695] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 tit. Utrum confessio esse possit informis

Quaestiuncula 1

[17696] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod confessio esse non possit informis. Eccli. enim 17, 26, dicitur: *a mortuo, velut qui non est, perit confessio.* Sed ille qui non habet caritatem, est mortuus; quia ipsa est animae vita. Ergo absque caritate non potest esse confessio.

[17697] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, confessio dividitur contra contritionem et satisfactionem. Sed contritio et satisfactio nunquam possunt extra caritatem fieri. Ergo nec confessio.

[17698] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in confessione oportet quod os cordi concordet; quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati quod confitetur, non habet cor ori conforme; quia corde peccatum tenet quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

[17699] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, quilibet tenetur ad confessionem mortalium. Sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata; quia cum nullus sciat se caritatem habere, nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis quod sit caritate formata.

Quaestiuncula 2

[17700] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non oporteat confessionem esse integram, ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confiteatur aliquis. Quia erubescentia facit ad diminutionem poenae. Sed quanto pluribus sacerdotibus quis confitetur; tanto majorem erubescentiam patitur. Ergo fructuosior erit confessio, si pluribus sacerdotibus dividat.

[17701] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, confessio ad hoc necessaria est in poenitentia, ut poena secundum arbitrium sacerdotis, peccato taxetur. Sed sufficiens poena potest imponi a sacerdotibus de diversis peccatis. Ergo non oportet uni sacerdoti omnia peccata confiteri.

[17702] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, potest contingere quod post confessionem factam et satisfactionem perfectam recordetur quis alicujus peccati mortalis, quod dum confitebatur, in memoria non habebat; et tunc copiam proprii sacerdotis, cui primo confessus fuerit, habere non poterit. Ergo poterit illud solum peccatum alteri confiteri; et sic diversa peccata diversis sacerdotibus confitebitur.

[17703] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sacerdoti non debet fieri confessio de peccatis nisi propter absolutionem. Sed quandoque sacerdos qui confessionem audit, potest de quibusdam peccatis absolvere, non de omnibus. Ergo ad minus in tali casu non oportet quod confessio sit integra.

[17704] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, hypocrisis est impedimentum poenitentiae, ut in praecedenti dist. dictum est. Sed dividere confessionem, ad hypocrisim pertinet, ut Augustinus dicit. Ergo confessio debet esset integra.

[17705] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, confessio est poenitentiae pars. Sed poenitentia debet esse integra, ut in 20 dist. Magister ostendit. Ergo et confessio.

Quaestiuncula 3

[17706] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod possit per alium quis confiteri, vel per scriptum. Quia confessio ad hoc necessaria est, ut per eam conscientia poenitentis sacerdoti pandatur. Sed homo potest etiam per alium, vel per scriptum, suam conscientiam sacerdoti manifestare. Ergo non sufficit per scriptum, vel per alium, confiteri.

[17707] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quidam non intelliguntur a propriis sacerdotibus propter linguae diversitatem; et tales non possunt nisi per alios confiteri. Ergo non est de necessitate sacramenti quod per seipsum quis confiteatur; et ita videtur quod si per alium quis confessus fuerit qualitercumque, quod sufficiat ei ad salutem.

[17708] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, de necessitate sacramenti est quod homo proprio sacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet. Sed aliquando proprius sacerdos est absens, cui non potest poenitens propria voce loqui; posset autem per scriptum, suam conscientiam ei manifestare. Ergo videtur quod per scriptum ei suam conscientiam transmittere debeat.

[17709] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, homo tenetur ad confessionem peccatorum, sicut ad confessionem fidei. Sed confessio fidei est ore facienda, ut patet Rom. 10. Ergo et confessio peccatorum.

[17710] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, qui per seipsum peccavit, per seipsum debet poenitere. Sed confessio est poenitentiae pars. Ergo poenitens debet confiteri propria voce.

Quaestiuncula 4

[17711] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod illae conditiones sexdecim quae a magistris assignantur, his versibus contentae, non requirantur ad confessionem: *sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis, atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda, integra, secreta, lacrymabilis, accelerata, fortis et accusans, et sit parere parata.* Fides enim et simplicitas et fortitudo sunt per se virtutes. Ergo non debent poni conditiones confessionis.

[17712] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, purum est quod non habet permixtionem: similiter simplex compositionem et mixtionem aufert. Ergo superflue utrumque ponitur.

[17713] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, peccatum semel commissum nullus tenetur confiteri nisi semel. Ergo si homo peccatum non iterat, non oportet quod sit poenitentia frequens.

[17714] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 arg. 4 Praeterea, confessio ordinatur ad satisfactionem. Sed satisfactio quandoque est publica. Ergo et confessio non semper debet esse secreta.

[17715] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 arg. 5 Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non requiritur a nobis. Sed lacrymas emittere non est in potestate nostra. Ergo non requiritur a confitente.

Quaestiuncula 1

[17716] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod confessio est actus virtutis, et pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis,

est actus meritorius proprie; et sic confessio non valet sine caritate, quae est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiae, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundum hoc confessio etiam potest esse in eo qui non est contritus, quia potest peccata sua sacerdoti innotescere, et clavibus Ecclesiae se subjicere. Et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam est in aliis sacramentis; unde non tenetur iterare confessionem qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.

[17717] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est quantum ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra caritatem existens percipit.

[17718] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod contritio et satisfactio fiunt Deo; sed confessio fit homini; et ideo de ratione contritionis et satisfactionis est quod homo sit Deo per caritatem unitus, non autem de ratione confessionis.

[17719] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui peccata quae habet, narrat, vere loquitur, et sic cor concordat verbis quantum ad substantiam confessionis, quamvis cor discordet a confessionis fine.

Quaestiuncula 2

[17720] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in medicina corporali oportet quod medicus non solum unum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat; sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eo quod unus morbus ex adjunctione alterius aggravatur; et medicina quae uni morbo competeret, alteri nocumentum praestaret; et similiter est in peccatis: quia unum aggravatur ex adjunctione alterius; et illud quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum praestaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit, ut Gregorius in pastorali docet; et ideo de necessitate confessionis est quod homo omnia peccata confiteatur quae in memoria habet: quod si non facit, non est confessio, sed confessionis simulatio.

[17721] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etsi erubescentia sit multiplicior quando dividit diversa peccata diversis, tamen omnes simul non sunt ita magnae sicut illa una qua quis omnia peccata sua simul confitetur: quia unum peccatum per se consideratum non ita demonstrat malam dispositionem peccantis, sicut quando cum pluribus aliis consideratur: quia in unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantia vel infirmitate labitur; sed multitudo peccatorum demonstrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem ejusdem.

[17722] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poena a diversis sacerdotibus imposita non esset sufficiens: quia quilibet consideraret tantum unum peccatum per

se, et non gravitatem ipsius quam habet ex adjunctione alterius; et quandoque poena quae contra unum peccatum daretur, esset promotiva alterius peccati. Praeterea sacerdos confessionem audiens vicem Dei gerit; et ideo debet ei hoc modo fieri confessio sicut fit Deo in contritione; unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus contereretur; ita non esset confessio, nisi quis de omnibus quae memoriae occurrunt, confiteatur.

[17723] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod quando aliquis recordatur eorum quae prius oblitus fuit, debet iterum etiam ea quae confessus fuerat, confiteri; et praecipue si non potest eumdem habere, cui ante confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut totius culpae quantitas uni sacerdoti innotescat. Sed hoc non videtur necessarium: quia peccatum habet quantitatem et ex seipso, et ex adjunctione alterius. Peccatorum autem de quibus confessus est, manifestavit quantitatem quam ex seipsis habent. Ad hoc autem quod sacerdos utramque quantitatem hujus peccati cujus fuerat oblitus, cognoscat, sufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite, et alia in generali, dicendo, quod cum alia multa confiteretur, hujusmodi oblitus fuit.

[17724] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiamsi sacerdos non possit de omnibus absolvere, tenetur sibi omnia confiteri, ut quantitatem totius culpae cognoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.

Quaestiuncula 3

[17725] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod confessio non solum est actus virtutis, sed etiam pars sacramenti. Quamvis autem ad eam secundum quod est actus virtutis, sufficeret qualitercumque fieret, etsi non esset tanta difficultas in uno modo sicut in alio; tamen secundum quod est pars sacramenti, habet determinatum actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam. Et sicut in Baptismo ad significandam interiorem ablutionem assumitur illud elementum cujus est maximus usus in abluendo; ita in actu sacramentali ad manifestandum ordinate assumitur ille actus quo maxime consuevimus manifestare, scilicet per proprium verbum: alii enim modi sunt inducti in supplementum istius.

[17726] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in Baptismo non sufficit qualitercumque abluere, sed per elementum determinatum; ita nec in poenitentia sufficit qualitercumque peccata manifestare, sed oportet quod per actum determinatum manifestentur.

[17727] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in eo qui usum linguae non habet, sicut mutus, vel qui est alterius linguae, sufficit quod per scriptum aut nutum aut interpretem confiteatur: quia non exigitur ab homine plus quam possit: quamvis homo non debeat Baptismum accipere nisi in aqua, quia aqua est omnino ab exteriori, et nobis ab alio exhibetur. Sed actus confessionis est a nobis; et ideo, quando non possumus uno modo, debemus

secundum quod possumus confiteri.

[17728] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in absentia proprii sacerdotis potest etiam laico fieri confessio; et ideo non oportet quod per scriptum fiat: quia plus pertinet ad necessitatem confessionis actus quam ille cui fit confessio.

Quaestiuncula 4

[17729] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod dictarum conditionum quaedam sunt de necessitate confessionis, quaedam de bene esse ipsius. Ea autem quae sunt de necessitate confessionis; vel competunt ei secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo; aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus. Ex ipsa autem ratione actus virtutis in genere sunt quatuor conditiones, ut in 2 Ethic. dicitur. Prima est ut aliquis sit sciens; et quantum ad hoc confessio dicitur esse discreta, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur; est autem haec discretio ut majora cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est ut sit eligens, quia actus virtutum debent esse voluntarii; et quantum ad hoc dicit *libens*. Tertia conditio est ut propter debitum finem operetur; et quantum ad hoc dicit, quod debet esse poenitentia pura, ut scilicet recta sit intentio. Quarta est ut immobiliter operetur; et quantum ad hoc dicit quod debet esse fortis, ut scilicet propter verecundiam non dimittat. Est autem confessio actus poenitentiae virtutis; quae quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati; et quantum ad hoc confessio debet esse verecunda, ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam saeculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso; et quantum ad hoc debet esse lacrymabilis. Tertio in abjectione sui terminatur; et quantum ad hoc debet esse humilis, ut se miserum confiteatur et infirmum. Sed ex propria ratione hujus actus qui est confessio, habet quod sit manifestativa: quae quidem manifestatio per quatuor impediri potest. Primo per falsitatem; et quantum ad hoc dicit *fidelis*, idest vera. Secundo per obscuritatem; et contra hoc dicit *nuda*, ut non involvatur obscuritate verborum. Tertio per multiplicationem verborum; et contra hoc dicit, quod sit simplex, ut non recitet in confessione nisi quod ad quantitatem peccati pertinet. Quarto ut non subtrahatur aliquid de his quae manifestanda sunt; et contra hoc dicit *integra*. Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit judicium sacerdotis, qui est minister sacramenti; unde oportet quod sit accusans ex parte confitentis; parere parata per comparationem ad sacerdotem; secreta quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiae agitur. Sed de bene esse confessionis est quod sit frequens, et quod sit accelerata.

[17730] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens quod conditio unius virtutis in actu alterius inveniatur, qui ab ipsa imperatur; vel quia medium quod est unius virtutis principaliter, etiam aliae virtutes per participationem habent.

[17731] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod haec conditio,

pura, intentionis excludit perversitatem, a qua homo mundatur; sed simplex, alieni admixtionem.

[17732] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc non est de necessitate confessionis, sed ad bene esse.

[17733] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod propter scandalum aliorum, qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto. Ex poena autem satisfactoria non scandalizatur ita aliquis; quia quandoque pro parvo vel nullo peccato similia opera satisfactoria fiunt.

[17734] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intelligendum est de lacrymis mentis.

Articulus 5

[17735] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 tit. Utrum confessio liberet a morte peccati

Quaestiuncula 1

[17736] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod confessio non liberet a morte peccati. Confessio enim contritionem sequitur. Sed contritio sufficienter delet culpam. Ergo confessio non liberat a morte peccati.

[17737] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut mortale est culpa, ita etiam veniale. Sed per confessionem fit veniale quod prius erat mortale, ut in littera dicitur. Ergo per confessionem non remittitur culpa, sed culpa in culpam mutatur.

[17738] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, confessio est pars sacramenti poenitentiae. Sed poenitentia a culpa liberat. Ergo et confessio.

Quaestiuncula 2

[17739] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod confessio non liberet aliquo modo a poena. Quia peccato non debetur nisi poena aeterna, vel temporalis. Sed poena aeterna per contritionem dimittitur, poena autem temporalis per satisfactionem. Ergo per confessionem nihil dimittitur de poena.

[17740] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, voluntas pro facto reputatur, ut in littera dicitur. Sed ille qui confessus est, habuit propositum confitendi. Ergo tantum valuit sibi sicut si fuisset confessus; et ita per confessionem quam postea facit, nihil de poena dimittitur.

[17741] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, confessio poenam habet. Sed per alia opera poenalia expiatur pena peccato debita. Ergo et per confessionem.

Quaestiuncula 3

[17742] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non aperiat Paradisum. Quia diversorum diversi sunt effectus. Sed apertio Paradisi est effectus Baptismi. Ergo non est effectus confessionis.

[17743] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest. Sed ante confessionem moriens Paradisum intrare potest. Ergo confessio non aperit Paradisum.

[17744] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, confessio facit hominem subjici clavibus Ecclesiae. Sed per eas aperitur Paradisus. Ergo et per confessionem.

Quaestiuncula 4

[17745] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod confessionis effectus poni non debeat quod tribuat spem salutis; quia spes ex omnibus meritoriis actibus provenit; et sic non videtur esse proprius effectus confessionis.

[17746] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 4 arg. 2 Praeterea, per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet Rom. 5. Sed tribulationem homo praecipue in satisfactione sustinet. Ergo tribuere spem salutis magis est satisfactionis quam confessionis.

[17747] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, per confessionem homo fit humilior et mitior, sicut in littera Magister dicit. Sed per hoc homo accipit spem salutis. Ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

Quaestiuncula 1

[17748] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia inquantum est sacramentum, praecipue in confessione perficitur; quia per eam homo ministris Ecclesiae se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum

confessionis annexum habet; et satisfactio pro judicio sacerdotis cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento poenitentiae gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in Baptismo; ideo eodem modo confessio ex vi absolutionis conjunctae remittit culpam sicut Baptismus. Liberat enim Baptismus a morte peccati non solum secundum quod actu recipitur, sed etiam secundum quod in voto habetur, sicut patet in illis qui jam sanctificati ad Baptismum accedunt; et si aliquis impedimentum non praestaret, ex ipsa collatione Baptismi gratiam consequeretur remittentem peccata, si prius sibi remissa non fuissent. Et similiter dicendum est de confessione, adjuncta absolutione; quod, secundum quod in voto poenitentis praecessit, a culpa liberavit; postmodum autem in actu confessionis et absolutionis gratia augetur: et etiam remissio peccatorum daretur, si praecedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, et ipse tunc obicem gratiae non praeberet. Et ideo sicut de Baptismo dicitur quod liberat a morte, ita et de confessione dici potest.

[17749] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contritio habet votum confessionis adjunctum; et ideo eo modo liberat a culpa poenitentes sicut desiderium Baptismi baptizandos.

[17750] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod veniale non sumitur pro culpa, sed pro poena de facili expiabili; unde non sequitur quod culpa in culpam convertat, sed penitus annihilat. Dicitur enim veniale tripliciter. Uno modo ex genere, sicut verbum otiosum. Alio modo ex causa, idest veniae causam in se habens, sicut peccatum ex infirmitate. Alio modo ex eventu, sicut hic accipitur; quia per confessionem hoc evenit quod de culpa praeterita homo veniam consequatur.

Quaestiuncula 2

[17751] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod confessio simul cum absolutione habet vim liberandi a poena dupliciter. Uno modo ex ipsa vi absolutionis; et sic quidem liberat in voto existens a poena aeterna, sicut et a culpa; quae quidem poena est poena condemnans, et ex toto exterminans, a qua homo liberatus, manet adhuc obligatus ad poenam temporalem, secundum quod poena est medicina purgans, et promovens; et haec poena restat in Purgatorio patienda etiam his qui a poena Inferni liberati sunt; quae quidem poena est improportionata viribus poenitentis in hoc mundo viventis; sed per vim clavium intantum diminuitur quod proportionata viribus poenitentis remanet; ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest. Alio modo diminuit poenam ex ipsa natura actus confitentis, qui habet poenam erubescentiae annexam; et ideo quanto aliquis pluries de eisdem peccatis confitetur, tanto magis poena diminuitur.

[17752] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[17753] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas pro facto non reputatur in his quae sunt ab alio, sicut est de Baptismo; non enim valet voluntas

suscipiendi Baptismum sicut ipsius susceptio; sed reputatur voluntas pro facto in his quae sunt omnino ab homine; et iterum quantum ad praemium essentiale, non autem quantum ad poenae remotionem, et hujusmodi, respectu quorum attenditur meritum accidentaliter et secundario; et ideo confessus et absolutus minus in Purgatorio punietur quam contritus tantum.

Quaestiuncula 3

[17754] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod a Paradisi introitu prohibetur aliquis per culpam, et reatum poenae; et quia haec impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet, ideo dicitur Paradisum aperire.

[17755] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Baptismus et poenitentia sint diversa sacramenta, tamen agunt in vi unius passionis Christi, per quam Paradisi aditus est apertus.

[17756] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ante votum confessionis Paradisus clausus erat peccanti mortaliter; quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem, apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam: non tamen obstaculum reatus est totaliter remotum ante confessionem et satisfactionem.

Quaestiuncula 4

[17757] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum; et quia homo per confessionem se subjicit clavibus Ecclesiae ex passione Christi virtutem habentibus, ideo dicitur quod confessio spem salutis tribuit.

[17758] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia redemptoris; et quia confessio gratiae redemptoris innititur, ideo spem salutis tribuit non solum ut actus meritorius, sed ut sacramenti pars.

[17759] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriae virtutis et purgationem a poena; sed confessio etiam modo praedicto.

Expositio textus

[17760] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 3 a. 5 qc. 4 expos. *Dicunt enim quidam, sine confessione oris*

et satisfactione operis neminem a peccato mundari. Tertia opinio est quam Magister non tangit, quod dimittatur culpa per contritionem sub conditione, scilicet si confiteatur. Sed haec opinio minus habet de ratione quam aliae: quia status salutis non dependet ex futuro: quia, sicut dicitur Eccle. 11, 3: *lignum ubi ceciderit, ibi erit.* Unde nihil est dictu quod homo ad statum salutis per dimissionem peccati reducatur sub conditione confessionis simpliciter. *Votum pro operatione judicatur.* Hoc intelligendum est tam in bonis quam in malis, quando est votum plenum, ita quod nihil ab executione retardat nisi impotentia. Si autem operatio adjuncta addat aliquid ad voluntatem, sicut in illis operibus quae habent in ipso actu delectationem voluntatem provocantem, tunc operatio addit etiam quantum ad meritum vel demeritum substantiale; alias non, sed superaddit operatio quantum ad aliquid adjunctum, quod est utilitas consequens actum in bonis ut effectus ejus, vel nocumentum in malis. *Non dicitur: si ore confessus fuerit; sed, conversus ingemuerit.* Ergo videtur quod non requiratur oris confessio. Et dicendum, quod ipse gemitus habet votum vocalis confessionis adjunctum. *Nemo potest confiteri*, scilicet confessione efficaci ad salutem. *Quae ut est vita corporis, ita ejus vita Deus est.* Non oportet quod sit similitudo quantum ad omnia, sed solum quantum ad hoc quod sicut anima corpori sensum et motum praebet per hoc quod est in corpore, ita Deus animae spiritualiter quam inhabitat per gratiam. *Non potest quisquam gratiam Dei accipere, nisi purgatus ab omni peccato per poenitentiae confessionem et per Baptismum.* Haec tria purgantia sic distinguuntur: quia Baptismus purgat a culpa originali et actuali; sed poenitentia quantum ad contritionem a culpa actuali tantum; confessio autem actu exercita directe a poena. *Nemo dicat occulte*, ita scilicet quod sacerdoti non manifestet. *Si erubui in conspectu populi peccata mea confiteri*; Job 31, 33. Ergo videtur quod liceat publice confiteri. Et dicendum, quod nostra littera, quae verior est, habet: *si abscondi ut homo peccatum meum*; in quo negatur absconsio contra mandatum Dei facta. Sustinendo autem litteram quae hic ponitur; dicendum, quod non licet publice confiteri, nisi forte sit peccatum manifestum: quia talis humilitas proximo praejudicaret, qui ex peccato manifestato posset scandalizari. Sed satisfactio in manifesto facta quodammodo peccatum in conspectu populi confitetur. *Nullus debitae gravioris poenae accipit veniam, nisi qualemcumque (...) solverit poenam.* Haec auctoritas et sequens ostendunt quod sine satisfactione peccatum non dimittitur; quod etiam haec opinio dicebat. *Quibusdam visum est sufficere, si soli Deo fiat confessio.* Hoc quod ponitur hic pro opinione, haeresis est, non quod explicite sit contra aliquem articulum, vel praecedens vel sequens ad ipsum; sed implicite aliquid contrarium fidei continet: quia sequitur quod claves Ecclesiae non sint necessariae ad salutem; et in talibus antequam determinetur per Ecclesiam quod ex eis sequatur aliquid contrarium fidei, non judicatur haeresis esse; et sic Magister et Gratianus hoc pro opinione ponunt. Sed nunc post determinationem Ecclesiae sub Innocentio III factam, haeresis reputanda est. *Revela viam tuam ante dominum.* Hic non loquitur de revelatione sacramentali, sed de revelatione quae fit in supplicatione orationis. *Non dico ut confitearis ea conservo tuo, ut tibi exprobret. Dicito Deo, qui curat ea.* Qui enim confitetur sacerdoti etc. non confitetur ei ut conservo, sed ut Deo. *In se voluntariae excommunicationis ferunt sententiam*: non quod aliquis seipsum excommunicare possit, sed excommunicatio hic large ponitur pro voluntaria cohibitione, qua aliquis se subtrahit a sacris ex humilitate. *Justitia enim sola damnat.* Haec loquitur Augustinus ex hypothesi, idest si Deus tantum justitia uteretur contra nos sine misericordia:

quia ad gratiam ipsius post peccatum sine misericordia redire non possemus. *Quanto pluribus confitetur*: non dividens peccata, sed integre omnibus. Consequitur autem majorem veniam saltem propter erubescentiam et sacerdotis intercessionem; vel etiam ex vi clavium, ut quidam dicunt. Sed de hoc in propinqua dist. dicetur. *Qui sciat ligare et solvere.* Haec scientia, etsi non sit major, tamen tanta debet esse ut sciat distinguere inter peccatum et non peccatum, et peccatum mortale et veniale; et si in aliquo esset dubitatio, posset ad discretiores recurrere. Ponuntur autem multae conditiones aliae, quae ad confessorem requiruntur, ut confitentes alliciat, quae his versibus continentur: *confessor dulcis, affabilis, atque suavis. Prudens, discretus, mitis, plus, atque benignus. Non petat sacerdotes per aliquam culpam ab Ecclesiae unitate divisos*: quia tales executionem ordinis non habent, et jurisdictione carent; et loquitur de divisione per haeresim, aut schisma, aut excommunicationem.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XVIII ad distinctionem XIX

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 18

Quaestio 1

Prooemium

[17761] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de poenitentia quantum ad totum et partes ejus, hic incipit determinare de potestate ministrorum, quibus hujus sacramenti dispensatio est commissa; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsa potestate, quae claves Ecclesiae dicuntur; in secunda determinat de habentibus claves, 19 dist., ibi: *postquam ostensum est quae sint claves apostolicae, et quis eorum usus, superest investigare quando istae claves dentur, et quibus.* Prima in duas: in prima movet quaestionem ex praedictis de potestate ministrorum; in secunda determinat eam, ostendens quae dicantur claves Ecclesiae, et ad quid se extendant, ibi: *claves istae non sunt corporales, sed spirituales.* Et haec pars in duas: in prima determinat de clavibus Ecclesiae ordinatis ad peccatorum remissionem; in secunda determinat de quibusdam circa peccatum existentibus, per quorum ablationem peccatum remitti dicitur, ibi: *hic quaeritur, quae sit illa macula, et quae sint illae tenebrae interiores, a quibus Deus interius animam purgat.* Prima in duas: in prima determinat de clavibus, in secunda de effectu earum, ibi: *sed quaeritur, utrum a peccato solvere valeat sacerdos.* Circa primum duo facit: primo ostendit quid sint claves; secundo ostendit quid sit usus earum, ibi: *usus vero harum clavium multiplex est. Sed quaeritur, utrum a peccato solvere valeat sacerdos.* Hic inquirit de effectu clavium; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod potestas clavium non se extendit ad remissionem culpae; quia hoc solius Dei est. In secunda ostendit per quem modum sacerdotes dicuntur peccata remittere, ibi: *nec ideo tamen negamus sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata.* Circa primum tria facit: primo ponit opinionem quorumdam qui dicebant, quod potestas clavium se extendat ad remissionem poenae aeternae, quamvis non se extendat ad remissionem culpae; secundo ponit aliam, quae dicit, quod ad neutrum horum se extendit, ibi: *alii vero dicunt, solum Deum, non sacerdotem, debitum aeternae mortis dimittere.* Tertio confirmat hanc secundam opinionem, cui consentit per rationes et auctoritates, ibi: *cui sententiae ratio suffragatur, et auctoritates attestantur. Nec ideo tamen negamus, sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata.* Hic inquirit modum quo sacerdotes dicantur peccata remittere; et circa hoc tria facit: primo ostendit per auctoritates, quod sacerdotes aliquo modo peccata remittunt; secundo ostendit quod sacerdotes aliter quam Deus peccata remittant, ibi: *hoc sane dicere ac sentire possumus*; tertio movet quamdam dubitationem ex modis assignatis, ibi: *secundum hos ligandi et solvendi modos*

quomodo verum est quod dicitur? et cetera. Circa secundum tria facit: primo ostendit quomodo se habeat sacerdos in ligando et solvendo quantum ad culpam; secundo quomodo se habeat quantum ad poenam in foro conscientiae injungendam, ibi: *ligant quoque sacerdotes, dum satisfactionem poenitentiae confitentibus imponunt*; tertio quantum ad poenam excommunicationis, quae infligitur in foro contentioso, ibi: *est et alius modus ligandi et solvendi.* Hic est duplex quaestio. Prima de clavibus. Secunda de excommunicatione. Circa primum quaeruntur tria: 1 de clavibus secundum se; 2 de remissione peccatorum, ad quam ordinantur claves; 3 de effectu clavium.

Articulus 1

[17762] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 tit. Utrum claves in Ecclesia esse debeant

Quaestiuncula 1

[17763] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod claves in Ecclesia esse non debeant. Non enim requiruntur claves ad intrandum domum, cujus ostium est apertum. Sed Apoc. 4, 1, dicitur: *vidi, et ecce in caelo ostium apertum*; quod Christus est, qui de seipso dicit Joan. 10, 7: *ego sum ostium.* Ergo ad introducendum in caelum Ecclesia clavibus non indiget.

[17764] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, clavis est ad aperiendum et claudendum. Sed hoc solius Christi est, qui *aperit, et nemo claudit; claudit, et nemo aperit*; Apoc. 3, 7. Ergo Ecclesia in ministris suis claves non habet.

[17765] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, cuicumque clauditur caelum, aperitur Infernus, et e contrario. Ergo quicumque habet claves caeli, habet claves Inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere claves Inferni. Ergo nec claves caeli habet.

[17766] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19: *tibi dabo claves regni caelorum.*

[17767] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis dispensator debet habere claves eorum quae dispensat. Sed ministri Ecclesiae sunt dispensatores divinorum mysteriorum, ut patet 1 Cor. 4. Ergo debent habere claves.

Quaestiuncula 2

[17768] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod clavis non sit potestas ligandi et solvendi, qua ecclesiasticus judex dignos recipere, indignos excludere debet a regno, ut ex littera habetur, et ex Glossa Hieronymi Matth. 16. Potestas enim spiritualis in sacramento collata, est idem quod character, ut supra, dist. 4, dictum est. Sed clavis et character non videntur idem esse; quia per characterem homo Deo comparatur, per claves autem ad subditos. Ergo clavis non est potestas.

[17769] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ecclesiasticus judex non dicitur nisi ille qui habet jurisdictionem, quae simul cum ordine non datur. Sed claves in ordinis susceptione conferuntur. Ergo non debuit de ecclesiastico judice in definitione clavium mentio fieri.

[17770] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ad id quod aliquis habet ex seipso, non indiget aliqua potestate activa, per quam inducatur ad actum. Sed eo ipso quod aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

[17771] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, peccatores indigni sunt regno. Sed Ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantum in se est.

[17772] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, in omnibus agentibus ordinatis ultimus finis pertinet ad principale agens; non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad Deum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis, et non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum vel minister.

Quaestiuncula 3

[17773] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sint duae claves, sed tantum una. Ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis. Sed sera ad quam amovendam ordinantur Ecclesiae claves, est peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget Ecclesia duabus clavibus.

[17774] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, claves in collatione ordinis conferuntur. Sed scientia non est ex infusione semper, sed quandoque ex acquisitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, et a quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis; et sic est tantum una clavis, scilicet potestas judicandi.

[17775] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, potestas quam habet sacerdos super corpus mysticum, dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas confitendi corpus Christi verum est una tantum. Ergo clavis, quae est potestas respiciens corpus Christi mysticum, est una tantum.

[17776] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Sed contra, videtur quod sint plures quam duae. Quia sicut ad actum hominis requiritur potentia et scientia, ita et voluntas. Sed scientia discernendi ponitur clavis, et similiter potentia judicandi. Ergo et voluntas absolvendi deberet dici clavis.

[17777] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, tota Trinitas peccata remittit. Sed sacerdos per claves est minister remissionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

Quaestiuncula 1

[17778] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in corporalibus dicitur clavis instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis clauditur per peccatum et quantum ad maculam, et quantum ad reatum poenae; et ideo potestas qua tale obstaculum regni removetur, dicitur clavis. Haec autem potestas est quidem in sanctissima Trinitate per auctoritatem; et ideo dicitur a quibusdam quod habet clavem auctoritatis; sed in Christo homine fuit haec potestas ad removendum praedictum obstaculum per meritum passionis, quae etiam dicitur januam aperire; et ideo dicitur habere secundum quosdam claves excellentiae. Sed quia ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur; ideo in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet; et propter hoc etiam in ministris Ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua manet ad praedictum obstaculum removendum, non propria virtute, sed virtute divina, et passionis Christi; et haec potestas metaphorice clavis Ecclesiae dicitur; quae est clavis ministerii.

[17779] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ostium caeli, quantum est de se, semper est apertum; sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in caelum, quod in ipso est. Impedimentum autem totius humanae naturae ex peccato primi hominis consecutum, per passionem Christi amotum est; et ideo Joannes post passionem vidit in caelo ostium apertum; sed adhuc quotidie alicui manet clausum per peccatum originale quod contrahit, vel actuale quod committit; et propter hoc indigemus sacramentis, et clavibus Ecclesiae.

[17780] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de clausione qua Limbum clausit, ne aliquis ultra in illud descendat; et de apertione qua Paradisum aperuit, remoto impedimento naturae per suam passionem.

[17781] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod clavis Inferni qua aperitur et clauditur, est potestas gratiam conferendi; per quam homini aperitur Infernus, ut de peccato educatur, quod est Inferni porta, et clauditur, ne homo ultra in peccatum labatur gratia sustentatus. Gratiam autem conferre solius Dei est; et ideo clavem Inferni solus retinuit. Sed clavis regni est potestas etiam dimittendi reatum poenae, per quem homo a regno prohibetur; et ideo magis potest dari homini clavis regni quam clavis Inferni: non enim idem sunt, ut ex dictis patet.

Aliquis enim ex Inferno educitur per remissionem aeternae poenae, qui non instanti in regnum introducitur propter reatum temporalis poenae quae manet. Vel dicendum, ut quidam dicunt, quod idem est clavis Inferni et caeli; quia ex hoc ipso quod alicui aperitur unum, clauditur alterum; sed denominatur a digniori.

Quaestiuncula 2

[17782] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum philosophum in 2 de anima, potentiae per actus definiuntur. Unde cum clavis sit potestas quaedam, ut dictum est, oportet quod per actum sive usum suum definiatur; et quod in actu objectum exprimatur a quo speciem recipit actus; et modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potestatis spiritualis non est ut caelum aperiat absolute, quia jam apertum est, ut dictum est; sed ut quantum ad hunc aperiat; quod quidem ordinate fieri non potest, nisi idoneitate ejus cui aperiendum est caelum pensata; et ideo in praedicta definitione clavis, ponitur genus, scilicet *potestas*, et subjectum potestatis, scilicet *judex ecclesiasticus*, et actus, scilicet *excludere et recipere* secundum duos actus materialis clavis, aperire et claudere; cujus objectum tangit in hoc quod dicit: *a regno*; modus autem in hoc quod *dignitas et indignitas* in illis in quos actus exercetur, pensatur.

[17783] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad duo quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit; ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest, et qua potest ligare et solvere, si jurisdictio adsit; nec differt nisi ratione secundum quod ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur, sustinendo quod sit idem quod spiritualis potestas; ideo character, et potestas confitendi, et potestas clavium, est unum et idem per essentiam, sed differt ratione.

[17784] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione; et ideo clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subjecta per jurisdictionem; et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium: et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

[17785] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet caelum apertum: aut ita quod insit ei aliqua congruitas ad hoc quod ei detur; et sic dignos, quibus nondum totaliter apertum est caelum, potestas clavium recipit.

[17786] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut Deus

non obdurat impartiendo malitiam, sed non conferendo gratiam; ita sacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet: quia ipse amovere non potest, nisi prius Deus amoverit; et ideo rogatur Deus, ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

[17787] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod actus sacerdotis non est immediate super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

Quaestiuncula 3

[17788] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere; scilicet judicium de idoneitate recipientis, et expletio actus; et ideo etiam in actu justitiae, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse judicium quo discernatur an sit dignus, et ipsa redditio; et ad utrumque horum auctoritas quaedam, sive potestas, exigitur. Non enim dare possumus nisi quod in potestate habemus: nec judicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eo quod judicium jam ad unum determinatur: quae quidem determinatio in speculativis fit per virtutem primorum principiorum quibus resisti non potest: et in rebus practicis per vim imperativam in judicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo in quem exercetur, quia recipit per clavem judex ecclesiasticus dignos, et excludit indignos, ut ex dicta definitione patet; ideo indiget judicio discretionis, quo idoneitatem judicat, et ipso receptionis actu; et ad utrumque horum potestas quaedam, sive auctoritas, requiritur; et secundum hoc duae claves distinguuntur, quarum una pertinet ad judicium de idoneitate ejus qui absolvendus est, et alia ad ipsam absolutionem; et hae duae claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, qua utrumque ex officio sibi competit, sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium praesupponit.

[17789] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad unam seram aperiendam una clavis immediate ordinatur; sed non est inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur; et hoc est in proposito. Secunda enim clavis, quae dicitur potestas ligandi et solvendi, est quae immediate seram aperit peccati; sed clavis quae dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit clavis illa.

[17790] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circa clavem scientiae duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod scientia, secundum quod est habitus acquisitus vel infusus, dicitur haec clavis; et quod non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem clavis dicitur; et ideo quando est sine alia clavi, clavis non dicitur, sicut in viro litterato qui non est sacerdos. Et similiter etiam quandoque hac clavi aliqui sacerdotes carent, quia non habent scientiam neque acquisitam, neque infusam, qua absolvere et ligare possint; sed quandoque industria naturali ad hoc utuntur, quae secundum eos claviola dicitur; et sic clavis scientiae quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen cum ordine quod sit clavis, quod prius

non erat; et haec videtur opinio Magistri fuisse. Sed haec non videtur verbis Evangelii concordare, quae claves Petro dandas promittunt; et ita non solum una, sed duae in ordine dantur. Et propter hoc alia opinio est, quod scientia quae est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiae exercendi, quae quandoque sine scientia est, quandoque autem scientia sine ipsa, sicut patet etiam in judiciis saecularibus. Aliquis enim est judex habens auctoritatem judicandi qui non habet juris scientiam; et aliquis e converso habet scientiam juris qui non habet auctoritatem. Et quia actus judicii ad quem quis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientia habita, sine utroque bene fieri non potest; ideo auctoritas judicandi, quae clavis est, sine scientia non potest sine peccato accipi; sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest.

[17791] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potestas conficiendi est ad unum tantum actum alterius generis; et ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur sicut potestas clavium, quae est ad diversos actus, quamvis secundum auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est.

[17792] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod velle unicuique est liberum; et ideo ad volendum non exigitur auctoritas; et propter hoc voluntas non ponitur clavis.

[17793] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Trinitas tota eodem modo remittit peccata sicut una persona; et ideo non oportet quod sacerdos, qui minister est Trinitatis, claves habeat tres: et praecipue cum voluntas, quae spiritui sancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum est.

Articulus 2

[17794] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 tit. Utrum macula aliquid positive in anima sit

Quaestiuncula 1

[17795] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod macula aliquid positive in anima sit. Si enim est privatio tantum, non erit privatio nisi ejus quod per peccatum aufertur. Sed haec est gratia. Ergo cum omne peccatum gratiam auferat, omnium peccatorum erit una macula; et sic secundum peccatum nullam maculam animae adjiciet praeter maculam primi peccati.

[17796] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, privatio quae ex peccato in anima relinquitur, dicitur caecitas, vel tenebra, quae ad intellectum pertinet. Sed haec macula non est

hujusmodi, cum ad effectum pertinere videatur. Ergo macula non est privatio tantum, sed aliquid ponit.

[17797] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, macula quam quis et tactu alicujus immundi contrahit, quae et contagio dicitur, aliquid positive est. Sed macula peccati etiam contagio dicitur. Ergo est aliquid positive.

[17798] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, privatio quaedam poena est. Sed in peccato macula contra poenam vel reatum dividitur. Ergo macula non est privatio tantum gratiae; et sic idem quod prius.

[17799] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ex peccato non remanet positive aliquid in anima nisi dispositio, vel habitus, quae consequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit. Sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus: quod patet ex hoc quod dispositio et habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem, quae forte habitum contrarii vitii inducit expellentem contrarium habitum et dispositionem; macula autem sine gratia non aufertur. Ergo macula non ponit aliquid positive in anima.

Quaestiuncula 2

[17800] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod peccatum nunquam possit remitti quo ad maculam. Quia ex hoc ipso quod aliquis peccavit, pulchritudinem innocentiae amisit. Sed non potest hanc pulchritudinem recuperare, nisi contingeret ipsum non peccasse. Ergo cum hoc sit omnino impossibile, impossibile est quod alicui peccatum remittatur quo ad maculam.

[17801] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ex hoc ipso homo turpitudinem quamdam habet, quod tempus debitum servitio creatoris, in peccatum expendit. Sed tempus illud quod jam effluxit recuperari non potest. Ergo nec macula mundari.

[17802] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Ephes. 6, quod Christus conjunxit sibi Ecclesiam non habentem maculam neque rugam. Sed aliqui sunt membra Ecclesiae, qui quandoque maculati fuerunt. Ergo peccatum quo ad maculam remitti potest.

Quaestiuncula 3

[17803] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod si remittatur peccatum quo ad maculam, remittatur quo ad omnem poenam. Quia remota causa removetur effectus. Sed causa quare aliquis erat reus poenae, est macula culpae. Ergo remota macula, removetur poena.

[17804] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, quicumque absque culpa existens punitur, injuste punitur. Sed ille cui remissum est peccatum quo ad maculam, est absque culpa.

Ergo injuste puniretur; et ita videtur quod non sit aliqua poena dignus, et sit sibi reatus poenae remissus.

[17805] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, peccatum non punitur per hoc quod remittitur quo ad maculam. Sed omni peccato debetur poena secundum divinam justitiam. Ergo etiam post dimissionem culpae aliquis poenae reatus remanere potest.

Quaestiuncula 1

[17806] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex hoc aliquid maculatum dicitur, quia debitae pulchritudinis patitur detrimentum. Unde macula, secundum quod hujusmodi, non habet quod aliquid ponat; sed per comparationem ad illud quod pulchritudinis detrimentum causat, aliquid quandoque ponere dicitur: ut aliquid in faciem inductum quod candorem faciei tegit aut privat. Pulchritudo autem animae consistit in assimilatione ipsius ad Deum, ad quem formari debet per claritatem gratiae ab eo susceptam. Sicut autem perceptio claritatis corporalis a sole prohibetur a nobis per aliquod obstaculum interpositum; ita etiam claritas gratiae prohibetur ab anima per peccatum commissum, quod dividit inter nos et Deum, ut dicitur Isa. 59; unde ipsa macula, quantum in se est, non ponit de essentia sua nisi privationem gratiae, sed ponit ut causam obstaculum peccati, quod obstat ad gratiae receptionem; et propter hoc etiam macula tenebra dicitur ratione praedictae similitudinis.

[17807] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quantum ad ipsam privationem gratiae non differant maculae peccatorum, differunt tamen quantum ad causam, ex qua macula consequitur; et secundum hoc etiam quodlibet peccatum unam maculam addit, inquantum novum obstaculum gratiae ponit.

[17808] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia est in essentia animae, ex qua vires cognitivae et affectivae procedunt; et ideo gratiae lumen et intellectum dirigit, et affectum movet; sed peccatum in utroque defectum inducit; in intellectu quidem, quia omne peccatum ex errore est, secundum Ambrosium, et secundum philosophum omnis malus ignorans; et principaliter in affectu, quia omne peccatum in voluntate est; et ideo macula, et quantum ad ipsam privationem, et quantum ad causam, scilicet peccatum, et intellectum et affectum respicit, sed principalius affectum. Unde non est inconveniens, si macula, et caecitas et tenebra dicatur.

[17809] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod macula dicitur contagio, non quantum ad privationem ipsam, sed quantum ad causam privationis; quia ex hoc ipso quod peccatum affectum quodammodo tangit, privatio dicta in ipso consequitur.

[17810] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod macula quantum ad causam dividitur ab omni poena; sed quantum ad privationem ipsa dividitur a poena inflicta,

non autem a poena quae peccatum concomitatur.

Quaestiuncula 2

[17811] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod macula obscuritatis ex interpositione causata non potest auferri, nisi obstaculum interpositum amoveatur. Peccatum autem, quod erat obstaculum interpositum, prohibens gratiae claritatem, non potest removeri ut factum non sit, sed ut effectum avertendi Deum a nobis non habeat, qui propter aversionem qua ab eo aversi propter peccatum fuimus, a nobis aversus manebat; et ideo secundum hoc quod se ad nos sua benignitate convertit, dicitur peccatum nostrum remittere; sicut nos offensam alicui remittimus, cum ad eum propter offensam praeteritam ulterius malevolentiam non servamus; quae quidem in Deum secundum effectum accipienda sunt, ut in 3 Lib. dist. 32, dictum est; et propter hoc etiam Deus remittendo peccatum dicitur ipsum tegere, quasi non aspiciens ad praeteritum peccatum, ut ratione ejus gratiam nobis deneget.

[17812] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non reparetur pulchritudo animae quantum ad aliquod accidens, quod erat dignitas innocentiae; reparatur tamen quantum ad decorem gratiae quae restituitur.

[17813] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum: quia non semper homo recuperat omnia damna quae passus est vel temporis, vel aliorum; sed recuperat amissam pulchritudinem quantum ad essentiam decoris spectat.

Quaestiuncula 3

[17814] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in peccato duo sunt, scilicet conversio ad commutabile bonum, et aversio ab incommutabili bono; et secundum hoc duo sunt effectus peccati. Unus est indignatio Dei ad nos, aversioni peccati respondens: alius est poena inordinatam conversionem ordinans. Et quia primo in peccato ex parte nostra est conversio; et quod est prius in generatione, est posterius in destructione; ideo ex parte Dei primo est reconciliatio ipsius ad nos, et secundum hoc est liberatio a debito poenae. Sed poena est duplex; scilicet exterminans hostes, et talis poena ex reconciliatione ipsa removetur; alia poena est quae corrigit civem, et filium, vel amicum; et debitum ejus potest remanere reconciliatione jam facta; et ideo simul cum peccatum remittitur quo ad maculam, remittitur quo ad poenam aeternam, quae est exterminans, sed non quo ad poenam temporalem, quae est corrigens.

[17815] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut actus praeexistens fuit causa maculae, et tamen transeunte actu non transit macula; ita actus mediante macula fuit causa debiti; et ideo non oportet quod cessante macula debitum poenae cesset, quia

cessante primo effectu non oportet quod cesset secundus.

[17816] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod iste cui remissa est culpa quantum ad maculam, adhuc dignus est propter actum quem commisit, poenam sustinere; quamvis non sit dignus a Deo alienus esse.

Articulus 3

[17817] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 tit. Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae

Quaestiuncula 1

[17818] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpae. Joan. 20, 25, dicitur discipulis: *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum, ut Magister in littera dicit, quia sic sacerdos novi testamenti non haberet majorem potestatem quam sacerdos veteris testamenti. Ergo exercet potestatem in culpae remissione.

[17819] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in poenitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed hujus sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte poenae, sed ex parte culpae, videtur quod sacerdos ad remissionem culpae operetur ex vi clavium.

[17820] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, majorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione quam aqua Baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua Baptismi hanc vim accipit, ut corpus tangat, et cor abluat, secundum Augustinum. Ergo multo fortius sacerdos in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor a culpae macula abluere possit.

[17821] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, supra Magister dixit, dist. 5, quod Deus hanc potestatem non contulit ministro quod ad interiorem mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quo ad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non se extendit ad culpae dimissionem.

[17822] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, peccatum non dimittitur nisi per spiritum sanctum. Sed dare spiritum sanctum non est alicujus hominis, ut in 1 Lib. Magister dixit, dist. 14. Ergo nec peccata remittere quo ad culpam.

Quaestiuncula 2

[17823] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non possit remittere peccatum quo ad poenam. Peccato enim debetur poena aeterna et temporalis. Sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet poenitens obligatus ad poenam temporalem in Purgatorio vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo poenam.

[17824] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacerdos non potest praejudicare divinae justitiae. Sed ex divina justitia taxata est poena poenitenti quam debet subire. Ergo sacerdos de ea non potest aliquid remittere.

[17825] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ille qui parvum peccatum commisit, non est minus susceptivus effectus clavium quam ille qui commisit majus peccatum. Sed aliquid de poena per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur. Possibile est ergo esse aliquod parvum peccatum, cui non debeatur plus de poena quam illud quod de majori peccato dimissum est. Ergo poterit totam poenam illius parvi peccati dimittere; quod falsum est.

[17826] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, tota poena temporalis peccato debita est unius rationis. Si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de poena, et per secundam ab eodem peccato absolutionem poterit aliquid remitti; et sic tantum poterit multiplicari absolutio, quod vi clavium tota poena tollatur, cum secunda absolutio non sit minoris efficaciae quam prima; et sic peccatum remanebit omnino impunitum; quod est inconveniens.

[17827] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, clavis potestas est ad ligandum et solvendum. Sed potest sacerdos adjungere poenam temporalem. Ergo et potest absolvere a poena.

[17828] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sacerdos non potest dimittere peccatum quantum ad culpam, ut in littera dicitur, nec quantum ad poenam aeternam pari ratione. Si ergo non potest remittere quantum ad poenam temporalem, nullo modo remittere poterit; quod est omnino contrarium dictis Evangelii.

Quaestiuncula 3

[17829] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sacerdos per potestatem clavium ligare non possit. Virtutes enim sacramentales ordinantur contra peccatum ut medicina. Sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo sacerdos per vim clavium, quae est vis sacramentalis, non potest ligare.

[17830] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut absolvere vel aperire est amovere obstaculum, ita ligare est obstaculum ponere. Sed obstaculum regni peccatum est, quod

nobis ex alio imponi non potest, quia non nisi voluntate peccatur. Ergo sacerdos ligare non potest.

[17831] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, claves ex passione Christi efficaciam habent. Sed ligare non est effectus passionis. Ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

[17832] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19: *quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis.*

[17833] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, potestates rationales sunt ad opposita. Sed potestas clavium est potestas rationalis, cum habeat discretionem adjunctam. Ergo habet se ad opposita. Ergo si potest solvere, potest et ligare.

Quaestiuncula 4

[17834] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium. Hieronymus enim dicit: *mensuram temporis in agendo poenitentiam non satis aperte praefigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque sit emendandum; sed magis arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt.* Ergo videtur quod ipse secundum suum arbitrium possit ligare et solvere.

[17835] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, dominus laudavit villicum iniquitatis, quod prudenter fecisset, quia debitoribus domini sui remisisset largiter. Sed Deus magis pronus est ad miserendum quam aliquis dominus temporalis. Ergo videtur quod laudabilior sit quantum plus de poena dimiserit.

[17836] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, omnis Christi actio, nostra est instructio. Sed ipse quibusdam peccantibus nullam poenam imposuit, sed solum emendationem vitae, ut patet de adultera, Joan. 8. Ergo videtur quod ad arbitrium suum possit etiam sacerdos, qui est vicarius Christi, poenam totam dimittere, vel partem.

[17837] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, Gregorius dicit: *falsam poenitentiam dicimus quae non secundum auctoritatem sanctorum patrum pro qualitate criminis imponitur.* Ergo videtur quod non omnino sit in arbitrio sacerdotis.

[17838] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, ad actum clavium requiritur discretio. Sed si esset omnino in voluntate sacerdotis dimittere, et imponere de poena quantum vellet, non esset ibi necessaria discretio: quia nunquam ibi indiscretio posset accidere. Ergo non est omnino in arbitrio sacerdotis.

Quaestiuncula 1

[17839] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramenta, secundum Hugonem, ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed haec sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro, sicut patet in confirmatione; et tunc vis sacramentalis est in utroque conjunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiae, sicut est in Baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem; et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri, sine aliqua sanctificatione materiae: et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in poenitentia. Unde eodem modo se habet potestas clavium quae est in sacerdote, ad effectum sacramenti poenitentiae, sicut se habet virtus quae est in aqua Baptismi, ad effectum Baptismi. Baptismus autem et sacramentum poenitentiae conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe, quod non est de aliis sacramentis; sed in hoc differunt, quia sacramentum poenitentiae, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur praeparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed Baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris, et aliis carentibus usu rationis; et ideo per Baptismum datur gratia et remissio peccatorum pueris sine aliqua sui praeparatione praecedente; non autem adultis, in quibus praeexigitur praeparatio removens fictionem: quae quidem praeparatio quandoque praecedit, sufficiens ad gratiae susceptionem, antequam Baptismus actu percipiatur, sed non ante votum Baptismi, post tempus propalatae veritatis. Quandoque autem talis praeparatio tempore non praecedit, sed est simul cum Baptismi susceptione; et tunc per Baptismi susceptionem gratia remissionis culpae confertur. Sed per poenitentiae sacramentum nunquam datur gratia nisi praeparatio adsit, vel prius fuerit; unde virtus clavium operatur ad culpae remissionem vel in voto existens, vel etiam in actu se exercens, sicut et aqua Baptismi. Sed sicut Baptismus non agit ut principale agens; sed ut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae; ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam, et in virtute ejus agit instrumentaliter et Baptismus ut instrumentum inanimatum, et sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundum philosophum in 8 Ethic.; et ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione, et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur, sed ad dimissionem poenae tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpae remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta quae non ordinantur ad culpam, sed contra poenam. Sed hoc facit videri quod non ordinantur ad culpae dimissionem: quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat, requirit praeparationem ex parte recipientis sacramentum; et similiter videretur de Baptismo, si nunquam daretur nisi adultis.

[17840] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Magister dicit in littera, sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata, non ut propria

virtute remittant, quia hoc Dei est; sed ut operationem Dei remittentis ostendant tamquam ministri. Sed hoc contingit tribus modis. Uno modo ut ostendant eam non praesentem, sed promittant futuram sine hoc quod aliquid operentur ad ipsam; et sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde et sacerdos veteris legis ostendebat tantum, et nihil operabatur. Alio modo ut significent praesentem, et nihil operentur ad eam; et sic quidam dicunt quod sacramenta novae legis significant collationem gratiae, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; et secundum hanc opinionem quae in 1 dist. tacta est, etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in remissione culpae in ipsa sacramenti collatione facta. Tertio modo ut significent divinam operationem in remissionem culpae praesentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur; et sic secundum aliam opinionem, quae sustinetur communius, sacramenta novae legis emundationem ostendunt divinitus factam; et hoc modo etiam sacerdos novi testamenti ostendit absolutos a culpa: quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis et potestate ministrorum. Nec obstat quin claves Ecclesiae ad remissionem culpae disponant, quia culpa jam remissa est; sicut nec quod Baptismus disponat, quantum in se est, in eo qui jam sanctificatus est.

[17841] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod neque sacramentum poenitentiae neque sacramentum Baptismi operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpae remissionem, sed dispositive.

[17842] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Unde etiam patet responsio ad tertium.

[17843] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 ad s. c. Aliae rationes ostendunt quod ad remissionem culpae directe clavium potestas non operetur; quod est concedendum.

Quaestiuncula 2

[17844] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod idem judicium est de effectu quem potestas clavium actualiter exercita complet in eo in quo contritio tempore praecessit, et de effectu Baptismi qui jam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem et contritionem praecedentem Baptismum, gratiam remissionis peccatorum quantum ad culpam consecutus est; sed quando actualiter postea Baptismum suscipit, gratia augetur, et a reatu poenae totaliter absolvitur, eo quod fit particeps passionis Christi. Et similiter ille qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum poenae aeternae, quae simul cum culpa dimittitur, ex vi clavium ex passione Christi efficaciam habentium augetur gratia, et poena remittitur temporalis, cujus reatus adhuc remanserat post culpae remissionem; non tamen totus, sicut in Baptismo, sed pars ejus: eo quod in Baptismo homo regeneratur configuratus passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi, quae sufficit ad omnem poenam delendam, in se suscipiens; ut nihil de prioris peccati actualis poena remaneat: quia non debet alicui imputari ad poenam, nisi quod ipsemet fecit. In Baptismo autem homo novam

vitam accipiens fit per gratiam baptismalem novus homo; et ideo nullus reatus poenae remanet in eo pro praecedenti peccato. Sed in poenitentia homo non mutatur in aliam vitam, quia non est regeneratio, sed sanatio quaedam; ideo ex vi clavium, quae operatur in sacramento poenitentiae, non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cujus reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit, ut dictum est; nec solum a poena illa quam habet, vel suscipit ab ea poenitens in confitendo, ut quidam dicunt: quia sic confessio et sacerdotalis absolutio non essent nisi in onus, quod non competit sacramentis novae legis: sed etiam de illa poena quae in Purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minus in Purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet.

[17845] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non remittit poenam totam temporalem, sed partem; et ideo adhuc manet obligatus ad poenam satisfactoriam.

[17846] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi; et ideo sine praejudicio divinae justitiae aliquid de poena sibi debita remitti potest, secundum quod effectus passionis ad ipsum per sacramenta Ecclesiae pertingit.

[17847] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pro quolibet peccato oportet aliquam poenam satisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum praestetur; et ideo, quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas poenae debitae pro aliquo magno peccato, non oportet quod tanta quantitas poenae dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia aliquod peccatum secundum hoc remaneret omnino sine poena; sed virtute clavium de poenis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

[17848] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio tum propter instructionem, tum propter majorem certitudinem, tum propter intercessionem confessoris, tum propter verecundiae meritum. Sed hoc non videtur verum: quia etsi haec esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, praecipue in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de praecedenti absolutione (ita enim poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam): sicut videmus quod sacramentum extremae unctionis non iteratur super eumdem morbum, eo quod totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et praeterea in secunda confessione non requireretur quod haberet claves ille cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operatur. Et ideo dicunt, quod etiam in secunda absolutione vi clavium de poena remittitur, quia in secunda absolutione gratiae confertur augmentum; et quanto major gratia recipitur, minus de impuritate peccati praecedentis manet; et ideo minor poena purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus et minus de poena dimittitur vi clavium, secundum quod plus se ad gratiam disponit; et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota poena tollatur, ut praedictum est, dist. 17, quaest. 3, art. 3 quaestiunc. 2, in corp. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota poena tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo poena Christi satisfecit.

Quaestiuncula 3

[17849] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est. Deus autem habet operationem et in culpam et in poenam; sed in culpam ad solvendum quidem directe, ad ligandum autem indirecte, inquantum obdurare dicitur dum gratiam non largitur; sed in poenam habet operationem directe quantum ad utrumque, quia et poenam parcit, et poenam infligit. Similiter ergo sacerdos, etsi in absolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpae dimissionem modo jam dicto, non tamen in ligando aliquam operationem habet in culpam; nisi ligare dicatur inquantum non absolvit, sed ligatos ostendit. Sed in poenam habet potestatem et ligandi et solvendi; solvit enim a poena quam dimittit, sed ligat ad poenam quae remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur. Uno modo considerando ipsam quantitatem poenae in communi; et sic non ligat nisi inquantum non solvit, sed ligatum ostendit. Alio modo, considerando poenam hanc vel illam determinate; et sic ligat ad poenam, imponendo eam.

[17850] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud residuum poenae ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem.

[17851] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obstaculum regni non solum peccatum est, sed etiam poena; quam qualiter sacerdos imponat, dictum est.

[17852] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam passio Christi obligat nos ad poenam aliquam, per quam ei conformemur.

Quaestiuncula 4

[17853] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sacerdos operatur in usu clavium sicut instrumentum et minister Dei. Nullum autem instrumentum habet efficacem actum nisi secundum quod movetur a principali agente; et ideo dicit Dionysius in Eccl. Hierar., quod sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis, quando divinitas eos moverit; in cujus signum, Matth. 16, ante potestatem clavium Petro traditam, fit mentio de revelatione ei facta divinitatis; et Joan. 20, praemittitur potestati remissionis apostolis datae spiritus sancti donum, quo filii Dei aguntur. Unde si quis praeter istum motum divinum uti sua potestate praesumpserit, non consequeretur effectum, ut Dionysius dicit; et propter hoc a divino ordine averteretur; et sic culpam incurreret. Et quia poenae satisfactoriae infligendae ut medicinae sunt; sicut medicinae in arte determinatae, non omnibus competunt, sed variandae sunt secundum arbitrium medici, non propriam voluntatem sequentis, sed medicinae scientiam; ita poenae satisfactoriae in canone determinatae non competunt omnibus, sed variandae sunt secundum arbitrium sacerdotis

divino instinctu regulatum. Sicut autem medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quae ad morbi curationem sufficiat, ne propter debilitatem naturae majus periculum oriatur; ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam poenam quae uni peccato debetur, injungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine poenae desperet, et a poenitentia totaliter recedat.

[17854] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

[17855] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam de hoc laudatur villicus, quod prudenter fecit; et ideo in remissione poenae debitae discretio adhibenda est.

[17856] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus habuit potestatem excellentiae in sacramentis; unde ipse ex auctoritate poenam totam vel partem poterat dimittere sicut volebat; nec est simile de his qui operantur tantum ut ministri.

Quaestio 2

Prooemium

[17857] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 pr. Deinde quaeritur de excommunicatione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 de ipsa excommunicatione; 2 quis possit excommunicare; 3 de modo excommunicationis; 4 de communicatione cum excommunicatis; 5 de absolutione ab excommunicatione.

Articulus 1

[17858] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 tit. Utrum competens sit definitio excommunicationis a quibusdam posita

Quaestiuncula 1

[17859] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod incompetens sit haec definitio excommunicationis a quibusdam posita: *excommunicatio est separatio a communione Ecclesiae quo ad fructum, et suffragia generalia.* Suffragia enim Ecclesiae valent eis pro quibus fiunt. Sed Ecclesia orat pro eis qui extra Ecclesiam sunt, sicut pro haereticis

et Paganis. Ergo etiam pro excommunicatis, qui extra Ecclesiam sunt; et sic eis suffragia Ecclesiae valent.

[17860] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nullus amittit suffragia Ecclesiae nisi per culpam. Sed excommunicatio non est culpa, sed poena. Ergo per excommunicationem non separatur aliquis a suffragiis Ecclesiae communibus.

[17861] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, fructus Ecclesiae non videtur aliud esse quam suffragia; non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia haec excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

[17862] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, excommunicatio minor, quaedam excommunicatio est. Sed per eam homo non perdit suffragia Ecclesiae. Ergo definitio non est communis.

Quaestiuncula 2

[17863] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Ecclesia nullum debeat excommunicare. Quia excommunicatio maledictio quaedam est. Sed Rom. 12, prohibemur maledicere. Ergo Ecclesia excommunicare non debet.

[17864] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Ecclesia militans debet imitari triumphantem. Sed, ut in epistola Judae legitur, *Michael cum altercaretur de corpore Moysi cum Diabolo, non est ausus judicium blasphemiae inferre, sed ait: imperet tibi Deus.* Ergo nec Ecclesia militans debet alicui judicium maledictionis vel excommunicationis inferre.

[17865] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nullus est in manum hostis tradendus, nisi omnino desperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manum Satanae, ut patet 2 Corinth. 5. Cum ergo de nemine sit desperandum in vita ista, Ecclesia nullum debet excommunicare.

[17866] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus 1 Corinth., 5, mandat quemdam excommunicari.

[17867] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Matth. 18, 17, dicitur de illo qui Ecclesiam audire contemnit: *sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Sed ethnici sunt extra Ecclesiam. Ergo et illi qui Ecclesiam audire contemnunt, per excommunicationem extra Ecclesiam sunt ponendi.

Quaestiuncula 3

[17868] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari. Quia poena non debet excedere culpam. Sed poena excommunicationis est privatio alicujus boni spiritualis, quod omnibus bonis temporalibus praeeminet. Ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

[17869] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nulli malum pro malo reddere debemus, secundum apostoli praeceptum. Sed hoc esset malum pro malo reddere, si pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

[17870] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Petrus Ananiam et Saphiram pro defraudatione pretii agri sententia mortis damnavit. Ergo et Ecclesiae licet pro temporalibus damnis excommunicare.

Quaestiuncula 4

[17871] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod excommunicatio injuste lata nullo modo effectum habeat. Quia per excommunicationem protectio et gratia Dei subtrahitur, quae non injuste subtrahi potest. Ergo excommunicatio injuste lata non habet effectum.

[17872] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit, quod hoc est de supercilio Pharisaeorum aestimare esse ligatum vel solutum qui ligatur vel solvitur injuste. Sed eorum supercilium erat superbum et erroneum. Ergo excommunicatio injusta nullum habet effectum.

[17873] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, secundum Gregorium, praecepta pastoris, sive justa sive injusta, timenda sunt. Non autem essent timenda, nisi aliquid nocerent etiam injusta. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 1

[17874] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ille qui per Baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo ascribitur; scilicet ad coetum fidelium, et ad sacramentorum participationem; et hoc secundum praesupponit primum, quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant; et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem, dupliciter. Uno modo ita quod separetur tantum a participatione sacramentorum; et haec erit excommunicatio minor. Alio modo ita quod excludatur ab utroque; et sic erit excommunicatio major; quae hic definitur. Non autem potest esse tertium; scilicet quod excludatur a communione fidelium, et non a participatione sacramentorum, ratione jam dicta, quia scilicet fideles in sacramentis communicant. Sed communicatio fidelium est duplex. Quaedam in

spiritualibus; sicut sunt mutuae orationes, et conventus ad sacra percipienda; quaedam in corporalibus actibus legitimis; qui quidem legitimi actus et licita communio his versibus continentur: *si pro delictis, anathema quis efficiatur; os, orare, vale, communio, mensa negatur. Os*, scilicet ne detur osculum; *orare*, ne cum excommunicatis oremus; *vale*, ne salutentur; *communio*, ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet; *mensa negatur*, ne aliquis cum eis comedat. Praemissa ergo definitio importat separationem a sacramentis in hoc quod dicit, *quantum ad fructum*; et a communione fidelium, quantum ad spiritualia, in hoc quod dicit: *et suffragia Ecclesiae communia*. Alia autem definitio invenitur quae datur secundum separationem ab utrisque actibus, quae talis est: *excommunicatio est a qualibet licita communione ac legitimo actu separatio.*

[17875] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pro infidelibus oratur; sed ipsi fructum orationis non percipiunt, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes quae pro membris Ecclesiae fiunt; et tamen fructum non participant, quamdiu in excommunicatione manent: sed oratur ut detur eis spiritus poenitentiae, ut ab excommunicatione solvantur.

[17876] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod suffragia alicujus valent alicui secundum quod ei continuantur. Potest autem actio unius alteri continuari dupliciter. Uno modo ex vi caritatis, quae omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur Psalm. 118, 63: *particeps ego sum omnium timentium te*; et hanc continuationem excommunicatio non intercipit: quia juste excommunicari quis non potest nisi pro culpa mortali, per quam jam a caritate divisus est, etiamsi non excommunicetur. Injusta autem excommunicatio caritatem alicui auferre non potest, cum sit de maximis bonis, quae non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, quae in aliquem fertur pro quo fiunt; et hanc continuationem excommunicatio intercipit: quia Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesiae ei non prosunt quae pro tota Ecclesia fiunt; nec ex persona Ecclesiae oratio pro eis inter membra Ecclesiae fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad ejus conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

[17877] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fructus spiritualis Ecclesiae non solum est ex suffragiis, sed etiam ex perceptione sacramentorum et ex convictu fidelium.

[17878] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed aliquid ipsius participat; et ideo non oportet quod ei totaliter excommunicationis definitio conveniat, sed solum quo ad aliquid.

Quaestiuncula 2

[17879] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod judicium Ecclesiae conforme debet esse judicio Dei. Deus autem multipliciter peccatores punit, ut eos ad bonum trahat. Uno modo flagellis castigando; alio modo hominem sibi relinquendo, ut auxiliis subtractis, quibus a malo praepediebatur, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat, a quo superbus abscessit; et quantum ad utrumque Ecclesia in excommunicationis sententia divinum judicium imitatur: inquantum enim eum a communione fidelium separat ut erubescat, imitatur divinum judicium quo per flagella castigat; inquantum autem a suffragiis et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum judicium quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens ad Deum redeat.

[17880] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod maledictio potest esse dupliciter. Uno modo ita quod in malo quod irrogat vel dicit, per intentionem sistat; et sic maledictio omnibus modis prohibita est. Alio modo ita quod malum quod quidem maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet qui maledicitur; et sic maledictio quandoque est licita et salutifera: sicut et medicus aliquod nocumentum infert infirmo, ut sectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

[17881] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Diabolus incorrigibilis est; et ideo non est susceptibilis alicujus boni per excommunicationis poenam.

[17882] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis suffragiis Ecclesiae privatur, triplex incommodum incurrit per oppositum ad tria quae quis ex suffragiis Ecclesiae consequitur. Valent enim ad augmentum gratiae eis qui habent, vel ad merendum eis qui non habent; et quantum ad hoc Magister in littera dicit, quod gratia Dei per excommunicationem subtrahitur. Valent etiam ad custodiam virtutis; et quantum ad hoc dicit, quod protectio subtrahitur; non quod omnino a Dei providentia excludatur, sed quod ab illa protectione qua filios Ecclesiae speciali modo custodit. Valent ad defendendum ab hoste; et quantum ad hoc dicit, quod Diabolo major potestas saeviendi in ipsum datur et spiritualiter et corporaliter. Unde in primitiva Ecclesia quando oportebat per signa ad fidem homines invitare, sicut spiritus sancti donum visibili signo manifestabatur, ita et excommunicatio corporali vexatione a Diabolo innotescebat. Nec est inconveniens, si ille qui non est desperatus, hosti datur: quia non datur ei quasi damnandus, sed quasi corrigendus; cum in potestate Ecclesiae sit ex ejus manu ipsum eripere cum voluerit.

Quaestiuncula 3

[17883] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod per excommunicationem judex ecclesiasticus excommunicatos excludit a regno quodammodo. Unde cum non debeat excludere nisi indignos, ut ex definitione clavis patuit; nec aliquis reddatur indignus nisi per peccatum mortale amiserit caritatem, quae est via ducens ad regnum; ideo nullus

excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus, aliquis mortaliter peccat, et contra caritatem facit; ideo pro damno temporali illato Ecclesia aliquem excommunicare potest. Sed quia excommunicatio est gravissima poenarum; poenae autem medicinae sunt, secundum philosophum in 2 Ethic.; sapientis autem medici est a levioribus medicinis incipere, et minus periculosis; ideo excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit; vel non veniendo ad judicium, vel ante terminationem judicii sine licentia recedendo, vel determinationi non parendo: tunc enim postquam monitus fuerit, si obedire contempserit; contumax reputatur, et excommunicari debet a judice jam non habente quid contra ipsum faciat amplius.

[17884] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod culpae quantitas non mensuratur ex nocumento quod quis facit, sed ex voluntate qua facit, contra caritatem agens; et ideo, quamvis poena excommunicationis excedat nocumentum, non tamen excedit quantitatem culpae.

[17885] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum aliquis per poenam aliquam corrigitur, non redditur ei malum, sed bonum: quia poenae medicinae sunt, ut dictum est.

Quaestiuncula 4

[17886] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod excommunicatio potest dici injusta dupliciter. Uno modo ex parte excommunicantis; sicut cum ex odio vel ira excommunicat; et tunc excommunicatio nihilominus habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicat peccet: quia iste juste patitur quamvis ille injuste faciat. Alio modo ex parte ipsius excommunicationis: vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia infertur sententia, juris ordine praetermisso; et tunc, si sit talis error ex parte sententiae qui sententiam nullam faciat esse, non habet effectum, quia non est excommunicatio; si autem sententiam non annullet, habet effectum suum, et debet excommunicatus humiliter obedire, et erit ad meritum, vel absolutionem petere ab excommunicante, vel ad superiorem judicem recurrere. Si autem contemneret, eo ipso mortaliter peccaret. Contingit autem quandoque quod est debita causa ex parte excommunicationis, quae non est debita ex parte excommunicati; sicut cum aliquis pro falso crimine in judicio probato excommunicatur; et tunc si humiliter sustinet, humilitatis merito recompensat excommunicationis damnum.

[17887] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo gratiam Dei injuste amittere non possit, potest tamen injuste amittere illa quae ex parte nostra sunt, quae ad gratiam Dei disponunt; sicut patet, si subtrahatur alicui doctrinae verbum quod ei debetur; et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex praedictis patet.

[17888] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Hieronymus loquitur quantum ad culpas, et non quantum ad poenas, quae possunt etiam injuste infligi a rectoribus Ecclesiarum.

Articulus 2

[17889] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 tit. Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare

Quaestiuncula 1

[17890] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod quilibet sacerdos possit excommunicare. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed quilibet sacerdos habet claves. Ergo quilibet potest excommunicare.

[17891] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, majus est absolvere et ligare in foro poenitentiae quam in foro judicii. Sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro poenitentiali absolvere et ligare. Ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

[17892] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ea in quibus imminet periculum, sunt majoribus reservanda. Sed poena excommunicationis est valde periculosa, nisi cum moderamine fiat. Ergo non debet cuilibet committi sacerdoti.

Quaestiuncula 2

[17893] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sacerdotes excommunicare non possint. Quia excommunicatio est actus clavium, ut in littera dicitur. Sed non sacerdotes non habent claves. Ergo non possunt excommunicare.

[17894] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, plus requiritur ad excommunicationem quam ad absolutionem in foro poenitentiae. Sed non sacerdos in foro poenitentiae absolvere non potest. Ergo nec excommunicationem inferre.

[17895] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod archidiaconi, legati et clerici excommunicant, qui quandoque non sunt sacerdotes. Ergo non solum sacerdotes excommunicare possunt.

Quaestiuncula 3

[17896] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod excommunicatus vel suspensus excommunicare possit. Ille enim qui est excommunicatus vel suspensus, neque ordinem neque jurisdictionem amittit; quia neque reordinatur cum absolvitur, neque cura ei iterum committitur. Sed excommunicatio non requirit nisi ordinem vel jurisdictionem. Ergo etiam excommunicatus et suspensus excommunicare possunt.

[17897] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, majus est conficere corpus Christi quam excommunicare. Sed excommunicati conficere possunt, ut supra, dist. 13, dictum est. Ergo possunt excommunicare.

[17898] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, ligatus corporaliter non potest alium ligare. Sed vinculum spirituale est fortius quam corporale. Ergo excommunicatus non potest excommunicare, cum excommunicatio sit vinculum spirituale.

Quaestiuncula 1

[17899] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in foro conscientiae causa agitur inter hominem et Deum; in foro autem exterioris judicii causa agitur hominis ad hominem; et ideo absolutio vel ligatio quae unum hominem obligat quo ad Deum tantum, pertinet ad forum poenitentiae; sed illa quae hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris judicii pertinet. Et quia per excommunicationem homo a communione fidelium separatur; ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet, et illi soli possunt excommunicare qui habent jurisdictionem in foro judiciali; et propter hoc soli episcopi propria auctoritate, et majores praelati, secundum communiorem opinionem, possunt excommunicare; sed presbyteri parochiales non, nisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus, sicut in furto et rapina, et hujusmodi, in quibus est eis a jure concessum quod excommunicare possint. Alii autem dixerunt, quod etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare. Sed praedicta opinio est rationabilior.

[17900] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris judicii; sed sententia excommunicationis, quamvis in exteriori judicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem; ideo etiam talis jurisdictio, per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici; et secundum hoc a quibusdam distinguitur, quod est clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent; et clavis jurisdictionis in foro judiciali, quam habent soli judices exterioris fori; utramque tamen Deus Petro contulit, Matth. 16; et ab ipso in

alios descendit qui utramque habent.

[17901] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantum ad forum conscientiae, sed non quantum ad forum judiciale; quia non possunt coram eis conveniri in causis contentiosis; et ideo excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro poenitentiali; et quamvis forum poenitentiale sit dignius, tamen in foro judiciali major solemnitas requiritur; quia in eo oportet quod non solum Deo, sed etiam homini satisfiat.

Quaestiuncula 2

[17902] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sacramenta, in quibus gratia confertur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet; et ideo ipsi soli possunt absolvere et ligare in foro poenitentiali; sed excommunicatio non directe respicit gratiam, sed ex consequenti, inquantum homo suffragiis Ecclesiae privatur, quae ad gratiam disponunt, vel in gratia conservant; et ideo etiam non sacerdotes, dummodo jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

[17903] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

[17904] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ista duo se habent sicut excedentia et excessa; et ideo alicui competit unum cui non competit aliud.

Quaestiuncula 3

[17905] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem; et ideo, cum omnis excommunicatus a communione fidelium separetur, quilibet excommunicatus usu jurisdictionis privatur. Et quia excommunicatio est jurisdictionis privatio, ideo excommunicatus excommunicare non potest; et eadem ratio est de suspenso a jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantum, tunc non potest ea quae sunt ordinis, sed potest ea quae sunt jurisdictionis; et e converso, si sit suspensus a jurisdictione, et non ab ordine; si autem ab utroque, tunc neutrum potest.

[17906] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non amittat jurisdictionem, amittit tamen jurisdictionis usum.

[17907] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conficere sequitur potestatem characteris qui indelebilis est; et ideo homo, ex quo characterem ordinis habet, semper potest conficere, licet non semper ei liceat. Secus autem est de excommunicatione quae

jurisdictionem sequitur, quae auferri potest et ligari.

Articulus 3

[17908] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 tit. Utrum aliquis possit seipsum, vel aequalem, vel superiorem, excommunicare

Quaestiuncula 1

[17909] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum, vel aequalem vel superiorem, excommunicare. Quia Angelus Dei major erat Paulo. Matth. 11, 2: *qui minor est in regno caelorum, major est illo*, quo nemo inter natos mulierum major. Sed Paulus excommunicavit Angelum de caelo, ut patet Gal. 1. Ergo homo potest superiorem excommunicare.

[17910] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo hujusmodi. Sed potest contingere quod ipsemet fecit, vel superior, vel aequalis. Ergo aliquis potest se, vel aequalem vel superiorem, excommunicare.

[17911] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, aliquis potest superiorem absolvere in foro poenitentiali, vel aequalem, sicut cum episcopi suis subditis confitentur, et cum unus sacerdos alteri venialia confitetur. Ergo videtur quod etiam excommunicare aliquis superiorem vel aequalem possit.

[17912] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, excommunicatio est actus jurisdictionis. Sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eadem causa non potest quis esse reus et judex; nec iterum in superiorem aut aequalem. Ergo non potest aliquis superiorem vel aequalem, aut se, excommunicare.

Quaestiuncula 2

[17913] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit. Contingit enim quod aliqua universitas sibi in malitia colligatur. Sed pro malitia in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo potest in aliquam universitatem ferri excommunicatio.

[17914] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio a sacramentis Ecclesiae. Sed aliquando tota civitas interdicitur a divinis. Ergo excommunicari aliqua universitas potest.

[17915] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est Glossa Augustini Matth. 13, quae dicit, quod princeps et multitudo non est excommunicanda.

Quaestiuncula 3

[17916] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ille qui semel est excommunicatus, ulterius excommunicari non possit. 1 Corinth. 5, 12 dicit apostolus: *quid mihi est, de his qui foris sunt judicare?* Sed excommunicati jam sunt extra Ecclesiam. Ergo super eos Ecclesia judicium non habet, ut possit eos iterum excommunicare.

[17917] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, excommunicatio est separatio quaedam a divinis, et a communione fidelium. Sed postquam est aliquis privatus aliquo, non potest iterum illo privari. Ergo unus excommunicatus non debet iterum excommunicari.

[17918] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, excommunicatio quaedam poena est, et medicinale remedium. Sed poenae et medicinae iterantur, cum causa exigit. Ergo et excommunicatio iterari potest.

Quaestiuncula 1

[17919] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum per jurisdictionem aliquis constituatur in gradu superioritatis respectu ejus in quem habet jurisdictionem, quia est judex ejus; ideo nullus habet in seipsum, vel superiorem vel aequalem jurisdictionem, et per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem vel aequalem.

[17920] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus loquitur sub hypothesi, idest si poneretur Angelus peccare; sic enim non esset apostolo superior, sed inferior. Nec est inconveniens quod in conditionalibus quarum antecedentia impossibilia sunt, et consequentia impossibilia sint.

[17921] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in tali casu nullus excommunicatur; quia par in parem nullum habet imperium.

[17922] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod absolutio et ligatio in foro confessionis est quo ad Deum tantum, apud quem aliquis alio inferior redditur pro peccato. Sed excommunicatio est in judicio exteriori, in quo aliquis non amittit superioritatem ex hoc ipso

quod peccat. Unde non est similis ratio de utroque foro. Et tamen in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere, nec superiorem nec aequalem, de mortali, nisi ex commissione sibi facta; de venialibus autem potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur; unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

Quaestiuncula 2

[17923] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod excommunicari non debet aliquis nisi pro peccato mortali; peccatum autem in actu consistit; actus autem non est communitatis sed singularium personarum ut frequenter; et ideo singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas; et si etiam quandoque actus sit totius alicujus multitudinis, ut quando multi navim trahunt, quam nullus trahere posset; non tamen est probabile quod aliqua communitas ita tota ad malum consentiat quin aliqui sint dissentientes. Et quia non est Dei, qui judicat omnem terram, ut condemnet justum cum impio, ut dicitur Gen. 18; ideo Ecclesia, quae judicium Dei imitari debet, satis provide statuit ut tota communitas non excommunicetur, ne collectis zizaniis simul eradicetur et triticum.

[17924] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

[17925] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod suspensio non tanta poena est quanta excommunicatio, quia suspensi non fraudantur Ecclesiae suffragiis sicut excommunicati; unde etiam aliquis sine peccato proprio suspenditur, sicut et totum regnum supponitur interdicto pro peccatis regis; et ideo non est simile de excommunicatione et suspensione.

Quaestiuncula 3

[17926] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ille qui excommunicatus est una excommunicatione, potest iterum excommunicari per ejusdem excommunicationis iterationem ad majorem sui confusionem, ut vel sic a peccato resiliat, vel propter alias causas; et tunc tot sunt principales excommunicationes, quot causae pro quibus aliquis excommunicatur.

[17927] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus loquitur de Paganis et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint in populo Dei. Sed quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet aliquo modo de Ecclesia baptizatus; et sic semper Ecclesia de ipso judicare potest.

[17928] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod privatio, quamvis non recipiat magis et minus secundum se, recipit tamen magis et minus secundum causam

suam; et secundum hoc excommunicatio potest iterari; et magis est elongatus a suffragiis Ecclesiae qui pluries est excommunicatus quam qui semel tantum.

Articulus 4

[17929] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 tit. Utrum liceat excommunicato communicare in pure corporalibus

Quaestiuncula 1

[17930] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod liceat excommunicato communicare in pure corporalibus. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed potestas clavium se extendit ad spiritualia tantum. Ergo per excommunicationem non prohibetur quin unus alii in corporalibus communicare possit.

[17931] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat. Sed praecepto caritatis tenemur inimicis subvenire; quod sine aliqua communicatione fieri non potest. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

[17932] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth., 5, 11: *cum ejusmodi nec cibum sumere.*

Quaestiuncula 2

[17933] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod participans excommunicato non sit excommunicatus. Plus est enim separatus ab Ecclesia gentilis quam excommunicatus. Sed ille qui participat gentili, aut Judaeo, non est excommunicatus. Ergo nec ille qui participat Christiano excommunicato.

[17934] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, si ille qui participat alicui excommunicato, est excommunicatus; eadem ratione qui participat participanti, erit excommunicatus; et sic in infinitum procedet: quod videtur absurdum. Ergo non est excommunicatus qui excommunicato participat.

[17935] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod excommunicatus positus est extra communionem. Ergo qui ei communicat, a communione Ecclesiae recedit; et sic

videtur quod sit excommunicatus.

Quaestiuncula 3

[17936] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod participare cum excommunicato in casibus non concessis, semper sit peccatum mortale. Quia decretalis quaedam respondet, quod propter timorem mortis non debet aliquis excommunicato communicare: quia aliquis debet prius subire mortem quam mortaliter peccet. Sed haec ratio nulla esset nisi participare excommunicato esset peccatum mortale. Ergo et cetera.

[17937] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, facere contra praeceptum Ecclesiae, est peccatum mortale. Sed Ecclesia praecepit quod excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato est peccatum mortale.

[17938] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, nullus arcetur a perceptione Eucharistiae pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, arcetur a perceptione Eucharistiae: quia incurrit minorem excommunicationem. Ergo participans excommunicato in casibus non concessis peccat mortaliter.

[17939] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 4 Praeterea, nullus debet excommunicari majori excommunicatione, nisi pro peccato mortali. Sed aliquis potest secundum jura excommunicari majori excommunicatione propter hoc quod excommunicato participat. Ergo participare excommunicato est peccatum mortale.

[17940] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, a peccato mortali nullus potest absolvere nisi habeat super eum jurisdictionem. Sed potest absolvere a participatione excommunicationis quilibet sacerdos. Ergo non est peccatum mortale.

[17941] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, pro mensura peccati debet esse poenitentiae modus. Sed pro participatione excommunicationis, secundum communem consuetudinem non ponitur poena debita peccato mortali, sed magis debita veniali. Ergo est peccatum veniale.

Quaestiuncula 1

[17942] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut praedictum est, duplex est excommunicatio. Una est minor, quae separat tantum a participatione sacramentorum, sed non a communione fidelium; et ideo tali excommunicato licet communicare, sed non licet ei sacramenta conferre. Alia est major excommunicatio; et haec separat hominem a sacramentis Ecclesiae, et a communione fidelium; et ideo excommunicato tali excom-

municatione communicare non licet. Sed quia Ecclesia excommunicationem ad medelam, et non ad interitum, inducit; excipiuntur ab hac generalitate quaedam in quibus communicare licet; scilicet in his quae pertinent ad salutem: quia de talibus homo licite cum excommunicato loqui potest; et etiam alia verba interserere, ut facilius salutis verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quaedam personae, ad quas specialiter pertinet provisio excommunicati, scilicet uxor, servus, filius, rusticus, et serviens. Sed hoc intelligendum est de filiis non emancipatis; alias tenerentur vitare patrem; de aliis autem intelligitur quod licet excommunicato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderunt; non autem si post. Quidam autem intelligunt e converso; scilicet quod superiores possunt licite communicare inferioribus. Alii vero contra dicunt. Sed ad minus in his eis communicare debent in quibus eis sunt obligati: quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam inferiorum. Sunt etiam quidam casus excepti; sicut quando ignoratur excommunicatio; et quando aliqui sunt peregrini et viatores in terra excommunicatorum; qui licite possunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemosynam; et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate: quia tunc ex praecepto caritatis tenetur ei providere. Et haec hoc versu continentur: *utile, lex, humile, res ignorata, necesse*; ut utile referatur ad verba salutis, lex ad matrimonium, humile ad subjectionem; cetera patent.

[17943] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corporalia ad spiritualia ordinantur; et ideo potestas quae se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia potest se extendere; sicut ars quae est de fine, imperat de his quae sunt ad finem.

[17944] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in illo casu in quo aliquis ex praecepto caritatis communicare tenetur, non prohibetur communio, ut ex dictis patet.

Quaestiuncula 2

[17945] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod excommunicatio potest inferri in aliquem dupliciter. Aut ita quod ipse sit excommunicatus cum omnibus ei participantibus; et tunc non est dubium quod quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione. Aut est excommunicatus simpliciter; et tunc aut participat aliquis ei in crimine, praebendo ei consilium et auxilium et favorem, et sic iterum est excommunicatus majori excommunicatione: aut participat in aliis, sicut in verbo vel osculo vel mensa; et sic est excommunicatus minori excommunicatione.

[17946] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia non ita intendit corrigere infideles sicut fideles, quorum cura sibi incumbit; et ideo non arcet a communione infidelium sicut a communione fidelium illorum quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

[17947] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod excommu-

nicato minori excommunicatione licet communicare; et sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

Quaestiuncula 3

[17948] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt quod quandocumque aliquis participat excommunicato, vel verbo, vel quocumque dictorum modorum secundum quos ei communicare non licet; peccat mortaliter, nisi in casibus exceptis a jure. Sed quia hoc videtur valde grave, quod homo pro uno verbo levi quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet; et multis excommunicantes laqueum damnationis iniicerent, quod in eos retorqueretur; ideo aliis probabilius videtur quod non semper peccat mortaliter, sed solum quando in crimine sibi participat, vel in divinis, vel in contemptum Ecclesiae.

[17949] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod decretalis illa loquitur de participatione in divinis. Vel dicendum, quod similis ratio est de peccato mortali et de veniali quantum ad hoc: quia sicut peccatum mortale non potest bene fieri, ita nec veniale; et sicut homo debet prius sustinere mortem quam peccet mortaliter; ita etiam quam quod peccet venialiter illo modo debiti quo debet veniale vitare.

[17950] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praeceptum Ecclesiae directe respicit spiritualia, et ex consequenti legitimos actus; et ideo, qui communicat ei in divinis, facit contra praeceptum, et peccat mortaliter: qui autem participat ei in aliis, facit praeter praeceptum, et peccat venialiter.

[17951] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam aliquis sine culpa quandoque ab Eucharistia arcetur, sicut patet in suspensis vel interdictis: quia tales poenae quandoque alicui pro culpa alterius, qui in eis punitur, inferuntur.

[17952] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis participare excommunicato sit peccatum veniale, tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale; et per hoc potest aliquis excommunicari secundum jura.

Articulus 5

[17953] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 tit. Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere

Quaestiuncula 1

[17954] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere. Majus enim est vinculum peccati quam excommunicationis. Sed quilibet sacerdos potest subditum suum a peccato absolvere. Ergo multo fortius ab excommunicatione.

[17955] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed excommunicationis causa est peccatum mortale. Ergo cum possit quilibet sacerdos a peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

[17956] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ejusdem potestatis est excommunicare, et excommunicatum absolvere. Sed sacerdotes inferiores non possunt suos subditos excommunicare. Ergo nec absolvere.

Quaestiuncula 2

[17957] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nullus possit absolvi invitus. Spiritualia enim non conferuntur invito alicui. Sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale. Ergo non potest praestari invito.

[17958] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, excommunicationis causa est contumacia. Sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnens, tunc est maxime contumax. Ergo non potest absolvi.

[17959] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri. Sed quae contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunae. Ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invito.

Quaestiuncula 3

[17960] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari suae causae. Sed causa excommunicationis est peccatum. Cum ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato nisi ab omnibus absolvatur, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

[17961] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea excommunicationis absolutio in Ecclesia fit. Sed ille qui una excommunicatione est irretitus, est extra Ecclesiam. Ergo quamdiu

una manet, ab alia absolvi non potest.

[17962] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, excommunicatio quaedam poena est. Sed ab una poena aliquis liberatur alia remanente. Ergo ab una excommunicatione, alia remanente, quis absolvi potest.

Quaestiuncula 1

[17963] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod a minori excommunicatione quilibet potest absolvere qui potest absolvere a peccato participationis. Si autem est major: aut est lata a judice; et sic ille qui tulit, vel ejus superior, potest absolvere: vel lata a jure; et tunc episcopus, vel etiam sacerdos, potest absolvere, exceptis sex casibus, quos sibi juris conditor, scilicet Papa, reservavit. Primus est, cum aliquis injicit manus in clericum vel religiosum. Secundus est de illo qui incendit Ecclesiam, et est denuntiatus. Tertius est de illo qui frangit Ecclesiam, et denuntiatus est. Quartus est de illo qui in divinis scienter communicat excommunicatis nominaliter a Papa. Quintus de illo qui falsat litteras apostolicae sedis. Sextus de illo qui excommunicatis in crimine communicat; non enim debet absolvi nisi ab eo qui excommunicavit, etiamsi non sit ejus subditus, nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum absolveretur ab episcopo, vel a proprio sacerdote, praestita juratoria cautione, quod pareret mandato illius judicis qui sententiam tulit. A primo autem casu octo excipiuntur. Primus est in articulo mortis, in quo a qualibet excommunicatione potest quis a quolibet sacerdote absolvi. Secundus, si sit ostiarius alicujus potentis, et non ex odio vel proposito percussit. Tertius, si percutiens sit mulier. Quartus, si sit servus, et dominus laederetur de ejus absentia, qui non est in culpa. Quintus, si regularis regularem, nisi sit enormis excessus. Sextus, si sit pauper. Septimus, si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius. Octavus, si habeat inimicitias capitales. Sunt autem alii casus septem, in quibus percutiens clericum excommunicationem non incurrit. Primus, si causa disciplinae, ut magister vel praefectus, percusserit. Secundus, si jocosa levitate. Tertius, si invenerit eum turpiter agentem cum uxore vel matre vel sorore vel filia. Quartus, si statim vim repellat. Quintus, si ignoret eum esse clericum. Sextus, si inveniat eum in apostasia post trinam admonitionem. Septimus, si transfert se clericus ad actum penitus contrarium, ut fiat miles, vel ad bigamiam transeat.

[17964] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vinculum peccati sit majus simpliciter quam excommunicationis; tamen quo ad aliquid vinculum excommunicationis est majus, inquantum non solum obligat quo ad Deum, sed etiam in facie Ecclesiae; et ideo in absolvendo ab excommunicatione requiritur jurisdictio in exteriori foro, non autem in absolutione a peccato; nec exigitur cautio juramenti, sicut exigitur in absolutione ab excommunicatione. Per juramentum enim controversiae quae sunt inter homines, terminantur, secundum apostolum.

[17965] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum excommu-

nicatus non sit particeps sacramentorum Ecclesiae; sacerdos non potest absolvere excommunicatum a culpa, nisi sit prius absolutus ab excommunicatione.

Quaestiuncula 2

[17966] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod malum culpae et poenae differunt in hoc, quod culpae principium in nobis est; quia omne peccatum voluntarium est; poenae autem principium quandoque est extra nos. Non autem requiritur ad poenam quod sit voluntaria; immo magis de ratione poenae est contra voluntatem esse; et ideo, sicut peccata non committuntur nisi voluntate, ita non remittuntur alicui invito; sed excommunicatio sicut in aliquem invitum ferri potest, ita et invitus ab ea absolvi poterit.

[17967] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus quae in voluntate nostra consistunt; sicut sunt virtutes, quia non possunt a nolentibus perdi; scientia enim, quamvis sit spirituale bonum, tamen etiam potest a nolente per infirmitatem amitti; et ideo ratio non est ad propositum.

[17968] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam manente contumacia potest aliquis discrete excommunicationem juste latam remittere, si videat saluti illius expedire in cujus medicinam excommunicatio lata est.

Quaestiuncula 3

[17969] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod excommunicationes non habent connexionem in aliquo; et ideo possibile est quod aliquis ab una absolvatur, et in altera remaneat. Sed circa hoc sciendum est, quod aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno judice; et tunc, quando absolvitur ab una, intelligitur ab omnibus absolvi, nisi contrarium exprimatur; vel nisi in casu quo quis absolutionem impetrat de una tantum causa excommunicationis, cum pro pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem est excommunicatus a diversis judicibus; et tunc absolutus ab una excommunicatione, non propter hoc est absolutus ab altera, nisi omnes alii ad petitionem ejus excommunicationem suam confirmaverint, vel nisi omnes uni demandent absolutionem.

[17970] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis a Deo, cum quo non potest esse peccatorum remissio; et ideo unum peccatum sine altero remitti non potest. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem; nec iterum absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

[17971] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut pluribus

de causis erat aliquis extra Ecclesiam, ita possibile est quod ista separatio removeatur quantum ad unam causam, et remaneat quantum ad alteram.

Expositio textus

[17972] Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 5 qc. 3 expos. *Haeresis utrumque non habet*; quia etsi habeant ordinem, amittunt tamen jurisdictionem ab Ecclesia praecisi. *Verbum Dei peccata dimittit*, scilicet auctoritate; sed sacerdos, inquantum sacramentum praebet ministerio; inquantum autem poenam imponit, sic idem ipse judex dicitur. *Nullius potestatis jura exercet*, ut scilicet actio ejus ad interiores maculas mundandas pertingat. *Ecclesiae caritas peccata dimittit.* Videtur non esse ad propositum; quia hic non agitur de dimissione per modum meriti, sed de dimissione per modum sacramenti. Et dicendum, quod meritum Ecclesiae est sub dispensatione clavium; et ideo tam ex merito Christi, quam aliorum qui sunt de Ecclesia, Ecclesiae claves efficaciam habent. *Peccatum dicitur tenebra, quia intellectus obtunditur.* Contra, multi peccatores inveniuntur qui habent optimum intellectum ad capiendum. Et dicendum, quod loquitur de obtusione intellectus practici, secundum quod omnis malus est ignorans; et non de obtusione intellectus speculativi.

Distinctio 19

Quaestio 1

Prooemium

[17973] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de clavibus secundum se, incipit determinare quorum sit habere claves; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod sacerdotum sit claves habere; in secunda movet quasdam dubitationes contra haec, ibi: *sed non videtur quod omnes vel soli sacerdotes has claves habeant.* Et haec pars dividitur in duas: in prima movet dubitationem de clave scientiae; in secunda de clave potestatis, ibi: *cumque jam constet non omnes sacerdotes illas duas claves habere (...) quaeritur, utrum omnes sacerdotes eam habeant.* Et haec pars dividitur in duas secundum duas opiniones quas in hac dubitatione tangit; secunda incipit ibi: *aliis autem videtur (...) cunctis sacerdotibus hanc clavem dari.* Et haec dividitur in tres: in prima ponit opinionem; in secunda confirmat eam, ibi: *quod vero hanc potestatem habeant omnes sacerdotes, Hieronymus testatur.* In tertia removet quaedam quae huic opinioni videntur esse contraria, ibi: *huic autem Augustini sententiae videtur obviare quod ait Hesychius.* Et circa hoc duo facit: primo ponit objectionem, qua videtur ostendi quod non solis sacerdotibus usus clavium competit; secundo quod malis sacerdotibus non competit; quorum utrumque est contra secundam opinionem, quae vera est, ibi: *praemissae vero sententiae (...) videtur obviare quod dominus per Malachiam prophetam malis sacerdotibus comminatur.* Et circa hoc tria facit: primo ponit objec-

tionem; secundo aliorum solutionem ponit, ibi: *sed illud capitulum, maledicam* etc. *quidam referunt ad haereticos.* Tertio solutionem propriam ex dictis prius colligit, ibi: *illud autem Malachiae, scilicet maledicam benedictionibus vestris, sive super haereticos tantum et excommunicatos, sive super omnes sacerdotes qui vita, et scientia carentes, benedicere praesumunt, dictum accipiatur.* Circa secundum duo facit: primo ponit solutionem ad auctoritatem prophetae inductam, quam quidam ponunt; secundo, ex incidenti, qualis esse debeat qui recte debet potestate clavium uti, ibi: *qualem autem oporteat esse qui aliorum judex constituitur, Augustinus describit.* Hic est duplex quaestio. Prima de habentibus claves. Secunda de correctione fraterna. Circa primum tria quaeruntur: 1 quorum sit habere claves; 2 qui possunt clavibus uti; 3 in quem possit sacerdos clavibus uti.

Articulus 1

[17974] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 tit. Utrum sacerdos legis claves habuerit

Quaestiuncula 1

[17975] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacerdos legis claves habuerit. Clavis enim est sequela ordinis. Sed ipsi habuerunt ordinem, ex quo sacerdotes dicebantur. Ergo habuerunt claves sacerdotes legales.

[17976] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut supra Magister dixit, claves sunt duae; scilicet scientia discernendi, et potentia judicandi. Sed ad utramque auctoritatem sacerdotes legales habebant. Ergo habebant claves.

[17977] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sacerdos legalis habebat aliquam potestatem super reliquum populum. Non temporalem; quia sic potestas regia non fuisset distincta a sacerdotali. Ergo spiritualem: et haec est clavis; ergo habuerunt clavem.

[17978] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, claves ordinantur ad aperiendum regnum caelorum, quod aperiri non potuit ante Christi passionem. Ergo sacerdos legalis clavem non habuit.

[17979] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni caelestis aperiri non potest nisi per gratiam. Ergo per illa sacramenta non poterat aperiri; et sic etiam sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni caelestis non habebat.

Quaestiuncula 2

[17980] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Christus non habuerit claves. Clavis enim characterem ordinis consequitur, ut prius dictum est, dist. praec., qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2 ad 1. Sed Christus non habuit characterem, ut supra, dist. 4, qu. 1, art. 3, quaestiunc. 5, dictum est. Ergo non habuit clavem.

[17981] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiae, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre. Sed clavis est quoddam sacramentale. Ergo non indigebat clavi; et sic frustra eam habuisset.

[17982] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Apoc. 3, 7, dicitur: *qui habet clavem David* et cetera.

Quaestiuncula 3

[17983] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non soli sacerdotes claves habeant. Dicit enim Isidorus, quod ostiarii inter bonos et malos habent judicium; dignos recipiunt, et indignos rejiciunt. Sed haec est definitio clavium, ut ex dictis patet. Ergo non solum sacerdotes, sed etiam ostiarii, claves habent.

[17984] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, claves sacerdotibus dantur, dum per unctionem potestatem divinitus accipiunt. Sed reges etiam potestatem in populum fidelem divinitus habent, et unctione sanctificantur. Ergo non soli sacerdotes habent claves.

[17985] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sacerdotium est ordo uni singulari personae conveniens. Sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio; quia quaedam capitula excommunicationem ferre possunt, quod ad potestatem clavium pertinet. Ergo non soli sacerdotes clavem habent.

[17986] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, mulier non est sacerdotalis ordinis susceptiva; quia ei docere non competit, secundum apostolum 1 Corinth. 14. Sed aliquae mulieres videntur habere clavem, sicut abbatissae, quae habent spiritualem potestatem in subditas. Ergo non solum sacerdotes clavem habent.

[17987] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Ambrosius dicit: *hoc jus*, scilicet ligandi et solvendi, *solis sacerdotibus concessum est.*

[17988] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, per potestatem clavium efficitur aliquis medius inter populum et Deum. Sed hoc tantum competit sacerdotibus, qui constituuntur

in his quae sunt ad Deum, ut offerant dona et sacrificia pro peccatis, ut dicitur Hebr. 5. Ergo soli sacerdotes clavem habent.

Quaestiuncula 1

[17989] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod in veteri lege erant claves apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere poenam pro delicto, ut dicitur Levitici 5; quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incompletae, nunc autem per Christum in sacerdotibus novae legis perfectae sunt. Sed hoc videtur esse contra intentionem apostoli in epistola ad Hebraeos 9: ibi enim sacerdotium Christi praefertur sacerdotio legali per hoc quod Christus assistit pontifex futurorum bonorum, ad tabernaculum caeleste introducens per proprium sanguinem, non manufactum, in quod introducebat sacerdotium veteris legis per sanguinem hircorum et taurorum. Unde patet quod potestas illius sacerdotii non se extendebat ad caelestia, sed ad figuras caelestium. Et ideo secundum alios dicendum, quod non habebant claves, sed in eis figura clavium praecessit.

[17990] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod clavis regni caelestis consequitur ad sacerdotium, quo homo in caelestia introducitur; non autem talis erat ordo sacerdotii levitici; et ideo claves caeli non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

[17991] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi et judicandi; sed non ut admitteretur homo ab eis judicatus in caelestia, sed in figuras caelestium.

[17992] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habebant spiritualem potestatem, qua per sacramentalia legalia non a culpis, sed ab irregularitatibus homines purgabant, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgato per eos pateret.

Quaestiuncula 2

[17993] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtus aliquid agendi est in instrumento et in per se agente, non eodem modo; sed in per se agente perfectius. Potestas autem clavium quam nos habemus, et aliorum sacramentorum virtus, est instrumentalis; sed in Christo est sicut in per se agente ad salutem nostram; per auctoritatem quidem, inquantum est Deus, sed per meritum, inquantum est homo. Clavis autem de ratione sua exprimit potestatem aperiendi et claudendi, sive aliquis aperiat quasi principale agens, sive quasi minister; et ideo in Christo oportet ponere clavem, sed altero modo quam sit in ejus ministris; et ideo dicitur, quod habet clavem excellentiae.

[17994] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod character de

sua ratione dicit aliquid ab aliquo derivatum; et ideo potestas clavium, quae est in nobis a Christo derivata, sequitur characterem quo Christo conformamur; sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

[17995] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod clavis illa quam Christus habuit, non erat sacramentalis, sed sacramentalis clavis principium.

Quaestiuncula 3

[17996] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod clavis est duplex. Una quae se extendit ad ipsum caelum immediate, removendo impedimenta introitus in caelum per dimissionem peccati; et haec vocatur clavis ordinis; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quae directe sunt ad Deum. Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum caelum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad caelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis per excommunicationem et absolutionem; et haec vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum; et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi vel clerici, et alii qui excommunicare possunt, ut supra dictum est, dist. praec., quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 2; sed non proprie dicitur clavis caeli, sed quaedam dispositio ad ipsam.

[17997] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ostiarii habent clavem custodiendi ea quae in templo materiali continentur, et habent judicium a tali templo excludendi et admittendi, non quidem sua auctoritate judicantes qui sint digni vel indigni, sed judicium sacerdotis exequentes; ut sic quodammodo executores potestatis sacerdotalis videantur.

[17998] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus; et ideo clavem regni caelestis non accipiunt; sed solum in temporalibus, quae etiam nisi a Deo esse non potest, ut patet Rom. 13; nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur, sed excellentia potestatis ipsorum a Christo descendere significatur, ut et ipsi sub Christo in populo Christiano regnent.

[17999] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in politicis quandoque judex habet potestatem totam, sicut rex in regno; quandoque autem multi in diversis officiis constituti, vel etiam ex aequo; ut patet in 8 Ethic.; ita etiam spiritualis jurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab episcopo, et a pluribus simul, sicut a capitulo; et sic habent clavem jurisdictionis, non tamen clavem ordinis omnes simul.

[18000] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mulier, secundum apostolum, est in statu subjectionis; et ideo ipsa non potest habere aliquam jurisdictionem spiritualem; quia, etiam secundum philosophum in 8 Ethic., *corruptio urbanitatis est, quando ad mulierem pervenit dominium*; unde mulier non habet neque clavem ordinis, nec clavem jurisdictio-

nis. Sed mulieri committitur aliquis usus clavium, sicut habere correptionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

Articulus 2

[18001] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 tit. Utrum etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant

Quaestiuncula 1

[18002] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Absolutio enim et ligatio quae fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi. Sed illi maxime passioni Christi conformantur qui per patientiam et alias virtutes Christum passum sequuntur. Ergo videtur quod etiam si non habeant sacerdotalem ordinem, possint ligare et solvere.

[18003] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Hebr. 7, 7, dicitur: *sine ulla contradictione, quod minus est, a majori benedicitur.* Sed in spiritualibus, secundum Augustinum, hoc est majus esse quod melius esse. Ergo meliores, qui scilicet habent plus de caritate, possunt alios benedicere absolvendo; et sic idem quod prius.

[18004] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, cujus est potentia, ejus est actio, secundum philosophum. Sed clavis, quae est potestas spiritualis, est tantum sacerdotum. Ergo et usus ejus non nisi sacerdotibus convenire potest.

Quaestiuncula 2

[18005] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod mali sacerdotes usum clavium non habeant. Joan. 20, ubi usus clavium apostolis traditur, spiritus sancti donum praemittitur. Sed mali non habent spiritum sanctum. Ergo non habent usum clavium.

[18006] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nullus sapiens rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit. Sed usus clavium in dispensatione consistit thesauri caelestis regis, qui est ipsa sapientia. Ergo mali, qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

[18007] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea Augustinus dicit, quod sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos; ipsam vero gratiam non nisi per seipsum, vel per sanctos suos; et ideo remissionem peccatorum per seipsum facit, vel per ipsius columbae membra. Sed remissio peccatorum est usus clavium. Ergo peccatores, qui non sunt columbae membra, usum clavium non habent.

[18008] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, intercessio mali sacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum; quia secundum Gregorium, *cum is qui displicet, ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.* Sed usus clavium fit per quamdam intercessionem, ut patet in forma absolutionis, sicut infra, dist. 22, quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 3, dicetur. Ergo non habent efficacem usum clavium.

[18009] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nullus potest scire de alio an sit in statu salutis. Si ergo nullus posset uti clavibus in absolvendo, nisi existens in statu salutis; nullus sciret se esse absolutum; quod est valde inconveniens.

[18010] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, iniquitas ministri non potest auferre liberalitatem domini. Sed sacerdos est solum minister. Ergo non potest sua malitia donum a Deo transmissum per eum nobis auferre.

Quaestiuncula 3

[18011] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod schismatici et haeretici, excommunicati et suspensi et degradati, usum clavium habeant. Sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita et potestas conficiendi. Sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi; quia si conficiunt, confectum est; quamvis peccent conficientes, ut supra, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, et 4, dictum est. Ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

[18012] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omnis potestas spiritualis activa in eo qui habet usum liberi arbitrii, exit in actum quando vult. Sed potestas clavium adhuc manet in praedictis; quia cum non detur nisi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad Ecclesiam redeunt. Ergo cum sit potentia activa, possunt in actum ejus exire cum voluerit.

[18013] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, spiritualis gratia magis impeditur per culpam quam per poenam. Sed excommunicatio et suspensio et degradatio sunt poenae quaedam. Cum ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quod nec propter ista.

[18014] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, quod Ecclesiae caritas peccata dimittit. Caritas autem est quae facit Ecclesiae unionem. Cum ergo praedicti sint ab Ecclesiae unione divisi, videtur quod usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

[18015] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, nullus absolvitur a peccato

secundum hoc quod peccat. Sed aliquis a praedictis absolutionem peccatorum petens, peccat contra praeceptum Ecclesiae faciens. Ergo per eos a peccato absolvi non potest; et sic idem quod prius.

Quaestiuncula 1

[18016] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod agens per se et agens instrumentale in hoc differunt, quod agens instrumentale non inducit in effectu similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis. Principale autem agens inducit similitudinem suam; et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cum ergo in actu clavium principale agens sit Christus ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum; ex ipsa plenitudine divinae bonitatis in eo, et ex perfectione gratiae consequitur quod possit in actum clavium. Sed homo alius non potest in actum clavium sicut per se agens; quia nec ipse alteri gratiam, qua remittuntur peccata, dare potest; nec sufficienter mereri: et ideo non est nisi sicut agens instrumentale. Unde et ille qui effectum clavium consequitur, non assimilatur utenti clavibus, sed Christo; et propter hoc quantumcumque aliquis habeat de gratia, non potest pertingere ad effectum clavium, nisi applicetur ad hoc ut minister per ordinis susceptionem.

[18017] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut inter instrumentum et effectum non exigitur similitudo secundum convenientiam in forma, sed secundum proportionem instrumenti ad effectum; ita etiam nec inter instrumentum et principale agens. Talis autem similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum, et talis similitudo eis usum clavium non confert.

[18018] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis purus homo non possit alteri ex condigno gratiam mereri; tamen unius meritum potest cooperari ad salutem alterius; et ideo duplex est benedictio. Una quae est ab ipso homine puro, sicut merente per proprium actum; et talis potest fieri a quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam; et haec requirit majoritatem bonitatis, ad minus inquantum meretur hujusmodi. Alia est benedictio qua homo benedicit, ut benedictionem quae est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans; et quantum ad hanc requiritur majoritas ordinis, et non virtutis.

Quaestiuncula 2

[18019] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut participatio formae quae est inducenda in effectu, non facit instrumentum; ita nec subtractio talis formae tollit usum instrumenti; et ideo, cum homo sit tantum instrumentaliter agens in usu

clavium; quantumcumque per peccatum sit gratia privatus, per quam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

[18020] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod donum spiritus sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongrue fit ex parte utentis; quamvis subjiciens se clavibus effectum clavium consequatur.

[18021] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod rex terrenus in thesauro suo defraudari et decipi potest; et ideo hosti dispensationem ejus non committit. Sed rex caelestis defraudari non potest, quia totum ad ipsius honorem cedit, etiam quod aliqui clavibus male utantur: quia novit ex malis bona elicere, et per malos etiam multa bona facere; et ideo non est simile.

[18022] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de remissione peccatorum, secundum quod sancti homines cooperantur ad ipsam non ex vi clavium, sed ex merito congrui; et ideo dicit, quod etiam per malos sacramenta ministrat: et inter alia sacramenta etiam absolutio, quae est usus clavium, computari debet: sed per membra columbae, idest per sanctos homines, facit remissionem peccatorum, inquantum eorum intercessionibus peccata remittit. Vel potest dici, quod membra columbae nominat omnes ab Ecclesia non praecisos. Qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur; non autem qui recipiunt ab illis qui sunt ab Ecclesia praecisi, quia hoc ipso peccant, excepto Baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

[18023] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intercessio quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam; sed illa quam facit ut minister Ecclesiae, habet efficaciam ex merito Christi. Utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse.

Quaestiuncula 3

[18024] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus praedictis manet clavium potestas quantum ad essentiam; sed usus impeditur ex defectu materiae. Cum enim usus clavium praelationem in utente requirat respectu ejus in quem utitur, ut supra dictum est, propria materia in quam exercetur usus clavium, est homo subditus: et quia per ordinationem Ecclesiae unus subditur alteri, ideo etiam per Ecclesiae praelatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subditus. Unde cum Ecclesia haereticos et schismaticos et alios hujusmodi privet, subtrahendo subditos vel simpliciter vel quantum ad aliquid; quantum ad hoc quo privati sunt, non possunt usum clavium habere.

[18025] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod materia sacramenti Eucharistiae, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis

triticeus, et in Baptismo homo simpliciter: unde sicut si subtraheretur haeretico panis triticeus, conficere non posset; ita nec si subtrahatur praelatio, absolvere poterit: potest tamen baptizare et conficere, quamvis ad sui damnationem.

[18026] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod propositio habet veritatem, quando non deest materia, sicut est in proposito.

[18027] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex ipsa culpa non subtrahitur materia, sicut per aliquam poenam; unde poena non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, sed ratione dicta.

Articulus 3

[18028] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 tit. Utrum sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem

Quaestiuncula 1

[18029] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Potestas enim clavium in sacerdotes descendit ex illa domini auctoritate quae dicit: *accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed illud indeterminate dixit de omnibus. Ergo habens clavem indeterminate potest ea uti in quoslibet.

[18030] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, clavis corporalis quae aperit unam seram, aperit omnes alias ejusdem modi. Sed omne peccatum cujuslibet hominis est ejusdem rationis obstaculum respectu introitus caeli. Ergo si potest unum hominem sacerdos per clavem quam habet, absolvere, poterit et quoslibet alios.

[18031] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sacerdotium testamenti novi est perfectius quam veteris. Sed sacerdos veteris testamenti poterat uti sua potestate quam habebat, discernendi inter lepram et lepram, indifferenter in omnes. Ergo multo fortius sacerdos evangelicus potest uti sua potestate in omnes.

[18032] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 16, quaest. 3: *nulli sacerdotum licet parochianum alterius absolvere aut ligare.* Ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

[18033] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, judicium spirituale debet esse ordinatius quam temporale. Sed in judicio temporali non debet quilibet judex quemlibet judicare. Ergo cum usus clavium sit judicium quoddam, non potest sacerdos quilibet sua clavi in quemlibet uti.

Quaestiuncula 2

[18034] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sacerdos non possit semper suum subditum absolvere. Sicut enim Augustinus in littera dicit, nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis ab illis sit quae in aliis judicat. Sed quandoque contingit quod sacerdos est particeps criminis quod subditus suus commisit; sicut cum mulierem subditam cognovit. Ergo videtur quod non possit semper in suos subditos potestate clavium uti.

[18035] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, per potestatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur. Sed quandoque alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, a qua simplex sacerdos liberare non potest. Ergo videtur quod non possit uti clavium potestate in illos qui talibus irretiti sunt.

[18036] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sacerdotii nostri judicium et potestas per judicium veteris sacerdotii figuratum est. Sed minoribus judicibus secundum legem non omnia competebat discutere, sed ad superiores recurrebant, ut dicitur Exod. 24, 14: *si quid ortum fuerit inter vos quaestionis, referetis ad eos.* Ergo videtur quod nec sacerdos de gravibus peccatis possit subditum suum absolvere, sed debeat ad superiorem remittere.

[18037] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed sacerdotibus committitur quod subditis suis Eucharistiam dispensent, ad quam ordinatur absolutio a peccatis quibuscumque. Ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum absolvere, quantum est de clavium potestate.

[18038] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, gratia omne peccatum tollit, quantumcumque sit parva. Sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur. Ergo, quantum est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

Quaestiuncula 3

[18039] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquis non possit uti clavibus in suum superiorem. Actus enim sacramentalis quilibet requirit propriam materiam. Sed propria materia usus clavium, ut dictum est, est persona subjecta. Ergo in eo qui non est subditus, non potest clavibus sacerdos uti.

[18040] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Ecclesia militans imitatur triumphantem. Sed in caelesti Ecclesia inferior Angelus nunquam purgat aut illuminat aut perficit superiorem. Ergo nec aliquis sacerdos inferior potest uti actione hierarchica, quae est per absolutionem, in superiorem.

[18041] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, judicium conscientiae debet esse ordinatius quam judicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare aut absolvere superiorem. Ergo videtur quod nec in foro poenitentiali.

[18042] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, superior praelatus etiam circumdatus est infirmitate, et contingit ipsum peccare. Sed remedium contra peccatum est potestas clavium. Ergo, cum ipse non possit in seipsum uti clave, quia non potest esse simul judex et reus; videtur quod possit inferior in ipsum clavis potestate uti.

[18043] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, absolutio quae fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem Eucharistiae. Sed inferior potest superiori Eucharistiam dispensare, si petat. Ergo et clavium potestate in ipsum uti, si se ei subjecerit.

Quaestiuncula 1

[18044] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod ea quae circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt: unde, sicut post generalia medicinae praecepta oportet adhiberi medicos, quibus praecepta universalia medicinae singulis infirmis, secundum quod debent, aptentur; ita in quolibet principatu praeter illum qui universaliter praecepta legis tradit, oportet esse aliquos qui ea singulis, secundum quod debent, adaptent; et propter hoc etiam in caelesti hierarchia sub potestatibus, qui indistincte praesunt, ponuntur principatus, qui singulis provinciis distribuuntur; et sub his Angeli qui singulis hominibus in custodiam deputantur, ut patet ex his quae dist. 20 dicta sunt in 2 Lib. Unde et ita debuit esse in praelatione Ecclesiae militantis, ut apud aliquem esset praelatio indistincte in omnes, et sub hoc essent alii qui super diversos distinctam potestatem acciperent. Et quia usus clavium requirit aliquam praelationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus; ideo ille qui habet distinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in quemlibet. Illi autem qui sub eodem distinctas potestates acceperunt; non in quoslibet possunt uti clavibus, sed in eos tantum qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.

[18045] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas; scilicet potestas ordinis, et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas est aequaliter in omnibus sacerdotibus, non autem secunda; et ideo ubi dominus, Joan. 20, dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quae consequitur ordinem; unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba

dicuntur. Sed Petro dedit singulariter potestatem remittendi peccata, Matth. 16, ut intelligatur quod ipse prae aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos; et ideo indeterminate dominus dixit: *quorum remiseritis peccata*; intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet, praesupposita potestate Petro collata, secundum ipsius ordinationem.

[18046] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam, nec aliqua virtus activa potest agere nisi in materiam propriam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem; et ideo non potest aliquis clave uti ad eum in quem jurisdictio non datur.

[18047] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod populus Israel unus populus erat, et unum tantum templum habebat; unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distingui, sicut in Ecclesia, in qua congregantur diversi populi et nationes.

Quaestiuncula 2

[18048] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestas ordinis, quantum est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda; sed quia ad usum hujus potestatis, ut dictum est, requiritur jurisdictio, quae a majoribus in inferiores descendit, ideo potest superior aliqua sibi reservare, in quibus judicium inferiori non committat: alias de quolibet peccato potest simplex sacerdos jurisdictionem habens absolvere. Sunt autem quinque casus, in quibus oportet quod simplex sacerdos ad superiorem poenitentem remittat. Primus est, quando est solemnis imponenda poenitentia, quia ejus minister proprius episcopus est, ut supra, distinc. 14, qu. 1, art. 5, quaestiunc. 3 ad 3, dictum est. Secundus est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere. Tertius, quando invenit irregularitatem contractam, pro cujus dispensatione debet ad superiorem remittere. Quartus de incendiariis. Quintus, quando est consuetudo in aliquo episcopatu quod enormia crimina ad terrorem episcopo reservantur: quia consuetudo dat vel aufert in talibus potestatem.

[18049] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu nec sacerdos deberet audire confessionem mulieris cum qua peccavit, de illo peccato, sed deberet ad alium remittere; nec illa deberet ei confiteri, sed deberet licentiam petere ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum quia est minor verecundia. Si tamen absolveret, absolutum esset. Quod enim Augustinus dicit, quod non debet esse in eodem crimine, intelligendum est secundum congruitatem, non secundum necessitatem sacramenti.

[18050] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poenitentia ab omnibus defectibus culpae liberat, non autem ab omnibus defectibus poenae: quia adhuc post peractam poenitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis. Unde sacerdos potest de crimine

absolvere, et pro poena amovenda ad superiorem remittere, nisi in excommunicatione, quia absolutio ab ipsa debet praecedere absolutionem a peccato: quia quamdiu aliquis est excommunicatus, non potest recipere aliquod Ecclesiae sacramentum.

[18051] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad ea in quibus sibi superiores potestates jurisdictionem reservant.

Quaestiuncula 3

[18052] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod potestas clavium, quantum est de se, extendit se ad omnes, ut dictum est; sed quod in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quod ejus potestas est ad aliquos specialiter limitata. Unde ille qui limitavit, potest extendere in quem voluerit: et propter hoc etiam potest sibi dare potestatem in seipsum, quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit: quia potestas clavium requirit pro materia aliquod subjectum, et ita alium: sibi ipsi enim aliquis subjectus esse non potest.

[18053] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis episcopus, quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter, tamen est inferior eo, inquantum se ei ut peccatorem sacerdoti subjecit.

[18054] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in Angelis non potest accidere aliquis defectus, ratione cujus inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus; et ideo non est simile.

[18055] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod judicium exterius est secundum homines: sed judicium confessionis est quo ad Deum, apud quem redditur aliquis minor ex hoc quod peccat, non autem apud hominum praelationes; et ideo in exteriori judicio sicut nullus in seipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere, nec se excommunicare; sed in foro conscientiae potest alteri committere suam absolutionem, qua ipse uti non possit. Vel dicendum, quod absolutio in foro confessionis est principaliter potestas clavium, et ex consequenti respicit jurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter jurisdictionem. Quantum autem ad potestatem ordinis omnes sunt aequales, non autem quantum ad jurisdictionem; et ideo non est simile.

Quaestio 2

Prooemium

[18056] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 pr. Deinde quaeritur de correptione fraterna; et circa hoc

quaeruntur tria: 1 quid sit; 2 cujus sit; 3 de modo et ordine ipsius.

Articulus 1

[18057] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 tit. Utrum male assignetur quaedam definitio de correptione fraterna

[18058] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod male assignetur quaedam definitio de correptione fraterna: *correptio fraterna est admonitio fratris de emendatione delictorum fraterna caritate.* Admonere enim videtur esse idem quod ad mentem reducere; et sic non est nisi oblitorum. Sed correptio fraterna non est tantum de peccatis oblitis. Ergo male ponitur in definitione ejus *admonitio.*

[18059] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, correptio quamdam violentiam sonat; quia idem videtur esse corripere quod simul rapere. Ergo cum admonitio in quamdam lenitatem sonet, videtur quod correptio non sit admonitio.

[18060] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, ejus videtur esse correptio cujus est corrigere. Sed hoc est solius Dei; cum corrigere dicatur simul regere, quod solius Dei est, ut patet Prov. 16, 1 et 9: *hominis est praeparare animam (...) et Dei est dirigere gressus suos.* Ergo non debuit dicere, quod sit *fratris.*

[18061] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, admonitio videtur pertinere ad aliquid faciendum vel evitandum. Sed emendatio delictorum pertinet ad aliquid factum jam, vel omissum. Ergo videtur quod correptio non possit esse *de emendatione admonitio.*

[18062] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, quae graviora sunt, magis indigent emendatione. Sed transgressiones sunt graviores omissionibus, in genere loquendo. Cum ergo nomine delicti importetur omissio, nomine autem peccati transgressio, ut in 2 Lib., distin. 42, dictum est, videtur quod magis debeat dici de emendatione peccatorum quam delictorum.

[18063] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, fraterna correptio videtur esse opus justitiae, ut patet secundum Glossam Rabani Matth. 18, super illud: *si peccaverit in te* etc.: dicit enim: *peccantem zelo justitiae corrigamus, et poenitenti viscera misericordiae pandamus.* Ergo deberet dicere: ex justitia procedens, magis quam ex caritate.

[18064] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum: ad hoc quod homo recte gradiatur in via salutis, tria sunt ei impendenda ab eo qui ipsius curam gerit. Primo ut in finem

rectum ordinetur; et quantum ad hoc dicitur superior inferiorem sibi commissum dirigere. Secundo ut ei cautelam adhibeat, ne a via ad finem ducente discedat; et quantum ad hoc dicitur eum regere. Tertio ut si contingat eum discedere, quod ad viam rectam reducat; et quantum ad hoc dicitur ipsum corrigere: quandoque quidem ut rectitudo justitiae fiat ab eo, quando scilicet ille qui deliquerat, emendatur, ex cura sibi impensa; quandoque autem ut rectitudo justitiae de eo fiat per poenas inflictas, etiam si ille non corrigatur ex parte sua. Sed aliquis a via rectitudinis discedens, dupliciter potest ad viam rectitudinis reduci, secundum philosophum in 10 Eth. Uno modo per timorem turpis, aut odium ipsius; ut cum quis turpitudinem peccati abominatur, et confusionem exinde consequentem. Alio modo per timorem et odium tristis; sicut cum quis propter poenas illatas pro peccatis, vel quas timet inferri, resilit a peccato. Et quia iste secundus modus est cum quadam violentia, ideo correctio dicitur, quasi usque ad rectitudinem perducens. Sed primus modus proprie dicitur correptio. Illa enim rapi dicuntur quae subito auferuntur; unde etiam syllaba corripi dicitur, quae raptim et quasi subito pronuntiatur. Et propter hoc quando homo ex hoc solum quod ei turpitudo peccati ostenditur, et ad meliora quis eum hortatur, ipse per se ad viam rectitudinis revertitur, corrigi dicitur. Ex quo patet quod secundus modus solis praelatis competit, quorum verba vim coactivam habent per inflictionem poenarum; sed primus modus praelationis ordinem non requirit: quamvis etiam praelationis ordo ipsum requirat: quia secundus modus adhiberi non debet, nisi ubi primus locum non habet, etiam a praelatis. Et ideo correptio, quando praeter ordinem praelationis fit, vocatur fraterna, quae in praedicta assignatione notificatur per tria, quae ibi ponuntur: scilicet actus ipse, cum dicit: *admonitio fratris*: finis cum dicit: *de emendatione delictorum*: principium cum dicit: *fraterna caritate procedens*.

[18065] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest reduci ad mentem suam dupliciter. Uno modo quantum ad cognitionem speculativam; alio modo quantum ad cognitionem practicam, quae per ignorantiam electionis intercipitur: et sic dupliciter aliquis ad mentem reducitur. Uno modo cum coactione quadam: vel factis, sicut cum quis punitur; vel verbis habentibus vim coactivam, sicut cum aliquid alicui praecipitur: et hoc ad corrigendum pertinet. Alio modo per verba tantum quae vim coactivam non habent; et talia verba admonitoria dicuntur; et ideo, cum hic modus ad corripientem pertineat, correptio nihil est aliud quam admonitio; et ejusdem potentiae actus est admonitio cujus est imperium.

[18066] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corripere dicitur a rapiendo quantum ad hoc quod statim et subito rapina exercetur; non autem inquantum rapina habet aliquam violentiam, nisi quantum ad hoc quod corripiens a sua voluntate qua peccavit, avertere peccantem nititur; et sic aliquid est ibi simile violentiae, secundum quod id quod est contrarium voluntati, violentum dicitur.

[18067] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod jam ex dictis patet quod alicujus potest esse corripere cujus non est corrigere; sed omnis cujus est corrigere, etiam est dirigere, si quidem dirigere importet solum ordinationem alicujus in finem; si autem importet perductionem ad finem, sic solius Dei est; quia ejus solius est impedimenta auferre, ut aliquis ad

finem non impeditus perveniat.

[18068] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod de peccato praeterito potest esse aliquis actus praesens vel futurus: et ideo quamvis emendatio sit de peccato praeterito, non tamen ipsa admonitio aliquando potest esse facienda ad hoc; et ideo de ipsa emendatione potest esse admonitio, ut dicatur emendatio reversio peccatoris ad statum rectae operationis, quae est correptionis finis.

[18069] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nullus movetur ex odio vel timore turpis, nisi ille cui jam inest aliqualiter voluntas pulchri et boni; et ideo, cum correptio procedat ex hac via, ut dictum est, proprie illi competit ut corripiatur qui habet propositum boni, a quo tamen vel propter ignorantiam vel propter aliquam desidiam avertitur; et ideo magis proprie respicit omissionem, quae etiam in ipsa transgressione considerari potest, quam transgressionis perversitatem; et propter hoc convenientius dicitur delictorum quam peccatorum.

[18070] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in hoc quod aliquis peccat, laeditur justitia, et laeditur peccans; et, secundum hoc, ille qui peccantem arguit, ad duo potest attendere; scilicet ad laesionem justitiae (sed hoc proprie est ejus cui commissa est custodia justitiae, quae est commune bonum, scilicet praelati, qui est persona publica); et iterum ad laesionem peccantis; et hoc est proprie ejus cui competit defectibus ejus subvenire. Et quia hoc est proprium amicitiae, quae, secundum philosophum in 9 Ethic., magis subvenire facit amico in damnis virtutum quam in damnis exteriorum rerum; ideo directe pertinet ad caritatem: unde quamvis correctio sit actus justitiae, tamen correptio est actus caritatis, sive misericordiae. Quia tamen bonum privatum debet ad bonum publicum ordinari sicut ad finem, ideo etiam corripiens ex caritate ad laesionem justitiae aliquo modo respicit; et secundum hoc intelligenda est Glossa inducta.

Articulus 2

[18071] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 tit. Utrum quilibet ex praecepto ad correptionem fraternam teneatur

Quaestiuncula 1

[18072] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non quilibet ex praecepto ad correptionem fraternam teneatur. Dicit enim Hieronymus: *sacerdotes*

studeant illud evangelicum implere: si peccaverit in te frater tuus et cetera. Ergo videtur quod soli sacerdotes ad hoc teneantur.

[18073] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque aliquem corripit, curam illius gerit. Sed soli praelati tenentur ex praecepto curam de subditis habere. Ergo soli ipsi tenentur ex praecepto ad corripiendum.

[18074] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ad praecepta obligatur aliquis semper; ad consilia autem, non nisi in aliquo casu speciali. Sed ad corripiendum non obligatur aliquis nisi in casu necessitatis; alias oporteret hominem omnia negotia sua dimittere, et correptioni insistere, cum quotidie corripiendi occurrant. Ergo correptio fraterna non cadit sub praecepto, sed sub consilio.

[18075] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, homo propter votum religionis non absolvitur a praeceptis Dei. Si ergo homo quilibet ex praecepto teneretur fratrem corripere, videtur quod religiosi deberent de claustro suo exire ad corripiendum saeculares delinquentes; quod falsum est, quia sic religionis observantia periret.

[18076] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, homo non debet excitare sibi odium proximi; quia Gregorius dicit: *non est timendum ne is qui arguitur contumelias inferat; sed timendum ne tractus ad odium deterior fiat.* Sed frequenter ex correptione odium generatur, quia veritas odium parit. Ergo non tenetur homo ad corripiendum.

[18077] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 6 Praeterea, ibi debet homo corripere ubi habet arbitrium; sicut dicit Glossa, super illud: *si peccaverit in te* etc.: *si enim in Deum peccavit, non est nostri arbitrii.* Cum ergo omne peccatum sit in Deum, non possumus de peccato corripere.

[18078] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, super illud Matth. 18: *si peccaverit in te* etc., dicit Glossa: *ita peccat qui fratrem suum peccare videt, et tacet, sicut qui poenitenti non indulget.* Sed ad indulgendum peccanti omnes ex praecepto caritatis tenentur. Ergo et ad corripiendum delinquentes.

[18079] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, eleemosynae spirituales sunt magis necessariae quam corporales. Sed eleemosyna corporalis est sub praecepto; ut supra, dist. 15, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est. Ergo et correptio peccantium, cum sit spiritualis eleemosyna, ut ibi dictum est.

Quaestiuncula 2

[18080] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod peccator corripiens non peccet. 1 Joan. 1, 8: *si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Si ergo peccatoris non est corripere, nullus poterit alterum corripere.

[18081] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nullus propter peccatum excusatur ab observatione praecepti. Ergo peccator tenetur ad corripiendum, cum sit in praecepto; et si non corripiat, peccat. Si ergo peccando corriperet, esset perplexus; quod est inconveniens.

[18082] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, eleemosyna corporalis est minus necessaria quam spiritualis. Sed peccator dans eleemosynam corporalem, non peccat. Ergo nec corripiendo; cum correptio sit spiritualis eleemosyna, ut dictum est.

[18083] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, majus est docere sacram Scripturam quam aliquem singulariter admonere; quia hoc cujuslibet est, sed non illud. Sed, ut quidam dicunt, docens sacram Scripturam non peccat, quamvis in peccato existat. Ergo multo minus corripiens ex caritate fratrem, peccat, quamvis ipse in peccato existat.

[18084] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 5 Sed contra, quicumque aliquem corripit, quodammodo ipsum judicat. Sed qui judicat in altero quod commisit, seipsum condemnat, ut patet Rom. 2. Ergo peccator corripiendo alterum peccat.

[18085] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 6 Praeterea, philosophus dicit in 10 Ethic., quod sermones qui sunt de moribus, cum dissonant his quae videntur secundum sensum in eo qui eos dicit, contemnuntur, et veritatem interimunt. Sed in peccatore qui corripit alterum de peccato, ea quae videntur de ipso ad sensum, dissonant sermonibus. Ergo interimit, inquantum in se est, veritatem. Sed hoc est peccatum. Ergo talis corripiendo peccat.

Quaestiuncula 3

[18086] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquis non teneatur corripere praelatum suum. Galat. 2, super illud: *in faciem ejus restitit*, dicit Glossa, *tamquam par*. Ergo si par non fuisset, non potuisset eum corripere; et ita videtur quod fraterna correptio non se extendat ad praelatos.

[18087] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Dionysius in epistolis suis, arguit Demophilum monachum de hoc quod sacerdotem corripuerat, quia erat eo superior. Ergo fraterna correptio non se extendit ad superiores.

[18088] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, 2 regum 6, Oza legitur percussus a domino, quia arcam tetigit. Sed per arcam significatur praelatus, per Ozam subditus. Ergo peccat subditus corripiendo praelatum.

[18089] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, Gregorius dicit in pastorali: *admonendi sunt subditi, ne praepositorum suorum vitam temere judicent, si quid eos fortasse agere reprehensibile vident.* Ergo videtur quod sit temeritatis praelatum arguere delinquentem.

[18090] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, Gregorius dicit: *sanctorum vitam*

corrigere quis non praesumat, nisi de se meliora sentiat. Sed hoc videtur esse praesumptuosum quod homo de se sentiat meliora quam de praelato suo. Ergo non sunt corripiendi.

[18091] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, correptio fraterna, cum sit spiritualis eleemosyna, opus misericordiae est. Sed misericordia maxime praelato debetur, qui in maximo periculo constitutus est; unde Augustinus dicit in regula: *non solum autem vestri, sed etiam ipsius*, scilicet praelati, *miseremini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur.* Ergo correptio fraterna se extendit etiam ad praelatos.

[18092] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Eccl. 17, 12, dicitur, quia *Deus mandavit unicuique de proximo suo.* Sed praelatus noster proximus est. Ergo eum corripere debemus si delinquat.

Quaestiuncula 1

[18093] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per legis divinae praecepta homines sufficienter in hac vita ordinantur. Sicut autem in exercitu, ut philosophus dicit in 11 Metaph., est duplex ordo; unus quo totus exercitus ad ducem ordinatur; alius quo singuli de exercitu ordinantur ad invicem: ita et in conversatione hujus vitae, omnium qui in aliqua communitate congregantur, est duplex ordo; unus ad praelatum, alius singulorum ad invicem. Unde uterque ordo debet praecepto divinae legis institui. Ordo autem praelati ad subditum consistit in hoc ut omnes subditi ad bonum commune, quod praelatus intendere debet, intendant, et quod praelatus eos ad hoc dirigat. Ordo autem singulorum ad invicem est ut unusquisque alteri auxilium praebeat ad bonum suum consequendum; unde sicut praelatis ex praecepto incumbit ut subditorum curam gerant, et subditis ut praelatis obediant; ita et coaequalibus ad invicem, ut sibi invicem auxilium ferant non solum in corporalibus, sed etiam in spiritualibus magis; et ideo cum maximum auxilium homini per correptionem in spiritualibus adhibeatur, praeceptum divinae legis ad hoc se extendere debet.

[18094] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur de correptione cui adjungitur correctio, quod patet ex hoc quod subjungit: *quae est enim misericordia parcere uni, et omnes in discrimen adducere?* Et talis correptio solum praelatis competit.

[18095] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod curam alicujus aliquis simpliciter habere potest, et secundum quid. Simpliciter quidem curam alicujus habet, cujus dispositioni totum regimen vitae ipsius subditur; quia providentia et cura respiciunt ordinem ad finem, ad quem homo per totam vitam suam intendit; et sic curam alterius non habet aliquis nisi praelatus, qui habet propter hoc super subditum imperium. Sed secundum quid quantum ad aliquid; ut ad subveniendum in aliquo particulari casu, quilibet habet curam alterius; quia *unicuique mandavit Deus de proximo suo*; Eccl. 17, 12; et secundum apostolum 1 Cor. 12, 12, *pro se invicem*

solicita sunt membra.

[18096] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; et ideo ad illud ad quod in aliquo casu implendum obligamur, et non in alio, non est consilium, sed praeceptum; quia consilium nunquam obligat, nisi per hoc quod in praeceptum transit ex aliquo accidenti. Tempus autem ad quod obligat, est cum delinquens occurrit ipsi corripienti, et corripi potest commode, et speratur emendatio, et non est alius cui ex officio incumbat corripere; vel si ille cui incumbit, negligens appareat in corrigendo. Si enim non speraretur emendatio, sed magis deterioratio propter impatientiam corrigendi, excusaretur a praecepto; similiter si praelatus diligens appareret ad corrigendum subditum suum.

[18097] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod monachus non debet exire claustrum ut corripiat delinquentes, quia vacat operi meliori, scilicet contemplationi. Sed hoc non videtur verum; quia etiam aliquis a contemplatione abstrahitur, ut saluti proximorum subveniat. Et ideo dicendum, quod si monacho opportunitas corripiendi advenerit, ipse etiam corripere tenetur; sed non tenetur quaerere delinquentem exiens claustrum, aut ordinis sui statuta frangere, ne ipse in periculum incidat, a quo alium liberare tenetur.

[18098] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod semper vitandum est ne ex correctione sequatur odium nostra culpa, scilicet ex indiscreta correptione. Si autem ad odium provocetur ex quo deberet ad dilectionem incitari, non est curandum, praecipue quando ejus peccatum in damnum aliorum vergit, vel etiam damnum sequens, vel peccatum ipsum est gravius odio quod in nos excitamus; vel quando speramus quod odium paulatim tepescet, et tandem correctio sequetur; quia, sicut dicit Chrysostomus, *melius est odium propter Deum quam amicitia quae est propter ipsum. Cum enim propter ipsum amamur, debitores Dei sumus; cum odio propter ipsum habemur, debitorem eum nobis facimus.*

[18099] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Glossa intelligenda est, quando peccatur in Deum, idest solo Deo sciente; vel loquitur non quantum ad correptionem, sed quantum ad remissionem quae sequitur; quia illud quod est ex parte nostra, possumus remittere, sed non quod est ex parte Dei.

Quaestiuncula 2

[18100] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ille qui est in simili peccato, vel majori, non potest alium corripere, sive illud notorium sit sive occultum; propter hoc quod alterum judicans, contra seipsum sententiam profert. Alii autem dicunt, quod si sit peccatum occultum, absque peccato potest corripere; non autem si sit notorium. Utraque autem opinio quantum ad aliquid vera est. Dupliciter enim aliquis corripere potest. Uno modo ex officio, sicut praelati corripiunt;

et sic videtur prima opinio habere veritatem; quia quandocumque aliquis indigne utitur officio suo, peccat; ille autem qui est in mortali peccato, etiam occulto, indigne utitur officio praelationis; unde peccat corripiendo, vel quidquid aliud proprii officii exequatur. Alio modo aliquis corripit ex zelo caritatis, non ut Ecclesiae minister: et tunc in correptione non potest esse peccatum, nisi ratione scandali, quod non consurgit nisi de peccato notorio; et secundum hoc secunda opinio habet veritatem. Unde sive praelatus, sive subditus etiam in peccato notorio existens, aliquem peccare viderit, potest eum admonere non per modum corripientis, sed per modum rogantis, ut exemplo suo non incitetur ad malum.

[18101] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale non reddit aliquem indignum executione officii sacri, sicut peccatum mortale; nec ita natum est scandalizare, quia ab eis nullus invenitur immunis; et ideo existens in peccato veniali non peccat, etiam si de eodem corripiat, nisi probabiliter ex correptione scandalum sequi videatur: et de hoc peccato, scilicet veniali, loquitur auctoritas inducta.

[18102] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccator non est perplexus; nec tamen absolvitur a praecepto corripiendi. Potest enim peccatum dimittere, vel officium resignare, aut etiam humiliter peccatum suum recognoscens alium admonere rogando; et tunc non peccat.

[18103] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in eleemosyna corporali non invenitur aliquis dissensus ad vitam, qua in peccato vivitur, sicut de correptione dictum est; et ideo peccator eleemosynam dans, non scandalizat, sicut corripiendo scandalum generat.

[18104] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod docere sacram Scripturam dupliciter contingit. Uno modo ex officio praelationis, sicut qui praedicat, docet; non enim licet alicui praedicare, nisi officium praelationis habeat, vel ex auctoritate alicujus praelationem habentis; Rom. 10, 15: *quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Alio modo ex officio magisterii, sicut magistri theologiae docent. Dicunt ergo quidam, quod ille qui primo modo docet, peccat mortaliter, si sit in peccato mortali notorio; non autem ille qui secundo modo docet. Sed hoc est falsum; quia eorum qui docent sacram Scripturam est idem finis et eorum qui sacram Scripturam ediderunt; unde, cum ad hoc ordinetur Scripturae editio, ut ad vitam aeternam homo perveniat, ut patet Joan. 10; quicumque impedit finem doctrinae, docendo peccat. Impedit autem qui sacram Scripturam in peccato docet, quia ore se profitetur nosse Deum, factis autem negat. Et dicendum, quod ille qui est in peccato notorio, peccat sive sic, sive sic doceat; sed ille qui est in peccato occulto, peccat si primo modo doceat, non autem si secundo.

[18105] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 5 Et quia aliae rationes videntur concludere quod nullo modo corripere liceat ei qui est in peccato; ideo dicendum ad quintum, quod ex hoc ipso quod aliquis alium corripiendo judicat, si in eodem peccato sit, seipsum condemnat, idest condemnabilem seipsum ostendit, non tamen novam causam damnationis superadjicit.

[18106] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit

de peccato manifesto.

Quaestiuncula 3

[18107] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod correptio fraterna non se extendit ad praelatos; tum quia non debet homo os ponere in caelum; tum quia de facili scandalizari possunt praelati, si a subditis corripiantur. Sed hoc nihil est; quia praelati, inquantum peccant, non sunt caelum, et secundum hoc eis correptio debetur; nec iterum qui eos caritative corripit, in eos os ponit, idest contra eos, sed pro eis, quia ad utilitatem eorum eos admonet; nec iterum praesumere debet quis de praelato quod injuste scandalizetur, nisi contrarium constet, quia ipsi sunt in statu perfectionis; scandalum autem passivum non convenit perfectis, sed pusillis. Et ideo dicendum est, quod praelatus ex hoc quod est persona publica, et vicem Dei super subditos gerens, non amittit ea quae sunt propria illius singularis personae; et ideo omnia illa quae debentur alicui ex affectu fraterno, qui ad omnes homines habendus est, etiam praelato debentur, sicut etiam ipse aliis debet ea quae affectus caritatis expostulat; nec ab his ratione praelationis excusatur. Et ideo, secundum alios, praeceptum de fraterna correptione etiam ad praelatos se extendit, ut corripiantur a subditis; et sicut ea quae sunt caritatis ad subditos praelatus taliter gerere debet, ut nullum auctoritati praejudicium generetur; ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas, ut Augustinus dicit; ita correptio ad praelatos taliter debet fieri, ne aliquid reverentiae subtrahatur; et ideo dicitur 1 Timoth. 5, 1: *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.*

[18108] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in faciem Petro coram omnibus restitit, sicut ibidem dicitur. Hoc autem excedit modum fraternae correptionis, quae praelatis a subditis debetur. Non enim praelati a subditis coram multitudine, sed humiliter in privato corripiendi sunt, nisi immineret periculum fidei; tunc enim praelatus minor fieret, si in infidelitatem laberetur, et subditus fidelis major.

[18109] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod monachus ille arguitur de hoc quod injuste corripuit sacerdotem recte agentem, et de hoc quod correptionem usque ad correctionem extendit poenam inferendo, quia sacerdotem percussit, et eum ab Ecclesia amovit. Quamvis autem praelati sint corripiendi a subditis; non tamen est eis poena infligenda, sed recurrendum ad superiorem denuntiando; vel si non habet superiorem, recurrat ad Deum, qui eum emendet, vel de medio subtrahat.

[18110] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tangere arcam non erat Levitarum, sed sacerdotum; et ideo Oza percussus fuit, quia officium superioris usurpavit. Sed fraterna correptio non sequitur officium, sed affectum caritatis; et ideo non concludit ratio de fraterna correptione, sed de correctione quae est a praelatis adhibenda, quam subditus praelatis non potest adhibere.

[18111] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Gregorius prohibet judicium temeritatis, ne scilicet aliquis praelatorum facta de facili in malum convertat, vel de eis coram aliis obloquatur; non autem judicium fraternae correptionis prohibet cum reverentia factum.

[18112] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis praesumptuosum sit quod aliquis simpliciter se alteri praeferat in bonitate, praecipue sancto viro; tamen non est praesumptuosum quantum ad aliquod factum, si praelatus non faciat illud, de se meliora sentire.

Articulus 3

[18113] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 tit. Utrum oporteat quod fraterna admonitio praecedat denuntiationem Ecclesiae faciendam

Quaestiuncula 1

[18114] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non oporteat quod fraterna admonitio praecedat denuntiationem Ecclesiae faciendam. Quia secundum Augustinum in Lib. de mendacio, ex factis sanctorum colligimus quid in Scripturis sentire debeamus. Sed Christus denuntiavit Judam discipulis ante admonitionem factam, ut patet Joan. 13: similiter Petrus damnavit Ananiam et Saphiram ante aliquam admonitionem, ut patet Act. 5: similiter Paulus reprehendit Petrum coram omnibus, nulla monitione secreta praecedente. Ergo videtur quod non semper admonitio fraterna debet praecedere denuntiationem Ecclesiae faciendam.

[18115] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, majori periculo magis debet homo obviare. Sed aliquando majus periculum imminet, si peccatum non publicetur, quam sit malum infamatio unius hominis: quia peccator latens potest multos corrumpere in fide vel moribus; quod non posset facere in publicum ejus peccato deducto: aut etiam infamatur multitudo, si peccatum unus de multitudine committat; nec talis infamia aboletur nisi per poenam peccati, quae non potest inferri, nisi peccatum ad publicum deducatur. Ergo nec semper debet denuntiationem admonitio praecedere.

[18116] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, accusare in capitulo est dicere Ecclesiae. Sed religiosi frequenter se invicem accusant in capitulo nulla admonitione praecedente. Ergo non oportet quod semper admonitio denuntiationem praecedat.

[18117] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, gravior via procedendi contra crimina est si per accusationem vel etiam per inquisitionem procedatur, quam si per denuntiationem: quia etiam major poena infligitur. Sed aliquis potest procedere ad accusationem non praecedente admonitione, inquisitione tamen facta, sicut Innocentius III dicit in decretali. Ergo nec denuntiationem oportet quod admonitio praecedat.

[18118] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, nullus tenetur alteri obedire contra praeceptum divinum. Sed si praelatus praeciperet alicui scienti crimen fratris sui quod ei diceret, teneretur dicere ante admonitionem; et similiter si praeciperet illi qui crimen commisit: tamen praelatus peccaret quaerendo, quia secundum ordinem juris petitur juramentum de veritate dicenda etiam in causa criminali ab eo qui accusatur. Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti quod admonitio denuntiationem praecedat.

[18119] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Glossa Matth. 18, super illud: *si peccaverit in te*, etc.: *hoc ordine vitare scandala debemus.* Sed debitum est ex praecepto obligante. Ergo ordo correptionis est in praecepto.

[18120] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, propter hoc fraterna correptio est in praecepto, ut homo fratrem suum a peccato eripiat. Sed quandoque fratri daretur peccati occasio, si statim in publicum proderetur; unde Glossa dicit ibidem: *corripe ipsum inter te et ipsum solum, ne publice correptus verecundiam perdat, qua perdita in peccato remaneat.* Ergo secundum necessitatem praecepti debet admonitio privata denuntiationem praecedere.

Quaestiuncula 2

[18121] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter in ordine correptionis ponatur testium inductio. Quia aut iste correptionis ordo intelligitur de peccato publico, aut occulto. Si de publico, non oportet inducere testes, quia manifestum est. Si de occulto, non oportet manifestari nescientibus, quia sic esset homo proditor criminis. Ergo videtur quod nullo modo testium adhibitio requiratur.

[18122] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in regula, ubi ordinem fraternae correctionis ponit, quod aliis (scilicet testibus) peccatum fratris demonstratur, per quos convincendus est, si negaverit. Sed aliquis non potest convinci per unum testem, quia in ore duorum vel trium testium debet stare omne verbum. Ergo inconvenienter dicitur quod testis unus vel duo adhibeantur; quia semper debent esse duo ad minus.

[18123] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, correptio etiam debet fieri de peccato semel facto. Sed ad illud quod jam factum est, non possunt adhiberi testes, ut videant qui non viderunt: quandoque etiam non reiteratur de facili; aut si reiteratur, peccator sibi a corripiente cavet, ne etiam ipse videre possit peccantem, nedum nisi alios inducat ad videndum: nec iterum

debet ille qui peccatum fratris scit, ei dare aliquam occasionem peccatum iterandi, ut deprehendi possit, quia sic esset peccati particeps. Ergo videtur quod testium inductio non requiratur ad correptionem.

[18124] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, dicere praelato, est dicere Ecclesiae. Sed Augustinus dicit in regula, quod antequam aliis demonstretur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi, si neglexerit admonitus corrigi. Ergo videtur quod testium adhibitio non debeat praecedere denuntiationem, sed sequi.

Quaestiuncula 3

[18125] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod correptio quantum ad monitionem secretam debet esse dura. Matth. 3, 7, et Lucae 3, 7, Joannes Baptista dixit: *genimina viperarum*; quae fuit durissima correptio. Ergo videtur quod debeat aliquis alterum dure corrigere.

[18126] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Tit. 1, 13, dicitur: *argue illos dure.*

[18127] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ad correptionem fraternam incitat ira per zelum. Sed ira asperitatem habet. Ergo debet aliquis aspere corrigi.

[18128] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Gal. 6, 1: *vos qui spirituales estis instruite hujusmodi in spiritu lenitatis.* Ergo videtur quod non debeat dure corripi.

[18129] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *corripiat justus in misericordia, et arguat.* Ergo debet esse lenis correptio.

Quaestiuncula 1

[18130] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum philosophum in 5 Ethic., minus malum, ex hoc quod praeeligitur respectu magis mali, accipit rationem magis boni; et ideo medicus corporalis hominem, si potest, ab infirmitate totaliter liberat; si autem non potest, eligit minus malum, ut occurrat magis malo; sicut amputare unum membrum, ne totum corpus inficiatur; et hunc ordinem dominus servari praecepit, cum peccatoribus corripiendo spiritualiter medicamur. Peccator autem ex peccato duo mala incurrit; innocentiae damnum, et famae dispendium: et ideo prius tentandum est ut taliter innocentia restituatur quod fama etiam conservetur. Sin autem, debet negligi fama, ut conscientia reparetur, famae etiam dispendio subveniri, si aliter non potest, debet quantum potest; ut scilicet primo paucis, et postea multis crimen prodatur. Et ideo dominus hunc ordinem corripiendi statuit, ut primo frater corripiatur secreto, ut sic et innocentiam recuperet, et famam non perdat: quod si

haec medicina non fuerit efficax, debet paucis ostendi, ut non totaliter fama perdatur; et deinde si non corripitur, debet omnino fama negligi, et in publicum prodi: quod si etiam publica correptio vel admonitio non profuerit, debet omnino abscindi judicio Ecclesiae, ut sit sicut ethnicus et publicanus. Et ideo dicendum, quod sicut correptio fraterna cadit in praecepto, ita et correptionis ordo.

[18131] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in observatione praeceptorum semper ad intentionem praecipientis et rationem praecepti attendendum est. Ideo autem dominus praecepit ut secreta admonitio publicam denuntiationem praecederet, ut expectaretur emendatio vitae, et famae parceretur peccatoris: et quia dominus sciebat Judam non emendandum fore, si ipsum admoneret, sed magis exasperandum; quia non est probabile quod verba moverent quem tot miracula visa non moverent; ideo ipsum non praemonuit: et quia etiam sciebat ex hoc forte magis exasperandum, et deteriorem fieri. Nec tamen est simile de ipso et nobis: quia ipse secreta cordium sciebat, et futuros eventus, non autem nos; et ideo, nisi certissimis signis appareat incorrigibilitas, et exasperatio ipsius futura, non debet fraterna admonitio praetermitti. De Petro autem dicendum est, quod forte peccatum eorum erat publicum, vel statim publicandum: vel forte sciebat monitionem ipsis non valituram: vel etiam consilio spiritus sancti fecit ad terrorem, quia hoc competebat statui primitivae Ecclesiae, ne veniret ejus auctoritas in contemptum. De Paulo autem patet responsio. Quia Petrus coram omnibus peccavit, ideo oportebat eum coram omnibus redargui. Hic autem ordo servandus est in peccatis occultis; unde dicitur: *si peccaverit in te*, idest te solo sciente.

[18132] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in peccatis considerandum est, utrum peccatum sit omnino occultum, aut ad notitiam aliorum devenerit, aut in promptu sit ut deveniat. Si autem peccatum jam ad notitiam aliorum devenerit, tunc debet denuntiari ei qui habet potestatem corrigendi, ut qui sunt scandalizati de culpa, aedificentur de poena. Si autem nondum in publicum devenit, sed est in via deveniendi; tunc etiam denuntiandum est, ut scandalo futuro occurratur. Si autem sit omnino occultum, tunc considerandum est, utrum emendatio peccantis expectari probabiliter possit, aut non; quod quidem facile adverti poterit, si consideretur utrum aliquis ex electione vel passione peccavit, sive ex malitia vel infirmitate, quod idem est; quod quidem perpendi potest ex conditione peccantis, et ex iteratione actus. Quia si aliquis frequenter et quasi improhibite sine freno in aliquod peccatum lapsus est, signum est quod ex malitia vel electione peccat, et non facile emendetur. Si autem semel occasione peccandi oblata, in peccatum ruit, et postea tristitiam et verecundiam de peccato ostenderit, signum est quod sit peccatum ex passione vel ex infirmitate, et quod de facili emendetur. Si ergo emendatio speretur, debet admonitio praecedere, et denuntiatio differri quousque videatur quomodo emendatur peccator; nisi forte immineret occasio similis in peccatum ruendi, quam tamen declinare non vellet admonitus; tunc enim deberet praelato denuntiari, ne in praecipitium iret. Si autem non speretur emendatio, tunc considerandum est, an illud peccatum sit infectivum aliorum, sicut est haeresis vel fornicatio, vel aliquid hujusmodi; aut etiam cedat in aliquod damnum alterius, sicut furtum vel homicidium, et hujusmodi. Si enim non cedat in damnum alterius, nec sit infectivum peccatum, tunc potest denuntiatio differri quousque videatur admonitionis effectus, praecipue si emendationem promittit.

Si autem est infectivum aliorum, debet denuntiari praelato, ut gregi suo caveat. Sicut enim dicit Hieronymus, *quae misericordia est parcere uni, et multos in discrimen adducere?* Polluitur populus ex uno peccatore, sicut ex una ove morbida universus grex. Semper enim bonum multorum debet praeferri bono unius. Unde etiam fama unius negligi debet, ut innocentia vel fama multitudinis conservetur. Si autem vergat in damnum corporale alterius, debet fieri comparatio illius damni ad damnum famae istius, et illi damno quod praeponderat obviandum magis.

[18133] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de levibus peccatis non surgit infamia nec scandalum, et ideo de talibus non est vis, si quis in capitulo accusetur, admonitione praetermissa: nisi forte probabiliter credi possit quod tali accusatione magis deterioratur qui corrigitur; et collegio etiam non multum prosit, cujus bonum semper praeponendum est bono unius; unde et aliquando, etiam si peccantis emendatio non expectetur, potest aliquis coram multitudine accusari, si profectus multitudinis credatur; sed de peccatis ex quibus posset infamiam surgere, non deberet aliquis in publico accusari, nisi aliis praemissis quae ordo fraternae correptionis deposcit; et graviter peccaret accusans, sicut fratrem suum infamans.

[18134] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam ad accusationem, ut quidam dicunt, procedi non debet secundum forum conscientiae, monitione non praemissa, nec emendatione expectata, nisi forte majori periculo obviandum videatur, aut peccatum sit publicum; quamvis secundum forum causarum non requiratur quod accusationem praecedat admonitio, sed solum inquisitio. Inquisitio vero non est facienda nisi de notorio peccato; quia oportet quod inquisitionem praecedat clamosa insinuatio: et ideo secreta admonitio non requiritur de necessitate. Vel dicendum secundum alios, quod in accusatione non agitur ad emendationem peccantis, sed ad bonum commune, scilicet justitiam conservandam per punitionem delinquentis; et ideo accusatio in judicio bona conscientia potest fieri, etiam si admonitio non praecedat, nec est contra praeceptum domini, quod intelligitur, quando agitur ad emendationem peccantis.

[18135] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod praeceptum alicui factum a praelato suo de peccato alterius publicando in eo casu in quo publicari non debet, potest fieri vel in judicio, vel extra judicium. Si extra judicium, peccat praecipiens; nec ille cui praecipitur, obedire tenetur. Si autem in judicio ordine juris exigente judex alicui praecipiat ut peccatum suum vel alterius confiteatur, non peccat praecipiendo, quia ipse non exigit, sed accusans cui judex jus reddere debet; et tunc tenetur quis profiteri ad praeceptum judicis peccatum suum, vel alterius; vel appellare, si contra ordinem juris ei praecipiatur; et tunc publicans peccatum occultum, vitat majus malum, scilicet disciplinae juris enervationem. Tamen judex deberet dissimulare quantum posset, ne tale praeceptum faceret salvo ordine juris, et praecipue in capitulo, ubi magis per aequitatem procedendum est quam secundum rigorem juris.

Quaestiuncula 2

[18136] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quando medicina levis, a qua incipiendum est, non proficit, tunc debet medicus efficaciorem medicinam apponere; non tamen statim efficacissimam, sed paulatim procedendum est, ut quam minus potest fieri, gravetur ille cui medicari volumus; et ideo si prima medicina, scilicet admonitio praecedens secreta, non prosit, quia peccatum iterari videtur; oportet ad ulteriora procedi, ut paucis ostendatur, et talibus qui possunt prodesse, et quibus non creditur quod obsint diffamando; et illi principaliter adhibentur ut admoneant; secundo ut admonitionis factae sint testes; tertio ut negantem coram Ecclesia convincant, ut Augustinus dicit in regula: prius tamen, scilicet quam in publicum prodatur, *alteri vel tertio demonstretur, ut duorum vel trium possit ore convinci.*

[18137] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod iste modus corripiendi servandus est, quando peccatum non est omnino publicum nec omnino occultum, sed ab aliquibus scitum; unde dicunt, quod non possunt alii advocari, nisi qui sciunt, ad quos etiam pertinet correptio. Sic enim exponunt: *si peccaverit in te*, idest te solo sciente, *frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus es fratrem tuum. Si te non audierit*, et nullus alius sciat, non debes ultra procedere. Si autem aliquid alii sciant, *adhibe tecum adhuc unum vel duos.* Sed hoc non videtur esse secundum intentionem Evangelii; quia si illi qui adhibentur, alias scivissent, non oporteret eos adhibere ad videndum, sed statim per eos posset convinci. Et praeterea Hieronymus dicit, quod non est misericordia parcere uni, et omnes in discrimen adducere; quod fieret, si peccatum quod est aliis nocivum, non publicaretur ad correptionem. Unde patet quod si peccatum in aliorum detrimentum vergat, debet aliis dici, quantumcumque sit occultum; et etiam si non vergat in detrimentum alterius nisi in illius qui peccat, ut patet secundum Augustinum in regula, ubi sic dicit: *innocentes non estis, si fratres vestros, quos judicando corrigere potestis, tacendo perire permittatis.* Nec ex hoc aliquis efficitur proditor criminis; quia non manifestat crimen ad infamandum, sed ad corrigendum.

[18138] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod unus testis inducitur ad admonendum, sed duo ad convincendum. Vel dicendum, quod ipse denuntians cum uno teste sufficit ad denuntiandum, quia per hoc fit aliqua praesumptio judici; sed ad decisionem causae requiruntur duo testes.

[18139] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest intelligi quod al

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

iquis ex praecedenti monitione non sit emendatus, nisi per hoc quod actum iterat; unde ad hoc inducendi sunt testes, ut actum iteratum videant, ut patet per Augustinum, qui dicit: *prius alteri, vel tertio demonstrandum*, scilicet actum peccati. Non tamen debet aliqua occasio praeberi ut peccatum iteret, intentione convincendi; quia non sunt facienda mala ut veniant bona; Rom. 3. Si tamen actus iterati ostendi testibus non possint, debent tamen adhiberi, ut coram ipsis recognoscat, vel saltem ut ipsi admoneant, ut objurgatio plurimorum eum corrigat, ut ibidem Glossa dicit; et has duas causas Glossa Interl. ex Hieronymo tangit ibidem super illud: *adhibe tecum* etc.; *studio scilicet corrigendi vel convincendi.*

[18140] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praelatus potest dupliciter considerari; aut secundum quod judicio praesidet: et sic dicere praelato est dicere Ecclesiae; et sic prius debent testes adhiberi quam praelato dicatur: aut extra judicium existens; et sic dicere praelato non est dicere Ecclesiae, sed personae quae potest prodesse et non obesse; quia nullus magis potest prodesse quam praelatus; et secundum hoc debet prius dici praelato quam testibus ostendi aliis, ut quanto minus potest fieri, publicetur; et tunc praelatus adhibetur quasi unus de testibus. Talis enim debet esse ordo correptionis fraternae, quem Augustinus in regula tradit, ut cum quis oculi petulantiam, vel aliud peccatum quodcumque in fratre suo advertit, statim admonere debet, ne coepta progrediantur, sed de proximo corrigantur. Quod si post admonitionem iterum vel tertio id facere videatur, tunc debet quasi vulneratus sanandus manifestari. Sed antequam in publicum prodatur, quod fit cum Ecclesiae dicitur, prius debet alteri vel tertio demonstrari, quod est adhibere unum vel duos testes; et inter eos quibus ostendi debet, antequam aliis ostendatur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi post admonitionem, ut secretius correptus non innotescat ceteris. Et ita primo debet admoneri; secundo praelato ostendi; tertio testes adhiberi; quarto in publicum produci convincendus, si negaverit. Sed duo media dominus sub uno comprehendit.

Quaestiuncula 3

[18141] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod

secundum Gregorium in pastorali, *nonnulla peccata sunt leviter corrigenda. Nam cum non malitia, sed ignorantia sola vel infirmitate delinquitur, necesse est ut magno moderamine ipsa delicti correptio temperetur (...). Nonnulla autem sunt vehementer increpanda, ut cum culpa ab auctore non agnoscitur quanti sit ponderis, ab increpantis ore sentiatur; et cum quis sibi malum quod perpetravit levigat, hoc contra se graviter ex corripientis asperitate pertimescat.* Et quamvis ille loquatur de correptione quae praelatis competit, tamen etiam in correptione quae ab aliis fit, hoc est observandum; quamvis fraterna correptio semper magis debeat ad lenitatem accedere; quia non ex auctoritate officii, sed ex caritatis affectu exhibeatur.

[18142] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus

[18143] Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 2 a. 3 qc. 3 expos. *Moyses et Aaron sacerdotes.* Moyses sacerdos dicitur non officio oblationes offerendi, sed quia sacra primitus populo dedit immediate a Deo accepta, Psal. 98, 6: *Moyses et Aaron in sacerdotibus ejus. Cum esset pontifex anni illius, prophetavit.* Sciendum, quod in verbo Caiphae fuerunt quatuor. Primo inspiratio immissa, per quam utilitas passionis Christi cordi ejus inspirata fuit a spiritu sancto; secundo intellectus quem ipse ex illa inspiratione concepit; tertio intentio exprimendi intellectum suum, et ad effectum perducendi; quarto verba ipsa prolata. Primum quidem fuit quaedam participatio prophetiae; secundum fuit falsus intellectus a seipso; tertium fuit iniqua intentio: quantum fuit vera locutio, quamvis non secundum intellectum ejus; et ideo primum fuit a spiritu sancto, non autem secundum, neque tertium; sed quartum aliqualiter fuit a spiritu sancto regulante verba illius ut consonarent inspirationi ab eo factae. *Nullus officio sacerdotis uti debet nisi immunis sit ab illis quae in aliis judicat.* Hoc intelligendum est de mortalibus: quia sacerdos potest sine peccato de illis venialibus absolvere in quibus ipse est: quia per ea non redditur executione officii indignus. *Ideo liberavit peccatricem, quia non erat qui juste projiceret lapidem*; idest, ex hoc occasionem liberationis ejus sumpsit. *Diligens ergo investigator sapienter interroget a peccatore quod forsitan ignorat, vel verecundia velit occultare.* Sed contra, *defecerunt scrutantes scrutinio, qui scrutati sunt iniquitates*, ut dicitur in Psal. 63. Ergo videtur quod sacerdos non debeat perscrutari conscientiam subditorum. Et dicendum, quod sacerdos debet perscrutari conscientiam peccatoris in confessione quasi medicus vulnus, et judex causam: quia frequenter quae prae confusione confitens taceret, interrogatus revelat. Sed tamen in interrogationibus faciendis tria sunt attendenda. Primo ut quilibet peccator interrogetur de peccatis quae consueverunt in hominibus illius conditionis abundare. Non enim oportet quod a milite quaeratur de peccato clericorum aut religiosorum, aut e converso. Secundo ut non fiat explicita interrogatio de peccatis, nisi de illis quae omnibus manifesta sunt; de aliis autem adinventionibus peccatorum ita debet a longinquo fieri interrogatio, ut si commisit, dicat; et si non commisit, non addiscat. Tertio ut de peccatis praecipue carnalibus non descendat nimis ad particulares circumstantias: quia hujusmodi delectabilia quanto magis in speciali considerantur,

magis concupiscentiam nata sunt movere, ut dicitur in 3 Ethic.; et ideo potest contingere ut confessor talia quaerens et sibi et confitenti noceat; et sic quandoque deficiant in suo scrutinio iniquitates scrutantes. *Maledicam benedictionibus vestris*, quae scilicet ita sunt vestrae quod non Dei.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XX ad distinctionem XXII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 20

Quaestio 1

Prooemium

[18144] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de poenitentia, et de potestate ministrorum quibus competit dispensatio hujus sacramenti, hic determinat quaedam quae poenitentiam consequuntur; et dividitur in partes duas: in prima determinat tempus poenitentiae; in secunda determinat quaedam quae ad defectum poenitentiae pertinent, 22 dist., ibi: *cumque multis auctoritatibus supra sit assertum, in vera cordis contritione peccata dimitti (...) quaeritur* et cetera. Prima in duas: in prima ostendit tempus poenitentiae usque ad finem vitae esse; in secunda movet quasdam quaestiones quae ex praedictis ortum habent, 21 dist., ibi: *solet etiam quaeri* et cetera. Prima in duas: in prima ostendit quod tempus poenitentiae durat usque ad finem vitae; in secunda ostendit qualiter sit agendum cum illis qui in fine poenitent, ibi: *solet etiam quaeri, utrum satisfactionis lex morituris sit imponenda.* Prima in duas: in prima ostendit quomodo hi qui in fine vitae poenitent, consequuntur remissionem peccatorum, quamvis adhuc sint debitores poenae temporalis, quam in Purgatorio post mortem sustinebunt; in secunda ostendit quod eadem poena debetur eis qui qualitercumque in hac vita condignam satisfactionem non implent, ibi: *si vero quaeritur de illis qui in hac vita poenitentiam non complent* et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod usque ad finem vitae manet poenitentiae locus; secundo objicit in contrarium, ibi: *Augustinus tamen de poenitentiam differentibus ita scribit*; tertio solvit, ibi: *sed quare hoc dixit Augustinus?* Ubi ex verbis Augustini ostendit quare non sit poenitentia differenda usque ad finem vitae, propter duo: primo propter poenitendi difficultatem; secundo propter poenam Purgatorii quae restat, ibi: *sed si etiam sic conversus vita vivat, et non moriatur; non promittimus quod evadat omnem poenam. Si vero quaeritur de illis qui in hac vita poenitentiam non complent (...) idem dicimus de istis esse sentiendum et de his qui in extremis poenitent.* Hic ostendit quod poena Purgatorii restat post hanc vitam eis qui hic condignam satisfactionem non agunt; et circa hoc duo facit: primo ostendit hoc de illis qui poenitentiam injunctam non explent; secundo ostendit idem de illis quibus condigna satisfactio non est injuncta, ibi: *si vero de illo quaeritur qui satisfactionem injunctam impleverit, quae ignorantia vel negligentia sacerdotis, peccato condigna non fuit, utrum de vita migrans ab omni peccato liber sit; idem respondeo. Solet etiam quaeri, utrum satisfactionis lex morituris sit imponenda.* Hic ostendit qualiter sit agendum cum illis qui in fine poenitent; et circa hoc duo facit: primo ostendit hoc quantum ad satisfactionis injunctionem; secundo quantum ad reconciliationem: *sciendum etiam, quod tempore necessitatis non est neganda poenitentia, vel reconciliatio poenitentibus.* Ubi duo facit: primo ostendit quod tempore ultimae necessitatis non est reconciliatio deneganda poenitenti; secundo ostendit quod alio tempore simplex sacerdos reconciliare poenitentem non potest inconsulto episcopo, ibi: *non debet tamen presbyter poenitentem reconciliare inconsulto episcopo, nisi ultima necessitas cogat.* Hic quaeruntur quinque: 1 utrum aliquis in extremo vitae suae per poenitentiam possit consequi veniam peccatorum; 2 de poena quam sacerdos ad satisfaciendum imponit; 3 de relaxatione hujusmodi poenae per indulgentias; 4 quis possit indulgentias dare; 5 quibus prosint.

Articulus 1

[18145] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 tit. Utrum aliquis in extremo vitae suae poenitere possit

Quaestiuncula 1

[18146] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in extremo vitae suae aliquis poenitere non possit. 2 Machab., 9, 13, dicitur de Antiocho: *orabat scelestus dominum, a quo non erat misericordiam consecuturus*. Hic autem in fine vitae suae erat. Ergo videtur quod in fine poenitentes veniam non consequuntur.

[18147] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omnis vere poenitens peccata dimittit. Sed ille qui in fine vitae poenitet, non dimittit peccata, sed a peccatis dimittitur; quia tunc vult poenitentiam agere, quando peccare non potest, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod tunc non consequatur veniam.

[18148] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, contritio, quae est pars poenitentiae, habet annexum propositum confitendi et satisfaciendi. Sed hoc propositum habere non potest qui in fine poenitet; quia nullus proponit quod scit sibi impossibile. Ergo non potest conteri; et ita non consequitur veniam.

[18149] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est, quia latro in fine vitae suae poenitens misericordiam invenit, audiens, Luc. 23, 43: *hodie mecum eris in Paradiso*.

[18150] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sapientia Dei et misericordia vincit humanam malitiam. Sed homo potest usque ad extremum vitae peccare. Ergo potest usque tunc de peccatis per divinam misericordiam veniam consequi.

Quaestiuncula 2

[18151] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in fine vitae poenitens non possit a quolibet sacerdote absolvi. Quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictio, ut dictum est. Sed sacerdos non acquirit jurisdictionem super illum qui in fine poenitet. Ergo non potest eum in fine absolvere.

[18152] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ille qui sacramentum Baptismi in articulo mortis ab alio quam proprio sacerdote recipit, non debet iterum a proprio sacerdote baptizari. Si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis posset absolvere a quolibet peccato, non deberet poenitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere; quod falsum est; quia alias sacerdos non haberet cognitionem de vultu pecoris sui.

[18153] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in articulo mortis sicut licet sacerdoti alieno baptizare, ita et non sacerdoti. Sed non sacerdos nunquam potest absolvere in foro poenitentiali. Ergo nec sacerdos in articulo mortis eum qui non est sibi subditus.

[18154] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, necessitas spiritualis est major quam corporalis. Sed aliquis in necessitate ultima potest aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad subveniendum corporali necessitati. Ergo et in articulo mortis ad subveniendum spirituali necessitati potest a non suo sacerdote absolvi.

[18155] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, ad idem sunt auctoritates in littera positae.

Quaestiuncula 3

[18156] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poenitentibus in fine non reservetur aliqua poena post mortem. Deus enim, cum sit summe misericors, non exigit ab homine plus quam facere possit. Sed iste qui in fine vitae suae poenituit, nihil aliud facere potuit pro tempore illo quam conteri et confiteri; quod etiam fecit. Ergo videtur quod nihil ab eo post hanc vitam requiratur pro peccatis de quibus poenituit.

[18157] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, poena Purgatorii excedit omnem poenam hujus mundi, ut in littera dicitur. Sed poena ad quam obligatur poenitens post confessionem et absolutionem, non est tanta quantae sunt multae poenae justae alterius vitae. Ergo injuste cum poenitente agitur, si post hanc vitam puniatur in Purgatorio post absolutionem.

[18158] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, non est aliquod peccatum tam grande quod per poenas in hac vita inflictas non posset totaliter expiari, dummodo aliquis patienter sustineret; quia tribulatio purgationem facit, ut patet Rom. 5. Sed mors est maxima poenarum. Ergo si aliquis contritus patienter mortem sustinet, non remanet ei aliqua poena post hanc vitam.

[18159] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, justitia divina exigit ut peccatum aut a Deo aut ab homine puniatur. Sed hujus peccatum qui in fine poenitet, non punitum est nec a Deo nec ab homine in hac vita. Ergo oportet quod post hanc vitam puniatur.

[18160] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, nullus ex negligentia debet commodum reportare. Sed iste qui in finem poenitentiam distulit ex negligentia, si statim post

peccatum adhuc sanus poenituisset, sustinuisset poenam. Ergo multo fortius, quando poenitentiam distulit usque in finem vitae, adhuc reus est poenae.

Quaestiuncula 1

[18161] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus, qui dat omnibus abundanter, nulli gratiam denegat qui quod in se est facit ut se ad gratiam praeparet. Haec autem praeparatio, sicut supra, dist. 17, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 1, 2, 3 et 4, dictum est, fit per motum liberi arbitrii; unde quamdiu manet homini usus liberi arbitrii in hac vita, in qua nondum est confirmatum ad malum, potest se praeparare ad gratiam, de peccatis dolendo; et gratiam remissionis peccatorum consequitur.

[18162] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod veniam consecutus fuisset, si vere poenituisset. Sed non habuit veram poenitentiam; quia non ex amore justitiae de peccatis commissis dolebat, sed timore poenae quam expectabat, vel dolore poenae quam sustinebat: et hoc etiam multis in fine poenitentibus contingit; quia non est facile ut affectus quem homo toto tempore vitae suae inclinavit in aliquid, subito ad contrarium retrahat; nec tamen est impossibile, quia liberum arbitrium non cogitur ex habitu acquisito, nec providentiae Dei potest terminus praefigi, per quam etiam in extremo vitae verae poenitentiae motus inspiratur quandoque.

[18163] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus in verbis illis ostendit quod poenitentia quam aliquis in fine vitae agit, non est certum signum salutis, et non quod non possit esse etiam tunc efficax ad salutem; quia incertum est, quando aliquis de peccato, quod facere jam non potest, poenitet, utrum voluntatem peccandi amiserit; quod magis manifestum est de illo qui peccare adhuc potest, si poeniteat, quod voluntatem mutavit. Tamen etiam quando aliquis non potest ultra peccare, potest voluntatem mutare, ut nolit quod prius voluit, etiam si posset.

[18164] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in contritione sufficit propositum conditionatum satisfactionis et confessionis, ut scilicet velit, si posset: et tale propositum etiam de impossibili esse potest.

Quaestiuncula 2

[18165] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quilibet sacerdos, quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata; sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem Ecclesiae habet jurisdictionem limitatam, vel omnino nullam habet. Sed quia necessitas legem non habet; ideo quando articulus necessitatis imminet, per Ecclesiae

ordinationem non impeditur quin absolvere possit, ex quo habet claves etiam sacramentaliter; et tantum consequitur ex absolutione alterius sicut si a proprio sacerdote absolveretur. Nec solum a peccatis potest tunc a quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, a quocumque sit lata; quia haec absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quae per legem ordinationis Ecclesiae coarctatur.

[18166] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate: quia ea quae jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis; ideo ex hoc ipso quis jurisdictionis habet usum, quamvis jurisdictione careat.

[18167] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non oportet eum recurrere ad proprium sacerdotem, ut iterum a peccatis solvatur, a quibus in articulo mortis absolutus est, sed ut innotescat ei quod est absolutus. Nec similiter oportet quod absolutus ab excommunicatione ad judicem vadat, qui alias absolvere potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

[18168] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Baptismus habet efficaciam ex ipsa sanctificatione materiae; et ideo a quocumque conferatur alicui, ille sacramentum recipit. Sed vis sacramentalis poenitentiae consistit in sanctificatione ministri; et ideo ille qui laico confitetur, quamvis impleat quod ex parte sua est de sacramentali confessione, tamen sacramentalem absolutionem non consequitur; et ideo aliquid valet ei quantum ad diminutionem poenae quae fit per confessionis meritum et poenam; sed non consequitur diminutionem illam poenae quae est ex vi clavium; et ideo oportet quod iterum sacerdoti confiteatur, et magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quam si fuisset sacerdoti confessus.

Quaestiuncula 3

[18169] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena post remissionem culpae exigitur, ut inaequalitas injustitiae commissae ad aequalitatem reducatur. Aequalitas autem quantitatem consequitur. Unde sicut ad ordinationem culpae exigitur quod poena pro culpa inferatur; ita exigitur quod pro tanta culpa tanta poena. Et ideo cum peccatum inordinatum remanere non possit, quamvis reatus poenae sit diminutus per contritionem et confessionem et absolutionem, oportet quod adhuc in fine poenitens quicumque satisfactionem non implet in hac vita, post hanc vitam puniatur, nisi tanta fuerit contritio quod totaliter a poena purgetur: quod quandoque contingere potest, ut supra dictum est dist. 17 art. 5, quaestiunc. 2.

[18170] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ille qui in fine vitae poenitet, non punitur post hanc vitam quia non satisfecit quando satisfacere non potuit; sed quia peccavit, et quia satisfacere neglexit quando potuit; unde non sequitur quod Deus requirat ab homine ultra posse.

[18171] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod justitia assimilatur mensurae, ut philosophus dicit in 5 Ethic.; unde sicut in diversis terris sunt diversae mensurae rerum venalium, ita et diversae poenae secundum justitiam pro eisdem culpis inferuntur; et similiter pro eadem culpa gravius punitur quis in Purgatorio quam in hac vita ratione alterius fori. Tamen illa aggravatio proportionaliter respondet poenae, cujus homo in hac vita reus erat: et hoc debet homo sibi imputare, quia illuc reservavit sibi poenam pro culpa accipiendam.

[18172] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod mors naturalis est poena consequens originale peccatum, ut quasi jam in naturam sit versa, sicut originale peccatum; et ideo per mortem naturalem non purgatur aliquis de peccato actuali, sed per mortem illatam bene potest purgari. Unde si aliquis mortem illatam patienter sustineat, etiamsi pro aliis criminibus sit illata, valet ad diminutionem poenae, et ad liberationem a tota poena, secundum quantitatem culpae, et patientiae, et contritionis.

Articulus 2

[18173] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 tit. Utrum poena temporalis, cujus reatus post poenitentiam manet, taxetur secundum quantitatem culpae

Quaestiuncula 1

[18174] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poena temporalis, cujus reatus post poenitentiam manet, non taxetur secundum quantitatem culpae. Taxatur enim secundum quantitatem delectationis quae fuit in peccato, ut patet Apoc. 18, 7: *quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed quandoque ubi est major delectatio, est minor culpa: quia peccata carnalia quae plus habent delectationis quam spiritualia, minus habent de culpa, secundum Gregorium. Ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpae.

[18175] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, eodem modo aliquis obligatur ad praecepta moralia in nova lege sicut in veteri. Sed in veteri lege debebatur pro peccatis poenitentia septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent. Cum ergo in novo testamento imponatur poena septennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas poenae non respiciat quantitatem culpae.

[18176] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, majus est peccatum homicidii quam peccatum fornicationis in sacerdote: quia circumstantia quae sumitur ex specie peccati, magis

aggravat quam quae sumitur ex conditione personae. Sed laico pro homicidio imponitur septennis poenitentia; sacerdoti pro fornicatione decem annorum, secundum canones. Ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpae.

[18177] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur: quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur. Sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti, injungitur poenitentia quadraginta dierum, vel parum amplius; pro fornicatione autem simplici injungitur poena septennis secundum canones. Ergo quantitas poenae non respondet quantitati culpae.

[18178] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Isai. 27, 8: *in mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabo eam.* Ergo quantitas judicii punitionis peccati est secundum quantitatem culpae.

[18179] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, homo reducitur ad aequalitatem justitiae per poenam inflictam. Sed hoc non esset, si quantitas culpae et poenae non sibi responderet. Ergo unum alteri respondet.

Quaestiuncula 2

[18180] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poenitens non sit debitor majoris poenae quam illius quae a sacerdote est sibi injuncta. Sacramentum enim semper consequitur suum effectum, nisi sit defectus ex parte recipientis, vel ex parte conferentis. Sed quandoque imponitur minor poenitentia quam sit condigna; et non est defectus ex parte recipientis, quia paratus esset omnem poenitentiam sibi injunctam facere; nec est defectus ex parte conferentis sacramentum, quia secundum conscientiam suam et discretionem talem poenam taxat. Ergo videtur, cum sacramentum poenitentiae sit ordinatum contra peccatum totaliter destruendum, et quantum ad poenam et quantum ad culpam; quod non remaneat debitor alicujus poenae, poenitentia injuncta peracta.

[18181] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Deus est pronior ad remittendum poenam quam ad exigendum. Sed si iste sacerdos majorem poenam satisfactoriam injunxisset, poenitens obligaretur ad eam faciendam. Ergo videtur quod si insufficientem poenam injungat, non exigatur aliquid amplius ab eo.

[18182] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in Purgatorio aliquis gravius punitur quam in hac vita. Si ergo post peractam poenitentiam a sacerdote injunctam, adhuc manet poena Purgatorii, videtur quod multum noceat sacerdos poenitenti levem poenitentiam injungendo: et ita videtur quod sit valde periculosum confessiones audire, cum non possit sciri quantitas poenae debitae pro peccato; immo sit impossibile, quia sacerdos non potest scire neque quantitatem contritionis neque quantitatem affectionis quam peccator habuit in peccando.

[18183] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, secundum quantitatem delicti debet esse plagarum modus ex praecepto legis. Si ergo minus imponatur, residuum ab eo in Purgatorio exigetur.

[18184] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, error sacerdotis non potest poenitenti prodesse. Prodesset autem, si non teneretur ad plus quam sibi per errorem imponit. Ergo videtur quod sit adhuc debitor majoris poenae.

Quaestiuncula 3

[18185] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poenam satisfactoriam non possit unus pro alio explere. Quia ad satisfactionem meritum requiritur. Sed unus pro altero non potest mereri vel demereri, cum sit scriptum: *tu reddis unicuique secundum opera sua.* Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

[18186] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, satisfactio contra contritionem et confessionem dividitur. Sed unus pro alio non potest conteri aut confiteri. Ergo nec satisfacere.

[18187] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, unus orando pro alio, sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest; satisfaciendo pro alio, pro se satisfacit; et ita ab eo qui pro altero satisfacit non exigitur alia satisfactio pro peccatis propriis.

[18188] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, si unus pro alio satisfacere potest; ergo ex quo unus sibi suscipit debitum poenae, alius statim a debito liberatur; ergo si moriatur postquam tota poena sibi debita ab alio suscepta est, statim evolabit; vel si adhuc puniatur, duplex poena reddetur pro eodem peccato: scilicet illius qui satisfacere incipit, et illius qui punitur in Purgatorio.

[18189] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Galat. 6, 2 dicitur: *alter alterius onera portate.* Ergo videtur quod unus possit onus poenitentiae impositae pro alio suscipere.

[18190] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, caritas magis potest apud Deum quam apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere. Ergo multo fortius hoc in divino judicio fieri potest.

Quaestiuncula 1

[18191] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poena post dimissionem culpae exigitur ad duo; scilicet ad debitum solvendum, et ad remedium praestandum. Potest ergo taxatio poenae considerari quantum ad duo. Primo quantum ad debitum; et sic quantitas poenae radicaliter respondet quantitati culpae, antequam de ea

aliquid dimittatur. Sed tamen quantum per primum eorum quae nata sunt remittere poenam, plus remittitur, secundum hoc per aliud minus remittendum vel solvendum restat; quia quanto per contritionem plus de poena dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat. Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum; et sic quandoque pro minori peccato major injungitur poena: vel quia peccato unius difficilius potest resisti quam peccato alterius; sicut juveni pro fornicatione imponitur major poenitentia quam seni, quamvis minus peccet; vel quia in uno peccatum est periculosius, sicut in sacerdote, quam in alio; vel quia multitudo magis prona est ad illud peccatum; et ideo per poenam unius alii sunt exterrendi. Poena ergo in foro poenitentiae quantum ad utrumque taxanda est; et ideo non semper pro majori peccato major poenitentia imponitur. Sed poena Purgatorii solum est ad solvendum debitum, quia jam ulterius non manet locus peccandi; et ideo illa poena taxatur solum secundum quantitatem peccati, considerata tamen contritionis quantitate, et confessione, et absolutione; quia per omnia haec aliquid de poena dimittitur. Unde etiam a sacerdote, injungendo satisfactionem, sunt consideranda.

[18192] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis duo tanguntur ex parte culpae, scilicet glorificatio, et deliciae; quorum primum pertinet ad elationem peccantis, qua Deo resistit; secundum ad delectationem peccati. Quamvis autem sit minor delectatio quandoque in culpa majori, tamen est ibi semper major elatio; et ideo ratio non procedit.

[18193] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa poena septem dierum non erat expiativa a poena debita peccato; unde etiam si post illos dies moreretur, in Purgatorio puniretur; sed expiabat ab irregularitate, a qua omnia sacrificia legalia expiabant. Nihilominus tamen ceteris paribus plus peccat homo in nova lege quam in veteri propter sanctificationem ampliorem qua sanctificatur in Baptismo, et propter beneficia Dei potiora humano generi exhibita; et hoc patet ex hoc quod dicitur Hebr. 10, 29: *quanto putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Nec tamen hoc est universaliter verum quod exigatur pro quolibet peccato mortali septennis poenitentia; sed hoc est quasi quaedam regula communis, ut in pluribus competens: quam tamen oportet dimittere, consideratis diversis peccatorum circumstantiis.

[18194] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod episcopus vel sacerdos cum majori periculo suo et aliorum peccat; et ideo solicitius retrahunt ipsum canones a peccato quam alios, majorem poenam injungendo, secundum quod est in remedium, quamvis quandoque non debeatur tanta ex debito: unde et in Purgatorio non tota ab eo exigitur.

[18195] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod poena illa est intelligenda, quando nolente sacerdote hoc accidit; si enim sponte effunderet, multo graviori poena dignus esset.

Quaestiuncula 2

[18196] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus ministri bonus vel malus nihil diversificat in efficacia sacramentorum. Unde sive sacerdos discrete se habeat in injunctione poenitentiae, sive non; nihil diversificatur quantum ad efficaciam absolutionis et confessionis et contritionis; et ideo sive discrete poenitentiam injungat, sive non; semper remanet reatus ad quantitatis ejusdem poenam; et ideo si eam hic non explet, ab eo in Purgatorio exigetur.

[18197] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque injungitur poenitentia minor condigno, defectus est ex parte imponentis, vel ex parte recipientis. Sed quandoque potest esse sine culpa utriusque; sicut quando imponens debitam diligentiam adhibet, et recipiens paratus est ad implendum; et propter hoc non est inconveniens, si totaliter a reatu poenae non liberetur.

[18198] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poenitens cum major condigno poenitentia injuncta est, tenetur eam explere ex sacerdotis injunctione, qui non solum debitum poenae considerat, sed peccato remedium adhibet; unde post hanc vitam non exigitur ab eo tota, sed solum quantum sufficit ad debitum solvendum.

[18199] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sacerdos minorem condigno poenitentiam injungens, non semper peccat; tum quia non potest determinate quantitatem poenae debitae cognoscere, quamvis aliquid proprie consideratis regulis patrum determinare possit; tum quia quandoque etiam ex industria minorem poenitentiam imponens, plus prodest poenitenti quam noceat, qui forte magnitudine poenae posset a poenitentia peragenda impediri propter debilitatem virtutis adhuc in eo de novo recuperatae; et ideo negligit minus damnum, ut majus evitet; et iterum paulatim confortatus in eo divinus amor ad plura poenitentiae opera peragenda ipsum incitabit propria sponte quam sacerdos sibi secundum quantitatem peccatorum injungere potuisset.

Quaestiuncula 3

[18200] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena satisfactoria est ad duo; scilicet ad solutionem debiti, et ad medicinam pro peccato vitando. Inquantum est ad remedium sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri; quia ex jejunio unius caro alterius non domatur, nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidens, inquantum aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiae, quae efficacissimum remedium est ad peccatum vitandum. Sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad satisfactionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quod major poena imponatur ei qui pro altero satisfacit, quam principali imponeretur, ut quidam dicunt, hac ratione

moti, quia poena propria magis satisfacit quam aliena; quia habet vim satisfaciendi, maxime ratione caritatis qua homo ipsam sustinet. Et quia major caritas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfacit quam si ipse satisfaceret; ideo minor poena requiritur in eo qui pro altero satisfacit, quam in principali requireretur. Unde dicitur in vitis patrum, quod propter caritatem unius, qui alterius fratris sui caritate ductus, poenitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum quod commiserat, dimissum est. Nec exigitur etiam quantum ad solutionem debiti, quod ille pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum; quia etiam si esset potens, alio satisfaciente pro ipso, ipse a debito immunis esset. Sed hoc requiritur inquantum poena satisfactoria est in remedium; unde non est permittendum ut aliquis pro alio poenitentiam faciat, nisi defectus aliquis appareat in poenitente; vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum; vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandum poenam.

[18201] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praemium essentiale redditur secundum dispositionem hominis; quia secundum capacitatem videntium erit plenitudo visionis divinae; et ideo, sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur praemium essentiale, nisi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, sicut Christi, cujus merito solo pueri baptizati ad vitam aeternam perveniunt. Sed poena temporalis pro peccato debita post culpae remissionem non taxatur secundum dispositionem ejus cui debetur; quia quandoque ille qui est melior, habet majoris poenae reatum; et ideo quantum ad poenae dimissionem unus alteri mereri potest, et actus unius efficitur alterius, caritate mediante, per quam omnes unum sumus in Christo.

[18202] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quae ad dispositionem bonitatis vel malitiae hominis pertinet; et ideo per contritionem unius alius a culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis Ecclesiae subjicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere; quia in sacramento gratia suscipienti datur, non alii. Et ideo non est similis ratio de satisfactione, contritione, et confessione.

[18203] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in solutione debiti attenditur quantitas poenae; sed in merito attenditur radix caritatis; et ideo ille qui ex caritate pro alio meretur saltem merito congrui, etiam sibi magis meretur; non autem qui pro alio satisfacit, pro se satisfacit; quia illa quantitas poenae non sufficit ad utrumque peccatum; tamen sibi meretur majus quid quam sit dimissio poenae, scilicet vitam aeternam.

[18204] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si ipsemet ad aliquam poenitentiam se obligasset, non prius a debito esset immunis quam eam solvisset; et ideo poenam ipse patietur, quamdiu ille satisfactionem pro eo fecerit; quam si non fecerit, tunc uterque est debitor illius poenae; unus pro commisso, alius pro omisso; et ita non sequitur quod peccatum unum bis puniatur.

Articulus 3

[18205] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 tit. Utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria

Quaestiuncula 1

[18206] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per indulgentiam non possit aliquid remitti de poena satisfactoria. Quia super illud 2 Timoth. 2, 13: *negare seipsum non potest*, dicit Glossa interlinealis: *quod faceret, si dicta sua non impleret.* Sed ipse dixit Deut. 25, 2: *secundum mensuram delicti erit plagarum modus.* Ergo non potest aliquid remitti de poena satisfactionis taxata secundum quantitatem culpae.

[18207] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, inferior non potest absolvere ab eo ad quod superior obligavit. Sed Deus absolvendo a culpa ligat ad poenam temporalem, ut dicit Hugo de sancto Victore. Ergo nullus homo potest absolvere a poena illa, aliquid inde dimittendo.

[18208] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, hoc ad potestatem excellentiae pertinet, ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur. Sed nullus habet potestatem excellentiae in sacramentis, nisi Christus. Cum ergo satisfactio sit pars sacramenti operans ad dimissionem poenae debitae, videtur quod nullus homo purus possit dimittere debitum poenae sine satisfactione.

[18209] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, potestas ministris Ecclesiae non est tradita in destructionem, sed in aedificationem. Sed hoc ad destructionem pertinet, si satisfactio, quae ad utilitatem nostram inducta est inquantum remedium praebet, tolleretur. Ergo potestas ministrorum Ecclesiae ad hoc non se extendit.

[18210] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, 2 Corinth. 2, 10: *nam et ego quod donavi, si quid propter vos donavi, in persona Christi*; Glossa: *idest ac si Christus donasset.* Sed Christus poterat relaxare absque omni satisfactione poenam peccati, ut patet Joan. 8, de muliere adultera. Ergo et Paulus potuit; ergo et Papa potest, qui non est minoris potestatis quam Paulus fuit.

[18211] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Ecclesia generalis non potest errare: quia ille qui in omnibus exauditus est pro sua reverentia, dicit Petro, super cujus confessione Ecclesia fundata est: *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua*; Lucae 22, 32. Sed Ecclesia generalis indulgentias approbat et facit. Ergo indulgentiae aliquid valent.

Quaestiuncula 2

[18212] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non valeant tantum quantum pronuntiantur. Indulgentiae enim non habent effectum nisi ex vi clavium. Sed ex vi clavium non potest habens clavem dimittere de poena peccati nisi aliquid determinatum, considerata quantitate peccati et contritionis poenitentis. Ergo cum indulgentiae fiant pro libito instituentis indulgentiam, videtur quod non valeant tantum quantum pronuntiantur.

[18213] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, per debitum poenae homo a gloriae adeptione retardatur, quam summe appetere debet. Sed si indulgentiae tantum valent quantum pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias discurrens posset ab omni reatu temporalis poenae immunis reddi. Ergo videtur quod deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

[18214] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, aliquando datur indulgentia, quod qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remissionis peccatorum consequatur. Si ergo indulgentiae tantum valent quantum praedicantur, tunc qui dat unum denarium, et secundo unum, et iterum tertium; plenam absolutionem ab omni peccatorum poena consequitur; quod videtur absurdum.

[18215] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, quandoque datur hoc modo indulgentia quod qui vadit ad aliquam Ecclesiam, septem annos remissionis consequatur. Si ergo tantum valet indulgentia quantum praedicatur, ille qui habet domum juxta Ecclesiam, vel clerici Ecclesiae, qui quotidie vadunt, consequuntur tantum quantum ille qui a remotis partibus venit; quod videtur injustum; et iterum, ut videtur, pluries illam indulgentiam consequitur in die, cum pluries vadat.

[18216] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 5 Praeterea, idem videtur alicui remittere poenam ultra justam aestimationem quam remittere absque causa: quia quantum ad hoc quod excedit, non recompensatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non posset remittere absque causa poenam in toto vel in parte alicui; ut si Papa diceret alicui: ego remitto tibi omnem poenam tibi debitam pro peccato. Ergo videtur quod nec possit aliquid dimittere ultra justam aestimationem. Sed indulgentiae plerumque praedicantur ultra justam aestimationem. Ergo non tantum valent quantum praedicantur.

[18217] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Job 13, 7: *numquid Deus indiget vestro mendacio, ut loquamini pro eo dolos?* Ergo Ecclesia praedicando indulgentias, non mentitur; et ita tantum valent quantum praedicantur.

[18218] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, 1 Corinth., 15, 14, dicit apostolus: *si inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides nostra.* Ergo quicumque in praedicatione falsum dicit, fidem, quantum est in se, evacuat; et ita mortaliter peccat. Si ergo non tantum valent

indulgentiae quantum praedicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam praedicantes; quod est absurdum.

Quaestiuncula 3

[18219] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod pro temporali subsidio non debeat dari indulgentia. Quia remissio peccatorum est quoddam spirituale. Sed dare spirituale pro temporali est simonia. Ergo hoc fieri non debet.

[18220] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, spiritualia subsidia sunt magis necessaria quam temporalia. Sed pro spiritualibus subsidiis non videntur fieri indulgentiae. Ergo multo minus pro temporalibus fieri debent.

[18221] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est communis Ecclesiae consuetudo, quae pro peregrinationibus et eleemosynis faciendis indulgentias facit.

Quaestiuncula 1

[18222] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere: quia impium esset dicere, quod Ecclesia aliquid vane faceret. Sed quidam dicunt, quod non valent ad absolvendum a reatu poenae quam quis in Purgatorio secundum judicium Dei meretur, sed valent ad absolutionem ab obligatione qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam, vel ad quam etiam ordinatur ex canonum statutis. Sed haec opinio non videtur vera. Primo, quia est expresse contra privilegium Petro datum ut quod in terra remitteret, et in caelo remitteretur; unde remissio quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei; et praeterea Ecclesia hujusmodi indulgentias largiens seu dans, magis damnificaret quam adjuvaret: quia remitteret ad graviores poenas, scilicet Purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis. Et ideo aliter dicendum, quod valent et quantum ad forum Ecclesiae, et quantum ad judicium Dei ad remissionem poenae residuae post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possunt, est unitas corporis mystici, in qua multi operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum; et multas etiam tribulationes injuste sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt, et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infirmitate efficaciam sacramentorum excedit. Dictum est autem supra, art. 2, quaestiunc. 3, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt: alias absque omni indulgentia remissionem consequeretur: sed

communiter pro tota Ecclesia, sicut apostolus dicit se implere ea quae desunt passioni Christi in corpore suo pro Ecclesia ad quam scribit. Et sic praedicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem quae sunt communia multitudinis alicujus, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset; ita si ei satisfactio alterius sibi per eum qui potest, distribuatur.

[18223] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod remissio quae per indulgentias fit, non tollit quantitatem poenae ad culpam: quia pro culpa unius alius sponte poenam sustinuit, ut dictum est.

[18224] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod iste qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, a debito poenae; sed datur sibi unde debitum solvat.

[18225] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod effectus sacramentalis absolutionis est diminutio reatus: et hic effectus non inducitur per indulgentias; sed pro eo dans indulgentias solvit poenam quam debebat, de Ecclesiae communibus bonis, ut ex dictis patet.

[18226] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod majus remedium praebetur contra peccata vitanda ex gratia quam ex assuetudine nostrorum operum. Et quia ex affectu quem accipiens indulgentiam concipit ad causam pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur; ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur; et ita non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Tamen consulendum est eis qui indulgentiam consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae injunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito poenae essent immunes; et praecipue, quia quandoque sunt plurium debitores quam credant.

Quaestiuncula 2

[18227] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hujusmodi indulgentiae non tantum valent quantum praedicantur; sed unicuique tantum valent quantum fides et devotio sua exigit. Sed dicunt, quod Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad bene faciendum alliciat, sicut mater quae promittens filio pomum, ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur valde periculosum dicere. Sicut enim dicit Augustinus in epistola 8 ad Hieronymum, *si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, jam robur auctoritatis sacrae Scripturae perit*; et similiter si in praedicatione Ecclesiae aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiae alicujus auctoritatis ad roborandum fidem. Et ideo alii dixerunt, quod valent quantum pronuntiantur secundum justam aestimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis forte aestimat quod dat; aut secundum aestimationem recipientis, qui nimis parum aestimare posset

quod datur; sed secundum aestimationem quae justa est secundum judicium bonorum, pensata conditione personae, et utilitate et necessitate Ecclesiae: quia uno tempore Ecclesia plus indiget quam alio. Sed haec etiam opinio non potest stare, ut videtur. Primo, quia secundum hoc indulgentiae non valerent ad remissionem, sed magis ad commutationem quamdam: et praeterea praedicatio Ecclesiae a mendacio non excusaretur, cum quandoque indulgentia praedicetur longe major quam justa aestimatio possit requirere omnibus praedictis conditionibus pensatis; sicut quando Papa dat indulgentiam, quod qui vadit ad unam Ecclesiam habeat septem annos de indulgentia: cujusmodi etiam indulgentiae a beato Gregorio in stationibus Romae institutae sunt. Et ideo alii dicunt, quod quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundum devotionem tantum suscipientis, ut prima opinio dicebat, neque secundum quantitatem ejus quod datur, sicut dicebat secunda; sed secundum causam pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur dignus ut talem indulgentiam consequatur; unde secundum quod accedit ad causam illam, secundum hoc consequitur remissionem indulgentiae, vel in toto vel in parte. Sed hoc iterum non potest salvare consuetudinem Ecclesiae, quae interdum majorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus Ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam Papa facere voluerit indulgentiam constituens. Unde quantitas remissionis non est mensuranda ex causa quae facit indulgentia dignum. Et ideo aliter dicendum, quod quantitas effectus consequitur quantitatem suae causae. Causa autem remissionis poenae in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum Ecclesiae, quae se habet sufficienter ad totam poenam expiandam; non autem causa remissionis effectiva est vel devotio aut labor aut datum recipientis, aut causa pro qua fit indulgentia. Unde non oportet ad aliquod horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesiae, quae semper superabundant; et ideo secundum quod applicantur ad istum, secundum hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quod applicentur isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum; et unio ejus cui dispensatur, ad eum qui merebatur, quod est per caritatem; et ratio dispensationis, secundum quam salvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt; fecerunt enim ad honorem Dei, et utilitatem Ecclesiae in generali. Unde quaecumque causa adsit quae in utilitatem Ecclesiae vergat, et honorem Dei, sufficiens est ratio indulgentias elargiendi. Et ideo secundum alios dicendum, quod indulgentiae simpliciter tantum valent quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, ex parte recipientis caritas, ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei, et proximi utilitatem. Nec in hoc nimis fit magnum forum de misericordia Dei ut quidam dicunt, nec justitiae divinae derogatur: quia nihil de poena dimittitur, sed unius poena alteri computatur.

[18228] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod clavis, sicut supra dictum est, est duplex: scilicet ordinis et jurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quoddam est; et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo; ideo non potest taxare sacerdos quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittat; sed tantum dimittitur quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet; et hujus clavis effectus est remissio quae est per indulgentias, cum non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem

bonorum communium Ecclesiae; et ideo etiam legati non sacerdotes indulgentias concedere possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare quantum per indulgentiam de poena remittatur. Si tamen inordinate remittat, ita quod homines, quasi pro nihilo ab operibus poenitentiae revocentur, peccat faciens tales indulgentias; nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.

[18229] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis hujusmodi indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis, quod in infinitum melius est quam dimissio poenae temporalis.

[18230] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando datur indulgentia indeterminate: *qui dat auxilium ad fabricam Ecclesiae*, intelligitur tale auxilium quod sit conveniens ei qui auxilium dat; et secundum hoc plus vel minus de indulgentia consequitur; unde etiam aliquis pauper dans unum denarium, consequitur totam indulgentiam, non autem dives, quem non decet ad opus tam pium et fructuosum ita parum dare; sicut non diceretur rex alicui homini auxilium facere, si ei obolum daret.

[18231] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui est vicinus Ecclesiae, et etiam sacerdotes et clerici, consequuntur tantam indulgentiam sicut illi qui venirent a mille dietis: quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est, sed meritis quae dispensantur, ut dictum est. Sed iste qui plus laboraret, plus de merito acquireret. Sed hoc intelligendum, quando indistincte indulgentia datur: quandoque enim distinguitur, sicut Papa in generalibus absolutionibus illis qui transeunt mare, dat quinque annos; aliis qui transeunt montes, tres; aliis unum: nec tamen quotiescumque vadit infra tempus indulgentiae, toties eam consequitur. Quandoque autem ad determinatum tempus datur; ut cum dicitur: quicumque vadit ad Ecclesiam talem usque ad tale tempus, habeat tantum de indulgentia; intelligitur semel tantum. Sed si in aliqua Ecclesia sit indulgentia perennis, sicut in Ecclesia beati Petri, quadraginta dierum; tunc quoties vadit aliquis, toties indulgentiam consequitur.

[18232] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod causa non requiritur ad hoc quod secundum eam debeat mensurari remissio poenae, sed ad hoc quod intentio illorum quorum merita communicantur, ad ipsum pervenire possit. Bonum autem unius continuatur alteri dupliciter. Uno modo per caritatem; et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps quae fiunt, si in caritate sit. Alio modo per intentionem facientis; et sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius qui pro utilitate Ecclesiae operatus est, ad istum continuari.

Quaestiuncula 3

[18233] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod temporalia ad spiritualia ordinantur, quia propter spiritualia temporalibus uti debemus; et ideo pro

temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia, sicut repressio inimicorum Ecclesiae, qui pacem Ecclesiae perturbant; vel sicut constructio Ecclesiarum et pontium, et aliarum eleemosynarum collatio. Et per hoc patet quod non fit ibi simonia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali.

[18234] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Unde patet solutio ad primum.

[18235] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam pro pure spiritualibus potest fieri indulgentia, et fit quandoque; sicut quicumque orat pro rege Franciae habet decem dies de indulgentia a Papa Innocentio IV. Et similiter crucem praedicantibus datur quandoque eadem indulgentia quae crucem accipientibus.

Articulus 4

[18236] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 tit. Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentiam dare

Quaestiuncula 1

[18237] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quilibet sacerdos parochialis possit indulgentiam dare. Indulgentia enim habet efficaciam ex meritorum Ecclesiae abundantia. Sed non est aliqua congregatio, in qua non sit aliqua abundantia meritorum. Ergo quilibet sacerdos potest elargiri indulgentiam, si habeat plebem subjectam; et similiter quilibet sacerdos praelatus.

[18238] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, praelatus quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo gerit personam suam. Sed quilibet potest alteri communicare bona sua pro altero satisfaciendo. Ergo et praelatus potest communicare bona multitudinis sibi commissae; et sic videtur quod possit indulgentias dare.

[18239] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, minus est excommunicare quam indulgentias dare. Sed hoc non potest sacerdos parochialis. Ergo nec illud.

Quaestiuncula 2

[18240] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod diaconus non possit indulgentias concedere, vel alius, nisi sacerdos. Quia remissio peccatorum est effectus clavium. Sed non habet claves nisi solus sacerdos. Ergo ipse solus potest indulgentias dare.

[18241] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, plenior remissio poenae est in indulgentiis quam in foro poenitentiali. Sed hoc non potest nisi sacerdos. Ergo nec illud.

[18242] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesiae cui committitur regimen Ecclesiae. Sed hoc committitur quandoque non sacerdoti. Ergo potest indulgentias dare; nam ex dispensatione thesauri Ecclesiae efficaciam habent.

Quaestiuncula 3

[18243] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam episcopus non possit elargiri indulgentiam. Quia thesaurus Ecclesiae communis est toti Ecclesiae. Sed id quod est commune toti Ecclesiae, non potest dispensari nisi per illum qui toti Ecclesiae praeest. Ergo solus Papa potest indulgentias concedere.

[18244] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nullus potest remittere poenas a jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem jus condendi. Sed poenae satisfactoriae sunt pro peccatis determinatae in jure. Ergo remittere hujusmodi poenas potest solus Papa, qui est conditor juris.

[18245] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est consuetudo Ecclesiae, secundum quam episcopi dant indulgentiam.

Quaestiuncula 4

[18246] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ille qui est in peccato mortali, non possit dare indulgentias. Quia rivus cui fons non influit, nihil profluere potest. Sed praelato in peccato mortali existenti non influit fons gratiae, scilicet spiritus sanctus. Ergo non potest in alios profluere dando indulgentias.

[18247] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, majus est dare indulgentiam quam recipere. Sed ille qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicetur. Ergo nec dare potest.

[18248] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, quia indulgentiae fiunt per potestatem praelatis Ecclesiae traditam. Sed peccatum mortale non tollit potestatem, sed bonitatem. Ergo potest aliquis in peccato mortali existens dare indulgentias.

Quaestiuncula 1

[18249] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod indulgentiae effectum habent secundum quod opera satisfactoria unius alteri computantur, non solum ex vi caritatis, sed ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipsum. Sed intentio alterius potest ad alterum dirigi tripliciter; aut in speciali, aut in generali, aut in singulari. In singulari quidem, sicut cum quis pro alio satisfacit determinate; et sic quilibet potest alteri sua opera communicare. In speciali autem, sicut cum quis orat pro congregatione sua et familiaribus et benefactoribus, et ad hoc ordinat etiam sua opera satisfactoria; et sic ille qui congregationi praeest, potest opera illa alii communicare applicando intentionem illorum qui sunt de congregatione sua ad hunc determinate. Sed in generali, sicut cum quis opera sua ordinat ad bonum Ecclesiae in generali; et sic ille qui praeest Ecclesiae generaliter, potest opera illa communicare applicando intentionem suam ad hunc vel ad illum. Et quia homo est pars congregationis, et congregatio est pars Ecclesiae; ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis et boni totius Ecclesiae; et ideo ille qui praeest Ecclesiae, potest communicare ea quae sunt congregationis, et hujus hominis; et ille qui praeest congregationi ea quae sunt hujus hominis, sed non convertitur. Sed neque prima communicatio, neque secunda, indulgentia dicitur, sed solum tertia, propter duo. Primo, quia per illas communicationes quamvis homo solvatur a reatu poenae quantum ad Deum, tamen non solvitur a debito faciendi satisfactionem injunctam, ad quam obligatus est ex praecepto Ecclesiae; sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito absolvitur. Secundo, quia in una persona vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi in omnibus aliis valere possit; unde iste non absolvitur a poena debita pro toto; nisi tantum determinate pro eo fiat quantum debebatur. Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum praecipue propter meritum Christi; et ideo solus ille qui praeficitur Ecclesiae, potest indulgentiam elargiri. Sed cum Ecclesia sit congregatio fidelium; congregatio autem hominum sit duplex; scilicet oeconomica, ut illi qui sunt de una familia; et politica, sicut illi qui sunt de uno populo; Ecclesia similatur congregationi politicae, quia ipse populus Ecclesia dicitur; sed conventus diversi vel parochiae in una diocesi similantur congregationi in diversis familiis vel in diversis officiis; et ideo solus episcopus proprie praelatus Ecclesiae dicitur; et ideo ipse solus quasi sponsus anulum Ecclesiae recipit; et ideo solus ipse habet plenam potestatem in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum quasi persona publica; alii autem secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus praeficiuntur, non sunt simpliciter praelati, sed quasi coadjutores; unde in consecratione sacerdotum episcopus dicit: *quanto fragiliores sumus, tanto magis his auxiliis indigemus*; et propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochiales, vel abbates, aut alii hujusmodi praelati non possunt hujusmodi indulgentias dare.

[18250] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 2

[18251] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestas concedendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut supra dictum fuit: et quia diaconi et alii non sacerdotes possunt habere jurisdictionem vel commissam, sicut legati, vel ordinariam, sicut electi, ideo possunt indulgentias concedere etiam non sacerdotes; quamvis non possint absolvere in foro poenitentiali, quod est ordinis.

[18252] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta. Indulgentias enim concedere pertinet ad clavem jurisdictionis, non ad clavem ordinis.

Quaestiuncula 3

[18253] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno; sed episcopi assumuntur in partem solicitudinis, quasi judices singulis civitatibus praepositi: propter quod etiam solos eos in suis litteris fratres vocat, reliquos autem omnes vocat filios. Et ideo potestas faciendi indulgentias plene residet in Papa, quia potest facere quod vult, causa tamen existente legitima; sed in episcopis est taxata secundum ordinationem Papae; et ideo possunt dare secundum quod eis taxatum est, et non amplius.

[18254] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 4

[18255] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod elargiri indulgentias pertinet ad jurisdictionem. Sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem: et ideo indulgentiae aeque valent, si fiant ab eo qui est in peccato mortali, sicut si fierent ab eo qui est sanctissimus; cum non remittat poenam ex vi suorum meritorum, sed ex vi meritorum reconditorum in thesauris Ecclesiae.

[18256] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod iste praelatus in peccato mortali indulgentias dans non profluit aliquid de suo; et ideo non requiritur quod influxum recipiat a fonte ad hoc quod ejus indulgentiae valeant.

[18257] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod majus est dare indulgentias quam recipere, quantum ad potestatem; sed est minus quantum ad propriam utilitatem.

Articulus 5

[18258] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 tit. Utrum indulgentia valeat existentibus in peccato mortali

Quaestiuncula 1

[18259] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod indulgentia valeat existentibus in peccato mortali. Quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam, et multa alia bona. Sed indulgentiae habent efficaciam ex hoc quod merita sanctorum applicantur ad istum. Ergo habent effectum in illis qui sunt in peccato mortali.

[18260] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ubi est major indigentia, magis habet locum misericordia. Sed ille qui est in peccato mortali, maxime indiget. Ergo ei maxima debet fieri misericordia per indulgentias.

[18261] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum. Ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

Quaestiuncula 2

[18262] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod indulgentiae non valeant religiosis. Non enim competit eis supplere ex quorum superabundantia aliis suppletur. Sed ex superabundantia operum satisfactionis quae sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

[18263] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in Ecclesia non debet aliquid fieri quod inducat religionis dissolutionem. Sed si religiosis indulgentiae prodessent, esset occasio dissolutionis disciplinae regularis: quia religiosi nimis vagarentur per hujusmodi indulgentias et poenas sibi impositas in capitulo negligerent. Ergo religiosis non prosunt.

[18264] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum, ut eis indulgentiae non valeant.

Quaestiuncula 3

[18265] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ei qui non facit hoc pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari. Quia ei qui non potuit operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua eleemosyna facienda, quam pauper facere non potest, et tamen libenter faceret. Ergo indulgentia ei valet.

[18266] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, unus potest pro alio satisfacere. Sed indulgentia ad remissionem poenae operatur, sicut et satisfactio. Ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere; et sic ille consequitur indulgentiam qui non facit hoc pro quo indulgentia datur.

[18267] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, remota causa removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod est indulgentiae causa, indulgentiam non consequitur.

Quaestiuncula 4

[18268] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod indulgentia non valeat ei qui facit. Quia dare indulgentias est jurisdictionis. Sed nullus in seipsum potest exercere ea quae sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentiae a se factae particeps esse.

[18269] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 2 Praeterea, secundum hoc, ille qui facit indulgentiam, posset pro aliquo modico facto sibi poenam remittere omnium peccatorum suorum, et ita impune peccare; quod videtur absonum.

[18270] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 3 Praeterea, ejusdem potestatis est concedere indulgentias, et excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiae quam facit, particeps esse potest.

[18271] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, quia tunc esset ipse pejoris conditionis quam alii, si ipse non posset uti thesauro Ecclesiae, quem aliis dispensat.

Quaestiuncula 1

[18272] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dicunt indulgentias valere etiam existentibus in peccato mortali, non quidem ad dimissionem poenae, quia nulli potest dimitti poena, nisi cui jam dimissa est culpa; qui enim non est

consecutus operationem Dei in remissione culpae, non potest consequi remissionem poenae a ministro Ecclesiae neque in indulgentiis, neque in foro poenitentiali: valet tamen eis ad acquirendum gratiam. Sed hoc non videtur verum: quia quamvis merita illa quae per indulgentiam communicantur, possent valere ad merendum gratiam, non tamen propter hoc dispensantur, sed determinate ad remissionem poenae; et ideo non valent existentibus in mortali; et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum: facio participem meritorum totius Ecclesiae, vel unius congregationis, vel unius specialis personae, sic posset valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut praedicta opinio dicit.

[18273] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[18274] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sit magis indigens qui est in peccato mortali, tamen est minus capax.

Quaestiuncula 2

[18275] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod tam saecularibus quam religiosis valent indulgentiae, dummodo sint in caritate, et servent ea quae pro indulgentiis indicuntur. Non enim religiosi sunt minus adjuvabiles meritis aliorum quam saeculares.

[18276] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis religiosus sit in statu perfectionis; tamen ipse sine peccato vivere non potest; et ideo si aliquando propter peccatum aliquod commissum sit reus alicujus poenae, potest per indulgentiam ab hac expiari. Non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans, aliquo tempore indigeat, et quantum ad aliquid; et sic indiget supplemento quo sublevetur; unde dicitur Gal. 6, 2: *alter alterius onera portate.*

[18277] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod propter indulgentias non debet dissolvi regularis observantia; quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantum ad praemium vitae aeternae, quam indulgentiam exquirendo; quamvis minus quantum ad dimissionem poenae, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur poenae injunctae in capitulo; quia in capitulo agitur forum quasi judiciale magis quam poenitentiale; unde etiam non sacerdotes capitulum tenent. Sed absolvitur a poena injuncta, vel debita pro peccato, in foro poenitentiali.

Quaestiuncula 3

[18278] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non existente conditione, non consequitur illud quod sub conditione datur. Unde cum indulgentia

detur sub hac conditione quod aliquis aliquid faciat vel det; si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

[18279] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad praemium essentiale; sed non quantum ad alia accidentalia praemia, sicut est dimissio poenae, vel aliquid hujusmodi.

[18280] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod opus proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit; et ideo potest pro quocumque vult satisfacere; sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam; et ideo cum ipse applicet ad facientem vel dantem (hic autem illud non potest), ille qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre non potest. Si tamen fieret sic indulgentia: ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam; valeret ei pro quo fit; nec tunc iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

Quaestiuncula 4

[18281] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod indulgentia debet ex aliqua causa dari ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad aliquem actum provocetur, qui in utilitatem Ecclesiae et in honorem Dei vergat. Praelatus autem, cui cura Ecclesiae utilitatis procurandae et honoris divini propagandi est commissa, non habet causam ut seipsum ad hoc provocet; et ideo non potest praebere indulgentiam sibi tantum, sed potest uti indulgentia quam pro aliis facit, quia aliis subest causa faciendi.

[18282] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere; sed eis quae auctoritate jurisdictionis dantur aliis potest etiam praelatus uti tam in temporalibus quam in spiritualibus; sicut etiam sacerdos sibi Eucharistiam accipit quam aliis dat; et ita etiam episcopus potest accipere sibi suffragia Ecclesiae quae aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio poenae per indulgentias, et non jurisdictionis.

[18283] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum patet solutio ex dictis.

[18284] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod excommunicatio profertur per modum sententiae, quam nullus in seipsum ferre potest, eo quod in judicio non potest idem esse judex et reus. Indulgentia autem non per modum sententiae datur, sed per modum dispensationis cujusdam, quam homo potest facere ad seipsum.

Expositio textus

[18285] Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 5 qc. 4 expos. *Tene certum.* Loquitur de certitudine conjecturae, non de certitudine scientiae; quia nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore: Eccl. 9. *Arbitrii libertatem quaerit*, idest liberam electionem, ut scilicet homo non dimittat peccatum quia jam non potest peccare, sed quia non vult Deum offendere, etiam si posset; quod etiam in tarde poenitentibus quandoque contingit, ut dictum est. *Horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Verum est quantum ad statum futurae vitae, ubi habet locum principaliter justitia; quia in hac vita, ubi est locus misericordiae, verum est quod dicitur 2 Reg. ult. 14: *melius est mihi incidere in manus Dei quam in manus hominis. Si enim semper viveret, semper peccaret*; idest, semper in peccato permaneret; quia de se non posset a peccato liberari, cum sit spiritus vadens, et non rediens; non quod semper actum peccati exerceret. *Statim ut conversus fuit, Paradisum ingredi meruit.* Hoc non est intelligendum de terrestri, ut quidam dicunt: quia passio Christi non reducit ad illum Paradisum; sed ad caelestem; qui quidem Paradisus potest accipi dupliciter: scilicet secundum gloriam fruitionis, et sic statim moriens in Paradiso fuit; vel quantum ad locum gloriae convenientem; et sic nullus intravit ante ascensionem. *Non est imponenda in articulo mortis poenitentia, sed innotescenda.* Quia per hoc quod imponitur aliqua poenitentia alicui, obligatur ad illam faciendam. Nullus autem debet ad aliquid obligari quod non potest facere. Sed est innotescenda, ut procuret per amicos et eleemosynas expiari, et ut ejus complendae propositum habeat, si evadat. Tamen est confortandus ex divina misericordia, ne in desperationem cadat. *Non enim debet presbyter poenitentem inconsulto episcopo reconciliare.* Hoc intelligendum est de ligato ab episcopo per excommunicationem, vel de agente poenitentiam solemnem. *Puellarum consecratio per presbyterum fieri valeat consulto episcopo.* Hoc non est de jure communi; quia solis episcopis, qui sunt vicem sponsi gerentes, competit desponsare, et *uni viro virginem castam exhibere Christo*, 2 Corinth. 11, 2. Unde modo non habet locum, sed fuit ex aliqua dispensatione factum in aliquo loco. Vel loquitur de benedictione viduarum, quae per presbyteros fieri valet.

Distinctio 21

Prooemium

[18286] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de tempore poenitentiae, hic movet quasdam quaestiones contra determinata, et eas solvit; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestionem circa tempus poenitentiae; in secunda circa confessionem quae a poenitentibus requiritur, ibi: *post hoc considerandum est* et cetera. Prima in tres: in prima movet quaestionem circa determinata. Dixerat enim, quod tempus poenitentiae usque ad finem vitae datur; et cum omnia per poenitentiam in hac vita dimittantur peccata, inquirit, utrum post hanc vitam aliqua peccata dimitti possint; secundo determinat veritatem secundum auctoritates sanctorum, ibi: *quod aliqua post hanc vitam remittantur, Christus ostendit in Evangelio*; in tertia refellit quorumdam responsionem ad auctoritates, ibi: *sed forte dices, illud esse accipiendum de poena peccati.* Circa secundum duo facit: primo determinat veritatem quaestionis motae; secundo

ex veritate determinata quamdam dubitationem movet, ibi: *hic objici potest* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod post hanc vitam aliqua peccata dimittuntur in Purgatorio; secundo ostendit quod quidam tardius a peccatis ibi purgantur, ibi: *in illo autem igne Purgatorio alii tardius, alii citius purgantur. Post haec autem considerandum est* et cetera. Hic movet quaestiones circa determinata prius de confessione: et primo ex parte confitentis; secundo ex parte confessoris, qui scilicet confessionem audit, ibi: *caveat autem sacerdos ne peccata confitentium aliis prodat.* Circa primum duo quaerit: primo utrum quis debeat singula peccata confiteri quae non fecit, ibi: *sicut autem poenitens celare non debet peccatum suum, quia superbia est; ita nec humilitatis causa fateri se reum illius quod se non commisisse noscit. Caveat autem sacerdos ne peccata poenitentium aliis prodat.* Hic etiam duo determinat ex parte confessoris: primo ut peccatum celet; secundo quod non quisque sacerdos confessionem cujuslibet audiat, ibi: *quod vero dictum est, ut poenitens eligat sacerdotem scientem ligare et solvere, videtur contrarium ei quod in canonibus reperitur.* Hic est triplex quaestio. Prima de Purgatorio. Secunda de confessione generali. Tertia de sigillo confessionis quo peccata celantur. Circa primum quaeruntur tria: 1 de ipso Purgatorio; 2 de ligno, feno, et stipula, quae in Purgatorio purgantur; 3 de effectu Purgatorii.

Articulus 1

[18287] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 tit. Utrum Purgatorium sit post hanc vitam

Quaestiuncula 1

[18288] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Purgatorium non sit post hanc vitam. Apoc. 14, 13, dicitur: *beati mortui qui in domino moriuntur. Amodo jam dicit spiritus ut requiescant a laboribus suis.* Ergo his qui in domino moriuntur, non manet aliquis Purgatorius labor post hanc vitam; nec illis qui non in domino moriuntur, quia illi purgari non possunt. Ergo Purgatorium post hanc vitam non est.

[18289] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut se habet caritas ad praemium aeternum, ita peccatum mortale ad supplicium aeternum. Sed decedentes in peccato mortali statim ad supplicium aeternum deportantur. Ergo decedentes in caritate statim ad praemium vadunt; et ita non manet eis aliquod Purgatorium post hanc vitam.

[18290] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Deus, qui est summe misericors, pronior est ad praemiandum bona quam ad puniendum mala. Sed sicut illi qui sunt in statu caritatis, faciunt aliqua mala quae non sunt digna supplicio aeterno; ita qui sunt in peccato mortali,

interdum faciunt aliqua bona ex genere, quae non sunt digna praemio aeterno. Ergo cum illa bona non praemientur in damnandis post hanc vitam; nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod prius.

[18291] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, 2 Mach. 12, 46, dicitur: *sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* Sed pro defunctis qui sunt in Paradiso, non est orandum, quia illi nullo indigent; nec iterum pro illis qui sunt in Inferno, quia illi a peccatis solvi non possunt. Ergo post hanc vitam sunt aliqui a peccatis nondum absoluti, qui solvi possunt; et tales caritatem habent, sine qua non fit peccatorum remissio; quia *universa delicta operit caritas*: Prov. 10, 12. Unde ad mortem aeternam non devenient; quia *qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum*; Joan. 11, 26: nec ad gloriam inducentur nisi purgati; quia nihil immundum ad illam perveniet, ut patet Apoc. ult. Ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

[18292] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit: *si aliquis Christo amico consentiens in hac vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hinc per Purgatorii ignis conflationem expeditur.* Ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

Quaestiuncula 2

[18293] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur. Quia poena damnatorum est aeterna, ut dicitur Matth. 25, 46: *ibunt hi in ignem aeternum.* Sed Purgatorius ignis est temporalis, ut supra Magister dixit. Ergo non simul puniuntur hi et illi eodem igne; et sic oportet loca esse distincta.

[18294] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, poena Inferni nominatur pluribus nominibus, ut in Psalm. 10, *ignis, sulphur, et spiritus procellarum* et cetera. Sed poena Purgatorii non nisi uno nomine nominatur, scilicet ignis. Ergo non eodem igne et eodem loco puniuntur.

[18295] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit: *probabile est quod in his locis puniuntur in quibus commiserunt culpam.* Gregorius etiam in Dial., narrat quod germanus episcopus Capuanus Paschasium qui in balneis purgabatur, invenit. Ergo in loco Inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

[18296] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius dicit, quod sicut sub eodem igne aurum rutilat et palea fumat; ita sub eodem igne peccator crematur, et electus purgatur. Ergo idem est ignis Purgatorii et Inferni; et sic in eodem loco sunt.

[18297] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sancti patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori quam sit locus in quo purgantur animae post mortem; quia non erat ibi aliqua poena sensibilis. Sed locus ille erat conjunctus Inferno, vel idem quod Infernus; alias Christus ad Limbum descendens non diceretur ad Inferos descendisse. Ergo et Purgatorium est in eodem loco, vel juxta Infernum.

Quaestiuncula 3

[18298] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod poena Purgatorii non excedat omnem poenam temporalem hujus vitae. Quanto enim aliquid est magis passivum, tanto magis affligitur, si sensum laesionis habeat. Sed corpus est magis passivum quam anima separata; tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem; tum quia habet materiam quae est susceptiva qualitatis agentis: quod de anima non potest dici. Ergo major est poena quam corpus patitur in hoc mundo, quam poena qua anima purgatur post hanc vitam.

[18299] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, poena Purgatorii directe ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cum sint levissima peccata, levissima poena debetur, si secundum mensuram delicti sit plagarum modus. Ergo poena Purgatorii est levissima.

[18300] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, reatus, cum sit effectus culpae, non intenditur nisi culpa intendatur. Sed in illo cui jam culpa dimissa est, non potest culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est, pro quo non plene satisfecit, reatus non crescit in morte. Sed in hac vita non erat ei reatus respectu gravissimae poenae. Ergo poena quam patietur post hanc vitam non erit ei gravior omni poena istius vitae.

[18301] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone: *ille ignis Purgatorii durior erit quam quidquid in hoc saeculo poenarum aut sentire aut videre aut cogitare quis potest.*

[18302] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, quanto poena est universalior, tanto major. Sed anima separata tota punitur, cum sit simplex; non autem ita est de corpore. Ergo illa poena quae est animae separatae, est major omni poena quam corpus patitur.

Quaestiuncula 4

[18303] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod illa poena sit voluntaria. Quia illi qui sunt in Purgatorio, rectum cor habent. Sed haec est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinae conformet, ut Ambrosius dicit. Ergo cum Deus velit eos puniri, ipsi illam poenam voluntarie sustinent.

[18304] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, omnis sapiens vult illud sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in Purgatorio, sciunt se non posse pervenire ad gloriam nisi prius puniantur. Ergo volunt puniri.

[18305] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, nullus petit liberari a poena quam voluntarie sustinet. Sed illi qui sunt in Purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa

quae in dialogo narrantur. Ergo non sustinent illam poenam voluntarie.

Quaestiuncula 5

[18306] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod animae in Purgatorio per Daemones puniantur. Quis, sicut infra, dist. 47, in fine, dicit Magister, illos habebunt tortores in poenis quos habuerunt incentores in culpa. Sed Daemones incitant ad culpam non solum mortalem, sed etiam venialem, quando aliud non possunt. Ergo etiam in Purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

[18307] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, purgatio a peccatis competit justis et in hac vita et post hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per poenas a Diabolo inflictas, sicut patet de Job. Ergo etiam post hanc vitam punientur a Daemonibus purgandi.

[18308] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, injustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subjiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in Purgatorio, de Daemonibus triumphaverunt sine peccato mortali decedentes. Ergo non subjicientur eis puniendi per eos.

Quaestiuncula 1

[18309] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex illis quae supra determinata sunt, satis potest constare, Purgatorium esse post hanc vitam. Si enim per contritionem deleta culpa non tollitur ex toto reatus poenae, nec etiam semper venialia dimissis mortalibus tolluntur; et justitia. Dei hoc exigit ut peccatum per poenam debitam ordinetur; oportet quod ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur; et ideo illi qui Purgatorium negant, contra divinam justitiam loquuntur; et propter hoc erroneum est, et a fide alienum. Unde Gregorius Nyssenus post praedicta verba subjungit: *hoc praedicamus, dogma veritatis servantes, et ita credimus; hoc etiam universalis Ecclesia tenet, pro defunctis exorans ut a peccatis solvantur*; quod non potest nisi de illis qui sunt in Purgatorio intelligi. Ecclesiae autem auctoritati quicumque resistit, haeresim incurrit.

[18310] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum et non merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

[18311] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit; sed bonum ex una causa perfecta consurgit, ut Dionysius dicit; et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni; sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali; quia nunquam est malum sine aliquo bono: et ideo peccatum veniale impedit habentem caritatem ne ad perfectum bonum deveniat,

scilicet vitam aeternam, quamdiu purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adjunctum, quo minus statim ad ultimum malorum perducat.

[18312] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui in peccatum mortale incidit, omnia bona ante acta mortificat; et quae in peccato mortali existens facit, mortua sunt; quia ipse Deum offendens, omnia bona meretur amittere, quae a Deo habet. Unde ei qui in peccato mortali decedit, non manet aliquod praemium post hanc vitam, sicut manet aliquando poena ei qui in caritate decedit, quae non semper delet omne malum quod invenit, sed solum hoc quod est sibi contrarium.

Quaestiuncula 2

[18313] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod de loco Purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factae multis, locus Purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem; et sic locus Purgatorii est locus inferior Inferno conjunctus, ita quod idem ignis sit qui damnatos cruciat in Inferno, et qui justos in Purgatorio purgat; quamvis damnati secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint. Alius est locus Purgatorii secundum dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens, per suffragia Ecclesiae mitigaretur. Quidam tamen dicunt, quod secundum legem communem locus Purgatorii est ubi homo peccat; quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quae in diversis locis commisit. Quidam vero dicunt quod puniuntur supra nos secundum legem communem; quia sunt medii inter nos et Deum quantum ad statum. Sed hoc nihil est; quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infimum in eis, scilicet peccatum.

[18314] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignis Purgatorius est aeternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.

[18315] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poena Inferni est ad affligendum; et ideo nominatur omnibus illis quae hic nos affligere consueverunt; sed poena Purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati; et ideo sola poena ignis Purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare et consumere.

[18316] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum dispensationem, et non secundum legem communem.

Quaestiuncula 3

[18317] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in Purgatorio erit duplex poena: una damni, inquantum scilicet retardantur a divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali punientur; et quantum ad utrumque poena Purgatorii minima excedit maximam poenam hujus vitae. Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus quo desideratur summum bonum, post hanc vitam in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret; ideo de tardatione maxime dolent. Similiter etiam cum dolor non sit laesio, sed laesionis sensus; tanto aliquis magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum; unde laesiones quae fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima; ideo si in ipsam animam aliquod laesivum agat, de necessitate oportet quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad praesens supponimus, quia de hoc infra, dist. 44, qu. 3, art. 3, quaestiunc. 3, in corp., dicetur. Et ideo oportet quod poena Purgatorii quantum ad poenam damni et sensus excedat omnem poenam istius vitae. Quidam autem assignant rationem ex hoc quod anima tota punitur, non autem corpus. Sed hoc nihil est; quia sic poena damnatorum esset minor post resurrectionem quam ante; quod falsum est.

[18318] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima sit minus passiva quam corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis; et ubi est major passionis sensus, ibi est major dolor, etiam si sit minor passio.

[18319] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod acerbitas illius poenae non est tantum ex quantitate peccati, quantum ex dispositione puniti; quia idem peccatum gravius punitur ibi quam hic: sicut ille qui est melioris complexionis, magis punitur eisdem plagis impositis quam alius; et tamen judex utrique easdem plagas pro eisdem culpis inferens, juste facit.

[18320] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Quaestiuncula 4

[18321] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo voluntate absoluta; et sic nulla poena est voluntaria, quia ex hoc est ratio poenae, quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata, sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam; et sic aliqua poena potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo, quia per poenam aliud bonum acquirimus; et sic ipsa voluntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione; vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo, quia quamvis per poenam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali; et tunc voluntas non assumit poenam, et vellet ab ea liberari; sed eam supportat; et quantum ad hoc voluntaria dicitur; et sic poena Purgatorii est

voluntaria. Quidam autem dicunt, quod non est aliquo modo voluntaria, quia sunt ita absorpti poenis, quod nesciunt se per poenam purgari, sed putant se esse damnatos. Sed hoc est falsum; quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt.

[18322] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 4 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 5

[18323] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod sicut post diem judicii divina justitia succendet ignem quo damnati in perpetuum punientur; ita etiam nunc sola justitia divina electi post hanc vitam purgantur; non ministerio Daemonum, quorum victores extiterunt; nec ministerio Angelorum, quia cives suos non tam vehementer affligerent. Sed tamen possibile est quod eos ad loca poenarum deducant, et etiam ipsi Daemones, qui de poenis hominum laetantur, eas concomitentur, et assistant purgandis, tum ut de eorum poenis satientur, tum ut in eorum exitu a corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem saeculo, quando adhuc locus pugnae est, puniuntur homines et a malis Angelis, sicut ab hostibus, ut patet de Job; et a bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris Angelo percutiente emarcuit. Et hoc etiam expresse Dionysius dicit in 4 cap. de Div. Nom., quod boni Angeli interdum puniunt.

[18324] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 5 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2

[18325] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 tit. Utrum lignum, fenum, et stipula, quae superaedificantur, sint peccata venialia

Quaestiuncula 1

[18326] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lignum, fenum, et stipula, quae superaedificari dicuntur supra positum fundamentum, non sint peccata venialia. Quia supra id quod est summum, nihil potest aedificari. Sed fundamentum spiritualis aedificii, ut Glossa Augustini dicit, est in summo. Ergo non potest super ipsum aedificari.

[18327] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, aedificium per fundamentum sustentatur. Sed peccata venialia non sustentantur per fundamentum spirituale, quod est fides per

dilectionem operans. Ergo lignum, fenum, et stipula, quae aedificantur, non sunt peccata venialia.

[18328] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Isa. 5, super illud: *vae qui conjungitis domum ad domum*, dicit Hieronymus: *haeretici dogmata dogmatibus conjungunt; et qui super fundamentum aedificare debuerunt aurum, argentum, et lapides pretiosos, aedificant lignum, fenum et stipulam.* Sed haeretici dogmata falsa confingentes, non peccant venialiter. Ergo lignum, fenum et stipula non sunt peccata venialia.

[18329] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, secundum Ambrosium, apostolica doctrina est fundamentum; ille autem superaedificat qui veniens post apostolos docet, sive malus sive bonus sit. Sed bene docentes post apostolos aedificant aurum, argentum, et lapides pretiosos, in quibus doctrina praeclara signatur; mali autem lignum, fenum, et stipulam, in quibus vana et frivola doctrina est peccatum mortale. Ergo per lignum, fenum et stipulam, mortalia peccata intelliguntur, et non venialia.

[18330] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in littera per verba Augustini.

Quaestiuncula 2

[18331] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur, quod iidem sint qui utraque superaedificant. Quia, secundum Augustinum, per aurum signatur Dei contemplatio; per argentum dilectio proximorum; per lapides pretiosos bona opera. Sed illi qui inordinatos affectus aliquos habent ad res temporales, qui dicuntur lignum, fenum et stipulam aedificare, contemplantur aliquando Deum, et diligunt proximum, et aliqua bona opera faciunt. Ergo iidem sunt qui aedificant utraque.

[18332] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut in littera dicitur, illi aedificant aurum, argentum, et lapides pretiosos, qui cogitant quae Dei sunt, quomodo placeant Deo. Sed tales etiam aliqua venialia committunt, ut patet 1 Joan. 1, qui per lignum, fenum, et stipulam intelliguntur. Ergo iidem sunt qui utraque superaedificant.

[18333] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit, quod illi qui aedificant aurum, argentum, et lapides pretiosos, sunt securi; sed illi qui aedificant lignum, fenum et stipulam, non sunt securi. Ergo non sunt iidem qui utraque aedificant.

Quaestiuncula 3

[18334] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod venialia etiam mortali adjuncta sint lignum, fenum, et stipula, ut non puniantur etiam aeternaliter in damnatis,

sed temporaliter. Quia secundum distantiam culparum debet esse distantia poenarum. Sed culpa mortalis in infinitum excedit venialem. Ergo et poena poenam. Sed hoc non potest esse secundum acerbitatem, quia acerbitas utriusque poenae est finita. Ergo oportet quod hoc sit secundum durationem; quod non esset, si veniale aeternaliter puniretur.

[18335] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, *non est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur Rom. 2. Sed videretur esse, si pro eadem culpa unum plus et alium minus puniret. Cum ergo pro culpa veniali justus temporaliter puniatur, etiam damnatus non aeternaliter, sed temporaliter punietur.

[18336] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Matth. 5, 26: *non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem*, idest minuta peccata. Sed ille qui in peccato mortali decedit, potest reddere. Ergo pro peccatis venialibus punietur aeternaliter.

Quaestiuncula 1

[18337] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod venialia caritati adjuncta possunt per aliquam poenam consumi; et ideo convenienter secundum metaphoram signantur illa quae per ignem consumuntur; et quia quanto aliquod peccatum est gravius, tanto difficilius purgatur; in peccatis autem venialibus invenitur alterum altero gravius; ideo convenienter eorum diversitas signatur per diversitatem eorum quae facilius et tardius consumuntur ab igne. Et quia perfectio cujuslibet quantitatis ternario comprehenditur, propter principium, medium, et finem; ideo triplex differentia ponitur; quia quaedam sunt gravissima in genere venialium, et difficillime purgabilia; et haec per lignum signantur; quaedam minima, quae per stipulam; quaedam media, quae per fenum signantur.

[18338] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut fundamentum transumitur ad spiritualia ratione prioritatis, et non ratione inferioritatis; ita superaedificari dicuntur non quae superius, sed quae posterius fiunt.

[18339] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod venialia non dicuntur superaedificari quasi ex fundamento stabilitatem habentia. Dicitur enim aliquid super fundamentum poni tripliciter. Uno modo directo situ, quod supra fundamentum firmatur; et sic solum bona opera fidei formatae, quae fundamentum dicitur, superaedificantur. Alio modo dicitur esse super, quod est juxta, sicut patet in Psalm. 136: *super flumina Babylonis*; et sic venialia superaedificantur, quia fundamentum non destruunt, sed simul cum fundamento sunt. Alio modo dicitur esse super, quod est post; sicut Ezech. ult. 3: *super terminum Aser*, idest post, ut Glossa dicit: et sic etiam mortalia possunt superaedificari, quae fundamentum destruunt. Vel, secundum quosdam, per lignum, fenum et stipulam non intelliguntur ipsa venialia, sed opera bona quibus aliquis motus venialis peccati se immiscet; et haec superaedificantur quantum ad id quod est boni in eis, et non quantum ad id quod habent de veniali. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem

apostoli et Augustini; quia tunc non esset distinctio inter lignum, fenum et stipulam, et aurum, argentum, et lapidem pretiosum.

[18340] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in sacra Scriptura praeter principalem sensum quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari. Et sic Hieronymus per adaptationem quamdam loquitur, et non secundum intentionem apostoli.

[18341] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliqui etiam male docentes quandoque non mortaliter, sed venialiter peccant, sicut quando aliqua inutilia docent, vel aliquis motus inanis gloriae eis insurgit. Vel dicendum, quod loquitur secundum eumdem modum sicut Hieronymus.

Quaestiuncula 2

[18342] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aurum, argentum et lapis pretiosus; et lignum, fenum et stipula, possunt dupliciter exponi. Uno modo ita quod quaelibet bona opera dicantur aurum, argentum et lapis pretiosus; et quaelibet venialia dicantur lignum, fenum et stipula; et sic non est dubium quod iidem aedificant utraque; sed quidam dicuntur haec et quidam illa aedificare, secundum quod eis magis insistunt; sicut etiam activi a contemplativis distinguuntur, quamvis et contemplativi aliquid agant, et activi aliquid contemplentur aliquando. Alio modo ita quod per aurum, argentum et lapidem pretiosum intelligantur solum opera perfectorum; et per lignum, fenum et stipulam superaedificata intelligantur venialia eorum qui solicitudinem de rebus temporalibus gerunt, non soli Deo vacantes; et tunc patet quod non sunt iidem qui utraque aedificant; quia imperfecti, etsi bona opera faciunt, tamen obscurantur ex solicitudinibus hujus mundi, ut claritatem auri, argenti et lapidis pretiosi non habeant; et similiter perfecti, etiam si aliqua venialia habeant, tamen ex fervore caritatis in eis consumuntur, et ex solicitudine continua quam de purgatione propria habent; et ideo non dicuntur ea superaedificare, quia in eis habitualiter non manent; et tales securi sunt, quia nihil est in eis purgabile.

[18343] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 2 ad arg. Et secundum hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[18344] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod culpa non potest ordinari nisi per poenam; et quia Deus nihil inordinatum relinquit, ideo nunquam culpam sine poena dimittit. In illis autem qui damnantur, non potest aliqua culpa dimitti, nec aliquis reatus tolli, cum careant caritate, per quam et culpa purgatur, et reatus tollitur; et ideo culpa venialis in eis semper manebit, vel reatus ejus, si etiam ante peccatum mortale veniale dimissum fuisset quantum ad culpam, manente reatu; et propter hoc aeternaliter damnati de illis venialibus punientur.

[18345] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale meretur poenam aeternam, inquantum gratiam tollit, et a Deo aeterno separat; et secundum hoc in infinitum distat a veniali. In illo ergo qui gratia caret, et a Deo in perpetuum separatus est, per accidens veniali aeterna poena debetur ratione subjecti, quae per se debetur mortali.

[18346] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est ibi aliqua personarum acceptio; quia in justo est gratia, cujus virtute, culpa ejus purgatur vel reatus; qua carent damnati; et ideo eorum culpa vel reatus per poenam expiari non potest: et sic patet quod venialia mortalibus adjuncta in damnatis per accidens habent quod non sunt lignum, fenum, et stipula.

Articulus 3

[18347] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 tit. Utrum per poenam Purgatorii expietur peccatum veniale quo ad culpam

Quaestiuncula 1

[18348] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per poenam Purgatorii non expietur peccatum veniale quo ad culpam. Quia super illud 1 Joan. 5: *est peccatum ad mortem* etc. dicit Glossa interlinealis: *quod in hac vita non corrigitur, frustra post mortem ejus venia postulatur.* Ergo nullum peccatum post hanc vitam quo ad culpam dimittitur.

[18349] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ejusdem est labi in peccatum et a peccato liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter. Ergo nec a peccato veniali absolvi.

[18350] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, quod talis in judicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit; quia lignum ubi ceciderit, ibi erit; Eccl. 11. Si ergo aliquis in hac vita exit cum veniali, in judicio cum veniali erit; et ita per Purgatorium non expiatur a culpa veniali aliquis.

[18351] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, supra dictum est, dist. 17, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 3, quod culpa actualis non deletur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio, quae est actus meritorius; quia tunc non erit meritum neque demeritum, cum secundum Damascenum, hoc sit hominibus mors quod Angelis casus. Ergo post hanc vitam non dimittitur in Purgatorio veniale quo ad culpam.

[18352] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, veniale non est in nobis nisi ratione fomitis; unde in primo statu Adam venialiter non peccasset, ut in 2 Lib., dist. 21, quaest. 2, art. 3, in corp., dictum est. Sed post hanc vitam in Purgatorio non erit sensualitas fomite corrupto in anima separata, quia fomes dicitur lex carnis, Rom. 7. Ergo non erit ibi venialis culpa; et ita non potest expiari per Purgatorium ignem.

[18353] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Dial., et Augustinus de vera poenitentia, quod quaedam culpae leves in futuro remittuntur. Nec potest intelligi quo ad poenam; quia sic omnes culpae, quantumcumque graves, quantum ad reatum poenae per ignem Purgatorium expiantur. Ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem Purgatorium.

[18354] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, 1 Corinth. 3, per lignum, fenum, et stipulam, ut dictum est, venialia intelliguntur. Sed lignum, fenum et stipula per Purgatorium consumuntur. Ergo ipsae veniales culpae post hanc vitam remittuntur.

Quaestiuncula 2

[18355] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ignis Purgatorius non liberet a reatu poenae. Omnis enim purgatio respicit foeditatem. Sed poena non importat aliquam foeditatem. Ergo ignis Purgatorius non liberat a poena.

[18356] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed poena contrariatur poenae. Ergo per poenam Purgatorii non purgatur aliquis a reatu poenae.

[18357] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, 1 Corinth. 3, super illud: *salvus erit, sic tamen* etc., dicit Glossa vetus: *ignis iste est tentatio tribulationis, de qua scriptum est: vasa figuli probat fornax*; Eccli. 27, 6. Ergo homo expiatur ab omni poena per poenas hujus mundi saltem per mortem, quae est maxima poenarum, et non per Purgatorium ignem.

[18358] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, poena Purgatorii est gravior quam poena quaelibet hujus mundi, ut supra dictum est. Sed per poenam satisfactoriam, quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur a debito poenae. Ergo multo fortius per poenam Purgatorii.

Quaestiuncula 3

[18359] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ab illa poena unus non liberetur alio citius. Quanto enim gravior est culpa et major reatus, tanto acerbior poena imponitur in Purgatorio. Sed quae est proportio poenae acerbioris ad culpam graviorem, eadem

est proportio poenae levioris ad culpam leviorem. Ergo ita cito liberatur unus a poena illa sicut alius.

[18360] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, inaequalibus meritis adduntur aequales retributiones, et in caelo et in Inferno, quantum ad durationem. Ergo videtur esse similiter in Purgatorio.

[18361] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est similitudo apostoli, qui differentias venialium per lignum, fenum et stipulam significavit. Sed constat quod lignum diutius manet in igne quam fenum et stipula. Ergo unum peccatum veniale diutius punitur in Purgatorio quam aliud.

Quaestiuncula 1

[18362] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quo ad culpam; et si cum mortali culpa quis decedat, damnatur, et remissionis capax non est; non autem potest esse quod cum veniali decedat sine mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem. Veniale enim peccatum contingit ex hoc quod aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiae corruptione contingit; unde si gratia omnino concupiscentiae corruptionem vincat, sicut in beata virgine fuit, non manet aliquis locus veniali; et ita, cum in morte omnino diminuatur et annihiletur ista concupiscentia, potentiae animae totaliter gratiae subjiciuntur, et veniale expellitur. Sed haec opinio frivola est et in se, et in causa sua. In se quidem, quia dictis sanctorum et Evangelii adversatur, cujus dicta non possunt exponi de remissione venialium quantum ad poenam, ut Magister in littera dicit; quia sic tam levia quam gravia in futuro dimittuntur. Gregorius autem, leves culpas tantum post hanc vitam remitti perhibet. Nec sufficit quod dicunt, quod hic dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros; quia remissio poenae magis aufert gravitatem poenarum quam ponat. Quantum ad causam autem frivola apparet; quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitae, non aufert concupiscentiae corruptionem vel diminuit, quantum ad radicem, sed quantum ad actum; sicut patet etiam de illis qui graviter infirmantur. Nec iterum tranquillat potentias animae, ut eas gratiae subjiciat; quia tranquillitas potentiarum et subjectio earum ad gratiam est, quando inferiores vires obediunt superioribus, quae legi Dei condelectantur; quod in statu illo esse non potest, cum actus utrarumque impediatur; nisi tranquillitas dicatur privatio pugnae, sicut etiam in dormientibus accidit; nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animae tranquillare, aut eas gratiae subdere. Et praeterea, dato quod concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, et vires animae subderet gratiae; adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpae venialis jam commissae, quamvis sufficeret ad vitationem futurae; quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut supra, dist. 16, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 3, dictum est, quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quod aliquis

dormiens moritur in gratia existens, qui cum veniali aliquo obdormivit; et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem. Nec potest dici, ut dicunt, quod, si non poenituit actu vel proposito in generali vel speciali, sit versum in mortale, propter hoc quod veniale fit mortale dum placet; quia non quaelibet placentia venialis facit peccatum mortale (alias omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet, cum sit voluntarium); sed talis placentia quae ad fruitionem spectat, in qua omnis humana perversitas consistit, dum rebus utendis fruimur, ut Augustinus dicit; et sic placentia illa quae facit peccatum mortale, est actualis placentia; quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quod aliquis postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogitet de peccato vel dimittendo vel tenendo; sed cogitet forte quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis; et in hac cogitatione obdormiat, et moriatur. Unde patet quod haec opinio omnino irrationalis est. Et ideo cum aliis dicendum, quod culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem Purgatorium; quia poena illa aliqualiter voluntaria, virtute gratiae habebit vim expiandi culpam omnem quae simul cum gratia stare potest.

[18363] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Glossa loquitur de peccato mortali. Vel dicendum, quod quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito; quia hic homo meruit, ut ibi illa poena sit meritoria sibi.

[18364] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in Purgatorio existente non erit; et ideo non poterit peccare venialiter; sed remissio culpae venialis est ex gratia informante, quae in Purgatorio erit in anima separata; et ideo non est simile.

[18365] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod venialia non variant statum hominis; quia neque tollunt neque diminuunt caritatem, secundum quam mensuratur quantitas gratuitae bonitatis animae; et ideo per hoc quod venialia dimittuntur, talis manet anima qualis prius.

[18366] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod post hanc vitam non potest esse meritum respectu praemii essentialis; sed respectu alicujus accidentalis potest esse quamdiu manet homo in statu viae aliquo modo; et ideo in Purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpae venialis.

[18367] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur; et ideo etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

Quaestiuncula 2

[18368] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod

quicumque est debitor alicujus, per hoc a debito absolvitur quod debitum solvit; et quia reatus nihil est aliud quam debitum poenae; per hoc quod aliquis poenam sustinet quam debebat, a reatu absolvitur; et secundum hoc poena Purgatorii a reatu purgat.

[18369] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod reatus, quamvis non importet foeditatem quantum in se est, tamen habet ordinem ad foeditatem ex causa sua.

[18370] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poena quamvis non contrarietur poenae, tamen contrariatur reatui ad poenam; quia ex hoc manet obligatio ad poenam quod poenam non sustinuit quam debebat.

[18371] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in eisdem verbis sacrae Scripturae latet multiplex intellectus; unde et ille ignis potest intelligi tribulatio praesens, vel poena sequens; et per utramque venialia purgari possunt. Sed quod mors naturalis ad hoc non sufficiat, supra dictum est, dist. 20, art. 1, quaest. 3, ad 3.

Quaestiuncula 3

[18372] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quaedam venialia sunt majoris adhaerentiae quam alia, secundum quod affectus magis ad ea inclinatur, et fortius in eis figitur: et quia ea quae sunt majoris adhaerentiae, tardius purgantur, ideo quidam in Purgatorio diutius quam alii torquentur, secundum quod affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

[18373] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod acerbitas poenae proprie respondet quantitati culpae; sed diuturnitas respondet radicationi culpae in subjecto; unde potest contingere quod aliquis diutius moretur qui minus affligitur, et e converso.

[18374] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale, cui debetur supplicium Inferni, et caritas, cui debetur praemium Paradisi post hanc vitam, radicantur immobiliter in subjecto; et ideo quantum ad omnes est eadem diuturnitas utrobique; secus autem est de peccato veniali, quod in Purgatorio punitur, ut ex dictis patet.

Quaestio 2

Prooemium

[18375] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 pr. Deinde quaeritur de confessione generali; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum virtute confessionis generalis venialia deleantur quo ad culpam; 2 utrum peccata mortalia oblita; 3 utrum aliquis possit licite confiteri peccata quae non fecit.

Articulus 1

[18376] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 tit. Utrum per confessionem generalem, quae fit in completorio et prima, dimittantur venialia

[18377] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per confessionem generalem, quae fit in completorio et prima, non dimittantur venialia. Confessio enim qua dimittuntur peccata, est quoddam sacramentale. Sed illa generalis confessio non est sacramentalis, quia potest fieri etiam non sacerdoti. Ergo non valet ad peccatorum venialium dimissionem.

[18378] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, confessio per hoc ordinatur ad peccatorum dimissionem, inquantum per eam peccata confitentis manifestant. Sed post confessionem generalem ita remanent occulta peccata confitentis respectu ejus cui fit confessio, sicut et prius; tum quia quandoque ille cui fit confessio, non potest distinguere voces singulorum, quando plures simul generalem confessionem faciunt; tum quia in illis generalibus quae in confessione generali dicuntur, non est aliquis qui non peccet. Ergo confessio generalis non valet ad dimissionem venialium.

[18379] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, contritio directius ordinatur ad remissionem culpae quam confessio. Sed contritio generalis non sufficit ad remissionem venialium; quia quandoque cum generali contritione simul stat habitualis placentia alicujus venialis. Ergo multo minus confessio generalis peccata venialia quo ad culpam delet.

[18380] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, *si dixerimus, quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*, ut dicitur 1 Joan. 1, 8. Sed aliqui qui non habent peccata mortalia, frequenter confessionem generalem faciunt. Si ergo talis confessio sufficit ad delendum venialia, frequenter sunt sine peccato aliquo; quod videtur esse contra auctoritatem inductam.

[18381] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nihil in Ecclesia frustra agitur. Sed post generalem confessionem sequitur secundum usum Ecclesiae, oratio, qua sacerdos dimissionem peccatorum confitentibus precatur. Ergo confessio generalis valet ad dimissionem peccatorum saltem venialium.

[18382] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sacerdos accedens ad Missam celebrandam, confessionem generalem facit, ut purius accedat. Sed hoc non esset, si talis confessio non purgaret. Ergo purgat saltem a peccatis venialibus.

[18383] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ista est ratio quare per infusionem gratiae et caritatis peccata venialia non dimittantur, quia non opponuntur caritati quantum ad habitum, sed magis quantum ad actum ejus, quem impediunt vel retardant; et ideo, quando actus caritatis contra venialia dirigitur, ea quasi suo contrario delet. Nec oportet quod contra singulum eorum actus caritatis feratur ad eorum deletionem; quia nullum eorum de se habet specialem rationem qua caritati aliquo modo contrarietur, sicut est de peccatis mortalibus; sed omnia secundum unam rationem disponunt ad contrarium caritatis, inquantum nimis temporalibus rebus inhaeretur. Unde cum confessio generalis sit actus ex caritate procedens in eo qui caritatem habet, in venialia directus; constat quod valet ad venialium peccatorum dimissionem quantum ad culpam, et quandoque quantum ad poenam; tanta potest devotio confitentis adesse.

[18384] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod confessio generalis quandoque est sacramentalis, et quandoque non. Sacramentalis quidem est, quando aliquis in secreto sacerdoti confitetur quaedam quae meminit, et alia venialia in generali; et tunc illa generalis confessio ex quatuor habet quod valeat ad remissionem venialium, quantum ad culpam, et etiam poenam, vel in parte vel in toto: scilicet ex contritione confitentis, ex humilitate confessionis, ex oratione sacerdotis, inquantum est quaedam persona; ex vi clavium. Quando autem fit publice coram multis et cum multis in Ecclesia, non est sacramentalis; unde tunc habet efficaciam ex tribus primis, et non ex quarto; et propter hoc etiam non subjungitur in prima et completorio absolutio, nec satisfactionis injunctio, sed solum oratio misereatur.

[18385] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de confessione sacramentali, quae judicium sacerdotis expectat; et ideo requiritur aliqualis peccatorum manifestatio.

[18386] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod contritio generalis sufficit ad peccatorum venialium dimissionem quo ad culpam; sed illud quod habitu retinetur in affectu, excluditur ab illa generalitate; unde illud non deletur per talem contritionem, neque etiam per generalem confessionem.

[18387] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non fuit intentio apostoli dicere, quod non sit aliquod momentum in quo homo non sit sine peccato quo ad culpam; sed quia ista vita a nullo sine peccato agitur; et quia etiam dimissa culpa reatus aliquis manet.

Articulus 2

[18388] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 tit. Utrum confessio generalis sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita

[18389] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod confessio generalis non sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita. Peccatum enim quod per confessionem deletum est, non est necesse iterum confiteri. Si ergo peccata oblita per confessionem generalem dimitterentur, non esset necessarium quod cum ad notitiam redeunt, aliquis ea confiteretur.

[18390] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque non est conscius alicujus peccati; vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati. Si ergo per generalem confessionem factam peccata oblita mortalia dimittuntur; quicumque non est sibi conscius de aliquo peccato mortali, quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus quod sit immunis a peccato mortali; quod est contra apostolum 1 Corinth. 4, 4: *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.*

[18391] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus ex negligentia reportat commodum. Sed non potest esse sine negligentia quod aliquis peccatum mortale obliviscatur antequam ei dimittatur. Ergo non reportat ex hoc tale commodum, quod sine speciali confessione de peccato ei dimittatur.

[18392] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, magis est elongatum a cognitione confitentis illud quod est omnino ignoratum, quam illud cujus est oblitus. Sed peccata per ignorantiam commissa generalis confessio non delet; quia tunc, haeretici qui nesciunt aliqua peccata, in quibus sunt, esse peccata, aut etiam aliqui simplices, per generalem confessionem absolverentur; quod falsum est. Ergo generalis confessio non tollit peccata oblita.

[18393] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Psalm. 33, 6: *accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur.* Sed ille qui confitetur omnia quae scit, accedit ad Deum quantum potest; plus autem ab eo requiri non potest. Ergo non confunditur, ut repulsam patiatur; sed veniam consequitur.

[18394] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus. Sed ille qui confitetur omnia peccata quae in memoria habet, et oblitus est aliquorum, non ex hoc est fictus; quia ignorantiam facti patitur, quae a peccato excusat. Ergo veniam consequitur, et sic peccata oblita sibi relaxantur; cum impium sit a Deo dimidiam sperare veniam, ut supra, dist. 15, Magister dicit.

[18395] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod confessio operatur praesupposita contritione, quae culpam delet; et sic ordinatur confessio directe ad dimissionem poenae; quod quidem facit et ex erubescentia quam habet, et ex vi clavium, cui se confitens subjicit. Contingit autem quandoque quod per contritionem praecedentem peccatum aliquod deletum est quo ad culpam sive in generali, si ejus tunc memoria non habeatur, sive in speciali; et tamen ante confessionem aliquis illius peccati oblitus est; et tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem poenae ex vi clavium, quibus se confitens subjicit, nullum obstaculum, quantum in

ipso est, ponens. Sed ex illa parte qua erubescentia confessionis peccati poenam minuebat, poena ipsius, de qua quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

[18396] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in sacramentali confessione non solum requiritur absolutio, sed judicium sacerdotis satisfactionem imponentis expectatur; et ideo quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur quod defuit sacramentali confessioni.

[18397] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod confessio non operatur, ut dictum est, nisi contritione praesupposita; de qua quando vera fuerit, non potest aliquis scire, sicut nec scire potest an gratiam habeat, per certitudinem. Et ideo sciri non potest, utrum per confessionem generalem sit sibi peccatum oblitum dimissum per certitudinem; quamvis possit per conjecturas aliquas aestimari, de quibus supra, dist. 9, dictum est.

[18398] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod iste non reportat commodum ex negligentia; quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset; nec tantum meretur; et tenetur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum reduxit.

[18399] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est; sed ignorantia facti excusat. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata quae nescit esse peccata propter ignorantiam juris divini, non excusatur a fictione; excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata propter ignorantiam particularis circumstantiae, ut si cognovit alienam quam credidit esse suam. Sed oblivio de actu peccati habet ignorantiam facti; et ideo excusat a peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis et confessionis impedit.

Articulus 3

[18400] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 tit. Utrum aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet

[18401] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet. Quia, sicut dicit Gregorius, bonarum mentium est ibi culpam agnoscere ubi culpa non est. Ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpis se accuset quas non commisit.

[18402] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, aliquis per humilitatem se reputat deteriorem aliquo qui est manifestus peccator; et in hoc commendandus est. Sed quod corde quis

aestimat, licet ore confiteri. Ergo licite potest se confiteri habere gravius peccatum quam habeat.

[18403] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, aliquis quandoque dubitat de aliquo peccato, utrum sit mortale vel veniale; et talis debet, ut videtur, de illo confiteri ut de mortali. Ergo aliquis debet confitere aliquod peccatum quod non habet.

[18404] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, satisfactio ex confessione ordinatur. Sed aliquis potest satisfacere de peccato quod non commisit. Ergo potest etiam confiteri peccatum quod non fecit.

[18405] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confessione mentiri debet, cum omne mendacium sit peccatum. Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

[18406] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, in judicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari. Sed testis in foro poenitentiae est conscientia. Ergo aliquis non debet se accusare de peccato quod conscientia sua non habet.

[18407] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod per confessionem debet poenitens se confessori suo manifestare. Ille autem qui aliud de se sacerdoti loquitur quam sua conscientia habeat, sive bonum, sive malum, non se sacerdoti manifestat, sed magis occultat; et ideo non est idonea confessio; sed ad hoc quod sit idonea requiritur quod os cordi concordet, ut solum hoc os accuset quod conscientia tenet.

[18408] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod agnoscere culpam ubi non est, potest esse dupliciter. Uno modo ut intelligatur quantum ad substantiam actus; et sic non est verum; non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad errantem, ut se actum aliquem commisisse cognoscat quem non commisit. Alio modo quantum ad conditionem actus; et sic verum est quod Gregorius dicit, quia justus in actu qui de se bonus videtur, formidat ne aliquis defectus ex parte sua fuerit; et sic dicitur Job 9, 28: *verebar omnia opera mea.* Et ideo ad bonam mentem etiam pertinet ut hanc formidinem quam corde tenet, lingua accuset.

[18409] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum; quia justus qui est vere humilis, non reputat se deteriorem quantum ad perpetrationem actus qui sit pejor ex genere; sed timet ne in his quae bene agere videtur, per superbiam gravius delinquat.

[18410] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente; quia qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse mortale peccatum, peccat mortaliter, discrimini se committens. Et similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale, negligit confiteri. Non tamen debet asserere illud esse mortale, sed cum dubitatione loqui, et judicium sacerdotis expectare, cujus est discernere inter lepram et lepram.

[18411] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod homo satisfacit pro peccato quod non commisit, non incurrit mendacium, sicut cum quis confitetur

peccatum quod non credit se fecisse. Si enim dicat peccatum quod non fecit, tamen credit se fecisse, non mentitur; et ideo non peccat si eo modo dicat sicut est in corde suo.

Quaestio 3

Prooemium

[18412] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 pr. Deinde quaeritur de sigillo confessionis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea quae sub sigillo confessionis habet; 2 utrum possit alii revelare de licentia confitentis; 3 utrum teneatur ea celare, si etiam alias ea novit.

Articulus 1

[18413] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 tit. Utrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae sub sigillo confessionis novit

Quaestiuncula 1

[18414] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non in quolibet casu teneatur celare sacerdos peccata quae sub sigillo confessionis novit. Quia, sicut dicit Bernardus, *quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat.* Sed celatio confessionis in aliquo casu contra caritatem militaret; sicut aliquis in confessione scit aliquem haereticum, quem non potest inducere ad hoc quod desistat a corruptione plebis; et similiter de illo qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos qui contrahere volunt. Ergo talis debet confessionem revelare.

[18415] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, id ad quod quis obligatur ex praecepto Ecclesiae tantum, non est necesse observari mandato Ecclesiae in contrarium facto. Sed celatio confessionis introducta est ex statuto Ecclesiae tantum. Si ergo per Ecclesiam praecipiatur quod quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat; ille qui scit per confessionem, dicere debet.

[18416] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, magis debet homo servare conscientiam suam quam famam alterius; quia caritas ordinata est. Sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriae conscientiae damnum, sicut cum in testimonium adducitur pro peccato illo,

et jurare cogitur de veritate dicenda; vel cum aliquis abbas scit per confessionem alicujus prioris sibi subjecti peccatum, cujus occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei prioratum dimittat; unde debet ei auferre propter debitum pastoralis curae; auferendo autem videtur confessionem publicare.

[18417] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, aliquis sacerdos per confessionem alicujus, quam audit, potest accipere conscientiam quod sit praelatione indignum. Sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, si sua intersit. Cum ergo contradicendo suspicionem inducere videatur de peccato, et sic quodammodo confessionem revelare; videtur quod oporteat quandoque confessionem revelare.

[18418] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Decret. de Poenit. et Remis.: *caveat sacerdos ne verbo vel signo vel alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem.*

[18419] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sacerdos debet Deo, cujus est minister, conformari. Sed Deus peccata quae per confessionem panduntur, non revelat, sed tegit. Ergo nec sacerdos revelare debet.

Quaestiuncula 2

[18420] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sigillum confessionis se extendat ad alia quam illa quae sunt de confessione. Quia de confessione non sunt nisi peccata. Sed aliquando aliquis cum peccatis multa alia narrat quae ad confessionem non pertinent. Ergo, cum ea sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quod ad illa etiam sigillum confessionis se extendat.

[18421] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, aliquando aliquis dicit alicui aliquod secretum, et ille recipit sub sigillo confessionis. Ergo sigillum confessionis se extendit ad illa quae non sunt de confessione.

[18422] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni. Sed ea quae sunt annexa alicui sacramento, non se extendunt ultra sacramentum illud. Ergo sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

Quaestiuncula 3

[18423] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non solum sacerdos sigillum confessionis habeat. Quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem necessitate urgente. Sed interpres etiam tenetur confessionem celare. Ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

[18424] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, aliquando aliquis in casu

necessitatis potest laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare, cum sibi dicantur sicut Deo. Ergo non solum sacerdos sigillum confessionis habet.

[18425] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, aliquando aliquis se sacerdotem finget, ut conscientiam alicujus exploret per hanc fraudem; et ille etiam, ut videtur, peccat, si confessionem revelet. Ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

[18426] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod solus sacerdos est minister hujus sacramenti. Sed sigillum confessionis est annexum sacramento. Ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

[18427] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, homo tenetur ea quae in confessione audit, celare; quia nescit ea ut homo, sed ut Deus. Sed solus sacerdos est minister Dei. Ergo ipse solus tenetur occultare.

Quaestiuncula 1

[18428] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in sacramentis ea quae exterius geruntur, sunt figura rerum quae interius contingunt; et ideo confessio qua quis sacerdoti se subjicit, signum est interioris qua quis Deo subjicitur. Deus autem peccatum illius qui se sibi subjicit per poenitentiam, tegit; unde et hoc oportet in sacramento poenitentiae significari; et ideo de necessitate sacramenti est quod quis confessionem celet; et tamquam violator sacramenti peccat qui revelat; et praeter hoc sunt aliae utilitates hujus celationis; quia per hoc homines ad confessionem magis attrahuntur, et simplicius peccata confitentur.

[18429] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus poenitens emendare promittit; alias potest ea dicere ei qui potest prodesse, non obesse. Sed haec opinio videtur erronea, cum sit contra veritatem sacramenti. Sicut enim Baptismus est sacramentum, quamvis quis fictus accedit; nec est mutandum propter hoc aliquid de essentialibus sacramenti; ita confessio non desinit esse sacramentalis, quamvis ille qui confitetur, emendationem non proponat; et ideo nihilominus sub occulto tenendum est. Nec tamen sigillum confessionis contra caritatem militat; quia caritas non requirit quod apponatur remedium peccato quod homo nescit. Illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, cum non sciat ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in praedictis casibus quantum potest sine confessionis revelatione, sicut monendo eos qui confitentur, et aliis diligentiam apponendo ne corrumpantur per haeresim. Potest etiam dicere praelato, quod diligentius invigilet super gregem suum; ita tamen quod non dicat aliquid per quod verbo vel nutu confitentem prodat.

[18430] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione servanda consequitur ipsum sacramentum; et ideo sicut praeceptum de confessione

sacramentali facienda est de jure divino, et non potest aliqua dispensatione vel jussione humana homo ab eo absolvi; ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi vel licentiari. Unde si praecipiatur sub poena excommunicationis latae sententiae, quod dicat si aliquid scit de peccato, non debet dicere; quia debet aestimare quod intentio praecipientis sit, si sciat ut homo. Si etiam exprimeret de confessione interrogans, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret; quia non est subjectus superiori suo nisi ut homo; hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

[18431] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homo non adducitur in testimonium nisi ut homo; et ideo absque laesione conscientiae potest jurare se nescire quod scit tantum ut Deus. Similiter autem absque laesione conscientiae potest praelatus impunitum dimittere peccatum quod scit ut Deus, vel sine aliquo remedio; quia non tenetur adhibere remedium nisi eo modo quo ad ipsum defertur; unde in his quae deferuntur ei in foro poenitentiae, in eodem foro debet quantum potest adhibere remedium; ut abbas in casu praedicto admoneat eum, ut prioratum resignet; vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere a cura prioratus; ita tamen quod omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

[18432] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex multis aliis causis aliquis redditur indignus ad praelationis officium quam ex peccato; sicut ex defectu scientiae vel aetatis vel alicujus hujusmodi; et ideo qui contradicit, nec suspicionem de crimine facit, nec confessionem revelat.

Quaestiuncula 2

[18433] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sigillum confessionis non directe se extendit nisi ad illa quae cadunt sub sacramentali confessione; sed indirecte id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad confessionis sigillum pertinet, sicut illa per quae posset peccator vel peccatum deprehendi. Nihilominus etiam illa summo studio sunt celanda, tum propter scandalum, tum propter pronitatem quae ex consuetudine accidere posset.

[18434] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[18435] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo non de facili debet recipere aliquid hoc modo; si tamen recipiat, ex promissione tenetur hoc modo celare ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

Quaestiuncula 3

[18436] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sigillum confessionis competit sacerdoti inquantum est minister hujus sacramenti, quod nihil est

aliud quam debitum confessionem celandi; sicut clavis est potestas absolvendi. Tamen sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis, dum confessionem audit propter necessitatem; ita etiam participat de actu sigilli confessionis, et tenetur celare; quamvis, proprie loquendo, sigillum confessionis non habeat.

[18437] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2

[18438] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 tit. Utrum de licentia poenitentis possit sacerdos peccatum quod sub sigillo confessionis habet, alteri prodere

[18439] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de licentia poenitentis non possit sacerdos peccatum quod sub sigillo confessionis habet, alteri prodere. Quod enim non potest superior, non potest inferior. Sed Papa non posset aliquem licentiare ut peccatum quod scit in confessione, alteri diceret. Ergo nec ille qui confitetur, potest ipsum licentiare.

[18440] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod est institutum propter bonum commune, non potest ex arbitrio unius mutari. Sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius Ecclesiae, ut homines confidentius ad confessionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non potest licentiare sacerdotem ad dicendum.

[18441] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, si posset sacerdos licentiari, videretur dari pallium malitiae malis sacerdotibus; quia possent praetendere sibi licentiam datam, et sic impune peccarent; quod non est conveniens. Ergo videtur quod non possit a confitente licentiari.

[18442] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, ille cui iste revelabit, non habebit hoc sub sigillo confessionis; et sic poterit publicari peccatum quod jam deletum est; quod non est conveniens. Ergo non potest licentiari.

[18443] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, superior potest remittere peccatorem cum litteris ad inferiorem sacerdotem de voluntate ipsius. Ergo de voluntate confitentis potest alteri peccatum revelare.

[18444] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, qui potest aliquid facere per se, potest etiam per alterum facere. Sed confitens potest per se peccatum suum, quod fecit, revelare. Ergo potest internuntium sacerdotem facere.

[18445] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod duo sunt propter quae sacerdos tenetur peccatum occultare. Primo et principaliter, quia ipsa occultatio est de essentia sacramenti, inquantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit ad confessionem. Alio modo propter scandalum vitandum. Potest autem poenitens facere ut illud quod sacerdos sciebat ut Deus, sciat etiam ut homo; quod facit dum eum licentiat ad dicendum; et ideo si dicat, non frangit sigillum confessionis. Tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli praedicti reputetur.

[18446] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Papa non potest licentiare eum ut dicat; quia non potest facere ut sciat ut homo; quod potest qui confitetur.

[18447] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non tollitur illud quod est propter bonum commune institutum; quia sigillum confessionis non frangitur, quia dicitur quod alio modo scitur.

[18448] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc non datur aliqua impunitas malis sacerdotibus; quia imminet eis probatio, si accusantur, quod de licentia confitentis revelaverunt.

[18449] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille ad quem notitia peccati devenit mediante sacerdote ex voluntate confitentis, participat in aliquo actum sacerdotis; et ideo simile est de eo et de interprete; nisi forte peccator velit quod ille absolute sciat et libere.

Articulus 3

[18450] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 tit. Utrum illud quod quis scit per confessionem et alio modo, nullo modo possit revelare

[18451] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod illud quod quis scit per confessionem et alio modo, nullo modo possit revelare. Non enim frangitur sigillum confessionis, nisi dum peccatum quod in confessione habetur, revelatur. Si ergo iste revelat peccatum quod in confessione audivit, qualitercumque aliter sciat, sigillum confessionis frangere videtur.

[18452] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, quicumque confessionem alicujus audit, ei obligatur ad hoc quod peccata ipsius non revelet. Sed si aliquis alicui promitteret tenere privatum quod ei dicitur, quantumcumque postea sciret, deberet privatum tenere. Ergo quod in confessione quis audit, quantumcumque alias sciatur, debet privatum haberi.

[18453] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, duorum quod est altero potentius trahit ad se reliquum. Sed scientia sua qua scit peccatum ut Deus, est potentior, et dignior illa qua scit ut homo. Ergo trahit ad se eam; et ita non poterit revelari, secundum quod scientia qua scit ut Deus, exigit.

[18454] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, et ut homines a confessionibus non retraherentur. Sed si aliquis posset dicere illud quod in confessione audivit, etiam si alias sciret, nihilominus scandalum sequeretur. Ergo nullo modo potest dicere.

[18455] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra, nullus potest alium obligare ad quod non erat obligatus, nisi sit suus praelatus, qui obliget eum praecepto. Sed ille qui sciebat alicujus peccatum per visum, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille qui ei confitetur, cum non sit praelatus suus, non potest eum obligare ad celandum hoc quod sibi confitetur.

[18456] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, secundum hoc posset impediri justitia Ecclesiae, si aliquis, ut evaderet sententiam excommunicationis, quae in ipsum ferenda erat propter aliquod peccatum de quo convictus est, confiteretur ei qui sententiam ferre debet. Sed justitiae executio est in praecepto. Ergo non tenetur celare peccatum quod quis in confessione audit, si alias scit.

[18457] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illud quod aliquis audit in confessione, non potest aliquo modo dicere, si sciat alias, sive ante sive post. Quidam vero dicunt, quod per confessionem praecluditur sibi via ne possit aliquid dicere quod prius scivit; non autem quin possit dicere, si postea alio modo sciat. Utraque autem opinio, dum nimium sigillo confessionis attribuit, praejudicium veritati et justitiae servandae facit. Posset enim aliquis ad peccata esse proclivior, si non timeret ab illo accusari cui confessus est, si coram ipso peccatum iteraret. Similiter etiam multum justitiae perire poterit, si testimonium ferre non posset aliquis de eo quod vidit, propter confessionem de hoc factam. Nec obstat quod quidam dicunt, quod debet protestari, se non tenere privatum hoc; quia hoc non posset protestari nisi postquam peccatum esset sibi dictum; et tunc quilibet sacerdos posset, cum vellet, revelare peccatum protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet. Et ideo alia opinio est, et verior, quia illud quod homo alias scit, sive ante confessionem, sive post, non tenetur celare quantum ad id quod scit ut homo. Potest enim dicere: scio illud, quia vidi; tenetur tamen celare illud, inquantum scit ut Deus. Non potest enim dicere: ego audivi hoc in confessione. Tamen propter scandalum vitandum debet abstinere ne de hoc loquatur, nisi necessitas immineat.

[18458] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis dicit se vidisse quod in confessione audivit, non revelat quod in confessione audivit, nisi per accidens; sicut qui scit per auditum et visum, non revelat quod videt, per se loquendo, si dicat se audisse; sed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit visum esse; et ideo talis sigillum confessionis non frangit.

[18459] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non obligatur audiens confessionem quod non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum; nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione.

[18460] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intelligendum est de duobus qui habent oppositionem. Sed scientia qua scit aliquis peccatum ut Deus, et illa qua scit ut homo, non sunt opposita; et ideo ratio non procedit.

[18461] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non debet ita vitari peccatum ex una parte quod ex alia justitia relinquatur; veritas enim non est propter scandalum dimittenda; et ideo quando imminet periculum justitiae et veritatis, non debet dimitti revelatio ejus quod quis in confessione audivit, si alias scit, propter scandalum; dum tamen scandalum, quantum in se est, evitare nitatur.

Expositio textus

[18462] Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 3 expos. *Non redarguo, quia forsitan verum est.* Hoc non dicit Augustinus quasi dubitans an Purgatorium sit; sed an de hoc igne apostolus intelligat. *Quod omnia criminalia semel saltem oportet in confessione exprimi.* Contra, contritio non oportet quod sit singillatim de omnibus. Ergo nec confessio. Et dicendum, quod contritio est in conspectu Dei, qui uno intuitu omnia videt; sed confessio fit homini, cui oportet singillatim omnia exponi. Et praeterea oportet de omni peccato mortali quod memoriae occurrit, singulariter dolere, ut praedictum est. *Nisi aliqua sint frequenter iterata.* Contra, iteratio non trahit ea extra genus venialium peccatorum. Et dicendum, quod loquitur quantum ad dispositionem; quia frequens venialium iteratio disponit ad illam placentiam venialium in qua consistit peccatum mortale; quia secundum quod habitus ex consuetudine generatur et augetur, secundum hoc delectatio et pronitas crescit. *Sed aliud est favore vel odio proprium sacerdotem contemnere, quod canones prohibent; aliud caecum vitare, quod Urbanus facere monet.* Contra, ergo secundum hoc videtur quod aliquis possit cui vult confiteri, quando habet sacerdotem ignorantem. Et dicendum, quod hoc intelligendum est, quando sacerdotis ignorantia posset hominem inducere in errorem; tunc enim de licentia sacerdotis vel superioris debet alium petere prudentiorem. Quinque tamen casus ponuntur in quibus licet alii confiteri quam proprio sacerdoti sine ejus licentia. Primus est, si sit vagabundus; secundus, si mutavit domicilium; tertius, si offendit in aliena parochia; quartus propter malitiam sacerdotis, si revelat confessiones, vel incitat ad malum; quintus in articulo necessitatis.

Distinctio 22

Quaestio 1

Prooemium

[18463] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de tempore poenitentiae, quod concomitatur ipsam poenitentiam, hic determinat quaedam quae pertinent ad effectum ipsius, qui est remissio peccatorum; et dividitur in partes duas: in prima inquirit, utrum remissio peccatorum sit irrevocabilis, an peccata dimissa quandoque redeant; in secunda, quia in quolibet sacramento effectus est res ipsius, inquirit quid sit sacramentum et res in poenitentia, ibi: *post praedicta restat investigare* et cetera. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit diversas opiniones circa solutionem ipsius quaestionis, ibi: *cujus quaestionis solutio obscura est et perplexa.* Tertio opiniones prosequitur, ibi: *qui vero dicunt, peccata dimissa redire, subditis se muniunt testimoniis.* Et circa hoc duo facit: primo prosequitur primam opinionem; secundo secundam, ibi: *sed quia absonum videtur ut peccata dimissa iterum imputentur, placet quibusdam, neminem pro peccatis semel dimissis iterum a Deo puniri.* Circa primum tria facit: primo ponit auctoritates quibus confirmatur prima opinio; secundo objicit in contrarium; ibi: *quibus opponitur* et cetera. Tertio ponitur eorum solutio, ibi: *sed ad hoc potest dici* et cetera. *Post praedicta restat investigare* et cetera. Hic inquirit, quid sit sacramentum et quid res in poenitentia; et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo solvit eam, ibi: *quidam enim dicunt sacramentum hic esse quod exterius tantum geritur.* Et dividitur in partes duas secundum duas opiniones quas ponit; secunda incipit, ibi: *quidam autem dicunt, exteriorem poenitentiam et interiorem esse sacramentum.* Circa primum duo facit: primo narrat opinionem; secundo narrat objectiones in contrarium, ibi: *quod si est, non omne sacramentum evangelicum id efficit quod figurat.* Et dividitur in partes duas secundum duas objectiones quas ponit; secunda incipit, ibi: *item si exterior poenitentia sacramentum est, et interior res sacramenti, saepius praecedit res sacramentum quam sacramentum rem.* Et utraque dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet. Hic est duplex quaestio. Prima de reditu peccatorum. Secunda de eo quod est sacramentum vel res in poenitentia. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum peccata dimissa redeant; 2 de ingratitudine, per quam peccata redire dicuntur; 3 quae peccata per ingratitudinem redire possunt; 4 utrum recidivans teneatur confiteri peccata de quibus prius confessus fuerat.

Articulus 1

[18464] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 tit. Utrum peccata dimissa redeant in eo qui recidivat

[18465] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata dimissa redeunt in eo qui recidivat. Dicit enim Leo Papa: *quae divina misericordia solidavit in ea*

revolvit prurigo; quoniam iterata iniquitas misericordiam concessam exinanivit. Ergo videtur quod per recidivum peccata dimissa redeant.

[18466] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, remoto operculo apparet quod operiebatur. Sed *caritas operit multitudinem peccatorum*; 1 Petr., 4, 24. Ergo remota caritate per peccatum sequens, redeunt peccata dimissa.

[18467] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, Ezech. 18, 24, dicitur: *si averterit se justus a justitia sua (...) omnes suae justitiae quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo in eodem statu est ac si nullam justitiam fecisset. Sed si non fecisset justitiam poenitentiae, non essent ei peccata dimissa. Ergo dimissio illa annullatur; et sic peccata dimissa redeunt.

[18468] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, magis peccat qui offendit Deum quam qui offendit hominem. Sed si aliquis est ab aliquo domino manumissus, per offensam in ipsum commissam iterum reducitur in servitutem. Ergo multo fortius, si aliquis divina gratia a servitute peccati liberatus Deum per recidivum peccati offendat, in pristinam servitutem revocatur; et sic peccata dimissa redeunt.

[18469] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, esto quod aliquis post veram contritionem de peccatis praeteritis cadat in peccatum, et moriatur statim; constat quod in Infernum descendat. Ergo de peccatis quae sibi dimissa fuerunt, ibi punitur, cum non sit sibi poena totaliter remissa. Ibi vero punietur aeternaliter, quia in Inferno nulla est redemptio. Ergo similem reatum incurrit ei quem habebat; et ita videtur quod in isto peccata dimissa redeunt; et similis ratio est de illo qui confessus est, et non satisfecit plene.

[18470] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, sicut per poenitentiam remittuntur peccata, ita per peccatum actuale mortificantur merita praecedentia. Sed per poenitentiam, quae peccatum destruit, priora merita reviviscunt. Ergo per peccatum quod poenitentiam destruit, qua remittebatur peccatum, peccata dimissa reviviscunt.

[18471] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra Augustinus in Lib. de responsionibus prosperi: *qui recedit a Christo, et alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? Sed non in id quod dimissum est, redit, nec originali peccato damnabitur.* Ergo peccata dimissa non redeunt.

[18472] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, eodem peccato et aequali unus non fit alio deterior. Sed contingit innocentem et poenitentem eodem et aequali peccato mortali peccare. Ergo poenitens non fit deterior per hoc peccatum quam innocens. Fieret autem, si peccata dimissa redeant. Ergo non redeunt.

[18473] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, contrarium non reducit suum contrarium. Sed contingit quandoque quod peccatum quod aliquis post poenitentiam committit, est contrarium peccato quod per poenitentiam deletum est, sicut avaritia prodigalitati. Ergo peccatum sequens non reducit peccatum praecedens.

[18474] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, nullus incurrit peccati maculam vel reatum, nisi ex commissione ipsius peccati. Sed poenitens antequam faceret simplicem fornicationem, non habebat maculam vel reatum homicidii, quod sibi jam dimissum erat. Ergo nec postea fornicando homicidium committit; ergo non redit homicidium sibi dimissum quantum ad culpam, neque quantum ad reatum.

[18475] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod aliquo modo redire peccata oportet dicere; quia auctoritates expresse hoc dicunt. Quidam simpliciter hoc concesserunt in omni qui patitur recidivum; nec fuit intentio eorum dicere, quod actus ille peccati idem numero revocaretur, vel eadem numero macula quae prius ablata fuerat per poenitentiam; quia quod omnino in nihilum decidit, idem numero resumi non potest; sed ita quod sicut per peccata commissa aliquis impediebatur ante peractam poenitentiam de eis ne gratiam a Deo reciperet; ita eisdem impeditur postquam a statu poenitentiae decidit per peccatum mortale, quo recidivat. Sic enim dicitur peccatum mortale quantum ad culpam manere, in quantum ex actu qui jam praeteriit, impeditur aliquis a gratiae receptione, sicut a quodam obstaculo posito inter Deum et animam; remitti autem quo ad culpam, quando ratione actuum praeteritorum aliquis gratia non privatur. Sed haec opinio non potest stare; quia ad causandum tenebras utrumque duorum per se sufficit, scilicet dispositio recipientis, et interpositio obstaculi; unde si tenebrae debeant amoveri, oportet et indispositionem tolli, et obstaculum amoveri; et ita poenitentia, quae tenebras peccati tollebat, non solum removebat indispositionem quae erat in anima ad gratiam suscipiendam, sed etiam removebat obstaculum praecedentis peccati, non quidem ita quod actus ille non praecesserit, sed quod non haberet vim impediendi gratiam actus praecedens; quae quidem vis praedicto actui restitui non potest, nisi iteretur; quod est impossibile. Et ideo non potest dici, quod praedicto modo peccata quo ad maculam redeunt. Et ideo alii dixerunt, quod non redit peccatum dimissum per quodlibet peccatum sequens, sed quatuor tantum; scilicet per odium fraternum, per apostasiam a fide, per contemptum confessionis, et per hoc quod aliquis dolet se poenituisse; unde fecerunt versus: *fratres odit, apostata fit, spernitque fateri, poenituisse piget; pristina culpa redit.* Sed haec opinio minus habet de ratione quam prima; quia non magis potest assignare causam quare per haec peccata redeant peccata dimissa quam per alia, cum etiam alia contingat quandoque esse graviora; nisi quod ex auctoritatibus et quibusdam rationibus frivolis inducebantur ad dicendum, quod per haec peccata redirent peccata dimissa; et videbatur eis absurdum quod per omne peccatum sequens praecedentia redirent. Nec sufficit quod dicunt, quod Deus dimittat peccata sub conditione vitandi ista quatuor; quia causa sufficiens inducit effectum suum absolute, nihil expectans a futuro; gratia autem et passio Christi, ex cujus virtute sacramenta efficaciam habent, sufficientissime se habent ad omnem culpam delendam. Et praeterea nulla est ratio quare magis sub ratione vitandi haec peccata, priora remittantur quam sub conditione vitandi alia; cum omne peccatum contrarietur gratiae, per quam fit remissio peccatorum. Et ideo dicendum est cum aliis, quod aliquid potest redire dupliciter: vel in se; et sic peccata dimissa nullo modo redeunt quantum ad maculam, et per consequens nec quantum ad reatum: vel in suo effectu; et hoc modo peccata dimissa redeunt, inquantum ex dimissis peccatis aliquid in sequentibus relinquitur. Ex hoc enim quod homo Deum per peccatum

offendit post remissionem praecedentium peccatorum, quamdam deformitatem ingratitudinis actus sequentis peccati acquirit; et ideo dicitur communiter, quod redeunt quantum ad ingratitudinem.

[18476] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod misericordia Dei, per quam fiebat remissio peccatorum, ad duo ordinatur. Ad unum in praesenti, scilicet remissionem praecedentium peccatorum; et quantum ad hunc effectum non exinanitur peccatum sequens. Ad aliud in futuro, scilicet ad vitam aeternam consequendam; quia gratia, per quam fiebat remissio peccatorum, faciebat dignum vita aeterna; et quantum ad hunc effectum exinanitur per sequens peccatum.

[18477] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caritas dicitur operire peccata Deo, qui omnia videt; unde oportet quod ea destruat, non quidem faciens ut actus non praecesserit, sed quod vim impediendi gratiam non habeat. Sed coram oculis hominum aliquid potest operiri quod de se manet; et de tali operimento objectio procedebat.

[18478] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod justitiae ejus non rememorabuntur quantum ad effectum qui ex eis expectabatur in futuro, quia per eas ad vitam aeternam non perveniet; sed rememorabuntur quantum ad hunc effectum qui est peccata praeterita abolere, quem in praesenti faciebant.

[18479] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis aliquis manumissus reducatur in eamdem servitutem de qua liberatus fuerat, non tamen ut sit ex eadem causa servus, ex qua primo fuerat, sed ex alia, scilicet offensa post manumissionem commissa. Et similiter qui recidivat, reducitur in servitutem peccati, non tamen ut sit servus peccati ex actibus peccatorum ex quibus prius erat, sed ex actu istius peccati sequentis. Unde peccata dimissa non redeunt, sed novum inducitur.

[18480] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod pro illa parte poenae quae sibi dimissa est in confessione vel contritione, nunquam punietur, sed pro residua; in aeternum tamen, ut quidam dicunt: quia ratione fori in quo punitur, aeterna poena debetur; sicut est in venialibus, quae in Purgatorio puniuntur poena temporali, et in Inferno aeterna. Sed hoc non videtur simile; quia veniale ideo in Inferno aeternaliter punitur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid quod culpam delere possit; sed poena ex hoc ipso quod solvitur, expiatur. Et ideo alii dicunt, quod poena cujus est aliquis debitor post culpam remissam, in Inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in Inferno redemptio; quia poena quae solvitur, non redimitur. Nec est inconveniens quod quantum ad aliquid accidentale poena Inferni minuatur usque ad diem judicii, sicut etiam augetur.

[18481] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum mortale non mortificabat merita praecedentia quin in se essent viva, unde in gloriam electorum cedebant; sed mortificabantur solum quantum ad illum cujus erant, qui impediebatur a consecutione effectus ipsorum; et ideo, remoto impedimento, in sua efficacia remanent quo ad istum. Sed peccatum per poenitentiam non solum mortificatur quo ad peccantem, sed etiam in se. Remissio enim peccatorum

est principaliter opus Dei; sed mortificatio meritorum praecedentium est opus hominis. Homo autem sua actione non potest evacuare simpliciter opus Dei, quamvis possit impedire ne sibi prosit; et ideo homo per peccatum sequens non potest remissionem praecedentium peccatorum annullare; potest autem sua actione evacuare quod per ipsum factum est; et ideo potest mortificationem praecedentium meritorum per merita sequentia penitus annullare, praecipue gratia adjutus.

Articulus 2

[18482] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 tit. Utrum ingratitudo sit speciale peccatum

Quaestiuncula 1

[18483] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quod enim invenitur in omni peccato, non est speciale peccatum. Sed ingratitudinem incurrimus per quodlibet peccatum, quia Deum nobis maxime beneficum offendimus quolibet peccato, quantum in nobis est. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

[18484] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne peccatum speciale alicui virtuti speciali opponitur. Sed non est assignare aliquam virtutem specialem cui ingratitudo opponatur, cum sit contra omnes, quia omnes ex Dei gratia nobis conferuntur. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

[18485] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, ubicumque est invenire specialem rationem deformitatis, est invenire speciale peccatum. Sed hoc habet ingratitudo. Ergo est speciale peccatum.

Quaestiuncula 2

[18486] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non minus sit ingratus innocens, si peccat, quam poenitens. Ille enim per offensam fit magis ingratus qui ad majores gratiarum actiones tenetur. Sed magis tenetur ad gratiarum actiones innocens quam poenitens, inquantum nobilius donum a Deo habet. Ergo magis est ingratus, si peccat.

[18487] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut homo per gratiam

Dei relevatur a casu, ita per gratiam tenetur ne cadat. Sed ingratitudo, gratiae contemptum importat. Ergo ita est ingratus innocens dum peccat contemnens gratiam sustentantem, sicut poenitens contemnens gratiam relevantem.

[18488] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, rectum judicium est ut ille plus diligat cui plus est dimissum, ut patet Luc. 7. Sed plus dimissum est poenitenti quam innocenti. Ergo plus tenetur diligere; ergo magis est ingratus, si peccat.

Quaestiuncula 3

[18489] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ex ingratitudine recidivantis consurgat tantus reatus, quantus fuit praecedentium peccatorum. Quia quantum est beneficium pristinum, tanta est ingratitudo contemnentis. Sed quantum est peccatum commissum, tantum est beneficium remissionis peccati. Ergo tanta est ingratitudo; et ita videtur quod consurgat aequalis reatus peccatis dimissis secundum ingratitudinem peccati sequentis.

[18490] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, non possunt aliqua commensurari nisi secundum quantitatem quam habent. Sed reatus ex ingratitudine recidivantium mensurantur secundum quantitatem peccatorum dimissorum; quia quanto plura et majora peccata sunt alicui dimissa, tanto magis efficitur ingratus contemnendo. Ergo reatus totus praecedentium peccatorum redit per ingratitudinem recidivantis.

[18491] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quantitas reatus est secundum quantitatem deformitatis in culpa. Sed quandoque non est tanta deformitas in peccato recidivantis, quanta fuit in multis aliis quae prius sibi dimissa fuerunt. Ergo non redit aequalis reatus.

Quaestiuncula 1

[18492] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ingratitudo gratiarum actionis privativa est; quae quidem gratiarum actio dationem respicit. Est autem duplex datio. Una quae respicit debitum, vel jam existens, sicut cum quis alicui reddit quod debet; vel ut fiat, sicut cum quis emit vel dat aliquid, ut alterum sibi debitum fiat; et haec datio ad justitiam pertinet. Alia autem est quae neutro modo respicit debitum; et haec proprie donatio dicitur, et ad liberalitatem pertinet. Et quia ad hanc dationem nihil inclinat nisi voluntas dandi, ideo gratuita dicitur; et tali dationi gratiarum actio proprie debetur, ut quis gratiae factae retributionem faciat secundum suum modum. Ex hujusmodi ergo gratiarum actionis defectu aliquis ingratus dicitur; et tanto magis, quanto magis ab hoc discedit. Unde primus modus ingratitudinis est, cum quis effectu pro beneficiis acceptis retribuere aliquid negligit; secundus, cum affectu contemnit; tertius, cum etiam intellectu obliviscitur; quartus, et maximus, ut contra benefacientem

aliquid operetur indebite. Ingratitudo autem quantum ad tres primos gradus semper est peccatum speciale; sed quantum ad quartum est deformitas annexa peccato; quia ex hoc ipso quod ponitur aliquid indebite fieri, ponitur peccatum esse; sed ex hoc quod dicitur fieri contra benefacientem, additur circumstantia aggravans, quae est ingratitudo. Unde, cum omne peccatum contra Deum sit, ex quolibet peccato homo ingratitudinem incurrit, quia ipse est nobis summe beneficus; et per hunc modum quodlibet peccatum post beneficium remissionis peccatorum ingratitudinem habet annexam; et ideo ingratitudo, secundum quam peccata redire dicuntur, non est speciale peccatum, quamvis aliqua ingratitudo sit speciale peccatum.

[18493] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod de ratione generalis peccati est non solum quod inveniatur cum omnibus peccatis, sed etiam quod nonnunquam inveniatur sine aliquo aliorum peccatorum: quia nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie; unde quatenus invenitur ab aliis peccatis separatum, dicitur peccatum speciale, quamvis quandoque etiam aliis adjungatur.

[18494] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ingratitudo, ut dictum est, gratiarum actionem tollit, quae est actus justitiae; quia ille qui prius dedit, debitorem sibi constituit illum qui retribuit, quamvis hoc non intenderet; unde opponitur justitiae.

Quaestiuncula 2

[18495] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod loquendo de poenitente per se et innocente quantum ad bonum remissionis peccatorum et innocentiae conservatae, donis aliis praetermissis, sic quodammodo plus tenetur ad gratiarum actionem innocens quam poenitens. Gratiarum enim actio respicit et quantitatem doni, et modum gratuitae donationis, et ex utroque mensuram recipit: quia tam majori dono quam magis gratis dato major gratiarum actio debetur. Considerando ergo quantitatem doni, sic innocens magis tenetur, quia majus est quod accepit; sed considerando hoc quod est gratis dare, magis tenetur poenitens; quia quanto aliquis est magis elongatus a debito recipiendi, tanto datio fit sibi magis gratis ex parte sua, quamvis non ex parte dantis, qui omnibus aequali liberalitate dat. Magis autem elongatur peccator a debito consequendi remissionem peccatorum, quam innocens a debito conservationis; et ideo uterque aliquo modo plus tenetur ad gratiarum actionem, et aliquo modo aequaliter.

[18496] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[18497] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod per ingratitudinem recidivantis redit tantus reatus quantus fuit omnium

peccatorum praecedentium. Sed hoc non potest esse; quia quantitas reatus sequitur quantitatem peccati; quantitas autem peccati per quod quis recidivat, est multo minus quandoque ex genere suo quam peccata quae prius erant dimissa. Et non potest esse quod ingratitudinis circumstantia det sibi tantam quantitatem; quia haec ingratitudo consurgit ex hoc quod aliquid indebite fit contra Dei praecepta; unde secundum mensuram indebiti est mensura ingratitudinis; et sic quantitas peccati quam habet ex suo genere, dat quantitatem ingratitudini; unde quantitas ingratitudinis non potest esse major quam sit quantitas peccati. Et ideo aliter dicendum, quod non redit aequalis reatus secundum quantitatem absolutam, redit autem aequalis secundum proportionalitatem: quia quanto fuerunt peccata dimissa graviora, tanto fuit beneficium remissionis majus; et quanto beneficium fuit majus, tanto ingratitudo major; et sic aliquo modo quantitas reatus praecedentium peccatorum manet in ingratitudine recidivi, non autem secundum aequalitatem absolutam; sicut nec beneficium est aequale peccato dimisso in quantitate, sed multo minus; nec ingratitudo secundum quantitatem absolutam est tanta quantum beneficium.

[18498] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 2 qc. 3 ad arg. Et secundum hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 3

[18499] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 tit. Utrum per ingratitudinem redeant peccata venialia

Quaestiuncula 1

[18500] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per ingratitudinem non redeant peccata venialia. Quia peccatum veniale sicut per ingratitudinem redit, ita et facit alia redire per ingratitudinem. Sed peccatum veniale non facit alia redire per ingratitudinem; alias tota die peccata dimissa redirent. Ergo nec ipsum per ingratitudinem redit.

[18501] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ex hoc aliquod peccatum per ingratitudinem redit quod majorem ingratitudinem facit. Sed peccatum veniale dimissum non facit majorem ingratitudinem; quia non diminuit caritatem. Ergo nec redit per ingratitudinem.

[18502] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, peccata venialia inter debita computantur in oratione dominica, quae specialiter contra venialia valet. Sed in littera dicitur, quod universum debitum exigitur ab eo qui recidivat. Ergo et venialia etiam redeunt.

Quaestiuncula 2

[18503] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod originale non redeat. Quia si morbus redit, et medicina redire debet. Sed Baptismus, qui est singularis medicina contra originale, non reiteratur aliquo modo. Ergo nec peccatum originale redit.

[18504] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum quod per actum incurrimus, actuale est. Sed peccatum originale non est actuale. Ergo peccatum originale per actum peccati sequentis non redit.

[18505] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod expresse in littera dicitur.

Quaestiuncula 3

[18506] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per illa quatuor peccata non magis redeant peccata dimissa quam per alia. Quia ex hoc aliquis ingratus est Deo quod contra Deum facit. Sed sicut illa quatuor, ita et alia contra Deum sunt. Ergo omnibus per ingratitudinem peccata dimissa redeunt.

[18507] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum est gravius quam aliquod praedictorum. Ergo per ipsum magis deberet dici quod peccatum rediret.

[18508] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod auctores maxime loquuntur de illis peccatis.

Quaestiuncula 1

[18509] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eo modo quo peccata mortalia per ingratitudinem redeunt, et venialia similiter. Sicut enim beneficio Dei ascribenda est remissio mortalium peccatorum, ita et venialium; et secundum hoc quod beneficium remissionis contemnitur quodammodo in peccato sequenti, secundum hoc dimissa per ingratitudinem redire dicuntur.

[18510] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale, quamvis non tollat gratiam, tamen per gratiam tollitur; peccatum autem mortale et gratiam tollit et per gratiam tollitur; et ideo peccatum mortale et ingratitudinem causat, per quam alia peccata redeunt, et ipsum per ingratitudinem redit; sed peccatum veniale redit quidem, sed alia redire non facit, quia ingratitudinem non causat.

[18511] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non

diminuat gratiam, relinquit tamen majorem ingratitudinem, inquantum beneficium gratiae tollitur.

Quaestiuncula 2

[18512] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod eodem modo originale etiam redit, quod beneficio gratiae tollitur.

[18513] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum dicendum, quod ratio illa procederet, si originale per se rediret: nunc autem non dicitur redire in se, sed in alio, in quo quodammodo quantitas ipsius manet, ut dictum est.

[18514] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

Quaestiuncula 3

[18515] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut per ista peccata redeunt peccata dimissa ex ingratitudine, ita etiam per illa; tamen in istis est aliquid speciale prae aliis; quia non solum sunt contra ipsum remittentem peccata, quod in omnibus aliis est peccatis, sed etiam sunt contra remedium quo peccata dimittebantur. Remissio autem peccatorum attribuitur primo fidei, secundo caritati, tertio poenitentiae; et ideo apostasia a fide, quae opponitur primo; et odium fraternum, quod opponitur secundo; et alia duo, quae opponuntur tertio, specialem habent rationem, ut faciant redire peccata, non ratione gravitatis majoris, sed ratione praedicta.

[18516] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 3 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 4

[18517] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 tit. Utrum recidivans teneatur peccata confiteri de quibus prius confessus fuit

[18518] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod recidivans tenetur peccata confiteri de quibus prius confessus fuit. Ingratitudo enim videtur esse

peccatum gravissimum, cum per eam alia peccata quodammodo redeant. Sed ingratitudinem aliquis non confitetur, nisi simul confiteatur illa peccata ex quorum remissione factus est ingratus. Ergo oportet quod recidivans priora peccata confiteatur.

[18519] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 2 Item, per confessionem debet innotescere sacerdoti quantitas culpae. Sed quantitas peccatorum prius dimissorum quodammodo manet in peccato quo aliquis recidivat, ut dictum est. Ergo ille qui confitetur hujusmodi peccatum, debet etiam alia confiteri.

[18520] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, secundum Gregorium, unum peccatum disponit ad aliud, et sic unum est causa alterius. Sed morbo non potest sufficienter remedium adhiberi nisi cognita causa morbi. Cum ergo ad hoc fiat confessio, ut exposito morbo remedium adhibeatur, videtur quod recidivans teneatur peccata praeterita confiteri, quae fuerunt causa recidivandi.

[18521] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, contingit aliquando aliquem post confessionem ante peractam poenitentiam recidivare. Constat autem quod postquam de recidivo poenitentiam egerit, tenetur satisfacere de praeteritis peccatis. Ergo videtur quod saltem in hoc casu tenetur priora peccata confiteri.

[18522] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Nahum 1, 9: *non judicabit Deus bis in idipsum.* Ergo quando aliquis in foro poenitentiali judicatus est de aliquo peccato, non oportet quod iterum judicio se exponat, idem peccatum confitendo.

[18523] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, in decretis de Poen., dist. 1, dicitur: *non necesse est ut quae semel sacerdotibus confessi sumus, denuo confiteamur; sed lingua cordis, non carnis apud verum judicem ea confiteri debemus.* Ergo idem quod prius.

[18524] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod circa illam opinionem quae ponit dimissa peccata redire sive quantum ad culpam, sive quantum ad reatum, necesse est dicere, quod recidivans tenetur ad priora peccata iterum confitenda, cum eis ita subjaceat post recidivum sicut prius. Sed secundum aliam opinionem quae dicit, quod peccata dimissa non redeunt per recidivum nisi quantum ad ingratitudinem, est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod si recidivans confiteatur eidem sacerdoti cui ante fuerat confessus, habenti plenam memoriam priorum peccatorum, non tenetur ei priora peccata repetere, nisi in generali, ut se de ingratitudine accuset, dummodo ante recidivum de prioribus peccatis satisfecerit. Si enim ante peractam poenitentiam recidivaret, teneretur iterum priora peccata confiteri etiam in speciali, ut iterato satisfactionis modum pro eis accipiat. Sed si alteri sacerdoti confiteatur, vel eidem jam priora peccata oblito, sive ante recidivum satisfecerit, sive non; tenetur omnia peccata in speciali confiteri, tum ut ingratitudinis quantitas innotescat sacerdoti ex consideratione peccatorum prius dimissorum, tum ut ipse cognoscat vultum pecoris sui; quod fieri non posset, nisi ejus mores praeteritos cognosceret, utrum scilicet innocenter aut injuste vixisset. Sed ista opinio non videtur rationalis; ex quo enim priora peccata simpliciter sunt dimissa, nec secundum se redeunt, non

est necesse ut iterum in judicium adducantur; quas nec ea Deus in judicio adduceret, si quis inconfessus moreretur post recidivum, sed damnaretur solum pro peccato quo recidivavit. Et si etiam pro peccatis prioribus non satisfecisset, non videtur necessarium quod ea post recidivum confiteatur in speciali; quia per recidivum eorum reatus non est immutatus; unde eadem satisfactio nunc pro eis debetur quae et prius. Unde poenitens tenetur post recidivum poenitentiam sibi prius injunctam peragere, non autem aliam satisfactionem pro eis accipere. Similiter etiam non oportet ut denuo confiteatur, ut cognoscatur ingratitudinis quantitas. Sicut enim quantitas peccati augetur per ingratitudinem de peccatis dimissis, ita etiam augetur per ingratitudinem de beneficiis acceptis; unde pari ratione teneretur confitens omnia beneficia Dei sibi exhibita exponere sacerdoti; quod nullus dicit. Similiter etiam non oportet ut sacerdoti aliquis confiteatur totum statum suum, ut sacerdos cognoscat vultum pecoris sui, sed solum ea de quibus debet ab eo judicari; alias oporteret innocentem sacerdoti cui venialia confitetur, exponere omnes pronitates suas ad peccandum, et totam conditionem suam; quod nullus dicit. Unde aliorum opinio est, quod post recidivum non tenetur aliquis priora peccata confiteri nec in generali nec in speciali; quia ingratitudo, ratione cujus peccata redire dicuntur, est quaedam peccati circumstantia, nec trahit in aliud genus peccati. Hujusmodi autem circumstantiae non sunt necessario confitendae, ut supra, dist. 14, qu. 3, art. 2, qu. 5, dictum est. Sed ex hac opinione videtur relinqui, quod non possit plenarie recidivantis morbo remedium adhiberi. Multa enim expediunt ad spiritualem salutem recidivanti, quae non sunt necessaria innocenti, ut scilicet circa eum major cautela adhibeatur. Et ideo videtur distinguendum esse, quod in confessione est aliquid exponendum dupliciter. Uno modo directe; et sic illud exponi dicitur cujus abolitio per confessionem quaeritur; et sic peccata dimissa recidivans nullo modo confiteri tenetur nec in generali nec in speciali, cuicumque confiteatur. Alio modo indirecte, sicut illud sine quo sciri non potest debitus satisfaciendi modus. Cum enim contritio, secundum quod est de necessitate salutis, votum confessionis et satisfactionis debitae includat, tenetur ille qui confitetur, sacerdoti exponere ea quibus sacerdos possit scire quae satisfactio sit congrue injungenda; sicut confitens confitetur sacerdoti interdum se esse infirmum, ut ei jejunium non imponat; et per hunc modum tenetur recidivans notificare peccata dimissa quantum sufficit ad hoc quod sciatur quae satisfactio est ei injungenda, ut si ipse frequenter lapsum carnis passus est ex aliqua occasione, illa occasio praescindatur per satisfactionem, et sic de aliis peccatis; et ad hoc videtur sufficere confessio dimissorum peccatorum in generali. Tamen quandoque ad aliqua specialia oportet descendere, secundum quod confitens viderit opportunum; non enim potest in his aliqua certa mensura praefigi.

[18525] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ingratitudo secundum quod hic accipitur, non est peccatum, sed circumstantia peccati, ut dictum est, nec est circumstantia addens novam speciem, dum quilibet peccans ingratitudinem incurrat, saltem de beneficiis a Deo acceptis.

[18526] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantitas culpae, quae est ex specie peccati, debet innotescere sacerdoti per confessionem; non tamen oportet de quantitate quae est ex circumstantiis quibuscumque, ut supra, loc. cit., dictum est.

[18527] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod auctoritas Gregorii non est ad propositum. Gregorius enim loquitur de peccatis, quae per poenitentiam non delentur; illa enim suo pondere mox ad aliud trahunt. Et praeterea non est necessarium omnes occasiones peccati confiteri, sed solum illas sine quarum abscissione sufficiens remedium adhiberi non potest.

[18528] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam in illo casu non tenetur peccata prius dimissa confiteri; sed sufficit sibi explere prius injunctam satisfactionem, ut dictum est in corp.

Quaestio 2

Prooemium

[18529] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 pr. Deinde quaeritur de eo quod est res et sacramentum in poenitentia; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sit ibi res, et quid sacramentum; 2 de unitate hujus sacramenti; 3 de institutione ipsius.

Articulus 1

[18530] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 tit. Utrum exterior poenitentiae sit sacramentale signum

Quaestiuncula 1

[18531] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod exterior poenitentia non sit sacramentale signum. Signum enim sacramentale, secundum Hugonem, est materiale elementum. Sed poenitentia exterior non est elementum, sed actus. Ergo non est sacramentale signum.

[18532] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, signa sacramentalia novae legis aliquo modo sunt causa gratiae. Si ergo exterior poenitentia est signum sacramentale, erit ergo causa, et sic gratia erit ex actibus nostris; quod est haeresis Pelagiana.

[18533] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omne sacramentale signum est verbo vitae sanctificatum. Sed exteriori poenitentiae non adhibetur aliqua forma verborum ad sanctificationem ejus. Ergo non est sacramentale signum.

[18534] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, in quolibet sacramento oportet esse aliquod signum. Sed signum est aliquid sensibus apparens. Cum ergo in poenitentiae sacramento nihil appareat extra nisi exterior poenitentia, videtur quod ipsa sit sacramentale signum.

Quaestiuncula 2

[18535] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod interior poenitentia non sit res hujus sacramenti. Quia res sacramenti nunquam est causa sacramentalis signi, sed e converso quandoque. Sed poenitentia interior est causa exterioris. Ergo non est res ejus.

[18536] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, exterior poenitentia significat interiorem naturaliter. Sed res sacramenti signatur per sacramentum ex institutione, ut ex definitione Hugonis, loc. cit., patet. Ergo poenitentia interior non est res exterioris.

[18537] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, poenitentia interior videtur esse idem quod contritio. Sed contritio non est res hujus sacramenti, cum sit pars hujus sacramenti. Ergo interior poenitentia non est res hujus sacramenti.

[18538] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Baptismus interior est res exterioris. Ergo eadem ratione et poenitentia interior exterioris.

[18539] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, illud quod immediate causat effectum sacramenti, est res exterioris sacramenti, sicut patet de charactere. Sed poenitentia interior est quae immediate causat remissionem peccatorum, quae est ultima res hujus sacramenti. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 3

[18540] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod remissio peccatorum non sit res hujus sacramenti. Quia ad idem se extendit efficacia sacramenti, et ministerium dispensatoris ipsius. Sed ministerium sacerdotis non se extendit ad remissionem culpae, ut supra, dist. 18, Magister dixit. Ergo remissio culpae non est res hujus sacramenti.

[18541] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in quolibet sacramento signa exteriora habent aliquam similitudinem cum re sacramenti. Sed confessio, satisfactio et contritio non videntur habere aliquam similitudinem cum remissione peccatorum. Ergo non est res in hoc sacramento.

[18542] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in Baptismo res sacramenti non semper praecedit sacramentum, etsi aliquando praecedat. Sed remissio peccatorum semper praecedit sacramentum poenitentiae, ad minus quantum ad aliquas sui partes; quia satisfactio non

potest esse nisi existentis in gratia, cum jam peccata remissa sunt; a mortuo etiam perit confessio, ut dicitur Eccli. 17. Ergo remissio peccatorum non est res ultima istius sacramenti.

[18543] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, poenitentia dicitur secunda tabula post naufragium, sicut Baptismus prima. Sed Baptismi res ultima est remissio peccatorum. Ergo et poenitentiae.

[18544] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, curatio morbi illius est res in sacramento ad quod curandum institutum est. Sed poenitentia est instituta ad curandum morbum actualis peccati. Ergo remissio ejus est res hujus sacramenti.

Quaestiuncula 1

[18545] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet sacramento fit quaedam promotio vel motus suscipientis ad aliquam sanctitatem. In motibus autem corporalibus quandoque illud quod movetur non cooperatur ad motum nisi recipiendo impressionem agentis tantum, sicut contingit in generatione, qua aliquid acquirit primam perfectionem sui esse, quae est etiam primum principium activum in ipso; et similiter etiam quando acquirit aliam perfectionem superadditam quae limites suae formae excedit; sicut cum paries depingitur, vel cum aer illuminatur. Quandoque autem perfectio prius suscepta est perficiens principium illius motus; et tunc operatur motum illum, sicut patet in motu naturali locali, et in sanatione quae fit virtute naturae tantum. Quandoque autem perfectio habita non sufficit ad operandum effectum, sed cooperatur agenti exteriori, sicut patet cum ars naturam adjuvat. Et secundum hos tres modos etiam est motus ad sanctitatem. Unde in Baptismo, qui est spiritualis vitae regeneratio, tota sanctificatio ex exteriori est; nec suscipiens sacramentum se habet active ad illam sanctificationem, sed ut recipiens tantum; unde signum sacramentale ibi est materia exterius apposita, non autem aliquis actus ex parte baptizati. Et similiter est in confirmatione, Eucharistia, et extrema unctione, et ordine, quae ordinantur ad aliquam sanctitatem superadditam primae sanctitati in Baptismo susceptae; unde etiam conservata gratia baptismali illa locum haberent. Sed in promotione ad sanctitatem per viam merendi sufficit principium quod intus habetur, scilicet gratia; et ideo sine aliquo exteriori adjuncto ad hanc promotionem habens gratiam per actus suos pertingit, quia in eo spiritualis vita est integra. Sed in eo qui post Baptismum mortaliter peccat, spiritualis vitae firmitas tollitur, quia gratia et caritas tolluntur; sed tamen adhuc spiritualis vita manet in radice sui, scilicet in fidei sacramento; sicut in eo qui infirmatur perniciose, adhuc manet radix vitae in corde; et ideo ad reparationem pristinae integritatis in Baptismo susceptae homo cooperari potest per id quod adhuc retinet. Nec tamen sufficit, nisi exterius adjuvetur; propterea quod vita spiritualis non est integra; et ideo in sacramento poenitentiae, quod ad praedictam reparationem ordinatur, sacramentale signum non est aliqua materia exterius apposita, sed exteriores actus quibus homo ad salutem suam cooperatur; et complementum reparationis ab extrinseco significatur per absolutionem sacerdotis, sicut materia in aliis sacramentis per ministri sanctificationem efficaciam sacramentalem

recipit; et ideo exterior poenitentia est sacramentale signum in sacramento poenitentiae.

[18546] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod elementum large sumitur pro quolibet sensibili: exterior autem poenitentia consistit in actibus qui sentiri possunt.

[18547] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod materia quae est in aliis sacramentis signum sacramentale, inquantum ab exteriori datur, repraesentat exterius agens in sanctificatione; et ideo aliquo modo competit ut gratiam causet, sicut in 1 distinct. dictum est. Sed poenitentia exterior, quae est signum sacramentale in hoc sacramento, repraesentat cooperationem recipientis, et non influentiam quae est ex parte agentis extrinseci; et ideo non competit ei quod gratiam aliquo modo causet.

[18548] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sacramentalibus signis in aliis sacramentis adhibetur forma verborum ad eorum sanctificationem, quia gratiam continent et causant; sed exterior poenitentia est signum gratiam causans; et ideo non oportet quod sanctificetur per aliquam formam verborum; sed verba quae a sacerdote absolvente proferuntur, immediate feruntur ad eum qui se subjicit sacramento; unde ipse sanctificatur virtute absolutionis, et gratiam suscipit: non autem sanctificatur ejus confessio, ut ex ea gratiam accipiat, sicut erat in Baptismo de sanctificatione aquae.

Quaestiuncula 2

[18549] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod res sacramenti cujuslibet suo sacramento, cujus dicitur res, proportionatur. Exterior autem poenitentia, quae est sacramentum tantum in poenitentia, est sacramentum ut signum tantum ex parte actus poenitentis, sed ut signum et causa simul, si conjungatur actus poenitentis cum actu ministri; et ideo interior poenitentia est res exterioris poenitentiae, sed ut significata tantum per actus poenitentis; ut significata autem et causata per actus eosdem, adjuncta absolutione ministri, per quam aliquo modo homo ad gratiam disponitur; sicut etiam in sacramento Eucharistiae corpus Christi verum est res significata tantum per species panis et vini, sed causata per verba ministri; et illa duo simul conjuncta sunt signum et causa.

[18550] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia interior potest considerari dupliciter. Uno modo prout est quidam actus virtutis; et sic interior poenitentia est omnino causa exterioris; sicut etiam in aliis virtutibus actus interiores sunt causae exteriorum. Alio modo prout est actus operans ad sanationem peccati; et sic pertinet ad poenitentiae sacramentum; et ita interior poenitentia non est causa exterioris, sed effectus vel signatum ipsius: non enim habet efficaciam operandi contra morbum peccati, nisi ex suppositione propositi exterioris poenitentiae et absolutionis desiderio; quamvis poenitentia interior contra morbum peccati operans praecedat tempore exteriorem poenitentiam, sicut justificatio a peccato interdum

praecedit sacramentum Baptismi propter ipsius propositum.

[18551] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis poenitentia interior, ut est actus quidam virtutis, naturaliter significetur per exteriorem, tamen inquantum est sanativus morbi, sic ex institutione habet per haec signa causari et significari.

[18552] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tres partes poenitentiae sunt et in poenitentia exteriori, et in interiori: quia confessio et satisfactio, quae videntur tantum ad exteriorem poenitentiam pertinere, inveniuntur in interiori poenitentia quantum ad propositum et praemeditationem eorum; et etiam contritio, quae videtur tantum interioris poenitentiae esse, invenitur in poenitentia exteriori secundum quaedam signa, quibus sensibiliter manifestatur, vel aliis, vel saltem ipsi poenitenti, qui dolorem sensibilem percipit in seipso.

Quaestiuncula 3

[18553] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod res sacramenti alicujus ultima est non tantum quam efficit actualiter dispensatum, sed etiam quam efficit in proposito existens, sicut patet de Baptismo in adultis; et ideo cum poenitentia in proposito existens sacramentum, efficiat remissionem peccatorum non solum quo ad poenam, sed etiam quo ad culpam; remissio peccatorum utroque modo est res ipsius poenitentiae sacramenti: quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur: quia quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione, sibi gratia et remissio peccatorum datur. Unde dicit Glossa super illud Psal. 95: *confessio et pulchritudo in conspectu ejus: si amas pulchritudinem, confitere, ut sis pulcher*, idest rectus.

[18554] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam potestas clavium aliquo modo se extendit ad remissionem culpae, secundum quod est in proposito, ut supra, dist. 17, quaest. 3, art. 5, quaestiunc. 1, in corp., dictum est.

[18555] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod remissio peccatorum habet aliquam similitudinem cum his quae in poenitentia aguntur: quia gratiae infusio, quae remissionem peccati causat, significatur per absolutionem sacerdotis; praeparatio ad gratiam quantum ad motum liberi arbitrii in peccatum, per contritionem; quantum vero ad motum liberi arbitrii in Deum, per confessionem, per quam Deo se committit sanandum; sed curatio reliquiarum peccati per satisfactionem et significatur et efficitur.

[18556] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquando remissio peccatorum in ipsa confessione et absolutione fit, ut dictum est, et tunc non praecedit res sacramentum.

Articulus 2

[18557] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 tit. Utrum poenitentia sit unum sacramentum

Quaestiuncula 1

[18558] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit unum sacramentum. Sacramentum enim est in genere signi. Sed sunt plura signa in poenitentia, scilicet confessio et satisfactio. Ergo plura sacramenta.

[18559] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, diversorum agentium diversi sunt actus. Sed ad confessionem concurrit actus poenitentis, qui conteritur et confitetur et satisfacit, et actus sacerdotis qui absolvit. Cum ergo poenitentia in actu consistat, videtur quod non sit unum, sed multa.

[18560] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, genus non praedicatur in singulari de suis pluribus speciebus, sed in plurali. Sed supra, dist. 15, sunt assignatae tres species poenitentiae, scilicet poenitentia ante Baptismum, et poenitentia post Baptismum de venialibus, et poenitentia de mortalibus. Ergo praedictae species poenitentiae sunt plura, et non unum sacramentum.

[18561] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sacramenta sunt tantum septem. Sed si poenitentia esset plura sacramenta, essent plura sacramenta quam septem. Ergo est unum tantum sacramentum.

[18562] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ex unitate effectus colligitur unitas causae. Sed poenitentia ordinatur ad unum effectum, scilicet remissionem peccati actualis. Ergo est unum tantum sacramentum.

Quaestiuncula 2

[18563] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum magis consistat in his quae geruntur a sacerdote quam in his quae geruntur a poenitente. Quia sacramentum dicitur a sacrando, ut supra dictum est. Sed consecrare sacerdotis est, qui ex hoc sacerdos dicitur quod sacra dat. Ergo hoc sacramentum magis consistit in absolutione sacerdotis quam in actu poenitentis.

[18564] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque accedit ad sacramentum, dicitur sacramentum suscipere. Sed poenitens non dicitur suscipere confessionem, sed absolutionem. Ergo magis consistit sacramentum in absolutione quam in confessione.

[18565] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Sed contra, totum est congregatio partium. Sed partes poenitentiae sunt acceptae ex parte poenitentis, scilicet contritio, confessio et satisfactio. Ergo sacramentum poenitentiae magis consistit in actu poenitentis quam in sacerdotis absolutione.

Quaestiuncula 3

[18566] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod verba sacerdotis absolventis debeant esse per modum deprecationis. Quia Leo Papa dicit quod indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri; et loquitur de absolutione per sacerdotes facta. Ergo absolutio debet fieri per modum deprecationis.

[18567] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, solus Deus remittit peccata. Sed poenitentia est ad remissionem peccatorum ordinata. Ergo absolutio, ex qua poenitentia efficaciam habet, debet fieri per modum orationis ad Deum.

[18568] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod poenitentia habet certum effectum, sicut et alia sacramenta. Sed propter certitudinem effectus in aliis sacramentis utimur verbis indicativis. Ergo similiter debet esse in poenitentia.

Quaestiuncula 1

[18569] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quando aliquis effectus procedit ex multis causis simul aggregatis, tunc nulla earum est causa per se, sed omnes sunt una causa, sicut patet de trahentibus navem. Unde cum effectus poenitentiae non sequatur nisi aliquo modo existentibus omnibus quae ad poenitentiam requiruntur, omnia illa habent rationem unius causae respectu illius effectus. Et quia sacramenta efficiunt significando, ideo omnia etiam habent rationem unius signi, dum unumquodque incomplete significat illum effectum; et propter hoc omnia sunt unum sacramentum.

[18570] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non repraesentatur sufficienter effectus poenitentiae per quodlibet illorum plurium, sed per omnia simul; et ideo omnia sunt unum signum.

[18571] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus poenitentis, ut dictum est, sunt materia hujus sacramenti, sicut materiale elementum in aliis; unde sicut ex materia et forma in aliis sacramentis efficitur unum sacramentum; ita hic ex actu poenitentis, et

absolutione sacerdotis.

[18572] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poenitentia ante Baptismum non est sacramentum. De mortalibus autem et venialibus poenitentia post Baptismum est sacramentum, non duo, sed unum: quia principaliter ordinatur hoc sacramentum ad mortale, et per consequens ad veniale.

Quaestiuncula 2

[18573] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in sacramentis in quibus est materia et forma, significatio est ex parte materiae principaliter, sed efficacia ex parte formae; et ideo cum actus poenitentis in hoc sacramento sint sicut materia, et absolutio sacerdotis sicut forma; principaliter hoc sacramentum quantum ad rationem significandi consistit in actu poenitentis; sed quantum ad efficaciam, in absolutione sacerdotis.

[18574] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[18575] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod est materia in aliis sacramentis, est elementum exterius exhibitum; hic autem quod est loco materiae et signi, est actus ex interiori procedens; et ideo non est simile quantum ad susceptionem in hoc sacramento et in aliis.

[18576] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Baptismo multiplicatio non fit ex parte formae, sed ex parte materialis in Baptismo, scilicet immersionis; et ita etiam partes poenitentiae assignantur ex parte poenitentis magis quam ex parte absolventis; et sicut prolatio formae non dividitur contra tres immersiones, ita absolutio sacerdotis non ponitur pars contra tres alias partes poenitentiae.

Quaestiuncula 3

[18577] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quaedam sacramenta sunt, in quibus ex administratione sacramenti semper consequitur aliquis effectus in suscipiente, nec impeditur propter indispositionem voluntatis suscipientis, sicut est in omnibus sacramentis quae imprimunt characterem; et ideo in illis verba propter certitudinem exprimunt praesentialiter effectum sacramenti, vel per modum indicativum, sicut in Baptismo et confirmatione, vel per modum imperativum, sicut in ordine. In poenitentia autem impeditur omnis effectus absolutionis per indispositionem voluntatis: et tamen ipsa absolutio, quantum est de se, sufficienter et certitudinaliter inducit effectum suum, nisi sit aliquod impedimentum; et ideo absolutio per modum indicativum fit, sed praemittitur deprecatio, scilicet misereatur, ut effectus absolutionis non impediatur. Tamen non est de esse sacramenti, sed de bene esse ipsius.

[18578] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 3

[18579] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 tit. Utrum sacramentum poenitentiae habeat institutionem

Quaestiuncula 1

[18580] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum poenitentiae non habeat institutionem. Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed de dictamine juris naturalis est quod homo poeniteat de malefactis. Ergo non debet habere institutionem.

[18581] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, poenitentia eadem est quae est sacramentum et virtus. Sed poenitentiae virtus non habet institutionem, sicut nec aliae virtutes. Ergo nec poenitentiae sacramentum.

[18582] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod institutio ponitur in definitione sacramenti ab Hugone data, ut supra, 1 dist., patuit.

Quaestiuncula 2

[18583] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ante Christum fuerit hoc sacramentum institutum. Poena enim gehennalis praeparata est peccatoribus ante peccatum, ut patet per hoc quod dicitur Isa. 30, 33: *praeparata est ab heri Topheth*: idest, ab initio praeparata est poena praedicta impiis. Sed Deus est pronior ad miserendum quam ad puniendum. Ergo etiam ante peccatum praeparatum est remedium contra peccatum, quod est poenitentia; et sic ante Christum poenitentia est instituta.

[18584] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, dominus sacramentum Eucharistiae instituit conficiendo. Ergo poenitentiae sacramentum similiter instituit poenam imponendo. Sed statim post peccatum in lege naturae poenam peccato imposuit, ut patet Genes. 3. Ergo in lege naturae ante Christi adventum sacramentum poenitentiae fuit institutum.

[18585] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, partes poenitentiae sacramenti sunt contritio et confessio et satisfactio. Sed ante Christum tempore legis Moysi praecipitur contritio, Joel 2, 13: *scindite corda vestra*, et confessio, Proverb. 28, 13: *qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequetur*; et satisfactio Lev. 4 et 5, ubi praecipitur quid pro quolibet peccato offerendum sit. Ergo poenitentiae sacramentum institutum fuit ante Christi adventum.

[18586] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, poenitentia est sacramentum perfectionis: quia per eam consequimur remissionem peccatorum. Sed ante Christi adventum non erant aliqua sacramenta perfectionis: quia *neminem ad perfectum adduxit lex*; Hebr. 7, 19. Ergo poenitentiae sacramentum non fuit ante adventum Christi institutum.

[18587] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sacramentum poenitentiae efficaciam habet ex clavibus Ecclesiae. Sed claves non fuerunt ante adventum Christi. Ergo nec poenitentiae sacramentum.

Quaestiuncula 3

[18588] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit institutum in nova lege post Christi adventum. Quia lex nova est lex remissionis et gratiae. Sed poenitentia est sacramentum punitionis: quia est vindicta quaedam, ut Augustinus dicit. Ergo non debuit nova lege institui.

[18589] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, institutio sacramentorum cum pertineat ad potestatem excellentiae, soli Christo competit. Sed Christus non legitur instituisse hoc sacramentum: non enim potest dici quod instituerit ubi dicit Matth. 3, 2: *poenitentiam agite*; quia eadem ratione Joannes instituisset, qui prius hoc praedicavit; et etiam nondum erant claves Ecclesiae, quae efficaciam sacramento isti praebent: nec iterum potest dici quod instituerit quando misit leprosos ad sacerdotes: quia dispensatio hujus sacramenti non pertinet ad sacerdotes legales, ad quos leprosi missi fuerunt. Ergo hoc sacramentum non est in nova lege institutum.

[18590] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sacramento Eucharistiae, quod Christus instituit, ipse etiam est usus. Sed nunquam legitur usus hoc sacramento, quia Joan. 8, peccatum adulterae remisit sine hoc sacramento, quia poenam satisfactoriam non injunxit. Ergo ipse non instituit.

[18591] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, poenitentia est sacramentum novae legis. Sed sacramenta alicujus legis in illa lege habent institutionem. Ergo in nova lege est institutum.

Quaestiuncula 1

[18592] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramentum poenitentiae consistit in determinato modo agendi poenitentiam: qui quidem modus non est similiter apud omnes, nec in omni tempore; et ideo obligatio ad illum modum est ex aliqua institutione: et propter hoc, sacramentum poenitentiae institutionem habet.

[18593] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis dictat homini quod sit poenitendum; sed modus talis poenitentiam agendi qui observatur in sacramento poenitentiae, non est ex legis naturalis dictamine, sed ex institutione.

[18594] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poenitentia est virtus quantum ad hoc quod est de dictamine legis naturalis: et ideo non habet institutionem inquantum est virtus, sed quantum ad modum determinatum ex quo habet quod sit sacramentum; et utrumque in una poenitentia invenitur; et ideo eadem poenitentia est sacramentum et virtus, et quantum ad aliquid de jure naturali, et quantum ad aliquid ex institutione.

Quaestiuncula 2

[18595] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quando variatur aliquid quod est de essentia rei, non est eadem res numero; unde cum determinatus modus qui in Ecclesia a poenitentibus observatur, sit de essentia hujus sacramenti; hoc sacramentum non fuit antequam iste modus poenitendi esset. Et quia iste modus non fuit ante Christi adventum, ideo nec sacramentum poenitentiae antea fuisse debet dici; quamvis esset aliquid simile etiam ante Christi adventum, et aliquis modus poenitentiam agendi. Et in lege quidem Moysi erat determinatus modus; sed alius quam modo sit; tempore autem legis naturae non erat aliquis modus determinatus; sed quilibet, secundum quod sibi veniebat in cor, modum poenitendi sibi determinabat: quia sacramenta omnia illius temporis voto celebrabantur, secundum Hugonem; et sic poenitentia est sacramentum et veteris legis, et novae legis, et legis naturae; et inquantum est sacramentum novae legis, non fuit ante Christi adventum institutum; inquantum fuit legis naturae, non fuit determinate institutum, sed admonitus fuit homo ut sibi determinaret aliquem poenitendi modum: quae quidem admonitio esse non debuit ante culpam, post quam magis medicinae necessitas cognoscitur; et sic poenitentia, etsi non inquantum est sacramentum novae legis, tamen aliquo modo fuit instituta ante Christi adventum; sed nullo modo ante peccatum.

[18596] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum etiam poenitentiae praeparatum erat in Dei praevisione ante peccatum, sed non institutione; sicut et poena Inferni non erat ordinata ad hominis poenam ante peccatum, sed in Dei praevisione; sed ad poenam Daemonis, qui jam peccaverat, erat etiam actu ordinata.

[18597] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa impositio

poenae non fuit poenitentiae sacramenti, sed magis actus vindicativae justitiae, cum ad poenitentiam admonuit, ubi dixit: *Adam ubi es?* Ubi secundum Glossam inducitur ad recognitionem peccati.

[18598] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in lege Moysi erat aliqua confessio: quia in generali profitebatur peccatum suum oblationem in lege faciens pro peccato statutam, non autem in speciali, sicut est in nova lege: nec iterum fiebat sacerdoti habenti claves, quae confessio est sacramentalis: nec satisfactio erat secundum arbitrium talis sacerdotis: nec contritio cum proposito talis confessionis et satisfactionis; et ideo aliqua poenitentia erat tunc, sed non quae nunc est sacramentum.

Quaestiuncula 3

[18599] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poenitentia in diversis locis est a Deo instituta quantum ad diversa. Quantum enim ad utilitatem est instituta Matth. 3, 2, ubi dicit: *poenitentiam agite*: unde sequitur: *appropinquabit enim regnum caelorum*; sed quantum ad necessitatem, ubi dixit Luc. 13, 5: *nisi poenitentiam egeritis, omnes simul peribitis*; sed quantum ad potestatem clavium Matth. 16, 19, ubi dixit Petro: *quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis*; et Joan. 20, 23, ubi dixit omnibus: *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*; sed postea Jacobus expressit aliquid de poenitentiae modo, Jacobi 5, 16, ubi dixit: *confitemini alterutrum peccata vestra.*

[18600] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poena quae assumitur in poenitentia, est quasi nihil respectu poenae quae dimittitur; et ideo poenitentia est magis remissionis sacramentum quam punitionis.

[18601] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dominus prius instituit Matth. 3, poenitentiae sacramentum, ut dictum est, cum dixit: *poenitentiam agite.* Non est enim idem poenitere et poenitentiam agere: quia agere poenitentiam est exterius poenitentiam interiorem demonstrare. Nec Joannes instituit, quamvis similiter praedicasset: quia Joannes praedicavit ut praeco regis; Christus ut rex, et legifer noster, cujus erat sermo potestatem habens, ut dicitur Matth. 7. Sed ubi ad sacerdotes remisit, non instituit, sed praefiguravit sacramentum poenitentiae.

[18602] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus nullo sacramento usus est, nisi sibi assumendo, ut exemplum aliis daret; unde etiam ipse non baptizabat, sed discipuli ejus, ut dicitur Joan. 3; et ideo quia poenitentiae usus quantum ad ipsum non competebat ei qui peccatum non fecit, ideo nec quantum ad alios eo usus est; sed sicut sacramentorum dominus effectum sacramenti sine sacramentalibus praebebat.

Expositio textus

[18603] Super Sent., lib. 4 d. 22 q. 2 a. 3 qc. 3 expos. *Revocabit sententiam* etc.: hoc intelligendum est quantum ad ultimum misericordiae effectum, qui est vita aeterna. *Sed originalia*, pluraliter dicit propter hoc quod ad diversa peccata actualia inclinat, ut in 2 Lib., dist. 35, dictum est. *Sed ut satisfecit digne et sufficienter*: verum est, si intelligatur de sufficientia respectu consecutionis gloriae; alias falsum est: et procedit hic secundum errorem qui in 14 dist., quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, improbatus est, ut scilicet non cadat aliquis, si vera sit. *Et ita reus constituitur*: ly *ita* non dicit aequalitatem, sed similitudinem.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XXIII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 23

Quaestio 1

Prooemium

[18604] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de Baptismo, qui est sacramentum intrantium, et de confirmatione, Eucharistia, poenitentia, quae sunt sacramenta progredientium, hic quinto loco determinat de extrema unctione, quae est sacramentum exeuntium; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipso sacramento; in secunda de usu ipsius, ibi: *quaerunt aliqui, si hoc sacramentum iterari possit.* Prima in duas: in prima distinguit hoc sacramentum ab aliis unctionibus; in secunda determinat omnia quae ad hoc sacramentum pertinent, ibi: *hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur.* Et circa hoc tria facit: primo determinat institutionem; secundo effectum, ibi: *in quo ostenditur duplici ex causa sacramentum hoc institutum*; tertio conformitatem istius sacramenti ad alia, ibi: *et sicut in aliis sacramentis, ita et in isto aliud est sacramentum, aliud res sacramenti. Quaerunt aliqui, si hoc sacramentum iterari possit.* Hic determinat de usu istius sacramenti; et dividitur in duo secundum duas opiniones quae tangit de iteratione istius sacramenti, et aliorum per consequens; secunda ostenditur ibi: *quidam autem de omni sacramento intelligi volunt quod non sit iterandum.* Hic est duplex quaestio. Prima de ipso sacramento extremae unctionis; secunda de administratione et usu ipsius. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 de ipsa extrema unctione; 2 de effectu ejus; 3 de materia ipsius; 4 de forma.

Articulus 1

[18605] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 tit. Utrum extrema unctio sit sacramentum

Quaestiuncula 1

[18606] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod

extrema unctio non sit sacramentum. Quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita ad catechumenos. Sed unctio quae fit oleo ad catechumenos, non est sacramentum. Ergo nec extrema unctio quae fit oleo ad infirmos.

[18607] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sacramenta veteris legis fuerant signa sacramentorum novae legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege. Ergo non est sacramentum novae legis.

[18608] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Dionysium, omne sacramentum est vel ad purgandum vel ad illuminandum vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur neque ad purgandum neque ad illuminandum, quia hoc soli Baptismo attribuitur: neque ad perficiendum, quia hoc, secundum ipsum, pertinet ad chrisma et Eucharistiam. Ergo extrema unctio non est sacramentum.

[18609] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sacramenta Ecclesiae sufficienter subveniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum. Sed exeuntibus non subvenit aliud quam extrema unctio. Ergo ipsa est sacramentum.

[18610] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sacramenta, ut supra dictum est, dist. 1, nihil aliud sunt quam quaedam spirituales medicinae. Sed extrema unctio est quaedam spiritualis medicina: quia valet ad remissionem peccatorum, ut habetur Jac. 5. Ergo est sacramentum.

Quaestiuncula 2

[18611] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod extrema unctio non sit unum sacramentum. Quia unitas rei est ex sua materia et ex sua forma, cum ex eodem res esse habeat et unitatem. Sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur etiam eadem vice; et materia pluries in uncto adhibetur secundum diversas partes. Ergo non est unum sacramentum.

[18612] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ipsa unctio est sacramentum: ridiculum enim est dicere, quod oleum sit sacramentum. Sed sunt plures unctiones. Ergo sunt plura sacramenta.

[18613] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, unus sacramentum ab uno ministro perfici debet. Sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici uno ministro, sicut si post primam unctionem factam sacerdos moriatur tunc enim alius sacerdos debet ulterius procedere. Ergo extrema unctio non est sacramentum unum.

[18614] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quia sicut immersio se habet ad Baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum. Sed plures immersiones sunt unum sacramentum Baptismi. Ergo et plures unctiones sunt unum sacramentum.

[18615] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, si non esset unum sacramentum, tunc facta prima unctione non oporteret ad perfectionem sacramenti quod fieret secunda: quia quodlibet sacramentum per se habet esse perfectum. Sed hoc falsum est. Ergo est unum sacramentum.

Quaestiuncula 3

[18616] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum non fuit institutum a Christo. Quia de institutione sacramentorum quae Christus instituit, fit mentio in Evangelio, sicut de Eucharistia et Baptismo. Sed nulla fit mentio de extrema unctione. Ergo non est a Christo instituta.

[18617] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Magister expresse dicit in littera, quod est institutum ab apostolis. Ergo ipse Christus per se non instituit.

[18618] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sacramentum Eucharistiae, quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit. Sed hoc sacramentum ipse nulli exhibuit. Ergo per se non instituit.

[18619] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra: sacramenta novae legis sunt digniora quam sacramenta veteris legis. Sed omnia sacramenta veteris legis sunt ab ipso Deo instituta. Ergo multo fortius omnia sacramenta novae legis habent institutionem ab ipso Christo.

[18620] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ejusdem est statuere et statuta removere. Sed Ecclesia, quae in successoribus apostolorum habet eamdem auctoritatem quam apostoli habuerunt, non posset auferre sacramentum extremae unctionis. Ergo apostoli non instituerunt, sed ipse Christus.

Quaestiuncula 1

[18621] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in his quae Ecclesia visibiliter operatur, quaedam sunt sacramenta, ut Baptismus; quaedam sacramentalia, ut exorcismus, ut supra, dist. 6, dictum est: quorum haec est differentia, quia sacramentum dicitur illa actio Ecclesiae quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum; sed sacramentale dicitur illa actio quae quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati. Isaiae 27, 9: *hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum quasi ei annexum; constat quod extrema unctio non est sacramentale, sed sacramentum.

[18622] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod oleum quo catechumeni unguntur, sua unctione non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad Baptismum pertinet, sed aliquo modo ad Baptismum disponit, ut supra, dist. 6, dictum est: et ideo non est sacramentum illa unctio, sicut unctio extrema.

[18623] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur: et quia in veteri lege non erat adhuc tempus perveniendi ad gloriam, quia neminem ad gloriam adduxit lex; ideo illud sacramentum ibi praefigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus quae leguntur in veteri testamento.

[18624] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Dionysius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, sicut nec de poenitentia nec de matrimonio: quia ipse non intendit determinare de sacramentis nisi quatenus per ea innotescere potest ecclesiasticae hierarchiae ordinata dispositio quantum ad ministros et actiones ministrorum, et recipientes. Tamen cum per extremam unctionem aliquis consequatur gratiam et remissionem peccatorum; non est dubium quod habet vim illuminativam et purgativam, sicut Baptismus, quamvis non ita plenam.

Quaestiuncula 2

[18625] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod unum numero, per se loquendo, dicitur tripliciter. Uno modo sicut indivisibile, quod nec actu nec potentia est plura, ut punctus et unitas. Alio modo sicut continuum, quod quidem est unum actu, sed plura potentia, ut linea. Sed tertio modo sicut perfectum aliquod quod ex pluribus partibus constituitur, ut domus; quod est multa quodammodo etiam actu, sed illa multa conveniunt in aliquo uno: et hoc modo quodlibet sacramentum dicitur unum, inquantum multa quae sunt in uno sacramento, adunantur ad unum significandum vel causandum: quia sacramentum signando causat. Et ideo quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illa actione tantum, sicut patet in confirmatione: quando autem significatio sacramenti potest esse et in una et in multis actionibus, tunc sacramentum perfici potest et una actione et pluribus, sicut Baptismus in una immersione et tribus: quia ablutio quae significatur in Baptismo, potest esse per unam immersionem vel per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti, sicut patet de Eucharistia: quia refectio corporalis, quae significat spiritualem, non potest esse nisi per cibum et potum; et similiter est in hoc sacramento: quia curatio interiorum vulnerum non potest perfecte significari nisi per appositionem medicinae ad diversas vulnerum radices: et ideo plures actiones sunt de perfectione hujus sacramenti.

[18626] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod unitas totius

perfecta non tollitur propter diversitatem materiae aut formae, quae est in partibus totius; sicut constat quod non eadem materia est carnis et ossis, ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma; et similiter etiam in sacramento Eucharistiae: et in hoc sacramento pluralitas materiae et formae unitatem sacramenti non tollit.

[18627] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis illae actiones sint plures simpliciter, tamen uniuntur in una perfecta actione, quae est unctio omnium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

[18628] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in Eucharistia, si post consecrationem panis moriatur sacerdos, alius sacerdos possit ad consecrationem vini incipere ubi ille dimisit, vel etiam incipere a capite supra aliam materiam; tamen in extrema unctione non potest a capite incipere, sed debet semper procedere: quia unctio in eadem parte facta tantum valet ac si consecraretur bis eadem hostia: quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum pluralitas tollit unitatem sacramenti, quia instrumentaliter tantum operantur; mutatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

Quaestiuncula 3

[18629] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sacramentum istud et confirmationis, Christus non instituit per se, sed apostolis instituendum dimisit: quia haec duo propter plenitudinem gratiae quae in eis confertur, non potuerunt ante spiritus sancti missionem plenissimam institui; unde sunt ita sacramenta novae legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed haec ratio non multum cogit: quia sicut Christus ante passionem promisit plenam spiritus sancti missionem, ita potuit instituere haec sacramenta. Et ideo alii dicunt, quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quaedam per seipsum promulgavit, quae sunt majoris difficultatis ad credendum; quaedam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem. Et haec opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent, et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio; et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quae eis non nisi divinitus est.

[18630] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod multa dominus fecit et dixit quae in Evangeliis non continentur. Illa enim praecipue curaverunt Evangelistae tradere quae ad salutis necessitatem et ad ordinem ecclesiasticae dispositionis pertinent; et ideo potius institutionem Baptismi et poenitentiae et Eucharistiae et ordinis a Christo factam narraverunt, quam extremae unctionis vel confirmationis; quae neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiae pertinent. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio, Marc. 6, ubi dicitur quod apostoli oleo ungebant infirmos.

[18631] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Magister dicit

ab apostolis institutum, quia per doctrinam apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

[18632] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus, sicut in praecedenti dist., qu. 2, art. 3, quaestiunc. 3, dictum est, non exhibuit aliquod sacramentum, nisi quod ipse accepit in exemplum. Accipere autem poenitentiam et extremam unctionem sibi non competebat, quia sine peccato erat; et ideo ipse non exhibuit.

Articulus 2

[18633] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 tit. Utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum

Quaestiuncula 1

[18634] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur ad peccatorum remissionem poenitentia. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

[18635] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in peccato non sunt nisi tria; macula, reatus poenae, et reliquiae peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quo ad maculam sine contritione, quae etiam sine unctione remittit; nec iterum quo ad poenam: quia adhuc si convalescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quo ad reliquias culpae, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus praecedentibus relictae, ut patet post convalescentiam. Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remissio.

[18636] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, remissio peccatorum non fit successive, sed in instanti. Sed extrema unctio non fit tota simul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

[18637] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Jac. 5, 15: *si in peccatis est, dimittentur ei.*

[18638] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omne sacramentum novae legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remissio peccatorum. Ergo extrema unctio, cum sit sacramentum novae legis, operatur ad remissionem peccati.

Quaestiuncula 2

[18639] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis. Sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem. Ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

[18640] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramentum semper habet effectum suum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantumcumque devotus accipiat. Ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

[18641] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, efficacia hujus sacramenti Jacob. 5 nobis ostenditur. Sed ibi non attribuitur sanationis effectus unctioni, sed orationi; dicit enim: *oratio fidei sanabit infirmum*. Ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

[18642] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, operatio Ecclesiae habet majorem efficaciam post Christi passionem quam ante. Sed ante oleo inuncti per apostolos sanabantur, ut patet Marc. 6. Ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione.

[18643] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sacramenta significando efficiunt. Sed Baptismus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, significat et efficit spiritualem. Ergo et extrema unctio per sanationem corporalem, quam exterius efficit, significat et causat spiritualem.

Quaestiuncula 3

[18644] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum characterem imprimat. Character enim est signum distinctivum. Sed sicut baptizatus distinguitur a non baptizato, ita unctus a non uncto. Ergo sicut Baptismus imprimit characterem, ita extrema unctio.

[18645] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in ordinis et confirmationis sacramentis est unctio, sicut et in hoc sacramento. Sed in illis imprimitur character. Ergo et in isto.

[18646] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in omni sacramento est aliquid quod est res tantum; aliquid quod est sacramentum tantum; aliquid quod est res et sacramentum. Sed non potest aliquid assignari in hoc sacramento quod sit res et sacramentum nisi character. Ergo in hoc sacramento imprimitur character.

[18647] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nullum sacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicetur. Ergo non imprimit characterem.

[18648] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, distinctio quae fit secundum characterem sacramentalem, est distinctio eorum qui sunt in praesenti Ecclesia. Sed extrema unctio confertur ei qui de praesenti Ecclesia exit. Ergo non decet quod in eo character conferatur.

Quaestiuncula 1

[18649] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum; quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit, quia sacramentum efficit quod figurat; ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam medicationis, sicut Baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendum infirmitatem; unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati: ut sicut Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, et poenitentia quaedam spiritualis suscitatio; ita et extrema unctio sit quaedam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio praesupponit corporalem vitam in medicato, ita spiritualis spiritualem; et ita hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet peccatum originale et mortale; sed contra illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae; et hic defectus nihil est aliud quam quaedam debilitas et ineptitudo quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali; et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale quo ad culpam, tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de Eucharistia et confirmatione supra dictum est; et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur dicens: *si in peccatis sit, dimittentur ei* quo ad culpam: non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit: sed semper remittit quo ad debilitatem praedictam, quam quidam reliquias peccati dicunt. Quidam vero dicunt, quod principaliter est institutum propter veniale; quod quidem non potest, dum haec vita agitur, perfecte curari: et ideo sacramentum exeuntium specialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum: quia poenitentia sufficienter etiam in hac vita delet venialia quo ad culpam. Quod autem non possunt evitari post peractam poenitentiam non aufert praecedenti poenitentiae suum effectum; et iterum hoc pertinet ad debilitatem praedictam. Unde dicendum, quod principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quo ad reliquias peccati; ex consequenti autem quantum ad culpam, si eam inveniat.

[18650] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicujus sacramenti possit haberi sine actuali perceptione illius sacramenti, vel sine sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti; nunquam tamen potest haberi sine proposito illius sacramenti: et ideo, quia poenitentia est principaliter instituta contra actualem culpam, quodcumque aliud sacramentum actualem culpam deleat ex consequenti, non excludit necessitatem poenitentiae.

[18651] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum. Quamvis enim culpa quo ad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in Eucharistia et confirmatione potest accidere. Similiter etiam et reatum poenae temporalis dimittit, sed ex consequenti, inquantum debilitatem tollit, quia eamdem poenam levius portat fortis quam debilis; unde non oportet quod propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiae autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus relictae, quae sunt quidam habitus inchoati, sed quaedam spiritualis debilitas in ipsa mente existens: qua sublata, etiam eisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccata.

[18652] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando sunt multae actiones ordinatae ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium praecedentium, et agit in virtute earum; et ideo in ultima unctione gratia infunditur, quae effectum sacramento praebet.

Quaestiuncula 2

[18653] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut Baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem a maculis spiritualibus; ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem facit sanationem interiorem. Et sicut ablutio Baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit; ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed haec est differentia: quia corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem; et ideo semper eam facit; sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiae, sed ex virtute divina, quae operatur rationabiliter. Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum nisi secundum quod expedit ad principalem; ideo ex hoc sacramento non sequitur corporalis sanatio semper, sed quando expedit ad spiritualem sanationem; et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis.

[18654] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod corporalis sanitas non sit effectus principalis hujus sacramenti; et hoc verum est.

[18655] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum patet solutio ex dictis.

[18656] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oratio illa est forma istius sacramenti, ut dicetur, et ideo hoc sacramentum ex sua forma habet efficaciam, quantum est de se, ad sanitatem corporalem.

Quaestiuncula 3

[18657] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut supra, dist. 4, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1 et 2, dictum est, character non imprimitur nisi in illis sacramentis quibus homo ad aliquod sacrum deputatur. Hoc autem sacramentum est solum remedium, et non deputatur per ipsum homo ad aliquod sacrum agendum vel suscipiendum; et ideo non imprimitur in eo character.

[18658] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod character facit distinctionem statuum quantum ad ea quae in Ecclesia agenda sunt; et talem distinctionem homo non habet ab aliis per hoc quod ipse est inunctus.

[18659] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod unctio quae fit in ordine et confirmatione, est unctio consecrationis, qua homo deputatur ad aliquod sacramentum: sed haec unctio est unctio medicationis; et ideo non est simile.

[18660] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in hoc sacramento res et sacramentum non est character, sed quaedam interior devotio quae est spiritualis unctio.

Articulus 3

[18661] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 tit. Utrum oleum olivae sit conveniens materia hujus sacramenti

Quaestiuncula 1

[18662] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oleum olivae non sit conveniens materia hujus sacramenti. Quia hoc sacramentum immediate ad incorruptionem ordinat. Sed incorruptio signatur per balsamum, quod in chrismate ponitur. Ergo chrisma esset convenientior hujus sacramenti materia.

[18663] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est spiritualis medicatio. Sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet Luc. 10, in parabola de sauciato. Ergo vinum esset convenientior hujus sacramenti materia.

[18664] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ubi est majus periculum, ibi debet communius remedium adhiberi. Sed oleum olivae non est commune remedium, quia non

invenitur in qualibet terra. Ergo cum hoc sacramentum detur exeuntibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivae non sit materia conveniens.

[18665] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Jac. 5, oleum materia hujus sacramenti determinatur. Sed oleum proprie non dicitur nisi oleum olivae. Ergo est materia hujus sacramenti.

[18666] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, spiritualis sanatio per olei inunctionem significatur, ut patet Isa. 1, ubi dicitur: *plaga tumens non est (...) curata medicamine neque fota oleo.* Ergo conveniens materia hujus sacramenti est oleum.

Quaestiuncula 2

[18667] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non oporteat esse oleum consecratum. Quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum. Ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

[18668] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramenta habent efficaciam et significationem in ipsa materia. Sed significatio effectus hujus sacramenti competit oleo ex naturali proprietate; efficacia autem ex institutione divina. Ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiae.

[18669] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Baptismus est perfectius sacramentum quam extrema unctio. Sed in Baptismo non praeexigitur materiae sanctificatio, quantum est de necessitate sacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

[18670] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quia in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata prius. Ergo, cum hoc sacramentum sit quaedam unctio, requirit materiam consecratam.

Quaestiuncula 3

[18671] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum. Quia dignior est consecratio materiae in sacramento Eucharistiae quam in hoc sacramento. Sed in Eucharistia materiam sacerdos potest consecrare. Ergo et in hoc sacramento.

[18672] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in operationibus corporalibus ars dignior nunquam praeparat materiam inferiori: quia dignior est quae utitur quam quae materiam praeparat, ut dicitur in 2 Physic. Sed episcopus est supra sacerdotem. Ergo non praeparat materiam

in illo sacramento quo sacerdos utitur. Sed sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicetur. Ergo consecratio materiae non pertinet ad episcopum.

[18673] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia etiam in aliis unctionibus materia per episcopum consecratur. Ergo debet ita esse in ista.

Quaestiuncula 1

[18674] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod spiritualis curatio quae in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur; et lenis, ut spes, quae exeuntibus maxime est necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum; et ideo quantum ad utrumque praedictorum est conveniens materia hujus sacramenti; et quia oleum principaliter nominatur olivae liquor, cum alii liquores ex similitudine ad ipsum olei nomen accipiant; ideo oleum olivae etiam debet esse quod assumitur in materiam hujus sacramenti.

[18675] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriae est res non contenta in hoc sacramento; nec oportet quod tali rei significatio materiae respondeat; unde non oportet quod balsamum ponatur in materia hujus sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famae, qua de cetero non indigent propter se exeuntes, sed indigent tantum nitore conscientiae, qui per oleum significatur.

[18676] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vinum sanat mordicando, oleum leniendo: et ideo curatio per vinum magis pertinet ad poenitentiam, quam ad hoc sacramentum.

[18677] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oleum olivae quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri; et praeterea hoc sacramentum non est tantae necessitatis, quod exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

Quaestiuncula 2

[18678] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum simplex est materia hujus sacramenti; et in ipsa sanctificatione olei, quae fit per episcopum, perficitur sacramentum. Sed hoc patet esse falsum ex his quae de Eucharistia dicta sunt, ubi ostensum est quod solum illud sacramentum consistit in consecratione materiae. Et ideo dicendum, quod hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut Baptismus in ablutione; et materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari, quare exigitur materiae sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis. Prima

est, quia omnis efficacia sacramentorum a Christo descendit; et ideo sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex usu, sicut tactu suae carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione; et ideo in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiae. Secunda causa est propter plenitudinem gratiae, quae confertur non solum ut culpam tollat, sed etiam reliquias et infirmitatem corporis. Tertia est ex hoc quod effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non causatur ex materiae naturali proprietate; et ideo oportet quod haec efficacia sibi per sanctificationem detur.

[18679] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod prima sanctificatio est materiae secundum se; sed secunda magis pertinet ad usum ipsius, secundum quod est actu conferens effectum suum; et ideo neutra superfluit: quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice et dum fiunt, et dum ad actum applicantur.

[18680] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa efficacia quae est ex institutione sacramenti, applicatur huic materiae per sanctificationem.

[18681] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium patet solutio ex dictis.

Quaestiuncula 3

[18682] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod minister sacramenti non propria virtute effectum sacramenti inducit ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat: quae quidem efficacia primo est a Christo, et ab ipso in alios descendit ordinate; scilicet in populum mediantibus ministris qui sacramenta dispensant, et in ministros inferiores mediantibus superioribus qui materiam sanctificant; et ideo in omnibus sacramentis quae indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiae fit per episcopum, et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundum illud Psalm. 132, 2: *sicut unguentum in capite*, quod prius descendit in barbam, deinde usque ad oram vestimenti.

[18683] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum Eucharistiae consistit in ipsa materiae sanctificatione, non autem in usu; et ideo, proprie loquendo, illud quod est materia sacramenti non est quid consecratum; unde non praeexigitur aliqua sanctificatio circa materiam per episcopum facta; sed exigitur sanctificatio altaris, et hujusmodi, et etiam ipsius sacerdotis, quae non nisi per episcopum fieri potest. Unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab episcopo derivata, ut Dionysius dicit; ideo autem illam consecrationem materiae potest facere sacerdos quae est in se sacramentum, et non illam quae ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum quod consistit in usu fidelium, quia quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium; sed quantum ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem, ut in sequenti dist. dicetur.

[18684] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod materia

sacramenti non est talis materia ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur, sicut est in artibus mechanicis; sed ut cujus virtute aliquid fiat; et sic participat aliquid de ratione causae agentis, inquantum est instrumentum quoddam divinae operationis, ut supra dist. 1, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est: et ideo oportet quod a superiori arte vel potestate talis virtus materiae acquiratur: quia in causis agentibus quanto aliquod agens est prius, tanto perfectius: in causis autem pure materialibus, quanto materia est prior, tanto imperfectior.

Articulus 4

[18685] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 tit. Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam

Quaestiuncula 1

[18686] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam. Cum enim efficacia sacramentorum sit ab institutione, et item a forma; oportet quod forma tradatur ab ipso qui sacramentum instituit. Sed forma hujus sacramenti non invenitur tradita neque a Christo neque ab apostolis. Ergo sacramentum non habet aliquam formam.

[18687] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quae sunt de necessitate sacramenti, observantur eodem modo apud omnes. Sed nihil est magis de necessitate sacramenti habentis formam quam ipsa forma. Ergo cum non sit aliqua forma communiter observata ab omnibus in hoc sacramento, quia diversis verbis utuntur; videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

[18688] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in Baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiae, quia est aqua verbo vitae diluendis criminibus sanctificata, ut supra dictum est. Sed hoc sacramentum habet materiam prius sanctificatam. Ergo non indiget aliqua forma verborum.

[18689] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Magister supra dixit, dist. 1, quod omne sacramentum novae legis consistit in rebus et in verbis. Verba autem sunt forma sacramenti. Ergo cum hoc sit sacramentum novae legis, videtur quod habeat formam.

[18690] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ad hoc est ritus universalis Ecclesiae, quae quibusdam verbis utitur in collatione hujus sacramenti.

Quaestiuncula 2

[18691] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam. Quia omnia sacramenta novae legis habent certum effectum. Sed certitudo effectus non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam, ut cum dicitur: *hoc est corpus meum*; vel, *ego baptizo te.* Ergo debet esse forma hujus sacramenti oratio indicativa.

[18692] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in formis sacramentorum oportet exprimi intentio ministri, quae requiritur ad sacramentum. Sed intentio conferendi sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam. Ergo et cetera.

[18693] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in quibusdam Ecclesiis dicuntur hujusmodi verba in collatione hujus sacramenti: *ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine patris* etc., et hoc est conforme aliis formis sacramentorum. Ergo videtur quod in hoc consistat forma hujus sacramenti.

[18694] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quod servetur. Sed verba praedicta non dicuntur secundum consuetudinem omnium Ecclesiarum, sed tantum verba deprecativa, scilicet: *per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi dominus quidquid deliquisti per visum* et cetera. Ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

[18695] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc videtur ex verbis Jacobi, qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi. *Oratio*, inquit, *fidei sanabit infirmum.* Ergo cum efficacia sacramenti sit ex forma, videtur quod forma hujus sacramenti sit praedicta oratio.

Quaestiuncula 3

[18696] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod praedicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti. Quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materia (sicut patet in confirmatione), quae non fit in verbis praedictis. Ergo non est conveniens forma.

[18697] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum. Sed in forma aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina, sed magis de Trinitate et de passione. Ergo similiter debet hic esse.

[18698] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, duplex effectus hujus sacramenti

in littera ponitur. Sed in verbis praedictis non fit mentio nisi de uno, scilicet remissione peccatorum; non autem de corporali sanatione, ad quam Jacobus ordinat orationem fidei, dicens: *oratio fidei sanabit infirmum.* Ergo forma praedicta est incompetens.

Quaestiuncula 1

[18699] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt quod nulla forma est de necessitate hujus sacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui hujus sacramenti: quia omne sacramentum efficit signando: signatio autem materiae non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa se possit habere, nisi per formam verborum; et ideo in omnibus sacramentis novae legis, quae efficiunt quod figurant, oportet esse et res et verba, ut supra, distinct. 1, Magister dixit. Et praeterea Jacobus totam vim hujus sacramenti videtur constituere in oratione, quae est forma hujus sacramenti, ut dicetur; et ideo praedicta opinio praesumptuosa videtur et erronea. Et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, sicut et alia sacramenta.

[18700] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacra Scriptura omnibus communiter proponitur; et ideo forma Baptismi, quia ab omnibus dari potest, debet in sacra Scriptura exprimi; et similiter forma Eucharistiae, quae exprimit fidem illius sacramenti, quae est de necessitate salutis. Sed formae aliorum sacramentorum non inveniuntur in Scriptura traditae: sed Ecclesia ex traditione apostolorum habet, qui a domino acceperunt, ut dicit apostolus, 1 Corinth. 11, 23: *ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis.*

[18701] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa verba quae sunt de essentia formae, scilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; sed alia quae sunt de bene esse, non observantur ab omnibus.

[18702] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod materia Baptismi habet quamdam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis salvatoris; sed ex forma verborum accipit sanctificationem actu sanctificantem; et similiter post sanctificationem materiae hujus sacramenti secundum se, requiritur sanctificatio in usu, per quam actu sanctificet.

Quaestiuncula 2

[18703] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod forma hujus sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi, et ex usu Romanae Ecclesiae, quae solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti; cujus ratio multiplex assignatur. Primo, quia suscipiens sacramentum hoc, est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari. Secundo, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt de foro Ecclesiae esse,

et in solius Dei manu requiescunt; unde et ei per orationem committuntur. Tertio, quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus quae sunt de essentia sacramenti, rite peractis, sicut character in Baptismo et confirmatione, et transubstantiatio in Eucharistia, et remissio peccati in poenitentia existente contritione, quae est de essentia sacramenti poenitentiae, non autem de essentia hujus sacramenti; et ideo in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi sicut in praedictis sacramentis.

[18704] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum, sicut et praedicta, quantum est de se, habet certitudinem; sed potest impediri ex fictione recipientis (etiam si se sacramento subjiciat per intentionem) quod nullum effectum consequatur; et propter hoc non est simile de hoc, et de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

[18705] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per ipsum actum qui ponitur in forma, scilicet: *per istam sanctam unctionem*, satis exprimitur intentio.

[18706] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verba illa indicativi modi, quae secundum morem quorumdam praemittuntur orationi, non sunt forma hujus sacramenti; sed sunt quaedam dispositio ad formam, inquantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.

Quaestiuncula 3

[18707] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod praedicta oratio est competens forma hujus sacramenti: quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur: *per istam unctionem*; et illud quod operatur in sacramento, scilicet divinam misericordiam; et effectum, scilicet remissionem peccatorum.

[18708] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod materia hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis: non autem materia confirmationis per actum in forma expressum; et ideo non est simile.

[18709] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit miseriam, quia hoc sacramentum datur in statu miseriae, scilicet infirmitatis; ideo potius hic quam in aliis fit de misericordia mentio.

[18710] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in forma debet exprimi effectus principalis, et qui semper inducitur ex sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis. Non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut ex dictis patet, quamvis quandoque sequatur: ratione cujus Jacobus hunc effectum attribuit orationi, quae est forma hujus sacramenti.

Quaestio 2

Prooemium

[18711] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 pr. Deinde quaeritur de administratione hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 quis sit minister hujus sacramenti; 2 cui debeat conferri; 3 in qua parte; 4 utrum debeat iterari.

Articulus 1

[18712] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 tit. Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre

Quaestiuncula 1

[18713] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Jacobus dicit. Sed oratio laici quandoque est aeque Deo accepta sicut sacerdotis. Ergo potest hoc sacramentum conferre.

[18714] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, de quibusdam patribus in Aegypto legitur, quod oleum ad infirmos transmittebant et sanabantur; et similiter dicitur de beata Genovefa quod oleo infirmos ungebat. Ergo hoc sacramentum potest conferri etiam a laicis.

[18715] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est, quia in hoc sacramento fit remissio peccatorum. Sed laici non habent potestatem dimittendi peccata. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 2

[18716] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod diaconi possint hoc sacramentum conferre. Quia, secundum Dionysium, diaconi habent virtutem purgativam. Sed hoc sacramentum est institutum ad purgandum tantum ab infirmitate mentis et corporis. Ergo diaconi possunt conferre.

[18717] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, dignius sacramentum est Baptismus quam hoc de quo agimus. Sed diaconi possunt baptizare, ut patet de beato Laurentio. Ergo et possunt hoc sacramentum conferre.

[18718] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Jac. 5, 14: *inducat presbyteros Ecclesiae.*

Quaestiuncula 3

[18719] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod solus episcopus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio. Sed solus episcopus potest confirmare. Ergo solus potest hoc sacramentum conferre.

[18720] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, qui non potest quod est minus, non potest quod est majus. Sed majus est usus materiae sanctificatae quam sanctificatio ejus, quia est finis ipsius. Ergo cum sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materia sanctificata uti.

[18721] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, hujus sacramenti minister inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum, ut patet Jacob. 5. Sed episcopus non posset accedere ad omnes infirmos suae dioecesis. Ergo non solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

Quaestiuncula 1

[18722] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Dionysium in Eccles. Hierar., sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, et quidam recipientes tantum, qui sunt laici; et ideo nullius sacramenti dispensatio laico ex officio competit; sed quod baptizare possunt in casu necessitatis, est divina dispensatione factum, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

[18723] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod oratio illa non fit a sacerdote in persona sua: quia cum sit quandoque peccator, non esset exaudibilis: sed fit in persona totius Ecclesiae, in cujus persona orare potest quasi persona publica; non autem laicus, qui est persona privata.

[18724] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illae unctiones non erant sacramentales, sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, et meritis ungentium vel oleum mittentium consequebatur effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitatum, non per gratiam sacramentalem.

Quaestiuncula 2

[18725] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod diaconus habet vim purgativam tantum, non autem illuminativam; unde cum illuminatio sit per gratiam, nullum sacramentum in quo gratia conferatur, potest diaconus ex officio dare; et ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

[18726] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum illuminando per collationem gratiae purgat: et ideo diaconis ejus non competit collatio.

[18727] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum non est necessitatis sacramentum, sicut Baptismus; unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus in articulo necessitatis, sed solum illis quibus ex officio competit; diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

Quaestiuncula 3

[18728] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum Dionysium, episcopus proprie habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi; unde illa sacramenta dispensanda solis episcopis reservantur quae suscipientem in aliquo statu perfectionis super alios ponunt: hoc autem non est in hoc sacramento, cum omnibus detur; et ideo per simplices sacerdotes potest administrari.

[18729] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut supra, dist. 7, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est; non autem hoc est in hoc sacramento; et ideo non est simile.

[18730] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in genere causae finalis usus materiae sanctificatae sit potior quam sanctificatio materiae; tamen in genere causae efficientis sanctificatio materiae est potior, quia ab eodem pendet usus sicut ab activa causa; et ideo sanctificatio requirit altiorem virtutem activam quam usus.

Articulus 2

[18731] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 tit. Utrum etiam sanis debeat conferri hoc sacramentum

Quaestiuncula 1

[18732] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod etiam sanis debeat conferri hoc sacramentum. Quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio mentis quam sanatio corporis, ut dictum est. Sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis. Ergo eis debet hoc sacramentum conferri.

[18733] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est exeuntium sicut Baptismus intrantium. Sed omnibus intrantibus Baptismus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc sacramentum. Sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitus, sunt sani, sicut illi qui decapitandi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

[18734] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Jacob. 5, 14: *infirmatur quis in vobis* et cetera. Ergo solis infirmis competit.

Quaestiuncula 2

[18735] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in qualibet infirmitate hoc sacramentum dari debeat. Quia Jacob. 5 ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

[18736] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quanto remedium est dignius, tanto debet esse generalius. Sed hoc sacramentum est dignius quam medicina corporalis. Cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur quod etiam hoc sacramentum.

[18737] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, hoc sacramentum dicitur ab omnibus extremae unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitae perducit, cum quaedam infirmitates sint causae longioris vitae, ut dicit philosophus. Ergo non omnibus infirmantibus debet hoc sacramentum dari.

Quaestiuncula 3

[18738] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod furiosis et amentibus hoc sacramentum dari debeat. Quia tales aegritudines sunt periculosissimae, et cito ad mortem disponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo hoc sacramentum, quod est in remedium infirmitatis humanae, debet talibus conferri.

[18739] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, dignius sacramentum est Baptismus quam istud. Sed Baptismus datur furiosis, ut supra dictum est. Ergo et hoc sacramentum eis debet dari.

[18740] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, hoc sacramentum non est dandum nisi recognoscentibus ipsum. Sed tales non sunt furiosi et amentes. Ergo eis dari non

debet.

Quaestiuncula 4

[18741] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod debeat dari pueris. Quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri et adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum conferri.

[18742] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut praedictum est, tam originalis quam actualis. Sed in pueris sunt reliquiae originalis peccati. Ergo eis debet hoc sacramentum dari.

[18743] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod nulli debet dari sacramentum cui non competit forma sacramenti. Sed forma hujus sacramenti non competit pueris, qui non peccaverunt per visum et auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis non debet dari hoc sacramentum.

Quaestiuncula 1

[18744] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio, ut prius dictum est, quae quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur; et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet sacramentum conferri.

[18745] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis sanitas sit principalis effectus hujus sacramenti, tamen oportet quod per curationem corporalem significetur curatio spiritualis, etiam si corporalis sanatio non sequatur; et ideo solum illis hoc sacramento sanitas spiritualis dari potest quibus curatio corporalis competit, scilicet infirmis; sicut ille solus potest Baptismum suscipere qui potest corporalis ablutionis esse particeps; non autem puer in ventre matris existens.

[18746] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus etiam non est nisi illorum intrantium qui corporali ablutioni subjici possunt; et ideo hoc sacramentum illorum tantum exeuntium est quibus corporalis curatio competit.

Quaestiuncula 2

[18747] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod hoc

sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam; et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quod aegritudo nata est mortem inducere, et de periculo timetur.

[18748] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet infirmitas augmentata potest mortem inducere; et ideo si genera infirmitatum pensantur, in qualibet aegritudine potest dari hoc sacramentum, quia apostolus non determinat infirmitatem aliquam; sed si pensetur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari.

[18749] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu sanitatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet statu indigent: sed hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem quae exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 3

[18750] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad effectum hujus sacramenti percipiendum plurimum valet devotio suscipientis, et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiae: quod patet ex hoc quod per modum deprecationis forma hujus sacramenti confertur; et ideo illis qui non possunt recognoscere, et cum devotione suscipere, hoc sacramentum dari non debet; et praecipue furiosis et amentibus, qui possunt irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere: nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramenta recognoscerent, et sic eis conferri in statu illo possent.

[18751] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque sint, tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari; et ideo non debet eis conferri.

[18752] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio; sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii; et ideo non est simile. Et praeterea Baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio.

Quaestiuncula 4

[18753] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente, sicut et Eucharistia; unde sicut Eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum.

[18754] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non

datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundum quod sunt actualia peccata quodammodo confortatae; unde principaliter contra actualia peccata datur, ut ex ipsa forma patet, quae non sunt in pueris.

[18755] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod infirmitates in pueris non sunt ex peccato actuali causatae, sicut in adultis; et contra illas praecipue infirmitates hoc sacramentum datur quae sunt ex peccato causatae, quasi peccati reliquiae.

Articulus 3

[18756] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 tit. Utrum hoc sacramento totum corpus inungi debeat

Quaestiuncula 1

[18757] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc sacramento totum corpus inungi debeat. Quia, secundum Augustinum, anima tota est in toto corpore. Sed praecipue datur hoc sacramentum ad sanandum animam. Ergo in toto corpore debet inunctio fieri.

[18758] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ubi est morbus, ibi debet apponi medicina. Sed morbus est universalis in toto corpore, sicut febris. Ergo totum corpus inungi debet.

[18759] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in Baptismo totum corpus immergitur. Ergo et hic totum deberet inungi.

[18760] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est universalis Ecclesiae ritus, secundum quem non inungitur infirmus nisi in determinatis partibus corporis.

Quaestiuncula 2

[18761] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter determinentur istae partes, ut scilicet infirmans ungatur in oculis, in auribus, in naribus, in labiis, in manibus, et pedibus. Quia sapiens medicus curat morbum in radice. Sed *de corde exeunt cogitationes, quae coinquinant hominem*, ut dicitur Matth. 15. Ergo in pectore debet fieri unctio.

[18762] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, puritas mentis non minus est

necessaria exeuntibus quam intrantibus. Sed intrantes unguntur chrismate in vertice a sacerdote ad significandum puritatem mentis. Ergo et exeuntes hoc sacramento debent ungi in vertice.

[18763] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ibi debet adhiberi remedium ubi est major vis morbi. Sed spiritualis morbus praecipue viget in renibus viris, et mulieribus in umbilico, ut patet Job 40, 2: *potestas ejus in lumbis ejus*, secundum expositionem Gregorii. Ergo ibi debet fieri inunctio.

[18764] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sicut per pedes peccatur, ita et per alia membra corporis. Ergo sicut unguntur pedes, ita et alia corporis membra inungi debent.

Quaestiuncula 3

[18765] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod mutilati non sunt ungendi illis unctionibus quae partibus illis competunt. Quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita et determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri inunctio.

[18766] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ille qui est caecus a nativitate, non delinquit per visum. Sed in unctione quae fit ad oculos, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis inunctio caeco nato non deberet fieri; et sic de aliis.

[18767] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod defectus corporis non impedit aliquod aliud sacramentum. Ergo nec istud impedire debet. Sed de necessitate istius sacramenti est quaelibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilato.

Quaestiuncula 1

[18768] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hoc sacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori appositam, sed illis partibus ubi est radix morbi; et ideo unctio etiam sacramentalis debet fieri in illis partibus tantum in quibus est radix spiritualis infirmitatis.

[18769] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima quamvis sit tota in qualibet parte corporis quantum ad essentiam, non tamen quantum ad potentias quae sunt radices actuum peccati; et ideo oportet quod in determinatis partibus unctio fiat, in quibus illae potentiae habent esse.

[18770] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non semper apponitur medicina ubi est morbus; sed congruentius ubi est radix morbi.

[18771] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Baptismus fit per modum ablutionis; ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte nisi cui apponitur; et ideo Baptismus toti corpori exhibetur; secus autem est de extrema unctione, ratione jam dicta.

Quaestiuncula 2

[18772] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod principia peccandi in nobis sunt eadem quae et principia agendi: quia peccatum in actu consistit. Principia autem agendi in nobis sunt tria. Primum est dirigens, scilicet vis cognoscitiva: secundum est imperans, scilicet vis appetitiva; tertium est exequens, scilicet motiva. Omnis autem nostra cognitio a sensu ortum habet: et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet unctio adhiberi; ideo unguntur loca quinque sensuum, scilicet oculi propter visum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum praecipue viget. Sed propter appetitivam unguntur a quibusdam renes; propter motivam unguntur pedes, qui sunt principalius ejus instrumentum. Et quia primum principium est cognoscitiva; ideo illa unctio ab omnibus observatur quae fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti. Sed quidam non servant alias; quidam vero illam servant quae ad pedes, et non quae ad renes; quia appetitiva et motiva sunt secundaria principia.

[18773] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio a corde non exit nisi per aliquam imaginationem, quae est motus a sensu factus, ut dicitur in 2 de anima; et ideo cor non est prima radix cogitationis, sed organa sensuum, nisi quatenus cor est principium totius corporis; sed hoc principium est radix remota.

[18774] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intrantes debent acquirere puritatem, sed exeuntes eam purgare; et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

[18775] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum quorumdam consuetudinem fit in renibus propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiscibilis; sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est.

[18776] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod organa corporis quibus actus peccati exercentur, sunt pedes, manus, et lingua, quibus etiam unctio exhibetur; et membra genitalia, quibus propter immunditiam illarum partium, et honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

Quaestiuncula 3

[18777] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod mutilati inungi debent quanto propinquius esse potest ad partes illas in quibus unctio fieri debuerat: quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animae quae illis membris debentur, saltem in radice; et interius peccare possunt per ea quae ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

[18778] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 4

[18779] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 tit. Utrum hoc sacramentum debeat iterari

Quaestiuncula 1

[18780] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non debeat iterari. Quia dignior est unctio quae fit homini quam quae fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, quae adhibetur homini, debet iterari.

[18781] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, post ultimum nihil est. Sed haec unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

[18782] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio per modum curationis corporalis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo et hoc sacramentum iterari potest.

Quaestiuncula 2

[18783] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in eadem infirmitate non debeat iterari. Quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quaedam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

[18784] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari inunctio; quod est absurdum.

[18785] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod aliquando morbus

diu durat post sacramenti perceptionem; et sic reliquiae peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterato inungi.

Quaestiuncula 1

[18786] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nullum sacramentale nec sacramentum quod habet effectum perpetuum, debet iterari: quia ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur. Et quia sanitas corporis et mentis, quae sunt effectus hujus sacramenti, possunt amitti postquam fuerunt per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.

[18787] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod inunctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quae est perpetuo in lapide quamdiu altare manet, et ideo non potest iterari; sed haec unctio non fit ad consecrationem hominis, cum non imprimatur character; et ideo non est simile.

[18788] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod secundum aestimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum; et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet iterari nisi illis quorum mors est propinqua secundum aestimationem hominum.

Quaestiuncula 2

[18789] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum: quia non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam aestimationem videntur morti appropinquare. Quaedam ergo infirmitates non sunt diuturnae; unde si in eis datur hoc sacramentum, tunc, cum homo ad illum statum perveniat, quod fit in periculo mortis, non recedit a statu illo nisi infirmitate curata, et ita iterum non debet inungi. Sed si recidivum patiatur, erit alia infirmitas, et poterit fieri alia inunctio. Quaedam vero sunt aegritudines diuturnae, ut hectica et hydropisis, et hujusmodi: et in talibus non debet fieri inunctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis; et si homo illum articulum evadat eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam infirmitatem reducatur, iterum potest inungi: quia jam est quasi alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

[18790] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus

[18791] Super Sent., lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 expos. *Praeter praemissa est etiam aliud sacramentum scilicet unctio infirmorum.* Videtur quod male ordinet: quia cum hoc sacramentum exeuntibus detur, deberet ultimo poni. Et dicendum, quod alia duo quae sequuntur, ordinantur ad bonum commune Ecclesiae, vel totius humanae speciei. Bonum autem unius est prius quam bonum multorum, quod ex singularibus bonis consurgit; unde hoc sacramentum debuit ultimo poni inter illa quae ordinantur ad bonum unius personae, et ante illa quae ordinantur ad bonum multitudinis. *Quae dicitur principalis*: quia in ea sola imprimitur character, et datur spiritus sancti plenitudo ad robur. *Capita regum et pontificum unguntur.* Contra est quod reges non unguntur secundum consuetudinem Ecclesiae chrismate in capite, sed oleo in scapulis. Et dicendum, quod illa unctio regum non est sacramentum; et ideo secundum diversas consuetudines potest diversimode fieri. Vel dicendum, quod exponendum est, *regum et pontificum*, idest eorum qui habent sacerdotium regale, ut pro eodem sumatur utraque gens. *Sed ex contemptu vel negligentia*, contra. Negligentia in his quae non sunt de necessitate salutis, non est damnabilis. Hoc autem sacramentum non est de necessitate salutis. Et dicendum quod hoc magis accipiendum est copulative quam disjunctive: non enim quaelibet negligentia, sed ex contemptu procedens, vel contemptum inducens, damnabilis est. *Non potest confici nisi de pane consecrato*: non quod panis consecratus sit materia sacramenti, sed quod ipse panis consecratus sit sacramentum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XXIV ad distinctionem XXV

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 24

Quaestio 1

Prooemium

[18792] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de sacramentis quae ordinantur in remedium unius personae, hic determinat de sacramentis quae ordinantur in remedium totius Ecclesiae; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramento ordinis, quod ordinatur ad spiritualem multiplicationem et gubernationem Ecclesiae; in secunda de matrimonio, quod ordinatur ad multiplicationem materialem fidelium, 26 dist., ibi: *cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a domino.* Prima in duas: in prima determinat de sacramento ordinis; in secunda de conferentibus hoc sacramentum, dist. 25, ibi: *solet quaeri, si haeretici (...) possint tradere sacros ordines.* Prima in duas: in prima de ordinibus; in secunda de quibusdam officiis vel dignitatibus quae ad ordines consequuntur, ibi: *sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina.* Prima in duas: in prima determinat de ordinibus distinctis; in secunda, quid inter se commune habeant, ibi: *si autem quaeratur, quid sit quod hic vocatur ordo; sane dici potest, signaculum esse.* Prima in duas: in prima ponit numerum distinctorum ordinum; in secunda de eis prosequitur, ibi: *in sacramento igitur septiformis spiritus septem sunt gradus ecclesiastici.* Circa primum tria facit: primo ponit numerum ordinum; secundo effectum quem habent in suscipientibus, ibi: *illi vero in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia spiritus sancti, cum ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsa spiritualis gradus promotione ampliorem gratiam percipere creduntur*; tertio conditiones quas in eis requirunt, ibi: *tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici, qui digne possint dominica sacramenta tractare. In sacramento ergo*

septiformis spiritus septem sunt gradus ecclesiastici. Hic prosequitur de ordinibus; et circa hoc facit tria: primo determinat quoddam quod praeexigitur ad ordines, scilicet corona; secundo de ipsis ordinibus prosequitur, ibi: *ostiarii iidem et janitores sunt*; tertio ostendit quamdam ordinum dictorum differentiam, ibi: *cumque omnes sint spirituales et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent.* Secunda pars in septem partes dividitur, secundum quod de septem ordinibus prosequitur, quae partes per se patent in littera. *Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina.* Hic determinat de nominibus, quibus non ordines, sed dignitates vel officia exprimuntur; et circa hoc duo facit: primo determinat de nominibus dignitatum; secundo de nominibus officiorum, ibi: *vates a vi mentis appellati sunt.* Circa primum tria facit: primo exponit nomen episcopatus, quod ad dignitatem pertinet; secundo ponit ejus distinctionem, ibi: *ordo autem episcoporum quadripartitus est*; tertio ponit distinctionis originem, ibi: *horum autem distinctio* etc., *a gentilibus introducta videtur. Vates a vi mentis appellati sunt.* Hic ponit nomina diversa officiorum; et circa hoc tria facit: primo exponit diversa officiorum nomina; secundo ostendit qualiter in officiis se habere debeant, ibi: *his breviter tractatis admonendi sunt Christi ministri* etc.; tertio exponit nomen Missae, ad quam officia distincta requiruntur, ibi: *Missa autem dicitur* et cetera. Hic est triplex quaestio. Prima de ordine in communi. Secunda de distinctione ordinum. Tertia de his quae sunt ordinibus annexa. Circa primum quaeruntur tria: 1 de ipso ordine; 2 de effectu ejus; 3 de recipientibus ipsum.

Articulus 1

[18793] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 tit. Utrum ordo in Ecclesia esse debeat

Quaestiuncula 1

[18794] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordo in Ecclesia esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem et praelationem. Sed subjectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

[18795] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ille qui in ordine constituitur, alio superior fit. Sed in Ecclesia quilibet debet se altero inferiorem reputare. Phil. 2, 3: *superiores invicem arbitrantes.* Ergo non debet in Ecclesia esse ordo.

[18796] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ordo invenitur in Angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus et gratuitis. Sed omnes homines sunt in natura unum;

gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum est. Ergo ordo in Ecclesia esse non potest.

[18797] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Rom. 13, 1: *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Sed Ecclesia a Deo est, quia ipse eam aedificavit sanguine suo. Ergo ordo in Ecclesia esse debet.

[18798] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, status Ecclesiae est medius inter statum naturae et gloriae. Sed in natura invenitur ordo, quo quaedam aliis superiora sunt; et similiter in gloria, ut patet in Angelis. Ergo in Ecclesia debet esse ordo.

Quaestiuncula 2

[18799] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter ordo in littera definiatur, ubi dicitur: *ordo est signaculum quoddam Ecclesiae, per quod spiritualis potestas traditur ordinato.* Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, qui per signaculum exponitur in consequenti definitione, est pars ordinis: quia dividitur contra id quod est res tantum, vel sacramentum tantum, cum sit res et sacramentum. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

[18800] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento Baptismi. Sed in definitione Baptismi non ponebatur character. Ergo nec in definitione ordinis poni debet.

[18801] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in Baptismo etiam quaedam spiritualis potestas datur accedendi ad sacramenta; et iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum. Ergo haec definitio convenit Baptismo; et sic inconvenienter assignatur de ordine.

[18802] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ordo relatio quaedam est, quae in utroque extremorum salvatur. Extrema autem hujus relationis sunt superior et inferior. Ergo inferiores habent ordinem sicut et superiores. Sed in eis non est aliqua potestas praeeminentiae, qualis ponitur hic in definitione ordinis, ut patet per expositionem sequentem, ubi ponitur *promotio potestatis.* Ergo inconvenienter definitur hic ordo.

Quaestiuncula 3

[18803] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ordo non sit sacramentum. Sacramentum enim, ut dicit Hugo de sancto Victore, est materiale elementum. Sed ordo non nominat aliquid hujusmodi, sed magis relationem vel potestatem: quia ordo est pars potestatis, secundum praefatum. Ergo non est sacramentum.

[18804] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sacramenta non sunt de Ecclesia triumphante. Sed est ibi ordo, ut patet de Angelis. Ergo ordo non est sacramentum.

[18805] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut praelatio spiritualis, quae est ordo, datur cum quadam consecratione, ita et praelatio saecularis: quia et reges inunguntur, ut supra, dist. 23, dictum est. Sed regia dignitas non est sacramentum. Ergo nec ordo de quo loquimur.

[18806] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiae sacramenta.

[18807] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed propter ordinem efficitur homo dispensator aliorum sacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem quod sit sacramentum quam alia.

Quaestiuncula 4

[18808] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod forma hujus sacramenti inconvenienter in littera exprimatur. Quia sacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia sacramentorum est ex virtute divina, quae in eis secretius operatur salutem. Ergo in forma hujus sacramenti deberet fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis; sicut in aliis sacramentis.

[18809] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, imperare est ejus qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non residet penes eum qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantum. Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret, sic agite; vel, accipite hoc vel illud; aut aliquid hujusmodi.

[18810] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, in forma sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis quae sunt de essentia sacramenti. Sed usus potestatis acceptae non est de essentia hujus sacramenti, sed consequitur ad ipsum. Ergo non debet de eo fieri mentio in forma hujus sacramenti.

[18811] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, omnia sacramenta ordinant ad aeternam remunerationem. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in forma hujus sacramenti deberet de ea fieri mentio, sicut fit cum dicitur: *habiturus partem, si fideliter officium tuum impleveris, cum iis qui verbum Dei bene ministraverunt.*

Quaestiuncula 5

[18812] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum non

habeat materiam. Quia in omni sacramento quod habet materiam, virtus operans in sacramento est in materia. Sed in rebus materialibus quae hic adhibentur, sicut sunt claves, candelabra, et hujusmodi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi. Ergo non habet materiam.

[18813] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, in isto sacramento confertur plenitudo gratiae septiformis, ut in littera dicitur, sicut in confirmatione. Sed materia confirmationis praeexigit sanctificationem. Cum ergo ea quae in hoc sacramento videntur esse materialia, non sint praesanctificata; videtur quod non sint materia hujus sacramenti.

[18814] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 3 Praeterea, in quolibet sacramento habente materiam, requiritur contactus materiae ad eum qui suscipit sacramentum. Sed, ut a quibusdam dicitur, contactus dictorum materialium ab eo qui suscipit sacramentum, non est de necessitate sacramenti, sed solum porrectio. Ergo praedictae res materiales non sunt materia hujus sacramenti.

[18815] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est, quia omne sacramentum consistit in rebus et verbis. Sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius. Ergo res quae in hoc sacramento adhibentur, sunt materia hujus sacramenti.

[18816] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 s. c. 2 Praeterea plus requiritur ad dispensandum sacramenta quam ad suscipiendum. Sed Baptismus, in quo datur potestas ad suscipiendum sacramenta, indiget materia. Ergo et ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

Quaestiuncula 1

[18817] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus sua opera in sui similitudinem perducere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset; et ideo ut in suis operibus repraesentaretur non solum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem posuit omnibus, ut ultima per media perficerentur, et media per prima, ut Dionysius dicit. Et ideo, ut ista pulchritudo Ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut etiam in corpore naturali quaedam membra aliis influunt.

[18818] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod subjectio servitutis repugnat libertati; quae servitus est quando aliquis dominatur ad sui utilitatem subjectis utens. Talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui praesunt salutem subditorum quaerere debent, non propriam utilitatem.

[18819] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quilibet se debet reputare inferiorem merito, sed non officio. Ordines autem officia quaedam sunt.

[18820] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ordo in Angelis non attenditur secundum distinctionem naturae, nisi per accidens, inquantum ad distinctionem

naturae sequitur in eis distinctio gratiae. Attenditur autem per se secundum distinctionem in gratia, quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, et communicationem in statu gloriae, quae est secundum mensuram gratiae, quasi gratiae finis et effectus quodammodo. Sed ordines Ecclesiae militantis respiciunt participationem sacramentorum, et communicationem, quae sunt causa gratiae, et quodammodo gratiam praecedunt; et sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solum potestas dispensandi sacramenta; et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiae gratum facientis, sed per distinctionem potestatis.

Quaestiuncula 2

[18821] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod definitio quam Magister de ordine ponit, convenit ordini secundum quod est Ecclesiae sacramentum; et ideo duo ponit: signum exterius, ibi: *signaculum quoddam*, idest signum quoddam; et effectum interiorem, ibi: *quo spiritualis potestas traditur ordinatis.*

[18822] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod signaculum non ponitur hic pro charactere interiori, sed pro eo quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa; et sic etiam sumitur character in alia definitione. Si tamen pro interiori charactere sumeretur, non esset inconveniens: quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales, proprie loquendo: quia illud quod est res tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum manere dicitur. Unde relinquitur quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.

[18823] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Baptismus, quamvis in eo conferatur aliqua spiritualis potentia recipiendi alia sacramenta (ratione cujus characterem imprimit); non tamen hoc est principalis ejus effectus, sed ablutio interior, propter quam Baptismus fieret, etiam priori causa non existente; sed ordo potestatem principaliter importat; et ideo character, qui est spiritualis potestas, ponitur in definitione ordinis, non autem in definitione Baptismi.

[18824] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva: potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia; et ideo haec definitio non convenit Baptismo.

[18825] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nomen ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim significat ipsam relationem; et sic est tam in inferiori quam in superiori, ut objectio tangit; et sic non accipitur hic. Aliquando autem accipitur pro ipso gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit; et quia ratio ordinis, prout est relatio, invenitur ubi primo aliquid superius altero occurrit; ideo hic gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur.

Quaestiuncula 3

[18826] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramentum, ut ex supra dictis patet, nihil est aliud quam quaedam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili; unde, cum in susceptione ordinis quaedam consecratio homini adhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

[18827] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum; tamen ordo non confertur sine aliquo elemento materiali.

[18828] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potestates proportionari debent illis ad quae sunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur spiritualis potestas, non fit in Angelis per aliqua sensibilia signa, sicut in hominibus contingit; et ideo potestas spiritualis, quae est ordo, non adhibetur Angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus; et ideo in hominibus est ordo sacramentum, sed non in Angelis.

[18829] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non omnis benedictio quae adhibetur homini, vel consecratio, est sacramentum: quia et monachi et abbates benedicuntur; et tamen illae benedictiones non sunt sacramenta; et similiter nec regalis inunctio, quia post hujusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictionem ordinis; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 4

[18830] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur, sicut simile ex simili; et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus; et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur, et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

[18831] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati secundum quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum; et ideo in hoc sacramento est quasi quaedam communicatio univoca. Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinae virtutis, cui effectus sacramenti assimilatur; non autem in hoc sacramento. Quamvis enim in episcopo, qui est minister hujus sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis hujus sacramenti; tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis quae confertur per ipsum, inquantum a sua potestate derivatur.

[18832] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod usus potestatis est

effectus potestatis in genere causae efficientis; et sic non habet quod in definitione ordinis ponatur; sed est quodammodo causa in genere causae finalis; et ideo secundum hanc rationem poni potest in definitione ordinis.

Quaestiuncula 5

[18833] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod materia in sacramentis exterius adhibita significat virtutem in sacramentis agentem ex extrinseco omnino advenire; unde cum effectus proprius hujus sacramenti, scilicet character, non percipiatur ex aliqua operatione ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in poenitentia, sed omnino ex extrinseco adveniat; competit ei materiam habere, tamen diversimode ab aliis sacramentis quae materiam habent: quia hoc quod in sacramento confertur, in aliis sacramentis derivatur tantum a Deo, non a ministro qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta; et ideo efficacia illorum sacramentorum principaliter consistit in materia quae virtutem divinam et significat et continet ex sanctificatione per ministerium adhibita; sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad determinandum potestatem quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandum; quod patet ex hoc quod materia competit usui potestatis.

[18834] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[18835] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

[18836] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sustinendo illud dictum, apparet ex dictis causa ejus. Quia enim potestas ordinis non accipitur a materia, sed a ministro principaliter; ideo porrectio materiae magis est de essentia sacramenti quam tactus. Tamen ipsa verba formae videntur ostendere quod tactus materiae sit de essentia sacramenti, quia dicitur: *accipe* hoc vel illud.

Articulus 2

[18837] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 tit. Utrum in hoc sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens

Quaestiuncula 1

[18838] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens. Quia communiter dicitur, quod sacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiae. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, sed gratia gratis data: quia gratia gratum faciens magis respicit affectum. Ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

[18839] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ordo distinctionem importat. Sed membra Ecclesiae non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundum gratiam gratis datam, de qua dicitur 1 Corinth., 12, 4; *divisiones gratiarum sunt.* Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

[18840] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, nulla causa praesupponit effectum suum. Sed in eo qui accedit ad ordines praesupponitur gratia, per quam fit idoneus ad executionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

[18841] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sacramenta novae legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum septenarium significat septem spiritus sancti dona, ut in littera dicitur. Ergo dona spiritus sancti, quae non sunt sine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

[18842] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ordo est sacramentum novae legis. Sed in definitione talis sacramenti ponitur, ut gratiae causa existat. Ergo causat gratiam in suscipiente.

Quaestiuncula 2

[18843] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in sacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines. Quia ordinis character est quaedam spiritualis potestas. Sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet ostiarii vel acolythi. Ergo in eis non imprimitur character.

[18844] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omnis character est indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in statu a quo non possit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, possunt licite redire ad laicatum. Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

[18845] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ut supra, dist. 3, dictum est, per characterem homo adscribitur ad aliquod sacramentum dandum vel accipiendum. Sed ad susceptionem sacramentorum sufficienter homo ordinatur per characterem baptismalem; dispensator autem sacramentorum non constituitur homo nisi in ordine sacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non

imprimitur character.

[18846] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omne sacramentum in quo non imprimitur character est iterabile. Sed nullus ordo est iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

[18847] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, character est signum distinctivum. Sed in quolibet ordine est aliqua distinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

Quaestiuncula 3

[18848] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod character ordinis non praesupponat characterem baptismalem. Quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum; per characterem baptismalem susceptivus eorumdem. Sed potestas activa non praesupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non praesupponit de necessitate characterem baptismalem.

[18849] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, potest contingere quod aliquis non sit baptizatus, qui se baptizatum aestimat probabiliter. Si ergo talis ad ordines accedat, non consequitur characterem ordinis, si character ordinis praesupponat baptismalem; et sic ea quae faciet vel in consecratione vel in absolutione, nihil erunt; et in hoc Ecclesia decipietur, quod est inconveniens.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

pan class="ref">[18850] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Baptismus est janua sacramentorum. Ergo cum ordo sit quoddam sacramentum, praesupponit Baptismum.

Quaestiuncula 4

[18851] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod praesupponat de necessitate characterem confirmationis. Quia in his quae sunt ordinata ad invicem; sicut medium praesupponit primum, ita ultimum praesupponit medium. Sed character confirmationis praesupponit baptismalem quasi primum. Ergo character ordinis praesupponit characterem confirmationis quasi medium.

[18852] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent esse firmi. Sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores. Ergo ipsi maxime debent habere sacramentum confirmationis.

[18853] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, Joan. 20, 22, ubi dictum est eis: *accipite spiritum sanctum*. Sed confirmati sunt post ascensionem per adventum spiritus sancti. Ergo ordo non praesupponit confirmationem.

Quaestiuncula 5

[18854] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod character unius ordinis praesupponat de necessitate characterem alterius. Quia major est convenientia ordinis ad ordinem quam ordinis ad aliud sacramentum. Sed character ordinis praesupponit characterem alterius sacramenti, scilicet Baptismi. Ergo multo fortius character unius ordinis praesupponit characterem alterius.

[18855] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, ordines sunt quidam gradus. Sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum nisi prius priorem conscenderit. Ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis nisi primum accipiat ordinem praecedentem.

[18856] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, si omittatur aliquid in sacramento quod sit de necessitate sacramenti, oportet quod sacramentum iteretur. Sed si aliquis accipiat sequentem ordinem praetermisso primo, non reordinatur; sed confertur sibi quod deerat, secundum statuta canonum. Ergo praecedens ordo non est de necessitate sequentis.

Quaestiuncula 1

[18857] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. 32, 4; et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur ea per quae executio illius potentiae potest congrue fieri; et hoc etiam in naturalibus patet: quia animalibus dantur membra quibus animae potentiae possunt exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiae. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc quod homo digne recipiat sacramenta, ita etiam ad hoc quod homo digne dispenset; et ideo sicut in Baptismo, per quem homo fit susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens, ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem.

[18858] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius personae, sed totius Ecclesiae; unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita quod per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem praeficitur ad pellendum ignorantiam in plebe.

[18859] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis dona gratiae gratum facientis sint communia omnibus membris Ecclesiae, tamen per actus illorum donorum, secundum quae attenditur distinctio in membris Ecclesiae, idoneus susceptor aliquis esse non potest nisi caritas adsit; quae quidem sine gratia gratum faciente esse non potest.

[18860] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas quantacumque, sed requiritur bonitas excellens: ut sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis; et ideo praeexigitur gratia quae sufficiebat ad hoc quod digne connumerarentur in plebe Christi; sed confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiae munus, per quod ad majora reddantur idonei.

Quaestiuncula 2

[18861] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa

hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur. Sed hoc non videtur verum: quia actum diaconi nullus potest exercere licite nisi diaconus: et ita patet quod habet aliquam spiritualem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent. Et propter hoc alii dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc nihil iterum est: quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur super plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem. Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis; oportet quod in omnibus character imprimatur: cujus etiam signum est quod perpetuo manent, et nunquam iterantur. Et haec est tertia opinio, quae communior est.

[18862] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, vel ordinatum ad sacramentorum dispensationem; sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis; et ideo in omnibus requiritur specialis potestas.

[18863] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantumcumque ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem quem habuerat, suscipit.

[18864] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Quaestiuncula 3

[18865] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nihil potest aliquid recipere cujus receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum; unde qui characterem baptismalem non habet, nullum alterum sacramentum suscipere potest; et sic character ordinis baptismalem characterem praesupponit.

[18866] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam a se, potentia activa non praesupponit passivam; sed in eo qui habet potentiam activam ab altero, praeexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quae recipere possit potentiam activam.

[18867] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod talis si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos, nec conficere potest, nec absolvere in foro poenitentiali; unde secundum canones debet baptizari iterato, et ordinari. Et si etiam in episcopum promoveatur; illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen pie credi potest quod quantum ad ultimos effectus sacramentorum summus sacerdos suppleret defectum, et quod non permitteret hoc ita latere quod periculum Ecclesiae imminere posset.

Quaestiuncula 4

[18868] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod ad susceptionem ordinis praeexigitur aliquid quasi de necessitate sacramenti, et aliquid de congruitate. De necessitate enim sacramenti praeexigitur quod ille qui accedit ad ordines, sit ordinis susceptivus, quod competit ei per Baptismum; et ideo character baptismalis praesupponitur de necessitate sacramenti, ita quod sine eo sacramentum ordinis conferri non potest. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis; et unum de istis est ut sit confirmatus; et ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis praesupponit, et non de necessitate.

[18869] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est similis habitudo hujusmodi medii ad ultimum, et primi ad medium: quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis; non autem per sacramentum confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis; et ideo non est similis ratio.

[18870] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

Quaestiuncula 5

[18871] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod non est de idoneitate superiorum ordinum quod aliquis minores ordines prius habeat: quia potestates sunt distinctae; et una, quantum est de sui ratione, non requirit aliam in eodem subjecto: et ideo etiam in primitiva Ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros qui prius inferiores ordines non susceperant; et tamen poterant omnia quae inferiores ordines possunt: quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu, et ducatus in regno. Sed postea per constitutionem Ecclesiae determinatum est quod ad majorem se non ingerat qui prius in minoribus officiis se non humiliavit. Et inde est quod qui ordinantur per saltum, secundum canones non reordinantur; sed id quod omissum fuerat de praecedentibus ordinibus, eis confertur.

[18872] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei quam ordo cum Baptismo; sed secundum proportionem potentiae ad actum magis convenit Baptismus cum ordine quam ordo cum ordine; quia per Baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines; non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

[18873] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ordines non sunt gradus qui occurrant in actione una, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire; sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et Angelum: nec oportet quod ille qui fit Angelus, prius fuerit homo. Similiter etiam est gradus inter caput et

omnia membra corporis; nec oportet quod illud quod est caput, prius fuerit pes; et similiter est in proposito.

Articulus 3

[18874] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 tit. Utrum in suscipientibus ordines requiratur bonitas vitae

Quaestiuncula 1

[18875] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in suscipientibus ordines non requiratur bonitas vitae. Quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum. Sed sacramenta possunt dispensari a bonis et a malis. Ergo non requiritur bona vita.

[18876] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, non est majus ministerium quod Deo in sacramentis exhibetur quam quod ipsi corporaliter adhibetur. Sed a ministerio ejus corporali non repulit dominus mulierem peccatricem et infamem, ut patet Luc. 7. Ergo nec a ministerio ejus in sacramentis tales sunt amovendi.

[18877] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari quod eis valere possit. Cum ergo in sacramento ordinis gratia conferatur, videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

[18878] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Levit. 21, 21: *homo de semine Aaron qui habuerit maculam, non offerat panes coram domino, nec accedat ad ministerium ejus.* Sed per maculam, ut dicit Glossa, omne vitium intelligitur. Ergo ille qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis adhiberi.

[18879] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Hieronymus dicit, quod non solum episcopi et presbyteri et diaconi debent magnopere providere ut cunctum populum cui praesident, sermone et conversatione praecedant; verum etiam inferiores gradus, et omnes qui domini oraculo deserviunt; et quia vehementer Ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos quam clericos. Ergo in omnibus ordinibus requiritur sanctitas vitae.

Quaestiuncula 2

[18880] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod requiratur scientia totius sacrae Scripturae. Quia ille debet habere legis scientiam a cujus ore lex requiritur. Sed legem requirunt de ore sacerdotis, ut patet Malach. 2. Ergo ipse debet totius legis habere scientiam.

[18881] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, 1 Petr. 3, 15: *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe.* Sed reddere rationem de his quae sunt fidei et spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent. Ergo talem scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba praedicta dicuntur.

[18882] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nullus congrue legit qui non intelligit quod legit: quia legere et non intelligere, negligere est, ut dicit Cato. Sed ad lectores, qui est quasi infimus ordo, pertinet legere vetus testamentum, ut in littera dicitur. Ergo ad eos pertinet habere totius veteris testamenti intellectum, et multo fortius ad alios superiores ordines.

[18883] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod multi promoventur ad sacerdotium qui penitus de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quod talis scientia non requiratur.

[18884] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in vitis patrum legitur, aliquos simplices monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimae vitae. Ergo non requiritur praedicta scientia in ordinandis.

Quaestiuncula 3

[18885] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ex ipso merito vitae aliquis ordinis gradum consequatur. Quia, sicut dicit Chrysostomus, non omnis sacerdos sanctus est, sed omnis sanctus sacerdos est. Sed ex vitae merito aliquis efficitur sanctus. Ergo et sacerdos, et multo fortius alios ordines habens.

[18886] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in rebus naturalibus ex hoc ipso aliqui in gradu superiori collocantur quod Deo appropinquant, et magis de ejus bonitatibus participant, ut Dionysius dicit, 4 cap. Ecclesiast. Hier. Sed ex merito sanctitatis et scientiae aliquis efficitur Deo propinquior, et plus de ejus bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

[18887] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, sanctitas semel habita potest amitti. Sed ordo semel habitus nunquam amittitur. Ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

Quaestiuncula 4

[18888] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet. Quia episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis. Sed non posset eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requireret, qualis a sanctis describitur. Ergo si aliquos non idoneos promovet, videtur quod sit excusabilis.

[18889] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Ecclesia non solum indiget ministris ad dispensationem spiritualium, sed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent scientiam vel sanctitatem vitae, possent esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam saecularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quod tales possit sine peccato promovere.

[18890] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, quilibet tenetur peccatum vitare quantum potest. Si ergo episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum an illi qui accedunt ad ordines, sint digni, ut fieret diligens inquisitio de moribus et scientia ejus; quod non videtur alicubi observari.

[18891] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, pejus est promovere malos ad sacra ministeria quam jam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit non corrigens efficaciter filios suos de malitia sua; unde et retrorsum cadens mortuus est, ut dicitur 1 Reg. Ergo multo fortius mortaliter peccat episcopus qui indignum promovet.

[18892] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, spiritualia temporalibus sunt praeponenda in Ecclesia. Sed mortaliter peccaret qui res Ecclesiae temporales scienter sub periculo poneret. Ergo multo fortius peccaret qui poneret res spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet: quia cujus vita despicitur, ut dicit Gregorius, necesse est ut praedicatio ejus contemnatur; et eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens, mortaliter peccat.

Quaestiuncula 5

[18893] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti. Quia peccat si non utatur, cum ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non potest peccata vitare; quod est inconveniens.

[18894] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 2 Praeterea, dispensatio est juris relaxatio. Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

[18895] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 3 Praeterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit; quod videtur absurdum.

[18896] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 arg. 4 Praeterea, si utendo ordine suo peccat; ergo quilibet actus ordinis quem facit, est peccatum mortale; et ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata committat; quod valde durum videtur.

[18897] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Dionysius: *talis*, scilicet qui non est illuminatus, *audax videtur sacerdotalibus manum apponens; et non timet neque verecundatur divina praeter dignitatem exequens, et putans Deum ignorare quod ipse in seipso cognovit; et decipere aestimat falso nomine patrem ab ipso appellatum; et audet ipsius muneris immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina signa Christiformiter enuntiare.* Ergo sacerdos est quasi blasphemus; et dicitur deceptor qui indigne suum ordinem exequitur; et sic mortaliter peccat; et eadem ratione quilibet alius ordinatus.

[18898] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, sanctitas requiritur in susceptione ordinis, ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

Quaestiuncula 1

[18899] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut Dionysius dicit, *ut subtiliores et clariores essentiae repletae influxu solarium splendorum lumen in eis supereminens ad similitudinem solis in alia corpora invehunt; sic in omni divino non est audendum aliis dux esse, nisi secundum omnem habitum suum factus Dei firmissimus, et Deo simillimus.* Unde, cum in quolibet ordine aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis; in quolibet quasi praesumptuosus mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis ad ordines accedit; et ideo sanctitas vitae requiritur ad ordinem de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

[18900] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut vera sacramenta sunt quae peccator dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit; et sicut indigne dispensat, ita indigne recipit.

[18901] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud ministerium erat tantum in executione corporalis obsequii, quod etiam licite peccatores facere possunt; secus autem est de ministerio spirituali ad quod applicantur ordinati, quia per ipsum efficiuntur medii inter Deum et plebem; et ideo debent bona conscientia nitere quo ad homines.

[18902] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquae medicinae sunt quae exigunt robur naturae, alias cum periculo mortis assumuntur; et aliae sunt quae debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quaedam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati; et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut Baptismus, et poenitentia; illa vero quae perfectionem gratiae conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

Quaestiuncula 2

[18903] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit directio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia quae sufficiat ad hoc ut dirigatur in actu illius ordinis: ideo talis scientia requiritur in eo qui ad ordines promoveri debet, et quod universaliter in tota Scriptura sit instructus; sed plus et minus secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit: ut scilicet illi qui aliis praeponuntur curam animarum suscipientes, sciant ea quae ad doctrinam fidei et morum pertinent, et alii sciant ea quae ad executionem sui ordinis spectant.

[18904] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos habet duos actus: unum principaliter supra corpus Christi verum; et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo, sed non convertitur; et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum, sicut religiosi quibus cura animarum non committitur; et a talium ore non requiritur lex, sed solum quod sacramenta conficiant; et ideo talibus sufficit, si tantum de scientia habeant quod ea quae ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum qui est supra corpus Christi mysticum; et a talium ore populus legem requirit; unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciant omnes difficiles quaestiones legis, quia in his debet ad superiores haberi recursus; sed sciant quae populus debet credere et observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet episcopos, pertinet ut etiam ea quae difficultatem in lege facere possunt, sciant; et tanto magis, quanto in majori gradu collocantur.

[18905] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio reddenda de fide, non est intelligenda talis quae sufficiat ad probandum quae fidei vel spei sunt, cum utrumque de invisibilibus sit; sed ut sciat in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multum magna scientia.

[18906] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum sacrae Scripturae populo, quia hoc est superiorum ordinum; sed solum pronuntiare; et ideo ab eo non exigitur quod habeat tantum de scientia quod sacram Scripturam intelligat, sed solum quod recte pronuntiare sciat; et quia talis scientia de facili addiscitur, et a multis; ideo probabiliter aestimari potest quod ordinatus talem scientiam acquiret, si etiam tunc eam non habeat; maxime si in via ad hoc esse videatur.

Quaestiuncula 3

[18907] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod causa debet esse proportionata suo effectui; et ideo sicut in Christo, a quo descendit gratia in omnes homines, oportet quod sit gratiae plenitudo; ita in ministris Ecclesiae, quorum non est dare gratiam, sed gratiae sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc quod habeat gratiam, sed ex hoc quod percipit aliquod gratiae sacramentum.

[18908] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus accipit sacerdotis nomen quantum ad nominis interpretationem, secundum quod sacerdos idem est quod sacra dans. Sic enim quilibet justus, inquantum sacra merita alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet. Non autem loquitur secundum nominis significationem: est enim hoc nomen sacerdos institutum ad significandum eum qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

[18909] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu super alia secundum quod in ea agere possunt ex forma sua; et ideo ex hoc ipso quod formam nobiliorem habent, in altiori gradu constituuntur. Sed ministri Ecclesiae non praeponuntur aliis ut eis ex propriae sanctitatis virtute aliquid tribuant, quia hoc solius Dei est; sed sicut ministri, et quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra; et ideo non est simile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantum ad congruitatem.

Quaestiuncula 4

[18910] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod a domino describitur fidelis qui est servus constitutus super familiam, ut det illis tritici mensuram; et ideo infidelitatis reus est qui aliter supra mensuram ejus divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignum promovet; et ideo mortale crimen committit, quasi summo domino infidelis; et praecipue cum hoc in detrimentum Ecclesiae vergat, et honoris divini, qui per bonos ministros promovetur. Esset enim infidelis domino terreno qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

[18911] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam quin inveniantur idonei ministri sufficienter ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, et indigni repellerentur. Et si non possent tot ministri inveniri quot modo sunt; melius esset habere paucos ministros bonos quam multos malos, ut dicit beatus Clemens.

[18912] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod temporalia non sunt quaerenda nisi propter spiritualia; unde incommodum temporale debet negligi, et omne lucrum sperni propter spirituale bonum promovendum.

[18913] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur quod nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse; sed etiam exigitur amplius ut secundum mensuram ordinis vel officii injungendi diligentior cura apponatur,

ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum; et hoc est quod apostolus dicit 1 Timoth. 5, 22: *manus cito nemini imposueris.*

Quaestiuncula 5

[18914] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod lex praecipit ut homo juste ea quae sunt justa exequatur; et ideo quicumque homo quod sibi competit ex ordine, facit indigne; quod justum est, injuste exequitur; et contra praeceptum legis facit, ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod sacrum officium pertractat, non est dubium quin indigne illud faciat; unde patet quod mortaliter peccat.

[18915] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est perplexus ut necessitatem peccandi habeat: quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare ex quo obligabatur ad executionem ordinis.

[18916] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod jus naturae est indispensabile. Hoc autem est de jure naturali ut homo sancta sancte pertractet; unde contra hoc nullus potest dispensare.

[18917] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamdiu minister Ecclesiae qui est in mortali, ab Ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta recipere ejus subditus debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen praeter necessitatis articulum non esset tutum quod eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia quod ille in peccato mortali esset; quam tamen deponere posset, quia in instanti homo a divina gratia emendatur.

[18918] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quandocumque exhibet se in aliquo actu ut ministrum Ecclesiae, mortaliter peccat; et toties mortaliter peccat, quoties hujusmodi actum facit: quia, ut dicit Dionysius, *immundis nec symbola*, idest sacramentalia signa, *tangere fas est*; unde quando tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquod sacrum contingeret vel exequeretur, in illo casu in quo etiam laicis liceret, sicut si baptizaret in articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terra projectum colligeret.

Quaestio 2

Prooemium

[18919] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 pr. Deinde quaeritur de distinctione ordinum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de distinctione eorum; 2 de actibus singulorum; 3 quando imprimatur character in singulis ordinibus.

Articulus 1

[18920] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 tit. Utrum debeant plures ordines distingui

Quaestiuncula 1

[18921] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant plures ordines distingui. Quanto enim aliqua virtus est major, tanto minus est multiplicata. Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, inquantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cum ergo alia sacramenta non distinguantur in plura quae recipiant praedicationem totius, nec hoc sacramentum debet distingui in plures ordines.

[18922] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, si dividitur; aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non in partes integrales: quia sic non reciperent praedicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas. Sed partes subjectivae recipiunt in plurali praedicationem generis remoti sicut generis proximi; sicut homo et asinus sunt plura animalia, et plura corpora animata. Ergo et sacerdotium et diaconatus sicut sunt plures ordines; ita et plura sacramenta, cum sacramentum sit quasi genus ad ordines.

[18923] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in 8 Ethic., regimen quo unus tantum principatur, est nobilius regimen communitatis quam aristocratia qua diversi in diversis officiis constituuntur. Sed regimen Ecclesiae debet esse nobilissimum. Ergo non deberet esse in Ecclesia distinctio ordinum ad diversos actus; sed tota potestas deberet apud unum residere; et sic deberet esse tantum unus ordo.

[18924] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Ecclesia est corpus Christi mysticum, simile corpori naturali, secundum apostolum. Sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia. Ergo et in Ecclesia debent esse diversi ordines.

[18925] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, ministerium novi testamenti est dignius quam ministerium veteris, ut patet 2 Corinth. 3. Sed in veteri testamento non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum Levitae sanctificabantur. Ergo et in novo testamento debent consecrari per ordinis sacramentum non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum; et ita oportet quod sint plures ordines.

Quaestiuncula 2

[18926] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sint septem ordines. Ordines enim Ecclesiae ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres sunt tantum actus hierarchici; scilicet purgare, illuminare, et perficere, secundum quos Dionysius distinguit tres ordines in 5 cap. Eccl. Hierar. Ergo non sunt septem.

[18927] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omnia sacramenta habent efficaciam et auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem apostolorum ejus. Sed in doctrina Christi et apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris et diaconis. Ergo videtur quod non sunt alii ordines.

[18928] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum. Sed alia sacramenta sunt sex. Ergo debent esse tantum sex ordines.

[18929] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 4 Sed contra, videtur quod debeant esse plures. Quia quanto aliqua virtus est altior, tanto est minus multiplicabilis. Sed potestas hierarchica est altiori modo in Angelis quam sit in nobis, ut Dionysius dicit. Ergo cum in hierarchia angelica sint novem ordines, totidem deberent esse in Ecclesia, vel plures.

[18930] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, prophetia Psalmorum est nobilior inter alias prophetias. Sed ad pronuntiandum in Ecclesia alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum. Ergo et ad pronuntiandum Psalmos deberet esse alius ordo; et praecipue cum in decretis Psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

Quaestiuncula 3

[18931] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ordines non debeant distingui per sacros et non sacros. Omnes enim ordines sacramenta quaedam sunt. Sed omnia sacramenta sunt sacra. Ergo omnes ordines sunt sacri.

[18932] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, secundum ordines Ecclesiae non deputatur aliquis nisi ad divina officia. Sed omnia talia sunt sacramenta. Ergo omnes ordines sunt sacri.

[18933] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non sunt sacri ordines.

Quaestiuncula 1

[18934] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ordinum multitudo inducta est in Ecclesia propter tria. Primo propter sapientiam Dei commendandam, quae in distinctione ordinata rerum maxime relucet tam in naturalibus quam in spiritualibus; quod significatur in hoc quod regina Saba videns ordinem ministrantium Salomoni non habebat ultra spiritum, deficiens in admiratione sapientiae ipsius. Secundo ad subveniendum humanae infirmitati: quia per unum non poterant omnia quae ad divina mysteria pertinebant expleri sine magno gravamine; et ideo distinguuntur ordines diversi ad diversa officia. Et hoc patet per hoc quod dominus, Numer. 11, dedit Moysi septuaginta senes populi in adjutorium. Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur dum plures in diversis officiis distribuunt, ut omnes sint Dei cooperatores, quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit.

[18935] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos; sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos; et ideo secundum diversitatem actuum oportet quod ordinis sacramentum distinguatur, sicut potentiae distinguuntur per actus.

[18936] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod distinctio ordinum non est totius integralis in partes, neque totius universalis, sed totius potestativi; cujus haec est natura quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius; et ita est hic: tota enim plenitudo hujus sacramenti est in uno ordine, scilicet sacerdotio; sed in aliis est quaedam participatio ordinis; et hoc significatum est in hoc quod dominus dicit Num. 11, 17, Moysi: *auferam de spiritu tuo, et tradam eis, ut sustentent onus populi.* Et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum.

[18937] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excludunt ministrorum potestates quae sunt participationes quaedam regiae potestatis; et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

Quaestiuncula 2

[18938] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam sumunt sufficientiam ordinum per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas de quibus habetur 1 Corinth. 12. Dicunt enim quod sermo sapientiae competit episcopo, quia ipse aliorum ordinator est, quod ad sapientiam pertinet; sermo scientiae sacerdoti, quia debet habere clavem scientiae; fides diacono, qui praedicat Evangelium; opera virtutum subdiacono, qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentiae; interpretatio sermonum acolytho, quod significatur in lumine quod defert; gratiae sanitatum exorcistae; genera linguarum Psalmistae; prophetia lectori: discretio spirituum ostiario, qui quosdam repellit, et quosdam admittit. Sed hoc nihil est; quia gratiae gratis datae non dantur eidem, sicut ordines dantur eidem; dicitur enim 1 Corinth. 12,

4: *divisiones gratiarum sunt.* Et iterum ponuntur quaedam quae ordines non dicuntur, scilicet episcopatus et psalmistatus. Et ideo alii assignant secundum quamdam assimilationem ad caelestem hierarchiam, in qua ordines distinguuntur secundum purgationem, illuminationem, perfectionem. Dicunt enim, quod ostiarius purgat exterius segregando bonos a malis etiam corporaliter; interius vero acolythus, quia per lumen quod portat, significat se interiores tenebras pellere; sed utroque modo exorcista, quia Diabolum quem expellit, utroque modo perturbat. Sed illuminatio quae fit per doctrinam, quantum ad doctrinam propheticam fit per lectores, quantum ad evangelicam fit per diaconos, quantum ad apostolicam fit per subdiaconos. Sed perfectio communis, utpote quae est poenitentiae, Baptismi, et hujusmodi, fit per sacerdotem; excellens vero per episcopum, ut consecratio sacerdotum et virginum; sed excellentissima per summum pontificem, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est: tum quia ordines caelestis hierarchiae non distinguuntur per praedictas actiones hierarchicas, cum quaelibet cuilibet ordinum conveniat: tum quia, secundum Dionysium, solis episcopis convenit perficere, illuminare autem sacerdotibus, purgare autem ministris omnibus. Et ideo alii appropriant ordines septem donis, ut sacerdotio respondeat donum sapientiae, quae nos pane vitae et intellectus cibat, sicut sacerdos nos pane caelesti reficit; sed timor ostiario, quia nos separat a malis; et sic intermedii ordines respondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil est: quia in quolibet ordine septiformis gratia datur. Et ideo aliter dicendum est, quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur quod est sacramentum sacramentorum, ut dicit Dionysius. Sicut enim templum et altare et vasa et vestes, ita et ministeria quae ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent; et haec consecratio est ordinis sacramentum; et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam; quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum; et ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, et patenam cum pane, potestatem accipiendo consecrandi corpus et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum, vel in ordine ad suscipientes. Si primo, sic tripliciter. Primo enim est ministerium quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantum ad dispensationem, licet non quantum ad consecrationem, quam solus sacerdos facit; et hoc pertinet ad diaconum; unde in littera dicitur, quod ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, unde ipsi sanguinem dispensant. Secundo est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandam in sacris vasis ipsius sacramenti: et hoc pertinet ad subdiaconum; unde in littera dicitur quod vasa corporis et sanguinis domini portant, et oblationes in altari ponunt; et ideo accipiunt calicem de manu episcopi, sed vacuum, cum ordinantur. Tertio est ministerium ordinatum ad praesentandum materiam sacramenti; et hoc competit acolytho: ipse enim, ut in littera dicitur, urceolum cum vino et aqua praeparat; unde accipiunt urceolum vacuum. Sed ministerium ad praeparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos; quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta recipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum, ut Dionysius dicit. Quidam enim sunt omnino infideles, credere non volentes; et hi totaliter etiam a visione divinorum et a coetu fidelium arcendi sunt; et hoc pertinet ad ostiarios. Quidam vero sunt volentes credere, sed nondum sunt instructi, scilicet catechumeni; et ad horum instructionem ordinatur ordo lectorum; et ideo prima rudimenta ad doctrinam fidei, scilicet vetus testamentum, eis legendum committitur. Quidam vero sunt fideles et instructi, sed impedimentum habentes ex Daemonis potestate, scilicet energumeni; et ad hoc habet ministerium ordo exorcistarum. Et sic patet ratio et numerus et gradus ordinum.

[18939] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de ordinibus non secundum quod sunt sacramenta, sed secundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur; et ideo secundum actiones illas tres ordines distinguit: quorum primus habet omnes tres, scilicet episcopus; secundus habet duas, scilicet sacerdos; sed tertius habet unam (scilicet purgare) scilicet diaconus, qui minister dicitur; et sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod sint sacramenta ex relatione ad maximum sacramentorum; et ideo secundum hoc numerus ordinum accipi debet.

[18940] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium, ubi dicit: *ministrorum alii stant ad portas templi clausas; alii aliud quid proprii ordinis operantur; alii cum sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem, et benedictionis calicem.* Nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus; et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis; et secundum hoc dicit Magister in littera, quod Ecclesia alios ordines sibi instituit.

[18941] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad sacramentum Eucharistiae, ad alia autem per consequens; quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc sacramento continetur, derivantur; unde non oportet quod distinguantur ordines secundum sacramenta.

[18942] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angeli differunt specie; et propter hoc in eis potest esse diversus modus accipiendi divina; et ideo etiam diversae hierarchiae in eis distinguuntur: sed in hominibus est tantum una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium; et ideo distinctio ordinum in Angelis non potest esse per comparationem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos: sed solum per comparationem ad hierarchicas actiones quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis: et secundum hoc nostri ordines eis respondent, quia in nostra hierarchia sunt tres ordines, secundum hierarchicas actiones distincti, sicut in qualibet hierarchia una Angelorum.

[18943] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum. Quia enim Psalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur Psalmista et cantor. Cantor autem non est nomen ordinis specialis; tum quia cantare pertinet ad totum chorum; tum quia non habet aliquam specialem relationem ad Eucharistiae sacramentum; tum quia officium quoddam est quod inter ordines largo modo acceptos computatur quandoque.

Quaestiuncula 3

[18944] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ordo dicitur sacer dupliciter. Uno modo secundum se; et sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum quoddam; alio modo ratione materiae circa quam habet aliquem actum; et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam; et sic sunt tantum tres ordines sacri, scilicet sacerdos, et diaconus, qui habet actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconus, qui habet actum circa vasa consecrata; et ideo etiam eis continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant.

[18945] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2

[18946] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 tit. Utrum actus ordinum convenienter in littera assignentur

[18947] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus ordinum inconvenienter in littera assignentur. Quia per ablutionem aliquis praeparatur ad corpus Christi sumendum. Sed praeparatio sumentium sacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter ablutio a peccatis ponitur inter actus sacerdotis.

[18948] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, homo per Baptismum est Deo figuratus, characterem configurantem suscipiens. Sed orare et offerre oblationes sunt actus immediate ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, et non soli sacerdotes.

[18949] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, diversorum ordinum diversi sunt actus. Sed oblationes in altari ponere et epistolam legere ad subdiaconum pertinet; crucem etiam ferunt subdiaconi coram Papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

[18950] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, eadem veritas continetur in novo et veteri testamento. Sed legere vetus testamentum est lectorum. Ergo et eadem ratione legere novum, et non diaconorum.

[18951] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, apostoli nihil aliud praedicaverunt quam Evangelium Christi, ut patet Rom. 1. Sed doctrina apostolorum committitur subdiaconis annuntianda. Ergo et doctrina Evangelii.

[18952] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, quod est superioris ordinis, secundum Dionysium, de Caelest. Hierar. cap. 5 Part. 3, non debet inferiori convenire. Sed ministrare cum urceolo est actus subdiaconorum. Ergo non debet acolythis attribui.

[18953] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, actus spirituales debent corporalibus praeeminere. Sed acolythus non habet nisi actum corporalem. Ergo exorcista non habet actum spiritualem pellendi Daemones, cum sit inferior.

[18954] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, quae magis conveniunt, juxta se ponenda sunt. Sed legere vetus testamentum maxime debet convenire cum lectione novi testamenti, quae competit superioribus ministris. Ergo legere vetus testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolythi; et praecipue cum lumen corporale quod acolythi deferunt, significet lumen spirituale doctrinae.

[18955] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 9 Praeterea, in quolibet actu ordinis spiritualis debet esse aliqua vis spiritualis, quam habeant ordinati prae aliis. Sed in apertione et clausione ostiorum non habent aliam potestatem spiritualem ostiarii quam alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

[18956] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum consecratio quae fit in ordinis sacramento, ordinetur ad sacramentum Eucharistiae, ut dictum est; ille est principalis actus uniuscujusque ordinis secundum quem magis proxime ordinatur ad Eucharistiae sacramentum; et secundum hoc etiam unus ordo est eminentior alio secundum quod unus actus magis de proximo ad praedictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad sacramentum Eucharistiae quasi dignissimum multa ordinantur; ideo non est inconveniens ut praeter principalem actum, etiam multos actus unus ordo haberet, et tanto plures, quanto est eminentior: quia virtus quanto est superior, tanto ad plura se extendit.

[18957] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duplex est praeparatio suscipientium sacramentum. Quaedam est remota; et haec per ministros perficitur: quaedam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem; et hoc pertinet ad sacerdotes: quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam et recipit formam. Et quia in proxima dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur; ideo omnium sacramentorum quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet Baptismi, poenitentiae, et extremae unctionis.

[18958] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter. Uno modo ex parte unius personae tantum, sicut facere singulares orationes, et vovere, et hujusmodi; et talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Ecclesiae; et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos, quia ipse solus potest gerere actus totius Ecclesiae qui consecrat Eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae.

[18959] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oblationes a populo

oblatae per sacerdotem offeruntur; et ideo duplex ministerium circa oblationes est necessarium: unum ex parte populi; et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes a populo, et in altari ponit, vel offert diacono; aliud ex parte sacerdotis, et hoc est diaconi, qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti; et in hoc est actus principalis utriusque ordinis; et propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem epistolam non est actus diaconi, nisi secundum quod actus inferiorum ordinum superioribus attribuuntur: similiter etiam crucem ferre; et hoc secundum consuetudinem aliquarum Ecclesiarum, quia in actibus secundariis non est inconveniens diversas consuetudines esse.

[18960] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod doctrina est remota praeparatio ad suscipiendum sacramentum; et ideo pronuntiatio doctrinae ministris committitur. Sed doctrina veteris testamenti est adhuc magis remota quam doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris; et ideo novum testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi testamenti perfectior est quam dominus per seipsum tradidit, quam ipsius manifestatio per apostolos; et ideo Evangelium diacono, epistola subdiacono committuntur.

[18961] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 ad 5 Et secundum hoc patet solutio ad quintum.

[18962] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod acolythi habent actum super urceolum tantum, non super ea quae in urceolo continentur; sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo, quia aqua utitur et vino ad ponendum in calice, et aquam iterum manibus sacerdotis praebet et diaconi; sicut et subdiaconus habet actum solum super calicem, non super contenta; sed sacerdos super contenta; et ideo sicut subdiaconus in sui ordinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum; ita acolythus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum. Et sic est quaedam connexio in ordinibus.

[18963] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod corporales actus acolythi magis de proximo ordinantur ad actum sacrorum ordinum, quam actus exorcistarum, quamvis sit aliquo modo spiritualis: quia habent acolythi ministerium super vasa in quibus materia sacramenti continetur quantum ad vinum, quod vase continente indiget propter sui humiditatem; et ideo inter minores ordines ordo acolythorum est superior.

[18964] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod actus acolythorum se habet propinquius ad principales actus superiorum ministrorum quam actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet; et similiter etiam quantum ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt: quia acolythus doctrinam novi testamenti visibiliter figurat lumen portans, sed lector recitando figuras alias; et ideo acolythus est superior. Similiter etiam exorcista: quia sicut se habet actus lectorum ad actum secundarium diaconi et subdiaconi; ita se habet actus exorcistae ad secundarium actum sacerdotis, scilicet ligare et solvere, per quem totaliter homo a servitute Diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus; quia sacerdoti quantum ad actum ejus principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tantum tres superiores ordines; sed quantum ad actum ejus secundarium, qui est absolvere et ligare, cooperantur superiores et inferiores.

[18965] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt quod in susceptione ordinis, ostiario datur quaedam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut et in Christo fuit quando ejecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam sacramenti. Et ideo dicendum, quod suscipit potestatem ut ex officio hoc agere possit: quamvis etiam et hoc ab aliis fieri possit, sed non ex officio; et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quod possunt per alios licite fieri, quamvis illi non habeant ad hoc officium, sicut etiam in domo non consecrata potest dici Missa, quamvis consecratio Ecclesiae ad hoc ordinetur ut in ea Missa dicatur.

Articulus 3

[18966] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 tit. Utrum sacerdotii character imprimatur in ipsa calicis porrectione

[18967] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacerdotii character non imprimatur in ipsa calicis porrectione. Quia consecratio sacerdotis fit quadam unctione, sicut et confirmatio. Sed in confirmatione in ipsa unctione imprimitur character. Ergo et in sacerdotio, et non in calicis porrectione.

[18968] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem quando dixit: *accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, Joan. 20, 22. Sed spiritus datur per manus impositionem. Ergo in ipsa manus impositione imprimitur character ordinis.

[18969] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut consecratur minister, ita et vestes ministrorum. Sed vestes sola benedictio consecrat. Ergo in ipsa benedictione episcopi consecratio sacerdotis perficitur.

[18970] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut sacerdoti datur calix, ita et vestis sacerdotalis. Si ergo in datione calicis imprimitur character; eadem ratione et in datione casulae; et sic haberet duos characteres, quod falsum est.

[18971] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis quam subdiaconi ordo. Sed si character imprimeretur sacerdoti in ipsa calicis porrectione, subdiaconus esset conformior sacerdoti quam diaconus: quia subdiaconus characterem recipit in ipsa calicis porrectione, non autem diaconus. Ergo character sacerdotalis non imprimitur in ipsa calicis porrectione.

[18972] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, acolythorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis per hoc quod habet actum super urceolum quam per hoc quod habet actum super candelabrum. Sed magis imprimitur character in acolythatu quando accipiunt candelabrum, quam quando accipiunt urceolum; quia nomen acolythi cerei portationem significat. Ergo nec in sacerdotio imprimitur character quando calicem accipit.

[18973] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, principalis actus sacerdotis est consecrare corpus Christi. Sed ad hoc datur sibi potestas in acceptione calicis. Ergo tunc imprimitur character.

[18974] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ejusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo praeparare ad formam. Unde episcopus in collatione ordinum duo facit: praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Praeparat quidem et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint potestatem accipiendi: quae quidem praeparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione, et unctione. Per benedictionem, divinis obsequiis mancipatur; et ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei: et ita solis diaconibus et sacerdotibus fit manus impositio: quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni ut principali, et alteri sicut ministro. Sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur; et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt, sicut etiam calix inungitur qui continet sanguinem, et patena quae continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet; et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur.

[18975] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem: et ideo ibi character non imprimitur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manus impositione, et unctione; sed in ordine sacerdotali aliter est; et ideo non est simile.

[18976] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dominus discipulis dedit sacerdotalem potestatem quantum ad principalem actum ante passionem in coena, quando dixit Matth. 26, 26: *accipite, et manducate*; unde subjunxit Lucae 22, 19: *hoc facite in meam commemorationem.* Sed post resurrectionem dedit eis sacerdotalem potestatem quantum ad actum secundarium, qui est ligare et absolvere.

[18977] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quod divino cultui mancipentur; et ideo sufficit eis pro consecratione benedictio; sed aliter est de ordinatis, ut ex dictis patet.

[18978] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem quae in eo requiritur ad actum potestatis exequendum; et ideo nec sacerdoti nec alicui alii imprimitur character in alicujus vestis datione.

[18979] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi et sacerdotis. Sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi; subdiaconus autem super vasa tantum; sed diaconus super corpus in vase contentum: unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus Christi in patena, et dispensare sanguinem cum calice; et ideo ejus potestas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiae; sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium in hoc quod datur sibi liber Evangeliorum; et in hac potestate intelligitur alia; et ideo in ipsa libri datione imprimitur character.

[18980] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod principalior actus acolythi est quo ministrat in urceolo quam quo ministrat in candelabro, quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quod est magis notus, et magis proprius ei; et ideo in datione urceoli imprimitur character virtute verborum ab episcopo pronuntiatorum.

Quaestio 3

Prooemium

[18981] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 pr. Deinde quaeritur de quibusdam quae sunt ordinibus annexa; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de corona; 2 de episcopatu; 3 de vestibus sacris.

Articulus 1

[18982] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 tit. Utrum ordinati debeant coronae tonsuram habere

Quaestiuncula 1

[18983] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordinati non debeant coronae tonsuram habere. Quia dominus captivitatem comminatur et dispersionem his qui sic attenduntur, ut patet Deuter. 32, 42: *de captivitate nudati inimicorum capitis*; et Hierem. 49, 32: *dispergam in omnem ventum eos qui in comam attonsi sunt.* Sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas. Ergo corona, tonsura et rasura eis non competit.

[18984] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed figura coronae praecessit in veteri lege in tonsura Nazaraeorum, sicut in littera dicitur. Cum

ergo Nazaraei non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quod ministris Ecclesiae non debeatur tonsura, vel rasura coronae; et hoc etiam videtur per hoc quod conversi, qui non sunt ministri Ecclesiae, tondentur in religionibus.

[18985] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, per capillos superflua signantur, quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnes superfluitates a se debent abjicere. Ergo totaliter debent caput tondere, et non in modum coronae.

[18986] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra: quia secundum Gregorium servire Deo, regnare est. Sed corona est signum regni. Ergo illis qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

[18987] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, capilli in velamentum dati sunt, ut patet 1 Corinth. 11. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam. Ergo competit eis rasura coronae.

Quaestiuncula 2

[18988] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod corona sit ordo. Quia in actibus Ecclesiae spiritualia corporalibus respondent. Sed corona est quoddam corporale signum quod Ecclesia adhibet. Ergo videtur quod signum interius respondeat ei; et ita etiam in coronatione imprimetur character, et erit ordo.

[18989] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut ab episcopo solum datur confirmatio et alii ordines, ita et corona. Sed in confirmatione et aliis ordinibus imprimitur character. Ergo et in corona, et sic idem quod prius.

[18990] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus hoc ipso quod clericus est, in gradu supra populum constituitur. Ergo corona per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

[18991] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nullus ordo datur nisi in Missae celebratione. Sed corona datur etiam absque officio Missae. Ergo non est ordo.

[18992] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliqua potestate data; non autem in collatione coronae. Ergo non est ordo.

Quaestiuncula 3

[18993] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per acceptionem coronae aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipsi enim dicunt cum coronantur: *dominus pars*

hereditatis meae. Sed sicut dicit Hieronymus, dominus cum istis temporalibus pars fieri dedignatur. Ergo abrenuntiat temporalibus.

[18994] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, justitia ministrorum novi testamenti debet abundare super ministros veteris, ut patet Matth. 5. Sed ministri veteris testamenti, scilicet Levitae, non acceperunt partem hereditatis cum fratribus suis. Ergo nec ministri novi testamenti habere debent.

[18995] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Hugo dicit, quod postquam aliquis factus est clericus, deinceps debet de stipendiis Ecclesiae sustentari. Sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret. Ergo videtur quod abrenuntiet in hoc quod clericus fit.

[18996] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Hieremias fuit de ordine sacerdotali, ut patet Hierem. 1. Sed ipse habuit possessionem ex hereditatis jure, ut patet Hierem. 39. Ergo clerici possunt habere patrimonialia bona.

[18997] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, si hoc non possent, non videretur tunc differentia inter clericos saeculares et religiosos.

Quaestiuncula 1

[18998] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eis qui ad divina ministeria applicantur competit tonsura et rasura in modum coronae; et ratione figurae, quia corona est signum regni; et perfectionis, cum sit circularis. Illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent. Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum, et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinorum retardetur; et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur.

[18999] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus comminatur illis qui hoc ad cultum Daemonum faciebant.

[19000] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ea quae fiebant in veteri testamento, imperfecte repraesentant ea quae sunt in novo testamento; et ideo ea quae pertinent ad ministros novi testamenti, non solum significantur per officia Levitarum, sed per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaraei autem profitebantur perfectionem quamdam in depositione comae, significantes temporalium contemptum; quamvis non in modum coronae deponerent, sed omnino totum: quia nondum erat tempus regalis et perfecti sacerdotii. Et similiter etiam conversi tonduntur propter renuntiationem temporalium; sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

[19001] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non solum debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in forma coronae; et ideo non debet

totaliter coma tolli; et etiam ne indecens videatur.

Quaestiuncula 2

[19002] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ministri Ecclesiae a populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quaedam sunt quae per potentias determinatas sunt exercenda; et ad haec datur spiritualis potestas ordinis: quaedam autem sunt quae communiter a toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes; et ad hoc non praeexigitur aliqua potestas ordinis, sed solum quaedam deputatio ad tale officium; et hoc fit per coronam; et ideo non est ordo, sed praeambulum ad ordinem.

[19003] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corona habet interius aliquod spirituale quod ei respondet, sicut signum signato; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas; et ideo in corona non imprimitur character, nec est ordo.

[19004] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum; et ideo talis deputatio debet fieri per summum ministrorum, scilicet episcopum, qui etiam vestes benedicit, et vasa, et omnia quae ad cultum divinum applicantur.

[19005] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod aliquis est clericus, est in altiori statu quam laicus; non tamen habet ampliorem potestatis gradum, quod ad ordinem requiritur.

Quaestiuncula 3

[19006] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod clerici in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, neque aliis rebus temporalibus: quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, sed nimia eorum solicitudo: quia, ut dicit Gregorius, affectus in crimine est.

[19007] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus dedignatur pars fieri, ut ex aequo cum aliis diligatur; ita scilicet quod aliquis ponat finem suum in Deo et in rebus mundi; non tamen dedignatur fieri pars eorum qui res mundi ita possident quod per eas a cultu divino non retrahuntur.

[19008] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Levitae in veteri testamento habebant jus in hereditate paterna; sed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quod erant per omnes tribus dispergendi; quod fieri non potuisset, si unam determinatam partem terrae accepissent, sicut aliae tribus.

[19009] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si sint indigentes clerici ad sacros ordines promoti, episcopus qui eos promovit, debet eis providere, alias non tenetur; ipsi autem ex ordine suscepto tenentur Ecclesiae ministrare. Verbum autem Hugonis intelligitur quando non habent unde sustententur.

Articulus 2

[19010] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 tit. Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis

Quaestiuncula 1

[19011] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod supra sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas episcopalis. Quia, sicut in littera dicitur, ordo sacerdotalis ab Aaron sumpsit exordium. Sed in veteri lege nullus erat supra Aaron. Ergo nec in nova lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

[19012] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, potestates ordinantur secundum actus. Sed nullus actus sacer potest esse major quam consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis. Ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse episcopalis.

[19013] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in Ecclesia, qui se patri pro nobis obtulit. Sed in Ecclesia nullus est major Christo, quia ipse est caput Ecclesiae. Ergo nulla potestas debet esse supra sacerdotalem potestatem.

[19014] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, potestas tanto est altior, quanto ad plura se extendit. Sed potestas sacerdotalis, ut dicit Dionysius, extendit se ad purgandum et illuminandum tantum; episcopalis autem ad hoc, et ad perficiendum. Ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse episcopalis.

[19015] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, divina ministeria debent esse magis ordinata quam humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio praeponatur unus qui sit princeps illius officii, sicut praeponitur militibus dux. Ergo et sacerdotibus debet aliquis praeponi qui sit sacerdotum princeps, et hic est episcopus. Ergo episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

Quaestiuncula 2

[19016] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod episcopatus sit ordo. Primo per hoc quod Dionysius assignat hos tres ordines ecclesiasticae hierarchiae, episcopum, sacerdotem, et ministrum. In littera etiam dicitur, quod est ordo episcoporum quadripartitus.

[19017] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ordo nihil aliud est quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta quae non possunt dispensare sacerdotes, sicut confirmationem et ordinem. Ergo episcopatus est ordo.

[19018] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas nisi ordinis vel jurisdictionis. Sed ea quae pertinent ad potestatem episcopalem, non sunt jurisdictionis; alias possent committi non episcopo, quod est falsum. Ergo sunt potestatis ordinis: ergo episcopus habet aliquem ordinem quem non habet sacerdos simplex; et sic episcopatus est ordo.

[19019] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quia unus ordo non dependet a praecedenti quantum ad necessitatem sacramenti. Sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali: quia nullus potest recipere episcopalem, nisi prius habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

[19020] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, majores ordines non conferuntur nisi in sabbatis. Sed episcopalis potestas traditur in dominicis. Ergo non est ordo.

Quaestiuncula 3

[19021] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod supra episcopos non possit aliquis esse superior in Ecclesia. Quia omnes episcopi sunt apostolorum successores. Sed potestas quae est data uni apostolorum, scilicet Petro, Matth. 16, est etiam data omnibus apostolis, Joan. 20. Ergo omnes episcopi sunt pares, et unus non est supra alterum.

[19022] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ritus Ecclesiae magis debet esse conformis ritui Judaeorum quam ritui gentilium. Sed distinctio episcopalis dignitatis, et ordinatio unius super alium, ut in littera dicitur, est a gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat. Ergo nec in Ecclesia episcopus unus super alium esse debet.

[19023] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque aequalis per aequalem: quia *sine ulla contradictione, quod minus est, a meliore benedicitur*: Hebr. 7, 7; unde etiam sacerdos non promovet episcopum, neque sacerdotem, sed episcopus sacerdotem; et episcopus potest quemlibet episcopum promovere, quia etiam Ostiensis episcopus consecrat Papam. Ergo episcopalis dignitas in omnibus est aequalis; et sic unus episcopus non debet aliis subesse, ut in littera dicitur.

[19024] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod legitur in Concilio Constantinopolitano: *veneramur secundum Scripturas et canonum definitiones sanctissimum antiquae Romae episcopum primum esse et maximum episcoporum; et post ipsum, Constantinopolitanum episcopum.* Ergo unus episcopus est super alium.

[19025] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, beatus Cyrillus episcopus Alexandrinus dicit: *ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum pontificum, a quo nostrum est quaerere quid credere et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes prae omnibus: quoniam ipsius solius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et ligare, loco illius qui ipsum aedificavit, et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit: cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi, tamquam ipsi domino Jesu Christo obediunt.* Ergo episcopi aliqui subsunt etiam jure divino.

Quaestiuncula 1

[19026] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacerdos habet duos actus: unum principalem, scilicet consecrare verum corpus Christi; alium secundarium, scilicet praeparare populum ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est. Quantum autem ad primum actum actus sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina; sed quantum ad secundum dependet ab aliqua superiori potestate, et humana. Omnis enim potestas quae non potest exire in actum nisi praesuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate quae illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere et ligare nisi praesupposita praelationis jurisdictione, qua sibi subdantur illi quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam; nec aliud requiritur quantum est de necessitate sacramenti, quamvis ex quadam congruitate praesupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, et vestium ejus. Et ita patet quod oportet esse supra sacerdotalem potestatem episcopalem quantum ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantum ad primum.

[19027] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Aaron sacerdos fuit et pontifex, idest sacerdotum princeps. Sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, inquantum fuit sacerdos sacrificia offerens, quod etiam minoribus sacerdotibus licebat; sed non ab eo inquantum fuit pontifex, per quam potestatem poterat aliqua facere, ut ingredi semel in anno in sancta sanctorum, quod aliis non licebat.

[19028] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantum ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantum ad alium, ut dictum est.

[19029] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi, ut ex littera patet; et tamen ille est superior qui secundum majorem perfectionem Christum

repraesentat. Sacerdos autem repraesentat Christum in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis obsequiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens; et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus Ecclesiae dicitur, sicut Christus.

Quaestiuncula 2

[19030] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum; et sic, ut prius dictum est, ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum; unde, cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo. Alio modo potest considerari ordo secundum quod est officium quoddam respectu quarumdam actionum sacrarum; et sic, cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductae.

[19031] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Unde patet solutio ad primum.

[19032] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ordo, secundum quod est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur; et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris; et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum.

[19033] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum jurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, secundum quod ordo communiter accipitur.

Quaestiuncula 3

[19034] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus et artibus, ut dicitur in 1 Ethic., est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale; et ideo super potestatem regitivam quae conjectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis, alias non posset esse colligatio ad unum; et ideo cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis Ecclesia regitur; et haec est potestas Papae; et ideo qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores ec-

clesiasticae unitatis. Et inter episcopum simplicem et Papam sunt alii gradus dignitatum correspondentes gradibus unionis; secundum quos una congregatio vel communitas includit aliam; sicut communitas unius provinciae includit communitatem civitatis; et communitas regni communitatem unius provinciae; et communitas totius mundi communitatem unius regni.

[19035] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi; tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios debeat ista potestas descendere, propter quod etiam ei dixit singulariter, Luc. 22, 32: *confirma fratres tuos; et: pasce oves meas*, idest loco mei, ubi Chrysostomus dicit: *praepositus et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes ubique terrarum te in throno tuo sedentem praedicent, et confirment*.

[19036] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ritus Judaeorum non erat diffusus in diversis regnis et provinciis, sed tantum in una gente; et ideo non oportebat quod sub eo qui habebat potestatem principalem alii pontifices distinguerentur. Sed Ecclesiae ritus sicut et gentilium, per diversas nationes diffunditur; et ideo oportet quod quantum ad hoc magis gentilium ritui quam Judaeorum, status Ecclesiae conformetur.

[19037] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potestas episcopi exceditur a potestate Papae quasi a potestate ejusdem generis; et ideo omnem actum hierarchicum quem potest facere Papa in ministratione sacramentorum, potest facere episcopus; non autem omnem actum quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione; et ideo quantum ad ea quae sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt aequales; et propter hoc quilibet alium potest consecrare.

Articulus 3

[19038] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 tit. Utrum vestes ministrorum convenienter in Ecclesia institutae sint

[19039] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vestes ministrorum non convenienter in Ecclesia institutae sint. Ministri enim novi testamenti magis tenentur ad castitatem quam ministri veteris. Sed inter alias vestes ministrorum veteris testamenti erant feminalia in signum castitatis. Ergo multo fortius nunc esse debent inter vestes ministrorum.

[19040] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, sacerdotium novi testamenti est dignius quam veteris sacerdotium. Sed veteres sacerdotes habebant mitras, quod est signum dignitatis.

Ergo sacerdotes novae legis eas debent habere.

[19041] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum quam ordo episcopalis. Sed episcopi utuntur vestibus ministrorum, scilicet Dalmatica, quae est vestis diaconi, et tunica, quae est vestis subdiaconi. Ergo multo fortius simplices sacerdotes debent uti eis.

[19042] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, in veteri lege pontifex deferebat superhumerale, quod significabat onus Evangelii, ut dicit Beda. Hoc autem maxime nostris pontificibus incumbit. Ergo debent habere superhumerale.

[19043] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, in rationali quo utebantur pontifices veteris legis, scribebatur: *doctrina et veritas*. Sed veritas maxime in nova lege declarata est. Ergo pontificibus novae legis competit.

[19044] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 6 Praeterea, lamina aurea, in qua scriptum erat nomen Dei, erat dignissimum ornamentum veteris legis. Ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

[19045] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 7 Praeterea, ea quae exterius geruntur in ministris Ecclesiae, sunt signa interioris potestatis. Sed archiepiscopus non habet alterius generis potestatem quam episcopus, ut dictum est. Ergo non debet habere pallium, quod non habent episcopi.

[19046] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 arg. 8 Praeterea, potestatis plenitudo residet penes Romanum pontificem. Sed ipse non habet baculum. Ergo nec alii episcopi debent habere.

[19047] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod vestes ministrorum, ut supra dictum est, designant idoneitatem quae in eis requiritur ad tractandum divina. Et quia quaedam sunt quae in omnibus requiruntur, et quaedam quae in superioribus, quae non ita exiguntur in inferioribus; ideo quaedam vestes sunt omnibus ministris communes, quaedam autem superiorum tantum; et ideo omnibus ministris competit amictus, humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur. Et similiter alba, quae significat puritatem vitae, et cingulum, quod significat repressionem carnis. Sed subdiaconus ulterius habet manipulum in sinistra, quo significatur extersio minimarum macularum, quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum: ipsi enim primo ad sacra tractanda admittuntur: habent etiam tunicam strictam, per quam doctrina Christi significatur, unde et in veteri lege in ipsa tintinnabula pendebant. Subdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novae legis annuntiandum. Sed diaconus habet amplius stolam in sinistro humero in signum quod applicatur ad ministerium in ipsis sacramentis, et Dalmaticam, quae est vestis larga, sic dicta; quia in Dalmatiae partibus primo usus ejus fuit, ad significandum quod ipse primo dispensator sacramentorum ponitur: ipse enim sanguinem dispensat; in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti stola in utroque humero ponitur, ut ostendatur quod plena potestas dispensandi sacramenta ei datur, non ut ministro alterius; et ideo stola descendit usque ad inferiora: habet etiam et casulam, quae significat caritatem, quia sacramentum consecrat caritatis, scilicet Eucharistiam. Sed episcopi addunt novem

ornamenta supra sacerdotes, quae sunt caligae, sandalia, succinctorium, tunica, Dalmatica, mitra, chirothecae, anulus, et baculus; quia novem sunt quae supra sacerdotem possunt: scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, confirmare, vestes et vasa consecrare. Vel per caligas significatur rectitudo gressuum: per sandalia, quae pedes tegunt, contemptus terrenorum; per succinctorium, quo stola ligatur cum alba, amor honestatis: per tunicam perseverantia, quia Joseph tunicam talarem habuisse legitur quasi descendentem usque ad talos, per quos significatur extremitas vitae: per Dalmaticam largitas in operibus misericordiae; per chirothecas cautela in opere; per mitram scientia utriusque testamenti; unde et duo cornua habet: per baculum cura pastoralis, qua debet colligere vagos, quod significat curvitas in capite baculi, sustentare infirmos, quod significat ipse stipes baculi; sed pungere lentos, quod significat stimulus in pede baculi, unde versus: *collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta.* Per anulum sacramenta fidei qua Ecclesia desponsatur Christo: ipsi enim sunt Ecclesiae sponsi loco Christi. Sed ulterius archiepiscopi habent pallium in signum privilegiatae potestatis; significat enim torquem auream quam solebant legitime certantes accipere.

[19048] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacerdotibus veteris legis indicebatur continentia illo tantum tempore quo ad suum ministerium accedebant; et ideo in signum castitatis tunc servandae in sacrificiorum oblatione feminalibus utebantur: sed ministris novi testamenti indicitur perpetua continentia; et ideo non est simile.

[19049] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mitra illa non erat signum alicujus dignitatis, fuit enim sicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit: sed cydaris, quae erat signum dignitatis, solis pontificibus dabatur, sicut et nunc mitra.

[19050] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine; non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines; et ideo magis episcopus quam sacerdos vestibus ministrorum utitur.

[19051] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod loco superhumeralis utitur stola, quae ad idem significandum est ad quod erat superhumerale.

[19052] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod pallium succedit loco rationalis.

[19053] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod pro illa lamina habet pontifex crucem, ut Innocentius dicit, sicut pro feminalibus habet sandalia, pro linea albam, pro balteo cingulum, pro podere tunicam, pro ephod amictum, pro rationali pallium, pro cydari mitram.

[19054] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eamdem habet ampliorem; et ideo ad hanc perfectionem designandum sibi pallium datur, quo undique circumdatur.

[19055] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Romanus pontifex

non utitur baculo, quia Petrus misit ipsum ad suscitandum quemdam discipulum suum, qui postea factus est episcopus Trevirensis; et ideo in dioecesi Trevirensi Papa baculum portat, et non in aliis: vel etiam in signum quod non habet coarctatam potestatem, quod curvatio baculi significat.

Expositio textus

[19056] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 3 expos. *Nunc ad considerationem sacrae ordinationis accedamus.* Videtur quod male ordinetur: quia hoc sacramentum est ad dispensandum alia sacramenta, et ita ante alia deberet ordinari. Et dicendum, quod Magister ordinat secundum hoc ad quod ordinantur: et quia bonum commune ad quod ordinatur hoc sacramentum, praesupponit bonum personae, ad quod ordinantur praecedentia; ideo de hoc non debuit prius determinare. *In sacramento ergo septiformis spiritus septem gradus ecclesiastici.* Adaptatio quaedam est: quia in quolibet ordine omnia dona spiritus sancti dantur: quia Matthias electus est sorte, de quo Dionysius dicit, 5 cap. Eccles. Hierar.: *de divina sorte Matthiae data alii alia dixerunt, nec recte, ut existimo. Meum et ipse sensum dicam. Videtur enim mihi Scriptura sortem nominasse divinum quoddam donum declarans Matthiam quasi divina electione ostensum. Habiturus partem (...) cum his qui bene verbum Dei ministraverunt.* Ergo habet omnis lector aureolam. Et dicendum, quod verum est, si impleat officium ut non solum legat, sed etiam interpretetur per praedicationem, quod tamen non videtur suum officium; et ideo etiam non dicit simpliciter quod habeat illorum meritum, sed cum illis, inquantum aliquid de actu eorum participat. *Canones duos tantum sacros ordines appellari censent*: propter hoc quod hi duo tantum ordines habent actum super ipsum sacramentum; sed subdiaconus super sacra vasa tantum.

Distinctio 25

Quaestio 1

Prooemium

[19057] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de sacramento ordinis, hic determinat de conferentibus et suscipientibus hoc sacramentum; et dividitur in partes duas: in prima determinat de conferentibus; in secunda de suscipientibus, ibi: *sacri canones sanxerunt ut subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos* et cetera. Prima in duas: in prima inquirit de haeretici, utrum possint ordinare; secundo specialiter de simoniacis, ibi: *de simoniacis vero non est ambigendum quin sint haeretici.* Prima in tres; in prima ponit auctoritatem ad ostendendum quod haeretici non possunt hoc sacramentum conferre; in secunda ponit auctoritates ad contrarium, ibi: *contra autem alii sentire videntur*; in tertia solvit, ibi: *haec autem quidam ita determinant.* Et ponit quatuor solutiones diversorum, ut in littera patet. *De simoniacis autem non est ambigendum quin*

sint haeretici. Hic inquirit de simoniacis; et circa hoc duo facit: primo ostendit qui sunt simoniaci; secundo utrum possint ordinare, ibi: *differt tamen inter eos qui ordinantur a simoniacis scienter, et eos qui ignoranter.* Hic est triplex quaestio. Prima de ordinantibus. Secunda de ordinatis. Tertia de simoniacis. Circa primum quaeruntur: 1 utrum solus episcopus possit conferre ordinis sacramentum; 2 utrum haereticus, vel quicumque ab Ecclesia praecisus.

Articulus 1

[19058] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 tit. Utrum tantum episcopus ordinis sacramentum conferat

[19059] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non tantum episcopus ordinis sacramentum conferat. Quia manus impositio aliquid ad consecrationem facit. Sed sacerdotibus qui ordinantur, non solus episcopus manus imponit, sed sacerdotes astantes. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

[19060] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, tunc unicuique datur potestas ordinis, quando ei exhibetur quod ad actum sui ordinis pertinet. Sed subdiacono datur urceolus cum aqua, manili et manutergio ab archidiacono; similiter acolythis candelabrum cum cereo, et urceolus vacuus. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

[19061] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, illa quae sunt ordinis, non possunt alicui committi qui non habet ordines. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus qui non sunt episcopi, sicut presbyteris cardinalibus. Ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

[19062] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, cuicumque committitur principale, et accessorium. Sed ordinis sacramentum ordinatur ad Eucharistiam sicut accessorium ad principale. Cum ergo sacerdos consecret Eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

[19063] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, plus distat sacerdos a diacono quam episcopus ab episcopo. Sed episcopus potest consecrare episcopum. Ergo et sacerdos potest promovere diaconum.

[19064] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nobiliori modo applicantur ad divinum cultum ministri per ordines quam vasa sacra. Sed consecratio vasorum pertinet ad solum episcopum. Ergo multo fortius consecratio ministrorum.

[19065] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sacramentum ordinis est excellentius quam confirmationis. Sed solus episcopus confirmat. Ergo multo magis solus confert ordinis sacramentum.

[19066] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur. Sed virgines benedicere est solius episcopi. Ergo multo magis solus ipse potest alios ordinare.

[19067] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod potestas episcopalis se habet ad potestatem ordinum inferiorum sicut politica, quae conjectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quae conjectant aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet. Politica autem, ut dicitur in 1 Ethic., ponit legem inferioribus artibus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantum et qualiter; et ideo ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alias collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur; ideo etiam solus ipse virgines benedicit, quae figuram gerunt Ecclesiae Christo desponsatae, cujus cura ipsi principaliter committitur: ipse etiam in ministeriis ordinum ordinando consecrat, et vasa quibus uti debent, eis determinat sua consecratione; sicut etiam officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab eo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a rege.

[19068] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet, sed gratia, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei; et quia indigent amplissima gratia, ideo sacerdotes cum episcopo manus imponunt eis qui in sacerdotes promoventur; sed diaconis solus episcopus.

[19069] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod archidiaconus est quasi princeps ministerii; ideo omnia quae ad ministerium pertinent ipse tradit, sicut cereum quo acolythus diacono servit ante Evangelium ipsum portando, et urceum quo servit subdiacono; et similiter dat subdiacono ea quibus superioribus ordinibus servit; et tamen in illis non consistit principaliter actus subdiaconi, sed in hoc quod operatur circa materiam sacramenti; et ideo characterem accipit in hoc quod datur ei calix ab episcopo. Sed acolythus accipit characterem ex verbis episcopi in hoc quod accipit praedicta ab archidiacono; et magis in acceptione urceoli quam candelabri. Unde non sequitur quod archidiaconus ordinem conferat.

[19070] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non episcopo ea quae ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi; et ideo ex ejus commissione aliquis sacerdos simpliciter potest conferre minores ordines et confirmare, ut supra, dist. 7, quaest. 1, quaestiunc. 3, dictum est, non autem aliquis non sacerdos; nec iterum sacerdos majores ordines qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum Papa non habet majorem potestatem quam simplex sacerdos.

[19071] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis sacramentum Eucharistiae sit maximum sacramentum in se; tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis

sacramentum; et ideo non est similis ratio.

[19072] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed completio potestatis. Sed quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut episcopus; ideo non sequitur quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

Articulus 2

[19073] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 tit. Utrum haeretici et ab Ecclesia praecisi possint ordines conferre

[19074] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeretici et ab Ecclesia praecisi non possint ordines conferre. Plus enim est aliquem promovere ad ordines quam aliquem absolvere vel ligare. Sed haereticus non potest absolvere vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

[19075] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sacerdos ab Ecclesia separatus potest conficere: quia in eo character indelebiliter manet, per quem hoc potest. Sed episcopus non accipit aliquem characterem in sui promotione. Ergo non est necesse quod episcopalis potestas in eo remaneat post separationem ejus ab Ecclesia.

[19076] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, in nulla communitate ille qui a communitate repellitur, potest communitatis officia disponere. Sed ordines sunt quaedam officia Ecclesiae. Ergo ille qui extra Ecclesiam ponitur, non potest ordines conferre.

[19077] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed haereticus non continuatur passioni Christi neque per propriam fidem, cum sit infidelis, neque per fidem Ecclesiae, cum sit ab Ecclesia separatus. Ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

[19078] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, in ordinis collatione exigitur benedictio. Sed haereticus non potest benedicere; quinimo benedictio sua in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in littera inductas. Ergo non potest ordines conferre.

[19079] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est, quia aliquis episcopus in haeresim lapsus, quando reconciliatur, non iterum consecratur. Ergo non amisit potestatem quam habebat ordines conferendi.

[19080] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, major potestas est potestas conferendi ordines quam potestas ordinum. Sed ordinum potestas non amittitur propter haeresim, vel aliquid hujusmodi. Ergo nec potestas ordines conferendi.

[19081] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, sicut baptizans exhibet tantum ministerium exterius, ita et conferens ordines, Deo interius operante. Sed nulla ratione aliquis ab Ecclesia praecisus amittit baptizandi potestatem. Ergo nec ordines conferendi.

[19082] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc ponuntur in littera quatuor opiniones. Quidam enim dicunt, quod haeretici quamdiu ab Ecclesia tolerantur, habent potestatem ordines conferendi; non autem postquam ab Ecclesia fuerint praecisi; et similiter nec degradati, et alii hujusmodi; et haec est prima opinio. Sed hoc non potest stare: quia omnis potestas quae datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingente tolli potest, sicut nec ipsa consecratio annullari: quia etiam altare vel chrisma semel consecrata, perpetuo sacrata manent. Unde, cum episcopalis potestas cum quadam consecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab Ecclesia praecidatur. Et ideo alii dixerunt, quod praecisi ab Ecclesia qui in Ecclesia potestatem episcopalem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi et promovendi; sed promoti ab eis hoc non habent; et haec est quarta opinio. Sed hoc etiam esse non potest: quia si illi qui fuerunt in Ecclesia promoti, retinent potestatem quam acceperunt, patet quod exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt, et ideo vere tribuunt omnem potestatem quae consecratione datur; et sic ordinati ab eis vel promoti habent eamdem potestatem quam et ipsi. Et ideo alii dixerunt, quod etiam praecisi ab Ecclesia possunt ordines et alia sacramenta conferre, dummodo formam debitam et intentionem servent, et quantum ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, et quantum ad ultimum, qui est collatio gratiae; et haec est secunda opinio. Sed hoc etiam non potest stare: quia ex hoc ipso quod aliquis haeretico praeciso ab Ecclesia in sacramentis communicat, peccat; et ita fictus accedit, et gratiam consequi non potest, nisi forte in Baptismo in articulo necessitatis. Et ideo alii dicunt, quod vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiae; et haec est tertia opinio, quae vera est.

[19083] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod effectus absolutionis non est alius quam remissio peccatorum, quae per gratiam fit; et ideo haereticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre; et iterum, quia ad absolutionem requiritur jurisdictio, quam non habet ab Ecclesia praecisus.

[19084] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in promotione episcopi datur sibi potestas quae perpetuo manet in eo; quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indelebiliter manet sicut character, quia per consecrationem datur.

[19085] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi qui ab haereticis promoventur, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare ratione illa quam objectio tangit.

[19086] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per fidem Ecclesiae continuantur passioni Christi: quia quamvis in ea non sint secundum se, sunt tamen in ea quantum ad formam Ecclesiae, quam servant.

[19087] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

Quaestio 2

Prooemium

[19088] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 pr. Deinde quaeritur de ordinatis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum aliquis impediatur propter defectum naturae; 2 utrum impediatur propter conditionem fortunae exterioris.

Articulus 1

[19089] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 tit. Utrum sexus femineus impediat ordinis susceptionem

Quaestiuncula 1

[19090] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sexus femineus non impediat ordinis susceptionem. Quia officium prophetiae est majus quam sacerdotis officium: quia propheta est medius inter Deum et sacerdotem, sicut sacerdos inter Deum et populum. Sed prophetiae officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet 4 Reg. Ergo et sacerdotii officium eis competere potest.

[19091] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut ordo ad quamdam perfectionem pertinet, ita et praelationis officium, et martyrium, et religionis status. Sed praelatio committitur mulieribus in novo testamento, ut patet de abbatissis, et in veteri, ut patet de Debora quae judicavit Israel, judicum 4: competit etiam eis martyrium, et religionis status. Ergo et ordo Ecclesiae.

[19092] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ordinum potestas in anima fundatur. Sed sexus non est in anima. Ergo diversitas sexuum non facit distinctionem in receptione ordinum.

[19093] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Tim. 2, 12: *mulierem docere in Ecclesia non permitto, nec dominari in virum.*

[19094] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, in ordinandis praeexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti. Sed corona et tonsura non competit mulieribus, ut patet 1 Corinth. 11. Ergo nec ordinum susceptio.

Quaestiuncula 2

[19095] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod pueri, et qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere. Quia, ut in littera dicitur, sacri canones in suscipientibus ordines certum aetatis tempus determinaverunt. Sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum. Ergo et cetera.

[19096] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sacramentum ordinis est dignius quam matrimonium. Sed pueri, et alii carentes usu rationis, non possunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines suscipere.

[19097] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, cujus est potentia, ejus est actus, secundum philosophum in Lib. de somno et vigilia. Sed actus ordinis requirit usum rationis. Ergo et ordinis potestas.

[19098] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, ille qui ante annos discretionis est promotus ad ordines, sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet extra de clerico ordinato per saltum. Hoc autem non esset, si ordinem non suscepisset. Ergo puer potest ordinem suscipere.

[19099] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, alia sacramenta in quibus character imprimitur, possunt pueri suscipere, ut Baptismum et confirmationem. Ergo pari ratione ordinem.

Quaestiuncula 1

[19100] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quaedam requiruntur in recipiente sacramentum quasi de necessitate sacramenti, quae si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti; quaedam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti propter congruitatem ad sacramentum; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo, quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinis non solum secundo modo, sed etiam primo. Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quae in ordinibus fiunt, ordinem non suscipit: quia

cum sacramentum sit signum, in his quae in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei; sicut dictum est, quod in extrema unctione exigitur quod sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cum ergo in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet; ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. Quidam autem dixerunt, quod sexus virilis est de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti: quia etiam in decretis fit mentio de diaconissa et presbytera. Sed diaconissa dicitur quae in aliquo actu diaconi participat, sicut quae legit homiliam in Ecclesia; presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quod senior.

[19101] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod prophetia non est sacramentum, sed donum Dei; unde non exigitur ibi significatio, sed solum res. Et quia secundum rem, in his quae sunt animae, mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris; ideo donum prophetiae et alia hujusmodi potest accipere, sed non ordinis sacramentum.

[19102] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium. De abbatissis tamen dicitur, quod non habent praelationem ordinariam, sed quasi ex commissione propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debora autem praefuit in temporalibus, non in sacerdotalibus, sicut et nunc mulieres possunt temporaliter dominari.

Quaestiuncula 2

[19103] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per pueritiam, et alios defectus quibus tollitur usus rationis, praestatur impedimentum actui; et ideo omnia illa sacramenta quae actum requirunt suscipientis, talibus non competunt, sicut poenitentia, matrimonium, et hujusmodi. Sed quia potestates infusae sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitae sint posteriores; remoto autem posteriori non tollitur prius; ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere et alii qui usu rationis carent; hac tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate praecepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit, et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipient ordinem: quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quae eis committuntur, tamen per assuetudinem idonei reddentur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate praecepti propter votum continentiae quod habent annexum; et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam pastoralem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat. Quidam autem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.

[19104] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non omne quod est de necessitate praecepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est.

[19105] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod matrimonium causat consensus, qui sine usu rationis esse non potest; sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientis: quod patet ex hoc quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione; et ideo non est simile.

[19106] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ejusdem est actus et potentia; sed tamen aliquando potentia praecedit, sicut liberum arbitrium usum suum; et sic est in proposito.

Articulus 2

[19107] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 tit. Utrum servitus impediat aliquem a susceptione ordinis

Quaestiuncula 1

[19108] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod servitus non impediat aliquem a susceptione ordinis. Subjectio enim corporalis non repugnat praelationi spirituali. Sed in servo est subjectio corporalis. Ergo non impeditur quin debeat suscipere praelationem spiritualem, quae in ordine datur.

[19109] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod est occasio humilitatis non debet impedire susceptionem alicujus sacramenti. Sed servitus est hujusmodi; unde apostolus consulit quod si aliquis possit, utatur servitute, 1 Corinth. 7. Ergo non debet impedire a promotione ordinis.

[19110] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, magis est turpe clericum in servum vendi quam servum in clericum promoveri. Sed licite clericus in servum vendi potest: quia episcopus Nolanus, scilicet beatus Paulinus, seipsum in servum vendidit, ut in dialogis legitur. Ergo multo fortius potest servus in clericum promoveri.

[19111] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Sed contra, videtur quod impediat quantum ad necessitatem sacramenti. Quia mulier non potest suscipere sacramentum ratione subjectionis. Sed major subjectio est in servo; quia mulier non datur viro in ancillam, propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus sacramentum non suscipit.

[19112] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, aliquis, ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare. Sed non potest simul ministrare domino suo carnali, et in spirituali ministerio. Ergo videtur quod non possit ordinem suscipere, quia dominus debet conservari indemnis.

Quaestiuncula 2

[19113] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod propter homicidium aliquis non debeat prohiberi a sacris ordinibus. Quia ordines nostri sumpserunt initium a Levitarum officiis, ut in praecedenti dist. dictum est. Sed Levitae consecraverunt manus suas in sanguinis effusione fratrum suorum, ut patet Exod. 32. Ergo et in novo testamento non debent aliqui a susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

[19114] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo sacramento. Sed aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut a judice; et peccaret habens officium, si non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc a sacramenti susceptione.

[19115] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, poena non debetur nisi culpae. Sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis poenam.

[19116] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra hoc sunt plura canonum statuta, et Ecclesiae consuetudo.

Quaestiuncula 3

[19117] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod illegitime nati non debeant impediri a susceptione ordinum. Quia filius non debet portare iniquitatem patris. Portaret autem, si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis. Ergo et cetera.

[19118] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, magis impeditur aliquis propter defectum proprium quam alienum. Sed a susceptione ordinum propter illicitum concubitum suum non semper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris sui.

[19119] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Deuter. 23: *mamzer non ingredietur, hoc est de scorto natus, Ecclesiam Dei usque ad decimam generationem.* Ergo multo minus debent promoveri ad ordines.

Quaestiuncula 4

[19120] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri. Quia afflictio non debet addi afflicto. Ergo non debet privari ordinis gradu propter poenam corporalis defectus.

[19121] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, plus exigitur ad actum ordinis integritas discretionis quam integritas corporis. Sed aliqui possunt promoveri ante annos discretionis. Ergo et cum corporis defectu.

[19122] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod tales prohibebantur a ministerio veteris legis. Ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi.

[19123] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 2 De bigamia dicetur in tractatu de matrimonio dist. 27.

Quaestiuncula 1

[19124] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis. Et quia nullus potest alteri dare quod suum non est; ideo servus qui non habet potestatem sui, non potest ad ordines promoveri: si tamen promovetur, ordinem suscipit, quia libertas non est de necessitate sacramenti, licet sit de necessitate praecepti; cum non impediat potestatem, sed actum tantum. Et similis ratio est de omnibus qui sunt aliis obligati; ut ratiociniis detenti, et hujusmodi personae.

[19125] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda; et ideo per corporalem subjectionem impeditur.

[19126] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex multis aliis quae non praestant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occasionem humilitatis accipere; et ideo ratio non sequitur.

[19127] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia caritatis spiritu Dei actus hoc fecit, quod rei eventus probat, quia per ejus servitutem multi de grege suo sunt a servitute liberati; et ideo non est ad consequentiam trahendum: quia *ubi spiritus domini, ibi libertas*, 2 Corinth. 3, 17.

[19128] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentant; mulier autem ex natura habet subjectionem, et non servus; et ideo non est simile.

[19129] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod si est promotus sciente domino suo, et non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus. Si autem eo nesciente; tunc

episcopus, et ille qui praesentavit, tenentur domino in duplum quam sit pretium servi, si sciverunt ipsum esse servum: alias si servus habeat peculium, debet seipsum redimere; alioquin redigetur in servitutem domini sui, non obstante quod ordinem suum exequi non potest.

Quaestiuncula 2

[19130] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod omnes ordines referuntur ad sacramentum Eucharistiae, quod est sacramentum pacis nobis per sanguinem Christi effusum factae. Et quia homicidium maxime contrariatur paci, et homicidae magis conformantur occidentibus Christum quam ipsi Christo occiso, cui omnes ministri praedicti sacramenti debent conformari; ideo de necessitate praecepti est quod non sit homicida qui ad ordines promovetur, quamvis non sit de necessitate sacramenti.

[19131] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vetus lex inferebat poenam sanguinis, non autem lex nova; et non est simile de ministris veteris et novae legis, quae est jugum suave et onus leve.

[19132] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, sed principaliter propter ineptitudinem personae ad sacramentum Eucharistiae ministrandum: et ideo judex, et omnes qui in causa sanguinis ei participant, sunt irregulares propter hoc quod effusio sanguinis non decet ministros dicti sacramenti.

[19133] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nullus facit nisi illud cujus causa est quod est voluntarium in homine; et ideo ille qui ignoranter hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida, nec irregularitatem incurrit: nisi dederit operam rei illicitae, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium. Nec hoc est propter hoc quod culpa careat, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas; et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat homicidium committendo, nihilominus irregularis est.

Quaestiuncula 3

[19134] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ordinati, in quadam dignitate prae aliis constituuntur; ideo ex quadam honestate requiritur in eis claritas quaedam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti: ut scilicet sint bonae famae, bonis moribus ornati, non publice poenitentes. Et quia obscuratur hominis claritas ex vitiosa origine, ideo etiam de illegitimo thoro nati a susceptione ordinum repelluntur, nisi cum eis dispensetur; et tanto est difficilior dispensatio, quanto eorum origo est turpior.

[19135] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod irregularitas

non est poena iniquitati debita; et ideo patet quod illegitime nati non portant iniquitatem patris ex hoc quod irregulares sunt.

[19136] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ea quae per actum committuntur, possunt per poenitentiam et actum contrarium aboleri; non autem ea quae ex natura sunt; et ideo non est simile de vitioso actu et vitiosa origine.

Quaestiuncula 4

[19137] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinis vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis personae; et ideo patientes defectum in membris impediuntur a susceptione ordinis, si sit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obscuretur personae claritas, ut abscissio nasi; vel periculum in executione facere possit; alias non impediuntur. Haec autem integritas exigitur de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti.

[19138] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 4 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestio 3

Prooemium

[19139] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 pr. Deinde quaeritur de simonia; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sit; 2 in quibus fiat; 3 qualiter.

Articulus 1

[19140] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 tit. Utrum definitio data de simonia sit competens

Quaestiuncula 1

[19141] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod definitio de simonia data sit incompetens, scilicet: *simonia est studiosa voluntas emendi vel*

vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum. Quia ex simonia aliquis efficitur irregularis. Sed pro sola voluntate nullus efficitur irregularis. Ergo simonia non consistit in sola voluntate.

[19142] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, illa sola peccata fiunt per studium quae ex certa malitia committuntur. Sed simonia non semper committitur ex certa malitia, sed quandoque ex infirmitate vel ignorantia. Ergo in definitione ejus *studiosum* poni non debet.

[19143] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum in electione principaliter consistit. Sed voluntas eligens non est de impossibili, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 4 vel 5. Cum ergo emere spirituale sit impossibile, quia donum Dei pecunia non possidetur, ut dicitur Act. 8; in definitione peccati simoniae, voluntas emendi spirituale poni non debet.

[19144] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, simonia a Simone mago dicitur. Sed ille noluit vendere spiritualia, sed emere. Ergo non debet poni venditio in definitione simoniae.

[19145] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, omnibus temporalibus propter spiritualia uti debemus. Si ergo in emptione annexorum spiritualibus simonia consistit, omnis emptio vel venditio simonia erit, quod falsum est.

Quaestiuncula 2

[19146] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod simonia sit haeresis. Quia Gregorius in registro dicit: *altare, decimas et spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam haeresim esse nullus fidelium ignorat.*

[19147] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nullum peccatum est gravius infidelitate. Sed simonia est gravior: quia in decretis dicitur, causa 1, quaest. 2, quod *impia haeresis Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt, est tolerabilior quam simonia.* Ergo simonia est haeresis.

[19148] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omnis haeresis est contra aliquem articulum fidei, de quo non recta opinio habetur. Sed aliquis simoniacus potest habere rectam opinionem de omnibus articulis fidei. Ergo non est haeresis.

Quaestiuncula 3

[19149] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod simoniacus non perdat executionem ordinis. Quia contingit in ordinatione alicujus committi simoniam eo ignorante. Sed homicidium casuale propter hoc quod est per ignorantiam commissum non facit irregularitatem. Ergo et similiter ille qui simoniace ordinatur.

[19150] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ab eo qui non habet executionem ordinis, nullus debet accipere sacramentum. Sed ab eo quem scio simoniacum, debeo ordines accipere si mihi praecipiatur, ne inobediens sim. Ergo non amittit ordinis executionem.

[19151] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Sed contra, videtur quod simoniacus nec ordinem recipiat. Quia defectus intentionis evacuat sacramentum. Sed ille qui pretio aliquid intendit acquirere in susceptione ordinis, non intendit suscipere quod Ecclesia tradit, quia illud non cadit sub pretio. Ergo non suscipit ordinem.

Quaestiuncula 1

[19152] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod materia moralium virtutum dividitur in passiones et actiones, ut in 3 Lib., dist. 33, dictum est. Sicut autem in passionibus potest esse peccatum ex eo quod est circa quod non oportet, vel quantum, vel quomodo, et sic de aliis circumstantiis; ita et in actionibus; unde in emptione et venditione, quae sunt quaedam actiones, potest esse peccatum vel in quid vel in quantum. Si in quantum, sic est injustitia; sicut cum quis emit aut vendit non justo pretio: si autem in quid, ut cum vendit aut emit quod non cadit sub pretio, sic est peccatum simoniaci. Et quia omne peccatum in actu voluntatis consistit, ideo in definitione simoniae haec tria praedicta ponuntur; et primo actus voluntatis in hoc quod dicit: *studiosa voluntas*; secundo materia proxima hujus peccati, scilicet emptio et venditio, ibi: *emendi vel vendendi*; tertio materia remota, scilicet objectum actionis praedictae, ibi: *spirituale, aut spirituali annexum.*

[19153] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homines judicant ea quae foris parent, sed Deus intuetur cor, ut dicitur 1 Reg. 16, et ideo in simonia, et in omnibus aliis peccatis, ex sola voluntate efficitur aliquis peccator secundum reatum poenae, quae ad judicium Dei pertinet, sed non quantum ad reatum poenae quae pertinet ad judicium Ecclesiae; unde homicida voluntate incurrit reatum poenae aeternae, sed non irregularitatem, vel excommunicationem, vel aliquid hujusmodi; et similiter dicendum est de simoniaco.

[19154] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod unumquodque debet definiri secundum completum esse suum. Complementum autem peccati et virtutis consistit in electione: et ideo electio ponitur et in definitione virtutis, et in definitione peccati; et hanc electionem importat studiosa voluntas.

[19155] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur spirituale dupliciter. Uno modo per essentiam, sicut gratia et virtutes; et ista non possunt aliquo modo vendi; nec super hoc voluntas deliberata emptionis cadere potest. Alio modo dicitur aliquid spirituale per causam, sicut sacramenta quae sunt causa gratiae; et ista, inquantum sunt corporalia quaedam, habent speciem quod vendi possunt, quamvis non ex hoc quod sunt spiritualia; et sic in eis committitur simonia.

[19156] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Simon magus spiritualia emere voluit, ut postea venderet; et ideo in ejus emptione etiam venditio continebatur implicite; et propter hoc secundum communem usum loquendi uterque vocatur simoniacus, emens et vendens; sed tamen, si distincte loqui volumus, ementes dicuntur simoniaci, vendentes Giezitae: quia Giezi spiritualia vendere voluit, ut patet 4 Reg. 4.

[19157] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod spiritualia in praedicta definitione accipiuntur, ut dictum est, quae sunt spiritualis gratiae causa, sicut sacramenta: sed spiritualibus annexa, quae ad usum horum sunt deputata, sicut calices, et bona ecclesiastica, quae sunt deputata ad usum ministrorum: non autem dicuntur spiritualibus annexa quibus potest esse usus in spiritualibus, si non sint ad hoc specialiter deputata.

Quaestiuncula 2

[19158] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid attribuitur alteri dupliciter. Uno modo simpliciter, alio modo propter similitudinem actus: sicut dicit philosophus, quod incontinentes quandoque dicuntur intemperati, quia faciunt quae intemperati sunt, sed non eodem modo: sicut etiam dicit quod Milesii stulti non sunt, sed operantur qualia stulti; et secundum hoc dicendum, quod simoniaci non sunt proprie et per se loquendo haeretici, cum non habeant aliquam falsam opinionem; sed dicuntur haeretici propter similitudinem actus, quia ita operantur ac si aestimarent donum spiritus sancti pecunia possideri: quae aestimatio esset haeretica. Unde Gregorius in Regist. dicit: *cum omnis avaritia sit idolorum servitus; quisquis hanc in ecclesiasticis dignitatibus dandis non praecavet, infidelitatis perditioni subjicitur, etiam si fidem quam negligit, tenere videatur.*

[19159] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[19160] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratione falsae aestimationis quam simoniacus in actu demonstrat, dicitur simonia esse gravior quam Macedonii haeresis, qui posuit spiritum sanctum esse patris et filii servum. Simoniaci autem ostendunt in suo actu se aestimare quod sit servus hominis, si ab homine potest emi et vendi. Vel dicendum, quod dicitur gravius peccatum propter pronitatem ad ipsum ex cupiditate humana, et propter nocumentum majus, quia totum ordinem Ecclesiae pervertit.

Quaestiuncula 3

[19161] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod efficacia sacramentorum non est ex humano merito: et ideo propter hominis peccatum non impeditur sacramentum; unde peccatum simoniae nec sacramentum suscipiendum impedit, nec susceptum

tollit. Potest tamen impedire ultimam rem sacramenti, si sit peccatum ex parte recipientis. Sed tamen per simoniam aliquis ab executione ordinis aut officii suspenditur. Sed in hoc distinguendum est. Quia si dicatur simoniacus ex hoc quod recipit ordinem per simoniam, non recipit executionem, et est ipso jure suspensus et quo ad se, et quo ad alios: et punitur ulterius per depositionem, quando constiterit de crimine judici. Si autem dicatur simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit simoniace beneficium, vel quia mediator fuit simoniae; si sit occultum, suspensus est ipso jure quo ad se: si autem manifestum est, suspensus est quo ad se, et quo ad alios. Et iterum ille qui recepit beneficium per simoniam, tenetur ad restitutionem omnium fructuum perceptorum, et beneficio renuntiare.

[19162] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod propter homicidium non fit aliquis defectus in ipsa ordinatione, sed in ordinato tantum; et ideo sufficit quod ordinatus sit immunis ab homicidio: sed per simoniam fit defectus in ipsa ordinatione; et ideo etiam si ipse sit immunis, tamen est suspensus, quando ad notitiam ejus devenerit.

[19163] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando est manifestum crimen simoniae, tunc amittit executionem, et suspensus est quo ad se et quo ad alios: sed quando est occultum, tunc est suspensus quo ad se tantum; et ideo si sit manifestum, secundum quod in jure aliquid dicitur manifestum; tunc nullo modo aliquis debet obedire, nec ab eo ordinem suscipere. Si autem non sit manifestum; si non potest subterfugere, debet obedire, etiam si ipse sciat eum esse simoniacum qui ordines celebrat.

[19164] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ipse non intendit emere illud quod est per se spirituale, ut characterem; sed operationem ministri, quae est corporalis, et causa sacramentalis rei spiritualis.

Articulus 2

[19165] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 tit. Utrum sacramenta possint emi et vendi sine simonia

Quaestiuncula 1

[19166] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacramenta possint emi et vendi sine simonia. Quia finis omnium sacramentorum est regnum caelorum, et remissio peccatorum. Sed regnum caelorum emitur, ut Gregorius dicit: *regnum caelorum tantum valet, quantum habes*; et Dan. 4, 24, dicitur: *peccata tua eleemosynis redime*. Ergo multo fortius sacramenta emi possunt absque vitio simoniae.

[19167] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, matrimonium sacramentum quoddam est. Sed matrimonium aliquando contrahitur interveniente pactione de aliqua pecunia solvenda sine peccato. Ergo sacramenta licite possunt emi.

[19168] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Baptismus est sacramentum primum. Sed in aliquo casu, scilicet quando sacerdos sine pretio puerum baptizare nollet, aliquis posset emere Baptismum sine peccato simoniae, ne puer in aeternum periret absque Baptismo decedens. Ergo sacramenta possunt emi sine peccato.

[19169] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, in Missa conficitur Eucharistia, quae est sacramentum sacramentorum. Sed licet cantare Missam pro aliquo pretio, quia nemo debet suis stipendiis militare, ut dicitur 1 Corinth. 9. Ergo et cetera.

[19170] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, Extra. de Praebend. dicitur, quod quidam canonici sacerdoti cuidam unam praebendam in Ecclesia dederunt, ut Missam de beata virgine quotidie celebraret; et Papa quotidie confirmat illam petitionem. Ergo idem quod prius.

[19171] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 6 Praeterea, absolutio quoddam sacramentale est. Sed quidam accipiunt pecuniam, ut ab excommunicatione absolvant. Ergo et cetera.

[19172] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 7 Praeterea, episcopalis potestas, quamvis non sit ordo, tamen quoddam sacramentale est. Sed licet in aliquo casu dare pecuniam, ut ad episcopatum perveniat, sicut cum quis malitiose impedit, ut ab impedimento cesset. Ergo sacramentalia licite vendi possunt.

Quaestiuncula 2

[19173] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam in emptione vel venditione aliorum spiritualium non committatur simonia. Quia totum ecclesiasticum officium quoddam spirituale est. Sed quidam recipiunt certos reditus ad anniversarium celebrandum. Ergo spiritualia possunt sine simonia emi et vendi.

[19174] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, oratio est maxime spirituale. Sed aliquis potest dare pecuniam bonis viris, ut orent pro eo, secundum illud quod dicitur in Luc. 16, 9: *facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Ergo et cetera.

[19175] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, 1 Reg. 9, dicitur de Saul, et 3 Reg. 13, de uxore Hieroboam, quod attulerunt pretium sanctis prophetis. Sed prophetia est spirituale donum spiritus sancti. Ergo idem quod prius.

[19176] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, praedicatio est res spiritualis. Sed Paulus praedicabat pro temporalibus, ut fierent collectae pauperibus, ut patet 1 Corinth. ult.

Ergo et cetera.

[19177] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, praedicatori licet accipere stipendia pro sua praedicatione, ut patet 2 Corinth. 9. Sed apostolus stipendia nominat ibi temporalia quae praedicatoribus debentur. Ergo licet temporalia pro spiritualibus accipere.

[19178] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 6 Praeterea, correctio est quid spirituale, et visitatio. Sed praelati pro visitationibus accipiunt temporalia, quidam etiam pro pecunia occultant peccatum quod manifestare tenentur. Ergo et cetera.

[19179] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 7 Praeterea, religionis status quoddam bonum spirituale est. Sed in quibusdam monasteriis, praecipue monialium, exigitur aliquid ab eis quae ibi recipi debent. Ergo licet spiritualia dare pro temporalibus.

[19180] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 8 Praeterea, scientia est quoddam spirituale bonum. Sed licet magistris artium accipere aliquid pro doctrina sua. Ergo et cetera.

[19181] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 9 Praeterea, judicium spirituale bonum est, similiter patrocinium in causis, et testimonium ferendum. Sed pro omnibus his potest accipi pecunia vel munus aliquod. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 3

[19182] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam non committatur simonia in venditione eorum et emptione quae sunt spiritualibus annexa. Nihil enim est magis spiritualibus annexum quam vasa sacra. Sed illa in necessitate vendi possunt licite. Ergo et cetera.

[19183] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, jus sepulturae spiritualibus annexum est. Sed Abraham emit ab Emor speluncam duplicem in sepulturam. Ergo sine simonia emi potest quod est spiritualibus annexum.

[19184] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, juspatronatus est quoddam spirituali annexum. Sed potest sine simonia vendi, quia transit cum universitate, ut decretalis dicit, et in feudum concedi potest. Ergo annexum spiritualibus potest licite vendi.

[19185] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, decimae sunt annexae spiritualibus. Sed licet emere eas: quia possunt in feudum laicis concedi, et ab eis redimi. Ergo possunt vendi et emi annexa spiritualibus.

[19186] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, jus primogeniturae spiritualibus annexum videtur; unde primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur. Sed Jacob emit jus primogeniturae ab Esau Gen. 25. Ergo idem quod prius.

Quaestiuncula 1

[19187] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum sacramenta contineant et causent gratiam, non possunt licite vendi aut emi propter tria. Primo, quia dispensator sacramenti non est dominus, sed minister; emptio autem debet fieri a domino rei. Secundo, quia pretium emptionis ponitur quasi mensura adaequans illud quod emitur, unde a mensurando numisma dicitur, secundum philosophum in 5 Ethic.: gratia autem non potest commensurari alicui corporali bono; unde injuriam gratiae facit qui sacramenta gratiae vendit aut emit. Tertio, quia gratia ex hoc nomen accepit quod gratis datur; unde contra rationem gratiae facit qui sacramenta gratiae quasi venalia tractat.

[19188] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illae sunt metaphoricae, et per similitudinem de emptione loquentes, ipsum meritum emptionem vocantes: quod quidem emptio non est, quia Deo ex nostro merito nihil accrescit, nec meritum nostrum est aequivalens praemio.

[19189] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod matrimonium non solum est sacramentum, sed etiam naturae officium; et ideo ex illa parte qua est sacramentum, in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, non cadit sub emptione; unde secundum canones committit simoniam qui pro benedictione nubentium pecuniam exigit; sed ex illa parte qua est in officium naturae, nihil prohibet pro matrimonio pretium accipere, vel conditionem de re temporali accipienda interponere, sicut nec in aliis officiis civilibus et corporalibus.

[19190] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in casu illo debet aliquis emere aquam a sacerdote, et ipsemet puerum baptizare, quia in casu necessitatis licet baptizare etiam mulieri; nec debet aliquo modo pro ipso Baptismo sacerdoti pecuniam dare; et similiter est de adulto, nisi quando potest differri quousque ad superiorem recurratur, ut ab eo Baptismus suscipiatur, cui ex officio competit dare.

[19191] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod facere pactionem de Missa celebranda est simoniacum semper. Si tamen non habet alios sumptus, et non tenetur ex officio Missam cantare, potest accipere denarios, sicut conducti sacerdotes faciunt, non quasi pretium Missae, sed quasi sustentamentum vitae.

[19192] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ibi non fuit aliqua pactio, sed illi praebendae annexum fuit illud officium cantandi Missam talem.

[19193] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod pro absolutione non debet exigi pecunia; sed tamen ei qui absolvitur, potest imponi pecuniaria poena; unde licet aliquid exigere quasi peccati poenam: in quo tamen cavendum est ne talis exactio magis cupiditati quam correctioni adscribatur.

[19194] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ibi est distinguendum: quia si non est sibi acquisitum jus per electionem, nullo modo potest pecuniam dare adversario ut desistat; si autem est ei acquisitum jus, potest aliquid dare, non ut pretium praelationis, sed ut redemptionem vexationis propriae.

Quaestiuncula 2

[19195] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus aliquis potest spiritualis dici vel quantum ad suum principium quod competit alicui ex aliquo spirituali dono vel officio; vel quantum ad sui finem, ut quando per actum ad aliquid spirituale pervenitur. In actibus ergo qui primo modo spirituales sunt, quia spirituale est ex parte agentis, nullo modo sine simonia potest aliquid locare actus suos; sed potest aliquid accipere in sustentationem vitae; in secundis autem actibus, quia spiritualitas non est ex parte agentis, potest etiam emere vel vendere operas suas; sed non vendere hoc spirituale quod ex ejus actu acquiritur.

[19196] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anniversarium celebrare est spiritualis actus primo modo; et ideo nullo modo licet pacisci pro eo celebrando; si tamen cum devotione aliquid detur Ecclesiae, Ecclesia tenetur celebrare pro illis pro quibus rogatur.

[19197] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod oratio est spiritualis primo et secundo modo, quia ex spirituali devotione efficaciam habet, et aliquid spirituale debet in ea fieri; unde nullo modo debet sub pretio poni; nec illi qui dant pecuniam pauperibus, ut pro eis orent, orationem emunt, sed animos pauperum alliciunt ad orandum pro se, et eos sibi faciunt debitores.

[19198] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Hieronymus super Michaeam, talia munera exhibebantur prophetis magis in sustentationem eorum, ut spiritualibus vacarent libere, quam ad emendum munera prophetiae: quia actus prophetiae spirituales sunt primo modo.

[19199] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedicare pro pecunia potest intelligi dupliciter. Uno modo ut pecunia sit pretium praedicationis; et sic nullo modo licet; alio modo ut pecuniae datio sit res quaedam praedicata; et ita potest aliquis praedicare pro pecunia, sicut pro aliis operibus meritoriis, inquantum meretur dans, et sublevatur defectus recipientis; et sic apostolus pro collectis faciendis praedicavit: non tamen in pecuniae collatione ponendus est praedicationis finis.

[19200] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod stipendia debentur praedicantibus ad sustentationem victus, ne cogantur relinquere verbum Dei, et circa procuranda sibi necessaria occupari; non autem debentur eis quasi pretium praedicationis.

[19201] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod correctio, sive

visitatio, est spiritualis actus primo modo, quia alicui ex spirituali officio competit; unde simoniam committit qui pecuniam accipit, ut peccatum quod tenetur revelare aut punire, non revelet nec puniat: nec etiam pro visitatione facienda accipienda est procuratio quasi pretium visitationis, sed quasi debita ex ordinatione Ecclesiae ad sustentationem; et similiter est de procuratione moderata quam accipere possunt episcopi in consecratione Ecclesiarum secundum Ecclesiae determinationem.

[19202] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum possessiones alicujus loci religiosi non sufficiunt ad sustentandum plures, tunc potest exigi ab eo qui in loco illo vult Deo servire, non quasi pretium religionis, sed ut habeat monasterium unde ei possit providere; et ideo non committitur simonia. Si autem sine gravamine Ecclesiae potest recipi, simoniacum est aliquid pro receptione exigere.

[19203] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod docere artes liberales est actus spiritualis secundo modo; et ideo licet magistris artium vendere labores suos, sed non scientiam sive veritatem, quae spiritualis est; unde dicitur Prov. 23, 23: *noli vendere scientiam, et doctrinam et gloriam*.

[19204] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod judex ex officio suo tenetur judicium reddere: similiter etiam quilibet tenetur ex hoc quod est judicio subditus, ad verum testimonium reddendum. Sed advocatus non tenetur patrocinium suum causae praestare, nec jurisperitus dare consilium; et ideo, sicut dicit Augustinus ad Macedonium, non debet judex vendere verum judicium, aut testis, verum testimonium, quia advocatus vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium. Non enim advocatus vendens justum patrocinium, justitiam vendit, quae est spiritualis, sed actum suum; et similiter dicendum est de consilio jurisperiti. Sed judex vendendo verum judicium, simoniam committit, si sit spiritualis judex: alias non committit simoniam, sed graviter peccat; et similiter dicendum est de teste.

Quaestiuncula 3

[19205] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut ex dictis patet, spirituale quod sub pretio poni non debet, est duplex; scilicet ipsa res sacra, ut sacramenta; et actus competens alicui ex officio sacro; et secundum hoc etiam est duplex spirituali annexum: quoddam annexum est ipsis sacramentis, sicut vasa sacra, et hujusmodi; quaedam sunt annexa officiis sacris, sicut decimae, et juspatronatus, secundum quod juspatronatus est potestas praesentandi clericum ad beneficium ecclesiasticum; et in utroque committitur simonia quantum ad id quod de spiritualitate habet.

[19206] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vasa sacra nullo modo ratione consecrationis vendenda sunt, ut scilicet pro consecratione eorum aliquid plus exigatur; tamen in necessitate Ecclesiae possunt vendi ex parte ejus quod in eis est non spirituale, scilicet materia auri; et tunc si venduntur ecclesiasticae personae, possunt integra vendi; si autem

venduntur aliis non ad usum Ecclesiae, debent prius frangi praemissa oratione, ne sancta ab aliis tractentur quam a ministris Ecclesiae.

[19207] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod venditio sepulturae potest intelligi dupliciter. Uno modo quod vendatur terra sacra in sepulturam; et de hoc est similis ratio ac de venditione sacrorum vasorum, quia coemeterium consecratum potest vendi ratione terrae in necessitate Ecclesiae, sicut et calix ratione materiae; non autem potest vendi ratione consecrationis, ut scilicet aliquis pro pecunia ibi sepeliatur. Abraham autem non peccavit emens speluncam duplicem: quia spelunca illa non erat consecrata in sepulturam: vel si erat consecrata, transivit possessio ejus in jurisdictionem cum universitate agri. Emor autem reprehenditur, quia decidit a bona intentione quam prius habuit, volens gratis dare, cum postea eam carissime vendiderit: vel, ut quidam dicunt, Abraham non peccavit redimens jus quod habebat sepeliendi mortuum: quod quamvis ei Emor non denegaret, tamen sciebat Abraham quod ille moleste acciperet, nisi pretium daretur. Sed primum melius videtur. Alio modo dicitur vendi sepultura, si pro officio quod a sacerdotibus in sepultura funeris dicitur, aliquid exigatur; et hoc non licet, ut ex dictis patet. Tamen si consuetudo est quod aliquid detur, potest per superiorem correctio adhiberi in illos qui denegant dare quod consuetudo exposcit.

[19208] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod juspatronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari. Si autem villa vendatur, et in feudum detur, cui annexum est juspatronatus, transit cum universitate ad illum cui villa datur, vel qui eam emit, non quasi juspatronatus sub venditione cadat.

[19209] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod jus percipiendi decimas sequitur spirituale officium, quia debetur ministris Ecclesiae: nec laici possunt habere hujusmodi jus, quamvis aliquando ad tempus fructus decimarum laicis concessus sit propter aliquam Ecclesiae necessitatem; et tunc hoc modo quo laicis dari potest, ab eis potest redimi ex auctoritate episcopi. Tamen una Ecclesia non potest ab alia emere jus percipiendi decimas.

[19210] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod jus primogeniturae debebatur Jacob ex divina institutione; et ideo non peccavit emens, sed redemit vexationem suam. Sed Esau vendens peccavit.

Articulus 3

[19211] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 tit. Utrum simonia committatur illis tribus modis quos Urbanus Papa determinat

[19212] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod simonia non committatur illis tribus modis quos Urbanus Papa determinat, dicens: *quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutae sunt, sed ad propria lucra, munere linguae vel indebiti obsequii vel pecuniae, largitur vel adipiscitur, simoniacus est.* Quia, ut supra dictum est, judex spiritualis, si vendit judicium, facit simoniam. Sed licet judici spirituali aliquod munus accipere pecuniae, vel alicujus hujusmodi, ut dicitur Extra. de simonia, cap. etsi quaestiones. Ergo simonia non semper committitur per munus a manu.

[19213] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, Papa potest etiam munus a manu suscipere pro aliquo spirituali. Sed, ut quidam dicunt, Papa non potest committere simoniam, maxime cum aliqua persona ecclesiastica; quia res Ecclesiae sunt suae. Ergo non semper committitur simonia per munus a manu.

[19214] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit: *ecclesiasticis utilitatibus deservientes dignum est ecclesiastica remuneratione gaudere.* Ergo si datur aliqua praebenda alicui pro obsequio impenso, non est simonia.

[19215] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, unusquisque licite potest petere quod sibi debetur de jure. Sed ordinato, qui non habet beneficium competens, tenetur de jure ordinator ejus providere. Ergo non peccat, si petat beneficium; et hoc vocatur munus linguae, scilicet rogatio.

[19216] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, si fiant preces pro digno, non committitur simonia ex hoc. Sed preces sunt munera linguae, sive fiant pro digno, sive pro indigno. Ergo munus a lingua non semper facit simoniam.

[19217] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 arg. 6 Praeterea, hypocritae faciunt bona spiritualia propter laudes hominum, et tamen non dicuntur simoniaci. Ergo munus a lingua non facit simoniam.

[19218] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 arg. 7 Praeterea, sicut amor pecuniae est cupiditatis, ita amor consanguineorum est carnalitatis. Sed si intuitu pecuniae detur alicui praebenda, est simonia. Ergo similiter si detur intuitu consanguinitatis; et tamen ibi non est aliquis praedictorum modorum; ergo sunt insufficientes.

[19219] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 arg. 8 Praeterea, in commutationibus etiam dignitatum vel ecclesiasticorum beneficiorum committitur simonia. Sed ibi non est aliquod munus. Ergo et cetera.

[19220] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 arg. 9 Praeterea, aliqui praelati recipiunt fructus Ecclesiarum vacantium, et postea conferunt, retenta sibi parte proventuum; in quo non videtur aliquod munus esse; et tamen est ibi simonia. Ergo et cetera.

[19221] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod simonia, ut dictum est, consistit in emptione et venditione spiritualium, vel eorum quae sunt eis annexa. Emptio autem vel venditio consistit non solum in datione et acceptione pecuniae, sed omnium eorum quorum

potest pretium numismate mensurari: in his enim est liberalitas, secundum philosophum. Constat autem quod in eisdem est liberalis datio, et venditio, quae est contraria. Omnis autem temporalis commodi pretium potest numismate mensurari; et ideo quicumque pro aliquo temporali commodo dat aliquod spirituale, vel annexum, simoniam committit. Bonum autem temporale quod potest aliquis ab alio expectare, vel est ex parte animae, sicut amicitia aut favor aliquis; et quantum ad hoc est munus a lingua: vel ex parte corporis, sicut aliquis actus corporaliter exercitus, vel obsequium aliquod exhibitum; et quantum ad hoc est munus ab obsequio; vel est aliquid exteriorum bonorum; et sic est munus a manu, quod consistit in exterioribus bonis. Quantum ad primum committitur simonia per munus a lingua, quia lingua opinionem exprimit, et gratiam conceptam; quantum ad secundum per munus ab obsequio; quantum ad tertium per munus a manu.

[19222] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesiae judicium est quantum ad exteriora: et quia non est probabile quod animus judicis spiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideo in parvis muneribus judici datis non judicat simoniam committi. Sed apud Deum, qui cor videt, simonia est et in parvis et in magnis muneribus, si animus judicis ex eis flectatur.

[19223] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod opinio illa erronea est. Si enim Papa pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret sicut et alius homo: quia sub Petro, cui Papa succedit, simoniae vitium damnationem inchoavit in novo testamento: et quamvis res Ecclesiae sint aliquo modo Papae, non sunt tamen ejus omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet. Non est autem dubium quod simoniam committeret, si quis aliquod spirituale debitori suo daret, ut quod suum est recuperaret; et ita etiam in proposito Papa a simonia non excusaretur, si (quod absit) spiritualia pro temporalibus rebus Ecclesiarum daret.

[19224] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod obsequium aut est honestum, aut inhonestum. Si quidem sit honestum obsequium, ex ipso obsequio quandoque redditur homo dignus beneficio ecclesiastico, sicut et aliis bonis operibus; et tunc si pactio non intervenit, potest absque simonia beneficium ecclesiasticum dari ei qui obsecutus est, ut non habeatur oculus ad obsequium principaliter, sed ad dignitatem personae; et sic loquitur Gregorius. Si autem sit inhonestum, tunc est omnino simonia.

[19225] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod munus linguae duplex est: vel quod in ipso actu linguae consistit, sicut laus; vel quod ex lingua initium sumit, sicut cum quis ex hoc quod precibus alicujus satisfacit, favorem expectat. Qui enim dat aliquod spirituale pro favore vel laude acquirenda, non est dubium quin simoniam committeret. Quando ergo preces fiunt pro indigno, satis apparet quod nihil aliud movet nisi favor, aut etiam periculum evitandum: quia etiam carere malo quoddam bonum est, ut dicit philosophus. Et ideo quando fiunt preces pro indigno, vel aliquo potente qui periculum comminatur, quae dicuntur preces armatae; manifeste simonia committitur, si propter hoc beneficium ecclesiasticum detur. Si autem pro digno fiant quantum ad judicium hominum; probabile est quod dans magis moveatur intuitu dignitatis personae quam favore precum; et ideo non reputatur simonia. Si tamen principaliter moveatur

favore precum, vel timore rogantis; quantum ad divinum judicium simoniam committit et rogatus et rogans, si hoc intendat, sive aliquis pro se roget, sive pro alio. Potest enim aliquis pro se petere si dignus sit, beneficium ecclesiasticum non habens curam animarum, si indiget; sed non si habeat curam animarum, quia praesumptuosum est. Nec tamen est simonia nisi pro tanto quod ex ipsa praesumptione indignus reddatur; et tunc preces suae ex hoc ipso quod rogat, pro indigno fiunt.

[19226] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 5 Et per hoc patet solutio ad quintum.

[19227] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod emptio et venditio in quibus simonia consistit, sunt voluntariae communicationes, quia ex consensu utriusque fiunt. Sed hypocrita per ea quae facit, favorem humanum sibi usurpat per modum furti, quod est involuntaria communicatio; et ideo, proprie loquendo, simoniam non committit.

[19228] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ille qui dat ratione consanguinitatis praebendam alicui principaliter: aut intendit temporale bonum illius cui datur, et non alterius; et sic peccat graviter, sed simoniam non committit, quia non vendit, cum nihil accipiat: aut intendit aliquod bonum in seipsum redundans, sic quod magnificetur per hoc, et nobilitetur domus sua; vel quod ipse in consanguineis sit fortior; et sic ipse aliquid accipere sperat pro quo spiritualia dat, et simoniam committit: et reducitur ad id munus in quo continetur commodum quod ex tali datione sperat.

[19229] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in tali permutatione est simonia, si pro aliquo terreno commodo utriusque, vel alterius, talis commutatio fiat; si autem pro aliquo spirituali, utpote quia hic in illo loco melius possit Deo servire, non est simonia; unde tunc potest fieri commutatio ex auctoritate episcopi dioecesani.

[19230] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod in hoc distinguendum est: quia si ante donationem praebendae proventus percipiat pro aliqua justa causa, et non intervenit aliqua conventio cum eo cui dare disponit, non est simonia: si autem pactio intervenit, ut ante receptionem, vel post accipiat, simoniacum est.

Expositio textus

[19231] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 expos. *Neque ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum surrogare*: non quia ordinem non receperit, sed quia male promotus est; quod contingit dupliciter. Uno modo ex parte ordinantis, sive cum est haereticus, sive simoniacus, vel quocumque alio modo ab Ecclesia separatus, et sic est in proposito: sive cum ordinatur a non suo episcopo sine licentia et auctoritate proprii episcopi; et tunc debet deponi, nisi episcopus ponat spem in ratihabitione alterius episcopi, sicut de beato Epiphanio in epistola sua legitur: sive ordinetur ab episcopo qui abrenuntiavit officio et loco. Si enim officium sibi retinuerit, loco abrenuntians, potest conferre minores ordines, et de licentia episcopi etiam majores. Alio modo est male promotus,

quia non promovetur sicut debet: quod contingit dupliciter. Primo, quia furtive accipit ordinem, ut cum accipit duos ordines sacros una die, vel unumquemque sine licentia episcopi; et poena talium est depositio; et tunc si fuit super hoc lata excommunicatio, solus Papa potest cum eo dispensare: si autem non fuit, potest etiam episcopus dispensare, praecipue in minoribus ordinibus, vel si claustrum intraverit. Secundo, quia praetermittit aliquem ordinem; et tunc, si ex malitia facit, debet deponi, quamvis characterem recipiat; si vero ignoranter, debet sibi imponi poena ab episcopo, et interim careat executione ordinis, quousque ordinem praetermissum recipiat. *Quisquis horum alterum vendit sine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit.* Hoc est intelligendum de illis quorum unum quod venditur, ordinatur ad alterum, quod sub pretio cadere non potest: sic beneficia ecclesiastica sunt ordinata ad ministrorum Ecclesiae sustentationem; et sic non potest ministrari de jure patronatus, quod per se non venditur, quamvis transeat cum venditione villae; quia dominium villae non est ordinatum ad jus patronatus. *Simoniacae autem haeresis tripartita est distinctio.* Simoniacus proprie dicitur qui est reus hujus peccati, vel dando vel accipiendo aliquod sacrum pro pretio. Contingit autem quandoque in ipsa datione simoniam intervenire per mediatores altero, vel utroque ignorante; et tunc fit simoniace ordinatio, quamvis non sit simoniacus qui ordinat vel ordinatur. Quandoque etiam potest esse simoniacus ex alia causa, et nullum vitium ex ipsa datione spiritualium intervenire; et tunc non simoniace ordinatur aliquis, quamvis sit simoniacus vel ordinans vel ordinatus; et secundum hoc distinguuntur modi in littera positi. *Sacri canones sanxerunt* et cetera. Hic nota, quod tria tempora sunt observanda in ordinibus. Primo tempus aetatis ordinandi: circa quod sciendum est quod secundum antiqua jura a septimo anno usque ad duodecimum potest accipere omnes minores ordines: a duodecimo usque ad vigesimum primum potest recipere acolythatum et subdiaconatum, ita quod in vigesimoprimo subdiaconatum recipiat; in vigesimo sexto potest recipere diaconatum, in trigesimo presbyteratum; et postmodum potest fieri episcopus. Sed nunc abbreviatum est tempus: quia subdiaconatum potest recipere quando pervenerit ad annos discretionis, ut possit cognoscere votum continentiae, et presbyter fieri in vigesimo quinto anno; et diaconatum circa vigesimumprimum annum (et praecipue in religiosis): episcopus autem in trigesimo anno. Secundo debet considerari tempus determinatum anni, in quo fiunt ordines: circa quod sciendum est, quod majores ordines in sex temporibus anni possunt celebrari, scilicet; in quatuor sabbatis quatuor temporum, et in sabbato ante dominicam de passione, et in vigilia resurrectionis. Papa tamen in die dominico et festis praecipuis confert subdiaconatum; et in his etiam diebus quibus episcopus potest conferre minores ordines. Episcopi autem in die dominico consecrandi sunt. Tertium tempus est distantia inter ordines suscipiendos: circa quod sciendum est, quod aliquis potest accipere omnes minores ordines una die; non tamen unum de minoribus cum subdiaconatu, nec duos de majoribus simul. Potest tamen in dominica consecrari in episcopum qui praecedenti die factus est sacerdos. De illis autem qui gradatim ad clericatum accedunt, sciendum est, quod possunt in octo annis recipere omnes ordines; ita quod in primis duobus recipiant minores, in aliis quinque tres majores. Monachus tamen posset omnes recipere per annum, et etiam alii dispensative propter necessitatem Ecclesiae.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XXVI

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 26

Quaestio 1

Prooemium

[19232] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de sacramento ordinis, quod ordinatur ad spiritualem multiplicationem Ecclesiae, hic incipit determinare de matrimonio,

quod ordinatur ad materialem, multiplicationem fidelium; et dividitur in partes duas: in prima determinat de matrimonio; in secunda de personis contrahentibus matrimonium, 34 distinct., ibi *nunc superest attendere quae personae sint legitimae ad contrahendum matrimonium.* Prima in duas: in prima determinat ea quae pertinent ad matrimonium, inquantum est sacramentum; in secunda determinat causas matrimonii, 27 distinct., ibi: *post hoc advertendum est quid sit conjugium.* Prima in duas: in prima determinat de institutione matrimonii; in secunda significationem ipsius: haec enim duo omnibus sacramentis communia sunt, ibi: *cum alia sacramenta* et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit duas matrimonii institutiones; secundo ostendit differentiam illarum, ibi: *prima institutio habuit praeceptum*; tertio excludit quemdam errorem qui potest ex praedictis habere occasionem, ibi: *fuerunt autem nonnulli haeretici nuptias detestantes.* Circa secundum duo facit: primo ostendit differentiam inter secundam institutionem et primam, per hoc quod prima fuit in praecepto, secunda habuit indulgentiam; secundo ostendit qualiter haec indulgentia sumatur, ibi: *indulgentia autem diversis modis accipitur. Cum ergo conjugium sacramentum sit, sacrum signum est, et sacrae rei.* Hic determinat de significatione matrimonii; et circa hoc duo facit: primo determinat matrimonii significationem; secundo excludit quamdam falsam opinionem, quae ex praedictis ortum habuit, ibi: *inde est quod quidam doctorum dixerunt, illam mulierem non pertinere ad matrimonium quae non experitur carnalem copulam.* Circa quod tria facit: primo ponit illa quae videntur esse pro dicta opinione; secundo ostendit opinionem esse falsam, ibi: *hoc ergo si secundum verborum superficiem quis acceperit, inducitur in errorem*; tertio respondet ad probationem, ibi: *sed superius posita, ea ratione dicta intelligendum est* et cetera. Hic est duplex quaestio. Prima de matrimonio secundum quod est in officium naturae. Secunda de eo secundum quod est sacramentum. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum matrimonium sit naturale; 2 utrum nunc sit in praecepto; 3 utrum actus ejus sit licitus; 4 utrum possit esse meritorius.

Articulus 1

[19233] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 tit. Utrum matrimonium sit naturale

[19234] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit naturale. Quia jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

[19235] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, id quod est de jure naturali, invenitur in hominibus secundum quemlibet eorum statum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu

hominum: quia, sicut dicit Tullius in principio Rhetor., homines a principio silvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias, in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

[19236] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, naturalia sunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes, cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

[19237] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, illa sine quibus potest salvari naturae intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quae potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

[19238] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in principio Digestorum dicitur: *jus naturale est maris et feminae conjunctio quam nos matrimonium appellamus.*

[19239] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in 8 Ethic., cap. 12 vel 14, dicit philosophus, quod homo magis est naturaliter conjugale animal quam politicum. Sed homo est naturaliter animal politicum et gregale, ut ipse dicit. Ergo naturaliter est conjugale; et sic conjugium, sive matrimonium, est naturale.

[19240] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni etc.; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales; et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum philosophum, tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit. Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris quaedam mulieribus; unde natura movet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit philosophus in 8 Ethic.

[19241] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquod inclinat dupliciter. Uno modo quia est conveniens naturae generis; et hoc est commune omnibus animalibus: alio modo quia est conveniens naturae differentiae qua species humana abundat a genere, inquantum est rationalis; sicut actus prudentiae et temperantiae. Et sicut natura generis quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen est eodem modo in omnibus; ita etiam

non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiae quantum ad secundam rationem assignatam; unde philosophus hanc rationem assignat hominibus supra alia animalia. Sed quantum ad primam rationem inclinat ex parte generis; unde dicit, quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat eodem modo in omnibus animalibus, quia quaedam animalia sunt quorum filii statim nati possunt sibi sufficienter victum quaerere, vel ad quorum sustentationem alter sufficit: et in his non est aliqua determinatio masculi ad feminam. In illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud; sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinat.

[19242] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem; si tamen accipiatur principium proprium ipsius gentis per quod ab aliis gentibus est distincta, quia non in omnibus perducitur ad effectum hoc ad quod naturalis ratio inclinat: non autem est verum universaliter, quia a principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

[19243] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, secundum philosophum, in 6 Ethicor., natura humana non est immobilis sicut divina; et ideo diversificantur ea quae sunt de jure naturali, secundum diversos status et conditiones hominum; quamvis ea quae sunt in rebus divinis naturaliter nullo modo varientur.

[19244] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit esse in prole, sed esse perfectum, ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet.

Articulus 2

[19245] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 tit. Utrum matrimonium adhuc maneat sub praecepto

[19246] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium adhuc maneat sub praecepto. Quia praeceptum obligat quamdiu non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub praecepto, ut in littera dicitur, nec unquam hoc praeceptum legitur revocatum, immo confirmatum, Matth. 19, 6: *quos Deus conjunxit, homo non separet.* Ergo adhuc matrimonium est sub praecepto.

[19247] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, praecepta juris naturalis secundum omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est. Ergo et cetera.

[19248] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, bonum speciei melius est quam individui: quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in 1 Ethic. Sed praeceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivae, adhuc obligat. Ergo multo magis praeceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

[19249] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio generis humani cessaret. Cum ergo hoc idem sequatur, si quilibet libere potest a matrimonio abstinere; videtur quod matrimonium sit in praecepto.

[19250] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 37: *qui non jungit matrimonio virginem suam, melius facit*, scilicet quam qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub praecepto.

[19251] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nulli debetur praemium pro transgressione praecepti. Sed virginibus debetur speciale praemium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub praecepto.

[19252] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad aliquid dupliciter. Uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius; et talis inclinatio quemlibet obligat; quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis: et cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud; ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum praecepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam et aedificatoriam, et hujusmodi officia, quae sunt necessaria communitati humanae: sed inclinationi naturae satisfit cum per diversos diversa complentur de praedictis. Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur; inclinatio naturae ad matrimonium non obligat per modum praecepti, etiam secundum philosophos; unde Theophrastus, probat quod sapienti non expedit nubere.

[19253] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum illud non est revocatum; nec tamen obligat unumquemque ratione jam dicta, nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

[19254] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

[19255] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut dictum est. Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel illo; unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, alium ad aliud: et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quae omnia moderatur, contingit quod unus eligit unum officium, ut agriculturam, alius aliud; et sic etiam contingit quod quidam eligunt

matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

Articulus 3

[19256] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 tit. Utrum actus matrimonialis semper sit peccatum

[19257] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis semper sit peccatum. 1 Corinth., 7, 29: *qui nubunt, sint tamquam non nubentes.* Sed non nubentes non habent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

[19258] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Isaiae 69, 2: *iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed actus matrimonialis dividit hominem a Deo; unde Exod. 19, praecipitur populo qui debebat Deum videre, quod non accedant ad uxores suas; et Hieronymus dicit, quod in actu matrimoniali spiritus sanctus prophetarum corda non tangit. Ergo est iniquitas.

[19259] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod secundum se est turpe, nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis habet concupiscentiam adjunctam, quae semper turpis est. Ergo semper est peccatum.

[19260] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil excusatur nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit. Ergo est peccatum.

[19261] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, de similibus specie idem est judicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet speciem humanam. Ergo cum actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii.

[19262] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, superfluum in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimonii est superfluitas delectationis, adeo quod absorbet rationem, quae est principale hominis bonum; unde philosophus in 7 Ethic., dicit, quod impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere. Ergo semper actus matrimonialis est peccatum.

[19263] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra; 1 Corinth. 7, 36: *virgo non peccat, si nubat*, et 1 Timoth. 5, 14: *volo juvenculas nubere, filios procreare.* Sed procreatio filiorum non potest fieri sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; alias apostolus non voluisset illud.

[19264] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nullum peccatum est in praecepto. Sed actus matrimonialis est in praecepto; 1 Corinth. 7, 3: *uxori vir debitum reddat.* Ergo non est

peccatum.

[19265] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod supposito quod natura corporalis sit a Deo bono instituta; impossibile est dicere, quod ea quae pertinent ad conservationem naturae corporalis, et ad quae natura inclinat, sint universaliter mala; et ideo, cum inclinatio sit naturae ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere, quod actus quo procreatur proles, sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur secundum quorumdam insaniam, quod res corporales causatae sunt a Deo malo; ex quo forte ista opinio derivatur quae in littera tangitur; et ideo est pessima haeresis.

[19266] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cum dixit: *qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes.* Sed in utroque fruitionem prohibuit; quod patet ex ipso modo loquendi: non enim dixit: sint non utentes, vel non habentes: sed *quasi non utentes*, vel *non habentes.*

[19267] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deo conjungimur et secundum habitum gratiae, et secundum actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non autem quod separat secundam: quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus; et hoc praecipue accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam; et propter hoc, illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo continentia ab uxoribus; et secundum hoc etiam dicitur quod spiritus sanctus quantum ad actum revelationis secretorum non tangebat mentes prophetarum in usu matrimonii.

[19268] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod turpitudo illa concupiscentiae quae actum matrimonii semper concomitatur, non est turpitudo culpae, sed poenae, ex peccato primo proveniens; ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant; et propter hoc ratio non sequitur.

[19269] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud proprie dicitur excusari quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet: quorum quaedam excusantur a toto, quaedam a tanto; et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiae habet similitudinem actus inordinati, ideo pro bono matrimonii excusatur a toto, ut non sit peccatum.

[19270] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis sint idem specie naturae, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturae; et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

[19271] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod superfluum passionis quod virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed tollit rationis ordinem; quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etiam si tunc non ordinetur homo, tamen est

a ratione praeordinatus.

Articulus 4

[19272] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 tit. Utrum actus matrimonialis sit meritorius

[19273] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit super Matth.: *matrimonium etsi utentibus se poenam non infert, mercedem tamen non praestat.* Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

[19274] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

[19275] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, qui utitur indulgentia sibi facta, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod alicui praestatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

[19276] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

[19277] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium; quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale: quia etiam primus motus in hujusmodi delectatione est peccatum veniale. Ergo actus praedictus non potest esse meritorius.

[19278] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, omnis actus in quo impletur praeceptum, est meritorius, si ex caritate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi: quia dicitur 1 Corinth. 7, 3: *uxori vir debitum reddat.* Ergo et cetera.

[19279] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus praedictus est actus justitiae, quia dicitur redditio debiti. Ergo est meritorius.

[19280] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in 2 Lib., dist. 40, quaest. unic. art. 5, dictum est, actus matrimonialis semper est peccatum, vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad

actum matrimonialem virtus inducat, vel justitiae, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens infra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale. Si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere id facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit motus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit motus libidinis.

[19281] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad praemium substantiale est ipsa caritas: sed quantum ad aliquod accidentale praemium ratio meriti consistit in difficultate actus; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

[19282] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo potest mereri in minoribus bonis et in majoribus: unde quando aliquis minora bona dimittit ut majora faciat, laudandus est a minus meritorio actu discedens.

[19283] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod indulgentia quandoque est de minoribus malis; et sic indulgetur actus matrimonii prout ad ipsum movet libido infra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum: sed prout ad ipsum movet virtus, ut est meritorius, non habet indulgentiam nisi secundum quod est indulgentia de minoribus bonis, quae idem est quod concessio. Nec est inconveniens quod ille qui tali concessione utitur, mereatur: quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

[19284] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum praemii accidentalis; sed ad meritum praemii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii, et hoc est etiam in actu matrimoniali.

[19285] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod primus motus secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali; et ideo ratio non sequitur.

Quaestio 2

Prooemium

[19286] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 pr. Deinde quaeritur de matrimonio secundum quod est sacramentum: et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum sit sacramentum; 2 de institutione ipsius; 3 de effectu; 4 de integritate.

Articulus 1

[19287] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 tit. Utrum matrimonium sit sacramentum

[19288] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novae legis habet aliquam formam quae est de essentia sacramenti. Sed benedictio quae fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii. Ergo non est sacramentum.

[19289] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacramentum, secundum Hugonem, est materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

[19290] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quae fuit poenalis, cum habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

[19291] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne sacramentum novae legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi et Ecclesiae quam significat. Ergo matrimonium non est sacramentum.

[19292] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est res et sacramentum. Sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem; alias non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

[19293] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Ephes. 5, 32: *sacramentum hoc magnum est* et cetera.

[19294] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sacramentum est sacrae rei signum. Sed matrimonium est hujusmodi. Ergo et cetera.

[19295] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum, exhibitum per sensibilia signa, ut in 1 dist., quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1, dictum est; unde, cum hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

[19296] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis quae est quoddam sacramentale.

[19297] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut poenitentia; et ideo, sicut

poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

[19298] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad poenam, conformat tamen ei quantum ad caritatem per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est.

[19299] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in isto sacramento, sed res significata non contenta; et talem rem nullum sacramentum efficit, sed habet aliam rem contentam et significatam, quam efficit, ut dicetur. Magister autem posuit rem non contentam: quia erat hujus opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam.

[19300] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam in hoc sacramento sunt illa tria: quia sacramenta tantum sunt actus exterius apparentes; sed res et sacramentum est obligatio quae innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus; sed res ultima contenta est effectus hujus sacramenti: non contenta autem est res quam Magister determinat.

Articulus 2

[19301] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 tit. Utrum matrimonium debuit institui ante peccatum

[19302] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non debuit institui ante peccatum. Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo non debuit institui.

[19303] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, sacramenta, sunt quaedam medicinae contra morbum peccati. Sed medicina non praeparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

[19304] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad idem sufficit una institutio. Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in littera dicitur. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

[19305] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, institutio sacramenti debet esse a Deo. Sed ante peccatum verba quae ad matrimonium pertinent, determinate non sunt dicta a Deo, sed ab Adam: illa autem verba quae Deus dixit: *crescite et multiplicamini*, dicta sunt etiam brutis, in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

[19306] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, matrimonium est sacramentum novae legis. Sed sacramenta novae legis a Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

[19307] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 4: *non legistis, quod ab initio qui fecit hominem, masculum et feminam fecit illos* et cetera.

[19308] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum necessaria erat homini procreatio prolis, ut in 2 Lib., dist. 20, dictum est. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

[19309] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status; et ideo oportet quod secundum illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum: secundum autem quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae; secundum autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi; sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiae, institutionem habuit in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Quantum autem ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium; ideo quantum ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti; sed quantum ad primam institutionem competit ei quod sit in officium naturae; quantum vero ad ultimam quod sit in officium civilitatis.

[19310] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa quae in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quae diversimode competit secundum diversos status; sicut de jure naturali est quod maleficia puniantur; sed quod talis poena tali culpae apponatur, per determinationem juris positivi fit.

[19311] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est tantum remedium contra peccatum, sed est principaliter in officium naturae; et sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est remedium.

[19312] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum diversa quae oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens quod diversas habeat institutiones; et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundum idem.

[19313] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod matrimonium ante peccatum institutum fuit a Deo in hoc quod homini mulierem in adjutorium de costa formavit, et dixit eis: *crescite et multiplicamini* etc.; quod quamvis aliis animalibus dixit, non tamen per ea eodem modo implendum sicut per homines. Adam autem verba illa protulit a Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem a Deo factam.

[19314] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quantum ad hoc quod matrimonium est sacramentum novae legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex praedictis patet.

Articulus 3

[19315] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 tit. Utrum matrimonium conferat gratiam

[19316] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod matrimonium non conferat gratiam. Quia secundum Hugonem, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam conferunt. Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quae sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

[19317] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne sacramentum conferens gratiam, confert ipsam ex materia et forma sua. Sed actus qui sunt materia in hoc sacramento, non sunt causa gratiae: verba etiam exprimentia consensum non sunt causa gratiae, cum ex eis non sit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

[19318] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiae vulnus. Si ergo in matrimonio detur gratia contra vulnus concupiscentiae, debent omnes homines matrimonium contrahere; et sic esset valde stultum a matrimonio abstinere.

[19319] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eodem a quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem: quia, sicut dicit philosophus in 3 Ethic., insatiabilis est concupiscentiae appetitus, et per operationem congruam augetur. Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiae contra concupiscentiam.

[19320] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, definitio et definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiae, ut in 1 dist. patuit. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, erit causa gratiae.

[19321] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod matrimonium est aegrotis in remedium. Sed non est in remedium nisi inquantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciae ad reprimendum concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo confertur in ipso gratia.

[19322] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod matrimonium nullo modo est causa gratiae, sed est tantum signum. Sed hoc non potest stare: quia secundum hoc in nullo differret a sacramentis veteris legis; unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novae legis annumeraretur. Quod enim remedium praebeat satisfaciendo concupiscentiae, ne in praeceps ruat, dum nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege ex ipsa natura actus. Et ideo alii dixerunt, quod confertur ibi gratia in ordine ad recessum a malo: quia excusatur actus a peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum: quia hoc etiam in veteri lege habuit; et ideo dicunt, quod facit recedere a malo, inquantum mitigat concupiscentiam ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam sit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare: quia eadem gratia est quae impedit peccatum, et quae ad bonum inclinat, sicut idem calor qui aufert frigus, et qui calefacit. Unde alii dicunt quod matrimonium, inquantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quae in matrimonio requiruntur; et hoc probabilius est: quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut patet quod omnibus potentiis animae respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde, cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi sua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia sine qua id convenienter facere non posset; sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est, et sic ista gratia data est ut jam res contenta in hoc sacramento.

[19323] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut aqua Baptismi habet quod corpus tangat et cor abluat ex tactu carnis Christi; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud repraesentavit; et non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

[19324] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut aqua Baptismi vel forma verborum non operatur ad gratiam immediate, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii; et hujusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam.

[19325] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiae morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi. Adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem ab illis qui matrimonio non utuntur.

[19326] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod contra concupiscentiam potest praestari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipsius concupiscentiae, ut reprimatur in sua radice; et sic remedium praestat matrimonium per gratiam quae in eo datur. Alio modo ex parte actus ejus; et hoc dupliciter. Uno modo ut actus ad quem inclinat concupiscentia, exterius turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quae honestant carnalem concupiscentiam. Alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur; quod fit ex ipsa natura actus: quia dum concupiscentiae satisfit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat; propter quod dicit apostolus, 1 Corinth. 7, 9: *melius est nubere quam uri.* Quamvis enim opera concupiscentiae

congrua secundum se nata sint concupiscentiam augere; tamen secundum quod ratione ordinantur, ipsam reprimunt: quia ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus.

Articulus 4

[19327] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 tit. Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimoniali

[19328] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est, Gen. 2, 24: *erunt duo in carne una.* Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

[19329] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, id quod pertinet ad significationem sacramenti, est de necessitate sacramenti, ut praedictum est. Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem sacramenti, ut in littera dicitur. Ergo est de integritate sacramenti.

[19330] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, hujusmodi sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

[19331] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, matrimonium est sacramentum, secundum quod remedium contra concupiscentiam praestat, de quo dicit apostolus, 1 Corinth. 7, 9, quod *melius est nubere quam uri.* Sed hoc remedium non praestat in his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quod prius.

[19332] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra, in Paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

[19333] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur. Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

[19334] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod duplex est integritas. Una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii, et non de prima.

[19335] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

[19336] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod significatio rei contentae est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet.

[19337] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium; unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, ostenditur quod sit de secunda integritate, et non de prima.

[19338] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia quae in eo datur, quamvis non ex actu, quod pertinet ad integritatem secundam.

Expositio textus

[19339] Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 2 a. 4 expos. *Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a domino.* Videtur quod de matrimonio debuerit determinare ante ordinem: quia prius est quod animale est quam quod spirituale est, ut dicitur 1 Corinth. 15. Et dicendum, quod quamvis sit primum in via generationis, tamen in via sanctitatis et perfectionis est posterius; et ideo illud sacramentum quod habet minimum de spiritualitate, ultimo debet inter sacramenta ordinari. *Una de costis ejus sumpta, et exinde muliere formata.* De hoc dictum est in 2 Lib., dist. 18. *Prophetice dixisse*, ut prophetia referatur ad mysterium Christi et Ecclesiae, quod praevidit; non ad usum mulieris quae solo sensu percipi poterat naturali ratione. Nec consequitur quod si incarnationis mysterium praevidit, suum casum praesciverit, etiam supposito quod Christus non fuisset incarnatus homine non peccante: quia multa sunt quorum unum non est sine altero, quamvis unum sine altero possit intelligi. *Remedium habet, non praemium*, scilicet accidentale, quale habet virginitas; scilicet aureolam.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XXVII ad distinctionem XXXIII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 27

Quaestio 1

Prooemium

[19340] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de institutione matrimonii et significatione ipsius, hic incipit determinare de causis ejus; et dividitur in partes duas: in prima de causis constituentibus matrimonium; in secunda de causis honestantibus ipsum, distinct. 31, ibi: *post haec de bonis conjugii, quae sint, et qualiter coitum excusent, dicendum est.* Prima in duas: in prima determinat de causa efficiente matrimonium; in secunda de causa finali ipsius, circa finem 30 distinct., ibi: *exposito quae sit causa efficiens matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium.* Prima in duas: in prima determinat de causa efficiente matrimonium; in secunda ponit impedimentum illius causae, 29 distinct., ibi: *oportet autem consensum conjugalem liberum esse a coactione.* Prima in duas: in prima ostendit quod consensus facit matrimonium; in secunda ostendit qualem oporteat esse illum consensum, dist. 28, ibi: *hic quaeri debet, utrum consensus de futuro, addito etiam juramento, conjugium efficiat.*

Prima in duas: in prima, praemisso de quo est intentio, definit matrimonium, ut causa effectui proportionata sumatur; in secunda ostendit quae sit causa matrimonii, ibi: *efficiens autem causa matrimonii est consensus.* Et haec dividitur in tres: in prima proponit quod intendit; in secunda probat propositum, ibi: *quod autem consensus matrimonium faciat, subditis probatur testimoniis*; in tertia excludit errorem, ibi: *quidam tamen asserunt, verum conjugium non contrahi ante traditionem, et carnalem copulam.* Et dividitur in partes duas: in prima prosequitur partes erroris eorum; in secunda excludit eum, ibi: *his autem ita respondemus.* Circa primum tria facit: primo ponit opinionem illorum falsam; secundo ponit probationem ejus, ibi: *quod vero inter sponsam et conjugem plurimum intersit, ex eo astruunt* etc.; tertio ponit responsionem eorum ad probationem pro veritate inductam, ibi: *praemissas autem auctoritates (...) ita intelligi volunt. His itaque respondemus.* Hic respondet ad probationem illorum positam; et circa hoc tria facit: primo ponit distinctionem quamdam, qua praedictae auctoritates solvuntur; secundo probat illam distinctionem per diversas sanctorum auctoritates, ibi: *aliquando enim sponsas vocant quae talem habuerunt desponsationem, ubi fuit pactio conjugalis de praesenti*; tertio probat eam per rationes, ibi: *et sciendum est, quod illa sponsa quae tantum in futuro est pacta, mortuo sponso non remanet vidua.* Hic est triplex quaestio. Prima de matrimonio. Secunda de sponsalibus. Tertia de bigamia. Circa primum quaeruntur tria: 1 quid sit matrimonium; 2 utrum consensus sit causa matrimonii; 3 utrum matrimonium possit solvi per religionis ingressum.

Articulus 1

[19341] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 tit. Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis

Quaestiuncula 1

[19342] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit in genere conjunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt a conjunctione ipsa sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam quo matrimonio juncti ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

[19343] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cum sit sacramentum, non erit in genere relationis; et ita nec in genere conjunctionis.

[19344] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, conjunctio est relatio aequiparantiae, sicut aequalitas. Sed non est una numero aequalitatis relatio in utroque extremorum,

ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio; et sic, si matrimonium est in genere conjunctionis, non erit unum tantum matrimonium inter duos conjuges.

[19345] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris, et uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quam conjunctio.

[19346] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, unio duorum ad aliquod unum non fit nisi secundum conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet Genes. 2, 24: *erunt duo in carne una.* Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

Quaestiuncula 2

[19347] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod matrimonium incongrue nominetur. Quia denominatio debet fieri a digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo magis debet denominari a patre quam a matre conjunctio utriusque.

[19348] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, res debet denominari ab eo quod est de essentia sua; quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph. Sed nuptiae non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium nuptiae appellari.

[19349] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non proprie potest conjugium nominari.

[19350] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed in contrarium est communis usus loquentium.

Quaestiuncula 3

[19351] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter definiatur in littera. Quia in mariti definitione oportet quod matrimonium ponatur: quia maritus est qui est mulieri matrimonio junctus. Sed ipse ponit matrimonialem conjunctionem in definitione matrimonii. Ergo videtur quod sit circulatio in definitionibus istis.

[19352] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, per matrimonium sicut vir efficitur maritus mulieris, ita mulier uxor viri. Ergo non magis deberet dici conjunctio maritalis quam uxoria.

[19353] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, consuetudo ad genus moris

pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valde moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii: *individuam vitae consuetudinem retinens.*

[19354] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, inveniuntur aliae definitiones de matrimonio datae. Quia secundum Hugonem, matrimonium est *duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus.* Secundum quosdam autem matrimonium est *consortium communis vitae, et communicatio divini et humani juris.* Et quaeritur qualiter hae definitiones differant.

Quaestiuncula 1

[19355] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod conjunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quae ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad aliud adunari; sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis; et ideo, cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam; constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor; et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium; conjunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur.

[19356] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effective; et ideo non oportet quod sit aliud a conjunctione.

[19357] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causae ejus possunt esse sensibiles: nec in sacramento requiritur quod sit sensibile id quod est res et sacramentum (hoc enim modo se habet in hoc sacramento praedicta conjunctio), sed verba exprimentia consensum, quae sunt sacramentum tantum, et causa praedictae conjunctionis, sunt sensibilia.

[19358] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate; et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus; et ex utraque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie in utroque simili; et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero; et similiter est de aequalitate; ideo et aequalitas et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similium et aequalium. Sed relatio quae est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causae, quia ad eamdem numero generationem ordinatur; sed ex parte subjecti habet diversitatem secundum numerum; et ideo haec relatio est una et multiplex: et secundum quod est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus uxor et maritus; secundum autem quod est una, significatur hoc nomine matrimonium.

Quaestiuncula 2

[19359] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in matrimonio est tria considerare. Primo essentiam ipsius, quae est conjunctio; et secundum hoc nominatur conjugium. Secundo causam ejus, quae est desponsatio; et secundum hoc vocantur nuptiae a nubere, quia in ipsa solemnitate desponsationis qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur. Tertio effectum, qui est proles; et sic dicitur matrimonium, ut Augustinus dicit contra Faustum, ob hoc quod mulier non debet ad aliud nubere, nisi ut sit mater. Potest etiam dici matrimonium, quasi matris munium, idest officium: quia feminis maxime incumbit officium educandae prolis. Vel dicitur matrimonium, quasi matrem muniens: quia jam habet quod defendatur et muniatur, scilicet virum. Vel dicitur matrimonium, quasi matrem monens, ne virum relinquat, alteri adhaerens. Vel dicitur matrimonium, quasi materia unius, quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur matrimonium a monos et materia. Vel dicitur matrimonium, ut Isidorus dicit, a matre et nato; quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

[19360] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem magis officiosa est mater quam pater. Vel ideo quia mulier ad hoc principaliter facta est ut sit homini in adjutorium prolis; non autem vir propter hoc factus est; unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

[19361] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia; et ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt, cum nomen detur causa rei innotescendae.

[19362] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet habet complete generis rationem; nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; sicut proprium accidentale retinet nomen proprii communis. Aliquando autem propter perfectionem, quando in una specie complete invenitur ratio generis, et non in alia; sicut animal denominatur ab anima, quae competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfecte in animatis quae non sunt animalia; et similiter est in proposito: quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cum sit et animarum et corporum; et ideo conjugium nominatur.

Quaestiuncula 3

[19363] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, in matrimonio tria possunt considerari; scilicet causa ipsius, et essentia ejus, et effectus; et secundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datae. Nam definitio Hugo-

nis tangit causam, scilicet consensum, et per se non est. Definitio autem in littera posita tangit essentiam matrimonii, scilicet conjunctionem, et addit determinatum subjectum in hoc quod dicit: *inter legitimas personas*. Ponit etiam differentiam contrahentem ad speciem in hoc quod dicit, *maritalis*: quia cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquod unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur; et hoc est quod ad maritum pertinet. Ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit: *individuam vitae consuetudinem retinens*. Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium; scilicet vitam communem in rebus domesticis. Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur; ideo ponitur ordinativum istius communionis, scilicet jus divinum et humanum: aliae enim communicationes, ut negotiatorum et commilitantium, solo jure humano institutae sunt.

[19364] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod priora aliquando, ex quibus debet dari definitio, non sunt nominata; et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quae sunt priora quo ad nos, sicut in definitione qualitatis ponitur quale a philosopho, cum dicit: *qualitas est secundum quam quales dicimur*; et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur conjunctio maritalis; ut sit sensus, quod matrimonium est conjunctio ad ea quae mariti officium requirit, quae non poterant uno nominari nomine.

[19365] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est; et quia, ut dicit apostolus, 1 Corinth. 7, vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum; ideo haec differentia potius debet sumi a viro quam a muliere.

[19366] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quae ad communicationem civilem pertinent; ita vita conjugalis nihil est aliud quam conversatio ad communicationem talem pertinens; et ideo quantum ad hanc vitam semper consuetudo est individua, quamvis sit diversa quantum ad actus singulares utriusque.

[19367] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum patet solutio ex dictis.

Articulus 2

[19368] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 tit. Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii

Quaestiuncula 1

[19369] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt a voluntate humana, sed ab institutione divina. Sed consensus ad voluntatem pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

[19370] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, idem non est causa sui ipsius. Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quam consensus: quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

[19371] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, unius debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est: consensus autem duorum sunt diversi, quia diversorum sunt, et etiam in diversa: ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

[19372] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Chrysostomus dicit: *matrimonium non facit coitus, sed voluntas.*

[19373] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, unus non accipit potestatem in eo quod est libere alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet 1 Corinth. 7, cum prius uterque sui corporis liberam potestatem haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

Quaestiuncula 2

[19374] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non oporteat consensum per verba exprimi. Quia sicut per matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quo ad Deum, etiam si non exprimatur verbis. Ergo et consensus facit matrimonii obligationem etiam sine expressione verborum.

[19375] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuo verbis exprimere non possunt: quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensus per verba non requiritur ad matrimonium.

[19376] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti quacumque ex causa, non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum: sicut quando puella tacet prae verecundia, parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

[19377] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo et in matrimonio; et ita oportet ibi saltem esse verba exprimentia consensum sensibiliter.

[19378] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, in matrimonio fit contractus

inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se mutuo homines obligent. Ergo in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

Quaestiuncula 3

[19379] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod consensus expressus per verba de futuro, matrimonium faciat. Quia sicut se habet praesens ad praesens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de praesenti expressus facit matrimonium in praesenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

[19380] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut in matrimonio fit quaedam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt utrum per verba de praesenti vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

[19381] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo similiter potest fieri matrimonium per verba de futuro.

[19382] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de praesenti, debet, secundum jura, habere secundam pro uxore. Sed hoc non esset, si consensus per verba de futuro faceret matrimonium: quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente non potest contrahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

[19383] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, qui promittit se aliquid tractaturum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua tractaturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

Quaestiuncula 4

[19384] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod consensus expressio per verba, etiam si desit interior consensus, facit matrimonium. Quia fraus et dolus nemini debet patrocinari, secundum jura. Sed ille qui verbis consensum exprimit quem corde non habet, dolum committit. Ergo non debet sibi patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

[19385] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, assensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum; tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux; et ita erit fornicator quandocumque matrimonio utetur.

[19386] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, si aliquis probatur per verba de praesenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse; etiamsi postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

[19387] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Innocentius III dicit in Decr.: *sine consensu nequeunt cetera foedus perficere conjugale.*

[19388] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonium contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

Quaestiuncula 1

[19389] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione quae eam significat; sicut per ablutionem corporalem in Baptismo fit ablutio interior spiritualis; unde, cum in matrimonio sit quaedam spiritualis conjunctio, inquantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae et civilis vitae; oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina; unde, cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

[19390] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sacramentorum prima causa est divina virtus, quae in eis operatur salutem; sed causae secundae instrumentales sunt materiales operationes ex divina institutione efficaciam habentes; et sic consensus in matrimonio est causa.

[19391] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est ipse consensus, sed quaedam unio ordinatorum ad invicem, ut dictum est, quam consensus facit; nec consensus, proprie loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, qua factum est ut Ecclesiae conjungeretur.

[19392] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum; ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet praedictae conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium: nec est directe consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; et similiter ex parte viri consensus in conjunctionem ad uxorem.

Quaestiuncula 2

[19393] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contrahunt; ideo etiam oportet quod consensus matrimonium faciens verbis exprimatur, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium sicut ablutio exterior ad Baptismum.

[19394] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantum; et ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractuum ad hoc quod obliget, sicut est de matrimonio.

[19395] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non possint vota sua mutuo verbis tales exprimere, possunt tamen exprimere nutibus; et tales nutus pro verbis computantur.

[19396] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Hugo de sancto Vict., eos qui conjunguntur, sic oportet consentire ut invicem se spontanee recipiant; quod judicatur fieri, si in desponsatione non contradicant; unde verba parentum computantur in casu illo ac si essent puellae: sunt enim sufficiens signum quod sunt ejus, ex quo non contradicit.

Quaestiuncula 3

[19397] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod causae sacramentales significando efficiunt, unde efficiunt quod significant: et quia cum aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum; ideo talis expressio consensus non facit matrimonium, sed dispositionem ejus, quae sponsalia nominantur.

[19398] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod consensus exprimitur per verba de praesenti, et verba sunt praesentia, et in praesens consentitur pro eodem tempore; sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt praesentia, sed consentitur in futurum; et ideo non pro eodem tempore; et propter hoc non est simile.

[19399] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suae in alterum; ut si dicat, dabo tibi; sed solum quando verbis praesentibus utitur.

[19400] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in voto professionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia, vel observantia regulae, et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem matrimonium spirituale in futuro voveatur, non est votum spirituale: quia nondum ex hoc aliquis est monachus; sed se futurum monachum pollicetur.

Quaestiuncula 4

[19401] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut se habet ablutio exterior ad Baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est. Unde sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet non intendens accipere sacramentum, sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

[19402] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ibi sunt duo; scilicet defectus consensus, qui sibi patrocinatur in foro conscientiae, ut non astringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiae, in quo judicatur secundum allegata; et dolus verborum; et hic non patrocinatur nec in foro poenitentiae, nec in foro Ecclesiae, quia in utroque pro hoc punitur.

[19403] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium: quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est. Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant: quia de quolibet est praesumendum bonum, nisi probetur contrarium; unde ille ex cujus parte dolus non est, a peccato excusatur per ignorantiam.

[19404] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia judicat secundum ea quae foris apparent; nec decipitur in justitia, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potius excommunicationem sustinere quam ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotas fugere.

Articulus 3

[19405] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 tit. Utrum alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit altero invito ad religionem transire

Quaestiuncula 1

[19406] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit, altero invito, ad religionem transire. Quia

lex divina magis debet spiritualibus favere quam lex humana. Sed lex humana hoc permisit. Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

[19407] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, minus bonum non impedit majus bonum. Sed matrimonii status est minus bonum quam status religionis, ut patet 1 Corinth., 7. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

[19408] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in qualibet religione fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo et licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad arctius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invita uxore.

[19409] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth., 7, ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges sine mutuo consensu a matrimonio abstinentes.

[19410] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, nullus potest facere licite quod est in praejudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in praejudicium alterius: quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

Quaestiuncula 2

[19411] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, inquantum, scilicet, significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam post consensum per verba de praesenti expressum, est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quod alter ad religionem intrat.

[19412] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in ipso consensu per verba de praesenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere; et ita nec potest unus invito altero ad religionem transire.

[19413] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Matth. 19, 6: *quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quae est ante carnalem copulam, divinitus facta est. Ergo non potest separari humana voluntate.

[19414] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod, secundum Hieronymum, dominus Joannem vocavit de nuptiis.

Quaestiuncula 3

[19415] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod mulier non possit nubere alteri, viro ante carnalem copulam religionem ingresso. Quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet matrimoniale vinculum inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non absolvitur a vinculo matrimoniali. Sed quamdiu manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo et cetera.

[19416] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad saeculum. Si ergo mulier posset alteri nubere, viro intrante religionem, et ipse posset aliam ducere rediens ad saeculum; quod est absurdum.

[19417] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, per decretalem novam, professio ante annum emissa pro nulla reputatur. Ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere: ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum datur mulieri potestas nubendi alteri: alias una mulier haberet duos viros.

[19418] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, nullus potest alterum obligare ad ea quae sunt perfectionis. Sed continentia est de his quae ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir ad religionem ingreditur, et sic potest nubere.

Quaestiuncula 1

[19419] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nullus potest facere oblationem Deo de alieno; unde cum per matrimonium consummatum jam sit corpus viri factum uxoris, non potest absque consensu ipsius Deo ipsum offerre per continentiae votum.

[19420] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod lex humana considerabat matrimonium solum inquantum est in officium; sed lex divina secundum quod est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem; et ideo non est simile.

[19421] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

[19422] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet Christum, cui quantum ad plura obligatur aliquis in una religione quam in alia; sed matrimonium materiale et religionis non fiunt ad unam personam; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 2

[19423] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ante carnalem copulam est inter conjuges tantum spirituale vinculum, sed post est inter eos etiam vinculum carnale; et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem, ita per ingressum religionis ante carnalem copulam solvitur: quia religio est mors quaedam spiritualis, qua aliquis saeculo moriens vivit Deo.

[19424] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem quae est Christi ad animam per gratiam; quae quidem solvitur per dispositionem spiritualem contrariam, scilicet peccatum; sed per carnalem copulam significat conjunctionem ad Ecclesiam quantum ad assumptionem humanae naturae in unitatem personae, quae omnino est indivisibilis.

[19425] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione si interea alter conjugum ad frugem melioris vitae non convolet: sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditae potestatis; unde etiam ante carnalem copulam non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de praesenti; sed datur ei tempus duorum mensium, propter tria. Primo, ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem. Secundo, ut praeparentur quae sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum. Tertio, ne vilem habeat maritus datam quam non suspiravit dilatam.

[19426] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quid imperfectum quantum ad esse primum, ut supra dictum est, sed non consummata quantum ad actum secundum qui est operatio; et similatur possessioni corporali; et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

Quaestiuncula 3

[19427] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut corporalis mors viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit ut mulier nubat cui vult secundum apostoli sententiam, ita etiam post mortem spiritualem viri per religionis ingressum poterit cui voluerit nubere.

[19428] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat; et ideo adhuc manet; sed quando unus tantum vovet, tunc quantum est in se, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur a vinculo illo.

[19429] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non intelligitur mortuus saeculo per religionis ingressum, quousque professionem emiserit; et ideo usque ad tempus

illud tenetur eum uxor sua expectare.

[19430] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de professione sic emissa ante tempus determinatum a jure, est idem judicium quod de voto simplici; unde sicut post votum simplex viri mulier ei reddere debitum non tenetur, tamen ipsa non haberet potestatem alteri nubere; ita et hic.

Quaestio 2

Prooemium

[19431] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 pr. Deinde quaeritur de sponsalibus; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sint sponsalia; 2 qui possunt sponsalia contrahere; 3 utrum sponsalia dirimi possint.

Articulus 1

[19432] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 tit. Utrum sponsalia convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio

[19433] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sponsalia non convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio, ut habetur ex verbis Nicolai Papae. Quia, sicut dicit Isidorus, est aliquis sponsus non quia promittit, sed quia spondet, et sponsores dat. Sed a sponsalibus dicitur aliquis sponsus. Ergo male dicitur promissio.

[19434] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contrahunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium contrahendum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

[19435] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, in sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed additur juramentum, et aliquae arrhae. Ergo videtur quod non debuerit solum per promissionem definiri.

[19436] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub conditione etiam accipiendae pecuniae. Ergo non convenienter dicuntur promissio nuptiarum.

[19437] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, promissio quae est de rebus futuris, vituperatur Jacob. 4. Sed circa sacramentum non debet aliquid esse vituperabile. Ergo nec debet fieri promissio futurarum nuptiarum.

[19438] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, nullus dicitur sponsus nisi a sponsalibus. Sed aliquis dicitur sponsus ex praesentibus nuptiis, ut in littera dicitur. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

[19439] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem; et haec promissio dicitur sponsalia a spondendo, ut Isidorus dicit. Nam ante usum tabularum matrimonii cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jura matrimonii, et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter: scilicet absolute, et sub conditione. Absolute quatuor modis. Primo nuda promissione, ut cum dicitur, accipiam te in meam, et e contrario. Secundo datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia, vel hujusmodi. Tertio annuli subarrhatione. Quarto interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguendum est: quia aut est conditio honesta, ut cum dicitur, accipiam te, si parentibus placet; et tunc stante conditione stat promissio, et non stante non stat: aut est inhonesta, et hoc dupliciter: quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam, accipiam te, si venena sterilitatis procures; et tunc non contrahuntur sponsalia; aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam, accipiam te, si furtis meis consentias; et tunc stat promissio, sed tollenda est conditio.

[19440] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ipsa sponsalia et sponsorum datio est promissionis confirmatio; et ideo ab hoc denominatur quasi a perfectiori.

[19441] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex tali promissione obligatur unus alii ad matrimonium contrahendum; et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat; et secundum hoc etiam Ecclesia cogit injungendo poenitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur: quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere: nisi forte juramentum intervenerit: quia tunc cogendus est, ut quidam dicunt; quamvis aliis non videatur propter causam praedictam, praecipue si de uxoricidio timeretur.

[19442] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem; unde non sunt aliud quam promissio.

[19443] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod conditio illa quae apponitur, non tollit matrimonii libertatem: quia si est inhonesta, debet abjici; si autem honesta: aut de bonis simpliciter, ut si dicatur, accipiam te, si placet parentibus, et haec conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem: aut est de utilibus, ut si dicat, contraham tecum, si dabis mihi centum; et tunc hoc non ponitur quasi ad vendendum consensum matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis; unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniae per modum poenae; et tunc, quia matrimonia debent esse libera, talis

conditio non stat, nec potest exigi poena illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

[19444] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Jacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promissionem de futuris faciat, sed quod non promittat quasi fiduciam habens de vita sua; unde docet quod debet apponi conditio, si Deus voluerit; quae etiam si verbis non exprimatur, corde debet intelligi.

[19445] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus; et a sponsione primi in futurum dicitur sponsus, a sponsalibus contractis per verba de futuro; et a sponsione secundi dicitur aliquis sponsus etiam quando contractum est matrimonium per verba de praesenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum. Tamen a prima sponsione dicuntur sponsalia proprie, quae sunt quaedam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus Baptismi.

Articulus 2

[19446] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 tit. Utrum tempus septennii sit competenter assignatum sponsalibus contrahendis

[19447] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tempus septennii non sit competenter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium sicut post.

[19448] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut ad contractum sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed sicut Gregorius narrat in 4 Dialog., quidam puer propter peccatum blasphemiae a Diabolo extinctus est. Ergo etiam ante septennium possunt sponsalia contrahi.

[19449] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellae et puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari debet.

[19450] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere ex quo eis possunt futurae nuptiae placere. Sed signa talis placentiae frequenter apparent in pueris ante septem annos. Ergo ante possunt contrahi sponsalia.

[19451] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, si aliqui ante septem annos contrahunt sponsalia, et postea post septennium ante tempus pubertatis contrahunt per verba de praesenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu, quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo; et hinc ante septennium possunt sponsalia contrahi.

[19452] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, in his quae communiter fiunt a pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero, sicut patet in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est quaedam communis actio inter contrahentes. Ergo si unus sit pubes, potest contrahere cum puella quae non habet septem annos sponsalia: quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

[19453] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, si aliqui juxta aetatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahant per verba de praesenti, reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo pari ratione si ante septennium, dummodo sint propinqui, contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

[19454] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod septennium est tempus determinatum a jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter: quia cum sponsalia sint quaedam promissio futurorum, ut dictum est, oportet quod illorum sint qui aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent aliquam prudentiam de futuris, quae usum rationis requirit, respectu cujus triplex gradus notatur secundum philosophum in 1 Ethic. Primus est, cum quis neque intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus status est, cum homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum. Tertius est, cum homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus, et fluxibilitas humorum; ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium; et propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit homo pervenire in fine primi septennii; unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii quantum ad ea quae ad personam ipsius pertinent, in qua ratio naturalis citius convalescit; sed quantum ad ea quae extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est; sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittendum in futurum, praecipue de his ad quae ratio naturalis inclinat magis; non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non habet firmam voluntatem; et ideo possunt tali tempore contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his quae ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; et secundum leges constituitur ei potestas disponendi de rebus suis post vigintiquinque annos.

[19455] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si ante annos pubertatis fiat contractus sponsalium per alium, ambo vel alter reclamare possunt: unde tunc nihil est actum, adeo quod nec aliqua affinitas ex hoc contrahatur; et ideo sponsalia quae inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent, inquantum illi inter quos contrahuntur, ad aetatem debitam venientes, non reclamant, ex quo intelliguntur consentire his quae per alios facta sunt.

[19456] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuerit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa ostensa fuit ad patrem contristandum, qui in illo peccato peccaverat non corrigens. Sed hoc est expresse contra intentionem Gregorii dicentis quod pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem Gehennae ignibus nutrivit. Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus praesens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem rationis discretio requiritur ad providendum in futurum quam ad consentiendum in unum praesentem actum; et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid futurum.

[19457] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut philosophus dicit in 9 de animalibus; simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur; ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

[19458] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa placentia quae est in pueris ante septennium, non procedit ex perfectae rationis usu, cum nondum sint plene susceptibiles disciplinae; sed magis contingit ex motu naturae quam ex aliqua ratione; et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahendum.

[19459] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium, tamen ostendunt se ratam habere priorem permissionem; et ideo prior contractus accipit firmitatem.

[19460] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius causae; et ideo, quod deest uni, potest suppleri de altero: sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctae personae, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur quod sit sufficiens ad contrahendum; et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

[19461] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in sponsalibus etiam similiter, si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundum philosophum in 2 Phys., quod parum deest, nihil deesse videtur. Haec autem propinquitas a quibusdam determinatur tempus sex mensium; sed melius est quod determinetur secundum conditionem contrahentium: quia in quibusdam magis acceleratur rationis usus quam in aliis.

Articulus 3

[19462] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 tit. Utrum sponsalia dirimi possint altero religionem intrante

[19463] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sponsalia dirimi non possunt, altero religionem intrante. Quia de pecunia quam alicui promisi, non possum alteri licite obligationem facere. Sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulterius in religione.

[19464] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 2 Item, videtur quod nec debeant dirimi, quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert. Quia in dubiis semper tutior pars eligenda est. Sed tutius esset quod eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

[19465] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, videtur quod nec dirimatur per aegritudinem quam aliquis incurrit post contracta sponsalia. Quia pro poena nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quod ei jus suum aufertur quod in illam habebat quae sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

[19466] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 4 Item, videtur quod nec propter affinitatem intervenientem, ut puta si sponsus consanguineam sponsae fornicario concubitu cognoscat: quia secundum hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi, quod non est conveniens.

[19467] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, videtur quod non possunt se invicem absolvere. Quia hoc est maximae levitatis, ut primo contrahant, et postmodum se absolvant. Sed talia non debent ab Ecclesia sustineri. Ergo et cetera.

[19468] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 6 Item, videtur quod nec propter alterius fornicationem. Quia adhuc per sponsalia unus non accipit potestatem in corpus alterius: et ita videtur quod in nullo contra invicem peccant, si interim fornicentur: et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

[19469] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 7 Item, videtur quod nec per contractum cum alia per verba de praesenti. Quia secunda venditio non derogat venditioni primae. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

[19470] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 8 Item, videtur quod nec per defectum aetatis possint dirimi. Quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante aetatem determinatam sponsalia contracta nulla fuerunt. Ergo dirimi non possunt.

[19471] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in omnibus praedictis casibus sponsalia contracta dirimuntur, sed diversimode: quia in duobus, scilicet cum quis ad religionem confugit, et cum alter conjugum cum altero per verba de praesenti contrahit, ipso jure

sponsalia dirimuntur; sed in aliis casibus dirimi debent secundum judicium Ecclesiae.

[19472] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod talis promissio solvitur per mortem spiritualem, cum sit spiritualis tantum, ut dictum est.

[19473] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dubium illud determinatur ex hoc quod alter non compareret tempore statuto ad matrimonium perficiendum; unde si ex parte ejus non defuit quin matrimonium compleret, potest licite alteri nubere sine aliquo peccato; si autem per eum stetit quod matrimonium non est completum, debet agere poenitentiam de peccato fractae promissionis, aut juramenti, si juramentum intervenit, et contrahere cum alia, si vult, judicio Ecclesiae.

[19474] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quae ipsum nimis debilitet, ut epilepsia, vel paralysis; aut eum deformet, ut abscissio nasi, vel orbitas oculorum, vel aliquid hujusmodi; aut quae sunt contra bonum prolis, utpote lepra quae solet prolem inficere: possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro poena punitur aliquis, sed ex poena damnum reportat, quod non est inconveniens.

[19475] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si sponsus cognovit consanguineam sponsae, vel e converso, tunc debent sponsalia dirimi; et ad hoc probandum sola fama sufficit propter scandalum vitandum. Causae enim quae in futurum expectant effectus suos, impediuntur a suis effectibus non solum ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est; unde sicut affinitas, si esset tempore contractus sponsalium, impedivisset contractum illum; ita si interveniat ante matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, immo ei confertur; quia absolvitur ab eo qui per fornicationem Deo se odiosum reddidit.

[19476] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quidam non recipiunt istum casum: sed contra eos decretalis est quae expresse dicit: *ad instar eorum qui societatem fidei contrahunt, et postea eamdem sibi remittunt, potest in patientia tolerari, si mutuo se absolvunt qui sponsalia contraxerunt.* Sed ad hoc dicunt, quod Ecclesia magis hoc sustinet ne pejus eveniat, quam hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire quod decretalis adducit. Et ideo dicendum, quod non semper est levitatis retractare quae prius firmata sunt: quia *incertae sunt providentiae nostrae*, ut dicitur in Lib. sapientiae.

[19477] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis nondum dederint sibi mutuo potestatem corporis sponsalia contrahentes; tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum; et ideo potest sibi praecavere unus contra alium sponsalia dirimendo.

[19478] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus: sed secundus contractus matrimonii est fortior primo; et

ideo solvit ipsum.

[19479] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus; et ideo ne videatur approbare, ad annos legitimos veniens debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiae faciendam propter bonum exemplum.

Quaestio 3

Prooemium

[19480] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 pr. Deinde quaeritur de bigamia; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum bigamiae sit irregularitas adjuncta; 2 utrum solvatur per Baptismum; 3 utrum possit dispensari in tali irregularitate.

Articulus 1

[19481] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 tit. Utrum illi bigamiae quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, sit irregularitas annexa

Quaestiuncula 1

[19482] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod illi bigamiae quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, non sit irregularitas annexa. Quia multitudo et unitas consequuntur ens. Ergo ens et non ens non faciunt multitudinem aliquam. Sed ille qui habet successive duas uxores, quando una est in esse, alia non est in esse. Ergo ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundum apostolum ab episcopatu prohibetur.

[19483] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, majus signum incontinentiae apparet in eo qui plures fornicarie cognoscit quam qui plures uxores successive habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex secundo.

[19484] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, si bigamia irregularitatem causat; aut hoc est ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulae. Sed non ratione primi; quia sic si aliquis cum una contraxisset per verba de praesenti, et ea mortua ante carnalem copulam subsecutam duceret aliam, videretur irregularis; quod est contra Decr. Innocentii III; nec iterum

ratione secundi; quia secundum hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset, quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

Quaestiuncula 2

[19485] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod irregularitas non sit annexa bigamiae quae contingit ex hoc quod homo habet duas uxores simul, vel successive unam de jure, et aliam de facto. Quia ubi nullum est sacramentum, non potest esse defectus sacramenti. Sed quando aliquis contrahit cum aliqua de facto et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum: quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo cum irregularitas non consequatur bigamiam nisi propter defectum sacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non consequatur.

[19486] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, aliquis accedens ad illam cum qua contrahit de facto et non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliam uxorem legitimam; vel adulterium, si habeat aliam. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem vel adulterium non causat irregularitatem. Ergo nec praedictus bigamiae modus.

[19487] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, contingit quod aliquis antequam cognoscat carnaliter illam cum qua de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat sive prima mortua, sive prima vivente. Talis contraxit cum pluribus vel de jure, vel de facto; et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures. Ergo ex praedicto modo bigamiae non contrahitur irregularitas.

Quaestiuncula 3

[19488] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis non virginem ducit uxorem. Quia plus impeditur aliquis defectu proprio quam alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non fit irregularis. Ergo multo minus si uxor ejus non sit virgo.

[19489] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, potest esse quod aliquis defloravit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis non videtur fieri irregularis; quia non dividit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiae irregularitatem non causat.

[19490] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam fuisse corruptam, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

[19491] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quam praecedens. Sed si uxor, postquam consummatum est matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis; alias puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse quod postquam hoc sciat, reddat ei debitum poscenti antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quod ille modus bigamiae non causet irregularitatem.

[19492] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius dicit: *praecipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamus, aut qui virginem non est sortitus uxorem, aut ignoranter habens, vel qualibet parte corporis vitiatum, vel poenitentiae, vel curiae cujuslibet conditioni obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere.*

Quaestiuncula 1

[19493] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est, quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quae est unius ad unam; et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti ut vir sit tantum unius vir, et uxor tantum unius uxor; et ideo bigamia, quae hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamiae. Primus est, cum quis habet plures uxores de jure successive. Secundus, cum simul habet plures, unam de jure, aliam de facto. Tertius, cum plures habet successive, unam de jure, aliam de facto. Quartus, quando viduam ducit in uxorem. Et omnibus his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur: quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere: tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta: tum quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent. Unde cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur; non debet aliquod signum concupiscentiae permanentis in eis apparere, quod quidem in bigamis apparet, qui una uxore contenti esse nolunt. Tamen prima ratio est melior.

[19494] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter; et ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat; et propter hoc tollitur sacramentum; sed multitudo uxorum successive est multitudo secundum quid; et ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem, quae requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

[19495] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentiae signum, non tamen concupiscentiae ita adhaerentis: quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur; et ideo ibi non est defectus sacramenti.

[19496] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut dictum

est, bigamia causat irregularitatem, inquantum tollit perfectam significationem matrimonii, quae quidem consistit in conjunctione animorum, quae fit per consensum, et in conjunctione corporum; et ideo ratione utriusque oportet simul esse bigamiam quae irregularitatem faciat; unde per Decret. Innocentii abrogatur id quod Magister in littera dicit, scilicet quod solus consensus per verba de praesenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

Quaestiuncula 2

[19497] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in secundis duobus modis bigamiae contrahitur irregularitas: quia quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quaedam sacramenti similitudo; unde isti duo modi sunt secundarii, et primus est principalis in irregularitate causanda.

[19498] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quae non est in fornicario vel in adulterino concubitu; et ideo non est simile.

[19499] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[19500] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam suam significationem. Tamen si per judicium Ecclesiae compellatur ad primam redire, et eam cognoscere, statim efficitur irregularis: quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

Quaestiuncula 3

[19501] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in conjunctione Christi et Ecclesiae unitas ex utraque parte invenitur; et ideo, sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti, sed tamen diversimode: quia ex parte viri requiritur quod aliam non duxerit in uxorem, non quod sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur etiam quod sit virgo; cujus ratio a decretistis assignatur, quia episcopus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit, in qua sunt multae corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit; et ideo ex parte sponsae requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quod aliquis episcopus fieri possit. Sed haec ratio est expresse contra apostolum, Ephes. 5, 2, 5: *viri diligite uxores vestras, sicut Christus Ecclesiam*; ex quo apparet quod uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum; et iterum, quia vir est caput mulieris, sicut Christus Ecclesiae. Et ideo alii dicunt, quod per sponsum significatur Christus, per sponsam significatur Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem primo habuit synagogam quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus prius habuit concubinam. Sed

hoc est valde absurdum: quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia; unde illi qui tempore synagogae Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiae, in qua Deo servimus, pertinebant. Et praeterea hoc est expresse contra id quod habetur Hierem. 3, Ezech. 16, Oseae 2, 2, ubi expresse fit mentio de desponsatione synagogae; unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et praeterea, secundum hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis, quod est absurdum; et ideo gentilitas priusquam a Christo desponsaretur in fidem Ecclesiae, corrupta fuit a Diabolo per idolatriam. Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipso sacramento causat irregularitatem; corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quae praecessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio, sed facit defectum ex parte alterius: quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum; et ideo ex termino specificatur, quod etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva; sicut vir efficitur irregularis ex hoc quod ducit in uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptus contrahit, ita fieret mulier irregularis si contraheret cum corrupto; non autem si contraheret corrupta, nisi in alio matrimonio prius fuisset corrupta.

[19502] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[19503] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in tali casu sunt diversae opiniones: tamen probabilius est quod non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

[19504] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod irregularitas non est poena inflicta, sed defectus quidam sacramenti; et ideo non oportet quod semper sit voluntaria bigamia ad hoc quod irregularitatem causet; et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est eam cognoscens.

[19505] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si mulier fornicetur post contractum matrimonium, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterinam eam iterato cognoscat: quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed si etiam per jus ei debitum compellatur reddere, vel ex conscientia propria, illa petente debitum ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur; quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius: quia hic non quaeritur quid sit peccatum, sed significatio tantum.

Articulus 2

[19506] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 tit. Utrum bigamia per Baptismum solvatur

[19507] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bigamia per Baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus super Epist. ad Titum, quod si quis ante Baptismum plures uxores habuit, vel unam ante, et aliam post, non est bigamus. Ergo bigamia per Baptismum solvitur.

[19508] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, qui facit quod majus est, facit quod minus est. Sed Baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quam irregularitas. Ergo tollit bigamiae irregularitatem.

[19509] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, Baptismus tollit omnem poenam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiae est hujusmodi. Ergo et cetera.

[19510] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, bigamus est irregularis, inquantum deficit a repraesentatione Christi. Sed per Baptismum plene Christo conformatur. Ergo solvitur illa irregularitas.

[19511] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, sacramenta novae legis sunt magis efficacia quam sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut 1 Lib. dictum est a Magistro. Ergo et Baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

[19512] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit: *acutius intelligunt qui nec eum qui catechumenus aut Paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt: quia de sacramento agitur, non de peccato.*

[19513] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut idem dicit, femina si catechumena vel Pagana vitiata est, non potest inter Dei virgines post Baptismum velari. Ergo eadem ratione nec bigamus ante Baptismum ordinari.

[19514] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia; unde cum ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per Baptismum tolli non potest, ut dicit Augustinus.

[19515] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in casu isto non tenetur opinio Hieronymi; nisi forte velimus eum exponere, quod loquitur quantum ad superiorem dispensationem.

[19516] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non oportet ut quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad id ordinatum; et hoc deficit in proposito, quia Baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

[19517] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de poenis quae consequuntur ex actuali peccato quasi inflictae, non infligendae; non enim aliquis virginitatem per Baptismum recuperat, et similiter nec carnis indivisionem.

[19518] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Baptismus conformat Christo quantum ad virtutem mentis, sed non quantum ad statum carnis, quae consideratur in virginitate, vel divisione carnis.

[19519] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illae irregularitates ex levibus causis, non perpetuis, erant contractae, et ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant; et iterum erant ad hoc ordinata; non autem Baptismus ad hoc ordinatur.

Articulus 3

[19520] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 tit. Utrum cum bigamo liceat dispensare

[19521] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cum bigamo non liceat dispensare. Quia Extra. de bigamis dicitur: *cum clericis, qui, inquantum in ipsis fuit, secundas mulieres sibi conjunxerunt matrimonialiter, tamquam cum bigamis, non licet dispensare.*

[19522] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, contra jus divinum non licet dispensare. Sed omnia quae in canone dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cum ergo apostolus in Scriptura canonica dicat: *oportet episcopum non nisi unius uxoris virum esse*; videtur quod non possit in hoc dispensari.

[19523] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullus potest dispensare in his quae sunt de necessitate sacramenti. Sed non esse irregularem, est de necessitate sacramenti ordinis, cum significatio, quae est sacramento essentialis, desit. Ergo non potest in hoc dispensari.

[19524] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari. Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas; quod est inconveniens.

[19525] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed in contrarium est quod Lucius Papa dispensavit cum Panormitano episcopo, qui erat bigamus.

[19526] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Martinus Papa dicit: *lector si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat; nihil autem supra: similiter si bigamus fuerit.* Ergo ad minus usque ad subdiaconatum cum eo dispensari potest.

[19527] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod bigamiae non est adjuncta

irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo; nec iterum est de essentialibus ordinis quod aliquis non sit bigamus; quod patet ex hoc quod si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem recipit; et ideo Papa potest dispensare in tali irregularitate totaliter, sed episcopus quantum ad minores ordines. Et quidam dicunt, quod etiam quantum ad majores in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

[19528] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per illam decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent; non quod subtrahatur simpliciter potestas Papae in talibus.

[19529] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc verum est quantum ad ea quae sunt de jure naturali, et quantum ad ea quae sunt de necessitate sacramentorum et fidei; sed in aliis quae sunt de institutione apostolorum, cum Ecclesia habeat nunc eamdem potestatem statuendi et destruendi quam tunc habuit, potest per eum qui primatum in Ecclesia tenet, dispensari.

[19530] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non quaelibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantum illa quae pertinet ad officium sacramenti; et talis non tollitur per irregularitatem.

[19531] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in particularibus non potest inveniri ratio quae omnibus competat aequaliter, propter eorum diversitatem; et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter consideratis istis quae in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato.

Expositio textus

[19532] Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 3 a. 3 expos. *Si autem verbis exprimant quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus; obligatio illa verborum (...) matrimonium facit.* Et loquitur hic Magister quantum ad forum exterius Ecclesiae, in quo secundum ea quae apparent, judicatur; et accipitur dolus non latens in corde, sed aliquo modo per signa exteriora expressus, ut cum se alio nomine vocat. Sed quantum ad forum conscientiae non est verum quod Magister hic dicit. *Eremi solitudinem elegit* et cetera. Eremitae etiam quamvis obedientiam non promittant, tamen votum continentiae habent annexum, et ex more secundum determinatum tempus eorum votum solemnizatur. *Etiam si jam tonsuratus est.* Non tamen tenetur tonsuram et habitum religionis deferre: quia vel non fuit vera professio ejus, si contradicente uxore votum emisit; vel si ea non contradicente, et tamen in saeculo remanente, votum professionis emisit; quamvis fuerit verum votum, suspenditur tamen ad tempus vivente uxore inquantum fuit in praejudicium ejus. Unde post mortem uxoris tenetur ad religionem redire, nec potest aliam ducere. Interim tamen non tenetur habitum deferre, vel tonsuram, tum propter vituperium uxoris, tum propter scandalum vitandum. *Cui copulatus in conjugio ulterius ad sacros ordines non accederet.* Magister et Pelagius

loquuntur secundum rigorem juris; unde hodie secundum jura nova non tenetur; quia non est aliquod obstaculum ex parte sacramenti, ut prius dictum est.

Distinctio 28

Quaestio 1

Prooemium

[19533] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 pr. Postquam Magister ostendit quod consensus est causa efficiens matrimonii, hic ostendit qualis debeat esse consensus qui matrimonium facit; et dividitur in partes duas: in prima inquiritur, utrum consensus per verba de futuro, juramento confirmatus matrimonium faciat; in secundo ostendit quid sit consensus ille qui matrimonium facit, ibi: *hic quaeritur, cum consensus de praesenti matrimonium faciat, cujus rei consensus sit ille.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo objicit in contrarium, ibi: *praemissae autem sententiae videtur obviare illud quod leges tradunt.* Et circa hoc duo facit: primo objicit contra id quod immediate determinatum est; secundo contra id quod in praecedenti dist. habitum fuit, ibi: *etiam sententiae illae qua dictum est, solum consensum facere conjugium, videtur obviare quod Evaristus Papa ait*, et utrumque dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet in littera. Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum juramentum consensui expresso per verba de futuro adveniens, matrimonium faciat; 2 utrum carnalis copula eidem adveniens; 3 utrum occultus consensus per verba de praesenti sufficiat ad matrimonium faciendum; 4 in quid sit consensus qui matrimonium facit.

Articulus 1

[19534] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 tit. Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro faciat matrimonium

[19535] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod juramentum adjunctum consensui per verba de futuro, faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum est de jure divino, ut patet Matth. 5, 33: *reddes autem domino juramenta tua.* Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire quod homo non debeat implere juramentum prius factum. Si ergo post consensum in aliquam

per verba de futuro juramento firmatum, aliquis se alteri obligat per verba de praesenti, videtur quod nihilominus debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset, nisi juramento illo esset matrimonium perfectum. Ergo juramentum adjunctum consensui de futuro facit matrimonium.

[19536] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, veritas divina est fortior quam veritas humana. Sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia consensum de praesenti, in quibus est sola humana veritas, matrimonium perficiant; videtur quod multo amplius id efficere possint verba de futuro, juramento firmata.

[19537] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum apostolum ad Hebr., *omnis controversiae finis (...) est juramentum*. Ergo in judicio saltem plus standum est juramento quam simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de futuro, juramento firmata, videtur quod judicio Ecclesiae debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

[19538] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, verba de futuro simpliciter prolata, sponsalia faciunt. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quam sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

[19539] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro significent consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

[19540] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, postquam perfectum est matrimonium, non oportet quod alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed post juramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit; alias frustra juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

[19541] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod juramentum adhibetur pro confirmatione dictorum; unde illud tantum confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat; et ideo cum verba de futuro ex ipsa significatione sua habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiam si juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in littera dicit.

[19542] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod implere juramentum licitum, est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum. Unde si aliqua obligatio sequens juramentum faciat illud illicitum cum prius fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum prius factum non servat; et ita est in proposito. Illicite enim juratur quod illicite promittitur; promissio autem de alieno est illicita; unde consensus sequens per verba de praesenti, quo aliquis transfert dominium sui corporis in aliam, facit praecedens juramentum esse illicitum, quod prius licitum erat.

[19543] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

[19544] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

[19545] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod juramentum operatur aliquid non novam obligationem faciens, sed factam confirmans; et sic gravius peccat qui eam violat.

Articulus 2

[19546] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 tit. Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium

[19547] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium. Quia magis est consentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium quam si solis verbis de praesenti consensus fieret.

[19548] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, consensus non solum expressus, sed etiam interpretativus, facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensus quam carnalis copula. Ergo per hoc perficitur matrimonium.

[19549] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis conjunctio carnalis praeter matrimonium facta, est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittens sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

[19550] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Sed quis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam in conjugium ducat. Ergo videtur quod si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de praesenti, teneatur ad primam redire; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

[19551] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Nicolaus Papa: *si consensus in nuptiis defuerit, cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur.*

[19552] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quod consequitur aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

[19553] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod de matrimonio possumus loqui dupliciter. Uno modo quantum ad forum conscientiae; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cujus sponsalia praecesserunt per verba de futuro, si consensus

interior desit: quia verba etiam de praesenti exprimentia consensum, si consensus mentis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est. Alio modo quantum ad judicium Ecclesiae: et quia in exteriori judicio secundum ea quae foris patent, judicatur; cum nihil possit expressius significare consensum quam carnalis copula, secundum judicium Ecclesiae carnalis copula consequens sponsalia matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant.

[19554] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ille qui carnaliter commiscetur facto, consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundum interpretationem juris.

[19555] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod exterius de rebus fit.

[19556] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si sponsa sponsum admittat credens eum velle matrimonium consummare, excusatur a peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sunt multum distantis conditionis, vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat et fornicando, et (quod plus est) fraude quam facit.

[19557] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in tali casu sponsus antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint aequalis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur: et ideo sufficit, si ei de nuptiis providerit: et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multo melioris conditionis, aut aliquod signum evidens fraudis fuerit: quia praesumi probabiliter potest, quod sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

Articulus 3

[19558] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 tit. Utrum consensus in occulto factus per verba de praesenti faciat matrimonium

[19559] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus in occulto factus per verba de praesenti non facit matrimonium. Res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cujus potestate erat. Sed puella erat in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente; et ita, si fiat in occulto consensus, etiam per verba de praesenti expressus, non erit matrimonium.

[19560] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut in matrimonio est actus noster quasi de essentia sacramenti, ita in poenitentia. Sed sacramentum poenitentiae non perficitur nisi mediantibus Ecclesiae ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium potest perfici in occulto absque sacerdotali benedictione.

[19561] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Baptismus, quia potest in occulto fieri, et in manifesto, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto. Sed Ecclesia prohibet clandestina matrimonia. Ergo non possunt fieri in occulto.

[19562] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, non potest matrimonium contrahi, quia Ecclesia prohibuit. Sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

[19563] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, posita causa ponitur effectus. Sed causa efficiens matrimonii est consensus, per verba de praesenti expressus. Ergo, sive fiat in publico, sive in occulto, matrimonium sequitur.

[19564] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ubicumque est debita forma et debita materia, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia sunt personae legitimae ad contrahendum; et debita forma, quia sunt verba de praesenti consensum exprimentia. Ergo est ibi verum matrimonium.

[19565] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sicut in aliis sacramentis quaedam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum, quaedam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit: ita etiam consensus expressus per verba de praesenti inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit: quia haec duo sunt de essentia sacramenti; alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientius fiat; unde si omittantur, verum matrimonium est, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

[19566] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educandum; et ideo secundum hoc quod libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare, sicut etiam potest aliquis vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit persona libera.

[19567] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus noster in poenitentia quamvis sit de essentia sacramenti, non est tamen sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem a peccatis; et ideo oportet quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed in matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio: quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare: et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti.

[19568] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam prohibitum est quod Baptismum nullus recipiat nisi a sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis; et ideo non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia propter pericula quae inde evenire solent: quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte; frequenter etiam ad alia conjugia transeunt, dum poenitent de istis quae subito facta sunt, et multa alia mala inde accidunt; et speciem turpitudinis praeter hoc habent.

[19569] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non sunt prohibita clandestina matrimonia quasi contra essentialia matrimonii existentia, sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quae sunt materia indebita huic sacramento; et ideo non est simile.

Articulus 4

[19570] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 tit. Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam

[19571] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Quia, sicut dicit Hieronymus: *voventibus virginitatem non solum nubere, sed velle nubere, damnabile est.* Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium; cui nuptiae non contrariantur nisi ratione carnalis copulae. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

[19572] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, omnia quae sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licite inter fratrem et sororem, excepta carnali copula. Sed non potest licite inter eos fieri consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

[19573] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, si mulier dicat viro, consentio in te, ut non cognoscas me, non est consensus matrimonialis: quia aliquid est ibi contra substantiam praedicti consensus. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo et cetera.

[19574] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo, cum initietur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

[19575] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, nullus consentiens in carnalem

copulam est virgo mente et carne. Sed beatus Joannes Evangelista post consensum nuptialem est virgo mente et carne. Ergo non consensit in carnalem copulam.

[19576] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, effectus respondet causae. Sed consensus est causa matrimonialis. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium facit, sit in carnalem copulam.

[19577] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium: quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum; unde sicut se habet carnalis copula ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est, non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis; sed quaedam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quae ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas invicem respectu carnalis copulae; et haec associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi qui dixerunt, quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite. Non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa: quia potestas carnalis copulae, in quam consentitur, est causa carnalis copulae, sicut potestas utendi re sua est causa usus.

[19578] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet; sicut peccaret qui daret potestatem alteri accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beatae virginis infra dicetur.

[19579] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licite carnalis copula; et ideo ratio non consequitur.

[19580] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non solum actui, sed potestati contrariatur carnalis copulae; et ideo est contraria matrimonio.

[19581] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus vel potestas actui qui est operatio.

[19582] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 ad s. c. Rationes autem contrariae ostendunt quod non sit consensus in carnalem copulam explicite; et hoc verum est.

Expositio textus

[19583] Super Sent., lib. 4 d. 28 q. 1 a. 4 expos. *Sine quibus legitime fit quantum ad virtutem, non honestatem sacramenti.* Contra. In secundis nuptiis non est benedictio sacerdotalis, et tamen

est honestas matrimonii. Et dicendum, quod non est ibi honestas quantum ad perfectam significationem matrimonii; unde propter defectum sacramenti benedictio intermittitur. *Matrimonium non facit consensus* et cetera. Hoc intelligitur quantum ad judicium Ecclesiae; sed quantum ad judicium conscientiae solus consensus matrimonium facit firmum. *Quia non de capite, nec de pedibus, sed de latere.* Videtur quod sit de excellentissimo loco sumpta: quia cor est membrorum principalissimum, juxta quod sunt costae. Et dicendum, quod cor est nobilissimum quantum ad originem vitae, sed caput quantum ad complementum virtutum, quibus fit motus et sensus, in quibus consistit vita sensitiva.

Distinctio 29

Prooemium

[19584] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 pr. Postquam ostendit Magister quod consensus sit causa matrimonii, hic ostendit quibus impediatur consensus, ne matrimonium efficere possit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimento coactionis; in secunda de impedimento erroris, 30 dist., ibi: *nec solum coactio impedit vel excludit consensum, sed etiam error.* Prima in tres: in prima ostendit quod coactus consensus non facit matrimonium; in secunda ostendit quod si post coactionem liber consensus adveniat, matrimonium verum erit, ibi: *verumtamen qui inviti et coacte conjuncti sunt, si postea ab aliquo temporis spatio sine contradictione et querimonia cohabitaverint, facultate discedendi vel reclamandi habita, consentire videntur*; in tertia, qualiter intelligendus sit aliquis consentire, ibi: *consentire autem probatur.* Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum aliquis consensus possit esse coactus; 2 utrum aliqua coactio cadat in constantem virum; 3 utrum consensus coactus faciat matrimonium; 4 utrum aliquis possit cogi a patre ad contrahendum matrimonium.

Articulus 1

[19585] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 tit. Utrum aliquis consensus possit esse coactus

[19586] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundum aliquem statum ejus, ut in 2 Lib., dist. 25, quaest. 1, art. 1, dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

[19587] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, violentum, quod est idem quod coactum, secundum philosophum, est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Sed consensus omnis principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

[19588] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum in consensu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest; quia secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Cum ergo vis a juristis definiatur esse majoris rei impetus, qui repelli non potest; videtur quod consensus esse non possit coactus vel violentus.

[19589] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam definitione Tullii: dicit enim, quod vis est impetus dominantis retinens rem infra terminos alienos. Ergo vis in liberum arbitrium non cadit; et ita nec in consensum, qui est actus ejus.

[19590] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire. Sed coactio consensus impedit matrimonium, ut in littera dicitur. Ergo consensus potest cogi.

[19591] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in matrimonio est quidam contractus. Sed in contractibus potest esse voluntas coacta; unde legislator in integrum restitutionem adjudicat, ratum non habens quod vi, sive metus causa, factum est. Ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus.

[19592] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod duplex est coactio vel violentia. Una quae facit necessitatem absolutam; et tale violentum dicitur a philosopho violentum simpliciter; ut cum quis alium corporaliter impellit ad motum. Alia quae facit conditionatam necessitatem; et hanc vocat philosophus violentum mixtum; sicut cum quis projicit merces in mare, ne periclitetur; et in isto violento, quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hic et nunc voluntarium est. Et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium; unde haec violentia vel coactio potest esse in consensu, qui est actus voluntatis; non autem prima. Et quia haec coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens; ideo ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; sed prima vis cadit etiam in corporalibus actibus. Et quia legislator non considerat solum interiores actus, sed magis exteriores, ideo per vim intelligit coactionem simpliciter; propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio seu vis, quae a metu distinguitur; et ideo, quantum ad propositum pertinet, idem est coactio quod metus. Est autem metus, secundum jurisperitos, *instantis vel futuri periculi causa, mentis trepidatio.*

[19593] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta: nam primae rationes procedunt de coactione prima, secundae de secunda.

Articulus 2

[19594] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 tit. Utrum coactio metus cadat in constantem virum

[19595] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod coactio metus non cadat in constantem virum. Quia de ratione constantis est quod non trepidet in periculis. Cum ergo metus sit trepidatio mentis ratione periculi imminentis, videtur quod non cogatur metu.

[19596] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnium terribilium finis est mors, secundum philosophum in 3 Ethic., quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur morte: quia fortis etiam pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

[19597] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, inter alia pericula praecipue timetur a bonis periculum famae. Sed timor infamiae non reputatur timor cadens in constantem virum; quia, ut dicit lex, *timor infamiae non continetur illo edicto quod metus causa factum est.* Ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

[19598] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, metus in eo qui metu cogitur, peccatum relinquit: quia facit eum promittere quod non vult solvere; et sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod etiam peccatum minimum pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

[19599] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Abraham et Isaac constantes fuerunt. Sed in eis cecidit metus: quia ratione metus dixerunt uxores suas esse sibi sorores. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

[19600] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantumcumque constans, potest pati tale violentum: quia si sit in mari, merces projicit tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

[19601] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cadere metum in aliquem, est aliquem metu cogi. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum aliquid quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantum ad duo. Primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur; quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit quid prosit dimittendum vel faciendum. Semper autem minus malum vel majus bonum eligendum est; et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali; non autem cogitur ad majus malum ut vitet minus malum. Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali; sicut ad peccatum propter metum corporalis poenae. Sed pertinax e contrario

non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum vel faciendum, ut evitet majus malum; unde constans est medius inter inconstantem et pertinacem. Secundo differunt quo ad aestimationem periculi imminentis: quia constans non nisi ex forti aestimatione et probabili cogitur; sed inconstans ex levi. Proverb. 18, 1: *fugit impius nemine persequente.*

[19602] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod constans, sicut de forti philosophus dicit, intrepidus est, non quod omnino non timeat, sed quia non timet quae non oportet, vel ubi vel quando non oportet.

[19603] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccata sunt maxima malorum; et ideo ad hoc nullo modo potest homo constans cogi; immo magis debet homo mori quam talia sustinere, ut etiam philosophus, in 3 Ethic., dicit. Sed quaedam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis, quae sunt inter praecipua quae ad personam pertinent; sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, et servitus; et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda; et haec continentur hoc versu: *stupri, sive status, verberis, atque necis.* Nec differt, utrum haec pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, aut aliorum hujusmodi.

[19604] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod infamia quamvis sit magnum damnum, tamen ei de facili occurri potest; et ideo non reputatur cadens in constantem virum metus infamiae secundum jura.

[19605] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare; sed tamen postea vult petere restitutionem, vel saltem judici denuntiare, si se promisit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiaturum, cum hoc sit contra bonum justitiae, ad quod cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

Articulus 3

[19606] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 tit. Utrum consensus coactus tollat matrimonium

Quaestiuncula 1

[19607] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus coactus non tollat matrimonium. Quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad Baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad accipiendum Baptismum recipit sacramentum. Ergo et coactus ad consentiendum aliquo timore matrimonio obligatur.

[19608] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, violentum mixtum, secundum philosophum, plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non potest aliter consensus coactus esse nisi per violentum mixtum. Ergo non omnino excluditur voluntarium; et ita adhuc est matrimonium.

[19609] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quod in matrimonio illo stet: quia speciem mali habet promittere et non solvere, a quo apostolus vult nos abstinere. Hoc autem non esset, si consensus coactus omnino matrimonium tolleret. Ergo et cetera.

[19610] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod decretalis dicit: *cum consensus locum non habeat ubi metus vel coactio intercedit, necesse est ut ubi communis consensus requiritur, coactionis materia repellatur.* Sed in matrimonio requiritur communis consensus. Ergo et cetera.

[19611] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quae fit secundum libertatem amoris. Ergo non potest fieri per coactum consensum.

Quaestiuncula 2

[19612] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium. Quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis. Sed spiritualis conjunctio, quae est per caritatem, potest esse ad eum qui non habet caritatem. Ergo et matrimonium ad eum qui non vult.

[19613] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, si illa quae fuit coacta, postmodum consentiat, erit verum matrimonium. Sed iste qui coegit primo, ex consensu illius non ligatur. Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

[19614] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, matrimonium est relatio aequiparantiae. Sed talis relatio est aequaliter in utroque. Ergo si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

Quaestiuncula 3

[19615] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec per consensum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensus non facit matrimonium.

[19616] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

[19617] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, in aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat stante conditione. Ergo cum matrimonium sit contractus quidam, videtur quod possit fieri per conditionatum consensum.

Quaestiuncula 1

[19618] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod vinculum matrimonii perpetuum est; unde illud quod perpetuitati repugnat, tollit matrimonium. Metus autem qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractus tollit, quia potest peti restitutio in integrum: quia talis coactio metus qui cadit in constantem virum, tollit matrimonium, et non alia. Constans autem vir judicatur virtuosus, qui est mensura in omnibus operibus humanis, ut philosophus dicit in 3 Ethicor., cap. 9 vel 10. Quidam autem dicunt, quod si adsit consensus, quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum Ecclesiae, quae praesumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum. Sed hoc nihil est: quia Ecclesia non debet praesumere de aliquo peccatum quosque probetur. Peccavit autem, si dixit se consentire, et non consensit. Unde Ecclesia praesumit eum consensisse, sed judicat illum consensum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

[19619] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intentio non est causa efficiens sacramenti in Baptismo, sed solum eliciens actionem agentis; sed consensus est causa efficiens in matrimonio; et ideo non est simile.

[19620] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete: quia debet esse perpetuum; et ideo per violentum mixtum impeditur.

[19621] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non semper debet induci ad hoc quod in matrimonio ille stet, sed solum quando timetur periculum de dissolutione: alias autem non peccat: quia non solvere promissa quae nolens facit, non est species mali.

Quaestiuncula 2

[19622] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum matrimonium sit quaedam relatio, et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quod fiat in alio; ideo quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero; quia non

potest esse quod aliquis sit vir non uxoris, vel quod aliqua sit uxor non habens virum, sicut mater non habens filium; et ideo communiter dicitur, quod matrimonium non claudicat.

[19623] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse nisi sit mutua amatio; et ideo dicit philosophus in 8 Ethicor., quod ad amicitiam, quae in quadam unione consistit, requiritur redamatio.

[19624] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex consensu libero illius qui prius coactus est, non fit matrimonium, nisi inquantum consensus praecedens in altero adhuc manet in suo vigore; unde si dissentiret, non fieret matrimonium.

Quaestiuncula 3

[19625] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod conditio apposita, aut est de praesenti, aut de futuro. Si de praesenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta sive inhonesta, stat matrimonium stante conditione, et ea non stante non stat; sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficit matrimonium, sicut etiam supra de sponsalibus dictum est. Si autem sit conditio de futuro: aut est necessaria, sicut solem oriri cras; et tunc est matrimonium, quia talia futura jam sunt praesentia in suis causis: aut est contingens, sicut datio pecuniae, vel acceptatio parentum; et tunc idem est judicium de tali consensu sicut de consensu qui fit per verba de futuro; unde non facit matrimonium.

[19626] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 4

[19627] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 tit. Utrum aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium

[19628] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Coloss. 3, 20: *filii obedite parentibus vestris per omnia.* Ergo etiam in hoc eis obedire tenentur.

[19629] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, Genes. 28, Isaac praecepit Jacob

quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem praecepisset, nisi de jure praecipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

[19630] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullus debet promittere, praecipue per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt praecepto cogere filios ad implendum.

[19631] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, pater spiritualis, scilicet Papa, potest compellere praecepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo et pater carnalis ad carnale matrimonium.

[19632] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

[19633] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura. Ergo et cetera.

[19634] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod cum matrimonium sit quaedam quasi servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per praeceptum, cum sit liberae conditionis, sed potest eum inducere ex rationabili causa; et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad praeceptum patris; ut si illa causa cogat de necessitate vel de honestate, et praeceptum similiter cogat, alias non.

[19635] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum apostoli non intelligitur in illis in quibus sicut pater est liber, ita et filius; et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

[19636] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandavit Isaac, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia semen Chanaan de terra quae semini patriarcharum promittebatur, erat disperdendum; et ideo Isaac praecipere poterat.

[19637] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non jurant nisi illa conditione subintellecta: si illis placuerit: et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

[19638] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod Papa non potest praecipere alicui quod accipiat episcopatum: quia consensus debet esse liber. Sed hoc posito, periret ecclesiasticus ordo. Nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiae, Ecclesia conservari non posset; cum quandoque illi qui sunt idonei, hoc nolint suscipere nisi coacti. Et ideo dicendum, quod non est simile hinc inde: quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali sicut in corporali: est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensandae reipublicae, 1 Corinth. 4, 1: *sic nos existimet homo, ut ministros Christi.*

Expositio textus

[19639] Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 4 expos. Legati principis Jordani retulerunt. Videtur quod non possit fieri matrimonium per internuntios: quia si ante adventum nuntii alter poeniteat, non erit matrimonium. Et dicendum, quod potest aliquis alterum procuratorem constituere ad consentiendum: tamen si ante poeniteat quam ille consentiat, non est matrimonium nec in rei veritate, nec secundum judicium Ecclesiae, si aliquibus signis appareat poenituisse. Sed ex quo consensus per internuntios factus est, matrimonium tenet ac si ipse fecisset. *Consentire autem probatur qui evidenter non contradicit.* Hoc intelligitur quantum ad forum Ecclesiae: quia quantum ad forum conscientiae, si interius dissentiat quamvis exterius non reclamet, non est matrimonium.

Distinctio 30

Prooemium

[19640] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 pr. Postquam ostendit Magister quod consensus matrimonii impeditur per coactionem, hic ostendit quod impeditur per errorem; et dividitur haec distinctio in partes tres: in prima determinat de impedimento erroris; in secunda de consensu qui fuit in matrimonio b. virginis, ibi: *praemissis aliquid addendum est*; in tertia de causa finali matrimonii, ibi: *exposito quae sit efficiens causa matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium.* Circa primum tria facit. Primo ostendit quis error matrimonium impediat: secundo objicit in contrarium, ibi: *sed objicitur de Jacob* etc.; tertio solvit, ibi: *sed quod ibi factum est, in mysterio gestum non improbe traditur. Praemissis aliquid addendum est.* Hic determinat de consensu quod fuit in matrimonio b. virginis; et circa hoc duo facit: primo ostendit cujusmodi consensus ille fuit; secundo ostendit quod matrimonium illud fuit perfectum, ibi: *inter quos, ut ait Augustinus, perfectum fuit conjugium. Exposito quae sit efficiens causa matrimonii* et cetera. Hic determinat de causa finali matrimonii; et primo de causis matrimonii in generali; secundo de causis matrimonii b. virginis, ibi: *habuit autem conjugium Mariae et Joseph alias causas speciales.* Circa primum duo facit: primo ponit causas finales matrimonii, et principales et secundarias; secundo excludit errorem, ibi: *nec est assentiendum illis qui dicunt, non esse conjugium quod propter has causas minus honestas contrahitur.* Ubi duo facit: primo ostendit quod malus finis non facit quod non sit matrimonium; secundo ostendit quod non facit quod non sit matrimonium bonum, ibi: *et licet fine non bono contrahatur conjugium, quando species contrahentis movet animum, conjugium tamen bonum est.* Hic est duplex quaestio. Prima de matrimonio in communi. Secunda de matrimonio beatae virginis. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum error de sui natura matrimonium impediat; 2 quis error; 3 de causa finali matrimonii.

Articulus 1

[19641] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 tit. Utrum error debeat poni matrimonii impedimentum per se

[19642] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod error non debeat poni matrimonii impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur sicut et voluntarium. Sed voluntarium, secundum philosophum in 3 Ethic., cap. 7, ponitur impediri per ignorantiam, quae non est idem quod error: quia ignorantia nullam cognitionem ponit; sed error ponit; eo quod approbare falsa pro veris sit error, secundum Augustinum. Ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii error, sed magis ignorantia.

[19643] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud potest impedire matrimonium de sui natura, quod habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non est hujusmodi. Ergo error, de sui natura, non impedit matrimonium.

[19644] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad Baptismum. Sed si aliquis baptizat Joannem, et credit baptizare Petrum, nihilominus Joannes vere baptizatus est. Ergo error non excludit matrimonium.

[19645] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, inter Liam et Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

[19646] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in Digestis dicitur: *quid tam contrarium est consensui, quam error?* Sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

[19647] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, consensus aliquid voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium: quia voluntarium, secundum philosophum, et Gregorium Nyssenum, et Damascenum, est cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus; quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

[19648] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidquid impedit causam, de sui natura impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est; et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus, qui praesupponit actum intellectus. Deficiente autem primo, necessarium est defectum contingere in secundo; et ideo, quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus, et per consequens in matrimonio; et sic error de jure naturali habet quod evacuet matrimonium.

[19649] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore: quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum: sed error ponit judicium rationis perversum de aliquo. Tamen quantum ad hoc quod est

impedire voluntarium, non differt utrum dicatur ignorantia vel error: quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium nisi quae habet errorem adjunctum, eo quod actus voluntatis praesupponit aestimationem sive judicium de aliquo in quod fertur. Unde si est ibi ignorantia, oportet esse errorem; et ideo etiam ponitur error quasi causa proxima.

[19650] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non contrarietur secundum se matrimonio, contrariatur tamen ei quantum ad causam suam.

[19651] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod character baptismalis non causatur ex intentione baptizantis directe, sed ex elemento materiali exterius adhibito. Intentio autem operatur solum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directe; et ideo non est simile.

[19652] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut Magister in littera dicit, matrimonium quod fuit inter Liam et Jacob non fuit perfectum ex ipso concubitu qui ex errore contingit, sed ex consensu qui postmodum accessit. Tamen uterque de peccato excusatur, ut in littera patet.

Articulus 2

[19653] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 tit. Utrum omnis error matrimonium impediat

[19654] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnis error matrimonium impediat, et non solum error conditionis aut personae, ut in littera dicitur. Quia quod alicui convenit secundum se, convenit ei secundum totum suum ambitum. Sed error de sui natura habet quod matrimonium impediat, ut dictum est. Ergo omnis error matrimonium impedit.

[19655] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, si error, inquantum hujusmodi, matrimonium impedit, magis error magis debet impedire. Sed magis est error fidei, qui est in haereticis non credentibus hoc sacramentum, quam error personae. Ergo magis debet impedire quam error personae.

[19656] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, error non evacuat matrimonium nisi inquantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiae voluntarium tollit, ut patet in 3 Ethicor. Ergo non solum error conditionis seu personae matrimonium impedit.

[19657] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut conditio servitutis est aliquid annexum accidens personae, ita qualitas corporis aut animi. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo eadem ratione error qualitatis aut fortunae.

[19658] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, sicut ad conditionem personae pertinet servitus et libertas, ita nobilitas vel ignobilitas, aut dignitas status, et privatio ejus. Sed error conditionis libertatis vel servitutis impedit matrimonium. Ergo et error aliorum dictorum.

[19659] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultus, et impotentia coeundi, ut infra dicetur. Ergo sicut error conditionis ponitur impedimentum matrimonii, ita error circa alia hujusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

[19660] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 7 Sed contra, videtur quod nec error personae matrimonium impediat. Quia sicut emptio est quidam contractus, ita et matrimonium. Sed in emptione et venditione si detur aurum aequivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, si pro una muliere alia accipiatur.

[19661] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, potest contingere quod per multos annos isto errore detineantur, et filios et filias generent simul. Sed grave esset dicere, quod tunc essent dividendi. Ergo error primus non frustravit matrimonium.

[19662] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 9 Praeterea, potest contingere quod frater viri in quem se credidit consentire mulier, offeratur ei, et cum eo commisceatur carnaliter. Videtur ergo quod non possit redire ad illum in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus; et sic error personae non impedit matrimonium.

[19663] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut error ex hoc quod involuntarium causat, habet excusare peccatum, ita quod matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excusat a peccato, nisi sit illius circumstantiae cujus appositio vel remotio facit differentiam liciti et illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum esse, non excusatur a toto, quamvis forte a tanto; sed si credat quis percutere filium causa disciplinae, et percutiat patrem, excusatur a toto, diligentia debita adhibita. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum quae sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit matrimonium ipsum; scilicet personas quae conjunguntur, et mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personae; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis alteri tradere sine consensu domini sui; et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

[19664] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis quod impediat matrimonium, sed ex natura differentiae adjunctae; prout scilicet est error alicujus eorum quae sunt de essentia matrimonii.

[19665] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod error infidelis de matrimonio est circa ea quae sunt matrimonium consequentia, sicut an sit sacramentum, vel an

sit licitum; et ideo error talis matrimonium non impedit, sicut nec error circa Baptismum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat facere vel recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

[19666] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non quaelibet ignorantia circumstantiae causat involuntarium quod excusat peccatum, ut dictum est; et propter hoc ratio non sequitur.

[19667] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod diversitas fortunae non variat aliquid eorum quae sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis; et ideo ratio non sequitur.

[19668] S

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

uper Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod error nobilitatis, inquantum hujusmodi, non evacuat matrimonium eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed si error nobilitatis vel dignitatis redundat in errorem personae, tunc impedit matrimonium; unde si consensus mulieris feratur in istam personam directe, error de nobilitate ipsius non impedit matrimonium. Si autem directe intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius praesentetur ei quam filius regis, est error personae, et impedietur matrimonium.

[19669] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod error etiam illorum impedimentorum matrimonii quantum ad ea quae faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideo de errore illorum non facit mentionem, quia illa impediunt matrimonium sive cum errore sive sine errore sint; ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive non sciat, non est matrimonium. Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur; et ideo non est simile.

[19670] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in 5 Ethic., et non quasi propter se quaesita; et ideo si non detur illa pecunia quae creditur sed alia aequivalens, nihil obest contractui; sed si in re quaesita propter se esset error, impediretur contractus, sicut si alicui venderetur asinus pro equo; et similiter est in proposito.

[19671] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quantumcumque fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

[19672] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit, retinere; nec potest ad fratrem ejus redire, praecipue si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de praesenti, non potest secundum habere primo vivente; sed potest vel saeculum relinquere, vel ad primum redire: et ignorantia facti excusat peccatum, sicut et excusaretur post consummatum matrimonium, si a consanguineo viri fraudulenter cognosceretur: quia fraus alterius non debet sibi praejudicare.

Articulus 3

[19673] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 tit. Utrum matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam

[19674] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim una est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem a Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

[19675] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, conjunctio matrimonii est a Deo, ut patet Matth. 19, 6: *quos Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quae fit propter turpes causas, non est a Deo. Ergo non est matrimonium.

[19676] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesiae, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesiae in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

[19677] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum Boetium, cujus finis bonus, ipsum quoque bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

[19678] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiae. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

[19679] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliqua, intentione lucri, verum est matrimonium.

[19680] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, hoc idem probatur per exempla et auctoritates quae ponuntur in littera.

[19681] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter; scilicet per se, et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est ad quam matrimonium est de se ordinatum; et haec semper bona est; scilicet procreatio prolis, et fornicationis vitatio. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium; et priora non variantur ex posterioribus, sed e converso; ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia causae per accidens sunt infinitae; ideo infinitae tales causae possunt esse matrimonii, quarum sunt quaedam honestae,

et quaedam inhonestae.

[19682] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verum est de causa per se et principali; sed quod habet unum finem per se et principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

[19683] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conjunctio potest accipi pro ipsa relatione quae est matrimonium; et talis semper est a Deo, et bona est a quacumque fiat causa: vel pro actu eorum qui conjunguntur; et sic est quandoque mala, et non est a Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quod aliquis effectus sit a Deo cujus causa mala est; sicut proles quae ex adulterio suscipitur. Non enim est ex causa illa inquantum est mala, sed inquantum aliquid habet de bono, secundum quod est a Deo, quamvis non simpliciter sit a Deo.

[19684] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intentio Ecclesiae quae intendit tradere sacramentum, est de necessitate cujuslibet sacramenti, ita quod ea non observata nihil in sacramentis agitur; sed intentio Ecclesiae quae intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de bene esse sacramenti et non de necessitate ejus: unde si non observetur, nihilominus est verum sacramentum; sed praetermittens hanc intentionem peccat; sicut si in Baptismo non intendatur sanitas mentis quam Ecclesia intendit. Similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

[19685] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

[19686] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ipsa unio est signum conjunctionis Christi et Ecclesiae, et non operatio unitorum: ideo ratio non sequitur.

Quaestio 2

Prooemium

[19687] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 pr. Deinde quaeritur de matrimonio beatae virginis, et circa hoc quaeruntur tria: 1 de voto et matrimonio beatae virginis; 2 utrum fuerit illud matrimonium perfectum; 3 utrum fuerit aliquando consummatum, ut Elvidius dixit.

Articulus 1

[19688] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 tit. Utrum beata virgo debuerit virginitatem vovere

Quaestiuncula 1

[19689] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo non debuerit virginitatem vovere. Quia in lege maledictio debebatur illis qui semen non relinquebant super terram, ut patet Deuter. 7. Sed adhuc durabat status legis. Ergo non debuit virginitatem vovere.

[19690] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, votum virginitatis pertinet ad perfectionem consiliorum. Sed talis perfectio debuit a Christo inchoari, qui venit legem consiliis adimplere. Ergo ante Christi adventum non debuit virginitatem vovere.

[19691] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, in matre Christi debebat omnis esse perfectio. Sed votum virginitatis est de maximis perfectionibus. Ergo non debuit ei deesse.

Quaestiuncula 2

[19692] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non debuit esse matrimonio juncta. Quia voventibus virginitatem non solum nubere, sed velle nubere est damnabile, ut Hieronymus dicit. Sed nihil damnabile debuit esse in beata virgine. Ergo postquam virginitatem vovit, nubere non debuit.

[19693] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, vovens virginitatem periculo se exponeret, si se in potestatem viri traderet. Sed hoc est peccatum. Ergo beata virgo non debuit sui potestatem alteri tradere nubendo; ergo nec nubere.

[19694] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quicumque consentit in matrimonium, consentit aliquo modo in carnalem copulam, ad minus implicite. Sed consensus in carnalem copulam aliquid diminuit de puritate virginitatis, ad minus inquantum ad virginitatem mentis. Cum ergo matri Dei deberetur talis puritas qua major sub Deo nequit intelligi, ut Anselmus dicit, videtur quod non debuit nubere.

[19695] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 18: *cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph*; in textu, et Glossa.

[19696] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Christus sua nativitate debuit ita virginitatem commendare, quod nuptiis non derogaret. Non autem melius potuit utrumque approbare quam ut de virgine nupta nasceretur. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 3

[19697] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod causae matrimonii ejus assignatae in littera non sint convenientes. Quia Diabolus, cum habeat lucida naturalia, plura potest cognoscere naturali cognitione quam homo. Sed homo etiam sensu potest cognoscere de aliqua an sit virgo. Ergo multo fortius Diabolus hoc scire poterat.

[19698] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Diabolus bene scit quod illa est virgo quae nunquam conjuncta est viro. Sed Diabolus scire poterat quod Joseph nunquam carnaliter ei conjunctus fuerat. Ergo per hoc quod erat nupta, non occultabatur ei virginitas matris Dei.

[19699] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, mysterium divinitatis Christi non minus miraculis quam virginitate matris demonstratum est. Sed illa miracula Diabolus vidit. Ergo non oportuit quod mysterium incarnationis ejus ei per nuptias matris celaretur.

[19700] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Item, si non esset nupta, non poterat lapidari propter suspicionem fornicationis, quasi adultera. Ergo videtur quod non propter hoc oportebat eam nubere.

[19701] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, ex hoc quod nupta fuisset, Judaei magis aedificati fuissent ad fidem, qui scriptum invenerunt: *ecce virgo concipiet*; et ita virginitas matris non debuit vir per nuptias occultari.

[19702] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 6 Item, Christus venit ut labores nostros sustineret, et per hoc auferret. Ergo non oportuit quod haberet mater ejus virum ad ejus obsequia.

Quaestiuncula 1

[19703] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod in beata virgine debuit apparere omne illud quod perfectionis fuit. Virginitas autem, quamvis in se optima, tamen pro tempore illo ei matrimonium praeferebatur propter expectationem benedicti seminis per viam generationis venturi; et ideo beata virgo vovit virginitatem tamquam optimum et sibi acceptissimum; non tamen simpliciter, sed sub conditione honestissima, haec scilicet, nisi Deus aliter ordinaret: nec istam conditionem apposuit ut dubitaret an vellet virgo permanere, sed an deberet; et hoc est quod Augustinus in littera dicit, quod proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus aliter ordinaret.

[19704] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod beata virgo fuit confinium veteris et novae legis, sicut aurora diei et noctis; et ideo votum ejus sapuit novam legem, inquantum virginitatem vovit; et veterem, inquantum conditionem apposuit.

[19705] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectio consiliorum quantum ad consummationem incipere debuit a Christo; sed quantum ad aliquam inchoationem convenienter a matre ejus incepit.

Quaestiuncula 2

[19706] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod conveniens fuit matrem Christi matrimonio esse junctam tum propter causas in littera assignatas, tum etiam propter alias causas: quarum prima est, ut significaret Ecclesiam, quae est virgo et sponsa. Secunda, ut per Joseph genealogia Mariae texeretur: non enim erat consuetudo apud Hebraeos ex parte mulierum genealogiam computare. Tertia, ut virginibus excusatio tolleretur, si de fornicatione infamantur. Quarta, ut nuptias Christus sua nativitate approbaret. Quinta, ut major perfectio virginitatis in beata virgine ostenderetur, dum in ipso matrimonio virgo permansit.

[19707] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod post votum virginitatis absolute factum non potest aliquis in matrimonium consentire sine peccato: quia si sit votum solemne, non fit verum matrimonium; si autem sit votum simplex, verum matrimonium est quod sequitur; tamen peccant contrahentes. Votum autem beatae virginis non fuit solemne, sed simplex in corde expressum; nec absolutum, sed sub conditione, ut in littera patet; et ideo potuit sine peccato ex speciali spiritus sancti consilio, cujus dispositio conditionaliter in suo voto cadebat, in matrimonium consentire.

[19708] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod beata virgo antequam contraheret cum Joseph, fuit certificata divinitus quod Joseph in simili proposito erat; et ideo non se commisit periculo nubens. Nec tamen propter hoc aliquid veritati deperiit, quia illud propositum non fuit conditionaliter in consensu appositum: talis enim conditio cum sit contra matrimonii bonum, scilicet prolem procreandam, matrimonium tolleret.

[19709] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod copula carnalis cecidit implicite sub consensu beatae virginis, sicut actus implicite continetur in potentia, ut ex supra dictis, dist. 28, qu. 1, art. 4, patet. Potentia autem ad carnalem copulam non contrariatur virginitati, nec diminuit aliquid de puritate ipsius nisi ratione actus; qui quidem nunquam fuit in proposito beatae virginis, sed erat jam certificata quod actus nunquam sequi deberet.

Quaestiuncula 3

[19710] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod rationes quae in littera ponuntur, convenientes sunt: quarum una accipitur ex parte conceptus, scilicet ut partus Diabolo celaretur; secunda ex parte matris, ut scilicet non lapidaretur; tertia ex

parte Joseph, scilicet ut obsequeretur et matri et puero, et testimonium praeberet virginitatis.

[19711] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Diabolus cognitione naturali bene potuisset perpendere virginitatem matris Dei cum toto hoc quod nupta erat, nisi prohibitus fuisset a diligenti examinatione eorum quae circa ipsam erant, divina virtute.

[19712] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[19713] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per alia etiam miracula non aperte poterat cognoscere ipsum esse filium Dei: quia simul videbat in eo signa infirmitatis et virtutis; unde si aliquando aliquid de divinitate ejus confitebatur, magis ex praesumptione quam ex certitudine procedebat. Sed hoc propter praecedens vaticinium fuisset certissimum signum filii Dei viventis.

[19714] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intelligitur de lapidatione infamiae: vel quia erat de stirpe sacerdotali ex parte matris; quod patet ex hoc quod Elisabeth, quae erat de filiabus Aaron, dicitur ejus cognata. Luc. 1. Filia autem sacerdotis, etiam non nupta, deprehensa in stupro exurebatur, ut patet Lev. 21: sed ex parte patris erat de stirpe David. Bene enim poterant per matrimonium conjugi filiae Aaron illis de tribu regia, vel etiam quibuslibet alterius tribus, eo quod non acceperant hereditatem divisam ab aliis tribubus; et sic ex hoc non potuit confusio sortium provenire, quae erat causa prohibitionis matrimonii contrahendi inter illos qui erant de diversis tribubus.

[19715] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dominus maluit permittere Judaeos dubitare de deitate sua quam de castitate matris, sciens lubricam esse virginitatis famam, ut Ambrosius dicit.

[19716] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Christus non debuit necessitatis solatium refutare: quia hoc perversitatis magis est quam humilitatis.

Articulus 2

[19717] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 tit. Utrum matrimonium praedictum fuerit perfectum

[19718] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium praedictum non fuerit perfectum. Perfectum enim matrimonium ex absoluto consensu procedit. Sed beata virgo non absolute in matrimonium consensisse videtur, sicut nec absolute

vovisse; cum in utroque se dispositioni divinae commiserit, ut in littera dicitur. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

[19719] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, significatio est de essentia matrimonii, inquantum est sacramentum. Sed matrimonium illud non fuit perfectum in consignificatione, ut in littera dicitur. Ergo non fuit perfectum sacramentum.

[19720] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, ubi deest ultima consummatio, non est vera perfectio. Sed matrimonium beatae virginis nunquam fuit consummatum. Ergo non fuit vere perfectum.

[19721] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, perfectum dicitur esse matrimonium ex eo quod habet bonum prolis. Sed illud matrimonium non habuit bonum prolis, quia proles quae fuit in illo matrimonio educata, non fuit effectus illius matrimonii, sicut nec filius adoptivus dicitur bonum matrimonii. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

[19722] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, post perfectum matrimonium non licet alicui sponsam dimittere. Sed Joseph, quamvis esset justus, volebat eam occulte dimittere, ut dicitur Matth. 1. Ergo nondum erat perfectum matrimonium.

[19723] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, *Dei perfecta sunt opera*; Deut. 32, 4. Sed illud matrimonium fuit divinitus inspiratum. Ergo fuit perfectum.

[19724] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, per matrimonium non dicuntur aliqui conjuges, nisi sit perfectum. Sed Maria dicitur conjux Joseph. Matth. 1. Ergo fuit inter eos perfectum matrimonium.

[19725] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod duplex est perfectio matrimonii. Una quantum ad esse ipsius, quae fit per consensum verbis de praesenti expressum; et tali perfectione matrimonium illud perfectum fuit. Alia est perfectio quantum ad operationem; et sic non fuit perfectum, quia actus proprius matrimonii est carnalis copula.

[19726] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod beata virgo absolute in matrimonium consensit, ut certificata divinitus; sed in matrimonium sic consentiens virginitatem suam Deo commisisse in littera dicitur.

[19727] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod significatio non quaelibet est de essentia sacramenti, sed illa qua significatur effectus sacramenti; et ideo ratio non sequitur.

[19728] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secunda perfectione quae consummatio dicitur matrimonii.

[19729] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proles non dicitur bonum matrimonii solum inquantum per matrimonium generatur, sed inquantum in matrimonio suscipitur et educatur; et sic bonum illius matrimonii fuit proles illa et non primo modo. Nec tamen

de adulterio natus, nec filius adoptivus qui in matrimonio educatur, est bonum matrimonii: quia matrimonium non ordinatur ad educationem illorum, sicut hoc matrimonium fuit ad hoc ordinatum specialiter quod proles illa susciperetur in eo, et educaretur.

[19730] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Joseph noluit eam dimittere quasi aliam ducturus, vel propter aliquam suspicionem, sed quia timebat tantae sanctitati cohabitare propter reverentiam; unde dictum est ei: *noli timere*; Matth. 1, 20.

Articulus 3

[19731] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 tit. Utrum matrimonium illud fuerit aliquando consummatum

[19732] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod matrimonium illud fuerit aliquando consummatum. Dicitur enim Matth. 1, 18: *antequam convenirent, inventa est in utero habens de spiritu sancto.* Et item 25: *non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum.* Ergo videtur quod post cognoverit eam.

[19733] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, primum dicitur respectu secundi. Sed Christus in auctoritate inducta dicitur primogenitus filius virginis. Ergo post primum habuit alium; et sic matrimonium illud, saltem post Christi nativitatem, consummatum fuit.

[19734] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, non defuerunt verba Evangelistis ad exprimendum suam intentionem. Sed nunquam expresserunt, quod Joseph amplius eam non cognosceret. Ergo post Christi generationem matrimonium fuit consummatum.

[19735] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, Joseph dicitur pater Christi in pluribus Evangelii locis, et dicitur etiam habere fratres; quod non esset, si matrimonium illud nunquam fuisset consummatum. Ergo et cetera.

[19736] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Ergo Christus non potuit exire de ventre matris integritate virginitatis manente; et sic non fuit inconveniens quod matrimonium illud consummaretur.

[19737] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, Abraham et alii patres qui conjugiis usi sunt, maximae dignitatis fuerunt. Ergo nihil deperisset matri Christi, si matrimonium consummasset.

[19738] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, Helvidius objicit: si turpe est Christo matrem cognosci post partum, quanto magis per genitalia virginis esse natum.

[19739] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, virginitas corruptioni praeponitur. Sed mater Christi debuit esse in excellentissimo statu. Ergo debuit esse virgo: et sic non debuit illud matrimonium consummari.

[19740] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, non est probabile quod Joseph auderet uterum quem templum Dei noverat, attingere, ut Hieronymus dicit.

[19741] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod mater Christi ante partum et in partu et post partum in aeternum virgo permansit. Sed ejus virginitati ante partum Judaei et Ebionitae derogant, dicentes, Christum ex Joseph semine esse natum. Ejus autem virginitati in partu philosophi derogabant, dicentes, non posse duo corpora esse in eodem loco. Sed virginitati ejus post partum Helvidius quidam idiota et sacerdos ausus est derogare, quod loquacitatem facundiam aestimans, accepta materia disputandi, a blasphemiis matris Dei incepit, dicens eam post partum a Joseph cognitam; et contra quem Hieronymus librum conscripsit.

[19742] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod antequam non semper denotat ordinem ad illud quod futurum est secundum rei veritatem, sed quandoque ad illud quod futurum speratur secundum communem cursum, secundum quod dicitur: iste, antequam haberet viginti annos, mortuus est; et sic est in proposito. Et similiter ly donec, quandoque significat hoc quod praecessit, terminari veniente eo quod expectatur, ut cum dicitur: sede hic, donec veniam; quandoque autem non sic, ut cum dicitur 1 Corinth. 15, 25: *oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus*: non quod tempus regni ejus finiatur ad subjectionem inimicorum; sed subjectio inimicorum in tempore regni includitur.

[19743] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod primogenitus dicitur ante quem nullus, quamvis post ipsum non sit alius: alias unigeniti jus primogeniturae non haberent, nec debuissent Deo offerri in lege: quod falsum est.

[19744] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Evangelistae ex eo quod minus est credibile, dimiserunt intelligendum hoc quod magis credibile est. Minus autem credibile est quod virgo concipiat (quod Evangelistae dixerunt), quam quod post partum virgo conservetur; et ideo non curaverunt hoc dicere.

[19745] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Joseph dicitur pater Christi putativus, ut patet Luc. 3. Et iterum Christus fuit filius ejus adoptivus, ut quidam dicunt. Alii autem dicti sunt fratres ejus ratione cognationis, quia erant de eadem familia: quia nec Maria alium filium habuit, nec Joseph, qui etiam virgo fuit, ut dicitur.

[19746] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verum est per naturam; sed per miraculum potest fieri quod duo corpora sint in eodem loco, ut infra, dist. 44, dicetur. Partus autem ille et conceptus totus miraculosus fuit. Quidam tamen dicunt, quod Christus tunc

dotem subtilitatis assumpsit. Sed primum est melius.

[19747] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis status conjugii consummati sit bonus, tamen status virginitatis est multo altior; et hic matri Dei debebatur.

[19748] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, secundum Hieronymum, quod quanto sunt humiliora quae pro me passus est, tanto ei plus debeo; dummodo per haec perfectioni virtutis nihil subtrahatur. Sed virginitatis privatio derogaret perfectioni matris ex parte virtutis animae.

Expositio textus

[19749] Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 3 expos. *Si enim Diabolus transfigurans se in Angelum lucis credatur bonus, non est error periculosus.* Hoc intelligendum est, quando non proceditur ad adorationem, vel quando proceditur sub conditione, si est Christus; alias esset periculum idolatriae. *Si quis haereticus nomine Augustini vel Ambrosii alicui Catholico se offerret, eumque ad suae fidei imitationem vocaret, si ille assentiret, in cujus fidei sententiam diceretur consensisse?* Hoc est verum quando non procederet ad expressionem alicujus erroris; alias esset ibi periculum infidelitatis, si ei consentiret. *Consensit in carnalem copulam*: non explicite, sed implicite, ut dictum est. *Jacob Rachel decoram facie et venusto aspectu amavit.* Sciendum, quod decor faciei non fuit causa principalis, sed secundaria; et hoc bene potest esse sine peccato, vel quandoque etiam sine veniali peccato. Si autem esset principalis causa libido pulchritudinis, non excusaretur a peccato mortali, si esset effrenata libido.

Distinctio 31

Quaestio 1

Prooemium

[19750] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de causis quibus constituitur matrimonium ipsum, hic determinat de causis honestatis ipsius; scilicet de bonis conjugii, quibus actus matrimonii honestatur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de bonis matrimonii quantum ad matrimonium, secundum quod nunc agitur; in secunda ostendit quomodo hujusmodi bona erant in matrimonio antiquorum patrum, 33 dist. ibi: *quaeritur hic de antiquis patribus* et cetera. Prima in duas: in prima determinat de bonis conjugii, quibus matrimonii actus excusatur; in secunda determinat de actu matrimonii, qui per bona praedicta excusatur, secundum quod insuper habet rationem debiti; 32 dist., ibi: *sciendum est etiam, quia cum in omnibus aliis vir praesit mulieri (...) in solvendo tamen carnis debito pares sunt.* Prima in duas: in prima determinat de bonis conjugii, quomodo in matrimonio inveniantur; in secunda ostendit quando per

ea actus conjugalis excusatur, ibi: *cum haec ergo tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitus carnalis valent.* Prima in duas: in prima ostendit quae sint tria bona conjugii; in secunda qualiter se habeant ad matrimonium, ibi: *et est sciendum, ab aliquibus contrahi conjugium, ubi haec tria bona non comitantur.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod unum praedictorum bonorum in quolibet matrimonio invenitur, scilicet sacramentum; quamvis non alia duo, scilicet fides et proles, quae aliquando secundum actum matrimonio desunt; secundo determinat de matrimonio, in quo etiam intentio illorum duorum non salvatur, ibi: *solet quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed pro incontinentia solius concubitus causa copulantur* et cetera. Et circa hoc tria facit: primo determinat de matrimonio in quo non intenditur bonum prolis; secundo de eo in quo non solum non intenditur, sed etiam impeditur, ibi: *qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt*; tertio determinat quamdam quaestionem incidentem: *hic quaeri solet de his qui abortum procurant. Cum ergo haec tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitus carnalis valent.* Hic ostendit quomodo per bona praedicta actus conjugalis excusatur; et circa hoc duo facit; primo determinat veritatem; secundo ponit objectiones in contrarium, ibi: *sed si concubitus qui sit causa prolis, culpa caret, quid apostolus secundum indulgentiam permittit?* Et circa hoc duo facit: primo objicit contra excusationem matrimonialis actus, ostendens quod matrimonium excusatione non indiget; secundo ostendens quod excusari non possit, quin culpa careat, ibi: *sed forte aliquis dicet* et cetera. Et circa hoc duo facit: primo objicit per rationem; secundo per auctoritatem, ibi: *videtur tamen sentire aliter beatus Gregorius*; et quaelibet harum dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet in littera. Hic est duplex quaestio. Prima de bonis matrimonii. Secunda de excusatione actus matrimonialis per bona praedicta. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum debeant esse aliqua bona ad excusandum matrimonium; 2 quae et quot sint; 3 qualiter ad matrimonium se habeant.

Articulus 1

[19751] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 tit. Utrum matrimonium debeat habere aliqua bona quibus excusetur

[19752] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, quae fit per ea quae ad nutritivam pertinent, est de intentione naturae; ita conservatio speciei, quae fit per matrimonium; et multo magis, quanto melius et divinius est bonum speciei quam bonum

unius individui. Sed ad actum nutritivae excusandum non indigetur aliquibus. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

[19753] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in 8 Ethicor., amicitia quae est inter virum et uxorem, est naturalis, et claudit in se honestum, utile et delectabile. Sed illud quod de se est honestum, non indiget aliqua excusatione. Ergo nec bona excusantia debent matrimonio attribui.

[19754] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, matrimonium institutum est in remedium et in officium, ut supra, dist. 23, quaest. 2, art. 1 et 2, dictum est. Sed secundum quod est in officium, non indiget excusatione: quia sic etiam in Paradiso excusatione indiguisset, quod falsum est: ibi enim fuissent nuptiae honorabiles, et torus immaculatus, ut Augustinus dicit. Similiter nec secundum quod est in remedium; sicut nec alia sacramenta, quae in remedium peccati instituta sunt. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

[19755] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, ad omnia quae honeste fieri possunt, virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quam animi virtutibus; et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari quibus honestetur, sicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

[19756] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis secundum indulgentiam, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

[19757] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, concubitus matrimonialis et fornicarius sunt ejusdem speciei quantum ad speciem naturae. Sed concubitus fornicarius est de se turpis. Ergo ad hoc quod matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

[19758] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere nisi pro aliqua recompensatione alicujus aequalis vel melioris boni; unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur, et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut philosophus dicit: tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex solicitudine temporalium, ut patet 1 Corinth., 7; et ideo electio talis conjunctionis non potest esse ordinata nisi per recompensationem aliquorum ex quibus dicta conjunctio honestetur; et haec sunt bona quae matrimonium excusant, et honestum reddunt.

[19759] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut in praedicta delectatione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta; nutritiva autem per quam non traducitur, est corrupta et non infecta: tum quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quam defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundum quam defectui

individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in actu illo, quae etiam alia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

[19760] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ista bona quae matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii; et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem quae ei secundum se competit.

[19761] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod matrimonium ex hoc ipso quod est in officium vel remedium, habet rationem utilis et honesti; sed utrumque horum ei competit ex hoc quod hujusmodi bona habet, quibus fit et officiosum, et remedium ad concupiscentiam adhibens.

[19762] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquis actus virtutis honestatur et virtute quasi principio elicitivo, et circumstantiis quasi formalibus principiis ipsius. Hoc autem modo se habent bona ad matrimonium sicut circumstantiae ad actum virtutis, ex quibus habet quod virtutis actus esse possit.

Articulus 2

[19763] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 tit. Utrum sufficienter bona matrimonii assignentur in littera

[19764] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod insufficienter bona matrimonii assignentur in littera; scilicet fides, proles, et sacramentum. Quia matrimonium non solum fit in hominibus ad prolem procreandam et nutriendam; sed ad consortium communis vitae propter operum communicationem, ut dicitur in 8 Ethic. Ergo sicut ponitur proles bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

[19765] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per caritatem. Ergo inter bona matrimonii magis deberet poni caritas quam fides.

[19766] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, in matrimonio sicut exigitur quod neuter conjugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut in littera dicitur. Ergo deberet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

[19767] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut in matrimonio, inquantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiae, requiritur indivisibilitas; ita et unitas, ut sit una unius. Sed sacramentum quod inter tria bona conjugii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

[19768] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 5 Sed contra, videtur quod superfluat. Quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum. Sed fides est quaedam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

[19769] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, non ex eodem aliquid accipit rationem utilis et honesti; cum utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur.

[19770] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, nihil debet poni ut proprietas vel conditio sui ipsius. Sed haec bona ponuntur ut quaedam conditiones matrimonii. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, non debet poni sacramentum inter bona matrimonii.

[19771] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod matrimonium est in officium naturae, et est sacramentum Ecclesiae. Inquantum ergo est in officium naturae, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis, hoc est intentio finis debiti, et sic ponitur bonum matrimonii proles: aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam; et sic est fides, per quam homo ad suam accedit, et non ad aliam. Sed ulterius habet aliquam bonitatem inquantum est sacramentum; et hoc significatur ipso nomine sacramenti.

[19772] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quae est inter virum et uxorem, inquantum sunt matrimonio juncti, quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet 2 Corinth., 12, et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur.

[19773] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides non accipitur hic prout est virtus theologica, sed prout est pars justitiae, secundum quod fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta in observatione promissorum: quia in matrimonio, cum sit quidam contractus, est quaedam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

[19774] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alterum torum accedat; ita etiam quod sibi invicem debitum reddant: et hoc etiam est principalius, cum consequatur ex ipsa mutua potestate invicem data; et ideo utrumque ad fidem pertinet; sed in littera ponitur illud quod est minus manifestum.

[19775] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in sacramento non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa quae consequuntur matrimonium ex hoc quod

est signum conjunctionis Christi et Ecclesiae. Vel dicendum, quod unitas quam objectio tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum.

[19776] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute, sed pro quadam conditione virtutis, ex qua fides nominatur, quae ponitur pars justitiae.

[19777] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione quae rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis; et hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile est; et nihilominus honestum, inquantum debite ordinatur.

[19778] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera, sacramentum non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, quae est ejusdem rei signum cujus et matrimonium. Vel dicendum, quod quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum: quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacrae, sed etiam ut sit in officium naturae; et ideo ratio sacramenti est quaedam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo etiam honestatem habet; et ideo sacramentalitas ejus, ut infra dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium: et secundum hoc in tertio bono matrimonii, scilicet sacramento, non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quae ad significationem ipsius pertinent.

Articulus 3

[19779] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 tit. Utrum sacramentum sit principalius inter matrimonii bona

[19780] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit principalius inter matrimonii bona. Quia finis est potissimum in unoquoque. Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalius matrimonii bonum.

[19781] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, principalius est in ratione speciei differentia, quae complet speciem, quam genus; sicut forma quam materia in constitutione rei naturalis. Sed sacramentum competit matrimonio ex ratione sui generis; proles autem et fides ex ratione differentiae, inquantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quam sacramentum.

[19782] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide; ita invenitur sine inseparabilitate; sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione sacramentum est in matrimonio principalius.

[19783] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, effectus non potest esse principalior sua causa. Sed consensus, qui est causa matrimonii, mutatur frequenter. Ergo et matrimonium dissolvi potest; et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

[19784] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, sacramenta quae habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua; et ita sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento; et sic idem quod prius.

[19785] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, illud quod ponitur in definitione rei, est sibi maxime essentiale. Sed indivisio quae pertinet ad sacramentum, ponitur in definitione supra de matrimonio data; non autem proles, vel fides. Ergo sacramentum inter alia matrimonio est essentialius.

[19786] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, virtus divina, quae in sacramentis operatur, est efficacior quam virtus humana. Sed proles et fides pertinent ad matrimonium, secundum quod est in officium naturae humanae; sacramentum autem secundum quod est ex institutione divina. Ergo sacramentum est principalius in matrimonio quam alia duo.

[19787] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis: aut quia est essentialius, aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona: quia pertinet ad matrimonium inquantum est sacramentum gratiae; alia vero duo pertinent ad ipsum inquantum est quoddam naturae officium: perfectio autem gratiae est dignior perfectione naturae. Si autem dicatur principalius quod est essentialius, sic distinguendum est: quia fides et proles possunt dupliciter considerari. Uno modo in seipsis; et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur; sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se; quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possint; et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo; et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio quam fides et proles. Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem; sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia haec in matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur; ita quod si aliquid contrarium hujusmodi exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium; et sic accipiendo fidem et prolem, proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum; sicut etiam homini est essentialius esse naturae quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius.

[19788] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum; et similiter se habet proles inter matrimonii bona; et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non.

[19789] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suae differentiae. Dicitur enim sacramentum ex significatione hujus rei sacrae determinatae, quam matrimonium significat.

[19790] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nuptiae, secundum Augustinum, sunt bonum mortalium; unde in resurrectione non nubent neque nubentur, ut dicitur Matth. 22; et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam in qua contrahitur; et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari; sed per mortem separari potest, sive corporalem post carnalem conjunctionem, sive spiritualem, post spiritualem tantum.

[19791] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis consensus qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, idest quantum ad substantiam actus; quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen, formaliter loquendo, est perpetuus; quia est de perpetuitate vinculi, alias non faceret matrimonium: non enim consensus ad tempus ad aliquam matrimonium facit. Et dico formaliter, secundum quod actus accipit speciem ab objecto; et secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

[19792] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales; sed in matrimonio ad actus corporales; unde matrimonium ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur, et ex hoc habet inseparabilitatem, ut in littera dicitur, sed differt ab eis, inquantum potestas illa est ad actus corporales; et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

Quaestio 2

Prooemium

[19793] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 pr. Deinde quaeritur qualiter per bona praedicta matrimonium excusetur; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum praedicta bona possint excusare actum matrimonii, ut non sit omnino peccatum; 2 utrum sine eis a peccato aliquando excusari possit; 3 utrum quando est sine eis, semper sit peccatum mortale.

Articulus 1

[19794] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 tit. Utrum actus matrimonii possit excusari per bona praedicta, ut non sit peccatum

[19795] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus matrimonii non possit excusari per bona praedicta, ut non sit omnino peccatum. Quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate sustinet. Sed bonum rationis, quod laeditur in ipso actu conjugali, est majus quam haec tria conjugii bona. Ergo praedicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

[19796] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum; non autem totum bonum: quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundum se malus est, alias excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

[19797] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actus sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

[19798] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundum Damascenum. Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare, quin sit peccatum.

[19799] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, concubitus conjugalis non differt a fornicario nisi per bona matrimonii. Si ergo haec non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret; quod est contra id quod habitum est supra, 26 dist., quaest. 1, art. 3.

[19800] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiae debitae, ut dictum est. Sed circumstantiae tales sufficienter faciunt quod aliquis actus non sit malus. Ergo et haec bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

[19801] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur excusari dupliciter. Uno modo ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus; et hoc modo praedicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus: quia non est aliquis actus indifferens, ut in 2 Lib., dist. 40, art. 5, dictum est. Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter. Uno modo bonitate virtutis; et sic actus habet quod sit bonus ex his quae ipsum in medio ponunt; et hoc faciunt

in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet; alio modo bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus sed etiam sanctus dicitur; et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundum quam signat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quod praedicta sufficienter actum matrimonii excusant.

[19802] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, sed solum quantum ad actum. Nec est inconveniens quod quandoque aliquis actus melior secundum genus suum interrumpatur pro aliquo minus bono actu: hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui a contemplatione cessat, ut interdum actioni vacet.

[19803] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter concomitatur concubitum, esset malum culpae: nunc autem non est malum culpae, sed poenae tantum, quae est inobedientia concupiscentiae ad rationem; et ideo ratio non sequitur.

[19804] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod superabundantia passionis quae vitium facit, non attenditur secundum intensionem quantitativam ipsius, sed secundum proportionem ad rationem; unde tunc solum passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quae fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundum quantitatem, tamen non excedit limites sibi a ratione praefixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

[19805] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod turpitudo illa quae semper est in actu matrimonii, et erubescentiam facit, turpitudo est poenae, et non culpae: quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

Articulus 2

[19806] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 tit. Utrum actus matrimonii excusari possit etiam sine matrimonii bonis

[19807] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus matrimonii excusari possit etiam sine matrimonii bonis. Qui enim a natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum intendere; quia bona matrimonii pertinent ad gratiam vel virtutem. Sed quando aliquis solo naturali appetitu movetur ad actum praedictum, non videtur esse peccatum: quia nullum naturale est malum, cum malum sit praeter naturam et

praeter ordinem, ut dicit Dionysius. Ergo actus matrimonialis potest excusari etiam sine bonis matrimonii.

[19808] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanae infirmitati, ut fornicatio vitetur: 1 Cor., 7. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus esse excusatus.

[19809] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et e converso. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum; et sic idem quod prius.

[19810] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod efficitur bonum ex genere, non efficitur malum nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonii quo quis suam cognoscit, est ex genere bonus. Ergo non potest malus esse, nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri, etiam si non intendatur aliquod matrimonii bonum; puta cum quis per hoc salutem corporalem intendit servare aut consequi. Ergo videtur quod etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

[19811] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed causa honestatis actus matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

[19812] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, actus praedictus non differt ab actu fornicario nisi in praedictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo, si non excusatur in praedictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

[19813] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundum quod sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum quantum ad illa duo bona quae ipsius actum respiciunt. Unde, quando conjuges conveniunt causa prolis procreandae, vel ut sibi invicem debitum reddant, quae ad fidem pertinent; totaliter excusantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est, unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus absque peccato reddatur; quia alicujus significationis causa conveniunt; et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt; scilicet causa prolis procreandae, et debiti reddendi; alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

[19814] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod proles prout est bonum sacramenti, addit supra prolem prout est intentum a natura. Natura enim intendit prolem prout in ipsa salvatur bonum speciei; sed in prole secundum quod est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum; et ideo oportet quod intentio naturae qua prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis prout

est bonum sacramenti; alias staretur in creatura; quod sine peccato esse non potest: et ideo, quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur a peccato omnino, nisi inquantum motus naturae ordinatur actu vel habitu ulterius ad prolem secundum quod est bonum sacramenti. Nec tamen sequitur quod motus naturae sit malus; sed quod sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

[19815] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum; quia hoc est quaedam redditio debiti, quod ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundum hoc est peccatum veniale: nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quae est de peccatis venialibus.

[19816] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod una debita circumstantia non sufficit ad hoc quod actus sit bonus; et ideo non oportet quod qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus; sed quando utitur re sua ut debet secundum omnes circumstantias.

[19817] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum; tamen haec intentio efficit Ur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum, sicut qui ex sacramento Baptismi tantum salutem corporalem quaereret; et similiter est in proposito de actu matrimoniali.

Articulus 3

[19818] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 tit. Utrum aliquis peccet mortaliter cognoscens uxorem non intendens aliquod matrimonii bonum, sed solam delectationem

[19819] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quandocumque aliquis uxorem cognoscit non intendens aliquod matrimonii bonum, sed solam delectationem, mortaliter peccet. Quia Hieronymus dicit, et habetur in littera: *voluptates quae de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandae sunt.* Sed non dicitur esse damnabile nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter solam voluptatem, est peccatum mortale semper.

[19820] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in 2 Lib., dist. 24, qu. 2, art. 2, in corp., dictum est. Sed quicumque cognoscit uxorem suam causa delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

[19821] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, quicumque usum creaturae non refert in Deum, creatura fruitur; quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

[19822] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali. Sed aliquis sola libidine uxorem cognoscens arcetur ab introitu Ecclesiae, ut in littera dicitur, quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

[19823] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra est, secundum Augustinum, quod talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur pater noster, ut habetur in littera. Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo et cetera.

[19824] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, qui cibo utitur propter delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantum causa libidinis.

[19825] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem delectationem omnino respuit, et displicet ei; tunc est omnino absque veniali peccato: ut sic delectationem in actu illo quaerere, sit peccatum mortale; delectationem oblatam acceptare, sit peccatum veniale; sed eam odire, sit perfectionis. Sed hoc non potest esse: quia, secundum philosophum in 10 Ethic., idem est judicium de delectatione et operatione: quia operationis bonae est delectatio bona, et malae mala. Unde cum actus matrimonialis non sit per se malus; nec quaerere delectationem erit peccatum mortale semper. Et ideo dicendum, quod si delectatio quaeratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet quia aliquis in conjuge non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier est, idem paratus facere cum ea etsi non esset conjux, est peccatum mortale; et talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quaeratur delectatio infra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quaereretur quam in conjuge, sic est veniale peccatum.

[19826] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tunc voluptates meretricias vir in uxore quaerit quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

[19827] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod consensus in delectationem concubitus qui est mortale peccatum, est mortale peccatum; non autem talis est delectatio matrimonialis actus.

[19828] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis delectationem non referat actu in Deum, tamen non ponit in ea ultimum voluntatis finem; alias eam ubicumque indifferenter quaereret; et ideo non oportet quod creatura fruatur, sed utitur creatura propter se; se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

[19829] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod in actu illo homo efficitur totus caro.

Expositio textus

[19830] Super Sent., lib. 4 d. 31 q. 2 a. 3 expos. *Solet quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus nec illa uxor alterius (...) pro incontinentia solius concubitus causa copulantur.* De hoc in praecedenti dist. dictum est, quoniam malus finis bonitatem matrimonii non tollit. *Qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt.* Hoc peccatum quamvis sit grave, et inter maleficia computandum, et contra naturam, quia etiam bestiae fetus expectant; tamen est minus quam homicidium; quia adhuc poterat alio modo impediri conceptus. Nec est judicandus talis irregularis, nisi jam formato puerperio abortum procuret. *Semina paulatim formantur* et cetera. De hoc habitum est in tertio, dist. 3. *Et postquam venter uxoris intumuerit, non perdant filios.* Quamvis enim matrix post impraegnationem claudatur; tamen ex delectatione, ut Avicenna dicit, movetur et aperitur; et ex hoc imminet periculum abortus; et ideo Hieronymus vituperat accessum viri ad uxorem impraegnatam; non tamen ita quod semper sit peccatum mortale; nisi forte quando probabiliter timetur de periculo abortus. *Nec immutetur in eum usum qui est contra naturam.* Usus contra naturam conjugis est, quando debitum vas praetermittit, vel debitum modum a natura institutum quantum ad situm; et in primo semper est peccatum mortale, quia proles sequi non potest, unde totaliter intentio naturae frustratur; sed in secundo modo non semper est peccatum mortale, ut quidam dicunt, sed potest esse signum mortalis concupiscentiae; quandoque etiam sine peccato esse potest, quando dispositio corporis alium modum non patitur; alias tanto est gravius, quanto magis a naturali modo receditur.

Distinctio 32

Quaestio 1

Prooemium

[19831] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de bonis conjugii quibus actus matrimonialis excusatur; hic determinat de actu ipso secundum quod ulterius accipit rationem debiti per bona conjugii; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod uterque conjugum alteri debitum reddere tenetur; in secunda ostendit quod petitio debiti propter solemnitatem temporis impeditur, ibi: *et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen qualibet die poscere.* Prima in duas: in prima ostendit quod vir et uxor sunt aequales in debiti redditione; secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi: *quod probatur testimoniis. Et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen qualibet die poscere.* Hic determinat de temporibus in quibus actus matrimonii interdicitur; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod aliquod tempus impedit petitionem debiti; secundo ostendit quod etiam aliquod impedit celebrationem nuptiarum, ibi: *nec solum in opere carnali servanda sunt tempora, sed etiam in celebrandis nuptiis.* Circa pri-

mum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit quamdam objectionem, ibi: *illi autem quod dictum est, reddere debitum non esse peccatum, videtur obviare quod ait Hieronymus.* Hic quaeruntur quinque: 1 utrum uterque conjugum teneatur ex necessitate praecepti alteri debitum reddere semper; 2 utrum debeat aliquando reddere non poscenti; 3 utrum in redditione debiti vir et uxor sint aequales; 4 utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere per quod impediatur redditio debiti; 5 utrum tempus impediat redditionem debiti.

Articulus 1

[19832] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 tit. Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate praecepti

[19833] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate praecepti. Nullus enim prohibetur a sumptione Eucharistiae propter hoc quod praeceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes agni edere, ut Hieronymus in littera dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate praecepti.

[19834] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quilibet potest licite abstinere ab his quae sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti esset nocivum personae vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factae. Ergo videtur quod licite possit debitum poscenti negari.

[19835] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex praecepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate praecepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quod peccet si jejunando, vel alias corpus suum attenuando, impotentem se reddat ad debiti solutionem; quod non videtur verum.

[19836] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, matrimonium, secundum philosophum, ordinatur ad procreationem prolis et educationem, et iterum ad communicationem vitae. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem; quia cum sit morbus contagiosus, mulier leproso non tenetur cohabitare; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quod viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

[19837] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet 1 Corinth. 7. Sed servus tenetur ex necessitate

praecepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet Rom. 13, 7: *reddite omnibus debita: cui tributum* et cetera. Ergo et unus conjugum ex necessitate praecepti tenetur alteri reddere debitum.

[19838] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet 1 Corinth., 7. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentia infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate praecepti.

[19839] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod matrimonium est principaliter institutum in officium naturae; et ideo in actu ejus considerandus est motus naturae, secundum quem nutritiva non ministrat generativae nisi id quod superfluit ad conservationem individui: quia hic est ordo naturalis ut prius aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet: hoc etiam ordo caritatis habet, quae naturam perficit. Et ideo cum uxor in virum potestatem non habeat nisi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quae sunt ad conservationem individui ordinata, vir tenetur uxori reddere debitum in his quae ad generationem prolis spectant, salva tamen prius personae incolumitate.

[19840] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod praeceptum potest reddi inhabilis ad aliquod officium sacrum exequendum, sicut judex qui hominem ad mortem condemnat, praeceptum implens irregularis efficitur; et similiter etiam ille qui praeceptum implens, debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda; non quod ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actus; et sic, secundum quod Magister dicit, Hieronymus loquitur tantum de ministris Ecclesiae, non autem de aliis qui sunt suo judicio relinquendi: quia possunt et ex devotione dimittere, et sumere corpus Christi absque peccato.

[19841] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod uxor non habet potestatem in corpus viri nisi salva consistentia personae ipsius, ut dictum est; unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

[19842] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio consecuta, puta cum prius debitum redditur, et est impotens ad debitum solvendum ulterius, mulier non habet jus plus petendi, et in petendo ulterius se magis meretricem quam conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex altera causa; si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere: si non est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si in fornicationem propter hoc labatur, aliquo modo sibi imputatur; et ideo debet quantum potest operam dare ut uxor contineat.

[19843] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium; unde uxor etiam viro leproso tenetur reddere debitum, non tamen tenetur ei cohabitare: quia non ita cito inficitur ex coitu sicut ex frequenti cohabitatione; et quamvis proles generetur infirma, tamen melius est ei sic esse quam penitus non esse.

Articulus 2

[19844] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 tit. Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti

Quaestiuncula 1

[19845] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vir non teneatur reddere debitum uxori non petenti. Praeceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse, nisi quando debitum petitur. Ergo alias solvere non tenetur.

[19846] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, de quolibet debemus praesumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quam matrimonio uti. Ergo nisi expresse debitum petat, debet praesumere vir quod ei placeat continere; et sic non tenetur ei debitum reddere.

[19847] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed servus non tenetur domino servire nisi quando ei a domino imperatur. Ergo nec vir uxori tenetur reddere debitum nisi quando ab ea exigitur.

[19848] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multo magis potest non reddere, si non exigat.

[19849] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, per redditionem debiti medicamentum praestatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus cui est infirmus aliquis commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiam si ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

[19850] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, praelatus tenetur correctionis remedium contra peccatum subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti in viro est ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir debitum reddere quandoque etiam non petenti.

Quaestiuncula 2

[19851] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod liceat mulieri menstruatae debitum petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir fluxum

seminis patiens. Sed vir seminifluus potest debitum petere. Ergo pari ratione et mulier menstruata.

[19852] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Item, major infirmitas est lepra quam passio menstruorum; et majorem, ut videtur, corruptionem causat in prole. Sed leprosa potest debitum petere. Ergo et cetera.

[19853] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Item, si menstruatae non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectus qui timetur in prole. Sed si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quod saltem sterilis menstruata possit petere.

[19854] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Levit. 18, 19: *ad mulierem quae patitur menstruum, non accedes*: ubi Augustinus: *cum sufficienter prohibuisset, hic etiam repetit, ne forte in superioribus videretur figurative accipiendum.*

[19855] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Item Isa. 64, 6: *omnes justitiae vestrae quasi pannus menstruatae*; ubi Hieronymus: *tunc viri abstinere debent a mulieribus, quoniam concipiuntur membris damnati, caeci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis, et apertius redarguantur in parvulis.* Et sic idem quod prius.

Quaestiuncula 3

[19856] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod mulier menstruata non debeat reddere debitum petenti. Levit. 20, dicitur quod si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque morte est puniendus. Ergo videtur quod tam reddens quam exigens debitum mortaliter peccet.

[19857] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Item, Rom. 1, 32: *non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt, digni sunt morte.* Sed exigens debitum scienter a menstruata mortaliter peccat. Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

[19858] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Item, furioso non est gladius reddendus, ne se vel alium interficiat. Ergo eadem ratione nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere, ne spiritualiter occidat.

[19859] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 7, 4: *mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir.* Ergo petenti viro mulier etiam menstruata debet debitum reddere.

[19860] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Item, mulier menstruata non debet esse viro peccandi occasio. Sed si viro petenti debitum, debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio: quia forte fornicaretur. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 1

[19861] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod petere debitum est dupliciter. Uno modo expresse, ut quando verbis invicem petunt. Alio modo est petitio debiti interpretata, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiam si non expresse verbis debitum petat, tamen vir tenetur reddere, quando expressa signa in uxore apparent voluntatis debiti reddendi.

[19862] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tempus determinatum non est solum quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

[19863] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vir potest talem praesumptionem de uxore habere, quando in ea signa contraria non videt; sed quando videt, esset stulta praesumptio.

[19864] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dominus non ita verecundatur a servo petere debitum servitutis, sicut uxor a viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere, si periculum immineret: hoc enim est non ad oculum servire, quod apostolus servis mandat.

[19865] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam; et tunc non debet cum magna instantia averti propter pericula imminentia.

Quaestiuncula 2

[19866] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione; tum propter immunditiam; tum propter nocumentum quod in prole ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quo ad primum, praeceptum erat caeremoniale, sed quantum ad secundum erat morale: quia cum matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus quo bonum prolis impenditur; et ideo hoc praeceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem, etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis. Naturalis quidem, quando scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanae. Innaturalis autem quando inordinate et quasi continue ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova: tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quod vir perpetuo abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus. Unde prohibitum est ad talem accedere; et similiter prohibitum

est mulieri in tali fluxu debitum petere.

[19867] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluens est aptum ad generationem; et praeterea talis passio est diuturna vel perpetua, sicut lepra. Unde non est similis ratio.

[19868] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Et per hoc solvitur etiam secundum.

[19869] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem. Quaedam enim in juventute sunt steriles, quae processu temporis sunt fecundae, et e converso, ut dicitur in 10 de animalibus.

Quaestiuncula 3

[19870] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc dixerunt quidam, quod mulier menstruata sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non tenetur reddere si haberet infirmitatem in propria persona, ex qua periculum ei immineret; ita non tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris quantum ad matrimonialem actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo proprii corporis; quia si mulier infirmatur, certissimum est quod ex carnali actu periculum ei imminet; non autem ita certum est de prole, quae forte nulla sequetur. Et ideo alii dicunt, quod mulieri menstruatae nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat; aut petit scienter, et tunc debet eum avertere precibus et monitis, tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas, si ad id pronus credatur: aut ignoranter; et mulier potest aliquam occasionem praetendere, vel infirmitatem allegare, ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen finaliter, si vir non desistit a petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem vero suam non est tutum indicare, ne forte vir ex hoc ad eam abominationem concipiat, nisi de viri prudentia praesumatur.

[19871] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum est quando uterque voluntarie consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

[19872] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri nisi voluntarie debitum reddat: quando enim est involuntaria, magis patitur quam consentiat.

[19873] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gladius furioso etiam esset reddendus quando majus periculum timeretur in non reddendo; et similiter est in proposito.

Articulus 3

[19874] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 tit. Utrum vir et mulier sint aequales in actu matrimonii

[19875] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vir et mulier non sint in actu matrimonii aequales. Agens enim nobilius est patiente, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram, cap. 16. Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo aequales.

[19876] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, uxor non tenetur viro debitum reddere nisi petat; vir autem tenetur uxori, ut dictum est. Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

[19877] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet Genes. 2, 18: *faciamus ei adjutorium simile sibi.* Sed illud propter quod est alterum, semper est principalius. Ergo et cetera.

[19878] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet 1 Corinth., 11. Ergo non sunt aequales in actu praedicto.

[19879] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 4: *vir non habet potestatem sui corporis*; et simile de uxore dicit. Ergo sunt aequales in actu matrimonii.

[19880] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, matrimonium est relatio aequiparantiae, cum sit conjunctio, ut dictum est. Ergo vir et uxor sunt aequales in actu matrimonii.

[19881] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod duplex est aequalitas; scilicet quantitatis, et proportionis. Aequalitas quidem quantitatis est quae attenditur inter duas quantitates ejusdem mensurae, sicut bicubiti ad bicubitum; sed aequalitas proportionis est quae attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima aequalitate, vir et uxor non sunt aequales in matrimonio neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur; neque quantum ad domus dispensationem, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantum ad secundam aequalitatem sunt aequales in utroque: quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domus ad id quod viri est, ita uxor viro ad id quod uxoris est; et secundum hoc dicitur in littera, quod sunt aequales in reddendo et petendo debitum.

[19882] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis agere sit nobilius quam pati; tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum; et secundum hoc est ibi aequalitas proportionis.

[19883] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens. Vir enim quia nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quod non ita erubescat petere debitum sicut uxor; et inde est quod uxor non ita tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

[19884] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc ostenditur quod non sunt aequales absolute; non autem quod non sint aequales secundum proportionem.

[19885] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis caput sit principalius membrum; tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo; et sic est ibi aequalitas proportionis.

Articulus 4

[19886] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 tit. Utrum vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu

[19887] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor aequaliter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est. Sed licitum est viro, uxore etiam prohibente, accipere crucem in subsidium terrae sanctae. Ergo hoc etiam est licitum uxori; et ideo, cum per hoc votum debiti redditio impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum praedictum emittere.

[19888] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, non est expectandum in aliquo voto consensus alicujus qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire quin alter continentiam voveat, vel simpliciter vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiae simpliciter vel ad tempus sine consensu alterius vovere.

[19889] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut in actu matrimonii requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quod debitum non petat, cum in hoc sit suae potestatis. Ergo pari ratione quod debitum non reddat.

[19890] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, nullus potest ex praecepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere; quia in illicitis non est obediendum. Sed praelatus superior posset praecipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum

in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere et vovere, per quod a debiti redditione impediretur.

[19891] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 5: *nolite fraudare invicem, nisi forte ex communi consensu, ut vacetis orationi.*

[19892] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor. Ergo sine ejus consensu non potest votum facere continentiae, vel simpliciter, vel ad tempus.

[19893] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit; unde de illis tantum bonis potest esse votum quae nostrae subjacent voluntati, qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur; et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde cum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, ut dictum est, per quod continentia impeditur; non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere; et si voverit, peccat, nec debet servare votum; sed agere poenitentiam de malo voto facto.

[19894] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod satis probabile est quod uxor debet velle continere ad tempus pro subveniendo necessitati Ecclesiae generalis; et ideo in favorem negotii pro quo crux sibi datur, institutum est quod vir possit absque consensu uxoris crucem accipere, sicut etiam posset domino suo terreno a quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen in hoc omnino subtrahitur mulieri jus suum; quia uxor potest eum sequi. Nec est simile de uxore ad virum; quia cum vir debeat regere uxorem, et non e converso; magis tenetur uxor sequi virum quam e converso. Et praeterea uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quam vir, et cum minori Ecclesiae utilitate; et ideo uxor non potest hujusmodi votum facere sine viri consensu.

[19895] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod alter conjugum dissentiens voto continentiae alterius, non dissentit ut bonum illius impediat, sed ne sibi praejudicium generetur.

[19896] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod unus absque consensu alterius potest vovere quod non petat debitum, non autem quod non reddat; quia in primo est uterque sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium onerosum redderetur, dum oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideo alii probabilius dicunt, quod neutrum potest unus absque consensu alterius vovere.

[19897] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut mulier accipit potestatem in corpus viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo; ita etiam salvo hoc in quo alii domino tenetur; et ideo sicut uxor non potest petere debitum a viro contra salutem corporis sui, ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed praeter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

Articulus 5

[19898] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 tit. Utrum temporibus sacris debeat aliquis impediri quin debitum petat

Quaestiuncula 1

[19899] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo dum invalescit. Sed possibile est quod in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per petitionem debiti.

[19900] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horae determinatae orationi. Ergo aliis horis liceret petere debitum.

[19901] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

Quaestiuncula 2

[19902] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod petens in tempore sacro mortaliter peccat. Gregorius enim dicit in 1 Dial., quod mulier quae in nocte cognita est a viro, mane ad processionem veniens, a Diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo et cetera.

[19903] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque facit contra praeceptum divinum, mortaliter peccat. Sed dominus praecepit, Exod. 19, 15: *nolite appropinquare uxoribus vestris*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccant mortaliter, si tempore quo sacramentis novae legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

[19904] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed tempus indebitum est circumstantia quaedam. Ergo non aggravat in infinitum, quod faciat mortale quod alias esset veniale.

Quaestiuncula 3

[19905] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non tenetur reddere tempore festivo. Quia peccantes et consentientes pariter punientur, ut patet Rom. 2. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo et ipse peccat.

[19906] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ex praecepto affirmativo obligamur ad orandum; et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, debitum reddere non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

[19907] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth., 7, 5: *nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.* Ergo quando petit, reddendum est ei.

Quaestiuncula 4

[19908] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nuptiae non sint interdicendae temporibus in littera determinatis. Quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

[19909] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 2 Praeterea, magis incompetens est diebus festis petitio debiti quam celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiae celebrari.

[19910] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 arg. 3 Praeterea, matrimonia quae fiunt contra statutum Ecclesiae, debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiae in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiae statuta.

[19911] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Eccles. 3, 5: *tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus.*

Quaestiuncula 1

[19912] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat, tamen, quia rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia; et ideo in diebus in quibus praecipue spiritualibus est vacandum, non licet petere debitum.

[19913] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio, et multa alia hujusmodi; quae etiam illi adhibent qui perpetuo continent.

[19914] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.

Quaestiuncula 2

[19915] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod petere debitum in die festivo non est circumstantia trahens ad aliam speciem peccati; unde non potest in infinitum aggravare; et ideo non peccat mortaliter uxor vel vir, si in die festivo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, sibi debitum petat.

[19916] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit; sed quia postmodum se temere ad divina ingessit contra conscientiam.

[19917] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex auctoritate illa non potest probari quod sit peccatum mortale, sed quod sit incongruum. Multa enim ad munditias carnis pertinentia exigebantur de necessitate praecepti in veteri lege, quae carnalibus dabatur, quae non exiguntur in nova lege, quae est lex spiritus.

Quaestiuncula 3

[19918] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum mulier habeat potestatem in corpus viri quantum ad actum generationis spectat, et e converso; tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore et quacumque hora, salva debita honestate, quae in talibus exigitur; quia non oportet quod statim in publico debitum reddat.

[19919] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore reddit; hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

[19920] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est aliqua hora ita determinata ad orandum quin possit postea recompensari in aliis horis; et ideo objectio illa non cogit.

Quaestiuncula 4

[19921] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod quando novae sponsae traduntur, animus conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupatur et ideo in nuptiis consueverunt signa multa laetitiae dissolutae ostendi; et propter hoc illis temporibus in quibus homines praecipue debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari. Hoc autem est ab adventu usque ad Epiphaniam propter communionem, quae secundum antiquos canones in nativitate fieri convenienter solet; et a septuagesima usque ad octavas Paschae, propter communionem paschalem; et a tribus diebus ante ascensionem usque ad octavas Pentecostes, propter praeparationem ad communionem illo tempore sumendam.

[19922] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod celebratio matrimonii habet aliquam mundanam laetitiam et carnalem adjunctam, quod non est de aliis sacramentis; et ideo non est simile.

[19923] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non fit tanta distractio animorum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum; et ideo non est simile.

[19924] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut poenitentiam agant de hoc quod statutum Ecclesiae sunt transgressi; et sic est intelligendum quod Magister dicit.

Expositio textus

[19925] Super Sent., lib. 4 d. 32 q. 1 a. 5 qc. 4 expos. *Si prius promiserit, et postea prohibuerit*, et cetera. Videtur ex hoc quod vir possit revocare uxorem ad se, etiam si de licentia sua castitatem vovit. Et dicendum, quod verbum Augustini intelligitur, quando vir dissimulavit ante plenam deliberationem, quae quidem dissimulatio quidam consensus videtur. Si autem expresse consensisset, non posset votum revocare. Unde loquitur quantum ad judicium Ecclesiae, quando promissio non potest probari. Unde propter periculum talia vota occulta non sunt approbanda. *Nec carnes agni edere.* De impedimento sumptionis Eucharistiae propter carnalem delectationem in somno, supra, dist. 9, dictum est.

Distinctio 33

Prooemium

[19926] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de bonis matrimonii, hic ostendit quomodo haec bona erant in matrimonio antiquorum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo erant in matrimonio patrum ante legem; in secunda, quomodo erant in matrimonio tempore legis celebrato, ibi: *legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre* et cetera. Prima in duas: in prima ostendit quod ante legem patres licite plures uxores habuerunt; in secunda inquirit quomodo cum pluralitate uxorum bonum fidei servabatur, ibi: *si quis opponat quod fidem tori non servabant illi patres, dicimus* et cetera. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *ad quod dicimus* etc.; tertio solutionem per auctoritatem confirmat, ibi: *de hoc Augustinus sic ait* et cetera. Et circa hoc duo facit: primo inducit auctoritatem ad principale propositum probandum, quod scilicet illorum essent conjugia licita qui plures habebant uxores; secundo ostendit quod etiam erant tanti meriti sicut est virginitas nostri temporis, ibi: *quod vero castitas virginalis non praeferatur in merito conjugali castitati Abrahae, Augustinus ostendit. Legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre, cum noverca* et cetera. Hic determinat de matrimonio tempore legis celebrato; et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo per legem Moysi matrimonium fuit determinatum et quantum ad legitimarum personarum determinationem, et quantum ad separationem; secundo inquirit, utrum tempore legis liceret plures habere uxores, ibi: *sed numquid sub lege licebat habere plures uxores?* Tertio ex consequenti de virginitate determinat, ibi: *melior est autem virginitas mentis quam carnis.* Hic est triplex quaestio. Prima de pluralitate uxorum. Secunda de libello repudii. Tertia de virginitate. Circa primum quaeruntur tria: 1 an habere plures uxores sit contra legem naturae; 2 utrum fuerit licitum; 3 utrum habere concubinam sit contra legem naturae.

Articulus 1

[19927] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 tit. Utrum habere plures uxores sit contra legem naturae

[19928] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non sit contra legem naturae. Consuetudo enim juri naturali non praejudicat. Sed habere plures uxores peccatum non erat quando mos erat, ut ab Augustino in littera habetur. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

[19929] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque facit contra legem naturae, facit contra praeceptum; quia sicut lex scripta habet sua praecepta, ita et lex naturae.

Sed Augustinus dicit, quod habere plures uxores non erat contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

[19930] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fecundando. Ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

[19931] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, *jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*, ut in principio Digestorum dicitur. Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod sit una unius; cum unum mas in multis animalibus, pluribus feminis conjungatur. Ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

[19932] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum in 15 de animalibus, in generatione prolis mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, et artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturae quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturae quod unus mas plures uxores habeat.

[19933] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 6 Sed contra, illud praecipue videtur esse de jure naturali quod homini in ipsa institutione humanae naturae est inditum. Sed quod sit una unius, in ipsa institutione humanae naturae est ei inditum, ut patet Genes. 2, 24: *erunt duo in carne una*. Ergo est de lege naturae.

[19934] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, contra legem naturae est quod homo se ad impossibile obliget; et ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit reddere debitum cum petierit. Ergo contra legem naturae est, si postea alteri potestatem sui corporis tradat; quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

[19935] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, de lege naturae est quod tibi non vis fieri, ne alteri feceris. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturae faceret, si uxorem aliam superinduceret.

[19936] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 9 Praeterea, quidquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturae. Sed zelus viri ad uxorem et uxoris ad virum naturalis est; quia in omnibus invenitur. Cum ergo zelus sit amor non patiens consortium in amato, videtur quod contra legem naturae sit quod plures uxores habeant unum virum.

[19937] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omnibus rebus naturaliter insunt quaedam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quae consequantur rem aliqua ex natura sui generis, sive consequantur ex natura speciei: ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini;

ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus; unde oportet quod in vi cognoscitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur; in ceteris autem aestimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. Potest autem actio non esse conveniens fini vel principali, vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem; ut nimia superfluitas aut defectus comestionis impedit salutem corporis quasi principalem finem comestionis; et bonam habitudinem in negotiis exercendis, quae est finis secundarius. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem aut minus decentem perventionem ad finem principalem vel secundarium, sicut inordinata comestio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur primis praeceptis legis naturae, quae sunt in operabilibus, sicut sunt communes conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minus congruam perventionem ad ipsum; prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed secundis, quae ex primis derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio contra legem naturae esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem; qui quidem finis competit homini secundum naturam generis; unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in 8 Ethicor.; et sic bonum matrimonii assignatur proles. Sed pro fine secundario, ut dicit philosophus, habet in hominibus solum communicationem operum quae sunt necessaria in vita, ut supra dictum est; et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum in fidelibus est, scilicet significationem Christi et Ecclesiae; et sic bonum matrimonii dicitur sacramentum. Unde primus finis respondet matrimonio hominis inquantum est animal; secundus, inquantum est homo; tertius, inquantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit neque aliqualiter impedit primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis; sed secundum finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia ubi uni viro plures uxores junguntur, cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; et quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita Ecclesia una; et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non.

[19938] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo

non praejudicat legi naturae quantum ad prima praecepta ipsius, quae sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis; sed ea quae ex istis trahuntur ut conclusiones, consuetudo auget, et similiter minuit; et hujusmodi est praeceptum legis naturae de unitate uxoris.

[19939] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut dicit Tullius, res a natura perfectas et a consuetudine approbatas legum virtus et religio sanxit. Unde patet quod illa quae lex naturalis dictat, quasi ex primis principiis legis naturae derivata, non habent vim coactivam per modum praecepti absolute, nisi postquam lege divina et humana sancita sunt; et hoc est quod dicit Augustinus quod non faciebant contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum.

[19940] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium patet solutio ex dictis.

[19941] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod jus naturale multipliciter accipitur. Primo enim jus aliquod dicitur naturale ex principio, quia a natura est inditum; et sic definit Tullius in 2 rhetoricorum, dicens: *jus naturae est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit.* Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quia sint ex principio intrinseco, sed quia sunt a principio superiori movente, sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum caelestium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit in 3 caeli et mundi; ideo ea quae sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cum sint ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei; et sic accipitur ab Isidoro, qui dicit, quod jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur. Tertio dicitur jus naturale non solum a principio, sed a natura, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo; ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quae ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine rationis naturalis, non dicuntur esse de jure naturali: sed illa tantum quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia; et sic datur dicta definitio, scilicet: *jus naturale est quod natura omnia animalia docuit.* Pluralitas ergo uxorum quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum, quia jure divino prohibetur; et etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet, quod natura dictat animali cuilibet secundum modum convenientem suae speciei; unde etiam quaedam animalia, in quibus ad educationem prolis requiritur solicitudo utriusque, scilicet maris et feminae, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum, sicut patet in turture et columba, et hujusmodi.

[19942] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum patet solutio ex dictis.

[19943] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 6 Sed quia rationes in contrarium adductae videntur ostendere quod pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturae; ideo ad eas est respondendum. Et dicendum ad sextum, quod natura humana absque omni defectu instituta est; et ideo non solum sunt ei indita illa sine quibus principalis matrimonii finis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset; et hoc modo sufficit homini in ipsa sui institutione habere unam uxorem, ut dictum est.

[19944] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantum ad omnia, sed solum quantum ad illa quae matri-

monium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, nisi quantum ad id ad quod principaliter est institutum, scilicet bonum prolis, et quantum sufficit ad impraegnationem. Requirit autem hoc matrimonium, inquantum est ad remedium institutum, quod est secundarius ipsius finis, ut quolibet tempore petenti debitum reddatur; et sic patet quod accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii; et ideo pluralitas uxorum non est contra praecepta prima legis naturae.

[19945] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illud praeceptum legis naturae: *quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, debet intelligi, eadem proportione servata. Non enim si praelatus non vult sibi resisti a subdito, ipse subdito resistere non debet; et ideo non oportet ex vi illius praecepti, quod, si vir non vult quod uxor sua non habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem: quia unum virum habere plures uxores non est contra prima praecepta legis naturae, ut dictum est; sed unam uxorem habere plures viros est contra prima praecepta legis naturae, eo quod per hoc quantum ad aliquid totaliter tollitur, et quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio; sed etiam educatio, ut supra dictum est. Ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post impraegnationem primam iterum mulierem impraegnari, ut dicitur in 7 de animalibus, tamen multum impeditur: quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantum ad utrumque fetum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur; quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria est in educando; et ideo nulla lege aut consuetudine est permissum unam uxorem habere plures viros, sicut e converso.

[19946] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva sequitur naturalem conceptionem in cognitione; et quia non est ita contra conceptionem naturalem quod vir habeat plures uxores sicut quod uxor habeat plures viros; ideo affectus uxoris non tantum refugit consortium in viro sicut e converso; et ideo tam in hominibus quam in animalibus invenitur major zelus maris ad feminam quam e converso.

Articulus 2

[19947] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 tit. Utrum habere plures uxores potuerit aliquando esse licitum

[19948] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod

habere plures uxores non potuerit aliquando esse licitum. Quia, secundum philosophum in 5 Ethic., jus naturale semper et ubique habet eamdem potentiam. Sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet. Ergo sicut modo non licet, ita neque unquam licuit.

[19949] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, si aliquando licuit; hoc non fuit nisi quia vel per se licitum erat, vel propter aliquam dispensationem licebat. Si primo modo, sic etiam nunc licitum esset. Si autem secundo modo, hoc esse non potest: quia secundum Augustinum, Deus cum sit naturae conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturae inseruit. Cum ergo Deus naturae inseruerit quod sit una unius, ut dictum est, videtur quod ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

[19950] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet nisi illis quibus dispensatio fit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cum ergo omnes communiter qui volebant, plures uxores acciperent in veteri testamento, nec ex hoc reprehendebantur in lege aut a prophetis; videtur quod non fuerit ex dispensatione licitum.

[19951] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni quam multiplicatio prolis ad cultum Dei, quae etiam nunc necessaria est. Ergo etiam adhuc dicta dispensatio duraret, praecipue cum non legatur revocata.

[19952] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, in dispensatione non debet praetermitti majus bonum propter minus bonum. Sed fides et sacramentum, quae non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus conjungitur, sunt meliora quam prolis multiplicatio. Ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio praedicta fieri non debuisset.

[19953] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Galat. 3, dicitur, quod lex propter praevaricatores posita est, ut scilicet eos prohiberet. Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet Deuter. 21, 15: *si habuerit homo duas uxores* et cetera. Ergo habendo duas uxores non erant praevaricatores; et ita erat licitum.

[19954] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc idem videtur exemplo ex sanctis patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cum Deo essent acceptissimi, sicut Jacob, David, et quamplures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

[19955] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet, pluralitas uxorum dicitur esse contra legem naturae, non quantum ad prima praecepta ejus, sed quantum ad secunda, quae quasi conclusiones a primis praeceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum, et aliarum circumstantiarum; ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte. Talis enim est tota materia moralis, ut patet per philosophum in libris Ethicorum; et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea praetermitti possunt. Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates; ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam

habet, reservatur, ut licentiam praebeat legem praetermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia se non extendere debet; et talis licentia dispensatio dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent; et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quae quidem principaliter sanctis patribus facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae. Semper enim principalior finis magis conservandus est quam secundarius. Unde, cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis; ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum, quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum praeceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet.

[19956] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod jus naturale semper et ubique, quantum est de se, habet eamdem potentiam; sed per accidens propter aliquod impedimentum quandoque et alicubi potest variari, sicut ibidem philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim et ubique dextera est melior quam sinistra secundum naturam; sed per aliquod accidens convenit aliquem esse ambidexterum, quia natura nostra variabilis est; et similiter etiam est de naturali justo, ut ibidem philosophus dicit.

[19957] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in decretali quadam de divortiis dicitur, quod nunquam licuit alicui habere plures uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habita. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturae inseruit, sed praeter eas: quia rationes illae non sunt ordinatae ad semper, sed in pluribus esse, ut dictum est: sicut etiam non est contra naturam quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculose praeter ea quae ut frequenter solent evenire.

[19958] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod qualis est lex, talis debet esse dispensatio legis; et quia lex naturae non est litteris scripta, sed cordibus impressa; propter hoc non oportuit dispensationem eorum quae ad legem naturae pertinent, lege scripta dari, sed per internam inspirationem fieri.

[19959] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiae Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est; et ideo non est eadem ratio dispensationis quae erat ante Christi adventum, quando cultus Dei propagatione carnali multiplicabatur et conservabatur.

[19960] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod proles, secundum quod est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam; quia secundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum servanda est potior quam fides uxori servanda, quae ponitur bonum matrimonii, et quam significatio quae pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur; et ideo non est inconveniens, si propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis. Nec tamen omnino tolluntur; quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo: quia quamvis non significetur conjunctio

Christi ad Ecclesiam inquantum est una, significatur tamen distinctio graduum Ecclesiae per pluralitatem uxorum; quae quidem est non solum in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante; et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem ad Christi Ecclesiam, non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversae mansiones.

Articulus 3

[19961] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 tit. Utrum habere concubinam sit contra legem naturae

Quaestiuncula 1

[19962] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habere concubinam non sit contra legem naturae. Legis enim caeremonialia non sunt de lege naturae. Sed fornicatio prohibetur, Act. 15, inter alia caeremonialia legis quae ad tempus credentibus ex gentibus imponebantur. Ergo fornicatio simplex, quae est accessus ad concubinam, non est contra legem naturae.

[19963] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, jus positivum a naturali jure profectum est, ut Tullius dicit. Sed secundum jus positivum fornicatio simplex non prohibetur, immo potius in poenam secundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendae condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturae.

[19964] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, naturalis lex non prohibet quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus et secundum quid. Sed una mulier soluta potest dare viro soluto in perpetuum sui corporis potestatem, ut utatur ea licite, cum voluerit. Ergo non est contra legem naturae, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

[19965] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, quicumque utitur re sua ut vult, nemini facit injuriam. Sed ancilla est res domini. Ergo si dominus ea utatur ad libitum, non facit injuriam alicui; et ita habere concubinam non est contra legem naturae.

[19966] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo si uxor velit, vir poterit alii mulieri conjungi sine peccato.

[19967] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, secundum omnes leges, filii qui de concubinis nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturae.

[19968] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut supra, distinct. 26, dictum est, matrimonium est naturale. Sed hoc non esset, si sine praejudicio legis naturae homo posset conjungi mulieri praeter matrimonium. Ergo contra legem naturae est concubinam habere.

Quaestiuncula 2

[19969] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium quam fornicatio simplex: quod patet ex hoc quod Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recusavit mendacium, dicens: *certe mendacii nos arguere non poterit.* Sed mendacium non semper est mortale peccatum. Ergo neque fornicatio simplex.

[19970] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitum concubinae morte, nisi in aliquo casu, ut patet Deuteron. 13. Ergo non est peccatum mortale.

[19971] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Gregorium, peccata carnalia sunt minoris culpae quam spiritualia. Sed non omnis superbia aut avaritia est peccatum mortale; quae sunt peccata spiritualia. Ergo nec omnis fornicatio, quae est peccatum carnale.

[19972] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum: quia magis peccat qui minori tentatione vincitur, ut supra, distinct. 10, dictum est. Sed concupiscentia maxime instigat ad venerea. Ergo cum actus gulae non sit semper peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit peccatum mortale.

[19973] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur a regno Dei, ut patet 1 Corinth., 6. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

[19974] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sola peccata mortalia criminalia dicuntur. Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet Tobiae 4, 13: *attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.*

Quaestiuncula 3

[19975] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquando fuerit licitum concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem est de lege naturae, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo et habere concubinam.

[19976] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, non potest aliqua simul esse uxor et ancilla; unde secundum legem, ex hoc ipso quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera

reddebatur. Sed aliqui Deo amicissimi leguntur ad suas ancillas accessisse, sicut Abraham et Jacob. Ergo illae non erant uxores; et sic aliquando licuit concubinas habere.

[19977] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, illa quae in matrimonio ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse hereditatis particeps. Sed Abraham ejecit Agar, et filius ejus non fuit heres. Ergo non fuit uxor Abrahae.

[19978] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, ea quae sunt contra praecepta Decalogi, nunquam licuerunt. Sed habere concubinam est contra praeceptum Decalogi, scilicet: *non moechaberis*. Ergo nunquam fuit licitum.

[19979] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit in Lib. de patriarchis: *viro non licet quod mulieri non licet*. Sed nunquam licuit mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

Quaestiuncula 1

[19980] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut ex praedictis patet, illa actio dicitur esse contra legem naturae, quae non est conveniens fini debito, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata fini illi. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda; et ut hoc bonum quaereretur, posuit delectationem in coitu; ut Augustinus dicit. Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quae in ipso est, non referendo ad finem a natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam nisi sit talis concubitus qui ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res a fine plerumque nominantur tamquam ab optimo: sicut conjunctio matrimonii a prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quaeritur; ita concubinae nomen illam conjunctionem exprimit qua solus concubitus propter seipsum quaeritur; et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quaerat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solum intelligitur ipsius procreatio, per quam proles esse accipit, sed etiam educatio et instructio, per quam accipitur nutrimentum et disciplina a parentibus: in quibus tribus parentes proli tenentur, secundum philosophum in 8 Ethicor. Cum autem educatio et instructio proli a parentibus debeatur per longum tempus; exigit lex naturae ut pater et mater in longum tempus commaneant ad subveniendum communiter proli; unde et aves quae communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur a mutua societate quae incepit a concumbendo. Haec autem obligatio ad commanendum feminam cum marito matrimonium facit. Et ideo patet quod accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quae concubina vocatur, est contra legem naturae.

[19981] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in gentibus quantum ad multa lex naturae obfuscata erat; unde accedere ad concubinam malum non reputabant; sed passim fornicatione quasi re licita utebantur, sicut et aliis quae erant contra caeremonias

Judaeorum, quamvis non essent contra legem naturae; et ideo apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis caeremonialibus, propter discretionem quae erat in utroque inter Judaeos et gentiles.

[19982] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex praedicta obscuritate, scilicet in quam ceciderunt gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. 1, lex illa processit, et non ex instinctu legis naturae; unde praevalente Christiana religione lex illa extirpata est.

[19983] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in aliquibus sicut nullum inconveniens sequitur si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat; ita etiam nec si tradat ad tempus; et sic neutrum est contra legem naturae. Ita autem non est in proposito; et ideo ratio non sequitur.

[19984] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod injuria justitiae opponitur. Lex autem naturalis non solum prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturae est ut aliquis immoderate comedat, quamvis talis rebus suis utens nulli injuriam faciat. Et praeterea ancilla quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res sua ad concubitum; et iterum interest qualiter quisque re sua utatur. Facit etiam talis injuriam proli procreandae, ad cujus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est.

[19985] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantum ad omnia, sed solum quantum ad matrimonii usum; et ideo non potest contra matrimonii bonum corpus viri alteri praebere.

Quaestiuncula 2

[19986] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut in 2 Lib., dist. 42, qu. 1, art. 4, in corp. dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia per quos foedus amicitiae hominis ad Deum et hominis ad hominem violatur. Haec enim sunt contra duo praecepta caritatis, quae est animae vita; et ideo, cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit; non est dubium quod fornicatio simplex de sui ratione est peccatum mortale, etiam si lex scripta non esset.

[19987] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum; et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

[19988] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur mortale quia morte temporali puniatur, sed quia punitur aeterna; unde etiam furtum, quod est mortale peccatum, et multa alia interdum non puniuntur per leges temporali morte; et similiter etiam est de fornicatione.

[19989] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut non quilibet motus superbiae est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriae; quia primi motus luxuriae et hujusmodi sunt peccata venialia, et etiam concubitus matrimonialis. Interdum tamen aliqui luxuriae actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiae venialibus existentibus; quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum secundum genus, et non quantum ad singulos actus.

[19990] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut supra, dist. 16, qu. 3, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est, illa circumstantia efficacior est ad gravandum quae magis appropinquat ad speciem peccati; unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia circa quam est, gravitatem habet majorem quam inordinata comestio, cum sit circa ea quae pertinent ad fovendum foedus societatis humanae, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Quaestiuncula 3

[19991] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Rabbi Moyses dicit, quod ante tempus legis fornicatio non erat peccatum; quod probat ex hoc quod Judas cum Thamar concubuit. Sed ista ratio non cogit; non enim necesse est filios Jacob a peccato mortali excusari, cum accusati fuerint apud patrem de crimine pessimo, et in Joseph necem vel venditionem consenserint. Et ideo dicendum est, quod cum habere concubinam non matrimonio junctam sit contra legem naturae, ut dictum est, nullo tempore secundum se licitum fuit, nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet, concubitus cum ea quae non est matrimonio juncta, non est conveniens actus ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii; et ideo est contra prima praecepta legis naturae, quae dispensationem non recipiunt. Unde ubicumque legitur in veteri testamento aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio junctas, et tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinae. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis, uxor viro conjungitur insolubili conjunctione, vel saltem diuturna, ut ex dictis patet; et contra hoc non est aliqua dispensatio. Sed quantum ad secundum finem, qui est dispensatio familiae et communicatio operum, uxor conjungitur ut socia; sed hoc deerat in his quae concubinae nominabantur; in hoc enim poterat esse dispensatio, cum sit secundarius matrimonii finis; et ex hac parte habebant aliquid simile concubinae, ratione cujus concubinae nominantur.

[19992] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod habere plures uxores non est contra legis naturae prima praecepta, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

[19993] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod antiqui patres ea dispensatione qua plures uxores habebant, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant

enim uxores quantum ad principalem et primarium finem matrimonii, sed non quantum ad illam conjunctionem quae respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cum non possit simul esse socia et ancilla.

[19994] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur; ita ex eadem dispensatione licuit Abrahae ejicere Agar, ad significandum mysterium quod apostolus explicat, Galat. 4. Quod etiam filius ille heres non fuit, ad mysterium pertinet, ut ibidem patet; sicut etiam ad mysterium pertinet quod Esau, filius liber, heres non fuit, ut patet Rom. 9; et similiter propter mysterium factum est ut filii Jacob ex ancillis et liberis nati, heredes essent, ut Augustinus dicit: quia Christo nascuntur in Baptismo filii et heredes tam per bonos, quos liberae significant, quam per malos ministros, qui per ancillas significantur.

Quaestio 2

Prooemium

[19995] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 pr. Deinde quaeritur de libello repudii; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturae; 2 utrum repudiare uxorem aliquando fuerit licitum; 3 de causis libelli repudii lege permissi, et ejus inscriptione.

Articulus 1

[19996] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 tit. Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturae

[19997] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inseparabilitas uxoris non sit de lege naturae. Lex enim naturae communis est apud omnes. Sed nulla lege praeter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturae.

[19998] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacramenta non sunt de lege naturae. Sed inseparabilitas matrimonii pertinet ad bonum sacramenti. Ergo non est de lege naturae.

[19999] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, conjunctio viri et feminae in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem et educationem et instructionem, ut dictum est. Sed

haec omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo praejudicio legis naturae.

[20000] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, ex matrimonio quaeritur principaliter bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis; quia, ut tradunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia concipere posset, et quae etiam ex alio viro impraegnaretur. Ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturae quam de lege naturae.

[20001] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, illud praecipue est de lege naturae quod natura bene instituta accepit in suo principio. Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet Matth. 19. Ergo est de lege naturae.

[20002] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, de lege naturae est quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo Deo contrarius esset, si separaret quos Deus conjunxit. Cum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii, Matth. 19, videtur quod sit de lege naturae.

[20003] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis non solum per aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturae est quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentum heredes sint; et ideo, cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam secundum legis naturae dictamen; et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae.

[20004] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sola lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens in statum novitatis naturae; unde et in lege Moysi et in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturae erat: hoc enim soli legi spiritus et vitae reservatum est.

[20005] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inseparabilitas competit matrimonio secundum quod est signum perpetuae conjunctionis Christi et Ecclesiae, et secundum quod est in officium naturae ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est. Sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi quam prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est; inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur quam in bono prolis, quamvis in utroque intelligi possit; et secundum quod pertinet ad bonum prolis erit de lege naturae; non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.

[20006] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium patet solutio ex dictis.

[20007] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui est bonum prolis; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiae. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis

in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter; et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus 2

[20008] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 tit. Utrum licitum esse possit per dispensationem uxorem dimittere

Quaestiuncula 1

[20009] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uxorem dimittere licitum per dispensationem esse non potuerit. Illud enim quod est in matrimonio contra bonum prolis, est contra prima praecepta legis naturae, quae indispensabilia sunt. Sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo et cetera.

[20010] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, concubina differt praecipue ab uxore in hoc quod non est inseparabiliter juncta. Sed habere concubinas fuit indispensabile. Ergo et dimittere uxorem.

[20011] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, homines sunt modo ita receptibiles dispensationis sicut olim fuerunt. Sed modo non potest dispensari cum aliquo quod uxorem dimittat. Ergo nec olim.

[20012] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, quasi uxor, ut dictum est. Sed ipse praecepto divino eam ejecit, et non peccavit. Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quod homo uxorem dimitteret.

Quaestiuncula 2

[20013] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sub lege Moysi fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est non prohibere, cum prohibere possis. Consentire autem illicito est illicitum. Cum ergo Moyses non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia lex sancta est, ut dicitur Roman. 7; videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

[20014] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, prophetae locuti sunt spiritu sancto inspirati, ut patet 2 Petr. 1. Sed Malach. 2, 16, dicitur: *si odio habueris eam, dimitte eam.* Ergo cum illud quod spiritus sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quod repudium uxoris non semper fuerit illicitum.

[20015] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Chrysostomus dicit, quod sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundae nuptiae non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris sub lege Moysi.

[20016] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Sed contra est quod dominus dicit, quod libellus repudii datus est a Moyse Judaeis propter duritiam cordis eorum. Sed duritia cordis eorum non excusabat eos a peccato. Ergo neque lex de libello repudii.

[20017] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, Chrysostomus dicit super Matth., quod Moyses dando libellum repudii non justitiam Dei monstravit, ut quasi per legem agentibus peccatum non videatur esse peccatum.

Quaestiuncula 3

[20018] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod liceret uxori repudiatae alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quam uxoris repudiatae. Sed vir poterat aliam sine peccato ducere in uxorem. Ergo uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

[20019] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus, dicit de duabus uxoribus, quod quando mos erat, peccatum non erat. Sed tempore legis erat talis consuetudo quod repudiata alium virum ducebat, ut patet Deut. 24, 2: *cumque egressa virum alterum duxerit* et cetera. Ergo uxor non peccabat alteri se jungendo.

[20020] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, dominus, Matth. 5, justitiam novi testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiae veteris testamenti. Hoc autem dicit ad justitiam novi testamenti per superabundantiam pertinere quod uxor repudiata non ducit alterum virum; ergo in veteri lege licebat.

[20021] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 4 Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 9: *qui dimissam duxerit, moechatur.* Sed moechia nunquam fuit in veteri testamento licita. Ergo nec uxori repudiatae licuit alium virum habere.

[20022] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 5 Praeterea, Deut. 24 dicitur, quod mulier repudiata quae alium virum duceret, polluta erat, abominabilis facta coram domino. Ergo peccabat alium virum ducendo.

Quaestiuncula 4

[20023] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod licebat viro repudiatam a se accipere. Licet enim corrigere quod male factum est. Sed male factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

[20024] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, semper licuit peccanti indulgere, cum sit morale praeceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo hoc licitum erat.

[20025] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, Deuter. 24 ponitur causa quare non possit accipi iterum, quia polluta est. Sed repudiata non polluitur nisi alterum virum ducendo. Ergo saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

[20026] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Deut. 24, 4: *non poterit prior maritus accipere eam.*

Quaestiuncula 1

[20027] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dispensatio in praeceptis, praecipue quae sunt aliquo modo legis naturae, est sicut mutatio cursus rei naturalis: qui quidem mutari dupliciter potest. Uno modo ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur a cursu suo, sicut est in omnibus quae in minori parte casualiter accidunt in natura: sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quae sunt semper, sed quae sunt frequenter. Alio modo per causam penitus supernaturalem, sicut in miraculis accidit; et hoc modo potest mutari cursus naturalis non solum qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper; ut patet in statione solis tempore Josue, et reditu ejusdem tempore Ezechiae; et de eclypsi miraculosa tempore passionis Christi. Haec autem ratio dispensationis in praeceptis legis naturae quandoque est ex causis inferioribus; et sic dispensatio cadere potest super secunda praecepta legis naturae, non autem super prima: quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est de pluralitate uxorum, et de hujusmodi. Aliquando autem est tantum ex causis superioribus; et tunc potest dispensatio esse divinitus etiam contra prima praecepta legis naturae, ratione alicujus mysterii divini significandi vel ostendendi, sicut patet de dispensatione in praecepto Abrahae facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam de miraculis accidit. Si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima praecepta legis naturae contineatur, solum hoc secundo modo sub dispensatione cadet; si autem sit inter secunda praecepta legis naturae, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda praecepta legis naturae contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est

principalis matrimonii finis, nisi quantum ad hoc quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam praeparationem eorum quae sunt necessaria in vita. Hujusmodi autem rerum appropriatio non est de prima intentione naturae, secundum quam omnia sunt communia; et ideo non videtur contra primam intentionem naturae dimissio uxoris esse, et per consequens nec contra prima praecepta, sed contra secunda legis naturae; unde etiam primo modo sub dispensatione posse cadere videtur.

[20028] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in bono prolis, secundum quod est de prima intentione naturae, intelligitur procreatio, et nutritio, et instructio quousque proles ad perfectam aetatem ducatur. Sed quod ei provideatur in posterum per hereditatis et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturae intentionem.

[20029] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod habere concubinam est contra bonum prolis quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, scilicet educationem et instructionem, quae requirit diuturnam commansionem parentum; quod non est in concubina, quae ad tempus assumitur; et ideo non est simile. Tamen quantum ad secundam dispensationem etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Oseae 1.

[20030] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inseparabilitas quamvis sit de secunda intentione matrimonii prout est in officium naturae, tamen est de prima intentione ipsius prout est sacramentum Ecclesiae; et ideo ex quo institutum est ut sit Ecclesiae sacramentum, manente tali institutione non potest sub dispensatione cadere, nisi forte secundo modo dispensationis.

Quaestiuncula 2

[20031] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illi qui sub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excusabantur a peccato, quamvis excusarentur a poena secundum leges infligenda; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse; et sic ponunt quatuor modos permissionis. Unus per privationem praeceptionis; ut quando majus bonum non praecipitur, minus bonum permitti dicitur; sicut apostolus non praecipiendo virginitatem, matrimonium permisit, 1 Corinth. 7. Secundus per privationem prohibitionis; sicut venialia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita. Tertius per privationem cohibitionis; et sic communia peccata dicuntur permitti a Deo, inquantum non impedit, cum impedire posset. Quarta per privationem punitionis; et sic libellus repudii lege permissus fuit, non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis; sed propter majus malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judaei proni erant propter corruptionem irascibilis; sicut et permissum eis fuit extraneis fenerari propter aliquam corruptionem in concupiscibili, ne scilicet fratribus suis fenerarentur; et sicut propter corruptionem suspicionis, in rationali fuit permissum sacrificium zelotypiae, ne sola

suspicio apud eos judicium corrumperet. Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum ostenderet, ut communiter sancti dicunt; ideo aliis videtur quod si repudiando uxorem peccassent, hoc saltem eis per legem aut prophetas indicari debuisset; Isai. 58, 1: *annuntia populo meo peccata eorum.* Alias viderentur esse nimis neglecti, si ea quae necessaria sunt ad salutem, quae non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent; quod non potest dici, cum justitia legis tempore suo observata vitam mereretur aeternam. Et propter hoc dicunt, quod quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat; et hoc confirmant auctoritate Chrysostomi, qui dicit, quod a peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium. Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communius sustinetur; ideo ad utrasque rationes respondendum est.

[20032] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquis qui potest prohibere, non peccat, si a prohibitione abstineat non sperans correctionem, sed magis malum aestimans ex tali prohibitione occasionem sumere; et sic accidit Moysi; unde divina auctoritate fretus libellum repudii non prohibuit.

[20033] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prophetae spiritu sancto inspirati non dicebant dimittendam esse uxorem quasi spiritus sancti praeceptum sit; sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

[20034] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa permissionis similitudo non est intelligenda quantum ad causam eamdem; quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

[20035] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis duritia cordis non excusaret a peccato, tamen permissio ex duritia facta excusat; quaedam enim prohibentur sanis quae non prohibentur infirmis corporaliter; nec tamen infirmi peccant permissione sibi facta utentes.

[20036] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum potest intermitti dupliciter. Uno modo propter aliquod majus bonum consequendum; et tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem, sicut intermittebatur singularitas uxoris honeste a Jacob propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur ad vitandum majus malum; et tunc si auctoritate ejus qui dispensare potest, hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet; sed honestatem etiam non acquirit; et sic indivisibilitas matrimonii in lege Moysi intermittebatur propter majus malum vitandum, scilicet uxoricidium: et ideo Chrysostomus dicit, ut Sup., quod a peccato abstulit culpam. Quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur; tamen reatum poenae non habebat neque temporalis neque perpetuae, inquantum divina dispensatione fiebat, et sic erat ab eo culpa ablata; et ideo etiam ipse ibidem dicit, quod permissum est repudium, non malum quidem, tamen illicitum; quod quidem illi qui sunt de prima opinione referunt ad hoc tantum quod habebat reatum temporalis poenae.

Quaestiuncula 3

[20037] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum primam opinionem uxor peccabat, post repudium alteri viro conjuncta; quia adhuc matrimonium primum non erat solutum. Mulier enim quanto tempore vivit, alligata est lege viri, ut patet Rom. 7. Non autem poterat simul plures viros habere. Sed secundum aliam opinionem, sicut licebat ex dispensatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere; quia inseparabilitas matrimonii ex causa divinae dispensationis tollebatur, qua inseparabilitate manente intelligitur verbum apostoli.

[20038] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ut ergo ad utrasque rationes respondeamus, dicendum ad primum, quod viro licebat plures uxores simul habere secundum dispensationem divinam; et ideo una dimissa, etiam matrimonio non soluto, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros; et ideo non est simile.

[20039] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in illo verbo Augustini mos non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundum quod a more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, vel sicut a more philosophia moralis nominatur.

[20040] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dominus Matth. 5, ostendit novam legem abundare per consilia ad veterem, non solum quantum ad ea quae lex vetus licita faciebat, sed etiam quantum ad ea quae in veteri lege illicita erant, sed a multis licita putabantur per non rectam praeceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici; et ita est etiam de repudio.

[20041] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum domini intelligitur quantum ad tempus legis novae in quo dicta permissio est sublata; et sic etiam intelligitur verbum quoddam Chrysostomi, qui dicit, quod qui secundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates; quia quo ad Deum existit homicida, inquantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret; et quia dimittit non fornicantem, in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; et similiter quia facit eam adulteram, et illum cui copulatur.

[20042] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quidam interlinealis dicit, Deuter. 24: *polluta est, et abominabilis; scilicet illius judicio qui quasi pollutam eam prius dimisit*; et sic non oportet quod sit polluta simpliciter. Vel dicitur polluta illo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebat vel leprosum; non immunditia culpae, sed cujusdam irregularitatis legalis; unde et sacerdoti non licebat viduam et repudiatam ducere in uxorem.

Quaestiuncula 4

[20043] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod

in lege de libello repudii duo erant permissa; scilicet dimittere uxorem, et uxorem dimissam alteri jungi; et duo praecepta; scilicet Scriptura libelli repudii, et quod iterum maritus repudians eam accipere non possit; quod quidem, secundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in poenam mulieris quae alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est; sed secundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

[20044] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam assumere non posset iterato, ut patet ex dictis; et ideo divinitus ordinatum fuit.

[20045] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod semper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis; sed non quantum ad poenam divinitus taxatam.

[20046] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, nisi matrimonio alteri viro juncta esset: tunc enim propter adulterium, cui mulier voluntarie se subdit, in poenam ei dabatur quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii, quod etiam ante quam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat: quia pollutio non intelligitur quantum ad culpam, sed ut dictum est.

Articulus 3

[20047] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 tit. Utrum causa repudii fuerit odium uxoris

Quaestiuncula 1

[20048] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod causa repudii fuerit odium uxoris, secundum hoc quod dicitur Malach. 2, 16: *si odio habueris eam, dimitte illam.*

[20049] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Deuteronom. 24, 1, dicitur: *cum non invenerit gratiam in oculis ejus propter aliquam foeditatem, scribet libellum repudii.* Ergo idem quod prius.

[20050] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Sed contra, sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt esse causa repudii quam odium.

[20051] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, odium potest creari ex virtute ejus

qui odio habetur. Si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier posset repudiari propter virtutem suam; quod est absurdum.

[20052] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, Deuteronom. 22, dicitur: si duxerit vir uxorem suam, et postea odio eam habuerit, et objecerit ei stuprum aut conjugium; si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, et non poterit eam dimittere omni tempore vitae suae. Ergo odium non est causa sufficiens repudii.

Quaestiuncula 2

[20053] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod repudii causae debebant in libello scribi. Quia per libellum repudii scriptum a poena legis absolvebatur. Sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo oportebat illas scribere in libello.

[20054] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ad nihil illa scripta valere videbantur nisi ut causae repudii ostenderentur. Ergo si non inscribebantur, frustra libellus ille sibi tradebatur.

[20055] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, hoc Magister dicit in littera.

[20056] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, causae repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes, praecludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quae ei secundum legem concedebantur. Si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium; et sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causae repudii inscribebantur.

Quaestiuncula 1

[20057] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt. Proxima autem causa homicidii est odium; et ideo proxima causa repudii est odium. Sed odium ex aliqua causa causatur, sicut et amor; et ideo etiam oportet alias causas repudii ponere remotas, quae erant causa odii. Dicit autem Augustinus in Glossa, Deuteron. 24: *multae erant in lege causae dimittendi uxores: Christus solam fornicationem excipit; ceteras molestias jubet pro fide et castitate conjugii sustineri.* Hae autem causae intelliguntur foeditates in corpore, puta infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in anima, sicut fornicatio, vel aliquid hujusmodi, quod in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas magis coarctant, satis probabiliter dicentes, quod non licebat uxorem repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem; nec propter quamlibet talem, sed propter illas solum quae possunt bonum prolis impedire, vel in corpore, ut sterilitas aut lepra, vel aliquid hujusmodi; vel in anima, ut si esset malorum morum, quos filii

ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quaedam Glossa super illud Deuteron. 24: *cum non invenerit gratiam* etc., videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cum dicit ibi, per foeditatem peccatum intelligi. Sed peccatum Glossa nominat non solum in moribus animae, sed etiam in natura corporis.

[20058] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Sic ergo prima duo concedimus.

[20059] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sterilitas, et alia hujusmodi, sunt causa odii; et sic sunt causae remotae.

[20060] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo; quia bonitas causa est amoris; et ideo ratio non sequitur.

[20061] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc dabatur in poenam viri, quod non posset in perpetuum repudiare uxorem in casu illo, sicut etiam in alio casu, quando puellam defloraverat.

Quaestiuncula 2

[20062] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod causae repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium. Sed secundum Josephum, ut mulier habens libellum conscriptum de repudio alteri posset nubere: alias enim ei traditum non fuisset; unde, secundum eum, erat Scriptura talis: *promitto tibi quod nunquam tecum conveniam.* Sed secundum Augustinum, ideo libellus scribebatur, ut mora interveniente, et consilio Scribarum dissuadente, vir a proposito repudiandi desisteret.

[20063] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 2 a. 3 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestio 3

Prooemium

[20064] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 pr. Deinde quaeritur de virginitate; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sit virginitas; 2 utrum sit virtus; 3 de comparatione ejus ad alias virtutes.

Articulus 1

[20065] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 tit. Utrum virginitas sit perpetua meditatio incorruptionis in carne corruptibili

[20066] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit *in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio*, ut Augustinus dicit in Lib. de nuptiis et concupiscentia. Quia post resurrectionem sanctae virgines suam virginitatem non amittent. Sed tunc non erunt in carne corruptibili. Ergo corruptibilitas carnis non debet poni in definitione virginitatis.

[20067] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, virginitas ponitur pars continentiae, quae ad temperantiam reducitur. Sed meditatio non est actus temperantiae, sed magis intellectualium virtutum. Ergo non debet poni tamquam genus virginitatis.

[20068] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, virginitas non est firmius bonum quam caritas aut aliae virtutes, immo magis fragile. Sed perpetuitas non est de ratione caritatis: alias caritatem semel habitam non contingeret amittere; quod in 3 Lib., dist. 31, quaest. 1, art. 1, improbatum est. Ergo nec perpetuitas in definitione virginitatis poni debet.

[20069] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, incorruptionis perpetua meditatio tollitur per corruptionem mentis, de qua dicitur Matth. 5, 28: *qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam moechatus est eam in corde suo.* Sed per hoc non tollitur virginitas: quia talis corruptio reparari potest, non autem virginitas, ut in littera dicitur. Ergo virginitas non est perpetua incorruptionis meditatio.

[20070] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, perpetua incorruptionis meditatio sine concubitu perditur non solum mente, sed etiam carne, sicut patet in peccatis contra naturam. Sed sine concubitu virginitas non perditur: quia, ut Augustinus dicit in libro de virginitate, *virginitas est per piam continentiam ab omni concubitu immunitas.* Ergo idem quod prius.

[20071] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 arg. 6 Praeterea, Ambrosius dicit in Libr. de virginitate, quod virginitas est expers contagionis integritas. Sed contaminatur corpus per pollutionem nocturnam. Ergo virginitas secundum hoc amittitur; non autem perpetua incorruptionis meditatio perditur: ergo et cetera.

[20072] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 arg. 7 Praeterea, virginitas potest per violentiam auferri: alias ille qui contraheret cum illa quae per violentiam ab alio defloratur, non efficeretur irregularis. Non autem perpetua incorruptionis meditatio. Ergo idem quod prius.

[20073] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod virginitas, ut ex dictis Ambrosii patet, integritas quaedam est; unde per privationem corruptionis dicitur, quae in actu generationis accidit; ubi triplex corruptio est. Una corporalis tantum, in hoc quod claustra pudoris franguntur. Alia spiritualis et corporalis simul, ex hoc quod per decisionem et motum seminis, in

sensu delectatio generatur. Tertia est spiritualis tantum, ex hoc quod ratio huic delectationi se subjicit, in qua integritatem perdit quantum ad actum: quia impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut philosophus dicit in libro 7 Ethicor.; unde ipsa rationis absorptio corruptio dicitur. Haec autem tertia corruptio non est rationis actus, sed quaedam passio, per accidens ei conveniens ex passione inferioris partis, sicut per somnum vel phrenesim et alias passiones corporales contingit rationis actum impediri per accidens. Cum ergo virtus et vitium in actu rationis consentientis et dissentientis perficiatur; in omnibus praedictis corruptionibus non invenitur sufficiens ratio vitii aut virtutis; sed oportet addere rationis consensum vel dissensum. Et quia virginitas in genere moris est pertinens ad virtutem; ideo dicit Lucia, quod non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, inquinatione scilicet quae virginitatis puritati opponitur. Prima ergo corruptio, quae est corporalis tantum, non est materia virtutis vel vitii, nisi per accidens mediante aliqua animae passione; unde si per aliquam incisionem claustra pudoris rumpantur, non majus detrimentum virginitati inerit quam si pes aut manus gladio incideretur. Sed secunda et tertia corruptio sunt materia virginitatis et oppositi ejus, sicut et aliae passiones animae sunt materia virtutum moralium et oppositorum vitiorum. Sed in actu rationis eligentis vel repudiantis corruptiones praedictas finaliter perficitur inquinatio quam virginitas privat, et per consequens ipsa virginitas; et ideo Augustinus in definitione praedicta posuit hoc quod ex parte rationis se habet; scilicet meditationem, quasi virginitatis genus, ponens actum pro habitu, sicut frequenter fieri solet; incorruptionem autem posuit quasi objectum sive materiam; sed addit subjectum determinatum per hoc quod dicit: *in carne corruptibili*; quia privatio et habitus nata sunt fieri circa idem.

[20074] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis post resurrectionem sancti carnis corruptionem non habeant; habent tamen naturam carnis, quae corruptibilis fuit; et ideo in eis esse poterit virginitas sicut in subjecto; non autem in Angelis, in quibus corruptio quam virginitas privat, nata esse non fuit; et praecipue hoc ad rationem virginitatis sufficit, quae non solum respicit quod praesens est, sed quod praeteritum est. Non enim est virgo ex hoc solum quod non corrumpitur, sed ex hoc etiam quod nunquam corrupta fuit.

[20075] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis actus moralis virtutis in voluntate perficiatur, tamen ratio formam virtutis in ea ponit, ut dicitur in 6 Ethic.; et ideo quidam Socratici omnes virtutes scientias dicebant; et hoc modo loquendi utitur hic Augustinus meditationem pro electione ponens.

[20076] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in actu virtutis non solum requiritur discretio ex parte rationis, sed etiam firmitas quaedam ex habitu inclinante ad actum per modum naturae. Et sicut causae naturales, quantum est de se, ordinatae sunt immobiliter ad effectus proprios; ratione cujus dicere possumus, lapis perpetuo descendit deorsum, quamvis hoc quandoque impediri possit: ita et habitus virtutis, quantum est de se, immobiliter ordinatur ad actum proprium, quamvis quandoque habens actum virtutis contrarium agat; et ratione perpetuae immobilitatis consuevit poni perpetuum in definitionibus virtutum; sicut in Princ. Digestorum dicitur, quod justitia est constans et perpetua voluntas; et sic etiam Augustinus ponit perpetuum in

definitione virginitatis, quamvis virginitatem quandoque habentes, eam amittant; ut sic in praedicta definitione discretio electionis, quae est actus virginitatis, secundum quod ad genus pertinet moris, ex meditatione intelligatur; sed immobilitas ex perpetuitate.

[20077] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod corruptio mentis, ut ex dictis accipi potest, est duplex. Una quae est quasi passio mentis, quando mens subditur delectationi quae in coitu solet accidere; et quia haec delectatio completur in seminis distillatione, ideo talis corruptio mentis non potest accidere sine aliqua corruptione carnis, quae dicta est fieri per seminis decisionem. Alia autem est corruptio mentis, quae est actus ejus, scilicet consensus, aut electio praedictae corruptionis. Sed quia vires inferiores sequuntur motum superiorum; ideo quandoque contingit quod ex actu mentis cogitantis de corruptione carnis, et intendentis delectationem ipsius experiri, calor excitatur in corpore, et semen distillat, et causatur delectatio, qua mens suffocatur sicut in coitu; et tunc absque dubio virginitas est amissa. Si autem corruptio sistat in actu mentis consentientis, amittitur quidem virginitas secundum illud formale quod habet in mente, non autem ratione ejus quod est materiale in ipsa; unde talis non potest dici virgo nisi materialiter. Et ideo haec virginitatis amissio potest recuperari; non autem illa virginitatis amissio in qua etiam illud quod est materiale subtrahitur; quia virginitas ex parte sui actus respicit tantum praesens aut futurum, sicut est in qualibet virtute; electio enim aut praesens aut futurum respicit, non autem praeteritum; sed ex parte materiae non solum praesens, sed praeteritum respicit. Dicitur enim virgo quae elegit incorruptionem, quae est materialis in virginitate, quam nunquam amisit, et habere et conservare intendit. Non autem exigitur quod nunquam contrariam electionem habuerit, sed quod nunquam contrariam corruptionem. Ex hoc autem virginitas amissa recuperari non potest, quia illud quod in praeteritum transit, recuperari non potest.

[20078] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illae quae sine concubitu se corrumpunt, non est dubium quod virginitatem amittunt, etiam quantum ad id quod est materiale in ipsa; quia etsi concubitus non adsit, adest tamen delectatio, quae in concubitu corruptionem virginitatis facit. Si autem luxuria contra naturam tempus perfectae aetatis praeveniat, cum non adsit seminis decisio, et per consequens nec delectatio completa mentem suffocans, non amittitur virginitas quantum ad id quod est materiale in ipsa.

[20079] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod passiones partis sensitivae non possunt esse materia virtutis nisi secundum quod sunt ordinabiles a ratione in eis medium ponente, prout concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; et ideo delectatio quae in somnis accidit cum seminis decisione, non est materia virtutis; et propter hoc nec talis corruptio incorruptionem tollit, quae est virginitatis materia; et ideo ratione talis pollutionis virginitas non perditur. Et similis ratio est de mulieribus quae dormientes et inebriatae aut amentes a viris cognoscuntur, nisi forte hac intentione dormitum irent, ut a viro cognoscerentur.

[20080] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod illud cujus principium totaliter est extra, non est ordinabile a ratione; et ideo eadem ratione nec illae quae per violentiam corrumpuntur sive ab homine, sive a Daemone incubo, virginitatem amittunt, si quantum possunt

renitantur, ut conservent corpus a corruptione immune, vel saltem mentem contrariam consensui. Quia tamen in significationibus sacramentorum magis attenditur quod exterius geritur quam quod interius fit; irregularitas quae ex defectu significationis in sacramento causatur, nihilominus induceretur in illum qui virginem defloratam violenter duceret in uxorem; et praecipue cum propter delectationem nimiam ratio in actu illo suffocetur, difficillimum est tali delectationi dissentire in statu illo; et ideo praesumptio videtur esse quod consenserit.

Articulus 2

[20081] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 tit. Utrum virginitas sit virtus

[20082] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit virtus. Omnis enim virtus consistit in medio. Sed virginitas non consistit in medio, sed maxime in extremo; quia consistit in abstinendo ab omni delectabili, circa quod est castitas. Ergo non est virtus.

[20083] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtutum usus, cum sint de jure naturali, omni tempore licuerunt. Sed in statu naturae conditae non licuisset virginitatem servare, quia esset contra praeceptum, ut habetur Gen. 1, 28: *crescite et multiplicamini*; similiter nec tempore legis Moysi, quando qui non relinquebat semen super terram, maledictioni legis subjacebat. Ergo virginitas non est virtus.

[20084] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, nulla virtus est quae amitti possit sine peccato, et quae per poenitentiam non recuperetur. Sed virginitas amittitur sine peccato in actu matrimoniali, nec per poenitentiam potest recuperari. Ergo non est virtus.

[20085] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, omnis virtus est habitus acquisitus vel infusus. Sed virginitas est in illis qui non habent aliquem habitum acquisitum vel infusum, sicut in pueris non baptizatis. Ergo non est virtus.

[20086] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, omnis virtus ordinatur ad actum aliquem. Non autem virginitas; sed magis importat privationem actus. Ergo non est virtus.

[20087] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, qui habet unam virtutem, habet omnes. Sed qui caret virginitate, quandoque habet alias virtutes. Ergo virginitas non est virtus.

[20088] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 arg. 7 Praeterea, virtute nullus male utitur. Sed virginitate aliquis male utitur, ut patet de virginibus fatuis, Matth. 25. Ergo non est virtus.

[20089] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 arg. 8 Praeterea, continentia virginalis dividitur contra matrimonialem et vidualem. Sed matrimonium non ponitur virtus, neque viduitas. Ergo neque virginitas est virtus.

[20090] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 7: *unusquisque proprium donum habet ex Deo*; et loquitur de virginitate. Dona autem Dei spiritualia virtutes sunt. Ergo virginitas est virtus.

[20091] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit in Lib. de virginitate: *invitat virginitatis amor ut de virginitate aliquid dicamus, ne velut transitu quodam praeterita videatur quae principalis est virtus.*

[20092] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 s. c. 3 Praeterea, nihil meretur praemium nisi virtus. Sed virginitati debetur praemium, scilicet fructus centesimus, ut sancti dicunt, et aureola. Ergo est virtus.

[20093] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut dationes et sumptus sunt materia liberalitatis, ita delectationes in venereis sunt materia castitatis et continentiae. In genere autem dationum magnitudo sumptuum exigit specialem virtutem, quae magnificentia vocatur, propter sui difficultatem. Et quia temperantia vel castitas in cohibendis delectationibus magnam habet difficultatem, ideo illud quod est praecipuum in ista materia, maximam habens difficultatem, scilicet ab omni corruptione carnalis delectationis immunitas, specialem virtutem exigit, quae virginitas dicitur; unde si virginitas pro sui completa ratione, ut dictum est, accipiatur, sic virginitas est specialis virtus; sic enim nihil aliud importat quam electionem conservandi incorruptionem; et haec electio, si sit perfecta, ex aliquo habitu virtutis procedere debet. Tamen virginitas super hoc ponit statum virtutis, in quo habitus in actum exire possit. Non autem potest exire in actum electionis incorruptionem servandi, nisi sit incorrupta; quia electio impossibilium non est; impossibile autem est incorruptionem amissam recuperare. Sed materiam magnificentiae amissam possibile est recuperare; et quantum ad hoc est dissimile de magnificentia et virginitate. Alii autem dicunt, quod virginitas non nominat virtutem, sed statum perfectum virtutis; et hac ratione sancti quandoque eam virtutem nominant; et secundum hanc opinionem facile est respondere ad objecta. Sustinendo tamen primam opinionem, respondendum est ad objecta.

[20094] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apud theologos, ut quidam dicunt, virtus non semper est in medio. Sed hoc dicentes ignorant quid sit medium virtutis. Cum enim medium virtutis accipiatur secundum rationem rectam; si aliquid non sit in medio, non est secundum rationem rectam; et sic non potest esse laudabile neque virtuosum. Et ideo dicendum est, quod virginitas est in medio rationis rectae; quod quidem medium non accipitur semper secundum quantitatem ejus circa quod est virtus, quae quantitas est inter superfluum et diminutum, cum sint aliquae virtutes quae perveniant ad maximam quantitatem in propria materia, sicut nullus majoribus se dignificat quam magnanimus, nec aliquis majores sumptus facit quam magnificus, ut patet in 4 Ethic.; sed accipitur secundum proportionem omnium circumstantiarum vestientium actum; et sic ille qui maxima dona dat, in medio consistit in eo quod mediocritas servatur in dando

cui debet et quod debet et propter quod debet; et superfluum est in eo quod datur ubi non debet vel propter quod non debet, etiam si majora dentur. Similiter etiam virginitas, quamvis sit in ultimo extremi quantum ad id circa quod est, quia ab omni corrumpente delectatione abstinet; tamen est in medio, inquantum alias debitas circumstantias mediocriter servat; et superfluum esset, si aliquis servare vellet virginitatem quando non deberet, sicut tempore legis Moysi, vel propter quod non deberet, sicut virgines Vestales; similiter secundum alias circumstantias.

[20095] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, medium virtutis accipitur secundum proportionem circumstantiarum ad rationem rectam; et quia tempus est una de circumstantiis, non est inconveniens aliquid non esse licitum uno tempore, quod est licitum vel virtuosum si alio tempore fiat; et ideo, si in tempore quo Deus ad multiplicationem generis humani vel cultus divini homines operi conjugali insistere volebat, aliquis proprio motu incorruptionem servasset, fuisset in extremo diminutionis; quia abstinuisset a delectabili omni quando non debuisset; sed postea, facta multiplicatione humani generis vel colentium Deum sufficienti, non peccasset virginitatem servans etiam in lege Moysi, vel in statu naturae integrae, si homo non peccasset; nec fecisset contra praeceptum, quia multiplicatio poterat fieri per alios, sed super praeceptum.

[20096] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod status ille virtutis quo virtus in actum suum exire possit, potest amitti sine peccato et cum peccato indifferenter; tamen recuperatur per poenitentiam; sicut aliquis ditissimus magnificus potest dare omnia sua pauperibus; et sic sine peccato suo ei eveniret quod in actum exteriorem virtutis exire non poterit. Si autem in turpes usus facultates suas consumat, hoc erit cum peccato; nec tamen per poenitentiam statum primum recuperabit. Et ideo virginitas, quae statum illum dicit virtutis in quo virtus possit exire in actum; et per peccatum amittitur in fornicatione, et sine peccato in actu matrimoniali; nec unquam per poenitentiam recuperatur.

[20097] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod est materia virginitatis, potest esse in illis qui nullum habitum virtutis habent, sicut in pueris ante Baptismum, in quibus est primus virginitatis gradus quem natura dedit; et sicut in illis qui ad tempus incorruptionem praedictam servare volunt, tamen cum proposito nubendi suo tempore, qui habent secundum virginitatis gradum, nec tamen dicuntur virgines nisi materialiter. Sed completa ratio virginitatis, prout est virtus, non est nisi in illis qui habent electionem conservandi integritatem hactenus custoditam usque in finem, sive sine voto, vel cum voto; et haec electio perfecta esse non potest sine habitu informante ipsam. Si autem sit informis, erit actus virtutis sicut virtutem praecedens, sicut et de aliis actibus virtutum contingit.

[20098] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod temperantia, sicut in 3 Lib. dist. 33, qu. 3, art. 2 quaestiunc. 1 dictum est, principaliter consistit in cohibendo delectationes; unde de principali intentione sua habet quemdam actum interiorem, scilicet electionem refrenandi concupiscentias; sed exteriorem non habet quantum ad id quod est principale in ipsa, nisi per accidens et ex consequenti, in hoc scilicet quod aliquos actus exteriores adhibet ad cohibendum

a delectationibus, quos magis imperat quam eliciat; sicut recedendo ab aspectibus concupiscibilium; uti enim delectationibus secundum mensuram rationis, est de secundaria intentione temperantiae. Et quia virginitas est principalissimum in temperantia; ideo non habet actum exteriorem nisi ex consequenti; sed omnino usum exteriorem concupiscentiae cohibet.

[20099] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ille qui habet unam virtutem, habet aliquo modo omnes; non tamen quantum ad omne id quod est in virtute; sicut qui habet liberalitatem, quandoque non habet magnificentiam quantum ad statum illum quo possit exire in actum exteriorem; et similiter qui habet temperantiam, non habet statum quem virginitas dicit propter imperfectionem; quamvis habeat id quod facit rationem virtutis in virginitate; sicut e contrario propter perfectionem Christus habet caritatem, non tamen fidem, propter statum imperfectionis quem fides importat; etsi habeat quidquid est perfectionis et virtuositatis in fide.

[20100] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod materia virginitatis, quam fatuae virgines habere possunt, aliquis male utitur; non autem virginitate accepta secundum suam completam rationem.

[20101] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod viduitas et matrimonium non important aliquem alterum gradum circa materiam temperantiae sicut virginitas; unde non est similis ratio.

Articulus 3

[20102] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 tit. Utrum virginitas major sit omnibus virtutibus

[20103] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virginitas major sit omnibus virtutibus. Decor enim est de ratione virtutis. Sed virginitatis decor est maximus. Ergo ipsa est maxima virtutum. Probatio mediae. Ambrosius in Lib. de virginitate, dicit: *pulchritudinem quis potest majorem aestimare decore ejus*, scilicet virginis, *quae amatur a rege, probatur a judice, dedicatur domino, consecratur Deo, semper sponsa, semper innupta, ut nec amor finem habeat, nec damnum pudor? Haec autem perfecte vera pulchritudo est cui nihil deest, quae sola meretur audire a domino: tota formosa es* et cetera.

[20104] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, Cyprianus dicit: *nunc nobis ad virgines sermo est; quarum quo sublimior gloria est, major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi.* Ergo idem quod prius.

[20105] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, majus praemium majori virtuti debetur. Sed virginitati debetur maximum praemium, scilicet fructus centesimus, et aureola. Ergo et cetera.

[20106] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, maxima dignitas virtutum est quod per eas Deo conjungimur. Sed propinquissime Deo conjungit virginitas; quia incorruptio facit esse proximum Deo, ut dicitur Sapient. 5; et in Apoc. dicitur, quod virgines sequuntur agnum quocumque ierit. Ergo est maxima virtutum.

[20107] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 arg. 5 Sed contra est quod in littera dicitur, quod caelibatus Joannis non praefertur conjugio Abrahae.

[20108] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 arg. 6 Praeterea, Bernardus dicit super Evangelium *missus est*, quod plus placuit (Deo scilicet) humilitas Mariae, quam ipsius virginitas. Ergo virginitas non est maxima virtutum.

[20109] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod una virtus, et quantum ad actum et quantum ad habitum, potest dici excellentior alia dupliciter; scilicet per se, et per accidens. Per se quidem mensuratur actus virtutum ex ratione objecti sui, ex quo speciem habent; sed per accidens ex parte subjecti: sicut actus etiam in parvis rebus dicitur melior, si fiat ex magis prompta voluntate, vel tempore magis opportuno, et aliis infinitis modis; quia causae per accidens infinitae sunt; et propter hoc relinquuntur ab arte. Unde hac comparatione omissa, sciendum est, quod cum bonum spirituale sit nobilius et melius quam bonum corporis; virtutes illae quae habent pro objecto bonum spirituale, sunt simpliciter meliores quam illae quae habent aliquod corporale aut corporali adjunctum; et ideo virtutes intellectuales et theologicae sunt digniores quam virtutes morales, quae sunt circa actus et passiones aliquo modo corporales; et inter virtutes morales illa per se loquendo est melior quae magis appropinquat ad praedictas; quae quidem appropinquatio potest attendi dupliciter. Uno modo quantum ad convenientiam subjecti; et sic justitia, quae est in voluntate, est propinquissima et dignissima; et post hoc fortitudo, quae est in irascibili, quae est quasi quoddam confinium rationis et sensualitatis, ut in 3 Lib., dist. 26, qu. 1, art. 1, in corp., dictum est; et ultimo temperantia, quae est in concupiscibili. Alio modo potest attendi propinquitas virtutis moralis ad intellectualem prout disponit ad ipsam; et sic inter omnes morales propinquissima est temperantia, quia per delectationes, quae sunt ejus materia, maxime nata est ratio enervari; et inter partes temperantiae praecipue castitas, quia in delectationibus circa quas est, ratio totaliter obruitur. Unde Commentator dicit in 7 Physic., quod castitas maxime valet ad scientias speculativas; et in genere castitatis praecipue virginitas. Sic ergo dicendum est, quod virginitas non est dignior omnibus aliis virtutibus; sed est dignior aliquo modo omnibus virtutibus moralibus, et simpliciter et per se loquendo, omnibus speciebus temperantiae.

[20110] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod delectationes circa quas est temperantia, sunt turpissimae, ut in 7 Ethic. patet, eo quod sunt in communibus nobis et brutis; unde temperantia, quae has cohibet, praecipue vindicat sibi pulchritudinem communem omnibus virtutibus, sicut fortitudo vindicat sibi difficultatem, justitia rectitudinem; et propter hoc virginitas, quae est summus temperantiae gradus, summum decorem sibi vindicat; non tamen

sequitur quod sit dignissima virtus.

[20111] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnia verba praedicta Cypriani, quae excellentiam ostendunt virginitatis, pertinent ad pulchritudinem; unde eodem modo dicendum est sicut ad primum. Vel dicendum, quod virgines habent cum virginitate alias virtutes: alii autem non habent virginitatem cum aliis virtutibus; et ideo non est eadem ratio comparandi virginitatem cum aliis virtutibus, et virgines aliis omnibus.

[20112] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aureola est praemium accidentale, et fructus similiter. Praemium autem essentiale est dignius accidentali; ideo simpliciter loquendo, illae virtutes sunt potiores quibus majus praemium essentiale debetur: praemium autem accidentale non tam respicit virtutis radicem quam statum virtutis. Et praeterea aureola non solum virginibus debetur, sed et martyribus et doctoribus; fructus autem soli continentiae debetur, in qua summum locum tenet virginitas; et quia per continentiam reprimuntur illae delectationes quae maxime gustum spiritualis dulcedinis impediunt, quem fructus suo nomine importat.

[20113] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod incorruptio facit esse proximum Deo, in quem corruptio non cadit, per quamdam similitudinem imitationis: et quia Deo magis possumus esse similes mente quam carne; ideo incorruptio mentis, quae omni peccato opponitur, et per omnem virtutem est, facit Deo esse proximum. Sed virginitas habet utramque incorruptionem; et ideo quantum ad plura facit Deo similem, scilicet in corpore et anima, ratione cujus dicitur quod sequitur agnum quocumque ierit; et Ambrosius dicit quod nihil ei deest. Nec tamen sequitur quod magis facit virginitas Deo proximum quam omnes virtutes, sed secundum plura.

[20114] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in littera matrimonium Abrahae aequiparatur caelibatui Joannis quantum ad meritum personarum: quia tantum merebatur Abraham in conjugio sicut Joannes in virginitate; quia ex aequali promptitudine serviebat Deo secundum statum sui temporis; et haec comparatio est per accidentalia virtutum.

[20115] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod humilitas videtur virtutibus propinquissima esse, quia per eam homo se ex reverentia Deo subjicit, et per consequens aliis propter Deum; et ideo, simpliciter loquendo, virginitatem humilitas excedit.

Expositio textus

[20116] Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 3 a. 3 expos. *Maledicta erat sterilis, quae non relinquebat semen super terram.* Haec maledictio non est culpae, sed poenae; non tamen quantum ad defectum naturae quem habet virginitas in prolis defectu; sed quantum ad infamiam, quia opprobrio habebatur. *Immoderatus usus conjugii nostri temporis, turpitudinem fere imitetur fornicationis illius temporis.* Hoc dicitur quantum ad intentionem eorum qui nunc ut plurimum contrahunt matrimonium propter

infirmitatem libidinis, qua ratione antiquitus fornicabantur; et ideo addit *fere*, quia fornicatio omnis erat peccatum mortale; non autem omnis immoderatus usus conjugum. *Facilius continere possent*, quam nos scilicet possumus, propter magnitudinem virtutis quae in eis erat; vel quam ipsi possent matrimonio conjungi, considerata vi honestatis, quae justos trahit; ut difficile sit eis peccare, vel in aliquo a perfecto statu virtutis declinare. *Publici muneris gratia privatam culpam praetexit.* Sciendum, quod quamvis Loth credatur immunis a peccato mortali fuisse; filiae tamen ejus non omnino excusantur a peccato mortali, sed ex pietate intentionis minus peccaverunt. Fuit enim levis aestimatio super quam se fundaverunt. Et praeterea si eis pro certo constitisset totum genus humanum periisse, debuissent divinum consilium et patris expetere in tam horribili facto, quod erat contra primam institutionem matrimonii, ubi pater et mater prohibentur Genes. 2: *propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam. Quae tamen modificata, et refrenante temperantia in usum naturalem redacta, libido esse non potest.* Haec modificatio non attenditur quantum ad delectationis quantitatem in actu, sed quantum ad debitam limitationem circumstantiarum. *Continentiam Joannes in opere (...) habebat.* Continentia accipitur hic cessatio a carnali opere omnino. *Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas.* Quidam dicunt, quod non erant vere uxores; sed quia uxorio affectu et intentione prolis eis conjungebantur, quandoque uxores dicuntur. Alii dicunt, quod vere uxores erant; sed dicuntur concubinae, quia ancillae manebant, et filii non earum, sed dominarum suarum nomine nascebantur; et hoc verius videtur. *Plures habere, non plurimas.* Plurimae dicuntur quibus non potest opere carnali ad praegnandum satisfieri sine mentis enervatione: frequentia enim talis actus omnino mentem enervat. *Non potest caro corrumpi nisi mens ante fuerit corrupta.* Hoc intelligitur de corruptione ad genus moris pertinente, quam virginitas excludit. *Satius est mori fame quam idolothytis vesci.* Contra, 1 Timoth. 4, 4: *nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Et dicendum quod debet intelligi antequam comederetur in venerationem idoli, vel cum quadam exteriori professione idolatriae, sicut si a persecutore in signum fidei Christianae fractae exigeretur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

liber IV a distinctione XXXIV ad distinctionem XXXVI

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 34

Quaestio 1

Prooemium

[20117] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de matrimonio et causis ejus, hic determinat de personis contrahentibus matrimonium; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimentis matrimonii, quae non faciunt personas penitus illegitimas ad contrahendum; in secunda de illis quibus personae penitus ad matrimonium illegitimae redduntur, dist. 37, ibi: *sunt ergo quidam ordines in quibus nullatenus potest contrahi conjugium.* Prima in duas: in prima determinat de impedimento quodam matrimonii, quod facit personam non simpliciter, sed aliquo modo, illegitimam, quod consistit in defectu naturae, scilicet frigiditate; secundo de impedimento conditionis secundum mores et statuta hominum, scilicet servitute, 36 dist., ibi: *nunc de conditione videamus an valeat conjugium dividere.* Prima in duas: in prima determinat de impedimento frigiditatis, quod matrimonium contrahendum impedit; in secunda de impedimento per quod actus matrimonii jam contracti impeditur, scilicet de fornicatione, prout est causa divortii, 35 dist., ibi: *hoc etiam notandum est* et cetera. Prima in duas: in prima prosequitur de impedimentis personarum ad contrahendum matrimonium in generali; in secunda descendit in speciali ad impedimentum de quo primo agere intendit, ibi: *de his enim qui causa frigiditatis debitum reddere non possunt, consulit Gregorius ut permaneant.* Et haec dividitur in duas: in prima ostendit quod

frigiditas praecedens matrimonium impedit ne contrahatur; in secunda ostendit quod superveniens matrimonio ipsum dissolvere non possit, ibi: *illud etiam sciendum est* et cetera. Prima in duas: in prima determinat de effectu naturae impediente matrimonium, per quem homo impotens redditur ad carnalem copulam; in secunda determinat de effectu peccati, per quem homo ineptus redditur ad idem, quod etiam matrimonium impedit, scilicet incestus, ibi: *de his etiam qui cum duabus sororibus, vel quae cum duobus fratribus dormiunt, videndum est.* Prima in duas: in prima determinat de impedimento quo natura impotens redditur ad opus carnale; in secunda de impedimento quo impotens redditur ad consentiendum in copulam conjugalem, ibi: *furiosi quoque dum in amentia sunt, matrimonium contrahere non valent.* Prima in duas: in prima determinat de impotentia coeundi ex causa naturali, scilicet frigiditate; in secunda de impotentia quae est ex maleficio, ibi: *de maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur.* Hic quaeruntur quinque: 1 de impedimentis matrimonii in generali; 2 utrum frigiditas impediat matrimonium; 3 utrum maleficium; 4 utrum furia, vel amentia; 5 utrum incestus.

Articulus 1

[20118] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 tit. Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur

[20119] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur. Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divisum. Sed aliis non assignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio assignari debent.

[20120] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid est minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minus perfectum. Ergo vel nulla vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

[20121] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ubicumque est morbus, ibi est necessarium remedium morbi. Sed concupiscentia, in cujus remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquod impedimentum quod aliquam personam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

[20122] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed hujusmodi impedimenta quae matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturae, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis; plures enim gradus consanguinitatis

inveniuntur esse prohibiti in uno tempore quam in alio; lex autem humana non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta praestare; quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut et alia sacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari quae faciunt personas illegitimas ad contrahendum.

[20123] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, illegitimum et legitimum differunt per hoc quod est contra legem vel non contra legem, inter quae non cadit medium, cum sint opposita secundum affirmationem et negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personae mediae inter legitimas et illegitimas constituantur.

[20124] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, nullo impedimento potest a re aliqua removeri quod in definitione ejus cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii, ut supra, dist. 27, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, patuit. Ergo non possunt esse aliqua impedimenta quae matrimonium contractum dirimant.

[20125] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, conjunctio viri et mulieris non est licita nisi in matrimonio. Sed omnis conjunctio illicita dirimi potest. Ergo si aliquid impediat matrimonium contrahendum, hoc dirimet contractum de facto: et sic non debent aliqua impedimenta assignari matrimonio quae impediant contrahendum, et non dirimant contractum.

[20126] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 8 Sed contra, videtur quod debeant esse infinita matrimonii impedimenta. Quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionysius. Ergo infinita sunt impedimenta matrimonii.

[20127] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 9 Praeterea, impedimenta matrimonii accipiuntur secundum conditiones particularium personarum. Sed conditiones hujusmodi sunt infinitae. Ergo et matrimonii impedimenta.

[20128] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in matrimonio sunt quaedam quae sunt de essentia ipsius, et quaedam quae sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis. Et quia remotis his quae non sunt de necessitate sacramenti, adhuc manet verum sacramentum; ideo impedimenta quae contrariantur his quae sunt de solemnitate sacramenti, non officiunt quin sit verum matrimonium; et talia dicuntur impedire contrahendum, sed non dirimunt contractum; sicut prohibitio Ecclesiae, et tempus feriatum; unde versus: *Ecclesiae vetitum, necnon tempus feriatum impediunt fieri, permittunt juncta teneri.* Impedimenta autem quae contrariantur his quae sunt de essentia matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium; et ideo dicuntur non solum impedire matrimonium contrahendum, sed dirimere contractum; quae his versibus continentur: *error, conditio, votum, cognatio, crimen, cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas, si sis affinis, si forte coire nequibis: haec socianda vetant connubia, facta retractant.* Horum autem numerus hoc modo accipi potest. Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractus matrimonii, aut ex parte contrahentium. Si primo modo; cum contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam et violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet vis, idest coactio, et error ex parte ignorantiae; et ideo de istis duobus impedimentis

supra Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii. Nunc autem agit de impedimentis quae accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quae sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri a matrimonio contrahendo vel simpliciter, vel respectu alicujus personae. Simpliciter, ut cum nulla possit matrimonium contrahere; et hoc non potest esse nisi quia impeditur a matrimoniali actu; quod quidem contingit dupliciter. Primo, quia non potest de facto; sive quia omnino non possit, et sic ponitur impedimentum impotentia coeundi; sive quia non libere possit, et sic ponitur impedimentum conditio servitutis. Secundo, quia non licite potest; et hoc, secundum quod ad continentiam obligatur: quod contingit dupliciter; quia vel obligatur ex officio suscepto, et sic est impedimentum ordinis; vel ex voto emisso, et sic impedit votum. Si autem impeditur aliquis a matrimonio non simpliciter, sed respectu alicujus personae: vel propter obligationem ad alteram personam, sicut qui junctus est uni matrimonio, non potest alteri conjungi, et sic est ligamen, scilicet matrimonii; vel quia deficit proportio ad alteram personam: et hoc tripliciter. Primo propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est disparitas cultus. Secundo propter nimiam propinquitatem; et sic ponitur triplex impedimentum: scilicet cognatio, quae importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiae matrimonio junctae; et publicae honestatis justitia, in qua est propinquitas duarum personarum ratione tertiae personae per sponsalia junctae. Tertio propter indebitam conjunctionem ad ipsam primo factam; et sic impedit crimen adulterii prius cum ipsa commissi.

[20129] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod alia etiam sacramenta impediri possunt, si aliquid quod sit de essentia vel solemnitate sacramenti, subtrahatur, ut dictum est. Sed tamen magis matrimonio quam aliis sacramentis impedimenta assignantur, propter tres rationes. Primo, quia matrimonium consistit in duobus; et ideo pluribus modis potest impediri quam alia sacramenta, quae uni personae competunt singulariter. Secundo, quia matrimonium habet in nobis causam, sed alia quaedam sacramenta solum in Deo; unde et poenitentiae, quae habet causam in nobis aliquo modo, Magister supra, dist. 16, quaedam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, ludos, et hujusmodi. Tertio, quia de aliis sacramentis est praeceptum vel consilium, sicut de bonis perfectioribus; sed de matrimonio est indulgentia, sicut de bono minus perfecto; et ideo, ut detur occasio proficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio quam aliis sacramentis.

[20130] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediri possunt, inquantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquod imperfectum ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta; et sic est de matrimonio.

[20131] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si non essent alia remedia, quibus etiam posset efficacius morbo concupiscentiae subveniri; quod falsum est.

[20132] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod personae illegitimae ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quod sunt contra legem qua matrimonium constituitur. Matrimonium autem, inquantum est in officium naturae, statuitur lege naturae; inquantum est

sacramentum, statuitur jure divino; inquantum est in officium communitatis statuitur lege civili; et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium illegitima. Nec est simile de aliis sacramentis, quae sunt sacramenta tantum. Et quia lex naturalis secundum diversos status recipit determinationes diversas, et jus positivum etiam variatur secundum diversas hominum conditiones in diversis temporibus; ideo Magister ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

[20133] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod lex potest aliquid prohibere vel universaliter, vel in parte quantum ad aliquos casus; et ideo inter esse totaliter secundum legem, et esse totaliter contra legem, quae sunt contraria opposita, et non secundum affirmationem et negationem, cadit medium esse aliqualiter secundum legem, et aliqualiter contra legem: et propter hoc ponuntur quaedam personae mediae inter simpliciter legitimas et simpliciter illegitimas.

[20134] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod impedimenta praedicta non dicuntur interimere matrimonium contractum quasi solventia verum matrimonium, quod rite contractum est; sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto, et non de jure. Unde si impedimentum aliquod matrimonio rite facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

[20135] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod illa impedimenta quae dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque matrimonium contrahendum, non ut non fiat, sed ut non licite fiat verum matrimonium; et tamen si fiat, matrimonium verum contractum est, quamvis contrahens peccet; sicut si aliquis consecraret post comestionem, peccaret, contra statutum Ecclesiae faciens; nihilominus verum sacramentum perficeret; quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

[20136] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et omnes causae per accidens; sed causae corrumpentes aliquod bonum per se, sunt determinatae, sicut et causae constituentes; quia causae constructionis et destructionis sunt alicujus rei oppositae, vel eaedem contrario modo sumptae.

[20137] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitae; sed in generali possunt reduci ad certum numerum; sicut in medicina patet, et in omnibus artibus operativis, quae particularium, in quibus est actus, conditiones considerant.

Articulus 2

[20138] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 tit. Utrum frigiditas matrimonium contrahendum

impediat

[20139] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii; quia perfectiora sunt matrimonia pari voto continentium, ut supra, dist. 26, dictum est. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens contractum matrimonium.

[20140] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita et nimia caliditas, quae hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas poni debet.

[20141] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnes vetuli sunt frigidi. Sed vetuli possunt matrimonium contrahere. Ergo frigiditas non impedit matrimonium.

[20142] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantum est de se, matrimonium non impedit.

[20143] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, contingit in aliquo esse siccitatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine; quia cito calidum evaporat ratione suae debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat. Et similiter in aliquo est sufficiens caliditas movens ad pulchram, quae magis concupiscentiam inflammat, quae non sufficienter movet ad turpem. Ergo videtur quod frigiditas etsi impediat respectu unius, non tamen simpliciter.

[20144] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, mulier universaliter est frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur a matrimonio. Ergo nec viri frigidi.

[20145] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Extra. de frigidis et maleficiatis: *sicut puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio; sic qui impotentes sunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur.* Tales autem sunt frigidi. Ergo et cetera.

[20146] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, qui non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

[20147] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum; unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere; ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit; et hoc impedimentum vocatur impotentia coeundi nomine generali, quae quidem potest

esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca accidentali, sicut per maleficium, de qua post dicetur. Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter; quia vel est temporalis, cui potest subveniri beneficio medicinae, vel processu aetatis; et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium; ita quod ille ex cujus parte allegatur impedimentum, perpetuo maneat absque spe conjugii, alius nubat cui vult in domino. Ad hoc autem cognoscendum, utrum sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei posset esse experimentum, scilicet triennium; ita quod si post triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam carnali copulae implendae, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiae dissolvitur. Tamen in hoc Ecclesia quandoque errat; quia per triennium quandoque non sufficienter potest experiri perpetuitas impotentiae. Unde si Ecclesia se deceptam inveniat per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum eadem vel alia perfecisse, reintegrat praecedens matrimonium, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

[20148] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulae non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad hoc est de essentia ejus; quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpore alterius respectu carnalis copulae.

[20149] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quod per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentius impedit (tollit enim non solum commixtionem seminum, sed etiam rigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum); ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas, cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

[20150] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vetuli quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam; et ideo conceditur eis matrimonium, secundum quod est in remedium; quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturae.

[20151] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Tamen impotens potest esse tripliciter. Uno modo, quia non potest solvere de jure; et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem contractum hanc impotentiam, sive non. Alio modo quia non sit solvendo de facto; et tunc si sciat ille cum quo contrahit, hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quod alium finem ex contractu quaerit, et ideo contractus stat; si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas, quae causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, et conditio servitutis per quam homo non potest de facto libere reddere; impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod aliquis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter, sive non; et propter

hoc Magister ponit quod haec duo faciunt personas omnino illegitimas.

[20152] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non potest esse perpetuum impedimentum naturale in viro respectu unius personae et non respectu alterius; sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento posset claustra pudoris frangere, et ei conjungi. Nec esset hoc contra matrimonium; quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed accidentalis extrinseca; et ideo de ea idem est judicium quod de maleficio, de quo post dicetur.

[20153] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod mas est agens in generatione, sed femina est patiens; et ideo major caliditas requiritur in viro ad opus generationis quam in muliere; unde frigiditas, quae facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex causa alia, scilicet arctatione; et tunc idem est judicium de arctatione mulieris, et de frigiditate viri.

Articulus 3

[20154] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 tit. Utrum maleficium possit matrimonium impedire

[20155] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod maleficium non possit matrimonium impedire. Hujusmodi enim maleficia fiunt operatione Daemonum. Sed Daemones non habent potestatem impediendi matrimonii actum magis quam alios corporales actus, quos impedire non possunt; quia sic totum mundum perverterent; si comestionem et gressum et alia hujusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

[20156] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, opus Dei est fortius quam opus Diaboli. Sed maleficium est opus Diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

[20157] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullum impedimentum dirimit contractum matrimonii, nisi sit perpetuum. Sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum: quia cum Diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato tolletur maleficium; vel etiam per aliud maleficium, vel per exorcismos Ecclesiae, qui sunt ordinati ad reprimendam vim Daemonum. Ergo maleficium non potest impedire matrimonium.

[20158] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, carnalis copula non potest impediri nisi impediatur potentia generandi, quae est principium ejus. Sed unius viri potentia generativa se

habet ad omnes mulieres aequaliter. Ergo per maleficium non potest esse impedimentum respectu unius viri, nisi sit respectu omnium.

[20159] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Decret. 33, qu. 1: *si per sortiarias vel maleficas*; et infra: *si sanari non potuerint, separari valebunt.*

[20160] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, potestas Daemonis est major quam hominis. Job 40, 24: *non est potestas super terram quae comparetur ei.* Sed opere humano potest aliquis vir fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam potestatem, vel castraturam; et ex hoc matrimonium impediri. Ergo multo fortius hoc virtute Daemonis fieri potest.

[20161] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod maleficium nihil erat in mundo, nisi in aestimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causae sunt occultae, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritates sanctorum, qui dicunt, quod Daemones habent potestatem supra corpora, et supra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur; unde per eos malefici signa aliqua facere possunt. Procedit autem haec opinio ex radice infidelitatis, sive incredulitatis, quia non credunt esse Daemones nisi in aestimatione vulgi tantum, ut terrores quos homo sibi ipsi facit ex sua aestimatione, imputet Daemoni; et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquae figurae apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur Daemones videri. Sed haec vera fides repudiat, per quam Angelos de caelo cecidisse, et Daemones esse credimus, et ex subtilitate suae naturae multa posse quae nos non possumus; et ideo illi qui eos ad talia facienda inducunt, malefici vocantur. Et ideo dixerunt alii, quod per maleficia praestari potest impedimentum carnali copulae; sed nullum tale est perpetuum; unde non dirimit matrimonium contractum; et dicunt, jura quae hoc dicebant, esse revocata. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quae antiquis concordant. Et ideo distinguendum est: quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus praefixit, triennium scilicet, sicut de frigiditate dictum est. Tamen haec est differentia inter maleficium et frigiditatem: quia qui est impotens ex frigiditate, sicut est impotens ad unam, ita ad aliam; et ideo quando matrimonium dirimitur, non datur ei licentia ut alteri conjungatur: sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam; et ideo quando judicio Ecclesiae matrimonium dirimitur, utrique datur licentia quod alteram copulam quaerat.

[20162] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo servus est factus Diaboli, in nos per actum generantem devenit, ideo maleficii potestas permittitur Diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis; sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum, ut dicitur, quam in aliis animalibus, quia per serpentem Diabolus mulierem tentavit.

[20163] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod opus Dei potest opere Diaboli impediri divina permissione; non quod Diabolus Deo sit fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

[20164] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod maleficium est ita perpetuum quod non potest habere remedium humano opere; quamvis Deus posset remedium praestare Daemonem cogendo, vel etiam Daemon desistendo. Non enim oportet semper ut id quod per maleficium factum est, possit per maleficium aliud destrui, ut ipsi malefici confitentur, et tamen si posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur: quia nullo modo debet aliquis Daemonis auxilium per maleficia invocare. Similiter non oportet quod si propter peccatum aliquod data est Diabolo potestas in aliquem, cessante peccato cesset potestas: quia poena interdum remanet culpa transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesiae non valent ad reprimendum Daemones semper quantum ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente; semper tamen valent contra illas infestationes Daemonum contra quas principaliter instituta sunt.

[20165] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod maleficium quandoque potest praestare impedimentum ad omnes, quandoque ad unam tantum: quia Diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturae agens. Et praeterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione Daemonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

Articulus 4

[20166] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 tit. Utrum furia impediat matrimonium

[20167] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim spirituale, quod in Baptismo contrahitur, est dignius quam carnale. Sed furiosi possunt baptizari. Ergo et matrimonium contrahere.

[20168] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, frigiditas impedit matrimonium, inquantum impedit carnalem copulam, quae non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

[20169] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non potest sciri quod sit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

[20170] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, in versibus praedictis sufficienter continentur impedimenta dirimentia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo et cetera.

[20171] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, plus tollit rationis usum furia quam error. Sed error impedit matrimonium. Ergo et furia.

[20172] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo et cetera.

[20173] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod furia aut praecedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit matrimonium. Si autem praecedit; aut furiosus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, tunc quamvis dum est in illo intervallo non sit tutum quod matrimonium contrahat, quia nescit prolem educare; tamen si contrahit, matrimonium est. Si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit; tunc quia non potest esse consensus ubi deest rationis usu, non erit verum matrimonium.

[20174] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod usus rationis non exigitur ad Baptismum quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium; et ideo non est similis ratio. Tamen de Baptismo furiosorum supra, distinct. 6, dictum est.

[20175] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione causae suae, quae est consensus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas. Sed tamen simul cum frigiditate Magister determinat, quia utrumque est quidam naturae defectus.

[20176] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod momentaneum impedimentum, quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit. Sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum ad hoc quod matrimonium tollat.

[20177] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem: quia utrobique defectus consensus ex parte rationis est.

Articulus 5

[20178] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 tit. Utrum incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suae, matrimonium dirimat

[20179] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suae, matrimonium non dirimat. Quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo et cetera.

[20180] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quam qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

[20181] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, si in poenam peccati hoc infligitur, videtur, etiam si mortua uxore cum alia contrahat incestuosus, quod separari debeant; quod non est verum.

[20182] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata. Ergo non dirimit contractum matrimonium.

[20183] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, quia per hoc quod cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus praedictus.

[20184] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, in quo quis peccat, in hoc punitur. Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

[20185] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod si aliquis cognoscit sororem aut aliam consanguineam uxoris suae ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, oportet matrimonium separari ratione affinitatis contractae. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter separari matrimonium; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest petere sine peccato; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omnino manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cui timetur de illicito coitu. Si tamen praeter dispensationem contrahat, peccat contra statutum Ecclesiae faciens; non tamen propter hoc matrimonium separandum est.

[20186] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta: quia incestus ponitur matrimonii impedimentum non tam ratione culpae, quam ratione affinitatis quam causat; et ideo etiam non connumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

Expositio textus

[20187] Super Sent., lib. 4 d. 34 q. 1 a. 5 expos. *Maneant uterque innupti.* Hoc intelligitur quando ex utroque impedimentum allegatur: alias ille tantum innuptus manere debet ex cujus parte impedimentum proponitur. *Quod si mulier causetur, et dicat: volo esse mater, et filios procreare* et cetera. Videtur ex hoc quod ratione sterilitatis matrimonium solvi possit. Et dicendum, quod non: quia in sterilibus etsi matrimonium non habeat intentum suum, secundum quod est in officium naturae, habet tamen secundum quod est in remedium per carnalem copulam; unde ponitur hic procreatio filiorum pro carnali copula, quam mulieres verecundantur expetere. *Septima manu propinquorum juret quod nunquam carnaliter convenerint.* Divortium hoc modo fieri debet. Cum impotentia coeundi allegatur, si uterque confiteatur, scilicet vir et uxor; vel si est evidens impedimentum, ut in eunuchis, possunt statim separari. Si autem non est evidens, praecipiendum est eis ut adhuc cohabitent bona fide carnali copulae operam dantes. Quod si usque ad triennium fieri nequit, tunc jurabit uterque quod bona fide operam dantes, carnaliter conjungi non potuerunt;

et ut divortium non de facili celebretur, requiritur quod septem de propinquis, qui melius de hoc possunt per signa probabilia scire veritatem, jurent quod credant eos verum dixisse. *Perjurii crimine rei teneantur*; idest, eorum testimonium ita pro nihilo computatur ac si perjuri essent; non tamen culpam aut infamiam perjurii incurrunt, si eos verum dicere credebant. *Sed si vir asserit se debitum reddidisse uxori, et illa diffitetur, cui potius fides habenda sit merito quaeritur.* Item sciendum, quod quando vir asserit copulam carnalem praecessisse, mulier negat; standum est juramento viri, nisi per aspectum corporis sui mulier probare velit virum esse mentitum. Si tamen vir falsum jurat, et uxor contrarium non possit probare, potest sibi providere de seorsum jacendo, ne ex impetitione viri ad libidinem provocetur, et periculum incontinentiae immineat. Si autem vir neget carnalem copulam praecessisse, non est standum juramento ejus, quamvis sit caput mulieris, si mulier affirmet: quia sic daretur facultas multis viris dimittendi uxores suas. *Quod in fine hujus capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum est quam ex canonica aequitate.* Sciendum est, quod si maleficium fuerit generaliter respectu cujuslibet faciens impotentiam coeundi, tunc si alteri nupserit, ostendetur impedimentum non fuisse perpetuum; unde debet ad prius conjugium redire. Si autem fuerit personale, idest respectu specialis personae, cum utrique detur licentia alteri nubendi; non potest reddita potentia nubendi ad pristinum matrimonium redire, quia nullum fuit, et secundum est verum matrimonium. *Sed si contractum fuerit, non separentur.* Hoc intelligitur, si fuit contractum quando habebant lucida intervalla. *Nec propriae uxori licet sibi reddere debitum.* Hoc non tenetur modo. Vel dicendum, quod reddere debitum vocat universaliter carnalem copulam, quia privatus est quantum est ex parte sua, quamvis uxori suum jus remaneat. Quamvis enim matrimonium non claudicet, tamen jus petendi debitum potest esse in uno, et non in alio.

Distinctio 35

Prooemium

[20188] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 pr. Postquam determinavit de impotentia coeundi, quae actum matrimonii impedit, hic determinat de separatione a toro propter peccatum fornicationis, quae similiter actum matrimonii tollit vinculo matrimoniali durante; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo adulterium sequens matrimonium tollit actum matrimonii vinculo matrimoniali durante; in secunda ostendit quomodo adulterium praecedens matrimonium, etiam matrimoniale vinculum tollit, ibi: *solet etiam quaeri, an valeat duci in conjugium quae prius est polluta per adulterium.* Prima in duas: in prima ostendit quando licet uxorem dimittere propter fornicationem; in secunda inquirit, utrum dimittere sit necessitatis, an liceat ei eam retinere, ibi: *dicit tamen Joannes Chrysostomus* et cetera. Prima in duas: in prima ostendit quod viro licet dimittere uxorem, et e converso, propter fornicationem commissam; in secunda ostendit quod neutri post separationem licet nubere propter prioris matrimonii vinculum manens, ibi: *si quis autem fornicationis expers fornicariam dimiserit, alii copulari non potest.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod uterque conjugum potest alium dimittere propter fornicationem, quando ipse est a fornicatione

immunis; secundo ostendit quod hoc non potest fieri, quando ipse simili crimini subjacet, ibi: *si vero quaeritur, an adulter adulteram possit dimittere causa fornicationis; dicimus* et cetera. Hic quaeruntur sex: 1 utrum liceat viro uxorem dimittere causa fornicationis; 2 utrum ad hoc teneatur; 3 utrum possit dimittere proprio judicio, vel judicium Ecclesiae requiratur; 4 utrum vir et uxor quantum ad hoc sint aequalis conditionis; 5 utrum post divortium debeant manere innupti; 6 de reconciliatione.

Articulus 1

[20189] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 tit. Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere

[20190] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. Non enim pro malo est malum reddendum. Sed vir dimittens uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

[20191] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, majus peccatum est si uterque fornicetur quam si alter tantum. Sed si uterque fornicetur, non poterit fieri divortium propter hoc. Ergo nec si unus tantum fornicatus fuerit.

[20192] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, fornicatio spiritualis et quaedam alia peccata sunt graviora quam fornicatio carnalis. Sed propter illa non potest fieri separatio a toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

[20193] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, vitium contra naturam magis remotum est a matrimonii bonis quam fornicatio, quae modo naturae fit. Ergo magis debuit poni causa separationis quam fornicatio.

[20194] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 5.

[20195] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis fidem observare. Sed conjux fornicando frangit fidem quam alteri conjugi debet. Ergo alter potest alterum propter causam fornicationis dimittere.

[20196] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in poenam illius qui fidem fregit, et in favorem illius qui servavit, ut non sit astrictus ad reddendum debitum ei qui non servavit fidem. Et propter hoc excipiuntur septem casus in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa

immunis est, vel utrique sunt aequaliter culpabiles. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit. Secundus, si ipse uxorem prostituerit. Tertius, si uxor virum suum mortuum probabiliter credens propter longam ejus absentiam, alteri nupserit. Quartus est, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante. Quintus, si fuerit vi oppressa. Sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens. Septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, et uxor alteri nupserit; tunc enim si utrique convertantur, tenetur eam vir recipere.

[20197] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vir si dimittat uxorem fornicantem livore vindictae, peccat; si autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandum prolis incertitudinem, non peccat.

[20198] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium; et quia nullus potest accusare qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante quam altero tantum.

[20199] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fornicatio est directe contra bona matrimonii; quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit; et ideo alia crimina quamvis forte sint majora fornicatione, non causant divortium. Sed quia infidelitas, quae dicitur spiritualis fornicatio, etiam est contra matrimonii bonum, quod est proles educanda ad cultum Dei; etiam ipsa facit divortium; sed tamen aliter quam corporalis fornicatio; quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedit ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem quae pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perficitur.

[20200] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis, tum quia rarius accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

Articulus 2

[20201] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 tit. Utrum vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere

[20202] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod

vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim, cum sit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio a toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam a se separare.

[20203] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat. Sed retinens uxorem fornicantem, videtur consentire ei, ut in littera dicitur. Ergo peccat, nisi eam a se ejiciat.

[20204] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, 1 Corinth., 6, 16, dicitur: *qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur*. Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis et Christi, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhaerens, membrum Christi esse desinit, mortaliter peccans.

[20205] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut cognatio tollit matrimonii vinculum, ita fornicatio separat a toro. Sed postquam vir noverit consanguinitatem sui ad uxorem, peccat mortaliter cognoscens ipsam. Ergo si cognoscat uxorem postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

[20206] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 5 Sed contra est quod dicit Glossa 1 Corinth., 7, quod dominus permisit causa fornicationis uxorem dimittere. Ergo non est in praecepto.

[20207] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, quilibet potest dimittere alteri quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccat in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

[20208] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem poenam. Poena autem corrigens non requiritur ubi emendatio jam praecessit; et ideo si mulier de peccato poeniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non poeniteat, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

[20209] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum fornicationis in uxore potest corrigi non tantum tali poena, sed etiam verbis et verbere; et ideo si alias ad correctionem sit parata, non tenetur vir praedictam poenam ad ejus correctionem adhibere.

[20210] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tunc vir uxori consentire videtur quando eam tenet non cessantem a peccato praeterito; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

[20211] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex quo de peccato fornicationis poenituit, meretrix dici non potest; et ideo vir se ei conjungendo, membrum meretricis non fit. Vel dicendum, quod non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

[20212] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est simile; quia consanguinitas facit ut non sit inter eos matrimoniale vinculum, et ideo carnalis copula esset illicita; sed fornicatio non tollit vinculum praedictum; et ideo actus remanet, quantum est de se, licitus, nisi per accidens illicitus fiat, inquantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

[20213] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod permissio illa est intelligenda per prohibitionis privationem; et sic contra praeceptum non dividitur; quia etiam quod cadit sub praecepto, non est prohibitum.

[20214] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, sed etiam in seipsam, et in Deum; et ideo vir non totaliter potest poenam dimittere, nisi emendatio sequatur.

Articulus 3

[20215] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 tit. Utrum proprio judicio possit vir uxorem fornicantem dimittere

[20216] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod proprio judicio potest vir uxorem fornicantem dimittere. Sententiam enim a judice latam absque alio judicio exequi licet. Sed Deus justus judex dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit. Ergo non requiritur ad hoc aliud judicium.

[20217] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Matth. 1, dicitur, quod Joseph, cum esset justus, cogitavit occulte dimittere Mariam. Ergo videtur quod occulte vir possit divortium celebrare absque Ecclesiae judicio.

[20218] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, si vir post fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit etiam actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti quae ad divortium pertinet, debet Ecclesiae judicium praecedere.

[20219] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod non potest probari, non debet ad judicium Ecclesiae adduci. Sed fornicationis crimen non potest probari, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicit Job 24, 15. Ergo non debet judicio Ecclesiae praedictum divortium fieri.

[20220] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, accusationem debet inscriptio praecedere, qua aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in ista materia; quia tunc qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum. Ergo non debet ad judicium Ecclesiae per accusationem adduci.

[20221] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, plus tenetur homo uxori quam extraneo. Sed homo crimen alterius, etiam extranei, non debet Ecclesiae deferre, nisi monitione praemissa in

secreto, ut patet Matth. 19. Ergo multo minus potest crimen uxoris ad Ecclesiam deferre, si eam prius occulte non corripuit.

[20222] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, nullus debet seipsum vindicare. Sed si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

[20223] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nullus in eadem causa est actor et judex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa. Ergo ipse non potest esse judex; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

[20224] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod vir potest dimittere uxorem dupliciter. Uno modo quantum ad torum tantum; et sic potest eam dimittere quam cito sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio; nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur; et taliter reddens nullum sibi praejudicium facit. Alio modo quantum ad torum et cohabitationem; et hoc modo non potest dimitti nisi judicio Ecclesiae; et si alias dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi possit ei vir incontinenti fornicationem probare. Haec autem dimissio divortium dicitur; et ideo concedendum est quod divortium non potest celebrari nisi judicio Ecclesiae.

[20225] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sententia est applicatio juris communis ad particulare factum; unde dominus jus promulgavit, secundum quod sententia in judicio formari debet.

[20226] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Joseph non volebat virginem dimittere quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens ei cohabitare, ut supra dictum est; nec tamen est simile, quia tunc ex adulterio non solum procedebatur ad divortium, sed ulterius ad lapidationem; non autem nunc quando agitur in judicio Ecclesiae.

[20227] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium patet solutio ex dictis.

[20228] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quandoque vir uxorem suspectam habens ei insidiatur, et deprehendere eam potest cum testibus in crimine fornicationis; et sic potest ad accusationem procedere. Et praeterea, si de facto isto non constat, possunt esse violentae suspiciones fornicationis; quibus probatis, videtur fornicatio esse probata, ut si inveniatur solus cum sola horis et locis suspectis, et nudus cum nuda.

[20229] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter. Uno modo ad tori separationem coram judice spirituali, et tunc inscriptio debet fieri sine obligatione ad legem talionis: quia sic vir consequeretur intentum suum, ut objecto probat. Alio modo ad punitionem criminis in judicio saeculari; et sic oportet quod praecedat inscriptio, per quam ad poenam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

[20230] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut decretalis dicit, tribus modis in criminibus procedi potest. Primo per inquisitionem, quam debet praecedere clam-

osa insinuatio quae locum accusationis tenet. Secundo per accusationem, quam debet praecedere inscriptio. Tertio per denuntiationem, quam debet praecedere fraterna correptio. Verbum ergo domini intelligitur quando agitur per viam denuntiationis, non quando agitur per viam accusationis: quia tunc non agitur solum ad correptionem delinquentis, sed ad punitionem propter bonum commune conservandum, quod justitia deficiente periret.

Articulus 4

[20231] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 tit. Utrum vir et uxor debeant in causa divortii ad paria judicari

[20232] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vir et uxor non debeant in causa divortii ad paria judicari. Divortium enim conceditur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. 5. Sed in repudio vir et uxor non judicabantur ad paria: quia vir poterat repudiare uxorem, et non e converso. Ergo nec in divortio debent ad paria judicari.

[20233] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, plus est contra legem naturae quod uxor plures viros habeat quam quod vir plures mulieres: unde hoc quandoque licuit, illud vero nunquam, ut supra, dist. 33, quaest. 1, art. 1, ad 7, dictum est. Ergo plus peccat mulier in adulterio quam vir; et ita non debent ad paria judicari.

[20234] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, ubi est majus nocumentum proximi, ibi est majus peccatum. Sed plus nocet adultera uxor viro quam vir adulter uxori: quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris; et sic non debent ad paria judicari.

[20235] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est caput mulieris, ut dicitur 1 Cor. 11, corrigere uxorem, quam e converso. Ergo non debent in repudio ad paria judicari, sed vir debet esse melioris conditionis.

[20236] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 5 Sed contra, videtur quod uxor in hoc debeat esse melioris conditionis. Quia quanto est major fragilitas in peccante, tanto peccatum est magis dignum venia. Sed in mulieribus est major fragilitas quam in viris, ratione cujus dicit Chrysostomus, quod propria passio mulieris luxuria est; et philosophus in 7 Ethic., quod mulieres non dicuntur incontinentes, proprie loquendo, propter facilem inclinationem in concupiscentiam: quia nec bruta

animalia possunt continere propter hoc quod non habent aliquid quod concupiscentiis obviare possit. Ergo mulieribus in poena divortii deberet magis parci.

[20237] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, vir ponitur caput mulieris, ut ipsam corrigat. Ergo magis peccat quam mulier; et sic debet magis puniri.

[20238] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in causa divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri; non tamen pariter judicantur ad illa: quia causa divortii est major in uno quam in alio, cum tamen in utroque sit causa sufficiens ad divortium. Divortium enim est poena adulterii, inquantum est contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum fidei, ad quam conjuges aequaliter sibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius sicut adulterium alterius; et haec causa in utroque sufficit ad divortium, sed quantum ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quam viri; et ideo major causa divortii est in uxore quam in viro; et sic ad aequalia, sed non ex aequali causa obligantur: nec tamen injuste, quia in utroque est causa sufficiens ad hanc poenam: sic etiam est de duobus qui damnantur ad mortis ejusdem poenam; quamvis alius altero gravius peccaverit.

[20239] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod repudium non permittebatur nisi ad vitandum homicidium; et quia in viris magis erat de hoc periculum quam in mulieribus, ideo viro permittebatur dimittere uxorem, non autem e converso per legem repudii.

[20240] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illae procedunt secundum quod in comparatione ad bonum prolis major sit causa divortii in uxore adultera quam in viro; non tamen sequitur quod non judicentur ad paria, ut ex dictis patet.

[20241] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis vir sit caput mulieris ut gubernator, non tamen quasi judex ipsius, sicut nec e converso; et ideo in his quae per judicium facienda sunt, non plus potest vir in uxorem quam e converso.

[20242] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici, et adhuc plus, quod magis gravat secundum laesionem matrimonii. Si ergo consideretur id quod est commune adulterio et fornicationi, peccatum viri et mulieri se habent ut excedentia et excessa: quia in muliere est plus de humore, et ideo sunt magis ducibiles a concupiscentiis; sed in viro plus de calore qui concupiscentiam excitat. Sed tamen simpliciter loquendo, ceteris paribus, vir in simplici fornicatione plus peccat quam mulier: quia habet plus de rationis bono, quod praevalet quibuslibet motibus corporalium passionum. Sed quantum ad laesionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causatur, plus peccat mulier quam vir, ut ex dictis patet; et quia hoc est gravius quam simplex fornicatio, ideo, simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quam vir adulter, ceteris paribus.

[20243] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis regimen quod datur viro in mulierem, sit quaedam circumstantia aggravans; tamen ex illa circumstantia quae in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex laesione matrimonii, quae trahit ad speciem injustitiae in hoc quod furtive aliena proles submittitur.

Articulus 5

[20244] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 tit. Utrum post divortium vir alteri nubere possit

[20245] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod post divortium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir in aliquo casu tenetur uxorem fornicantem in perpetuum a se separare, ut patet ex dictis. Ergo videtur quod ad minus in tali casu alteram ducere possit.

[20246] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, peccanti non est danda major occasio peccandi. Sed si ei qui propter fornicationis culpam dimittitur, non licet aliam copulam quaerere, datur sibi major occasio peccandi: non enim est probabile ut qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quod liceat ei ad aliam copulam transire.

[20247] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, uxor non tenetur viro nisi ad debitum reddendum, et cohabitationem. Sed per divortium ab utroque absolvitur. Ergo omnino soluta est a lege viri; ergo potest alteri nubere; et eadem est ratio de viro.

[20248] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, Matth. 19, 9, dicitur: *qui dimiserit uxorem, et aliam duxerit, excepta causa fornicationis, moechatur.* Ergo videtur quod si causa fornicationis dimissa uxore aliam duxerit, non moechetur; et ita erit matrimonium verum.

[20249] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 7, 10: *praecipio non ego, sed dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam.*

[20250] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, nullus debet ex peccato reportare commodum. Sed reportaret, si liceret adulterae ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quaerere. Ergo non licet aliam copulam quaerere nec viro nec uxori.

[20251] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod nihil adveniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere; et ideo adulterium non facit quin sit verum matrimonium: manet enim, ut dicit Augustinus, inter viventes conjugale vinculum, quod nec separatio nec cum alio junctio potest auferre; et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

[20252] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis per se nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quod obligetur; sicut si uxor

sua aegritudinem incurabilem incurrat, et talem quae carnalem copulam non patiatur; et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

[20253] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsa confusio quam reportat ex divortio, debet eam cohibere a peccato. Quod si cohibere non potest, minus malum est quod sola ipsa peccet quam quod vir peccati ejus sit particeps.

[20254] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum, et cohabitandum; tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur; et ideo non potest ad aliam copulam transire viro vivente. Potest tamen continentiam vovere viro invito, nisi videatur Ecclesiam deceptam fuisse per falsos testes sententiando de divortio: quia in tali casu etiam si votum professionis emisisset, restitueretur viro, et teneretur debitum reddere; sed non liceret ei exigere.

[20255] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod exceptio illa quae est in verbis domini, refertur ad dimissionem uxoris; et ideo objectio ex falso intellectu procedit.

Articulus 6

[20256] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 tit. Utrum post divortium vir et uxor possint reconciliari

[20257] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod post divortium vir et uxor non possint reconciliari. Regula est enim in jure: *quod semel bene definitum est, nulla debet iteratione retractari.* Sed judicio Ecclesiae definitum est quod debent separari. Ergo non possunt reconciliari ulterius.

[20258] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, si posset esse reconciliatio, praecipue videretur quod post poenitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur; quia etiam uxor non potest per exceptionem proponere in judicio poenitentiam suam contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest esse reconciliatio.

[20259] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, si posset esse reconciliatio, videretur quod uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem. Sed non tenetur; quia jam separati sunt judicio Ecclesiae. Ergo et cetera.

[20260] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu praecipue deberet fieri, quando vir post divortium invenitur adulterium committere. Sed

in hoc casu non potest uxor cogere eum ad reconciliationem, cum juste sit divortium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

[20261] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, si vir adulter occulte dimittat per judicium Ecclesiae uxorem convictam de adulterio, non videtur juste factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare; quia uxor probare in judicio adulterium viri non potest. Ergo multo minus quando divortium juste est celebratum, reconciliatio fieri potest.

[20262] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth., 7, 2: *si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.*

[20263] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, vir poterit eam non dimittere post fornicationem. Ergo eadem ratione potest eam reconciliare sibi.

[20264] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod si uxor post divortium de peccato poenitentiam agens emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare. Si autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet eam ad se assumere, eadem ratione qua non licebat eam nolentem a peccato desistere, retinere.

[20265] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sententia Ecclesiae divortium celebrantis non fuit cogens ad separationem; sed licentiam praebens; et ideo absque retractatione praecedentis sententiae potest reconciliatio sequi.

[20266] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poenitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset, aut dimittat. Sed tamen non potest ad hoc cogi, nec potest per poenitentiam uxor eum ab accusatione repellere; quia cessante culpa et quantum ad actum et quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu; et cessante etiam reatu quo ad Deum, adhuc manet reatus quo ad poenam humano judicio inferendam; quia homo non videt cor sicut Deus.

[20267] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei praejudicium; unde, cum divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem; unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire si fuerit revocata, nisi de licentia ejus votum continentiae emiserit.

[20268] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod propter adulterium quod vir prius innocens post divortium committit, secundum rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram: prius tamen secundum aequitatem juris judex ex officio suo debet eum cogere ut caveat periculo animae ejus et scandalo aliorum, quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

[20269] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod si adulterium viri sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulterae, quamvis desit sibi probatio; et ideo peccat vir divortium petens; et si post sententiam de divortio uxor petat debitum vel reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

Expositio textus

[20270] Super Sent., lib. 4 d. 35 q. 1 a. 6 expos. *Patronus est turpitudinis qui celat crimen uxoris.* Contra, Prov. 11, 13: *fidelis est qui celat crimen amici.* Et dicendum, quod hoc intelligitur quando celatio non est in praejudicium correctionis; alias celans patrocinium turpitudini praestat. *Solet quaeri, an valeat duci in conjugium quae prius est polluta per adulterium.* Sciendum, quod plura sunt crimina quae propter sui enormitatem impediunt matrimonium contrahendum. Primum est incestus; secundum, uxoricidium, tertium rapina alienae sponsae; quartum, quando aliquis insidiando matrimonio filium proprium de sacro fonte suscepit; quintum interfecit presbyterum; sextum, quando aliquis peragit poenitentiam solemnem. Non tamen propter crimina interimitur matrimonium contractum. Sed tamen sunt quaedam crimina quae dirimunt matrimonium contractum. Unum est, quando aliquis cum aliqua conjugata concubuit, et ex hoc machinatur in mortem viri cum effectu; tunc enim ad invicem contrahere non debent; et si contraxerint, separantur. Secundum est, quando praestat fidem adulterae quod ducet eam uxorem. Sed hoc intelligendum est quando tam adulter quam adultera sciebat impedimentum; alias matrimonium non dirimeretur postquam contractum esset. Tertium est, quando contrahit cum ea de facto; primum enim matrimonium facit quod non stat secundum; unde si primum non fuisset verum matrimonium, secundum staret. Sciendum etiam, quod in casu secundo et tertio, scilicet fide data de matrimonio contrahendo, etiam matrimonio contracto per verba de praesenti de facto, nisi fuerit ibi pollutio carnalis, non propter hoc dirimitur matrimonium sequens post mortem viri de novo contractum.

Distinctio 36

Prooemium

[20271] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de impotentia coeundi, per quam impeditur actus matrimonii, ne de facto omnino fieri possit; hic determinat de impedimento conditionis servilis, per quam impeditur actus matrimonii ne libere fiat; et dividitur in partes duas: in prima determinat de conditione servili; in secunda epilogat, continuans praecedentia ad sequentia, ibi: *duo illa executi sumus* et cetera. Prima in duas: in prima determinat de impedimento conditionis servilis; in secunda de impedimento ex defectu aetatis, quia talis non differt a servo, quamdiu sub tutoribus est, Gal. 4, ibi: *hic etiam sciendum, quod pueri ante quatuordecim annos, et puellae ante duodecim annos secundum leges matrimonium inire nequeunt.* Prima in duas: in prima determinat de servitute quae praecedit matrimonium; in secunda de servitute quae matrimonio superinducitur, ibi: *illud etiam notandum est* et cetera. Prima in duas: in prima determinat de servitute matrimonium praecedente quae est ex altera tantum parte contrahentium; in secunda de illa quae est ex utraque parte, ibi: *quaeritur etiam, si servus unius ancillam alterius acceperit,*

an sit inter eos conjugium. Hic quaeruntur quinque: 1 utrum conditio servitutis matrimonium impediat; 2 utrum possit servus sine consensu domini matrimonium contrahere; 3 de servitute quae supervenit matrimonio; 4 utrum proles sequatur matrem; 5 de defectu aetatis, utrum impediat matrimonium.

Articulus 1

[20272] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 tit. Utrum conditio servitutis impediat matrimonium

[20273] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod conditio servitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium; alias inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

[20274] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundum naturam. Sed servitus est contra naturam; quia, sicut dicit Gregorius, contra naturam est hominem homini velle dominari; quod etiam patet ex hoc quod homini dictum est, Gen. 1, 26: *ut praesit piscibus maris* etc., non autem ut praesit homini. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

[20275] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, si impeditur matrimonium, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Non de jure naturali, quia secundum jus naturale omnes homines sunt aequales, ut Gregorius, ubi Sup.; et in principio Digestorum dicitur, quod servitus non est de jure naturali; positivum etiam jus descendit a naturali, ut Tullius dicit. Ergo secundum nullum jus servitus matrimonium impedire potest.

[20276] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, illud quod impedit matrimonium, aequaliter impedit sive sciatur sive ignoretur, ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo servitus, quantum in se est, non habet quod impediat matrimonium; et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

[20277] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut convenit esse errorem circa servitutem, ut putetur liber qui est servus; ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus deberet poni.

[20278] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, magis facit gravem societatem matrimonii et plus impedit bonum prolis morbus leprae quam servitus. Sed lepra non ponitur

impedimentum matrimonii. Ergo nec servitus debet poni.

[20279] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod decretalis, dicit de conjugio servorum, quod error conditionis impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum.

[20280] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, matrimonium est de bonis per se expetendis, inquantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium et servitus sunt contraria; et sic servitus matrimonium impedit.

[20281] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum; et ideo si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujus impotentiae in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitutem, ut libere reddere debitum non possit; et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur; ita conditio servitutis ignorata matrimonium impedit, non autem servitus scita.

[20282] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod servitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest libere exequi; et quantum ad bonum prolis, quae pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, sponte detrimentum aliquod subire; ideo si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominus matrimonium tenet. Similiter etiam quia in matrimonio est aequalis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quam ipse possit facere; et propter hoc servus etiamsi contrahit cum ancilla quam credit liberam, non propter hoc impedit matrimonium. Et sic patet quod servitus non impedit matrimonium nisi quando ignorata est ab alio conjuge, etsi ille sit liberae conditionis; et ideo nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam.

[20283] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet esse aliquid contra naturam quantum ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantum ad secundam ejus intentionem; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra naturam, ut dicitur in 2 caeli et mundi, quia natura intendit esse et perfectionem; non tamen est contra secundam intentionem naturae, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno, conservat in altero, quod generatur corruptione alterius; et quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem; sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quae est mas occasionatus, ut dicitur in 16 de animalibus. Similiter etiam dico, quod servitus est contra primam intentionem naturae, sed non contra secundam; quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura ut quilibet sit bonus; sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato poenam reportet; et sic servitus in poenam peccati introducta est. Nec est inconveniens aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quae est contra naturam modo praedicto.

[20284] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod jus naturale dictat quod poena sit pro culpa infligenda, et quod nullus sine culpa puniri debeat; sed determinare poenam secundum conditionem personae et culpae, est juris positivi; et ideo servitus, quae est quaedam poena determinata, est de jure positivo, et a naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato; et eodem jure positivo determinante est factum quod servitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis sine culpa puniatur: est enim quaedam poena uxoris quod habeat virum servum, et e converso.

[20285] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliqua impedimenta sunt quae faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit aliquid esse illicitum vel licitum, sed lex cui voluntas subdi debet; ideo ignorantia talis impedimenti quae voluntarium tollit, vel scientia, nihil facit ad hoc quod matrimonium teneat: et tale impedimentum est affinitas, vel votum, et cetera hujusmodi. Quaedam autem impedimenta sunt quae faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti; et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare, ideo talia impedimenta, si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solum quando ignorantia voluntarium excludit; et tale impedimentum est servitus, et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta praeter errorem. Non autem personae variatio ponitur speciale impedimentum praeter errorem: quia persona altera subintroducta non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

[20286] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonii actum; unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

[20287] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum suum, eo quod leprosi debitum reddere possunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimonio inferant quantum ad secundos effectus; et ideo non impedit matrimonium sicut servitus.

Articulus 2

[20288] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 tit. Utrum servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini

[20289] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini. Nullus enim potest dare alicui quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res domini. Ergo non potest contrahendo

matrimonium dare potestatem corporis sui uxori sine consensu domini.

[20290] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, servus tenetur domino suo obedire. Sed dominus potest ei praecipere quod in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus matrimonium non potest contrahere.

[20291] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxori praecepto juris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulae vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa; quod esse non debet.

[20292] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, dominus potest vendere servum in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit eum sequi vel propter infirmitatem corporis, vel propter periculum fidei imminens; puta si vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, si sit ancilla; et sic matrimonium dissolvetur; quod est inconveniens. Ergo non potest servus sine consensu domini matrimonium contrahere.

[20293] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, favorabilior est obligatio qua homo se divinis obsequiis mancipat, quam illa qua homo se uxori subjicit. Sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad clericatum promoveri. Ergo multo minus potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

[20294] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Gal. 3, 28: *in Christo Jesu non est servus neque liber.* Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis et servis.

[20295] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, servitus est de jure positivo. Sed matrimonium de jure divino et naturali. Cum ergo jus positivum non praejudicet juri naturali aut divino, videtur quod servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

[20296] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum jus positivum, ut dictum est, progrediatur a jure naturali; ideo servitus, quae est de jure positivo, non potest praejudicare his quae sunt de lege naturali. Sicut autem appetitus naturae est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde sicut servus non subditur domino quin libere possit comedere et dormire, et alia hujusmodi facere quae ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantum ad hoc quod non possit libere matrimonium contrahere, etiam domino nesciente aut contradicente.

[20297] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod servus est res domini quantum ad ea quae naturalibus superadduntur; sed quantum ad naturalia omnes sunt pares; unde in his quae ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium praebere.

[20298] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod servus domino suo

tenetur obedire in his quae dominus potest licite praecipere. Sicut autem licite non potest praecipere dominus servo quod non comedat aut dormiat; ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo abstineat. Interest enim ad legislatorem qualiter quilibet re sua utatur; et ideo si dominus praecipiat servo quod non contrahat matrimonium, servus non tenetur ei obedire.

[20299] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si servus volente domino matrimonium contraxit, tunc debet praetermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori: quia per hoc quod dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quae matrimonium requirit: si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potius domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus; scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generat, et aliis hujusmodi: quibus omnibus rite pensatis judicari poterit cui magis servus obedire teneatur, domino, vel uxori.

[20300] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in tali casu dicitur, quod dominus cogendus est ne servum vendat taliter quod faciat onera matrimonii graviora, praecipue cum non desit facultas ubique servum suum vendendi justo pretio.

[20301] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per religionem et ordinis susceptionem aliquis obligatur divinis obsequiis quantum ad totum tempus; sed vir tenetur uxori debitum reddere non semper, sed congruis temporibus; et ideo non est simile. Et praeterea, ille qui intrat religionem, et suscipit ordinem, obligat se ad opera quae sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet; et non in naturalibus, ad quae obligat se per matrimonium; unde posset continentiam vovere sine consensu domini.

Articulus 3

[20302] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 tit. Utrum servitus matrimonio possit supervenire

[20303] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri vendat in servum. Quia quod in fraudem et praejudicium alterius factum est, ratum esse non debet. Sed qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutem inducendam.

[20304] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, duo favorabilia praejudicant uni

non favorabili. Sed matrimonium et libertas sunt favorabilia, et repugnant servituti, quae non est favorabilis in jure. Ergo servitus talis debet penitus annullari.

[20305] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in matrimonio vir et uxor ad paria judicantur, ut supra, dist. 31, dictum est. Sed uxor non potest se in ancillam dare nolente marito. Ergo nec vir nolente uxore.

[20306] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri nesciente uxore impedit matrimonii contractum antequam fiat. Ergo si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium; quod est inconveniens.

[20307] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cum sit liber. Ergo potest jus suum dare alteri.

[20308] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, servus potest nolente domino uxorem ducere, ut dictum est. Ergo eadem ratione vir potest domino se subdere, nolente uxore.

[20309] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod vir subditur uxori solum in his quae ad actum naturae pertinent, in quibus sunt aequales, ad quae servitutis subjectio se non extendit; et ideo vir nolente uxore potest se alteri in servum dare: non tamen ex hoc matrimonium dissolvetur, quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut praedictum est, dist. 34, qu. 1, art. 1, ad 6.

[20310] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fraus bene potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri praejudicium generare; et ideo si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inaestimabile libertatis bonum amittens; sed uxori nullum potest ex hoc praejudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quae matrimonium requirit: non enim potest ab his retrahi domini sui praecepto.

[20311] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti praejudicat: quia tunc servus tenetur uxori reddere debitum, etiam nolente domino.

[20312] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali et his quae ad naturam spectant, ad paria vir et uxor judicentur, ad quae conditio servitutis non se extendit; tamen quantum ad dispensationem domus, et ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput mulieris, et debet corrigere, non autem e converso; et ideo uxor non potest se dare in ancillam nolente viro.

[20313] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quae non sufficiunt ad destruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum praestari, ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat, sicut patet de anima rationali; et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum praesenti vita manente.

Articulus 4

[20314] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 tit. Utrum filii debeant sequi conditionem patris

[20315] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filii debeant sequi conditionem patris. Quia denominatio fit a digniori. Sed pater in generatione est dignior quam mater. Ergo et cetera.

[20316] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, esse rei magis dependet a forma quam a materia. Sed in generatione pater dat formam, mater materiam, ut dicitur in 16 de Animalib. Ergo magis debet sequi proles patrem quam matrem.

[20317] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud praecipue debet aliquid sequi cui magis similatur. Sed filius plus similatur patri quam matri, sicut et filia plus matri. Ergo ad minus filius deberet sequi patrem, et filia matrem.

[20318] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, in sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quam matrem.

[20319] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, si quis seminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri est sicut terra respectu sementis. Ergo et cetera.

[20320] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, in aliis animalibus hoc videmus, quae ex diversis speciebus nascuntur, quod partus magis sequitur matrem quam patrem; unde muli qui nascuntur ex equa et asino, magis similantur equis quam illi qui nascuntur ex asina et equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

[20321] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod secundum leges civiles partus sequitur ventrem; et hoc rationabiliter; quia proles habet a patre complementum formale, sed a matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est, cum servus sit quasi instrumentum domini in operando; et ideo proles in libertate et servitute sequitur matrem; sed in his quae pertinent ad dignitatem, quae est forma rei, sequitur patrem, sicut in honoribus et municipiis et hereditate et aliis: et huic etiam concordant canones et lex Moysi, ut patet Exod. 21. In quibusdam tamen terris quae jure civili non reguntur, partus sequitur deteriorem conditionem; ut si pater sit servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi; non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit nolente uxore, et similiter si sit e converso. Si autem

uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos; tunc dividunt filios, si plures sunt; vel si unus tantum, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile, quod talis consuetudo possit esse ita rationabilis sicut illud quod multorum sapientum diuturno studio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis; et ideo rationabile est quod semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

[20322] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignius principium, tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

[20323] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in his quae ad rationem speciei pertinent, magis similatur filius patri quam matri; sed in materialibus conditionibus magis debet similari matri quam patri; quia res habet a forma esse specificum, sed conditiones materiales a materia.

[20324] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod filius assimilatur patri ratione formae quam habet in sui complemento, sicut et pater; et ideo ratio non est ad propositum.

[20325] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia honor filii magis est ex patre quam ex matre; ideo in genealogiis in Scripturis, et secundum communem consuetudinem magis nominantur filii a patre quam a matre; tamen in his quae ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

Articulus 5

[20326] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 tit. Utrum defectus aetatis impediat matrimonium

[20327] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod defectus aetatis non impediat matrimonium. Secundum enim leges pueri accipiunt tutorem usque ad vigintiquinque annos. Ergo videtur quod usque ad tempus istud non sit confirmata ratio ad consensum; et ita videtur quod illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus statutae aetatis non impedit matrimonium.

[20328] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut vinculum religionis est perpetuum, ita vinculum matrimonii. Sed ante decimumoctavum annum non possunt facere professionem, secundum novam institutionem. Ergo nec matrimonium contrahere si defectus aetatis matrimonium

impediret.

[20329] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte mulieris. Sed mulier ante quartum decimum annum potest contrahere matrimonium. Ergo et vir.

[20330] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, impotentia coeundi nisi sit perpetua et ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus aetatis non est perpetuus nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

[20331] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, non continetur in aliquo praedictorum impedimentorum; et ita non videtur matrimonii esse impedimentum.

[20332] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra est quod decretalis dicit, quod puer qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio. Sed ante decimum quartum annum ut in pluribus non potest reddere debitum, ut patet in 9 de animalibus. Ergo et cetera.

[20333] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, omnium natura constantium positus est terminus magnitudinis et augmenti: et ita videtur, cum matrimonium sit naturale, quod debeat habere determinatum tempus, per cujus defectum impeditur.

[20334] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod matrimonium, cum fiat per modum contractus cujusdam, ordinationi legis positivae subjacet, sicut et alii contractus; unde secundum jure determinatum est quod ante illud tempus discretionis quo uterque possit de matrimonio sufficienter deliberare, et debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus ut in pluribus est in masculis in quartodecimo anno, in femina autem in duodecimo anno, cujus ratio supra, dist. 27, quaest. 2, art. 3, in corp., dicta est. Quia tamen praecepta juris positivi sequuntur id quod est in pluribus; si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus praedictum perveniat, ita quod vigor naturae et rationis, defectum aetatis suppleat, matrimonium non dissolvitur; et ideo, si contrahentes ante annos pubertatis carnaliter ante tempus praedictum fuerint copulati, nihilominus matrimonium stat indissolubile.

[20335] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in illis ad quae natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum, sicut in aliis; et ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire quam possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

[20336] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 ad 2 Et similiter etiam dicendum est ad secundum: quia votum religionis est eorum quae sunt supra inclinationem naturae, quae majorem difficultatem habent quam matrimonium.

[20337] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir, ut dicitur in 9 de animalibus, et supra, dist. 27, quaest. 2, art. 2, ad 3, dictum est; et ideo non est simile de utroque.

[20338] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex parte ista non

solum est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed propter defectum rationis, quae adhuc non sufficit ad consensum illum rite faciendum qui perpetuo durare debet.

[20339] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut impedimentum quod est ex furia, reducitur ad impedimentum erroris; ita et impedimentum quod est ex defectu aetatis: quia homo non habet usum plenum liberi arbitrii.

Expositio textus

[20340] Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 5 expos. *Quod si ipsa fuerit in servitute detenta; si eam a servitute redimere potest, faciat; si non potest, si voluerit, aliam accipiat.* Sciendum, quod si antequam sit detecta servitus uxoris, de qua dubitatur, petat debitum; si levi suspicione moveatur vir, debet reddere debitum: nec ex hoc ei aliquod praejudicium generatur. Si autem ex causa probabili dubitet, vel vehementer praesumat, aut certe cognoscat; non debet ei debitum reddere, Ecclesia praecipiente: quia vel sibi praejudicium faceret, si eam uxorio affectu cognosceret; aut alias fornicaretur.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XXXVII ad distinctionem XLII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 37

Prooemium

[20341] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de impedimentis quae faciunt personas medias inter penitus legitimas et penitus illegitimas, hic determinat de impedimentis quae faciunt personas penitus illegitimas; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimentis quae faciunt personas illegitimas respectu cujuslibet personae; in secunda de impedimentis quae faciunt personas illegitimas respectu aliquarum personarum, et non respectu omnium; 39 dist., ibi: *post haec de dispari cultu videndum est*. Prima in duas: in prima determinat de impedimento ordinis; in secunda de impedimento voti, 38 dist., ibi: *nunc de voto inspiciamus*. Prima in duas: in prima ostendit quomodo matrimonium per ordines impediatur; in secunda quomodo impeditur per uxoricidii crimen, ibi: *his adjiciendum est* et cetera. Hic est duplex quaestio. Prima de impedimento ordinis. Secunda de uxoricidio. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum ordo praecedens impediat matrimonium; 2 utrum matrimonium praecedens ordinem sequi patiatur.

Articulus 1

[20342] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 tit. Utrum ordo impediat matrimonium

[20343] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordo non impediat matrimonium. Quia nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cum utrumque sit sacramentum. Ergo non impedit ipsum.

[20344] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, idem ordo est apud nos et apud Ecclesiam Orientalem. Sed apud Ecclesiam Orientalem non impedit matrimonium. Ergo nec apud Occidentalem.

[20345] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiae. Sed hoc praecipue congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

[20346] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnes ordines ad aliquid spirituale ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium nisi ratione spiritualitatis. Ergo si ordo impedit matrimonium, quilibet ordo impediet; quod falsum est.

[20347] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et privilegio clericali gaudere, et aequaliter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impedit, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut juristae dicunt, tunc quilibet ordo impedire deberet; quod falsum est, ut patet per decretalem Alexandri; et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impediet.

[20348] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod decretalis dicit ibid.: *si in subdiaconatu et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis*; quod non esset, si esset verum matrimonium.

[20349] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nullus vovens continentiam potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentiae annexum, ut ex littera patet. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

[20350] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia quod matrimonium impedire debeat; quia in sacris ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant; et ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quod impediat matrimonium, ex constitutione Ecclesiae habet; tamen aliter apud Latinos quam apud Graecos; quia apud Graecos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi ordinis; sed apud Latinos impedit ex vi ordinis, et ulterius ex voto continentiae, quod est ordinibus sacris annexum; quod etiam si quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipso quod ordinem suscipit, secundum ritum Occidentalis Ecclesiae intelligitur emisisse; et ideo apud Graecos et alios Orientales sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum; possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possint matrimonium de novo contrahere. Sed apud Occidentalem Ecclesiam impedit matrimonium, et matrimonii usum; nisi forte ignorante aut contradicente uxore vir ordinem sacrum susceperit; quia ex hoc non potest ei aliquod praejudicium generari. Quod autem ordines sacri distinguantur a non sacris nunc et in primitiva Ecclesia, supra, dist. 24, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est.

[20351] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium in quantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quamdam ad ipsum ratione sui actus, qui spirituales actus impedit.

[20352] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod jam patet quod objectio procedit ex falsis. Ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis ubique non habeat votum annexum.

[20353] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de ordine, dist. 23, qu. 2, art. 1, qu. 3, patet, quam illi qui sunt matrimonio juncti; et ideo ratio non sequitur.

[20354] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere; quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia, non tamen immediate habent accessum ad tractandum sacra sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed secundum statutum Occidentalis Ecclesiae matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit propter servandam majorem honestatem in officiis Ecclesiae. Et quia aliquis ex beneficio tenetur ad executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet; ideo haec apud Latinos clericis uxoratis auferuntur.

[20355] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 1 ad 5 Et per hoc patet solutio ad ultimum.

Articulus 2

[20356] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 tit. Utrum matrimonio ordo sacer supervenire possit

[20357] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonio ordo sacer supervenire non possit. Quia fortius praejudicat minus forti. Sed fortius est vinculum spirituale quam corporale. Ergo si matrimonio junctus ordinem suscipiat, praejudicium generabitur uxori, ut non possit debitum exigere; cum ordo sit vinculum spirituale, et matrimonium corporale; et sic videtur quod non possit ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

[20358] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, post matrimonium consummatum unus conjugum sine alterius consensu non potest continentiam vovere. Sed ordo sacer habet continentiae votum annexum. Ergo si vir ordinem sacrum invita uxore acciperet, cogeretur uxor invita continentiam servare; quia non posset alteri nubere, viro vivente.

[20359] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, etiam ad tempus non potest vir vacare orationi sine consensu uxoris, ut habetur 1 Corinth. 7. Sed apud Orientales, illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium suum. Ergo nec ipsi possunt

ordinari sine consensu uxorum, et multo minus Latini.

[20360] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed sacerdos Graecus defuncta uxore sua non potest aliam ducere. Ergo nec uxor defuncto viro. Sed non potest sibi auferri facultas nubendi post mortem viri per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

[20361] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, quantum matrimonium opponitur ordini, tantum e converso. Sed ordo praecedens impedit matrimonium. Ergo e converso.

[20362] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, religiosi tenentur ad continentiam sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare, defuncta vel consentiente uxore. Ergo et ordinem suscipere.

[20363] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium. Ergo et servus Dei per susceptionem ordinis.

[20364] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem; quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis suscipit, sed executione ordinis caret; si autem volente uxore, vel ipsa defuncta, ordinem sacrum accipit, recipit ordinem et executionem.

[20365] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium ex parte ejus qui ordinem suscipit; quia non potest petere debitum, nec uxor tenetur ei reddere. Sed tamen non solvit ex parte alterius; quia ipse uxori tenetur debitum reddere, si non possit eam inducere ad continentiam.

[20366] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si uxor sciat, et de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur continentiam perpetuam vovere; non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quod vir ejus solemne votum emisit; secus autem si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur; quia ex hoc nullum sibi praejudicium generatur.

[20367] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut probabilius videtur (quamvis quidam contrarium dixerint), etiam Graeci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum, quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione; quo fraudari non possunt secundum ordinem juris, si eis contradicentibus aut ignorantibus viri ordines susceperint.

[20368] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur, eo ipso quod mulier consentit apud Graecos quod vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quod ipsa in perpetuum alteri non nubat; quia significatio matrimonii non servaretur, quae in matrimonio sacerdotis praecipue exigitur. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

[20369] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod matrimonium habet pro

causa nostrum consensum; non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam a Deo; et ideo matrimonium potest impediri ex ordine praecedente, quod non sit verum matrimonium; non autem ordo ex matrimonio, quod non sit verus ordo; quia sacramentorum virtus est immutabilis; sed actus humani possunt impediri.

Quaestio 2

Prooemium

[20370] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 pr. Deinde quaeritur de uxoricidio; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum in aliquo casu liceat uxorem occidere; 2 utrum uxoricidium impediat matrimonium.

Articulus 1

[20371] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 tit. Utrum liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam

[20372] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam. Lex enim divina praecipit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec occidens propriam uxorem, si sit adultera.

[20373] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis. Cum ergo lex commiserit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehensae, videtur quod ei liceat.

[20374] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, vir habet majorem potestatem super uxorem adulteram quam super eum qui cum ipsa adulterium commisit. Sed si vir percutiat clericum quem cum propria uxore invenit, non est excommunicatus. Ergo videtur quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

[20375] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, viri est uxorem suam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem justae poenae. Cum ergo justa poena adulterii sit mors, quia est capitale crimen; videtur quod liceat viro uxorem adulteram occidere.

[20376] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, in littera dicitur, quod Ecclesia Dei, quae nunquam constringitur legibus mundanis, gladium non habet nisi spiritualem. Ergo videtur

quod ei qui vult esse de Ecclesia, non sit licitus usus legis illius quae uxoricidium permittit.

[20377] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum. Ergo nec viro uxorem.

[20378] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod virum interficere uxorem contingit dupliciter. Uno modo per judicium civile; et sic non est dubium quod sine peccato potest vir zelo justitiae, non livore vindictae aut odii motus, uxorem adulteram in judicio saeculari accusare criminaliter de adulterio, et poenam mortis a lege statutam petere; sicut etiam licet accusare aliquem de homicidio, aut de alio crimine. Non tamen talis accusatio potest fieri in judicio ecclesiastico; quia Ecclesia non habet gladium materiale, ut in littera dicitur. Alio modo potest eam per seipsum occidere non in judicio convictam; et sic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque sciat eam adulteram, neque secundum leges civiles, neque secundum legem conscientiae licet. Sed lex civilis quasi licitum computat quod in ipso actu eam interficiat, non quasi praecipiens, sed quasi poenam homicidii inferens, propter maximum incitamentum quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed Ecclesia in hoc non est astricta legibus humanis, ut judicet eum sine reatu poenae aeternae, vel poenae ecclesiastico judicio infligendae, ex hoc quod est sine reatu poenae infligendae per judicium saeculare. Et ideo in nullo casu licet viro interficere uxorem propria auctoritate.

[20379] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poenam illam infligendam lex non commisit personis privatis, sed personis publicis quae habent officium ad hoc deputatum; vir autem non est judex uxoris; et ideo non potest eam interficere, sed coram judice accusare.

[20380] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lex civilis non commisit viro occisionem uxoris quasi praecipiens (quia sic non peccaret, sicut nec minister judicis peccat latronem occidens condemnatum ad mortem), sed permisit, poenam non adhibens; unde etiam difficultates quasdam apposuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

[20381] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc non probatur quod sit licitum simpliciter, sed quantum ad immunitatem ab aliqua poena: quia etiam excommunicatio quaedam poena est.

[20382] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod duplex est congregatio: quaedam oeconomica, sicut familia aliqua; et quaedam politica, sicut civitas aut regnum. Ille igitur qui praeest secundae congregationi, ut rex aut judex, potest infligere poenam et corrigentem personam, et exterminantem ad purgationem communitatis cujus curam gerit. Sed ille qui praeest in prima congregatione, sicut paterfamilias, non potest infligere nisi poenam corrigentem, quae non se extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit poena mortis; et ideo vir qui sic praeest uxori, non potest ipsam interficere, sed alias castigare.

Articulus 2

[20383] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 tit. Utrum uxoricidium matrimonium impediat

[20384] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uxoricidium non impediat matrimonium. Directius enim opponitur matrimonio adulterium quam homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec homicidium uxoris.

[20385] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem: quia nunquam licet verberare matrem, licet autem verberare uxorem. Sed occisio matris non impedit matrimonium. Ergo nec occisio uxoris.

[20386] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit, quam qui uxorem suam; inquantum minus habet de motivo, et minus ad eum spectat ejus correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur a matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

[20387] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed peccatum homicidii potest per poenitentiam removeri. Ergo impedimentum matrimonii quod ex eo causatur; et ita videtur quod post peractam poenitentiam non prohibeatur matrimonium contrahere.

[20388] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod canon dicit: *interfectores suarum conjugum ad poenitentiam redigendi sunt, quibus penitus denegatur conjugium.*

[20389] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

[20390] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod uxoricidium ex statuto Ecclesiae matrimonium impedit. Sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum; quando scilicet vir propter adulterium aut propter odium occidit uxorem; tamen si timetur de incontinentia ejus, potest cum eo dispensari per Ecclesiam, ut licite matrimonium contrahat. Quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam cum qua moechatur: tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa; ita quod si de facto cum ea contraxerit matrimonium, dirimitur. Sed ex hoc non efficitur persona simpliciter illegitima respectu aliarum mulierum; unde si cum alia contraxerit, quamvis peccet contra statutum Ecclesiae faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

[20391] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homicidium

et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt contractum, sicut de uxoricidio hic dicitur, et de adulterio, ut habitum est supra, dist. 35. Vel dicendum, quod uxoricidium est contra substantiam conjugii, sed adulterium est contra bonum fidei ei debitae; et sic adulterium non est magis contra matrimonium quam uxoricidium; et ita ratio procedit ex falsis.

[20392] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem, et magis contra naturam: quia naturaliter homo matrem reveretur; et ideo minus inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris; ad cujus pronitatis repressionem uxoricidis est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

[20393] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit; et ideo non est simile.

[20394] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est necessarium quod deleta culpa deleatur omnis poena, sicut de irregularitate patet: non enim poenitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiae, ut supra, dist. 14, dictum est.

Expositio textus

[20395] Super Sent., lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 expos. *Uxorem virginem*, et cetera. Intelligitur sub hypothesi; idest, si ad clericatum redire desiderat ad sacerdotium promovendus. *Sancta Dei Ecclesia gladium non habet* et cetera. Contra est quod Bernardus dicit ad Eugenium, quod Ecclesia utrumque gladium habet. Et dicendum, quod habet spiritualem tantum quantum ad executionem sua manu exercendam; sed habet etiam temporalem quantum ad ejus jussionem: quia ejus nutu extrahendus est, ut dicit Bernardus.

Distinctio 38

Quaestio 1

Prooemium

[20396] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de impedimento ordinis, hic determinat de impedimento voti; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo impeditur a matrimonio contrahendo per votum quo Deo se obligat; in secunda quomodo impeditur a matrimonio per aliud matrimonium jam contractum, quo se homo uxori obligavit, ibi: *cum vir et mulier* et cetera. Prima in tres: in prima ostendit quid sit votum; in secunda distinguit multiplex votum, ibi: *sciendum vero, quod votorum aliud est commune, aliud singulare*; in tertia ostendit

quod votum et qualiter matrimonium impedit, ibi: *qui privatum faciunt votum continentiae, matrimonium contrahere non debent.* Et haec pars dividitur in duas: in prima ostendit quod votum continentiae impedit matrimonium; in secunda ostendit quid agendum sit cum eis qui post votum nupserint, ibi: *de virginibus non velatis si deviaverint (...) tale decretum habemus.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit qui debent agere poenitentiam; secundo objicit in contrarium, ibi: *non est hic praetermittendum quod Innocentius Papa de viduis et puellis decrevit. Cum vir et mulier* etc., hic determinat de alio impedimento matrimonii, quod supra dictum est ligamen; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod matrimonium praecedens dum stat, impedit ab alio matrimonio contrahendo; in secunda ostendit quomodo adhuc matrimonio stante, potest esse conjunctio secundi matrimonii sine peccato, quamvis non sit verum matrimonium, ibi: *hic quaeritur de illis feminis quae putantes viros suos interemptos, vel in captivitate, vel ab iniqua dominatione nunquam liberandos, in aliorum conjugia transierunt.* Et haec in duas secundum duos casus quos ponit. Secunda pars incipit ibi: *sed si quis relicta in patria sua uxore, in longinquam abiens regionem, aliam ducat uxorem* et cetera. Hic est duplex quaestio: prima de voto. Secunda de scandalo, quod alicui voto adjungitur, ut in littera dicitur. De ligaminis enim impedimento idem est quaerere quod de pluralitate uxorum, et de indivisibilitate matrimonii, de quibus, dist. 33, dictum est. Circa primum quaeruntur quinque: 1 de voto secundum se; 2 de voti divisione; 3 de voti obligatione; 4 de voti dispensatione; 5 de velatione virginum, quae fit in signum cujusdam voti.

Articulus 1

[20397] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 tit. Utrum votum convenienter in littera definiatur

Quaestiuncula 1

[20398] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod votum inconvenienter in littera definiatur. Votum enim de sui nominis ratione propositum voluntatis importat sine aliqua promissione. Vota enim fieri dicuntur quae voluntarie fiunt: quod etiam per aliam definitionem de voto datam patet: *votum est conceptio boni propositi cum deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat.* Ergo non debuit promissionem ponere in definitione voti.

[20399] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, promittere progreditur a mente, sicut et credere. Sed credere nullus potest nisi volens. Ergo nec promittere; et ita frustra additur, *spontaneae.*

[20400] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, promissio non est idem quod promissionis testificatio. Sed votum est quaedam promissio, ut patet per definitionem Hugonis de s. Victore, qui dicit, quod votum est sponsio animi voluntaria. Ergo male dicit Magister, quod votum est promissionis testificatio.

[20401] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, illud quod ponitur in definitione, debet universaliter definito convenire. Sed non omne votum fit Deo, quia etiam sanctis vota fiunt. Ergo inconvenienter ponitur in definitione voti, quod debet Deo fieri.

[20402] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, juristae sic definiunt votum: *votum est alicujus boni cum deliberatione facta promissio.* Sed non omne bonum est de rebus ad Deum pertinentibus; immo quaedam pertinent ad proximum. Ergo non debet in definitione voti poni, quod sit de rebus ad Deum pertinentibus.

[20403] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 6 Praeterea, ad votum requiritur animi deliberatio, ut patet per quamdam definitionem a magistris de voto datam, quae talis est: *votum est promissio melioris boni ex deliberatione firmata.* Cum ergo in praedicta definitione quae in littera ponitur, non fiat mentio de deliberatione, videtur insufficiens.

Quaestiuncula 2

[20404] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod votum non sit tantum de meliori bono. Quia illud quod est necessitatis, non reputatur bonum melius, sed commune bonum. Sed de eo quod est necessitatis, potest esse votum, sicut Jacob, Gen. 27, vovit quod esset sibi dominus in Deum. Ergo non oportet quod sit de meliori bono.

[20405] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, vota quaedam fiunt de rebus indifferentibus, sicut mulieres praecipue solent vovere quod non pectinent caput tali vel tali die. Sed indifferentia non includuntur in bonis melioribus. Ergo votum non est semper de bono meliori.

[20406] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est illicitum, non est bonum, ne dum ut sit melius. Sed de illicito potest esse votum, sicut patet de Jephte, qui propter votum occidit filiam innocentem, qui, ut dicit Hieronymus, in catalogo sanctorum ponitur; quia placuit Deo animus voventis. Ergo votum non est semper de meliori bono.

[20407] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, meliora bona videntur illa esse de quibus est consilium. Sed de illis qui possunt vergere in periculum personae, non est consilium, quae tamen quidam vovent, sicut quod abstineant duobus vel tribus diebus a cibo, quod sine periculo personae sustinere non possunt. Ergo votum non est semper de meliori bono.

[20408] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est definitio voti prius posita, scilicet: *votum est promissio melioris boni ex deliberatione firmata.*

Quaestiuncula 3

[20409] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quia etiam ille qui non est sui juris, possit aliquid vovere. Quia obligatio quae fit inferiori, non potest impedire servitium superiori domino impendendum. Sed per votum aliquis se obligat ad serviendum Deo. Ergo obligatio qua servus est obligatus domino suo, homini tamen, non potest eum a voto prohibere.

[20410] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, filius familias est in potestate patris. Sed potest vovere etiam contradicente patre; sicut quotidie fit, quod invitis parentibus juvenes in religionibus profitentur. Ergo ille qui non est sui juris, potest votum emittere.

[20411] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, nullus est magis in potestate alterius quam monachus qui obedientiam promisit. Sed monachus potest vovere, ut videtur, cum in quibusdam sit suae voluntatis arbiter; non enim in omnibus tenetur obedire praelato, ut Bernardus dicit, sed in his tantum quae ad religionem pertinent. Ergo et cetera.

[20412] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, uxor etiam est sub potestate viri, ut patet Genes. 3. Sed uxor in quibusdam potest vovere sine consensu viri. Ergo et cetera.

[20413] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod non licet sacrificium ex alieno, Deo offerre. Sed ille qui votum emittit, quodammodo sacrificium Deo offert. Ergo si sit in potestate alterius, non potest votum emittere.

[20414] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, votum, cum habeat spontaneam promissionem, libertatem requirit. Sed ille qui est in potestate alterius, non habet libertatem. Ergo non potest vovere.

Quaestiuncula 1

[20415] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod votum suo nomine obligationem quamdam exprimit ex voluntate factam; et quia voluntate non potest aliquis obligari nisi ei qui voluntatis est cognitor, quod solius Dei est; ideo ex consequenti importat obligationem Deo factam, et ex consequenti de his quae ad Deum spectant, cum personae obligatio alicui facta de his quae ad Deum non spectant, nulla sit. Obligatio autem homini exterius fit verbo exterius expresso; unde dicitur Prov. 6, 2: *illaqueatus es verbis oris tui.* Et ideo ei qui cor intuetur, oportet quod fiat obligatio voluntaria interiori verbo; et ideo oportet quod fiat per actum illius potentiae cujus est verbum interius enuntiare, quod est rationis; et ideo ipse actus rationis, qui est promissio, est essentialiter votum. Quod enim promissio sit rationis actus, patet tum ex hoc quod est enuntiatio quaedam; tum ex hoc quod promittens rem promissam ad alterum ordinat. Omnis autem ordinatio, rationis est. Promissio autem exterius facta quandoque dicitur nuda,

quando non habet aliquid additum quod obligationem confirmet; et tunc non habet plenam vim obligandi. Similiter etiam promissio interius facta Deo, ad hoc quod plenam vim obligandi habeat, oportet quod non sit nuda, sed habeat aliquid quo confirmetur; et haec quidem confirmatio per tria gradatim habet fieri. Primo per deliberationem simplicem; secundo per intentionem obligandi se ad certam poenam; tertio per hoc quod testimonium hominum adhibetur promissioni interiori; et sic de voto dantur plures definitiones secundum diversa eorum quae requiruntur ad votum in definitionibus illis comprehensa; et possent adhuc multo plures dari. Definitio tamen quam Magister ponit, videtur esse perfectissima; quia ponit et promissionem, quae est essentialiter votum; et tangit voluntatem in hoc quod dicitur, *spontaneae*, quae est causa obligationis; et confirmationem ultimam promissionis, quae alias includit, in hoc quod dicit, *testificatio*; et voti terminum, quia est actus ad alterum, in hoc quod dicit: *quae debet Deo fieri*; et materiam, in hoc quod dicit, quod *est de his quae Dei sunt*.

[20416] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod velle aliquid non est vovere; et ideo propositum non est votum, sed enuntiatio illius propositi per modum promissionis; et quia enuntiatio interior conceptio cordis dicitur, ideo in illa definitione ponitur votum esse propositi conceptio. Si tamen simpliciter votum diceretur esse propositum, esset praedicatio per causam, quia propositum est principium voti; sicut etiam quandoque ipsum desiderium oratio vocatur, ut supra, dist. 15, dictum est.

[20417] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod promissio quandoque fit ore et non corde; et talis quo ad Deum non est votum; et ideo oportuit addere *spontaneae*. Et praeterea, quamvis homo non possit cogi sufficienter ad simpliciter promittendum, potest tamen cogi coactione quadam interpretativa ad exteriorem promissionem, sicut ad alia opera voluntatis exteriora; non autem ad promissionem interiorem, sicut nec ad fidem. Magister autem definit votum exterius prolatum, quod potest matrimonium impedire; sic enim intendit hic de voto; et hoc votum est testificatio interioris promissionis, non ipsa interior promissio.

[20418] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[20419] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod votum non fit sanctis, nisi secundum quod per suffragia sunt mediatores inter nos et Deum; sicut et oratio ad sanctos fit; et ideo omne votum principaliter ad Deum reducitur, sicut et oratio.

[20420] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa definitio juristarum est intelligenda non de quolibet bono, sed de eo quod pertinet ad pietatis religionem; et hoc Dei est, sive fiat in proximo, sicut in proxima materia, sive in seipso, sive in Deo.

[20421] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in testificatione includitur deliberatio, ut dictum est.

Quaestiuncula 2

[20422] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut ex jam dictis patet, votum non potest esse nisi de aliquo bono ad cultum Dei pertinente quocumque modo; et ideo omne malum obviat voto ex parte ejus cui fit obligatio; sed ex parte ejus ex quo talis obligatio procedit, scilicet voluntatis, omnis necessitas aliquo modo obviat voto. Est autem duplex necessitas. Una absoluta; et talis necessitas omnino excludit votum; sicut si aliquis voveret se non moriturum, vel ea quae omnino non sunt in potestate ejus, nullum esset votum. Alia est necessitas conditionata ex suppositione finis; et sic inest nobis necessitas faciendi illa sine quibus non possumus salutem consequi; sicut sunt praecepta ad quae alias tenemur; et talis necessitas non excludit omnino votum; invenitur enim quandoque, large accipiendo votum, esse de his quae sunt sub tali necessitate; sed excludit talis necessitas votum proprie dictum; et ideo si votum accipiatur secundum propriam sui rationem, est proprie de bonis illis ad quae non omnes tenentur, quae supererogationis sunt; et ideo dicuntur meliora bona, quia superadduntur illis bonis, sine quibus non est salus; et ideo votum proprie acceptum, dicitur esse de meliori bono.

[20423] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa Jacob promissio magis fuit recognitio quaedam obligationis quam obligationis causa; et ideo non potest proprie, sed largo modo, votum dici. Vel dicendum, quod votum Jacob non fuit de eo quod erat necessitatis, sed de speciali modo cultus per altaris constructionem; et ideo fuit de meliori bono.

[20424] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod talia vota mulierum sunt sortilegia magis quam vota; sunt enim reliquiae quaedam idolatriae, secundum quam observabantur dies et menses; et ideo pro non votis habenda sunt, et peccant talia voventes; quia, ut Hieronymus dicit, cum infidelibus etiam nec nomina habere debemus communia.

[20425] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod votum si sit de eo quod est simpliciter malum, non est votum nisi aequivoce; et ideo nullo modo obligat. Si autem est de eo quod uno casu contingente potest esse bonum et alio malum, si sit in omnem eventum, est indiscretum; si autem sit in bonum eventum per intentionem voventis, est discretum, et in malo eventu non obligat. Votum igitur Jephte fuit de eo quod in aliquo eventu poterat esse bonum, scilicet si obviaret animal immolatitium; et in aliquo eventu non bonum, scilicet si obviaret animal non immolatitium; et quia vovit in omnem eventum, votum indiscretum fuit. Ergo in voto ejus, quantum ad emissionem voti, est aliquid laudabile, scilicet devotio, et fides qua sperabat a Deo victoriam; et sic dicitur esse motus a spiritu sancto; sed determinatio voti est indiscreta; quantum autem ad executionem, ipsum factum est crudele, sed figura est ibi laudabilis. Et ideo quamvis votum fuerit aliquo modo laudabile, ipse tamen non excusatur a peccato, quia fuit in vovendo stultus, et in reddendo impius, ut Hieronymus dicit. Ponitur tamen in catalogo sanctorum propter victoriam quam a Deo obtinuit, sicut et alii sancti.

[20426] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in periculum personae vergens votum non est servandum, quia nullus potest aliquid vovere in periculum personae suae; et ideo tutum est quod in talibus quaeratur dispensatio superioris; si tamen eam non daret,

et periculum immineret, posset secure frangere votum. Posset autem periculum imminere vel ex infirmitate vel ex paupertate, ut si non habeat aliud ad comedendum quam illud a quo vovit abstinere.

Quaestiuncula 3

[20427] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex jam dictis patet quod votum non potest emitti ab aliquo nisi de his quae subjacent voluntati ejus; et ideo ille qui est sub potestate alterius constitutus, quantum ad ea in quibus ei subjacet, vovere non potest, quia talia non subjacent ejus voluntati. Similiter etiam illi qui non habent usum liberi arbitrii, sicut aliqui qui non sunt sanae mentis, vovere non possunt, nec etiam pueri ante annos pubertatis.

[20428] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso quod servit homo domino suo carnali, servit spirituali; unde apostolus propter conscientiam eis esse serviendum docet; et quia hoc est necessitatis, non potest per id quod non est necessitatis, impediri; sicut nec illud quod cadit sub praecepto, potest per id quod cadit sub consilio, tolli.

[20429] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, non est sub potestate alterius, si sit liberae conditionis, quantum ad ea quae ad personam suam spectant; et ideo sicut talis invitis parentibus potest matrimonium contrahere, ita invitis eis potest religionem profiteri; sed quantum ad res domesticas non potest aliquid vovere sine consensu patris.

[20430] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis religiosus non teneatur ad obediendum in omnibus quae ei possent imperari, tamen tenetur ad obediendum quantum ad omne tempus de his quae sibi imperari possunt, sicut et servus non est exemptus aliquo tempore a servitio domini sui; et ideo nullum tempus est eis vacans, quo possint quodlibet facere. Et quia omne votum est aliquo tempore complendum, ideo sicut nec servus ita nec religiosus aliquod votum emittere potest sine consensu sui superioris.

[20431] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in his in quibus uxor viro tenetur, et e converso, neuter potest vovere sine mutuo consensu, sicut patet de voto continentiae. Sed quia in dispensatione domus et regimine vitae mulier est subjecta viro; et non e converso; ideo vir potest in talibus vovere sine consensu uxoris, sed non e converso.

Articulus 2

[20432] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 tit. Utrum votum convenienter dividatur in commune et singulare

Quaestiuncula 1

[20433] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod votum inconvenienter dividatur in commune et singulare. Quia divisum debet secundum eamdem rationem praedicari de dividentibus. Sed votum non eadem ratione praedicatur de voto communi et singulari; quia singulare proprie est votum, non autem commune, ut ex dictis patet. Ergo est incompetens divisio.

[20434] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, singulare non dividitur contra commune, sed magis proprie contra universale. Ergo et votum deberet hic dividi in singulare et universale.

[20435] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omne votum sui transgressione inducit speciale peccatum. Sed votum commune sui transgressione non inducit speciale peccatum; quia sic homo post Baptismum quolibet peccato peccaret dupliciter. Ergo non est votum aliquod commune.

[20436] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, ille qui non habet usum liberi arbitrii, non potest votum emittere. Sed Baptismum suscipit aliquis non habens usum liberi arbitrii. Ergo in Baptismo non fit aliquod votum quod commune dici debeat.

Quaestiuncula 2

[20437] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod votum non convenienter dividatur in privatum et solemne. Est enim aliquod votum publicum quod non est solemne nec privatum. Ergo non est sufficiens praedicta divisio.

[20438] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, divisio debet esse per ea quae sunt essentialia rei. Sed privatum et solemne non dividunt votum per aliquod quod sit ei essentiale; quia votum essentialiter est quaedam obligatio Deo facta; quantum autem ad Deum non differt obligatio utrum fiat in secreto, vel coram pluribus. Ergo praedicta divisio est incompetens.

[20439] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quando aliquod communi divisione per se dividitur, oportet quod divisa specie differant. Sed votum privatum et solemne non differunt specie; quia sic non posset aliquod votum privatum solemnizari, cum species non transeant in invicem. Ergo praedicta divisio est incompetenter data de voto.

[20440] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sicut votum habet quaedam

quae pertinent ad solemnitatem, ita matrimonium, et alia sacramenta. Sed in matrimonio non distinguitur simplex matrimonium a solemni. Ergo nec in voto talis distinctio esse debet.

Quaestiuncula 3

[20441] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod votum non solemnizetur per professionem ad certam regulam, et per ordinis sacri susceptionem, ut quidam dicunt. Solemnitas enim ponitur differentia voti communiter dicti. Sed quaedam vota sunt quae non habentur sub aliqua certa regula, neque sunt ordini sacro annexa, sicut votum peregrinationis. Ergo illa duo non sufficiunt ad solemnitatem voti faciendam.

[20442] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, dicitur etiam a quibusdam, quod votum solemnizatur per susceptionem habitus religionis. Sed quandoque suscipitur habitus religionis sine professione vel ordinis susceptione. Ergo et cetera.

[20443] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ante constitutionem certarum regularum potuit votum solemnizari etiam sine ordinis susceptione. Sed nunc non minus possunt se homines obligare Deo quam prius. Ergo et nunc solemnitas voti potest esse sine professione certae regulae.

[20444] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, professio certae regulae potest fieri in privato. Sed votum solemne hic contra privatum dividitur. Ergo professio certae regulae non est sufficiens ad votum solemnizandum.

[20445] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, effectus voti solemnis proprius est dirimere matrimonium contractum. Sed solum votum quod est annexum ordini, et quod est ad certam regulam, dirimit matrimonium contractum. Ergo solum his modis votum solemnizatur.

Quaestiuncula 1

[20446] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod divisio illa qua votum dividitur in singulare et commune, est divisio analogi quod praedicatur per prius et posterius de suis dividentibus, sicut ens de substantia et accidente. Cum enim votum sit obligatio ex voluntate facta, necessitas autem voluntarium excludat; illud votum quod nihil habet necessitatis, dicitur per prius votum, quasi habens complete rationem voti; et hoc est votum singulare, quod est de illis ad quae non tenemur. Illud autem votum quod habet aliquid necessitatis, habet incomplete rationem voti, et ideo dicitur per posterius, votum; et hoc est votum commune, quod est de his ad quae omnes tenentur, quorum est necessitas conditionata, non absoluta, ut ex dictis patet.

[20447] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de divisione univoci; et talis non est hic.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

nt., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2”>[20448] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod votum commune est quidam singularis actus, et a singulari persona emissum; unde non posset convenienter dici universale; sed dicitur commune ratione horum de quibus est, ad quae omnes tenentur.

[20449] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod transgressio voti communis non facit speciale peccatum, sed addit peccato specialem deformitatem: magis enim peccat baptizatus eodem genere peccati quam non baptizatus, ut patet Hebr. 10, 29: *quanto putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Et ideo non frustra emittitur, cum aliquam obligationem addat, sicut lex scripta addit aliquam obligationem supra legem naturae; et ita non facit aliud peccatum, sed novam deformitatem addit.

[20450] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de votis quae sunt de his ad quae non omnes tenentur. Sed ex hoc quod vice pueri patrinus votum commune emittit, nihil puero deperit, quia ad idem alias esset obligatus: nec obstat quod sit major obligatio, quia huic praeponderat magnitudo beneficii quae impenditur. Non enim injuriam facit puero qui pro eo beneficium accipit ab aliquo, cui postea puer ad annos discretionis veniens, ad servitium vel gratiarum actionem teneatur.

Quaestiuncula 2

[20451] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod divisio voti in privatum et solemne, est divisio totius potestativi in partes suas, cujus perfecta virtus est in una suarum partium; in aliis autem quaedam ipsius participatio, sicut anima dividitur in rationalem, sensibilem, et vegetabilem. Virtus autem voti est obligatio: quae quidem virtus complete est in voto solemni, cujus obligatio nullo casu irritari potest; sed est incomplete in voto privato, cujus obligatio aliquo casu irritatur, ut dicetur.

[20452] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod votum potest dici publicum dupliciter. Uno modo per se, quia habet aliquid annexum, unde in publicum

venire debeat; sicut cum quis recipit ordinem sacrum, per quem minister Ecclesiae constituitur ad publice Deo serviendum. Alio modo per accidens; sicut quando in notitiam plurimorum venit. Et quia rei judicium non variatur per id quod est per accidens, sed secundum id quod est per se; ideo votum publicum secundo modo in idem computatur quod privatum; sed publicum primo modo distinguitur a privato; et hoc est solemne.

[20453] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dicta divisio datur per ea quae sunt essentialia voto. Illud enim ex quo votum habet vim obligandi, est sibi essentiale. Unde non est verum quod aequaliter obligent omnibus modis, nec quo ad Deum, nec quo ad homines; sed aliquo modo aequaliter obligant, ut dicetur.

[20454] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod naturalis est ordo quo fit progressus de imperfecto ad perfectum; unde et in totis potestativis fit progressus ab una parte in aliam; sicut embryo prius habet animam vegetabilem aliquo modo quam sensibilem, et sensibilem quam rationalem; et similiter etiam non est inconveniens quod idem votum primo sit privatum, et postea publicum.

[20455] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod matrimonium et alia sacramenta habent plenum effectum suum praetermissis his quae ad solemnitatem sacramenti pertinent, propter hoc quod habent efficaciam ex virtute divina, et non ex institutione humana; sed votum quod obligat per id quod ab homine est, non habet perfectam vim obligandi nisi debita solemnitate adhibita; et ideo votum distinguitur per solemne et non solemne; non autem matrimonium vel aliquod aliud sacramentum.

Quaestiuncula 3

[20456] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod votum, ut dictum est, dicitur solemne ex hoc quod habet completam vim obligandi. Ea enim ad solemnitatem rei pertinere dicuntur quae ei completum esse tribuunt. Votum autem, cum essentialiter sit promissio, complementum suae virtutis accipit sicut et promissio; cujus quidem obligatio tunc completur quando aliquis hoc quod promittit, in praesenti dat, quodammodo ponens eum cui fit promissio, in corporali possessione alicujus rei, unde habere possit quod promittit; sicut si aliquis fructus agri promitteret, et promittendo agrum daret; et similiter si servitium aliquod promitteret, et se in servum daret. Et ideo tunc votum solemnizari dicitur quando aliquis praesentialiter se dat Deo divinis se servitiis mancipando: quod quidem fit per ordinis sacri susceptionem, et per professionem certae regulae debito modo factae; scilicet in manum ejus qui debet recipere; et aliis circumstantiis servatis quae secundum jura determinantur: alias non esset votum solemne, quantumcumque quis profiteretur: quia ex tali professione non fieret sub potestate eorum qui religioni praesunt.

[20457] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum solem-

nitas voti sit ex hoc quod res ipsa datur, unde promissio impleatur, quando aliquid temporaliter solvendum promittitur, non potest solemne votum esse, sicut est votum peregrinationis, vel aliud hujusmodi. Nec obstat quod solemnitas differentia voti communiter sumpti ponitur: quia etiam anima rationalis, in qua est perfecte ratio vitae, non est in omnibus viventibus, quamvis rationale ponatur differentia animalis simpliciter.

[20458] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod habitus religionis est duplex: quidam qui non professis dari solet; alius qui datur professis; et si in quibusdam religionibus utrisque idem habitus detur, tamen in professione consuevit habitus benedici; et habitus sic benedictus quasi alius computatur. Primus ergo habitus non sufficit ad solemnizandum votum, etiam prius emissum; sed secundi habitus susceptio solemnizat votum, quia est quaedam praesumpta professio; contra quam praesumptionem etiam non admittitur probatio, si serventur debitae circumstantiae; sicut quod detur habitus ab eo qui dare possit, et coram fratrum multitudine. Si enim aliquis in domo sua talem habitum suscepisset, non propter hoc praesumeretur votum solemnizasse; et ideo habitus susceptio non debet poni alia causa solemnitatis, quia non solemnizat votum nisi inquantum est professio quaedam praesumpta.

[20459] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod antequam essent istae regulae quae modo sunt, erat aliquis modus vivendi ab Ecclesia approbatus, quo aliqui ad ea quae supererogationis sunt, se obligabant; et tunc certi temporis obligatio ad alium modum vivendi idem faciebat quod nunc obligatio ad certam regulam.

[20460] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod votum hoc non dicitur privatum quod ad notitiam paucorum venit; sed quia non habet unde oporteat ad notitiam deduci. Ille autem qui professionem in occulto facit, ut si in domo sua faciat in manu ejus qui eam recipere possit, facit votum quod habet unde in publicum deduci debeat; quia oportet eum saecularem vitam dimittere, et in claustro cum aliis sui ordinis conversari.

Articulus 3

[20461] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 tit. Utrum votum obliget, ut semper necesse sit illud observari

Quaestiuncula 1

[20462] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod votum non obliget, ut semper necesse sit illud observari. Nullus enim obligari potest ad impossi-

bile. Sed aliquando impossibile est votum observari, sicut patet in illa quae vovit virginitatem et corrumpitur. Ergo non est necessitatis votum servare.

[20463] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, effectus non potest esse firmior sua causa. Sed causa dans firmitatem suo voto est deliberatio, ut ex definitione prius posita, art. 1, quaest. 1, patet. Cum ergo deliberatio humana non habeat necessariam firmitatem, quia cogitationes hominum sunt timidae, et incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sapient. 9; videtur quod votum non obliget de necessitate ad observandum.

[20464] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, juramentum strictius obligat quam votum: quia veritas divina, ex qua juramentum obligat, est efficacior quam deliberatio humana, ex qua obligat votum. Sed juramentum non obligat ad hoc quod observetur de necessitate; quia quandoque potest sine peccato frangi, sicut quando vergit in deteriorem exitum. Ergo nec votum obligat ad hoc quod semper necesse sit observari.

[20465] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, votum quandoque fit sub conditione, sicut vovit Jacob Genes. 28, 20: *si Deus meus mecum fuerit (...) erit mihi dominus in Deum.* Sed tale votum non obligat conditione non extante. Ergo non omne votum de necessitate obligat.

[20466] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, ille qui moratur in religione ultra tempus probationis determinatum, etsi ore non profiteatur, votum interpretatum fecisse dicitur. Sed hoc votum, ut videtur, non necesse est eum observare, quia nihil ipse promisit: nec videtur teneri semper ad ea quae votum professionis continet; cum quandoque tempore probationis non videntur statuta regulae observari, et ipse non intendit intrare monasterium, nisi ut viveret sicut alii vivunt. Ergo videtur quod non omne votum obliget, ut necessario servetur.

[20467] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 6 Praeterea, nullus obligatur ad id quod dependet ex arbitrio alieno, sicut cum quis vovet intrare aliquod claustrum religionis; est enim in potestate illorum eum recipere vel non. Ergo si ipsi nolint, non videtur quod obligetur ad votum solvendum.

[20468] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 7 Praeterea, quicumque tenetur ad aliquid sine temporis determinatione, tenetur ad statim. Si ergo votum obligaret, qui facit votum et non determinat tempus, teneretur ad statim solvendum; quod non videtur verum.

[20469] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Deuter. 23, 21: *cum votum voveris domino Deo tuo, non tardabis reddere.*

[20470] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod vovere est voluntatis, sed reddere necessitatis.

Quaestiuncula 2

[20471] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum praejudicat debiliori. Sed vinculum voti est fortius quam vinculum matrimonii; quia hoc fit homini, illud Deo. Ergo vinculum voti praejudicat vinculo matrimonii.

[20472] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, praeceptum Dei non est minus quam praeceptum Ecclesiae. Sed praeceptum Ecclesiae adeo obligat, quod si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur; sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito. Ergo, cum servare votum sit praeceptum divinum, videtur quod cum quis contra votum divinum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

[20473] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in matrimonio potest homo uti carnali copula sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex, nunquam potest carnaliter commisceri uxori sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio mediae. Constat quod ille qui post simplex votum continentiae matrimonium contrahit, mortaliter peccat; quia, secundum Hieronymum, virginitatem voventibus non solum nubere, sed velle nubere, damnabile est. Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiae nisi ratione carnalis copulae. Ergo quando primo carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat; et eadem ratione omnibus aliis vicibus; quia peccatum primo commissum non potest excusare a peccato sequenti.

[20474] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, praecipue quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiae facit, nunquam potest petere sine peccato debitum; quia hoc est expresse contra voluntatem continentiae, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

[20475] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Clemens Papa dicit, quod votum simplex impedit contrahendum matrimonium, sed non dirimit contractum.

Quaestiuncula 3

[20476] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec etiam votum solemne dirimat matrimonium contractum. Quia, sicut decretalis dicit, apud Deum non minus obligat votum simplex quam votum solemne. Sed matrimonium acceptatione divina stat vel dirimitur. Ergo cum votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

[20477] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, votum solemne non addit ita validum robur supra votum simplex sicut juramentum. Sed votum simplex, etiam juramento superveniente, non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solemne.

[20478] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, votum solemne nihil habet quod non possit votum simplex habere; quia votum simplex posset habere scandalum, cum possit

esse in publico, sicut et solemne. Similiter Ecclesia posset et deberet statuere quod votum simplex dirimat matrimonium contractum ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec solemne votum dirimere debet.

[20479] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quod ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius quam materiale matrimonium. Sed matrimonium materiale prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo et votum solemne.

[20480] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, hoc etiam probari potest per multas auctoritates quae in littera ponuntur.

Quaestiuncula 1

[20481] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod votum, ut ex dictis patet, est quidam promissionis contractus inter Deum et hominem. Unde cum contractus bonae fidei inter homines factus obliget ad necessariam observationem, multo fortius votum quo homo Deo aliquid promittit, in his dumtaxat ad quae votum se extendit; in illis autem ad quae votum non se extendit, obligatio voti non habet locum: et ideo qui votum rite factum praetermittit, mortaliter peccat, quia fidem quam cum Deo iniit, frangit.

[20482] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud quod votum fiendum impediret si praesens esset, etiam voto facto obligationem aufert; unde cum de impossibili non possit esse votum, ut dictum est; si aliquid fiat impossibile post voti emissionem, quod prius erat possibile, obligatio voti quantum ad illud tollitur; ut si quis dives voverit aedificare Ecclesiam, quod postmodum perficere non possit paupertate superveniente, non obligatur ex voto ad implendum. Sed tamen in hoc distinguendum est dupliciter. Uno modo, quia vel omnino factus est impotens; et tunc non tenetur simpliciter ad hoc quod vovit; vel est factus impotens ad totum perficiendum, quamvis non ad partem; et tunc ad illud quod potest, remanet obligatus. Alio modo distinguendum est, utrum ex sua culpa impotentiam incurrerit; quia tunc oportet recompensare per poenitentiam; vel non ex culpa sua, et tunc non tenetur ad aliquam recompensationem. Illa ergo quae virginitatem vovit, si corrupta est, quamvis non possit virginitatem reddere, tamen potest reddere continentiam; et ad hoc remanet obligata, et ulterius ad poenitentiae lamentum, per quod virginitatem amissam Deo recompensat: quod quidem etsi non sit aequivalens simpliciter, est tamen aequivalens quantum ad reputationem Dei, qui non exigit ab homine ultra posse.

[20483] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis deliberatio sit causa variabilis, tamen rectitudo legis naturalis, quae dictat quod promittitur Deo esse servandum, est invariabilis; et hoc dat necessariam obligationem voto.

[20484] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut juramentum

quod vergit in deteriorem exitum, non est servandum, ita nec votum. Unde Isidorus dicit: *in turpi voto muta decretum*; quia votum non extendit se ad illicita, vel minus bona, ut dictum est. Nec differt utrum tunc fuerit illicitum quando votum emissum est, vel postmodum illicitum fiat.

[20485] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod sub conditione vovetur, non vovetur simpliciter; et ideo non obligat nisi illa conditione extante.

[20486] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod votum interpretatum obligat sicut et votum oretenus emissum: unde si aliquis post tempus probationis in monasterio remanserit, obligatur ex voto interpretativo; nisi forte propter aliquam causam fuerit sibi annus protelatus, vel consueverit aliis protelari; quia tunc non facit votum interpretatum ultra annum stans; et talis qui interpretatum votum fecit, ad tria vota religionis principalia in omni casu tenetur; sed ad alias observantias, quarum transgressio ex dissimulatione praelatorum inducitur, qui dum videntes non corrigunt, indulgere videntur, non videtur obligari, et praecipue si sit simplex, qui talia discernere sufficienter nesciat.

[20487] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate causatur; unde si in vovendo prius cogitavit de religionem intrando, et postea elegit talem religionem vel talem locum, obligatur simpliciter ad religionem; unde si non potest in illa quam elegit, recipi, debet aliam quaerere. Si autem primo et principaliter cogitavit de tali religione vel tali loco, in voto suo intelligitur haec conditio, si illi volunt eum recipere; alias esset indiscretum votum; unde conditione non extante non obligatur. Si autem dubitet quomodo se in vovendo habuerit, debet tutiorem viam eligere, ne se discrimini committat.

[20488] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si quando quis vovit, puta se intraturum religionem, intendebat se ad statim obligare, vel ad arbitrium alienum, non potest ulterius differre etiam propter debita solvenda; sed ille qui eum recipit, tenetur ea persolvere. Si autem in vovendo de debitis cogitabat, probabiliter praesumi potest quod non intendebat se obligare antequam de rebus suis disposuisset. Quando autem timet rationabiliter perpetuum impedimentum, tenetur ulterius non differre.

Quaestiuncula 2

[20489] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus per quod transit in dominium alterius; promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui promittitur; et ideo non ex hoc ipso quod aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate sua. Cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus corporis sui; et ideo potest ipsum dare alteri, scilicet uxori, in qua datione matrimonii sacramentum consistit, quod indissolubile est; et propter hoc, votum simplex quamvis impediat contrahendum, quia peccat matrimonium contrahens post

votum simplex continentiae, tamen quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

[20490] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod votum est fortius vinculum quam matrimonium quantum ad illud cui fit et ad quod ligat, quia per matrimonium ligatur homo uxori ad redditionem debiti, sed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantum ad modum ligandi matrimonium est fortius vinculum quam votum simplex; quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est; potior autem semper est conditio possidentis. Sed quantum ad hoc simili modo obligat votum simplex sicut sponsalia; unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

[20491] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praeceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet, inquantum est praeceptum Dei vel Ecclesiae, quod dirimat matrimonium contractum, sed inquantum facit quod consanguinei corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit praeceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur; ponitur enim pro causa quod non est causa.

[20492] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de praesenti post votum simplex, non potest cognoscere uxorem carnaliter sine peccato mortali; quia adhuc restat sibi facultas implendi continentiae votum ante matrimonium consummatum, ut ex dictis patet, supra, dist. 27, qu. 2, art. 3, quaestiunc. 2. Sed postquam jam matrimonium consummatum est, est sibi factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua; et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex dictis patet; tamen debet lamentum poenitentiae recompensare pro continentia non servata.

[20493] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quantum ad ea quibus non est factus impotens votum continentiae servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum; propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere; et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam praecedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier petat expresse sive interpretative, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti; tunc enim sine peccato reddere potest; et praecipue si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quod non sunt pares in matrimonii actu: quia quilibet potest hoc quod suum est abrenuntiare. Quidam tamen dicunt, quod potest et petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si recte inspiciatur, hoc est exigere interpretative.

Quaestiuncula 3

[20494] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnes

dicunt, quod votum solemne sicut impedit matrimonium contrahendum, ita dirimit matrimonium contractum. Quidam autem assignant pro causa scandalum. Sed hoc nihil est; quia etiam votum simplex quandoque scandalum habet, cum sit quodammodo publicum quandoque; et praeterea insolubilitas matrimonii est de veritate vitae, quae non est propter scandalum dimittenda. Et ideo alii dicunt, quod hoc est propter statutum Ecclesiae. Sed hoc etiam non sufficit; quia secundum hoc Ecclesia posset contrarium statuere; quod non videtur verum. Et ideo dicendum cum aliis, quod votum solemne ex sui natura habet quod dirimat matrimonium contractum, inquantum scilicet homo per ipsum amisit sui corporis potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens, ut ex dictis patet; et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris ad matrimonium contrahendum; et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est, ideo votum praedictum dirimere dicitur matrimonium contractum.

[20495] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod votum simplex quoad Deum dicitur non minus obligare quam solemne in his quae ad Deum spectant, sicut est separatio a Deo per peccatum mortale; quia mortaliter peccat frangens votum simplex sicut solemne, quamvis gravius sit peccatum frangere solemne, ut sic comparatio in genere accipiatur, non determinata quantitate reatus. Sed quantum ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quod sit aequalis obligationis etiam in genere; quia ad quaedam obligat votum solemne et non simplex.

[20496] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod juramentum plus obligat ex parte ejus quo fit obligatio, quam votum; sed votum solemne plus obligat quantum ad modum obligandi, inquantum actualiter tradit hoc quod promittitur, quod non fit per juramentum; et ideo non sequitur ratio.

[20497] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod votum solemne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet; et ideo ratio ex insufficienti procedit.

Articulus 4

[20498] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 tit. Utrum in voto possit fieri dispensatio

Quaestiuncula 1

[20499] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in voto non possit fieri dispensatio. Votum enim commune minimum habet de ratione voti. Sed in

voto communi nullus potest dispensare. Ergo nec in voto singulari.

[20500] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, reddere vota est de lege naturali; quia qui non reddit, mentitur; quod est contra legem naturalem. Sed nullus potest dispensare contra mendacium, aut contra illud quod est de lege naturali. Ergo nullus potest dispensare in voto.

[20501] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, per dispensationem non debet praetermitti majus bonum pro minori bono. Sed *non est digna ponderatio continentis animae*, ut dicitur in Lib. Eccli. cap. 26, 20; quia pars contemplativorum, qui significantur per Mariam, est optima, quia ipsa optimam partem elegit, ut dicitur Luc. 10. Ergo, ad minus in voto continentiae, quod ad statum contemplationis pertinet, dispensari non potest.

[20502] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 4 Sed contra, nullum votum est licitum quod vergit in personae periculum. Sed potest esse quod continentia servata vergat in periculum personae. Ergo ad minus in casu illo votum continentiae potest dispensari.

[20503] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 5 Praeterea, sicut monachi tenentur ad continentiam, ita ad paupertatem et obedientiam. Sed potest dispensari cum eis quantum ad votum obedientiae et paupertatis, ut patet in illis qui ad praelationes assumuntur. Ergo et in voto continentiae.

Quaestiuncula 2

[20504] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod quilibet praelatus possit in voto dispensare. Quilibet enim praelatus ad hoc constituitur quod utilitati subditorum provideat. Ergo si utilitas subditorum requirat, potest dispensare.

[20505] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ex hoc aliquis potest dispensare in voto quod est constitutus dispensator mysteriorum Dei. Sed hoc competit cuilibet praelato. Ergo et cetera.

[20506] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quia in corpore humano quaedam sunt actiones quae solis principalibus membris conveniunt, et quaedam etiam soli capiti. Sed in Ecclesia vicem capitis tenet Papa, et vicem principalium membrorum praelati majores, ut episcopi. Ergo aliquae dispensationes sunt quas solus Papa potest facere.

Quaestiuncula 3

[20507] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nullum votum possit commutari. Levit., ult. 9: *animal quod immolari potest domino, non potest mutari nec in melius*

nec in pejus. Ergo si sit votum licitum, non potest mutari.

[20508] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, si posset mutari, praecipue posset mutari in melius. Sed hoc non potest: quia Bernardus dicit de bene ordinatis monasteriis: *nullus meo consilio egredietur desiderio arctioris vitae sine superioris licentia.* Ergo et cetera.

[20509] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quod licet semper proficere. Ergo potest etiam votum in melius commutari.

Quaestiuncula 4

[20510] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod propria auctoritate possit aliquis votum commutare. Quia si aliquis post votum terrae sanctae voveat religionem intrare, liberatus est, si impleat secundum, ut Decret. dicit. Sed potest propria auctoritate religionem vovere. Ergo et propria auctoritate potest votum commutare.

[20511] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, ille qui fecit aliqua vota in saeculo, non videtur ad illa teneri postquam est claustrum ingressus, ut quidam dicunt. Sed potest propria auctoritate ingredi claustrum. Ergo et cetera.

[20512] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea votum temporale exceditur a perpetuo sola duratione. Sed aliquis potest propria auctoritate commutare votum temporale peregrinationis in votum perpetuum religionis, ut dictum est. Ergo eadem ratione potest mutare propria auctoritate votum minus diuturnum in votum diuturnius, sicut minoris peregrinationis in majorem.

[20513] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, commutatio est quaedam dispensatio. Sed nullus potest propria auctoritate dispensare in voto suo. Ergo nec commutare.

Quaestiuncula 1

[20514] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod quodlibet votum potest per praelatos Ecclesiae dispensationem habere pro libito praelati: quia, ut dicunt, in quolibet voto intelligitur conditionaliter voluntas praelati superioris, scilicet Papae, ad cujus dispensationem pertinent actus subditorum omnium; et ideo cum voluerit, ille summus praelatus poterit relaxare obligationem voti, ut non teneatur votum implere, quia conditio non extat. Sed hoc non videtur bene dictum: quia quaedam sunt in quibus est homo ita liber sui, quod etiam contra praeceptum Papae potest illa facere; sicut continere, et alia consilia divina; unde absolute et sine conditione voluntatis alicujus praelati potest alia vovere. Et ideo alii dicunt, quod nullum votum recipit dis-

pensationem secundum quod dispensatio est juris relaxatio, sed secundum quod est juris declaratio: quia Papa potest declarare hoc jus, quod quando fit recompensatio majoris boni, potest dimitti minus bonum ad quod se quis obligavit. Sed hoc etiam non videtur verum: quia declarare jus non est novum jus facere, sed illud quod in jure erat, manifestare. Unde secundum hoc nunquam per dispensationem voti fieret non contra jus quod erat prius contra jus, sed solum quod videbatur contra jus, et non erat. Et ideo aliter dicendum, quod in voto potest dispensari, etiam secundum quod dispensatio est juris relaxatio, ex aliqua legitima causa. Quia enim votum de illicito esse non potest, non autem licet subtrahere alicui quod ei debetur; ideo per votum alicujus non potest fieri praejudicium suo praelato, quin debeat ejus mandatis parere, cum fuerit opportunum; unde si praelatus videat expedire aliqua rationabili causa, vel propter ipsum qui vovit, vel propter alios, quod votum non servet, potest eum ab observatione voti deobligare, qui alias de jure obligatus erat.

[20515] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad ea quae cadunt sub voto communi, non solum obligatur aliquis ex voto, sed ex lege naturali, et praecepto divino; et ideo ex parte ista est quod non possit habere dispensationem, sicut alia vota.

[20516] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod observare votum durante voti obligatione, est de lege naturali; sed cessante obligatione voti, non est observatio ejus de lege naturali. Cessat autem ejus obligatio vel ex se, ut quando servatum vergeret ad deteriorem exitum; et tunc per declarationem superioris, si facultas petendi adsit, debet observatio voti praetermitti; vel ex auctoritate superioris, qui aliud magis necessarium judicat, et in voto dispensat. Nec tamen ex hoc homo mendacium incurrit, quod votum non servat in tali casu: quia homo de futuris debet habere pias conditiones adjunctas, vel explicite vel implicite, ut patet Jacobi 5.

[20517] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de voto continentiae est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod nullus potest dispensare; sed hujusmodi ratio diversa redditur a diversis. Quidam enim dicunt, quod hoc ideo accidit, quia votum continentiae non potest praetermitti sine hoc quod ad contrarium voti aliquis delabatur, quod nunquam licet. Sed votum paupertatis potest praetermitti aliquo modo qui non directe erit contra votum, sicut cum aliquis habet pecuniam non suo, sed Ecclesiae nomine. Sed hoc nihil est: quia sic votum de abstinendo aliqua die determinata a carnibus, non reciperet dispensationem, aut votum de peregrinatione; quod est absurdum. Et ideo alii assignant aliam rationem, dicentes, quod hoc convenit, quia votum continentiae non recipit recompensationem melioris, eo quod non est digna ponderatio animae continentis: vel ideo quia per continentiam homo de domestico inimico triumphum capit, ut quidam dicunt: vel ideo quia per religionem homo perfecte conformatur Christo. Unde in voto continentiae, quod in voto religionis includitur, et in aliis votis essentialibus religioni, non potest dispensari, ut quidam dicunt. Sed hoc etiam non videtur sufficienter dictum: quia bonum commune est multo melius quam bonum privatum, propter quod etiam homo interdum ab horto sanctae contemplationis removetur, quae optima pars est, judicio domini, Luc. 10, ut communi utilitati proximorum vacet. Et ideo alii dicunt probabilius, si communis utilitas totius Ecclesiae

aut unius regni vel provinciae exposcerent, posse convenienter et in voto continentiae et in voto religionis dispensari, quantumcumque esset solemnizatum: non enim per votum potest se homo deobligare ab eo in quo tenetur alteri, ut dictum est; unde talis posset imminere necessitas quod posset alicui juste prohiberi ne continentiam aut religionem voveret; et eadem necessitate manente, potest etiam in voto dispensari jam facto.

[20518] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 Sed quia rationes in contrarium factae non recte procedunt; ideo dicendum ad quartum, quod bonum continentiae est multo dignius quam salus corporalis; et ideo periculum corporalis mortis non est sufficiens ratio ut in voto continentiae dispensetur; unde etiam non peccat in tali casu existens quod continentia videretur vergere in periculum personae, si continentiam voveat, praecipue cum possit illi periculo per alia remedia obviari; sicut non peccat qui propter aliquod opus virtutis se mortis periculo exponit.

[20519] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum illis qui assumuntur a statu religionis in statum praelationis non dispensatur in principalibus votis religionis: quia illa quae possidere dicuntur, non suo nomine, sed Ecclesiae, possident; unde nihil per hoc praejudicatur voto paupertatis; similiter nec voto obedientiae, quia obedientia respicit statum praelationis in altero cui obedire tenetur. Et ideo quod ille qui sub praelato esse desistit, non teneatur alicui obedire, non est ex hoc quod obligatio voti deficiat ex parte voventis, sed quia subtrahitur praelatio ex parte altera cui obedire tenebatur. Unde monachus, qui abbati obedientiam promittit, si ipse fiat abbas, non tenetur obedire alteri abbati, quia jam non habet abbatem.

Quaestiuncula 2

[20520] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod plenitudo potestatis in dispensando residet penes summum pontificem; alii autem participant de hac potestate quantum eis concessum est, ut quia omnes ad unum recurrere non possunt, per inferiores dispensationem recipere possint; unde in votis illis quae non de facili dispensationem recipiunt, nec frequenter, sed raro, sicut votum religionis et alia hujusmodi vota perpetua, solus Papa dispensare potest; in aliis autem temporalibus votis, sicut peregrinationum et jejuniorum et hujusmodi, possunt etiam episcopi dispensare, nisi aliquod horum sibi Papa reservaverit, sicut dispensatio in voto terrae sanctae.

[20521] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non quidquid utile est subdito, potest sibi per praelatum quemlibet adhiberi, sed majora majoribus reservantur; sicut non quilibet medicus potest cuilibet morbo occurrere, sed in periculosioribus morbis peritiores medici requiruntur.

[20522] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis omnes sint dispensatores mysteriorum Dei, non tamen aequaliter; et ideo non oportet quod omnes in omnibus dispensare possint.

Quaestiuncula 3

[20523] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod inter commutationem voti et dispensationem hoc interest, quod quando votum commutatur, vovens absolvitur ab uno et ligatur ad aliud; sed quando in voto dispensatur, simpliciter a voto absolvitur sine hoc quod ad aliud ligetur; unde minus importat voti commutatio quam dispensatio; et ideo cum ex causa rationabili in voto dispensari possit, potest etiam votum commutari, vel quia illud in quod fit commutatio, est melius, vel quia est minus periculosum.

[20524] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod animal immolatitium ex ipso voto destinabatur ad cultum Dei; et ideo jam quodammodo sanctum erat, et propter hoc non poterat ad communes usus deduci. Et similiter etiam nunc si aliquis vovet religionem intrare, non potest alium ponere loco sui in religione: similiter etiam si vovet ire in terram sanctam, non potest alium loco sui mittere, nisi per dispensationem superioris. Secus autem est in aliis votis, in quibus persona determinata non destinatur ad specialem cultum Dei.

[20525] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Bernardus loquitur consulendo: quia quandoque ex animi levitate quidam ad statum alium transeunt sub specie arctioris vitae; et ideo tutius est quod fiat consilio et licentia superioris praelati; praecipue si non credat quod ipse impedimentum irrationabile praestet.

Quaestiuncula 4

[20526] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in commutatione est quidam contractus, qui non potest perfici sine consensu utriusque partis; unde cum homo per votum Deo se obliget, non potest fieri immutatio voti, nisi interveniat consensus ejus qui vicem Dei gerit in terris, scilicet praelati; nisi forte unum votum ab alio includatur. Et quia votum religionis includit omnia alia vota tum ratione perpetuitatis, tum ratione obedientiae, qua homo voluntatem suam Deo tradit, per quam sui et omnium dominus esse potest; ideo ille qui aliquod votum temporale fecit, potest non requisita alicujus praelati dispensatione religionem intrare non obstante voto praecedente quod ingressum religionis impediret, puta peregrinationis, vel alicujus hujusmodi. Si autem duo temporalia vovit, quorum utrumque est alteri compossibile, debet utrumque servare, nisi forte auctoritate superioris minus votum praecedens in majus sequens commutaverit. Si autem secundum votum sit omnino incompossibile primo, debet servare majus, et de minori secundum arbitrium praelati satisfacere.

[20527] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod votum terrae sanctae obligat hominem ad serviendum Deo temporaliter, et quantum ad determinatum

tempus; sed votum religionis quantum ad omnia, et secundum omne tempus; et ideo quodammodo est ampliatio voti magis quam commutatio.

[20528] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia per introitum religionis homo moritur priori vitae, ideo illa vota quae vovit in saeculari vita explenda, non tenetur exsolvere ex quo religionem intrat, et praecipue quia singularitas in religionibus est periculosa, et onus religionis adeo gravat quod non manet eadem facilitas ad observandum votum quod in saeculari vita erat. Tamen quidam dicunt, quod debet praelato suo exponere, et ille pensatis conditionibus personae et voti, poterit cum eo dispensare. Sed secundum alios hoc non exigitur; quia ex ipsa vi voti religionis a prioribus votis est absolutus rationibus dictis.

[20529] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod perpetuum votum respicit omne tempus: et ideo non manet aliquod tempus post ejus expletionem quo possit aliud votum temporale impleri; sicut manet tempus ad implendum votum magis diuturnum post votum minus diuturnum; et propter hoc non est simile.

Articulus 5

[20530] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 tit. Utrum virginibus voventibus continentiam debeatur speciale velum prae aliis quae continentiam voverunt, et corruptae sunt

[20531] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virginibus voventibus continentiam non debeatur speciale velum prae aliis quae continentiam voverunt, et corruptae sunt. Quia tam virginitas quam continentiae votum viris et mulieribus communia sunt. Sed viris in virginitate continentiam voventibus nihil aliud datur quam aliis qui virginitatem perdiderunt. Ergo nec virgines debent prae aliis speciale velum accipere.

[20532] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, signa in nova lege non sunt inania, sed fructuosa; quia sacramenta novae legis gratiam conferunt. Sed virginale velum non videtur esse fructuosum, quia gratia non confertur in ipso; alias esset sacramentum, et deberet corruptis dari quae etiam indigent auxilio gratiae ad continentiam conservandam. Ergo videtur quod virginibus non debeatur aliquod velum speciale prae aliis.

[20533] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, consecratio quae adhibetur viris in susceptione ordinis, est major quam illa quae adhibetur mulieribus in velatione. Sed consecratio ordinis non exigit virginitatem in consecrato. Ergo nec mulieris velatio.

[20534] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, nullus debet pro poena quam sustinuit, iterum puniri. Sed aliquando mulieri pro poena infertur quod corrumpatur, sicut patet in his quae omnino per violentiam corrumpuntur. Ergo non debet talibus ad minus virginale velum denegari.

[20535] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, quandoque si virginale velum corruptae denegetur, sequitur scandalum astantium, et periculum homicidii, sicut cum aliqua est occulte corrupta. Ergo videtur quod saltem in tali casu virginale velum aliis quam virginibus dari debeat.

[20536] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, in officio Ecclesiae non decet esse aliquam falsitatem. Sed in toto officio quo velantur virgines, fit mentio de carnis integritate, ut patet diligenter inspicienti. Ergo non debet velum virginale corruptis dari.

[20537] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, per velationem mulier quodammodo Christo desponsatur, qui est dignior quam pontifex aliquis veteris legis. Sed in veteri lege pontifici non licebat aliquam nisi virginem desponsare. Ergo non debet aliqua nisi virgo velari.

[20538] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod ea quae corporaliter in Ecclesia aguntur, signa sunt spiritualium. Sed quia corporale signum non sufficienter repraesentare potest spirituale signatum, oportet quandoque quod ad eamdem rem spiritualem signandam plura signa corporalia aptentur. Matrimonium ergo spirituale Christi et Ecclesiae habet et fecunditatem, per quam regeneramur in filios Dei, et incorruptionem, quia Christus elegit sibi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi, ut dicitur Ephes. 5; unde dicitur 2 Cor. 11, 2: *despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Sed corporalis fecunditas integritatem carnis non patitur; et ideo oportuit diversis signis repraesentari spirituale conjugium Christi et Ecclesiae quantum ad fecunditatem, et quantum ad integritatem. Sicut ergo per matrimonium carnale repraesentatur matrimonium spirituale quantum ad fecunditatem, ita oportuit aliquid esse quod repraesentaret praedictum spirituale matrimonium quantum ad ejus integritatem; et hoc fit in velatione virginum, sicut per omnia quae ibi proferuntur et geruntur, ostenditur; et propter hoc solus episcopus, cui cura Ecclesiae committitur, virgines desponsat, velando non sibi, sed Christo, quasi sponsi paranymphus et amicus. Et quia integritatis significatio plene potest esse in continentia virginali, sed in continentia viduali est semiplena; propter hoc etiam viduis datur aliquod velum, non quidem cum illa solemnitate qua virginibus datur.

[20539] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia in matrimonio spirituali se habet ut sponsa, Christus autem ut sponsus; per votum autem continentiae anima Christo desponsatur; unde non competit ut haec desponsatio significetur in viro, sed in muliere tantum.

[20540] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in consecratione virginum, sicut et in unctione regum, et in aliis hujusmodi benedictionibus, gratia datur, nisi sit impedimentum ex parte suscipientis; sed tamen hujusmodi sacramenta non dicuntur, quia non sunt instituta ad curationem morbi peccati, sicut alia sacramenta.

[20541] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in ordinis susceptione

non consecratur aliquis in sponsum, sed in ministrum sponsi; unde non requiritur virginitas ad significandam integritatem spiritualis matrimonii, sicut requiritur in velatione ejus quae consecratur in sponsam.

[20542] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illae quae per violentiam corrumpuntur, si nullo modo consentiant, virginitatis gloriam quo ad Deum non perdunt. Sed quia valde est difficile quod in tali delectatione aliquis placentiae motus non insurgat, ideo Ecclesia quae de interioribus judicare non potest, cum exterius corrupta sit, eam inter virgines non velat; unde Leo Papa dicit: *illae famulae Dei quae integritatem pudoris oppressione barbarica perdiderunt, laudabiliores erunt in humilitate et verecundia, si se incontaminatis non audeant copulare virginibus.*

[20543] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nullo modo illae quae sunt corruptae occulte sive a viris, sive alio modo, sunt velandae; quia propter vitandum scandalum non debent Ecclesiae sacramenta vel sacramentalia variari. Sed, sicut quidam dicunt, potest aliqua cautela adhiberi ad vitandum scandalum, ut scilicet illa quae non sunt de substantia virginalis veli (ut accensio candelarum, et alia hujusmodi) fiant, mutatis occulte his quae sunt de substantia virginalis veli, puta ut quod nomen virginitatis in castitatem varietur.

Quaestio 2

Prooemium

[20544] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 pr. Deinde quaeritur de scandalo; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 quid sit; 2 utrum sit peccatum; 3 quibus competat; 4 quae sunt dimittenda propter scandalum.

Articulus 1

[20545] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 tit. Utrum convenienter assignetur definitio scandali

[20546] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignetur definitio scandali, quae sumitur ex Glossa interlineali, Matth. 18, super illud: *vae mundo a scandalis*, scilicet: *scandalum est dictum vel factum minus rectum praebens aliis occasionem ruinae.* Scandalum enim dividitur in activum et passivum. Sed haec definitio non potest convenire scandalo passivo. Ergo non convertitur cum definito; et sic est incompetens.

[20547] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Num. 31, super illud: *ulciscere prius filios Israel* etc., dicitur, quod scandalum est, cum recte ambulanti deceptio submittitur ad ruinam. Sed non omne dictum vel factum minus rectum est deceptio. Ergo scandali definitio est incompetenter assignata.

[20548] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut peccatum oris et operis potest alteri praestare occasionem ruinae; ita et peccatum cordis, praecipue quando per exteriora signa in notitiam aliorum prodit. Sed in definitione praemissa tangitur peccatum oris et operis, non autem cordis. Ergo inconvenienter assignatur.

[20549] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, occasio significat causam per accidens. Sed etiam bona interdum per accidens sunt causa malorum. Ergo non solum dictum vel factum minus rectum praebet alteri occasionem ruinae, sed etiam si sit rectum, debet dici scandalum.

[20550] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, Isai. 8, 14, dicitur de Christo: *erit in lapidem et in petram scandali.* Sed in Christo non fuit aliquid minus rectum. Ergo non est de ratione scandali quod sit aliquid minus rectum.

[20551] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod scandalum nomen Graecum est, et impactionem significat in Latino; quae quidem proprie dicitur in corporalibus, in spiritualibus autem transumptive. Unde oportet quod spirituale scandalum, de quo loquimur, sumatur ad similitudinem corporalis impactionis; quae quidem non fit nisi ambulanti aliquid in via objiciatur quod ei sit occasio cadendi, etiam si non cadat. Nihil autem ab alio factum, est natum casum facere ejus qui in via Dei ambulat, nisi sit aliquod minus rectum in notitiam ejus procedens vel verbo vel facto; et ideo dictum vel factum minus rectum est id ad quod spiritualiter fit impactio, et occasio datur alterius ruinae, in quo ratio consistit scandali.

[20552] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corporali impactione est duo considerare; scilicet ipsam impactionem cadentis, aut ejus qui ad causam disponitur, et illud ad quod fit impactio, quod dicitur obex; ita et in spirituali; et utrumque nomen scandali accepit, sed non univoce; sicut etiam fides dicitur ipsa res credita, et actus credendi. Ipsa ergo spiritualis impactio, qua aliquis ad casum disponitur, dicitur scandalum passivum; sed obex spiritualis ad quem fit impactio, dicitur scandalum activum; et sic definitur hic scandalum, quia ex dicto vel facto minus recto aliquis ad ruinam disponitur.

[20553] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tunc aliquis per se loquendo peccatum aliquod facit, quando ex intentione operatur, et non quando praeter intentionem ejus peccatum accidit, sicut patet in homicidio casuali; et ideo tunc proprie aliquis scandalum facit quando ruinam proximi procurare intendit. Quicumque autem ad peccandum inducitur, decipitur: quia omnis malus ignorans, ut philosophus dicit in 3 Ethic., et ideo ubicumque est scandalum per se loquendo, dictum vel factum minus rectum est deceptio quaedam, quae submittitur ambulanti ad ruinam. Vel dicendum quod dicitur esse deceptio, inquantum est deceptionis occasio vel causa: quia omnis peccans decipitur, ut dictum est.

[20554] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod spiritualis obex, qui scandalum dicitur, oportet quod in via ambulanti objiciatur; quod fit dum in notitiam ejus venit. Peccatum autem cordis in notitiam alterius venire non potest, nisi per signa aliqua, quae reducuntur ad peccatum oris vel operis; et ideo in definitione scandali ponitur tantum *dictum vel factum minus rectum*, et non fit mentio de peccato cordis.

[20555] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod occasio non semper nominat causam, sed quandoque causam per se insufficientem; et sic in definitione praemissa sumitur. Peccatum enim non potest habere ab exteriori aliquam causam sufficientem, eo quod voluntarium est; sed potest habere aliquam causam inducentem: quae quidem causa quandoque per se nata est inclinare ad peccatum vel ex suo genere, vel ex intentione alicujus proponentis eam ad hoc quod aliquis inducatur ad peccatum; et tunc illud dicitur dare occasionem ruinae: quandoque autem per accidens aliquis inclinatur ab aliquo in peccatum, quod de se non est natum inclinare in illud; sicut etiam in corporalibus aliquis in via plana impingit, et cadit; et tunc dicitur ipsemet sumere occasionem ruinae, nulla sibi occasione ab exteriori data. Sed talis causa ruinae non potest scandalum nominari; quia causae etsi quandoque nomina sortiantur ex per se effectibus, nunquam tamen ab his quae per accidens eveniunt, nominari consueverunt.

[20556] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus non dicitur esse petra scandali quasi per se scandali causa, quia ipse non dedit alicui occasionem scandali; sed dicitur esse in petram scandali, ita quod propositio non ordinem causae, sed consecutionem importet; quia ex his quae Christus fecit, consecutum est scandalum Judaeorum.

Articulus 2

[20557] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 tit. Utrum scandalum sit peccatum semper

Quaestiuncula 1

[20558] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum semper. Nullum enim necessarium est peccatum. Sed *necesse est ut veniant scandala*, ut dicitur Matth. 18, 7. Ergo scandalum non est peccatum.

[20559] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne peccatum est ex Diaboli incentivo, non ex pietatis affectu. Sed Matth. 16, ubi dicitur Petro: *vade retro me, Satanas; scandalum mihi es*; dicit Glossa: *error apostoli ex pietatis affectu venit potius quam ex incentivo Diaboli.* Ergo non omne scandalum est peccatum.

[20560] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Hieronymus dicit: *parum distant in vitio scandalizare et scandalizari.* Sed scandalum passivum, ut videtur, potest esse sine peccato, sicut et impactio corporalis quandoque est sine casu. Ergo et scandalum activum potest esse sine peccato.

[20561] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omne dictum vel factum minus rectum est peccatum. Sed scandalum est hujusmodi. Ergo et cetera.

[20562] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Numer. 31, dicitur in Glossa: *longe gravius peccatum est dare peccati causam, quam peccare.* Sed quicumque scandalizat, dat causam peccandi. Ergo peccat.

Quaestiuncula 2

[20563] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit speciale peccatum. Quia secundum philosophum in 5 Ethic., *omnis specialis injustificatio quandoque invenitur separata ab omnibus aliis injustificationibus.* Sed scandalum non invenitur separatum ab aliis peccatis, quia semper est dictum vel factum minus rectum. Ergo non est speciale peccatum.

[20564] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum quodlibet genus peccati contingit aliquod dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae. Sed haec est definitio scandali. Ergo scandalum non est aliquod speciale peccatum.

[20565] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quicumque peccat coram alio, scandalizat. Sed coram alio peccare non addit supra peccatum simpliciter aliquam differentiam specificam, sed circumstantiam quamdam, sicut nec occulte peccare. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

[20566] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, agens proportionatur patienti. Sed scandalum passivum non est speciale peccatum: quia quocumque peccato aliquis ruat exemplo alterius, scandalum pati dicitur. Ergo nec scandalum activum est speciale peccatum.

[20567] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, contingit peccare in se, in Deum, et in proximum. Sed scandalum est peccatum in proximum. Ergo est in speciali genere peccati.

[20568] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, malum dicitur aliquid quia nocet, secundum Augustinum. Sed scandalum habet specialem rationem nocumenti. Ergo est speciale peccatum.

Quaestiuncula 3

[20569] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod scandalum semper sit mortale peccatum. Matth. 18, super illud, *vae mundo a scandalis*, dicit Glossa: *imminet aeterna damnatio inundans propter scandala.* Sed aeterna damnatio non debetur nisi propter peccatum mortale. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

[20570] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, vita spiritualis est dignior quam corporalis. Sed qui subtrahit alicui vitam corporalem, mortaliter peccat. Ergo et qui scandalizat, cum subtrahat spiritualem vitam, inducens alterum in ruinam.

[20571] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, scandalum est dictum vel factum minus rectum praebens alteri occasionem ruinae. Sed etiam peccatum veniale est hujusmodi quandoque. Ergo scandalum quandoque est peccatum veniale.

Quaestiuncula 1

[20572] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est scandalum; scilicet activum et passivum, ut ex dictis patet. Passivum quidem scandalum semper peccatum est; quia ille scandalum patitur qui aut a via Dei ejicitur, aut saltem in via retardatur; quod non potest esse sine mortali vel veniali peccato. Activum etiam scandalum semper est peccatum, quia scandalum activum semper est aliquid, quantum est de se, quod natum est inducere alterum ad peccandum; et tale semper aliquam inordinationem habet vel ex genere actus, vel saltem ex circumstantiis personae, loci et temporis; et ideo semper est peccatum. Sed quandoque scandalum activum potest esse sine peccato alicujus scandalum patientis; quando scilicet aliquis, quantum est de se, dat occasionem ruinae, sed alius non ruit; quandoque etiam e converso est scandalum passivum sine peccato alicujus facientis scandalum, ut quando aliquis sibi sumit occasionem ruinae ex eo quod ab altero non inordinate fit.

[20573] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duplex est necessitas. Una absoluta; sive aliquid sit necessarium per se ipsum, sicut necessarium est Deum esse; sive ex coactione alicujus causae exterioris, sicut violentum dicitur necessarium; et sic non est necessarium scandala evenire. Alia est necessitas conditionata, quae non repugnat voluntario; et sic necesse est scandala evenire necessitate conditionata ex tribus. Primo ex ipsa praescientia et praedestinatione divina, sicut dicimus: necesse est hoc esse, si Deus praevidit; et talis necessitas non repugnat libertatis arbitrio; unde super hunc locum dicit Chrysostomus: *cum dicitur, necesse, non spontaneum potestatis destruit, neque libertatem electionis. Non igitur praedictio ejus scandala inducit, neque quia praedixit, hoc fit; sed quia futurum erat, propter hoc praedixit.* Secundo ex inclinatione fomitis, sicut etiam dicimus quod necesse est peccare venialiter, quamvis sit possibile singula venialia peccata vitare. Tertio ex utilitate consequente, quam Deus ex scandalis elicit, sicut omnia utilia dicuntur necessaria.

[20574] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum

illam Glossam videtur quod Petrus non peccaverit volens passionem Christi impediri: quia passio Christi poterat et placere laudabiliter et displicere secundum diversa; et tunc scandalum sumitur large pro quolibet impedimento alicui praestito in via aliqua quam prosequi intendit.

[20575] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, scandalum activum est majus peccatum quam passivum, quia in unoquoque genere causa est potior effectu: tamen aliquando potest esse majus passivum quam activum, quando aliquis majoris ruinae occasionem sumit quam sibi detur; sicut etiam quandoque est passivum peccatum sine peccato agentis. Quod autem Hieronymus dicit, intelligendum est quantum ad genus peccati, et non quantum ad quantitatem reatus; et tamen alia propositio falsa est, scilicet quod scandalum passivum non sit peccatum: quia ipsa impactio spiritualis quoddam peccatum est, inquantum est quaedam retardatio a via Dei; et quamvis dicatur passivum scandalum, non tamen est omnino passio, sed quaedam actio. Quia enim non potest sufficiens peccandi causa ab exteriori praeberi alicui, quasi cogens ipsum ad peccandum; ille qui scandalizatur, cooperatur agenti, et ideo peccat.

Quaestiuncula 2

[20576] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus aliquis determinatur ad speciem moris dupliciter. Uno modo ex parte objecti, sicut fornicatio ex hoc quod est circa delectabilia tactus; et haec determinatio est materialis, et respicit habitum elicientem actum. Alio modo ex parte finis; et haec est formalis specificatio, et respicit habitum imperantem. Contingit autem quandoque quod ad eamdem speciem determinatur actus ex utraque parte, sicut quando aliquis actus ab eodem habitu elicitur et imperatur, ut cum quis fornicatur propter delectationem. Quandoque autem ex utraque parte determinatur, sed ad diversas species, ut quando actus ab uno habitu elicitur, et ab alio imperatur, sicut cum quis fornicatur propter lucrum; determinatur enim ad speciem luxuriae ex objecto, sed ad speciem avaritiae ex fine; non tamen sunt ibi duo peccata, sed unum peccatum duplex, cum sit unus actus. Quandoque etiam evenit quod aliquis actus non determinatur ad aliquam certam speciem ex parte objecti, sed ex parte finis, eo quod habet determinatum habitum a quo imperatur, sed non a quo eliciatur, sicut aedificare proximum, quem actum caritas non elicit, quia ejus non est elicere nisi interiores actus, per quos non fit aedificatio, sed imperat eum, et ab aliis virtutibus elicitur materialiter, non determinate ab aliqua, sed ab omnibus, quia caritas omnibus imperare potest. Et quia scandalum activum est peccatum oppositum aedificationi proximorum; ideo, materialiter loquendo, ex parte materiae et habituum elicientium non est speciale peccatum, sed solum loquendo formaliter, ex parte finis et habitus imperantis qui est habitus caritati oppositus, scilicet vitium odii; et ideo quando aliquis dictum vel factum minus rectum facit intendens occasionem ruinae proximo praestare, speciale peccatum scandalizando committit. Si autem praeter intentionem suam accidat, non erit scandalum activum speciale peccatum; tamen erit circumstantia quaedam peccati, eo quod sicut quilibet actus virtutis habet ordinem ad finem caritatis, etiamsi actus non ordinetur in finem illum, et sicut habet

aptitudinem ut imperetur a caritate; ita quodlibet peccatum, quantum est de se, habet ordinem ad contrarium finem, etiamsi ille finis non intendatur ab agente.

[20577] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum scandali activi invenitur quandoque separatum ab omni alia specie peccati, quod consistit in actu exteriori; ut quando actus exterior de se non esset peccatum, nisi inquantum per quamdam similitudinem peccati quam habet, natum est dare occasionem ruinae in manifesto factum, sicut comedere idolothytum: et ideo etiam in definitione scandali non dicitur: dictum vel factum perversum, sed minus rectum; et sic patet quod objectio procedit ex falsis.

[20578] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte elicientium habituum, et non ex parte habitus imperantis.

[20579] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec circumstantia coram alio non addit peccato ex sui ratione novam speciem, sed ex fine ad quem per talem circumstantiam ordinabilis est; unde etiam peccare in occulto non trahit peccatum ad aliam speciem, quia per hoc non recipit ordinem in alium finem.

[20580] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui scandalizatur, et agit et patitur; actio autem sua non pertinet ad genus scandali, sed ad aliud quodcumque; sola autem passio sua pertinet ad genus scandali. Et quia nullus peccat secundum quod patitur, sed solum secundum quod agit; ideo scandalum passivum non ponitur speciale peccatum, sicut scandalum activum, quod ex ipsa actione ad genus scandali pertinet.

Quaestiuncula 3

[20581] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est scandalum, ut dictum est, scilicet activum et passivum; et utrumque est quandoque veniale, quandoque mortale peccatum. Passivum quidem mortale peccatum est, quando aliquis ex peccato alterius in peccatum mortale ruit, sive factum agentis sit bonum, sive indifferens, sive malum mortalis aut venialis peccati; sed veniale peccatum est quando aliquis ex facto alterius quomodocumque non ruit, sed disponitur ad ruinam, sicut qui impingit, disponitur ad casum, etiam si non cadat; unde Glossa interlinealis, Rom. 14, scandalum contristationem nominat. Sed activum scandalum potest accipi dupliciter. Uno modo formaliter; quando scilicet est speciale peccatum, ex hoc quod intendit alium scandalizare; et sic si intendat proximum inducere in peccatum mortale, mortaliter peccat; si autem intendat inducere ad aliquod veniale, peccat venialiter, quantum pertinet ad rationem scandali; quia si intenderet ducere in peccatum veniale per actum mortalis peccati, peccaret mortaliter; sed hoc accideret scandalo. Alio modo materialiter, quando est circumstantia peccati, quia non intenditur proximi nocumentum; et tunc idem judicium est de scandalo et de actu quo aliquis scandalizat; qui quandoque est veniale, quandoque mortale peccatum; nisi forte esset veniale aut indifferens habens similitudinem mortalis peccati; tunc enim scandalum activum esset

peccatum mortale, cum ex aliquibus circumstantiis concurrentibus existimari probabiliter posset quod infirmi aspicientes peccarent mortaliter.

[20582] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus loquitur de scandalo activo, quod est peccatum mortale.

[20583] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille qui scandalizat, non aufert semper vitam spiritualem; quia quandoque factum ejus non est natum inducere in peccatum mortale, etsi aliquis etiam ex hoc per culpam suam in peccatum mortale ruat. Et praeterea qui aufert vitam corporalem, dat sufficientem causam naturalis mortis; sed qui scandalizat, non dat sufficientem causam mortis spiritualis, ut dictum est.

Articulus 3

[20584] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 tit. Utrum scandalum passivum sit tantum pusillorum

Quaestiuncula 1

[20585] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scandalum passivum non sit tantum pusillorum. Christus enim pusillus non fuit, sed perfectissimus. Sed Christus passus fuit scandalum a Petro, cui dixit: *scandalum mihi es*; Matth. 16, 23. Ergo et cetera.

[20586] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nullus potest amare, nisi aliquis ametur. Ergo nullus potest scandalizare, nisi aliquis scandalizetur. Sed ille qui coram perfectis viris peccat, scandalizat non alios quam videntes. Ergo perfecti scandalizantur; et sic non solum pusilli.

[20587] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, etiam perfecti interdum venialiter peccant. Sed quandoque veniale peccatum est scandalum. Ergo etiam perfecti scandalizantur.

[20588] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dominus, Matth. 18, ubi loquitur de scandalo, non facit mentionem nisi de scandalo pusillorum. Ergo ipsi soli scandalizantur.

[20589] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, apostolus dicit de scandalizatis, quod conscientia eorum, cum sit infirma, polluitur, 1 Corinth. 8. Sed perfecti non habent conscientiam infirmam. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 2

[20590] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam perfectis competat scandalum activum. Christus enim perfectissimus fuit. Sed ipse scandalizavit, quia positus est in ruinam multorum, ut dicitur Lucae 2, et Pharisaei audito verbo ejus scandalizati sunt, ut dicitur Matth. 15. Ergo scandalum activum competit perfectis.

[20591] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Petrus postquam fuit spiritu sancto confirmatus, perfectus fuit. Sed ipse scandalizavit; quia facto suo cogebat gentes judaizare. Ergo et cetera.

[20592] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, non enim ejusdem est provocare exemplis ad bonum et scandalizare. Sed primum est perfectorum, ut patet Matth. 5, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona.* Ergo non est eorum scandalizare.

Quaestiuncula 3

[20593] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod soli perfecti possunt scandalizare. Quia contraria contrariis respondere debent. Sed scandalum passivum dividitur contra activum. Cum ergo solis pusillis conveniat scandalum passivum, solis perfectis convenire poterit activum.

[20594] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ille solum scandalizat qui exemplo suo provocat ad peccandum. Sed hoc est illorum tantum quorum vita in exemplum aliorum est posita, scilicet praelatorum, et religiosorum. Ergo ipsorum tantum est scandalum activum.

[20595] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Petrus ante passionem nondum erat in statu perfectionis; quia nondum erant caeli, idest apostoli, verbo Dei et spiritu oris ejus confirmati. Sed ipse, quantum in se fuit, scandalizavit; unde ei dicitur: *scandalum mihi es*; Matth. 16, 23. Ergo scandalum activum non est perfectorum tantum.

Quaestiuncula 1

[20596] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod scandalum passivum patitur aliquis dupliciter. Uno modo ex propria electione; sicut cum quis videns aliquem peccantem, eligit sequi eum ad peccandum; et sic non est perfectorum scandalum passivum; quia ipsi sequuntur principaliter Christi exemplum, et praecepta Dei, et rationis bonum; unde nullius exemplum contra praedicta sequuntur. Alio modo praeter electionem; sicut cum ex facto alterius alicui suboritur aliquis concupiscentiae motus, vel etiam tristitiae, aut irae, aut alicujus hujusmodi; et sic scandalum passivum potest esse quorumlibet perfectorum secundum

statum viae. Sed quia principale moris electio est, ut philosophus dicit; communiter dicitur, quod scandalum passivum non est perfectorum.

[20597] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus dixit Petro: *scandalum mihi es*, non quia ex facto ejus scandalizatus sit; sed quia Petrus, quantum in se fuit, aliquo modo ei scandalum dedit.

[20598] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod grammatice loquendo, omnis activa convertitur in passivam; quia grammaticus non considerat substantiam actionis, sed modum significandi. Omne autem verbum activum significat actionem ut in alium transeuntem. Sed considerando substantiam actionis, aliquando actio egreditur ab agente, et non pertingit usque ad patiens, quod habet in sua potestate recipere effectum agentis et non recipere; vel propter aliquod impedimentum interveniens; et ideo, realiter loquendo, in omnibus actionibus quae terminantur ad aliquid extra agentem, activa non convertitur in passivam, sicut est percutere, occidere, scandalizare, et alia hujusmodi. Sed amare et cognoscere sunt actus interiores animae, quae non progrediuntur ad rem extra nisi secundum quod est aliqualiter in ipso agente; et ideo in talibus, etiam realiter loquendo, semper activa in passivam convertitur.

[20599] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis vir perfectus quandoque ex electione etiam aliquod veniale peccatum committat, sive ex proposito; non tamen eligit sequi aliquem in peccato etiam veniali, quia ista est valde levis causa peccandi; sed quandoque alia causa motus peccatum veniale eligit.

Quaestiuncula 2

[20600] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod scandalum activum quandoque est veniale, quandoque mortale peccatum, ut ex dictis patet. Secundum ergo quod est mortale peccatum, nullo modo perfectis competit, sicut nec peccare mortaliter; sed secundum quod est veniale peccatum, convenit etiam quandoque perfectis, sicut et peccatum veniale, inquantum in eis aliquid infirmitatis remanet.

[20601] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia aliqui ex factis aut dictis Christi sumpserunt occasionem ruinae, dicitur esse in ruinam et scandalum; non quia ipse dederit aliquam, vel modicam, occasionem ruinae; unde non legitur quod Christus aliquos scandalizaverit; sed quod aliqui ex factis vel verbis ejus scandalizati sunt.

[20602] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Petrus, secundum Augustinum, in rei veritate reprehensibilis fuit in facto illo, non quia perverse operatus sit, sed indiscrete; et ideo secundum hoc non est inconveniens dicere, quod venialiter peccaverit scandalizando. Sed quomodo Hieronymus excuset Petrum etiam a peccato veniali, supra, dist. 1, quaest. 1, art. 1, quaest. 3, in corp., dictum est.

Quaestiuncula 3

[20603] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod etiam imperfecti possunt dare suo dicto vel facto alii occasionem ruinae, vel indirecte provocando exemplo, vel directe provocando ad malum persuadendo verbis, aut commovendo factis; et ideo non est dubium quod quilibet imperfectus potest scandalizare.

[20604] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis est aliqua dispositio prohibens scandalum passivum ab ipsis; sed in viris imperfectis nihil est quod prohibeat scandalum activum; et ideo ratio non sequitur.

[20605] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scandalum activum non consistit in hoc tantum quod aliquis exemplo suo provocet alium ad peccandum, sed in hoc quod dat occasionem ruinae alteri quocumque modo. Constat autem quod quilibet imperfectus potest dare alteri occasionem ruinae vel persuadendo verbis, vel provocando ad impatientiam per injustas persecutiones; et ideo non est dubium quod imperfectus potest scandalizare; et tamen etiam falsum est quod dicitur, quod imperfectus non scandalizat per modum exempli: quia Deus unicuique mandavit de proximo suo, ut patet Eccl. 17; et ideo quilibet tenetur ad hoc quod aedificet proximum exemplo suo. Experimento etiam scitur, quod exemplo eorum qui non sunt in statu perfectionis, multi ad peccandum provocantur: quia non solum exempla majorum, sed etiam aequalium et minorum, nata sunt movere.

Articulus 4

[20606] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 tit. Utrum veritas sit propter scandalum dimittenda

Quaestiuncula 1

[20607] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod veritas sit propter scandalum dimittenda. In parabola de zizania dicit Glossa Augustini: *cum multitudo est in causa, vel princeps, detrahendum est severitati.* Sed non nisi propter scandalum. Ergo veritas justitiae propter scandalum dimittenda est.

[20608] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, vitatio cujuslibet peccati pertinet ad veritatem vitae. Sed homo ad vitandum scandalum proximi debet peccatum veniale

committere: quia plus debet cavere damnum aeternum proximi, quod patitur per peccatum mortale quo scandalizatus fuit, quam damnum temporale suum, quod patitur per peccatum veniale. Ergo veritas vitae dimittenda est propter scandalum.

[20609] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, aliquando subtrahitur praedicatio propter scandalum generale. Sed praedicatio pertinet ad veritatem doctrinae. Ergo et veritas doctrinae dimittenda est propter scandalum.

[20610] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius dicit: *si de veritate scandalum sumitur, utilius permittitur nasci scandalum quam veritas relinquatur.* Ergo veritas non est propter scandalum dimittenda.

[20611] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, homo non debet peccare ut alterius peccatum vitet. Sed ille qui dimittit veritatem, peccat. Ergo non debet propter scandalum alterius aliquis veritatem dimittere.

Quaestiuncula 2

[20612] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod consilia sint propter scandalum dimittenda. Quia regula est Hieronymi, quod *omne quod potest fieri vel non fieri salva triplici veritate, dimittendum est propter scandalum.* Sed consilia sunt hujusmodi. Ergo sunt dimittenda propter scandalum.

[20613] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, votum religionis quoddam consilium est. Sed homo debet dimittere religionis ingressum propter scandalum parentum, ne honor eis debitus subtrahatur: quia praeceptum est: *honora parentes*, Exod. 20. Ergo consilia sunt propter scandalum dimittenda.

[20614] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, opera misericordiae quandoque dimittenda sunt propter scandalum, ne credantur fieri intentione vanae laudis. Sed opera misericordiae sunt in consilio vel in praecepto: nec sunt dimittenda secundum quod sunt in praecepto, quia jam pertinent ad veritatem vitae. Ergo sunt dimittenda propter scandalum, inquantum sunt in consilio.

[20615] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 4 Sed contra, scandalum est dictum vel factum minus rectum. Sed consilium non est de rebus minus rectis, sed de majoribus bonis. Ergo non est dimittenda propter scandalum observatio consiliorum.

[20616] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 5 Praeterea, Hieronymus dicit ad Eliodorum: *licet parvulus in collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera sua ostendat mater, licet in limine pater jaceat, percalcato perge patre, siccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum genus pietatis est in hac re esse crudelem.* Loquitur autem de assumptione religionis. Ergo consilia

non sunt dimittenda nec etiam propter scandala propinquorum, et ita multo minus propter scandala aliorum.

Quaestiuncula 3

[20617] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod res temporales sint dimittendae propter scandalum. Apostolo enim debebantur temporalia, qui spiritualia seminabat. Sed apostolus non usus est hac potestate, ne offendiculum daret Evangelio Christi, ut patet 1 Corinth. 9. Ergo et nos pro scandalo vitando temporalia debemus abjicere.

[20618] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, aliquis tenetur dare rem suam existenti ultima in necessitate ad mortem temporalem evitandam. Sed magis debemus obviare morti spirituali proximi quam corporali. Ergo potius debemus rem temporalem dimittere quam dimittamus eum in mortem spiritualem cadere per scandalum.

[20619] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, inter omnia temporalia cibus maxime necessarius est corpori. Sed cibus dimittendus est propter scandalum; dicitur enim 1 Corinth. 13, 13: *si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum.* Ergo multo fortius alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

[20620] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 4 Praeterea, 1 Corinth. 6, 7, dicit apostolus: *jam delictum est in vobis quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis?* Hoc autem non dicit nisi propter scandalum quod inde sequebatur. Ergo propter scandalum homo debet dimittere temporalia, ne ea in judicio repetat.

[20621] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 5 Praeterea, decimae computantur inter spiritualia temporalibus annexa. Sed Ecclesia non exigit decimas, ut scandalum vitet. Ergo multo fortius alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

[20622] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 6 Praeterea, in ordine caritatis debemus bonum spirituale proximi bono nostro temporali praeponere, sicut etiam animam ejus corpori nostro. Ergo potius debemus dimittere bona nostra temporalia quam proximi in spiritualibus detrimenta patiantur per scandalum.

[20623] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 7 Praeterea, homo potest dimittere temporalia vel non dimittere salva triplici veritate. Ergo, secundum Hieronymum, debent propter scandalum temporalia dimitti.

[20624] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, beatus Thomas Cantuariensis repetivit res Ecclesiae cum scandalo regis. Ergo et nobis licet repetere bona temporalia cum scandalo aliorum.

[20625] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, nullus ex peccato suo

debet reportare commodum. Hoc autem esset, si ei qui scandalizatur, res alienae quas detinet, dimitterentur. Ergo non sunt dimittendae res temporales possidenti injuste propter scandalum ejus vitandum.

Quaestiuncula 1

[20626] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 1 co. 1 Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod scandalum activum nunquam est sine peccato facientis, ut ex dictis patet. Nulla autem de causa debet aliquis inclinari ad peccandum; unde potius debet omnia praetermittere quam scandalum activum faciat, neque unquam propter scandalum activum vitandum potest dimitti veritas: quia quicumque veritatem sequitur, non scandalizat active, cum scandalum activum sit factum vel dictum minus rectum; unde cum quaeritur utrum veritas sit dimittenda propter scandalum, non intelligitur quaestio de scandalo activo, sed de passivo, quod interdum est sine peccato facientis illud unde scandali occasio sumitur; quamvis nunquam sit sine peccato ejus qui scandalizatur, ut ex dictis patet. Et ideo cum quaeritur quid sit dimittendum propter scandalum passivum, nihil aliud est quaerere quam quid homo debeat dimittere ne alius peccet. Cum autem homo ex ordine caritatis se plus quam proximum in spiritualibus bonis diligere teneatur, nullo modo aliquis peccare debet ut peccatum alterius vitet. Quicumque autem veritatem relinquit, peccat. Veritas autem de qua loquimur, consistit in hoc quod homo in dictis et factis suis rectitudini divinae, sive divinae legis regulae, se conformet: cui quidem homo conformari debet et in his quae ad cognitionem pertinent, et hoc pertinet ad veritatem doctrinae; et in his quae ad actionem spectant; sive ea debeat aliquis per se ipsum agere, quod pertinet ad veritatem vitae, sive ea debeat ab aliis observanda promulgare, quod pertinet ad veritatem justitiae, quae consistit in rectitudine judicii. Non tamen quicumque praetermittit aliquid in quo se divinae legi conformare potest, dicitur veritatem dimittere, quia illo remoto veritas adhuc remanere potest; sed tunc dicitur aliquis veritatem dimittere, quando dimittit vel facit aliquid quo omisso et facto veritas non manet; quod sine peccato esse non potest; et ideo nullo modo veritas propter scandalum passivum alterius dimittenda est.

[20627] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod justitiae actus est reddere unicuique quod suum est. Dupliciter autem redditur unicuique quod suum est. Uno modo quando datur ei illud quod sibi directe utile est, ut pecunia, vel aliquid hujusmodi, quod sibi sine peccato denegari non potest; unde quantumcumque scandalum debeat sequi, judex debet facere quod jus suum isti reddatur. Alio modo quando opus justitiae, quod ad petitionem alicujus redditur, non directe cedit in bonum petentis, sed magis in bonum reipublicae; sicut patet in illatione poenarum, quibus pax in republica conservatur malefactoribus repressis; unde si judex qui curam reipublicae gerit, videt ex inflictione poenae majus incommodum reipublicae provenire, potest poenam vel praetermittere vel mitigare. Nec alicui in hoc facit injuriam; quia ipse personam reipublicae gerit; et hoc etiam facere debet, quia ex officio tenetur utilitati publicae providere. Hoc autem contingit praecipue quando princeps vel aliqua multitudo est in causa, aut aliquis de cujus

poena timetur ne schisma sequatur; et ideo dicit Augustinus quod cum multitudine peccantium agendum est magis monendo quam minando; sed severitas exercenda est in peccato paucorum. Sed hoc intelligendum est, quando ex dissimulatione peccati principis, vel etiam multitudinis, majus periculum non timetur quam ex poena. Unde si ex impunitate principis vel multitudinis, fides et doctrinae veritas et boni mores corrumpantur, non parcendum est principi nec multitudini; quod praecipue contingit quando peccantes suum peccatum auctoritate aut potestate defendere moliuntur. Unde Isidorus dicit: *hi qui neque a vitio corruptionis emendantur, atque hoc ipsum delictum quod committunt, vindicare quadam superstitiosa auctoritate nituntur, nec gradum honoris nec gratiam recipiant communionis.*

[20628] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo aliquod peccatum veniale committere, ne alius peccet mortaliter, non tenetur, nec bene facit committendo; quia ad vitandum peccatum non inclinamur principaliter ex damno proprio, quia hoc esset desistere a peccato timore poenae; sed inclinamur ne Deum offendamus, cujus offensa est etiam veniale peccatum, quamvis non ita magna sicut mortale. Nullus autem debet Deum offendere parum, ne alius offendat multum; quia homo debet in infinitum plus diligere Deum quam proximum; et ideo nullus debet facere peccatum veniale ad vitandum scandalum, dummodo actus suus ex tali causa factus peccatum veniale remaneat. Est enim oppositio in adjecto, si dicatur quod aliquis debet peccare, aut bene facit peccando. Contingit tamen aliquem actum ex tali causa factum non esse peccatum veniale, quod alias veniale esset, sicut dicere verbum otiosum; jam enim non esset otiosum, cum non careret causa piae utilitatis.

[20629] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in doctrina est considerare duo; scilicet actum docentis, et rem quae docetur. Actus autem docentis pertinet ad veritatem vitae, sicut et alius actus misericordiae; quia doctrina est eleemosyna spiritualis, ut supra, dist. 15, qu. 2, art. 3, quaestiunc. 2, in corp., dictum est; unde de ea est idem judicium et de aliis actibus misericordiae, de quibus post dicetur, quod aliquando propter scandalum differri possunt. Sed res ipsa quae docetur, est quae pertinet ad veritatem doctrinae; nec veritas doctrinae praetermittitur quando aliqua res vera tacetur, sed quando veritati illius rei praejudicium generatur sive ex contraria doctrina, sive ex taciturnitate aliquorum; et sic propter nullum scandalum est veritas doctrinae relinquenda.

Quaestiuncula 2

[20630] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod omnia opera perfectionis quae non sunt in praecepto, consilia dicuntur; unde praetermitti possunt salva triplici veritate; sed aliquando cadunt sub praecepto, vel ex voto vel ex aliqua alia circumstantia; et tunc praetermitti non possunt sine praejudicio veritatis vitae; et sic de eis nunc non loquimur, sed solum quando manet in potestate nostra facere ea vel non facere. Sic ergo loquendo, distinguendum est in scandalo passivo; quia quandoque oritur ex malitia odientium veritatem,

qui turbantur et alios turbant propter opera lucis, quasi filii tenebrarum; et hoc est scandalum Pharisaeorum, ut Bernardus dicit: et propter hoc scandalum passivum nullo modo consilia sunt dimittenda; quia sic iniquis daretur locus impediendi opera perfectionis cum vellent. Unde dominus dixit de Pharisaeis, qui ex malitia scandalizabantur ex factis et dictis ejus Matth. 15, 14: *sinite illos; caeci sunt et duces caecorum.* Quandoque autem oritur ex ignorantia vel infirmitate; et hoc dicitur, secundum Bernardum, scandalum pusillorum, qui non cognoscunt veritatem, et propter hoc de operibus veritatis turbantur; et hoc scandalum cavit dominus Matth. 17, 26, ubi dixit Petro: *ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare* etc. et cavere docuit Matth. 18; unde propter tale scandalum passivum consilia sunt ad tempus intermittenda vel occulte agenda, non autem omnino dimittenda; quia homo plus sibi quam proximis in spiritualibus providere debet; et ignorantia si diu duret, in malitiam per obstinationem commutatur. Tamen attendenda est quantitas scandali, et boni quod contingit ex consilio servato; et secundum hoc aliquando consilia sunt praetermittenda propter scandalum pusillorum, vel scandalum contemnendum propter consilia.

[20631] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad veritatem vitae pertinent non solum illa quae sunt de necessitate salutis, sed etiam ea quae sunt de perfectione salutis; unde quamvis omissis consiliis salvetur aliquo modo veritas vitae, non tamen perfectio veritatis vitae; unde verbum Hieronymi magis referendum est ad indifferentia ex genere suo quam ad consilia.

[20632] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in eo qui religionem vult intrare, distinguendum est. Quia aut sibi timet de periculo salutis imminente, si in saeculo remaneat; et tunc debet omnibus modis obviare periculo vitae, scandalo non obstante. Si autem non immineat, et voto non obligatur, debet pro vitando justo scandalo parentum, quibus subvenire tenetur, ad tempus suspendere propositum perfectionis, ut praeceptum impleat pro suo tempore de honorandis parentibus, et postmodum consilium tempore magis idoneo. Si autem scandalum propinquorum vel aliorum sit irrationabile, jam accedit ad scandalum Pharisaeorum; unde tunc propter scandalum non debet praetermittere bonum propositum. Sed si voto obligatus sit, jam de consilio factum est praeceptum; et ideo nullo modo propter scandalum dimittere debet; quia hoc esset praejudicium veritatis vitae.

[20633] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod opera misericordiae, sicut et consilia, sunt ad tempus suspendenda propter scandalum pusillorum, nisi in illo casu in quo cadunt sub praecepto, sive sint eleemosynae spirituales, sive corporales; quia tunc non possunt omitti salva veritate vitae.

[20634] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa definitio datur de scandalo activo; quo remoto, etiam propter passivum interdum est opus bonum dimittendum, vel etiam suspendendum.

[20635] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Hieronymus loquitur de scandalo propinquorum irrationabili.

Quaestiuncula 3

[20636] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod abjicere temporalia vel dimittere contingit dupliciter. Uno modo cum quis dat quod penes se habet; alio modo cum non repetit quae sibi debentur; et de istis duobus fere est idem judicium. Sciendum ergo est, quod aliquando aliquis non dans rem suam alteri scandalizat active, vel quia dare tenetur, vel quia malo modo denegat; et sic nulli licet retinere quae possidet cum scandalo activo. Aliquando vero sequitur scandalum passivum ex hoc quod aliquis rem temporalem non donat; et in hoc distinguendum est. Quia quandoque non potest dare sine peccato: vel quia scit illum cui dat, usurum re data in malos usus; vel quia non potest dare rem temporalem uni sine praejudicio alterius; sicut si illi qui gerunt alicujus communitatis curam, dent aliqua ex quorum subtractione fiat pejor conditio illius communitatis; et tunc non debet dare temporalem rem propter scandalum vitandum, quia hoc esset facere contra veritatem justitiae aut vitae. Quandoque autem potest dare sine peccato; et tunc in scandalo passivo distinguendum est. Quia quandoque procedit ex malitia; et tunc non tenetur homo rem suam dare malitiose petenti; alias non remaneret locus utendi re sua, et sic periret bonum commune; potest tamen dare quasi ex consilio, non quasi ex praecepto; nisi forte crederetur quod ex datione ille efficeretur deterior; puta, si ex hoc provocaretur ad alias malitiose petendum, et inquietandum per hujusmodi petitiones alios; tunc enim peccaret dando. Quandoque autem scandalum passivum procedit ex ignorantia; et tunc potest dare quasi ex consilio, sed non tenetur quasi ex praecepto; quia potest petentem repellere instruendo eum; et hoc quandoque magis prodesset, quando scilicet esset talis ignorantia quae vergeret in praejudicium veritatis doctrinae, quam si daretur res temporalis; quia per hoc ille in suo errore foveretur, sicut patet de haereticis illis qui dicunt, quod quilibet debet bona sua pauperibus dare petentibus, etiam extra casum necessitatis extremae. Similiter etiam de repetitione suorum dicendum est; quia nullus debet scandalum activum committere rem temporalem repetendo, neque petendo quae non ei debentur, neque inordinate petendo in judicio, aut extra judicium. Sed de justa repetitione rerum temporalium propter scandalum passivum vitandum dimittenda, est distinguendum. Quia quandoque licite non potest dimittere quin repetat sine praejudicio alterius, ut cum quis gerit curam rei alienae, sive communitatis, sive alicujus privatae personae; et tunc peccaret desistendo a petitione, nisi de consensu illius cujus curam gerere debet, aut nisi timeret majus periculum imminere quam sit damnum illius rei. Quandoque autem potest dimittere repetitionem sine praejudicio alieno; et tunc si scandalum passivum procedat ex malitia, non tenetur propter scandalum tale dimittere suae rei repetitionem; alias daretur materia rapiendi, et tolleretur justitiae bonum. Potest tamen licite dimittere repetitionem ad vitandum tale scandalum, nisi ex tali dimissione credatur detinens rem injuste, fieri deterior, aut de tali peccato non corrigi alio modo. Unde Gregorius dicit in Lib. 31 Moral., cap. 8: *quidam dum res temporales rapiunt solummodo, sunt tolerandi; quidam vero servata caritate sunt prohibendi, non tamen sola cura ne nostra subtrahant, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant.* Si autem scandalum passivum procedat ex infirmitate vel ignorantia, debet dif-

ferre suae rei repetitionem, vel eum inducere quod non scandalizetur. Quod si adhuc scandalizatur, jam per obstinationem malitiosus efficitur; et ideo simile est judicium de tali scandalo, et de illo quod ex malitia oritur. Quidam tamen dicunt, quod imperfectis licet in judicio repetere sua cum scandalo, non autem perfectis. Sed hoc nihil est; quia si loquantur de perfectis quantum ad statum perfectionis, idem est judicium de eis et de aliis, nisi quatenus ex voto obligantur ad non habendum proprium; unde monachus in judicio eodem jure potest petere res temporales nomine capituli, sicut saecularis nomine sui. Si autem loquantur de perfectis secundum statum caritatis, sic ipsa perfectio caritatis inducit eos ad servandum consilia, non quod ea facere teneantur; nec peccarent, si non facerent; sed in hoc perfectioni eorum aliquod praejudicium fieret; et sic intelligitur Glossa illa 1 Corinth. 6, super illud: *quare non magis fraudem patimini? Perfectis licet repetere sua simpliciter, scilicet sine causa, sine lite, sine judicio, sed non convenit eis movere causam ante judicem.* Non enim potest hoc intelligi de perfectis quod ad statum, sicut sunt religiosi, quia tales non habent proprium; unde nihil esset dictum, quod sua possent repetere simpliciter. Illa autem quae habent in communi, sunt capituli vel pauperum; unde possent ea repetere in judicio, quia tunc gerunt curam rei alienae. Quod ergo dicitur in Glossa, intelligendum est secundum gradum caritatis; licet enim in judicio repetendo sua non peccent, tamen perfectioni eorum derogatur; unde Glossa non dicit quod talibus non liceat, sed quod eis non conveniat. Sciendum tamen, quod perfectis etiam illo modo licet repetere sua et contendere in judicio, etiam sine detrimento suae perfectionis, in quinque casibus. Primus est, quando oritur quaestio de re spirituali; unde Act. 15, cum orta esset quaestio de observatione legalium, Paulus detulit ad judicium apostolorum, Galat. 2, propter quosdam falsos fratres et cetera. Secundus, quando oritur quaestio de eo quod potest vergere in detrimentum rei spiritualis; unde Act. 25, Paulus appellavit Caesarem pro liberatione sua, quia per ejus mortem impediebatur fructus praedicationis; ipse tamen, quantum in se erat, cupiebat dissolvi, et esse cum Christo; Philip. 1. Tertius, quando est contentio de eo quod vergit in temporale damnum alterius, et maxime pauperum. Eccli. 34, 24: *qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui.* Quartus, quando est contentio de eo quod vergit in spirituale damnum illius qui rem spiritualem detinet injuste, de quo supra posita est auctoritas Gregorii super illud Job 39, 16: *frustra laboravit nullo timore cogente.* Quintus, quando vergit in corruptionem multorum per exemplum rapiendi, Eccle. 8, 11: *quia non cito profertur sententia contra malos, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.*

[20637] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus potuisset licite sumptus accipere ab illis quibus Evangelium praedicabat; sed intermisit ex perfectione caritatis, ut vitaret eorum scandalum qui avari erant, et ut liberius eos arguere posset, et ut pseudoapostolis occasionem rapiendi subtraheret.

[20638] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille qui est in extrema necessitate, non habet in potestate sua incurrere mortem corporalem aut non incurrere; sed de necessitate incurrit propter penuriam rei temporalis; et ideo ille qui illam rem sibi denegat, directe mortis ejus est causa. Sed ille qui scandalizatur, potest scandalum suum vitare; et ideo non est simile.

[20639] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod comestio alicujus cibi habet ex se aliquam mali similitudinem, sicut comestio idolatitii; et ideo qui comedit coram infirmis, scandalizat active, quod est majus malum quam mors corporalis; quia satius est fame mori quam idolatitio vesci, scilicet cum scandalo; quia primum est malum poenae; secundum malum culpae. Non tamen aliquis debet se dimittere fame mori antequam cum scandalo idolatitium comedat: quia injiceret sibi manus, et sic cum malo poenae adjungeretur malum culpae. Sed quando comestio alicujus cibi non habet speciem mali, tunc idem est judicium de abstinendo a tali comestione et de dimissione rei temporalis alterius; unde quod apostolus dicit, ad perfectionem pertinet consilii, non ad necessitatem praecepti.

[20640] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod apostolus loquitur de repetitione cum scandalo activo. Quod autem dominus dicit: *quae tua sunt, non repetas*, Luc. 6, 30, consilium est magis quam praeceptum.

[20641] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod propter generale scandalum debet homo a repetitione rei suae abstinere, quando licite potest, nisi ex hoc majus praejudicium veritati generaretur quam sit scandalum publicum, quod quandoque ex malitia aliquorum instigantium alios oritur; et sic beatus Thomas Cantuariensis sustinuit scandalum publicum, ut occurreret majori periculo, quod erat de libertatis ecclesiasticae amissione.

[20642] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod si homo plus diligeret rem suam temporalem quam salutem proximi, peccaret; sed aliquando dum nostra repetimus, magis saluti proximorum consulimus quam nostrae; unde Gregorius dicit, ubi Sup.: *plus de ipsis raptoribus debemus metuere, quam rebus temporalibus repetendis inhiare.*

[20643] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis salva triplici veritate, in hoc particulari posset quis sua quandoque non repetere propter vitandum scandalum, tamen non posset esse sine praejudicio veritatis publicae, si non liceret repetere; quia pax et justitia periret.

Expositio textus

[20644] Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4 qc. 3 expos. *Quia probari non potest quod occulte factum est.* Haec non est sufficiens ratio quare non impediatur matrimonium simpliciter; quia defectus probationis non excusaret conscientiam a peccato; sed quare non impeditur in facie Ecclesiae. *Viduas a proposito recedentes viduitatis, super quibus nos consuluisti, credo te nosse a sancto Paulo, nisi convertantur, olim esse damnatas.* Loquitur de proposito per votum firmato. *Quid in omnibus peccatis est adulterio gravius?* Hoc intelligitur quantum ad gravitatem poenae quae secundum legem pro adulterio infligitur, scilicet lapidatio utriusque; qua nulla poena est gravior. Dicitur autem secundum locum in poenis tenere: quia secundum legem lapidatio solis blasphemis et adulteris debebatur, et filiis inobedientibus. Blasphemos autem nominat hic aberrantes a Deo; et in eodem

genere inobedientes computantur, quia quasi scelus ariolandi est nolle obedire, ut patet 1 Reg., 15. *Execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in uxore.* Haec comparatio intelligenda est de usu contra naturam; sed de usu secundum naturam est e converso. *Legitimarum foedera nuptiarum reintegranda credamus.* Hoc intelligendum est utroque in hac vita perseverante. Sed videtur quod etiam si unus moriatur, et postea miraculose suscitetur, sit reintegrandum matrimonium, per hoc quod dicitur Hebr. 11, 35: *acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos.* Praeterea, resuscitatus posset repetere possessiones suas. Ergo et uxorem. Praeterea, si oporteret iterato contrahere cum eadem uxore, bigamus reputaretur propter duplex matrimonium quod contraxit. Et dicendum, quod, secundum Augustinum, nuptiae sunt bonum mortalium; et ideo vinculum matrimoniale cum hac vita finitur; et hoc est quod dicitur, Rom. 7, 2, de muliere: *si mortuus est vir ejus, soluta est a lege viri.* Et ideo si resuscitaretur, non posset repetere uxorem suam; sed posset iterato cum ea contrahere, nisi illa alteri nupsisset; tunc enim non esset matrimonium contractum separandum. Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de filiis, et non de maritis. Ad secundum dicendum, quod possessiones subduntur simpliciter dominio possidentis; unde etiam moriens testari potest; sed uxor non subditur viri dominio quasi ancilla; sed est quaedam societas inter virum et uxorem, quae morte alterius terminatur; unde vir moriens non potest uxorem suam alteri in testamento dimittere. Et sic patet quod non est eadem ratio de possessionibus et uxoribus. Ad tertium dicendum, quod non esset bigamus propter hoc, quia neuter conjugum in plures carnem suam divisit. *Si careant opprobrio malae voluntatis.* Quod quidem est quando non ex levi praesumptione, sed ex aliquo certo judicio habito de morte viri, mulier cum alio contraxit. Si autem postea oriatur dubitatio aliqua de vita prioris viri ex aliqua causa quae etiam certitudinem facere possit, non debet nec reddere nec exigere debitum. Si autem causa illa facit probabilem dubitationem, debet reddere, sed non exigere. Si autem sit levis suspicio, potest utrumque licite facere; quia debet illam causam potius abjicere quam secundum hoc conscientiam formare. *Ex quo ad primam redire volens, nec valens, cogitur Ecclesiae disciplina hanc tenere, incipit excusari.* Hic Magister falsum dicit; quia potius debet excommunicatus mori, quam conjungatur illi quae non est sua uxor; hoc enim esset contra veritatem vitae, quae non est propter scandalum dimittenda.

Distinctio 39

Quaestio 1

Prooemium

[20645] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de impedimentis matrimonii quae faciunt personam illegitimam simpliciter respectu cujuslibet personae, hic determinat de impedimento quod facit eam illegitimam respectu aliquarum personarum, et non respectu omnium; et dividitur in duas: in prima determinat de impedimento quod facit personam illegitimam respectu alicujus alterius personae propter distantiam ab ipsa, scilicet de disparitate cultus; in secunda determinat de impedimento quod facit illegitimam personam respectu alterius personae

propter propinquitatem ad eam, 40 dist., ibi: *nunc superest de cognatione aliquid dicere.* Prima in duas: in prima determinat de matrimonio quod est in disparitate cultus fidelis ad infidelem; in secunda de matrimonio quod est inter duos infideles, ibi: *sunt tamen nonnulli qui inter infideles asserunt non esse conjugium.* Prima in partes duas: in prima ostendit quod disparitas cultus praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum; in secunda objicit in contrarium, ibi: *huic autem videtur obviare quod apostolus ait de imparibus conjugiis.* Et dividitur in duas: in prima ponit objectionem ex verbis apostoli; in secunda solvit, ibi: *sed aliud hoc esse, aliud illud, evidenter ostendit.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod verbum apostoli, scilicet quod fidelis habet potestatem commanendi vel non commanendi cum infideli, intelligitur de disparitate cultus qui sequitur matrimonium; in secunda inquirit, utrum propter alia peccata uxor possit dimitti, sicut propter infidelitatem, ibi: *si autem quaeris, an propter aliud vitium, nisi propter infidelitatem vel idolatriam possit dimitti; attende quid Augustinus ait*, tertio inquirit, utrum fidelis dimittens uxorem infidelem, possit alteram ducere, ibi: *hic quaeritur, si fidelis dimittat infidelem, vel infidelis a fideli discedat; an liceat fideli aliam ducere.* Et circa hoc tria facit: primo ponit auctoritatem ad partem negativam; secundo ad affirmativam, ibi: *sed contra Ambrosius testatur*; tertio solvit ibi: *attende, haec praedictis contraria posse videri.* Hic quaeruntur sex: 1 utrum aliquis fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli; 2 utrum inter infideles sit matrimonium; 3 utrum si alter conjugum infidelium convertatur ad fidem sine altero, possit in eodem matrimonio commanere; 4 utrum possit uxorem infidelem relinquere; 5 utrum ea dimissa possit aliam ducere; 6 utrum propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

Articulus 1

[20646] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 tit. Utrum fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere

[20647] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere. Quia Joseph contraxit cum Aegyptia, et Esther cum Assuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultus: quia alter erat fidelis, alter infidelis. Ergo disparitas cultus praecedens matrimonium, ipsum non impedit.

[20648] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, eadem est fides quam docet vetus lex et nova lex. Sed secundum veterem legem poterat esse matrimonium inter fidelem et infidelem, ut patet Deut. 21, 10: *si egressus ad pugnam (...) videris mulierem pulchram in medio captivorum, et adamaveris eam (...) introeas ad eam dormiens cum ea, et erit tibi uxor.* Ergo et in nova lege

licet.

[20649] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia cum conditione futurae conversionis. Ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

[20650] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contra matrimonium. Sed infidelitas non est contraria matrimonio: quia matrimonium est in officium naturae, cujus dictamen fidem excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

[20651] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, disparitas fidei est etiam quandoque inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post Baptismum in haeresim labitur; et si talis cum aliqua fideli contrahat, nihilominus est verum matrimonium. Ergo disparitas cultus matrimonium non impedit.

[20652] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 2 Corinth. 6, 14: *quae conventio lucis ad tenebras?* Sed maxima conventio est inter virum et uxorem. Ergo ille qui est in luce fidei, non potest contrahere matrimonium cum illa quae est in tenebris infidelitatis.

[20653] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Malach. 2, 2, dicitur: *contaminavit Judas sanctificationem domini, quam dilexit, et habuit filiam Dei alieni.* Sed hoc non esset, si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultus matrimonium impedit.

[20654] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod principalius bonum matrimonii est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare; et ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium; et propter hoc disparitas cultus praecedens matrimonium, impedit ipsum ne contrahi possit.

[20655] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum quod cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum. Specialiter quidem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra Chanaan: tum quia dominus praeceperat eos occidi propter eorum obstinationem: tum quia majus periculum imminebat ne conjuges aut filios ad idolatriam perverterent: quia filii Israel ad ritus et ad mores eorum proniores erant propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, praecipue quando non poterat esse timor pertrahendi ad idolatriam; et sic Joseph et Moyses et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege quae per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus; et ideo disparitas cultus praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

[20656] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus cum quibus licite poterant inire connubia; vel loquitur quando illa captiva ad

fidem et cultum Dei converti volebat.

[20657] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod eadem est habitudo praesentis ad praesens, et futuri ad futurum; unde sicut quando matrimonium in praesenti contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium; ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futura unitate cultus.

[20658] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod jam ex dictis patet quod disparitas cultus contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

[20659] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod matrimonium sacramentum est; et ideo quantum pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantum ad sacramentum fidei, scilicet Baptismum, magis quam quantum ad interiorem fidem; unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed disparitas cultus qui respicit exterius servitium, ut in 3 Lib., dist. 9, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1, in corp., dictum est; et propter hoc, si aliquis fidelis cum haeretica baptizata matrimonium contrahit, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si sciat eam haereticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret; non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur; et e contrario si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fideli baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

Articulus 2

[20660] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 tit. Utrum inter infideles possit esse matrimonium

[20661] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesiae. Sed Baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

[20662] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, duo mala sunt magis impeditiva boni quam unum. Sed infidelitas unius tantum impedit matrimonii bonum. Ergo multo fortius infidelitas utriusque; et ita inter infideles non potest esse matrimonium.

[20663] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut inter fidelem et infidelem est disparitas cultus, ita interdum inter duos infideles; ut si unus sit gentilis, et alter Judaeus. Sed

disparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum est. Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum disparem, non potest esse verum matrimonium.

[20664] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, in matrimonio est vera pudicitia. Sed sicut dicit Augustinus, et habetur 28, quaest. 1, non est vera pudicitia infidelis cum uxore sua. Ergo non est verum matrimonium.

[20665] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, matrimonium verum excusat carnalem copulam a peccato. Sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum: quia omnis vita infidelium peccatum est, ut dicit Glossa Rom. 14. Ergo inter infideles non est verum matrimonium.

[20666] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 12: *si quis frater habet uxorem infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam.* Sed uxor non dicitur nisi propter matrimonium. Ergo inter infideles est verum matrimonium.

[20667] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, remoto posteriori non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturae, quae praecedit statum gratiae, cujus principium est fides. Ergo infidelitas non facit quin sit inter infideles matrimonium.

[20668] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter institutum est ad bonum prolis, non tantum generandae, quia hoc sine matrimonio fieri posset, sed etiam promovendae ad perfectum statum: quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum statum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda; scilicet perfectio naturae non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quae sunt de lege naturae; et perfectio gratiae; et prima perfectio est materialis et imperfecta respectu secundae. Et ideo, cum res quae sunt propter finem, sint proportionatae fini; matrimonium quod tendit ad primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia prima perfectio communis esse potest fidelibus et infidelibus, secunda autem est tantum fidelium; ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles.

[20669] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium non tantum est institutum in sacramentum, sed in officium naturae; et ideo, quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens; competit tamen eis, inquantum est in officium naturae. Et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiae.

[20670] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod disparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide. Disparitas enim cultus non solum secundam perfectionem prolis impedit, sed etiam primam, dum parentes ad diversa prolem trahere intendunt; quod non est quando uterque est infidelis.

[20671] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inter infideles est matrimonium, ut dictum est, prout matrimonium est in officium naturae. Ea autem quae pertinent ad legem naturae, sunt determinabilia per jus positivum; et ideo si prohibentur ab aliquo jure positivo apud eos infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impedit matrimonium inter eos. Ex jure enim divino non prohibentur: quia apud Deum non differt qualitercumque aliquis a fide deviet quantum ad hoc quod est a gratia alienum esse: similiter, nec aliquo Ecclesiae statuto, quae non habet de his quae foris sunt, judicare.

[20672] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod pudicitia et aliae virtutes infidelium dicuntur non esse verae, quia non possunt pertingere ad finem verae virtutis, quae est vera felicitas; sicut dicitur non esse verum vinum quod non habet effectum vini.

[20673] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod infidelis cognoscens uxorem suam, non peccat, si propter bonum prolis, aut fidei qua tenetur uxori, debitum reddat, cum hoc sit actus justitiae et temperantiae, quae in delectabilibus tactus debitas circumstantias servat; sicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent; sed quia per id quod agunt, a servitute peccati non possunt liberari.

Articulus 3

[20674] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 tit. Utrum conjux conversus ad fidem possit manere cum uxore infideli nolente converti

[20675] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod conjux conversus ad fidem non possit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum qua in infidelitate contraxerat. Ubi enim est idem periculum, debet eadem cautela adhiberi. Sed propter periculum subversionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cum ergo idem periculum sit, si fidelis commaneat cum infideli, cum qua prius contraxerat, et adhuc majus, quia neophiti facilius pervertuntur quam illi qui sunt nutriti in fide; videtur quod fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

[20676] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, causa 28, qu. 1, dicitur: *non potest infidelis in ejus conjunctione permanere quae jam in Christianam translata est fidem.* Ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

[20677] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, matrimonium quod inter fideles

contrahitur, est perfectius quam illud quod contrahitur inter infideles. Sed si fideles contrahant in gradu prohibito ab Ecclesia, dissolvitur eorum matrimonium. Ergo et infidelium; et ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

[20678] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, aliquis infidelis habet quandoque plures uxores secundum ritum suae legis. Si ergo potest commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quod possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

[20679] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, potest contingere quod repudiata una uxore aliam duxerit, et in illo matrimonio existens convertatur. Ergo videtur quod saltem in hoc casu non possit cum uxore quam de novo habet, commanere.

[20680] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus, 1 Corinth. 7, consulit quod commaneant.

[20681] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nullum impedimentum superveniens matrimonio, tollit ipsum. Sed matrimonium erat verum, cum uterque infidelis erat. Ergo quando alter convertitur, non dirimitur matrimonium per hoc; et ita videtur quod possint licite commanere.

[20682] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod fides ejus qui est in matrimonio, non solvit, sed perficit matrimonium. Unde cum inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet, per hoc quod alter convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur; sed aliquando, vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantum ad cohabitationem et debiti solutionem; in quo pari passu currunt infidelitas et adulterium, quia utrumque est contra bonum prolis. Unde sicut se habet in potestate dimittendi adulteram vel commanendi cum ea; ita se habet in potestate dimittendi infidelem vel commanendi cum ea. Potest enim vir innocens libere cum adultera commanere spe correctionis; non autem si in adulterii peccato fuerit obstinata, ne videatur patronus turpitudinis, ut supra, dist. 35, qu. 1, art. 2, dictum est, quamvis etiam cum spe correctionis possit eam libere dimittere. Similiter fidelis conversus potest cum infideli manere cum spe conversionis si eam in infidelitate obstinatam non viderit, et bene facit commanendo; tamen non tenetur; et de hoc est consilium apostoli.

[20683] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod facilius impeditur aliquid fiendum quam destruatur quod rite factum est; et ideo multa sunt quae impediunt matrimonium contrahendum, si praecedant, quae tamen ipsum non possunt dissolvere, si sequantur; sicut de affinitate patet; et similiter dicendum est de disparitate cultus.

[20684] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia tempore apostolorum passim convertebantur ad fidem et Judaei et gentiles; et ideo tunc vir fidelis poterat habere probabilem spem de conversione uxoris, etiam si conversionem non promitteret. Postmodum autem, tempore procedente, Judaei sunt magis obstinati, et gentes adhuc intrabant ad fidem; sicut tempore martyrum, et temporibus Constantini imperatoris, et circa tempora illa; et ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli Judaea cohabitare; nec erat spes de conversione

ejus, sicut erat spes de conversione uxoris gentilis; et ideo tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum gentili, sed non cum Judaea, nisi conversionem promitteret; et secundum hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet gentiles et Judaei, quia utrique obstinati sunt; et ideo nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit gentilis, sive Judaea.

[20685] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod infideles non baptizati non sunt astricti statutis Ecclesiae, sed sunt astricti statutis juris divini; et ideo si contraxerint aliqui infideles in gradibus secundum legem divinam prohibitis, Levit. 18, sive uterque, sive alter ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere; si autem contraxerint in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiae, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si uno converso spes sit de conversione alterius.

[20686] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod habere plures uxores est contra legem naturae, ut supra, dist. 33, qu. 1, art. 1, dictum est, cui etiam infideles sunt astricti; et ideo non est verum matrimonium infidelis, nisi cum illa cum qua primo contraxit. Unde si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum prima cohabitare, et alias debet abjicere. Si autem prima converti noluerit, et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo, quod cum alia haberet; de quo post dicetur.

[20687] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod repudium uxoris, ut supra, dist. 33, dictum est, est contra legem naturae; unde non licet infideli uxorem repudiare. Et ideo si convertatur postquam una repudiata alteram duxit, idem judicium est de hoc, et de illo qui plures uxores habebat; quia tenetur primam quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, et aliam abjicere.

Articulus 4

[20688] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 tit. Utrum fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia creatoris

[20689] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia creatoris. Majus enim est vinculum viri ad mulierem quam servi ad dominum. Sed servus conversus non absolvitur a vinculo servitutis, ut patet 1 Cor. 7, et 1 Timoth. 6. Ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

[20690] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus potest alteri praejudicium

facere sine ejus consensu. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier praejudicium pati posset, ut libere dimitteretur; non posset vir converti ad fidem sine consensu uxoris, sicut nec potest ordinari, aut vovere continentiam, sine consensu uxoris.

[20691] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, si aliquis contrahat cum ancilla scienter, sive sit servus sive liber, non potest propter diversam conditionem ipsam dimittere. Cum ergo vir quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem; videtur a simili quod non possit eam propter infidelitatem dimittere.

[20692] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, pater tenetur ex debito procurare salutem prolis. Sed si discederet ab uxore infideli, filii communes matri remanerent, quia partus sequitur ventrem; et sic essent in periculo salutis. Ergo non potest uxorem infidelem licite dimittere.

[20693] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, adulter non potest adulteram dimittere, etiam postquam de adulterio poenitentiam egit. Ergo, si sit idem judicium de adultero et infideli; nec infidelis infidelem, etiam postquam ad fidem conversus est.

[20694] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus dicit, 1 Cor. 7.

[20695] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, adulterium spirituale est gravius quam carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest uxorem relinquere quantum ad cohabitationem. Ergo multo fortius propter infidelitatem, quae est adulterium spirituale.

[20696] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod homini secundum aliam et aliam vitam diversa competunt et expediunt; et ideo qui moritur priori vitae, non tenetur ad illa ad quae in priori vita tenebatur; et inde est quod ille qui in vita saeculari existens, aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur vitam religiosam assumens, perficere. Ille autem qui ad Baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitae moritur, cum generatio unius sit corruptio alterius; et ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur quando converti non vult, quamvis in aliquo casu libere id posset facere, ut dictum est; sicut et religiosus libere perficere potest vota quae in saeculo fecit, si non sunt contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur, ut dictum est in praecedenti dist.

[20697] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod servire non est aliquid incompetens Christianae religionis perfectioni, quae maxime humilitatem profitetur; sed obligatio matrimonii aliquid derogat perfectioni Christianae, cujus vitae summum statum continentes possident; et ideo non est simile de utroque. Et praeterea unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut domino servus, sed per modum societatis cujusdam, quae non congrue est fidelis ad infidelem, ut patet 1 Corinth. 7; et ideo non est simile de servo et conjuge.

[20698] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod uxor non habebat jus in corpore viri nisi quamdiu in vita illa manebat in qua contraxerat; quia etiam mortuo viro uxor soluta est a lege viri, ut patet Rom. 7; et ideo, si postquam vir mutat vitam moriens priori

vitae, ab ea discedat, nullum fit ei praejudicium. Transiens autem ad religionem, moritur tantum spirituali morte, non autem corporali; et ideo, si matrimonium sit consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire; potest autem ante copulam carnalem, quando est tantum copula spiritualis. Sed ille qui ad Baptismum accedit, corporaliter etiam, Christo consepelitur in mortem; et ideo a debito reddendo absolvitur etiam post matrimonium consummatum. Vel dicendum, quod ex culpa sua uxor praejudicium patitur, quae converti contemnit.

[20699] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod disparitas cultus facit personam simpliciter illegitimam; non autem conditio servitutis, sed solum quando est ignorata; et ideo non est similis ratio de infideli et ancilla.

[20700] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proles aut pervenit ad perfectam aetatem, et tunc poterit libere sequi patrem fidelem, vel matrem infidelem; vel est in minori aetate constituta; et tunc debet dari fideli, non obstante quod indiget matris obsequio ad educationem.

[20701] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod adulter per poenitentiam non transit ad aliam vitam, sicut infidelis per Baptismum; et ideo non est similis ratio.

Articulus 5

[20702] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 tit. Utrum fidelis discedens ab uxore infideli possit aliam ducere in uxorem

[20703] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fidelis discedens ab uxore infideli, non possit aliam ducere in uxorem. Quia insolubilitas matrimonii est de ratione ipsius, cum repudium uxoris sit contra legem naturae, ut supra, distinc. 33, qu. 1, art. 1, dictum est. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere. Ergo fidelis discedens non potest cum alia contrahere.

[20704] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium. Sed si mulier velit cohabitare sine contumelia creatoris, non est solutum vinculum matrimonii; quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris quae non vult cohabitare sine contumelia creatoris, non solvit matrimonium, ut possit libere vir aliam uxorem ducere.

[20705] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, vir et uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cum ergo uxori infideli non liceat vivente viro alium virum ducere, videtur quod nec fideli liceat.

[20706] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, favorabilius est continentiae votum quam matrimonii contractus. Sed viro fideli uxoris infidelis non licet, ut videtur, votum continentiae emittere: quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur. Ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

[20707] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, filius qui remanet in infidelitate, patre converso, amittit jus paternae hereditatis; et tamen si postea convertitur, redditur ei sua hereditas, etiam si alius in possessionem intravit. Ergo videtur a simili, quod si uxor fidelis postea convertatur, sibi sit reddendus vir suus, etiam si cum alia contraxerit; quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahi cum alia.

[20708] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, matrimonium non est ratum sine sacramento Baptismi. Sed quod non est ratum, potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum potest dissolvi; et ita soluto matrimoniali vinculo, licet viro alteram ducere uxorem.

[20709] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumelia creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam servare; quod videtur inconveniens; quia sic ex conversione sua incommodum reportaret.

[20710] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate remanente, distinguendum est. Quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia creatoris, vel sine hoc quod ad infidelitatem inducat, potest fidelis libere discedere; sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non velit cohabitare sine contumelia creatoris in verba blasphemiae prorumpens, et nomen Christi audire nolens; tunc si ad infidelitatem detrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

[20711] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium imperfectum est, ut dictum est art. 2 hujus quaest. Sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium; et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum erat; unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum; sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

[20712] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia creatoris absolvit virum a servitute qua tenebatur uxori, ut non posset ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium: quia si blasphema illa converteretur antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus: sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis non solutus a servitute uxoris per culpam ejus.

[20713] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod postquam fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, sed quandoque claudicat quantum ad effectum. Unde in poenam uxoris infidelis ei indicitur quod non possit cum alio contrahere, magis quam ex virtute matrimonii praecedentis. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam uxorem duxit.

[20714] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si post conversionem viri sit aliqua probabilis spes de conversione uxoris, non debet votum continentiae vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire: quia difficilius converteretur uxor, viro suo sciens se privatam. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines vel ad religionem accedere, prius requisita uxore quod convertatur; et tunc, si postquam vir sacros ordines accepit, uxor convertatur, non est sibi vir suus reddendus: sed debet sibi imputare in poenam tardae conversionis quod viro suo privatur.

[20715] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii; et ideo non est simile de hereditate et uxore.

Articulus 6

[20716] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 tit. Utrum alia vitia solvant matrimonium, sicut infidelitas

[20717] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod alia vitia solvant matrimonium, sicut et infidelitas. Adulterium enim directius videtur esse contra matrimonium quam infidelitas. Sed infidelitas in aliquo casu solvit matrimonium, ut liceat ad aliud matrimonium transire. Ergo et adulterium idem facit.

[20718] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita etiam quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, quodlibet aliud peccatum matrimonium solvit pari ratione.

[20719] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, Matth. 5, 30, dicitur: *si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te*; et dicit Glossa quod in manu et in dextero oculo possunt accipi fratres, uxor, propinqui, et filii. Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimento. Ergo propter quodlibet peccatum potest dissolvi matrimonium.

[20720] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, avaritia idolatria est, ut dicitur Ephes. 5. Sed propter idolatriam potest mulier dimitti. Ergo pari ratione propter avaritiam, et ita propter alia peccata, quae sunt majora quam avaritia.

[20721] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, Magister hoc expresse dicit in littera.

[20722] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 31: *qui dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis, moechatur.*

[20723] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, secundum hoc tota die fierent divortia, cum raro inveniatur matrimonium in quo conjugum alter in peccatum non labatur.

[20724] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod fornicatio corporalis et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patere potest, unde specialiter habent vim separandi matrimonia. Sed tamen intelligendum, quod matrimonium dupliciter solvitur. Uno modo quantum ad vinculum; et sic non potest solvi postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem neque per adulterium; sed si non est ratificatum, solvitur vinculum permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem ad aliud conjugium transeat; non autem solvitur vinculum praedictum per adulterium; alias infidelis libere posset dare libellum repudii uxori adulterae, et ea dimissa alteram ducere; quod falsum est. Alio modo solvitur matrimonium quantum ad actum; et sic solvi potest tam per infidelitatem quam per fornicationem corporalem, ut supra, dist. 35, dictum est; sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam quantum ad actum, nisi forte ad tempus vir se velit subtrahere a consortio uxoris ad castigationem ejus, subtrahendo ei praesentiae suae solatium.

[20725] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis adulterium magis directe opponatur matrimonio, inquantum est in officium naturae, quam infidelitas; tamen e converso est secundum quod matrimonium est sacramentum Ecclesiae, ex quo habet perfectam firmitatem, inquantum significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiae; et ideo matrimonium quod non est ratum, magis potest solvi quantum ad vinculum per infidelitatem quam per adulterium.

[20726] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prima conjunctio animae ad Deum est per fidem; et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Oseae 2, 20: *sponsabo te mihi in fide*; unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idolatria et infidelitas designantur; sed alia peccata magis remota significatione dicuntur spirituales fornicationes.

[20727] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est quando mulier praestat magnam occasionem ruinae viro suo, ut vir probabiliter sibi de periculo timeat: tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est.

[20728] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod avaritia dicitur idolatria per quamdam similitudinem servitutis, quia tam avarus quam idolatra potius servit creaturae quam creatori; non autem per similitudinem infidelitatis; quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed

avaritiae in affectu.

[20729] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus: quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt. Vel si loquamur de matrimonio, intelligendum est de separatione a communi conversatione ad tempus, ut dictum est, vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi, ut cum dicit: non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges etc., tunc enim potius debet eam dimittere quam latrocinia exercere.

Expositio textus

[20730] Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 6 expos. *Et alienigenam*, idest haereticam. Crimen haeresis impedit matrimonium semper contrahendum; sed non dirimit contractum, nisi sit talis haeretica quae Baptismi sacramentum non acceperit, aut non in forma Ecclesiae fuerit baptizata. *Si ambo crediderunt, per agnitionem Dei confirmatur conjugium.* Sed contra. Si mulier ante conversionem fuerit fornicata, tenebitur eam vir recipere, etiam si converti voluerit, ut videtur. Et dicendum, quod si mulier conversa repetat virum suum conversum, vir non potest excipere contra eam de fornicatione prius commissa, si ipse occasionem fornicationi dedit; puta, si noluit cohabitare ei volenti cohabitare sine contumelia creatoris; alias potest excipere; et tamen ratificatur matrimonium, ita quod ulterius non possit solvi quantum ad vinculum, ut viro liceat aliam uxorem ducere, quamvis possit solvi quantum ad actum.

Distinctio 40

Prooemium

[20731] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de impedimento matrimonii, quo persona redditur illegitima simpliciter respectu alicujus personae propter distantiam ad ipsam, hic incipit determinare de impedimentis quibus persona redditur simpliciter illegitima respectu alterius propter propinquitatem ad eam; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimento propinquitatis carnalis; in secunda de impedimento propinquitatis spiritualis, 42 dist., ibi: *jam de spirituali cognatione addamus.* Prima in duas: in prima determinat de consanguinitate; in secunda de affinitate, 41 dist., ibi: *nunc de affinitate videndum est.* Prima in duas: in prima ostendit secundum quos gradus consanguinitas matrimonium impediat; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi: *his autem occurrit illud quod Gregorius Augustino Anglorum episcopo (...) rescribit.* Prima in duas: in prima ostendit usque ad quos gradus consanguinitas matrimonium impediat; in secunda ostendit rationem hujus distinctionis, ibi: *quare vero sex gradus computet Isidorus, ipse aperit.* Prima in duas: in prima ostendit usque ad quos gradus consanguinitas matri-

monium impediat; in secunda ostendit quomodo sunt gradus praedicti computandi, ibi: *quomodo autem gradus consanguinitatis computandi sint, Isidorus ostendit sic.* Hic quaeruntur quatuor: 1 quid sit consanguinitas; 2 de distinctione ipsius; 3 utrum secundum aliquos gradus impediat matrimonium de jure naturali; 4 utrum gradus matrimonium impedientes possint per statutum Ecclesiae determinari.

Articulus 1

[20732] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 tit. Utrum definitio consanguinitatis quam quidam ponunt, sit competens

[20733] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod definitio consanguinitatis quam quidam ponunt, sit incompetens, scilicet: *consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium carnali propagatione contractum.* Omnes enim homines ab eodem stipite carnali propagatione descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset praedicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent consanguinei ad invicem; quod falsum est.

[20734] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem quam aliorum hominum, cum conveniant specie, et differant numero, sicut et alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

[20735] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, carnalis propagatio, secundum philosophum, fit de superfluo alimenti. Sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quam cum illo qui comedit. Cum ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui nascitur ex semine ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

[20736] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, Genes. 19, 14, Laban dixit ad Jacob: *os meum et caro mea es*, ratione cognationis quae erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quam consanguinitas.

[20737] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, carnalis propagatio communis est hominibus et animalibus. Sed in animalibus in carnali propagatione non contrahitur consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

[20738] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum philosophum

in 8 Ethic., omnis amicitia in aliqua communicatione consistit; et quia amicitia ligatio sive unio quaedam est, ideo communicatio quae est amicitiae causa, vinculum dicitur; et ideo secundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem, sicut dicuntur concives qui habent politicam communionem ad invicem, et commilitones qui conveniunt in militari negotio; et eodem modo illi qui conveniunt naturali communicatione, dicuntur consanguinei; et ideo in praedicta definitione ponitur quasi consanguinitatis genus vinculum; quasi subjectum, personae descendentes ab uno stipite, quorum est hujusmodi vinculum, quasi principium carnalis propagatio.

[20739] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur secundum eamdem perfectionem in instrumento secundum quam est in principali agente; et quia omne movens motum est instrumentum, inde est quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, et pervenitur ad aliquid quod est motum tantum, et non movens. Virtus autem generantis movet non solum quantum ad id quod est speciei, sed etiam quantum ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur patri etiam in accidentalibus, non solum in natura speciei; nec tamen individualis virtus patris ita perfecte in filio est sicut in patre erat, et adhuc in nepote minus, et sic deinceps debilitatur; et inde est quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra procedere non possit. Et quia consanguinitas est inquantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim se consanguinitas dirimit, ut Isidorus dicit; et ideo non oportet accipere stipitem remotum in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cujus virtus adhuc manet in illis qui ex eo propagantur.

[20740] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod non solum conveniunt consanguinei in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos traducta, ex qua contingit quandoque quod filius non solum assimilatur patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur in 18 de animalibus.

[20741] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod convenientia magis attenditur secundum formam, secundum quam aliquis est actu, quam secundum materiam, secundum quam est in potentia; quod patet in hoc quod carbo magis convenit cum igne quam cum arbore unde abscissum est lignum; et similiter alimentum quod jam conversum est in speciem nutriti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito quam cum illa re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundum opinionem illorum qui dicebant, quod tota natura rei est materia, et quod formae omnes sunt accidentia; quod falsum est.

[20742] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod proxime convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in 15 de animalibus; et propter hoc, vinculum quod ex propagatione carnali contrahitur, convenientius dicitur consanguinitas quam carnalitas; et quod aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est inquantum sanguis qui in semen viri aut menstruum convertitur, est potentia caro et os.

[20743] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et non inter alia animalia, quia quidquid est de humanae naturae veritate in omnibus hominibus, fuit in

primo parente, quod non est de aliis animalibus. Sed secundum hoc consanguinitas nunquam dirimi posset. Praedicta autem positio in 2 Lib., dist. 30, qu. 1, art. 2, in corp., improbata est; unde dicendum, quod hoc ideo convenit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiae unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est, in corp. art.

Articulus 2

[20744] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 tit. Utrum consanguinitas convenienter distinguatur per lineas et per gradus

[20745] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas et per gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse *ordinata collectio personarum consanguinitate conjunctarum ab eodem stipite descendentium, diversos continens gradus.* Sed nihil est aliud consanguinitas quam collectio talium personarum. Ergo linea consanguinitatis est idem quod consanguinitas. Nihil autem debet distingui per seipsum. Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

[20746] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud secundum quod dividitur aliquod commune, non potest poni in definitione communis. Sed descensus ponitur in definitione praedicta consanguinitatis. Ergo non potest dividi consanguinitas per lineam ascendentium et descendentium et transversalium.

[20747] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, definitio lineae est quod sit inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo una linea habet tantum unum gradum; et ita eadem videtur divisio consanguinitatis per lineas et per gradus.

[20748] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, gradus definitur esse *habitudo distantium personarum, qua cognoscitur quanta distantia personae inter se differant.* Sed cum consanguinitas sit propinquitas quaedam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quam sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

[20749] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, si consanguinitas per gradus distinguitur et cognoscitur, oportet quod illi qui sunt in eodem gradu, sint aequaliter consanguinei. Sed hoc falsum est; quia propatruus et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu, non tamen sunt aequaliter consanguinei, ut decretum dicit. Ergo consanguinitas non recte distinguitur per gradus.

[20750] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, in rebus ordinatis quodlibet additum alteri facit alium gradum; sicut quaelibet unitas addita facit aliam speciem numeri. Sed persona addita personae non semper facit alium gradum consanguinitatis: quia in eodem gradu consanguinitatis est pater et patruus, qui adjungitur. Ergo non recte per gradus consanguinitas distinguitur.

[20751] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas: quia aequaliter distat unum extremorum ab alio, et e converso. Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte, cum quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu. Ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

[20752] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod consanguinitas, ut dictum est, est quaedam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur; unde secundum philosophum in 8 Ethic., ista communicatio est triplex. Una secundum habitudinem principii ad principiatum; et haec est consanguinitas patris ad filium; unde dicit, quod parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existens. Alia est secundum habitudinem principiati ad principium; et haec est filii ad patrem; unde dicit, quod filii diligunt parentes, ut ab illis existentes. Tertia est secundum habitudinem eorum quae sunt ab uno principio ad invicem, sicut fratres dicuntur ex eisdem nasci, ut ipse ibidem dicit. Et quia punctus motus lineam facit, et per propagationem quodammodo pater descendit in filium, ideo secundum dictas tres habitudines tres lineae consanguinitatis sumuntur, scilicet linea descendentium secundum primam habitudinem, linea ascendentium secundum secundam, linea transversalium secundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur; ideo contingit quod patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps; et secundum hos diversos progressus diversi gradus in una linea inveniuntur. Et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei; gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas; et ideo identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt: quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis. Et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum, sed comparata alteri personae gradum facit ad ipsam. Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in linea ascendentium contrahitur ex hoc quod una persona ex alia propagatur eorum inter quos gradus consideratur: et ideo, secundum computationem canonicam et legalem, persona quae primo in processu propagationis occurrit vel ascendendo vel descendendo, distat ab aliquo, puta a Petro, in primo gradu, ut pater et filius; quae autem utrinque secundo occurrit, distat in secundo gradu, ut avus et nepos, et sic deinceps. Sed consanguinitas eorum qui sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quod unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno; et ideo debet gradus in hac linea consanguinitatis computari per comparationem ad unum principium ex quo propagantur. Sed secundum hoc est diversa computatio canonica et legalis: quia legalis computatio attendit descensum a communi radice ex utraque parte; sed canonica tantum ex altera, ex illa scilicet ex qua major numerus graduum invenitur; unde secundum legalem computationem frater et soror, vel duo fratres, attinent sibi in secundo gradu, quia uterque a radice

communi distat per unum gradum; et similiter filii duorum fratrum distant a se invicem in quarto gradu. Sed secundum computationem canonicam duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat a radice communi nisi per unum gradum; sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantum distat a communi radice. Et ideo secundum canonicam computationem quoto gradu distat quis ab aliquo superiori, toto distat a quolibet descendentium ab ipso, et nunquam minus: quia propter quod unumquodque, illud magis; unde si alii descendentes a communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendenti ex alia parte, quam sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente a communi principio, quam distet ipse a principio, quia ille forte plus distat a principio communi quam ipse; et secundum remotiorem distantiam oportet consanguinitatem computari.

[20753] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit ex falsis. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quaedam aliquarum personarum ad invicem, quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

[20754] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod descensus communiter sumptus attenditur secundum quamlibet consanguinitatis lineam: quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis contrahitur, descensus quidam est; sed descensus talis, scilicet a persona cujus consanguinitas quaeritur, lineam descendentium facit.

[20755] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod linea dupliciter accipi potest. Aliquando proprie pro ipsa dimensione quae est prima species quantitatis continuae; et sic linea recta continet tantum duo puncta in actu quae terminant ipsam, sed infinita in potentia, quorum quolibet signato in actu linea dividitur, et fiunt duae lineae. Aliquando vero linea sumitur pro his quae linealiter disponuntur; et secundum hoc assignatur in numeris linea et figura, prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero, et sic quaelibet unitas adjecta gradum facit in tali linea; et similiter est de linea consanguinitatis; unde una linea continet plures gradus.

[20756] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia; et ideo distantia quaelibet non opponitur consanguinitati, sed talis distantia quae consanguinitatis propinquitatem excludit.

[20757] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut albedo dicitur major dupliciter, uno modo ex intensione ipsius qualitatis, alio modo ex quantitate superficiei: ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter. Uno modo intensive ex ipsa natura consanguinitatis; alio modo quasi dimensive; et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit; et hoc secundo modo gradus in consanguinitate distinguuntur; et ideo contingit quod aliquorum duorum qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personae, unus est sibi magis consanguineus quam alius considerando primam quantitatem consanguinitatis: sicut pater et frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua persona media; sed tamen, intensive loquendo, magis attinet

alicui personae pater suus quam frater, quia frater non attinet ei nisi inquantum est ex eodem patre; et ideo, quanto aliquis est propinquior communi principio, a quo consanguinitas descendit, tanto est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu; et secundum hoc propatruus est magis consanguineus alicui quam pronepos ejus, quamvis sit in eodem gradu.

[20758] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis pater et patruus sint in eodem gradu respectu radicis consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo; tamen respectu ejus cujus consanguinitas quaeritur, non sunt in eodem gradu; quia pater est in primo gradu; patruus autem non potest esse propinquior quam in secundo, in quo est avus.

[20759] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod semper duae personae in aequali numero graduum distant a se invicem, quamvis quandoque non aequali numero graduum distent a communi principio, ut ex dictis patet.

Articulus 3

[20760] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 tit. Utrum consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium

[20761] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier potest esse propinquior viro quam Eva fuit Adae, de qua dicitur Genes. 2, 23: *hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adae. Ergo consanguinitas nulla, quantum est de lege naturae, matrimonium impedit.

[20762] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, lex naturalis eadem est apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate a matrimonio excluditur. Ergo consanguinitas, quantum est de lege naturae, matrimonium non impedit.

[20763] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, ut dicitur in principio Digestorum. Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non est de lege naturae quod aliqua persona a matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

[20764] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil impedit matrimonium quod non contrarietur alicui bono matrimonii. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipsum.

[20765] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, eorum quae sunt magis propinqua et similia, melior et firmior est conjunctio. Sed matrimonium quaedam conjunctio est. Ergo cum consanguinitas sit propinquitas quaedam, matrimonium non impedit, sed magis juvat.

[20766] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit secundum legem naturae. Sed consanguinitas impedit bonum prolis: quia, ut in littera ex verbis Gregorii, habetur, *experimento didicimus ex tali conjugio sobolem non posse succrescere*. Ergo consanguinitas secundum legem naturae matrimonium impedit.

[20767] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, illud quod habet natura humana in prima sui conditione, est de lege naturae. Sed a prima sui conditione hoc habuit natura, quod pater et mater a matrimonio excluderentur; quod patet per hoc quod dicitur Gen. 2, 24: *propter hoc relinquet homo patrem et matrem*; quod non potest intelligi quantum ad cohabitationem; et sic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundum legem naturae.

[20768] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra, dist. 33, qu. 1, art. 1, in corp., dictum est, in matrimonio illud contra legem naturae esse dicitur per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se et primo est bonum prolis; quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem, impeditur; non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem concipere, et simul cum patre nutrire et instruere, in quibus bonum prolis consistit; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum est enim quod filia patri per matrimonium adjungatur in sociam causa generandae prolis et educandae, quam oportet per omnia patri esse subjectam velut ex eo procedentem; et ideo de lege naturali est ut pater et mater a matrimonio repellantur, et magis etiam mater quam pater; quia magis reverentiae quae debetur parentibus, derogatur, si filius matrem quam si pater filiam ducit in uxorem, cum uxor viro aliqualiter debeat esse subjecta. Sed finis matrimonii secundarius per se tantum est concupiscentiae repressio; qui deperiret, si quaelibet consanguinea posset in matrimonium duci; quia magnus concupiscentiae aditus praeberetur, nisi inter illas personas quas oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non solum patrem et matrem exclusit a matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas quas oportet simul conversari, et quae habent invicem altera alterius pudicitiam custodire; et hanc causam assignat divina lex, dicens Levit. 18: ne reveles turpitudinem talis vel talis, quia turpitudo tua est. Sed per accidens finis matrimonii est confoederatio hominum, et amicitiae multiplicatio, dum homo ad consanguineos uxoris sicut ad suos se habet; et ideo huic multiplicationi amicitiae praejudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret; quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulla accresceret; et ideo secundum leges humanas et statuta Ecclesiae plures consanguinitatis gradus sunt a matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quod consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali; quantum ad aliquas de jure divino; et quantum ad aliquas de jure per homines instituto.

[20769] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Eva quamvis ex

Adam processerit, non tamen fuit filia Adae; quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus est generare sibi simile in specie; sed operatione divina; quia ita potuisset ex costa Adae fieri unus equus, sicut facta est Eva; et ideo non est tanta naturalis convenientia Evae ad Adam sicut filiae ad patrem; nec Adam est naturale principium Evae, sicut pater filiae.

[20770] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commiscentur; sed ex concupiscentiae ardore, qui legem naturae in eis obfuscavit.

[20771] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conjunctio maris et feminae dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc omnia animalia docuit; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum conditiones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiae quae eis debetur. Sicut enim parentibus indidit natura solicitudinem filiis providendi, ita indidit filiis reverentiam ad parentes. Nulli autem generi aliam indidit solicitudinem filiorum aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini; aliis autem animalibus plus et minus, secundum quod magis vel minus necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis; unde etiam in quibusdam animalibus filius abhorret cognoscere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipsum cognitio matris, et reverentia quaedam ad ipsam, ut recitat philosophus in 9 de animalibus, de camelo et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus naturaliter congregati sunt, et perfectius quam in aliis; propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter non solum matrem, sed etiam filiam, quod est adhuc minus contra naturam, ut dictum est; et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas sicut in hominibus, sicut dictum est; et ideo non est similis ratio.

[20772] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex jam dictis patet quomodo consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur; unde ratio procedit ex falsis.

[20773] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri; sicut ubi est identitas, non est similitudo; et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

Articulus 4

[20774] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 tit. Utrum consanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum

[20775] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum. Matth. 19, 6, dicitur: *quos Deus conjunxit, homo non separet.* Sed illos qui conjunguntur infra quartum consanguinitatis gradum, Deus conjungit; non enim divina lege eorum conjunctio prohibetur. Ergo non debent humano statuto separari.

[20776] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, matrimonium est sacramentum, sicut et Baptismus. Sed non posset ex statuto Ecclesiae fieri quod ille qui ad Baptismum accedit, non reciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit. Ergo nec Ecclesiae statutum facere potest quod matrimonium non sit inter illos qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

[20777] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, jus positivum non potest ea quae sunt naturalia removere vel ampliare. Sed consanguinitas est naturale vinculum, quod, quantum est de se, natum est matrimonium impedire. Ergo Ecclesia non potest aliquo statuto facere quod aliqui possint matrimonialiter conjungi vel non conjungi, sicut non potest facere quod non sint consanguinei vel non consanguinei.

[20778] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere; quia secundum causam rationabilem quam habet, a jure naturali procedit. Sed causae quae assignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles causae, cum nullam habeant habitudinem ad causata; sicut quod consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum propter quatuor elementa, usque ad sextum propter sex aetates, usque ad septimum propter septem dies, quibus omne tempus agitur. Ergo videtur quod talis prohibitio nullum vigorem habeat.

[20779] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium, est bonum prolis, repressio concupiscentiae, et multiplicatio amicitiae, ut ex dictis patet, quae omni tempore necessaria aequaliter sunt. Ergo omni tempore debuissent aequaliter gradus consanguinitatis matrimonium impedire; quod non est verum; cum modo usque ad quartum, antiquitus usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impediret.

[20780] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti et in genere stupri. Sed hoc contingeret, si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in gradibus impedientibus matrimonium; sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus erat, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodum eadem conjunctio, Ecclesia prohibitionem revocante, matrimonium esset; et e converso posset accidere, si aliqui gradus concessi possent postmodum ab Ecclesia interdici. Ergo videtur quod potestas Ecclesiae non se extendat ad hoc.

[20781] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum, quod in lege veteri continetur, non aequaliter currit prohibitio graduum

in sursum et deorsum; quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem sororem patris sui, non tamen filiam fratris. Ergo nec modo debet aliqua prohibitio de nepotibus et patruis manere.

[20782] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dominus dicit discipulis Luc. 10, 16: *qui vos audit, me audit.* Ergo praeceptum Ecclesiae habet firmitatem sicut praeceptum Dei. Sed Ecclesia quandoque prohibuit et quandoque concessit aliquos gradus quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

[20783] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, sicut olim matrimonia gentilium dispensabantur per leges civiles; ita nunc per statuta Ecclesiae. Sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis qui matrimonium impediunt, et qui non. Ergo et modo potest hoc fieri per Ecclesiae statutum.

[20784] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod secundum tempora diversa invenitur consanguinitas secundum gradus diversos matrimonium impedisse. In principio enim humani generis solus pater et mater a matrimonio repellebantur, eo quod tunc temporis erat paucitas hominum, et oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendae nisi illae personae quae matrimonio incompetentes erant etiam quantum ad principalem matrimonii finem, qui est bonum prolis, ut dictum est. Postmodum autem multiplicato humano genere, per legem Moysi plures personae exceptae sunt, quae jam concupiscentiam reprimere incipiebant; unde, ut dicit Rabbi Moyses, omnes illae personae exceptae sunt a matrimonio quae in una familia cohabitare solent; quia si inter eos licite carnalis copula esse posset, magnum incentivum libidini praestaretur. Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit; immo quodammodo praecepit; ut scilicet unusquisque de cognatione sua uxorem acciperet, ne successionum confusio esset; quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodum in lege nova, quae est lex spiritus et amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti; quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus derivatur et multiplicatur; unde oportet ut homines etiam magis a carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor amplius diffundatur; et ideo antiquitus usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per consanguinitatem et affinitatem naturalis amicitia permaneret; et rationabiliter usque ad septimum gradum; tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria; tum quia septiformi gratiae spiritus sancti congruebat. Sed postmodum circa haec ultima tempora restrictum est Ecclesiae interdictum usque ad quartum gradum; quia ultra inutile et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere. Inutile quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum foedus majoris amicitiae quam ad extraneos habeatur, caritate in multorum cordibus frigescente. Periculosum autem erat, quia concupiscentia et negligentia praevalente, tam numerosam consanguineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta; tum quia usque ad quartam generationem homines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri; unde dominus in tertiam et quartam generationem peccata parentum se visitaturum in filiis comminatur; tum quia in qual-

ibet generatione nova mixtio sanguinis, cujus identitas consanguinitatem facit, fit cum sanguine alieno; et quantum miscetur alteri, tantum receditur a primo: et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tanto est facilius miscibile, quanto est magis subtile; ideo in prima commixtione evanescit sanguinis identitas quantum ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secunda quantum ad secundum; in tertia quantum ad tertium; in quarta quantum ad quartum; et sic convenienter post quartam generationem potest iterari carnalis conjunctio.

[20785] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non conjungit illos qui conjunguntur contra divinum praeceptum, ita non conjungit illos qui conjunguntur contra Ecclesiae praeceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam quam et praeceptum divinum.

[20786] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod matrimonium non tantum est sacramentum, sed etiam est in officium; et ideo magis subjacet ordinationi ministrorum Ecclesiae quam Baptismus, qui est sacramentum tantum; quia sicut contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege Ecclesiae.

[20787] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale; tamen non est naturale quod consanguinitas carnalem copulam impediat, nisi secundum aliquem gradum, ut dictum est; et ideo Ecclesia suo instituto non facit quod aliqui sint vel non sint consanguinei, quia secundum omne tempus aequaliter consanguinei remanent; sed facit quod carnalis copula sit licita vel illicita secundum diversa tempora in diversis gradibus consanguinitatis.

[20788] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tales rationes assignatae magis dantur per modum adaptationis et congruentiae, quam per modum causae et necessitatis.

[20789] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod jam ex dictis patet quod non est eadem causa secundum diversa tempora gradus consanguinitatis prohibendi; unde quod aliquo tempore utiliter conceditur, alio salubriter prohibetur.

[20790] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod statutum non imponit modum praeteritis, sed futuris; unde si modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui jam sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi; nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere; et sic conjunctio quae prius fuit matrimonium, non efficeretur per statutum Ecclesiae stuprum; et similiter si aliquis gradus concederetur qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis ex statuto Ecclesiae ratione primi contractus, quia possent separari si vellent; sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

[20791] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in gradibus consanguinitatis prohibendis Ecclesia praecipue observat rationem amoris; et quia non est minor ratio amoris ad nepotem quam ad patruum, sed etiam major, quanto propinquior est filio pater quam patri filius, ut dicitur in 8 Ethic., propter hoc aequaliter prohibuit gradus consanguinitatis

in patruis et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit praecipue cohabitationem contra concupiscentiam, illas personas prohibens ad quas facilior pateret accessus propter mutuam cohabitationem. Magis autem consuevit cohabitare neptis patruo quam amita nepoti; quia filia est quasi idem cum patre, cum sit aliquid ejus; sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cum non sit aliquid ejus, sed magis ex eodem nascitur; et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem et amitam.

Expositio textus

[20792] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 4 expos. *Quia truncum inter gradus non computat.* Truncum appellat consanguinitatis radicem, qui est pater filiorum. Principium autem alicujus generis potest accipi dupliciter. Uno modo principium quod est in genere illo; ut si primam partem lineae principium dicamus. Alio modo principium, quia non recipit generis praedicationem, sicut principium lineae dicitur punctus; et hoc modo principium et radix consanguinitatis potest dici dupliciter. Uno modo ipsa persona prima a qua consanguinitas dicitur, quae persona non est consanguinitas, sed consanguinitatis principium; et secundum hoc filius qui distat a persona patris, facit primae distantiae gradum, et filius filii secundum, et sic deinceps. Alio modo prima consanguinitas quae est causa omnis alterius consanguinitatis; et sic ipsa consanguinitas quae est inter patrem et filium, radix ponitur, et computantur secundum hoc pater et filius pro uno principio, a quorum consanguinitate primo distat filius filii; et ideo haec distantia facit primum gradum, et sic deinceps; et secundum hoc diversimode fit computatio graduum in littera. Sed primus modus computandi magis est in communi usu. *Sicut sex aetatibus mundi generatio et hominis status finitur; ita propinquitas generis tot gradibus terminetur.* Mundo non assignantur aetates quantum ad substantiam, quia sic in perpetuum durabit; sed quantum ad statum; sic enim transibit mundus, et sic antiquatur et senescit; et secundum hoc distinguuntur aetates mundi metaphorice ad similitudinem aetatis unius hominis. Variantur enim in homine aetates secundum diversas notabiles varietates in statu ipsius; unde prima aetas dicitur infantia usque ad septimum annum; secunda pueritia usque ad quartumdecimum; tertia adolescentia usque ad vigesimum quintum; quae tres aetates computantur quandoque pro una; quarta est juventus usque ad quinquaginta annos; quinta vero aetas est senectus usque ad septuaginta; sexta senium usque in finem. Et similiter in mundo dicitur prima aetas ab Adam usque ad Noe, in qua fuit humani generis institutio et lapsus; secunda a Noe usque ad Abraham, in qua fuit humani generis destructio per diluvium, et renovatio; tertia ab Abraham usque ad David, in qua fuit circumcisionis institutio; quarta a David usque ad transmigrationem Babylonis, in qua lex floruit sub regibus et prophetis; quinta a transmigratione Babylonis usque ad Christum, in qua fuit populi captivatio et liberatio; sexta a Christo usque ad finem, in qua est humani generis redemptio. Sed tamen non oportet quod aequali numero annorum mundi aetas humani generis compleatur, sicut nec aetas unius hominis; quia ultima aetas hominis quandoque habet tantum quantum omnes primae.

Distinctio 41

Prooemium

[20793] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de consanguinitatis impedimento, hic determinat de impedimento matrimonii quod provenit ex affinitate; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo affinitas matrimonium impediat; in secunda docet affinitatis nomina, ibi: *attendendum est etiam illud Alexandri* et cetera. Prima in tres: in prima ostendit quomodo affinitas matrimonium impediat, sicut et consanguinitas; in secunda ostendit quomodo matrimonium propter consanguinitatem et affinitatem sit separandum, ibi: *et est sciendum, quod Ecclesia infra praedictos gradus consanguinitatis conjunctos separat*; in tertia determinat de incestu, quo consanguinitatis et affinitatis foedus per carnalem copulam violatur, per differentiam ad alia vitia ejusdem generis, ibi: *hic dicendum est, quod aliud est fornicatio, aliud stuprum* et cetera. Prima in duas: in prima ostendit quod affinitas ex matrimonio contracta impedit matrimonium; in secunda inquirit, utrum affinitas maneat matrimonio transeunte, quod ejus causa erat, ibi: *illud non est praetermittendum quod Gregorius Venerio episcopo scripsit.* Prima in duas: in prima ostendit usque ad quot gradus affinitas matrimonium impedit, sicut et consanguinitas; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi: *sed alii videntur concedere, in quinta generatione inter affines contrahi conjugium.* Hic quaeruntur quinque: 1 de causa affinitatis; 2 utrum impediat matrimonium, sicut et consanguinitas; 3 de illegitimitate filiorum quae ex impedimento matrimonii causatur; 4 de incestu quem ex violatione consanguinitatis et affinitatis incurrit aliquis; 5 de separatione matrimonii quae fit propter consanguinitatem et affinitatem.

Articulus 1

[20794] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 tit. Utrum ex matrimonio consanguinei affinitas causetur

Quaestiuncula 1

[20795] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed mulier ducta per matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

[20796] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, eorum quae sunt ab invicem separata, si uni aliquid conjungatur, non oportet propter hoc quod sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ab invicem separati. Ergo non oportet quod si aliqua mulier conjungatur alicui viro, propter hoc conjungatur omnibus consanguineis ejus per affinitatem.

[20797] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, relationes ex aliquibus unitionibus innascuntur. Sed nulla unitio fit in consanguineis viri, per hoc quod ille ducit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

[20798] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, vir et uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir secundum carnem omnibus consanguineis suis attinet, et mulier eadem attinebit eisdem.

[20799] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, hoc patet per auctoritates in littera inductas.

Quaestiuncula 2

[20800] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod affinitas non manet post mortem viri inter uxorem et consanguineos viri. Quia cessante causa cessat effectus. Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat in morte viri: quia tunc solvitur mulier a lege viri, ut dicitur Roman. 7. Ergo nec affinitas praedicta manet.

[20801] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, consanguinitas causat affinitatem. Sed consanguinitas cessat per mortem viri ad consanguineos suos. Ergo et affinitas uxoris ad eos.

[20802] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Sed consanguinitas est perpetuum vinculum quamdiu personae vivunt, inter quos est consanguinitas. Ergo et affinitas; et ita non solvitur affinitas soluto matrimonio per mortem tertiae personae.

Quaestiuncula 3

[20803] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod illicitus concubitus affinitatem non causet. Quia affinitas est quaedam res honesta. Sed res honestae non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

[20804] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ubi est consanguinitas, non potest esse affinitas: quia affinitas est *proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela.* Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus

concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuose cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

[20805] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, illicitus concubitus est secundum naturam, et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut jura determinant. Ergo nec ex illicito concubitu secundum naturam tantum.

[20806] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quod adhaerens meretrici unum corpus efficitur, ut patet 1 Corinth. 6. Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

[20807] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quae talis est: *affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela*. Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

Quaestiuncula 4

[20808] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ex sponsalibus nulla affinitas causari possit. Quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

[20809] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, si aliquis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis magis est propinquus carnali copulae quam ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

[20810] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, in sponsalibus non fit nisi quaedam sponsio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarum, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; sicut si fiat ante septennium, vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias; aut si talis sponsio fiat inter personas quibus nuptiae per votum reddantur illicitae, vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

[20811] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Alexander III Papa prohibuit mulierem quamdam cuidam viro conjungi in matrimonium, quia fratri suo fuerat desponsata. Sed hoc non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 5

[20812] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod etiam affinitas

sit causa affinitatis. Quia Julius Papa dicit: *relictam consanguineam uxoris suae nullus ducat uxorem*, ut habetur 35, quaest. 3, cap. contradicimus; et in sequenti capitulo dicitur, quod duae consanguineorum uxores uni viro altera post alteram nubere prohibentur. Sed hoc non est nisi ratione affinitatis quae contrahitur ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis.

[20813] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, carnalis commixtio conjungit sicut et carnis propagatio: quia aequaliter computatur gradus affinitatis et consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo et affinitas.

[20814] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 3 Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiae cum omnibus consanguineis viri. Ergo omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem; et sic affinitas est causa affinitatis.

[20815] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 4 Sed contra, si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem; quia secundum hoc una efficeretur alteri affinis. Sed hoc falsum est. Ergo affinitas non causat affinitatem.

[20816] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 5 Praeterea, si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse, quia maxime fieret affinis viro defuncto. Ergo et cetera.

[20817] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 6 Praeterea, consanguinitas est fortius vinculum quam affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguinei viri. Ergo multo minus affines uxoris efficientur eis affines; et sic idem quod prius.

Quaestiuncula 1

[20818] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod amicitia quaedam naturalis in communicatione naturali fundatur, ut supra dictum est. Naturalis autem communicatio est duobus modis, secundum philosophum 8 Ethic. Uno modo per carnis propagationem; alio modo per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam; unde ipse ibidem dicit, quod amicitia viri ad uxorem est naturalis. Unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum amicitiae naturalis facit, ita si conjungantur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis et sanguinis; unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate, quamvis secundum alium gradum, propter majorem distantiam a radice. Sed persona conjuncta per carnalem copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecus adjuncta; et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod affinitas dicitur; et hoc est quod in hoc versu dicitur: *mutat nupta genus, sed generata*

gradum: quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiae, sed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

[20819] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis causa sit potior effectu, non tamen oportet semper quod nomen idem effectui et causae conveniat: quia quandoque illud quod est in effectu, invenitur in causa non eodem modo, sed altiori; et ideo non convenit causae et effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem, sicut patet in omnibus causis aequivoce agentibus; et hoc modo conjunctio viri et uxoris est potior quam conjunctio uxoris ad consanguineos viri; non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quaedam; sicut homo sibi ipsi est idem, non consanguineus.

[20820] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod consanguinei sunt quodammodo separati, et quodammodo conjuncti; et ratione conjunctionis accidit quod persona quae uni conjungitur, omnibus aliquo modo conjungatur; sed propter separationem et distantiam accidit quod persona quae uni conjungitur uno modo, alii conjungatur alio modo, vel secundum aliud genus, vel secundum alium gradum.

[20821] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque: quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel praecedente vel concomitante, sicut in creatura et creatore patet, et sensibili et sensu, et scientia et scibili; et tunc relatio in uno est secundum rem, et in altero secundum rationem tantum. Alio modo quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu praecedente; sicut aequalitas fit inter duos homines per augmentum unius sine hoc quod alius tunc augeatur vel minuatur; sed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum vel mutationem, pervenit; et ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate et affinitate: quia relatio fraternitatis quae innascitur, aliquo puero nato, alicui jam provecto, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius praecedente, scilicet generationis ejus: hoc enim accidit quod ex motu alterius sibi nunc talis relatio innascitur. Similiter ex hoc quod iste descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem sine aliqua nova mutatione ipsius.

Quaestiuncula 2

[20822] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod relatio aliqua desinit esse dupliciter. Uno modo ex corruptione subjecti; alio modo ex subtractione causae; sicut similitudo esse desinit, quando alter similium moritur, vel quando qualitas quae erat causa similitudinis, subtrahitur. Sunt autem quaedam relationes quae habent pro causa actionem vel passionem, aut motum, ut in 5 Metaph. dicitur: quarum quaedam causantur ex motu, inquan-

tum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio quae est moventis et moti; quaedam autem inquantum habent aptitudinem ad motum, sicut motum et mobile, et dominus et servus; quaedam autem ex hoc quod aliquid prius motum est: sicut pater et filius, non ex hoc quod est generari nunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum, et etiam ipsum moveri, transit; sed motum esse, perpetuum est; quia quod factum est, nunquam desinit esse factum; et ideo paternitas et filiatio nunquam destruuntur per destructionem causae, sed solum per corruptionem subjecti per alterutrum extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quae causatur ex hoc quod aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quod conjunguntur; unde non dirimitur manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona ratione cujus contracta fuit.

[20823] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod conjunctio matrimonii causat affinitatem non solum secundum hoc quod est actu conjungi, sed secundum hoc quod est prius conjunctum esse.

[20824] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod consanguinitas non est causa proxima affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solum quae est, sed quae fuit; et propter hoc ratio non sequitur.

Quaestiuncula 3

[20825] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum philosophum in 8 Ethic., conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem, et secundario propter operum communicationem; quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulae; sed secundum inquantum est quaedam societas in communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula, ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest produci, quamvis secunda desit; et ideo, quia matrimonium affinitatem causabat secundum quod erat quaedam carnis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, inquantum habet aliquod de naturali conjunctione.

[20826] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio, et ex hac parte affinitatem causat: aliud est ibi inordinatum, per quod a matrimonio dividitur; et ex hac parte affinitas non causatur; unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa sit aliquo modo inhonesta.

[20827] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum; et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas et consanguinitas non solum per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cum consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris; unde quod dicitur in definitione affinitatis inducta, *omni carens parentela*,

intelligendum est, inquantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quod aliquis consanguineam suam cognoscens, sibi ipsi sit affinis; quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

[20828] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum quae possit esse causa generationis; et ideo ex tali concubitu non causatur aliqua affinitas.

Quaestiuncula 4

[20829] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quaedam praeparatio ad matrimonium; ita ex sponsalibus non causatur affinitas sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur *publicae honestatis justitia*, quae impedit matrimonium, sicut affinitas et consanguinitas, et secundum eosdem gradus; et definitur sic: *publicae honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus proveniens, robur trahens ab Ecclesiae institutione propter ejus honestatem.* Ex quo patet ratio nominis et causa; quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesia instituta est propter honestatem.

[20830] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sponsalia non sui ratione, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causant hoc genus affinitatis, quod dicitur *publicae honestatis justitia*; et ideo sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et praedictus affinitatis modus.

[20831] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum; unde, quantumcumque aliquis claustra pudoris invadat vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat non solum ratione carnalis copulae, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est; unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de praesenti ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quaedam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicae honestatis justitia.

[20832] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta quae faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri; unde sive habens defectum aetatis, sive habens votum solemne continentiae, aut aliquod hujusmodi impedimentum, si sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas; quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus vel maleficiatus habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum adulta, ex tali contractu contrahitur publicae honestatis justitia; quia adhuc non erat in actu impediendi, cum in aetate puer frigidus et non frigidus quantum ad actum illum sint aequaliter impotentes.

Quaestiuncula 5

[20833] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod duplex est modus quo aliquid ex alio procedit. Unus secundum quem procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo; alius secundum quem procedit dissimile in specie; et hic processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus aequivoce. Primus autem modus processionis quotiescumque iteretur, semper remanet eadem species; sicut si ex homine generetur homo per actum generativae virtutis, ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps. Secundus autem modus, sicut in primo facit aliam speciem, ita quotiescumque iteratur, aliam speciem facit; ut si ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus lineam facit; ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies; et ex superficie corpus; et ulterius per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attinentiae duos modos, quibus vinculum hujusmodi causatur. Unus per carnis propagationem; et hic facit semper eamdem speciem attinentiae: alius per matrimonialem conjunctionem; et hic facit aliam speciem in principio; sicut patet quod conjuncta matrimonialiter consanguineo non fit consanguinea, sed affinis. Unde, etsi iste modus procedendi iteretur, non erit affinitas, sed aliud attinentiae genus; unde persona quae matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, sed est aliud genus affinitatis, quod dicitur secundum genus. Et rursus, si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio; ut in hoc versu supra posito ostenditur: *mutat nupta genus, sed generata gradum.* Et haec duo genera olim erant prohibita propter publicae honestatis justitiam magis quam propter affinitatem, quia deficiunt a vera affinitate, sicut illa attinentia quae ex sponsalibus contrahitur; sed modo prohibitio illa cessavit, et remanet sub prohibitione solum primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

[20834] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod alicui viro consanguineus uxoris ejus efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo; unde mortuo viro, qui erat affinis, non poterat eam ducere in uxorem propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere, et uxor illius consanguinei quae est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quamdam magis quam propter affinitatem, ideo canon, dicit: *duas consanguineorum uxores uni viro altera post alteram nubere publicae honestatis justitia contradicit.* Sed nunc talis prohibitio cessavit.

[20835] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis carnalis conjunctio conjungat, non tamen eodem genere conjunctionis.

[20836] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur ejusdem attinentiae consanguineis viri quantum ad eumdem gradum, sed non quantum ad idem attinentiae genus.

[20837] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 4 Sed quia ex rationibus quae in oppositum inducuntur, videtur ostendi, quod nullum vinculum ex affinitate causetur; ad alias rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesia prohibitio irrationabilis videatur. Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex praedictis patet. Unde communiter alii mulieri a viro eodem cognitae efficitur affinis in genere secundo; unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur alia affinis in tertio genere; et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro, nec etiam antiqua jura eidem successive copulari prohibebant.

[20838] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut vir non est affinis uxoris suae in primo genere, ita non efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere; et sic ratio non procedit.

[20839] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod mediante una persona non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quod ei adjungitur; unde mediante muliere quae mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quae illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctionem matrimonialem ad eam; et utroque modo aliqua attinentia mediante praedicta muliere secundum antiqua jura mihi proveniebat; quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula prius data patet. Et iterum secundus vir ejus efficitur mihi etiam affinis in secundo genere, sed consanguinei alii illius mulieris non adjunguntur ei; sed ipsa vel conjungitur eis, sicut patri et matri, inquantum procedit ab eis, vel principio eorumdem, sicut fratribus; unde frater affinis meae vel pater non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

Articulus 2

[20840] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 tit. Utrum affinitas matrimonium impediat

Quaestiuncula 1

[20841] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod est illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

[20842] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, uxor efficitur per matrimonium res quaedam viri. Sed consanguinei viri defuncti succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est. Ergo affinitas non impedit matrimonium.

[20843] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Levit. 18, 8: *turpitudinem uxoris patris tui non revelabis.* Sed illa est tantum affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

Quaestiuncula 2

[20844] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod affinitas habeat etiam per seipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitas quaedam est. Ergo habet gradus per se sine gradibus consanguinitatis ex quibus causatur.

[20845] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in littera dicitur, quod soboles secundae conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. Sed hoc non esset, nisi filius affinis esset etiam affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

[20846] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis; et sic non habet per se aliquos gradus.

Quaestiuncula 3

[20847] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod gradus affinitatis non extendantur sicut gradus consanguinitatis. Quia vinculum affinitatis est minus forte quam consanguinitatis, cum affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut a causa aequivoca. Sed quanto fortius est vinculum, tanto diutius durat consanguinitas. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus ad quot durat consanguinitas.

[20848] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat; sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem ipso defuncto, non tamen sororem propriam. Ergo et nunc non debet esse prohibitio aequalis de affinitate et consanguinitate.

[20849] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, ex hoc ipso est aliqua mihi affinis quod meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu erit uxor mihi affinis; et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero sicut et gradus consanguinitatis.

Quaestiuncula 1

[20850] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod affinitas praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum eadem ratione qua et consanguinitas; sicut enim inest necessitas quaedam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita et affinibus; et sicut est quoddam amicitiae vinculum inter consanguineos, ita inter affines; sed si affinitas matrimonio superveniat, non potest ipsum dirimere, ut supra dictum est.

[20851] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod affinitas non contrariatur matrimonio ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affine contrahendum esset, inquantum impediret amicitiae multiplicationem, et concupiscentiae repressionem, quae per matrimonium quaeruntur.

[20852] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res possessae a viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso; unde sicut consanguinitas impedit conjunctionem ad virum, ita ad uxorem viri.

Quaestiuncula 2

[20853] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundum suum genus, sicut animal per rationale et irrationale, non autem per album et nigrum. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediate consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quae est causa ejus. Unde cum gradus attinentiae per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se et immediate competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate; et ideo ad inveniendum gradus affinitatis est regula generalis quod quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

[20854] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gradus in propinquitate attinentiae non possunt accipi nisi secundum ascensum et descensum propagationis, ad quam non computatur affinitas, nisi mediante consanguinitate; et ideo non habet affinitas gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

[20855] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod filius affinis meae ex alio matrimonio non per se loquendo, sed quasi per accidens dicebatur antiquitus affinis; unde prohibebatur a matrimonio magis propter publicae honestatis justitiam quam propter affinitatem; et propter hoc etiam illa prohibitio est revocata.

Quaestiuncula 3

[20856] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex quo gradus affinitatis sumitur juxta gradus consanguinitatis, oportet quod tot sint gradus affinitatis quot sunt gradus consanguinitatis. Sed tamen quia affinitas est minus vinculum quam consanguinitas; facilius et olim et nunc dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis quam in remotis gradibus consanguinitatis.

[20857] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis facit varietatem in genere attinentiae, non in gradibus; et ideo ratio illa non est ad propositum.

[20858] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, quando scilicet moriebatur sine prole, ut suscitaret semen fratri suo: quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur; quod nunc locum non habet; et sic patet quod non ducebat eam in uxorem quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectum fratris sui.

Articulus 3

[20859] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 tit. Utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi

Quaestiuncula 1

[20860] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod filii qui nascuntur extra verum matrimonium, non sint illegitimi. Quia secundum legem naturae natus legitimus filius dicitur. Sed quilibet filius nascitur secundum legem ad minus naturae, quae est fortissima. Ergo quilibet filius est legitimus.

[20861] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, communiter dicitur quod legitimus filius est qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Ecclesiae legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quod aliquod matrimonium reputatur legitimum in facie Ecclesiae, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium; et tamen a contrahentibus in facie Ecclesiae scitur; et si occulte nubant, et impedimentum nesciant, legitimum videtur in facie Ecclesiae, ex quo per Ecclesiam non prohibentur. Ergo filii extra verum matrimonium nati, non sunt illegitimi.

[20862] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt

illegitimi.

Quaestiuncula 2

[20863] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare. Quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per sententiam domini Ezech. 18. Sed quod iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

[20864] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, justitia humana est exemplata a divina. Sed Deus aequaliter largitur bona naturalia legitimis et illegitimis filiis. Ergo et secundum jura humana filii illegitimi debent legitimis aequiparari.

[20865] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Genes. 25, quod Abraham dedit omnia bona sua Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera; et tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur, hoc damnum reportare, quod non succedant in bonis paternis.

Quaestiuncula 3

[20866] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod filius illegitimus non possit legitimari. Quantum enim distat legitimus ab illegitimo, tantum e converso illegitimus a legitimo. Sed legitimus nunquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus legitimus.

[20867] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, coitus illegitimus causat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

[20868] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quod per legem indicitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

Quaestiuncula 1

[20869] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quadruplex est status filiorum. Quidam enim sunt naturales et legitimi, sicut qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Quidam naturales et non legitimi, ut filii qui nascuntur ex simplici fornicatione. Quidam legitimi et non naturales, sicut filii adoptivi. Quidam nec legitimi nec naturales,

sicut spurii nati de adulterio vel de stupro: tales enim nascuntur et contra legem positivam, et expresse contra legem naturae. Et sic concedendum est quosdam filios esse illegitimos.

[20870] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundum naturam quae communis est homini et aliis animalibus; tamen nascuntur contra legem naturae quae est propria hominibus: quia fornicatio et adulterium et hujusmodi, sunt contra legem naturae; et ideo tales secundum nullam legem sunt legitimi.

[20871] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ignorantia excusat illicitum coitum a peccato, nisi sit affectata; unde illi qui conveniunt bona fide in facie Ecclesiae, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant, nec filii sunt illegitimi. Si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quae ignorat impedimentum, non excusantur a peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem nesciant, et in occulto contrahant, non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

Quaestiuncula 2

[20872] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquis dicitur damnum incurrere dupliciter. Uno modo ex hoc quod ei subtrahitur quod erat ei debitum; et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit. Alio modo certitudo quod ei aliquid non est debitum, quod alias poterat ei esse debitum; et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex. Unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia vel dignitates, quae requirunt quamdam honestatem in illis qui hoc exercent. Aliud damnum incurrunt, quando non succedunt in hereditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantum, spurii autem in nulla parte, quamvis ex jure naturali parentes eis in necessariis providere teneantur; unde pertinet ad solicitudinem episcopi ut utrumque parentum cogat ad hoc quod eis provideant.

[20873] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod incurrere damnum hoc secundo modo, non est poena; et ideo non dicimus quod sit poena alicui quod non succedit in regno aliquo per hoc quod non est filius regis; et similiter non est poena quod alicui qui non est legitimus, non debentur ea quae sunt legitimorum filiorum.

[20874] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus non est contra legem inquantum est actus generativae virtutis, sed inquantum ex prava voluntate procedit; et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quae acquiruntur per naturalem originem, sed in his quae per voluntatem fiunt vel possidentur.

Quaestiuncula 3

[20875] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transivit, et nunquam potest fieri legitimus ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari inquantum damna quae filius illegitimus incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt sex modi legitimandi: duo secundum canones, scilicet cum quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium; et per specialem indulgentiam et dispensationem domini Papae. Quatuor autem alii modi sunt secundum leges. Primus est, si pater filium naturalem curiae imperatoris offert; ex hoc enim ipso legitimatur propter curiae honestatem. Secundus, si pater testamento nominet eum legitimum heredem, et filius postmodum testamentum offerat. Tertius est, si nullus sit filius legitimus, et ipsemet filius seipsum principi offerat. Quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione, eum legitimum nominet, nec adjiciat naturalem.

[20876] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod alicui potest sine injustitia gratia fieri; sed non potest aliquis magis damnificari nisi pro culpa; et ideo magis potest illegitimus fieri legitimus quam e converso: etsi enim aliquando legitimus privetur hereditate pro culpa, non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

[20877] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur; et ideo non potest fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

Articulus 4

[20878] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 tit. Utrum incestus differat specie ab aliis speciebus luxuriae

Quaestiuncula 1

[20879] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod incestus non differat specie ab aliis speciebus luxuriae quas Magister in littera tangit. Materia enim non diversificat speciem. Sed ea quae Magister in littera enumerat, non differunt nisi penes materiam. Ergo non sunt diversae species peccati.

[20880] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Coloss. 3, super illud: *fornicationem, immunditiam* etc. dicit Glossa interlinearis, quod fornicatio est omnis concubitus praeter legitimum connubium. Sed incestus est hujusmodi. Ergo est fornicatio: et ita non dividitur specie a fornicatione.

[20881] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, virtutes et vitia distinguuntur specie penes objecta. Sed illa quae hic ponuntur, diversificantur per objecta. Ergo differunt specie.

Quaestiuncula 2

[20882] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod dividat species luxuriae inconvenienter. Quia apostolus, Ephes. 5, 3, videtur tantum duas species ponere, ubi dicitur: *fornicatio et omnis immunditia (...) non nominetur in vobis.*

[20883] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ad Coloss. 3, ponuntur quatuor species, scilicet fornicatio, immunditia, concupiscentia, libido.

[20884] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ad Galatas 5, ponuntur aliae species quatuor; scilicet fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo cum ipse praetermittat has species, videtur insufficienter dividere.

[20885] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, maximum peccatum in genere luxuriae est peccatum contra naturam. Sed de illo nullam facit mentionem. Ergo videtur insufficiens.

[20886] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 5 Praeterea, plus distat vidua a meretrice quam virgo a vidua. Sed luxuria quae committitur cum virgine, distinguitur ab illa quae committitur cum vidua. Ergo et illa quae committitur cum vidua, deberet distingui ab illa quae committitur cum meretrice.

[20887] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 6 Praeterea, Isidorus dicit, quod stuprum est virginum illicita defloratio, quando scilicet pactio conjugalis non praecessit. Sed hoc est etiam in raptu. Ergo raptus non debet contra stuprum distingui.

[20888] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 7 Praeterea, inter species luxuriae nominatur etiam sacrilegium, quod committitur cum aliquis violat mulierem Deo consecratam, vel cum qua habet spiritualem cognationem. Ergo cum hoc praetermittat, videtur insufficiens.

Quaestiuncula 3

[20889] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod male ordinet ista vitia. Quia nobilior est castitas virginalis quam conjugalis. Sed adulterium est contra castitatem conjugalem, stuprum autem contra virginalem. Ergo stuprum est gravius peccatum; et sic deberet praeponi adulterio.

[20890] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nulla dispensatione fieri

potest quod aliquis licite concumbat cum illa cum qua committit adulterium; potest autem fieri per aliquam dispensationem quod aliquis licite concumbat cum qua committit incestum; sicut per dispensationem potest accipere uxorem consanguineam in quarto gradu, cum qua erat prius incestus. Ergo adulterium est gravius peccatum quam incestus; et sic non deberet praemitti.

[20891] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ad puellam quae rapitur, potest esse matrimonium, quando non fit violentia ipsi, sed parentibus. Sed ad illam quae per incestum violatur, non potest esse matrimonium. Ergo incestus est gravius peccatum quam raptus; et sic videtur quod male ordinet.

Quaestiuncula 1

[20892] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut supra, dist. 16, qu. 3, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, circumstantia peccatum in aliud genus mutat, quando alterius generis peccati deformitatem addit; et secundum hoc, isti luxuriae modi qui hic ponuntur, differunt specie; quia fornicatio non importat, quantum est de se, aliam deformitatem nisi quae ad genus luxuriae pertinet, est enim soluti cum soluta; et dicitur fornicatio a fornice, quia juxta fornices, idest arcus triumphales, et in aliis locis ubi homines conveniebant, congregabantur meretrices, et ibi polluebantur. Sed stuprum, quod est illicita virginum defloratio, addit aliam deformitatem, scilicet damnificationem mulieris violatae, quae non est ita apta ad nubendum sicut ante; et haec damnificatio etiam per se specialem legis prohibitionem habet. Similiter etiam adulterium, quod est alterius tori violatio, addit specialem deformitatem alterius generis, quae est ex usu rei alienae illicito, quod pertinet ad genus injustitiae. Similiter etiam incestus, qui est consanguinearum vel affinium abusus, ab incendio nomen habens, vel a privatione castitatis, quasi antonomastice, quia castitatem violat in illis qui maximo foedere conjunguntur, addit specialem deformitatem, scilicet naturalis foederis violationem. Similiter etiam raptus, qui committitur ex hoc quod puella a domo patris violenter abducitur, ut corrupta in matrimonium habeatur, sive vis puellae seu parentibus illata constiterit, patet quod alterius generis deformitatem addit, scilicet violentiam, quam lex in quacumque re prohibet; et sic patet quod sunt diversae species peccatorum; unde etiam circumstantiae quibus diversificantur, non sunt in confessione omittendae.

[20893] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod materialis diversitas in proposito habet secum annexam formalem diversitatem objecti; ideo sequitur diversitas in specie.

[20894] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa species luxuriae quae non addit aliquam specialem deformitatem alterius generis, retinet sibi nomen commune, nec dividitur contra alias species, nisi secundum quod accipitur cum praecisione illorum quae per alias species adduntur.

Quaestiuncula 2

[20895] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod species luxuriae distinguuntur primo per concubitum secundum naturam et contra naturam. Sed quia luxuria contra naturam innominabilis est, relinquatur. Si autem sit peccatum in concubitu secundum naturam, tunc aut non addit aliquam deformitatem super luxuriae genus, et sic est fornicatio: aut addit; et hoc dupliciter; quia vel quantum ad modum agendi, et sic est raptus, qui violentiam importat; vel ex conditione ejus cum qua luxuria committitur; et haec conditio vel est ipsius absolute, sicut virginitas, et sic est stuprum; vel est ipsius in ordine ad alterum; et hoc, vel ad concumbentem cum ea, sicut est conditio affinitatis vel consanguinitatis, et sic est incestus; vel ad alium aliquem, sicut est matrimonium; et sic est adulterium.

[20896] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ponitur pro omni luxuriae specie, quae addit deformitatem specialem supra genus luxuriae; et sic comprehendit alias quatuor species.

[20897] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illae quatuor differentiae sic distinguuntur; quia vel est secundum naturam, et sic ponitur fornicatio quantum ad actum exteriorem, concupiscentia quantum ad actum interiorem: vel contra naturam; et sic est immunditia quantum ad actum exteriorem, libido quantum ad actum interiorem, quae intensionem concupiscentiae importat.

[20898] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in illis quatuor fornicatio pertinet ad concubitum soluti cum soluta; impudicitia comprehendit adulterium et incestum, sicut immunditia continet species contra naturam; luxuria autem refertur ad actus interiores.

[20899] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Magister determinat hic de istis speciebus, secundum quod habent ordinem ad affinitatem et consanguinitatem; et quia ex concubitu contra naturam non sequitur affinitas, ideo praetermisit species innaturales; et quia talis luxuria non est humana, sed bestialis, ut dicitur in 7 Ethicorum.

[20900] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virgo ex hoc quod defloratur, aliquod damnum incurrit praeter damnum castitatis, quia redditur minus apta ad matrimonium sequens; non autem vidua, sicut nec meretrix; et ideo non est similis ratio.

[20901] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod raptus supra stuprum addit specialem deformitatem, scilicet violentiam, et eductionem de domo patris; et ideo distincta species ponitur a stupro.

[20902] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sacrilegium illud reducitur ad species de quibus hic fit mentio; quia violatio habentis votum continentiae reducitur

ad stuprum, vel magis ad adulterium, inquantum est Deo desponsata; sed illud quod committitur cum ea quae est conjuncta cognatione spirituali, reducitur ad incestum.

Quaestiuncula 3

[20903] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum hoc aliquis concubitus est magis peccatum, secundum quod magis distat a matrimoniali concubitu. Inter species autem hic enumeratas aliqua distat a matrimonio et quantum ad essentiam matrimonii, et quantum ad causam, quae est consensus; scilicet raptus; et ideo est maximum peccatum inter illa quae hic enumerantur. Aliae vero distant a matrimonio quantum ad essentiam tantum; sed hoc est dupliciter; quia illa cum qua concumbit, vel non est matrimonio conjuncta; vel nec est conjuncta, nec potest conjungi; et hoc magis distat. Si autem primo modo; aut per concubitum praestatur aliquod impedimentum sequenti matrimonio, aut non: primum enim magis distat. Si autem non potest matrimonio conjungi: vel non potest aliqua conditione extante, vel non potest simpliciter in perpetuum; et hoc magis distat. Et secundum hoc patet quod fornicatio simplex est minimum peccatum inter ista; quia illi cum qua concumbitur, nullum novum impedimentum respectu sequentis matrimonii infertur; et post hoc est stuprum, per quod infertur impedimentum mulieri, ut non illa facile postmodum nubere possit; et post hoc est adulterium, quod est concubitus ad illam quae non potest duci in uxorem, dum vir ejus vivit; et post hoc est incestus, qui committitur cum illa quae simpliciter uxor esse non potest; et post hoc est raptus, qui matrimonio contrariatur non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad causam. Et hic est ordo eorum secundum genus suum consideratorum. Tamen potest quandoque hic ordo variari secundum diversas circumstantias. Omnium tamen horum gravius est peccatum contra naturam.

[20904] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum est peccatum quia est contra castitatem, sed quia est contra jus divinum quod habet vir in uxorem.

[20905] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non possit dispensari quod aliquis ducat in uxorem illam cum qua committit adulterium vivente viro: tamen aliquo casu contingente potest eam in uxorem ducere absque dispensatione, scilicet post mortem viri: quia adulterium primum non dirimit matrimonium contractum nisi in aliquo casu, ut prius, dist. 35, in expositione litterae, dictum est.

[20906] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis possit postmodum duci in matrimonium consentiente puella et parentibus; tamen quantum ad praesens pertinet, maxime a matrimonio distat, ut ex dictis patet.

Articulus 5

[20907] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 tit. Utrum conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, semper sit per divortium dirimendum

Quaestiuncula 1

[20908] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum. Quia quos conjunxit Deus, homo separare non debet. Cum ergo Deus facere intelligatur quod Ecclesia facit, quae quandoque tales ignoranter conjungit; videtur quod si postmodum in notitiam veniant, non sint separandi.

[20909] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, favorabilius est vinculum matrimonii quam dominii. Sed homo per longi temporis praescriptionem acquirit dominium in re cujus non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiam si prius ratum non fuit.

[20910] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, de similibus simile est judicium. Sed si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem, tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separatur propter consanguinitatem, et alius separari deberet pari ratione; quod non videtur. Ergo matrimonium non est separandum propter consanguinitatem vel affinitatem.

[20911] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, consanguinitas et affinitas impediunt contrahendum, et dirimunt contractum. Ergo si probatur consanguinitas vel affinitas, separandi sunt, si de facto contraxerint.

Quaestiuncula 2

[20912] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ad separationem matrimonii quod est inter affines et consanguineos contractum non sit procedendum per viam accusationis. Quia accusationem inscriptio praecedit, qua aliquis se ad talionem obligat, si in probatione defecerit. Sed haec non requiruntur quando agitur de matrimonii separatione. Ergo accusatio ibi locum non habet.

[20913] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, in causa matrimonii audiuntur solum propinqui, ut in littera dicitur. Sed in accusationibus audiuntur etiam extranei. Ergo in

causa separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

[20914] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, si matrimonium accusari deberet, tunc praecipue hoc esset faciendum quando minus difficile est quod separetur. Sed hoc est quando sunt tantum sponsalia contracta: tunc autem non accusatur matrimonium. Ergo nunquam de cetero debet fieri accusatio.

[20915] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ad accusandum non praecluditur alicui via per hoc quod non statim accusat. Sed hoc fit in matrimonio: quia si primo tacuit quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, nisi quasi suspectus. Ergo et cetera.

[20916] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omne illicitum potest accusari. Sed matrimonium affinium vel consanguineorum est illicitum. Ergo de eo potest esse accusatio.

Quaestiuncula 3

[20917] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in tali causa non sit procedendum per testes sicut in aliis causis. Quia in aliis causis adducuntur ad testificandum quicumque sunt omni exceptione majores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores. Ergo et cetera.

[20918] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, testes suspecti de privato odio vel amore, a testimonio repelluntur. Sed maxime possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram. Ergo non est audiendum eorum testimonium.

[20919] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, matrimonium est favorabilius quam aliae causae, in quibus de rebus pure corporalibus agitur. Sed in illis non potest esse idem accusator et testis. Ergo nec in matrimonio; et ita videtur quod non convenienter in ista causa per testes procedatur.

[20920] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, testes inducuntur in causis, ut super his de quibus dubitatur, fiat judici fides. Sed ita facienda est judici fides in causa ista sicut in aliis causis, quia non debet praecipitare sententiam de eo quod non constat. Ergo procedendum est hic ex testibus, sicut in aliis causis.

Quaestiuncula 1

[20921] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum omnis concubitus praeter legitimum matrimonium sit peccatum mortale, quod Ecclesia

omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet eos inter quos non potest esse verum matrimonium, separare, et praecipue consanguineos et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter.

[20922] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Ecclesia dono et auctoritate divina fulciatur; tamen inquantum est hominum congregatio, aliquid ex defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum; et ideo illa conjunctio quae fit in facie Ecclesiae impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divina, sed est contra auctoritatem divinam errore humano inducta, quae excusat a peccato, cum sit error facti, quamdiu manet; et propter hoc quando impedimentum ad notitiam Ecclesiae venit, debet praedictam conjunctionem separare.

[20923] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa quae sine peccato esse non possunt, nulla praescriptione firmantur: quia, ut Innocentius dicit, diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget. Nec ad hoc facit aliquid favor matrimonii, quod inter illegitimas personas esse non poterat.

[20924] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod res inter alios acta alii non praejudicat in foro contentioso; unde quamvis unus frater repellatur a matrimonio unius sororum ex causa consanguinitatis, non propter hoc separat Ecclesia aliud matrimonium quod non accusatur. Sed in foro conscientiae non oportet quod semper obligetur ad hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam: quia frequenter tales accusationes ex malevolentia procedunt, et per falsos testes probantur. Unde non oportet quod conscientiam suam informet ex his quae sunt circa aliud matrimonium facta. Sed distinguendum videtur in hoc. Quia aut habet certam scientiam de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum. Si primo modo, nec exigere nec reddere debitum debet. Si secundo, debet reddere, sed non exigere. Si tertio, potest et reddere et exigere.

Quaestiuncula 2

[20925] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod accusatio ad hoc est instituta ne aliquis sustineatur quasi innocens qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quod aliquis homo reputatur innocens qui in culpa est; ita ex ignorantia alicujus circumstantiae contingit quod aliquod factum reputatur licitum quod illicitum est; et ideo, sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest; et sic matrimonium excusatur quando propter ignorantiam impedimenti aestimatur legitimum quod est illegitimum.

[20926] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod obligatio ad poenam talionis habet locum quando accusatur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus. Sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad poenam facientis, sed ad impediendum hoc quod est illicitum. Et ideo in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam poenam; sed talis accusatio potest et verbo et scripto fieri, ita quod exprimatur et persona accusans matrimonium

quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

[20927] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabilius est quod sciant; unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum quia ex malevolentia procedat, nisi per consanguineos probare voluerit; unde repellitur ab accusatione, quando sunt consanguinei qui tacent, et per quos probari non potest. Sed consanguinei, quantumcumque sint propinqui, non repelluntur ab accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum. Sed quando accusatur ex hoc quod dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tamquam suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius qui est inferior dignitate et divitiis, de quibus probabiliter aestimari potest quod libenter vellent quod matrimonium staret.

[20928] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum matrimonium nondum est contractum, sed sponsalia tantum, non potest accusari, quia non accusatur quod non est; sed potest denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

[20929] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui primo tacuit, quandoque auditur postea, si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur; quod patet ex decretali quae sic dicit: *si post contractum matrimonium aliquis apparet accusator, cum non prodierit in publicum, quando secundum consuetudinem in Ecclesiis edebantur, utrum vox suae debeat accusationis admitti, merito quaeri potest. Super quo respondemus, quod si tempore denuntiationis praemissae is qui jam conjunctos impetit, extra diocesim existebat, vel alias denuntiatio ad ejus non potuit notitiam pervenire, utputa si nimio infirmitatis fervore laborans sanae mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus quod ad comprehensionem talium ejus aetas sufficere non valebat, seu alia causa legitima fuerit impeditus; ejus accusatio debet audiri: alioquin, tamquam suspectus, esset proculdubio repellendus, nisi juramento firmaverit quod post didicerit ea quae objecerit, et ad hoc ex malitia non procedat.*

Quaestiuncula 3

[20930] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in hac causa oportet quod per testes veritas patefiat, sicut et in aliis. Tamen, ut juristae dicunt, in hac causa multa specialia inveniuntur; scilicet quod idem potest esse accusator et testis; et quod non juratur de calumnia, cum sit quasi causa spiritualis; et quod consanguinei admittuntur ad testificandum; et quod non observatur omnino ordo judiciarius, quia tali denuntiatione facta contumax potest excommunicari lite non contestata; et valet hic testimonium de auditu, et post publicationem testium testes possunt induci. Et hoc totum est ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest.

[20931] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus

[20932] Super Sent., lib. 4 d. 41 q. 1 a. 5 qc. 3 expos. *Illud etiam non est praetermittendum quod Gregorius Venerio episcopo scripsit.* Totum est abrogatum per nova jura; sed etiam gradus consanguinitatis et affinitatis sunt restricti usque ad gradum quartum. *Et est sciendum, quod Ecclesia infra praedictos gradus consanguinitatis conjunctos separat.* Sciendum, quod cum Ecclesia non intendat privare aliquem jure suo, si decepta per falsos testes separaverit matrimonium, altera personarum expoliata vi, juste debet ei fieri restitutio, etiam si altera votum emisisset religionis, ita tamen quod ei non liceret petere debitum, sed solum reddere. Quando autem mulier ad reintegrationem matrimonii agit, distinguendum est. Quia si agit petitorio, ut scilicet ei detur aliquis vir, qui cum ea contraxit, antequam fiat restitutio, tractabitur de exceptione ex parte mariti proposita. Si autem agat possessorio, primo restituendus est sibi vir quam exceptio praedicta tractetur; et eadem ratio est, si vir agat. Sed excipiuntur ab utroque communiter quinque casus. Primus est, quando vir excipiendo proponit publicam fornicationem uxoris. Secundus, quando proponit gradum consanguinitatis jure divino prohibitum; tamen si differatur, oportet fieri restitutionem per sententiam; sed ille non tenebitur reddere debitum, si habeat conscientiam de consanguinitate praedicta. Tertius, si objiciatur exceptio rei judicatae, a qua non est appellatum. Quartus, quando est tanta saevitia viri, quod non potest sufficiens cautio adhiberi, puta quod vir persequitur uxorem odio capitali. Quintus est, quando ille qui agit, spoliavit alium sine causa.

Distinctio 42

Prooemium

[20933] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de carnalis propinquitatis impedimento, hic determinat de impedimento spiritualis propinquitatis; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo spiritualis cognatio matrimonium impediat; in secunda inquirit, utrum secundae nuptiae sint licitae, ibi: *sciendum est etiam, quod non solum primae, vel secundae nuptiae sunt licitae, sed etiam tertiae et quartae non sunt damnandae.* Prima in duas: in prima distinguit propinquitatem spiritualem a carnalibus, de quibus supra actum est; in secunda prosequitur de propinquitate spirituali, ibi: *spirituales filii sunt quos de sacro fonte levamus.* Et haec pars dividitur in duas: in prima ostendit unde spiritualis propinquitas contrahatur; in secunda ostendit quomodo matrimonium impediat, ibi: *quod autem compater vel commater sibi jungi nequeant (...) ex Concilio Maguntinensi docetur.* Et haec in duas: in prima ostendit quomodo impedit matrimonium propinquitas spiritualis quam aliqua persona directe contrahit, quae assimilatur consanguinitati; in secunda quomodo impediat matrimonium illa quae indirecte ex uxore in virum redundat per modum cujusdam affinitatis, vel e contra, ibi: *solet etiam quaeri, si*

commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. Prima in duas: in prima ostendit quando spiritualis cognatio impediat matrimonium inter compatrem spiritualem et matrem naturalem, aut e converso; in secunda ostendit quando matrimonium impediat inter filios spirituales et naturales, ibi: *quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur.* Prima in duas: in prima ostendit quando spirituali cognatio matrimonium praecedens impediat matrimonium contrahendum, et dirimat contractum inter compatrem et commatrem; non autem si sequatur; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi: *his autem obviare videtur quod Deusdedit Papa ait. Quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur.* Hic ostendit quando impeditur matrimonium inter prolem spiritualem et naturalem unius hominis; et circa hoc duo facit: primo probat propositum; secundo inquirit, utrum haec probatio se extendat ad fratres naturales spiritualis prolis, quod scilicet possint copulari filiis naturalibus spiritualis patris, ibi: *hoc autem quidam volunt intelligere tantum de illis filiis quibus compatres facti sunt. Solet etiam quaeri si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat.* Circa hoc duo facit. Primo ostendit quod spiritualis cognatio transit a viro in uxorem. Secundo inquirit, utrum possint spiritualiter effici parentes alicujus prolis, ibi: *solet etiam quaeri, si uxor cum viro simul debeat in Baptismo suscipere puerum.* Hic est triplex quaestio. Prima de cognatione spirituali. Secunda de legali. Tertia de secundis nuptiis. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat; 2 ex qua causa contrahatur; 3 inter quos contrahatur.

Articulus 1

[20934] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 tit. Utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat

[20935] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod spiritualis cognatio matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

[20936] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, perpetuum impedimentum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio. Sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in littera dicitur, sicut cum aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat: quia tunc fit uxori suae spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur. Ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

[20937] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, unio spiritus non transit in carnem. Sed

matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo cum cognatio spiritualis sit unio spiritus, non potest transire ad matrimonium impediendum.

[20938] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, contrariorum non sunt iidem effectus. Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultus; cum spiritualis cognatio sit propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel tentione ad idem; disparitas autem cultus consistit in sacramenti carentia, ut prius, dist. 39, quaest. 1, art. 1, dictum est. Cum ergo disparitas cultus matrimonium impediat, videtur quod spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

[20939] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quanto aliquod vinculum est sanctius, tanto est magis custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quam corporale. Ergo cum vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quod spiritualis cognatio idem faciat.

[20940] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in matrimonio conjunctio animarum est principalior quam conjunctio corporum, quia praecedit ipsam. Ergo multo fortius spiritualis cognatio matrimonium impedire potest quam carnalis.

[20941] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut per carnis propagationem homo accipit esse naturae, ita per sacramenta accipit esse spirituale gratiae. Unde sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est naturale homini, inquantum est res quaedam naturae; ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum susceptione, est quodammodo naturale alicui, inquantum est membrum Ecclesiae; et ideo sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis ex Ecclesiae statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione. Quia aut praecessit matrimonium, aut sequitur. Si praecessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum; si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii. Sed quantum ad actum matrimonii est distinguendum. Quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cum pater baptizat puerum in articulo mortis; et tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte: aut inducitur extra casum necessitatis, ex ignorantia tamen; et tunc si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut et de primo; aut ex industria extra casum necessitatis; et tunc ille ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum; sed tamen debet reddere, quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

[20942] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiae multiplicatio: quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiae per se; unde oportet quod ad alios per matrimonium familiaritas et amicitia quaeratur.

[20943] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod matrimonium est perpetuum vinculum; et ideo nullum impedimentum superveniens potest ipsum dirimere; et sic quandoque contingit quod matrimonium et matrimonii impedimentum stant simul; non autem si impedimentum praecedat.

[20944] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in matrimonio non tan-

tum est conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis; et ideo propinquitas spiritus ei impedimentum praestat sine hoc quod propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

[20945] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est inconveniens quod duo contraria ad invicem contrarientur eidem, sicut magnum et parvum aequali; et sic disparitas cultus et spiritualis cognatio matrimonio repugnant: quia in uno est major distantia, et in altero major propinquitas quam matrimonium requirat; et ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

Articulus 2

[20946] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 tit. Utrum per solum Baptismum spiritualis propinquitas contrahatur

[20947] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per solum Baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim se habet cognatio corporalis ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spiritualem. Sed solus Baptismus dicitur spiritualis generatio. Ergo per solum Baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut per solam generationem carnalem cognatio carnalis.

[20948] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione; et sic solum ex Baptismo.

[20949] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sacramenta sunt digniora sacramentalibus. Sed ex quibusdam sacramentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extrema unctione. Ergo multo minus ex catechismo, ut quidam dicunt.

[20950] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, inter sacramentalia Baptismi multa alia praeter catechismum numerantur, ut patet supra, distinct. 6. Ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio quam ex aliis.

[20951] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, oratio non est minus efficax ad promovendum in bonum quam instructio sive catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

[20952] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, instructio quae fit baptizatis per praedicationem, non minus valet quam illa quae fit nondum baptizatis. Sed ex praedicatione non

contrahitur aliqua spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

[20953] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 7 Sed contra, 1 Corinth. 4, 15: *in Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.* Sed spiritualis generatio causat spiritualem cognationem. Ergo ex praedicatione Evangelii et instructione fit spiritualis cognatio, et non solum ex Baptismo.

[20954] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, sicut per Baptismum tollitur peccatum originale, ita per poenitentiam actuale. Ergo sicut Baptisma causat spiritualem cognationem, ita et poenitentia.

[20955] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 9 Praeterea, pater nomen cognationis est. Sed per poenitentiam et doctrinam et pastoralem curam et multa hujusmodi aliquis dicitur alteri spiritualis pater. Ergo ex multis aliis praeter Baptismum et confirmationem spiritualis cognatio contrahitur.

[20956] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod spiritualis regeneratio sicut per septiformem spiritus sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo a primo pabulo salis sacramenti usque ad confirmationem per episcopum factam, et per quodlibet horum septem spiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile: quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum; unde etiam affinitas non contrahitur nisi sit facta conjunctio seminum, ex qua potest sequi carnalis generatio. Spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum. Et ideo inconveniens est quod spiritualis cognatio contrahatur nisi per aliquod sacramentum. Et ideo alii dicunt, quod per tria tantum sacramenta spiritualis cognatio contrahitur; scilicet per catechismum, Baptismum, et confirmationem. Sed isti propriam vocem videntur ignorare: quia catechismus non est sacramentum, sed sacramentale. Et ideo alii dicunt, quod tantum per duo sacramenta, scilicet per Baptismum, et confirmationem; et haec opinio est communior. Tamen de catechismo quidam horum dicunt, quod est debile impedimentum quod impedit contrahendum, sed non dirimit matrimonium contractum.

[20957] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duplex est carnalis nativitas. Prima in utero, in quo adhuc id quod natum est, est adeo debile quod non possit extra exponi sine periculo; et huic nativitati similatur generatio per Baptismum, in quo regeneratur aliquis adhuc quasi fovendus intra uterum Ecclesiae. Secunda est nativitas ex utero, quando jam id quod natum erat in utero, tantum roboratum est quod potest sine periculo exponi exterioribus, quae nata sunt corrumpere; et huic similatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi. Et ideo congrue per utrumque istorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

[20958] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quaedam promotio potestatis; et propterea mulier non suscipit ordinem; et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum praestare matrimonio; et ideo talis cognatio non computatur.

[20959] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in catechismo fit

quaedam professio futuri Baptismi, sicut in sponsalibus fit quaedam sponsio futurarum nuptiarum; unde sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus propinquitatis, ita et in catechismo, ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in aliis sacramentis.

[20960] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus Baptismi, sicut in catechismo; et ideo non est similis ratio.

[20961] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 5 Et similiter dicendum ad quintum de oratione, et ad sextum de praedicatione.

[20962] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi; et sic aliquo modo talis instructio habebat ordinem ad spiritualem cognationem.

[20963] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod per sacramentum poenitentiae non contrahitur, proprie loquendo, spiritualis cognatio; unde filius sacerdotis potest contrahere cum illa quam sacerdos in confessione audit: alias filius sacerdotis non inveniret in tota una parochia mulierem cum qua contraheret. Nec obstat quod per poenitentiam tollitur peccatum actuale: quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum sanationis. Sed tamen per poenitentiam contrahitur quoddam foedus inter sacerdotem et mulierem confitentem, simile cognationi spirituali, ut tantum peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia; et hoc ideo quia maxima familiaritas est inter sacerdotem et confitentem; et ex hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

[20964] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod pater spiritualis dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem corporalis, ut dicit philosophus in 8 Ethic., tria dat, esse, nutrimentum, et instructionem; et ideo spiritualis pater aliquis alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet cognationem spiritualem, nisi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam est esse. Et sic etiam potest solvi octavum quod praecessit.

Articulus 3

[20965] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 tit. Utrum cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum Baptismi et levantem de sacro fonte

Quaestiuncula 1

[20966] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum Baptismi et levantem de sacro fonte. Quia in generatione carnali contrahitur propinquitas solum ex parte ejus cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui puerum natum suscepit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

[20967] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ille qui in sacro fonte levat *anadocus* a Dionysio dicitur, et ad ejus officium spectat puerum instruere. Sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est. Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum et illum qui de sacro fonte levatur.

[20968] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, potest contingere quod aliquis levet aliquem de sacro fonte antequam ipse sit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio: quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo levare aliquem de sacro fonte non sufficit ad cognationem spiritualem contrahendam.

[20969] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est definitio spiritualis cognationis supra inducta, et auctoritates quae ponuntur in littera.

Quaestiuncula 2

[20970] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod spiritualis cognatio non transeat a viro in uxorem. Quia spiritualis unio et corporalis sunt disparatae, et diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione, quae est inter virum et uxorem, non transitur ad spiritualem cognationem.

[20971] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, magis conveniunt in spirituali generatione, quae est causa spiritualis cognationis, pater et mater spiritualis, quam vir qui est pater spiritualis et uxor. Sed pater et mater spiritualis nullam ex hoc cognationem spiritualem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam cognationem spiritualem ex hoc quod vir ejus sit pater spiritualis alicujus.

[20972] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, potest contingere quod vir est baptizatus et uxor non est baptizata, sicut quando unus est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper de viro ad uxorem.

[20973] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, vir et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare. Si ergo spiritualis cognatio a viro transiret in uxorem, sequeretur quod uterque conjugum esset bis pater vel mater spiritualis ejusdem; quod est inconveniens.

[20974] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quam corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per

affinitatem. Ergo multo magis spiritualis cognatio.

Quaestiuncula 3

[20975] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non transeat ad filios carnales patris spiritualis. Quia spirituali cognationi non assignantur gradus, essent autem gradus, si transiret a patre in filium; quia persona generata mutat gradum, ut supra, dist. 40, quaest. unica, art. 2, in corp., dictum est. Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

[20976] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri. Si ergo spiritualis cognatio transit a patre in filium, eadem ratione transibit a fratre in fratrem; quod falsum est.

[20977] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in littera probatur pari auctoritate.

Quaestiuncula 1

[20978] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex patre et matre; ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris, et Ecclesiae sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum et minister est; ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesiae; unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur.

[20979] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non tantum pater ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater, quae materiam ministrat, et in cujus utero generatur; et ita etiam anadocus qui baptizandum vice totius Ecclesiae offert et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

[20980] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non ratione instructionis debitae, sed ratione generationis spiritualis, ad quam cooperatur, spiritualem cognationem contrahit.

[20981] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non baptizatus non potest aliquem levare de sacro fonte, cum non sit membrum Ecclesiae, cujus typum gerit in Baptismo suscipiens; quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem contrahere spiritualem potest; quia est expers spiritualis vitae, in quam homo primo per Baptismum nascitur.

Quaestiuncula 2

[20982] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquis potest alicujus fieri compater dupliciter. Uno modo per actum alterius qui baptizat, vel in ipso Baptismo suscipit filium ejus; et sic cognatio spiritualis non transit a viro in uxorem, nisi forte ille sit filius uxoris; quia tunc uxor directe contrahit cognationem spiritualem, sicut et vir. Alio modo per actum proprium, sicut cum levat filium alterius de sacro fonte; et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem quam jam carnaliter cognovit; non autem si nondum sit consummatum matrimonium, quia nondum effecti sunt una caro; et hoc est per modum cujusdam affinitatis; unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quae est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor; unde versus: *qui mihi, vel cujus mea natum de fonte levavit, haec mea commater, fieri mea non valet uxor. Si qua meae natum, non ex me, fonte levavit, hanc post fata meae, non inde vetabor habere.*

[20983] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod sunt diversorum generum unio spiritualis et corporalis, potest concludi quod una non est altera; non autem quod una non possit esse causa alterius; quia eorum quae sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius vel per se vel per accidens.

[20984] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pater spiritualis et mater spiritualis eidem non conjunguntur in generatione spirituali nisi per accidens; quia unus ad hoc per se sufficeret; unde non oportet quod ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium; unde versus: *unus semper erit compatrum spiritualis, alter carnalis: nec fallit regula talis.* Sed per matrimonium fit vir et uxor una caro, per se loquendo; et ideo non est simile.

[20985] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dico, quod si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio propter hoc quod non est capax, non ex hoc quod non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio a viro in uxorem.

[20986] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex quo inter patrem spiritualem et matrem non contrahitur aliqua cognatio, nihil prohibet quin vir et uxor simul aliquem de sacro fonte levarent; nec est inconveniens quod uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem; sicut et potest esse quod est affinis et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem.

Quaestiuncula 3

[20987] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod

filius est aliquid patris, et non e converso, ut dicitur in 8 Ethic.: et ideo spiritualis cognatio transit a patre in filium, sed non e converso, et sic patet quod sunt tres spirituales cognationes. Una quae dicitur spiritualis paternitas, quae est inter patrem spiritualem et filium spiritualem. Alia quae dicitur compaternitas, quae est inter patrem spiritualem et carnalem ejusdem. Tertia autem dicitur spiritualis fraternitas, quae est inter filium spiritualem et filios carnales ejusdem patris. Et quaelibet harum impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum.

[20988] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod persona addita per carnis propagationem, facit gradum respectu illius personae quae eodem genere attinet, non autem respectu ejus quae attinet in alio genere; sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris in quo et pater, quamvis alio genere attinentiae. Spiritualis autem cognatio est alterius generis quam carnalis; et ideo non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit; et ita non oportet quod spiritualis cognatio habeat gradum.

[20989] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris; sed uxor est aliquid viri, cum qua effecta est unum corpus; et ideo a fratre in fratrem non transit, sive sit genitus ante, sive post fraternitatem spiritualem.

Quaestio 2

Prooemium

[20990] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 pr. Deinde quaeritur de cognatione legali, quae est per adoptionem; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de adoptione; 2 utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium; 3 inter quas personas contrahatur.

Articulus 1

[20991] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 tit. Utrum convenienter adoptio definiatur

[20992] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adoptio definiatur: *adoptio est extraneae personae in filium vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio.* Filius enim debet esse subditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur,

non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

[20993] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, parentes debent filiis thesaurizare; 2 Corinth., 12. Sed pater adoptans non oportet quod semper adoptato thesaurizet; quia quandoque adoptatus non succedit in bona adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

[20994] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, adoptio per quam aliquis in filium assumitur, similatur generationi naturali, per quam naturaliter filius producitur. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum; quia ille qui non est sui juris, et qui est minor vigintiquinque annis, et mulier, non possunt adoptare, qui tamen possunt naturaliter filium generare. Ergo adoptio non proprie dicitur assumptio alicujus in filium.

[20995] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, assumptio extraneae personae in filium videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado vel frigidus, maxime patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maxime competit assumere in filium aliquem. Sed non competit adoptare ei. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

[20996] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, in spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferenter major aetate effici pater minoris, et e converso; quia juvenis potest senem baptizare, et e converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter posset indifferenter senior juniorem, vel junior seniorem adoptare; quod non est verum; et sic idem quod prius.

[20997] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, adoptatus non differt secundum aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium; et sic inconvenienter dicitur, quod adoptatur in nepotem.

[20998] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, adoptatio ex dilectione procedit; unde et Deus dicitur nos per caritatem in filios adoptasse. Sed caritas major est habenda ad proximum quam ad extraneos. Ergo non debet esse adoptatio extraneae personae, sed magis personae propinquae.

[20999] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ars imitatur naturam, et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit; unde sicut per naturalem generationem aliquis filium producit, ita per jus positivum, quod est ars aequi et boni potest aliquis sibi assumere aliquem in filium ad similitudinem filii naturalis, et ad supplendum filiorum praedictorum defectum, propter quod praecipue adoptatio est introducta. Et quia assumptio importat terminum a quo, propter quod assumens non est assumptum, ut in 3 Lib., dist. 5, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, oportet quod ille qui assumitur in filium, sit persona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum ad quem, scilicet formam quae est finis generationis, et terminum a quo, scilicet formam contrariam; ita generatio legalis habet terminum ad quem, filium vel nepotem; terminum a quo, personam extraneam. Et sic patet quod praedicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima assumptio*; et terminum a quo, quia dicitur *extraneae personae*; et

terminum ad quem, quia dicitur *in filium vel nepotem.*

[21000] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod filiatio adoptionis est quaedam imitatio filiationis naturalis; et ideo duplex est adoptionis species. Una quae perfecte imitatur naturalem filiationem, et haec vocatur *adrogatio*, per quam reducitur adoptatus in potestatem adoptantis, et sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato, nec potest eum pater sine culpa privare quarta parte hereditatis. Sic autem adoptari non potest nisi ille qui sui juris est, qui scilicet postquam adoptatur, non habet potestatem, aut si habet, est emancipatus; et haec adoptatio non fit nisi auctoritate principis. Alia est adoptatio quae imitatur naturalem filiationem imperfecte, quae vocatur *simplex adoptio*, per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis; unde magis est dispositio quaedam ad perfectam adoptionem quam adoptio perfecta: et secundum hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris; et sine auctoritate principis ex auctoritate magistratus; et sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

[21001] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[21002] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam; et ideo competit omnibus posse naturaliter generare in quibus natura speciei non est impedita: sed adoptio ordinatur ad hereditatis successionem; et ideo illis solis competit qui habent potestatem disponendi de hereditate sua; unde ille qui non est sui juris, vel qui est minor vigintiquinque annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem, nisi ex speciali concessione principis.

[21003] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hereditas transire in posterum; unde ex hoc ipso jam debetur illis qui ei succedere debent jure propinquitatis; et ideo ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare. Et praeterea major est dolor de filiis qui nunquam habiti sunt; et ideo habentes impedimentum generationis non indigent solatio contra carentiam filiorum, sicut illi qui habuerunt, et amiserunt; vel etiam qui habere potuerunt, sed aliquo impedimento accidentali carent.

[21004] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum quo fideles renascuntur in Christo, in quo non differt masculus a femina, servus et liber, juvenis et senex; et ideo indifferenter quilibet potest effici pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit per hereditatis successionem, et quamdam subjectionem adoptati ad adoptantem. Non est autem conveniens quod antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur; et ideo minor non potest adoptare seniorem; sed oportet secundum leges quod adoptatus sit intantum adoptante junior quod possit ejus naturalis esse filius.

[21005] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut contingit amitti filios, ita et nepotes; et ideo cum adoptatio sit inducta ad solatium filiorum amissorum, sicut potest aliquis per adoptionem subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et sic deinceps.

[21006] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod propinquus jure propinquitatis debet succedere; et ideo non competit ei quod per adoptionem ad successionem deducatur; et si aliquis propinquus cui non competat successio hereditatis, adoptetur, non adoptatur inquantum est propinquus, sed inquantum est extraneus a jure successionis in bonis adoptantis.

Articulus 2

[21007] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 tit. Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium

[21008] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Quia cura spiritualis est dignior quam cura corporalis. Sed ex hoc quod aliquis curae alicujus subjicitur spiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias omnes qui habitant in parochia, essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quae trahit adoptatum in curas adoptantis, hoc facere potest.

[21009] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, ex hoc quod aliquis alicui fit beneficus, non contrahitur propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quam collatio cujusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod vinculum propinquitatis.

[21010] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut philosophus dicit; quia scilicet ab ipso habet esse, nutrimentum, et disciplinam: hereditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc quod aliquis alicui providet in nutrimento et disciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias nutrientes et paedagogi et magistri essent propinqui; quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hereditatem alterius, contrahitur aliqua propinquitas.

[21011] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, sacramenta Ecclesiae non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesiae. Cum ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quod non possit impediri matrimonium per aliquod vinculum ex adoptione contractum.

[21012] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quaedam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem; est enim cognatio legalis *quaedam proximitas proveniens ex adoptione.* Ergo adoptio causat vinculum per quod matrimonium impeditur.

[21013] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera positis.

[21014] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod lex divina illas personas praecipue e matrimonio exclusit quas necesse erat cohabitare, ne, ut Rabbi Moyses dicit, si ad eas liceret carnalis copula, facilis pateret concupiscentiae locus; ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum; et quia filius adoptatus versatur in domo patris adoptantis sicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per Ecclesiam approbata; et inde habetur quod legalis cognatio matrimonium impediat.

[21015] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad prima tria; quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quae possit fomentum concupiscentiae praestare; et ideo ex eis non causatur propinquitas quae matrimonium impediat.

[21016] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humanae non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret auctoritas Ecclesiae, quae idem etiam interdicit.

Articulus 3

[21017] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 tit. Utrum talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum

[21018] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum. Maxime enim videretur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem et matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter alias personas praeter adoptantem et adoptatum.

[21019] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum; quia soluta adoptione per mortem adoptantis, vel emancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quae matrimonium impediret.

[21020] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, cognatio spiritualis in nullam personam transit quae non possit ad aliquod sacramentum tenere, vel suscipere; unde in non baptizatum non

transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet. Ergo cognatio legalis non transit a viro in uxorem.

[21021] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, cognatio spiritualis est fortior quam legalis. Sed spiritualis cognatio non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

[21022] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra plus concordat cognatio legalis cum carnis conjunctione vel propagatione quam spiritualis. Sed spiritualis transit in alteram personam modis praedictis, ut dictum est. Ergo et legalis.

[21023] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod triplex est legalis cognatio. Prima quasi descendentium, quae contrahitur inter patrem adoptantem et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et nepotem, et sic deinceps. Secunda quae est inter filium adoptatum et filium naturalem. Tertia per modum cujusdam affinitatis, quae est inter patrem adoptantem et uxorem filii adoptati, vel e converso inter filium adoptatum et uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio et tertia perpetuo matrimonium impediunt; secunda autem non nisi quamdiu in potestate manet patris adoptantis; unde mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

[21024] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem; et sic filius spiritualis manet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus; et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem et matrem vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

[21025] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem; et ideo quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens si praedictum vinculum non maneat, sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans et uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum et uxorem ejus; et propter hoc, vinculum manet inter eos.

[21026] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex concessione principis adoptare potest; unde etiam in ipsam potest transire cognatio legalis. Et praeterea causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, non est quia non potest tenere ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

[21027] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate et cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali. Oportet enim quod quidquid est in potestate filii, transeat in potestatem patris adoptantis; unde adoptato patre adoptantur filii et nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

Quaestio 3

Prooemium

[21028] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 pr. Deinde quaeritur de secundis nuptiis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum sint licitae; 2 utrum sint sacramentales.

Articulus 1

[21029] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 tit. Utrum secundae nuptiae sint licitae

[21030] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundae nuptiae non sint licitae. Quia judicium de re debet esse secundum veritatem. Dicit enim Chrysostomus, quod secundum virum accipere, secundum veritatem est fornicatio: quae non est licita. Ergo nec secundum matrimonium.

[21031] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius dicit, quod duplex matrimonium non est bonum. Ergo non est licitum.

[21032] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullus arceri debet ne intersit illis quae sunt honesta et licita. Sed sacerdotes arcentur ne intersint secundis nuptiis, ut in littera patet. Ergo non sunt licitae.

[21033] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, nullus reportat poenam nisi pro culpa. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis poenam. Ergo non sunt licitae.

[21034] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Abraham legitur secundas nuptias contraxisse: Gen. 25.

[21035] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, 1 Tim. 5, 14, dicit apostolus: *volo autem juniores*, scilicet viduas, *nubere, filios procreare.* Ergo secundae nuptiae sunt licitae.

[21036] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet Rom. 7; et ideo moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter praecedens matrimonium non impeditur aliquis a secundo, mortuo conjuge, et sic non solum secundae, sed tertiae, et sic deinceps nuptiae sunt licitae.

[21037] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur quantum ad causam quae aliquando solet ad secundas nuptias incitare, scilicet concupiscentiam, quae etiam ad fornicationem incitat.

[21038] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod matrimonium secundum dicitur non esse bonum, non quia sit illicitum, sed quia caret illo honore significationis

qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et Ecclesia.

[21039] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homines divinis dediti non solum ab illicitis, sed etiam ab illis quae habent aliquam turpitudinis speciem arcentur; et ideo etiam arcentur a secundis nuptiis, quae carent honestate quae erat in primis.

[21040] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod irregularitas, sicut supra dictum est, dist. 29, quaest. 3, art. 1, non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti; et ideo ratio non est ad propositum.

Articulus 2

[21041] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 tit. Utrum secundum matrimonium sit sacramentum

[21042] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum matrimonium non sit sacramentum. Qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

[21043] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, in omni sacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in secundis nuptiis non adhibetur, ut in littera dicitur. Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

[21044] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, significatio est de essentia sacramenti. Sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii; quia non est una unius, sicut Christus et Ecclesia. Ergo non est sacramentum.

[21045] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, unum sacramentum non impedit a susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit a susceptione ordinis. Ergo non est sacramentum.

[21046] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, coitus in secundis nuptiis excusatur a peccato, sicut etiam in primis. Sed per tria bona conjugii excusatur matrimonialis coitus, quae sunt fides, proles et sacramentum. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

[21047] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali, non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione. Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

[21048] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ubicumque inveniuntur illa quae sunt de essentia sacramenti, illud est verum sacramentum; unde cum in secundis nuptiis inveniantur omnia quae sunt de essentia sacramenti, quia debita materia quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensus interioris per verba; constat etiam quod secundum matrimonium est sacramentum sicut primum.

[21049] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de sacramento quod inducit effectum perpetuum: tunc enim si iteratur sacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax; et sic fit primo injuria, sicut patet in omnibus sacramentis quae imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quae habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuria sacramenti, sicut patet de poenitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier post mortem viri iterato nubat.

[21050] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et Ecclesiae; et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundae nuptiae sunt secundae et ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum illo qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiae benedicuntur: salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias: quia Christus, etsi unam Ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una Ecclesia; sed anima non potest esse sponsa alterius quam Christi, quia cum Daemone fornicatur, nec est ibi matrimonium spirituale; et propter hoc quando mulier secundo nubit, nuptiae non benedicuntur propter defectum sacramenti.

[21051] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundum se considerato, non autem si consideretur in ordine ad praecedens matrimonium; et sic habet defectum sacramenti.

[21052] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis quantum ad id quod habet de defectu sacramenti, et non inquantum est sacramentum.

Expositio textus

[21053] Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 3 a. 2 expos. *Omnes quos in poenitentia accipimus, ita nostri filii sunt ut in Baptismo suscepti*: non ratione alicujus cognationis, sed propter periculum evitandum, ut dictum est. *Paschalis vero secundus post compaternitatem genitos copulari prohibet.* Illa prohibitio nunc locum non habet; magis enim fuit propter quamdam honestatem quam propter aliquod vinculum. *Si quis suae spiritualis commatris filiam fortuito (...) duxerit, maturiori servato consilio habeat.* Hoc ideo dicitur, quia spiritualis cognatio ad filium spiritualem transit a patre in

filium naturalem, quia omnes filii naturales spiritualis patris sunt ei fratres spirituales; non autem respectu patris: patri enim spirituali non fiunt filii spirituales filii naturales matris, nec e converso. *Quia vero piaculare flagitium commisit qui duabus commatribus vel sororibus nupsit, magna poenitentia debet ei injungi.* Hoc est intelligendum, quando una illarum est facta commater alteri, postquam uxor ejus est matrimonio consummato, et per actum proprium: alias enim prohibetur, ut dictum est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XLIII ad distinctionem XLIV

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 43

Quaestio 1

Prooemium

[21054] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de sacramentis quae pertinent ad Ecclesiae praesentem statum, in parte ista incipit determinare de his quae pertinent ad Ecclesiae ultimum terminum, scilicet de resurrectione, et de remuneratione. Dividitur ergo haec pars in duas: in prima parte determinat ea quae pertinent ad corporum resurrectionem; in secunda ea quae pertinent ad remunerationem, ad quam etiam resurrectio ordinatur, 45 dist., ibi: *praeterea sciendum est, quod omnes animae (ut ait Augustinus) cum de hoc saeculo exierint, diversas habent receptiones.* Prima in duas: in prima determinat de resurrectione et circumstantiis ejus; in secunda de qualitate resurgentium, 44 dist., ibi: *solent autem percontari, et quaerere, an in eadem aetate et statura corporis omnes resurrecturi sint.* Prima in duas: in prima probat resurrectionem futuram esse; in secunda determinat quasdam resurrectionis circumstantias, ibi: *causa enim resurrectionis mortuorum erit vox tubae.* Et circa hoc tria facit: primo determinat resurrectionis causam; secundo tempus, ibi: *media autem nocte dicitur venturus*; tertio resurrectionis terminum, ibi: *quaeri solet, utrum illi quos vivos inveniet Christus, nunquam omnino morituri sunt* et cetera. Circa secundum duo facit: primo determinat resurrectionis tempus; secundo ex dictis movet quamdam dubitationem, ibi: *hic quaeritur, utrum electis tunc adsit memoria praecedentium malorum.* Tertia etiam pars dividitur in duas: in prima determinat terminum resurrectionis a quo, scilicet a morte; secundo terminum ad quem, scilicet integritatem corporis, ibi: *cumque ex praedictis sane credi valeat omnes resurrecturos, credendum est etiam quod omnes resurgent incorrupti, non utique impassibiles.* Circa primum duo facit: primo inquirit, utrum omnes moriantur, ut a morte resurgere possint; secundo explanat quoddam quod circa determinata dubium esse posset, ibi: *his autem adjiciendum est.* Hic quaeruntur quinque: 1 de ipsa resurrectione; 2 de causis ejus; 3 de tempore; 4 de termino a quo erit resurrectio, quia de termino ad quem in sequenti dicetur; 5 de memoria et cognitione resurgentium.

Articulus 1

[21055] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 tit. Utrum corporum resurrectio sit futura

Quaestiuncula 1

[21056] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod corporum resurrectio non sit futura. Job 14, 12: *homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum.* Sed caelum nunquam atteretur: quia terra, de qua minus videtur, in aeternum stat, ut patet Eccle. 1. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

[21057] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, dominus Matth. 22, 32, probat resurrectionem per auctoritatem illam: *ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob*: quia *non est Deus mortuorum, sed viventium.* Sed constat quod quando illa verba dicebantur, Abraham, Isaac et Jacob non vivebant corpore, sed solum anima. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solum animarum.

[21058] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, apostolus, 1 Corinth. 15, videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti, qui si in hac vita tantum confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantum: non enim oportet quod instrumentum simul cum operante remuneretur: corpus enim animae instrumentum est; unde etiam in Purgatorio ubi animae punientur pro his quae gesserunt in corpore, anima sine corpore punitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum, sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quae est dum transferuntur de morte culpae et miseriae in vitam gratiae et gloriae.

[21059] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, ultimum rei est perfectissimum in re, quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animae est ut sit a corpore separata: quia in hoc statu conformior est Deo et Angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio a corpore est ultimus status ejus; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

[21060] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, mors corporalis in poenam homini est inflicta pro prima praevaricatione, ut patet Genes. 2: sicut et mors spiritualis, quae est separatio animae a Deo, est inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redeunt ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus; et sic resurrectio non erit.

[21061] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Job 19, 25: *scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea.* Ergo resurrectio erit etiam corporum.

[21062] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, donum Christi est majus quam peccatum Adae, ut patet Rom. 5. Sed mors per peccatum introducta est: quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi a morte reparabitur ad vitam.

[21063] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, membra debent esse corpori conformia. Sed caput nostrum vivit et in aeternum vivet in corpore et anima: quia *resurgens ex mortuis jam non moritur*, ut patet Rom. 6, 9. Ergo et homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore et anima; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

Quaestiuncula 2

[21064] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod resurrectio non erit omnium generaliter. In Psalmo enim 1, 2, dicitur: *non resurgent impii in judicio.* Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

[21065] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Daniel. 12, 2, dicitur: *multi de his qui dormiunt in pulvere, evigilabunt.* Sed haec locutio quamdam partitionem importat. Ergo non omnes resurgent.

[21066] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti; unde 1 Corinth. 15, concludit apostolus, quod si Christus resurrexit, et nos resurgemus. Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari qui ipsius imaginem portaverunt, quod est solum bonorum. Ergo ipsi soli resurgent.

[21067] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, poena non dimittitur nisi ablata culpa. Sed mors corporalis est poena originalis peccati. Ergo cum non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

[21068] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per gratiam ejus resurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquam potuerunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt; et sic non omnes resurgent.

[21069] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 5, 28: *omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei; et qui audierint, vivent.* Ergo omnes mortui resurgent.

[21070] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, 1 Corinth. 15, 51, dicitur: *omnes quidem resurgemus.*

[21071] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 3 Praeterea, resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis poenam vel praemium. Sed omnibus debetur poena vel praemium pro merito proprio, sicut adultis; vel alieno, sicut parvulis. Ergo omnes surgent.

Quaestiuncula 3

[21072] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod resurrectio sit naturalis. Quia, sicut dicit Damascenus in 3 Lib., *quod communiter in omnibus respicitur, naturam characterizat in his quae sub ipsa sunt atomis.* Sed resurrectio in omnibus communiter invenitur. Ergo est naturalis.

[21073] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit: *qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie nisi resurrectionem nostram mundus in elementis suis imitatur?* Et ponit exemplum de luce, quae quasi moriendo oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur; et de arbustis, quae viriditatem amittunt, et rursus quasi resurgentia reparantur; et de seminibus, quae putrescendo moriuntur, et rursum germinando quodammodo resurgunt: quod etiam exemplum apostolus ponit 1 Corinth. 15. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

[21074] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, illa quae sunt praeter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta. Sed vita quae per resurrectionem reparatur, in aeternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

[21075] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, illud ad quod tota naturae expectatio intendit, maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est hujusmodi, ut patet Rom. 8. Ergo resurrectio erit naturalis.

[21076] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 5 Praeterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animae et corporis. Sed motus est naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet 5 Physic. Perpetua autem conjunctio animae et corporis erit naturalis: quia cum anima sit proprius motor corporis, habet sibi corpus proportionatum; et ita in perpetuum est naturaliter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

[21077] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, a privatione in habitum non fit regressus secundum naturam. Sed mors est privatio vitae. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

[21078] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ea quae sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis; unde animalia quae generantur ex putrefactione et ex semine nunquam sunt unius speciei, ut dicitur a Commentatore in 8 Physic. Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie; quod non erit in resurrectione: quare non est naturalis.

Quaestiuncula 1

[21079] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatae sunt sententiae ponentium vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis quem omnes homines naturaliter desiderant, est beatitudo; quam quidam homini posse provenire in hac vita posuerunt; unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo ultimam suam perfectionem consequeretur; et sic resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas

fortunae, et infirmitas humani corporis, scientiae et virtutis imperfectio et instabilitas, quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Augustinus prosequitur in fine de Civ. Dei. Et ideo alii posuerunt aliam vitam esse post hanc vitam, inquantum homo secundum animam tantum vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda. Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit in Lib. de Civ. Dei, quod animae, ad hoc quod beata sit, omne corpus fugiendum est; unde tales resurrectionem non ponebant. Hujusmodi autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim haeretici posuerunt omnia corporalia esse a malo principio, spiritualia vero a bono; et secundum hoc oportebat quod anima summe perfecta non esset, nisi a corpore separata, per quod a suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit; et ideo omnes haereticorum sectae quae ponunt corporalia a Diabolo esse creata vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujusmodi autem fundamenti falsitas in secundi libri principio ostensa est. Quidam vero posuerunt totam hominis naturam in anima constare, ita ut anima corpore uteretur sicut instrumento, aut sicut nauta navi; unde secundum hanc opinionem sequitur quod sola anima beatificata naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter philosophus in 2 de anima destruit, ostendens animam corpori sicut formam materiae uniri. Et sic patet quod si in hac vita homo non potest esse beatus, necesse est resurrectionem ponere.

[21080] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caelum nunquam atteretur quantum ad substantiam, sed atteretur quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum, ratione cujus dicit apostolus 1 Corinth. 7, 31: *praeterit figura hujus mundi.*

[21081] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis; unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens; vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animae et corporis; quae quidem vita quamvis non esset actu quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat resurrectionem.

[21082] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam; unde operatio est conjuncti, et non tantum animae, ut patet per philosophum in 1 de anima. Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipse homo compositus ex anima et corpore operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicuntur peccata quasi disponentia ad peccandum, non quod simpliciter habeant et perfecte rationem peccati; ita poena quae eis redditur in Purgatorio, non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quaedam, quae seorsum fit in corpore per mortem et incinerationem, et in anima per Purgatorium ignem.

[21083] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius; quamvis sit Deo conformior secundum quid. Tunc

enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme quando habet quidquid suae naturae conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam maxime imitatur; unde cor animalis magis est conforme Deo immobili quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est etiam moveri, et ejus quies est ejus destructio.

[21084] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod mors corporalis introducta est per peccatum Adae, quod est morte Christi deletum; unde poena illa non manet in perpetuum. Sed peccatum mortale, quod mortem aeternam per impoenitentiam inducit, ultra non expiabitur; et ideo mors illa aeterna erit.

Quaestiuncula 2

[21085] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quae sunt speciei ejusdem. Talis autem est resurrectio; haec enim est ejus ratio, ut ex dictis patet, quod anima in perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata; unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpore separata; et ideo necesse est, sicut unum, ita omnes resurgere.

[21086] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Psalmista loquitur de spirituali resurrectione, qua impii non resurgent in judicio discussionis conscientiae, ut Glossa exponit. Vel loquitur de impiis qui sunt omnino infideles, qui non resurgent ut judicentur, jam enim judicati sunt.

[21087] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus, exponit, *multi*, idest omnes; et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura. Vel perditio potest intelligi quantum ad pueros damnatos, qui quamvis resurgant, non proprie dicuntur evigilare, cum nec sensum poenae nec gloriae habituri sint; vigilia enim est solutio sensus.

[21088] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tam boni quam mali conformantur Christo, vivendo in hac vita, in his quae ad naturam speciei pertinent, non autem in his quae ad gratiam spectant; et ideo omnes ei conformabuntur in reparationem vitae naturalis, non autem in similitudine gloriae, sed soli boni.

[21089] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mortem quae est poena originalis peccati, illi qui in originali decedunt, exsolverunt moriendo; unde non obstante culpa originali possunt a morte resurgere. Poena enim originalis peccati magis est mori quam morte detineri.

[21090] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod renascimur per gratiam Christi nobis datam, sed resurgimus per gratiam Christi, qua factum est ut nostram naturam susciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur; unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiae, tamen resurgunt propter conformitatem

naturae ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanae speciei pertingentes.

Quaestiuncula 3

[21091] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod motus sive actio aliqua se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus sive actio, cujus natura nec est principium nec terminus; et alius motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis, quandoque autem a principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est etiam aliquis motus cujus terminus est natura, sed non principium, sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione caeci; quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium sit natura, et non terminus, esse non potest; quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo vel motus primo modo se habens ad naturam nullo modo potest dici naturalis; sed vel est miraculosa, si sit a principio supra naturam; vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio quae tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid; inquantum scilicet perducit ad id quod secundum naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, vel violenta. Naturale enim proprie dicitur quod secundum naturam est; secundum naturam autem esse dicitur habens naturam, et quae consequuntur naturam, ut patet in 2 Physic. Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturae resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est, vel activum, ut patet in motu gravium et levium, et in alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quae semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur 9 Metaph. Nec differt, quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimae perfectionis, scilicet formae; sive respectu dispositionis quae est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei; vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis et Avicennae. Nullum autem activum principium resurrectionis est in natura neque respectu conjunctionis animae ad corpus, neque respectu dispositionis quae est necessitas ad talem conjunctionem; quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quaecumque ad animae conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis; unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet.

[21092] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus

loquitur de illis quae inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturae creatis; non enim si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est, propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

[21093] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale ratione demonstrante; sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam; quia eorum quae supra naturam sunt, ea quae sunt in natura, aliquam similitudinem repraesentant; sicut unio corporis et animae repraesentat unionem spiritus ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister in 2, dist. 1, dixit; et simili modo exempla quae apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasive adminiculantur.

[21094] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de operatione illa quae determinatur ad id quod non est per naturam, sed naturae contrarium; hoc autem non est in resurrectione; et ideo non est ad propositum.

[21095] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tota operatio naturae est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris; unde sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam, vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem, ad quem tota naturae expectatio tendit, non potest perveniri operatione naturae; et propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

[21096] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit esse motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet.

Articulus 2

[21097] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis

Quaestiuncula 1

[21098] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christi resurrectio non sit causa nostrae resurrectionis. Posita enim causa ponitur effectus. Sed posita resurrectione Christi non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio ejus non est causa nostrae resurrectionis.

[21099] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, effectus non potest esse nisi causa praecesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo ut homo liberaretur. Ergo resurrectio Christi non est causa nostrae resurrectionis.

[21100] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, idem est factivum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non erit causa aliarum resurrectionum.

[21101] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causae. Sed resurrectio, ad minus quorumdam, scilicet malorum, non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

[21102] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post, ut patet in 2 Metaph. Sed Christus ratione suae resurrectionis corporalis dicitur primitiae dormientium 1 Cor., 5, et primogenitus mortuorum Apoc. 1. Ergo sua resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

[21103] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali quam cum resurrectione spirituali, quae est per justificationem. Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostrae, ut patet Rom. 4, 25: *resurrexit propter justificationem nostram.* Ergo est causa nostrae resurrectionis corporalis.

Quaestiuncula 2

[21104] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod vox tubae non sit causa resurrectionis nostrae. Dicit enim Damascenus: *crede resurrectionem futuram divina voluntate, virtute et nutu.* Ergo cum haec sint sufficiens causa resurrectionis, non oportet ponere causam ejus vocem tubae.

[21105] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quod vox aliqua formetur ad resuscitandum eos.

[21106] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi per virtutem divinitus voci datam; unde super illud Psalm. 67, 34: *dabit voci suae vocem virtutis*, dicit Glossa, *resuscitandi corpora.* Sed ex quo potentia data est, quamvis alicui miraculose detur, tamen actus qui sequitur, est naturalis; sicut patet in caecis miraculose illuminatis, qui naturaliter vident. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis; quod falsum est.

[21107] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Thessal. 4, 15: *ipse dominus (...) in tuba Dei descendet de caelo, et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi.*

[21108] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Joan. 5, 25 et 28 dicitur: *qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei; et qui audierint, vivent.* Haec autem vox dicitur tuba, ut in littera patet. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 3

[21109] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nullo modo ad resurrectionem Angeli operentur. Quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando homines generantur, anima non infunditur corpori mediantibus Angelis. Ergo nec resurrectio, quae est iterata conjunctio animae corpori, fiet ministerio Angelorum.

[21110] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, si ad aliquos Angelos hoc ministerium pertineat, maxime videtur pertinere ad virtutes, quarum est miraculosa facere. Sed eis non ascribitur, sed Archangelis, ut in littera patet. Ergo resurrectio non fiet ministerio Angelorum.

[21111] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Thessal., 4, quod dominus in voce Archangeli descendet de caelo, et mortui resurgent. Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

Quaestiuncula 1

[21112] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus ratione humanae naturae dicitur Dei et hominum mediator, ut in 3 Lib., dist. 19, qu. unic., art. 5, quaestiunc. 2 et 3 dictum est; unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut ergo a morte spirituali liberari non possumus nisi per gratiae donum divinitus datum, ita nec a morte corporali nisi per resurrectionem divina virtute factam; et ideo sicut Christus primitias gratiae suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostrae gratiae; quia *de plenitudine ejus nos omnes accepimus; gratiam pro gratia*; Joan. 1, 16: ita in ipso inchoata est resurrectio, et resurrectio sua causa est nostrae resurrectionis: ut sic Christus, inquantum est Deus, sit prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca: sed inquantum est Deus et homo resurgens, est causa proxima, et quasi univoca, nostrae resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudine suae formae; unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris, istius effectus. Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente. Quandoque autem illius actionis qua effectus producitur, non est principium primo et per se ipsa forma secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae; sicut si homo albus generaret hominem album, ipsa albedo generantis non est principium generationis

activae; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato; et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis; quia illud quod facit resurrectionem Christi, qui est causa efficiens univoca nostrae resurrectionis, agit ad resurrectionem nostram, scilicet virtus divinitatis ipsius Christi, quae sibi et patri communis est; unde dicitur Roman. 8, 2: *qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit mortalia corpora nostra.* Sed ipsa resurrectio Christi virtute divinitatis adjunctae est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostrae; operationes enim divinae agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo, sicut ponit exemplum Damascenus in 3 Lib., de tactu corporali quo mundavit leprosum, Matth. 8.

[21113] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod causa sufficiens statim producit effectum suum ad quem ordinatur immediate, non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens; sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostrae resurrectionis, ut dictum est, non quia ipsa agat resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet virtute divina, quae nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem omnia operatur mediante voluntate, quae est propinquissima effectui; unde non oportet quod statim resurrectione Christi facta, nostra resurrectio sit secuta; sed tunc sequitur quando voluntas Dei ordinavit.

[21114] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus divina non alligatur causis aliquibus secundis, quin effectus illarum posset immediate, vel aliis causis mediantibus, producere; sicut posset generationem inferiorum corporum causare etiam motu caeli non existente; et tamen secundum ordinem quem in rebus statuit, motus caeli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam secundum ordinem quem rebus humanis divina providentia praefixit, resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis; potuit tamen alium ordinem praefigere; et tunc esset alia causa nostrae resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

[21115] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando omnia quae sunt in una specie, habent eumdem ordinem ad causam primam illius effectus qui est inducendus in totam speciem. Sic autem non est in proposito: quia humanitas Christi propinquior est divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quam humanitas aliorum; unde resurrectio Christi causatur a divinitate immediate; sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

[21116] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi, quod scilicet pertinet ad vitam naturae, secundum quam omnes Christo fuerunt conformes; et ideo omnes resurgunt in vitam immortalem. Sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quae sunt gloriae.

Quaestiuncula 2

[21117] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod causam effectui oportet aliquo modo conjungi: quia movens et motum, faciens et factum sunt simul, ut probatur in 7 Physic. Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis, ut supra dictum est, unde oportet quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato Christus resurgens operetur: quod quidem signum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Christi resurrectionem imperantis, sicut imperavit mari et cessavit tempestas, Matth. 5, 8. Quidam vero dicunt, quod hoc signum nihil aliud erit quam ipsa praesentatio evidens filii Dei in mundo, de qua dicitur Matth. 24, 27: *sicut fulgur quod venit ab oriente, et apparet in occidente, ita erit adventus filii hominis.* Et innituntur auctoritati Gregorii, qui dicit, quod tubam sonare nihil aliud est quam mundo ut judicem filium demonstrare. Et secundum hoc ipsa apparitio filii Dei vox ejus dicitur: quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem sicut imperanti; unde in jussu venire dicitur 1 Thessal. 4; et sic ejus apparitio inquantum habet vim cujusdam imperii, vox ejus dicitur; et haec vox quaecumque sit, quandoque dicitur clamor quasi praeconis ad judicium citantis; quandoque autem dicitur sonus tubae, vel propter evidentiam, ut in littera dicitur, vel propter convenientiam ad usum tubae qui erat in veteri testamento: tuba enim congregabantur ad Concilium, commovebantur ad praelium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregantur ad Concilium judicii, ad praelium quo *orbis terrarum pugnabit contra insensatos*, ad festum aeternae solemnitatis.

[21118] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tangit; scilicet voluntatem divinam quae imperat, virtutem quae exequitur, et facilitatem exequendi, in hoc quod nutum adjunxit, ad similitudinem eorum quae in nobis sunt: illud enim valde facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit; sed multo major apparet facilitas, si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis, quod nutus dicitur, executio nostrae voluntatis per ministros fiat; et talis noster nutus est quaedam causa praedictae executionis, inquantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam; nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil est aliud quam signum ab ipso datum, cui natura tota obediet ad resurrectionem mortuorum; et hoc signum idem est quod vox tubae, ut ex dictis patet.

[21119] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut formae sacramentorum habent virtutem sanctificandi, ut supra dictum est, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox, quidquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod profertur; sicut etiam vox ex ipsa impulsione aeris excitat dormientem solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia judicium de voce perveniente ad aures sequitur excitationem, et non est causa ejus.

[21120] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si virtus data illi voci esset ens perfectum in natura: quia tunc quod ex ea procederet,

virtutem jam naturalem factam principium haberet. Non autem est talis virtus illa, sed qualis supra dictum est esse in formis sacramentorum.

Quaestiuncula 3

[21121] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Augustinus dicit in 3 de Trinit., quod sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnino corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem; et hoc etiam Gregorius in 4 Dialog. tangit. Unde in omnibus quae corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio Angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum praeparatio ad reparationem humani corporis; unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio Angelorum. Sed anima sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur sine aliqua operatione Angelorum. Similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio Angelorum, sicut et animam immediate glorificat. Et istud Angelorum ministerium vox dicitur secundum unam expositionem, quae tangitur in littera.

[21122] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

[21123] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ministerium illud erit principaliter unius Archangeli, scilicet Michaelis, qui est princeps Ecclesiae, sicut fuit synagogae, sicut dicitur Daniel. 10: qui tamen agit ex influentia virtutum, et aliorum superiorum ordinum; unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores Angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiae deputati fuerunt; et sic vox illa potest dici unius et plurium Angelorum.

Articulus 3

[21124] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 tit. Utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant

Quaestiuncula 1

[21125] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant. Quia major est convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem, sicut causae ad effectus

quam effectuum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo nec oportet quod priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

[21126] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, resurrectio capitis causa est resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput, non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, sicut pie creditur de beata virgine et Joanne Evangelista. Ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes.

[21127] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, status novi testamenti est perfectior, et expressius portat imaginem Christi, quam status veteris. Sed quidam patres veteris testamenti Christo resurgente resurrexerunt, sicut dicitur Matth. 27, 52, quod *multa corpora sanctorum qui dormierant, resurrexerunt.* Ergo videtur quod nec sanctorum novi testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

[21128] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet Apoc. 20; dicitur enim ibi vers. 4: *vidi (...) animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei*; et infra: *et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis; et ceteri mortuorum non vixerunt, donec consummentur mille anni.* Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

[21129] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Job 24: *homo cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum, nec evigilabit ut resurgat de somno suo*; et loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando caelum atteretur, resurrectio hominum differtur.

[21130] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Hebr. 11, 39, dicitur: *hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem*, idest plenam animae et corporis beatitudinem, *Deo aliquod aliud pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur*, idest perficerentur; Glossa: *ut communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum.* Sed non erit ante resurrectio quam corporum glorificatio: quia *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*; Phil. 3, 21: et resurrectionis filii erunt sicut Angeli in caelo, ut patet Matth. 22. Ergo resurrectio differtur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

Quaestiuncula 2

[21131] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod tempus illud non sit occultum. Quia cujus principium est determinatum et scitum, et finis potest determinate sciri; eo quod omnia mensurantur quadam periodo, ut dicitur in 2 de generatione. Sed principium mundi

determinate scitur. Ergo et finis ipsius potest determinate sciri; et tunc erit tempus resurrectionis, et judicii: ergo tempus illud non est occultum.

[21132] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Apoc. 17 dicitur, quod mulier, per quam Ecclesia significatur, habet locum paratum a Deo, in quo pascatur diebus mille ducentis sexaginta. Daniel. etiam 21, ponitur determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur, secundum illud Ezech. 4, 6: *diem pro anno dedit tibi.* Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

[21133] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, status novi testamenti praefiguratus fuit in veteri testamento. Sed scimus determinate tempus in quo vetus testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri determinate tempus in quo novum testamentum statum habebit. Sed novum testamentum habebit statum usque ad finem mundi; unde dicitur Matth. ult., 20: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Ergo potest sciri finis mundi, et resurrectionis tempus.

[21134] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, illud quod est ignoratum ab Angelis, est etiam hominibus multo magis occultum; quia ea ad quae homines naturali ratione pertingere possunt, multo limpidius et certius Angeli naturali cognitione cognoscunt; similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus Angelis, ut patet per Dionysium, 4 cap. Cael. Hier. Sed Angeli nesciunt tempus determinate, ut patet Matth. 24, 36: *de die illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum.* Ergo tempus illud est hominibus occultum.

[21135] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, apostoli magis fuerunt conscii secretorum Dei quam alii sequentes, ut dicitur Rom. 8, 23: *ipsi primitias spiritus habent*; Glossa interlinealis: *tempore prius, et ceteris abundantius.* Sed eis de hoc ipso quaerentibus dictum est, Act. 1, 7: *non est vestrum nosse tempora et momenta, quae pater in sua potestate posuit.* Ergo multo magis est aliis occultum.

Quaestiuncula 3

[21136] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod resurrectio non fiet subito, sed successive. Quia Ezech. 37, 7, praenuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur: *accesserunt ossa ad ossa; et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper; et spiritum non habebant.* Ergo reparatio corporum tempore praecedit conjunctionem animarum; et sic resurrectio non erit subita.

[21137] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subito fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis, et infusio animae. Ergo resurrectio non fiet subito.

[21138] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubae causa erit resurrectionis, ut dictum est. Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subito.

[21139] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, nullus motus localis potest esse subito, ut dicitur in Lib. de sensato. Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet subito.

[21140] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 51: *omnes quidem resurgemus (...) in momento, in ictu oculi.* Ergo resurrectio erit subito.

[21141] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, virtus infinita subito operatur. Sed, sicut Damascenus dicit, *crede resurrectionem futuram divina virtute*; de qua constat quod infinita est. Ergo resurrectio fiet subito.

Quaestiuncula 4

[21142] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod resurrectio non erit noctis tempore. Quia resurrectio non erit *donec atteratur caelum*, ut dicitur Job 14. Sed cessante motu caeli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, neque dies neque nox. Ergo resurrectio non erit in nocte.

[21143] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis temporis; unde in Apoc. dicitur quod tempus amplius non erit. Ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione; et ita debet esse dies.

[21144] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, qualitas temporis debet respondere his quae geruntur in tempore. Unde Joan. 14, fit mentio de nocte, quando Judas exivit a consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quae nunc latent; quia cum venerit dominus, *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur 1 Corinth. 4, 5. Ergo debet esse in die.

[21145] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit in Homil. paschali. Ergo et nostra resurrectio nocturno tempore erit.

[21146] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, adventus domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lucae 12. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo in tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso fiet resurrectio, ut dictum est. Ergo resurrectio fiet tempore nocturno.

Quaestiuncula 1

[21147] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut Augustinus dicit in 3 de Trin., divina providentia statuit ut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur; et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundum motum caelestium corporum; unde esset contra ordinem quem divina providentia in rebus statuit, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur manente motu corporum superiorum. Et quia secundum positionem fidei, resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui resurgens a mortuis, jam non moritur, ut dicitur Rom. 6; ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus caeli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi qui posuerunt motum caeli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia qualia nunc habemus, sive ponerent reditum animae ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles, sive ad aliud, ut Pythagoras posuit quamlibet animam quodlibet corpus ingredi, ut dicitur in 1 de anima.

[21148] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis, quae exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem; tamen caput habet causalitatem quamdam super membra, qua membra carent; et in hoc membra differunt a capite, et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi exemplum quoddam nostrae resurrectionis est, ex cujus fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis ceterorum membrorum; et ideo resurrectio Christi debuit praecedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione saeculorum.

[21149] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis inter membra Christi sint quaedam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum; et ideo ex conformitate ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio praecedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi. Sed quod aliquibus hoc sit concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiae privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

[21150] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus in sermone de assumptione, utrum scilicet peracto resurrectionis testimonio iterum mortui sint, ut sic eorum magis fuerit suscitatio quaedam, sicut fuit Lazari, quam vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam vere resurrexerint, semper in corpore victuri, in caelum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Glossa dicit Matth. 27. Et hoc probabilius videtur; quia ad hoc quod verum testimonium de vera resurrectione Christi proferrent, congruum fuit quod vere resurgerent, sicut Hieronymus alibi dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam; quod quidem testimonium erat ad fundandum fidem novi testamenti; unde decentius factum est per patres veteris testamenti quam per eos qui jam novo testamento fundato decesserunt.

Tamen sciendum est, quod etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum, quod frequenter historiographis accidit. Nullus enim vera resurrectione ante Christum resurrexit, eo quod ipse est primitiae dormientium, ut dicitur 1 Corinth. 15, quamvis aliqui fuerunt resuscitati ante Christi resurrectionem; ut de Lazaro patet Joan. 11.

[21151] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat, 20 Lib. de Civit. Dei, quidam haeretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent; unde vocati sunt Chiliastae, quasi millenarii; et Augustinus ibidem ostendit verba illa aliter esse intelligenda, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines a peccatis dono gratiae resurgunt. Secunda autem resurrectio est corporum. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum ipso non solum martyres, sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum intelligatur. Vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes. Et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem secundum veritatem certaverunt. Millenarius autem non significat aliquem certum numerum, sed designat totum temporis quod nunc agitur, in quo sancti cum Christo regnant; quia numerus millenarius designat universalitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii, sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia decies decem decies mille sunt; et similiter in Psal. 104, 8 dicitur: *verbi quod mandavit in mille generationes*, idest omnes.

Quaestiuncula 2

[21152] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., quaest. 58, aetas ultima humani generis, quae incipit a domini adventu usque ad finem saeculi, in quibus generationibus computetur incertum est, sicut etiam senectus, quae est ultima aetas hominis, non habet determinatum tempus secundum mensuram aliarum, cum quandoque sola tantum teneat temporis quantum reliquae omnes aetates. Hujus autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest nisi vel per revelationem vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest naturali ratione: quia simul erit resurrectio et finis motus caeli, ut dictum est: ex motu autem accipitur numerus omnium quae determinato tempore per naturalem rationem futura praevidentur. Ex motu autem caeli non potest cognosci finis ejus; quia cum sit circularis, ex hoc ipso habet quod secundum naturam suam possit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter nec per revelationem haberi potest, ideo, ut omnes semper sint soliciti et praeparati ad Christo occurrendum; et propter hoc etiam apostolis de hoc quaerentibus respondit, Act. 1, 7: *non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate*; in quo, ut Augustinus dicit, 18 de Civ. Dei, omnium de hac re calculantium digitos resolvit, et quiescere jubet. Quod enim apostolis quaerentibus noluit indicare,

nec aliis revelabit. Unde illi omnes qui tempus praedictum numerare voluerunt, hactenus falsiloqui sunt inventi. Quidam enim, ut Augustinus dixit ibidem, dixerunt ab ascensione domini usque ad ultimum ejus adventum quadringentos annos posse compleri, alii quingentos, alii mille: quorum falsitas patet; et similiter patebit eorum qui adhuc computare non cessant.

[21153] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod eorum quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram nobis esse cognitam; et ideo cognito principio alicujus rei, cujus duratio mensuratur motu caeli, possumus cognoscere ejus finem, eo quod motus caeli est nobis notus. Sed mensura durationis motus caeli est sola divina dispositio, quae est nobis occulta; et ideo quantumcumque sciamus principium ejus, finem scire non possumus.

[21154] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per mille ducentos sexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. 12, significatur omne tempus in quo Ecclesia durat, et non aliquis determinatus numerus annorum; et hoc ideo, quia praedicatio Christi, super quam fundatur Ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio; quod tempus vere continet aequalem numerum dierum numero praedicto. Similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur, non est referendus ad numerum annorum aliquorum qui sint usque ad finem mundi, vel usque ad praedicationem Antichristi; sed debet referri ad tempus quo praedicabit Antichristus, et quo persecutio ejus durabit.

[21155] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis status novi testamenti in generali sit praefiguratus per statum veteris testamenti; non tamen oportet quod singula respondeant singulis, praecipue cum in Christo omnes figurae veteris testamenti fuerint completae; et ideo Augustinus, 18 de Civ. Dei, respondet quibusdam, qui volebant accipere numerum persecutionum quae Ecclesia passa est et passura secundum numerum plagarum Aegypti, dicens: *ego per illas res gestas in Aegypto istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.* Et similiter videtur esse de dictis abbatis Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit.

Quaestiuncula 3

[21156] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in resurrectione aliquid fiet ministerio Angelorum, et aliquid virtute divina immediate, ut dictum est. Illud ergo quod Angelorum ministerio fiet, non erit in instanti, si instans dicatur indivisibile temporis; erit tamen in instanti, si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo Angelorum opus complebitur: quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

[21157] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Ezechiel

loquebatur populo rudi, sicut et Moyses; unde sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum Augustinum; ita Ezechiel diversa quae in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia simul futura sint in instanti.

[21158] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis illae operationes sint consequentes invicem natura, sunt tamen simul tempore: quia vel sunt in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

[21159] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod idem videtur esse de sono illo et de formis sacramentorum; scilicet quod in ultimo instanti prolationis effectum suum habebunt.

[21160] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum, quae sine motu locali esse non potest, fiet ministerio Angelorum; et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi quae competit Angelis.

Quaestiuncula 4

[21161] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod determinata hora temporis qua fiet resurrectio, pro certo sciri non potest, ut patet in littera; tamen satis probabiliter dicitur a quibusdam, quod resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente, et luna in occidente: quia in tali dispositione sol et luna creduntur creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad eumdem punctum; unde de Christo dicitur quod resurrexit tali hora.

[21162] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis: quia in eodem instanti in quo cessabit motus caeli, erit resurrectio mortuorum; et tamen erit situs siderum secundum dispositionem qua se habet nunc in aliqua determinata hora; et secundum hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali hora.

[21163] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod optima dispositio temporis dicitur esse in meridie propter illuminationem solis. Sed tunc civitas Dei non egebit sole neque luna; quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apoc. 21; et ideo quantum ad hoc non refert utrum in die vel in nocte resurrectio fiat.

[21164] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tempori illi congruit manifestatio quantum ad ea quae tunc gerentur, et occultatio quantum ad determinationem ipsius temporis; et ideo utrumque congrue fieri potest, ut scilicet resurrectio sit in die, vel in nocte.

Articulus 4

[21165] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 tit. Utrum mors erit terminus a quo resurrectionis in omnibus

Quaestiuncula 1

[21166] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mors non erit terminus a quo resurrectionis in omnibus. Quia quidam non morientur, sed immortalitate supervestientur: dicitur enim in symbolo, quod ipse *venturus est judicare vivos et mortuos*. Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus judicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod referatur haec distinctio ad tempus praecedens; et ita non omnes ante judicium morientur.

[21167] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane quin in aliquibus expleatur. Sed secundum apostolum, 2 Corinth. 5, hoc est commune desiderium quod nolumus expoliari, sed supervestiri. Ergo aliqui erunt qui nunquam expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur gloria resurrectionis.

[21168] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus in Ench., dicit, quod quatuor ultimae petitiones orationis dominicae ad praesentem vitam pertinent, quarum una est: *dimitte nobis debita nostra*. Ergo Ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari. Sed Ecclesiae oratio non potest esse cassa quin exaudiatur. Joan. 16, 23: *quidquid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis*. Ergo Ecclesia in aliquo hujus vitae tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis quo pro peccato primi parentis astringimur, est quod nascimur in originali peccato. Ergo aliquando hoc Ecclesiae Deus praestabit, quod homines sine peccato originali nascentur. Sed mors est poena originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt circa finem mundi qui non morientur; et sic idem quod prius.

[21169] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quod homines qui vivi inveniuntur, in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, et postea resurgant a morte in immortalitatem. Ergo Deus, qui est summe sapiens, hanc viam elegit in illis qui vivi invenientur; et sic idem quod prius.

[21170] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 15, 36: *semen quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur*; et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora a morte resurgent.

[21171] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, 1 Corinth. 15, 22: *sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur*. Sed in Christo vivificabuntur. Ergo

in Adam omnes morientur; et sic resurrectio omnium erit a morte.

Quaestiuncula 2

[21172] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non omnium resurrectio erit a cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio ejus non fuit a cineribus; quia caro ejus non vidit corruptionem, ut dicitur in Psalm. 15, et Act. 2. Ergo nec resurrectio omnium erit a cineribus.

[21173] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi nisi per combustionem. Ergo non omnes a cineribus resurgent.

[21174] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, corpus hominis mortui non statim post mortem in pulverem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in littera dicitur, scilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes resurgent a cineribus.

[21175] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 4 Praeterea, terminus a quo respondet termino ad quem. Sed terminus ad quem resurrectionis non est idem in bonis et malis. 1 Corinth. 15, 51: *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Ergo nec est idem terminus a quo; et sic, si mali resurgent a cineribus, boni a cineribus non resurgent.

[21176] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Haymo dicit: *omnes in originali peccato natos tenet haec sententia; terra es, et in terram ibis.* Sed omnes qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in originali peccato, vel nativitate ex utero vel saltem nativitate in utero. Ergo omnes a cineribus resurgent.

[21177] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, multa sunt in corpore humano quae non sunt de veritate naturae humanae. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora ad cineres resolvi.

Quaestiuncula 3

[21178] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, habeant aliquam naturalem inclinationem ad animam quae eis conjungetur. Si enim nullam inclinationem habent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia utrum ex illis vel aliis pulveribus reficeretur corpus animae conjungendum; quod est falsum.

[21179] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, major est dependentia corporis ad animam quam animae ad corpus. Sed anima separata a corpore adhuc habet aliquam

dependentiam ad corpus, unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Dionysius de Divin. Nomin. Ergo multo fortius corpus separatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

[21180] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, Job 20, 2, dicitur: *ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiae ejus, et cum eo in pulvere dormient.* Sed vitia non sunt nisi in anima. Ergo adhuc in illis cineribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

[21181] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea, et similiter caro leonis, vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas conversum est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Patet per auctoritatem Augustini in Enchirid.: *corpus humanum in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque hominum seu animalium cibum cedat, carnemque vertatur (...) illi animae humanae in puncto temporis cedet quae illud prius, ut homo fieret, viveret et cresceret, animavit.*

[21182] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale; alias natura deficeret in necessariis. Sed nullo agente naturali possunt praedicti pulveres eidem animae iterato conjungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad praedictam conjunctionem.

Quaestiuncula 1

[21183] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod super hac quaestione varie loquuntur sancti, ut in littera patet; tamen haec est securior et communior opinio, quod omnes morientur, et a morte resurgent; et hoc propter tria. Et primo, quia magis concordat divinae justitiae, quae humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturae ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent. Secundo, quia magis concordat divinae Scripturae, quae omnium futuram resurrectionem praedicit; resurrectio autem proprie non est nisi ejus quod cecidit, et dissolutum est, ut Damascenus dicit. Tertio, quia magis concordat ordini naturae, in quo invenimus quod illud quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur nisi corruptione mediante; sicut acetum non fit vinum nisi aceto corrupto, et in humorem vitis transeunte. Unde cum natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem nisi morte mediante. Convenit etiam ordini naturae propter aliam rationem: quia, ut in 8 Phys. dicitur, motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus, sicut etiam motus cordis totius corporis quaedam vita est; unde sicut cessante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita cessante motu caeli, non potest aliquid vivum remanere in illa vita quae ex influentia illius motus conservabatur. Talis autem est vita quam nunc degimus; unde oportet quod ex

hac vita discedant qui post motum caeli quiescentem victuri sunt.

[21184] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum judicii tempus, nec ad totum tempus praeteritum; quia omnes judicandi aliquo tempore fuerunt vivi, et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediate judicium praecedet, quando scilicet judicii signa incipient apparere.

[21185] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectum sanctorum desiderium non potest esse vanum; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum esse vanum; et tale est desiderium quo nolumus expoliari sed supervestiri, scilicet si possibile sit; et hoc desiderium a quibusdam velleitas dicitur.

[21186] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum; quia ille qui sine peccato originali conciperetur, non indigeret redemptione quae facta est per Christum; et sic Christus non esset omnium hominum redemptor. Nec potest dici, quod non hac redemptione indiguerunt, quia praestitum fuit eis ut sine peccato conciperentur; quia illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturae sanaretur, quo manente, sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturae quae sanata est. Oportet autem ponere, quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae. Liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit; et ita non possent omnes fructum dominicae redemptionis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti; unde dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui sine originali peccato nascantur, quamvis mors sit poena originalis peccati; quia Deus potest ex misericordia alicui relaxare poenam ad quam obligatur ex culpa praeterita, sicut adulteram sine poena dimisit Joan. 8; et similiter poterit liberare a morte eos qui reatum mortis contraxerunt cum originali nascendo; et sic non sequitur: si non morientur, ergo nascuntur sine originali.

[21187] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solum quando est magis vel aequaliter accommoda ad finem consequendum; et sic non est hic, ut ex dictis patet.

Quaestiuncula 2

[21188] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod eisdem rationibus quibus ostensum est omnes a morte resurgere, est etiam ostendendum quod omnes resurgent a cineribus in communi resurrectione, nisi aliquibus ex privilegio specialis gratiae sit contrarium indultum, sicut et resurrectionis acceleratio. Scriptura autem sacra sicut resurrectionem praenuntiat, ita et reformationem corporum, Phil. 3; et ideo oportet quod sicut

omnes moriuntur ad hoc quod omnes vere resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur ad hoc quod omnium corpora reformari possint; sicut enim in poenam hominis mors a divina justitia est inflicta, ita et corporis resolutio, ut patet Genes. 112, 9: *terra es, et in terram ibis.* Similiter etiam ordo naturae exigit ut non solum animae et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio; sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi prius facta resolutione in materiam praejacentem; ipsa enim elementorum commixtio ex motu caeli causatur et conservatur, quo cessante omnia mixta in pura elementa resolventur.

[21189] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod resurrectio Christi exemplar est nostrae resurrectionis quo ad terminum ad quem; non autem quo ad terminum a quo.

[21190] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquiae quae remanent humano corpore resoluto, duplici ratione. Primo, quia mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, et cineres conservare; unde inolevit modus loquendi, ut ea in quae corpus humanum resolvitur, cineres dicantur. Secundo propter causam resolutionis, quae est incendium fomitis, quo corpus humanum radicitus est infectum; unde ad purgationem hujus infectionis oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi. Quod autem per incendium resolvitur, dicitur in cineres resolvi; et ideo ea in quae corpus humanum dissolvitur, cineres dicuntur.

[21191] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora illorum qui vivi invenientur, usque ad cineres resolvere, sicut etiam alia mixta resolvet in praejacentem materiam.

[21192] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem; et ideo resurrectio sanctorum, quae erit gloriosa, oportet quod differat a resurrectione impiorum, quae non erit gloriosa, penes terminum ad quem, non autem penes terminum a quo. Contingit enim frequenter non esse eumdem terminum ad quem existente eodem termino a quo; sicut de nigredine potest moveri aliquid in albedinem et in pallorem.

Quaestiuncula 3

[21193] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis quae facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed haec positio contrariatur auctoritati Augustini indirecte, et sensui, et rationi: quia omnia composita ex contrariis possibile

Contents

est resolvi in ea ex quibus componuntur. Et ideo alii dicunt, quod illae partes elementorum in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce ex hoc quod fuerunt animae humanae conjunctae, et ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas. Sed hoc iterum frivolum est: quia partes elementorum sunt unius naturae, et aequaliter habent participationem lucis et obscuritatis. Et ideo aliter dicendum est, quod in cineribus illis nulla est naturalis inclinatio ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinae providentiae, quae statuit illos cineres iterum animae conjungi; et ex hoc convenit quod illae partes elementorum iterato conjungantur, et non aliae.

[21194] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Unde patet solutio ad primum.

[21195] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima separata a corpore manet in eadem natura quam habebat cum corpori esset conjuncta; quod de corpore non contingit; et ideo non est simile.

[21196] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verbum illud Job non est intelligendum, quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundum ordinem divinae justitiae, quo sunt deputati pulveres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in aeternum.

Articulus 5

[21197] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 tit. Utrum post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quae fecit

Quaestiuncula 1

[21198] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod post resurrectionem non quilibet cognoscet peccata quae fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriae educitur. Sed homines post resurrectionem suam peccata non poterunt sensu percipere, quia jam transierunt: sensus autem est tantum praesentium: multa etiam peccata a memoria exciderunt peccantis, quae non poterunt de thesauro memoriae educi. Ergo non omnium peccatorum quae fecit, resurgens cognitionem habebit.

[21199] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut in littera dicitur, conscientiae libri quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur. Sed in libris non potest legi aliquid, nisi nota ejus contineatur in libro; notae autem quaedam peccatorum remanent in conscientia, ut Rom. 1, in Glossa patet; quae non videntur aliud esse quam reatus vel macula. Cum igitur multorum peccatorum macula et reatus a multis sit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata quae fecit, possit aliquis in sua conscientia legere; et sic idem quod prius.

[21200] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, crescente causa crescit effectus. Sed causa quae facit nos dolere de peccatis quae ad memoriam revocamus, est caritas. Cum ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta caritas, maxime de peccatis dolebunt, si ea ad memoriam revocabunt: quod non potest esse, quia fugiet ab eis et dolor et gemitus, ut dicitur Apoc. 21. Ergo propria peccata ad memoriam non revocabunt.

[21201] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 arg. 4 Praeterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quae fecerunt aliquando, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quae aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quae aliquando fecerunt, non habebunt: quia per hoc poena eorum multum alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quae commiserunt.

[21202] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit 20 de Civ. Dei, quod quaedam vis divina aderit, qua fiet quod cuncta peccata ad memoriam revocentur.

[21203] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet humanum judicium ad testimonium exterius, ita se habet judicium divinum ad testimonium conscientiae, ut patet 1 Reg. 16, 7: *homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor.* Sed non posset perfecte judicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus de quibus judicandum est, testimonium deponerent. Ergo oportet, cum judicium divinum sit perfectissimum, quod conscientia omnia teneat de quibus judicandum est. Sed judicandum erit de omnibus operibus bonis et malis: 2 Corinth. 5, 10: *omnes astabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.* Ergo oportet quod conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quae fecit, sive bona, sive mala.

Quaestiuncula 2

[21204] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non quilibet possit legere omnia quae sunt in conscientia alterius. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quam nunc sit Angelorum, quorum aequalitas resurgentibus promittitur, Matth. 22. Sed Angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quae dependent a libero arbitrio, unde indigent locutione ad invicem innotescenda, ut in 2 Lib., dist. 11, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo nec resurgentes poterunt inspicere ea quae continentur in conscientiis aliorum.

[21205] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur in se, vel in sua causa, vel in suo effectu. Sed merita vel demerita quae continentur in conscientia alicujus, non poterit alius in seipsis cognoscere, quia solus Deus cordi illabitur, et secreta ejus intuetur: similiter nec in causa sua; quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita: similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt quorum nullus effectus remanebit, eis per poenitentiam totaliter abolitis. Ergo non omnia quae sunt in conscientia alicujus, poterit quilibet alius cognoscere.

[21206] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Joannes Chrysostomus dicit, ut habitum est supra dist. 16, in littera: *nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis depreceris, citius illa delebis. Si vero oblivisceris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, ac in conspectu omnium amicorum et inimicorum, sanctorumque Angelorum proferentur.* Ex hoc accipitur quod illa publicatio poena est negligentiae, quia homo confessionem praetermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

[21207] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 arg. 4 Praeterea, solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minus inde verecundatur. Si ergo quilibet peccatum alterius cognoscet, cujuslibet peccatoris erubescentia multum minuetur; quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

[21208] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, super illud 1 Corinth. 4, 5: *illuminabit abscondita tenebrarum*, dicit Glossa: *gesta et cogitata, bona et mala, tunc aperta et nota erunt omnibus.*

[21209] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, omnium beatorum peccata praeterita aequaliter erunt abolita. Sed aliquorum sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalenae et Petri et David. Ergo pari ratione aliorum electorum peccata scientur, et multo magis damnatorum.

Quaestiuncula 3

[21210] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non omnia merita et demerita propria et aliena ab aliquo uno intuitu videantur. Ea enim quae singillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati singillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent; unde

dicitur Sap. 5, 8: *quid nobis profuit superbia?* et cetera. Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

[21211] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in 2 Top., quod non contingit simul plura intelligere. Sed merita et demerita propria et aliena non videbuntur nisi intellectu. Ergo non poterunt omnia simul videri.

[21212] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, intellectus damnatorum hominum non erit post resurrectionem elevatior quam nunc sit bonorum Angelorum quantum ad naturalem cognitionem qua cognoscunt res per species innatas. Sed tali cognitione naturali non vident plura simul, ut in 2 Lib., dist. 3, dictum est. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta sua simul videre.

[21213] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, super illud Job 8: *induetur confusione*, dicit Glossa: *viso judice, omnia mala ante oculos mentis versant.* Sed judicem subito videbunt. Ergo similiter mala quae commiserunt; et eadem ratione omnia alia.

[21214] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Augustinus, 20 de Civ. Dei, habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in judicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eo quod nullus valeat aestimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi posset. Sed similiter non posset aestimari tempus quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita sua et aliena ab aliquo homine, si successive diversa videant. Ergo oportet ponere quod omnia simul videat unusquisque.

Quaestiuncula 1

[21215] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicitur Rom. 2, in illa die cum judicabit dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet, et cogitationes erunt accusantes et defendentes; et quia oportet quod testes et accusator et defensor in quolibet judicio habeant eorum notitiam quae in judicio versantur; in illo autem communi judicio omnia opera hominum in judicium venient; oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat; unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus judicium procedet, sicut etiam in judicio humano registris utuntur. Isti sunt libri, de quibus Apocal. 20, 12 dicitur: *libri aperti sunt, et alius liber apertus est vitae; et judicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum*; ut per libros qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit, 20 de Civit. Dei, significentur sancti novi et veteris testamenti, in quibus Deus ostendit quae mandata fieri jussisset; unde, ut Richardus de sancto Victore dicit eorum corda erunt quasi quaedam canonum decreta: sed per librum vitae, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiae singulorum; quae dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur. Et haec vis, inquantum ad memoriam reducit homini sua facta, liber vitae dicitur. Vel per primos libros, conscientiae intelligantur, per secundum sententia judicis in ejus providentia descripta.

[21216] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa merita vel demerita a memoria excidant, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo remaneat in suo effectu; quia merita quae non sunt mortificata, manebunt in praemium quod eis redditur; quae autem sunt mortificata, manent in reatu ingratitudinis, quae augentur ex hoc quod homo post gratiam susceptam peccavit; similiter etiam demerita, quae non sunt per poenitentiam deleta, manent in reatu poenae quae eis debetur; quae autem poenitentia delevit, manent in ipsa poenitentiae memoria, quam simul cum aliis meritis in notitiam habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare; et tamen, ut Augustinus dicit, principaliter ad hoc vis divina operabitur.

[21217] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod aliquae notae manent in conscientiis singulorum de operibus a se factis; nec oportet quod notae istae sint reatus tantum, ut ex dictis patet.

[21218] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis caritas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria ita erunt perfusi gaudio, quod dolor in eis locum habere non poterit; et ideo de peccatis non dolebunt, sed potius gaudebunt de divina misericordia qua eis sunt peccata relaxata, sicut etiam nunc Angeli gaudent de justitia divina, qua fit ut deserti a gratia in peccato ruant illi quos custodiunt, quorum tamen saluti solicite invigilant.

[21219] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mali cognoscent omnia bona quae fecerunt; et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augebitur, quia maximus est dolor multa bona perdidisse; propter quod Boetius dicit in 2 de Consol., quod summum infortunii genus est fuisse felicem.

Quaestiuncula 2

[21220] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in ultimo et communi judicio oportet quod divina justitia omnibus evidenter appareat; quod nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnans vel praemians justa esse non potest, nisi secundum merita vel demerita proferatur; et ideo sicut oportet quod judex et assessor judicis merita causae cognoscant ad hoc quod justam sententiam proferant; ita oportet ad hoc quod justa sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia sicut cuilibet nota erit sua praemiatio et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet; oportet quod sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjaceant. Et haec est probabilior et communior opinio, quamvis Magister contrarium dicat in littera, scilicet quod peccata quae sunt per poenitentiam deleta, in judicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequitur quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecta cognoscetur; in quo multum detraheretur sanctorum gloriae, et laudi divinae, qui tam misericorditer sanctos suos liberavit.

[21221] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnia merita

praecedentia vel demerita facient aliquam quantitatem in gloria vel miseria hominis resurgentis, ut ex dictis patet; et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri; et praecipue divina virtute ad hoc operante, ut sententia judicis justa appareat omnibus.

[21222] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod merita vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet, vel etiam in seipsis per divinam virtutem, quamvis ad hoc virtus intellectus creati non sufficiat.

[21223] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiae quae committitur in omissione confessionis; sed quod peccata sanctorum revelantur, non poterit eis esse in erubescentiam vel verecundiam, sicut nec Mariae Magdalenae est in confusionem quod peccata sua in Ecclesia publice recitantur; quia verecundia est timor ingloriationis, ut dicit Damascenus, qui in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam propter poenitentiam quam fecerunt, sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

[21224] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur; sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis perpendens. Quod enim ex tali causa confusio minuatur, contingit ex hoc quod verecundia respicit aestimationem hominum, quae ex consuetudine redditur levior; sed tunc confusio respicit aestimationem Dei, quae est secundum veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantum, sive multorum.

Quaestiuncula 3

[21225] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnia merita vel demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti; quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in uno videbunt, et sic non est inconveniens quod simul plura videant; sed in damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possit Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile. Et ideo alii dicunt, quod mali simul omnia videbunt in genere sua peccata; et hoc sufficit ad accusationem illam quae debet esse in judicio, vel absolutionem; non autem videbunt simul omnia descendendo ad singularia. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini, 20 de Civ. Dei, qui dicit, quod omnia mentis intuitu enumerabuntur; quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur. Unde potest eligi media via, quod singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante; et hoc est quod Augustinus dicit ibidem, quod mira celeritate enumerabuntur. Nec hoc est impossibile; quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia.

[21226] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

Expositio textus

[21227] Super Sent., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 5 qc. 3 expos. *In jussu, et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo.* Potest per haec tria idem significari, ut illa vox dicatur jussus quantum ad virtutem, quia ei corpora mortuorum obedient; vox Archangeli, idest Christi, qui est princeps Angelorum, quantum ad dignitatem proferentis; tuba quantum ad evidentiam. Vel jussus refertur ad causam principalem, scilicet divinam virtutem, cui obediunt omnia; vox Archangeli ad ministerium Angelorum; sed tuba ad operationem hominis Christi; haec enim tria in resurrectione operabuntur. *Unde rationabiliter putari potest, peccata hic per poenitentiam tecta et deleta, illic etiam tegi aliis.* Sustinendo Magistrum potest dici, quod peccata justorum non venient in notitiam ut peccata, sed ut dimissa; sic enim considerationi cujuslibet occurrent. Unde ex hoc non sequitur confusio, sed gloria. Dicuntur autem tegi, inquantum Deus ea non videt ad puniendum, sicut exponit Glossa super illud Psal. 31: *beati quorum remissae sunt iniquitates* et cetera. *Contra vero scribens ad Marcellam Hieronymus testari videtur.* Quidam dicunt quod Hieronymus non dixit hoc asserendo, sed opinionem cujusdam Graeci recitando.

Distinctio 44

Prooemium

[21228] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de conditionibus resurrectionis, hic determinat de conditionibus resurgentium; et dividitur in partes duas: in prima parte determinat de conditionibus resurgentium qui ad perfectionem humanae naturae pervenerunt; in secunda de conditionibus illorum qui in praesenti vita praedicta perfectione caruerunt, scilicet de abortivis fetibus, ibi: *illud etiam investigare oportet* et cetera. Prima in duas: in prima determinat conditiones resurgentium beatorum; in secunda conditiones malorum, ibi: *de reprobis autem quaeri solet* et cetera. Prima in tres: in prima determinat resurgentium aetatem, et staturam; in secunda corporum integritatem, ibi: *non enim perit Deo terrena materies*; in tertia eorum gloriam, ibi: *hoc autem in corporibus sanctorum intelligendum est. De reprobis autem quaeri solet, an cum deformitatibus hic habitis resurgant.* Hic determinat conditiones reproborum: et primo quantum ad reprobationem naturae; secundo quantum ad passionem poenae, ibi: *si vero quaeritur de corporibus malorum quomodo in igne ardeant et non consumantur, Augustinus variis exemplis astruit.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo corpora reproborum poterunt poenam pati; secundo ostendit idem de spiritibus damnatorum, ibi: *quaeri etiam solet, an Daemones corporali igne ardeant.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo spiritus Daemonum sunt passibiles ab igne corporali; secundo ostendit idem de spiritibus damnatorum, ibi: *cum autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quaeri solet* et cetera. Hic est triplex quaestio circa conditionem

resurgentium. Prima de his quae communiter ad bonos et malos pertinent. Secunda de his quae pertinent tantum ad bonos. Tertia de his quae spectant tantum ad malos. Circa primum quaeruntur tria: 1 de identitate resurgentium; 2 de integritate corporum; 3 de qualitate ipsorum.

Articulus 1

[21229] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 tit. Utrum idem corpus anima resumat in resurrectione

Quaestiuncula 1

[21230] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non idem corpus anima resumat in resurrectione. 1 Corinth. 15, 37: *non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum.* Sed apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

[21231] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, cuilibet formae aptatur materia secundum suam conditionem, et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et instrumentum ad agentem. Cum ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis sicut modo est; quia vel transferetur totaliter in caelestem vitam, cui inhaesit vivens in mundo; vel deprimetur in brutalem, si brutaliter vixit in hoc mundo: videtur quod non resumet idem corpus, sed vel caeleste, vel brutale.

[21232] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut supra dictum est. Sed illae partes elementorum in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum corpore humano quod in ea resolutum est, nisi in materia prima, quomodo quaelibet aliae elementorum partes cum praedicto corpore conveniunt. Si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparetur, corpus erit numero idem.

[21233] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, impossibile est esse idem numero cujus partes essentiales sunt aliae numero. Sed forma mixti, quae est pars essentialis corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem resumi. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediae. Illud enim quod penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumi; quod patet ex hoc, quia non potest esse idem numero cujus est esse diversum. Sed esse interruptum, quod est actus entis, est diversum, sicut quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis penitus cedit in non ens per mortem, cum sit forma corporalis, et similiter qualitates contrariae ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

[21234] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Job 19, 26: *in carne mea videbo Deum salvatorem meum.* Loquitur autem de visione post resurrectionem: quod patet ex hoc quod praecedit: *in novissimo die de terra resurrecturus sum.* Ergo idem numero corpus resurget.

[21235] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut Damascenus dicit in 4 Lib., *resurrectio est ejus qui cecidit secunda surrectio.* Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero resurget.

Quaestiuncula 2

[21236] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit philosophus, 2 de generatione, *quaecumque habent speciem corruptibilem motam, non reiteratur eadem numero.* Sed talis est substantia hominis secundum praesentem statum. Ergo post mutationem mortis non potest reiterari idem numero.

[21237] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ubi est alia et alia humanitas, non est idem homo numero; unde Socrates et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas hominis resurgentis ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. Media potest probari dupliciter. Primo, quia humanitas quae est forma totius, non est forma et substantia sicut anima, sed est forma tantum: hujusmodi autem formae penitus cedunt in non ens; et sic non possunt reiterari. Secundo, quia humanitas resultat ex conjunctione partium; sed non potest eadem numero conjunctio resumi quae prius fuit, quia iteratio identitati opponitur. Iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quae se non compatiuntur. In resurrectione autem conjunctio iteratur. Ergo non est eadem conjunctio; et sic nec eadem humanitas, nec idem homo.

[21238] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, unus homo non est, si est plura animalia. Ergo si non est idem animal, non est unus numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal: quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet 2 de anima. Sensus autem cum non maneant in anima separata, ut quidam dicunt, non possunt iidem numero resumi. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal in numero; et sic nec idem homo.

[21239] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, materia statuae principalior est in statua quam materia hominis in homine: quia artificialia tota sunt in genere substantiae ex materia, sed naturalia ex forma, ut patet per philosophum in 2 Physic., et Commentator idem dicit in 2 de anima. Sed si statua ex eodem aere reficiatur, non est eadem numero. Ergo multo minus, si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, non erit idem homo numero.

[21240] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Job 19, 27:

quem visurus sum ego ipse (...) et non alius; et loquitur de visione post resurrectionem, ut supra dictum est. Ergo idem numero homo resurget.

[21241] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, 8 Lib. de Trinit., quod resurgere nihil aliud est quam reviviscere. Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur reviviscere. Ergo non resurgeret; quod est contra fidem.

Quaestiuncula 3

[21242] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod oporteat pulveres humani corporis ad eamdem partem corporis quae in eis dissoluta est, per resurrectionem redire. Quia secundum philosophum in 2 de anima, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam. Sed oportet quod post resurrectionem corpus resumatur ab anima eadem. Ergo oportet quod etiam partes corporis resumantur ad eadem membra, in quibus eisdem partibus animae perficiantur.

[21243] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, diversitas materiae facit diversitatem in numero. Sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulae partes non reficientur ex eadem materia ex qua prius constabant. Ergo non erunt eaedem numero. Sed si partes sunt diversae, et totum erit diversum: quia partes comparantur ad totum sicut materia ad formam, ut patet 2 Physic. Ergo non erit idem numero homo; quod est contra veritatem resurrectionis.

[21244] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, resurrectio ad hoc ordinatur quod homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversae partes corporis deserviunt. Ergo oportet quod in resurrectione quaelibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo praemietur.

[21245] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, artificialia magis dependent ex sua materia quam naturalia. Sed in artificialibus ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quod partes reducantur ad eumdem situm. Ergo nec in homine oportet.

[21246] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

Quaestiuncula 1

[21247] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hanc quaestionem et philosophi erraverunt, et quidam moderni haeretici errant. Quidam enim philosophi posuerunt, animas a corpore separatas iterato corporibus conjungi. Sed

errabant in hoc quantum ad duo. Primo quantum ad modum conjunctionis: quia quidam ponebant animam separatam corpori iterum conjungi naturaliter per viam generationis. Secundo quantum ad corpus cui conjungebatur quia: ponebant quod secunda conjunctio non erat ad idem corpus quod per mortem depositum fuit, sed ad aliud: quandoque quidem idem specie, quandoque autem diversum; ad diversum quidem quando anima in corpore existens praeter rationis ordinem vitam duxerat bestialem, unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit; sicut in corpus canis propter luxuriam, et in corpus leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis; sed in corpus ejusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate perfuncta, post aliqua saecula incipiebat ad corpus velle redire; et sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed haec opinio ex duabus falsis radicibus venit: quarum prima est, quia anima non conjungitur corpori essentialiter sicut forma materiae, sed solum accidentaliter, sicut motor mobili, aut homo vestimento; et ideo ponere poterant quod anima praeexistebat antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; et iterum quod diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant intellectum non differre a sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere prae aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget; unde poterant ponere quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret, praecipue facta immutatione animae humanae ad effectus brutales. Sed praedictae duae radices destruuntur a philosopho, in Lib. de anima; quibus destructis, patet falsitas praedictae positionis. Et simili modo destruuntur errores quorumdam haereticorum: quorum quidam in praedictas positiones inciderunt; quidam autem posuerunt animam iterato conjungi corporibus caelestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius de quodam Constantinopolitano episcopo narrat, exponens illud verbum Job 19, 26: *in carne mea videbo Deum salvatorem meum.* Et praedicti errores haereticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis praejudicant, quam sacra Scriptura profitetur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat: quia resurrectio est iterata surrectio; ejusdem autem est surgere et cadere; unde resurrectio magis respicit corpus quod post mortem cadit, quam animam quae post mortem vivit; et ita, si non est idem corpus quod anima resumit, non dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.

[21248] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens, cum primo seminatum fuerit absque folliculis cum quibus nascitur. Corpus autem resurgens erit idem, sed alio modo se habens: quia fuit mortale, et surget in immortalitate.

[21249] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod differentia quae est inter animam resurgentis et animam in hoc mundo viventis, non est secundum aliquod essentiale, sed secundum gloriam et miseriam; quae differentiam accidentalem faciunt; unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiae animarum.

[21250] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem: quia remoto posteriori, remanere adhuc potest prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in 1 Physic., et in Lib. de substantia orbis, in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit; unde et post separationem formae substantialis a materia adhuc dimensiones illae manent eadem; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiae sub quacumque forma existens; et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quae prius ejus materia fuit.

[21251] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia efficitur propria tali formae; ita forma mixtionis, quae est forma resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est substantialis forma corporis mixti, sed est accidens proprium, et dispositio per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum praeter hanc formam mixtionis non habet aliam formam substantialem nisi animam rationalem: quia si haberet aliam formam substantialem priorem illa, daret ei esse substantiale, et sic per eam constitueretur in genere substantiae; unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiae; et sic comparatio animae ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiae per suam materiam; unde conjunctio animae ad corpus esset accidentalis: quod est error antiquorum philosophorum in libris de anima reprobatus. Sequeretur etiam quod corpus humanum et singulae partes ejus non aequivoce retinerent priora nomina; quod est contra philosophum in 2 de anima. Unde cum anima rationalis remanet, nulla forma corporis humani substantialis cedit penitus in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero. Unde idem numero resurget, cum materia eadem numero resumatur, ut in praecedenti solutione dictum est.

Quaestiuncula 2

[21252] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc ut homo finem ultimum propter quem homo factus est, consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animae separatae, ut supra dictum est: alias vane esset homo constitutus, si ad finem ad quem factus est, pervenire non posset. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum, ne in vanum factum esse videatur; oportet quod idem numero homo resurgat; et hoc quidem fit cum eadem anima eidem numero corpori conjungitur, ut ex dictis patet: alias enim non esset resurrectio, proprie loquendo, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quod non sit idem numero qui resurget, est haereticum, derogans veritati Scripturae, quae resurrectionem praedicat.

[21253] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus loquitur de iteratione quae fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quae est in generatione et corruptione, ad circulationem quae est in motu caeli: quia caelum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet substantiam incorruptibilem motam; sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie, non ad idem numero: quia ex homine generatur semen, ex quo sanguis; et sic deinceps, quousque perveniatur ad hominem, non ad eumdem numero, sed specie; et ex igne generatur aer, ex quo aqua; ex aqua terra, ex terra ignis, non idem numero, sed specie. Unde patet quod ratio inducta secundum philosophi intentionem non est ad propositum. Vel dicendum, quod aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem manere valeat, sicut est de anima rationali, quae esse, quod sibi in corpore acquiritur, etiam post corpus retinet, et in participationem illius esse corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud esse corporis et aliud animae in corpore; alias esset conjunctio animae et corporis accidentalis; et sic nulla interruptio facta est in esse substantiali hominis, ut non possit idem numero redire propter interruptionem essendi, sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum esse omnino interrumpitur, forma non remanente, materia autem sub alio esse remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero: quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis; unde est corpus diversum in numero, et per consequens anima, et totus homo.

[21254] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod idem secundum rem est forma totius et forma partis: forma partis secundum quod perficit materiam; forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur; et secundum hanc opinionem, humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis; et sic, cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas, et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea compositum rationem speciei non consequitur. Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur, quia forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque; et haec forma totius, essentia vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas. Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram, procedebat ac si humanitas esset quaedam alia forma superveniens formae et materiae; quod falsum est. Secunda autem ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire: quia conjunctio significat actionem vel passionem: quae quamvis sit diversa, non potest impedire identitatem humanitatis: quia actio et passio, ex quibus erat humanitas, non sunt de essentia humanitatis; unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis. Constat enim quod generatio et resurrectio non sunt idem motus numero, nec tamen propter hoc impeditur identitas resurgentis. Similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsa relatione: quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam, eo quod humanitas non est de illis formis quae sunt compositio et ordo, ut dicitur 2 Physic., sicut sunt formae artificiatorum; unde existente alia compositione numero, non

est eadem numero forma domus.

[21255] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa optime concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem et rationalem divisas in homine esse: quia secundum hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus. Unde in resurrectione non erit eadem anima sensibilis, et per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur: quia animal definitur per sensum, qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem: per sensum autem, qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quae maximam partem confert ad cognoscendum quod quid est, ut in 1 de anima dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis sicut anima rationalis secundum substantiam: sed potentiae sensitivae, secundum quosdam, non manent: quae quidem potentiae cum sint accidentales proprietates, earum varietas identitatem animalis totius auferre non potest, nec etiam partium animalis: non enim dicuntur potentiae perfectiones vel actus organorum, nisi sint principia agendi, ut calor in igne.

[21256] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod statua dupliciter considerari potest; vel secundum quod est substantia quaedam, vel secundum quod est artificiale quoddam. Et quia in genere substantiae ponitur ratione suae materiae; ideo si consideretur secundum quod est substantia quaedam, est eadem numero statua quae ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundum quod est forma, quae accidens quoddam est, et transit, statua destructa; et sic non redit idem numero, nec statua idem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis; et ideo non est similis ratio.

Quaestiuncula 3

[21257] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in hac quaestione differt considerare quid fieri possit sine identitatis praejudicio, et quid fiet, ut congruentia servetur. Quantum ergo ad primum, sciendum, quod in homine possunt accipi diversae partes totius dupliciter. Uno modo diversae partes homogenei, sicut diversae partes carnis, vel diversae partes ossis; alio modo diversae partes diversarum specierum totius heterogenei. Si ergo dicatur quod pars materiae redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non facit nisi varietatem in situ partium: situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis; et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum praejudicium generabitur identitati totius; et ita etiam est in exemplo quod ponitur in littera: quia statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam, secundum quam est substantia quaedam. Sic autem statua est homogenea, quamvis non secundum formam artificialem. Si autem dicatur quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei; sic de necessitate variatur non solum situs partium, sed etiam identitas ipsarum; ita tamen si tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanae naturae in una, in aliam transferatur; non autem si aliquod quod erat in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate

partium, aufertur identitas totius, si loquimur de partibus essentialibus; non autem si loquimur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus. Et sic patet qualiter translatio materiae de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundum congruentiam, magis probabile est quod etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, praecipue quantum ad partes essentiales et organicas, quamvis forte non quantum ad partes accidentales, sicut sunt ungues et capilli.

[21258] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de partibus organicis, et non de partibus similaribus.

[21259] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod diversus situs partium materiae non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiae.

[21260] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operatio non est, proprie loquendo, partis, sed totius; unde praemium non debetur parti, sed toti.

Articulus 2

[21261] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 tit. Utrum omnia membra corporis humani resurgent

Quaestiuncula 1

[21262] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia membra corporis humani resurgent. Remoto enim fine, frustra reparatur illud quod est ad finem. Finis autem cujuslibet membri est ejus actus. Cum ergo nihil sit frustra in operibus divinis, et quorumdam membrorum usus post resurrectionem non competat, praecipue genitalium, quia tunc nec nubent nec nubentur; videtur quod non omnia membra resurgent.

[21263] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, intestina, membra quaedam sunt. Sed non resurgent: plena enim resurgere non possunt, quia immunditias continent: nec vacua, quia nihil est vacuum in natura. Ergo non omnia membra resurgent.

[21264] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ad hoc corpus resurget, ut praemietur de opere quod anima per ipsum gessit. Sed membrum propter furtum amputatum furi, qui postea poenitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari neque de bono, quia ad hoc non cooperatum est, neque de malo, quia poena membri in poenam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

[21265] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, magis pertinent ad veritatem humanae naturae alia membra quam capilli et ungues. Sed capilli et ungues restituentur homini in resurrectione, ut dicitur in littera. Ergo multo fortius alia membra.

[21266] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, *Dei perfecta sunt opera.* Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

Quaestiuncula 2

[21267] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod capilli et ungues in homine non resurgent. Sicut enim capilli et ungues ex superfluitatibus cibi generantur; ita urina, sudor, et aliae hujusmodi faeces. Sed haec non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et ungues.

[21268] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, inter alias superfluitates quae ex cibo generantur, maxime accedit ad naturae humanae veritatem semen, quod est superfluum quo indigetur. Sed semen non resurget in corpore hominis. Ergo multo minus capilli et ungues resurgent.

[21269] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, nihil est perfectum anima rationali quod non sit perfectum anima sensibili. Sed capilli et ungues non sunt perfecti anima sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in 1 de anima. Ergo, cum non resurgat corpus humanum nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli et ungues non resurgent.

[21270] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Luc. 21, 18: *capillus de capite vestro non peribit.*

[21271] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, capilli et ungues sunt dati in ornatum homini. Sed corpora hominum, praecipue electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

Quaestiuncula 3

[21272] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod humores in corpore non resurgent. Quia 1 Corinth. 15, 50, dicitur: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurgent in beatis, qui regnum Dei possidebunt, et multo minus in aliis.

[21273] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, humores sunt ad restaurationem deperditi. Sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

[21274] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea illud quod est in via generationis

in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro et os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod est anima rationali perfectum. Ergo humores in eo non resurgent.

[21275] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo. Sed humores sunt hujusmodi; quod patet per Augustinum, qui dicit quod corpus constat ex membris officialibus, officialia ex similibus, similia ex humoribus. Ergo humores resurgent in corpore.

[21276] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed in Christo resurrexit sanguis; alias nunc vinum non transubstantiaretur in sanguinem ejus in sacramento altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis; et eadem ratione alii humores.

Quaestiuncula 4

[21277] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non totum quod fuit in corpore de veritate naturae humanae, resurgat in ipso. Quia cibus convertitur in veritatem humanae naturae. Sed aliquando caro bovis sumitur in cibum. Si ergo resurget quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget etiam caro bovis; quod videtur inconveniens.

[21278] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, costa Adae fuit de veritate humanae naturae, sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adae non resurget in eo, sed in Eva; alias Eva non resurgeret, quia de costa illa formata est. Ergo non resurget in homine quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

[21279] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuerit de veritate humanae naturae in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quae in substantiam ejus transeant. Ergo non resurget in aliquo quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

[21280] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 4 Si dicatur, quod non quidquid est in carnibus comestis, est de veritate humanae naturae; et ita aliquid eorum potest resurgere in primo, et aliquid in secundo; contra. De veritate humanae naturae maxime videtur esse illud quod a parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, fuerit de carnibus aliorum hominum quas pater suus comedit; quia semen est de superfluo alimenti, ut philosophus probat in Lib. de animalibus. Ergo illud quod est de veritate humanae naturae in puero isto, etiam fuit de veritate humanae naturae in aliis hominibus, quorum pater carnes comedit.

[21281] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 5 Si dicatur, quod illud quod erat de veritate

humanae naturae in carnibus hominum comestorum, non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanae naturae non existens; contra. Ponatur quod aliquis cibetur solum embryis, in quibus videtur nihil esse quod non sit de veritate naturae: quia totum quod est in eis, trahitur a parentibus. Si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanae naturae in embryis, qui etiam ad resurrectionem pertinent, postquam animam rationalem perceperunt, sit etiam de veritate humanae naturae in puero qui ex tali semine generatur; et sic, cum non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

[21282] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra: quidquid fuit in homine de veritate humanae naturae, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum. Ergo quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget in unoquoque.

[21283] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, si a corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanae naturae, in ipso non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio tolletur in resurrectione, praecipue ab electis, quibus promissum est, Lucae 21, quod capillus capitis eorum non peribit. Ergo quidquid fuit de veritate naturae humanae, resurget in homine.

Quaestiuncula 5

[21284] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quam alia membra. Sed quidquid fuit in capillis, totum resurget, etsi non in capillis, saltem in aliis partibus corporis, ut Augustinus dicit in littera. Ergo multo fortius quidquid fuit in aliis membris materialiter, totum resurget.

[21285] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, sicut partes carnis secundum speciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes secundum materiam. Sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non solum partes secundum speciem, sed omnes partes secundum materiam resurgent.

[21286] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 3 Praeterea, ex parte illa accidit corpori totalitas ex qua parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori ex parte materiae, cujus dispositio est quantitas secundum quam dividitur. Ergo et totalitas corporis attenditur secundum partes materiae. Si ergo non omnes partes materiae resurgent, non totum corpus resurget; quod est inconveniens.

[21287] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra, partes secundum materiam non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in 1 de generatione. Si

ergo omnes partes secundum materiam resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderatae quantitatis.

[21288] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, quidquid est de veritate humanae naturae in uno homine, totum potest esse pars materiae in alio homine qui ejus carnibus vescitur. Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent in aliquo, sequitur quod resurget in uno id quod est de veritate humanae naturae in alio; quod est inconveniens.

Quaestiuncula 1

[21289] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicitur in 2 de anima, anima habet se ad corpus non solum in habitudine formae et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis; est enim comparatio animae ad corpus sicut est comparatio artis ad artificiatum, ut dicit philosophus. Quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in ipsa arte continetur; et similiter etiam quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite, in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum si artificiato aliquid deesset eorum quae ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur; nec etiam corpus ad plenum proportionaliter responderet animae. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurgit nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem; oporteat etiam hominem perfectum resurgere, utpote quod ad ultimam perfectionem consequendam reparatur; oportet quod omnia membra quae nunc sunt in corpore, in resurrectione hominis reparentur.

[21290] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod membra dupliciter possunt considerari in comparatione ad animam; vel secundum habitudinem materiae ad formam, vel secundum habitudinem instrumenti ad agentem. Eadem est enim comparatio totius corporis ad totam animam, et partium ad partes, ut dicitur in 2 de anima. Si ergo membrum accipiatur secundum primam comparationem, finis ejus non est operatio, sed magis perfectum esse speciei, quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem membrum accipiatur secundum secundam comparationem, sic finis ejus est operatio; nec tamen sequitur quod quando deficit operatio, frustra sit instrumentum; quia instrumentum non solum servit ad exequendam operationem agentis, sed ad ostendendum virtutem ipsius; unde oportebit ut virtus potentiarum animae instrumentis corporis demonstretur, etsi nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

[21291] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt, non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humiditatibus.

[21292] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus quibus meremur, non sunt, proprie loquendo, manus vel pedis, sed hominis totius; sicut et operatio artis

non attribuitur instrumento, sed artifici, ut philosophus dicit. Quamvis ergo membrum quod ante poenitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo quo gloriam post meretur, tamen ipse homo meretur ut totum praemietur, qui ex toto quod habet, Deo servit.

Quaestiuncula 2

[21293] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod anima habet se ad corpus animatum sicut ars ad artificiatum, et ad partes ejus sicut ars ad sua instrumenta; unde et corpus animatum organicum dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem; et haec instrumenta sunt de prima intentione artis. Utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum, et haec sunt de secunda intentione artis; sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vagina ad gladii conservationem. Ita etiam in partibus corporis animati quaedam ordinantur ad operationes animae exequendas, sicut cor, hepar, manus, et pes; quaedam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperimentum fructuum; ita etiam capilli et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium; unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima. Ergo quia homo resurget in omni perfectione suae naturae, propter hoc oportet quod capilli et ungues resurgant in ipso.

[21294] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illae superfluitates expelluntur a natura quasi ad nihil utiles, unde non pertinent ad perfectionem corporis humani; secus autem est de aliis superfluitatibus, quas sibi natura retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

[21295] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod semine non indigetur ad perfectionem individui, sicut capillis, sed solum ad perfectionem speciei.

[21296] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod capilli et ungues nutriuntur et augentur; et sic patet quod aliqua operatione participant: quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectae; et quia in homine non est nisi una anima, scilicet anima rationalis, constat quod ab anima rationali perfectae sunt, quamvis non usque ad hoc quod operatione sensus participent, sicut nec ossa, de quibus constat quod resurgent, et sunt de integritate individui.

Quaestiuncula 3

[21297] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidquid pertinet ad integritatem humanae naturae in resurgente, hoc totum in eo resurget ratione praedicta; unde oportet quod illa humiditas corporis resurgat in homine quae ad integritatem ejus pertinebat. Est autem in homine triplex humiditas. Quaedam enim humiditas est in recedendo a

perfectione hujus individui, vel quia est in via corruptionis, et a natura abjicitur, sicut urina, sudor, sanies, et hujusmodi; vel quia a natura ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo, sive per actum generantem, sicut semen, vel per actum nutrientem sicut lac: et nulla talium humiditatum resurget, eo quod non est de perfectione individui resurgentis. Secunda humiditas est quae nondum pervenit ad ultimam perfectionem quam natura operatur in individuo, sed est ad illam ordinata a natura; et haec est duplex. Quia quaedam est quae habet aliquam formam determinatam, secundum quam continetur inter partes corporis, sicut sanguis, et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quae ex eis generantur, sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliae partes corporis; et ideo resurgent cum aliis partibus. Quaedam vero humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri; et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulae in suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat; et ideo non resurget illa humiditas quae est in ipso actu transeundi de forma in formam. Haec autem humiditas potest in duplici statu accipi: vel secundum quod est in principio transmutationis; et sic vocatur ros, illa scilicet humiditas quae est in foraminibus parvarum venarum; vel secundum quod est in progressu transmutationis, et incipit jam dealbari, et sic vocatur cambium. In neutro autem statu resurget. Tertium genus humiditatis est quod jam pervenit ad ultimam perfectionem quam natura intendit in corpore individui, quae jam est dealbata et incorporata membris; et haec vocatur gluten; et cum sit de substantia membrorum, resurget, sicut alia membra resurgunt.

[21298] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caro et sanguis in verbis illis apostoli non accipiuntur pro substantia carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis, quae sunt opera peccati, vel opera animalis vitae. Vel, secundum quod dicit Augustinus, caro et sanguis accipitur ibi pro corruptione quae nunc dominatur in carne et sanguine, unde etiam subditur in verbis apostoli: *neque corruptio incorruptionem.*

[21299] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanae naturae, non ad operationem quae nunc exercetur per membra illa; ita et humores erunt in corpore non ad restaurationem deperditi, sed ad integritatem humanae naturae reparandam, et ad virtutis naturalis ostensionem.

[21300] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut sunt elementa in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto; ita etiam humores se habent ad membra: et propter hoc sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt in perfectione universi, sicut corpora mixta; ita et humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliae partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem sicut aliae partes, nec elementa habent ita perfectas formas sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi perfectionem a Deo consequuntur non aequaliter, sed secundum suum modum unumquodque; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

Quaestiuncula 4

[21301] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad veritatem, ut in 2 Metaph. dicitur; quia illa res vera est quae ita est ut videtur cognitori secundum actum; et propter hoc Avicenna dicit, quod veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei: et secundum hoc aliquid dicitur esse de veritate humanae naturae, quia proprie pertinet ad esse humanae naturae; et hoc est quod participat formam humanae naturae; sicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex qua est proprium esse auri. Ut ergo videatur quid sit illud quod est de veritate humanae naturae, sciendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim posuerunt, quod nihil de novo esse incipit de veritate humanae naturae; sed quidquid ad veritatem humanae naturae pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanae naturae de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur ut ex eo possit semen decidi a generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur; et ad perfectam quantitatem pervenit per augmentum, et sic deinceps; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundum hanc opinionem, quidquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanae naturae. Alii vero dixerunt, quod aliquid de novo additur ad veritatem humanae naturae per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, considerata veritate humanae naturae in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativae virtutis. Si autem veritas humanae naturae in individuo consideretur, ad cujus conservationem et perfectionem actus nutritivae virtutis ordinatur; non additur aliquid per alimentum quod sit primo de veritate humanae naturae hujus individui, sed solum secundario. Ponunt enim quod veritas humanae naturae primo et principaliter consistat in humido radicali, quod scilicet est ex semine generatum ex quo est prima constitutio corporis humani; quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de veritate humanae naturae illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanae naturae alterius individui quod ex semine illius generatur. Semen enim ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus quod est primo de veritate humanae naturae in generante, ut quidam dicunt; vel sine admixtione ejus, ut dicunt alii; et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio. Tertia opinio est, quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanae naturae etiam in isto individuo; quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quaelibet pars signata accepta, quod maneat semper quantum ad id quod est speciei in ea, sed potest fluere et refluere quantum ad id quod est materiae in ipsa; et sic humidum nutrimentale non distinguitur a radicali ex parte principii, ut dicatur radicale quod ex semine generatum, nutrimentale quod generatur ex cibo; sed magis distinguitur ex termino, ut radicale dicatur quod ad terminum generationis pervenit per actum generativae, vel etiam nutritivae virtutis; sed nutrimentale, quia nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi. Et hae tres opiniones in 2 Lib., dist. 30, qu. 2, art. 1, in corp., plenius pertractatae et investigatae sunt; et ideo non debent hic repeti, nisi quantum ad propositum pertinet. Sciendum est ergo, quod secundum

has opiniones diversimode ad hanc quaestionem oportet respondere. Prima enim opinio per viam multiplicationis quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanae naturae et quantum ad numerum individuorum, et quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod ex alimento generatum est; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni, quae posset induci per actionem caloris naturalis; sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde cum in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari; nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis: nulla necessitas erit quod resurgat aliquid in homine quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantum illud quod fuit de veritate humanae naturae individui, et per decisionem et multiplicationem ad praedictam perfectionem pervenit in numero et quantitate. Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod generatur ex nutrimento, indigetur ad perfectionem quantitatis individui, et ad multiplicationem quae fit per generationem; necesse habet ponere aliquid de hoc in quod conversum est alimentum, resurgere; non tamen totum, sed solum quantum indigetur ad perfectam reintegrationem naturae humanae in omnibus suis individuis; unde ponit haec opinio, quod totum illud quod fuit in substantia seminis, resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est, quia hoc est principaliter de veritate humanae naturae in ipso. De eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum resurget in eo, quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis, et non totum; quia hoc non pertinet aliter ad veritatem humanae naturae nisi quatenus natura indiget eo ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit; hoc ordine reparabitur, quod illud quod fuit de substantia corporis hominis, totum reparabitur; et de eo quod secundo et tertio et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem redintegrandam, duplici ratione. Primo, quia super hoc quod advenit inductum fuit, ut illud quod primo erat deperditum reparetur; et ideo non ita principaliter pertinet ad veritatem humanae naturae sicut praecedens. Secundo, quia adjunctio extranei humidi ad primum humidum radicale facit quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem speciei sicut primum participabat, ut ponit exemplum philosophus in 1 de Gener., de aqua permixta vino, quae semper vini virtutem debilitat, ita quod in fine ipsum aquosum reddit. Unde sicut secunda aqua quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfecte speciem vini participat sicut prima quae in vinum assumebatur; ita quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad speciem carnis sicut quod primo convertebatur; et ideo non ita pertinet ad veritatem humanae naturae, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quod haec opinio ponit resurgere totum id quod est de veritate humanae naturae principaliter, non autem totum quod est de veritate humanae naturae secundario. Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt a secunda, et quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quod ponit totum quod est sub forma carnis et ossis, eadem ratione ad veritatem humanae naturae pertinere; quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vitae ejus, quod per se pertineat ad veritatem humanae naturae et primo; et aliquid fluens et refluens, quod pertineat ad veritatem humanae naturae solum propter quantitatis perfectionem, non propter primum esse speciei, sicut secunda opinio dicebat; sed ponit, omnes partes quae non sunt praeter intentionem naturae aggeneratae, pertinere ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter; ut ita etiam intelligamus contingere in partibus hominis unius sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus; unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter; sed formaliter manent, quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii, a quibus priores subtrahebantur; unde respublica una numero manere dicitur. Et similiter etiam dum quibusdam partibus fluentibus aliae reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem; manet nihilominus unus homo numero. Sed convenit tertia cum secunda opinione, quia ponit quod partes secundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem speciei sicut quae primo advenerunt; et ideo idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non penitus eadem ratione. Ponit enim, totum illud quod ex semine generatum est, resurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanae naturae quam hoc quod postea advenit, sed quia perfectius virtutem speciei participat; quem ordinem ponebat secunda opinio in his quae postea advenerunt ex alimento; in quo etiam haec opinio concordat cum alia, scilicet secunda.

[21302] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non est id quod est, ex sua materia, sed ex sua forma; unde quamvis illud materiae quod quandoque fuit forma carnis bovinae resurgat in homine sub forma carnis humanae, non sequitur quod resurgat caro bovis, sed caro hominis; ita enim etiam posset concludi quod resurgeret limus, de quo formatum est corpus Adae. Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

[21303] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei; unde non resurget in Adam, sed in Eva; sicut et semen non resurget in generante, sed in generato.

[21304] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum primam opinionem facile est ad hoc respondere; quia carnes comestae nunquam sunt de veritate humanae naturae in comedente; fuerunt autem de veritate humanae naturae in eo cujus carnes comeduntur; et ita resurgent in primo, et non in secundo. Sed secundum secundam opinionem et secundum tertiam, unusquisque resurget in illo in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei; et si aequaliter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primo fuit; quia in eo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis; et ideo si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas quae non pertineret ad veritatem humanae naturae in primo, resurgere poterit in secundo; alias illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo, et non in secundo: sed in secundo loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est; vel si nullo cibo unquam pastus fuisset nisi carnibus humanis, divina virtus aliunde suppleret quantum indigetur ad perfectionem quantitatis, sicut supplet in illis qui ante perfectam aetatem decedunt. Nec per hoc aliquid praejudicatur identitati in numero, sicut nec praejudicatur per hoc quod partes secundum materiam fluunt et refluunt.

[21305] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum primam opinionem facile est solvere; quia ponit quod semen est ex superfluo alimenti; unde carnes comestae

non transeunt in semen, ex quo pueri generantur. Sed secundum alias duas opiniones dicendum est, quod non est possibile quod totum quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur; quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, magis pertinet ad veritatem humanae naturae in eo qui ex semine nascitur, quam in illo ex cujus carnibus semen est generatum; et ideo, secundum regulam prius datam, hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum autem materiae resurget in illo ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

[21306] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod embrya non pertinent ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, qua puer in utero matris nutritur; et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur, nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo et non in secundo; residuum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quod non resurgeret in primo, utrique divina potentia supplente quod deest. Prima autem opinio hac objectione non arctatur, cum non ponat semen esse ex superfluo alimenti; sed aliae multae rationes sunt contra eam, ut in 2 Lib., dist. 30, qu. 2, art. 2, patuit.

Quaestiuncula 5

[21307] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod illud quod est materialiter in homine, non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habet de specie; sed non totum considerata materiae totalitate; quia tota materia quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quae probabilior inter ceteras mihi videtur; et ideo totum quod est in homine, resurget considerata totalitate speciei, quia attenditur secundum quantitatem, figuram, situm, et ordinem partium; non autem resurget totum considerata totalitate materiae. Secunda autem opinio et prima non utuntur hac distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utraeque habent speciem vel materiam. Conveniunt autem duae hae opiniones in hoc quod utraque dicit, quod illud quod est ex semine generatum, totum resurget, etiam totalitate materiae considerata. Differunt autem in hoc quod de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio; secunda vero aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet.

[21308] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut quidquid est in aliis partibus corporis, resurget considerata totalitate speciei, non autem considerata totalitate materiae; ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento quod facit augmentum: et hoc computatur ut alia pars, considerata totalitate speciei,

quia obtinet alium locum et situm in corpore, et substat aliis partibus dimensionis: aliquid autem advenit quod non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi in nutriendo, et non computatur ut alia pars totius secundum speciem considerati, cum non obtineat alium locum vel situm in corpore, quam pars quae defluxit tenebat; quamvis possit alia pars computari considerata totalitate materiae: et similiter est de capillis. Augustinus ergo loquitur de incisionibus capillorum, quae erant partes facientes augmentum; et ideo oportet quod resurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata, sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet: tunc enim eorum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

[21309] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem eaedem sunt partes secundum speciem, et secundum materiam. Non enim illa distinctione utitur philosophus in 1 de generatione, ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quod eaedem partes possunt considerari et secundum speciem quantum ad id quod est formae et speciei in ipsis, et secundum materiam quantum ad id quod subest formae et speciei. Constat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, nisi inquantum est sub tali forma; et ideo ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem. Sed prima et secunda opinio, quae ponunt alias esse partes quae sunt secundum speciem, et alias quae sunt secundum materiam, dicunt quod anima quamvis utrasque partes perficiat, tamen perficit partes secundum materiam mediantibus partibus secundum speciem; et ideo non aequaliter habent ordinem ad resurrectionem.

[21310] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formae substantialis: et ideo divisio quae est secundum hujusmodi dimensiones, proprie pertinet ad materiam; sed quantitas completa et terminata advenit materiae post formam substantialem; unde divisio quae fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem, praecipue quando ad resurrectionem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

Articulus 3

[21311] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 tit. Utrum omnes resurgent in eadem aetate, scilicet juvenili

Quaestiuncula 1

[21312] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod

non omnes resurgent in eadem aetate, scilicet juvenili. Quia Deus resurgentibus, praecipue beatis, nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertinet. Sed aetas pertinet ad perfectionem hominis, cum senectus sit venerabilis aetas. Ergo senes non resurgent in aetate juvenili.

[21313] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, aetas computatur secundum mensuram temporis praeteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit praeteritum, non praeterisse. Ergo impossibile est eos qui majoris aetatis fuerunt, ad aetatem juvenilem reduci.

[21314] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod magis fuit de veritate humanae naturae in unoquoque, maxime resurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanae naturae pertinuisse: quia in fine propter virtutem speciei debilitatam comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per philosophum in 1 de Gener. Ergo si omnes debent in eadem aetate resurgere, magis decet quod resurgant in aetate puerili quam juvenili.

[21315] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 13: *donec occurramus omnes (...) in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Sed Christus resurrexit in aetate juvenili, quae circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit. Ergo et alii in aetate juvenili resurgent.

[21316] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, homo in maxima perfectione naturae resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in aetate juvenili. Ergo in illa aetate resurgent omnes.

Quaestiuncula 2

[21317] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod omnes resurgent ejusdem staturae. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensiva, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, quia omnes in eadem aetate resurgent. Ergo quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgant.

[21318] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in 2 de anima, quod *omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti.* Sed ille terminus non est nisi ex virtute formae, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia. Ergo cum omnes homines habeant eamdem formam specificam, in omnibus debet esse secundum naturam eadem quantitatis mensura, nisi sit error. Sed error naturae corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eadem statura.

[21319] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quae primo corpus formavit: nam alias qui non potuerunt ad majorem quantitatem perduci virtute naturae, nunquam in majori quantitate resurgerent; quod

falsum est. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiae de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet virtus divina; cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent aequaliter ad suscipiendam actionem praedictae virtutis. Ergo ad eamdem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum; et sic idem quod prius.

[21320] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quantitas naturalis sequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variatur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium hominum. Ergo non omnes resurgent in eadem statura.

[21321] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad poenam. Sed non erit eadem quantitas gloriae vel poenae in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas naturae.

Quaestiuncula 3

[21322] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod omnes resurgent in sexu virili. Quia dicitur Ephes. 4, quod occurremus omnes in virum perfectum. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

[21323] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in futuro omnis cessabit praelatio, ut dicit Glossa 1 Corinth. 15. Sed mulier naturali ordine subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

[21324] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod est occasionaliter et praeter intentionem naturae inductum, non resurget: quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est praeter intentionem naturae inductus ex defectu virtutis formativae in semine, quae non potest perducere materiam concepti ad perfectionem virilem; unde dicit philosophus in 16 de animalibus, quod femina est mas occasionatus. Ergo sexus muliebris non resurget.

[21325] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Augustinus, 22 de Civit. Dei: *melius sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant.*

[21326] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet Genes. 2. Ergo ipse sexum femineum in resurrectione reparabit.

Quaestiuncula 4

[21327] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod resurgent in vita

animali, ut scilicet utantur actu nutritivae et generativae. Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus post resurrectionem legitur comedisse, ut patet Joan. ult. et Luc. ult. Ergo et homines post resurrectionem comedent, et eadem ratione generabunt.

[21328] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur; et similiter instrumenta quae deserviunt virtuti nutritivae, ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus hujusmodi resurget, ut ex supra dictis patet. Ergo utetur actibus virtutis generativae et nutritivae.

[21329] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, totus homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus. Sed beatitudo sive felicitas, secundum philosophum, in propria operatione consistit. Ergo oportet quod omnes potentiae animae et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem; et sic idem quod prius.

[21330] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 4 Praeterea, in beatis post resurrectionem erit beata et perfecta jucunditas. Sed talis jucunditas omnes delectationes includit: quia beatitudo est status omnium bonorum congregatione completus; et perfectum est cui nihil deest. Cum ergo in actu virtutis generativae et nutritivae sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt, et multo fortius in aliis qui minus spiritualia corpora habebunt.

[21331] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 30: *in resurrectione neque nubent neque nubentur*.

[21332] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, et ad multiplicationem humani generis; et comestio ad restaurationem deperditi, et ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis jam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo praefinitam: quia usque ad hoc generatio deferetur, ut ex praecedenti distinctione, quaest. 1, art. 3, in corp., patet; similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativae et nutritivae virtutis.

Quaestiuncula 1

[21333] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter. Uno modo, quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia ab ultima perfectione jam recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus; et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in juvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi.

[21334] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aetas senectutis habet reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animae, quae ibi esse praesumitur ex temporis antiquitate; unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinae sapientiae, quae in eis erit; sed non manebit senectutis defectus.

[21335] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non loquimur de aetate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui ex annis in corpore humano relinquitur; unde Adam dicitur in aetate juvenili formatus propter talem corporis conditionem quam primo die formationis suae habuit; et ideo ratio non est ad propositum.

[21336] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quam in juvene quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine quam in homine completo; sed in juvenibus est perfectior quantum ad terminum complementi; unde illud quod maxime ad naturae veritatem pertinuit, ad illam perfectionem reducetur quam habet in aetate juvenili, non ad illam quam habet in aetate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

Quaestiuncula 2

[21337] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in resurrectione non reparabitur humana natura solum quantum ad idem specie, sed etiam quantum ad idem numero; et ideo in resurrectione non solum attendendum quid competat naturae speciei, sed quid competat naturae individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem quam nec excedit nec ab ea deficit absque errore; quae tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis quae competit naturae individui; et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuit aliquis error in opere naturae, per quem sit aliquid additum vel subtractum praedictae quantitati: cujus quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate, sed quilibet resurget in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset: quod autem superest vel quod deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

[21338] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis quod non dicuntur omnes in eadem aetate resurgere quasi omnibus competat eadem quantitas dimensionis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus: qui quidem status salvari potest in magna et parva quantitate.

[21339] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantitas hujusmodi individui non solum respondet formae speciei, sed etiam naturae individui, ut ex dictis

patet; et ideo ratio non sequitur.

[21340] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis, nec omnibus secundum statum illum in quo sunt ante resurrectionem; sed naturae quam primo individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quae competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum, sicut patet de nanis; et eadem ratio est de illis qui immoderatae magnitudinis fuerunt ultra debitum naturae.

Quaestiuncula 3

[21341] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut, considerata natura individui, debetur quantitas diversa diversis hominibus; ita considerata natura individui, debetur diversis diversus sexus; et haec etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus; et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuae visionis: quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causetur.

[21342] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur omnes Christo occurrere in virum perfectum, non propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quae erit in omnibus, et viris et mulieribus.

[21343] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturae quantum ad vigorem animi et quantum ad robur corporis; sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritorum; et ideo ratio non procedit.

[21344] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis feminae generatio sit praeter intentionem naturae particularis, est tamen de intentione naturae universalis, quae ad perfectionem humanae speciei utrumque sexum requirit; nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet.

Quaestiuncula 4

[21345] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quae consistit in integritate eorum quae ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu praesentis vitae per actionem causarum naturalium; sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quae consistit in perventione ad finem ultimum, ut in praecedenti distinct., dictum est; et ideo illae operationes naturales quae ordinantur ad primam perfectionem humanae naturae

vel causandam vel servandam, non erunt in resurrectione; et hujusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones naturae in elementis, et motus caeli; et ideo omnia haec cessabunt in resurrectione. Et quia comedere et bibere et dormire et generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata; in resurrectione talia non erunt.

[21346] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat, et biberat. Haec autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse eo modo loquendi quo juristae dicunt, quod dispensatio est communis juris relaxatio; quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibis, propter causam praedictam; et propter hoc ratio non sequitur.

[21347] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod differentia sexuum et membrorum erit ad naturae humanae perfectionem reintegrandam et in specie et in individuo; unde non sequitur quod sit frustra, quamvis animales operationes desint.

[21348] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praedictae operationes non sunt hominis inquantum est homo, ut etiam philosophus dicit; et ideo in eis non consistit beatitudo humani corporis; sed corpus humanum beatificabitur ex redundantia a ratione a qua homo est homo, inquantum erit ei subditum.

[21349] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit philosophus in 7 et 10 Ethic., sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam aegritudinales, inquantum homo eis inordinate delectatur, ac si essent verae delectationes; sicut homo habens infirmum gustum delectatur in quibusdam quae sanis non sunt delectabilia; et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judaei et Saraceni et quidam haeretici posuerunt, qui vocantur chiliarchae; qui etiam secundum doctrinam philosophi, non videntur sanum affectum habere. Solae enim delectationes spirituales, secundum ipsum, sunt simpliciter delectationes, et propter se quaerendae; et ideo ipsae solae ad beatitudinem requiruntur.

Quaestio 2

Prooemium

[21350] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 pr. Deinde quaeritur de conditionibus beatorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de impassibilitate; 2 de subtilitate; 3 de agilitate; 4 de claritate corporum glorificatorum.

Articulus 1

[21351] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 tit. Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt passibilia

Quaestiuncula 1

[21352] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit animal rationale mortale; haec enim est definitio hominis, quae nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

[21353] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod est in potentia ad formam alterius, est passibile ab illo; quia secundum hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in 1 de Generat. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediae. Quaecumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius; materia enim secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam; et sic erunt passibilia.

[21354] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, contraria nata sunt agere et pati ad invicem, ut in 1 de Generat. dicit philosophus. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

[21355] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut supra dictum est. Sed ex pugna humorum ad invicem generantur aegritudines et hujusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

[21356] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt; videtur quod nihil peribit perfectioni eorum, si corpora illa passibilia ponantur.

[21357] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omne passibile est corruptibile; quia passio magis facta abjicit a substantia. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur 1 Corinth. 15, 42: *seminatur in corruptione, resurget in incorruptione.*

Ergo erunt impassibilia.

[21358] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, fortius non patitur a debiliori. Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum, de quibus dicitur 1 Corinth. 15, 43: *seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Ergo erunt impassibilia.

Quaestiuncula 2

[21359] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod impassibilitas in omnibus erit aequalis. Quia 1 Corinth., 15, dicit Glossa, quod aequaliter omnes habent quod pati non possunt. Sed ex hoc erit eis quod non possint pati, quod habent dotem impassibilitatis. Ergo impassibilitas erit aequalis in omnibus.

[21360] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, negationes non recipiunt magis et minus. Sed impassibilitas est quaedam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quam in alio.

[21361] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, magis album dicitur quod est nigro impermixtius. Sed nulli corpori sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt impassibilia aequaliter.

[21362] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, merito debet respondere praemium proportionaliter. Sed sanctorum quidam fuerunt aliis majoris meriti. Ergo cum impassibilitas sit quoddam praemium, videtur quod in quibusdam sit major quam in aliis.

[21363] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit aequalis in omnibus, ut patet 1 Corinth. 15. Ergo nec impassibilitas.

Quaestiuncula 3

[21364] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat. Quia, sicut dicit philosophus in 2 de anima, sentire quoddam pati est. Corpora autem gloriosa erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

[21365] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, immutatio naturalis praecedit immutationem animalem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale. Sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quae requiritur ad sentiendum.

[21366] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, quandocumque fit sensus in

actu nova receptione, fit novum judicium. Sed ibi non erit novum judicium, quia non erunt ibi cogitationes volubiles. Ergo non fiet sensus in actu.

[21367] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, quando anima est in actu unius potentiae, remittitur actus alterius potentiae. Sed anima summe erit intenta ad actum virtutis intellectivae, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu sensitivae.

[21368] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Apocal. 1, 7: *videbit eum omnis oculus*. Ergo erit ibi sensus in actu.

[21369] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in 1 de anima, animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu. Sed erit ibi motus in actu, quia *tamquam scintillae in arundineto discurrent*; Sap. 3, 7. Ergo et sensus in actu.

Quaestiuncula 4

[21370] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est primus inter alios sensus, ut dicitur in Lib. de anima. Sed corpora gloriosa carebunt actu sensus tactus; quia sensus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore praedominante in aliqua qualitatum activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis immutatio tunc esse non poterit. Ergo non erit ibi omnis sensus in actu.

[21371] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, sensus gustus deservit actui virtutis nutritivae. Sed, sicut supra, quaest. praec., art. 3, quaestiunc. 5, in corp., dictum est, post resurrectionem hujusmodi actus non erit. Ergo frustra esset ibi gustus.

[21372] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, post resurrectionem nihil corrumpetur; quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratus in actu suo esse non potest nisi aliqua corruptione facta; quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quae in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu.

[21373] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, auditus deservit disciplinae, ut dicitur in Lib. de sensu et Sens. Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia; quia divina sapientia replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

[21374] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 5 Praeterea, visio fit secundum quod in pupilla recipitur species rei visae. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediae. Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis; unde speculum directe positum sub radio solis non repraesentat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur in ea aliqua species colorati corporis.

[21375] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 6 Praeterea, secundum perspectivos, omne quod videtur, sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visus in actu. Probatio mediae. Quandocumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visae; quia quod a remotiori videtur, minus videtur, et sub minori angulo; unde posset esse ita parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quod videat sub terminata distantia; et ita, quod non videat aliquid a remotiori quam modo videmus: quod videtur valde absurdum; et sic videtur quod sensus visus actu non erit in corporibus gloriosis.

[21376] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, potentia conjuncta actui est perfectior quam non conjuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

[21377] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, vicinius se habent ad animam potentiae sensitivae quam corpus. Sed corpus praemiabitur vel punietur propter merita et demerita animae. Ergo et omnes sensus praemiabuntur in beatis et punientur in malis secundum delectationem et dolorem vel tristitiam, quae in operatione sensus consistunt.

Quaestiuncula 1

[21378] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod passio dupliciter dicitur. Uno modo communiter: et sic omnis receptio passio dicitur; sive illud quod recipitur, sit conveniens recipienti et perfectivum ipsius, sive contrarium et corruptivum; et ab hujusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur, cum nihil quod est perfectionis, eis sit auferendum. Alio modo dicitur proprie, quam sic definit Damascenus in 2 Lib.: *passio est motus praeter naturam*; unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur; sed moderatus dicitur ejus operatio; cujus ratio est, quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilat sibi patiens; et ideo patiens, inquantum hujusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic ergo proprie accipiendo passionem, non erit in corporibus sanctorum resurgentium potentialitas ad passionem; et ideo impassibilia dicuntur. Hujus autem impassibilitatis ratio a diversis diversimode assignatur. Quidam enim attribuunt eam conditioni elementorum, quae aliter se habebunt tunc in corpore quam modo se habent. Dicunt enim quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum; quia qualitates activae et passivae sunt de perfectione elementorum; unde si sine eis repararentur, elementa in corpore resurgentis essent minoris perfectionis quam modo sunt. Et praeterea, cum qualitates illae sint propria accidentia elementorum, ex forma et materia ipsorum causata, videtur valde absurdum quod, causa manente, effectus tollatur. Et ideo alii dicunt, quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare; quia ad mixtionem requiritur actio activarum et passivarum qualitatum; et secundum praedominium unius vel alterius, mixta

efficiuntur diversae complexionis; quod oportet ponere in corpore resurgentis; quia erunt ibi carnes et ossa, et hujusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et praeterea, secundum hoc, impassibilitas non posset poni dos in eis, quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute; quae etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitae. Et ideo alii dicunt, quod in ipso corpore erit aliquod prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis, quam ponunt venire in compositionem humani corporis ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam possint esse debita materia animae rationalis; sed tamen in statu hujus viae, propter dominium naturae elementaris, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis; et ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis caelestis. Sed hoc non potest stare: quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem humani, ut in 2 Lib., dist. 17, quaest. 3, art. 1, ostensum est. Et praeterea impossibile est dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis caelestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriae, qualis est impassibilitas corporis gloriosi; cum immutationem corporis humani apostolus attribuat virtuti Christi: quia qualis caelestis, tales et caelestes: 1 Corinth. 15; et Philip. 3, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua etiam possit subjicere sibi omnia.* Et praeterea non potest natura caelestis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest. Et ideo aliter dicendum, quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; alias non traheret ipsum ad suos terminos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens nisi inquantum debilitatur dominium formae propriae supra materiam patientis, loquendo de passione quae est circa materiam, de qua nunc loquimur. Non enim potest materia subjici uni contrariorum sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quidquid in eo est, perfecte erit subjectum animae rationali, sicut etiam ipsa perfecte subjecta erit Deo; et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima; et ideo corpora illa erunt impassibilia.

[21379] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Anselmum, mortale ponitur in definitione hominis a philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem, quia non viderunt homines nisi secundum hujusmodi mortalitatis statum. Vel potest dici, quod, secundum philosophum in 8 Metaph., quia differentiae essentiales sunt nobis incognitae, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum essentiales differentias, quae sunt accidentalium causae; unde mortale non ponitur in definitione hominis quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis et mortalitatis secundum praesentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus propter victoriam animae super corpus.

[21380] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est potentia: ligata, et libera; et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam passiva. Forma enim ligat potentiam materiae, determinando ipsam ad unum, secundum quod dominatur super

eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma super materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formae. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiae; et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quae nunc inest, quantum ad substantiam potentiae; sed erit ligata per victoriam animae supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.

[21381] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animae, ut patet in 2 de anima; quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animae. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis; et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quae sit contra dispositionem animae, quae intendit conservare corpus.

[21382] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, secundum Augustinum in epistola ad Consentium, quod valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates; unde sicut ab igne fornacis Chaldaeorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illaesa servata sunt; sed mansit quantum ad aliquid, quia ille ignis ligna comburebat: ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est.

[21383] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum importent aliquem defectum, sed inquantum sunt signa constantissimae virtutis qua passi sunt pro justitia et fide; ut ex hoc et ipsis et aliis gaudium crescat; unde dicit Augustinus, 22 de civitate Dei: *nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt: et fortasse videbimus. Non deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Nec tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est, Luc. 22, 18: *capillus de capite vestro non peribit.*

Quaestiuncula 2

[21384] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod impassibilitas potest dupliciter considerari: vel secundum se, vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam privationem vel negationem importat, non suscipit magis et minus, sed erit aequalis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum causam suam, sic erit major in uno quam in alio. Causa autem ejus est dominium animae super corpus; quod quidem

dominium causatur ex hoc quod servitur Deo immobiliter; unde in illo qui perfectius fruitur, est major impassibilitatis causa.

[21385] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de impassibilitate secundum se, et non secundum causam suam.

[21386] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis negationes et privationes secundum se non intendantur nec remittantur; tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis; sicut dicitur esse locus magis tenebrosus qui habet plura et majora obstacula lucis.

[21387] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliqua non solum intenduntur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut lux intenditur; et propterea etiam impassibilitas est major in uno quam in alio, quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

Quaestiuncula 3

[21388] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquem sensum esse in corporibus beatorum, omnes ponunt: alias vita corporalis sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quam vigiliae: quod non competit illi perfectioni, eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitae, propter quod somnus dicitur vitae dimidium in 1 Ethic. Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur. Quidam enim dicunt, quod quia gloriosa corpora erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinae impressionis, et multo minus quam corpora caelestia; non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei a sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse: quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine et in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in 2 de anima probat philosophus; unde si in resurrectione sancti sentirent extra mittendo, et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva; et sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data: sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa. Et ideo alii dicunt, quod sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum a superioribus viribus; ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita tunc e converso inferiores accipient a superioribus. Sed ille motus receptionis non facit vere sentire: quia omnis potentia passiva secundum suae speciei rationem determinatur ad aliquod speciale activum: quia potentia, inquantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur; unde cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio ejus existens in imaginatione vel ratione; si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione, vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire. Unde non dicimus quod phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativae virtutis fit hujusmodi fluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod

videtur eis quod sentiant. Et ideo dicendum est cum aliis, quod sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus quae sunt extra animam. Sed sciendum, quod organa sentiendi immutantur a rebus quae sunt extra animam, dupliciter. Uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quae agit in ipsum; sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calidae, vel odorifera ex tactu rei odoriferae. Alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, idest species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam, idest praeter esse materiale quod habebant extra animam, ut dicitur in 2 de anima; et haec receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda quae per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

[21389] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis quod per hanc passionem quae est in actu sentiendi (quae non est aliud quam receptio praedicta), non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur; unde impassibilitas gloriosorum corporum hanc passionem non excludit.

[21390] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum. Si ergo aliquid sit quod natum sit immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis praecedit immutationem spiritualem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale. Si autem natum sit immutari tantum spiritualiter, non oportet quod immutetur naturaliter; sicut est de aere, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum secundum esse spirituale; et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantum.

[21391] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum judicium sensus communis, non autem novum judicium intellectus de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod prius scivit. Quod autem Augustinus dicit, quod non erunt ibi cogitationes volubiles, intelligitur de cogitationibus intellectivae partis; unde non est ad propositum.

[21392] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animae circa unum non impedit nec remittit occupationes ejus circa aliud; sicut medicus dum videt urinam, non minus potest considerare regulas artis de coloribus urinarum, sed magis; et quia Deus apprehendetur a sanctis ut ratio omnium quae ab eis agentur vel cognoscentur; ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quaecumque alia contemplanda aut agenda, in nullo impedit divinam contemplationem, nec e converso. Vel dicendum, quod ideo una potentia impeditur in suo actu quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non

sufficit ad tam intensam operationem, nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum a principio vitae; et quia in sanctis erunt omnes potentiae perfectissimae, non poterit intense operari, ita quod ex hoc nullum impedimentum praestabitur actioni alterius potentiae, sicut et in Christo fuit.

Quaestiuncula 4

[21393] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiae sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet visus et tactus; nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii et objecti; nec tamen erunt frustra, quia erunt ad integritatem humanae naturae, et ad commendandam sapientiam creatoris. Sed hoc non videtur verum; quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis medium. In visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu, sicut patet in 2 de anima. Similiter etiam gustus habet medium conjunctum, sicut et tactus, cum gustus sit quidam tactus, ut in eodem libro dicitur. Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratus, cum Ecclesia cantet, quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria; unde Augustinus dicit super illud Psalm. 149: *exaltationes Dei in gutture eorum*, quod corda et linguae non desinent laudare Deum. Et idem etiam habetur per Glossam super illud: *in cymbalis bene sonantibus* et cetera. Et ideo, secundum aliquos, dicendum, quod etiam odoratus et auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto, ut patet ex dictis; nisi forte dicatur, quod erit gustus in actu per immutationem linguae ab aliqua humiditate adjuncta.

[21394] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, sunt illae ex quibus constituitur animalis corpus; unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundum statum praesentem natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactus; et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens; et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum, sicut et in corpore Adae fuit, quod nec ignis urere nec gladius scindere potuisset; et tamen horum sensum habuisset.

[21395] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gustus, secundum quod est sensus alimenti, non erit in actu; si tamen erit, secundum quod est judicium saporum, hoc esse poterit forte secundum modum praedictum.

[21396] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidam posuerunt quod odor nihil aliud est quam quaedam fumalis evaporatio. Sed haec positio non potest esse vera; quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadaver ex locis remotissimis; nec

esset possibile quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiam si totum resolveretur in vaporem; et praecipue cum sensibilia in aequali distantia ad quamlibet partem immutent; unde odor immutat medium quandoque et instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingente ad organum; sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est quia odor in corporibus est humiditate aspersus; unde oportet resolutionem fieri ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in ultima sua perfectione nullo modo per humidum suppressus; unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit; et sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impedietur, cognoscet non solum excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

[21397] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod erit in patria laus vocalis; quamvis quidam aliter dicant, quod sola immutatione spirituali organum auditus immutabitur in beatis; nec erit propter disciplinam, quae scientiam acquirat, sed propter perfectionem sensus, et delectationem. Quo modo autem vox ibi formari poterit, in 2 Lib., dist. 2, qu. 2, art. 1 ad 5, dictum est.

[21398] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris dummodo maneat in natura diaphani; sicut patet quod quantumcumque illuminetur aer, potest esse medium in visu; et quanto est magis illuminatus, tanto per ipsum clarius aliquid videtur, nisi sit defectus ex debilitate visus. Quod autem in speculo supposito directe radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quod impediatur receptio, sed propter hoc quod impeditur reverberatio; oportet enim ad hoc quod forma in speculo appareat, quod fiat quaedam reverberatio ad aliquod corpus obscurum; et ideo plumbum vitro adjungitur in speculo; hanc autem obscuritatem radius solis repellit; unde non potest apparere species aliqua in speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem a pupilla, quia gloria non tollit naturam; unde magnitudo claritatis in pupilla magis faciet ad acumen visus quam ad ejus defectum.

[21399] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est; et inde est quod visus perfectior magis a remoto aliquid videre potest quam visus debilior; quia quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre; unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit, et per consequens multo magis a remoto.

Articulus 2

[21400] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 tit. Utrum subtilitas sit proprietas corporis glorificati

Quaestiuncula 1

[21401] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod subtilitas non sit proprietas corporis glorificati. Proprietas enim gloriae excedit proprietatem naturae, sicut claritas gloriae claritatem solis, quae est maxima in natura. Si ergo subtilitas est proprietas corporis gloriosi, videtur quod corpus gloriosum futurum sit subtilius omni quod est subtile in natura; et ita erit ventis aereque subtilius; quod est haeresis a Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat in 14 Lib. Moralium.

[21402] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quaedam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum; ita et subtilitas. Sed calor et aliae qualitates elementorum non intenduntur in corporibus gloriosis magis quam nunc, immo magis ad medium reducentur. Ergo nec subtilitas in eis erit major quam nunc sit.

[21403] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, subtilitas in corporibus invenitur propter parvitatem materiae; unde corpora quae habent minus de materia sub aequalibus dimensionibus, dicimus magis subtilia, ut ignem aere, et aerem aqua, et aquam terra. Sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis quantum nunc est, nec dimensiones erunt majores, ut ex supra dictis patet. Ergo non erunt magis subtilia quam modo sint.

[21404] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 44: *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, idest spiritui simile. Sed subtilitas spiritus excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

[21405] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, corpora quanto sunt subtiliora, tanto nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

Quaestiuncula 2

[21406] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ratione hujus subtilitatis competat corpori quod sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso. Quia, ut dicitur Philippen. 3, 21, *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae secundum operationem virtutis suae, qua etiam possit subjicere sibi omnia.* Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco; ut patet per hoc quod intravit post resurrectionem ad discipulos januis clausis, ut dicitur Joan. 20. Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

[21407] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quaedam corpora nunc ratione suae nobilitatis possunt simul esse cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus gloriosis.

[21408] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, corpus caeleste non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphaerarum; unde dicitur Job 37, quod caeli velut aere solidissimi fusi sunt. Si ergo corpus gloriosum non potest ratione subtilitatis esse simul cum alio corpore in eodem loco, nunquam ad caelum Empyreum ascendere poterit; quod est erroneum.

[21409] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, corpus quod non potest esse simul cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed haec non possunt contingere corporibus gloriosis. Ergo possunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

[21410] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, sicut se habet punctus ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duae lineae se tangunt; et similiter duae lineae in contactu duarum superficierum; et duae superficies in contactu duorum corporum: quia contigua sunt quorum ultima sunt simul, ut patet 6 Physic. Ergo non est contra naturam corporis, quin possit esse cum alio corpore in eodem loco. Sed quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso praestabitur. Ergo corpus gloriosum ex suae subtilitatis proprietate habebit quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

[21411] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Boetius dicit in libro de Trin.: *in numero differentiam varietas accidentium facit: nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si vel animo cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus.* Ergo si ponantur duo corpora esse in uno loco, erunt unum corpus numero.

[21412] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, corpora gloriosa majorem convenientiam habebunt cum loco quam spiritus angelici. Sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possent distingui numero, nisi essent in diversis locis; et propter hoc ponunt, quod necesse est eos esse in loco, et quod ante mundum creari non potuerunt. Ergo multo magis debent dicere, quod duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

Quaestiuncula 3

[21413] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec etiam per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul duo et unum: quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponantur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile

hoc per miraculum fieri. Probatio mediae. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur a, et aliud b. Aut ergo dimensiones a erunt eaedem cum dimensionibus loci, aut aliae. Si aliae, ergo erunt aliquae dimensiones separatae; quod non potest poni, quia dimensiones quae sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sunt eaedem, ergo eadem ratione dimensiones b erunt eaedem cum dimensionibus loci. Sed quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Ergo dimensiones a et b sunt eaedem. Sed duorum corporum non possunt esse eaedem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo a et b sunt unum corpus; et erant duo: ergo sunt simul unum et duo.

[21414] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculose fieri, ut scilicet pars non sit minor toto: quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt. Similiter nec conclusiones geometriae quae a communibus conceptionibus infallibiliter deducuntur, sicut quod triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineae: quia separare definitionem a definito est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco est contra conclusiones geometriae, et contra definitionem lineae. Ergo non potest per miraculum fieri. Probatio mediae. Conclusio est geometriae quod duo circuli non tangant se nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangerent secundum totum. Similiter etiam est contra definitionem lineae quod infra duo puncta sit plusquam una linea recta; quod contingeret, si duo corpora essent in eodem loco, quia infra duo puncta signata in diversis superficiebus loci essent duae lineae rectae duorum corporum locatorum.

[21415] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, hoc non videtur posse fieri per miraculum, quod corpus inclusum in alio corpore non sit in loco: quia sic haberet locum communem et non proprium; quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco. Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediae. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundum quamlibet dimensionem sit majus alio: corpus minus erit inclusum corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis; locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua superficies corporis actu signata quae contineat ipsam, quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

[21416] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest per miraculum fieri quod idem corpus sit simul in diversis locis, nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest per miraculum fieri quod duo corpora sint simul in eodem loco.

[21417] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod beata virgo filium suum miraculose peperit. Sed in illo partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco: quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit. Ergo potest miraculose fieri quod duo corpora sint in eodem loco.

[21418] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, hoc idem potest ostendi per hoc

quod dominus ad discipulos intravit januis clausis: Joan. 20.

Quaestiuncula 4

[21419] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. Quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum est subtilius quam non gloriosum, minus resistet corpori glorioso; et ita, si corpus gloriosum poterit esse cum non glorioso corpore in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

[21420] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, sicut corpus gloriosum est subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso; et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minus subtili.

[21421] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, corpus caeli est corpus subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus alicujus sancti esse poterit simul cum corpore caeli: quia poterunt ad terram descendere et ascendere pro suae libito voluntatis. Ergo et duo corpora subtilia vel gloriosa poterunt esse simul.

[21422] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, corpora gloriosa erunt spiritualia, idest spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse in eodem loco, quamvis spiritus et corpus possint esse in eodem loco, ut in 1 Lib., dist. 37, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

[21423] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, duorum corporum simul existentium unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis; quae omnino a corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

Quaestiuncula 5

[21424] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ex sua subtilitate removeatur a corpore glorificato necessitas existendi in aequali loco. Corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi, ut patet Philippen. 3. Sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate ut sit in loco aequali; unde continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiae consecratae. Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

[21425] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, philosophus probat in 4 Physic., quod si duo corpora sunt in eodem loco, sequitur quod maximum corpus obtineat minimum locum, quia diversae partes ejus poterunt esse in eadem parte loci: non enim differt utrum duo corpora vel quotcumque sint in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore,

ut dicitur communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

[21426] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 5 arg. 3 Praeterea, sicut corpus videtur ratione sui coloris, ita commensuratur loco ratione suae quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui quod poterit videri et non videri, praecipue ab oculo non glorioso, pro suae libito voluntatis, ut patuit in Christo. Ergo ita quantitas subjicietur nutui spiritus quod poterit esse in magno vel parvo loco, et habere magnam vel parvam quantitatem ad libitum.

[21427] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in 4 Physic., quod omne quod est in loco, est in loco aequali sibi. Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco aequali sibi.

[21428] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, eaedem sunt dimensiones loci et locati, ut probatur in 4 Physic. Si ergo locus esset major locato, esset idem majus et minus seipso; quod est inconveniens.

Quaestiuncula 6

[21429] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod corpus gloriosum ratione suae subtilitatis sit impalpabile. Gregorius enim dicit in homilia in octava Paschae: *corrumpi necesse est quod palpatur*. Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

[21430] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 arg. 2 Praeterea, omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed quod potest esse simul cum aliquo non resistit ei. Cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum aliquo corpore, non erit palpabile.

[21431] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 arg. 3 Praeterea, omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessum, sed reductae ad maximam aequalitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

[21432] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 s. c. 1 Sed contra est quod dominus cum corpore glorioso resurrexit, et tamen corpus palpabile habuit, ut patet Luc. 14, 39: *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

[21433] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 s. c. 2 Praeterea, haec est haeresis Eutychii Constantinopolitanorum episcopi, ut Gregorius dicit 14 Lib. Moral., qui dixit, quod corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impalpabile.

Quaestiuncula 1

[21434] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nomen subtilitatis a virtute penetrandi est assumptum; unde dicitur 2 de Generat., quod *subtile est quod est completivum partibus, et partium partibus*: quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens, et sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat. Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primo ex quantitatis parvitate, praecipue secundum profunditatem et latitudinem, non autem secundum longitudinem: quia penetratio fit in profundum; unde longitudo penetrationi non obstat. Secundo ex paucitate materiae; unde rara subtilia dicimus. Et quia in corporibus raris forma praedominatur materiae magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quae optime substant formae, et perficiuntur ab ea completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole et luna, et aliis hujusmodi; sicut etiam aurum vel aliquid hujusmodi potest dici subtile, quando perfectissime completur in esse et virtute suae speciei. Et quia res incorporeae quantitate carent et materia, nomen subtilitatis ad eas transfertur non solum ratione suae substantiae, sed etiam ratione suae virtutis. Sicut enim subtile dicitur penetrativum quia pertingit usque ad intima rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus subtilis, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia et proprietates naturales rei latentes; et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquod minimum potest visus pertingere, et similiter est de aliis sensibus; et secundum hoc etiam diversi diversimode subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt. Quidam enim haeretici, ut Augustinus narrat, attribuerunt ei subtilitatem secundum modum quo spirituales substantiae subtiles dicuntur, dicentes, quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus, corpora resurgentia apostolus spiritualia nominat 1 Corinth. 15. Sed hoc non potest stare. Primo, quia corpus in spiritum transire non potest, cum non communicent in materia; quod etiam Boetius ostendit in libro de duabus naturis. Secundo, quia si esset hoc possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore constat. Tertio, quia si apostolus sic intelligeret, sicut nominat corpora spiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quae in animam sunt conversa: quod patet esse falsum. Unde quidam haeretici dixerunt, quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum rarefactionis; ita quod corpora humana in resurrectione erunt aeri vel vento similia, ut Gregorius narrat in 14 Moral. Sed hoc etiam non potest stare: quia dominus post resurrectionem corpus palpabile habuit, ut patet Luc. ult., quod praecipue subtile credendum est. Et praeterea corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut et corpus domini, ut dicitur Luc. ult., 39: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; et Job 19, 26, dicitur: *in carne mea videbo Deum salvatorem meum.* Natura autem carnis et ossis praedictam raritatem non patitur. Et ideo assignandus est corporibus gloriosis alius subtilitatis modus, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintae essentiae, quae in eis tunc maxime dominabitur: quod non potest esse. Primo, quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem corporis humani, ut in 2 Lib. ostensum est, distinc. 17, quaest. 2, art. 1. Secundo, quia dato quod veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis quam nunc supra naturam elementarem, nisi ita quod esset tunc in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura caelesti; et sic corpora humana non essent ejusdem

staturae, nisi forte minueretur in homine elementaris materia: quod repugnat integritati resurgentium; vel ita quod natura elementi indueret proprietates naturae caelestis ex ejus dominio in corpore, et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosae; quod absurdum est. Et ideo alii dicunt, quod dicta completio, ex quo corpora humana subtilia dicentur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio qua corpus animae subjicitur, est ad participandum esse specificum, prout subjicitur sibi ut materia formae, et deinde subjicitur ei ad alia opera animae, prout animae est motor; et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi; et propter hoc apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit in 14 Moralium, quod corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae.

[21435] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta, quae procedunt de subtilitate quae est per rarefactionem.

Quaestiuncula 2

[21436] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod non potest dici quod corpus gloriosum ratione subtilitatis suae habeat quod possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo illud per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam, quod prohibetur ad hoc in suo statu ratione corpulentiae, per quam habet quod repleat locum; quae quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tolletur. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo, quia corpulentia quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens, puta aliqua inordinatio materiae non perfecte substantis suae formae: totum enim quod ad integritatem corporis pertinet in corpore, resurget tam ex parte formae, quam ex parte materiae. Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per id quod est de integritate naturae ejus, et non ex aliquo defectu naturae. Cum enim plenum opponatur vacuo; illud solum non replet locum, quo posito in loco, locus nihilominus remanet vacuus. Vacuum autem definitur in 4 Physic., quod est locus non plenus sensibili corpore. Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia et forma et naturalibus accidentibus, quae omnia ad integritatem naturae pertinent. Constat etiam quod corpus gloriosum erit sensibile etiam secundum tactum, ut patet in corpore domini, Luc. ult.; nec enim deerit materia aut forma, aut naturalia accidentia secundum calidum et frigidum et hujusmodi. Unde patet quod corpus gloriosum non obstante subtilitatis dote replebit locum. Insania enim videretur dicere, quod locus ubi esset gloriosum corpus, esset vacuus. Secundo ratio eorum praedicta non valet; quia impedire coexistentiam corporis in eodem loco est in plus quam replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illae dimensiones non replent locum; unde quidam ponentes vacuum dixerunt, vacuum esse locum in quo sunt hujusmodi dimensiones sine aliquo corpore sensibili; et tamen istae dimensiones prohibentur ne sint simul cum aliquo corpore in eodem loco, ut patet per philosophum in 4 Physic., ubi habet

pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil est aliud quam dimensiones separatae, sit simul cum corpore naturali sensibili. Unde dato quod subtilitas gloriosi corporis auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco; quia remoto eo quod minus est, non propter hoc removetur quod in plus est. Ergo videtur quod illud quod impedit corpus nostrum nunc ne sit simul cum alio corpore in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco, nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitati nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas; quia corpori non debetur aliquis situs ratione suae qualitatis; unde remoto a corpore sensibili quod sit calidum aut frigidum, aut grave aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas praedictae distinctionis, ut patet per philosophum in 4 physicorum; et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem praedictae distinctionis; quia materiae non advenit situs nisi mediante quantitate dimensiva. Similiter etiam neque forma situm habet nisi ex materia situm habente. Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ causatur a natura quantitatis dimensivae, cui per se convenit situs; cadit enim in definitione ejus, quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm; et inde est quod remotis omnibus aliis quae sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva. Si autem accipiatur linea separata, oportet quod si sunt duae lineae, vel duae partes unius lineae, sint distinctae in situ; alias linea addita lineae non efficeret majus; quod est contra communem animi conceptionem; et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiae debetur situs inquantum substat dimensionibus, exinde praedicta necessitas ad materiam situatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas vel duas partes lineae nisi sint distinctae secundum situm; ita impossibile sit esse duas materias, vel duas partes materiae, nisi sit distinctio situs. Et quia distinctio materiae est principium distinctionis individui, inde est quod Boetius dicit in Lib. de Trinit.: quia *duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus*; ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert; unde nullo modo aufert sibi praedictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; et ita corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis quod possit esse cum alio corpore; sed poterit esse simul cum alio corpore ex operatione virtutis divinae, sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate insita quod ad adventionem ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divina ad aedificationem fidei; ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore ad perfectionem gloriae.

[21437] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habuit ex dote subtilitatis quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius in Homil. dicit: *illud corpus domini intravit ad discipulos januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero virginis.* Unde non oportet quod ratione subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

[21438] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lumen non est

corpus, ut in 2 Lib., dist. 13, quaest. 1, art. 3, dictum est; unde objectio procedit ex falsis.

[21439] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum transibit sphaeras caelorum sine earum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quae eis ad nutum in omnibus subveniet.

[21440] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc etiam quod ad nutum eis Deus aderit in omnibus quae volent, sequitur quod non possit includi vel incarcerari.

[21441] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut dicitur in 2 Physic., puncto non convenit esse locum. Unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens; quia corpus cujus est terminus, est in loco. Sicut autem locus totus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum; et ideo, quamvis duo corpora non possint esse in eodem loco, tamen duobus terminis duorum locorum respondet idem terminus duorum locorum; et secundum hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul.

Quaestiuncula 3

[21442] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ; et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum esse indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod corpora duo remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrique conservetur esse distinctum, quod prius habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem esse distinctum dependet a principiis rei essentialibus sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima; sicut supra, dist. 12, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, ad 3, dictum est, quod esse accidentis dependet a subjecto sicut a causa proxima, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in esse cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri de causis; ideo divina virtute, et ea sola, fieri potest ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris; et similiter divina virtute fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia; et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco.

[21443] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensio corporis locati advenientis; sic enim sequeretur quod dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Haec autem suppositio falsa est; quia secundum hoc, quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret

aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci vel locati. Non enim potest esse quod aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, ut se rei veritas habet, loco non debentur aliae dimensiones quam dimensiones locati, patet quod ratio nihil probat, sed petit principium; quia secundum hoc nihil est aliud dictum quod dimensiones locati fiunt eaedem cum dimensionibus loci, nisi quod dimensiones locati continentur infra terminos loci, et secundum eorum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus, si eas haberent; et sic dimensiones duorum corporum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quam duo corpora esse in eodem loco; quod est principale propositum.

[21444] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod posito quod duo corpora sint in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem lineae neque contra conclusiones aliquas geometriae. Sicut enim supra, dist. 12, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, ad 3, dictum est, quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, praeter rationem individuationis et distinctionis quae est sibi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto (quae consideratio non est nisi de linea materiali), vel quia distat in situ ab alia, quae consideratio est etiam de linea mathematica, quae intelligitur praeter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, nec quarumcumque dimensionum; et sic geometria non potest ponere quod una linea addatur alii tamquam distincta ab ea, nisi sit diversa in situ ab ea. Sed supposita distinctione subjecti sine distinctione situs ex divino miraculo, ut dictum est, intelligentur diversae lineae quae non distant situ propter diversitatem subjecti; et similiter puncta diversa; et sic duae lineae designatae in duobus corporibus quae sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta, ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi a puncto quod est terminus ejus; et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphaericis existentibus in eodem loco, sunt duo, non propter diversitatem situs (alias non possent se tangere secundum totum), sed sunt duo ex diversitate subjectorum; et propter hoc se totaliter tangentes adhuc manent duo, sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphaerico tangit secundum totum alium circulum signatum in corpore locante.

[21445] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus posset facere aliquod corpus et non esse in loco; et tamen illa positione facta non sequitur quod aliquod corpus non sit in loco; quia corpus majus est locus corporis minoris ratione illius superficiei quae designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

[21446] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum (corpus enim Christi non est in altari localiter, ut supra, dist. 10, dictum est), quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco; quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo ratione ejus quod est esse

indivisum in se; sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc quod est esse divisum ab alio, ut ex dictis patet. Ratio autem unius perficitur in indivisione, ut patet in 4 Metaph. Sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 4

[21447] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod corpus gloriosum ratione suae proprietatis non habet quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divina autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa, sicut gloriosum et non gloriosum. Sed tamen non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso; tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit; tum quia unum corpus gloriosum non se apponet alteri. Et sic nunquam duo corpora erunt simul.

[21448] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac si corpori glorioso inesset ratione suae subtilitatis quod posset esse simul in eodem loco cum alio corpore; quod falsum est.

[21449] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[21450] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corpus caeli et alia corpora aequivoce dicentur gloriosa inquantum participabunt aliquid gloriae, et non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

Quaestiuncula 5

[21451] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundum quas corpus locatum circumscribitur ex contactu corporis locantis; unde quod corpus aliquod sit in minori loco quam sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsa; quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eamdem materiam: ut scilicet materia quae primo subest magnae quantitati, postea subsit parvae; et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes, quod quantitas eorum subest eis ad nutum; ita quod cum voluerint, possunt habere magnam quantitatem, et cum voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse; quia nullus motus qui fit secundum aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abjiciente a substantia; et ideo in corporibus incorruptibilibus, scilicet caelestibus, est solus

motus localis, qui non est secundum aliquid intrinsecum. Unde patet quod mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi, et incorruptibilitati. Et praeterea sequeretur, quod corpus gloriosum quandoque esset rarius, et quandoque spissius: quia cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus, et quandoque sub magnis; et ita rarefieret et densaretur; quod non potest esse. Alio modo potest intelligi quod quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsa per variationem situs, ita scilicet quod partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantumcumque parvam quantitatem; et hoc quidam posuerunt, dicentes, quod ratione suae subtilitatis corpus gloriosum habebit quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco; et similiter potest una pars esse intra aliam intantum quod totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum unius corporis; et sic ponunt quod corpus Christi exivit de utero virginali, et intravit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse; tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis; tum quia etiam si haberet ut ratione subtilitatis esset cum alio corpore, non tamen cum corpore glorioso, ut multi dicunt; tum quia repugnaret rectae dispositioni corporis humani, quae requirit determinatum situm, et distantiam partium. Unde nec per miraculum unquam hoc fiet. Et ideo dicendum, quod corpus gloriosum semper erit in loco sibi aequali.

[21452] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi in sacramento altaris non est localiter, ut supra, dist. 10, dictum est.

[21453] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod probatio philosophi procedit ex hoc quod una pars eadem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

[21454] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in visum. Quod autem agat in visum vel non agat, nihil variat in ipso corpore; et ideo non est inconveniens, si possit, quando vult, videri; et quando vult, non videri. Sed esse in loco non est actio aliqua procedens ab eo ratione suae quantitatis, sicut videri ratione sui coloris; et ideo non est simile.

Quaestiuncula 6

[21455] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus; unde aer et ignis, et omnia hujusmodi, sunt corpora tangibilia. Sed palpabile ulterius addit quod resistat tangenti; unde aer, qui nequaquam resistit transeunti per eum, sed est facillimae divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus; scilicet ex qualitatibus tangibilibus, et ex hoc quod resistit tangenti, ut non pertranseatur; quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum, et hujusmodi; quae non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quae habent

contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia. Ideo corpora caelestia, quae sunt secundum naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia; et hoc est quod Gregorius dicit, quod corrumpi necesse est omne quod palpatur. Corpus ergo gloriosum habet ex natura sua qualitates quae sunt natae immutare tactum; sed tamen quia corpus est omnino subjectum spiritui, in potestate ejus est ut secundum eas immutet tactum vel non immutet. Similiter etiam secundum naturam subjecti competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco; sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quod sit cum alio corpore in eodem loco, et sic non resistet ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit ut cum non vult, non palpetur a corpore non glorioso; et ideo Gregorius dicit, quod dominus palpandam carnem praebuit, quam januis clausis introduxit; ut profecto ostenderet post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturae, et alterius gloriae.

[21456] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas corporis gloriosi non est ex natura componentium, secundum quam omne quod palpatur, necesse est corrumpi, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

[21457] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquo modo fieri possit quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco, tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti cum voluerit; et sic palpari potest.

[21458] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non erunt reductae ad medium rei secundum aequidistantiam ab extremis acceptum, sed ad medium proportionis secundum quod optime competit complexioni humanae in singulis partibus; et ideo tactus illorum corporum est delectabilissimus; quia potentia semper delectatur in convenienti, et tristatur in excessu.

Articulus 3

[21459] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 tit. Utrum corpora gloriosa sint futura agilia

Quaestiuncula 1

[21460] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se est agile ad motum, non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferuntur post resurrectionem in nubibus obviam Christo in aere ab Angelis, ut dicit Glossa 1 ad Thess., 4. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

[21461] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nullum corpus quod movetur cum labore et poena, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur, cum motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturae eorum; alias moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

[21462] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, inter operationes animalis, sensus est nobilior et prior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quae perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec eis debet attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

[21463] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, natura dat diversis instrumenta diversae dispositionis secundum diversas virtutes ipsorum; unde non ejusdem dispositionis instrumenta dat animali tardo vel veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura et quantitate sicut modo, videtur quod non habeat aliam agilitatem quam modo habet.

[21464] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod patet 2 Corinth. 15, 43: *seminatur in infirmitate, surget in virtute*, idest mobile et vivum. Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

[21465] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, tarditas maxime videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa erunt spiritualia, ut dicitur 1 Corinth. 15. Ergo erunt agilia.

Quaestiuncula 2

[21466] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur. Quia secundum philosophum, motus est actus imperfecti. Sed in illis corporibus nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

[21467] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omnis motus est propter indigentiam; quia omne quod movetur, movetur propter adoptionem alicujus finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam, ut Augustinus dicit: *ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles.* Ergo non movebuntur.

[21468] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in 2 caeli et mundi, quod participat divinam bonitatem sine motu, nobilius participat illam quam quod participat eam cum motu. Sed corpus gloriosum nobilius participat divinam bonitatem quam aliquod aliud corpus. Cum ergo quaedam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora caelestia, videtur quod multo fortius corpora humana.

[21469] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, quod anima stabilita in Deo stabiliet et corpus suum consequenter. Sed anima ita erit in Deo stabilita quod nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

[21470] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 5 Praeterea, quanto corpus est nobilius, tanto debetur ei locus nobilior; unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter cetera loca, ut patet Hebr. 7, 26: *excelsior caelis factus*: Glossa, *loco et dignitate*; et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundum mensuram suae dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur neque in plus neque in minus, quia tunc erunt omnino in termino; videtur quod corpora eorum nunquam de loco sibi determinato recedent, et ita non movebuntur.

[21471] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Isai. 40, 31: *current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient*; et similiter Sap. 3, 7, dicitur: *tamquam scintillae in arundineto discurrent*. Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

Quaestiuncula 3

[21472] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod moveantur in instanti. Augustinus enim dicit, quod ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus. Sed motus voluntatis secundum quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

[21473] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus in 4 Phys. probat, quod si fieret motus per vacuum, oporteret aliquid moveri in instanti: quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum; et sic nulla proportio esset motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno, in velocitate, cum proportio motuum in velocitate sit secundum proportionem resistentiae quae est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates: quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat, sicut nec vacuum alteri corpori. Ergo si movetur, in instanti movebitur.

[21474] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, virtus animae glorificatae quasi improportionaliter excedit virtutem animae non glorificatae. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

[21475] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, omne quod movetur aequaliter cito ad propinquum et distans, movetur in instanti. Sed motus corporis gloriosi est talis: quia ad quantumcumque distans spatium movetur tempore imperceptibili; unde Augustinus dicit in quaestionibus de resurrectione, quod corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis. Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

[21476] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 5 Praeterea, omne quod movetur, vel movetur

in tempore, vel movetur in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore: quia tempus jam non erit, ut dicitur Apocal. 10. Ergo motus ille erit in instanti.

[21477] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, in motu locali spatium et motus et tempus simul dividuntur, ut demonstrative probatur in 6 Physic. Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile. Ergo et motus divisibilis, et tempus divisibile. Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

[21478] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco; et partim in illo, et partim in alio: quia sequeretur quod altera pars esset in duobus locis simul; quod esse non potest. Sed omne quod movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, ut demonstratum est in 6 Physic. Omne autem quod motum est totum est in termino ad quem est motus. Ergo non potest esse quod simul moveatur et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti, simul movetur et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

Quaestiuncula 1

[21479] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod corpus gloriosum erit omnino subjectum animae glorificatae, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adae; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad praedictam subjectionem: quae quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed ut motor; et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, inquantum est forma corporis, dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei inquantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae. Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintae essentiae, quae tunc in corporibus gloriosis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum est, quod non videtur conveniens; unde melius est quod attribuatur animae, a qua gloria in corpus emanat.

[21480] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpora gloriosa dicuntur ferri bajulis Angelis, et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam quae corporibus gloriosis et ab Angelis et ab omnibus creaturis deferetur.

[21481] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quanto virtus animae moventis dominatur magis supra corpus, tanto minor est labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, vel qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minus laborant in motu; et quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori tum propter perfectionem propriae virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantia gloriae ab anima in ipsum; non erit aliquis labor

in motu sanctorum; et sic dici possunt corpora sanctorum agilia.

[21482] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per dotem agilitatis corpus gloriosum redditur habile non solum ad motum localem, sed ad sensum, et ad omnes alias operationes animae exequendas.

[21483] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversae dispositionis in figura et quantitate; ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed in proprietate gloriae, quae dicitur agilitas.

Quaestiuncula 2

[21484] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere: quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum quae de terra resurgent, ad caelum Empyreum ascendent. Sed etiam postquam caelos ascenderint, verisimile est quod aliquando moveantur pro suae libito voluntatis, ut, illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant; et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum in quibus Dei sapientia eminenter relucebit; sensus enim non potest esse nisi praesentium; quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa quam non gloriosa, ut supra dictum est. Nec tamen per motum aliquid deperiet eorum beatitudini, quae consistit in visione Dei, quem ubique praesentem habent, sicut et de Angelis dicit Gregorius, quod intra Deum currunt quocumque mittantur.

[21485] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod motus localis non variat aliquid eorum quae sunt intranea rei, sed est secundum id quod est extra rem, scilicet locum; unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quae sunt intra rem, ut dicitur in 8 Physic.; quamvis habeat imperfectionem respectu loci: quia dum est in uno loco, est in potentia ad alium locum: quia non potest esse actu in pluribus locis simul, hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriae, sicut nec defectus quod creatura est ex nihilo; et ideo manebunt hujusmodi defectus in corporibus gloriosis.

[21486] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur indigere aliquo et simpliciter et secundum quid. Simpliciter quidem indiget aliquis illo sine quo non potest conservari in esse vel in sua perfectione; et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad haec omnia sufficiet eis sua beatitudo. Sed secundum quid indiget aliquis illo sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita bene, vel tali modo; et sic motus erit in beatis propter indigentiam: non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis in experimento, nisi moveantur: hujusmodi enim indigentias nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

[21487] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multo altius quam corpora caelestia, quod falsum est; unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinae bonitatis participationem, hanc enim habent per gloriam; sed ad demonstrandam virtutem animae. Per motum autem corporum caelestium non posset demonstrari virtus eorum nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem et corruptionem; quod non competit illi statui, ut ex dictis patet; et ideo ratio non procedit.

[21488] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motus localis nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo, cum non sit secundum aliquid intrinsecum rei, ut dictum est.

[21489] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod locus congrue unicuique corpori glorioso deputatus secundum gradum suae dignitatis pertinet ad praemium accidentale; non tamen oportet quod diminuatur aliquid de praemio, quantumcumque sit extra locum illum: quia locus ille non pertinet ad praemium secundum quod actu continet corpus locatum, cum nihil influat in gloriosum corpus, sed magis recipiat splendorem ab eo; sed secundum quod est debitus pro meritis: unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum illum.

Quaestiuncula 3

[21490] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium sine hoc quod pertranseat medium, sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium sine hoc quod pertranseat medium; et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut etiam voluntatis. Sed hoc non potest stare: quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad nobilitatem naturae spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et praeterea, cum voluntas dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro illorum locorum essentialiter continetur, sed dirigitur in unum locum postquam fuerat directa per intentionem ad alium; et pro tanto dicitur moveri ad locum. Et ideo alii dicunt, quod corpus gloriosum habet de proprietate naturae suae, qua corpus est, quod pertranseat medium, et ita quod moveatur in tempore; sed virtute gloriae, quae habet quamdam infinitatem supra virtutem naturae, habet quod possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse: quia implicat in se contradictionem; quod patet sic. Sit aliquod corpus quod moveatur de a in b, et corpus motum sit z. Constat quod z quamdiu est totum in a, non movetur; similiter nec quando est totum in b, quia tunc motum est. Ergo si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in a, neque totum in b. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in a et partim in b, vel totum in alio loco medio, puta in c, aut partim in c et partim in a, seu in b. Sed non potest poni quod nusquam sit: quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm; quod est impossibile: neque potest poni quod sit partim in a et partim in b, et non sit in medio aliquo modo: quia

cum b sit locus distans ab a, sequeretur, medio interjacente, quod pars z, quae est in b, non esset continua parti quae est in a. Ergo restat quod sit vel totum in c, vel partim in eo et partim in alio loco, quod ponetur medium inter c et a, puta d; et sic de aliis. Ergo oportet quod z non perveniat de a in b, nisi prius sit in omnibus mediis: nisi dicatur, quod pervenit de a in b, et nunquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Eadem ratio est de qualibet mutatione quae habet duos terminos contrarios, quorum utrumque est aliquid positive. Secus autem est de illis mutationibus quae habent unum terminum tantum positivum, et alterum puram privationem: quia inter affirmationem et negationem sive privationem non est aliqua determinata distantia. Unde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, et e contrario, ratione alicujus quod causet alterum eorum, vel disponat ad eam; et sic dum id quod movetur, est totum sub negatione, mutatur ad affirmationem, et e converso; unde etiam in eis mutans praecedit mutatum esse, ut probatur in 6 Physic. Nec est simile de motu Angeli: quia esse in loco aequivoce dicitur de corpore et de Angelo, ut in 1 libro, dist. 37, quaest. 3, art. 1, dictum est. Et sic patet quod nullo modo potest esse quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium nisi transeat omnia media. Et ideo alii hoc concedunt; sed tamen dicunt quod corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus locis mediis; quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt, quod quamvis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione, sicut punctus ad quem terminantur diversae lineae. Sed hoc non sufficit: quia instans mensurat hoc quod est in instanti secundum rem, non secundum hoc quod consideratur; unde diversa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quae non sunt simul tempore, sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quod sub uno puncto loci contineantur quae sunt distantia situ. Et ideo alii probabilius dicunt, quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem; et quod tamen unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quam aliud: quia tempus, quantumcumque parvum accipiatur, in infinitum est divisibile.

[21491] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in 3 Physic.; et ideo dicimus, statim facio, quod post modicum tempus fiet; et per hunc modum loquitur Augustinus, quod ubicumque erit voluntas, ibi erit corpus statim. Vel dicendum, quod voluntas nunquam erit inordinata in beatis; unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti in quo non possit ibi esse; et sic quodcumque instans voluntas determinabit, in illo corpus erit in illo loco quem voluntas determinat.

[21492] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam contradixerunt illi propositioni quam philosophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum secundum proportionem resistentis medii ad alium medium resistens; sed oportet quod secundum proportionem mediorum per quae transitur, attendatur proportio retardationum quae accidit in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiam si nihil resistat ex parte medii, sicut patet in corporibus caelestibus, in quibus non

invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum; et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentiae moventis ad mobile. Et ita patet quod etiam si ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti; sed quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione praedicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur. Sed haec ratio, ut Commentator dicit ibidem, procedit ex falsa imaginatione, qua quis imaginatur quod tarditas quae causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem moventis ad mobile, sicut una linea additur lineae, ratione cujus accidit in lineis quod non remanet eadem proportio totius ad totam lineam, quae erat linearum additarum ad invicem; ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem, quae est retardationum contingentium ex resistentia media: quae quidem imaginatio falsa est: quia quaelibet pars motus habet tantum de velocitate quantum motus; non autem quaelibet pars lineae habet tantum de quantitate dimensiva, quantum habet tota linea; unde tarditas vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem ejus; quod de lineis non convenit; et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motus, sicut in lineis accidebat, quod additum est pars totius lineae. Et ideo ad intelligendam probationem philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est, quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, et resistentiam medii per quod est motus, et cujuscumque alterius resistentis; ita quod accipiatur quantitas tarditatis totius motus secundum proportionem virtutis moventis ad mobile resistens quocumque modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim quod semper mobile resistat aliquo modo moventi, cum movens et motum, agens et patiens, inquantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis, cujusmodi resistentia invenitur etiam corporum caelestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantum, et non ex seipso, sicut patet in motu naturali gravium et levium: quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem: est enim forma impressio generantis, quod est motor per se gravium et levium. Ex parte autem materiae non invenitur aliqua resistentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci: quia locus non debetur materiae nisi secundum quod sub dimensionibus consistens perficitur forma naturali; unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii: quae quidem resistentia est motui eorum connaturalis. Quandoque autem est resistentia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus caelestibus, tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile; et in talibus non procedit ratio philosophi: quia amoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantum, accipitur mensura temporis secundum impedimentum quod est ex medio solum; unde si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit; et sic vel movebitur in instanti, vel aequali tempore movebitur secundum vacuum spatium et plenum: quia dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo movetur per vacuum. Possibile autem est imaginari aliud corpus in eadem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat; quo si aliud spatium aequale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, sicut primo per vacuum: quia quanto additur ad subtilitatem medii, tanto subtrahitur de quantitate temporis; et quanto est magis subtile, minus resistit. Sed in aliis motibus in quibus est resistentia ex ipso mobili et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundum proportionem moventis potentiae ad resistentiam mobilis et medii simul; unde dato quod totaliter medium subtrahatur vel non impediat, non sequitur quod motus sit in instanti, sed quod tempus motus mensuretur tantum ex resistentia mobilis. Nec erit inconveniens, si per idem tempus moveatur per vacuum et per plenum, aliquo subtilissimo corpore imaginato: quia determinata subtilitas medii quanto est major, nata est facere tarditatem minorem in motu; unde potest imaginari tanta subtilitas quod erit nata facere minorem tarditatem quam sit illa tarditas quam facit resistentia mobilis; et sic resistentia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum. Patet ergo quod quamvis medium non resistat corporibus gloriosis secundum hoc quod possunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti: quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi ex hoc ipso quod habet determinatum situm, sicut de corporibus caelestibus dictum est.

[21493] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis virtus animae glorificatae excedat inaestimabiliter virtutem animae non glorificatae, non tamen excedit in infinitum: quia utraque virtus est finita; unde non sequitur quod moveat in instanti. Si tamen esset similiter infinitae virtutis, non sequeretur quod moveret in instanti, nisi superaretur totaliter resistentia quae est ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad motum talem ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a movente infinitae virtutis totaliter superari; tamen resistentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab ea esse in tali loco vel in tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis; et tanto magis, quanto albedo magis distat a nigredine; ita corpus resistit alicui loco per hoc quod habet locum oppositum; et tanto est major resistentia, quanto est distantia major: non autem potest a corpore removeri quod sit in aliquo loco vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs; unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittit; unde nunquam in instanti moveri poterit.

[21494] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod par celeritas in verbis Augustini est intelligenda quantum ad hoc quod est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motus est imperceptibile.

[21495] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis post resurrectionem non sit tempus quod est numerus motus caeli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quolibet motu.

Articulus 4

[21496] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 tit. Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet

Quaestiuncula 1

[21497] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corporibus gloriosis claritas non conveniet. Quia, sicut dicit Avicenna in 6 de naturalibus, omne corpus luminosum constat ex partibus perviis. Sed partes corporis gloriosi non erunt perviae; cum in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

[21498] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne corpus lucidum occultat illud quod est post se; unde unum luminare per aliud eclipsatur: flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur: quia, ut dicit Gregorius, super illud Job: *non adaequabitur ei aurum et vitrum: ibi (scilicet in caelesti patria), uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia.* Ergo corpora illa non erunt lucida.

[21499] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto: quia lux est extremitas perspicui in corpore non terminato, sed color in corpore terminato, ut patet in libro de sensu et sensato. Sed corpora gloriosa erunt colorata: quia, ut Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei, pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate. Pulchritudo autem corporibus glorificatis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

[21500] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quod sit aequalis in omnibus partibus corporis, sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis, subtilitatis, et agilitatis. Sed hoc non est conveniens: quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem quam alia, sicut oculi quam manus, et spiritus quam ossa, et humores quam caro vel nervus. Ergo videtur quod non debeant corpora illa esse lucida.

[21501] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 13, 43: *fulgebunt justi sicut sol in regno patris eorum*; et Sap. 3, 7: *fulgebunt justi, et tamquam scintillae in arundineto discurrent.*

[21502] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, 1 Corinth. 15, 43, dicitur: *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*; quod ad claritatem pertinet, ut patet per sequentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum. Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

Quaestiuncula 2

[21503] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod claritas corporis gloriosi non possit videri ab oculo non glorioso. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum. Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndum claritatem gloriae, cum sit alterius generis quam claritas naturae. Ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

[21504] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, claritas corporis gloriosi erit major quam claritas solis nunc sit: quia etiam claritas solis erit tunc major quam nunc, ut dicitur, et multo major ea erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem majorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rota propter magnitudinem claritatis. Ergo multo minus poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

[21505] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi sit laesio aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis non necessario videtur ab eis; quod patet de discipulis, qui corpus domini post resurrectionem viderunt, claritatem ejus non intuentes. Ergo claritas illa non est visibilis ab oculo non glorioso.

[21506] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Glossa Phil. 3, super illud: *configuratum corpori claritatis suae: assimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione*. Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis. Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

[21507] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, impii videntes gloriam justorum, ex hoc torquebuntur in judicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. 5. Sed non plene viderent gloriam ipsorum nisi claritatem corporum eorum inspicerent. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 3

[21508] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod corpus gloriosum necessario videatur a non glorioso corpore. Quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se et alia. Ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

[21509] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omne corpus quod occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu percipitur ex hoc ipso quod alia quae sunt post, occultantur. Sed corpus gloriosum occultabit a visu alia corpora post se existentia, quia erit corpus coloratum. Ergo de necessitate videbitur.

[21510] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut quantitas est de his quae insunt corpori, ita qualitas per quam videtur. Sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse majoris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas per quam visibile est, ut possit non videri.

[21511] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, quod corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessario videbatur, immo disparuit ab oculis discipulorum in Emaus, ut Luc. ult. Ergo et corpus glorificatum non necessario videbitur.

[21512] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri vel non videri secundum voluntatem animae.

Quaestiuncula 1

[21513] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod corpora sanctorum fore lucida post resurrectionem ponere oportet propter auctoritatem Scripturae quae hoc promittit. Sed causam hujusmodi claritatis quidam attribuunt quintae essentiae, quae tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ut saepe dictum est; ideo melius est ut dicatur quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis; et ita claritas quae est in anima ut spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis; et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per apostolum 1 Corinth. 15; et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animae, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit super illud Job 28: *non adaequabitur ei aurum vel vitrum.*

[21514] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

[21515] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Gregorius comparat corpora gloriosa auro et vitro; auro propter claritatem, vitro propter hoc quod translucebunt; unde videtur quod erunt simul clara et pervia. Quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quod claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum; densitas enim repugnat pervietati. Sed tunc causabitur claritas ex alia causa, ut dictum est. Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollet ab eis, sicut nec densitas vitri a vitro. Quidam tamen dicunt, quod comparantur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quod sicut illud quod in vitro clauditur, apparet; ita animae gloria, quae in corpore glorioso claudetur non latebit. Sed primum melius est; quia magis salvatur dignitas corporis gloriosi, et magis consonat dictis Gregorii.

[21516] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corporis gloria naturam non tollit, sed perficit; unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo; sed superaddetur claritas ex gloria animae; sicut etiam videmus corpora colorata ex sui natura splendore solis resplendere, vel ex aliqua alia causa extrinseca vel intrinseca.

[21517] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut claritas gloriae redundat ab anima in corpus secundum suum modum, et est ibi alio modo quam sit in anima; ita in quamlibet partem corporis redundabit secundum suum modum; unde non est inconveniens quod diversae partes habeant diversimode claritatem, secundum quod sunt diversimode dispositae ex sua natura ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

Quaestiuncula 2

[21518] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod claritas corporis gloriosi non potest videri ab oculo non glorioso, nisi forte per miraculum. Sed hoc non potest esse, nisi claritas aequivoce diceretur; quia lux secundum id quod est, nata est movere visum; et visus secundum id quod est, natus est recipere lucem; sicut verum se habet ad intellectum, et bonum ad affectum. Unde si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omnino; vel ille visus diceretur aequivoce, vel lux illa; quod non potest in proposito dici; quia sic per hoc quod dicitur, corpora gloriosa futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in caelo, nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Et ideo dicendum est, quod claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

[21519] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod claritas gloriae erit alterius generis quam claritas naturae quantum ad causam, sed non quantum ad speciem; unde sicut claritas naturae ratione suae speciei est proportionata visui, ita claritas gloriosa.

[21520] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturae, sed solum passione animae; ita ex proprietate gloriae non aget nisi actione animae. Claritas autem intensa non offendit visum inquantum agit actione animae, sed secundum hoc magis delectat; offendit autem, inquantum agit actione naturae calefaciendo et dissolvendo organum visus, et disgregando spiritus; et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet; propter quod claritas illa comparatur claritati jaspidis, Apoc. 21.

[21521] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis; et ideo voluntati subdetur, ut secundum ejus imperium videatur vel non videatur; et in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam vel occultare. Et haec fuit opinio Praepositini.

Quaestiuncula 3

[21522] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod visibile videtur secundum quod agit in visum. Ex hoc autem quod aliquid agit vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso: unde sine mutatione alicujus proprietatis quae sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quod videatur et non videatur; unde in potestate animae glorificatae erit quod corpus suum videatur vel non videatur, sicut et quaelibet alia actio corporis in animae potestate erit; alias non esset corpus gloriosum instrumentum summe obediens principali agenti.

[21523] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod claritas illa obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare.

[21524] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi inquantum immutat visum; quia visus non potest immutari simul a duobus coloribus, ut utrumque perfecte inspiciat. Color autem corporis gloriosi erit in potestate animae, ut per ipsum immutet visum vel non immutet; et ideo erit in potestate ejus ut occultet corpus quod est post se vel non occultet.

[21525] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantitas est inhaerens ipsi corpori glorioso; nec posset quantitas immutari ad imperium animae sine mutatione intrinseca corporis gloriosi, quae impassibilitati ejus repugnaret; et ideo non est simile de quantitate et visibilitate; quia etiam qualitas illa per quam est visibile, non poterit subtrahi ad imperium animae; sed actio illius qualitatis suspendetur; et sic occultabitur corpus ad imperium animae.

Quaestio 3

Prooemium

[21526] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad damnatos; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de qualitate corporum ipsorum; 2 de igne quo cruciabuntur; 3 de conditionibus animarum eorumdem, postquam fuerint separatae.

Articulus 1

[21527] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 tit. Utrum damnatorum corpora cum suis deformitatibus resurgant

Quaestiuncula 1

[21528] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod damnatorum corpora cum suis deformitatibus resurgant. Illud enim quod in poenam peccati inductum est, desistere non debet nisi peccato remisso. Sed membrorum defectus qui accidunt per mutilationem, in poenam peccati inducti sunt, et similiter etiam omnes aliae deformitates corporales. Ergo a damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti, in resurrectione non removebuntur.

[21529] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam perfectionem, sic et resurrectio ipsorum erit ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit. Ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum vel miseriam pertineat. Hujusmodi autem sunt deformitates. Ergo et cetera.

[21530] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita tarditas. Sed a corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

[21531] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 15, 53: *mortui resurgent incorrupti*; Glossa: *mortui, idest peccatores, vel generaliter omnes mortui, surgent incorrupti, idest sine aliqua diminutione membrorum.* Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

[21532] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediat. Sed aegritudo impedit sensum doloris, inquantum per eam debilitantur organa sentiendi; similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore. Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

Quaestiuncula 2

[21533] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non essent ejusdem speciei, et per consequens eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

[21534] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, corpora damnatorum si incorruptibilia sunt futura, hoc non erit per naturam, cum sint futura ejusdem naturae cujus et nunc sunt, nec etiam erit per gratiam vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo nullo modo erunt incorruptibilia.

[21535] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, illis qui sunt in summa miseria, subtrahere maximam poenarum videtur inconveniens. Sed maxima poenarum est mors, ut patet

per philosophum in 3 Ethic. Ergo a damnatis qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet; ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

[21536] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Apoc. 9, 6: *in diebus illis quaerent homines mortem, et non invenient eam; et desiderabunt mori, et fugiet mors ab illis.* Praeterea, damnati punientur in anima et corpore poena perpetua: Matth. 25, 46: *ibunt hi in supplicium aeternum.* Sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

Quaestiuncula 3

[21537] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod sint futura impassibilia. Quia secundum philosophum in 6 Topic., cap. 10, *omnis passio magis facta abjicit a substantia.* Sed a finito si semper aliquid abjiciatur, necesse est illud tandem consumi, ut dicitur in 3 Phys. Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia, et semper patientur, quandoque deficient et corrumpentur; quod falsum esse ostensum est. Ergo erunt impassibilia.

[21538] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omne agens assimilat sibi patiens. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit aliter ignis corpora, nisi inquantum ea sibi assimilans resolvit. Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia ab igne, quandoque consumentur; et sic idem quod prius.

[21539] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, animalia quae in igne sine corruptione vivere dicuntur, ut de salamandra dicitur, ab igne non affliguntur: animal enim dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo laedatur. Ergo corpora damnatorum in igne sine consumptione remanere possunt, sicut et animalia praedicta, ut Augustinus in Lib. de Civit. Dei, dicere videtur, quod nullam afflictionem ibi sustinebunt; quod non esset, nisi eorum impassibilia corpora essent. Ergo et cetera.

[21540] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, ut videtur, superare debet omnem praesentem corporum dolorem, sicut et sanctorum jucunditas superabit omnem praesentem jucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in praesenti statu quod anima a corpore separatur. Ergo multo fortius si corpora illa futura sunt passibilia, ex immensitate doloris anima a corpore separabitur, et sic corpora corrumpentur; quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

[21541] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 52: *et nos immutabimur*; Glossa: *nos boni tantummodo immutabimur in gloriam immutabilitatis et impassibilitatis.* Ergo corpora damnatorum non erunt impassibilia.

[21542] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut corpus cooperatur

animae ad meritum, ita corpus operatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem praedictam non solum anima, sed et corpus post resurrectionem praemiabitur. Ergo et in resurrectione similiter damnatorum corpora punientur; quod non esset, si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

Quaestiuncula 1

[21543] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in corpore humano potest esse deformitas dupliciter. Uno modo ex defectu alicujus membri, sicut mutilatos turpes dicimus; deest enim eis debita proportio ad totum; et de tali deformitate nulli dubium est quod in corporibus damnatorum non erit; quia omnia corpora tam bonorum quam malorum integra resurgent, ut supra dictum est cum de integritate corporum resurgentium ageretur. Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate vel qualitate vel situ, quae etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur; et de talibus deformitatibus et similibus defectibus, sicut sunt febres et hujusmodi aegritudines, quae interdum sunt deformitatis causae, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in Ench., ut Magister in littera dicit. Sed apud doctores modernos est super hoc duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hujusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt, considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici; in reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturae perfectio quam conditio quae prius fuit; unde et qui infra perfectam aetatem decedunt, in statura juvenilis aetatis resurgent, ut supra dictum est; unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus repararentur, nisi peccati meritum impediret; et ita, si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc erit in poenam; modus autem poenae est secundum mensuram culpae. Contingit autem quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates vel defectus habeat quas non habuit aliquis damnandus peccatis gravioribus irretitus. Unde si ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis resurgat, sine quibus constat quod resurget alius gravius puniendus, qui eas in hac vita non habuit; modus poenae non responderet quantitati culpae, sed magis videretur aliquis puniri pro poenis quas in hoc mundo passus fuit; quod est absurdum. Et ideo alii rationabilius dicunt, quod auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit; unde quidquid defectus vel turpitudinis ex corruptione vel debilitate naturae, sive principiorum naturalium, in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur, sicut febris, lippitudo, et similia; defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas, et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludit.

[21544] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum poena in quolibet foro infligatur secundum conditionem illius fori, poenae quae in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitae terminum non se extendunt; et

ideo quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quod easdem poenas ibi sustineant quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ibi poenis gravioribus in aeternum crucientur.

[21545] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de bonis et malis, eo quod aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum; unde ultima sanctorum felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes; sed ultima malorum miseria non excludit omne bonum; quia malum, si integrum sit, corrumpit seipsum, ut philosophus dicit in 4 Ethicor. Unde oportet quod miseriae damnatorum substernatur bonum naturae in ipsis, quod est opus conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suae speciei reparabit.

[21546] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tarditas est de illis defectibus qui naturaliter sequuntur principia humani corporis, non autem deformitas; et ideo de eis non est similis ratio, ut ex dictis patet.

Quaestiuncula 2

[21547] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum in omni motu oporteat esse aliquod principium motus; dupliciter motus aliquis vel mutatio a mobili removetur. Uno modo per hoc quod deest principium motus; alio modo per hoc quod principium motus impeditur. Corruptio autem mutatio quaedam est; unde dupliciter potest contingere ut corpus quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur; et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim caelum sit primum alterans per motum suum localem, et omnia alia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota; oportet quod cessante motu caeli, nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare a sua naturali proprietate; et ideo post resurrectionem, cessante motu caeli, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit a sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio; unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt; et hoc deservit divinae justitiae, ut perpetuo viventes, perpetuo puniantur, quod divina justitia requirit, ut infra dicetur; sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinae providentiae, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur; et hoc modo corpus Adae incorruptibile fuit; quia contrariae qualitates in corpore hominis existentes, continebantur per gratiam innocentiae ne ad dissolutionem corporis agere possent; et multo plus continebuntur in corporibus gloriosis, quae erunt omnino subjecta spiritui; et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem conjungentur duo praedicti modi incorruptibilitatis.

[21548] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contraria ex quibus corpora componuntur, sunt duo principia ad corruptionem agentia. Primum enim agens est motus caelestis; unde supposito motu caelesti, necesse est ut corpus ex contrariis compositum

corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens. Sed motu caeli remoto, contraria ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam etiam secundum naturam, ut patet ex dictis. Cessationem autem motus caeli philosophi non cognoverunt; unde pro infallibili habebant quod corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundum naturam.

[21549] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam, non quod sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet.

[21550] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis mors sit simpliciter maxima poenarum secundum quid, tamen nihil prohibet mortem esse in poenarum remedium, et per consequens ablationem mortis in poenarum augmentum. Vivere enim, ut dicitur in 5 Ethic., videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt. Non oportet autem, ut ibidem dicitur, accipere malam vitam, neque corruptam, neque quae est in tristitiis. Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quae est in tristitiis; ita et mors quae est privatio vitae, simpliciter est poenosa, et maxima poenarum, inquantum subtrahit primum bonum, scilicet esse, cum quo omnia alia subtrahuntur; sed inquantum privat malam vitam, et quae est in tristitiis, est in remedium poenarum quas terminat; et per consequens mortis subtractio est in augmentum poenarum, quas perpetuas facit. Si autem dicatur mors esse poenalis propter corporalem dolorem quem sentiunt morientes; non est dubium quod multo majorem dolorem damnati continue sustinebunt; unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in Psal. 48, 15: *mors depascet eos.*

Quaestiuncula 3

[21551] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumuntur, erit divina justitia, quia eorum corpora ad perpetuam poenam sunt addicta. Sed divinae justitiae servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium: quia cum pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in altero aliquo secundum esse naturale materialiter, sicut calor recipitur ab igne in aere; et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur passio naturae. Alio modo aliquid recipitur in altero spiritualiter per modum intentionis cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla; et haec receptio similatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum; unde secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur passio animae. Quia ergo post resurrectionem, et motu caeli cessante, non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, ut dictum est, nullum corpus pati poterit passione naturae; unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu caeli, adhuc manebit passio quae est per modum animae; quia et aer a sole illuminabitur, et colorum differentias ad visum deferet; unde et secundum hunc modum passionis

corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus poenae erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipiant aliquid, et quodammodo patiantur in sentiendo, non tamen passibilia erunt: quia nihil recipient per modum afflictivi vel laesivi, sicut recipient corpora damnatorum quae ob hoc passibilia dicuntur.

[21552] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patiens a sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est.

[21553] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo agentis est dupliciter in patiente. Uno modo per eumdem modum quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem. Alio modo per modum diversum a modo quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus aequivocis, in quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter, quae in patiente materialiter recipitur; sicut forma quae est in domo facta per artificem est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter: quandoque vero e converso est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente: sicut albedo materialiter est in pariete, a quo recipitur spiritualiter in pupilla, et in medio deferente; et similiter est in proposito: quia species quae materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum; et sic ignis assimilabit sibi damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

[21554] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum philosophum in Lib. de proprietatibus elementorum, nullum animal in igne vivere potest. Galenus enim in Lib. de simplici medicina dicit, quod nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur, quamvis quaedam corpora sint quae ad horam in igne sine laesione permaneant, ut patet de ebeno; unde quod inducitur de salamandra, non est omnino simile: quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum in Inferno. Nec tamen oportet quod quia corpora damnatorum ab igne Inferni per corruptionem aliquam non laeduntur, propter hoc ab igne non affligantur; quia sensibile non solum natum est delectare vel affligere sensum, secundum quod agit actione naturae confortando vel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali: quia quando sensibile est in debita proportione ad sentientem, delectat; e contrario autem quando se habet in superabundantia vel defectu; unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles, et inconsonantes offendunt auditum.

[21555] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dolor non separat animam a corpore secundum quod manet tantum in potentia animae, cujus est dolere, sed secundum quod ad passionem animae mutatur corpus a sua naturali dispositione, secundum modum quo videmus quod ex ira corpus calefit, et ex timore frigescit. Sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari a sua naturali dispositione, ut ex dictis patet, unde quantuscumque sit dolor, animam a corpore non separabit.

Articulus 2

[21556] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 tit. Utrum ignis Inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, sit ignis corporeus

Quaestiuncula 1

[21557] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ignis Inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, non sit ignis corporeus. Dicit enim Damascenus in 4 Lib., in fine: *tradetur Diabolus, et Daemones ejus, et homo ejus, scilicet Antichristus, et impii et peccatores, in ignem aeternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus.* Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis Inferni non erit corporeus.

[21558] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, animae damnatorum a corpore separatae, ad ignem Inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram: *spiritualem arbitror esse locum*, scilicet ad quem anima defertur post mortem, *non corporalem.* Ergo ignis ille non est corporeus.

[21559] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ignis corporeus in modo suae actionis non sequitur modum culpae in eo qui igne crematur, sed magis modum humidi vel sicci: in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum et impium. Sed ignis Inferni in modo suae actionis sequitur modum culpae in eo qui punitur; unde Gregorius in 4 Dial.: *unus quidem est Gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores: uniuscujusque enim quantum exigit culpa, tantum sentietur poena.* Ergo ignis ille non est corporeus.

[21560] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in 4 Dial.: *ignem Gehennae corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari.*

[21561] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Sap. 5, 21, dicitur: *pugnabit orbis terrarum contra insensatos.* Sed non totus orbis contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali poena, et non corporali, punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

Quaestiuncula 2

[21562] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus. Augustinus enim dicit, et habetur in littera: *ignis aeternus cujusmodi sit, arbitror scire neminem, nisi forte cui spiritus divinus ostendit.*

Sed naturam istius ignis omnes, vel fere omnes, sciunt. Ergo ille ignis non est ejusdem naturae vel speciei cum isto.

[21563] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit 15 Lib. Moral., exponens illud Job 20: *devorabit eum ignis, qui non succenditur: ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis; nec valet, nisi succensus esset, et nisi refotus, subsistere. At contra Gehennae ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur, sed creatus semel durat inextinguibilis; et successione non indiget, et ardore non caret.* Ergo non est ejusdem naturae cum corporeo igne quem videmus.

[21564] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, aeternum et corruptibile non sunt unius rationis, cum nec etiam in genere conveniant, secundum philosophum in 10 Metaph. Sed ignis iste est corruptibilis, ille autem aeternus; Matth. 25, 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum.* Ergo non sunt ejusdem speciei.

[21565] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, de natura hujus ignis qui apud nos est, est ut luceat. Sed ignis Inferni non lucet; unde dicitur Job 18, 5: *nonne lux impii extinguetur?* Ergo non est ejusdem naturae cum isto igne.

[21566] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, secundum philosophum in 1 Topic., omnis aqua omni aquae est idem specie. Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni idem est in specie.

[21567] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Sap. 11, 17, dicitur: *per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Sed omnes homines peccant per res sensibiles hujus mundi. Ergo justum est ut per easdem puniantur.

Quaestiuncula 3

[21568] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ignis ille non sit sub terra. Quia Job 18, 18, de homine damnato dicitur: *et de orbe transferet eum Deus.* Ergo ille ignis quo damnati punientur, non est sub terra, sed extra orbem.

[21569] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, nullum violentum et per accidens potest esse sempiternum. Sed ignis ille erit in Inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis nisi per violentiam. Ergo ignis Inferni non est sub terra.

[21570] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in igne Inferni omnia corpora damnatorum post diem judicii cruciabuntur. Sed corpora illa locum replebunt. Ergo cum futura sit maxima multitudo damnatorum, quia *stultorum infinitus est numerus*, Eccle. 1, 15, oportet maximum esse spatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur infra terram esse

tantam concavitatem, cum partes terrae naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

[21571] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, Sap. 11, 17, dicitur: *per quae peccat quis, per haec et torquetur*. Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non oportet esse sub terra.

[21572] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Isai. 14, 9: *Infernus subtus conturbatus est in occursum tui*. Ergo ignis Inferni sub nobis est.

[21573] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit in 4 Dialog.: *quid obstet non video, ut Infernus sub terra esse credatur*.

[21574] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, Jonae 2, super illud: *projecisti me in corde maris*; Glossa interlinealis: *idest, in Inferno*; pro quo dicitur in Evangelio Matth. 12, 40: *in corde terrae*; quia sicut cor est in medio animalis, ita Infernus esse in medio terrae perhibetur.

Quaestiuncula 1

[21575] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de igne Inferni fuit multiplex positio. Quidam enim philosophi, ut Avicenna, resurrectionem non credentes, solius animae post mortem poenam esse crediderunt; et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cum sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur; volentes quod quidquid dicitur de poena animarum post mortem futura per aliqua corporalia, metaphorice dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio et jucunditas non erit in aliqua re corporali, sed spirituali tantum, quod erit in consecutione finis sui; ita afflictio malorum erit spiritualis tantum, in hoc scilicet quod tristabuntur de hoc quod separantur a fine, cujus inest eis desiderium naturale. Unde sicut omnia quae de delectatione animarum post mortem dicuntur, quae videntur ad delectationem corporalem pertinere, sicut quod reficiantur, quod rideant, et hujusmodi; ita etiam quidquid de harum afflictione dicitur quod in corporalem punitionem sonare videtur, per similitudinem debet intelligi; sicut quod igne ardeant, vel foetoribus affligantur, et cetera hujusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia, cum sit ignota multitudini, oportet quod per delectationem et tristitias corporales figuraliter manifestetur, ut homines moveantur magis ad desiderium vel timorem. Sed quia in poena damnatorum non solum erit poena damni, quae respondet aversioni quae fuit in culpa, sed etiam poena sensus, quae respondet conversioni; ideo non sufficit praedictum modum punitionis ponere; et ideo etiam ipse Avicenna, alterum modum superaddit, dicens, quod animae malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudines punientur, sicut in somnis propter similitudines praedictas in imaginatione existentes videtur homini quod torqueatur poenis diversis; et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in 12 super Gen. ad Lit., sicut ibidem manifeste patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quaedam est utens organo corporali; unde non potest esse quod visiones

imaginativae fiant in anima separata a corpore, sicut in anima somniantis; unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evaderet, dixit, quod animae separatae a corpore utebantur, quasi pro organo, aliqua parte caelestis corporis, cui corpus humanum oportet esse conforme ad hoc quod perficiatur anima rationali, quae est similis motoribus caelestis corporis: in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum philosophorum, qui posuerunt animas redire ad compares stellas. Sed hoc est omnino absurdum secundum doctrinam philosophi; quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis; unde non potest transire de corpore in corpus, quod Pythagoras posuit, ut dicitur in 1 de anima. Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra dicetur. Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus; quia corpori non potest convenienter poena aptari nisi corporea. Unde Gregorius in 4 Dial., ex hoc ipso probat Inferni ignem esse corporeum, quod reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam, ut in littera, manifeste confitetur ignem illum quo corpora cruciabuntur, corporeum esse; et de hoc ad praesens est quaestio. Qualiter autem animae damnatorum ab igne isto corporeo puniantur, infra, dist. 50, qu. 2, art. 3, dicetur.

[21576] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus non negat simpliciter ignem illum materialem esse, sed quod non est materialis talis qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ad hoc igne distinguitur. Vel dicendum, quod quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ut ex dictis patet, ideo non dicitur materialis, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multo amplius in animabus.

[21577] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animae deferentur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spirituali, sicut Angeli in loco sunt. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur opinando, et non determinando, sicut frequenter facit in libro illo.

[21578] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ignis ille erit instrumentum divinae justitiae punientis. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundum quod est regulatum ab eo; unde quamvis ignis secundum propriam virtutem non habeat quod aliquos cruciet magis vel minus secundum modum peccati; habet tamen hoc secundum quod ejus actio modificatur ex ordine divinae justitiae; sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione secundum quod competit ad effectum artis.

Quaestiuncula 2

[21579] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod

ignis propter hoc quod est maximae virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in 2 Meteor.; unde et ignis dupliciter invenitur; scilicet in propria materia, prout est in sphaera sua; vel in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone; sive aerea, sicut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper idem est in specie quantum ad naturam ignis pertinet. Potest autem esse diversitas in specie quantum ad corpora quae sunt materia ignis; unde flamma et carbo differunt specie, et similiter lignum ignitum et ferrum ignitum. Nec differt quantum ad hoc sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet, sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quod ergo ignis Inferni quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est; utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut in aliena, et si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est; et secundum hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne isto, sicut quod succensione non indiget, nec lignis nutritur. Sed istae differentiae non ostendunt diversitatem in specie quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

[21580] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in illo igne, non autem quantum ad ignis naturam.

[21581] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur, et ab homine succenditur, quia est artificialiter et per violentiam in alienam materiam introductus; sed ignis ille lignis non indiget quibus foveatur, quia vel est in propria materia existens, vel est in materia aliena non per violentiam, sed per naturam a principio intrinseco; unde non est ab homine accensus, sed a Deo, qui naturam illam instituit; et hoc est quod dicitur Isai. 30, 33: *flatus domini sicut torrens sulphuris succendens eam.*

[21582] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei cujus et modo sunt, quamvis nunc sint corruptibilia, tunc autem incorruptibilia ex ordine divinae justitiae, et propter quietem motus caeli; ita est etiam de igne Inferni, quo corpora illa punientur.

[21583] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphaera, ut philosophi dicunt. Similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet, sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure. Similiter est etiam quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas obscuratur. Unde quod ignis Inferni non lucet, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei.

Quaestiuncula 3

[21584] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut Augustinus dicit, et habetur in littera, *in qua parte mundi Infernus sit, scire neminem arbitror,*

nisi cui divinus spiritus revelavit; unde et Gregorius in 4 Dialog., super hac quaestione interrogatus respondet: *hac de re temere definire non audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte Infernum esse putaverunt; alii vero hunc sub terra esse existimant.* Et hanc opinionem probabiliorem esse ostendit dupliciter. Primo ex ipsa nominis ratione, sic dicens: *si idcirco Infernum dicimus, quin inferius jacet; quod terra ad caelum est, hoc esse Infernus debet ad terram.* Secundo autem ex hoc quod dicitur Apoc. 5, 3: *nemo poterat neque in caelo neque in terra neque subtus terram aperire librum*: ut hoc quod dicitur *in caelo*, referatur ad Angelos; hoc quod dicitur *in terra*, referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur *subtus terram* referatur ad animas existentes in Inferno. Augustinus etiam in 12 super Genes. ad litteram, duas rationes tangere videtur, quare congruum sit quod Infernus sit sub terra. Una est, ut quoniam defunctorum animae amore carnis peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuae solet exhiberi, ut scilicet sub terra recondantur. Alia est quod sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus; et laetitia sicut levitas: unde sicut secundum corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora; ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora: et sic sicut conveniens locus gaudio electorum est caelum Empyreum; ita conveniens locus tristitiae damnatorum est infimum terrae. Nec debet movere quod Augustinus ibidem dicit, quod Inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur: quia in Lib. Retractationum, hoc retractans dicit: *mihi videor dicere debuisse magis quod sub terris sunt Inferi, quam rationem reddere cur sub terris esse dicantur sive credantur.* Quidam tamen philosophi posuerunt quod locus Inferni erit sub orbe terrestri, tamen supra terrae superficiem, ex parte opposita nobis; et hoc videtur Isidorus sensisse, cum dixit, quod sol et luna in ordine quo creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis positi fruantur luce eorum: quae ratio nulla esset, si Infernus infra terram esse dicatur. Qualiter tamen haec verba possint exponi, patebit infra, dist. 48. Pythagoras vero posuit locum poenarum in sphaera ignis, quam in medio totius orbis esse dicit, ut patet per philosophum in 2 Cael. et Mund. Sed tamen convenientius his quae in Scriptura dicuntur, est ut sub terra esse dicatur.

[21585] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job, *de orbe transferet eum Deus*, intelligendum est de orbe terrarum, idest de hoc mundo; et hoc modo exponit Gregorius dicens: *de orbe quippe transfertur, cum superno apparente judice de hoc mundo tollitur, in quo perverse gloriatur.* Nec est intelligendum quod orbis hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus poenarum.

[21586] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in loco illo conservatur ignis in aeternum ex ordine divinae justitiae, quamvis secundum naturam suam non possit extra locum suum aliquod elementum durare in aeternum, praecipue statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortissimae caliditatis: quia calor ejus erit undique congregatus propter frigus terrae undique ipsum circumstans.

[21587] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Infernus nunquam deficiet in amplitudine, quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda: Infernus enim Prov. 30, inter tria insatiabilia ponitur. Nec est inconveniens quod intra viscera terrae tanta concavitas

conservetur divina virtute, quae damnatorum omnium corpora possit capere.

[21588] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur: *per quae peccat quis, per haec et torquetur*, non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi. Quia enim homo in anima peccat et corpore, in utroque punitur; non autem oportet quod in quo loco quis peccat, in eodem puniatur, cum alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de poenis quibus homo punitur in via, secundum quod quaelibet culpa suam poenam habet annexam, prout quisque inordinatus animus sibi ipsi est poena, ut dicit Augustinus.

Articulus 3

[21589] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 tit. Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae

Quaestiuncula 1

[21590] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in anima separata remaneant potentiae sensitivae. Augustinus enim, in libro de spiritu et anima, sic dicit: *recedit anima a corpore secum trahens omnia, sensum scilicet, et imaginationem, et rationem, et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem, et irascibilitatem.* Sed sensus et imaginatio, et vis irascibilis et concupiscibilis sunt vires sensitivae. Ergo et in anima separata vires sensitivae remanent.

[21591] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in libro de Eccles. dogmatibus: *solum hominem credimus habere animam substantivam; quae exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet.* Ergo anima exuta corpore habet potentias sensitivas.

[21592] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, potentiae animae vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed illud quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquod deseritur a proprietatibus naturalibus. Ergo impossibile est quod anima separata a corpore aliquas potentias amittat.

[21593] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, non est totum integrum cui aliqua partium deest. Sed potentiae animae dicuntur partes ipsius. Si ergo aliquas potentias anima post mortem amittit; non erit anima integra post mortem; quod est inconveniens.

[21594] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, potentiae animae magis

comparantur ad meritum quam etiam corpus; cum corpus sit solum instrumentum actus, potentiae vero principia agendi. Sed necesse est ut corpus simul praemietur cum anima propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius est necesse quod potentiae animae simul praemientur cum ipsa: ergo anima separata eas non amittit.

[21595] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 6 Praeterea, si anima, cum separatur a corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat: non enim potest dici quod in materiam aliquam resolvatur, cum non habeat materiam partem sui. Sed illud quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero, ut supra dictum est. Ergo anima non habebit in resurrectione eamdem numero potentiam sensitivam. Sed secundum philosophum, sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiae ad partes corporis, ut visus ad oculum. Si autem non esset eadem anima quae redibit ad corpus, non esset idem homo. Ergo eadem ratione nec esset idem oculus numero, si non habet eamdem numero potentiam visivam; et simili ratione nec aliqua alia pars numero eadem resurgeret, et per consequens nec totus homo idem numero erit. Ergo non potest esse quod anima separata potentias sensitivas amittat.

[21596] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 7 Praeterea, si potentiae sensitivae corrumperentur corrupto corpore, oporteret quod debilitato corpore debilitarentur. Hoc autem non contingit: quia, ut dicitur in 1 de anima: *si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis.* Ergo nec corrupto corpore potentiae sensitivae corrumpentur.

[21597] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Augustinus in Lib. de Eccl. dogmatibus dicit: *duabus substantiis constat homo: anima tantum, et carne; anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Potentiae ergo sensitivae ad carnem pertinent. Ergo corrupta carne, in anima non manent potentiae sensitivae.

[21598] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, philosophus in 12 Met., de separatione animae loquens sic dicit: *si autem aliquid remanet, in postremo quaerendum est de hoc: in quibusdam enim non est impossibile. Verbi gratia, si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus (tota enim foret impossibile), quaerendum de hoc.* Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non separetur, sed solum potentiae intellectivae, non enim sensitivae vel vegetativae.

[21599] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, in 2 de anima, philosophus dicit de intellectu loquens: *hoc solum contingit separari, ut perpetuum a corruptibili; reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt.* Ergo potentiae sensitivae non manent in anima separata.

Quaestiuncula 2

[21600] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in anima separata remaneant etiam actus sensitivarum potentiarum. Dicit enim Augustinus in Lib. de spiritu et

anima: *anima recedens a corpore ex his*, scilicet imaginatione, concupiscibilitate, irascibilitate, *secundum merita afficitur ad delectationem sive ad dolorem.* Sed imaginatio et concupiscibilis et irascibilis sunt sensitivae potentiae. Ergo secundum sensitivas potentias anima separata afficietur, et ita secundum eas in aliquo actu erit.

[21601] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus super Genes. ad litteram, in Lib. 12, dicit, quod *corpus non sentit, sed anima per corpus*, et infra: *quaedam autem anima, non corpus, immo sine corpore sentit*: ut est timor, et hujusmodi. Sed illud quod animae sine corpore convenit, potest inesse animae a corpore separatae. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

[21602] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somnis accidit, ad visionem imaginativam pertinet, quae est in sensitiva parte. Sed hujusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accidit, convenit animae separatae; unde Augustinus, 12 super Genes. ad litteram, sic dicit: *neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui cum, jacente sine sensu corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt; et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit.* Non enim hoc potest intelligi, quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit; unde et praemisit de jacentibus sine sensu, quod gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et falsa, qualia vident, similitudinibus sensuum experiri. Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum.

[21603] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, memoria est potentia sensitivae partis, ut probatur in Lib. de memoria et reminiscentia. Sed animae separatae actu memorabuntur eorum quae in hoc mundo gesserunt: unde et diviti epuloni dicitur Luc. 16, 25: *recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo anima separata exibit in actum potentiae sensitivae.

[21604] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum in 3 de anima, irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, timor et spes, et hujusmodi affectiones, quas secundum fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo animae separatae non carebunt actibus sensitivarum potentiarum.

[21605] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, illud quod est commune animae et corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animae et corpori; quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

[21606] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in Lib. de anima: *corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat*; et eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicujus potentiae sensitivae.

Quaestiuncula 3

[21607] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim, 12 super Genes. ad litteram, dicit: *non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animae corporibus exutae afficiuntur seu bene seu male.* Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

[21608] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus in eodem Lib., dicit, quod agens semper est nobilius patiente. Sed impossibile est aliquod corporeum esse nobilius anima separata. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

[21609] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in 1 de generatione, et secundum Boetium in Lib. de duabus naturis, illa solum agunt et patiuntur ad invicem quae in materia communicant. Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia: quia spiritualium et corporalium non est materia communis: unde nec possunt invicem transmutari, ut Boetius in eodem Lib. dicit. Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

[21610] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, omne quod patitur recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in ea materialiter, sed spiritualiter. Sed formae rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo etsi ponatur quod anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus poenam; sed magis in ejus perfectionem.

[21611] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 5 Si dicatur, quod hoc ipso anima punitur ab igne quod ignem videt, ut videtur dicere Gregorius in 4 Dialog.: contra. Si anima videt ignem Inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cum non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginaria perficitur. Sed visio intellectualis non videtur quod possit esse causa tristitiae: delectationi enim quae est in considerando, non est tristitia contraria, secundum philosophum. Ergo ex tali visione anima non punitur.

[21612] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 6 Si dicatur, quod anima patitur ab igne corporeo, quia tenetur ab eo, sicut nunc tenetur a corpore, dum in corpore vivit; contra. Anima dum in corpore vivit, tenetur a corpore inquantum ex ea et corpore fit unum, sicut ex materia et forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo supra dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

[21613] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 7 Praeterea, omne agens corporeum agit per contactum. Sed non potest esse aliquis contactus animae et ignis corporei: quia contactus fit solum inter corpora quae habent ultima simul. Ergo anima ab igne corporeo non patitur.

[21614] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 8 Praeterea, agens organicum non agit in remota

nisi per hoc quod agit in media: unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suae virtuti. Sed animae, vel ad minus Daemones, de quibus est eadem ratio, quandoque sunt extra locum Inferni, quandoque etiam in hoc mundo hominibus apparent, nec tamen a poena sunt immunes: sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec poena damnatorum: nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne Inferni patiantur: nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantae virtutis ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat. Ergo non videtur quod poenas quas animae damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

[21615] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, eadem est ratio in animabus separatis et Daemonibus, quod ab igne corporeo pati possint. Sed Daemones ab eo patiuntur, cum puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum projicientur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet ex sententia domini, Matth. 25, 41: *ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo, et Angelis ejus.* Ergo et animae separatae igne corporeo pati possunt.

[21616] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, poena debet respondere culpae. Sed anima per culpam corpori se subjecit per pravam concupiscentiam. Ergo justum est ut in poena rei corporeae subjiciatur per passionem.

[21617] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, major est unio formae ad materiam quam agentis ad patiens. Sed diversitas naturae spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo non impedit quin possit a corpore pati.

Quaestiuncula 1

[21618] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim aestimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt, quod anima a corpore separata omnes suas potentias secum trahit. Si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutatam esse secundum naturales proprietates, quae subjecto manente non possunt variari. Sed dicta aestimatio falsa est. Cum enim potentia sit secundum quam potentes dicimur agere vel pati; ejusdem autem sit agere et posse agere; oportet quod ejusdem sit potentia, sicut subjecti, quod est agens vel patiens. Unde philosophus, in principio de somno et Vigil., dicit, quod cujus est potentia, ejus est actio. Videmus autem manifeste quasdam operationes, quarum potentiae animae sunt principia, non esse animae, proprie loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut videre, audire, et hujusmodi; unde oportet quod istae potentiae sint conjuncti sicut subjecti, animae autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quaedam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali, ut intelligere, considerare, et velle; unde cum hae actiones sint animae propriae; et potentiae quae sunt harum principia, non solum erunt animae ut principii, sed ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo corrumpi, oportet illas potentias quae in suis actibus non utuntur organo corporali,

remanere in anima separata; illas autem quae utuntur, corrumpi corpore corrupto; et hujusmodi sunt potentiae omnes quae pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem. Et propter hoc quidam potentias animae sensibiles distinguunt: dicunt enim, has esse duplices: quasdam quae sunt actus organorum quae sunt ab anima refluxae in corpus; et hae cum corpore corrumpuntur: quasdam vero originales harum quae sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum et audiendum, et ad hujusmodi; et hae originales potentiae manent in anima separata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum quae sunt actus organorum; sicut et forma quaelibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum quae compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias quibus mediantibus potentiae quae organa perficiunt, ab essentia animae effluerent; eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animae effluerent illae mediae potentiae, et sic in infinitum: si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur. Unde alii dicunt, quod potentiae sensitivae et aliae similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si corpori uniatur. Nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiae animae, ut dictum est. Et haec opinio videtur magis rationabilis.

[21619] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est, quod anima secum trahat quasdam illarum potentiarum in actu, scilicet intelligentiam et intellectum; quasdam vero radicaliter, ut dictum est.

[21620] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent; quia intellectus interdum sensus appellatur, ut patet per Basilium super proverbia, et per philosophum in 6 Ethic. Vel si intelligit de sensibus exterioribus, dicendum sicut ad primum.

[21621] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut jam ex dictis patet, potentiae sensitivae non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem; unde ratio non procedit.

[21622] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod potentiae animae dicuntur partes ejus potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; sicut in anima virtus animae perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde cum in anima separata remaneant vires intellectivae partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivae potentiae actu non remaneant; sicut nec potentia regis remanet diminuta mortuo praeposito, qui ejus potentiam participabat.

[21623] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod opus cooperatur ad meritum quasi pars essentialis hominis qui meretur; sic autem non cooperantur potentiae sensitivae, cum sint de genere accidentium; et ideo non est simile.

[21624] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod potentiae animae sensitivae non dicuntur esse actus organorum quasi formae essentiales ipsorum, nisi ratione animae cujus sunt; sed sunt actus eorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum: unde sicut idem ignis numero remaneret, etiam si alius numero calor in eo esset, sicut patet de frigore aquae, quod non redit idem numero postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente; ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiae eaedem numero non sint.

[21625] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod philosophus loquitur de hujusmodi potentiis secundum quod radicaliter in anima consistunt; quod patet ex hoc quod dicit, quod *senium non est in patiendo animam, sed id in quo est*, scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur neque corrumpuntur animae virtutes.

Quaestiuncula 2

[21626] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum; quosdam exteriores, quos per corpus exercet; et hi non remanent in anima separata; quosdam vero intrinsecos, quos anima per seipsam exercet; et hi erunt in anima separata. Haec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui ponit animam corpori conjungi sicut quamdam substantiam perfectam, in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili; quod patet ex transcorporatione quam ponebat. Quia autem secundum ipsum nihil movebat nisi motum, et ne abiretur in infinitum, dicebat quod primum movens movet seipsum, posuit quod anima erat se ipsam movens; et secundum hoc erat duplex motus animae; unus quo movebatur a seipsa, alius quo movebatur corpus ab ea; et sic anima habebat actum qui est videre, primo in se ipsa, secundum quod movebat seipsam, et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem philosophus destruit in 1 de anima, ostendens quod anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes quae sunt videre, sentire, et hujusmodi, sed quod istae operationes sunt motus conjuncti tantum. Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota.

[21627] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod liber ille negatur a quibusdam esse Augustini; dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis qui eum ex dictis Augustini compilavit, et quaedam de suo addidit; unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est. Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum, quod non debet intelligi quod anima separata, ex imaginatione et aliis hujusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio sit actus praedictarum potentiarum; sed quia ex his quae anima per imaginationem et alias hujusmodi potentias commisit in corpore, in futuro afficietur vel in bonum vel in malum; ut sic imaginatio et hujusmodi potentiae non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

[21628] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit animae secundum se, sed quia est totius conjuncti ratione animae, eo modo loquendi quo dicimus, quod calor calefaciat. Quod autem subjungitur, quod quaedam anima sentit sine corpore, ut timorem, et hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum: non enim timor et hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt. Vel potest dici quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est.

[21629] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis, et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest. Vel dicendum, quod similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam et imaginativam et intellectivam, secundum majorem et minorem abstractionem a materia et materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis, vel excessum mentis patientis, imaginaliter; ita sunt in anima separata intellectualiter; non autem quod in anima separata sint imaginaliter.

[21630] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in 1 Lib., dist. 3, quaest. 4, art. 1, ad 2, dictum est, memoria dupliciter sumitur. Quandoque prout est potentia sensitivae partis: secundum scilicet quod concernit praeteritum tempus; et hoc modo actus memoriae in anima separata non erit; unde dicit philosophus in 1 de anima, quod hoc corrupto, scilicet corpore, anima non reminiscitur. Alio modo, accipitur memoria prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum praeteritorum, sed etiam praesentium et futurorum, ut Augustinus dicit; et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.

[21631] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut in 3 Lib., distinct. 26, quaest. 1, artic. 2, dictum est, amor, gaudium et tristitia et hujusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt passiones appetitivae sensibilis; et sic non erunt in anima separata: hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis. Alio modo secundum quod sunt actus voluntatis, quae est in parte intellectiva; et hoc modo erunt in anima separata, sicut et delectationem, quae quodammodo est passio sensitivae partis; secundum alium modum accipiendi ponit philosophus de Deo, dicens in 7 Ethic., quod Deus una simplici operatione gaudet.

Quaestiuncula 3

[21632] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod supposito, ex praedictis, quod ignis Inferni non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed

verus ignis corporeus; oportet dicere, quod anima ab igne corporeo poenas patietur, cum dominus ignem illum Diabolo et Angelis ejus paratum esse dicat Matth. 25, qui sunt incorporei, sicut et illa. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur. Quidam enim dixerunt, quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati; unde Gregorius in 4 Dial. dicit: *ignem eo ipso patitur anima quo videt.* Sed istud non videtur sufficere; quia quodlibet visum ex hoc quod videtur, est perfectio videntis; unde non potest in ejus poenam cedere inquantum est visus; sed quandoque est punitivum vel contristans per accidens, inquantum scilicet apprehenditur ut nocivum; unde oportet quod praeter hoc quod anima illum ignem videt, sit aliqua comparatio animae ad idem, secundum quam ignis animae noceat. Unde alii dixerunt, quod quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi; et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore, ut in eis impleatur quod dicitur Psalm. 13, 5: *trepidaverunt timore, ubi non erat timor.* Unde Gregorius in 4 Dialog. dicit, quod quia anima cremari se conspicit, crematur. Sed hoc iterum non videtur sufficere; quia secundum hoc passio animae ab igne non esset secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum: quamvis enim possit esse vera passio tristitiae vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit 12 super Genes. ad litteram; non tamen potest dici quod secundum illam passionem vere patiatur a re, sed a similitudine rei quam concipit. Et iterum iste modus passionis magis recederet a reali passione quam ille qui ponitur per imaginarias visiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert; iste autem per falsas conceptiones quas anima errans fingit. Et iterum non est probabile quod animae separatae, vel Daemones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus gravarentur. Unde alii dicunt, quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati; unde etiam Gregorius in 4 Dial. dicit: *colligere ex dictis evangelicis possumus quia incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.* Sed hoc tali modo fieri ponunt. Dicunt enim, quod ignis ille corporeus potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est res quaedam corporea; et hoc modo non habet quod in animam agere possit; alio modo secundum quod est instrumentum divinae justitiae vindicantis; hoc enim divinae justitiae ordo exigit ut anima quae peccando se rebus corporalibus subdit, eis etiam in poenam subdatur. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis, ut supra, dist. 1, quaest. 1, art. 4, dictum est; et ita non est inconveniens, si ignis ille, cum agat in vi spiritualis agentis, in spiritum agat hominis vel Daemonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est, dist. 1, quod animam sanctificant. Sed istud etiam non videtur sufficere: quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in Baptismo sanctificat animam, et sera secando lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam quae sit ei connaturalis ad hoc quod sit instrumentum divinae justitiae peccata vindicantis. Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*; Sap. 9, 15. Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter;

et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus, et a corpore aliqualiter aggravatur; sic autem spiritus hominis vel Daemonis igni corporeo non unitur. Alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen habet sua natura quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non ita sit in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinae justitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult; et hunc modum ponit Gregorius in 4 Dialog. Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit: *dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?* Et hoc etiam Julianus dixit, ut in littera Magister dicit: *si viventis hominis incorporeus spiritus detinetur in corpore, cur etiam non post mortem corporeo igne teneatur?* Augustinus etiam, 21 de Civit. Dei dicit, quod sicut anima in hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam, quamvis illud sit spirituale et hoc corporale, et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus, sic ligatur igni, ut accipiens ab eo poenam; et ex illa conjunctione concipit horrorem. Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus, quod ignis secundum naturam suam habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed inquantum est instrumentum divinae justitiae, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis ille est spiritui noxius; et sic anima ignem ut noxium sibi videns, ab igne cruciatur; unde Gregorius in 4 Dialog., omnia ista per ordinem tangit, ut ex dictis ejus patet.

[21633] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo; unde etiam alium modum ponit determinando in Lib. de Civit. Dei, ut ex dictis patet. Vel dicendum, quod Augustinus intelligit quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem vel tristitiam, sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut noxium sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens; sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum.

[21634] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit nobilior igne; ignis tamen est secundum quid anima nobilior, inquantum scilicet est instrumentum divinae justitiae.

[21635] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod philosophus et Boetius loquuntur de illa actione per quam patiens transmutatur in naturam agentis; talis autem non est actio ignis in animam; et propter hoc ratio non concludit.

[21636] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignis in animam non agit per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet; et ideo ratio non est ad propositum.

[21637] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in visione

intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quod aliquid videtur; cum illud quod videtur nullo modo intellectui possit esse contrarium, inquantum videtur. In sensu autem hoc quod videtur, ex ipsa actione qua agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visus per accidens, inquantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, inquantum id quod videtur, apprehenditur ut nocivum, non quasi noceat eo ipso quod videtur, sed alio quocumque modo; et sic anima videndo ignem affligitur.

[21638] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet.

[21639] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis non sit aliquis tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis; sicut etiam motor caeli cum sit spiritualis, spirituali tactu tangit caelum, ipsum movens per modum quod dicitur contristans tangere, sicut dicitur in 1 de generatione; et hujusmodi modus sufficit ad actionem.

[21640] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod spiritus damnati nunquam sunt extra Infernum, nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra Infernum sint, semper tamen vident ignem Inferni ut eis in poenam praeparatum; unde cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est, ubicumque sunt, ab igne Inferni affliguntur; sicut et captivi etiam extra carcerem existentes quodammodo a carcere affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos. Unde sicut gloria electorum in nullo minuitur nec quantum ad praemium essentiale, neque quantum ad accidentale, si aliquando extra caelum Empyreum sint, quod quodammodo in gloriam eorum cedit; ita etiam in nullo minuitur poena damnatorum, si extra Infernum ex divina dispensatione ad tempus ponantur; et hoc est quod dicit Glossa Bedae super illud Jacob. 3: *inflammat rotam nativitatis* etc.: *Diabolus ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terra, secum fert tormenta suarum flammarum.* Objectio autem procedit ac si ignis corporeus affligeret spiritus immediate, sicut affligit corpora.

Expositio textus

[21641] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3 expos. *Omnes ad aetatem eamdem resurgent* et cetera. Hoc intelligendum est non quantum ad mensuram corporis, sed quantum ad perfectionem corporis. *Triginta enim duorum annorum et trium mensium erat aetas Christi.* Hoc intelligendum est secundum illam opinionem quae ponit Christum in principio trigesimi anni nondum completi baptizatum fuisse. Sed secundum opinionem Chrysostomi, qui ponit quod Christus, cum baptizatus fuit, erat triginta annorum, et inceperat trigesimum primum, oportet dicere, quod Christus triginta tribus annis et tribus mensibus vixerit: tribus enim annis praedicavit, et mensibus quasi tribus. *Non est autem fas dicere, quod in resurrectione accedat corpori magnitudo.* Sed contra hoc videtur: nani et gigantes resurgent in quantitate quam hic habuerunt. Et dicendum, quod

hoc intelligendum est de quantitate quam hic habuerunt vel habituri essent natura non errante per superabundantiam vel defectum. *Sed in quemlibet pulverem ac cinerem resolvatur* et cetera. Sciendum, quod hae resolutiones quae in littera tanguntur, distribuuntur hoc modo. Primo enim accipit illa in quae corpus humanum proximo resolvitur; unde quantum ad partes grossas et terrestres ponit *pulverem* et *cinerem*; ut in pulverem dicatur resolvi, inquantum exsiccatur per congelationem humidi ex frigore agente; in cinerem vero, inquantum exsiccatur per extractionem humidi a calore agente. Sed quantum ad partes subtiles et aereas *halitus* ponit et *auras*; ut halitus referatur ad vapores humidos, qui ab humano corpore resolvuntur; aura autem ad fumos siccos qui sunt materia venti, qui proprie aura dicitur. Deinde vero ponit illa in quae primo resolvitur. Haec autem vel sunt sensibilia, vel insensibilia. Si insensibilia, sic tangit elementa in hoc quod dicit: *in quamcumque aliorum corporum substantiam*; et elementa in hoc quod dicit: *in ipsa elementa.* Si autem sunt sensibilia, sic tangit alia bruta et homines in hoc quod dicit: *in quorumcumque animalium et hominum cibum carnemque mutetur*; ut cibus pertineat ad id quod est in via transmutationis humani corporis in substantiam praedictam; quod vero dicit carnem, pertineat ad terminum transmutationis praedictae. *Illi animae in puncto temporis reddit quae illam primitus, ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit.* Exponendum est *primitus* non solum quod est prius tempore, sed quod est principalius, ut ex dictis patet: alias oporteret dicere, quod costa de qua formata est mulier, in Adam resurgeret, cujus anima primo fuit animata; resurget tamen in Eva, quia in ea principalius fuit, ut scilicet pertinens ad perfectionem individui, non solum ad perfectionem speciei, sicut fuerat in Adam. *Resurgent quidem sanctorum corpora sine ullo vitio* et cetera. Ista quae hic ponuntur, hoc modo differunt, ut *vitium* pertineat ad intemperantiam humorum, aut indispositionem inferiorum partium; *deformitas* autem ad dispositionem partium exteriorum; *corruptio vero* ad diminutionem, ut si corpora sine aliquo membro resurgerent; *onus* autem ad indispositionem organorum respectu virtutis motivae; *difficultas* vero ad ipsius virtutis debilitatem. *Et cruciabit damnatorum corpora hominum vel Daemonum* et cetera. Hoc dicit Augustinus secundum opinionem quae ponit Daemones habere corpora naturaliter sibi unita. *Profiteri animam posse habere similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum, quisquis renuit, potest negare animam esse quae in somnis videt vel ambulare se, vel sedere* et cetera. Non est intelligendum, quod anima separata habeat similitudinem corporis, et membrorum corporalium realiter, sicut Apollinarius posuit; sed solummodo per modum apprehensionis vel intellectivae, vel etiam imaginariae, ut quidam volunt. *Neque enim non sentiunt* et cetera. Hoc potest exponi, ut *sentire* non accipiatur pro actu exteriori sensus, sed pro actu intellectus, secundum quod intellectus quandoque sensus dicitur. *Quaeri ac disputari potest, quando incipit homo in utero vivere.* De hoc aliqua dicta sunt in 3 Lib., distinct. 3, ubi de conceptione dominici corporis agebatur. *Ac non potius duos (quod futurum erat, si gemini nascerentur) resurrecturos aestimemus.* Hoc non dicit Augustinus: quia ex quo habebat principalia membra duplicia, sicut duo capita et duo corda, manifestum erat quod duae animae inerant; et ita duo homines erant, sed conjuncti per errorem naturae.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XLV ad distinctionem XLVI

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 45

Quaestio 1

Prooemium

[21642] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de his quae ad resurrectionem pertinent, hic incipit determinare de his quae pertinent ad remunerationem vel punitionem

resurgentium; et dividitur in partes duas: in prima enim determinatur de remuneratione et punitione quae praecedit judicium generale; in secunda de illa quae judicium generale sequitur, dist. 47, ibi: *solet etiam quaeri, qualiter dabitur judicii sententia.* Prima autem dividitur in duas: in prima determinat de remuneratione vel punitione animarum ante diem judicii, et resurrectionem; in secunda ostendit qualiter secundum justitiam et misericordiam Dei praedicta dispensentur, distinct. 46, ibi: *sed quaeritur hic de valde malis* et cetera. Prima dividitur in duas: primo ostendit quomodo animae post mortem diversa receptacula habebunt pro diversitate meritorum; in secunda determinat qualiter animae post mortem certis receptaculis distributae juvari possunt orationibus aliorum, ibi: *neque negandum est, ut ait Augustinus, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari.* Et haec pars dividitur in partes duas: in prima ostendit qualiter mortui juvantur suffragiis vivorum; in secunda inquirit, quomodo vivi juvantur precibus mortuorum sanctorum, ibi: *sed forte quaeris: numquid preces supplicantium sancti audiunt?* Prima autem dividitur in duas: in prima determinat de illis mortuis pro quibus suffragia fiunt, quando eis prosunt; in secunda inquirit, utrum prosint eis pro quibus non fiunt, ibi: *solet moveri quaestio de duobus* et cetera. Prima dividitur in duas: in prima dicit quae sunt illa quae facta a vivis, prosunt mortuis; in secunda quae sunt illa quae non prosunt, ibi: *de pompis vero exequiarum idem Augustinus ita dicit. Solet moveri quaestio de duobus* et cetera. Circa hoc duo facit: primo inquirit de illis pro quibus suffragia non fiunt statu praesentis Ecclesiae durante; secundo de illis pro quibus fiunt praesenti Ecclesia deficiente, ibi: *sed iterum quaeritur de aliquo mediocriter bono. Sed forte quaeris: numquid preces supplicantium sancti audiunt?* Hic ostendit quomodo suffragia mortuorum sanctorum vivis prosunt; et circa hoc tria facit: primo enim proponit quod intendit; secundo confirmat propositum per similitudinem Angelorum, ibi: *sicut enim Angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostrae innotescunt in verbo Dei*; tertio concludit intentum, ibi: *si autem Angeli a Deo per verbum ejus discunt petitiones nostras (...) cur non credamus et animas sanctorum Dei faciem contemplantium, in ejus veritate intelligere preces hominum?* Hic tria quaeruntur. Primo de receptaculis animarum post mortem. Secundo de suffragiis mortuorum. Tertio de orationibus sanctorum. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum animabus post mortem aliqua receptacula assignentur; 2 de differentia receptaculorum; 3 de numero eorumdem.

Articulus 1

[21643] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 tit. Utrum animabus post mortem receptacula assignentur

Quaestiuncula 1

[21644] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod animabus post mortem receptacula non assignentur. Sicut enim dicit Boetius in libro de Hebdom., *communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse*; cui concordat quod Augustinus dicit in 12 super Genes. ad litteram: *cito quidem responderim, ad corporalia loca animam non ferri, nisi cum aliquo corpore.* Sed anima separata a corpore non habet aliquod corpus, sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.

[21645] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed animae separatae, sicut et quaelibet spirituales substantiae, indifferenter se habent ad omnia loca: non enim potest dici quod cum aliquibus corporibus conveniant, et cum aliis differant; cum ab omnibus conditionibus corporalibus sint penitus remotae. Ergo eis determinata receptacula non sunt assignanda.

[21646] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, animabus separatis non assignatur aliquid post mortem nisi quod cedat in poenam vel praemium. Sed corporalis locus non potest eis esse in poenam vel in praemium, cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

[21647] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, caelum Empyreum locus corporalis est; et tamen ipsum factum mox sanctis Angelis est repletum, ut Strabus dicit. Cum ergo Angeli sint incorporei, sicut et animae separatae; videtur etiam quod separatis animabus sint certa receptacula assignanda. Ergo et cetera.

[21648] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, hoc patet per hoc quod Gregorius in 4 Dialog. narrat, animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas; ut patet de Paschasio, quem germanus Capuanus episcopus in balneis invenit, et de anima Theodorici regis, quam dicit ad Gehennam fuisse perductam. Ergo animae post mortem habent certa receptacula.

Quaestiuncula 2

[21649] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod statim post mortem nullae animae deducantur ad caelos, vel ad Infernum. Quia super illud Psalm. 36, 10, *adhuc pusillum, et non erit peccator*, dicit Glossa, quod sancti liberantur in fine vitae: post hanc tamen vitam non ibi erunt ubi erunt sancti, quibus dicetur: *venite benedicti patris mei.* Sed illi sancti erunt in caelo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad caelum.

[21650] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est requie vel aerumna. Sed haec abdita receptacula non possunt intelligi caelum et Infernus; quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animae cum

corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem et post resurrectionem. Ergo non erunt nec in Inferno nec in Paradiso usque ad diem judicii.

[21651] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, major est gloria animae quam gloria corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major laetitia singulorum ex communi gaudio, ut patet Hebr. 11, super illud: *Deo pro nobis aliquid melius providente* etc.; ubi dicit Glossa: *ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum.* Ergo multo fortius et gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

[21652] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, poena et praemium quae per sententiam judicii redduntur, judicium praecedere non debent. Sed ignis Inferni et gaudia Paradisi dabuntur hominibus per sententiam Christi judicantis in ultimo judicio, ut patet Matth. 25. Ergo ante diem judicii nullus ascendit ad caelum, vel descendit ad Inferos.

[21653] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 2 Corinth. 5, 1: si terrena nostra habitatio dissolvatur, domum habemus non manufactam conservatam in caelis. Ergo dissoluta carne homo habet mansionem quae in caelis fuerit ei conservata.

[21654] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Philip. 1, 23, dicit apostolus: *cupio dissolvi, et esse cum Christo*: ex quo sic arguit Gregorius in 4 Dialog.: *qui ergo Christum in caelo esse non dubitat, nec Pauli animam esse in caelo negat.* Sed non est negandum Christum esse in caelo, cum sit articulus fidei. Ergo nec dubitandum est animas sanctorum ad caelos ferri. Quod etiam aliquae ad Infernum descendant post mortem statim, patet Luc. 16: *mortuus est dives, et sepultus est in Inferno.*

Quaestiuncula 3

[21655] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod animae in Paradiso vel in Inferno existentes egredi non valeant. Augustinus enim dicit in Lib. de cura pro mortuis gerenda: *si rebus viventium interessent animae mortuorum, ut de aliis taceam, meipsum pia mater nulla nocte desereret, quae terra marique secuta est ut mecum viveret*; et ex hoc concludit quod animae defunctorum rebus viventium non intersint. Sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

[21656] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in Psalm. 26, 4, dicitur: *ut habitem in domo domini omnibus diebus vitae meae*; et Job 7, 9: *qui descendit ad Inferos, non ascendet.* Ergo tam boni quam mali a suis receptaculis non exeunt.

[21657] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, receptacula, ut est dictum, animabus post mortem dantur in praemium vel in poenam. Sed post mortem neque praemia sanctorum minuuntur, neque poenae damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

[21658] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Hieronymus

contra Vigilantium sic eum alloquens: *ais enim vel in sinu Abrahae, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei animas apostolorum et martyrum consedisse, nec posse suis tumulis, cum voluerint, adesse praesentes; et ita tu Deo leges ponis, tu apostolis vincula injicies, ut usque ad diem judicii teneantur custodia, nec sint cum domino suo, de quibus scriptum est* Apoc. cap. 14, 4: *sequuntur agnum quocumque ierit.* Sed agnus ubique est. Ergo et hi qui cum agno sunt, ubique esse credendi sunt. Ridiculum ergo est dicere, quod animae mortuorum a suis receptaculis non recedant.

[21659] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Hieronymus ibidem arguit sic: *cum Diabolus et Daemones toto vagentur orbe, et celeritate nimia ubique praesentes sint; martyres post effusionem sanguinis ara operientur inclusi, et inde exire non poterunt?* Ex quo potest concludi non solum de bonis, sed etiam de malis, quod sua receptacula interdum exeant, cum non habeant majorem damnationem quam Daemones, qui ubique discurrunt.

[21660] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, idem probari potest per Gregorium in 4 Dialog., ubi narrat de multis mortuis quod viventibus apparuerunt.

Quaestiuncula 1

[21661] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quamvis substantiae spirituales secundum esse suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus in 3 de Trinit., et Gregorius in 4 Dialog.; et ideo est quaedam convenientia substantiarum spiritualium ad corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur; unde etiam philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formae vel determinati motores; determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quamdam secundum gradus dignitatis eorum, in quibus sunt quasi in loco, eo modo quo incorporalia in loco esse possunt, secundum quod magis accedent ad primam substantiam (cui locus superior per congruentiam deputatur) scilicet Deum, cujus sedem caelum Scriptura esse denuntiat; et ideo animas quae sunt in participatione perfecta divinitatis, in caelo esse ponimus; animas vero quae a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

[21662] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco modo aliquo noto nobis et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest.

[21663] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est convenientia vel similitudo. Una quae est per participationem ejusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt; et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest. Alia per quamdam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphorae corporalium ad spiritualia

transferuntur; ut quod dicitur Deus esse sol, quia est principium vitae spiritualis, sicut sol vitae corporalis; et secundum hanc convenientiam quaedam animae quibusdam locis magis conveniunt, sicut animae spiritualiter illuminatae cum corporibus luminosis; animae vero obtenebratae per culpam cum locis tenebrosis.

[21664] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima separata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quae conservantur a suis locis; sed ipsae animae ex hoc quod cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt vel moerorem; et sic locus cedit eis in poenam vel in praemium.

Quaestiuncula 2

[21665] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur in locum suum, qui est finis motus ipsorum; ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel poenam, quae sunt fines actionum ipsarum; unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur; ita statim animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet, ex quo sequitur quod praemium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae; statim ut anima a corpore absolvitur, vel in Infernum demergitur, vel ad caelum evolat, nisi impediatur aliquo reatu quo oportuit evolationem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur, et documenta sanctorum patrum; unde contrarium pro haeresi est habendum, ut patet 4 Dial., et in Lib. de Eccl. dogmatibus.

[21666] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Glossa seipsam exponit; quod enim dicit: *nondum erunt ubi erunt sancti* etc. statim exponit subdens; *idest, non habebunt geminam stolam quam habebunt sancti in resurrectione.*

[21667] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inter illa abdita receptacula, de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computandi Infernus et Paradisus, in quibus animae aliquae ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animae in quibus post resurrectionem non erunt.

[21668] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homines secundum corpora habent quamdam continuitatem ad invicem, quia secundum ea est verum quod dicitur Act. 17, quod *Deus ex uno fecit omne hominum genus.* Sed animas singillatim finxit; unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, sicut quod simul glorificentur in corpore. Et praeterea gloria corporis non est ita essentialis sicut gloria animae; unde majus detrimentum esset sanctis si gloria animae differretur, quam de hoc quod gloria corporis differtur;

nec posset hoc detrimentum gloriae recompensari per ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

[21669] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod eamdem objectionem Gregorius 4 Dial. proponit, et solvit. *Si*, inquit, *nunc in caelo sunt animae sanctorum, quid est quod in die judicii pro justitiae suae retributione recipiunt?* Et respondet: *hoc eis nimirum crescit in judicio, quod nunc animae sola sui gloria retributione laetantur; postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruentur, ut in ipsa quoque gaudeant, in qua dolores pro domino cruciatusque pertulerunt.* Et eodem modo dicendum est de damnatis.

Quaestiuncula 3

[21670] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquem exire de Inferno vel Paradiso potest intelligi dupliciter. Uno modo ut simpliciter inde exeat, ut jam ejus locus non sit Paradisus vel Infernus; et sic nullus Inferno vel Paradiso finaliter deputatus inde exire potest, ut in sequenti dist., qu. 2, art. 3, dicetur. Alio modo potest intelligi, ut exeat inde ad tempus; et in hoc distinguendum est quid eis conveniat secundum legem naturae, et quid eis conveniat secundum ordinem divinae justitiae; quia, ut Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda, *alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum; alia sunt quae naturaliter, alia quae mirabiliter fiunt.* Secundum ergo naturalem cursum, animae separatae, receptaculis propriis deputatae, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate conjunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundum dispositionem divinae providentiae aliquando animae separatae a suis receptaculis egressae conspectibus hominum praesentantur, sicut Augustinus in praedicto libro narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest quod aliquando de damnatis contingat, quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expetenda quantum ad illos qui in Purgatorio detinentur, ut per multa quae in 4 Dialog. narrantur, patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim viventes sancti in carne per donum gratiae gratis datae accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quae non nisi divina virtute mirabiliter fiunt (quae quidam signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt); ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriae aliqua potestas animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus, cum volunt; quod alii non possunt, nisi interdum permissi.

[21671] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, ut per sequentia patet, loquitur secundum communem cursum naturae; nec tamen sequitur quod etiam si mortui possunt aut volunt viventibus apparere, toties appareant quoties apparent in carne viventes; quia separati a carne vel omnino conformantur divinae voluntati, ita quod non liceat eis

nisi quod secundum divinam dispositionem congruere intuentur; vel ita sunt poenis oppressi, ut de sua miseria magis doleant, quam curent aliis apparere.

[21672] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur quantum ad hoc quod nullus de Paradiso vel Inferno egreditur simpliciter, et non quod non egrediatur ad tempus.

[21673] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, dist. praec., art. ult., qu. 3, in corp., secundum hoc locus animae cedit in poenam vel praemium, quod anima afficiatur ex hoc quod tali loco deputatur vel gaudendo vel dolendo. Hoc autem gaudium sive hic dolor de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima etiam quando extra loca praedicta fuerit; sicut pontifici cum datur pro honore ut in cathedra sedeat in Ecclesia, non minuitur gloria quando a cathedra recedit; quia etiam si actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

[21674] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 ad s. c. 1 Ad ea etiam quae contra objiciuntur responderi oportet; ad quorum primum dicitur, quod Hieronymus loquitur de apostolis et martyribus secundum hoc quod eis accrescit ex potestate gloriae, et non secundum quod eis congruit ex debito naturae. Quod autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quod simul sint in pluribus locis aut ubique, sed quia esse possunt ubi volunt.

[21675] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod non est simile de Daemonibus et Angelis et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli enim boni et mali hoc officium sortiuntur ut hominibus praesint vel ad custodiam vel ad exercitium; quod de animabus hominum dici non potest. Sed tamen secundum potestatem gloriae animabus sanctorum hoc congruit quod possunt esse ubi voluerint; et hoc est quod Hieronymus intendit.

[21676] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquando animae sanctorum vel damnatorum praesentialiter adsint ubi apparent; non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo vel in vigilando operatione bonorum vel malorum spirituum ad instructionem vel destructionem viventium; sicut etiam vivi homines quandoque aliis apparent, et eis multa dicunt in somniis, cum tamen constet eos non esse praesentes, sicut Augustinus per multa exempla probat in libro de cura pro mortuis agenda.

Articulus 2

[21677] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 tit. Utrum Limbus Inferni sit idem quod sinus Abrahae

Quaestiuncula 1

[21678] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Limbus Inferni non sit idem quod sinus Abrahae. Sicut enim dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litteram: *nondum inveni Inferos alicubi in bono posuisse Scripturam.* Sed sinus Abrahae in bono accipitur, ut ibidem subjungit Augustinus sic dicens: *non in bono accipiendum sinum Abrahae, et illam requiem quo ab Angelis pius pauper sublatus est, nescio utrum quisquam possit audire.* Ergo sinus Abrahae non est idem quod Limbus Inferni.

[21679] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in Inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahae videtur Deus, ut patet per Augustinum, 9 Lib. Confess., qui loquens de Nebridio dicit: *quidquid illic est quod sinus Abraham vocatur, ibi Nebridius meus vivit*; et infra: *jam non ponit aures ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum, et bibit quantum potest sapientiam pro aviditate sua sine fine felix.* Ergo sinus Abrahae non est idem quod Limbus Inferni.

[21680] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Ecclesia non orat pro aliquo ut ad Infernum deducatur. Orat autem ut Angeli animam defuncti in sinum Abrahae deferant. Ergo videtur quod sinus Abrahae non sit idem quod Limbus.

[21681] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, sinus Abrahae dicitur ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ductus est ad Infernum, ut dicit Glossa Job 30, super illud: *ubi constituta domus Dei viventis: Infernus domus erat omnium viventium ante adventum Christi.* Ergo sinus Abrahae idem est quod Limbus.

[21682] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Genes. 44, 29, dicit Jacob filiis suis: *deducetis canos meos cum dolore ad Inferos.* Ergo Jacob sciebat in morte sua se ad Inferos transferendum; ergo et eadem ratione Abraham ad Inferos translatus fuit post mortem; et ita sinus Abrahae videtur esse aliqua pars Inferni.

Quaestiuncula 2

[21683] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Limbus Inferni sit idem quod Infernus damnatorum. Christus enim dicitur Infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos extraxit inde, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse Infernum, si illi quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in Inferno contentae. Ergo cum illi quos liberavit, in Limbo Inferni continerentur, iidem continebantur in Limbo et Inferno; ergo Limbus est idem quod Infernus, vel pars Inferni.

[21684] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Christus dicitur, in symbolo, descendisse ad Infernum. Sed non descendit nisi ad Limbum patrum. Ergo Limbus patrum est

idem quod Infernus.

[21685] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Job 27, dicitur: *in profundissimum Inferni descendent omnia mea.* Sed Job, cum esset vir sanctus et justus, ad Limbum descendit. Ergo Limbus est idem quod profundissimum Inferni.

[21686] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, in Inferno nulla est redemptio. Sed a Limbo sancti fuerunt redempti. Ergo Limbus non est idem quod Infernus.

[21687] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram: *quomodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud Inferos esse credamus, non video.* Sed anima Lazari ad Limbum descendit. Ergo Limbus non est idem quod Infernus.

Quaestiuncula 3

[21688] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Limbus puerorum sit idem quod Limbus patrum. Poena enim debet respondere culpae. Sed pro eadem culpa detinebantur in Limbo patres et pueri, scilicet pro culpa originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus poenae.

[21689] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Enchir.: *mitissima est poena puerorum qui cum solo originali decedunt.* Sed nulla est mitior poena ea quam sancti patres habebant. Ergo idem est locus poenae utrorumque.

[21690] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, sicut actuali peccato debetur poena temporalis in Purgatorio, et aeterna in Inferno; ita et originali peccato debebatur poena temporalis in Limbo patrum, et aeterna in Limbo puerorum. Si ergo Infernus et Purgatorium non sunt idem, videtur quod nec Limbus puerorum et Limbus patrum sint idem. Utrum autem Infernus et Purgatorii locus sint idem, quaesitum est supra, dist. 21, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2, in corp.

Quaestiuncula 1

[21691] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod animae hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei: quia *accedentem ad Deum oportet credere*: Hebr. 11, 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se a coetu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit; et ideo requies illa quae hominibus post mortem datur, sinus Abrahae dicitur, ut patet per Augustinum, 11 super Genes. ad litteram. Sed animae sanctorum post mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt: quia post Christi adventum habent plenam quietem, divina visione perfruentes; sed ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem poenae, sed non habebant

quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundum id quod habebat de requie, et sic dicitur sinus Abrahae; potest etiam considerari quantum ad id quod eis de requie deerat; et sic dicitur Limbus Inferni. Limbus ergo Inferni et sinus Abrahae fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se; et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahae omnino diversum a Limbo: quia ea quae sunt unum per accidens, separari contingit.

[21692] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habebat de bono status sanctorum patrum, sinus Abrahae dicebatur; sed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur Infernus; et sic nec sinus Abrahae in malum accipitur, nec Infernus in bonum; quamvis quodammodo sint unum.

[21693] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut requies sanctorum patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahae, ita et post Christi adventum, sed diversimode: quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem Infernus et sinus Abrahae, unde ibi non videbatur Deus; sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahae, et nullo modo Infernus; et ad hunc sinum Abrahae Ecclesia orat fideles perduci.

[21694] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Unde patet responsio ad tertium; et sic est intelligenda quaedam Glossa quae habetur Lucae 16, super illud: *factum est ut moreretur mendicus* etc., quae sic dicit: *sinus Abrahae est requies beatorum pauperum, quorum est regnum caelorum.*

Quaestiuncula 2

[21695] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt; aut secundum situm, aut secundum locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis poenas vel praemia recipiunt animae. Si ergo consideretur Limbus patrum et Infernus secundum locorum qualitatem praedictam, sic non est dubium quod distinguuntur: tum quia in Inferno est poena sensibilis, quae in Limbo patrum non erat: tum etiam quia in Inferno est poena aeterna; sed in Limbo patrum detinebantur sancti temporaliter tantum. Sed si considerentur quantum ad situm loci; sic probabile est quod idem locus, vel quasi continuus, sit Infernus et Limbus; ita tamen quod quaedam superior pars Inferni Limbus patrum dicatur. Existentes enim in Inferno, secundum diversitatem culpae diversam sortiuntur et poenam; et ideo secundum quod gravioribus peccatis etiam irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem et profundiorem locum obtinent in Inferno; unde sancti patres, in quibus minimum erat de ratione culpae, supremum et minus tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis.

[21696] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod Infernus et Limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus Infernum momordisse, et in Infernum descendisse, quando patres a Limbo eripuit suo descensu.

[21697] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[21698] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Job non descendit ad Infernum damnatorum, sed in Limbum patrum; qui quidem dicitur profundissimus locus, non quidem respectu locorum poenalium, sed in comparatione ad alia loca, quia sub eodem includitur omnis locus poenarum. Vel dicendum, sicut Augustinus solvit, 12 super Genes. ad litteram, de Jacob sic dicens: *illud quod Jacob dicit ad filios suos: deducetis senectutem meam cum tristitia ad Inferos: videtur hoc magis timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ne ad requiem beatorum iret, sed ad Inferos peccatorum.* Et similiter potest exponi verbum Job eadem ratione, ut sit verbum magis timentis quam asserentis.

Quaestiuncula 3

[21699] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Limbus patrum et Limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem praemii vel poenae: pueris enim non adest spes beatae vitae quae patribus in Limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiae refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque idem locus fuisse; nisi quod requies beatorum adhuc erat in superiori loco quam Limbus puerorum, sicut de Limbo et Inferno dictum est.

[21700] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant patres et pueri. In patribus enim originalis culpa expiata erat, secundum quod erat infectiva personae: remanebat tamen impedimentum ex parte naturae, pro qua nondum fuerat plenarie satisfactum. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personae et ex parte naturae; et ideo pueris et patribus diversa receptacula assignantur.

[21701] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de poenis quae debentur alicui ratione personae suae, inter quos mitissimam poenam habent qui solo originali peccato gravantur: sed adhuc est mitior poena eorum quos non impedit a perceptione gloriae defectus personae, sed solus defectus naturae, ut ipsa dilatio gloriae quaedam poena dicatur.

Articulus 3

[21702] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 tit. Utrum debeant tot receptacula distingui

[21703] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus post mortem pro peccato, ita et pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum tantum receptaculum, scilicet Paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum.

[21704] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum. Sed non est locus in quo merentur vel demerentur. Ergo unum tantum receptaculum debet eis assignari post mortem.

[21705] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, loca poenalia debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum; scilicet originalis, venialis, et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula poenalia.

[21706] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 4 Sed contra, videtur quod debeant esse multo plura quam assignentur. Aer enim iste caliginosus est Daemonum carcer, ut patet 2 Petr. 3; nec tamen computatur inter quinque receptacula, quae a quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quam quinque.

[21707] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, alius est Paradisus terrestris, et alius Paradisus caelestis. Sed quidam post statum hujus vitae ad Paradisum terrestrem sunt translati, sicut de Enoch et Elia dicitur. Cum ergo Paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod sint plura quam quinque.

[21708] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus poenalis respondere. Sed si ponatur aliquis in originali peccato decedere cum solo veniali peccato, nullum receptaculorum assignatorum ei competet; constat enim quod in Paradiso non esset, cum gratia careret; sed eadem ratione nec in Limbo patrum; similiter nec in Limbo puerorum, cum in Limbo puerorum non sit poena sensibilis, quae tali debetur ratione venialis peccati; similiter nec in Purgatorio, quia ibi non est nisi poena temporalis, huic autem debetur poena perpetua; similiter nec in Inferno damnatorum, quia mortali peccato caret. Ergo oportet ponere sextum receptaculum.

[21709] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, diversae sunt quantitates praemiorum et poenarum secundum differentias culparum et meritorum. Sed infiniti sunt gradus culparum et meritorum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus puniantur vel praemientur post mortem.

[21710] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, animae quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet in 4 Dialog. Sed peccaverunt in loco in quo nos habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula; et praecipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, ut supra, dist. 15, dixit Magister.

[21711] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 9 Praeterea, sicut aliqui in gratia decedentes habent

aliqua pro quibus sunt digni poena; ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona, pro quibus essent digni praemio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum, in quo puniuntur antequam praemia consequantur, scilicet Purgatorium. Ergo et eadem ratione e contrario debet esse de illis qui in mortali peccato decedunt cum bonis operibus aliquibus.

[21712] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 10 Praeterea, sicut patres retardabantur a plena gloria animae ante Christi adventum, ita et nunc a gloria corporis. Ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum ab eo in quo nunc recipiuntur, ita debet receptaculum nunc distingui ab eo in quo recipientur post resurrectionem.

[21713] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi; sed exuta corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Ergo post mortem vel est in statu recipientis finale praemium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipientis finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est Paradisus; vel quantum ad malum; et sic ratione actualis culpae est Infernus, ratione autem originalis est Limbus puerorum. Si autem est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda; vel hoc est propter defectum personae; et sic est Purgatorium, in quo detinentur animae, ne statim praemium consequantur propter peccata quae commiserunt; vel propter defectum naturae, et sic est Limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari.

[21714] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod bonum contingit uno modo, sed malum multifarie, sicut patet per Dionysium 4 cap. de Div. Nom. et per philosophum in 2 Ethic.; et propter hoc non est inconveniens si locus retributionis est unus, loca vero poenarum sunt plura.

[21715] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod status merendi vel demerendi est unus status, cum ejusdem sit posse mereri et demereri; et ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi; et ideo non est simile.

[21716] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet, vel ratione personae, vel ratione naturae tantum; et ideo illi culpae respondet duplex Limbus.

[21717] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aer iste caliginosus non assignatur Daemonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, sed quasi competens officio eorum, inquantum deputantur nobis ad exercitium; et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur; primo enim deputatur eis ignis Inferni, ut patet Matth. 25.

[21718] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris quam ad statum recipientis pro meritis; et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

[21719] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illa positio est impossibilis, ut in dist. 2 dictum est; si tamen esset possibilis, talis in Inferno puniretur in aeternum. Quod enim veniale peccatum in Purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei inquantum gratiam habet adjunctam; unde si adjungatur mortali, quia est sine gratia, poena aeterna punietur in Inferno. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens, si ponitur aeternaliter puniri.

[21720] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod diversitas graduum in poenis vel praemiis non diversificat statum, secundum cujus diversitatem receptacula distinguuntur; et ideo ratio non sequitur.

[21721] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hoc quod animae separatae aliquando in loco nostrae habitationis puniuntur, non propter hoc est quod locus iste sit proprius locus poenarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum poenas videntes retrahamur a culpis. Quod autem animae existentes in carne hic puniuntur pro peccatis, non pertinet ad propositum: quia talis poena non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis. Nunc autem agimus de receptaculis quae debentur animae post statum meriti vel demeriti.

[21722] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod malum non potest esse pure absque omni commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali; et ideo illi qui ad beatitudinem, quae summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati; et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in Infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono; et ideo non est simile: quia in Inferno existentes praemium bonorum suorum recipere possunt inquantum bona praeterita eis valent ad mitigationem poenae.

[21723] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 1 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in gloria animae consistit praemium essentiale; sed gloria corporis, cum redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter; et ideo carentia gloriae animae diversificat statum, non autem carentia gloriae corporis; et propter hoc etiam idem locus, scilicet caelum Empyreum, debetur animabus sanctis exutis a corpore, et conjunctis corporibus gloriosis; non autem idem locus debetur animabus patrum ante perceptionem gloriae animae, et post perceptionem ipsius.

Quaestio 2

Prooemium

[21724] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 pr. Deinde quaeritur de suffragiis mortuorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum suffragia quae per unum fiunt, alii prodesse possint; 2 quibus prosint; 3 quae suffragia prosint; 4 quantum prosint.

Articulus 1

[21725] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 tit. Utrum suffragia per unum facta alii prodesse possint

Quaestiuncula 1

[21726] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod suffragia per unum facta alii prodesse non possint. Gal. 6, 6: *quae enim seminaverit homo, haec et metet.* Sed si unus ex suffragiis alterius fructum consequeretur, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

[21727] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, ad justitiam Dei pertinet ut unicuique retribuatur pro meritis; unde Psal. 61, 13: *tu reddes unicuique secundum opera sua.* Sed justitiam Dei deficere impossibile est. Ergo impossibile est quod unus ex operibus alterius juvetur.

[21728] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, secundum eamdem rationem est opus meritorium et laudabile, quia scilicet inquantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium et fructuosum.

[21729] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, ad divinam justitiam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; immo, ut dicitur Ezech. 18, 20: *anima quae peccaverit, ipsa morietur.* Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

[21730] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Psal. 118, 64: *particeps ego sum omnium timentium te* et cetera.

[21731] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omnes fideles per caritatem uniti, sunt unius corporis Ecclesiae membra. Sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo et unus homo potest ex meritis alterius juvari.

Quaestiuncula 2

[21732] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod mortui non possunt juvari ex operibus vivorum. Primo per hoc quod dicit apostolus 2 Corinth. 5: *omnes nos oportet manifestari ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque propria corporis quae gessit.* Ergo

ex his quae post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex aliquibus operibus.

[21733] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, hoc idem videtur ex hoc quod habetur Apocal. 14, 13: *beati mortui qui in domino moriuntur*; et subdit: *opera enim illorum sequuntur illos.*

[21734] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, proficere ex aliquo opere est solum in via existentis. Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de eis hoc intelligitur quod legitur Job: *semitam meam circumsepsit, et transire non possum.* Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

[21735] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitae communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum philosophum in 1 Ethic. Ergo suffragia vivorum mortuis non prosunt.

[21736] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod habetur 2 Mach. 12, 46: *sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* Sed hoc esset inutile nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

[21737] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis gerenda: *non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas, ut in precibus sacerdotis quae domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum etiam habeat commendatio mortuorum.* Quae quidem consuetudo ab ipsis apostolis inchoavit, ut dicit Damascenus in quodam sermone de suffragiis mortuorum sic dicens: *mysteriorum conscii discipuli salvatoris et sacri apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt.* Quod etiam patet per Dionysium in ult. cap. Cael. Hierar., ubi ritum commemorat quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur; ubi etiam Dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.

Quaestiuncula 3

[21738] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod suffragia per peccatores facta mortuis non prosint. Quia, ut dicitur Joan. 9, 31: *peccatores Deus non exaudit.* Sed si orationes eorum prodessent illis pro quibus orant, a Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta mortuis non prosunt.

[21739] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Gregorius in pastorali, dicit: *cum is qui displicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.* Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur; et ita alia suffragia non prosunt.

[21740] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, opus alicujus magis videtur esse

fructuosum facienti quam alteri. Sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multo minus potest alteri mereri.

[21741] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, omne opus meritorium oportet esse vivificatum, idest caritate informatum. Sed opera per peccatores facta, sunt mortua. Ergo non possunt per ea juvari mortui pro quibus fiunt.

[21742] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 5 Sed contra est quod nullus potest scire pro certo de altero, utrum sit in statu culpae vel gratiae. Si ergo illa tantum suffragia prodessent quae fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire per quos suffragia conquireret suis defunctis; et ita multi a suffragiis procurandis retraherentur.

[21743] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 6 Praeterea, sicut Augustinus dicit in littera, secundum hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod dum viveret, meruit ut juvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditiones ejus pro quo fiunt. Non ergo differt, ut videtur, utrum per bonos vel per malos fiant.

Quaestiuncula 4

[21744] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod suffragia quae a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint. Quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundum humanam justitiam, ipse a debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non absolvitur.

[21745] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, unusquisque debet quod facit, facere meliori modo quo potest. Sed melius est juvare duos quam unum. Si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, a proprio debito liberatur, videtur quod nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

[21746] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, si satisfactio alicujus pro alio satisfacientis aequaliter prodesset sibi ut ei pro quo satisfacit; eadem ratione aequaliter valebit et ratio, si pro eodem satisfacit simul; similiter et quarto, et sic deinceps. Ergo unus posset una satisfactione pro omnibus satisfacere; quod est absurdum.

[21747] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Sed contra est quod dicitur in Psalm. 34: *oratio mea in sinu meo convertetur.* Ergo eadem ratione et suffragia quae pro aliis fiunt, facientibus prosunt.

[21748] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 2 Praeterea, Damascenus dicit, in sermone de his qui in fide dormierunt: *quemadmodum unguento vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primo ille scilicet participat unctionem, deinde sic perungit laborantem; sic quicumque pro proximi salute agonizat, primum sibi ipsi prodest, deinde proximo.* Et sic habetur propositum.

Quaestiuncula 1

[21749] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actus noster ad duo valere potest. Primo ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis. Secundo ad aliquid consequens statum (puta ad aliquam beatitudinem) accidentalem, vel dimissionem poenae. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest; uno modo per viam meriti, alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, ut in 15 dist. dictum est, quia meritum innititur justitiae; sed orans impetrat petitum ex sola liberalitate ejus qui oratur. Dicendum ergo, quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, ut scilicet ex his quae ego facio, aliquis mereatur vitam aeternam; quia sors gloriae redditur secundum mensuram accipientis. Unusquisque autem ex suo actu disponitur, et non ex alieno; et dico dispositionem dignitatis ad praemium. Sed per viam orationis etiam quantum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest; sicut quod unus homo impetrat alteri primam gratiam. Cum enim impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere quae potestati divinae subsunt ordinate. Sed quantum ad aliquid quod est consequens vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit. Vel propter communicantiam in radice operis, quae est caritas in operibus meritoriis; et ideo omnes qui invicem caritate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, tamen secundum mensuram status uniuscujusque, quia etiam in patria unusquisque de bonis gaudebit alterius; et inde est quod articulus fidei ponitur sanctorum communio. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint; unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata: unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis, vel ad quidquid hujusmodi, quod statum non mutat.

[21750] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod messio illa est perceptio vitae aeternae, sicut habetur Joan. 4, 36: *et qui metit (...) fructum congregat in vitam aeternam.* Sors autem vitae aeternae non datur alicui nisi pro operibus propriis: quia etiam si aliquis alteri impetret ut ad vitam aeternam perveniat, nunquam tamen hoc fit nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam aeternam.

[21751] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit: et similiter opus quod est ejus qui mecum est unum, est quodammodo et meum; unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum caritate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundum humanam justitiam contingit, ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

[21752] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod laus non datur alicui nisi secundum ordinem ejus ad actum: unde laus est ad aliquid, ut dicitur in 1 Ethic. Et quia

ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur bene dispositus vel male ad aliquid; inde est quod nullus laudatur ex operibus alterius nisi per accidens, secundum quod ipse est aliquo modo illorum operum causa, auxilium vel consilium praebendo, vel inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui non solum considerata eius dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem vel statum ejus, ut ex dictis patet.

[21753] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod auferre alicui quod sibi debetur, hoc directe justitiae repugnat; sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est justitiae contrarium, sed justitiae metas excedit; est enim liberalitatis. Non autem posset aliquis laedi ex malis alterius nisi aliquid ei de suo subtraheretur: et ideo non ita contingit quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.

Quaestiuncula 2

[21754] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod caritas, quae est vinculum uniens membra Ecclesiae, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos qui in caritate decedunt; caritas enim vita corporis non finitur; 1 Corinth. 13, 8: *caritas nunquam excidit*. Similiter etiam mortui in memoria hominum viventium vivunt; et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest; et sic suffragia vivorum dupliciter mortuis prosunt, sicut et vivis; et propter caritatis unionem, et propter intentionem ad eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria in felicitatem, vel e converso; sed valent ad diminutionem poenae, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

[21755] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut haec ei valerent post mortem; et ideo si post hanc vitam eis juvatur, nihilominus hoc procedit ex his quae in corpore gessit. Vel dicendum, secundum Joannem Damascenum in sermone praedicto, quod hoc est intelligendum quantum ad retributionem quae fiet in finali judicio, quae erit aeternae gloriae vel aeternae miseriae, in qua quilibet recipiet solum secundum quod ipse in corpore gessit. Interim autem juvari possunt vivorum suffragiis.

[21756] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de sequela aeternae retributionis: quod patet ex hoc quod praemittitur: *beati mortui qui in domino moriuntur*. Vel dicendum, quod opera pro eis facta, sunt et quodammodo eorum, ut dictum est.

[21757] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis animae post mortem non sint simpliciter in statu viae, tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in via, inquantum scilicet eorum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione: ideo simpliciter eorum via est circumsepta, ut non possint ulterius transmutari secundum statum felicitatis et miseriae; sed quantum ad hoc non est circumsepta, quin quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari; quia secundum hoc adhuc sunt in via.

[21758] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt; potest tamen esse eorum communicatio quantum ad opera spiritualis vitae, quae est per caritatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

Quaestiuncula 3

[21759] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in suffragiis quae fiunt per malos, duo possunt considerari. Primo ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris: et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam aequaliter explent per quoscumque fiant; quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt. Alio modo quantum ad opus operantis; et sic distinguendum est. Quia operatio peccatoris suffragia facientis potest uno modo considerari, ut est ejus; et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi nec alii: alio modo, inquantum est alterius: quod dupliciter contingit. Uno modo inquantum peccator suffragia faciens gerit personam totius Ecclesiae, sicut sacerdos cum dicit in Ecclesia exequias mortuorum: et quia ille intelligitur facere cujus nomine vel vice fit, ut patet per Dionysium in 13 cap. Cael. Hier., inde est quod suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, pro defunctis prosunt. Alio modo quando agit ut instrumentum alterius. Opus enim ministri est magis principalis agentis. Unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis; sicut si servus in peccato existens quodcumque opus misericordiae facit ex praecepto domini sui caritatem habentis. Unde si aliquis in caritate decedens praecipiat sibi suffragia fieri, vel alius praecipiat caritatem habens, illa suffragia valent defunctis, quamvis illi per quos fiant, in peccato existant. Magis tamen valerent, si in caritate essent; quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

[21760] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius; et ideo secundum hoc digna est ut a Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, scilicet quando peccatores petunt aliquid Deo acceptum: non enim justis solis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet Matth. 5: non autem ex eorum meritis, sed ex sua clementia: et ideo Joan. 9, super illud, *peccatores Deus non audit*, dicit Glossa, quod loquitur inunctus, idest non adhuc plene videns.

[21761] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta; tamen ratione alterius, cujus vice vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

[21762] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod peccator faciens hujusmodi suffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non est capax talis profectus propter propriam indispositionem; et tamen alii qui non est indispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est.

[21763] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis opus peccatoris non sit vivum inquantum est ejus, potest tamen esse vivum inquantum est alterius, ut dictum est.

[21764] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 5 Sed quia rationes quae sunt in oppositum, videntur concludere quod non differat utrum quis suffragia procuret per bonos vel per malos; ideo ad eas etiam est respondendum. Ad quintum dicendum, quod quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero an sit in statu salutis, tamen potest probabiliter aestimare ex his quae exterius videt de homine: ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur Matth. 7.

[21765] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod suffragium alicui valeat, requiritur et ex parte ejus pro quo fit, capacitas hujus valoris; et hanc homo acquisivit per opera propria quae gessit in vita: et sic loquitur Augustinus. Requiritur nihilominus qualitas operis, quae prodesse debet: et haec non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit vel exequendo vel imperando.

Quaestiuncula 4

[21766] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter. Uno modo ut est expiativum poenae per modum cujusdam recompensationis, quae in satisfactione attenditur; et hoc modo opus suffragii, quod reputatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum a debito poenae quod non absolvit facientem a debito poenae propriae; quia in tali recompensatione consideratur aequalitas justitiae; opus autem istud satisfactorium ita potest adaequari reatui uni quod alteri non aequatur. Reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt quam reatus unius. Alio modo potest considerari inquantum est meritorium vitae aeternae, quod habet inquantum procedit ex radice caritatis; et secundum hoc non solum prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

[21767] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 1 qc. 4 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta. Primae enim rationes procedebant de opere suffragii secundum quod est satisfactorium; sed aliae secundum quod est meritorium.

Articulus 2

[21768] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 tit. Utrum suffragia prosint existentibus in Inferno

Quaestiuncula 1

[21769] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod suffragia prosunt existentibus in Inferno, per hoc quod habetur 2 Mach. 12, 40 quod *invenerunt sub tunicis interfectorum de donariis idolorum, a quibus lex prohibet Judaeos*; et tamen post subditur, quod *Judas duodecim millia drachmas argenti misit Hierosolymam offerri pro peccatis mortuorum.* Constat autem illos mortaliter peccasse, contra legem agentes, et ita in mortali peccato decessisse, et ita ad Infernum esse translatos. Ergo in Inferno existentibus suffragia prosunt.

[21770] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in littera habetur ex verbis Augustini, quod quibus valent suffragia, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio. Sed soli illi qui sunt in Inferno, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in Inferno suffragia prosunt.

[21771] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Dionysius in ult. cap. Cael. Hierar. dicit: *si hic justorum orationes et secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in his qui digni sunt, sacris orationibus operantur tantummodo?* Ex quo potest accipi, quod suffragia magis prosunt mortuis quam etiam vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus; cum quotidie oret Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali suffragia valent.

[21772] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, in vitis patrum legitur, quod etiam Damascenus in sermone suo refert, quod Macarius inventa in via Calvaria cujusdam defuncti, oratione praemissa quaesivit cujus caput fuisset, et caput dedit responsum, quod fuerat sacerdotis gentilis, qui in Inferno erat damnatus, et tamen confessus est oratione Macarii se et alios juvari. Ergo suffragia Ecclesiae etiam existentibus in Inferno prosunt.

[21773] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, Damascenus in eodem sermone narrat, quod Gregorius pro Trajano orationem fundens audivit vocem sibi divinitus allatam: *vocem tuam audivi, et veniam Trajano do*; cujus rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone, testis est oriens omnis et occidens. Sed constat Trajanum in Inferno fuisse: quia multorum martyrum necem amaram instituit, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia etiam valent existentibus in Inferno.

[21774] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Dionysius, 7 cap. Cael. Hier.: *summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine*; et Commentator, ibidem, dicit, quod *peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis.* Ergo non valent existentibus in Inferno suffragia.

[21775] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit in 34 Moral.: *eadem causa est cur non oretur tunc*, scilicet post diem judicii, *pro hominibus aeterno igne damnatis, quae nunc causa est ut non oretur pro Diabolo, Angelisque ejus aeterno supplicio damnatis: quae etiam nunc causa est ut non orent sancti pro hominibus infidelibus impiisque defunctis: quia de eis*

utique, quos aeterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum justi judicis conspectum orationis suae meritum cassari refugiunt. Ergo suffragia damnatis in Inferno non valent.

[21776] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, in littera habetur ex verbis Augustini: *qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, a corpore exeunt, frustra illis a suis hujusmodi officia impenduntur.* Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo suffragia damnatis in Inferno non prosunt.

Quaestiuncula 2

[21777] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec etiam existentibus in Purgatorio. Quia Purgatorium pars quaedam Inferni est. Sed in Inferno nulla est redemptio; et Psal. 6, 6, dicit: *in Inferno autem quis confitebitur tibi?* Ergo suffragia his qui sunt in Purgatorio, non valent.

[21778] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, poena Purgatorii est finita. Si ergo per suffragia aliquid de poena dimittitur, tantum poterunt multiplicari suffragia, quod tota tolletur, et ita peccatum remanebit totaliter impunitum; quod repugnare videtur divinae justitiae.

[21779] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ad hoc animae in Purgatorio detinentur, ut ibi purgatae, purae ad regnum perveniant. Sed non potest purgari anima nisi aliquid circa ipsam fiat. Ergo suffragia facta per vivos poenam Purgatorii non diminuunt.

[21780] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, si suffragia existentibus in Purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere quae sunt ad eorum imperium facta. Sed haec non semper valent; sicut si aliquis decedens disponit tot suffragia pro se fieri, quae si facta essent, sufficerent ad totam poenam abolendam. Posito ergo quod hujusmodi suffragia differantur quousque ille poenam evasit, ista suffragia ei nihil proderunt: non enim potest dici quod ei prosint antequam fiant; postquam autem sunt facta, eis non indiget, quia jam poenam evasit. Ergo suffragia existentibus in Purgatorio non valent.

[21781] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in littera ex verbis Augustini, quod suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali. Sed tales sunt qui in Purgatorio detinentur. Ergo et cetera.

[21782] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit in 7 cap. Cael. Hierar. quod divinus sacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui sancte vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas. Sed tales in Purgatorio detinentur. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 3

[21783] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod suffragia valent pueris in Limbo existentibus. Quia illi non detinentur nisi pro peccato alieno. Ergo maxime decens est ut ipsi juventur suffragiis alienis.

[21784] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, in littera habetur ex verbis Augustini, quod suffragia Ecclesiae pro non valde malis propitiationes sunt. Sed pueri non computantur inter valde malos, cum mitissima sit eorum poena. Ergo suffragia Ecclesiae eos juvant.

[21785] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod habetur in littera ab Augustino, quod suffragia non prosunt illis qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt. Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo eis suffragia non prosunt.

Quaestiuncula 4

[21786] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquo modo prosunt sanctis existentibus in patria, per hoc quod habetur in collecta Missae: *sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam*, scilicet sacramenta, *ita nobis proficiant ad medelam.* Sed inter alia suffragia praecipuum est sacramentum altaris. Ergo suffragia prosunt sanctis qui sunt in patria.

[21787] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, sacramenta efficiunt quod figurant. Sed tertia pars hostiae, scilicet in calicem missa, significat eos qui in patria vitam beatam ducunt, ut supra, dist. 12, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 3, ad 4, dictum est. Ergo suffragia Ecclesiae prosunt etiam existentibus in patria.

[21788] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, sancti non solum gaudent de bonis propriis, sed etiam de bonis aliorum; unde Luc. 15, 10, dicitur: *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit, et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

[21789] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 arg. 4 Praeterea, Damascenus in sermone de dormientibus inducens verba Chrysostomi: *si enim gentiles*, inquit, *cum his qui abierunt, sua comburunt; quanto magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipsius propria, non ut favilla fiant et haec velut illa, sed ut majorem hinc circumponas gloriam; et si quidem peccator fuerit qui mortuus est, ut peccamina solvas; si autem justus, ut appositio fiat mercedis et retributionis.* Et sic idem quod prius.

[21790] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod habetur in littera ex verbis Augustini: *injuria est in Ecclesia orare pro martyre cujus nos debemus orationibus commendari.*

[21791] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, ejus est juvari cujus est indigere.

Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia Ecclesiae non juvantur.

Quaestiuncula 1

[21792] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa damnatos in Inferno fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt in hoc distinguendum esse dupliciter. Uno modo quantum ad tempus, dicentes, quod post diem judicii nullus in Inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesiae. Alio modo distinguebant quantum ad personas in Inferno detentas, inter quas quosdam dicebant esse valde malos; qui scilicet sine fide et sacramentis Ecclesiae decesserunt; et talibus qui de Ecclesia non fuerunt, nec merito nec numero suffragia Ecclesiae prodesse possunt. Alii vero sunt non valde mali, qui scilicet de Ecclesia fuerunt numero, et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes; et talibus suffragia Ecclesiae prodesse debent. Sed occurrebat eis quaedam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cum poena Inferni sit finita secundum intensionem, quamvis duratione infinita existat, quod multiplicatis suffragiis poena illa auferetur; quod est error Origenis; et ideo hoc inconveniens multipliciter evadere voluerunt. Praepositinus enim dixit, quod tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari, quod a poena tota redduntur immunes, non autem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii: tunc enim animae iterato corporibus conjunctae in poenas Inferni sine spe veniae retruduntur. Sed ista opinio videtur divinae repugnare providentiae, quae nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem ordinari non potest nisi per poenam; unde non potest esse ut poena tollatur, nisi prius culpa expietur; et ideo cum culpa continue maneat in damnatis, eorum poena nullatenus interrumpetur. Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes, quod hoc modo proceditur in diminutione poenarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum, quae cum sint finitae, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem; velut si primo auferatur pars quarta totius, et secundo quarta illius quartae, et iterum quarta illius quartae, et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt, quod per primum suffragium diminuitur aliquota pars poenae, et per secundum pars aliqua remanentis secundum eamdem proportionem. Sed iste modus multipliciter defectivus invenitur. Primo, quia infinita divisio, quae congruit continuae quantitati, non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri. Secundo, quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minus de poena diminuat quam primum, si sit aequalis valoris. Tertio, quia poena diminui non potest nisi diminuatur et culpa, sicut nec auferri nisi ea ablata. Quarto, quia in divisione lineae tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile: corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile. Et sic sequeretur quod post multa suffragia poena remanens propter sui parvitatem non sentiretur, et ita non esset poena. Et ideo alii invenerunt alium modum. Altisiodorensis enim dixit, quod suffragia prosunt damnatis non quidem per diminutionem vel per interruptionem, sed per confortationem patientis; sicut si homo portaret grave onus, et facies sua

perfunderetur aqua; sic enim confortaretur ad melius portandum, cum tamen onus suum in nullo levius fieret. Sed hoc iterum esse non potest: quia aliquis plus vel minus aeterno igne gravatur, ut Gregorius dicit, secundum meritum culpae; et inde est quod eodem igne quidam plus quidam minus cruciantur, unde cum culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quod levius poenam ferat. Est nihilominus et praedicta opinio praesumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria; et vana, nulla auctoritate fulta; et nihilominus irrationalis: tum quia damnati in Inferno sunt extra vinculum caritatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis: tum quia totaliter ad viae terminum pervenerunt recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patria. Quod enim adhuc restat de poena vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non praebet, cum gloria essentialiter et radicaliter existat in anima; et similiter miseria damnatorum; et ideo non potest poena eorum diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri, quantum ad praemium essentiale. Sed tamen modus qui a quibusdam ponitur quod suffragia prosunt damnatis, posset aliquo modo sustineri; ut si dicatur quod non prosunt neque quantum ad diminutionem poenae vel interruptionem, vel quantum ad diminutionem sensus poenae; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quae eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent quod pro eis nullam curam haberent vivi: quae materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundum legem communem: quia, ut Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis gerenda, (quod praecipue de damnatis verum est), *ibi sunt spiritus defunctorum ubi non vident quaecumque agunt aut eveniunt in ista vita hominibus*; et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum; quod est verbum omnino incertum. Unde tutius est simpliciter dicere, quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex auctoritatibus inductis apparet.

[21793] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum ea deferrent; sed ea acceperunt ut victores quae eis jure belli debebantur; et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt; unde non fuerunt in Inferno damnati; et sic suffragia eis prodesse poterant. Vel dicendum secundum quosdam, quod in ipsa pugna videntes sibi periculum imminere, de peccato poenituerunt, secundum illud Psal. 77, 34: *cum occideret eos, quaerebant eum.* Et hoc probabiliter potest aestimari; et ideo oblatio pro eis fuit facta.

[21794] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod damnatio in verbis illis large accipitur pro quacumque punitione, ut sic includat et poenam Purgatorii: quae quandoque totaliter per suffragia expiatur; quandoque autem non, sed diminuitur.

[21795] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget, cum non possit auxiliari sibi, sicut vivus potest; sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpae mortalis in statum gratiae, quod de mortuis dici non potest; et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

[21796] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud

adjutorium non erat in hoc quod poena eorum diminueretur; sed in hoc solo, ut ibidem dicitur, quod eo orante concedebatur eis ut mutuo se viderent; et in hoc aliquod gaudium non verum sed phantasticum habebant, dum implebatur hoc quod desiderabant; sicut et Daemones gaudere dicuntur dum homines ad peccata pertrahunt, quamvis per hoc eorum poena nullatenus minuatur, sicut nec minuitur gaudium Angelorum per hoc quod malis nostris compati dicuntur.

[21797] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod de facto Trajani hoc modo potest probabiliter aestimari, quod precibus beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ibi gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem a poena; sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idolatras et damnatos fuisse. De omnibus enim similiter dici oportet, quod non erant in Inferno finaliter deputati, sed secundum praesentem justitiam propriorum meritorum; secundum autem superiores causas, quibus praevidebantur ad vitam revocandi, erat de eis aliter disponendum. Vel dicendum, secundum quosdam, quod anima Trajani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta; sed ejus poena fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem judicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per suffragia; quia alia sunt quae lege communi accidunt, et alia quae singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur; sicut aliae sunt humanarum limites rerum, alia divina signa virtutum, ut Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis gerenda.

Quaestiuncula 2

[21798] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod poena Purgatorii est in supplementum satisfactionis quae non fuerat plene in corpore consummata; et ideo, quia, sicut ex praedictis patet, et ex his quae supra, dist. 20, dicta sunt, opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivis sive mortuis; non est dubium quin suffragia per vivos facta, existentibus in Purgatorio prosint.

[21799] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de Inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio quantum ad illos qui sunt finaliter tali poenae deputati. Vel dicendum, secundum Damascenum in sermone de dormientibus, quia hujusmodi auctoritates exponendae sunt secundum causas inferiores, scilicet secundum exigentiam meritorum eorum qui poenis deputantur; sed secundum divinam misericordiam, quae vincit humana merita, ad preces justorum aliter quandoque disponitur quam sententia praedictarum auctoritatum contineat. Deus autem mutat sententiam, sed non consilium, ut dicit Gregorius; unde etiam Damascenus ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab et Ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

[21800] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis poena in Purgatorio existentium annihiletur: non tamen sequitur quod peccata remaneant impunita; quia poena unius pro altero suscepta alteri computatur.

[21801] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod purgatio animae per poenas Purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriae: et quia per poenam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est, non est inconveniens, si per unius satisfactionem alius purgetur.

[21802] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod suffragia ex duobus valent; scilicet ex opere operante, et ex opere operato. Et dico opus operatum non solum Ecclesiae sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione; sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo, quod quam cito moriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, praemium suffragiorum plene consequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam suffragii, quae erat ex opere operante principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum quae est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fructum antequam suffragia fiant, et si prius contingat ipsum a poena purgari, quantum ad hoc fraudabitur suffragiorum fructu; quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim est inconveniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; poena autem Purgatorii temporalis est; quamvis quantum ad retributionem nullus defraudari possit nisi per propriam culpam.

Quaestiuncula 3

[21803] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod pueri non baptizati non detinentur in Limbo, nisi quia deficiunt a statu gratiae; unde cum per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit, maxime quantum ad meritum essentialis praemii vel poenae; suffragia vivorum pueris in Limbo existentibus prodesse non possunt.

[21804] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale sit hujusmodi quod pro eo possit aliquis ab alio juvari, tamen animae puerorum in Limbo existentes sunt in tali statu quod juvari non possunt: quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

[21805] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati sunt; quod patet ex hoc quod praemittitur: *cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis omnibus offeruntur.*

Quaestiuncula 4

[21806] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod suffragium de sui ratione importat quamdam auxiliationem, quae non competit ei qui defectum

non patitur: nulli enim juvari competit nisi in eo quo indigens est. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei, eis juvari per suffragia non competit.

[21807] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendae quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum festa recolimus; sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemnius celebramus; sicut ex hoc quod Deum cognoscimus vel laudamus et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit; nihil Deo, sed nobis accrescit.

[21808] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant: alias cum figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent, quod est absurdum: sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute ejus quod per sacramentum significatur: et sic non legitur quod sacrificia pro fidelibus defunctis oblata sanctis prosint; sed quia ex meritis sanctorum qui recoluntur vel significantur in sacramento, prosunt aliis pro quibus offeruntur.

[21809] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis sancti qui sunt in patria, de omnibus bonis nostris gaudeant, non tamen sequitur quod multiplicatis nostris gaudiis eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum: quia omnis passio formaliter augetur secundum rationem objecti sui. Ratio autem gaudendi in sanctis, de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minus gaudere: quia sic essentiale eorum praemium variaretur, quod consistit in hoc quod de Deo gaudent. Unde ex hoc quod bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quod intensius gaudeant, sed quod de pluribus gaudeant; et ideo non sequitur quod operibus nostris juventur.

[21810] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est intelligendum quod fiat oppositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti. Vel dicendum, quod ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, inquantum sibi de suffragiis faciendis adhuc vivens disposuit, quod ei meritorium fuit.

Articulus 3

[21811] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 tit. Utrum non solum orationibus Ecclesiae et sacrificio altaris et eleemosynis animae defunctorum juventur

Quaestiuncula 1

[21812] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non solum orationibus Ecclesiae et sacrificio altaris et eleemosynis animae defunctorum juventur, vel quod eis juventur praecipue. Poena enim debet per poenam recompensari. Sed jejunium magis est poenale quam eleemosyna vel oratio. Ergo jejunium magis prodesset in suffragiis quam aliquod praedictorum.

[21813] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius II tribus praedictis connumerat jejunium, ut habetur Caus. 13, quaest. 11: *animae defunctorum quatuor solvuntur modis: aut oblationibus sacerdotum, aut orationibus sanctorum, aut carorum eleemosynis, aut jejunio cognatorum*. Ergo insufficienter ab Augustino haec enumerantur tria praedicta.

[21814] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Baptismus est potissimum sacramentorum, maxime quantum ad effectum. Ergo Baptismus vel alia sacramenta deberent vel similiter vel magis prodesse defunctis, sicut sacramentum altaris.

[21815] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur 1 Corinth. 15, 29: *si omnino mortui non resurgunt, ut quid baptizantur pro illis?* Ergo Baptismus etiam valet ad suffragia defunctorum.

[21816] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, in diversis Missis est idem altaris sacrificium. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non Missa; videtur quod tantumdem valeat quaecumque Missa pro defuncto dicatur, sive de beata virgine, sive de spiritu sancto, vel quaecumque alia; quod videtur esse contra Ecclesiae ordinationem, quae specialem Missam pro defunctis instituit.

[21817] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 6 Praeterea, Damascenus in sermone de dormientibus, docet, ceras et oleum et hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solum oblatio sacrificii altaris, sed etiam aliae oblationes debent inter suffragia mortuorum computari.

Quaestiuncula 2

[21818] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod indulgentiae quas Ecclesia largitur, etiam mortuis prosint. Primo per consuetudinem Ecclesiae quae facit praedicari crucem, ut aliquis habeat indulgentiam pro se, et duobus vel tribus, et quandoque decem animabus tam vivorum quam mortuorum; quod esset deceptio, nisi mortuis prodessent. Ergo indulgentiae mortuis prosunt.

[21819] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, meritum totius Ecclesiae est efficacius quam meritum unius personae. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum. Ergo multo fortius meritum Ecclesiae, cui indulgentiae innituntur.

[21820] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, indulgentiae Ecclesiae prosunt illis qui sunt de foro Ecclesiae. Sed illi qui sunt in Purgatorio, sunt de foro Ecclesiae; alias eis suffragia

Ecclesiae non prodessent. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis prosint.

[21821] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quia ad hoc quod indulgentiae alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro qua indulgentiae dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest aliquid facere quod sit in utilitatem Ecclesiae, pro qua causa praecipue indulgentiae dantur. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis non prosint.

[21822] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, indulgentiae determinantur secundum arbitrium indulgentias concedentis. Si ergo indulgentiae defunctis prodesse possent, esset in potestate concedentis indulgentiam ut defunctum omnino liberaret a poena; quod videtur absurdum.

Quaestiuncula 3

[21823] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod cultus exequiarum defuncto prosint. Damascenus enim in sermone de dormientibus inducit verba Athanasii sic dicentis: *licet in aere qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renue oleum et ceras dominum invocans in sepulcro accendere; accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia retributionem.* Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

[21824] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Augustinus 1 Lib. de Civ. Dei: *antiquorum justorum funera officiosa pietate curata sunt, et exequiae celebratae, et sepulcra provisa; ipsique cum viverent, de sepeliendis, vel etiam ferendis suis corporibus filiis mandaverunt.* Sed hoc non fecissent, nisi sepultura et hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

[21825] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem, nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum: unde, ut Augustinus dicit 1 de Civ. Dei: *Tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse teste Angelo commendatur.* Ergo hujusmodi sepulturae cultus mortuis prodest.

[21826] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 4 Praeterea, inconveniens est dicere quod frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt. Ergo sepulturae cultus prodest defunctis.

[21827] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 5 Praeterea, Deus pronior est ad miserandum quam ad puniendum. Sed aliquibus nocet sepultura in locis sacris, si indigni sunt; unde dicit Gregorius: *quos peccata gravia deprimunt, ad majorem damnationis cumulum potius quam ad solutionem eorum corpora in Ecclesiis ponuntur.* Ergo multo amplius dicendum est, quod sepulturae cultus prosit bonis.

[21828] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit in

Lib. de cura pro mortuis gerenda: *corpori humano quidquid impenditur, non est praesidium salutis aeternae, sed humanitatis officium.*

[21829] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit ad Bonifacium archiepiscopum scribens: *curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum.*

[21830] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, dominus dicit Matth. 10: *nolite timere eos qui occidunt corpus, et post haec non habent amplius quid faciant.* Sed post mortem sanctorum corpora possunt a sepultura prohiberi, sicut in ecclesiastica historia legitur factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliae. Ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant; ergo nec cultus sepulturae prodest.

Quaestiuncula 1

[21831] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod suffragia vivorum prosunt defunctis secundum quod uniuntur viventibus caritate, et secundum quod intentio viventium refertur in mortuos; et ideo illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari quae maxime ad communicationem caritatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad caritatem autem sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet, cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur, et consolidatur, scilicet Christum; unde Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo, sive vinculum; sed inter caritatis effectus praecipuum est eleemosynarum opus; et ita ista duo ex parte caritatis praecipue mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiae, et eleemosynae. Sed ex parte intentionis directae in mortuos praecipue valet oratio; quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut et cetera opera, sed directius ad id pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi praecipua mortuorum subsidia; quamvis quaecumque alia bona ex caritate fiant pro defunctis, eis valere credenda sint.

[21832] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum, ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, id quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis poena; quamvis ipsa poena magis expiet reatum satisfacientis, inquantum est medicina quaedam; et ideo tria praedicta magis valent defunctis quam jejunium.

[21833] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam jejunium potest prodesse defunctis ratione caritatis et intentionis in defunctos directae; sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid quod ad caritatem vel ad directionem intentionis pertineat; sed haec sunt ei quasi extrinseca; et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

[21834] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio; unde sicut per generationem non acquiritur esse nisi generato, ita Baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis vel baptizati possunt aliis prodesse, sicut et cetera opera meritoria. Sed Eucharistia est signum ecclesiasticae unionis; et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest; quod non contingit de aliis sacramentis.

[21835] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Glossa auctoritatem istam dupliciter exponit. Uno modo sic: *si mortui non resurgunt, nec etiam Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis? Idest, pro peccatis, cum ipsa non dimittantur, si Christus non resurrexit*: quia in Baptismo non solum passio Christi, sed etiam resurrectio operatur, quae est nostrae spiritualis resurrectionis quodammodo causa. Alio modo sic: *fuerunt quidam imperiti qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine Baptismo discesserant, putantes illis prodesse*; et secundum hoc apostolus non loquitur nisi secundum errorem aliquorum in verbis illis.

[21836] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in officio Missae non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes; et ideo Missae suffragium continet duo horum quae hic Augustinus numerat, scilicet orationem et sacrificium. Ex parte igitur sacrificii oblati Missa aequaliter prodest defuncto, de quocumque dicatur; et hoc est praecipuum quod fit in Missa. Sed ex parte orationum magis prodest illa in qua sunt orationes ad hoc determinatae. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem vel ejus qui dicit Missam, vel ejus qui facit dici, vel iterum per intercessionem sancti cujus suffragium in Missa imploratur.

[21837] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hujusmodi oblatio candelarum vel olei possunt prodesse defuncto, inquantum sunt eleemosynae quaedam: dantur enim ad cultum Ecclesiae, vel etiam in usum fidelium.

Quaestiuncula 2

[21838] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod indulgentia dupliciter alicui prodesse potest: uno modo principaliter; alio modo secundario. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti; unde cum mortui non possint aliquid facere eorum pro quibus indulgentiae dantur, eis indulgentiae directe valere non possunt. Secundario autem et indirecte prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiae causa, quod, sicut dist. 10, quaest. 1, art. 5, quaestiunc. 3, ad 2, dictum est, quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundum diversam indulgentiae formam. Si enim sit talis indulgentiae forma: quicumque facit hoc vel illud, habebit tantum de indulgentia: ille qui hoc facit, non potest fructum indulgentiae in alium transferre: quia ejus non est applicare ad aliquid intentionem Ecclesiae, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiae valent. Si autem indulgentia sub

hac forma fiat: quicumque fecerit hoc vel illud, ipse et pater ejus, vel quicumque ei adjunctus in Purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit: talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare Ecclesia possit transferre merita communia, quibus indulgentiae innituntur, in vivos; et non in mortuos. Nec tamen sequitur quod praelatus Ecclesiae possit pro suo arbitrio animas a Purgatorio liberare: quia ad hoc quod indulgentiae valeant, requiritur causa conveniens indulgentias concedendi, ut supra, dist. 20, dictum est.

Quaestiuncula 3

[21839] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sepultura adinventa est et propter vivos et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora foetoribus inficiantur; et hoc quantum ad corpus: sed spiritualiter etiam prodest vivis, inquantum per hoc astruitur resurrectionis fides. Sed mortuis prosunt ad hoc quod inspicientes sepulcra memoriam retineant defunctorum, ut pro defunctis orent; unde et monumentum a memoria nomen accepit. Dicitur enim monumentum, quia monet mentem, ut dicit Augustinus in 1 de Civ. Dei, et in Lib. de cura pro mortuis gerenda. Paganorum tamen error fuit, quod ad hoc sepultura mortuo prosit, ut ejus anima quietem accipiat: non enim credebant prius animam quietem posse accipere quam corpus sepulturae daretur; quod omnino ridiculum et absurdum est. Sed quod ulterius sepultura in loco sacrato mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis ex ipso opere operante, dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius, corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari, et etiam patrocinio eorum qui loco sacro deserviunt, qui pro apud se tumulatis frequentius et specialius orant. Sed illa quae ad ornatum sepulturae exhibentur, prosunt quidem vivis inquantum sunt vivorum solatia; sed possunt et defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens; inquantum scilicet, per hujusmodi, homines excitantur ad compatiendum, et per consequens ad orandum; vel inquantum ex sumptibus sepulturae vel pauperes fructum capiunt, vel Ecclesia decoratur: sic enim Sap. 4, sepultura inter ceteras eleemosynas computatur.

[21840] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod oleum et cera ad sepulcra defunctorum perlata, per accidens defuncto prosunt: vel inquantum Ecclesiae offeruntur, sive pauperibus dantur, vel inquantum hujusmodi in reverentiam Dei fiunt; unde verbis praemissis subjungitur: *oleum enim et cera holocaustum sunt.*

[21841] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ideo sancti patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quod corporibus mortuis aliquis sensus insit, sed propter fidem resurrectionis astruendam, ut patet per Augustinum in 1 de Civ. Dei; unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum et moriturum; cujus resurrectio nostrae resurrectionis est causa.

[21842] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia caro est pars naturae hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundum illud Ephes. 5, 29: *nemo carnem suam unquam odio habuit.* Unde secundum istum naturalem affectum inest viventi quaedam sollicitudo quid etiam post mortem de ejus corpore sit futurum; doleretque, si aliquid indignum corpori suo evenire praesentiret; et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui ejus quem diligunt, conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Augustinus in 1 de Civ. Dei: *si paterna vestis, si annulus, ac si quid hujusmodi tanto carius sunt posteris, quanto erga parentes major affectus; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque conjunctius quam quaelibet indumenta, gestamus.* Unde et inquantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cum ipse in hoc sibi satisfacere non potest, eleemosynam ei facere dicitur.

[21843] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod fidelium devotio, ut Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis gerenda, suis caris in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur quod defunctum suum suffragio sanctorum committit, ut dictum est.

[21844] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

Articulus 4

[21845] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 tit. Utrum suffragia quae fiunt pro uno defuncto magis proficiant e

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

i pro quo fiunt quam aliis

Quaestiuncula 1

[21846] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod suffragia quae fiunt pro uno defuncto, non magis proficiunt ei pro quo fiunt, quam aliis. Lumen enim spirituale est magis communicabile quam lumen corporale. Sed lumen corporale, scilicet candelae, quamvis accendatur pro uno, tamen aequaliter omnibus prodest qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cum suffragia sint quaedam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valerent ei quam aliis in Purgatorio existentibus.

[21847] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut in littera dicitur, secundum hoc suffragia mortuis prosunt, quia cum viverent hic, sibi ut postea possent prodesse, meruerunt. Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt; alias eorum meritum frustraretur.

[21848] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, pro pauperibus non fiunt tot suffragia quot pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus, eis solum, vel magis eis quam aliis valerent, pauperes essent deterioris conditionis; quod est contra sententiam domini, Luc. 6, 20: *beati pauperes, quoniam vestrum est regnum Dei.*

[21849] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, justitia humana exemplatur a divina justitia. Sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solum absolvit. Ergo cum ille qui suffragia facit, quodammodo solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderit.

[21850] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut homo faciens suffragia quodammodo satisfacit mortuo, ita et interdum aliquis pro vivo potest satisfacere, ut supra, dist. 20, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens, ei soli prodest pro quo facit.

Quaestiuncula 2

[21851] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis ac si pro unoquoque singulariter fierent. Videmus enim quod ex lectione quae uni legitur, nihil ei deperit, si simul et alii legatur. Ergo et eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si ei aliquis connumeretur; et ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

[21852] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum communem usum Ecclesiae videmus, quod cum Missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam orationes illic adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo Missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

[21853] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, suffragia, praecipue orationum, innituntur divinae virtuti. Sed apud Deum sicut non differt juvare per multos vel per paucos, ita non differt juvare multos vel paucos. Ergo quantum juvaretur unus ex una oratione, si pro eo tantum fieret; tantum juvabuntur singuli multorum, si eadem oratio pro multis fiat.

[21854] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, melius est plures juvare quam unum. Si ergo suffragium pro multis factum tantum valeret singulis ac si pro uno tantum fieret; videtur quod Ecclesia non debuit instituisse ut pro aliquo singulariter Missa vel oratio fieret; sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis; quod patet esse falsum.

[21855] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, suffragium habet finitam efficaciam. Ergo distributum in multos, minus prodest singulis quam prodesset si fieret pro uno tantum.

Quaestiuncula 3

[21856] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul. Unicuique enim secundum propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem, quantum ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantum juvabitur per communia, quantum ille per specialia et communia.

[21857] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, inter Ecclesiae suffragia praecipuum est Eucharistia. Sed Eucharistia, cum contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio Eucharistiae quae communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in Purgatorio; et ita tantum juvant communia suffragia sola, quantum juvant specialia et communia simul.

[21858] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia communia et specialia magis prosunt ei pro quo fiunt, quam communia tantum.

Quaestiuncula 1

[21859] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, ut Praepositinus, dixerunt, quod suffragia pro uno aliquo facta, non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni; et ponebat exemplum de candela quae accenditur pro aliquo divite; quae non minus aliis prodest qui cum eo sunt quam ipsi diviti, et forte magis, si habeant oculos clariores; et etiam de lectione, quae non magis prodest ei pro quo legitur quam aliis qui simul cum eo audiunt, sed forte aliis magis qui sunt sensu capaciores. Et si eis objiceretur, quod secundum hoc Ecclesiae ordinatio esset vana, quae specialiter pro aliquibus orationes instituit, dicebant, quod hoc Ecclesia fecit ad excitandas devotiones fidelium, qui promptiores sunt ad facienda specialia suffragia quam communia, et ferventius etiam pro suis propinquis orant quam pro extraneis. Alii e contrario dixerunt, quod suffragia magis valent pro quo fiunt. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Valor enim suffragiorum potest pensari ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute caritatis, quae facit omnia bona communia; et secundum hoc verum est quod magis valent ei qui magis caritate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant; et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quamdam interiorem consolationem, secundum quod unus in caritate existens, de bonis alterius delectatur post mortem, quantum ad diminutionem poenae: post mortem enim non est locus acquirendi gratiam vel augmentandi, ad quod valent nobis in vita opera aliorum ex virtute caritatis. Alio modo suffragia valent ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur; et sic satisfactio unius alteri computatur; et hoc modo non est dubium quod magis valent ei pro quo fiunt, immo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad poenae dimissionem ordinatur; unde quantum ad dimissionem poenae praecipue valet suffragium ei pro quo fit; et secundum hoc secunda opinio plus habet de veritate quam prima.

[21860] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod suffragia prosunt per modum luminis, inquantum a mortuis acceptantur; et ex hoc quamdam consolationem recipiunt, et tanto majorem, quanto majori caritate sunt praediti. Sed inquantum suffragia sunt quaedam satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicujus debiti. Non autem est necesse ut si debitum pro uno solvitur, quod ex hoc aliorum debitum solvatur.

[21861] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod istud meritum est conditionale, quo sibi meruerunt: hoc enim modo sibi meruerunt ut sibi prodessent, si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quam facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe meruerunt illud juvamen suffragiorum; sed per merita praecedentia se habilitaverunt, ut fructum suffragiorum susciperent: et ideo non sequitur quod meritum eorum frustretur.

[21862] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet divites quantum ad aliquid esse melioris conditionis quam pauperes, sicut quantum ad expiationem poenae; sed hoc quasi nihil est, comparatum possessioni regni caelorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

Quaestiuncula 2

[21863] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod si valor suffragiorum consideretur secundum quod valent ex virtute caritatis unientis membra Ecclesiae; suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantum fierent: quia caritas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos; immo magis augetur; et similiter etiam gaudium, quando pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus 8 Confess.; et sic de uno bono facto non minus laetantur multi in Purgatorio quam unus. Si autem consideretur valor suffragiorum inquantum sunt satisfactiones quaedam per intentionem facientis translatae in mortuos; tunc magis valet suffragium alicui quod pro eo singulariter fit, quam quod pro eo communiter fit, et multis aliis. Sic enim effectus suffragii dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia fiunt. Unde patet quod haec quaestio dependet ex prima; et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

[21864] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod suffragia, ut sunt satisfactiones quaedam, non prosunt per modum actionis, sicut doctrina prodest, quae, sicut et omnis alia actio, effectum habet secundum dispositionem recipientis; sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est; et ideo non est simile.

[21865] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet; ideo cum pro uno Missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliae orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis oratio pro eis specialiter fusa prosit.

[21866] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oratio consideratur et ex parte orantis, et ex parte ejus qui oratur, et ex utroque effectus ejus dependet; et ideo, quamvis divinae virtuti non sit magis difficile absolvere multos quam unum, tamen hujusmodi orantis oratio non est ita satisfactoria pro multis sicut pro uno.

Quaestiuncula 3

[21867] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod hujusmodi etiam solutio dependet ex solutione primae quaestionis. Si enim suffragia specialiter

pro uno facta, indifferenter omnibus valent, tunc omnia suffragia sunt communia; et ideo tantum juvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantum ille pro quo fiunt, si sit aequaliter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maxime pro quibus fiunt, tunc non est dubium quod suffragia communia et specialia simul plus valent alicui quam communia tantum; et ideo Magister duas opiniones in littera tangit. Unam quae dicit, quod aequaliter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantum: quamvis enim ex pluribus unus juvetur quam alter, non tamen plus juvatur. Aliam autem tangit, cum dicit, quod ille pro quo fiunt suffragia, consequitur faciliorem absolutionem, sed non pleniorem: quia uterque finaliter ab omni poena liberabitur.

[21868] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, juvamen suffragiorum non cadit directe sub merito et simpliciter, sed quasi sub conditione; et ideo ratio non sequitur.

[21869] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus Christi, quae continetur sub sacramento Eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur; unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum qui sunt in Purgatorio expietur, sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis homo offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis; unde et quandoque plures Missae in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est, quod per divinam misericordiam si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt, ut scilicet eis non indigeant; aliis dispensetur, pro quibus non fiunt, si eis indigeant; ut patet per Damascenum in sermone de dormientibus sic dicentem: *Deus tamquam justus commetietur impotenti possibilitatem; tamquam sapiens vero defectuum commutationem negotiabitur*: quae quidem negotiatio attenditur quod id quod deest uni, alter supplet.

Quaestio 3

Prooemium

[21870] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 pr. Deinde quaeritur de orationibus sanctorum, quibus pro nobis orant; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum sancti orationes nostras cognoscant; 2 utrum debeamus omnes interpellare ad orandum pro nobis; 3 utrum orationes eorum pro nobis fusae semper exaudiantur; 4 utrum autem possimus sanctos orare, et utrum sancti qui sunt in patria, orent pro nobis, habitum est supra, dist. 15.

Articulus 1

[21871] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 tit. Utrum sancti orationes nostras cognoscant

[21872] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sancti orationes nostras non cognoscant. Isa. 43, 16: *pater noster es, et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos.* Glossa Augustini dicit, quia mortui et sancti nesciunt quid agant vivi, etiam eorum filii; et sumitur ab Augustino in Lib. de cura pro mortuis gerenda, ubi hanc auctoritatem inducit; et sunt haec verba Augustini, ibidem: *si tanti patriarchae quid erga populum ab eis procreatum ageretur ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adjuvandisque miscentur?* Ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

[21873] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, 4 Reg., 22, 20, dicitur ad Josiam regem: *idcirco*, quia scilicet flevisti coram me, *colligam te ad patres tuos (...) ut non videant oculi tui mala omnia quae inducturus sum in locum istum.* Sed in hoc nullo modo per mortem Josiae subventum fuisset, si post mortem genti suae quid eveniret cognosceret. Ergo sancti mortui actus nostros non cognoscunt, et ita non intelligunt orationes nostras.

[21874] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquis est in caritate perfectior, tanto magis proximo in periculis subvenit. Sed sancti in carne viventes proximis, et maxime sibi conjunctis, in periculis et consulunt et auxiliantur manifeste. Cum ergo post mortem sint multo majoris caritatis; si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis caris sibi conjunctis consulerent et auxiliarentur in necessitatibus: quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus nostros et orationes cognoscant.

[21875] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut sancti post mortem vident verbum, ita et Angeli, de quibus dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem patris mei.* Sed Angeli verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt, cum a nescientia minores a superioribus purgentur, ut patet per Dionysium in 6 cap. Eccl. Hierarch. Ergo nec sancti, quamvis verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quae circa nos aguntur.

[21876] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, solus Deus est inspector cordium. Sed oratio praecipue in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere; non ergo sancti orationes nostras cognoscunt.

[21877] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, super illud Job 14, 21: *sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*; dicit beatus Gregorius 12 Lib. Moral.: *hoc de animabus sanctis sentiendum non est; quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foras aliquid quod ignorent.* Ergo ipsi orationes sibi factas cognoscunt.

[21878] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Gregorius in 2 Dialog.: *animae videnti creatorem angusta est omnis creatura. Quantumlibet enim de luce creatoris aspexerit, breve fit eis*

omne quod creatum est. Sed hoc maxime impedire videretur quod animae sanctorum orationes, et alia quae circa nos aguntur, cognoscant, quia a nobis distant. Cum ergo distantia illa non impediat, ut ex praedicta auctoritate patet, videtur quod animae sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quae hic aguntur.

[21879] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, si ea quae circa nos aguntur, non cognoscerent; nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in epistola contra eum. Ergo sancti ea quae circa nos aguntur, cognoscunt.

[21880] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia; quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur. Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei videt, omnia cognoscat, sed solum qui essentiam comprehendit; sicut nec principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quae ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum animae sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quae per essentiam divinam cognosci possunt; unde etiam de quibusdam inferiores Angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio beatitudinis requirit, ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit, sicut infra, dist. 49, qu. 2, art. 5, habetur. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quae ad ipsum pertinent cognoscat; unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quae ad ipsos pertinent; et ideo oportet quod illa in verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus praebeant ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit, 3 cap. Eccles. Hierarch. Unde patet quod sancti cognitionem habeant eorum quae ad hoc requiruntur; et sic manifestum est quod in verbo cognoscunt vota et orationes et devotiones hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

[21881] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de cognitione naturali animarum separatarum; quae quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione in verbo, quam constat Abraham, eo tempore quo haec dicta sunt per Isaiam, non habuisse, cum ante passionem Christi nullus ad visionem Dei pervenerit.

[21882] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sancti etsi post vitam cognoscant quae hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitis adversitatibus eorum quos hic in saeculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis quod dolor in eis locum non invenit; unde si cognoscant suorum infortunia post mortem, nihilominus eorum dolori consulitur, si ante hujusmodi infortunia de hoc saeculo subtrahuntur. Sed forte animae non glorificatae dolorem aliquem sentirent, si incommoda suorum carorum perciperent. Et quia anima Josiae non statim glorificata fuit a corpore egressa, quantum ad hoc ex hac ratione Augustinus concludere nititur quod animae mortuorum non habent cognitionem de factis viventium.

[21883] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod animae sanctorum

habent voluntatem plenarie conformem divinae voluntati, etiam in volito; et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt quam secundum quod per divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est quod multum proximos juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

[21884] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes verbum non sit necessarium omnia in verbo videre; vident tamen ea quae ad perfectionem pertinent beatitudinis eorum, ut dictum est.

[21885] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium solus Deus per seipsum novit; sed tamen alii cognoscere possunt quatenus eis revelatur vel per visionem verbi, vel quocumque alio modo.

Articulus 2

[21886] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 tit. Utrum debeamus sanctos orare ad interpellandum pro nobis

[21887] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non debeamus sanctos orare ad interpellandum pro nobis. Nullus enim amicos alicujus interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus apud eos credit facilius gratiam obtinere. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto; et sic ejus voluntas facilius inclinatur ad nos exaudiendum quam voluntas alicujus sancti. Ergo videtur superfluum esse constituere sanctos mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

[21888] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debemus, hoc non est nisi quia scimus eorum orationem esse Deo acceptam. Sed quanto aliquis est sanctior inter sanctos, tanto ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

[21889] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, Christus secundum etiam quod homo, dicitur sanctus sanctorum, et ei secundum quod homo orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

[21890] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei repraesentat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est aliquid repraesentare ei cui sunt omnia patentia. Ergo superfluum est quod sanctos pro nobis intercessores

constituamus ad Deum.

[21891] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid quod sine eo eodem modo fieret vel non fieret. Sed similiter sancti orarent pro nobis vel non orarent, sive nos oremus eos, sive non oremus; quia si sumus digni ut pro nobis orarent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; si autem sumus indigni, etiam si petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino superfluum.

[21892] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Job 5, 1: *voca ergo si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.* Vocare autem nostrum, ut Gregorius ibidem dicit, est humili Deum prece deposcere. Ergo cum volumus orare Deum, debemus ad sanctos converti, ut orent pro nobis ad Deum.

[21893] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sancti qui sunt in patria, magis sunt accepti Deo quam in statu viae. Sed sanctos qui sunt in via, constituere debemus interpellatores pro nobis ad Deum exemplo apostoli, qui dicebat Rom. 15, 30: *obsecro vos fratres per dominum nostrum Jesum Christum, et per caritatem spiritus sancti, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum.* Ergo et nos multo fortius petere debemus a sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus ad Deum.

[21894] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 s. c. 3 Praeterea, ad hoc est communis consuetudo Ecclesiae, quae in litaniis sanctorum orationem petit.

[21895] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium, ut per media ultima reducantur in Deum. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos qui manentes in corpore peregrinamur a domino, in eum per sanctos medios reducamur; quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas suum effectum diffundit. Et quia reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos; sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis; et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

[21896] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est propter defectum divinae potentiae quod mediantibus secundis causis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, et ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab ea non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius quod oporteat ejus clementiam per orationes sanctorum pulsare, sed est ad hoc ut ordo praedictus conservetur in rebus.

[21897] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis superiores sancti sint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare; et hoc propter quinque rationes. Primo ex hoc quod aliquis quandoque habet majorem devotionem ad sanctum minorem quam ad majorem; ex devotione autem maxime dependet orationis effectus.

Secundo propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit; per hoc autem quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur. Tertio, quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis praecipue patrocinari, sicut sancto Antonio ad ignem infernalem. Quarto, ut honor debitus omnibus exhibeatur. Quinto, quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur.

[21898] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oratio est actus quidam: actus autem sunt particularium suppositorum; et ideo si diceremus, Christe ora pro nobis, nisi aliquid adderetur, videremur hoc ad personam Christi referre; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam filii hominis a persona filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam filii minorem patre. Unde ad hos errores evitandos Ecclesia non dicit, *Christe ora pro nobis*, sed *Christe audi nos*, vel *miserere nobis*.

[21899] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut infra dicetur, non dicuntur sancti preces nostras Deo repraesentare quasi ei incognita manifestent; sed quia eas exaudiri a Deo petunt, vel de eis divinam consulunt veritatem, quid scilicet secundum ejus providentiam fieri debeat.

[21900] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum cum pura devotione in sua necessitate recurrit; et ita non est superfluum quod sanctos oremus.

Articulus 3

[21901] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 tit. Utrum orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusae, semper exaudiantur

[21902] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusae, non semper exaudiantur. Si enim exaudirentur, maxime exaudirentur sancti de his quae ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur; unde dicitur Apocalyps. 6, quod martyribus petentibus vindictam his qui sunt super terram, dictum est ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec impleretur numerus fratrum suorum. Ergo multo minus exaudiuntur de his quae ad alios pertinent.

[21903] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, Hierem. 15, 1: *si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Ergo sancti non semper exaudiuntur, cum pro nobis orant ad Deum.

[21904] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, sancti in patria aequales Dei Angelis esse commemorantur, ut patet Matth. 22. Sed Angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus quas fundunt ad Deum; quod patet ex hoc quod habetur Daniel. 10, 12, ubi dicitur: *ego veni propter sermones tuos: princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Non autem venerat in adjutorium Danielis Angelus qui loquebatur, nisi a Deo liberationem eorum petendo; et non est impetrata orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti orantes pro nobis apud Deum semper exaudiuntur.

[21905] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed illi qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus nobis aliquid impetrare apud Deum.

[21906] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinae. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant pro eo nisi quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret eis etiam non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

[21907] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 arg. 6 Praeterea, orationes totius caelestis curiae, si aliquid impetrare possunt, efficaciores essent quam omnia praesentis Ecclesiae suffragia. Sed multiplicatis suffragiis praesentis Ecclesiae factis pro aliquo in Purgatorio existente, totaliter absolveret a poena. Cum ergo sancti qui sunt in patria, eadem ratione orent pro illis qui sunt in Purgatorio, sicut et pro nobis aliquid impetrant; illos qui sunt in Purgatorio totaliter orationes eorum a poena absolverent; quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiae pro defunctis facta superflua essent.

[21908] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod habetur 2 Machab. ult., 14: *hic est qui multum orat pro populo et pro universa civitate, Hieremias propheta Dei.* Et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quod extendit Hieremias dexteram, et dedit Judae gladium dicens: *accipe sanctum gladium munus a Deo in quo dejicies adversarios populi Dei.*

[21909] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Hieronymus in epistola contra Vigilantium: *dicis in libello tuo, quod dum vivimus, mutuo orare pro nobis possumus*; et hoc postea improbat, dicens sic: *si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris quando pro se adhuc debent esse soliciti; quanto magis post coronas, victorias, et triumphos.*

[21910] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 s. c. 3 Praeterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiae quae frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

[21911] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sancti dupliciter dicuntur orare pro nobis. Uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa, scilicet per eorum merita, quae in conspectu Dei existentia non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam; sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quantum est in ipsis, efficaces ad impetrandum quod petunt; sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non assequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis

orare dicuntur ex hoc quod merita ipsorum nobis proficiunt; sed secundum quod orant pro nobis, votis suis nobis aliquid postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri: quod autem Deus simpliciter vult, impletur, nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam vult omnes homines salvos fieri, quae non semper impletur. Unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impletur.

[21912] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio martyrum non est aliud quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis: et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinae justitiae punienti malos; unde Apoc. 6, super illud: *usquequo domine* etc., dicit Glossa: *desiderant majus gaudium et consortium sanctorum, et justitiae Dei consentiunt.*

[21913] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundum statum quo fuerunt in hac vita; ipsi enim leguntur pro populo orantes irae Dei restitisse, ut Glossa interlinearis dicit; et tamen si illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum propter populi illius malitiam; et hic est intellectus litterae.

[21914] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pugna bonorum Angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent; sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes; et hoc est quod Gregorius dicit 17 Moral., exponens praedicta verba Danielis: *sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injuste agentibus decertant, si eorum facta recte judicantes examinant; cumque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernae curiae solium ducitur, ejusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur; quorum tamen omnium una victoria est super se opificis voluntas summa; quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nequaquam volunt*; unde nec petunt. Ex quo et patet quod orationes eorum semper audiuntur.

[21915] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet sancti non sint in statu merendi sibi postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito praecedenti alios juvandi: hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut eorum orationes exaudirentur post mortem. Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adaequatione actus ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio innititur liberalitati ejus qui rogatur, quod tamen ipse non meruit: et ita quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur, quod non sint in statu impetrandi.

[21916] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut ex auctoritate Gregorii inducta patet, sancti non volunt, vel Angeli, nisi quod in divina voluntate conspiciunt; et ita etiam nihil aliud petunt: nec tamen eorum oratio est infructuosa: quia, sicut dicit Augustinus in Lib. de praedestinatione sanctorum, orationes sanctorum praedestinatis prosunt, quia forte praeordinatum est ut orationibus intercedentium salventur; et ita etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

[21917] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod suffragia Ecclesiae sunt

pro defunctis quasi quaedam satisfactiones viventium vice mortuorum; et secundum hoc mortuos a poena absolvunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi; et ideo non est simile de eorum orationibus, et de suffragiis Ecclesiae.

Expositio textus

[21918] Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 3 a. 3 expos. *Cum facta fuerit resurrectio, bonorum gaudium amplius erit* et cetera. Hoc intelligendum est materialiter, quia de pluribus gaudebunt; sed non formaliter, quia non magis gaudebunt, ut dictum est. Sed de hoc magis infra dicetur, dist. 49. *Nam qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis officia impenduntur.* Secundum hoc videtur quod suffragia Ecclesiae non prosunt catechumenis in fide Ecclesiae decedentibus; cum tamen illi sint in statu salutis, ut patet ex dictis supra, dist. 4. Et dicendum, quod licet non susceperint sacramenta Ecclesiae actu, susceperunt tamen voto, quod pro facto computatur, cum deest facultas. *Mediocriter malis suffragantur* et cetera. Ista verba a diversis diversimode exponuntur. Illi enim qui dicunt suffragia Ecclesiae prodesse existentibus in Inferno, dicunt alios esse mediocriter bonos, et alios mediocriter malos. Dicunt enim valde malos esse eos qui sine fide et sacramentis Ecclesiae decesserunt; et his dicunt nihil prodesse suffragia: sed mediocriter malos eos qui cum fide et sacramentis Ecclesiae, in peccato tamen mortali, decesserunt; quibus, secundum eos, valent suffragia ad poenae mitigationem, non autem ad poenae solutionem. Sed valde bonos dicunt illos qui sine criminali decedentes, statim evolant; qui suffragiis non indigent: mediocriter vero bonos qui cremabilia secum ferunt, et in Purgatorio detinentur; et his dicunt prodesse suffragia ad plenam absolutionem. Qui vero dicunt suffragia non prodesse his qui sunt in Inferno, dicunt eosdem esse mediocriter malos et mediocriter bonos. Omnes enim qui sunt in Inferno valde malos dicunt; qui vero in patria valde bonos; eos vero qui sunt in Purgatorio dicunt mediocriter bonos, inquantum deficiunt a perfectione bonitatis; sed et mediocriter malos, inquantum deficiunt a perfecta malitia, quae est peccatum mortale. His autem suffragia quandoque prosunt ad mitigationem poenae, quandoque ad plenam absolutionem, secundum differentiam quantitatis cremabilium et suffragiorum; et haec expositio est convenientior. *Injuria est pro martyre in Ecclesia orare.* Hoc videtur contra illud quod supra dictum est, quod orationes pro valde bonis sunt gratiarum actiones. Et dicendum, quod superior auctoritas loquitur, quando incertum est nobis, quando sint valde boni, pro quibus oratur; hic autem Augustinus loquitur, quando certum est qui sunt valde boni: sic enim qui pro eis orat, quodammodo eos indigentes ostendit, et sic eis injuriam facit. *Aestimo eum quasi per ignem transeuntem* et cetera. Hic ponuntur duo auxilia: quorum unum adjuvabit illos qui in fine mundi invenientur per modum satisfactionis, scilicet ignis quo facies mundi purgabitur: poterit enim esse ut intensio poenae suppleat quidquid deest ad temporis brevitatem; et praecipue cum sit probabile quod pauca cremabilia sint habituri, utpote purgati per terrorem futuri judicii ex signis praecedentibus praeostensi. Aliud autem est ex vi caritatis, scilicet merita et intercessiones sanctorum, quae eis suffragantur virtute

caritatis. *Sive consulendo quid faciat* et cetera. Istud consilium nihil est aliud quam conversio eorum ad Deum, ut ab eo illuminationem percipiant de agendis.

Distinctio 46

Quaestio 1

Prooemium

[21919] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de receptaculis animarum in quibus puniuntur vel praemiantur ante resurrectionem communem et judicium generale, et de suffragiis quibus juvamus mortuos, vel juvamur ab eis; hic determinat de divina justitia et misericordia, quibus praedicta omnia dispensantur. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat de divina justitia et misericordia secundum operationem ad poenam damnatorum; in secunda determinat de eis in generali, ibi: *sed quomodo justitiam Dei et pietatem, idest misericordiam, supra Cassiodorus duas esse res dixit?* Circa primum tria facit: primo ostendit quod misericordia Dei in poenis damnatorum locum non habet; secundo ostendit contrarium, ibi: *sed his occurrit quod ait Cassiodorus.* Tertio determinat veritatem, ibi: *unde non incongrue dici potest* et cetera. Circa quod tria facit: primo proponit quid sit verum circa quaestionem praedictam: secundo solvit auctoritatem quae est in contrarium, ibi: *quod igitur dictum est* etc.; tertio exponit quod dixerat, scilicet quod sit occultum Dei judicium, ibi: *cujus occultum judicium intelligitur poena, qua quisque vel exercetur ad purgationem, vel admonetur ad conversionem. Sed quomodo Dei justitiam et pietatem (...) supra Cassiodorus duas esse res dixit?* Hic determinat multipliciter de justitia et misericordia Dei in communi; et dividitur in partes duas: in prima inquirit de differentia justitiae et misericordiae Dei; in secunda inquirit quomodo justitia et misericordia concurrunt ad opus divinum, ibi: *post haec considerari oportet, ex quo sensu universae viae domini dicantur misericordia et veritas.* Circa primum duo facit: primo movet quaestiones; secundo determinat eas, ibi: *his responderi potest.* Circa primum duo facit: primo inquirit, utrum sit idem in Deo justitia et misericordia; secundo utrum eadem opera debeant justitiae et misericordiae attribui, ibi: *cur igitur dicit Scriptura de operibus Dei, quaedam esse misericordiae, quaedam justitiae? His responderi potest* et cetera. Hic solvit propositas quaestiones; et circa hoc duo facit: primo solvit primam; secundo secundam, ibi: *quod autem opera quaedam* et cetera. Circa primum tria facit: primo solvit primam quaestionem; secundo movet dubitationem circa solutionem positam, ibi: *sed secundum hoc occurrit quaestio* etc.; tertio solvit dubitationem, ibi: *sed dixi supra* et cetera. *Post haec considerari oportet, ex quo sensu universae viae domini dicantur misericordia et veritas.* Hic inquirit quomodo misericordia et justitia Dei occurrunt ad opus ipsius; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod nullum opus Dei est ad quod non concurrat misericordia Dei vel justitia; secundo inquirit, an ad quodlibet opus concurrat utrumque, ibi: *sed cum superius Cassiodorus dixerit, in his duobus omnia opera Dei includi, merito quaeri potest* et cetera. Et circa hoc duo facit: primo proponit quaestionem; secundo solvit eam, ibi: *quibusdam placuit.* Et dividitur in partes duas,

secundum quod duas opiniones ponit circa hanc quaestionem; secunda incipit ibi: *aliis autem videtur* et cetera. Hic duo quaeruntur. Primo de divina justitia. Secundo de ejus misericordia. Circa primum quaeruntur tria: 1 an justitia Deo debeat attribui; 2 de justitiae ejus effectu; 3 de justitia ejus contra damnatos.

Articulus 1

[21920] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 tit. Utrum justitia Deo attribuenda sit

Quaestiuncula 1

[21921] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod justitia Deo attribuenda non sit. Quia, secundum philosophum in 10 Ethic., ridiculum est laudare deos secundum aliquam virtutem moralem, vel actiones virtutum moralium eis attribuere. Sed justitia est virtus moralis. Ergo Deo attribui non potest.

[21922] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, justitia contra temperantiam dividitur. Sed temperantiam non attribuimus Deo. Ergo nec justitiam ei attribuere debemus.

[21923] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, justitia in aequalitate consistit, ut patet per philosophum in 5 Ethic. Sed nihil potest Deo esse aequale. Ergo non potest esse aliqua justitia ejus ad alterum.

[21924] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, philosophus in 5 Ethic. dicit, quod domini ad servum non est justitia. Sed Deus est omnium dominator. Ergo ei justitia non competit.

[21925] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod, in Psal. 10, dicitur: *justus dominus, et justitias dilexit.*

[21926] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, omne quod est potissimum, est Deo attribuendum. Sed secundum philosophum in 5 Ethic., justitia est praeclarissima virtutum. Ergo maxime debet attribui Deo.

Quaestiuncula 2

[21927] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in Deo secundum eamdem rationem dicatur bonitas et justitia. Quia justitia est universaliter omnis virtus, ut patet per philosophum in 5 Ethic. Sed virtus uniuscujusque rei est bonitas ipsius; quia virtus est quae bonum habentem facit, et opus ejus bonum reddit, ut patet in 2 Ethic. Ergo secundum eamdem rationem dicitur justus et bonus.

[21928] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit quod justitia laudatur in Deo, inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed distribuere omnibus, ad rationem bonitatis pertinet, quia totius communicationis divina bonitas causa est. Ergo justitia et bonitas dicuntur in Deo secundum eamdem rationem.

[21929] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, bonitas et justitia magis conveniunt in Deo quam conveniant in creaturis. Sed in creaturis eadem videtur esse ratio bonitatis et justitiae; nisi enim ex hoc ipso quod creata sunt bona, justa essent, inconvenienter videretur quod a Deo bono omnia essent bona, et ab eo justo non essent omnia justa. Ergo in Deo secundum eamdem rationem dicitur bonitas et justitia.

[21930] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Boetius dicit in Lib. de Hebdom.: *bonum esse ad essentiam, justum vero esse ad actum respicit*. Sed esse et actus non dicuntur secundum eamdem rationem in Deo. Ergo nec justitia et bonitas.

[21931] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, generis et speciei non est omnino eadem ratio. Sed bonitas et justitia se habent ut genus et species; unde Boetius dicit in Lib. de Hebdom.: *bonum quidem est generale, justum autem speciale*. Ergo non est eadem ratio omnino bonitatis et justitiae.

Quaestiuncula 3

[21932] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sit eadem ratio in Deo justitiae et veritatis. Quia ea quae in nobis secundum speciem differunt, in Deo differunt secundum rationem. Sed nobis ponitur veritas alia virtus a justitia specie differens, ut patet in 4 Ethic. Ergo et in Deo secundum aliam rationem dicitur justitia et veritas.

[21933] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, generis et speciei non est omnino eadem ratio. Sed veritas, secundum Tullium, est species justitiae. Ergo veritatis et justitiae non est eadem ratio.

[21934] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, justitia, cum sit quasi species bonitatis, ut ex auctoritate Boetii inducta patet, ad affectum pertinet; veritas autem ad intellectum. Ergo veritas et justitia non dicuntur in Deo secundum eamdem rationem.

[21935] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in auctoritate Psal. 24, 10, quae hic inducitur: *universae viae domini, misericordia et veritas*, veritas pro justitia exponitur.

Ergo sunt idem secundum rationem.

[21936] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, justitia consistit in redditione debiti. Sed Deus non est debitor nobis nisi ex promisso, ut Anselmus dicit. Ergo idem est Deo reddere debitum quod solvere promissum. Cum ergo ex hoc quod solvit promissum, dicatur verax; secundum eamdem rationem dicetur Deus justus et verax.

Quaestiuncula 1

[21937] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justitia proprie dicta aequalitatem constituit in acceptationibus et dationibus, ut patet per philosophum in 5 Ethic. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod constituitur aequalitas inter dantem et recipientem, ut scilicet accipiens tantum accipiat a dante quantum accipere debet; et in hoc consistit justitia commutativa, utpote quae medium ponit in emptionibus et venditionibus, et omnibus retributionibus. Alio modo secundum quod constituitur aequalitas inter duos recipientes, secundum quod contingit ex hoc quod uterque aequaliter recipit pro meritis; et in hoc consistit justitia distributiva. In prima ergo, scilicet commutativa justitia, requiritur aequalitas quantitatis, ut scilicet tantum quisquis accipiat, quantum dedit secundum valorem; et ideo inter illos in quibus non potest esse quantitatis aequalitas, non potest proprie esse commutativa justitia, sicut est in illis quorum unus non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis acceptis ab alio; sicut filius non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis patris, a quo esse et nutrimentum accepit et disciplinam; et ideo quantumcumque retribuat patri in obsequiis, non fit perfecta aequalitas; unde nec proprie salvatur ibi ratio commutativae justitiae; sed tamen aliquis modus justitiae salvari potest, inquantum filius retribuit patri secundum modum suum sicut pater dedit secundum modum suum, ut loco aequalis quantitatis sumatur aequalitas proportionis. Sed justitia distributiva non requirit quantitatis aequalitatem, sed proportionis tantum. Non enim oportet ut distribuens omnibus aequaliter distribuat, sed unicuique proportionabiliter secundum suum modum. Sic ergo ratio distributivae justitiae Deo proprie convenire potest, inquantum scilicet aequalitatem proportionis servat in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionaliter secundum suum modum. Unde Dionysius dicit in 8 cap. de Divin. Nomin., quod justitia laudatur in Deo, inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed justitia commutativa, per quam aequalitas constituitur inter Deum dantem et creaturam recipientem, Deo competere non potest secundum propriam acceptionem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturae; sed tamen servatur etiam proportionis quaedam aequalitas inter Deum dantem et creaturam recipientem, inquantum scilicet se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundum suam parvitatem. Et sic etiam quidam modus commutativae justitiae invenitur in Deo respectu naturae, sicut invenitur inter patrem et filium; et secundum hoc assignantur duo modi divinae justitiae. Unus, inquantum reddit pro meritis: hoc enim ad justitiam distributivam pertinet, cujus est distribuere omnibus proportionaliter secundum suam dignitatem. Alius

modus, secundum quod facit id quod decet suam bonitatem; sicut etiam dicitur justus in eo quod peccatoribus parcit, quia decet eum. Hoc autem pertinet ad modum commutativae justitiae, non quidem secundum aequalitatem quantitatis servatae, secundum quod requiritur in commutativa justitia proprie dicta, sed servatae secundum aequalitatem proportionis; quia scilicet ita se habet Deus ad id quod superabundanter facit, sicut creatura ad id in quo deficit; et secundum hoc superabundare in beneficiis dicitur ei justum inquantum est ei proportionatum: et decens. Glossa super illud 1 Corinth. 2: *tamquam a domini spiritu*, dicit: *ut ostenderet talem gloriam dari quae sublimitati congruat dantis.*

[21938] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus a Deo excludit virtutes morales, prout determinantur circa materiam civilem, sicut justitia est circa emptiones et venditiones et dispositiones, et hujusmodi; non tamen removetur per hoc quin justitia possit esse in Deo, secundum quod est distributor naturalium bonorum omnibus creaturis.

[21939] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod temperantia consistit circa passiones innatas, justitia autem circa commutationes operationum; ex quo patet quod materia temperantiae nullo modo potest Deo convenire, sicut materia justitiae. Et praeterea temperantia dirigit respectu horum quae sunt in temperato; sed justitia respicit illud quod est extra; et ideo non est simile.

[21940] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod justitia non semper requirit aequalitatem inter dantem et accipientem, nec semper aequalitatem quantitatis; sed sufficit quandoque aequalitas proportionis; et ideo non est inconveniens, si justitia aliquo modo in Deo ponatur.

[21941] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod inter dominum et servum non potest esse justitia commutativa proprie dicta; non enim potest aliqua aequalitas secundum quantitatem inter eos constitui, cum totum quod est servi, sit domini; servatur tamen aliquis modus justitiae commutativae, prout inter eos invenitur aequalitas proportionis. Unde etiam philosophus in 5 Ethic., distinguit dominativum justum a justo politico, quod est proprie dictum; et per hunc etiam modum potest esse justitia Dei ad creaturam.

Quaestiuncula 2

[21942] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod justitia praesupponit rationem bonitatis in Deo. Bonitas enim importat in Deo rationem finis, in quo est plenissima perfectio; finis autem movet efficientem ad agendum; unde et bonitas Dei movet quodam modo ipsum ad operandum, non quidem ut ipse bonitatem acquirat, sed ut bonitatem aliis communicet. Ut enim, in 2 Lib., dist. 1, quaest. 1, art. 1, in corp., dictum est, Deus non agit propter appetitum finis, sed propter amorem finis, volens communicare bonitatem suam, quantum possibile est et decens secundum ejus providentiam; et ideo sicut finis in omnibus

operabilibus est primum principium, ita divina bonitas est primum principium communicationis totius, qua Deus perfectiones creaturis largitur. Sed justitia determinat quemdam modum in istis communicationibus, inquantum scilicet communicando aequalitatem servat. Et ideo patet quod bonitas et justitia secundum rationem dupliciter differunt. Primo, quia bonitas pertinet ad ipsam perfectionem naturae divinae, secundum quam habet rationem finis; sed justitia pertinet ad ipsum communicationis actum. Secundo, quia bonitas etsi respiciat communicationem ut principium, respicit tamen communicationem in communi, non determinans aliquem specialem modum; sed justitia determinat in ea specialem modum, scilicet aequalitatis. Et has duas differentias Boetius tangit in Lib. de Hebdom., dicens quod bonum respicit essentiam, sed justum actum; et iterum quod bonum generale est, et justum speciale.

[21943] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus faciat bonum habentem, et opus reddat bonum; non tamen est eadem ratio bonitatis et virtutis; quia virtus dicitur secundum quod est principium actionis, et tenet se ex parte causae efficientis; sed bonum magis respicit rationem finis. Sed quia effectus debet esse fini proportionatus, et ex hoc efficiens bonitatem sortitur, et actus ejus; ideo virtus, quae hanc proportionem importat cum sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Phys., dicitur facere bonum agentem et actum. Et similiter etiam justitia, sive accipiatur ut virtus particularis, sive prout est idem quod omnis virtus, se tenet ex parte efficientis; tamen secundum quod virtus omnis est justitia, etsi subjecto sit idem justitia et virtus, non tamen sunt idem ratione, ut in 5 Ethic. dicitur. Unde nullo modo sequitur quod justitia et bonitas sint ejusdem rationis.

[21944] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod distributionis principium et est bonitas et justitia, sed diversimode: quia bonitas est sicut principium finale, non determinans specialem distributionis modum; sed justitia est sicut principium efficiens determinans specialem modum distributionis; et ideo etiam Dionysius attribuit justitiae distributionem secundum dignitatem; sed communicationem absolute attribuit bonitati.

[21945] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus unicuique creaturae quam producit in esse, aliquam perfectionem largitur: alias esse non posset; et ideo omnia dicuntur bona inquantum sunt a bono: non tamen unicuique eorum quae producit in esse, dat quod sit actu secundum illum specialem modum actionis quem justitia servat. Et ideo non oportet quod omnia quae sunt a justo Deo, justa dicantur; et sic etiam non sequitur quod sit eadem ratio boni et justi.

Quaestiuncula 3

[21946] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis aequalitas per actionem aliquam constituta requirit aliquam regulam secundum quam adaequatio fiat; unde cum justitia consistat in hoc quod aequalitatem per suam actionem constituat

in dationibus et acceptionibus; oportet omnem justitiam aliquam regulam habere secundum quam adaequatio fiat. Regulae autem justitiae sunt rationes in mente constitutae, secundum quas homo justus aequalitatem constituit; et ideo, quando ejus actiones illis rationibus concordant, dicitur justitiam servare; quando autem discordant, dicitur injuste agere. Et quia veritatis ratio consistit in adaequatione rerum ad intellectum; inde est quod nomen veritatis transfertur ad significandum adaequationem operum justitiae ad rationes justitiae; et haec est veritas quam dicimus justitiae veritatem; et secundum hoc ipsa justitia idem quod veritas est; sed tamen justitia dicitur secundum aequalitatem exterius constitutam; sed veritas dicitur secundum commensurationem exterioris aequalitatis ad rationes quae sunt in mente; et secundum hoc veritas et justitia eodem intellectu in Deo accipiuntur.

[21947] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actiones exteriores comparantur ad interiorem dispositionem mentis dupliciter; uno modo ut signum ad signatum; alio modo ut regulatum ad regulam; et secundum utramque comparationem commensuratio exteriorum actionum ad interiorem dispositionem mentis constituit veritatis rationem. Veritas ergo, de qua philosophus loquitur in 4 Ethic., consistit in commensuratione actionum ad mentem, prout sunt signa illius; dum scilicet aliquis talem se exhibet in dictis et factis, qualis est interius: unde haec virtus, secundum ipsum, opponitur jactantiae et simulationi. Sed veritas justitiae, de qua loquimur, facit commensurationem secundum aliam comparationem actionum exteriorum ad mentem, prout scilicet comparantur ad eam ut ad regulam aequalitatis in rebus constitutae per actus justitiae. Sed quia non solum aequalitas constituta in rebus per actus nostros, sed etiam ipsi actus nostri commensurari debent rationi quae est in mente; ideo in hac commensuratione etiam alia veritas invenitur, secundum quod ipsae operationes sunt commensuratae menti; et haec est veritas vitae, quae consistit in hoc quod unusquisque faciat secundum quod ratio docet.

[21948] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua Tullius loquitur, est secundum commensurationem vocis ad rem, prout scilicet aliquis confitetur in judiciis secundum quod res se habet, et servat in factis secundum quod promisit; et haec veritas est pars justitiae.

[21949] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veritas quae est in intellectu, est aequalitas intellectus ad rem indifferenter, sive sit per actum nostrum constituta, sive non; et de hac non loquimur ad praesens. Et quia voces sunt signa intellectus; ideo juxta hanc veritatem sumitur veritas doctrinae quae distinguitur contra veritatem justitiae; veritas enim doctrinae in veritate enuntiationis consistit. Potest igitur colligi ex praedictis, quod veritas uno modo accipitur secundum commensurationem intellectus ad esse rei; et secundum hanc veritas doctrinae accipitur. Alio modo secundum commensurationem actionum nostrarum ad intellectum rectum; et sic prout sunt signum ipsius, non considerato damno vel lucro alicujus, est veritas de qua loquitur philosophus, divisa contra simulationem et jactantiam; considerato vero damno vel lucro, est veritas quae est pars justitiae, quam Tullius ponit, per quam servatur aliquis indemnis in judiciis et confessionibus, ut utraque istarum veritatum reducatur ad veritatem doctrinae, inquantum utraque

consistit in quadam manifestatione. Prout vero actiones nostrae comparantur ad intellectum ut regulatum ad regulam, sic secundum quod intellectus rectus est regula actionum, est veritas vitae; secundum vero quod est regula aequalitatis constitutae in rebus, est veritas justitiae.

Articulus 2

[21950] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 tit. Utrum opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum

Quaestiuncula 1

[21951] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum. Anselmus enim in Monol., dicit de Deo loquens: *id solum justum est quod vis et non justum quod non vis.* Ergo et cetera.

[21952] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Rom. 9, 21, dicitur: *an non habet potestatem figulus ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam?* Et loquitur de Deo per similitudinem figuli. Sed quidquid ex luto vult figulus fieri, justum est ut ex luto fiat. Ergo quidquid Deus vult in creatura fieri, justum est ut fiat; et sic ex hoc solo dicitur aliquid esse justum quod est a Deo volitum.

[21953] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ubicumque est aliud justitia quam voluntas, justitia voluntatem restringit, et sic quodammodo ei resistit. Sed nihil est quod restringat voluntatem Dei; unde Matth. 20: *an non licet mihi quod volo facere?* Nec aliquid etiam ei resistere potest; quia in Psalm. 113, 3: *omnia quaecumque voluit fecit*; et Rom. 9, 19: *voluntati ejus quis resistet?* Ergo ipsa ejus voluntas est ejus justitia. Ex hoc ergo aliquid est justum quod est a Deo volitum.

[21954] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, in nobis non est idem, opus nostrum esse justum, et a nobis esse volitum, ex hoc quod alicui debitores simus, cui si debitum reddere volumus, justum opus nostrum non esset. Sed Deus nulli est debitor. Ergo opus ipsius non dicitur justum nisi ex hoc quod est ei placitum.

[21955] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Deus dicitur juste agere, inquantum reddit unicuique pro meritis. Psal. 61, 13: *tu reddis unicuique juxta opera sua.* Sed voluntas Dei non concernit merita. Ergo non ex hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

[21956] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, opus Dei non ex eodem dicitur opus justitiae et opus misericordiae. Sed opus misericordiae est opus voluntatis divinae. Ergo non ex hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

Quaestiuncula 2

[21957] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Deus non possit praetermittere aliquid eorum quae ad justitiam operis ejus concurrunt. Quia 2 ad Tim. 2: *ille fidelis permanet, seipsum negare non potest. Negaret autem seipsum* (dicit Glossa) *si dicta sua non impleret.* Ergo cum ex hoc dicatur opus Dei justum esse quod per ipsum impleantur Dei dicta, videtur quod possit justitiam sui operis praetermittere.

[21958] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Rom. 11 (super illud: *contra naturam insertus es* etc.), Glossa: *Deus creator et conditor omnium rerum nihil contra naturam facit, sicut nec contra seipsum.* Sed sicut ipse est conditor naturarum, ita ipse est conditor et causa omnis justitiae. Ergo nihil potest facere contra ordinem justitiae in rebus constitutum.

[21959] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, si posset ordinem justitiae in rebus constitutum immutare, ergo posset bonos damnare et malos praemiare. Sed hoc videtur inconveniens. Ergo Deus ordinem justitiae qui est in rebus, non potest immutare.

[21960] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, ordo justitiae requirit ut aliquis pro peccato puniatur. Sed Deus potest poenam dimittere peccato debitam: alias frustra rogaretur ut debita nobis dimitteret. Ergo potest immutare ordinem justitiae constitutum in rebus.

[21961] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, ordo justitiae in rebus humanis est conformis ordini rerum naturalium; unde justitia humana a justitia rerum naturalium trahitur, secundum philosophos. Sed Deus immutat quandoque ordinem rerum naturalium ab eo statutum, ut patet in operibus miraculosis. Ergo et potest ordinem justitiae in rebus humanis statutum immutare.

Quaestiuncula 3

[21962] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Deus nullum puniat nisi pro peccato. Quia, ut dicit Hieronymus, *quidquid patimur, peccata nostra meruerunt.* Per passionem autem poenam designat. Ergo omnis poena pro peccato redditur.

[21963] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut praemium habet se ad meritum, ita poena ad peccatum. Sed praemium non redditur nisi merito. Ergo nec poena nisi peccato.

[21964] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, poena est quasi medicina quaedam, dum scilicet vel ipse qui punitur, per poenam corrigitur, vel alii, qui ex hoc terrentur. Sed hoc non esset, si poena etiam absque peccato inferretur. Ergo non infertur poena nisi pro peccato.

[21965] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, humana justitia a divina exemplatur. Sed secundum humanam justitiam reputaretur injustum punire aliquem sine culpa. Ergo multo fortius hoc est inconveniens divinae justitiae.

[21966] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Job gravissime punitus fuit. Sed poena non fuit ei inflicta pro culpa, ut frequenter dicit Gregorius. Ergo non semper Deus infert poenam pro culpa.

[21967] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, infortunia quae in hoc mundo accidunt, communia sunt bonis et malis, ut Augustinus dicit in Lib. de Civ. Dei. Sed culpa non est utrisque communis. Ergo aliquando poena infertur sine culpa.

Quaestiuncula 4

[21968] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod dominus agat justius cum uno quam cum alio. Punitio enim est opus justitiae. Sed magis punit unum quam alium. Ergo justius agit cum uno quam cum alio.

[21969] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, misericordia temperat severitatem justitiae. Sed Deus misericordius agit cum uno quam cum alio. Ergo et justius.

[21970] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, justitia aequalitas quaedam est. Sed aequale non suscipit magis et minus. Ergo Deus non agit justius cum uno quam cum alio.

Quaestiuncula 1

[21971] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justitia et voluntas in Deo idem sunt secundum rem; sed secundum rationem justitia aliquid supra voluntatem addit; scilicet ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adaequatur. Est enim in rebus creatis duplex ordo: unus secundum quem creatura ordinatur ad Deum; alius secundum quem una creatura dependet ab alia. Nomine igitur voluntatis non exprimitur nisi ordo ille qui est creaturae ad creaturam. Sicut enim igni in tali natura constituto debetur ut sit sursum, considerato rerum ordine ad invicem; ita etiam culpae debetur ut puniatur secundum ordinem eumdem. Unde patet quod non ex hoc tantum aliquid dicitur esse justum quia est a Deo volitum; sed quia est debitum alicui rei creatae secundum ordinem creaturae ad creaturam. Nihil enim alicui rei potest esse debitum nisi ratione suae naturae vel conditionis.

Naturae autem et proprietatis rei causa est divina voluntas; et ideo totus ordo justitiae originaliter ad divinam voluntatem reducitur.

[21972] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omne quod Deus vult, justum sit; non tamen ex hoc justum dicitur quod Deus illud vult, ut dictum est.

[21973] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod luto non est magis debitum quod ex eo formentur vasa nobilia quam ignobilia; sed cum ex luto formatum est vas nobile, nobilitati illius vasis est debitum ut ad usum conveniens deputetur. Similiter quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit, indifferens est ad rationem justitiae: sed quod, aliqua natura producta, ei attribuatur quod illi naturae competit, hoc ad ejus justitiam pertinet; et contrarium ejus justitiae repugnaret: et similiter indifferens est quantum ad justitiam ejus ut det gratiam vel non det, cum donum gratiae non sit naturae debitum; sed postquam gratiam contulit, quae est merendi principium, ad judicium ejus pertinet ut pro meritis praemia reddat; et sic ex suppositione voluntatis justitia causatur.

[21974] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod in voluntate includitur, voluntatem non restringit. Ex hoc autem ipso quod Deus vult aliquam naturam facere, vult attribuere ei ea quae illi naturae competunt; sicut cum homo vult finem, ex hoc ipso vult ea quae sunt ad finem; et ideo voluntas Dei neque justitia ejus restringitur, neque justitiae ejus resistere potest.

[21975] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus non sit debitor alicui creaturae, tamen creaturae potest esse aliquid debitum; quod scilicet requiritur ad ipsam ad hoc quod exemplar divinae sapientiae imitetur; et hoc debitum concernit justitia, cum dicitur Deus aliquid juste facere: quod quidem magis pertinet ad ordinem rei ad rem, quam ad ordinem rei creatae ad Deum.

Quaestiuncula 2

[21976] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod justitiae opus potest dupliciter praetermitti. Uno modo ut fiat contra justitiam; alio modo ut fiat praeter justitiam. Cum enim justitia dicatur per comparationem ad alterum; tunc contra ordinem fit quando ei subtrahitur quod ei debetur, vel quod conditio ejus exigit. Si autem aliquid amplius ei impendatur, non est contra justitiam, sed praeter justitiam: quia etiamsi alicui rei aliquid non debeatur, non tamen illius privatio est ei debita. Unde si aliquid ei exhibeatur quod non debetur, nihil contra ordinem justitiae fiet; sicut patet in eo qui alicui liberaliter sua bona communicat. Sed, sicut philosophus dicit in 5 Ethic., pro eodem computatur minus de malo et plus de bono; unde sicut sine praejudicio justitiae potest aliquis de bonis suis plus alicui conferre quam debeat, ita sine praejudicio justitiae potest ei minus irrogare de poena pro peccato in eum commisso quam

ei debeatur. Sed sicut non potest sine injuria aliquis de bonis alterius plus alicui conferre quam ei debetur; ita non potest minus irrogare de poena pro peccato commisso in alterum; et ideo judex non potest sine praejudicio justitiae poenas diminuere debitas pro peccatis in Deum vel in rempublicam commissis, nisi forte quatenus viderit hoc utilitati reipublicae expedire. Deus autem donator bonorum omnium est, et in eum omnis peccator peccat; unde ipse potest plus conferre de bonis quam sit alicui debitum, et minus inferre de malis, vel etiam poenam totaliter relaxare; nec in hoc contra justitiam, sed praeter justitiam faceret. Sed si alicui minus conferret de bonis quam ei debetur, vel plus puniret quam peccasset, hoc contra ordinem justitiae esset; nec Deus hoc posset, loquendo de potentia ordinaria, sicut non posset facere quin ejus opus, secundum quod esse participat, eum imitaretur. Ex hoc enim ipso aliquid alicui rei est debitum secundum exigentiam suae conditionis, quod sine illo exemplar divinum secundum propriam suam rationem imitari non potest.

[21977] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus seipsum negaret, si creaturae non conferret quod ei debetur secundum suam dispositionem. Sic enim veritatem non servaret in operum conditione vel gubernatione. Non autem seipsum negat, si aliquid amplius creaturae exhibeat quam ei debeatur, ut dictum est.

[21978] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus etsi nihil faciat contra naturam, tamen facit aliquid praeter naturam, inquantum scilicet facit aliquid in natura ad quod non sufficiunt vires naturae; similiter etiam etsi non faciat aliquid contra justitiam, potest tamen aliquid praeter justitiam facere.

[21979] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod damnare Petrum, cui ex beneficio gratiae sibi collatae salus debetur, esset contrarium justitiae; unde hoc Deus non potest, loquendo de potentia ordinaria. Sed salvare Judam non esset justitiae contrarium, sed praeter eam, ut patet ex dictis; sed tamen esset contrarium ejus praescientiae et dispositioni, qua ei aeternam poenam paravit; unde justitiae ordo non impedit quin posset salvare Judam; sed impedit ordo praescientiae et dispositionis aeternae.

Quaestiuncula 3

[21980] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena de sui ratione semper importat aliquid nocivum. Ex hoc autem est aliquid nocivum quod per ipsum subtrahitur aliquod bonum. Inter bona autem hominis quaedam sunt per se loquendo ei bona, quae sunt bona hominis in eo quod homo; quaedam autem sunt bona secundum ordinem ad ista bona, sicut temporalia bona. Unde ista intantum sunt bona, inquantum ad illa spiritualia bona sunt homini adjumento; si autem impediant, ex hoc non sunt ei bona, sed mala; unde etiam philosophus in 7 Ethic. dicit, quod bona fortuna est judicanda secundum comparationem ad virtutem, prout adjuvat vel impedit eam. Pati ergo detrimentum in spiritualibus bonis semper malum est; sed

pati detrimentum in bonis temporalibus quandoque quidem est bonum, quandoque vero malum. Malum quidem est, secundum quod impedit ab operatione virtutis et consecutione spiritualis boni; sed bonum est, secundum quod adjuvat ad virtutem sive ad consecutionem spiritualis boni, sicut exercitium corporale utile est ad corporalem fortitudinem acquirendam. Et quia, ut dictum est, poena a nocendo dicitur, ideo detrimentum in spiritualibus bonis semper poena est; sed detrimentum in temporalibus bonis quandoque quidem non est poena, sed medicina proficiens ad salutem; sicut amaritudo potionis non est poena, sed medela corporalis sanitatis. Sed tamen, quia natura nostra talis est ut ad perfectionem spiritualis boni per temporalium detrimenta oporteat pervenire, ex culpa peccati venit quod tota natura vitiata est: nec tali medicina opus erit, quando vulnus peccati perfecte erit curatum, cum homo ad ultimum finem spiritualis perfectionis perveniet. Unde dicendum, quod poena, proprie loquendo, nunquam datur nisi culpae; sed tamen id quod contingit esse poenale, scilicet detrimentum temporalium bonorum in statu viae, aliquando infertur homini absque culpa praecedenti in persona, quamvis non absque culpa praecedenti in natura; sed post hanc vitam cessante spirituali profectu, nullum detrimentum, etiam in corporalibus, aliquis sine culpa sustinebit; quia tunc absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum; Apoc. 21. Sed in spiritualibus bonis nullus detrimentum sustinet neque in hac vita neque in futura, sine culpa personae.

[21981] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur generaliter de merito peccati actualis et originalis praecedente vel in persona vel in natura.

[21982] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquod bonum alicui exhibetur nullo merito praecedente, sicut prima gratia; non tamen habet rationem praemii; unde non est inconveniens, si aliquod malum inferatur alicui nulla culpa praecedente, quod non habeat rationem poenae, sed potius medicinae promoventis ad bonum.

[21983] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena non solum dicitur medicina ex hoc quod retrahit a malo, terrendo; de quo etiam objectio procedit; sed etiam inquantum promovet ad bonum, exercitando, et abstrahendo hominem ab amore temporalium: unde ratio non sequitur.

[21984] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam nulla culpa praecedente sine praejudicio humanae justitiae aliquid poenale alicui infertur, ut vel exercitatio juvenibus, vel medicina infirmis; unde non est inconveniens, si hoc idem fiat secundum justitiam divinam.

Quaestiuncula 4

[21985] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod actio cum sit media inter agentem et effectum, ex utraque parte modificari potest. Cum ergo quaeritur, an Deus justius cum uno agat quam cum alio; si hoc referatur ad actionem prout exit

ab agente, cum justitia sua, qua cum omnibus juste agit, sit una et invariabilis, non agit justius cum uno quam cum alio; si autem referatur ad actionem prout terminatur ad effectum, sic etiam dici non potest, quod cum uno justius agat quam cum alio; eo quod opus aliquod dicitur justum ex hoc quod est proportionaliter adaequatum; aequalitas autem, sive quantitatis sive proportionis, est ejusdem rationis in minimis et in magnis; eadem enim proportio quae est inter duo et unum, est inter viginti et decem; et aequalitas eadem quae est inter unum et unum, est inter centum et centum. Et ideo non potest esse unum opus altero justius, dummodo utrumque sit justum; eadem enim justitia servatur dum mala redduntur pro malis, et bona pro bonis, sive sint parva, sive sint magna. Sed tamen, quia in nobis non requiritur ad virtutem ut semper medium attingamus, sed sufficit quandoque juxta medium esse propter difficultatem inventionis medii, ut dicitur in 2 Ethic.; inde est quod apud nos unus alio justius agere dicitur, secundum quod magis vel minus accedit ad medium non perveniente utroque ad ipsum. Sed ipse Deus, cui sunt notae omnium rerum mensurae, semper in operatione sua ad medium indivisibile pertingit; unde nullo modo justius cum uno quam cum alio agit.

[21986] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod punitio non est effectus justitiae inquantum hujusmodi, sed inquantum est culpae proportionata. Licet ergo a Deo inferatur major poena vel minor; semper tamen ex ejus justitia secundum eamdem proportionem infertur.

[21987] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit absolute divinum effectum, non concernendo aliquam proportionem vel aequalitatem in ipso; unde secundum majorem vel minorem misericordiae effectum dicitur misericordius agere cum uno quam cum alio, si hoc referatur ad actionem secundum quod determinatur ad effectum; non autem si referatur ad eam secundum quod exit ab agente: quia ipse una et invariabili misericordia cum omnibus misericorditer agit. Nec tamen sequitur propter hoc, quod aliquo modo cum uno justius agat quam cum alio: effectus enim misericordiae non est contra justitiam, sed praeter eam, ut ex praedictis patet.

Articulus 3

[21988] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 tit. Utrum ex divina justitia inferatur peccatoribus poena aeterna

[21989] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex divina

justitia non inferatur peccatoribus poena aeterna. Poena enim non debet excedere culpam. Deuter. 25, 2: *secundum mensuram delicti erit et plagarum modus.* Sed culpa est temporalis. Ergo poena non debet esse aeterna.

[21990] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori poena quam alterum puniri. Sed nulla poena potest esse major quam aeterna, cum sit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur poena aeterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum non sit distantia infinita.

[21991] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, a justo judice non infertur poena nisi ad correctionem; unde 2 Ethic. dicitur, quod poenae sunt quaedam medicinae. Sed quod impii in aeternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum malorum, cum tunc non sint futuri alii qui per hoc corrigi possint. Ergo secundum divinam justitiam non infertur pro peccatis poena aeterna.

[21992] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne quod non est propter se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed poenae non sunt a Deo propter se volitae: non enim delectatur in poenis. Cum ergo nulla utilitas possit accidere ex poenae perpetuatione, videtur quod perpetuam poenam pro peccato non infert.

[21993] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur 1 Cael. et Mund. Sed poena est eorum quae sunt per accidens, cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

[21994] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, justitia Dei hoc requirere videtur ut peccatores ad nihilum redigantur: quia per ingratitudinem dicitur aliquis beneficia accepta amittere. Inter cetera autem Dei beneficia est etiam ipsum esse; unde videtur justum ut peccator, qui ingratus Deo existit, ipsum esse amittat. Sed si in nihilum redigantur, eorum poena non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divinae justitiae ut peccatores perpetuo puniantur.

[21995] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46: *ibunt hi*, scilicet peccatores, *in supplicium aeternum.*

[21996] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita poena ad culpam. Sed secundum divinam justitiam merito temporali debetur praemium aeternum; Joan. 6, 40: *omnis qui videt filium et credit in eum, habet vitam aeternam.* Ergo et culpae temporali secundum divinam justitiam debetur poena aeterna.

[21997] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, secundum philosophum in 5 Ethic., poena taxatur secundum dignitatem ejus in quem peccatur; unde majori poena punitur qui percutit alapa principem quam alium quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cujus praecepta transgreditur, et cujus honorem aliquando aliis impertitur, dum in alio finem constituit. Majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque mortaliter peccat, dignus est infinita poena; et ita videtur quod juste pro peccato mortali aliquis perpetuo puniatur.

[21998] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum poena duplicem habeat quantitatem, scilicet secundum intensionem acerbitatis, et secundum durationem temporis; quantitas poenae respondet quantitati culpae secundum intensionem acerbitatis, ut secundum quod gravius peccavit, secundum hoc gravior poena ei infligatur; unde Apoc. 18, 7: *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Non autem respondet duratio poenae durationi culpae, ut dicit Augustinus, 21 de Civ. Dei; non enim adulterium quod in momento temporis perpetratur, momentanea poena punitur etiam secundum leges humanas; sed duratio poenae respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter repellatur a societate civitatis vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut a societate civium totaliter excludatur; et ideo ut possit esse conveniens membrum civitatis, poena ei prorogatur vel breviatur, secundum quod ejus expedit correctioni, ut in civitate convenienter et pacifice vivere possit. Ita etiam secundum justitiam divinam aliquis ex peccato dignus redditur penitus a civitatis Dei consortio separari; quod fit per omne peccatum quo quis contra caritatem peccat, quae est vinculum uniens civitatem praedictam; et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium caritati, aliquis in aeternum a societate sanctorum exclusus aeternae poenae adjicitur: quia, ut Augustinus in Lib. praedicto dicit, *quod est de civitate ista mortali homines supplicio primae mortis; hoc est de illa civitate immortali homines supplicio secundae mortis auferre.* Quod autem poena quam civitas mundana infligit, perpetua non reputatur; hoc est per accidens, inquantum homo non perpetuo manet, vel inquantum etiam ipsa civitas deficit; unde si homo in perpetuum viveret, poenae exilii et servitutis, quae per legem humanam inferuntur, in eo perpetuo permanerent. Qui vero hoc modo peccant, ut tamen non reddantur digni totaliter separari a sanctae civitatis consortio, sicut peccantium venialiter; tanto eorum poena erit brevior vel diuturnior, quanto magis vel minus purgabiles erunt, secundum quod eis peccata plus vel minus inhaeserunt; quod in poenis hujus mundi et Purgatorii secundum divinam justitiam servatur. Inveniuntur etiam aliae rationes a sanctis assignatae, quare juste pro peccato temporali aliqui poena aeterna puniantur. Una est, quia peccaverunt contra bonum aeternum, dum contempserunt vitam aeternam; et hoc est quod Augustinus in Lib. praedicto dicit: *factus est malo dignus aeterno, quia hoc in se peremit bonum quod esse posset aeternum.* Alia ratio est, quia homo in suo aeterno peccavit; unde Gregorius dicit in 4 Dialog., quod *ad magnam justitiam judicantis pertinet ut nunquam careant supplicio qui nunquam carere voluerunt peccato.* Et si objiciatur, quod quidam peccantes mortaliter, proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur; dicendum est, secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quae manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu a quo erui non potest, nisi divinitus adjutus; unde ex hoc ipso quod vult peccare, vult consequenter perpetuo in peccato manere. Homo enim est *spiritus vadens*, scilicet in peccatum, *et non rediens*, per seipsum; sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus; posset dici quod in aeternum ibi manere voluerit quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit; et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum, et vellet perpetuo in peccato permanere, si hoc sibi esset impune; et

hoc est quod Gregorius dicit, 34 Moral. super illud Job 41: *aestimabit abyssum quasi senescentem: iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitate permanere; nam magis appetunt peccare quam vivere.* Potest et alia ratio assignari quare poena peccati mortalis sit aeterna, quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur; unde cum non possit esse poena infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur quod sit saltem duratione infinita. Est et quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in aeternum, cum culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere: nec debet poena cessare quamdiu culpa manet.

[21999] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut jam dictum est, poena non debet adaequari culpae secundum quantitatem durationis, ut videtur etiam secundum leges humanas accidere. Vel dicendum sicut Gregorius solvit, quod quamvis culpa sit actu temporalis, tamen voluntate est aeterna, ut jam expositum est.

[22000] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantitati peccati respondet quantitas poenae secundum intensionem; et ideo peccatorum mortalium inaequalium erunt poenae inaequales intensione, aequales autem duratione.

[22001] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poenae quae infliguntur his qui a civitatis societate non penitus ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatae; sed illae poenae per quas aliqui totaliter a societate civitatis exterminantur, non sunt ad correctionem eorum; possunt tamen esse ad correctionem, et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanet; et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesia: non enim poenae sunt solum ad correctionem quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

[22002] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino ad nihilum utiles: sunt enim utiles ad duo. Primo ad hoc quod in eis divina justitia conservatur, quae est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius 4 Dial.: *omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur: quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur.* Secundo ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, dum in his Dei justitiam contemplantur, et cum hoc se evasisse cognoscunt; unde Psalm. 57, 2: *laetabitur justus, cum viderit vindictam*; et Isai. ult., 2: *erunt*, scilicet impii, *usque ad satietatem visionis*, scilicet sanctis, ut Glossa dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit in 4 Dialog.: *iniqui omnes aeterno supplicio deputati, sua quidem iniquitate puniuntur; tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quae percipiunt, et in illis percipiant supplicia quae evaserunt, quatenus tanto magis in aeternum divinae gratiae se debitores esse cognoscant, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae ejus adjutorio vicerunt.*

[22003] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis poena per accidens respondeat animae, tamen per se respondet animae culpa infectae; et quia culpa in perpetuum ibi manebit, ideo etiam poena erit perpetua.

[22004] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod poena respondet culpae,

proprie loquendo, secundum inordinationem quae invenitur in ipsa, et non secundum dignitatem ejus in quem peccatur: quia sic cuilibet peccato redderetur poena infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum esse amittere; considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur ei amissio esse, quia praesupponitur ad meritum et demeritum: nec per inordinationem peccati esse tollitur vel corrumpitur; et ideo non potest esse debita poena alicujus culpae privatio esse.

Quaestio 2

Prooemium

[22005] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 pr. Deinde quaeritur de misericordia Dei; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum in Deo sit ponere misericordiam; 2 de effectu ipsius; 3 utrum misericordia Dei patiatur poenas damnatorum esse perpetuas.

Articulus 1

[22006] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 tit. Utrum sit misericordia in Deo

Quaestiuncula 1

[22007] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit misericordia. Sicut enim dicit Damascenus, misericordia est compassio de alienis malis. Sed compassio non cadit in Deo. Ergo nec misericordia.

[22008] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, misericordia miseriam respicit. Sed quanto aliquis est magis peccator, tanto magis est miser; quia Proverb. 14, 34: *miseros facit populos peccatum.* Ergo si Deus est misericors, quanto aliquis est magis peccator, tanto magis ei providebit; quod videtur absurdum.

[22009] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, misericordia inclinat misericordem ad alienam miseriam repellendam. Ergo misericors nec alii miseriam infert, nec inferri permittit, si fieri potest. Sed Deus aliquos inducit in miseriam poenae, et permittit eos incidere in miseriam culpae. Ergo cum ipse sit omnipotens, non erit misericors.

[22010] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in Psal. 144, 8, dicitur: *miserator et misericors dominus.*

[22011] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut Deus aliquos punit, ita et aliquibus parcit; est enim praestabilis super malitia; Joel. 2. Sed ex hoc quod punit, ponimus in Deo iram, quamvis ira sit passio. Ergo ex eo quod parcit, debet dici misericors, quamvis misericordia in nobis sit passio.

Quaestiuncula 2

[22012] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in Deo secundum eamdem rationem dicatur bonitas et misericordia. Constat enim quod Deus gentiles ex sola misericordia liberavit; Roman. 15, 9: *gentes autem super misericordia honorare Deum.* Sed conversionem gentium apostolus attribuit divinae bonitati; Rom. 11, 22: *vide bonitatem et severitatem Dei; in eos qui ceciderunt severitatem, in te autem bonitatem.* Ergo bonitas et misericordia ejusdem sunt rationis in Deo.

[22013] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, principia per effectus cognoscuntur. Sed idem est effectus misericordiae et bonitatis; scilicet providere minus habentibus. Ergo eadem est ratio utriusque.

[22014] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, misericordia est quaedam virtus. Sed virtus est bonitas virtuosi. Ergo misericordia, inquantum hujusmodi, bonitas quaedam est; et ita videtur eadem ratio utriusque.

[22015] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quaecumque sunt unius rationis, sunt etiam unius ambitus. Sed bonitas et misericordia non sunt unius ambitus; quia bonitas divina communicatur omnibus creaturis, inquantum a primo bono sunt omnia bona; misericordia autem non invenitur in omnibus creaturis, ut omnes misericordes dicantur. Ergo bonitas et misericordia non sunt ejusdem rationis.

[22016] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, misericordia non esset, nisi esset miseria. Sed bonitas esse potest etiam nulla miseria existente; quia bonum non dependet a malo, sicut nec habitus a privatione. Ergo misericordia et bonitas in Deo non sunt unius rationis.

Quaestiuncula 3

[22017] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod opus divinae misericordiae ad attributum potentiae reducatur. Quia opus Dei ad illud attributum reducitur quod maxime per ipsum manifestatur. Sed opus misericordiae maxime manifestat Dei potentiam;

unde in collecta dicitur: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas.* Ergo misericordiae opus ad omnipotentiam reducitur.

[22018] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, divina misericordia maxime manifestatur in justificatione impii. Sed majus est justificare impium quam creare caelum et terram, ut dicit Augustinus. Ergo cum creatio ad potentiam reducatur, videtur quod et misericordiae opus ad potentiam Dei reduci debeat.

[22019] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Sed contra, videtur quod reducatur ad attributum sapientiae. Quia ipse non miseretur passione, sed judicio. Judicium autem ad sapientiam pertinet. Ergo et misericordiae opus sapientiae est attribuendum.

[22020] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, misericordia facit miseriam alicujus quodammodo esse in eo qui miseratur. Sed miseriae nostrae non possunt esse in Deo nisi per cognitionem. Ergo misericordia ad cognitionem seu sapientiam Dei pertinet.

[22021] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, videtur quod ad bonitatem. Quia Sap. 11, 27, ponitur pro ratione misericordiae amor divinus; dicitur enim: *parcis omnibus, quoniam tua sunt, qui amas animas.* Sed amor ad bonitatem pertinet. Ergo misericordia bonitati est attribuenda.

Quaestiuncula 1

[22022] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex hoc homo dicitur misericors, quia miseriam alterius suam facit; quod quidem contingit quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod ipse quodammodo ex aliena miseria afficitur, inquantum compatitur patienti. Secundo secundum quamdam reputationem, quia miseriam proximi reputat quasi suam, et exinde movetur ad repellendum ejus miseriam per beneficium, sicut repelleret suam. Deus autem nullo modo miseriae particeps esse potest; unde secundum primum modum misericordia in eum non cadit; sed ipse hoc modo se habet in repellendo miserias aliorum, sicut se habet homo in repellendo miseriam eorum. Sicut homo enim in repellendo miseriam alicujus considerat hominis utilitatem cujus repellit miseriam; ita et Deus per sua beneficia repellens nostram miseriam, non ordinat hoc ad suam utilitatem, sed ad nostram; unde inquantum nostra miseria est quasi sua secundum reputationem quamdam ipsius qui eam repellit, sic dicitur misericors, et misereri; et propter hoc communiter dicitur, quod non est in eo misericordia secundum passionem, sed secundum effectum; qui tamen effectus ex affectu voluntatis procedit; qui non est passio, sed simplex voluntatis actus.

[22023] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus definit misericordiam prout est passio in nobis inventa; et per hunc modum Deo non competit.

[22024] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod misericordia in

nobis passio quaedam est; nulla autem passio est laudabilis, nisi secundum quod ratione regulatur; unde in nobis misericordia non est laudabilis, nisi secundum quod sequitur ordinem rationis. Nihil enim quod in nobis sit, transfertur in Deum, nisi eo modo quo in nobis est laudabile; et ideo misericordia in Deo est secundum rationem sapientiae ipsius; unde non oportet quod ex hoc ipso quod aliquis est magis peccator, majorem effectum misericordiae consequatur, nisi secundum quod est in divina sapientia ordinatum.

[22025] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia homo misericors non repellit alienam miseriam quantumcumque potest, sed quantum recta ratio permittit. Similiter et Deus repellit nostram miseriam secundum ordinem sapientiae suae; et ideo inducit miseriam poenae quibusdam, et permittit quosdam incidere in miseriam culpae.

Quaestiuncula 2

[22026] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ratio misericordiae et bonitatis differunt in tribus. Primo in hoc quod misericordia respicit terminum a quo, sed bonitas magis terminum ad quem. Ille enim cui Deus beneficia largitur, fit de deficiente perfectus. Bonitas ergo respicit communicationem perfectionis, quia bonum est diffusivum sui esse; sed misericordia respicit remotionem defectus. Secundo in hoc quod misericordia, proprie loquendo, pertinet ad providentiam divinam, qua bona sua communicat creaturis rationalibus tantum; respicit enim miseriam, quae cum sit contraria felicitati, non potest esse nisi rationalium creaturarum, quarum est felices esse. Sed bonitas respicit providentiam divinam respectu quarumlibet rerum. Tertio in hoc quod misericordia importat quamdam assimilationem providentis ad eum cui providetur, inquantum providens alterius miseriam quasi suam reputat; et ideo misericordia esse non potest nisi in natura intellectuali quae habet aestimationem miseriae alienae. Sed bonitas habet ordinem ad communicationem simpliciter; unde cuilibet creaturae quae habet perfectionem communicabilem, bonitas convenire potest. Potest et quarta differentia assignari; quia misericordia removet debitum ab eo cui providetur; non enim dicitur misericorditer dari alicui quod ei debetur; sed bonitas non removet debiti rationem ab eo cui aliquid datur; unde bonitas se habet communiter ad largitionem justitiae et misericordiae.

[22027] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens conversionem gentium et bonitati divinae et misericordiae etiam attribuere, quamvis ratione diversa, ut ex dictis patet.

[22028] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod misericordia se habet ex additione ad bonitatem quodammodo, ut patet per praedicta; et ideo omne opus quod est misericordiae, est etiam bonitatis, sed non e converso.

[22029] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod misericordia quamvis sit bonitas quaedam, tamen quaedam super rationem bonitatis addit; et secundum hoc

non est omnino eadem ratio bonitatis et misericordiae, sicut non est omnino eadem ratio hominis et animalis.

Quaestiuncula 3

[22030] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omne opus divinum ex potentia, sapientia et bonitate procedit; sed tamen opus aliquod appropriatur potentiae, sapientiae vel bonitati, secundum quod in eo mirabilius apparet id quod pertinet ad aliquod praedictorum attributorum. Potentia autem importat absolutam rationem principii aliquid producentis; sed sapientiae est ordinare; unde ad sapientiam pertinet modus producendi rem, quo aliquid ordinare in esse producitur; sed bonitas, quae habet rationem finis, respicit motivum ad producendum: et ideo in opere creationis, in quo admirabile redditur hoc praecipue quod res in esse productae sunt, manifestatur maxime divina potentia; sed in opere gubernationis, quo res ordinatae disponuntur, redditur ipse ordo rerum admirabilis, et ideo sapientiae attribuitur; sed opus recreationis admirabile redditur ex ipso motivo, quia *non ex operibus justitiae quae fecimus, sed propter suam bonitatem salvos nos fecit*; unde attribuitur praecipue bonitati. Et quia ex hoc aliquid dicitur misericorditer esse factum quod non ex debito datur, sed ex bonitate largientis; ideo opus misericordiae, inquantum hujusmodi, bonitati appropriatur.

[22031] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur parcendo et miserendo suam omnipotentiam maxime manifestare, non tam quoad substantiam facti, quam quoad licentiam faciendi; ille enim qui est alicui superiori potestati subjectus, non potest licite dimittere poenas a superiori potestate constitutas. Ex hoc ergo quod Deus poenas dimittit, et supra debitum largitur; ostenditur quod ipse ex propria potestate et auctoritate omnia operatur; et quod ipse non est superiori potestati subjectus. Sed quantum ad substantiam facti praecipue manifestatur bonitas in parcendo; et ideo opus misericordiae bonitati est attribuendum.

[22032] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod justificare impium dicitur majus quam creare caelum et terram, inquantum ad nobilius esse perducitur quis per justificationem quam per creationem; vel inquantum in creatione non est aliquid quod repugnet creanti, cum sit ex nihilo, sicut in justificatione repugnat justificanti inordinata voluntas. Unde quamvis opus justificationis potentiam manifestet, specialiter tamen commendat bonitatem, inquantum ipsa est sola quae ad justificandum movet, cum ex parte justificandi magis inveniatur quod justificationi repugnet.

[22033] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod licet misericordia judicio dirigatur, non tamen esse misericordiae consistit in judicio, sed magis in voluntate; et ideo magis appropriatur bonitati quam sapientiae.

[22034] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum de cognitione; quia illa praeexigitur ad voluntatem repellendi miseriam, in qua ratio misericordiae

completur.

Articulus 2

[22035] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 tit. Utrum Deus semper misericordiam exhibeat in hoc quod punit citra condignum, et remunerat ultra meritum

Quaestiuncula 1

[22036] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non semper misericordiam exhibeat in hoc quod punit citra condignum, et remunerat ultra meritum. Quia Apocal. 18, 7: *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*; et Matth. 7, 2: *in qua mensura mensi fueritis, remetietur et vobis.* Ergo videtur quod secundum mensuram meriti vel delicti sit mensura poenae vel praemii; et ita non semper punit citra condignum, nec remunerat ultra meritum.

[22037] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Apoc. 18, 6, dicitur: *duplicate ei duplicia secundum opera ejus*; et Isa. 40, 2: *suscepit de manu domini duplicia pro omnibus peccatis suis*; et super illud Psal. 71: *ex usuris et iniquitate* etc., dicit Glossa: *plus exigit in poenis quam commissum sit in culpis.* Ergo videtur quod non puniat citra condignum, sed magis ultra.

[22038] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, pueri baptizati liberati sunt ab omni peccato. Ergo non sunt debitores alicujus poenae. Sed tamen frequenter multae poenae eis divinitus in hac vita infliguntur, ut febres, et hujusmodi; nec potest dici quod ad eorum utilitatem cedant, cum quandoque moriantur antequam ad adultam aetatem perveniant. Ergo videtur quod non puniat semper citra condignum.

[22039] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, peccato originali non debetur alia poena quam carentia visionis divinae. Sed hac poena puniuntur pueri non baptizati, qui in peccato originali decedunt. Ergo videtur quod non semper puniat citra condignum.

[22040] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, illud quod potest aliter esse, non est asserendum quod semper ita se habeat. Sed Deus potest aliquando servare modum justitiae, ut secundum condignum puniat; hoc enim non est contra potentiam ordinatam. Ergo non est asserendum quod semper puniat citra condignum.

[22041] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 6 Praeterea, Sap. 6, 7 dicitur: *exiguo conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur*; et Jac. 2, 13: *judicium sine*

misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam. Ergo videtur quod potentes et immisericordes non puniantur citra condignum.

[22042] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Psal. 102, 10: *non secundum peccata nostra fecit nobis, neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis.*

[22043] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, proprium non derelinquit id cujus est proprium. Sed Deo proprium est misereri, ut dicitur in collecta: *Deus cui proprium est misereri semper et parcere.* Ergo semper miseretur. Sed hoc non esset nisi praemium conferret ultra meritum, et mala citra condignum. Ergo videtur quod ita semper accidat.

Quaestiuncula 2

[22044] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non in omni tempore Dei misericordia et veritas conjungantur. Quia opus creationis non praesupponit aliquid. Sed opus quod est secundum justitiam, praesupponit debitum; opus autem quod est secundum misericordiam, praesupponit miseriam. Ergo in opere creationis non conveniunt justitia et misericordia.

[22045] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, convertere gentes et convertere Judaeos sunt diversa opera. Sed in conversione gentium videtur fuisse sola misericordia; in salvatione autem Judaeorum justitia; per id quod dicitur Rom. 15, 8: *dico Jesum Christum ministrum fuisse circumcisionis ad confirmandas promissiones patrum; gentes autem super misericordia honorare Deum.* Ergo nec in omni opere domini est misericordia et veritas.

[22046] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ibi non videtur esse justitia ubi unus pro peccato alterius punitur. Sed Deus quandoque punit unum pro peccato alterius, sicut pro peccato Cham maledictus est Chanaan, Gen. 9; et pro peccato David percussus est populus, 2 Reg., ult. Ergo videtur quod non semper justitiam et misericordiam in opere servet.

[22047] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ibi non videtur servari justitia ubi nullum meritum praecessit; cum justitia debitum respiciat. Sed in impio qui justificatur, nullum meritum praecessit. Ergo non videtur justitia aliqua in impii justificatione.

[22048] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, justitia nunquam reddit aequalibus nisi aequalia. Sed Deus quandoque aequalibus inaequalia tribuit; ante enim quam Jacob et Esau nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, omnino aequales erant; et tamen uni praeparavit gloriam, et alteri poenam, ut patet Rom. 9. Similiter cum Aaron et filii Israel peccassent aequaliter in idoli adoratione, Aaron non est punitus, cum populus punitus fuerit, ut patet Exod. 21. Ergo videtur quod non in omnibus justitiam servet.

[22049] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 6 Praeterea, hoc videtur esse injustum, ut meliori minus detur de bonis, et magis de malis. Sed bona temporalia aliquando abundantius

dantur a Deo malis quam bonis, et poenae quandoque magis inferuntur bonis quam malis. Ergo videtur quod non in omni opere suo justitiam servet cum misericordia.

[22050] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit in Lib. de concordia Evangelistarum: *Deus, qui res humanas curat, juste et misericorditer curat, ut nec praecludat misericordia justitiam, nec justitia misericordiam excludat.* Ergo videtur quod in omni opere domini justitia et misericordia conveniant.

[22051] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, non magis differt in Deo justitia et misericordia, quam potentia, bonitas et sapientia. Sed omne opus potentiae est opus sapientiae et bonitatis. Ergo videtur quod similiter omne opus justitiae sit misericordiae, et e converso.

Quaestiuncula 3

[22052] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in opere Dei principalior sit justitia quam misericordia. Quia, ut dicitur Hebr. 10, 4, *horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Sed hoc non esset, si misericordia principalior in ejus opere esset. Ergo justitia magis in opere Dei principatur quam misericordia.

[22053] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est prius in quolibet genere, est principalius. Sed justitia videtur esse prior quam misericordia; quia misericordia ex justitia nascitur, ut dicit Anselmus in Proslogio. Ergo justitia principalior est in opere Dei quam misericordia.

[22054] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod inest alicui secundum se, principalius ei convenit quam quod convenit ei secundum alterum. Sed, sicut dicit Anselmus in Proslog., *parcendo malis justus es secundum te et non secundum nos, sicut misertus es secundum nos et non secundum te*; et sic misericordia competit Deo secundum nos; sed justitia secundum seipsum. Ergo principalior est in opere Dei justitia quam misericordia.

[22055] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Jacob. 2, 12: *superexaltat autem misericordia judicium*; idest, superponetur misericordia in judicio, ut Glossa dicit; et in Psalm. 144, 9: *miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo misericordia principalior est in opere Dei quam justitia.

[22056] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, illud quod est proprium alicui, principalius ei convenit quam id quod est alienum ab eo. Sed proprium opus Dei est misereri et parcere; et opus punitionis est alienum ab eo, ut patet Exod. 22. Ergo misericordia principalior est in opere Dei quam justitia.

Quaestiuncula 1

[22057] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod agens et patiens semper debent sibi proportionaliter respondere; ita quod hoc modo se habeat agens ad actionem, sicut patiens ad passionem. Ea autem quae sunt inaequalia, non habent similem proportionem nisi ad inaequalia: sicut enim senarius est major quaternario; ita et ternarius, cujus duplum est senarius, est major binario, cujus duplum est quaternarius. Et inde est quod quandocumque agens excedit patiens, oportet quod actio excedat passionem; sicut videmus in omnibus agentibus aequivocis, quia patiens non recipit effectum totum actionis. Dans autem se habet per modum agentis, et recipiens per modum patientis; et ideo quando dans superexcedit recipientem, conveniens est ut datio excedat illam receptionem quae est proportionata recipienti. Et ideo cum Deus sit excellentissimus dator propter abundantiam suae bonitatis, oportet quod semper ejus datio in bonis superexcedat receptionem quae est proportionata recipienti. Pro eodem autem computatur minus malum et majus bonum, ut dicitur in 5 Ethic.; et ideo Deus semper dat ultra condignum de bonis, et semper mala poenae irrogat citra condignum.

[22058] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quantum et tantum non important aequalitatem quantitatis, sed proportionis, in auctoritate inducta. Poenae autem proportio ad culpam potest intelligi dupliciter: vel in generali, vel in speciali. In generali quidem; ut qui peccavit, puniatur; et qui multum peccavit, multum puniatur. In speciali autem dupliciter: vel accipiendo proportionem poenae ad culpam secundum debitum culpae absolute; vel praesupposita mitigatione divinae misericordiae, quae aliquid de poena remittit. Primo igitur et tertio modo nunquam Deus punit citra condignum: quia semper peccantes multum punit: nec aliquid de poena dimittitur quae post mitigationem divinae misericordiae remanet. Sed quantum ad secundum modum semper punitur aliquis citra condignum: quia non tantum punitur quis, quantum per culpam meruit. Vel dicendum, et melius, quod aequalitas ista proportionalitatis est, non aequalitatis; et attendenda est non secundum comparationem poenae ad culpam, sed secundum proportionem duorum peccantium ad duas poenas; ut scilicet qui plus peccavit, plus puniatur; et secundum quod exceditur in peccato, sic excedatur in poena; et sic etiam intelligendae sunt omnes auctoritates quae videntur aequalitatem culpae et poenae demonstrare.

[22059] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplicitas illa poenae non intelligitur secundum excessum poenae ad culpam in duplo; sed quia homo in duobus punietur; scilicet in anima et corpore. Quod autem dicitur, quod plus exigitur in poenis quam commissum sit in culpis; intelligendum est quantum ad temporis durationem: quia pro delectatione momentanea infligitur poena aeterna. Duratio autem poenae non proportionatur durationi culpae; sed magis intensio poenae respondet enormitati culpae, ut patet ex supra dictis.

[22060] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum originale sequitur duplex poena. Una, secundum quod infectivum personae; et sic est poena ejus carentia visionis divinae. Alia, secundum quod est vitium naturae; et sic sequuntur ipsum poenae quae ex principio naturae causantur, ut mors, quae causatur ex contrarietate principiorum naturae,

et alia hujusmodi quae ad mortem ordinantur, vel quae ex deordinatione principiorum naturae consequuntur, ut febris, et hujusmodi. Dico ergo, quod Baptismus mundat personam, sed non curat naturam; quod patet ex hoc quod per actum naturae baptizatus originale transmittit in prolem; et ideo per Baptismum absolvitur puer baptizatus a reatu mortis aeternae, quae est carentia visionis divinae; manet tamen adhuc reatus mortis temporalis, et aliorum hujusmodi, quae ex peccato naturae consequuntur: quae quamvis ad utilitatem illius personae non cedant, si infra aetatem perfectam decedit, quia his passionibus non meretur; cedunt tamen in utilitatem aliorum qui sunt ei conformes in natura: quia et poenae hujusmodi peccatum naturae consequuntur.

[22061] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod pro peccato originali secundum rigorem justitiae non solum debetur naturae pro poena carentia visionis divinae, sed etiam ipsius annihilatio; et ideo ex hoc ipso quod conservantur pueris non baptizatis naturalia bona, citra condignum puniuntur. Unde Threnor. cap. 3, 22: *misericordiae domini, quod non sumus consumpti.*

[22062] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut potentia Dei habet ordinem ad ejus justitiam, ita etiam habet ordinem ad ejus misericordiam; unde quamvis non repugnet potentiae secundum quod ordinatur ad justitiam, nihil de poena dimittere; repugnat tamen potentiae secundum quod ordinatur ad misericordiam; et sic de potentia ad misericordiam ordinata hoc Deus non potest.

[22063] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod immisericordes non consequuntur misericordiam totaliter a poena liberantem, consequuntur tamen misericordiam aliquid de poena relaxantem. Similiter etiam si potentes sint mali, non possunt excusari per infirmitatem, quae quandoque excusat a toto, sicut per eam exigui, idest totaliter infirmi, excusantur.

Quaestiuncula 2

[22064] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod operatio Dei est quasi medium inter Deum operantem et ipsum opus operatum. Omne autem medium participat quodammodo cum utroque extremorum; et ideo in operatione Dei oportet aliquid inveniri ex parte ipsius Dei operantis et ex parte operati, ad quod operatio terminatur. Ex parte quidem operantis exigitur ut sit superabundantia in collatione bonorum et diminutione malorum, cum ipse Deus sit excellentissimus operator, ut dictum est, et in hoc consistit divina misericordia; ex parte autem operati requiritur receptio, quae fit secundum proportionem recipientis; et in hoc ratio justitiae consistit. Ideo oportet quod in omni divina operatione aliquid misericordiae et aliquid justitiae inveniatur: nec justitia misericordiae repugnat; quia misericordia non est laudabilis nisi sit secundum rationem rectam, quae est regula justitiae, sive secundum ordinem sapientiae in divinis; nec misericordia repugnat justitiae; quia elargiri aliquid supra debitum de bonis, vel citra debitum de malis, non est contra justitiam, sed praeter eam, ut ex dictis patet; et ideo nec immensitas

misericordiae excludit justitiam a divino opere, nec immensitas justitiae misericordiam.

[22065] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod justitia, ut ex dictis patet, quandoque consistit in retributione meritorum; et sic justitia in creatione non consideratur: quandoque vero justitia consistit in condecentia divinae bonitatis; et sic non praesupponit aliquid ex parte recipientis, sed solum ex parte Dei; et sic potest esse justitia in opere creationis. Justum est enim ut unaquaeque res hoc modo esse habeat quomodo praeordinatum est a sapientia divina. Similiter et misericordia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod repellit miseriam praecedentem non ex debito; et sic non potest esse misericordia in opere creationis: alio modo communiter, secundum quod sine debito tollitur quicumque defectus; et sic in opere creationis est misericordia: quia maximum defectum Deus creando removit, scilicet non esse; et hoc ex gratuita voluntate fecit, non aliquo debito constrictus.

[22066] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod apostolus utitur tali modo distinctionis, quia aliquis modus justitiae fuit in salvatione Judaeorum qui non fuit in conversione gentium; scilicet impletio promissorum, quae fuerunt per prophetas Judaeis, et non gentibus, repromissa a Deo. Sed tamen in utrisque salvatio habuit et justitiam et misericordiam: justitiam autem quae est secundum decentiam divinae bonitatis: decuit enim ut Deus rationalem creaturam non totaliter perderet, quam ad beatitudinem fecit: misericordiam vero, quia in neutris merita praecesserunt quae ad hoc sufficerent, secundum illud Tit. 3, 5: *non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.*

[22067] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus super illud Josue, 7: *filii Israel praevaricati sunt* etc., in poenis aeternis nunquam unus punitur pro alio; sed in temporali quandoque unus punitur pro alio: cujus ratio potest esse triplex. Una est, quia poena aeterna non infligitur alicui ad profectum patientis, sed ad vindictam culpae; sed poena temporalis quandoque infertur ad profectum patientis. Unde sicut quandoque aliquis sine culpa punitur temporali poena, ita etiam quandoque aliquis punitur pro peccato alterius ad profectum sui et aliorum, ut scilicet videatur quantum unus debeat esse solicitus pro alio, ne cadat in peccatum, ex quo pro peccato unius tota congregatio temporaliter punitur; et ut etiam ostendatur quam fugiendum sit peccatum, quod ita graviter punitur, ut uno delinquente plures puniantur. Secunda ratio potest esse, quia quantum ad temporalia unus homo est res alterius, sicut filius est quaedam res patris; et ideo quandoque filius punitur temporaliter pro peccato patris, et servus pro peccato domini; sed quantum ab bonum animae quilibet gerit personam propriam. Ezech. 18, 4: *omnes animae meae sunt.* Tertia ratio est quam assignat Gregorius, quia quandoque aliquis est particeps culpae alterius; sicut ex culpa subditorum quandoque permittuntur praelati cadere in peccatum; et ita non est mirum, si pro peccatis praelatorum subditi puniuntur, sicut in 2 Reg., ultim., David peccante populus est punitur. Unde hoc non est divinae justitiae contrarium, ut unus quandoque pro peccato alterius puniatur. Nec tamen ex hoc debet sumi exemplum in judicio humano, ut unus puniatur pro alio, ut Augustinus dicit: quia homo non potest scire profectum provenientem ex poena temporali, sicut hoc Deus infallibiliter cognoscit.

[22068] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in justificatione impii servatur aliquis modus justitiae, qui est secundum condecentiam divinae bonitatis, vel etiam secundum exhibitionem promissi, ut habetur in Glossa super illud Psal. 50, 6: *ut justificeris in sermonibus tuis*; et cetera. Deus enim hoc promisit ut peccatoribus veniam petentibus venia largiretur.

[22069] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est justitia, si de eo quod neutri est debitum, aequalibus inaequaliter detur, sicut patet Matth. 20, in parabola de laborantibus in vinea, qui licet inaequaliter laborassent, est redditum aequale praemium; eo enim quod aliquis liberaliter dat quod potest dare vel non dare, nihil differt quo ad justitiam quantumcumque detur. Dico ergo, quod omnibus hominibus ex merito proprii peccati debetur poena aeterna; sed quod aliqui liberentur, hoc est ex sola divina liberalitate: posset enim omnes juste damnare; et ideo nulla est injustitia, si aliquos eligat et aliquos reprobet, in quibus tamen nulla differentia meritorum praecessit. Aaron autem punitus fuit, quamvis non poena manifesta, sicut et populus, in signum quod praelati non debent puniri manifeste, sed occulte propter scandalum vitandum. Poena autem Aaron dicitur fuisse in ipso et filiis ejus, quod in sacrificio vitulae rufae immundi efficiebantur, ut habetur Numer. 19. Augustinus tamen in Glossa Exod. 32, hoc occulto Dei judicio ascribit, qui quibusdam parcit ad tempus, ut in melius commutentur, aliis punitis.

[22070] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hoc quod melioribus minus datur de bono temporali, et quandoque plus de malo, in eorum profectum cedit quantum ad spirituale bonum, quod est simpliciter hominis bonum. Bona enim temporalia non sunt simpliciter hominis bona, nisi secundum quod organice deserviunt ad spirituale bonum. Quomodo autem hoc cedat in profectum spiritualis boni, supra ostensum est.

Quaestiuncula 3

[22071] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illud quod est formale in unoquoque, est excellentius in eo; quia per formam materia completur. In qualibet autem actione illud quod est ex parte agentis, est quasi formale; illud autem quod est ex parte patientis vel recipientis, est quasi materiale. Dictum autem est supra, quod misericordia in omni opere divino resultat ex parte ipsius Dei, qui superabundat in bono; sed justitia ex parte recipientis, qui recipit secundum suam proportionem; et ideo in quolibet opere divino supereminet misericordia justitiae, sicut materiali formale; et hoc est quod in Psal. 144, 9, dicitur: *miserationes ejus super omnia opera ejus.*

[22072] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dicitur esse horrendum incidere in manus Dei viventis, non propter remotionem misericordiae relaxantis aliquid de poena, sed propter poenae interminabilitatem, vel etiam propter remotionem resistentiae: quia ejus irae nemo resistere potest, cum sit omnipotens; nec ab eo fugere, cum sit ubique praesens; nec

coram eo fallaciter se excusare, cum omnia sciat.

[22073] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Anselmus loquitur non de justitia quae attendit proportionem creaturae, vel humana merita, sed quae attendit solam decentiam bonitatis divinae: ex tali enim decentia misericordia nascitur: non autem loquitur de justitia secundum quod respicit debitum ex parte creaturae.

[22074] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Et similiter etiam est dicendum ad tertium.

Articulus 3

[22075] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 tit. Utrum per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum, quam etiam Daemonum

Quaestiuncula 1

[22076] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum quam etiam Daemonum. Quia Sap. 11, 24: *misereris omnium, domine, quoniam omnia potes.* Sed inter omnia etiam Daemones continentur, qui sunt Dei creaturae. Ergo et Daemonum poena finietur.

[22077] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Rom. 11, 32: *conclusit Deus omnia sub peccato, ut omnium misereatur.* Sed Deus Daemones sub peccato conclusit, idest peccato concludi permisit. Ergo videtur quod etiam Daemonum quandoque misereatur.

[22078] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Anselmus in Lib. cur Deus homo, *non est justum ut Deus creaturam rationalem quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat.* Ergo videtur quod cum quaelibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non sit justum ut omnino perire permittatur.

[22079] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 41: *ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus.* Ergo aeternaliter punientur.

[22080] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut boni Angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum, ita mali Angeli effecti sunt miseri per aversionem a Deo. Si ergo miseria malorum Angelorum quandoque finietur; et beatitudo bonorum finem habebit; quod est inconveniens.

Quaestiuncula 2

[22081] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod divina misericordia non permittat, saltem homines, in aeternum puniri. Quia Gen. 6, 3, dicitur: *non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est*; et accipitur ibi spiritus pro indignatione, ut patet per Glossam, ibidem. Cum igitur indignatio Dei non sit aliud quam ejus poena, non punientur aeternaliter.

[22082] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, caritas sanctorum in praesenti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem caritatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassae non poterunt, cum sint maxime Deo accepti. Ergo precibus sanctorum divina misericordia quandoque damnatos a poena liberabit.

[22083] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, hoc quod Deus poenam aeternam damnatorum praedixit, ad prophetiam comminationis pertinet. Sed prophetia comminationis non semper impletur; quod patet per hoc quod dictum est de subversione Ninive, quae non fuit subversa, sicut praedictum fuerat per prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit. Ergo videtur quod multo amplius per divinam misericordiam comminatio poenae aeternae commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

[22084] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ad hoc facit quod in Psalm. 76, 8, dicitur: *numquid in aeternum irascetur Deus?* Sed ira Dei est ejus punitio. Ergo Deus in aeternum homines non puniet.

[22085] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 5 Praeterea, Isa. 14, super illud: *tu autem projectus* etc., dicit Glossa: *et si omnes animae aliquando habebunt requiem, tu nunquam*: loquens de Diabolo. Ergo videtur quod omnes animae humanae aliquando requiem habebunt a poenis.

[22086] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46, simul de electis et reprobis: *ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam.* Sed inconveniens est ponere quod justorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens est ponere quod reproborum supplicium terminetur.

[22087] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut dicit Damascenus, hoc est hominibus mors quod Angelis casus. Sed Angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines similiter post mortem; et sic damnatorum supplicium nunquam terminabitur.

Quaestiuncula 3

[22088] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod saltem Christianorum

poena per divinam misericordiam terminetur. Quia Marc. ult. 16, dicitur: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed hoc est omnium Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

[22089] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Joan. 6, 55, dicitur: *qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.* Sed hoc est communis cibus et potus Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

[22090] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, 1 Corinth. 3, 15: *si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*; et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei Christianae. Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

[22091] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 6: *iniqui regnum Dei non possidebunt.* Sed quidam Christiani sunt iniqui. Ergo non omnes Christiani ad regnum Dei pervenient.

[22092] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, 2 Petri 2, 21, dicitur: *melius erat eis viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire ab eo quod traditum est illis sancto mandato.* Sed illi qui viam veritatis non cognoscunt, aeternaliter puniuntur. Ergo et Christiani qui ab agnita retrocesserunt.

Quaestiuncula 4

[22093] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod illi omnes qui opera misericordiae faciunt, non punientur aeternaliter: sed soli illi qui opera misericordiae negligunt. Jac. 2, 13: *judicium sine misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam*; et Matth. 5, 7: *beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

[22094] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Matth. 25, ponitur disceptatio domini cum electis et reprobis. Sed disceptatio non est nisi de operibus misericordiae. Ergo solum pro operibus misericordiae omissis aliqui aeternaliter punientur; et sic idem quod prius.

[22095] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, Matth. 6, 12, dicitur: *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*; et sequitur: *si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis pater vester caelestis delicta vestra.* Ergo videtur quod misericordes, qui aliis peccato dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequantur; et sic non aeternaliter punientur.

[22096] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 4 Praeterea, 1 Tim. 4, super illud: *pietas ad omnia valet*, dicit Glossa Ambrosii: *omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit; si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes poenas patietur.* Ergo illi qui insistunt operibus misericordiae, qui peccatis carnalibus detinentur, non in aeternum punientur; et sic idem quod prius.

[22097] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 6, 9, 10: *neque fornicarii neque adulteri regnum Dei possidebunt.* Sed multi qui se exercent in operibus misericordiae, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum aeternum pervenient; et ita aliqui eorum aeternaliter punientur.

[22098] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, Jac. 2, 10, dicitur: *quicumque totam legem servaverit, offenderit autem in uno, factus est omnium reus.* Ergo quicumque servat legem quo ad opera misericordiae, et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret; et ita aeternaliter punietur.

Quaestiuncula 1

[22099] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod error Origenis fuit, ut Augustinus 21 de Civ. Dei dicit quod Daemones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt a poenis. Sed iste error ab Ecclesia est reprobatus, propter duo. Primo, quia manifeste auctoritati Scripturae repugnat, quae habet Apoc. 20, 9: *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum*; per quod in Scriptura significari aeternitas consuevit. Secundo, quia ex una parte Dei misericordiam nimis extendebat, et ex alia parte nimis eam coarctabat; ejusdem enim rationis esse videtur bonos Angelos in aeterna beatitudine permanere, et malos Angelos in aeternum puniri. Unde sicut ponebat Daemones et animas damnatorum quandoque a poena liberandas, ita ponebat Angelos et animas beatorum quandoque a beatitudine in hujus vitae miserias devolvendas.

[22100] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus; sed quia ejus misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se fecerunt misericordiae indignos, sicut Daemones et damnati, qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici, quod in eis misericordia etiam locum habet, inquantum citra condignum puniuntur, non quod a poena totaliter absolvantur.

[22101] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ibi intelligenda est distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus secundum statum viae; quia scilicet et Judaeorum et gentilium misertus est; sed non omnium gentilium, vel omnium Judaeorum.

[22102] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Anselmus intelligit non esse justum quantum ad decentiam divinae bonitatis, et loquitur de creatura secundum genus suum; non enim est conveniens divinae bonitati ut totum unum genus creaturae deficiat a fine propter quem factum est; unde nec omnes homines, nec omnes Angelos damnari convenit; sed nihil prohibet quin aliqui ex hominibus vel ex Angelis in aeternum pereant; quia divinae voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

Quaestiuncula 2

[22103] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 21 de Civ. Dei, quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod Daemones posuere in perpetuum puniri; sed omnes homines quandoque liberari a poena, etiam infideles. Sed haec positio est omnino irrationabilis. Sicut enim Daemones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuo puniendi; ita et animae hominum qui sine caritate decedunt; cum hoc sit hominibus mors quod Angelis casus, ut Damascenus dicit.

[22104] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligendum est de homine secundum genus suum; quia ab humano genere quandoque indignatio est remota per Christi adventum: sed illi qui in hac reconciliatione, quae facta est per Christum, noluerunt esse, vel permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt, cum non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum.

[22105] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 21 de Civit. Dei, et Gregorius 9 Moral., et 4 Dialog., sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti possint; si enim esset nobis notum quod essent praesciti ad mortem, non magis pro eis quam pro Daemonibus oraremus. Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab Ecclesia militante, nec a triumphante; hic enim pro eis orandum est, ut apostolus dicit 2 Tim. 2, 25, *ut det illis Deus poenitentiam, et resipiscant a laqueis Diaboli.*

[22106] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod prophetia comminatoria poenae tunc solummodo immutatur quando merita ejus variantur in quem comminatio facta est; unde Hierem. 18, 7: *repente loquar ad gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitaveram ei.* Unde, cum damnatorum merita mutari non possint, comminatio poenae semper in eis implebitur. Nihilominus tamen prophetia comminationis semper quantum ad aliquem intellectum impletur; quia, ut dicit Augustinus, Lib. praedicto, *eversa est Ninive quae mala erat, et bona aedificata est, quae non erat; stantibus enim moenibus atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus.*

[22107] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum illud Psalmi pertinet ad vasa misericordiae, quae se indignos misericordia non fecerunt; quia in hac vita, quae quaedam ira Dei est propter vitae miserias, vasa misericordiae mutat in melius; unde sequitur in Psal. 76, 2: *haec mutatio dexterae excelsi.* Vel dicendum, quod hoc intelligitur de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos; unde non dicit: continebit ab ira misericordias suas, sed *in ira*; quia non totaliter poena tolletur, sed ipsa poena durante misericordia operabitur eam diminuendo.

[22108] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibili, ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius Diaboli vel Nabuchodonosor.

Quaestiuncula 3

[22109] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam fuerunt, ut dicit Augustinus in Lib. praedicto, qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem a poena aeterna, sed solis Christianis; et in hoc rursum diversificati sunt. Quidam enim dixerunt, quod quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab aeterna poena erunt immunes. Sed hoc est contrarium veritati; quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, sine qua *impossibile est placere Deo.* Hebr. 11. Et ideo alii dixerunt, quod solum illi ab aeterna poena erunt immunes qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem Catholicam tenuerunt. Sed contra hoc esse videtur quod aliquando aliqui Catholicam fidem tenent, et postea ab ea resiliunt, qui non minori poena sunt digni, sed majori; quia 2 Petr. 2, 21: *melius erat viam veritatis non agnoscere quam post agnitam retroire.* Planum est etiam plus peccare haeresiarchas, qui de fide Catholica recedentes novas haereses fingunt, quam illos qui a principio aliquam haeresim sunt secuti. Et ideo alii dixerunt, quod illi soli sunt a poena aeterna immunes qui in fide Catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifeste contrariatur Scripturae; quia Jacob. 2, 20, dicitur: *fides sine operibus mortua est*; et Matth. 7, 21 dicitur: *non omnis qui dicit mihi, domine domine, intrabit in regnum caelorum*; et in multis aliis locis Scriptura peccantibus aeternas poenas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes a poena aeterna erunt immunes, nisi ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

[22110] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus ibi loquitur de fide formata quae per dilectionem operatur, in qua quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

[22111] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum domini est intelligendum non de illis qui tantum sacramentaliter edunt, qui indigne quandoque sumentes, judicium sibi manducant et bibunt, ut dicitur 1 Cor. 11; sed de manducantibus spiritualiter, qui ei per caritatem incorporantur; quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis digne accedat. Unde quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam aeternam perducit; quamvis aliquis se possit tali fructu privare per peccata, etiam postquam digne sumpserit.

[22112] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fundamentum in verbis apostoli intelligitur fides formata; supra quam qui peccata venialia aedificaverit, detrimentum patietur, quia pro eis punietur a Deo; ipse tamen salvus erit finaliter, quasi per ignem vel temporalis tribulationis, vel purgatoriae poenae, quae erit post mortem.

Quaestiuncula 4

[22113] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. praedicto, quidam posuerunt non omnes qui Catholicam fidem tenent, a poena aeterna esse liberandos, sed solum illos qui misericordiae operibus insistunt, quamvis etiam aliis criminibus sint subjecti. Sed istud non potest stare; quia sine caritate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine ea prodest aliquid ad vitam aeternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiae insistere qui caritatem non habent; unde his nihil prodest ad vitam aeternam promerendam, vel ad immunitatem poenae aeternae, ut patet 1 Corinth. 13. Et praecipue hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt; et tamen aliqua misericorditer largiuntur. Et ideo dicendum, quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides nec opera misericordiae eos liberabunt a poena aeterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

[22114] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinate impendunt; non autem ordinate misericordiam impendunt qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant male agendo; et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur, etsi consequantur misericordiam de poenis debitis aliquid relaxantem.

[22115] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non propter hoc ponitur disceptatio solum de operibus misericordiae, quia pro earum neglectu tantummodo aliqui aeternaliter puniantur; sed quia illi ab aeterna poena liberantur post peccata qui per opera misericordiae sibi veniam impetraverunt, facientes sibi amicos de mammona iniquitatis.

[22116] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud a domino dicitur his qui petunt sibi debitum relaxari, non illis qui in peccato persistunt; et ideo soli poenitentes per opera misericordiae consequentur misericordiam penitus liberantem.

[22117] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis post purgatorias poenas, quas vapulationem dicit, per opera misericordiae absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita existentes, illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiae ad poenitentiam disponuntur; unde talis non peribit, idest disponetur per talia opera ad non pereundum.

Expositio textus

[22118] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 expos. *Tam grandis tamen poena est, ut ei possint nulla tormenta quae novimus, comparari.* Augustinus dicit, quod mitissima est poena parvulorum, qui tamen alienantur a regno. Et dicendum, quod hoc quod hic dicitur, intelligendum est de illis

qui carent divina visione, et habent conscientiae remorsum, quod ex propria culpa ea priventur. *Incomprehensibilia sunt judicia ejus.* Sed contra, in Psal. 118, 13: *in labiis meis pronuntiavi omnia judicia oris tui.* Et dicendum, quod judicia in Psal. appellantur Dei mandata; apostolus autem dicit Dei judicia, dispositiones ejus. *Sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur*, inquantum videlicet ex diversis conceptionibus quas a creaturis accipimus, diversas rationes attribuimus Deo, ut diversitas non sit in Deo secundum esse, sed sit diversitas secundum rationem tantum, quod hic dicitur *varietas sensuum*; vel secundum connotata, et hoc dicitur *varietas effectuum.* Et de hoc in 2 dist., 1 Lib., quaest. 1, art. 2, ad 5, dictum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV a distinctione XLVII ad distinctionem XLVIII

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Distinctio 47

Quaestio 1

Prooemium

[22119] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de remuneratione animarum, et punitione, quae praecedit judicium generale; hic incipit determinare de remuneratione et punitione quae erit per judicium generale; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipso generali judicio; in secunda determinat de remuneratione et poena quae generale judicium consequitur, 49 dist., ibi: *post resurrectionem vero facto impletoque judicio, suos fines habebunt civitates duae.* Prima pars dividitur in duas: in prima determinat ea quae pertinent ad modum judicii, et ad judicis ministerium; in secunda determinat ea quae pertinent ad judicis personam, 48 dist., ibi: *solet etiam quaeri, in qua forma Christus judicabit.* Prima in duas: in prima enim requirit de judicii modo; in secunda de judicis ministris, ibi: *non autem solus Christus judicabit.* Et haec pars dividitur in tres: in prima enim ostendit quomodo homines cum Christo judicante judicabunt; in secunda ostendit quid ministerii Angeli in judicio exhibebunt, ibi: *cum autem in Evangelio legatur quod dominus mittet Angelos suos* etc.; in tertia parte requirit utrum Daemones ministri hujus judicii sint futuri, torquendo damnatorum animas, ibi: *et solet quaeri, utrum in Inferno malis ad puniendum praesint Daemones.* Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod quidam homines cum Christo judicabunt; in secunda enumerat quatuor ordines hominum qui ad judicium veniunt, ibi: *erunt autem quatuor ordines in judicio.* Hic est duplex quaestio. Prima de judicio generali. Secunda de igne qui praecedit faciem judicis. Circa primum quaeruntur tria: 1 de ipso judicio; 2 de judicantibus cum Christo; 3 de his qui in judicio judicabuntur.

Articulus 1

[22120] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 tit. Utrum generale judicium sit futurum

Quaestiuncula 1

[22121] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod generale judicium non sit futurum. Quia, ut dicitur Naum 1, 9, *non judicabit Deus bis in*

idipsum. Sed nunc Deus judicat de singulis hominum operibus, cum post mortem unicuique poenas vel praemia pro meritis tribuit, et dum etiam in hac vita quosdam pro bonis vel malis operibus praemiat vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud judicium futurum.

[22122] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, in nullo judicio executio sententiae praecedit judicium. Sed sententia divini judicii quo ad homines, est de adeptione regni, vel exclusione a regno, ut patet Matth. 25. Ergo cum modo aliqui adipiscantur regnum aeternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud judicium non sit futurum.

[22123] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, propter hoc aliqua in judicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo videtur quod non oporteat aliquod futurum judicium esse.

[22124] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, Matth. 12, 41, dicitur: *viri Ninivitae surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Ergo post resurrectionem aliquod judicium erit.

[22125] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Joan. 5, 29, dicitur: *procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae; qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii.* Ergo videtur quod post resurrectionem aliquod judicium sit futurum.

Quaestiuncula 2

[22126] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod judicium illud quantum ad disceptationem et sententiam fiat per locutionem vocalem. Quia, ut dicit Augustinus, 20 de Civ. Dei, *per quot dies hoc futurum judicium tendatur incertum est.* Sed non esset incertum, si illa quae in judicio dicuntur futura, tantum mentaliter complerentur. Ergo judicium illud vocaliter fiet, et non solum mentaliter.

[22127] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in littera: *illi saltem verba judicis audient qui ejus fidem saltem verbo tenuerunt.* Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori; quod sic omnes verba judicis audient: quia omnibus et bonis et malis, nota erunt omnia facta aliorum, sicut supra, dist. 43, dictum est. Ergo videtur quod judicium illud vocaliter peragetur.

[22128] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut in sequenti dist. dicetur, Christus secundum formam hominis judicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo videtur eadem ratione quod corporali voce loquatur, ut ab omnibus audiatur.

[22129] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Augustinus dicit, 20 de Civ. Dei, quod liber vitae, de quo Apocal. 20, *vis quaedam intelligenda est divina, qua fiet ut unicuique opera sua vel bona vel mala in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur,*

ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli judicentur. Sed si vocaliter discurrerentur merita singulorum, non possent omnes et singuli judicari simul. Ergo videtur quod illa discussio non erit vocalis.

[22130] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio vel excusatio mentalis erit; unde Rom. 2, 15: *testimonium illis reddente conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium, in die cum judicabit Deus occulta hominum.* Ergo videtur quod illa sententia, et totum judicium, mentaliter expleatur.

Quaestiuncula 3

[22131] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod tempus futuri judicii non sit ignotum. Sicut enim sancti patres expectabant primum adventum, ita et nos expectamus secundum. Sed sancti patres sciverunt tempus adventus primi, sicut patet per numerum hebdomadarum quae describuntur Dan. 9; unde et reprehenduntur Judaei, quod tempus adventus Christi non cognoverunt, ut patet Luc. 12, 56: *hypocritae, faciem caeli et terrae nostis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis?* Ergo videtur quod etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventus, quo Deus ad judicium veniet.

[22132] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de judicio futuro multa signa nobis in Scriptura ponuntur, ut patet 14 Matth. et 21 Lucae et 12 Marci. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

[22133] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, apostolus dixit, 1 Cor. 10, 2: *nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt*; et 1 Joan. 2, 18: *filioli, novissima hora est* et cetera. Cum ergo jam longum tempus transierit ex quo haec dicta sunt, videtur quod saltem nunc scire possumus quod ultimum judicium sit propinquum.

[22134] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, tempus judicii non debet esse occultum, nisi propter hoc quod quilibet solicitus se ad judicium praeparet, dum determinate tempus ignorat. Sed eadem solicitudo remaneret, etiam si certum esset: quia cuicumque incertum est tempus suae mortis, et, sicut dicit Augustinus in epistola ad Hesychium, *in quo quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies.* Ergo non est necessarium, tempus judicii esse occultum.

[22135] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Marc. 13, 32: *de die illa vel hora nemo scit; neque Angeli in caelo, neque filius, nisi pater.* Dicitur autem filius nescire, inquantum nos scire non facit.

[22136] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, 1 Thessal. 5, 2: *dies domini sicut fur in nocte, ita veniet.* Ergo videtur, cum adventus furis in nocte sit omnino incertus, quod

dies ultimi judicii sit omnino incertus.

Quaestiuncula 1

[22137] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in esse, ita judicium pertinet ad terminum, quo res ad suum finem perducuntur. Distinguitur autem duplex Dei operatio. Una qua res primitus in esse producit, instituens naturam, et distinguens ea quae ad completionem ipsius pertinent: a quo quidem opere Deus dicitur quievisse Genes. 1. Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua Joan. 5, 17: *pater meus usque modo operatur, et ego operor*; ita etiam duplex judicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum quod respondet operi gubernationis, quae sine judicio esse non potest: per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur non solum secundum quod sibi competit, sed secundum quod competit gubernationi universi; unde differtur unius praemiatio pro utilitate aliorum, ut dicitur Hebr. 11, et poenae unius ad profectum alterius cedunt; unde necesse est ut sit aliquod judicium universale correspondens ex adverso primae rerum productioni in esse, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum; unde in illo judicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia quae nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifesta opera exigere videantur; unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque status hujus vitae per divinam providentiam gubernatur.

[22138] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo et est singularis quaedam persona, et est pars totius humani generis; unde et duplex ei judicium debetur. Unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quo ad corpus, sed quo ad animam tantum. Aliud judicium debet esse de eo secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis judicari dicitur secundum humanam justitiam etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars; unde et tunc quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen Deus bis judicat in idipsum: quia non duas poenas pro uno peccato infert; sed poena quae ante judicium complete inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, post quod impii cruciabuntur quo ad corpus et animam simul.

[22139] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod propria sententia illius generalis judicii est universalis separatio bonorum a malis, quae illud judicium non praecedet. Sed nec etiam quo ad particularem sententiam uniuscujusque plene praecessit judicii effectus: quia etiam boni amplius post judicium praemiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero

sanctorum completo; et mali etiam amplius torquebuntur adjuncta poena corporis, et impleto in poenis numero damnatorum: quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto plus ardebunt.

[22140] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod universale judicium, ut dictum est, magis directe respicit utilitatem hominum quam singulos judicandorum. Quamvis ergo cuilibet homini ante judicium sit certa notitia de sua damnatione vel praemio; non tamen omnibus omnium damnatio vel praemium innotescet; unde judicium necessarium erit.

Quaestiuncula 2

[22141] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quid sit verum circa hanc quaestionem, definiri pro certo non potest; tamen probabilius aestimatur quod totum illud judicium, et quo ad discussionem, et quo ad accusationem malorum et commendationem bonorum, et quo ad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus, 20 de Civ. Dei, dicit, quod si liber ex cujus Scriptura omnes judicabuntur, ut dicitur Apoc. 9, carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? Aut quanto tempore legi poterit liber, in quo scriptae sunt universae vitae universorum? Non autem minus tempus requiritur ad narrandum oretenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quae dicuntur Matth. 25, non vocaliter, sed mentaliter, intelligenda sint esse perficienda.

[22142] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto dicit Augustinus quod incertum est per quot dies hoc judicium tendatur, quia non est determinatum utrum perficiatur vocaliter. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc requireretur; si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

[22143] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam si judicium fiat mentaliter tamen verbum Gregorii salvari potest: quia etsi omnibus innotescent sua et aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quae in Evangelio locutio dicitur; tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis judicabuntur: quia, ut dicitur Rom. 2, 12, *qui in lege peccaverunt, per legem judicabuntur.* Unde et quodam speciali modo dicetur aliquid his qui fuerunt fideles quod non dicetur his qui fuerunt infideles.

[22144] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus judex corporalis cognoscatur; quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio quae tempore mensuratur requireret immensam temporis prolixitatem, si vocali locutione judicium perageretur.

Quaestiuncula 3

[22145] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat, dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res quarum sint causa, et quibusdam etiam rerum cognitionem praebet; sed in utroque aliqua sibi reservat. Operatur enim quaedam in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quaedam quae a nulla pura creatura cognoscuntur. Haec autem nulla alia magis esse debent quam illa quae soli divinae subjacent potestati, in quibus ei nulla creatura cooperatur; et hujusmodi est finis mundi, in quo erit dies judicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam et mundus esse incepit immediate a Deo; unde dicitur, quod cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem ipse dominus videtur assignare Act. 1, 7: *non est*, inquit, *vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate*; quasi dicat, quae soli potestati ejus reservata sunt.

[22146] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, secundum illud Isai. 45, 15: *vere tu es Deus absconditus, sanctus Israel salvator*; et ideo ut a fidelibus cognosci posset, oportuit determinate tempus praedeterminare. Sed in secundo adventu veniet manifestus, ut dicitur in Psalm. 49, 3: *Deus manifeste veniet* etc.; et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit: propter quod non est simile.

[22147] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, sicut dicit Augustinus in epistola, de die judicii ad Hesychium. Signa quae in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine; sed quaedam eorum pertinent ad tempus destructionis Hierusalem, quae jam praeteriit; quaedam vero, et plura, eorum pertinent ad adventum quo quotidie ad Ecclesiam suam venit, eam spiritualiter visitans, prout inhabitat nos per fidem et amorem: nec illa quae in Evangeliis vel in epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinate tempus judicii possit cognosci; quia illa pericula quae praenuntiantur nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam a tempore primitivae Ecclesiae fuerunt, quandoque intensius quandoque remissius: unde et ipsi dies apostolorum dicti sunt novissimi dies, ut patet Act. 2, 17: ubi Petrus exponit illud verbum Joel. 2, 28: *erit in novissimis diebus, effundam spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae*, pro tempore illo; et tamen ex illo tempore tempus plurimum transivit; et quandoque plures, et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari tempus quantum sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro dicit. Et si credatur in fine hujusmodi pericula magis abundare, non tamen potest determinari quae sit illa quantitas periculorum quae immediate diem judicii praecedet, vel Antichristi adventum; cum et circa tempora primitivae Ecclesiae fuerint persecutiones aliquae adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quod aliquibus tunc vicinus expectaretur vel imminens Antichristi adventus, sicut dicitur in ecclesiastica historia, et in Lib. Hieronymi de viris illustribus.

[22148] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod dicitur, *novissima hora est*, vel ex similibus locutionibus quae in Scriptura dicuntur, non potest

aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima aetas; quae quanto temporis spatio duret, non est definitum; cum etiam nec senio, quod est ultima aetas hominis, sit aliquis terminus certus praefinitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes praecedentes aetates, vel plus, ut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., quaest. 58; unde etiam et apostolus, 2 Thessal. 2, excludit falsum intellectum quem quidam ex illis verbis conceperant, ut crederent diem domini jam instare.

[22149] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam supposita mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo judicii. Primo ad hoc quod ignoratur utrum etiam differatur tantum quantum est hominis vita, ut sic ex duabus partibus incertitudo majorem diligentiam faciat. Secundo quantum ad hoc quod homo non gerit solum solicitudinem de persona sua, sed de familia vel civitate vel regno, aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam; et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi ut dies domini non inveniat imparatos.

Articulus 2

[22150] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 tit. Utrum aliqui homines judicabunt cum Christo

Quaestiuncula 1

[22151] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nulli homines judicabunt cum Christo. Quia Joan. 5, 22: *pater omne judicium dedit filio, ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem.* Sed honorificentia talis non debetur alicui quam Christo. Ergo et cetera.

[22152] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque judicat, habet potestatem super illud quod judicat. Sed ea de quibus debet esse futurum judicium, sicut merita et praemia humana, soli divinae auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his judicare.

[22153] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, judicium illud non exercebitur vocaliter, sed mentaliter, ut probabilius aestimatur. Sed hoc quod cordibus hominum notificentur merita et demerita, quod est quasi accusatio vel commendatio; vel retributio poenae et praemii, quod est quasi sententiae prolatio, sola divina virtute fiet. Ergo nulli alii judicabunt nisi Christus, qui est Deus.

[22154] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 28: *sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.*

[22155] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Isai. 3, 14: *dominus ad judicium veniet cum senioribus populi sui.* Ergo videtur quod etiam alii judicabunt cum Christo.

Quaestiuncula 2

[22156] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod judiciaria potestas non respondeat voluntariae paupertati. Hoc enim solum duodecim apostolis promissum est Matth. 19, 28: *sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Ergo cum non omnes voluntarie pauperes sint apostoli, videtur quod non omnibus judiciaria potestas respondeat.

[22157] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, majus est offerre sacrificium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus. Sed martyres, et etiam virgines, offerunt de proprio corpore sacrificium Deo, voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas judiciariae potestatis magis respondet martyribus et virginibus quam voluntarie pauperibus.

[22158] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, Joan. 5, 45: *est qui accusat vos Moyses, in quo vos speratis*; Glossa: *quia voci ejus non creditis*; et Joan. 12, 48: *sermo quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die.* Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quod judicet contemnentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam pauperibus.

[22159] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, Christus ex hoc quod injuste judicatus est inquantum homo, meruit ut sit judex omnium in natura humana; unde Joan. 5, 27: *potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.* Sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injuste judicantur. Ergo judiciaria potestas magis eis quam pauperibus competit.

[22160] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, superior non judicatur ab inferiore. Sed multi licite divitiis utentes, majoris meriti erunt multis voluntarie pauperibus. Ergo voluntarii pauperes non judicabunt, sed ab aliis judicabuntur.

[22161] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Job 36, 6: *non salvat impios, et judicium pauperibus tribuit.* Ergo pauperum est judicare.

[22162] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, Matth. 19, super illud: *vos qui reliquistis omnia* etc.; dicit Glossa: *qui reliquerunt omnia, et secuti sunt dominum, hi judices erunt: qui licita habentes, recte usi sunt, judicabuntur*; et sic idem quod prius.

Quaestiuncula 3

[22163] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Angeli debeant judicare. Matth. 25, 31: *cum venerit filius in majestate sua; et omnes Angeli cum eo.* Sed loquitur de adventu ad judicium. Ergo videtur quod etiam Angeli judicabunt.

[22164] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam Angelorum ordo est ordo thronorum, quod videtur pertinere ad judiciariam potestatem: thronum enim est sedes judicis, solium regis, cathedra doctoris. Ergo aliqui Angeli judicabunt.

[22165] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sanctis post hanc vitam promittitur Angelorum aequalitas Matth. 22. Si ergo homines hanc habebunt potestatem, ut judicent, multo fortius et Angeli.

[22166] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, Joan. 5, 27: *potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.* Sed Angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in judiciaria potestate.

[22167] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, non est ejusdem judicare et esse judicis ministrum. Sed Angeli erunt in judicio illo ut ministri judicis. Matth. 13, 41: *mittet filius hominis Angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala.* Ergo Angeli non judicabunt.

Quaestiuncula 4

[22168] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod post diem judicii Daemones non exequantur sententiam judicis in damnatis. Quia Daemones magis peccaverunt quam homines. Ergo non est justum quod homines per Daemones torqueantur.

[22169] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, sicut Daemones suggerunt hominibus mala, ita Angeli suggerunt bona. Sed praemiare bonos non erit officium Angelorum; sed hoc erit ab ipso Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium Daemonum.

[22170] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod homines peccatores se Diabolo subjecerunt peccando. Ergo justum est ut ei subjiciantur in poenis, quasi ab eo puniendi.

Quaestiuncula 1

[22171] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod judicare multipliciter dicitur. Uno modo causaliter, ut dicatur illud judicare unde apparet aliquis judicandus; et secundum hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur, sicut patet Matth. 12, 41: *viri Ninivitae surgent in*

judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam. Sed sic judicare in judicio, communiter bonorum et malorum est. Alio modo dicitur judicare, quasi interpretative: interpretamur enim aliquem facere qui facienti consentit; unde illi qui consentient Christo judici, ejus sententiam approbando, judicare dicuntur; et sic judicare est omnium electorum; unde dicitur Sap. 3, 8: *judicabunt* sancti *nationes.* Tertio modo dicitur judicare quasi per similitudinem, quia scilicet similitudinem judicis habet, inquantum sedet in loco eminenti sicut judex; sicut assessores judicare dicuntur; et secundum hunc modum dicunt quidam, quod perfecti viri, quibus judiciaria potestas promittitur Matth. 19, judicabunt, scilicet per honorabilem confessionem, quia superiores ceteris in judicio apparebunt, occurrentes Christo obviam in aera. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem domini complendam, qua dicitur, *sedebitis judicantes*; videtur enim judicium confessioni superaddere. Et ideo est quartus modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum continentur in eis decreta divinae justitiae, ex quibus homines judicabuntur; sicut si liber in quo continetur lex, judicare dicatur; unde Apoc. 20, *judicium sedit, et libri aperti sunt.* Et per hunc modum hanc judicationem Richardus de sancto Victore exponit; unde dicit, quod *qui divinae contemplationi assistunt, qui in libro sapientiae quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt*; et infra: *quid vero sunt judicantium corda divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quaedam canonum decreta?* Sed quia judicare importat actionem in alium procedentem, ideo proprie loquendo judicare dicitur qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate; et hoc est illius proprie qui habet in alios dominium et potestatem, cujus regimini subduntur qui judicantur, unde ejus est in eos jus ferre; et sic judicare solius Dei est. Alio modo judicare est, sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare; et hoc modo perfecti viri judicabunt: quia alios ducent in cognitionem divinae justitiae, ut sciant quid eis juste pro meritis debeatur, ut ipsa revelatio justitiae judicium dicatur. Unde dicit Richardus de sancto Victore: *judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quae ad judicium pertinent, revelare.*

[22172] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de judicio auctoritatis, quod soli Christo conveniet.

[22173] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[22174] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quaedam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores Angeli inferiores illuminant; vel per modum locutionis, sicut quando inferiores superioribus loquuntur.

Quaestiuncula 2

[22175] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod paupertati debetur judiciaria potestas specialiter propter tria. Primo ratione congruitatis: quia

voluntaria paupertas est eorum qui omnibus quae mundi sunt contemptis, soli Christo inhaerent; et ideo non est eis aliquid quod eorum judicium a justitia deflectat; unde idonei ad judicandum redduntur, quasi veritatem justitiae prae omnibus diligentes. Secundo per modum meriti; quia humilitati respondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quae hominem in hoc mundo despectum faciunt, praecipuum est paupertas; unde et pauperibus excellentia judiciariae potestatis promittitur, ut sic qui se propter Christum humiliat, exaltetur. Tertio, quia paupertas disponit ad praedictum modum judicandi. Ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicetur, ut ex praedictis patet, quod cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem, primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiae, quia haec sunt ultimo acquisita; quod autem est ultimum in generatione, est primum in destructione; unde et inter beatitudines, quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet judiciaria potestas, inquantum est prima dispositio ad potestatem praedictam. Et hinc est quod non quibuscumque pauperibus, etiam voluntarie, repromittitur potestas praedicta, sed illis qui relinquentes omnia sequuntur Christum secundum perfectionem vitae.

[22176] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 21 de Civ. Dei, *nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum illo judicaturos putare debemus; alioquin quoniam in locum Judae traditoris apostolum Mathiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non habebit. Unde duodenario numero significata est universa judicantium multitudo propter duas partes septenarii, scilicet tria et quatuor, quae in se ductae duodenarium faciunt.* Septenarius autem est numerus perfectionis, vel propter hoc quod constat ex duplici senario qui est numerus perfectus, vel quia ad litteram duodecim apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sectatoribus promittebat.

[22177] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinae justitiae sicut paupertas; sicut e contrario exteriores divitiae ex sua solicitudine suffocant verbum Dei, ut dicitur Luc. 8. Vel dicendum, quod paupertas non solum sufficit ad meritum judiciariae potestatis; sed quia est prima pars perfectionis, cui respondet judiciaria potestas; unde inter ea quae sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas et martyrium, et omnia perfectionis opera: non tamen sunt ita principalia sicut paupertas; quia principium est maxima pars rei.

[22178] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui legem proposuit, aut exhortatus est ad bonum; judicabit causaliter loquendo: quia per comparationem ad verba ab ipso proposita aliqui judicabuntur; et ideo non respondet proprie potestas judiciaria praedicationi vel doctrinae. Vel dicendum, secundum quosdam, quod tria requiruntur ad judiciariam potestatem. Primo abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus a sapientiae perceptione. Secundo requiritur habitus continens divinam justitiam scitam et observatam. Tertio, quod illam justitiam alios docuerit; et sic doctrina erit complens meritum judiciariae potestatis.

[22179] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Christus

in hoc quod est injuste judicatus, seipsum humiliavit: oblatus est enim quia voluit; et meritum humilitatis est judiciaria exaltatio, qua ei omnia subduntur, ut dicitur Philip. 2. Et ideo magis debetur judiciaria potestas illis qui voluntarie se humiliant bona temporalia abjiciendo, propter quae homines a mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

[22180] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod inferior non potest judicare superiorem auctoritate propria; sed tamen auctoritate superioris potest; sicut patet in judicibus delegatis; et ideo non est inconveniens, si hoc quasi accidentale praemium pauperibus detur, ut judicent alios, etiam qui sunt excellentioris meriti respectu praemii essentialis.

Quaestiuncula 3

[22181] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod assessores judicis debent esse judici proportionales vel conformes. Judicium autem filio attribuitur, quia secundum humanam naturam omnibus apparebit, tam bonis quam malis, quamvis tota Trinitas judicet per auctoritatem; et ideo etiam oportet ut assessores judicis humanam naturam habeant, in qua possint ab omnibus bonis et malis videri; et sic Angelis non competit judicare; quamvis etiam Angeli aliquo modo possint dici judicare, scilicet per sententiae approbationem.

[22182] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex Glossa ibidem patet, Angeli cum Christo venient, non ut judices, sed ut sint testes humanorum actuum, sub quorum custodia homines bene vel male egerunt.

[22183] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nomen throni attribuitur Angelis ratione illius judicii quod Deus semper exercet, omnia justissime gubernando; cujus judicii Angeli sunt quodammodo executores et promulgatores. Sed judicium quod de omnibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

[22184] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hominibus promittitur Angelorum aequalitas quantum ad praemium essentiale. Nihil tamen prohibet aliquod accidentale praemium hominibus exhiberi quod Angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum aut martyrum; et similiter potest dici de judiciaria potestate.

Quaestiuncula 4

[22185] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc tangitur a Magistro in littera duplex opinio; et utraque Dei justitiae videtur competere. Ex hoc enim quod homo peccat, juste Daemoni subjicitur, sed Daemon injuste ei praeest. Opinio ergo illa quae ponit Daemones in futurum post diem judicii hominibus non praeesse in poenis, respicit ordinem divinae justitiae ex parte Daemonum punientium; contraria vero opinio respicit ordinem

divinae justitiae ex parte hominum punitorum. Quae autem harum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius autem aestimo, quod sicut servabitur ordo in salvatis, quod quidam a quibusdam illuminabuntur et perficientur; eo quod caelestis hierarchiae ordines perpetui erunt; ita salvabitur ordo in poenis, ut homines per Daemones puniantur, ne totaliter ordo divinus quo Angelos medios inter naturam divinam et humanam constituit, annulletur. Et ideo sicut hominibus per Angelos divinae illuminationis deferuntur, ita etiam Daemones sunt executores divinae justitiae in malos. Nec in hoc aliquid minuetur de Daemonum poena; quia in hoc quod etiam alios torquent, ipsi torquebuntur. Ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

[22186] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praelatio illa quae dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundum modum praelationis quae est secundum statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur, et Angeli hominibus, et Angeli Angelis, et Daemones Daemonibus, et Daemones hominibus; et hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum a fine. Tunc autem cum omnia ad finem suum pervenerint, non erit praelatio adducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

[22187] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis meritum Daemonum non requirat ut hominibus praeferantur, quia injuste sibi homines subjecerunt; tamen hoc requirit ordo naturae ipsorum ad naturam humanam; bona enim naturalia in eis integra manent, ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nomin.

[22188] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angeli boni non sunt causa principalis praemii electis; quia hoc omnes immediate a Deo percipient; sed tamen quorumdam accidentalium praemiorum Angeli hominibus sunt causa; inquantum per superiores Angelos, inferiores et Angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum quae ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem poenam damnati percipient immediate a Deo, scilicet exclusionem perpetuam a visione divina; alias autem poenas sensibiles non est inconveniens hominibus per Daemones infligi. In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit; unde cum natura angelica sit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti intantum exaltabuntur, quod talis exaltatio excedet altitudinem naturae et praemii in quibusdam Angelis; unde etiam quidam Angeli per quosdam homines illuminabuntur; sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiae venient ad illam eminentiam quae debetur naturae Daemonum.

Articulus 3

[22189] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 tit. Utrum omnes homines in judicio compareant

Quaestiuncula 1

[22190] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes homines in judicio compareant. Quia dicitur Matth. 19, 28: *sedebitis super sedes, judicantes duodecim tribus Israel.* Sed non omnes homines pertinent ad illas duodecim tribus. Ergo videtur quod non omnes homines compareant.

[22191] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, idem videtur per hoc quod dicitur in Psal. 1, 6: *non resurgent impii in judicio.* Sed multi hominum sunt tales. Ergo in judicio non comparebunt.

[22192] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ad hoc aliquis ad judicium adducitur, ut ejus merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam aetatem decedentes. Ergo illos in judicio comparere non est necesse.

[22193] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur actuum 10, quod Christus *est constitutus a Deo judex vivorum et mortuorum.* Sed sub istis differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi a mortuis distinguantur. Ergo omnes homines in judicio comparebunt.

[22194] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Apoc. 1, 7, dicitur: *ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus.* Hoc autem non esset, si non omnes homines in judicio comparerent. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 2

[22195] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nulli boni in judicio judicentur. Quia Joan. 3, 18: *qui credit in eum, non judicabitur.* Sed omnes boni crediderunt in eum. Ergo non judicabuntur.

[22196] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, illi non sunt beati quibus est incerta sua beatitudo: ex quo Augustinus probat, Daemones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod est certum, non adducitur in judicium. Ergo boni non judicabuntur.

[22197] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum judicium, quod tremendum maxime dicitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt judicandi; unde etiam Gregorius dicit, super illud Job 41: *cum sublatus fuerit, timebunt Angeli: consideremus quomodo tunc iniquorum conscientia concutitur, quando etiam justorum vita turbatur.* Ergo beati non judicabuntur.

[22198] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, videtur quod omnes boni judicentur. Quia dicitur 2 Corinth. 5, 10: *omnes astabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis quae gessit, sive bona, sive mala.* Sed non est aliud judicari. Ergo omnes judicabuntur.

[22199] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, universale omnia comprehendit. Sed illud judicium dicitur universale. Ergo omnes judicabuntur.

Quaestiuncula 3

[22200] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nulli mali judicabuntur. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem, dicitur Joan. 3, 18: *qui non credit, jam judicatus est.* Ergo eadem ratione nec alii peccatores judicabuntur.

[22201] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, vox judicis est valde terribilis eis qui per judicium condemnantur. Sed, sicut in littera ex verbis Gregorii habetur, ad infideles allocutio judicis non fiet. Si ergo fieret ad fideles damnandos, infideles de sua infidelitate commodum reportarent; quod est absurdum.

[22202] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, videtur quod omnes mali sint judicandi. Quia omnibus malis infligetur poena secundum quantitatem culpae. Sed hoc sine definitione judicii esse non potest. Ergo omnes mali judicabuntur.

Quaestiuncula 4

[22203] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Angeli in futuro judicentur. Quia dicitur 1 Corinth. 6, 3: *nescitis quoniam Angelos judicabimus?* Sed hoc non potest referri ad statum praesentis temporis. Ergo hoc referri debet ad futurum judicium.

[22204] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Job 40, 28, dicitur de Behemoth, per quem Diabolus intelligitur: *cunctis videntibus praecipitabitur*; et Marc. 1, 24, exclamavit Daemon ad Christum: *venisti ante tempus perdere nos*; et Glossa dicit ibidem, quod Daemones in terra dominum cernentes, se continuo judicandos credebant. Ergo videtur quod eis finale judicium reservatur.

[22205] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, 2 Petri 2, 4, dicitur: *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus Inferni detractos in Tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari.* Ergo videtur quod Angeli judicabuntur.

[22206] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, Deus non judicat bis in idipsum.

Sed mali Angeli jam judicati sunt; unde Joan. 16, 11: *princeps mundi jam judicatus est.* Ergo in futuro Angeli non judicabuntur.

[22207] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, perfectior est bonitas vel malitia Angelorum quam aliquorum hominum in statu viae. Sed quidam homines boni et mali non judicabuntur, ut in littera dicitur. Ergo Angeli boni vel mali non judicabuntur.

Quaestiuncula 1

[22208] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod potestas judiciaria Christo homini collata est in praemium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.

[22209] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 20 de Civ. Dei, *non quia dictum est, judicantes duodecim tribus Israel, tribus levi, quae tertiadecima est, judicanda non erit, aut solum illum populum, non etiam gentes ceteras judicabunt.* Ideo autem per duodecim tribus omnes aliae gentes significatae sunt, quia per Christum in sortem duodecim tribuum omnes gentes sunt vocatae.

[22210] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur: *non resurgent impii in judicio*, si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod judicent. Si autem impii dicantur infideles; sic intelligendum est quod non resurgent ad hoc quod judicentur, quia jam judicati sunt; sed omnes resurgent, ut in judicio compareant ad gloriam judicis intuendam.

[22211] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam pueri ante perfectam aetatem decedentes in judicio comparebunt; non autem ut judicentur, sed ut videant gloriam judicis.

Quaestiuncula 2

[22212] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad judicium duo pertinent: scilicet discussio meritorum, et retributio praemiorum. Quantum ergo ad receptionem praemiorum, omnes judicabuntur, etiam boni, in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia praemium merito respondens. Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quaedam meritorum commixtio bonorum cum malis. Illi autem qui aedificant super fundamentum fidei aurum et argentum et lapides pretiosos, divinis servitiis totaliter insistentes; quia nullam admixtionem

notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis solicite cogitant solummodo quae sunt Dei; et ideo salvabuntur, sed non judicabuntur. Illi vero qui aedificant super fundamentum fidei lignum et fenum et stipulam, qui adhuc scilicet amant saecularia, et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Christo praeponant, sed studeant peccata eleemosynis expiare; habent quamdam commixtionem bonorum meritorum cum malis; et ideo discussio meritorum in eis locum habet; unde tales quantum ad hoc judicantur, et tamen salvabuntur.

[22213] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia punitio est effectus justitiae, praemiatio autem misericordiae; magis Deo, et judicio, quod est actus justitiae, antonomastice punitio attribuitur, ut interdum judicium pro ipsa condemnatione accipiatur; et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam, ibidem, patet.

[22214] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod discussio meritorum in electis non erit ad tollendum incertitudinem beatitudinis a cordibus ipsorum judicandorum; sed ut praeeminentia bonorum meritorum ad mala ostendatur omnibus manifeste; et sic Dei justitia comprobetur.

[22215] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de justis adhuc in carne mortali existentibus; unde supra praemiserat: *hi qui in corporibus reperiri potuerint; quamvis jam fortes atque perfecti, quia adhuc in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti.* Unde patet quod terror ille referendus est ad tempus immediate judicium praecedens, tremendum quidem maxime malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

[22216] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 2 ad s. c. Rationes autem quae sunt in oppositum, procedunt de judicio quantum ad retributionem praemiorum.

Quaestiuncula 3

[22217] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod judicium quod est poenarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio peccatorum, solum fidelibus: quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato, omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis carent; unde non est in eis aliqua permixtio bonorum meritorum ad mala, quae discussionem requirant. Sed fideles in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent, qui quamvis non sit meritorius sine caritate, tamen, quantum est de se, est ordinatus ad meritum; et ideo in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives civitatis Dei, judicabuntur ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non fertur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum audientia exterminari.

[22218] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione; quia tamen aliqua quae pertinent ad bene merendum habent annexa, oportet ad manifestationem divinae justitiae, ut discussio de eorum meritis fiat, per quam ostendatur eos juste a civitate sanctorum excludi, cujus esse cives numero exterius videbantur.

[22219] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod allocutio illa spiritualiter intellecta, secundum hoc non erit aspera fidelibus condemnandis, quod in eis aliqua sibi placentia manifestabit, quae in infidelibus inveniri non possunt; quia *sine fide impossibile est placere Deo*, Hebr. 11. Sed sententia condemnationis, quae in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

[22220] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 3 ad s. c. Ratio vero in contrarium adducta procedebat de judicio retributionis.

Quaestiuncula 4

[22221] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod judicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis Angelis neque in malis; quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de judicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio. Una respondens propriis meritis Angelorum; et haec a principio fuit utrisque facta, dum quidam sunt ad beatitudinem sublimati, quidam vero in miseriam demersi. Alia retributio, quae respondet meritis bonis vel malis per Angelos procuratis; et haec retributio in futuro judicio fiet; quia boni Angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala sunt incitati. Unde directe loquendo, judicium nec ex parte judicantium nec ex parte judicandorum erit Angelorum, sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet Angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti.

[22222] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud apostoli est intelligendum de judicio comparationis; quia quidam homines quibusdam Angelis superiores invenientur.

[22223] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsi Daemones, cunctis videntibus, tunc praecipitabuntur, quia in perpetuum in Inferni carcerem retrudentur, ut non sit eis liberum extra progredi; quia hoc eis non concedebatur nisi secundum quod ordinabatur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

[22224] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium.

Quaestio 2

Prooemium

[22225] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 pr. Deinde quaeritur de igne qui praecedet faciem judicis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de purgatione mundi per ignem futura; 2 de effectu ignis purgantis; 3 de ordine illius ignis ad alia quae circa judicium agentur.

Articulus 1

[22226] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 tit. Utrum aliqua mundi purgatio sit futura

Quaestiuncula 1

[22227] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget nisi quod est immundum. Sed creaturae Dei non sunt immundae; unde dicitur actuum 10, 15: *quod Deus creavit, tu ne commune dixeris*, idest immundum. Ergo creaturae mundi non purgabuntur.

[22228] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, purgatio secundum divinam justitiam ordinatur ad auferendam immunditiam culpae, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpae infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

[22229] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, unumquodque tunc dicitur purgari quando separatur quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem; separatio enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet quod aliquid extraneae naturae est eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior quam forma simplicis. Ergo videtur quod elementa hujus mundi nullo modo purgari possint.

[22230] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur; unde Apocal. 21, 1: *vidi caelum novum et terram novam, primum enim caelum et prima terra abiit.* Ergo elementa purgabuntur.

[22231] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, 1 Corinth. 7, super illud: *praeterit figura hujus mundi*, dicit Glossa: *pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*; et sic idem quod prius.

Quaestiuncula 2

[22232] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod haec purgatio non sit futura per ignem. Ignis enim, cum sit pars mundi, purgatione indiget, sicut et aliae partes. Sed non debet idem esse purgans et purgatum. Ergo videtur quod ignis non purgabit.

[22233] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cum ergo non omnia sint purgabilia per ignem, sed quaedam necesse sit aqua purgari, sicut etiam vetus lex distinguit; videtur quod ignis non purget, ad minus universaliter.

[22234] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, purgatio ad hoc videtur pertinere ut partes mundi ab invicem segregatae puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio sola divina virtute facta est, quia ex hoc opus distinctionis determinatur; unde et Anaxagoras segregationem posuit actum intellectus moventis omnia. Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiat immediate a Deo, et non per ignem.

[22235] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in Psal. 49, 3, dicitur: *ignis in conspectu ejus exardescet, et in circuitu tempestas valida*; et postea sequitur de judicio: *advocavit caelum desursum, et terram discernere populum suum.* Ergo videtur quod ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

[22236] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, 2 Petr., ult., 12, dicitur: *caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* Ergo purgatio illa per ignem fiet.

Quaestiuncula 3

[22237] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa absumet, ut dicit Glossa, 2 Pet., ult. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

[22238] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ignis ille habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum; quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

[22239] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eumdem motum. Sed ignis ille habebit alium motum quam ignis elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum isto.

[22240] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit, 20

de Civ. Dei, et habetur in Glossa 1 Corinth. 4, 7, quod *figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit.* Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in hoc mundo.

[22241] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut futura purgatio erit per ignem, ita praecedens fuit per aquam: et utraque ad invicem comparatur, 2 Petri, 3. Sed in prima purgatione aqua fuit ejusdem speciei cum aqua elementari. Ergo et similiter in secunda purgatione ignis erit ejusdem speciei cum igne elementari.

Quaestiuncula 1

[22242] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quia mundus, aliquo modo propter hominem factus est, oportet quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia corpora mundi ad statum meliorem mutentur; ut sit et locus convenientior, et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quod gloriam corporis homo consequatur, oportet prius removeri ea quae gloriae opponuntur; quae sunt duo, scilicet corruptio, et infectio culpae; quia, ut dicitur 1 Corinth. 15, 50, *corruptio incorruptelam non possidebit*; et a civitate gloriae omnes immundi foris erunt, Apoc. ult.; et similiter etiam oportet elementa mundi purgari a contrariis dispositionibus, antequam in novitatem gloriae adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpae proprie esse non possit; tamen ex culpa quaedam incongruitas in rebus corporalibus corruptis relinquitur ad hoc ut spiritualibus dicentur; et inde videmus quod loca in quibus sunt aliqua crimina commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda, nisi purgatione quadam praemissa. Et secundum hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriae susceptionem pars mundi recipit quae in usum nostrum cedit; unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum propter elementorum contactum multae sunt corruptiones et generationes et alterationes elementorum, quae puritati eorum derogant; et ideo ab his oportet elementa purgari ad hoc quod decenter suscipiant novitatem gloriae.

[22243] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: omnis creatura Dei est munda, hoc intelligendum est, quia non habet in substantia sua alicujus malitiae permixtionem, sicut ponebant Manichaei, dicentes bonum et malum esse duas substantias alicubi divisas, et alicubi commixtas; non autem removetur quin aliqua creatura habeat commixtionem naturae extraneae; quae etiam natura in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturae repugnat. Similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturae accidat, quamvis non sit permixtum ei quasi pars ipsius substantiae.

[22244] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis corporalia elementa subjectum culpae esse non possint, tamen ex culpa in eis commissa aliquam ineptitudinem possunt consequi ad perfectionem gloriae suscipiendam.

[22245] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod forma

mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari: aut quantum ad perfectionem speciei; et sic corpus mixtum nobilius est: aut quantum ad perpetuitatem durationis; et sic corpus simplex nobilius est, quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in seipso habet causam suae corruptionis, scilicet operationem contrariorum; et ideo corpus simplex etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum; quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriae, perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriae quam perfectio corporis mixti, nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut corpus humanum, cujus forma est incorruptibilis. Nihilominus tamen quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quam simplex, nobilius tamen esse habet corpus simplex secundum se existens in mixto: quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia, in seipsis autem existentia sunt in ultima sui perfectione.

Quaestiuncula 2

[22246] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod illa mundi purgatio, ut dictum est, removebit a mundo imperfectionem ex culpa relictam et impuritatem commixtionis, et erit dispositio ad gloriae perfectionem; et ideo quantum ad haec tria convenientissime fiet per ignem. Primo, quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriae, ut maxime patet de luce. Secundo, quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam virtutis activae, sicut alia elementa. Tertio, quia sphaera ignis est remota a nostra habitatione, nec ita communis est nobis usus ignis sicut terrae et aquae et aeris, unde non ita inficitur; et praeter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum subtiliando.

[22247] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignis non venit in usum nostrum prout est in materia propria (sic enim remotus est a nobis), sed solum prout est in materia aliena; et quo ad hoc poterit per ignem in sua puritate existentem purgari ipse mundus quantum ad hoc quod habet de extraneo adjunctum.

[22248] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prima purgatio mundi, quae facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati. Praecipue autem tunc regnabat peccatum concupiscentiae; et ideo convenienter per contrarium purgatio fuit facta, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpae et commixtionis impuritatem; et quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis aggregandi; unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente: quia, ut dicitur Matth. 24, 12, *tunc refrigescet caritas multorum*; unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod per ignem purgari non possit quodammodo; sed quaedam sunt quae sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni, et vasa lignea, et hujusmodi; et talia lex praecepit purgari per aquam; quae tamen omnia

finaliter per ignem corrumpentur.

[22249] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per opus distinctionis sunt rebus diversae formae collatae, quibus ad invicem distinguuntur; et ideo fieri non potuit nisi per eum qui est auctor naturae: sed per finalem purgationem deducentur res ad puritatem in qua conditae fuerunt; et ideo in hoc poterit natura creata exhibere ministerium creatori; et propter hoc ministerium creaturae committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

Quaestiuncula 3

[22250] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc inveniuntur tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod ignis elementum qui est in sphaera sua, descendet ad purgationem mundi. Modum autem descensionis ponunt per multiplicationem: ignis enim undique apposito combustibili augmentatur; et hoc praecipue tunc fiet quando ignis virtus exaltabitur super omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur quod ignis ille non tantum descendet, sed etiam a sanctis ascendere perhibetur, ut patet 2 Pet. 3, ubi videtur, quod tantum ascendet judicii ignis quantum aqua diluvii: ex quo videtur quod ignis ille sit circa locum medium generationis. Et propter hoc alii dicunt, quod ignis ille generabitur circa locum terrae ex congregatione radiorum caelestium corporum, sicut videmus quod congregantur in speculo comburente: tunc autem loco speculorum erunt nubes concavae, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed istud etiam non videtur conveniens: quia cum effectus caelestium corporum sequantur determinatos situs et aspectus eorum; si ex virtute corporum caelestium ignis ille generaretur, esset notum tempus illius purgationis considerantibus motus astrorum: quod auctoritati Scripturae repugnat. Et ideo alii dicunt, sequentes Augustinum, quod sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit, ut dicitur 20 de Civ. Dei. Ista autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum superiorum et inferiorum, quae ex natura sua habent virtutem igniendi: quae quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet; et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis qui faciem hujus mundi exuret. Si autem hae opiniones recte considerentur, inveniuntur diversificari quantum ad causam generationis illius, et non quantum ad speciem ejus. Ignis enim generatus a sole, vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne qui est in sua sphaera, nisi inquantum admiscetur ei de materia aliena: quod quidem tunc oportebit; quia ignis non potest aliquid purgare nisi secundum hoc quod alterum efficitur materia ejus aliquo modo. Unde simpliciter concedendum est, quod ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

[22251] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero. Videmus autem quod duorum ignium ejusdem speciei unus alterum destruit, major scilicet minorem, consumendo materiam ejus; et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

[22252] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut operatio quae procedit a virtute rei, est virtutis indicium; ita et virtus est indicium essentiae vel naturae quae procedit a principiis essentialibus rei. Operatio autem quae non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis; actio enim instrumenti magis manifestat virtutem agentis quam virtutem instrumenti: quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium; virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentiae principalis agentis, secundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus quae non procedit ex principiis essentialibus rei, non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad susceptibilitatem; sicut virtus qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus nisi quantum ad calefactibilitatem; et ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens quod ignis ille qui habebit vim purgandi faciem mundi, sit alterius speciei ab igne qui apud nos est, cum vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina operatione; sive dicatur quod illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive sit intentio quaedam, sicut de instrumentali virtute in 1 dist. dictum est; et hoc probabilius est, quia ignis ille non aget nisi ut instrumentum divinae virtutis.

[22253] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ignis ex propria natura non fertur nisi sursum; sed inquantum sequitur materiam quam requirit extra propriam sphaeram existens, sic sequitur materiae combustibilis situm; et per modum istum non est inconveniens quod vel in circuitu vel in deorsum moveatur, et praecipue secundum quod agit ut instrumentum virtutis divinae.

Articulus 2

[22254] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 tit. Utrum ille ignis purgabit etiam caelos superiores

Quaestiuncula 1

[22255] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ille ignis purgabit etiam caelos superiores. Quia in Psal. 101, 20, dicitur: *opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis.* Sed etiam superiores caeli sunt opera manuum Dei. Ergo etiam ipsi in illa finali conflagratione peribunt.

[22256] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, 2 Petri 3, 12, dicitur: *caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* Caeli autem qui ab elementis distinguuntur,

sunt caeli superiores, in quibus fixa sunt sidera. Ergo videtur quod etiam illi per ignem illum purgabuntur.

[22257] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ignis ille est ad hoc ut removeat a corporibus indispositionem ad perfectionem gloriae. Sed in caelo superiori invenitur indispositio et ex parte culpae, quia Diabolus ibi peccavit; et ex parte naturalis defectus, quia Roman. 8, super illud: *scimus quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc*, dicit Glossa: *omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia.* Ergo etiam caeli purgabuntur per ignem.

[22258] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est: corpora caelestia peregrinae impressionis receptiva non sunt.

[22259] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, super illud 2 Thess. 1: *in flamma ignis dantis vindictam*, dicit Glossa: *ignis erit in mundo qui praecedet eum, tantum spatium aeris occupans quantum occupavit aqua in diluvio.* Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores caelos, sed solum quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur Gen. 7. Ergo caeli superiores illo igne non purgabuntur.

Quaestiuncula 2

[22260] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ignis ille alia elementa consumet. Quia, ut dicit Glossa Bedae, 2 Petri ult., *elementa quatuor quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet: nec cuncta intantum consumentur, ut non sint; sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem.* Ergo videtur quod ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

[22261] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Apoc. 21, 1, dicitur: *primum caelum et prima terra abiit; et jam mare non est.* Sed per caelum aer intelligitur, ut Augustinus dicit: mare autem est aquarum congregatio. Videtur ergo quod illa tria elementa totaliter destruentur.

[22262] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, ignis non purgat nisi secundum hoc quod alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod ejus materia efficiantur. Ergo oportet quod in naturam ignis transeant; et sic a natura sua corrumpentur.

[22263] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, forma ignis est nobilissima forma ad quam perduci possit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in statum nobilissimum mutabuntur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

[22264] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7 super illud: *praeterit figura hujus mundi: pulchritudo, non substantia hujus mundi praeterit.* Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad mundi perfectionem. Ergo elementa non consumentur secundum suam substantiam.

[22265] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, illa finalis purgatio, quae fiet per ignem, respondebit primae purgationi, quae facta est per aquam. Sed illa non corrupit elementorum substantiam. Ergo nec illa quae fiet per ignem, corrumpet.

Quaestiuncula 3

[22266] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur. Quia, ut jam dictum est, ignis ille non ascendet nisi quantum ascendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphaeram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

[22267] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Apoc. 21, dicit Glossa, super illud: *vidi caelum novum* etc.: *immutatio aeris et terrae dubitabile non est quin per ignem fiat; sed de aqua dubitatur, nam purgationem in seipsa habere creditur.* Ergo ad minus non est certum quod omnia elementa purgentur.

[22268] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, locus qui est perpetuae infectionis nunquam purgatur. Sed in Inferno erit perpetua infectio. Cum ergo Infernus intra elementa collocetur, videtur quod non totaliter elementa purgentur.

[22269] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, Paradisus terrestris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem: quia nec etiam aquae diluvii illuc ascenderunt, ut Beda dicit, et habetur in 2 Sent., dist. 27. Ergo videtur quod non totaliter omnia elementa purgentur.

[22270] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est Glossa supra inducta quae habetur 2 Petri ult. quod quatuor elementa ignis ille absumet.

Quaestiuncula 1

[22271] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod purgatio mundi ad hoc est ut removeatur a corporibus dispositio contraria perfectioni gloriae, ut supra dictum est: quae quidem perfectio est ultima rerum consummatio; et haec quidem indispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimode in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundum aliquid inhaerens substantiae ipsorum, sicut in istis corporibus inferioribus, quae per mutuam mixtionem decidunt a propria puritate. In quibusdam vero corporibus invenitur indispositio non per aliud substantiae eorum inhaerens, sicut in corporibus caelestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimae perfectioni universi, nisi motus, qui est via ad perfectionem: nec motus quilibet, sed localis tantum, qui non variat aliquid quod intrinsecum sit rei, ut substantiam aut quantitatem, aut qualitatem, sed solum locum qui est extra rem. Et ideo a substantia caeli

superioris non oportet quod aliquid removeatur; sed oportet quod motus ejus quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quod motor desistit a movendo; et ideo corpora caelestia nec per ignem nec per alicujus creaturae actionem purgantur, sed ipsa eorum quietatio, sola voluntate divina accidens, eis loco purgationis erit.

[22272] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus 20 de Civ. Dei, verba illa Psalmi intelligenda sunt de caelis aereis, qui purgabuntur per ignem ultimae conflagrationis. Vel dicendum, quod si etiam de superioribus caelis intelligantur, tunc dicuntur perire quantum ad motum quo nunc continue moventur.

[22273] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Petrus se exponit de quibus caelis intelligat. Praemiserat enim ante verba inducta, quod caeli prius et terra per aquam perierant, qui nunc sunt eodem verbo repositi, igni reservati in diem judicii. Illi ergo caeli per ignem purgabuntur qui prius aqua diluvii sunt purgati, scilicet caeli aerei.

[22274] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille labor et illa servitus creaturae qui corporibus caelestibus ab Ambrosio attribuitur, nihil est aliud quam vicissitudo motus, ratione cujus tempori subjiciuntur, et defectus ultimae consummationis, quae finaliter in eis erit. Ex culpa etiam Daemonum caelum Empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim de caelo expulsi sunt.

Quaestiuncula 2

[22275] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hanc quaestionem multiplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam: omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra; in duobus vero, scilicet igne et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam caeli: et sic tria elementa, scilicet ignis, aer et aqua, caelum dicentur, quamvis aer retineat eamdem formam substantialem quam nunc habet, quia nunc etiam caelum dicitur. Unde et Apoc. 21, 1, non fit mentio nisi de caelo et terra: *vidi*, inquit, *caelum novum et terram novam.* Sed haec opinio est omnino absurda: repugnat enim et philosophiae, secundum quam poni non potest quod corpora inferiora sint in potentia ad formam caeli, cum nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem; et etiam theologiae, quia secundum hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis. Unde per hoc quod dicit caelum, intelligitur quintum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per terram, sicut in Psalmo 148, 7, dicitur: *laudate dominum de terra*; et sequitur: *ignis, grando, nix, glacies* et cetera. Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab eis removebuntur; sicut etiam ponunt quod in corpore mixto elementa salvabuntur secundum formas suas substantiales sine hoc quod proprias qualitates habeant, cum sint ad medium reductae,

et medium neutrum extremorum est. Et huic etiam videtur consonare quod Augustinus dicit, 20 de Civit. Dei: *illa conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates quae corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant.* Sed istud non videtur probabile, cum qualitates propriae elementorum sint effectus formarum substantialium, quod formis substantialibus manentibus qualitates praedictae possint mutari, nisi per actionem violentam ad tempus: sicut in aqua calefacta videmus quod ex vi suae speciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodo species aquae maneat. Et praeterea etiam ipsae qualitates elementares sunt de perfectione secunda elementorum, sicut propriae passiones eorum. Nec est probabile quod in illa finali consummatione aliquid naturalis perfectionis ab elementis tollatur. Et ideo videtur dicendum, quod manebunt elementa quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias; sed purgabuntur, ut supra dictum est, ab infectione quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate quae per actionem et passionem mutuam in eis accidit: quia jam cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio et passio esse non poterit; et hoc Augustinus appellat *qualitates corruptibilium elementorum*, scilicet innaturales eorum dispositiones, secundum quas corruptioni appropinquant.

[22276] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, inquantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem sequitur: *duo ex toto consumet*, non est intelligendum quod duo elementa secundum substantiam destruantur; sed quia duo magis removebuntur a proprietate quam nunc habent: quae quidem duo a quibusdam dicuntur esse ignis et aqua, quae maxime excedunt in qualitatibus activis, scilicet calore et frigore, quae sunt maxime corruptionis principia in aliis corporibus. Et quia tunc non erit actio ignis et aquae, quae sunt maxime activae; maxime immutari videbuntur a virtute quam nunc habent. Alii dicunt haec duo esse aerem et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos consequuntur ex motu corporum caelestium: et quia isti motus non erunt (sicut fluxus et refluxus maris, et commotiones ventorum, et hujusmodi); ideo illa elementa maxime mutabuntur a proprietate quam nunc habent.

[22277] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 20 de Civit. Dei, cum dicitur: *et mare jam non est*, per mare potest intelligi praesens saeculum, de quo supra parum ante dixerat: *mare dedit mortuos suos.* Si tamen mare ad litteram referamus, tunc est dicendum, quod in mari duo intelliguntur; scilicet substantia aquarum, et earum dispositio quantum ad salsedinem et fluctuum commotiones; et quantum ad hoc secundum, mare non remanebit; manebit autem quantum ad primum.

[22278] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiae et virtutis divinae; unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solum usque ad purgationem. Nec oportet quod illud quod efficitur materia ignis, totaliter a specie propria corrumpatur; sicut patet in ferro ignito, quod a loco ignitionis remotum, ex virtute speciei remanentis, ad proprium statum et pristinum redit; et

ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

[22279] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in partibus elementorum non oportet considerari solum quid congruat alicui parti secundum se acceptae, sed etiam quid congruat secundum ordinem ad totum. Dico ergo, quod aqua quamvis esset nobilior si haberet formam ignis, similiter terra et aer; universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

Quaestiuncula 3

[22280] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt quod ignis ille ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa, ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectae, ut patet per fumum idolatriae superiora inficientis; et etiam a corruptione, quia elementa secundum omnes partes sui corruptibilia sunt. Sed ista opinio repugnat auctoritati sacrae Scripturae; quia 2 Petri, 3, dicitur, quod illi caeli repositi sunt igni qui fuerunt per aquam purgati; et Augustinus dicit, 20 de Civ. Dei, quod ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur. Constat autem quod aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solum usque ad quindecim cubitos super altitudines montium; et praeterea notum est quod vapores elevati a terra, vel fumi quicumque non possunt transire per totam sphaeram ignis, ut perveniant ad summitatem ejus; et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium praedictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicujus quod per ignem possit consumi; sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum quae ex eorum permixtione proveniunt. Hujusmodi autem impuritates praecipue sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium; unde usque ad illud spatium ignis ultimae conflagrationis elementa purgabit; tantum enim etiam aquae diluvii ascenderunt; quod probabiliter aestimari potest ex montium altitudine quos determinata mensura transcenderat.

[22281] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Primum ergo concedimus.

[22282] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio dubitationis in Glossa exprimitur, quia scilicet aqua in se virtutem purgationis habere creditur. Non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet.

[22283] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa purgatio praecipue ad hoc erit, ut quidquid est imperfectionis, a sanctorum habitatione removeatur; et ideo illa purgatione totum quod est foedum, ad locum damnatorum congregabitur; unde Infernus non purgabitur, sed ad ipsum adducentur totius mundi purgamenta.

[22284] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis peccatum primi hominis in terrestri Paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut

nec caelum Empyreum; ex utroque enim loco homo et Diabolus statim propter peccatum sunt ejecti; unde locus ille purgatione non indiget.

Articulus 3

[22285] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 tit. Utrum ignis ultimae conflagrationis judicium sequi debeat

Quaestiuncula 1

[22286] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ignis ultimae conflagrationis judicium debet sequi. Augustinus, 20 de Civ. Dei, hunc ordinem ponit eorum quae in judicio sunt futura, dicens: *in illo judicio, vel circa illud judicium, has res didicimus esse venturas; Eliam Thesbitem, fidem Judaeorum, Antichristum persecuturum, Christum judicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem.* Ergo conflagratio judicium sequitur.

[22287] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in eodem Lib.: *judicatis impiis, et in ignem aeternum Missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit.* Ergo idem quod prius.

[22288] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, dominus ad judicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur 1 Thessal. 4, 14; ubi ex persona eorum apostolus dicit: *deinde nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum domini, non praeveniemus eos qui dormierunt.* Sed hoc non esset, si conflagratio mundi praecederet; quia per ignem dissolverentur. Ergo ignis ille judicium sequitur.

[22289] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, dominus dicitur judicaturus orbem per ignem; et ideo conflagratio finalis videtur esse executio divini judicii. Sed executio sequitur judicium. Ergo ille ignis judicium sequitur.

[22290] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Psalm. 96, 3: *ignis ante ipsum praecedet.*

[22291] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, resurrectio praecedet judicium; alias non videret omnis oculus Christum judicantem. Sed mundi conflagratio resurrectionem praecedet; sancti enim qui resurgent, corpora spiritualia et impassibilia habebunt; et ita

non poterunt per ignem purgari; cum tamen in littera dicatur ex verbis Augustini quod per ignem illum purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum. Ergo ignis ille judicium praecedet.

Quaestiuncula 2

[22292] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ignis ille non habebit talem effectum in hominibus, qualis in littera designatur. Illud enim consumi dicitur quod reducitur ad nihilum. Sed corpora impiorum non solventur in nihilum, sed in aeternum conservabuntur, ut aeternam poenam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in littera dicitur.

[22293] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Si dicatur, quod consumet malorum corpora, inquantum ea resolvet in cinerem; contra. Sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur; hoc enim est Christi privilegium, ut caro ejus corruptionem non videat. Ergo etiam et bonis tunc repertis erit consumptio.

[22294] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, infectio peccati magis abundat in elementis, secundum quod veniunt ad compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis, etiam quantum ad bonos, quam in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum; et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

[22295] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, quamdiu status viae durat, elementa similiter agunt in bonos et in malos. Sed adhuc durabit status hujusmodi viae in illa conflagratione; quia post statum hujus viae non erit mors naturalis, quae tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ignis ille aequaliter aget in bonos et in malos; et ita videtur quod non sit aliqua discretio inter eos quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in littera ponitur.

[22296] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 5 Praeterea, illa conflagratio quasi in momento perficietur. Sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

Quaestiuncula 3

[22297] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod ignis ille non involvet reprobos. Quia Malach. 3, super illud: *purgabit filios levi*, dicit Glossa: *duos ignes legimus futuros: unum qui purgabit electos, et praecedet judicium; alterum qui reprobos cruciabit.* Sed hic est ignis Inferni, qui malos involvet: primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

[22298] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ignis ille Deo obsequitur in purgatione mundi. Ergo deberet remunerari aliis elementis remuneratis, et praecipue cum ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quod in Infernum debeat dejici in damnatorum poenam.

[22299] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, ignis qui malos involvet, erit ignis Inferni. Sed ignis ab initio mundi praeparatus est damnatis; unde Matth. 5, 41: *ite maledicti in ignem aeternum, qui praeparatus est Diabolo* etc., et Isai. 30, 33: *parata est ab heri Tophet, a rege praeparata* etc.; Glossa: *ab heri, idest ab initio; Tophet, idest vallis Gehennae.* Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio praeparatus, sed ex concursu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis est alius ab igne Inferni, qui reprobos involvet.

[22300] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 In contrarium est quod in Psal. 96, 3, de igne illo dicitur, quod *inflammabit in circuitu inimicos ejus.*

[22301] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Dan. 7, 10, dicitur: *igneus fluvius rapidusque egrediebatur a facie ejus*; Glossa: *ut peccatores traheret in Gehennam.* Loquitur autem auctoritas illa de igne illo de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam, quae ibi dicit: *ut bonos purget et malos puniat.* Ergo ignis finalis conflagrationis in Infernum cum reprobis demergetur.

Quaestiuncula 1

[22302] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illa conflagratio secundum rei veritatem quantum ad sui initium judicium praecedet: quod ex hinc manifeste colligitur quod mortuorum resurrectio judicium praecedet; quod patet ex hoc quod dicitur 1 Thessal. 4, quod illi etiam qui dormierunt, rapientur in nubibus in aera obviam Christo ad judicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio: sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur 1 Corinth. 15, 43: *seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Simul autem cum corpora sanctorum glorificabuntur; et tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per id quod dicitur Rom. 8, 21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Cum ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem praedictam, ut ex dictis patet; manifeste potest colligi quod illa conflagratio quo ad purgationem mundi judicium praecedet; sed quo ad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, judicium sequetur.

[22303] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non loquitur determinando, sed opinando: quod patet ex hoc quod sequitur: *quae omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valeat consequi. Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine esse ventura.* Ergo patet quod hoc dixit opinando.

[22304] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[22305] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut supra, 13 dist., dictum est, omnes homines morientur et resurgent; sed tamen illi vivi dicuntur reperiri qui usque ad tempus conflagrationis in corpore vivent.

[22306] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignis ille non exequitur sententiam judicis nisi quo ad involutionem malorum; et quantum ad hoc sequitur judicium.

Quaestiuncula 2

[22307] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ignis ille finalis conflagrationis quantum ad hoc quod judicium praecedet, aget ut instrumentum divinae justitiae; et iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in bonos et malos, qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo; inquantum vero aget ut instrumentum divinae justitiae, diversimode aget in diversos quantum ad sensum poenae. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur, boni vero in quibus nihil purgandum invenitur, omnino nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino, Dan. 3; quamvis eorum corpora non serventur integra, sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divina virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni vero in quibus aliquid purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne plus vel minus pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum quem post judicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget: quia omnes boni habebunt corpora impassibilia.

[22308] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod consumptio ibi accipitur non pro annihilatione, sed pro resolutione in cineres.

[22309] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonorum corpora quamvis in cinerem resolvantur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace existentes, ut dictum est; et quantum ad hoc est dissimile de bonis et malis.

[22310] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

[22311] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignis ille non aget tantum secundum naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinae justitiae instrumentum.

[22312] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod tres causae sunt quare subito illi qui vivi reperientur, purgari poterunt. Una est, quia pauca purganda in eis inveniuntur, cum terroribus et persecutionibus praecedentibus fuerint purgati. Secunda est, quia vivi et voluntarii sustinebunt poenam; poena autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus

purgat quam poena post mortem inflicta, sicut patet in martyribus; quod si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur, ut Augustinus dicit, cum tamen poena martyrum brevis fuerit in comparatione ad poenam quae in Purgatorio sustinetur. Tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione quantum amittet in temporis abbreviatione.

Quaestiuncula 3

[22313] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod tota purgatio mundi et innovatio ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur; et ideo oportet ut mundi purgatio et innovatio purgationi et innovationi humani generis respondeat. Humani autem generis purgatio quaedam erit, quando mali segregabantur a bonis; unde dicitur Luc. 3, 17: *cujus ventilabrum est in manus sua, et purgabit aream suam, et congregabit triticum suum*, idest electos, *in horreum suum; paleas autem*, idest reprobos, *comburet igne inextinguibili.* Unde ita erit de purgatione mundi, quod quidquid erit turpe et foedum, in Infernum cum reprobis retrudetur; quidquid autem erit pulchrum et nobile, in superioribus reservabitur ad gloriam electorum; et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit Basilius super illud Psal. 28: *vox domini intercidentis flammam ignis*: quia quo ad calidum ustivum, et quantum ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad Inferos ad poenam damnatorum; quod vero est ibi subtile et lucidum, remanebit superius ad gloriam electorum.

[22314] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignis qui purgabit electos ante judicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi; quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut, cum homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo et mundus. Dicuntur autem duo ignes qui purgabit bonos et qui cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo modo quantum ad substantiam: quia non tota substantia ignis purgantis in Infernum retrudetur, uti dictum est.

[22315] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc ignis ille remunerabitur, quia illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso, et retrudetur in Infernum.

[22316] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut gloria electorum post judicium erit major quam ante, ita et poena reproborum; et ideo sicut claritas superiori creaturae addetur ad augmentandum gloriam electorum; ita et quidquid est turpe in creaturis, retrudetur in Infernum ad augmentandum miseriam damnatorum; et ita igni ab initio praeparato in Inferno non est inconveniens si alter ignis addatur.

Expositio textus

[22317] Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 2 a. 3 qc. 3 expos. *Illi saltem verba judicis audient* et cetera.

Verba haec accipienda sunt non vocalia, sed mentalia, ut supra dictum est. *Et peribit caelum et terra non secundum substantiam, sed secundum speciem.* Species hic dicitur corruptibilitas elementorum, et alia quae ad ignobilitatem eorum spectant. *Ministerio Angelorum virtute Dei cooperante mittentur mali in caminum ignis.* Hoc intelligendum est de bonis Angelis quantum ad praeceptum, sed de malis Angelis quantum ad executionem.

Distinctio 48

Quaestio 1

Prooemium

[22318] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de divino judicio quantum ad modum judicii et ad ministros judicis, hic determinat ea quae pertinent ad personam judicis; et dividitur in partes duas: in prima enim parte ostendit in qua forma Christus ad judicium veniens apparebit; in secunda determinat de his quae judicium circumstant, ibi: *et putant quidam, dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio.* Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod Christus judicabit in forma hominis; in secunda inducit similitudinem, scilicet quod Christus secundum quod est homo, est causa resurrectionis corporum, ibi: *et sicut dicitur Christus secundum formam servi judicaturus propter causam praemissam; ita etiam dicitur suscitaturus corpora mortuorum secundum humanitatem.* Prima pars dividitur in duas: in prima determinat quod Christus in forma hominis judicabit; in secunda quod in forma hominis gloriosa, ibi: *sed cum in forma humana constet eum appariturum, quaeritur* et cetera. *Et putant quidam dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio.* Hic determinat ea quae adventum judicis circumstant; et circa hoc duo facit: primo determinat ea quae concomitantur judicis adventum; secundo ea quae consequuntur, ibi: *cum autem factum fuerit caelum novum et terra nova, tunc erit lux lunae sicut lux solis.* Circa primum duo facit: primo enim determinat locum adventus; secundo effectum judicis venientis, ibi: *veniente autem ad judicium domino (...) sol et luna dicuntur obscurari.* Hic est duplex quaestio. Prima est de ipso judice. Secunda de mundi innovatione, quae judicium sequitur. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum Christus in forma hominis sit judicaturus; 2 utrum in judicio apparebit in figura gloriosa; 3 utrum possit apparere in natura divinitatis aliquibus sine gaudio; 4 de his quae adventum judicis circumstant.

Articulus 1

[22319] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 tit. Utrum Christus in forma servi sit judicaturus

[22320] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus in forma servi non sit judicaturus. Judicium enim auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo secundum quod est Deus: sic enim est dominus et creator omnium. Ergo in forma divinitatis judicabit.

[22321] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in judice requiritur potestas invincibilis; unde Eccli. 7, 6: *noli quaerere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Sed virtus invincibilis convenit Christo secundum quod est Deus. Ergo in forma divinitatis judicabit.

[22322] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, Joan. 5, 22, dicitur: *pater omne judicium dedit filio, ut omnes honorificent filium sicut honorificant patrem.* Sed honor aequalis non debetur patri et filio secundum humanam naturam. Ergo non judicabit secundum formam humanam.

[22323] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, Daniel. 7, 9, dicitur: *aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit.* Throni autem judiciariam potestatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione aeternitatis; ut dicit Dionysius in Lib. de Div. Nom. Ergo secundum hoc judicare convenit filio prout est aeternus; non ergo secundum quod homo.

[22324] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit, et habetur in littera, quod per verbum filii Dei fit animarum resurrectio. Sed judicium illud finale magis pertinet ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit judicare Christo secundum quod est Deus, quam inquantum est homo.

[22325] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Joan. 5, 27, dicitur: *potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.*

[22326] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Job 36, 17, dicitur: *causa tua quasi impii judicata est*; Glossa, *a Pilato*: ideo *judicium causamque recipies*; Glossa, *ut juste judices.* Sed Christus secundum humanam naturam judicatus est a Pilato. Ergo secundum humanam naturam judicabit.

[22327] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ejus est judicare cujus est legem condere. Sed Christus in humana natura apparens nobis legem Evangelii dedit. Ergo et secundum eamdem naturam judicabit.

[22328] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod judicium aliquod dominium in judicando requirit; unde Rom. 14, 4: *tu quis es qui judicas alienum servum?* Et ideo secundum hoc Christo competit judicare quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale judicium. Ipse autem est noster dominus non solum ratione creationis, quia *dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos*, Psalm. 99, 3; sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundum humanam naturam; unde Rom. 14, 9: *in hoc Christus mortuus est*

et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur. Ad praemium autem vitae aeternae nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturae creatae supervenit ex peccato primi parentis. Unde cum judicium illud finale ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad regnum, conveniens est ut ipse Christus secundum humanam naturam, cujus redemptionis beneficio ad regnum admittimur, illi judicio praesideat; et hoc est quod dicitur Act. 10, 42, quod *constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Et quia per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam; secundum quod tota creatura reparato homine melioratur, ut habetur Coloss. 1, 20: *pacificans per sanguinem crucis ejus sive quae in terris sive quae in caelis sunt*; ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, et judiciariam potestatem. Matth. ult., 10: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.*

[22329] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in Christo secundum divinam naturam est auctoritas dominii respectu universalis creaturae ex jure creationis; sed in ipso est auctoritas dominii quam per passionem promeruit, et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et aeterna.

[22330] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus secundum quod homo non habeat a se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanae speciei; tamen ex dono divinitatis etiam in humana natura habet invincibilem potestatem, secundum quod omnia sunt subjecta pedibus ejus, ut dicitur 1 Corinth. 12; et ideo judicabit quidem in humana natura, sed ex virtute divinitatis.

[22331] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset; et ideo ex hoc quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc judiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur quod ipse est Deus, et ita aequaliter honorandus cum patre, non inquantum homo, sed inquantum Deus.

[22332] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in illa visione Danielis manifeste exprimitur totus ordo judiciariae potestatis; quae quidem sicut in prima origine est in ipso Deo; et specialius in patre, qui est fons totius divinitatis; et ideo primo praemittitur quod *antiquus dierum sedit.* Sed a patre judiciaria potestas traducta est in filium non solum ab aeterno secundum divinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua meruit; et ideo subjungitur in visione praedicta: *ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit; et dedit ei potestatem et honorem et regnum.*

[22333] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur per appropriationem quamdam, ut videlicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et quia secundum animam sumus ad imaginem et similitudinem Dei, secundum carnem autem sumus ejusdem speciei cum homine Christo; ideo ea quae in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit; quae vero in carne nostra facit, vel facturus est, attribuit carni ejus: quamvis caro ejus inquantum est divinitatis organum, ut dicit Damascenus habeat

etiam effectum in animabus nostris, secundum illud quod dicitur Hebr. 9, 14, quod *sanguis ejus emundabit conscientias nostras; ab operibus mortuis*; et sic etiam verbum caro factum, est causa resurrectionis animarum. Unde etiam secundum humanam naturam convenienter est judex non solum corporalium, sed spiritualium bonorum.

Articulus 2

[22334] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 tit. Utrum Christus in judicio apparebit in forma humanitatis gloriosa

[22335] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus in judicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa. Joan. 19, 37: *videbunt in quem transfixerunt*; Glossa: *quia in ea carne venturus est in qua crucifixus est.* Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

[22336] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Matth. 24, 30, dicitur, quod *apparebit signum filii hominis in caelo*, idest signum crucis; et Chrysostomus dicit, quod veniet in judicio Christus, non solum vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens. Ergo videtur quod non apparebit in forma gloriosa.

[22337] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum hanc formam Deus in judicio apparebit quae ab omnibus conspici possit. Sed Christus secundum formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus, bonis et malis; quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndum claritatem corporis gloriosi. Ergo non apparebit in forma gloriosa.

[22338] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod promittitur justis in praemium, non conceditur injustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in praemium. Joan. 10, 9: *ingredietur et egredietur, et pascua inveniet*, idest refectionem et in divinitate et in humanitate, ut Augustinus exponit; et Isa. 33, 17: *regem in decore suo videbunt.* Ergo in judicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

[22339] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, secundum illam formam Christus judicabit in qua judicatus est; unde super illud Joan. 5: *sic et filius, quos vult, vivificat*, dicit Glossa: *in qua forma injuste judicatus est, juste judicabit, ut possit ab impiis videri.* Sed judicatus est in forma infirmitatis. Ergo et in eadem in judicio apparebit.

[22340] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Luc. 21, 27: *tunc*

videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate. Majestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriosa apparebit.

[22341] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ille qui judicat, debet eminere illis qui judicantur. Sed electi qui judicabuntur a Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multo fortius judex in forma gloriosa apparebit.

[22342] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, sicut judicari est infirmitatis, ita judicare est auctoritatis et gloriae. Sed in primo adventu, in quo Christus venit ad hoc quod judicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in secundo adventu in quo veniet ad hoc ut judicet, apparebit in forma gloriosa.

[22343] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Christus dicitur Dei et hominum mediator, inquantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud patrem, et ea quae sunt patris hominibus communicat, secundum quod dicitur Joan. 17, 22: *claritatem quam dedisti mihi, dedi eis.* Secundum hoc autem utrumque convenit ei quod cum utroque communicat extremorum. Inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud patrem; inquantum vero cum patre communicat, dona patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud patrem, in forma nostrae infirmitatis apparuit: quia vero in secundo adventu ad hoc veniet ut justitiam patris in homines exequatur, gloriam demonstrare debebit, quae inest ei ex communione ad patrem: et ideo in forma gloriosa apparebit.

[22344] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

[22345] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod signum crucis apparebit in judicio non ad judicium tunc existentis infirmitatis, sed praeteritae, ut per hoc justior eorum condemnatio appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum praecipue qui Christum injuste persecuti sunt. Cicatrices autem quae in ejus corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximae virtutis, qua Christus per passionis infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendet, non sensibiliter oculis eam ingerens, ac si tunc eam pateretur; sed ex his quae apparebunt, scilicet indiciis praeteritae passionis, homines in recognitionem praeteritae mortis adducet.

[22346] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum habet in potestate sua ut se demonstret vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex iis quae supra, 44 dist., quaest. 2, art. 4, dicta sunt; et ideo in forma gloriosa Christus ab hominibus poterit videri.

[22347] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut amici gloria est delectabilis; ita gloria et potestas ejus qui odio habetur, maxime contristat; et ideo sicut visio gloriae humanitatis Christi erit justis in praemium, ita inimicis Christi erit in supplicium; unde Isa. 26, 2: *videant et confundantur zelantes populi et ignis*, scilicet invidiae, *hostes tuos devoret.*

[22348] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod forma ibi accipitur pro

natura humana, in qua judicatus est, et etiam judicabit; non autem pro qualitate naturae, quae non erit eadem in judicante, scilicet infirma, quae in judicato fuit.

Articulus 3

[22349] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 tit. Utrum divinitas a malis sine gaudio videri possit

[22350] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod divinitas a malis sine gaudio possit videri. Constat enim quod impii manifestissime cognoscent Christum esse Deum. Ergo divinitatem ejus videbunt; et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo divinitas sine gaudio videri potest.

[22351] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quam ejus divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in poenam, ut dictum est. Ergo multo fortius, si divinitatem viderent, magis tristarentur quam gauderent.

[22352] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quae sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quae sunt in intellectu; unde Augustinus dicit: *praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus*. Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit esse divinitatis visio sine gaudio.

[22353] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis, et non per modum recepti. Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo quamvis divinitas in se sit delectabilissima, tamen visa ab illis qui sunt tristitia absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

[22354] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ita est in sensibus, quod palato non sano poena est panis, qui sano est suavis, ut dicit Augustinus; et similiter accidit in aliis sensibus. Ergo cum damnati habeant intellectum indispositum, videtur quod visio lucis increatae magis afferet eis poenam quam gaudium.

[22355] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum*; ex quo patet quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

[22356] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, essentia ipsa divinitatis est essentia

veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum; unde et homines natura scire desiderant, ut dicitur in principio Metaph. Ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

[22357] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, convenit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis: quia delectationi quae est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia, ut dicit philosophus. Cum ergo divinitas non possit videri nisi per intellectum, videtur quod divinitas sine gaudio videri non possit.

[22358] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari; scilicet id quod appetitur vel est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem, secundum Boetium in Lib. de Hebdomad., *id quod est, habere aliquid praeter quam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum*; ita id quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliquid admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile; sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum vel habere potest, propter quod non delectabilis sit vel appetibilis. Res igitur quae sunt delectabiles per participationem bonitatis, quae est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensae non delectare; sed id quod per essentiam suam est bonitas, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet. Unde cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest divinitas sine gaudio videri.

[22359] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod impii manifeste cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quod divinitatem ejus videant, sed per manifestissima divinitatis indicia.

[22360] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod divinitatem, secundum quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis potest odio habere ipsam bonitatem; sed quantum ad aliquos divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, inquantum scilicet aliquid agit vel praecipit quod est contrarium voluntati; et ideo visio divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

[22361] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quando id quod apprehenditur per intellectum praecedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturae; unde potest in eis esse aliquid quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus; unde non oportet quod affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur, si essentiam ejus videret, quae est ipsa bonitas.

[22362] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem; omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit; et ideo tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

[22363] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectare; et propter hoc delectatio impeditur; sed indispositio quae est in damnatis, non tollit naturalem proportionem

qua sunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago semper in eis maneat; et ideo non est simile.

Articulus 4

[22364] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 tit. Utrum adventum domini ad judicium praecedent aliqua signa

Quaestiuncula 1

[22365] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod adventum domini ad judicium non praecedent aliqua signa. Quia 1 Thess. 5, 3: *cum dixerint, pax et securitas, repentinus eis superveniet interitus.* Sed non esset pax et securitas, si homines per signa praecedentia terrerentur. Ergo signa non praecedent illum adventum.

[22366] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, signa ad manifestationem ordinantur. Sed adventus ejus debet esse occultus; unde 1 Thess. 5, 2: *dies domini sicut fur in nocte ita veniet.* Ergo signa non debent ipsum praecedere.

[22367] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, tempus primi adventus fuit praecognitum a prophetis: quod non est de secundo adventu, ut supra dictum est. Sed primum adventum Christi non praecesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum praecedent.

[22368] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Lucae 21, 25: *erunt signa in sole et luna et stellis.*

[22369] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Hieronymus ponit quindecim signa praecedentia judicium, dicens, quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes. Secundo omnia aequora prosternentur in profundum, ita ut vix videri poterunt. Tertio redigentur in antiquum statum. Quarto belluae omnes, et aliae quae moventur in aquis, congregabuntur, et levabuntur super pelagus more contentionis invicem mugientes. Quinto omnia volatilia caeli congregabuntur in campis, invicem plorantes, non gustantes neque bibentes. Sexto flumina ignea surgent ab occasu solis contra faciem firmamenti usque ad ortum corruentia. Septimo omnia sidera errantia et fixa spargent ex se igneas comas, sicut cometae. Octavo erit magnus terraemotus, et omnia animalia prosternentur. Nono omnes lapides tam magni quam parvi dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente. Decimo omnes plantae sanguineum fluent rorem. Undecimo omnes montes et colles et aedificia in pulverem redigentur. Duodecimo omnia animalia venient ad campos de silvis et montibus rugientia et nihil gustantia. Tertiodecimo omnia sepulcra ab ortu

solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum. Quartodecimo omnes homines de habitaculis suis recedent non intelligentes neque loquentes, sed discurrentes. Quintodecimo omnes morientur et resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

Quaestiuncula 2

[22370] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod circa judicium, secundum rei veritatem sol et luna obscurentur. Quia, ut dicit Rabanus super Matth., nihil prohibet intelligere tunc temporis veraciter solem et lunam cum sideribus ceteris suo lumine privari, quomodo de sole constat factum tempore dominicae passionis.

[22371] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, lux corporum caelestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur: quia per eam influunt in haec inferiora, et non solum per motum, ut dicit Averroes in Lib. de substantia orbis. Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in corporibus caelestibus remanebit.

[22372] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, inferiora corpora purgabuntur, ut quibusdam videtur, a qualitatibus quibus agunt. Corpus autem caeleste non solum agit per motum, sed per lumen, ut dictum est. Ergo sicut motus caeli cessabit, ita et lumen corporum caelestium.

[22373] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod, secundum astrologos, sol et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunae simul esse dicitur, scilicet domino ad judicium veniente. Ergo non est obscuratio secundum rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

[22374] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, non congruit idem esse causam defectus alicujus rei, et augmentatio. Sed veniente domino lux luminarium promittitur augenda; unde Isa. 30, 26: *erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter.* Ergo non est conveniens quod veniente domino lux illorum corporum cesset.

Quaestiuncula 3

[22375] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod virtutes caelorum domino veniente non moveantur. Virtutes enim caelorum dici non possunt nisi Angeli beati. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

[22376] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, admirationis causa est ignorantia, ut patet in principio Metaph. Sed sicut ab Angelis longe abest timor, ita et ignorantia; quia, ut dicit Gregorius, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur.

[22377] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, omnes Angeli astabunt divino judicio; unde Apocal. 7, 2: *et omnes Angeli stabant in circuitu throni.* Sed virtutes nominant unum specialem ordinem in Angelis. Ergo non potius de eis dici debuit quod moveantur quam de aliis Angelis.

[22378] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Job 26, 2: *columnae caeli pavent adventum ejus.* Sed columnae caeli non possunt intelligi nisi per virtutes caelorum. Ergo virtutes commovebuntur.

[22379] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Matth. 24, 29, dicitur: *stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum movebuntur.*

Quaestiuncula 4

[22380] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod judicium non fiet in valle Josaphat, aut in loco circumstante. Quia ad minus oportet omnes judicandos in terra stare, aut eos tantum levari in nubibus quorum erit judicare. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem judicandorum. Ergo non potest esse quod circa vallem sit judicium.

[22381] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, sicut supra dictum est, Christo in humanitate datum est judicium, ut juste judicet, qui injuste judicatus est. Sed ipse injuste judicatus est in praetorio Pilati, et sententiam injusti judicii in Golgotha suscepit. Ergo loca illa magis determinari debent ad judicium.

[22382] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio vel resolutio. Ergo non poterit esse quod justi in nubibus obviam Christo in aera rapiantur; et sic oportebit et bonos et malos esse in terra; et ita locus multo amplior requireretur quam sit ista vallis.

[22383] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joelis 3, 2: *congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo ibi cum eis.*

[22384] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, actuum 1, 2, dicitur: *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet.* Sed ipse ascendit de monte oliveti, qui praeeminet valli Josaphat. Ergo et circa loca illa ad judicandum veniet.

Quaestiuncula 1

[22385] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra dictum est, Christus ad judicandum veniens, in forma gloriosa apparebit propter auctoritatem quae judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariae potestatis pertinet habere

aliqua indicia quae ad reverentiam et subjectionem inducant; et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur, et ad judicium praeparentur hujusmodi signis commoniti. Quae autem sint ista signa, de facili non potest sciri. Signa enim quae in Evangeliis leguntur, ut Augustinus dicit, ad Hesychium de fine mundi, non solum pertinent ad adventum Christi ad judicium, sed etiam ad tempus destructionis Hierusalem, et ad adventum Christi, quo Christus continue Ecclesiam suam visitat; ita quod forte, si diligenter advertantur, nullum eorum invenitur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit; quia illa signa quae in Evangeliis tanguntur, sicut pugnae et terrores et hujusmodi, a principio humani generis fuerunt; nisi forte dicatur, quod tunc temporis magis invalescent; sed secundum quam mensuram circumstantiae vicinum adventum denuntient, incertum est. Signa vero quae Hieronymus ponit, non asserit, sed in annalibus Judaeorum se ea reperisse scripta dicit: quae etiam valde parum verisimilitudinis habent.

[22386] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. ad Hesychium praedicto, circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos; unde simul aliqui timebunt, scilicet boni; et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dixerunt: *pax et securitas*, ad malos referendum est, qui signa futuri judicii parvipendent; ad bonos vero pertinet quod dicitur Luc. 21, 26: *arescentibus hominibus prae timore* et cetera. Vel potest dici, quod omnia illa signa quae circa judicium erunt, infra tempus judicii computantur, ut sic dies judicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex signis apparentibus circa diem judicii homines terreantur, ante tamen quam signa illa apparere incipiant, in pace et securitate se impii esse credent, post mortem Antichristi non statim videntes mundum consummari, ut existimabant.

[22387] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dies domini dicitur sicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die judicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa quae immediate praecedent judicium, ut dictum est.

[22388] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset prius praecognitum a prophetis; et ideo non oportebat hujusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

Quaestiuncula 2

[22389] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod si loquamur de sole et luna quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile quod obscurentur sui luminis privatione; quia totus mundus innovabitur Christo veniente, et sanctis surgentibus, ut dictum est. Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit quod sol et luna et alia caeli luminaria, sui luminis privatione obscurabuntur vel

diversis temporibus, vel simul, divina virtute faciente ad hominum terrorem.

[22390] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Rabanus loquitur quantum ad tempus judicii praecedens.

[22391] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lux est in corporibus caelestibus non solum ad causandum generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem; unde non oportet quod cessante generatione, lux corporum caelestium cesset, sed magis augeatur.

[22392] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non videtur esse probabile, ut dictum est, quod qualitates elementares removeantur ab elementis, quamvis quidam hoc posuerint. Si tamen removerentur, non est simile de eis et de luce, eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis. Nec est etiam simile de motu corporum caelestium: motus enim est actus imperfecti; unde et tolli debet, quando tolletur imperfectio; quod de luce non potest dici.

Quaestiuncula 3

[22393] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtutes in Angelis dupliciter dicuntur, ut patet per Dionysium. Quandoque enim nomen virtutum uni ordini appropriatur, qui secundum ipsum est medius mediae hierarchiae; secundum vero Gregorium est supremus infimae hierarchiae. Alio modo accipitur communiter pro omnibus caelestibus spiritibus; et utroque modo potest accipi in proposito. In littera enim exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus Angelis; et tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis quae in mundo erit, sicut in littera dicitur. Potest etiam exponi prout virtutes est proprium nomen ordinis; et tunc ordo ille dicitur moveri prae aliis ratione effectus: quia illi ordini secundum Gregorium attribuitur miracula facere, quae maxime circa illud tempus fient; vel quia ordo ille, cum sit de media hierarchia, secundum Dionysium, non habet potentiam limitatam, unde oportet quod ejus ministerium sit circa causas universales; unde proprium officium virtutum esse videtur corpora caelestia movere, quae sunt causa eorum quae in natura inferiori aguntur; et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia virtutes caelorum dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu cessabunt, ulterius corpora caelestia non moventes; sicut nec Angeli qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulterius custodiae officio vacabunt.

[22394] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertineat, sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem, quam prius secundum species concreatas videre non potuerant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit; unde dicit Augustinus, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempora.

[22395] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod admiratio solet esse de his quae nostram cognitionem excedunt vel facultatem; et secundum hoc virtutes caelorum admirabuntur divinam virtutem alia facientem, inquantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt; per quem modum dixit Agnes, quod ejus *pulchritudinem et sol et luna mirantur*; et sic non ponitur in Angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

[22396] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium patet responsio ex dictis.

Quaestiuncula 4

[22397] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad judicium conveniant, non potest multum per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis, quod circa locum montis oliveti descendet, sicut et inde ascendit; ut idem esse ostendatur qui ascendit et qui descendit.

[22398] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum, dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere eminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspici poterit.

[22399] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus per hoc quod injuste judicatus est, judiciariam potestatem meruerit, non tamen judicabit in forma infirmitatis, in qua injuste judicatus est, sed in forma gloriosa, in qua ad patrem ascendit; unde locus ascensionis magis competit judicio quam locus ubi condemnatus est.

[22400] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nubes hic appellantur, ut quidam dicunt, quaedam densitates lucis resplendentis a corporibus sanctorum, et non aliquae evaporationes ex terra et aqua. Vel potest dici, quod nubes illae generabuntur divina virtute ad ostendendum conformitatem in adventu ad judicium et ascensionem; ut qui ascendit in nube ad judicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium misericordiam indicant judicantis.

Quaestio 2

Prooemium

[22401] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 pr. Deinde quaeritur de innovatione mundi; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 utrum innovatio mundi sit futura; 2 utrum mundo innovato motus corporum caelestium cesset; 3 utrum caelestia corpora majori claritate refulgeant; 4 utrum elementa aliqua claritatis gloria ornentur; 5 utrum animalia bruta et plantae et corpora mineralia maneant.

Articulus 1

[22402] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 tit. Utrum mundus aliquando innovabitur

[22403] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundum speciem. Eccle. 1, 9: *quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est.* Sed nunquam mundus aliam dispositionem habebit quam nunc habet quantum ad partes essentiales, et ad genera et species. Ergo nunquam innovabitur.

[22404] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, innovatio alteratio quaedam est. Sed impossibile est universum alterari; quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quod mundus innovetur.

[22405] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, Genes. 1, dicitur, quod Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat; et exponunt sancti, quod requievit a novis creaturis condendis. Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus quam iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam alium habebunt.

[22406] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, ista rerum dispositio quae nunc est, rebus est naturalis. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis. Sed illud quod est innaturale et per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet 1 caeli et mundi. Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab eis removebitur; et ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, sicut Empedocles et Origenes posuerunt, ut post hunc mundum sit iterum alius mundus, et post illum iterum alius.

[22407] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, novitas gloriae in praemium rationali creaturae datur. Sed ubi non est meritum, non potest esse praemium. Cum ergo creaturae insensibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

[22408] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod habetur Isai. 65, 17: *ecce ego creo novos caelos et novam terram; et non erunt in memoria priora*; et Apocal. 21, 1: *vidi caelum novum et terram novam; primum enim caelum et prima terra abiit.*

[22409] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis. Sed homo innovabitur. Ergo et mundus innovabitur.

[22410] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, omne animal diligit suum simile, Eccle. 13; ex quo patet quod similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo; unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum diligit naturaliter; ergo et ejus bonum concupiscit; et ita, ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

[22411] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur; unde et omnia dicuntur ei esse subjecta. Serviunt autem ei dupliciter. Uno modo ad sustentationem vitae corporalis; alio modo ad profectum divinae cognitionis, inquantum homo per ea quae facta sunt, invisibilia Dei conspicit, ut dicitur Rom. 1. Primo ergo ministerio creaturarum, homo glorificatus nullo modo indigebit, cum ejus corpus omnino incorruptibile sit futurum, virtute divina id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam; quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit; et ideo, ut ei solatium congruens sibi de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifeste indicia divinae majestatis apparebunt, et praecipue in carne Christi; et post hoc in corporibus beatorum; et deinceps in omnibus aliis corporibus; et ideo oportebit ut etiam alia corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriae perfectionem; et haec erit mundi innovatio; unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

[22412] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de cursu naturalium; quod patet ex hoc quod subditur: *nihil sub sole novum.* Cum enim sol circulariter moveatur, oportet ea quae solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere; quae consistit in hoc quod illa quae priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, numero diversa, ut dicitur in fine libri de generatione. Ea vero quae ad statum gloriae pertinent, soli non subsunt.

[22413] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de alteratione naturali, quae habet agens naturale, quod ex necessitate naturae agit: non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio modo se habeat. Sed ea quae divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis; unde sine aliqua immutatione Dei volentis potest nunc haec nunc illa dispositio ab ipso in universo existere; et sic ista innovatio non reducitur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

[22414] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est quod prius non praecesserit in aliqua similitudine secundum genus vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali. Dico ergo, quod novitas mundi futura praecessit quidem in operibus sex dierum in quadam remota similitudine, scilicet in gloria vel gratia Angelorum; praecessit etiam in potentia obedientiae, quae creaturae tunc est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

[22415] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis nec contra naturam; sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra

animae naturam; et erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.

[22416] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, proprie loquendo; homo tamen meruit ut illa gloria toti universo conferretur, inquantum hoc cedit in augmentum gloriae hominis; sicut aliquis homo meretur ut ornatioribus vestibus induatur, quem tamen ornatum nullo modo ipsa vestis meretur.

Articulus 2

[22417] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 tit. Utrum motus corporum caelestium in illa mundi innovatione cessabit

[22418] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus corporum caelestium in illa mundi innovatione non cessabit. Quia Genes. 8, 22, dicitur: *cunctis diebus terrae frigus et aestus, aestas et hiems, nox et dies non acquiescent.* Sed nox et dies, hiems et aestas efficiuntur per motum solis. Ergo nunquam motus solis cessabit.

[22419] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Hierem. 31, 35: *haec dicit dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis; qui turbat mare, et sonant fluctus ejus. Si steterint leges istae coram me, tunc et semen Israel deficiet ut non sit gens coram me cunctis diebus.* Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei et noctis, et fluctuum maris, quae ex motu caeli causantur, in perpetuum erunt; ergo motus caeli nunquam cessabit.

[22420] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, substantia corporum caelestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum. Corpora autem caelestia ad hoc sunt facta, ut dividant diem et noctem, et sint in signa et tempora et dies et annos, Gen. 1, quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit; alias frustra illa corpora remanerent.

[22421] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, in illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de sua perfectione. Sed motus est de perfectione corporis caelestis; quia, ut dicitur in 1 caeli et mundi, illa corpora participant divinam bonitatem per motum. Ergo motus caeli non cessabit.

[22422] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, sol successive illuminat diversas partes mundi secundum quod circulariter movetur. Si ergo motus circularis caeli cesset, sequitur quod in

aliqua superficie terrae erit perpetua obscuritas, quod non convenit illi novitati.

[22423] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, si motus caeli cessat, hoc non est nisi inquantum motus aliquam imperfectionem in caelo ponit, utpote lassitudinis vel laboris; quod non potest esse, cum motus ille sit naturalis, et caelestia corpora sint impassibilia; unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in 2 caeli et mundi. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

[22424] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum. Sed in quocumque situ ponatur corpus caeli, est in potentia ad alium situm. Ergo nisi reduceretur ad actum, potentia illa frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci ad actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

[22425] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed sol indifferenter se habet ad hoc quod sit in oriente vel occidente; alias motus ejus non esset uniformis per totum; quia ad locum ubi naturalius esset, velocius moveretur. Ergo vel neuter situs attribuitur soli, vel uterque. Sed nec uterque nec neuter potest ei attribui nisi successive per motum; oportet enim, si quiescit, quod in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eadem ratione omnia alia corpora caelestia.

[22426] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 9 Praeterea, motus caeli est causa temporis. Si ergo motus caeli deficiat, oportet tempus deficere; quod si deficeret, oportet quod deficeret in instanti. Definitio autem instantis est in 8 Physic., quod est initium futuri, et finis praeteriti; et sic post ultimum instans temporis esset tempus; quod est impossibile. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

[22427] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 arg. 10 Praeterea, gloria non tollit naturam. Sed motus caeli est ei naturalis. Ergo per gloriam non ei tollitur.

[22428] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Apocal. 10, quod Angelus qui apparuit, juravit per viventem in saecula, quia tempus amplius non erit, scilicet postquam septimus Angelus tuba cecinerit, qua canente mortui resurgent, ut dicitur 1 Corinth. 15. Sed si non est tempus, non est motus caeli. Ergo motus caeli cessabit.

[22429] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Isai. 60, 20, dicitur: *non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur.* Sed occasus solis et diminutio lunae ex motu caeli causatur. Ergo motus caeli quandoque cessabit.

[22430] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, ut probatur in 2 de generatione, motus caeli est propter continuam generationem in istis inferioribus. Sed generatio cessabit impleto numero electorum. Ergo motus caeli cessabit.

[22431] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 s. c. 4 Praeterea, omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur in 2 Metaphysic. Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescet. Ergo vel motus caeli nunquam consequetur finem suum, et sic esset frustra; vel aliquando quiescet.

[22432] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 s. c. 5 Praeterea, quies est nobilior quam motus; quia secundum hoc quod res sunt immobiles, Deo assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed

corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo cum corpora caelestia sint multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

[22433] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa istam quaestionem est triplex positio. Prima est philosophorum, qui dicunt, quod motus caeli semper durabit. Sed hoc non est consonum fidei nostrae, quae ponit certum numerum electorum praefinitum a Deo; et sic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret; et eadem ratione nec alia quae ad generationem hominis ordinantur, sicut est motus caeli, et variationes elementorum. Alii vero dicunt, quod motus caeli cessabit secundum naturam. Sed hoc etiam est falsum; quia omne corpus quod naturaliter quiescit et naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem naturaliter movetur, et a quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem locus potest assignari corpori caelesti; quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum orientis quam recessus ab eo; unde vel motus ejus non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminatur naturaliter ad quietem. Unde dicendum est, secundum alios, quod motus caeli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente. Corpus enim illud sicut et alia, in ministerium hominis dupliciter facta sunt, ut prius dictum est. Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriae non indigebit, scilicet secundum quod corpora ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitae; hoc autem modo corpus caeleste servit ei per motum, inquantum per motum caeli multiplicatur genus humanum, et generantur plantae, et alia animalia, quae usui hominum sunt necessaria; et temperies in aere efficitur, conservans sanitatem. Unde homine glorificato, motus caeli cessabit.

[22434] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur de terra secundum statum istum in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum; quod patet ex hoc quod ibi dicitur: *cunctis diebus terrae sementis et messis*; et hoc simpliciter concedendum est, quod quamdiu terra erit messibus et sementibus apta, motus caeli non cessabit.

[22435] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum, quod dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel secundum praesentem statum; quod patet ex hoc quod dicit: *et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus*; vicissitudo enim dierum post statum istum non erit; et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

[22436] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod finis qui ibi assignatur corporibus caelestibus, est finis proximus, quia est proprius eorum actu; sed iste actus ulterius ordinatur ad alium finem; scilicet ad ministerium humanum, ut patet per illud quod habetur Deut. 4, 19: *ne forte oculis elevatis ad caelum videas solem et lunam, et omnia astra caeli; et errore deceptus adores ea quae fecit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt*: et ideo magis debet judicium sumi de corporibus caelestibus secundum ministerium hominum quam secundum finem in genere assignatum. Corpora autem caelestia per alium modum in ministerium hominis glorificati cedunt, sicut prius dictum est, et ideo non sequitur quod frustra

remaneant.

[22437] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motus caeli non est de perfectione corporis caelestis nisi inquantum per hoc est causa generationis in istis inferioribus; et secundum hoc etiam motus ille facit corpus caeleste participare divinam bonitatem per quamdam similitudinem causalitatis; non autem motus est de perfectione substantiae caeli, quae remanebit; et ideo non sequitur quod motu cessante, aliquid de perfectione caeli tollatur, secundum quod remanebit.

[22438] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod omnia corpora electorum, ut infra dicetur, habebunt in seipsis quamdam claritatem gloriae; unde quamvis aliqua superficies terrae non illuminetur a sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

[22439] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Rom. 8, super illud: *omnis creatura ingemiscit* etc., dicit Glossa Ambrosii expresse, quod omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia: quod est causa nostri, unde quiescent nobis assumptis. Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem vel passionem illis corporibus accidentem ex motu, cum motus ille sit naturalis nihil habens de violentia adjunctum, ut probatur 1 caeli et mundi. Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit; unde quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo incompleto nondum consequitur illud ad quod ordinatus est; et ideo similitudinarie dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit; et hic etiam defectus a caelo tolletur impleto numero electorum. Vel etiam potest referri ad desiderium futurae innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

[22440] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in corpore caelesti non est aliqua potentia quae perficiatur per locum, vel quae facta sit propter hunc finem qui est esse in tali loco; sed hoc modo se habet potentia ad ubi in corpore caelesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quod facit diversas domos unius modi: quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere; et similiter in quocumque situ ponatur corpus caeleste, potentia quae est in ipso ad ubi, non remanebit incompleta, nec frustra.

[22441] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus caeleste secundum suam naturam aequaliter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis; tamen si comparetur ad ea quae sunt extra ipsum, non aequaliter se habet ad omnes situs, sed secundum unum situm nobilius disponitur respectu quorumdam quam secundum alium, sicut quo ad nos nobilius disponitur sol in die quam in nocte; et ideo probabile est, cum tota innovatio mundi habeat ordinem ad hominem, quod caelum in illa novitate habeat nobilissimum situm qui est possibilis in respectu ad nostram habitationem. Vel, secundum quosdam, caelum quiescet in illo situ in quo factum fuit; alias aliqua revolutio caeli remaneret incompleta. Sed ista ratio videtur inconveniens: quia cum aliqua revolutio sit in caelo quae non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quod tamdiu mundus deberet durare; quod non videtur probabile. Et praeterea secundum hoc posset sciri quando mundus finiri deberet. Probabiliter enim colligitur ab astrologis in quo situ corpora

caelestia sunt facta, considerato numero annorum qui computatur ab initio mundi; et eodem modo posset sciri certus annorum numerus in quo ad dispositionem similem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

[22442] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod tempus quandoque deficiet motu caeli deficiente; nec illud nunc ultimum erit principium futuri: dicta enim definitio non datur de nunc nisi secundum quod est continuans partes temporis, non secundum quod est terminans totum tempus; et de hoc dictum est in 1 dist., 2 libri, cum de aeternitate mundi ageretur.

[22443] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod motus caeli non dicitur naturalis quasi sit pars naturae, eo modo quo principia naturae naturalia dicuntur: nec iterum hoc modo quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum. Principium autem activum ejus est in substantia spirituali, ut dicit Commentator 1 caeli et mundi; et ideo non est inconveniens, si per novitatem gloriae motus ille tollatur: non enim eo ablato natura corporis caelestis variabitur.

[22444] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad s. c. 1 Alias rationes concedimus, scilicet duas primas quae sunt ad oppositum: quia debito modo concludunt.

[22445] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad s. c. 4 Sed quia aliae duae videntur concludere quod motus caeli naturaliter cesset; ideo ad eas respondendum est. Ad primam ergo earum dicendum, quod motus cessat habito eo propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus caelestis, secundum philosophos, concomitatur motum, scilicet imitatio divinae bonitatis in causalitate quam habet super inferiora; et ideo non oportet quod naturaliter motus ille cesset.

[22446] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 2 ad s. c. 5 Ad secundam dicendum, quod quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quam motus, tamen motus in eo quod per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinae bonitatis, est nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum possit illam perfectionem consequi; et ratione ista terra, quae est infimum corporum, est sine motu; quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, a quo corpora nobiliora moventur; et inde est etiam quod motus superiorum corporum possent poni secundum viam naturae perpetui, nec unquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

Articulus 3

[22447] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 tit. Utrum corporibus caelestibus claritas augeatur in illa innovatione

[22448] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corporibus caelestibus claritas non augeatur in illa innovatione. Illa enim innovatio in corporibus inferioribus erit per ignem purgantem. Sed ignis purgans nunquam pertingit ad corpora caelestia, ut praecedenti distinctione dictum est. Ergo corpora caelestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

[22449] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut corpora caelestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est. Ergo similiter cessabit lux caelestium corporum magis quam augeatur.

[22450] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, si innovato homine corpora caelestia innoventur, oportet quod eo deteriorato fiant deteriora. Sed hoc non videtur probabile, cum illa corpora sint invariabilia quantum ad id quod est in substantia eorum. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

[22451] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, si deteriorata tunc fuerint, oportet quod tantum deteriorata fuerint quantum dicitur esse melioranda in hominis innovatione. Sed Isai. 30, 26, dicitur, quod *tunc erit lux lunae sicut lux solis.* Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet sol. Ergo quandocumque luna erat super terram, faciebat diem sicut facit sol; et hoc manifeste apparet falsum per id quod dicitur Gen. 1, quod luna facta est ut praeesset nocti. Ergo homine peccante non sunt corpora caelestia diminuta in lumine; et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

[22452] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, claritas corporum caelestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliae creaturae. Sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum: dicitur enim Isai. 60, 19: *non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunae illuminabit te*; et Apoc. 21, 23, dicitur, quod civitas illa beatorum *non egebit sole neque luna, ut luceant in ea.* Ergo eorum claritas non augebitur.

[22453] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, non esset sapiens artifex qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium constituendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione caelestium corporum, quae sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; immo etiam totius terrae, quae habet se ad caelum ut punctum ad sphaeram, sicut astrologi dicunt. Ergo, cum Deus sit sapientissimus, non videtur quod finis creationis caeli sit homo; et ita non videtur quod eo peccante caelum deterioratum fuerit, nec eo glorificato melioretur.

[22454] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Isai. 30, 26: *erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter.*

[22455] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, totus mundus innovabitur in melius, ut

supra dictum est. Sed caelum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse, nisi majori claritate resplendeat. Ergo majorabitur et crescet claritas ejus.

[22456] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, omnis creatura quae ingemiscit et parturit, expectat revelationem gloriae futurae filiorum Dei, ut dicitur Rom. 8. Sed etiam corpora caelestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Glossa. Ergo expectant gloriam sanctorum. Sed non expectarent, nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, qua praecipue decorantur.

[22457] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem praecipue in Dei cognitionem ducit sua specie et decore, quae manifestant sapientiam facientis et gubernantis; unde dicitur Sap. 13, 5: *a magnitudine speciei cognoscibiliter poterat creator horum videri*. Pulchritudo autem caelestium corporum praecipue consistit in luce; unde Eccli. 43, 10: *species caeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis dominus*; et ideo praecipue quantum ad claritatem corpora caelestia meliorabuntur. Quantitas autem et modus meliorationis illi soli cognita est qui erit meliorationis auctor.

[22458] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantum ad eam, purgando a foeditate peccati, et ab impuritate commixtionis, quae in corporibus caelestibus non invenitur; et ideo, quamvis corpora caelestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitus innovanda.

[22459] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, secundum quod in se consideratur, cum sit actus imperfecti; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis, inquantum est causa alicujus. Sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati; et ideo postquam corpus caeleste desinet esse causa generationis, non remanebit mortuum, sed remanebit claritas ejus.

[22460] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod super illud Isai. 30: *erit lux lunae sicut lux solis*, dicit Glossa: *omnia propter hominem facta, in ejus lapsu pejorata sunt; et sol et luna suo lumine minorata*; quae quidem minoratio a quibusdam intelligitur secundum realem luminis minorationem. Nec obstat quod corpora caelestia secundum naturam sint invariabilia: quia illa variatio facta est a divina virtute. Alii autem probabilius intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quo ad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum caelestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset consecutus; per quem etiam modum dicitur, Genes. 3, 17: *maledicta terra in opere tuo (...) spinas et tribulos germinabit tibi*; quae tamen etiam ante spinas et tribulos germinabat, sed non in hominis poenam. Nec tamen sequitur, si lux caelestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in ejus glorificatione: quia peccatum hominis non immutavit statum universi, cum etiam homo prius et post, animalem vitam habuerit, quae motu et generatione creaturae corporalis indigeat. Sed glorificatio hominis statum totius creaturae

corporalis immutabit, ut dictum est; et ideo non est simile.

[22461] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod minoratio illa, ut probabilius aestimatur, non fuit secundum substantiam, sed secundum effectum; unde non sequitur quod luna existens super terram diem fecisset; sed quod tantum commodum ex lumine lunae homo habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis; et post resurrectionem, quando lux lunae augmentabitur secundum rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solum in centro terrae ubi erit Infernus: quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantum nunc lucet sol; sol autem in septuplum quam modo luceat; corpora autem beatorum septies magis sole: quamvis hoc non sit aliqua auctoritate vel ratione probatum.

[22462] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter. Uno modo propter necessitatem; et sic nulla creatura cedet in usum hominis, quia ex Deo plenam sufficientiam habebit; et hoc significatur in auctoritate apostoli inducta; quae dicit, quod civitas non eget sole vel luna. Alius usus est ad majorem perfectionem; et sic homo aliis creaturis utetur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

[22463] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moysi, qui omnino nititur improbare, mundum propter hominem esse factum; unde hoc quod in veteri testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaiae inductis, dicit metaphorice esse dictum; ut sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura), ita etiam e contrario dicitur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiae in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus sanctorum. Unde rationi illi inductae hoc modo respondendum est, quod quamvis corpora caelestia maxime excedant corpus hominis, tamen plus multo excedit anima rationalis caelestia corpora quam ipsa excedunt corpus humanum; unde non est inconveniens, si corpora caelestia propter hominem esse facta dicantur; non tamen sicut principalem finem, quia principalis finis omnium Deus est.

Articulus 4

[22464] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 tit. Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis

[22465] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod elementa

non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est claritas corporis caelestis propria, ita calidum et frigidum, et humidum et siccum, sunt propriae qualitates elementorum. Ergo sicut caelum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

[22466] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, rarum et densum sunt propriae qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent, ut dictum est. Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati, cum corpus clarum oporteat alio modo condensatum esse; unde claritas aeris non videtur quod possit claritatem pati; et similiter etiam nec densitas terrae, quae pervietatem tollit. Ergo non potest esse quod innoventur per alicujus claritatis additionem.

[22467] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, constat quod damnati erunt in terra. Sed ipsi erunt in tenebris non solum interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, et eadem ratione nec alia elementa.

[22468] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum quam nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; et sic videtur quod transmutentur a naturalibus suis qualitatibus, quae sunt eis secundum certam mensuram; quod est absurdum.

[22469] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmonia, dignius est quam bonum alicujus naturae singularis. Sed si creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi: quia non remanebit eadem harmonia. Ergo si corpora elementaria, quae secundum gradum suae naturae quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem recipiant, ex hoc magis deperiet perfectioni universi quam accrescet.

[22470] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Apocalyp. 1, 21: *vidi caelum novum et terram novam.* Sed caelum innovabitur per majorem claritatem. Ergo et terra, et similiter alia elementa.

[22471] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, corpora inferiora fuerunt in usum hominis, sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Glossa ad Rom. 8. Ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut et alia corpora caelestia.

[22472] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum quae sunt in corpore hominis, glorificato homine, glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eamdem convenit esse dispositionem totius et partis. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

[22473] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod sicut est ordo caelestium spirituum ad spiritus terrenos, scilicet humanos; ita etiam est ordo caelestium corporum ad corpora terrestria. Cum autem creatura corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur; oportet similiter disponi corporalia sicut spiritualia disponuntur. In illa autem ultima re-

rum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia homines erunt sicut Angeli in caelis, sicut dicitur Matth. 22; et hoc erit, inquantum ad maximam perfectionem deveniet id secundum quod humanus spiritus cum angelico convenit. Unde et similiter cum corpora inferiora cum caelestibus non communicent nisi in natura lucis et diaphani, ut dicitur in 2 de anima; oportet corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam vestientur: non tamen aequaliter, sed secundum modum suum. Terra enim, ut dicitur, erit in superficie exteriori pervia sicut vitrum, aqua sicut crystallus, aer ut caelum, ignis ut luminaria caeli.

[22474] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo etiam sensu in corporibus quodammodo per manifesta indicia divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritualior est visus et subtilior; et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est maxime materialis; et earum excessus contrarietatis magis est contristativus. Excessus autem lucis erit delectabilis, cum contrarietatem non habeat nisi propter organi debilitatem, quae tunc non erit.

[22475] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aer non erit clarus sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum; terra vero quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in sui superficie claritatis gloria vestietur sine praejudicio densitatis ipsius.

[22476] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in loco Inferni non erit terra glorificata per claritatem, sed loco hujus gloriae habebit pars illa terrae spiritus rationales hominum et Daemonum; qui quamvis ratione culpae sint infimi, tamen ex dignitate naturae sunt qualibet qualitate corporali superiores. Vel dicendum, quod etiamsi sit tota glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt: quia etiam ignis Inferni qui aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit, ut dist. ult. dicetur.

[22477] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod claritas illa erit in istis corporalibus, sicut est in corporibus caelestibus, in quibus caliditatem non causat; quia corpora ista tunc erunt inalterabilia, sicut modo caelestia.

[22478] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non tolletur propter meliorationem elementorum ordo universi; quia etiam omnes aliae partes meliorabuntur; et sic remanebit eadem harmonia.

Articulus 5

[22479] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 tit. Utrum plantae et animalia remaneant in illa innovatione

[22480] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod plantae et animalia remaneant in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in illa innovatione.

[22481] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia et plantae et corpora mineralia. Sed elementa propter praedictum ministerium glorificabuntur. Ergo et animalia et plantae et mineralia corpora glorificabuntur.

[22482] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, universum remanebit imperfectum, si aliquod quod est de ejus perfectione auferatur. Sed species animalium et plantarum et corporum mineralium sunt de perfectione universi. Cum igitur non debeat dici, quod mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quod oportet dicere, plantas et animalia remanere.

[22483] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, animalia et plantae habent nobiliorem formam quam ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius mutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantae quam elementa, cum sint nobiliora.

[22484] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, inconveniens est dicere quod naturalis appetitus frustretur. Sed secundum naturalem appetitum animalia et plantae appetunt esse perpetuum, etsi non secundum individuum, saltem secundum speciem; et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in 2 de Gener. dicitur. Ergo inconveniens est dicere, quod istae species aliquando deficiant.

[22485] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra, si plantae et animalia remanebunt; aut omnia, aut quaedam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta quae prius fuerunt mortua resurgere, sicut et homines resurgent; quod dici non potest, quia cum forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi. Si autem non omnia, sed quaedam; cum non sit major ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat; videtur quod nullum eorum in perpetuum manebit. Sed quidquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante. Ergo plantae et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

[22486] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in 2 de Gener., in animalibus et plantis et hujusmodi corporibus speciei perpetuitas non conservatur nisi secundum continuationem motus caelestis. Sed tunc motus caelestis deficiet. Ergo non poterit perpetuitas in istis speciebus conservari.

[22487] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 s. c. 3 Praeterea, cessante fine, cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantae factae sunt ad animalem vitam hominis sustentandam; unde

dicitur Gen. 9, 3: *sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed post illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantae nec animalia remanere debent.

[22488] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transiet ad statum perpetuae quietis, ut dicitur 1 Corinth. 15, 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*; et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjecta omni corruptione et transmutatione, perpetuo remaneat in quiete; unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora caelestia, elementa, et homines. Corpora enim caelestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt et secundum totum et secundum partem; elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, et incorruptibilia secundum totum; homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc ex parte materiae, non ex parte formae, scilicet animae rationalis, quae post corruptionem hominis remanet incorrupta; animalia vero bruta et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae quae formam amittit, et ex parte formae quae actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quae dicta sunt.

[22489] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activae et passivae generales quae sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia nec plantas remanere oportet.

[22490] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nec animalia nec plantae, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii careant; sed pro tanto dicuntur quaedam corpora remunerari, quia homo meruit ut illa innoventur quae ad innovationem ordinem habent. Plantae autem et animalia non habent ordinem ad innovationem, ut praedictum est, unde ex hoc homo non meruit ut illa innoventur; quia nullus potest alteri mereri nisi id cujus est capax, nec etiam sibi ipsi. Unde etiam dato quod animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

[22491] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut perfectio hominis multipliciter assignatur; est enim perfectio naturae conditae, et naturae glorificatae; ita etiam perfectio universi est duplex; una secundum statum hujus mutabilitatis, altera secundum statum futurae novitatis. Plantae autem et animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius, cum ordinem ad eam non habeant.

[22492] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis animalia et plantae quantum ad quaedam alia, sint nobiliora quam ipsa elementa; tamen quantum ad ordinem incorruptionis, elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet.

[22493] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad

perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum caeli, ut scilicet tantum in esse permaneant, quantum motus caeli durabit; non enim potest appetitus esse in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo si, cessante motu primi mobilis, plantae et animalia non remaneant secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

Expositio textus

[22494] Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 expos. *Cum tamen virtute divinitatis sit suscitaturus, non humanitatis.* Sed contra est quod dicitur in Glossa 1 Corinth. 15, quod resurrectio Christi fuit causa nostrae resurrectionis. Sed Christus secundum humanitatem resurrexit. Ergo virtute humanitatis corpora resuscitabit. Et dicendum, quod sicut Damascenus in 3 Lib., dicit, humanitas Christi est quasi divinitatis organum, sicut corpus animae; unde effectus aliquis potest attribui humanitati Christi dupliciter. Uno modo secundum se, sicut attribuitur ei tangere leprosum, et hujusmodi; alio modo inquantum est instrumentum divinitatis; sicut attribuitur ei tactu suo leprosum mundare. Hoc autem modo attribuitur humanitati Christi sua resurrectione nostram causare, sicut tactu suo leprosum mundare. Et quia instrumentum non agit nisi in virtute principalis agentis; inde est quod dicitur Christus resuscitaturus corpora non virtute humanitatis, sed divinitatis; quamvis sua resurrectio sit nostrae resurrectionis causa per modum quo tactus leprosi est causa mundationis. *Per verbum filium Dei fit animarum resurrectio, per verbum factum in carne filium hominis fit corporum resurrectio.* Sed contra, quia sicut resurrectio Christi dicitur esse causa resurrectionis nostrae corporalis, ita et spiritualis, ut patet per illud Rom. 4, 25: *resurrexit propter justificationem nostram.* Et dicendum, quod utrumque fit principaliter virtute divina, et quasi instrumentaliter per operationem humanitatis Christi; sed tamen spiritualis resurrectio appropriatur divinitati; corporalis vero humanitati per appropriationem quamdam; ut servetur similitudo inter effectum et causam. *Filius cum patre et spiritu sancto eadem vita est, quae pertinet ad animam non ad corpus.* Sed contra, quia omnis vita tam spiritualis quam corporalis oritur a vita divina, et imitatur eam, ut patet per Dionysium, 6 cap. de Divin. Nomin. Et dicendum, quod dicitur non pertinere ad corpus, quia corpus non potest ejus esse particeps per cognitionem et amorem. *Angeli deferent ante signum crucis.* Sed contra est quod signum illud crucis non habet aliquem ordinem ad incorruptionem; et ita non remanebit post illam innovationem. Et dicendum, quod signum crucis non accipitur hic pro ipso ligno crucis dominicae, sed pro aliqua repraesentatione ipsius. *Columnae caeli pavent adventum ejus.* Columnae caeli hic dicuntur Angeli qui caelos movent, quia in eorum virtute sustentatur tota efficacia caelestis actionis, cum omnia corpora regantur per spiritum vitae rationalem, ut Augustinus dicit 3, de Trinit. *Quantum luxit sol in prima conditione septem dierum ante peccatum primi hominis, tantum lucebit post judicium.* Intelligenda est haec comparatio secundum commodum quod homo percipit ex lumine caelestium corporum quod fuit majus ante peccatum quam post; quamvis post resurrectionem realiter magis luceant, ut dictum est. *Significat, solem et lunam his qui erunt in aeterna beatitudine, nullum lucis usum praestare.*

Hoc intelligendum est de usu necessitatis, ut prius dictum est. *Ne impii in tormentis sub terra positi fruantur luce eorum.* Secundum hoc videtur Isidorus sensisse, quod Infernus sit in alia superficie terrae; cum tamen ab aliis dicatur, quod sit in profundo terrae. Quidam vero dicunt, Isidorum etiam hoc sensisse, quod Infernus sit in profundo terrae; sed quod ex alia superficie terrae sit aliquis magnus terrae hiatus, unde lumen solis ad alios qui sunt in Inferno pervenire posset, si sol terram circuiret: quod utrum verum sit, omnino certum non est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XLIX quaestio I

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Distinctio 49

Quaestio 1

Prooemium

[22495] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad judicium generale, in parte hac incipit determinare de praemiis et poenis quae judicium generale sequuntur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de praemiis bonorum; in secunda de poenis malorum, 50 dist., ibi: *hic oritur quaestio* et cetera. Prima autem pars dividitur in partes tres: in prima enim describit qualis erit beatitudo sanctorum, quae eis in praemium post generale judicium dabitur; in secunda ostendit quomodo ad eam consequendam omnis humanus appetitus tendat, ibi: *solet etiam quaeri de beatitudine, utrum omnes eam velint.* In tertia qualiter eam habentes, diversimode ipsam participant, ibi: *solet etiam quaeri, utrum aliquid de Deo cognoscat aliquis magis meritus, ut Petrus, quod non cognoscat aliquis minus meritus, ut Linus.* Circa hoc tria facit: primo ostendit diversitatem quae in beatitudine sanctorum accidit ex parte cognitionis; secundo ex parte gaudii, vel delectationis, ibi: *solet etiam quaeri, an in gaudio dispares sint.* Tertio inquirit de augmento beatitudinis, quod accidet ex resumptione corporis, ibi: *post hoc quaeri solet, si beatitudo sanctorum major sit futura post judicium quam interim.* Hic quaeruntur quinque. Primo de beatitudine. Secundo de visione Dei, in qua principaliter beatitudo consistit. Tertio de delectatione, quae formaliter beatitudinem complet. Quarto de dotibus quae in beatitudine continentur. Quinto de aureolis, quibus beatitudo perficitur et decoratur. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 in quo sit quaerenda beatitudo; 2 quid sit; 3 utrum omnes eam appetant; 4 utrum ab omnibus aequaliter participetur.

Articulus 1

[22496] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 tit. Utrum beatitudo in bonis corporis consistat

Quaestiuncula 1

[22497] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo in bonis corporis consistat. Quia quod a pluribus dicitur, impossibile est falsum esse totaliter, ut Commentator dicit in Libr. de anima; et philosophus dicit in 7 Ethicor., quod *opinio non perditur, quam populi multi famant.* Sed major hominum multitudo inclinatur ad quaerendum

corporales delectationes et corporalia bona quasi finem. Ergo finis humanae vitae in corporalibus bonis consistit. Finem autem humanae vitae dicimus beatitudinem. Ergo beatitudo in bonis corporis quaerenda est.

[22498] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quanto aliquis finis est magis ultimus in consecutione, tanto prior est in intentione et appetitu. Sed homo prius appetit corporale bonum quam spirituale, cum ex amore corporalium rerum in amorem invisibilium manuducamur, ut Gregorius dicit. Ergo bonum corporale est ultimus finis noster. Talis autem finis est beatitudo. Ergo in bonis corporalibus beatitudo est quaerenda.

[22499] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquod bonum est communius, tanto divinius, ut patet in 1 Ethic. Sed bonum corporale communius est quam spirituale: quia corporale ad plantas et animalia bruta se extendit, non autem spirituale. Ergo corporale bonum spirituali praeminet; et ita in corporalibus bonis magis est beatitudo quaerenda.

[22500] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, beatitudo ab omnibus ponitur finis virtutis. Sed virtus habet finem suum non solum in bonis spiritualibus, sed etiam in corporalibus: per virtutem enim temperantiae et alias virtutes homo conservatur a nocivis etiam secundum corpus. Ergo beatitudo non solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus bonis est quaerenda.

[22501] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum in 2 Phys., felicitas et fortuna circa idem esse videntur. Sed bona fortunae sunt corporalia. Ergo bona in quibus consistit beatitudo et felicitas, sunt corporalia.

[22502] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 6 Praeterea homo ex anima et corpore constituitur. Ergo bonum hominis debet esse commune animae et corpori. Sed bonum spirituale non potest esse commune corpori; bonum autem corporale potest esse commune animae, inquantum anima de corporalibus delectatur. Ergo beatitudo, quae est bonum hominis, magis consistit in corporalibus quam in spiritualibus bonis.

[22503] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, illud quod convenit homini secundum corpus, potest esse commune sibi et aliis animalibus. Sed beatitudo aliis animalibus non potest competere. Ergo beatitudo non est quaerenda in bonis corporis.

[22504] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, beatitudo est summum bonum hominis. Ergo in praecipuis hominis bonis est quaerenda. Sed bona animae sunt nobiliora bonis corporis, sicut et anima corpore nobilior. Ergo beatitudo est quaerenda in bonis animae.

[22505] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, illud quod est ultima mensura, non est aliquo modo mensuratum. Ergo illud quod non potest esse bonum nisi prout est mensuratum, non potest esse mensura ultima in rebus humanis; et ita nec ultimus finis, qui est beatitudo; cum finis sit mensura imponens modum his quae sunt ad finem. Sed bona corporalia non sunt laudabilia nec bona nisi inquantum sunt mensura virtutis, ut patet per philosophum in 2 Ethic. Ergo in bonis

corporalibus non potest esse beatitudo.

Quaestiuncula 2

[22506] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod beatitudo magis consistat in his quae sunt voluntatis quam in his quae sunt intellectus. Quia beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis inquantum hujusmodi, non autem intellectus. Ergo beatitudo magis consistit in actu voluntatis quam intellectus.

[22507] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, delectatio, secundum philosophum in 7 Ethic., ad beatitudinem requiritur; unde et in Graeco nomen beatitudinis a gaudio accipitur. Sed delectatio est in voluntate, sive in affectu. Ergo et beatitudo.

[22508] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in 10 Ethic., in actu nobilissimae virtutis consistit felicitas sive beatitudo. Sed caritas est excellentissima omnium virtutum, ut patet per apostolum 1 Corinth. 13. Ergo cum caritas sit in voluntate, ibi quaerenda est beatitudo.

[22509] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 4 Praeterea, sicut anima imperat corpori, ita voluntas imperat intellectui, et per consequens est eo superior. Sed beatitudo magis ponitur in bonis animae quam corporis, quia anima est superior corpore. Ergo eadem ratione magis debet poni in voluntate quam in intellectu.

[22510] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 5 Praeterea, beatitudo hominis consistit in perfecta conjunctione ad Deum. Sed perfectius homo conjungitur Deo per voluntatem quam per intellectum; unde dicit Hugo de sancto Victore, 7 cap. Cael. Hier. super illud: *mobile, et acutum* etc.: *dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia. Plus enim Deus diligitur quam intelligatur; intrat dilectio ubi scientia foris est.* Ergo beatitudo consistit magis in dilectione quam in cognitione, et in voluntate quam in intellectu.

[22511] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed vita aeterna est ipsa beatitudo. Ergo beatitudo in cognitione consistit.

[22512] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, 1 Corinth. 15, super illud: *cum tradiderit regnum Deo et patri*, dicit Glossa: *idest, cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei patris, ubi est finis omnium, requies sempiterna et gaudium.* Sed hoc est beatitudo. Ergo in contemplatione intellectus beatitudo consistit.

[22513] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 3 Praeterea, philosophus in 10 Eth. ostendit quod in contemplativae virtutis actu ultima hominis beatitudo consistit. Sed hoc pertinet ad intellectum. Ergo beatitudo maxime consistit in intellectu.

[22514] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 4 Praeterea, secundum philosophum in 1 Ethic., bonum in quo per se est sufficientia, est felicitas vel beatitudo. Sed hoc est in cognitione, ut patet Joan. 14, 8: *domine ostende nobis patrem, et sufficit nobis.* Ergo idem quod prius.

Quaestiuncula 3

[22515] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod beatitudo magis consistat in actu intellectus practici quam speculativi. Quanto enim aliquod bonum est communius, tanto est divinius, ut patet in 1 Ethic. Sed bonum intellectus speculativi est singulariter ejus qui speculatur; bonum autem intellectus practici potest esse commune multorum. Ergo magis consistit beatitudo in intellectu practico quam speculativo.

[22516] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, beatitudo est ultima perfectio hominis. Sed major est perfectio alicujus rei secundum quod est causa alterius, quam secundum quod in se perfecta existit; unde dicit Dionysius in 3 cap. Caelest. Hierarch., quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri in reductione aliorum. Per intellectum autem speculativum homo habet perfectionem in seipso; intellectus autem practicus est causa aliorum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

[22517] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, finis est conformis his quae sunt ad finem. Sed beatitudo est finis et praemium virtutum, ut in 1 Ethic. dicitur; virtutes autem magis consistunt in operatione quam in cognitione; quia scire, parum, vel nihil prodest ad virtutem, ut patet 2 Ethic. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

[22518] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 4 Praeterea, beatitudo hominis consistit in eo quod est in homine nobilius. Sed intellectus practicus est nobilior speculativo, quia ipse legem ponit speculativo intellectui; per prudentiam enim legislatoris ordinatur qualiter quis discere debeat disciplinas speculativas, ut patet in 1 Ethic. Ergo beatitudo magis est in intellectu practico quam speculativo.

[22519] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, beatitudo, cum sit ultimus finis, propter seipsam quaeritur, et non propter alterum. Sed cognitio practica ordinatur ad alterum tamquam ad finem, quia ad opus, ut in 2 Metaph. dicitur; non autem speculativa, sed propter seipsam quaeritur, ut patet in 1 Metaphys. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

[22520] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, beatitudo nostra consistit in hoc quod Deo conjungimur. Sed nos non conjungimur Deo per intellectum practicum, sed per speculativum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

[22521] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, in ratione beatitudinis est diuturnitas, et sufficientia, et delectatio. Sed in actu contemplativi intellectus est homo magis

sufficiens sibi quam in actu intellectus practici, ad quem multis auxiliis exterioribus indiget; nullaque actio est in qua homo possit ita diu persistere sicut in contemplatione, propter remotionem a corporeis instrumentis, quorum debilitas lassitudinem inducit: neque est aliqua delectatio ita pura sicut contemplationis, quia ei nullum contrarium admiscetur, neque enim contrarium habet. Ergo beatitudo maxime in actu intellectus speculativi consistit.

Quaestiuncula 4

[22522] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod beatitudo in hac vita habeatur. Quia Matth. 5, 3, dicitur: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*; et similiter: *beati qui persecutionem patiuntur*; et cetera hujusmodi. Sed omnia haec in hac vita habentur. Ergo beatitudo est in hac vita.

[22523] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, si beatitudo non posset esse in hac vita, nullus beatitudinem cognosceret, nisi qui de alia vita notitiam haberet. Sed multi philosophi de beatitudine tractaverunt, futuram vitam penitus ignorantes. Ergo beatitudo potest etiam esse in hac vita.

[22524] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, praesens vita hominis est perfectior quam praesens vita alicujus alterius animalis. Sed vita praesens aliorum animalium includit finem ultimum eorumdem. Ergo et vita praesens hominis beatitudinem includit, qui est finis ejus.

[22525] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, unaquaeque res naturaliter desiderat finem suum. Sed ex desiderio finis nascitur desiderium eorum quae sunt ad finem. Illa autem praecipue sunt ordinata ad finem sine quibus ad finem perveniri non potest. Sic autem ad beatitudinem hominis mors esset ordinata, si in hac vita beatitudinem habere non posset. Ergo homo naturaliter desiderat mortem; quod experimento falsum esse sentitur, et auctoritati apostoli contradicit, qui dicit, 2 Corinth. 5, 4: *nolumus expoliari, sed supervestiri.* Ergo beatitudo hominis est in hac vita.

[22526] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, nullus potest esse beatus qui non habet hoc quod bene vult. Sed quilibet beatus bene et ordinate vult sua beatitudine nunquam posse privari. Ergo quicumque hoc non habet, non est vere beatus. Sed nullus hoc in hac vita habet; quia ipsam beatitudinem quam in hac vita habere posset, oportet quod ad minus mors tollat. Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

[22527] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, nullus ad ultimum vitae jam pervenit, cui restat aliquid appetendum; eo quod beatitudo in se sufficientiam habeat, ut etiam philosophus dicit. Sed quantumcumque aliquis sit in hac vita perfectus vel scientia vel virtute vel quocumque alio modo, adhuc ei restat aliquid appetendum, scilicet multa scire quae nescit; immo bonitas etiam suae perfectionis, quamdiu haec vita durat, certa esse non potest; cum etiam

sapientissimi et perfectissimi viri per infirmitates corporales possint in insaniam devenire. Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

[22528] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 3 Praeterea, beatitudo ab omnibus ponitur maximum bonum. Sed maximum bonum est quod est malo penitus impermixtum. Cum ergo vita haec absque malis esse non possit, quantumcumque aliquis sit sapiens et virtute perfectus (ut manifeste apparet varios casus hominis intuendo); videtur quod in hac vita beatitudo esse non possit.

Quaestiuncula 1

[22529] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod beatitudo, cum sit naturaliter ab omnibus hominibus desiderata, nominat ultimum humanae vitae finem. Finis autem cujuslibet rei est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit. Cum autem forma propria sit in qualibet re operationis propriae principium; forma autem propria hominis, inquantum est homo, sit rationalis anima; oportet quod vel in ipsis actibus rationalis animae beatitudo consistat, vel in his ad quae homo per actus rationalis animae comparatur. Haec autem bona animae dicuntur; unde necesse est beatitudinem ponere in bonis animae, etiam secundum philosophos. Quod autem aliqui beatitudinem in bonis corporis ponunt, ex hoc provenit quod seipsos quid essent ignorabant; non enim agnoscebant se secundum id quod est in eis melius, quod eorum esse formaliter complet, sed secundum id quod de eis exterius apparet; et secundum hoc in exterioribus bonis suam beatitudinem quaesierunt.

[22530] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod multorum opinionem non est necesse esse veram simpliciter, sed secundum partem. Multitudo autem hominum in bonis corporis beatitudinem ponentium, quantum ad hoc veram opinionem habet, quod illud quod sibi optimum aestimant, hoc suam beatitudinem esse putant; et quantum ad hoc opinio eorum vera est, scilicet quod optimum hominis est beatitudo. Non autem oportet quod sit vera quantum ad hoc quod ponunt eam in bonis corporis; quia haec opinio procedit ex falsa radice, quia scilicet aestimant se principaliter esse id quod sunt secundum corpora.

[22531] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod primo desideratur bonum corporale quam spirituale, per accidens contingit. Nostra enim cognitio ab universalioribus ad specialia procedit, ut patet 1 Physic.; et ideo in principio nihil cognoscimus de fine hominis nisi hoc generale quod est quoddam optimum; et sicut cognoscimus, ita desideramus; et ideo inter illa bona quae primo cognitioni occurrunt aestimamus illud bonum. Priora autem in nostra cognitione sunt sensibilia; unde in principio aestimamus quasi summa bona, sensibilia bona; sed in fine quando cognitio nostra perficitur, habemus distinctam cognitionem de hominis fine, discernendo ipsum ab aliis; et tunc appetimus summum bonum ut est, scilicet in spiritualibus. Ratio autem procedit, ac si per se loquendo appetitus boni corporalis praecederet appetitum boni

spiritualis.

[22532] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid dicitur esse commune. Uno modo per praedicationem; hujusmodi autem commune non est idem numero in diversis repertum; et hoc modo habet bonum corporis, communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et ejusdem rei secundum numerum; et haec communitas maxime potest in his quae ad animam pertinent, inveniri; quia per ipsam attingitur ad id quod est commune bonum omnibus rebus, scilicet Deum; et ideo ratio non procedit.

[22533] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod duplex est finis: scilicet finis operationis, et intentionis. Bonum ergo corporis potest esse finis virtutis, quasi quidam terminus vel effectus virtuosae operationis; non autem sicut in quo stet virtutis intentio; quia cum virtus sit perfectio animae, quae est corpore nobilior, et nihil agat propter vilius se, non potest esse quod in bono corporis intentio virtutis quiescat.

[22534] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod felicitas et fortuna dicuntur aliquorum dupliciter. Uno modo sicut subjectorum; et hoc modo felicitas et fortuna sunt ejusdem; quia utrumque non nisi in rationalibus potest esse. Alio modo sicut objectorum vel materiae; et sic impossibile est quod felicitas et fortuna sint eorumdem: quia fortuna est eorum quae propter aliquid aguntur, quando aliquid praeter intentionem accidit; felicitas autem vel beatitudo est quae ab omnibus intenditur, nec ad alterum ordinatur; et ideo licet corporalia bona dicantur fortunae materialiter, non tamen sequitur quod in corporalibus bonis felicitas consistat.

[22535] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod licet homo ex anima et corpore consistat, tamen esse specificum habet ex anima, non ex corpore, quia forma cujuslibet rei est principium esse ejus specifici; unde et beatitudo hominis principaliter et originaliter consistit in bonis animae. Sicut enim corpus est propter animam sicut propter finem, et materia propter formam, ut patet in 2 de anima, ita et bona corporis ordinantur in animae bona ut in finem; unde in bonis corporis beatitudo principaliter consistere non potest.

Quaestiuncula 2

[22536] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod beatitudinem esse in voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod sit voluntatis objectum; et sic beatitudo, cum sit ultimus finis, et ex fine sit ratio boni, quod est voluntatis objectum; oportet ponere beatitudinem in voluntate esse. Alio modo ita quod sit aliquis actus voluntatis; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis potest accipi duplex: unus in ipso, et alius extra ipsum. In ipso, sicut operatio rei dicitur esse finis ejus, cum omnis res sit propter suam operationem. Finis vero extra ipsum est, ad quod per suam operationem pertingit. Non autem quaelibet operatio potest dici finis, sed illa quae fini exteriori primo conjungit; et hoc dico quando res finem extra

se habet; tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic finis exterior sit quasi finis ultimus; et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus; sicut videmus quod res naturales per operationes quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quae est earum exterior finis. Non autem est possibile ut ipse voluntatis actus sit ultimus finis alicujus; quia cum voluntatis objectum sit finis, hoc ipsum quod est velle, et quilibet alius voluntatis actus, nihil est aliud quam ordinare aliqua in finem; unde praesupponit alium finem; et ideo si ipsum velle dicatur esse volitum, oportet praesupponere ante hoc aliquid esse volitum. Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiae illius; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis. Cum ergo objectum primum voluntatis sit finis ultimus, impossibile est quod aliquis voluntatis actus sit ultimus finis voluntatis. Nec etiam potest dici quod assecutio finis exterioris sit per actum voluntatis immediate; intelligitur enim esse actus voluntatis ante assecutionem finis, ut motus quidam in finem; post assecutionem vero ut quietatio quaedam in fine. Non potest autem esse quod voluntas nunc quietetur in fine in quem prius tendebat, nisi quia voluntas alio modo se habet ad finem quam prius, vel e converso. Illud ergo quod facit voluntatem hoc modo se habere ad finem ut voluntas quietetur in ipso, est ultimus finis interior qui primo conjungit exteriori fini; sicut si alicujus finis exterior sit pecuniae, finis interior erit possessio pecuniae, per quam homo se habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo ultimus finis quasi exterior humanae voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis; sed ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum; cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur; sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus; et ita beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen id quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit; ut sic voluntati attribuatur et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur.

[22537] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod beatitudo sit in voluntate sicut suum objectum, non autem quasi ejus actus.

[22538] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod delectatio requiritur ad beatitudinem quasi forma completiva beatitudinis: quia delectatio perficit operationem ut quidam finis superveniens; velut si juvenibus superveniat pulchritudo, quae juventutem decorat, ut dicitur 10 Ethic.

[22539] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritas pro tanto dicitur esse altior virtus ceteris quae sunt in via, quia ipsa est quae ordinat omnes in Deum; ipsa est etiam cujus erit in patria ultima quietatio in Deum. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit substantia ipsa beatitudinis; sed vel inclinatio quaedam in ipsam, sicut in statu viae, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patriae.

[22540] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actus corporis non potest pertingere ut assequatur bonum animae; sed actus intellectus potest pertingere ad assequendum bonum quod voluntas appetit; et ideo non est simile.

[22541] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per affectum homo perfectius Deo conjungitur quam per intellectum, inquantum conjunctio quae est per affectum, supervenit perfectae conjunctioni quae est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit semper per intellectum. Dilectio enim prius inclinat in conjunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfecte conjungat, quamvis non prius quam intellectus quoquomodo cognoscat, eo quod appetitus non potest esse incogniti omnino; et ideo dicit Hugo, quod scientia foris manet, ubi dilectio intus est.

Quaestiuncula 3

[22542] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut ex jam dictis patet, secundum hoc in actu intellectus beatitudo hominis constituitur quod per ipsum est prima conjunctio hominis ad suum ultimum finem exteriorem, cui intellectus conjungitur, inquantum cognoscit ipsum. Illud autem quod est cognitum per intellectum practicum, non potest esse ultimus finis exterior, quia cognitio intellectus practici ordinatur ad cognitum sicut causa ad effectus. Effectus autem alicujus non potest esse ultimus finis ejus, quia perfectio causae non dependet ab effectu, sed e converso; et ideo impossibile est quod beatitudo in actu intellectus practici consistat, sed solum in actu intellectus speculativi; et inde est quod omnis cognitio practica est propter aliquod aliud appetibile; sed cognitio speculativa magis appetitur propter seipsam.

[22543] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod bonum cui intellectus speculativus conjungitur per cognitionem, est communius bono cui conjungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus cujus cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit. Sed hoc est verum quod assecutio finis, ad quem pervenit intellectus speculativus, inquantum hujusmodi, est propria assequenti; sed assecutio finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, inquantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis; sed aliquis ex hoc quod speculatur, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum praeeminet bono intellectus practici quantum singularis assecutio ejus excedit communem assecutionem boni intellectus practici; et ideo perfectissima

beatitudo in intellectu speculativo consistit.

[22544] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectius est habere aliquam perfectionem et transfundere ipsam in alterum, quam solum habere eam in seipso. Non enim alio modo intelligi potest comparatio dictarum perfectionum; eo quod perfectio alicujus ut est causa, non potest esse, nisi simul sit perfectio ejus in seipso. Contingit autem majorem esse perfectionem alicujus prout in se perfectum est, quam secundum quod est causa alterius, quando non eamdem perfectionem communicat, vel non tantam sicut habet; sicut major est perfectio quae consideratur in Deo secundum quod in se consistit, quam secundum quod alia causat; et sic major est perfectio speculatoris inquantum in se in speculando perfectus est, quam fabri inquantum facit cultellum. Perfectior autem esset ille qui speculando alios speculatores aequaliter sibi constitueret, quam ille qui ipse solus posset speculari.

[22545] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod finis et ea quae sunt ad finem, non oportet esse conformia, quasi sint unius generis; sed oportet ibi esse conformitatem proportionis, ut scilicet ea quae sunt ad finem, sint proportionata ad finem inducendum; et hoc modo virtutes conformantur beatitudini, quia ad beatitudinem inducunt per modum dispositionis et meriti.

[22546] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus simpliciter practico nobilior est, cum sit propter seipsum, practicus vero propter opus: nec intellectus practicus legem ei ponit: non enim dirigitur intellectus speculativus in judicando de veritate rerum secundum aliquam legem ab intellectu practico positam; sed intellectus practicus legem ponit propter intellectum speculativum, ut dicit philosophus in 6 Ethic., dum ordinat qualiter aliquis ad perfectionem speculativi intellectus debeat pervenire; et ex hoc ostenditur intellectus practicus esse subveniens speculativo.

Quaestiuncula 4

[22547] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in rebus naturalibus se habet motus ad terminum, ita in voluntariis se habet appetitus finis, et eorum quae propter finem appetuntur, ad consecutionem finis; et ideo sicut quando res naturalis pervenit ad terminum, cessat motus ejus; ita voluntas cum habet quod quaerit, appetitus ejus desistit, conversus in amorem vel delectationem. Beatitudo ergo cum sit finis ad quem referuntur omnia desideria, oportet quod sit tale aliquid, quo habito nihil ulterius desiderandum restet. Quilibet autem naturaliter esse desiderat, et permanere in bono quod ipse habet; et ideo ab omnibus beatitudo tale aliquid esse ponitur quod immobilitatem habeat et perpetuitatem. Sed de immobilitate et perpetuitate beatitudinis humanae aliqui diversimode judicaverunt. Quidam enim dixerunt, quod de ratione humanae beatitudinis non erat perpetuitas absolute, sed perpetuitas respectu vitae hominis. Nec tamen in hac perpetuitate consideranda est immobilitas quae privaret

potentiam ad immutationem, sed quae tantum privaret immutationis actum. Et haec fuit opinio Platonis, ut tangitur 1 Ethic. Posuit enim, illum hominem esse beatum in hac vita, cujus beatitudo continuatur usque ad mortem ipsius. Sed quia conditio hominis, quantumcumque perfecti, in hac vita mutari potest, et de contingenti futuro non possumus habere certum judicium; ideo de nullo homine ante mortem scire possumus, an sua perfectio continuetur sibi usque ad finem; sed in ejus fine sciri poterit, si usque ad finem continuata est; et ita nullus potest dici beatus nisi in morte sua. Hanc autem positionem philosophus improbat: quia inconveniens est ponere quod aliquis debeat dici beatus quando non est, et quod non possit dici quando est. Si ergo beatitudo est in vita ista; si aliquis est beatus, dum vivit, beatus est; cum autem mortuus est, beatus non esset; et ita magis potest dici beatus cum vivit quam cum mortuus est. Unde philosophus ibidem ponit aliam sententiam de beatitudine, sive de felicitate; ut scilicet dicatur, quod beatitudo, secundum suam perfectam rationem, perpetuitatem et immobilitatem absolutam habeat. Sed secundum perfectam rationem beatitudo non est possibilis homini accidere; sed possibile est hominem esse in aliqua participatione ipsius, licet modica, et ex hoc eum dici beatum; et ideo non oportet hominem beatum esse perpetuum et immutabilem simpliciter, sed secundum conditionem humanae naturae; unde subjungit: *beatos autem ut homines.* Talis autem immutabilitas accidit homini quando sunt in ipso firmati habitus virtutum, ut non de facili possit deflecti ab actu secundum virtutem. Sed ista etiam positio non videtur esse rationabilis. Ab omnibus enim communiter ponitur quod felicitas, sive beatitudo, est bonum rationalis vel intellectualis naturae; et ideo oporteret quod ubi invenitur natura rationalis vel intellectualis per essentiam, et non solum per participationem, etiam beatitudo ponatur per essentiam, et non per participationem; et ideo cum in homine sit non solum aliqua redundantia intellectus, sicut est in brutis quaedam redundantia rationis, inquantum participant aliqua prudentia, ut in eorum moribus apparet, sed est in eis ratio et intellectus per essentiam; oporteret ponere quod ad veram beatitudinem quandoque pervenire possit, et non tantum ad aliquam beatitudinis participationem; alias appetitus naturalis intellectualis naturae quae est in homine, frustraretur. Beatitudo autem vera non potest poni in hac vita propter mutabilitates varias quibus homo subjacet; unde necesse est beatitudinem quae est finis humanae vitae, esse post hanc vitam. Et hoc quidem concesserunt omnes philosophi qui posuerunt animam, quae est forma humani corporis, esse intellectum per essentiam: posuerunt enim animam immortalem. Illi vero qui posuerunt animam, quae est forma humani corporis, non esse intellectum per essentiam, sed in ea esse refulgentiam quamdam intellectus qui est separatus, et unus communis omnibus, ponunt animam, quae est corporis forma, esse corruptibilem, nec pervenire ad perfectam beatitudinem, sed solum ad aliquam beatitudinis participationem, qualis dicta est. Sed haec opinio absurda est, ut patuit distinctione 17, 2 libri, quaest. 2, art. 1. Et ideo simpliciter concedimus veram hominis beatitudinem esse post hanc vitam. Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario; et de hac felicitate philosophus in Lib. Ethic. determinat, aliam, quae est post hanc vitam, nec asserens nec negans.

[22548] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut

dictum est in 3 Lib., distinct. 27, beatitudines ibi dicuntur actus quidam perfectarum virtutum, secundum quos homo est in quadam participatione et similitudine futurae beatitudinis, quae est vera beatitudo.

[22549] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illi philosophi qui futuram vitam non posuerunt, de beatitudine loquentes, non locuti sunt de vera beatitudine, sed de participatione beatitudinis, sicut dictum est.

[22550] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod finis humanae vitae plus superat finem vitae aliorum animalium, quam vita superat vitam; et ex hoc ipsa vita hominis est nobilior quod ad nobiliorem finem ordinatur; unde non oportet quod includat ultimum finem suum, sicut vita aliorum animalium includit.

[22551] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quae sunt ad finem; sed ea desiderat appetitu rationali, consiliando de eis, et eligendo ipsa. Nec est inconveniens, aliquid quod secundum se est odibile, esse appetibile in ordine ad finem; sicut sectio membri est appetibilis propter sanitatem; et hoc modo mors, quam naturaliter quilibet refugit, est appetibilis propter beatitudinem, sicut dicitur Philip. 1, 23: *desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.*

Articulus 2

[22552] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 tit. Utrum beatitudo sit quid increatum

Quaestiuncula 1

[22553] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit quid increatum. Primo per hoc quod dicit Boetius in 3 de Consol., quod beatitudo est ipsa divinitas; unde concludit quod omnis beatus est Deus.

[22554] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed Deus est summum bonum, cum sit omnis bonitatis causa; beatitudo etiam est summum bonum, cum ab omnibus tamquam finis ultimus desideretur. Ergo beatitudo est ipse solus Deus.

[22555] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod propter se tantum desiderabile est, habet rationem fruibilis, ut patet per Augustinum. Sed beatitudo est tantum propter se appetibilis, ut patet per philosophum in 1 Ethic. Ergo beatitudine fruendum est. Sed

solo Deo fruendum est, ut patet per Augustinum in 1 de doctrina Christiana. Ergo solus Deus est beatitudo.

[22556] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, de ratione beatitudinis est quod sit in ea sufficientia. Sed in solo Deo sufficientiam invenit appetitus humanus; unde Augustinus dicit in libro confessionum: *inquietum est cor nostrum donec perveniat ad te.* Ergo solus Deus est ipsa beatitudo.

[22557] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod inest nobis, vel inest nobis essentialiter, vel est accidens. Sed beatitudo non est de essentia hominis: quia sic omnis homo, et semper, esset beatus. Ergo si est aliquid in homine, erit accidens. Sed accidens non potest esse finis substantiae, cum substantia sit nobilior accidente. Ergo impossibile est beatitudinem aliquid esse in nobis; et ita erit aliquid increatum.

[22558] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est, quod sicut justitiae participatione dicuntur homines justi, ita per beatitudinis participationem dicuntur homines beati, ut patet per Boetium in 3 de Consolat. Sed justitia est aliquid creatum in nobis. Ergo et beatitudo.

[22559] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, felicitas addita numero bonorum est eligibilior, ut patet per philosophum in 1 Ethic. Sed Deus quocumque addito non est eligibilior. Ergo felicitas est aliquid aliud quam Deus; et ita est aliquid creatum in nobis.

Quaestiuncula 2

[22560] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod felicitas non sit actus. Quia secundum Boetium in 3 de Consol., *beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.* Sed status non nominat actum. Ergo beatitudo non est actus.

[22561] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, actuum nostrorum non sumus causa. Si ergo beatitudo in actu nostro constaret, nos essemus causa nostrae beatitudinis; quod est absurdum.

[22562] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, si aliquid quod est in nobis sit ultimus finis, hoc erit praecipue illud quod nunquam propter aliud quaeritur. Sed delectatio non quaeritur propter aliud, sed propter seipsam. Ergo in delectatione maxime consistit beatitudo. Sed delectatio non est actus, sed passio. Ergo felicitas non est actus.

[22563] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, ab uno agente et secundum unum habitum possunt esse actus diversi. Si ergo beatitudo esset actus essent ejusdem beati diversae beatitudines; quod est absurdum.

[22564] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, beatitudo viae est quaedam similitudo beatitudinis patriae. Sed beatitudo viae non potest dici actus: quia sic dormientes

amitterent beatitudinem. Ergo beatitudo patriae non est actus.

[22565] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in 1 Ethic., quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem.

[22566] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, illud propter quod est res, est ultimus finis. Sed omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2 caeli et mundi. Ergo operatio propria hominis est ultimus finis ejus; et ita beatitudo ipsius est actus quidam.

[22567] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 3 Praeterea, homo secundum hoc beatus est quod ad Dei similitudinem maxime pertingit. Sed secundum hoc quod actu agit, maxime Deo assimilatur, quia sic est maxime in actu remotus a potentialitate. Ergo beatitudo hominis consistit in ejus operatione.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

F”>Quaestiuncula 3

[22568] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod beatitudo hominis non sit idem quod vita aeterna. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in 2 de anima. Sed beatitudo, secundum philosophum, non consistit in essendo, sed in operando. Ergo beatitudo hominis non est aliqua vita.

[22569] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ratio vitae in motu consistit, ut patet per Commentatorem in Lib. de causis. Sed beatitudo includit in sui ratione intransmutabilitatem. Ergo beatitudo non est idem quod vita aeterna.

[22570] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, beatitudo est homini communicabilis. Sed aeternitas vitae non potest ei communicari: quia quod in tempore factum est, non potest esse aeternum. Ergo vita aeterna non est idem quod beatitudo.

[22571] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, quaecumque in perpetuum durant, quodammodo vitae aeternitatem participant, secundum quod aeternum largo modo accipitur pro perpetuo. Sed damnati in perpetuum durabunt in ignem aeternum missi, ut patet Matth. 25; non autem habebunt beatitudinem, sed summam miseriam. Ergo beatitudo et vita aeterna non sunt idem.

[22572] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, id quod est finis humanae vitae, est beatitudo. Sed vita aeterna est finis humanae vitae, ut patet Rom. 6, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Ergo et cetera.

[22573] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ultima beatitudo hominis consistit in visione Dei, ut ex supra dictis patet. Sed in hoc consistit vita aeterna, ut patet Joan. 17, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Ergo beatitudo est idem quod vita aeterna.

Quaestiuncula 4

[22574] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod beatitudo sit idem quod pax. Primo per hoc quod in Psal. 147, 14, dicitur: *qui posuit fines tuos pacem*. Sed finis civitatis Dei, de qua ibi loquitur, est beatitudo. Ergo beatitudo est idem quod pax.

[22575] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei: *possumus dicere finem bonorum nostrorum esse pacem, sicut et aeternam vitam*. Sed vita aeterna est idem quod beatitudo. Ergo et pax.

[22576] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod naturaliter desideratur ab omnibus et propter quod alia aguntur, videtur esse hominis beatitudo. Sed pacem omnes desiderant, et propter ipsam agunt quae agunt, ut Augustinus dicit, et Dionysius. Ergo pax est ipsa beatitudo.

[22577] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 arg. 4 Praeterea, pax quietem quamdam importat. Sed omnis mutationis finis est quies, ut per exemplum in naturalibus ostendi potest. Ergo totius vitae nostrae mutabilis finis est pax; et sic pax est idem quod beatitudo.

[22578] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, beatitudo est operatio quaedam, secundum philosophum. Sed pax non nominat actum aliquem, sed immobilitatem tantum. Ergo pax non est idem quod beatitudo.

[22579] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, pax maxime ad appetitum vel voluntatem refertur, quia est quaedam ipsius quietatio; beatitudo autem praecipue consistit in intellectu, ut supra dictum est. Ergo beatitudo non est idem quod pax.

Quaestiuncula 5

[22580] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod beatitudo non sit idem quod regnum Dei. Regnum enim, quod dicitur a regendo, ad gubernationem providentiae pertinere videtur. Sed providentia consistit in coordinatione eorum quae sunt ad finem ipsum. Ergo regnum Dei non videtur ad beatitudinem pertinere, quae est ultimus finis.

[22581] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, quod regnum est *omnis finis et legis et ordinis distributio*. Sed haec distributio non solum pertinet ad homines, sed ad omnes creaturas quibus Deus praedicta distribuit; beatitudo autem ad solas creaturas rationales. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

[22582] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 3 Praeterea, regnum non importat aliquam perfectionem nisi in praesidente. Sed qui praeest in regimine regni, est unus tantum, ut patet per philosophum in 8 Ethic. Ergo regnum Dei non dicit aliquam perfectionem nisi in ipso Deo. Sed beatitudo non solum dicit perfectionem in Deo, sed in omnibus beatis. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

[22583] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 arg. 4 Praeterea, beatitudo non patitur commixtionem alicujus mali. Sed in regno Dei possunt esse aliqua mala; unde Matth. 13, dicitur, quod in fine mundi Angeli colligent de regno Dei omnia scandala. Ergo regnum Dei non est ipsa beatitudo.

[22584] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit, 22 sermone ad patres in eremo, quod tres primae petitiones in oratione dominica ad futuram beatitudinem pertinent. Una autem earum est, *adveniat regnum tuum.* Ergo regnum Dei ad beatitudinem pertinet.

[22585] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 s. c. 2 Praeterea, illud quod promittitur sanctis in praemium, est beatitudo. Sed regnum Dei est hujusmodi, ut patet Matth. 5, 10: *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Ergo regnum caelorum est ipsa beatitudo.

Quaestiuncula 1

[22586] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod bonum quod omnia concupiscunt, est esse, ut patet per Boetium in Lib. de Consolat.; unde ultimum desideratum ab omnibus est esse perfectum, secundum quod est possibile in natura illa. Omne autem quod habet esse ab alio, perfectionem sui esse ab alio habet: quia tanto perfectius esse recipit unumquodque, quanto verius conjungitur essendi principio; unde inferiora corpora propter longe distare a primo principio, esse corruptibile habent, ut patet 2 de Generat. Et ideo ultimus finis cujuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterius, secundum scilicet id quod est desideratae perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium. Unde cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quae est in ipso; scilicet quae est ultima ejus perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire; et haec est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cujus conjunctionem praemissa beatitudo in ea causatur; et haec est beatitudo increata, quae est ipse Deus.

[22587] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut ipse Deus est bonus per essentiam suam; omnia vero alia sunt bona per participationem, ut dicitur in libro de hebdomadibus; ita ipse solus Deus est beatitudo per suam essentiam, alii vero beati sunt participatione; unde beatitudo creata est quaedam participatio et similitudo beatitudinis increatae; non est tamen essentialiter beatitudo, quasi faciens homines per essentiam suam beatos; et sic intelligenda est auctoritas Boetii.

[22588] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod beatitudo creata non est summum bonum simpliciter, sed summum bonum inter bona humana; sed Deus est summum bonum simpliciter; et ideo ratio non sequitur.

[22589] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod duplex est diligibile: unum quod diligitur per modum benevolentiae, quando volumus bonum alicujus propter seipsum; sicut diligimus amicos, etiam si nihil ex eis nobis debeat accidere. Aliud quod diligitur dilectione concupiscentiae; et hoc est vel bonum quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquod bonum fit: sicut diligimus delectationem, vel vinum, inquantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiae, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, ejus scilicet qui concupiscitur; sed illud quod diligitur amore benevolentiae, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata quae in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentiae; unde ejus dilectionem referimus ad nos, et per consequens referimus eam in Deum, cum et nos in Deum referre debeamus; et ita non potest esse ultimum dilectum; est tamen ultimum concupitum ex hoc ipso quod est maximum bonum, quod nobis ex conjunctione ad Deum provenit; et ideo dicitur esse propter se quaesitum vel desideratum; utrumque enim importat aliquid ultimum in his quae diliguntur amore concupiscentiae. Etsi enim Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum et maximum bonorum, quod nobis ex Deo provenit; sicut idem est concupiscere vinum et effectum vini in nobis, puta delectationem.

[22590] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in solo Deo invenitur sufficientia sicut in principio omnis boni, quod quaerit appetitus; sed ex divino munere invenitur sufficientia quoad ipsos in illis quibus a Deo confertur ut omnia bona sufficienter habeant.

[22591] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis omne accidens, inquantum hujusmodi, sit substantia ignobilius; tamen aliquod accidens quantum ad aliquid potest esse substantia dignius. Potest enim accidens considerari dupliciter. Uno modo secundum quod inhaeret subjecto, ex quo habet rationem accidentis; et sic omne accidens substantia indignius est. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra; et sic aliquod accidens potest esse substantia nobilius, inquantum per ipsum substantia aliqua conjungitur alicui nobiliori se; et hoc modo beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilius natura animae cui inhaerent. Est etiam aliqua consideratio secundum quam omne accidens nobilius est, inquantum scilicet substantia comparatur ad accidens sibi inhaerens sicut potentia ad actum.

Quaestiuncula 2

[22592] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipsa re acceptus, est id per quod conjungitur res suo fini exteriori, qui est principium suae perfectionis. Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res dupliciter conjungi possunt. Uno modo per modum assimilationis, ut sic dicatur illa res esse Deo conjunctissima quae est Deo simillima; et secundum hoc oportet illud in unaquaque re esse ultimum ejus finem, secundum quod maxime Deo assimilatur. Unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit quod est actu, recedit vero secundum quod est in potentia; et illud per quod res maxime est in actu, est ejus ultimus finis. Alio modo pertingendo ad ipsum Deum: quae quidem conjunctio

soli creaturae rationali est possibilis, quae potest ipsi Deo conjungi per cognitionem et amorem, eo quod Deus est objectum operationis ejus, non autem operationis alicujus alterius creaturae. Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quae est ejus finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum, quae est communis omnibus creaturis, cum res magis sit in actu secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari; erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta: unde res esse dicitur propter suam operationem. Similiter si consideremus conjunctionem quae est propria rationalis creaturae, ultima perfectio hominis in operatione consistit: habitus enim non conjungitur objecto nisi mediante actu; et ideo oportet quod beatitudo in genere actus ponatur. Tamen haec secunda consideratio propinquius, inducit in considerationem beatitudinis quam prima, quia beatitudo non est nisi rationalis creaturae.

[22593] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet ordine omnia quae sunt ad finem, cooperantur ad ultimum finem; unde cum perfecta hominis operatio sit ultimus finis ejus, sicut et uniuscujusque rei: omne bonum hominis cooperatur ad perfectam operationem ipsius; sicut ad perfectam operationem hominis in hac vita cooperantur habitus quibus actus informantur; et alia bona naturalia sicut principia actuum, et bona exteriora sicut instrumentaliter necessaria ad perfectam operationem. Ita ergo omnium bonorum congregatio ponitur esse beatitudo, inquantum omnia bona congregata coadjuvant ad operationem perfectissimam hominis, quae est essentialiter ipsa beatitudo. Praedicta etiam bona omnia ordinantur ad beatitudinem patriae, secundum quod per eorum usum meremur; et quamvis non omnia in beatitudine illa maneant per seipsa, manent tamen in sibi succedentibus, sicut fidei succedit sufficientia bonorum aeternorum.

[22594] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in actu duo consideranda sunt; scilicet substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus. Ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia; sed secundum formam suam principium est ejus habitus. Si ergo habitus ille sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus; si vero sit infusus, erit ejus perfectio a causa exteriori, quae habitum causat. Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suae perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungatur; et ideo nostrae beatitudinis non sumus nos causa, sed Deus.

[22595] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod duplex est delectatio. Una quae praecedit assecutionem finis, et haec est ordinabilis in aliud: potest enim ordinari ad perfectam operationem, inquantum videlicet illa in quibus delectamur, attentius agimus. Alia delectatio est quae consequitur assecutionem finis; et illa efficitur per operationem quae fini conjungit: et ideo haec delectatio non est ipsa beatitudo, sed quaedam beatitudinis perfectio, et forma, ut supra dictum est.

[22596] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod multitudo actuum ab eodem habitu procedentium respectu ejusdem objecti non causatur nisi ex interruptione temporis: et ideo in beatitudine perfecta, ubi non erit aliqua interruptio, sed continua operatio,

non erit nisi una beatitudo.

[22597] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est, beatitudo viae non est perfecta beatitudo, sed quaedam participatio beatitudinis; et ideo non semper est in actu, sed quandoque est in habitu: unde dormiens non potest dici beatus quantum ad id quod tunc habet, sed inquantum ipsa operatio est in eo habitualiter. Secundum enim quod effectus sunt in suis causis, sic operationes sunt in habitibus.

Quaestiuncula 3

[22598] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis; quia, ut in 2 de anima dicitur, vivere viventibus est esse. Ex hoc autem dicitur aliquid vivens quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem: unde et plantae dicuntur vivere ex hoc quod movent se secundum augmentum; et animalia ulterius, inquantum movent se secundum locum, et inquantum movent se ad sentiendum; in homine autem ulterius, inquantum potest se movere ad volendum et intelligendum. Cujuslibet autem potentiae perfectio est suus actus: unde secundo translatum est nomen vitae ad significandum operationem ad quam aliquis seipsum movet, sicut sentire dicitur vita animalis, et intelligere vita hominis: et secundum hunc modum unusquisque illam operationem suam vitam reputat cui maxime intendit, quasi ad hoc sit totum esse suum ordinatum; secundum quem modum loquendi dicitur: iste ducit talem vel talem vitam: et sic Epicurei posuerunt beatitudinem esse vitam voluptuosam. Operatio autem non mensuratur tempore nisi secundum quod est motui adjuncta: unde et operationes quae non adjunguntur motui, sed termino motus, non mensurantur tempore, sed instanti, ut patet de illuminatione. Et ideo si est aliqua operatio omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed mensura quae est supra tempus. Visio autem Dei, quae ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsam, cum non sit successiva; nec ex parte videntis aut visi, cum utrumque sit extra motum: unde sicut nec tempore, ita nec instanti, quod est terminus temporis, mensurari potest. Non potest etiam mensurari aevo: quia aevum, secundum quod ab aeternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles; haec autem visio excedit naturalem potentiam creaturae, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus pertingere possit: unde propria mensura ejus est ipsa aeternitas; et ideo visio Dei, quae est ipsa beatitudo, est ipsa vita aeterna.

[22599] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

[22600] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis vita primo ex motu sit cognita, quia per motum primo viventia a non viventibus distincta sunt; tamen nomen vitae se extendit ulterius ad omnes operationes quae non sunt ab aliquo exteriori movente, sicut velle, intelligere, et hujusmodi: unde etiam ad hujusmodi operationes nomen motus transfertur, ut cum dicimus intelligere, motum esse intellectus; et velle, motum voluntatis.

[22601] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aeternitas non est communicabilis homini ita quod sit ejus mensura adaequata, vel alicujus quod in ipso est, ut probat ratio inducta. Potest tamen homini communicari secundum quamdam participationem; ut sicut homo fit particeps divinae operationis in videndo Deum, ita fiat particeps aeternitatis, qua divina operatio mensuratur; et sic ipsa ejus operatio dicitur vita aeterna.

[22602] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod vita aeterna quae a sanctis habebitur, dicitur secundum participationem aeternitatis non solum quantum ad defectum finis, per quem modum etiam damnatorum poena aeterna dicitur, sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis non solum in actu, quam etiam aevum excludit, sed etiam in potentia: quia sancti ex hoc quod Deo adhaerebunt, stabilitatem ex divino munere consequentur, ut scilicet transmutari non possint; quod Deus habet ex natura, ratione cujus est aeternus.

Quaestiuncula 4

[22603] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 19 de Civit. Dei, pax omnium rerum est tranquillitas ordinis: ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine: tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit. Pax autem praecipue respicit illum ordinem quo voluntas in aliquid ordinatur: unde et tunc dicimus hominem pacem habere quando nihil est quod impediat ordinem suae voluntatis in aliquid; et similiter dicimus pacem esse in civitate, quando nihil est quod perturbet rectum ordinem civitatis, qui est ex voluntate gubernatoris civitatis; et secundum etiam quod inanimata appetitum naturalem habere dicuntur, ponimus unamquamque rem habere pacem, secundum quod non impeditur ab inclinatione quam habet in suum finem, quem naturaliter appetit. Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam: quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret; unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 Ethic.; et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire. Et quia ex hoc ipso quod desideratur aliquid, contrarium ejus refugit appetitus; ideo ex hoc ipso quod omnes appetunt beatitudinem naturaliter, etiam naturaliter refugiunt beatitudinis impedimenta; et hoc est eos naturaliter desiderare pacem.

[22604] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pax dicitur esse finis civitatis Dei, quasi propinquissima dispositio ad finem, quae est simul cum ipso fine; et non quasi ipsa sit per se finis.

[22605] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum similiter.

[22606] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pacem omnia desiderant, non sicut finem, sed sicut id sine quo finis haberi non potest.

[22607] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ultimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cujus perfectio non potest esse nisi re perfecta existente; motus autem est actus imperfecti; et secundum hoc quies ad quam terminatur motus, est finis propinquior quam ipse motus; et sic motus ordinatur in quietem sicut in finem.

Quaestiuncula 5

[22608] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod nomen regni a regendo est sumptum; regere autem providentiae actus est; unde secundum hoc aliquis regnum habere dicitur quod alios sub sua providentia habet; et ideo secundum hoc homines in regno Dei esse dicuntur, quod ejus providentiae perfecte subduntur. Providentiae autem est ordinare in finem. In finem autem ordinantur et ea quae distant a fine, secundum quod perducuntur ad finem; et ea quae jam assecuta sunt finem, secundum quod in fine conservantur. Et cum regula providentiae sit finis; illa perfecte providentiae subsunt quae jam in ipso fine collocantur; et ideo in eis nihil potest esse ab ordine providentiae alienum. In aliis autem quae a fine distant, secundum hoc magis vel minus divinae providentiae subsunt, secundum quod magis et minus a fine elongantur: propinquissimi sunt fini qui sunt in via ad finem. Via autem perveniendi ad finem est fides per dilectionem operans. Unde et regnum Dei, quasi antonomastice, dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; et sic Ecclesia militans regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui jam in fine stabiliti sunt; et sic ipsa Ecclesia triumphans regnum Dei dicitur; et hoc modo esse in regno Dei idem est quod esse in beatitudine. Nec differt, secundum hoc, regnum Dei a beatitudine, nisi sicut differt bonum commune totius multitudinis a bono singulari uniuscujusque.

[22609] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo non subest providentiae quasi ad finem ordinata, sed quia ad ipsam alia ordinantur.

[22610] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Dionysius sufficienter tangit ea quae ad regnum exiguntur, prout significat multitudinem gubernatam a providentia; ad cujus actum tria requiruntur; scilicet finis, ordo ad finem, et regula ordinis: quae quidem est duplex. Una in ordinante; et haec est lex, ex qua rectitudo ordinis procedit. Alia est in ipso ordinato, per quam fit ut rectitudo ordinis non deseratur; et haec regula est id quod causat ordinationem in finem, sive sit forma, vel virtus, vel aliquid hujusmodi; et hoc appellat Dionysius ornatum. Quamvis autem haec quatuor ad omnem creaturam possint pertinere, quia omnia a Deo sunt in finem ordinata secundum legem aeternae sapientiae, et rebus omnibus sunt datae virtutes quibus in finem tendant; specialiter tamen ad rationales creaturas pertinent, quae ad ipsum ultimum finem modo nobilissimo natae sunt pervenire, et cognoscunt rationem ordinis et finis.

[22611] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod regnum importat perfectionem et in praesidente, et in eo qui subest; sed in praesidente sicut in perfectionis principio,

qui suam rectitudinem aliis imponit; in eo vero qui subest, tamquam in accipiente perfectionem ab alio. Sancti autem qui sunt in patria, hoc modo divinae providentiae subduntur, quia etiam ipsi providentes fiunt sibi ipsis, vel etiam aliis secundum quod omnia alia erunt eis subjecta. Et ideo ad regnum Dei pertinent non solum ut existentes sub rege, sed etiam ut reges, qui tamen erunt sub uno summo rege; et ideo dicitur Apocal. 5, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.*

[22612] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ibi regnum Dei accipitur Ecclesia militans, et non triumphans.

Articulus 3

[22613] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 tit. Utrum omnes appetant beatitudinem

Quaestiuncula 1

[22614] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim vult quod ignorat, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit., et per philosophum, qui dicit in 3 de anima, quod objectum voluntatis est appetibile apprehensum. Sed non omnes cognoscunt beatitudinem, cum multi circa beatitudinem erraverint. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

[22615] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque appetit beatitudinem, appetit illud quod est essentialiter ipsa beatitudo. Sed ipsa beatitudo est Dei visio, quam non omnes appetunt. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

[22616] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod non potest apprehendi, non potest desiderari. Sed duo contraria esse simul, non cadit in apprehensione, ut patet 4 Metaph. Ergo contraria simul non possunt appeti. Sed aliqui appetunt ea quae sunt beatitudini contraria, sicut illi qui appetunt peccata. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

[22617] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, peccatum est, spreto incommutabili bono, rebus mutabilibus adhaerere. Sed beatitudo est incommutabile bonum. Ergo qui peccat, eam spernit; et sic non omnes eam appetunt.

[22618] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Boetius in 3 de Consol., probat, quod mentibus omnium hominum veri boni cupiditas inserta est. Verum autem bonum dicit beatitudinem. Ergo beatitudo ab omnibus appetitur.

[22619] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, unicuique appetibilis est suus finis. Sed beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Ergo omnes homines beatitudinem appetunt.

Quaestiuncula 2

[22620] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliquis possit miseriam appetere. Omnis enim rationalis potentia ad opposita se habet. Sed voluntas est potentia rationalis. Ergo se habet ad opposita. Beatitudini autem opponitur miseria. Ergo si potest aliquis appetere beatitudinem, potest etiam appetere miseriam.

[22621] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, si non potest aliquis velle miseriam, impossibile est eum velle. Ergo necesse est eum non velle. Sed necessitas coactionem vel prohibitionem importat, ut Anselmus dicit. Ergo voluntas cogi poterit; quod ejus repugnat libertati.

[22622] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut beatitudo est ab omnibus appetibilis, ita et esse. Sed quidam volunt non esse, ut patet de his qui seipsos interficiunt. Ergo et quidam possunt velle miseriam.

[22623] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, voluntas est de fine, ut dicitur 3 Ethic. Sed finis est bonum, vel apparens bonum, ut dicitur 2 Phys. Ergo tam bonum quam apparens bonum potest desiderari. Sed illud quod est malum, potest esse apparens bonum. Ergo miseria quantumcumque sit mala, aliquis eam velle poterit.

[22624] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus in Lib. de Lib. Arb., ostendit quod nullus homo potest velle esse miser.

[22625] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet intellectus ad primum intelligibile, ita se habet voluntas ad primum appetibile. Sed intellectus non potest assentire contrario primi intelligibilis, quod est affirmationem et negationem non esse simul veram, ut probatur 4 Metaph. Ergo voluntas non potest assentire miseriae, quae est contrarium sui primi appetibilis.

Quaestiuncula 3

[22626] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod nullus appetendo beatitudinem mereatur. Naturalibus enim non meremur. Sed appetitus beatitudinis est homini naturalis; alias non esset omnibus communis. Ergo nullus appetendo beatitudinem meretur.

[22627] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, cum meritum et demeritum sint circa idem, nullus meretur in eo quod vitare non potest, sicut nec peccat, ut dicit Augustinus. Sed

homo non potest non appetere beatitudinem. Ergo nullus appetendo meretur.

[22628] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, nullus potest ex propriis viribus mereri vitam aeternam, sicut Pelagius dicebat. Sed homo ex propriis viribus beatitudinem appetere potest. Ergo appetendo beatitudinem non meretur.

[22629] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, eodem modo aliquis desiderat beatitudinem et Deum. Si ergo nullus desiderando beatitudinem meretur, nullus desiderando Deum merebitur; quod est absurdum.

[22630] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, caritas est principium merendi. Sed caritas principaliter respicit finem. Ergo ex motu voluntatis in ultimum finem maxime meremur; et ita in appetendo beatitudinem.

Quaestiuncula 4

[22631] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non omne quod aliquis vult, propter beatitudinem velit. Nullus enim delectationem propter aliquid vult, ut dicitur 7 Ethic. Delectatio autem non est ipsa beatitudo, ut ex supra dictis patet. Ergo non quidquid aliquis vult, propter beatitudinem vult.

[22632] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, id quod potest propter beatitudinem desiderari, est ad beatitudinem ordinabile. Sed multi volunt aliqua quae non sunt ordinabilia in beatitudinem, sed magis ab ea avertunt, sicut est de peccatoribus. Non ergo omne quod aliquis vult, propter beatitudinem vult.

[22633] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod in se nullam speciem boni habet, non potest ad beatitudinem desiderari. Sed quandoque desideratur aliquid quod nullam speciem boni habet, sicut patet per Augustinum in Lib. Confess., ubi dicit: *id furatus sum quod mihi abundabat, et multo melius; nec ea re volebam frui quam furto appetebam; sed ipso furto et peccato (...) et ita quaero quid me in furto delectaverit; et ecce species nulla est.* Ergo aliquid desideratur non propter beatitudinem.

[22634] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 4 Praeterea, mors nullo modo ad beatitudinem potest ordinari, nisi forte sub spe vitae consequendae post mortem: quia beatitudo non nisi viventis est. Sed quidam seipsos mortem pati voluerunt vel a seipsis, vel ab aliis, sub nulla spe futurae vitae. Ergo non omne quod quis vult, propter beatitudinem vult.

[22635] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 5 Praeterea, ex hoc hominis voluntas recta indicatur quod in rectum finem ordinatur. Si ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur, omnis voluntas hominis est recta: quod falsum est.

[22636] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 6 Praeterea, propter quod aliquis vult

aliquid actu, oportet actu esse cogitatum. Si ergo quidquid vult propter beatitudinem vult, in omni desiderio oportebit beatitudinem actu esse cogitatam; quod apparet esse falsum. Ergo idem quod prius.

[22637] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, in eo quod propter se desideratur, et nunquam propter aliud, stat motus desiderii. Sed illud in quo stat motus desiderii, est ultimus finis. Si ergo aliud quam beatitudo sit desideratum propter se, et nunquam propter aliquid aliud; aliud quam beatitudo erit ultimus finis; quod esse non potest. Ergo omne aliud desideratum, vel mediate vel immediate ad beatitudinis desiderium refertur.

[22638] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit, quod pacem omnia desiderant, et quod propter eam agunt quaecumque agunt. Sed pax ordinatur in beatitudinem, ut ex dictis patet. Ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur.

Quaestiuncula 1

[22639] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore; sicut patet cum anima movet manum et manus baculum, et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima; baculus et manus tendunt ad finem ab anima intentum per hoc quod anima in eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis; quod in motibus violentis impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est praeter naturam eorum; et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa: sed in motibus naturalibus impressio relicta a primo motore in secundis motoribus, est eis causa naturalis; et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis; et ideo dicitur Sap. 8, quia Deus omnia suaviter disponit: quia unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae. Et quia omnia procedunt a Deo inquantum bonus est, ut dicit Augustinus, et Dionysius; ideo omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcumque; non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem: in qua assecutione beatitudo eorum consistit, ut ex dictis patet. Et ideo sicut quaelibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quaelibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit.

[22640] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut

visibile est duplex; scilicet per se, ut color, et per accidens, ut homo: ita etiam appetibile, quod est objectum voluntatis, dupliciter accipi potest; per se, et per accidens. Per se objectum voluntatis est bonum; sed per accidens est hoc vel illud bonum. Et sicut bonum, communiter loquendo, est per se objectum voluntatis; ita et summum bonum est ultimus voluntatis finis, per se loquendo: sed hoc vel illud bonum ponitur ut ultimus voluntatis finis et principale ejus objectum quasi per accidens. Beatitudo ergo quantum ad id quod in ipsa est per se voluntatis principale objectum, est omnibus nota; sed quantum ad id quod accidit per se objecto, non est nota. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt, dum beatitudinem appetunt; sed hoc perfectum bonum esse voluptatem vel divitias, virtutem, vel quidquid hujusmodi, est per accidens; et ideo circa hoc non est inconveniens multos esse errores.

[22641] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat divinam visionem: quia beatitudo, inquantum hujusmodi, importat per se objectum voluntatis, non autem ipsa divina visio; sicut aliquis appetit dulce, qui tamen non appetit mel.

[22642] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aliqui appetant ea quae sunt contraria beatitudini secundum rei veritatem; tamen secundum suam aestimationem non sunt contraria, sed perducentia ad eam.

[22643] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat inhaerendo bonis mutabilibus sicut fini, accipit ipsas res mutabiles quasi principale appetibile et perfectum bonum; et ideo eis inhaerendo beatitudinem appetit. Sicut enim non sequitur quod aliquis appetendo beatitudinem appetat id quod secundum rei veritatem est beatitudo; ita etiam non sequitur quod aliquis spernendo id quod secundum rei veritatem est beatitudo, beatitudinem spernat: sicut non sequitur quod qui ignorat hominem, ignoret album, quamvis homo sit albus.

Quaestiuncula 2

[22644] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae, et praesupponit eam; et ideo oportet quod omnis operatio animae procedat ex suppositione ejus quod inditum est animae ex impressione primi agentis, Dei scilicet; et ideo videmus ex parte intellectus, quod ad nihil intelligendum anima potest procedere nisi ex suppositione illorum quorum cognitio est ei innata; et propter hoc non potest assentire alicui quod sit contrarium his principiis quae naturaliter cognoscit; et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Unde cum ex impressione primae causae, scilicet Dei, hoc animae insit ut bonum velit; et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat; impossibile est quod contrarium ejus in appetitu illius cadat: et ideo nullus potest miseriam velle, vel malum, nisi per accidens; quod contingit dum appetit aliquod malum quod apprehendit ut bonum.

[22645] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentia

rationalis se habet ad opposita in his quae ei subsunt; et haec sunt illa quae per ipsam determinantur: non autem potest in opposita illorum quae sunt ei ab alio determinata; et ideo voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.

[22646] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod coactio, cum violentiam importet, et prohibitio similiter, non pertinent ad illam necessitatem quae naturam rei consequitur: quia omne violentum est contra naturam; et ideo cum naturaliter voluntas necessario feratur in beatitudinem, hoc coactionem in ipsa non ponit, nec aliquam libertatis diminutionem.

[22647] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid quod secundum se est appetibile, aliquo adjuncto appetibile non esse. Unde etiam esse, quod per se ab omnibus desideratur, et secundum se est bonum, aliquo adjuncto redditur malum et odibile, sicut esse in tristitia vel miseria; unde et per accidens non esse appetitur, non quidem inquantum privat esse, sed inquantum tollit illud malum quod esse odiosum reddebat. Carere autem malo bonum est; unde et qui appetit non esse, appetit illud ut bonum. Sed miseria nunquam potest accipi ut bonum, quia dicit rationem perfecti mali; et ideo nullus potest velle esse miser. Non esse autem non dicit ipsam rationem mali, sed id quod est malum; et ideo aliquo adjuncto, quod habet rationem boni, potest esse appetibile; sicut patet per philosophum in 9 Ethic., et per Hieronymum in Glossa Hierem. 20. Quod autem Augustinus dicit, quod nullus appetit non esse, intelligendum est per se loquendo.

[22648] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non potest aestimari quod albedo sit nigredo, quamvis possit aestimari quod id quod est album, ut homo, sit nigrum; et similiter potest aestimari ut id quod est bonum, sit malum: sed quod ipsa bonitas sit malitia, aut e converso, aestimari non potest. Et quia miseria implicat in se rationem mali, ideo non potest aestimari ut bona, et propter hoc non potest appeti.

Quaestiuncula 3

[22649] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod bonum, quod est objectum voluntatis, est in rebus, ut dicit philosophus in 6 Metaph.; et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem praetermissa ratione particulari; res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem nisi cum additione propriae rationis; et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum; et similiter quantumcumque feratur in summum bonum, quod feratur in summum bonum hujus vel illius rationis. Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in

beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est; et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adjuncta gratia, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus vel perversus.

[22650] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu beatitudinis semper cum eo quod est naturale, conjungitur aliquod voluntarium non naturale, et sic potest ibi cadere ratio meriti vel demeriti.

[22651] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis nullus possit vitare quin beatitudinem aliquo modo appetat, potest tamen vitare quod non appetat eam hoc modo quo est appetenda; et sic potest mereri vel demereri.

[22652] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad appetendam beatitudinem perfecto appetitu, qui sufficiat ad merendum, homo ex propriis viribus non est sufficiens; sed habet hoc ex munere divinae gratiae, ut patet 2 Corinth. 5, 5: *qui efficit nos in hoc ipsum Deus*, idest, qui facit nos veram gloriam appetere, secundum Glossam.

Quaestiuncula 4

[22653] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod secundum philosophum in 7 Ethic., in ordine appetibilium hoc modo se habet finis sicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in quolibet genere et maximum, est causa eorum quae sunt post; ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum; et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quae sunt ad finem. Unde cum beatitudo sit finis humanae vitae; quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat: quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud inquantum est aestimatum bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem: quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur.

[22654] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod delectatio est aliquid eorum quae ad beatitudinem exiguntur, cum sit in beatitudine; et ideo appetitus ipse quo quis delectationem appetit, in beatitudinem ordinatur, inquantum ipsa delectatio est aliqua similitudo vel propinqua vel remota illius delectationis quae beatitudinem perficit.

[22655] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquid ordinari ad beatitudinem per desiderium, dupliciter contingit. Uno modo sicut quod quaeritur ut per hoc

homo ad beatitudinem perveniat; sicut aliquis vult operari opera virtutis, ut per hoc beatitudinem mereatur. Alio modo cum quis appetit aliquid ex hoc ipso quod habet aliquam similitudinem beatitudinis. Cum enim voluntas appetit aliquid, ex hoc ipso efficitur ut desideret illud in quo ejus aliqua similitudo invenitur, quamvis principale desideratum habere non possit; et hoc modo omnes qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendunt, et ad Dei imitationem, ut dicit Augustinus 2 Confession., sic dicens: *superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus: ambitio quid nisi honorem quaerit, et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus*; et similiter inducit in aliis vitiis.

[22656] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in illo furto, ut Augustinus, ibidem, dicit, erat aliquid speciem boni habens, hoc scilicet, facere aliquid contra legem, in quo quaedam libertatis umbra apparet; unde dicit: *quid ergo in illo furto ego dilexi, et in quo Deum meum vitiose atque perverse imitatus sum?* Et solvit dicens: *an libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut libertatem captivus imitarer, faciendo impune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine?*

[22657] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliqui sine spe futurae vitae morti se exponunt dupliciter. Uno modo propter operationem virtutis; sicut illi qui ut salvarent patriam, vel aliqua inhonesta vitarent, mortem sustinere praeelegerunt; et hoc quidem in beatitudinem ordinabant secundum eorum aestimationem, non consequendam post mortem, sed in ipso opere tunc consequendam: quia facere perfectum opus virtutis, quod erat in sustinendo mortem, erat ab eis desideratum maxime, in quo beatitudinem ponebant. Alio modo propter taedium miseriae quod sustinebant, quam se per mortem vitare aestimabant. Vitare autem miseriam et appetere beatitudinem in idem coincidunt. Et ideo constat quod desiderium eorum qui mortem sustinere voluerunt, ad beatitudinem ordinabatur.

[22658] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ad hoc quod voluntas sit recta, duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est, ut ex dictis patet; et si quaeratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum; sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem.

[22659] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sic in intelligibilibus non oportet ut in omnibus consequentibus demonstrationibus prima principia essentialiter ingrediantur quasi actualiter cogitata, sed virtute tantum, dum demonstratio conficitur ex his quae per prima principia fidem habent; ita etiam quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur: sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectu.

Articulus 4

[22660] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 tit. Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quam ante

Quaestiuncula 1

[22661] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sanctorum non sit major futura post judicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore separata Deo similior est quam corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quam post.

[22662] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, virtus unita magis est potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus magis est unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum; et ita perfectius beatitudinem participat, quae in actu consistit.

[22663] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi, ut patet ex supra dictis. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animae non erit major post resurrectionem.

[22664] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 4 Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum finito aliquo non sunt majus quam ipsum infinitum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resumptionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quod est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quam ante.

[22665] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Apoc. 8, super illud: *vidi subter altare animas interfectorum* etc., dicit Glossa: *modo animae sanctorum sunt existentes* sub, *idest in minori dignitate quam sint futurae.* Ergo major erit eorum beatitudo post mortem.

[22666] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut bonis redditur beatitudo pro praemio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post corporis resumptionem erit major quam ante; quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporis quam ante.

Quaestiuncula 2

[22667] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod beatitudo ab omnibus aequaliter participabitur. Quia, Matth. 20, dicitur, quod omnes accipient singulos denarios. Denarius autem significat aliquid quod omnes communiter habebunt. Hoc autem non erit nisi beatitudo. Ergo tantum de beatitudine habebit unus quantum alius.

[22668] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, ultra ultimum nihil est. Sed beatitudo est ultimum eorum quae ab hominibus desiderari possunt. Ergo ultra beatitudinem alicujus hominis in nullo homine potest esse aliquid quasi beatitudinem alterius hominis excedens; et sic idem quod prius.

[22669] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut cuilibet appetibile est bonum, ita et magis bonum. Si ergo aliquis esset beatior minus beato, esset appetibilis beatitudo magis beati secundum rectum appetitum: nec eam haberet. Ergo non esset beatus, quia, ut in littera dicitur, *beatus non dicitur nisi qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult.*

[22670] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, 1 Corinth. 15, 41: *stella differt a stella in claritate; sic erit et resurrectio mortuorum.* Ergo unus resurgentium majorem gloriam habebit quam alius.

[22671] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, praemium debet respondere merito. Sed quidam sunt excellentioris meriti aliis. Ergo cum beatitudo sit virtutis praemium, videtur quod majorem beatitudinem habebunt.

Quaestiuncula 3

[22672] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod hujusmodi beatitudinis gradus mansiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem praemii. Sed mansio nihil significat quod ad praemium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

[22673] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, mansio locum significare videtur. Sed locus quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio; et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non possunt.

[22674] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in Purgatorio, et in Limbo patrum fuerunt. Sed in Purgatorio et in Limbo non distinguuntur mansiones. Ergo nec in patria mansiones debent distingui.

[22675] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 2: *in domo patris mei mansiones multae sunt*; quod Augustinus exponit de variis dignitatibus praemiorum.

[22676] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, in qualibet civitate est ordinata mansionum distinctio. Sed caelestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. 21. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

Quaestiuncula 4

[22677] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod diversae mansiones non distinguantur penes diversos gradus caritatis. Quia Matth. 25, 15, dicitur: *dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Propria autem uniuscujusque virtus est vis naturalis. Ergo et dona gratiae et gloriae distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

[22678] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 2 Praeterea, in Psalm. 61, 12, dicitur: *tu reddes unicuique secundum opera sua.* Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguentur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem caritatis.

[22679] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 4 arg. 3 Praeterea, praemium debetur actui, et non habitui; unde fortissimi non coronantur, sed agonizantes, ut patet 1 Ethicor.; et 2 ad Timoth. 2, 5: *non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Sed beatitudo est praemium. Ergo diversi gradus beatitudinis non erunt secundum diversos gradus caritatis.

[22680] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est, quia quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beatior. Sed secundum modum caritatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam caritatis erit et diversitas beatitudinis.

[22681] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis ad magis. Sed habere beatitudinem sequitur ad habere caritatem. Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem caritatem.

Quaestiuncula 1

[22682] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est; quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed de bono corporis. Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animae ipsius augebitur intensive. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est in eo aliquid repugnans animae in suis operibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animae aliquam perfectionem; quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo

toto; unde et totum se habet ad partes sicut forma ad materiam; unde et anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore, quam cum est per se separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animae perfectionem; et ideo dicitur, quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*; Sap. 9, 15. Si ergo a corpore removeatur omne id per quod actioni animae resistit; simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam per se separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari; unde et operatio animae conjunctae tali corpori erit perfectior quam operatio animae separatae. Hujusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui, ut supra, dist. 44, dictum est. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resumptionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta; ita postquam conjuncta fuerit corpore glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem: et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio quae in Deum fertur, est minus intensa; et hoc est quod dicit Hieronymus, quod ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illud summum bonum.

[22683] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis quam ab eo separata, inquantum conjuncta habet esse perfectius. Quanto enim aliquid est perfectius, tanto est Deo similius: sicut etiam cor, cujus vitae perfectio in motu consistit, est Deo similius quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

[22684] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus quae de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens quam a materia separata; quamvis, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

[22685] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, et per consequens in operatione efficacior; et secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam philosophus ponit in 1 Ethic., quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitae.

[22686] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinito additum non faciat majus, tamen facit plus: quia infinitum et finitum sunt duo, cum finitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus; unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum feretur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur 10 Ethic.

Quaestiuncula 2

[22687] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum beatitudo in operatione consistat, gradus beatitudinis est attendendus secundum gradum perfectionis in operando. Perfectio autem operationis in qua felicitas consistit, ex duobus pensatur: scilicet ex parte operantis, et ex parte objecti. Unde philosophus dicit in 10 Ethic., quod perfectissima operatio est quae est altissimae potentiae nobilissimo habitu perfectae (quod est ex parte operantis) et respectu nobilissimi objecti. Objectum autem operationis in qua beatitudo consistit, est omnino unum et idem; scilicet divina essentia, ex cujus visione omnes erunt beati; unde ex hac parte non erit aliquis gradus in beatitudine; sed ex parte operantium operatio beatitudinis non erit eodem modo perfecta: quia secundum quod habitus perficiens ad operationem praedictam, scilicet lumen gloriae, erit perfectior in uno quam in alio, secundum hoc operatio erit perfectior, et delectatio major; et secundum hoc non in eodem gradu beatitudinis erunt omnes beati.

[22688] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod denarius dicitur unus qui communiter reddetur ex parte objecti ipsius beatitudinis, quia Deus essentiam suam omnibus ostendet; sed unusquisque eam aspiciet secundum modum suum.

[22689] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut ignis est subtilissimus corporum specie, et tamen unus ignis altero subtilior esse potest; ita beatitudo secundum suam speciem considerata est ultimum omnium desiderabilium humanorum; unde nihil prohibet unius beatitudinem esse perfectiorem beatitudine alterius. Cujuslibet autem beatitudo secundum hoc ultima est, quod appetitus habentis per eam totaliter terminatur, quamvis non sit ultima tamquam existens in ultimo perfectionis gradu.

[22690] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in beatis erit perfecta caritas; unde quilibet ibi plus diliget Deum quam seipsum; et ideo magis volet id quod est convenientius Deo, quam id quod esset melius ei; et ideo magis volet divinam justitiam salvari in hoc quod ipse minus habeat, quod est Deo convenientius, quam in hoc quod plus habeat, quod esset sibi melius.

Quaestiuncula 3

[22691] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, quia motus localis prior est omnium aliorum motuum; ideo secundum philosophum, nomen motus et distantiae et omnium hujusmodi derivatum est a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquod pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur; et ideo in quolibet motu ipsam quietationem in fine motus dicimus collocationem, vel mansionem;

et ideo cum nomen motus derivetur usque ad actum appetitus et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus, dicitur mansio vel collocatio in fine; et ideo diversi modi consequendi finem ultimum diversae mansiones dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quae est ex parte objecti; et pluralitas mansionum respondeat differentiae quae in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unumquodque pertingit propinquius secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentias levitatis.

[22692] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, ut ex dictis patet, et sic per consequens importat rationem praemii, quod est finis meriti.

[22693] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundum hoc constituuntur diversae mansiones.

[22694] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in Limbo, vel nunc sunt in Purgatorio, nondum pervenerunt ad suum finem; et ideo in Purgatorio vel in Limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in Paradiso et in Inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

Quaestiuncula 4

[22695] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis, est duplex; scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patriae; quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto reddet eum capaciorem divinae claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio divinae visionis. Secundo vero modo distinguuntur secundum caritatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex caritate, quae habet ipsum finem pro objecto; et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis; et sic caritas viae distinguet mansiones per modum meriti.

[22696] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non solum accipitur pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam; et tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiae et gloriae percipiendae: sed caritas est formaliter complens meritum ad gloriam; et ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis praedictae.

[22697] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriae reddatur, nisi inquantum sunt caritate informata; et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

[22698] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis vel cujuslibet virtutis non sit meritum cui debeatur praemium; est tamen principium et tota ratio merendi in actu; et ideo secundum ejus diversitatem praemia distinguuntur; quamvis ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari non respectu praemii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicujus accidentalis praemii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XLIX quaestio II

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 2

Prooemium

[22699] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 pr. Deinde quaeritur de visione Dei; et circa hoc quaeruntur septem: 1 utrum sancti videbunt Deum per essentiam; 2 utrum possint Deum videre oculo corporali; 3 utrum videndo Deum comprehendant ipsum; 4 utrum videntium Deum per essentiam alter altero perfectius videat; 5 utrum videntes divinam essentiam necesse sit omnia videre quae Deus videt; 6 utrum ad videndum Deum per essentiam aliqua creatura ex puris naturalibus possit pertingere; 7 utrum in statu viae possit aliquis Deum per essentiam videre.

Articulus 1

[22700] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 tit. Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam

[22701] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam*; et exponit Chrysostomus quod nec *ipsa caelestes essentiae (ipse dico Cherubim et Seraphim) ipsum ut est unquam videre potuerunt.* Sed hominibus non promittitur nisi aequalitas Angelorum; Matth. 22, 30: *erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

[22702] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Dionysius sic argumentatur in 1 cap. de Div. Nom. Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum; et sic Deus, cum sit infinitus, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio, sed est super cognitionem.

[22703] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, Dionysius ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est inquantum conjungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est ut intellectus noster per essentiam Deum videat.

[22704] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, Dionysius dicit, quod *superpositae Dei tenebrae*, quas abundantiam lucis appellat, *cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni; et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus.* Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum videre per essentiam.

[22705] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Dionysius in Epist. 5 ad Dorotheum, *invisibilis quidem Deus est existens propter excedentem claritatem.* Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut est invisibilis in via, ita erit invisibilis in patria.

[22706] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem aliquam inter intellectum et intelligibile, visibile et visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam, cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non potest pertingere ad essentiam divinam videndam.

[22707] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum a sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster potest pertingere ad videndam divinam essentiam.

[22708] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 8 Praeterea, quandocumque intellectus aliquid intelligit in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quae est principium intellectualis operationis in tale objectum determinatae, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus Deum intelligat, oportet quod fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia: quia formae et formati oportet esse unum esse; divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam et esse. Oportet ergo quod forma qua informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa a Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit aliquid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quae est per effectus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

[22709] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 9 Praeterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque Angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in sua Metaph., intelligentiam esse in intellectu nostro non est essentiam intelligentiae esse in intellectu: quia sic scientia quam de intelligentiis habemus, esset substantia, et non accidens. Sed hoc est impressionem intelligentiae esse in nostro intellectu. Ergo et Deus non est in intellectu nostro ut intelligatur a nobis, nisi inquantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinae essentiae: quia cum in infinitum distet a divina essentia, degenerat in aliam speciem multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo si ille in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi non dicitur videre album; ita nec intellectus noster, qui solum per hujus impressionem Deum intelligit, eum per essentiam videre poterit.

[22710] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 10 Praeterea, in rebus separatis a materia idem est intelligens et quod intelligitur, ut patet in 3 de anima. Sed Deus est maxime a materia separatus. Cum ergo intellectus qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus Deum per essentiam videat.

[22711] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 11 Praeterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus non potest videre quid est, sed solum quid non est, sicut dicit Dionysius et Damascenus. Ergo intellectus Deum per essentiam videre non potest.

[22712] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 12 Praeterea, omne infinitum, inquantum infinitum, est ignotum. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus; ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

[22713] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 13 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum: *Deus est natura invisibilis*. Sed ea quae insunt in Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

[22714] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 14 Praeterea, omne quod alio modo est, et alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videtur a sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videbitur a sanctis secundum modum eorum. Ergo non videbitur a sanctis secundum id quod est, et sic non videbitur per essentiam.

[22715] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 15 Praeterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus per medium videtur in patria, quod est lumen gloriae, ut patet in Psal. 35, 10: *in lumine tuo videbimus lumen*. Ergo non videbitur per essentiam.

[22716] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 arg. 16 Praeterea, Deus in patria videtur facie ad faciem, ut dicitur 1 Corinth. 13. Sed hominem quem videmus faciem ad faciem, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et sic non per essentiam.

[22717] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 13, 12: *videmus nunc in speculo et in aenigmate; tunc autem facie ad faciem*. Sed illud quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

[22718] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, 1 Joan. 3, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*. Ergo videbimus Deum per essentiam.

[22719] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, 1 Corinth. 15, super illud: *cum tradiderit regnum Deo et patri*, dicit Glossa: *ubi* (scilicet in patria) *essentia patris et filii et spiritus sancti videbitur; quod solum mundis cordibus dabitur; quae est summa beatitudo*. Ergo beati Deum per essentiam videbunt.

[22720] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 s. c. 4 Praeterea, Joan. 14, 21, dicitur: *si quis diligit me, diligetur a patre meo; et ego diligam illum, et manifestabo ei meipsum*. Sed illud quod manifestatur, essentialiter videtur. Ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

[22721] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 s. c. 5 Praeterea, Exod. 33 super illud: *non videbit me homo et vivet*, Gregorius improbat opinionem illorum qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest: quia aliud non est ejus claritas et ejus natura. Sed natura est ejus essentia. Ergo videtur per suam essentiam.

[22722] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 s. c. 6 Praeterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet Exod. 33, 18: *ostende mihi faciem tuam*; et Joan. 14, 8: *ostende nobis patrem, et sufficit nobis*. Ergo sancti Deum per essentiam videbunt.

[22723] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei; ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse; et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suae Ethicae: quamvis contrarium dixerit in Lib. de intellectu, ut Commentator refert in 3 de anima. Et similiter quidam theologi posuerunt, quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire quod Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum et essentiam divinam, vel alias substantias separatas. Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata; unde et Chrysostomus dicit: *quomodo enim creabile videt increabile?* Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem non solum respectu visionis divinae, sed respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed haec positio omnino stare non potest. Primo, quia repugnat auctoritati Scripturae canonicae, ut Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum. Secundo, quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum haec operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis inquantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile; si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus; et cum ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur ut aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus; quod est absurdum secundum nos, et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundum philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. Quomodo autem possit hoc accidere, restat investigandum. Quidam enim dixerunt, ut Alpharabius et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiae separatae; et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est, quod sicut materia specie non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantibus; ita forma intellecta hominis non diversificatur apud me et te, nisi secundum quod conjungitur diversis

formis imaginabilibus; et ideo quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginationis, remanet quidditas intellecta, quae est una et eadem apud diversos intelligentes; et hujusmodi est quidditas substantiae separatae. Et ideo, quando intellectus noster pervenit ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque, intelligit per hoc quidditatem substantiae separatae, quae est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem; intelligendo eam, intelliget quidditatem substantiae separatae, quae est talis dispositionis, eo quod substantiae separatae sunt quidditates subsistentes non habentes quidditates: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit. Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo illam intellectus natus est abstrahere; et ita, cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata. Sed iste modus non videtur esse sufficiens. Primo, quia quidditas substantiae materialis quam intellectus abstrahit, non est unius rationis cum quidditatibus separatarum substantiarum: et ita, per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem substantiae separatae, et praecipue divinam essentiam, quae maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo, quia dato quod esset unius rationis, tamen cognita quidditate rei compositae, non cognosceretur quidditas separatae substantiae, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia: haec autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solum inquantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, et in potentia; et multo minus cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiae naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam vel quidditatem substantiae separatae; sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo. Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua Metaph., scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam eorum similitudines non abstractae ab eis, quia ipsaemet sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quaerimus. Constat enim quod omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis: et ideo similitudo divinae essentiae impressa ab ipso in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens est a receptione perfecta divinae similitudinis. Defectus autem perfectae similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eamdem rationem speciei, sed non secundum eumdem perfectionis modum; sicut est similitudo deficiens ejus qui habet parum de albedine, ad illum qui habet multum. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem speciei, sed tantum ad eamdem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc magis deficiens, quando ad rationem eamdem generis pertingit, sed solum secundum analogiam; sicut est similitudo albedinis ad hominem in eo quod utrumque est ens; et hoc modo est deficiens similitudo quae est in creatura recepta respectu divinae essentiae. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eumdem modum essendi: quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam. Si enim fuerit in oculo forma citrini, non dicetur videre albedinem; et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod in eo fiat similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique. Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest sic Deus intelligi quod essentia ejus videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt, quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam quam quaerimus. Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes in 3 de anima. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur; forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quae conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua intelligitur. Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam: quia quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam: quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali; sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum; scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad materiam; sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam; et ita cum in anima recipiatur vis intellectiva, et ipsa essentia divina inhabitans, licet non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiae, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus: sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiae, et fieri quo est ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens quae non habeat aliquid in se praeter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intelligitur. Res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in 9 Metaph.; hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et omnibus proprietatibus materiae; et ideo, cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit; et hoc erit visio beatificans; et ideo Magister dicit in 1 dist., 2 Sent., quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis qua spiritus unietur Deo.

[22724] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum in Lib. de videndo Deum. Uno modo ut excludatur visio corporalis, qua nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua, ut dicetur. Alio modo ut excludatur visio intellectualis Dei per essentiam ab his qui in ista mortali carne vivunt. Tertio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato; et sic intelligit Chrysostomus; unde subdit: *notitiam hujus dicit Evangelista certissimam; et comprehensionem tantam quantam habet pater de filio*; et hic est Evangelistae intellectus; unde subdit: *unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit*; per comprehensivam visionem volens probare filium esse Deum.

[22725] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia quae habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua qua cognoscit, est super omnem cognitionem: unde quae est proportio cognitionis nostrae ad entia creata, ea est proportio cognitionis divinae ad suam essentiam. Ad cognitionem autem duo concurrunt; et cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus; sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quae est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem, id quod cognoscitur sequitur formam qua cognoscimus; quia per formam lapidis videmus lapidem; sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortem, acutius videt; et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.

[22726] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Dionysius ibi loquitur de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad eum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus, Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit: quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinae essentiae; et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viae quod scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest; et sic ei quasi ignoto conjungimur. Sed in patria id ipsum per formam quae est essentia sua, videbimus, et conjungemur ei quasi noto.

[22727] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus est lux, ut dicitur 1 Joan. 1. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato; et quia essentia divina est alterius modi quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit, quod tenebrae divinae operiuntur omni lumini, quia scilicet essentia divina, quam tenebras vocat, propter claritatis excessum manet non demonstrata per impressionem intellectus nostri; et per hoc sequitur quod abscondatur omni cognitioni; et ita quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hic non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

[22728] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus formatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam,

quae erit quasi forma intellectus nostri in patria; et ideo licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

[22729] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus; potest tamen esse inter ea proportionalitas quae est similitudo proportionum; sicut enim finitum aequatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum; quia oportet virtutem cognoscentis adaequari cognoscibilitati rei cognitae; aequalitas autem proportio quaedam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis; sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso, sicut cum ipse cognoscit creaturas; et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur; et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, et e converso. Vel dicendum, quod proportio secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum vel adaequationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud; et per hunc modum dicimus, quod materia debet esse proportionata ad formam; et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam; non tamen ad comprehendendum eam, et hoc propter suam immensitatem.

[22730] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod duplex est similitudo et distantia. Una secundum convenientiam in natura; et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu. Alia secundum proportionalitatem; et sic est e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale; sed intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale; et haec similitudo requiritur ad cognitionem, non autem prima; quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali esse; sicut etiam visus apprehendit mel rubeum, et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce; mellis enim rubedo magis convenit cum felle inquantum est visibile, quam dulcedo mellis cum felle.

[22731] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus quae intelligit; nec oportet quod efficiant unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiat unum quantum pertinet ad actum intelligendi, ut supra dictum est.

[22732] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod dictum Avicennae quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur; nisi forte velimus dicere, quod Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum, et similitudinum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quod scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia quamvis plus distet secundum proprietatem naturae suae ab intellectu nostro quam substantia Angeli; tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur

aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quod videbitur, erit in genere accidentis, sed solum quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

[22733] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod substantia separata a materia intelligit se et intelligit alia: et utroque modo potest verificari auctoritas inducta. Cum enim ipsa essentia substantiae separatae sit per seipsam intelligibilis in actu, eo quod est a materia separata, constat quod quando substantia separata intelligit se, omnino idem est intelligens et intellectum. Non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam a se, sicut nos intelligimus res materiales; et hic videtur esse intellectus philosophi in 3 de anima, ut patet per Commentatorem ibidem. Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus, inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat in 6 de naturalibus; quia essentia intellectus manet una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis; unde etiam Commentator in 3 de anima, comparat intellectum possibilem quantum ad hoc materiae primae. Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum, fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa essentia comparatur ad ipsum quasi perfectio et forma.

[22734] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod auctoritates illae et omnes similes sunt intelligendae de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita.

[22735] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod infinitum privative dictum, est ignotum, inquantum est hujusmodi; quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei; unde infinitum reducitur ad materiam subjectam privationi, ut patet in 3 Physic. Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiae terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam; unde infinitum hoc modo de se maxime est cognoscibile; et hoc modo infinitus est Deus.

[22736] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 13 Ad tertiumdecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione corporali, qua nunquam videbitur: quod patet ex hoc quod praemittitur: *sicut enim videntur visibilia ista quae nominantur, Deum nemo vidit unquam nec videre potest; et est natura invisibilis sicut et incorruptibilis.* Sicut autem secundum suam naturam est maxime ens; ita et secundum se est maxime intelligibilis; sed quod a nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro; unde quod videatur postquam visus non fuit a nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

[22737] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 14 Ad quartumdecimum dicendum, quod Deus in patria videbitur a sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videbitur enim a sanctis Deus habere illud modum quem habet; sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta efficacia divinae essentiae ad hoc quod intelligatur.

[22738] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 15 Ad quintumdecimum dicendum, quod medium in visione corporali et intellectuali invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur; et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium quo videtur; et hoc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur; et hoc est id per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso. In visione igitur patriae non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cujus dicimur nunc videre in speculo; nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit qua intellectus noster videbit Deum, ut ex dictis patet; sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi essentiae increatae modo praedicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

[22739] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 16 Ad sextumdecimum dicendum, quod creaturae corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod in eis est conjungibile visui, ei conjungitur: non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis; et ideo tunc immediate videntur quando eorum similitudo intellectui conjungitur; sed Deus per essentiam conjungibilis est intellectui; unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui; et haec visio immediata dicitur visio faciei. Et praeterea similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eamdem rationem qua est in re, licet non secundum eumdem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe. Non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet; et propter hoc non est simile.

Articulus 2

[22740] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 tit. Utrum sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt

[22741] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus majoris erit virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum videbit: Job 42, 5: *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.* Ergo multo fortius oculus glorificatus

Deum per essentiam videre poterit.

[22742] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Job 19, 26: *in carne mea videbo Deum salvatorem meum.* Ergo videtur quod corporalibus oculis Deus in patria videbitur.

[22743] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus, 12 de Civ. Dei, loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: *vis praepollentior oculorum erit illorum, non ut acrius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora); sed ut videant et incorporalia.* Quaecumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

[22744] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, quae est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est e converso. Sed oculus incorporeus potest corporaliter videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia, et sic idem quod prius.

[22745] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, Gregorius in 5 Moral., super illud Job 4: *stetit quidam cujus non cognoscebam vultum* etc., sic dicit: *homo qui si praeceptum servare voluisset, etiam carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando et mente carnalis.* Sed ex hoc quod est mente factus carnalis, ut ibidem dicitur, solum ea cogitat quae ad animum per corporum imagines trahit. Ergo etiam quando carne spiritualis erit, quod post resurrectionem sanctis promittitur, etiam carne spiritualia videre poterit; et sic idem quod prius.

[22746] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, homo solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

[22747] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, sicut Deus est praesens per essentiam suam in intellectu, ita etiam erit praesens in sensu, quia erit omnia in omnibus, ut dicitur 1 Cor. 15. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungitur, ut supra dictum est. Ergo poterit etiam a sensu videri.

[22748] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam: *nec corporalibus oculis Deus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur.* Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

[22749] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Hieronymus dicit: *non solum deitatem patris, sed nec filii nec spiritus sancti, oculi carnis possunt aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicitur: beati mundo corde* et cetera.

[22750] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, idem Hieronymus dicit: *res incorporales corporalibus oculis non videntur.* Sed Deus est maxime incorporalis. Ergo et cetera.

[22751] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 s. c. 4 Praeterea, Augustinus in Lib. de videndo Deum, dicit: *Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicuti ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia*

ista quae corporali visione cernuntur. Vita autem Angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo et cetera.

[22752] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 s. c. 5 Praeterea, secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspicere potest, ut Augustinus dicit. Sed homo est ad imaginem non secundum carnem, sed secundum mentem. Ergo mente, et non carne, Deum videbit.

[22753] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui inquantum est sensus, aut huic sensui inquantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium; sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus. Quia autem sensus inquantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter; cum omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis; et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem; et ideo magnitudo, et omnia consequentia, ut motus et quies et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia per se tantum. Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque inquantum est sensus, neque inquantum est hic sensus; sed conjungitur his quae per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, et filius Diarii, et amicus, et alia hujusmodi: quae per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva, cujus est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre, etiam per accidens. Dico ergo, quod Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo alio sensu sentiri, sicut per se visibile, nec hic nec in patria; quia si a sensu removeatur id quod convenit sensui inquantum est sensus, non erit sensus; et similiter si a visu removeatur id quod est visus inquantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, inquantum est sensus, percipiat magnitudinem; et visus, inquantum est talis sensus, percipiat colorem; impossibile est quod visus percipiat aliquid quod non est color nec magnitudo, nisi sensus diceretur aequivoce. Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dum ex una parte visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi, et ex parte alia intellectus tam clare videbit Deum, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita: quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit eum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, ponit Augustinus in fine de Civ. Dei, ut patet verba ejus intuenti; dicit enim sic: *valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi vel terrae, ut Deum ubique praesentem et universa corpora gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus.*

[22754] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job intelligitur de oculo spirituali, de quo dicit apostolus Ephes. 1, 18: *illuminatos habere oculos cordis vestri.*

[22755] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non intelligitur quod per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes Deum videbimus.

[22756] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione; quod patet ex hoc quod praemittitur: *longe itaque alterius potentiae erunt, si per eos videbitur incorporea illa natura*; et postea subdit: *vis itaque* etc., et postmodum determinat, ut dictum est.

[22757] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia; et ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, magis est cognitionis principium; et inde est quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem aliquo modo, prout a materia separatur; et in intellectu nostro adhuc melius; et ideo oculus spiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem; non autem sequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognoscitiva, secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia quae sunt incorporea.

[22758] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta a sensibus, tamen cogitat ea immaterialiter: et similiter oportet quod visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter; unde non potest cognoscere illa quae corporaliter apprehendi non possunt.

[22759] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis inquantum est homo; et quia homo non habet quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima, corpus autem est de essentia hominis inquantum est perfectum per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in actu animae, et ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quae dicta sunt 44 dist. quaest. 2, art. 4, in corp. Quaedam tamen beatitudo corporis nostri erit, inquantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et praecipue in corpore Christi.

[22760] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus incorporalium; et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus incorporalia.

Articulus 3

[22761] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 tit. Utrum sancti in patria videndo Deum, eum comprehendant

[22762] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sancti in patria videndo Deum, eum comprehendant. 1 Corinth. 9, 24: *sic currite ut comprehendatis.* Cursus autem est ad praemium. Ergo comprehensio Dei est praemium virtutis, quod sanctis reddetur.

[22763] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum: *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ipsius lateat videntem.* Sed si Deus videtur ab aliquo, nihil ipsius latet videntem: quia cum sit simplex, non potest esse quod aliquid ejus videatur, et aliquid lateat. Ergo Deus a quolibet ipsum vidente comprehenditur.

[22764] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne quod totum et totaliter videtur, comprehenditur. Sed Deus a videntibus essentiam suam totus videtur, et totaliter; quia totus Deus non est nisi ejus essentia; quilibet etiam ejus modus est ejus essentia: nec potest essentia ejus videri, nisi ipse totus, et totaliter, videatur. Ergo ab omnibus essentiam suam videntibus comprehenditur.

[22765] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut dicitur in 3 de anima, intellectus eodem modo intelligit se et alia. Sed, sicut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., omne quod se intelligit, comprehendit se. Ergo omne quod intelligit aliud, comprehendit ipsum. Sed quilibet videns essentiam divinam, intelligit ipsam. Ergo comprehendit eam.

[22766] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, omne illud de quo cognoscitur quid est, comprehenditur; quia hoc cognoscitur quasi per suam definitionem: comprehenditur autem cujus fines circumspici possunt, ut dicit Augustinus in Lib. de videndo Deum. Sed omne illud cujus essentia videtur, cognoscitur de eo quid est. Ergo quilibet essentiam Dei videns, comprehendit ipsum.

[22767] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, quantitas actionis est secundum quantitatem formae, quae est actionis principium; secundum enim quantitatem caloris est quantitas calefactionis. Sed forma, quae est cognitionis principium, est id quo cognoscens cognoscit. Ergo secundum modum ejus quo cognoscitur, est modus cognitionis. Sed illud quo cognoscitur Deus, non est aliud quam eius essentia, ut dictum est supra, haec autem infinita est. Ergo et visio infinita; ergo ea potest divina essentia comprehendi, quamvis sit infinita.

[22768] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, si essentia divina non potest comprehendi, hoc non est nisi propter excessum claritatis ipsius. Sed excessus cognoscibilis impedit cognitionem, inquantum corrumpit potentiam cognoscitivam; quod accidit tantum in sensu, non autem in intellectu, ut patet ex hoc quod dicitur in 3 de anima, quod qui intelligit maxima, non minus potest intelligere minima, sed magis; cujus contrarium in sensu accidit. Cum ergo divina essentia non videatur nisi per intellectum, ut dictum est, videtur quod excessus divinae claritatis

comprehensionem divinae essentiae non impediat.

[22769] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 arg. 8 Praeterea, essentia divina comprehensibilis est ab aliquo intellectu; quia ipse Deus seipsum comprehendit. Si ergo ab intellectu humano non possit comprehendi, hoc erit propter defectum intellectus. Sed lumen gloriae aufert omnem defectum intellectus; cum etiam per gloriam auferatur omnis corporis defectus. Ergo illi qui in lumine gloriae videbunt Deum, comprehendent ipsum.

[22770] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum: *Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec ipsa mente quisquam aliquando comprehendit.*

[22771] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., quod comprehendit se, finitum est sibi. Ergo quod comprehendit aliud, illud finitum est ei. Sed Deus non potest esse finitus alicui intellectui creato. Ergo nullus intellectus creatus potest Deum comprehendere.

[22772] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Damascenus dicit in 1 Lib.: *quoniam incomprehensibilis est Dei substantia, his qui divinae credunt Scripturae, non dubium est.*

[22773] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 s. c. 4 Praeterea, omne quod comprehendit aliquid, vel est majus vel aequale illi. Sed intellectus creatus non potest esse major Deo, nec aequalis. Ergo non potest ipsum comprehendere.

[22774] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod comprehendere dicitur quasi simul prendere, idest capere; et ideo illud proprie comprehenditur quod simul capitur, idest cum omnibus quae ejus sunt. Unde oportet quod omne comprehensum includatur in comprehendente; includitur autem proprie contentum in continente; et ideo oportet comprehensum contineri in comprehendente. Sicut autem dicitur corporaliter aliquid in altero contineri, quia non excedit continens ex ulla parte secundum quantitatem dimensivam, ut vinum in dolio; ita dicitur contineri aliquid ab aliquo spiritualiter, quod substat virtuti ejus, et in nullo excedit ipsum. Et ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitivae, et non excedit ipsam. Excessus autem omnis est secundum aliquam quantitatem. Secundum hanc autem quantitatem dicitur cognoscibile excedere potentiam cognoscitivam, secundum quam cognoscibile est ab ipsa. Sensibile autem cognoscitur et secundum quantitatem dimensivam, propter hoc quod sensus in cognoscendo utitur organo corporali, ratione cujus cognoscit sensibilia omnia quae reducuntur ad quantitatem dimensivam; et secundum quantitatem virtualem, ut patet in sensibilibus propriis, quae qualitates sunt; et ideo etiam comprehensio sensus impeditur et propter excessum quantitatis dimensivae, sicut impeditur ne comprehendat totam terram; et propter excessum quantitatis virtualis, sicut impeditur ne comprehendat claritatem solis: quia non est tanta virtus oculi ad cognoscendum, quanta claritas solis quae est cognoscibilis. Intelligibile autem non cognoscitur ab intellectu sub ratione quantitatis dimensivae nisi per accidens, inquantum scilicet accipit a sensu; ex quo sequitur quod intelligat cum continuo; et secundum hoc intellectus impedi-

tur a comprehensione intelligibilis propter excessum quantitatis; sicut impeditur a comprehensione lineae vel numeri infiniti. Sed per se loquendo, intelligibile comparatur ad intellectum secundum rationem quantitatis virtualis, eo quod proprium objectum intellectus est quid; et ideo in his quae sunt separata a sensu, non impeditur comprehensio intellectus nisi per excessum quantitatis virtualis; et hoc est quando intelligibile plus est cognoscibile quam intellectus cognoscere possit vel cognoscat. Sicut ille qui scit hanc conclusionem, triangulus habet tres, per probabilem rationem, quia scilicet ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam: non quia partem ejus videat et partem non videat; sed quia modus quo cognoscit, deficit a modo quo est cognoscibilis per demonstrationem. Essentia autem divina est cognoscibilis per veritatem suam; intellectus autem est cognoscitivus per lumen intellectuale quod est in ipso. Veritas autem divinae essentiae excedit lumen quodcumque intellectus creati; et ideo impossibile est quod videat Deum ita perfecte sicut est visibilis; et ex hoc sequitur quod nullus intellectus creatus Deum comprehendere possit.

[22775] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus loquitur de comprehensione gloriae, qua scilicet fit ut anima capiat in se omne illud quod ad perfectionem gloriae pertinet; et secundum hoc dicitur gloriam comprehendere, quamvis nunquam essentiam intellectu comprehendat. Vel comprehensio ibi dicitur ipsa perventio ad habendum Deum, secundum quod spei dicitur comprehensio succedere.

[22776] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus duo ponit in definitione comprehensionis; quorum uno excluditur excessus cognoscibilis supra virtutem cognoscentis, quae est secundum quantitatem dimensivam; et quantum ad hoc dicit: *quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem*; alio autem excluditur excessus secundum quantitatem virtutis; et quantum ad hoc dicit: *aut cujus fines circumspici possunt*; tunc enim fines rei circumspiciuntur quando videns pervenit ad finem visionis perfecte videndo.

[22777] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod totam essentiam divinam sancti videbunt in patria, sed non totaliter; non ita quod aliquis modus sit in Deo quem non videant, vel aliquis modus sit intellectus ipsorum qui non convertatur ad Deum; sed quia modus quo convertuntur ad Deum cognoscendum, non est aequalis modo quo Deus est cognoscibilis; et haec inaequalitas ostenditur cum dicitur, quod divina essentia non totaliter videbitur; hoc enim adverbium totaliter neque dicit modum videntis absolute, neque modum absolute rei visae; sed modum videntis per comparationem ad rem visam: hoc enim adverbium determinat ipsam visionem, secundum quam comparatur videns ad visum.

[22778] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quando aliquid intelligit se, idem est modus cognoscentis et cogniti; et ideo si intelligit se, comprehendit se. Non est autem idem modus cognoscentis et cogniti quando intellectus intelligit aliud; et ideo non est simile.

[22779] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod eodem modo aliquis cognoscit quid est res quo cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei; et ideo ille solus comprehendit quid est res, qui comprehendit essentiam; unde sicut sancti videbunt essentiam

divinam, sed non comprehendent ipsam; ita videbunt quid est Deus, sed non comprehendent; et ita non videbitur Deus ab eis sicut videtur res per suam definitionem, cujus essentia comprehenditur.

[22780] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod actio non attribuitur formae tantum, quae est principium actionis, sed composito; sicut calefactio calido, non calori tantum; et ideo actionem oportet mensurare non solum secundum formam, quae est principium actionis, sed etiam secundum subjectum formae. Sed forma quae non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subjecti, quia non habet esse nisi inquantum est actus talis subjecti; et ideo mensura formae est mensura compositi; sed forma quae est per se subsistens, habet aliquem modum inquantum est res quaedam subsistens, et quemdam modum, secundum quod est actus talis subjecti; et hic modus accipitur secundum mensuram qua perfectibile pertingit ut perficiat tali forma; et ex hoc modo mensuratur actio. Essentia autem divina est per se subsistens; et ideo visio quae per eam fit in intellectu creato, non mensuratur secundum modum infinitum, qui est ipsius essentiae secundum se, sed secundum modum quo intellectus pertingit ad hoc quod per ipsam perficiatur. Ad hoc autem pertingit, inquantum ei conjungitur per lumen gloriae, quod est finitum; et ideo finita est ex parte videntis.

[22781] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod claritas Dei dicitur veritas suae essentiae, per quam cognoscibilis est, sicut sol per suam claritatem; et quamvis non impediat comprehensionem per corruptionem intellectus, impedit tamen ex ipso excessu; quia non potest contingere quod intellectus creatus pertingat ad cognoscendum ita perfecte divinam essentiam sicut cognoscibilis est.

[22782] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod gloria perficit naturam, et non destruit; et ideo imperfectionem, quae est de ratione naturae, lumen gloriae non tollit, sicut hoc quod est ex nihilo esse; ex hoc autem ipso intellectus creatus deficit a possibilitate comprehensionis; et ideo nec per lumen gloriae ad comprehensionem pervenire potest.

Articulus 4

[22783] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 tit. Utrum eorum qui vident Deum per essentiam, unus alio videat perfectius

[22784] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod eorum qui vident Deum per essentiam, unus alio non videat perfectius. Quia, ut dicit Augustinus in Lib. 83 qq., eamdem rem non potest unus alio magis intelligere. Sed divina essentia non videbitur nisi

per intellectum. Ergo unus alio non videbit plenius.

[22785] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, tanto aliquid perfectius videtur, quanto expressior similitudo rei in se fit in vidente. Sed non erit expressior similitudo qua Deus videatur in uno quam in alio eorum qui Deum per essentiam vident; quia eadem essentia est in omnibus. Ergo unus alio non melius videbit.

[22786] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, ille melius videt a quo magis removentur impedimenta visionis. Sed in nullo remanebit aliquod visionis impedimentum. Ergo omnes aequaliter videbunt.

[22787] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, omnes sancti videbunt Deum sicut est; 1 Joan. 3. Sed non potest melius videri quam sit. Ergo unus alio non melius videbit.

[22788] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, optimus modus cognoscendi Deum est quo videtur per essentiam. Sed optimo non potest esse melius. Ergo videntium Deum per essentiam unus alio melius non videt.

[22789] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra, homines assumuntur ad sortes Angelorum. Sed superiores Angeli Deum clarius vident quam inferiores, ut patet per Dionysium in Caelest. Hierar. Ergo et hominum in gloria quidam aliis clarius videbunt.

[22790] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, in visione Dei consistit essentialiter hominis beatitudo. Sed quidam aliis beatiores erunt, ut supra dictum est. Ergo quidam aliis clarius videbunt.

[22791] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, in lumine gloriae Deus a sanctis videbitur, sicut dicitur in Psal. 35, 10: *in lumine tuo videbimus lumen.* Sed quidam aliis majori lumine replebuntur. Sicut enim stella differt a stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorum, ut dicitur 1 Corinth. 15. Claritas autem corporis claritatem indicabit mentis. Ergo quidam clarius videbunt Deum.

[22792] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod cum principium actionis sit forma qua agitur, oportet ex parte ejus sumi actionis mensuram; aliter autem in formis subsistentibus quam in aliis formis, ut prius dictum est. In aliis enim formis est quantitas fortitudinis in actione secundum quantitatem ejus quod receptum est de forma in subjecto, ut de calore in calido; in formis autem subsistentibus, secundum quod subjectum subditur formae magis vel minus. Potentia autem cognoscitiva subditur formae qua cognoscit, secundum hoc quod habet virtutem cognoscendi. Illud enim quod facit visum potentem ad videndum est quod facit eum receptivum similitudinis coloris. Sicut autem intellectus possibilis per lumen naturale intellectus agentis fit cognoscitivus naturalium cognoscibilium, ita per lumen gloriae superadditum fit visivus divinae essentiae; unde secundum quantitatem recepti luminis accipitur modus quo substat intellectus noster essentiae divinae ut formae intelligibili; et per consequens modus perfectionis in operatione, cujus talis forma est principium, scilicet in visione Dei per essentiam; et ideo, cum quidam sancti aliis

majori lumine gloriae repleantur, quidam aliis clarius videbunt.

[22793] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod unus alio non potest aliquid idem magis intelligere, si ly magis importat modum qui est ex parte intellecti. Non enim potest esse ut aliquis intelligat rem, nisi intelligendo rem habere illum modum quem habet; si enim alium modum rei attribuat, errat, et non intelligit; et sic intelligit Augustinus. Sed si ly magis dicat modum qui est ex parte intelligentis, sic unus alio melius potest intelligere, inquantum est limpidior ejus cognitio de uno et eodem cognoscibili.

[22794] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in intellectu unius sancti non sit expressior similitudo Dei qua ipsum cognoscit, quam in alio, quia quilibet per essentiam suam Deum videt: tamen intellectus unius perfectius substat formae qua intelligit, quam intellectus alterius; et ita unus alio perfectius intelligit.

[22795] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intensio secundum quam aliquid dicitur magis et minus, non solum causatur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum; sicut patet in intensione lucis corporalis; et sic etiam lumen spirituale intenditur in uno beatorum magis quam in alio per majorem assimilationem ad Deum, quamvis in nullo inveniatur aliquid contrarium illi lumini.

[22796] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, *omnes sancti videbunt Deum sicut est*, ly sicut importat modum qui est ex parte visi, non qui sit ex parte videntis. Quilibet enim videbit Deum esse eo modo quo est; sed tamen modus videntis non erit aequalis modo rei visae, sed in infinitum distans; et ita modus unius videntis potest esse minus distans quam modus alterius.

[22797] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod videre Deum per essentiam est perfectissimus modus cognoscendi Deum secundum genus; sed tamen in hoc genere potest majus et minus inveniri; sicut ignis est subtilissimus corporum specie; et tamen unus ignis alio subtilior invenitur.

Articulus 5

[22798] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 tit. Utrum sancti videntes Deum per essentiam, omnia videant quae Deus in seipso videt

[22799] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sancti

videntes Deum per essentiam, omnia videant quae Deus in seipso videt. Quia, ut dicit Isidorus in Lib. de summo bono, Angeli in verbo Dei omnia sciunt antequam fiant. Sed sancti Angelis aequales erunt, ut patet Matth. 22. Ergo et sancti videndo Deum omnia videbunt.

[22800] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit: *quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?* Loquitur autem de beatis qui vident Deum per essentiam. Ergo qui videt Deum per essentiam, omnia cognoscit.

[22801] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur in 3 de anima, intellectus, cum intelligit maxima, magis intelligere potest et minima. Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maxime auget virtutem intellectus in intelligendo; ergo intellectus Deum videns, omnia intelligit.

[22802] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi inquantum illud superat ipsum. Sed intellectum Deum videntem nulla creatura superat: quia, ut dicit Gregorius in 2 Dial., *animae videnti creatorem angusta fit omnis creatura.* Ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscent.

[22803] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, omnis potentia passiva quae est non reducta ad actum, est imperfecta. Sed in possibili intellectu animae humanae est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia: quia intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ut dicitur in 3 de anima. Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus; quod est absurdum.

[22804] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 6 Praeterea, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resultant. Sed in verbo Dei omnia sicut in speculo resultant: quia ipsum est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti qui vident verbum per essentiam, vident omnia creata.

[22805] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 7 Praeterea, ut dicitur Prov., cap. 10, 24, *desiderium suum justis dabitur.* Sed sancti desiderant omnia scire: quia omnes homines natura scire desiderant: nec natura per gloriam aufertur. Ergo dabitur eis a Deo quod omnia cognoscant.

[22806] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 8 Praeterea, ignorantia est quaedam poenalitas praesentis vitae. Sed omnis poenalitas a sanctis per gloriam auferetur. Ergo et omnis ignorantia; et ita omnia cognoscent.

[22807] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 9 Praeterea, beatitudo sanctorum per prius est in anima quam in corpore. Sed corpora sanctorum reformabuntur in gloriam ad similitudinem corporis Christi, ut patet Philipp. 3. Ergo et animae perficientur ad similitudinem animae Christi. Sed anima Christi in verbo omnia videt, ut in 3 libro, dist. 14, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Ergo et omnes animae sanctorum videbunt omnia in verbo.

[22808] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 10 Praeterea, sicut sensus, ita et intellectus cognoscit omne illud in cujus similitudinem informatur. Sed divina essentia expressius indicat quamlibet rem quam aliqua alia similitudo rei. Ergo cum in illa beata visione essentia divina fiat quasi forma

intellectus nostri, videtur quod sancti videntes Deum omnia videant.

[22809] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 11 Praeterea, Commentator dicit in 3 de anima, quod si intellectus agens esset forma intellectus possibilis, intelligeremus omnia. Sed divina essentia clarius repraesentat omnia quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam cognoscit omnia.

[22810] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 arg. 12 Praeterea, propter hoc quod inferiores Angeli nunc non omnia cognoscant, illuminantur de ignotis a superioribus. Sed post diem judicii Angelus non illuminabit Angelum: tunc enim omnis praelatio cessabit, ut dicit Glossa 1 Corinth. 15. Ergo inferiores Angeli tunc omnia scient; et eadem ratione omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

[22811] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra, sicut dicit Dionysius, Angeli superiores inferiores a nescientia purgant. Angeli autem inferiores vident essentiam divinam. Ergo Angelus videns essentiam divinam potest aliqua nescire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam Angelus. Ergo animae videntes Deum non oportet quod omnia videant.

[22812] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, solus Christus habet spiritum non ad mensuram, ut dicitur Joan. 3. Sed Christo, inquantum habet spiritum non ad mensuram, competit quod omnia in verbo cognoscat; unde ibidem dicitur, quod pater omnia dedit in manu ejus. Ergo nulli alii competit omnia cognoscere in verbo nisi Christo.

[22813] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 s. c. 3 Praeterea, quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plures effectus ejus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectius aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscent; et ita non omnes scient omnia.

[22814] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod Deus videndo suam essentiam cognoscit omnia quae sunt vel erunt vel fuerunt; et hoc dicitur cognoscere notitia visionis, quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi praesentia. Cognoscit insuper videndo essentiam suam, omnia quae potest facere, quamvis nunquam fecerit vel facturus sit: alias non perfecte cognosceret potentiam suam: non enim potest cognosci potentia nisi sciantur potentiae objecta; et hoc dicitur cognoscere notitia simplicis intelligentiae. Impossibile est autem quod aliquis intellectus creatus cognoscat omnia videndo essentiam divinam, quae Deus potest facere: quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in ipso; sicut in uno demonstrationis principio ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt quam alius qui est ingenii tardioris. Cum ergo quantitas potentiae divinae attendatur secundum ea in quae potest; si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quae Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo quae est quantitas divinae potentiae in producendo effectus; et ita comprehenderet divinam essentiam; quod est impossibile omni creato intellectui. Illa autem quae Deus scit notitia visionis, aliquis intellectus creatus cognoscit; in verbo scilicet anima Christi, ut in 3 Lib., dist. 14, dictum est. Sed de aliis videntibus divinam essentiam est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia quae Deus videt

scientia visionis. Sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt Angelos aliqua ignorare; quos tamen constat secundum fidem omnes Deum per essentiam videre. Et ideo alii dicunt, quod alii a Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen vident omnia quae Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quod sciens causam, sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat, quod non competit intellectui creato; et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam tanto plura in ejus essentia conspicit, quanto clarius divinam essentiam intuetur; et inde est quod de his potest unus alium instruere; et sic scientia Angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quae ad praemium accidentale pertinent. Sed ulterius non proficiet: quia tunc erit ultimus status rerum, et in isto statu possibile erit quod omnes omnia cognoscent quae Deus scientia visionis novit.

[22815] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit Isidorus quod sciunt Angeli in verbo omnia antequam fiant, non potest referri ad illa quae Deus scit scientia simplicis intelligentiae tantum, quia illa nunquam fient; sed referendum est ad ea tantum quae Deus scit scientia visionis; de quibus etiam dicit, quod non omnes Angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui; et illi etiam qui cognoscunt, non perfecte omnia cognoscunt. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates et habitudines ad res alias; et possibile est quod eadem re scita communiter a duobus, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat; unde et Dionysius dicit, quod inferiores Angeli docentur a superioribus rerum scibiles rationes; et ideo etiam Angeli qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia quae in eis intelligi possunt, participent.

[22816] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii ostenditur quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinae essentiae, quae est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt; sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

[22817] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiae, sed secundum modum proprium, qui finitus est: unde non oportet quod ejus efficacia in cognoscendo ex visione praedicta amplietur in infinitum ad omnia cognoscendum.

[22818] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu et defectu cognoscibilis super intellectum; sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio conjungibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque ex hoc quod species non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quae est omnium ratio; non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum; et tanto plurium quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur.

[22819] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis; si perfecta sit sua ultima perfectione, non dicitur imperfecta etiam si aliquae dispositiones praecedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua

intellectus creatus perficitur, ordinatur, sicut ad finem, ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiam si nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet; nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus in 5 Confes.: *infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creaturas, *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te tantum beatus.*

[22820] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod speculum illud est voluntarium; et sicut se ostendet cui vult, ita in se ostendet quae vult: nec est simile de speculo materiali; in cujus potestate non est quod videatur vel non videatur. Unde dicendum, quod in speculo materiali tam res quam speculum videntur sub propria forma, quamvis speculum illud videatur per formam receptam, lapis vero per formam propriam resultantem in re alia; et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causae, et e converso; et ideo non oportet quod quicumque videt speculum aeternum, videat omnia quae in speculo resultant; non enim necesse est quod videns causam, videat omnem effectus ejus, nisi comprehendat causam.

[22821] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sanctorum desiderium quo omnia scire desiderant, implebitur ex hoc solum quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui; et eo habito omnia bona quodammodo habentur; ita ejus visio sufficit intellectui Joan. 14, 8: *domine ostende nobis patrem, et sufficit nobis.*

[22822] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ignorantia proprie accepta in privationem sonat; et sic poena est: sic enim ignorantia est nescientia aliorum quae sciri debent, vel quae necesse est scire. Nullius autem eorum scientia sanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia accipitur communiter pro omni nescientia; et sic Angeli et sancti in patria quaedam ignorabunt; unde Dionysius dicit, quod Angeli a nescientia purgantur. Sic autem ignorantia non est poenalitas, sed defectus quidam. Sic autem nec necesse quod omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici, quod defectus est in Lino, quod non pervenit ad gloriam Petri.

[22823] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum aequalitatem; erit enim clarum sicut et corpus Christi, sed non aequaliter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animae Christi, sed non ad aequalitatem; et ita habebit scientiam sicut anima Christi, sed non tantam, scilicet ut sciat omnia, sicut anima Christi.

[22824] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur cuilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium; et ideo ratio non sequitur.

[22825] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod intellectus

agens est forma proportionata intellectui possibili, sicut etiam potentia materiae est proportionata potentiae agentis naturalis; ut omne quod est in potentia passiva materiae vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis vel naturalis agentis: et ideo si intellectus agens fuerit forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad quae se extendit virtus intellectus agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo intellectui nostro proportionata; et ideo non est simile.

[22826] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod post diem judicii, quando gloria hominum et Angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quae Deus scientia visionis novit, ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina; sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut et nunc videt; alii autem videbunt ibi plura vel pauciora secundum gradum quo Deum cognoscent; et sic anima Christi de his quae prae aliis videt in verbo, omnes alias illuminabit: unde dicitur Apoc. 21 quod claritas Dei illuminat civitatem beatorum, et lucerna ejus est agnus; et similiter Angeli superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis; sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aerem; et ideo dicitur Dan. 17, 3, quod *qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Praelatio autem ordinis dicitur cessatura quantum ad ea quae nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur, ut patet etiam per Glossam ibidem.

Articulus 6

[22827] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 tit. Utrum aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre

[22828] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre. Secundum enim multorum opinionem, Angeli in solis naturalibus creati sunt. Sed Angeli in principio suae creationis viderunt res in verbo, ut dicit Augustinus super Genes. ad litteram; et hoc dicitur eorum, cognitio matutina. Ergo aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre potest.

[22829] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 arg. 2 Praeterea, boni Angeli et mali non communicant nisi in naturalibus. Sed Angeli mali vident Deum per essentiam; quod patet ex hoc quod habetur Job 1, 11: *cum assisterent filii Dei, affuit etiam inter eos Satan.* Assistentes autem nominantur Angeli secundum Gregorium, qui intima contemplatione perfruuntur. Ergo Angeli ex propriis naturalibus

Deum per essentiam videre possunt.

[22830] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 arg. 3 Praeterea, ille qui potest videre illud quod est minus intelligibile, potest videre illud quod est magis intelligibile, ut Commentator dicit in 3 de anima. Sed divina essentia est magis intelligibilis quam ista materialia; quae non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea esse intelligibilia; ipse autem Deus, cum omnino sit a materia immunis; per seipsum est intelligibilis. Cum ergo nos videamus ex propriis naturalibus creaturas materiales, videtur multo fortius quod ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possimus; et praecipue hoc videtur de Angelis.

[22831] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 arg. 4 Praeterea, ut dicitur in 3 de anima, *sicut habet se visus ad visibile, ita se habet intellectus ad intelligibile.* Sed visus non impeditur a visione nisi aliquo quatuor modorum. Uno modo propter corruptionem visus, scilicet quando est aliqua macula in pupilla: quod non potest dici de intellectu angelico etiam in statu naturalium, quia sunt specula munda et clarissima, ut Dionysius dicit. Alio modo propter absentiam visibilis: nec hoc potest dici in proposito, quia Deus est praesens omni intellectui, quia omnia implet. Tertio modo ex hoc quod visibile non est visibile in actu, sicut colores in tenebris; non enim fiunt visibiles actu nisi per lucem: quod etiam in proposito dici non potest, quia ipse Deus per seipsum visibilis est, cum sit lux intelligibilis, ut patet Joan. 1. Quarto modo per excellentiam objecti, quod corrumpit sensum: nec hoc in proposito locum habet: excellentiae enim intelligibilium non corrumpunt intellectum, sicut excellentiae sensibilium corrumpunt sensum, ut dicitur in 3 de anima. Ergo nihil est quod impediat quin aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum videre possit per essentiam.

[22832] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 arg. 5 Praeterea, unumquodque cognoscitur per suam similitudinem. Sed Angelus secundum propriam naturam est expressa similitudo ipsius Dei, ut dicit Dionysius, quod Angelus est *imago Dei; manifestatio occulti luminis*, scilicet divini. Ergo Angelus per propriam naturam potest Deum per essentiam videre.

[22833] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 arg. 6 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod omnis intelligentia intelligit quod est supra se, inquantum est causatum ab eo. Sed quilibet intellectus creatus secundum naturam suam est causatus a Deo. Ergo secundum sua naturalia potest Deum per essentiam videre.

[22834] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 arg. 7 Praeterea, ad immensitatem divinae liberalitatis pertinet ut creaturae communicet omne id cujus ipsa est capax. Sed creatura est capax hujus muneris quod ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possit; ad hoc enim quod Deum per essentiam videat potest pertingere per lumen gloriae; quod quidem lumen sicut est naturae superadditum, ita posset esse a Deo naturae inditum. Ergo alicui creaturae est collatum quod ex propriis naturalibus pertingat ad videndum Deum per essentiam.

[22835] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 arg. 8 Praeterea, Commentator dicit in principio 9 Metaph., quod si aliquod esset intelligibile a nullo intellectu intellectum, illud intelligibile esset frustra. Sed absurdum est dicere quod divina essentia sit frustra intelligibilis. Ergo aliquis intellectus

per suam naturam potest ipsam videre.

[22836] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 s. c. 1 Sed contra, Roman. 6, 93 dicitur: *gratia Dei vita aeterna.* Sed videre Deum per essentiam est vita aeterna, ut patet Joan. 17, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Ergo ad videndum Deum per essentiam non potest perveniri nisi per gratiam.

[22837] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 s. c. 2 Praeterea, ad illud quod redditur caritati in praemium, non potest perveniri per naturalia; cum etiam ipsa caritas sit supra naturam. Sed visio Dei per essentiam redditur caritati in praemium, ut patet Joan. 14, 21: *si quis diligit me, diligetur a patre meo; et ego manifestabo ei meipsum.* Ergo ad videndum Deum per essentiam non potest ex propriis naturalibus intellectus creatus pervenire.

[22838] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 s. c. 3 Praeterea, natura cum gratia est fortior quam natura solum. Sed sancti in Limbo existentes, quamvis gratiam haberent, non viderunt Deum per essentiam; unde in eorum persona dicitur Tob. 5, 12: *quale mihi gaudium est, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Ergo multo minus ex puris naturalibus aliquis ad hoc pertingere potest.

[22839] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 s. c. 4 Praeterea, secundum ordinem effectuum est et ordo causarum: nobilioris enim effectus nobilior est causa. Sed inter omnia quae possunt purae creaturae praestari, hoc est maximum, ut Deum per essentiam videat. Ergo hujus causa non potest esse natura, sed solum Deus, qui est summa omnium causa.

[22840] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 co. Respondeo dicendum, quod ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod essentia divina uniatur intellectui nostro quodammodo ut forma intelligibilis. Forma autem non conjungitur perfectibili nisi quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum talis formae; sicut corpus non unitur animae nisi quando in corpore sunt dispositiones convenientes ad animam suscipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus uniatur essentiae divinae modo praedicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis, praeparans ipsum ad unionem praedictam; et hoc est lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam. Haec autem dispositio non potest esse naturalis alicui creato intellectui; ultima enim dispositio ad formam secundum eamdem rationem recipitur in perfectibili et forma ipsa; ita quod si unum est naturale, et aliud; quia perfectibile per ultimam dispositionem ad formam contingit ipsam formam. Forma autem quae est divina essentia, omnem facultatem et capacitatem naturalem excedit. Potentia enim et proprius ejus actus semper accipiuntur in eodem genere; unde potentia et actus dividunt quodlibet genus entis, ut patet in 3 Physic.; et ideo facultas sive potentia creaturae non se extendit nisi ad sui generis formam: et sic essentia divina, quae est extra omne genus, excedit naturalem facultatem cujuslibet intellectus creati; et ideo dispositio ultima quae est ad unionem intellectus cum tali essentia, excedit omnem facultatem naturae; unde non potest esse naturalis, sed supra naturam; et ista dispositio est lumen gloriae, de quo dicitur ibi, Psalm. 35, 10: *in lumine tuo videbimus lumen.* Secundum autem naturalem facultatem potest intellectus creatus pervenire ad cognitionem Dei per formas creatas ei inditas vel acquisitas; sed haec cognitio non est visio ejus per essentiam, sicut ex dictis patet, nec per eam scitur quid est,

sed solum quia est, et quid non est.

[22841] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Angeli in prima sua conditione non viderunt verbum per essentiam; viderunt tamen per similitudinem creatam, quae est ipsa natura eorum, quae est Dei similitudo; et hoc, sive ponantur creati in gratia, sive non, dummodo non ponantur creati in gloria; unde et cognitio vespertina qua seipsos cognoverunt in propria natura, praecessit in eis cognitionem matutinam, qua cognoscunt res in verbo; quod patet ex hoc quod primus dies habet vespere sine mane.

[22842] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Diabolus non dicitur Deo astitisse quasi ipsum per essentiam viderit, sed quia a Deo visus est, et ad eum Dei providentia se extendit, sicut ad bonos Angelos, per modum quo dicimus, illa nobis praesto esse quae nostrae providentiae subjacent; unde aequivoce sumitur assistere.

[22843] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid potest esse per se magis intelligibile, quod tamen est minus intelligibile intellectui alicui; quod de nostro intellectu manifeste apparet. Facultas enim intellectus nostri determinatur ad formas sensibiles quae per intellectum agentem fiunt intellectae in actu, eo quod phantasmata hoc modo se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut dicitur in 3 de anima; et ideo oportet quod in omne illud quod intellectus noster intelligit, naturaliter manuducatur per formas sensibiles, ut etiam Dionysius dicit; et quia substantiae separatae, quae sunt per se maxime intelligibiles, excedunt genus formarum sensibilium; ideo intellectus noster invenitur debilis ad cognitionem earum; propter quod dicitur in 2 Metaph., quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad solem. Facultas autem naturalis intellectus angelici, quamvis non sit determinata ad formas sensibiles, est tamen determinata ad formas creatas quae sunt sui generis: et ideo sicut intellectus noster deficit a cognitione substantiarum separatarum; ita et multo amplius deficit intellectus angelicus secundum suam facultatem naturalem a visione Dei per essentiam. Dictum autem Commentatoris intelligitur de intelligibilibus creatis.

[22844] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus non impeditur ad hoc quod naturaliter possit Deum per essentiam videre ex defectu divinae essentiae, quod de se non sit intelligibilis in actu; sed ex parte ipsius intellectus creati. Primo propter defectum ipsius intellectivae virtutis creatae, cujus naturalis facultas est determinata ad ens creatum. Hic tamen defectus aliter est in Angelo et in homine, secundum sua naturalia considerando eos. In intellectu enim Angeli non invenitur aliquis defectus secundum rationem sui generis, sed secundum comparationem ad intellectum qui est extra genus suum, scilicet divinum; habet enim omnem perfectionem quae debetur generi intellectus, in quo non continetur nisi intellectus creatus; intellectus enim increatus est extra genus. Sed intellectus humanus patitur defectum etiam secundum rationem sui generis; quia in eo est lux intelligibilis obumbrata; unde dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Secundo propter absentiam intelligibilis. Quamvis enim divina essentia sit cuilibet rei praesens, non tamen est praesens cuilibet intellectui, ut forma intelligibilis; quod tunc solum accidit quando in intellectu est dispositio sufficiens ad hoc quod sit unibilis divinae essen-

tiae ut formae intelligibili. Tertio propter excessum claritatis divinae essentiae supra formam qua intellectus creatus naturaliter intelligit; et sic per consequens deficit intellectus creatus a videndo Deum per essentiam, quamvis immensitas divinae essentiae intellectum non corrumpat, sed magis confortet.

[22845] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ad cognoscendum Deum per aliquam similitudinem creatam potest intellectus creatus ex suis naturalibus pervenire; sed haec cognitio non est visio Dei per essentiam, ut supra probatum est.

[22846] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod effectus retinet similitudinem suae causae; et ex hoc sequitur quod intelligentia naturaliter cognoscat causam suam ex similitudine ejus quam habet; sed hoc non est videre Deum per essentiam, ut dictum est.

[22847] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non quidquid superadditur creaturae, potest esse de constitutione naturae ipsius. Illud enim quod ad proprietatem naturae superioris pertinet, non potest communicari inferiori naturae, ut illud naturaliter habeat, nisi transferatur in superiorem naturam; sicut diaphano non potest communicari ut absente lucido luceat, nisi ipsum lucidum fiat, quamvis lumen ei a corpore lucido communicetur. Determinari autem ad formam intelligibilem increatam est proprietas intellectus increati; et ideo lumen illud per quod intellectus unitur formae intelligibili increatae, communicari potest intellectui creato; sed non ut ipsum lumen naturaliter habeat, nisi in naturam intellectus increati transferatur; quod est impossibile.

[22848] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod etiam si nullus intellectus intelligeret divinam essentiam nec per naturam nec per gratiam, divina essentia non esset frustra intelligibilis; tum quia ipsa seipsam intelligit; tum quia non est propter aliud: frustra autem non habet locum nisi in his quae propter aliud sunt, ad quod non pertingunt.

Articulus 7

[22849] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 tit. Utrum Deus in statu viae possit per essentiam videri

[22850] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus in statu viae possit per essentiam videri. Quia dicitur Isai. 6, 1: *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; et plena erat omnis terra majestate ejus; et Seraphim clamabant.* Sed ille cujus majestate omnis terra impletur, est ille qui essentialiter est Deus. Ergo Isaias vidit Deum per essentiam in statu viae existens.

[22851] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 2 Praeterea, videre Deum facie ad faciem, est videre Deum per essentiam, ut patet 1 Corinth. 13, sic enim beatam visionem apostolus nominat. Sed Jacob in statu viae existens vidit Deum facie ad faciem; unde dicit Genes. 32, 30: *vidi dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Ergo aliquis in statu viae potest videre Deum per essentiam.

[22852] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 3 Praeterea, Job 42: *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.* Visus autem est de rebus praesentibus, auditus autem de absentibus. Ergo postquam Job cognoverat Deum quasi absentem per auditum, adhuc in hac vita existens vidit Deum quasi praesentem per essentiam.

[22853] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 4 Praeterea, de Moyse dicitur Num. 12, 8: *palam, et non per aenigmata, videt Deum.* Sed omnis visio Dei vel est per aenigma, vel per essentiam, ut patet 1 Corinth. 13. Ergo Moyses in statu viae existens vidit Deum per essentiam.

[22854] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 5 Praeterea, 2 Corinth. 12, super illud: *raptum hujusmodi usque ad tertium caelum*, dicit Glossa, quod Deus ostendit apostolo vitam, in qua videndus est in aeternum; et ita ad hoc raptus est apostolus ut ipsum Deum in se, non in aliqua figura, videret; et infra dicitur, quod in tertio ordine Angelorum sunt throni, Cherubim, et Seraphim, qui vicinius Deum contemplantur; ad quorum similitudinem Deum vidisse dicitur apostolus. Ex quibus omnibus aperte ostenditur quod ipse vidit Deum per essentiam; et sic idem quod prius.

[22855] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 6 Praeterea, secundum Augustinum, 12 super Gen. ad litteram, visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per sui essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus ipsis intelligibilibus non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse dicit. Ergo cum Deus per suam essentiam sit in anima viatoris, videtur quod per essentiam suam ipsum videat.

[22856] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 7 Praeterea, affectus magis est corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut dicit Augustinus. Sed affectus potest immediate diligere Deum in statu viae. Ergo et intellectus potest immediate videre Deum.

[22857] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 8 Praeterea, omne illud immediate videtur per intellectum ad quod intellectus se convertit sine hoc quod convertatur ad aliud. Sed intellectus viatoris potest converti ad Deum sine hoc quod convertatur ad aliquid aliud. Ergo intellectus viatoris potest immediate videre Deum.

[22858] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 9 Praeterea, illud per quod judicamus de aliquibus, oportet esse nobis magis notum quam illa. Sed secundum Augustinum in Lib. de vera Relig., secundum veritatem increatam de omnibus judicamus, ipsam de omnibus consulentes etiam in statu viae. Ergo ipsam veritatem videmus. Sed veritas increata est divina essentia. Ergo in via Deum per essentiam videre possumus.

[22859] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 10 Praeterea, *propter quod unumquodque, illud*

magis. Sed omnia quae cognoscimus, cognoscimus per lumen divinum, quod est ipsa divina essentia; quia, ut dicitur in Lib. de spiritu et anima, mens nostra in actum cognitionis exire non potest, nisi divino lumine perfundatur. Ergo ipsum Deum per essentiam videmus magis quam aliquid aliud.

[22860] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 11 Praeterea, secundum Augustinum, mens nostra a Deo, nulla interposita creatura, formatur. Sed in omni mediata visione aliud interponitur. Ergo et in hac vita mens nostra immediate videt Deum.

[22861] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 12 Praeterea, per quamlibet scientiam speculativam cognoscitur de subjecto quid est. Sed Deus in aliqua scientia speculativa est subjectum, vel saltem in parte alicujus scientiae, sicut in theologia et in metaphysica, quae etiam de Deo est, ut patet in principio Metaph. Ergo per aliquam scientiam speculativam scitur de Deo quid est; et hoc est videre ipsum per essentiam. Ergo cum omnes scientias speculativas possimus habere in via, Deum in statu viae per essentiam videre possumus.

[22862] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 arg. 13 Praeterea, nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non contrariatur dispositioni intellectus, cum non sint in eodem. Ergo dispositio intellectus non impeditur per corporis corruptionem. Sed anima in corpore incorruptibili existens videbit Deum per essentiam. Ergo et corpori corruptibili juncta potest Deum per essentiam videre.

[22863] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Exod. 33, 30: *non videbit me homo et vivet*; Glossa: *quamdiu hic totaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest.*

[22864] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 s. c. 2 Praeterea, Joan. 1, 18, dicitur: *Deum nemo vidit unquam*; Glossa: *nemo purus homo vivens in hoc corpore videt Deum ut est.*

[22865] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 s. c. 3 Praeterea, 2 Corinth. 5, 6: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem*; Glossa: *homini vitam mortalem adhuc agenti non potest contingere ut dimoto atque omni discusso nubilo phantasiarum corporalium serenissima incommutabilis veritatis luce potiatur.*

[22866] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 s. c. 4 Praeterea, esse viatorem et comprehensorem est solius Christi. Sed quicumque videt Deum per essentiam, est comprehensor. Ergo nullus alius a Christo adhuc viator existens, potest Deum per essentiam videre.

[22867] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 s. c. 5 Praeterea, posita causa, ponitur effectus. Sed causa quare anima beata sit, est divina visio, ut ex dictis patet. Si ergo aliquis in statu viae Deum per essentiam videat, in statu viae erit beatus; quod est absurdum.

[22868] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 co. Respondeo dicendum, quod cum beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturae, status viae in qualibet rationali creatura dicitur esse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem cujuslibet rationalis creaturae consistit in visione Dei per essentiam, ut ex dictis patet. Operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo consistit, oportet quod sit potentiae dispositae et perfectae ad dignissimum objectum, ut patet per philosophum

in 10 Ethic.; et ideo ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhaerentem, quam dicimus esse lumen gloriae. Sic autem nulla pura creatura in statu viae existens videre potest Deum per essentiam; homo enim per dispositiones omnes quas in statu viae habet, non potest in aliquid amplius, nisi ut intelligat quidquid intelligit per species a sensu abstractas: quia phantasmata sunt intellectui nostro ut sensibilia sensui, ut patet per philosophum in 3 de anima. Intellectus etiam Angeli in statu viae per omnes dispositiones naturales, vel etiam gratuitas, non potest in aliquid amplius nisi ut intelligat omne quod intelligit per formas creatas, ad quas naturalis facultas intellectus ejus determinatur, ut ex dictis patet. Deus autem in essentia sua videri non potest nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam, ut ex dictis patet. Unde patet quod nullus intellectus purae creaturae in statu viae existentis potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inhaerentem. Sed contingit aliquando divina virtute quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes, sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat; et similiter potest miraculose fieri quod divina virtute aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositionem viae elevetur ad videndum Deum per essentiam; nec tamen ex tali visione potest dici beatus simpliciter, sed secundum quid tantum, inquantum scilicet communicat in actu beati: sicut etiam aliquod corpus in statu gravitatis existens, potest miraculose participare actum agilitatis vel impassibilitatis, sicut de Habacuc legitur, Daniel. ult., et de tribus pueris conservatis in fornace Daniel. 8, nec tamen eorum corpora erant gloriosa. Ea autem quae fiunt miraculose, non dicuntur possibilia secundum naturam in qua fiunt, sed secundum virtutem facientis tantum. Non enim dicimus, proprie loquendo, quod caecus possit fieri videns, sed quod Deus potest eum facere videntem. Et ideo dicendum est, quod nulla pura creatura in statu viae existens potest Deum per essentiam videre; sed Deus potest facere quod videat adhuc in statu viae manens. Ex dictis etiam patet quod nullus homo in statu viae essentiam Dei, nec etiam Angeli, potest cognoscere; quia excedit omnes formas sensibiles, per quas intellectus noster in statu viae cognoscit, et ipsam mentem nostram, ex cujus similitudine aliquid de substantiis intellectualibus cognoscimus.

[22869] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium, per hoc quod in Scriptura dicitur, quod aliquis sanctus vidit Deum, ut Isaias, vel quilibet alius; non est intelligendum quod essentiam Dei, quae est omnibus viatoribus occulta, viderit; sed quod ostensae sunt eis aliquae formae, vel corporales, vel imaginariae, per quas manuducebantur in Dei cognitionem; et hoc fiebat ministerio Angelorum, quorum illuminatione confortabatur intellectus prophetae ad perveniendum in aliqualem divinorum cognitionem ex apparentibus formis. Et quia Angelus non intendebat ducere in sui cognitionem principaliter, sed in cognitionem Dei; ideo in hujusmodi visis non dicebatur Angelus apparere, sed Deus; ex cujus persona apparebat Angelus, et ex cujus virtute efficaciam habebat ad illuminandum mentem; et hoc vocatur *Theophania*, idest Dei apparitio, in Scriptura. Quandoque tamen et Angelus dicebatur ille qui apparebat propter ministerium quod exhibebat: unde Gregorius dicit: *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo dominus memoratur; Angelus, quia exterius loquendo deservit; dominus, quia in-*

terius praesidens loquenti efficaciam tribuit. Et haec est etiam sententia Augustini, 2 de Trinit.

[22870] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod visio illa Jacob fuit imaginaria, vel corporalis. Dicitur tamen vidisse facie ad faciem, quia illa figura in qua ei apparuit Deus, facie ad faciem est ab eo visa; unde dicit Glossa ibid.: *non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus locutus est ei.* In hoc tamen quod dicit: *facie ad faciem*, notatur quaedam eminentia visionis: ut enim dicit Rabbi Moyses, gradus prophetiae distinguens, eminentior est gradus prophetiae quando prophetae apparet aliquid in visione vigiliae, quam si appareat in dormiendo; et utrolibet modo si fiat revelatio, eminentior gradus est quando apparet ille qui loquitur in aliqua figura visui, quam quando auditur locutio ejus tantum sine hoc quod aliquid videtur. Eminentior quoque gradus est, si ille qui loquitur, apparet in figura Angeli quam in figura hominis. Et hanc eminentiam habuit apparitio Jacob: quia non fuit in dormiendo, sed in vigilando: nec tantum audivit vocem secum loquentis, sed etiam figuram inspexit, hominis tamen. Unde dicitur, quod apparuit ei vir etc., quem Angelum intellexit; et ad hanc eminentiam designandam dicitur, quod vidit dominum facie ad faciem, Angelum dominum vocans ratione jam dicta. Non potest dici secundum Glossam Gregorii ibidem, quod hoc intelligatur de visione spirituali, qua sanctorum mentes etiam in via, vitiis purgatae, Deum contemplantur adjutae divino lumine quo perfunduntur: secundum quam quidem visionem quamvis divina natura ut est non videatur, quia illud lumen receptum non est similitudo sufficienter repraesentans divinam essentiam, ut supra dictum est; tamen aliqua perfectior cognitio de Deo habetur, cum illud lumen sit expressior ejus similitudo quam lumen naturae, aut creaturae sensibilis, ex quibus homo naturali cognitione ducitur ad Dei cognitionem. Nisi enim illam, scilicet veritatem increatam, utcumque conspiceret, non eam se conspicere non posse sentiret, ut in eadem Glossa dicitur. Et quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.

[22871] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verbum Job potest intelligi de visione imaginaria et intellectuali. Si enim intelligatur de imaginaria, designatur profectus Job in gradu prophetiae; cum primo non fuerit ei facta revelatio nisi per auditum loquentis, postmodum vero per visionem loquentis. Si autem intelligatur de visione intellectuali, tunc ostenditur profectus ejus de cognitione fidei in intellectum divinorum, qualis hic per contemplationem praedictam habetur a sanctis; quae quidem visio dicitur: quia sicut videndo aliqua cognoscimus, ab ipsis rebus accipiendo; ita sancti in contemplatione accipiunt lumen ab ipso Deo, per quod divina altius ceteris contemplantur; sed audita cognoscimus assentiendo eis qui ab ipsis rebus species acceperunt, dum nobis referunt se vidisse; et similiter per fidem adhaeremus dictis apostolorum et prophetarum, qui fuerunt divino lumine illustrati. Et sic non oportet ponere quod Deum per essentiam viderit.

[22872] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod duplex eminentia visionis Moysi adscribitur. Una Exod. 33, 2: ubi dicitur, quod *loquebatur dominus Moysi facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum.* Ex quibus tamen verbis haberi non potest quod Deum per essentiam viderit; quod patet ex hoc quod petit dicens: *ostende mihi gloriam tuam*; quod

ei tunc concessum non est; unde dictum est ei: *faciem meam videre non poteris*; et ideo dicit Glossa ibidem: *secundum opinionem populi loquitur Scriptura, quae putabat Moysem ore ad os loqui cum Deo, cum per subjectam creaturam, idest per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret.* Haec autem locutio potest intelligi fuisse imaginaria vel corporalis; unde dicit Augustinus, 2 de Trin.: *locutio illa quae fiebat vocibus, sic modificabatur tamquam esset amici loquentis ad amicum.* Potest etiam intelligi esse intellectualis, secundum quod intelligibilia divinorum inspiciebat per modum quo dicitur in Psal. 48, 9: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Et utroque modo ostenditur privilegiata ejus revelatio, inquantum familiarius ceteris ei sua secreta revelavit, quasi amico, juxta illud quod dicitur Joan. 15, 15: *vos dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis*: et ideo dicitur Deut. ult., 10: *non surrexit ultra propheta in Israel quem nosset dominus facie ad faciem.* Alia eminentia visionis Moysi ostenditur Num. 12, 8, ubi dominus de eo dixit ad Aaron et Mariam: *ore ad os loquor ei, et palam; non per aenigmata et figuras Deum videt*, vel *gloriam domini*, secundum Septuaginta; ubi ostenditur impleta fuisse ejus petitio, qua petiverat in Exod. 33, 18: *ostende mihi faciem tuam*; ita quod ante mortem Deum per essentiam vidit, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram, et in libro de videndo Deum; et ideo signanter dicitur: *ore ad os loquar ei*; quod in Exod. dictum non fuerat: quia visio Dei per essentiam non fit mediante aliquo superiori spiritu; sed ipse Deus immediate se ostendit; et hoc est loqui ore ad os: non enim os corporis, sed os mentis intelligendum est, ut Augustinus dicit. Sed visio contemplationis viae fit mediante illuminatione Angelorum, ut patet per Dionysium; et ideo non potest dici secundum illam loqui ore ad os, sed loqui quasi per internuntium. Haec tamen visio qua ante mortem Deum per essentiam vidit, non fecit eum beatum simpliciter; unde nec semper illa visio in eo permansit, sed ad tempus; quamvis illud tempus in Scriptura non determinetur: non enim erat ex dispositione in intellectu existente, sed ex sola divina virtute quasi miraculose, ut dictum est. Quando autem natura creata miraculose elevatur ad aliquid supra naturam, non potest simul esse in contrario actu; sicut corpus Petri cum miraculose actum dotis agilitatis habuit super undas ambulando, non simul erat in eo actus gravitatis, qui est ferri deorsum. Et similiter quando intellectus viatoris elevatur miraculose ad videndum Deum per essentiam, non potest simul esse in actu visionis viae, qua anima naturaliter sensibilia percipit; et ideo oportet in illo statu animam videntis omnino ab actu sensuum abstrahi; et ideo Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram, quia Deum per essentiam nemo videre potest, nisi ab hac vita quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a sensibus carnalibus; et simile dicit in libro de videndo Deum; et sic non est contrarium ei quod dicitur Exod. 33: *non videbit me homo et vivet.* Unde Gregorius, ibidem, dicit in Glossa: *a quibusdam in carne viventibus, sed inaestimabili virtute crescentibus, potest aeterni Dei claritas videri; non tamen videbit eum homo et vivet: quia qui sapientiam, quae Deus est, videt, huic mundo funditus moritur.*

[22873] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in illo raptu Paulus hoc modo vidit Deum per essentiam, sicut et de Moyse dictum est, ut per Augustinum in Lib. de videndo Deum, et 12 super Gen. ad litteram: ut idem privilegium doctor gentium et magister Judaeorum consequerentur. Quamvis quidam dicant, quod hujusmodi visio fuit media inter visionem viae et

visionem patriae, volentes quod non viderit Deum per essentiam, sed eminentissima contemplatione viae; cujus tamen contrarium videntur sonare verba sanctorum. Secundum hoc tamen potest dici fuisse media inter utramque cognitionem, quia in hoc quod vidit Deum per essentiam, fuit supra cognitionem viae; in hoc vero quod ex illa visione non fuit simpliciter beatus, fuit infra cognitionem patriae.

[22874] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod visio intellectualis est de his quae sunt in anima per sui essentiam, non quocumque modo, sed de his quae sunt in ea ut formae intelligibiles in intellectu. Sic autem non est Deus in anima viatoris per essentiam suam, sed per similitudinem. Quod autem dicitur ab Augustino quod visio intellectualis est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam ipsae, est referendum ad objectum visionis, non ad medium quo videtur. Constat enim quod medium quo intelligitur lapis, est species ejus in anima, quae non est ipsa lapidis essentia; sed per similitudinem lapidis pervenitur ad cognoscendam ipsam essentiam lapidis; quia objectum intellectus est quid, idest rei essentia, seu quidditas. Sed hoc non contingit in visione imaginaria vel corporali; quia objectum imaginationis vel sensus non est ipsa essentia rei, sed accidentia quae sunt extra, sicut color, et figura, et hujusmodi. Unde etiam in visione intellectuali viatoris non oportet quod ipsa divina essentia sit medium quo videtur; sed quod per similitudinem aliquam ipsius perveniatur ad aliqualem divinae essentiae cognitionem; non qua sciatur quid est Deus, sed qua sciatur quid non est. Vel dicendum quod Augustinus, 12 super Genes. ad litteram, unde verba illa sumuntur in Glossa 2 Corinth. 12, inducit hoc ad ostendendum differentiam intellectualis visionis ad alias visiones. Hoc enim intellectualis prae aliis habet quod potest cognoscere ea quae sunt intellectus per sui essentiam, non autem sensus vel imaginatio. Non autem sequitur propter hoc quod intellectus nihil intelligat nisi per essentiam suam, et quod non intelligat per similitudines aliquas.

[22875] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in omnibus potentiis ad invicem ordinatis hoc est necessarium ut ubi terminatur actus prioris potentiae, incipiat actus secundae; unde cum voluntas praesupponat intellectum, voluntas fertur in illud in quod intellectus terminatur: intellectus autem quamvis Deum in statu vitae non nisi per effectus cognoscat, tamen ejus operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantulamcumque cognitionem quam de ipso accipit; et ideo affectus non indiget ad hoc quod referatur in Deum quod redeat in illa media; sed potest statim in ipsum Deum ferri, in quem intellectus devenit.

[22876] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod etiam quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest contingere quod videns rem per medium, cogitet de re immediate sine hoc quod ejus cognitio convertatur ad aliquam aliam rem; quia in illud medium non convertitur ut est res quaedam, sed ut imago illius rei quae per ipsam cognoscitur. Idem autem est motus intellectus in imaginem inquantum est imago, et in imaginatum; quamvis alius motus sit intellectus in imaginem inquantum est res quaedam, et in id cujus est imago; et ideo, quando per similitudinem creaturae quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam ut est res quaedam, sed solum ut est similitudo rei, tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate

Deum videat.

[22877] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod, sicut dicit Glossa super illud Psalm. 11: *diminutae sunt veritates* etc., ab una veritate increata resultant multae veritates in animabus nostris, sicut ab una facie similitudines multae in speculo fracto, sive in multis speculis; et haec veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis; et ideo quando per ea de omnibus aliis judicamus, nostrum judicium est secundum primam veritatem, cujus est dictorum principiorum veritas similitudo.

[22878] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod dupliciter cognoscitur aliquid ab altero. Uno modo sicut ex cujus cognitione devenitur in cognitionem alterius; et sic illud quo cognoscitur, est magis notum, ut principia conclusionibus. Alio modo sicut perficiens cognoscentem ad cognoscendum; sive sit forma, sicut species lapidis in oculo perficit oculum ad videndum; sive principium effectivum hujus formae, sicut dicitur quod oculus videt per solem; et hoc modo id quo aliquid cognoscitur, non oportet quod sit magis notum, immo possibile est quod non cognoscatur; cognoscitur enim per quamdam inflexionem intellectus ab objecto cognoscibili in id quod erat cognitionis principium. Sic autem in Deo omnia cognoscimus; et ideo ratio non sequitur.

[22879] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad hoc quod nulla creatura interponitur inter mentem nostram et Deum, qua mediante mens nostra a Deo procedat in esse, vel qua mediante formetur per gratiam vel per gloriam, sicut efficiente medio. Nihil tamen prohibet quin aliqua forma creata mediante mens nostra a Deo formetur, sicut gratiae vel caritatis habitu; et sic per speciem creatam formatur mens viatoris ad videndum Deum.

[22880] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Avempace posuit quod intelligere essentias separatarum substantiarum poterat provenire homini per scientias speculativas, quas in hac vita addiscimus. Sed hanc positionem improbat Commentator in 3 de anima, ex hoc quod adhuc non sunt inventa aliqua principia quibus ad hoc perveniri possit; quod non videtur esse probabile, si ad hoc per principia scientiarum speculativarum perveniri posset; et praecipue cum omnis humana cognitio ad illam ordinetur; non enim esset probabile quod species humana deficeret a perfectione naturali totaliter. Et ideo dicendum, quod praedicta positio impossibilis est; cujus ratio est, quia scientiae speculativae procedunt ex principiis per se notis, quae a sensu accipiuntur, ut dicitur in 2 posteriorum; et ideo per illa non possumus devenire in essentias illarum rerum quae omnes formas sensibiles excedunt; unde per nullam scientiam speculativam quam nunc acquirimus, scimus quid est Deus, vel quid est Angelus, nisi sub quibusdam similitudinibus, magis cognoscentes de eis quid non sunt quam quid sunt; et propter hoc dicit philosophus in principio Metaph. quod scientia de Deo non est humana possessio, quia scilicet eam ad plenum habere non possumus.

[22881] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 13 Ad tertiumdecimum dicendum, quod corpus non potest esse corruptibile nisi quando anima non plene corpori dominatur. Si enim plene ei dominare-

tur, suam incorruptionem ei conferret; et ideo in statu corruptionis oportet quod anima cognoscat secundum exigentiam corporis, scilicet accipiendo a sensibus. Tali autem modo cognitionis Deus per essentiam videri non potest, ut ex dictis patet, et secundum hoc status corruptionis repugnat visioni Dei per essentiam.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XLIX quaestio III

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 3

Prooemium

[22882] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 pr. Deinde quaeritur de delectatione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit delectatio; 2 quae sit causa delectationis; 3 de comparatione delectationis ad tristitiam; 4 de bonitate et malitia delectationis et tristitiae; 5 de comparatione delectationis spiritualis ad corporalem.

Articulus 1

[22883] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 tit. Utrum delectatio sit passio

Quaestiuncula 1

[22884] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit passio. Omnis enim passio in motu consistit, ut dicitur in Lib. 6 principiorum, et 10 Ethic. Sed delectatio non est motus neque generatio aliqua, ut dicit philosophus in 7 Ethic. Ergo delectatio non est passio.

[22885] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, operatio non est passio, sed magis actio, cum sit existentis in actu, secundum quod hujusmodi. Sed delectatio est quaedam operationis perfectio, ut dicitur in 10 Ethic. Ergo delectatio non est passio.

[22886] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in omni passione trahitur patiens ad terminos agentis; quia agens assimilat sibi patiens. Sed causa delectationis est convenientia; et ita illud quod delectatur, in suis terminis manet. Ergo delectatio non est passio.

[22887] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, gaudium et delectatio sunt unius generis. Sed gaudium est passio; ponitur enim una de quatuor principalibus passionibus, ut patet 9 de Civit. Dei. Ergo delectatio est passio.

[22888] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, delectationis objectum est bonum. Sed bonum est proprium objectum appetitus. Ergo delectatio ad appetitum pertinet. Sed alia quae pertinent ad appetitum, sunt passiones, ut amor, ira et hujusmodi. Ergo et delectatio est passio.

Quaestiuncula 2

[22889] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in parte intellectiva animae et in aliis substantiis spiritualibus delectatio esse non possit. Quia, ut dicitur in 7 physicorum, omnis passio est in parte animae sensitiva. Sed delectatio est passio, ut probatum est. Ergo non potest esse in parte intellectiva, nec in substantia aliqua spirituali.

[22890] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Avicenna dicit in 6 de naturalibus, quod subjectum delectationis est speciei corporalis. Sed pars intellectiva non utitur aliquo corporali organo. Ergo in ea non potest esse aliqua delectatio.

[22891] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est intellectivae partis, non est commune nobis et brutis. Sed delectatio est etiam in brutis. Ergo delectatio non est intellectivae partis.

[22892] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Lucae 15, 10: *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.*

[22893] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in 7 Ethic., quod Deus semper una et simplici operatione gaudet. Ergo et eadem ratione in aliis substantiis spiritualibus potest esse delectatio.

Quaestiuncula 3

[22894] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim consequitur operationem nostram, ut dicitur in 10 Ethic. Sed operatio nostra est in tempore. Ergo et delectatio est in tempore.

[22895] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, omne illud in quo est accipere prius et posterius, est in tempore. Sed in delectatione est accipere prius et posterius, cum aliquis per longam horam possit continue delectari. Ergo videtur quod delectatio sit in tempore.

[22896] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, delectatio aliis passionibus condividitur. Sed aliae passiones animae sunt in tempore, ut ira et hujusmodi. Ergo et delectatio.

[22897] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in 10 Ethic.: *secundum nullum tempus acciperet quis delectationem.*

[22898] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, delectatio sequitur apprehensionem convenientis. Sed visio et aliae apprehensiones, non sunt in tempore, sed in instanti. Ergo et delectatio non mensuratur tempore.

Quaestiuncula 4

[22899] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod delectatio et gaudium sint penitus idem; et similiter exultatio et laetitia et jucunditas. Passiones enim et habitus penes objecta distinguuntur. Sed gaudium et delectatio et alia dicta, habent idem objectum, scilicet bonum conveniens. Ergo sunt idem.

[22900] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, ab eadem causa procedit idem effectus; quia idem semper natum est idem facere. Sed delectationis et gaudii non potest poni nisi una et eadem causa, scilicet conjunctio convenientis. Ergo sunt idem.

[22901] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, unum uni opponitur. Sed delectationi et gaudio opponitur unum, quod est tristitia. Ergo delectatio et gaudium sunt unum omnino.

[22902] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Avicenna in 6 de naturalibus, quod gaudium est species delectationis. Ergo non sunt omnino idem.

[22903] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, si gaudium et delectatio essent omnino idem, ubicumque est delectatio, esset et gaudium. Hoc autem falsum est: quia in sensu dicitur esse delectatio, sed non gaudium, proprie loquendo. Ergo delectatio et gaudium non sunt penitus idem.

Quaestiuncula 1

[22904] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quaelibet res quando pertingit ad propriam perfectionem, consequitur stabilimentum et vigorem; sicut corpora quando perveniunt ad terminos motus sui naturalis, quia in loco naturali conservantur. Cum autem motus penes terminos distinguantur, oportet quod diversum judicium de perventione ad terminum complementi accipiatur secundum differentiam motus. Movetur autem aliquid ad suam perfectionem dupliciter. Uno modo per inclinationem naturalem, sicut lapis movetur deorsum; et hic motus non praeexigit cognitionem in eo quod movetur, sed in alio quod est principium causans hanc inclinationem; et hic est motus naturalis. Alio modo per inclinationem cujus principium est cognitio ejus quod movetur; et haec quidem inclinatio dicitur appetitus animalis aut intellectualis; unde sicut in terminatione motus naturalis est quaedam vigoratio naturalis ejus quod movetur, ita in assecutione perfectionis in quam tendit appetitus animalis, est quaedam quietatio ipsius, seu vigoratio ejus, praesupponens cognitionem perfectionis jam conjunctae, sicut appetitus praesupponebat cognitionem perfectionis nondum habitae; et talis vigor sive quietatio appetitus, vocatur delectatio; unde etiam Commentator dicit in 10 Ethic. quod delectatio est quaedam superfloritio naturae. Est autem duplex appetitus, sicut et cognitio; scilicet sensitivae et intellectivae partis. Appetitus autem sensitivae partis est virtus in organo corporali, et est immedia-

tum principium corporalis motus; unde omnia quae accidunt in appetitu sensitivo, sunt conjuncta cum quadam transmutatione corporali; quod non accidit in his quae sunt in appetitu intellectivo, nisi passione large accepta, et improprie, ut in 3 Lib., dist. 15, quaest. 11 art. 1, quaestiunc. 2 in corp., dictum est; unde delectatio quae est in appetitu sensitivo, quaedam passio est; non autem delectatio quae est in intellectivo, nisi passione large accepta.

[22905] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens motum per accidens terminari ad alium motum, quamvis hoc per se sit impossibile, ut probatur in 5 Physic. Delectatio ergo, inquantum hujusmodi, semper consistit in aliqua terminatione motus. Sed tamen quia in terminatione motus appetitivi consurgit quidam motus, in quo passio animalis consistit; ideo passionem inesse accidit delectationi; sed inest per se delectationi sensitivae.

[22906] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio, inquantum operatio, non sit passio; tamen potest habere passionem annexam, vel sicut praecedentem, vel sicut subsequentem: ut praecedentem quidem, sicut sentire habet annexam receptionem speciei sensibilis, et intelligere receptionem speciei intelligibilis, secundum quod omne sentire quoddam pati est: sed ut consequentem; sicut operationem appetitus sensitivi consequitur quaedam corporalis transmutatio secundum dilatationem et constrictionem cordis et alia hujusmodi; et sic quamvis delectatio sit circa operationem, tamen inquantum est delectatio sensitiva, est in passione quadam consistens.

[22907] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod delectatus includitur terminis suae perfectionis, ex qua delectatio consurgit; qui quidem termini sunt alieni hoc modo quo differt perfectio et perfectibile; sunt autem proprii secundum quod perfectio est connaturalis perfectibili.

[22908] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 ad s. c. Alia duo concedimus quantum ad delectationem sensitivam.

Quaestiuncula 2

[22909] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod delectatio invenitur diversimode in Deo, Angelis, hominibus, et brutis, secundum quod diversimode se habent ad suas perfectiones, ex quarum conjunctione delectatio consurgit. Bruta enim non possunt pertingere ad altiorem perfectionem quam sit perfectio materialis; unde eam consequuntur materiali motu, qui scilicet est per organum corporale; et sic delectatio in eis consurgens est materialis passio. In Angelis vero, cum sint omnino a materia separati, non est accipere aliquam materialem perfectionem, sed immaterialem tantum; unde et immaterialiter eam consequuntur; et delectatio in eis consequens immaterialis est. Unde dicit Dionysius in fine Caelest. Hierarch.: *caelestes dispositiones*, idest Angeli, *acceptrices non sunt omnino ejus quae secundum nos est pas-*

sibilis delectationis. Homines vero ex spirituali et materiali natura compositi sunt; et ideo quantum ad inferiorem partem, scilicet appetitum sensibilem, in quo cum brutis conveniunt, est delectatio materialis; in superiori vero appetitu, in quo cum Angelis conveniunt, habent delectationem immaterialem, ut cum gaudent de rebus spiritualibus, puta de contemplationibus, et aliis divinis donis; unde dicit Dionysius, ibidem, quod *in participatione angelicae delectationis saepe facti sunt et viri sancti per deificos divinarum illuminationum superadventus.* In omnibus autem praedictis perfectio est aliud ab eo quod perficitur; unde possibile est plures perfectiones uni inesse; et ideo tam in brutis quam in hominibus et Angelis sunt multiplices delectationes eis supervenientes. Sed Deus non habet perfectionem quae non sit idem quod ipse, cum ipse sit actus purus; et ideo unica tantum est ejus delectatio, non superveniens, sed essentialis; unde dicit philosophus in 7 Ethic., quod Deus semper una et simplici gaudet delectatione.

[22910] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu intellectivo nulla est passio, sed solum in appetitu sensitivo; quia quod patitur, ab alio movetur et ducitur. Appetitus autem intellectivus, cum sit liber sui, non dicitur duci; sed appetitus sensitivus ducitur; unde in eo solo passio cadit; delectatio vero quae est in appetitu intellectivo, non est passio, sed quaedam operationis perfectio, ut dictum est.

[22911] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Avicenna loquitur de delectatione sensitiva, quae per organum completur corporale, sicut et cetera quae ad sensitivam partem pertinent.

[22912] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa quae sunt communia nobis et brutis secundum unam rationem, non pertinent ad intellectivam partem; sed aliquid est commune nobis et brutis non secundum rationem eamdem, quod in nobis ad intellectum pertinet; sicut cognitio, et alia hujusmodi, quae secundum quamdam communitatem analogiae extenduntur a Deo usque ad bruta animalia, ut cognitio, et etiam usque ad plantas, ut vita, et etiam usque ad lapides, ut esse, ut patet per Dionysium de Div. Nom.: et secundum hoc delectatio spiritualis habet communitatem cum delectatione quae est in brutis.

Quaestiuncula 3

[22913] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur esse in tempore dupliciter. Uno modo per se, alio modo per accidens. Quia autem de ratione temporis est prius et posterius, et illud per se inest alicui quod convenit ei secundum rationem suae speciei; ideo illa per se in tempore sunt in quibus requiritur aliquid ad complementum speciei quod in futurum expectatur; et hoc modo motus est in tempore; non enim completur species motus in medio, nisi perveniatur ad terminum; et similiter etiam quies est in tempore, eo quod quiescere est eodem modo se habere nunc ut prius; et sic de ratione quietis est quod aliquid in futurum expectetur. Per accidens vero aliquid in tempore esse dicitur ad cujus speciei complementum nihil

requiritur quod in futurum expectetur, sicut esse hominem quod in uno instanti completur; sed est conjunctum motui, qui per se est in tempore, prout esse hominis variabile est. Delectatio autem ad complementum suae speciei et rationis nihil in futurum expectat; in instanti enim verum est dicere hominem delectari; unde non est in tempore nisi per accidens, inquantum scilicet perfectio illa ex cujus conjunctione surgit delectatio, motui conjuncta est; et ideo si sit aliqua perfectio quam motus non contingat, talis delectatio non erit in tempore neque per se neque per accidens; et haec est spiritualis delectatio in Angelis. In brutis autem est delectatio existens in tempore per accidens, inquantum eorum perfectionibus motus directe conjungitur; sed in nobis delectatio non est in tempore quo ad intellectivam partem etiam per accidens, nisi valde indirecte, inquantum scilicet operatio intellectus nostri conjungitur phantasmatibus. Tamen verum est nullam delectationem esse in tempore, per se loquendo.

[22914] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod delectatio immediate consequitur operationes animae, quae sunt apprehendere et velle. Hae autem operationes non sunt in tempore nisi per accidens; videre enim et intelligere et velle statim sunt.

[22915] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod aliquis dicatur diutius alio delectari, non est nisi inquantum delectatio est in tempore per accidens; sicut etiam dicitur homo diutius videre vel vivere.

[22916] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam aliae animae passiones quantum ad id quod est ex parte animae, non sunt in tempore nisi per accidens, inquantum scilicet eis conjungitur motus ex parte corporis; tamen delectatio magis habet rationem quod non sit in tempore quam aliae passiones: quia aliae passiones consistunt in appetitu secundum quod tendit in aliquid, sicut ira in vindictam, et odium in nocumentum alterius; sed delectatio consistit in appetitu secundum quod ejus motus in suo appetibili adepto terminatur: omnis autem terminus motus non est in tempore, sed in instanti.

Quaestiuncula 4

[22917] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod delectatio, gaudium, laetitia, et omnia hujusmodi, hoc habent commune quod causantur ex conjunctione perfectionis appetitae. Perfectio autem aliqua potest alicui conjungi dupliciter: uno modo realiter; alio modo secundum comprehensionem ejus. Ex hoc autem quod perfectio realiter conjungitur, consurgit delectatio; ex hoc autem quod conjungitur secundum apprehensionem, surgit gaudium et omnia alia; et propter hoc etiam gaudium est de spe futurorum, et memoria praeteritorum; sed delectamur de praesentibus tantum; ideo etiam quia sensus exterior non apprehendit rem nisi praesentem, secundum eum non dicimur gaudere, sed delectari. Sensus autem interior apprehendit et rem praesentem et absentem; unde secundum sensum interiorem dicimur et delectari et gaudere: delectari quidem de eo quod sibi sua perfectio conjungitur, sicut de ipsa sua operatione, de qua

etiam et gaudet inquantum eam apprehendit; sed de operatione sensus exterioris, quae sibi non conjungitur nisi apprehensione, potest quidem gaudere, sed non delectari; sicut sensus interior vel intellectus non delectatur in comestione dulcium; sed potest gaudere de hoc, inquantum hoc apprehendit ut conveniens exteriori sensui. Laetitia vero et exultatio et jucunditas exprimunt quosdam gaudii effectus. Laetitia quidem effectum interiorem, secundum quod ipse affectus dilatatur quasi roboratus et perfectus ex appetibilis conjunctione; unde et passio gaudii cum dilatatione cordis perficitur: dicitur enim laetitia quasi latitia. Sed exultatio exprimit ulterius effectum gaudii exterius prorumpentem in signum interioris gaudii; unde dicitur exultatio ex hoc quod interius gaudium ad exteriora prodit, quod ex magnitudine gaudii interioris contingit; unde dicit Cassiodorus super Psalm. 9, quod exultatio in magnis gaudiis dicitur. Jucunditas vero ulterius importat effectum gaudii exterius prorumpentem, qui non solum demonstrat interius gaudium, sed etiam excitat aliquos ad gaudendum.

[22918] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gaudium et delectatio licet habeant unum objectum secundum rem, non tamen est unum objectum secundum rationem. Bonum enim conjunctum realiter facit delectationem; sed conjunctum secundum apprehensionem facit gaudium. Laetitia vero, exultatio et jucunditas sunt idem quod gaudium, nisi quod exprimunt quosdam gaudii effectus, ut dictum est.

[22919] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod idem est causa delectationis et gaudii, sed non eodem ordine: primo enim et per se est causa delectationis; secundario vero est causa gaudii. Nunquam enim aliquid apprehensum facit gaudium, nisi inquantum aestimatur ut conjunctum vel conjungibile secundum rem ad faciendam delectationem; et ideo conjunctio perfectionis primo et per se facit delectationem; sed inquantum apprehenditur ut delectationem faciens, facit gaudium etiam quando delectationem actualiter non causat; unde delectatio naturaliter prior est gaudio.

[22920] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gaudio opponitur directe tristitia; delectationi autem opponitur dolor, secundum quod delectatio est in sensu exteriori, et praecipue in tactu; sed secundum quod est interius, non habet aliud oppositum quam tristitiam: posset tamen habere, si esset nomen positum.

Articulus 2

[22921] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 tit. Utrum causa delectationis sit sola operatio connaturalis habitus non impedita

[22922] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod causa delectationis non sit sola operatio connaturalis habitus non impedita. Dicit enim Avicenna in Lib. de naturalibus, quod delectatio consurgit ex perceptione convenientis adjuncti. Sed non sola operatio est conveniens, sed multa alia. Ergo non sola operatio est delectationis causa.

[22923] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, idem non est contrariorum causa. Sed operatio aliquando est causa tristitiae, etiam propria et connaturalis; unde accidia quae quaedam tristitia est, etiam consurgit ex spiritualibus operibus. Ergo operatio non est propria delectationis causa.

[22924] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, si aliquid est causa alicujus, continuatio ejus causa est continuationis illius. Sed continuatio operationis non est causa continuationis delectationis; immo continuatio operationis frequenter parit fastidium; et operationes in sui novitate sunt magis delectabiles. Ergo operatio non est causa delectationis.

[22925] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, quies operationi opponitur. Sed quies delectationem causat. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

[22926] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, senes sunt attentioris operationis quam juvenes. Sed in senibus est minus de delectatione quam in juvenibus, ut patet per philosophum in 8 Ethic. Ergo operatio non est causa delectationis.

[22927] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, si operatio esset causa delectationis, similiter se haberent ad delectationem qui similiter se habent ad operationem. Sed aliqui qui similiter operantur, non similiter delectantur: melancholici enim minus delectantur quam sanguinei. Ergo videtur quod operatio non sit per se delectationis causa.

[22928] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in 7 Ethic., quod delectatio est operatio connaturalis habitus: nec hoc potest intelligi nisi causaliter. Ergo operatio est delectationis causa.

[22929] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, unumquodque distinguitur secundum distinctionem suae causae; sed delectationes distinguuntur per distinctionem operationum, ut patet per philosophum in 10 Ethic. Ergo operatio est delectationis causa.

[22930] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 s. c. 3 Praeterea, habitus non cognoscitur nisi per operationem, vel per aliquid per operationem causatum. Sed habitus cognoscitur ex delectatione, ut dicitur 2 Ethic.: *signum oportet accipere habitus fientem in opere delectationem.* Cum ergo delectatio non sit ipsa operatio, videtur quod sit ex operatione causata.

[22931] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut anima est forma corporis, ita in his quae sunt communia animae et corpori, id quod ex parte animae se habet, est formale; quod vero ex parte corporis, materiale; sicut in ira appetitus vindictae est formale; accensio sanguinis circa cor est materiale. Cum ergo delectatio, secundum quod est passio, sit de

communibus animae et corporis; causa ejus potest quaeri duplex: formalis ex parte animae, et materialis ex parte corporis. Sed quia delectatio, secundum quod se tenet ex parte animae, habet rationem quasi communem quantum ad omnes in quibus delectatio invenitur, scilicet Deum, Angelos, et homines, et bruta; secundum autem quod se tenet ex parte corporis, manet tantum in parte animae sensitiva; ideo causa formalis delectationis est causa delectationis cujuscumque, non autem causa materialis ipsius. Patet etiam quod secundum formam est aliquid actu, sed secundum materiam est aliquid in potentia; et secundum materiae dispositiones est aliquid in aptitudine vel habilitate ad actum; et ideo secundum materialem causam delectationis scitur quomodo aliquis sit dispositus ad delectationem; sed secundum causam formalem ipsius apparet qualiter aliquis actu delectetur. Formalis igitur causa cujuslibet passionis vel operationis est objectum ipsius: objectum autem delectationis est bonum conveniens conjunctum. Ex eo enim quod delectatio est in parte appetitiva, oportet quod ejus objectum sit bonum; ex eo vero quod est appetitus jam terminati in suo objecto, oportet quod sit conveniens etiam conjunctum. Hoc autem bonum quod est proprium delectationis objectum, est operatio; praecipue propter tres rationes. Primo, quia cum delectatio consistat in quietatione appetitus, motus autem appetitus sit in bonum; oportet quod quietis ipsius delectatio sit in ultimo bonorum. Ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio; unde omnis forma inhaerens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum; propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia; et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet in 2 de anima. Secundo, quia, cum delectatio sit in appetitu, et omnis passio vel operatio appetitus praeexigat apprehensionem; oportet quod bonum conjunctum quod delectationem causat, sit apprehensum. Dispositio autem quae est jam inhaerens, a nobis non apprehenditur ita sicut dum est in fieri, ut Avicenna dicit in 6 de naturalibus; unde hectici minus sentiunt calorem febrilem quam alii febricitantes, quamvis in eis febris sit intensior: quia jam calor ille est infusus membris quasi complexio illorum; et hoc ideo quia nostrum sentire et intelligere sunt ex aliqua permutatione intellectus et sensus a suis objectis; ab eo autem quod jam in se quiescit, nihil immutatur. Unde cum esse nostrum et vivere nostrum, et omnes actus proprii insint nobis ut in nobis quiescentes, sola autem operatio insit in nobis ut in fieri existens; in ipsa operatione percipimus et esse nostrum et vivere nostrum; et inde est quod in operando delectamur, et in vivendo et sentiendo, et aliis hujusmodi, in quibus indicatur quodammodo nostrum esse et vivere, ut patet per philosophum in 10 Ethic. Tertio, quia operatio procedit ex his bonis quae in nobis sunt, et quodammodo in se continet sicut effectus causam; per eam etiam bonis exterioribus conjungimur: unde omne bonum quod a nobis est diligibile, quietat nostrum appetitum mediante operatione; unde operatio est per se causa delectationis. Non autem omnis operatio est delectationis causa, sed illa quae est ab habitu procedens, et non impedita; bonum enim conjunctum non delectat nisi inquantum est conveniens. Operatio autem efficitur nobis conveniens, et quasi connaturalis, per habitum; quia habitus inclinat in actum per modum naturae, ut Tullius dicit de virtute; et ideo dicitur in 2 Ethic. quod delectatio in opere facta est signum habitus inhaerentis. Quamvis autem operatio connaturalis nobis fiat secundum habitum, tamen potest esse nobis non conveniens ratione alicujus accidentis, inquantum videlicet habemus aliqua impedimenta progrediendi in talem operationem; unde oportet operationem quae delectationem causat, esse non impeditam; et hoc est quod dicit philosophus in 7 Ethic., quod in operatione connaturalis habitus non impedita delectatio consistit. Sic ergo causa formalis propria delectationis est operatio connaturalis habitus non impedita; materialis autem causa delectationis accipienda est ex parte subjecti ejus. Subjectum autem delectationis et omnium animae passionum est spiritus animalis, qui est proximum instrumentum animae in operationibus quae per corpus exercentur. Ad hoc autem quod spiritus aptetur ad delectationem, duo requiruntur; scilicet debita quantitas, et debita qualitas. Quantitas quidem debita est, ut sit abundantia spirituum, propter duo. Primo, quia spiritus abundans in quantitate, abundat etiam in virtute. Secundo, quia cum ad passionem delectationis requiratur dilatatio cordis et spirituum, non potest dilatatio perfici quando sunt pauci spiritus; quia natura constringit eos, et retinet in suo principio. Sed quando sunt multi spiritus, natura potest retinere partem in principio suo, et effundere abunde ad dilatationem; et ideo convalescentes, in quibus sunt pauci spiritus, sunt proni ad tristitiam magis quam ad delectationem. Debita vero qualitas attenditur quantum ad tria. Primo ut sit temperatae complexionis; et ideo aegri non sunt apti ad delectationem. Secundo ut spiritus sit clarus, et non nubilosus; et ideo melancholici, in quibus sunt spiritus terrestres et obscuri, sunt proni ad tristitiam. Tertio, ut ejus substantia sit mediocris inter spissitudinem et tenuitatem. Si enim sit nimis grossus, sicut in senibus, vel nimis tenuis, sicut in macilentis; non est aptus ad delectationem, quia non est facile dilatabilis. Et propter has causas vinum laetificat, quia generat multos spiritus claros, temperatos, et mediocres inter spissitudinem et tenuitatem. Quanto ergo fuerit major dispositio ex parte materialium causarum ad gaudium vel tristitiam, tanto minus quid requiritur ex parte causae formalis, et e converso; et ideo quidam ex modica occasione laetantur vel tristantur, quidam vero non nisi ex magna.

[22932] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa alia sint convenientia quam operatio, tamen ex omnibus eis non consurgit delectatio nisi operatione mediante; quia exteriora convenientia nobis per aliquam operationem conjunguntur, interiora vero in operationibus apprehenduntur.

[22933] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non quaelibet operatio est delectationis causa, sed operatio connaturalis habitus non impedita; et ideo quando cogimur ad aliquas operationes contrarias habitibus qui nobis insunt, vel in quibus impedimenta patimur, ratione quorum accidit nobis fatigatio et labor, in hujusmodi operationibus non delectamur, sed contristamur.

[22934] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod triplex ratio est quare non similiter delectamur in processu operationis sicut in principio. Primam assignat philosophus in 10 Ethic.; quia scilicet cum operatio sit delectationis causa, quanto aliquis attentius operatur, tanto major delectatio ex operatione consurgit; homo autem in principio operationis attentior est ad operationem quam in progressu. Omnia enim nova magis ad se nostram intentionem trahunt; et ideo in progressu operationis, quando aliquis negligentius intendit operationem, non sentit tantam in opere delectationem. Secundam ponit in 7 Ethic., quae etiam est ratio praemissae. Oportet enim in nobis delectationem esse secundum modum naturae nostrae; unde cum nostra natura sit

mutabilis, non erit nobis semper idem delectabile, quia jam mutati erimus a pristina dispositione; et sic post pauca non erit nobis conveniens quod prius conveniens erat, et ideo quod prius erat delectabile, fit nobis minus delectabile, vel etiam triste; et haec etiam est ratio quare continuitas unius rei in nobis fastidium parit, alternatio vero delectat. In Deo vero qui semper eodem modo se habet, est semper eadem operatio delectabilis, nec aliqua alternatione delectatur; et similis ratio est de Angelis et hominibus beatis. Tertia ratio potest sumi ex verbis Avicennae in 6 de naturalibus. Cum enim ad delectationem requiratur convenientis perceptio, quanto aliquid minus sentitur, tanto minus est delectabile; res autem in sui novitate magis sentiuntur, quia postmodum eorum dispositio fit quasi qualitas quaedam inhaerens sentientibus; unde fabri qui sonitum malleorum consueverunt audire, non ita moventur a talibus sonis sicut alii; et ideo in principio operationis homo magis delectatur quam postmodum in processu ipsius continuatae; quamvis forte in processu operatio sit intensior.

[22935] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio secundum se sit delectabilis, tamen inquantum adjungitur ei motus, qui fatigationem inducit, est aliquo modo poenosa et contristans; unde et per accidens quies est delectabilis, inquantum tollit contristationis causam, scilicet motum.

[22936] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quantum ad causam materialem delectationis senes sunt minus apti ad delectationem quam juvenes; et ideo etiam ex majori causa formali non tantum afficiuntur ex delectatione sicut juvenes ex minori, loquendo de delectatione quae est passio, quae scilicet in appetitum sensibilem redundat, et magis sensibilis est nobis; sicut sulphur modico igne accenditur, quia est ad hoc aptum; ligna vero quae sunt ad hoc minus apta, majore igne non accenduntur. Tamen spiritualis delectatio, quae non est passio, non minor est in senibus quam in juvenibus, sed forte major.

[22937] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illi qui similem operationem exercent, quandoque non eodem modo delectantur; quod potest contingere et ex parte causae materialis, quia non habent spiritus similiter ad operationem dispositos; et ex parte causae formalis, quia eadem operatio uni est conveniens per habitum sibi inhaerentem, et alteri non est conveniens qui habitum non habet; immo forte est ei contraria, si contrarium habitum habeat; et propter hoc, dare, quod est liberali delectabile, est avaro triste.

Articulus 3

[22938] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 tit. Utrum delectationi tristitia sit contraria

Quaestiuncula 1

[22939] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod delectationi tristitia non sit contraria. Passiones enim non distinguuntur secundum suas causas. Sed causa tristitiae est motus et labor, ut dicit philosophus in 7 Ethic.: unde juvenes, qui sunt in motu, delectationes appetunt quasi medicinas contra tristitiam: causa autem delectationis est operatio. Motus autem et operatio non sunt contraria, cum aliquando ad invicem conjungantur. Ergo nec delectatio tristitiae contrariatur.

[22940] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, unum contrariorum non est materia alterius. Sed delectatio potest esse materia tristitiae; quia, ut dicit philosophus in 9 Ethic., pravus post parum tristatur de hoc quod delectatus est; similiter etiam tristitia est materia delectationis; et poenitenti indicitur ut semper doleat, et de dolore gaudeat. Ergo delectatio et tristitia non sunt contraria.

[22941] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, delectatio et gaudium non sunt penitus idem, ut ex praedictis patet. Sed tristitia opponitur gaudio. Ergo non opponitur delectationi.

[22942] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, medicinae fiunt per contraria, ut dicitur in 2 Ethic. Sed delectationes sunt medicinae contra tristitias, ut dicitur in 7 Ethic. Ergo delectatio et tristitia sunt contraria.

[22943] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, bonum et malum sunt contraria. Sed delectatio opponitur tristitiae, ut bonum malo, ut dicitur in 7 Ethic. Ergo sunt contraria.

Quaestiuncula 2

[22944] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod delectationi quae est in considerando, sit aliqua tristitia contraria. Fatigatio enim est tristitiae causa. Sed in considerando accidit fatigatio. Ergo in considerando accidit tristitia; ergo delectationi quae est in considerando, aliqua tristitia contraria est.

[22945] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, sicut contingit aliquid considerare ut conveniens, ita contingit considerare aliquid ut nocivum. Sed consideratio convenientis causat delectationem. Ergo consideratio nocivi causat tristitiam; et sic idem quod prius.

[22946] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, omnis actio quae est contraria habitui inhaerenti, est tristitiae causa; sicut ei qui habitum injustitiae habet, est contristabilis operatio justi. Sed contingit aliquem habentem habitum alicujus scientiae prodire in actum contra rationem habitus inhaerentis; sicut cum grammaticus non grammatice loquitur, et dialecticus non

recte syllogizat. Ergo in considerando potest esse tristitia; et sic idem quod prius.

[22947] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in 1 Topic., quod delectationi quae est ab eo quod est considerare, non est aliqua tristitia contraria.

[22948] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, considerationes procedunt ex rationibus rerum in anima existentibus. Sed rationes rerum etiam contrariarum in anima existentes non sunt contrariae, ut dicitur in 7 Metaph. Ergo nec delectationi quae ex consideratione causatur, aliquid potest esse contrarium.

Quaestiuncula 3

[22949] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod tristitia fortius afficiat quam delectatio. Quia, ut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., *nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem.* Ergo magis homo afficitur tristitia quam delectatione.

[22950] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, sicut tristitia vehementia sua movet ad fugam, ita delectatio movet ad desiderium. Sed non omnes, delectationes appetunt; immo quidam, ut temperati, eas vitant; tristitias autem quilibet fugit, ut dicit philosophus in Ethic. Ergo delectatio minus afficit quam tristitia.

[22951] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in 10 Ethic., omnis tristitia hominem in operando impedit; non autem omnis delectatio adjuvat; sed solum propria. Ergo tristitia vehementius afficit quam delectatio.

[22952] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, bonum est efficacius in agendo quam malum: quia malum non agit nisi in virtute boni, ut dicit Dionysius. Sed bonum est causa delectationis, malum vero tristitiae. Ergo delectatio magis afficit quam tristitia.

[22953] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, ut dicitur in 7 Ethic., delectatio expellit tristitiam non solum sibi contrariam, sed et quamlibet aliam. Ergo delectatio est fortior tristitia.

Quaestiuncula 1

[22954] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cujuslibet passionis ratio formalis ex objecto sumitur; unde et passiones et actus penes objecta distinguuntur. Objectum autem delectationis bonum est, tristitiae vero malum; unde oportet tristitiam delectationi formaliter contrariari.

[22955] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis mo-

tus per se operationi non contrarietur, est tamen in motu aliquid invenire ex quo tristitiam causat, quod contrariatur operationi, secundum quod est delectationis causa. Operatio enim delectationis causa existit, secundum quod est conveniens operanti. In motu autem, in quo est processus de uno ad aliud, oportet aliquid esse non conveniens ei quod movetur, cum ea inter quae est motus, sint contraria; et ideo motus ratione contrarietatis quam habet ad mobile, lassitudinem et tristitiam inducit; et propter hoc praecipue motus innaturales et violenti lassitudinem causant. Sic ergo motus ratione contrarietatis causat tristitiam, operatio vero delectationem ratione convenientiae; unde oportet quod delectatio et tristitia opponantur secundum oppositionem convenientiae et contrarietatis.

[22956] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tristitia non est materia delectationis, nec delectatio tristitiae, per se loquendo; sed per accidens tantum, inquantum accidit delectationi esse malum, quod est propria tristitiae materia; et tristitiae esse bonum, quod est propria materia delectationis; et hoc quidem accidere potest in istis contrariis, ut unum per accidens sit alterius materia propter communitatem suorum objectorum, quae sunt bonum et malum; quorum unum potest alteri adjungi ratione diversorum. Quod enim est secundum unam rationem bonum, potest esse secundum alteram rationem malum. Accidit etiam quod hujusmodi contraria consistunt in actu animae, quae reflectitur super actum suum, inquantum scit se scire, et vult se velle; unde et tristitia potest esse materia gaudii, et etiam ipsum gaudium; quod in rebus naturalibus accidere non potest, ut aliquid sit materia sui ipsius, vel etiam contrarii.

[22957] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si fiat vis in verbis; sicut delectatio distinguitur a gaudio, ita dolor a tristitia, ut sic per oppositum tristitia respondeat gaudio, dolor vero delectationi: sed quia dolor proprie accipitur in sensu, et praecipue in sensu tactus: delectatio etiam proprie loquendo se extendit ad interiores vires; ideo delectationi non solum dicimus opponi dolorem, sed etiam tristitiam.

Quaestiuncula 2

[22958] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod apprehensio potest dici delectationis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius apprehensi; sicut cum apprehendimus aliquod bonum nobis conveniens, et inde delectamur; et per hunc modum apprehensio est omnis delectationis causa; unde nihil prohibet delectationi quae sic ex apprehensione causatur sive sensibili sive intelligibili, aliquid contrarium esse; alias nulli delectationi esset tristitia contraria. Alio modo ex parte ipsius apprehensionis; ut cum quis delectatur non quidem de apprehenso, sed de ipsa apprehensione qua apprehendit; et sic, per se loquendo, delectationi quae ex quacumque apprehensione causatur, non potest esse tristitia contraria. Oportet enim hujusmodi tristitiam etiam ex aliqua apprehensione causatam esse; contraria enim circa idem sunt. Apprehensio autem, per se loquendo, nullo modo potest tristitiam facere; quia illud solum tristitiam facere potest quod est contrarium; nulla autem apprehensio, inquantum hujusmodi, est contraria

vel repugnans apprehendenti; immo est perfectio ipsius: quia species quibus fit apprehensio, sunt perfectiones apprehendentis; unde nulla apprehensio, nec sensibilis nec intelligibilis, per se loquendo, tristitiam causat, sed delectationem tantum; quandoque plus, quandoque minus, secundum quod apprehensio est perfectior, et delectanti convenientior. Unde philosophus dicit in 10 Ethicor., quod perfectissima, ac per hoc delectabilissima, visio est visus optime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium. Per accidens autem contingit ex apprehensione causari tristitiam dupliciter. Uno modo ex parte apprehendentis, qui scilicet apprehendit per organum aliquod corporale, cui potest accidere lassitudo et corruptio propter organi permutationem; et sic apprehensio sensitivae partis per accidens est contristativa; apprehensio vero intellectiva non nisi per accidens valde remotum, inquantum scilicet considerationi intellectus adjungitur operatio sensitivarum virium, ex quibus accidit in consideratione intellectus nostri lassitudo; quod non esset, si sine phantasmatibus intelligere possemus. Alio modo ex parte ipsius effectus apprehensionis, inquantum ex hoc quod apprehensioni vacavimus, aliquod damnum incurrimus, ut puta si ex hoc impedimur ab aliquo utiliori, vel pertrahimur in peccatum occasionaliter. Sed tunc, proprie loquendo, non causatur tristitia ex apprehensione, sed ex consideratione effectus apprehensionis. Et ideo, proprie loquendo, delectationi quae est ex hoc quod est considerare secundum intellectum, non est aliqua tristitia contraria.

[22959] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo et secundum patet responsio ex dictis.

[22960] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operatio contraria habitui scientiae quandoque procedit ab aliquo scienter; et tunc talis operatio est habitui conveniens; quia per habitum scientiae non solum cognoscimus id quod est rectum, sed etiam id quod est erroneum; unde etiam scire aliquid esse erroneum, est de perfectione scientiae. Si autem consideratio scientiae contraria procederet ab aliquo nescienter, utputa cum quis habet falsam considerationem quam aestimat veram, adhuc talis consideratio erit delectabilis, quia apprehenditur ut conveniens, quamvis non sit conveniens; sicut et justo esset operatio injusta delectabilis, si eam aestimaret esse justam.

Quaestiuncula 3

[22961] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod tam delectatio quam tristitia, consequuntur causam aliquam apprehensam; unde et possunt dupliciter considerari. Uno modo ex parte causae delectantis vel contristantis; alio modo ex parte apprehensionis quam delectatio et tristitia sequitur. Causa autem delectationis est bonum conveniens conjunctum; tristitia vero repugnans malum conjunctum. Potest autem inveniri aliquod bonum quod totaliter conveniens est, nec ex aliqua parte dissonantiam habet; non autem potest inveniri aliquod malum quod ita sit dissonum quod quantum ad nihil conveniens sit: quia non est aliquid pure malum, quod secundum aliquid non sit bonum; et ideo causa delectationis perfectius se habet ad delectandum quam causa tristitiae ad contristandum, generaliter loquendo; sed in speciali non

potest una regula dari, propter diversos ordines causarum in malitia et bonitate; unde quaedam causa delectans excedit contristantem aliquam, et e converso. Sed ex parte apprehensionis, tristitia secundum genus, generaliter loquendo, delectationem excedit, eo quod res similes minus sentiuntur quam res contrariae; unde cum convenientia delectationem causet, repugnantia vero tristitiam; quantum ad apprehensionem tristitia delectationi praevalet; quamvis in speciali aliqua delectatio alicui tristitiae praeemineat quantum ad apprehensionem. Dicendum ergo est, quod si proprie loquamur, delectatio vehementius afficit quam tristitia; sed tristitia magis sentitur quam delectatio, sicut etiam et amor rei praesentis, ut Augustinus dicit 10 de Trin.

[22962] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod magis fugitur tristitia quam appetatur delectatio, quia magis sentitur.

[22963] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnis tristitia, per se loquendo, est mala, ut infra dicetur, art. sequenti, quaest. 2; quamvis per accidens possit esse bona; sed non omnis delectatio est bona, per se loquendo; ideo tam boni quam mali fugiunt tristitiam quamlibet, sed non omnes delectationes quaslibet appetunt.

[22964] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pluribus modis potest impediri aliqua operatio quam perfici: quia non perficitur nisi omnibus causis concurrentibus; impeditur autem operatio, si quodcumque eorum quae sunt ad operationem necessaria, impediatur; et ideo omnis tristitia operationem aliquam impedit, inquantum est contraria operanti; non autem omnis delectatio coadjuvat ad operandum; immo extranea impedit, inquantum avertit intentionem ad aliud quam attentio, quae necessaria est ad perfecte agendum; sed propria delectatio et operantem expedit, eum quodammodo corroborando, inquantum est conveniens, et attentionem ejus facit inhaerere ad operationem delectabilem.

Articulus 4

[22965] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 tit. Utrum quaelibet delectatio sit bona

Quaestiuncula 1

[22966] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quaelibet delectatio sit bona. Omne enim quod conjunctum aliis facit ea eligibiliora, est per se bonum. Sed delectatio conjuncta quibuscumque bonis facit ea eligibiliora. Ergo delectatio est per se bonum; et sic quaelibet delectatio bona erit.

[22967] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, nihil appetitur nisi bonum. Sed unumquodque est appetibile ex hoc quod est delectabile. Ergo delectatio, per se loquendo, est bona; et sic idem quod prius.

[22968] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, omne esse, inquantum hujusmodi, est bonum. Ergo et illud quod est ultima entis perfectio, universaliter est bonum. Sed delectatio est ultima entis perfectio: perficit enim operationem, quae est actus secundus, ut per philosophum patet. Ergo omnis delectatio est bona.

[22969] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, illud quod fugit virtuosus, est malum. Sed delectationem fugit temperatus. Ergo delectatio est mala.

[22970] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, illud quod judicium rationis impedit, est malum. Sed delectatio corrumpit aestimationem prudentiae, ut dicitur in 6 Ethic. Ergo delectatio est mala.

[22971] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, illud cujus desiderium facit aliquid malum, est per se malum. Sed desiderium delectationis facit aliquos malos, sicut intemperatos, qui delectationem prosequuntur ut finem, et blandos, qui ad delectationem solummodo dulcia loquuntur. Ergo delectatio est mala.

Quaestiuncula 2

[22972] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non omnis tristitia sit mala. Nullum enim salutiferum est malum. Sed aliqua tristitia est salutifera: *quae enim secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur*; 2 Corinth. 7, 10. Ergo aliqua tristitia est bona.

[22973] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nullum laudabile est malum. Sed aliquae tristitiae sunt laudabiles, sicut misericordia, quae est tristitia de alieno malo, et poenitentia, quae est tristitia de peccatis praeteritis. Ergo non omnis tristitia est mala.

[22974] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, sicut delectatio se habet ad bonum, ita tristitia ad malum. Sed non omnis delectatio est bona. Ergo nec omnis tristitia est malum.

[22975] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, omne illud quod impedit operationem rectam, est malum. Sed omnis tristitia operationem impedit, ut patet in 9 Ethic. Ergo omnis tristitia est mala.

[22976] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, quod adjunctum alicui facit ipsum minus bonum, est per se malum. Sed tristitia cuicumque bono adjuncta facit ipsum minus eligibile; unde 2 Corinth. 9, 7, dicitur: *non ex tristitia, aut ex necessitate: hilarem enim datorem*

diligit Deus; et eadem ratio est, cujuscumque virtutis actui tristitia adjungatur. Ergo tristitia est secundum se malum.

Quaestiuncula 3

[22977] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aliqua delectatio sit optimum. Illud enim quod est ultimus finis, est optimum. Sed delectatio est ultimus finis: ut enim dicitur 7 Ethicor., est finis architecton. Architectonicarum autem fines sunt nobiliores et desiderabiliores, ut dicitur in 1 Ethicor. Ergo delectatio est optimum.

[22978] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, dicitur in 2 caeli et mundi: *omnis res est propter suam operationem*. Sed operatio est propter delectationem, cum delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur in 10 Ethic. Ergo delectatio est ultimus finis.

[22979] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod desideratur tantum propter se et nunquam propter aliud, est ultimus finis. Sed delectatio est hujusmodi: stultum enim est quaerere quare aliquis velit delectari. Ergo delectatio est ultimus finis.

[22980] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod omnes appetunt, et cum cujus contrario nihil est eligibile, videtur esse optimum, et ultimus finis. Sed omnes delectationem appetunt; et pueri, et bestiae, et homines sapientes, et insipientes: nec aliquod bonum esset eligibile, si esset triste: nec etiam esset possibile in aliquo bono continue perseverare, si esset triste. Ergo delectatio est optimum.

[22981] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, ultimus finis hominis et optimum ejus est beatitudo ipsius. Sed beatitudo non est delectatio, sed magis operatio, ut ex supra dictis patet. Ergo delectatio non est optimum.

[22982] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, secundum Platonem, delectatio est generabilis natura. Sed nulla generatio est optimum: quia generatio est motus ad perfectionem. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

[22983] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 3 Praeterea, omne quod eligitur, eligitur in ordine ad optimum. Sed, sicut dicit philosophus in 10 Ethic., circa multa studium faceremus, etiam si nullam delectationem inferrent; puta videre, recordari, scire, et virtutes habere. Ergo delectatio non est optimum.

[22984] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 s. c. 4 Praeterea, omne illud quod a natura ordinatur ad aliquid non est ultimus finis. Sed natura ordinat delectationem ad operationem; unde operationibus nutritivae et generativae ordinatis ad conservationem individui et speciei, natura delectationem apposuit, ut ad haec opera animalia magis inclinarentur. Ergo delectatio non est optimum, vel ultimus finis.

Quaestiuncula 1

[22985] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod delectatio dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est delectatio; alio modo inquantum est haec delectatio. Delectatio ergo inquantum est delectatio, aliquod bonum nominat; sed inquantum est talis delectatio, potest rationem mali habere ex parte ejus ex quo specificatur; sicut etiam omnis actio quantum ad hoc quod habet de natura actionis est bona; sed quantum ad hoc quod adjungitur de defectu, aliqua actio est mala. Similiter etiam inquantum alicui delectationi adjungitur de defectu, secundum hoc adjungitur ei de malo. Hoc autem modo adjungitur defectus delectationi quo et operationi, cum delectatio ex operatione causetur; et sic ex deficienti operatione deficiens delectatio; et ideo, ut dicitur in 10 Ethicor., sicut operationes differunt ab invicem bonitate et malitia, ita et delectationes; ut secundum hoc delectatio dicatur bona quod ex bona operatione procedat, mala vero quae est de mala operatione.

[22986] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quae facit bona eligibiliora, est delectatio ejus propria, utpote cum justus delectatur de justa operatione; sed si delectationes intemperati adjungerentur operationibus justis, non facerent eas delectabiliores; unde non sequitur omnes delectationes esse bonas.

[22987] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non solum appetitur bonum, sed etiam apparens bonum. Quia autem omnis delectatio ex hoc quod est delectatio, bona est; quantumcumque ex aliquo adjuncto efficiatur mala, habet unde apparere possit bona, et per consequens unde possit appeti; et sic appetibilis est non habenti rectum judicium: sed habenti rectum judicium delectationes quaedam appetibiles non sunt; sicut prudens et temperatus non appetit delectationes intemperati.

[22988] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio non probat delectationem esse bonum, nisi inquantum est delectatio.

[22989] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 ad s. c. 1 Sed quia ex rationibus quae sunt in contrarium, quidam ostendere volebant omnem delectationem esse malam, ideo ad eas est etiam respondendum. Ad primum ergo dicendum est, quod virtuosus non fugit quamlibet delectationem, immo propriam delectationem amplectitur; quod est delectari in operibus virtutum; fugit autem delectationes inordinatas; et has concedimus malas esse.

[22990] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod non quaelibet delectatio impedit judicium rationis, sed delectatio immoderata et extranea; sicut delectatio corporalis judicium rationis perturbat, si sit vehemens; sed spiritualis delectatio judicium rationis confortat, quia unusquisque attentius operatur in his quibus delectatur, ut dicitur in 10 Ethic.; et sic etiam non sequitur omnem delectationem esse malam.

[22991] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod illae delectationes quae faciunt hominem malum, non sunt dicendae simpliciter et vere delectationes: quia non sunt convenientes homini inquantum est homo, sed inquantum bonum hominis est in eo quodammodo corruptum: sicut etiam non est dicendum dulce simpliciter quod videtur habenti corruptum gustum; et dato etiam quod sint delectationes verae, differunt tamen specie ab illis delectationibus quae bonae sunt.

Quaestiuncula 2

[22992] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur bonum dupliciter: uno modo ut per se eligibile; alio modo ut ordinatum ad illud; sicut potiones austerae non sunt per se bonae vel appetibiles, sed solum inquantum sunt utiles ad sanitatem. Tristitia ergo nulla, per se loquendo, est bona ut per se appetibilis; unde etiam Augustinus in Lib. de Confess., tolerari eas jubet, non amari, scilicet tribulationes et tristitias: cujus ratio est, quia omnis tristitia procedit ex aliquo inconvenienti; habere autem aliquod inconveniens non potest esse per se appetibile: sed tamen aliquae tristitiae sunt bonae vel appetibiles, inquantum sunt utiles ad aliquid; vel ad expellendum pravas delectationes, vel ad aliquid hujusmodi.

[22993] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum: quia illa tristitia secundum Deum esse dicitur, et salutifera, quae ordinatur ad salutem; unde non sequitur quod sit bona, nisi ut medicina quaedam.

[22994] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tristitia non potest esse laudabilis nisi ex suppositione alicujus mali existentis: supposita enim miseria, laudabilis est misericordia; et similiter peccato praeexistente, eligibilis est poenitentia. Tamen ubi est bonorum perfectio, nec est locus misericordiae nec poenitentiae. Unde non sequitur quod tristitia sit bona simpliciter, sed secundum quid tantum.

[22995] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis omnis tristitia secundum se sit fugienda, non tamen sequitur quod omnis delectatio sit secundum se appetenda et bona. Ad hoc enim quod aliquid sit bonum, oportet multa concurrere, quorum quodlibet deficiens rationem mali inducit; et ita, omne illud quod habet aliquid de malo, est fugiendum; nec tamen omne illud quod habet aliquid de bono, est simpliciter appetendum; et sic omnis tristitia, inquantum aliquid habet de defectu, est fugienda; non autem omnis delectatio est appetenda, quamvis habeat aliquid de bono.

Quaestiuncula 3

[22996] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod

de delectatione fuit triplex opinio. Una fuit Epicureorum, qui ponebant delectationem, inquantum hujusmodi, esse optimum, volentes per hoc etiam omnem delectationem esse bonam. Alia fuit opinio Stoicorum et Platonicorum, qui ponebant, omnem delectationem esse malam. Tertia fuit opinio Aristotelis et Peripateticorum, qui posuerunt quasdam delectationes esse bonas, et quasdam malas; et quod nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum in genere humanorum bonorum: delectatio enim operationem consequitur; unde cum aliqua operatio sit optimum in genere humanorum bonorum, quod est felicitas; et delectatio ipsam consequens optimum erit. Nec illa duo sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta; ita ex delectatione et operatione fit una operatio perfecta, quae est felicitas; cum delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur in 10 Ethic. Quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e converso, philosophus ibi insolutum relinquit. Sed tamen secundum rei veritatem videtur dicendum, quod delectatio ad operationem ordinetur sicut ad finem; sicut omnes perfectiones secundae non propter aliud sunt nisi propter sua perfectibilia perficienda. Delectatio autem est quaedam perfectio operationi superveniens, ut decor juventuti; unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, delectatio aliqua non est optimum, sed est aliquid optimi, scilicet felicitatis. Felicitas enim delectationem includit, ut patet per philosophum in 10 Ethic. Sic ergo ad utrasque rationes respondendum est.

[22997] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod delectatio dicitur esse finis architecton, non quia sit architectonicae, scilicet civilis, finis ultimus; nisi forte inquantum est aliquid ultimi finis, ut dictum est. Dicitur autem esse finis architecton, ut regula quaedam, ad quam architecton, scilicet civilis, omnia judicat; unde ibi subjungitur: *ad quam respicientes hoc quidem bonum, hoc quidem malum dicimus.* Ex hoc enim aliquis bonus cognoscitur quod delectatur in bonis; malus autem ex hoc quod delectatur in malis.

[22998] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod delectatio non est perfectio operationis a qua operatio speciem habeat; sed magis quae superadditur ei per modum perfectionis secundae, sicut sanitas ad hominem se habet, et non sicut anima. Hoc autem interest inter perfectiones primas et secundas; quod ad primam perfectionem ordinatur perfectibile sicut ad finem, ut materia ad formam: sed e converso secunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut scilicet perfectibile per eam esse perfectum habeat; et sic delectatio ad operationem ordinatur.

[22999] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de illis ordinatis ad finem consuevimus quaerere propter quem fiant quae fini non sunt conjuncta; de his vero quae fini conjunguntur, talis quaestio non fit, quia statim apparet ea esse appetibilia. Et quia delectatio non est conjuncta operationi perfectae, quae est finis; ideo non consuevit quaeri propter quid aliquis velit delectari. Et praeterea delectatio dicit quietationem appetitus in aliquo; unde quaerere quare aliquis velit delectari, est idem quod quaerere quare velit appetitum suum quietari; quod idem est ac si quaereretur quare aliquis velit finem voluntatis consequi. Licet autem operatio aliqua sit finis; tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis vel quietationem in fine; et inde est quod magis quaerimus propter quid vis operari, quam propter quid vis delectari.

[23000] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cujuslibet rei finis est sua perfectissima operatio; ideo omnes delectationem appetunt, qua operatio perficitur, sicut et propriam operationem perfectam: et sicut accidit error in appetitu operationis, quia quidam insistunt operationibus extraneis, dimissis propriis operationibus, ut omnes mali sequentes operationes bestiales praetermissis humanis; ita etiam quidam loco propriarum delectationum extraneas sequuntur.

[23001] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum quae objiciuntur in oppositum, dicendum, quod non quaelibet operatio est felicitas, sed operatio perfecta, quam oportet delectabilem esse; et sic delectatio est aliquid optimi.

[23002] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod definitio illa Platonis non est conveniens, ut patet per philosophum in 7 et 10 Ethic. Non enim delectatio in generatione consistit, sed magis in esse generatum: tunc enim res potest habere propriam operationem, quae est delectationis causa, quando jam perfecta est; non autem quando est imperfecta, et in fieri.

[23003] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 ad s. c. 3 Aliae duae rationes concludunt quod operatio sit melior delectatione; et hoc quidem verum est. Sed utroque est melius operatio perfecta, cujus aliquid est delectatio.

Articulus 5

[23004] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 tit. Utrum delectationes corporales sint potiores spiritualibus

Quaestiuncula 1

[23005] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales sint potiores spiritualibus. Delectabile enim, inquantum est delectabile, est appetibile. Ergo in quod magis inclinatur appetitus, est magis delectabile. Sed pluries et frequentius inclinatur in delectationes corporales quam spirituales. Ergo delectationes corporales sunt potiores spiritualibus.

[23006] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, majoris efficaciae est res ipsa quam similitudo rei. Sed delectationes corporales, utpote tactus et gustus, proveniunt ex ipsis rebus conjunctis; delectationes autem spirituales, utpote quae sunt in contemplando, proveniunt ex

similitudinibus rerum, quibus intelligimus. Ergo delectationes corporales sunt potiores spiritualibus.

[23007] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ut Avicenna dicit in 5 de naturalibus, operatio causarum utilium praesentium est efficacior quam operatio causarum utilium futurarum; et similiter operatio causarum utilium ad delectandum est efficacior quam operatio causarum utilium honestati; et similiter operatio ejus quod est secundum opinionem, est efficacior quam operatio ejus quod est secundum rationem. Sed operationes corporales proveniunt ex bonis praesentibus utilibus ad delectandum secundum opinionem boni: delectationes vero spirituales proveniunt praecipue ex bonis futuris honestis, et secundum rationem existentibus. Ergo delectatio corporalis est potior spirituali.

[23008] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 arg. 4 Praeterea, delectationes corporales sua efficacia quandoque rationem evertunt, et corpus transmutant; et ideo indigent refrenari, ut philosophus dicit in 7 Ethic.: *concupiscentiae venereorum manifeste corpus transmutant, et quibusdam insanias faciunt.* Delectationes autem spirituales hoc facere non videntur; unde et eas refrenare non oportet. Ergo corporales sunt potiores spiritualibus.

[23009] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in 10 Ethic., quod *delectabilissima operatio est illa quae est secundum sapientiam. Videtur enim philosophia admirabiles delectationes habere puritate et firmitate.* Et ad hoc est etiam quod dicitur Eccli. 24, 10, ex ore sapientiae: *spiritus meus super mel dulcis; et hereditas mea super mel et favum.*

[23010] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, bonum est causa delectationis. Sed spirituale bonum praeeminet corporali. Ergo et spiritualis delectatio corporali.

[23011] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, albius est quod est nigro impermixtius. Sed delectatio corporalis habet admixtam tristitiam, quae ei contrariatur; delectationi autem spirituali non est aliqua tristitia contraria quae possit ei admisceri. Ergo delectatio spiritualis est potior corporali.

Quaestiuncula 2

[23012] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inter delectationes corporales non est potissima illa quae est secundum tactum. Spiritualis enim delectatio est potior quam corporalis. Ergo et quanto aliqua delectatio corporalis est spirituali vicinior, tanto est potior. Sed delectatio visus et auditus est propinquior spirituali delectationi quam delectatio tactus. Ergo est potior.

[23013] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, delectationis causa est perceptio convenientis. Sed visus inter alios sensus est magis perceptivus et cognoscitivus, ut patet per philosophum in 1 Metaphys. Ergo et delectatio visus est potissima inter corporales.

[23014] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, praecipuae delectationes tactus

sunt in actibus nutritivae et generativae. Actus autem illi sunt communes etiam plantis, in quibus nulla delectatio invenitur. Ergo tactus habet minimum de delectatione.

[23015] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est, quod temperantia est circa maximas delectationes et tristitias corporales. Est autem circa delectationes tactus, ut dicitur in 3 Ethic. Ergo delectationes tactus sunt potiores aliis corporalibus.

[23016] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, delectationi corporali opponitur dolor. Sed dolor praecipue ad sensum tactus pertinet, cum ex divisione continui proveniat. Ergo et inter delectationes corporales delectatio tactus est potior.

Quaestiuncula 3

[23017] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inter delectationes spirituales delectatio quae est in operibus activae, sit potior ea quae est in operibus contemplativae. Delectatio enim ad affectum pertinet. Sed activa vita ex rectitudine voluntatis dependet; contemplativa vero magis consistit in perfectione intellectus. Ergo delectatio in operibus activae est potior delectatione quae est in operibus contemplativae.

[23018] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, delectationis causa est operatio connaturalis habitus. Sed habitus virtutum moralium, quae perficiunt in activa, magis movet per modum naturae quam habitus intellectualium virtutum: sciens enim sine difficultate potest aliquod falsum considerare; sed justus non potest sine difficultate operari injusta, ut dicitur Lib. 9 Ethic. Ergo delectatio virtutum moralium, quae ad activam pertinent, est potior delectatione intellectualium, quae pertinent ad contemplativam.

[23019] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, convenientia est ratio delectationis. Sed delectatio magis convenit cum virtute morali quam cum intellectuali; et virtutem et malitiam moralem circa delectationem et tristitiam ponimus, ut dicitur in 2 et 7 Ethic. Ergo delectatio activae potior est delectatione contemplativae.

[23020] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, operationibus contemplativae non admiscetur amaritudo aut taedium; unde Sap. 8, 16: *non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiae: *nec taedium convictus illius.* Sed operationes activae vitae sunt multis amaritudinibus respersae. Ergo delectationes contemplativae vitae sunt potiores.

[23021] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, quanto aliqua operatio est delectabilior, tanto magis potest continuari. Sed operatio contemplationis maxime potest continuari, ut dicitur in 10 Ethic. Ergo operatio contemplationis est maxime delectabilis.

Quaestiuncula 4

[23022] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod in beatis omnibus est aequalis delectatio. Quia, ut dicitur in Glossa, 1 Corinth. 15, super illud: *stella differt a stella in claritate*, in dispari claritate erit par gaudium.

[23023] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 4 arg. 2 Praeterea, in beatis erit perfecta caritas; unde unusquisque perfecte implebit illud praeceptum: *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo tantum gaudebit unusquisque de bono alterius, sicut de bono suo; et sic videtur quod omnes aequale gaudium habebunt.

[23024] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 4 arg. 3 Praeterea, gaudium non diminuitur nisi ex aliquo impedimento. Sed in nullo beatorum erit aliquod impedimentum gaudii. Cum igitur omnibus sit una gaudendi ratio, scilicet Dei visio, videtur quod omnes aequaliter gaudebunt.

[23025] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 4 s. c. 1 Sed contra, homines assumuntur pro diversitate meritorum ad diversos ordines Angelorum, sicut dicit Gregorius. Sed non in omnibus Angelis est aequale gaudium; unde dicit Dionysius, quod suprema hierarchia est sola digna effecta domestica unitate divinae refectionis, per quam refectionem delectatio intelligitur. Ergo nec omnes beati aequaliter gaudebunt.

[23026] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, visio Dei in beatis erit causa delectationis. Sed quidam sancti clarius Deum videbunt, ut supra dictum est. Ergo non omnes aequaliter delectabuntur.

Quaestiuncula 1

[23027] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut aliquid dicitur dupliciter magis notum; vel simpliciter, vel quo ad nos; ita potest una delectatio potior altera judicari vel simpliciter, vel quo ad nos. Loquendo igitur simpliciter, delectatio spiritualis incomparabiliter praeeminet corporali, propter sex rationes. Primo, quia spiritualis perfectio, quae spiritualem delectationem causat, incomparabiliter perfectionem corporalem excedit, quae causat delectationem corporalem. Secundo, quia cum haec sit melior, est delectanti convenientior; unusquisque enim maxime est illud quod est in eo perfectissimum, ut patet per philosophum in 10 Ethic. In nobis autem perfectissimum est spiritualis natura, secundum quam res spirituales sunt nobis convenientes, sicut in unoquoque forma est potior materia; et id quod convenit nobis secundum spiritualem naturam, est nobis convenientius; et propter hoc, quantum est de se, natum est magis delectare. Tertio, quia perfectio spiritualis est naturaliter magis dilecta quam corporalis; et hoc experimento patet; homines enim multa sustinent incommoda corporalia, ut vitent infamiam, vel habeant victoriam seu eminentiam, quae sunt perfectiones intelligibiles, et non corporales. Quanto autem aliquid magis diligitur, tanto habitum magis delectat; unde dicit philoso-

phus in 11 de animalibus, quod amator quando diligit aliquid, afficitur ad id quod comprehendit de eo; quamvis aliquando quod comprehendit, sit modicum quantum ad multa quae comprehendit de aliis rebus; et sic parva cognitio quam habemus de substantiis spiritualibus caelestibus, est nobis delectabilissima. Quarto, quia cum conjunctio sit delectationis causa; quanto aliquid vehementius conjungitur, magis delectat. Res autem spirituales intellectivae intimius nobis conjunguntur quam res corporales apprehensae per sensum; sensus enim per apprehensionem conjungitur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum; sed intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem; unde delectatio intelligibilis est potior quam sensibilis. Quinto, quia cum operatio sit causa delectationis per hoc quod procedit ab operante perfecto, sicut cum perficitur per habitum; quanto in operante invenitur major perfectio respectu operationis, tanto ejus operatio est delectabilior. Motus autem est actus imperfecti; unde operationes admixtae motui intantum deficiunt a perfectione delectationis, inquantum motui adjunguntur; ex motu enim lassitudinem inducunt; et ideo cum operationibus corporalibus adjungatur motus, operationes autem spirituales sunt a motu remotae, spirituales delectationes erunt corporalibus puriores, et per consequens vehementiores. Sexto, quia spirituales delectationes sunt diuturniores et firmiores corporalibus, utpote ex causis incorruptibilibus et immobilibus provenientes. Loquendo autem de delectatione quo ad nos, delectatio corporalis est nobis perceptibilior propter quatuor rationes. Primo, quia res corporales sensibiles magis percipimus quam res spirituales, eo quod oportet ex sensibilibus pervenire in intelligibilia; ante delectationem autem requiritur perceptio convenientis; et inde est quod plures inclinantur ad delectationes corporales quam ad spirituales, quia plures cognoscunt sensibilia quam intelligibilia. Secundo propter dispositionem affectus nostri, qui est assuetus delectationibus corporalibus; unde sicut gustus infectus non percipit dulcedinem puram, ita etiam affectus nostri delectationibus corporalibus inquinati delectationes purissimas, scilicet spirituales, percipere non possunt; et ideo homines virtuosi, qui habent affectum depuratum a corporalibus delectationibus, magis spiritualibus delectationibus fruuntur. Unde et philosophus dicit in 10 Ethic., quod illa est potissima delectatio quae videtur potior virtuoso. Tertio, quia delectationes corporales propinquiores sunt virtutibus corporalibus motivis; unde ex delectationibus et doloribus corporalibus statim sequitur corporis transmutatio; non autem ex delectationibus et tristitiis spiritualibus, nisi sint adeo fortes quod ex eis fiat redundantia in appetitum sensibilem. Transmutationes autem corporis maxime percipiuntur; unde et delectatio corporalis magis percipitur quam spiritualis. Quarto, quia, ut dicit Augustinus, 8 Confess., gaudium vel delectatio major sequitur, ubi major molestia praecessit. In rebus autem corporalibus continue molestamur propter continuos motus, qui omnes cum labore quodam sunt; sed in rebus spiritualibus non inveniuntur hujusmodi molestiae; unde delectationes corporales majores apparent, utpote magis e vicino remedium praebentes contra molestias corporales; unde, secundum philosophum in 7 Ethic., corporales delectationes appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales molestias; et propter hoc, juvenes, in quibus natura laborat continue ex augmento corporis et aliis motibus, magis afficiuntur ad delectationes corporales; et similiter melancholici, quorum corpus semper mordetur ex malitia complexionis, sunt in vehementi appetitu delectationis, utpote semper indigentes medicina, ut ibidem dicit philosophus.

[23028] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de comparatione delectationum quo ad nos.

[23029] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per similitudines spirituales nobis conjunctas magis pertingimus ad intima quam per ipsam conjunctionem realem quae nobis secundum sensum exhibetur; cum tactus et gustus non cognoscant nisi accidentia, intellectus vero ipsam rei quidditatem.

[23030] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Avicenna ibi loquitur de comparatione delectationum quo ad nos: unde contrarium dicit in sua Metaph. loquens de comparatione delectationum secundum se; ubi dicit, quod delectationes corporales non sunt etiam nominandae delectationes respectu spiritualium. Vel potest dici, quod Avicenna ibi loquitur de delectationibus quae in passione consistunt, quae fiunt per motum spiritus corporei animalis: vult enim quod hujusmodi delectationes sensibiles minus proveniant ex rebus spiritualibus quam ex corporalibus.

[23031] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales propter hoc quod faciunt transmutationem corporalem magis quam spirituales, natae sunt rationem impedire, sicut et aliae transmutationes corporales: sed delectationes spirituales quamvis mentem ad se rapiant, tamen usum rationis in nullo impediunt, unde sobriae nominantur. Ideo autem potest in delectationibus corporalibus, secundum philosophum in 7 Ethic., superabundantia inveniri, quia non sunt homini secundum seipsas eligibiles, sed solum per accidens; inquantum scilicet sunt ut medicinae corporales tristitias prohibentes: et ideo appetendae sunt servata quadam mensura, quam eis ratio praefigit; et si eam excesserint, noxiae reputantur. Sed delectationes spirituales appetuntur secundum seipsas, quasi homini connaturales, et non ut medicinae, cum non habeant tristitias contrarias: et ideo delectationibus spiritualibus nullam mensuram praefigit ratio; sed quanto sunt majores, tanto sunt eligibiliores.

Quaestiuncula 2

[23032] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod delectationes sensus tactus comparantur delectationibus aliorum sensuum, dupliciter. Uno modo quantum ad vehementiam; et sic delectationes tactus sunt aliis vehementiores, propter quatuor rationes. Primo, quia tangibile conjungitur nobis realiter; sed visibile et audibile et odorabile conjungitur nobis per aliquid sui; et tamen nullus sensus ad interiora rei ingredi potest. Res autem corporalis efficacior est ad delectandum corporaliter quam species rei, vel aliquid a re causatum. Secundo, quia tangibilia sunt nobis magis connaturalia, eo quod ex calido et frigido et humido et sicco constituitur animal: et ideo majorem delectationem inferunt nobis tangibilia quam alia sensibilia, sicut et majorem laesionem: quia eorum excellentiae non solum corrumpunt unum sensum, sed totum animal. Tertio, quia cum sensus tactus sit quasi fundamentum sensuum, ratione cujus,

immobilitato ejus organo, omnes sensus immobilitantur, ut dicitur in Lib. de somno et vigilia; id quod in tactu accidit tam de delectatione quam de laesione, redundat in hos sensus; et propter hoc delectatio tactus inter corporales est vehementior. Quarto, quia delectationes tactus sunt circa necessaria ad conservationem individui et speciei, sicut in cibis et potibus et venereis: et propter hoc apposita est in eis maxima delectatio, ne ab animalibus negligantur; et inde est quod circa has delectationes maxime est temperantia, ut dicitur in 3 Ethic. Secundo comparantur delectationes tactus aliis delectationibus quantum ad nobilitatem; et sic sunt magis materiales et magis bestiales, et per consequens minus nobiles. Alii enim sensus spiritualius recipiunt sua objecta quam tactus: unde et alia animalia non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum, ut dicitur in 3 Ethic.: sed homo delectatur etiam eis inquantum ordinantur ad cognitionem solam.

[23033] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod delectationes aliorum sensuum sunt propinquiores aliis delectationibus spiritualibus quam delectationes tactus, potest haberi quod sunt nobiliores; non autem quod sint vehementiores; cum modum delectationum corporalium non transcendant.

[23034] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis visus sit magis perceptivus aliis sensibus, tamen ejus perceptio est secundum minorem conjunctionem ad rem quam in sensu tactus: et ideo delectatio quae est de sensibili delectabili, magis est per tactum quam per visum: sed tamen delectatio quae est de cognitione visus, est major quam est de cognitione tactus. Sed hoc modo non delectantur alia animalia in sentiendo, sed solum homines in ordine ad scientiam quam ex sensibus acquirunt: unde talis delectatio cadit quodammodo in genus spiritualium delectationum.

[23035] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis ea de quibus sunt praecipue delectationes tactus, inveniantur in plantis, non tamen ea percipiunt: unde non est (ibi delectatio) ex defectu perceptionis.

Quaestiuncula 3

[23036] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod delectationes quae sunt in operibus speculativae vitae, praeeminent delectationibus quae sunt in operibus activae; et hoc propter quatuor rationes. Primo, quia sunt nobiliores, utpote ex nobilioribus rebus provenientes: actus enim vitae activae sunt secundum conversionem inferioris partis animae ad ea quae infra ipsam sunt, sicut ad passiones circa quae morales virtutes consistunt, et ad usus bonorum exteriorum, in quibus aliquae virtutes consistunt, ut justitia et liberalitas; sed actus vitae contemplativae sunt secundum quod anima convertitur per superiorem rationem ad res aeternas, quae sunt supra ipsam. Secundo, quia sunt convenientiores: sicut enim ratio in nobis excellit sensum; ita id quod est convenientius rationi, est nobis convenientius quam quod convenit sensui. Similiter speculativus intellectus praecedit practicum: unde perfectiones intellectus specu-

lativi sunt homini convenientiores. Tertio, quia sunt puriores. Opera enim activae vitae sunt circa passiones sensitivae partis et circa corporales motus; et sic admiscetur eis de lassitudine et materialitate, quod non contingit de spiritualibus delectationibus. Quarto, quia spirituales delectationes sunt perfectiores. Homo enim ad opera vitae activae multis indiget; sed in operibus contemplativae est sibi unusquisque magis sufficiens: unde contemplativae delectatio non ita patitur defectum sicut delectatio activae, ex hoc quod desit aliquid eorum quae ad perfectam operationem requiruntur.

[23037] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod affectus se habet communiter et ad activam et ad contemplativam vitam. Sicut enim aliquis volens opera activae exercet, ita et contemplativae opera; et sic in affectu est communiter delectatio de utroque: sed causa delectationis contemplativae vitae est in intellectu quantum ad superiorem partem; causa vero delectationis activae vitae est in parte superiori animae. Affectus autem non minus afficitur ex his quae sunt superioris partis rationis quam ex his quae sunt inferioris, sed magis.

[23038] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod habitus inclinat ad actum dupliciter. Uno modo ad hoc ut actus exerceatur; et sic inclinare ad actum non est nisi habitus in parte appetitiva existentis: quia appetitus qui habet bonum et finem pro objecto, movet seipsum et vim cognitivam in actum: ex desiderio enim actus vel finis provenit quod aliquis aliquem actum exerceat, dummodo non sit ex necessitate naturae. Alio modo quantum ad modum agendi, ut scilicet illud quod agitur, recte agatur; et sic quilibet habitus inclinat ad actum. Habitus ergo contemplativus, utpote sapientia vel intellectus, non intelligit ad hoc quod aliquis utatur contemplationis actu, sed ut quando utitur, recte utatur. Sed ad hoc quod utatur non inclinat nisi habitus qui est in appetitu non inferiori, sed superiori; utpote caritas. Unde etiam caritas ad vitam contemplativam pertinet; utpote inclinans habitus contemplativos ad actus suos. Sed habitus activae vitae, ut virtutes morales, sunt in parte appetitiva, utpote in irascibili et concupiscibili, ut temperantia et fortitudo: unde habitus isti inclinant et ad hoc quod agatur, et ad hoc quod recte agatur; et pro tanto naturae comparantur, quae est principium movendi. Nihilominus tamen illud in quod inclinat habitus speculativus, est nobis magis connaturale quam illud in quod inclinat habitus activus.

[23039] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod delectationis causa est convenientia, non quidem delectationis, sed causae ejus ad delectatum. Delectationes autem quae cum virtute morali conveniunt, sunt delectationes corporales, vel corporalibus admixtae, quae sunt materia virtutum moralium; sed contemplativae vitae conveniunt aliae nobiliores delectationes, scilicet spirituales; non tamen ita quod delectatio sit contemplationis materia, sed est contemplationem consequens.

Quaestiuncula 4

[23040] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod

intensio delectationis potest provenire ex duobus; scilicet ex causa delectationis quae est fortior, et ex dispositione delectati quae est delectationis capacior. Causa autem delectationis proxima est operatio; sed remota, operationis objectum; sicut in delectatione beatorum, de qua nunc agitur, causa proxima est Dei visio, sed prima causa est Deus. Haec igitur causa prima una est, et communis omnibus beatis: unde quantum ad hoc eorum delectatio est aequalis: visio autem et dispositio ad delectationem non est aequalis, quia unus alio clarius videt, ut ex supradictis patet: unus etiam alio est delectationis capacior propter perfectiorem habitum, qui est lumen gloriae: et ideo quidam magis delectantur aliis, quamvis secundum quid omnes aequaliter delectentur, materialiter loquendo, inquantum scilicet gaudent de aequali re, scilicet de Deo; et sic intelligitur Glossa inducta, quod in dispari claritate erit par gaudium.

[23041] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 4 ad 1 Unde patet responsio ad primum. Vel dicendum ad primum, quod omnium beatorum dicitur esse par gaudium, inquantum unusquisque ad summum gaudii pervenit secundum modum suum; sed modus unius erit amplior quam alterius; et secundum hoc gaudium unius erit majus gaudio alterius, ut sic alia paritas importet non aequalitatem quantitatis, sed proportionis.

[23042] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in regno caelorum minor gaudet non solum de bono suo, sed etiam de bono superioris, non tamen tantum gaudet de eo quantum superior: quia ratio gaudii in omnibus erit Deus; et ideo quanto aliquis plus gaudet de Deo, tantum plus gaudebit de quocumque alio; unde superior plus gaudebit de bono inferioris quam ipse inferior.

[23043] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 5 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in nullo beatorum sit aliquod delectationis impedimentum, sunt tamen ibi aliae causae intensionis: non enim intenditur aliquod solum per remotionem a contrario, sed etiam per accessum ad terminum.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XLIX quaestio IV

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 4

Prooemium

[23044] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 pr. Deinde quaeritur de dotibus; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 an beatis sint assignandae aliquae dotes; 2 utrum dos a beatitudine differat; 3 utrum Christo insint dotes; 4 utrum Angelis; 5 de numero dotium.

Articulus 1

[23045] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 tit. Utrum sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis

[23046] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis. Dos enim secundum jura datur sponso ad sustinenda

onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsae, inquantum sunt membra Ecclesiae. Ergo eis dotes non dantur.

[23047] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, dotes non dantur secundum jura a patre sponsi, sed a patre sponsae. Omnia autem dona beatitudinis beatis dantur a patre sponsi, scilicet Christi; Jacob. 1, 17: *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Ergo hujusmodi dona quae beatis dantur, non sunt dotes appellandae.

[23048] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, in matrimonio dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maxime secundum statum Ecclesiae triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquae dotes assignandae.

[23049] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, dotes non dantur nisi causa matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum Ecclesiae militantis. Ergo eadem ratione si beatis aliquae dotes conveniunt, convenient etiam sanctis in via existentibus. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

[23050] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quae dicuntur bona fortunae. Sed praemia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes numerari.

[23051] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Ephes. 5, 32, dicitur: *sacramentum hoc magnum est, dico autem in Christo et Ecclesia*; ex quo habetur quod spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo cum sancti in domum Christi traducantur cum beatificantur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.

[23052] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, dotes in matrimonio corporali assignantur in matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale est delectabilius quam corporale. Ergo ei dotes sunt maxime assignandae.

[23053] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam introducuntur, ut dicitur Isai. 61, 10: *induit me vestimentis salutis (...) quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Ergo sancti in patria dotes habent.

[23054] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum; et hi ornatus a magistris dotes sunt nominati; unde datur quaedam definitio de dote, de qua nunc loquimur, talis: *dos est perpetuus ornatus animae et corporis, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine jugiter perseverans.* Et sumitur haec descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos sponsae conservatur, ut ad eam matrimonio separato revertatur. Sed de ratione nominis, diversi diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale, sed secundum modum loquendi quo omnem perfectionem seu ornatum

cujuscumque hominis dotem nominamus, sicut dicitur aliquis esse dotatus scientia qui scientia pollet; et sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens: *et quacumque potes dote placere, place.* Sed istud non videtur usquequaque conveniens: quia quandocumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri, nisi secundum aliquam similitudinem. Unde cum secundum primam institutionem nominis dos ad matrimonium carnale pertineat, videtur quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum. Et ideo alii dicunt, quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum quod in matrimonio corporali datur sponsae ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsae pertinens; quod patet ex hoc quod dixit Sichem Jacob et filiis ejus Gen. 34, 12: *augete dotem, et munera postulate*; et Exod. 22, 16: *si seduxerit quis virginem (...) dormieritque cum ea, dotabit eam, et accipiet eam in uxorem*; unde et ornatus qui a Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriae, dos nominatur. Sed hoc est manifeste contra id quod juristae dicunt, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod dos proprie est quaedam datio ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, facta pro onere matrimonii quod sustinet vir. Sed illud quod sponsus dat sponsae, vocatur donatio propter nuptias; et secundum hunc modum accipitur dos 3 Reg. 9, ubi dicitur, quod Pharao rex Aegypti cepit Gazer, et dedit in dotem filiae suae uxori Salomonis. Nec contra hoc faciunt auctoritates inductae: quamvis enim dotes a parente puellae consueverunt assignari, tamen quandoque contingit, quod sponsus vel pater sponsi assignat dotes vice patris puellae: quod contingit dupliciter: vel pro nimio affectu ad sponsam, sicut fuit de Sichem, qui voluit assignare dotem quam debebat accipere propter vehementem amorem filii sui ad puellam; vel hoc fit in poenam sponsi, ut virgini a se corruptae dotem de suo assignet, quam pater puellae debuerat assignare; et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta. Et ideo secundum alios dicendum, quod dos in matrimonio carnali proprie dicitur quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est. Sed tunc remanet difficultas, quomodo haec significatio aptari possit ad propositum, cum ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsae spirituali a patre sponsi: quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

[23055] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dotes quamvis assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium pertinent ad sponsam; quod patet ex hoc quod soluto matrimonio dos remanet sponsae secundum jura; et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus qui sponsae spirituali dantur, scilicet Ecclesiae in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi, inquantum ad ejus gloriam et honorem cedunt; sed sponsae, inquantum per eas ornatur.

[23056] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pater sponsi, scilicet Christi, est persona sola patris; pater autem sponsae est tota Trinitas. Effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem; unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsae quam a patre sponsi. Sed tamen haec collatio quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum: personae quidem patris ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur, ut dictum

est in 1 libro, distinct. 18, quaest. 1, art. 5, in corp., ut sic idem sit pater sponsi et sponsae; filio vero appropriatur, inquantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed spiritui sancto, inquantum in ipso et secundum ipsum dantur: amor enim est omnis donationis ratio.

[23057] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per dotes alleviatur: sicut gratiae per se convenit facere justum, sed per accidens quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsae conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

[23058] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dotes non consueverunt assignari sponsae quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, ut praesentialiter sponsum habeat. Quamdiu autem in hac vita sumus, peregrinamur a domino; 2 Corinth. 5; et ideo dona quae sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes, sed illa quae conferuntur eis quando transferuntur in gloriam, in qua sponso praesentialiter perfruuntur.

[23059] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in spirituali matrimonio interior decor requiritur, ut in Psalm. 44, 15: *omnis gloria ejus filiae regis ab intus* et cetera. Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior; unde non oportet quod hujusmodi dotes assignentur in matrimonio spirituali sicut assignantur in corporali.

Articulus 2

[23060] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 tit. Utrum dos sit idem quod beatitudo

[23061] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione praedicta patet, est *ornatus animae et corporis, in aeterna beatitudine jugiter perseverans.* Sed beatitudo animae est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

[23062] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

[23063] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, visio, secundum Augustinum, est tota substantia beatitudinis. Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

[23064] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, fruitio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos beatum facit; et sic est beatitudo.

[23065] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 arg. 5 Praeterea, secundum Boetium in 3 de consolatione, beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

[23066] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 s. c. 1 Sed contra, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur. Ergo beatitudo non est dos.

[23067] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, beatitudo est una tantum; dotes vero sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

[23068] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 s. c. 3 Praeterea, beatitudo inest homini secundum id quod inest potissimum in eo, ut dicitur in 1 Ethic. Sed dos etiam in corpore ponitur. Ergo dos et beatitudo non sunt idem.

[23069] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod beatitudo et dos sunt idem in re, sed differunt tantum ratione; quia dos respicit spirituale matrimonium quod est inter Christum et animam, non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas vel dispositio quaedam. Et ideo, secundum alios, dicendum, quod beatitudo et dos etiam realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta qua anima beata Deo conjungitur; sed dotes dicuntur habitus vel dispositiones, vel quaecumque aliae qualitates, quae ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quam sint in beatitudine ut partes ipsius.

[23070] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non est animae ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animae provenit, cum sit operatio quaedam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

[23071] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animae cum Christo, quae est per operationem; sed dotes sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

[23072] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod visio dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, idest pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, idest pro habitu a quo talis operatio elicitur, idest pro ipsa gloriae claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum; et sic est dos et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

[23073] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum de fruitione.

[23074] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiae beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut supra dictum est.

Articulus 3

[23075] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 tit. Utrum Christo competat habere dotes

[23076] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur; unde dicitur Philip. 3, 21: *qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Ergo Christus etiam dotes habet.

[23077] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, in spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis. Sed in Christo invenitur quoddam spirituale matrimonium quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona, secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata a verbo, ut patet ex Glossa super illud Psalm. 18, 7: *in sole posuit tabernaculum suum*; et Apoc. 21, 3: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus.* Ergo Christo competit habere dotes.

[23078] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, ut dicit Augustinus in Lib. de Doctr. Christ., Christus, secundum regulam Ticonii, propter unitatem corporis mystici, quae est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam, et non solum sponsum, ut patet Isai. 61, 10: *quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Cum ergo sponsae debeantur dotes, oportet in Christo dotes, ut videtur, ponere.

[23079] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnibus membris Ecclesiae debetur dos, cum Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesiae membrum, ut patet 1 Corinth. 12, 27: *vos estis corpus Christi, et membra de membro*; Glossa: *de Christo.* Ergo Christo debentur dotes.

[23080] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 arg. 5 Praeterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem et delectationem. Hae autem ponuntur dotes. Ergo Christus habuit dotes.

[23081] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 s. c. 1 Sed contra, inter sponsum et sponsam exigitur discretio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum a filio Dei, qui est sponsus, ut patet Joan. 3, 20: *qui habet sponsam, sponsus est.* Ergo cum dotes sponsae assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

[23082] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 s. c. 2 Praeterea, non est ejusdem dare dotes et recipere. Sed Christus est qui dat spirituales dotes. Ergo Christo non competit dotes habere.

[23083] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod circa hanc difficultatem est

duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in Christo est triplex unio. Una quae dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris; alia dignativa, qua humana natura unitur divinae; tertia qua ipse Christus unitur Ecclesiae. Dicunt ergo, quod secundum duas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa. Dos autem datur sponsae quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur patri per consensum amoris, etiam inquantum est Deus, non dicitur esse aliquod matrimonium, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsae ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanae naturae ad divinam quae est in unitate personae, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse proprie ratio dotis, propter tria. Primo, quia exigitur conformitas naturae inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes; et hoc deficit in conjunctione humanae naturae ad divinam. Secundo, quia exigitur ibi distinctio personarum; humana autem natura non est personaliter distincta a verbo. Tertio, quia dos datur quando sponsa de novo introducitur in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quae de non conjuncta fit conjuncta. Humana autem natura, quae est assumpta in unitatem personae a verbo, nunquam fuit quin esset perfecte conjuncta. Unde secundum alios dicendum, quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie sicut aliis sanctis; ea tamen quae dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

[23084] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, et non secundum rationem dotis quae sit in Christo; non enim oportet quod illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in nobis et in Christo.

[23085] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura humana non proprie dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua verbo conjungitur, cum non servetur ibi personarum distinctio, quae inter sponsum et sponsam requiritur. Sed quod quandoque desponsata dicatur humana natura, secundum quod verbo conjuncta est, hoc est inquantum habet aliquem actum sponsae, quia scilicet inseparabiliter conjungitur; et quia in illa conjunctione humana natura est verbo inferior, et per verbum regitur sicut sponsa per sponsum.

[23086] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed inquantum assumit personam sponsae suae, scilicet Ecclesiae, quae est ei spiritualiter conjuncta; unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi posset dici habere dotes; non quod ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

[23087] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nomen Ecclesiae dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsae; sic vero Christus non est Ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiae membris. Alio modo accipitur Ecclesia secundum quod nominat caput, et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiae, inquantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam. In Christo autem bonum

spirituale non est particulatum, sed est totaliter, et integrum; unde ipse est totum Ecclesiae bonum; nec est aliquod majus ipse et alii quam ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non nominat solum sponsam, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiae, nullo tamen modo potest dici membrum sponsae; et sic ei non convenit ratio dicti.

[23088] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis: non enim illa Christo conveniunt secundum quod habent rationem dotis.

Articulus 4

[23089] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 tit. Utrum Angeli habeant dotes

[23090] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli habeant dotes. Quia super illud Cantic. 6: *una est columba mea*, dicit Glossa: *una est Ecclesia in hominibus et in Angelis.* Sed Ecclesia est sponsa; et sic membris Ecclesiae convenit habere dotes. Ergo Angeli dotes habent.

[23091] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, Luc. 12, super illud: *et vos similes hominibus expectantibus dominum suum quando revertatur a nuptiis*, dicit Glossa: *ad nuptias dominus ivit, cum post resurrectionem novus homo Angelorum multitudinem sibi copulavit.* Ergo multitudo Angelorum est sponsa Christi; et sic Angelis debentur dotes.

[23092] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non minor est inter Angelos et Deum, quam inter homines beatos et Deum. Ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod Angelis conveniant dotes.

[23093] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 arg. 4 Praeterea, spirituale matrimonium requirit spiritualem sponsum et spiritualem sponsam. Sed Christo, inquantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura Angeli quam homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium Angelorum ad Christum quam hominum.

[23094] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 arg. 5 Praeterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quam inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quae est inter Christum et Angelos, sufficit ad hoc quod Christus dicatur caput Angelorum. Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quod dicatur sponsus respectu eorum.

[23095] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 s. c. 1 Sed contra, Origenes super Cantic., distinguit quatuor personas; scilicet sponsum et sponsam, adolescentulas, et sodales sponsi; et dicit, quod Angeli sunt sodales sponsi. Cum ergo dotes non debeantur nisi sponsae, videtur quod Angelis dotes non conveniant.

[23096] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur Exod. 4, 25: *sponsus sanguinum tu mihi es.* Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus Angelis quam prius fuerat. Ergo Angeli non pertinent ad Ecclesiam, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa; ergo Angelis non conveniunt dotes.

[23097] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod ea quae ad dotes animae pertinent, non est dubium Angelis sicut et hominibus convenire; sed secundum rationem dotis non ita eis sicut hominibus conveniunt, eo quod non ita proprie convenit Angelis ratio sponsae sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum et sponsam naturae conformitas, ut sint ejusdem speciei. Hoc modo autem homines cum Christo conveniunt, inquantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanae omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam, neque secundum humanam naturam; et ideo ratio dotis non ita proprie convenit Angelis sicut hominibus. Tamen in his quae metaphorice dicuntur, cum non requiratur similitudo quantum ad omnia; non potest ex aliqua dissimilitudine concludi quod metaphorice aliquid de alio non praedicetur; et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi quod Angelis dotes non conveniant; sed solum quod non ita proprie sicut hominibus, ratione dissimilitudinis praedictae.

[23098] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli pertineant ad unitatem Ecclesiae, non tamen sunt membra Ecclesiae secundum quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturae; et sic non convenit eis proprie habere dotes.

[23099] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod desponsatio illa large accipitur pro unione, quae non habet conformitatem naturae in specie; et sic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes, ponere dotes in Angelis.

[23100] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturae convenire; et propter hoc desponsatio ad Angelos proprie non pertinet.

[23101] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa conformatio qua Angeli conformantur Christo inquantum est Deus, non est talis quae sufficiat ad perfectam matrimonii rationem, cum non sit secundum convenientiam in specie; sed magis adhuc remanet distantia infinita.

[23102] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nec etiam Christus proprie dicitur caput Angelorum secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturae.

Tamen sciendum, quod licet caput et alia membra sint partes individui unius speciei, non tamen, si unumquodque per se consideretur, cum alio est ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis a capite. Unde loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis, ut unum ab alio accipiat, et unum alii subserviat; et sic convenientia quae est inter Deum et Angelos, magis sufficit ad rationem capitis quam ad rationem sponsi.

Articulus 5

[23103] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 tit. Utrum convenienter ponantur tres esse animae dotes

Quaestiuncula 1

[23104] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres animae esse dotes, scilicet visio, dilectio, et fruitio. Anima enim conjungitur Deo secundum mentem, in qua est imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriae respondeat; cum fruitio non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

[23105] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viae, quibus Deo conjungimur, quae sunt fides, spes et caritas, quibus est ipse Deus objectum. Sed dilectio respondet caritati, visio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad spem, cum fruitio magis pertineat ad caritatem.

[23106] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem: illis enim dicimur frui quae diligimus propter se, ut patet per Augustinum in Lib. 1 de Doct. Christ. Ergo fruitio non debet poni alia dos a dilectione.

[23107] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 4 Praeterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio, 1 Corinth. 9, 24: *sic currite ut comprehendatis.* Ergo deberet adhuc quarta dos poni.

[23108] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 5 Praeterea, Anselmus dicit, quod haec pertinent ad beatitudinem animae: sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium; et sic videntur praedictae dotes inconvenienter assignari.

[23109] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus in fin. de Civit. Dei, dicit, quod *Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur.* Ergo laus praeassignatis dotibus annumerari debet.

[23110] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 arg. 7 Praeterea, Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in 3 de consolatione, quae sunt haec: *sufficientia*, quam promittunt divitiae; *jucunditas*, quam promittit voluptas; *celebritas*, quam promittit fama; *securitas*, quam promittit potentia; *reverentia*, quam promittit dignitas: et sic videtur quod ista potius deberent assignari dotes quam praedicta.

Quaestiuncula 2

[23111] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod non sunt ponendae aliquae dotes in corpore praeter dotes animae. Dotes enim ordinantur ad conjunctionem spiritualem, in qua beatitudo consistit, ut dictum est. Sed ea quae sunt in corpore, non inclinant ad hujusmodi conjunctionem: quia operationes mentis, per quam anima Deo conjungitur, non exercentur organis corporalibus. Ergo non sunt ponendae aliquae dotes corporis.

[23112] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, homini debetur dos et beatitudo secundum quod est ad imaginem Dei. Sed homo non est ad imaginem secundum corpus, sed secundum animam, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit. Ergo corpori non debentur dotes.

[23113] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, vires inferiores animae sensitivae et vegetativae sunt perfectiores quam ipsum corpus. Sed non assignantur aliquae dotes respondentes viribus inferioribus animae. Ergo non debent aliquae dotes assignari, corpori respondentes.

[23114] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, dotes debentur beatis secundum quod Christo conformantur. Sed homines non solum conformantur Christo secundum animam, sed etiam secundum corpus. Ergo etiam dotes corpori debentur.

[23115] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc idem apparet ex definitione dotis supra posita, quae talis est: *dos est ornatus animae, et corporis* et cetera.

Quaestiuncula 3

[23116] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod dotes corporis inconvenienter ponantur quatuor, scilicet subtilitas, agilitas, claritas, et impassibilitas. Anselmus enim, videtur ponere septem: dicit enim quod septem erunt beatitudines corporis, scilicet: pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, sanitas, voluptas, diuturnitas.

[23117] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, ad perfectionem corporis viventis non solum pertinet motus, sed etiam sensus. Sed una dos ponitur quae pertinet ad motum, scilicet agilitas. Ergo deberet alia poni quae pertineret ad sensum.

[23118] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 arg. 3 Praeterea, corpora sanctorum erunt delectabilia secundum omnes sensus. Ergo sicut ponitur claritas, quae pertinet ad visum ita deberent poni aliae dotes pertinentes ad alios sensus.

[23119] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 arg. 4 Praeterea, sicut impassibilitas convenit corpori glorioso, ita et animae glorificatae. Ergo non oportet poni dos corporis, cum non ponatur dos animae.

[23120] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 arg. 5 Praeterea, sicut subtilitas est dos corporis, ita et pervietas; ut patet per Gregorium in Moral., super illud Job 28: *non adaequabitur ei aurum vel vitrum.* Ergo inter dotes corporis debet poni pervietas.

Quaestiuncula 1

[23121] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ab omnibus communiter ponuntur tres animae dotes; diversimode tamen. Quidam enim dicunt, quod tres animae dotes sunt visio, dilectio et fruitio; quidam vero, quod sunt visio, comprehensio et fruitio; quidam vero, quod sunt visio, dilectio et comprehensio. Omnes tamen hae assignationes reducuntur in idem, et eodem modo earum numerus assignatur: dictum est enim, quod dos est aliquid animae inhaerens, per quod ordinatur ad operationem, in qua consistit beatitudo: in qua quidem operatione duo requiruntur, scilicet ipsa substantia operationis, quae est visio; et perfectio ejus, quae est delectatio: oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter: uno modo ex parte objecti, inquantum id quod videtur, est delectabile; alio modo ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est, sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala nos non delectent; et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod ipsa visio sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quod sit facta connaturalis videnti per habitum aliquem. Sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visionis, duo requiruntur, scilicet quod ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum. Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur habitus qui visionem eliciat; et sic est una dos, quod dicitur ab omnibus visio. Sed ex parte visibilis requiruntur duo, scilicet convenientia quae est per affectum; et quantum ad hoc ponitur dos a quibusdam dilectio, et a quibusdam fruitio, secundum quod fruitio ad affectum pertinet: illud enim quod summe diligimus, convenientissimum aestimamus. Requiritur etiam ex parte visibilis conjunctio; et sic ponitur a quibusdam comprehensio, quae nihil est aliud quam in praesentia Deum habere, et in seipso tenere; sed secundum alios, fruitio, prout fruitio est non spei sicut est in via, sed jam rei sicut est in patria; et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis, scilicet visio fidei, spei vero comprehensio, vel fruitio secundum unam acceptionem; caritati vero dilectio vel fruitio secundum aliam assignationem: fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se dilectionem, et comprehensionem; et ideo a quibusdam accipitur pro uno, a quibusdam vero pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animae

viribus, *visionem* scilicet rationali, *dilectionem* concupiscibili, *fruitionem* vero irascibili, inquantum talis fruitio est per quamdam victoriam adepta. Sed hoc non proprie dicitur: quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed sensitiva, ut in 3 Lib., distinct. 26, quaest. 1, art. 2, in corp., dictum est.

[23122] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem: quia vel ipsa intelligentia est operatio memoriae; vel si intelligentia dicatur esse potentia quaedam memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoriae est notitiam tenere; unde etiam memoriae et intelligentiae non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia; et ideo utrique respondet una tantum dos, scilicet visio.

[23123] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fruitio respondet spei, inquantum includit comprehensionem, quae spei succedet: quod enim speratur, nondum habetur; et ideo spes quodammodo affligit propter distantiam amati; et propter hoc in patria non remanet, sed succedit ei comprehensio.

[23124] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fruitio, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur a visione et dilectione; alio tamen modo quam dilectio a visione; dilectio enim et visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum; sed comprehensio vel fruitio, secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus, sed importat remotionem eorum ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo praesentialiter conjungi; et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriae animam ab omni defectu liberat, sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad praedominandum corpori, et alia hujusmodi, per quae excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur a domino.

[23125] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 4 Ad quartum patet responsio ex dictis.

[23126] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur: illa autem quae Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia vel consequentia, non solum in comparatione ad sponsum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet; sed etiam in comparatione ad alios vel pares, ad quos pertinet amicitia quantum ad unionem affectuum, et concordia quantum ad consensum in agendis; vel ad inferiores ad quos pertinet et potestas, secundum quod a superioribus inferiora disponuntur, et honor secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantum ad remotionem mali, et gaudium quantum ad adeptionem boni.

[23127] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod laus quae ab Augustino ponitur tertium eorum quae in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis beatitudinem consequens: ex hoc enim ipso quod anima Deo conjungitur in qua beatitudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat, unde laus non habet rationem dotis.

[23128] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod illa quinque quae enumerat Boetius, sunt quaedam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo ratione perfectionis suae sola et singulariter habet per seipsam quidquid ab hominibus in diversis rebus quaeritur, ut patet etiam per philosophum in 1 et 10 Ethic.; et secundum hoc Boetius ostendit illa quinque in vera beatitudine esse: quia haec sunt quae ab hominibus in temporali felicitate quaeruntur, quae vel pertinent ad immunitatem a malo, sicut securitas; vel ad consecutionem boni vel convenientis, sicut jucunditas; vel perfecti, sicut sufficientia; vel ad manifestationem boni, sicut celebritas, inquantum bonum unius est in notitia multorum; et reverentia, inquantum illius notitiae vel boni signum aliquod exhibetur: reverentia enim consistit in exhibitione honoris qui est testimonium virtutis. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quaedam beatitudinis conditiones.

Quaestiuncula 2

[23129] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum hoc homo est beatitudinis particeps quod ad imaginem Dei consistit. Imago autem Dei primo et principaliter in mente consistit; sed per quamdam derivationem etiam in corpore hominis quaedam repraesentatio imaginis invenitur, secundum quod oportet corpus animae esse proportionatum, ut etiam patet ex his quae Magister dicit in 2 Sent., dist. 16; unde etiam beatitudo vel gloria primo et principaliter est in mente, sed per quamdam redundantiam derivatur etiam ad corpus, ut beatitudo hominis secundum corpus dicatur, quod imperium animae Deo conjunctae perfecte exequitur. Unde sicut dispositiones quae sunt in anima beata ad perfectam operationem, qua Deo conjungitur, dicuntur animae dotes; ita dispositiones quae sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfecte animae subjectum, dicuntur corporis dotes.

[23130] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod etiam perfectio corporis gloriosi aliquo modo coadjuvat ad hoc quod anima liberius et perfectius Deo inhaereat, inquantum videlicet non retrahitur aliquibus corporeis impedimentis a divina inhaesione; et inquantum etiam anima perfectius esse habet corpori conjuncta, quam a corpore separata; et sic etiam ejus operatio est perfectior, ut supra dictum est.

[23131] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 2 ad 2 Ad secundum patet responsio ex dictis.

[23132] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus in Lib. de Trinit., ad exteriorem hominem non solum pertinet corpus, sed etiam corporis sensus; unde omnes inferiores potentiae quae sunt organis affixae, simul cum corpore computantur, et cum eo etiam simul dotantur.

Quaestiuncula 3

[23133] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod anima est forma corporis, et motor: unde cum dotes corporis ad hoc ordinentur ut corpus perfecte animae subjiciatur, hoc erit ut subjiciatur ei perfecte et sicut formae, et sicut motori. A forma autem in materia tria causantur; scilicet esse substantiale, vires, et formae secundariae, scilicet accidentales, et amborum conservatio. Corpus ergo gloriosum, inquantum perfecte animae subditur quantum ad esse substantiale quod ab ea habet, sic est dos subtilitatis: ex hoc enim corpus gloriosum subtile dicitur, ut supra, distinct. 44, dictum est, quod perfecte ab anima informatur. Inquantum vero perfecte subditur ei ut formae secundum accidentales formas quae sunt in corpore ab anima, sic est dos claritatis. Inquantum vero corpus gloriosum perfecte ab anima conservatur, sic est dos impassibilitatis: ex hoc enim impassibile dicitur quod ex vi animae servatur immune ab omni laesione. Sed inquantum corpus perfecte subditur animae ut motori, sic est dos agilitatis: corpus enim secundum hoc dicitur agile quod ad omnes animae actus est expeditum et paratum. Quidam autem quatuor dotes corporis quatuor virtutibus cardinalibus adaptant, eo quod cardinalium virtutum materia sunt bona corporalia; ut scilicet prudentiae respondeat claritas propter cognitionem: justitiae, quae est perpetua et immortalis, impassibilitas: fortitudini agilitas, ex qua contingit ut nihil corpori possit resistere: unde agilitas notatur 1 Corinth. 15, 43, per hoc quod dicitur: *surget in virtute*: temperantiae vero, quae corpus attenuat, subtilitas: et sic quatuor dotes corporis respondent quatuor virtutibus cardinalibus, sicut tres dotes animae tribus theologicis, ut dictum est.

[23134] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa septem quae Anselmus ponit, continentur sub istis quatuor: pulchritudo enim continetur sub claritate; velocitas et libertas et fortitudo sub agilitate; sanitas et diuturnitas sub impassibilitate; voluptas vero potest reduci ad subtilitatem; quia ex hoc quod corpus est perfecte informatum per animam, est ad delectationem dispositum.

[23135] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod agilitas non solum pertinet ad motum, sed etiam ad sensum, et ad omnes alias operationes animae: ut secundum hoc dicatur corpus gloriosum esse agile, quod est perfecte habilitatum ad omnes operationes quae per corpus exercentur.

[23136] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum philosophum in 2 de generatione, qualitates visibiles sunt aliis qualitatibus sensibilibus nobiliores quantum ad hoc quod in visibilitate conveniunt inferiora corpora cum superioribus corporibus, non autem quantum ad alias sensibiles qualitates: unde lux vel claritas, quae est qualitas propria caelestium corporum, inter alias qualitates corporales est nobilior, et magis similis ad exprimendam intelligibilem claritatem: et ideo ex redundantia gloriae ab anima in corpus magis ponitur in corpore glorioso claritas ut dos, quam alia sensibilis qualitas.

[23137] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod anima non est passibilis secundum naturam, sed per accidens, inquantum corpus patitur: vel per divinam

justitiam est passibilis ex culpa, quae ab animabus beatorum est procul propter Dei dilectionem: unde ex quo impassibilitas ponitur corporis dos, non oportet quod ponatur dos animae.

[23138] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod clarum et pervium ad idem genus reducuntur, eo quod lux est actus diaphani: et ideo pervietas non ponitur dos distincta a claritate. De praedictis autem dotibus tam animae quam corporis, in speciali dictum est; de fruitione quidem in 1 dist., 1 Lib.; de dilectione, in 3 Lib., tractatu de caritate; de visione supra, hac eadem dist.; de quatuor dotibus corporis supra, dist. 44.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio XLIX quaestio V

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 5

Prooemium

[23139] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 pr. Deinde quaeritur de aureolis: et circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit aureola; 2 quomodo differat a fructu; 3 ratione quorum debeatur aureola; 4 quibus debeatur; 5 de numero aureolarum.

Articulus 1

[23140] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 tit. Utrum aureola sit aliquod aliud praemium ab essentiali praemio, quod aurea dicitur

[23141] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aureola non sit aliquod aliud praemium ab essentiali praemio, quod aurea dicitur. Praemium enim essentiale est ipsa beatitudo. Sed beatitudo, secundum Boetium, *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Ergo praemium essentiale includit omne bonum quod habetur in patria; et sic aureola includitur in aurea.

[23142] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed illi qui servant consilia et praecepta, magis praemiantur quam illi qui servant praecepta tantum: nec in aliquo praemium eorum videtur differre, nisi quod unum est altero majus. Cum ergo aureola nominet praemium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid distinctum ab aurea.

[23143] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, praemium respondet merito. Sed radix totius meriti est caritas. Cum ergo caritati respondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquod praemium ab aurea distinctum.

[23144] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, homines beati assumuntur ad Angelorum ordines, ut dicit Gregorius. Sed in Angelis licet quaedam data sint quibusdam excellenter, ibi tamen nihil possidetur singulariter: omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia alii aliis sublimius possident, quae tamen omnes habent, ut etiam Gregorius dicit. Ergo et in beatis non

erit aliquod aliud praemium nisi omnium commune: ergo aureola non est praemium distinctum ab aurea.

[23145] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 arg. 5 Praeterea, excellentiori merito excellentius praemium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quae sunt in praecepto, aureola vero his quae sunt in consilio; aureola erit perfectior quam aurea: et ita non deberet diminutive signari: et sic videtur quod aureola non sit praemium distinctum ab aurea.

[23146] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Exod. 25, super illud: *faciet alteram coronam aureolam*, dicit Glossa: *ad coronam hanc pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram agno concinunt.* Ex quo videtur quod aureola sit quaedam corona non omnibus, sed aliquibus specialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola est aliud quam aurea.

[23147] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, pugnae quam sequitur victoria, debetur corona, 2 ad Timoth. 2, 5: *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse specialis corona. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo prae aliis aliquam coronam habere debent, et hanc dicimus aureolam.

[23148] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Ecclesia militans descendit a triumphante, ut patet Apoc. 21, 2: *vidi civitatem sanctam Hierusalem novam descendentem de caelo a Deo.* Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus specialia praemia redduntur, sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphante.

[23149] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod praemium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur, ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice corona dicitur, vel aurea: tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, *militia* enim *est vita hominis super terram*: Job 7, 1, tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis: Apoc. 5, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Corona autem est proprium signum regiae dignitatis: et eadem ratione praemium quod essentiali additur coronae rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam ratione figurae circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi quin sit eo minus, ideo superadditum praemium aureola nominatur. Huic autem essentiali praemio, quod aurea dicitur, aliquid additur dupliciter. Uno modo ex conditione naturae ejus quae praemiatur, sicut supra beatitudinem animae gloria corporis adjungitur, unde et ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur: unde et super illud Exod. 25: *facies alteram coronam aureolam*, dicit quaedam Glossa, quod *in fine aureola superponitur; cum in Scriptura dicatur, quod eis sublimior gloria in receptione corporum servetur.* Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii: quod quidem rationem meriti ex duobus habet ex quibus habet etiam bonitatis rationem: scilicet ex radice caritatis, quae refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentiale praemium, scilicet perventio ad finem, quae est aurea: et ex ipso genere actus laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et proximo fine; et sic debetur

ei quoddam accidentale praemium, quod aureola dicitur: et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum, quod aureola dicit aliquid aureae superadditum, idest quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis, quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium dicitur aurea. Quidam tamen dicunt, quod ipsum praemium commune, quod est aurea, accipit nomen aureolae secundum quod virginibus vel martyribus vel doctoribus redditur, sicut et denarius accipit nomen debiti ex hoc quod alicui debetur, quamvis omnino idem sint debitum et denarius; non tamen ita quod praemium essentiale oporteat esse majus quando aureola dicitur; sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundum meriti intensionem, sed secundum modum merendi; ut quamvis in duobus sit aequalis limpiditas divinae visionis, in uno tamen dicatur aureola, non in altero, inquantum respondet excellentiori merito secundum modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem Glossae Exod. 30. Si enim idem esset aurea et aureola; non diceretur aureola aureae superponi. Et praeterea, cum merito respondeat praemium, oportet quod illi excellentiae meriti quae est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in praemio; et hanc excellentiam vocamus aureolam; unde oportet aureolam ab aurea differre.

[23150] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in se omnia bona quae sunt necessaria ad perfectam hominis vitam, quae consistit in perfecta hominis operatione; sed quaedam possunt superaddi non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior; unde pertinet ad bene esse beatitudinis, et ad decentiam quamdam ipsius; sicut et felicitas politica ornatur nobilitate, et corporis pulchritudine, et hujusmodi, sine quibus tamen esse potest, ut patet in 1 Ethicor.: et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriae.

[23151] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille qui servat consilia et praecepta, semper magis meretur quam ille qui servat praecepta tantum, secundum quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundum quod ratio meriti pensatur ex radice caritatis; cum quandoque ex majori caritate aliquis servet praecepta tantum quam aliquis praecepta et consilia. Sed ut pluries accidit e converso; quia probatio dilectionis est exhibitio operis, sicut dicit Gregorius. Non ergo ipsum praemium essentiale magis intensum dicitur aureola, sed id quod praemio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus praemium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive aequale praemio essentiali non habentis.

[23152] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritas est principium merendi; sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solum requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento; et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium; unde et in praemio aliquid est ex parte caritatis, scilicet aurea, et aliquid ex genere operationis, ut aureola.

[23153] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angeli omnes ex eodem genere actus suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum; et

ideo nullum singulare praemium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur; et ideo non est simile. Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent, inquantum scilicet per caritatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest aureola nominari; quia non datur in praemium victoriae ejus, sed magis respicit victoriam alienam; corona vero ipsis victoribus redditur, non victoriae congaudentibus.

[23154] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod major est excellentia meriti, quae consurgit ex caritate, quam illa quae consurgit ex genere actus; sicut finis ad quem ordinat caritas, est potior his quae sunt ad finem, circa quae actus nostri consistunt. Unde etiam praemium respondens merito ratione caritatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet praemio respondente actui ratione sui generis; et ideo aureola diminutive dicitur respectu aureae.

Articulus 2

[23155] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 tit. Utrum aureola differat a fructu

Quaestiuncula 1

[23156] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aureola non differat a fructu. Eidem enim merito non debentur diversa praemia. Sed eidem merito respondet aureola et fructus centesimus, scilicet virginitati, ut patet in Glossa, Matth. 13. Ergo aureola est idem quod fructus.

[23157] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de virginitate, quod centesimus fructus debetur martyri, et idem debetur virgini. Ergo fructus est quoddam praemium commune virginibus et martyribus. Sed eisdem etiam debetur aureola. Ergo aureola est idem quod fructus.

[23158] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex praemium; scilicet essentiale, et accidentale, quod essentiali superadditur. Sed praemium essentiale superadditum dictum est esse aureolam; quod patet ex hoc quod Exod. 25 aureola coronae aureae superponi dicitur. Sed fructus non est praemium essentiale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod aureola.

[23159] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, quaecumque non sunt

ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed fructus et aureola non similiter dividuntur; quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum, et doctorum; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum, et virginum. Ergo fructus et aureola non sunt idem.

[23160] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, si fructus et aureola essent idem; cuicumque deberetur fructus, deberetur aureola. Hoc autem patet esse falsum; viduitati enim debetur fructus, sed non aureola. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 2

[23161] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fructus non debeatur soli virtuti continentiae. Quia 1 Corinth. 15 super illud: *alia claritas solis* etc. dicit Glossa quod claritati solis illorum dignitas comparatur qui centesimum fructum habent, lunari autem qui sexagesimum, stellae qui trigesimum. Sed illa diversitas claritatum, secundum intentionem apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi fructus non debent respondere soli continentiae.

[23162] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, fructus a fruitione dicuntur. Sed fruitio ad praemium essentiale pertinet, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo et cetera.

[23163] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 arg. 3 Praeterea, fructus labori debetur; sapientiae 3, 15: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Sed major labor est in fortitudine quam in temperantia vel in continentia. Ergo fructus non respondet soli continentiae.

[23164] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 arg. 4 Praeterea, difficilius est modum non excedere in cibis qui sunt necessarii ad vitam, quam in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parsimoniae quam continentiae. Ergo parsimoniae magis respondet fructus quam continentiae.

[23165] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 arg. 5 Praeterea, fructus refectionem importat. Refectio autem praecipue est in fine. Cum ergo virtutes theologicae finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeant respondere.

[23166] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod habetur in Glossa, Matth. 15, quae fructus assignat virginitati, viduitati, et continentiae conjugali; quae sunt continentiae partes.

Quaestiuncula 3

[23167] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus. Quia, Galat. 5, ponuntur duodecim fructus

spiritus, scilicet gaudium, pax etc.: et ideo videtur quod non debeant poni tres tantum.

[23168] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, fructus nominat aliquod praemium speciale. Sed praemium quod assignatur virginibus et viduis et conjugatis, non est speciale; quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium, cum nullus salvetur qui continentia careat et continentia per has partes sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus praedictis tres fructus assignantur.

[23169] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 3 arg. 3 Praeterea, sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas viduitatem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarium, et centenarius sexagenarium; neque secundum arithmeticam proportionalitatem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta, et centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundum proportionalitatem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad sexagenarium in sesquitertia, quia continet totum et duas tertias ejus. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiae gradibus.

[23170] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 3 arg. 4 Praeterea, ea quae in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent; Luc. 21, 33: *caelum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt.* Sed ea quae ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex his quae ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quae in Scriptura dicuntur: et sic videtur quod inconveniens sit ratio quam Beda assignat de istis fructibus, dicens, quod fructus tricesimus debetur conjugatis, quia in repraesentatione quae fit in abacho, triginta significatur per contactum pollicis et indicis secundum suam summitatem, unde ibi quodammodo osculantur se, et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula; sexagenarius vero numerus significatur per tactum indicis super medium articulum pollicis; et sic per hoc quod index jacet super pollicem opprimens ipsum, significat oppressionem quam viduae patiuntur in mundo: cum autem numerando ad centenarium pervenimus, transimus a leva in dexteram; unde per centenarium virginitas designatur, quae habet portionem angelicae dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria, nos autem in sinistra propter imperfectionem praesentis vitae.

Quaestiuncula 1

[23171] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ea quae metaphorice dicuntur, possunt varie accipi secundum adaptationem ad diversas proprietates ejus unde fit transumptio. Cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terrae nascentibus secundum diversas conditiones quae in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimode fructus spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedo est quae reficit, secundum quod in usum hominis venit: est etiam ultimum ad quod operatio naturae pervenit: est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem, vel quoscumque alios modos. Quandoque igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit quasi ultimus finis; et secundum hanc

significationem dicimur Deo frui perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via; et ex hac significatione accipitur fruitio quae dos est. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur spiritualiter fructus pro eo quod reficit tantum, quamvis non sit ultimus finis; et sic virtutes fructus dicuntur, inquantum mentem sincera dulcedine reficiunt, ut Ambrosius dicit; et sic accipitur fructus Galat. 5, 22: *fructus autem spiritus caritas, gaudium, pax* et cetera. Sic autem de fructibus nunc non quaeritur: de hoc enim habitum est in 3 Lib., dist. 23, 24, 25, 26 et 27. Potest autem sumi alio modo fructus spiritualis ad similitudinem corporalis fructus, inquantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturae expectatur; ut sic fructus dicatur illud praemium quod homo ex labore consequitur quo in hac vita laborat; et sic omne praemium quod in futuro habetur ex nostris laboribus, fructus dicitur; et sic accipitur fructus Roman. 6; 22: *habetis fructum vestrum in sanctificationem; finem vero vitam aeternam.* Sic etiam nos nunc de fructu non agimus; sed agimus nunc de fructu secundum quod ex semine consurgit: sic enim de fructu loquitur dominus Matth. 13, ubi fructum dividit in tricesimum, sexagesimum, et centesimum. Fructus autem secundum hoc potest prodire ex semine, quod vis sementina est efficax ad convertendum humores terrae in suam naturam; et quanto haec virtus est efficacior, et terra ad hoc paratior, tanto fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis seminatur, est verbum Dei; unde quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo est major fructus verbi Dei. Secundum ergo hoc fructus differt ab aurea et ab aureola: quia aurea consistit in gaudio quod habetur de Deo; aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed fructus in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbum Dei. Quidam distinguunt inter aureolam et fructum, dicentes, quod aureola debetur pugnanti, secundum illud 2 Timoth. 2, 5: *non coronabitur nisi qui legitime certaverit*; fructus autem laboranti, secundum illud quod dicitur sapientiae cap. 3, 15: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Alii vero dicunt, quod aurea respicit conversionem ad Deum, sed aureola et fructus consistunt in his quae sunt ad finem; ita tamen quod fructus principalius respicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed cum in eodem sit labor et pugna, et secundum idem; et praemium corporis ex praemio animae dependeat; secundum praedicta non esset differentia inter fructum, auream et aureolam, nisi ratione tantum; et hoc non potest esse, cum quibusdam assignetur fructus quibus non assignatur aureola.

[23172] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens eidem merito, secundum diversa quae in ipso sunt, diversa praemia respondere; unde et virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio caritatis; aureola vero, secundum quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriae excellentis; fructus vero, secundum quod per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit a carnalitate recedens.

[23173] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fructus secundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit praemium commune matrimonio et virginitati, sed tribus continentiae gradibus. Glossa autem illa quae ponit fructum centesimum martyribus respondere, large accipit fructum, secundum quod quaelibet remuneratio fructus dicitur; ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quae quibuslibet operibus perfectionis

debetur.

[23174] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aureola sit quoddam accidentale praemium essentiali superadditum; non tamen omne accidentale praemium est aureola, sed praemium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Christo conformatur secundum perfectam victoriam; unde non est inconveniens quod abstractioni a carnali vita aliquod aliud praemium accidentale debeatur, quod fructus dicitur.

Quaestiuncula 2

[23175] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, fructus est quoddam praemium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in spiritualem transit; et ideo illi virtuti praecipue respondet quae hominem praecipue a subjectione carnis liberat: hoc autem facit continentia, quia per delectationes venereas anima praecipue carni subditur, adeo ut in actu carnali, secundum Hieronymum, nec spiritus prophetiae corda prophetarum tangat, nec in illa delectatione est possibile aliquid intelligere, ut philosophus dicit in 7 Ethicor.; et ideo continentiae magis respondet fructus quam alii virtuti.

[23176] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa accipit fructum large, secundum quod quaelibet remuneratio fructus nominatur.

[23177] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fruitio non sumitur a fructu secundum illam similitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut ex dictis patet.

[23178] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fructus, secundum quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundum quod per laborem semina fructificant; unde et ipsae segetes labores dicuntur, inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, secundum quod oritur ex semine, magis aptatur in continentia, quam in fortitudine: quia per passiones fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

[23179] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis delectationes quae sunt in cibis, sint magis necessariae illis quae sunt in venereis; non tamen sunt ita vehementes; unde per eas anima non ita carni subditur.

[23180] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod fructus non sumitur hic secundum quod frui dicitur qui reficitur in fine; sed alio modo; et ideo ratio non sequitur.

Quaestiuncula 3

[23181] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod per continentiam, cui fructus respondet, ut dictum est, homo in quamdam spiritualitatem adducitur carnalitate abjecta; et ideo secundum diversum modum spiritualitatis quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est enim quaedam spiritualitas necessaria, et quaedam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur: quod fit dum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectabilibus carnis; et haec est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas vero superabundans est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter: vel respectu cujuslibet temporis, praeteriti, praesentis, futuri; et haec est spiritualitas virginum; vel secundum aliquod tempus, et haec est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa quam Beda assignat; quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium surgit; ternarius enim est numerus omnis rei, ut dicitur in 1 Cael., et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scilicet principii, medii, et finis; unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur, in quibus super observationem Decalogi, qui per denarium signatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem, ex cujus ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis; unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectabilibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quae sunt quasi partes virtuosi actus; cum nulla enim persona et nullo loco delectabilibus carnis viduitas utitur; et sic de aliis circumstantiis carnis; quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum; et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest; habet enim centenarius, inquantum est quadratus numerus, perfectionem ex figura; figura enim quadrata secundum hoc perfecta est quod ex omni parte aequalitatem habet, utpote habens omnia latera aequalia; unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus aequaliter incorruptio invenitur.

[23182] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo sicut hic de fructibus loquimur, ut ex dictis patet.

[23183] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nihil cogit ad ponendum fructum esse praemium non omnibus salvandis conveniens. Non solum enim essentiale praemium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus. Potest tamen dici, quod fructus non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in fine poenitent, et incontinenter vixerunt: eis enim non fructus, sed essentiale praemium tantum debetur.

[23184] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species vel figuras numerorum, quam secundum quantitates eorum; tamen etiam quantum ad quantitatis excessum potest aliqua ratio assignari. Conjugatus

enim abstinet tantum a non sua, vidua vero a suo et a non suo; et sic invenitur ibi quaedam ratio dupli, sicut sexagenarius est duplex ad tricenarium. Centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium; quaternarius autem est primus numerus solidus et cubus; et sic convenit talis additio virginitati, quae supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

[23185] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 2 qc. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis illa repraesentatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo supra rerum naturam, inquantum secundum ordinem digitorum et articulorum et contactuum numeri gradatim designantur.

Articulus 3

[23186] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 tit. Utrum ratione virginitatis debeatur aureola

Quaestiuncula 1

[23187] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi enim est major difficultas in opere, ibi debetur majus praemium. Sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo a delectabilibus carnis viduae quam virgines: dicit enim Hieronymus, quod quanto major est difficultas ex parte quadam a voluptatis illecebris abstinere, tanto majus est praemium; et loquitur in commendationem viduarum. Philosophus etiam in libro de animalibus, ait, quod juvenes corruptae magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis. Ergo aureola, quae est maximum praemium, debetur magis viduis quam virginibus.

[23188] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, si virginitati deberetur aureola; ubi esset perfectissima virginitas, maxime inveniretur aureola. Sed in beata virgine est perfectissima virginitas; unde et virgo virginum nominatur; et tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cum corruptione fomitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

[23189] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ei quod non est secundum omne tempus laudabile, non debetur praemium excellens. Sed virginitatem servare non fuisset laudabile in statu innocentiae, cum tunc esset homini praeceptum: *crescite et multiplicamini, et replete terram*; Gen. 1, 28: nec etiam tempore legis, quando steriles erant maledictae. Ergo virginitati aureola non debetur.

[23190] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea, non debetur idem praemium virginitati servatae et virginitati amissae. Sed pro virginitate amissa quandoque debetur aureola, utpote si aliqua invita prostituatur a tyranno, quia Christum profitetur. Ergo virginitati aureola non debetur.

[23191] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 arg. 5 Praeterea, excellens praemium non debetur ei quod inest nobis a natura. Sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

[23192] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 arg. 6 Praeterea, sicut se habet viduitas ad fructum sexagenarium, ita virginitas ad fructum centesimum et aureolam. Sed non cuilibet viduae debetur fructus sexagenarius, sed solum viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quod nec cuilibet virginitati aureola debeatur, sed solum virginitati ex voto servatae.

[23193] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 arg. 7 Praeterea, praemium non respondet necessitati, cum omne meritum in voluntate consistat. Sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur aureola.

[23194] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod habetur Exod. 25, 25: *facies alteram coronam aureolam*; Glossa: *ad coronam pertinet canticum novum quod virgines coram agno concinunt, scilicet qui sequuntur agnum quocumque ierit.* Ergo praemium quod virginitati debetur, dicitur aureola.

[23195] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Isaiae 6, 4, dicitur: *haec dicit dominus eunuchis*; et sequitur: *dabo eis nomen melius a filiis et filiabus*; Glossa: *propriam gloriam excellentemque signat.* Sed per eunuchos qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum, virgines designantur. Ergo virginitati debetur aliquod excellens praemium, et haec vocatur aureola.

Quaestiuncula 2

[23196] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod martyribus aureola non debeatur. Aureola enim est praemium quod operibus supererogationis redditur; unde dicit Beda super illud Exod. 25: *aliam coronam aureolam* etc.: *de eorum praemio potest recte intelligi qui generalia mandata spontanea vitae perfectioris electione transcendunt.* Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Roman. 10, 10: *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Ergo martyrio non semper debetur aureola.

[23197] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Gregorium, servitia tanto magis sunt grata, quanto magis sunt libera. Sed martyrium minimum habet de libertate, cum sit poena ab alio violenter inflicta. Ergo martyrio aureola non debetur, quae respondet merito excellenti.

[23198] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate; unde Bernardus distinguit tria genera martyrum: voluntate, non nece, ut Joannes; voluntate et nece, ut Stephanus; nece, non voluntate, ut innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio, cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

[23199] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 4 Praeterea, afflictio corporis est minor quam afflictio mentis, quae est per interiores dolores, et interiores animae passiones. Sed interior etiam afflictio quoddam martyrium est; unde dicit Hieronymus in sermone de assumptione: *recte dixerim, Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit*; unde etiam ipsius animam pertransivit gladius, scilicet dolor de morte filii. Cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

[23200] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 5 Praeterea, ipsa poenitentia quoddam martyrium est; unde dicit Gregorius: *quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum: quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.* Poenae autem quae in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio.

[23201] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 6 Praeterea, illicito operi non debetur aureola. Sed illicitum est sibi ipsi manus injicere, ut patet per Augustinum in Lib. de Civ. Dei; et tamen quorumdam martyria in Ecclesia celebrata sunt, qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in ecclesiastica historia, de quibusdam mulieribus apud Alexandriam. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

[23202] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 7 Praeterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et etiam aliquo tempore supervivere. Hunc constat martyrem esse; et tamen ei, ut videtur, aureola non debetur, quia ejus pugna non duravit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

[23203] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 8 Praeterea, quidam magis affliguntur in amissione temporalium rerum quam etiam in proprii corporis afflictione; quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quod sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

[23204] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 9 Praeterea, martyr videtur esse ille qui pro fide occiditur; unde dicit Isidorus: *martyres Graece, testes Latine dicuntur, quia propter testimonium Christi passiones sustinent vel sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt.* Sed aliquae aliae virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia, caritas, et hujusmodi, quae sine gratia esse non possunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeatur.

[23205] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 10 Praeterea, sicut veritas fidei est a Deo, ita et quaelibet alia veritas, ut dicit Ambrosius, quia omne verum a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Si ergo sustinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione et sustinentibus mortem pro qualibet alia veritate; quod tamen non videtur.

[23206] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 11 Praeterea, bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello justo, non debetur ei aureola. Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso; et sic martyrio aureola non debetur.

[23207] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 arg. 12 Praeterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorumdam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non meruerunt; et sic non omnibus martyribus debetur aureola.

[23208] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra Augustinus dicit in Lib. de sancta virginitate: *nemo, quantum puto, ausus fuit praeferre virginitatem martyrio.* Sed virginitati debetur aureola. Ergo et martyrio.

[23209] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, corona debetur certanti; sed in martyrio est specialis difficultas pugnae; ergo ei debetur specialis aureola.

Quaestiuncula 3

[23210] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod doctoribus aureola non debeatur. Omne enim praemium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed praedicare vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrinae vel praedicationi non debetur aureola.

[23211] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, docere et praedicare, ex doctrina et studio proveniunt. Sed ea quae praemiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium; quia naturalibus acquisitis non meremur. Ergo pro doctrina et praedicatione nullus in futuro meretur aureolam.

[23212] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea, exaltatio in futuro respondet humiliationi in praesenti; quia *qui se humiliat exaltabitur*, Luc. 14, 11. Sed in docendo et praedicando non est humiliatio, immo magis superbiae occasio; unde Glossa dicit, Matth. 4, quod Diabolus multos decepit honore magisterii inflatos. Ergo videtur quod praedicationi et doctrinae aureola non debeatur.

[23213] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est, Ephes. 1 super illud: *ut sciatis quae sit eminens* etc., dicit Glossa: *quoddam crementum habebunt sancti doctores ultra id quod alii communiter habebunt.* Ergo et cetera.

[23214] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Cant. 8 super illud: *vinea mea est coram me*, dicit Glossa: *ostendit quid singularis praemii doctoribus ejus disponit.* Ergo doctores habebunt singulare praemium; et hoc vocamus aureolam.

Quaestiuncula 1

[23215] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona; unde cum per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet Gal. 5, 17: *spiritus concupiscit adversus carnem*; virginitati specialis corona debetur, quae aureola nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur; sed cui virginitati debeatur aureola, non omnes dicunt. Quidam enim dicunt, aureolam actui deberi; unde illa quae actu virginitatem servat, aureolam habebit, si sit de numero salvandorum. Sed hoc non videtur esse conveniens; quia secundum hoc, illae quae habent voluntatem nubendi, et tamen antequam nupserint decedunt, habebunt aureolam. Unde alii dicunt, quod aureola debeatur statui, et non actui; ut illae tantum virgines aureolam mereantur, quae in statu virginitatis perpetuae servandae per votum se posuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens; quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut alius vovens. Et ideo aliter potest dici, quod meritum omne actui virtutis debetur a caritate imperato. Virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis pertinet secundum quod perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quae dicta sunt, 33 dist., et ideo illis tantum virginibus aureola proprie debetur quae propositum habuerunt virginitatem perpetuo conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint sive non; et hoc dico secundum quod aureola proprie accipitur ut praemium quoddam merito redditum; quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitae inveniatur: quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis, ut supra, dist. 33, dictum est. Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio quod in patria habebunt super gaudium essentiale; sic etiam incorruptis carne aureola respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuo virginitatem servandi; non enim est dubium quod de incorruptione corporis gaudebunt, sicut et innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt, quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerint, ut patet in pueris baptizatis. Sed haec non est propria acceptio aureolae, sed valde communis.

[23216] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in continendo secundum aliquid majorem pugnam sustinent virgines, et secundum aliquid viduae, ceteris paribus. Virginibus enim concupiscentiam inflammat et experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua etiam fit ut homo libentius videat quae nunquam vidit; et etiam quandoque eis concupiscentiam auget aestimatio majoris delectationis quam sit secundum veritatem, et inconsideratio eorum incommodorum quae delectationi hujusmodi adjunguntur; et quantum ad hoc viduae minorem sustinent pugnam, majorem autem propter delectationis memoriam; et in diversis

unum alteri praejudicabit secundum diversas hominis dispositiones; quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quidquid autem sit de quantitate pugnae, tamen hoc certum est, quod perfectior est victoria virginum quam viduarum. Perfectissimum enim genus victoriae est, et pulcherrimum, hosti nunquam cessisse. Corona autem non debetur pugnae, sed victoriae de pugna.

[23217] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est circa hoc opinio. Quidam enim dicunt, quod beata virgo pro virginitatis praemio non habet aureolam, si aureola proprie accipiatur secundum quod respicit pugnam; tamen habet aliquid majus aureola, propter perfectissimum propositum virginitatis servandae. Alii vero dicunt, quod aureolam, etiam sub propria ratione aureolae, habet excellentissimam: quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen aliquam carnis habuit; sed ex vehementia virtutis adeo habuit carnem subditam, quod hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud non videtur convenienter dici; quia cum beata virgo credatur omnino fuisse immunis a fomitis inclinatione propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea; cum talis pugna non sit nisi ex fomitis inclinatione, nec tentatio quae est a carne, sine peccato esse possit, ut patet per Glossam 2 Corinth. 12, super illud: *datus est mihi stimulus carnis meae.* Unde dicendum est, quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiae conformetur in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quae est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus est, ut patet Matth. 4.

[23218] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virginitati non debetur aureola, nisi inquantum addit quamdam excellentiam super alios continentiae gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem addidisset supra continentiam conjugalem; quia fuissent tunc nuptiae honorabiles, et torus immaculatus, nulla concupiscentiae foeditate existente; unde virginitas tunc servata non fuisset, nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutata humanae naturae conditione, virginitas specialem decorem habet; et ideo speciale praemium ei redditur. Etiam tempore legis Moysi, quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinere; unde nec tali proposito speciale praemium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu, ut creditur de Hieremia et de Elia, quorum conjugia non leguntur.

[23219] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si aliqua per violentiam oppressa fuerit, non amittit propter hoc aureolam, dummodo propositum perpetuo virginitatem servandi inviolabiliter servet, si illi actui nullo modo est consentiens. Non tamen per hoc virginitatem perdit, ut supra, dist. 33, dictum est; et hoc dico, sive pro fide, sive pro quacumque alia causa violenter corrumpatur. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc erit ei meritorium, et ad genus martyrii pertinebit; unde Lucia dixit; *si me invitam violari feceris, mihi castitas duplicabitur ad coronam*; non quod habeat duas virginitatis aureolas; sed quia duplex praemium reportabit, unum pro virginitate custodita, aliud pro injuria quam passa est. Dico etiam, quod si talis violenter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit; nec tamen matri Christi aequabitur, in qua fuit cum integritate mentis integritas carnis.

[23220] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virginitas nobis a natura innascitur quantum ad id quod in virginitate materiale est; sed propositum perpetuae incorruptionis servandae, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiae proveniens.

[23221] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non cuilibet viduae fructus sexagenarius debetur, sed ei solum quae propositum viduitatis servandae retinet, quamvis etiam votum non emittat, sicut et de virginitate dictum est.

[23222] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si frigidi et eunuchi voluntatem habeant incorruptionem perpetuam servare, etiam si facultas adesset coeundi, virgines sunt dicendi et aureolam merentur; faciunt enim de necessitate virtutem. Si vero voluntatem habeant ducendi conjugem, si possent, aureolam non merentur. Unde dicit Augustinus in Lib. de sancta virginitate: *quibus ipsum virile membrum debilitatur, ut generare non possint, ut sunt eunuchi, sufficit, cum Christiani fiunt, et Dei praecepta custodiunt, eo tamen proposito sunt, ut conjuges, si possent, haberent, conjugatis fidelibus adaequari.*

Quaestiuncula 2

[23223] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut inest quaedam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quaedam pugna contra passiones exterius illatas; unde sicut perfectissimae victoriae qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur; ita etiam perfectissimae victoriae quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus. Primo ex magnitudine passionis. Inter omnes autem passiones illatas exterius praecipue locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus praecipue sunt venereorum concupiscentiae; et ideo quando aliquis obtinet victoriam de morte, et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit. Secundo perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae; quando scilicet pro honestissima causa pugnatur, quae scilicet est ipse Christus. Et haec duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum. Martyrem enim non facit poena, sed causa. Et ideo martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

[23224] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis: non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore profiteri: sed in casu est de necessitate salutis, quando scilicet aliquis a persecutore deprehensus de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis inquantum est supererogatio, sed inquantum perfectionem quamdam habet; unde tali perfectione manente, etiam si non sit supererogatio, aliquis aureolam meretur.

[23225] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod martyrio

non debetur aliquod praemium secundum hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundum hoc quod voluntarie sustinetur: quia non meremur nisi per ea quae sunt in nobis: et quanto id quod quis sustinet voluntarie, est difficilius, et magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas quae propter Christum illud sustinet, ostenditur firmius fixa in Christo; et ideo excellentius ei praemium debetur.

[23226] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidam actus sunt qui in ipso actu habent quamdam vehementiam delectationis vel difficultatis; et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu in quo prius erat: et ideo, ceteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quam qui solum in actum consentit; quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrum debetur ratione difficultatis; quamvis possit etiam pervenire ad ulterius praemium, considerata radice merendi: quia aliquis ex majori caritate potest velle sustinere martyrium, quam alius sustineat. Unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate praemium essentiale aequale vel majus eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quae est ipsa pugna martyrii; unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

[23227] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut delectationes tactus, circa quas est temperantia, praecipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores; ita dolores tactus omnibus aliis doloribus praeeminent; et ideo difficultati illi quae accidit in sustinendo dolores tactus, puta qui sunt in verberibus et hujusmodi, debetur aureola magis quam difficultati sustinendi interiores dolores; pro quibus tamen aliquis non proprie dicitur martyr, nisi secundum quamdam similitudinem; et hoc modo Hieronymus loquitur.

[23228] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod afflictio poenitentiae non est, proprie loquendo, martyrium, quia non consistit in his quae ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur solum ad carnem domandam; quam mensuram si excesserit, erit afflictio culpanda. Dicitur ergo propter similitudinem afflictionis martyrium: quae quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

[23229] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum in 1 de Civ. Dei, nulli licitum est sibi manus injicere quacumque ex causa, nisi forte divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis extendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus est objectum, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur; et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat.

[23230] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat, et supervivat, non est dubium quod aureolam meretur; sicut de beata Caecilia patet, quae triduo supervixit, et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti. Sed etiam si vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam promereri; quamvis quidam dicant, quod aureolam non meretur, si ex incuria vel negligentia propria mortem incurrat: non enim ista negligentia eum ad mortem perduxisset, nisi praesupposito vulnere quod pro fide acceptum est; et ita vulnus propter Christum susceptum est ei plena occasio mortis.

Unde propter hoc aureolam non videtur amittere, nisi sit talis negligentia quae culpam mortalem inducat, quae ei et auream aufert et aureolam. Si vero ex vulnere mortali suscepto non moriatur aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur; adhuc aureolam meretur; unde et quorumdam sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur qui in carcere mortui sunt aliquibus verberibus longe ante susceptis, sicut patet de Marcello Papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continuetur (sive mors inde sequatur, sive non), aliquis martyr efficitur, et aureolam meretur. Si vero non continuetur usque ad mortem; non propter hoc aliquis dicetur martyr; sicut patet de Sylvestro, de quo non solemnizat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.

[23231] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis vel in honoribus et hujusmodi, sed solum in delectationibus tactus quasi praecipuis; ita etiam fortitudo est circa pericula mortis sicut circa praecipua, ut dicitur in 3 Ethic.; et ideo soli injuriae quae irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quidquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam; nec plus aliquis potest ordinate res exteriores diligere quam proprium corpus: amor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolae: nec etiam potest dolor de amissione rerum coaequari dolori de corporis occisione, et aliis hujusmodi.

[23232] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus, non politica, sed infusa, quae finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, inquantum opera quae in nobis Christus perficit, testimonium bonitatis ejus sunt; unde aliquae virgines sunt occisae pro virginitate quam servare volebant, sicut beata Agnes, et quaedam aliae, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.

[23233] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod veritas fidei habet Christum pro fine vel pro objecto; et ideo confessio ipsius aureolam meretur, si poena addatur, non solum ex parte finis, sed ex parte materiae. Sed confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiae, sed solum ratione finis; utpote si aliquis prius vellet occidi quam quodcumque mendacium dicendo, contra ipsum peccare.

[23234] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum; unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive bonum privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare quantam finis increatus; cum scilicet aliquid propter Deum agitur: et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, et martyr erit; utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

[23235] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quidam

dicunt, quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis, sicut et in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero; et secundum hoc vere martyres fuerunt et voluntate et actu, et aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, et non voluntate: quod videtur sentire Bernardus, distinguens tria genera martyrum, ut dictum est; et secundum hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo; ita etiam aureolam habent, non quidem secundum perfectam rationem; sed secundum aliquam participationem, inquantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia, et carnis integritate.

Quaestiuncula 3

[23236] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo; ita et perfectissima victoria contra Diabolum obtinetur, quando aliquis non solum Diabolo impugnanti non cedit, sed etiam eum expellit, et non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod tantum debeatur praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere; sed quibuscumque qui licite hunc actum exercent. Praelatis autem non debetur, quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent: quia corona non debetur habitui, sed actuali pugnae, secundum illud 2 Timoth. 2, 5: *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.*

[23237] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praedicare et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiae; unde et inter spirituales eleemosy

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

nas computantur, ut patet supra, dist. 25, quaest. 2, art. 3.

[23238] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis facultas praedicandi et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinae ex voluntate procedit, quae per caritatem informatur a Deo infusam; et sic actus ejus meritorius esse potest.

[23239] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitae praemium, nisi ei qui in tali exaltatione propriam gloriam quaerit; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cum enim dicitur quod doctrinae debetur aureola, intelligendum est doctrinae quae est de pertinentibus ad salutem, per quam Diabolus a cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis, de quibus dicitur 2 Corinth. 10, 4: *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia.*

Articulus 4

[23240] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 tit. Utrum Christo aureola debeatur

Quaestiuncula 1

[23241] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, martyrio et doctrinae. Sed in Christo haec tria praecipue fuerunt. Ergo Christo praecipue aureola competit.

[23242] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, praecipue Christo est attribuendum. Sed praemium aureolae debetur excellentissimis meritis. Ergo Christo debetur.

[23243] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 1 arg. 3 Praeterea, Cyprianus dicit, quod imaginem Dei virginitas portat. Virginitatis ergo exemplar in Deo est; et sic videtur quod Christo etiam, inquantum est Deus, aureola competit.

[23244] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed nullus conformatur vel similatur sibi ipsi, ut patet per philosophum. Ergo Christo non debetur aureola.

[23245] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Christi praemium nunquam est augmentatum. Sed Christus ab instanti conceptionis suae non habuit aureolam, quia tunc nunquam pugnaverat. Ergo nunquam postea aureolam habuit.

Quaestiuncula 2

[23246] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod Angelis aureola debeatur. Quia, ut dicit Hieronymus de virginitate loquens, *in carne praeter carnem vivere potius est vita angelica quam humana*; et 1 Cor. 7, dicit Glossa, quod virginitas est portio angelica. Cum igitur virginitati respondeat aureola, videtur quod Angelis debeatur.

[23247] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, nobilior est incorruptio spiritus quam incorruptio carnis. Sed in Angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne, qui alias aliquando peccaverunt.

[23248] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 2 arg. 3 Praeterea, doctrinae debetur aureola. Sed Angeli nos docent purgando, illuminando et perficiendo, ut Dionysius dicit. Ergo eis debetur aureola saltem doctorum.

[23249] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, 2 Timoth., 2, 5: *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Sed in Angelis non est pugna. Ergo nec eis aureola debetur.

[23250] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur; unde amantibus virginitatem et martyrium et doctrinam, si exterius haec eis non insunt, aureola non debetur. Sed Angeli sunt incorporei. Ergo aureolam non habent.

Quaestiuncula 3

[23251] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur. Praemium enim essentiale est potius quam accidentale. Sed dos, quae ad praemium essentiale pertinet, non solum est in anima, sed etiam in corpore. Ergo et aureola, quae pertinet ad praemium accidentale.

[23252] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, peccato quod per corpus exercetur, respondet poena in anima et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus, debetur praemium et in anima et in corpore. Sed meritum aureolae per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

[23253] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, in corporibus martyrum apparebit quaedam virtutis pulchritudo in ipsis cicatricibus corporis; unde dicit Augustinus, 22 de Civit. Dei: *nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quas pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus; non enim erit in eis deformitas, sed dignitas; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Ergo videtur quod aureola martyrum sit in corpore; et eadem ratione de aliis.

[23254] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, animae quae modo sunt in Paradiso, habent aureolas, nec tamen habent corpora. Ergo proprium subjectum aureolae non est corpus, sed anima.

[23255] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, omne meritum est ab anima. Ergo praemium totum in anima esse debet.

Quaestiuncula 1

[23256] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod in Christo est aureola secundum propriam aureolae rationem, cum in eo pugna inveniatur et victoria, et per consequens corona secundum propriam rationem. Sed diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureae vel coronae, non tamen ei competit ratio aureolae; aureola enim ex hoc ipso quod diminutive dicitur, importat aliquid quod participative et non secundum sui plenitudinem possidetur; unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectioris victoriae participatio secundum imitationem ejus in quo perfectae victoriae plena ratio consistit; et ideo, cum in Christo inveniatur hujusmodi principalis et plena victoriae ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet Joan. 16, 33: *confidite: ego vici mundum*; et Apoc. 5, 5: *ecce vicit leo de tribu Juda*; Christo non competet aureolam habere, sed aliquid unde omnes aureolae originantur; unde Apoc. 3, 21: *qui vicerit, faciam eum sedere in throno meo, sicut ego vici, et sedeo in throno patris mei.* Unde secundum alios dicendum est, quod quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolae, tamen est excellentius omni aureola.

[23257] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit verissime virgo, martyr et doctor; sed tamen praemium accidentale his respondens in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis praemii; unde non habet aureolam sub ratione aureolae.

[23258] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aureola, quamvis debeatur operi perfectissimo quo ad nos, tamen aureola inquantum diminutive dicitur, significat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur; et secundum hoc ad quamdam minorationem pertinet; et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissime invenitur.

[23259] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis; incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

Quaestiuncula 2

[23260] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Angelis aureola non debetur: cujus ratio est, quia aureola proprie respondet cuidam perfectioni in excellenti merito. Ea vero quae in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, Angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem eorum statum, aut etiam ad ipsum praemium; et ideo propter quae hominibus debetur aureola, Angeli non habent aureolas.

[23261] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virginitas dicitur esse vita angelica, inquantum per gratiam virgines imitantur id quod Angeli habent per naturam: non enim virtutis est in Angelis quod omnino a delectationibus carnis abstineant, cum hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

[23262] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perpetua incorruptio spiritus in Angelis praemium essentiale meretur: est enim de necessitate salutis, cum in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

[23263] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi actus secundum quos Angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, et ad communem ipsorum statum; unde per hujusmodi actus aureolam non merentur.

Quaestiuncula 3

[23264] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aureola proprie est in mente, est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis; ita ex gaudio aureolae resultat aliquis decor in corpore; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam fulgeat etiam in carne.

[23265] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 4 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Tamen sciendum est, quod decor cicatricum quae in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici aureola: quia aliqui martyres aureolam habebunt in quibus hujusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedia vel squalore carceris interempti.

Articulus 5

[23266] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 tit. Utrum convenienter designentur tres aureolae

Quaestiuncula 1

[23267] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter designentur tres aureolae, virginum, martyrum, et praedicatorum. Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis, aureola virginum virtuti temperantiae, aureola vero doctorum virtuti prudentiae. Ergo videtur quod debeat esse quarta aureola, quae debeatur justitiae.

[23268] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Exod. 25, dicit Glossa, quod corona aurea additur, cum per Evangelium his qui mandata custodiunt, vita aeterna promittitur. Matth. 19, 17: *si vis ad vitam ingredi; serva mandata.* Huic aureola superponitur cum dicitur: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Ergo paupertati debetur aureola.

[23269] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 arg. 3 Praeterea, per votum obedientiae aliquis se Deo subjicit totaliter. Ergo in voto obedientiae maxima perfectio consistit; et ita videtur quod ei aureola debeatur.

[23270] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 arg. 4 Praeterea, multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multae sunt aliae aureolae praeter istas tres.

[23271] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 arg. 5 Praeterea, sicut aliquis divulgat fidem praedicando et docendo, ita scripta compilando. Ergo et talibus quarta aureola debetur.

Quaestiuncula 2

[23272] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod aureola virginum sit inter alias potissima. Quia Apocal. 14, dicitur de virginibus quod sequuntur agnum quocumque

ierit; et quod nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabant. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

[23273] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Cyprianus dicit de virginibus, quod sunt illustrior portio gregis Christi. Ergo eis magis aureola debetur.

[23274] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 2 arg. 3 Praeterea, videtur quod potissima sit aureola martyrum. Quia dicit Haymo, quod non omnes virgines conjugatos praecedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis virginitate insuper custodita coaequantur martyribus conjugatis. Ergo martyrium dat virginitati praeeminentiam super alios status. Ergo martyrio potior aureola debetur.

[23275] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 2 arg. 4 Praeterea, videtur quod potissima debeatur doctori. Quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesia triumphante. Sed in Ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus, 1 Timoth. 5, 17: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habentur; maxime qui laborant in verbo et doctrina.* Ergo in Ecclesia triumphante eis potior aureola debetur.

Quaestiuncula 3

[23276] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod unus aureolam virginitatis vel martyrii vel doctoris excellentius alio non habet. Quia ea quae sunt in termino perfectionis non intenduntur et remittuntur. Sed aureola debetur operibus quae sint in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur nec remittitur.

[23277] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 3 arg. 2 Praeterea, virginitas non suscipit magis et minus, cum importet privationem quamdam; et negationes non intendantur nec remittantur. Ergo nec praemium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur et remittitur.

[23278] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, aureola superponitur aureae. Sed aurea est intensior in uno quam in alio. Ergo et aureola.

Quaestiuncula 1

[23279] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aureola est quoddam privilegiatum praemium, privilegiatae victoriae respondens, ut patet ex dictis, et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quae cuilibet homini imminent, tres aureolae sumuntur. In pugna enim quae est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet qui a delectabilibus venereis, quae sunt praecipua in hoc genere, omnino abstinet; et ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa est praecipua, cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus; unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent,

secunda aureola debetur. In pugna vero qua contra Diabolum pugnamus, illa est praecipua victoria, cum aliquis hostem non solum a se, sed a cordibus aliorum removet: quod fit per praedicationem et doctrinam; et ideo doctoribus et praedicatoribus tertia aureola debetur. Quidam vero distinguunt tres aureolas secundum tres vires animae, ut dicantur tres aureolae respondere potissimis trium virium animae actibus. Potissimus enim actus rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere; et huic actui debetur doctorum aureola. Irascibilis vero actus potissimus est etiam mortem propter Christum superare; et huic actui debetur aureola martyrum. Concupiscibilis autem actus potissimus est a delectabilibus maximis penitus abstinere; et huic debetur aureola virginum. Alii vero aureolas tres distinguunt secundum ea quibus Christo nobilissime conformamur. Ipse enim mediator fuit inter mundum et patrem. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem quam a patre acceperat, mundo manifestavit; fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustinuit; fuit vero virgo, inquantum puritatem in seipso conservavit. Et ideo doctores, martyres, virgines ei perfectissime conformantur; unde talibus debetur aureola.

[23280] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in actu justitiae non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum: nec tamen hoc verum est, quod docere sit actus prudentiae; immo potius est actus caritatis vel misericordiae, secundum quod ex tali habitu inclinamur ad hujusmodi exercitium, vel etiam sapientiae ut dirigentis. Vel potest dici, secundum alios, quod justitia circuit omnes virtutes; et ideo ei specialis aureola non debetur. Quomodo autem hoc sit verum, dictum est in Lib. 3, dist. 33, quaest. 3, art. 4.

[23281] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spirituali pugna: quia amor corporalium minus impugnat quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola; sed debetur ei judiciaria potestas ratione humiliationis, quae consequitur paupertatem, ut supra dictum est. Glossa autem inducta large accipit aureolam pro quolibet praemio quod redditur merito excellenti.

[23282] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

[23283] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam scribentibus sacram doctrinam debetur aureola; sed haec non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

Quaestiuncula 2

[23284] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeeminentia aureolae ad aureolam potest dupliciter attendi. Primo ex parte pugnae, ut dicatur aureola potior quae fortiori pugnae debetur; et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodam modo, et aureola virginum alio modo. Pugna enim martyrii est fortior secundum seipsam, et vehementius affligens: pugna carnis est periculosior, inquantum est

diuturnior, et magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum de quibus est pugna; et sic aureola doctorum inter omnes est potior: quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia, aliae vero pugnae circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quae attenditur ex parte pugnae, est aureolae essentialior: quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam et pugnam. Difficultas etiam pugnae quae attenditur ex parte ipsius pugnae, est potior quam illa quae attenditur ex parte nostri, inquantum est nobis vicinior. Et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior; et ideo dicitur Matth. 5, in Glossa, quod in octava beatitudine, quae ad martyres pertinet, scilicet: *beati qui persecutionem patiuntur* etc., omnes aliae perficiuntur. Propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus praeordinat. Sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

[23285] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Quaestiuncula 3

[23286] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum meritum sit quodammodo praemii causa; oportet diversificari praemia, secundum quod merita diversificantur. Aliquid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suae causae. Meritum autem aureolae potest esse majus et minus; unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolae potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori caritate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis praedicationi instat, aut etiam magis se a delectabilibus carnis elongat. Intensioni ergo meriti quae attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolae, sed intensio aureae; sed intensioni meriti quae est ex genere actus, respondet intensio aureolae. Unde potest esse quod aliquis qui minus in martyrio meretur quantum ad essentiale praemium, habebit pro martyrio majorem aureolam.

[23287] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debentur aureolae, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem; sicut ignis est specie subtilissimum corporum; unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

[23288] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse alia major propter majorem recessum a virginitatis contrario; ut dicatur in illa esse major virginitas quae magis occasiones corruptionis vitat; sicut privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis caecus, quia magis elongatur a visu.

Expositio textus

[23289] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 5 a. 5 qc. 3 expos. *Suos fines habebunt duae civitates.* Hoc ideo dicitur, quia usque ad diem judicii numerus electorum et damnatorum augetur; et etiam gloria et poena augeri potest, saltem quantum ad praemium et poenam accidentalem; sed post judicium ulterius augeri non poterit. *Denarius enim unus.* Hoc dicitur propter hoc quod idem est objectum omnium beatorum. *Ille quippe beate vivit qui vivit ut vult, nec male aliquid vult.* Haec sententia Augustini concordat cum sententia philosophi, ut per *vivere* operatio vitae intelligatur; per hoc autem quod dicitur: *ut vult*, ostenditur operatio non impedita; per hoc autem quod dicitur: *nec aliquid male vult*, ostenditur esse connaturalis, quia mala sunt contra naturam. *Quo retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum, donec appetitus ille conquiescat.* Ista retardatio intelligitur quantum ad hoc quod anima a corpore separata non habet perfectum esse; et ita nec perfectam operationem, qua possit Deo perfecte conjungi.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Scriptum super Sententiis

liber IV distinctio L

Thomas de Aquino a Francesco Solimena depictus (San Domenico Maggiore, Napoli)

Textum Parmae 1858 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Distinctio 50

Quaestio 1

Prooemium

[23290] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 pr. Postquam determinavit Magister de gloria sanctorum post judicium generale, hic determinat de poenis impiorum; et dividitur in partes duas: in prima propositum prosequitur; in secunda ponit totius opere epilogum, ibi: *haec de pedibus sedentis super solium excelsum (...) commemorasse sufficiat.* Prima autem pars dividitur in duas partes: in prima determinat de poenis damnatorum quantum ad effectum; in secunda determinat de poenis eorum quantum ad cognitionem, sive intellectum, ibi: *hic quaeri solet, quare illae tenebrae, quibus involventur mali in Gehenna, dicuntur tenebrae exteriores.* Et haec pars dividitur in partes tres: in prima ostendit quomodo excluduntur a cognitione Dei per hoc quod sunt in tenebris exterioribus; in secunda ostendit qualiter se habeat eorum cognitio ad ea quae in hoc mundo aguntur, ibi: *praeterea quaeri solet, si reproborum animae quae nunc in Inferno cruciantur, notitiam habeant eorum quae circa suos in hac vita geruntur*; in tertia qualiter se habeat ad cognoscenda ea quae erga sanctos aguntur, ibi: *quaeri etiam solet, utrum vicissim se videant illi qui sunt in Inferno, et illi qui sunt in gloria.* Secunda pars dividitur in duas: in prima inquirit, utrum mortui cognoscant ea quae hic aguntur; in secunda movet dubitationem quamdam ex dictis, ibi: *si quis autem quaerat quomodo intelligatur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum.* Tertia vero pars dividitur in duas: in prima ostendit quomodo boni et mali invicem se videant; in secunda inquirit, quid accidat sanctis ex visione damnatorum, ibi: *sed cum sancti malos in tormentis videant, nonne aliqua compassione erga eos moventur?* Et haec pars dividitur in duas: in prima inquirit, utrum sancti videntes damnatorum miseriam eis compatiantur; in secunda, utrum ex hoc quod poenam damnatorum vident, eorum gloria minuatur, ibi: *postremo quaeritur, an poena reproborum visa decoloret gloriam beatorum.* Hic quaeruntur duo. Primo de cognitione naturali animae separatae. Secundo de poena damnatorum. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum anima possit aliquid intelligere a corpore separata; 2 utrum possit intelligere per species quas a sensibus accepit, dum corpori esset juncta; 3 utrum anima separata singularia cognoscat; 4 utrum localis distantia ejus cognitionem impediat. Utrum autem sensibus utatur, quaesitum est supra, dist. 44.

Articulus 1

[23291] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 tit. Utrum anima aliquid intelligere possit a corpore separata

[23292] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima nihil intelligere possit a corpore separata. Quia, ut dicit philosophus in 1 de anima, intelligere et considerare consumitur quodam interius corrupto. Sed per mortem illud quod est interius ex parte corporis, corrumpitur. Ergo post mortem non potest anima intelligere aliquid et considerare.

[23293] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, nulla actio communis corpori et animae potest remanere in anima, corpore corrupto. Sed intelligere est quaedam actio corpori et animae communis, sicut et texere et aedificare, ut patet in 1 de anima. Ergo, corpore corrupto, anima non potest intelligere.

[23294] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, anima nihil potest intelligere sine intellectu possibili. Sed intellectus iste est corruptibilis, ut dicitur in 3 de Anim.: non autem corrumpitur nisi corpore corrupto. Ergo anima a corpore separata nihil potest intelligere.

[23295] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, ut dicitur in 3 de anima, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad animam intellectivam. Sed destructis coloribus visus nihil posset videre. Ergo destructis phantasmatibus anima nihil poterit intelligere. Phantasmata autem non remanent in anima separata, cum sint in imaginatione, quae habet organum corporale. Ergo anima separata nihil potest intelligere.

[23296] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, perfectius esse habet anima in corpore quam a corpore separata; sicut pars in toto perfectior est quam per se existens. Sed anima intellectiva, cum est in corpore, non potest intelligere sine phantasmatibus, ut patet in 1 et 3 de anima. Ergo nec separata a corpore sine eis intelligere poterit; et sic idem quod prius.

[23297] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, intellectus humanus est factus sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in 3 de anima. Ergo anima in sui creatione non habet aliquas formas concreatas. Si ergo intelligit aliquid, oportet quod intelligat per formas a sensibus acceptas; cum omnis cognitio fiat per aliquam formam quae sit similitudo rei cognitae. Sed animae puerorum defunctorum in uteris maternis non habent aliquas formas a sensibus acceptas. Ergo saltem animae puerorum non possunt intelligere aliquid, cum non habeant aliquas intelligibiles formas.

[23298] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, anima ad hoc dicitur esse corpori conjuncta, ut scientiis et virtutibus perficiatur. Ergo antequam in corpore fuerit scientia perfecta, non

potest intelligere aliquid; alias frustra corpori conjungeretur. Sed animae parvulorum praedictorum non fuerunt aliqua scientia in corporibus perfectae. Ergo idem quod prius.

[23299] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, philosophus dicit in 2 caeli et mundi, quod omnis res est propter suam operationem: unde re remanente remanet ejus operatio; et hoc est quod Damascenus dicit, quod nulla substantia est otiosa. Si ergo anima post corpus remanet, sicut fides ponit; oportet quod aliqua ejus operatio remaneat; quia, ut dicitur in 1 de anima, si nulla operatio animae est ei propria sine corpore, non contingit eam separari. Sed intelligere est maxime propria ejus operatio. Ergo anima separata aliquid intelligere potest.

[23300] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut dicit Avicenna in sua Metaph., immunitas a materia est causa quare aliqua substantia sit intellectiva. Sed anima separata a corpore immunior est a materia quam corpori conjuncta; quia tunc non est actus alicujus materiae, sicut modo est. Cum ergo anima modo intelligat, multo magis intelliget cum erit a corpore separata.

[23301] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Avicenna dicit in 6 de naturalibus, quod anima non indiget imaginatione et aliis virtutibus sensibilibus nisi in principio tantum; et non postea, nisi parum. Cum ergo proficit et roboratur, sola per se operatur actiones suas absolute; et sic anima indiget sensibus sicut homo indiget jumento et ejus apparatu, ut perveniat eo quo proponit; quo cum accesserit, non ejus ulterius indigebit. Ergo anima non semper indiget corpore ad intelligendum; et sic separata intelligere poterit.

[23302] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ponentibus intellectum a potentiis sensitivis differre, necesse est ponere intellectus substantiam incorruptibilem esse, eo quod necesse est eum immaterialem ponere, nec a materia secundum esse dependentem. Omnem autem hujusmodi substantiam oportet incorruptibilem esse; quia materia, inquantum potest esse subjectum privationis et formae, est corruptionis causa in rebus materialibus. Unde dicit philosophus in 1 de anima, quod intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi. Quidam vero hunc intellectum corruptibilem dixerunt non esse partem animae humanae, sed esse aliquam substantiam omnino a corpore separatam: animam vero humanam non dici intellectivam nisi secundum quamdam participationem intellectualitatis ex refulgentia intellectus separati super ipsam; unde destructo corpore anima humana nec remanebat, nec aliquid intelligere poterat. Sed hoc videtur esse contra intentionem philosophi; dicit enim in 2 de anima, de intellectu loquens, quod intellectus videtur esse alterum genus animae: et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili. 12 etiam Metaph., dicit, quod anima est talis dispositionis, ut scilicet possit separari non tota, sed intellectus. Ex quo patet quod intellectum, qui est pars animae, ponit a corpore separari; et ideo oportet animam intellectivam, quae est anima humana, post corpus remanere, sicut fides ponit: et per consequens necesse est quod intelligat, cum intelligere sit ejus propria operatio. Sed quomodo intelligat, diversimode a quibusdam ponitur. Quidam enim dicunt, quod anima separata, a rebus cognitionem accipit, sicut et nunc facit. Sed haec opinio videtur omnino irrationabilis: anima enim humana a corpore separata non poterit uti sensitivis potentiis, ut supra, dist. 44, qu. 3, art. 3, qu. 2, dictum est, cum harum potentiarum actus per organa corporea necesse sit exerceri; unde

non erit nisi in usu potentiarum intellectivae partis. Intellectus autem non est natus accipere cognitionem a rebus sensibilibus immediate, sed mediantibus potentiis sensitivis; cum oporteat esse quamdam convenientiam inter recipiens et receptum. Species autem in sensibus existentes habent convenientiam et cum intellectu, inquantum sunt sine materia, et cum rebus materialibus, inquantum sunt cum conditionibus materiae; unde convenienter sensus a rebus materialibus accipit, et intellectus a sensibus: non autem intellectus immediate a rebus materialibus; et ideo non potest poni quod anima separata cognitionem a rebus materialibus accipiat. Nec sufficit ponere in ea cognitionem solum quae fuit a sensibus accepta in corpore, propter animas puerorum decedentium in maternis uteris, quae a sensibus cognitionem non acceperunt. Et ideo alii dicunt, quod sicut Angelus habet apud se formas innatas causarum ordinis universi, ita et anima a sui creatione; sed dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum; sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quosdam qui posuerunt quod addiscere non est aliud quam reminisci; sed postquam a corpore fuerit separata, utetur illis formis innatis. Sed illud contradicit sententiae philosophi, qui dicit intellectum humanum esse sicut tabulam in qua nihil est scriptum: contradicit etiam experientiae, qua experimur nos nihil posse intelligere, nisi ex praeacceptis a sensu ad intelligendum manuducamur. Nec esset probabile quod, cum anima naturaliter corpori uniatur, totaliter impediretur per conjunctionem ad corpus, ut formis innatis uti posset. Sed hoc consonum videretur opinioni illorum qui posuerunt animam ante corpus creatam, et postea corpori accidentaliter conjunctam: non enim ea quae uni et eidem naturaliter insunt, ita se habent, quod unum eorum totaliter impediat alterum; alias in natura aliquid esset otiosum. Et ideo aliter dicendum est, quod anima in sui creatione nullas habet formas concreatas: nec ad hoc quod post separationem a corpore intelligat, requiruntur aliquae formae a rebus acceptae vel tunc vel prius; sed intelliget, de naturali cognitione loquendo, per influentiam a substantiis superioribus, Deo, scilicet, vel Angelis; et loquor de naturali influentia; et hoc sic patet. Intellectus enim noster est medius inter substantias intelligibiles et res corporales; unde anima intellectiva dicitur esse creata in orizonte aeternitatis, in libro de causis; et hoc ideo quia ipsa per intellectum attingit ad substantias intelligibiles; inquantum vero est actus corporis, contingit res corporales. Omne autem medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat. Unde cum anima nostra in statu viae maxime ad corpus accedat, utpote actus ejus existens; non habet respectum ad res intelligibiles nisi aliquo modo contingendo corpus; et propter hoc anima in statu hujus viae non recipit influentiam a superioribus substantiis, nisi ut cognoscat sub speciebus a sensibus acceptis; unde Dionysius dicit, quod non est possibile nobis in hac vita aliter superlucere divinum radium, nisi cum varietate sensibilium formarum: et ideo etiam in hac vita quanto anima magis a corpore abstrahitur: tanto magis a substantiis spiritualibus influxum cognitionis recipit; et inde est quod quaedam occulta cognoscunt in dormiendo, et in excessu mentis, quando anima a corporis sensibus abstrahitur; unde cum actu erit a corpore separata, erit paratissima ad recipiendum influentiam a substantiis superioribus, scilicet Deo vel Angelis; et sic per hujusmodi influentiam cognitionem habebit majorem, vel minorem secundum modum naturalis capacitatis ipsius animae: et sic etiam Commentator, qui ponit intellectum possibilem esse substantiam separatam, quamvis in hoc erret;

tamen quantum ad hoc recte dicit quod ex hoc quod ponitur substantia separata, habet respectum ad alias substantias spirituales superiores ut eas intelligat; sed secundum illum respectum quo comparatur ad nostrum corpus recipiendo species a phantasmatibus, non conjungitur substantiis altioribus.

[23303] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus loquitur de actu intellectus quo nunc in via intelligimus, abstrahendo a phantasmatibus: hic enim actus esse desinit, phantasmatibus destructis, in separatione animae a corpore.

[23304] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intelligere, secundum quod exit ab intellectu, non est actio communis animae et corpori (non enim intellectus intelligit mediante aliquo organo corporali), sed est communis animae et corpori ex parte objecti, inquantum intelligimus abstrahendo a phantasmatibus, quae sunt in organo corporali; et hunc modum intelligendi anima separata non habet.

[23305] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod passivus intellectus, de quo philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit; intelliget autem in futuro, quando a phantasmatibus abstrahere non indigebit.

[23306] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod comparatio illa intelligitur de anima intellectiva ex parte illa qua corpori conjungitur, et non prout est intellectiva simpliciter: quia intellectus, inquantum hujusmodi, non respicit phantasmata, sicut patet de intellectu angelico.

[23307] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod anima habet esse perfectius in corpore quam separata, inquantum est forma, non autem inquantum est intellectus; nisi forte conjungatur tali corpori quod est omnino animae subditum, in nullo intellectum distrahens, sicut erit corpus gloriosum: *corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena habitatio sensum multa cogitantem*: sapientiae 9, 15.

[23308] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod animae puerorum quamvis non habeant formas innatas vel acquisitas, habebunt tamen aliquas formas intelligibiles ex influentia divini luminis, cooperante ministerio Angelorum.

[23309] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod anima ex hoc quod in corpore scientis perfecta fuit, etiam separata magis intelliget, ut infra dicetur: non tamen sequitur quod, si non fuerit in scientia perfecta, nullo modo intelligat.

Articulus 2

[23310] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 tit. Utrum anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas aliquid intelligat

[23311] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas nihil intelligat. Hujusmodi enim species ejusdem rationis erunt in anima separata cujus modo sunt. Sed nunc per eas non potest anima intelligere sine phantasmatibus: quod patet ex hoc quod laeso organo phantasiae anima impeditur in consideratione eorum quae prius a sensu accepit. Ergo nec anima separata per illas species intelligere poterit, cum in ea nulla phantasmata sint.

[23312] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, ex similibus actibus similes habitus relinquuntur. Sed habitus scientiae nunc acquirimus ex actu intelligendi, quo anima a phantasmatibus abstrahit. Ergo habitus scientiae acquisitae non inclinat nisi in similes actus. Cum ergo talis actus intelligendi non possit esse in anima separata, scilicet accipiendo a phantasmatibus; videtur quod per scientiam hic acquisitam, vel per species hic a sensibus acceptas, anima separata nihil intelligat.

[23313] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, in operibus naturae nihil est superfluum; nec natura facit per duo quod per unum facere potest. Sed anima separata poterit intelligere per influentiam a substantiis superioribus, ut supra dictum est. Ergo non intelliget per aliquas species a sensibus acceptas.

[23314] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei esse in eodem subjecto. Sed anima separata recipiet aliquas formas intelligibiles ex influentia substantiae superioris, per quas poterit res intelligere. Ergo in ipsa non possunt remanere intelligibiles formae earumdem rerum a sensibus acceptae.

[23315] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ex hoc intellectus noster actu intelligit quod forma intelligibilis in eo existit. Ergo postquam destitit actu intelligere, forma intelligibilis in eo non remanet; et sic videtur quod non remaneant in anima separata aliquae formae intelligibiles a sensibus acceptae, per quas intelligere possit.

[23316] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, considerare illud cujus scientiam aliquis prius accepit, videtur ad memoriam vel reminiscentiam pertinere. Sed destructo corpore, anima non reminiscitur, ut dicit philosophus in 1 et 3 de anima. Anima ergo separata non intelligit per species in hac vita a sensibus acceptas.

[23317] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit, quod anima est locus specierum; et loquitur de parte intellectiva. Sed locus conservat locatum. Ergo species a

sensibus acceptae in intellectiva conservantur; et sic videtur quod per eas possit intelligere anima separata a corpore, sicut et nunc potest.

[23318] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, finis remanet remotis etiam his quae sunt ad finem. Sed sensus ordinatur ad cognitionem animae intellectivae sicut ad finem, inquantum ex sensibus cognitionem accipit. Ergo cognitio quam anima accipit a sensibus, remanet in ea etiam destructis sensibus corporis; quod erit cum anima fuerit a corpore separata.

[23319] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima est incorruptibilis et perpetua. Ergo quod in ea recipitur, recipitur ut perpetuo conservabile in ipsa; ergo species intelligibiles quas a sensibus accipit, remanent in ea post separationem a corpore. Frustra autem remanerent, nisi per eas intelligeret formas prius a sensibus acceptas.

[23320] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex est opinio. Una occasionatur ex opinione Avicennae, qui dicit, quod intellectus noster possibilis non servat aliquas formas postquam actu intelligere desinit; quia formae intelligibiles non possunt esse in intellectu possibili nisi ut in vi apprehendente. Non enim utitur organo corporali, ut ex parte ejus possit aliquid esse in intellectu non ut in apprehendente actu; per quem modum aliquid est in potentiis sensitivae partis, quae potentiae thesauri dicuntur, sicut memoria et imaginatio; sed intellectus possibilis cum convertit se ad intelligentiam agentem, quam ponit separatam, accipit species intelligibiles ex influentia ejus, cujus est formas a phantasmatibus abstrahere, et ponere eas in intellectu possibili; et cum desinit se convertere ad intellectum agentem, formae illae desinunt esse in eo; sicut forma visibilis desinit esse in oculo, cum oculus desinit se convertere ad rem visam. Oportet autem ut si iterum velit intellectus possibilis considerare quod prius consideravit, de novo se convertat ad intellectum agentem, et de novo species intelligibiles recipiat; et secundum hoc quidam eum sequentes dicunt, quod in anima nostra nullae species intelligibiles reservantur, quibus possit post mortem uti ad intelligendum; et sic etiam dicunt, quod scientia hic acquisita nullo modo manet neque quantum ad actum neque quantum ad habitum. Sed haec opinio non videtur esse conveniens. Primo, quia contrariatur manifeste sententiae philosophi, qui ponit animam esse locum specierum; unde oportet quod species in illa conserventur. Secundo, quia ex quo species in intellectum possibilem imprimuntur, non est probabile eas aboleri, nisi aliqua causa corrumpens eas fuerit; cum multo nobilius recipiantur formae intelligibiles in intellectu possibili quam formae sensibiles in materia prima. Tertio, quia Augustinus ponit partem mentis esse memoriam; et sic in ea species intelligibiles reservantur. Quarto, quia dato quod nullae species intelligibiles remanerent in anima separata, non propter hoc tolleretur quin habitus scientiae remaneret, etiam secundum praedictam opinionem Avicennae. Vult enim quod quamvis species intelligibiles non remaneant in intellectu possibili cum actu non intelligit, remanet tamen in eo quaedam habilitatio, ut facilius se convertat ad recipiendum species intelligibiles ab intellectu agente, ratione cujus non oportet quod semper aliquis ita laboret ad aliquid intelligendum, sicut cum de novo didicit vel invenit; et habilitas haec nihil aliud est quam habitus scientiae. Unde etiam in anima separata hujusmodi habitus

remanebit, ut scilicet paratior sit ad recipiendum cognitionem ex influentia superioris substantiae anima quae habitu scientiae in hoc mundo fuit perfecta, quam alia quae hujusmodi habitu caruit. Et ideo ponendum secundum alios videtur, quod species intelligibiles remanent in anima postquam actu intelligere desierit, et etiam major habilitas ad recipiendum ab intellectu agente; et quod utrumque eorum remanebit in anima separata, et utroque uti poterit in intelligendo; alio tamen modo eis utitur cum est corpori conjuncta. Cum enim est conjuncta corpori, ejus intellectus non potest aliquid considerare nec per species acquisitas, nec per aliquem influxum superioris substantiae, nisi convertendo se ad phantasmata; quia, propter perfectam conjunctionem ejus ad corpus, potentia intellectiva ejus nihil cognoscit nisi per ea quae per corpus recipiuntur, unde habet phantasmata quasi objecta ad quae respicit; sed cum erit a corpore separata, intelliget per alium modum, ut supra dictum est, scilicet non aspiciendo ad phantasmata.

[23321] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis species intelligibiles, per se loquendo, sint ejusdem rationis dum sunt in anima conjuncta corpori, et cum sunt in anima separata; tamen per accidens sunt rationis diversae, inquantum anima in qua sunt, diversimode se habet in conjunctione ad materiam, vel separatione ab ea; et ideo per species illas anima conjuncta non intelligit nisi convertendo se ad phantasmata; sed cum fuerit separata, intelliget per eas etiam sine tali conversione.

[23322] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus non specificantur a termino a quo, sed magis a termino ad quem; unde idem specie motus est dealbatio, sive per eam aliquis fiat de nigro albus, sive de rubeo albus. Unde et intelligere non diversificatur specie per hoc quod intelligitur abstrahendo a phantasmatibus vel non abstrahendo, dummodo sit unius modi quod intelligitur et quo intelligitur; et propterea habitus scientiae qui acquiritur ex actibus intellectus accipientis a phantasmate, inclinat in actum intelligendi quo phantasmata non respicit. Et praeterea intelligere nostrum secundum statum istum est secundum phantasmata illustrata lumine intellectus agentis; unde est unius rationis cum cognitione animae separatae, quae est per influentiam luminis a superiori substantia, quantum ad ipsam illustrationem, quamvis non quantum ad phantasmata.

[23323] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex ipsis speciebus intelligibilibus praeexistentibus in intellectu possibili efficitur intellectus possibilis paratior ad perfectius recipiendum cognitionem ex influentia superioris substantiae; unde non sequitur quod frustra hujusmodi species in anima separata remaneant ad intelligendum per eas.

[23324] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod formae intelligibiles acceptae non sunt omnino unius rationis cum illis formis qua immediate ex influentia divina proveniunt; quia ex diversis imprimentibus diversae impressiones relinquuntur; sic etiam et habitus virtutis acquisitae non est ejusdem rationis cum habitu virtutis infusae. Unde nihil prohibet utrasque formas in anima separata remanere; et formas illas tunc acceptas ex influxu superioris substantiae esse formales et completivas respectu formarum acquisitarum a sensibus.

[23325] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in intellectu

nostro remanent formae intelligibiles, etiam postquam actu intelligere desinit; nec in hoc opinionem Avicennae sequimur. Remanent autem hujusmodi formae intelligibiles in intellectu possibili, cum actu non intelligit, non sicut in actu completo, sed in actu medio inter potentiam puram et actum perfectum, sicut etiam forma quae est in fieri, hoc modo se habet.

[23326] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod philosophus loquitur de memoria et reminiscentia, quae est pars animae sensitivae, cujus actus corrupto corpore non potest remanere; et hac indigemus ad intelligendum ad praesens ea quae prius intelleximus; propter hoc oportet nos ad phantasmata converti, quae quandoque oportet de thesauro memoriae adduci: sed memoria prout ab Augustino ponitur in mente, remanebit in anima post mortem.

Articulus 3

[23327] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 tit. Utrum anima separata singularia cognoscat

[23328] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata singularia non cognoscat. Anima enim separata non utetur potentiis sensitivis. Sed singularia non cognoscuntur ab anima nisi per potentias sensitivas; singulare est enim aliquid, dum sentitur, ut Boetius dicit. Ergo anima separata singularia non cognoscet.

[23329] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, intellectus animae separatae magis erit a materia remotus quam intellectus animae conjunctae corpori. Sed anima conjuncta corpori non potest intellectu cognoscere singularia propter intellectus immaterialitatem. Ergo nec cum est a corpore separata.

[23330] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, differentia hic ponitur praecipue inter sensum et intellectum, eo quod sensus cognoscit hic et nunc, intellectus autem abstrahit ab utroque. Si ergo intellectus animae separatae possit singularia cognoscere, in nullo ejus cognitio a sensu differret; quod est inconveniens.

[23331] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut in statu viae per sensum particularia cognoscimus, ita per intellectum universalia. Sed sensus nunquam potest devenire ad hoc quod universalia cognoscat. Ergo nec intellectus ad hoc quod cognoscat singularia.

[23332] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, eadem est natura animae separatae, et corpori conjunctae. Sed per naturam intellectivae animae, formae quae in intellectu recipiuntur dum corpori est conjuncta, non ducunt in cognitionem singularium; sunt enim in ea per modum

ipsius. Ergo eodem modo erunt in ipsa postquam fuerit a carne separata; et sic non ducent in singularium cognitionem.

[23333] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Luc. 16, 28, dicitur quod dives in Inferno existens secundum animam tantum, dixit: *habeo enim quinque fratres*; etc.: ex quo patet quod singularia cognoscunt animae separatae.

[23334] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, intellectus animae corpori conjunctae singularia cognoscit; quod patet ex hoc quod propositionem format, cujus praedicatum est universale, et subjectum singulare; et syllogismum componit, cujus minor est singularis. Ergo etiam a corpore separata anima per intellectum singularia cognoscet.

[23335] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, nullus potest disponere de his quae ignorat. Sed anima in corpore existens per intellectum disponit de his quae circa singularia sunt agenda. Ergo etiam in corpore existens singularia cognoscit per intellectum. Cum ergo intellectus in anima separata integer maneat, videtur quod anima separata singularia cognoscat.

[23336] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum omnis cognitio sit per formas, quibus cognoscens rebus cognitis assimilatur; duplex erit cognoscendi modus: unus per formas a rebus acceptas; alius per formas quae sunt causae rerum, vel a causis rerum acceptae. Ad hoc enim quod aliqua duo sint similia, oportet unum esse causam alterius, vel ambo sub eadem causa procedere; cum unitas effectus causae indicet unitatem. In illa ergo cognitione quae fit per formas a rebus acceptas, ipsae res per suam actionem sunt cognitionis causa. Cum ergo omnis actio sit per formam, forma autem quantum est de se sit universalis; per talem modum non potest deveniri in cognitionem rerum singularium: quia per hunc modum non cognoscitur materia, quae est individuationis principium, nisi in universali, inquantum scilicet habet habitudinem ad formam universalem; sicut qui cognoscit simum, cognoscit nasum inquantum est subjectum simi; nisi quando formae individualiter recipiuntur in cognoscente ut sunt in rebus extra animam, sicut accidit in potentiis cognoscitivis per organum corporale. Sed in illa cognitione quae est per formas quae sunt rerum causae, vel earum impressiones, pervenitur usque ad singularia, quamvis hujusmodi formae sint omnino immateriales, eo quod causa rei prima est quae rebus esse influit: esse autem communiter materiam et formam respicit. Unde hujusmodi formae ducunt directe in cognitionem utriusque, scilicet materiae et formae; et propter hoc per talem cognitionem cognoscuntur res et in universali et in singulari. Anima ergo, cum est corpori conjuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organis affixas; sed indirecte, et per quamdam reflexionem, etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout scilicet ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species hujusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit. Anima vero separata utitur utraque cognitione: quia et cognoscit per species acceptas a sensibus, et per species receptas a superioribus substantiis, quae species sunt causarum impressiones, idest rationum idealium in

Deo existentium; et ideo secundum illum modum quo cognoscit per species a sensibus acceptas, singularia directe non cognoscit: sed per illum modum quo cognoscit ex influentia superioris substantiae, cognoscere potest singularia eadem ratione qua et Angeli, de quorum cognitione dictum est 2 Lib., dist. 3, quaest. 2, per totam.

[23337] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima in statu viae non cognoscit singularia directe, nisi per potentias sensitivas, quia non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; quae cum ad intellectum pervenerint, in quo omnino immaterialiter recipiuntur, non possunt esse principium cognoscendi singulare: sed cum fuerit a corpore separata, habebit alium modum cognoscendi, quo singularia cognoscere poterit, ut dictum est in corp. art.

[23338] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima separata est quodammodo immaterialior quam corpori conjuncta, est propinquior substantiis superioribus, quae sunt omnino immateriales; et magis parata ad recipiendum earum influxum, et per consequens ad intelligendum eo modo quo ipsae intelligunt.

[23339] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem; unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare: sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare; et sic adhuc remanet differentia inter sensum et intellectum.

[23340] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam; unde magis potest intellectus se extendere ad id quod est sensus, quam sensus ad id quod est intellectus.

[23341] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod eodem modo recipitur forma in intellectu animae separatae et in intellectu animae conjunctae, scilicet immaterialiter; sed tamen forma quae est in anima separata, erit alterius rationis et virtutis; prout scilicet erit effluens a substantiis superioribus, sicut dictum est, in corp. art.

[23342] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 ad s. c. 1 Primum objectum in contrarium est concedendum. Sed ad alia duo oportet respondere: quia concludunt quod intellectus animae conjunctae corpori singularia cognoscat.

[23343] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod intellectus noster in statu viae utitur singularibus componendo propositiones, et formando syllogismos, inquantum reflectitur ad potentias sensitivae partis, ut dictum est, et quodammodo continuatur cum eis, secundum quod earum motus et operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit.

[23344] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod intellectus practicus ad hoc quod de singularibus disponat, ut dicitur in 3 de anima, indiget ratione particulari, qua mediante, opinio quae est universalis (quae est in intellectu) ad particulare opus applicetur: ut sic

quidem fiat syllogismus, cujus major est universalis, quae est opinio intellectus practici; minor vero singularis, quae est aestimatio rationis particularis, quae alio nomine dicitur cogitativa: conclusio vero consistit in electione operis.

Articulus 4

[23345] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 tit. Utrum localis distantia impediat cognitionem animae separatae

[23346] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod localis distantia impediat cognitionem animae separatae. Anima enim hic existens ea quae hic aguntur cognoscit. Sed existens in receptaculo sibi debito, ea quae hic aguntur non cognoscit; unde dicit Augustinus in libro de cura pro mortuis agenda: *ibi sunt defunctorum animae ubi ea quae hic aguntur, scire non possunt.* Ergo localis distantia cognitionem animae separatae impedit.

[23347] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, naturalis cognitio animae separatae non est potior quam naturalis cognitio Daemonis. Sed Daemones naturali cognitione non cognoscunt absentia; unde Augustinus in libro de divinatione Daemonum, dicit, quod *ea quae etiam alibi fiunt, celeritate motus sui cito ad nos deferunt, ut quasi ea praedicere videantur quae nos postea nuntiantibus hominibus sumus scituri.* Ad hoc autem nihil faceret celeritas motus, si hic nobiscum existentes absentia cognoscere possent. Ergo anima separata non cognoscit absentia; et sic ejus cognitio per localem distantiam impeditur.

[23348] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, omnis cognoscens rem sub hic et nunc, aliter cognoscit sub hic et nunc quae sunt hic et quae sunt alibi. Sed anima separata cognoscit sub hic et nunc, quia cognoscit singularia, ut dictum est. Ergo aliter cognoscit propinqua et remota; et sic idem est quod prius.

[23349] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut est aliquid distans secundum tempus, ita est distans aliquid secundum locum. Sed anima separata non potest cognoscere distantia secundum tempus, ut puta futura: hoc enim solius Dei est, ut patet per id quod habetur Isa. 41, 23: *annuntiate nobis quae ventura sunt, et dicemus quia dii estis.* Ergo nec distantia secundum locum potest cognoscere.

[23350] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, operatio non excedit substantiam operantis; unde Damascenus dicit, quod Angeli ibi sunt ubi operantur. Sed anima separata est in aliquo loco, cum ei locus corporalis pro receptaculo assignetur. Ergo operatio animae separatae non

potest se extendere ultra locum illum; et sic ea quae sunt distantia secundum locum, cognoscere non potest.

[23351] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, sancti a damnatis distant maxime, etiam secundum locum. Sed damnati vident beatos, ut patet Luc. 16, de divite, qui in tormentis positus Abraham et Lazarum vidit. Ergo localis distantia cognitionem animae separatae non impedit.

[23352] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, nulla operatio impeditur per loci distantiam, nisi sit situalis: quia propinquum et distans secundum locum, ad situm pertinere videntur. Sed anima separata non habet aliam cognitionem nisi intellectivam, cum potentiis sensitivis non utatur; intellectiva autem cognitio nullo modo est situalis, cum non fiat per corporea instrumenta. Ergo ad cognitionem animae separatae nihil loci propinquitas facit vel distantia.

[23353] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, lux intelligibilis est potentior quam lux aliqua sensibilis. Sed lux sensibilis solis non impeditur a sua operatione per aliquam localem distantiam, quia totum mundum illuminat. Ergo nec lux intelligibilis animae separatae impeditur a sua cognitione per distantiam aliquam corporalem.

[23354] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quidam ponunt, quod anima separata cognoscat accipiendo a rebus: quod si verum esset, localis distantia proculdubio cognitionem animae separatae impediret, eo quod rerum sensibilium actiones non aequaliter se extendunt ad propinquum et distans, cum per propinqua in distantia moveantur; et sic in remotis virtus primi agentis paulatim deficit; et inde est quod non possumus sentire ea quae sunt procul a nobis. Sed si ponamus quod anima separata cognoscat per formas aliquas vel concreatas vel influxas a superioribus substantiis, non potest esse quod ejus cognitio per rei distantiam impediatur. Non enim per hujusmodi formas cognoscet in quantum res aliquid agant in animam, vel anima in res, ut sic medium corporale, per quod actio fiat, cognitionem impedire possit; sed cognitio praedicta perficitur ex hoc solo quod formae in anima existentes repraesentant res quae sunt extra animam; quas aequaliter repraesentant, sive sint propinquae, sive sint distantes; sicut imago Herculis aequaliter repraesentat Herculem, ubicumque sit Hercules: unde etiam potentiae cognoscitivae quae cognoscunt res per formas a rebus acceptas, dummodo non cognoscant solummodo dum accipiunt, aequaliter cognoscunt res distantes et propinquas; sicut intellectus noster in statu viae aequaliter cognoscit solem et lunam; et imaginatio aequaliter imaginatur hominem propinquum et distantem. Sed quia cognitio sensus perficitur in hoc ipso quod sensus a sensibili movetur; inde est quod sensitiva cognitio per localem distantiam impeditur. Si ergo cognitio animae separatae non fit per acceptionem formarum a rebus sensibilibus, ut supra positum est, nullo modo esse poterit ut ejus cognitionem localis distantia impediat.

[23355] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquae animae defunctorum in suis receptaculis existentes ea quae hic aguntur ignorent, non tamen hoc contingit propter localem distantiam, sed propter aliquam aliam causam, utpote quia afficiuntur vehementer ad ea quae in illis receptaculis patiuntur; vel etiam quia influentia superioris substantiae

quamvis eas perficiat ad aliqua cognoscenda, non tamen ad omnia, sed ad illa tantum quae ei secundum modum suum competunt.

[23356] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus frequenter utitur illa positione qua ponuntur Daemones habere corpora sibi unita, sicut etiam in libello inducto apparet; quod si esset, tunc oporteret ponere eos corpus sensibile habere, et per sensus cognitionem a rebus accipere, et sic eorum cognitionem locali distantia impediri; unde non est simile de anima separata quae hoc modo non cognoscit.

[23357] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si anima separata cognosceret ea quae sunt hic et nunc, accipiendo a rebus quae sunt hic et nunc, sicut in sensu accidit. Sed hoc dictum est esse falsum; unde ratio non sequitur.

[23358] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ea quae distant secundum tempus, scilicet futura, deficiunt ab esse: eo quod esse rei mensuratur tempore. Unde cum res secundum hoc sint cognoscibiles quod habent esse, quia cognitiones sunt existentium, ut dicit Dionysius 1 cap. de Div. Nom., futura ex seipsis sunt incognoscibilia. Sed distantia secundum locum non deficiunt ab esse; locus enim non mensurat esse rei, sed res existentes. Unde per hoc quod sunt distantes res, in seipsis nihil minus sunt cognoscibiles; possunt tamen esse minus cognoscibiles quo ad aliquos, qui in patiendo a rebus res ipsas cognoscunt; quod non est de anima separata.

[23359] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod operatio, prout est accidens quoddam habens esse in subjecto, non extenditur ultra suum subjectum; sed prout comparatur ad objectum, sic ultra suum subjectum extenditur, sicut nunc per animam existentem in corpore cognoscimus ea quae in caelo sunt; et sic etiam nihil prohibet animam separatam distantia secundum locum cognoscere.

Quaestio 2

Prooemium

[23360] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 pr. Deinde quaeritur de poenis damnatorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de poenis eorum quantum ad affectum eorum; 2 quantum ad intellectum; 3 quantum ad corpus; 4 de poenis eorum per comparationem ad beatorum intuitum.

Articulus 1

[23361] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 tit. Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala

Quaestiuncula 1

[23362] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum sit mala. Quia, ut dicit Dionysius, 4 cap. de Divin. Nomin., Daemones bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere. Cum ergo damnati homines non sint pejoris conditionis quam Daemones, videtur quod et ipsi bonam voluntatem habere possint.

[23363] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, malum, ut dicit Dionysius, est omnino involuntarium. Ergo si damnati aliquid volunt, illud volunt inquantum bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quae per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

[23364] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Praeterea, aliqui erunt damnati qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote gentiles, qui habent virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntatis actus. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

[23365] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Sed contra, obstinata voluntas nunquam potest flecti nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati, sicut et Daemones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

[23366] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet voluntas beatorum ad bonum, ita se habet voluntas damnatorum ad malum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati habent aliquam voluntatem bonam.

Quaestiuncula 2

[23367] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 co. 1 Ulterius. Videtur quod damnati nunquam poeniteant de malis quae fecerunt. Quia dicit Bernardus in Cantic., quod damnatus semper vult iniquitatem quam fecit. Ergo nunquam de peccato commisso poenitet.

[23368] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 co. 2 Praeterea, velle se non peccasse, est bona voluntas. Sed damnati non habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volent se non peccasse; et sic idem quod prius.

[23369] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 co. 3 Praeterea, secundum Damascenum, hoc est hominibus mors quod Angelis casus. Sed Angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo, ut non possit recedere ab electione qua prius peccavit. Ergo et damnati non possunt poenitere de peccatis a se commissis.

[23370] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 co. 4 Praeterea, major erit perversitas damnatorum

in Inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non poenitent de peccatis commissis, vel propter excaecationem mentis, sicut haeretici; vel propter obstinationem, sicut *qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*, ut dicitur Proverb. 2, 14. Ergo et damnati in Inferno de peccatis non poenitebunt.

[23371] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, Sap. 5, 3, dicitur de damnatis: *intra se poenitentiam agentes.*

[23372] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in 9 Ethic. quod poenitudine replentur pravi; mox enim tristantur de hoc quod prius delectati sunt. Ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis poenitent.

Quaestiuncula 3

[23373] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod damnati recta ratione et deliberativa non possint velle se non esse. Augustinus enim dicit in Lib. de Lib. Arbit.: *considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt. Majus enim est esse, et esse miserum, quam omnino non esse.*

[23374] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus ibidem sic arguit. Praelectio supponit electionem. Sed non esse non est eligibile, cum non habeat apparentiam boni, cum nihil sit. Ergo non esse non potest esse magis appetibile damnatis quam esse.

[23375] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 Praeterea, magis malum est magis fugiendum. Sed non esse est maximum malum, cum tollat totaliter bonum, eo quod nihil relinquit. Ergo non esse est magis fugiendum quam miserum esse; et sic idem quod prius.

[23376] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Apocalyps. 9, 6: *in diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis.*

[23377] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandam miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori; unde dicitur Eccli. 41, 3: *o mors, quam bonum est judicium tuum homini indigenti, et qui minoratur viribus, deficit aetate, et cui de omnibus cura est, et incredibili, qui perdit sapientiam.* Ergo multo fortius est damnatis appetibile non esse secundum rationem deliberatam.

Quaestiuncula 4

[23378] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod damnati in Inferno non vellent esse aliquos damnatos qui non sunt damnati. Quia Luc. 16, dicitur de divite, quod

rogabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione et damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in Inferno damnari.

[23379] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, affectiones inordinatae a damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

[23380] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 3 Praeterea, damnati non desiderant augmentum suae poenae. Sed si plures damnarentur, major esset damnatorum poena; sicut etiam multiplicatio bonorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati non vellent salvatos damnari.

[23381] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Isai. 14, super illud, *surrexerant de soliis*, dicit Glossa: *solatium est malorum multos socios habere poenarum.*

[23382] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, in damnatis maxime regnat invidia. Ergo dolent de felicitate bonorum, et eorum damnationem appetunt.

Quaestiuncula 5

[23383] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 5 arg. 1 Ulterius. Videtur quod damnati non habeant odio Deum. Quia, ut dicit Dionysius, 4 capit. de divinis Nomin., omnibus diligibile est bonum et pulchrum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa. Hoc autem Deus est. Ergo a nullo potest odio haberi.

[23384] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 5 arg. 2 Praeterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle; malum enim est omnino involuntarium, ut dicit Dionysius, 4 cap. de Divin. Nom. Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus potest Deum odio habere.

[23385] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 5 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Psalm. 73, 23: *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.*

Quaestiuncula 6

[23386] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 6 arg. 1 Ulterius. Videtur quod damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera. Sed per malam voluntatem quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo si ibi non demerentur, ex sua damnatione commodum reportant.

[23387] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 6 arg. 2 Praeterea, damnati sunt ejusdem conditionis cum Daemonibus. Sed Daemones demerentur post suum casum; unde serpenti, qui hominem ad peccandum induxit, est a Deo poena inflicta, ut dicitur Genes. 3. Ergo et damnati demerentur.

[23388] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 6 arg. 3 Praeterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur quin sit demeritorius, etiam si aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa; ebrius enim meretur duplices mulctationes, si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in 3 Ethic. Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriae obstinationis, per quam quamdam necessitatem patiuntur peccandi. Ergo cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusatur a demerito.

[23389] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 6 s. c. 1 Sed contra, poena contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quae est eorum poena. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, ut per eam demereantur.

[23390] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 6 s. c. 2 Praeterea, post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus sive profectus in bonum sive in malum. Sed damnati, maxime post diem judicii, ad ultimum terminum suae damnationis pervenient; quia tunc finem habebunt duae civitates, ut Augustinus dicit. Ergo damnati post diem judicii perversa voluntate non demerebuntur; quia sic cresceret eorum damnatio.

Quaestiuncula 1

[23391] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in damnatis potest duplex voluntas considerari; scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas in eis est solum mala; et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum; unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

[23392] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali quae est inclinatio naturae in aliquod bonum; sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

[23393] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod malum in quantum est malum non movet voluntatem, sed inquantum est aestimatum bonum; sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod est malum, aestiment ut bonum; et ideo voluntas eorum est mala.

[23394] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illae perficiunt solum in vita civili,

quae non erunt post hanc vitam; si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatae ex obstinatione mentis.

Quaestiuncula 2

[23395] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod poenitere de peccato est dupliciter. Uno modo per se, et alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet qui peccatum in eo quod est peccatum abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote poenae, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non poenitebunt per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet; poenitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de poena quam pro peccato sustinent.

[23396] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod damnati iniquitatem volunt, sed poenam refugiunt; et sic per accidens de iniquitate commissa poenitent.

[23397] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis, est bona voluntas; sed hoc non erit in damnatis.

[23398] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sine aliqua aversione voluntatis continget quod damnati de peccatis poeniteant; quia non hoc refugient in peccatis quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet poenam.

[23399] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis poenitent, si pro eis puniantur; quia hoc dicit Augustinus in Lib. 83 qq.: *videmus etiam ferocissimas bestias dolore poenarum a maximis voluptatibus abstinere.*

Quaestiuncula 3

[23400] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non esse dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se: et sic nullo modo potest esse appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura boni privatio. Alio modo potest considerari inquantum est ablativum poenalis vel miserae vitae; et sic non esse accipit rationem boni. Carere enim malo est quoddam bonum, ut dicit philosophus in 5 Ethic.; et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde Matth. 26, 24, dicitur: *bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*; et Hier. 20, super illud, *maledicta dies in qua natus sum* etc. dicit Glossa, Hieronymi, ibi: *melius est non esse quam male esse.* Et secundum hoc damnati possunt praeligere non esse, secundum deliberativam rationem.

[23401] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum

Augustini est intelligendum, quod non esse per se non est eligibile; sed per accidens eligibile est, inquantum scilicet est miseriae terminativum. Quod enim dicitur, quod esse et vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam et corruptam, et eam quae est in tristitiis, ut dicit philosophus in 9 Ethic.

[23402] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non esse non est eligibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est.

[23403] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non esse, licet maxime sit malum inquantum privat esse, tamen est valde bonum inquantum privat miseriam, quae est maximum malorum; et sic non esse eligitur.

Quaestiuncula 4

[23404] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in beatis in patria erit perfectissima caritas, ita in damnatis erit perfectissimum odium; unde sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita etiam mali de omnibus bonis dolebunt; unde et felicitas sanctorum considerata eos maxime affligit; unde dicitur Isai. 26, 11: *videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret.* Unde vellent omnes bonos esse damnatos.

[23405] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriae invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria; cum etiam in hac vita hoc accidat crescente invidia. Sed tamen minus invident propinquis quam aliis; et major esset eorum poena, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur; et exinde fuit quod dives petiit fratres suos a damnatione eripi; sciebat enim quod aliqui eriperentur; maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

[23406] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dilectio quae non fundatur super honestum, facile rescinditur, et praecipue in malis hominibus, ut philosophus dicit in 9 Ethic.: unde damnati non conservabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt; sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatae dilectionis adhuc diligent.

[23407] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine poena singulorum augeatur, tamen tantum superexcrescet odium et invidia, quod eligerent torqueri magis cum multis quam minus soli.

Quaestiuncula 5

[23408] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 5 co. Ad quintam quaestionem dicendum, quod affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter; in se, sicut

a beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videret, eum odio habere non posset. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui volito; et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odire potest; unde damnati Deum percipientes in effectu justitiae, qui est poena, eum odio habent, sicut et poenas quas sustinent.

[23409] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali, qui tamen in damnatis pervertitur per illud quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est.

[23410] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso conspicerent, inquantum est per essentiam bonus.

Quaestiuncula 6

[23411] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod de damnatis ante diem judicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur, quod post diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum; et hoc ideo est, quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulterius consequendum; post diem autem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit addendum ulterius de bono vel malo. Unde bona voluntas in beatis non erit meritum, sed praemium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed poena tantum. Operationes enim virtutis sunt praecipue in felicitate, et eorum contrariae sunt praecipue in miseria; ut dicitur in 1 Ethic. Sed ante diem judicii quidam dicunt et beatos mereri, et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu praemii essentialis vel poenae principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint; potest tamen hoc esse respectu praemii accidentalis vel poenae secundariae, quae possunt augeri usque ad diem judicii; et hoc praecipue in Daemonibus vel Angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo bonorum Angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit poena Daemonum.

[23412] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod hoc est summum incommodum ad summum malorum pervenisse, ex quo contingit damnatis quod demereri non possunt; unde patet quod ex peccato commodum non reportant.

[23413] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad damnatorum hominum officium non pertinet alios ad damnationem pertrahere, sicut pertinet ad officium Daemonum, ratione cujus demerentur quantum ad secundariam poenam.

[23414] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non propter hoc excusantur a demerito quia necessitatem peccandi habeant, sed quia ad summum malorum

pervenerunt. Tamen necessitas peccandi cujus causa sumus, excusat a culpa, inquantum est necessitas quaedam, quia omne peccatum oportet esse voluntarium: sed quod non excuset, hoc est inquantum a voluntate praecedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpae videtur ad primam culpam pertinere.

Articulus 2

[23415] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 tit. Utrum damnati possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt

Quaestiuncula 1

[23416] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati non possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt. In consideratione enim scientiae est maxima delectatio. Sed in eis nullam delectationem est ponere. Ergo non possunt uti scientia prius habita secundum aliquam considerationem.

[23417] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, damnati sunt in majoribus poenis quam sint aliquae poenae hujus mundi. Sed in hoc mundo dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus a poenis quas patitur. Ergo multo minus in Inferno.

[23418] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, damnati sunt subjecti tempori. Sed longitudo temporis est causa oblivionis, ut dicitur in 4 Physic. Ergo damnati obliviscentur eorum quae hic sciverunt.

[23419] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Lucae 16, 25, diviti damnato: *recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo considerabunt ea quae hic sciverunt.

[23420] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, species intelligibiles in anima separata remanent, ut supra dictum est. Si igitur eis non uti possent, frustra remanerent in eis.

Quaestiuncula 2

[23421] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod cogitabunt aliquando de Deo. Quia non potest haberi odio actu nisi illud de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio

habebunt, ut in littera dicitur. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

[23422] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, damnati habebunt remorsum conscientiae. Sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

[23423] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, perfectissima cogitatio hominis est quae cogitat de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

Quaestiuncula 3

[23424] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim ab eis distat gloria beatorum quam ea quae in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quae circa nos aguntur; unde dicit Gregorius 12 Moral. super illud Job 14: *sive fuerint nobiles filii ejus* etc.: *sicut hi qui adhuc vivi sunt, mortuorum animae quo loco habeantur, ignorant; ita mortui qui carnaliter vixerunt, vitam in carne positorum, qualiter post eos disponatur, ignorant.* Ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

[23425] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam conceditur damnatis. Sed Paulo pro magno munere fuit concessum ut videret illam vitam qua sancti aeternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur Corinth. 12, in Glossa. Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

[23426] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Lucae 16, quod dives in tormentis positus vidit Abraham et Lazarum in sinu ejus.

Quaestiuncula 1

[23427] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiae; nec aliquid quod ad tristitiam pertinere possit, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio ergo aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoscibilium, inquantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, inquantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiae esse ratio et ex parte cognoscibilium quae nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur; utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quae prius sciverunt, ut materia tristitiae, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quae gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona dilecta quae amiserunt; et ex utroque torquebuntur. Similiter

etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse, et amisisse summam perfectionem ejus quam potuerant adipisci.

[23428] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis consideratio scientiae per se sit delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiae causa, ut dictum est, et sic erit in damnatis.

[23429] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori; unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animae impeditur: sed in futuro anima non ita trahetur ex corpore; sed quantumcumque corpus affligatur, tamen anima semper considerabit lucidissime illa quae ei possunt esse causa moeroris.

[23430] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tempus est causa oblivionis per accidens, inquantum motus, cujus est mensura, est causa transmutationis; sed post diem judicii non erit motus caeli, unde nec oblivio esse poterit ex quantacumque diuturnitate; sed ante diem judicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum.

Quaestiuncula 2

[23431] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Deus potest considerari dupliciter. Uno modo secundum se, et secundum illud quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; et sic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo secundum aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus suis, utpote punire, vel aliquid hujusmodi; et secundum hoc consideratio de eo potest tristitiam inducere; et hoc modo damnati de eo cogitabunt.

[23432] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod damnati, ut dictum est, non habent odio Deum nisi ratione punitionis et prohibitionis ejus; quod malae voluntati eorum consonat; unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorem.

[23433] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum: quia conscientia non remordet de peccato nisi inquantum est divino praecepto contraria.

Quaestiuncula 3

[23434] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum est, sicut in littera dicitur, quod damnati ante diem judicii videbunt beatos in gloria, non hoc modo quod gloria eorum qualis sit cognoscant; sed solum cognoscent eos esse in gloria quadam inaestimabili; et ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam, dolentes de felicitate bonorum, tum propter hoc quod talem gloriam amiserunt; unde dicitur Sap. 5, 2, de impiis: *videntes turbabuntur timore horribili.* Sed post

diem judicii omnino beatorum visione privabuntur. Nec tamen ex hoc eorum poena minuetur, sed augebitur: quia memoriam habebunt gloriae beatorum quam in judicio viderunt, vel ante judicium; et hoc erit eis in tormentum: sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt indignos se reputari etiam videre gloriam quam sancti merentur habere.

[23435] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ea quae in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in Inferno si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta; unde non ita ostenduntur damnatis ea quae hic aguntur, sicut sanctorum; quamvis etiam eorum quae hic aguntur ostendantur eis ea quae in eis tristitiam augere possunt.

[23436] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Paulus inspexit vitam illam in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo, et in futurum perfectius sperando; quae ratio non est de damnatis; et ideo non est simile.

Articulus 3

[23437] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 tit. Utrum damnati in Inferno sola poena ignis affligantur

Quaestiuncula 1

[23438] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod damnati in Inferno sola poena ignis affligantur. Quia Matth. 25, 4, ut eorum damnatio exprimatur, fit mentio solum de igne, cum dicitur: *ite, maledicti, in ignem aeternum.*

[23439] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sicut poena Purgatorii debetur peccato veniali, ita poena Inferni debetur mortali. Sed in Purgatorio non dicitur esse nisi poena ignis, ut patet per hoc quod dicitur 1 Corinth. 3, 13: *uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit.* Ergo nec in Inferno erit nisi ignis poena.

[23440] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, poenarum varietas refrigerium praestat, sicut calido cum transfertur ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversae poenae, sed sola poena ignis.

[23441] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Psalm. 10, 7: *ignis, sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.*

[23442] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Job 24, 19: *transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium.*

Quaestiuncula 2

[23443] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis. Quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem. Judith 16, 21: *dabit ignem et vermes in carnes eorum*; et Eccli. 7, 19: *vindicta carnis impii ignis et vermis.* Ergo vermis ille erit corporalis.

[23444] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit 21 de Civ. Dei: *utrumque*, idest ignis et vermis, *poena erunt carnis*; et sic idem quod prius.

[23445] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit, 20 de civitate Dei: *in poenis malorum inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis aliter atque aliter est expositus. Alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, topice ad animam vermem; quod esse credibilius videtur.*

Quaestiuncula 3

[23446] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod fletus qui est in damnatis, erit corporalis. Quia Luc. 13, dicit quaedam Glossa, quod per fletum quem dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio; quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo et cetera.

[23447] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea, tristitia quae est in poena, respondet delectationi quae fuit in culpa, secundum illud Apocal. 18, 7: *quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem et interiorem et exteriorem. Ergo habebunt fletum etiam exteriorem.

[23448] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Sed contra, fletus corporalis fit per quamdam resolutionem lacrymarum. Sed a corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cum nihil in eis per cibum restauretur: omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continue abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

Quaestiuncula 4

[23449] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 1 Ulterius. Videtur quod damnati non sint in tenebris corporalibus. Quia, ut dicit Gregorius in 9 Lib. Moral., super illud Job 10: *sed sempiternus horror inhabitat, quamvis ignis illic ad consolationem non luceat, tamen ut magis*

torqueat ad aliquid lucet: nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobi, flamma illustrante visuri sunt. Ergo non erunt ibi tenebrae corporales.

[23450] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea, damnati vident poenam suam: hoc enim est eis augmentum poenae. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt tenebrae corporales.

[23451] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea, damnati habebunt ibi potentiam visivam post corporum resumptionem. Sed frustra esset in eis, nisi viderent aliquid. Ergo cum nihil videatur nisi in lumine, videtur quod non sint omnino in tenebris.

[23452] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 13: *ligatis pedibus et manibus projicite eum in tenebras exteriores*; super quo dicit Gregorius Lib. 9 Mor.: *si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur.*

[23453] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 4 s. c. 2 Praeterea, Basilius dicit super illud Psalm. 28: *vox domini intercidentis flammam ignis*, quod virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustiva: ita quod claritas cedet in gaudium sanctorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum. Ergo damnati habebunt tenebras corporales. Quaedam vero alia quae ad poenam damnatorum pertinent, determinata sunt supra, 44 dist.

Quaestiuncula 1

[23454] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Basilium in ultima mundi purgatione fiet quaedam separatio in elementis; ut quidquid est purgatum et nobile, remaneat superius ad gloriam beatorum; quidquid vero est ignobile et faeculentum, in Inferno projiciatur ad poenam damnatorum; ut sicut omnis creatura Dei est beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundum illud Sap. 5, 21: *pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Hoc etiam divinae justitiae competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus (quae sunt multa et vana) finem suum constituerunt; ita etiam multipliciter affligantur, et ex multis.

[23455] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia ignis est maxime afflictivus propter hoc quod abundat virtute activa; ideo nomine ignis omnis afflictio designatur ut sit vehemens.

[23456] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poena Purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum; unde per solum ignem fieri debet, qui habet maximam vim purgativam. Sed damnatorum poena non ordinatur ad purgandum; unde non est simile.

[23457] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quod in eis sit aliquod

refrigerium: quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis a sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad aequalitatem vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut accidit nunc; sed erit per actionem spiritualem, secundum quod sensibilia agunt per sensum, prout sentiuntur imprimendo formas illas secundum esse spirituale in organum, et non secundum esse materiale, ut supra, dist. 44, dictum est.

Quaestiuncula 2

[23458] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut supra dictum est, dist. 48, post diem judicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad corruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse materialis, sed spiritualis, qui est conscientiae remorsus: qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

[23459] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ipsae animae damnatorum dicuntur carnes eorum pro eo quod carni subjectae fuerunt. Vel potest dici quod etiam per vermem spiritualem caro affligetur, secundum quod passiones animae redundant in corpus; et hoc in futuro.

[23460] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur sub quadam comparatione: non enim vult simpliciter asserere quod ille vermis sit materialis; sed quod potius esset asserendum, ignem et vermem materialiter intelligi, quam quod utrumque spiritualiter tantum intelligatur; quia sic damnati nullam poenam corporalem sustinerent; ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

Quaestiuncula 3

[23461] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in fletu corporali duo inveniuntur: quorum unum est lacrymarum resolutio; et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest: quia post diem judicii quiescente motu primi mobilis non erit aliqua generatio et corruptio, vel corporalis alteratio; in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillat; unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quaedam commotio et perturbatio capitis et oculorum; et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem. Corpora enim damnatorum non solum ex exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum vel malum; et quantum ad hoc fletus carnis

resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpae quae fuit in anima et in corpore.

[23462] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Quaestiuncula 4

[23463] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod dispositio Inferni talis erit quod maxime miseriae damnatorum competet; unde secundum hoc sunt ibi lux et tenebra, prout maxime spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundum se est delectabilis; ut enim dicitur in 1 Metaph., sensus oculorum est maxime diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus. Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostrae voluntati repugnantia. Ideo et in Inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebras, quod nihil ibi perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur illa quae afflictionem cordi ingerere possunt. Unde simpliciter loquendo, locus est tenebrosus, sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum illa quae animam torquere possunt: et ad hoc satis facit naturalis situs loci: quia in terrae medio, ubi Infernus ponitur, non potest esse ignis nisi faeculentus et turbidus, et quasi fumosus. Quidam tamen tenebrarum harum causam assignant ex commassatione et compressione corporum damnatorum, quae propter multitudinem ita replebunt locum Inferni, quod nihil ibi de aere remanebit; et sic non erit ibi aliquid de diaphano quod possit esse subjectum lucis et tenebrae, nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

[23464] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 3 qc. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus 4

[23465] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 tit. Utrum beati qui erunt in patria, videant poenas damnatorum

Quaestiuncula 1

[23466] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant poenas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum a beatis quam viatorum. Sed beati semper viatorum facta non vident; unde Isai. 43, 16: *Abraham*

nescivit vos, dicit Glossa: *nesciunt mortui, etiam sancti, quid faciunt vivi, etiam eorum filii.* Ergo multo minus vident poenam damnatorum.

[23467] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 1 arg. 2 Praeterea, perfectio visionis dependet a perfectione visibilis; unde philosophus dicit in 10 Ethicor., quod perfectissima sensus operatio est sensus optime dispositi ad pulcherrimum sub sensu jacentium. Ergo e contrario turpitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed nulla imperfectio erit in beatis. Ergo non videbunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpitudo.

[23468] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Isa. ult., 24: *egredientur et videbunt cadavera virorum qui praevaricati sunt in me.* Glossa: *electi egredientur intelligentia vel visione manifesta, ut ad laudem Dei magis accendantur.*

Quaestiuncula 2

[23469] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 1 Ulterius. Videtur quod beati miseriis damnatorum compatiantur. Compassio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectissima caritas. Ergo maxime miseriis damnatorum compatientur.

[23470] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 2 arg. 2 Praeterea, beati nunquam erunt tantum elongati a passione quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseriis compatitur nostris, unde et misericors dicitur; et similiter Angeli. Ergo beati compatientur miseriis damnatorum.

[23471] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 2 s. c. 1 Sed contra, quicumque alii compatitur, fit ejus miseriae quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse participes alicujus miseriae. Ergo beati miseriis damnatorum non compatiuntur.

Quaestiuncula 3

[23472] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 1 Ulterius. Videtur quod beati non laetentur de poenis impiorum. Laetari enim de malo ad odium alterius pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non laetabuntur de miseriis damnatorum.

[23473] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 Praeterea, beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed Deus non delectatur in poenis nostris. Ergo nec beati delectabuntur de poenis damnatorum.

[23474] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore est maxime vituperabile quod reficiatur aliorum poenis, et maxime commendabile ut de poenis doleat. Ergo beati nullo modo laetantur de poenis damnatorum.

[23475] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in Psal. 57, 2, dicitur: *laetabitur justus, cum viderit vindictam.*

[23476] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 s. c. 2 Praeterea, Isai. ult. 24, dicitur: *erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Satietas autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de poenis impiorum.

Quaestiuncula 1

[23477] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod a beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex operatione contrarii magis cognoscitur; quia contraria juxta se posita magis elucescunt; et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, dantur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur.

[23478] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum impossibilitatem naturae: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quae erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt quae aguntur et apud viatores et apud damnatos; unde Gregorius dicit, 12 Lib. Moral., de animabus sanctis: *sentiendum non est hoc* (scilicet quod Job dicit: *sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, nesciunt* etc.): *quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.*

[23479] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis, visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest: species enim rerum in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariae; unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia, pulchra et turpia, videt.

Quaestiuncula 2

[23480] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum, quod misericordia vel compassio potest inveniri in aliquo dupliciter: uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis autem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis; unde non erit in eis compassio vel misericordia, nisi secundum rationis electionem. Hoc autem modo ex electione misericordia vel compassio nascitur, prout scilicet aliquis vult malum alterius repelli; unde in illis quae non volumus secundum judicium rationis repelli, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quod sine praejudicio divinae justitiae possunt in beatitudinem transferri a statu miseriae et peccati; et ideo beatorum compassio ad eos locum habet et secundum electionem voluntatis, prout

Deus, Angeli et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo; et secundum compassionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viae existentes. Sed in futuro non poterunt transferri a sua miseria; unde ad eorum miserias non poterit esse compassio secundum electionem rectam; et ideo beati qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

[23481] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas tunc est principium compassionis, quando possumus ex caritate velle remotionem malitiae alicujus; sed sancti ex caritate hoc velle non possunt de damnatis, cum divinae justitiae repugnet; unde ratio non sequitur.

[23482] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus dicitur esse misericors, inquantum subvenit ipsis quos secundum ordinem sapientiae et justitiae suae convenit a miseria liberari; non quod damnatorum misereatur, nisi forte puniendo citra condignum.

Quaestiuncula 3

[23483] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, scilicet quando de aliquo gaudetur inquantum hujusmodi; et sic sancti non laetabuntur de poenis impiorum. Alio modo per accidens, idest ratione alicujus adjuncti; et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt considerando in eis ordinem divinae justitiae, et suam liberationem, de qua gaudebunt; et sic divina justitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii bonorum, sed poenae damnatorum per accidens.

[23484] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod laetari de malo alterius inquantum hujusmodi, pertinet ad odium; non autem laetari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis quandoque de malo proprio laetatur, sicut cum aliquis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod prosunt ei ad meritum vitae. Jac. 1, 2: *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.*

[23485] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non delectetur in poenis inquantum hujusmodi; delectatur tamen in eis inquantum sunt per suam justitiam ordinatae.

[23486] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in viatore non est laudabile quod delectetur de poenis aliorum secundum se: est tamen laudabile, si delectetur de eis inquantum habent aliquid annexum. Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore; quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine judicio rationis; et tamen tales passiones sunt interdum laudabiles, secundum quod bonam dispositionem mentis indicant; sicut patet de verecundia et misericordia et poenitentia de malo; sed in comprehensoribus non potest esse passio, nisi consequens judicium rationis.

Expositio textus

[23487] Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3 expos. *Nec malis facultas peccandi esse poterit.* Peccare hic accipitur, non quantum ad deordinationem actus, sed quantum ad demeritum culpae. *Quid est enim esse penitus extra Deum nisi in summa caecitate?* Extra Deum dicuntur esse reprobi, non quod ad eos providentia Dei non se extendat; sed quia in ipso non delectantur, nec eum considerant nisi ad suam tristitiam, et iterum mens eorum est totaliter a Deo aversa. *Ubi nullam lucem videbunt, cui confiteantur.* Non quod nullam veritatem cognoscant; sed quia cognitio veritatis non erit causa confessionis, sed magis tribulationis et odii. *Sed melius est dubitare de occultis* et cetera. Non quod de hoc sit dubitandum an anima separata corporalem linguam habeat; sed quia nobis certus esse non potest status animae separatae. *Egredientur et videbunt cadavera impiorum* et cetera. Egredientur non loco, sed intelligentia, ut Glossa dicit Isa. ult. Per cadavera vero, ut Augustinus dicit de Civ. Dei, *significatur evidens corporum poena; quamvis cadaver nisi caro exanimis non soleat nuncupari. Illa vero animata erunt corpora; alioquin nulla poterunt sentire tormenta. Nisi quia forte mortuorum erunt corpora, idest eorum qui in secundam cadent mortem; ideo non absurde hic cadavera dici possunt; unde est et illud ab eodem propheta dictum, quod jam supra posuit: terra vero impiorum cadet*; Isai. 26, 19, ubi nos habemus: *terram gigantum detrahes in ruinam. Quis autem non videat a cadendo esse appellata cadavera? Haec de pedibus sedentis (...) commemorasse sufficiat.* Hic Magister in fine operis tangit visionem quamdam Isaiae, ut dicitur Isai. 6, 1: vidit enim Deum *sedentem super solium excelsum et elevatum; et plena erat domus majestate ejus; et ea quae sub ipso erant, replebant templum, et Seraphim stabant subter illud, sex alae uni, et sex alae alteri: duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duobus volabant*; quae quidem visio a Hieronymo allegorice exponitur, volente per sedentem super solium excelsum, Christum significari; per solium autem excelsum et elevatum significari Angelos, in quibus Deus sedet, ut dicitur in Psalm. 9, 1: *qui sedet super Cherubim*; per domum autem superiorem, Ecclesiam triumphantem, quae Dei majestate impletur; per templum vero inferius, Ecclesiam militantem, quae inferioribus donis perficitur, nec videt divinae essentiae majestatem. Sed Dionysius per sedentem in solio dicit significari ipsum Deum; per solium autem excelsum, ipsam eminentiam divinae naturae; per domum vero superiorem, creaturas excellentiores Deo magis propinquas, quae ejus majestatem plenius repraesentant; per templum vero inferius, inferiores creaturas, scilicet corporales, quae in inferiori mundo divinam participant bonitatem. Hujusmodi autem sedentis super thronum facies ipsam divinam essentiam designat, et ea quae in aeternitate fuerunt ante mundi constitutionem; per pedes vero, ea quae post mundum erunt in gloria beatorum, et in poenis damnatorum; per media vero, ea quae cursu temporis medio aguntur. Seraphim ergo faciem et pedes sedentis super thronum velare dicuntur, quia mysteria aeternae deitatis et futurae beatitudinis et miseriae nobis ad plenum non revelant; sed duabus alis volabant, quia de his quae in medio tempore aguntur, nos, quantum opus est, Angelorum ministerio instruimur, inter quos Seraphim primatum tenent. Volatus ergo eorum, processum revelationis eorum in nos demonstrat, quem etiam rectum motum ipsorum Dionysius nominat in 4 cap. de Div. Nom. Magister ergo in hoc libro exorsus a Deo, idest

incipiens a facie sedentis super thronum, idest ab ipsa Trinitate divinitatis, de qua in 1 Lib. egit, procedens per media, quae dum durat mundus aguntur, ut sunt creaturae, et peccata, de quibus egit in 2 Lib.; vel reparatio, et virtutes, de quibus egit in 3 et ecclesiastica sacramenta, de quibus egit in prima parte 4, duce Christo, qui est via, pervenit usque ad pedes, idest usque ad ea quae in fine mundi et etiam postmodum agentur, sicut est resurrectio corporum, punitio damnatorum, et gloria beatorum, quae in Dei visione consistit; ut sic a Deo incipiens ejus doctrina, etiam terminetur in Deo, qui est principium a quo omnia, et finis ad quem omnia ordinantur; cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber I a capite I ad caput IX

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Liber 1

Caput 1

[23488] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 tit. Quod sit officium sapientis

[23489] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 1 *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium.* Prov. 8-7.

[23490] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 2 Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur quod *sapientis est ordinare.* Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis: sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes aliis principantes architectonicae nominantur, quasi principales artes: unde et earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.

[23491] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 3 Quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur 1 Cor. 3-10, *ut sapiens architectus, fundamentum posui*; nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare.

[23492] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 4 Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, Ioan. 18-37: *ego in hoc natus sum, et ad hoc*

veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.

[23493] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 5 Sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.

[23494] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 6 Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

[23495] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 7 Convenienter ergo ex ore sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditatam eloqui, quod tangit cum dicit, *veritatem meditabitur guttur meum*; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, *et labia mea detestabuntur impium*, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam pietas nominatur, unde et falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.

Caput 2

[23496] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 2 tit. Quae sit in hoc opere auctoris intentio

[23497] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 2 n. 1 Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet unde sapiens dicit, *beatus vir qui in sapientia morabitur*, Eccli. 14-22. Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae omnia in sapientia fecit: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit; propter quod Sap. 7-14 dicitur quod *sapientia infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei.* Utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: *concupiscentia enim sapientiae deducet ad regnum perpetuum*, Sap. 6-21. Iucundius autem est quia *non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium*, Sap. 8-16.

[23498] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 2 n. 2 Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem

quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, *ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.*

[23499] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 2 n. 3 Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

[23500] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 2 n. 4 Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est.

[23501] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 2 n. 5 Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, fidei Christianae religionis concordet.

Caput 3

[23502] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 tit. Quis modus sit possibilis divinae veritatis manifestandae

[23503] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 1 Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; *disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit*, ut a philosopho, optime dictum Boetius introducit, necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam.

[23504] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 2 Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

[23505] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 3 Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

[23506] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 4 Cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam philosophi demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.

[23507] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 5 Adhuc ex intellectuum gradibus idem facile est videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cuius intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem Angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae: quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de ipso intelligibilia sunt: non autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. Unde non omnia quae in seipso Deus intelligit, Angelus naturali cognitione capere potest: nec ad omnia quae Angelus sua naturali virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximae amentiae esset idiota qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest, ita, et multo amplius, nimiae stultitiae est homo si ea quae divinitus Angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt.

[23508] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 6 Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit.

[23509] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 7 Huic etiam consonat dictum philosophi, qui in II Metaphys. asserit quod *intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem.* Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim Iob 11-7: *forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies?* Et 36-26: *ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Et 1 Cor. 13-9: *ex parte cognoscimus.*

[23510] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 8 Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum abiiciendum est, ut Manichaei et plures infidelium putaverunt.

Caput 4

[23511] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 tit. Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur

[23512] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 n. 1 Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

[23513] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 n. 2 Hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest: ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

[23514] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 n. 3 Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic

ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

[23515] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 n. 4 Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur. Tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est. Tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed *in quiescendo fit prudens et sciens*, ut dicitur in VII Physic. Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret.

[23516] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 n. 5 Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

[23517] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 n. 6 Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.

[23518] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 n. 7 Hinc est quod Ephes. 4-17 dicitur: *iam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* Et Isaiae 54-13: *ponam universos filios tuos doctos a domino.*

Caput 5

[23519] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 tit. Quod ea quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda hominibus proponuntur

[23520] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 1 Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad

credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt.

[23521] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 2 Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue Christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

[23522] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 3 Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest.

[23523] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 4 Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.

[23524] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 5 Apparet etiam alia utilitas ex dictis philosophi in X Ethicor. Cum enim Simonides quidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem; contra eum philosophus dicit quod *homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest.* Unde in XI de Animal. dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in II Cael. et Mund. quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert.

[23525] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 6 Et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualiter-

cumque teneat fide.

[23526] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 7 Et ideo dicitur Eccli. 3-25: *plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* Et 1 Cor. 2-11 *quae sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei; nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.*

Caput 6

[23527] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 6 tit. Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis quamvis supra rationem sint

[23528] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 6 n. 1 Huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut 2 Petr. 1-16, dicitur.

[23529] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 6 n. 2 Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare: quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem, convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

[23530] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 6 n. 3 Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad fidem Christianam convolavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur.

[23531] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 6 n. 4 Hoc autem non subito neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

[23532] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 6 n. 5 Huius quidem confirmationis modus tangitur Hebr. 2-3

quae, scilicet humana salus, *cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis spiritus sancti distributionibus.*

[23533] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 6 n. 6 Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem Christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum: ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset enim omnibus signis mirabilius si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus. Quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

[23534] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 6 n. 7 Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria: ut patet in Mahumeto qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia veteris et novi testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. Unde astuto consilio libros veteris et novi testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

Caput 7

[23535] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 7 tit. Quod veritati fidei Christianae non contrariatur veritas rationis

[23536] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 7 n. 1 Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

[23537] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 7 n. 2 Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

[23538] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 7 n. 3 Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

[23539] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 7 n. 4 Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. Quod a Deo esse non potest.

[23540] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 7 n. 5 Amplius. Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur.

[23541] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 7 n. 6 Et ideo apostolus dicit, Rom. 10-8: *prope est verbum in corde tuo et in ore tuo: hoc est verbum fidei, quod praedicamus.* Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium. Quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui in II super Gen. ad Litt. dicit sic: *illud quod veritas patefaciet, libris sanctis sive testamenti veteris sive novi nullo modo potest esse adversum.* Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

Caput 8

[23542] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 8 tit. Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei

[23543] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 8 n. 1 Considerandum etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens

invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile: non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

[23544] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 8 n. 2 Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet.

[23545] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 8 n. 3 Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit in libro de Trin., loquens de huiusmodi veritate: *haec credendo incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo.* Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse.

Caput 9

[23546] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 9 tit. De ordine et modo procedendi in hoc opere

[23547] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 9 n. 1 Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

[23548] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 9 n. 2 Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est.

[23549] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 9 n. 3 Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante.

[23550] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 9 n. 4 Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

[23551] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 9 n. 5 Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur.

[23552] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 9 n. 6 Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes.

[23553] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 9 n. 7 Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem.

[23554] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 9 n. 8 Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber I a capite X ad caput XIII

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 10

[23555] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 10 tit. De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest cum sit per se notum

[23556] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 10 n. 1 Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic Deum esse demonstrari non potest. Quod quidem videtur ex his.

[23557] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 10 n. 2 Illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus Deum esse. Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei: ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; Deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

[23558] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 10 n. 3 Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo

aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur quod Deum esse per se notum est.

[23559] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 10 n. 4 Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut, homo est homo; vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut, homo est animal. In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra ostendetur, quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem quid est, et ad quaestionem an est. Sic ergo cum dicitur, Deus est, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. Et ita Deum esse per se notum erit.

[23560] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 10 n. 5 Amplius. Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. At Deum esse naturaliter notum est: cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra patebit. Est igitur per se notum Deum esse.

[23561] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 10 n. 6 Item. Illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod Deum esse per se notum sit.

[23562] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 10 n. 7 Ex his igitur et similibus aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

Caput 11

[23563] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 11 tit. Reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemissarum

[23564] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 11 n. 1 Praedicta autem opinio provenit. Partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius

mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II Metaphys. dicitur.

[23565] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 11 n. 2 Nec oportet ut statim, cognita huius nominis Deus significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis Deus, quas Damascenus ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconveniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconveniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.

[23566] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 11 n. 3 Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

[23567] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 11 n. 4 Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.

[23568] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 11 n. 5 Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

[23569] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 11 n. 6 Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

Caput 12

[23570] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 tit. De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest sed sola fide tenetur

[23571] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 1 Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

[23572] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 2 Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse.

[23573] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 3 Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quod respondetur ad quid est, et ad quaestionem an est. Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

[23574] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 4 Item. Si principium ad demonstrandum an est, secundum artem philosophi, oportet accipere quid significet nomen; *ratio vero significata per nomen est definitio*, secundum philosophum, in IV Metaph.; nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione.

[23575] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 5 Item. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in posterioribus ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile.

[23576] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 6 Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet. Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in IV Metaph. Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt. Tum etiam apostolica veritate asserente, Rom. 1-20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*

[23577] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 7 Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse.

[23578] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 8 In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse,

non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis Deus. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

[23579] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 9 Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.

Caput 13

[23580] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 tit. Rationes ad probandum Deum esse

[23581] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 1 Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt.

[23582] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 2 Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

[23583] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 3 Quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

[23584] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 4 In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

[23585] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 5 Quorum primum probat philosophus tribus modis. Primo, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI Physic.

[23586] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 6 His suppositis sic arguit. Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

[23587] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 7 Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut Avicenna calumniatur. Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, si quiesceret pars, quod quiesceret totum. Quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit impossibile: sicut ista conditionalis est vera, si homo est asinus, est irrationalis.

[23588] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 8 Secundo, probat per inductionem, sic. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est. Neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri. Nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. Quia haec moventur a generante et removente prohibens. Omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. Et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. Et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

[23589] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 9 Tertio, probat sic. Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: quia *motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.* Omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet seipsum.

[23590] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 10 Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in VI Physic. Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in III de anima. Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se,

secundum Platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

[23591] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 11 Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

[23592] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 12 Quarum prima talis est. Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in VI Physic. Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

[23593] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 13 Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat. Movens et motum oportet simul esse: ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem. Cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movetur tempore finito. Quod est impossibile, ut probatur in VI physicorum.

[23594] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 14 Secunda ratio ad idem probandum talis est. In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.

[23595] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 15 Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur.

[23596] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 16 Et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

[23597] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 17 Secunda via talis est. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, omne movens ab alio movetur, non fuit per accidens vera.

[23598] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 18 Item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in aliquo; et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur in Socrate, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur. Nec contra hoc potest ferri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.

[23599] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 19 Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens. Quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio. Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primam: ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

[23600] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 20 Ergo relinquitur quod oportet ponere aliquod primum quod non movetur ab alio exteriori.

[23601] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 21 Quia vero, hoc habito quod sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles, dicendo quod hoc potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod illud primum sit penitus immobile. Quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile. Alio modo, quod illud primum moveatur a seipso. Et hoc videtur probabile: quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud; unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio.

[23602] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 22 Sed, hoc dato, iterum idem sequitur. Non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto: quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus; et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu, nam movens, inquantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum et altera mota. Et sic habetur idem quod prius: scilicet quod aliquid sit movens immobile. Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera; neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa

inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus; et quod simul esset in potentia et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

[23603] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 23 Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens; ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens.

[23604] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 24 Moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum. Ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur.

[23605] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 25 Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens se esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se: quia non semper est. Nec simul omnia: tum quia infinita essent; tum quia non simul sunt. Relinquitur igitur quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se. Et sic motor eius non movetur neque per se neque per accidens.

[23606] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 26 Item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aere alterato: quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se vel per accidens. Sed primum movens seipsum movetur semper: alias non posset motus esse sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se neque per accidens.

[23607] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 27 Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens. Quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

[23608] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 28 Sed quia Deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius Aristoteles, in sua metaphysica, investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis. Quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est.

[23609] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 29 Praedictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud Catholicos supponitur esse falsum.

[23610] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 30 Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse.

[23611] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 31 Secundum est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se. Ex quo sequitur ipsum esse animatum. Quod a multis non conceditur.

[23612] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 32 Et ad hoc dicendum est quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub disiunctione hanc conclusionem inducit: quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum.

[23613] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 33 Procedit autem philosophus alia via in II Metaphys., ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. Quae Deus est.

[23614] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 34 Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim Metaphys. ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem Metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum.

[23615] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 35 Ad hoc etiam inducitur a Damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II physicorum. Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. Et

hunc dicimus Deum.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber I a capite XIV ad caput XXVIII

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 14

[23616] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 14 tit. Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis

[23617] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 14 n. 1 Ostenso igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones investigare.

[23618] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 14 n. 2 Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere. Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

[23619] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 14 n. 3 Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid, quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit. Sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit.

[23620] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 14 n. 4 Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis. Quod etiam auctoritas sacrae Scripturae confirmat. Dicitur enim Malach. 3-6: *ego Deus, et non mutor*; Iac. 1-17: *apud quem non est transmutatio*; et Num. 23-19: *non est Deus quasi homo, ut mutetur.*

Caput 15

[23621] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 15 tit. Quod Deus sit aeternus

[23622] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 15 n. 1 Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum.

[23623] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 15 n. 2 Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine.

[23624] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 15 n. 3 Item. Illa sola tempore mensurantur quae moventur: eo quod *tempus est numerus motus*, ut patet in IV physicorum. Deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum est. Tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius et posterius accipere. Non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest: quia haec sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens. In quo ratio aeternitatis consistit.

[23625] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 15 n. 4 Adhuc. Si aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non a seipso: quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum autem est Deum esse primam causam. Non igitur esse incoepit. Unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

[23626] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 15 n. 5 Amplius. Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse-esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est. Est igitur Deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum.

[23627] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 15 n. 6 Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus. Ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. Prima autem substantia movens Deus est. Est igitur sempiternus. Negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. Nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit. Qui si incoepit, aliquo agente incoepit. Et sic vel in infinitum ibitur; vel devenietur ad aliquid quod non incoepit.

[23628] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 15 n. 7 Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmus: *tu autem, domine, in aeternum permanes.* Et idem: *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.*

Caput 16

[23629] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 16 tit. Quod in Deo non est potentia passiva

[23630] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 16 n. 1 Si autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

[23631] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 16 n. 2 Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse: cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse.

[23632] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 16 n. 3 Adhuc. Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supra dictis patet. Non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.

[23633] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 16 n. 4 Item. Illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est. Deum autem est per se necesse esse. Nullo igitur modo est possibile esse. Nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur.

[23634] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 16 n. 5 Item. Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod Deus est, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

[23635] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 16 n. 6 Adhuc. Unumquodque, sicut natum est agere inquantum est actu, ita natum est pati inquantum est potentia: nam motus est actus potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

[23636] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 16 n. 7 Item. Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, qui educatur de potentia in actum. Et

iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum.

Caput 17

[23637] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 17 tit. Quod in Deo non est materia

[23638] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 17 n. 1 Apparet etiam ex hoc Deum non esse materiam.

[23639] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 17 n. 2 Quia materia id quod est, in potentia est.

[23640] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 17 n. 3 Item. Materia non est agendi principium: unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum philosophum. Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est. Ipse igitur materia non est.

[23641] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 17 n. 4 Amplius. Sequitur res naturales casu existere his qui omnia in materiam reducebant sicut in causam primam: contra quos agitur in II physicorum. Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

[23642] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 17 n. 5 Item. Materia non fit causa alicuius in actu nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est, nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae. Hanc autem veritatem fides Catholica confitetur, qua Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse.

[23643] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 17 n. 6 In hoc autem insania David de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia; nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit.

[23644] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 17 n. 7 Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in X Metaph. determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens: diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum

quibus differant, seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

Caput 18

[23645] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 18 tit. Quod in Deo nulla est compositio

[23646] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 18 n. 1 Ex praemissis autem concludi potest quod in Deo nulla sit compositio. Nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel congregata, quae non sunt unum simpliciter. In quibus etiam ipsae partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla est potentia. Non est igitur in eo aliqua compositio.

[23647] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 18 n. 2 Item. Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

[23648] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 18 n. 3 Adhuc. Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse. Quod Deo non competit: cum sit per se necesse-esse. Non est igitur in eo aliqua compositio.

[23649] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 18 n. 4 Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem. Et sic non esset causa prima, quod supra habitum est.

[23650] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 18 n. 5 Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidi permixtionem. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

[23651] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 18 n. 6 Praeterea. In omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius,- et dico bonum secundum illam bonitatem quae est propria totius

et perfectio eius: nam partes sunt imperfectae respectu totius: sicut partes hominis non sunt homo, partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae quae in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas eius propria invenitur in toto, non autem in aliqua eius partium. Et sic non erit in eo pure illud bonum quod est proprium ei. Non est ergo ipse primum et summum bonum.

[23652] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 18 n. 7 Item. Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

Caput 19

[23653] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 19 tit. Quod in Deo nihil est violentum neque praeter naturam

[23654] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 19 n. 1 Ex hoc autem philosophus concludit quod in Deo nihil potest esse violentum neque extra naturam. Omne enim illud in quo aliquid violentum et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet: nam quod est de substantia rei non potest esse violentum neque praeter naturam. Nullum autem simplex habet in se aliquid additum: ex hoc enim compositio relinqueretur. Cum igitur Deus sit simplex, ut ostensum est, nihil in eo potest esse violentum neque praeter naturam.

[23655] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 19 n. 2 Amplius. Necessitas coactionis est necessitas ex alio. In Deo autem non est necessitas ex alio, sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis aliis. Igitur nihil in eo est coactum.

[23656] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 19 n. 3 Adhuc. Ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid praeter id quod rei per se convenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile esse aliquid praeter id quod secundum se ei convenit: cum secundum se sit necesse-esse, ut ostensum est. Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

[23657] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 19 n. 4 Item. Omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est ab alio moveri: nam violentum est cuius principium est extra nil conferente vim passo. Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est. Igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

Caput 20

[23658] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 tit. Quod Deus non est corpus

[23659] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 1 Ex praemissis etiam ostenditur quod Deus non est corpus.

[23660] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 2 Omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Igitur corpus non est.

[23661] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 3 Praeterea. Omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum. Ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est. Ergo Deus non est corpus.

[23662] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 4 Adhuc. Si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut philosophus probat, eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale: cum sit immobilis, ut ostensum est; omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

[23663] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 5 Amplius. Omne corpus finitum est: quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in I caeli et mundi. Quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est maior intellectu nostro. Quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

[23664] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 6 Adhuc. Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquid subiectum sensui in rerum natura. Igitur et intellectui. Sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio. Ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile. Igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

[23665] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 7 Praeterea. Quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior: cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. Id igitur quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Igitur non est corpus.

[23666] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 8 Item. Inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum. In omni motu sempiterno oportet

quod primum movens non moveatur neque per se neque per accidens, sicut ex supra dictis patet. Corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. Ergo primus motor eius non movetur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur: eo quod oportet movens et motum esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur: quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore. Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

[23667] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 9 Adhuc. Nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. Potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus neque est virtus in corpore.

[23668] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 10 Prima sic probatur. Si potentia magnitudinis alicuius est infinita, aut ergo erit magnitudinis finitae; aut infinitae. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in III Physic. et in I caeli et mundi. Magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam. Et sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita.

[23669] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 11 Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor in tempore maiori, facit potentia maior in tempore minori: qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est maior omni potentia finita. Ergo oportet quod in minori perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quaecumque finita. Nec potest esse quod in minori quod sit tempus. Relinquitur igitur quod hoc erit in indivisibili temporis. Et sic movere et moveri et motus erunt in instanti. Cuius contrarium demonstratum est in VI physicorum.

[23670] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 12 Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic iterum probatur. Sit potentia infinita quae est a. Accipiatur pars eius quae est ab. Pars igitur ista movebit in tempore maiori. Oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo movet tota potentia: cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam praedictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam: cum maior potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitae potentiae, scilicet ab. Et tamen haec potentia quae est decuplum eius, est potentia finita: cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod in aequali tempore movet potentia finita et infinita. Quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo.

[23671] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 13 Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. Nulla potentia finita potest movere tempore infinito. Sed potentia primi motoris

movet in tempore infinito: quia motus primus est sempiternus. Ergo potentia primi motoris est infinita. Prima sic probatur. Si aliqua potentia finita alicuius corporis movet tempore infinito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid est maioris potentiae, tanto in maiori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito, maior autem pars in maiori tempore movere poterit. Et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eandem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. Ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum. Tempus autem in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum. Ergo tempus finitum metietur tempus infinitum. Quod est impossibile.

[23672] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 14 Sed contra hunc processum plures sunt obiectiones.

[23673] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 15 Quarum una est, quia potest poni quod illud corpus quod movet primum motum, non est divisibile: sicut patet de corpore caelesti. Praedicta autem probatio procedit ex divisione eius.

[23674] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 16 Sed ad hoc dicendum quod conditionalis potest esse vera cuius antecedens est impossibile. Et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile: sicut, si aliquis destrueret veritatem huius conditionalis, si homo volat, habet alas, esset impossibile. Et secundum modum hunc intelligendus est processus probationis praedictae. Quia haec conditionalis est vera, si corpus caeleste dividitur, pars eius erit minoris potentiae quam totum. Huius autem conditionalis veritas tollitur si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. Unde patet hoc esse impossibile. Et similiter potest responderi si fiat obiectio de augmento potentiarum finitarum. Quia non est accipere in rerum natura potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. Est tamen conditionalis vera, qua in praedicta probatione indigetur.

[23675] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 17 Secunda obiectio est quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicuius corporis quae non dividitur diviso corpore: sicut anima rationalis non dividitur diviso corpore.

[23676] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 18 Et ad hoc est dicendum quod per processum praedictum non probatur quod non sit Deus coniunctus corpori sicut anima rationalis corpori humano: sed quod non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano quod non est corpus neque virtus in corpore. Quod autem Deus, non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est.

[23677] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 19 Tertia obiectio est quia, si cuiuslibet corporis est potentia finita, ut in praedicto processu ostenditur; per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito: sequetur quod nullum corpus possit durare tempore infinito. Et sic corpus caeleste de necessitate corrumpetur.

[23678] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 20 Ad hoc autem a quibusdam respondetur quod corpus

caeleste secundum potentiam suam potest deficere, sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod est potentiae infinitae. Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus caelestibus Deum loquentem inducit in hunc modum: *natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro.*

[23679] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 21 Hanc autem solutionem improbat Commentator, in XI Metaph. Nam impossibile est, secundum eum, quod id quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequeretur enim quod corruptibile mutetur in incorruptibilitatem. Quod est impossibile secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet: quod in corpore caelesti omnis potentia quae est, finita est: non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore caelesti, secundum Aristotelem, in VIII Metaph., potentia ad ubi, sed non ad esse. Et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse.

[23680] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 22 Sciendum tamen quod haec responsio Commentatoris non est sufficiens. Quia, etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi: cum expresse Aristoteles dicat, in I caeli et mundi, quod caelum habet virtutem ut sit semper.

[23681] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 23 Et ideo melius dicendum est quod, cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia secundum modum actus. Motus autem de sui ratione quantitatem habet et extensionem: unde duratio eius infinita requirit quod potentia movens sit infinita. Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis: praecipue in re cuius esse est invariabile, sicut caelum. Et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

[23682] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 24 Quarta obiectio est de hoc quod non videtur esse necessarium quod id quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam, in illis moventibus quae movendo non alterantur. Quia talis motus nihil consumit de potentia eorum: unde non minore tempore movere possunt postquam aliquo tempore moverunt quam ante; sicut solis virtus finita est, et, quia in agendo eius virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora, secundum naturam.

[23683] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 25 Et ad hoc dicendum est quod corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequetur ipsum non movere. In omni autem quod movetur est potentia ad opposita: quia termini motus sunt oppositi. Et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri. Et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur. Et sic nec quod in perpetuo tempore moveat.

[23684] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 26 Procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quae non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo.

Quod oportet esse incorporeum. Et ideo oportet primum movens esse incorporeum. Et sic nihil prohibet secundum naturam corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere: nam et ipsum primum corpus caeleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora caelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram.

[23685] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 27 Nec est inconveniens secundum Commentatorem quod illud quod de se est in potentia moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile: et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente: et ideo quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

[23686] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 28 Quinta obiectio est quod per praedictum processum non videtur maior ratio quare non sit potentia infinita in magnitudine quam extra magnitudinem: nam utrobique sequetur quod moveat non in tempore.

[23687] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 29 Et ad hoc dicendum quod finitum et infinitum in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in III et in VI Physic.: et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem quae carent magnitudine, non est finitum et infinitum nisi aequivoce. Unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

[23688] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 30 Aliter autem respondetur et melius, quod caelum habet duos motores: unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus eius sit finitae velocitatis; et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus eius possit esse infinitae durationis. Et sic patet quod potentia infinita quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore. Sed potentia quae est in magnitudine oportet quod moveat immediate: cum nullum corpus moveat nisi motum. Unde, si moveret, sequeretur quod moveret in non tempore.

[23689] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 31 Potest adhuc melius dici quod potentia quae non est in magnitudine est intellectus, et movet per voluntatem. Unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suae virtutis. Potentia autem quae est in magnitudine non potest movere nisi per necessitatem naturae: quia probatum est quod intellectus non est virtus corporea. Et sic movet de necessitate secundum proportionem suae quantitatis. Unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti.

[23690] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 32 Secundum hoc ergo, remotis praedictis obiectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.

[23691] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 33 Amplius. Nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis: eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo vel expellendo; id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem a principio motus usque ad finem, cum quandoque sit propinquius, quandoque remotius;

et sic nullum corpus potest movere motum continuum et regularem. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in VIII Physic. Igitur movens primum motum non est corpus.

[23692] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 34 Item. Nullus motus qui est ad finem qui exit de potentia in actum, potest esse perpetuus: quia, cum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus neque aliqua virtus in corpore: cum omnia huiusmodi sint mobilia per se vel per accidens. Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum. Hoc autem est Deus. Deus igitur neque est corpus neque virtus in corpore.

[23693] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 35 Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus caeli sit perpetuus, ut infra patebit; tamen verum est quod motus ille non deficiet neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, cum non videatur motus caeli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

[23694] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 36 Huic autem veritati demonstratae concordat divina auctoritas. Dicitur enim Ioan. 4-24: *spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate adorare oportet*. Dicitur etiam 1 Tim. 1-17: *regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo*. Et Rom. 1-20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*: quae enim non visu sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

[23695] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 37 Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem vel aquam vel aliquid huiusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos.

[23696] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 38 Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes amicitiam et litem. Qui etiam propter praedictas rationes confutantur. Nam, cum lis et amicitia sint in corporibus secundum eos, sequetur prima principia moventia esse virtutes in corpore.

[23697] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 39 Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia. Per quod datur intelligi quod posuerunt Deum esse corpus caeleste.

[23698] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 40 Inter antiquos autem solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia.

[23699] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 41 Hac etiam veritate redarguuntur gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et huiusmodi, occasionem habentes ex praedictis philosophorum erroribus.

[23700] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 42 Praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Iudaeorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum sive Anthropomorphitarum haereticorum qui Deum corporalibus lineamentis figurabant: necnon et Manichaeorum, qui quandam infinitam

lucis substantiam per infinitum spatium distentam Deum aestimabant.

[23701] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 20 n. 43 Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

Caput 21

[23702] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 tit. Quod Deus est sua essentia

[23703] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 1 Ex praemissis autem haberi potest quod Deus est sua essentia, quidditas seu natura.

[23704] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 2 In omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est esset eius essentia: et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam. Et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

[23705] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 3 Adhuc. Solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei quod non intrat definitionem ipsius: definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt quae in definitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam eius. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur. Nihil igitur est in eo praeter essentiam eius. Est igitur ipse sua essentia.

[23706] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 4 Amplius. Formae quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae. Non enim dicitur quod Socrates aut homo aut animal sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subiectum subsistens. Similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus quod hic ignis, aut ignis, sit sua forma. Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur per materiam signatam huius vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi: unde non dicitur quod Socrates, vel homo, sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter existens

et in seipsa individuata: cum non sit in aliqua materia, ut ostensum est. Divina igitur essentia praedicatur de Deo, ut dicatur: Deus est sua essentia.

[23707] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 5 Praeterea. Essentia rei vel est res ipsa vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei: cum sit primum ens, ut ostensum est. Deus igitur est sua essentia.

[23708] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 6 Item. Quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum. Unde et per modum formae significatur essentia, ut puta, humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

Caput 22

[23709] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 tit. Quod in Deo idem est esse et essentia

[23710] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 1 Ex his autem quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse.

[23711] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 2 Ostensum est enim supra aliquid esse quod per se necesse est esse, quod Deus est. Hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis: aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse: sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa; vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem eius quod est per se necesse-esse: quia, si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter adveniat ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale. Et sic non erit eius quidditas. Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse.

[23712] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 3 Sed contra hoc potest dici quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur. Et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

[23713] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 4 Haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit. Quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequetur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse. Sed id quod est per se necesse-esse est illud esse. Ergo illa essentia se habet

accidentaliter ad id quod est per se necesse esse. Non ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per per se necesse-esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam. Et sic redit idem quod prius.

[23714] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 5 Item. Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse. Deus autem est per se necesse-esse. Ergo Deus est suum esse.

[23715] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 6 Amplius. Si esse Dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est, oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt unum, si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. Si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile:- nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid. Hoc enim non est impossibile: invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali. Si autem illi conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima; Deus autem est prima causa non habens causam, ut supra demonstratum est: igitur ista quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei. Necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

[23716] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 7 Amplius. Esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

[23717] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 8 Item. Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

[23718] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 9 Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est

prius. Dei igitur essentia est suum esse.

[23719] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 10 Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: *si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis?* Dominus respondit: *ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos*, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

[23720] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 11 Hanc etiam veritatem Catholici doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro de Trin.: *esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.* Boetius etiam dicit, in libro de Trin., quod *divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse.*

Caput 23

[23721] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 tit. Quod in Deo non est accidens

[23722] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 n. 1 Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo supra eius essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

[23723] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 n. 2 Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. Nullum ergo accidens ei inesse potest.

[23724] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 n. 3 Amplius. Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit: cum sit praeter essentiam eius cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam, vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum; eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu, quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab alio agente. Quod est contra praedeterminata. Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile est autem quod sit causa illius secundum quod est recipiens ipsum, quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu; ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet

accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae et causant per formam. Sic igitur Deus erit compositus. Cuius contrarium superius probatum est.

[23725] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 n. 4 Item. Omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum: eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est. In eo igitur nullum accidens esse potest.

[23726] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 n. 5 Adhuc. Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis. Cuius contrarium supra demonstratum est.

[23727] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 n. 6 Amplius. Cuicumque inest aliquod accidens, non est quidquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti. Sed Deus est quidquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens. Media sic probatur. Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa. Ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui quod est ipsummet: hoc enim perfectius est unum quam cum aliquid alteri substantialiter unitur ut forma materiae; quae etiam unio perfectior est quam cum aliquid accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod Deus sit quidquid habet.

[23728] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 n. 7 Item. Substantia non dependet ab accidente: quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina. Divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

[23729] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 n. 8 In hanc autem sententiam etiam Catholici tractatores conveniunt. Unde Augustinus, in libro de Trin., dicit quod *in Deo nullum est accidens.*

[23730] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 23 n. 9 Ex hac autem veritate ostensa, error quorundam in lege Sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas.

Caput 24

[23731] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 24 tit. Quod divinum esse non potest designari per additionem alicuius differentiae substantialis

[23732] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 24 n. 1 Ostendi etiam ex praedictis potest quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

[23733] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 24 n. 2 Impossibile est enim aliquid esse in actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quae designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si igitur divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est. Ergo substantia divina non potest esse in actu nisi aliquo superveniente. Ex quo potest concludi quod non sit per se necesse-esse. Cuius contrarium supra ostensum est.

[23734] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 24 n. 3 Item. Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum est. Sed sua substantia est suum esse. Igitur esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

[23735] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 24 n. 4 Amplius. Omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia rei, vel pars essentiae. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu et est intrinsecum rei designatae: alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei: quia iam ostensum est quod esse Dei non est aliud ab essentia eius. Relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae. Et sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter. Cuius contrarium supra ostensum est.

[23736] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 24 n. 5 Item. Quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu: rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis inquantum est animal; nam differentia non intrat definitionem generis. Sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur rationem propriae eius quidditatis seu naturae: nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu; hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra ostensum est. Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

Caput 25

[23737] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 tit. Quod Deus non est in aliquo genere

[23738] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 1 Ex hoc autem de necessitate concluditur quod Deus non sit in aliquo genere.

[23739] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 2 Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designatur ad speciem: nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est. Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

[23740] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 3 Amplius. Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest: quia substantia quae est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis. Deus autem est ipsum esse. Igitur non est in aliquo genere.

[23741] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 4 Item. Quicquid est in genere secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt. Alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire quia de omnibus genus in quod quid est praedicatur. Esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est. Deus igitur in genere non est.

[23742] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 5 Amplius. Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: genus enim praedicatur in quid est. Sed quidditas Dei est ipsum suum esse. Secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur igitur quod Deus non sit in genere.

[23743] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 6 Quod autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur quod Deus non sit in genere.

[23744] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 7 Ex quo etiam patet quod Deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis.

[23745] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 8 Patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum: quia principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio.

[23746] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 9 Potest autem alicui videri quod, quamvis nomen substantiae Deo proprie convenire non possit, quia Deus non substat accidentibus; res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae. Nam substantia est ens per se: quod Deo constat convenire, ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

[23747] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 25 n. 10 Sed ad hoc dicendum est ex dictis quod in definitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens non posset esse genus: quia iam probatum est quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per se. Quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura. Quae nec potest rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur quod nullo modo est in genere substantiae. Et sic nec in aliquo genere: cum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

Caput 26

[23748] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 tit. Quod Deus non est esse formale omnium

[23749] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 1 Ex his autem confutatur quorundam error qui dixerunt Deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscuiusque rei.

[23750] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 2 Nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est. Impossibile est igitur Deum esse illud esse quo formaliter unaquaeque res est.

[23751] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 3 Item. Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod

habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura, ut ostensum est. Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

[23752] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 4 Amplius. Principium naturaliter prius est eo cuius est principium. Esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi; et similiter agens, quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non sit necesse-esse per se. Cuius contrarium supra ostensum est.

[23753] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 5 Adhuc. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

[23754] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 6 Item. Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse et privatio non esse; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis. Quod est falsum: cum ipse sit aeternus, ut supra ostensum est.

[23755] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 7 Praeterea. Sequetur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio. Si enim sit, oportet quod esse praeexistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius existenti: aut nullo modo prius existenti. Si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium secundum positionem praedictam, sequetur quod res quae generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem. Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo: quod est contra rationem generationis. Igitur haec positio omnino generationem et corruptionem destruit. Et ideo patet eam esse impossibilem.

[23756] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 8 Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur Deum excelsum et elevatum, ut dicitur Isaiae 6-1; et eum super omnia esse, ut Rom. 9-5 habetur. Si enim esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia. Hi etiam errantes eadem sententia procelluntur qua et idolatrae, qui *incommunicabile nomen*, scilicet Dei, *lignis et lapidibus imposuerunt*, ut habetur Sap. 14-21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere lapis est ens, quam lapis est Deus.

[23757] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 9 Huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum.

[23758] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 10 Primum est quarundam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum, IV cap. Cael. Hier.: *esse omnium est superessentialis divinitas*. Ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium. Cum ergo divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum suam naturam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit quod divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in II cap. de Div. Nom., quod ipsius Dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam vel figurae sigilli ad ceram.

[23759] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 11 Secundum quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem, non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium: etiam ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest. Unde Commentator in libro de causis dicit quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

[23760] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 12 Tertium quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus in fine simplicitatis est, aestimaverunt illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae fiunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectae subsistenti.

[23761] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 13 Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus Deum in omnibus rebus esse: non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.

Caput 27

[23762] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 tit. Quod Deus non sit forma alicuius corporis

[23763] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 n. 1 Ostenso igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicuius rei forma.

[23764] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 n. 2 Nam divinum esse non potest esse alicuius quidditatis quae non sit ipsum esse, ut ostensum est. Quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formam.

[23765] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 n. 3 Amplius. Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse. Non ergo est Deus forma corporis.

[23766] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 n. 4 Item. Ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. Partes autem sunt in potentia respectu totius. In Deo autem nulla est potentialitas. Impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

[23767] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 n. 5 Adhuc. Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

[23768] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 n. 6 Praeterea. Hoc idem potest ostendi ex aeternitate motus, sic. Si Deus est forma alicuius mobilis, cum ipse sit primum movens, compositum erit movens seipsum. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri. Utrumque igitur in ipso est. Quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso. Oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur ei perpetuitatem motus. Et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum.

[23769] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 n. 7 Est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus. Quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus caeli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus caeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum quasi aliqua forma eius.

[23770] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 n. 8 Huic autem veritati Scripturae concordat auctoritas. Dicitur enim in Psalmo: *elevata est magnificentia tua super caelos, Deus.* Et Iob 8: *excelsior caelo est et quid facies? Longior terra mensura eius est et profundior mari.*

[23771] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 27 n. 9 Sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant

Deum esse animam caeli vel etiam animam totius mundi, et ex hoc errore, idolatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis sed animae: quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibeatur. Commentator etiam dicit, in XI Metaphys., quod *hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum*, idest idolatrarum quia scilicet posuerunt Deum esse formam caeli.

Caput 28

[23772] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 tit. De perfectione divina

[23773] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 1 Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

[23774] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 2 Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat.

[23775] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 3 Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit. Est igitur universaliter perfectus.

[23776] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 4 Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.

[23777] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 5 Item. Omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse

est ut praecedatur: semen enim est ab animali vel a planta. Igitur primum ens oportet esse perfectissimum. Ostensum est autem Deum esse primum ens. Est igitur perfectissimus.

[23778] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 6 Amplius. Unumquodque perfectum est inquantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est. Est igitur perfectissimus.

[23779] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 7 Amplius. Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis: possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causae efficientis fit reductio ad unam primam quae Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet igitur quicquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius quam sit in re illa, non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

[23780] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 8 Item. In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem quod est mensura omnium entium non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniat: alias non esset omnium communis mensura.

[23781] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 28 n. 9 Hinc est quod, cum quaereret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a domino, *ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. 33-19, per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam, in V cap. de Div. Nom. dicit: *Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accepit et praeaccepit.* Sciendum tamen est quod perfectio Deo convenienter attribui non potest si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim factum non est, nec perfectum posse dici videtur. Sed quia omne quod fit, de potentia in actum deductum est et de non esse in esse quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quandam igitur nominis extensionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud Matth. 5-48: *estote perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber I a capite XXIX ad caput XXXVI

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 29

[23782] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 29 tit. De similitudine creaturarum

[23783] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 29 n. 1 Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

[23784] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 29 n. 2 Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

[23785] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 29 n. 3 Et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat, ut cum dicitur Gen. 1-26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; aliquando similitudo negatur, secundum illud Isaiae 40-18: *cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* Et in Psalmo: *Deus, quis similis erit tibi?*

[23786] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 29 n. 4 Huic autem rationi Dionysius concordat, qui in IX cap. de Div. Nom. dicit: *eadem similia sunt Deo et dissimilia*: similia quidem, secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis.

[23787] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 29 n. 5 Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

[23788] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 29 n. 6 Multo etiam minus proprie dicitur quod Deus creaturae similetur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit et sic competit et quod ab alio accipit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis: non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

Caput 30

[23789] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 30 tit. Quae nomina de Deo possint praedicari

[23790] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 30 n. 1 Ex his etiam considerari potest quid de Deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul et aliis rebus.

[23791] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 30 n. 2 Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut homo et lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causatur. Unde de Deo dici non possunt nisi metaphorice. Quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiae modo quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur: sicut summum bonum, primum ens, et alia huiusmodi.

[23792] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 30 n. 3 Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretione: quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.

[23793] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 30 n. 4 Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa, vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supra dictis patet.

Caput 31

[23794] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 31 tit. Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnant

[23795] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 31 n. 1 Ex praedictis etiam videri potest quod divina perfectio et plura nomina dicta de Deo ipsius simplicitati non repugnant.

[23796] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 31 n. 2 Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur. Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. Virtus autem huiusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. Ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eandem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. Ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam eius virtutem attribui est necesse. Quae item virtus non est aliud a sua essentia: cum ei nihil accidere possit, ut probatum est. Sic igitur sapiens Deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum quod sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur. Non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia huiusmodi, sicut et aliae creaturae.

[23797] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 31 n. 3 Huius autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Potestas etiam regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipso potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur.

[23798] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 31 n. 4 Ex quo patet necessitas plura nomina Deo dandi. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus

inveniuntur diversae. Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus. Quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, Zach. ult.: *in die illa erit dominus unus et nomen eius unum.*

Caput 32

[23799] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 32 tit. Quod nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicatur

[23800] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 32 n. 1 Ex his autem patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

[23801] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 32 n. 2 Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus, et sol. Rerum quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt: cum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

[23802] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 32 n. 3 Amplius. Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis patet, quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid univoce de Deo et rebus aliis praedicari.

[23803] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 32 n. 4 Adhuc. Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra ostensum est; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. Nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est: et ita nihil de eo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

[23804] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 32 n. 5 Item. Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur.

[23805] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 32 n. 6 Amplius. Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

[23806] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 32 n. 7 Adhuc. Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur: sicut substantia in definitione accidentis secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. Quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Socrates dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

Caput 33

[23807] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 33 tit. Quod non omnia nomina dicuntur de Deo et creaturis pure aequivoce

[23808] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 33 n. 1 Ex praemissis etiam patet quod non quicquid de Deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

[23809] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 33 n. 2 Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur.

[23810] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 33 n. 3 Amplius. Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex supra dictis patet. Relinquitur igitur quod non dicuntur de Deo secundum puram aequivocationem.

[23811] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 33 n. 4 Item. Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. Ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de Deo et aliis rebus.

[23812] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 33 n. 5 Adhuc. Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum. Cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

[23813] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 33 n. 6 Amplius. Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de Deo intelligimus: cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo quod Deus est ens, bonus, vel si quid aliud huiusmodi est.

[23814] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 33 n. 7 Si autem dicatur quod per huiusmodi nomina solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens quia non est de genere rerum inanimatarum et sic de aliis; ad minus oportebit quod vivum de Deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati. Et sic non erit pure aequivocum.

Caput 34

[23815] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 34 tit. Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis dicuntur analogice

[23816] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 34 n. 1 Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum,

oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo.

[23817] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 34 n. 2 In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem. Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis.

Caput 35

[23818] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 35 tit. Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma

[23819] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 35 n. 1 Ostenditur etiam ex dictis quod, quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significent, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem.

[23820] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 35 n. 2 Nam sicut diversae res uni simplici rei quae Deus est similantur per formas diversas, ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aliqualiter similatur, inquantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno, intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus: quia illud simplex esse divinum huiusmodi est ut ei secundum formas multiplices aliqua similari possint, ut supra ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit quae Deo attribuit. Et ita, cum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet.

Caput 36

[23821] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 36 tit. Qualiter intellectus noster de Deo propositionem formet

[23822] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 36 n. 1 Ex hoc etiam ulterius patet quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino sit simplex.

[23823] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 36 n. 2 Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est, intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, Deus est bonus vel bonitas: ita quod si qua diversitas in compositione est, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, bonitas est in Deo: quia et hic designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber I a capite XXXVII ad caput XLIII

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 37

[23824] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 tit. Quod Deus est bonus

[23825] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 1 Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

[23826] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 2 Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Virtus autem est perfectio quaedam: *tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem*, ut patet in VII physicorum. Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum est autem Deum esse perfectum. Est igitur bonus.

[23827] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 3 Item. Ostensum est supra esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem sicut movens omnino immobile. Quod movet sicut desideratum. Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid: aut quia est bonum; aut quia apparet bonum. Quorum primum est quod est bonum: nam apparens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam

speciem boni; bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod Deus est, est vere bonum.

[23828] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 4 Adhuc. *Bonum est quod omnia appetunt*: ut philosophus optime dictum introducit, I Ethicorum. Omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit: unde et per privationem actus a potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per philosophum patet, in IX metaphysicae. Deus autem est ens actu non in potentia, ut supra ostensum est. Est igitur vere bonus.

[23829] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 5 Amplius. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicuius quod simile possit producere: ut patet per philosophum in IV Meteororum. Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui et esse. Haec autem diffusio Deo competit: ostensum enim est supra quod aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse. Est igitur vere bonus.

[23830] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 37 n. 6 Hinc est quod in Psalmo dicitur: *quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde.* Et Thren. 3-25 dicitur: *bonus est dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.*

Caput 38

[23831] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 38 tit. Quod Deus est ipsa bonitas

[23832] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 38 n. 1 Ex his autem haberi potest quod Deus sit sua bonitas.

[23833] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 38 n. 2 Esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra ostensum est. Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

[23834] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 38 n. 3 Praeterea. Perfectio uniuscuiusque est bonitas eius, ut ostensum est. Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra ostensum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

[23835] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 38 n. 4 Item. Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est. Est igitur Deus sua bonitas.

[23836] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 38 n. 5 Item. Id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est, esse autem actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est. Non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

[23837] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 38 n. 6 Amplius. Omne simplex suum esse et id quod est unum habet: nam, si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est. Igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua bonitas.

[23838] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 38 n. 7 Per eadem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas. Propter quod dicitur Matth. 19-17: *nemo bonus nisi solus Deus*.

Caput 39

[23839] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 tit. Quod in Deo non potest esse malum

[23840] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 n. 1 Ex hoc autem manifeste apparet quod in Deo non potest esse malum.

[23841] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 n. 2 Esse enim et bonitas, et omnia quae per essentiam dicuntur, nihil praeter se habent admixtum: licet id quod est vel bonum possit aliquid praeter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi, sicut quod est corpus potest esse album et dulce: unaquaeque autem natura suae rationis termino concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum est. Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas. Et ita malum in eo omnino esse non potest.

[23842] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 n. 3 Amplius. Id quod est oppositum essentiae alicuius rei, sibi omnino convenire non potest dum manet: sicut homini non potest convenire irrationalitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est. Ergo

malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest nisi esse desisteret. Quod est impossibile: cum sit aeternus, ut supra ostensum est.

[23843] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 n. 4 Adhuc. Cum Deus sit suum esse, nihil participative de ipso dici potest, ut patet ex ratione supra inducta. Si igitur malum de ipso dicatur; non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest ut sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est; in malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

[23844] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 n. 5 Item. Malum bono oppositum est. Ratio autem boni in perfectione consistit. Ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est universaliter perfectus, esse non potest, ut supra ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

[23845] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 n. 6 Praeterea. Perfectum est aliquid secundum quod est actu. Ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit. Privationis autem subiectum est potentia. Haec autem in Deo esse non potest. Igitur nec malum.

[23846] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 n. 7 Praeterea. Si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaeque natura refugit inquantum huiusmodi. Quod autem inest alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam secundum quod est ei malum: etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec aliquid esse potest in eo violentum vel praeter naturam, ut ostensum est. Malum igitur in Deo esse non potest.

[23847] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 39 n. 8 Hoc etiam sacra Scriptura confirmat. Dicitur enim prima canonica Ioannis: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae.* Et in Iob 34-10: *absit a Deo impietas, et ab omnipotente iniquitas.*

Caput 40

[23848] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 40 tit. Quod Deus est omnis boni bonum

[23849] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 40 n. 1 Ostenditur etiam ex praedictis quod Deus sit omnis boni bonum.

[23850] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 40 n. 2 Bonitas enim uniuscuiusque est perfectio ipsius, ut

dictum est. Deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est. Sua igitur bonitas omnes bonitates comprehendit. Et ita est omnis boni bonum.

[23851] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 40 n. 3 Item. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est. Igitur nihil dicetur bonum nisi inquantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis. Est igitur ipse bonum omnis boni.

[23852] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 40 n. 4 Adhuc. Cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra probabitur. Est igitur Deus omnis boni bonum.

[23853] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 40 n. 5 Hinc est quod dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit, Exodi 33-19: *ego ostendam tibi omne bonum.* Et Sap. 8, dicitur de divina sapientia: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.*

Caput 41

[23854] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 41 tit. Quod Deus sit summum bonum

[23855] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 41 n. 1 Ex hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum.

[23856] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 41 n. 2 Nam bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius: bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare: cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est. Est igitur ipse summum bonum.

[23857] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 41 n. 3 Praeterea. Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est. Est igitur ipse summum bonum.

[23858] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 41 n. 4 Item. Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere: causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est. Est igitur ipse summum bonum.

[23859] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 41 n. 5 Amplius. Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus: quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est. Est igitur ipse summum bonum.

[23860] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 41 n. 6 Hinc est quod dicitur 1 Reg. 2-2: *non est sanctus ut est dominus.*

Caput 42

[23861] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 tit. Quod Deus est unus

[23862] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 1 Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

[23863] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 2 Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est. Deus igitur est unus.

[23864] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 3 Praeterea. Ostensum est Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

[23865] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 4 Item. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

[23866] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 5 Amplius. Impossibile est unum motum continuum et regularem a pluribus motoribus esse. Nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris: quod non competit in primo motore, perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul moveant, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non. Ex quo sequitur quod motus non sit continuus neque regularis. Motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere: sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et

in fine remittitur, motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est. Ergo oportet eius motorem primum esse unum.

[23867] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 6 Adhuc. Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam est in ista bonitas plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus qui nullo modo reducatur in ipsum. Ergo praeter substantiam spiritualem quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non est igitur nisi unus Deus.

[23868] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 7 Amplius. Omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa: quia ex hoc magis disiungerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus: quia non posset esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex supra dictis patet. Nec hoc est per accidens: cum sit semper vel in maiori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. Sed praeter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

[23869] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 8 Adhuc. Si sunt duo quorum utrumque est necesse-esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur uni tantum, vel utrique. Et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse-esse, per seipsum, sicut supra ostensum est. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse-esse. Et sic nec plures deos.

[23870] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 9 Amplius. Illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi, aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam. Aut ergo essentiam eius quod est necesse-esse, aut aliquid aliud. Si essentiam eius, cum ipsa necessitas essendi sit essentia eius, ut ex supra dictis patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque. Ergo utrumque habebit illud accidens. Et sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, hoc accidens non esset. Et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset. Ergo, nisi esset illud aliud, ista duo quae ponuntur necesse-esse, non essent duo sed unum. Ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero. Et sic neutrum est necesse-esse per seipsum. Si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi,

sicut animatum includitur in definitione animalis: aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod, ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione includitur: sicut cuicumque convenit animal, convenit animatum. Et sic, cum ambobus praedictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. Nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis, sed non potest esse animal actu nisi sit rationale vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu et non quantum ad intentionem necessitatis essendi. Quod est impossibile, propter duo. Primo, quia eius quod est necesse-esse, sua quidditas est suum esse, ut supra probatum est. Secundo, quia sic necesse-esse acquireret esse per aliquid aliud: quod est impossibile. Non est igitur possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse-esse per seipsum.

[23871] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 10 Adhuc. Si sunt duo dii, aut hoc nomen Deus de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce. Si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem. Et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo sed unum tantum: duorum enim non est unum esse si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutri erit sua quidditas suum esse. Sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est. Ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

[23872] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 11 Amplius. Nihil eorum quae conveniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alii convenire: quia singularitas alicuius rei non est alteri praeter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse-esse sua necessitas essendi convenit inquantum est hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit necesse-esse. Et per consequens impossibile est esse plures deos. Probatio mediae: si enim illud quod est necesse-esse non est hoc signatum inquantum est necesse-esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. Unumquodque autem secundum quod est actu est distinctum ab omnibus aliis: quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse-esse dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu. Quod est contra rationem eius quod est necesse-esse. Oportet igitur quod id quod est necesse-esse sit necesse-esse secundum hoc quod est hoc signatum.

[23873] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 12 Adhuc. Natura significata hoc nomine Deus aut est per seipsam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud oportet quod sit ibi compositio. Si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat: illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile igitur est esse plures deos.

[23874] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 13 Amplius. Si sunt plures dii, oportet quod natura

deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. Sed hoc est impossibile: quia natura divina non recipit additionem neque differentiarum essentialium neque accidentium, ut supra ostensum est; nec etiam natura divina est forma alicuius materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem. Impossibile est igitur esse plures deos.

[23875] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 14 Item. Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. Sed ipse Deus est esse suum, ut supra ostensum est. Impossibile est igitur esse nisi unum Deum.

[23876] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 15 Adhuc. Secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem: unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas. Nullo igitur modo in plura distinguitur.

[23877] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 16 Amplius. In unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere: et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno principio dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum quod est rerum omnium principium. Quod Deus est.

[23878] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 17 Item. In quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat: unde inter principatus est potissima monarchia, sive regnum. Multorum etiam membrorum unum est caput: ac per hoc evidenti signo apparet ei cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

[23879] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 18 Hanc autem confessionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam Deut. 6-4 dicitur: *audi, Israel, dominus Deus tuus Deus unus est*; et Exod. 20-3: *non erunt tibi dii alii praeter me*; et Ephes. 4-5: *unus dominus, una fides*, et cetera.

[23880] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 19 Hac autem veritate repelluntur gentiles deorum multitudinem confitentes. Quamvis plures eorum unum Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos deos nominabant causatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae et felicitatis et rerum gubernationis. Quae quidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti Angeli, aut etiam homines vel iudices, dii nominantur; sicut illud Psalmi: *non est similis tibi in diis, domine*; et alibi, *ego dixi, dii estis*; et multa huiusmodi per varia Scripturae loca inveniuntur.

[23881] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 20 Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichaei, duo prima ponentes principia, quorum alterum alterius causa non sit.

[23882] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 21 Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur patrem et filium non unum, sed plures deos esse: cum tamen filium verum Deum auctoritate Scripturae credere cogantur.

Caput 43

[23883] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 tit. Quod Deus est infinitus

[23884] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 1 Cum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis: cum ostensum sit solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei conveniat.

[23885] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 2 Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam; et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et Augustinus dicit quod *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*.

[23886] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 3 Ostendendum est igitur secundum huius magnitudinis modum Deum infinitum esse. Non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere; unde secundum subtractionem eius quod sunt nata habere, infinita dicuntur; et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.

[23887] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 4 Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra ostensum est. Est igitur infinitus.

[23888] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 5 Amplius. Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ut probatum est; nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est. Relinquitur

igitur ipsum esse infinitum.

[23889] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 6 Adhuc. In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae. Sed potentia, cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

[23890] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 7 Item. Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque omni potentia, ut supra ostensum est. Est igitur infinitus.

[23891] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 8 Amplius. Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum. Igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

[23892] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 9 Adhuc. Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius essentia est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

[23893] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 10 Amplius. Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

[23894] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 11 Item. Effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

[23895] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 12 Amplius. Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia eius vel pars essentiae; virtus autem principium actionis nominat. Sed Deus non habet virtutem activam finitam: movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur Dei essentiam esse infinitam.

[23896] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 13 Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. Qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis. Nam

unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. Sed id quod omnino non est, infinite distat ab actu, nec est aliquo modo in potentia. Igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. Haec autem ratio, etiam secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo Deum aeternum sempiterni mundi causam existere sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta, secundum rationem praedictam nihilominus sequitur Dei virtutem esse infinitam. Nam sive ex tempore, secundum nos, sive ab aeterno, secundum eos, produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit: cum sit universale essendi principium. Et sic, nulla praesupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae passivae: nam, quanto potentia passiva maior praeexistit vel praeintelligitur, tanto maiori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum praesupposita potentia materiae, quod Dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita: et ita essentia infinita.

[23897] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 14 Amplius. Unaquaeque res tanto est diuturnior quanto eius esse causa est efficacior. Illud igitur cuius diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. Sed diuturnitas Dei est infinita: ostensum est enim supra ipsum esse aeternum. Cum igitur non habeat, aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum.

[23898] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 15 Huic autem veritati sacrae Scripturae auctoritas testimonium perhibet. Ait namque Psalmista: *magnus dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis.*

[23899] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 16 Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti. Propriam enim vocem ignorabant, aestimantes, infinitatem primi principii ad modum quantitatis discretae, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles principia rerum; vel ad modum quantitatis continuae, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus, esse primum omnium principium. Sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium quod non est aliquod corpus infinitum; et huic coniungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore infinitum quod est primum principium.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber I a capite XLIV ad caput LXXI

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 44

[23900] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 tit. Quod Deus est intelligens

[23901] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 1 Ex praemissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens.

[23902] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 2 Ostensum enim est supra quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probabile est, in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem: sola enim huiusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est moveri et non moveri. Pars igitur movens in primo movente seipsum oportet et quod sit appetens et apprehendens. In motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum: appetibile autem et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis seipsum sicut appetibile ad appetentem. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensibilis non est boni simpliciter, sed huius particulati boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis; id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile ut intellectum. Et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tamquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi voluerunt.

[23903] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 3 Adhuc. Idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

[23904] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 4 Amplius. In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

[23905] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 5 Item. Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium: quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum est autem supra Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

[23906] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 6 Adhuc. Deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere

entium inveniatur, ut supra ostensum est: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectionem. Deus igitur est intelligens.

[23907] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 7 Item. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse-esse, quem Deum dicimus, ut ex supra dictis patet. Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

[23908] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 8 Amplius. Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae: quia partialiter, et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae: cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu. Et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

[23909] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 9 Hanc autem veritatem etiam fides Catholica confitetur. Dicitur enim Iob 9-4 de Deo: *sapiens corde est et fortis robore.* Et 12-16: *apud ipsum est fortitudo et sapientia.* In Psalmo: *mirabilis facta est scientia tua ex me.* Et Rom. 11-33: *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.*

[23910] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 10 Huius autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit ut ab intelligendo nomen Dei imponerent: nam Theos, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a theasthe, quod est considerare vel videre.

Caput 45

[23911] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 45 tit. Quod intelligere Dei est sua essentia

[23912] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 45 n. 1 Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

[23913] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 45 n. 2 Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quicquid autem est in Deo, est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus: nam Deus est sua essentia et suum esse.

[23914] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 45 n. 3 Praeterea. Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est eius essentia, ut supra probatum est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia: alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia.

[23915] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 45 n. 4 Amplius. Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est: cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius. Et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis. Unde non erit primum.

[23916] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 45 n. 5 Adhuc. Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum. Et ita in Deo erit potentia et actus. Quod est impossibile, ut supra probatum est.

[23917] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 45 n. 6 Item. Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se. Et sic Deus non erit sua bonitas: cum bonum cuiuslibet sit finis eius.

[23918] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 45 n. 7 Si autem divinum intelligere est eius esse, necesse est quod intelligere eius sit simplex, aeternum et invariabile, et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. Non est igitur Deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

Caput 46

[23919] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 46 tit. Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam

[23920] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 46 n. 1 Ex his autem quae supra ostensa sunt, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

[23921] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 46 n. 2 Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis: sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est eius essentia, ut ostensum est. Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret. Quod supra ostensis repugnat.

[23922] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 46 n. 3 Adhuc. Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicuius. Quod esse non potest, ut supra ostensum est.

[23923] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 46 n. 4 Amplius. Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest aliquod esse accidens, ut supra ostensum est. Igitur non est in intellectu eius aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

[23924] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 46 n. 5 Adhuc. Species intelligibilis similitudo est alicuius intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit. Aut igitur divinae essentiae: aut alterius rei. Ipsius quidem divinae essentiae non potest esse: quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu divino species alia praeter essentiam ipsius quae sit alterius rei similitudo. Illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo. Non autem a seipso: quia sic idem esset agens et patiens; essetque aliquod agens quod non suam sed alterius similitudinem induceret patienti, et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio: esset enim aliquod agens prius eo. Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam.

[23925] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 46 n. 6 Praeterea. Intelligere Dei est eius esse, ut ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia. Quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.

Caput 47

[23926] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 tit. Quod Deus intelligit perfecte seipsum

[23927] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 n. 1 Ex hoc autem ulterius patet quod ipse seipsum perfecte intelligit.

[23928] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 n. 2 Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

[23929] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 n. 3 Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur. Quod ergo est per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. Ipse autem Deus intelligens est, ut probatum est. Igitur, cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime seipsum intelligit.

[23930] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 n. 4 Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intellectus in actu: nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet. Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ex dictis, manifestum est quod Deus perfecte seipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

[23931] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 n. 5 Adhuc. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam. Ergo seipsum: cum ipse sit sua essentia.

[23932] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 n. 6 Amplius. Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. Tanto igitur erit perfectior intellectus operatio quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina: cum sit perfectissimus actus et prima veritas. Operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima: cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est. Deus igitur seipsum intelligit.

[23933] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 n. 7 Adhuc. Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum: cum natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime seipsum intelligit.

[23934] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 n. 8 Hoc autem auctoritate divina confirmatur. Ait namque

apostolus, I Cor. 2-10, quod *spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei.*

Caput 48

[23935] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 tit. Quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit

[23936] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 1 Ex praemissis autem apparet quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

[23937] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 2 Illa enim solum res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie intelligit: operatio enim formae quae est operationis principium proportionatur. Sed id quod Deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia, ut probatum est. Igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

[23938] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 3 Adhuc. Impossibile est simul multa primo et per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminari. Deus autem seipsum quandoque intelligit, ut probatum est. Si igitur intelligat aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione sui in considerationem illius. Illud autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutatur in peius. Quod est impossibile.

[23939] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 4 Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale obiectum, habebit plures operationes intellectuales. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa: vel aliquam operationem intellectualem habebit quae non est sua substantia. Quorum utrumque impossibile esse monstratum est. Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

[23940] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 5 Item. Intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius. Quod est impossibile, ut ex dictis patet.

[23941] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 6 Praeterea. Intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit; quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius. Quod est impossibile.

[23942] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 7 Amplius. Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod

scientia Dei sit ex multis composita. Et sic vel erit divina essentia composita: vel scientia erit accidens Deo. Quorum utrumque impossibile esse ex dictis manifestum est. Relinquitur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a Deo, nihil est aliud quam sua substantia.

[23943] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 8 Adhuc. Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet secundum id quod est per se et primo intellectum: cum hoc sit eius obiectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, eius operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile: cum sua operatio sit eius essentia, ut ostensum est. Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo primo et per se sit aliud ab ipso.

Caput 49

[23944] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 49 tit. Quod Deus cognoscit alia a se

[23945] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 49 n. 1 Ex hoc autem quod seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se in seipso cognoscat ponere oportet.

[23946] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 49 n. 2 Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

[23947] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 49 n. 3 Adhuc. Omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se in seipso intelligit.

[23948] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 49 n. 4 Amplius. Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam. Quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum. Quod est aliud ab ipso: nihil enim sui ipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se.

[23949] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 49 n. 5 Colligentes igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

[23950] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 49 n. 6 Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit, in VII cap. de Div. Nom., dicens: *non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum unam causae continentiam scit omnia.* Et infra: *divina sapientia seipsam cognoscens scit alia.*

[23951] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 49 n. 7 Cui etiam sententiae attestari videtur Scripturae sacrae auctoritas. Nam in Psalmo de Deo dicitur: *prospexit de excelso sancto suo*, quasi de seipso excelso alia videns.

Caput 50

[23952] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 tit. Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus

[23953] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 1 Quia vero quidam dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea inquantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius; restat ostendendum quod Deus cognoscit omnes alias res prout ab invicem sunt distinctae et a Deo. Quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

[23954] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 2 Ad huius autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis supponatur: quod et ex supra dictis aliquatenus patet, et infra plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur eius effectus. Quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito Deo et omnibus causis mediis quae sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, iam ostensum est. Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est. Quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo immediate est: et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quicquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, communia et propria. Deus ergo propriam de rebus cognitionem habet, secundum quod sunt ab invicem distinctae.

[23955] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 3 Adhuc. Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum: cum suum esse sit suum intelligere, unumquodque autem agit inquantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

[23956] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 4 Amplius. Rerum distinctio non potest esse a casu: habet enim ordinem certum. Oportet ergo ex alicuius causae intentione distinctionem in rebus esse. Non autem ex intentione alicuius causae per necessitatem naturae agentis: quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa inquantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicuius causae cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare: unde et Anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicuius causarum secundarum: quia omnes huiusmodi causae sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur hoc primae causae, quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

[23957] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 5 Item. Quicquid Deus cognoscit, perfectissime cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse eius; unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia in universali, oportet quod etiam propriam habeat cognitionem de rebus.

[23958] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 6 Adhuc. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in IV Metaph. Deus igitur, si cognoscendo essentiam suam cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctae.

[23959] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 7 Amplius. Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa haberi potest: sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis; non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra probatum est: oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem.

[23960] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 8 Praeterea. Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. Sed Deus cognoscit seipsum perfecte. Ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam: cum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

[23961] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 9 Adhuc. Quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

[23962] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 10 Praeterea. Apud homines et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine sunt ab invicem distinctae. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequitur eum insipientissimum esse: sicut et illis qui ponebant Deum non cognoscere litem, quam omnes cognoscunt; quod pro inconvenienti habet philosophus, in I de anima et in III metaphysicae.

[23963] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 11 Hoc etiam auctoritate Scripturae canonicae edocemur. Dicitur namque Gen. 1-31: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Et Heb. 4-13: *non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius.*

Caput 51

[23964] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 tit. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino

[23965] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 1 Sed ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa.

[23966] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 2 Non autem haec multitudo sic intelligi potest quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina: et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra multipliciter est remotum. Aut essent superaddita essentiae divinae: et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra impossibile esse ostendimus.

[23967] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 3 Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibilia per se existere: quod Plato, praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo ideas. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt: cum nec sine materia intelligantur.

[23968] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 4 Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam cum formae praedictae sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret: et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere. Cuius contrarium supra ostensum est.

[23969] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 5 Item. Cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra ostendetur, necesse est, si formae praedictae extra Deum sunt, ab

eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra ostendetur. Ergo Deum intelligere huiusmodi intelligibilia praeexigitur ordine naturae ad hoc quod huiusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

[23970] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 6 Adhuc. Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia ipsius. Et sic indigebit aliquo reducente in actu. Quod est impossibile: nam hoc esset eo prius.

[23971] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 7 Praeterea. Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc quod Deus multitudinem rerum intelligat, sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

[23972] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 8 Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non potest poni quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu praeter divinum, vel animae vel Angeli sive intelligentiae.

[23973] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 9 Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu. Quod etiam est impossibile.

[23974] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 10 Sicut etiam res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quae rebus insunt. Unde et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum praeexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

[23975] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 11 Sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia: cum sua intelligibilia non sint ei coniuncta.

[23976] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 51 n. 12 Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur: sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

Caput 53

[23977] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 53 tit. Solutio praemissae dubitationis

[23978] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 53 n. 1 Praemissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant.

[23979] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 53 n. 2 Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

[23980] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 53 n. 3 Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

[23981] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 53 n. 4 Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

[23982] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 53 n. 5 Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

Caput 54

[23983] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 tit. Qualiter divina essentia una et simplex sit propria similitudo omnium intelligibilium

[23984] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 1 Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

[23985] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 2 Nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus inquantum sunt animalia. Ex quo sequetur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem: nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. Quod qualiter sit investigandum est.

[23986] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 3 Ut enim philosophus dicit, in VIII Metaph., formae et definitiones rerum, quae eas significant, sunt similes numeris. Nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur: ut patet in binario et ternario. Similiter autem est et in def

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

initionibus: nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali, et rationali addito, specie differt.

[23987] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 4 In his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit. Et per hoc in ternario potest considerare binarium tantum; et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta; et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis inquantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas.

[23988] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 5 Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus, sunt minus nobilium exemplaria.

[23989] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 6 Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

[23990] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 7 Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinc-

tionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi.

[23991] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 8 Et secundum hoc Augustinus dicit quod Deus alia ratione facit hominem et alia equum; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit.

[23992] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 9 In quo etiam aliqualiter salvatur Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt.

Caput 55

[23993] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 tit. Quod Deus omnia simul intelligit

[23994] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 1 Ex his autem ulterius apparet quod Deus omnia simul intelligit.

[23995] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 2 Intellectus enim noster simul multa actu intelligere non potest, quia, cum intellectus in actu sit intellectum in actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species in una essendi non conveniant ratione; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam. Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit.

[23996] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 3 Ex his igitur accipere possumus quod quaecumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quae Deus cognoscit, una specie cognoscit, quae est sua essentia. Omnia igitur simul intelligere potest.

[23997] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 4 Item. Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu

nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur. Quae autem oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque.

[23998] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 5 Omnia autem quae sunt in divina scientia sub una intentione necesse est cadere. Intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre. Quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

[23999] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 6 Amplius. Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabitur primum, et qua considerabitur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut probatum est supra. Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

[24000] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 7 Adhuc. Successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supra dictis haberi potest. Nulla igitur est in consideratione divina successio. Et sic omnia quae cognoscit simul considerat.

[24001] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 8 Item. Intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supra dictis patet. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra ostensum est. Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

[24002] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 9 Praeterea. Omnis intellectus intelligens unum post aliud est quandoque potentia intelligens et quandoque actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia sed semper actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

[24003] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 55 n. 10 Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert: dicitur enim Iac. 1-17, quod *apud Deum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.*

Caput 56

[24004] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 56 tit. Quod cognitio Dei non est habitualis

[24005] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 56 n. 1 Ex hoc autem apparet quod in Deo non est habitualis cognitio.

[24006] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 56 n. 2 In quibuscumque enim est habitualis cognitio, non omnia simul cognoscuntur, sed dum quaedam cognoscuntur actu, alia cognoscuntur habitu. Deus autem omnia simul actu intelligit, ut probatum est. Non est igitur in eo habitualis cognitio.

[24007] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 56 n. 3 Praeterea. Habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligere. Ostensum est autem quod intellectus divinus nullo modo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

[24008] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 56 n. 4 Adhuc. Omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis est aliud eius essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem eius essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra ostensum est. Non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

[24009] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 56 n. 5 Item. Intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione: unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus. Cuius contrarium ostensum est supra.

[24010] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 56 n. 6 Amplius. Ostensum est quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habilitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in ipso habitualis scientia.

[24011] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 56 n. 7 Praeterea. Habitus quaedam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

[24012] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 56 n. 8 Quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans aut volens vel agens assimilatur dispositioni dormientis, hinc est quod David, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit: *ecce, non dormitavit neque dormiet qui custodit Israel.* Hinc etiam est quod Eccli. 23-28 dicitur: *oculi domini multo sunt lucidiores super solem*: nam sol semper est in actu lucendi.

Caput 57

[24013] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 tit. Quod cognitio Dei non est discursiva

[24014] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 1 Ex hoc autem ulterius habetur quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

[24015] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 2 Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans: hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat. Ostensum est autem quod Deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo eius cognitio est ratiocinativa vel discursiva: quamvis omnem discursum et ratiocinationem cognoscat.

[24016] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 3 Item. Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem: non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut supra probatum est. Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

[24017] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 4 Praeterea. Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu: nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia locum non habet, ut supra ostensum est. Non est igitur eius intellectus discursivus.

[24018] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 5 Amplius. In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. In divina autem scientia nihil potest esse causatum: cum sit ipse Deus, ut ex superioribus patet. Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

[24019] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 6 Adhuc. Ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut patet de primis principiis. Sed in Deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis: sua enim scientia est sua essentia, ut supra probatum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

[24020] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 7 Praeterea. Omnem motum necesse est reduci in primum movens quod est movens tantum et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra ostensum est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

[24021] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 8 Item. Quod est supremum in nobis est inferius eo quod in Deo est: nam inferius non attingit superius nisi in sui summo. Supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

[24022] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 9 Amplius. A Deo omnis defectus removendus est: eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio. Nam quod per aliud cognoscitur minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. Unde manifestum est quod defectivus quidam intellectus est ratio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

[24023] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 10 Adhuc. Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum cuius similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

[24024] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 11 Patet etiam solutio eorum quae discursum in divinam scientiam inducere videntur. Tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit. Quod quidem ostensum est non fieri discursive: cum eius essentia se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas. Tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur si Deus syllogizare non posset. Habet enim syllogizandi scientiam tanquam iudicans, et non sicut syllogizando discurrens.

[24025] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 57 n. 12 Huic autem veritati, rationibus probatae, etiam sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim Hebr. 4-13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Quae enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

Caput 58

[24026] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 tit. Quod Deus non intelligit componendo et dividendo

[24027] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 1 Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

[24028] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 2 Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo: cognoscit enim seipsum sicut est: in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

[24029] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 3 Adhuc. Ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque. Cuius contrarium supra est ostensum.

[24030] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 4 Amplius. In Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posterior est consideratione eius quod quid est, quae est eius principium. In operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

[24031] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 5 Item. Proprium obiectum intellectus est quod quid est: unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem et divisionem decipitur; sicut et sensus qui est propriorum semper est verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est. In divino igitur intellectu non est compositio et divisio sed solum simplex rei acceptio.

[24032] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 6 Amplius. Propositionis per intellectum componentem et dividentem formatae compositio in ipso intellectu existit, non in re quae est extra animam. Si igitur intellectus divinus de rebus iudicet per modum intellectus componentis et dividentis, erit intellectus ipse compositus. Quod est impossibile, ut ex supra dictis patet.

[24033] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 7 Item. Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quaedam intellectus est. Si igitur Deus res considerat componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum sed multiplex. Et sic etiam sua essentia non erit una tantum: cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra ostensum est.

[24034] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 8 Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. Nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. Et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit.

[24035] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 9 His autem sacrae Scripturae auctoritas consonat. Dicitur enim Isaiae 55-8 *non enim cogitationes meae cogitationes vestrae.* Et tamen in Psalmo dicitur: *dominus scit cogitationes hominum*, quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere. Dionysius etiam dicit, VII cap. de Div. Nom.: *igitur divina sapientia, seipsam cognoscens, cognoscit omnia, et materialia immaterialiter et indivisibiliter divisibilia et multa unitive.*

Caput 59

[24036] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 tit. Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium

[24037] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 n. 1 Ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quae, secundum philosophum, solum circa compositionem et divisionem intellectus est.

[24038] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 n. 2 Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est. Et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis.

[24039] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 n. 3 Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in III de anima; etsi per accidens possit esse falsus, inquantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. Unde definitio dicetur, secundum quod intelligitur ut huius vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

[24040] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 n. 4 Adhuc. Divina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur, ut supra ostensum est. Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis: sicut et in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noster habet per utramque cognitionem, et complexorum et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa simplici Dei intelligentia est veritas.

[24041] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 n. 5 Item. Cum Deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est, bonitas intellectus ei deesse non potest. *Sed verum est bonum intellectus*: ut patet per philosophum, in VI Ethicorum. Ergo veritas in Deo est.

[24042] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 n. 6 Et hoc est quod dicitur in Psalmo: *est autem Deus verax.*

Caput 60

[24043] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 60 tit. Quod Deus est veritas

[24044] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 60 n. 1 Ex praemissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

[24045] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 60 n. 2 Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis, ut dictum est. Intelligere autem Dei est sua substantia. Ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est, non supervenienti aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum: sicut et de divino esse supra ostensum est. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

[24046] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 60 n. 3 Item. *Veritas est quaedam bonitas intellectus*, secundum philosophum. Deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum est. Ergo est etiam sua veritas.

[24047] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 60 n. 4 Praeterea. De Deo nihil participative dici potest: cum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in Deo, ut supra ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter. Deus ergo est sua veritas.

[24048] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 60 n. 5 Amplius. Licet verum proprie non sit in rebus sed in mente, secundum philosophum, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde Avicenna dicit, in sua metaphysica, quod *veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei*, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

[24049] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 60 n. 6 Hoc autem confirmatur auctoritate domini de se dicentis, Ioan. 14-6: *ego sum via, veritas et vita.*

Caput 61

[24050] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 tit. Quod Deus est purissima veritas

[24051] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 n. 1 Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas vel deceptio admisceri potest.

[24052] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 n. 2 Veritas enim falsitatem non compatitur: sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. Ergo in eo falsitas esse non potest.

[24053] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 n. 3 Amplius. Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est: sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est. Impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

[24054] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 n. 4 Praeterea. Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex principiis primis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra ostensum est. Non igitur potest esse in ipso falsitas aut deceptio.

[24055] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 n. 5 Item. Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum. Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. Ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se et non secundum accidens. In talibus autem virtus

cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

[24056] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 n. 6 Amplius. Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus, virtutis autem est actum bonum reddere. Sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis: est enim in fine perfectionis. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

[24057] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 n. 7 Adhuc. Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum. Unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est inquantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

[24058] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 n. 8 Item. Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est. Non potest igitur in eo esse falsitas.

[24059] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 61 n. 9 Hinc est quod dicitur Rom. 3-4: *est autem Deus verax*; et Num. 23-19: *non est Deus ut homo, ut mentiatur*; et I Ioan. 1-5: *Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.*

Caput 62

[24060] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 62 tit. Quod divina veritas est prima et summa veritas

[24061] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 62 n. 1 Ex his autem quae ostensa sunt manifeste habetur quod divina veritas sit prima et summa veritas.

[24062] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 62 n. 2 *Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate*,

ut patet per philosophum, in II Metaph.: et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

[24063] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 62 n. 3 Item. Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est. Sua igitur veritas est summa et prima veritas.

[24064] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 62 n. 4 Praeterea. Veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae. Aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in V metaphysicae. Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

[24065] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 62 n. 5 Amplius. Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis: unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra probabitur; sicut veritas artificiatorum ab arte artificis; tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur: *si unumquodque mensuratur primo sui generis*, ut philosophus tradit, in X metaphysicae. Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

Caput 63

[24066] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 63 tit. Rationes volentium subtrahere Deo cognitionem singularium

[24067] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 63 n. 1 Sunt autem quidam qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

[24068] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 63 n. 2 Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. Unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt quae materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et huiusmodi; intellectus autem noster, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur

minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit. Et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit.

[24069] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 63 n. 3 Secunda est quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo: aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest: quia de eo quod non est non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest: quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut ostensum est.

[24070] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 63 n. 4 Tertia, ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter. Unde de eis certa cognitio esse non potest nisi quando sunt. Certa enim cognitio est quae falli non potest: cognitio autem omnis quae est de contingenti, cum futurum est, falli potest; potest enim evenire oppositum eius quod cognitione tenetur; si enim non posset oppositum evenire, iam necessarium esset. Unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis aestimatio quaedam. Supponere autem oportet omnem Dei cognitionem esse certissimam et infallibilem, ut supra ostensum est. Impassibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem, ut dictum est. Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat.

[24071] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 63 n. 5 Quarta est ex hoc quod quorundam singularium causa est voluntas. Effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci: sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cuius potestate sunt. Impossibile igitur videtur quod Deus de huiusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam aeternam habeat.

[24072] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 63 n. 6 Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim, inquantum huiusmodi, est ignotum: nam omne quod cognoscitur sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur; cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mensuratae. Unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat.

[24073] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 63 n. 7 Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur eius nobilitas patitur quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat.

[24074] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 63 n. 8 Septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente; malum autem in Deo esse non possit, ut supra ostensum est: videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim non nisi in potentia esse potest. Et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularium notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

Caput 64

[24075] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 64 tit. Ordo dicendorum circa divinam cognitionem

[24076] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 64 n. 1 Ad huius autem erroris exclusionem; ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur; oportet diligenter veritatem inquirere circa singula praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria repellantur. Primo, ergo, ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit. Secundo, quod cognoscit ea quae non sunt in actu. Tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione. Quarto, quod cognoscit motus voluntatis. Quinto, quod cognoscit infinita. Sexto, quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus. Septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

Caput 65

[24077] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 tit. Quod Deus singularia cognoscat

[24078] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 1 Primo igitur ostendemus quod singularium cognitio Deo non potest deesse.

[24079] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 2 Ostensum enim est supra quod Deus cognoscit alia inquantum est causa eis. Effectus autem Dei sunt res singulares. Hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu: universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in VII metaphysicae. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

[24080] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 3 Item. Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci: sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata: sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in VII metaphysicae. Unde, sicut haec cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione Socratis si posset definiri. Cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis.

Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

[24081] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 4 Amplius. Natura generis perfecte non potest cognosci nisi eius differentiae primae et passiones propriae cognoscantur: non enim perfecte sciretur natura numeri si par et impar ignorarentur. Sed universale et singulare sunt differentiae, vel per se passiones entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

[24082] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 5 Adhuc. Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est. Sed ex hoc quod est suum esse oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra habitum est. Ergo oportet quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset si ei singularium notitia deesset: cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

[24083] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 6 Praeterea. In omnibus virtutibus ordinatis hoc communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit et tamen est unica, virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et multiplicatur tamen respectu illorum: sicut patet in imaginatione et sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. Quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu scilicet, imaginatione et sensu, hoc Deus uno suo simplici intellectu considerat. Est igitur singularium cognoscitivus, quae nos sensu et imaginatione apprehendimus.

[24084] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 7 Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra ostendetur: et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

[24085] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 8 Adhuc. Primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est. Non autem posset motor aliquis per intellectum causare motum nisi cognosceret mobile inquantum natum est moveri secundum locum. Hoc autem est inquantum est hic et nunc: et per consequens inquantum est singulare. Intellectus igitur qui

est motor primi mobilis, cognoscit primum mobile inquantum est singulare. Qui quidem motor vel ponitur Deus, et sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra Deum. Cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod noster intellectus non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

[24086] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 9 Item. Agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo perducere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior poterit perducere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus, virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omnino a conditionibus materiae exuitur; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

[24087] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 10 Praeterea. Sequeretur inconveniens quod philosophus contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, quae etiam homines cognoscunt.

[24088] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 11 Haec autem probata veritas etiam Scripturae sacrae auctoritate firmatur. Dicitur enim Hebr. 4-13: *non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.* Error etiam contrarius excluditur Eccli. 16-16: *non dicas: a Deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur?*

[24089] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 65 n. 12 Patet etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

Caput 66

[24090] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 tit. Quod Deus cognoscit ea quae non sunt

[24091] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 1 Deinde ostendendum est quod Deo non deest notitia eorum etiam quae non sunt.

[24092] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 2 Ut enim ex supra dictis patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibilium ad scientiam nostram. Est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum philosophus, in praedicamentis, de circuli quadratura; non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias quod etiam non existentium esse potest.

[24093] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 3 Item. Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata: cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suae artis cognitione etiam ea quae nondum sunt artificiata cognoscit: formae enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quae non sunt notitiam habere.

[24094] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 4 Praeterea. Deus cognoscit alia a se per suam essentiam inquantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex dictis patet. Sed, cum essentia Dei sit infinitae perfectionis, ut supra ostensum est; quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminatam: impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem. Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea qua sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit, extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea qua non sunt.

[24095] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 5 Amplius. Intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quae non sunt actu: potest enim leonis vel equi essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supra dictis patet. Potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere.

[24096] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 6 Adhuc. Effectus aliquis in sua causa praenosci potest etiam antequam sit: sicut praenoscit astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis caelestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam: se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra ostensum est. Nihil igitur prohibet quin etiam quae nondum sunt cognoscat.

[24097] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 7 Amplius. Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui,- huius enim similitudinem habet

instans temporis - sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit: nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est.

[24098] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 8 Rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens. Nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

[24099] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 9 Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam.

[24100] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 10 Ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina. Quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae.

[24101] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 11 Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis: non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori.

[24102] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 12 Et tamen esse quodcumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repraesentabilis per multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis. Esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum.

[24103] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 13 Sic igitur non entia cognoscit Deus inquantum aliquo modo habent esse: vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis. Quod rationi scientiae non obsistit.

[24104] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 14 His autem quae praemissa sunt etiam Scripturae sacrae auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim Eccli. 23-29: *domino Deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia: sic et post perfectum cognoscit omnia.* Et Ier. 1-5: *priusquam te formarem in utero novi te.*

[24105] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 66 n. 15 Patet autem ex praemissis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione: cum ostensum sit quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.

Caput 67

[24106] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 tit. Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura

[24107] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 1 Ex his autem iam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

[24108] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 2 Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse, sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est. Unde nihil certitudini sensus deperit cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

[24109] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 3 Item. Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero non potest ex sua causa nisi esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus et infallibilem.

[24110] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 4 Amplius. Sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. Sed, cum Deus cognoscat

omnia, ut ex supra dictis patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

[24111] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 5 Adhuc. Effectum excedere suae causae perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit. Unde, cum in nobis ex rebus cognitio causetur, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus Deus necessariam scientiam habet.

[24112] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 6 Praeterea. Effectus non potest esse necessarius cuius causa est contingens: contingeret enim effectum esse remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit: sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota. Eius igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat: cum contingat causas intermedias contingentes esse.

[24113] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 7 Item. Scientia Dei vera non esset et perfecta si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, cum sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire et contingenter evenire. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

[24114] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 8 Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionem contingentium in Deo impugnans sit repellenda. Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit: cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. Res autem a Deo scitae non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non igitur sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod eius scientia possit falli vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipiemur si, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putetur.

[24115] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 9 Rursus, cum dicitur, Deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicetur a Deo ut iam in sua existentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum - quod designatur cum dicimus, Deus scivit -: unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accidens falli.

[24116] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 10 Praeterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut necessarium est Socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, *necessitate consequentis*: sed sub conditione, vel *necessitate consequentiae*. Haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet. Unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his, et in omnibus similibus quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

[24117] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 67 n. 11 Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturae sacrae ostenditur. Dicitur enim Sap. 8-8, de divina sapientia: *signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum*. Et Eccli. 39-24 *non est quicquam absconditum ab oculis eius: a saeculo usque in saeculum respicit*. Et Isaiae 48-5: *praedixi tibi ex tunc: antequam venirent, indicavi tibi*.

Caput 68

[24118] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 68 tit. Quod Deus cognoscit motus voluntatis

[24119] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 68 n. 1 Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat.

[24120] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 68 n. 2 Omne enim quod quocumque modo est cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra ostensum est. Ens autem quoddam est in anima, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes huiusmodi entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur igitur quod Deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

[24121] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 68 n. 3 Amplius. Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis: nam, cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.

[24122] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 68 n. 4 Item. Sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

[24123] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 68 n. 5 Adhuc. Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supra dictis patet: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes causarum: sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. Et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

[24124] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 68 n. 6 Item. Deus non minus cognoscit substantias intelligibiles quam ipse, vel nos, substantias sensibiles: cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius; affectio autem sit quaedam inclinatio ipsius ad aliquid, nam et ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

[24125] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 68 n. 7 Hoc autem testimonio Scripturae sacrae confirmatur. Dicitur enim in Psalmo: *scrutans corda et renes Deus*; Prov. 15-11: *Infernus et perditio coram domino: quanto magis corda filiorum hominum.* Ioan. 2-25: *ipse sciebat quid esset in homine.*

[24126] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 68 n. 8 Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis: ut sic Deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.

Caput 69

[24127] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 tit. Quod Deus cognoscit infinita

[24128] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 1 Post haec ostendendum est quod Deus infinita cognoscit.

[24129] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 2 Cognoscendo enim se esse causam rerum alia a se cognoscit, ut ex superioribus patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia: est enim omnium eorum quae sunt causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

[24130] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 3 Item. Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte nisi cognoscantur omnia in quae potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

[24131] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 4 Amplius. Si Dei cognitio ad omnia se extendit quae quocumque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut philosophus probat in III physicorum. Cognoscit igitur Deus infinita: sicut unitas, quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret si cognosceret quicquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

[24132] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 5 Adhuc. Deus essentia sua sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. Sed cum sit perfectionis infinitae, ut supra ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia perfectiones finitas: quia nec aliquod unum eorum, nec quotlibet plura exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsam imitari possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

[24133] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 6 Praeterea. Esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est, ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus secundum suum intelligere infinita capere potest.

[24134] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 7 Amplius. *Intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis*, ut patet per philosophum, in III de anima: quod ex hoc provenit quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia; sive sint eiusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum; etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile; universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus: nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus, et sic secundum aliquid esset finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra ostensum est. Cum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

[24135] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 8 Adhuc. Quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut et omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus, ut ex superioribus patet. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

[24136] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 9 Praeterea. Intellectus divinus est perfectus simpliciter: sicut et eius essentia. Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem huiusmodi sunt infinitae: nam et numerorum species infinitae sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia huiusmodi infinita cognoscat.

[24137] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 10 Item. Cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare; si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus; vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia. Quorum utrumque est impossibile, ut ex supra dictis patet.

[24138] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 11 Adhuc. Infinitum cognitioni repugnat inquantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes comprehendentis. Cum igitur intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

[24139] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 12 Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum: cum non per diversas species, sed per unam speciem, quae est Dei essentia, cognoscantur. Unde et simul multa cognoscuntur a Deo. Et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio. Et sic, cum cognoscat finita, nihil prohibet eum cognoscere etiam infinita.

[24140] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 13 Huic autem consonat quod in Psalmo dicitur: *et sapientiae eius non est numerus.*

[24141] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 14 Patet autem ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt. Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est: divinus autem infinitus. Secundum est, quia intellectus noster diversa per diversas species cognoscit. Unde non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus. Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando. Quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa. Quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt, ut ostensum est.

[24142] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 15 Patet etiam quomodo verbum philosophi, qui dicit quod *infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum*, praesenti sententiae non obviat. Quia,

cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur si per mensurationem suarum partium notum esset: haec est enim propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

[24143] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 16 Sciendum tamen quod Deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia infinita nec sunt actu, nec fuerunt nec erunt; cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem Catholicam. Scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiae. Scit enim Deus infinita quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae. Et scit etiam infinita quae sunt in sua potentia quae nec sunt nec erunt nec fuerunt.

[24144] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 69 n. 17 Unde, quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi posset per interemptionem maioris: non enim singularia sunt infinita. Si tamen essent, nihil minus Deus ea cognosceret.

Caput 70

[24145] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 tit. Quod Deus vilia cognoscit

[24146] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 1 Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia; et quod hoc nobilitati eius scientiae non repugnat.

[24147] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 2 Quando enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit: ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex praedictis patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est in fine nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

[24148] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 3 Praeterea. Omne quod est, in eo quod est vel quale quid est, actu est, et similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet. Quod etiam potentia est, ex ordine ad actum, nobilitatis est particeps: sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque, in se consideratum, nobile est: sed vile dicitur respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimae aliarum rerum non minus quam ultimae rerum creatarum distent a supremis. Si

igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa. Et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se. Quod supra improbatum est. Si igitur aliquid aliud a se cognoscit, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognoscit quodlibet, quantumcumque dicatur vilissimum.

[24149] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 4 Amplius. Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi: cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per philosophum patet, in XI metaphysicae. Si igitur Deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoscet ordinem universi. Hic autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quae vilia reputantur.

[24150] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 5 Adhuc. Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se: hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis: vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur. Quod quidem in Deo esse non potest, ut ex dictis patet. Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipso praehabet, ut supra ostensum est.

[24151] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 6 Adhuc. Virtus aliqua non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur: nam virtus quae in magna potest, etiam potest in parva. Cognitio ergo quae simul potest in nobilia et vilia, non est iudicanda vilis, sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit: nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic: nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat. Non igitur eius scientiae aliqua vilitas ascribitur ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

[24152] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 7 Huic autem consonat quod dicitur Sap. 7 de divina sapientia, quod *attingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum incurrit in illam.*

[24153] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 8 Patet autem ex praedictis quod ratio quae in oppositum obiiciebatur, ostensae veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognitio simul nota: divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra ostensum est.

[24154] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 9 Patet etiam quod haec veritas non repugnat dictis philosophi in XI metaphysicae. Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum. Et secundum hunc modum

dicit quod *vilia melius ignorantur quam cognoscuntur*: quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

Caput 71

[24155] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 tit. Quod Deus cognoscit mala

[24156] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 1 Nunc restat ostendere quod Deus cognoscat etiam mala.

[24157] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 2 Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Cognoscit igitur Deus mala.

[24158] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 3 Praeterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra probatum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus.

[24159] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 4 Item. Verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, cum divinus intellectus sit perfectus in bonitate, non potest sibi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur sibi malorum cognitio.

[24160] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 5 Amplius. Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud. Unde et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt: ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut, nulla quantitas est substantia. Cognoscit igitur Deus negationem. Privatio autem negatio quaedam est in subiecto determinato, ut in IV Metaphys. ostenditur. Cognoscit igitur privationem. Et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

[24161] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 6 Praeterea. Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra probatum est, et etiam a quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria: tum quia quorundam generum species sunt contrariae; tum quia differentiae

generum sunt contrariae, ut patet in X metaphysicae. Sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem. Et per consequens malum.

[24162] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 7 Adhuc. Deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra ostensum est. Materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendat: sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiae et ad formam et privationem: quod enim potest esse, potest etiam non esse. Ergo Deus cognoscit privationem. Et sic cognoscit per consequens malum.

[24163] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 8 Item. Si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire: ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. Ergo huiusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

[24164] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 9 Praeterea. In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur secundum id quod per se scientiae est, idest secundum iudicium quod habetur de malis: sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur. Hoc autem non est in Deo: quia immutabilis est, ut supra ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

[24165] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 10 Huic autem consonat quod dicitur Sap. 8, quod *Dei sapientiam non vincit malitia.* Prov. 15-11 dicitur: *Infernus et perditio coram domino.* Et in Psalmo: *delicta mea a te non sunt abscondita.* Et Iob 11-11 dicitur: *ipse novit hominum vanitatem: et videns iniquitatem, nonne considerat?*

[24166] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 11 Sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. Nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. Unde et potentiam cognoscere potest, inquantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet: ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia; sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, inquantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis.

[24167] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 12 Intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem nec aliquid aliud. Nam si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum. Unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia. Et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra ostensum est. Non solum autem actus, sed potentias et

privationes.

[24168] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 13 Et hic est sensus verborum quae philosophus ponit in III de anima, dicens: *aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum? Contraria enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscens, et esse in ipso. Si vero alicui non inest contrarium* - scilicet in potentia -, *seipsum cognoscit, et actu est, et separabile.* Nec oportet sequi expositionem Averrois, qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem. Sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper in actu.

[24169] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 14 Rursus sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. Quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. Et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognoscet malum. Sed quia, cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

[24170] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 15 Sciendum etiam quod, sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, ut supra ostensum est; ita etiam non oportet quod eius cognitio sit discursiva si per bona cognoscit mala. Nam bonum est quasi ratio cognitionis mali. Unde cognoscuntur mala per bona sicut res per suas definitiones: non sicut conclusiones per principia.

[24171] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 71 n. 16 Nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit si mala per privationem bonorum cognoscat. Quia malum non dicit esse nisi inquantum est privatio boni. Unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber I a capite LXXII ad caput XCVI

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 72

[24172] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 tit. Quod Deus est volens

[24173] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 1 Expeditis his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

[24174] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 2 Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit obiectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supra dictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

[24175] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 3 Adhuc. Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est

aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae: cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum. Unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt: voluntas tamen proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

[24176] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 4 Amplius. Illud quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. Aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod ei deest; quae autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

[24177] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 5 Item. Intelligere, quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

[24178] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 6 Praeterea. Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. Unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque aestimatione. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur. Oportet igitur quod ipse sit volens.

[24179] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 7 Item. In virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus, et sic de aliis. Et hoc habet quia obiectum eius est finis:- quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.

[24180] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 8 Praeterea. Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere.

[24181] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 9 Amplius. Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus; nam forma artis per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis; et forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: alias essent plura prima, cuius contrarium supra ostensum est. Ipse est igitur primum agens propter finem qui est ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem, et appetitu intellectuali, cum sit intelligens: qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

[24182] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 72 n. 10 Hanc autem Dei voluntatem Scripturae sacrae testimonia confitentur. Dicitur enim in Psalmo: *omnia quaecumque voluit, dominus fecit.* Et Rom. 9-19: *voluntati eius quis resistit?*

Caput 73

[24183] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 73 tit. Quod voluntas Dei est eius essentia

[24184] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 73 n. 1 Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

[24185] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 73 n. 2 Deo enim convenit esse volentem inquantum est intelligens, ut ostensum est. Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est. Ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

[24186] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 73 n. 3 Adhuc. Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis: utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est eius esse, ut supra probatum est: eo quod, cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est. Est igitur et divinum velle esse ipsius. Ergo et voluntas Dei est eius essentia.

[24187] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 73 n. 4 Amplius. Cum omne agens agat inquantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quaedam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

[24188] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 73 n. 5 Item. Si voluntas esset aliquid additum divinae

substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum; et quod esset compositio in Deo. Quae omnia supra improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

Caput 74

[24189] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 74 tit. Quod principale volitum Dei est divina essentia

[24190] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 74 n. 1 Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est eius essentia.

[24191] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 74 n. 2 Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut dictum est. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut supra probatum est. Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

[24192] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 74 n. 3 Item. Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, ut supra dictum est. Et similiter se habet volitum ad voluntatem: cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. Si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam ipsa Dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet. Cuius contrarium ex praedictis patet.

[24193] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 74 n. 4 Praeterea. Principale volitum est unicuique volenti causa volendi: cum enim dicimus, volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur, quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est. Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi. Quod est contra rationem primi entis.

[24194] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 74 n. 5 Adhuc. Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis: nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus: quia ipse est summum bonum, ut ostensum est. Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

[24195] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 74 n. 6 Amplius. Unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur,

ut patet per philosophum, in I caeli et mundi. Voluntas igitur ex aequo proportionatur suo principali obiecto: et similiter intellectus, et etiam sensus. Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. Ergo principale obiectum divinae voluntatis est essentia divina.

[24196] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 74 n. 7 Cum autem essentia divina sit Dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi.

Caput 75

[24197] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 75 tit. Quod Deus, volendo se, vult etiam alia

[24198] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 75 n. 1 Hinc autem ostendi potest quod, volendo se, vult etiam alia.

[24199] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 75 n. 2 Cuius enim est velle finem principaliter, eius est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. Est autem ipse Deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

[24200] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 75 n. 3 Item. Unusquisque eius quod est propter ipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat. Non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

[24201] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 75 n. 4 Amplius. Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra ostensum est. Omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

[24202] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 75 n. 5 Adhuc. Deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra ostensum

est. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

[24203] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 75 n. 6 Item. Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remotum, ut supra dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita; et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

[24204] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 75 n. 7 Praeterea. Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia. Igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia.

[24205] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 75 n. 8 Hoc autem auctoritate sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim Sap. 11-25: *diligis enim omnia quae sunt, et nihil eorum odisti quae fecisti.*

Caput 76

[24206] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 76 tit. Quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit

[24207] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 76 n. 1 Hoc autem habito, sequitur quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit.

[24208] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 76 n. 2 Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine: et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est, uno actu voluntatis vult se et alia.

[24209] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 76 n. 3 Amplius. Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis quo velit se et non velit se perfecte: cum in eo nihil sit imperfectum. Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se absolute et alia propter se. Alia vero a se non vult nisi

inquantum vult se, ut probatum est. Relinquitur igitur quod se et alia non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

[24210] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 76 n. 4 Adhuc. Sicut ex supra dictis patet, in actu cognitivae virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia, et ex eis in conclusiones venimus: si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita fines ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem et ea quae sunt ad finem, erit quidam discursus in eius voluntate. Hunc autem in Deo esse est impossibile: cum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod simul, et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia.

[24211] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 76 n. 5 Item. Cum Deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod est impossibile: nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

[24212] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 76 n. 6 Praeterea. In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis divinae qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illo erit aliquid aliud movens divinam voluntatem. Quod est impossibile.

[24213] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 76 n. 7 Amplius. Velle Dei est suum esse, ut probatum est. Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

[24214] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 76 n. 8 Item. Velle competit Deo secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium; ita uno actu vult se et alia, inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

Caput 77

[24215] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 77 tit. Quod volitorum multitudo divinae simplicitati non repugnat

[24216] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 77 n. 1 Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.

[24217] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 77 n. 2 Nam actus secundum obiecta distinguuntur. Si igitur

volita plura quae Deus vult inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis. Quod est contra praeostensa.

[24218] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 77 n. 3 Item. Ostensum est quod Deus alia vult inquantum vult bonitatem suam. Hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem quo comprehenduntur a bonitate eius. Sed omnia in bonitate eius unum sunt: sunt enim alia in ipso secundum modum eius, scilicet materialia immaterialiter et multa unite, ut ex supra dictis patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

[24219] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 77 n. 4 Praeterea. Divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis: quia utrumque est divina substantia, ut probatum est. Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu eius. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina, aut compositionem in eius voluntate.

[24220] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 77 n. 5 Amplius. Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, quam appetens quaerit vel in qua quiescit. Et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente; ut philosophus dicit, in VI metaphysicae. Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius: cum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo ergo volitorum a Deo non repugnat eius simplicitati.

Caput 78

[24221] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 78 tit. Quod divina voluntas ad singula bonorum se extendit

[24222] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 78 n. 1 Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

[24223] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 78 n. 2 Nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa etiam particularia: dicitur enim Deus optimum vel primum etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin etiam in speciali vel particulari alia a se velit.

[24224] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 78 n. 3 Item. Voluntas Dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

[24225] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 78 n. 4 Amplius. Secundum philosophum, in XI Metaph., duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est. Vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

[24226] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 78 n. 5 Praeterea. Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit casu ordinis bonum: non est enim possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quae Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile: quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

[24227] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 78 n. 6 Adhuc. Bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

[24228] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 78 n. 7 Hoc autem auctoritate Scripturae confirmatur, quae, Genesis 1, ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit, dicens: *vidit Deus lucem quod esset bona*, et similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Caput 79

[24229] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 tit. Quod Deus vult etiam ea quae nondum sunt

[24230] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 n. 1 Si autem velle est per comparatione volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quae sunt: nam relativa oportet simul esse, et,

uno interempto, interimitur alterum, ut philosophus docet. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

[24231] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 n. 2 Praeterea. Voluntas dicitur ad volita, sicut et causa et creator. Non autem potest dici etiam Deus creator, vel dominus, vel pater, nisi eorum quae sunt. Ergo nec potest dici velle nisi ea quae sunt.

[24232] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 n. 3 Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

[24233] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 n. 4 Dicunt autem ad haec quidam quod ea quae non sunt in seipsis, sunt in Deo et in eius intellectu. Unde nihil prohibet etiam ea quae non sunt in seipsis, Deum velle secundum quod in eo sunt.

[24234] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 n. 5 Hoc autem non videtur sufficienter dictum. Nam secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est nisi secundum quod est in ipso vel in eius intellectu, sequetur quod Deus non velit illud aliter nisi quia vult illud esse in se vel in eius intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes sed quod Deus huiusmodi quae nondum sunt velit esse etiam in seipsis.

[24235] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 n. 6 Rursum, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura: et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

[24236] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 n. 7 Dicamus igitur quod, cum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens.

[24237] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 n. 8 Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente. Vult igitur Deus rem quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus: et non solum vult secundum quod ipse eam intelligit.

[24238] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 79 n. 9 Nec est simile de relatione volentis ad volitum, et

creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra existens. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

Caput 80

[24239] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 80 tit. Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem

[24240] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 80 n. 1 Ex his autem quae supra ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

[24241] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 80 n. 2 Ostensum est enim supra quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito vult suum esse et suam bonitatem: sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse. Necesse est igitur quod velit suum esse et suam bonitatem.

[24242] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 80 n. 3 Item. Quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

[24243] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 80 n. 4 Amplius. In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse.

[24244] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 80 n. 5 Adhuc. Omnia, inquantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens. Omnia autem, inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem eius est per se necesse-esse, ut supra probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

[24245] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 80 n. 6 Praeterea. Omnis perfectio et bonitas quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae: cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est. Ergo ex necessitate diligit se. Et sic vult se esse.

Caput 81

[24246] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 81 tit. Quod Deus non de necessitate vult alia a se

[24247] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 81 n. 1 Si autem divina voluntas est divinae bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

[24248] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 81 n. 2 Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit: non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus nihilominus potest infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat; nulla inest ei necessitas ut alia velit ex hoc quod vult suam bonitatem.

[24249] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 81 n. 3 Adhuc. Cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas ubi salvatur ratio boni. Unde, quamvis esse cuiuslibet, inquantum huiusmodi, bonum sit, non esse autem malum; ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod salvatur, licet non ex necessitate: est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est praeter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem praeter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem: omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

[24250] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 81 n. 4 Amplius. Deus, volendo bonitatem suam, vult esse alia a se prout bonitatem eius participant. Cum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis, et aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur. Si igitur, ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet

esse infinitas creaturas, infinitis modis participantes suam bonitatem. Quod patet esse falsum: quia, si vellet, essent; cum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

[24251] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 81 n. 5 Item. Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: stultum enim esset velle solem existere super terram, et non esse diei claritatem. Sed effectum qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle ex hoc quod vult causam. A Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit ex hoc quod vult se.

[24252] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 81 n. 6 Amplius. Res procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice, ut infra ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

[24253] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 81 n. 7 Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. Huius autem ratio est: quod enim intelligens intelligat aliquid, est ex hoc quod intelligens se habet quodam modo; prout ex hoc aliquid actu intelligitur quod est eius similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia finis est, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possent, ex necessitate requirit divina perfectio: non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem. Et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent: omnia autem scit quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

Caput 82

[24254] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 tit. Rationes ducentes ad inconveniens si Deus alia a se non necessario velit

[24255] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 1 Videntur tamen sequi inconvenientia si Deus ea quae vult non ex necessitate velit.

[24256] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 2 Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quae est ad utrumlibet est quodammodo in potentia: nam ad utrumlibet species est possibilis contingentis.

Erit igitur Dei voluntas in potentia. Non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra ostensum est.

[24257] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 3 Adhuc. Si ens in potentia, inquantum huiusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse; sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

[24258] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 4 Praeterea. Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in ipso esse potest: non enim in ipso potest esse aliquid per accidens neque violentum, ut supra ostensum est.

[24259] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 5 Item. Si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, cuius contrarium supra ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum. Et sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum.

[24260] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 6 Horum autem nullum necesse est sequi. Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur.

[24261] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 7 Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. Unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.

[24262] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 8 Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: inquantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

[24263] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 9 Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quicquid vult, non solum circa se sed etiam circa causata: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis; per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus quando non est necessarius ordo praedicati ad subiectum. Unde cum dicitur, Deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium, sed possibile, illo modo quo non dicitur aliquid possibile secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse nec impossibile est esse, ut philosophus tradit in V Metaph.: sicut triangulum habere duo latera aequalia est enuntiabile

possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit.

[24264] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 10 Quam Scriptura sacra profitetur, I Reg. 15-29: *triumphator in Israel poenitudine non flectetur.*

[24265] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 11 Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, ut supra ostensum est. Quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut eius principia. Et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria.- Sic autem et in nostra voluntate accidit: quod, cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quandam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

[24266] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 82 n. 12 Non etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia: sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria; quod enim voluntarium est, neque naturale neque violentum necesse est esse.

Caput 83

[24267] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 83 tit. Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis

[24268] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 83 n. 1 Ex his autem haberi potest quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex suppositione.

[24269] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 83 n. 2 Ostensum enim est divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non esse: hoc enim

moveri dicimus quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

[24270] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 83 n. 3 Item. Omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur. Est ergo necessarium. Sed non absolute consideratum: quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. Ergo est necessarium ex suppositione.

[24271] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 83 n. 4 Praeterea. Quicquid Deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. Sed non potest nunc non velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit. Est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle: neutrum autem necessarium absolute, sed possibile modo praedicto.

[24272] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 83 n. 5 Amplius. Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod est ad finem intentum abducatur per aliquam passionem. Quae de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur: sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

Caput 84

[24273] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 84 tit. Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se

[24274] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 84 n. 1 Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia.

[24275] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 84 n. 2 Huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent: ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae eis repugnant. Et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter.

[24276] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 84 n. 3 Item. Sicut supra ostensum est, Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia inquantum habent eius similitudinem. Secundum hoc

autem quod aliquid repugnat rationi entis inquantum huiusmodi, non potest in eo salvari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. Sicut autem rationi hominis inquantum est homo repugnat esse irrationale, ita rationi entis inquantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet inquantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium.

[24277] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 84 n. 4 Amplius. Voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. Illud igitur quod non cadit in intellectum, non potest cadere in voluntatem. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibi ipsis repugnent: nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem, quod de Deo dici non potest. In divinam igitur voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

[24278] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 84 n. 5 Adhuc. Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse. Ergo non possunt esse bona. Ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona.

Caput 85

[24279] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 85 tit. Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus, neque eis necessitatem absolutam imponit

[24280] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 85 n. 1 Ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

[24281] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 85 n. 2 Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est. Sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult illud esse: nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

[24282] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 85 n. 3 Amplius. Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae

bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia: alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

[24283] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 85 n. 4 Adhuc. Bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in XI metaphysicae. Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles: cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur: non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa. Unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse: sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt; quae quidem contingentia sunt propter proximarum causarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

[24284] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 85 n. 5 Praeterea. Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Haec autem sola excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria; sicut Socratem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam.

[24285] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 85 n. 6 Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria, si Deus aliquid vult, illud erit. Consequens tamen non oportet esse necessarium.

Caput 86

[24286] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 86 tit. Quod divinae voluntatis potest ratio assignari

[24287] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 86 n. 1 Colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest.

[24288] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 86 n. 2 Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

[24289] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 86 n. 3 Rursus. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate

secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque particulare bonum in universo.

[24290] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 86 n. 4 Item. Sicut supra ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quae ad illud requiruntur. Quod autem alii necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

[24291] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 86 n. 5 Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem: Deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.

[24292] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 86 n. 6 Non tamen praedicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quae sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae ad ipsum absolute requiruntur: licet et hoc etiam habeat quaedam quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam; aliquando utilitatem; aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem vero absolutam, solum cum vult seipsum.

Caput 87

[24293] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 87 tit. Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa

[24294] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 87 n. 1 Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis eius sit aliquid causa.

[24295] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 87 n. 2 Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle.

[24296] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 87 n. 3 Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi. Sed unum eorum est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam bonitatem. Et sic

intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle.

[24297] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 87 n. 4 Patet tamen quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi est unus actus, non consideratur discursus: ut supra circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult et suam bonitatem et omnia alia: cum sua actio sit sua essentia.

[24298] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 87 n. 5 Per praedicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem: ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia Deus vult.

[24299] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 87 n. 6 Quod etiam Scripturae divinae contrariatur, quae Deum perhibet secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse: secundum illud Psalmi: *omnia in sapientia fecisti.* Et Eccli. 1-10 dicitur quod *Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua.*

Caput 88

[24300] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 88 tit. Quod in Deo est liberum arbitrium

[24301] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 88 n. 1 Ex praedictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

[24302] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 88 n. 2 Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

[24303] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 88 n. 3 Adhuc. Voluntas divina in his ad quae secundum suam naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

[24304] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 88 n. 4 Item. Secundum philosophum, in III Ethic., *voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt.* Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

[24305] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 88 n. 5 Praeterea. Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

[24306] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 88 n. 6 Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. *Nam liberum est quod sui causa est*, secundum philosophum, in principio metaphysicae. Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae Deus est.

Caput 89

[24307] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 tit. Quod in Deo non sunt passiones affectuum

[24308] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 1 Ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt.

[24309] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 2 Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in VII physicorum. Nulla autem talis affectio in Deo esse potest: cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supra dicta est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

[24310] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 3 Praeterea. Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit: puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi. Quorum nullum in Deo possibile est accidere: eo quod non sit corpus nec virtus in corpore, ut supra ostensum est. Non est igitur in ipso affectiva passio.

[24311] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 4 Item. In omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam communem, aequalem vel connaturalem dispositionem: cuius signum est quod huiusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi: cum sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est. Patet igitur quod in Deo huiusmodi passiones esse non possunt.

[24312] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 5 Amplius. Omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc ratione oportet eam reprimi et regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra ostensum est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

[24313] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 6 Adhuc. Omnis passio est alicuius potentia existentis.

Deus autem est omnino liber a potentia: cum sit purus actus. Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in ipso locum habet.

[24314] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 7 Sic igitur omnis passio ratione generis a Deo removetur.

[24315] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 8 Quaedam autem passiones removentur a Deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. Omnis enim passio ex obiecto speciem recipit. Cuius igitur obiectum omnino est Deo incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei. Talis autem est tristitia vel dolor: nam eius obiectum est malum iam inhaerens, sicut gaudii obiectum est bonum praesens et habitum. Tristitia igitur et dolor ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt.

[24316] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 9 Adhuc. Ratio obiecti alicuius passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum: sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriae speciei. Spes autem, quamvis habeat obiectum bonum, non tamen bonum iam obtentum, sed obtinendum. Quod quidem Deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est quod ei additio fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suae speciei. Et similiter nec desiderium alicuius non habiti.

[24317] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 10 Amplius. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a Deo, ita etiam, et multo amplius, excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici igitur ratione suae speciei timor a Deo excluditur: et quia non est nisi existentis in potentia; et quia habet obiectum malum quod potest inesse.

[24318] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 11 Item. Poenitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio poenitentiae Deo repugnat, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

[24319] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 12 Praeterea. Absque errore cognitivae virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum. Nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius: universali autem bono ex nullo particulari bono aliquid deperit, sed per unumquodque repraesentatur. Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona. Nullius igitur malum sibi potest esse bonum. Nec potest esse ut id quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum: quia sua scientia est absque errore, ut supra ostensum est. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem: non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam malum sibi.

[24320] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 13 Adhuc. Eiusdem rationis est tristari de bono et appetere malum: nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum; secundum vero est ex

hoc quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est secundum rationem suae speciei: non solum quia effectus tristitiae est; sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.

[24321] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 89 n. 14 Rursus, quaecumque aliae passiones harum species sunt vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

Caput 90

[24322] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 90 tit. Quod in Deo sit delectatio et gaudium non tamen repugnat divinae perfectioni

[24323] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 90 n. 1 Sunt autem quaedam passiones quae, licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni. Harum autem est gaudium et delectatio. Est enim gaudium praesentis boni. Neque igitur ratione obiecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat.

[24324] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 90 n. 2 Ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi. Utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem vel secundum aestimationem: nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones, propter coniunctionem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices: sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt; in voluntate autem sunt secundum suam speciem, non autem ut passiones: relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

[24325] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 90 n. 3 Item. Gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est suum principale volitum, maxime quietatur, utpote in se omnem sufficientiam habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et

delectatur.

[24326] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 90 n. 4 Praeterea. Delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per philosophum, X Ethic.: perficit enim operationem sicut pulchritudo iuventutem. Sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut ex praedictis patet. Si igitur nostrum intelligere, propter suam perfectionem, est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

[24327] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 90 n. 5 Amplius. Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis, sicut figuli ad invicem corrixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supra dictis patet: nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet.

[24328] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 90 n. 6 Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio. Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto: gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis in volito sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur: gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem et in se et in aliis.

Caput 91

[24329] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 tit. Quod in Deo sit amor

[24330] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 1 Similiter autem oportet et amorem in Deo esse secundum actum voluntatis eius.

[24331] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 2 Hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis patet. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

[24332] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 3 Adhuc. Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius: cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. Deus igitur vere amat et se et alia.

[24333] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 4 Amplius. Cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a Dionysio quod amor est unitiva virtus. Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. Et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo: cum ipse sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

[24334] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 5 Item. Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo: cum sit boni. Nec ex modo se habendi ad obiectum: nam amor est alicuius rei non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur (quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur). Non igitur amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei. Est igitur in Deo.

[24335] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 6 Praeterea. Amoris est ad unionem movere, ut Dionysius dicit. Cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et collocutionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem: inquantum enim dat eis esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

[24336] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 7 Adhuc. Omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni; timor et tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium et delectatio, ut supra ostensum est. Ergo in Deo est amor.

[24337] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 8 Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet. Si enim intensio et remissio naturae mutabilis proprie est, Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est. Rursus. Nullum aliorum quae de Deo per modum operationis dicuntur, secundum magis et minus de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

[24338] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 9 Sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod

intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum. Unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari. Aliae igitur operationes secundum solum actionis vigorem secundum magis et minus dicuntur. Quod in Deo accidere non potest. Nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuratur: omnis autem divina actio unius et eiusdem virtutis est. Amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest. Uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus: secundum quod illum magis diligere dicimur cui volumus maius bonum. Alio modo ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non maius bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus. Primo quidem igitur modo, nihil prohibet dici quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei maius vult bonum. Secundo autem modo dici non potest: eadem ratione quae de aliis dicta est. Patet igitur ex praedictis quod de nostris affectionibus nulla est quae in Deo proprie possit esse nisi gaudium et amor:- quamvis haec etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

[24339] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 10 Quod autem in Deo sit gaudium vel delectatio, auctoritate Scripturae confirmatur. Dicitur enim in Psalmo: *delectationes in dextera tua usque in finem.* Prov. 9: *delectabar per singulos dies ludens coram eo*, dicit divina sapientia, quae Deus est, ut ostensum est. Luc. 15-10: *gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente.* Philosophus etiam dicit, in VII Ethic., quod *Deus semper gaudet una et simplici delectatione.*

[24340] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 11 Amorem etiam Dei Scriptura commemorat, Deut. 33-3: *dilexit populos*; Ierem. 31-3: *in caritate perpetua dilexi te*; Ioan. 16-27: *ipse enim pater amat vos.* Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem. Cui consonat Dionysii verbum, IV cap. de Div. Nom.; dicentis quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.*

[24341] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 12 Sciendum tamen etiam alias affectiones, quae secundum speciem suam divinae perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis praecedentis. Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur: iudex enim ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira. Dicitur igitur aliquando Deus iratus, inquantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire: secundum illud Psalmi: *cum exarserit in brevi ira eius.* Misericors vero dicitur inquantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit: sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem. Unde in Psalmo: *miserator et misericors dominus, patiens et multum misericors.* Poenitens etiam interdum dicitur, inquantum secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxerat, vel destruit quae prius fecit: sicut et poenitentia moti facere inveniuntur. Unde Gen. 6-7: *poenitet me fecisse hominem.* Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur I Reg. 15-29: *triumphator in Israel non parcet, nec poenitudine flectetur.* Dico autem propter similitudinem affectionis praecedentis. Nam amor et gaudium, quae in Deo

proprie sunt, principia sunt omnium affectionum: amor quidem per modum principii moventis: gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus tristari, inquantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat: sicut et in nobis est tristitia de his quae nobis nolentibus acciderunt. Et hoc patet Isaiae 59-15 *vidit Deus, et malum apparuit in oculis eius, quia non est iudicium. Et vidit quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat.*

[24342] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 91 n. 13 Ex praedictis autem excluditur error quorundam Iudaeorum attribuentium Deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes huiusmodi passiones, secundum proprietatem, non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie et metaphorice dicatur.

Caput 92

[24343] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 tit. Quomodo in Deo ponantur esse virtutes

[24344] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 1 Consequens est autem dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim, sicut esse eius est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. Virtus autem est bonitas quaedam virtuosi: nam secundum eam dicitur bonus, et opus eius bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere.

[24345] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 2 Unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam: cum sit omnino simplex. Nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit: cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est. Non est igitur virtus eius aliquis habitus, sed sua essentia.

[24346] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 3 Item. Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum: unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus, ut scientia: sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

[24347] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 4 Adhuc. Habitus potentiae alicuius perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

[24348] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 5 Praeterea. Habitus de genere accidentis est. Quod

in Deo omnino non est, ut supra ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

[24349] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 6 Cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita est duplex, contemplativa et activa: quae quidem ad activam vitam virtutes pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit: unde et virtutes vitam activam dirigunt quibus his bonis recte utimur. Huiusmodi autem Deo convenire non possunt. Igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

[24350] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 7 Adhuc. Huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cuius conversatio et vita longe est a modo humanae vitae.

[24351] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 8 Harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passiones nos dirigunt. Quas in Deo ponere non possumus. Virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis obiectis: unde et temperantia a fortitudine differt inquantum haec circa concupiscentias est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est. Igitur nec huiusmodi virtutes in Deo esse possunt.

[24352] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 9 Item. Huiusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in VII physicorum. In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo huiusmodi virtutes esse non possint, etiam secundum proprias rationes.

[24353] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 10 Passionum autem circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint; nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicuius effectus.

[24354] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 92 n. 11 Quaedam vero passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia huiusmodi: circa quorum spes, audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliae huiusmodi virtutes. Quae quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt: dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus; ut est illud I Reg. 2-2: *non est fortis sicut Deus noster*; et Mich. 6: *quaerite mansuetum, quaerite bonum.*

Caput 93

[24355] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 tit. Quod in Deo sunt virtutes morales quae sunt circa actiones

[24356] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 1 Sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes quae non circa passiones, sed circa actiones sunt: ut veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia et ars.

[24357] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 2 Cum autem virtus ex obiecto vel materia speciem sortiatur; actiones autem quae sunt harum virtutum materiae vel obiecta, divinae perfectioni non repugnant: nec huiusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

[24358] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 3 Item. Huiusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. Igitur haec Deo deesse non possunt.

[24359] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 4 Amplius. Eorum omnium quae a Deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra ostensum est. Ratio autem rei fiendae in mente facientis ars est: unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *ars est recta ratio factibilium.* Est igitur proprie ars in Deo. Et ideo dicitur Sap. 7-21: *omnium artifex docuit me sapientiam.*

[24360] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 5 Item. Divina voluntas, in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum prudentia est: quia secundum philosophum, in VI Ethic., *prudentia est recta ratio agibilium.* Est igitur in Deo prudentia. Et hoc est quod dicitur Iob 26: *apud ipsum est prudentia et fortitudo.*

[24361] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 6 Adhuc. Ostensum est supra quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo iustitia, cuius est unicuique quod suum est distribuere. Unde in Psalmo dicitur: *iustus dominus et iustitias dilexit.*

[24362] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 7 Amplius. Sicut supra ostensum est, finis ultimus propter quem Deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse nec quantum ad perfectionem aliquam. Unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per philosophum, in IV Ethicorum. Deus

igitur est maxime liberalis: et, ut Avicenna dicit, ipse solus liberalis proprie dici potest; nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem Scriptura ostendit, dicens in Psalmo: *aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*; et Iac. 1-5: *qui dat omnibus affluenter et non improperat.*

[24363] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 8 Item. Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant inquantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per philosophum in IV Ethic. patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est. Est igitur in Deo veritatis virtus. Unde Rom. 3-4: *est autem Deus verax*; et in Psalmo: *omnes viae tuae veritas.*

[24364] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 9 Si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinentur quae sunt subiectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt: sicut obedientia, latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur.

[24365] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 10 Si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui actus imperfecti, secundum illos Deo attribui dictae virtutes non possunt. Sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi Deo non competit. Cum enim consilium sit quaedam quaestio, ut dicitur in VI Ethic.; divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra ostensum est: non potest sibi consiliari esse conveniens. Unde Iob 26-3: *cui dedisti consilium? Forsitan ei qui non habet intelligentiam?* Et Isaiae 40-14: *cum quo iniit consilium, et instruxit eum?* Secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare et approbata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de Deo. Vel propter similitudinem occultationis: nam consilia occulte aguntur; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet Isaiae 25-1, secundum aliam litteram: *consilium tuum antiquum verum fiat.* Vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

[24366] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 11 Similiter etiam iustitia quantum ad commutationis actum Deo competere non potest: cum ipse a nullo aliquid accipiat. Unde Rom. 11-35: *quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Et Iob 41-1: *quis ante mihi dedit, ut reddam ei?* Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum nostra data Deus acceptat. Non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva. Unde Dionysius dicit, VIII cap. de Div. Nom. quod *iustitia laudatur Deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens*: secundum illud Matth. 25-15: *dedit unicuique secundum propriam virtutem.*

[24367] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 93 n. 12 Scire autem oportet quod actiones circa quas sunt praedictae virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare, aliquid dare vel distribuere, solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis. Secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt: sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes. Secundum quem modum Deo convenire non possunt. Secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam rebus divinis aptari. Sicut enim homo

rerum humanarum, ut pecuniae vel honoris, distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur praedictae virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine; nam sicut iustitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita iustitia Dei se habet ad totum universum. Unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur: nam quae sunt contracta et particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis. Aliae vero virtutes, quae Deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura; sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias rationes complectitur; sicut est de aliis corporalibus rebus.

Caput 94

[24368] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 94 tit. Quod in Deo sunt virtutes contemplativae

[24369] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 94 n. 1 De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maxime conveniant.

[24370] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 94 n. 2 Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum philosophum, in principio metaphysicae; ipse autem Deus praecipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est, qui est omnium prima causa: manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi. Unde Iob 9-4: *sapiens corde est*: et Eccli. 1-1: *omnis sapientia a domino Deo est, et cum illo fuit semper.* Philosophus etiam dicit, in principio metaphysicae, quod *est divina possessio, non humana.*

[24371] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 94 n. 3 Item. Si scientia est rei cognitio per propriam causam; ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra ostensum est: manifestum est quod in ipso proprie scientia est:- non tamen quae sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. Unde I Reg. 2-3: *Deus scientiarum dominus est.*

[24372] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 94 n. 4 Adhuc. Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est; Deus autem huiusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra ostensum est: est igitur in ipso intellectus. Unde Iob 12-13: *ipse habet consilium et intelligentiam.*

[24373] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 94 n. 5 Hae etiam virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

Caput 95

[24374] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 95 tit. Quod Deus non potest velle malum

[24375] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 95 n. 1 Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod Deus non potest velle malum.

[24376] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 95 n. 2 Virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis: cum sua virtus sit sua essentia, ut supra ostensum est. Non potest igitur malum velle.

[24377] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 95 n. 3 Item. Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra ostensum est. Non igitur voluntas eius potest ad malum tendere.

[24378] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 95 n. 4 Amplius. Deus est summum bonum, ut supra probatum est. Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

[24379] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 95 n. 5 Praeterea. Cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest: cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut ostensum est. Non potest igitur velle malum.

[24380] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 95 n. 6 Et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.

[24381] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 95 n. 7 Hoc autem est quod dicitur Deut. 32-4: *Deus fidelis et absque iniquitate*; et Hab. 1-13: *mundi sunt oculi tui, domine, et respicere ad iniquitatem non potes.*

[24382] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 95 n. 8 Per hoc autem confutatur error Iudaeorum, qui in Talmut dicunt Deum quandoque peccare et a peccato purgari; et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi deiectione peccasse.

Caput 96

[24383] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 96 tit. Quod Deus nihil odit, nec odium alicuius rei ei convenire potest

[24384] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 96 n. 1 Ex hoc autem apparet quod odium alicuius rei Deo convenire non potest.

[24385] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 96 n. 2 Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum: nam his quos amamus, bonum volumus; his vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

[24386] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 96 n. 3 Item. Voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra ostensum est, inquantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscuiusque rei, ut similitudinem divinam participet: nam quaelibet bonitas alia non est nisi quaedam similitudo primae bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum. Nihil igitur odit.

[24387] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 96 n. 4 Adhuc. A primo ente omnia alia originem essendi sumunt. Si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult illud non esse: quia hoc est unicuique bonum. Vult igitur actionem suam non esse qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate: ostensum est enim supra quod, si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. Similiter si naturaliter sit rerum causa: quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem Deus odit.

[24388] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 96 n. 5 Praeterea. Illud quod invenitur in omnibus causis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi: sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit: cum ipse sit omnium causa.

[24389] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 96 n. 6 Hoc autem est quod dicitur Sap. 11-25: *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

[24390] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 96 n. 7 Dicitur autem similitudinarie Deus aliqua odire. Et hoc dupliciter. Primo modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium malum non esse. Unde malorum odium habere dicitur, nam quae non esse volumus, dicimur

odio habere: secundum illud Zach. 8-17: *unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et iuramentum mendax non diligatis: omnia enim haec sunt quae odi, dicit dominus.* Haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quarum proprie est odium vel amor. Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod maius bonum quod esse non potest sine privatione minoris boni. Et sic dicitur odire: cum magis hoc sit amare. Sic enim, inquantum vult bonum iustitiae vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem: secundum illud Mal. 1-3: *Esau odio habui*; et illud Psalmi: *odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum et dolosum abominatur dominus.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber I a capite XCVII ad caput CII

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 97

[24391] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 97 tit. Quod Deus est vivens

[24392] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 97 n. 1 Ex his autem quae iam ostensa sunt, de necessitate habetur quod Deus est vivens.

[24393] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 97 n. 2 Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem. Intelligere autem et velle non nisi viventis est. Est igitur Deus vivens.

[24394] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 97 n. 3 Adhuc. Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. Et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere: sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis; et argentum vivum, quod motum quendam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata. Unde haec sola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae sunt. Sed Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur: cum sit prima causa agens. Maxime igitur ei competit vivere.

[24395] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 97 n. 4 Item. Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus praeferuntur. Divinum igitur esse est vivere. Ipse igitur est vivens.

[24396] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 97 n. 5 Hoc etiam auctoritate divinae Scripturae confirmatur. Dicitur enim Deut. 32-40, ex ore domini: *dicam, vivo ego in aeternum*; et in Psalmo: *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Caput 98

[24397] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 98 tit. Quod Deus est sua vita

[24398] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 98 n. 1 Ex hoc autem ulterius patet quod Deus sit sua vita.

[24399] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 98 n. 2 Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per philosophum, in II de anima: cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod animam habet, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra probatum est. Est igitur suum vivere et sua vita.

[24400] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 98 n. 3 Item. Ipsum intelligere est quoddam vivere, ut patet per philosophum, in II de anima: nam vivere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, sicut supra ostensum est. Est igitur suum vivere et sua vita.

[24401] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 98 n. 4 Amplius. Si Deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est, sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus igitur reduceretur in aliquod prius, per quod viveret. Quod est impossibile, ut ex dictis patet.

[24402] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 98 n. 5 Adhuc. Si sit vivens Deus, ut ostensum est, oportet in ipso esse vitam. Si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse. Et sic erit compositus. Quod supra improbatum est. Est igitur Deus sua vita.

[24403] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 98 n. 6 Et hoc est quod dicitur Ioan. 14-6: *ego sum vita.*

Caput 99

[24404] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 99 tit. Quod vita Dei est sempiterna

[24405] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 99 n. 1 Ex hoc autem apparet quod vita eius sit sempiterna.

[24406] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 99 n. 2 Nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae. Nihil autem a seipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicuius ab alio.

Impossibile est igitur quod Deus deficiat vivere: cum ipse sit sua vita, ut ostensum est.

[24407] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 99 n. 3 Item. Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod nondum est, non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam: sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est igitur vita eius sempiterna.

[24408] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 99 n. 4 Adhuc. In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde et in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem et vivere Dei ipse est Deus, ut ostensum est. Igitur eius vita non habet successionem, sed est tota simul. Est igitur sempiterna.

[24409] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 99 n. 5 Amplius. Deus omnino immobilis est, ut supra ostensum est. Quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est: nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem, successio autem propter motum aliquem est. Deus igitur neque incoepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est igitur eius vita sempiterna.

[24410] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 99 n. 6 Hinc est quod dicitur Deut. 32-40, ex ore domini: *vivo ego in aeternum*; I Ioan. ult.: *hic est verus Deus et vita aeterna.*

Caput 100

[24411] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 100 tit. Quod Deus est beatus

[24412] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 100 n. 1 Restat autem ex praemissis ostendere Deum esse beatum.

[24413] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 100 n. 2 Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Cum igitur Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit, hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

[24414] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 100 n. 3 Amplius. Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: et hoc est eius beatitudo. Perfectissimum

autem in unoquoque est operatio perfectissima eius: nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde et philosophus dicit *felicitatem esse operationem perfectam.*

[24415] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 100 n. 4 Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo, ex suo genere: ut scilicet sit manens in ipso operante. Dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem: sicut videre et audire. Huiusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum: quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis. Operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem. Et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas. Secundo, ex principio operationis: ut sit altissimae potentiae. Unde secundum operationem sensus non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti. Tertio, ex operationis obiecto. Et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. Quarto, ex forma operationis: ut scilicet perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio: cum sit intelligens; et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra ostensum est; ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium; perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter. Est igitur beatus.

[24416] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 100 n. 5 Adhuc. Per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia, ea habita, non restat aliud desiderandum; cum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: unde Boetius dicit quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed talis est divina perfectio quod omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra ostensum est. Ipse igitur est vere beatus.

[24417] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 100 n. 6 Item. Quandiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille beatus est. Ostensum est autem supra quod Deus non indiget aliis: cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se sicut propter finem quasi eis indigeat, sed solum quia hoc est conveniens suae bonitati. Est igitur ipse beatus.

[24418] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 100 n. 7 Praeterea. Ostensum est supra quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat: cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est. Igitur nihil potest velle se habere quod non habeat. Quicquid igitur vult, habet. Nec aliquid male vult, ut supra ostensum est. Est igitur beatus: secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quicquid vult et nihil male vult.

[24419] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 100 n. 8 Eius etiam beatitudinem sacra Scriptura protestatur, I Tim. ult.: *quem ostendet suis temporibus beatus et potens.*

Caput 101

[24420] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 101 tit. Quod Deus sit sua beatitudo

[24421] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 101 n. 1 Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

[24422] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 101 n. 2 Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est. Supra autem ostendimus quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

[24423] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 101 n. 3 Item. Beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus habere, vel habens, principaliter vult. Ostensum est autem supra quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est eius beatitudo.

[24424] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 101 n. 4 Adhuc. Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quae est sua essentia, oportet quod ipse, sicut est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

[24425] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 101 n. 5 Praeterea. Duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. Deus autem ostensus est supra summum bonum esse. Beatitudo etiam summum bonum ostendetur esse ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo et Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo.

Caput 102

[24426] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 tit. Quod beatitudo divina perfecta et singularis est excedens omnem aliam beatitudinem

[24427] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 1 Ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia.

[24428] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 2 Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est. Unde, etsi aliquis propter spem beatitudinis obtinendae beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam iam actu consecutus est. Propinquissimum autem est beatitudini quod est ipsa beatitudo. Quod de Deo ostensum est. Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

[24429] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 3 Item. Cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est, ubi est maior amor, et maior delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliud: cuius signum est quod, quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam alii beati in beatitudine quae non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium quiescit, et perfectior est beatitudo.

[24430] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 4 Praeterea. Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est. Quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participatione beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

[24431] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 5 Amplius. Beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum est. Nulla autem alia intellectualis operatio eius operationi comparari potest. Quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens: sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. Nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut perfecte est: cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quam sua substantia. Nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quae Deus facere potest, cognoscat: quia sic divinam potentiam comprehenderet. Illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus supra omnia beatus est.

[24432] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 6 Item. Quanto aliquid magis est unitum, tanto eius virtus et bonitas perfectior est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul: et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione totum simul aeternaliter existens: nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum adiungitur ei per accidens continuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam: sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens.

[24433] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 7 Adhuc. Fatigatio, et occupationes variae quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari, in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae; errores, dubitationes, et casus varii quibus subiacet praesens

vita; ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipue huius vitae, divinae beatitudini.

[24434] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 8 Amplius. Perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum. De contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem. De activa vero, non vitae unius hominis, aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem.

[24435] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 9 Falsa etiam felicitas et terrena non habet nisi quandam umbram illius perfectissimae felicitatis. Consistit enim in quinque, secundum Boetium: scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama. Habet autem Deus excellentissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione. Pro divitiis vero habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra ostensum est. Pro potestate habet infinitam virtutem. Pro dignitate habet omnium entium primatum et regimen. Pro fama habet admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

[24436] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 102 n. 10 Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in saecula saeculorum. Amen.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber II a capite I ad caput V

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 2

Caput 1

[24437] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 1 tit. Continuatio sequentium ad praecedentia

[24438] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 1 n. 1 *Meditatus sum in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabar.* Psalm. 142-5.

[24439] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 1 n. 2 Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie mensura et qualitas virtutis pensatur, virtus vero naturam rei monstrat: secundum hoc enim unumquodque natum est operari quod actu talem naturam sortitur.

[24440] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 1 n. 3 Est autem duplex rei operatio, ut philosophus tradit, in IX metaphysicae: una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare.

[24441] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 1 n. 4 Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero in eo quod res in esse producit, et eas conservat et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti; agens autem naturaliter prius est facto et causa ipsius: oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum. Quod quidem in rebus humanis manifeste apparet: consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio

aedificationis.

[24442] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 1 n. 5 Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, operationis vindicat sibi nomen, vel etiam actionis: secunda vero, eo quod sit perfectio facti, factionis nomen assumit; unde manufacta dicuntur quae per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedunt.

[24443] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 1 n. 6 De prima quidem Dei operatione in praecedenti libro iam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina. Unde, ad completam divinae veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

[24444] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 1 n. 7 Quem quidem ordinem ex praemissis verbis sumere possumus. Praemittit namque primae operationis meditationem, cum dicit, *meditatus sum in omnibus operibus tuis*: ut operatio ad divinum intelligere et velle referatur. Subiungit vero de factionis meditatione, cum dicit, *et in factis manuum tuarum meditabar*: ut per facta manuum ipsius intelligamus caelum et terram, et omnia quae procedunt in esse a Deo sicut ab artifice manufacta procedunt.

Caput 2

[24445] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 2 tit. Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem

[24446] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 2 n. 1 Huiusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

[24447] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 2 n. 2 Primo quidem, quia ex factorum meditatione divinam sapientiam utcumque possumus admirari et considerare. Ea enim quae arte fiunt, ipsius artis sunt repraesentativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit: propter quod in Psalmo dicitur: *omnia in sapientia fecisti.* Unde ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quandam communicationem suae similitudinis sparsam. Dicitur enim Eccli. 1-10: *effudit illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua.* Unde, cum Psalmus diceret, *mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam*: et adiungeret divinae illuminationis auxilium cum dicit. *Nox illuminatio mea* etc.; ex consideratione divinorum operum se adiutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens: *mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis.*

[24448] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 2 n. 3 Secundo, haec consideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit: et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur. Et ideo dicitur Sap. 13-4: *si virtutem et opera eorum*, scilicet caeli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt*, scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit haec, fortior est illis.* Et Rom. 1-20 dicitur: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius et divinitas.* Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia. Unde dicitur Ierem. 10-6 *magnum est nomen tuum in fortitudine. Quis non timebit te, o rex gentium?*

[24449] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 2 n. 4 Tertio, haec consideratio animas hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis, ut in primo libro ostensum est. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fontana bonitas, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet. Unde in Psalmo dicitur: *delectasti me, domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo.* Et alibi de filiis hominum dicitur: *inebriabuntur ab ubertate domus tuae*, quasi totius creaturae, *et sicut torrente voluptatis tuae potabis eos: quoniam apud te est fons vitae.* Et Sap. 13-1, dicitur contra quosdam: *ex his quae videntur bona*, scilicet creaturis, quae sunt bona per quandam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui est*, scilicet vere bonus, immo ipsa bonitas, ut in primo ostensum est.

[24450] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 2 n. 5 Quarto, haec consideratio homines in quadam similitudine divinae perfectionis constituit. Ostensum est enim in primo libro quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Cum igitur Christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo. Hinc est quod dicitur 2 Cor. 3-18: *nos vero omnes, revelata facie gloriam domini speculantes, in eandem imaginem transformamur.*

[24451] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 2 n. 6 Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei Christianae. Et ideo dicitur Eccli. 42-15: *memor ero operum domini, et quae vidi annuntiabo: in sermonibus domini opera eius.*

Caput 3

[24452] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 3 tit. Quod cognoscere naturam creaturarum valet ad destruendum errores qui sunt circa Deum

[24453] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 3 n. 1 Est etiam necessaria creaturarum consideratio non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

[24454] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 3 n. 2 Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque quod id quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas quae videntur aestimantes: sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum aestimaverunt; de quibus dicitur Sap. 13-2: *qui aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, deos putaverunt.*

[24455] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 3 n. 3 Secundo, ex hoc quod id quod Dei solius est creaturis aliquibus adscribunt. Quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur nisi quia eius natura ignoratur: sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est natura creaturae non patitur: sicut quod solius hominis est non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturae ignoratur, praedictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur Sap. 14-21: *incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* In hunc errorem labuntur qui rerum creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem, aliis causis quam Deo adscribunt.

[24456] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 3 n. 4 Tertio vero, ex hoc quod divinae virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturae natura ignoratur. Sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt; et qui res non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturae a Deo procedere asserunt; et illi etiam qui res, vel omnes vel quasdam, divinae providentiae subtrahunt; aut eam posse praeter solitum cursum operari negant. Haec enim omnia divinae derogant potestati. Contra quos dicitur Iob 22-17: *quasi nihil possit facere omnipotens, aestimabant eum*; et Sap. 12-17: *virtutem ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus.*

[24457] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 3 n. 5 Quarto. Homo, qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum, et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subiectum quibus superior est: ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur Ierem. 10-2, *a signis caeli nolite metuere, quae gentes timent*; et in illis qui Angelos creatores animarum existimant; et animas hominum esse mortales; et si qua similia hominum derogant dignitati.

[24458] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 3 n. 6 Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat in libro de origine animae: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit.

[24459] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 3 n. 7 Et ideo illis qui circa creaturas errant poenas sicut

infidelibus Scriptura comminatur, dicens in Psalmo: *quoniam non intellexerunt opera domini et in opera manuum eius, destrues illos et non aedificabis eos*; et Sap. 2-21 *haec cogitaverunt et erraverunt*, et subiungit, 22 *non iudicaverunt honorem animarum sanctarum.*

Caput 4

[24460] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 4 tit. Quod aliter considerat de creaturis philosophus et theologus

[24461] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 4 n. 1 Manifestum est autem ex praedictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei Christianae inquantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et inquantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non inquantum huiusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur. Ut enim Eccli. 42 dicitur: *gloria domini plenum est opus eius. Nonne dominus fecit enarrare sanctos omnia mirabilia sua?*

[24462] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 4 n. 2 Et propter hoc etiam alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi. Unde non est ad imperfectionem doctrinae fidei imputandum si multas rerum proprietates praetermittat: ut caeli figuram, et motus qualitatem. Sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra: sed solum ea quae accidunt sibi inquantum est terminus corporis naturalis.

[24463] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 4 n. 3 Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: fidelis autem ex causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit; vel quia Dei potestas est infinita.

[24464] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 4 n. 4 Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote super altissimam causam considerans: secundum illud Deut. 4-6: *haec est sapientia vestra et intellectus coram populis.*

[24465] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 4 n. 5 Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

[24466] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 4 n. 6 Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis, in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum.

Caput 5

[24467] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 5 tit. Ordo dicendorum

[24468] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 5 n. 1 Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse; secundo, de earum distinctione; tertio vero de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber II a capite VI ad caput XXXVIII

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 6

[24469] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 6 tit. Quod Deo competit ut sit aliis principium essendi

[24470] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 6 n. 1 Supponentes igitur quae in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

[24471] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 6 n. 2 Ostensum est enim supra, per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus ad esse conducit. Deus igitur aliis essendi causa existit.

[24472] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 6 n. 3 Item. Ostensum est in primo libro, per rationem eiusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens in quolibet ordine motuum est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Cum igitur multa ex motibus caeli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est, oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

[24473] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 6 n. 4 Amplius. Quod per se alicui convenit, universaliter ei inesse necesse est: sicut homini rationale, et igni sursum moveri. Agere autem aliquem effectum per se convenit enti in actu: nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens. Sed Deus est ens actu, ut in primo libro ostensum est. Igitur sibi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

[24474] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 6 n. 5 Adhuc. Signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere: ut patet per philosophum, in IV Meteororum. Deus autem est maxime perfectus, ut in primo libro ostensum est. Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, ut sic sit causa essendi.

[24475] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 6 n. 6 Item. Ostensum est in primo libro quod Deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis. De perfectione autem voluntatis est quod sit actionis et motus principium: ut patet in III de anima. Cum igitur divina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis. Et sic erit ei causa essendi.

[24476] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 6 n. 7 Adhuc. Quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota: ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentiae permixtus, sicut in nobis est. Actus autem actionis principium est. Cum igitur per actum qui in nobis est possumus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quae in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus; multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere effectum. Et sic potest aliis esse causa essendi.

[24477] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 6 n. 8 Hinc est quod dicitur Iob 5-9: *qui facit magna et mirabilia et inscrutabilia absque numero.*

Caput 7

[24478] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 7 tit. Quod in Deo sit potentia activa

[24479] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 7 n. 1 Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

[24480] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 7 n. 2 Potentia enim activa est principium agendi in aliud

secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

[24481] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 7 n. 3 Amplius. Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex hoc quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa.

[24482] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 7 n. 4 Adhuc. Divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut in primo libro ostensum est. Virtus autem activa de perfectione rei est: unumquodque enim tanto maioris virtutis invenitur quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

[24483] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 7 n. 5 Praeterea. Omne quod agit potens est agere: nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra ostensum est. Igitur potens est agere: et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva.

[24484] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 7 n. 6 Hinc est quod in Psalmo dicitur: *potens es, domine.* Et alibi: *potentiam tuam Deus, et iustitiam tuam usque in altissima quae fecisti magnalia.*

Caput 8

[24485] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 8 tit. Quod Dei potentia sit eius substantia

[24486] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 8 n. 1 Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

[24487] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 8 n. 2 Potentia enim activa competit alicui secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse, non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse: cum in eo nulla sit potentialitas, ut in primo libro ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

[24488] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 8 n. 3 Adhuc. Omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiae alicuius. De Deo autem nihil potest dici participative: cum sit ipsum suum esse, ut in primo libro ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

[24489] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 8 n. 4 Amplius. Potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex praedictis patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut in primo libro

ostensum est. Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse eius. Deus autem est suum esse, ut in primo libro ostensum est. Est igitur sua potentia.

[24490] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 8 n. 5 Item. In rebus quarum potentiae non sunt earum substantiae, ipsae potentiae sunt accidentia: unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens: ut in primo ostensum est. Deus igitur est sua potentia.

[24491] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 8 n. 6 Praeterea. Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit. Id autem quo quis agit, est eius activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est eius activa potentia.

Caput 9

[24492] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 9 tit. Quod Dei potentia sit eius actio

[24493] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 9 n. 1 Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

[24494] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 9 n. 2 Quae enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est eius substantia, ut ostensum est. Eius etiam actio est eius substantia, ut in primo libro ostensum est de intellectuali operatione: eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia et aliud actio.

[24495] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 9 n. 3 Item. Actio alicuius rei est complementum quoddam potentiae eius: comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alio quam seipso: cum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia et aliud actio.

[24496] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 9 n. 4 Amplius. Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia eius est aliquid ens. Sed divina potentia est eius essentia, ut ostensum est. Ergo suum agere est suum esse. Sed eius esse est sua substantia. Et sic ut prius.

[24497] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 9 n. 5 Adhuc. Actio quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto: unde et actio unum inter novem praedicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et sua potentia.

Caput 10

[24498] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 10 tit. Qualiter potentia in Deo dicatur

[24499] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 10 n. 1 Quia vero nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam eius potentia, manifestum est ex praedictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii, est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per philosophum in V Metaph.; manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem; non per respectum ad actionem nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et eius actionem. Unde, si aliquae actiones Deo conveniant quae non in aliquod factum transeant sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Huiusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

[24500] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 10 n. 2 Patet etiam ex praedictis quod multitudo actionum quae Deo attribuitur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversae res: cum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum eius esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei veritati non praeiudicet, ex his quae in primo libro ostensa sunt, manifestum esse potest.

Caput 11

[24501] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 11 tit. Quod de Deo dicitur aliquid relative ad creaturas

[24502] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 11 n. 1 Cum autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum; potentia autem rationem principii habeat, ut dictum est; principium autem relative ad

principiatum dicitur: manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo in respectu suorum effectuum.

[24503] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 11 n. 2 Item. Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res aliae relative dicuntur ad Deum: utpote secundum suum esse, quod a Deo habent, ut ostensum est, ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicetur.

[24504] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 11 n. 3 Adhuc. Similitudo est relatio quaedam. Deus autem, sicut et cetera agentia, sibi simile agit. Dicitur igitur aliquid relative de ipso.

[24505] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 11 n. 4 Amplius. Scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum sui ipsius, sed etiam aliorum scientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de Deo ad alia.

[24506] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 11 n. 5 Adhuc. Movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem est agens et movens non motum, ut ostensum est. Dicuntur igitur de ipso relationes.

[24507] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 11 n. 6 Item. Primum relationem quandam importat similiter summum. Ostensum est autem in primo ipsum esse primum ens et summum bonum.

[24508] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 11 n. 7 Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

Caput 12

[24509] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 12 tit. Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo

[24510] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 12 n. 1 Huiusmodi autem relationes quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

[24511] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 12 n. 2 Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto: cum in ipso nullum sit accidens ut in primo libro ostensum est. Nec etiam possent esse ipsa Dei substantia. Cum enim relativa sint quae secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent, ut philosophus dicit in praedicamentis, oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet: cum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset

dependens. Et sic non esset per seipsum necesse-esse, ut in primo libro ostensum est. Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo.

[24512] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 12 n. 3 Item. Ostensum est in primo quod Deus omnium entium est prima mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod eius mensura est: *nam ex eo quod res est vel non est, opinio et oratio vera vel falsa est*, secundum philosophum in praedicamentis. Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum: unde secundum philosophum, in V Metaph., scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Dictae igitur relationes in Deo non sunt realiter.

[24513] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 12 n. 4 Adhuc. Relationes praedictae dicuntur de Deo non solum respectu eorum quae sunt actu, sed respectu eorum quae sunt in potentia: quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed eius quod est actu ad id quod non est actu sed potentia, non sunt relationes reales: alias sequeretur quod essent infinitae relationes actu in eodem, cum numeri infiniti in potentia sint maiores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quae sunt actu quam ad ea quae sunt potentia: quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipso existentem.

[24514] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 12 n. 5 Amplius. Cuicumque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari, vel per se vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo: sicut quod est dominus aut gubernator huius rei quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens. Cuius contrarium in primo libro ostensum est.

Caput 13

[24515] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 13 tit. Quomodo praedictae relationes de Deo dicantur

[24516] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 13 n. 1 Non autem potest dici quod relationes praedictae sint existentes exterius quasi res aliquae extra Deum.

[24517] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 13 n. 2 Cum enim Deus sit primum entium et summum bonorum, oporteret ad illas etiam relationes, quae sunt aliquae res, Dei relationes alias considerare. Et si illae iterum sint res aliquae, oportebit iterum tertias relationes adinvenire. Et sic in infinitum. Non igitur relationes quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliquae extra Deum existentes.

[24518] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 13 n. 3 Item. Duplex est modus quo aliquid denominative praedicatur. Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est, sicut a loco dicitur aliquis esse alicubi, et a tempore aliquando: aliquid vero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine albus. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhaerente: non enim denominatur aliquis pater nisi a paternitate quae ei inest. Non igitur potest esse quod relationes quibus Deus ad creaturas refertur, sint res aliquae extra ipsum. Cum igitur ostensum sit quod non sint in ipso realiter, et tamen dicuntur de eo, relinquitur quod et attribuantur solum secundum intelligentiae modum, ex eo quod alia referuntur ad ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, cointelligit relationem illius ad ipsum: quamvis secundum rem quandoque non referatur.

[24519] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 13 n. 4 Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes, et alia quae de Deo praedicantur. Nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, eius essentiam praedicant: relationes vero praedictae minime, sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus. Ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relative de ipso: sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum.

[24520] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 13 n. 5 Patet etiam ex his quod divinae simplicitati non derogat si multae relationes de ipso dicuntur, quamvis eius essentiam non significent: quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum intelligere multa, et multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret. Et quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis et plurium principium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur: sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur ipsum quod multa relative de Deo dicuntur, eius summae simplicitati attestatur.

Caput 15

[24521] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 tit. Quod Deus sit omnibus causa essendi

[24522] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 1 Quia vero ostensum est quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso.

[24523] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 2 Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile

est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra ostendimus huiusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur quod ens non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta conclusio sequitur. Non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam: et sic oportet fieri reductionem in unum.

[24524] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 3 Amplius. Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit: sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere cui maxime competit illius generis praedicatio: unde et quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut in primo libro ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus ens praedicatur.

[24525] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 4 Adhuc. Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum: eo quod effectus causis suis proportionati sunt. Unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem: sicut supra particulares causas generationis huius vel illius est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra praepositos regni et etiam urbium singularium. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra ostensum est. Oportet igitur omnia quae sunt a Deo esse.

[24526] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 5 Item. Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in primo ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

[24527] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 6 Praeterea. Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod

aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse-esse. Hoc autem non potest esse nisi unum, ut in primo libro ostensum est. Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

[24528] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 7 Amplius. Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in primo probatum est: et sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus. Hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse non ab ipso: nihil enim natum est esse ab alio et non ab alio; quia, si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse-esse, quod numquam potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

[24529] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 8 Item. Imperfecta a perfectis sumunt originem: ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum ens et summum bonum, ut in primo ostensum est. Ipse igitur est omnibus causa essendi: praecipue cum ostensum sit quod tale non possit esse nisi unum.

[24530] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 9 Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim in Psalmo: *qui fecit caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt.* Et Ioan. 1-3: *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Et Rom. 11-36: *ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, ipsi gloria in saecula.*

[24531] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 15 n. 10 Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quaedam non habere causam essendi. Et etiam quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiae caeli, sed solum motus.

Caput 16

[24532] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 tit. Quod Deus ex nihilo produxit res in esse

[24533] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 1 Ex hoc autem apparet quod Deus res in esse produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia.

[24534] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 2 Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum: scilicet quod Deus aliquem effectum producat

ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis naturalibus, ut philosophus probat in II metaphysicae: aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non praesupponit. Quod quidem non potest esse nisi ipse Deus. Ostensum est enim in primo libro quod ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur.

[24535] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 3 Adhuc. Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare: causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operetur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra ostensum est. Igitur ipse in sua actione materiam praeiacentem non requirit.

[24536] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 4 Item. Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri: sunt enim quaedam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et huiusmodi. Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus esse Deum. Deus igitur non agit tantum movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solum movendo et transmutando: facere enim aliquid ex materia est per motum vel mutationem quandam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praeiacente.

[24537] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 5 Praeterea. Quod agit tantum per motum et mutationem non competit universali causae eius quod est esse: non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est. Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem. Neque igitur sibi competit indigere praeiacenti materia ad aliquid faciendum.

[24538] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 6 Amplius. Unumquodque agens sibi simile agit, quoquo modo. Agit autem unumquodque agens secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum causando aliquo modo formam materiae inhaerentem quod est actu per formam sibi inhaerentem, et non per totam substantiam suam: unde philosophus, in VII Metaph., probat quod res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhaerens, sed per totam suam substantiam, ut supra probatum est. Igitur proprius modus suae actionis est ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhaerentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam praeiacentem non requirit in sua actione.

[24539] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 7 Item. Materia comparatur ad agens sicut recipiens

actionem quae ab ipso est: actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus patientis et forma, aut aliqua inchoatio formae, in ipso. Deus autem non agit actione aliqua quam necesse sit in aliquo patiente recipi: quia sua actio est sua substantia, ut supra probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam praeiacentem.

[24540] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 8 Praeterea. Omne agens quod in agendo requirit materiam praeiacentem, habet materiam proportionatam suae actioni, ut quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae: alias non posset in actum producere quicquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum. Non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per philosophum, in III physicorum: cum tamen divina potentia sit simpliciter infinita, ut in primo ostensum est. Deus igitur non requirit materiam praeiacentem ex qua de necessitate agat.

[24541] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 9 Adhuc. Diversarum rerum diversae sunt materiae: non enim est eadem materia spiritualium et corporalium, nec corporum caelestium et corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiae, non eiusdem rationis est in praedictis: nam receptio quae est in spiritualibus est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiale; corpora vero caelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quae sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse activus universaliter. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet. Non igitur materiam ex necessitate requirit.

[24542] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 10 Amplius. Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinae actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed cum Deus sit primum ens et prima causa, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinae actioni, quod illius ipse sit causa.

[24543] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 11 Adhuc. Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quae sunt: si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut iam ostensum est. Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet actus sit prior natura; tamen simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse, quod patet ex hoc, quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus purus, sit simpliciter ea prior: et per consequens causa ipsius. Non ergo suae actioni praesupponitur materia ex necessitate.

[24544] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 12 Item. Materia prima aliquo modo est: quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt, ut supra ostensum est. Deus igitur est causa

materiae primae. Cui nulla praeexistit. Divina igitur actio naturam praeexistentem non requirit.

[24545] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 13 Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens, Gen. 1-1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Nihil enim est aliud creare quam absque materia praeiacenti aliquid in esse producere.

[24546] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 16 n. 14 Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum qui ponebant materiae omnino nullam causam esse, eo quod actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni praeiacere: ex quo opinionem sumpserunt, omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit. Quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est.

Caput 17

[24547] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 17 tit. Quod creatio non est motus neque mutatio

[24548] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 17 n. 1 Hoc autem ostenso, manifestum est quod Dei actio, quae est absque materia praeiacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

[24549] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 17 n. 2 Motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. In hac autem actione non praeexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut iam ostensum est. Igitur non est motus neque mutatio.

[24550] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 17 n. 3 Item. Extrema motus vel mutationis cadunt in eundem ordinem: vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia materiae, ut privatio et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione: potentia enim ibi non est, nec aliquid eiusdem generis quod praesupponatur creationi, ut probatum est. Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

[24551] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 17 n. 4 Praeterea. In omni mutatione vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc et prius: hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens: quia illud esset non productum, sed productioni praesuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

[24552] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 17 n. 5 Adhuc. Oportet quod motus vel mutatio duratione praecedat id quod fit per mutationem vel motum: quia factum esse est principium quietis et

terminus motus. Unde oportet omnem mutationem esse motum vel terminum motus, qui est successivus. Et propter hoc, quod fit non est: quia, quandiu durat motus, aliquid fit et non est; in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, iam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse: quia, si ipsa creatio praecederet ut motus vel mutatio, oporteret sibi praestitui aliquod subiectum; quod est contra rationem creationis. Creatio igitur non est motus neque mutatio.

Caput 18

[24553] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 18 tit. Quomodo solvantur ea quae contra creationem obiiciuntur

[24554] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 18 n. 1 Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis: utpote quod oportet creationem, sicut ceteros motus vel mutationes, esse in aliquo subiecto; et quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

[24555] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 18 n. 2 Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. Unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto.

[24556] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 18 n. 3 Videtur tamen creatio esse mutatio quaedam secundum modum intelligendi tantum: inquantum scilicet intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem prius, et postea existentem.

[24557] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 18 n. 4 Apparet autem, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est: et neque increata est; neque alia relatione creata. Cum enim effectus creatus realiter dependeat a creante, oportet huiusmodi relationem esse rem quandam. Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta. Non tamen alia creatione creata, quam ipsa creatura prima quae per eam creata dicitur. Quia accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis: sed, sicut in alio sunt, ita aliis creatis creantur. Praeterea. Relatio non refertur per aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum: sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creetur, et sic in infinitum procedatur.

Caput 19

[24558] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 19 tit. Quod in creatione non sit successio

[24559] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 19 n. 1 Apparet etiam ex praedictis quod omnis creatio absque successione est.

[24560] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 19 n. 2 Nam successio propria est motui. Creatio autem non est motus; nec terminus motus, sicut mutatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

[24561] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 19 n. 3 Item. In omni motu successivo est aliquid medium inter eius extrema: quia medium est ad quod continue motum primo venit quam ad ultimum. Inter esse autem et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquid medium. Igitur non est ibi aliqua successio.

[24562] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 19 n. 4 Adhuc. In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse: ut probatur in VI physicorum. Hoc autem in creatione non potest accidere. Quia fieri quod praecederet factum esse creaturae, indigeret aliquo subiecto. Quod non posset esse ipsa creatura de cuius creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse: nec etiam in factore, non enim moveri est actus moventis, sed moti. Relinqueretur igitur quod fieri haberet pro subiecto aliquam materiam facti praeexistentem. Quod est contra creationis rationem. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

[24563] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 19 n. 5 Amplius. Omnem factionem successivam in tempore oportet esse: prius enim et posterius in motu numerantur tempore. Simul autem dividitur tempus, et motus, et id super quod transit motus. Quod quidem in motu locali manifestum est: nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis respondens divisioni temporis attenditur secundum intensionem et remissionem: ut, si aliquid in tanto tempore tantum calefit, in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu, vel quacumque factione, quod id secundum quod est motus, est divisibile: vel secundum quantitatem, sicut in motu locali et in augmento; vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter: uno modo, quia ipsa forma quae est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet cum aliquid movetur ad albedinem; alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem praecedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturae non est divisibile modo praedicto: quia substantia non suscipit magis et minus. Nec in creatione praecedunt dispositiones, materia non praeexistente: nam dispositio ex parte materiae est. Relinquitur igitur quod in creatione non possit esse aliqua successio.

[24564] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 19 n. 6 Praeterea. Successio in rerum factionibus ex defectu materiae provenit, quae non convenienter est a principio ad receptionem formae disposita: unde, quando materia iam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti. Et inde est quod, quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi in actu illuminatur; nec aliquis motus praecedit ex parte illuminabilis, sed solum motus localis ex parte illuminantis, per quem fit praesens. In creatione autem nihil praeexigitur ex parte materiae: nec aliquid deest agenti ad agendum quod postea per motum ei adveniat, cum sit immobilis, ut in primo huius operis ostensum est. Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti. Unde simul aliquid, dum creatur, creatum est: sicut simul illuminatur et illuminatum est.

[24565] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 19 n. 7 Et inde est quod Scriptura divina creationem rerum in indivisibili factam pronunciat, dicens: *in principio creavit Deus caelum et terram*; quod quidem principium Basilius principium temporis exponit; quod oportet esse indivisibile, ut in VI physicorum probatur.

Caput 20

[24566] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 20 tit. Quod nullum corpus potest creare

[24567] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 20 n. 1 Ex hoc autem evidenter apparet quod nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere.

[24568] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 20 n. 2 Nullum enim corpus agit nisi moveatur: eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum; *simul autem sunt quae in eodem loco sunt*, ut habetur in V Phys.; locum autem non acquirit corpus nisi per motum. Nullum autem corpus movetur nisi in tempore. Quicquid igitur fit per actionem corporis, fit successive. Creatio autem, ut ostensum est non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque per modum creationis produci.

[24569] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 20 n. 3 Praeterea. Omne agens quod agit inquantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit: factum enim et passum consequitur dispositionem facientis et agentis, eo quod omne agens agit sibi simile, unde, si agens, non in eadem dispositione se habens, agit inquantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente et facto quaedam renovatio dispositionum fiat, quod sine motu esse non potest. Omne autem corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus, ut ostensum est. Igitur nullum corpus potest aliquid causare

creando.

[24570] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 20 n. 4 Item. Cum agens et factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiae facti quod non tota sua substantia agit: sicut e converso probat philosophus, in VII Metaph., quod forma sine materia, quae tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat: quia, cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit cuius est tota substantia forma; quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam eius substantiam: quod est de ratione creationis.

[24571] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 20 n. 5 Amplius. Creare non est nisi potentiae infinitae. Tanto enim est maioris potentiae agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest: ut quod potest ex aqua ignem facere, quam quod ex aere. Unde, ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio, et sic necesse est potentiam agentis quae aliquid instituit nulla potentia praeexistente, excedere omnem proportionem quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita: ut probatur a philosopho in VIII physicorum. Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

[24572] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 20 n. 6 Adhuc. Movens et motum, faciens et factum, oportet simul esse: ut probatur in VII physicorum. Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentium ultima fiunt simul. Unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicuius ad alterum est. Et sic, ubi non est aliquid praeexistens praeter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

[24573] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 20 n. 7 Patet igitur falsitas positionis quorundam dicentium substantiam caelestium corporum causam materiae elementorum esse: cum materia causam habere non possit nisi id quod creando agit; eo quod ipsa est primum motus et mutationis subiectum.

Caput 21

[24574] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 tit. Quod solius Dei est creare

[24575] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 1 Ex praemissis etiam ostendi potest ulterius quod creatio est propria Dei actio, et quod eius solius est creare.

[24576] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 2 Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio: oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio: eo quod nullam aliam praesupponit, omnes autem aliae praesupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

[24577] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 3 Item. Ex hoc ostensum est quod Deus creat res, quia nihil potest esse praeter ipsum ab eo non causatum. Hoc autem nulli alii convenire potest: cum nihil aliud sit universalis causa essendi. Soli igitur Deo competit creatio, sicut propria eius actio.

[24578] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 4 Adhuc. Effectus suis causis proportionaliter respondent: ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quae sunt in potentia; et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero universales; ut docet philosophus, in II physicorum. Esse autem est causatum primum: quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

[24579] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 5 Amplius. Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Socrates enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa: quia, cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem. Et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est causa primaria totius speciei. Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia praeter Deum habet esse causatum ab alio, ut supra probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus: est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus, ut ostensum est. Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare.

[24580] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 6 Item. Instrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur. Quod est contra rationem creationis: nam nihil praesupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.

[24581] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 7 Praeterea. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit quae operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet

quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti, ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet: prius enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile: nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis; sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, ut philosophus dicit, in libro de generatione animalium. Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, neque sicut principale agens neque instrumentaliter.

[24582] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 8 Item. Quod est secundum aliquam naturam causatum, non potest esse simpliciter illius naturae causa, esset enim sui ipsius causa: potest autem esse causa illius naturae in hoc, sicut Plato est causa humanae naturae in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est causatus in humana natura. Quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur. Quod non potest esse per creationem, quae nihil praesupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

[24583] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 9 Amplius. Cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei: unde calidum quod magis est in actu caloris, magis calefacit. Cuiuscumque igitur actus determinatur ad genus et speciem et accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti inquantum huiusmodi: eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile alteri eiusdem generis vel speciei nisi secundum rationem generis vel speciei: nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur cuius esse finitum est, potest per suam actionem esse causa alterius nisi quantum ad hoc quod habet genus vel speciem: non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum praesupponit ad suam actionem hoc unde causatum suum individualiter subsistit. Non ergo creat: sed solum hoc est agentis cuius esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra ostensum est.

[24584] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 10 Adhuc. Cum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens, per se vero illud quod prius non fuit: ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem et nigrum et coloratum, sed nigrum per se, quia fit ex non nigro, coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem fit per se, quia ex non homine: ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut philosophus dicit, in I physicorum. Cum igitur aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet. Oportet igitur quod ab eo quod est per se causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis inquantum huiusmodi: alia vero sunt causa essendi per accidens, et huius esse per se. Cum igitur producere ens non ex ente praeexistente sit creare,

oportet quod solius Dei sit creare.

[24585] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 11 Huic autem veritati sacrae Scripturae auctoritas attestatur, quae Deum omnia creasse affirmat, Gen. 1-1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Damascenus etiam, in secundo sui libri, dicit: *quicumque vero aiunt Angelos creatores esse cuiuscumque substantiae, hi omnes sunt patris sui Diaboli: creaturae enim existentes non sunt creatores.* Per haec autem destruitur quorundam philosophorum error qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam.

Caput 22

[24586] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 tit. Quod Deus omnia possit

[24587] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 1 Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

[24588] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 2 Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiae separatae, quae non sunt compositae ex materia et forma, quas esse nunc supponatur; et similiter omnis materia corporalis. Haec igitur, tam diversa existentia, praedictae virtutis immediatus effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem immediate: quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam non ex materia: quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiae diversitatem, sicut calor ignis, qui indurat lutum et dissolvit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

[24589] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 3 Item. Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest: sicut aedificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quae possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est eius proprius effectus, ut ex dictis patet. Ergo ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant: si enim in quendam tantum effectum virtus eius posset, non esset per se causa entis inquantum huiusmodi, sed huius entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includunt. Haec autem sunt quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quicquid contradictionem non implicat,

Deus potest.

[24590] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 4 Adhuc. Omne agens agit inquantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo: homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quaecumque non repugnant rationi eius quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur praeter haec Deus potest.

[24591] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 5 Amplius. Omni potentiae passivae respondet potentia activa. Potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu nisi per virtutem alicuius existentis in actu. Otiosa igitur esset potentia nisi esset virtus activa agentis quae eam in actum reducere posset: cum tamen nihil sit otiosum in rebus naturae. Et per hunc modum videmus quod omnia quae sunt in potentia materiae generabilium et corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam quae est in corpore caelesti, quod est primum activum in natura. Sicut autem corpus caeleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quicquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat: sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest.

[24592] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 6 Praeterea. Quod effectus aliquis non subsit potentiae alicuius agentis, potest ex tribus contingere. Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem: agens enim omne agit sibi simile aliquo modo. Unde virtus quae est in semine hominis, non potest producere brutum vel plantam: hominem autem potest, qui tamen praedicta excedit. Alio modo, propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activae: sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest: sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinae virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest: cum omne ens, inquantum habet esse, sit ei simile, ut supra ostensum est. Nec etiam propter effectus excellentiam: cum ostensum sit quod Deus est supra omnia entia in bonitate et perfectione. Nec iterum propter defectum materiae: cum ipse sit causa materiae, quae non possibilis est causari nisi per creationem. Ipse etiam in agendo non requirit materiam: cum, nullo praeexistente, rem in esse producat. Et sic propter materiae defectum eius actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest: quod est eum esse omnipotentem.

[24593] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 7 Hinc est quod etiam divina Scriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim Gen. 17-1, ex ore Dei: *ego Deus omnipotens: ambula coram me et esto perfectus*; et Iob 42-2: *scio quia omnia potes*; et Lucae 1-37, ex ore Angeli: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

[24594] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 8 Per hoc autem evacuatur quorundam philosophorum error qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus eius ad illius productionem determinata esset; et quod Deus non potest aliud facere nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet; de quibus dicitur Iob 22-17: *quasi nihil posset omnipotens, aestimabant eum.*

Caput 23

[24595] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 tit. Quod Deus non agat ex necessitate naturae

[24596] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 1 Ex hoc autem ostenditur quod Deus agit in creaturis non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

[24597] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 2 Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum. Et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum: non autem voluntaria. Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

[24598] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 3 Adhuc. Quicquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae, ut ostensum est. Multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet praecipue circa numerum, quantitates et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinae virtuti quae in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quae potest facere quaedam facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturae. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

[24599] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 4 Item. Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso: omne enim agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Cum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum, quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae.

[24600] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 5 Amplius. Secundum philosophum, in IX Metaph., duplex est actio: una quae manet in agente et est perfectio ipsius, ut videre: alia quae transit

in exteriora et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente: cum sua actio sit sua substantia, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis, Deus igitur cognoscendo et volendo operatur. Non igitur per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

[24601] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 6 Adhuc. Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur: ut per philosophum patet, in XI metaphysicae. Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem: ea enim quae intellectu carent, agunt propter finem sicut in finem ab alio directa. Quod quidem in artificialibus patet: nam sagittae motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet et in naturalibus. Ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis, et eius quod est ad finem, et debitae proportionis inter utrumque: quod solum intelligentis est. Cum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturae, sed intellectum et voluntatem.

[24602] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 7 Praeterea. Quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit: omne enim quod est per aliud, reduci oportet in id quod per se est, ne in infinitum procedatur. Quod autem suae actionis non est dominus, non per se agit: agit enim quasi ab alio actus, non quasi seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis sui dominus actus nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere, non per naturae necessitatem.

[24603] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 8 Adhuc. Primo agenti debetur prima actio: sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis est prior quam actio naturae. Illud enim naturaliter prius est quod est perfectius: licet in uno quodam sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior: quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud nos quae per voluntatem agunt, quam quae per naturae necessitatem. Ergo Deo, qui est primus agens, debetur actio quae est per voluntatem.

[24604] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 9 Amplius. Ex hoc idem apparet quod, ubi coniungitur utraque actio, superior est virtus quae agit per voluntatem ea quae agit per naturam et utitur ea quasi instrumento: nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quae agit per naturae necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus. Ergo ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturae necessitatem.

[24605] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 10 Item. Voluntas habet pro obiecto bonum secundum rationem boni: natura autem non attingit ad communem boni rationem, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Cum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem; oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturae comparetur sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut eo posterius, et sicut eius instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit voluntarium, et non

per necessitatem naturae agens.

[24606] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 11 Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet. Dicitur enim in Psalmo: *omnia quaecumque voluit dominus fecit*; et Ephes. 1-11: *qui operatur omnia secundum propositum voluntatis suae.* Et Hilarius, in libro de synodis: *omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit.* Et infra: *talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus ea esse voluit.*

[24607] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 12 Per haec autem removetur error quorundam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturae necessitatem.

Caput 24

[24608] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 24 tit. Quod Deus agit secundum suam sapientiam

[24609] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 24 n. 1 Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

[24610] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 24 n. 2 Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est. Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio; nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse: relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

[24611] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 24 n. 3 Item. Omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus: sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, inquantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem: si enim secundum naturae dispositionem solum inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est. Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

[24612] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 24 n. 4 Amplius. Secundum philosophum, in I Metaph., ordinare sapientis est: ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per

causam altissimam sapientiae est. Et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat. Unde et in mechanicis ordinatores aedificiorum sapientes illius artificii dicuntur. Res autem quae sunt a Deo productae, ordinem ad invicem habent non casualem, cum sit semper vel in pluribus. Et sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

[24613] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 24 n. 5 Adhuc. Ea quae sunt a voluntate, vel sunt agibilia, sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis: vel transeunt in exteriorem materiam, quae factibiles dicuntur. Et sic patet quod res creatae sunt a Deo sicut factae. Factibilium autem ratio est ars, sicut philosophus dicit. Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae et intellectus artificiata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit.

[24614] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 24 n. 6 Hoc autem divina auctoritate confirmatur. Nam dicitur in Psalmo: *omnia in sapientia fecisti*; et Proverb. 3-19: *dominus sapientia fundavit terram.*

[24615] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 24 n. 7 Per haec autem excluditur quorundam error qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione.

Caput 25

[24616] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 tit. Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse

[24617] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 1 Ex praemissis autem accipi potest quod, quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse. Ostensum enim est supra in Deo esse potentiam activam: potentiam vero passivam in eo non esse iam supra in primo fuerat probatum. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quae posse potentiae passivae est. Quae autem huiusmodi sint, investigandum est.

[24618] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 2 Primo quidem igitur potentia activa ad agere est, potentia autem passiva ad esse. Unde in illis solis est potentia ad esse quae materiam habent contrarietati subiectam. Cum igitur in Deo passiva potentia non sit, quicquid ad suum esse pertinet, Deus non potest. Non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid huiusmodi.

[24619] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 3 Adhuc. Huius potentiae passivae motus actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest.

[24620] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 4 Potest autem ulterius concludi quod non potest

mutari secundum singulas mutationis species: ut quod non potest augeri vel minui, aut alterari, aut generari aut corrumpi.

[24621] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 5 Amplius. Cum deficere quoddam corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

[24622] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 6 Praeterea. Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subiectum potentia materiae est. Nullo igitur modo potest deficere.

[24623] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 7 Adhuc. Cum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiae, patet quod neque fatigari neque oblivisci potest.

[24624] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 8 Amplius. Neque vinci aut violentiam pati. Haec enim non sunt nisi eius quod natum est moveri.

[24625] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 9 Similiter autem neque poenitere potest, neque irasci aut tristari: cum haec omnia in passionem et defectum sonent.

[24626] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 10 Rursus. Quia potentiae activae obiectum et effectus est ens factum, nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu: oportet quod Deus dicatur non posse quicquid est contra rationem entis inquantum est ens, vel facti entis inquantum est factum. Quae autem sint huiusmodi, inquirendum est.

[24627] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 11 Primo quidem igitur contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum: sicut ratio hominis per opposita eius vel particularum ipsius. Oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum et idem esse et non esse: quod est contradictoria esse simul.

[24628] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 12 Adhuc. Contradictio contrariis et privative oppositis includitur: sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et caecum, quod sit videns et non videns. Unde eiusdem rationis etiam est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

[24629] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 13 Amplius. Ad remotionem cuiuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquod suorum principiorum essentialium ipsa remanente: sicut quod homo non habeat animam.

[24630] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 14 Praeterea. Cum principia quarundam scientiarum, ut logicae, geometriae et arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit: sicut quod genus non sit praedicabile de specie; vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis.

[24631] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 15 Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod

praeteritum non fuerit. Nam hoc etiam contradictionem includit: eiusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

[24632] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 16 Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi entis facti inquantum huiusmodi. Quae etiam Deus facere non potest: nam omne quod facit Deus, oportet esse factum.

[24633] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 17 Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat. Quod est contra rationem eius quod dicitur Deus, ut ex superioribus patet.

[24634] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 18 Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid aequale sibi. Nam illud cuius esse ab alio non dependet, potius est in essendo et in ceteris dignitatibus eo quod ab alio dependet, quod ad rationem entis facti pertinet.

[24635] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 19 Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine ipso. Nam conservatio esse uniuscuiusque dependet a causa sua. Unde oportet quod, remota causa, removeatur effectus. Si igitur res aliqua posset esse quae a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus eius.

[24636] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 20 Rursus. Quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere quae non potest velle. Quae autem velle non possit, considerari potest si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse.

[24637] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 21 Patet autem ex hoc quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum: quia de necessitate vult se esse, bonum esse et beatum, ut in primo ostensum est.

[24638] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 22 Item ostensum est supra quod Deus non potest velle aliquod malum. Unde patet quod Deus peccare non potest.

[24639] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 23 Similiter ostensum est supra quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum, non impleri.

[24640] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 24 Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a praemissis. Nam praemissa simpliciter Deus nec velle nec facere potest. Huiusmodi autem potest quidem Deus vel facere vel velle, si eius voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si considerentur praesupposita voluntate de opposito: nam voluntas divina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut in primo ostensum est. Et ideo omnes istae locutiones, Deus non potest facere contraria his quae disposuit facere, et quaecumque similiter dicuntur, intelliguntur composite: sic enim implicant suppositionem divinae voluntatis de opposito. Si autem intelliguntur divise, sunt falsae: quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

[24641] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 25 Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam ut ostensum est. Pari igitur ratione non potest facere quae se facturum non

praescivit, aut dimittere quae se facturum praescivit, qua non potest facere quae facere non vult, aut dimittere quae vult. Et eodem modo conceditur et negatur utrumque: ut scilicet praedicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel ex suppositione.

Caput 26

[24642] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 tit. Quod divinus intellectus non coartatur ad determinatos effectus

[24643] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 n. 1 Quoniam autem ostensum est quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc quod ex necessitate naturae non agit, sed per intellectum et voluntatem; ne cui forte videatur quod eius intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi, et sic agat ex necessitate scientiae, quamvis non ex necessitate naturae: restat ostendere quod eius scientia vel intellectus nullis effectuum limitibus coartatur.

[24644] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 n. 2 Ostensum est enim supra quod Deus omnia alia quae ab eo procedere possunt comprehendit suam essentiam intelligendo, in qua omnia huiusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad effectus determinatos non coartatur, ut supra ostensum est, necessarium est et de eius intellectu similem sententiam proferre.

[24645] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 n. 3 Adhuc. Divinae essentiae infinitatem supra ostendimus. Infinitum autem, quantalibet adiectione finitorum facta, adaequari non potest quin infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant. Nihil autem aliud praeter Deum constat esse secundum essentiam infinitum: cum omnia alia secundum essentiae rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quotcumque igitur et quanticumque divini effectus comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat. Et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra ostensum est, omnem finitatem effectuum transcendit. Non igitur ex necessitate ad hos vel illos effectus coartatur.

[24646] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 n. 4 Item. Supra ostensum est quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse. Causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coartatur.

[24647] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 n. 5 Amplius. Si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de necessitate agens, artaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in

esse. Hoc autem esse non potest: cum supra ostensum sit quod Deus intelligit etiam quae nunquam sunt nec erunt nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiae.

[24648] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 n. 6 Praeterea. Divina scientia comparatur ad res ab ipso productas sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quaelibet autem ars se extendit ad omnia quae possunt contineri sub genere subiecto illius artis: sicut ars aedificatoria ad omnes domos. Genus autem subiectum divinae arti est ens: cum ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut ostensum est. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coartatur.

[24649] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 n. 7 Hinc est quod in Psalmo dicitur: *magnus dominus, et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus.*

[24650] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 n. 8 Per haec autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio: quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut fides Catholica profitetur.

[24651] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 26 n. 9 Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coartatur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat: sicut sapientiae 11-21 dicitur: *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, domine.*

Caput 27

[24652] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 27 tit. Quod divina voluntas ad determinatos effectus non artatur

[24653] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 27 n. 1 Ex his etiam ostendi potest quod nec eius voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet.

[24654] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 27 n. 2 Voluntatem enim suo obiecto proportionatam esse oportet. Obiectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supra dictis. Voluntas igitur ad quaelibet se nata est extendere quae ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur intellectus divinus ad certos effectus non coartatur, ut ostensum est, relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit.

[24655] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 27 n. 3 Praeterea. Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum est autem supra quod Deus circa alia a se nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinae voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius libera dispositione.

Caput 28

[24656] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 tit. Qualiter in rerum productione debitum inveniatur

[24657] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 1 Ostendere etiam ex praedictis oportet quod Deus non ex necessitate operatus est in rerum creatione quasi ex debito iustitiae res in esse produxerit.

[24658] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 2 Iustitia enim, secundum philosophum, in V Ethic., ad alterum est, cui debitum reddit. Universali autem rerum productioni nihil praesupponitur cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito iustitiae provenire non potuit.

[24659] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 3 Item. Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae. Sed per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit.

[24660] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 4 Praeterea. Nullus debet aliquid alteri nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo vel ab altero, ratione cuius alteri debet: sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo propter Deum, a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supra dictis manifeste apparet. Deus igitur non produxit res in esse ex aliquo iustitiae debito.

[24661] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 5 Amplius. In quolibet genere quod est propter se est prius eo quod est propter aliud. Illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum. Quod autem agit ex debito iustitiae, non agit propter seipsum tantum: agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, cum sit prima causa et primum agens, res in esse non produxit ex debito iustitiae.

[24662] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 6 Hinc est quod Rom. 11 dicitur: *quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* Et Iob 41-2: *quis ante dedit*

mihi, ut reddam ei? Omnia quae sub caelo sunt, mea sunt.

[24663] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 7 Per haec autem excluditur error quorundam probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet. Non enim ex debito iustitiae res operatur, ut ostensum est.

[24664] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 8 Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum praecedat cui aliquid debitum esse possit, praecedit tamen aliquid increatum, quod est creationis principium. Quod quidem dupliciter considerari potest. Ipsa enim divina bonitas praecedit ut finis et primum motivum ad creandum: secundum Augustinum, qui dicit: *quia Deus bonus est, sumus.* Scientia autem eius et voluntas praecedunt sicut ea quibus res in esse producuntur. Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus. Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accepit: sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis gratiae agantur, inquantum ille qui accepit beneficium hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet: cum non sit aliquid praeexistens cui possit competere aliquid Deo debere, nec aliquod eius beneficium praeexistat. Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se: hoc enim est ex necessitate alicui debitum quod ad eius perfectionem requiritur; sicut homini debitum est habere manus vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

[24665] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 9 Adhuc. Deus sua voluntate res in esse producit, ut supra ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vult esse, quod velit alia a se produci: huius enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens; ostensum est enim in primo libro quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse, non autem ex necessitate vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinae bonitati creaturarum productio.

[24666] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 10 Amplius. Ostensum est quod Deus producit res in esse non ex necessitate naturae, neque ex necessitate scientiae, neque voluntatis, neque iustitiae. Nullo igitur modo necessitatis divinae bonitati est debitum quod res in esse producantur.

[24667] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 11 Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cuiusdam condecentiae. Iustitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit: quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiae quo Deus creaturae sit debitor, ita nec ex tali iustitiae debito quo suae bonitati sit debitor, si iustitia proprie accipiatur. Large tamen iustitia accepta, potest dici in creatione rerum iustitia, inquantum divinam condecet bonitatem.

[24668] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 12 Si vero divinam dispositionem consideremus qua Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit: non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum ipse non faciat; alias eius dispositio vel esset mutabilis vel infirma. Eius igitur

dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem iustitiae proprie dictae in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis: eiusdem autem ad seipsum non est iustitia proprie dicta, ut patet per philosophum, in V Ethicorum. Non igitur proprie dici potest quod Deus ex debito iustitiae res in esse produxerit, ea ratione quia per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

[24669] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 13 Si autem alicuius creaturae productio consideretur, poterit ibi debitum iustitiae inveniri ex comparatione posterioris creaturae ad priorem. Dico autem priorem non solum tempore, sed natura.

[24670] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 14 Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur. In posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso. Nam si illa quae sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt: debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus. Si vero quae sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus: sicut medicinam debitum est praecedere ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune existit, quod debitum sive necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius.

[24671] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 15 Necessitas autem quae est a posteriori in esse licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis: ut, si hoc debeat fieri, necesse est hoc prius esse. Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet eius partem quae ad perfectionem requiritur universi. Si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et lunam faceret, et huiusmodi sine quibus universum esse non potest. Secundo, ut sumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam: ut, si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut caelestia corpora faceret, ex quibus conservantur; et si hominem esse voluit, oportuit facere plantas et animalia, et alia huiusmodi quibus homo indiget ad esse perfectum; quamvis et haec et illa ex mera Deus fecerit voluntate. Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem: sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo coniungeret, et sensus, et alia huiusmodi adiumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei praeberet. In quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae.

[24672] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 16 Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute. Quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse: sicut ex principiis essentialibus, et ex causis efficientibus sive moventibus. Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, ut supra ostensum est; ipse autem non necessitate naturae, sed voluntate operatur creando, ut supra ostensum est; ea vero quae voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt nisi ex sola finis suppositione, secundum

quam debitum est fini ut ea sint per quae pervenitur ad finem. Sed quantum ad causas formales vel materiales, nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri. Ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerunt composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse. Et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figurae, necessarium fuit quod tres angulos aequales duobus rectis haberet. Haec autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem. Unde secundum hanc Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam necessitatis debitum cadit. In rerum autem propagatione, ubi iam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata: sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur. Sic igitur ex praedictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem, et quantum ad earum propagationem. Et ideo Deus dicitur iuste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

[24673] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 17 Sic igitur per praedicta excluditur duplex error. Eorum scilicet qui, divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus vel assignanda.

Caput 30

[24674] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 tit. Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta

[24675] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 1 Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse:- quod posset alicui videri, ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: cum soleat in rebus esse contingens effectus qui ex causa sua non de necessitate procedit. Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse.

[24676] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 2 Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse.

[24677] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 3 Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum

est de se in nihilum tendunt; et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse:- manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut ostensum est.

[24678] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 4 Item. Ex quo res creatae ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res in esse per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam divina voluntate productas necessarias esse.

[24679] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 5 Adhuc. Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter. Immo hoc divinae perfectioni attestatur.

[24680] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 6 Amplius. Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est ens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non esse. Quanto igitur aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse. Quae autem ima sunt, propinqua sunt ad non esse per hoc quod habent potentiam ad non esse. Illa igitur quae sunt Deo propinquissima, et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit rerum ordo completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolute. Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

[24681] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 7 Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius absolutam necessitatem habet propter hoc quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet.

[24682] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 8 Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non potest, quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus habere necesse est.

[24683] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 9 Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Uno quidem modo, per ordinem ad esse eius cuius sunt.

[24684] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 10 Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse: ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt; sicut animal quia ex contrariis compositum est, et ignis quia eius materia est contrariorum susceptiva.

[24685] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 11 Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illae sunt formae non in materia: et sic non inest ei potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi; sicut est in substantiis separatis. Vel quia formae earum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse: sicut est in corporibus caelestibus. In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materia: ut patet in elementis et elementatis. Forma enim elementi non attingit materiam secundum totum eius posse: non enim fit susceptiva formae elementi unius nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis. Forma vero mixti attingit materiam secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subiectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium, quae sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia quae vel contrarium habent vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt. Quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt: nisi per accidens corrumpantur, sicut formae quae non subsistunt sed esse earum est per hoc quod insunt materiae.

[24686] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 12 Alio vero modo ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale mortale, et haec est natura vel forma hominis, necessarium est ipsum et animal et rationale esse.

[24687] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 13 Tertio modo est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam vel formam: sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse; et hominem disciplinae perceptibilem esse.

[24688] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 14 Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere; et quantum ad effectum consequentem. Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis quam habet ex principiis essentialibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formae per quam agens est actu: sic enim agit ut actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione quae in ipso agente manet, sicut intelligere et velle; et in actione quae in alterum transit, sicut calefacere. Nam

in primo genere actionis, sequitur ex forma per quam agens fit actu, necessitas actionis ipsius: quia ad eius esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Cum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire; et similiter cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem. In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi: si enim ignis sit calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi, tamen non necesse est ipsum calefacere; eo quod ab extrinseco impediri potest. Nec ad propositum differt utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navim: nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

[24689] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 15 Necessitas autem quae est a causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanae ut ex ea fiat serra; vel est potentia impedita per contraria agentia, vel per contrarias dispositiones inhaerentes mobili aut formas, maiori impedimento quam sit virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido. Oportet igitur, ad hoc quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiae: sicut cum lapis proiicitur sursum. Si vero non fuerit contraria naturali dispositioni ipsius subiecti, non erit necessitas violentiae, sed ordinis naturalis: sicut est in motu caeli, qui est a principio agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus caelestibus: nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum: nam forma inducenda per generationem non est contraria primae materiae, quae est generationis subiectum, licet sit contraria formae abiiciendae; non enim materia sub forma contraria existens est generationis subiectum.

[24690] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 16 Ex praedictis igitur patet quod necessitas quae est ex causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum; in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolute et in agente et in patiente, erit necessitas absoluta in causa agente: sicut in his quae agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum: sicut in his quae impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarii; unde non agunt semper et ex necessitate, sed ut in pluribus.

[24691] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 17 Ex causa autem finali consequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis. Et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente: agens enim in tantum agit in quantum finem intendit,

tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus enim naturalibus, intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens: unde oportet quod secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem; sicut grave secundum mensuram gravitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quantum intendit finem: licet non semper tantum inclinetur ad agendum haec vel illa quae sunt propter finem quantum appetit finem, quando finis non solum per haec vel illa haberi potest, sed pluribus modis. Alio vero modo est ex fine necessitas secundum quod est posterius in esse. Et haec est necessitas non absoluta, sed conditionata: sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea si debet habere serrae opus.

Caput 31

[24692] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 31 tit. Quod non est necessarium creaturas semper fuisse

[24693] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 31 n. 1 Ex praemissis autem restat ostendere quod non est necessarium res creatas ab aeterno fuisse.

[24694] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 31 n. 2 Si enim creaturarum universitatem, vel quamcumque unam creaturam, necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se, vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse-esse, de se habet quod non possit esse non ens; et per consequens, quod non sit non ens; et ita quod sit ens. Si autem haec necessitas creaturae est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quae sit extrinseca: quia quicquid accipiatur intrinsecum creaturae, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel efficiens, vel finis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse est agere: per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse necessitate pendente a causa efficiente. Similiter nec necessitate pendente a causa finali. Ea enim quae sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitae sine cibo; vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinae voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut in primo ostensum est. Quae quidem a creaturis non dependet: nec quantum ad esse, cum sit per se necesse-esse; nec quantum ad bene esse, cum sit

secundum se perfecta simpliciter; quae omnia supra ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium. Nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

[24695] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 31 n. 3 Adhuc. Quod est ex voluntate, non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturae, sed per voluntatem producit creaturas in esse, ut probatum est: nec ex necessitate vult creaturas esse, ut in primo ostensum est. Non igitur est absolute necessarium creaturam esse. Neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

[24696] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 31 n. 4 Amplius. Ostensum est supra quod Deus non agit aliqua actione quae sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna: sed eius velle est eius agere; et hoc modo sunt res, secundum quod Deus vult eas esse. Sed non est necessarium quod Deus velit creaturam semper fuisse: cum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut in primo ostensum est. Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

[24697] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 31 n. 5 Item. Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicuius debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si absolute universalis creaturae productio consideretur, ut supra ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit. Nec igitur necessarium est, si Deus sempiternus est, quod creaturam ab aeterno produxerit.

[24698] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 31 n. 6 Praeterea. Ostensum est supra quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas, quae non sunt per se necesse-esse. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse: sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

Caput 32

[24699] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 tit. Rationes volentium probare aeternitatem mundi ex parte Dei acceptae

[24700] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 1 Sed quia multorum positio fuit quod mundus semper et ex necessitate fuerit, et hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere, ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem. Primo, autem, ponentur rationes quae

sumuntur ex parte Dei. Secundo, quae sumuntur ex parte creaturae. Tertio, quae sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse.

[24701] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 2 Ex parte autem Dei, ad aeternitatem mundi ostendendam sumuntur rationes huiusmodi.

[24702] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 3 Omne agens quod non semper agit, movetur per se vel per accidens. Per se quidem, sicut ignis qui non semper comburebat, incipit comburere vel quia de novo accenditur; vel quia de novo transfertur, ut sit propinquum combustibili. Per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal aliquo novo motu facto circa ipsum: vel ex interiori, sicut, cum animal expergiscitur digestione completa, incipit moveri; vel ab exteriori, sicut cum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut in primo probatum est. Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatae in esse consistunt. Semper igitur creaturae fuerunt.

[24703] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 4 Adhuc. Effectus procedit a causa agente per actionem eius. Sed actio Dei est aeterna: alias fieret de potentia agente actu agens; et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatae ab aeterno fuerunt.

[24704] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 5 Amplius. Posita causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim adhuc, posita causa, non necesse est effectum poni, possibile igitur erit, causa posita, effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam causam qua fiat ut effectus reducatur in actum; et sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum: alias non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet; aliquo enim addito fieret causa; quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium quod, cum Deus ab aeterno fuerit, quod creatura etiam fuerit ab aeterno.

[24705] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 6 Item. Agens per voluntatem non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest: et hoc quandoque est in ipso agente, sicut cum expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut sublatio alicuius impedientis virtutem; quandoque vero est extra agentem, sicut cum expectatur praesentia alicuius coram quo actio fiat; vel saltem cum expectatur praesentia alicuius temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exequitur, nisi sit defectus in ipsa: sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiae motivae exequentis motum. Et per hoc patet quod, cum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentiae, qui expectatur removendus; vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis: voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed existente aliqua conditione quae nondum adest; vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quod quicquid Deus nunc vult quod sit, ab aeterno voluit quod sit: non enim novus motus voluntatis ei advenire potest. Nec aliquis defectus vel impedimentum potentiae

eius adesse potuit: nec aliquid aliud expectari potuit ad universalis creaturae productionem, cum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, ut supra ostensum est. Necessarium igitur videtur quod ab aeterno creaturam in esse produxerit.

[24706] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 7 Praeterea. Agens per intellectum non praeeligit unum alteri nisi propter eminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla est differentia, non potest, esse praeeminentia. Ubi igitur nulla est differentia, non fit praeelectio unius ad alterum. Et propter hoc ab agente ad utrumlibet se habente aequaliter nulla erit actio, sicut nec a materia: talis enim potentia similatur potentiae materiae. Non entis autem ad non ens nulla potest esse differentia. Unum igitur non ens non est alteri praeeligibile. Sed praeter totam universitatem creaturarum nihil est nisi aeternitas Dei. In nihilo autem non possunt assignari aliquae differentiae momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio. Similiter nec in aeternitate, quae tota est uniformis et simplex, ut in primo ostensum est. Relinquitur igitur quod voluntas Dei aequaliter se habet ad producendum creaturam per totam aeternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc quod nunquam creatura sub aeternitate eius constituatur: aut quod semper. Constat autem quod non est voluntas eius de hoc quod nunquam creatura sub esse eius aeterno constituatur: cum pateat creaturas voluntate eius esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate, ut videtur, quod creatura semper fuit.

[24707] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 8 Adhuc. Ea quae sunt ad finem, necessitatem habent ex fine: et maxime in his quae voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quae sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate prodeuntium est divina bonitas, quae sola potest esse divinae voluntatis finis. Cum igitur bonitas divina in tota aeternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem videtur quod eodem modo creaturae in esse producantur a divina voluntate in tota aeternitate: non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si penitus ponantur non fuisse ante aliquod determinatum tempus, a quo incoepisse ponuntur.

[24708] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 9 Adhuc. Cum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem eius, ut ei aliquid ex creaturis accresceret: sed quia bonitatis est ut seipsam communicet prout possibile est, in quo ipsa bonitas manifestatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent inquantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis Dei bonitatem participant; unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse. Bonitas autem divina infinita est. Eius igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere, ut creaturae aliquae ab aeterno fuerint.

[24709] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 32 n. 10 Haec igitur sunt ex parte Dei accepta per quae videtur quod creaturae semper fuerint.

Caput 33

[24710] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 tit. Rationes volentium probare aeternitatem mundi sumptae ex parte creaturarum

[24711] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 n. 1 Sunt autem et alia, ex parte creaturarum accepta, quae idem ostendere videntur.

[24712] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 n. 2 Quae enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quaedam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse. Non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis quae habent materiam contrarietati subiectam: potentia enim ad esse et non esse est potentia ad privationem et formam, quorum subiectum est materia; privatio vero semper adiungitur formae contrariae, cum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quaedam creaturae sunt in quibus non est materia contrarietati subiecta: vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiae intellectuales, ut infra ostendetur; vel non habent contrarium, sicut corpora caelestia; quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse. Ergo eas necesse est semper esse.

[24713] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 n. 3 Item. Unaquaeque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi: nisi per accidens, sicut in his quae violenter corrumpuntur. Sed quaedam creaturae sunt quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum: sicut corpora caelestia et intellectuales substantiae; incorruptibilia enim sunt, cum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse, non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

[24714] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 n. 4 Adhuc. Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens, vel motum, vel utrumque, aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus: est enim habitudo vel relatio quaedam moventis ad motum secundum quod est movens actu; relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum. Quod autem se aliter habet nunc et prius, movetur. Ergo oportet, ante motum qui de novo incipit, alium motum praecedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit aeternus, vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit. Ergo et mobilia. Et sic creaturae semper fuerunt. Deus enim omnino immobilis est, ut in primo ostensum est.

[24715] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 n. 5 Praeterea. Omne agens, quod generat sibi simile, intendit conservare esse perpetuum in specie, quod non potest perpetuo conservari in individuo. Impossibile est autem naturae appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuae.

[24716] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 n. 6 Adhuc. Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum: cum sit numerus motus. Et per consequens mobilia esse perpetua: cum motus sit actus mobilis. Sed tempus oportet esse perpetuum. Non enim potest intelligi esse tempus quin sit nunc: sicut nec linea potest intelligi sine puncto. Nunc autem semper est finis praeteriti et principium futuri: haec enim est definitio ipsius nunc. Et sic quodlibet nunc datum habet ante se tempus prius et posterius. Et ita nullum potest esse primum neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quae sunt substantiae creatae, sint ab aeterno.

[24717] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 n. 7 Item. Oportet vel affirmare vel negare. Si igitur ad negationem alicuius sequitur eius positio, oportet illud esse semper. Tempus autem est huiusmodi. Nam, si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius quam esse; et similiter, si non sit semper futurum, oportet quod non esse eius sit posterius ad esse eius. Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem nisi tempus sit: nam numerus prioris et posterioris tempus est. Et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinet. Oportet igitur tempus esse aeternum. Tempus autem est accidens: quod sine subiecto esse non potest. Subiectum autem eius non est Deus, qui est supra tempus: cum sit omnino immobilis, ut in primo probatum est. Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam aeternam esse.

[24718] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 n. 8 Amplius. Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat, oportet quod eas ponat: sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse: ponit enim suam negativam esse veram quam profert. Et simile est de eo qui negat hoc principium, contradictionem non esse simul: negans enim hoc dicit negationem quam ponit esse veram, oppositam autem affirmationem falsam, et sic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id ad cuius remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est, sequitur quod praedictae propositiones, et omnes quae ex eis sequuntur, sint sempiternae. Hae autem propositiones non sunt Deus. Ergo oportet aliquid praeter Deum esse aeternum.

[24719] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 33 n. 9 Hae igitur et huiusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum quod creaturae fuerint semper.

Caput 34

[24720] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 34 tit. Rationes ad probandum aeternitatem mundi ex parte factionis

[24721] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 34 n. 1 Possunt etiam sumi aliae rationes, ex parte ipsius

factionis, ad idem ostendendum.

[24722] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 34 n. 2 Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est: sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt: quia praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus: sicut iudicium quod de saporibus ab omni gustu datur, non potest esse falsum. Ita iudicium quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philosophorum ex nihilo nihil fieri. Oportet igitur hoc esse verum. Si igitur aliquid sit factum, oportet ex aliquo esse factum. Quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere: quia sic nulla generatio compleretur, cum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo primo omnia fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus: quia ipse non potest esse materia alicuius rei, ut in primo probatum est. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit aeternum, scilicet prima materia.

[24723] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 34 n. 3 Amplius. Si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum: hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum accidere vel mutationem. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo subiecto est: est enim actus mobilis. Cum autem motus sit prius eo quod fit per motum, cum ad hoc terminetur motus, oportet ante quodlibet factum praeexistere aliquod subiectum mobile. Et cum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subiectum non de novo incipiens sed semper existens.

[24724] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 34 n. 4 Adhuc. Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse: si enim non, impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse; et sic semper fuisset non ens et nunquam esse incoepisset. Sed quod est possibile esse, est subiectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens praeexistere subiectum potentia ens. Et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non incoepit esse de novo.

[24725] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 34 n. 5 Item. Nulla substantia permanens est dum fit: ad hoc enim fit ut sit; non igitur fieret, si iam esset. Sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subiectum: non enim factio, cum sit accidens, sine subiecto esse potest. Omne igitur quod fit, habet aliquod subiectum praeexistens. Et cum hoc in infinitum ire non possit, sequetur primum subiectum non esse factum, sed sempiternum. Ex quo ulterius sequitur aliquid praeter Deum esse aeternum: cum ipse subiectum factionis aut motus esse non possit.

[24726] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 34 n. 6 Hae igitur rationes sunt quibus aliqui tanquam demonstrationibus inhaerentes, dicunt necessarium res creatas semper fuisse. In quo fidei Catholicae contradicunt, quae ponit nihil praeter Deum semper fuisse, sed omnia esse coepisse praeter unum Deum aeternum.

Caput 35

[24727] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 tit. Solutio rationum supra positarum et primo earum quae sumebantur ex parte Dei

[24728] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 n. 1 Oportet igitur ostendere praemissas rationes non ex necessitate concludere. Et primo, illas quae ex parte agentis sumuntur.

[24729] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 n. 2 Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur si effectus eius de novo esse incipiunt: ut prima ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis inquantum demonstrat novitatem actionis: non enim potest esse quod in agente sit nova actio nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo: cum actio sua sit sua essentia, ut supra ostensum est. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

[24730] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 n. 3 Nec tamen oportet quod, si primo agentis actio sit aeterna, quod eius effectus sit aeternus: ut secunda ratio concludebat. Ostensum est enim supra quod Deus agit voluntate in rerum productione. Non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est: sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factae quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus: non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit; sicut medicus ut tunc potio detur. Unde, si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit.

[24731] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 n. 4 Ex quo etiam patet quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod eius effectus aeternus ponatur, eo existente aeterno: ut tertia ratio concludebat. Posita enim causa sufficienti, ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus a causa: hoc enim esset ex insufficientia causae, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult: si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea. Voluntas autem, ut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc. Unde non oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est, sed quando voluntas effectum

esse disponit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est: quia actio naturae est secundum quod ipsa est; unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit, non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Et ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.

[24732] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 n. 5 Ex his etiam patet quod divinae voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate existente: ut quarta ratio supponebat. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod eius effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur: quia tunc incoepit creatura esse quando Deus ab aeterno disposuit.

[24733] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 n. 6 Non est autem ante totius creaturae inchoationem diversitatem aliquam partium alicuius durationis accipere: ut in quinta ratione supponebatur. Nam nihil mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quae est aeternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius, cum Deus sit immobilis: ut in primo ostensum est. Non est igitur comparare inchoationem totius creaturae ad aliqua diversa signata in aliqua praeexistente mensura, ad quae initium creaturarum similiter vel dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti. Quae quidem ratio requireretur si aliqua duratio in partes divisibilis esset praeter totam creaturam productam: sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus. Non est igitur ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda: sed solum quare non semper. Sicut per simile in loco apparet. Particularia enim corpora, sicut in tempore determinato, ita et in loco determinato producuntur; et quia habent extra se tempus et locum, a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco et in hoc tempore producuntur quam in alio: in toto autem caelo, extra quod non est locus, et cum quo universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est; quam rationem quia quidam considerandam putabant, deciderunt in errorem, ut ponerent infinitum in corporibus. Et similiter in productione totius creaturae, extra quam non est tempus, et cum qua simul tempus producitur, non est attendenda ratio quare nunc et non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem: sed solum quare non semper, vel quare post non esse, vel cum aliquo principio.

[24734] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 n. 7 Ad hoc autem inquirendum, sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quae voluntate aguntur. Finis autem divinae voluntatis non potest esse nisi eius bonitas. Non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati: cum bonitas eius sit aeterna et immutabilis, ita quod ei nihil accrescere potest. Nec etiam posset dici quod propter eius meliorationem Deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat ut acquirat civitatem: ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem inquantum

effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni: sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem; ut taliter producatur effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quod effectus sit sempiternus.

[24735] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 n. 8 Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse, propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut septima ratio procedere videbatur: sed convenientius ordinatur ad finem per hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens producens effectum in participationem suae formae, intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci: sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur. Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt. Ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia praeter ipsum eum habent sui esse auctorem; et quod virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos, sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt, aeternitatem creaturarum supponentes.

[24736] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 35 n. 9 Sic igitur ex parte agentis nihil est quod aeternitatem creaturarum nos ponere cogat.

Caput 36

[24737] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 tit. Solutio rationum quae sumuntur ex parte rerum factarum

[24738] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 n. 1 Similiter etiam nec ex parte creaturae est aliquid quod nos ad eius aeternitatem ponendam de necessitate inducat.

[24739] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 n. 2 Necessitas enim essendi quae in creaturis invenitur, ex quo prima ratio ad hoc sumitur, est necessitas ordinis, ut in praecedentibus est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut supra ostensum est. Licet enim substantia caeli, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, haec tamen necessitas sequitur eius substantiam. Unde, substantia eius iam in esse instituta, talis

necessitas impossibilitatem non essendi inducit: non autem facit esse impossibile caelum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiae ipsius.

[24740] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 n. 3 Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat secunda ratio, praesupponit substantiae productionem. Unde, cum de productione substantiae caeli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

[24741] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 n. 4 Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Iam enim patet quod absque mutatione Dei agentis potest esse quod novum agat non sempiternum. Si autem possibile est aliquid ab eo agi de novo, patet quod et moveri: nam novitas motus dispositionem voluntatis aeternae sequitur de motu non semper essendo.

[24742] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 n. 5 Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex quo quarta ratio procedebat, praesupponit naturalia agentia iam producta. Unde locum non habet haec ratio nisi in rebus naturalibus iam in esse productis, non autem cum de rerum productione agitur. Utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur.

[24743] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 n. 6 Ratio etiam quinta, ex tempore inducta, aeternitatem motus magis supponit quam probet. Cum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus, secundum Aristotelis doctrinam, patet quod idem instans est principium futuri et finis praeteriti quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans huiusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum non esse sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius praeteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod nunc principium et non finis propter hoc quod linea, in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis, est stans, et non fluens: quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans sed fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum et non ut finis: aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

[24744] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 n. 7 Quod autem prius ponitur non esse temporis quam eius esse si tempus incoepit, non cogit nos dicere quod ponitur tempus esse si ponatur non esse, ut sexta ratio concludebat. Nam prius quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione. Cum enim dicimus quod tempus habet esse post non esse, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc nunc signatum: sicut, cum dicimus quod supra caelum nihil est, non intelligimus quod aliquis locus sit extra caelum qui possit dici supra respectu caeli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere: ratione cuius, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in III Phys., ita nec tempus aeternum.

[24745] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 n. 8 Veritas autem propositionum quam oportet concedere etiam propositiones negantem, ex qua septima ratio procedebat, habet necessitatem ordinis qui est

praedicati ad subiectum. Unde non cogit aliquam rem esse semper: nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut in primo ostensum est.

[24746] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 36 n. 9 Patet igitur quod rationes ex creaturis inductae non cogunt ad mundi aeternitatem ponendam.

Caput 37

[24747] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 37 tit. Solutio rationum quae sumebantur ex parte factionis rerum

[24748] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 37 n. 1 Restat autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

[24749] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 37 n. 2 Communis enim philosophorum positio ponentium ex nihilo nihil fieri, ex quo prima ratio procedebat, veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit. Unde principium rerum perquirentes particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rerum considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum, et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant. Posteriores vero, magis intrinsece, rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit inquantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem inquantum est universaliter; ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur. Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem: ut ex rationibus hoc ostendentibus supra positis patet. In hac autem processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis sententia ex nihilo nihil fieri. Vel, si qui eam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere consideraverunt, cum nomen factionis motum vel mutationem importet, in hac autem totius entis origine ab uno primo ente intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est. Propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed

ad philosophum primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu. Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus ea facta quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

[24750] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 37 n. 3 Ex quo patet quod nec secunda ratio de necessitate concludit, quae ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non esse: ratione cuius aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorum quae invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut dies ex nocte. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest: nam quod nullo modo est, non se habet aliquo modo; ut possit concludi quod, quando incipit esse, alio modo se habeat nunc et prius.

[24751] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 37 n. 4 Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam praecedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quae per motum essendi principium sumunt: eo quod motus est actus existentis in potentia. Possibile autem fuit ens creatum esse, antequam esset, per potentiam agentis, per quam et esse incoepit. Vel propter habitudinem terminorum, in quibus nulla repugnantia invenitur: quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur, ut patet per philosophum, in V Metaph. Hoc enim praedicatum quod est esse, non repugnat huic subiecto quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro: et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia existente. In his autem quae per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam: in quibus philosophus, in VII Metaphys., hac utitur ratione.

[24752] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 37 n. 5 Patet etiam ex hoc quod nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul est cum esse rei in his quae per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur. In his autem quae non fiunt per motum, non est prius fieri quam esse.

[24753] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 37 n. 6 Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse. Quod fides Catholica ponit: Gen. 1-1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Et Prov. 8-12 de Deo dicitur: *antequam quicquam faceret a principio* et cetera.

Caput 38

[24754] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 tit. Rationes quibus quidam conantur ostendere mundum non esse aeternum

[24755] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 1 Sunt autem quaedam rationes a quibusdam inductae ad probandum mundum non semper fuisse, sumptae ex his.

[24756] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 2 Deum enim esse omnium rerum causam est demonstratum. Causam autem oportet duratione praecedere ea quae per actionem causae fiunt.

[24757] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 3 Item. Cum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente, et sic relinquitur quod sit factum ex nihilo. Et per consequens quod habeat esse post non esse.

[24758] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 4 Adhuc. Quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod praeteritum est, pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundus semper fuit.

[24759] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 5 Praeterea. Sequitur quod infinito fiat additio: cum ad dies vel circulationes praeteritas quotidie de novo addatur.

[24760] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 6 Amplius. Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente: nam filii causa est pater, et huius alius, et sic in infinitum.

[24761] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 7 Rursus. Sequetur quod sint infinita: scilicet infinitorum hominum praeteritorum animae immortales.

[24762] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 8 Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina. Et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt.

[24763] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 9 Quod enim primo dicitur, agens de necessitate praecedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quae agunt aliquid per motum: quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam cum motus incipit. In his autem quae in instanti agunt, hoc non est necesse: sicut simul dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium.

[24764] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 10 Quod etiam secundo dicitur, non est efficax. Ei enim quod est ex aliquo aliquid fieri, contradictorium quod oportet dare si hoc non detur, est non ex aliquo fieri: non autem hoc quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi; ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

[24765] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 11 Quod etiam tertio ponitur, non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit: quia finita fuit. In omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam. Et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

[24766] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 12 Quod etiam quarto proponitur, debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post: nam praesens est terminus praeteriti.

[24767] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 13 Quod etiam quinto obiicitur, non cogit. Quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus: quia oporteret effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causae per se infinitae: quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis: accidit enim patri Socratis quod sit alterius filius vel non filius. Non autem accidit baculo, inquantum movet lapidem, quod sit motus a manu: movet enim inquantum est motus.

[24768] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 14 Quod autem de animabus obiicitur difficilius est. Sed tamen ratio non est multum utilis: quia multa supponit. Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus. Quidam vero quod ex omnibus animabus non manet nisi intellectus separatus: vel agens, secundum quosdam; vel etiam possibilis, secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eaedem animae post aliqua saecula in corpora revertuntur. Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quae ordinem non habent.

[24769] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 15 Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis, ut supra tactum est. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret.

[24770] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 38 n. 16 Ex his autem quae praedicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum. Quorum quidam posuerunt mundum aeternum. Quidam materiam mundi aeternam, ex qua ex aliquo tempore mundus coepit generari: vel a casu; vel ab aliquo intellectu; aut etiam amore aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid praeter Deum aeternum. Quod fidei Catholicae repugnat.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber II a capite XXXIX ad caput XLV

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 39

[24771] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 tit. Quod distinctio rerum non est a casu

[24772] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 1 Expeditis autem his quae ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quae sunt consideranda in rerum distinctione. In quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu.

[24773] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 2 Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quae enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra quasdam res creatas esse in quarum natura non est possibilitas ad non esse: sicut sunt substantiae immateriales, et absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam ab invicem distinctae. Earum igitur distinctio non est a casu.

[24774] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 3 Amplius. Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem huiusmodi possibilitatis est materia, non autem forma, quae magis determinat possibilitatem materiae ad unum; ea quorum distinctio est a forma, non distinguuntur casu: sed forte ea quorum distinctio est a materia. Specierum autem distinctio est a forma: singularium autem eiusdem speciei a materia. Distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu: sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

[24775] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 4 Adhuc. Cum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus quae ex materia generantur. Ostensum est autem supra quod prima rerum productio in esse non est ex materia. In ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit: cum multa inveniantur in rebus creatis quae neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

[24776] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 5 Item. Causa per se prior est ea quae est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum praecedit naturaliter motus et operationes rerum: determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum et distinctarum. Motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis: cum inveniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum est a causa per se et determinata: non a casu, quae est causa per accidens indeterminata.

[24777] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 6 Amplius. Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex praemissis patet. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione: cum sua virtus sit infinita, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita. Non est igitur a casu: casu enim esse dicimus quae praeter intentionem agentis sunt. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium eius. Non est igitur distinctio rerum a casu.

[24778] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 7 Adhuc. Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi. Non est igitur distinctio rerum a casu.

[24779] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 8 Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur: ut patet Gen. 1, ubi, cum primo dicatur, *in principio creavit Deus caelum et terram*, subiungit, *distinxit Deus lucem a tenebris*, et sic de aliis: ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi. Unde subditur: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

[24780] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 9 Per haec autem excluditur opinio antiquorum naturalium ponentium causam materialem solum et unam, ex qua omnia fiebant raritate et densitate. Hos enim necesse est dicere distinctionem rerum quas in universo videmus, non ex alicuius ordinante intentione provenisse, sed ex materiae fortuito motu. Similiter etiam excluditur opinio Democriti et Leucippi ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora eiusdem naturae sed differentia figuris, ordine et positione, ex quorum concursu - quem oportebat esse fortuitum, cum causam agentem negarent - ponebant esse diversitatem in rebus, propter tres praedictas atomorum differentias, scilicet figurae, ordinis et positionis; unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam. Quod ex praemissis patet esse falsum.

Caput 40

[24781] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 40 tit. Quod materia non est prima causa distinctionis rerum

[24782] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 40 n. 1 Ex hoc autem ulterius apparet quod rerum distinctio non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

[24783] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 40 n. 2 Ex materia enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter: eo quod materia ad multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse; huiusmodi autem est quod casualiter evenit, et praecipue sublata intentione agentis. Ostensum est autem quod rerum distinctio non est a casu. Relinquitur igitur quod non sit propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

[24784] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 40 n. 3 Adhuc. Ea quae sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam sicut propter primam causam. Causa enim agens prior est in causando quam materia: quia materia non fit actu causa nisi secundum quod est mota ab agente. Unde, si aliquis effectus consequitur dispositionem materiae et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex causa prima. Et propter hoc videmus quod ea quae reducuntur in materiam sicut in causam primam, sunt praeter intentionem agentis: sicut monstra et alia peccata naturae. Forma autem est ex intentione agentis. Quod ex hoc patet: agens enim agit sibi simile secundum formam;

et si aliquando hoc deficiat, hoc est a casu propter materiam. Formae igitur non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam: sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

[24785] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 40 n. 4 Amplius. Distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quae ex materia praeexistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quae non possunt ex praeexistente materia fieri: sicut patet de corporibus caelestibus, quae non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiae.

[24786] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 40 n. 5 Item. Quaecumque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suae distinctionis: unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum. Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas. Constat autem quod materia quaelibet habet esse ab alio, per hoc quod supra ostensum est omne quod qualitercumque est, a Deo esse. Ergo aliud est causa distinctionis in materiis. Non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiae.

[24787] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 40 n. 6 Adhuc. Cum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso: et simile est de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agente, ut ex supra dictis patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia: cum sit perfectio et actus eius. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit ut sint tales formae. Non igitur distinctio specierum in rebus, quae est secundum formam, est propter materiam: sed magis materiae sunt creatae diversae ut diversis formis conveniant.

[24788] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 40 n. 7 Per hoc autem excluditur opinio Anaxagorae ponentis infinita principia materialia, a principio quidem commixta in uno confuso, quae postmodum intellectus separando rerum distinctionem constituit: et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia ad distinctionem rerum causandam.

Caput 41

[24789] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 tit. Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem agentium

[24790] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 1 Ex praemissis etiam ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas, aut etiam contrarietas agentium.

[24791] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 2 Si enim diversi agentes ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod huius ordinis sit aliqua una causa: nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum. Et sic illud ordinans est prima causa et una distinctionis rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens. Distinctio igitur rerum erit casualis. Cuius contrarium supra ostensum est.

[24792] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 3 Item. A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens: diversa enim, inquantum huiusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctae inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter: cum ut in pluribus unum ab alio iuvetur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

[24793] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 4 Amplius. Quaecumque habent causam suae distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum. Sed si plura agentia ex aequo accipiantur, necesse est quod habeant causam suae distinctionis: habent enim causam essendi, cum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra ostensum est; idem autem est causa essendi alicui et distinctionis eius ab aliis, sicut ostensum est. Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

5”>[24794] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 5 Item. Si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur, quod et plures ponunt, de contrarietate boni et mali, ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala autem a malo: bonum enim et malum sunt in omnibus generibus. Non potest autem esse unum primum principium omnium malorum. Cum enim ea quae sunt per aliud, reducantur ad ea quae sunt per se, oportebit primum activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale quod per essentiam suam tale est. Eius igitur essentia non erit bona. Hoc autem est impossibile. Omne enim quod est, inquantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est, quia contra pugnat unumquodque suae corruptioni; bonum autem est quod omnia appetunt. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis quorum unum sit bonum et aliud malum.

[24795] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 6 Adhuc. Omne agens agit inquantum est actu. Inquantum vero est actu, unumquodque perfectum est. Perfectum vero omne, inquantum huiusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, inquantum huiusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. Si autem est malorum principium primum, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono et malo.

[24796] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 7 Amplius. Si omne ens, inquantum huiusmodi, bonum est, malum igitur, inquantum est malum, est non ens. Non entis autem, inquantum huiusmodi, non est ponere causam agentem: cum omne agens agat inquantum est ens actu: agit autem unumquodque sibi simile. Mali igitur, inquantum est huiusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam quae per se sit causa omnium malorum.

[24797] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 8 Adhuc. Quod educitur praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed incidit per accidens: sicut cum quis invenit thesaurum fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi praeter intentionem agentis: cum omne agens ad bonum intendat; bonum enim est quod omnia appetunt. Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum

primum principium omnium malorum.

[24798] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 9 Praeterea. Contrariorum agentium sunt contrariae actiones. Eorum igitur quae per unam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur: eadem enim actione aqua corrumpitur et aer generatur. Non sunt igitur, propter differentiam boni et mali in rebus inventam, ponenda principia contraria.

[24799] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 10 Amplius. Quod omnino non est, nec bonum nec malum est. Quod autem est, inquantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid inquantum est non ens. Hoc autem est ens privatum. Malum igitur, inquantum huiusmodi, est ens privatum; et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem: quia omne agens agit inquantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium.

[24800] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 11 Non est igitur unum primum et per se malorum principium: sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens.

[24801] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 12 Hinc est quod Isaiae 45 dicitur: *ego dominus, et non est alter Deus: formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum. Ego dominus faciens omnia haec.* Et Eccli. 11-14: *bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, a Deo sunt.* Et eodem 33-15: *contra malum bonum est. Sic et contra virum iustum peccator. Et sic intuere in omnia opera altissimi duo contra duo, unum contra unum.* Dicitur autem Deus *facere mala*, vel *creare*, inquantum creat ea quae secundum se bona sunt, et tamen aliis sunt nociva: sicut lupus, quamvis in sua specie quoddam bonum naturae sit, tamen ovi est malus; et similiter ignis aquae, inquantum est eius corruptivus. Et per similem modum est causa malorum in hominibus quae poenae dicuntur. Unde dicitur Amos 3-6: *si est malum in civitate quod dominus non fecerit?* Et hoc est quod Gregorius dicit: *etiam mala, quae nulla sua natura subsistunt, creantur a domino: sed creare mala dicitur cum res in se bonas creatas nobis male agentibus in flagellum format.*

[24802] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 13 Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria. Qui error primo incoepit ab Empedocle. Posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam et litem, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis: ex quo videtur, ut Aristoteles dicit, in I Metaphys., hic duo, bonum et malum, primus principia contraria posuisse. Posuit autem et Pythagoras duo prima, bonum et malum: sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum. Ponebat enim haec duo esse genera sub quibus omnia alia comprehenderentur: ut patet per philosophum, in I metaphysicae.

[24803] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 14 Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam per posteriores philosophos sunt sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines doctrinae Christianae adiungere praesumpserunt. Quorum primus fuit Marchius, a quo Marchi-

ani sunt dicti, qui sub nomine Christiano haeresim condidit, opinatus duo sibi adversa principia, quem secuti sunt Cerdoniani; et postmodum Marchianistae; et ultimo Manichaei, qui hunc errorem maxime diffuderunt.

Caput 42

[24804] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 tit. Quod causa prima distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo

[24805] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 1 Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium: sicut quidam dicere voluerunt quod Deus, cum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum, quae est substantia primo causata; quae, quia simplicitati primae causae adaequari non potest, cum non sit actus purus sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea iam pluralitas aliqua possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas rerum constituitur, ex quibus universum consistit.

[24806] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 2 Haec igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulas causas determinatis effectibus: totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quae ex concursu diversarum causarum proveniunt et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu.

[24807] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 3 Amplius. Id quod est optimum in rebus causatis, reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis: oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam propriam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione causae primae.

[24808] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 4 Adhuc. Absurdum videtur id quod est optimum in rebus reducere sicut in causam in rerum defectum. Optimum autem in rebus causatis est distinctio et ordo ipsarum, ut ostensum est. Inconveniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundae causae deficiunt a simplicitate causae primae.

[24809] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 5 Item. In omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur

propter finem, oportet quod fines causarum secundarum sint propter finem causae primae: sicut finis militaris et equestris et frenifactricis est propter finem civilis. Processus autem entium a primo ente est per actionem ordinatam ad finem: cum sit per intellectum, ut ostensum est; intellectus autem omnis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquae causae secundae, oportet quod fines earum et actiones sint propter finem causae primae, qui est ultimus finis in rebus causatis. Hoc autem est distinctio et ordo partium universi, qui est quasi ultima forma. Non igitur est distinctio in rebus et ordo propter actiones secundarum causarum: sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam.

[24810] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 6 Adhuc. Si distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi ultima forma et optimum in universo, oportet rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causae primae: in rebus enim quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis producitur, provenit a forma simili quae est in intellectu; sicut domus quae est in materia, a domo quae est in intellectu. Forma autem distinctionis et ordinis non potest esse in intellectu agente nisi sint ibi formae distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formae diversarum rerum distinctarum et ordinatarum: nec hoc simplicitati ipsius repugnat, ut supra ostensum est. Si igitur ex formis quae sunt in intellectu proveniant res extra animam, in his quae per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura et diversa, non obstante divina simplicitate, propter quam quidam in praedictam positionem inciderunt.

[24811] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 7 Item. Actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens et a casu. Deus autem est agens per intellectum, ut ostensum est: nec potest eius actio esse casualis, cum non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quod producat effectum suum ex hoc quod ipsum effectum intelligit et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur statim multa causare absque medio.

[24812] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 8 Amplius. Sicut supra ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum: et hoc eius simplicitati convenit; quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita, ad plura se potens extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus.

[24813] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 9 Praeterea. Ostensum est supra quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum quae non possunt procedere in esse nisi per creationem: sicut omnia quae non sunt composita ex forma et materia contrarietati subiecta; huiusmodi enim ingenerabilia oportet esse, cum omnis generatio sit ex contrario et ex materia. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiae, et omnia corpora caelestia, et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia huiusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium.

[24814] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 10 Hinc est quod dicitur Gen. 1-1: *in principio creavit*

Deus caelum et terram; Iob 37-18: *tu forsitan fabricatus es caelos, qui solidissimi quasi aere fundati sunt?*

[24815] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 11 Excluditur autem ex praedictis opinio Avicennae, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua iam est potentia et actus; quae, inquantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; inquantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis; inquantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi. Et sic inde procedens diversitatem rerum causari instituit per causas secundas.

[24816] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 12 Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum haereticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed Angelos. Cuius erroris dicitur primo Simon magus fuisse inventor.

Caput 43

[24817] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 tit. Quod rerum distinctio non est per aliquem de secundis agentibus inducentem in materiam diversas formas

[24818] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 1 Sunt autem quidam moderni haeretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem Angelum diversis formis fuisse distinctam. Cuius opinionis falsitas manifeste apparet.

[24819] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 2 Non enim caelestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata: omne enim quod fit ex materia praeexistenti, oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex aliqua materia prius a Deo creata Angelus aliquis caelestia corpora formaverit.

[24820] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 3 Amplius. Caelestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi prima: non enim caelum est ex elementis compositum, nec naturae elementaris; quod eius motus ostendit, a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata: cum non sit nisi potentia tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia prius a Deo creata aliquis Angelus omnia visibilia corpora formaverit.

[24821] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 4 Adhuc. Omne quod fit, ad hoc fit quod sit: est enim

fieri via in esse. Sic igitur unicuique causato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito: materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus. Unde restat quod compositum proprie sit. Eius igitur solius est fieri, non materiae praeter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

[24822] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 5 Item. Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum: omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam; quia materia non potest esse absque omni forma, et sic praesupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum: cum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit inesse materiae, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum: sed ab eo qui est creator totius compositi.

[24823] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 6 Adhuc. Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum: cum sit actus magis imperfecti, ut probat philosophus. Posteriora autem in entibus naturali ordine causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum est motus caelestis. Omnis igitur motus ad formam fit mediante motu caelesti. Ea igitur quae non possunt fieri mediante motu caelesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum: qualem oportet esse agentem qui non potest agere nisi inducere formam in materia, ut ostensum est. Per motum autem caelestem non possunt produci multae formae sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis suppositis: sicut animalia quaedam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus caelestis sine praeexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

[24824] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 7 Item. Sicut idem est motus localis partis et totius, ut totius terrae et unius glebae, ita mutatio generationis est eadem totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur acquirentes formas in actu a formis quae sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus, cum oporteat generans esse simile generato: ut probat philosophus in VII metaphysicae. Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cuiusmodi est Angelus: sed vel oportet quod hoc fiat mediante agente corporeo; vel a creante, qui agit sine motu.

[24825] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 8 Adhuc. Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primae causae ut proprius effectus. Esse autem est per formam, et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primae causae attribuenda.

[24826] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 9 Amplius. Cum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur: sicut domus in materia ab arte, quae est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo qui est actus purus, inquantum habent formas, per quas fiunt in actu: et inquantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere

dicuntur. Absurdum est igitur dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum.

[24827] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 43 n. 10 Et inde est quod, ad excludendum istum errorem, Gen. 1, Moyses, postquam dixerat Deum in principio caelum et terram creasse, subdidit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit. Et apostolus dicit, Coloss. 1-16, quod *in Christo condita sunt universa: sive quae in caelis sunt sive quae in terris, sive visibilia sive invisibilia.*

Caput 44

[24828] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 tit. Quod distinctio rerum non processit ex meritorum vel demeritorum diversitate

[24829] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 1 Nunc superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum: ut posuit Origenes, in libro periarchon. Volens enim resistere antiquorum haereticorum obiectionibus et erroribus, qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita praecessisse videntur, scilicet quod quaedam corpora sunt lucida, quaedam obscura, quidam homines ex barbaris, quidam ex Christianis nascuntur; coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam ex diversitate meritorum, secundum Dei iustitiam, processisse. Dicit enim quod Deus ex sola sua bonitate primo omnes creaturas aequales produxit, et omnes spirituales et rationales; quae per liberum arbitrium diversimode sunt motae, quaedam adhaerentes Deo plus vel minus, quaedam ab eo recedentes vel magis vel minus; et secundum hoc diversi gradus in substantiis spiritualibus ex divina iustitia sunt subsecuti, ut quidam essent Angeli secundum diversos ordines, quidam animae humanae etiam secundum diversos status, quidam etiam Daemones in statibus diversis; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiae adiungerentur, ut diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

[24830] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 2 Haec autem opinio falsa esse manifeste convincitur. Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum: in omnibus enim perfectio totius praeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum ex principali intentione primi agentis provenit, non ex diversitate meritorum.

[24831] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 3 Adhuc. Si omnes creaturae rationales a principio fuerunt aequales creatae, oportet dicere quod una earum in sua operatione ab alia non dependeret. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum praedictam positionem, talis distinctio et ordo rerum est casualis. Quod est impossibile, ut supra ostensum est.

[24832] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 4 Amplius. Quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: motus enim voluntatis, sive liberi arbitrii, praesupponit existentiam volentis, ad quam eius naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturae rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile. Cum enim differentia specifica sit unicuique naturalis, sequetur quod omnes substantiae rationales creatae sint unius speciei, scilicet Angeli, Daemones, et animae humanae, et animae caelestium corporum (quae Origenes animata ponebat). Et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declarat: non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus, qui sensu et phantasia indiget, et intellectus angelicus et anima solis; nisi forte fingamus Angelos et caelestia corpora habere carnes et ossa et alias huiusmodi partes, ad hoc quod possint organa sensuum habere, quod est absurdum. Relinquitur igitur quod diversitas substantiarum intellectualium non consequitur diversitatem meritorum, quae sunt secundum motus liberi arbitrii.

[24833] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 5 Adhuc. Si ea quae sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii; animam autem rationalem tali corpori uniri acquiritur ei propter praecedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii: sequetur quod coniunctio huius animae ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem, et sol, secundum Origenem, et astra, sunt composita ex substantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia huiusmodi, quae sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

[24834] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 6 Item. Si huic substantiae rationali non convenit inquantum est talis substantia huic corpori uniri, sed magis inquantum est sic merita, huic corpori uniri non est ei per se, sed per accidens. Ex his autem quae per accidens uniuntur non resultat aliqua species, quia non fit ex eis unum per se: non enim est aliqua species homo albus vel homo vestitus. Relinquitur igitur quod homo non sit aliqua species: nec sol, nec luna, nec aliquid huiusmodi.

[24835] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 7 Amplius. Ea quae ad merita consequuntur, possunt in melius vel in peius mutari: merita enim et demerita possunt augeri vel minui; et praecipue secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cuiuslibet creaturae semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter praecedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum coniungi alteri corpori: et non solum quod anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum; quod est secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. Hoc autem et secundum philosophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatae materiae et determinata mobilia: et secundum fidem haereticum, quae animam in resurrectione idem corpus resumere praedicat quod deponit.

[24836] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 8 Praeterea. Cum multitudo sine diversitate esse non possit, si fuerunt a principio creaturae rationales in quadam multitudine constitutae, oportuit eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera. Et sic hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

[24837] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 9 Item. Omnis distinctio est aut secundum divisionem quantitatis, quae in solis corporibus est, unde in substantiis primo creatis, secundum Origenem, esse non potuit: aut secundum divisionem formalem. Quae sine graduum diversitate esse non potest: cum talis divisio reducatur ad privationem et formam; et sic oportet quod altera formarum condivisarum sit melior et altera vilior. Unde, secundum philosophum, species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multae substantiae rationales creatae, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

[24838] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 10 Item. Si creaturae rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diversa merita rationalium creaturarum diversitatem in natura corporali institui: quia et sine diversitate corporum poterat diversus gradus in substantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturae rationales sine corporibus subsistere non possunt, ergo a principio simul cum creatura rationali est etiam creatura corporalis instituta. Maior est autem distantia corporalis creaturae ad spiritualem quam spiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis praecedentibus, non oportuit merita diversa praecedere ad hoc quod in diversis gradibus creaturae rationales instituerentur.

[24839] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 11 Adhuc. Si diversitas creaturae corporalis respondet diversitati creaturae rationalis, pari ratione et uniformitati rationalium creaturarum responderet uniformitas naturae corporalis. Fuisset ergo natura corporalis creata etiam si diversa merita rationalis creaturae non praecessissent, sed uniformis. Fuisset igitur creata materia prima, quae est omnibus corporibus communis, sed sub una tantum forma. Sunt autem in ipsa plures formae in potentia. Remansisset igitur imperfecta, sola una eius forma reducta in actum. Quod non est conveniens divinae bonitati.

[24840] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 12 Item. Si diversitas corporalis creaturae sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturae, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo, sit quia una tantum rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adiungi. Hoc autem fuit a casu, quod una tantum sic peccaret. Est igitur a casu quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturae.

[24841] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 13 Praeterea. Cum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum; descendit autem a sua sublimitate, in qua indivisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur: videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adiuncta propter peccatum. Quod videtur propinquum errori Manichaeorum ponentium haec visibilia ex malo principio processisse.

[24842] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 14 Huic etiam opinioni auctoritas sacrae Scripturae manifeste contradicit. Quia in singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi utitur Moyses, *videns Deus quod esset bonum*, etc.; et postmodum de cunctis simul subiungit: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturae corporales et visibiles ideo sunt factae quia bonum est eas esse, quod est consonum divinae bonitati: et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

[24843] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 15 Videtur autem Origenes non perpendisse quod, cum aliquid non ex debito, sed liberaliter damus, non est contra iustitiam si inaequalia damus, nulla diversitate meritorum pensata: cum retributio merentibus debeatur. Deus autem, ut supra ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit. Unde diversitas creaturarum diversitatem meritorum non praesupponit.

[24844] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 16 Item, cum bonum totius sit melius quam bonum partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius ut aliquarum partium augeat bonitatem: non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. Factor igitur omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales: quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

Caput 45

[24845] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 tit. Quae sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem

[24846] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 1 Ostendi autem ex praedictis potest quae sit vere prima distinctionis rerum causa.

[24847] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 2 Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est: patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum; et quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad Deum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad

speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

[24848] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 3 Amplius. Sicut quae fiunt ex materia sunt in potentia materiae passiva, ita quae fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiae perfecte reduceretur in actum si ex materia fieret unum tantum eorum ad quae materia est in potentia. Ergo, si aliquis agens cuius potentia est ad plures effectus, faceret unum illorum tantum, potentia eius non ita complete reduceretur in actum sicut cum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

[24849] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 4 Adhuc. Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad eius similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas, et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem si non solum bona est sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset: sicut similius est soli quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturae agere nisi esset in rebus creatis pluralitas et inaequalitas: quia agens est aliud a patiente, et honorabilius eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur.

[24850] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 5 Item. Plura bona uno bono finito sunt meliora: habent enim hoc et adhuc amplius. Omnis autem creaturae bonitas finita est: est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum si sunt plures, quam si esset unus tantum gradus rerum. Summo autem bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

[24851] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 6 Adhuc. Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species; et per consequens diversi gradus in rebus.

[24852] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 7 Item. Omne quod agit per intellectum, repraesentat speciem sui intellectus in re facta: sic enim agens per artem sibi facit simile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, et non per necessitatem naturae, ut supra ostensum est. Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in primo probatum est, perfectius seipsum repraesentat si plures universorum graduum creaturas producat quam si unum tantum produxisset.

[24853] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 8 Amplius. Operi a summe bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto: est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset.

[24854] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 9 Est igitur diversitas et inaequalitas in rebus creatis non a casu; non ex materiae diversitate; non propter interventum aliquarum causarum, vel meritorum; sed ex propria Dei intentione perfectionem creaturae dare volentis qualem possibile erat eam habere.

[24855] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 10 Hinc est quod dicitur Gen. 1-31: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*: cum de singulis dixisset quod sunt *bona*. Quia singula quidem sunt in suis naturis bona: simul autem omnia *valde bona*, propter ordinem universi, quae est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber II a capite XLVI ad caput LV

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 46

[24856] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 46 tit. Quod oportuit ad perfectionem universi aliquas creaturas intellectuales esse

[24857] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 46 n. 1 Hac igitur existente causa diversitatis in rebus, restat nunc de rebus distinctis prosequi, quantum ad fidei veritatem pertinet: quod erat tertium a nobis propositorum. Et ostendemus primo, quod ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimam assignante, consequens fuit quod quaedam creaturae intellectuales fierent, in summo rerum vertice constitutae.

[24858] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 46 n. 2 Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium: unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae inquantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causae agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra ostensum est, necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes.

[24859] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 46 n. 3 Amplius. Perfectio secunda in rebus addit supra primam. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem. Quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

[24860] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 46 n. 4 Adhuc. Ad hoc quod perfecte divinae bonitatis repraesentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra ostensum est, non solum quod res bonae fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliquae creaturae quae agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.

[24861] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 46 n. 5 Amplius. Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus quae praeexistit in agente: agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quae est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quae est extra animam. Patet autem perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum: sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturae ad Deum, sed primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agens per intellectum, ut supra ostensum est. Oportet igitur ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur. Et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

[24862] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 46 n. 6 Item. Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo, quantum ad esse naturae, sicut similitudo caloris ignei est in re calefacta per ignem; alio modo, secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

[24863] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 46 n. 7 Adhuc. In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est autem quod Deus in se omnes creaturas comprehendit. Et hoc repraesentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum: semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius; tamen secundum extensionem quantitatis; cum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales, quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem: nam quod intelligitur est in intelligente, et eius intellectuali operatione comprehenditur.

Caput 47

[24864] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 47 tit. Quod substantiae intellectuales sunt volentes

[24865] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 47 n. 1 Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes.

[24866] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 47 n. 2 Inest enim omnibus appetitus boni: cum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt. Huiusmodi autem appetitus in his quidem quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus: sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum. In his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem. In his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

[24867] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 47 n. 3 Adhuc. Quod est per aliud, reducitur in id quod est per se tanquam in prius: unde et, secundum philosophum, in VIII Phys., mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa; in syllogismis etiam conclusiones, quae sunt notae ex aliis, reducuntur in prima principia, quae sunt nota per seipsa. Inveniuntur autem in substantiis creatis quaedam quae non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturae, sicut inanimata, plantae et animalia bruta: non enim est in eis agere et non agere. Oportet ergo quod fiat reductio in aliqua prima quae seipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiae intellectuales, ut supra ostensum est. Hae igitur substantiae se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

[24868] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 47 n. 4 Amplius. Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat inquantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis operans dominium habebit. Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter: cum per formam naturalem unumquodque esse habeat in sua natura; nihil autem potest esse sibi causa essendi. Et ideo quae moventur naturaliter, non movent seipsa: non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans, quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt

adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et diiudicatae per naturale aestimatorium. Unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, inquantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura. Inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; inquantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant. Unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem.

[24869] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 47 n. 5 Item. Activum oportet esse proportionatum passivo, et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile: nam apprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium: unde et de intellectu possibili philosophus dicit, in III de anima, quod *est quo est omnia fieri*. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat: unde in III Ethicorum philosophus dicit quod *est et possibilium et impossibilium*. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem.

Caput 48

[24870] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 48 tit. Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii in agendo

[24871] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 48 n. 1 Ex hoc autem apparet quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in operando.

[24872] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 48 n. 2 Quod enim arbitrio agant, manifestum est: eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est. Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.

[24873] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 48 n. 3 Item. Liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt

nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere.

[24874] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 48 n. 4 Adhuc. Forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis: actio enim exterior in moventibus seipsa procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam praedictam. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad iudicandum. Quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Illa igitur sola se ad iudicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Haec autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum movent. Sola igitur ipsa sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere.

[24875] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 48 n. 5 Amplius. A conceptione universali non sequitur motus et actio nisi mediante particulari apprehensione: eo quod motus et actio circa particularia est. Intellectus autem est naturaliter universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

[24876] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 48 n. 6 Praeterea. Iudicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent iudicium, sicut quae cognitione carent, ut lapides et plantae: vel quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim existimatione iudicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc iudicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quaecumque igitur habent iudicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse est liberi arbitrii esse. Huiusmodi autem sunt omnia intellectualia. Intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem. Quod est liberum arbitrium habere, quod definitur esse liberum de ratione iudicium.

Caput 49

[24877] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 tit. Quod substantia intellectualis non sit corpus

[24878] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 1 Ex praemissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

[24879] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 2 Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis: unde et, si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem: cum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, maiora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

[24880] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 3 Amplius. Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum: perficitur enim in intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

[24881] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 4 Adhuc. Principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem: forma enim huius ignis a forma illius ignis non differt nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur; nec aliter quam divisione quantitatis, sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalia, sed solum particularia. Quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

[24882] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 5 Item. Nihil agit nisi secundum suam speciem: eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet. Non igitur intelligeret nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum: intelligimus enim multa quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

[24883] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 6 Adhuc. Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum. Corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in physicis probatur. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponatur. Hoc autem est impossibile. In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra probatum est. Potentia autem intellectus est

quodammodo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, continet enim individua quae sunt potentia infinita. Intellectus igitur non est corpus.

[24884] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 7 Amplius. Impossibile est duo corpora se invicem continere: cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Non est igitur intellectus corpus.

[24885] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 8 Item. Nullius corporis actio reflectitur super agentem: ostensum est enim in physicis quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

[24886] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 9 Adhuc. Actio corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum: ut in physicis est probatum. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur: intellectus enim, sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum. Substantia igitur intelligens non est corpus.

[24887] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 10 Hinc est quod sacra Scriptura substantias intellectuales spiritus nominat: per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud Ioan. 4-24, *Deus spiritus est.* Dicitur autem Sap. 7-22 *est autem in illa*, scilicet divina sapientia, *spiritus intelligentiae, qui capiat omnes spiritus intelligibiles.*

[24888] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 11 Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant: unde et animam dicebant esse corpus, vel ignem vel aerem vel aquam, vel aliud huiusmodi.

[24889] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 49 n. 12 Quam quidem opinionem in fidem Christianam quidam inducere sunt conati, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut corpus exterius figuratur.

Caput 50

[24890] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 tit. Quod substantiae intellectuales sunt immateriales

[24891] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 1 Ex hoc autem apparet quod substantiae intellectuales sunt immateriales.

[24892] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 2 Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus. Diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest. Quae quidem diversitas partium esse in materia non potest nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur: subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

[24893] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 3 Amplius. Sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia. Quicquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex forma et materia individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali. Species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur. Secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu. Unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

[24894] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 4 Adhuc. Actio cuiuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formae, nec tantum materiae, sed compositi: eius enim est agere cuius est esse; esse autem est compositi per formam; unde et compositum per formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti: unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec forma nec materia, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

[24895] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 5 Item. Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus: sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum: si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma coloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formae rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturae quale est quod intelligitur. Et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, et terra terram, et sic de aliis. Quod patet esse inconveniens. Non est igitur intelligens substantia composita ex materia et forma.

[24896] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 6 Praeterea. Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formae rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

[24897] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 7 Item. Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae: unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae: sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum

per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu. Ergo intellectus non est compositus ex materia et forma.

[24898] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 8 Adhuc. Materia non recipit aliquam formam de novo nisi per motum vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis perficitur et quiescens intelligit, impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formae in intellectu sicut in materia vel in re materiali. Unde patet quod substantiae intelligentes immateriales sunt, sicut et incorporeae.

[24899] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 9 Hinc est quod Dionysius dicit, III cap. de Div. Nom.: *propter divinae bonitatis radios substiterunt intellectuales omnes substantiae, quae sicut incorporales et immateriales intelliguntur.*

Caput 51

[24900] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 51 tit. Quod substantia intellectualis non sit forma materialis

[24901] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 51 n. 1 Per eadem autem ostenditur quod naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia quasi esse earum a materia dependeat.

[24902] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 51 n. 2 Formae enim secundum esse a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent huiusmodi formae, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae.

[24903] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 51 n. 3 Adhuc. Formae quae per se non subsistunt, non possunt per se agere, agunt autem composita per eas. Si igitur naturae intellectuales huiusmodi formae essent, sequeretur quod ipsae non intelligerent, sed composita ex eis et materia. Et sic intelligens esset compositum ex materia et forma. Quod est impossibile, ut ostensum est.

[24904] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 51 n. 4 Amplius. Si intellectus esset forma in materia et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu reciperetur in materia: huiusmodi enim formae quae habent esse materiae obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

[24905] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 51 n. 5 Praeterea. Dicere quod intellectus sit forma non subsistens sed materiae immersa, idem est secundum rem et si dicatur quod intellectus sit compositus ex materia et forma, differt autem solum secundum nomen: nam primo modo, dicetur intellectus

ipsa forma compositi; secundo vero modo, dicetur intellectus ipsum compositum. Si igitur falsum est intellectum esse compositum ex materia et forma, falsum erit quod sit forma non subsistens sed materialis.

Caput 52

[24906] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 tit. Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est

[24907] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 n. 1 Non est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis esse et quod est.

[24908] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 n. 2 Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adiungitur. Quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius, nisi per accidens, inquantum est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse: sicut patet quod Socrati, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab eius esse substantiali; non enim idem est esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliquo subiecto, non remanebit aliquis modus quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius.

[24909] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 n. 3 Amplius. Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una: quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri. Si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis: iam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eaedem differentiae quae sunt constitutivae specierum sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est huius vel illius esse, ut veritas habet; magis est manifestum quod non potest esse per

se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.

[24910] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 n. 4 Adhuc. Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens praeter primum.

[24911] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 n. 5 Item. Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens: quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subiecti; unde, si separatum a subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, ut supra ostensum est. Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse.

[24912] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 n. 6 Amplius. Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.

[24913] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 n. 7 Item. Cum omne agens agat inquantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. Perfectius quoque est in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum: hoc enim propter illud actu est. His igitur sic positis, constat ex supra ostensis quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hic autem est esse, ad quod generatio et omnis motus terminatur: omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse: sicut soli competit quod sit primum agens.

[24914] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 n. 8 Amplius. Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est eius substantia ut supra ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse.

[24915] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 52 n. 9 Hinc est quod Exodi 3-14 proprium nomen Dei ponitur esse qui est: quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

Caput 53

[24916] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 53 tit. Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia

[24917] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 53 n. 1 Ex hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae.

[24918] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 53 n. 2 In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae.

[24919] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 53 n. 3 Amplius. Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum: agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem supra quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente: et per hoc ipsae substantiae causatae sunt quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis causatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est: nam actus, inquantum huiusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus.

[24920] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 53 n. 4 Item. Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostensum autem est supra quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

[24921] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 53 n. 5 Praeterea. Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantum est actu. Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse, ut supra ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae.

Caput 54

[24922] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 tit. Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma

[24923] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 1 Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu.

[24924] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 2 Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur: sed materia est pars substantiae.

[24925] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 3 Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.

[24926] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 4 Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse.

[24927] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 5 Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis.

[24928] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 6 Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.

[24929] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 7 In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est.

[24930] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 8 Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est.

[24931] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 9 In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex

quod est et esse; vel ex quod est et quo est.

[24932] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 10 Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut recipere et recipi, perficere et perfici. Quaecumque vero sunt propria materiae et formae inquantum huiusmodi, sicut generari et corrumpi et alia huiusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.

Caput 55

[24933] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 tit. Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles

[24934] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 1 Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis.

[24935] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 2 Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia: simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis. Forma enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse. Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earundem. Igitur nec corruptio. Ostensum est autem quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

[24936] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 3 Amplius. Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam: per se enim dicimus secundum quod ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam: sicut aes privatur rotunditate secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse: sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles.

[24937] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 4 Adhuc. In omni corruptione, remoto actu, manet

potentia: non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est, actus est ipsum esse, ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem. Quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

[24938] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 5 Item. In omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. Si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. Proprium autem susceptivum alicuius actus ita comparatur ut potentia ad actum illum quod nullo modo est in potentia ad oppositum: sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum quod nullo modo est in potentia ad frigus. Unde nec in ipsis substantiis corruptibilibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa nisi ratione materiae. In substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsae sunt substantiae completae simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse. Sunt igitur incorruptibiles.

[24939] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 6 Praeterea. In quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae, sive primi subiecti, est incorruptibile: unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id quod tenet locum primae potentiae et subiecti, est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles.

[24940] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 7 Amplius. Omne quod corrumpitur vel corrumpitur per se, vel corrumpitur per accidens. Substantiae autem intellectuales non possunt per se corrumpi. Omnis enim corruptio est a contrario. Agens enim, cum agat secundum quod est ens actu, semper agendo ducit ad aliquid esse actu. Unde, si per huiusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem: nam contraria sunt quae mutuo se expellunt. Et propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit. Cuius signum est, quia in intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria: album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, immo magis se consequuntur, per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiae igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens. Sic enim corrumpuntur accidentia et formae non subsistentes. Ostensum autem est supra quod substantiae intellectuales sunt subsistentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

[24941] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 8 Adhuc. Corruptio est mutatio quaedam. Quam oportet esse terminum motus, ut in physicis est probatum. Unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur. Ostensum est autem in naturalibus quod omne quod movetur est corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur: vel aliquam formam seu virtutem

corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiae autem intellectuales non sunt corpora, neque virtutes seu formae a corpore dependentes. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

[24942] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 9 Item. Omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur: nam et ipsum corrumpi est quoddam pati. Nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quae ducat ad corruptionem. Nam pati recipere quoddam est. Quod autem recipitur in substantia intellectuali, oportet quod recipiatur in ea per modum ipsius, scilicet intelligibiliter. Quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem, et non corrumpens eam: intelligibile enim est perfectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

[24943] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 10 Praeterea. Sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi propter excellentiam sui obiecti: sicut visus a valde fulgidis, et auditus a fortibus sonis, et sic de aliis. Dico autem propria corruptione: quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem subiecti. Qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui: cum non sit actus corporis ullius quasi a corpore dependens, ut supra ostensum est. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui obiecti: quia qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

[24944] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 11 Amplius. Intelligibile est propria perfectio intellectus: unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui inquantum huiusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, inquantum huiusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

[24945] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 12 Adhuc. Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae. Ex modo igitur perfectionis alicuius rei potest accipi modus substantiae ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens: perficimur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus et animae passionum; ut patet per philosophum, in VII physicorum. Modus igitur substantiae intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

[24946] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 13 Praeterea. Impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Sed quilibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum: non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum. Quod sic patet. Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione: sicut lupus naturaliter desiderat

occisionem animalium ex quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicitatem. Quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae naturalis appetitus in quibusdam dicitur: sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo inest rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est quia et ea quae cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium; et ea quae cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suae cognitionis. Illa igitur cognitione carentia quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero. Quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, etiam sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet et in his inveniri quibus desiderium essendi cum cognitione inest: ut scilicet illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc; non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt. Desiderant tamen esse perpetuum speciei: tamen absque cognitione; quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, praeambula est, et non subiacens cognitioni. Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficiant.

[24947] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 14 Adhuc. Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque: eadem enim est potentia ad esse et ad non esse. Sed substantiae intelligentes non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia, quae potuerit praefuisse, ut ostensum est. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile. Tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra ostensum est. Tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum; ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae; unde hoc eis a Deo non subtrahetur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

[24948] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 15 Hinc est quod in Psalmo: laudate dominum de caelis, connumeratis Angelis et caelestibus corporibus, subiungitur: *statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi*, per quod praedictorum perpetuitas designatur.

[24949] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 55 n. 16 Dionysius etiam, in IV cap. de Div. Nom., dicit quod *propter divinae bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales substantiae, et sunt et vivunt, et habent vitam indeficientem et imminorabilem, ab universa corruptione et generatione et morte mundae existentes, et elevatae ab instabili et fluxa variatione.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber II a capite LVI ad caput XC

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 56

[24950] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 tit. Per quem modum substantia intellectualis possit corpori uniri

[24951] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 1 Cum autem supra ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

[24952] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 2 Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis. Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse. Quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus: sunt enim immateriales, ut supra ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles. Adhuc. Quae miscentur, mixtione iam facta, non manent actu, sed virtute tantum: nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus: sunt enim incorruptibiles, ut supra ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

[24953] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 3 Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim non nisi corporum est: sunt enim tangentia quorum sunt ultima simul, ut puncta aut lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

[24954] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 4 Ex hoc autem relinquitur quod neque continuatione, neque compositione aut colligatione, ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit. Omnia enim haec sine contactu esse non possunt.

[24955] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 5 Est tamen quidam modus contactus quo substantia intellectualis corpori uniri potest. Corpora enim naturalia tangendo se alterant: et sic ad invicem uniuntur non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formae, dum alterans formam suam imprimit in alteratum. Et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, oporteat in omnibus mutuum esse tactum, tamen, si attendatur ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum et aliqua tacta tantum: corpora enim caelestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, inquantum ea alterant: non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua agentia quae quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, inquantum agunt: secundum quem modum dicimus quod contristans nos tangit. Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum. Agunt enim substantiae intellectuales in corpora et movent ea, cum sint immateriales et magis in actu existentes.

[24956] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 6 Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis. Unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus. Primo quidem, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile. Quod in tactu corporeo non potest accidere: nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquid. Substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, inquantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem sicut quantitatis terminus: et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest. Substantia autem intellectualis est

indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens. Unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum. Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima: tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur. Sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur. Hoc autem fit secundum quod est in potentia. Potentia vero est secundum totum, non secundum ultima totius. Unde totum tangitur. Ex quo patet tertia differentia. Quia in tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur; et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, et incedentem per ipsum absque impedimento.

[24957] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 7 Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo et patiendo: quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur unum quomodo et ens. Esse autem agens non significat esse simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter. Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut indivisibile; vel sicut continuum; vel sicut quod est ratione unum. Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod sit indivisibile: oportet enim illud esse compositum ex duobus. Neque iterum quod sit continuum: quia partes continui quantae sunt. Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit sic fieri unum sicut quod est ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit aliquid ratione unum nisi sicut ex forma substantiali et materia: ex subiecto enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio hominis et albi. Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit.

[24958] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 8 Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile.

[24959] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 9 Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum: actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu existens, ut ex praemissis apparet. Similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.

[24960] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 10 Adhuc. Forma et materia in eodem genere continentur: omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

[24961] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 11 Amplius. Omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse eius sit in materia corporali: non enim esse formae est praeter esse materiae. Sequetur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra ostensum est.

[24962] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 12 Item. Impossibile est illud cuius esse est in corpore, esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a philosophis esse separatus a corpore,

et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis: sic enim esse eius esset in corpore.

[24963] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 56 n. 13 Adhuc. Cuius esse est commune corpori, oportet et operationem corpori communem esse: unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam eius essentia, cum virtus essentiae principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse eius sit sibi et corpori commune: ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit igitur et operatio substantiae intellectualis communis corpori, et virtus eius virtus in corpore. Quod ex praemissis patet esse impossibile.

Caput 57

[24964] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 tit. Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus

[24965] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 1 Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, qui ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

[24966] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 2 Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nautam in navi. Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra dictum est.

[24967] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 3 Hoc autem videtur inconveniens. Secundum praedictum enim contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut ostensum est. Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter: et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

[24968] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 4 Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore: sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento.

[24969] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 5 Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset si corpus et eius partes non essent

de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima, secundum positionem praedictam: anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex corpore et anima compositum.

[24970] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 6 Item. Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum, cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversae formae et virtutes, esse et actiones diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

[24971] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 7 Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum: nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporique communes: ut videlicet sint animae sicut moventis et corporis sicut moti.

[24972] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 8 Sed hoc esse non potest. Quia, ut probat philosophus in II de anima, *sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus*. Unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quo patitur est sensus; quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut id quo patiens patitur. Quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato.

[24973] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 9 Praeterea. Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum: unde et duo praedicamenta ponuntur facere et pati. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens et corpus ut patiens, alia erit operatio animae et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet. Animae igitur sensitivae, etiam irrationabilium animalium, erunt immortales. Quod quidem improbabile videtur. Tamen a Platonis opinione non discordat, sed de hoc infra erit locus quaerendi.

[24974] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 10 Amplius. Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non coniungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes eius non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes eius eiusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum: nam caro et os et manus et huiusmodi partes post abscessum

animae non dicuntur nisi aequivoce; cum nulli harum partium propria operatio adsit, quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

[24975] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 11 Adhuc. Mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

[24976] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 12 Item. Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur: cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio. Et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis. Quod est manifeste falsum.

[24977] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 13 Praeterea. Omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, et movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animae movere corpus vel non movere. Si igitur non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit. Quod patet esse falsum.

[24978] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 14 Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentia existente: vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

[24979] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 15 Amplius. Quia tam esse quam etiam operari non est solum formae neque solum materiae, sed coniuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori: dicimur enim et vivere et sentire anima et corpore. Sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

[24980] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 57 n. 16 Adhuc. Similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus eius: visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

Caput 58

[24981] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 tit. Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae

[24982] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 1 Potest autem praedictis rationibus secundum opinionem Platonis obviari quantum ad praesentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato non esse eandem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

[24983] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 2 Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

[24984] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 3 Quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de invicem per accidens: album enim dicitur esse musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva et nutritiva sunt diversae virtutes aut formae in nobis, ea quae secundum has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam viventia. Erit igitur haec praedicatio per accidens, homo est animal; vel, animal est vivum. Est autem per se: nam homo secundum quod est homo, animal est; et animal secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquis ab eodem principio homo, animal et vivum.

[24985] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 4 Si autem dicatur quod, etiam praedictis animabus diversis existentibus, non sequitur praedictae praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent: hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum, et nutritivi ad sensitivum, est sicut ordo potentiae ad actum: nam intellectivum sensitivo, et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim in generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subiectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile. Quia in isto modo dicendi per se, id quod est formale praedicatur per se de subiecto: ut cum dicimus, superficies est alba, vel, numerus est par. Et iterum in hoc modo dicendi per se subiectum ponitur in definitione praedicati: sicut numerus in definitione paris. Ibi autem e contrario accidit. Non enim homo per se praedicatur de animali, sed e converso: et iterum non ponitur subiectum in definitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

[24986] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 5 Praeterea. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit

unum ens, sed plura. Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum.

[24987] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 6 Item. Adhuc redibit praedictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: cum sit extra essentiam eius. Quaelibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiae: facit enim ens actu et hoc aliquid. Quicquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, vivum enim substantialiter de homine praedicatur et de animali; sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva. Et sic neque animal neque homo significant unum simpliciter, neque aliquod genus aut speciem in praedicamento substantiae.

[24988] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 7 Amplius. Si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de tribus animabus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si autem de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria: est enim tres animae, vel saltem duae. Si autem hoc intelligatur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia: scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. Quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum.

[24989] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 8 Adhuc. Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam: sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante. Si autem in homine sint plures animae, non se habent ad invicem ut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum. Oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus: cum magis corpus uniatur per animam; cuius signum est quod discedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse quod facit ex illis pluribus unum. Et hoc magis erit anima quam illa plura quae per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas, et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquid uniens. Cum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum. Et hoc maxime est anima. Oportet igitur in uno homine vel animali unam tantum animam esse.

[24990] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 9 Item. Si id quod est ex parte animae in homine, est ex pluribus congregatum, oportet quod sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis. Quod etiam a positione Platonis non discordat: ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum, dupliciter. Primo quidem quia aliqua pars animae est quae non potest attribui alicui parti

corporis, scilicet intellectus, de quo supra ostensum est quod non est actus alicuius partis corporis. Secundo, quia manifestum est quod in eadem parte corporis apparent diversarum partium animae operationes: sicut patet in animalibus quae decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur; et similiter eadem pars plantae decisa nutritur, augetur et germinat; ex quo apparet quod diversae partes animae in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversae animae in nobis, diversis partibus corporis attributae.

[24991] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 10 Amplius. Diversae vires quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae: quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversae actiones animae impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus: tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus inquantum huiusmodi, invenirentur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus est tale corpus. Quae est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animae quae sunt in nobis, ab anima una procedunt. Et sic non sunt in nobis plures animae.

[24992] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 11 Huic autem consonat quod dicitur in libro de Ecclesiast. dogmatibus: *neque duas animas esse credimus in uno homine, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministret: sed dicimus unam eandemque esse animam in homine quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponat.*

Caput 59

[24993] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 tit. Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata

[24994] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 1 Fuerunt autem et alii alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat, est quaedam substantia separata non coniuncta nobis ut forma.

[24995] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 2 Et hoc confirmare nituntur, primo, ex verbis Aristotelis qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod est separatus, et immixtus corpori, et simplex, et

impassibilis: quae non possent dici de eo si esset forma corporis.

[24996] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 3 Item, per demonstrationem eiusdem qua probat quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus careat. Sicut pupilla, quae recipit omnes species colorum, caret omni colore: si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores; quinimmo nihil videretur nisi sub illo colore. Et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori. Et similiter si esset forma alicuius corporis: quia, cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis.

[24997] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 4 Adhuc. Si esset forma alicuius corporis materialis, esset eiusdem generis receptio huius intellectus, et receptio materiae primae. Id enim quod est alicuius corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales: immo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales. Et sic non cognosceret universalia. Quod patet esse falsum.

[24998] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 5 Praeterea. Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiae primae, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas. Quod est falsum.

[24999] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 6 Amplius. Impossibile est in corpore esse virtutem infinitam: ut probatur ab Aristotele in VIII Physicor. Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinitae: iudicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, inquantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

[25000] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 7 Ex his autem motus est Averroes et quidam antiqui, ut ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis.

[25001] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 8 Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur; determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est forma potentiae visivae. Unde ex intellectu possibili et forma intellecta in actu fit unum. Cuicumque igitur coniungitur forma intellecta praedicta, coniungitur intellectus possibilis. Coniungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectum quoddam illius formae intellectae. Per hunc igitur modum etiam intellectus possibilis nobiscum continuatur.

[25002] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 9 Quod autem haec frivola sint et impossibilia facile est videre. Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cuius species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc igitur quod species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu

separato.

[25003] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 10 Praeterea. Sic species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae, sive ipsius oculi. Species autem intellecta comparatur ad phantasma sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam: et hac similitudine ipse utitur, et etiam Aristoteles. Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit: non enim intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus.

[25004] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 11 Adhuc. Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam coniungitur obiecto, et non e converso: sicut et operans omne per virtutem operativam coniungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur coniungitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibili.

[25005] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 12 Amplius. Id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius; unde et Aristoteles probat animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit. Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum: unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum obiectum.

[25006] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 13 Praeterea. Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum: sicut sensus in actu et sensibile in actu. Non autem intellectus in potentia et intelligibile in potentia: sicut nec sensus in potentia et sensibile in potentia. Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu: non enim sic est unum cum intellectu in actu sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta; sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, secundum positionem praedictam. Non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma eius. Igitur non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum: quia secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

[25007] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 14 Patet autem eum qui hanc positionem induxit, aequivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu. Et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem: non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facto in actu.

[25008] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 15 Item. Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae, correspondens illi actioni. In plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens. In animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum: unde et animal vivit altiori specie vitae. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitae. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis. Et per consequens forma ipsius.

[25009] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 16 Adhuc. Quod consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui speciem: quia operatio est actus secundus; forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem praedictam, consequitur hominis operationem: fit enim mediante phantasia, quae, secundum philosophum, est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem. Non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.

[25010] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 17 Amplius. Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana, est rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana: in quo tamen nondum sunt phantasmata, quae sint intelligibilia actu. Non igitur est homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili cuius subiectum est phantasma.

Caput 60

[25011] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 tit. Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem

[25012] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 1 His autem rationibus obviatur secundum praedictam positionem. Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a

quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali; ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum. Et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subiecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

[25013] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 2 Quod autem haec sint falsa, et abusive dicta, evidenter apparet. Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum: ut patet per Aristotelem, in II de anima. Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum: sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitae, oportet in eo ponere aliquam partem animae quae comparetur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quae est operatio hominis inquantum est homo, ut Aristoteles dicit, in I Ethicorum. Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus praedictus: quia principium praedictae operationis oportet esse impassibile et non mixtum corpori, ut philosophus probat; cuius contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod per virtutem cogitativam, quae dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat.

[25014] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 3 Adhuc. Quod est passio partis sensitivae, non potest ponere in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva: sicut quod est passio animae nutritivae, non ponit in altiori genere vitae quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia, et huiusmodi potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivae: ut philosophus probat in libro de memoria. Non igitur per praedictas virtutes, vel aliquam earum, aliquod animal potest poni in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitae: quod patet per philosophum, in II de anima, qui, distinguens genera vitae, superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam praedictam.

[25015] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 4 Amplius. Omne movens seipsum, secundum quod probat philosophus, in VIII Physic., componitur ex movente et moto. Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum. Ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus: nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens: quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur et universalis opinio, quae est intellectus possibilis, et particularis, quae potest esse intellectus passivi; ut patet per Aristotelem, in III de anima et in VII Eth. Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis. Et est dignissimum et formalissimum in ipso. Igitur ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

[25016] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 5 Adhuc. Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicuius propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali. Nulla igitur virtus cuius operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicuius corporis. Voluntas autem est huiusmodi: omnium enim eorum quae intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi. Apparet etiam actus voluntatis in universali: *odimus enim*, ut dicit Aristoteles in sua rhetorica, *in universali latronum genus, irascimur autem particularibus tantum.* Voluntas igitur non potest esse actus alicuius partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis. Omnis autem pars animae est actus alicuius corporis praeter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est: unde et Aristoteles dicit, in III de anima, quod *voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva.* Propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt: non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine. Aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae; et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agant. Hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non solum secundum intellectum passivum.

[25017] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 6 Item. Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quae in ipso est: combustibile enim est potens comburi non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia habet in se potentiam ut comburatur. Intelligere autem quoddam pati est ut dicitur in III de anima. Cum igitur puer sit potentia intelligens, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Haec autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero iam sit coniunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid eius.

[25018] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 7 Huic autem rationi respondet Averroes praedictus. Dicit enim quod puer dicitur potentia intelligens duplici ratione. Uno modo, quia phantasmata quae sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia. Alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso: et non quia intellectus sit iam unitus ei.

[25019] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 8 Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens. Alia enim est potentia qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati, et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati: cum intelligere quoddam pati sit, secundum philosophum. Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu: cum hoc pertineat ad posse agere; phantasmata enim movent

intellectum possibilem.

[25020] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 9 Adhuc. Potentia consequens speciem alicuius non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam: est enim intelligere operatio hominis inquantum huiusmodi. Phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

[25021] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 10 Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. Sic enim aliquis dicitur potens agere vel pati per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur albus per albedinem. Non autem dicitur aliquis albus antequam albedo sit ei coniuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati antequam potentia activa vel passiva ei adsit. Non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

[25022] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 11 Praeterea. Aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam qua operetur, et aliter postquam iam habet naturam sed impeditur per accidens ab operando: sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum antequam sit leve, et aliter postquam iam est generatum leve sed impeditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat: impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso existentes, ut dicitur in VII physicorum. Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest continuari sibi: sed quia iam est continuatus et impeditur ab actione propria; unde, impedimento remoto, statim intelligit.

[25023] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 12 Item. Habitus est quo quis operatur cum voluerit. Oportet igitur eiusdem esse habitum, et operationem quae est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus huius habitus qui est scientiae, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis: ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicuius. Ergo et habitus scientiae non est in intellectu passivo sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est, secundum quam dicimur scientes. Ergo et intellectus possibilis est in nobis, et non secundum esse a nobis separatus.

[25024] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 13 Adhuc. Scientiae assimilatio est scientis ad rem scitam. Rei autem scitae, inquantum est scita, non assimilatur sciens nisi secundum species universales: scientia enim de huiusmodi est. Species autem universales non possunt esse in intellectu passivo, cum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

[25025] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 14 Amplius. Intellectus in habitu, ut adversarius confitetur, est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit, in III de anima. Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus

scientiae, esse in intellectu possibili, non passivo.

[25026] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 15 Praeterea. Impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis: dependet enim a phantasmatibus, quae movent intellectum possibilem. Non est igitur intellectus possibilis aliqua substantia superior homine. Ergo oportet quod sit aliquid hominis ut actus et forma ipsius.

[25027] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 16 Adhuc. Quaecumque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes: nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit, in I de anima, quod, si aliqua operationum animae est sine corpore, quod possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore: dicit enim philosophus, in III de anima, quod intellectus potest agere per seipsum, scilicet intelligere, quando est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quae non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

[25028] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 17 Amplius. Cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest: sicut Aristoteles probat, in II libro de caelo, quod, si stellae moverentur motu progressivo ad modum animalium, quod natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata. Natura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis. Non est igitur secundum esse a corpore separatus.

[25029] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 18 Item. Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quae sunt a materia separatae quam formas sensibiles: quia sunt magis intelligibiles, et magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia eorum non sunt aliqua phantasmata: hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, ut Aristoteles dicit, in III de anima; sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia a corpore separata secundum esse.

[25030] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 19 Adhuc. In omni genere tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis: unde non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis. Et sic substantias separatas intelligere non potest.

[25031] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 20 Amplius. In substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus: quia natura non abundat superfluis.

[25032] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 21 Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio. Quam oportet non deesse intellectui possibili, si praedictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam: unam

per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam. Quarum altera superflueret.

[25033] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 22 Praeterea. Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in III de anima. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas. Quod patet esse falsum: habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuae ad solem, ut Aristoteles dicit.

[25034] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 23 His autem respondetur, secundum positionem praedictam. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas: et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem. Secundum autem quod continuatur nobis, a principio est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas. Unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas.

[25035] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 24 Sed hoc stare non potest. Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad huiusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species.

[25036] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 25 Praeterea. Secundum hoc, esse in potentia ad praedictas species non esset ei secundum se conveniens, sed per aliud. Per ea autem quae non conveniunt alicui secundum se, non debet aliquid definiri. Non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quod possibilis est ad praedictas species, ut definit ipsum Aristoteles in III de anima.

[25037] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 26 Adhuc. Impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere nisi unum per aliud intelligat: non enim una potentia pluribus actibus simul perficitur nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus separatas, oportet quod vel intelligat per species huiusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligamus substantias separatas. Quia si nos intelligimus naturas sensibilium inquantum intelligit eas intellectus possibilis; intellectus autem possibilis intelligit eas per hoc quod intelligit substantias separatas; et similiter nos intelligemus. Et similiter si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas. Non est igitur substantia separata.

Caput 61

[25038] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 61 tit. Quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis

[25039] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 61 n. 1 Sed quia huic positioni Averroes praestare robur auctoritatis nititur propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensisse, ostendemus manifeste quod praedicta opinio est contra sententiam Aristotelis.

[25040] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 61 n. 2 Primo quidem, quia Aristoteles in II de anima, definit animam dicens quod *est actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis*: et postea subiungit quod haec est definitio universaliter dicta de omni anima; non sicut praedictus Averroes fingit, sub dubitatione hoc proferens; ut patet ex exemplaribus Graecis et translatione Boetii.

[25041] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 61 n. 3 Postmodum autem, in eodem capitulo, subiungit *esse quasdam partes animae separabiles*. Quae non sunt nisi intellectivae. Relinquitur igitur quod illae partes sunt actus corporis. Nec est contra hoc quod postea subiungit: *de intellectu autem et perspectiva potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animae alterum genus esse*. Non enim per hoc vult intellectum alienare a communi definitione animae, sed a propriis naturis aliarum partium: sicut qui dicit quod alterum genus animalis est volatile a gressibili, non aufert a volatili communem definitionem animalis. Unde, ut ostenderet in quo dixerit *alterum*, subiungit: *et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili*. Nec est intentio Aristotelis ut Commentator praedictus fingit, dicere quod nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus verus habet, nihil est declaratum sive, nihil est dictum, sed, nihil est manifestum: quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem definitionem. Si autem, ut ipse dicit, anima aequivoce dicitur de intellectu et aliis, primo distinxisset aequivocationem, postea definivisset, sicut est consuetudo sua. Alias procederet in aequivoco. Quod non est in scientiis demonstrativis.

[25042] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 61 n. 4 Item. In II de anima intellectum numerat inter potentias animae. Et in auctoritate etiam praedicta nominat perspectivam potentiam. Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quaedam potentia eius.

[25043] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 61 n. 5 Item. In III de anima, incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animae, dicens: *de parte autem animae qua cognoscit anima et sapit*. In quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animae.

[25044] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 61 n. 6 Adhuc autem manifestius per id quod postea subiungit, declarans naturam intellectus possibilis, dicens: *dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima*. In quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animae humanae, quo anima humana intelligit.

[25045] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 61 n. 7 Est igitur praedicta positio contra sententiam Aristotelis, et contra veritatem. Unde tanquam fictitia repudianda est.

Caput 62

[25046] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 tit. Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili

[25047] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 1 His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Aristotele in II de anima, possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia; et consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et secundum ipsum est quaedam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis. Et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

[25048] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 2 Videtur autem in primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles in III de anima, ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum: quod enim huiusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur, sicut videmus de sapore et odore et aliis huiusmodi. Non igitur positio praedicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

[25049] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 3 Ad hoc autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa praeparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis. Praeparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori. Est enim relatio quaedam, et ordo unius ad aliud.

[25050] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 4 Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis. Probat enim Aristoteles ex hoc intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum. Quod de praeparatione non potest intelligi: quia eius non est recipere, sed magis praeparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de praeparatione, sed de aliquo recipiente praeparato.

[25051] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 5 Amplius. Si ea quae dicit Aristoteles de intellectu possibili, conveniunt ei inquantum est praeparatio, et non ex natura subiecti praeparati, sequetur quod omni praeparationi conveniant. In sensu autem est praeparatio quaedam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo et idem dicendum est de sensu et intellectu possibili. Cuius contrarium manifeste subiungit Aristoteles, ostendens differentiam inter receptionem sensus et intellectus ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia obiectorum, non autem intellectus.

[25052] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 6 Item. Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas. Comparat etiam eum tabulae in qua nihil est scriptum. Quae quidem omnia non possunt dici de praeparatione, sed de subiecto praeparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit praeparatio ipsa.

[25053] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 7 Adhuc. Agens est nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, inquantum huiusmodi, est immaterialis: unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles, in II de anima, quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis: dicit enim Aristoteles, in III de anima, quod intellectus possibilis est quo cognoscit et intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

[25054] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 8 Amplius. Si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas: cum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium: probat enim Aristoteles, in II de anima, quod *ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo, principalis autem causa est anima*, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum. Multo igitur minus sensus et intellectus possibilis.

[25055] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 9 Item. Intelligere est quaedam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Haec autem operatio attribuitur animae, vel etiam homini: dicitur enim quod anima intelligit, vel, homo per animam. Oportet igitur aliquod principium in homine esse, a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Praeparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur praeparatio tale principium. Est autem intellectus possibilis: dicit enim Aristoteles, in III de anima, quod intellectus possibilis est quo anima opinatur et intelligit. Non est igitur intellectus possibilis praeparatio.

[25056] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 10 Si autem dicatur quod principium praedictae operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente: hoc videtur non sufficere. Quia, cum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam, quae sit praedictae operationis principium: sicut et in sensu accidit. Haec autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.

[25057] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 11 Praeterea. Species non est intelligibilis actu nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quae scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quae sit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem. Quae est

intellectus possibilis.

[25058] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 12 Adhuc. Intellectus possibilis ab Aristotele dicitur pars animae. Anima autem non est praeparatio, sed actus: praeparatio enim est ordo potentiae ad actum. Sequitur tamen ad actum aliqua praeparatio ad ulteriorem actum: sicut ad actum diaphanitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa praeparatio, sed actus quidam.

[25059] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 13 Amplius. Homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animae sibi propriam, quae quidem est intellectus possibilis. Nihil autem consequitur speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Cum igitur praeparatio nihil sit aliud quam ordo potentiae ad actum, impossibile est quod intellectus possibilis nihil sit aliud quam praeparatio quaedam in natura humana existens.

Caput 63

[25060] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 63 tit. Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus

[25061] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 63 n. 1 Praedictae autem opinioni Alexandri de intellectu possibili, propinqua est Galeni medici de anima. Dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quae attribuuntur animae: aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur. Unde et per easdem rationes haec opinio improbari potest per quas improbata est opinio Alexandri, et per aliquas proprias.

[25062] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 63 n. 2 Ostensum est enim supra quod operatio animae vegetabilis, et cognitio sensitiva, excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum, et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

[25063] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 63 n. 3 Adhuc. Complexio, cum sit quiddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis: nam substantiae nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus. Anima autem est forma substantialis, et non accidentalis: alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

[25064] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 63 n. 4 Adhuc. Complexio non movet corpus animalis motu locali: sequeretur enim motum dominantis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

[25065] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 63 n. 5 Amplius. Anima regit corpus et repugnat passionibus, quae complexionem sequuntur. Ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti, qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrenans: ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

[25066] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 63 n. 6 Deceptus autem fuisse videtur ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni, et aliter animae. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et huiusmodi: animae autem tanquam principali causae, ex parte eius quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictae.

Caput 64

[25067] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 64 tit. Quod anima non sit harmonia

[25068] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 64 n. 1 Similis autem praedictae positioni est positio dicentium animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum, ex quibus videbant componi corpora animata. Quae quidem opinio in libro de anima videtur attribui Empedocli. Gregorius autem Nyssenus attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et praecedens; et adhuc propriis rationibus.

[25069] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 64 n. 2 Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem. Nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum, vel repugnare passionibus: sicut nec complexio. Intenditur etiam et remittitur: sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

[25070] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 64 n. 3 Adhuc. Ratio harmoniae magis convenit qualitatibus corporis quam animae: nam sanitas est harmonia quaedam humorum; fortitudo, nervorum et ossium; pulchritudo, membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus, et cetera quae ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

[25071] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 64 n. 4 Amplius. Harmonia dicitur dupliciter: uno modo, ipsa compositio; alio modo, ratio compositionis. Anima autem non est compositio: quia oporteret

quod unaquaeque pars animae esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis: quia, cum in diversis partibus corporis sint diversae rationes seu proportiones compositionis, singulae partes corporis haberent singulas animas; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, cum sint secundum diversam proportionem composita. Quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

Caput 65

[25072] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 tit. Quod anima non sit corpus

[25073] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 1 Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus. Quorum opiniones licet fuerint diversae et variae, sufficit eas hic communiter reprobare.

[25074] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 2 Viventia enim, cum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Ergo oportet alterum istorum esse formam, et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma: quia corpus non est in altero sicut in materia et subiecto. Anima igitur est forma. Ergo non est corpus: cum nullum corpus sit forma.

[25075] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 3 Adhuc. Impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore dum vivit. Non est igitur anima corpus.

[25076] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 4 Amplius. Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes eius. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens et illud magis erit anima: videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima: vel erit procedere in infinitum, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

[25077] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 5 Item. Sicut supra probatum est, et in VIII physicorum probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum: movens autem in ipso est anima, motum autem est corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra probatum est. Anima igitur non est corpus.

[25078] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 6 Praeterea. Supra ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicuius corporis. Est autem actus animae. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

[25079] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 7 Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus, facile est solvere. Ostendunt enim animam esse corpus, per hoc quod filius similatur patri etiam in accidentibus animae: cum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem. Et quia anima compatitur corpori. Et quia separatur a corpore: separari autem est corporum se tangentium.

[25080] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 8 Sed contra hoc iam dictum est quod complexio corporis est aliqualiter causa animae passionum per modum disponentis. Anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens: quia, cum sit forma corporis, movetur per accidens moto corpore. Separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia. Quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra ostensum est.

[25081] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 9 Movit etiam ad hanc positionem multos quia crediderunt quod non est corpus, non esse, imaginationem transcendere non valentes, quae solum circa corpora versatur.

[25082] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 65 n. 10 Unde haec opinio, Sap. 2, ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: *fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillae ad movendum cor.*

Caput 66

[25083] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 66 tit. Contra ponentes intellectum et sensum esse idem

[25084] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 66 n. 1 His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu differre non opinabantur. Quod quidem impossibile est.

[25085] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 66 n. 2 Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent. Quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia; sed, sicut a natura mota, determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

[25086] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 66 n. 3 Adhuc. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

[25087] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 66 n. 4 Amplius. Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia. Quod ex hoc patet, quia qualitates sensibiles, quae sunt propria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia: sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

[25088] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 66 n. 5 Item. Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem: visus enim non videt seipsum, nec videt se videre, sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in libro de anima. Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.

[25089] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 66 n. 6 Praeterea. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab excellentia intelligibilis: quinimmo qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

Caput 67

[25090] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 67 tit. Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem

[25091] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 67 n. 1 Huic autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem. Quod quidem patet esse falsum.

[25092] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 67 n. 2 Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus. Cuius signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est, cum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem imaginatio et intellectus.

[25093] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 67 n. 3 Adhuc. Imaginatio non est nisi corporalium et singularium: cum phantasia sit *motus factus a sensu secundum actum*, ut dicitur in libro de anima. Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

[25094] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 67 n. 4 Amplius. Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem sicut sensibilia sensum: ut Aristoteles dicit, in III de anima. Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

[25095] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 67 n. 5 Praeterea. Probatum est in III de anima quod intellectus non est actus alicuius partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum.

Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.

[25096] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 67 n. 6 Hinc est quod dicitur Iob 35-11: *qui docet nos super iumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos.* Per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem, quae sunt in aliis animalibus.

Caput 68

[25097] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 tit. Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis

[25098] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 1 Ex praemissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest uniri corpori ut forma.

[25099] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 2 Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt: relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma. Quod quidem sic potest fieri manifestum.

[25100] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 3 Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

[25101] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 4 Potest autem obiici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi; et nobilioris substantiae nobilius esse.

[25102] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 5 Hoc autem convenienter diceretur si eodem modo illud

esse materiae esset sicut est substantiae intellectualis. Non est autem ita. Est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana.

[25103] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 6 Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur; unde et beatus Dionysius dicit, in VII cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.

[25104] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 7 Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae. Immo, quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam. Quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus: unumquodque enim operatur secundum quod est. Unde forma cuius operatio superexcedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam.

[25105] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 8 Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quae sunt dispositiones materiae, ut calidum, frigidum, humidum et siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia: sicut formae elementorum. Unde istae sunt formae omnino materiales, et totaliter immersae materiae.

[25106] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 9 Super has inveniuntur formae mixtorum corporum, quae licet non se extendant ad aliqua operata quae non possunt compleri per qualitates praedictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute, quam sortiuntur ex corporibus caelestibus, quae consequitur eorum speciem: sicut adamas trahit ferrum.

[25107] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 10 Super has iterum inveniuntur aliquae formae quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quae excedunt virtutem qualitatum praedictarum, quamvis qualitates praedictae organice ad harum operationes deserviant: sicut sunt animae plantarum, quae etiam assimilantur non solum virtutibus corporum caelestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed ipsis motoribus corporum caelestium, inquantum sunt principia motus rebus viventibus, quae movent seipsas.

[25108] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 11 Supra has formas inveniuntur aliae formae similes superioribus substantiis non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organice qualitates praedictae deserviunt, tamen operationes huiusmodi non complentur nisi mediante organo corporali; sicut sunt animae brutorum animalium. Sentire enim et imaginari non completur calefaciendo et infrigidando: licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

[25109] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 68 n. 12 Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere: et sic est potens in operationem quae completur absque organo corporali omnino. Et haec est anima intellectiva: nam intelligere non fit per aliquod organum corporale. Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales. Quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

Caput 69

[25110] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 tit. Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest uniri corpori ut forma

[25111] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 1 His autem consideratis, non est difficile solvere quae contra praedictam unionem supra opposita sunt.

[25112] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 2 In prima enim ratione falsum supponitur. Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse.

[25113] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 3 Quod autem secundo obiicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis: sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia.

[25114] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 4 Non autem oportet substantiam intellectualem esse

formam materialem, quamvis esse eius sit in materia: ut tertia ratio procedebat. Non enim est in materia sicut materiae immersa, vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.

[25115] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 5 Nec tamen per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophis dicitur, intellectum esse a corpore separatum. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam eius. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundum potentiam vero operationes proprias efficit. Si igitur operatio animae per organum corporale completur, oportet quod potentia animae quae est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur: sicut visus est actus oculi. Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis. Et per hoc dicitur intellectus esse separatus: non quin substantia animae cuius est potentia intellectus, sive anima intellectiva, sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.

[25116] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 6 Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis eius operatio fiat per corpus, ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus: ut quinta ratio procedebat. Iam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

[25117] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 7 Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averroes suam opinionem confirmare nititur, non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

[25118] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 8 Verba enim Aristotelis quae dicit de intellectu possibili, quod est impassibilis et immixtus et separatus, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificantur enim etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat potentiam perspectivam, non sit alicuius organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem. Et hoc etiam sua demonstratio declarat: ex operatione enim intellectuali qua omnia intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

[25119] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 9 Unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit, quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animae secundum esse corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequetur quod intellectus habeat aliquam naturam, de naturis dico sensibilium: cum non ponatur harmonia, vel ratio alicuius organi, sicut de sensu dicit Aristoteles, in II de anima, quod est quaedam ratio organi. Non enim habet intellectus operationem communem cum corpore. Quod autem per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel separatum, non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animae quae est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit in fine primi de anima, contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere: *si tota anima omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile. Qualem enim partem aut quomodo intellectus continet,*

grave est fingere.

[25120] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 10 Patet etiam quod, ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, quod non sequitur receptionem eius esse receptionem materiae primae: ex quo eius receptio et operatio est omnino absque organo corporali.

[25121] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 11 Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur: cum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est.

Caput 70

[25122] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 70 tit. Quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam

[25123] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 70 n. 1 Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necesse est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.

[25124] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 70 n. 2 Probat enim Aristoteles, in libro physicorum, quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum. Unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum, quod vel moveatur ab immobili motore, vel moveat seipsum. Et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum: ea ratione, quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Deinde ostendit quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota. Omne autem huiusmodi est animatum. Primum igitur mobile, scilicet caelum, est animatum, secundum opinionem Aristotelis. Unde et in II de caelo dicitur expresse quod caelum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

[25125] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 70 n. 3 Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit caelum animatum.

[25126] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 70 n. 4 Probat autem in XI metaphysicae, quod in motu caeli est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum, movet sicut desiderabile: nec dubium quin ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiae, quod est desiderium sensus, sed sicut

desiderabile intellectuali desiderio: unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intellectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet caelum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur caelum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore. Et hoc significat in II de anima, ubi dicit quod *quibusdam inest intellectivum et intellectus: ut hominibus, et si aliquid huiusmodi est alterum, aut honorabilius*, scilicet caelum.

[25127] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 70 n. 5 Constat autem quod caelum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis: haberet enim diversa organa, quae non competunt simplicitati caeli. Et ad hoc significandum, subiungit Aristoteles quod *quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliae potentiae*: ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum quae non habent alias potentias animae, scilicet corpora caelestia.

[25128] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 70 n. 6 Non poterit igitur dici quod intellectus continuetur corporibus caelestibus per phantasmata: sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori caelesti ut forma.

[25129] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 70 n. 7 Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, et aequalitate suae complexionis caelo, ab omni contrarietate absoluto, simillimum, secundum intentionem Aristotelis substantia intellectualis unitur non per aliqua phantasmata sed ut forma ipsius.

[25130] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 70 n. 8 Hoc autem quod dictum est de animatione caeli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur. Unde Augustinus, in libro Enchiridion, dicit: *nec illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem*, scilicet Angelorum, *pertineant sol et luna et cuncta sidera: quamvis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur.*

Caput 71

[25131] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 71 tit. Quod anima immediate unitur corpori

[25132] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 71 n. 1 Ex praemissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur, nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens: vel phantasmata, sicut dicit Averroes; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt.

[25133] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 71 n. 2 Ostensum est enim quod anima unitur corpori ut forma eius. Forma autem unitur materiae absque omni medio: per se enim competit formae quod sit actus talis corporis, et non per aliquid aliud. Unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma nisi agens, quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles, in VIII metaphysicae: nam materia et forma habent se ut potentia et actus.

[25134] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 71 n. 3 Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum. Anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias: unde mediante potentia movet corpus; et adhuc membra mediante spiritu; et ulterius unum organum mediante alio organo. In via autem generationis dispositiones ad formam praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo. Unde et dispositiones corporis quibus fit proprium perfectibile talis formae, hoc modo possunt dici mediae inter animam et corpus.

Caput 72

[25135] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 72 tit. Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte

[25136] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 72 n. 1 Per eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse, et totam in singulis partibus.

[25137] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 72 n. 2 Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una parte tantum, secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis.

[25138] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 72 n. 3 Sic autem anima est forma totius corporis quod etiam est forma singularium partium. Si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis: sicut forma domus, quae est forma totius et non singularium partium, est forma accidentalis. Quod autem sit forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes. Unde, ea abscedente, neque totum neque partes remanent eiusdem speciei: nam oculus mortui et caro eius non dicuntur nisi aequivoce. Si igitur anima est actus singularium partium; actus autem est in eo cuius est actus: relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis.

[25139] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 72 n. 4 Quod autem tota, manifestum est. Cum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur

partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo, inquantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, inquantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiae, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem, et secundum essentiae perfectionem. Totum autem et pars secundum quantitatem dicta formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet inquantum dividuntur divisione subiecti quantitatem habentis. Totum autem vel pars secundum perfectionem essentiae invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo, quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte eius: nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in qualibet parte eius. Secus autem est de totalitate quae per accidens attribuitur formis: sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quae non dividatur divisione subiecti, sicut sunt animae animalium perfectorum, non erit opus distinctione, cum eis non competat nisi una totalitas: sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet parte corporis. Nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum; neque sic incorporeum corporeo coniungi sicut corpora ad invicem coniunguntur; ut supra expositum est.

[25140] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 72 n. 5 Non est autem inconveniens animam, cum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum. Quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam. Quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est maioris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex in substantia, est multiplex in potentia et multarum operationum. Unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur: sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis. Propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam.

[25141] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 72 n. 6 Hac igitur occasione a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis: sicut ab ipso Aristotele, in libro de causa motus animalium, dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum eius illi parti corporis attribuitur. Vis enim motiva, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum et alias huiusmodi operationes diffundit.

Caput 73

[25142] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 tit. Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus

[25143] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 1 Ex praemissis autem evidenter ostenditur non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt: ut Averroes, in III de anima, fingit.

[25144] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 2 Ostensum est enim quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiae: quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

[25145] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 3 Adhuc. Unicuique motori debentur propria instrumenta: alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectoris. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius: sicut Aristoteles determinat in III de anima. Sicut igitur impossibile est quod architector utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius.

[25146] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 4 Praeterea. Aristoteles, in I de anima, reprehendit antiquos de hoc quod, dicentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant: *quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus indui.* Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis. Non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit: *homo enim per animam intelligit* secundum sententiam Aristotelis in I de anima. Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

[25147] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 5 Amplius. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum esse formam unam. Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

[25148] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 6 Si autem dicatur quod anima sensitiva huius hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus *homo*, licet sit unus intellectus: hoc stare non potest. Propria enim operatio cuiuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere: ut Aristoteles dicit, in I Ethicorum. Unde oportet quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem, in II de anima; ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima, vel homo per animam, est intellectus possibilis, ut dicitur in III de anima. Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eundem, sequetur quod sint duo animalia, sed non duo homines. Quod patet impossibile esse. Non est igitur unus intellectus possibilis omnium hominum.

[25149] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 7 His autem rationibus respondet Commentator praedictus, in III de anima, dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cuius unum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum. Et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suae substantiae, sed ratione suae formae.

[25150] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 8 Quod autem haec responsio nulla sit, apparet per ea quae supra dicta sunt. Ostensum est enim supra quod non est possibile hominem intelligere si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum.

[25151] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 9 Dato autem quod praedicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supra dictas non solvit. Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum nisi solum phantasma. Et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod est intellectum in actu: quia sic est in intellectu possibili, et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animae sensitivae. Adhuc igitur non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam. Et sequetur praedictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

[25152] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 10 Praeterea. Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis. Et sic remanebit illud quod speciem humanam dat, non esse numeratum in diversis.

[25153] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 11 Adhuc. Illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens, est perfectio prima, et non perfectio secunda: ut patet per Aristotelem, in II de anima. Phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda: est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in libro de anima. Non est igitur ipsum phantasma quod numeratur, a quo homo speciem habet.

[25154] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 12 Amplius. Phantasmata quae sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse unum: nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis, ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

[25155] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 13 Item. Illud quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat: alias individuum non semper esset unius et eiusdem speciei, sed quandoque huius, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quaedam de novo adveniunt, et quaedam praeexistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem; neque per ipsum continuatur principio suae speciei, quod est intellectus possibilis.

[25156] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 14 Si autem dicatur quod hic homo non sortitur

speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa, quae est propria homini, quam Aristoteles in III de anima, passivum intellectum vocat: adhuc sequuntur eadem inconvenientia. Quia, cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animae sensitivae. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum id quod competit homini inquantum est animal.

[25157] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 15 Praeterea. Virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus: cum intelligere non sit operatio alicuius organi. Id autem quo intelligimus, est illud quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam: neque haec virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator praedictus fingit.

[25158] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 16 Adhuc. Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanae; vel per eam habeat speciem. Sic igitur patet quod praedicta responsio omnino confutanda est.

[25159] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 17 Item. Id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem: ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere, sive una calefactio activa; quamvis possit esse multiplex calefieri, sive multae calefactiones passivae, secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est quo intelligit anima: ut dicit Aristoteles in III de anima. Si igitur intellectus possibilis huius et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem. Quod patet esse impossibile: nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum huius et illius.

[25160] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 18 Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum: hoc stare non potest. Sicut enim dictum est, unius agentis una actio multiplicatur solum secundum diversa subiecta in quae transit illa actio. Intelligere autem et velle, et huiusmodi, non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis: ut patet per Aristotelem in IX metaphysicae. Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

[25161] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 19 Praeterea. Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum: secundum quod Aristoteles dicit, in III de anima, quod *intelligere quoddam pati est.* Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species, non secundum diversitatem eorum in numero. In uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante, calefieri et desiccari: non

autem a duobus calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex calefieri, sed unum tantum; nisi forte sint diversae species caloris. Cum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subiecto; motus autem numeratur secundum terminum ad quem: si sit unius temporis et eiusdem subiecti, non poterit esse duplex calefieri in uno subiecto. Et hoc dico, nisi sit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis, caeli et animae. Ex diversitate igitur phantasmatum intellectus possibilis non multiplicatur nisi secundum diversarum specierum intelligentiam: ut dicamus quod aliud est eius intelligere prout intelligit hominem, et prout intelligit equum. Sed horum unum intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo adhuc sequetur quod idem intelligere numero sit huius hominis et illius.

[25162] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 20 Adhuc. Intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed inquantum est homo simpliciter, secundum rationem speciei. Haec autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur, vel in uno homine vel in diversis, secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei. Et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

[25163] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 21 Item. Proprium subiectum habitus scientiae est intellectus possibilis: quia eius actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum, non multiplicatur nisi secundum subiectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiae habitus idem secundum speciem, puta habitus grammaticae, sit idem numero in omnibus hominibus. Quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

[25164] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 22 Sed ad hoc dicunt quod subiectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa. Quod quidem esse non potest. Nam, sicut probat Aristoteles, in II Ethicorum, *ex similibus actibus fiunt similes habitus, et similes etiam actus reddunt.* Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis: et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiae. Habitus igitur scientiae est in intellectu possibili, non passivo.

[25165] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 23 Adhuc. Scientia est de conclusionibus demonstrationum: nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles dicit in I posteriorum. Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Erit igitur in illa virtute quae est cognoscitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum. Non est igitur subiectum habitus scientiae.

[25166] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 24 Praeterea. Contra hoc sunt plures rationes adductae supra, cum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur.

[25167] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 25 Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiae in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundum diversam dispositionem virtutis cogitativae et imagina-

tivae. Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis: prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione; secundum quod dicit Aristoteles, in II de anima, homines boni tactus et mollis carnis esse bene aptos mente. Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus: oportet enim quod habitus scientiae perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat cum voluerit faciliter, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

[25168] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 26 Item. Dispositiones praedictarum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis, quod propter bonitatem harum virtutum praeparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quae sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quae sunt ex parte potentiarum: non enim dispositiones quibus terribilia fiunt toleranda, sunt habitus fortitudinis; sed dispositio qua pars animae, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiae non est in intellectu passivo, ut Commentator praedictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

[25169] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 27 Item. Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt: et multo magis intellectum agentem, quia *agens est honorabilius patiente*, ut Aristoteles dicit. Sed si agens est aeternum, et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili. Non igitur de novo recipit aliquas species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia. Et redibit opinio Platonis, quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

[25170] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 28 Sed ad hoc respondet Commentator praedictus, quod species intelligibiles habent duplex subiectum: ex uno quorum habent aeternitatem, scilicet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate; sicut etiam speciei visibilis subiectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva.

[25171] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 29 Haec autem responsio stare non potest. Impossibile enim est quod actio et perfectio aeterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt, de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus, sicut species visibilis dependet a rebus quae sunt extra animam.

[25172] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 30 Amplius. Nihil recipit quod iam habet: quia recipiens oportet esse denudatum a recepto, secundum Aristotelem. Sed species intelligibiles ante meum sentire vel tuum fuerunt in intellectu possibili: non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. Nec potest dici quod species illae prius receptae in intellectu possibili, esse cessaverunt: quia intellectus possibilis non solum recipit; sed conservat quod recipit, unde in III de anima dicitur esse *locus specierum*. Igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili. Frustra igitur per intellectum

agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

[25173] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 31 Item. Receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo, recipitur fixe et immobiliter.

[25174] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 32 Praeterea. Cum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita: et ex hoc videmus quod unus intellectus habet iudicium de diversis generibus sensibilium, quae ad diversas potentias sensitivas pertinet. Unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas, in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quaedam recipiunt tantum, ut sensus: quaedam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et thesauri dicuntur. Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat, et retineat recepta.

[25175] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 33 Amplius. In rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum, non permaneat, sed statim esse desinat: propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri; oportet enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

[25176] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 34 Adhuc. Si ex phantasmatibus quae sunt in nobis intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia iam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos; pari ratione, a nullorum phantasmatibus recipit quos alii praecesserunt. Sed quoslibet aliqui alii praecesserunt, si mundus est aeternus, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus. Frustra igitur ponitur intellectus agens ab Aristotele, ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu.

[25177] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 35 Praeterea. Ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Nos autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum. Quod est manifeste falsum et contra sententiam Aristotelis.

[25178] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 36 Si autem dicatur quod, pari ratione, non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatae, etiam si intellectus possibiles sint plures in diversis: quod est contra Aristotelem, qui dicit quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima*: patet quod non est conveniens obviatio. Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia, operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem suam naturam est forma corporis. Unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali. Cuius signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intel-

lectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motivum.

[25179] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 37 Item. Intellectus possibilis est quo anima et homo intelligit, secundum Aristotelem. Si autem intellectus possibilis est unus omnium ac aeternus, oportet quod in ipso iam sint receptae omnes species intelligibiles eorum quae a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum, qui per intellectum possibilem intelligit, immo cuius intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quae sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta. Quod patet esse falsum.

[25180] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 38 Ad hoc autem Commentator praedictus respondet, dicens quod nos non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata. Et quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quicquid intelligit unus, intelligit alius. Et videtur haec responsio consonare praemissis. Nam etiam si intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

[25181] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 39 Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet. Cum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles, in III de anima. Unde videmus quod illud cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cum volumus. Nec impedimur propter phantasmata: quia in potestate nostra est formare phantasmata accommoda considerationi quam volumus; nisi forte esset impedimentum ex parte organi cuius est, sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiae et memorativae. Et propter hoc Aristoteles dicit, in VIII Phys., quod ille qui iam habet habitum scientiae, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum, quod oportet dicere si est unus et aeternus, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui iam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Cum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, cum voluerit, scita omnium scientiarum. Quod est manifeste falsum: sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non est igitur unus et aeternus intellectus possibilis.

Caput 74

[25182] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 tit. De opinione Avicennae, qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili

[25183] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 1 Praedictis vero rationibus obviare videntur quae Avicenna ponit. Dicit enim, in suo libro de anima, quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles nisi quandiu actu intelliguntur.

[25184] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 2 Quod quidem ex hoc probare nititur, quia, quandiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur: ex hoc enim fit sensus in actu, quod est idem cum sensato in actu, et similiter intellectus in actu est intellectum in actu. Unde videtur quod, quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum. Vires autem quae conservant formas non apprehensas in actu, dicit non esse vires apprehensivas, sed thesauros virtutum apprehensivarum: sicut imaginatio, quae est thesaurus formarum apprehensarum per sensum; et memoria, quae est, secundum ipsum, thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu, sicut cum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit huiusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, inquantum habent quaedam organa corporea, in quibus recipiuntur formae receptione propinqua apprehensioni. Et propter hoc, virtus apprehensiva, convertens se ad huiusmodi thesauros, apprehendit in actu. Constat autem quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum. Unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quandiu intelligit actu. Oportet ergo quod vel ipsae species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo, sive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formae intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quae videntur in speculo; vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile: quia formae existentes in potentiis utentibus organis corporalibus, sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles, in metaphysica. Unde concludit tertium: quod quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ponit ipse quandam substantiam separatam.

[25185] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 3 Si vero aliquis obiiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem cum primo addiscit, et cum postmodum vult considerare in actu quae prius didicit: respondet quod addiscere nihil aliud est quam *acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiae agenti ad recipiendum ab eo formam intelligibilem.* Et ideo ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem: addiscere vero est sicut *potentia adaptata.*

[25186] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 4 Videtur etiam huic positioni consonare quod Aristoteles, in libro de memoria, ostendit memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte animae sensitiva.

Ex quo videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam.

[25187] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 5 Sed si diligenter consideretur, haec positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras. Hic autem ponit ab una substantia separata, quae est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis scientia nostra causetur: utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus. Cuius contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quae cognoscuntur per sensum illum.

[25188] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 6 Dicere autem quod per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustratur luce intelligentiae agentis ad cognoscendum universale; et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativae et cogitativae, sunt aptantes animam ad recipiendam emanationem intelligentiae agentis, est novum. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur: per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est. Non igitur est verisimile quod per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, quod disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiae separatae.

[25189] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 7 Plato autem radicem suae positionis melius est prosecutus. Posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergefacientia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium: unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum eius positionem. Nam, cum substantiae separatae sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra, quae est eius capax.

[25190] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 8 Amplius. Quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiae corporalis. Cum igitur formae fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili.

[25191] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 9 Adhuc. Cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva.

[25192] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 10 Item. Videmus quod diversa quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum: sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur et conservare, quae in parte animae sensitivae pertinent ad diversas potentias, oportet quod in suprema potentia, scilicet in intellectu, uniantur.

[25193] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 11 Praeterea. Intelligentia agens, secundum ipsum, influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiae agenti, qui addiscit unam scientiam, non magis addiscit illam quam aliam. Quod patet esse falsum.

[25194] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 12 Patet etiam quod haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit, in III de anima, quod intellectus possibilis est locus specierum: quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, ut verbis Avicennae utamur.

[25195] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 13 Item. Postea subiungit quod quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicuius superioris agentis.

[25196] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 14 Dicit etiam, in VIII physicorum, quod ante addiscere est homo in potentia essentiali ad scientiam, et ideo indiget motore per quem reducatur in actu: non autem, postquam iam addidicit, indiget per se motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

[25197] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 15 Dicit etiam, in III de anima, quod *phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum.* Unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmatibus, non a substantia separata.

[25198] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 16 Rationes autem quae videntur in contrarium esse, non est difficile solvere. Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles cum considerat actu: cum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit, in III de anima, quod, *cum haec pars*, scilicet intellectus possibilis, *unaquaeque fiat, sciens dicitur secundum actum. Hoc autem accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem et tunc potentia similiter quodammodo, non tamen similiter et ante addiscere aut invenire.*

[25199] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 74 n. 17 Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicuius prout cadit sub determinato tempore: non est enim nisi praeteriti. Et ideo, cum non abstrahat a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quae est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quae abstrahunt ab omnibus conditionibus particularibus.

Caput 75

[25200] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 tit. Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis

[25201] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 1 Ad probandum autem unitatem intellectus possibilis quaedam rationes adducuntur, quas oportet ostendere efficaces non esse.

[25202] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 2 Videtur enim quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam: quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, cum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam. Non autem per materiam quae sit pars sui: quia sic esset receptio eius de genere receptionis materiae primae, et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quae est corpus hominis cuius ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cuius est actus, est forma materialis. Oportet enim quod esse cuiuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio eius: sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia huius individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis. Et per consequens quod non recipiat aliquid nec operetur sine organo corporali. Quod etiam est contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium.

[25203] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 3 Item. Si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie: cum enim specierum intellectarum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formae quae sunt eaedem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales. Quae non possunt esse formae intelligibiles: quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum. Necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

[25204] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 4 Adhuc. Magister scientiam quam habet transfundit in discipulum. Aut igitur eandem numero: aut aliam numero diversam, non specie. Secundum videtur impossibile esse: quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in alio generando sibi simile in specie; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eandem scientiam numero causet in discipulo. Quod esse non posset nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum.

[25205] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 5 Sicut autem praedicta positio veritatem non habet, ut ostensum est, ita rationes positae ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

[25206] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 6 Confitemur enim intellectum possibilem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum: ut tamen non fiat in hoc vis, quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius.

Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore. Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet. Et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.

[25207] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 7 Secunda vero ratio ipsius deficit, ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur, et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur.

[25208] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 8 Nec tamen oportet quod, quia scientiae sunt de universalibus, quod universalia sint extra animam per se subsistentia: sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei. Quae enim coniuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur: simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, et gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem, absque materia sensibili: licet et cum materia sensibili intelligere possit. Haec autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum: quae quandoque est similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilis quantae. Similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia: et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam: et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia: quia non possunt recipere formam immaterialem, cum recipiant semper in organo corporali.

[25209] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 9 Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem huius intelligentis et illius: ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero huius et illius, cum operatio sequatur formam quae est principium speciei. Sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unius et eiusdem similitudo. Et hoc est possibile si species intelligibiles sint numero diversae: nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes;

et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversae species intelligibiles in diversis.

[25210] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 10 Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eaedem specie, quod non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu: oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponuntur quaedam substantiae separatae corpori non unitae per se subsistentes, quaedam individua esse, et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas: cuius signum est quod, ad hoc quod fiant formae rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur. Et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quae sunt individua esse actu intelligibilia. Species autem intelligibiles individuantur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae. Unde, cum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

[25211] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 11 Praeterea. In rebus sensibilibus, sicut non sunt intelligibilia actu individua quae sunt multa in una specie, ut equi vel homines; ita nec individua quae sunt unica in sua specie, ut hic sol et haec luna. Eodem autem modo individuantur species per intellectum possibilem sive sint plures intellectus possibiles sive unus: sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod species receptae in intellectu possibili sint intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus, aut plures.

[25212] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 12 Item. Intellectus possibilis, secundum Commentatorem praedictum, est ultimus in ordine intelligibilium substantiarum, quae quidem secundum ipsum sunt plures. Nec potest dici quin aliquae superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quae intellectus possibilis cognoscit: in motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formae eorum quae causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formae intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

[25213] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 13 Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta, non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur; non tamen removetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo in particulari, intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali. Et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

[25214] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 14 Per haec autem quae dicta sunt etiam tertiae rationis apparet solutio. Quod enim dicit scientiam in discipulo et magistro esse numero unam, partim

quidem vere dicitur, partim autem non. Est enim numero una quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem. Non enim idem est modus eorum quae a natura generantur, et eorum quae ab arte. Ignis quidem enim generat ignem naturaliter, reducendo materiam de potentia in actum suae formae: magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis; ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam Aristoteles in posterioribus tradit; demonstratio enim est syllogismus faciens scire.

[25215] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 15 Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles in VII metaphysicae docet, artium quaedam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in aedificativa: non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cuius materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa: nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura, sed semper fit ab arte: sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem artis secundi generis fit et ab arte, et a natura sine arte: multi enim per operationem naturae, sine arte medicinae, sanantur. In his autem quae possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam: si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi. In eo enim qui docetur, est principium activum ad scientiam: scilicet intellectus, et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia. Et ideo scientia acquiritur dupliciter: et sine doctrina, per inventionem; et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire: offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota, quia omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione, et illa principia in conclusiones deducendo; et proponendo exempla sensibilia, ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando: sicut et medicus dicitur naturae minister in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

[25216] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 75 n. 16 Praeterea, cum Commentator praedictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subiecto, unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo et magistro. Intellectum enim passivum constat non esse eundem in diversis: cum sit potentia materialis. Unde haec ratio non est ad propositum, secundum eius positionem.

Caput 76

[25217] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 tit. Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae

[25218] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 1 Ex his etiam concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus, ut Alexander etiam ponit, et Avicenna, qui non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

[25219] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 2 Cum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, ut dicitur in III de anima. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est; et intellectus agens erit etiam eiusmodi, et non erit unus omnium.

[25220] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 3 Adhuc. Intellectus agens non facit species intelligibiles actu ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia separata, cum non sit in potentia: sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse: nam omne agens agit sibi simile. Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili. Et sic, cum intellectus possibilis sit pars animae, intellectus agens non erit substantia separata.

[25221] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 4 Amplius. Sicut materia prima perficitur per formas naturales, quae sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formae naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicuius substantiae separatae tantum, sed per actionem formae eiusdem generis, scilicet quae est in materia: sicut haec caro generatur per formam quae est in his carnibus et in his ossibus, ut probat Aristoteles in VII metaphysicae. Si igitur intellectus possibilis sit pars animae et non sit substantia separata, ut probatum est, intellectus agens, per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animae.

[25222] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 5 Item. Plato posuit scientiam in nobis causari ab ideis, quas ponebat esse quasdam substantias separatas: quam quidem positionem Aristoteles improbat in I metaphysicae. Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens esset quaedam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et Platonicam a philosopho improbatam.

[25223] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 6 Adhuc. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, oportet quod eius actio sit continua et non intercisa: vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem eius est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper: si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum. Sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligibilia actu.

Ergo oportet quod vel semper intelligamus; vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

[25224] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 7 Praeterea. Comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata quae sunt in quibuscumque hominibus, est una: sicut comparatio solis est una ad omnes colores. Res autem sensibiles similiter sentiunt scientes et inscii: et per consequens eadem phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

[25225] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 8 Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita. Disponuntur autem ad hoc per actum cogitativae virtutis, cuius usus est in nostra potestate. Et ideo intelligere actu est in nostra potestate. Et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata: quia non omnes habent actum virtutis cogitativae convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

[25226] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 9 Videtur autem quod haec responsio non sit omnino sufficiens. Haec enim dispositio quae fit per cogitativam ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit, vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicut Averroes et Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens. Quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu: unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid in cuius natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam: nisi forte sint in eo contrariae dispositiones, sicut materia aquae disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili quod possit impedire cuiuscumque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles etiam contrariorum in intellectu non sunt contrariae, ut probat Aristoteles in VII metaphysicae, cum unum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quae accidit in iudicio intellectus componentis et dividentis, provenit, non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua praeparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

[25227] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 10 Praeterea. Colores facti visibiles actu per lucem pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano, et per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente non imprimerent suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum; non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut Aristoteles ponit.

[25228] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 11 Item. Secundum hoc phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum, et per consequens nec sensus: sed solum per accidens, quasi excitantia et praeparantia intellectum possibilem ad recipiendum. Quod est opinionis Platonicae, et contra ordinem generationis artis et scientiae quem ponit Aristoteles, in I Metaph. et ult. Poster., dicens quod *ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum; ex multis experimentis*

universalis acceptio, quae est principium scientiae et artis.

[25229] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 12 Est autem haec positio Avicennae consona his quae de generatione rerum naturalium dicit. Ponit enim quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones praeparant materiam ad suscipiendas formas quae effluunt in materias ab intelligentia agente separata. Unde et, eadem ratione, ponit quod phantasmata praeparant intellectum possibilem, formae autem intelligibiles fluunt a substantia separata.

[25230] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 13 Similiter autem quod per cogitativam disponuntur phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu et moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur si intellectus agens ponatur substantia separata. Hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quod inferiora agentia sunt solum disponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato: quod est contra sententiam Aristotelis in VII metaphysicae. Non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum, quam inferiora naturae ad proprias operationes.

[25231] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 14 Amplius. Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis: hominem enim generat sol et homo. Et similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quaedam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur, absque principio activo sui generis: sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. Haec tamen ratio contra Avicennam non procedit: nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

[25232] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 15 Adhuc. Intentio effectus demonstrat agentem. Unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturae inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum: propter quod Aristoteles, in VII Metaph., dicit ea fieri casu. Animalia autem quae fiunt ex semine, sunt ex intentione naturae superioris et inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas universales a phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animae nostrae.

[25233] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 16 Item. In natura cuiuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem: et si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Eius autem propria et naturalis operatio est intelligere: quae non completur sine passione quadam, inquantum intellectus patitur ab intelligibili; et etiam sine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium scilicet intellectum agentem et possibilem; et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse.

[25234] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 17 Adhuc. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis: ut miracula facere et prophetare, et alia huiusmodi quae divino munere homines operantur. Cum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequetur quod intelligere non sit operatio naturalis homini. Et sic homo non poterit definiri per hoc quod est intellectivus aut rationalis.

[25235] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 18 Praeterea. Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quae formaliter in ipso est: unde Aristoteles, in II de anima, ostendit quod quo vivimus et sentimus, est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini: homo enim abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia in actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hae actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes.

[25236] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 19 Si autem dicatur quod hae actiones attribuuntur homini inquantum praedicti intellectus continuantur nobis, ut Averroes dicit, iam supra ostensum est quod continuatio intellectus possibilis nobiscum, si sit quaedam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quae per artem ponuntur in materia: ut patet ex exemplo Aristotelis in III de anima. Formae autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem: unde nec subiectum harum formarum potest per huiusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

[25237] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 20 Adhuc. Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat. Unde animalia irrationalia magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente: sensus enim, motus a sensibili exteriori, imprimit in phantasiam, et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere: cuius primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu, movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio. Et sic non erit dominus suarum operationum; nec merebitur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

Caput 77

[25238] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 77 tit. Quod non est impossibile intellectum possibilem et agentem in una substantia animae convenire

[25239] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 77 n. 1 Videbitur autem forsan alicui hoc esse impossibile, quod una et eadem substantia, scilicet nostrae animae, sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, et faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animae convenire.

[25240] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 77 n. 2 Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundum quid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus: aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Haec autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: et ad aliquid est in potentia quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat: omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu. Et tamen, quia in hoc homine cuius similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia intellectus possibilis.

[25241] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 77 n. 3 Differt tamen hoc quod invenitur in anima, ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus. Quia ibi unum est in potentia ad aliquid secundum eundem modum quo in altero actu invenitur: nam materia aeris est in potentia ad formam aquae eo modo

quo est in aqua. Et ideo corpora naturalia, quae communicant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem. Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatibus per modum illum quo sunt ibi: sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmate praecedit receptionem intellectus possibilis. Et sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti. Propter quod Aristoteles dicit quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam.

[25242] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 77 n. 4 Huius autem exemplum omnino simile esset si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu: sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta; propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro quod ad ea quae sunt manifestissima, se habet sicut oculus noctuae ad solem: unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

[25243] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 77 n. 5 Quod autem lumen intelligibile nostrae animae connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia: sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Haec autem intelligibilia quae anima intellectiva humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet ideas: unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem ad intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, magis intelligerentur a nobis. Quod patet esse falsum: nam magis sunt nobis intelligibilia quae sunt sensui proximiora, quae in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum quod ea quae sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed quod fiunt ex sensibilibus. Unde oportuit quod poneret virtutem quae hoc faceret. Et haec est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut faceret intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis: et praecipue cum Aristoteles intellectum agentem comparet lumini.

Caput 78

[25244] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 tit. Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae

[25245] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 1 Quia vero plures opinioni supra positae assentiunt credentes eam fuisse opinionem Aristotelis ostendendum est ex verbis eius quod ipse hoc non sensit de intellectu agente, quod sit substantia separata.

[25246] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 2 Dicit enim, primo, quod, *sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere, et hoc est in potentia ad omnia quae sunt illius generis; et altera causa est quasi efficiens, quod facit omnia quae sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam: necesse est et in anima esse has differentias. Et huiusmodi quidem*, scilicet quod in anima est sicut materia, *est intellectus* (possibilis) *in quo fiunt omnia intelligibilia. Ille vero*, qui in anima est sicut efficiens causa, *est intellectus in quo est omnia facere* (scilicet intelligibilia in actu), idest intellectus agens, *qui est sicut habitus*, et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subiungens quod *est sicut lumen: quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores*, inquantum scilicet facit eos visibiles actu: hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti.

[25247] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 3 Ex his manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae: expresse enim dicit quod intellectus possibilis et agens sunt differentiae animae, et quod sunt in anima. Neutra ergo earum est substantia separata.

[25248] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 4 Adhuc. Ratio eius hoc idem ostendit. Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quae sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars et materia. Sed anima intellectiva est quaedam natura in qua invenitur potentia et actus: cum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia. Est igitur in natura animae intellectivae aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis: et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animae, et non aliquid separatum secundum esse a corpore cuius anima est actus.

[25249] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 5 Amplius. Aristoteles dicit quod intellectus agens est sicut habitus quod est lumen. Habitus autem non significatur ut aliquid per se existens, sed alicuius habentis. Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se existens, sed est aliquid animae humanae.

[25250] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 6 Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, ut sit sensus: agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. *Haec enim est definitio habitus*, ut Commentator Averroes ibidem dicit, *quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco.* Expresse enim assimilat habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere.

[25251] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 7 Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit

habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum. Quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles in II posteriorum: et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cuius est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra privationem et potentiam: sicut omnis forma et actus potest dici habitus. Et hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum *sicut lumen habitus est.*

[25252] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 8 Deinde subiungit, quod *hic intellectus*, scilicet agens, *est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens.* Horum autem quatuor quae attribuit intellectui agenti, duo supra expresse de intellectu possibili dixerat, scilicet quod sit immixtus et quod sit separatus. Tertium, scilicet quod sit impassibilis, sub distinctione dixerat: ostendit enim primo quod non est passibilis sicut sensus; et postmodum ostendit quod, communiter accipiendo pati, passibilis est, inquantum scilicet est in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod *erat in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere.* Sic igitur in duobus primis intellectus possibilis convenit cum agente; in tertio partim convenit et partim differt; in quarto autem omnino differt agens a possibili. Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, subiungens: *semper enim honorabilius est agens patiente, et principium*, scilicet activum, *materia.* Supra enim dixerat quod intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima, sic: agens est honorabilius patiente et materia. Sed possibilis, qui est sicut patiens et materia, est separatus et immixtus, ut supra probatum est. Ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium sic concluduntur: agens in hoc est honorabilius patiente et materia, quod comparatur ad ipsum sicut agens et actu ens ad patiens et ens in potentia. Intellectus autem possibilis est patiens quodammodo et potentia ens. Intellectus igitur agens est agens non patiens, et actu ens. Patet autem quod nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quod intellectus agens sit quaedam substantia separata: sed quod sit separatus hoc modo quo supra dixit de possibili, scilicet ut non habeat organum. Quod autem dicit quod est substantia actu ens, non repugnat ei quod substantia animae est in potentia, ut supra ostensum est.

[25253] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 9 Deinde subiungit: *idem autem est secundum actum scientia rei.* In quo Commentator dicit quod differt intellectus agens a possibili: nam in intellectu agente idem est intelligens et intellectum; non autem in possibili. Hoc autem manifeste est contra intentionem Aristotelis. Nam supra eadem verba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili quod *ipse intelligibilis est sicut intelligibilia: in his enim quae sine materia sunt, idem est intellectus et quod intelligitur; scientia namque speculativa, et quod speculatum est, idem est.* Manifeste enim per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia. Et parum supra dixerat quod intellectus possibilis *est potentia quodammodo intelligibilia, sed nihil actu est antequam intelligat*: ubi expresse dat intelligere quod per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicit de intellectu possibili: quia hoc etiam supra dixerat de

sensu et sensibili secundum actum. Sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu; et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu. Est igitur dicendum quod, postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens quod *scientia in actu est idem rei scitae in actu.*

[25254] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 10 Deinde dicit: *qui vero secundum potentiam, tempore prior in uno est: omnino autem, neque in tempore.* Qua quidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur: scilicet quod actus secundum naturam est prior potentia; tempore vero, in uno et eodem quod mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod *intellectus qui est secundum potentiam*, scilicet possibilis, prout est in potentia, *prior est tempore* quam intellectus in actu: et hoc dico *in uno et eodem. Non tamen omnino*, idest universaliter: quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu; unde dixit in III Physic., quod ante addiscere indiget aliquis docente ut reducatur de potentia in actum. Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

[25255] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 11 Deinde dicit: *sed non aliquando quidem intelligit, et aliquando non intelligit.* In quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra enim dixit de intellectu possibili quod non semper intelligit, sed quandoque non intelligit, quando est in potentia ad intelligibilia; quandoque intelligit, quando scilicet est actu ipsa. Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut iam dixit. Unde non competit ei quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

[25256] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 12 Deinde subiungit: *separatum autem hoc solum quod vere est.* Quod non potest intelligi de agente: non enim ipse solus est separatus; quia iam idem dixerat de intellectu possibili. Nec potest intelligi de possibili: quia iam idem dixerat de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur: quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu; idest, illa pars animae qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem. Et ideo subiungit quod *hoc solum animae est immortale et perpetuum*: quasi a corpore non dependens, cum sit separatum.

Caput 79

[25257] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 tit. Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur

[25258] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 1 Ex praemissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

[25259] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 2 Ostensum est enim supra omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

[25260] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 3 Adhuc. Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore. Perficitur enim anima scientia et virtute: secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refraenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur.

[25261] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 4 Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione eius a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicuius rei nisi secundum quod perficitur eius substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus, incorporea substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

[25262] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 5 Item. Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. Propria enim operatio hominis, inquantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis. Intelligere autem universalium est et incorruptibilium inquantum huiusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

[25263] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 6 Amplius. Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

[25264] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 7 Item. Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius in quo est. Formae autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu. Sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales, universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut supra est probatum, intellectus possibilis est aliquid animae humanae. Est igitur anima humana incorruptibilis.

[25265] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 8 Adhuc. Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cuius intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

[25266] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 9 Amplius. Faciens est honorabilius facto: ut etiam Aristoteles dicit. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia: ut ex praemissis patet. Cum igitur intelligibilia actu, inquantum huiusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cuius lumen est intellectus agens, ut ex praemissis patet.

[25267] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 10 Item. Nulla forma corrumpitur nisi vel ex actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subiecti, sicut, destructo oculo destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aeris deficit deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti: ostensum est enim supra quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae: quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

[25268] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 11 Adhuc. Si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, inquantum scilicet virtus animae indiget organo corporali: sicut visus debilitatur debilitato organo, per accidens tamen. Quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur organo reparato: videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, quod vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles, in I de anima, quod, *si senex accipiat oculum iuvenis, videret utique sicut iuvenis.* Cum igitur intellectus sit virtus animae quae non indiget organo, ut ex praemissis patet, ipse non debilitatur, neque per se neque per accidens, per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. Patet igitur quod intellectus est incorruptibilis. Ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia.

[25269] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 12 Hoc etiam apparet per auctoritatem Aristotelis. Dicit enim, in I de anima, quod *intellectus videtur substantia quaedam esse, et non corrumpi.* Quod autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quae sit intellectus possibilis vel agens, ex praemissis haberi potest.

[25270] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 13 Praeterea apparet ex ipsis verbis Aristotelis in XI

metaphysicae. Ubi dicit, contra Platonem loquens, quod *causae moventes praeexistunt, causae vero formales sunt simul cum his quorum sunt causae: quando enim sanatur homo, tunc sanitas est*, et non prius: contra hoc quod Plato posuit formas rerum praeexistere rebus. Et his dictis, postmodum subdit: *si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est. Nam in quibusdam nihil prohibet: ut si est anima tale; non omnis, sed intellectus.* Ex quo patet, cum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus.

[25271] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 14 Patet autem ex praemissis Aristotelis verbis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem, sicut Gregorius Nyssenus ei imponit: nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens *eam post corpus remanere, et substantiam quandam esse.*

[25272] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 15 Praemissis autem sententia Catholicae fidei concordat. Dicitur enim in libro de Ecclesiast. dogmatibus: *solum hominem credimus habere animam substantivam, quae et exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet; neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit; neque post modicum intervallum, sicut Zenon; quia substantialiter vivit.*

[25273] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 16 Per hoc autem excluditur error impiorum, ex quorum persona Salomon dicit, Sap. 2-2: *ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus*; et ex quorum persona Salomon dicit, Eccle. 3-19: *unus est interitus hominum et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius.* Quod enim non ex persona sua sed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine libri quasi determinando subiungit: *donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad eum qui dedit illum.* Infinitae etiam sunt auctoritates sacrae Scripturae quae immortalitatem animae protestantur.

Caput 80

[25274] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 tit. Rationes probantes animam corrumpi corrupto corpore (et solutio ipsarum)

[25275] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 1 Videtur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

[25276] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 2 Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animae

in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum. Quod videtur esse secundum opinionem illorum qui ponunt esse incorruptibile solum illud quod est unum in omnibus hominibus: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit; sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averroes.

[25277] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 3 Amplius. Ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed, si remanent multae animae post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas: sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quae sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus diversitas nisi formalis: non enim sunt compositae ex materia et forma, ut supra probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversae secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animae ad aliam speciem: quia omne quod mutatur de specie in speciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod etiam antequam essent a corporibus separatae, erant secundum speciem diversae. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversa. Quod est inconveniens. Ergo impossibile videtur quod animae humanae multae remaneant post corpora.

[25278] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 4 Adhuc. Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes aeternitatem mundi, ponere quod animae humanae in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab aeterno, motus fuit ab aeterno. Ergo et generatio est aeterna. Sed si generatio est aeterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animae mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile: nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est aeternus, quod animae non remaneant multae post mortem.

[25279] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 5 Item. *Quod advenit alicui et discedit ab eo praeter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter*: haec enim est definitio accidentis. Si ergo anima non corrumpitur corpore abscedente, sequetur quod anima accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et sequetur ulterius quod non sit aliqua species humana: non enim ex his quae coniunguntur per accidens, fit species una; nam homo albus non est aliqua species.

[25280] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 6 Amplius. Impossibile est aliquam substantiam esse cuius non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animae finitur cum corpore. Quod quidem patet per inductionem. Nam virtutes animae nutritivae operantur per qualitates corporeas, et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum quae pertinent ad animam sensitivam, complentur per organa corporalia: et quaedam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quae dicuntur animae passiones, ut amor, gaudium et huiusmodi. Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus

non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima*; et quod *nihil intelligit sine intellectu passivo*, quem vocat virtutem cogitativam, qui est corruptibilis. Et propter hoc dicit, in I de anima, quod *intelligere hominis corrumpitur quodam interius corrupto*, scilicet phantasmate vel passivo intellectu. Et in III de anima, dicitur quod *non reminiscimur*, post mortem, eorum quae scivimus in vita. Sic igitur patet quod nulla operatio animae potest remanere post mortem. Neque igitur substantia eius manet: cum nulla substantia possit esse absque operatione.

[25281] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 7 Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex praemissis est ostensum, tentandum est solvere.

[25282] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 8 Ac primo sciendum est quod quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata: quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, idest simul cum materia, et proportionem ipsius: non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum: ut prima ratio concludebat.

[25283] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 9 Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae: constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius: non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem animae; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, et sic

ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. Inquantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis: et per consequens pluralitas.

[25284] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 10 Occasione autem tertiae rationis inductae, aliqui aeternitatem mundi ponentes in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. Alii vero dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune: scilicet intellectus agens, secundum quosdam; vel cum eo intellectus possibilis, secundum alios. Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere: sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt easdem animas diversis corporibus uniri post determinatum tempus. Et haec fuit Platonicorum opinio, de qua infra agetur. Quidam vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas. Esse enim infinitum actu in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens: quod ponere non reputant inconveniens. Et est positio Avicennae et Algazelis. Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non invenitur: cum tamen expresse mundi aeternitatem ponat. Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat. Nam in III Phys. et in I caeli et mundi, probat non esse infinitum actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati Catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt.

[25285] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 11 Non est etiam necessarium, quod si anima manet corpore destructo, quod fuerit ei accidentaliter unita: ut quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur: quod potest adesse et abesse praeter corruptionem subiecti compositi ex materia et forma. Si autem referatur ad principia subiecti compositi, verum non invenitur. Constat enim materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse: ut probat Aristoteles in I physicorum. Unde, recedente forma, manet in sua essentia. Non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter: uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter ei unitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima non remanet actu post formam nisi secundum actum alterius formae, anima autem humana manet in actu eodem, ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

[25286] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 12 Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima si a corpore separetur, dicimus esse falsum: manent enim operationes illae quae per organa non exercentur. Huiusmodi autem sunt intelligere et velle. Quae autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes potentiarum nutritivae et sensitivae, non manent.

[25287] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 13 Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est: unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animae humanae dum est corpori unita, etsi sit absolutum a

corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subiectum ipsum recipiens est corpus. Unde et consequenter operatio propria eius, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma. Unde, quandiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate: nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam, per quam phantasmata praeparantur, ut ex dictis patet. Et propter hoc intelligere, quantum ad hunc modum, et similiter reminisci, destruitur corpore destructo. Esse vero separatae animae est ipsi soli absque corpore. Unde nec eius operatio, quae est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua obiecta in corporeis organis existentia, quae sunt phantasmata: sed intelliget per seipsam, ad modum substantiarum quae sunt totaliter secundum esse a corporibus separatae, de quibus infra agetur. A quibus etiam tanquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum. Cuius signum etiam in iuvenibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur habilior ad intelligendum aliqua altiora: unde et virtus temperantiae, quae a corporeis delectationibus retrahit animam, praecipue facit homines ad intelligendum aptos. Homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quae modum ratiocinationis humanae excedunt. Et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et exstasim passis: quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit. Quia, cum anima humana, ut supra ostensum est, in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo, appropinquat ad summum. Unde et, quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam eorum recipiet.

[25288] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 14 Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum praesentis vitae, corrupto corpore corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior.

[25289] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 15 Reminisci autem, cum sit actus per corporeum organum exercitus, ut in libro de memoria et Reminisc. Aristoteles probat, non poterit post corpus in anima remanere: nisi reminisci aequivoce sumatur pro intelligentia eorum quae quis prius novit; quam oportet animae separatae adesse etiam eorum quae novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut supra ostensum est.

[25290] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 16 Circa alias vero animae operationes, sicut est amare, gaudere, et alia huiusmodi, est aequivocatio cavenda. Nam quandoque sumuntur ut sunt animae passiones. Et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem, cum aliqua permutatione corporali. Et sic in anima manere non possunt post mortem: ut Aristoteles probat in libro de anima. Sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione. Unde Aristoteles dicit, in VII Ethic., quod *Deus una simplici operatione gaudet*; et in X, quod in contemplatione sapientiae est delectatio admirabilis; et in VIII, *amorem amicitiae ab amatione*, quae est passio, distinguit. Cum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est huiusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata

remanere.

[25291] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 17 Sic igitur ex praedictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

Caput 82

[25292] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 tit. Quod animae brutorum animalium non sunt immortales

[25293] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 1 Ex his autem quae dicta sunt, evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

[25294] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 2 Iam enim ostensum est quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis: non enim intelligunt neque ratiocinantur. Quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae et non ex arte operantes: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur est operatio animae brutorum quae possit esse sine corpore. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse. Ergo, pereunte corpore, perit.

[25295] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 3 Item. Omnis forma separata a materia est intellecta in actu: sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, inquantum abstrahit eas, ut ex supra dictis patet. Sed, si anima bruti manet corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed *in separatis a materia idem est intelligens et intellectum*, ut Aristoteles dicit, in III de anima. Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis. Quod est impossibile.

[25296] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 4 Adhuc. In qualibet re quae potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis: bonum enim est quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, inquantum in eis invenitur appetitus generationis, per quam species perpetuatur, qui quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis: non autem quantum ad proprium appetitum animalis inquantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens. Nam, cum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum. Neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

[25297] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 5 Amplius. Cum delectationes operationes perficiant, ut patet per Aristotelem in X Ethic., ad hoc ordinatur operatio cuiuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantia corpus: non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quae est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum ordinatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

[25298] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 6 Huic autem sententiae doctrina Catholicae fidei concordat. Dicitur enim Gen. 9, de anima bruti, *anima illius in sanguine est*: quasi dicat: *ex sanguinis permanentia esse illius dependet.* Et in libro de Ecclesiast. dogmatibus: *solum hominem dicimus animam substantivam habere*, idest per se vitalem: *brutorum animas cum corporibus interire.*

[25299] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 7 Aristoteles etiam, in II de anima, dicit quod *intellectiva pars animae separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.*

[25300] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 8 Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas immortales.

[25301] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 9 Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales. Cuius enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animae sensitivae in brutis est aliqua operatio per se in qua non communicat corpus, scilicet movere: nam movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde, cum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto: illa enim solum per accidens corrumpuntur quae per se non habent esse. Per se autem non potest corrumpi: cum neque contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

[25302] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 10 Ad hoc etiam videbatur redire Platonis ratio qua probabat omnem animam esse immortalem: quia scilicet anima est movens seipsum; omne autem movens seipsum oportet esse immortale. Corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere; unde sequitur, secundum ipsum, quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum praemissa, quia cum, secundum Platonis positionem, nihil moveat nisi motum, illud quod est seipsum movens, est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se.

[25303] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 11 Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo ponebat Plato animam sensitivam propriam operationem habere. Dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animae sentientis: et ipsa, sic mota, movebat corpus ad sentiendum. Unde, definiens sensum, dicebat quod est motus animae per corpus.

[25304] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 12 Haec autem quae dicta sunt, patet esse falsa. Non enim sentire est movere, sed magis moveri: nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per

sensibilia, a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animae absque corporeo instrumento, sicut est intelligere: nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; non autem sensus. Quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia: non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractae. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

[25305] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 13 Adhuc. Diversi sensus sunt susceptivi diversorum sensibilium: sicut visus colorum, auditus sonorum. Haec autem diversitas manifeste ex dispositione diversa organorum contingit: nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem haec receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva: nam virtus immaterialis se habet aequaliter, quantum de se est, ad omnes huiusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

[25306] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 14 Praeterea. Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium: non autem intellectus, quia qui intelligit altiora intelligibilium, non minus poterit alia speculari, sed magis. Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili. Intellectus quidem passio fit absque organo corporali: passio vero sensus cum organo corporali, cuius harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

[25307] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 15 Quod autem Plato dixit, animam esse moventem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod circa corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere nisi sit motum. Unde Plato ponebat omne movens moveri. Et quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quae est primum movens in motibus animalium, esse aliquod movens seipsum.

[25308] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 16 Hoc autem patet esse falsum, dupliciter: primo quidem, quia probatum est quod omne quod movetur per se, est corpus. Unde, cum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens.

[25309] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 17 Secundo quia, cum movens inquantum huiusmodi sit actu, motum autem inquantum huiusmodi sit in potentia; nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia: impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum, sed oportet, si aliquid dicitur movens seipsum, quod una pars eius sit movens et alia pars sit mota. Et hoc modo dicitur animal movere seipsum: quia anima est movens, et corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine motus, qui proprie corporum est, non tamen de hoc motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione: prout etiam Aristoteles dicit, in III de anima, quod *sentire et intelligere sunt motus quidam. Sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti.* Unde, cum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis,

e contrario ei quod accidit in aliis formis, quae non agunt absque materia: non enim calor calefacit separatim, sed calidum. Ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem: nam quod per se habet operationem, et per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

[25310] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 18 Sed iam ostensum est quod operatio animae brutalis, quae est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione eius quod est appetere. Nam omnia quae ad appetitum sensitivae partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt: unde et passiones animae dicuntur.

[25311] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 19 Ex quibus sequitur quod nec ipsum movere sit operatio animae sensitivae absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum. Nam virtus quae dicitur exequens motum, facit membra esse obedientia imperio appetitus: unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes.

[25312] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 82 n. 20 Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore. Ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

Caput 83

[25313] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 tit. Quod anima humana incipiat cum corpore

[25314] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 1 Sed quia eaedem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, quod nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper. Quod quidem videtur his rationibus posse probari.

[25315] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 2 Nam illud quod nunquam esse desinet, habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper nunquam de eo verum est dicere *non esse*: quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incoepit esse, est aliquando verum dicere *non esse*. Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

[25316] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 3 Adhuc. Veritas intelligibilium, sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est aeterna: est enim necessaria; omne autem necessarium est aeternum, quia quod necesse est esse, impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis

ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione, ex eius aeternitate potest probari animae aeternitas.

[25317] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 4 Amplius. Illud non est perfectum cui plurimae suarum principalium partium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animae humanae esse incipiant quot homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium partium addi, et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum. Quod est impossibile.

[25318] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 5 Adhuc etiam quidam argumentantur ex auctoritate sacrae Scripturae. Dicitur enim Gen. 1, quod *Deus die septimo complevit opus suum quod fecerat, et requievit ab omni opere quod patrarat.* Hoc autem non esset si quotidie novas animas faceret. Non igitur de novo animae humanae esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

[25319] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 6 Propter has ergo et similes rationes quidam, aeternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita et ab aeterno fuisse. Unde qui posuerunt animas humanas in sui multitudine esse immortales, scilicet Platonici, posuerunt easdem ab aeterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, hac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata. Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab aeterno fuisse: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander sive, cum eo, etiam intellectus possibilis, ut posuit Averroes. Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba: nam, de intellectu loquens, dicit ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse.

[25320] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 7 Quidam vero Catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem Catholicam, nihil est aeternum praeter Deum, humanas quidem animas aeternas non posuerunt, sed eas cum mundo, sive potius ante mundum visibilem, creatas fuisse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter Christianae fidei professores Origenes posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes. Quae quidem opinio usque hodie apud haereticos manet: quorum Manichaei eas etiam aeternas asserunt, cum Platone, et de corpore ad corpus transire.

[25321] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 8 Sed de facili ostendi potest praemissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, iam supra ostensum est. Unde restat contra istas positiones procedere quae dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora extitisse, sive ab aeterno sive a mundi constitutione. Quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

[25322] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 9 Ostensum est enim supra animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in uno et eodem, tempore est posterior: movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quod

est potentia vivum, quam esset anima, quae est actus vitae.

[25323] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 10 Adhuc. Unicuique formae naturale est propriae materiae uniri: alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam, quam quod convenit ei praeter naturam: quod enim convenit alicui praeter naturam inest ei per accidens, quod autem convenit secundum naturam inest ei per se; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non igitur creata fuit ante corpus cui unitur.

[25324] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 11 Amplius. Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, cum sit forma, ut probatum est, est pars speciei humanae. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturae ordini quod anima fuerit prius creata a corpore exuta, quam corpori unita.

[25325] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 12 Amplius. Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est quomodo sint corporibus unitae. Aut enim hoc fuit violenter: aut per naturam. Si autem violenter; omne autem violentum est contra naturam: unio igitur animae ad corpus est praeter naturam. Homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale. Quod patet esse falsum. Praeterea, substantiae intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora caelestia. In corporibus autem caelestibus nihil invenitur violentum neque contrarium. Multo igitur minus in substantiis intellectualibus. Si autem naturaliter animae sunt corporibus unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium et levium: natura enim semper uno modo operatur. Statim igitur a principio suae creationis fuissent corporibus unitae nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animae essent aliquo tempore a corporibus separatae. Quod est inconveniens. Tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, ut ostensum est. Tum quia violentum, et quod est contra naturam, cum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens.

[25326] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 13 Praeterea. Cum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiae est appetere formam, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra ostensum est. Non igitur unio animae ad corpus fit per appetitum animae, sed magis per appetitum corporis.

[25327] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 14 Si autem dicatur quod utrumque est animae naturale, scilicet uniri corpori et esse a corpore separatum, pro diversis temporibus:- hoc videtur esse impossibile. Quia ea quae naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia: sicut iuventus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animae corpori uniri. Et sic ex hac unione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

[25328] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 15 Praeterea. Omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subiectum caelesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiae autem intellectuales et incorporeae, inter quas sunt animae separatae, excedunt totum ordinem corporum. Unde non possunt esse subiectae caelestibus motibus. Impossibile est igitur quod, secundum diversa tempora, naturaliter uniantur quandoque et separentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant.

[25329] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 16 Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniuntur, sed spontanea voluntate:- hoc esse non potest. Nullus enim vult in statum peiorem venire nisi deceptus. Anima autem separata est altioris status quam corpori unita: et praecipue secundum Platonicos qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quae prius scivit, et retardatur a contemplatione pura veritatis. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla in ea causa potest existere: cum ponatur, secundum eos, scientiam omnem habere. Nec posset dici quod iudicium ex universali scientia procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit in incontinentibus: quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur ergo quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

[25330] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 17 Praeterea. Omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum, est effectus casualis: sicut patet cum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem propria generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animae separatae uniri volentis. Cum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animae fieri non possit, sequitur quod sit casualis. Et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu. Quod patet esse falsum: cum sit ut in pluribus.

[25331] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 18 Si autem rursus dicatur quod non ex natura, neque ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione:- hoc etiam non videtur conveniens, si animae ante corpora fuerunt creatae. Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suae naturae: unde et Gen. 1, de singulis creatis dicitur, *videns Deus quod esset bonum*, et simul de omnibus, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturae earum. Non est autem ad ordinationem divinae bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

[25332] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 19 Praeterea. Non pertinet ad ordinem divinae sapientiae cum superiorum detrimento ea quae sunt infima nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinae sapientiae, ad nobilitandum humana corpora, animas praeexistentes eis unire: cum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

[25333] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 20 Hoc autem Origenes considerans, cum poneret animas

humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animae corporibus sunt unitae, sed in earum poenam. Nam ante corpora eas peccasse existimavit; et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas esse, quasi quibusdam carceribus, inclusas.

[25334] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 21 Sed haec positio stare non potest. Poena enim bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae. Quod est impossibile: est enim intentum per naturam; nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam: cum tamen Gen. 1-31 dicatur, post hominis creationem, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

[25335] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 22 Praeterea. Ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur propter peccatum animae separatae hoc constitutum est, quod anima corpori uniatur, cum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret. Quod derogat divinae sapientiae, de qua dicitur, Sap. 11-21, quod *omnia in numero, pondere et mensura instituit.*

[25336] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 23 Adhuc autem et hoc repugnat manifeste apostolicae doctrinae. Dicitur enim Rom. 9 de Iacob et Esau, quod, *cum nondum nati essent aut aliquid boni aut mali egissent, dictum est, quod maior serviet minori.* Non igitur, antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animae peccaverant: cum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet Gen. 25-23.

[25337] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 24 Sunt autem supra, cum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quae etiam hic possent assumi. Et ideo, eis praetermissis, ad alia transeundum est.

[25338] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 25 Item. Necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus: aut non. Videtur autem manifeste per id quod experimur, quod indigeat sensibus: quia qui caret sensu aliquo, non habet scientiam de sensibilibus quae cognoscuntur per sensum illum; sicut caecus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus. Et praeterea, si non sunt necessarii humanae animae sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae et intellectivae cognitionis. Cuius contrarium experimur: nam ex sensibus fiunt in nobis memoriae, ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quae ad comprehendendum universalia scientiarum et artium principia pervenimus. Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget; natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam, sicut animalibus habentibus animam sensitivam et motivam, dat convenientia organa sensus et motus: non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis patet. Non igitur fuit instituta anima sine organis corporeis. Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum, et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata; oportet dicere quod, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam. Quod et Platonici concesserunt, dicentes ideas, quae sunt formae rerum intelligibiles separatae secundum Platonis sententiam, causam scientiae

esse: unde anima separata, cum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, cum inveniatur ignorans, oblivionem praehabitae scientiae patiatur. Quod etiam Platonici confitentur: huius rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quae in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut, cum aliquis iam oblito aliquorum quae prius scivit, seriatim proponit ea quae prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit. Ex quo etiam sequebatur quod discere non esset aliud quam reminisci. Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur quod unio corporis animae praestet intelligentiae impedimentum. Nulli autem rei natura adiungit aliquid propter quod sua operatio impediatur: sed magis ea per quae fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animae naturalis. Et sic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis. Quae patet esse falsa.

[25339] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 26 Praeterea. Ultimus finis rei cuiuslibet est illud ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias operationes ordinatas et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem: nam operationes virtutum activarum sunt quaedam praeparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad contemplationem veritatis. Propter hoc igitur anima est unita corpori: quod est esse hominem. Non igitur per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit, sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.

[25340] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 27 Item. Si aliquis scientiarum ignarus de his quae ad scientias pertinent interrogetur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quae nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita. Postmodum autem ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quae sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps quousque virtutem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur, applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod per principia prima, in eo qui interrogatur, causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitae notitiae reminiscitur.

[25341] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 28 Praeterea. Si ita esset animae naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset sententia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis: quia quae sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. Non est autem apud omnes eadem sententia de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis, acquirimus per id quod est naturale: sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

[25342] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 29 Adhuc. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi;

in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens.

[25343] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 30 Praeterea. Id quod per sensum in nobis acquiritur, non infuit animae ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur: nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset maius parte; sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animae ante corpus. Multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio quod anima fuit antequam corpori uniretur.

[25344] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 31 Item. Si omnes animae praeextiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima secundum vicissitudinem temporum diversis corporibus uniatur. Quod quidem aperte consequitur ponentes aeternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas praeextitisse actu infinitas, si singulae animae singulis corporibus uniuntur: aut oportebit dicere, si animae sunt finitae, quod eaedem uniantur nunc his, nunc illis corporibus. Idem autem videtur sequi si ponantur animae praefuisse corporibus, et tamen generatio non sit aeterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin secundum naturam in infinitum possit durare: sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem esset impossibile, si, animabus existentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit. Unde et plures ponentium animas ante corpora, ponunt transitum animae de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animae ante corpora praeextiterunt. Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet. Animae enim humanae non differunt specie ab invicem, sed numero solo: alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum est secundum principia materialia. Oportet igitur diversitatem animarum secundum aliquid materiale sumi. Non autem ita quod ipsius animae sit materia pars: ostensum est enim supra quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod secundum ordinem ad diversas materias quibus animae uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur, eo modo quo supra dictum est. Si igitur sunt diversa corpora, necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas. Non igitur una pluribus unitur.

[25345] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 32 Adhuc. Ostensum est supra animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius enim actus propriae potentiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

[25346] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 33 Amplius. Virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam: non enim quaecumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem, etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quod non sit motor ipsius: animatum enim ab inanimato

distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.

[25347] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 34 Item. In his quae generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero: cum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam, in his quae generantur et corrumpuntur non manet substantia eadem, sicut manet in his quae secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive, redibit idem numero homo per generationem. Quod Platoni de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam et aliis quibuscumque: quia, cum unitas rei sequatur formam, sicut et esse, oportet quod illa sint unum numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri. Ex quo etiam sequitur quod nec animae fuerunt ante corpora.

[25348] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 35 Huic autem veritati Catholicae fidei sententia concordat. Dicitur enim in Psalmo: *qui finxit singillatim corda eorum*: quia scilicet unicuique seorsum Deus animam fecit, non autem simul omnes creavit, neque unam diversis corporibus adiunxit. Hinc etiam in libro de Ecclesiast. dogmatibus dicitur: *animas hominum dicimus non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit.*

Caput 84

[25349] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 84 tit. Solutio rationum praemissarum

[25350] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 84 n. 1 Rationes autem quibus probatur animas ab aeterno fuisse, vel saltem corporibus praeextitisse, facile est solvere.

[25351] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 84 n. 2 Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet: sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in praeteritis possibilitas locum non habet. Non igitur ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit; sed quod semper erit.

[25352] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 84 n. 3 Praeterea. Ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi supposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno.

[25353] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 84 n. 4 Quod vero secundo obiicitur, de aeternitate veritatis, quam intelligit anima, considerare oportet quod intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter: uno modo, quantum ad id quod intelligitur; alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quo intelligitur, sequeretur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta non est aeterna, sed primo modo: ex praemissis enim patet species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit aeterna: sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno; fundantur enim in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem aeternum comparatur anima, non sicut subiectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem: nam verum est bonum intellectus et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem: quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae, non autem eius aeternitas. Quod vero etiam non possit probari ex aeternitate agentis, patet ex his quae supra dicta sunt cum de aeternitate creaturarum quaereretur.

[25354] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 84 n. 5 Quod etiam tertio obiicitur, de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua: cum continue universo plurima individua addantur praeexistentium specierum. Animae autem humanae non sunt diversae secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est. Unde non repugnat perfectioni universi si animae de novo creentur.

[25355] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 84 n. 6 Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto obiicitur. Simul enim dicitur, Gen. 1, quod *Deus consummavit opera sua*, et quod *requievit ab omni opere quod patrarat.* Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis: non autem a novis individuis, quorum similia secundum speciem praecesserunt. Et sic, cum omnes animae humanae sint unius speciei sicut et omnes homines, non repugnat praedictae quieti si Deus quotidie novas animas creat.

[25356] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 84 n. 7 Sciendum autem est quod ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit aeternus: quod tamen dicere consuevit in his quae secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse perpetuum: quod quidem potest dici de his quae semper erunt, etiam si non semper fuerunt. Unde et in XI Metaphys., cum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet, non dixit quod haec forma fuerit ante materiam, quod tamen Plato de ideis dicebat, et sic videbatur conveniens materiae in qua loquebatur ut aliquid tale de anima diceret: sed dixit quod *manet post corpus.*

Caput 85

[25357] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 tit. Quod anima non sit de substantia Dei

[25358] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 1 Ex his etiam patet animam non esse de substantia Dei.

[25359] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 2 Ostensum est enim supra divinam substantiam esse aeternam, nec aliquid eius de novo incipere. Animae autem humanae non fuerunt ante corpora, ut ostensum est. Non igitur anima potest esse de substantia divina.

[25360] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 3 Amplius. Ostensum est supra quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est. Non igitur est de substantia divina.

[25361] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 4 Praeterea. Omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid: cum sit purus actus, ut supra ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima, vel quodcumque aliud.

[25362] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 5 Adhuc. Illud ex quo fit aliquid, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

[25363] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 6 Amplius. In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis, et per se et per accidens. Non igitur anima potest esse de substantia divina.

[25364] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 7 Item. Supra ostensum est quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supra dictis patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

[25365] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 8 Item. Cum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiae eius esse anima nisi sit tota substantia eius. Substantiam autem divinam impossibile est esse nisi unam, ut supra ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum. Et hoc supra improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

[25366] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 9 Videtur autem haec opinio ex triplici fonte processisse.

[25367] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 10 Quidam enim posuerunt nullam substantiam incor-

poream esse. Unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant, et de natura huius corporis animam esse dicebant: nam omnes id quod ponebant principium, animae attribuebant, ut patet per Aristotelem in I de anima. Et sic sequebatur animam esse de substantia divina. Et ex hac radice pullulavit positio Manichaei, qui existimavit Deum esse quandam lucem corpoream per infinita spatia distensam, cuius quandam particulam humanam animam esse dicebat. Haec autem positio supra improbata est, et per hoc quod ostensum est Deum non esse corpus; et per hoc quod ostensum est animam etiam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam.

[25368] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 11 Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra dictum est. Et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, idest intellectum quo intelligimus, esse divinae naturae. Unde et a quibusdam nostri temporis Christianae fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. Haec autem positio de unitate intellectus nostri supra improbata est.

[25369] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 12 Potuit autem et ex ipsa similitudine animae nostrae ad Deum haec opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime aestimatur proprium Dei, nulli substantiae in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini, propter animam. Unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere. Et praesertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis.

[25370] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 13 Ad hoc etiam coadiuvare videtur quod Gen. 1-26, postquam dictum est: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur: *formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*. Ex quo quidam accipere voluerunt quod anima sit de natura divina. Qui enim in faciem alterius spirat, idem numero quod in ipso erat, in alium emittit. Et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem ad ipsum vivificandum immissum sit.

[25371] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 85 n. 14 Sed similitudo praedicta non ostendit hominem esse aliquid substantiae divinae: cum in intelligendo defectum multipliciter patiatur, quod de Deo dici non potest. Unde haec similitudo magis est indicativa cuiusdam imperfectae imaginis quam alicuius consubstantialitatis. Quod etiam Scriptura innuit cum dicit ad imaginem Dei hominem factum. Unde et inspiratio praedicta processum vitae a Deo in hominem secundum quandam similitudinem demonstrat, non secundum unitatem substantiae. Propter quod et in faciem spiritus vitae dicitur inspiratus: quia, cum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum dicitur, quia spiritum vitae homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo. Nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicuius, unde videtur sumpta esse metaphora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suae substantiae partem in ipsum immittit.

Caput 86

[25372] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 86 tit. Quod anima humana non traducatur cum semine

[25373] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 86 n. 1 Ex praemissis autem ostendi potest quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

[25374] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 86 n. 2 Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest: sic enim res habet esse sicut et operatur, cum unumquodque operetur inquantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sunt sine corpore, eorum generatio non est per generationem corporis. Operatio autem animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore, ut ex praemissis patet. Operatio autem animae intellectivae non fit per organum corporeum, ut supra habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generatur: non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

[25375] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 86 n. 3 Adhuc. Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter. Uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis, sicut semen dividitur a corpore: ut videmus in animalibus anulosis, quae decisa vivunt, in quibus est anima una in actu et multae in potentia; diviso autem corpore animalis praedicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu. Alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animae intellectivae: ut sic anima intellectiva ponatur esse in semine virtute, sed non actu. Primum autem horum est impossibile, duplici ratione. Primo quia, cum anima intellectiva sit perfectissima animarum et maximae virtutis, eius proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis, per quae possunt multiplices eius operationes expleri. Unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso: quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anulosis. Secundo quia, cum intellectus, qui est propria et principalis virtus animae intellectivae, non sit alicuius partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem. Unde nec anima intellectiva. Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quae est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus: non enim aliter agere potest virtus quae est in materia. Sed omnis forma quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens: transmutatio enim materiae reducit eam de potentia in actum, et sic terminatur ad esse actu materiae, quod est per unionem formae; unde, si per hoc etiam incipiat esse formae simpliciter, esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materiae, et sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima humana producatur in esse per virtutem activam quae est in semine, sequitur quod esse

suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium. Cuius contrarium supra ostensum est. Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in esse per seminis traductionem.

[25376] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 86 n. 4 Amplius. Omnis forma quae educitur in esse per materiae transmutationem, est forma educta de potentia materiae: hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum reduci. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae: iam enim supra ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiae, cum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra ostensum est. Non igitur anima intellectiva educitur in esse per transmutationem materiae. Et sic, neque per actionem virtutis quae est in semine.

[25377] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 86 n. 5 Praeterea. Nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporum: cum habeat operationem supra omnia corpora elevatam, quae est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quae est in semine, est per aliquam virtutem corpoream: agit enim virtus formativa mediante triplici calore, ignis, caeli, et calore animae. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quae est in semine.

[25378] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 86 n. 6 Praeterea. Ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quaedam intellectualis substantia, ut supra ostensum est. Non igitur potest dici quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producatur in esse a virtute activa quae est in semine. Et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

[25379] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 86 n. 7 Praeterea. Si generatio alicuius est causa quod aliquid sit, corruptio eius erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat: cum sit immortalis, ut supra ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est propria causa generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animae in esse.

[25380] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 86 n. 8 Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium eius, qui dixerunt animas ab animabus generari, sicut a corporibus corpora.

Caput 87

[25381] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 87 tit. Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem

[25382] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 87 n. 1 Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod solus Deus animam humanam producit in esse.

[25383] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 87 n. 2 Omne enim quod in esse producitur vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est. Neque generatur per accidens: cum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis; quod improbatum est. Cum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra ostensum est, relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

[25384] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 87 n. 3 Amplius. Omne illud cuius substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem, ut supra ostensum est. Anima autem humana non est suum esse: hoc enim solius Dei est, ut supra ostensum est. Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse, per se etiam agitur: quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto; sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium, corpori communicat. Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum, quae fiunt per accidens compositis factis. Sed, cum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat. Et sic, creatur. Cum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

[25385] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 87 n. 4 Adhuc. Eorum quae sunt unius generis, est idem modus prodeundi in esse, ut supra probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quae non possunt aliter intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

[25386] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 87 n. 5 Item. Quicquid producitur in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quasi acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quae generantur per hoc quod acquirunt formam in actu: non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia simplex, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis: secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

[25387] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 87 n. 6 Praeterea. Finis rei respondet principio eius: tunc enim res perfecta est cum ad proprium principium pertingit, vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur ab eo habet propriae suae originis principium.

[25388] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 87 n. 7 Hoc etiam innuere videtur sacra Scriptura, Gen. 1. Cum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote cum dicit: *producant aquae reptile animae viventis*, et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam eius a Deo creari ostendit, dicens: *formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*

[25389] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 87 n. 8 Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab Angelis esse creatas.

Caput 88

[25390] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 tit. Rationes ad probandum quod anima humana causetur ex semine

[25391] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 1 Sunt autem quaedam quae praemissis videntur esse adversa.

[25392] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 2 Cum enim homo sit animal inquantum habet animam sensitivam: ratio autem animalis univoce homini et aliis animalibus conveniat; videtur quod anima sensitiva hominis sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quae autem sunt unius generis, eundem modum habent prodeundi in esse. Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quae est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

[25393] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 3 Praeterea. Sicut docet Aristoteles in libro de generatione animalium, prius tempore est fetus animal quam homo. Sed, cum est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in ceteris animalibus contingit. Illa autem met anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut et illud animal est in potentia ut sit animal rationale: nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia in substantia, quod supra improbatum est. Videtur ergo quod substantia animae intellectivae sit ex virtute quae est in semine.

[25394] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 4 Item. Anima, cum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quae sunt unum secundum esse, terminatur una actio et unius agentis: si enim sunt diversa agentia, et per consequens diversae actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Oportet igitur unius agentis unam actionem terminari ad esse animae et

corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quae est in semine. Ergo et ab eadem est anima, quae est eius forma, et non ab agente separato.

[25395] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 5 Amplius. Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quae est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est eius species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quae est in semine.

[25396] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 6 Item. Apollinaris sic argumentatur. Quicumque dat complementum operi, cooperatur agenti. Sed, si animae creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum qui quandoque ex adulteris nascuntur. Ergo Deus adulteris cooperatur. Quod sibi inconveniens videtur.

[25397] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 7 Inveniuntur autem in libro qui Gregorio Nysseno inscribitur, quaedam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic. Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus. Si igitur anima fiat prius quam corpus, aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso; quod videtur impossibile. Simul igitur fit corpus et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

[25398] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 8 Adhuc. Imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solum eius alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus vero virtute seminis formaretur, quae duo sunt partes unius, scilicet hominis, utriusque operatio, scilicet Dei et seminativae virtutis, imperfecta videretur. Quod patet esse inconveniens. Ab una igitur et eadem causa producitur anima et corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo et anima.

[25399] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 9 Item. In omnibus quae generantur ex semine, omnes partes rei generatae simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant: *sicut videmus in tritico, aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristae virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et declaratur, quadam consequentia naturali, ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum.* Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis virtute continetur anima humana, non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

[25400] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 10 Amplius. Eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animae, et idem terminus invenitur: secundum enim quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animae operationes magis ac magis manifestantur; nam prius apparet operatio animae nutritivae, et postmodum operatio animae sensitivae, et tandem, corpore completo, operatio animae intellectivae. Ergo idem est principium corporis et animae. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo et principium originis animae.

[25401] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 11 Adhuc. Quod configuratur alicui, constituitur ex

actione eius cui configuratur: sicut cera quae configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. Constat autem corpus hominis, et cuiuslibet animalis, esse propriae animae configuratum: talis est enim organorum dispositio qualis competit ad operationes animae per eas exercendas. Corpus igitur formatur ex actione animae. Unde et Aristoteles dicit, in II de anima, quod *anima est efficiens causa corporis.* Hoc autem non esset nisi anima esset in semine: nam corpus per virtutem quae est in semine constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis. Et ita ex decisione seminis originem habet.

[25402] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 12 Item. Nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum. Quod patet ex tribus. Primo quidem, quia a vivente deciditur. Secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitae, quae sunt rei viventis indicia. Tertio, quia semina plantarum terrae mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quae est exanimis, non possent calescere ad vivendum. Est igitur anima in semine. Et sic ex decisione seminis originem capit.

[25403] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 88 n. 13 Amplius. Si anima non est ante corpus, ut ostensum est; neque incipit esse cum seminis decisione: sequitur quod prius formetur corpus, et postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus: quod enim est propter aliud, invenitur eo posterius; sicut vestimenta fiunt propter hominem. Hoc autem est falsum: nam magis corpus est propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

Caput 89

[25404] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 tit. Solutio rationum praemissarum

[25405] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 1 Ad faciliorem vero praemissarum rationum solutionem, praemittenda sunt quaedam ad exponendum ordinem et processum generationis humanae, et generaliter animalis.

[25406] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 2 Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorundam dicentium quod opera vitae quae apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima, vel virtute animae, in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, iam embryo non esset animal: cum omne animal ex anima et corpore constet. Operationes etiam vitae non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute, in quo praecipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprie movere seipsa. Quod enim nutritur, assimilat sibi nutrimentum: unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, cum agens

sibi simile agat. Et multo est hoc manifestius in operibus sensus: nam videre et audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio. Unde, cum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum, et etiam sentire, non potest hoc attribui animae matris.

[25407] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 3 Neque tamen potest dici quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cuius tamen operationes non appareant propter organorum defectum. Nam, cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cuius est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. Unde et Aristoteles dicit, in II de anima, quod *semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abiiciunt animam*, idest anima carent: *cum tamen id cuius anima est actus, sit potentia vitam habens, non tamen abiiciens animam.*

[25408] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 4 Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem: sicut est in animalibus anulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si statim cum est decisum animam haberet, iam haberet formam substantialem. Omnis autem generatio substantialis praecedit formam substantialem, non eam sequitur: si quae vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis: omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes.

[25409] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 5 Sed adhuc magis est ridiculum si hoc de anima rationali dicatur. Tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esse possit. Tum quia sequeretur quod in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animae multiplicarentur.

[25410] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 6 Neque etiam dici potest, quod quidam dicunt: etsi a principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorum; tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu; et quia vita plantae pauciora requirit organa quam vita animalis, primo semine sufficienter ad vitam plantae organizato, ipsam praedictam virtutem fieri animam vegetabilem; deinde, organis magis perfectis et multiplicatis, eandem perduci ut sit anima sensitiva; ulterius autem, forma organorum perfecta, eandem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis, propter quod suspicantur Aristotelem dixisse *intellectum ab extrinseco esse*, in libro de generatione animalium. Secundum enim hanc positionem, sequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum, et postmodum anima sensitiva: et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur. Et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive educeretur forma substantialis de potentia in actum. Et ulterius quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio. Quae omnia sunt impossibilia in natura.

[25411] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 7 Sequeretur etiam adhuc maius inconveniens, scilicet quod anima rationalis esset mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit

ipsum esse incorruptibile per naturam: alias corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod est impossibile, cum differant secundum genus, ut dicitur in X metaphysicae. Substantia autem animae sensibilis, cum ponatur esse per accidens generata a corpore generato in processu praedicto, de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet fit rationalis quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam, est enim sensitivum potentia intellectivum; de necessitate sequitur quod anima rationalis, corpore corrupto, corrumpitur. Quod est impossibile: ut supra probatum est, et fides Catholica docet.

[25412] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 8 Non igitur ipsamet virtus quae cum semine deciditur et dicitur formativa, est anima, neque in processu generationis fit anima: sed, cum ipsa fundetur sicut in proprio subiecto in spiritu cuius est semen contentivum, sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis prout agit ex vi animae patris, cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animae concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animae. Non enim potest attribui animae embryonis ratione virtutis generativae: tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivae et augmentativae, quae ei deserviunt, cum generare sit iam perfecti; tum quia opus generativae non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritivae, cuius opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet: non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem praeexistentis, sed perducitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativae: ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem et intellectiva particula, patet quod non habet aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima geniti, nec a virtute formativa agente ex vi eius, sed agente ex vi animae generativae patris, cuius opus est facere simile generanti secundum speciem.

[25413] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 9 Haec igitur vis formativa eadem manet in spiritu praedicto a principio formationis usque in finem. Species tamen formati non manet eadem: nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae; in generatione tamen corporum aliorum, oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias, inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur. Et ideo sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes.

[25414] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 10 Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur et statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut in via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae: quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua, neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut

patet in VIII physicorum.

[25415] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 11 Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias. Et ideo in generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.

[25416] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 12 His igitur visis, facile est respondere ad obiecta.

[25417] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 13 Quod enim primo obiicitur, oportere animam sensitivam eundem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce praedicatur:- dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formae: sicut enim animal quod est homo, ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse nec eius operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur, et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet ut ipsa substantia animae sit secundum esse et operationem supra corpus elevata; neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis: sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei. Unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.

[25418] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 14 Quod vero secundo obiicitur, conceptum prius esse animal quam hominem, non ostendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quae est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis patet.

[25419] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 15 Quod vero tertio obiicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum: nam causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis vehementius quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato ad quod non pertingit actio instrumenti: sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis, qui est eius instrumentum, licet operetur disponendo ad eam resolvendo et consumendo. Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet in uno et eodem generato quod

est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi: sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.

[25420] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 16 Unde patet solutio ad quartum. Sic enim homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

[25421] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 17 Deum vero adulteris cooperari in actione naturae, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas. Actio autem quae est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria. Unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur ultimam perfectionem inducendo.

[25422] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 18 Quod vero sexto obiicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi enim detur quod corpus hominis formetur prius quam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso: non enim homo est suum corpus, neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars eius sit altera prior. Quod non est inconveniens: nam materia tempore est prior forma; materiam dico secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta, sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote cum nondum habet animam, est prius tempore quam anima: tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum. Cum vero est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea.

[25423] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 19 Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturae, ut septima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima: licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturali, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta: cum perficiat hoc ad quod est.

[25424] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 20 Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quae virtutem corpoream non excedunt, sicut faenum, culmus, internodia, et similia. Ex quo concludi non potest quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

[25425] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 21 Quod autem operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat: sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animae operationem.

[25426] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 22 Quod autem decimo obiicitur, corpus animae configurari, et ob hoc animam sibi corpus simile praeparare: partim quidem est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur: falsum autem

si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animae generati formatur corpus quantum ad primas et praecipuas partes, sed virtute animae generantis, ut supra probatum est. Similiter enim et omnis materia suae formae configuratur: non tamen haec configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formae generantis.

[25427] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 23 Quod autem undecimo obiicitur de seminis vita in principio decisionis:- patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia: unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem ex virtute seminis: quae non manent, sed transeunt, anima rationali succedente.

[25428] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 89 n. 24 Neque etiam, si formatio corporis animam praecedit humanam, sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter. Uno modo propter eius operationem, sive conservationem vel quicquid huiusmodi est quod consequitur ad esse: et huiusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt; sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem. Alio modo est aliquid propter alterum, idest, propter esse eius: et sic quod est propter alterum, est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam: sicut et omnis materia propter formam. Secus autem esset si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse: sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

Caput 90

[25429] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 tit. Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma

[25430] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 1 Quia vero ostensum est substantiam aliquam intellectualem corpori uniri ut formam, scilicet animam humanam, inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus caelestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius, est ostensum quid de hoc Aristoteles senserit, et quod Augustinus hoc sub dubio dereliquit. Unde praesens inquisitio circa corpora elementaria versari debet.

[25431] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 2 Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma nisi humano, evidenter apparet. Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto, aut simplici. Non autem potest uniri corpori mixto. Quia oporteret illud corpus maxime esse aequalis complexionis, secundum suum genus, inter cetera corpora mixta: cum

videamus tanto corpora mixta nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum mixtionis perveniunt; et sic, quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum. Unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime aequalis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit eiusdem naturae cum corpore humano. Forma etiam eius esset eiusdem naturae cum anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem.

[25432] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 3 Similiter autem neque corpori simplici, puta aeri aut aquae aut igni aut terrae, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus: eiusdem enim naturae et speciei est pars aeris et totus aer, etenim eundem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formae debentur. Si igitur aliqua pars alicuius dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer et omnes partes eius, eadem ratione, erunt animata. Hoc autem manifeste apparet falsum: nam nulla operatio vitae apparet in partibus aeris vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris, vel similium corporum, substantia intellectualis unitur ut forma.

[25433] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 4 Adhuc. Si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum: aut habebit alias potentias, utpote quae pertinent ad partem sensitivam aut nutritivam, sicut est in homine. Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus: intelligere enim ipsum non est operatio quae per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa. Unde non oportet quod, propter eorum motum, sint animata. Si autem habet substantia intellectualis quae ponitur uniri elemento aut parti eius, alias animae partes, cum partes illae sint partes aliquorum organorum, oportebit in corpore elementi invenire diversitatem organorum. Quod repugnat simplicitati ipsius. Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento aut parti eius.

[25434] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 5 Amplius. Quanto aliquod corpus est propinquius materiae primae, tanto est ignobilius: utpote magis in potentia existens, et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiae primae quam corpora mixta: cum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis. Cum igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quod nobilissima forma, quae est anima intellectiva, sit unita corporibus elementorum.

[25435] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 6 Item. Si corpora elementorum, aut aliquae partes eorum, essent animata nobilissimis animabus, quae sunt animae intellectivae, oporteret quod, quanto aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, sed magis contrarium: nam plantae minus habent de vita quam animalia, cum tamen sint propinquiores terrae;

et mineralia, quae sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur substantia intellectualis unitur alicui elemento, vel parti eius, ut forma.

[25436] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 7 Adhuc. Omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur: nam animalia et plantae mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum praecipue sunt excellentiae harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita. Impossibile igitur est quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

[25437] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 8 Amplius. Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquae partes elementorum habeant sibi unitas substantias cognoscentes, maxime videtur quod assignetur eis vis discretiva corrumpentium. Quae quidem est sensus tactus, qui est discretivus calidi et frigidi et similium contrarietatum: propter quod et, quasi necessarius ad praeservationem a corruptione, omnibus animalibus inest. Hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici: cum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, sed potentia; quod contingit solum in mixtis et temperatis. Non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima intellectiva.

[25438] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 9 Item. Omne corpus vivens aliquo modo secundum animam localiter movetur: nam corpora caelestia, si tamen sint animata, moventur circulariter; animalia perfecta motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constrictionis; plantae autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturales. Non sunt igitur corpora viventia.

[25439] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 10 Si autem dicatur quod substantia intellectualis, etsi non uniatur corpori elementi aut parti eius ut forma, unitur tamen ei ut motor. Primum quidem, in aere hoc dici impossibile est. Cum enim pars aeris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars eius determinata motum proprium habere, propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

[25440] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 11 Praeterea. Si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiae limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur: nam cuiuslibet motoris proprii virtus non excedit in movendo proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicuius substantiae intellectualis non excedat in movendo aliquam determinatam partem alicuius elementi, aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatur ut forma.

[25441] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 12 Item. Motus corporis elementaris potest ex aliis principiis causari quam ex substantia intellectuali. Superfluum igitur esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

[25442] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 13 Per hoc autem excluditur opinio Apuleii, et quorun-

dam Platonicorum, qui dixerunt *Daemonia esse animalia corpore aerea, mente rationabilia, animo passiva, tempore aeterna*; et quorundam gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicens Angelos et Daemones habere corpora naturaliter sibi unita, de natura superiorum vel inferiorum elementorum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber II a capite XCI ad caput CI

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 91

[25443] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 tit. Quod sunt aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae

[25444] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 1 Ex praemissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

[25445] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 2 Ostensum est enim supra, corporibus corruptis, intellectus substantiam, quasi perpetuam, remanere. Et si quidem substantia intellectus quae remanet, sit una omnium, sicut quidam dicunt, de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatum. Et sic habetur propositum, quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animae intellectivae remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere: praesertim cum ostensum sit quod animae non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens: cum naturaliter sint formae corporum. Eo autem quod est per accidens, oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales, animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

[25446] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 3 Amplius. Omne quod est de ratione generis, oportet de ratione speciei esse: sunt autem quaedam quae sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis; sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. Quicquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse: multae enim species sunt irrationabilium animalium. Substantiae autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, cum habeat per se operationem: sicut superius est ostensum. De ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita: etsi sit hoc de ratione alicuius intellectualis substantiae, quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae.

[25447] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 4 Adhuc. Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali. Attingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima.

[25448] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 5 Item. Si est aliquid imperfectum in aliquo genere,

invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum: perfectum enim natura prius est imperfecto. Formae autem quae sunt in materiis, sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquae formae quae sunt actus completi per se subsistentes, et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis: immunitas enim materiae confert esse intelligibile, ut ex praemissis patet. Sunt ergo aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae: omne enim corpus materiam habet.

[25449] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 6 Amplius. Substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit: substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur esse quaedam in genere substantiae omnino absque corpore. Omnes autem naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur: aliter enim esset universum imperfectum. In sempiternis etiam non differt esse et posse. Sunt igitur aliquae substantiae absque corporibus subsistentes; post primam substantiam, quae Deus est, qui non est in genere, ut supra ostensum est; et supra animam, quae est corpori unita.

[25450] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 7 Adhuc. Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum; et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum: et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis patet. Corpus autem invenitur per se: sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae.

[25451] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 8 Item. Substantiam rei oportet esse proportionatam suae operationi: quia operatio est actus et bonum substantiae operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiae intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quae competat praedictae operationi. Intelligere autem, cum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi: perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quae sunt secundum naturam suam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod ante animas humanas, quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquae intellectuales substantiae intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corporibus secundum suam naturam separatae.

[25452] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 9 Praeterea. Aristoteles argumentatur sic in XI metaphysicae. Motum continuum, regularem et, quantum in se est, indeficientem, oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra probatum est. Plures etiam motus oportet a pluribus motoribus esse. Motus autem caeli est continuus, regularis, et, quantum in se est, indeficiens est: et praeter primum motum, sunt multi tales motus in caelo, sicut per considerationes astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque

per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra probatum est. Motor autem incorporeus unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis: sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque sint corporibus uniti. Motus autem caelestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra probatum est. Sunt igitur plures substantiae intellectuales corporibus non unitae.

[25453] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 10 His autem concordat sententia Dionysii, IV cap. de Div. Nom., dicentis de Angelis quod, *sicut immateriales, et incorporei intelliguntur.*

[25454] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 91 n. 11 Per hoc autem excluditur error Sadducaeorum, qui dicebant *spiritum non esse.* Et positio antiquorum naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse. Positio etiam Origenis qui dixit quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere. Et omnium aliorum ponentium omnes Angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita.

Caput 92

[25455] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 tit. De multitudine substantiarum separatarum

[25456] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 1 Sciendum est autem quod Aristoteles probare nititur non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed quod sunt eiusdem numeri cuius sunt motus deprehensi in caelo, neque pauciores.

[25457] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 2 Probat enim quod non sunt aliqui motus in caelo qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus qui est in caelo, est propter motum alicuius stellae, quae sensibilis est: orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati. Item probat quod non sunt aliquae substantiae separatae a quibus non proveniant aliqui motus in caelo: quia, cum motus caelestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliae substantiae separatae quam illae quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines; aliter essent motus imperfecti. Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiae separatae quam motus deprehensi, et qui possunt deprehendi, in caelo: praesertim cum non sint plura corpora caelestia eiusdem speciei, ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti.

[25458] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 3 Haec autem probatio non habet necessitatem. In his enim quae sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet in II physicorum: non autem e converso. Unde, si motus caelestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut

ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum praedictarum ex numero motuum. Potest enim dici quod sunt aliquae substantiae separatae altioris naturae quam illae quae sunt proximi fines motuum caelestium: sicut, si instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur, nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta huiusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem: dicit enim: *quare substantias et principia immobilia rationabile est tot aestimare: necessarium enim dimittatur fortioribus dicere.*

[25459] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 4 Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures substantiae intellectuales a corporibus separatae quam sint motus caelestes.

[25460] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 5 Substantiae enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream. Oportet igitur accipere gradum in praedictis substantiis secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quaedam intellectuales substantiae elevatae supra corpoream substantiam secundum sui generis naturam tantum, quae tamen corporibus uniuntur ut formae, ut ex praemissis patet. Et quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quae etsi non uniantur corporibus ut formae, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiae intellectualis non dependet a movendo: cum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, quae est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quae non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

[25461] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 6 Amplius. Sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus: ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti ratione suae formae naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto per formam intellectus: ut scilicet huiusmodi sit forma intellectiva quod possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus, tales intelligentias habere quales sunt explicabiles per motus orbium, et producibiles in rebus naturalibus. Sed supra huiusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores: intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam sit esse earum in rebus; unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practicas universalior est conceptio artis imperantis quam exequentis. Oportet autem substantiarum intelligibilium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales supra illas quae sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

[25462] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 7 Adhuc. Ordo universi exigere videtur ut illud quod est in rebus nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora: ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora. Unde oportet quod nobiliora, quasi propter se existentia, multiplicentur quantum possibile est. Et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet caelestia, in tantum

excedunt corruptibilia, scilicet elementaria, ut quasi haec non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem caelestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus; ita substantiae intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiae separatae omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero caelestium motuum.

[25463] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 8 Item. Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formae autem quae sunt extra materiam, habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia: nam formae in materia recipiuntur secundum materiae capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multit

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

udinis formae quae sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum.

[25464] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 9 Non autem propter hoc dicimus quod substantiae separatae sint species istorum sensibilium: sicut Platonici senserunt. Cum enim non possent ad praedictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, apposuerunt istas substantias esse eiusdem speciei cum istis, vel magis species istarum: sicut, si aliquis non videret solem et lunam et alia astra, et audiret esse quaedam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corporum corruptibilium, existimans ea esse eiusdem speciei cum istis. Quod non esset possibile. Similiter etiam impossibile est substantias immateriales esse eiusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum: cum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non haec materia, quae est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem hae carnes et haec ossa, quae sunt principia Socratis et Platonis. Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium: sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto. Et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

[25465] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 10 Adhuc. Magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale. Multa enim intellectu capimus quae in materia esse non possunt: ex quo contingit quod cuilibet rectae lineae finitae potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum, et diversitas figurarum, in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiae autem separatae sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Maior igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus, secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. In perpetuis autem non differt esse et posse. Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

[25466] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 11 His autem attestatur sacra Scriptura. Dicitur enim Dan. 7-10: *millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Et Dionysius, 14 cap. Cael. Hier., dicit quod numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem.

[25467] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 92 n. 12 Per hoc autem excluditur error dicentium substantias

separatas secundum numerum motuum caelestium, aut secundum numerum sphaerarum caelestium esse. Et error Rabbi Moysi, qui dixit numerum Angelorum qui in Scriptura ponitur, non esse numerum substantiarum separatarum, sed virtutum in istis inferioribus: sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiae, et sic de aliis.

Caput 93

[25468] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 93 tit. Quod in substantiis separatis non sunt multae unius speciei

[25469] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 93 n. 1 Ex his autem quae de istis substantiis praemissa sunt, ostendi potest quod non sunt plures substantiae separatae unius speciei.

[25470] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 93 n. 2 Ostensum est enim supra quod substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam significat definitio, quae est signum quidditatis rei. Unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt nisi sint plures species.

[25471] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 93 n. 3 Adhuc. Quaecumque sunt idem specie differentia autem numero, habent materiam: differentia enim quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem ex materia, inducit diversitatem secundum numerum. Substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

[25472] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 93 n. 4 Amplius. Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo, conservetur in pluribus: unde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in uno individuo: eo quod sunt incorruptibiles, ut supra ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua in illis substantiis eiusdem speciei.

[25473] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 93 n. 5 Item. Id quod est speciei in unoquoque, dignius est eo quod est individuationis principium, praeter rationem speciei existens. Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversae, quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie.

[25474] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 93 n. 6 Praeterea. Substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei: tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei; tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod illa species ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.

Caput 94

[25475] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 94 tit. Quod substantia separata et anima non sunt unius speciei

[25476] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 94 n. 1 Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis.

[25477] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 94 n. 2 Maior enim est differentia animae humanae a substantia separata quam unius substantiae separatae ab alia. Sed substantiae separatae omnes ad invicem specie differunt, ut ostensum est. Multo igitur magis substantia separata ab anima.

[25478] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 94 n. 3 Amplius. Unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei: quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animae humanae et substantiae separatae non est unius rationis: nam in esse substantiae separatae non potest communicare corpus, sicut potest communicare in esse animae humanae, quae secundum esse unitur corpori ut forma materiae. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.

[25479] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 94 n. 4 Adhuc. Quod habet secundum seipsum speciem, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem: anima autem non, sed est pars speciei humanae. Impossibile est igitur quod anima sit eiusdem speciei cum substantiis separatis: nisi forte homo esset eiusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile.

[25480] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 94 n. 5 Praeterea. Ex propria operatione rei percipitur species eius: operatio enim demonstrat virtutem, quae indicat essentiam. Propria autem operatio substantiae separatae et animae intellectivae est intelligere. Est autem omnino alius modus intelligendi substantiae separatae et animae: nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo; non autem

substantia separata, cum non habeat organa corporea, in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei.

Caput 95

[25481] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 95 tit. Quomodo accipiatur genus et species in substantiis separatis

[25482] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 95 n. 1 Oportet autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus quae sunt diversarum specierum unius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali: natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine respectu naturae intellectivae, ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiae separatae non sunt ex materia et forma compositae, ut ex praemissis, patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

[25483] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 95 n. 2 Scire igitur oportet quod diversae rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu: aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia. Et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem super aliam aliquem gradum perfectionis adiicere: sicut animalia super plantas, et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior. Propter quod Aristoteles, in VIII Metaph., dicit quod *definitiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat*: per quem modum in definitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur.

[25484] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 95 n. 3 Ratio igitur determinatae speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur. Et quia in rebus ex materia et forma compositis forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam est materia vel materiale: oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali. Et ideo ex differentia et genere fit unum sicut ex materia et forma. Et sicut una et eadem est natura quae ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit quandam extraneam naturam super genus, sed est quaedam determinatio ipsius naturae generis: ut, si genus accipiatur animal pedes habens, differentia eius est animal duos pedes habens; quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere, manifestum est.

[25485] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 95 n. 4 Unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio quam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura generis, ex hoc quod natura quam significat definitio, est composita ex materia et forma sicut ex terminante et terminato. Si igitur est aliqua natura simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturae sumetur ratio generis: ex terminatione autem eius secundum quod est in tali gradu entium, sumetur eius differentia specifica. Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura est non terminata, sed infinita in se, sicut supra ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus neque speciem; quod est consonum his quae supra, de Deo ostendimus. Patet etiam ex praemissis quod, cum diversae species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur; in una autem specie non sunt plura individua: quod non sunt in substantiis separatis duae aequales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior. Unde et Iob 38-33 dicitur: *numquid nosti ordinem caeli?* Et Dionysius dicit, X cap. caelestis hierarchiae, quod sicut in tota Angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima; ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius et infimus; et in quolibet ordine supremi, medii et infimi.

[25486] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 95 n. 5 Per hoc autem excluditur positio Origenis, qui dixit a principio omnes substantias spirituales aequales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat: diversitas autem quae in huiusmodi substantiis invenitur, quod quaedam est unita corpori, quaedam non unita, et quaedam altior, quaedam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est enim hanc differentiam graduum naturalem esse; et quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis; nec ipsae substantiae separatae ad invicem; nec etiam secundum ordinem naturae aequales.

Caput 96

[25487] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 tit. Quod substantiae separatae non accipiunt cognitionem a sensibilibus

[25488] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 1 Ex praemissis ostendi potest quod substantiae separatae non accipiunt intellectivam cognitionem de rebus ex sensibilibus.

[25489] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 2 Sensibilia enim secundum suam naturam nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum. Omnis igitur substantia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam: et per consequens habet cor-

pus naturaliter unitum, cum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiae autem separatae non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

[25490] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 3 Amplius. Altioris virtutis oportet esse altius obiectum. Virtus autem intellectiva substantiae separatae est altior quam vis intellectiva animae humanae: cum intellectus animae humanae sit infimus in ordine intellectuum, ut ex praemissis patet. Intellectus autem animae humanae obiectum est phantasma, ut supra dictum est: quod est superius in ordine obiectorum quam res sensibilis extra animam existens, sicut ex ordine virtutum cognoscitivarum apparet. Obiectum igitur substantiae separatae non potest esse res existens extra animam, ut ab ea immediate accipiat cognitionem; neque phantasma. Relinquitur igitur quod obiectum intellectus substantiae separatae sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine obiectorum cognoscibilium nisi id quod est intelligibile actu. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quae sunt per seipsa etiam intelligibilia.

[25491] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 4 Adhuc. Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quae sunt secundum seipsa intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium his quae non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia. Eiusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta: nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia. Huiusmodi autem intelligibilia sunt quae intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiae separatae, cum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quae sunt secundum se intelligibilia actu.

[25492] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 5 Amplius. Modus operationis propriae alicuius rei proportionaliter respondet modo substantiae et naturae ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo. Operatio igitur intellectualis eius erit intelligibilium quae non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata: sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus, quae sunt in organis corporeis. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

[25493] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 6 Adhuc. Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles; ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex praemissis patet. Sed ea quae sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam, per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiae igitur separatae, quae sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili: intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.

[25494] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 7 Adhuc. Perfectio naturae superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiae separatae, cum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus, sic quod ab eis cognitionem accipiat.

[25495] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 8 Patet autem ex hoc quod in substantiis separatis non est intellectus agens et possibilis, nisi forte aequivoce. Intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus: nam intellectus agens est qui facit species a sensibilibus acceptas esse intelligibiles actu; intellectus autem possibilis est qui est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. Cum igitur substantiae separatae non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles, in III de anima, intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.

[25496] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 9 Item manifestum est in eisdem quod localis distantia cognitionem substantiae separatae impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum: non autem ad intellectum, nisi per accidens, inquantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum. Intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, cum sint a materia corporali separata. Cum igitur substantiae separatae non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

[25497] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 96 n. 10 Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore: nam tempus consequitur motum localem; unde non mensurat nisi ea quae aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus: operationi autem intellectuali nostrae adiacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus. Et inde est quod in compositione et divisione semper noster intellectus adiungit tempus praeteritum vel futurum: non autem in intelligendo quod quid est. Intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus: unde secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit. Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

Caput 97

[25498] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 97 tit. Quod intellectus substantiae separatae semper intelligit actu

[25499] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 97 n. 1 Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiae

separatae est semper intelligens actu.

[25500] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 97 n. 2 Quod enim est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore. Intellectus autem substantiae separatae est supra tempus, ut probatum est. Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non.

[25501] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 97 n. 3 Amplius. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, ut ex praemissis patet: nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint sicut intelligentes actu semper.

[25502] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 97 n. 4 Item. Substantiae separatae movent per intellectum corpora caelestia, secundum philosophorum doctrinam. Motus autem corporum caelestium est semper continuus. Intelligere igitur substantiarum separatarum est continuum et semper.

[25503] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 97 n. 5 Hoc autem idem sequitur etsi non ponantur moventes corpora caelestia: cum sint altiores corporibus caelestibus. Unde, si propria operatio corporis caelestis, quae est motus ipsius, est continua; multo magis propria operatio substantiarum separatarum, quae est intelligere.

[25504] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 97 n. 6 Amplius. Omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur, movetur per se vel per accidens. Unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quae est circa partem sensibilem, ut dicitur in VIII physicorum. Sed substantiae separatae non moventur per se, quia non sunt corpora: neque moventur per accidens, quia non sunt unitae corporibus. Igitur operatio propria, quae est intelligere, est in eis continua, non intercisa.

Caput 98

[25505] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 tit. Quomodo una substantia separata intelligit aliam

[25506] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 1 Si autem substantiae separatae intelligunt ea quae sunt per se intelligibilia, ut ostensum est; per se autem intelligibilia sunt substantiae separatae, immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus patet: consequitur quod substantiae separatae intelligant, sicut propria obiecta, substantias separatas. Unaquaeque igitur et seipsam et alias cognoscet.

[25507] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 2 Seipsam quidem unaquaeque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu: unde et forma est principium cognitionis rei quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili: et propter hoc dicit Aristoteles, in III de anima, quod *est cognoscibilis sicut et alia*, scilicet per species a phantasmatibus acceptas, sicut per formas proprias. Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili. Unde unaquaeque earum seipsam per essentiam suam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei.

[25508] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 3 Cum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti; una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex praemissis apparet: videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

[25509] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 4 Dicunt ergo quidam quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae: eo quod unumquodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus: in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suae causae. In causis autem non univocis similitudo effectus est in causa eminentius, causae autem in effectu inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores inferiorum: cum non sint unius speciei in diversis gradibus constitutae. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo: superior autem inferiorem eminentiori modo. Et hoc est quod in libro de causis dicitur, quod *intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suae substantiae: quia alia est causa alterius.*

[25510] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 5 Sed cum superius sit ostensum quod substantiae separatae intellectuales non sunt compositae ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

[25511] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 6 Praeterea. Ostensum est quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatae. Non est igitur una earum ab alia. Unaquaeque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi, multo amplius quam sol vel luna: cum unaquaeque earum habeat propriam speciem, et nobiliorem quam quaevis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

[25512] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 7 Sic igitur, secundum praedicta, quaelibet substantiarum

separatarum cognoscit Deum, naturali cognitione, secundum modum suae substantiae, per quam similes sunt Deo sicut causae. Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam: cum una non sit causa alterius.

[25513] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 8 Considerandum est igitur quod, cum nulla huiusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum, supra propriam substantiam, oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quaelibet earum aliam in propria natura cognoscere possit.

[25514] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 9 Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis: qualis est sola natura divina, ut in primo ostensum est. Omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit, perfecta cognitione, suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per intelligibilem speciem, ut supra dictum est.

[25515] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 10 Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis. Unde, cum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illae similitudines erunt actus eius inquantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istae similitudines sint plures: quia iam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita; sicut autem natura substantiae separatae non est infinita sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis; unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures huiusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum; et propter hoc, universaliorem boni et entis participationem habens. Et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales. Et hoc est quod Dionysius, XII cap. caelestis hierarchiae, dicit, quod Angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro de causis dicitur quod *intelligentiae superiores habent formas magis universales.* Summum autem huius universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coaequata.

[25516] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 11 Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfectior cognitio, sicut apud nos. Per similitudinem enim animalis, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem hominis, per quam cognoscimus speciem completam: cognoscere enim aliquid secundum genus tantum, est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quae est in substantia separata, est universalioris virtutis, ad plura repraesentanda sufficiens. Et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem: est enim universalis virtute, ad modum formae agentis in causa universali, quae quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis: aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum praedictarum.

[25517] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 12 Exempla igitur huius ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia: homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit. Qui etiam, quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest: unde his qui sunt tardi intellectus, oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

[25518] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 13 Cum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est aestimandum quod sit denudata ab omnibus huiusmodi similitudinibus: haec est enim dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, ut dicitur in III de anima. Neque est etiam aestimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum: sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu et alias in potentia; et sicut intellectus possibilis noster cum iam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Cum enim illae substantiae separatae non moveantur neque per se neque per accidens, ut ostensum est, omne quod est in eis in potentia, oportet esse in actu: alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se vel per accidens. Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus caelestibus quantum ad esse naturale. Materia enim corporis caelestis ita perficitur per suam formam quod non remanet in potentia ad aliquas formas: et similiter intellectus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem. Intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus, quibus unitur ut forma: sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod *intelligentia est plena formis*: quia scilicet tota potentialitas intellectus eius est completa per formas intelligibiles. Et sic per huiusmodi intelligibiles species una substantia separata aliam intelligere potest.

[25519] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 14 Forte autem alicui videri potest quod, cum substantia

separata per essentiam sit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiae intellectae. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu: unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam videtur consonare dictum philosophi dicentis, in XI Metaph., quod *in substantiis separatis a materia non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur.*

[25520] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 15 Hoc autem si concedatur, habet dubitationes non paucas. Primo quidem, quia *intellectus in actu est intellectum in actu*, secundum doctrinam Aristotelis. Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri dum intelligit ipsam.

[25521] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 16 Adhuc. Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut calefactio calori: unde et illud videmus cuius specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius: cum habeat unaquaeque esse separatum ab alia. Impossibile igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam.

[25522] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 17 Amplius. Intellectum est perfectio intelligentis. Non potest autem inferior substantia esse perfectio superioris. Sequeretur igitur quod superior inferiorem non intelligeret, si per essentiam suam unaquaeque intelligeretur, et non per speciem aliam.

[25523] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 18 Item. Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quod intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa.

[25524] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 19 Et hoc quidem oportet verum esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu. Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam. Et secundum hoc est idem intellectus, et intellectum, et intelligere. Secundum autem positionem Platonis, intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per eius essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem. Unde et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod superiores substantiae intelligibiles sunt quasi cibus inferiorum.

Caput 99

[25525] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 99 tit. Quod substantiae separatae cognoscunt materialia

[25526] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 99 n. 1 Per dictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

[25527] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 99 n. 2 Cum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum obiectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

[25528] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 99 n. 3 Adhuc. Cum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori, sicut maior numerus continet minorem. Cum igitur substantiae separatae sint supra substantias corporales, oportet quod ea quae sunt in substantiis corporalibus per modum materialem, sint in substantiis separatis per modum intelligibilem: quod enim est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

[25529] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 99 n. 4 Item. Si substantiae separatae movent corpora caelestia, ut philosophi ponunt, quicquid provenit ex motu corporum caelestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota; substantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quae fiunt per motum corporum caelestium sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formae igitur eorum quae generantur et corrumpuntur, sunt intelligibiliter in substantiis separatis. Unde et Boetius, in libro de Trinitate, dicit quod *ex formis quae sunt sine materia, venerunt formae quae sunt in materia.* Cognoscunt igitur substantiae separatae non solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium. Nam, si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum, tanquam propriorum effectuum, multo magis species corporum caelestium, quasi propriorum instrumentorum.

[25530] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 99 n. 5 Quia vero intellectus substantiae separatae est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia; habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis: necesse est quod substantia separata quaelibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum.

[25531] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 99 n. 6 Cum autem intellectus in actu perfecto sit intellectum in actu, potest alicui videri quod substantia separata non intelligat res materiales: inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiae separatae.

[25532] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 99 n. 7 Sed si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis secundum suam similitudinem quam habet in intellectu: non enim lapis qui est extra

animam, est perfectio intellectus possibilis nostri. Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiae separatae est immaterialiter, secundum modum substantiae separatae, non secundum modum substantiae materialis. Unde non est inconveniens si haec similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiae separatae, sicut propria forma eius.

Caput 100

[25533] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 100 tit. Quod substantiae separatae cognoscunt singularia

[25534] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 100 n. 1 Quia vero similitudines rerum in intellectu substantiae separatae sunt universaliores quam in intellectu nostro, et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur, per similitudines rerum materialium substantiae separatae non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

[25535] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 100 n. 2 Cum enim species rerum in intellectu existentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quae per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri in tantum sunt contractae virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius. Unde, sicut similitudo naturae generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiae, ut per eam species cognoscatur; ita similitudo naturae speciei non potest ducere in cognitionem principiorum individuantium, quae sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiae separatae, cum sit universalis virtutis, quasi quaedam una et immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, ita quod per eam substantia separata non solum naturam generis et speciei, sed etiam individui, cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit, sit materialis; vel quod sint infinitae, secundum numerum individuorum.

[25536] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 100 n. 3 Adhuc. Quod potest inferior virtus, potest et superior, sed eminentius. Unde virtus inferior operatur per multa, virtus superior operatur per unum tantum. Virtus enim, quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur; unde videmus quod diversa genera sensibilium, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata. Ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est altior,

cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet per intellectum.

[25537] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 100 n. 4 Item. Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et ad intellectum substantiae separatae. Ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus: unde per eas singularia cognosci non possunt a nobis. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

[25538] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 100 n. 5 Praeterea. Si corpora caelestia moventur a substantiis separatis, secundum philosophorum positionem, cum substantiae separatae agant et moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent: quod est quoddam particulare; nam universalia immobilia sunt. Situs etiam, qui renovantur per motum, sunt quaedam singularia, quae non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere quod substantiae separatae singularia cognoscant istarum materialium rerum.

Caput 101

[25539] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 101 tit. Utrum substantiae separatae naturali cognitione cognoscant omnia simul

[25540] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 101 n. 1 Quia vero intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu; idem autem non potest simul esse multa in actu; impossibile videtur quod intellectus substantiae separatae habeat species intelligibilium diversas, sicut iam supra dictum est.

[25541] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 101 n. 2 Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cuius species intelligibilis actu est in intellectu. Cum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur ad intelligendum actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis, per

plures species cognoscens, utitur una, qua vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quae per unam speciem cognoscit: omnia enim sunt ut unum intelligibile inquantum sunt per unum cognita; sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quiddam. Ea vero quae per diversas species cognoscit, non cognoscit simul. Et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio. Non tamen motus, proprie loquendo: cum non succedat actus potentiae, sed actus actui.

[25542] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 101 n. 3 Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit. Unde in intelligentia eius non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia saecula saeculorum. Amen.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber III a capite I ad caput LXIII

Thomas de Aquino ab Andrea Bonaiuto depictus («Triumphus S. Thomae», Cappella degli Spagnoli, Santa Mari

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 3

Caput 1

[25543] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 1 n. 1 *Deus magnus dominus et rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet dominus plebem suam. Quia in manu eius sunt omnes fines terrae, et altitudines montium ipsius sunt. Quoniam ipsius est mare et ipse fecit illud, et siccam manus eius formaverunt.* Psalm. XCIV.

[25544] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 1 n. 2 Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis, ut ex superioribus est manifestum. Unde consequens est ut factorum suorum sit dominus: nam super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas nec exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiae fundamento: cum sit totius esse universalis effector.

[25545] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 1 n. 3 Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur: bonum enim et finis est obiectum proprium voluntatis, unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet in finem dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt.

[25546] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 1 n. 4 Necesse est igitur ut Deus, qui est in se universaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus.

[25547] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 1 n. 5 Huius vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode, secundum differentiam naturarum. Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent: unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem. Quae si in sua directione divino subdantur regimini, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur: repelluntur autem si secus in sua directione processerint. Alia vero, intellectu carentia,

seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. Quorum quaedam, incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis praestitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur: sicut sunt corpora caelestia, quorum motus semper uniformiter procedunt. Alia vero, corruptibilia existentia, naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum suppletur: nam, uno corrupto, aliud generatur. Et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt, qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet quod nec illa quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis evadunt: nam et haec corruptibilia corpora, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfecte subduntur.

[25548] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 1 n. 6 Hoc igitur, divino repletus spiritu, Psalmista considerans, ut nobis divinum regimen demonstraret, primo describit nobis primi regentis perfectionem: naturae quidem, in hoc quod dicit *Deus*, potestatis, in hoc quod dicit *magnus dominus*, quasi nullo indigens ad suae potestatis effectum producendum; auctoritatis, in hoc quod dicit *rex magnus super omnes deos*, quia, etsi sint multi regentes, omnes tamen eius regimini subduntur. Secundo autem nobis describit regiminis modum. Et quidem quantum ad intellectualia, quae, eius regimen sequentia, ab ipso consequuntur ultimum finem, qui est ipse: et ideo dicit, *quia non repellet dominus plebem suam.* Quantum vero ad corruptibilia, quae, etiam si exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur, dicit, *quia in manu eius sunt omnes fines terrae.* Quantum vero ad caelestia corpora, quae omnem altitudinem terrae excedunt, idest corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant, dicit, *et altitudines montium ipsius sunt.* Tertio vero ipsius universalis regiminis rationem assignat: quia necesse est ut ea quae a Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur. Et hoc est quod dicit, *quoniam ipsius est mare* et cetera.

[25549] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 1 n. 7 Quia ergo in primo libro de perfectione divinae naturae prosecuti sumus; in secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est rerum omnium productor et dominus: restat in hoc tertio libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est rerum omnium finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum: ut primo agatur de ipso secundum quod est rerum omnium finis. Secundo, de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat. Tertio, de speciali regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes.

Caput 2

[25550] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 tit. Quod omne agens agit propter finem

[25551] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 1 Ostendendum est igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

[25552] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 2 In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem ab hoc dicitur deficere a fine intento; sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens, vel non: sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum, sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit per actionem in illud factum: si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam; quandoque aliquid per actionem factum.

[25553] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 3 Adhuc. In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid: sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid: alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

[25554] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 4 Amplius. Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones. Quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse: cum non sit infinita pertransire. Quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: et quod impossibile est fieri, impossibile est facere. Impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem huiusmodi actionum esse vel secundum ordinem virtutum activarum, sicut si homo sentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit: vel secundum ordinem obiectorum, sicut considero corpus ut considerem animam, quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut considerem Deum. Non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in II Metaph., forma enim est agendi principium: neque in obiectis, sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra probatum est. Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

[25555] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 5 Item. In his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu

sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere. Quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

[25556] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 6 Adhuc. Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

[25557] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 7 Amplius. Peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem: nec enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando, non autem aedificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quae fiunt secundum artem, sicut cum grammaticus non recte loquitur; et in his quae sunt secundum naturam, sicut patet in partubus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam, quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem.

[25558] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 8 Item. Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius.

[25559] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 9 Sunt autem aliquae actiones quae non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicrae et contemplatoriae, et actiones quae absque attentione fiunt, sicut confricatio barbae et huiusmodi: ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem. Sed sciendum quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis. Actiones autem ludicrae interdum sunt finis, cum quis solum ludit propter delectationem quae in ludo est: quandoque autem sunt propter finem, ut cum ludimus ut postmodum melius studeamus. Actiones autem quae fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio: sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbae, quae fit sine attentione intellectus. Et haec ad aliquem finem tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

[25560] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 2 n. 10 Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error; qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiae, causam finalem a rebus penitus subtrahentes.

Caput 3

[25561] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 tit. Quod omne agens agit propter bonum

[25562] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 1 Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

[25563] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 2 Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

[25564] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 3 Praeterea. Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

[25565] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 4 Adhuc. Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel ut conservetur secundum speciem vel individuum; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est. Et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

[25566] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 5 Amplius. Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem. Si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota; in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

[25567] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 6 Item. Omne agens agit secundum quod est actu. Agendo autem tendit in sibi simile. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni: nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

[25568] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 7 Adhuc. Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est, non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

[25569] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 8 Item. Eiusdem rationis est fugere malum et appetere

bonum: sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere: nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscuiusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

[25570] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 9 Adhuc. Quod provenit ex alicuius agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae accidere vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita ut protegant fructus; et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si igitur hoc evenit praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile: nam ea quae accidunt semper vel frequenter, non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus. Naturale igitur agens intendit ad id quod melius est. Et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

[25571] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 10 Item. Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere. Quod autem movetur, cum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum: per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

[25572] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 11 Hinc est quod philosophi definientes bonum dixerunt: *bonum est quod omnia appetunt.* Et Dionysius, IV cap., de divinis nominibus, dicit quod *omnia bonum et optimum concupiscunt.*

Caput 4

[25573] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 4 tit. Quod malum est praeter intentionem in rebus

[25574] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 4 n. 1 Ex hoc autem apparet quod malum in rebus incidit praeter intentionem agentium.

[25575] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 4 n. 2 Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat intentum ab agente, manifestum est praeter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

[25576] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 4 n. 3 Item. Defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis: sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa,

non secundum id quod defectum virtutis patitur. Secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti. Quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit praeter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum praeter intentionem.

[25577] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 4 n. 4 Adhuc. Ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum: ad malum autem per accidens et praeter intentionem. Quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet. Materia enim, cum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formae iam habitae: sicut, cum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formae aeris. Et ad utrumque transmutatio materiae terminatur simul: ad formam quidem ignis secundum quod generatur ignis, ad privationem autem formae aeris secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiae est ad privationem, sed ad formam: non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub forma est possibile. Igitur quod terminetur ad privationem est praeter intentionem; terminatur autem ad eam inquantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formae de necessitate consequitur. Transmutatio igitur materiae in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam, privatio vero consequitur praeter intentionem. Et similiter oportet esse in omnibus motibus. Et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid: sicut, cum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium: malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur intendit in suo motu pervenire ad bonum, pervenit autem ad malum praeter intentionem. Igitur, cum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit praeter intentionem agentis.

[25578] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 4 n. 5 Amplius. In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem: in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si igitur perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem: sicut, si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem. Sed omne agens per intellectum tendit ad aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus patet. Si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi praeter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicuius agentis nisi praeter intentionem.

[25579] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 4 n. 6 Hinc est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *malum est praeter intentionem et voluntatem.*

Capita 5 et 6

[25580] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 tit. Rationes quibus videtur probari quod malum non sit praeter intentionem (et solutio ipsarum)

[25581] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 1 Sunt autem quaedam quae huic sententiae adversarii videntur.

[25582] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 2 Quod enim accidit praeter intentionem agentis, dicitur esse fortuitum et casuale et in paucioribus accidens. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale, neque ut in paucioribus accidens, sed semper vel in pluribus. In naturalibus enim semper generationi corruptio adiungitur. In agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit: cum *difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo*, ut dicit Aristoteles, in II Ethicorum. Non igitur videtur malum esse proveniens praeter intentionem.

[25583] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 3 Item. Aristoteles in III Eth., expresse dicit quod *malitia est voluntarium.* Et hoc probat per hoc quod aliquis voluntarie operatur iniusta, irrationabile autem est operantem voluntarie iniusta non velle iniustum esse, et voluntarie stuprantem non velle incontinentem esse; et per hoc quod legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum praeter voluntatem vel intentionem esse.

[25584] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 4 Praeterea. Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur eius, qui est privatio habens rationem mali, est intentus a natura: sicut etiam forma et bonum, quae sunt generationis finis.

[25585] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 5 Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius. Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere: si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia etsi natus sit habere, non tamen est debitum ut habeat; est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus, quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est eius quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta semper est ratio mali.

[25586] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 6 Materia autem, cum sit potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita: cum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu. Quaelibet tamen earum est debita alicui eorum quae ex materia constituuntur: nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquae, nec potest esse ignis nisi habeat formam ignis. Privatio igitur formae huiusmodi, comparata ad materiam, non est malum materiae: sed comparata ad id cuius est forma, est malum eius, sicut privatio formae ignis est malum ignis.

[25587] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 7 Et quia tam privationes quam habitus et formae

non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subiecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: sin autem, erit malum alicuius, et non simpliciter. Hominem igitur privari manu, est malum simpliciter: materia autem privari forma aeris, non est malum simpliciter, sed est malum aeris. Privatio autem ordinis aut commensurationis debitae in actione, est malum actionis. Et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.

[25588] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 8 His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est praeter intentionem, oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. Si enim quod est praeter intentionem, sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel frequenter, non eveniet fortuito vel casualiter: sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas, non erit fortuitum nec casuale; esset autem casuale si sequeretur ut in paucioribus.

[25589] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 9 Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur praeter intentionem generantis, consequitur tamen semper: nam semper formae unius est adiuncta privatio alterius. Unde corruptio non evenit casualiter neque ut in paucioribus: licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, ut dictum est. Si autem sit talis privatio quae privet id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut cum nascuntur partus monstruosi: hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans; cum agens intendat perfectionem generati.

[25590] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 10 Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activae. Unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur praeter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem: si tamen tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum. Erit autem casuale si hic defectus raro talem comitatur agentem.

[25591] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 11 In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio: nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur, habeat coniunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper vel frequenter: sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adiuncta est inordinatio adulterii; unde malum adulterii non sequitur casualiter. Esset autem casuale malum si ad id quod intendit, sequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus: sicut cum quis, proiiciens ad avem, interficit hominem.

[25592] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 12 Quod autem huiusmodi bona aliquis intendat ut in pluribus quibus privationes boni secundum rationem consequuntur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta, et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio: ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

[25593] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 13 Ex quo patet quod, licet malum praeter intentionem

sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter non vellet; sicut qui proiicit merces in mari causa salutis, non intendit proiectionem mercium, sed salutem, proiectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum aliquis vult facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc. Et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut proiectio mercium in mari.

[25594] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 14 Eodem autem modo patet solutio ad tertiam obiectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis: et per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturae absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo existente non est aqua. Hoc ergo quod est esse aerem, intendit natura secundum se: quod vero est non esse aquam, non intendit nisi inquantum est coniunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentae, sed secundum accidens: formae vero secundum se.

[25595] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 5-6 n. 15 Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum, omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi: quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

Caput 7

[25596] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 tit. Quod malum non est aliqua essentia

[25597] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 1 Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

[25598] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 2 Malum enim, ut dictum est, nihil est aliud quam privatio eius quod quis natus est et debet habere: sic enim apud omnes est usus huius nominis malum. Privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

[25599] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 3 Adhuc. Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. Inquantum autem habet esse, habet aliquid boni: nam, si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, cum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque

bonum est quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

[25600] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 4 Amplius. Omnis res vel est agens, vel est facta. Malum autem non potest esse agens: quia quicquid agit, agit inquantum est actu existens et perfectum. Et similiter non potest esse factum: nam cuiuslibet generationis terminus est forma et bonum. Nulla igitur res secundum suam essentiam est mala.

[25601] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 5 Item. Nihil tendit ad suum contrarium: unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, ut ostensum est. Nullum igitur ens, inquantum huiusmodi, est malum.

[25602] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 6 Adhuc. Omnis essentia est alicui rei naturalis. Si enim est in genere substantiae, est ipsa natura rei. Si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicuius substantiae causetur, et sic illi substantiae erit naturalis: licet forte alteri substantiae non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquae. Quod autem est secundum se malum, non potest esse alicui naturale. De ratione enim mali est privatio eius quod est alicui natum inesse et debitum ei. Malum igitur, cum sit eius quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale. Unde et quicquid naturaliter inest alicui, est ei bonum, et malum si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

[25603] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 7 Amplius. Quicquid habet essentiam aliquam, aut ipsummet est forma, aut habet formam aliquam: per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, inquantum huiusmodi, habet rationem bonitatis: cum sit principium actionis; et finis quem intendit omne faciens; et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quicquid igitur habet essentiam aliquam, inquantum huiusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

[25604] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 8 Item. Ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem, inquantum huiusmodi, bonum est: quia secundum quod aliquid est actu, secundum hoc est perfectum. Potentia etiam bonum aliquid est: tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet; et est etiam actui proportionata, non ei contraria; et est in eodem genere cum actu; et privatio non competit ei nisi per accidens. Omne igitur quod est, quocumque modo sit, inquantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

[25605] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 9 Amplius. Probatum est in secundo huius, quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem, in primo ostendimus. Cum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, inquantum est ens, esse malum.

[25606] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 10 Hinc est quod Gen. 1-31 dicitur: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*; et Eccle. 3-11: *cuncta fecit bona in tempore suo*; et I Tim. 4-4: *omnis creatura Dei bona.* Et Dionysius, cap. IV de Div. Nom., dicit quod *malum non est existens*, scilicet per se, *nec aliquid in existentibus*, quasi accidens, sicut albedo vel nigredo.

[25607] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 11 Per hoc autem excluditur error Manichaeorum, ponentium aliquas res secundum suas naturas esse malas.

Caput 8

[25608] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 tit. Rationes quibus videtur probari quod malum sit natura vel res aliqua (et solutio ipsarum)

[25609] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 1 Videtur autem quibusdam rationibus praedictae sententiae posse obviari.

[25610] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 2 Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus: sicut enim virtus secundum suam speciem est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus. Est igitur aliqua essentia, et aliquibus rebus naturalis.

[25611] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 3 Praeterea. Utrumque contrariorum est natura quaedam: si enim nihil poneret, alterum contrariorum esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

[25612] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 4 Item. Bonum et malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele, in praedicamentis. Cuiuslibet autem generis est essentia et natura aliqua: nam non entis non sunt species neque differentiae, et ita quod non est, non potest esse genus. Malum igitur est aliqua essentia et natura.

[25613] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 5 Adhuc. Omne quod agit, est res aliqua. Malum autem agit inquantum malum: repugnat enim bono et corrumpit ipsum. Malum igitur, inquantum malum, est res aliqua.

[25614] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 6 Amplius. In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem: negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero peius. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

[25615] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 7 Praeterea. Res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

[25616] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 8 Has autem rationes non difficile est solvere. Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent: secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. Voluntatis autem obiectum est finis et bonum. Unde a fine speciem moralia sortiuntur: sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum universalem ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum: quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille, etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum: sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid huiusmodi. Unde et in aliquibus animalibus sunt bona; et homini etiam cum sunt secundum rationem moderata; et contingit quod est malum uni, esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum: sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, inquantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

[25617] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 9 Ex quo etiam patet quod malum et bonum sunt contraria secundum quod in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat, sed malum privatio est boni, inquantum est malum.

[25618] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 10 Eodem etiam modo potest accipi dictum quod malum et bonum, prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorum, ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas; vel unum bonum et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia, non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum; sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; sicut homo caecus est hominis individuum non inquantum est caecus, sed inquantum est hic homo; et irrationale est differentia animalis non propter privationem rationis, sed ratione talis naturae ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiam dici quod Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, cum inter prima decem genera, in quorum quolibet invenitur aliqua contrarietas, ea non connumeret; sed secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum et malum esse prima genera et prima principia, et in utroque eorum posuit esse decem prima contraria: sub bono quidem finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, et ultimo bonum; sub malo autem, infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curvum, tenebras, altera parte longius, et ultimo malum. Sic autem et in pluribus librorum logicorum locis utitur exemplis, secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus. Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem: nam impossibile est quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, quasi privationem quandam habens admixtam: sicut album et calidum sunt

perfecta, frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia igitur omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet; omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni: semper in contrariis alterum sub bono videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere. Et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur.

[25619] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 11 Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. Secundum enim quod formae et fini, quae habent rationem boni, et sunt agendi vera principia, est adiuncta privatio contrariae formae et finis contrarii, actio quae sequitur ex tali forma et tali fine, attribuitur privationi et malo: per accidens quidem, nam privatio, secundum quod huiusmodi, non est alicuius actionis principium. Propter quod bene in IV cap. de Div. Nom., dicit Dyonisius, quod *malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni, secundum se vero est impotens et infirmum*, quasi nullius actionis principium. Malum tamen corrumpere dicitur bonum non solum agendo virtute boni, sicut expositum est: sed formaliter secundum se, sicut dicitur caecitas corrumpere visum quia est ipsa visus corruptio; per quem modum dicitur albedo parietem colorare quia est ipse parietis color.

[25620] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 12 Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum, per recessum a bono. Sic enim quae privationem important, intenduntur et remittuntur, sicut inaequale et dissimile: dicitur enim inaequalius quod est ab aequalitate magis distans; et similiter dissimilius magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans. Privationes autem intenduntur non quasi aliquam essentiam habentes, sicut qualitates et formae, ut quinta ratio procedebat, sed per augmentum causae privantis: sicut aer tenebrosior est quanto plura fuerint interposita obstacula lucis, sic enim longius a lucis participatione distat.

[25621] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 8 n. 13 Dicitur etiam malum esse in mundo, non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quaedam existat, ut sexta ratio procedebat: sed ea ratione qua dicitur quod res aliqua mala est ipso malo; sicut caecitas et quaelibet privatio esse dicitur quia animal caecitate est caecum. Ens enim dupliciter dicitur, ut philosophus in metaphysica docet. Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens. Alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis: et sic malum et privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

Caput 10

[25622] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 tit. Quod causa mali est bonum

[25623] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 1 Ex praemissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

[25624] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 2 Si enim alicuius mali est causa malum; malum autem non agit nisi virtute boni, ut probatum est: oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

[25625] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 3 Adhuc. Quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est. Malum igitur non potest esse alicuius causa. Oportet igitur si ab aliquo causetur malum, quod illud sit bonum.

[25626] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 4 Item. Quicquid est proprie et per se alicuius causa, tendit in proprium effectum. Si igitur malum esset per se alicuius causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum: nam ostensum est quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicuius, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Solum autem bonum potest esse per se causa, sed malum non potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

[25627] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 5 Praeterea. Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma: ostensum est enim supra quod tam ens actu, quam ens in potentia, est bonum. Similiter non potest esse agens: cum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis: cum sit praeter intentionem, ut probatum est. Malum igitur non potest esse alicuius causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum.

[25628] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 6 Cum autem malum et bonum sint opposita; unum autem oppositorum non potest esse causa alterius nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, ut dicitur in VIII physicorum: sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali nisi per accidens.

[25629] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 7 Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis; et ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut cum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens: ut, cum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae. Accidit autem agenti, inquantum est agens, quod virtutis defectum patiatur: non enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis. Propter quod dicitur quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem: quia malum non sequitur ex causa agente nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti, vel cuiuscumque alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiae curvitatem: utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

[25630] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 8 Ex parte vero effectus, malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiae effectus; tum ex parte formae ipsius. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu: sicut cum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum: unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae, quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitae per naturam.

[25631] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 9 Ex parte autem formae effectus, per accidens malum incidit inquantum formae alicui de necessitate adiungitur privatio alterius formae, unde simul cum generatione unius rei, necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in praecedentibus patet, sed alterius rei.

[25632] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 10 Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono. Eodem autem modo et in artificialibus accidit. Ars enim in sua operatione imitatur naturam, et similiter peccatum in utraque invenitur.

[25633] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 11 In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium: cum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat; infirmitas enim non meretur poenam, quae culpae debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quantum ad hoc, quod vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto: nam virtutes morales non sunt factivae, sed activae. Artes autem factivae sunt: et ideo dictum est quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente.

[25634] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 12 In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis. Unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium. Voluntas vero movetur ex iudicio virtutis apprehensivae, quae iudicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, unum ad prosequendum movens, aliud ad fugiendum. Ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva, quae exequitur imperium rationis.

[25635] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 13 Actus autem virtutis exequentis iam praesupponit bonum vel malum morale. Non enim ad mores huiusmodi actus exteriores pertinent nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur: malus autem, si ille sit malus. Nihil autem ad malitiam moralem pertineret si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente: claudicatio enim non est vitium moris, sed naturae. Huiusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat, vel minuit. Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem, immunis est a vitio moris: movet enim secundum

ordinem naturalem visibile visum, et quodlibet obiectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivae virtutis, in se consideratus, morali vitio caret: cum eius defectus vitium morale vel excuset vel minuat, sicut et defectus exequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum vel minuunt. Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter inveniatur: et rationabiliter etiam ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.

[25636] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 14 Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Cum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus si sit naturalis, semper inhaeret voluntati: semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit; quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, iam est peccatum morale, cuius causa iterum inquirenda restabit: et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate praeexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare; neque etiam casualis et fortuitus, non enim esset in nobis morale peccatum, casualia enim sunt impraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius. Non tamen peccatum morale: ne cogamur in infinitum procedere. Quod quidem qualiter esse possit, considerandum est.

[25637] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 15 Cuiuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet: agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Cum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit: deficit autem in agendo si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti; sicut patet in instrumento cum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod in ordine actionum moralium duo principia voluntatem praecedunt: scilicet vis apprehensiva; et obiectum apprehensum, quod est finis. Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cuiuslibet appetitus, sed huius haec, et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

[25638] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 16 Rursus, cum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit; cuiuslibet autem sit proprius finis: et voluntatis erit finis et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Cum igitur voluntas tendit in actum mota ex apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Cum autem voluntas in actionem prorumpit ad apprehensionem apprehensivae sensualis; vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repraesentantis a proprio bono diversum; sequitur in actione voluntatis peccatum morale.

[25639] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 17 Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem; et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut cum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit. Ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est, vel nunc vel hoc modo, bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est: nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle. Itemque est in

potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat; aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale: si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum, quousque voluntas in finem indebitum tendat. Quod iam est voluntatis actus.

[25640] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 18 Sic igitur tam in naturalibus quam in moralibus patet quod malum a bono non causatur nisi per accidens.

Caput 11

[25641] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 11 tit. Quod malum fundatur in bono

[25642] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 11 n. 1 Ex praemissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

[25643] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 11 n. 2 Malum enim non potest esse per se existens: cum non sit essentiam habens, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subiecto. Omne autem subiectum, cum sit substantia quaedam, bonum quoddam est, ut ex praemissis patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

[25644] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 11 n. 3 Adhuc. Malum privatio quaedam est, ut ex praemissis patet. Privatio autem et forma privata in eodem subiecto sunt. Subiectum autem formae est ens in potentia ad formam, quod bonum est: nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quae malum est, est in bono aliquo sicut in subiecto.

[25645] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 11 n. 4 Amplius. Ex hoc dicitur aliquid malum, quia nocet. Non autem nisi quia nocet bono: nocere enim malo bonum est, cum corruptio mali sit bona. Non autem noceret, formaliter loquendo, bono, nisi esset in bono: sic enim caecitas homini nocet inquantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

[25646] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 11 n. 5 Item. Malum non causatur nisi a bono, et per accidens tantum. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum eius: nam quod est per accidens, fundatur supra id quod est per se.

[25647] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 11 n. 6 Sed cum bonum et malum sint opposita; unum autem oppositorum non possit esse alterius subiectum, sed expellat ipsum: videbitur alicui primo aspectu

esse inconveniens si bonum subiectum mali esse dicatur. Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens: cum omne ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, ut probatum est. Non est autem inconveniens ut non ens sit in ente sicut in subiecto: privatio enim quaelibet est non ens, et tamen subiectum eius est substantia, quae est ens aliquod. Non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subiecto. Caecitas enim non est non ens universale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus: non est igitur in visu sicut in subiecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subiecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur: sed in aliquo alio bono; sicut malum moris est in bono naturae; malum autem naturae, quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum sicut ens in potentia.

Caput 12

[25648] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 12 tit. Quod malum non totaliter consumit bonum

[25649] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 12 n. 1 Patet autem ex praedictis quod, quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere.

[25650] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 12 n. 2 Semper enim oportet quod remaneat mali subiectum, si malum remanet. Subiectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum.

[25651] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 12 n. 3 Sed cum contingat malum in infinitum intendi; semper autem per intensionem mali minuatur bonum: videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse finitum: nam infinitum bonum non est capax mali, ut in primo libro ostensum est. Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum: nam si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

[25652] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 12 n. 4 Non autem potest dici, ut dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eandem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit: nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium, et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit. Sed tamen in hoc divisionis processu semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem: dimidium enim totius, quod prius subtrahebatur, maius est secundum quantitatem absolutam quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione qua bonum per malum diminuitur, nequaquam potest accidere. Nam quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius: et sic per secundum malum magis diminui po-

terit. Rursusque malum sequens contingit esse aequale, vel maius priore: unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem.

[25653] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 12 n. 5 Est igitur aliter dicendum. Ex praemissis enim manifestum est quod malum totaliter bonum cui oppositum est tollit, sicut caecitas visum: oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subiectum. Quod quidem, inquantum subiectum est, habet rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subiectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicuius partis subiecti; neque per hoc quod aliqua pars potentiae subtrahatur; sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formae exire possit, sicut subiectum tanto est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo: quod etiam convenit his quae sunt dicta de malo. Diximus enim quod malum incidit praeter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni, quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum intentum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis: et sic magis per malum dicitur diminui bonum.

[25654] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 12 n. 6 Haec autem diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere. Nam formae naturales et virtutes omnes terminatae sunt, et perveniunt ad aliquem terminum ultra quem porrigi non possunt. Non potest igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum.

[25655] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 12 n. 7 In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere. Nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent. Potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere: unde mathematicae numerorum species et figurarum infinitae dicuntur. Et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit: qui enim vult furtum committere, potest iterum velle illud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem: quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest. Nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

Caput 13

[25656] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 13 tit. Quod malum habet aliquo modo causam

[25657] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 13 n. 1 Ex praedictis autem ostendi potest quod, etsi malum non habeat causam per se, cuiuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

[25658] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 13 n. 2 Quicquid enim est in aliquo ut in subiecto, oportet quod habeat aliquam causam: causatur enim vel ex subiecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subiecto, ut ostensum est. Oportet igitur quod malum habeat causam.

[25659] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 13 n. 3 Item. Quod est in potentia ad utrumque oppositorum, non constituitur in actu alicuius eorum nisi per aliquam causam: nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio eius quod quis natus est et debet habere: ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse. Est igitur malum in subiecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

[25660] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 13 n. 4 Adhuc. Quicquid inest alicui praeter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa: omnia enim in his quae sunt sibi naturalia permanent nisi aliquid aliud impediat; unde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo proiiciente, nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem semper inest praeter naturam eius cui inest: cum sit privatio eius quod natum est aliquid et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam, vel per se vel per accidens.

[25661] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 13 n. 5 Amplius. Omne malum consequitur ad aliquod bonum: sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam, praeter primum bonum, in quo non est aliquod malum, ut in primo libro ostensum est. Omne igitur malum habet aliquam causam, ad quam sequitur per accidens.

Caput 14

[25662] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 14 tit. Quod malum est causa per accidens

[25663] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 14 n. 1 Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

[25664] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 14 n. 2 Si enim aliquid est causa alicuius per se, id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut album quod accidit aedificatori, est causa domus per

accidens. Omne autem malum est in aliquo bono. Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa: materia enim est quodammodo causa formae, et quodammodo e converso; et similiter est de agente et fine. Unde non sequitur processus in infinitum in causis, si quodlibet est alicuius causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

[25665] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 14 n. 3 Adhuc. Malum est privatio quaedam, ut ex praedictis patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se. Malum igitur est alicuius causa per accidens.

[25666] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 14 n. 4 Praeterea. Ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum. Non tamen potest esse causa per se: quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicuius causa non per se, sed per accidens.

[25667] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 14 n. 5 Item. Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causae efficientis quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adiungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adiungitur malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur.

[25668] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 14 n. 6 Patet igitur quod malum est causa per accidens, et non potest esse causa per se.

Caput 15

[25669] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 tit. Quod non est summum malum

[25670] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 n. 1 Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium.

[25671] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 n. 2 Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni: sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono: cum ostensum sit quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

[25672] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 n. 3 Adhuc. Si aliquid est summe malum, oportet quod

per essentiam suam sit malum: sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile: cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium.

[25673] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 n. 4 Item. Illud quod est primum principium, non est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur a bono, ut ostensum est. Non est igitur malum primum principium.

[25674] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 n. 5 Amplius. Malum non agit nisi virtute boni, ut ex praemissis patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

[25675] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 n. 6 Praeterea. Cum id quod est per accidens, sit posterius eo quod est per se, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et praeter intentionem, ut probatum est. Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

[25676] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 n. 7 Adhuc. Omne malum habet causam per accidens, ut probatum est. Primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

[25677] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 n. 8 Item. Causa per se prior est ea quae per accidens. Sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est. Malum igitur non potest esse primum principium.

[25678] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 15 n. 9 Per hoc autem excluditur error Manichaeorum, ponentium aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum.

Caput 16

[25679] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 16 tit. Quod finis cuiuslibet rei est bonum

[25680] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 16 n. 1 Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra probatum est, sequitur ulterius quod cuiuslibet entis bonum sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem: oportet enim quod vel ipsa actio sit finis; vel actionis finis est etiam finis agentis. Quod est eius bonum.

[25681] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 16 n. 2 Amplius. Finis rei cuiuslibet est in quod terminatur

appetitus eius. Appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum: sic enim philosophi diffiniunt bonum, *quod omnia appetunt*. Cuiuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

[25682] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 16 n. 3 Item. Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

[25683] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 16 n. 4 Praeterea. Eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem, et ea quae finem non cognoscunt: licet quae cognoscunt finem, per se moveantur in finem; quae autem non cognoscunt, tendunt in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quae cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem: nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum. Ergo et ea quae finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

Caput 17

[25684] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 tit. Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus

[25685] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 1 Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem.

[25686] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 2 Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum, ergo oportet quod bonum inquantum bonum sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus: ut in primo libro probatum est. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum quod est Deus.

[25687] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 3 Item. Quod est maximum in unoquoque genere, est causa omnium illorum quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cuiuslibet finis quod sit finis: cum quicquid est finis, sit huiusmodi inquantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis. Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

[25688] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 4 Adhuc. In quolibet genere causarum causa prima est magis causa quam causa secunda: nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cuiuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium: cum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscuiusque rei quam aliquis finis proximus.

[25689] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 5 Amplius. In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium: sicut, si potio conficitur ut detur aegroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur; oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et aliorum praecedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis: ac per hoc, cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

[25690] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 6 Praeterea. Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

[25691] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 7 Item. Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus: nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium: quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens ad suos fines. Unde sequitur quod omnes fines secundorum agentium ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut in secundo probatum est. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet, ut in primo probatum est. Omnia igitur quaecumque sunt facta vel ab ipso immediate, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt huiusmodi: nam, sicut in secundo probatur, nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

[25692] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 8 Adhuc. Finis ultimus cuiuslibet facientis, inquantum est faciens, est ipsemet: utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter aliud homo faciat, hoc refertur in bonum suum vel utile vel delectabile vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quorundam quidem immediate, quorundam autem mediantibus aliis causis, ut ex praemissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

[25693] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 9 Praeterea. Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu: agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est. Ex agente autem materia in actum formae reducitur: unde materia fit actu

huius rei materia, et similiter forma huius rei forma, per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis: non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra ostensum est. Deus igitur est ultimus omnium finis.

[25694] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 10 Hinc est quod dicitur Proverb. 16-4: *universa propter semetipsum operatus est Deus.* Et Apoc. ult.: *ego sum alpha et omega, primus et novissimus.*

Caput 18

[25695] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 18 tit. Quomodo Deus sit finis rerum

[25696] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 18 n. 1 Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis. Quod quidem ex praemissis fiet manifestum.

[25697] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 18 n. 2 Sic enim est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiam si primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit: sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis eius. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit: sicut dicitur finis id quod aliquid sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

[25698] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 18 n. 3 Adhuc. Deus est simul ultimus rerum finis, et primum agens, ut ostensum est. Finis autem per actionem agentis constitutus, non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid praeexistens obtinendum.

[25699] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 18 n. 4 Amplius. Si aliquid agat propter rem aliquam iam existentem, et per eius actionem aliquid constituatur, oportet quod rei propter quam agit aliquid acquiratur ex actione agentis: sicut si milites pugnant propter ducem, cui acquiritur victoria, quam milites suis actionibus causant. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cuiuslibet rei: est enim sua bonitas omnino perfecta, ut in primo libro ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo, quia ipse rebus acquiritur.

[25700] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 18 n. 5 Item. Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis.

Caput 19

[25701] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 tit. Quod omnia intendunt assimilari Deo

[25702] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 1 Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem, res creatae similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

[25703] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 2 Amplius. Agens dicitur esse finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis: unde forma generantis est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari.

[25704] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 3 Item. In rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter: unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari.

[25705] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 4 Praeterea. Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei: agens enim agit sibi simile. Perfectio autem imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum: ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.

[25706] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 5 Adhuc. Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum.

Caput 20

[25707] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 20 tit. Quomodo res imitentur divinam bonitatem

[25708] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 20 n. 1 Patet ergo ex his quae dicta sunt quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis, est bonum. Tendunt igitur res in hoc quod assimilentur Deo proprie inquantum est bonus.

[25709] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 20 n. 2 Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno consistens. Ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut in primo libro probatum est. Unde, cum unumquodque in tantum sit bonum in quantum est perfectum, ipsum divinum esse est eius perfecta bonitas: idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quicquid aliud ad perfectionem et bonitatem pertinere videtur, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse. Rursumque ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia. In aliis autem rebus hoc accidere non potest. Ostensum est enim in secundo quod nulla substantia creata est ipsum suum esse. Unde, si secundum quod res quaelibet est, bona est; non est autem earum aliqua suum esse: nulla earum est sua bonitas, sed earum quaelibet bonitatis participatione bona est, sicut et ipsius esse participatione est ens.

[25710] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 20 n. 3 Rursus. Non omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorundam substantia forma et actus est: scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse. Quorundam vero substantia ex materia et forma composita est: cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita secundum aliquid sui.

[25711] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 20 n. 4 In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorundam ex materia et forma compositorum totam materiae potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam: et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam. Et huiusmodi sunt corpora caelestia, quae ex tota materia sua constant. Quorundam vero forma non replet totam materiae potentiam: unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam; et in alia materiae parte remanet potentia ad hanc formam; sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio in substantia eius quod substantiae potest inesse, manifestum est quod cum hac forma quae non implet totam materiae potentiam, adiungitur privatio formae: quae quidem adiungi non

potest substantiae cuius forma implet totam materiae potentiam; neque illi quae est forma per suam essentiam; et multo minus illi cuius essentia est ipsum suum esse. Cum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia; itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni: planum est quod in hoc ultimo substantiarum ordine est bonum mutabile et permixtionem mali oppositi habens; quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur haec substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

[25712] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 20 n. 5 Inter partes etiam huius substantiae ex materia et forma compositae, bonitatis ordo invenitur. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus eius; substantia vero composita sit actu existens per formam: forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam; materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et licet unumquodque sit bonum inquantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit: non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem; sed, etiam si nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens: propter quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *bonum se extendit ad existentia et non existentia.* Nam et ipsa non existentia, scilicet materia secundum quod intelligitur privationi subiecta, appetit bonum, scilicet esse. Ex quo patet quod etiam sit bona: nihil enim appetit bonum nisi bonum.

[25713] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 20 n. 6 Est et alio modo creaturae bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis. Res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis: quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur. Unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans, creatura vero secundum diversa: tantoque perfecta bonitas alicuius creaturae maiorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur. Si vero perfectam bonitatem non potest attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod, licet primum et summum bonum sit omnino simplex; substantiaeque ei in bonitate propinquae, sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinae: infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus, quam consequuntur animalia et homines.

[25714] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 20 n. 7 Manifestum est ergo ex dictis quod, licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo qui, virtute spoliatus, vitiis est subiectus, dicitur quidem bonus secundum

quid, scilicet inquantum est ens et inquantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter: licet quaelibet earum bona sit inquantum est. Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum.

[25715] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 20 n. 8 Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem; divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est: manifestum est quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem; et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei.

Caput 21

[25716] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 21 tit. Quod res intendunt naturaliter assimilari Deo in hoc quod est causa

[25717] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 21 n. 1 Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum.

[25718] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 21 n. 2 Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem, ut sint aliis causae.

[25719] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 21 n. 3 Adhuc. Res tendunt in divinam similitudinem inquantum est bonus, ut supra dictum est. Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur: unumquodque enim agit inquantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari, ut sint aliorum causae.

[25720] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 21 n. 4 Amplius. Ordo ad bonum boni rationem habet, ut ex dictis est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius, ordinatur ad bonum: bonum enim solum causatur per se, malum autem per accidens tantum, ut ostensum est. Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod aliquid tendit, intendit divinam similitudinem: cum quodlibet bonum creatum sit ex participatione divinae bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sunt aliorum causae.

[25721] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 21 n. 5 Item. Eiusdem rationis est quod effectus tendat in

similitudinem agentis, et quod agens assimilet sibi effectum: tendit enim effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem: sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quae subsistat, ita principia per quae aliorum sit causa; sicut enim animal, dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis, ut ostensum est. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum.

[25722] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 21 n. 6 Praeterea. Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem, quod intendit aliorum causa esse. Quia vero causa, inquantum huiusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut sit aliorum causa, est superiorum in entibus.

[25723] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 21 n. 7 Item. Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut iam dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa existat. Cum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat, ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit, III cap. caelestis hierarchiae, quod *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri*: secundum quod apostolus dicit, I Corinth. 3-9: *Dei adiutores sumus.*

Caput 22

[25724] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 tit. Quomodo diversimode res ordinantur in suos fines

[25725] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 1 Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod res unaquaeque ordinatur ad finem, est eius operatio: diversimode tamen, secundum diversitatem operationis.

[25726] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 2 Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae, sicut calefieri et secari. Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens: quorum primo differunt a passione et motu; secundo vero, ab actione transmutativa exterioris materiae. Huiusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle. Unde manifestum est

quod ea quae moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta; quae vero faciunt et movent, inquantum huiusmodi, tendunt in divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae; quae vero per hoc quod moventur movent, intendunt divinam similitudinem quantum ad utrumque.

[25727] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 3 Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens: accidit enim lapidi quod, descendens, aliquod obvians impellat. Et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium ubi.

[25728] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 4 Corpora vero caelestia movent mota. Unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque. Quantum quidem ad propriam perfectionem, inquantum corpus caeleste sit in aliquo ubi in actu in quo prius erat in potentia. Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad ubi in quo prius erat actu, remaneat in potentia. Similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia, licet et aliam habere desinat quam prius actu habebat: sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota eius potentia reducatur in actum successive, quod simul fieri non poterat. Unde, cum corpus caeleste sit in potentia ad ubi sicut materia prima ad formam, perfectionem suam consequitur per hoc quod eius potentia tota ad ubi reducitur in actum successive, quod simul non poterat fieri.

[25729] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 5 Inquantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum caelestium, inquantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem quae est in istis inferioribus. Non est autem inconveniens quod corpora caelestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis haec inferiora corpora sint caelestibus corporibus indigniora, cum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem. Generans enim agit ad formam generati: cum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit eiusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem: sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei, et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit, et aliorum sit causa. Similiter autem corpora caelestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, tamen intendunt generationem eorum, et formas generatorum in actum educere per suos motus, non quasi ultimum finem: sed per hoc ad divinam similitudinem intendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causae aliorum existant.

[25730] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 6 Considerandum autem quod unumquodque, inquantum participat similitudinem divinae bonitatis, quae est obiectum voluntatis eius, intantum participat de similitudine divinae voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinae bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius: inferiora vero particularius et magis divisim. Unde et inter corpora caelestia et inferiora non attenditur similitudo secundum

aequiparantiam, sicut in his quae sunt unius speciei: sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur agentis particularis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum huius speciei vel illius, ita intentio corporis caelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

[25731] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 7 Cum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, inquantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta; perfectum autem sit unumquodque inquantum fit actu: oportet quod intentio cuiuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. Quod processus generationis ostendit: primo enim in generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis.

[25732] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 8 Quia vero per eadem res generatur et conservatur in esse, secundum ordinem praemissum in generationibus rerum est etiam ordo in conservationibus earundem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates: plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur; animalia ex plantis nutrimentum habent; et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem. Quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum: unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praeparare; sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret. Quibusdam vero ad vehiculum: nam in motus celeritate, et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et de homine in Psalmo dicitur, ad Deum directo sermone: *omnia subiecisti sub pedibus eius.* Et Aristoteles dicit, in I politicorum, quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

[25733] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 9 Si igitur motio ipsius caeli ordinatur ad generationem; generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generis: manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

[25734] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 22 n. 10 Hinc est quod Deuteron. 4-19, dicitur quod Deus corpora caelestia fecit in ministerium cunctis gentibus.

Caput 23

[25735] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 tit. Quod motus caeli est a principio intellectivo

[25736] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 1 Ex praemissis etiam ostendi potest primum motivum motus caeli esse aliquid intellectivum.

[25737] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 2 Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma; intendit enim omne agens sibi simile. Corpus autem caeleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quae est intellectus humanus, quae quidem est altior omni corporali forma, ut ex praemissis patet. Corpus igitur caeli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus caeleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem caelum ad generationem secundum quod movetur. Movetur igitur corpus caeleste ab aliqua intellectuali substantia.

[25738] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 3 Adhuc. Omne quod movetur, necesse est ab alio moveri, ut superius probatum est. Corpus igitur caeli ab alio movetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo: aut est ei unitum, ita quod compositum ex caelo et movente dicatur movere seipsum, inquantum una pars eius est movens et alia mota. Si autem sic est; omne autem movens seipsum est vivum et animatum: sequitur quod caelum sit animatum. Non autem alia anima quam intellectuali: non enim nutritiva, cum in eo non sit generatio et corruptio; neque sensitiva, cum non habeat organorum diversitatem. Sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum, aut incorporeum. Et si quidem corporeum, non movet nisi motum: nullum enim corpus movet nisi motum, ut ex superioribus patet. Oportebit ergo et illud ab alio moveri. Cum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum. Quod autem est penitus a corpore separatum, oportet esse intellectuale, ut ex superioribus patet. Motus igitur caeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

[25739] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 4 Item. Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in VIII physicorum: non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota, nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora

sunt simplicia, et non est in eis compositio nisi materiae et formae, ita et corpora caelestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se, et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile: nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem; et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehensionem. Non autem sensitivam, ut ostensum est. Ergo intellectivam.

[25740] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 5 Amplius. Si principium motus caeli est sola natura, absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus caeli sit forma caelestis corporis, sicut et in elementis: licet enim formae simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum, ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut et omnes aliae naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus caelestis sequatur formam caelestis corporis sicut principium activum. Sic enim forma est principium motus localis, inquantum alicui corpori, secundum suam formam, debetur aliquis locus, in quem movetur ex vi suae formae tendentis in locum illum, quam quia dat generans, dicitur esse motor: sicut igni secundum suam formam competit esse sursum. Corpori autem caelesti, secundum suam formam, non magis congruit unum ubi quam aliud. Non igitur motus caelestis principium est sola natura. Oportet igitur quod principium motus eius sit aliquid per apprehensionem movens.

[25741] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 6 Adhuc. Natura semper ad unum tendit: unde quae sunt a natura, semper sunt eodem modo, nisi impediantur; quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem, impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum rationem suam est huiusmodi: quod enim movetur, inquantum huiusmodi, dissimiliter se habet et nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa: quiescit enim quod similiter se habet nunc et prius. Si igitur motus caeli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem. Cuius contrarium apparet: cum sit continuus. Non est igitur motus caeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

[25742] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 7 Item. Omni motui qui est a natura sicut a principio activo, oportet quod, si accessus ad aliquid est naturalis, quod recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam: sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus caeli esset naturalis, cum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. Hoc autem est impossibile: in motu enim caelesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus caelestis sit natura. Est igitur principium activum eius aliqua vis apprehensiva, et per intellectum, ut ex praedictis patet. Movetur igitur corpus caeleste a substantia intellectuali.

[25743] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 8 Non tamen est negandum motum caelestem esse naturalem. Dicitur enim esse motus aliquis naturalis, non solum propter activum principium, sed etiam propter passivum: sicut patet in generatione simplicium corporum. Quae quidem non potest dici naturalis ratione principii activi: movetur enim id naturaliter a principio activo cuius

principium activum est intra, natura enim est principium motus in eo in quo est; principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus caelestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis: quantum vero ad principium passivum est naturalis, nam corpus caeleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum.

[25744] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 9 Hoc autem manifeste apparet si habitudo consideretur caelestis corporis ad suum ubi. Patitur enim et movetur unumquodque secundum quod est in potentia, agit vero et movet secundum quod est actu. Corpus autem caeleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet ubi, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut praedictum est. Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod, in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae determinatur sibi locus. Natura igitur corporis gravis et levis est principium activum motus eius: natura vero corporis caelestis est motus ipsius passivum principium. Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quae a nobis moventur per intellectum. Corporibus enim gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis, et ideo a nobis moventur per violentiam: licet motus corporis animalis, quo movetur ab anima, non sit ei violentus inquantum est animatum, etsi sit ei violentus inquantum est grave quoddam. Corpora autem caelestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente. Unde simul est voluntarius, quantum ad principium activum; et naturalis, quantum ad principium passivum.

[25745] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 10 Quod autem motus caeli est voluntarius secundum activum principium, non repugnat unitati et conformitati caelestis motus, ex hoc quod voluntas ad multa se habet, et non est determinata ad unum. Quia sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

[25746] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 11 Patet etiam ex praemissis quod in motu caelesti non est contra naturam neque accessus ad aliquod ubi, neque recessus ab eo. Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo: primo quidem, quia intentio naturae est determinata in gravibus et levibus ad unum locum, unde, sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo. Secundo, quia duo motus quorum unus accedit ad terminum, et alter recedit, sunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium et levium non ultimus locus, sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur: quia totum stat sub una intentione naturae; et non sunt motus contrarii, sed unus et continuus. Ita autem est in motu caelestium corporum: quia naturae intentio non est ad aliquod ubi determinatum, ut iam dictum est; motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo, non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus. Unde quodlibet ubi in motu caeli est sicut medium, et non sicut extremum in motu recto.

[25747] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 23 n. 12 Non differt autem, quantum ad praesentem intentionem, utrum corpus caeleste moveatur a substantia intellectuali coniuncta, quae sit anima eius, vel a substantia separata; et utrum unumquodque corporum caelestium moveatur a Deo immediate, vel nullum, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis; aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis; dummodo habeatur quod motus caelestis est a substantia intellectuali.

Caput 24

[25748] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 tit. Quomodo appetunt bonum etiam quae cognitione carent

[25749] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 n. 1 Si autem corpus caeleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est; motus autem corporis caelestis ordinatur ad generationem in inferioribus: necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiae intelligentis. In idem enim fertur intentio principalis agentis, et instrumenti. Caelum autem est causa inferiorum motuum secundum suum motum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiae. Sunt igitur formae et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae et intentae sicut a principali agente, a corpore vero caelesti sicut ab instrumento.

[25750] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 n. 2 Oportet autem quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius: sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, derivantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius, in libro de Trin., quod *formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia.* Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia: licet Plato posuerit eas per se subsistentes, et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponamus eas in intellectu existentes, et causantes formas inferiores per motum caeli.

[25751] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 n. 3 Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus; corpus autem caeleste movetur a substantia intellectuali; corpus autem caeleste causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus: necessarium est quod corpus caeleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens omnia inferiora corpora in proprios fines.

[25752] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 n. 4 Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus.

[25753] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 n. 5 Unde etiam patet quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis: nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis. Et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis.

[25754] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 n. 6 Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent, possunt operari propter finem; et appetere bonum naturali appetitu; et appetere divinam similitudinem; et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem, tendunt ad bonum: cum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid inquantum bonum est. Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile inquantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.

[25755] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 n. 7 Bonum autem suum cuiuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est eius proprium ratione individui. Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est eius ratione speciei. Et sic appetit proprium bonum animal inquantum appetit generationem prolis et eius nutritionem, vel quicquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo, ratione generis. Et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum: sicut caelum. Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

[25756] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 n. 8 Ex quo patet quod quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, inquantum huiusmodi, est diffusivum: quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. Inquantum autem unumquodque bonitatem diffundit in alia, fit aliorum causa. Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in

divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum.

[25757] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 24 n. 9 Non est ergo inconveniens si motus corporum caelestium, et actiones motorum eorum, dicantur esse aliqualiter propter haec corpora quae generantur et corrumpuntur, quae sunt eis indigniora. Non enim sunt propter haec sicut propter ultimum finem: sed, intendentes horum generationem, intendunt suum bonum, et divinam similitudinem tanquam ultimum finem.

Caput 25

[25758] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 tit. Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae

[25759] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 1 Cum autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingunt omnia inquantum de similitudine eius aliquid participant: intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per propriam operationem intelligendo ipsum. Unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.

[25760] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 2 Ultimus enim finis cuiuslibet rei est Deus, ut ostensum est. Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo coniungi quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam eius aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur eius aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

[25761] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 3 Item. Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis eius. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis: et praecipue in operationibus quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Cum autem huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum, quanto eius obiectum est perfectius. Et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae.

[25762] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 4 Potest autem aliquis dicere intellectualis quidem substantiae ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile: non tamen illud quod est optimum intelligibile huius vel illius intellectualis substantiae, est optimum intelligibile simpliciter, sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo forte suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo illud quod est optimum simpliciter, unde eius felicitas erit in intelligendo Deum: cuiuslibet vero inferioris substantiae intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem: habet enim se ad cognoscendum illud quod est maximum intelligibile sicut oculus noctuae ad solem.

[25763] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 5 Sed manifeste apparet quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum. Ostensum est enim supra quod omnium entium ultimus finis in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

[25764] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 6 Adhuc. Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine, magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

[25765] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 7 Amplius. Unumquodque maxime desiderat suum finem ultimum. Intellectus autem humanus magis desiderat, et amat, et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

[25766] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 8 Adhuc. Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis eius. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et haec includit omnes alias. In genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia: quia Deus semper actu intelligens est, ut in primo probatum est. Et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod intelligit ipsum Deum: nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut in primo probatum est. Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae.

[25767] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 9 Item. Quod est tantum propter aliud diligibile, est

propter illud quod est tantum propter se diligibile: non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles: nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter seipsas diligibiles: nam finis earum est ipsum scire. Nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quae non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa. Nam etiam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes: alias esset semper ludendum, si ludus propter se quaereretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

[25768] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 10 Adhuc. In omnibus agentibus et moventibus ordinatis oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis, unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum: et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus.

[25769] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 11 Amplius. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

[25770] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 12 Praeterea. Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est, ut in secundo probatum est. Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur

ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

[25771] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 13 Amplius. Corpus, quod naturali appetitu tendit in suum ubi, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini: unde probat Aristoteles in I de caelo, quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit post quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi: quanto enim aliquis plura scit, tanto maiori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis.

[25772] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 14 Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, felicitas sive beatitudo nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum.

[25773] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 15 Hinc est quod dicitur Matth. 5-8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et Ioan. 17-3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum.*

[25774] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 16 Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo Ethicorum, concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis.

Caput 26

[25775] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 tit. Utrum felicitas consistat in actu voluntatis

[25776] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 1 Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum non solum intelligendo, sed etiam per actum voluntatis, desiderando et amando ipsum et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis, et ultima hominis felicitas, non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum:

[25777] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 2 Praecipue cum obiectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis nisi

inquantum et ipsum est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

[25778] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 3 Praeterea. Ultima perfectio operationis est delectatio, *quae perficit operationem sicut pulchritudo iuventutem*, ut in X Eth. philosophus dicit. Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

[25779] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 4 Adhuc. Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud: stultum enim est quaerere ab aliquo quare velit delectari. Haec autem est conditio ultimi finis: ut scilicet propter se quaeratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

[25780] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 5 Item. In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant: cum sit naturalis. Plures autem quaerunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

[25781] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 6 Amplius. Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus: nam voluntas movet intellectum ad suum actum; intellectus enim actu considerat quae habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quae est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

[25782] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 7 Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

[25783] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 8 Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest: licet sit diversimode in diversis. Quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem. Quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionalem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae: sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis.

[25784] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 9 Adhuc. In omnibus potentiis quae moventur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus eius. Primum igitur eius obiectum praecedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

[25785] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 10 Praeterea. In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in obiectum aliud, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet poni quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas: nam propter hanc volumus quaecumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

[25786] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 11 Amplius. Unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet naturae suae veritatem: differt enim verus homo a picto per ea quae substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis: nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quicquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur, sive felicitas, in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

[25787] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 12 Item. Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis. Est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis. Amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur, ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur: et si amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur. Aliud igitur est habere bonum quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere vero perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis. Ipsum enim habere bonum causa est delectationis: vel dum bonum nunc habitum sentimus; vel dum prius habitum memoramur; vel dum in futuro habendum speramus. Non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

[25788] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 13 Adhuc. Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum. Refert enim quae delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio: nam delectatio quae consequitur bonas et appetendas operationes, bona est et appetenda; quae autem malas, mala et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, qui est felicitas.

[25789] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 14 Adhuc. Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae: nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso. Videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quae sunt manifeste ad fines necessarios ordinatae, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum, qui ordinatur ad conservationem speciei: nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent.

Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

[25790] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 15 Item. Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quae quidem quietantur fine iam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc tendat in locum proprium; quo consecuto, quasi fine, sequitur inclinationis quietatio. Et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

[25791] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 16 Adhuc. Si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicetur etiam finis ultimus per quam primo consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter eius beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere: nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, non in actu voluntatis.

[25792] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 17 Iam igitur per ea quae dicta sunt, patet solutio in contrarium obiectorum.

[25793] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 18 Non enim, si felicitas per hoc quod habet rationem summi boni, est obiectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis: ut prima ratio procedebat. Immo ex hoc ipso quod est primum obiectum, sequitur quod non sit actus eius, ut ex dictis apparet.

[25794] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 19 Neque etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur, sit finis illius rei: sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicuius dupliciter: uno modo, ut habentis iam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam. Sicut perfectio domus secundum quod iam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio: non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus, est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius; quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut apodiacula, quae fiunt ad sustentationem domus; quam etiam illa quae faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod iam habet speciem, est finis ipsius: ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei, quae est quasi usus eius, est finis ipsius. Quae autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei: immo res est finis ipsarum; materia enim et forma sunt propter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati et speciem habentis: immo ad hoc quaeritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua

specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso: sicut pulchritudo hominis, et robur corporis, et alia huiusmodi, de quibus dicit philosophus, in I Ethicorum, quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur secundum suam speciem ad conservationem individui: sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde in X Ethicorum philosophus dicit quod *delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem*, qui quidem est propter eum cui inest iuventus, et non e converso.

[25795] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 20 Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis: sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans: cum ex adeptione finis delectatio consurgat.

[25796] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 21 Non autem plures quaerunt delectationem quae est in cognoscendo, quam cognitionem. Sed plures sunt qui quaerunt delectationes sensibiles quam cognitionem intellectus et delectationem ipsam consequentem: quia ea quae exterius sunt, magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

[25797] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 22 Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu, quasi eius motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem: voluntas enim, inquantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit. Et in hoc ipso intellectus voluntatem praecedit: nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum, voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate: voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

Caput 27

[25798] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 tit. Quod felicitas humana non consistit in delectationibus carnalibus

[25799] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 1 Ex praemissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum praecipuae sunt in cibis et venereis.

[25800] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 2 Ostensum est enim quod secundum naturae ordinem delectatio est propter operationem, et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis, neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur praedictae delectationes, non sunt ultimus finis: ordinantur enim ad aliquos fines manifestos; sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur praemissae non sunt ultimus finis, neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

[25801] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 3 Adhuc. Voluntas est superior quam appetitus sensitivus: movet enim ipsum, sicut superius dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut iam supra ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus praedictis, quae sunt in appetitu sensitivo.

[25802] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 4 Amplius. Felicitas est quoddam bonum hominis proprium: non enim bruta possunt dici felicia, nisi abusive. Delectationes autem praemissae sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

[25803] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 5 Item. Ultimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent: habet enim rationem optimi. Hae autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

[25804] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 6 Praeterea. Summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod coniungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod coniungitur alicui rei altiori: finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectationes autem praemissae consistunt in hoc quod homo secundum sensum coniungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

[25805] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 7 Amplius. Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem praedictarum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus: aliter enim hae delectationes se invicem impedirent. Non sunt igitur hae delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum, est per se bonum: quia quod per se bonum est, melius est eo quod per aliud. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

[25806] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 8 Item. In omnibus quae per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter: sicut, si calidum calefacit, magis calidum

magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes praemissae essent secundum se bonae, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum: nam nimius usus earum reputatur in vitium, et est etiam corporis noxius, et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

[25807] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 9 Praeterea. Actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus praemissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum: nam actus temperantiae maxime laudatur in abstinendo a delectationibus; unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus praemissis hominis felicitas.

[25808] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 10 Amplius. Finis ultimus cuiuslibet rei Deus est, ut ex praemissis patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni, per quod maxime appropinquat ad Deum. Per praedictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quae fit per contemplationem, quam maxime praedictae delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes, et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

[25809] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 27 n. 11 Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium: ex quorum persona dicit Salomon, Eccle. 5-17: *hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis et bibat et fruatur laetitia ex labore suo et haec est pars illius.* Et Sap. 2-9: *ubique relinquamus signa laetitiae: quoniam haec est pars nostra, et haec est sors nostra.* Excluditur etiam error Cerinthianorum qui in ultima felicitate, post resurrectionem, mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros: unde et Chiliastae (quasi millenarii), sunt appellati. Excluduntur etiam Iudaeorum et Saracenorum fabulae, quae retributiones iustorum in praedictis voluptatibus ponunt: felicitas enim est virtutis praemium.

Caput 28

[25810] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 28 tit. Quod felicitas non consistit in honoribus

[25811] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 28 n. 1 Ex praedictis etiam patet quod nec in honoribus est summum bonum hominis, quod est felicitas.

[25812] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 28 n. 2 Finis enim ultimus hominis, et sua felicitas, est eius perfectissima operatio, ut ex superioribus patet. Honor autem hominis non consistit in sua

operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

[25813] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 28 n. 3 Adhuc. Quod est propter alterum bonum et desiderabile, non est ultimus finis. Tale autem est honor: non enim aliquis recte honoratur nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens. Et propter hoc homines honorari quaerunt, quasi boni alicuius quod in eis est testimonium habere volentes: unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari. Non est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

[25814] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 28 n. 4 Amplius. Ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariae: aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur, non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

[25815] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 28 n. 5 Item. Esse dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

[25816] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 28 n. 6 Praeterea. Summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum. Cui autem non inest aliquod malum, impossibile est esse malum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Caput 29

[25817] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 29 tit. Quod felicitas hominis non consistit in gloria

[25818] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 29 n. 1 Ex quo etiam apparet quod nec in gloria, quae est in celebritate famae, consistit summum hominis bonum.

[25819] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 29 n. 2 *Est enim gloria*, secundum Tullium *frequens de aliquo fama cum laude*: et secundum Ambrosium, *clara cum laude notitia*. Ad hoc autem homines volunt innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quaesita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

[25820] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 29 n. 3 Adhuc. Laudabilia bona sunt secundum quae aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem, nondum est ultimum finem assecutus.

Laus igitur non attribuitur ei qui iam est ultimum finem assecutus: sed magis honor, ut philosophus dicit, in I Ethicorum. Non potest igitur gloria esse summum bonum: cum principaliter in laude consistat.

[25821] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 29 n. 4 Amplius. Cognoscere nobilius est quam cognosci: non enim cognoscunt nisi quae sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quae consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

[25822] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 29 n. 5 Item. Cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis: in malis autem quaerit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quae in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quae in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

[25823] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 29 n. 6 Praeterea. Summum bonum oportet esse perfectum: cum quietet appetitum: cognitio autem famae, in qua gloria humana consistit, est imperfecta: est enim plurimum incertitudinis et erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

[25824] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 29 n. 7 Item. Id quod est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis: naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem, quae in fama consistit, est instabilissima: nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

Caput 30

[25825] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 30 tit. Quod felicitas hominis non consistit in divitiis

[25826] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 30 n. 1 Ex hoc autem apparet quod nec divitiae sunt summum hominis bonum.

[25827] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 30 n. 2 Non enim appetuntur divitiae nisi propter aliud: per se enim nihil boni inferunt, sed solum cum utimur eis, vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid huiusmodi. Quod autem est summum bonum, est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiae summum hominis bonum.

[25828] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 30 n. 3 Adhuc. Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiae autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur: hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

[25829] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 30 n. 4 Amplius. Actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem est laudabilis actus liberalitatis et magnificentiae, quae sunt circa pecunias, ex hoc quod pecuniae emittuntur, quam ex hoc quod conservantur: unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

[25830] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 30 n. 5 Item. Illud in cuius consecutione summum hominis bonum est, oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior: cum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

[25831] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 30 n. 6 Praeterea. Summum hominis bonum fortunae non subiacet: nam fortuita absque studio rationis eveniunt; oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

[25832] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 30 n. 7 Amplius. Hoc evidens fit per hoc quod divitiae involuntarie amittuntur; et quod malis advenire possunt, quos necesse est summo bono carere; et quod instabiles sunt; et alia huiusmodi, quae ex superioribus rationibus colligi possunt.

Caput 31

[25833] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 31 tit. Quod felicitas non consistit in potentia mundana

[25834] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 31 n. 1 Similiter autem nec mundana potentia summum hominis bonum esse potest: cum etiam in ea obtinenda plurimum fortuna possit; et instabilis sit; et non subiaceat hominis voluntati; et plerumque malis adveniat; quae summo bono repugnant, ut ex praemissis patet.

[25835] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 31 n. 2 Item. Homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur neque bonus neque malus: non enim est bonus omnis qui potest bona facere; neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

[25836] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 31 n. 3 Adhuc. Omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

[25837] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 31 n. 4 Amplius. Illud quo quis potest et bene et male uti, non potest esse summum hominis bonum: melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia

autem aliquis bene et male uti potest: nam potestates rationales ad opposita sunt. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

[25838] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 31 n. 5 Praeterea. Si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima: radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia. Et quanto maior reputatur potestas, tanto a pluribus dependet: quod etiam ad eius debilitatem pertinet; cum quod a multis dependet, destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate mundana summum hominis bonum.

[25839] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 31 n. 6 Felicitas igitur hominis in nullo exteriori bono consistit: cum omnia exteriora bona, quae dicuntur bona fortunae, sub praedictis contineantur.

Caput 32

[25840] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 32 tit. Quod felicitas non consistit in bonis corporis

[25841] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 32 n. 1 Quod autem nec in corporis bonis, cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet. Haec enim etiam bonis et malis communia sunt; et instabilia sunt; et voluntati non subiacent.

[25842] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 32 n. 2 Praeterea. Anima est melior corpore, quod non vivit, nec praedicta bona habet, nisi per animam. Bonum igitur animae, sicut intelligere et alia huiusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

[25843] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 32 n. 3 Adhuc. Haec bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in praemissis bonis hominis felicitas.

[25844] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 32 n. 4 Amplius. Multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora: quaedam enim sunt velociora homine, quaedam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium: quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

Caput 33

[25845] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 33 tit. Quod felicitas humana non consistit in sensu

[25846] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 33 n. 1 Per eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivae partis. Nam haec etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

[25847] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 33 n. 2 Item. Intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

[25848] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 33 n. 3 Adhuc. Maximae delectationes secundum sensum sunt in cibis et venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his. Non est igitur in sensu summum hominis bonum.

[25849] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 33 n. 4 Amplius. Sensus diliguntur propter utilitatem, et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur. Cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur: unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

Caput 34

[25850] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 34 tit. Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium

[25851] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 34 n. 1 Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

[25852] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 34 n. 2 Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his quae inter eas sunt praecipuae. Operationes enim fortitudinis quae sunt in rebus bellicis,

ordinantur ad victoriam et ad pacem: stultum enim esset propter se tantum bellare. Similiter operationes iustitiae ordinantur ad pacem inter homines servandam, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet. Et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

[25853] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 34 n. 3 Adhuc. Virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanae vitae: cum ipsae passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

[25854] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 34 n. 4 Amplius. Cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium eius bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationi. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet, quam quod in alio facit. Cum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas: sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

[25855] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 34 n. 5 Item. Ostensum est supra quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo, erit eius felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales: cum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo convenit habere passiones, vel aliqua huiusmodi, circa quae sunt actus morales. Non est igitur ultima felicitas hominis, quae est ultimus eius finis, consistens in actibus moralibus.

[25856] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 34 n. 6 Praeterea. Felicitas est proprium hominis bonum. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana respectu aliorum animalium, est in quo quaerenda est eius ultima felicitas. Huiusmodi autem non est virtutum moralium actus: nam aliqua animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

Caput 35

[25857] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 35 tit. Quod ultima felicitas non sit in actu prudentiae

[25858] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 35 n. 1 Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiae est ultima hominis felicitas.

[25859] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 35 n. 2 Actus enim prudentiae est solum circa ea quae sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas. Neque igitur in actu prudentiae.

[25860] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 35 n. 3 Adhuc. Ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima obiecta. Operatio autem prudentiae non est circa obiecta perfectissima intellectus vel rationis: non enim est circa necessaria, sed circa contingentia operabilia. Non est igitur in eius operatione ultima hominis felicitas.

[25861] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 35 n. 4 Amplius. Quod ordinatur ad alterum sicut ad finem, non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiae ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quae sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem, in VI Ethicorum. Non est igitur in operatione prudentiae ultima hominis felicitas.

[25862] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 35 n. 5 Item. Animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis: sicut probat Aristoteles in I Ethicor. Participant autem quaedam eorum aliquid prudentiae: ut patet per eundem in I metaphysicae. Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiae.

Caput 36

[25863] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 36 tit. Quod felicitas non consistit in operatione artis

[25864] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 36 n. 1 Patet etiam quod neque in operatione artis.

[25865] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 36 n. 2 Quia etiam artis cognitio practica est. Et ita ad finem ordinatur, et ipsa non est ultimus finis.

[25866] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 36 n. 3 Praeterea. Operationum artis fines sunt artificiata. Quae non possunt esse ultimus finis humanae vitae: cum magis nos sumus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

Caput 37

[25867] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 tit. Quod ultima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei

[25868] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 n. 1 Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae; neque in bonis corporis; neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem; neque quantum ad intellectivam secundum actum moralium virtutum; neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam: relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

[25869] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 n. 2 Haec enim sola operatio hominis est sibi propria; et in ea nullo modo aliquod aliorum animalium communicat.

[25870] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 n. 3 Haec etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: cum contemplatio veritatis propter seipsam quaeratur.

[25871] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 n. 4 Per hanc etiam operationem homo suis superioribus coniungitur per similitudinem: quia haec tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

[25872] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 n. 5 Hac etiam operatione ad illa superiora contingit, cognoscendo ipsa quocumque modo.

[25873] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 n. 6 Ad hanc etiam operationem sibi homo magis est sufficiens: utpote ad eam in parum auxilio exteriorum rerum egens.

[25874] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 n. 7 Ad hanc etiam omnes aliae humanae operationes ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam; et quies ab exterioribus perturbationibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis. Ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

[25875] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 n. 8 Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens; et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis. Neque etiam secundum scientias quae sunt de rebus infimis: cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae

ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

[25876] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 37 n. 9 Ex quo etiam patet inductionis via quod supra rationibus est probatum, quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

Caput 38

[25877] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 38 tit. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus

[25878] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 38 n. 1 Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest: sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut in primo libro dictum est; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur: sicut, cum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus ei inesse quandam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus; nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat.

[25879] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 38 n. 2 Non est autem possibile hanc cognitionem Dei ad felicitatem sufficere.

[25880] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 38 n. 3 Felicis enim operationem oportet esse absque defectu. Haec autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens. Quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora caelestia: unde corpora caelestia deos esse dixerunt. Quidam vero ulterius ipsa elementa et quae ex eis generantur: quasi aestimantes motus et operationes naturales quas habent, non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari. Quidam vero, humanos actus non alicuius ordinationi subesse credentes nisi humanae, homines qui alios ordinant, deos esse dixerunt. Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

[25881] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 38 n. 4 Amplius. Felicitas est finis humanorum actuum. Ad praedictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem: immo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

[25882] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 38 n. 5 Item. Nullus propter hoc vituperabilis apparet quia felicitate careat: quinimmo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod praedicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet: designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit; sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, eum habere animam non comprehenderet. Unde et in Psalmo dicitur: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Non est igitur haec Dei cognitio quae ad felicitatem sufficiat.

[25883] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 38 n. 6 Amplius. Cognitio quae habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quae haberetur de homine ex hoc quod movetur: est enim huiusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum; propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta; et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur praemissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

Caput 39

[25884] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 39 tit. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per demonstrationem

[25885] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 39 n. 1 Rursus, est quaedam alia Dei cognitio, altior quam praemissa, quae de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur: cum per demonstrationem removeantur ab eo multa, per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur. Ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia huiusmodi, quae in libro primo de Deo ostendimus. Ad propriam autem alicuius rei cognitionem pervenitur non solum per affirmationes, sed etiam per negationes: sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium eius est non esse inanimatum neque irrationale. Sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriae modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, scitur quid est res, et quomodo ab aliis separatur: per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quae de Deo habetur per demonstrationes. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

[25886] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 39 n. 2 Ea enim quae sunt alicuius speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus: ea enim quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus,

deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati. Ad praedictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta huius cognitionis, quae in principio libri tetigimus. Non est igitur talis Dei cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

[25887] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 39 n. 3 Adhuc. Esse in actu est finis existentis in potentia, ut ex praemissis patet. Felicitas igitur, quae est ultimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio per viam demonstrationis de Deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquod ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo: posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adiungere his quae a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima humana felicitas.

[25888] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 39 n. 4 Amplius. Felicitas omnem miseriam excludit: nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriae est: hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Praedictae autem cognitioni quae de Deo habetur, multiplex error adiungi potest: quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui, suas aestimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem invenerunt demonstrationis via quod eorum aestimationi nulla falsitas adiungeretur, patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati, quae est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

[25889] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 39 n. 5 Praeterea. Felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo: unde scire aliter non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in I posteriorum. Cognitio autem praedicta multum incertitudinis habet, quod demonstrat diversitas sententiarum de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

[25890] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 39 n. 6 Item. Voluntas cum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur eius desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanae est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt: quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire, quae per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

[25891] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 39 n. 7 Adhuc. Finis cuiuslibet existentis in potentia est ut ducatur in actum: ad hoc enim tendit per motum, quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile. Aliquid enim est existens in potentia cuius tota potentia potest reduci in actum: unde huius finis est ut totaliter in actum reducatur; sicut grave, extra medium existens, est in potentia ad proprium ubi. Aliquid vero cuius potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima: unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quae sibi, propter earum

diversitatem, simul inesse non possunt. Intellectus autem noster est in potentia ad omnia intelligibilia, ut in secundo dictum est. Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum, qui est scientia: licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio. Ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad eius ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit praedicta cognitio quae de Deo per demonstrationem haberi potest: quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem.

Caput 40

[25892] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 40 tit. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae est per fidem

[25893] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 40 n. 1 Est autem et alia Dei cognitio, quantum ad aliquid superior cognitione praedicta, qua scilicet Deus ab hominibus per fidem cognoscitur. Quae quidem quantum ad hoc cognitionem quae de Deo per demonstrationem habetur, excedit, quia quaedam de Deo per fidem cognoscimus ad quae, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio huius operis dictum est. Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

[25894] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 40 n. 2 Felicitas enim est perfecta intellectus operatio, sicut ex dictis patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte obiecti: non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

[25895] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 40 n. 3 Item. Ostensum est supra quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

[25896] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 40 n. 4 Adhuc. Qui credit, assensum praebet his quae sibi ab alio proponuntur, quae ipse non videt: unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis ab alio propositis nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur aestimatio credentis est falsa: aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum. Quod et si

ipse solum cognoscit ea quasi ab alio audiens, non potest hoc in infinitum procedere: esset enim vanus et absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret. Non est autem possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut ex dictis patet in principio libri: et tamen, si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei: sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus; sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus apostolis et prophetis. Cum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

[25897] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 40 n. 5 Amplius. Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit: quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

[25898] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 40 n. 6 Praeterea. Cognitio de Deo dicta est finis inquantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, coniungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui praesens perfecte: quia fides de absentibus est, non de praesentibus. Unde et apostolus dicit 2 Cor. 5, quod *quandiu per fidem ambulamus, peregrinamur a domino*. Fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum voluntarie credens Deo assentiat: secundum quod dicitur Ephes. 3-17, *habitare Christum per fidem in cordibus nostris*. Non est ergo possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

Caput 41

[25899] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 tit. Utrum in hac vita homo possit intelligere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum

[25900] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 1 Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim in secundo libro quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se, et quod est sub se secundum modum suae substantiae. Quod praecipue necesse est si illud quod est supra ipsam, sit causa eius: cum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causae. Unde, cum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus patet, necesse est quod intellectuales substantiae separatae, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cuiusdam ipsum Deum: res enim illa per intellectum visionis modo cognoscitur, cuius similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visae est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus

apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognitionum cognoscatur.

[25901] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 2 Quia ergo quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quod cognoscunt substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quaestionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quae in secundo tractata sunt. Si igitur per cognitionem intellectivam quae est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas; et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem per cognitionem quae est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo in statu huius vitae praedictum modum divinae cognitionis assequatur.

[25902] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 3 Quod autem ex cognitione quae est per phantasmata, ad intelligendum substantias pervenire possimus, aliqui diversimode posuerunt. Avempace namque posuit quod per studium speculativarum scientiarum possumus, ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus, pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cuiuslibet habentis quidditatem quae non est sua quidditas. Est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem inquantum est quidditas: cum intellectus proprium obiectum sit quod quid est. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur, est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et cum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatem non habentem aliquam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem horum sensibilium quae ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

[25903] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 4 Procedit autem ad idem ostendendum per aliam similem viam. Ponit enim quod intellectum unius rei, ut puta equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium, quae sunt diversae in me et in te. Oportet igitur quod intellectum quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam speciem spiritualem et individualem: cum quidditas intellecti non sit quidditas individui, neque spiritualis neque corporalis, cum intellectum, inquantum est huiusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

[25904] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 5 Si autem diligenter consideretur, viae istae frivolae invenientur. Cum enim intellectum, inquantum huiusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicuius universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cuius cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiae separatae.

[25905] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 6 Praeterea. Non est eiusdem rationis forma quae secundum esse non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quae separatur secundum esse a tali subiecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto. Non enim est eadem ratio magnitudinis, et substantiae separatae, nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species et sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia: nisi forte, secundum Platonicos, ponamus rerum species separatas, quod est ab Aristotele improbatum. Est igitur omnino dissimilis quidditas praedicta substantiis separatis, quae nullo modo sunt in materia. Non igitur per hoc quod hae quidditates intelliguntur, substantiae separatae intelligi possunt.

[25906] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 7 Adhuc. Si quidditas substantiae separatae detur esse eiusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit eiusdem rationis secundum speciem nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsae substantiae separatae, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt eiusdem rationis nisi quantum ad rationem quidditatis inquantum est quidditas. Haec autem est ratio communis, generis scilicet et substantiae. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum quidditatum horum sensibilium.

[25907] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 8 Amplius. Maior est distantia substantiae separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis: caecus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus per hoc quod intelligat aliquis quidditatem sensibilis substantiae, poterit intelligere quidditatem substantiae separatae.

[25908] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 9 Item. Si etiam ponamus quod substantiae separatae orbes moveant, ex quorum motibus causantur formae sensibilium, hic modus cognitionis substantiae separatae ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa vel ratione similitudinis quae est inter effectum et causam: vel inquantum effectus demonstrat virtutem causae. Ratione autem similitudinis, ex effectu non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens unius speciei: sic autem non se habent substantiae separatae ad sensibilia. Ratione autem virtutis, hoc etiam non potest esse nisi quando effectus adaequat virtutem causae: tunc enim per

effectum tota virtus causae cognoscitur; virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius. Hoc autem in proposito dici non potest: nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igitur possibile quod per sensibilium intellectum devenire possumus ad intelligendum substantias separatas.

[25909] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 10 Adhuc. Omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium, ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. Si igitur per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiarum speculativarum. Hoc autem non videmus: non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solum quia sunt. Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas.

[25910] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 41 n. 11 Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem speculativam scientiam quamvis adhuc non sit inventa, hoc nihil est: quia non est possibile per aliqua principia nobis nota ad intelligendas substantias praedictas devenire. Omnia enim propria principia cuiuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine posteriorum. Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

Caput 42

[25911] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 tit. Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas sicut ponit Alexander

[25912] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 1 Quia vero Alexander posuit quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quaedam praeparatio naturae humanae consequens commixtionem elementorum, ut in secundo habitum est; non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur: posuit quod intellectus possibilis noster nunquam potest pervenire ad intelligendas substantias separatas; posuit tamen quod nos, secundum statum praesentis vitae, possumus substantias separatas intelligere.

[25913] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 2 Quod quidem ostendere nitebatur hoc modo. Unumquodque quando pervenerit ad complementum in sua generatione, et ad ultimam perfectionem suae substantiae, complebitur operatio sua propria, sive actio sive passio: sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiae; unde animal, cum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam species intelligibiles factae per intellectum agentem existentes in intellectu possibili, operatio est duplex: una ut faciat intellecta in potentia esse intellecta in actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; haec enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque praemissarum operationum. Semper autem accedit ad complementum suae generationis, dum novas species intellectas acquirit. Et sic necesse est quod quandoque sua generatio compleatur, nisi sit impedimentum: quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in potentia faciet in actu, quod est complementum primae operationis; et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia, et separata et non separata.

[25914] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 3 Cum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas, secundum eius opinionem, ut iam dictum est; intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, inquantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem; et, cum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu quae sunt intelligibilia potentia, et intelligere substantias separatas, in statu illo intelligemus substantias separatas, et omnia intelligibilia non separata.

[25915] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 4 Et secundum hoc, per hanc cognitionem quae est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiae separatae; non quasi et ipsa phantasmata et intellecta per ea sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior; sed inquantum species intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam quae est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hae duae opiniones. Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per huiusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est. Et nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicunt Aristotelem dicere quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio; per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima. Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum. Secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso: nam propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

[25916] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 5 Haec autem irrationabiliter dicuntur. Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generabilis et corruptibilis. Aeternum

autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum: propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem, intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. Cum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quaedam substantia separata aeterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

[25917] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 6 Praeterea. Forma intellectus, inquantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile: non enim recipit aliquid intellectus, per se loquendo, nisi intelligibiliter sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma eius.

[25918] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 7 Item. Intelligere aliquo tripliciter dicimur. Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio: unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum. Alio modo, sicut specie intelligibili: qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva per eam perficitur in actu, sicut vis visiva per speciem coloris. Tertio modo, sicut medio per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio: quia non concedit Alexander quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis, vel intellectus in habitu. Nec etiam secundo modo: quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae cuius illa species intelligibilis est forma; non autem concedit Alexander quod intellectus possibilis, vel intellectus in habitu, intelligat substantias separatas; unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. Si autem sicut per virtutem intellectivam, oportet quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse: impossibile enim est, si sint duae substantiae secundum esse diversae, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine. Non autem secundum esse accidentale: quia iam non esset intellectus agens substantia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana, vel pars eius, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit. Non igitur secundum opinionem Alexandri potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

[25919] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 8 Amplius. Si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequetur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut iam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium. Quod est impossibile.

[25920] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 9 Ratio etiam sua frivola omnino est. Primo quidem

quia, quando perficitur generatio alicuius generis, oportet quod perficiatur sua operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris: cum enim perficitur generatio aeris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, cum completur generatio intellectus in habitu, complebitur eius operatio, quae est intelligere, secundum suum modum: non autem secundum modum quo intelligunt substantiae separatae, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas.

[25921] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 10 Secundo, quia eiusdem virtutis est complementum operationis cuius est operatio ipsa. Si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas. Quod Alexander non ponit: sequeretur enim quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculativas, quae sub intellectu in habitu comprehenduntur.

[25922] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 11 Tertio, quia eorum quae generari incipiunt, completur generatio ut in pluribus: cum omnes generationes rerum sint a causis determinatis, quae consequuntur effectus suos vel semper vel in maiori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa consequatur ea quae generantur vel semper, vel in maiori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper: quinimmo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

Caput 43

[25923] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 tit. Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas sicut ponit Averroes

[25924] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 1 Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Averroes faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem, et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

[25925] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 2 Ostendit enim primo, quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis vel sicut agens ad instrumentum,

vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu: utrumque enim experimur in nostra potestate existere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu magis proprie notificat intellectum in habitu quam intelligere: quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere. Sunt autem quaedam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Haec autem facere intellecta actu non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quae scimus ex studio: sed magis sunt initium intellectus in habitu; unde et habitus horum intelligibilium ab Aristotele, in VI Ethicorum, intellectus dicitur. Fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem. Per haec autem fiunt intellecta in actu alia, quae ex studio scimus. Facere igitur haec consequentia intellecta in actu est actio et intellectus in habitu, quantum ad prima principia; et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Oportet igitur quod intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam.

[25926] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 3 Quod quidem qualiter possit esse sic ostendit. Intellectus possibilis, cum sit, secundum eius positionem, quaedam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas, et etiam prima intellecta speculativa. Est igitur subiectum utrorumque. Quaecumque autem conveniunt in uno subiecto, alterum eorum est sicut forma alterius: sicut, cum color et lux sint in diaphano sicut in subiecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Hoc autem necesse est quando habent ordinem ad invicem: non in his quae per accidens coniunguntur in eodem subiecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia: cum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam. Oportet igitur quod, cum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quae sunt quoddam subiectum ipsorum, quod etiam intellectus agens continuetur nobiscum, inquantum est forma intellectorum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia. Quando autem aliqua intellecta speculativa sunt in nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim actu et partim in potentia: et tunc dicimur moveri ad continuationem praedictam: quia quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur nobis. Hic autem profectus et motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quas vera intellecta acquirimus, et falsae opiniones excluduntur, quae sunt extra ordinem huius motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum iuvant se homines, sicut iuvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, cum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas, sicut nunc intelligimus intellecta speculativa. Et haec erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus.

[25927] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 4 Huius autem positionis destructio ex praemissis sufficienter apparet: procedit enim ex suppositione multorum quae in superioribus sunt improbata. Primo quidem, supra ostensum est quod intellectus possibilis non est aliqua substantia separata a nobis secundum esse. Unde non oportebit quod sit subiectum substantiarum separatarum: praecipue cum Aristoteles dicat quod intellectus possibilis est in quo est omnia fieri; unde videtur quod sit subiectum solum illorum quae sunt facta intellecta.

[25928] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 5 Item. De intellectu agente etiam supra ostensum est quod non est aliqua substantia separata, sed pars animae: cui Aristoteles attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu, quae est in nostra potestate. Unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas: alias semper intelligeremus eas.

[25929] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 6 Adhuc. Si intellectus agens est substantia separata, non copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu, secundum eius positionem, sicut nec intellectus possibilis: licet intellectus possibilis se habeat ad illas species sicut materia ad formam, intellectus autem agens e converso sicut forma ad materiam. Species autem factae intellectae in actu copulantur nobiscum, secundum eius positionem, propter phantasmata, quae ita se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis Aristotelis in III de anima patet. Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat, neque actio solis ut illuminet. Ergo, secundum positionem praedictam, homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat; neque actio intellectus agentis ut intelligat substantias separatas, vel ut faciat intellecta in actu.

[25930] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 7 Amplius. Secundum positionem praemissam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta actu. Non igitur poterit esse forma nobis nisi secundum quod communicant in actione eius intellecta speculativa. Haec autem non communicant in operatione eius quae est intelligere substantias separatas, cum sint species rerum sensibilium: nisi redeamus ad opinionem Avempace, quod quidditates substantiarum separatarum possint cognosci per ea quae intelligimus de istis sensibilibus. Nullo igitur modo per viam praedictam poterimus intelligere substantias separatas.

[25931] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 8 Praeterea. Intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus; et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum, secundum eius positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum: sed in tali processu est deceptio manifeste secundum accidens.

[25932] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 9 Adhuc. Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agens est forma huius vel illius intellecti

speculativi, sed inquantum fit forma nobis: sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas.

[25933] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 43 n. 10 Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quaedam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas: hoc non est nisi quia illa intellecta speculativa non adaequant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adaequant illam perfectionem intellectus agentis secundum quod intelligit substantias separatas: cum omnia haec non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta intellecta; illa vero sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur per hoc quod omnia speculativa intelligibilia sciemus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas. Vel, si hoc non requiritur, oportebit dicere quod, intelligendo quodlibet intelligibile, intelligamus substantias separatas.

Caput 44

[25934] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 44 tit. Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum qualem praedictae opiniones fingunt

[25935] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 44 n. 1 Non est autem possibile neque felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere sicut praedicti philosophi posuerunt.

[25936] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 44 n. 2 Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum praedictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

[25937] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 44 n. 3 Praeterea. Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum; vel quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu, secundum Averroem; quae duo in idem redeunt, nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in

actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectae in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium, et omnes virtutes, operationes et motus eorum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicunt: cum ex his quae nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativarum, non possit perveniri ad omnia praedicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

[25938] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 44 n. 4 Adhuc. Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit; in tantum quod nec ipsi, nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri. Quinimmo omnes plurima a se asserunt ignorata: sicut Aristoteles quadraturam circuli, et rationes ordinis caelestium corporum, in quibus, ut ipsemet dicit in II de caelo, non nisi topicas rationes reddere potest; et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat in XI metaphysicae. Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, nisi sint orbati, ut Aristoteles dicit in I Ethicorum. Et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicuius speciei, quod ipsum consequuntur ea quae sunt illius speciei ut in pluribus. Non est ergo possibile quod ultima hominis felicitas in continuatione praedicta consistat.

[25939] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 44 n. 5 Patet autem quod nec Aristoteles, cuius sententiam sequi conantur praedicti philosophi, in tali continuatione ultimam felicitatem hominis opinatus est esse. Probat enim in I Ethicorum quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam: unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem in X quod ultima felicitas hominis est in speculatione. Unde patet quod non est in actu alicuius virtutis moralis; nec prudentiae nec artis, quae tamen sunt intellectuales. Relinquitur ergo quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter tres residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VI Ethicorum: unde et in X Ethicorum sapientem iudicat esse felicem. Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicit in VI Ethicorum: et in principio metaphysicae scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas, non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

Caput 45

[25940] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 tit. Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas

[25941] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 1 Quia ergo secundum modos praedictos substantiae separatae non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus.

[25942] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 2 Quod autem hoc sit possibile nititur ostendere Themistius per locum a minori. Substantiae enim separatae sunt magis intelligibiles quam materialia: haec enim sunt intelligibilia inquantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem; illa vero sunt secundum seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit haec materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

[25943] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 3 Haec autem ratio, secundum diversas opiniones de intellectu possibili, diversimode iudicanda est. Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens; et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averroes ponit, sequetur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat; unde quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt sibi magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, cum nos a principio per intellectum possibilem intelligamus, quod a principio intelligamus, substantias separatas: quod patet esse falsum.

[25944] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 4 Sed hoc inconveniens evitare Averroes nititur, secundum ea quae de eius opinione praedicta sunt: quae patet esse falsa ex praemissis.

[25945] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 5 Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quendam necessarium ordinem ad materialia, ut nisi per illa ad aliorum cognitionem pervenire non possit. Unde non sequitur, si substantiae separatae sint in seipsis magis intelligibiles, quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotelis in II metaphysicae. Dicit enim ibidem quod difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis: *nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis.* Unde, cum per materialia intellecta non possint intelligi substantiae separatae, ut supra ostensum est, sequetur quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

[25946] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 6 Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quae potest proprium eius activum: omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura; alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam; unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum, qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum sit virtus

quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quae sunt facta per intellectum agentem. Unde et Aristoteles, in III de anima, describens utrumque intellectum, dicit quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri, agens vero quo est omnia facere; ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, huius activa, illius passiva. Cum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad haec sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas.

[25947] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 7 Propter quod et Aristoteles congruo exemplo usus est: nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis. Quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. Quod tali ratione probat ibidem. Quia si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod nullo visu videri posset.

[25948] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 8 Quae quidem ratio quam frivola sit, apparet. Etsi enim a nobis nunquam illae substantiae intelligerentur, tamen intelliguntur a seipsis. Unde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est, ut Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio; cum possit ipsum videre homo et alia animalia.

[25949] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 9 Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas. Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quaedam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt, sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia. Unde necesse est quod nullo modo intelligere possit substantias separatas: quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra ostendimus; sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus. Unde, cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quae est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

[25950] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 45 n. 10 Et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

Caput 46

[25951] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 tit. Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam

[25952] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 1 Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in IX de Trinitate libro: *mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit: quoniam est incorporea.* Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas: quod est contra praeostensa. Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se.

[25953] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 2 Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum.

[25954] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 3 Adhuc. Si anima per seipsam cognoscit de se quid est; omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est. Quod patet esse falsum.

[25955] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 4 Amplius. Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. Quod patet esse falsum: cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum, vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

[25956] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 5 Amplius. In quolibet ordine, quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium eius. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea: sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum: nam quid est anima non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis quaerendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam.

[25957] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 6 Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit. Dicit enim in X libro de Trin. quod *anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere: non ut cognoscat se, quasi non norit; sed ut*

dignoscat ab eo quod alterum novit. Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit aliquos errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

[25958] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 7 Sed nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim in III de anima, quod *intellectus possibilis intelligit se sicut alia.* Intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium. In se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde substantiae separatae, quarum substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias: intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens. Unde et Aristoteles, in III de anima, ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit immixtus et incorruptibilis, ut ex praemissis patet.

[25959] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 8 Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam inquantum de se cognoscit quod est. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est.

[25960] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 9 Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt: non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus.

[25961] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 10 Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possimus ad sciendum quod quid est de substantiis separatis per huiusmodi scientias pervenire: nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere.

[25962] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 11 Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

Caput 47

[25963] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 tit. Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam

[25964] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 n. 1 Si autem alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quae transcendit omnes substantias separatas.

[25965] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 n. 2 Huius autem signum hinc etiam accipi potest, quia quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est divina substantia. Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt, totaliter a corporalibus sensibus esse absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei, Exodi 33-20: *non videbit me homo et vivet.*

[25966] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 n. 3 Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse vel per aliquam imaginariam visionem; seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, divinae virtutis praesentia demonstrabatur; vel etiam secundum quod aliqui per spirituales effectus aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

[25967] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 n. 4 Difficultatem autem afferunt quaedam verba Augustini, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum. Dicit enim in IX libro de Trin., quod *in aeterna veritate, ex qua omnia temporalia facta sunt, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos habemus.* In XII etiam confessionum dicit: *si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me. Sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* In libro etiam de vera religione dicit quod *secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus.* In libro autem Soliloquiorum dicit quod *prius est veritas cognoscenda, per quam possunt alia cognosci.* Quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo ex verbis eius quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus. Ad idem etiam pertinere videntur verba eiusdem quae ponit in XII de Trin., sic dicens: *rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent.* Rationes autem incommutabiles et sempiternae alibi quam in Deo esse non possunt: cum solus Deus, secundum fidei doctrinam, sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus, et per hoc quod eum et

in eo rationes rerum videmus, de aliis iudicemus.

[25968] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 n. 5 Non est autem credendum quod Augustinus hoc in verbis praemissis senserit, quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus. Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem, vel istas rationes aeternas, in hac vita videamus, et secundum eam de aliis iudicemus, inquirendum est.

[25969] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 n. 6 Veritatem quidem in anima esse, ipse Augustinus in libro Soliloquiorum confitetur: unde ex aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur; neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera inquantum ad Dei similitudinem accedit: non enim in hoc anima rebus aliis praeferretur. Est ergo speciali modo in anima inquantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse: ita id quod per animam cognitum est, verum est inquantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipso. Unde et Glossa super illud Psalmi, *diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dicit quod, *sicut ab una facie resultant multae in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum.* Quamvis autem diversa a diversis cognoscuntur et creduntur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici: secundum quod universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. Inquantum ergo quaelibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant Augustini verba in libro Soliloquiorum, qui dicit quod *scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut haec visibilia in lumine solis*, quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis in aere et similibus corporibus relicta.

[25970] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 n. 7 Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo. Quod et apostolus de cognitione huius vitae confitetur, dicens, I Cor. 13-12: *videmus nunc per speculum in aenigmate.*

[25971] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 n. 8 Quamvis autem hoc speculum quod est mens humana, de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur: cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas intelligit sensibilium, ut dictum est. Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum.

Caput 48

[25972] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 tit. Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita

[25973] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 1 Si ergo humana felicitas ultima non consistit in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quandam aestimationem confusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus est ostensum; non est autem possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita quod aliae substantiae separatae intelligantur, ut ex his posset Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est; oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra probatum est: impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

[25974] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 2 Item. Ultimus finis hominis terminat eius appetitum naturalem, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur: si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita non est possibile accidere. Quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est hominibus naturale: nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat. Quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere: cum in hac vita substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est. Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

[25975] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 3 Adhuc. Omne quod movetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo: unde a loco quo corpus naturaliter movetur, non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobilem stabilitatem consequatur, nondum est felix, eius desiderio naturali nondum quiescente. Cum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequetur: unde et omnium haec est de felicitate conceptio, quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod philosophus dicit, in I Eth., quod *non aestimamus felicem esse chamaleontem quendam.* In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas: cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non est igitur possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

[25976] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 4 Amplius. Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum: sequeretur enim quod natura in maiori tempore suo fine privaretur; unde videmus quod animalia quae parvo tempore vivunt, parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat

in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum. Et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex dictis patet: nam vix in ultima aetate homo ad perfectum in speculatione scientiarum pervenire potest. Tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanae vitae. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse.

[25977] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 5 Praeterea. Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur: alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali: sicut perfecte album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo in statu istius vitae omnino sit immunis a malis: non solum corporalibus, quae sunt fames, sitis, aestus et frigus, et alia huiusmodi; sed etiam a malis animae. Nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur; qui non aliquando praetereat medium, in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus; qui non etiam in aliquibus decipiatur; vel saltem ignoret quae scire desiderat; aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

[25978] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 6 Adhuc. Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa: non solum ut nunc, cum eam sentit, eam refugiens, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur, homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

[25979] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 7 Amplius. Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione: habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

[25980] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 8 Item. Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto eius amissio maiorem dolorem vel tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur eius amissio tristitiam habet. Sed si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amitteretur, saltem per mortem. Et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem: cum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alios huiusmodi, quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

[25981] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 9 Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis: in hominibus autem invenitur imperfecta, per modum participationis cuiusdam. Ad veritatem enim intelligendam plene, non nisi per quendam inquisitionis motum pertingere possunt; et ad ea quae sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest hominibus adesse: sed aliquid ipsius participant, etiam in hac vita. Et haec videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate. Unde in I Ethicorum, ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operibus virtutis, quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita adest, esse beatos ut homines, quasi non simpliciter

ad felicitatem pertingentes, sed modo humano.

[25982] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 10 Quod autem praedicta responsio rationes praemissas non evacuet ostendendum est.

[25983] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 11 Homo enim etsi naturae ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationabilibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illa. Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quaerunt: grave enim, cum fuerit in suo ubi, quiescit; animalia etiam cum fruuntur delectabilibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale eius desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius eius, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

[25984] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 12 Adhuc. Impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

[25985] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 13 Amplius. Quandiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines in cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem: quia illi qui sequuntur, superinveniunt aliqua illis quae a prioribus sunt inventa, sicut etiam dicitur in II metaphysicae. Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine existentes. Cum igitur in speculatione, per quam quaeritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima felicitas hominis in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristoteles probat in X Eth., impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum suum finem consequatur.

[25986] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 14 Praeterea. Omne quod est in potentia, intendit exire in actum. Quandiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas: reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

[25987] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 15 Propter has autem et huiusmodi rationes, Alexander et Averroes posuerunt ultimam hominis felicitatem non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo.

[25988] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 16 In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum proba-

tiones praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in secundo huius operis ostensum est.

[25989] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 17 Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae. Propter quod, Matth. 5-12, dominus mercedem nobis in caelis promittit; et Matth. 22-30, dicit quod sancti erunt sicut Angeli, qui vident semper Deum in caelis, ut dicitur Matth. 18-10.

Caput 49

[25990] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 tit. Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam ex hoc quod cognoscunt eum per suam essentiam

[25991] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 1 Oportet autem inquirere utrum haec ipsa cognitio qua substantiae separatae, et animae post mortem, cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

[25992] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 2 Ad cuius veritatis indaginem, primo ostendendum est quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia.

[25993] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 3 Contingit enim ex effectu cognoscere causam multipliciter. Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit, et quod talis sit: sicut accidit in scientiis, quae causam demonstrant per effectum. Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa, inquantum similitudo causae resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo. Nam in primo sunt duae cognitiones, effectus et causae, quarum una est alterius causa: nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur eius causa. In modo autem secundo una est visio utriusque: simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso. Tertio modo, ita quod ipsa similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus: sicut si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret artem a qua talis forma, velut eius similitudo, processit. Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci de causa quid est, nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur. Substantiae autem separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum: non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva, sed secundo modo, inquantum una videt Deum in alia; et modo tertio, inquantum

quaelibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus adaequans virtutem Dei, ut in secundo libro ostensum est. Non est igitur possibile quod per hunc modum cognitionis ipsam divinam essentiam videant.

[25994] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 4 Amplius. Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius; sicut forma domus quae est in mente artificis, est eiusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species eius; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiae separatae non est idem specie cum natura divina, quinimmo nec genere, ut in primo libro ostensum est. Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

[25995] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 5 Item. Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut in primo libro ostensum est. Impossibile est igitur quod per aliquid creatum divina substantia videatur.

[25996] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 6 Praeterea. Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam: unde et orationes significantes quod quid est terminos et definitiones vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata taliter Deum repraesentet: cum quaelibet similitudo creata sit alicuius generis determinati, non autem Deus, ut in primo ostensum est. Non est igitur possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

[25997] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 7 Amplius. Divina substantia est suum esse ut in primo ostensum est. Ipsum autem esse substantiae separatae est aliud quam sua substantia, ut in secundo probatum est. Essentia igitur substantiae separatae non est sufficiens medium quo Deus per essentiam videri possit.

[25998] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 8 Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est; et quod est omnium causa; et eminentem omnibus; et remotum ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus: per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro de mystica theologia, cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, Exodi 20-21, quod *accessit ad caliginem in qua est Deus.*

[25999] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 9 Quia vero natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturae attingit oportet quod haec ipsa cognitio sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis. Quod per singula patet. Nam quanto propinquior et expressior alicuius causae effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa eius quod sit. Substantiae autem

separatae, quae per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus, et expressius Dei similitudinem gerentes, quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiae separatae et clarius quam nos, quod Deus est.

[26000] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 10 Rursus: cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo deveniatur, ut supra dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam ipsius cognitionem accedit: sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem, quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiae autem separatae plura cognoscunt quam nos, et quae sunt Deo magis propinqua: et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos: licet nec ipsae, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam substantiam videant.

[26001] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 11 Item: tanto aliquis alicuius altitudinem magis novit, quanto altioribus scit eum esse praelatum: sicut, etsi rusticus sciat regem esse summum in regno, quia tamen non cognoscit nisi quaedam infima regni officia, cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitates novit, quibus scit regem esse praelatum; quamvis neuter altitudinem regiae dignitatis comprehendat. Nos autem nescimus nisi quaedam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiae separatae, quibus altissimi rerum ordines noti sunt, et eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

[26002] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 12 Ulterius: manifestum est quod causalitas alicuius causae, et virtus eius, tanto magis cognoscitur, quanto plures et maiores eius effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiae separatae causalitatem Dei et eius virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

Caput 50

[26003] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 tit. Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit earum naturale desiderium

[26004] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 1 Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiae separatae.

[26005] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 2 Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie,

desiderat consequi perfectionem speciei illius: qui enim habet opinionem de re aliqua, quae est imperfecta illius rei notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam, est imperfecta cognitionis species: non enim arbitramur nos aliquid cognoscere si substantiam eius non cognoscamus; unde et praecipuum in cognitione alicuius rei est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

[26006] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 3 Item. Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde homines philosophari incoeperunt causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit desiderium naturale in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

[26007] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 4 Adhuc. Sicut se habet quaestio propter quid ad quaestionem quia, ita se habet quaestio quid est ad quaestionem an est: nam quaestio propter quid quaerit medium ad demonstrandum quia est aliquid, puta quod luna eclipsatur; et similiter quaestio quid est quaerit medium ad demonstrandum an est, secundum doctrinam traditam in II posteriorum. Videmus autem quod videntes quia est aliquid, naturaliter scire desiderant propter quid. Ergo et cognoscentes an est aliquid, naturaliter scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum quia est.

[26008] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 5 Amplius. Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest. Quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur: unde qualibet linea finita data, aliquam maiorem molitur apprehendere, et similiter in numeris; et haec est ratio infinitae additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus cuiuslibet substantiae creatae finita est. Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae, ut in primo libro ostensum est de substantia divina.

[26009] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 6 Praeterea. Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae, sicut iam dictum est, cognoscunt, praedicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur: et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendum divinam substantiam.

[26010] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 7 Item. Quanto aliquid est fini propinquius, tanto maiori desiderio tendit ad finem: unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster

intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse, et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus eum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta earum desiderium quietatur.

[26011] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 8 Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiae separatae non est in illa cognitione Dei qua eum cognoscunt per suas substantias: cum adhuc earum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam.

[26012] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 9 In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus: cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt: desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod convenienter sapientia dicit, Eccli. 24-7: *ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis.* Et Proverb. 9-3 dicitur quod *sapientia per ancillas suas vocat ad arcem.* Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

Caput 51

[26013] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 51 tit. Quomodo Deus per essentiam videatur

[26014] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 51 n. 1 Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris.

[26015] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 51 n. 2 Modus autem huius visionis satis iam ex dictis qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra quod divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur.

[26016] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 51 n. 3 Cum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum quae sit similitudo rei intellectae, impossibile videri potest alicui quod per essentiam divinam intellectus creatus possit

videre ipsam Dei substantiam quasi per quandam speciem intelligibilem: cum divina essentia sit quiddam per seipsum subsistens; et in primo ostensum sit quod Deus nullius potest esse forma.

[26017] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 51 n. 4 Ad huius igitur intelligentiam veritatis, considerandum est quod substantia quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod ex materia et forma compositum est, non potest alterius esse forma: quia forma in eo est iam contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut tamen solum sit forma, potest alterius esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut in secundo ostendimus de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non posset, nullius rei forma esse posset: sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa. Quod convenit soli Deo nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse, quod est proprium soli Deo, ut in secundo ostensum est. Alia igitur intelligibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subiecto aliquo habentes: est enim unumquodque eorum verum, non veritas; sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quod, simul cum alio iuncta, constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

[26018] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 51 n. 5 Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura, I Cor. 13-12: *videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem.* Quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa divinitate corporalem faciem imaginemur: cum ostensum sit Deum incorporeum esse; neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, cum visus corporalis, qui in facie nostra residet, non nisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus.

[26019] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 51 n. 6 Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas. Unde dicitur I Ioan. 3-2: *cum autem apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.* Et Luc. 22, dominus dicit: *ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus mensam, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Quod quidem non de corporali cibo vel potu intelligi potest, sed de eo qui in mensa sapientiae sumitur, de quo a sapientia dicitur, Proverb. 9-5: *comedite panes meos, et bibite vinum quod miscui vobis.* Super mensam ergo Dei manducant et bibunt qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

Caput 52

[26020] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 52 tit. Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam

[26021] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 52 n. 1 Non est autem possibile quod ad illum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

[26022] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 52 n. 2 Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturae cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam essentiam divinam est proprium naturae divinae: operari enim per propriam formam est proprium cuiuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam nisi Deo hoc faciente.

[26023] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 52 n. 3 Amplius. Forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente: agens enim facit sibi simile inquantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus qua intelligit, ut probatum est. Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam.

[26024] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 52 n. 4 Adhuc. Si aliqua duo debeant ad invicem copulari quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum compleatur per actionem quae est ex parte eius quod est formale, non autem per actionem eius quod est materiale: forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est. Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato nisi per actionem divinam.

[26025] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 52 n. 5 Item. Quod est per se, causa est eius quod est per aliud. Intellectus autem divinus per seipsum divinam substantiam videt: nam intellectus divinus est ipsa divina essentia, qua Dei substantia videtur, ut in primo probatum est. Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei, quasi per aliud a se. Haec igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei.

[26026] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 52 n. 6 Praeterea. Quidquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi advenire nisi per actionem alterius: sicut aqua non tendit sursum nisi ab

aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae: nam cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae; substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra ostensum est. Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

[26027] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 52 n. 7 Hinc est quod Rom. 6-23 dicitur: *gratia Dei vita aeterna*. In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quae vita aeterna dicitur: ad quam sola Dei gratia dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae, Dei gratiae deputantur. Et Ioan. 14-21 dominus dicit: *ego manifestabo ei meipsum*.

Caput 53

[26028] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 53 tit. Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc quod Deum per essentiam videat

[26029] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 53 n. 1 Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur.

[26030] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 53 n. 2 Impossibile est enim quod id quod est forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cuius est propria forma: sicut lux non fit actus alicuius corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata: nam haec tria in Deo unum sunt, intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

[26031] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 53 n. 3 Adhuc. Nihil est susceptivum formae sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur: proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati, quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur, necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

[26032] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 53 n. 4 Amplius. Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque, vel alterius tantum. Si

autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum praemissa, quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra ostensum est. Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati. Quae quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. Idem autem sequitur si detur quod a principio suae creationis tali visione aliquis creatus intellectus potiatur. Nam si talis visio facultatem naturae creatae excedit, ut probatum est, potest intelligi quivis intellectus creatus in specie suae naturae consistere absque hoc quod Dei substantiam videat. Unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet eius naturae aliquid superaddi.

[26033] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 53 n. 5 Item. Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari. Uno modo, per simplicem intensionem ipsius virtutis: sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie. Alio modo, per novae formae appositionem: sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo. Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis patet. Oportet ergo quod augeatur ei virtus, ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem.

[26034] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 53 n. 6 Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus: et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio visio nominatur. Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt: unde et Aristoteles, in III de anima, intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere.

[26035] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 53 n. 7 Hoc autem est lumen de quo in Psalmo dicitur: *in lumine tuo videbimus lumen*, scilicet divinae substantiae. Et Apoc. 22 dicitur: *civitas*, scilicet beatorum, *non eget sole neque luna: nam claritas Dei illuminavit illam.* Et Isaiae 60 dicitur: *non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te: sed erit tibi dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.* Inde est etiam, quia Deo idem esse est quod intelligere, et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse lux, Ioan. 1-9: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; et I Ioan. 1-5: *Deus lux est*; et in Psalmo:

amictus lumine sicut vestimento. Et propter hoc etiam tam Deus quam Angeli in sacra Scriptura in figuris igneis describuntur, propter ignis claritatem.

Caput 54

[26036] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 tit. Rationes quibus videtur probari quod Deus non possit videri per essentiam, et solutiones earum

[26037] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 1 Obiiciet autem aliquis contra praedicta.

[26038] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 2 Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quae naturalem facultatem visus corporalis excedunt: non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem, etiam magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

[26039] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 3 Praeterea. Lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. Et ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non potest igitur per huiusmodi lumen intellectus creatus ad divinae substantiae visionem elevari.

[26040] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 4 Item. Si hoc quidem potest facere lumen praedictum propter hoc quod est divinae substantiae similitudo, cum omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerat ipsa natura cuiuslibet intellectualis substantiae ad visionem divinam sufficiet.

[26041] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 5 Adhuc. Si lumen illud creatum est; nihil autem prohibet quod est creatum alicui rei creatae connaturale esse; poterit aliquis intellectus creatus esse qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit. Cuius contrarium ostensum est.

[26042] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 6 Amplius. Infinitum inquantum huiusmodi, ignotum est. Ostensum est autem in primo Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen praedictum videri.

[26043] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 7 Adhuc. Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, etiam lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam: cum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

[26044] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 8 Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur. Quae quidem positio et veram creaturae rationalis beatitudinem tollit, quae non potest esse nisi in visione divinae substantiae, ut ostensum est; et auctoritati sacrae Scripturae contradicit, ut ex superioribus patet. Unde tanquam falsa et haeretica abiicienda est.

[26045] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 9 Rationes autem praedictas non difficile est solvere. Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu, nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium: sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensus. Unde et philosophus in II Metaphys., dicit quod *intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis.* Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit. Per quod prima ratio solvitur.

[26046] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 10 Huiusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter eius indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum: licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat. Non enim hoc lumen intellectum creatum Deo coniungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

[26047] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 11 Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen praedictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest. Cum enim nullius substantiae creatae simplicitas sit aequalis divinae, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem: hoc enim est proprium Dei, ut in primo ostensum est, qui secundum idem est ens, intelligens et beatus. Aliud igitur oportet esse in substantia intellectuali creata lumen quo divina visione beatificatur; et aliud quodcumque lumen quo in specie suae naturae completur, et proportionaliter suae substantiae intelligit. Ex quo patet solutio tertiae rationis.

[26048] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 12 Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est. Unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem, oportet esse supernaturale.

[26049] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 13 Neque autem divinae substantiae visionem impedire potest quod Deus dicitur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas. Huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum: quia est quasi materia carens forma, quae est cognitionis principium. Sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens non limitata per materiam recipientem. Unde quod sic infinitum est, maxime cognoscibile est secundum se.

[26050] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 14 Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum

intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, ut materiae ad formam, vel causae ad effectum. Sic autem nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam. Unde patet solutio sextae obiectionis.

Caput 55

[26051] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 55 tit. Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam

[26052] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 55 n. 1 Quia vero cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii, magis enim calefacit cuius calor virtuosior est; oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi.

[26053] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 55 n. 2 Lumen autem praedictum est quoddam divinae cognitionis principium: cum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet ergo quod modus divinae visionis commensuretur virtuti praedicti luminis. Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo quod per huiusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est: veritas enim divinae substantiae, et claritas intellectus divini, sunt aequalia; immo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen praedictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est: qui enim novit quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit; sed solum ille qui hoc novit quasi quoddam scibile, per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

[26054] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 55 n. 3 Adhuc. Virtus finita non potest adaequare in sua operatione obiectum infinitum. Substantia autem divina est quoddam infinitum per comparationem ad omnem intellectum creatum: cum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est ergo quod visio alicuius intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendit.

[26055] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 55 n. 4 Amplius. Omne agens in tantum perfecte agit in

quantum perfecte participat formam quae est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur, est ipsa divina essentia: quae etsi fiat forma intelligibilis intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse eius. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est. Non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

[26056] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 55 n. 5 Item. Nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati: quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

[26057] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 55 n. 6 Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid eius videatur et aliquid non videatur: cum divina substantia sit simplex omnino. Sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est: per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiae, licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

Caput 56

[26058] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 tit. Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, videt omnia quae in eo videri possunt

[26059] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 1 Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt.

[26060] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 2 Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes eius effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu: sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus eius cognoscuntur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necesse quod videndo ipsam, omnia videat quae per ipsam cognosci possunt.

[26061] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 3 Item. Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem, vel saltem secundum earundem rerum plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam aliquis

intellectus creatus. Non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut in primo ostensum est. Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

[26062] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 4 Adhuc. Quantitas virtutis attenditur secundum ea in quae potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quae potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam eius, ut probatum est. Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quae divina virtus potest. Omnia autem in quae divina virtus potest, sunt per essentiam divinam cognoscibilia: omnia enim cognoscit Deus, et non nisi per essentiam suam. Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quae in Dei substantia videri possunt.

[26063] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 5 Amplius. Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii obiecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. Proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, idest substantia rei, ut dicitur in III de anima. Igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiae illius rei: unde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in I posteriorum. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in I de anima, quod *accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est*; hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur a sensu, et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis loquendo suum affectum exprimit. Cum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex superioribus patet, et adhuc erit amplius manifestum; intellectus creatus, etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae Deus per suam substantiam videt.

[26064] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 6 Potest autem aliquis contra praedicta obiicere quod Dei substantia maius est aliquid quam omnia quae ipse facere, vel intelligere, vel velle potest, praeter seipsum: unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quae Deus, praeter seipsum, vel intelligit, vel vult, vel facere potest.

[26065] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 7 Sed, si diligenter consideretur non est eiusdem rationis aliquid cognosci in seipso, et in sua causa: quaedam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt quae tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod maius est intelligere

divinam substantiam quam quicquid est aliud praeter ipsam, quod in seipso cognosci potest. Perfectioris tamen cognitionis est cognoscere divinam substantiam et in ea eius effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod effectus videantur in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest. Quod autem omnia quae per ipsam intelligi possunt, cognoscantur, hoc absque ipsius comprehensione non potest accidere, ut ex praedictis patet.

Caput 57

[26066] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 57 tit. Quod omnis intellectus, cuiuscumque gradus, particeps esse potest divinae visionis

[26067] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 57 n. 1 Cum autem ad visionem divinae substantiae intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis, non est aliquis intellectus creatus ita secundum suam naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit elevari.

[26068] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 57 n. 2 Ostensum enim est quod lumen illud non potest esse alicui creaturae connaturale, sed omnem creatam naturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita: unde in sanatione infirmi quae fit miraculose, non differt utrum aliquis multum vel parum infirmetur. Diversus ergo gradus naturae intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit praedicto lumine.

[26069] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 57 n. 3 Adhuc. Distantia intellectus secundum ordinem naturae supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate. Eius autem distantia ad intellectum infimum est finita: finiti enim ad finitum non potest esse infinita distantia. Distantia igitur quae est inter infimum intellectum creatum et supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quae est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere: sicut distantia quae est inter centrum terrae et visum, est quasi nihil in comparatione ad distantiam quae est inter visum nostrum et octavam sphaeram, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti; et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi in suis demonstrationibus utuntur visu nostro quasi centro terrae. Nihil ergo differt quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen praedictum elevetur, utrum summus, vel infimus, vel medius.

[26070] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 57 n. 4 Item. Supra probatum est quod omnis intellectus

naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae.

[26071] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 57 n. 5 Hinc est quod Matth. 22-30, dominus hominibus repromittit gloriam Angelorum: *erunt*, inquit, de hominibus loquens, *sicut Angeli Dei in caelo*. Et Apoc. 20, eadem mensura hominis et Angeli esse perhibetur. Propter quod et fere ubique in sacra Scriptura Angeli in forma hominum describuntur: vel in toto, sicut patet de Angelis qui apparuerunt Abrahae in similitudine virorum, Gen. 18-2; vel in parte, sicut patet de animalibus, Ezech. 1-8, de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum*.

[26072] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 57 n. 6 Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire.

Caput 58

[26073] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 tit. Quod unus alio perfectius Deum videre potest

[26074] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 n. 1 Quia vero modus operationis consequitur formam quae est operationis principium; visionis autem qua intellectus creatus divinam substantiam videt, principium quoddam est lumen praedictum, ut ex dictis patet: necesse est quod secundum modum huius luminis sit modus divinae visionis. Possibile est autem huius luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile igitur est quod unus Deum videntium eum perfectius alio videat, quamvis uterque videat eius substantiam.

[26075] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 n. 2 Adhuc. In quocumque genere est aliquod summum, quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus, secundum maiorem propinquitatem vel distantiam ab ipso: sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis vel minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus substantiam eius videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

[26076] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 n. 3 Amplius. Lumen gloriae ex hoc ad divinam visionem elevat, quod est quaedam similitudo intellectus divini, sicut iam dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquem perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

[26077] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 n. 4 Item. Cum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad finem, oportet quod sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut ex dictis patet. Intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem: quaedam enim sunt maioris virtutis, et quaedam minoris; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, quod quidam perfectius, quidam minus perfecte divinam substantiam videant.

[26078] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 n. 5 Hinc est quod, ad hanc felicitatis differentiam designandam, dominus dicit, Io. 14-2: *in domo patris mei mansiones multae sunt.*

[26079] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 n. 6 Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicunt omnia praemia esse aequalia.

[26080] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 n. 7 Sicut autem ex modo visionis apparet diversus gradus gloriae in beatis, ita ex eo quod videtur apparet gloria eadem: nam cuiuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam videt, ut probatum est. Idem ergo est quod omnes beatos facit: non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt.

[26081] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 n. 8 Unde praedictis non obviat quod dominus, Matth. 20-10 omnibus laborantibus in vinea, licet non aequaliter laboraverint, idem tamen praemium redditum docet, scilicet denarium: quia idem est quod omnibus datur in praemium ad videndum et fruendum, scilicet Deus.

[26082] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 58 n. 9 In quo etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subiectum, fines vero diversi. Spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subiecta prima, finis vero numero idem.

Caput 59

[26083] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 59 tit. Quomodo videntes divinam substantiam omnia videant

[26084] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 59 n. 1 Quia vero visio divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis; omnis autem res cum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus eius naturalis: oportet quod appetitus naturalis substantiae

intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes, et totum ordinem universi: quod demonstrat humanum studium circa singula praedictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscet omnia supradicta.

[26085] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 59 n. 2 Amplius. In hoc intellectus et sensus differt, ut patet in III de anima, quod sensus ab excellentibus sensibilibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit: intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo obiecto, sed solum perficitur, postquam intellexit maius intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis. Summum autem in genere intelligibilium est divina substantia. Intellectus igitur qui per lumen divinum elevatur ad videndam Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura.

[26086] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 59 n. 3 Adhuc. Esse intelligibile non est minoris ambitus quam esse naturale, sed forte maioris: intellectus enim natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere, et quaedam intelligit quae non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quaecumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum ultimum finem pervenerit: sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum institutione consistit. Omnia igitur quae Deus ad perfectionem universi produxit, intellectui se videnti manifestat.

[26087] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 59 n. 4 Item. Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est, quilibet tamen ita perfecte eum videt quod impletur tota capacitas naturalis: quinimmo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est. Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa substantia divina cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

[26088] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 59 n. 5 Hinc est quod dominus Moysi petenti divinae substantiae visionem respondet, Exod. 33-19: *ego ostendam tibi omne bonum.* Et Gregorius dicit: *quid est quod nesciant qui scientem omnia sciunt?*

[26089] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 59 n. 6 Si autem praemissa diligenter considerentur, patet quod quodam modo videntes divinam substantiam omnia vident, quodam vero modo non. Si enim per omnia illa intelligantur quae ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductae ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo omnia, quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis: propter quod, secundum Augustinum, super Gen. ad Litt., quaecumque facta sunt per Dei verbum ut in propria natura subsisterent, fiebant etiam in intelligentia angelica ut ab Angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturae specierum, et earum proprietates et virtutes: ad naturas enim specierum intentio naturae fertur; individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiae ut

omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequetur per divinae essentiae visionem. Per cognitionem autem naturalium specierum, et individua sub speciebus huiusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente, ut ex his quae dicta sunt supra de cognitione Dei et Angelorum, potest esse manifestum. Si vero per omnia intelligantur omnia quae Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius est ostensum.

[26090] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 59 n. 7 Hoc autem considerari potest quantum ad plura. Primo, quantum ad ea quae Deus facere potest, sed nec fecit nec facturus est unquam. Omnia enim huiusmodi cognosci non possunt nisi eius virtus comprehenderetur: quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra ostensum est. Hinc est quod Iob 11 dicitur: *forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies? Excelsior caelo est, et quid facies? Profundior Inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari.* Non enim haec dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus: sed quia eius virtus non limitatur ad omnia quae magna esse videntur, quin possit etiam maiora facere. Secundo, quantum ad rationes rerum factarum: quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cuiuslibet rei factae sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis, secundum ordinem divinae sapientiae, provenire possunt. Quod esset divinam bonitatem et sapientiam comprehendere: quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur Eccle. 8-17: *intellexi quod omnium operum Dei non possit homo invenire rationem.* Tertio, quantum ad ea quae ex sola Dei voluntate dependent: sicut praedestinatio, electio et iustificatio, et alia huiusmodi quae ad sanctificationem pertinent creaturae. Hinc est quod dicitur I Cor. 2-11: *quae sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei.*

Caput 60

[26091] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 60 tit. Quod videntes Deum omnia simul vident in ipso

[26092] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 60 n. 1 Cum autem ostensum sit quod intellectus creatus, divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat; quaecumque autem una specie videntur, oportet simul et una visione videri, cum visio principio visionis respondeat: necesse est ut intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul omnia

contempletur.

[26093] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 60 n. 2 Item. Summa et perfecta felicitas intellectualis naturae in Dei visione consistit, ut supra ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum: cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur. Non ergo unum prius et aliud posterius.

[26094] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 60 n. 3 Adhuc. Unaquaeque res, cum pervenerit ad suum ultimum finem, quiescit: cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinae substantiae, ut supra ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quae per hanc visionem cognoscit, simul actu considerat.

[26095] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 60 n. 4 Amplius. In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex dictis patet. Quorundam autem generum sunt species infinitae: sicut numerorum, figurarum et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret: quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quae intellectus in divina substantia videt, simul videat.

[26096] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 60 n. 5 Hinc est quod dicit Augustinus, in XV de Trin.: *non erunt tunc volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes et redeuntes: sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

Caput 61

[26097] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 61 tit. Quod per visionem Dei aliquis fit particeps vitae aeternae

[26098] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 61 n. 1 Ex hoc autem apparet quod per visionem praedictam intellectus creatus vitae aeternae fit particeps.

[26099] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 61 n. 2 In hoc enim aeternitas a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse, aeternitatis vero esse est totum simul. Iam autem ostensum est quod in praedicta visione non est aliqua successio, sed omnia quae per illam videntur, simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quaedam vita: actio enim intellectus est vita quaedam. Fit ergo per illam visionem intellectus

creatus vitae aeternae particeps.

[26100] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 61 n. 3 Item. Per obiecta actus specificantur. Obiectum autem visionis praedictae est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam eius similitudinem creatam, ut supra ostensum est. Esse autem divinae substantiae in aeternitate est, vel magis est ipsa aeternitas. Ergo et visio praedicta in participatione aeternitatis est.

[26101] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 61 n. 4 Adhuc. Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales: vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium, quae sunt supra tempus, quas exercent in res tempori subditas. Visio autem praedicta non est in tempore ex parte eius quod videtur: cum hoc sit substantia aeterna. Neque ex parte eius quo videtur: quod etiam est substantia aeterna. Neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cuius esse non subiacet tempori: cum sit incorruptibile, ut supra probatum est. Est igitur visio illa secundum aeternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

[26102] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 61 n. 5 Amplius. Anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut in libro de causis dicitur, et ex praemissis potest esse manifestum: quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen eius substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio eius secundum quam coniungitur inferioribus, quae sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio eius secundum quam coniungitur superioribus, quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua divinam substantiam videt. Ergo per huiusmodi visionem fit in participatione aeternitatis: et, eadem ratione, quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

[26103] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 61 n. 6 Hinc est quod dominus dicit, Io. 17-3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum unum.*

Caput 62

[26104] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 tit. Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt

[26105] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 1 Ex hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina, nunquam ab illa decident.

[26106] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 2 Omne enim quod quandoque est et quandoque non est, tempore mensuratur: ut patet in IV physicorum. Visio autem praedicta, quae intellectuales

creaturas beatas facit, non est in tempore, sed in aeternitate. Impossibile est ergo quod ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

[26107] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 3 Adhuc. Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem nisi quando eius naturale desiderium quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem: cum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis nisi perpetuo permaneret.

[26108] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 4 Amplius. Omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem praedicta, quae beatos facit, cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, maxime a possidentibus eam amatur. Impossibile ergo esset eos non tristari si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent: iam enim ostensum est quod, videndo divinam substantiam, etiam alia cognoscunt quae naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset eis sine tristitia. Et ita non esset vera felicitas, quae ab omni malo immunem reddere debet, ut supra ostensum est.

[26109] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 5 Item. Quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo nisi per violentiam, sicut grave cum proiicitur sursum. Constat autem ex praedictis quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicuius nisi virtus auferentis sit maior virtute causantis. Visionis autem divinae causa est Deus, ut supra probatum est. Ergo, cum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

[26110] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 6 Adhuc. Si aliquis videre desinat quod prius videbat, aut hoc erit quia deficit ei facultas videndi, sicut cum aliquis moritur vel caecatur, vel aliqualiter aliter impeditur; aut erit quia non vult amplius videre, sicut cum quis avertit visum a re quam prius videbat; vel quia obiectum subtrahitur. Et hoc communiter verum est, sive de visione sensus, sive de intellectuali visione loquamur. Substantiae autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas Deum videndi: neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua, ut supra ostensum est; neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur, secundum conditionem et recipientis et dantis. Neque potest deesse ei voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem: sicut non potest velle non esse felix. Nec etiam videre desinet per subtractionem obiecti: quia obiectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet; nec elongatur a nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei, quae beatos facit, unquam deficiat.

[26111] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 7 Praeterea. Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni aestimat, saltem propter hoc quod aestimatur impeditivum maioris boni: sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse

aliquod malum: cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest. Neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione, aestimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid eo melius: cum visio illius summae veritatis omnem falsam aestimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quae Deum videt, unquam illa visione carere velit.

[26112] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 8 Item. Fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius. Et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corporalium organorum a sensibilibus; a quibus etiam, si fuerint excellentia, corrumpuntur; fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant. Et propter hoc etiam in intelligendo fastidium patimur post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiae utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nunc compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum. Neque ad eius visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est igitur quod illius visionis aliquem fastidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

[26113] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 9 Amplius. Nihil quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum: quia quandiu admiratione est, adhuc desiderium movet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur: cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat. Et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

[26114] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 10 Adhuc. Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separantur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicuius eorum: relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque alterius mutatione de novo esse desistit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis patet. Si ergo visio illa desinat, unione huiusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinae substantiae, vel intellectus ipsam videntis. Quorum utrumque est impossibile: nam divina substantia immutabilis est, ut in primo libro ostensum est; substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem cum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

[26115] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 11 Item. Quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile, et magis perseverans: unde quaedam corpora, propter hoc quod longe distant a Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in II de generatione. Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quae eius substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quae Dei substantiam videt, summam immutabilitatem consequetur. Non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

[26116] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 12 Hinc est quod in Psalm. dicitur: *beati qui habitant in domo tua, domine: in saecula saeculorum laudabunt te.* Et alibi: *non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem.* Et Isaiae 33-20 *oculi tui videbunt Ierusalem civitatem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur clavi eius in sempiternum, et omnes funiculi eius*

non rumpentur: quia solummodo ibi magnificus dominus Deus noster. Et Apoc. 3-12: *qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.*

[26117] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 62 n. 13 Per haec autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant separatas animas, postquam felicitatem ultimam adeptae fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire; et, finita felicitate illius vitae, iterum miseriis huius vitae involvi. Et etiam error Origenis, qui dixit animas et Angelos, post beatitudinem, iterum posse ad miseriam devenire.

Caput 63

[26118] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 tit. Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur

[26119] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 n. 1 Ex praemissis autem evidenter apparet quod in illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psalmi, *qui replet in bonis desiderium tuum*; et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula.

[26120] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 n. 2 Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est, de cognitione veritatis: quod quidem desiderium homines prosequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem manifeste in illa visione consummabitur, quando, per visionem primae veritatis, omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescent, ut ex supra dictis apparet.

[26121] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 n. 3 Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem, qua inferiora disponere potest: quod prosequuntur homines per studium activae et civilis vitae. Quod quidem desiderium principaliter ad hoc est, ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem: cuiuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur: quia ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. Consequuntur etiam civilem vitam quaedam bona quibus homo indiget ad civiles operationes. Sicut honoris sublimitas: quam homines inordinate appetentes, superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem homines sublimantur, inquantum Deo quodam modo uniuntur, ut supra ostensum est. Et propter hoc, sicut ipse Deus rex saeculorum est, ita et beati ei coniuncti reges dicuntur, Apoc. 20-6: *regnabunt cum Christo.* Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famae celebritas: per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriae

cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui et decipi et decipere possunt, opinionem sed secundum verissimam cognitionem et Dei et omnium beatorum. Et ideo illa beatitudo in sacra Scriptura frequentissime gloria nominatur: sicut in Psalmo dicitur: *exultabunt sancti in gloria.* Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiae: per cuius inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et iniusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia: inquantum beati perfruuntur illo qui comprehendit omnium bonorum perfectionem. Propter quod dicitur Sap. 7-11: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Unde et in Psalmo dicitur: *gloria et divitiae in domo eius.*

[26122] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 n. 4 Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur: quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam; et per eius immoderantiam homines intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima: tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua etiam bruta animalia perfrui possunt, quanto intellectus est altior sensu; quanto etiam illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, et magis intimum, et magis continue delectans; quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis, aut sollicitudinis alicuius molestantis; de qua dicitur in Psalmo: *inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.*

[26123] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 n. 5 Est etiam et naturale desiderium, omnibus rebus commune, per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est: per cuius immoderantiam homines timidi redduntur, et nimis a laboribus sibi parcentes. Quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi: secundum illud Isaiae 49-10 et Apoc. 21: *non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos sol neque ullus aestus.*

[26124] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 n. 6 Sic igitur patet quod per visionem divinam consequuntur intellectuales substantiae veram felicitatem, in qua omnino desideria quietantur, et in qua est plena sufficientia omnium bonorum, quae, secundum Aristotelem, ad felicitatem requiritur. Unde et Boetius dicit quod *beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.*

[26125] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 n. 7 Huius autem ultimae et perfectae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam, inter alias vitas, in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente domino, Lucae 10-42: *Maria optimam partem elegit*, scilicet contemplationem veritatis, *quae non auferetur ab ea.* Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: activa vero et civilis vita huius vitae terminos non transcendit.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber III a capite LXIV ad caput CX

Thomas de Aquino ab Andrea Bonaiuto depictus («Triumphus S. Thomae», Cappella degli Spagnoli, Santa Mari

---

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-
-----------------------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”#26126”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 64 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26127”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26128”>Contra
```

Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26129”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26130”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26131”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26132”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26133”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26134”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26135”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26136”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26137”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26138”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26139”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26140”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26141”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26142”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26143”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26144”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26145”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26146”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26147”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26148”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26149”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26150”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26151”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26152”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26153”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26154”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26155”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26156”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26157”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26158”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26159”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26160”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26161”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26162”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26163”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26164”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26165”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26166”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26167”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26168”>Contra

```
Gentiles, lib. 3 cap. 68 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26169”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26170”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26171”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26172”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26173”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26174”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26175”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26176”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26177”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26178”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26179”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26180”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26181”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26182”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26183”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26184”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26185”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26186”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26187”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26188”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26189”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26190”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26191”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26192”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#26193”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#26194”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#26195”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 17'); document.write('<OPTION VALUE=”#26196”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 18'); document.write('<OPTION VALUE=”#26197”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 19'); document.write('<OPTION VALUE=”#26198”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 20'); document.write('<OPTION VALUE=”#26199”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 21'); document.write('<OPTION VALUE=”#26200”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 22'); document.write('<OPTION VALUE=”#26201”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 23'); document.write('<OPTION VALUE=”#26202”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 24'); document.write('<OPTION VALUE=”#26203”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 25'); document.write('<OPTION VALUE=”#26204”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 26'); document.write('<OPTION VALUE=”#26205”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 27'); document.write('<OPTION VALUE=”#26206”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 28'); document.write('<OPTION VALUE=”#26207”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 29'); document.write('<OPTION VALUE=”#26208”>Contra
```

Gentiles, lib. 3 cap. 70 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26209”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26210”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26211”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26212”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26213”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26214”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26215”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26216”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26217”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26218”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26219”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26220”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26221”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26222”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26223”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26224”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26225”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26226”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26227”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26228”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26229”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 72 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26230”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26231”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26232”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26233”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26234”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26235”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26236”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26237”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26238”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 73 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26239”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26240”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26241”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26242”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26243”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26244”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26245”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26246”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 74 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26247”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26248”>Contra

Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26249”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26250”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26251”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26252”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26253”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26254”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26255”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26256”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26257”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26258”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26259”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26260”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26261”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26262”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26263”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26264”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26265”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26266”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26267”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26268”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#26269”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#26270”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#26271”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26272”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26273”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26274”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26275”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26276”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26277”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26278”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26279”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26280”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26281”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26282”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26283”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 77 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26284”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26285”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26286”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26287”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26288”>Contra

```
Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26289”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26290”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26291”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 78 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26292”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26293”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26294”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26295”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26296”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26297”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26298”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 79 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26299”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26300”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26301”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26302”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26303”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26304”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26305”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26306”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26307”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26308”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26309”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26310”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26311”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26312”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26313”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26314”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26315”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26316”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26317”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26318”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#26319”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#26320”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#26321”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 17'); document.write('<OPTION VALUE=”#26322”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 18'); document.write('<OPTION VALUE=”#26323”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 19'); document.write('<OPTION VALUE=”#26324”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 81 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26325”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26326”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26327”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26328”>Contra
```

```
Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26329”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26330”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26331”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26332”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 82 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26333”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26334”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26335”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26336”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26337”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26338”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26339”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26340”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26341”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 83 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26342”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 83 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26343”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 83 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26344”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 83 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26345”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26346”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26347”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26348”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26349”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26350”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26351”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26352”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26353”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26354”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26355”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26356”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26357”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26358”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26359”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#26360”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26361”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26362”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26363”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26364”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26365”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26366”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26367”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26368”>Contra
```

Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26369”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26370”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26371”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26372”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26373”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26374”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#26375”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#26376”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#26377”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 17'); document.write('<OPTION VALUE=”#26378”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 18'); document.write('<OPTION VALUE=”#26379”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 19'); document.write('<OPTION VALUE=”#26380”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 20'); document.write('<OPTION VALUE=”#26381”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26382”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26383”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26384”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26385”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26386”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26387”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26388”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26389”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26390”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26391”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26392”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26393”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26394”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26395”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#26396”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 87 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26397”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26398”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26399”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26400”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26401”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26402”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26403”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 88 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26404”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26405”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26406”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26407”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26408”>Contra

```
Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26409”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26410”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26411”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 89 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26412”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26413”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26414”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26415”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26416”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26417”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26418”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26419”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26420”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26421”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26422”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26423”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26424”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26425”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26426”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26427”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26428”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26429”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26430”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 91 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26431”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26432”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26433”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26434”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26435”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26436”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26437”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26438”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26439”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26440”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26441”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26442”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26443”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26444”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26445”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26446”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26447”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26448”>Contra
```

```
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26449”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26450”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26451”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 93 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26452”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26453”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26454”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26455”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26456”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26457”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26458”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26459”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26460”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26461”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26462”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26463”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26464”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26465”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26466”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26467”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26468”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26469”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26470”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26471”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26472”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#26473”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#26474”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#26475”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26476”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26477”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26478”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26479”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26480”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26481”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26482”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26483”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26484”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26485”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26486”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26487”>Contra
Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26488”>Contra
```

Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26489”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#26490”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#26491”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#26492”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 17'); document.write('<OPTION VALUE=”#26493”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 18'); document.write('<OPTION VALUE=”#26494”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 19'); document.write('<OPTION VALUE=”#26495”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 20'); document.write('<OPTION VALUE=”#26496”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 21'); document.write('<OPTION VALUE=”#26497”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26498”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26499”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26500”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26501”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26502”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26503”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26504”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26505”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26506”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26507”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26508”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#26509”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#26510”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#26511”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#26512”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#26513”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#26514”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 17'); document.write('<OPTION VALUE=”#26515”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26516”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26517”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26518”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26519”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26520”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26521”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26522”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26523”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26524”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#26525”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#26526”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#26527”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#26528”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99

n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#26529”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#26530”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#26531”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#26532”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#26533”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 tit.'); document.write('<OPTION VALUE=”#26534”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#26535”>Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n</body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 5'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 6'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 7'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 n. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 5'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 6'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 7'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 8'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 9'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 5'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 6'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 7'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 8'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 9'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 5'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 6'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 7'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 8'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 9'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 10'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 11'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 12'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 13'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 14'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 2'); document.write('Contra

Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 5'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 6'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 7'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 8'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 9'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 10'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 11'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 12'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 5'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 6'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 7'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 8'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 9'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 10'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 5'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 6'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 7'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 8'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 9'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 10'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 11'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 5'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 6'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 7'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 8'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 5'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 6'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 7'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 8'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 9'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 10'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 tit.'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 1'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 2'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 3'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 4'); document.write('Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 5'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Caput 64

[26126] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 tit. Quod Deus sua providentia gubernat res

[26127] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 1 Ex his autem quae praemissa sunt, sufficienter habetur quod Deus est rerum omnium finis. Ex quo haberi potest ulterius quod ipse sua providentia gubernet vel regat universa.

[26128] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 2 Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet: omnes enim partes exercitus, et eorum opera, ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem; et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quae est de fine, imperat et dat leges arti quae est de his quae sunt ad finem: ut civilis militari, et militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae. Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est, oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

[26129] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 3 Adhuc. Quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum autem est supra quod omnia quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei; et quod Deus omnia facit propter finem qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.

[26130] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 4 Amplius. Ostensum est quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam secunda moventia, sed magis: quia sine eo non movent alia. Omnia autem quae moventur, moventur propter finem, ut supra ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos. Et per intellectum: ostensum enim est supra quod non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem. Nihil est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem: sive moveantur corporaliter; sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

[26131] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 5 Item. Probatum est quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est; et non aliter fierent si fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua

non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis: sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinetur. Et hoc quidem vel mediate vel immediate oportet reducere in Deum: oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut etiam in scientiis speculativis et operativis apparet. Deus igitur sua providentia mundum gubernat.

[26132] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 6 Adhuc. Ea quae sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, dum quaedam operationes quorundam excipiunt, quaedam etiam a quibusdam iuvantur vel imperantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

[26133] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 7 Amplius. Eorum quae circa caelestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate naturae: cum quaedam eorum habeant plures motus quibusdam, et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia. Et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum, qui per illos motus disponuntur.

[26134] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 8 Item. Quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius. Unde, si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus quanto alicui rei magis appropinquant, signum est quod illa res sit causa illius quod diversimode participatur: sicut, si aliqua magis sunt calida secundum quod magis appropinquant igni, signum est quod ignis sit causa caloris. Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse, quanto magis sunt Deo propinqua: nam in corporibus inferioribus, quae sunt maxime a Deo distantia naturae dissimilitudine, invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturae, sicut patet in monstruosis et aliis casualibus; quod nunquam accidit in corporibus caelestibus, quae tamen sunt aliquo modo mutabilia; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est ergo quod Deus est causa totius ordinis rerum. Est igitur ipse per suam providentiam gubernator totius universitatis rerum.

[26135] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 9 Adhuc. Sicut supra probatum est, Deus res omnes in esse produxit, non ex necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis ipsius non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas eius, ut scilicet eam rebus communicaret, sicut ex praemissis apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, inquantum ipsae sunt bonae. Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut philosophus dicit: cui etiam consonat Scriptura divina, Gen. 1, cum dicitur, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum causatarum a Deo est id quod est praecipue volitum et causatum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

[26136] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 10 Amplius. Unumquodque intendens aliquem finem,

magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo: quia hoc etiam est finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi: cum ad ipsum ordinetur, sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

[26137] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 11 Item. Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam: nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus aut effectus, forma vero secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in II de anima. Ordo autem rerum causatarum secundum distinctionem naturarum et gradum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut in secundo est ostensum. Ergo et ordo operationum, per quas res causatae magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem, est gubernare ipsa. Deus igitur per suae sapientiae providentiam rebus gubernationem et regimen praestat.

[26138] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 12 Hinc est quod sacra Scriptura Deum dominum et regem profitetur, secundum illud Psalmi, *dominus ipse est Deus*, et item, *rex omnis terrae Deus*: regis enim et domini est suo imperio regere et gubernare subiectos. Unde et rerum cursum sacra Scriptura divino praecepto adscribit, Iob 9-7, *qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo*; et in Psalmo, *praeceptum posuit et non praeteribit.*

[26139] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 13 Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire: ex quo sequebatur omnia casu accidere, et non ex aliquo providentiae ordine.

Caput 65

[26140] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 tit. Quod Deus conservat res in esse

[26141] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 1 Ex eo autem quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod in esse conservet.

[26142] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 2 Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur: secundum hoc enim aliqua regi vel gubernari dicuntur, quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt: quia inquantum

sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra ostensum est. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

[26143] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 3 Item. Oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius: nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra quod Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res omnes in esse.

[26144] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 4 Item. Nullum particulare agens univocum potest esse simpliciter causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa omnis hominis, et per consequens sui ipsius, quod est impossibile. Est autem causa hic homo huius hominis, per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis huius hominis. Patet ergo quod nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura, est causa nisi generationis huius vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem: quod ipsius compositio ostendit, et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur. Et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate: ostensum enim est quod ipse est prima omnium rerum causa. Oportet ergo quod ipse hoc modo se habeat ad species rerum sicut se habet hic generans in natura ad generationem, cuius est per se causa. Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes species rerum cessarent, cessante operatione divina. Igitur ipse per suam operationem conservat res in esse.

[26145] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 5 Adhuc. Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicuius rei nisi inquantum movetur: quia nullum corpus agit nisi per motum, ut Aristoteles probat. Nullum igitur corpus est causa esse alicuius rei inquantum est esse, sed est causa eius quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cuiuslibet rei est esse participatum: cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse, ut supra probatum est. Et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina, sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri rerum factarum vel motarum. Impossibile autem est quod fieri et moveri alicuius rei maneat, cessante motione moventis. Impossibile ergo est quod esse alicuius rei remaneat nisi per operationem divinam.

[26146] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 6 Amplius. Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis: nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.

[26147] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 7 Item. Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus. Formae enim generatorum, et proprietates ipsorum, usque in finem manent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales. Et similiter

habitus sunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam: dispositiones autem et passiones, sive corporales sive animales, manent aliquantum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo manet post actionem agentis: sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei, ut in primo ostensum est. Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

[26148] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 8 Adhuc. Circa rerum originem duplex est positio: una fidei, quod res de novo fuerint a Deo productae in esse; et positio quorundam philosophorum, quod res a Deo ab aeterno effluxerint. Secundum autem utramque positionem oportet dicere quod res conserventur in esse a Deo. Nam si res a Deo productae sunt in esse postquam non fuerant, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse: quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tandiu igitur sunt quandiu eas esse vult. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab aeterno a Deo effluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerint. Aut igitur nunquam a Deo productae sunt: aut semper a Deo esse earum procedit quandiu sunt. Sua igitur operatione res in esse conservat.

[26149] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 9 Hinc est quod dicitur Hebr. 1-3: *portans omnia verbo virtutis suae.* Et Augustinus dicit, IV super Gen. ad Litt.: *creatoris potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa est subsistendi omnis creaturae. Quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut structuram aedium cum fabricaverit quis, abscedit atque, illo cessante atque abscedente, stat opus eius, ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei regimen Deus subtraxerit.*

[26150] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 10 Per hoc autem excluditur quorundam loquentium in lege Maurorum positio, qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri: quasi res non indigeret causa agente nisi dum est in fieri. Unde et aliqui eorum ponere dicuntur quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quae sola, secundum eos, firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraheret. Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret nisi Deus in ipsa accidens desitionis causaret. Quae omnia patet esse absurda.

Caput 66

[26151] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 tit. Quod nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute divina

[26152] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 1 Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute divina.

[26153] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 2 Nihil enim dat esse nisi inquantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est. Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

[26154] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 3 Amplius. Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis: non enim plura faciunt unum nisi inquantum unum sunt; sicut patet quod omnes qui sunt in exercitu operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cuius proprius effectus victoria est. Ostensum est autem in primo quod primum agens est Deus. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu; oportet quod hunc effectum producunt inquantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius.

[26155] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 4 Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis illud quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis: sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificatoris, posterius provenit quam praeparatio caementi et lapidis et lignorum, quae fiunt per artifices inferiores, qui subsunt aedificatori. In omni autem actione esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione: nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei: et omnia quae dant esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei.

[26156] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 5 Amplius. Ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi: nam complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo. Quod autem est in omnibus effectibus perfectissimum, est esse: quaelibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu; et comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum. Ipsum igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute agentis primi.

[26157] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 6 Item. Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum inquantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.

[26158] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 7 Praeterea. Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit inquantum agit in virtute Dei.

[26159] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 66 n. 8 Hinc est quod dicitur Sap. 1-14: *creavit Deus ut essent omnia.* Et in pluribus Scripturae locis dicitur quod Deus omnia facit. In libro etiam de causis dicitur quod nec intelligentia dat esse nisi inquantum est divina, idest, inquantum agit in virtute divina.

Caput 67

[26160] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 tit. Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus

[26161] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 1 Ex hoc autem apparet quod Deus causa est omnibus operantibus ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute Dei, ut ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

[26162] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 2 Adhuc. Omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem: sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum, secundum quam sunt gravia et levia, et ideo causa motus ipsorum dicitur esse generans, qui dedit formam. Omnis autem virtus cuiuscumque agentis est a Deo, sicut a primo principio omnis perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cuiuslibet operationis causa sit Deus.

[26163] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 3 Amplius. Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis qua aerem illuminat, unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento, qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est; ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.

[26164] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 4 Item. Quicquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Est enim primum movens omnino immobile, ut supra ostensum est.

Similiter etiam omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

[26165] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 5 Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, ut in primo ostensum est. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

[26166] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 6 Item. Omne operans per suam operationem ordinatur ad finem ultimum: oportet enim quod vel operatio ipsa sit finis; vel operatum, quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, sicut supra ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens virtute divina agat. Ipse est igitur qui est causa actionis omnium rerum.

[26167] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 7 Hinc est quod dicitur Isaiae 26-12, *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine*; et Ioan. 15-5, *sine me nihil potestis facere*, et Philip. 2-13, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud Iob 10-10 *nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me*; et in Psalmo, *intonuit de caelo dominus, et altissimus dedit vocem suam, grando et carbones ignis.*

Caput 68

[26168] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 tit. Quod Deus est ubique

[26169] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 1 Ex hoc autem apparet quod necesse est Deum esse ubique et in omnibus rebus.

[26170] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 2 Movens enim et motum oportet esse simul, ut probat philosophus in VII physicorum. Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est. Est igitur in omnibus rebus.

[26171] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 3 Item. Omne quod est in loco, vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam: res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivae; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem in primo Deum esse infinitae virtutis. Est igitur ubique.

[26172] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 4 Adhuc. Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul: sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Cum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut in secundo ostensum est, oportet quod in quocumque est invenire esse, ei adsit divina praesentia.

[26173] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 5 Amplius. Quodcumque agens est praesens tantum uni suorum effectuum, eius actio non potest derivari ad alia nisi illo mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul: sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod eius actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Si enim alicuius agentis actio non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem, aliter enim non posset agens tota sua virtute uti: sicut videmus quod omnes motus quos potest causare virtus motiva, expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quicquid divina virtus facere potest: cum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quae in primo ostensa sunt. Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo. Non est igitur praesens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus. Eadem enim ratione opinabitur si quis dicat eum esse in aliquibus, et non in omnibus: quia quotcumque effectus divini accipiantur, non sufficienter explere poterunt divinae virtutis executionem.

[26174] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 6 Praeterea. Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei. Ostensum est enim in secundo quod solus Deus creare potest. In qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus prima materia; in rebus autem incorporeis simplices earum essentiae; ut apparet ex his quae in secundo sunt determinata. Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus: praesertim cum ea quae de non esse ad esse produxit, continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est.

[26175] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 7 Hinc est quod dicitur Ier. 24, *caelum et terram ego impleo*; et in Psalmo, *si ascendero in caelum, tu illic es; et si descendero ad Infernum, ades.*

[26176] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 8 Per hoc autem excluditur error quorundam dicen-

tium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo et in parte orientis, unde est principium motus caeli. Quorum tamen dictum sustineri posset si sane accipiatur: ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum; sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente. Propter quod et in sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in caelo: secundum illud Isaiae ult., *caelum mihi sedes est*; et in Psalmo, *caelum caeli domino*, et cetera. Sed ex hoc quod, praeter naturae ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute caelestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum non solum caelesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

[26177] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 68 n. 9 Non est autem aestimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars eius sit hic et alia alibi, sed totus ubique est. Deus enim, cum sit omnino simplex, partibus caret. Neque sic simplex est quemadmodum punctus, qui est terminus continui, et propter hoc determinatum situm in continuo habet: unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est quasi omnino extra genus continui existens. Unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco: cum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum. Sed immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco: cum sit universalis causa essendi, ut dictum est. Sic igitur ipse totus est ubicumque est: quia per simplicem suam virtutem universa attingit. Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus: ostensum est enim in primo quod neque materia neque forma est alicuius. Sed est in omnibus per modum causae agentis.

Caput 69

[26178] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 tit. De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones

[26179] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 1 Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus.

[26180] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 2 Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis

produci in esse. Non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia: cum non habeant materiam partem sui. Unde, si fiunt, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari. Et quia creatio solius Dei actus est, ut in secundo ostensum est, sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

[26181] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 3 Huic autem positioni partim etiam quorundam philosophorum opinio concordavit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sint: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant.

[26182] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 4 Avicenna, vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere. Accidentales autem formas esse ponebat materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant: in quo a priore stultitia declinabat.

[26183] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 5 Huius autem signum esse videbatur quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activae et passivae, quae non videntur esse ad hoc sufficientes quod formas substantiales causare possint.

[26184] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 6 Inveniuntur etiam quaedam in istis inferioribus quae non generantur ex sibi similibus, sicut animalia ex putrefactione generata. Unde videtur quod horum formae ex altioribus principiis proveniant. Et pari ratione aliae formae, quarum quaedam sunt multo nobiliores.

[26185] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 7 Quidam vero ad hoc argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum. Nam omnis corporis forma est adiuncta quantitati. Quantitas autem impedit actionem et motum: cuius signum ponunt quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius, et tardatur motus eius. Unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

[26186] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 8 Hoc etiam ostendere nituntur per hoc quod omne patiens est subiectum agenti; et omne agens praeter primum, quod creat, requirit subiectum inferius se. Nulla autem substantia est inferior corporali. Unde videtur quod nullum corpus sit activum.

[26187] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 9 Addunt etiam ad hoc quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente: unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ab substantiam corporalem; sed, sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum.

[26188] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 10 Propter has igitur rationes ponit Avicebron, in libro fontis vitae, quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiae spiritualis, pertransiens per

corpora, agit actiones quae per corpora fieri videntur.

[26189] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 11 Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subiecto in subiectum. Unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari a Deo.

[26190] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 12 Ad praemissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus; Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis: non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum: non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum; neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

[26191] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 13 Item. Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operarentur ad effectus producendos, sed solus Deus operaretur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae.

[26192] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 14 Adhuc. Quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quae consequuntur ad illud: sicut causa quae dat corpori elementari gravitatem, dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo: ipse enim est actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus, ut supra ostensum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, inquantum res in esse produxit, consequens est quod communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

[26193] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 15 Amplius. Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti.

[26194] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 16 Item. Sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum, ut in primo ostensum est. Igitur eius est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium: quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem: si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem

communicavit ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare.

[26195] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 17 Adhuc. Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habeant proprias actiones.

[26196] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 18 Amplius. Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae: non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum nisi inquantum per ipsum cognoscitur virtus eius, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum. Et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.

[26197] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 19 Item. Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma: nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet formam. Oportet ergo quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatae, ut Platonici posuerunt; neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quae sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

[26198] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 20 Item. Si agere sequitur ad esse in actu, inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem eius propria actio disponere materiam: quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formae accidentales. Igitur forma substantialis generantis est principium actionis ut forma substantialis introducatur in generatum.

[26199] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 21 Rationes autem quas inducunt facile est solvere. Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est; ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

[26200] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 22 Neque etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam, recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma: sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam, simili modo scilicet participatam, quod tamen agat in

virtute illius formae separatae, si qua sit talis. Sic enim agens similem sibi effectum producit.

[26201] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 23 Similiter etiam non oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum fit per qualitates activas et passivas, quae sunt accidentia, quod non producatur ex actione eorum nisi accidens. Quia illae formae accidentales, sicut causantur a forma substantiali, quae simul cum materia est causa omnium propriorum accidentium, ita agunt virtute formae substantialis. Quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantum, sed magis ei in cuius virtute agit: sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo formae artis. Ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formae substantiales, inquantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

[26202] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 24 In animalibus autem quae ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore caelesti, quod est primum alterans, unde oportet quod omnia moventia ad formam in istis inferioribus, agant in virtute illius. Et propter hoc, ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus caelestis, absque agente univoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur etiam cum agente caelesti agens univocum: talia enim animalia non generantur nisi ex semine. Et propter hoc dicit Aristoteles, in II Phys., quod *homo generat hominem et sol*.

[26203] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 25 Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formae, nisi per accidens: inquantum scilicet omnis quantitas continua est in materia; forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo. Unde corpus quod habet minus de materia et plus de forma, scilicet ignis, est magis activum. Supposito autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas coauget magis quam minuat actionem. Nam quanto corpus calidum fuerit maius, supposita aeque intensa caliditate, tanto magis calefacit; et supposita gravitate aeque intensa, quanto maius fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali; et inde est quod tardius movetur motu innaturali. Quod ergo corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis cum fuerint maioris quantitatis, non ostendit quod quantitas impediat actionem, sed magis quod coaugeat ipsam.

[26204] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 26 Non oportet etiam quod corpus omne careat actione propter hoc quod in ordine rerum substantia corporalis est infima secundum suum genus. Quia etiam inter corpora unum est superius altero, et formalius et magis activum: sicut ignis respectu inferiorum corporum. Nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim quod corpus non potest agere se toto, cum sit compositum ex materia, quae est ens in potentia, et ex forma, quae est actus: agit enim unumquodque secundum quod est actu. Et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam: ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam ut subiectum, inquantum materia eius est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem: sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. Sin autem, erit unum tantum agens, et alterum tantum patiens respectu illius: sicut est comparatio corporis caelestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agens agit in subiectum non ratione totius corporis, sed

formae per quam agit.

[26205] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 27 Non est etiam verum quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud igitur in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima. Unde eius est pati tantum et non agere. Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem inquantum habent formam, quam Aristoteles, in I Phys., nominat *divinum quiddam*. Et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt: secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

[26206] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 28 Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum: sed quia virtute caloris qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum: sed reducens subiectum quod patitur, de potentia in actum.

[26207] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 29 Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus quasi in omnibus operanti.

Caput 70

[26208] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 70 tit. Quomodo idem effectus sit a Deo et a natura agente

[26209] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 1 Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales et Deo attribuantur et naturali agenti.

[26210] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 2 Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam effectus naturalis producitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

[26211] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 3 Item. Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est si per multa fiat: videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes: vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina ad eundem effectum agat.

[26212] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 4 Praeterea. Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunt.

[26213] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 5 Haec autem difficultatem non afferunt si praemissa considerentur. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum; cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum: nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris; et virtus illius hoc habet ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

[26214] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 6 Patet etiam quod, etsi res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

[26215] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 7 Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

Caput 71

[26216] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 tit. Quod divina providentia non excludit totaliter malum a rebus

[26217] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 1 Ex his autem apparet quod divina providentia, qua res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.

[26218] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 2 Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum, sicut iam ostensum est. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente: sicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cuius vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatem. Contingit igitur in his quae aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri, propter defectum agentium secundorum, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

[26219] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 3 Amplius. Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata: cum per differentias quibus res ad invicem differunt, unum altero melius existat; sicut animatum inanimato, et rationale irrationali. Et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit a bonitate deficere: inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis servare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum: quia quod potest deficere, quandoque deficit. Et ipse defectus boni malum est, ut supra ostensum est. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus prohibeat.

[26220] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 4 Adhuc. Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur: in hoc enim regiminis iustitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia - nisi forte quandoque ad horam, propter aliquam necessitatem,- ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus: cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.

[26221] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 5 Item. Impossibile est quod agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus apparet. Prohibere autem cuiuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis, non pertinet ad providentiam

eius qui est omnis boni causa: sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis, et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divinae providentiae malum totaliter a rebus excludere.

[26222] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 6 Adhuc. Multa bona sunt in rebus quae, nisi mala essent, locum non haberent: sicut non esset patientia iustorum si non esset malignitas persequentium; nec esset locus iustitiae vindicanti si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui. Quod esse non debet: quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.

[26223] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 7 Amplius. Bonum totius praeminet bono partis. Ad providum igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamenta sub terra ut tota domus habeat firmitatem. Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur, ex providentia gubernantis: sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

[26224] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 8 Adhuc. Res aliae, et praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem. Nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur; et dum aliqua mala perpetimur, ardentius bona optamus; sicut quantum bonum sit sanitas, infirmi maxime cognoscunt; qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

[26225] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 9 Propter quod dicitur, Isaiae 45-7: *faciens pacem et creans malum.* Et Amos 3-6: *non est malum in civitate quod Deus non faciat.*

[26226] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 10 Per haec autem excluditur quorundam error qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse: sicut Boetius, in I de Cons., introducit quendam philosophum quaerentem: *si Deus est, unde malum?* Esset autem e contrario arguendum: si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

[26227] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 11 Tollitur etiam et erroris occasio per praemissa illis qui divinam providentiam usque ad haec corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinae providentiae subdi dicebant, in quibus nullus defectus, nec malum aliquod invenitur. Per haec etiam tollitur errandi occasio Manichaeis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub provi-

dentia boni Dei locum habere non posset.

[26228] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 71 n. 12 Solvitur etiam et quorundam dubitatio: utrum scilicet actiones malae sint a Deo? Nam cum ostensum sit omne agens actionem suam producere inquantum agit virtute divina, et ex hoc, Deum esse omnium et effectuum et actionum causam; itemque ostensum sit quod malum et defectus in his quae providentia divina reguntur, accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus: manifestum est quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione et entitate habent, oportet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.

Caput 72

[26229] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 72 tit. Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus

[26230] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 1 Sicut autem divina providentia non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

[26231] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 2 Iam enim ostensum est quod operatio providentiae qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis: nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere; quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multae sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

[26232] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 3 Adhuc. Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt, adimpleantur, ut ex supra dictis patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium: et est per se divisio entis. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

[26233] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 4 Amplius. Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de similitudine ipsius participant: et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quae sunt Deo propinquissima, sunt omnino immobilia: scilicet substantiae separatae, quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis. Quae autem

sunt his proxima, et moventur immediate ab his quae semper eodem modo se habent, quandam immobilitatis speciem retinent, in hoc quod semper eodem modo moventur, sicut corpora caelestia. Consequitur ergo quod ea quae consequuntur ad ista, et ab eis sunt mota, longius ab immobilitate Dei distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur. Et in hoc ordinis pulchritudo apparet. Omne autem necessarium, inquantum huiusmodi, semper eodem modo se habet. Repugnaret igitur divinae providentiae, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

[26234] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 5 Praeterea. Quod necessarium est esse, semper est. Nullum autem corruptibile semper est. Si igitur divina providentia hoc requirit quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile: et per consequens nec generabile. Subtraheretur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium. Quod perfectioni derogat universi.

[26235] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 6 Adhuc. In omni motu est quaedam generatio et corruptio: nam in eo quod movetur, aliquid incipit et aliquid desinit esse. Si igitur omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum, ut ostensum est, consequens est quod etiam motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

[26236] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 7 Item. Debilitatio virtutis alicuius substantiae, et eius impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua eius immutatione. Si ergo divina providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistentia alterius. Ex virtutis autem debilitate, et eius impedimento, contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat.

[26237] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 72 n. 8 Amplius. In his quae providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Cum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes, ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem providentiae esset quod omnia ex necessitate contingerent. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

Caput 73

[26238] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 73 tit. Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem

[26239] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 1 Ex quo etiam patet quod providentia voluntatis libertati non repugnat.

[26240] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 2 Cuiuslibet enim providentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit: quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

[26241] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 3 Amplius. Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius, quae est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens, non est determinata: agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu, nam bonum apprehensum movet voluntatem ut eius obiectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat. Et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat voluntatis libertatem.

[26242] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 4 Item. Per gubernationem cuiuscumque providentis res gubernatae deducuntur ad finem convenientem: unde et de providentia divina Gregorius Nyssenus dicit quod *est voluntas Dei per quam omnia quae sunt, convenientem deductionem accipiunt.* Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra ostensum est. Esset igitur providentiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur similitudinem divinam. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit: ostensum est enim in primo liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

[26243] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 5 Adhuc. Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agit. Tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum. Cessaret etiam circumspectio in consiliis, quae de his quae ex necessitate aguntur, frustra tractantur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

[26244] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 6 Hinc est quod dicitur Eccli. 15-14 *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Et iterum: 18 *ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.*

[26245] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 7 Per haec autem excluditur opinio Stoicorum, qui *secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem, quem Graeci ymarmenen vocabant*, omnia ex necessitate dicebant provenire.

Caput 74

[26246] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 74 tit. Quod divina providentia non excludit fortunam et casum

[26247] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 1 Ex praemissis etiam apparet quod divina providentia non subtrahit a rebus fortunam et casum.

[26248] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 2 In his enim quae in minori parte accidunt, dicitur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent: nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus, in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem providentiae divinae si omnia ex necessitate contingerent, ut ostensum est. Igitur et contra rationem providentiae divinae esset si nihil foret fortuitum et casuale in rebus.

[26249] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 3 Amplius. Contra rationem providentiae esset si res providentiae subiectae non agerent propter finem: cum providentiae sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem universi si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, ut ex supra dictis patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem providentiae, et perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

[26250] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 4 Adhuc. Multitudo et diversitas causarum ex ordine divinae providentiae et dispositionis procedit. Supposita autem causarum diversitate, oportet unam alteri quandoque concurrere per quam impediatur, vel iuvetur, ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum vel plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicuius causae provenit: sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum ivit. Non est igitur divinae providentiae contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

[26251] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 5 Item. Quod non est, non potest esse alicuius causa. Unde oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod secundum diversitatem ordinis in entibus sit etiam diversitas ordinis in causis.

Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens: res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia; et tanto per plura, quanto magis distant a simplicitate Dei. Ex hoc autem quod aliquod subiectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens: nam subiectum et accidens, et etiam duo accidentia unius subiecti, sunt unum et ens per accidens; sicut homo albus, et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam causae quaedam per accidens. Ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a casu vel fortuna. Non est igitur contra rationem providentiae, quae perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant a casu vel fortuna.

[26252] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 6 Praeterea. Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem aliqua causa est superior, tanto est maioris virtutis: unde eius causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causae naturalis intentio se extendit ultra virtutem eius: esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causae particularis non se extendat ad omnia quae contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquid casualiter vel fortuito, quod eveniunt aliqua praeter intentionem agentium. Ordo igitur divinae providentiae exigit quod sit casus et fortuna in rebus.

[26253] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 74 n. 7 Hinc est quod dicitur Eccle. 9-11: *vidi nec velocium esse cursum* etc., *sed tempus casumque in omnibus*, scilicet inferioribus.

Caput 75

[26254] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 tit. Quod providentia Dei sit singularium contingentium

[26255] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 1 Ex his autem quae ostensa sunt, manifestum fit quod divina providentia pervenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.

[26256] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 2 Non enim videtur horum non esse providentia nisi propter eorum contingentiam, et quia multa in eis casualiter et fortuito eveniunt: in hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium, quorum dicunt providentiam esse. Providentiae autem non repugnat contingentia, et casus et fortuna, neque voluntarium, ut ostensum est. Nihil igitur prohibet et horum providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

[26257] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 3 Adhuc. Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea; aut quia non potest; aut quia non vult eorum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat: ostensum enim est supra quod

Deus eorum notitiam habet. Neque etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit: cum eius potentia sit infinita, ut supra probatum est. Nec etiam haec singularia gubernationis non capacia sunt: cum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus; et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus brutis, quae quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare: cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni; bonum autem eorum quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habeat.

[26258] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 4 Amplius. Omnes causae secundae, in hoc quod causae existunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supra dictis patet. Invenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum quae producunt: sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex supra dictis patet. Habet igitur eorum curam.

[26259] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 5 Item. Ostensum est supra quod Deus in rebus creatis non ex necessitate naturae agit, sed per voluntatem et intellectum. Ea autem quae aguntur per intellectum et voluntatem, curae providentis subduntur, quae in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinae ergo providentiae subduntur ea quae ab ipso aguntur. Ostensum est autem supra quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes earum effectus reducuntur in Deum sicut in causam: et sic oportet quod ea quae in istis singularibus aguntur, sint ipsius opera. Igitur haec singularia, et motus et operationes ipsorum, divinae providentiae subiacent.

[26260] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 6 Praeterea. Stulta est providentia alicuius qui non curat ea sine quibus ea quae curat esse non possunt. Constat autem quod, si omnia deficerent particularia, quod universalia eorum remanere non possent. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit eius providentia.

[26261] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 7 Si autem dicat aliquis quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia: hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quae circa singularia accidunt, ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet curam omnium circa ea contingentium.

[26262] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 8 Potest autem aliquis dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse. Provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quae quodlibet individuum speciei illius potest conservari in esse: sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se. Utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte: cum ea quae sunt a natura, producant effectus suos vel semper, vel frequenter. Et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat.

[26263] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 9 Sed secundum hanc rationem, omnia quae circa individua contingunt, providentiae subiacebunt, sicut et conservatio eorum in esse: quia circa

singularia alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subiacent divinae providentiae quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia.

[26264] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 10 Praeterea. In comparatione rerum ad finem talis ordo apparet quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur; in substantiis vero materia est propter formam; per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra ostensum est. Ex quo patet quod singularia sunt propter naturam universalem. Cuius signum est quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei: sicut patet in sole et luna. Cum autem providentia sit ordinativa aliquorum in finem, oportet quod ad providentiam pertineant et fines, et ea quae sunt ad finem. Subiacent igitur providentiae non solum universalia, sed etiam singularia.

[26265] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 11 Adhuc. Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia. Unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem: et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet: cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfectissima Dei providentia si in universalibus consisteret, et usque ad singularia non perveniret.

[26266] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 12 Item. Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari: quia magis sciuntur universalia quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio omnibus est communis. Ille vero perfectior est in scientia speculativa qui non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet: nam qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia. Propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet: sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Divina igitur providentia, quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

[26267] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 13 Amplius. Cum Deus sit causa entis inquantum est ens, ut supra ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis inquantum est ens: providet enim rebus inquantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub eius providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia: quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.

[26268] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 14 Item. Res creatae providentiae divinae subduntur prout ab ipso in finem ultimum ordinantur, qui est bonitas sua. Participatio ergo divinae bonitatis a rebus creatis est per providentiam divinam. Bonitatem autem divinam participant etiam singularia

contingentia. Oportet ergo quod etiam ad ea divina providentia se extendat.

[26269] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 15 Hinc est quod dicitur Matth. 6: *duo passeres asse veneunt, et unus ex eis non cadit in terra sine patre meo.* Et Sap. 8-1: *attingit a fine usque ad finem fortiter*: idest, a primis creaturis usque ad infimas earum. Ezechiel etiam 9-9 arguitur opinio quorundam qui dicebant, *dereliquit dominus terram, dominus non videt*; et Iob 22-14, *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.*

[26270] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 16 Per haec autem excluditur opinio quorundam qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad haec singularia. Quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis eius haberi non possit.

Caput 76

[26271] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 tit. Quod providentia Dei sit omnium singularium immediate

[26272] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 1 Quidam autem concesserunt providentiam divinam usque ad haec singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius Nyssenus dicit, triplicem providentiam. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet propriis, idest omnibus spiritualibus et intellectualibus; consequenter vero toti mundo quantum ad genera et species, et universales causas, quae sunt corpora caelestia. Secunda vero est qua providetur singularibus animalium et plantarum, et aliorum generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et alias mutationes. Quam quidem providentiam Plato attribuit diis qui caelum circumeunt. Aristoteles vero horum causalitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam vero providentiam ponit rerum quae ad humanam vitam pertinent. Quam quidem attribuit quibusdam Daemonibus circa terram existentibus, qui sunt, secundum ipsum, humanarum actionum custodes. Sed tamen, secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima dependet: nam Deus summus secundos et tertios statuit provisores.

[26273] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 2 Haec autem positio Catholicae fidei consonat quantum ad hoc quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiae fidei repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia divinae providentiae immediate dicit esse subiecta. Quod ex praemissis ostendi potest.

[26274] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 3 Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis, sicut in primo huius operis ostensum est. Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit,

in quo bonum praecipuum eorum constat: cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat.

[26275] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 4 Amplius. Ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disponit: sicut et forma artis quae fit in materia, ab ea procedit quae est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisores unus sub alio, quod ordinem conceptum superior inferiori tradat: sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo: quinimmo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus patet. Oportet autem quod ordo rerum sit in secundis provisoribus non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia: alias non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere. Multo igitur magis ordo singularium est in divinae providentiae dispositione.

[26276] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 5 Adhuc. In his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minimorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit. Et hoc quidem contingit propter eius defectum: inquantum vel singularium minimorum conditiones ignorat; vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit; nec in intelligendo laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum, omnia alia cognoscat, sicut supra ostensum est. Ipse igitur omnium et singularium ordinem excogitat. Eius igitur providentia est omnium singularium immediate.

[26277] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 6 Item. In rebus humanis inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a praesidente committitur. Quam quidem industriam a praesidente homine non habent, nec usum ipsius: si vero a superiore eam haberent, iam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed executores. Constat autem per supra dicta quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intelligentibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantum agit in virtute ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans: quicumque vero sub ipso provisores dicuntur, sunt providentiae ipsius executores.

[26278] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 7 Praeterea. Superior providentia dat regulas providentiae inferiori: sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat leges et regulas centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima providentia Dei summi sunt aliae providentiae, oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat eis regulas et leges universales, aut particulares. Si autem dat eis universales regulas regiminis, cum universales regulae non possint semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus, quae non semper eodem modo se habent; oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque praeter regulas sibi

datas ordinarent de rebus suae provisioni subiectis. Haberent ergo iudicium super regulas acceptas: quando secundum eas oporteret agere, et quando eas praetermittere oporteret. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorem pertinet; nam eius est interpretari leges et dispensare in eis, cuius est eas condere. Hoc igitur iudicium de regulis universalibus datis, oportet quod fiat per supremum provisorem. Quod quidem esse non posset si se ordinationi horum singularium immediate non immisceret. Oportet igitur, secundum hoc, quod sit horum immediatus provisor. Si vero secundi et tertii provisores a summo provisore particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet quod horum singularium ordinatio fit immediate per divinam providentiam.

[26279] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 8 Amplius. Semper provisor superior habet iudicium de his quae ab inferioribus provisoribus ordinantur: utrum sint bene ordinata necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sunt sub Deo primo provisore, oportet quod Deus iudicium habeat de his quae ab his ordinantur. Quod quidem esse non potest, si horum singularium ordinem non consideret. Habet igitur ipse per seipsum curam de his singularibus.

[26280] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 9 Adhuc. Si Deus per seipsum immediate haec inferiora singularia non curat, hoc non est nisi vel quia ea despicit; vel ne eis eius dignitas inquinetur, ut quidam dicunt. Hoc autem irrationabile est. Nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra ostensum est, nec in hoc aliquid eius dignitati derogatur, quinimmo pertinet ad eius universalem et summam virtutem; nullo modo despiciendum est ei, vel eius dignitatem commaculat, si circa haec singularia immediate providentiam habeat.

[26281] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 10 Item. Omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum perveniat: alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis quod divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa qui, et quot, et qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.

[26282] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 11 Hinc est quod dicitur Rom. 13-1: *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Et Iudith. 9-4: *tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti.*

Caput 77

[26283] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 77 tit. Quod executio divinae providentiae fit mediantibus causis secundis

[26284] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 1 Attendendum est autem quod ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam: unde qui perfectioris cognitionis sunt, ordinatores aliorum dicuntur, sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus: nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem, effectui proportionatam. In Deo autem quantum ad utrumque summa perfectio invenitur: est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse omnium ordines per sapientiam suam disponat, etiam minimorum: exequatur vero minima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operetur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores agentes divinae providentiae executores.

[26285] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 2 Item. Ostensum est supra quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quae ex operationibus causarum secundarum proveniunt, divinae providentiae subiacent: cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut ostensum est. Sunt igitur secundae causae divinae providentiae executrices.

[26286] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 3 Adhuc. Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit: sicut ignis, quanto est maior, magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium: quia quidlibet in quod agit, est sibi proximum. Cum igitur virtus divinae providentiae sit maxima, per aliqua media ad ultima suam operationem perducere debet.

[26287] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 4 Amplius. Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros, et diversos sui regiminis executores: quia tanto altius et maius ostendetur suum dominium, quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicuius regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio.

[26288] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 5 Praeterea. Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat: cum ordo sit proprius providentiae effectus. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit cum ex abundantia aliquorum magis habentium, provenit aliquod bonum minus habentibus. Cum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut supra ostensum est, exigit divinae providentiae perfectio ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, executio divini regiminis compleatur.

[26289] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 6 Adhuc. Nobilior est ordo causarum quam effectuum: sicut et causa potior est effectu. Magis igitur in eo perfectio providentiae demonstratur.

Si autem non essent aliquae causae mediae exequentes divinam providentiam non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinae providentiae perfectio quod sint causae mediae executrices ipsius.

[26290] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 77 n. 7 Hinc est quod in Psalmo dicitur: *benedicite domino omnes virtutes eius, ministri eius, qui facitis voluntatem eius*; et alibi: *ignis, grando, nix, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.*

Caput 78

[26291] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 78 tit. Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliae creaturae reguntur a Deo

[26292] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 1 Quia vero ad providentiam divinam pertinet ut ordo servetur in rebus; congruus autem ordo est ut a supremis ad infima proportionaliter descendatur: oportet quod divina providentia secundum quandam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales, sicut ex superioribus patet. Exigit igitur divinae providentiae ratio ut ceterae creaturae per creaturas rationales regantur.

[26293] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 2 Amplius. Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute primi providentis: sicut et instrumentum non movet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur.

[26294] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 3 Adhuc. Cuicumque datur a Deo aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis: sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quae ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva: unde videmus quod, quando coniunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen intellectivae virtutis; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis moventur

membra. Idem etiam apparet si in diversis existant: nam illi homines qui excedunt in virtute operativa, oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae ratio quod creaturae aliae per intellectuales creaturas regantur.

[26295] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 4 Item. Virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus: ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa: nam virtus intellectiva continet formas universales, omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua forma propria operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliae creaturae.

[26296] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 5 Praeterea. In omnibus potentiis ordinatis una est directiva alterius, quae magis rationem cognoscit: unde videmus in artibus quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam, et imperat ei, quae artificium operatur, sicut ars gubernatoria navifactivae; et illa quae formam inducit, imperat ei quae materiam disponit. Instrumenta vero, quae non cognoscunt aliquam rationem, reguntur tantum. Cum igitur solae intellectuales creaturae rationes ordinis creaturarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

[26297] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 78 n. 6 Adhuc. Quod est per se, est causa eius quod est per aliud. Solae autem creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae existentes: aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tanquam ab alio motae. Creaturae igitur intellectuales per suam operationem sunt motivae et regitivae aliarum creaturarum.

Caput 79

[26298] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 79 tit. Quod substantiae intellectivae inferiores reguntur per superiores

[26299] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 1 Cum autem inter creaturas intellectuales quaedam sint aliis altiores, ut ex superioribus patet, oportet quod etiam inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

[26300] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 2 Adhuc. Virtutes magis universales sunt motivae virtutum particularium, sicut dictum est. Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra ostensum est. Sunt igitur ipsae regitivae inferiorum intellectualium naturarum.

[26301] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 3 Item. Potentia intellectiva quae est propinquior principio, semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quae magis a principio distat. Quod quidem apparet tam in scientiis speculativis quam in activis: scientia enim speculativa quae accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata; et scientia activa quae est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis. Cum ergo inter intellectuales substantias quaedam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut in secundo ostensum est, ipsae erunt aliarum regitivae.

[26302] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 4 Adhuc. Superiores intellectuales substantiae perfectius divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt: cum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur. Et sic oportet quod ea quae magis divinam sapientiam participant, sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

[26303] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 79 n. 5 Dicuntur ergo superiores spiritus et Angeli, inquantum inferiores spiritus dirigunt quasi eis annuntiando, nam Angeli quasi nuntii dicuntur; et ministri, inquantum per suam operationem exequuntur, etiam in corporalibus, divinae providentiae ordinem, nam minister est *quasi instrumentum animatum*, secundum philosophum. Et hoc est quod dicitur in Psalmo. *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis.*

Caput 80

[26304] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 tit. De ordinatione Angelorum ad invicem

[26305] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 1 Cum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est, corporalium autem est quidam ordo: oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores. Quia etiam quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus eius est universalior; virtus vero intellectualis substantiae est universalior virtute corporis: superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitae; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur.

[26306] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 2 Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam perfectius divinam dispositionem ab ipso recipiunt, in hoc quod usque ad singula ordinis rationem cognoscunt per hoc quod a Deo accipiunt. Haec autem divinae

ordinationis manifestatio divinitus facta usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit: sicut dicitur Iob 25-3: *nunquid est numerus militum eius, et super quem non splendet lumen eius?* Sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt quod per eam singula quae ad ordinem providentiae spectant, ab ipsis exequenda, cognoscere possint, sed solum in quadam communitate: quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt; in tantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorundam universalissimorum notitiam habet. Sic igitur substantiae intellectuales superiores perfectionem cognitionis praedicti ordinis immediate consequuntur a Deo, quam quidem perfectionem oportet quod aliae inferiores per eas consequantur: sicut supra diximus quod universalis disciputi cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum.

[26307] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 3 Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas *primae hierarchiae*, idest sacri principatus nominat, 7 cap. Cael. Hier., dicit quod *non per alias substantias sanctificatae, sed ab ipsa divinitate, in ipsam immediate extenduntur et ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur et ad divinorum operum scibiles rationes*; et per has dicit *suppositas caelestium essentiarum dispositiones erudiri.* Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt.

[26308] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 4 In qualibet autem dispositione providentiae ipsa ordinatio effectuum ex forma agentis derivatur: oportet enim effectus a causa secundum aliquam similitudinem procedere. Quod autem agens suae formae similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione providentiae est finis; secundum, forma agentis; tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur; secundum autem, quod in forma; tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio cognoscatur. Unde et ars quae considerat finem, est architectonica respectu eius quae considerat formam, sicut gubernatoria respectu navis factivae; ea vero quae considerat formam, respectu eius quae considerat solum ordines motuum qui ordinantur ad formam, sicut navis factiva respectu manu artificum.

[26309] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 5 Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiae divinae percipiunt, est quidam ordo, quia supremi et primi ordinis providentiae rationem percipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas; quidam tamen eorum aliis clarius. Et isti dicuntur Seraphim, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium designari solet intensio amoris vel desiderii, quae sunt de fine. Unde Dionysius dicit, 7 cap. Cael. Hier., quod ex hoc eorum nomine designatur mobilitas eorum circa divina, fervens et flexibilis, et reductio inferiorum in Deum, sicut in finem.

[26310] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 6 Secundi autem rationem ordinis providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt. Et hi dicuntur Cherubim, quod interpretatur scientiae plenitudo: scientia enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius quod talis nominatio significat, quod sunt *contemplativi in prima operatrice virtute divinae pulchritudinis.*

[26311] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 7 Tertii vero ipsam dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa considerant. Et hi dicuntur *throni*: nam per thronum potestas iudiciaria designatur, secundum illud: *sedes super thronum et iudicas iustitiam.* Unde dicit Dionysius quod per hanc nominationem designatur quod sunt deiferi, et ad omnes divinas susceptiones familiariter aperti.

[26312] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 8 Non autem sic praemissa intelligenda sunt quasi aliud sit divina bonitas, aliud divina essentia, et aliud eius scientia rerum dispositionem continens: sed quia secundum haec alia et alia est eius consideratio.

[26313] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 9 Inter ipsos etiam inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse. Nam quae inter ea sunt altiora, virtutis etiam sunt universalioris in cognoscendo: unde cognitionem ordinis providentiae in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur; inferiores vero in causis magis particularibus; altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus caelestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora corpora prospicere. Illi igitur qui in causis universalibus, quae sunt mediae inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem providentiae perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui in ipso Deo rationem praedicti ordinis considerare sufficiunt, et eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quae, sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam: ut dicit in 8 cap. Cael. Hier.

[26314] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 10 Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat. Nam ipsa universalis providentiae dispositio distribuitur quidem, primo, in multos executores. Quod quidem fit per ordinem *dominationum*: dominorum enim est praecipere quid alii exequantur. Unde Dionysius dicit, 8 cap. Cael. Hier., quod *nomen dominationis designat aliquam anagogen superpositam omni servituti, et omni subiectione superiorem.*

[26315] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 11 Secundo autem, ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus. Quod quidem fit per ordinem *virtutum*, quarum nomen, ut Dionysius ibidem dicit, significat *quandam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem suimet imbecillitate aliquem deiformem motum.* In quo patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet. Unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus caelestium corporum, ex quibus, sicut ex quibusdam universalibus causis, consequuntur particulares effectus in natura: et ideo virtutes caelorum nominantur Luc. 21-26, ubi dicitur: *virtutes caelorum movebuntur.* Ad eos etiam spiritus pertinere videtur executio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt, nam ista sunt sublimissima in divinis ministeriis: propter quod Gregorius dicit quod *virtutes dicuntur illi spiritus per quos signa frequentius fiunt.* Et si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

[26316] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 12 Tertio vero, universalis providentiae ordo, iam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare. Quod quidem pertinet ad ordinem *potestatum.* Unde Dionysius ibidem dicit quod nomen potestatum importat quandam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordina-

tionem. Et ideo Gregorius dicit quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere.

[26317] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 13 Infimi autem inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem divinae providentiae ut in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt: et hi immediate rebus humanis praeponuntur. Unde de eis Dionysius dicit quod ista tertia dispositio spirituum humanis hierarchiis per consequentiam praecipit. Per res autem humanas intelligendae sunt omnes inferiores naturae et causae particulares, quae ad hominem ordinantur et in usum hominis cedunt, sicut patet ex praemissis.

[26318] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 14 Inter hos etiam quidam ordo existit. Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad *principatuum* ordinem pertinere. Unde Dionysius eodem capitulo dicit quod nomen principatuum designat quiddam ductivum cum ordine sacro. Propter quod et Dan. 10, fit mentio de Michaele principe Iudaeorum, et principe Persarum, et Graecorum. Et sic dispositio regnorum, et mutatio dominationis a gente in gentem, ad ministerium huius ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.

[26319] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 15 Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unum aliquem pertinet secundum seipsum, non tamen uni soli utile, sed multis: sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et observanda, sicut ea quae sunt fidei, et cultus divinus, et alia huiusmodi. Et hoc ad *Archangelos* pertinet, de quibus Gregorius dicit quod *summa nuntiant*: sicut Gabrielem Archangelum nominamus, qui virgini verbi incarnationem nuntiavit ab omnibus credendam.

[26320] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 16 Quoddam vero humanum bonum est ad unumquemque singulariter pertinens. Et huiusmodi ad ordinem pertinent *Angelorum*, de quibus Gregorius dicit quod *infima nuntiant*: unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud Psalmi: *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Unde et Dionysius dicit quod Archangeli medii sunt inter principatus et Angelos, habentes aliquid commune cum utrisque: cum principatibus quidem, inquantum inferioribus Angelis ducatum praestant, nec immerito, quia quae sunt propria in humanis, secundum ea quae sunt communia dispensari oportet; cum Angelis vero, quia annuntiant Angelis, et per Angelos nobis, quorum est manifestare hominibus, quae ad eos pertinent secundum uniuscuiusque analogiam. Propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit: quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi. Et propter hoc Archangeli nomen compositum habent ex utroque: dicuntur enim Archangeli quasi principes Angeli.

[26321] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 17 Assignat autem et Gregorius aliter caelestium spirituum ordinationem: nam principatus inter medios spiritus connumerat, post dominationes immediate; virtutes vero inter infimos, ante Archangelos. Sed, diligenter inspicientibus, utraque ordinatio in modico differt. Nam secundum Gregorium, principatus dicuntur, non qui gentibus praeponuntur, sed *qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur*, quasi primi existentes in minis-

teriorum divinorum executione: dicit enim quod *principari est inter alios priorem existere.* Hoc autem, secundum assignationem ante dictam, diximus ad virtutum ordinem pertinere. Virtutes autem, secundum Gregorium, sunt quae ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum in aliquo speciali casu, praeter communem ordinem, oportet aliqua miraculose fieri. Secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur.

[26322] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 18 Utraque autem ordinatio ex verbis apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim Ephes. 1-20 *constituens illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem.* In quo patet quod, ascendendo, supra principatus potestates posuit, et supra has virtutes, supra quas dominationes collocavit. Quem ordinem Dionysius observavit. Ad Colossenses autem, loquens de Christo, dicit: *sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* In quo patet quod, a thronis incipiens, descendendo, sub eis dominationes, sub quibus principatus, et sub his potestates posuit. Quem ordinem Gregorius observavit. De Seraphim autem fit mentio Isaiae 6; de Cherubim, Ezech. 1; de Archangelis, in canonica Iudae, *cum Michael Archangelus cum Diabolo disputans* etc.; de Angelis autem in Psalmis, ut dictum est.

[26323] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 80 n. 19 Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quod in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt. Unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur. Et similiter etiam est in aliis ordinibus considerandum.

Caput 81

[26324] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 81 tit. De ordinatione hominum ad invicem et ad alia

[26325] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 1 Inter alias vero intellectuales substantias humanae animae infimum gradum habent: quia, sicut supra dictum est, in prima sui institutione cognitionem ordinis providentiae divinae in sola quadam universali cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis secundum singula cognitionem, oportet quod ex ipsis rebus, in quibus ordo divinae providentiae iam particulariter institutus est, perducatur. Unde oportuit quod haberet organa corporea, per quae a rebus corporalibus cognitionem hauriret. Ex quibus tamen, propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quae ad hominem spectant, adipisci non valent nisi per superiores spiritus adiuventur, hoc exigente divina dispositione, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra ostensum est. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali

participat, ei secundum providentiae divinae ordinem subduntur animalia bruta, quae intellectu nullo modo participant. Unde dicitur Gen. 1-26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, scilicet secundum quod intellectum habet, *et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis terrae.*

[26326] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 2 Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis, et aliis quae cognitione carent, secundum divinae providentiae ordinem praeferuntur. Unde dicitur Gen. 1-29 *ecce, dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terrae.*

[26327] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 3 Inter ea vero quae penitus cognitione carent, unum subiacet alteri secundum quod est unum altero potentius in agendo. Non enim participant aliquid de dispositione providentiae, sed solum de executione.

[26328] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 4 Quia vero homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur, nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur.

[26329] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 5 Ex eadem autem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur. Nam illi qui intellectu praeminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum; sicut Aristoteles dicit in sua politica. Cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit, Proverb. 11-29: *qui stultus est, serviet sapienti.* Et Exod. 18 dicitur: *provide de omni plebe viros sapientes et timentes Deum, qui iudicent populum omni tempore.*

[26330] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 6 Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur; sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet: ita et in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur. Quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit, Eccle. 10-5 *est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi.* Huiusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit: provenit enim, permissione divina, ex defectu inferiorum agentium; sicut et de aliis malis dictum est. Neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur: nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur Proverb. 20-18: *cogitationes consiliis roborabuntur et gubernaculis tractanda sunt bella*; et 24-5 *vir sapiens fortis est et vir doctus validus et robustus: quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia.* Et quia consilians regit eum qui consilium accipit, et quodammodo ei dominatur, dicitur Proverb. 17-2, quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis.*

[26331] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 81 n. 7 Patet ergo quod divina providentia ordinem omnibus rebus imponit: ut sic verum sit quod dicit apostolus, Rom. 13-1: *quae a Deo sunt, ordinata sunt.*

Caput 82

[26332] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 tit. Quod inferiora corpora reguntur a Deo per corpora caelestia

[26333] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 1 Sicut autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiae autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter descendat usque ad infima, sicut iam dictum est. Ergo, pari ratione, inferiora corpora per superiora disponuntur.

[26334] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 2 Amplius. Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius et propter hoc etiam rationabiliter est locus inferioris, nam formae est continere, sicut et loci; aqua enim est formalior terra, aer aqua, ignis aere. Sed corpora caelestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis. Ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora. Et sic per ea inferiora disponuntur.

[26335] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 3 Item. Quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi cum contrarietate: contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae, cum sint simul. Corpora autem caelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: non enim sunt levia neque gravia, neque calida neque frigida. Corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate. Et hoc etiam motus eorum demonstrant: nam motui circulari corporum caelestium non est aliquid contrarium, unde nec in eis violentia esse potest; motui autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo caelestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivae particularium, sicut ex dictis patet. Corpora igitur caelestia movent et disponunt corpora inferiora.

[26336] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 4 Adhuc. Ostensum est supra quod per substantias intellectuales alia omnia reguntur. Corpora autem caelestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia. Sunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediate moventur, ut supra ostensum est. Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

[26337] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 5 Praeterea. Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quae ergo magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiva. Corpora autem caelestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora: quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali; alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur caelestia sunt motiva et regitiva inferiorum corporum.

[26338] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 6 Amplius. Primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Inter omnes autem alios motus, primus est motus caeli. Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus. Et tempore: quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in VIII Phys. Et naturaliter: quia sine eo non potest esse aliquis aliorum; non enim augmentatur aliquid nisi praeexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse nisi praeexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans magis sit propinquum alterato nunc quam prius. Est etiam perfectione prior: quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum; et propter hoc est rei iam perfectae. Secundo, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior. Et tempore: quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in VIII Phys. Et naturaliter: quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium. Et etiam perfectione: quia reflectitur ad principium. Tertio, quia solus motus caeli invenitur semper regularis et uniformis: in motibus enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo quod motus caeli sit causa omnium aliorum motuum.

[26339] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 7 Adhuc. Sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secundum hunc motum ad motum talem. Id autem quod est immobile simpliciter, est principium omnis motus, ut supra probatum est. Quod ergo est immobile secundum alterationem, est principium omnis alterationis. Corpora autem caelestia sola inter corporalia sunt inalterabilia: quod demonstrat dispositio eorum, quae semper eadem invenitur. Est ergo corpus caeleste causa omnis alterationis in his quae alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus: nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem; generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium. Oportet ergo quod caelum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus.

[26340] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 8 Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur.

Caput 83

[26341] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 83 tit. Epilogus praedictorum

[26342] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 83 n. 1 Ex omnibus autem quae ostensa sunt colligere possumus quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendum, Deus omnia per seipsum disponit. Unde super illud Iob 33, *quem posuit alium super orbem quem fabricatus est?* Dicit Gregorius: *mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit.* Et Boetius, in III de Consol.: *Deus per se solum cuncta disponit.*

[26343] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 83 n. 2 Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat. Corporalia quidem per spiritualia. Unde Gregorius dicit, in IV Dialog.: *in hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest.* Inferiores vero spiritus per superiores. Unde dicit Dionysius, IV cap. Cael. Hier., quod *caelestes essentiae intellectuales primo in seipsas divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quae supra nos sunt manifestationes.* Inferiora etiam corpora per superiora. Unde dicit Dionysius, IV cap., de Div. Nom., quod *sol generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit et auget et perficit, et mundat et renovat.*

[26344] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 83 n. 3 De his autem omnibus simul dicit Augustinus, in III de Trin.: *quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem; et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem iustum.*

Caput 84

[26345] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 tit. Quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros

[26346] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 1 Ex his autem quae praemissa sunt, in promptu apparet quod eorum quae sunt circa intellectum, corpora caelestia causae esse non possunt. Iam enim ostensum est quod divinae providentiae ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem naturae ordine omnia corpora excedit: ut etiam ex praedictis patet. Impossibile est igitur quod corpora caelestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quae sunt circa intellectum.

[26347] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 2 Adhuc. Nullum corpus agit nisi per motum: ut probatur in VIII Physicor. Quae autem sunt immobilia, non causantur ex motu: nihil enim causatur ex motu

alicuius agentis nisi inquantum movet passum dum movetur. Quae igitur sunt omnino extra motum, non possunt esse causata a corporibus caelestibus. Sed ea quae sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum, per se loquendo, sicut patet per philosophum in VII Phys.: *quinimmo per quietem a motibus fit anima prudens et sciens*, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora caelestia sint per se causa eorum quae circa intellectum sunt.

[26348] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 3 Amplius. Si nihil causatur ab aliquo corpore nisi inquantum movet dum movetur, oportet omne illud quod recipit impressionem alicuius corporis, moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in VI Phys. Oportet ergo omne quod recipit impressionem alicuius corporis, esse corpus, vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem in secundo quod intellectus neque est corpus neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum.

[26349] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 4 Item. Omne quod movetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse aliquo modo in actu respectu eorum ad quae passum et motum est in potentia. Corpora autem caelestia non sunt actu intelligibilia: cum sint quaedam singularia sensibilia. Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora caelestia directe agant in intellectum.

[26350] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 5 Adhuc. Propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quae rebus generatis per generationem acquiritur, simul cum propria operatione: sicut patet de gravi et levi, quae habent statim proprium motum in termino suae generationis, nisi sit aliquid impediens, ratione cuius generans dicitur movens. Illud ergo quod secundum principium suae naturae non est subiectum actionibus corporum caelestium, neque secundum suam operationem potest esse eis subiectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco, ut supra est probatum. Operatio igitur intellectus non subiacet directe corporibus caelestibus.

[26351] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 6 Amplius. Ea quae causantur ex motibus caelestibus, tempori subduntur, quod est numerus primi motus caelestis. Quae igitur omnino abstrahunt a tempore, non sunt caelestibus subiecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco: considerat enim universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur caelestibus motibus.

[26352] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 7 Adhuc. Nihil agit ultra suam speciem. Ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cuiuscumque corporis agentis: quia omnis forma corporea est materialis et individuata; ipsum autem intelligere habet speciem a suo obiecto, quod est universale et immateriale. Unde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

[26353] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 8 Item. Secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subiectum. Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis

intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus caelestibus: non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Impossibile est ergo quod intellectualis operatio directe motibus caelestibus subdatur.

[26354] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 9 Praeterea. Huic rei fidem faciet si consideremus ea quae a philosophis circa hoc sunt dicta. Antiqui enim philosophi naturales, ut Democritus, Empedocles, et huiusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu: ut patet in IV Metaph., et in III de anima. Et ideo sequebatur quod, cum sensus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem, quod ita esset etiam de intellectu. Et propter hoc dixerunt quod, cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis operatio sequatur corporum caelestium motus: secundum illud Homeri: *talis est intellectus in diis et hominibus terrenis qualem in die ducit pater virorum deorumque*: idest sol; vel magis Iupiter, quem dicebant summum Deum, intelligentes per ipsum totum caelum, ut patet per Augustinum, in libro de civitate Dei.

[26355] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 10 Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum quoddam, vel sicut pagina recipit litteras impressas, absque hoc quod aliquid agat: ut Boetius narrat in V de consolatione. Secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum caelestium intellectuales notiones nobis imprimerentur. Unde et Stoici fuerunt qui praecipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt. Sed haec positio inde falsa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quia intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima et cognoscit universalia et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur. Et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem: nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad praedicta non se extendit.

[26356] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 11 Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes, causam nostrae scientiae non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt: sicut Plato posuit causam nostrae scientiae esse ideas; Aristoteles autem *intellectum agentem.*

[26357] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 12 Ex his omnibus est accipere quod ponere corpora caelestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinioni eorum qui ponebant intellectum a sensu non differre: ut patet etiam per Aristotelem, in libro de anima. Hanc autem opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est et eam esse falsam quae ponit corpora caelestia esse nobis causa intelligendi directe.

[26358] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 13 Hinc est etiam quod sacra Scriptura causam nostrae intelligentiae attribuit, non alicui corpori, sed Deo: Iob 35-10 *ubi est Deus qui fecit me, qui dedit carmina in nocte, qui docet nos super iumenta terrae, super volucres caeli erudit nos?* Et in Psalmo, *qui docet hominem scientiam.*

[26359] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 14 Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus patet. Et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis huiusmodi. Et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc praedictae vires fortiores existunt: unde dicitur in II de anima quod *molles carne bene aptos mente videmus.* Dispositio autem corporis humani subiacet caelestibus motibus. Dicit enim Augustinus, in V de civitate Dei, quod *non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos.* Et Damascenus dicit in secundo libro, quod alii et alii planetae *diversas complexiones et habitus et dispositiones in nobis constituunt.* Et ideo indirecte corpora caelestia ad bonitatem intelligentiae operantur. Et sic, sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomaeus in Centilogio dicit: *cum fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus.*

Caput 85

[26360] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 tit. Quod corpora caelestia non sunt causae voluntatum et electionum nostrarum

[26361] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 1 Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora caelestia non sunt causa voluntatum nostrarum neque nostrarum electionum.

[26362] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 2 Voluntas enim in parte intellectiva animae est: ut patet per philosophum in III de anima. Si igitur corpora caelestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est, neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

[26363] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 3 Amplius. Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intelligibili causatur: bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut patet in III de anima et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per philosophum in VII Ethicorum. Corpora

autem caelestia non sunt causa intelligentiae nostrae. Ergo neque electionis nostrae possunt esse causa.

[26364] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 4 Item. Quaecumque ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus eveniunt, naturaliter contingunt: cum haec inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostrae eveniunt ex impressione corporum caelestium, oportet quod naturaliter eveniant: ut scilicet sic naturaliter homo eligat operari suas operationes, sicut naturali instinctu bruta operantur, et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum et natura duo principia agentia, sed unum tantum, quod est natura. Cuius contrarium patet per Aristotelem in II physicorum. Non est igitur verum quod ex impressione corporum caelestium nostrae electiones proveniant.

[26365] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 5 Praeterea. Ea quae naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem, unde semper eodem modo contingunt: natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanae diversis viis tendunt in finem, tam in moralibus quam in artificialibus. Non igitur electiones humanae sunt naturaliter.

[26366] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 6 Amplius. Ea quae naturaliter fiunt, ut plurimum recte fiunt: natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones essent rectae. Quod patet esse falsum. Non igitur homo naturaliter eligit. Quod oporteret si ex impulsu corporum caelestium eligeret.

[26367] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 7 Item. Ea quae sunt eiusdem speciei, non diversificantur in operationibus naturalibus quae naturam speciei consequuntur: unde omnis hirundo similiter facit nidum, et omnis homo similiter intelligit prima principia, quae sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent. Quod patet esse falsum, tam in moralibus quam in artificialibus.

[26368] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 8 Adhuc. Virtutes et vitia sunt electionum principia propria: nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine: ut probat philosophus, in II Ethic., ex hoc quod quales operationes assuescimus, et maxime a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostrae non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum caelestium, secundum quam res naturaliter procedunt.

[26369] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 9 Adhuc. Corpora caelestia non imprimunt directe nisi in corpora, ut ostensum est. Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit inquantum imprimunt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostrae. Non enim est sufficiens causa nostrae electionis quod aliqua corporalia nobis exterius praesententur: patet enim quod ad occursum alicuius delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quaecumque immutatio possit esse in nostro

corpore ab impressione caelestis corporis: cum per hoc non sequantur in nobis nisi quaedam passiones, vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora caelestia sunt causae nostrarum electionum.

[26370] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 10 Amplius. Nulla virtus datur alicui rei frustra. Homo autem habet virtutem iudicandi et consiliandi de omnibus quae per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo vel repellendo intrinsecas passiones. Quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus caelestibus, non existens in nostra potestate. Non igitur corpora caelestia sunt causa nostrae electionis.

[26371] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 11 Praeterea. Homo naturaliter est animal politicum, vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem si electiones nostrae ex impressionibus corporum caelestium provenirent, sicut naturales instinctus aliorum animalium. Frustra etiam darentur leges et praecepta vivendi, si homo suarum electionum dominus non esset. Frustra etiam adhiberentur poenae et praemia bonis aut malis, ex quo non est in nobis haec vel illa eligere. His autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non igitur homo est sic secundum ordinem providentiae institutus ut electiones eius ex motibus caelestium corporum proveniant.

[26372] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 12 Adhuc. Electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostrae ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellae per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum, non habet causam in natura: nam malum incidit ex defectu alicuius causae, et non habet causam per se, ut supra ostensum est. Non igitur est possibile quod electiones nostrae directe et per se a corporibus caelestibus proveniant sicut ex causis.

[26373] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 13 Potest autem aliquis huic rationi obviare dicendo quod omnis mala electio ex alicuius boni appetitu provenit, ut supra ostensum est: sicut electio adulteri provenit appetitu boni delectabilis quod est in venereis. Ad quod quidem bonum universale aliqua stella movet. Et hoc necessarium est ad generationes animalium perficiendas: nec debuit hoc commune bonum praetermitti propter malum particulare huius, qui ex hoc instinctu eligit malum.

[26374] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 14 Haec autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora caelestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem. Nam impressio universalis causae recipitur in unoquoque secundum modum suum. Effectus ergo stellae moventis ad delectationem quae est in coniunctione ordinata ad generationem,

recipietur in quolibet secundum modum proprium sibi: sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modos commixtionis, secundum congruentiam suae naturae, ut Aristoteles dicit in libro de historiis animalium. Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellae secundum modum suum. Cum autem aliquid appetitur secundum modum, intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quae quidem semper ex hoc mala est quod non est secundum rationem rectam. Non igitur, si corpora caelestia essent causa electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

[26375] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 15 Amplius. Nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem et naturam agentis: quia omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere: sicut enim intelligimus universalia, ita et voluntas nostra in aliquod universale fertur, puta quod odimus omne latronum genus, ut philosophus dicit in sua rhetorica. Nostrum igitur velle non causatur a corpore caelesti.

[26376] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 16 Praeterea. Ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Electiones autem humanae ordinantur ad felicitatem sicut ad ultimum finem. Quae quidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quod anima coniungatur per intellectum rebus divinis: ut supra ostensum est, tam secundum sententiam fidei, quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur caelestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

[26377] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 17 Hinc est quod dicitur Ier. 10-2 *a signis caeli nolite metuere, quae gentes timent: quia leges populorum vanae sunt.*

[26378] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 18 Per haec autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, et etiam electiones nostras, secundum corpora caelestia disponi. Quae etiam fuisse dicitur positio antiqua Pharisaeorum apud Iudaeos. Priscillianistae etiam huius erroris rei fuerunt, ut dicitur in libro de haeresibus. Haec etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre. Unde Empedocles dixit quod *voluntas augetur in hominibus, sicut in aliis animalibus, ad praesens*, idest, secundum praesens momentum, ex motu caeli causante tempus, ut Aristoteles introducit in libro de anima.

[26379] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 19 Sciendum tamen est quod, licet corpora caelestia non sint directe causa electionum nostrarum quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex eis aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum caelestium in exteriora corpora est nobis occasio alicuius electionis: sicut, cum per corpora caelestia disponitur aer ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua huiusmodi facere quae congruunt tempori. Alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra: ad quorum immutationem insurgunt in nobis aliqui motus passionum: vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram; vel etiam secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicuius electionis, sicut cum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam.

[26380] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 20 Interdum etiam ex corporibus caelestibus actus humanus causatur inquantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati. In quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta. Manifestum autem est, et experimento cognitum, quod tales occasiones, sive sint exteriores sive sint interiores, non sunt causa necessaria electionis: cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire. Sed plures sunt qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem, scilicet soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomaeus in Centilogio quod *anima sapiens adiuvat opus stellarum*; et quod *non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas nisi vim animae et complexionem naturalem bene cognoverit*; et quod *astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter*: quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore; non autem semper in hoc vel in illo, qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

Caput 86

[26381] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 tit. Quod corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate a corporibus caelestibus

[26382] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 1 Non solum autem corpora caelestia humanae electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt. Impressiones enim causarum universalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Haec autem inferiora sunt fluxibilia et non semper eodem modo se habentia: propter materiam, quae est in potentia ad plures formas; et propter contrarietatem formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum caelestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

[26383] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 2 Item. A causa remota non sequitur effectus de necessitate nisi etiam sit causa media necessaria: sicut et in syllogismis ex maiori de necesse et minori de contingenti non sequitur conclusio de necesse. Corpora autem caelestia sunt causae remotae: proximae autem causae inferiorum effectuum sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae, sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus caelestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

[26384] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 3 Praeterea. Motus caelestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus caelestium corporum in istis inferioribus ex necessitate proveniret,

semper eodem modo se haberent quae in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non ergo ex necessitate proveniunt.

[26385] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 4 Adhuc. Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium: quia, sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul. Constat autem quod singula quae in istis inferioribus fiunt ex impressione caelestium corporum, sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quae in inferioribus contingunt ex impressione caelestium corporum, est necessaria: manifestum est enim quod quodlibet eorum potest impediri.

[26386] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 5 Amplius. Corpora caelestia sunt agentia naturaliter, quae requirunt materiam in quam agant. Non igitur ex actione corporum caelestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora caelestia, sunt corpora inferiora: quae, cum sint corruptibilia secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari; et sic eorum natura hoc habet ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex necessitate proveniunt effectus caelestium corporum etiam in corporibus inferioribus.

[26387] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 6 Aliquis autem forte dicat quod necessarium est ut effectus caelestium corporum compleantur, nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus, eo quod quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibilis, quando autem iam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem; et totum hoc subiacet caelestibus motibus; et sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum quandoque produci:- sic enim Albumasar, in primo libro sui introductorii, defendere nititur *possibile.*

[26388] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 7 Non est autem possibile quod per hunc modum possibile defendatur. Possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur. Nam quod necesse est esse, possibile est esse: quod enim non possibile est esse, impossibile est esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse; igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse.

[26389] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 8 Hoc autem possibile non est necessarium defendere contra hoc quod effectus ex necessitate causari dicuntur, sed possibile quod opponitur necessario, prout dicitur possibile quod potest esse et non esse. Non dicitur autem aliquid per hunc modum possibile vel contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu, ut praedicta responsio supponit: nam sic etiam in motibus caelestibus est possibile et contingens: non enim semper est coniunctio vel oppositio solis aut lunae in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia; quae tamen necessaria sunt, cum de his dentur demonstrationes. Sed possibile vel contingens quod opponitur necessario, hoc in sua ratione habet, quod non sit necesse illud fieri quando non est. Quod quidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua. Sic enim dicimus quod Socratem sessurum esse est contingens, ipsum autem esse moriturum est necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus caelestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens quod necessario opponitur.

[26390] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 9 Sciendum est autem quod ad probandum effectus caelestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna, in sua metaphysica, utitur tali ratione. Si aliquis effectus caelestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem. Omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod caeleste principium. Ergo impedimentum etiam effectuum caelestium corporum procedit ex aliquibus caelestibus principiis. Impossibile est ergo quod, si totus ordo caelestium simul accipiatur, quod effectus eius unquam cassetur. Unde concludit quod corpora caelestia faciunt necessario esse debere effectus in his inferioribus, tam voluntarios quam naturales.

[26391] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 10 Haec autem ratio, ut Aristoteles in II Phys. dicit, fuit quorundam antiquorum, qui negabant casum et fortunam, per hoc quod cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata; posita autem causa, ponitur effectus de necessitate; et sic, cum omnia ex necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale.

[26392] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 11 Hanc autem rationem ipse solvit in VI Metaphys., negando duas propositiones quibus haec ratio utitur. Quarum una est quod, posita causa quacumque, necesse sit eius effectum poni. Hoc enim non oportet in omnibus causis: quia aliqua causa, licet sit per se et propria causa et sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causae, ut non sequatur effectus. Alia propositio est, quam negat, quod non omne quod est quocumque modo, habet causam per se, sed solum ea quae sunt per se; quae autem sunt per accidens, non habent aliquam causam; sicut quod sit musicum, habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus, non habet aliquam causam. Quaecumque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinem habent ad invicem ex illa causa: quae autem sunt per accidens, non habent ordinem ad invicem. Non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit: accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album, est enim praeter eius intentionem, sed intendit docere disciplinae susceptibilem.

[26393] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 12 Sic igitur, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur: quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens. Et licet illam causam concurrentem sit reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum, qui impedit, non est reducere in aliquam causam. Et sic non potest dici quod impedimentum huius effectus vel illius procedat ex aliquo caelesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum caelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

[26394] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 13 Hinc est quod Damascenus dicit, in secundo libro, quod *corpora caelestia non sunt causa generationis alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur*: quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt.

[26395] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 86 n. 14 Aristoteles etiam dicit, in II de somno et vigilia, quod *eorum quae in corporibus sunt signorum etiam caelestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt. Si enim alius vehementior isto accidat motus a quo futurum est signum, non fit: sicut et multa consulta bene, quae fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes.* Ptolomaeus etiam, in quadripartito, dicit: *rursus, nec aestimare debemus quod superiora procedant*

inevitabiliter, ut ea quae divina dispositione contingunt et quae nullatenus sunt vitanda, necnon quae veraciter et ex necessitate proveniunt. In Centilogio etiam dicit: *haec iudicia quae tibi trado, sunt media inter necessarium et possibile.*

Caput 87

[26396] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 87 tit. Quod motus caelestis corporis non sit causa electionum nostrarum ex virtute animae moventis, ut quidam dicunt

[26397] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 1 Est tamen attendendum quod Avicenna vult quod motus caelestium corporum sint etiam nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem tantum, sicut supra dictum est, sed per se. Ponit enim corpora caelestia esse animata. Unde oportet, cum motus caelestis sit ab anima et sit motus corporis, quod sicut, inquantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita, inquantum est ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas nostras, et sic motus caelestis sit causa nostrarum voluntatum et electionum. Ad quod etiam redire videtur positio Albumasar, in primo sui introductorii.

[26398] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 2 Haec autem positio irrationabilis est. Omnem enim effectum, qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut et agenti: non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum. Unde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut ostensum est: nisi forte per accidens, inquantum ex his immutatur corpus, sicut praedictum est. Impossibile est ergo quod anima caelestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat mediante motu caelestis corporis.

[26399] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 3 Amplius. Causa agens particularis similitudinem in agendo gerit causae agentis universalis, et est exemplum eius. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, sicut cum per significationem vocis suam intelligentiam pandit, actio corporalis quae est ab una anima non pervenit ad aliam nisi mediante corpore: vox enim prolata immutat organum auditus, et, sic a sensu percepta, pervenit eius significatum usque ad intellectum. Si igitur anima caelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non perveniet ad animam nostram nisi per immutationem corporis nostri. Quae quidem non est causa electionum nostrarum, sed occasio tantum, sicut ex praemissis patet. Non igitur erit motus caelestis causa nostrae electionis nisi per occasionem tantum.

[26400] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 4 Item. Cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII Phys., oportet quod a primo movente perveniat motus usque ad ultimum quod movetur, quodam ordine: ut scilicet movens per id quod est sibi proximum, moveat illud quod est ab eo distans. Corpori autem caelesti, quod moveri ponitur ab anima sibi coniuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quae non habet ordinem ad corpus caeleste nisi mediante corpore:- quod ex hoc patet, quia intellectus separati nullum ordinem habent ad corpus caeleste, nisi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis caelestis ab anima eius procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem, ut dictum est. Motus igitur caelestis non potest esse causa electionis nostrae per hoc quod est ab anima.

[26401] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 5 Praeterea. Secundum positionem Avicennae, et quorundam aliorum philosophorum, intellectus agens est quaedam substantia separata, quae quidem agit in animas nostras inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus: ut patet ex his quae dicta sunt in secundo. Quod igitur agit directe in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur caeli, si sit animatum, non potest esse causa electionum vel intelligentiarum nostrarum per motum caeli.

[26402] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 87 n. 6 Per easdem etiam rationes potest probari quod motus caeli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiae separatae, si quis ponat caelum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

Caput 88

[26403] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 tit. Quod substantiae separatae creatae non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum, sed solus Deus

[26404] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 1 Non est autem aestimandum quod animae caelorum, si quae sint, vel quaecumque aliae intellectuales substantiae separatae creatae, possint directe voluntatem nobis immittere, aut electionis nostrae causa esse.

[26405] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 2 Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinae providentiae continentur: unde praeter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiae lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine praetermisso, nec movere nec aliquid agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est

bonum intellectum, quod est suum obiectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est inquantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum: quod est persuadere. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem, vel esse causa electionis nostrae, nisi per modum persuadentis.

[26406] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 3 Item. Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati per cuius formam reduci potest in actum: nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderii eius quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ut ex supra dictis patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

[26407] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 4 Adhuc. Sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae et appetitus naturalis dicitur; ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram ad aliquid inclinare potest.

[26408] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 5 Amplius. Violentum, ut dicitur in III Ethic., est cuius principium est extra, nil conferente vim passo. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus:- dico autem moveri a principio extrinseco quod moveat per modum agentis, et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est ergo quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

[26409] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 6 Adhuc. Violentum opponitur naturali et voluntario motui: quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus: sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale: nisi forte per accidens, sicut removens prohibens; quod magis utitur motu naturali vel actione quam causaret ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia.

[26410] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 7 Hinc est quod dicitur Prov. 21-1: *cor regis in manu domini, et quocumque voluerit inclinabit illud.* Et Philip. 2-13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.*

Caput 89

[26411] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 tit. Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum potentia voluntatis

[26412] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 1 Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, coacti sunt has auctoritates male exponere: ut scilicet dicerent quod *Deus causat in nobis velle et perficere*, inquantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud; sicut Origenes exponit in III periarchon, liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas.

[26413] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 2 Et ex hoc processisse videtur opinio quorundam qui dicebant quod providentia non est de his quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed providentia refertur ad exteriores eventus. Non enim qui eligit aliquid consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire: et sic eventus actionum nostrarum non subiacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur.

[26414] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 3 Quibus quidem auctoritatibus sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim Isaiae 26-12: *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.* Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

[26415] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 4 Praeterea. Hoc ipsum quod Salomon dicit, *quocumque voluerit, vertet illud* ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

[26416] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 5 Item. Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius, ut supra ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accepit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

[26417] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 6 Amplius. Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod et in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei.

[26418] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 7 Adhuc. Superius est ostensum quod Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis.

[26419] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 8 Item. Argumentatur ad hoc Aristoteles, in VIII Eudemicae Ethicae, per hunc modum. Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam: quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquid primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

Caput 90

[26420] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 tit. Quod electiones et voluntates humanae subduntur divinae providentiae

[26421] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 1 Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinae providentiae subditas esse.

[26422] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 2 Omnia enim quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Cum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae, electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur.

[26423] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 3 Amplius. Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius est ostensum. Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius providentiae subtrahantur. Et sic totaliter nulla erit providentia.

[26424] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 4 Item. Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordine, in quo bonum universi consistit. Unde Aristoteles, in II Phys., arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione caelestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiae autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si ergo substantiae corporales, quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine providentiae, multo magis substantiae intellectuales.

[26425] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 5 Praeterea. Ea quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam

actiones aliarum rerum, sicut supra ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine providentiae, qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

[26426] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 6 Adhuc. Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat: in hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt. Hoc autem et sacra Scriptura docet in Psalmo, dicens, *custodit dominus omnes diligentes se*; et etiam philosophus tradit, in X Ethicorum, dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis. Ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amet. Sub eius igitur providentia cadunt earum voluntates et electiones.

[26427] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 7 Amplius. Bona interiora hominis, quae ex voluntate et actione dependent, sunt magis propria homini quam illa quae extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum, vel si quid aliud est huiusmodi: unde per haec homo dicitur esse bonus, non autem per illa. Si igitur electiones humanae et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanae sint extra providentiam, quam quod providentiae subsint. Quod quidem ex persona blasphemantium inducitur, Iob 22-14, *circa cardines caeli considerat, nec nostra considerat*; et Ezech. 9-9, *dereliquit dominus terram, dominus non videt*; et Thren. 3-37, *quis est iste qui dixit ut fieret, domino non iubente?*

[26428] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 8 Videntur autem quaedam in sacra doctrina secundum praedictam sententiam sonare. Dicitur enim Eccli. 15-14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Et infra: 17 *proposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.* Et Deut. 30-15: *considera quod hodie proposuerit in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum.* Haec autem verba ad hoc inducuntur ut hominem esse liberi arbitrii ostendatur: non ut eius electiones a divina providentia subtrahantur.

[26429] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 9 Et similiter quod Gregorius Nyssenus dicit, in libro quem de homine fecit, *providentia est eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae sunt in nobis*; et Damascenus eum sequens, dicit in secundo libro, quod *ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat*, exponenda sunt ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non esse subiecta quasi ab ea necessitatem accipientia.

Caput 91

[26430] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 tit. Quomodo res humanae ad superiores causas reducantur

[26431] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 1 Ex his ergo quae supra ostensa sunt, colligere possumus quomodo humana ad superiores causas reducuntur, et non aguntur fortuito.

[26432] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 2 Nam electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur. Cognitio vero humana ad intellectum pertinens a Deo mediantibus Angelis ordinatur. Ea vero quae ad corporalia pertinent, sive sint interiora sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo mediantibus Angelis et caelestibus corporibus dispensantur.

[26433] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 3 Huius autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme, et mutabile, et deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod uniforme, et immobile, et deficere non valens. Omnia autem quae in nobis sunt, inveniuntur esse multiplicia, variabilia, et defectibilia.

[26434] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 4 Patet enim quod electiones nostrae multiplicitatem habent: cum in diversis et a diversis diversa eligantur. Mutabiles etiam sunt: tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in ultimo fine; tum etiam propter mutationem rerum quae nos extra circumstant. Quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo, omnia alia vult; et immutabilis et indeficiens; ut in primo ostensum est. Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci. Non autem in aliquam aliam causam: quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.

[26435] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 5 Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet: quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis: quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est etiam defectibilis, propter permixtionem phantasiae et sensus: ut errores hominum ostendunt. Angelorum autem cognitiones sunt uniformes: quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem. Est etiam immobilis: quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur. Est etiam indefectibilis: cum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia. Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus coniectamus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.

[26436] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 6 Rursus, de corporibus humanis, et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis; et non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui; et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem. Corpora autem caelestia sunt uniformia, utpote simplicia et absque omni contrarietate existentia. Motus etiam eorum sunt uniformes, continui, et semper eodem modo se habentes. Nec in eis potest esse corruptio aut alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra, et alia quae in usum nostrum veniunt, per motus caelestium corporum regulentur.

Caput 92

[26437] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 tit. Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adiuvetur homo ex superioribus causis

[26438] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 1 Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus.

[26439] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 2 Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem: sicut cum aliquis, fodiens in agro, invenit thesaurum, quem non quaerebat. Contingit autem aliquem operantem praeter intentionem operari propriam, non tamen praeter intentionem alicuius superioris, cui ipse subest: sicut, si dominus aliquis praecipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum iam miserat, illo ignorante, inventio conservi est praeter intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non autem per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus; secundum intellectum vero sub Angelis; secundum voluntatem autem sub Deo: potest contingere aliquid praeter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum, vel dispositionem Angelorum, vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis: actio vero corporis caelestis per modum disponentis, inquantum corporales impressiones caelestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione superiorum causarum, secundum praedictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit; et cum hoc, ex lumine intellectualium substantiarum, illuminatur intellectus eius ad eadem agenda; et ex divina operatione inclinatur voluntas eius ad aliquid eligendum sibi utile cuius rationem ignorat: dicitur esse bene fortunatus; et e contrario male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur; sicut de quodam dicitur Ierem. 22-30: *scribe virum istum sterilem, qui in diebus suis non prosperabitur.*

[26440] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 3 Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones. Et ideo ex dispositione relicta ex corpore caelesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene naturatus vel male: secundum quem modum philosophus dicit, in magnis moralibus, quod bene fortunatum est esse bene naturatum. Non enim potest intelligi quod hoc

ex natura intellectus diversa procedat, quod unus utilia sibi eligit et alius nociva praeter rationem propriam, cum natura intellectus et voluntatis in omnibus hominibus sit una: diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum. Unde secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus sed magis custoditus vel gubernatus.

[26441] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 4 Rursus, attendenda est circa hoc alia differentia. Nam operatio Angeli, et corporis caelestis, est solum sicut disponens ad electionem: operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit illud quod Angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinat. Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate. Unde custodia Angelorum interdum cassatur, secundum illud Ierem. 51-9: *curavimus Babylonem, et non est curata*; et multo magis inclinatio caelestium corporum; divina vero providentia semper est firma.

[26442] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 5 Est etiam et alia differentia consideranda. Nam cum corpus caeleste non disponat ad electionem nisi inquantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem; omnis dispositio ad electionem quae est ex corporibus caelestibus, est per modum alicuius passionis; sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium vel amorem, vel iram, vel aliquid huiusmodi. Ab Angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis, absque passione. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab Angelo ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quae sumitur ex fine. Et ideo quandoque homo aestimat quod aliquid sit bonum fieri, si tamen quaereretur quare, responderet se nescire. Unde, quando perveniet in finem utilem quem non praeconsideravit, erit sibi fortuitum. Quandoque vero per illuminationem Angeli instruitur et quod hoc sit bonum, et de ratione quare est bonum, quae pendet ex fine. Et sic, quando perveniet ad finem quem praeconsideravit, non erit fortuitum. Sciendum est etiam quod vis activa spiritualis naturae, sicut est altior quam corporalis, ita etiam est universalior. Unde non ad omnia ad quae se extendit humana electio, se extendit dispositio caelestis corporis.

[26443] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 6 Rursumque, virtus humanae animae, vel etiam Angeli, est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae quidem est universalis respectu omnium entium. Sic igitur aliquod bonum accidere potest homini et praeter propriam intentionem; et praeter inclinationem caelestium corporum; et praeter Angelorum illuminationem; non autem praeter divinam providentiam, quae est gubernativa sicut et factiva entis inquantum est ens, unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini et per comparationem ad ipsum; et per comparationem ad caelestia corpora; et per comparationem ad Angelos; non autem per comparationem ad Deum. Nam per comparationem ad ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in aliqua re potest esse aliquid casuale et improvisum.

[26444] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 7 Quia vero fortuita sunt quae sunt praeter intentionem;

bona autem moralia praeter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant: respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus; licet respectu eorum possit aliquis dici bene vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quae praeter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo et bene natus, et bene fortunatus, et a Deo gubernatus, et ab Angelis custoditus.

[26445] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 8 Consequitur autem homo ex superioribus causis et aliud auxilium, quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo et eligere habeat, et prosequi quae eligit, in utroque a causis superioribus adiuvatur interdum, vel etiam impeditur. Secundum electionem quidem, ut dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per caelestia corpora; vel quasi illustratur per Angelorum custodiam; vel etiam inclinatur per operationem divinam. Secundum executionem vero, inquantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod elegit. Quae quidem non solum a Deo et ab Angelis esse potest, sed etiam a corporibus caelestibus, inquantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a caelestibus corporibus consequuntur, etiam praeter eas quae ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium caelestibus corporibus esse subiectas: sicut quod magnes attrahat ferrum, habet ex virtute caelestis corporis, et lapides quidam et herbae alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat ex impressione caelestis corporis aliquam efficaciam in aliquibus corporalibus faciendis, quas alius non habet: puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in pugnando.

[26446] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 9 Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere. Quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem confortare. Et haec duo auxilia tanguntur simul in Psalmo, ubi dicitur, *dominus illuminatio mea, et salus mea, quem timebo?* Quantum ad primum; *dominus protector vitae meae, a quo trepidabo?* Quantum ad secundum.

[26447] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 10 Sed inter haec duo auxilia est differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adiuvatur homo tam in his quae virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis. Sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quae virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit: unde respectu talis proventus, adiuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quaerendum ubi est thesaurus; non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanet, vel miles in pugna vincat, potest adiuvari et in hoc quod eligat convenientia ad finem, et in hoc quod efficaciter exequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius. Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quae intendit. Unde, cum fortuita sint praeter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est.

[26448] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 11 Contingit autem homini bene vel male secundum

fortunam, quandoque quidem ipso solo agente, sicut cum fodiens in terram invenit thesaurum quiescentem: quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi, invenit debitorem, quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adiuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui coniunctum est per accidens aliquod commodum quod provenit praeter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrant.

[26449] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 12 Oportet autem et aliud considerare circa ea quae praedicta sunt. Dictum est enim quod ad hoc quod homini aliquid bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et ex corpore caelesti esse potest: inquantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum quod eligens non praeconsiderat; et inquantum a corpore caelesti ad tale aliquid eligendum disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum quidem, relatum ad electionem hominis, est fortuitum; relatum ad Deum, rationem amittit fortuiti; non autem relatum ad corpus caeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti nisi reducatur in causam per se. Virtus autem caelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturae. Naturae autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa eius aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens coniunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens. Unde huius coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Sit ergo quod iste homo ex impressione caelestis corporis instigetur, per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum. Sepulcrum autem, et locus thesauri, non sunt unum nisi per accidens: quia non habent aliquem ordinem ad invicem. Unde virtus caelestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum, quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum: quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod etiam homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut, praeter intentionem suam, inveniret thesaurum. Sic ergo huiusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti: reducti vero in causam caelestem, nequaquam.

[26450] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 92 n. 13 Per eandem etiam rationem apparet quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis caelestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem universaliter, ut aliquis homo habeat in natura sua, ex impressione caelestis corporis, ut eligat semper, vel in pluribus, aliqua quibus sint coniuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quae homini accidit bene vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquid unum, sed sunt indeterminata et infinita: ut philosophus docet in II Phys., et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quae etiam per accidens sequuntur aliqua commoda. Sed potest esse quod ex inclinatione caelesti inclinetur ad eligendum aliquid cui coniungitur per accidens aliquod commodum; et ex alia inclinatione aliud; et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione ad omnia. Ex una autem divina dispositione potest homo ad

omnia dirigi.

Caput 93

[26451] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 93 tit. De fato: an sit, et quid sit

[26452] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 1 Ex his autem quae praemissa sunt, apparet quid sit de fato sentiendum.

[26453] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 2 Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causae particulares considerentur, posuerunt quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur. Et his videbatur fatum nihil esse omnino.

[26454] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 3 Quidam vero ea in aliquas altiores causas reducere sunt conati, ex quibus cum quadam dispositione ordinate procedant. Et hi fatum posuerunt: quasi ea quae videntur a casu contingere, sint ab aliquo effata, sive praelocuta, et praeordinata ut essent.

[26455] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 4 Horum ergo quidam omnia quae hic accidunt a casu contingentia, reducere sunt conati sicut in causas in caelestia corpora, etiam electiones humanas, vim dispositionis siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, fatum appellantes. Quae quidem positio impossibilis est, et a fide aliena, ut ex superioribus patet.

[26456] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 5 Quidam vero in dispositionem divinae providentiae omnia reducere voluerunt, quaecumque in his inferioribus a casu contingere videntur. Unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quae est in rebus ex divina providentia fatum nominantes. Unde Boetius dicit quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.* In qua fati descriptione, dispositio pro ordinatione ponitur. In rebus autem inhaerens ponitur ut distinguatur fatum a providentia: nam ipsa ordinatio secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, providentia est; secundum vero quod iam est explicata in rebus, fatum nominatur. Mobilibus autem dicit ut ostendat quod ordo providentiae rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt.

[26457] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 93 n. 6 Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio; nomine fati non est a fidelibus utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subiicientes. Unde Augustinus dicit, in V de civitate Dei: *si quis voluntatem vel potestatem Dei fati nomine appellat,*

sententiam teneat, linguam corrigat. Et Gregorius, secundum eundem intellectum, dicit: *absit a fidelium mentibus ut fatum aliquid esse dicant.*

Caput 94

[26458] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 tit. De certitudine divinae providentiae

[26459] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 1 Difficultas autem quaedam ex praemissis suboritur. Si enim omnia quae hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiae divinae subduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non esse certam; vel omnia ex necessitate contingere.

[26460] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 2 Ostendit enim philosophus, in VI Metaph., quod, si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se; et iterum quod, qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni: sequetur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam. Sicut, si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, huius effectus praecedit causa occursus latronum; hunc autem effectum iterum praecedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domum; hunc autem adhuc alia, quod vult quaerere aquam; quam quidem praecedit causa, scilicet sitis; et haec causatur ex comestione salsorum; quod iam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est, si comedit salsa, quod sitiat; et si sitit, quod velit quaerere aquam; et si vult quaerere aquam, quod exeat domum; et si exit domum, quod occurrant ei latrones; et si occurrunt, quod occidatur. Ergo, de primo ad ultimum, necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo philosophus non esse verum quod, posita causa, necesse sit effectum poni: quia aliquae causae sunt quae possunt deficere. Neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam: quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quaerere occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac autem ratione apparet quod omnes effectus qui reducuntur in aliquam causam per se, praesentem vel praeteritam, qua posita necesse sit effectum poni, ex necessitate contingunt. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinae providentiae subdantur. Et sic providentia non est de omnibus. Quod prius fuit ostensum. Vel non est necessarium ut, providentia posita, effectus eius ponatur. Et sic providentia non est certa. Aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant. Providentia enim non solum est in praesenti tempore vel praeterito, sed aeterno: quia nihil potest esse in Deo non aeternum.

[26461] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 3 Adhuc. Si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: si Deus providit hoc, hoc erit. Huius autem conditionalis antecedens

est necessarium: quia est aeternum. Ergo consequens est necessarium: oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cuius antecedens est necessarium; et ideo consequens est sicut conclusio antecedentis; quicquid autem ex necessario sequitur, oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divina providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

[26462] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 4 Amplius. Sit aliquid esse provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus. Aut ergo possibile est accidere quod non regnet: aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare: ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare; possibili autem posito, non sequitur aliquid impossibile; sequitur autem divinam providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam providentiam deficere. Aut igitur oportet, si omnia sunt provisa a Deo, quod divina providentia non sit certa; aut quod omnia ex necessitate eveniant.

[26463] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 5 Item. Argumentatur sic Tullius, in libro de divinatione. Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur. Quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate, nullum est voluntatis arbitrium. Sequitur igitur quod tollatur liberum arbitrium, si divina providentia sit certa. Et eodem modo sequetur quod omnes causae contingentes tollantur.

[26464] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 6 Praeterea. Divina providentia causas medias non excludit, ut supra ostensum est. Inter causas autem sunt aliquae contingentes et deficere valentes. Deficere igitur potest providentiae effectus. Non est igitur Dei providentia certa.

[26465] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 7 Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quae supra posita sunt: ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit; et quod ordo divinae providentiae omnino immutari non potest; nec tamen oportet quod ea quae ex providentia divina proveniunt, ex necessitate cuncta eveniant.

[26466] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 8 Primo namque considerandum est quod, cum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suae providentiae ordo omnes res complectatur. Quibus enim esse largitus est, oportet quod et conservationem largiatur, et perfectionem conferat in ultimo fine.

[26467] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 9 Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat, scilicet ordinis praemeditationem, et praemeditati ordinis institutionem in rebus quae providentiae subduntur, quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam: hoc inter utrumque differt, quod in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest, tanto autem in providendo unusquisque solertior habetur, quanto plura singularia praemeditari potest; cuius autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. Sed in hoc quod ordo praemeditatus rebus imponi-

tur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis, quanto est universalior, et per plura ministeria suam explicat praemeditationem: quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat: quia ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut in primo libro ostensum est. In providendo igitur suae sapientiae meditatione sempiterna omnia ordinat quantumcumque minima videantur: quaecumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiae, ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum, explicandum in rebus. Si autem omnia quae agere possunt, necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinae providentiae executionem impediat sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis: cum omnis virtus activa vel passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod impediatur divinae providentiae executio per providentis mutationem: cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est. Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

[26468] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 10 Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest, ut supra ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo consideratur in toto et partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis: quaelibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis. Sicut patet in corpore humano: dignior enim pars esset pes si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei officium pedis deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, et universalis: nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis. Sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, idest, huius virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest: est autem de intentione naturae universalis, idest, virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. Et eodem modo corruptio, et diminutio, et omnis defectus, est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis: nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem, quantum in se est. Patet ergo quod de intentione agentis particularis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo: de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae. Inter partes autem totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium: superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu constituuntur; ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de

necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi, intendit quantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere, et suum stabilire effectum: Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter. Et secundum hoc diversas eis causas adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario. Et secundum hoc, quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia, non autem omnia necessaria.

[26469] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 11 Patet ergo quod, etsi divina providentia est per se causa huius effectus futuri; et est in praesenti vel praeterito, magis autem ab aeterno: non sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus iste sit de necessitate futurus; est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat. Et hoc cassari non potest.

[26470] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 12 Ex quo etiam patet quod haec conditionalis est vera, si Deus providit hoc futurum, hoc erit: sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum. Providit autem illud esse futurum contingenter. Sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necessario.

[26471] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 13 Patet etiam quod hoc quod ponitur esse provisum a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum: sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin contingenter eveniat. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus si secundum se consideretur: non autem si consideretur ut provisum.

[26472] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 14 Illud etiam quod Tullius obiicit, secundum praemissa frivolum apparet. Cum enim divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae et modi essendi, sicut ex praemissis patet, non sequitur quod, si omnia divina providentia aguntur, quod nihil sit in nobis. Sic enim sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant.

[26473] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 15 Neque autem defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus providentiae producuntur, certitudinem divinae providentiae potest auferre, ut quinta ratio procedebat: cum ipse Deus in omnibus operetur, et pro suae arbitrio voluntatis, ut supra ostensum est. Unde ad eius providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet.

[26474] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 94 n. 16 Ea vero quae ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine scientiae, supra soluta sunt, cum de Dei scientia ageretur.

Caput 95

[26475] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 tit. Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit

[26476] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 1 Considerare etiam oportet quod, sicut providentiae immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut aeterna providentiae dispositio immutetur, hoc enim impossibile est: sed ut aliquis illud quod desiderat, assequatur a Deo.

[26477] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 2 Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est quod Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilem Deum: sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Cum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra probatum est; ad supereminentiam autem divinae bonitatis pertinet quod esse, et bene esse, omnibus ordine quodam distribuat: consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat.

[26478] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 3 Adhuc. Ad moventem pertinet ut id quod movetur, perducat ad finem: unde et per eandem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eo quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum. Qui quidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus, et fons bonitatis: movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem, quod desideria convenientia, quae per orationes explicantur, ad effectum convenientem perducat.

[26479] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 4 Item. Quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur: nam et quae propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. Substantiae autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia in tantum participant de motione divina quod naturalem boni appetitum consequuntur ex eo, et etiam appetitus impletionem, quod quidem fit dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiae desideriorum suorum, quae per orationem Deo offeruntur, impletionem consequuntur.

[26480] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 5 Amplius. De ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonum et perfectionem: propter quod dicitur quod amicorum est idem velle. Ostensum est autem supra quod Deus suam creaturam amat; et tanto magis unamquamque quanto plus de eius bonitate participat, quae est primum et principale amatum ab ipso. Vult igitur impleri desideria rationalis creaturae, quae perfectissime divinam bonitatem participat inter ceteras creaturas. Sua autem voluntas est perfectiva rerum: est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturae sibi per orationem proposita.

[26481] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 6 Praeterea. Bonum creaturae derivatum est secundum quandam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet, ut iuste petentibus assensum non denegent: ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat.

[26482] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 7 Hinc est quod dicitur in Psalmo: *voluntatem timentium se faciet, et orationes eorum exaudiet, et salvos faciet eos.* Et Matth. 7-8, dominus dicit: *omnis qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur.*

[26483] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 8 Non est autem inconveniens si quandoque etiam petitiones orantium non admittantur a Deo.

[26484] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 9 Ea enim ratione ostensum est quod Deus desideria rationalis creaturae adimplet, inquantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur Iac. 4-3: *petitis et non accipitis, eo quod male petatis.*

[26485] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 10 Similiter autem ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est conveniens esse quod desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod dominus dicit, Lucae 18-1: *quoniam oportet semper orare, et non deficere.* Et I Thess. 5-17, dicit apostolus: *sine intermissione orate.*

[26486] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 11 Rursus. Ostensum est quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet inquantum ei appropinquat. Appropinquat autem ei aliquis per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem et firmam intentionem. Illa igitur oratio quae sic Deo non appropinquat, non est a Deo exaudibilis. Unde et in Psalmo dicitur: *respexit in orationem humilium*; Iac. 1-6: *postulet autem in fide, nihil haesitans.*

[26487] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 12 Item. Ostensum est quod ratione amicitiae, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat, non est dignum ut eius oratio exaudiatur. Hinc est quod Prov. 28-9 dicitur: *qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis.* Et Isaiae 1-15: *cum multiplicaveritis orationes, non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt.*

[26488] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 13 Ex hac etiam radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non auditur quando pro his rogat qui non sunt Dei amici: secundum illud Ierem. 7-16: *tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi: quia non exaudiam te.*

[26489] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 14 Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum, vel contrarium ei magis expedire: ut medicus infirmanti quandoque negat quod petit, considerans quod non expedit ei ad

salutem corporis consequendam. Unde, cum ostensum sit quod Deus ex amore quem ad creaturam rationalem habet, eius desideria impleat sibi per orationem proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos praecipue diligit, petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem. Propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem, ut habetur II Cor. 12-8-9. Unde et Matth. 20-22, quibusdam dominus dicit: *nescitis quid petatis.* Et Rom. 8-26 dicitur: *nam quid oremus sicut oportet, nescimus.* Et propter hoc Augustinus dicit, in Epist. ad Paul. et Ther.: *bonus dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus attribuat.*

[26490] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 15 Patet igitur ex praemissis quod aliquorum quae fiunt a Deo, causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra quod divina providentia causas alias non excludit: quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit, rebus imponatur; et sic causae secundae non repugnant providentiae, sed magis providentiae exequuntur effectum. Sic igitur orationes apud Deum efficaces sunt, nec tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt: quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinae providentiae cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non est ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur: quae omnia patent esse absurda.

[26491] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 16 Excluditur ergo ex praemissis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum. Quod quidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam omnino, sicut Epicurei; quam illi qui res humanas divinae providentiae subtrahebant, sicut aliqui Peripateticorum; necnon et illi qui omnia quae providentiae subsunt, ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici. Ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis deitatis cultus fiat in vanum: qui quidem error tangitur Malach. 3-14: *dixistis*, inquit, *vanus est qui servit Deo. Et quod emolumentum quia custodivimus praecepta eius, et quia ambulavimus tristes coram domino exercituum?* Quidam vero e contrario divinam dispositionem orationibus vertibilem esse dicebant: sicut et Aegyptii dicebant quod fatum orationibus et quibusdam imaginibus, subfumigationibus, sive incantationibus, vertebatur.

[26492] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 17 Et ad hunc sensum pertinere videntur quaedam quae in Scripturis divinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis. Dicitur enim Isaiae 38 quod Isaias, ex mandato domini, dixit Ezechiae regi, *haec dicit dominus: dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives*; et quod post orationem Ezechiae, factum est verbum domini ad Isaiam dicens, *vade, et dic Ezechiae: audivi orationem tuam. Ecce, ego adiiciam super dies tuos quindecim annos.* Et Ierem. 18 dicitur ex persona domini: *repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et Ioelis 2-13 *convertimini ad dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est. Quis scit si convertatur et ignoscat Deus?*

[26493] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 18 Haec autem si secundum suam superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt. Sequitur enim primo, quod voluntas Dei sit mutabilis. Item, quod aliquid ex tempore Deo adveniat. Et ulterius, quod aliqua quae temporaliter in creaturis sunt, sint causa alicuius existentis in Deo. Quae sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus patet.

[26494] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 19 Adversantur etiam auctoritatibus sacrae Scripturae, quae infallibilem continent veritatem et expressam. Dicitur enim Num. 23-19: *non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? Locutus est, et non implebit?* Et I Reg. 15-29: *triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur: neque enim homo est, ut agat poenitentiam.* Et Malach. 3-6: *ego dominus, et non mutor.*

[26495] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 20 Si quis autem diligenter consideret circa praedicta, inveniet quod omnis error qui in his accidit, ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Cum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto esse communiorem ordinem, quanto est universalior causa. Unde ab universali causa, quae Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem, vel per aliquem alium modum immutari: est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare. Propter quod non est mirum si Aegyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora caelestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari: nam extra caelestia corpora, et supra ea, est Deus, qui potest impedire caelestium corporum effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia, non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti. Propter quod Stoici, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione potest immutari. Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant, quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tanquam arbitrarentur voluntates hominum et eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi. Cum enim dicunt quod, sive orationes fiant sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine rerum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant. Si enim haec sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita et per haec, ex divina ordinatione, aliqui effectus sequentur. Idem ergo erit excludere orationis effectum, et omnium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit. Valent igitur orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsae existentes.

[26496] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 21 Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicuius inferioris causae mutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas, unde sub nulla necessitate ordinis alicuius causae continetur, sed, e converso, omnis necessitas ordinis inferioris causae continetur sub ipso quasi ab eo institutus. Inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo, propter orationes piorum, dicitur Deus converti, vel poenitere: non quod aeterna eius dispositio mutetur, sed quia mu-

tatur aliquis eius effectus. Unde et Gregorius dicit quod *non mutat Deus consilium etsi quandoque mutet sententiam*: non, inquam, illam quae exprimit dispositionem aeternam; sed illam sententiam quae exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quem Ezechias erat moriturus, vel gens aliqua pro suis peccatis evertenda. Talis autem sententiae mutatio dicitur transumptiva locutione Dei poenitentia, inquantum Deus ad similitudinem poenitentis se habet, cuius est mutare quod fecerat. Per quem modum dicitur etiam metaphorice irasci, inquantum puniendo facit irascentis effectum.

Caput 97

[26497] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 tit. Quomodo dispositio providentiae habeat rationem

[26498] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 1 Ex his autem quae praemissa sunt, manifeste videri potest quod ea quae sunt per divinam providentiam dispensata, sequuntur aliquam rationem.

[26499] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 2 Ostensum enim est quod Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem: non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur: nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

[26500] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 3 Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in I Physic., de forma loquens, dicit quod *est divinum quoddam et appetibile*. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest nisi secundum quod magis vel minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit,

perfectius est. Unde in formis differentia esse non potest nisi secundum quod una perfectior existit quam alia: propter quod Aristoteles, in VIII Metaphys., definitiones, per quas naturae rerum et formae significantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationalia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum.* Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus.

[26501] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 4 Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia. Cum enim unumquodque agat secundum quod est actu, quae enim sunt in potentia, secundum quod huiusmodi, inveniuntur actionis expertia; est autem unumquodque ens actu per formam: oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo, si sunt diversae formae, quod habeant diversas operationes.

[26502] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 5 Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus: quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

[26503] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 6 Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiae ad res. Cum enim formae diversae sint secundum quod quaedam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquae in tantum perfectae quod sunt per se subsistentes et perfectae, ad nihil indigentes materiae fulcimento. Quaedam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt: ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum, neque materia tantum, quae per se non est ens actu, sed compositum ex utroque.

[26504] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 7 Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversae materiae respondeant. Unde fit ut quaedam formae requirant materiam simplicem, quaedam vero materiam compositam; et secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse, congruentem ad speciem formae et ad operationem ipsius.

[26505] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 8 Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Cum enim agat unumquodque ratione formae, patiatur vero et moveatur ratione materiae, oportet quod illa quorum formae sunt perfectiores et minus materiales, agant in illa quae sunt magis materialia, et quorum formae sunt imperfectiores.

[26506] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 9 Ex diversitate autem formarum et materiarum et agen-

tium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur. Rursus, cum ex diversis agentibus sint diversae impressiones in patientibus, oportet quod secundum diversa agentia, diversa sint accidentia quae ab agentibus imprimuntur.

[26507] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 10 Patet ergo ex dictis quod, cum per divinam providentiam rebus creatis diversa accidentia, et actiones et passiones, et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae divinae attribuit. Dicitur enim Prov. 3-19 *dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt.* Et Sap. 8-1 dicitur de Dei sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Et 11-21 eiusdem dicitur: *omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*: ut per *mensuram* quantitatem, sive modum aut gradum perfectionis uniuscuiusque rei intelligamus; per *numerum* vero pluralitatem et diversitatem specierum, consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per *pondus* vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et agentia et patientia, et accidentia quae sequuntur distinctionem specierum.

[26508] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 11 In praedicto autem ordine, secundum quem ratio divinae providentiae attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero rerum numerositatem; ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis, et agentibus et patientibus, et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius institutionem et conservationem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc rationabiliter videtur esse a Boetio dictum, in principio suae arithmeticae, quod *omnia quaecumque a primaeva rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata.*

[26509] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 12 Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt, partim vero differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo primo et per aliqua media pervenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et quod quid est: in operativis vero finis, quod quandoque quidem est forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium: in operativis autem quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus aedificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum quod quaerat ligna, sed quod quaerat ligna abiegna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus aedificandae.

[26510] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 13 Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc

necessarium est: sed hoc non necessario sequitur, quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum: ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae. Non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram: ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Et similiter in consequentibus patet.

[26511] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 14 Manifestum igitur fit quod providentia secundum rationem quandam res dispensat: et tamen haec ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinae.

[26512] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 15 Sic igitur per praemissa duplex error excluditur. Eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequuntur absque ratione. Qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit: secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult. Excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

[26513] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 16 Sunt autem quaedam verba Scripturae quae videntur simplici voluntati divinae omnia attribuere. Quae non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut iam supra dictum est. Sicut est illud Psalmi, *omnia quaecumque voluit dominus, fecit*; et Iob 11, *quis ei dicere potest: cur ita facis?* Et Rom. 9-19, *voluntati enim eius quis resistit?* Et Augustinus dicit, III de Trin.: *non nisi Dei voluntas causa est prima sanitatis et aegritudinis; praemiorum atque poenarum, gratiarum atque retributionum.*

[26514] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 17 Sic ergo, cum quaeritur propter quid de aliquo naturali effectu, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa: dum tamen, sicut in primam causam, reducamus omnia in voluntatem divinam. Sicut, si quaeratur, quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis? Dicitur, quia calefactio est naturalis actio ignis. Hoc autem: quia calor est proprium accidens eius. Hoc autem consequitur propriam formam eius. Et sic inde, quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est, quia Deus voluit: convenienter quidem respondet si intendit reducere quaestionem in primam causam; inconvenienter vero si intendit omnes alias excludere causas.

Caput 98

[26515] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 tit. Quomodo Deus possit facere praeter ordinem suae providentiae, et quomodo non

[26516] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 1 Ex praemissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius autem particularis, qui ex aliqua causa creata dependet, et continet illa quae causae illi subduntur. Et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quae inter creaturas inveniuntur. Unus tamen eorum sub altero continetur: sicut et causarum una sub altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur, et ab illo descendant qui invenitur in rebus secundum quod a prima causa dependent. Huius exemplum in politicis considerari potest. Nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quendam ad invicem habent secundum quod ei subduntur; rursus, tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt suae civitatis, ordinem quendam ad invicem habent, et ad principem civitatis; qui iterum, cum omnibus qui sunt in regno aliquo, ordinem habent ad regem.

[26517] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 2 Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter: scilicet quantum ad res quae subduntur ordini; et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet.

[26518] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 3 Ostensum est autem in secundo quod res ipsae quae a Deo sub ordine ponuntur, proveniunt ab ipso non sicut ab agente per necessitatem naturae, vel cuiuscumque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest; non enim est eius virtus ad has res obligata.

[26519] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 4 Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit, ut ostensum est, ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum: cum creaturae ab ipso non prodeant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est. Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod eius scientia non comprehendatur: cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem: cum sua bonitas sit proprium obiectum voluntatis ipsius. Similiter autem, cum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit cum prius noluerit; aut aliquid de novo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem.

[26520] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 5 Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suae providentiae cadat: sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur. Potest tamen alia facere quam ea quae subduntur eius providentiae vel operationi, si absolute consideretur eius potestas: sed nec potest facere aliqua quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerint,

eo quod mutabilis esse non potest.

[26521] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 98 n. 6 Hanc autem distinctionem quidam non considerantes, in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quae ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt: in tantum quod quidam dixerunt quod Deus non potest alia facere quam quae facit. Contra quod est quod habetur Matth. 26-53: *an non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones Angelorum?* Quidam autem, e converso, mutabilitatem rerum quae divinae providentiae subiiciuntur, in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de eo carnaliter sapientes quod Deus, ad modum carnalis hominis, sit in sua voluntate mutabilis. Contra quod dicitur Num. 23-19: *non est Deus ut homo, ut mentiatur: nec quasi filius hominis, ut mutetur.* Alii vero contingentia divinae providentiae subtraxerunt. Contra quos dicitur Thren. 3-37: *quis est iste qui dixit ut fieret aliquid, domino non iubente?*

Caput 99

[26522] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 tit. Quod Deus potest operari praeter ordinem rebus inditum, producendo effectus absque causis proximis

[26523] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 1 Restat autem ostendere quod praeter ordinem ab ipso rebus inditum agere possit.

[26524] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 2 Est enim ordo divinitus institutus in rebus ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra dictum est. Potest autem Deus praeter hunc ordinem facere: ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae: unde agens quod est maximae virtutis, non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suae virtuti proportionatum; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa, et sic per multa media tandem a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic. Nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem: artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturae, ut supra ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque propriis causis.

[26525] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 3 Adhuc. Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supra dicta patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter. Uno modo, per causam mediam particularem: sicut virtus activa caelestis corporis determinatur ad effectum generationis humanae per virtutem particularem quae est in semine; sicut et in syllogismis virtus propositionis universalis determinatur ad conclusionem particularem per assumptionem particularem. Alio modo, per intellectum, qui determinatam formam apprehendit, et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suae essentiae, quae est quasi universalis virtus activa; neque etiam tantum universalium et primarum causarum; sed omnium particularium, sicut per supra dicta patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum quem producit quodcumque particulare agens.

[26526] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 4 Amplius. Cum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit, possit immediate circa ipsam rem operari quaecumque ad substantiam ipsius consequuntur: generans enim, quod dat formam, dat omnes proprietates et motus consequentes. Ostensum autem est supra quod Deus, in prima rerum institutione, omnes res per creationem immediate in esse produxit. Potest igitur immediate unamquamque rem movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

[26527] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 5 Item. Ordo rerum profluit a Deo in res secundum quod est praeexcogitatus in intellectu ipsius: sicut videmus in rebus humanis quod princeps civitatis ordinem apud se praemeditatum civibus imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem ex necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit: cum et nos alium ordinem per intellectum apprehendere possumus; potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem absque semine ex terra formet. Potest igitur Deus, praeter inferiores causas, effectum illis causis proprium operari.

[26528] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 6 Praeterea. Licet ordo rebus inditus a providentia divina divinam bonitatem suo modo repraesentet, non tamen ipsam repraesentat perfecte: cum non pertingat bonitas creaturae ad aequalitatem bonitatis divinae. Quod autem non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum, potest iterum praeter hoc alio modo repraesentari. Repraesentatio autem divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

[26529] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 7 Adhuc. Universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit subditum animae eius: nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius, Deus autem omnem proportionem creaturae excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporalium quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quae natae sunt, secundum naturam, illum effectum producere.

[26530] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 8 Praeterea. Secundum naturae ordinem, virtutes activae elementorum sub virtutibus activis corporum caelestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementarium interdum virtus caelestis efficit absque actione elementi: sicut patet cum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur magis et divina virtus, absque actione causarum creatarum, potest producere proprios effectus earum.

[26531] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 9 Si autem quis dicat quod, cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut, praeter ordinem ab ipso statutum, operetur in rebus effectus absque propriis causis producendo: ex ipsa rerum natura repelli potest. Ordo enim inditus rebus a Deo, secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique secundum id quod est semper: multae enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens; sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non autem propter hoc deficit aut mutatur providentiae ordo: nam et hoc ipsum quod naturalis ordo, institutus secundum ea quae sunt frequenter, quandoque deficiat, providentiae subest divinae. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione providentiae divinae; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine suae providentiae praeiudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo.

[26532] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 99 n. 10 Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum. Nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur: ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit ab eo non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem. Nec debet haec ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod se mentibus hominum manifestet: cum supra ostensum sit quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinentur quodammodo sicut in finem; ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio, ut in superioribus est ostensum. Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam, fit aliqua immutatio in substantia corporali.

Caput 100

[26533] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 tit. Quod ea quae Deus facit praeter naturae ordinem non sunt contra naturam

[26534] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 1 Considerandum tamen videtur quod, licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

[26535] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 2 Cum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem in respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo agente, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formae quae corrumpitur per huiusmodi actionem: cum enim generatur ignis et corrumpitur aer igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quicquid igitur a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturae.

[26536] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 3 Adhuc. Cum Deus sit primum agens, ut supra ostensum est, omnia quae sunt post ipsum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso: unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens. Et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque igitur est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo: sic enim institutae sunt ut ei deserviant.

[26537] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 4 Praeterea. In agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus qui sunt in inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suae formae: non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione caelestis corporis, licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis quicquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum neque contra naturam.

[26538] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 5 Item. Prima mensura essentiae et naturae cuiuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cum autem per mensuram de unaquaque re sumatur iudicium, oportet hoc dici naturale unicuique rei per quod conformatur suae mensurae. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod ei a Deo inditum est. Ergo et si eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

[26539] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 6 Amplius. Omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, ut ex praemissis patet. Unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinae artis. Non est autem contra rationem artificii si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam si Deus in rebus naturalibus aliquid operetur aliter quam consuetus cursus naturae habet.

[26540] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 100 n. 7 Hinc est quod Augustinus dicit: *Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: quia id est naturale cuique rei quod facit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae.*

Caput 101

[26541] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 tit. De miraculis

[26542] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 n. 1 Haec autem quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent: admiramur enim aliquid cum, effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam ignota, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum, aliqui mirantur et aliqui non mirantur: astrologus enim non miratur videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem huius scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quoad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam simpliciter occultam: et hoc sonat nomen miraculi, quod scilicet sit de se admiratione plenum, non quoad hunc vel illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus: probatum enim est supra quod eius essentiam nullus homo in statu huius vitae intellectu capere potest. Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus.

[26543] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 n. 2 Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo attenditur. Nam quanto maiora sunt illa quae Deus operatur, et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum maius est: sicut maius est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

[26544] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 n. 3 Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet: sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur, secundum quod illud quod fit, magis est a facultate naturae remotum.

[26545] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 101 n. 4 Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque principiis naturae operantibus: sicut cum aliquis a febre curabili per naturam, divina virtute curatur; et cum pluit sine operatione principiorum naturae.

Caput 102

[26546] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 tit. Quod solus Deus facit miracula

[26547] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 1 Ex praemissis autem ostendi potest quod miracula facere solus Deus potest.

[26548] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 2 Quod enim est sub ordine totaliter constitutum, non potest supra ordinem illum operari. Omnis autem creatura constituta est sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari. Quod est miracula facere.

[26549] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 3 Item. Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum: licet possit esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit; sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum, vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. Quicquid igitur virtute cuiuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprium, etsi sit mirum virtutem illius creaturae non comprehendenti. Quod autem fit virtute divina, quae, cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

[26550] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 4 Amplius. Omnis creatura in sua actione requirit subiectum aliquod in quod agat: solius enim Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra ostensum est. Nihil autem quod requirit in sua actione subiectum, potest agere nisi illa ad quae subiectum illud est in potentia: hoc enim agens in subiectum aliquod operatur, ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura, sicut nec creare potest, ita nec agere in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei: sicut quod mortuus reviviscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul. Haec igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

[26551] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 5 Adhuc. Subiectum in quod agitur, ordinem habet et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subiectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum, et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum: requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum; nam, cum aer sit potentia ignis et aqua, alio agente fit actu ignis, et actu aqua. Similiter etiam patet quod materia corporalis in actum aliquem perfectum non reducitur a sola virtute universali agente, sed oportet esse aliquod agens proprium, per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum; in actum

autem minus perfectum potest reduci materia corporalis sola virtute universali, absque particulari agente: animalia enim perfecta non generantur ex sola virtute caelesti, sed requiritur determinatum semen; ad generationem vero quorundam imperfectorum animalium sola virtus caelestis sufficit, sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis superioribus universalibus sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant: sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur. Si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causae inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

[26552] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 6 Amplius. Eiusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subiecto; et quod operetur id ad quod est in potentia subiectum; et quod ordinate operetur per determinata media. Nam subiectum non fit in potentia propinqua ad ultimum nisi cum fuerit actu in media: sicut cibus non est statim potentia caro, sed cum fuerit conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet subiecto ad hoc quod aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia, ut ostensum est. Ergo non potest facere aliquid nisi subiectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quae fiunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturae fieri non possunt.

[26553] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 7 Adhuc. Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur: nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum existit; primum enim in quolibet genere causa invenitur eorum quae in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi: corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiae creatae incorporeae possunt aliqua miracula facere propria virtute. Et multo minus substantiae corporeae, quarum omnis actio naturalis est.

[26554] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 8 Solius igitur Dei est miracula facere. Ipse enim est superior ordine quo universa continentur, sicut a cuius providentia totus hic ordo fluit. Eius etiam virtus, cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum; neque ad hoc quod effectus ipsius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

[26555] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 102 n. 9 Hinc est quod in Psalmo dicitur de Deo: *qui facit mirabilia magna solus.*

Caput 103

[26556] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 tit. Quo modo substantiae spirituales aliqua mirabilia operantur, quae tamen non sunt vere miracula

[26557] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 1 Fuit autem positio Avicennae quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicuius effectus, quam contrariis agentibus in materia. Unde ponit quod ad apprehensionem praedictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicuius infirmi, absque aliquo corporeo agente medio.

[26558] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 2 Cuius quidem signum ab anima nostra accepit, quae cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus: sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam, cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet si esset trabs illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est etiam quod ad solam apprehensionem animae calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam aegritudinem, puta febrem, vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod, si anima sit pura, non subiecta corporalibus passionibus, et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni eius non solum corpus proprium, sed etiam corpora exteriora: adeo quod ad eius apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid huiusmodi aliud accidat. Et hoc ponit esse causam fascinationis: quia scilicet anima alicuius vehementer affecta in malivolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui propter corporis teneritudinem est facile susceptivus impressionis. Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis.

[26559] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 3 Haec autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quod omnes formae substantiales effluunt in haec inferiora a substantia separata; et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati. Quod quidem non est verum secundum Aristotelis doctrinam, qui probat in VII Metaphys., quod formae quae sunt in materia, non sunt a formis separatis, sed a formis quae sunt in materia: sic enim invenietur similitudo inter faciens et factum.

[26560] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 4 Exemplum etiam quod sumitur de impressione animae in corpus, non multum adiuvat eius intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis nisi apprehensioni adiuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris, aut concupiscentiae, aut alterius passionis. Huiusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo consequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem vel secundum alterationem aliquam. Unde adhuc remanet quod apprehensio substantiae spiritualis

non alterat corpus nisi mediante motu locali.

[26561] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 5 Quod autem de fascinatione inducit, non ob hoc accidit quod apprehensio unius immediate immutet corpus alterius: sed quia, mediante motu cordis, immutat corpus coniunctum; cuius immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, praecipue si sit facile immutabile; sicut etiam oculus menstruatae inficit speculum.

[26562] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 6 Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicuius formae, nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae, ut corpus obediat sibi ad motum localem. Movendo autem localiter aliquod corpus, adhibet aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos: sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum, proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciant miracula propria virtute.

[26563] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 7 Dico autem propria virtute: quia nihil prohibet huiusmodi substantias, inquantum agunt in virtute divina, miracula facere. Quod etiam ex hoc videtur, quod unus ordo Angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit, ad miracula facienda. Qui etiam dicit quod quidam sancti miracula interdum faciunt ex potestate, non solum ex intercessione.

[26564] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 8 Considerandum tamen est quod, cum res aliquas naturales vel Angeli vel Daemones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut et medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suae virtuti correspondens effectus, sed etiam ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis: serra enim, aut securis, non posset facere lectum nisi inquantum agunt ut motae ab arte ad talem effectum; nec calor naturalis posset carnem generare nisi virtute animae vegetabilis, quae utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus ex hoc quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam.

[26565] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 103 n. 9 Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causae modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur: unde et ingeniosorum artificum opera mira redduntur cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo, ex hoc quod causae naturales appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum. Et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

Caput 104

[26566] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 tit. Quod opera magorum non sunt solum ex impressione caelestium corporum

[26567] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 1 Fuerunt autem quidam dicentes quod huiusmodi opera nobis mirabilia quae per artes magicas fiunt, non ab aliquibus spiritualibus substantiis fiunt, sed ex virtute caelestium corporum. Cuius signum videtur quod ab exercentibus huiusmodi opera stellarum certus situs consideratur. Adhibentur etiam quaedam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad praeparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis caelestis.

[26568] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 2 Hoc autem expresse apparentibus adversatur. Cum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturae, ex virtute caelestis corporis causentur. In huiusmodi autem operationibus magorum apparent quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera: redduntur enim responsa de furtis sublatis, et de aliis huiusmodi, quod non posset fieri nisi per intellectum. Non est igitur verum omnes huiusmodi effectus ex sola virtute caelestium corporum causari.

[26569] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 3 Praeterea. Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus, et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod huiusmodi fiant sola virtute caelestium corporum.

[26570] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 4 Si quis autem dicat quod huiusmodi apparentiae non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum: hoc quidem, primo, non videtur verum. Non enim alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinibus intendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicatorio sensus. Huiusmodi autem collocutiones et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod huiusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantum.

[26571] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 5 Deinde, ex quibuscumque formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus: quod etiam in somniis patet, in quibus, etsi sit aliqua praesignatio futurorum, non tamen quicumque videns somnia, eorum significata intelligit. Per huiusmodi autem visa vel audita quae apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sui intellectus facultatem excedunt: sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum, et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiae alicuius vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum: vel saltem quod hoc fiat virtute alicuius intellectus superioris, quod homo per huiusmodi imaginationes

in cognitionem talium adducatur; et non fiat hoc virtute solum caelestium corporum.

[26572] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 6 Adhuc. Quod virtute caelestium corporum fit, est effectus naturalis: nam formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute caelestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale, non potest fieri virtute caelestium corporum. Quaedam autem talia fieri dicuntur per operationes praedictas: sicut quod ad praesentiam alicuius quaecumque sera ei pandatur, quod aliquis invisibilis reddatur, et multa huiusmodi narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute caelestium corporum.

[26573] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 7 Amplius. Cuicumque virtute caelestium corporum confertur quod posterius est, confertur et ei quod prius est. Moveri autem ex se consequitur ad habere animam: animatorum enim proprium est quod moveant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute caelestium corporum quod aliquod inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quod aliqua statua per se moveatur, aut vocem emittat. Non est ergo possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute caelesti.

[26574] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 8 Si autem dicatur quod statua illa sortitur aliquod principium vitae virtute caelestium corporum, hoc est impossibile. Principium enim vitae in omnibus viventibus est forma substantialis: vivere enim est esse viventibus, ut philosophus dicit, in II de anima. Impossibile est autem quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo nisi amittat formam quam prius habuit: generatio enim unius est corruptio alterius. In fabricatione autem alicuius statuae non abiicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quae est accidens: manet enim forma cupri, vel alicuius huiusmodi. Non est igitur possibile quod huiusmodi statuae sortiantur aliquod principium vitae.

[26575] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 9 Adhuc. Si aliquid per principium vitae moveatur, necesse est quod habeat sensum: movens enim est sensus vel intellectus. Intellectus autem in generabilibus et corruptibilibus non est sine sensu. Sensus autem non potest esse ubi non est tactus: nec tactus sine organo medie temperato. Talis autem temperies non invenitur in lapide vel cera vel metallo, ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod huiusmodi statuae moveantur per principium vitae.

[26576] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 10 Amplius. Viventia perfecta non solum generantur virtute caelesti, sed etiam ex semine: homo enim generat hominem et sol. Quae vero ex sola virtute caelesti sine semine generantur, sunt animalia generata ex putrefactione, quae inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem caelestem solam huiusmodi statuae sortiuntur principium vitae, per quod moveant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia. Quod tamen esset falsum, si per principium vitae intrinsecum operarentur: nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur vel moveantur per principium vitae.

[26577] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 11 Item. Effectum naturalem virtute caelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione: etsi enim aliquo artificio aliquis operetur

ad generationem ranarum, vel aliquorum huiusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute caelestium corporum huiusmodi statuae, quae per artem nigromanticam fiunt, sortiantur principium vitae, erit invenire generationem talium absque huiusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod huiusmodi statuae non habent principium vitae, neque moventur virtute caelestis corporis.

[26578] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 12 Per haec autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, ut Augustinus refert, VIII de civitate Dei: *Deus sicut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt, humana proximitate contenti: statuas dico animatas, sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statuas futurorum praescias; easdem de somniis et multis aliis rebus praedicentes; imbecillitates hominibus facientes, eosque curantes; tristitiam laetitiamque dantes pro meritis.*

[26579] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 13 Haec etiam positio auctoritate divina destruitur. Dicitur enim in Psalmo: *simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum. Os habent et non loquentur: neque enim est spiritus in ore ipsorum.*

[26580] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 104 n. 14 Non videtur autem omnino negandum quin in praedictis ex virtute caelestium corporum aliquid virtutis esse possit: ad illos tamen solos effectus quos virtute caelestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

Caput 105

[26581] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 tit. Unde magorum operationes efficaciam habeant

[26582] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 1 Investigandum autem relinquitur unde artes magicae efficaciam habeant. Quod quidem facile perpendi potest si modus operationis earum attendatur.

[26583] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 2 In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, inquantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu: vel ex intellectu proferentis; vel ex intellectu eius ad quem profertur. Ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantae virtutis quod sua conceptione res possit causare, quam quidem conceptionem vocis officio producendis effectibus quodammodo praesentat. Ex intellectu autem eius ad quem sermo dirigitur, sicut cum per significationem vocis in intellectu receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illae significativae a magis prolatae efficaciam habeant ex intellectu proferentis. Cum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum

diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum huius dispositionis invenitur quod eius cognitio ex rebus causatur, magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei, et dicentur aequivoce homines.

[26584] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 3 Amplius. Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magicas efficiant. Non igitur est in eis ad huiusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

[26585] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 4 Si quis autem dicat quod huiusmodi homines sua nativitate, ex virtute stellarum, sortiuntur prae ceteris virtutem praedictam, ita quod, quantumcumque alii instruantur, qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt: primo quidem dicendum est quod corpora caelestia super intellectum imprimere non possunt, ut supra ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicuius hanc virtutem quod repraesentatio suae conceptionis per vocem sit alicuius effectiva.

[26586] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 5 Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora caelestia imprimere, cum eius operatio sit per organum corporale: hoc non potest esse quantum ad omnes effectus qui per huiusmodi artes fiunt. Ostensum est enim quod non possunt omnes huiusmodi effectus virtute stellarum produci. Ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem ut eosdem effectus producat.

[26587] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 6 Relinquitur igitur quod effectus huiusmodi compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. Huius autem signum est: nam huiusmodi significativae voces quibus magi utuntur, invocationes sunt, supplicationes, adiurationes, aut etiam imperia, quasi ad alterum colloquentis.

[26588] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 7 Item. In observationibus huius artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est neque passionis: alias, mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem effectum naturalem suscipiendum. Non ergo utuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus. Relinquitur ergo quod utantur eis solum quasi signis: non enim est aliquid tertium dare. Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent igitur magicae artes efficaciam ab alio intelligente, ad quem sermo magi dirigitur.

[26589] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 8 Si quis autem dicat quod figurae aliquae appropriantur aliquibus caelestium corporum; et ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum caelestium corporum impressiones suscipiendas: videtur non rationabiliter dici. Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendam impressionem agentis nisi per hoc quod est in potentia. Illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendum, per quae in potentia fit quodammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam

formam: quia figura abstrahit, secundum suam rationem, ab omni materia et forma sensibili, cum sit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras vel characteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam caelestis corporis.

[26590] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 9 Praeterea. Figurae aliquae appropriantur corporibus caelestibus ut effectus ipsorum: nam figurae inferiorum corporum causantur a corporibus caelestibus. Praedictae autem artes non utuntur characteribus aut figuris quasi effectibus caelestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua caelestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

[26591] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 10 Item. Per figuras non disponitur aliqualiter materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressae huiusmodi figurae, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam caelestem cum aliis corporibus eiusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quae sunt aequaliter disposita, propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturae, sed per electionem. Patet ergo quod huiusmodi artes figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente.

[26592] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 11 Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, characteres eos dicentes. Character enim signum est. In quo datur intelligi quod figuris huiusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturae.

[26593] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 105 n. 12 Quia vero figurae in artificialibus sunt quasi formae specificae, potest aliquis dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia caelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine, et aliis characteribus, nihil aliud potest dici quam quod signa sunt. Unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum. Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes, et alia huiusmodi quibus utuntur, quae non possunt esse nisi signa reverentiae exhibitae alicui intellectuali naturae.

Caput 106

[26594] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 tit. Quod substantia intellectualis quae praestat efficaciam magicis operibus, non est bona secundum virtutem

[26595] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 1 Est autem ulterius inquirendum quae sit haec intellectualis natura, cuius virtute tales operationes fiunt.

[26596] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 2 Et primo quidem apparet quod non sit bona et laudabilis. Praestare enim patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi. Hoc autem fit in huiusmodi artibus: fiunt enim plerumque ad adulteria, furta, homicidia, et alia huiusmodi maleficia procuranda; unde utentes his artibus malefici vocantur. Non est ergo bene disposita secundum virtutem intellectualis natura cuius auxilio huiusmodi artes innituntur.

[26597] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 3 Item. Non est intellectus bene dispositi secundum virtutem familiarem esse et patrocinium exhibere sceleratis, et non quibuslibet optimis viris. Huiusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non igitur intellectualis natura cuius auxilio hae artes efficaciam habent, est bene disposita secundum virtutem.

[26598] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 4 Adhuc. Intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quae sunt hominum propria bona, quae sunt bona rationis. Abducere igitur ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per huiusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae et virtutes: sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et deprehensione latronum, et his similibus. Non igitur substantiae intellectivae quarum auxilio hae artes utuntur, sunt bene dispositae secundum virtutem.

[26599] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 5 Amplius. In operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur, et irrationabilitas: requirunt enim huiusmodi artes hominem re venerea non attrectatum, cum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationabile et sibi diversum apparet. Non igitur huiusmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

[26600] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 6 Praeterea. Non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus: nam aliqui in executione earum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

[26601] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 7 Item. Bonum proprium intellectus est veritas. Cum igitur boni sit bonum adducere, cuiuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operationibus autem magorum pleraque fiunt quibus ludificentur homines et decipiantur. Intellectus igitur cuius auxilio utuntur, non est bene dispositus secundum morem.

[26602] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 8 Adhuc. Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis, quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur: comminantur enim quaedam impossibilia, sicut quod, nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans caelum comminuet, aut sidera deponet; ut narrat Porphyrius in epistola ad Anebontem. Illae igitur intellectuales substantiae quibus adiuvantibus

operationes magorum perficiuntur, non videntur bene dispositae secundum intellectum.

[26603] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 9 Amplius. Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior: aut si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur suppliciter, quasi superiores: cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur bene dispositi secundum intellectum.

[26604] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 106 n. 10 Per haec autem excluditur gentilium error, qui huiusmodi operationes diis attribuebant.

Caput 107

[26605] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 tit. Quod substantia intellectualis cuius auxilio magicae artes utuntur, non est mala secundum suam naturam

[26606] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 1 Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intelligentibus quarum auxilio magicae artes operantur.

[26607] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 2 In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam, non tendit per accidens, sed per se: sicut grave deorsum. Sed si huiusmodi intellectuales substantiae sint secundum suam naturam malae, naturaliter in malum tendent. Non igitur per accidens, sed per se tendent ad malum. Hoc autem est impossibile: ostensum est enim supra quod omnia per se tendunt ad bonum, et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur huiusmodi intellectuales substantiae sunt secundum suam naturam malae.

[26608] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 3 Adhuc. Quicquid est in rebus, oportet quod vel causa vel causatum sit: alioquin ad alia ordinem non haberet. Aut igitur huiusmodi substantiae sunt causae tantum, aut etiam causata. Si autem causae; malum autem non potest esse causa alicuius nisi per accidens, ut supra ostensum est; omne autem quod est per accidens, oportet reduci ad id quod est per se: oportet quod in eis sit aliquid prius quam eorum malitia, per quod sint causae. Primum autem in unoquoque est eius natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malae huiusmodi substantiae. Idem etiam sequitur si sunt causata. Nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum. Malum ergo non potest esse effectus alicuius causae nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum, non potest esse secundum naturam: cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod huiusmodi substantiae sint malae secundum suam naturam.

[26609] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 4 Amplius. Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae. Esse autem, inquantum huiusmodi, est bonum: cuius signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur huiusmodi substantiae secundum suam naturam essent malae, nullum esse haberent.

[26610] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 5 Item. Ostensum est supra quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat; et quod primum ens est summum bonum. Cum autem omne agens, inquantum huiusmodi, agat sibi simile, oportet quod ea quae a primo ente sunt, bona sint. Praedictae igitur substantiae, secundum quod sunt et naturam aliquam habent, non possunt esse malae.

[26611] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 6 Adhuc. Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni: cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quod hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc: sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic, cui est nocivum; unde quod est uni venenum, est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium huius, est contrarium bono particulari quod est proprium alterius: sicut calor, qui est bonum ignis, est contrarium frigori, quod est bonum aquae, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, impossibile est quod neque secundum hunc modum possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus: nam eius bonum est in propria operatione, quae est universalium, et eorum quae sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus sit secundum suam naturam malus, non solum simpliciter, sed nec secundum quid.

[26612] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 7 Item. In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum: proprium enim obiectum voluntatis est bonum intellectum. Bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem, quod autem est praeter hoc, malum est. Naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illae substantiae intellectuales quarum auxilio magicae artes utuntur, sint naturaliter malae.

[26613] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 8 Praeterea. Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus eius naturaliter erret circa iudicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse: falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus, et eius finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Non igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

[26614] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 9 Adhuc. Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam

rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur: sicut visus non deficit a cognitione coloris nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam: quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

[26615] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 10 Hoc etiam auctoritate Scripturae firmatur. Dicitur enim I Tim. 4-4: *omnis creatura Dei bona.* Et Gen. 1-31: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

[26616] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 107 n. 11 Per haec autem excluditur error Manichaeorum ponentium huiusmodi substantias intellectuales, quas Daemones consueto nomine dicimus vel Diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat, in epistola ad Anebontem, dicens *quosdam opinari esse quoddam spirituum genus, cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme, simulans deos et Daemones et animas defunctorum. Et hoc est quod efficiat haec omnia quae videntur esse vel bona vel prava. Ceterum circa ea quae vere sunt bona, nihil opitulari: immo vero ista nec nosse. Sed et mala conciliare et insimulare, atque impedire nonnunquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi.* Haec quidem Porphyrii verba malitiam Daemonum, quorum auxilio artes magicae utuntur, satis aperte declarant. In hoc autem solo reprehensibilia sunt, quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

Caput 108

[26617] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 tit. Rationes quibus probari videtur quod in Daemonibus non possit esse peccatum

[26618] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 1 Si autem in Daemonibus non est naturalis malitia; ostensum autem est eos esse malos: necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit. Videtur enim omnino hoc impossibile esse.

[26619] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 2 Ostensum est enim in secundo nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam nisi animam humanam: vel secundum quosdam, animas corporum caelestium, de quibus inconveniens est aestimare quod sint malae, cum motus caelestium corporum sit ordinatissimus, et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia praeter intellectum utitur organis corporalibus animatis. Non

est ergo possibile quod in huiusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva nisi intellectus. Quicquid igitur cognoscunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat: ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore: quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum; unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest esse in voluntate peccatum. Videtur igitur quod in huiusmodi substantiis non possit esse voluntatis peccatum.

[26620] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 3 Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hae autem passiones in Daemonibus esse non possunt: quia hae passiones sunt partis sensitivae, quae nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiae separatae habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

[26621] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 4 Amplius. Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur, sed solum circa extraneum: visus enim non decipitur in iudicio colorum; sed, dum homo per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat, sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis: quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod in substantiis separatis accidat error in cognitione. Ergo neque peccatum voluntatis.

[26622] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 5 Item. In nobis falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae aliquid componit. In operatione autem intellectus qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis. Quod quidem contingit inquantum intellectus noster non statim, sed cum quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem alicuius rei pertingit: sicut cum primo apprehendimus animal, et dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad definitionem speciei. In quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud. Quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione huiusmodi substantiarum. Unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

[26623] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 6 Praeterea. Cum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur id cuius est singulariter unum solum bonum, quod in suo appetitu erret. Et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam peccatum accidit in appetitu naturali: semper

enim lapis tendit deorsum, sive perveniat sive impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo, quia, cum sit natura nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona: aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum, vel etiam secundum corpus. Horum autem diversorum quae sunt hominis bona, ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale, ad principalius referendum est. Unde peccatum voluntatis in nobis accidit cum, tali ordine non servato, appetimus id quod est nobis bonum secundum quid, contra id quod est bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis: quinimmo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

[26624] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 7 Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel defectu, in quorum medio virtus consistit. Unde in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare: nullus enim peccare potest in appetendo iustitiam, nam ipsa iustitia medium quoddam est. Substantiae autem intellectuales separatae non possunt appetere nisi bona intellectualia: ridiculum enim est dicere quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam: nam secundum se media sunt superabundantiae et defectus; sicut verum medium est inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus; unde et sensibilia et corporalia bona in medio sunt prout secundum rationem sunt. Non videtur igitur quod substantiae intellectuales separatae secundum voluntatem peccare possint.

[26625] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 108 n. 8 Amplius. Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quae sunt a contrarietate remotae, nullus defectus accidere potest: scilicet in corporibus caelestibus. Multo igitur minus in substantiis separatis, et a contrarietate remotis, et a materia, et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

Caput 109

[26626] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 tit. Quod in Daemonibus possit esse peccatum, et qualiter

[26627] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 1 Quod autem in Daemonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate sacrae Scripturae. Dicitur enim I Ioan. 3-3, quod *Diabolus ab initio peccat.* Et Ioan. 8-44, de Diabolo dicitur quod *est mendax, et pater mendacii* et quod *homicida*

erat ab initio. Et Sap. 2-24 dicitur quod *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum.*

[26628] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 2 Si quis autem sequi vellet Platonicorum positiones, facilis esset via ad solvendum praedicta. Dicunt enim Daemones esse animalia corpore aerea: et sic, cum habeant sibi corpora unita, potest in eis etiam esse pars sensitiva. Unde et passiones, quae nobis sunt causa peccati, eis attribuunt, scilicet iram, odium, et alia huiusmodi: propter quod dicit Apuleius quod *sunt animo passiva.*

[26629] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 3 Praeter hoc etiam quod uniti corporibus esse perhibentur, secundum positiones Platonis forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus. Nam secundum Platonem, etiam anima sensitiva incorruptibilis est. Unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus. Et sic nihil prohibet operationem sensitivae animae inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita: et per consequens passiones. Et sic manet in eis eadem radix peccandi quae est in nobis.

[26630] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 4 Sed utrumque praemissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquae aliae substantiae intellectuales unitae corporibus praeter animas humanas, ostensum est supra. Quod autem operationes sensitivae animae non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus: sicut, corrupto oculo, visio deficit. Propter quod et, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quod animal moriatur.

[26631] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 5 Ad evidentiam igitur praemissae dubitationis, considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus: ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis: sicut, cum tibia deficit propter suam curvitatem ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est bonum et finis.

[26632] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 6 Quaelibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, nec potest contrarium huius velle. In illo igitur volente nullum potest voluntatis peccatum accidere cuius proprium bonum est ultimus finis, quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub eius ordine omnes alii fines continentur. Huiusmodi autem volens est Deus, cuius esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest.

[26633] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 7 In quocumque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideratur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non possit; non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit: cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur

igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quae voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur: quae autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis.

[26634] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 8 Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini. Et quia ex fine necesse est quod regulae actionis sumantur, consequens est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulari disponeret, et ut eius voluntas ab alio superiori non regularetur. Hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetiit Dei aequalitatem: non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; hoc enim in intellectu cadere non poterat; et hoc appetendo appeteret se non esse, cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supra dictis apparet. Velle autem alios regulare, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle praeesse, et quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiae. Unde convenienter dicitur quod primum peccatum Daemonis fuit superbia. Sed quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ex prima inordinatione voluntatis quae fuit in Daemone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius: et odii ad Deum, ut resistentem suae superbiae, et punientem iustissime suam culpam; et invidiae ad hominem; et multa alia huiusmodi.

[26635] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 9 Considerandum est etiam quod, cum proprium alicuius bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicuius superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive inferior: sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso. Sed si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis: ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiae autem separatae non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ad ultimam, ut in secundo ostensum est. Et quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes, peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est: non enim in suo bono quievisset sicut in fine nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquae, per propriam voluntatem, bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt: aliae vero, servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturae ordinem, recte recederent. Quomodo vero in bonitate vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perseverat, ostendetur in quarto: hoc enim pertinet ad poenas vel praemia bonorum vel malorum.

[26636] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 10 Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam, quod in uno homine sunt plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur. Quod quidem in substantiis separatis non contingit: una tamen earum est sub altera. Peccatum

autem in voluntate contingit qualitercumque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset vel per hoc quod deflecteretur ab ordine divino, vel per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius superioris sub ordine divino manentis; ita in homine uno contingit peccatum dupliciter: uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum: quod quidem peccatum est commune et sibi et substantiae separatae. Alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem: puta quando delectabilia carnis, in quae concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis. Huiusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

Caput 110

[26637] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 tit. Solutio praemissarum rationum

[26638] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 1 Sic ergo quae obiecta sunt non difficile est solvere.

[26639] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 2 Non enim cogimur dicere quod error fuerit in intellectu substantiae separatae iudicando bonum quod bonum non sit: sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat. Cuius quidem inconsiderationis ratio esse potuit voluntas in proprium bonum intense conversa: est enim liberum voluntati in hoc vel illud converti.

[26640] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 3 Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum nisi unum, quod est sibi proprium: sed in hoc fuit peccatum, quod praetermisit superius bonum, in quod debuit ordinari. Sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita in Diabolo peccatum fuit ex hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

[26641] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 4 Patet etiam quod medium virtutis praetermisit, inquantum se superioris ordini non subdidit, et sic sibi plus dedit quam debuit, Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subiecta ut primae regulae ordinanti. Manifestum igitur est quod in peccato illo non est praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem iustitiae, quae est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

[26642] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 110 n. 5 Non etiam oportet, si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, quod propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. Corpora enim, et omnia quae ratione carent, aguntur tantum, non autem agunt seipsa: non enim sui actus

dominium habent. Unde non possunt exire a regula prima ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primae regulae sufficienter suscipere non possunt. Quod quidem contingit ex indispositione materiae. Et propter hoc superiora corpora, in quibus indispositio materiae locum non habet, nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt. Substantiae vero rationales, sive intellectuales, non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus. Quod quidem tanto magis invenitur in eis quanto perfectior est ipsarum natura: quorum enim natura perfectior est, est et perfectior virtus in agendo. Unde naturae perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo praedicto: ex hoc scilicet quod seipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber III a capite CXI ad caput CLXIII

Thomas de Aquino ab Andrea Bonaiuto depictus («Triumphus S. Thomae», Cappella degli Spagnoli, Santa Mari

---

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 111

[26643] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 111 tit. Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur

[26644] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 111 n. 1 Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant; ut ex supra dictis patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiiciuntur: sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae; aliter enim operatur medicus ad aegritudinem pellendam, et ad sanitatem confirmandam; atque aliter in corporibus diversimode complexionatis. Et similiter oportet in regimine civitatis diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subiiciuntur regimini, et secundum diversa ad quae ordinantur: oportet enim aliter disponi milites, ut sint praeparati ad pugnam; et artifices, ut bene se habeant circa sua opera. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur: et alia secundum quam ordinantur ceterae creaturae.

Caput 112

[26645] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 tit. Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas

[26646] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 1 Primum igitur, ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur: aliorum vero conditio, quae non habent dominium sui actus, hoc indicat, quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis. Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur. Unde oportet quod omnis operationis diligentia quae circa instrumenta adhibetur, ad principale agens referatur sicut ad finem: quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, inquantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae.

[26647] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 2 Adhuc. Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subiecta est: sola intellectualis natura libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos: servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsas.

[26648] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 3 Amplius. Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

[26649] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 4 Item. In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi, nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas.

[26650] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 5 Praeterea. Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

[26651] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 6 Adhuc. Sicut agitur unumquodque cursu naturae, ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturae currere quod substantia intellectualis omnibus

aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur; vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est ergo quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

[26652] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 7 Amplius. Quod aliquis propter se quaerit, semper illud quaerit: quod enim per se est, semper est; quod vero aliquis propter aliud quaerit, non oportet quod semper illud quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus est manifestum. Quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae autem non semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles. Sunt etiam immutabiles, nisi solum secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, aliae vero propter ipsas.

[26653] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 8 Non est autem ei quod praemissis rationibus est ostensum contrarium, quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinantur: sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deservit alteri. Sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis, quod deservit cordi: unde non est contrarium pulmonem esse propter cor, et propter totum animal. Et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, et propter perfectionem universi: si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum.

[26654] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 9 Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non posset aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quod individua ordinentur ad speciem.

[26655] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 10 Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

[26656] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 11 Hinc est quod dicitur Deut. 4-19: *ne videas solem et lunam et cetera astra, et errore deceptus, adores ea quae creavit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt.* Et in Psalmo dicitur: *omnia subiecisti sub pedibus eius; oves et boves universas, insuper et pecora campi.* Et Sap. 12-18 dicitur: *tu autem, dominator virtutis, cum tranquillitate iudicas, et cum magna reverentia disponis nos.*

[26657] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 12 Per haec autem excluditur error ponentium homini

esse peccatum si animalia bruta occidat. Ex divina enim providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur. Unde absque iniuria eis utitur homo, vel occidendo, vel quolibet alio modo. Propter quod et dominus dixit ad Noe, Gen. 9-3: *sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.*

[26658] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 112 n. 13 Si qua vero in sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda: hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio, sive inferentis sive alterius; vel propter aliquam significationem, sicut apostolus exponit illud de non alligando ore bovis triturantis.

Caput 113

[26659] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 113 tit. Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quod congruit individuo

[26660] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 113 n. 1 Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui. Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis manifestum est. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt non solum propter speciem, sed secundum individuum.

[26661] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 113 n. 2 Adhuc. Quaecumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinent ad speciem, non est in ipsis agere vel non agere: quae enim consequuntur speciem, sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actionibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationalis creaturae actus directionem habet non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

[26662] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 113 n. 3 Amplius. Sicut supra ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei: cuius signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

[26663] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 113 n. 4 Item. Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem: tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

[26664] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 113 n. 5 Praeterea. Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant inquantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

[26665] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 113 n. 6 Item. Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus.

[26666] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 113 n. 7 Hinc est quod, licet divinae providentiae omnia subdantur, tamen in Scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur: secundum illud Psalmi 8-5: *quid est homo quod memor es eius?* Et I Cor. 9-9: *nunquid Deo cura est de bobus?* Quae quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus Deus curam habet non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

Caput 114

[26667] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 114 tit. Quod divinitus hominibus leges dantur

[26668] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 114 n. 1 Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari. Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est. Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo, supra hoc, dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur. Et hoc dicimus legem.

[26669] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 114 n. 2 Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est, sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quandam divinae providentiae participat, inquantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari.

[26670] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 114 n. 3 Item. Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem.

[26671] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 114 n. 4 Praeterea. Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

[26672] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 114 n. 5 Amplius. Cum lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur: ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur; sicut inferior artifex ab architectore, et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

[26673] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 114 n. 6 Hinc est quod dicitur Ierem. 31-33: *dabo legem meam in visceribus eorum* et Oseae 8-12: *scribam eis multiplices leges meas.*

Caput 115

[26674] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 115 tit. Quod lex divina principaliter hominem ordinat in Deum

[26675] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 115 n. 1 Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

[26676] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 115 n. 2 Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit: sicut dux exercitus ad victoriam et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit, est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

[26677] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 115 n. 3 Adhuc. Lex, sicut dictum est, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo: in hoc enim felicitas eius consistit, sicut supra ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhaereat.

[26678] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 115 n. 4 Amplius. Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, facere bonos: unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum. Illi igitur actus a lege divina praecipue intenduntur qui sunt optimi. Sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus praecipue lex divina homines ordinat.

[26679] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 115 n. 5 Item. Illud praecipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo subditur Deo: non enim aliquis alicuius regis lege artatur qui ei subditus non est. Hoc igitur praecipuum in divina lege esse debet, ut mens humana Deo adhaereat.

[26680] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 115 n. 6 Hinc est quod dicitur Deut. 10-12: *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum, ac servias domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua?*

Caput 116

[26681] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 tit. Quod finis legis divinae est dilectio Dei

[26682] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 n. 1 Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat; homo autem potissime adhaeret Deo per amorem: necesse est quod

intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum.

[26683] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 n. 2 Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas: nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem: sed differenter. Nam ei quidem cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud: ut scilicet evitet malum quod, si non adhaereat ei, imminet. Ei vero cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

[26684] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 n. 3 Item. Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam in actum reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum: nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario; sicut aliquis vult in mari proiectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

[26685] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 n. 4 Praeterea. Bonitas hominis est per virtutem: virtus enim est quae bonum facit habentem. Unde et lex intendit homines facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur. Hoc autem maxime facit amor: nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

[26686] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 n. 5 Adhuc. Legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quae moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur quanto magis participat de motione primi moventis, et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinae dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislationis, ut homo Deum amet.

[26687] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 n. 6 Hinc est quod dicitur I Tim. 1-5: *finis praecepti caritas est.* Et Matth. 22, dicitur quod *primum et maximum mandatum in lege est, diliges dominum Deum tuum.* Inde est etiam quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur lex amoris: lex autem vetus, tanquam imperfectior, lex timoris.

Caput 117

[26688] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 117 tit. Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi

[26689] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 117 n. 1 Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

[26690] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 117 n. 2 Oportet enim esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

[26691] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 117 n. 3 Adhuc. Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et eos qui coniuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

[26692] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 117 n. 4 Amplius. Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

[26693] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 117 n. 5 Item. Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur. Cum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

[26694] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 117 n. 6 Praeterea. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur.

[26695] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 117 n. 7 Hinc est quod dicitur Ioan. 15-12: *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem*; et I Ioan. 4-21: *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Et Matth. 22-39 dicitur *secundum mandatum est, diliges proximum tuum.*

Caput 118

[26696] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 118 tit. Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur

[26697] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 118 n. 1 Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

[26698] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 118 n. 2 Sicut enim amationis corporalis principium est visio quae est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius spiritualis diligibilis quod est Deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem: eo quod naturalem rationem excedit; et praecipue secundum quod in eius fruitione nostra beatitudo consistit. Oportet igitur quod ex lege divina in fidem rectam inducamur.

[26699] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 118 n. 3 Item. Lex divina ad hoc ordinat hominem ut sit totaliter subditus Deo. Sed sicut homo subditur Deo amando quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo quantum ad intellectum. Non autem credendo aliquid falsum: quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest; unde qui credit aliquod falsum, non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

[26700] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 118 n. 4 Adhuc. Quicumque errat circa aliquid quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem: sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale aestimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem. Secus autem esset si erraret circa aliquod accidentium eius. Sed in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid: sicut qui existimat hominem esse animal irrationale, cognoscit eum secundum genus suum. In simplicibus autem hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum, non cognoscit Deum: sicut qui credit Deum esse corpus, nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Cum igitur lex divina ad hoc tendat ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod ex lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

[26701] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 118 n. 5 Amplius. Falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus: nam bonum intellectus est verum. Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo, et de his quae sunt Dei, excludere.

[26702] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 118 n. 6 Hinc est quod dicitur Hebr. 11-6: *sine fide impossibile est placere Deo.* Et Exodi 20-2, antequam alia praecepta legis ponantur, praestituitur recta fides de Deo, cum dicitur: *audi Israel: dominus Deus tuus unus est.*

[26703] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 118 n. 7 Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

Caput 119

[26704] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 tit. Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum

[26705] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 1 Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, etiam illius cuius mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda.

[26706] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 2 Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia: quae homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini quod et seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem, et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum.

[26707] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 3 Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur aut ungitur, aut pascitur vel potatur, cum sensibilium verborum prolatione: ut homini repraesentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri et a Deo, cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur.

[26708] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 4 Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitet, sed quibus seipsum provocet in divina: sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores, et cantus. Quae non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia novit, et cuius voluntas est immutabilis, et affectum mentis, non motum corporis propter se acceptat: sed ea propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, et affectio accendatur. Simul etiam per haec Deum profitemur animae et corporis nostri auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

[26709] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 5 Propter hoc non est mirum si haeretici qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, huiusmodi corporalia obsequia Deo exhibita reprehendunt. In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam non iudicant ad interiorem cognitionem et affectionem. Nam experimento apparet quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cogitationem vel affectionem. Unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostrae elevationem in Deum.

[26710] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 6 In his autem corporalibus Deo exhibendis cultus Dei consistere dicitur. Illa enim colere dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus. Circa Deum autem adhibemus studium nostro actu, non quidem ut proficiamus ei, sicut cum alias res nostris operibus colere dicimur: sed quia per huiusmodi actus proficimur in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus. Sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei pertinent, inquantum per huiusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

[26711] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 7 Hinc etiam Dei cultus religio nominatur: quia huiusmodi actibus quodammodo se homo ligat, ut ab eo non evagetur. Et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium.

[26712] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 8 Hinc etiam est quod religio etiam nomen accipit pietatis. Nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus. Unde convenienter quod Deo, parenti omnium, honor exhibeatur, pietatis esse videtur. Propter quod, qui his quae ad Dei cultum pertinent adversantur, impii dicuntur.

[26713] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 9 Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est; et totum quod in nobis est, ipsi debemus; ac per hoc vere dominus noster est: id quod in honorem Dei exhibemus, servitium dicitur.

[26714] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 119 n. 10 Est autem Deus dominus non per accidens, sicut hominis homo, sed per naturam. Et ideo aliter debetur servitium Deo: et aliter homini, cui per accidens subdimur, et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et a Deo derivatum. Unde servitium quod Deo debetur, specialiter apud Graecos latria vocatur.

Caput 120

[26715] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 tit. Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus

[26716] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 1 Fuerunt autem aliqui qui latriae cultum non solum primo rerum principio exhibendum aestimaverunt, sed omnibus etiam creaturis quae supra hominem sunt. Unde quidam, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam aestimaverunt, primo quidem post summum Deum, substantiis intellectualibus caelestibus, quas deos vocabant: sive essent substantiae omnino a corporibus

separatae; sive essent animae orbium aut stellarum. Secundo, etiam quibusdam substantiis intellectualibus quas unitas credebant corporibus aereis, quas Daemones esse dicebant: et tamen, quia supra homines eas esse credebant, sicut corpus aereum est supra terrestre, huiusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant; et in comparatione ad homines deos illas esse dicebant, quasi medias inter homines et deos. Et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiorem quam sit status praesentis vitae transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas heroas aut Manes vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur.

[26717] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 2 Quidam vero, Deum esse animam mundi aestimantes, crediderunt quod toti mundo et singulis eius partibus esset cultus divinitatis exhibendus: non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant; sicut et homini sapienti honor exhibetur non propter corpus, sed propter animam.

[26718] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 3 Quidam vero etiam ea quae infra hominem sunt secundum naturam, homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, inquantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturae. Unde, cum quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia caelestium corporum, vel ex praesentia aliquorum spirituum, dicebant huiusmodi imaginibus divinum cultum esse exhibendum. Quas etiam imagines deos vocabant. Propter quod et idololatrae sunt dicti: quia latriae cultum idolis, idest imaginibus, impendebant.

[26719] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 4 Est autem irrationabile ponentibus unum tantum primum principium separatum, cultum divinum alteri exhibere. Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum est, non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus, supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis nisi per hoc quod ei aliquid separatim exhibemus, quod dicimus cultum divinum. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur si cultus divinus pluribus exhibeatur.

[26720] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 5 Praeterea. Sicut dictum est supra, huiusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in spiritualem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur consuetudo: nam ad consueta facilius movemur. Habet autem hoc humana consuetudo, quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis excitandus ad hoc quod aestimet esse unum summum rerum principium, per hoc quod ei aliquid exhibeat quod nulli alteri exhibetur. Et hoc dicimus latriae cultum.

[26721] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 6 Item. Si cultus latriae alicui deberetur quia est superior, et non quia est summus; cum hominum unus alio sit superior, et etiam Angelorum, sequeretur quod unus homo exhibere latriam alteri deberet, et Angelo Angelus. Et cum ille inter homines qui superior est quantum ad unum, sit inferior quantum ad aliud, sequeretur quod mutuo sibi homines latriam exhiberent. Quod est inconveniens.

[26722] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 7 Adhuc. Secundum hominum consuetudinem, pro

speciali beneficio specialis retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suae: ostensum enim est in secundo libro quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid Deo speciale reddere in recognitionem beneficii specialis. Et hoc est latriae cultus.

[26723] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 8 Amplius. Latria servitium dicitur. Servitium autem domino debetur. Dominus autem est proprie et vere qui aliis praecepta operandi dispensat, et a nullo regulam operandi sumit: qui enim exequitur quod a superiori fuerit dispositum, magis est minister quam dominus. Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra ostensum est: unde et in sacra Scriptura et Angeli et superiora corpora ministrare dicuntur et Deo, cuius ordinationem exequuntur, et nobis, in quorum utilitatem eorum actiones proveniunt. Non est igitur cultus latriae, qui summo debetur domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

[26724] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 9 Item. Inter alia quae ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium: nam genuflexiones, prostrationes, et alia huiusmodi honoris indicia, etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui nisi quia eum Deum aestimavit, aut aestimare se finxit. Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo quasi suae creationis principio, quasi suae operationis actori, quasi suae beatitudinis fini. Quae quidem conveniunt soli summo rerum principio: ostensum enim est supra quod animae rationalis causa creatrix solus Deus summus est; ipse etiam solus voluntatem hominis potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra ostensum est; patet etiam ex superioribus quod in eius solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriae cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

[26725] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 10 Licet autem positio quae ponit Deum summum non esse aliud quam animum mundi, a veritate recedat, ut supra ostensum est; illa vero quae ponit Deum esse separatum, et ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias, sive separatas sive corpori coniunctas, sit vera: haec tamen positio rationabilius movetur ad exhibendum latriae cultum rebus diversis. Exhibendo enim diversis rebus latriae cultum, videtur uni summo Deo latriam exhibere, ad quem, secundum eorum positionem, diversae partes mundi comparantur sicut ad animam hominis diversa corporis membra. Sed etiam ei ratio obviat. Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriae cultum ratione corporis, sed ratione animae, quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus exhibendus diversis rebus, sed uni tantum.

[26726] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 11 Adhuc. Si mundus ponitur animam habere quae totum animet et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva vel sensitiva: quia harum partium animae operationes non competunt omnibus partibus universi. Et dato etiam quod haberet mundus animam sensitivam vel nutritivam, non propter huiusmodi animam deberet ei latriae cultus: sicut nec brutis animalibus nec plantis. Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt

Deum, cui debetur latria, esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali. Quae quidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum. Quod etiam in nostra anima, quae est ignobilior, patet: non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in III de anima. Non igitur exhibendus esset cultus divinitatis diversis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam eius, secundum eorum radicem.

[26727] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 12 Amplius. Si, secundum eorum positionem, una tantum sit anima, quae totum mundum animat et partes omnes ipsius; mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam: erit ergo unus tantum Deus. Et sic cultus divinitatis non debetur nisi uni. Si vero sit una anima totius, et diversae partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere quod animae partium sub anima totius ordinentur: eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriae cultus quae summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem. Non erit igitur exhibendus latriae cultus partibus mundi, sed solum toti.

[26728] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 13 Praeterea. Manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus cultus. Et tamen ipsi colebant omnia mundi elementa: scilicet terram, aquam, ignem, et alia huiusmodi inanimata corpora.

[26729] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 14 Item. Manifestum est quod superius non debet inferiori latriae cultum. Homo autem superior est ordine naturae ad minus omnibus inferioribus corporibus, quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset latriae cultus exhibendus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

[26730] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 15 Eadem autem inconvenientia sequi necesse est si quis dicat quod singulae partes mundi habent proprias animas, non autem totum habet aliquam unam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli, secundum praemissa, debebitur latriae cultus.

[26731] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 16 His autem positionibus irrationabilior, est illa quae dicit imaginibus esse latriae cultum exhibendum. Si enim huiusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus caelestibus, non propter hoc eis debetur latriae cultus: cum nec ipsis corporibus debeatur, nisi forte propter eorum animas, ut quidam posuerunt. Hae autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus caelestibus secundum eorum corporalem virtutem.

[26732] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 17 Praeterea. Manifestum est quod non consequuntur ex corporibus caelestibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cuiuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

[26733] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 18 Amplius. Causa potior est effectu. Harum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

[26734] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 19 Si autem dicatur, quod huiusmodi imagines habent

aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhaerent aliquae spirituales substantiae hoc etiam non sufficit: cum nulli spirituali substantiae debeatur latriae cultus nisi soli summae.

[26735] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 20 Praeterea. Nobiliori modo anima rationalis adhaeret hominis corpori quam aliqua spiritualis substantia adhaereat praedictis imaginibus. Adhuc igitur homo remanet in maiori dignitate quam praedictae imagines.

[26736] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 21 Adhuc. Cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectum sortiantur, quod illae spirituales substantiae sunt vitiosae. Quod etiam manifestius probatur per hoc: in responsionibus decipiunt, et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus. Et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriae cultus.

[26737] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 22 Manifestum est ergo ex dictis quod latriae cultus soli uni summo Deo debetur. Hinc est quod dicitur Exod. 22-20: *qui immolat diis occidetur, praeter domino soli.* Et Deut. 6-13: *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Et Rom. 1, dicitur de gentilibus: *docentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum.* Et infra: *qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.*

[26738] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 23 Quia ergo indebitum est quod latriae cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae: manifestum est quod ad praedictas indebitas culturas instinctu Daemonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur in Psalmo: *omnes dii gentium Daemonia.* Et I Cor. 10-20: *quae immolant gentes Daemoniis, et non Deo.*

[26739] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 24 Quia igitur haec est principalis legis divinae intentio ut homo Deo subdatur, et ei singularem reverentiam exhibeat non solum corde, sed etiam ore et opere corporali; ideo primitus, Exod. 20, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur: 3 *non habebis deos alienos coram me, et non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem.* Secundo, indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicuius falsi: et hoc est quod dicitur: 7 *non assumes nomen Dei in vanum.* Tertio, indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinae contemplationi vacet: et ideo dicitur: 8 *memento ut diem sabbati sanctifices.*

Caput 121

[26740] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 121 tit. Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia

[26741] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 121 n. 1 Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus mentem a Deo vel totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis; vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit, ad huiusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhaereat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

[26742] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 121 n. 2 Adhuc. Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cuius quaedam ratio homini a Deo proposita divina lex est, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur; et corpus animae; et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

[26743] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 121 n. 3 Amplius. Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem. Virtus autem in hoc consistit, quod tam interiores affectiones, quam corporalium rerum usus, ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

[26744] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 121 n. 4 Praeterea. Ad unumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere sine quibus lex observari non potest. Cum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem, rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam praecipere ut omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

[26745] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 121 n. 5 Hinc est quod dicitur Rom. 12-1: *rationabile obsequium vestrum*; et I Thess. 4-3: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

[26746] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 121 n. 6 Per haec autem excluditur quorundam error dicentium illa solum esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

Caput 122

[26747] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 tit. Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum: et quod matrimonium sit naturale

[26748] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 1 Ex hoc autem apparet vanam esse rationem quorundam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: sit aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate, ut patris vel alicuius alterius, existat. Si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi iniuriam: quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem. Alteri non facit iniuriam: quia sub nullius potestate ponitur esse. Non videtur igitur esse peccatum.

[26749] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 2 Non videtur autem esse responsio sufficiens si quis dicat quod facit iniuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus ut dictum est. Hoc autem non apparet esse contra hominis bonum. Unde ex hoc non videtur Deo aliqua iniuria fieri.

[26750] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 3 Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat iniuria proximo, qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari: et sic fit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

[26751] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 4 Oportet igitur ex superioribus solutionem quaerere. Dictum est enim quod Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscuiusque quod finem suum consequatur: malum autem eius est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus hoc considerari oportet: ut scilicet unaquaeque pars hominis, et quilibet actus eius, finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei. Alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor, et similia, ad nihil necessaria sunt: unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur. Non hoc autem solum quaeritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem esset hominis generatio nisi et debita nutritio sequeretur: quia generatum non permaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata esse seminis debet emissio ut sequi possit et generatio conveniens, et geniti educatio.

[26752] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 5 Ex quo patet quod contra bonum hominis est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit. Et si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se: sicut omnis emissio seminis sine naturali coniunctione maris et feminae; propter quod huiusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non possit, non propter hoc est contra naturam, nec peccatum: sicut si contingat mulierem sterilem esse.

[26753] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 6 Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed conveniens educatio impediatur. Est enim considerandum quod in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem: sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt sibi cibum quaerere. Cum enim avis non nutriat lacte pullos, quod in promptu est, velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit,

sed oportet quod cibum aliunde pullis quaerat, et praeter hoc, incubando eos foveat: non sufficeret ad hoc sola femella. Unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem fetus. Manifestum est autem quod in specie humana femina minime sufficeret sola ad prolis educationem: cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens secundum naturam humanam ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicantes accidit.

[26754] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 7 Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat fetum. Quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

[26755] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 8 Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus; sed etiam instructione quantum ad animam. Nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possunt: homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus, quasi iam expertis, instruantur. Nec huius instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur. Et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad haec autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde, cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale et fornicarius coitus, qui est praeter matrimonium, est contra hominis bonum. Et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

[26756] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 9 Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet, aut pedibus aliquid operetur manibus operandum: quia per huiusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei. Unde post peccatum homicidii, quo natura humana iam in actu existens destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae.

[26757] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 10 Haec autem quae praemissa sunt, divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita, patet. Dicitur

enim Levit. 18-22 *cum masculo non commisceberis coitu femineo*; et: 23 *cum omni pecore non coibis.* Et I Cor. 6-10: *neque molles, neque masculorum concubitores, regnum Dei non possidebunt.*

[26758] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 11 Quod etiam fornicatio, et omnis coitus praeter propriam uxorem, sit illicitus patet. Dicitur enim Deut. 23-17: *non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel.* Et Tobiae 4-13: *attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam, non patiaris crimen scire.* Et I Cor. 6-18: *fugite fornicationem.*

[26759] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 122 n. 12 Per haec autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione; et dicentium fornicationem non esse peccatum.

Caput 123

[26760] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 tit. Quod matrimonium debet esse indivisibile

[26761] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 1 Si quis autem recte consideret, praedicta ratio non solum ad hoc perducere videtur ut societas maris et feminae in humana natura, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam.

[26762] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 2 Possessiones enim ad conservationem naturalis vitae ordinantur: et quia naturalis vita, quae conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione, secundum speciei similitudinem, conservatur in filio, secundum naturam est conveniens ut in his quae sunt patris, succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae. Si igitur sollicitudo patris de filio causat etiam in avibus commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae in humana specie pater et mater simul commaneant.

[26763] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 3 Videtur etiam aequitati repugnare si praedicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem: quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis. Cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur, mulierem assumens tempore iuventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere possit postquam aetate provecta fuerit, damnum inferet mulieri, contra naturalem aequitatem.

[26764] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 4 Item. Manifeste apparet inconveniens esse si mulier

virum dimittere possit: cum mulier naturaliter viro subiecta sit tanquam gubernatori; non est autem in potestate eius qui alteri subiicitur, ut ab eius regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris.

[26765] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 5 Praeterea. Hominibus naturalis quaedam sollicitudo inest de certitudine prolis: quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quaecumque igitur certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanae speciei. Si autem vir posset mulierem dimittere, vel mulier virum, et alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita, postmodum a secundo cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanae quod mulier a viro separetur. Sic igitur non solum diuturnam, sed etiam individuam oportet esse in humana specie maris et feminae coniunctionem.

[26766] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 6 Amplius. Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem etiam patrem et matrem dimittit, ut dicitur Gen. 2-24. Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile.

[26767] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 7 Ulterius autem considerandum est quod inter naturales actus sola generatio ad bonum commune ordinatur: nam comestio, et aliarum superfluitatum emissio, ad individuum pertinent; generatio vero ad conservationem speciei. Unde, cum lex instituatur ad bonum commune, ea quae pertinent ad generationem, prae aliis oportet legibus ordinari et divinis et humanis. Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt: sicut etiam in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit. Si autem divinae sunt, non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectum naturalis instinctus supplent: sicut ea quae divinitus revelantur, superant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod coniunctio maris et feminae sit individua, et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quandam rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi et Ecclesiae, quae est una unius. Sic igitur inordinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur. Unde circa hoc magis ex inordinatione peccatur quam circa sumptionem cibi, aut alterius huiusmodi.

[26768] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 8 Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris et feminae non solum sic ordinata est legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae, aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae. Sic enim erit fidelior amor unius ad alterum, dum cognoscunt

se indivisibiliter coniunctos. Erit etiam utrique sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earundem rerum possessione existimant. Subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris: et fit firmior inter affines dilectio. Tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur si vir uxorem dimittere posset, aut e converso: per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

[26769] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 9 Hinc est quod dicitur Matth. 5-32, et 19-6, et I Cor. 7-10: *ego autem dico vobis, uxorem a viro non discedere.*

[26770] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 10 Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium uxores. Quod tamen in veteri lege permissum fuit Iudaeis propter eorum duritiam: quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum. Permissum ergo fuit minus malum, ad excludendum maius malum.

Caput 124

[26771] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 124 tit. Quod matrimonium debeat esse unius ad unam

[26772] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 124 n. 1 Considerandum etiam videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quae coitu utuntur, quod consortium in compari non compatiuntur: unde propter coitum pugnae in animalibus existunt. Et quidem quantum ad omnia animalia est una communis ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut et voluptate cibi: quae quidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedunt, aut e converso; sicut et in libertate fruendi cibo impeditur aliquod animal si cibum quem ipsum sumere cupit, aliud animal usurpet. Et ideo similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem est ratio specialis: quia, ut dictum est, homo naturaliter desiderat certus esse de prole; quae quidem certitudo omnino tolleretur si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius.

[26773] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 124 n. 2 Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur, utraque praedictarum rationum concurrit. Sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda: non enim certitudo prolis impeditur si unus mas plures feminas cognoscat. Facit autem contra hoc ratio prima: nam sicut libertas utendi femina ad libitum a mare tollitur si femina habeat alium, ita et eadem libertas a femina tollitur si mas habeat plures. Et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit

quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert maximus Valerius quod credebant nec propter sterilitatem coniugalem fidem debere dissolvi.

[26774] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 124 n. 3 Item. In omni animalis specie in qua patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus quae simul nutriunt pullos: non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas, et femina plures mares: sicut in canibus, gallinis, et huiusmodi. Cum autem masculo inter omnia animalia maior sit cura de prole in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod unus mas unam feminam habeat, et e converso.

[26775] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 124 n. 4 Adhuc. Amicitia in quadam aequalitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis; liceret autem viro habere plures uxores: non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur: quia apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillariter habentur.

[26776] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 124 n. 5 Praeterea. Amicitia intensa non habetur ad multos: ut patet per philosophum in VIII Ethicorum. Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

[26777] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 124 n. 6 Amplius. Sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores: quia ex hoc sequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

[26778] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 124 n. 7 Hinc est quod dicitur Gen. 2-24: *erunt duo in carne una.*

[26779] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 124 n. 8 Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores; et opinio Platonis qui posuit uxores debere esse communes. Quem in nova lege secutus est Nicolaus, unus ex septem diaconibus.

Caput 125

[26780] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 tit. Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos

[26781] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 1 Propter huiusmodi etiam causas rationabiles ordinatum est legibus quod certae personae a matrimonio excludantur, quae sunt secundum originem coniunctae.

[26782] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 2 Nam cum in matrimonio sit diversarum personarum coniunctio, illae personae quae se debent reputare quasi unum propter eandem originem, convenienter a matrimonio excluduntur, ut, dum se per hoc unum esse recognoscunt, ferventius se diligant.

[26783] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 3 Item. Cum ea quae inter virum et uxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus, propter coniunctionem sanguinis, reverentia debetur. Quae quidem ratio videtur in veteri lege inducta per hoc quod dicitur: *turpitudinem sororis tuae non discooperias*, et similiter de aliis.

[26784] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 4 Praeterea. Ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus: quia, cum haec voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quae recte agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus si liceret homini per coitum coniungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis: quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis coniunctio legibus inhiberetur.

[26785] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 5 Adhuc. Delectatio coitus maxime corrumpit existimationem prudentiae. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonos mores. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quae coniunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis coniungi: quia in eis adiungeretur amor qui est ex communione originis et connutritione, amori concupiscentiae; et, multiplicato amore, necesse esset animam magis delectationibus subdi.

[26786] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 6 Amplius. In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines dum personae extraneae per matrimonia colligantur. Conveniens igitur fuit legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

[26787] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 7 Adhuc. Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter iungatur quibus naturaliter debet esse subiectus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subiectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret: cum in matrimonio sit quaedam coniunctio socialis.

[26788] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 8 Hinc est quod dicitur Levit. 18-6: *omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat.*

[26789] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 9 Per haec autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent.

[26790] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 125 n. 10 Sciendum est autem quod, sicut naturalis inclinatio

est ad ea quae sunt ut in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est praedictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere: non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius. Ne tamen defectus qui in aliquo uno posset accidere, omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores, et eis similes, auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et si quidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest: sicut in veteri lege ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere et concubinas, et uxoris repudium.

Caput 126

[26791] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 126 tit. Quod non omnis carnalis commixtio est peccatum

[26792] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 126 n. 1 Sicut autem contra rationem est ut aliquis carnali coniunctione utatur contra id quod convenit proli generandae et educandae, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali coniunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis. Lege autem divina haec solum prohibita sunt quae rationi adversantur, ut ex supra dictis patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis coniunctio sit peccatum.

[26793] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 126 n. 2 Adhuc. Cum membra corporis sint quaedam animae instrumenta, cuiuslibet membri finis est usus eius: sicut et cuiuslibet alterius instrumenti. Quorundam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorundam membrorum corporis. Illud autem quod est finis aliquarum naturalium rerum, non potest esse secundum se malum: quia ea quae naturaliter sunt, ex divina providentia ordinantur ad finem, ut ex supra dictis patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

[26794] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 126 n. 3 Amplius. Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

[26795] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 126 n. 4 Item. Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commixtione carnali. Impossibile est igitur quod

commixtio carnalis sit secundum se mala.

[26796] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 126 n. 5 Hinc est quod dicitur I Cor. 7-28: *mulier non peccat si nubat.*

[26797] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 126 n. 6 Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnem carnalem coniunctionem esse illicitam: unde totaliter matrimonium et nuptias damnant. Quorum quidam hoc ideo dicunt quia credunt corporalia non a bono, sed a malo principio esse.

Caput 127

[26798] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 127 tit. Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se

[26799] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 127 n. 1 Sicut autem venereorum usus absque peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

[26800] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 127 n. 2 Adhuc. Nullius rei usus secundum se malus est nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra ostensum est. Potest autem aliquis cibus esse alicui malus inquantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullius igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est peccatum secundum se: sed potest esse peccatum si praeter rationem aliquis ipso utatur contra suam salutem.

[26801] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 127 n. 3 Amplius. Uti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum. Sunt autem plantae propter animalia; animalium vero quaedam propter alia; et omnia propter hominem, sicut ex superioribus patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus vel ad esum, vel ad quicquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

[26802] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 127 n. 4 Item. Defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso: peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quod quidem contingit uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum: sicut cum aliquis, propter delectationem quae est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum, vel secun-

dum quantitatem. Alio modo, secundum quod repugnat conditioni eius qui utitur cibis, vel eorum cum quibus conversatur: puta cum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat; et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit. Tertio modo, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialem: puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem; et in Aegypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bovinae, ne agricultura impediretur. Vel etiam secundum quod aliquae regulae prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refraenandam.

[26803] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 127 n. 5 Hinc est quod dominus dicit, Matth. 15-11: *quod intrat in os, non coinquinat hominem.* Et I Cor. 10-25 dicitur: *omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes propter conscientiam.* Et I Tim. 4-4 dicitur: *omnis creatura Dei bona est, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.*

[26804] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 127 n. 6 Per hoc autem excluditur quorundam error qui usum quorundam ciborum secundum se dicunt esse illicitum. De quibus apostolus dicit ibidem: *in novissimis temporibus discedent quidam a fide: prohibentium nubere, abstinere a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione.*

[26805] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 127 n. 7 Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest; ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae, et ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur; ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet; quod in eis finem voluntatis suae non constituat; quod eis debito modo utatur, ad suam et aliorum utilitatem. Hinc est quod apostolus, I Tim. ult., divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens: *divitibus huius saeculi praecipe non alta sapere, neque sperare in incerto divitiarum: bene agere, divites fieri in operibus bonis, facile tribuere, communicare.* Et Eccli. 31-8: *beatus dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris.*

[26806] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 127 n. 8 Per hoc etiam excluditur quorundam error qui, ut Augustinus dicit in libro de haeresibus, *apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, et res proprias possidentes, quales habet Catholica Ecclesia, et monachos et clericos plurimos. Sed ideo isti haeretici sunt, quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent.*

Caput 128

[26807] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 128 tit. Quomodo secundum legem Dei homo ordinatur ad proximum

[26808] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 128 n. 1 Ex his ergo quae dicta sunt, manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. Homo enim naturaliter est animal sociale: indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

[26809] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 128 n. 2 Adhuc. Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat. Iuvatur autem unus homo in hoc ex alio tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem: iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis; et unus alium provocat ad bonum, et retrahit a malo. Unde Prov. 27-17 dicitur: *ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui.* Et Eccle. 4 dicitur: 9 *melius est duos esse quam unum: habent enim emolumentum societatis; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli: qui cum ceciderit, non habet sublevantem. Et si dormierint duo, fovebunt se mutuo: unus quomodo calefiet? Et si quis praevaluerit contra unum, duo resistunt ei.* Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

[26810] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 128 n. 3 Amplius. Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos. Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere: ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines pacem habere ad invicem: pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit.

[26811] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 128 n. 4 Item. Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem: alias se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quod est pax.

[26812] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 128 n. 5 Hinc est quod in Psalmo dicitur: *qui posuit fines tuos pacem.* Et dominus dicit, Ioan. 16-33: *haec locutus sum vobis ut in me pacem habeatis.*

[26813] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 128 n. 6 Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur: quod est iustitiae. Et ideo dicitur Isaiae 32-17: *opus iustitiae pax.* Oportuit igitur per legem divinam iustitiae praecepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est, et abstineret a nocumentis alteri inferendis. Inter homines autem maxime aliquis est parentibus debitor. Et ideo inter praecepta legis quae nos ad proximum ordinant, Exod. 20, primo ponitur, *honora patrem tuum et matrem tuam*: in quo intelligitur praecipi ut tam

parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat quod debet, secundum illud Rom. 13-7: *reddite omnibus debita.* Deinde ponuntur praecepta quibus praecipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis. Ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est, *non occides*; neque in persona coniuncta, quia scriptum est, *non moechaberis*; neque etiam exterioribus rebus, quia scriptum est, *non furtum facies.* Prohibemur etiam ne contra iustitiam proximum verbo offendamus: quia scriptum est, *non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Et quia Deus etiam cordium iudex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiscendo scilicet uxorem, aut aliquam rem eius.

[26814] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 128 n. 7 Ad huiusmodi autem iustitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo, ab interiori; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecipit lex divina. Quod quidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum: qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet, et etiam liberaliter superaddit. Unde tota legis impletio ex dilectione dependet: secundum illud apostoli Rom. 13-10: *plenitudo legis est dilectio.* Et dominus dicit, Matth. 22-40, quod *in duobus praeceptis*, scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet.* Sed quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet, ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam. Quod quidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent. Unde dicitur Isaiae 26-9: *cum feceris iudicia tua in terra*, scilicet puniendo malos,

iustitiam discent

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

omnes habitatores orbis.

[26815] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 128 n. 8 Primi igitur sibi ipsi sunt lex, habentes caritatem, quae eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur: sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. Unde dicitur I Tim. 1-9: *iusto lex non est posita, sed iniustis.* Quod non est sic intelligendum quasi iusti non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt: sed quia isti inclinantur ex seipsis ad iustitiam faciendam, etiam sine lege.

Caput 129

[26816] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 tit. Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita

[26817] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 1 Ex praemissis autem apparet quod ea quae divina lege praecipiuntur, rectitudinem habent non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

[26818] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 2 Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae lege divina praecipiuntur, secundum se naturaliter recta.

[26819] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 3 Praeterea. Homines ex divina providentia sortiuntur naturale iudicatorium rationis ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae.

[26820] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 4 Praeterea. Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant: propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.

[26821] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 5 Adhuc. Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest: natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale: quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

[26822] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 6 Amplius. Supra ostensum est quod homo naturaliter hoc habet, quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens, quae quidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum: sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes.

[26823] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 7 Item. Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores vires animae propter rationem: sicut et in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, debet ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus, et etiam inferiores vires animae, quod ex hoc actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur: si autem secus acciderit, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et comessationes; et inordinatus venereorum usus, per quem actus rationis impeditur; et subdi passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

[26824] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 8 Praeterea. Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem: quae autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala.

[26825] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 9 Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem.

[26826] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 10 Hinc est quod in Psalmo dicitur, quod *iudicia domini sunt vera, iustificata in semetipsis.*

[26827] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 129 n. 11 Per haec autem excluditur positio dicentium quod iusta et recta sunt solum lege posita.

Caput 130

[26828] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 130 tit. De consiliis quae dantur in lege divina

[26829] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 130 n. 1 Quia vero optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis; impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur: ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae retrahantur, quantum possibile est terrenam vitam agenti. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam ut sine eo iustitia esse non possit: non enim virtus et iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur. Et ideo huiusmodi divinae legis admonitiones dicuntur consilia, non praecepta, inquantum suadetur homini ut, propter meliora, minus bona praetermittat.

[26830] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 130 n. 2 Occupatur autem humana sollicitudo, secundum communem modum humanae vitae, circa tria: primo quidem, circa propriam personam, quid agat, aut ubi conversetur; secundo autem, circa personas sibi coniunctas, praecipue uxorem et filios; tertio, circa res exteriores procurandas, quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur in lege divina consilium paupertatis: ut scilicet res huius mundi abiiciat, quibus animus eius sollicitudine aliqua implicari posset. Hinc est quod dominus dicit, Matth. 19-21: *si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me.* Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum, datur homini consilium de virginitate vel continentia. Hinc est quod dicitur I Cor. 7-25: *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do.* Et huius consilii rationem assignans, subdit: *qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt domini, quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.* Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium obedientiae, per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit. Propter quod dicitur Hebr. ult.: *obedite praepositis vestris et subiacete eis: ipsi enim pervigilant, quasi rationem reddituri pro animabus vestris.*

[26831] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 130 n. 3 Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet; ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria maxime videntur disponere: convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur; non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem, quae consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba domini paupertatem suadentis, cum dicit, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et sequere me*, quasi in sua sequela perfectionem vitae constituens.

[26832] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 130 n. 4 Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum, abiiciat: non solum rerum curam, et uxoris et prolis affectum, sed etiam sui ipsius. Et hoc significant verba Scripturae. Dicitur enim Cant. 8-7: *si dederit homo omnem substantiam domus suae ad mercandam dilectionem, quasi nihil computabit eam.* Et Matth. 13-45 *simile est regnum caelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas: inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit, et comparavit eam.* Et Philipp. 3-7 *quae mihi aliquando fuerunt lucra, arbitratus sum ut stercora ut Christum lucrifacerem.*

[26833] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 130 n. 5 Quia igitur praedicta tria dispositiones ad perfectionem sunt, et perfectionis effectus et signa, convenienter qui praedicta tria Deo vovent, in statu perfectionis esse dicuntur.

[26834] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 130 n. 6 Perfectio autem ad quam praedicta disponunt, in vacatione mentis circa Deum consistit. Unde et praedictorum professores religiosi dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cuiusdam sacrificii dicantes: et quantum ad res, per paupertatem; et quantum ad corpus, per continentiam; et quantum ad voluntatem, per obedientiam. Religio enim in cultu divino consistit, ut supra dictum est.

Caput 131

[26835] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 tit. De errore impugnantium voluntariam paupertatem

[26836] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 n. 1 Fuerunt autem aliqui paupertatis propositum improbantes, contra evangelicam doctrinam. Quorum primus Vigilantius invenitur: quem tamen postmodum aliqui sunt secuti *dicentes se esse legis doctores, non intelligentes neque quae loquuntur neque de quibus affirmant.* Qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti.

[26837] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 n. 2 Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessariis suae vitae: unde animalia quae non quolibet tempore anni necessaria vitae invenire possunt, quodam naturali instinctu, ea quae sunt vitae suae necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant; sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suae vitae conservationem multis indigent quae non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter homini quod congreget et conservet ea quae sunt sibi necessaria.

Est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

[26838] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 n. 3 Adhuc. Naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conservatur, inquantum omnia esse appetunt. Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam. Sicut igitur est contra legem naturae quod aliquis sibi manus iniiciat, ita et quod aliquis necessaria vitae sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

[26839] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 n. 4 Amplius. Homo naturaliter est animal sociale, ut supra dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium iuvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus iuvet. Ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abiiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum, et contra misericordiae et caritatis bonum, quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abiiciat.

[26840] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 n. 5 Item. Si habere substantiam huius mundi malum est; bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum inducere: consequens est quod dare alicui indigenti substantiam huius mundi sit malum, auferre autem habenti sit bonum. Quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam huius mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abiicere malum est.

[26841] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 n. 6 Praeterea. Occasiones malorum vitandae sunt. Est autem paupertas occasio mali: quia propter eam ad furta, adulationes et periuria, et his similia, aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntate assumenda, sed magis ne adveniat vitanda.

[26842] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 n. 7 Adhuc. Cum virtus consistat in medio, utroque extremo corrumpitur. Est autem virtus liberalitas, quae dat danda et retinet retinenda. Vitium autem est in minus illiberalitas, quae retinet retinenda et non retinenda. Est autem et vitium in plus quod omnia dentur. Quod faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt. Est ergo hoc vitiosum, et prodigalitati simile.

[26843] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 n. 8 Hae autem rationes auctoritate Scripturae confirmari videntur. Dicitur enim Prov. 30-8 *mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria: ne forte, satiatus, illiciar ad negandum, et dicam: quis est dominus? Et egestate compulsus, furer, et periurem nomen Dei mei.*

Caput 132

[26844] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 tit. De modis vivendi eorum qui voluntariam paupertatem sequuntur

[26845] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 1 Videtur autem haec quaestio magis urgeri si quis specialius exsequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur.

[26846] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 2 Est enim unus modus vivendi quod possessiones singulorum vendantur, et de pretio omnes communiter vivant. Quod quidem sub apostolis observatum videtur in Ierusalem: dicitur enim Act. 4-34 *quotquot possessores agrorum aut domorum, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes apostolorum: dividebant autem singulis prout cuique opus erat.* Hoc autem modo non videtur efficienter provideri humanae vitae.

[26847] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 3 Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant. Et si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus.

[26848] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 4 Deinde, quia possibile et facile est huiusmodi pretium, vel fraude dispensatorum, vel furto aut rapina, deperire. Remanebunt igitur illi qui paupertatem talem sectantur, absque sustentatione vitae.

[26849] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 5 Item. Multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi, de pretio sumpto ex possessionibus in commune redacto.

[26850] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 6 Est autem alius modus vivendi ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout eis opus fuerit sicut in monasteriis plurimis observatur. Sed nec hic modus videtur conveniens.

[26851] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 7 Possessiones enim terrenae sollicitudinem afferunt: et propter procurationem fructuum; et propter defensionem earum contra fraudes et violentias; et tanto maiorem, et a pluribus oportet habere sollicitudinem, quanto maiores possessiones esse oportet quae sufficiant ad plurium sustentationem. Deperit igitur in hoc modo finis voluntariae paupertatis: ad minus quantum ad multos, quos oportet circa procurandas possessiones esse sollicitos.

[26852] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 8 Item. Communis possessio solet esse causa discordiae. Non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani et Persae, sed qui simul aliquid habent commune: propter quod etiam inter fratres sunt iurgia. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina, ut supra dictum est. Videtur igitur modus iste vivendi impedire finem voluntariae paupertatis.

[26853] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 9 Adhuc autem est tertius modus vivendi, ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur. Quem quidem vivendi modum Paulus apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit. Dicitur enim II Thess., 3-8 *non gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione,*

nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus: non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis: quoniam si quis non vult operari, non manducet. Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens.

[26854] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 10 Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitae secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis, relinquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. Si igitur post voluntariam paupertatem necessarium est iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manualem, vanum fuit illa dimittere omnia quae quis habebat ad sustentationem vitae.

[26855] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 11 Adhuc. Voluntaria paupertas ad hoc consulitur ut per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus saecularibus liberat. Maiorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore victum acquirat, quam quod his quae habuit utatur ad sustentationem vitae: et praecipue si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia, ex quibus in promptu erat ut sumeret victus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

[26856] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 12 Ad hoc autem accedit quod etiam dominus, sollicitudinem terrenorum a discipulis removens sub similitudine volucrum et liliorum agri, videtur eis laborem interdicere manualem. Dicit enim: *respicite volatilia caeli, quae neque serunt neque metunt neque congregant in horrea.* Et iterum: *considerate lilia agri quomodo crescunt: non laborant neque nent.*

[26857] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 13 Videtur etiam hic modus vivendi insufficiens. Nam multi sunt perfectionem vitae desiderantes quibus non suppetit facultas aut ars, ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitae capessendam rustici et opifices, quam qui sapientiae studio vacaverunt, et in divitiis et deliciis, quas propter Christum deserunt, sunt nutriti. Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari, aut alias impediri quominus operari possent. Sic ergo remanerent destituti necessariis vitae.

[26858] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 14 Item. Non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitae quaerenda: quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes oporteret labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa huiusmodi laborem maius tempus suae vitae consumerent; et per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus, quae etiam magnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiae, et doctrina, et alia huiusmodi spiritualia exercitia. Et sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitae quam ad ipsam disponeret.

[26859] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 15 Si quis autem dicat quod labor manualis necessarius est ad tollendum otium: hoc non sufficit ad propositum. Melius enim esset tollere otium

per occupationes in virtutibus moralibus, quibus deserviunt organice divitiae, puta in eleemosynis faciendis et aliis huiusmodi, quam per laborem manualem. Praeterea. Vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illa quae sunt secundum vitam hominum communem.

[26860] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 16 Si vero aliquis dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas: hoc non est ad propositum. Quaerimus enim utrum sit necessarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant. Praeterea. Possibile est multis aliis modis concupiscentias carnis domare: scilicet per ieiunia, vigilias, et alia huiusmodi. Labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum quaerendum.

[26861] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 17 Invenitur autem et alius modus vivendi: ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quae ab aliis inferuntur qui ad hanc perfectionem voluntariae paupertatis proficere volunt divitias retinentes. Et hunc modum videtur dominus cum suis discipulis observasse: legitur enim Lucae 8, quod mulieres quaedam sequebantur Christum, et *ministrabant illi de facultatibus suis.* Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens.

[26862] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 18 Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua, et vivat de alieno.

[26863] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 19 Praeterea. Inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat, et nihil ei rependat: in dando enim et recipiendo aequalitas iustitiae servatur. Potest autem sustineri quod illi de his quae ab aliis inferuntur vivant, qui eis serviunt in aliquo officio. Propter quod ministri altaris et praedicatores, qui doctrinam et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitae accipere: *dignus enim est operarius cibo suo*, ut dominus dicit, Matth. 10-10. Propter quod apostolus dicit, I Cor. 9, quod *dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, ut de Evangelio vivant; sicut et qui altari deserviunt, cum altario participantur.* Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur si a populo necessaria vitae accipiant.

[26864] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 20 Item. Iste modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere. Quorum beneficia oportet quod minuantur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt, ex his quae ab aliis dantur debeant sustentari: cum homines non sufficiant, nec sint prompti ad subveniendum magnae multitudini pauperum. Unde et apostolus, I Tim. 4, mandat quod, si quis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet, ut Ecclesia sufficiat his quae vere viduae sunt. Est igitur inconveniens ut homines paupertatem eligentes hunc modum vivendi assumant.

[26865] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 21 Adhuc. Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas: hac enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant: vel expresse con-

sentiendo, aut per adulationem laudando, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum praeiudicium generatur ex praedicto modo vivendi: non enim potest esse quin homo vereatur offendere eum cuius beneficiis vivit. Praedictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quae est finis voluntariae paupertatis. Et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

[26866] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 22 Amplius. Eius quod ex alterius voluntate dependet, facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur sufficienter providetur in facultate sustentationis vitae voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

[26867] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 23 Praeterea. Necesse est quod pauperes qui ex his quae ab aliis dantur sustentari debent, necessitates suas aliis exponant, et necessaria petant. Huiusmodi autem mendicitas reddit contemptibiles mendicantes, et etiam graves: homines enim superiores se aestimant illis qui per eos sustentari necesse habent; et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitae assumunt, in reverentia haberi et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur, et virtutis statum aemulentur: si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus ex mendicitate vivendi in his qui propter perfectionem virtutis voluntarie paupertatem assumunt.

[26868] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 24 Praeterea. Perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quae mali speciem habent: nam apostolus dicit, Rom. 12: *ab omni specie mali abstinete vos.* Et philosophus dicit, quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam quae turpia videntur. Mendicitas autem habet speciem mali: cum multi propter quaestum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

[26869] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 25 Item. Ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria ut mens hominis, a sollicitudine terrenorum retracta, liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi habet plurimam sollicitudinem: maioris enim esse videtur sollicitudinis acquirere aliena quam propriis uti. Non ergo videtur esse conveniens hic modus videndi paupertatem voluntariam assumentibus.

[26870] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 26 Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem videtur omnino irrationabiliter loqui. Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quae consistit in divitiis, honoribus, fama, et huiusmodi: non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cuius oportet nos magnanimos esse. Esset igitur vituperanda humilitas si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas: tum quia virtuosius est dare quam accipere; tum quia habet speciem turpis, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

[26871] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 27 Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitae sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reservando, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitae expectare: propter hoc quod dicitur Matth. 6-25: *nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis aut bibatis, aut*

corpori vestro, quid induamini et iterum: *nolite in crastinum cogitare.* Hoc autem videtur omnino irrationabile.

[26872] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 28 Stultum enim est velle finem, et praetermittere ea quae sunt ordinata ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sollicitudo humana, per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt, aliquam sollicitudinem de victu quaerendo debent habere.

[26873] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 29 Praeterea. Sollicitudo terrenorum non est vitanda nisi quia impedit contemplationem aeternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur: sicut dormiendo, comedendo, et alia huiusmodi faciendo. Neque igitur praetermittenda est sollicitudo eorum quae sunt necessaria ad vitam, propter impedimentum contemplationis.

[26874] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 132 n. 30 Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quod non velit ambulare, aut aperire os, ad edendum aut fugere lapidem cadentem aut gladium irruentem, sed expectare quod Deus operetur. Quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abiicienda.

Caput 133

[26875] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 133 tit. Quomodo paupertas sit bona

[26876] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 133 n. 1 Ut autem circa praemissa veritas manifestetur, quid de paupertate sentiendum sit, ex divitiis consideremus. Exteriores quidem divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis: cum per eas sustentemus corpus, et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant. Necesse ergo est quod exteriores divitiae sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium: nam finis principaliter bonum est, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiae quaedam minima bona. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, modum accipiant secundum exigentiam finis. In tantum igitur divitiae bonae sunt, in quantum proficiunt ad usum virtutis: si vero iste modus excedatur, ut per eas impediatur usus virtutis, non iam inter bona sunt computanda, sed inter mala. Unde accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui eis utuntur ad virtutem: quibusdam vero malum esse eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine, vel nimia affectione ad ipsas, vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

[26877] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 133 n. 2 Sed, cum sint virtutes activae vitae et contemplativae, aliter utraeque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativae indigent ad solam sustentationem naturae: virtutes autem activae indigent et ad hoc, et ad subveniendum aliis, cum quibus convivendum est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est, quod paucioribus indiget. Ad quam quidem vitam pertinere videtur quod totaliter homo divinis rebus vacet: quam perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturae. Unde et apostolus dicit, I Timoth. 6-8: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.*

[26878] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 133 n. 3 Paupertas igitur laudabilis est inquantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur. Inquantum autem sollicitudinem tollit quae ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi ut circa meliora occupentur: quibusdam vero nociva, qui, ab hac sollicitudine liberati, in peiores occupationes cadunt. Unde Gregorius dicit, in VI Moral.: *saepe qui, occupati bene, humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt.* Inquantum vero paupertas aufert bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum et sustentationem propriam, simpliciter malum est: nisi inquantum subventio qua in temporalibus proximis subvenitur, per maius bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo, divitiis carens, liberius potest divinis et spiritualibus vacare. Bonum autem sustentationis propriae adeo necessarium est quod nullo alio bono recompensari potest: nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitae subtrahere.

[26879] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 133 n. 4 Paupertas igitur talis laudabilis est cum homo, per eam a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat: ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod non multa requiruntur. Et quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior: non autem quanto paupertas fuerit maior. Non enim paupertas secundum se bona est: sed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat. Unde secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis praedictis, est mensura bonitatis ipsius. Et hoc est commune in omnibus exterioribus, quod in tantum bona sunt in quantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsa.

Caput 134

[26880] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 tit. Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem

[26881] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 n. 1 His autem visis, rationes praemissas quibus paupertas impugnatur, dissolvere non difficile est.

[26882] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 n. 2 Quamvis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam, ut prima ratio proponebat, non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari. Nec enim in apibus omnes eidem vacant officio: sed quaedam colligunt mel, quaedam ex cera domos constituunt, reges etiam circa haec opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse. Quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset, necessarium est per diversos diversa fieri: puta, ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam aedificatores, et sic de aliis. Et quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est etiam ut quidam vacent spiritualibus rebus, ad meliorationem aliorum: quos oportet a cura temporalium absolutos esse. Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia, secundum quod quidam inclinantur magis ad hoc officium quam ad alia.

[26883] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 n. 3 Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt sustentationem vitae: ut secunda ratio procedebat. Remanet enim eis spes probabilis suae vitae sustentandae, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis, sive accipiant ea in possessionibus communibus, sive in victu quotidiano. Sicut enim quod per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut philosophus dicit, ita et quod ab amicis habetur, a nobis aliqualiter habetur.

[26884] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 n. 4 Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam secundum quod sibi invicem subserviunt, vel in spiritualibus vel terrenis officiis. Est autem maius subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus: quanto spiritualia sunt temporalibus potiora, et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem ut acquirat spiritualia, per quae utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanae: ut tertia ratio concludebat.

[26885] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 n. 5 Patet autem ex praedictis quod divitiae quoddam bonum hominis sunt secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se. Unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per hoc ad perfectius bonum aliquis ordinetur. Et sic solvitur ratio quarta.

[26886] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 n. 6 Et quia neque divitiae, neque paupertas, neque aliquid exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis; nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis. Nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala iudicanda, sed malus usus eorum. Et sic neque paupertas est abiicienda propter aliqua vitia quae occasionaliter ex ea quandoque procedunt: ut quinta ratio ostendere nitebatur.

[26887] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 n. 7 Hinc etiam considerandum est quod medium virtutis

non accipitur secundum quantitatem exteriorum quae in usum veniunt, sed secundum regulam rationis. Unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris, secundum regulam rationis est medium. Neque enim est aliquis qui ad maiora tendat quam magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet. Medium ergo tenent non quantitate sumptus, aut alicuius huiusmodi, sed inquantum non transcendunt regulam rationis, nec ab ea deficiunt. Quae quidem regula non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit, sed conditionem personae, et intentionem eius, opportunitatem loci et temporis, et alia huiusmodi quae in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat. Nec hoc prodigaliter facit: cum hoc faciat debito fine, et aliis debitis conditionibus servatis. Plus enim est seipsum morti exponere, quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur debitas circumstantias servans, quam omnia sua relinquere debito fine. Et sic solvitur ratio sexta.

[26888] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 n. 8 Quod autem ex verbis Salomonis inducitur, non est contrarium. Manifestum enim est quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

Caput 135

[26889] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 tit. Solutio eorum quae obiiciebantur contra diversos modos vivendi eorum qui assumunt voluntariam paupertatem

[26890] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 1 Post haec autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur.

[26891] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 2 Et quidem primus modus, ut scilicet de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Ierusalem instituerunt, quia praevidebant per spiritum sanctum quod non diu in Ierusalem simul commorari deberent, tum propter persecutiones futuras a Iudaeis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis: unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere. Et propter hoc, transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

[26892] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 3 Non est autem contra hunc modum vivendi fraus quae potest per dispensatores committi. Hoc enim est commune in omni modo vivendi in quibus aliqui ad invicem convivunt: in hoc autem tanto minus, quanto difficilius contingere videtur quod

perfectionem vitae sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium per providam fidelium dispensatorum institutionem. Unde sub apostolis electi sunt Stephanus et alii, qui ad hoc officium idonei reputabantur.

[26893] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 4 Est autem et secundus modus vivendi conveniens paupertatem voluntariam assumentibus: ut scilicet de possessionibus communibus vivant.

[26894] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 5 Nec per hunc modum aliquid deperit perfectioni ad quam tendunt paupertatem voluntariam assumentes. Potest enim fieri per unius eorum vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur, et sic alii, absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare, quod est fructus voluntariae paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitae qui hanc sollicitudinem pro aliis assumunt: quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obsequio caritatis, in quo etiam perfectio vitae consistit.

[26895] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 6 Nec etiam per hunc modum vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent paupertatem voluntariam assumere qui temporalia contemnant; et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; praesertim cum ex temporalibus nihil praeter necessaria vitae debeant expectare; et cum dispensatores oporteat esse fideles. Nec propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutuntur, hic modus vivendi potest improbari: cum etiam bonis male utantur mali, sicut et malis bene utuntur boni.

[26896] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 7 Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit: ut scilicet de labore manuum vivant.

[26897] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 8 Non enim vanum est temporalia dimittere ut iterum acquirantur per laborem manuum: sicut prima ratio in contrarium proponebat. Quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebant in procurando, vel saltem custodiendo, et affectum hominis ad se trahebant: quod non accidit dum aliquis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

[26898] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 9 Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturae sustentationem, modicum tempus sufficit, et modica sollicitudo necessaria est. Sed ad divitias congregandas, vel superfluum victum conquirendum per laborem manuum, sicut saeculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere et magnam sollicitudinem adhibere. In quo patet solutio secundae rationis.

[26899] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 10 Considerandum autem quod dominus in Evangelio non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitae. Non enim dixit, nolite laborare: sed, *nolite solliciti esse*. Quod a minori probat. Si enim ex divina providentia sustentantur aves et lilia, quae inferioris conditionis sunt, et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi victum acquirunt; multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis, et quibus dedit facultatem per proprios labores victum quaerendi; ut sic non oporteat anxia sollicitudine de necessariis huius vitae affligi. Unde patet quod per verba domini quae inducebantur, huic modo

vivendi non derogatur.

[26900] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 11 Nec etiam iste modus vivendi potest reprobari propter hoc quod non sufficiat. Quia hoc ut in paucioribus accidit, quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid huiusmodi. Non est autem, propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda: hoc enim et in naturalibus et in voluntariis ordinationibus accidit. Nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere: nam et divitiae furto aut rapina possunt auferri, sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari. Remanet tamen aliquod remedium circa dictum modum vivendi: ut scilicet ei cuius labor ad proprium victum non sufficit, subveniatur vel per alios eiusdem societatis, qui plus possunt laborare quam eis necessarium sit; vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem caritatis et amicitiae naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde et, cum apostolus dixisset, II Thess. 3-10, *qui non vult operari, non manducet*; propter illos qui sibi non sufficiunt ad victum quaerendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios, dicens: *vos autem nolite deficere benefacientes.*

[26901] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 12 Cum etiam ad necessarium victum pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti, magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum. Et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quae paupertatem voluntariam assumpserunt: et praecipue cum, manibus operando, possint de Deo cogitare et eum laudare, et alia huiusmodi facere quae singulariter sibi viventes observare oportet. Sed et, ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuvari.

[26902] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 13 Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc etiam divitias possidentes facere possent; non est tamen dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam submota victus necessitate. Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari. Unde propter huiusmodi causas non imminet necessitas laborandi his qui alias habent, vel habere possunt, unde licite vivant. Sola enim necessitas victus cogit manibus operari: unde et apostolus dicit, II Thess. 3-10: *qui non vult operari, non manducet.*

[26903] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 14 Quartus etiam modus vivendi, de his quae ab aliis inferuntur, est conveniens illis qui paupertatem voluntariam assumunt.

[26904] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 15 Non enim hoc est inconveniens, ut qui sua dimisit propter aliquid quod in utilitatem aliorum vergit, de his quae ab aliis dantur sustentetur. Nisi enim hoc esset, societas humana permanere non posset: si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Opportunum est igitur humanae societati quod illi qui, praetermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt, ab his quorum utilitati deserviunt, sustententur: propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt, et rectoribus reipublicae de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt ut

Christum sequantur, ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia et eruditione et exemplis populum illustrantes, vel oratione et intercessione sustentantes.

[26905] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 16 Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quae ab aliis dantur, ex quo ipsi maiora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes, et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et apostolus dicit, II Cor. 8-14: *vestra abundantia*, scilicet in temporalibus, *illorum inopiam suppleat*, in eisdem: *ut et illorum abundantia*, scilicet in spiritualibus, *vestrae inopiae sit supplementum.* Qui enim alterum iuvat, particeps fit operis eius et in bono et in malo.

[26906] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 17 Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutem, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt, minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitae divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat, et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum etiam necessitates distribuit. Unde qui, paupertatem voluntariam assumentes, de his quae ab aliis dantur vivunt, magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiae opera verbis et exemplis provocando, quam fiant damnosi, ad sustentationem vitae aliorum beneficia accipientes.

[26907] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 18 Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui voluntariam paupertatem sectantur, divitias contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quae ad sustentationem vitae ab aliis accipiunt: cum homo libertatem animi non perdat nisi propter ea quae in affectu suo dominantur. Unde propter ea quae homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

[26908] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 19 Licet autem sustentatio eorum qui vivunt de his quae ab aliis dantur, ex voluntate dantium dependeat, non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. Non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum. Non est autem probabile quod in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

[26909] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 20 Non est autem inconveniens si etiam necessitates suas exponant et necessaria petant, vel pro aliis vel pro se. Hoc enim apostoli fecisse leguntur: non solum ab illis quibus praedicabant necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem domini ut qui Evangelio deserviunt, de Evangelio vivant; sed etiam pro pauperibus qui erant in Ierusalem, qui sua dimittentes, in paupertate vivebant, nec tamen gentibus praedicabant; sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur. Unde apostolus talibus, non ex necessitate sed ex voluntate dantium, persuadet in eleemosynis subveniendum: quod nihil est aliud quam mendicare. Haec autem mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderate fiat, ad necessitatem, non ad superfluitatem, et sine importunitate: considerata conditione personarum a quibus petitur, et loci et temporis; quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitae sectantur.

[26910] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 21 Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet

aliquam speciem turpis. Quam haberet si cum importunitate et indiscrete fieret, ad voluptatem vel superfluitatem.

[26911] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 22 Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abiectione est. Sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi et obedire quam gubernare et imperare: quamvis, propter aliquid adiunctum, possit recompensatio fieri. Ea vero quae abiectionis sunt sponte assumere, ad humilitatem pertinet: non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est. Cum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiae, si quis quodcumque abiectum assumpserit: sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem, aliquis propter abiectionem non recusat; puta si caritas, exigit quod proximis aliquod abiectum officium impendatur, hoc per humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est ad perfectionem pauperis vitae sectandam quod aliquis mendicet, hanc abiectionem ferre humilitatis est. Quandoque etiam abiecta assumere virtutis est, etsi nostrum officium non requirat, ut alios nostro exemplo provocemus quibus incumbit, ut id facilius ferant: nam et dux interdum militis officio fungitur ut alios provocet. Quandoque etiam abiectis utimur secundum virtutem ut medicina quadam. Puta, si alicuius animus ad immoderatam extollentiam sit pronus, utiliter, debita moderatione servata, abiectis utitur, vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam: dum per haec quae gerit, sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines, qui circa vilia officia occupantur.

[26912] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 23 Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a domino interdictam de victu quaerendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit. Si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus corporalibus habere debet, sequitur quod nihil corporale agere debeat: quod neque possibile, neque rationabile est observari. Deus enim unicuique rei ordinavit actionem secundum proprietatem suae naturae. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est. Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut et corporales actiones exerceat et spiritualibus intendat: et tanto perfectior est quanto plus spiritualibus intendit. Non est tamen hic modus perfectionis humanae quod nihil corporale agatur quia, cum corporales actiones ordinentur ad ea quae sunt necessaria ad conservationem vitae, si quis eas praetermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. Expectare autem a Deo subsidium in his in quibus aliquis se potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra ostensum est. Non ergo est expectandum a Deo ut, omni actione qua sibi aliquis subvenire potest praetermissa, Deus ei subveniat: hoc enim divinae ordinationi repugnat, et bonitati ipsius.

[26913] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 24 Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostrae debitum finem sortiantur, propter impedimenta quae possunt contingere; hoc dispositioni divinae subiacet, quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad Deum pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum: non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non

igitur contra praeceptum domini agit qui de iis quae ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet: sed ille qui sollicitus est de his quae possunt emergere etiam si ipse proprias actiones exequatur, ita quod debitas actiones praetermittat ad obviandum huiusmodi eventibus, contra quos debemus in Dei providentia sperare, per quam etiam aves et herbae sustentantur; talem enim sollicitudinem habere, videtur pertinere ad errorem gentilium, qui divinam providentiam negant. Propter quod dominus concludit quod non simus solliciti in crastinum. Per quod non prohibuit quin conservemus ea quae sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitaremur, cum quadam desperatione divini auxilii: vel ne praeoccupet hodie sollicitudinem quae erit habenda in crastino, quia quilibet dies suam sollicitudinem habet; unde subditur, *sufficit diei malitia sua.*

[26914] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 135 n. 25 Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur. Inter quos tanto aliquis laudabilior est, quanto magis a sollicitudine temporalium, et occupatione circa ea, hominis animum reddit immunem.

Caput 136

[26915] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 tit. De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant

[26916] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 1 Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiae bonum quidam perversi sensus homines sunt locuti. Quorum quidam bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur.

[26917] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 2 Viri enim et mulieris coniunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio et potus, et alia huiusmodi.

[26918] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 3 Adhuc. Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta; et etiam vis concupiscibilis incitans; et alia huiusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet.

[26919] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 4 Item. Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, optimum autem quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

[26920] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 5 Amplius. Castitas, sicut et aliae virtutes, in medietate consistunt. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentias insequitur, et intemperatus est; ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet, et insensibilis est.

[26921] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 6 Praeterea. Non est possibile quin in homine concupiscentiae venereorum aliquae oriantur: cum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam servet.

[26922] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 7 Haec igitur contra perpetuam continentiam obiici videntur. Quibus etiam adiungi potest praeceptum domini, quod primis parentibus legitur esse datum, Genesis 1-28 et 9-1: *crescite et multiplicamini, et replete terram.* Quod non est revocatum, sed magis videtur esse a domino in Evangelio confirmatum, Matth. 19-6, ubi dicitur: *quod Deus coniunxit, homo non separet*, de coniunctione matrimonii loquens. Contra hoc autem praeceptum expresse faciunt qui perpetuam continentiam servant. Videtur igitur esse illicitum perpetuam continentiam servare.

[26923] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 8 Haec autem non difficile est solvere secundum ea quae praemissa sunt.

[26924] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 9 Considerandum enim est quod alia ratio est habenda in his quae ad necessitatem uniuscuiusque hominis pertinent: atque alia in his quae pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quae ad uniuscuiusque hominis necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur. Huiusmodi autem sunt cibus et potus, et alia quae ad sustentationem individui pertinent. Unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quae necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur: neque etiam est possibile. Patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut cibus, potus, vestimentum, domus, et alia huiusmodi, quae impossibile est quod per unum procurentur. Et ideo oportet diversorum esse diversa officia: sicut et in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia ergo generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent; sed quidam, ab his actibus abstinentes, aliis officiis mancipentur, puta militiae vel contemplationi.

[26925] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 10 Ex quo patet solutio ad secundum. Ex divina enim providentia dantur homini ea quae sunt toti speciei necessaria: nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur. Data est enim homini industria aedificandi, virtus ad pugnandum: nec tamen oportet quod omnes sint aedificatores aut milites. Similiter, licet homini divinitus sint provisa virtus generativa et ea quae ad actum eius ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

[26926] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 11 Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quae multitudini sunt necessaria, quamvis quantum ad singulos melius sit quod abstineat,

melioribus deditus; non tamen est bonum quod omnes abstineant. Sicut et in ordine universi apparet: quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solae substantiae spirituales, sed imperfectius. Et quamvis sit melior oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet et oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes.

[26927] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 12 Quod autem quarto obiicitur, quod necesse est virtutem in medio esse: solvitur per id quod supra iam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quae ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis, quae debitum finem attingit, et circumstantias convenientes metitur. Et sic, ab omnibus venereorum delectationibus abstinere praeter rationem, vitium insensibilitatis dicitur. Si autem secundum rationem fiat, virtus est, quae communem hominis modum excedit: facit enim homines esse in quadam divinae similitudinis participatione; unde virginitas Angelis dicitur esse cognata.

[26928] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 13 Ad quintum dicendum quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui coniugio utuntur, de uxoribus, filiis, et necessariis vitae acquirendis, est continua. Inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam. Quae etiam minoratur per hoc quod ei aliquis non consentit: nam quanto aliquis magis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus. Debilitantur etiam concupiscentiae per abstinentias, et alia exercitia corporalia quae conveniunt his qui continentiae propositum habent. Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine et impedit a contemplatione spiritualium, quam inquietudo quae provenit resistendo concupiscentiis horum delectabilium: quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret; cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili. Et ideo his qui ad contemplationem divinorum, et cuiuscumque veritatis, intendunt, maxime nocivum est venereis deditos esse, et maxime utile ab eis abstinere. Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde et dominus, facta de continentia mentione, dicit: *non omnes capiunt verbum hoc, sed qui potest capere capiat.*

[26929] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 14 Ad id etiam quod de praecepto primis parentibus dato ultimo positum est, patet responsio per ea quae dicta sunt. Praeceptum enim illud respicit inclinationem naturalem quae est in hominibus ad conservandum speciem per actum generationis: quod tamen non est necessarium per omnes exequi, sed per aliquos, ut dictum est.

[26930] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 15 Sicut autem non expedit cuilibet a matrimonio abstinere, ita etiam nec expedit omni tempore, quando necessaria est multiplicatio generis: vel propter hominum paucitatem, sicut in principio quo humanum genus coepit multiplicari; sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in veteri testamento. Et ideo consilium de continentia perpetua observanda reservatum est

temporibus novi testamenti, quando fidelis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

[26931] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 16 Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii adaequabant: quod est haeresis Ioviniani. Sed huius erroris falsitas satis ex praedictis apparet: cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina; et quodammodo supra statum hominis ponatur, in quadam similitudine Angelorum.

[26932] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 17 Nec obstat quod aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac et Iacob: quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecumque a sua altitudine deiici. Nec tamen, quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt: sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis.

[26933] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 18 Nec tamen perfectio alicuius personae est sufficiens argumentum ad perfectionem status: cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius maiori. Non igitur, quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiae, vel ei aequalis.

Caput 138

[26934] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 tit. Contra eos qui vota impugnant

[26935] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 1 Quibusdam autem visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcumque servandum. Unumquodque enim bonum, quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem e maiori necessitate quis ad aliquid observandum adstringitur, tanto minus libere id agi videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel voti fiunt.

[26936] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 2 Videntur autem huiusmodi homines necessitatis rationem ignorare. Est enim duplex necessitas. Quaedam coactionis. Et haec laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur: coactum enim est quod est voluntati contrarium. Est autem quaedam necessitas ex interiori inclinatione proveniens. Et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget: facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis. Patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis, et minus ab eo deficere. Quod si ad finem perfectionis devenerit, quandam

necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt, ut infra patebit: nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati.

[26937] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 3 Est autem et alia necessitas ex fine: sicut cum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare. Patet autem quod nec haec necessitas libertatem voluntatis diminuit, nec actuum bonitatem. Quin potius quod quis agit quasi necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est: et tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior.

[26938] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 4 Patet autem quod necessitas observandi quae quis vovit, aut obediendi ei cui se supposuit, non est necessitas coactionis; nec etiam ex interiori inclinatione proveniens, sed ex ordine ad finem: est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri, aut obedientia servari. Cum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo Deo se subiicit, necessitas praedicta nihil diminuit de laude virtutis.

[26939] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 5 Est autem ulterius considerandum quod, dum implentur aliqua quae quis vovit, vel quae sibi praecipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, maiori laude et remuneratione sunt digna. Contingit enim unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur: ut, cum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiae, secundum intentionem vero luxuriae. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicut, cum quis sua dat ut cum altero amicitiam habeat caritatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem caritatis. Huiusmodi autem actus maiorem laudem habet ex maiore virtute, scilicet ex caritate, quam ex liberalitate. Unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est ex eo quod ad caritatem ordinatur, laudabilior, et maiori mercede dignus erit quam si liberalius ageretur non in ordine ad caritatem.

[26940] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 6 Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta ieiunantem, vel continentem se a venereis:- et quidem si absque voto haec faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiae; si autem ex voto, referetur ulterius ad aliam virtutem, cuius est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quae potior est castitate vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus abstinentiae vel continentiae laudabilior in eo qui ex voto facit, etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quae est religio.

[26941] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 7 Item. Id quod potissimum est in virtute, est debitus finis: nam ex fine principaliter ratio boni manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut, si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui maius aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu viae lentius procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert: sed si ex voto hoc faciat, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo. Et sic patet quod propositum suum est ad aliquid maius Deo exhibendum. Erit ergo actus eius virtuosior ratione maioris boni intenti, etiam si in executione alius videatur ferventior.

[26942] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 8 Praeterea. Voluntas praecedens actum manet virtute in tota prosecutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabit: non enim oportet ut qui propter Deum aliquod iter arripit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Patet autem quod ille qui vovet se aliquid facturum, intensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit: quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intentione redditur executio voti cum intensione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remisse.

[26943] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 9 Sic ergo laudabilius fit quod e voto fit, quam quod fit sine voto: ceteris tamen paribus.

Caput 139

[26944] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 tit. Quod neque merita neque peccata sint paria

[26945] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 1 Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria. Consilium enim non datur nisi de meliori bono. Dantur autem consilia in lege divina de paupertate, continentia, et aliis huiusmodi, ut supra dictum est. Haec igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere: secundum quae tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

[26946] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 2 Adhuc. Actus speciem recipiunt ex obiectis. Quanto igitur obiectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quae sunt ad finem: quorum tanto aliquid melius est, quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur. Post quem, tanto actus melior est secundum suam speciem, quanto obiectum est Deo propinquius.

[26947] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 3 Amplius. Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere: quanto actus qui sunt ipsius rationis, magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

[26948] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 4 Item. Praecepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra dictum est. Contingit autem aliquem alio ex maiori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

[26949] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 5 Praeterea. Si ex virtute actus hominis boni redduntur; contingit autem intensiorem esse eandem in uno quam in alio: oportet quod humanorum actuum sit unus alio melior.

[26950] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 6 Item. Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse: puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

[26951] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 7 Hinc est quod dicitur I Cor. 7-38: *qui matrimonio iungit virgines suas, bene facit: qui autem non iungit, melius facit.*

[26952] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 8 Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria: cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud; et magis pervertatur ordo rationis; et maius nocumentum proximo inferatur.

[26953] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 9 Hinc est quod dicitur Ezech. 16-47: *sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis.*

[26954] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 10 Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium omnia merita et peccata paria esse.

[26955] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 11 Quod tamen omnes virtuosi actus sint aequales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni. Unde, si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes aequaliter bonos esse.

[26956] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 12 Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diversum bonitatis gradum accipiunt. Est enim in his bonis quae ad ultimum finem ordinantur, differentia gradus, secundum quod quaedam sunt aliis meliora, et fini ultimo propinquiora. Unde et in voluntate et actibus eius gradus bonitatis erit, secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas et eius actus, licet ultimus finis sit idem.

[26957] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 13 Similiter etiam quod omnia peccata sint paria, videtur ex hoc habere rationem, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis. Ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, sicut qui in magno. Videtur igitur peccatum esse aequale sive in modico sive in magno peccetur.

[26958] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 14 Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis iudiciis agitur. Nam si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud iudicem sive multum sive modicum sit transgressus: sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum longius progrediatur. Ex quo igitur aliquis regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

[26959] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 15 Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto maius erit malum. Sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum;

et pulchritudo in debita proportione membrorum; veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est maior inaequalitas in humoribus, tanto est maior infirmitas; et quanto est maior inordinatio in membris, tanto est maior turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est maior falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque, sicut eius qui aestimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit: est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est maior malitia.

[26960] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 16 Non est autem simile virtutem transgredi, et terminos a iudice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum: unde virtutem transgredi est secundum se malum. Et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit maius malum. Transgredi autem terminum hunc a iudice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quae sunt per accidens, non est necessarium quod, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis, sed solum in his quae sunt per se: non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus.

[26961] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 139 n. 17 Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam est mortale, et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat. Cuius quidem vitae ratio ex duobus sumi potest, secundum similitudinem vitae naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animae unitur, quae est ei principium vitae. Corpus autem, vivificatum per animam, ex seipso movetur: sed corpus mortuum vel immobile manet, vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini coniungitur, quod est eius obiectum et quodammodo forma, et vivida est; et, cum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur ad agendum recta. Intentione autem ultimi finis et dilectione remota, anima fit velut mortua: quia non movetur ex seipsa ad agendum recta, sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agenda solum ab exteriori inducitur, scilicet metu poenarum. Quaecumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

Caput 140

[26962] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 tit. Quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo

[26963] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 n. 1 Ex praemissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo.

[26964] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 n. 2 Eius enim est punire vel praemiare cuius est legem imponere: legis enim latores per praemia et poenas ad observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus poneret, ut ex supra dictis patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel praemiare.

[26965] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 n. 3 Praeterea. Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat: ea enim quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine; ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi; et eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, quod incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari: recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri.

[26966] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 n. 4 Adhuc. Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani, ut ex praedictis patet. Utrobique autem contingit debitum ordinem servari, vel etiam praetermitti: hoc tamen interest, quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta; non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum cum a debito et naturali ordine receditur; ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari; et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri.

[26967] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 n. 5 Amplius. Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil in rebus inordinatum relinquat: unde in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur; sicut corruptio aeris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales; oportet malum quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur. Sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinationem Dei. Quae quidem inaequalitas tollitur dum, contra voluntatem suam, homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem divinam. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus: et, eadem ratione, bona facta remunerationem accipiant.

[26968] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 n. 6 Item. Divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab eo dispositi executionem, ut supra ostensum est. Voluntas autem a suo obiecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur providentiam

pertinet quod hominibus bona proponat in praemium, ut voluntas ad recte procedendum moveatur: et mala proponat in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

[26969] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 n. 7 Praeterea. Divina providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit. Convenientissime autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes praemiari; et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur, et boni praemientur.

[26970] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 n. 8 Hinc est quod dicitur Exod. 20-5 *ego sum Deus tuus, visitans iniquitatem patrum in filios, et faciens misericordiam his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea.* Et in Psalmo: *tu reddes unicuique iuxta opera sua.* Et Rom. 2-6 *reddet unicuique secundum opera sua: his quidem qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem; his autem qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, iram et indignationem.*

[26971] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 140 n. 9 Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod Deus non punit. Dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum: et alium esse Deum iustum, qui punit.

Caput 141

[26972] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 tit. De differentia et ordine poenarum

[26973] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 1 Quia vero, sicut ex dictis patet, praemium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum; e contrario poena voluntati proponitur ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum malum: sicut de ratione praemii est quod sit bonum voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum et contrarium voluntati. Malum autem est privatio boni. Unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum, sit etiam differentia et ordo poenarum.

[26974] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 2 Est autem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis eius: quantoque aliquid est huic fini propinquius, tanto praeeminet inter hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid est aliud quod ad bonam operationem hominem proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem. Consequitur autem et debita dispositio rationis, et virium ei subiectarum. Post hoc autem et corporis incolumitas, quae necessaria est ad expeditam operationem. Demum autem ea quae exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem.

[26975] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 3 Erit igitur maxima poena hominem a beatitudine excludi. Post hanc autem, virtute privari, et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum. Dehinc autem, naturalium potentiarum animae deordinatio. Post hoc autem, corporis nocumentum. Demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

[26976] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 4 Sed quia de ratione poenae est non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati; non autem cuiuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt: contingit interdum quod id quod est maioris boni privativum, est minus contrarium voluntati, et propter hoc minus poenale esse videtur. Et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis aestimant et cognoscunt quam intellectualia et spiritualia, plus timent corporales poenas quam spirituales. Secundum quorum aestimationem, contrarius ordo videtur poenarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima poena aestimantur laesiones corporis, et damna rerum exteriorum: deordinatio autem animae, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinae, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis.

[26977] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 5 Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non aestimant: quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere, et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur.

[26978] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 6 Quod recte considerantibus mirum videri non debet. Cum enim bona exteriora ad inferiora ordinentur, corpus autem ad animam; in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona, in quantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in mala. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanae. Unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adiutorium virtutis: et in hoc ei beneficium praestat. Interdum vero ei praedicta subtrahit, eo quod considerat huiusmodi esse sibi ad impedimentum virtutis et fruitionis divinae: ex hoc enim exteriora bona vertuntur homini in mala, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si ergo omnis poena malum est; non est autem malum hominem exterioribus et corporalibus bonis privari secundum quod expedit ad profectum virtutis: non erit hoc homini virtuoso poena si privetur exterioribus bonis in adiumentum virtutis. E contrario autem erit malis in poenam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde et Sap. 14-11 dicitur quod *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animae hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.* Quia vero de ratione poenae est non solum quod sit malum, sed quod sit contrarium voluntati; amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur poena abusive, ex eo quod est contra voluntatem.

[26979] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 7 Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non aestimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus praeferat. Inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa praecedente procedit. Unde consequenter patet quod poena non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa praecedente.

[26980] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 8 Hoc etiam ex alio patet. Quia ea quae sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

[26981] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 9 Item, quod oporteat ea quae voluntas acceptat eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis deordinatione, quae vel est culpa, vel sequitur culpam. Manifestum enim est quod per peccatum praecedens fit quaedam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adiuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo poenale, inquantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem. Sed de hac inordinatione in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur. Nunc autem intantum manifestum sit quod Deus punit homines pro peccatis: et quod non punit absque culpa.

Caput 142

[26982] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 142 tit. Quod non omnia praemia et poenae sunt aequales

[26983] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 142 n. 1 Cum autem divina iustitia id exigat quod, ad aequalitatem in rebus servandam, pro culpis poenae reddantur, et pro bonis actibus praemia; oportet, si est gradus in virtuosis actibus et in peccatis, ut ostensum est, quod sit etiam gradus praemiorum et poenarum. Aliter enim non servaretur aequalitas, si non plus peccanti maior poena, aut melius agenti maius praemium redderetur: eiusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris, vel mali et peioris.

[26984] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 142 n. 2 Praeterea. Talis est aequalitas distributivae iustitiae, ut inaequalia inaequalibus reddantur. Non ergo esset iusta recompensatio per poenas et praemia, si omnia praemia et omnes poenae essent aequales.

[26985] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 142 n. 3 Adhuc. Praemia et poenae a legislatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supra dictis patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora, et malos retrahi a peioribus. Quod non fieret si praemia et poenae essent aequalia. Oportet igitur et poenas et praemia inaequalia esse.

[26986] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 142 n. 4 Amplius. Sicut per dispositiones naturales aliquid disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad poenas et praemia. Sed

hoc habet ordo quem divina providentia statuit in rebus, quod magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo, secundum diversitatem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas poenarum et praemiorum.

[26987] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 142 n. 5 Item. Contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter: uno modo, secundum numerum, prout unus alio plura habet opera bona vel mala; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius vel peius opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum, respondeat excessus praemiorum vel poenarum: alias non fieret recompensatio in divino iudicio pro omnibus quae quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inaequalitatem operum, inaequalitas praemiorum et poenarum respondet.

[26988] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 142 n. 6 Hinc est quod dicitur Deut. 25-2: *pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Et Isaiae 27-8: *in mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, vindicabo eam.*

[26989] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 142 n. 7 Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium in futuro omnia praemia et poenas esse aequales.

Caput 143

[26990] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 143 tit. De poena quae debetur peccato mortali et veniali per respectum ad ultimum finem

[26991] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 143 n. 1 Est autem ex praedictis manifestum quod dupliciter contingit peccare. Uno modo, sic quod totaliter intentio mentis abrumpatur ab ordine ad Deum, qui dicitur ultimus finis bonorum: et hoc est peccatum mortale. Alio modo, sic quod, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne libere tendat in finem: et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum, consequens est quod ille qui mortaliter peccat, sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine: qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut difficultatem patiatur, in adipiscendo finem. Sic enim iustitiae servatur aequalitas: ut quo modo homo peccando voluntarie a fine divertit, ita poenaliter, contra suam voluntatem, in finis adeptione impediatur.

[26992] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 143 n. 2 Adhuc. Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio eius

ad finem, omnino finem illum consequi non potest: sicut corpus grave, cum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium. Si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo: in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur, ex hoc quod plus debito inhaeret his quae sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter, haec poena debetur, ut omnino excludatur a consecutione finis: ei autem qui peccat venialiter, quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

[26993] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 143 n. 3 Amplius. Cum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu. Si igitur ille cuius intentio est aversa a fine ultimo, finem ultimum assequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc autem est inconveniens. Quia ultimus finis est bonum intellectus. Fortuna autem intellectui repugnat: quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt. Inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui, peccans mortaliter, habet intentionem aversam ab ultimo fine.

[26994] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 143 n. 4 Item. Materia non consequitur formam ab agente nisi fuerit ad formam disposita. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis sicut forma materiae. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem cuius intentio a fine avertitur.

[26995] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 143 n. 5 Praeterea. In his quae sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quae sunt ad finem fore; si autem ea quae sunt ad finem non sunt, nec finis erit: si enim finis esse potest etiam non existentibus illis quae sunt ad finem, frustra per huiusmodi media quaeritur finis. Confessum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum, in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur ultimum finem suum, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur.

[26996] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 143 n. 6 Hinc est quod dicitur Matth. 7-23: *discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem.*

Caput 144

[26997] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 tit. Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in aeternum privatur

[26998] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 1 Oportet autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine, esse interminabilem.

[26999] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 2 Privatio enim alicuius non est nisi quando natum est haberi: non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem consequi non est homo aptus natus in hac vita, ut probatum est. Privatio ergo huiusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem. Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis: inquantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute. Anima autem, postquam a corpore fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos superius, disputatum est. Necesse est igitur quod ille qui hac poena punitur ut ultimo fine privetur, in aeternum privatus remaneat.

[27000] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 3 Adhuc. Si aliquid privatur eo quod est in natura eius ut habeatur, impossibile est illud reparari nisi fiat resolutio in praeiacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur: sicut cum animal amittit visum aut alium sensum. Impossibile est autem quod id quod iam generatum est, iterum generetur, nisi prius corrumpatur: et tunc ex eadem materia poterit aliud integrum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut anima vel Angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam praeiacentem materiam, ut iterum generetur aliud idem specie. Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animae et Angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit.

[27001] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 4 Item. Naturalis aequitas hoc habere videtur, quod unusquisque privetur bono contra quod agit: ex hoc enim reddit se tali bono indignum. Et inde est quod, secundum civilem iustitiam, qui contra rempublicam peccat, societate reipublicae privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum: nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra caritatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

[27002] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 5 Praeterea. Apud divinum iudicium voluntas pro facto computatur: quia, sicut homines vident ea quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis. Unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum iudicium, ita puniri debet ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro

aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, poena aeterna.

[27003] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 6 Adhuc. Eadem iustitiae ratione poena peccatis redditur, et bonis actibus praemium. Praemium autem virtutis est beatitudo. Quae quidem est aeterna, ut supra ostensum est. Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur, debet esse aeterna.

[27004] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 7 Hinc est quod dicitur Matth. 25-46: *ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.*

[27005] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 8 Per hoc autem excluditur error dicentium poenas malorum quandoque esse terminandas. Quae quidem positio ortum habuisse videtur a positione quorundam philosophorum, qui dicebant omnes poenas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas.

[27006] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 9 Videbatur autem hoc persuasibile: tum ex humana consuetudine. Poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: unde sicut medicinae quaedam sunt. Tum etiam ratione. Si enim poena non propter aliud infertur a puniente, sed propter se tantum, sequitur quod in poenis propter se delectetur: quod bonitati divinae non congruit. Oportet igitur poenas propter aliud inferri. Nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum. Videtur igitur convenienter dici omnes poenas purgatorias esse, et per consequens quandoque terminandas: cum illud quod est purgabile, accidentale sit rationi creaturae, et possit removeri absque consumptione substantiae.

[27007] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 10 Est autem concedendum quod poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud: scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur: propter quod dicitur in libro sapientiae, quod Deus omnia facit in pondere, numero et mensura. Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita poenae peccatis. Et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat.

[27008] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 11 Si quis tamen concedat omnes poenas ad emendationem morum induci, et non propter aliud: non tamen propter hoc cogitur ponere omnes poenas purgatorias et terminabiles esse. Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum. Hinc est quod Prov. 19-25 dicitur: *pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Quidam etiam, secundum humanas leges, a civitate perpetuo exilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur. Unde dicitur Prov. 22-10: *eiice derisorem, et exibit cum eo iurgium, cessabuntque causae et contumeliae.* Nihil igitur prohibet, etiam si poenae non nisi ad emendationem morum adhibeantur, quin, secundum divinum iudicium, aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in aeternum puniri, ut ex perpetuae poenae timore homines peccare desistant, et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur: sicut dicitur Apoc.

22-27: *non intrabit in eam*, idest in Ierusalem caelestem, per quam designatur societas bonorum, *aliquid coinquinatum, aut faciens abominationem et mendacium.*

Caput 145

[27009] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 145 tit. Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nocivi

[27010] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 145 n. 1 Non solum autem qui contra Deum peccant, puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excluduntur, sed per experimentum alicuius nocivi. Poena enim debet proportionaliter culpae respondere, ut supra ostensum est. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

[27011] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 145 n. 2 Amplius. Poenae inferuntur pro culpis ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur, ut supra dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci. Qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus etiam aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes.

[27012] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 145 n. 3 Item. Si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit: ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum firmitatem non confert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit, eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

[27013] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 145 n. 4 Praeterea. Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus, ut ex his in quibus sibi finem constituunt, afflictionem accipiant et nocumentum.

[27014] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 145 n. 5 Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus. Dicitur enim Matth. 25-41: *discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius.* Et

in Psalmo 10-7: *pluet super peccatores laqueos: ignis, sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.*

[27015] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 145 n. 6 Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit quod peccatoribus haec sola poena reddetur, quod affligentur amissione ultimi finis.

Caput 146

[27016] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 tit. Quod iudicibus licet poenas inferre

[27017] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 1 Quia vero poenas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quae videntur curant; ideo per divinam providentiam ordinatum est ut in terris sint homines qui per poenas sensibiles et praesentes aliquos ad observantiam iustitiae cogant. Quos manifestum est non peccare dum malos puniunt. Nullus enim peccat ex hoc quod iustitiam facit. Iustum autem est malos puniri: quia per poenam culpa ordinatur, ut ex supra dictis patet. Non igitur iudices peccant malos puniendo.

[27018] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 2 Adhuc. Homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae executores: Deus enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exequitur, ut ex supra dictis patet. Nullus autem ex hoc quod exequitur ordinem divinae providentiae, peccat. Habet autem hoc ordo divinae providentiae, ut boni praemientur et mali puniantur, ut ex supra dictis patet. Non igitur homines qui aliis praesunt, peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

[27019] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 3 Amplius. Bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

[27020] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 4 Item. Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.

[27021] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 5 Praeterea. Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum

putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

[27022] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 6 Hinc est quod apostolus dicit, I Cor. 5-6: *nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et post pauca subdit: *auferte malum ex vobis ipsis.* Et Rom. 13-4, dicitur de potestate terrena quod *non sine causa gladium portat: Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male agit.* Et I Petr. 2, dicitur: *subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi, quasi praecellenti; sive ducibus, quasi Missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.*

[27023] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 7 Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium vindictas corporales non licite fieri. Qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur Exod. 20-13: *non occides.* Quod etiam Matth. 5-21 resumitur. Inducunt etiam quod dicitur Matth. 13-30, quod dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici, respondit: *sinite utraque crescere usque ad messem.* Per zizaniam autem *filii nequam* intelliguntur, per messem autem *saeculi finis*, ut ibidem dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem. Inducunt etiam quod homo quandiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad poenitentiam reservandus.

[27024] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 8 Haec autem frivola sunt. Nam in lege quae dicit, *non occides*, postmodum subditur: *maleficos non patieris vivere.* Ex quo datur intelligi occisionem hominum iniustam prohibitam esse. Quod etiam ex verbis domini apparet Matth. 5. Nam cum dixisset, *audistis quia dictum est antiquis, non occides*, subiunxit: 22 *ego autem dico vobis, qui irascitur fratri suo* et cetera. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quae procedit ex ira, non autem illam quae procedit ex zelo iustitiae. Quod etiam dominus dicit, *sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit, apparet per id quod sequitur: *ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul et triticum.* Ibi ergo interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest. Quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata; vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. Quod vero mali, quandiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin iuste possint occidi: quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius et certius quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

Caput 147

[27025] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 tit. Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem

consequendam

[27026] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 n. 1 Quia vero ex superioribus manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod etiam ex dignitate finis altior gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur.

[27027] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 n. 2 Manifestum est autem quod secundum convenientiam suae naturae, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quod aliis rebus non competit, quae intellectu carent. Et quidem secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus: inquantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit; datae sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adiuvetur; datus est etiam ei loquelae usus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iuvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo animal naturaliter sociale.

[27028] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 n. 3 Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est quae naturalem facultatem ipsius excedit: ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut supra ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines, et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

[27029] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 n. 4 Adhuc. Res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae: sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis; et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est proprium solius Dei, ut supra ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

[27030] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 n. 5 Item. Unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante: unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cuius virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi eius operatio ex divina virtute efficaciam capiat perducendi ad finem praedictum.

[27031] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 n. 6 Amplius. Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae perducere potest ad ultimam perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis: quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem. A serra enim secundum rationem propriae formae est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quae utitur instrumento: similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis, et determinatio augmenti, et alia huiusmodi, sunt ab anima vegetabili, quae utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

[27032] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 n. 7 Praeterea. Homini adsunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae, et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus quanto magis inhaeret, longius ab ultimo fine distat: haec enim infra hominem sunt, finis autem hominis superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

[27033] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 n. 8 Hinc est quod dicitur Ioan. 6-44: *nemo potest venire ad me nisi pater, qui misit me, traxerit illum*; et 15-4: *sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis.*

[27034] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 147 n. 9 Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

Caput 148

[27035] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 148 tit. Quod per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem

[27036] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 148 n. 1 Posset autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est, *nemo potest venire ad me nisi pater, qui misit me, traxerit eum*; et ex hoc dicitur Rom. 8-14, *qui spiritu Dei aguntur, hi*

filii Dei sunt et II Cor. 5-14, *caritas Christi urget nos.* Trahi enim, et agi, et urgeri, coactionem importare videntur.

[27037] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 148 n. 2 Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur. Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum eorum, ut supra ostensum est. Est autem proprium homini, et omni rationali naturae, quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supra dictis patet. Huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

[27038] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 148 n. 3 Adhuc. Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur, sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti: unde dicitur Isaiae 26-12: *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.* Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie, et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

[27039] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 148 n. 4 Amplius. Homo per voluntatem ordinatur in finem: obiectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur ut consequamur finem. Eius ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit: unde et apostolus dicit, Philipp. 2-13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.* Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis: coacte enim agimus cuius contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum.

[27040] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 148 n. 5 Item. Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum: felicitas enim virtutis praemium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum: nam in virtute praecipuum est electio, quae sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

[27041] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 148 n. 6 Praeterea. Ea quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Finis autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus: unde neque inanimata, neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam, non est coactivum.

[27042] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 148 n. 7 Hinc est quod Deut. 30 dicitur: *considera quod hodie proposuerit dominus in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum: ut diligas dominum Deum tuum, et ambules in viis eius. Si autem aversum fuerit cor tuum et audire nolueris, praedico tibi hodie quod pereas.* Et Eccli. 15-18 dicitur: *ante hominem est vita et mors, bonum et malum. Quod placuerit ei, dabitur illi.*

Caput 149

[27043] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 149 tit. Quod divinum auxilium homo promereri non potest

[27044] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 149 n. 1 Ex dictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest. Quaelibet enim res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa. Non igitur propter hoc nobis datur auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemus, sed potius ideo nos per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur.

[27045] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 149 n. 2 Adhuc. Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis: sicut calor ignis non magis praeparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi inquantum agit in virtute animae. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum, magis quam divinum auxilium praeveniat, quasi merendo illud vel se praeparando ad illud.

[27046] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 149 n. 3 Amplius. Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis: eo quod omnis actio particularis agentis originem habet ab universali agente; sicut in istis inferioribus omnis motus praevenitur a motu caelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non praeveniat actio divina. Unde et Ioan. 15-5, dominus dicit: *sine me nihil potestis facere.*

[27047] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 149 n. 4 Item. Merces proportionatur merito: cum in retributione mercedis aequalitas iustitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per huiusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri.

[27048] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 149 n. 5 Praeterea. Cognitio praecedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo: cum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedit. Oportet ergo quod motus voluntatis nostrae in ultimum finem auxilium divinum praeveniat.

[27049] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 149 n. 6 Hinc est quod dicitur Tit. 3-5: *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Et Rom. 9-16: *non*

est volentis, scilicet velle, *nec currentis* scilicet currere, *sed miserentis Dei*: quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo divino praeveniatur auxilio; sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quae labore militum perpetratur. Non ergo per huiusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum: sed ostenditur Deo esse subiectum. Et Thren. 4 dicitur: *converte nos, domine, ad te, et convertemur*: per quod patet quod conversio nostra ad Deum praevenitur auxilio Dei nos convertentis.

[27050] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 149 n. 7 Legitur tamen Zach. 1-3, ex persona Dei dictum, *convertimini ad me, et convertar ad vos*: non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram, qua ad ipsum convertimur, adiuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

[27051] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 149 n. 8 Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant huiusmodi auxilium propter merita nobis dari; et quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

Caput 150

[27052] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 tit. Quod praedictum divinum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens

[27053] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 n. 1 Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus, gratis ei dicitur dari; cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat ut ostensum est, consequitur quod hoc auxilium gratis homini impendatur, et ex hoc convenienter gratiae nomen accepit. Unde et apostolus dicit, Rom. 11-6: *si gratia est, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.*

[27054] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 n. 2 Est autem et alia ratio propter quam praedictum Dei auxilium gratiae nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus: unde et qui ab aliquo diligitur, dicitur gratiam eius habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit, et operetur. Et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam: ipsum enim esse creaturae, et omnis eius perfectio, est a Deo volente et operante, ut supra ostensum est; unde dicitur Sap. 11-25: *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad hoc

quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed sui ipsius. Hoc igitur auxilium convenienter gratia dicitur, non solum quia gratis datur, ut ostensum est: sed etiam quia hoc auxilio homo speciali quadam praerogativa redditur Deo gratus. Unde et apostolus dicit, Ephes. 1-5 *praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo.*

[27055] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 n. 3 Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam et perfectionem ipsius. Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum: nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem, et quasi quiescentem in ipso: motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem; quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

[27056] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 n. 4 Adhuc. Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est: sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto praeexistens. Ergo ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur, secundum praedicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

[27057] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 n. 5 Amplius. Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae: diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum.

[27058] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 n. 6 Item. Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua eius operationes efficaciam aliquam accipiant promerendi ultimum finem.

[27059] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 n. 7 Praeterea. Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae, ut ex supra dictis patet. Est autem hic modus proprius hominum, quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum

finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

[27060] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 n. 8 Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quaedam designatur: dicit enim apostolus Ephes. 5-8: *eratis aliquando tenebrae: nunc autem lux in domino*. Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quae in Dei visione consistit, dicitur lux, quae est principium videndi.

[27061] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 150 n. 9 Per hoc autem excluditur opinio quorundam dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit: sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam. Divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit: non semper autem humana.

Caput 151

[27062] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 151 tit. Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei

[27063] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 151 n. 1 Ex praemissis autem manifestum fit quod per auxilium gratiae divinae gratum facientis hoc homo consequitur, quod Deum diligat.

[27064] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 151 n. 2 Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat. Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine sequitur, quod Deum diligat.

[27065] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 151 n. 3 Adhuc. Eorum quorum est unus finis, oportet aliquam unionem esse inquantum ordinantur ad finem: unde et in civitate homines per quandam concordiam adunantur ut possint consequi reipublicae bonum; et milites in acie oportet uniri et concorditer agere ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei: et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perduci nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis. Quae est proprius effectus dilectionis: nam amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector: cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

[27066] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 151 n. 4 Amplius. Cum finis et bonum sit proprium obiectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio. Cuius signum est, quod omnis motus affectus ab amore derivatur: nullus enim desiderat, aut sperat, aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit, aut timet, aut tristatur, aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat.

[27067] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 151 n. 5 Item. Forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini: sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem quod gratia gratum faciens est forma quaedam in homine per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa: omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

[27068] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 151 n. 6 Praeterea. Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem praecipue facit amor: propter quem etiam difficilia levia videntur. Cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis patet, necessarium est quod per eandem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

[27069] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 151 n. 7 Hinc est quod apostolus dicit, Rom. 5-5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Dominus etiam dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens, Ioan. 14-21: *qui diligit me, diligetur a patre meo: et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.*

[27070] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 151 n. 8 Unde patet quod gratia, quae ad finem divinae visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

Caput 152

[27071] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 152 tit. Quod divina gratia causat in nobis fidem

[27072] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 152 n. 1 Ex hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

[27073] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 152 n. 2 Motus enim quo per gratiam in ultimum finem

dirigimur, est voluntarius, non violentus, ut supra ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

[27074] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 152 n. 3 Amplius. In quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriae naturae: unde alius modus cognitionis est Angeli, hominis, et bruti animalis, secundum quod eorum naturae diversae sunt, ut ex praemissis patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est. Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis, addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat. Et haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem.

[27075] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 152 n. 4 Item. Quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus: sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed praeter naturam ipsius; in fine autem, quando iam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis. Et similiter, cum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes: in fine autem, quando iam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem. Ultimus autem finis est manifesta visio primae veritatis in seipsa: ut supra ostensum est. Oportet igitur quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

[27076] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 152 n. 5 Praeterea. In principio huius operis positae sunt utilitates propter quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinae gratiae effectum in nobis.

[27077] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 152 n. 6 Hinc est quod apostolus dicit, ad Ephes. 2-8: *gratia salvati estis per fidem. Et hoc non ex vobis: Dei enim donum est.*

[27078] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 152 n. 7 Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo, sed a nobis.

Caput 153

[27079] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 153 tit. Quod divina gratia causat in nobis spem

[27080] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 153 n. 1 Ex eisdem etiam ostendi potest quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

[27081] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 153 n. 2 Dilectio enim quae est ad alios, provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, inquantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum inquantum vult sibi bonum: sicut alium diligit inquantum vult ei bonum. Oportet igitur quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat, secundum seipsum: diligitur enim aliquis secundum seipsum quando diligens bonum eius vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. Amicitia vero, qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibi ipsi. Unde oportet quod, cum aliquis alium diligit, et cognoscit se ab eo diligi, quod de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum caritatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur: secundum illud quod habetur 1 Ioan. 4-10: *in hoc est dilectio, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod, sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex caritate homo in spe confirmatur.

[27082] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 153 n. 3 Amplius. In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto inquantum possibile est: et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, quod etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae.

[27083] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 153 n. 4 Item. In his quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo: sicut amaritudinem medicinae aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quae est finis omnium desideriorum nostrorum, multa difficilia imminent sustinenda: nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

[27084] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 153 n. 5 Praeterea. Nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile perveniri. Ad hoc igitur quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi: et hic est affectus spei. Cum igitur per gratiam dirigatur homo in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

[27085] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 153 n. 6 Hinc est quod dicitur 1 Petri 1-3 *regeneravit nos in spem vivam, in hereditatem immarcescibilem, conservatam in caelis.* Et Rom. 8-24 dicitur: *spe salvi facti sumus.*

Caput 154

[27086] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 tit. De donis gratiae gratis datae; in quo de divinationibus Daemonum

[27087] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 1 Quia vero ea quae homo per se non videt, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui videt; fides autem est de his quae non videmus: oportet cognitionem eorum de quibus est fides, ab eo derivari qui ea ipse videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit, et naturaliter suam essentiam videt: de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quae per fidem tenemus, a Deo in nos pervenire. Cum autem quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, ut supra ostensum est, in manifestatione eorum quae sunt fidei, ordinem quendam observari oportuit: scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos.

[27088] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 2 In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur. Quod in hoc ordine manifestationis divinae apparet. Invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur Angelis beatis per apertam visionem, ut ex supra dictis patet.

[27089] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 3 Deinde, Angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quandam certitudinem provenientem ex revelatione divina.

[27090] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 4 Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest. Sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis; ita et de his quae supernaturali lumine apprehendit,

certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur: non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum praedicto autem lumine mentem interius illustrante, adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia: utpote aliquis sermo, vel exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur; aut etiam interius per imaginationem, Deo faciente, perceptus; sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione descripta; ex quibus homo, per lumen interius menti impressum, cognitionem accipit divinorum. Unde huiusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis.

[27091] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 5 Haec autem invisibilium Dei revelatio ad sapientiam pertinet, quae proprie est cognitio divinorum. Et ideo dicitur Sap. 7 quod *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert: neminem enim diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Et Eccli. 15-5 dicitur: *implevit eum dominus spiritu sapientiae et intellectus.*

[27092] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 6 Sed quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis: quod ad scientiam pertinere videtur. Unde dicitur Sap. 7-17: *ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram: ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum.* Et II Paralip. 1-12, dominus dixit ad Salomonem: *scientia et sapientia data sunt tibi.*

[27093] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 7 Ea vero quae homo cognoscit, in notitiam alterius producere convenienter non potest nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, alios instruere debent; necessarium fuit ut etiam his gratia locutionis daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi. Unde dicitur Isaiae 50-4: *dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum qui lapsus est verbo.* Et dominus discipulis dicit, Luc. 21-15: *ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Et propter hoc etiam, quando oportuit per paucos veritatem fidei in diversis gentibus praedicari, instructi sunt quidam divinitus ut linguis variis loquerentur: sicut dicitur Act. 2-4: *repleti sunt omnes spiritu sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout spiritus sanctus dabat eloqui illis.*

[27094] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 8 Sed quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus; ea autem quae sunt fidei, sunt humanae rationi immanifesta: necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo praedicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis, per modum demonstrationis: cum ea quae sunt fidei, rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari praedicantium sermonem quibus manifeste ostenderetur huiusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur, sanando infirmos, et alias virtutes operando, quae non posset facere nisi Deus. Unde dominus, discipulos ad praedicandum mittens, dixit, Matth. cap. 10-8: *infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, Daemones eiicite.* Et Marci ult. dicitur: *illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

[27095] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 9 Fuit autem et alius confirmationis modus: ut, dum praedicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quae homines experiri non possunt. Unde necessarium fuit donum prophetiae, per quod futura, et ea quae communiter homines latent, Deo revelante, possent cognoscere et aliis indicare: ut sic, dum in his invenirentur vera dicere, in his quae sunt fidei eis crederetur. Unde apostolus dicit I Cor. 14-24 *si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod Deus vere in vobis sit.*

[27096] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 10 Non autem per hoc prophetiae donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quae a solo Deo cognosci possunt: sicut et miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari. Huiusmodi autem praecipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quae solus Deus cognoscere potest, ut supra ostensum est; et futura contingentia, quae etiam soli divinae cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, cum sint ei praesentia ratione suae aeternitatis, ut supra ostensum est.

[27097] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 11 Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus praecognosci: non quidem inquantum futura sunt, sed inquantum in causis suis praeexistunt; quibus cognitis, vel secundum seipsas, vel per aliquos effectus earum manifestos, quae signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi; sicut medicus praecognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina, et huiusmodi signis. Huiusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est: partim vero incerta. Sunt enim quaedam causae praeexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur: sicut, praeexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors. Quibusdam vero causis praeexistentibus, sequuntur futuri effectus non ex necessitate, sed ut frequenter: sicut ex semine hominis in matricem proiecto, ut in pluribus, sequitur homo perfectus; quandoque tamen monstra generantur, propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis. Primorum igitur effectuum praecognitio certa habetur: horum autem qui posterius dicti sunt, non est praecognitio infallibiliter certa. Praecognitio autem quae de futuris habetur ex revelatione divina, secundum gratiam prophetalem, est omnino certa: sicut et divina praecognitio est certa. Non enim Deus praecognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter, secundum quod sunt in seipsis, sicut superius ostensum est. Unde et cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta. Nec tamen haec certitudo repugnat contingentiae futurorum, sicut nec certitudo scientiae divinae, ut supra ostensum est.

[27098] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 12 Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis. Et tunc nihil prohibet, si causae impediantur ne perveniant ad suos effectus, quin etiam prophetae praenuntiatio immutetur: sicut Isaias praenuntiavit Ezechiae aegrotanti, *dispone domui tuae, quia morieris et non vives*, qui tamen sanatus est; et Ionas propheta praenuntiavit quod *post quadraginta dies Ninive subverteretur*, nec tamen est subversa. Praenuntiavit igitur Isaias mortem futuram Ezechiae secun-

dum ordinem dispositionis corporis et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum; et Ionas subversionem Ninive secundum exigentiam meritorum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis.

[27099] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 13 Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum: quia, licet homines aliqua de futuris praecognoscant, non tamen de futuris contingentibus est praecognitio cum certitudine, sicut est praecognitio prophetiae. Etsi enim aliquando fiat prophetae revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen, vel postea, fit eidem revelatio de eventu futuri effectus, qualiter sit immutandus: sicut Isaiae revelata fuit sanatio Ezechiae, et Ionae liberatio Ninivitarum.

[27100] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 14 Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum verae fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo, sed ea quae hominibus miraculosa apparent, ut supra ostensum est: ita etiam abutuntur prophetica praenuntiatione, non quidem vere prophetando, sed praenuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, ut videantur futura praecognoscere in seipsis. Et licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, praedicti tamen spiritus, subtilitate intellectus sui, magis possunt cognoscere quam homines quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint: et ideo in praenuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremae, et a cognitione nostra magis remotae, sunt vires caelestium corporum: quas praedictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suae naturae, ex superioribus patet. Cum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et motum superiorum corporum disponantur, possunt praedicti spiritus multo magis quam aliquis astrologus, praenuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aeris, et alia huiusmodi quae circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata. Et licet caelestia corpora super partem intellectivam animae directe non possint imprimere, ut supra ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est: solum enim sapientum, quorum parvus est numerus, est huiusmodi passionibus ratione obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa praedicere possunt: licet quandoque et ipsi in praenuntiando deficiant, propter arbitrii libertatem.

[27101] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 15 Ea vero quae praecognoscunt, praenuntiant quidem non mentem illustrando, sicut fit in revelatione divina: non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed magis quod a veritate avertatur. Praenuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut cum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant; sive in vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura praenuntiant; aliquando vero per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium, et per ea quae apparent in extis animalium, et in punctorum quorundam descriptione, et in similibus, quae sorte quadam fieri videntur; aliquando autem visibiliter apparendo, et sermone sensibili praenuntiando futura.

[27102] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 16 Et licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, cum corpus caeleste moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quaedam apparent: caelestem enim impressionem diversae res diversimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quae fit a corpore caelesti in aliqua re, potest accipi ut signum immutationis alterius rei. Et ideo dicunt quod motus qui sunt praeter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et garritus avium, et descriptiones punctorum cum quis non deliberat quot puncta debeat describere, sequuntur impressionem corporis caelestis. Et ideo dicunt quod huiusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caeli causantur.

[27103] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 17 Sed quia hoc modicam rationem habet, magis aestimandum est quod praenuntiationes quae ex huiusmodi signis fiunt, ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cuius virtute disponuntur praedicti motus praeter deliberationem existentes, secundum quod congruit observationi futurorum. Et licet quandoque haec disponantur voluntate divina, ministerio bonorum spirituum, quia et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni et Nabuchodonosor; et sortes quae mittuntur in sinu, quandoque etiam a domino temperantur, ut Salomon dicit: tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt; ut et sancti doctores dicunt, et etiam ipsi gentiles censuerunt; dicit enim maximus Valerius quod observatio auguriorum et somniorum et huiusmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege, simul cum idololatria, haec omnia prohibebantur: dicitur enim Deut. 18-9 *ne imitari velis abominationes illarum gentium*, quae scilicet idolis serviebant; *nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem; aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria; nec sit maleficus neque incantator; neque qui Pythones consulat nec divinos, et quaerat a mortuis veritatem.*

[27104] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 18 Attestatur autem praedicationi fidei prophetia per alium modum: inquantum scilicet aliqua fide tenenda praedicantur quae temporaliter aguntur, sicut nativitas Christi, passio et resurrectio, et huiusmodi; et ne huiusmodi ficta a praedicantibus esse credantur, aut casualiter evenisse, ostenduntur longe ante per prophetas praedicta. Unde apostolus dicit, Rom. 1-1 *Paulus, servus Iesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in Evangelium Dei, (quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis) de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.*

[27105] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 19 Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiae gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quae ipsis revelantur, sermone narrarentur praesentibus; sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum. Unde et oportuit aliquos esse qui huiusmodi scripta interpretarentur. Quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et Gen. 40-8 dicitur: *numquid non Dei est interpretatio?*

[27106] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 20 Sequitur autem ultimus gradus: eorum scilicet qui ea quae aliis sunt revelata, et per alios interpretata, fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superius ostensum est.

[27107] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 21 Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adiutorio divinae gratiae instruantur de huiusmodi spiritibus discernendis: secundum quod dicitur I Ioan. 4-1: *nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sunt.*

[27108] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 22 Hos autem gratiae effectus, ad instructionem et confirmationem fidei ordinatos, apostolus enumerat I ad Cor. 12, dicens: *alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae, secundum eundem spiritum; alteri fides, in eodem spiritu; alii gratia sanitatum, in uno spiritu; alii operatio virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum; alii genera linguarum; alii interpretatio sermonum.*

[27109] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 23 Per hoc autem excluditur error quorundam Manichaeorum, qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error quantum ad hoc quod dicunt prophetas non esse spiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priscillae et Montani, qui dicebant prophetas, tanquam arreptitios, non intellexisse quae loquebantur. Quod divinae revelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur.

[27110] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 24 In praemissis autem gratiae effectibus consideranda est quaedam differentia. Nam etsi omnibus gratiae nomen competat, quia gratis, absque praecedenti merito, conferuntur; solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiae meretur ex hoc quod gratum Deo facit: dicitur enim Proverb. 8-17: *ego diligentes me diligo.* Unde fides et spes, et alia quae ad fidem ordinantur, possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati: sola autem dilectio est proprium donum iustorum, quia *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur I Ioan. 4-16.

[27111] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154 n. 25 Est autem et alia differentia in praedictis effectibus gratiae consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest: sicut credere, sperare, diligere, et praeceptis Dei obedire. Et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint cum fuerit tempus. Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis: sicut facere miracula, praenuntiare futura, et huiusmodi. Et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quaedam fiunt a Deo quae cessant actu cessante, et eas oportet iterari cum actus iterari fuerit opportunum: sicut prophetae mens in qualibet revelatione novo lumine illustratur; et in qualibet miraculorum operatione oportet adesse novam efficaciam divinae virtutis.

Caput 155

[27112] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 tit. Quod homo indiget auxilio gratiae ad perseverandum in bono

[27113] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 1 Indiget etiam homo divinae gratiae auxilio ad hoc quod perseveret in bono.

[27114] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 2 Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicuius moventis immobilis. Homo autem variabilis est et de malo in bonum, et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono, quod est perseverare, indiget auxilio divino.

[27115] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 3 Adhuc. Ad illud quod excedit vires liberi arbitrii, indiget homo auxilio divinae gratiae. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono. Quod sic patet. Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt. Quod autem eligitur, est aliquod particulare operabile. Particulare autem operabile est quod est hic et nunc. Quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii, est aliquid ut nunc operandum. Perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus. Iste igitur effectus qui est perseverare in bono, est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo ad perseverandum in bono auxilio divinae gratiae.

[27116] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 4 Amplius. Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. Et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam: ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret.

[27117] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 5 Praeterea. Si sunt plura agentia successive, quorum scilicet unum agat post actionem alterius; continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno ipsorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt; unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat: sicut philosophus probat, in VIII Phys., quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii tendentes in bonum, sibi invicem succedentes usque ad finem. Huius igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum: quia nullus eorum semper durat. Nec omnes simul: quia

non simul sunt, non possunt igitur simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiae ad perseverandum in bono.

[27118] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 6 Item. Si sint multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono, sunt multi motus et multae actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem quod per auxilium divinae gratiae diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinae gratiae est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono.

[27119] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 7 Hinc est quod dicitur ad Philipp. 1-6: *qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Iesu Christi*; et I Petri ult.: *Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternum gloriam suam, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque.*

[27120] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 8 Inveniuntur etiam in sacra Scriptura multae orationes quibus a Deo petitur perseverantia: sicut in Psalmo, *perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea*; et II ad Thess. 2-16, *Deus, pater noster, exhortetur corda vestra, et confirmet in omni opere et sermone bono.* Hoc etiam ipsum in oratione dominica petitur, maxime cum dicitur, *adveniat regnum tuum*: non enim nobis adveniet regnum Dei nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cuius ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

[27121] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 9 Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod ad perseverandum in bono sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiae.

[27122] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 155 n. 10 Sciendum tamen est quod, cum etiam ille qui gratiam habet, petat a Deo ut perseveret in bono; sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono, sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum: licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono. Et ideo, cum dicimus hominem indigere ad perseverandum finaliter auxilio gratiae, non intelligimus quod, super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum: sed intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exterius gubernantis.

Caput 156

[27123] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 tit. Quod ille qui decidit a gratia per peccatum, potest iterum per gratiam reparari

[27124] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 1 Ex his autem apparet quod per auxilium gratiae homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum.

[27125] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 2 Eiusdem enim virtutis est continuare salutem alicuius, et interruptam reparare: sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eandem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono auxilio divinae gratiae, ut ostensum est. Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiae auxilio poterit reparari.

[27126] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 3 Adhuc. Agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercumque dispositum: et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subiectum dispositum, potest absque dispositione subiecti formam naturalem inducere; utpote dum caecum illuminat, mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam: quia sine meritis datur, ut ostensum est. Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

[27127] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 4 Amplius. Haec sola homo recuperare amissa non potest quae per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra: eo quod homo non potest iterum generari. Auxilium autem gratiae datur homini non per generationem, sed postquam iam est. Potest igitur post amissionem gratiae per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

[27128] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 5 Item. Gratia est quaedam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est. Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo coniungens et a peccato liberans, si amittatur, divina operatione reparari potest.

[27129] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 6 Praeterea. In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae: hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem, sit possibile venire in finem illum. Sed homo postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitae durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum: cuius signa sunt desiderium de bono, et dolor de malo, quae adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum quod gratia in homine operatur.

[27130] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 7 Amplius. Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur

minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales, quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono. Et sic auxilio gratiae homo potest consequi remissionem peccatorum.

[27131] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 8 Hinc est quod dicitur Isaiae 1-18, *si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur*; et Proverb. 10-12, *universa delicta operit caritas.* Hoc etiam quotidie a domino non frustra petimus, dicentes: *dimitte nobis debita nostra.*

[27132] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 9 Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui dixerunt quod de peccatis quae homo post Baptismum peccat, homo veniam consequi non potest.

Caput 157

[27133] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 157 tit. Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam

[27134] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 157 n. 1 Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam.

[27135] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 157 n. 2 Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

[27136] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 157 n. 3 Adhuc. Offensa non nisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo Dei offensam incurrit: dicitur enim quod Deus peccatores odit, inquantum vult eos privare ultimo fine, quem his quos diligit praeparat. Non ergo homo potest a peccato mortali resurgere nisi per gratiam, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem.

[27137] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 157 n. 4 Ad hoc etiam induci possunt omnes rationes superius positae de gratiae necessitate.

[27138] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 157 n. 5 Hinc est quod dicitur Isaiae 43-25: *ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me*; et in Psalmo: *remisisti iniquitatem plebis tuae: operuisti omnia peccata eorum.*

[27139] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 157 n. 6 Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui

dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium.

Caput 158

[27140] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 158 tit. Qualiter homo a peccato liberatur

[27141] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 158 n. 1 Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo auxilio gratiae ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur praecipue per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de praeterito poenitet, et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato praeterito poeniteat, et futura vitare proponat. Si enim non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati. Si vero vellet desistere a peccato, non tamen doleret de peccato praeterito, non esset illud idem peccatum quod fecit, contrarium voluntati. Est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur, motui quo ad illud pervenitur: sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quae in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit: sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati.

[27142] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 158 n. 2 Item. Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui a peccato resurgit, non solum detestari peccatum praeteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

[27143] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 158 n. 3 Praeterea. Ea quae cum labore et poena acquirimus, magis amamus, et diligentius conservamus: unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus, vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter peccando amisit. Est ergo conveniens ut laborem et poenam sustineat pro peccatis commissis.

[27144] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 158 n. 4 Adhuc. Ordo iustitiae hoc requirit ut peccato poena

reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei praetergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat: sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

[27145] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 158 n. 5 Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus, ex Dei iustitia, ad aliquam poenam pro peccato commisso. Quam quidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur: inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum consequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc poenam non exigat, cum ea quae divinae providentiae subiacent, inordinata remanere non possint, haec poena infligetur ei a Deo. Nec talis poena satisfactoria dicetur, cum non fuerit ex electione patientis: sed dicetur purgatoria, quia, alio puniente, quasi purgabitur, dum quicquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod apostolus dicit, I ad Cor. 11-31 *si nosmetipsos diiudicaremus, non utique iudicaremur: cum autem iudicamur, a domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.*

[27146] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 158 n. 6 Considerandum tamen quod, cum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia, et inhaesio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam poenam. Nam, ut ex praedictis colligi potest, poena quam quis patitur post peccati remissionem, ad hoc necessaria est ut mens firmius bono inhaereat, homine per poenas castigato, poenae enim medicinae quaedam sunt; et ut etiam ordo iustitiae servetur, dum qui peccavit, sustinet poenam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, praecipue si vehemens fuerit: displicentia autem culpae praeteritae, cum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei, et odii peccati praeteriti, excluditur necessitas satisfactoriae vel purgatoriae poenae: et, si non sit tanta vehementia quod totaliter poenam excludat, tamen, quanto vehementius fuerit, tanto minus de poena sufficiet.

[27147] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 158 n. 7 Quae autem per amicos facimus, per nos ipsos facere videmur: quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio caritatis. Et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo: praecipue cum necessitas fuerit. Nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: et sic poena ei non deest, dum patienti amico compatitur; et tanto amplius, quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio caritatis in eo qui pro amico patitur, facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur: hoc enim est promptae caritatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dum uterque in caritate fuerit. Hinc est quod apostolus dicit, Galat. 6-2: *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.*

Caput 159

[27148] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 159 tit. Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit

[27149] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 159 n. 1 Cum autem, sicut ex praemissis habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinae gratiae; sine qua etiam nullus potest habere ea quae sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio, et perseverantia: potest alicui videri quod non sit homini imputandum si praedictis careat; praecipue cum auxilium divinae gratiae mereri non possit, nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit poena dignus: cum expresse dicatur, Ioann. 3-36: *qui incredulus est filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.* Et cum nullus ad beatitudinis finem sine praemissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur, nec poenam patiantur a Deo. Cuius contrarium ostenditur ex eo quod dicitur Matth. 25, quod omnibus in divino iudicio existentibus dicetur, *venite, possidete paratum vobis regnum*; vel, *discedite in ignem aeternum.*

[27150] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 159 n. 2 Ad huius dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec advocari possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat: dicitur enim de quibusdam, Iob 21-14, *dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*; et Iob 24-13, *ipsi fuerunt rebelles lumini.* Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, *vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire*, ut dicitur I ad Tim. 2-4: sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur.

Caput 160

[27151] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 160 tit. Quod homo in peccato existens sine gratia peccatum

vitare non potest

[27152] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 160 n. 1 Quod autem dictum est, in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiae praestet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem praecedentem declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate eius nullum impedimentum gratiae praestare. Etsi enim, ad aliquod momentum, ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate: si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur. Cum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu praecipuum, tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans autem fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est quod, post peccatum, non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

[27153] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 160 n. 2 Praeterea. Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se iam habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet, eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur: unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata, inclinatione manente. Et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

[27154] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 160 n. 3 Ad hoc etiam operantur impetus corporalium passionum; et appetibilia secundum sensum; et plurimae occasiones male agendi; quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhaesionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

[27155] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 160 n. 4 Unde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cuius contrarium apparet ex hoc quod Psalmus petit: *dum defecerit virtus mea, ne derelinquas me.* Et dominus orare nos docet: *et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.*

[27156] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 160 n. 5 Quamvis autem illi qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiae ponant, ut ostensum est, nisi auxilio gratiae praeveniantur; nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa praecedente in eis relinquitur; sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit.

[27157] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 160 n. 6 Praeterea, licet ille qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum, habet tamen in potestate nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est. Unde quodcumque committat, voluntarie committit. Et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

Caput 161

[27158] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 161 tit. Quod Deus aliquos a peccato liberat, et aliquos in peccato relinquit

[27159] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 161 n. 1 Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiae praestet, et, quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere: tamen, quia Deus praeter ordinem rebus inditum operari potest, sicut cum caecum illuminat vel mortuum resuscitat; interdum, ex abundantia bonitatis suae, etiam eos qui impedimentum gratiae praestant, auxilio suo praevenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum. Et sicut non omnes caecos illuminat, nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, et in aliis ordo naturae servetur; ita non omnes qui gratiam impediunt, auxilio suo praevenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis iustitiae ordo manifestetur. Hinc est quod apostolus dicit, Rom. 9-22: *volens Deus ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.*

[27160] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 161 n. 2 Cum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem praeveniens convertat, illos autem sustineat, sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos. Hoc enim ex simplici voluntate eius dependet: sicut ex simplici eius voluntate processit quod, cum omnia fierent ex nihilo, quaedam facta sunt aliis digniora; et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia, similiter disposita, quaedam vasa format ad nobiles usus, et quaedam ad ignobiles. Hinc est quod apostolus dicit, ad Rom. 9-21: *an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*

[27161] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 161 n. 3 Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hos ad Deum converti et non alios, propter aliqua opera quae animae eorum fecerant antequam corporibus unirentur. Quae quidem positio in secundo libro diligentius improbata est.

Caput 162

[27162] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 tit. Quod Deus nemini est causa peccandi

[27163] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 1 Quamvis autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis, secundum eorum merita, eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

[27164] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 2 Homines enim peccant per hoc quod deviant ab ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus patet. Cum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

[27165] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 3 Item. Bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum: contrariatur enim proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

[27166] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 4 Praeterea. Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quaedam similitudo ipsius. Repugnat autem sapientiae et bonitati humanae quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinae.

[27167] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 5 Adhuc. Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis: sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva; cum tamen ex ea sit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem a Deo, qui est primus agens: a quo tamen est quicquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

[27168] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 6 Hinc est quod dicitur Eccli. 15-12: *non dicas, ille me implanavit. Non enim necessarii sunt ei homines impii.* Et infra: 21 *nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi.* Et Iac. 1-13 dicitur: *nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentetur: Deus enim intentator malorum est.*

[27169] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 7 Inveniuntur tamen quaedam in Scripturis ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi. Dicitur enim Exodi 10-1, *ego induravi cor Pharaonis et servorum illius* et Isaiae 6-10, *excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava: ne forte videant oculis suis et convertantur, et sanem eos* et Isaiae 63-17, *errare nos fecisti de viis tuis, indurasti cor nostrum, ne timeremus te.* Et Rom. 1-28, dicitur: *tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut*

faciant quae non conveniunt. Quae omnia secundum hoc intelligenda sunt, quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

[27170] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 8 Hoc autem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur, et provocantia ad peccatum comprimuntur. Adiuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis, et alia naturalia bona quae homini confert. Cum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit, pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit, dicitur eos obdurare vel excaecare, vel aliquid eorum quae dicta sunt.

Caput 163

[27171] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 163 tit. De praedestinatione, reprobatione, et electione divina

[27172] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 163 n. 1 Quia ergo ostensum est quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adiuti, aliqui vero, eodem auxilio gratiae deserti, ab ultimo fine decidunt; omnia autem quae a Deo aguntur, ab aeterno per eius sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra ostensum est: necesse est praedictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praedestinasse. Unde apostolus dicit ad Ephes. 1-5: *qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae.* Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur reprobasse, vel odio habuisse: secundum illud quod habetur Malach. 1-2 *Iacob dilexi, Esau odio habui.* Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina electio: de qua dicitur Ephes. 1-4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

[27173] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 163 n. 2 Sic igitur patet quod praedestinatio et electio et reprobatio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem. Unde per eadem manifestum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert.

[27174] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 163 n. 3 Quod autem praedestinatio et electio causam non habent ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est: sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est

prima causa eorum quae fiunt, nil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae, licet effectuum providentiae, et similiter praedestinationis, unus possit alterius esse causa.

[27175] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 163 n. 4 *Quis enim*, ut apostolus dicit, *prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia. Ipsi honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber IV a capite I ad caput XXVI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 4

Caput 1

[27176] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 1 *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius, et cum vix parvam stillam sermonum eius audiverimus, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri.* Iob, 26-14.

[27177] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 2 Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia improportionaliter elevatur, pertingere per seipsum non valet.

[27178] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 3 Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit: ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse, ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta.

[27179] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 4 Praedicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio. Una quidem ex parte primae rerum originis: nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit. Nam cum causae sint nobiliores effectibus, prima quidem causata deficiunt a prima causa, quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeminent; et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur.

[27180] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 5 Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa.

[27181] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 6 Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam cum sensus unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi; intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad perfectam notitiam inferioris naturae pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu; et adhuc minus illorum quorum accidentia sensu capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus percipiantur. Sed etsi ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest: cum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus. Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a no-

bis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire? Quod quia sine proportione excedit vias praedictas, etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

[27182] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 7 Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt.

[27183] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 8 In qua quidem revelatione, secundum congruentiam hominis, quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in ceteris rebus mobilibus accidit. Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum, quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportiones sensus excedunt, omnino elevari non potest. Sed cum a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda.

[27184] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 9 Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.

[27185] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 10 Hanc igitur triplicem cognitionem Iob in verbis propositis insinuat. Quod enim dicit, *ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius*, ad illam cognitionem pertinet qua per vias creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adiunxit, *ex parte. Ex parte enim cognoscimus*: sicut apostolus dicit, 1 Cor. 13-9.

[27186] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 11 Quod vero subdit, *et cum vix parvam stillam sermonum eius audiverimus*, ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur: *fides enim*, ut dicitur Rom. 10-17, *est ex auditu, auditus autem per verbum Dei*; de quo etiam dicitur Ioan. 17-17, *sanctifica eos in veritate: sermo tuus veritas est.* Sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicit, *audiverimus.* Quia vero haec imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a Deo nobis mediantibus Angelis revelatur, *qui vident faciem patris*, recte nominat *stillam.* Unde et Ioel 3-18 dicitur: *in die illa stillabunt montes dulcedinem.* Sed quia non omnia mysteria quae in prima veritate visa Angeli et alii beati cognoscunt, sed quaedam pauca nobis revelantur, signanter addit, *parvam.* Dicitur enim Eccli. 43-35 *quis magnificat eum sicut est ab initio? Multa abscondita sunt maiora his: pauca enim vidimus operum eius.* Et dominus discipulis dicit, Ioan. 16-12: *multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo.* Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur: ut ad ea quomodocumque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur, et increduli lacerare non possint: unde dicit apostolus, I ad Cor. 13-12: *videmus nunc per speculum*

in aenigmate. Signanter igitur addit, *vix* ut difficultas ostenderetur.

[27187] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 12 Quod vero subdit, *quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri?* Ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa: *videbimus enim eum sicuti est*, ut dicitur I Ioan. 3-2. Unde dicit, *intueri.* Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa maiestas divina videbitur, et omnis bonorum perfectio: unde dominus ad Moysen dixit, Exodi 33-19: *ego ostendam tibi omne bonum.* Recte ergo dicit, *magnitudinis.* Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifesta: unde dominus discipulis suis dicit, Ioan. 16-25: *venit hora cum iam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de patre annuntiabo vobis.* Signanter ergo dicit, *tonitruum*, ad manifestationem insinuandam.

[27188] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 13 Competunt autem verba praemissa nostro proposito. Nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest: imperfecte tamen, et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Iob, *ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius.* Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

[27189] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 14 Circa quae qualiter procedendum sit, praemissa verba nos docent. Cum enim huiusmodi veritatem *vix audiverimus* in sermonibus sacrae Scripturae quasi *stillam parvam* ad nos descendentem; nec possit aliquis in huius vitae statu *tonitruum magnitudinis intueri*; erit hic modus servandus, ut ea quae in sermonibus sacrae Scripturae sunt tradita, quasi principia sumantur; et sic ea quae in sermonibus praedictis occulte nobis traduntur, studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi non adsit; probanda enim sunt huiusmodi auctoritate sacrae Scripturae, non autem ratione naturali. Sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur. Qui etiam modus in principio huius operis praedeterminatus est.

[27190] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 15 Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit; est autem eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo: ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis. Secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam. Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur.

Caput 2

[27191] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 2 tit. Quod sit generatio, paternitas et filiatio in divinis

[27192] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 2 n. 1 Principium autem considerationis a secreto divinae generationis sumentes, quid de ea secundum sacrae Scripturae documenta teneri debeat, praemittamus. Dehinc vero ea quae contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus: quorum solutione subiecta, huius considerationis propositum consequemur.

[27193] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 2 n. 2 Tradit igitur nobis sacra Scriptura in divinis paternitatis et filiationis nomina, Iesum Christum filium Dei contestans. Quod in Scriptura novi testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim Matth. 11-27: *nemo novit filium nisi pater: neque patrem quis novit nisi filius.* Ab hoc Marcus suum Evangelium coepit, dicens: *initium Evangelii Iesu Christi, filii Dei.* Ioannes etiam Evangelista hoc frequenter ostendit: dicitur enim Ioan. 3-35: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius*; et Ioan. 5-21: *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat.* Paulus etiam apostolus haec verba frequenter interserit: dicit enim, Rom. 1, *se segregatum in Evangelium Dei, (quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis) de filio suo*; et ad Hebr. 1-1: *multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in filio.*

[27194] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 2 n. 3 Hoc etiam traditur, licet rarius, in Scriptura veteris testamenti. Dicitur enim Proverb. 30-4: *quod nomen eius? Et quod nomen filii eius, si nosti?* In Psalmo etiam legitur: *dominus dixit ad me, filius meus es tu.* Et iterum: *ipse invocavit me, pater meus es tu.*

[27195] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 2 n. 4 Et quamvis haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur, *dominus dixit ad me, filius meus es tu*, ad ipsum David referatur; quod vero dicitur, *ipse invocavit me, pater meus es tu*, Salomoni attribuatur: tamen ea quae coniunguntur utrique, hoc non omnino ita esse ostendunt. Neque enim David potest competere quod additur, *ego hodie genui te*; et quod subditur, *dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*, cum eius regnum usque ad terminos terrae non fuerit dilatatum, ut historia libri regum declarat. Neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur, *ipse invocavit me, pater meus es tu*: cum subdatur *ponam in saeculum saeculi sedem eius, et thronum eius sicut dies caeli.* Unde datur intelligi quod, quia quaedam praemissis verbis annexa David vel Salomoni possint congruere, quaedam vero nequaquam, quod de David et Salomone haec verba dicantur, secundum morem Scripturae, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

[27196] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 2 n. 5 Quia vero nomina patris et filii generationem aliquam consequuntur, ipsum etiam divinae generationis nomen Scriptura non tacuit. Nam in Psalmo, ut dictum est, legitur: *ego hodie genui te.* Et Proverb. 8, dicitur: *nondum erant abyssi et ego*

iam concepta eram: ante omnes colles ego parturiebar; vel secundum aliam litteram: *ante omnes colles generavit me dominus.* Dicitur etiam Isaiae ult.: *numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? Dicit dominus. Si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? Ait dominus Deus.* Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captivitate revertentium in terram suam, quia praemittitur, *parturivit et peperit Sion filios suos*, tamen hoc proposito non obsistit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio, quae ex Dei ore inducitur, firma et stabilis manet: ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit, ipse non vere, sed per similitudinem generet: cum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est. Ioan. etiam 1 dicitur: *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, et iterum: unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Et Paulus dicit, Hebr. 1-6: *et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: et adorent eum omnes Angeli Dei.*

Caput 3

[27197] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 3 tit. Quod filius Dei sit Deus

[27198] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 3 n. 1 Considerandum tamen quod praedictis nominibus divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam: dicitur enim Iob 38-29 *quis est pluviae pater? Vel quis genuit stillas roris? De cuius utero egressa est glacies? Et gelu de caelo quis genuit?* Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis et generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit Scripturae auctoritas ut eum quem filium et genitum nominabat, etiam Deum esse non taceret, ut sic praedicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur. Dicitur enim Ioan. 1-1: *in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum.* Et quod verbi nomine filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur: nam subdit: *verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre.* Et Paulus dicit, Tit. 3-4: *apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei.*

[27199] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 3 n. 2 Hoc etiam veteris testamenti Scriptura non tacuit, Christum Deum nominans. Dicitur enim in Psalmo: *sedes tua, Deus, in saeculum saeculi, virga directionis virga regni tui: dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem.* Et quod ad Christum dicatur, patet per id quod subditur: *propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis.* Et Isaiae 9-6 dicitur: *parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius; et vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.*

[27200] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 3 n. 3 Sic igitur ex sacra Scriptura docemur filium Dei, a Deo genitum, Deum esse. Filium autem Dei Iesum Christum Petrus confessus est, ei dicens: *tu es Christus, filius Dei vivi.* Ipse igitur et unigenitus est, et Deus est.

Caput 4

[27201] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 tit. Quid opinatus sit Photinus de filio Dei, et eius improbatio

[27202] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 1 Huius autem doctrinae veritatem quidam perversi homines suo sensu metiri praesumentes, de praemissis vanas et varias opiniones conceperunt.

[27203] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 2 Quorum quidem consideraverunt hanc esse Scripturae consuetudinem, eos qui divina gratia iustificantur, filios Dei dici: secundum illud Ioan. 1-12, *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Et Rom. 8-16, dicitur: *ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Et 1 Ioan. 3-1: *videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Quos etiam a Deo genitos esse Scriptura non tacet. Dicitur enim Iac. 1-18: *voluntarie genuit nos verbo veritatis.* Et 1 Ioan. 3-9, dicitur: *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Et, quod est mirabilius, eiusdem nomen divinitatis adscribitur. Dominus enim dixit ad Moysen: *ego constitui te Deum Pharaonis.* Et in Psalmo: *ego dixi, dii estis, et filii excelsi omnes*; et, sicut dominus dicit, Ioan. 10-35: *illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.*

[27204] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 3 Per hunc ergo modum, opinantes Iesum Christum purum hominem esse, et ex Maria virgine initium sumpsisse, et per beatae vitae meritum divinitatis honorem prae ceteris fuisse adeptum, aestimaverunt eum, similiter aliis hominibus, per adoptionis spiritum Dei filium; et per gratiam ab eo genitum; et per quandam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis, sicut et de sanctis dicitur II Petr. 1-4: *ut efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem.*

[27205] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 4 Hanc autem positionem sacrae Scripturae auctoritate confirmare nitebantur.

[27206] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 5 Dicit enim dominus, Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

[27207] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 6 Item, Rom. 1, dicitur de filio quod *factus est ei*, scilicet Deo, *ex semine David secundum carnem*; et quod *praedestinatus est filius Dei in virtute.* Quod autem praedestinatur et factum est, videtur non esse aeternum.

[27208] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 7 Item. Apostolus dicit, ad Philipp. 2-8: *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Ex quo videtur ostendi quod propter obedientiae et passionis meritum divino sit honore donatus, et super omnia exaltatus.

[27209] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 8 Petrus etiam dicit, Act. 2-36: *certissime ergo sciat omnis domus Israel quia dominum eum et Christum Deus fecit hunc Iesum, quem vos crucifixistis.* Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

[27210] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 9 Adducunt etiam in fulcimentum suae opinionis ea quae in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur: sicut quod femineo portatur utero, et profectum aetatis accepit, esuriem passus est, et lassitudine fatigatus, et morti subiectus; quod sapientia profecit, iudicii se nescire diem confessus est, et mortis terrore concussus est; et alia huiusmodi, quae Deo per naturam existenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturae divinae.

[27211] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 10 Hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui haeretici, Cerinthus et Ebion; quam postea Paulus Samosatenus instauravit; et postea a Photino est confirmata, ut qui hoc dogmatizant, Photiniani nuncupentur.

[27212] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 11 Diligenter autem verba sacrae Scripturae considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem praedicti homines sua opinione conceperunt. Nam cum Salomon dicat, *nondum erant abyssi et ego iam concepta eram*, satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse. Unde relinquitur quod filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit. Et licet haec, et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione, dicentes haec secundum praedestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi conditionem dispositum fuit ut ex Maria virgine Dei filius nasceretur, non quod Dei filius fuerit ante mundum; convincantur quod non solum in praedestinatione, sed etiam realiter fuerit ante Mariam. Nam post praemissa verba Salomonis subiungitur: *quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens*: si autem in sola praedestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Ioannis Evangelistae habetur: nam cum praemisisset, *in principio erat verbum*, quo nomine filius intelligitur, ut ostensum est; ne quis hoc secundum praedestinationem accipere possit, subdit: *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*, quod verum esse non posset nisi realiter ante mundum extitisset. Item, filius Dei dicit, Ioan., 3-13: *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo*; et iterum, Ioan. 6-38: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Apparet ergo eum fuisse antequam de caelo descenderet.

[27213] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 12 Praeterea. Secundum praedictam positionem, homo per

vitae meritum profecit in Deum. Apostolus autem e converso ostendit quod, cum Deus esset, factus est homo. Dicit enim, ad Philipp. 2-6 *cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Repugnat igitur praedicta positio apostolicae sententiae.

[27214] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 13 Adhuc. Inter ceteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses eam habuit copiose, de quo dicitur Exod. 33-11, quod *loquebatur ei dominus facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum.* Si igitur Iesus Christus non diceretur Dei filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii sancti, eadem ratione Moyses filius diceretur et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus: nam et inter alios sanctos, unus alio maiori gratia repletur, et tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius qua Christus. Distinguit enim apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo: dicitur enim ad Hebr. 3-5: *Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius tanquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant: Christus autem tanquam filius in domo sua.* Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei filius per adoptionis gratiam, sicut alii sancti.

[27215] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 14 Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturae locis colligi potest, quae quodam singulari modo Christum prae aliis Dei filium nominat, quandoque quidem, absque aliis, singulariter eum *filium* nominat: sicut vox patris intonuit in Baptismo, *hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* Quandoque eum *unigenitum* nominat: sicut Ioan. 1-14, *vidimus eum quasi unigenitum a patre*; et iterum, *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Si autem communi modo, sicut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset. Quandoque etiam et *primogenitus* nominatur, ut quaedam derivatio filiationis ab eo in alios ostendatur: secundum illud Rom. 8-29: *quos praescivit et praedestinavit fieri conformes imagini filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*; et Gal. 4-4 dicitur: *misit Deus filium suum ut adoptionem filiorum reciperemus.* Alia ergo ratione ipse est filius, per cuius filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

[27216] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 15 Amplius. Quaedam opera in Scripturis sacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt, sicut sanctificatio animarum, et remissio peccatorum: dicitur enim Levit. 20-8: *ego dominus, qui sanctifico vos*; et Isaiae 43-25: *ego sum qui deleo iniquitates vestras propter me.* Utrumque autem horum Christo Scriptura attribuit. Dicitur enim ad Hebr. 2-11: *qui sanctificat et qui sanctificantur, ex uno omnes*; et ad Hebr. ult.: *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ipse etiam dominus de se protestatus est quod haberet potestatem remittendi peccata, et miraculo confirmavit, ut habetur Matth. 9-6. Hoc etiam Angelus de ipso praenuntiavit, *ipse*, inquiens, *salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Non igitur Christus, et sanctificans et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur, et quorum peccata remittuntur: sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

[27217] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 16 Illa vero Scripturae testimonia quibus ostendere nitebantur quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei filio, post incarnationis mysterium, duas naturas,

humanam scilicet et divinam. Unde de eo dicuntur et quae Dei sunt propria, ratione divinae naturae; et quae ad defectum pertinere videntur, ratione humanae naturae, ut infra plenius explanabitur. Nunc autem, ad praesentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse secundum Scripturas quod Christus Dei filius et Deus dicitur non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

Caput 5

[27218] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 tit. Opinio Sabellii de filio Dei, et eius improbatio

[27219] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 1 Quia vero omnium de Deo recte sentientium haec est fixa mentis conceptio, quod non possit esse nisi unus Deus, quidam, ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei filium et Deum patrem: nec tamen quod Deus filius dicatur secundum suam naturam aut ab aeterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria virgine natus est per incarnationis mysterium. Et sic omnia quae Christus secundum carnem sustinuit, Deo patri attribuebant: puta esse filium virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum et resurrexisse, et alia omnia quae Scripturae de Christo secundum carnem loquuntur.

[27220] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 2 Hanc autem positionem confirmare nitebantur Scripturae auctoritatibus.

[27221] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 3 Dicitur enim Exod. 20: *audi, Israel, dominus Deus tuus Deus unus est.* Et Deut. 32-39: *videte quod ego sum solus, et non est alius praeter me.* Et Ioan. 5: *pater in me manens, ipse facit opera* et 14-9 *qui videt me, videt et patrem; et, ego in patre, et pater in me est.* Ex quibus omnibus concipiebant Deum patrem ipsum filium dici ex virgine incarnatum.

[27222] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 4 Haec autem fuit opinio Sabellianorum, qui et Patripassiani sunt dicti, eo quod patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum patrem esse Christum.

[27223] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 5 Haec autem positio, etsi a praedicta differat quantum ad Christi divinitatem, nam haec Christum verum et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat; tamen quantum ad generationem et filiationem, utraque est conformis opinio: nam sicut prima positio asserit filiationem et generationem qua Christus filius dicitur, non fuisse ante Mariam, ita et haec opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam. Habet etiam et hoc proprium ista positio, quod, cum dicitur filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quaedam proprietas superveniens

praeexistenti personae: nam ipse pater, secundum quod carnem sumpsit ex virgine, filii nomen accepit; non quasi filius sit aliqua subsistens persona a persona patris distincta.

[27224] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 6 Huius autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate Scripturae. Nam Christus non solum virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam filius Dei: ut ex superioribus patet. Hoc autem esse non potest, ut idem sit filius sui ipsius: cum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse; quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus pater ipse filius, sed alius est filius et alius pater.

[27225] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 7 Item. Dominus dicit: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me*, Ioan. 6-38; et 17-5: *clarifica me, pater, apud temetipsum*. Ex quibus omnibus, et similibus, ostenditur filius esse alius a patre.

[27226] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 8 Potest autem dici secundum hanc positionem, quod Christus dicitur filius Dei patris solum secundum humanam naturam: quia scilicet ipse Deus pater humanam naturam quam assumpsit, creavit et sanctificavit. Sic igitur ipse secundum divinitatem sui ipsius secundum humanitatem dicitur pater. Et ita etiam nihil prohibet eundem secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

[27227] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 9 Sed secundum hoc sequetur quod Christus dicatur filius Dei sicut et alii homines, vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem quod alia ratione Christus dicitur Dei filius quam alii sancti. Non igitur modo praedicto potest intelligi quod ipse pater sit Christus et filius sui ipsius.

[27228] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 10 Praeterea. Ubi est unum suppositum subsistens, pluralis praedicatio non recipitur. Christus, autem de se et de patre pluraliter loquitur, dicens: *ego et pater unum sumus*. Non est ergo filius ipse pater.

[27229] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 11 Adhuc. Si filius a patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterium, ante incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex sacra Scriptura etiam ante incarnationem filius a patre fuisse distinctus. Dicitur enim Ioan. 1-1: *in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum*. Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat: habet enim hoc consuetudo loquendi, ut alius apud alium esse dicatur. Similiter etiam Proverb. 8-30, genitus a Deo dicit: *cum eo eram componens omnia*. In quo rursus associatio et quaedam distinctio designatur. Dicitur etiam Osee 1-7: *domui Iuda miserebor, et salvabo eos in domino Deo suo*: ubi Deus pater de salvandis in Deo filio populis loquitur quasi de persona a se distincta, quae Dei nomine digna habeatur. Dicitur etiam Gen. 1-26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*: in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominem designatur. Homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur. Et sic Dei patris et Dei filii pluralitas et distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem. Non igitur ipse pater filius dicitur propter incarnationis mysterium.

[27230] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 12 Amplius. Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet

eius qui dicitur filius: non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. Paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur: sicut et generans et genitum. Oportet igitur, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est Dei filius: dicitur enim 1 Ioan. ult.: *ut simus in vero filio eius Iesu Christo*. Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a patre. Non igitur ipse pater est filius. Adhuc. Post incarnationis mysterium pater de filio protestatur: *hic est filius meus dilectus*. Haec autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius a patre.

[27231] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 5 n. 13 Ea vero quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare, id quod intendit non ostendunt, ut infra plenius ostendetur. Non enim per hoc quod Deus est unus, vel quod pater est in filio et filius in patre, habetur quod filius et pater sit unum supposito: potest enim et duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

Caput 6

[27232] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 tit. De opinione Arii circa filium Dei

[27233] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 1 Cum autem doctrinae sacrae non congruat quod filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat; neque ut is qui ab aeterno Deus fuit et pater est, per carnis assumptionem filius esse coeperit, ut Sabellius dixerat: fuerunt alii hanc de divina generatione quam Scriptura tradit opinionem sumentes, quod filius Dei ante incarnationis mysterium extiterit, et etiam ante mundi conditionem; et quia iste filius a Deo patre est alius, aestimaverunt eum non esse eiusdem naturae cum Deo patre; non enim intelligere poterant, nec credere volebant, quod aliqui duo, secundum personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. Et quia sola natura Dei patris, secundum fidei doctrinam, aeterna creditur, crediderunt naturam filii non ab aeterno extitisse, licet fuerit filius ante alias creaturas. Et quia omne quod non est aeternum, ex nihilo factum est et a Deo creatum, filium Dei ex nihilo factum esse, et creaturam praedicabant. Sed quia auctoritate Scripturae cogebantur ut etiam filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum, dicebant eum unum cum Deo patre, non quidem per naturam, sed per quandam consensus unionem, et per divinae similitudinis participationem super ceteras creaturas. Unde, cum supremae creaturae, quas Angelos dicimus, in Scripturis et dii et filii Dei nominentur, secundum illud Iob 38-4 *ubi eras cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei?* Et in Psalmo, *Deus stetit in synagoga deorum*, hunc Dei filium et Deum prae aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter ceteras creaturas, in tantum quod per eum Deus pater omnem aliam condiderit

creaturam.

[27234] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 2 Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacrae Scripturae documentis.

[27235] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 3 Dicit enim filius, Ioan. 17-3, ad patrem loquens: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Solus ergo pater Deus verus est. Cum ergo filius non sit pater, filius Deus verus esse non potest.

[27236] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 4 Item. Apostolus dicit, I ad Tim. ult.: *serves mandatum sine macula irreprehensibile usque in adventum domini nostri Iesu Christi, quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem*, in quibus verbis ostenditur distinctio Dei patris ostendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus pater ostendens est potens rex regum et dominus dominantium, et solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. Solus ergo pater Deus verus est. Non ergo filius.

[27237] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 5 Praeterea. Dominus dicit, Ioan. 14-28: *pater maior me est*; et apostolus dicit filium patri esse subiectum, I ad Cor. 15-28: *cum omnia subiecta illi fuerint, tunc ipse filius subiectus erit illi*, scilicet patri, *qui sibi subiecit omnia.* Si autem esset una natura patris et filii, esset etiam una magnitudo et maiestas: non enim filius esset minor patre, nec patri subiectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod filius non sit eiusdem naturae cum patre ut credebant.

[27238] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 6 Adhuc. Natura patris non patitur indigentiam. In filio autem indigentia invenitur: ostenditur enim ex Scripturis quod a patre recipit; recipere autem indigentis est. Dicitur enim Matth. 11-27: *omnia tradita sunt mihi a patre meo*, et Ioan. 3-35: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius.* Videtur igitur filius non esse eiusdem naturae cum patre.

[27239] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 7 Amplius. Doceri et adiuvari indigentis est. Filius autem a patre docetur et iuvatur. Dicitur enim Ioan. 5-19: *non potest filius a se facere quicquam, nisi quod viderit patrem facientem*; et infra: 20 *pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit*; et Ioan. 15-15, filius dicit discipulis: *omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* Non igitur videtur esse eiusdem naturae filius cum patre.

[27240] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 8 Praeterea. Praeceptum recipere, obedire, orare, et mitti, inferioris esse videtur. Haec autem de filio leguntur. Dicit enim filius, Ioan. 14-31: *sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio.* Et Philipp. 2-8: *factus est obediens patri usque ad mortem.* Et Ioan. 14-16: *ego rogabo patrem, et alium Paracletum dabit vobis.* Et Galat. 4-4, dicit apostolus: *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.* Est ergo filius minor patre, et ei subiectus.

[27241] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 9 Item. Filius clarificatur a patre: sicut ipse dicit, Ioan. 12-28: *pater, clarifica nomen tuum*; et sequitur: *venit vox de caelo, et clarificavi, et iterum clarificabo.*

Apostolus etiam dicit, ad Rom. 8-11, quod *Deus suscitavit Iesum Christum a mortuis.* Et Petrus dicit, Act. 2-33, quod *est dextera Dei exaltatus.* Ex quibus videtur quod sit patre inferior.

[27242] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 10 Praeterea. In natura patris nullus defectus esse potest. In filio autem invenitur defectus potestatis: dicit enim Matth. 20-23: *sedere ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo.* Defectus etiam scientiae: dicit enim ipse, Marc. 13-32: *de die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli in caelo, neque filius, nisi pater.* Invenitur etiam in eo defectus quietae affectionis: cum in eo Scriptura asserat tristitiam fuisse, et iram, et alias huiusmodi passiones. Non igitur videtur filius esse eiusdem naturae cum patre.

[27243] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 11 Adhuc. Expresse in Scripturis invenitur quod filius Dei sit creatura. Dicit enim Eccli. 24-12: *dixit mihi creator omnium, et qui creavit me, requievit in tabernaculo meo.* Et iterum: *ab initio et ante saecula creata sum.* Est igitur filius creatura.

[27244] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 12 Praeterea. Filius creaturis connumeratur. Dicitur enim Eccli. 24-5, ex persona sapientiae: *ego ex ore altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam.* Et apostolus, ad Coloss. 1-15, dicit de filio quod est *primogenitus creaturae.* Videtur ergo quod filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

[27245] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 13 Amplius. Filius dicit, Ioan. 17-22, pro discipulis ad patrem orans: *ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Sic igitur pater et filius unum sunt sicut discipulos unum esse volebat. Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo pater et filius sunt per essentiam unum. Et sic sequitur quod sit creatura, et patri subiectus.

[27246] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 14 Est autem haec positio Arii et Eunomii. Et videtur a Platonicorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum, patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quandam mentem, in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant; et post hanc, animam mundi; et deinde alias creaturas. Quod ergo in Scripturis sacris de Dei filio dicitur, hoc de mente praedicta intelligebant: et praecipue quia sacra Scriptura Dei filium Dei sapientiam nominat et verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Avicennae, qui supra animam primi caeli ponit intelligentiam primam, moventem primum caelum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat.

[27247] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 6 n. 15 Sic igitur Ariani de Dei filio suspicati sunt quod esset quaedam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset: praecipue cum etiam quidam philosophi posuerunt quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

Caput 7

[27248] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 tit. Improbatio opinionis Arii de filio Dei

[27249] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 1 Hanc autem positionem divinae Scripturae repugnare manifeste potest percipere, si quis sacrarum Scripturarum dicta diligenter consideret.

[27250] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 2 Cum enim Scriptura divina et Christum Dei filium, et Angelos Dei filios nominet, alia tamen et alia ratione: unde apostolus, Hebr. 1-5, dicit: *cui dixit aliquando Angelorum, filius meus es tu, ego hodie genui te?* Quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem praedictam, eadem ratione Angeli filii dicerentur et Christus: utrisque enim nomen filiationis competeret secundum quandam sublimitatem naturae, in qua creati sunt a Deo.

[27251] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 3 Nec obstat si Christus sit excellentioris naturae prae aliis Angelis: quia etiam inter Angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus patet, et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus filius Dei dicitur secundum quod asserit praedicta positio.

[27252] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 4 Item. Cum ratione creationis nomen filiationis divinae multis conveniat, quia omnibus Angelis et sanctis; si etiam Christus eadem ratione filius diceretur, non esset unigenitus, licet, propter excellentiam suae naturae, inter ceteros primogenitus posset dici. Asserit autem eum Scriptura esse unigenitum, Ioan. 1-14: *vidimus eum quasi unigenitum a patre.* Non igitur ratione creationis Dei filius dicitur.

[27253] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 5 Amplius. Nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit: alias enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, cum filios dicimus aut discipulos, aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis, cum id quod creatur a Deo, non ex substantia Dei derivetur, Christus vere filius dici non posset. Dicitur autem verus filius, I Ioan. ult.: *ut simus*, inquit, *in vero filio eius, Iesu Christo.* Non igitur Dei filius dicitur, quasi a Deo creatus in quantacumque naturae excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

[27254] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 6 Praeterea. Si Christus ratione creationis filius dicitur, non erit verus Deus: nihil enim creatum Deus potest dici nisi per quandam similitudinem ad Deum. Ipse autem Iesus Christus est verus Deus: cum enim Ioannes dixisset, *ut simus in vero filio eius*, subdit: *hic est verus Deus et vita aeterna.* Non igitur Christus filius Dei dicitur ratione creationis.

[27255] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 7 Amplius. Apostolus, ad Rom. 9-5, dicit: *ex quibus Christus est secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, amen.* Et Tit. 2-13:

expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei et salvatoris nostri Iesu Christi. Et Ierem. 23 dicitur: *suscitabo David germen iustum* et postea subditur, *et hoc est nomen quod vocabunt eum, dominus iustus noster*, ubi in Hebraeo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod filius Dei est verus Deus.

[27256] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 8 Praeterea. Si Christus verus filius est, de necessitate sequitur quod sit verus Deus. Non enim vere filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur nisi in similem speciem generantis procedat: oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus filius Dei, oportet quod sit verus Deus. Non est igitur aliquid creatum.

[27257] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 9 Item. Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis: quia, sicut ex superioribus patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cuiusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinae bonitatis: dicit enim apostolus, ad Coloss. 2-9: *in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis.* Christus ergo non est creatura.

[27258] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 10 Adhuc. Licet intellectus Angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. Intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu divino: dicit enim apostolus, ad Coloss. 2-3, quod *in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* Non est igitur Christus filius Dei creatura.

[27259] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 11 Amplius. Quicquid Deus habet in seipso, est eius essentia, ut in primo ostensum est. Omnia autem quae habet pater, sunt filii: dicit enim ipse filius, Ioan. 16-15: *omnia quae habet pater, mea sunt*; et Ioan. 17-10, ad patrem loquens, ait: *mea omnia tua sunt, et tua mea sunt.* Est ergo eadem essentia et natura patris et filii. Non est igitur filius creatura.

[27260] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 12 Praeterea. Apostolus dicit, Philipp. 2, quod filius, antequam exinaniret semetipsum formam servi accipiens, in forma Dei erat. Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina: sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo filius in natura divina. Non est igitur creatura.

[27261] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 13 Item. Nihil creatum potest esse Deo aequale. Filius autem est patri aequalis. Dicitur enim Ioan. 5-18: *quaerebant eum Iudaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens.* Haec est autem Evangelistae narratio, *cuius testimonium verum est*, quod Christus filium Dei se dicebat et Deo aequalem, et propterea eum Iudaei persequebantur. Nec dubium est alicui Christiano quin illud quod Christus de se dixit, verum sit: cum et apostolus dicat, Philipp. 2-6, *hoc non fuisse rapinam, quod aequalem se esse patri arbitratus est.* Est ergo filius aequalis patri. Non est igitur creatura.

[27262] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 14 Amplius. In Psalmo legitur non esse similitudinem

alicuius ad Deum etiam inter Angelos qui filii Dei dicuntur: *quis*, inquit, *similis Deo in filiis Dei?* Et alibi: *Deus, quis similis erit tibi?* Quod de perfecta similitudine accipi oportet: quod patet ex his quae in primo libro tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad patrem ostendit etiam in vivendo: dicitur enim Ioan. 5-26: *sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso.* Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

[27263] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 15 Adhuc. Nulla substantia creata repraesentat Deum quantum ad eius substantiam: quicquid enim ex perfectione cuiuscumque creaturae apparet, minus est quam quod Deus est; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo *quid est.* Filius autem repraesentat patrem: dicit enim de eo apostolus, ad Coloss. 1-15, quod *est imago invisibilis Dei.* Et ne aestimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repraesentans, per quam non possit cognosci de Deo *quid est*, sicut vir dicitur *imago Dei*, I ad Cor. 11-7; ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repraesentans, Hebr. 1-3, dicente apostolo: *cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius.* Non est igitur filius creatura.

[27264] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 16 Praeterea. Nihil quod est in aliquo genere, est universalis causa eorum quae sunt in genere illo, sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim est sui ipsius causa: sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanae, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum: dicitur enim Ioan. 1-3: *omnia per ipsum facta sunt*; et Proverb. 8-30, dicit sapientia genita: *cum eo eram componens omnia*, et apostolus dicit, ad Coloss. 1-16: *in ipso condita sunt universa in caelo et in terra.* Ipse igitur non est de genere creaturarum.

[27265] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 17 Item. Ex ostensis in secundo libro manifestum est quod substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem; et etiam ostensum est quod nulla substantia potest creare nisi solus Deus. Sed Dei filius Iesus Christus est causa Angelorum, eos in esse producens: dicit enim apostolus: *sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* Ipse igitur filius non est creatura.

[27266] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 18 Praeterea. Cum propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura: quod enim non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest. Propriae autem actiones Dei conveniunt filio: sicut creare, ut iam ostensum est; continere et conservare omnia in esse; et peccata purgare; quae propria esse Dei ex superioribus patet. Dicitur autem de filio, ad Coloss. 1-17, quod *omnia in ipso constant*; et ad Hebr. 1-3, dicitur quod *portat omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens.* Filius igitur Dei est naturae divinae, et non est creatura.

[27267] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 19 Sed quia posset Arianus dicere quod haec filius facit non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc rationem dominus excludit, Ioan. 5-19, dicens: *quaecumque pater facit haec et filius similiter facit.* Sicut igitur pater per se operatur et propria virtute, ita et filius.

[27268] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 20 Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur, quod sit eadem virtus et potestas filii et patris. Non solum enim dicit quod filius similiter operatur sicut et pater, sed quod eadem et similiter. Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus nisi vel dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento: vel, si similiter, oportet quod conveniant in una virtute. Quae quidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem: omnes enim similiter trahunt, et quia virtus cuiuslibet imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quae sufficit ad trahendum navem. Hoc autem non potest dici in patre et filio: virtus enim Dei patris non est imperfecta, sed infinita, ut in primo ostensum est. Oportet igitur quod eadem numero sit virtus patris et filii. Et cum virtus consequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura et essentia patris et filii. Quod etiam ex praecedentibus concludi potest. Nam si in filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est; cum natura divina multiplicari non possit, ut in primo libro ostensum est: sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in patre et filio.

[27269] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 21 Item. Ultima nostra beatitudo in solo Deo est; in quo etiam solo spes hominis debet poni; et cui soli est honor latriae exhibendus, ut in tertio libro ostensum est. Beatitudo autem nostra in Dei filio est. Dicit enim, Ioan. 17-3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te*, scilicet patrem, *et quem misisti, Iesum Christum.* Et I Ioan. ult., dicitur de filio quod est *verus Deus et vita aeterna.* Certum est autem nomine vitae aeternae in Scripturis sacris ultimam beatitudinem significari. Dicit etiam Isaias de filio, ut apostolus inducit: *erit radix Iesse, et qui exurget regere gentes, in eo gentes sperabunt.* Dicitur etiam in Psalmo: *et adorabunt eum omnes reges, omnes gentes servient ei.* Et Ioan. 5-23 dicitur: *omnes honorificent filium sicut honorificant patrem.* Et iterum in Psalmo dicitur: *adorate eum omnes Angeli eius*: quod de filio apostolus introducit Hebr. 1-6. Manifestum est igitur filium Dei verum Deum esse.

[27270] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 22 Ad hoc etiam ostendendum valent ea quae superius contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse non factum, sed verum.

[27271] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 23 Ex praemissis igitur et consimilibus sacrae Scripturae documentis Ecclesia Catholica docta, Christum verum et naturalem Dei filium confitetur, aeternum, patri aequalem, et verum Deum, eiusdem essentiae et naturae cum patre, genitum, non creatum nec factum.

[27272] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 24 Unde patet quod sola Ecclesiae Catholicae fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem filii ad hoc refert quod filius accepit divinam naturam a patre. Alii vero haeretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt: Photinus quidem et Sabellius ad humanam; Arius autem non ad humanam, sed ad quandam naturam creatam digniorem ceteris creaturis. Differt etiam Arius a Sabellio et Photino quod hic generationem praedictam asserit ante mundum fuisse; illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc, quod Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus neque Arius: sed Photinus purum hominem; Arius

autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura divina et humana. Hi tamen aliam esse personam patris et filii confitentur, quod Sabellius negat.

[27273] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 25 Fides ergo Catholica, media via incedens, confitetur, cum Ario et Photino, contra Sabellium, aliam personam patris et filii, et filium genitum, patrem vero omnino ingenitum: cum Sabellio vero, contra Photinum et Arium, Christum verum et naturalem Deum et eiusdem naturae cum patre, licet non eiusdem personae. Ex quo etiam indicium veritatis Catholicae sumi potest: nam vero, ut philosophus dicit, etiam falsa attestantur: falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

Caput 8

[27274] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 tit. Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat

[27275] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 1 Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quae ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiae accommoda non esse. Cum enim ex Scripturis divinis ostensum sit patris et filii eandem numero essentiam esse et naturam divinam, secundum quam uterque verus dicitur Deus, oportet patrem et filium non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dii essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero: et praecipue cum non sit aliud divina natura et aliud ipse Deus, ut supra ostensum est; ex quo de necessitate consequitur quod, existente una natura divina in patre et filio, quod sint pater et filius unus Deus. Licet ergo patrem confiteamur Deum, et filium Deum, non tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in primo et rationibus et auctoritatibus firmavimus. Unde, etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de patre et de filio praedicari confiteamur.

[27276] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 2 Cum ergo dominus, ad patrem loquens, dicit, *ut cognoscant te solum Deum verum*, non sic intelligendum est quod solus pater sit verus Deus, quasi filius non sit verus Deus, quod tamen manifeste Scripturae testimonio probatur: sed quod illa quae est una sola vera deitas patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et filius. Unde signanter non dicit dominus, *ut cognoscant solum Deum verum*, quasi solus ipse sit Deus; sed dixit, *ut cognoscant te*, et addit *solum verum Deum*, ut ostenderet patrem, cuius se filium protestabatur, esse Deum in quo invenitur illa quae sola est vera divinitas. Et quia oportet verum filium eiusdem naturae esse cum patre, magis sequitur quod illa quae sola est vera divinitas filio conveniat, quam

ab ea filius excludatur. Unde et Ioannes, in fine primae suae canonicae, quasi haec verba domini exponens, utrumque istorum vero filio attribuit quae hic dominus dicit de patre, scilicet quod sit verus Deus, et quod in eo sit vita aeterna, dicens: *ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero filio eius. Hic est verus Deus, et vita aeterna.* Si tamen confessus esset filius quod solus pater esset verus Deus, non propter hoc a vera divinitate filius excludi intelligendus esset: nam quia pater et filius sunt unus Deus, ut ostensum est, quicquid ratione divinitatis de patre dicitur, idem est ac si de filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod dominus dicit, Matth. 11-27, *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius*, intelligitur vel pater a sui cognitione excludi, vel filius.

[27277] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 3 Ex quo etiam patet quod vera filii divinitas non excluditur ex verbis apostoli quibus dicit, *quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium.* Non enim in his verbis pater nominatur, sed id quod est commune patri et filio. Nam quod et filius sit *rex regum et dominus dominantium*, manifeste ostenditur Apoc. 19-13, ubi dicitur: *vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocabatur nomen eius: verbum Dei* et postea subditur: *et habet in vestimento et in femore suo scriptum: rex regum et dominus dominantium.* Nec ab hoc quod subditur, *qui solus habet immortalitatem*, excluditur filius: cum et sibi credentibus immortalitatem conferat; unde dicitur Ioan. 11-26: *qui credit in me, non morietur in aeternum.* Sed et hoc quod subditur, *quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest*, certum est filio convenire: cum dominus dicat, Matth. 11-27: *nemo novit filium nisi pater.* Cui non obstat quod visibilis apparuit: hoc enim secundum carnem factum est. Est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et pater: unde apostolus, in eadem epistola, dicit: *manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* Nec cogit quod haec de solo patre dicta intelligamus quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum. Nam et filius seipsum ostendit: dicit enim ipse, Ioan. 14-21: *qui diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Unde et ei dicimus: *ostende faciem tuam, et salvi erimus.*

[27278] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 4 Quod autem dominus dicit, *pater maior me est*, qualiter sit intelligendum, apostolus docet. Cum enim maius referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de filio secundum quod est minoratus. Ostendit autem apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formae servilis, ita tamen quod Deo patri aequalis existat secundum formam divinam: dicit enim, ad Philipp. 2-6 *cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Nec est mirum si ex hoc pater eo maior dicatur, cum etiam ab Angelis eum minoratum apostolus dicat, Hebr. 2-9: *eum* inquit, *qui modico ab Angelis minoratus est, vidimus Iesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum.* Ex quo etiam patet quod secundum eandem rationem dicitur filius esse patri subiectus, scilicet secundum humanam naturam. Quod ex ipsa circumstantia litterae apparet. Praemiserat enim apostolus: *per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum*; et postea subiunxerat quod *unusquisque resurget in suo ordine: primum Christus, deinde ii qui sunt Christi*; et postea addit, *deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et patri*; et ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subiecta consequenter subiungit: *cum subiecta illi fuerint omnia,*

tunc ipse filius subiectus erit ei qui subiecit sibi omnia. Ipse ergo contextus litterae, ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo: sic enim mortuus est et resurrexit. Nam secundum divinitatem, cum omnia faciat quae facit pater ut ostensum est, etiam ipse sibi subiecit omnia: unde apostolus dicit ad Philipp. 3-20 *salvatorem expectamus dominum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua possit sibi subiicere omnia.*

[27279] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 5 Ex eo autem quod pater filio dare dicitur in Scripturis, ex quo sequitur ipsum recipere, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso, sed hoc requiritur ad hoc quod filius sit: non enim filius dici posset nisi a patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod pater filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam filii generatio, secundum quam pater filio dedit suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur, intelligi potest. Dicit, enim dominus, Ioan. 10-29: *pater quod dedit mihi, maius omnibus est.* Id autem quod maius omnibus est, divina natura est, in qua filius est patri aequalis. Quod ipsa verba domini ostendunt. Praemiserat enim quod oves suas nullus de manu eius rapere posset; ad cuius probationem inducit verbum propositum, scilicet quod id quod est sibi a patre datum, maius omnibus sit, et quia de manu patris, ut subiungit, nemo rapere potest. Ex hoc sequitur quod nec etiam de manu filii. Non autem sequeretur nisi per id quod est sibi a patre datum, esset patri aequalis. Unde, ad hoc clarius explicandum, subdit: *ego et pater unum sumus.* Similiter etiam apostolus, ad Philipp. 2-9, dicit: *et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum.* Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis. Ex hac ergo datione generatio ipsa intelligitur, secundum quam pater filio veram divinitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quod omnia sibi dicit esse data a patre. Non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo divinitatis, quae est in patre, esset in filio. Sic igitur ex hoc quod sibi patrem dedisse asserit, se verum filium confitetur, contra Sabellium. Ex magnitudine vero eius quod datur, patri se confitetur esse aequalem, ut Arius confundatur. Patet igitur quod talis donatio indigentiam in filio non designat. Non enim ante fuit filius quam sibi daretur: cum generatio eius sit ipsa donatio. Neque plenitudo dati hoc patitur, ut indigere possit ille cui constat esse donatum. Nec obviat praedictis quod ex tempore filio pater dedisse legitur in Scripturis: sicut dominus post resurrectionem dicit discipulis, *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*; et apostolus, ad Philipp. 2, dicit quod *propter hoc Deus Christum exaltavit et dedit illi nomen quod est super omne nomen, quia factus fuerat obediens usque ad mortem*, quasi hoc nomen non habuerit ab aeterno. Est enim consuetus Scripturae modus ut aliqua dicantur esse vel fieri quando innotescunt. Hoc autem quod filius ab aeterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem, praedicantibus discipulis, mundo est manifestatum. Et hoc etiam verba domini ostendunt. Dicit enim dominus, Ioan. 17-5: *clarifica me, pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret.* Petit enim ut sua gloria, quam ab aeterno a patre recepit ut Deus, in eo iam homine facto esse declaretur.

[27280] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 6 Ex hoc autem manifestum est quomodo filius doceatur,

cum non sit ignorans. Ostensum est enim in primo libro quod intelligere et esse in Deo idem sunt. Unde communicatio divinae naturae est etiam intelligentiae communicatio. Communicatio autem intelligentiae demonstratio, vel locutio, sive doctrina potest dici. Per hoc ergo quod filius sua nativitate a patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a patre audivisse, vel pater ei demonstrasse, vel si quid aliud simile legitur in Scripturis: non quod prius filius ignorans aut nesciens fuerit, et postmodum eum pater docuerit. Confitetur enim apostolus, I ad Cor. 1-24, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*: non est autem possibile quod sapientia sit ignorans, neque quod virtus infirmetur. Ideo etiam quod dicitur, *non potest filius a se facere quicquam*, nullam infirmitatem agendi demonstrat in filio: sed quia, cum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia ut supra probatum est, ita dicitur quod filius non possit a se agere sed agat a patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a patre: si enim a se esset, iam filius non esset. Sicut ergo filius non potest non esse filius, ita a se agere non potest. Quia vero eandem naturam accipit filius quam pater, et ex consequenti eandem virtutem, licet filius a se non sit nec a se operetur, tamen per se est et per se operatur: quia sicut est per propriam naturam, quam accepit a patre, ita per propriam naturam, a patre acceptam, operatur. Unde postquam dominus dixerat, *non potest filius a se facere quicquam*, ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se filius operatur, subiungit: *quaecumque ille fecerit*, scilicet pater, *haec et filius similiter facit.*

[27281] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 7 Ex praemissis etiam apparet qualiter pater praecipiat filio; aut filius obediat patri; aut patrem oret; aut mittatur a patre. Haec enim omnia filio conveniunt secundum quod est patri subiectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est. Pater ergo filio praecipit ut subiecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba domini manifestant. Nam cum dominus dicat: *ut cognoscat mundus quia diligo patrem, et sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio*, quod sit istud mandatum ostenditur per id quod subditur, *surgite, eamus hinc*: hoc enim dixit ad passionem accedens, mandatum autem patiendi manifestum est filio non competere nisi secundum humanam naturam. Similiter, ubi ait, *si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea: sicut et ego praecepta patris mei servavi, et maneo in eius dilectione*, manifestum est haec praecepta ad filium pertinere prout a patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat. Et quod praecepta patris ad filium accipienda sint secundum humanam naturam a filio assumptam, apostolus ostendit, dicens filium obedientem patri fuisse in his quae pertinent ad humanam naturam: dicit enim, ad Philipp. 2-8: *factus est obediens patri usque ad mortem.* Ostendit etiam apostolus quod orare filio conveniat secundum humanam naturam. Dicit enim, ad Hebr. 5-7, quod *in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum qui possit eum salvum a morte facere, cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia.* Secundum quid etiam missus a patre dicatur, apostolus ostendit, ad Gal. 4-4, dicens: *misit Deus filium suum factum ex muliere.* Eo ergo dicitur missus quo est factus ex muliere: quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire. Patet igitur quod per haec omnia non potest ostendi filius patri esse subiectus nisi secundum humanam naturam. Sed tamen sciendum est quod filius mitti a patre dicitur etiam invisibiliter inquantum Deus, sine praeiudicio aequalitatis quam habet ad patrem: ut infra ostendetur, cum agetur de missione spiritus sancti.

[27282] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 8 Similiter etiam patet quod per hoc quod filius a patre clarificatur; vel suscitatur; vel exaltatur, non potest ostendi quod filius sit minor patre, nisi secundum humanam naturam. Non enim filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, cum eam profiteatur se ante mundum habuisse: sed oportebat quod sua claritas, quae sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur in fide credentium populorum. Unde de eius occultatione dicitur Isaiae 53-3: *vere absconditus est vultus eius. Unde nec reputavimus eum.* Similiter autem secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus et mortuus, idest secundum carnem. Dicitur enim I Petr. 4-1: Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini. Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit humiliatus. Nam et apostolus dicit, Philipp. 2-8: *humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum.* Sic ergo per hoc quod pater clarificat filium, suscitat et exaltat, filius non ostenditur minor patre, nisi secundum humanam naturam. Nam secundum divinam naturam, qua est patri aequalis, est eadem virtus patris et filii, et eadem operatio. Unde et ipse filius propria virtute se exaltat: secundum illud Psalmi: *exaltare, domine, in virtute tua.* Ipse seipsum suscitat: quia de se dicit, Ioan. 10-18: *potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumere eam.* Ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam patrem: dicit enim Ioan. 17-1: *clarifica filium tuum, ut et filius tuus clarificet te*; non quod pater velamine carnis assumptae sit occultatus, sed suae invisibilitate naturae. Quo etiam modo filius est occultus secundum divinam naturam: nam patri et filio commune est quod dicitur Isaiae 45-15: *vere tu es Deus absconditus, sanctus Israel, salvator.* Filius autem patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando: nam et ipse ibidem dicit: *manifestavi nomen tuum hominibus.*

[27283] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 9 Non est autem credendum quod in Dei filio sit aliquis potestatis defectus: cum ipse dicat: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Unde quod ipse dicit: *sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo*, non ostendit quod filius distribuendarum caelestium sedium potestatem non habeat: cum per huiusmodi sessionem participatio vitae aeternae intelligatur, cuius collationem ad se pertinere ostendit cum dicit, Ioan. 10-27 *oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me, et ego vitam aeternam do eis.* Dicitur etiam Ioan. 5-22, quod *pater omne iudicium dedit filio*; ad iudicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in caelesti gloria collocentur: unde et Matth. 25-33 dicitur quod *filius hominis statuet oves a dextris et haedos a sinistris.* Pertinet ergo ad potestatem filii statuere aliquem vel a dextris vel a sinistris: sive utrumque referatur ad differentem gloriae participationem; sive unum referatur ad gloriam, et alterum referatur ad poenam. Oportet igitur ut verbi propositi sensus ex praemissis sumatur. Praemittitur namque quod mater filiorum Zebedaei accesserat ad Iesum petens ut unus filiorum eius sederet ad dextram et alius ad sinistram: et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad eius potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. Non enim dixit, sedere ad dextram meam vel sinistram non est meum dare alicui: quin potius ostendit quod suum erat hoc dare illis quibus erat paratum a patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat

secundum quod erat filius virginis, sed secundum quod erat filius Dei. Et ideo non erat suum hoc dare aliquibus propter hoc quod ad eum pertinebant secundum quod erat filius virginis, scilicet secundum propinquitatem carnalem: sed propter hoc quod pertinebant ad eum secundum quod erat filius Dei, quibus scilicet paratum erat a patre per praedestinationem aeternam. Sed quod etiam haec praeparatio ad potestatem filii pertineat, ipse dominus confitetur dicens, Ioan. 14-2: *in domo patris mei mansiones multae sunt. Si quo minus, dixissem vobis: quia vado parare vobis locum.* Mansiones autem multae sunt diversi gradus participandae beatitudinis, qui ab aeterno a Deo in praedestinatione praeparati sunt. Cum ergo dominus dicit, quod *si in aliquo minus esset*, idest, si deficerent praeparatae mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis; et subdit, *dixissem, quia vado parare vobis locum*; ostendit huiusmodi praeparationem ad suam potestatem pertinere. Neque etiam potest intelligi quod filius horam adventus sui ignoret: cum in eo sint *omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, ut apostolus dicit; et cum id quod maius est perfecte cognoscat, scilicet patrem. Sed hoc intelligendum est quia filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoscere si illud cognoscere facit: sicut habetur Gen. 22-12: *nunc cognovi quod timeas dominum* idest, nunc cognoscere feci. Et sic, per oppositum, filius nescire dicitur quod non facit nos scire. *Tristitia* vero et *timor*, et alia huiusmodi, manifestum est ad Christum pertinere secundum quod homo. Unde per hoc nulla minoratio potest in divinitate filii deprehendi.

[27284] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 10 Quod autem dicitur sapientia *esse creata* primo quidem, potest intelligi, non de sapientia quae est filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccli. 1-9 *ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, *spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua.* Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a filio: ut sit sensus, *ab initio et ante saecula creata sum*, idest, praevisa sum creaturae uniri. Vel, per hoc quod sapientia et creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: sed in generationibus quae sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est. In creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul filius creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas patris, et ex generatione unitas naturae in patre et filio. Et sic huiusmodi Scripturae intellectum synodus exposuit: ut per Hilarium patet.

[27285] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 11 Quod vero filius dicitur *primogenitus creaturae*, non ex hoc est quod filius sit in ordine creaturarum: sed quia filius est a patre et a patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturae. Sed filius accipit a patre eandem naturam: non autem creaturae. Unde et filius non solum *primogenitus* dicitur, sed etiam *unigenitus*, propter singularem modum accipiendi.

[27286] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 12 Per hoc autem quod dominus ad patrem dicit de discipulis, *ut sint unum sicut et nos unum sumus*, ostenditur quidem quod pater et filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem: hic tamen unionis modus non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat. Dicitur enim Ioan. 3-35: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius*: per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in filio, ut

dictum est.

[27287] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 8 n. 13 Sic igitur patet quod testimonia Scripturarum quae Ariani pro se assumebant, non repugnant veritati quam fides Catholica confitetur.

Caput 9

[27288] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 9 tit. Solutio ad auctoritates Photini et Sabellii

[27289] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 9 n. 1 Ex his autem consideratis, apparet quod nec ea quae Photinus et Sabellius pro suis opinionibus ex sacris Scripturis adducebant, eorum errores confirmare possunt.

[27290] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 9 n. 2 Nam quod dominus post resurrectionem dicit, Matth. ult., *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, non ideo dicitur quia tunc de novo hanc potestatem acceperat: sed quia potestas quam filius Dei ab aeterno acceperat, in eodem homine facto apparere incoeperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

[27291] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 9 n. 3 Quod vero apostolus dicit, ad Rom. 1 de filio loquens, *qui factus est ei ex semine David*, manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum, ex eo quod additur, *secundum carnem.* Non enim dixit quod filius Dei esset simpliciter factus: sed quod factus esset *ex semine David secundum carnem*, per assumptionem humanae naturae; sicut Ioan. dicitur, *verbum caro factum est.* Unde etiam patet quod hoc quod sequitur, *qui praedestinatus est filius Dei in virtute*, secundum humanam naturam ad filium pertinet. Quod enim humana natura filio Dei uniretur, ut sic homo possit dici filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei praedestinantis.

[27292] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 9 n. 4 Similiter etiam quod idem apostolus, ad Philipp. dicit, quod Deus Christum propter passionis meritum exaltavit, ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis. Unde et quod subditur, *dedit illi nomen quod est super omne nomen*, ad hoc referendum est quod nomen conveniens filio ex nativitate aeterna, manifestandum esset in fide populorum convenire filio incarnato.

[27293] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 9 n. 5 Per quod et manifestum est, quod id quod dicit Petrus, quod *Deus Iesum et Christum et dominum fecit*, ad filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incoepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab aeterno.

[27294] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 9 n. 6 Quod etiam Sabellius introducit de unitate deitatis,

audi, Israel dominus Deus tuus, Deus unus est; et, *videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me* sententiae Catholicae fidei non repugnat, quae patrem et filium non duos deos, sed unum Deum esse confitetur, ut dictum est. Similiter etiam quod dicitur, *pater in me manens, ipse facit opera*, et *ego in patre, et pater in me est*, non ostendit unitatem personae, ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiae, quam Arius negabat. Si enim esset una persona patris et filii, non congrue diceretur pater esse in filio et filius in patre: cum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium; quia enim partes in toto sunt, et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut in primo ostensum est. Relinquitur igitur, cum pater in filio et filius in patre esse dicatur quod pater et filius non sint idem supposito. Sed ex hoc ostenditur quod patris et filii sit essentia una. Hoc enim posito, manifeste apparet qualiter pater est in filio et filius in patre. Nam cum pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud essentia et essentiam habens, ut in primo ostensum est, relinquitur quod in quocumque sit essentia patris, sit pater: et eadem ratione, in quocumque est essentia filii, est filius. Unde, cum essentia patris sit in filio, et essentia filii in patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides Catholica docet; sequitur manifeste quod pater sit in filio et filius sit in patre. Et sic eodem verbo et Sabellii et Arii error confutatur.

Caput 10

[27295] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 tit. Rationes contra generationem et processionem divinam

[27296] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 1 Omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in sacris Scripturis proponi credendum, quod pater et filius, etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus, et unam habent essentiam seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum, ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia; humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedens, multipliciter in hoc secreto divinae generationis patitur difficultatem.

[27297] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 2 Nam cum generatio nobis nota mutatio quaedam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis, et aeternus, ut ex superioribus patet.

[27298] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 3 Amplius. Si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur, mutabile esse. Quod autem mutatur, exit de potentia in actum: nam motus est actus

existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Si igitur filius Dei est genitus, videtur quod neque aeternus sit, tanquam de potentia in actum exiens; neque verus Deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

[27299] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 4 Adhuc. Genitum naturam accipit a generante. Si ergo filius genitus est a Deo patre, oportet quod naturam quam habet, a patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a patre aliam naturam numero quam pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus univocis, ut cum homo generat hominem, et ignis ignem: supra enim ostensum est quod impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile quod receperit eandem naturam numero quam pater habet. Quia si recipit partem eius, sequitur divinam naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in filium, desinat esse in patre; et sic pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici quod natura divina per quandam exuberantiam effluat a patre in filium, sicut aqua fontis effluit in rivum et fons non evacuatur: quia natura divina, sicut non potest dividi, ita nec augeri. Videtur ergo reliquum esse quod filius naturam a patre acceperit, non eandem numero nec specie quam pater habet, sed omnino alterius generis: sicut accidit in generatione aequivoca, ut, cum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad huius speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei filius neque verus filius sit, cum non habeat speciem patris: neque verus Deus, cum non recipiat divinam naturam.

[27300] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 5 Item. Si filius recipit naturam a Deo patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens, et aliud natura recepta: nihil enim recipit seipsum. Filius igitur non est sua essentia vel natura. Non est igitur verus Deus.

[27301] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 6 Praeterea. Si filius non est aliud quam essentia divina; cum essentia divina sit subsistens, ut in primo probatum est; constat autem quod etiam pater est ipsa essentia divina: videtur relinqui quod pater et filius conveniant in eadem re subsistente. Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. Sequitur igitur, si filius est ipsa divina essentia, quod pater et filius conveniant in persona. Si autem filius non est ipsa divina essentia, non est verus Deus: hoc enim de Deo probatum est in primo libro. Videtur igitur quod vel filius non sit verus Deus, ut dicebat Arius: vel non sit alius personaliter a patre, ut Sabellius asserebat.

[27302] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 7 Adhuc. Illud quod est principium individuationis in unoquoque, impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo: quod enim in multis est, non est individuationis principium. Ista autem essentia Dei est per quam Deus individuatur: non enim essentia Dei est forma in materia, ut per materiam individuari posset. Non est igitur aliud in Deo patre per quod individuetur, quam sua essentia. Eius igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in filio: et sic filius non est verus Deus, secundum Arium. Aut filius non est alius supposito a patre: et sic est eadem persona utriusque, secundum Sabellium.

[27303] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 8 Amplius. Si pater et filius sunt duo supposita, sive duae personae, et tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid praeter essentiam per quod distinguantur: nam essentia communis utrique ponitur; quod autem commune est, non potest esse

distinctionis principium. Oportet igitur id quo distinguuntur pater et filius, esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona filii composita ex duobus, et similiter persona patris: scilicet ex essentia communi, et ex principio distinguente. Uterque igitur est compositus. Neuter ergo est verus Deus.

[27304] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 9 Si quis autem dicat quod distinguuntur sola relatione, prout unus est pater et alius filius; quae autem relative praedicantur, non aliquid videntur praedicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliquid; et sic per hoc compositio non inducitur:- videtur quod haec responsio non sit sufficiens ad praedicta inconvenientia vitanda.

[27305] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 10 Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto: in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur, praeter id quod ad aliud dicitur; sicut servus aliquid est absolute, praeter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam pater et filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum: aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio: nisi forte sit relatio identitatis, quae distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quae distinctionem requirat, oportet quod praeintelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personae patris et filii solis relationibus distinguantur.

[27306] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 11 Praeterea. Oportet dicere quod relatio illa quae filium distinguit a patre, aut sit res aliqua: aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua; non autem videtur esse illa res quae est divina essentia, quia divina essentia communis est patri et filio; erit ergo in filio aliqua res quae non est eius essentia. Et sic non est verus Deus: ostensum est enim in primo quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non ergo potest personaliter distinguere filium a patre: quae enim personaliter distinguuntur, realiter oportet distingui.

[27307] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 12 Item. Omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero, non est verus Deus. Si igitur personae patris et filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

[27308] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 13 Adhuc. Si pater est Deus et filius est Deus, oportet quod hoc nomen Deus de patre et filio substantialiter praedicetur: cum divinitas accidens esse non possit. Praedicatum autem substantiale est vere ipsum de quo praedicatur: nam cum dicitur, homo est animal, quod vere homo est, animal est; et similiter, cum dicitur, Socrates est homo, quod vere Socrates est, homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subiectorum inveniri pluralitatem, cum unitas sit ex parte substantialis praedicati: non enim Socrates et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate; neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo pater et filius sunt duae personae, impossibile videtur quod sint unus Deus.

[27309] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 14 Amplius. Opposita praedicata pluralitatem ostendunt in eo de quo praedicantur. De Deo autem patre et de Deo filio opposita praedicantur: nam pater est Deus ingenitus et generans, filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod

pater et filius sint unus Deus.

[27310] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 10 n. 15 Haec igitur et similia sunt ex quibus aliqui, divinorum mysteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur. Sed quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

Caput 11

[27311] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 tit. Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de filio Dei dicuntur in Scripturis

[27312] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 1 Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.

[27313] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 2 In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.

[27314] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 3 Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit inquantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.

[27315] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 4 Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in

interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum.

[27316] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 5 Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia.

[27317] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 6 Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.

[27318] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 7 Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus. Et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut in primo ostensum est; relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta.

[27319] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 8 His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam. Oportet enim, secundum positionem fidei, quod filius a Deo genitus veram habeat deitatem, et sit verus Deus. Ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens; neque Deus est ex materia existens; ut in primo probatum est. Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae

communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute. Separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali, ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem. A Deo autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari. Ipse etiam filius a Deo genitus non est extra patrem generantem, sed in eo: sicut ex superioribus auctoritatibus patet. Neque etiam potest generatio divina intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva. Non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit: non enim esset primum agens. Operationes etiam animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis: Deum autem manifestum est incorporeum esse. Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda.

[27320] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 9 Hoc autem sic manifestari oportet. Manifestum est enim ex his quae in primo declarata sunt, quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, inquantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: *verbum erat apud Deum.*

[27321] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 10 Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut in primo probatum est; ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod se intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper verbum eius in Deo extitisse. Est igitur coaeternum Deo verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: *in principio erat verbum.*

[27322] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 11 Cum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in primo probatum est; oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut in primo ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus. Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus

intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud eius intelligere, ut dictum est. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: *Deus erat verbum.* Quod quia absolute dicitur, demonstrat verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus: unde haec falsa esset, homo est verbum; sed haec vera potest esse, homo intellectus est verbum. Cum ergo dicitur, *Deus erat verbum*, ostenditur verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum; sed etiam rem in natura existentem et subsistentem. Deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens.

[27323] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 12 Non sic autem natura Dei est in verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam non solum specie, sed numero eandem. Item, natura quae est una secundum speciem, non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo. Propter quod verbum Dei, et Deus cuius est verbum, non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem in primo libro ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum esse: sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse; sed Deus est sua essentia et suum esse.

[27324] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 13 Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur, cum in Deo sit idem intelligens, et intelligere, et intentio intellecta, quod est verbum ipsius; quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis; et quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere; et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat verbum ipsius. Comparatur igitur verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Evangelista, quia dixerat, *Deus erat verbum*; ne omnino distinctio sublata intelligeretur verbi a Deo dicente sive concipiente verbum, subiunxit: *hoc erat in principio apud Deum*: quasi dicat: hoc verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, ut sic possit dici apud Deum esse.

[27325] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 14 Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum constituitur, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut in primo ostensum est, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar; et ad ipsum Deum, cuius est verbum, sicut eius imago. Hinc est quod de verbo Dei dicitur, Coloss. 1-15, quod est *imago invisibilis Dei.*

[27326] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 15 Est autem differentia inter intellectum et sensum: nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad eius essentiam. Hinc est quod apostolus dicit, Hebr. 1-3, quod est *figura substantiae Dei.*

[27327] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 16 Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam, ut philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis. Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso. Ostensum est autem quod verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam; et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur igitur quod verbum Dei non solum sit imago, sed etiam filius. Non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in Psalmo dicitur: *dominus dixit ad me, filius meus es tu.*

[27328] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 17 Rursus considerandum est quod, cum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo verbum Dei filius Dei dicitur, oportet quod nat-

uraliter a patre procedat. Et hoc quidem supra dictis convenit: ut ex his quae in intellectu nostro accidunt, perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: suum enim intelligere est suum esse, ut in primo probatum est. Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit. Et cum verbum Dei sit eiusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius; sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo verbum Dei genitum vere a Deo dicente: et eius processio generatio vel nativitas dici potest. Hinc est quod in Psalmo dicitur: *ego hodie genui te*: idest, in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri. Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod pater genuit filium voluntate. Quae enim voluntate sunt, non naturalia sunt.

[27329] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 18 Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Proverb. 8-24, Dei sapientia dicit: *nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram.* Est autem differentia inter conceptionem verbi Dei, et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quandiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum distinctum: unde oportet quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a Deo dicente: non enim expectatur ibi localis distinctio, sed sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione verbi Dei et conceptio et partus. Et ideo, postquam ex ore sapientiae dictum est, *ego iam concepta eram*, post pauca subditur: *ante colles ego parturiebar.* Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, oportet in eis quandam successionem esse: cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente; terminus autem partus sit esse eius qui paritur distinctum a pariente. Necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur, nondum sit; et id quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est. Et cum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit verbo Dei: non solum quia intelligibilis conceptio et partus est; sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore sapientiae dictum est, *ante colles ego parturiebar*; ne

intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: *quando praeparabat caelos, aderam*: ut sic, cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum ut ab eo distinctum; haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest. Et quia quod paritur, ex utero procedit, sicut generatio verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud Psalmi: *ex utero ante Luciferum genui te.* Quia tamen non est talis distinctio verbi a dicente quae impediat verbum esse in dicente, ut ex dictis patet; sicut ad insinuandam distinctionem verbi, dicitur parturiri, vel ex utero genitum esse; ita, ad ostendendum quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur Ioan. 1-18, quod est *in sinu patris.*

[27330] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 19 Attendendum est autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam: et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, quaedam conveniunt matri: dare enim naturam et speciem prolis competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. Cum autem processio verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed actu tantum: in generatione verbi Dei non competit ratio matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione verbi patri attribuuntur in sacris Scripturis: dicitur enim pater et dare filio vitam, et concipere et parturire.

Caput 12

[27331] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 12 tit. Quomodo filius Dei dicatur Dei sapientia

[27332] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 12 n. 1 Quia vero ea quae de sapientia divina dicuntur, ad generationem verbi adduximus, consequens est ostendere quod per divinam sapientiam, ex cuius persona, praemissa verba proponuntur, verbum Dei intelligi possit.

[27333] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 12 n. 2 Et ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum: et huiusmodi sunt divina. Cum vero secundum sapientiae habitum in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius verbum, sapientiae nomen accipere solet: secundum illum modum loquendi quo actus

et effectus nominibus habituum a quibus procedunt, nominantur; quod enim iuste fit, interdum iustitia dicitur; et quod fit fortiter, fortitudo; et generaliter quod virtuose fit, virtus dicitur. Et per hunc modum, quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia alicuius.

[27334] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 12 n. 3 In Deo autem sapientiam quidem oportet dici, ex eo quod seipsum cognoscit: sed quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam suam, quinimmo et ipsum eius intelligere est eius essentia, sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia. Manifestum est autem ex dictis quod Dei filius est verbum et conceptio Dei intelligentis seipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei verbum, tanquam sapienter mente divina conceptum, proprie concepta seu genita sapientia dicatur: unde apostolus Christum Dei sapientiam nominat, I ad Cor. 1-24.

[27335] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 12 n. 4 Ipsum autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis: sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit; lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens: convenienter et verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur, secundum illud apostoli de filio dicentis: *cum sit splendor gloriae.* Unde et filius manifestationem patris sibi adscribit, Ioan. 17-6, dicens: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus.*

[27336] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 12 n. 5 Sed tamen, licet filius, qui est Dei verbum, proprie sapientia concepta dicatur; nomen tamen sapientiae absolute dictum oportet esse commune patri et filio: cum sapientia quae per verbum resplendet sit patris essentia, ut dictum est essentia vero patris sit sibi et filio communis.

Caput 13

[27337] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 tit. Quod non est nisi unus filius in divinis

[27338] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 1 Quia vero Deus, intelligendo seipsum omnia alia intelligit, ut in primo ostensum est; seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse necesse est verbum Dei esse unicum tantum. Cum autem in divinis nihil aliud sit filii generatio quam verbi conceptio, sequitur quod una sola sit generatio in divinis, et unicus filius solus a patre genitus. Unde Ioan. 1-14 dicitur: *vidimus eum quasi unigenitum a patre*; et iterum: *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse nobis enarravit.*

[27339] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 2 Videtur tamen ex praemissis sequi quod et verbi

divini sit aliud verbum, et filii sit alius filius. Ostensum est enim quod verbum Dei sit verus Deus. Oportet igitur omnia quae Deo conveniunt, verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate seipsum intelligit. Et verbum igitur Dei seipsum intelligit. Si igitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit, verbum ab eo genitum in Deo ponitur, consequi videtur quod etiam et verbo, inquantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur. Et sic verbi erit verbum, et filii filius; et illud verbum, si Deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum; et sic in infinitum generatio divina procedet.

[27340] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 3 Huius autem solutio ex praemissis haberi potest. Cum enim ostensum sit quod verbum Dei sit Deus, ostensum tamen est quod non est alius Deus a Deo cuius est verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut verbum procedens. Sicut autem verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et per consequens nec aliud intelligere: unde nec aliud verbum. Nec tamen sequitur quod sit verbum sui ipsius, secundum quod verbum seipsum intelligit. Nam in hoc solo verbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso. Omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est pater, et verbo, quod est filius, propter hoc quod etiam verbum est Deus: sed hoc solum, ut ab eo sit verbum, adscribendum est proprie patri; et hoc quod est esse a Deo dicente, attribuendum est proprie filio.

[27341] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 4 Ex quo etiam patet quod filius non est impotens, etsi generare filium non possit, cum tamen pater generet filium. Nam eadem potentia est patris et filii, sicut et eadem divinitas. Et cum generatio in divinis sit intelligibilis verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et cum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet et potentiam intelligendi seipsum, quae non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est et quod verbum concipiatur et quod dicens verbum concipiat. Unde ex eadem potentia est quod pater generet, et quod filius generetur. Nullam ergo potentiam habet pater quam non habeat filius; sed pater habet ad generare generativam potentiam, filius autem ad generari; quae sola relatione differre ex dictis patet.

[27342] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 5 Sed quia apostolus filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod filii sit filius, et verbi verbum; considerandum est qualiter verba apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim Hebr. 1-2 *diebus istis locutus est nobis in filio*, et postea: *qui, cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae*, et cetera. Huius autem intellectum sumere oportet ex his quae iam dicta sunt. Dictum est enim quod conceptio sapientiae, quae est verbum, sapientiae sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus ex conceptione sapientiae proveniens sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causae sibi assumit: dicitur enim sapientia alicuius esse non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit. Ex quo contingit ut etiam explicatio divinae sapientiae per opus in rebus creatis Dei sapientia dicatur: secundum illud Eccli. 1-9 *ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *spiritu sancto* et postea dicit, *et effudit illam super omnia opera sua.* Sic igitur et id quod ex verbo efficitur, verbi accipit nomen: nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem, dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum. Sic

igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur verbum, quod est filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora, verbum verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod filius portet omnia *verbo virtutis suae*, sicut et id quod in Psalmo legitur: *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius*: quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinae conceptionis effectus in rebus.

[27343] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 6 Cum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod verbum in Deo conceptum ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam verbum omnium rerum. Non tamen eodem modo est verbum Dei, et aliarum rerum. Nam Dei quidem verbum est ex eo procedens: aliarum autem rerum, non sicut ex eis procedens, non enim Deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod verbum Dei omnium quae facta sunt, ratio perfecta existat. Qualiter autem singulorum ratio esse possit, ex his quae in primo libro tractata sunt, manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet.

[27344] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 7 Quicumque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet: domus enim quae est in materia, fit ab aedificatore per rationem domus quam habet in mente. Ostensum est autem supra quod Deus res in esse produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur Ioan. 1-3: *omnia per ipsum facta sunt.* Cui consonat quod Moyses, mundi originem describens, in singulis operibus tali utitur modo loquendi, *dixit Deus, fiat lux, et facta est lux; dixit Deus, fiat firmamentum*; et sic de aliis. Quae omnia Psalmista comprehendit, dicens, *dixit, et facta sunt*: dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod *Deus dixit et facta sunt*, quia verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam.

[27345] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 8 Sed quia idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum, sicut omnia per verbum facta sunt, ita omnia per Dei verbum conservantur in esse. Unde Psalmista dicit: *verbo domini caeli firmati sunt*; et apostolus dicit, ad Hebr. 1-3, de filio, quod *portat omnia verbo virtutis suae*; quod quidem qualiter accipi oporteat, iam dictum est.

[27346] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 9 Sciendum tamen quod verbum Dei in hoc differt a ratione quae est in mente artificis, quia verbum Dei Deus subsistens est: ratio autem artificiati in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formae autem non subsistenti non competit proprie ut agat, agere enim rei perfectae et subsistentis est: sed est eius ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum: sed artifex per eam domum facit. Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, cum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur. Et ideo Dei sapientia loquitur, Proverb. 8-30: *cum eo eram cuncta componens*; et Ioan. 5-17, dominus dicit: *pater meus operatur, et ego operor.*

[27347] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 10 Considerandum est etiam quod res facta per intellectum praeexistit in ratione intellecta ante etiam quam sit in seipsa: prius enim domus est in ratione

artificis quam perducatur in actum, verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quae sunt facta a Deo, praeextiterint in verbo Dei antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in aliquo est in eo per modum eius in quo est, et non per proprium modum: domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. Res igitur intelligendae sunt in verbo Dei praeextitisse secundum modum verbi ipsius. Est autem modus ipsius verbi quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita: cum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a Deo praeextiterint in verbo Dei ab aeterno, immaterialiter, et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum verbum, quod est vita. Propter quod dicitur Ioan. 1-3 *quod factum est, in ipso vita erat*, idest, in verbo.

[27348] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 11 Sicut autem operans per intellectum per rationem quam apud se habet, res in esse producit; ita etiam qui alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo: cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus patet. Oportet igitur quod per verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio. Propter quod dicitur Ioan. 1-4: *vita erat lux hominum*: quia scilicet ipsum verbum, quod vita est, et in quo omnia vita sunt, manifestat, ut lux quaedam, mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum, qui ad verbum non convertuntur, nec eum plene capere possunt: unde adhuc in hominibus tenebrae remanent, vel maiores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad verbum et capiunt ipsum. Unde Ioannes, ut omnem defectum a manifestativa verbi virtute excludat, cum dixisset quod *vita est lux hominum*, subiungit quod *in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.* Non enim tenebrae sunt ex hoc quod verbum non luceat, sed ex hoc quod aliqui lucem verbi non capiunt: sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebrae sunt ei qui oculos vel clausos vel debiles habet.

[27349] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 12 Haec igitur sunt quae de generatione divina, et de virtute unigeniti filii Dei, ex sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

Caput 14

[27350] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 tit. Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam

[27351] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 1 Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu iam fit ea dissolvere quae circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

[27352] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 2 Iam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est, corruptioni opposita: quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, neque habet oppositam corruptionem; cui quidem conceptioni similem esse filii Dei generationem, iam patet ex dictis.

[27353] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 3 Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu: simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu ut supra ostensum est. Generatio igitur verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei filium esse verum Deum, aut ipsum esse aeternum. Quin magis necesse est ipsum esse coaeternum Deo, cuius est verbum: quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

[27354] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 4 Et quia filii Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte iam dubitatur si pater totam naturam dedit aut partem. Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in verbo. Nec tamen substantia filio data desinit esse in patre: quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam contineat.

[27355] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 5 Ex hoc etiam quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in filio Dei esse aliud recipiens, et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est inquantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non sic est. Non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars eius praeintelligatur ut recipiens, et pars eius ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu originem habet: sicut et in nobis totaliter unum verbum ex aliis oritur, ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

[27356] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 6 Similiter etiam patet quod non excluditur divinae generationis veritas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente. Nam et verbum est divina essentia, ut ostensum est; et Deus dicens, a quo est verbum, est etiam divina essentia; non alia et alia, sed eadem numero. Huiusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes: Deo enim nihil accidere potest, ut supra probatum est. Sunt igitur plures res

subsistentes, si relationes considerentur: est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum, quia est una essentia subsistens: et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum. Personarum enim distinctio, etiam in rebus humanis, non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta: in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae, propter hoc quod distinguuntur homines in his quae sunt adiuncta naturae. Non ergo in divinis dicenda est una persona propter unitatem essentiae subsistentis: sed plures, propter relationes.

[27357] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 7 Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium, non sequitur esse in alio: nam neque essentia divina est in alio Deo, neque paternitas est in filio.

[27358] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 8 Quamvis autem duae personae, patris scilicet et filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem: cum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur si quis diligenter consideret ea quae in primo determinata sunt, ubi ostensum est quod in Deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiae unitatem. Nam diversae perfectiones quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem eius essentiam. Homo enim aliquis per aliam formam vivit, et per aliam est sapiens, et per aliam est iustus: quae omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia et iustitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia: sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia.

[27359] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 9 Non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit eius essentia, cum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat: sed quia eius essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et iustum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quicquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctum, simul Deo secundum essentiam suam attribuatur. Et similis ratio in aliis est observanda. Cum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quicquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis, ut a filiatione distinguatur: dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et haec est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus pater sit divina essentia, et similiter Deus filius, ex hoc tamen quod est pater, distinguitur a filio, licet sint unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

[27360] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 10 Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto. Aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subiectum: non autem in Deo, sed per modum identitatis, sicut est et de aliis quae de Deo dicuntur. Idem autem subiectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius. Sed essentia divina, propter omnimodam eius perfectionem, idem est et sapientiae et iustitiae et aliis huiusmodi, quae

apud nos in diversis generibus continentur. Et similiter nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati et filiationi, et patrem et filium unum Deum esse, licet pater non sit filius: eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter, et verbum intelligibile sui ipsius.

[27361] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 11 Ex his etiam quae dicta sunt, potest esse manifestum quod relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam aut quantitatem aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit: aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili. Relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis, scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur: et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro et sinistro. In animalibus enim distinctae sunt virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit: propter quod talis relatio vere et realiter in animali existit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet, nunquam enim pars dextra sinistra dicetur. Res vero inanimatae, quae praedictis virtutibus carent, non habent in se huiusmodi relationem realiter existentem sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsam: unde eadem columna nunc dextra, nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem verbi ad Deum dicentem, cuius est verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit, quae quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur praedictas relationes in Deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.

[27362] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 12 Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens; et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum, unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris. Haec autem in divinis locum non habent: quia non est in Deo aliquod aliud esse quam substantiae; quicquid enim in Deo est, substantia est. Sicut igitur esse sapientiae in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiae est esse substantiae; ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia, neque ab alio exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiae. Non igitur per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquod esse dependens; sed solum

quod in Deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut ex hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quaedam in qua ratio sapientiae consistit. Per quod etiam patet quod ex imperfectione quae in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personae divinae sint imperfectae, quae relationibus distinguuntur: sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio.

[27363] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 13 Patet etiam ex praedictis quod, licet Deus de patre et filio substantialiter praedicetur, non tamen sequitur, si pater et filius sint plures quidam, quod sint plures dii. Sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum: sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiae subsistentis. Hoc autem in hominibus non contingit, ut plures aliqui sint unus homo: quia essentia humanitatis non est una numero in utroque; neque essentia humanitatis est subsistens, ut humanitas sit homo.

[27364] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 14 Ex hoc autem quod in Deo est essentiae unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quaedam inveniri: illa dumtaxat opposita quae relationis distinctionem consequuntur, ut generans et genitum, quae opponuntur relative, et genitum et ingenitum, quae opponuntur ut affirmatio et negatio. Ubicumque enim est aliqua distinctio, oportet inveniri negationis et affirmationis oppositionem. Quae enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt, penitus indistincta sunt: oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod et alterum, et sic essent penitus idem, et nullo modo distincta.

[27365] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 14 n. 15 Haec igitur de generatione divina dicta sufficiant.

Caput 15

[27366] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 15 tit. De spiritu sancto, quod sit in divinis

[27367] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 15 n. 1 Divinae autem Scripturae auctoritas non solum nobis in divinis patrem et filium annuntiat, sed his duobus spiritum sanctum connumerat. Dicit enim dominus, Matthaei ult.: *euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*; et I Ioannis 5-7: *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus.* Huius etiam spiritus sancti processionem quandam sacra Scriptura commemorat. Dicit enim Ioannis 15-26: *cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a patre, spiritum veritatis, qui a patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.*

Caput 16

[27368] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 tit. Rationes ex quibus aliqui spiritum sanctum existimaverunt esse creaturam

[27369] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 1 Opinati sunt autem quidam spiritum sanctum creaturam esse, aliis creaturis excelsiorem: ad cuius assertionem sacrae Scripturae testimoniis utebantur.

[27370] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 2 Dicitur enim Amos 4-13, secundum litteram Septuaginta: *ecce formans montes, et creans spiritum, et annuntians homini verbum eius.* Et Zach. 12-1: *dicit dominus, extendens caelum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo.* Videtur igitur quod spiritus sanctus sit creatura.

[27371] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 3 Adhuc. Dicit dominus, Ioan. 16-13, de spiritu sancto loquens: *non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur*: ex quo videtur quod nihil ultroneae potestatis auctoritate loquatur, sed iubenti per ministerium famuletur; loqui enim quae quis audit, famulantis esse videtur. Videtur igitur spiritus sanctus esse creatura Deo subiecta.

[27372] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 4 Item. Mitti inferioris esse videtur: cum in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem sanctus a patre et filio mittitur. Dicit enim dominus, Ioan. 14-26: *Paraclitus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia; et* Ioan. 15-26: *cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a patre.* Spiritus ergo sanctus et patre et filio minor esse videtur.

[27373] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 5 Adhuc. Scriptura divina, filium patri associans in his quae divinitatis esse videntur, de spiritu sancto mentionem non facit: ut patet Matth. 11-27, cum dominus dicit: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius*, de spiritu sancto mentione non facta. Et Ioan. 17-3 dicitur: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum*, ubi etiam de spiritu sancto mentio non fit. Apostolus etiam, ad Rom. 1-7, dicit: *gratia vobis et pax a Deo patre nostro, et domino Iesu Christo*; et I ad Cor. 8-6: *nobis unus Deus pater, ex quo omnia et nos in illo et unus dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum*: in quibus etiam nihil de spiritu sancto dicitur. Videtur igitur spiritus sanctus Deus non esse.

[27374] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 6 Amplius. Omne quod movetur creatum est: ostensum est enim in primo Deum immobilem esse. Spiritui autem sancto Scriptura divina motum attribuit.

Dicitur enim Gen. 1-2: *spiritus domini ferebatur super aquas.* Et Ioel. 2-28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem.* Videtur igitur spiritus sanctus creatura esse.

[27375] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 7 Praeterea. Omne quod potest augeri vel dividi, mutabile est et creatum. Haec autem spiritui sancto in Scripturis sacris attribui videntur. Dicit enim dominus, Num. 11, ad Moysen: *congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel, et auferam de spiritu tuo, tradamque eis.* Et IV Reg. 2, dicitur quod Eliseus ab Elia petiit, *obsecro quod fiat spiritus tuus duplex in me* et Elias respondit, *si videris quando tollar a te, erit quod petisti.* Videtur ergo spiritus sanctus esse mutabilis, et non esse Deus.

[27376] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 8 Item. In Deum tristitia cadere non potest: cum tristitia passio quaedam sit, Deus autem impassibilis est. Cadit autem tristitia in spiritum sanctum. Unde apostolus dicit, Ephes. 4-30: *nolite contristare spiritum sanctum Dei.* Et Isaiae 63-10 dicitur: *ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt spiritum sanctum eius.* Videtur igitur spiritus sanctus Deus non esse.

[27377] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 9 Adhuc. Deo non convenit orare, sed magis orari. Spiritui autem sancto orare convenit: dicitur enim ad Rom. 8-26: *ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Spiritus ergo sanctus non esse Deus videtur.

[27378] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 10 Amplius. Nullus congrue donat nisi id cuius habet dominium. Sed Deus pater dat spiritum sanctum, et similiter filius. Dicit enim dominus, Lucae 11-13: *pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se*; et Act. 5-32, Petrus dicit quod *Deus spiritum sanctum dedit obedientibus sibi.* Ex his igitur videtur quod spiritus sanctus Deus non sit.

[27379] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 11 Item. Si spiritus sanctus verus Deus est, oportet quod naturam divinam habeat: et sic, cum spiritus sanctus *a patre procedat*, ut dicitur Ioan. 15-26, necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam eius a quo producitur, ab eo generatur: proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producatur. Spiritus ergo sanctus genitus erit, et per consequens filius. Quod sanae fidei repugnat.

[27380] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 12 Praeterea. Si spiritus sanctus naturam divinam a patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari: scilicet per modum generationis, quo procedit filius; et per illum modum quo procedit spiritus sanctus. Hoc autem uni naturae competere non videtur, ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, cum spiritus sanctus, naturam per generationem non accipiat quod nullo modo accipiat eam. Et sic videtur non esse verus Deus.

[27381] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 16 n. 13 Fuit autem haec positio Arii, qui filium et spiritum sanctum dixit esse creaturas; filium tamen maiorem spiritu sancto, et spiritum sanctum eius ministrum; sicut et filium minorem patre esse dicebat. Quem etiam quantum ad spiritum sanctum secutus est Macedonius, qui *de patre et filio recte sensit quod unius eiusdemque substantiae sint, sed hoc de spiritu sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens.* Unde quidam Macedonianos

Semiarianos vocant, eo quod cum Arianis in parte conveniunt, et in parte differunt ab eisdem.

Caput 17

[27382] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 tit. Quod spiritus sanctus sit verus Deus

[27383] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 1 Ostenditur autem evidentibus Scripturae testimoniis quod spiritus sanctus sit Deus. Nulli enim templum consecratur nisi Deo: unde et in Psalmo dicitur: *Deus in templo sancto suo.* Deputatur autem templum spiritui sancto: dicit enim apostolus, I ad Cor. 6-19: *an nescitis quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti?* Spiritus ergo sanctus Deus est. Et praecipue cum membra nostra, quae templum spiritus sancti esse dicit, sint membra Christi: nam supra praemiserat: *nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi?* Inconveniens autem esset, cum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus patet, quod membra Christi templum spiritus sancti essent, nisi spiritus sanctus Deus esset.

[27384] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 2 Item. A sanctis latriae servitus non nisi vero Deo exhibetur: dicitur enim Deut. 6-13: *dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies.* Serviunt autem sancti spiritui sancto: dicit enim apostolus, Philipp. 3-3: *nos sumus circumcisio, qui spiritui Deo servimus.* Et licet quidam libri habeant, *qui spiritu domini servimus*, tamen Graeci libri, et antiquiores Latini, habent, *qui spiritui Deo servimus.* Et ex ipso Graeco apparet quod hoc de servitute latriae intelligendum est, quae soli Deo debetur. Est igitur spiritus sanctus verus Deus, cui latria debetur.

[27385] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 3 Adhuc. Sanctificare homines proprium Dei opus est: dicitur enim Levit. 22-32: *ego dominus, qui sanctifico vos.* Est autem spiritus sanctus qui sanctificat: dicit enim apostolus, I Cor. 6-11: *abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis, in nomine domini nostri Iesu Christi, et in spiritu Dei nostri*; et II ad Thess. 2-13, dicitur: *elegit nos Deus primitias in salutem in sanctificatione spiritus et fide veritatis.* Oportet igitur spiritum sanctum Deum esse.

[27386] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 4 Amplius. Sicut vita naturae corporis est per animam, ita vita iustitiae ipsius animae est per Deum: unde dominus dicit, Ioan. 6-58: *sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me.* Huiusmodi autem vita est per spiritum sanctum: unde ibidem subditur: *spiritus est qui vivificat*; et ad Rom. 8-13, dicit apostolus: *si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Spiritus ergo sanctus divinae naturae est.

[27387] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 5 Praeterea. Dominus, in argumentum suae divinitatis contra Iudaeos, qui sustinere non poterant ut se Deo aequalem faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem: dicens, Ioan. 5-21: *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat.* Virtus autem resuscitativa ad spiritum sanctum pertinet: dicit enim apostolus, Rom. 8-11: *si spiritus eius qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum eius in vobis.* Spiritus ergo sanctus est divinae naturae.

[27388] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 6 Item. Creatio solius Dei opus est, ut supra ostensum est. Pertinet autem creatio ad spiritum sanctum: dicitur enim in Psalmo: *emitte spiritum tuum, et creabuntur*; et Iob 33-4, dicitur: *spiritus Dei fecit me*; et Eccli. 1-9, dicitur de Deo: *ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *spiritu sancto.* Est ergo spiritus sanctus divinae naturae.

[27389] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 7 Adhuc. Apostolus dicit, I ad Cor. 2-10 *spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi spiritus Dei.* Comprehendere autem omnia profunda Dei non est alicuius creaturae: quod patet ex hoc quod dominus dicit, Matth. 11-27: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius.* Et Isaiae 24-16, ex persona Dei, dicitur: *secretum meum mihi.* Ergo spiritus sanctus non est creatura.

[27390] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 8 Praeterea. Secundum praedictam apostoli comparationem, spiritus sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneae naturae ab ipso, sed est aliquid eius. Igitur et spiritus sanctus non est naturae extraneae a Deo.

[27391] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 9 Amplius. Si quis conferat verba apostoli praemissa verbis Isaiae prophetae, manifeste percipiet spiritum sanctum Deum esse. Dicitur enim Isaiae 64-4: *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Quae quidem verba apostolus cum introduxisset, subiungit verba praemissa scilicet quod *spiritus scrutatur profunda Dei.* Unde manifestum est quod spiritus sanctus illa profunda Dei cognoscit quae praeparavit expectantibus eum. Si ergo haec nullus vidit praeter Deum, ut Isaias dicit, manifestum est spiritum sanctum Deum esse.

[27392] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 10 Item. Isaiae 6 dicitur: *audivi vocem Dei dicentis: quem mittam, et quis ibit nobis? Et dixi: ecce ego sum, mitte me. Et dixit: vade, et dices populo huic: audite audientes et nolite intelligere.* Haec autem verba Paulus spiritui sancto attribuit: unde dicitur Act. ult., quod Paulus dixit Iudaeis: *bene spiritus sanctus locutus est per Isaiam prophetam dicens: vade ad populum istum et dic ad eos: aure audietis et non intelligetis.* Manifestum est ergo spiritum sanctum Deum esse.

[27393] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 11 Adhuc. Ex sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per prophetas: dicitur enim Num. 12-6, ex ore Dei: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*; et in Psalmo dicitur: *audiam*

quid loquatur in me dominus Deus. Manifeste autem ostenditur spiritum sanctum locutum esse in prophetis. Dicitur enim Act. 1-16: *oportet enim impleri Scripturam quam praedixit spiritus sanctus per os David.* Et Matth. 22, dominus dicit: *quomodo dicunt Scribae Christum filium David esse? Ipse enim dicebat in spiritu sancto: dixit dominus domino meo, sede a dextris meis.* Et II Petr. 1-21 dicitur: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Manifeste ergo ex Scripturis colligitur spiritum sanctum Deum esse.

[27394] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 12 Item. Revelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur in Scripturis: dicitur enim Dan. 2-28: *est Deus in caelo revelans mysteria.* Mysteriorum autem revelatio opus spiritus sancti ostenditur: dicitur enim I ad Cor. 2-10: *nobis revelavit Deus per spiritum suum*; et 14-2 dicitur: *spiritus loquitur mysteria.* Spiritus ergo sanctus Deus est.

[27395] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 13 Praeterea. Interius docere proprium opus Dei est: dicitur enim in Psalmo de Deo: *qui docet hominem scientiam*; et Dan. 2-21: *dat sapientiam sapientibus, et scientiam intelligentibus disciplinam.* Hoc autem proprium opus spiritus sancti esse manifestum est: dicit enim dominus, Ioan. 14-26: *Paraclitus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* Spiritus ergo sanctus est divinae naturae.

[27396] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 14 Adhuc. Quorum est eadem operatio, oportet esse eandem naturam. Est autem eadem operatio filii et spiritus sancti. Quod enim Christus in sanctis loquatur, apostolus ostendit, II ad Cor. ult., dicens: *an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur, Christus?* Hoc etiam opus spiritus sancti esse manifeste apparet: dicitur enim Matth. 10-20: *non vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis.* Est ergo eadem natura filii et spiritus sancti, et per consequens patris: cum ostensum sit patrem et filium unam esse naturam.

[27397] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 15 Amplius. Inhabitare mentes sanctorum proprium Dei est: unde apostolus dicit, II ad Cor. 6-16: *vos estis templum Dei vivi, sicut dicit dominus. Quoniam inhabitabo in illis.* Hoc autem idem apostolus spiritui sancto attribuit: dicit enim, I ad Cor. 3-16: *nescitis quia templum Dei estis, et spiritus sanctus habitat in vobis?* Est ergo spiritus sanctus Deus.

[27398] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 16 Item. Esse ubique proprium Dei est, qui dicit Ier. 23-24: *caelum et terram ego impleo.* Hoc spiritui sancto convenit. Dicitur enim Sap. 1-7: *spiritus domini replevit orbem terrarum*; et in Psalmo: *quo ibo a spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es*, et cetera. Dominus etiam discipulis dicit, Act. 1-8: *accipietis virtutem supervenientis spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae.* Ex quo patet quod spiritus sanctus ubique est, qui ubicumque existentes inhabitat. Spiritus ergo sanctus Deus est.

[27399] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 17 Praeterea. Expresse in Scriptura spiritus sanctus Deus nominatur. Dicit enim Petrus, Act. 5-3: *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te*

spiritui sancto? Et postea subdit: *non es mentitus hominibus, sed Deo.* Spiritus ergo sanctus est Deus.

[27400] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 18 Item. I ad Cor. 14-2 dicitur: *qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: nemo enim audit, spiritus autem loquitur mysteria*, ex quo dat intelligere quod spiritus sanctus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit: *in lege scriptum est: quoniam in aliis linguis et labiis aliis loquar populo huic, et nec sic exaudiet me, dicit dominus.* Spiritus ergo sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis et linguis, Deus est.

[27401] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 19 Adhuc. Post pauca subditur: *si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt, et ita, cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit.* Patet autem per id quod praemisit, quod *spiritus loquitur mysteria*, quod manifestatio occultorum cordis a spiritu sancto sit. Quod est proprium divinitatis signum: dicitur enim Ierem. 17-9 *pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego dominus, scrutans corda et probans renes.* Unde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui haec occulta cordium loquitur, sit Deus. Ergo spiritus sanctus Deus est.

[27402] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 20 Item. Parum post dicit: *spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt; non enim est dissensionis Deus, sed pacis.* Gratiae autem prophetarum, quas *spiritus prophetarum* nominavit, a spiritu sancto sunt. Spiritus ergo sanctus, qui huiusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit, *non est dissensionis Deus, sed pacis.*

[27403] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 21 Amplius. Adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei. Nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam: unde et hoc opus filio Dei, qui verus Deus est, apostolus attribuit, ad Gal. 4, dicens: *misit Deus filium suum, ut adoptionem filiorum reciperemus.* Spiritus autem sanctus est adoptionis causa: dicit enim apostolus, ad Rom. 8-15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba (pater).* Ergo spiritus sanctus non est creatura, sed Deus.

[27404] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 22 Item. Si spiritus sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis. Nec etiam spiritualis. Nulla enim creatura spirituali creaturae infunditur: cum creatura non sit participabilis sed magis participans. Spiritus autem sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus: legitur enim et Christus eo plenus fuisse, et etiam apostoli. Non est ergo spiritus sanctus creatura, sed Deus.

[27405] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 23 Si quis autem dicat praedicta opera, quae sunt Dei, spiritui sancto attribui non per auctoritatem ut Deo, sed per ministerium quasi creaturae: expresse hoc esse falsum apparet ex his quae apostolus dicit, I Cor. 12-6, dicens: *divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus*; et postea, connumeratis diversis donis Dei, subdit:

haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult. Ubi manifeste expressit spiritum sanctum Deum esse: tum ex eo quod spiritum sanctum operari dicit quae supra dixerat Deum operari; tum ex hoc quod eum pro suae voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum est igitur spiritum sanctum Deum esse.

Caput 18

[27406] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 18 tit. Quod spiritus sanctus sit subsistens persona

[27407] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 18 n. 1 Sed quia quidam spiritum sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem patris et filii, ut quidam Macedoniani dixisse perhibentur; vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam vel caritatem, vel aliquid huiusmodi, quae participantur a nobis sicut quaedam accidentia creata: contra hoc ostendendum est spiritum sanctum non esse aliquid huiusmodi.

[27408] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 18 n. 2 Non enim formae accidentales proprie operantur, sed magis habens eas pro suae arbitrio voluntatis: homo enim sapiens utitur sapientia cum vult. Sed spiritus sanctus operatur pro suae arbitrio voluntatis, ut ostensum est. Non igitur est aestimandus spiritus sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

[27409] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 18 n. 3 Item. Spiritus sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanae mentis. Dicit enim apostolus, ad Rom. 5-5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*; et I ad Cor. 12-8 *alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae, secundum eundem spiritum*, et sic de aliis. Non ergo spiritus sanctus est aestimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanae, cum ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

[27410] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 18 n. 4 Quod autem in nomine spiritus sancti designetur essentia patris et filii, ut sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quae divina Scriptura de spiritu sancto tradit. Dicitur enim Ioan. 15-26, quod spiritus sanctus procedit a patre; et Ioan. 16-14, quod accipit a filio: quod non potest de divina essentia intelligi, cum essentia divina a patre non procedat, nec a filio accipiat. Oportet igitur dicere quod spiritus sanctus sit subsistens persona.

[27411] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 18 n. 5 Item. Sacra Scriptura manifeste de spiritu sancto loquitur tanquam de persona divina subsistente: dicitur enim Act. 13-2: *ministrantibus illis domino et ieiunantibus, dicit illis spiritus sanctus: segregate mihi Barnabam et Saulum in opus ad quod assumpsi eos*; et infra: *et ipsi quidem, missi a spiritu sancto, abierunt*; et Act. 15-28, dicunt

apostoli: *visum est spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere oneris vobis* etc.; quae de spiritu sancto non dicerentur nisi esset subsistens persona. Est igitur spiritus sanctus subsistens persona.

[27412] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 18 n. 6 Amplius. Cum pater et filius sint personae subsistentes et divinae naturae, spiritus sanctus non connumeraretur eisdem nisi et ipse esset persona subsistens in divina natura. Connumeratur autem eisdem: ut patet Matth. ult., dicente domino discipulis, *euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*; et II ad Cor. ult., *gratia domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et communicatio sancti spiritus, sit semper cum omnibus vobis*; et I Ioan. ult., *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.* Ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut pater et filius, sed etiam cum eis essentiae habeat unitatem.

[27413] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 18 n. 7 Posset autem aliquis contra praedicta calumniari, dicens aliud esse spiritum Dei, et aliud spiritum sanctum. Nam in quibusdam praemissarum auctoritatum nominatur *spiritus Dei*, in quibusdam vero *spiritus sanctus.* Sed quod idem sit *spiritus Dei et spiritus sanctus*, manifeste ostenditur ex verbis apostoli dicentis, I ad Cor. 2-10, ubi, cum praemisisset, *nobis revelavit Deus per spiritum sanctum*, ad huius confirmationem inducit: *spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*; et postea concludit: *ita et quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*; ex quo manifeste apparet quod idem sit spiritus sanctus et spiritus Dei. Idem apparet ex hoc quod Matth. 10-20, dominus dicit: *non estis vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Loco autem horum verborum Marcus dicit: *non estis vos loquentes, sed spiritus sanctus.* Manifestum est igitur idem esse spiritum sanctum et spiritum Dei.

[27414] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 18 n. 8 Sic ergo, cum ex praemissis auctoritatibus multipliciter appareat spiritum sanctum non esse creaturam, sed verum Deum; manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod spiritus sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet, sicut Diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur: habetur enim Ioan. 13-27, de Iuda, quod *post bucellam introivit in eo Satanas*; et Act. 5-3 dicit Petrus, ut quidam libri habent: *Anania, cur implevit Satanas cor tuum?* Cum enim Diabolus creatura sit, ut ex superioribus est manifestum, non implet aliquem participatione sui; neque potest mentem inhabitare per suam substantiam; sed dicitur aliquos implere per effectum suae malitiae, unde et Paulus dicit ad quendam, Act. 13-10: *o plene omni dolo et omni fallacia.* Spiritus autem sanctus, cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat, et sui participatione bonos facit: ipse enim est sua bonitas, cum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suae virtutis sanctorum impleat mentes.

Caput 19

[27415] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 tit. Quomodo intelligenda sunt quae de spiritu sancto dicuntur

[27416] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 1 Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de spiritu sancto tenemus, quod verus sit Deus, subsistens, et personaliter distinctus a patre et filio. Oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas utcumque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

[27417] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 2 Ad cuius evidentiam praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem.

[27418] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 3 Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, inquantum huiusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest, et tristamur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea.

[27419] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 4 Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. Sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum: ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae.

[27420] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 5 Quia igitur ostensum est quod in omni natura

intellectuali est voluntas; Deus autem intelligens est, ut in primo ostensum est: oportet quod in ipso sit voluntas: non quidem quod voluntas Dei sit aliquid eius essentiae superveniens, sicut nec intellectus, ut supra ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa eius substantia. Et cum intellectus etiam Dei sit ipsa eius substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. Qualiter autem quae in aliis rebus plures res sunt, in Deo sint una res, ex his quae in primo dicta sunt, potest esse manifestum.

[27421] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 6 Et quia ostensum est in primo quod operatio Dei sit ipsa eius essentia; et essentia Dei sit eius voluntas: sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

[27422] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 7 Et quia, ut in primo ostensum est, proprium obiectum divinae voluntatis est eius bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis; ipse autem Deus seipsum amat: necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est eius esse, sicut et voluntas eius est eius esse; esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus.

[27423] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 8 Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a verbo Dei, et a Deo cuius est verbum, procedat.

[27424] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 9 Cum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente; omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a generante: relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra ostensum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest.

[27425] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 10 Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet: convenit Deo per modum amoris procedenti ut spiritus dicatur eius, quasi quadam spiratione existente.

[27426] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 11 Hinc est quod apostolus spiritui et amori impulsum quendam attribuit: dicit enim, Rom. 8-14: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*; et II ad Cor. 5-14. *Caritas Christi urget nos.*

[27427] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 19 n. 12 Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur; amor autem praedictus est quo Deus ipse amatur: convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur spiritus sanctus; ea enim quae Deo dicata sunt, sancta dici consueverunt.

Caput 20

[27428] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 20 tit. De effectibus attributis spiritui sancto in Scripturis respectu totius creaturae

[27429] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 20 n. 1 Oportet autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus quos spiritui sancto sacra Scriptura attribuit.

[27430] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 20 n. 2 Ostensum est enim in superioribus quod bonitas Dei est eius ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in I Metaph.; et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.* Habitum est autem ex praemissis quod spiritus sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur spiritus sanctus est principium creationis rerum. Et hoc significatur in Psalmo: *emitte spiritum tuum et creabuntur.*

[27431] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 20 n. 3 Ex hoc etiam quod spiritus sanctus per modum amoris procedit; amor autem vim quandam impulsivam et motivam habet: motus qui est a Deo in rebus, spiritui sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus spiritui sancto sacra Scriptura attribuit: dicitur enim Gen. 1-2: *spiritus domini ferebatur super aquas.* Vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam super quam spiritus domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

[27432] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 20 n. 4 Rursus. Rerum gubernatio a Deo secundum quandam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad spiritum sanctum ratione amoris pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio spiritui sancto attribuitur. Unde Iob 33-4 dicitur: *spiritus domini fecit me* et in Psalmo: *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.*

[27433] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 20 n. 5 Et quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter spiritui sancto dominium attribuitur. Dicit enim apostolus, II ad Cor. 3-17: *spiritus autem dominus est.* Et in symbolo fidei dicitur: *credo in spiritum sanctum dominum.*

[27434] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 20 n. 6 Item. Vita maxime in motu manifestatur: moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quaecumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur ratione amoris spiritui sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita. Dicitur enim Ioan. 6-64: *spiritus est qui vivificat*; et Ezech. 37-6: *dabo vobis spiritum et vivetis*, et in symbolo fidei nos in spiritum sanctum vivificantem credere profitemur. Quod etiam et nomini spiritus consonat: nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in cetera membra diffusum.

Caput 21

[27435] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 tit. De effectibus attributis spiritui sancto in sacra Scriptura respectu rationalis creaturae, quantum ad ea quae Deus nobis largitur

[27436] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 n. 1 Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, huiusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur: sicut sapientia a Deo nobis donatur secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Cum igitur spiritus sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est; ex hoc quod huic amori assimilamur Deum amantes, spiritus sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde apostolus dicit, Rom. 5-5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.*

[27437] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 n. 2 Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem. In causam quidem efficientem, inquantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur. In causam quidem exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit patris et filii et spiritus sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a patre et filio et spiritu sancto. Verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum filii. Et similiter amor quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum spiritus sancti. Et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus patris et filii et spiritus sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per spiritum sanctum. Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet, nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum: necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde, cum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per spiritum sanctum, oportet quod ipse etiam spiritus sanctus

in nobis sit, quandiu caritas in nobis est. Unde apostolus dicit, I Cor. 3-16: *nescitis quoniam templum Dei estis, et spiritus sanctus habitat in vobis?* Cum igitur per spiritum sanctum Dei amatores efficiamur; omne autem amatum in amante est, inquantum huiusmodi: necesse est quod per spiritum sanctum pater etiam et filius in nobis habitent. Unde dominus dicit, Ioan. 14-23: *ad eum veniemus*, scilicet diligentem Deum, *et mansionem apud eum faciemus.* Et I Ioan. 3-24, dicitur: *in hoc scimus quoniam manet in nobis de spiritu quem dedit nobis.*

[27438] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 n. 3 Rursus. Manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per spiritum sanctum constituit, non enim tantum bonum nisi amando conferret, unde Proverb. 8-17 dicitur ex persona domini: *ego diligentes me diligo; non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I Ioan. 4-10. Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per spiritum sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur I Ioan. 4-16: *qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo*; et iterum: *in hoc intelligimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis.*

[27439] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 n. 4 Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. Cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat: unde et dominus dicit discipulis, Ioan. 15-15: *iam non dicam vos servos, sed amicos meos: quia omnia quae audivi a patre meo, nota feci vobis.* Quia igitur per spiritum sanctum amici Dei constituimur, convenienter per spiritum sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria. Unde apostolus dicit, I ad Cor. 2-9 *scriptum est quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se; nobis autem revelavit Deus per spiritum sanctum.* Et quia ex his quae homo novit, formatur eius loquela, convenienter etiam per spiritum sanctum homo loquitur divina mysteria: secundum illud I Cor. 14-2: *spiritu loquitur mysteria*; et Matth. 10-20: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Et de prophetis dicitur II Petr. 1-21, quod *spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Unde etiam in symbolo fidei dicitur de spiritu sancto: *qui locutus est per prophetas.*

[27440] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 n. 5 Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet, amico communicet: quia, cum homo amicum habeat ut se alterum, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur velle et facere bonum amico; secundum illud I Ioan. 3-17: *qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in eo?* Hoc autem maxime in Deo habet locum, cuius velle est efficax ad effectum. Et ideo convenienter omnia dona Dei per spiritum sanctum nobis donari dicuntur: secundum illud I Cor. 12-8: *alii datur per spiritum sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eundem spiritum*; et postea, multis enumeratis: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.*

[27441] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 n. 6 Manifestum est autem quod, sicut ad hoc quod corpus

aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur; ita ad hoc quod homo ad beatitudinem divinae fruitionis, quae Deo propria est secundum suam naturam, perveniat, necesse est, primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur; et deinde secundum eas operetur; et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per spiritum sanctum dantur, ut ostensum est. Et sic per spiritum sanctum Deo configuramur; et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur; et per eundem ad beatitudinem nobis via paratur. Quae tria apostolus insinuat nobis, II Cor. 1, dicens: *unxit nos Deus; et signavit nos; et dedit pignus spiritus in cordibus nostris.* Et Ephes. 1-13 *signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae.* Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; unctio autem ad habilitatem hominis ad perfectas operationes; pignus autem ad spem qua ordinamur in caelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

[27442] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 n. 7 Et quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat; convenienter spiritui sancto adoptio filiorum Dei attribuitur; secundum illud Rom. 8-15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba (pater).*

[27443] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 n. 8 Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur, amicitiae enim offensa contrariatur: unde dicitur Proverb. 10-12: *universa delicta operit caritas.* Cum igitur per spiritum sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata: et ideo dominus dicit discipulis, Ioan. 20-22: *accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittentur.* Et ideo Matth. 12-31, blasphemantibus in spiritum sanctum peccatorum remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum.

[27444] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 21 n. 9 Inde etiam est quod per spiritum sanctum dicimur renovari, et purgari, sive lavari: secundum illud Psalmi: *emitte spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae*; et Ephes. 4-23: *renovamini spiritu mentis vestrae*; et Isaiae 4-4: *si abluerit dominus sordes filiorum Sion, et sanguinem filiarum laverit de medio eius, in spiritu iudicii et spiritu ardoris.*

Caput 22

[27445] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 22 tit. De effectibus attributis spiritui sancto secundum quod movet creaturam in Deum

[27446] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 22 n. 1 His igitur consideratis quae per spiritum sanctum in sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per spiritum sanctum moveamur in Deum.

[27447] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 22 n. 2 Et primo quidem, hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius: sicut et apostolus dicebat, Philipp. 3-20: *nostra conversatio in caelis est.* Quia igitur spiritus sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per spiritum sanctum Dei contemplatores constituamur. Unde apostolus dicit, II Cor. 3-18: *nos autem omnes, revelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a domini spiritu.*

[27448] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 22 n. 3 Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur spiritus sanctus Dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est ut per spiritum sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes. Unde et in Psalmo dicitur: *redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me*; et Rom. 14-17: *regnum Dei est iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto*, et Act. 9-31 dicitur: *Ecclesia habebat pacem et aedificabatur, ambulans in timore Dei, et consolatione spiritus sancti replebatur.* Et ideo dominus spiritum sanctum Paraclitum, idest consolatorem, nominat, Ioan. 14-26: *Paraclitus autem spiritus sanctus*, et cetera.

[27449] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 22 n. 4 Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus: secundum illud Ioan. 14-15: *si diligitis me, mandata mea servate.* Unde, cum per spiritum sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus: secundum illud apostoli, Rom. 8-14: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.*

[27450] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 22 n. 5 Considerandum tamen est quod a spiritu sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a spiritu sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore. Unde apostolus, Rom. 8-15, dicit: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.*

[27451] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 22 n. 6 Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem homo ab eo quod

est vere bonum avertatur, serviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. Sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum; serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae, abstinet ab eo quod vult. Cum igitur spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua, contra motum suae voluntatis, secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod apostolus dicit, II Cor. 3-17: *ubi spiritus domini, ibi libertas*; et Galat. 5-18: *si spiritu ducimini, non estis sub lege.*

[27452] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 22 n. 7 Hinc est quod spiritus sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod per passionem carnis a vero bono non avertimur, in quod spiritus sanctus per amorem nos ordinat: secundum illud Rom. 8-13: *si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.*

Caput 23

[27453] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 tit. Solutio rationum supra inductarum contra divinitatem spiritus sancti

[27454] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 1 Restat autem solvere supra positas rationes, quibus concludi videbatur quod spiritus sanctus sit creatura, et non Deus.

[27455] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 2 Circa quod considerandum est primo, quod nomen spiritus a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur et emittitur. Unde nomen spiritus ad omnem impulsum et motum vel cuiuscumque aerei corporis trahitur: et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud Psalmi, *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.* Sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, spiritus vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatum est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas. Et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et Angeli, et Deus, spiritus dicuntur: et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quandam motivam insinuat. Sic igitur quod Amos dicit, *creans spiritum*, de vento intelligit: ut nostra translatio expressius habet; quod etiam consonat ei quod praemittitur, *formans montes.* Quod vero Zacharias de Deo dicit, quod est *creans*, vel *fingens spiritum hominis in eo*, de anima humana intelligit. Unde concludi non potest quod spiritus sanctus sit creatura.

[27456] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 3 Similiter autem nec ex hoc quod dominus dicit de

spiritu sancto, *non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur*, concludi potest quod sit creatura. Ostensum est enim quod spiritus sanctus est Deus de Deo procedens. Unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat: sicut et de filio Dei dictum est supra. Et sic, cum in Deo et scientia et virtus et operatio Dei sit eius essentia, omnis filii et spiritus sancti scientia et virtus et operatio est ab alio: sed filii a patre tantum, spiritus autem sancti a patre et filio. Quia igitur una de operationibus spiritus sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut ostensum est, propter hoc dicitur quod *non loquitur a semetipso*, quia a se non operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam, a patre et filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus: est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit, *audiet*, quasi de futuro loquens, cum accipere spiritum sanctum sit aeternum: nam aeterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur.

[27457] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 4 Secundum eadem etiam apparet quod missio qua spiritus sanctus mitti dicitur a patre et filio, non potest concludere eum esse creaturam. Dictum est enim supra quod filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur, quod in carne visibili hominibus apparuit, et sic novo quodam modo fuit in mundo, quo prius non fuerat, scilicet visibiliter, in quo tamen fuerat semper invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc filius ageret, ei a patre fuit: unde et secundum hoc a patre dicitur missus. Sic autem et spiritus sanctus visibiliter apparuit: vel in specie columbae super Christum in Baptismo; vel in linguis igneis super apostolos. Et licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut filius factus est homo; tamen sicut in signis quibusdam ipsius in huiusmodi visibilibus speciebus apparuit; et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit. Et hoc ei fuit a patre et filio: unde et ipse a patre et filio dicitur missus. Quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit.

[27458] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 5 Est tamen et alius modus quo tam filius quam spiritus sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis quod filius procedit a patre per modum notitiae, qua Deus cognoscit seipsum; et spiritus sanctus procedit a patre et filio per modum amoris, quo Deus amat seipsum. Unde, sicut dictum est, cum aliquis per spiritum sanctum amator Dei efficitur, spiritus sanctus est inhabitator ipsius: et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat spiritus sanctus, est ei a patre et filio: et propter hoc a patre et filio invisibiliter dicitur mitti. Et pari ratione, in mente hominis filius dicitur mitti invisibiliter, cum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in filio aut spiritu sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

[27459] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 6 Similiter etiam nec spiritum sanctum a divinitate excludit quod pater et filius interdum connumerantur, non facta mentione de spiritu sancto: sicut nec filium a divinitate excludit quod interdum fit mentio de patre, non facta mentione de filio. Per hoc enim tacite Scriptura insinuat quod quicquid, ad divinitatem pertinens, de uno trium dicitur, de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus pater sine verbo et amore intelligi, nec e converso: et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur. Unde et

interdum fit mentio de solo filio, in eo quod commune est tribus: sicut est illud Matth. 11-27, *neque patrem quis novit nisi filius*: cum tamen et pater et spiritus sanctus patrem cognoscant. Similiter etiam de spiritu sancto dicitur I Cor. 2-11: *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*, cum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque pater neque filius excludantur.

[27460] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 7 Patet etiam quod non potest ostendi spiritus sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in Scriptura sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur. Sunt enim accipienda metaphorice. Sic enim et Deo aliquando Scriptura sacra motum attribuit: ut est illud Gen. 3-8, *cum audissent vocem domini deambulantis in Paradiso; et* 18-21, *descendam, et videbo utrum clamorem opere compleverint.* Quod ergo dicitur, *spiritus domini ferebatur super aquas*, intelligendum est eo modo dictum esse sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum, et amor in amatum. Quamvis et hoc quidam non de spiritu sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam, unde ad eius multimodas transmutationes significandas, dictum est quod *ferebatur super aquas.* Quod etiam dicitur, *effundam de spiritu meo super omnem carnem*, ea ratione dictum esse oportet intelligi qua spiritus sanctus dicitur mitti hominibus a patre vel filio, ut dictum est. In verbo autem effusionis abundantia effectus spiritus sancti intelligitur; et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quae corporaliter effunduntur.

[27461] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 8 Similiter autem quod dicitur, *auferam de spiritu tuo tradamque eis*, non ad ipsam essentiam seu personam spiritus sancti referendum est, cum indivisibilis sit: sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui; non tamen ita quod id quod subtrahitur uni, idem numero alteri conferatur sicut in rebus corporalibus accidit; sed quia aliquid simile potest accrescere uni in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur quod ad hoc quod accrescat uni, alteri subtrahatur: quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet a pluribus possideri. Unde nec intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum sive ad officium referendum est: quia quod spiritus sanctus prius per solum Moysen effecerat, postea per plures implevit. Sic etiam nec Elisaeus petiit ut spiritus sancti essentia seu persona duplicata augeretur: sed ut duos effectus spiritus sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso. Quamvis etiam non sit inconveniens quod effectum spiritus sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem: cum mensura utriusque sit finita. Non tamen hoc praesumpsisset Elisaeus petere, ut in effectu spirituali superaret magistrum.

[27462] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 9 Patet etiam ex consuetudine sacrae Scripturae quod per quandam similitudinem humani animi passiones transferuntur in Deum: sicut dicitur in Psalmo: *iratus est furore dominus in populum suum.* Dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus: punit enim, quod et irati faciunt; unde et ibidem subditur: *et tradidit eos in manus gentium.* Sic et spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus: deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

[27463] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 10 Est etiam consuetus modus loquendi in sacra Scriptura ut illud Deo attribuatur quod in homine facit: secundum illud Gen. 22-12: *nunc cognovi quod timeas dominum*, idest, nunc cognoscere feci. Et hoc modo dicitur quod spiritus sanctus postulat, quia postulantes facit: facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui, et desiderantes postulamus.

[27464] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 11 Cum autem spiritus sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat; eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat: manifestum est quod ad spiritum sanctum pertinet amor quo Deus nos amat. Similiter etiam et amor quo nos Deum amamus: cum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis patet. Et quantum ad utrumque, spiritui sancto competit donari. Ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur dare amorem suum alicui cum eum amare incipit:- quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, cum eum ad se trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem spiritus sanctus facit in nobis: unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis patet, et sic eum habemus ut cuius ope fruimur. Et quia hoc est spiritui sancto a patre et filio, quod per amorem quem in nobis causat, in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a patre et filio nobis dari. Nec per hoc patre et filio minor ostenditur: sed ab ipsis habet originem. Dicitur etiam et a seipso dari nobis, inquantum amorem secundum quem nos inhabitat, simul cum patre et filio in nobis causat.

[27465] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 12 Quamvis autem spiritus sanctus verus sit Deus, et veram naturam divinam habeat a patre et filio, non tamen oportet quod filius sit. Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est: unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret; ut puta si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, faceret hominem ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem spiritus sancti rationem nativitatis non habet, ut supra ostensum est. Unde spiritus sanctus, licet a patre et filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

[27466] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 13 Quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur, rationabile est. Quia in solo Deo eius operatio est suum esse. Unde, cum in eo, sicut in qualibet intellectuali natura, sit intelligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus ut verbum, aut amoris et voluntatis ut amor, oportet quod habet esse divinum, et sit Deus. Et sic tam filius quam spiritus sanctus est verus Deus.

[27467] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 14 Haec igitur de spiritus sancti divinitate dicta sint. Alia vero quae circa eius processionem difficultatem habent, ex his quae de nativitate filii dicta sunt, considerare oportet.

Caput 24

[27468] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 tit. Quod spiritus sanctus procedat a filio

[27469] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 1 Quidam vero circa spiritus sancti processionem errare inveniuntur, dicentes spiritum sanctum a filio non procedere. Et ideo ostendendum est spiritum sanctum a filio procedere.

[27470] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 2 Manifestum est enim ex sacra Scriptura quod spiritus sanctus est spiritus filii: dicitur enim Rom. 8-9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Sed ne aliquis posset dicere quod alius sit spiritus qui procedit a patre, et alius qui est filii, ostenditur ex verbis eiusdem apostoli quod idem spiritus sanctus sit patris et filii. Nam hoc quod inductum est, *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*, subiunxit postquam dixerat, *si spiritus Dei habitat in nobis*, et cetera. Non autem potest dici spiritus sanctus esse spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tanquam homo, secundum illud Luc. 4-1, *Iesus, plenus spiritu sancto, regressus est a Iordane*. Dicitur enim Galat. 4-6: *quoniam estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra, clamantem, abba (pater)*. Ex hoc ergo spiritus sanctus nos facit filios Dei, inquantum est spiritus filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad filium Dei naturalem: secundum illud Rom. 8-29: *quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Sic igitur est spiritus sanctus spiritus Christi, inquantum est filius Dei naturalis. Non potest autem secundum aliam habitudinem spiritus sanctus dici spiritus filii Dei nisi secundum aliquam originem: quia haec sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod spiritus sanctus sic sit filii quod ab eo procedat.

[27471] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 3 Item. Spiritus sanctus a filio mittitur: secundum illud Ioan. 15-26: *cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a patre*. Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere quod filius habeat aliquam auctoritatem respectu spiritus sancti. Non autem dominii vel maioritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur spiritus sanctus est a filio. Si quis autem dicat quod etiam filius mittitur a spiritu sancto, quia dicitur Luc. 4-18.21, quod dominus dixit in se impletum illud Isaiae, *spiritus domini super me, evangelizare pauperibus misit me*: sed considerandum est quod filius a spiritu sancto mittitur secundum naturam assumptam. Spiritus autem sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit dici missus a filio, vel filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod respectu personae aeternae filius super spiritum sanctum auctoritatem habeat.

[27472] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 4 Amplius. Ioan. 16-14, dicit filius de spiritu sancto: *ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Non autem potest dici quod accipiat id quod est filii, non tamen accipiat a filio: utputa si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quae est filii a patre; unde

et subditur, *omnia quaecumque habet pater, mea sunt. Propterea dixi vobis quia de meo accipiet*:-si enim omnia quae patris sunt et filii sunt, oportet quod auctoritas patris, secundum quam est principium spiritus sancti, sit et filii. Sicut ergo spiritus sanctus accipit de eo quod est patris a patre, ita accipit de eo quod est filii a filio.

[27473] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 5 Ad hoc etiam induci possunt auctoritates doctorum Ecclesiae, etiam Graecorum. Dicit enim Athanasius: *spiritus sanctus a patre et filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.* Cyrillus etiam, in epistola sua, quam synodus Chalcedonensis recepit, dicit: *spiritus veritatis nominatur et est spiritus veritatis et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo patre.* Didymus etiam dicit, in libro de spiritu sancto: *neque quid est aliud filius exceptis his quae ei dantur a patre; neque alia est spiritus sancti substantia praeter id quod ei datur a filio.*

[27474] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 6 Ridiculosum est autem quod quidam concedunt spiritum sanctum esse a filio, vel profluere ab ipso, sed non procedere ab ipso. Verbum enim processionis inter omnia quae ad originem pertinent, magis invenitur esse commune: quicquid enim quocumque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus. Et quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum processionis in origine divinarum personarum maxime est accommodum. Unde si concedatur quod spiritus sanctus sit a filio, vel profluat ab eo, sequitur quod ab eo procedat.

[27475] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 7 Item. Habetur in determinatione quinti Concilii: *sequimur per omnia sanctos patres et doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantin., Cyrillum, Leonem, Proclum: et suscipimus omnia quae de recta fide et condamnatione haereticorum exposuerunt.* Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini, et praecipue in libro de Trinitate, et super Ioannem, quod spiritus sanctus sit a filio. Oportet igitur concedi quod spiritus sanctus sit a filio sicut et a patre.

[27476] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 8 Hoc etiam evidentibus rationibus apparet. In rebus enim, remota materiali distinctione, quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem. Quae enim nullam oppositionem habent ad invicem, simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest: album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supponere, secundum fidei Catholicae documenta, quod spiritus sanctus a filio distinguatur: aliter enim non esset Trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur huiusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. Non autem oppositione affirmationis et negationis: quia sic distinguuntur entia a non entibus. Nec etiam oppositione privationis et habitus: quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis. Neque etiam oppositione contrarietatis. Quia sic distinguuntur quae sunt secundum formam diversa: nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia secundum formam. Quae quidem differentia divinis personis non convenit, cum earum sit una forma, sicut una essentia: secundum illud apostoli, Philipp. 2-6, de filio dicentis, *qui cum in forma Dei esset*, scilicet patris. Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione relationis:

sic enim filius a patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest nisi secundum originem. Nam relative opposita vel supra quantitatem fundatur, ut duplum et dimidium; vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. Rursus, relativorum quae super quantitatem fundantur, quaedam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum et dimidium, maius et minus; quaedam super ipsam unitatem, ut idem, quod significat unum in substantia; et aequale, quod significat unum in quantitate; et simile, quod significat unum in qualitate. Divinae igitur personae distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis: quia sic tolleretur trium personarum aequalitas. Neque iterum relationibus quae fundantur super unum: quia huiusmodi relationes distinctionem non causant, immo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem praesupponunt. In relationibus vero omnibus super actionem vel passionem fundatis, semper alterum est ut subiectum, et inaequale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et aequale secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur quod, si spiritus sanctus a filio distinguitur, quod sit ab eo: non enim est dicere quod filius sit a spiritu sancto, cum spiritus sanctus magis filii esse dicatur, et a filio detur.

[27477] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 9 Item. A patre est filius et spiritus sanctus. Oportet igitur patrem referri et ad filium et ad spiritum sanctum ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad filium ratione paternitatis, non autem ad spiritum sanctum: quia tunc spiritus sanctus esset filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in patre esse aliam relationem qua referatur ad spiritum sanctum, et vocetur spiratio. Similiter, cum in filio sit quaedam relatio qua refertur ad patrem, quae dicitur filiatio, oportet quod in spiritu sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad patrem, et dicatur processio. Et sic secundum originem filii a patre sint duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et aliae duae ex parte originis spiritus sancti, scilicet spiratio et processio. Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam patris pertinent: quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter filium et spiritum sanctum, ita quod unus sit ab alio.

[27478] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 10 Adhuc. Quaecumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se, et non per accidens, pertinentes ad illud commune: sicut homo et equus conveniunt in animali, et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quae per se animal pertinent; quia, cum animal sit quod habet animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod filius et spiritus sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a patre: et secundum hoc pater convenienter differt ab utroque,

inquantum est innascibilis. Si igitur spiritus sanctus distinguatur a filio, oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividant hoc quod est ens ab alio. Quae quidem non possunt esse nisi differentiae eiusdem generis scilicet ad originem pertinentes, ut unus eorum sit ab alio. Relinquitur igitur quod ad hoc quod spiritus sanctus distinguatur a filio, necesse est quod sit a filio.

[27479] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 11 Amplius. Si quis dicat spiritum sanctum distingui a filio, non quia sit a filio, sed propter diversam originem utriusque a patre:- in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim spiritus sanctus est alius a filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. Duae autem origines non possunt distingui nisi per terminum, vel principium, vel subiectum. Sicut origo equi differt ab origine bovis ex parte termini: secundum quod hae duae origines terminantur ad naturas specie diversas. Ex parte autem principii: ut si supponamus in eadem specie animalis quaedam generari ex virtute activa solis tantum; quaedam autem, simul cum hac, ex virtute activa seminis. Ex parte vero subiecti, differt generatio huius equi et illius secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Haec autem distinctio quae est ex parte subiecti, in divinis personis locum habere non potest: cum sint omnino immateriales. Similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio: quia unam et eandem divinam naturam quam accipit filius nascendo, accipit spiritus sanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio esse non potest nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis filii est pater solus. Si igitur processionis spiritus sancti principium sit solus pater, non erit alia processio spiritus sancti a generatione filii: et sic nec spiritus sanctus distinctus a filio. Ad hoc igitur quod sint aliae processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod spiritus sanctus non sit a solo patre, sed a patre et filio.

[27480] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 12 Si quis vero iterum dicat quod differunt processiones secundum principium inquantum pater producit filium per modum intellectus ut verbum, spiritum autem sanctum per modum voluntatis quasi amorem:- secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo patre distinguantur duae processiones et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem: ut in primo libro ostensum est. Sequitur igitur quod duae processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quae solum ratione differunt, de se invicem praedicantur: verum enim dicetur quod divina voluntas est intellectus eius, et e converso. Verum ergo, erit dicere quod spiritus sanctus est filius et e converso: quod est Sabellianae impietatis. Non igitur sufficit ad distinctionem spiritus sancti et filii dicere quod filius procedat per modum intellectus, et spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur quod spiritus sanctus sit a filio.

[27481] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 13 Praeterea. Ex hoc ipso quod dicitur quod spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, et filius per modum intellectus, sequitur quod spiritus sanctus sit a filio. Nam amor procedit a verbo: eo quod nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus.

[27482] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 14 Item. Si quis diversas species rerum consideret, in eis

quidam ordo ostenditur: prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, et in singulis horum diversi gradus inveniuntur secundum diversas species; unde et Plato species rerum dixit esse numeros qui specie variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in substantiis immaterialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quae sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera. Et sic oportet spiritum sanctum procedere a filio.

[27483] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 15 Adhuc. Pater et filius, quantum ad unitatem essentiae, non differunt nisi in hoc quod hic est pater et hic est filius. Quicquid igitur praeter hoc est, commune est patri et filio. Esse autem principium spiritus sancti est praeter rationem paternitatis et filiationis: nam alia relatio est qua pater est pater, et qua pater est principium spiritus sancti, ut supra dictum est. Esse igitur principium spiritus sancti est commune patri et filio.

[27484] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 24 n. 16 Amplius. Quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium spiritus sancti non est contra rationem filii. Neque inquantum est Deus: quia pater est principium spiritus sancti. Neque inquantum est filius: eo quod alia est processio spiritus sancti et filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem, esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile filium esse principium spiritus sancti. Quod autem non est impossibile, potest esse. In divinis autem non differt esse et posse. Ergo filius est principium spiritus sancti.

Caput 25

[27485] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 25 tit. Rationes ostendere volentium quod spiritus sanctus non procedat a filio, et solutio ipsarum

[27486] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 25 n. 1 Quidam vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quaedam in contrarium inducunt, quae vix responsione sunt digna. Dicunt enim quod dominus, de processione spiritus sancti loquens, eum a patre procedere dixit, nulla mentione facta de filio: ut patet Ioan. 15-26, ubi dicitur: *cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a patre, spiritum veritatis, qui a patre procedit.* Unde, cum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod in Scriptura traditur, non est dicendum quod spiritus sanctus procedat a filio.

[27487] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 25 n. 2 Sed hoc omnino frivolum est. Nam propter unitatem essentiae, quod in Scripturis de una persona dicitur, et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dictio exclusiva adderetur. Licet enim dicatur, Matth. 11-27, quod *nemo novit filium nisi pater*, non tamen a cognitione filii vel ipse filius, vel spiritus sanctus excluditur. Unde etiam si diceretur in Evangelio quod spiritus sanctus non procedit nisi a patre, non per hoc removeretur quin procederet a filio: cum hoc proprietati filii non repugnet, ut ostensum est. Nec est mirum si dominus spiritum sanctum a patre procedere dixit, de se mentione non facta: quia omnia ad patrem referre solet, a quo habet quicquid habet; sicut cum dicit, Ioan. 7-16: *mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me, patris.* Et multa huiusmodi in verbis domini inveniuntur, ad commendandam in patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate praemissa omnino reticuit se esse spiritus sancti principium: cum dixit eum *spiritum veritatis*, se autem prius dixerat *veritatem.*

[27488] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 25 n. 3 Obiiciunt etiam quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in symbolo in Conciliis ordinato: in quo tamen de processione spiritus sancti a filio mentio non habetur. Unde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt.

[27489] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 25 n. 4 Sed haec efficaciam non habent. Nam in determinatione synodi Chalcedonensis, dicitur quod patres apud Constantinopolim congregati doctrinam Nicaenae synodi corroboraverunt, *non quasi aliquid minus esset inferentes, sed de spiritu sancto intellectum eorum, adversum eos qui dominum eum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes.* Et similiter dicendum est quod processio spiritus sancti a filio implicite continetur in Constantinopolit. symbolo, in hoc quod ibi dicitur quod *procedit a patre*: quia quod de patre intelligitur, oportet et de filio intelligi, ut dictum est. Et ad hoc addendum suffecit auctoritas Romani pontificis, per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

[27490] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 25 n. 5 Inducunt etiam quod spiritus sanctus, cum sit simplex, non potest esse a duobus; et quod spiritus sanctus, si perfecte procedat a patre, non procedit a filio; et alia huiusmodi. Quae facile est solvere etiam parum in theologicis exercitato. Nam pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, propter unitatem divinae virtutis, et una productione producunt spiritum sanctum: sicut etiam tres personae sunt unum principium creaturae, et una actione creaturam producunt.

Caput 26

[27491] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 tit. Quod non sunt nisi tres personae in divinis pater, filius et spiritus sanctus

[27492] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 1 Ex his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personae subsistunt, pater et filius et spiritus sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ad invicem distincti. Pater enim a filio distinguitur paternitatis relatione, et innascibilitate; filius autem a patre relatione filiationis; pater autem et filius a spiritu sancto spiratione, ut dicatur; spiritus autem sanctus a patre et filio processione amoris, qua ab utroque procedit.

[27493] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 2 Praeter has tres personas non est quartam in divina natura ponere. Personae enim divinae, cum in essentia conveniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, ut ex dictis patet. Has autem originis relationes accipere oportet, non secundum processionem in exteriora tendentem, sic enim procedens non esset coessentiale suo principio: sed oportet quod processio interius consistat. Quod autem aliquid procedat manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis patet. Unde personae divinae multiplicari non possunt nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum: eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia. Et sic non potest esse in Deo nisi una verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum: quia etiam divinum velle est unum et simplex, amando enim se amat omnia alia. Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus ut verbum, scilicet filius; et alia per modum amoris, ut spiritus sanctus. Est etiam et una persona non procedens, scilicet pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt.

[27494] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 3 Item. Si secundum processionem oportet personas divinas distingui; modus autem personae quantum ad processiones non potest esse nisi triplex; ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod patris est; aut a non procedente procedens, quod filii est; aut a procedente procedens, quod spiritus sancti est: impossibile est igitur ponere plures quam tres personas.

[27495] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 4 Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina natura hoc omnino impossibile est esse. Nam filiatio, cum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, cum in Deo non sit materia aut subiectum; et ipsae relationes sint subsistentes, ut ex supra dictis patet: impossibile est quod in Deo sint plures filiationes. Et eadem ratio est de aliis. Et sic in Deo sunt solum tres personae.

[27496] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 5 Si quis autem obiiciens dicat quod in filio, cum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta, et sic potest producere verbum; et similiter, cum in spiritu sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae

personae naturam divinam communicare:- considerare debet quod filius est Deus ut genitus, non ut generans: unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente verbum. Et similiter, cum spiritus sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam. Non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supra dictis patet. T

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ota igitur plenitudo divinitatis est in filio, et eadem numero quae est in patre: sed cum relatione nativitatis, sicut in patre cum relatione generationis activae. Unde, si relatio patris attribueretur filio, omnis distinctio tolleretur. Et eadem ratio est de spiritu sancto.

[27497] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 6 Huius autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et mens intellecta dicitur, in mente existens. Quae dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incoeperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium, in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura: quia intelligere mentis non est eius esse, nec eius velle est eius esse aut intelligere. Et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae: cum non sint subsistentes. Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis.

[27498] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 7 In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinae quantum ad processionem, quae multiplicat Trinitatem cum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingenitum, qui est totius divinae processionis principium, scilicet patrem; et Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet filium; et Deum per modum amoris procedentem, scilicet spiritum sanctum. Ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a repraesentatione divinae Trinitatis, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unius naturae, et singulis horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est. Et propter hoc, sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide: quantum ad repraesentationem formae, non quantum ad convenientiam naturae. Unde et in mente hominis dicitur esse imago Dei: secundum illud Gen. 1-26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

[27499] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 8 Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis

similitudo: prout quaelibet res in sua substantia una est: et specie quadam formatur; et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali: amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. Unde et species naturalium rerum a remotis repraesentat filium: ordo autem spiritum sanctum. Et ideo, propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago: secundum illud Iob 11-7: *numquid vestigia Dei comprehendes* et cetera.

[27500] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 9 Et haec de divina Trinitate ad praesens dicta sufficiant.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber IV a capite XXVII ad caput LXXVIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 27

[27501] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 27 tit. De incarnatione verbi secundum traditionem sacrae Scripturae

[27502] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 27 n. 1 Quoniam autem supra, cum de generatione divina ageretur, dictum est Dei filio, domino Iesu Christo, quaedam secundum divinam naturam, quaedam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo, Dei aeternus filius voluit incarnari: de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus, Dei filius, fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia miracula ordinentur: cum id quod est in unoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur.

[27503] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 27 n. 2 Hanc autem Dei incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. Dicitur enim Ioan. 1-14: *verbum caro factum est, et habitavit in nobis.*- Et apostolus Paulus, Philipp. 2, dicit, de filio Dei loquens: *cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.*

[27504] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 27 n. 3 Hoc etiam ipsius domini Iesu Christi verba manifeste ostendunt: cum de se quandoque loquatur humilia et humana, ut est illud, *pater maior me est*, et *tristis est anima mea usque ad mortem*, quae ei secundum humanitatem assumptam conveniunt; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud, *ego et pater unum sumus*, et *omnia quae habet pater, mea sunt*, quae certum est ei secundum naturam divinam competere.

[27505] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 27 n. 4 Ostendunt etiam hoc ipsius domini facta quae de ipso leguntur. Quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam. Quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit, et quod elementis mundi efficaciter imperavit, quod Daemones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis cum voluit resurrexit, quod denique caelos ascendit divinam in eo virtutem demonstrant.

Caput 28

[27506] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 28 tit. De errore Photini circa incarnationem

[27507] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 28 n. 1 Quidam autem, Scripturarum sensum depravantes, circa domini nostri Iesu Christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

[27508] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 28 n. 2 Fuerunt enim quidam, ut Ebion et Cerinthus, et postea Paulus Samosatenus et Photinus, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero non per naturam, sed per quandam excellentem divinae gloriae participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius dictum est.

[27509] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 28 n. 3 Sed, ut alia praetermittamus quae contra positionem huiusmodi dicta sunt superius, haec positio incarnationis mysterium tollit.

[27510] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 28 n. 4 Non enim, secundum positionem huiusmodi, Deus carnem assumpsisset, ut fieret homo: sed magis homo carnalis Deus factus fuisset. Et sic non verum esset quod Ioannes dicit. *Verbum caro factum est*: sed magis e contrario, caro verbum facta fuisset.

[27511] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 28 n. 5 Similiter etiam non convenirent Dei filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio, et sic non verum esset quod apostolus dicit, *qui cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum formam servi accipiens*: sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur, *propter quod et Deus exaltavit illum.*

[27512] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 28 n. 6 Neque verum esset quod dominus dicit, *descendi de caelo*, sed solum quod ait, *ascendo ad patrem meum*: cum tamen utrumque Scriptura coniungat. Dicit enim dominus, Ioan. 3-13: *nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, filius hominis, qui est in caelo*; et Ephes. 4-10, *qui descendit, ipse est qui ascendit super omnes caelos.*

[27513] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 28 n. 7 Sic etiam non conveniret filio quod missus esset a patre neque quod a patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad patrem iret: cum tamen ipse utrumque coniungat, dicens, Ioan. 16-5, *vado ad eum qui misit me*; et iterum 28, *exivi a patre et veni in mundum et iterum relinquo mundum et vado ad patrem*; in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

Caput 29

[27514] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 tit. De errore Manichaeorum circa incarnationem

[27515] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 1 Fuerunt autem et alii qui, veritate incarnationis negata, quandam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichaei Dei filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse. Unde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quae secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam simulatione, consequitur. Et sic patet quod totum incarnationis mysterium ad quandam fictionem deducunt.

[27516] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 2 Haec autem positio primo quidem Scripturae auctoritatem evacuat. Cum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in ceteris similiter, mentitur Scriptura dicens, *verbum caro factum est*, si solum phantastica caro fuit. Mentitur etiam dicens Iesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si haec in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati sacrae Scripturae derogetur, iam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quae sacris Scripturis innititur, secundum illud Ioan. 20-31: *haec scripta sunt ut credatis.*

[27517] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 3 Potest autem aliquis dicere Scripturae quidem sacrae veritatem non deesse, dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset: quia rerum similitudines aequivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus aequivoce dicitur homo; et ipsa sacra Scriptura consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud I Cor. 10-4, *petra autem erat Christus.* Plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam: sicut quod nominatur agnus vel leo, vel aliquid huiusmodi.

[27518] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 4 Sed licet rerum similitudines aequivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit sacrae Scripturae ut narrationem unius facti totam sub tali aequivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur; cum tamen apostolus dicat, Rom. 15-4, quod *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*; et II Tim. 3-16, *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum et erudiendum.* Esset praeterea tota evangelica narratio poetica et fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret: cum tamen dicatur II Petr. 1-16: *non enim indoctas fabulas secuti notam fecimus vobis domini nostri Iesu Christi virtutem.*

[27519] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 5 Sicubi vero Scriptura narrat aliqua quae apparentiam et non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit. Dicitur enim Gen. 18-2: *cumque elevasset oculos*, Abraham scilicet, *apparuerunt tres viri*, ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt. Unde et in eis Deum adoravit et deitatem confessus est, dicens, 27 *loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis*; et iterum, 25 *non est tuum hoc, qui iudicas omnem terram.* Quod vero Isaias et Ezechiel et alii prophetae aliqua descripserunt quae

imaginarie visa sunt, errorem non generat: quia huiusmodi ponunt non in narratione historiae, sed in descriptione prophetiae. Et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur: sicut Isaiae 6-1, *vidi dominum sedentem* etc.; Ezech. 1-3, *facta est super me manus domini et vidi* etc., Ezech. 8-3, *emissa similitudo manus apprehendit me et adduxit et veni in Ierusalem in visione Dei.*

[27520] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 6 Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest. Tum quia similitudines sumuntur a rebus tam vilibus ut manifestum sit quod haec secundum similitudinem, et non secundum rerum existentiam dicuntur. Tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis per quae veritas expresse manifestatur quae sub similitudinibus in locis aliis occultatur. Quod quidem in proposito non accidit: nam nulla Scripturae auctoritas veritatem eorum quae de humanitate Christi leguntur, excludit.

[27521] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 7 Forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod apostolus dicit, Rom. 8-3: *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati.* Vel per hoc quod dicit Philipp. 2-7: *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Hic autem sensus per ea quae adduntur excluditur. Non enim dicit solum *in similitudinem carnis*, sed addit *peccati*: quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit, sed similem carni peccati, quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato. Similiter fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit *in similitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur, *formam servi accipiens.* Manifestum est enim formam pro natura poni, et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat, *qui cum in forma Dei esset*, ubi pro natura ponitur forma: non enim ponunt quod Christus fuerit similitudinarie Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit, *factus obediens usque ad mortem.* Non ergo similitudo accipitur pro similitudine apparentiae, sed pro naturali similitudine speciei: sicut omnes homines similes specie dicuntur.

[27522] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 8 Magis autem sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit. Dicitur enim Matth. 14-26, quod *videntes discipuli Iesum ambulantem supra mare, turbati sunt, dicentes, quia phantasma est, et prae timore clamaverunt.* Quam quidem eorum suspicionem dominus consequenter removit: unde subditur, 27 *statimque Iesus locutus est eis, dicens: habete fiduciam, ego sum, nolite timere.* Quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod non nisi corpus phantasticum assumpsisset, cum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quae viderant et audierant: aut si eos non latebat, aestimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

[27523] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 9 Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit dominus post resurrectionem. Dicitur enim Lucae ult. quod *discipuli, conturbati et conterriti, aestimabant se spiritum videre*, dum scilicet viderunt Iesum. *Et dixit eis: quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum. Palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Frustra enim se palpandum praebuit, si non nisi corpus phantasticum habuisset.

[27524] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 10 Item. Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt: dicit enim Petrus, Act. 10-40 *hunc*, scilicet Iesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis qui manducavimus et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis.* Et Ioannes apostolus, in principio suae epistolae, dicit: *quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae, hoc testamur.* Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium apostolorum de Christo. *Et sic inanis est eorum praedicatio, inanis est et fides nostra*, ut dicit Paulus I Cor. 15-14.

[27525] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 11 Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ergo nec vere resurrexit. Sunt igitur apostoli falsi testes Christi, praedicantes mundo ipsum resurrexisse. Unde apostolus ibidem dicit: 15 *invenimur autem et falsi testes Dei: quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Iesus, quem non suscitavit.*

[27526] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 12 Praeterea. Falsitas non est idonea via ad veritatem: secundum illud Eccli. 34-4: *a mendace quid verum dicetur?* Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit: dicit enim ipse, Ioan. 18-37: *ego autem in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati.* Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem si ea quae dicuntur de ipso, in apparentia tantum fuissent: nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quae de Christo dicuntur, secundum rei existentiam fuerunt.

[27527] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 13 Adhuc. Rom. 5-9, dicitur quod *iustificati sumus in sanguine Christi*; et Apoc. 5-9, dicitur: *redemisti nos, domine, in sanguine tuo.* Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque vere pro nobis ipsum fudit. Neque igitur vere iustificati, neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

[27528] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 29 n. 14 Item. Si non nisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit: nam et in veteri testamento Deus apparuit Moysi et prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam Scriptura novi testamenti testatur. Hoc autem totam doctrinam novi testamenti evacuat. Non igitur corpus phantasticum, sed verum filius Dei assumpsit.

Caput 30

[27529] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 tit. De errore Valentini circa incarnationem

[27530] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 1 His autem et Valentinus propinque de mysterio incarnationis sensit. Dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de caelo portavit: et quod nihil de virgine matre accepit, sed per eam quasi aquaeductum transivit. Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacrae Scripturae accepisse videtur. Dicitur enim Ioan. 3-13 *nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, filius hominis, qui est in caelo (...). Qui de caelo venit, super omnes est.* Et Ioan. 6-38, dicit dominus: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. Et* I Cor. 15-47: *primus homo de terra, terrenus; secundus homo de caelo, caelestis.* Quae omnia sic intelligi volunt ut Christus de caelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

[27531] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 2 Procedit autem tam haec Valentini positio, quam Manichaeorum praemissa, ex una falsa radice: quia credebant quod haec omnia terrena a Diabolo sint creata. *Unde, cum filius Dei in hoc apparuerit ut dissolvat opera Diaboli*, sicut dicitur I Ioan. 3-8, non ei competebat ut de creatura Diaboli corpus assumeret: cum etiam Paulus dicat, II Cor. 6-14 *quae societas lucis ad tenebras? Quae autem conventio Christi ad Belial?*

[27532] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 3 Et quia quae ab eadem radice procedunt, similes fructus producunt, in idem falsitatis inconveniens relabitur haec positio cum praedicta. Uniuscuiusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt ex materia et forma composita. Sed sicut caro humana et os et huiusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua et terra, et huiusmodi, qualia sentimus, sunt materia carnis et ossis et huiusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, non fuit in ipso vera caro et verum os, sed omnia secundum apparentiam tantum. Et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens: cum tamen, ut dictum est, ipse dicat: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

[27533] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 4 Adhuc. Corpus caeleste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum ubi non potest transferri. Non autem decuit quod Dei filius dignitati naturae assumptae aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus caeleste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile incorruptibile reddidit et caeleste.

[27534] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 5 Item. Apostolus dicit, Rom. 1-3, de filio Dei, quod *factus est ex semine David secundum carnem.* Sed corpus David terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

[27535] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 6 Amplius. Idem apostolus dicit, Galat. 4-4, quod *Deus misit filium suum factum ex muliere.* Et Matth. 1-16, dicitur quod *Iacob genuit Ioseph, virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus.* Non autem vel ex ea factus, vel de ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

[27536] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 7 Praeterea. Non posset dici mater Iesu Maria, quod Evangelista testatur, nisi ex ea aliquid accepisset.

[27537] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 8 Adhuc. Apostolus dicit, Hebr. 2-11 *qui sanctificat*, scilicet Christus, *et qui sanctificantur*, scilicet fideles Christi, *ex uno omnes. Propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicens: narrabo nomen tuum fratribus meis.* Et infra: 14 *quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.* Si autem Christus corpus caeleste solum habuit, manifestum est, cum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et per consequens neque fratres eius possumus dici. Neque etiam ipse participavit carni et sanguini: nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur, et non sunt naturae caelestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam praedictam positionem esse.

[27538] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 9 Ea vero quibus innituntur, manifestum est frivola esse. Non enim Christus descendit de caelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus. Et hoc ex ipsis verbis domini accipi potest. Cum enim diceret, Ioan. 3-13, *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo*, adiunxit, *filius hominis, qui est in caelo*: in quo ostendit se ita descendisse de caelo quod tamen in caelo esse non desierit. Hoc autem proprium deitatis est, ut ita in terris sit quod et caelum impleat: secundum illud Ier. 23-24: *caelum et terram ego impleo.* Non ergo filio Dei, inquantum Deus est, descendere de caelo competit secundum motum localem: nam quod localiter movetur, sic ad unum locum accedit quod recedit ab altero. Dicitur igitur filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit: sicut et apostolus eum exinanitum dicit, inquantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

[27539] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 30 n. 10 Id vero quod pro radice huius positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum. Ostensum est enim in secundo libro quod ista corporalia non a Diabolo, sed a Deo sunt facta.

Caput 31

[27540] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 31 tit. De errore Apollinaris circa corpus Christi

[27541] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 31 n. 1 Irrationabilius autem his circa incarnationis mysterium Apollinaris erravit in hoc tamen cum praedictis concordans, quod corpus Christi non fuit de virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum:

occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur Ioan. 1-14, *verbum caro factum est*, quod sic intelligendum putavit quasi ipsum verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur Ioan. 2-9, *ut gustavit architriclinus aquam vinum factam*, quod ea ratione dicitur, quia conversa est aqua in vinum.

[27542] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 31 n. 2 Huius autem erroris impossibilitatem ex his quae supra ostensa sunt, facile est deprehendere. Ostensum est enim supra quod Deus omnino immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur, manifestum est mutari. Cum igitur verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est, impossibile est quod verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

[27543] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 31 n. 3 Item. Verbum Dei, cum sit Deus, simplex est: ostensum est enim supra in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid verbi Dei sit conversum in carnem, oportet totum verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur, desinit esse id quod prius fuit: sicut aqua conversa in vinum, iam non est aqua sed vinum. Igitur post incarnationem, secundum positionem praedictam, verbum Dei penitus non erit. Quod apparet impossibile: tum ex hoc quod verbum Dei est aeternum, secundum illud Ioan. 1-1, *in principio erat verbum*; tum quia post incarnationem Christus verbum Dei dicitur, secundum illud Apoc. 19-13, *vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocabatur nomen eius: verbum Dei.*

[27544] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 31 n. 4 Amplius. Eorum quae non communicant in materia et in genere uno, impossibile est fieri conversionem in invicem: non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum; neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum caelestium, vel in aliquam incorpoream substantiam, aut e converso, cum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, cum sit Deus, non convenit neque in genere neque in materia cum quocumque alio: eo quod Deus neque in genere est, neque materiam habet. Impossibile est igitur verbum Dei fuisse in carnem conversum, vel in quodcumque aliud.

[27545] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 31 n. 5 Praeterea. De ratione carnis, ossis et sanguinis et huiusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur verbum Dei sit in carnem conversum, secundum positionem praedictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro nec aliquid aliud huiusmodi. Et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia huiusmodi quae supra contra Valentinum posuimus.

[27546] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 31 n. 6 Patet igitur hoc quod Ioannes dicit, *verbum caro factum est*, non sic intelligendum esse quasi verbum sit conversum in carnem: sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret. Unde et subditur: *et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius* etc.: sicut et in Baruch de Deo dicitur quod *in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

Caput 32

[27547] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 tit. De errore Arii et Apollinaris circa animam Christi

[27548] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 1 Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa eius animam aliqui male sensisse inveniuntur.

[27549] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 2 Posuit enim Arius quod in Christo non fuit anima, sed quod solam carnem assumpsit, cui divinitas loco animae fuit. Et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Cum enim vellet asserere quod filius Dei sit creatura et minor patre, ad hoc probandum illa Scripturarum assumpsit testimonia quae, infirmitatem humanam ostendunt in Christo. Et ne aliquis eius probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a Christo, ut, cum quaedam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oravit, necessarium fiat huiusmodi in ipsum filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suae positionis assertionem praemissum verbum Ioannis dicentis, *verbum caro factum est*: ex quo accipere volebat quod solam carnem verbum assumpserit, non autem animam. Et in hac positione etiam Apollinaris eum secutus est.

[27550] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 3 Manifestum est autem ex praemissis hanc positionem impossibilem esse. Ostensum est enim supra quod Deus forma corporis esse non potest. Cum igitur verbum Dei sit Deus, ut ostensum est, impossibile est quod verbum Dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit.

[27551] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 4 Utilis autem est haec ratio contra Apollinarem, qui verbum Dei verum Deum esse confitebatur: et licet hoc Arius negaret, tamen etiam contra eum praedicta ratio procedit. Quia non solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercaelestium spirituum, inter quos supremum filium Dei Arius ponebat:- nisi forte secundum positionem Origenis, qui posuit humanas animas eiusdem speciei et naturae cum supercaelestibus spiritibus esse. Cuius opinionis falsitatem supra ostendimus.

[27552] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 5 Item. Subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. Manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse: cum sit eius forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit: cum tamen apostolus eum hominem asserat, dicens, I ad Tim. 2-5: *unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.*

[27553] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 6 Adhuc. Ex anima non solum ratio hominis, sed et singularium partium eius dependet: unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui aequivoce dicuntur, sicut oculus pictus aut lapideus. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse

est quod nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia partium hominis: cum tamen dominus haec in se esse perhibeat, dicens, Lucae, ult.: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

[27554] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 7 Amplius. Quod generatur ex aliquo vivente, filius eius dici non potest nisi in eandem speciem procedat: non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed si Christus animam non habuit, non fuit eiusdem speciei cum aliis hominibus: quae enim secundum formam differunt, eiusdem speciei esse non possunt. Non igitur dici poterit quod Christus sit filius Mariae virginis, aut quod illa sit mater eius. Quod tamen in evangelica Scriptura asseritur.

[27555] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 8 Praeterea. In Evangelio expresse dicitur quod Christus animam habuit: sicut est illud Matth. 26-38, *tristis est anima mea usque ad mortem*; et Ioan. 12-27, *nunc anima mea turbata est.*

[27556] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 9 Et ne forte dicant ipsum filium Dei animam dici, eo quod, secundum eorum positionem, loco animae carni sit: sumendum est quod dominus dicit, Ioan. 10-18, *potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam*; ex quo intelligitur aliud esse quam animam in Christo, quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur filio Dei vel separaretur ab eo: cum hoc etiam naturae potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam, et aliud divinitatem filii Dei, cui merito talis potestas tribuitur.

[27557] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 10 Item. Tristitia, ira et huiusmodi passiones sunt animae sensitivae: ut patet per philosophum in VII Phys. Haec autem in Christo fuisse ex Evangeliis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam: de qua planum est quod differt a natura divina filii Dei.

[27558] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 32 n. 11 Sed quia potest dici humana in Evangeliis metaphorice dici de Christo, sicut et de Deo in plerisque locis sacrae Scripturae loquuntur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia quae de Christo Evangelistae narrant, proprie intelliguntur et non metaphorice, ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit et esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam: cum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuit animam sensitivam.

Caput 33

[27559] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 33 tit. De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam

[27560] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 33 n. 1 His autem testimoniis evangelicis Apollinaris convictus, confessus est in Christo animam sensitivam fuisse: tamen sine mente et intellectu, ita quod verbum Dei fuerit illi animae loco intellectus et mentis.

[27561] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 33 n. 2 Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia praedicta vitanda. Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. Si igitur Christus haec non habuit, verus homo non fuit, nec eiusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens. Est enim secundum philosophum, VIII Metaphys., quod in definitionibus et speciebus quaelibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. Rationale autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit eiusdem speciei cum anima nostra, quae est rationem habens. Nec ipse igitur Christus fuit eiusdem speciei nobiscum.

[27562] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 33 n. 3 Adhuc. Inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum speciem existit: quod patet ex animalibus irrationalibus, quae ab invicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Si igitur anima Christi fuit in genere animae sensitivae ratione carentis, oportet quod contineretur sub aliqua specierum eius: utpote quod fuerit in specie animae leonis aut alicuius alterius belluae. Quod est omnino absurdum.

[27563] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 33 n. 4 Amplius. Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formae, et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse. Quod et secundum sensum apparet: nam in diversis animalibus inveniuntur diversae dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec etiam membra habuisset sicut sunt membra humana.

[27564] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 33 n. 5 Praeterea. Cum secundum Apollinarem verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest: nam ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competere potest: cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliis probatur: dicitur enim Matth. 8-10, quod audiens Iesus verba centurionis miratus est. Oportet igitur, praeter divinitatem verbi et animam sensitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam.

[27565] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 33 n. 6 Manifestum est igitur ex praedictis quod in Christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit. Sic igitur quod Ioannes dicit, *verbum caro factum est*, non sic intelligitur quasi verbum sit in carnem conversum; neque sic quod verbum

carnem solam assumpserit; aut cum anima sensitiva, sine mente; sed secundum consuetum modum Scripturae, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit, *verbum caro factum est*, ac si diceretur, verbum homo factum est; nam et anima interdum pro homine ponitur in Scriptura, dicitur enim Exod. 1-5, *erant omnes animae quae egressae sunt de femore Iacob septuaginta*, similiter etiam caro pro toto homine ponitur, dicitur enim Isaiae 40-5, *videbit omnis caro pariter quod os domini locutum est.* Sic igitur et hic caro pro toto homine ponitur, ad exprimendam humanae naturae infirmitatem, quam verbum Dei assumpsit.

[27566] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 33 n. 7 Si autem Christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis eius conceptionem. Ostensum est enim quod humanae animae propriis corporibus non praeexistunt. Unde patet falsum esse Origenis dogma, dicentis animam Christi ab initio, ante corporales creaturas, cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam et a verbo Dei assumptam, et demum, circa fines saeculorum, pro salute hominum carne fuisse indutam.

Caput 34

[27567] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 tit. De errore Theodori Mopsuesteni et Nestorii circa unionem verbi ad hominem

[27568] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 1 Ex praemissis igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerinthus et Photinus dixerunt; nec verum corpus humanum, secundum errorem Manichaei atque Valentini; nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana, et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat.

[27569] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 2 Theodorus igitur Mopsuestenus et Nestorius eius sectator, talem sententiam de praedicta unione protulerunt. Dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum verum naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis eiusdem speciei et naturae cum aliis hominibus; et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis; unde dicitur Ioan. 2-19, quod ipse Iudaeis dixit, *solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud*, et postea Evangelista, quasi exponens, subdit, 21 *ille autem dicebat de templo corporis sui*; et apostolus, Coloss. 1-19, dicit quod *in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare.* Et ex hoc consecuta est ulterius

quaedam affectualis unio inter hominem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate Deo inhaesit, et Deus sua voluntate illum acceptavit, secundum illud Ioan. 8-29, *qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum, quia quae placita sunt ei facio semper*; ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum, qualis est unio de qua apostolus dicit, I ad Cor. 6-17, *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*. Et sicut ex hac unione nomina quae proprie Deo conveniunt, ad homines transferuntur, ut dicantur dii, et filii Dei, et domini, et sancti, et Christi, sicut ex diversis locis Scripturae patet; ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut, propter Dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et Deus, et Dei filius, et dominus, et sanctus, et Christus. Sed tamen, quia in illo homine maior plenitudo gratiae fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit prae ceteris templum Dei, et arctius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit. Et propter hanc excellentiam gratiae, constitutus est in participatione divinae dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur Deo. Et sic, secundum praedicta, oportet quod alia sit persona verbi Dei, et alia persona illius hominis qui verbo Dei coadoretur. Et si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem praedictam: ut sic dicatur homo ille et Dei verbum una persona, sicut dicitur de viro et muliere quod iam non sunt duo, sed una caro. Et quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur, de altero dici possit, non enim quicquid convenit viro, verum est de muliere, aut e converso; ideo in unione verbi et illius hominis hoc observandum putant, quod ea quae sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de verbo Dei, aut de Deo, convenienter dici non possunt; sicut homini illi convenit quod sit natus de virgine, quod passus, mortuus et sepultus, et huiusmodi; quae omnia asserunt de Deo, vel de Dei verbo, dici non debere. Sed quia sunt quaedam nomina quae, etsi Deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, dominus, sanctus, et etiam filius Dei, de huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet praedicta praedicari. Convenienter enim dicimus secundum eos quod Christus, vel dominus gloriae, vel sanctus sanctorum, vel Dei filius, sit natus de virgine, passus, mortuus et sepultus. Unde et beatam virginem non matrem Dei vel verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

[27570] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 3 Sed si quis diligenter consideret, praedicta positio veritatem incarnationis excludit. Non enim secundum praedicta verbum Dei fuit homini illi unitum nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem verbi Dei in homine non est verbum Dei incarnari. Habitavit enim verbum Dei, et Deus ipse, in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud apostoli II ad Cor. 6-16, *vos estis templum Dei vivi: sicut dicit dominus: quoniam inhabitabo in illis*: quae tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset. Nec hoc etiam ad incarnationis rationem sufficit si verbum Dei, aut Deus, pleniori gratia habitavit in illo homine: quia magis et minus speciem non diversificant unionis. Cum igitur Christiana religio in fide incarnationis fundetur, evidenter apparet quod praedicta positio fundamentum Christianae religionis tollit.

[27571] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 4 Praeterea. Ex ipso modo loquendi Scripturarum, falsitas praedictae positionis apparet. Inhabitationem enim verbi Dei in sanctis hominibus consuevit sacra Scriptura his modis significare: *locutus est dominus ad Moysen; dicit dominus ad Moysen; factum*

est verbum domini ad Ieremiam (aut ad aliquem aliorum prophetarum); *factum est verbum domini in manu Aggaei prophetae.* Nunquam autem legitur quod verbum domini factum sit vel Moyses, vel Ieremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei verbi ad carnem Christi designat Evangelista, dicens, *verbum caro factum est*, ut supra expositum est. Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis verbum Dei in homine Christo fuit, secundum traditiones Scripturae.

[27572] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 5 Item. Omne quod factum est aliquid, est illud quod factum est: sicut quod factum est homo, est homo; et quod factum est album est album. Sed verbum Dei factum est homo, ut ex praemissis habetur. Igitur verbum Dei est homo. Impossibile est autem ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito, unum de altero praedicetur: cum enim dicitur, homo est animal, id ipsum quod animal est, homo est; et cum dicitur, homo est albus, ipse homo albus esse significatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis. Et ideo nullo modo dici potest quod Socrates sit Plato, vel aliquod aliud singularium eiusdem vel alterius speciei. Si igitur *verbum caro factum est*, idest homo, ut Evangelista testatur; impossibile est quod verbi Dei et illius hominis sint duae personae, vel duae hypostases, vel duo supposita.

[27573] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 6 Adhuc. Pronomina demonstrativa ad personam referuntur, vel hypostasim vel suppositum: nemo enim diceret, ego curro, alio currente; nisi forte figurative, utpote quod alius loco eius curreret. Sed ille homo qui dictus est Iesus, dicit de se, *antequam Abraham fieret, ego sum*, Ioan. 8-58; et Ioan. 10-30, *ego et pater unum sumus*; et plura alia quae manifeste ad divinitatem verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona filii Dei.

[27574] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 7 Amplius. Ex superioribus patet quod neque corpus Christi de caelo descendit, secundum errorem Valentini; neque anima, secundum errorem Origenis. Unde restat quod ad verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra dictum est. Sed ille homo, ex persona sua loquens, dicit se descendisse de caelo, Ioan. 6-51: *ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.* Necesse est igitur personam et hypostasim illius hominis esse personam verbi Dei.

[27575] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 8 Item. Manifestum est quod ascendere in caelum Christo homini convenit, qui videntibus apostolis elevatus est, ut dicitur Act. 1-9. Descendere autem de caelo verbo Dei convenit. Sed apostolus dicit, Ephes. 4-10: *qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis, quae est persona et hypostasis verbi Dei.

[27576] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 9 Adhuc. Ei quod originem habet ex mundo, et quod non fuit antequam esset in mundo, non convenit venire in mundum. Sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est. Secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo: habuit enim veram animam humanam, de cuius natura est ut non sit antequam corpori uniatur. Relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non conveniat venire in mundum. Ipse autem se dicit venisse in mundum: *exivi*, inquit, *a patre, et veni in mundum*, Ioan. 16-28. Manifestum est igitur quod id quod verbo Dei

convenit, de homine illo dicitur vere: nam quod verbo Dei conveniat venire in mundum, manifeste ostendit Ioannes Evangelista, dicens: *in mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit: in propria venit.* Oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim verbi Dei.

[27577] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 10 Item apostolus dicit, Hebr. 10-5: *ingrediens mundum dicit: hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* Ingrediens autem mundum verbum Dei est, ut ostensum est. Ipsi igitur Dei verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus eius. Quod dici non posset nisi esset eadem hypostasis Dei verbi et illius hominis. Oportet igitur esse eandem hypostasim Dei verbi et illius hominis.

[27578] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 11 Amplius. Omnis mutatio vel passio conveniens corpori alicuius, potest attribui ei cuius est corpus: si enim corpus Petri vulneretur, flagelletur, aut moriatur, potest dici quod Petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus verbi Dei, ut ostensum est. Ergo omnis passio quae in corpore illius hominis facta fuit, potest verbo Dei attribui. Recte igitur dici potest quod verbum Dei, et Deus, est passus, crucifixus, mortuus et sepultus. Quod ipsi negabant.

[27579] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 12 Item. Apostolus dicit, Hebr. 2-10: *decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum, per passionem consummari*: ex quo habetur quod ille propter quem sunt omnia, et per quem sunt omnia, et qui homines in gloriam adducit, et qui est auctor salutis humanae, passus est et mortuus. Sed haec quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur: dicitur enim Proverb. 16-4, *universa propter semetipsum operatus est dominus*; et Ioan. 1-3, de verbo Dei dicitur, *omnia per ipsum facta sunt*; et in Psalmo, *gratiam et gloriam dabit dominus*; et alibi, *salus autem iustorum a domino.* Manifestum est igitur recte dici *Deum, Dei verbum, esse passum et mortuum.*

[27580] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 13 Praeterea. Licet aliquis homo participatione dominii dominus dici possit, nullus tamen homo, neque creatura aliqua, potest dici dominus gloriae: quia gloriam futurae beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiae; unde et in Psalmo dicitur, *dominus virtutum ipse est rex gloriae.* Sed apostolus dicit dominum gloriae esse crucifixum, I ad Cor. 2-8. Vere igitur dici potest quod Deus sit crucifixus.

[27581] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 14 Adhuc. Verbum Dei dicitur Dei filius per naturam, ut ex supra dictis patet: homo autem, propter inhabitationem Dei, dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in domino Iesu Christo, secundum positionem praedictam, est accipere utrumque filiationis modum: nam verbum inhabitans est Dei filius per naturam; homo inhabitatus est Dei filius per gratiam adoptionis. Unde homo ille non potest dici proprius, vel unigenitus Dei filius, sed solum Dei verbum, quod, secundum proprietatem nativitatis, singulariter a patre genitum est. Attribuit autem Scriptura proprio et unigenito Dei filio passionem et mortem. Dicit enim apostolus, Rom. cap. 8-32: *proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Et Ioan. 3-16: *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et quod loquatur de traditione ad mortem, patet per id quod

eadem verba supra praemiserat de filio hominis crucifixo, dicens: *sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in illum* et cetera. Et apostolus mortem Christi indicium divinae dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens, Rom. 5-8 *commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam, cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Recte igitur dici potest quod verbum Dei, Deus, sit passus et mortuus.

[27582] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 15 Item. Ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex virgine matre sumptum est: ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus filii Dei naturalis, idest verbi Dei. Convenienter igitur dicitur quod beata virgo sit mater verbi Dei, et etiam Dei, licet divinitas verbi a matre non sumatur: non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

[27583] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 16 Amplius. Apostolus dicit, ad Galat. 4-4: *misit Deus filium suum factum ex muliere*: ex quibus verbis ostenditur qualiter missio filii Dei sit intelligenda: eo enim dicitur missus quo factus est ex muliere. Quod quidem verum esse non posset nisi filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere: quod enim in aliquid mittitur, prius esse intelligitur quam sit in eo quo mittitur. Sed homo ille, filius adoptivus, secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit, *misit Deus filium suum*, non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de filio naturali, idest de Deo Dei verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. Deus ergo, Dei verbum, est filius mulieris.

[27584] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 17 Sed forte dicet aliquis non debere verbum apostoli sic intelligi quod Dei filius ad hoc sit missus ut sit factus ex muliere: sed ita quod Dei filius qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus ut eos qui sub lege erant redimeret. Et secundum hoc, quod dicit *filium suum*, non oportebit intelligi de filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis. Sed hic sensus excluditur ex ipsis apostoli verbis. Non enim a lege potest absolvere nisi ille qui supra legem existit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit apostolus filio Dei de quo loquitur. Filius ergo Dei de quo loquitur, est filius naturalis. Verum est ergo dicere quod naturalis Dei filius, idest Deus Dei verbum, est factus ex muliere.

[27585] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 18 Praeterea. Idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in Psalmo: *redemisti me, domine Deus veritatis.*

[27586] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 19 Adhuc. Adoptio filiorum Dei fit per spiritum sanctum: secundum illud Rom. 8-15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Spiritus autem sanctus non est donum hominis, sed Dei. Adoptio ergo filiorum non causatur ab homine, sed a Deo. Causatur autem a filio Dei misso a Deo et facto ex muliere: quod patet per id quod apostolus subdit, *ut adoptionem filiorum reciperemus.* Oportet igitur verbum apostoli intelligi de filio Dei naturali. Deus igitur, Dei verbum, factus est ex muliere, idest ex virgine matre.

[27587] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 20 Item. Ioannes dicit: *verbum caro factum est.* Non

autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, idest ex virgine matre. Virgo igitur est mater Dei verbi.

[27588] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 21 Amplius. Apostolus dicit, Rom. 9-5, quod *Christus est ex patribus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Non autem est ex patribus nisi mediante virgine. Deus igitur, qui est super omnia, est ex virgine secundum carnem. Virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

[27589] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 22 Adhuc. Apostolus dicit, Philipp. 2 de Christo Iesu, quod *cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus.* Ubi manifestum est si, secundum Nestorium, Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est filius adoptivus, et in filium Dei naturalem, qui est verbum Dei, quod non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei, ut postmodum in similitudinem hominum fieret: sed magis e converso homo existens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de verbo Dei, quod prius fuerit ab aeterno in forma Dei, idest in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum, in similitudinem hominum factus. Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem verbi Dei in homine Iesu Christo. Nam verbum Dei in omnibus sanctis, a principio mundi, habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum: quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturae fuerint meliores. Unde, si verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis sanctis, minus etiam hic quam in aliis convenit exinanitio verbi. Manifestum est igitur quod unio verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat: sed secundum hoc quod verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum exinanitio: ut scilicet dicatur verbum Dei exinanitum, idest parvum factum, non amissione propriae magnitudinis, sed assumptione humanae parvitatis; sicut si anima praeexisteret corpori, et diceretur fieri substantia corporea quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae.

[27590] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 23 Praeterea. Manifestum est quod spiritus sanctus in homine Christo habitavit: dicitur enim Lucae 4-1, quod *Iesus plenus spiritu sancto regressus est a Iordane.* Si igitur incarnatio verbi secundum hoc solum intelligenda est quod verbum Dei in homine illo plenissime habitavit, necesse erit dicere quod etiam spiritus sanctus erit incarnatus. Quod est omnino alienum a doctrina fidei.

[27591] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 24 Adhuc. Manifestum est verbum Dei in sanctis Angelis habitare, qui participatione verbi intelligentia replentur. Dicit autem apostolus, Hebr. 2-16: *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Manifestum est igitur quod assumptio humanae naturae a verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

[27592] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 25 Adhuc. Si, secundum positionem Nestorii, Christus separaretur in duos secundum hypostasim differentes, idest in verbum Dei et hominem illum,

impossibile est quod verbum Dei Christus dicatur. Quod patet tum ex modo loquendi Scripturae, quae nunquam ante incarnationem Deum, aut Dei verbum, nominat Christum. Tum etiam ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim Christus quasi unctus. Unctus autem intelligitur oleo exultationis, idest spiritu sancto, ut Petrus exponit, Act. 10-38. Non autem potest dici quod verbum Dei sit unctum spiritu sancto: quia sic spiritus sanctus esset maior filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen Christus solum pro homine illo possit intelligi. Quod ergo dicit apostolus, ad Philipp. 2-5, *hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu*, ad hominem illum referendum est. Subdit autem, 6 *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.* Verum est igitur dicere quod homo ille est in forma, idest in natura Dei, et aequalis Deo. Licet autem homines dicantur dii, vel filii Dei, propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint aequales Deo. Patet igitur quod homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

[27593] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 26 Item. Licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiae, nunquam tamen opera quae sunt solius Dei, sicut creare caelum et terram, vel aliquid huiusmodi, de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiae dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio. Dicitur enim Hebr. 3-1 *considerate apostolum et pontificem confessionis nostrae Iesum Christum, qui fidelis est ei qui fecit illum sicut et Moyses, in omni domo illius*: quod oportet de homine illo, et non de Dei verbo intelligi tum quia ostensum est quod, secundum positionem Nestorii, verbum Dei Christus dici non potest; tum quia verbum Dei non est factum, sed genitum. Addit autem apostolus: 3 *ampliori gloria iste prae Moyse dignus habitus est, quanto ampliorem honorem habet domus qui fabricavit illam.* Homo igitur Christus fabricavit domum Dei. Quod consequenter apostolus probat, subdens: 4 *omnis namque domus fabricatur ab aliquo: qui autem omnia creavit, Deus est.* Sic igitur apostolus probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia. Quae probatio nulla esset nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum: quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum.

[27594] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 27 Amplius. Manifestum est quod homo Christus, loquens de se, multa divina dicit et supernaturalia: ut est illud Ioan. 6-40, *ego resuscitabo illum in novissimo die*; et Ioan. 10-28, *ego vitam aeternam do eis.* Quod quidem esset summae superbiae, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit, Matth. 11-29: *discite a me quia mitis sum et humilis corde.* Est igitur eadem persona hominis illius et Dei.

[27595] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 28 Praeterea. Sicut legitur in Scripturis quod homo ille est exaltatus, dicitur enim Act. 2-33, *dextera igitur Dei exaltatus* etc., ita legitur quod Deus sit exinanitus, Philipp. 2-7, *exinanivit semetipsum* et cetera. Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos, et alia huiusmodi; ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de virgine, passus, mortuus et sepultus.

[27596] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 29 Adhuc. Relativa tam verba quam pronomina idem

suppositum referunt. Dicit autem apostolus, Coloss. 1-16, loquens de filio Dei, *in ipso condita sunt universa in caelo et in terra, visibilia et invisibilia*; et postea subdit, 18 *et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis.* Manifestum est autem quod hoc quod dicitur, *in ipso condita sunt universa*, ad verbum Dei pertinet: quod autem dicitur, *primogenitus ex mortuis*, homini Christo competit. Sic igitur Dei verbum et homo Christus sunt unum suppositum, et per consequens una persona; et oportet quod quicquid dicitur de homine illo, dicatur de verbo Dei, et e converso.

[27597] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 30 Item. Apostolus dicit, I ad Cor. 8-6: *unus est dominus Iesus Christus, per quem omnia.* Manifestum est autem quod Iesus, nomen illius hominis per quem omnia, convenit verbo Dei. Sic igitur verbum Dei et homo ille sunt unus dominus, nec duo domini nec duo filii, ut Nestorius dicebat. Et ex hoc ulterius sequitur quod verbi Dei et hominis sit una persona.

[27598] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 34 n. 31 Si quis autem diligenter consideret, haec Nestorii opinio quantum ad incarnationis mysterium, parum differt ab opinione Photini. Quia uterque hominem illum Deum dici asserebat solum propter inhabitationem gratiae: quamvis Photinus dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per passionem et bona opera meruit; Nestorius autem confessus est quod a principio suae conceptionis huiusmodi nomen et gloriam habuit, propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem aeternam verbi multum differebant: nam Nestorius eam confitebatur; Photinus vero negabat omnino.

Caput 35

[27599] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 tit. Contra errorem Eutychetis

[27600] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 1 Quia ergo, sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi quod verbi Dei et hominis sit una eademque persona, relinquitur quaedam circa huius veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura: nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personae. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duae naturae, divina et humana.

[27601] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 2 Ad huius autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. Eutyches enim, ut unitatem personae contra Nestorium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duae

naturae distinctae, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam. Et sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere. Propter quod in Chalcedonensi synodo est condemnatus.

[27602] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 3 Huius autem positionis falsitas ex multis apparet. Ostensum enim est supra quod in Christo Iesu et corpus fuit, et anima rationalis, et divinitas. Et manifestum est quod corpus Christi, etiam post unionem, non fuit ipsa verbi divinitas: nam corpus Christi, etiam post unionem, palpabile fuit, et corporeis oculis visibile, et lineamentis membrorum distinctum; quae omnia aliena sunt a divinitate verbi, ut ex superioribus patet. Similiter etiam anima Christi post unionem aliud fuit a divinitate verbi: quia anima Christi, etiam post unionem, passionibus tristitiae et doloris et irae affecta fuit; quae etiam divinitati verbi nullo modo convenire possunt, ut ex praemissis patet. Anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam. Sic igitur, etiam post unionem, humana natura in Christo fuit aliud a divinitate verbi, quae est natura divina. Sunt igitur in Christo, etiam post unionem, duae naturae.

[27603] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 4 Item. Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis: non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturae suae. Forma igitur rei naturalis est eius natura. Oportet autem dicere quod in Christo sint duae formae, etiam post unionem. Dicit enim apostolus, Philipp. 2, de Christo Iesu, quod, *cum in forma Dei esset, formam servi accepit.* Non autem potest dici quod sit eadem forma Dei, et forma servi: nihil enim accipit quod iam habet; et sic, si eadem est forma Dei et forma servi, cum iam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici quod forma Dei in Christo per unionem sit corrupta: quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unione: quia sic non accepisset formam servi. Sed nec dici potest quod forma servi sit permixta formae Dei: quia quae permiscentur, non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur; unde non diceret quod accepisset formam servi, sed aliquid eius. Et sic oportet dicere, secundum verba apostoli, quod in Christo, etiam post unionem, fuerunt duae formae. Ergo duae naturae.

[27604] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 5 Amplius. Nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium. Et exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi. Et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili. Et quia huiusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus. Et quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis: ut sic natura alicuius rei dicatur essentia, quam significat definitio. Et hoc modo hic de natura est quaestio: sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo et divinam.

[27605] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 6 Si igitur, ut Eutyches posuit, humana natura et divina fuerunt duae ante unionem, sed ex eis in unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo modorum secundum quos ex multis natum est unum fieri.

[27606] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 7 Fit autem unum ex multis, uno quidem modo, secundum ordinem tantum: sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus. Alio modo, ordine et compositione: sicut ex partibus domus coniunctis et parietum colligatione fit domus. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. Ea enim quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae.

[27607] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 8 Tertio modo, ex pluribus fit unum per commixtionem: sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum. Primo quidem, quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et quae agere et pati ad invicem nata sunt. Quod quidem hic esse non potest: ostensum est enim in primo libro quod Deus immaterialis et omnino impassibilis est. Secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud, mixtio fieri non potest: si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem. Divina autem natura in infinitum humanam excedit: cum virtus Dei sit infinita, ut in primo ostensum est. Nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturae. Tertio quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salvata: miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio. Facta igitur permixtione utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, neutra natura remaneret, sed aliquod tertium: et sic Christus neque esset Deus neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in domino Iesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. Relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo, quod altera tantum earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut Manichaeus dixit; aut divina natura conversa est in humanam, ut Apollinaris dixit; contra quos supra disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionem vero unam.

[27608] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 9 Amplius. Nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam: eo quod quaelibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur, cadunt in rationem partis; unde, cum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae. Cum igitur natura humana sit quaedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel altera corrumpatur. Quod esse non potest: cum ex supra dictis pateat unum Christum et verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

[27609] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 10 Item. Ex duobus manentibus una natura constituitur vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal: quod hic dici non potest, cum divina natura non sit aliquid corporeum. Vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal. Quod etiam non potest in proposito dici: ostensum est enim in primo libro quod Deus neque materia est, neque alicuius forma esse potest. Si igitur

Christus est verus Deus et verus homo, ut ostensum est, impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

[27610] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 11 Adhuc. Subtractio vel additio alicuius essentialis principii variat speciem rei: et per consequens mutat naturam, quae nihil est aliud quam essentia, quam significat definitio, ut dictum est. Et propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta definitioni, facit differre secundum speciem: sicut animal rationale, et ratione carens, specie differunt; sicut et in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam speciem numeri. Forma autem est essentiale principium. Omnis igitur formae additio facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas verbi addatur humanae naturae sicut forma, faciet aliam naturam. Et sic Christus non erit humanae naturae, sed cuiusdam alterius: sicut corpus animatum est alterius naturae quam id quod est corpus tantum.

[27611] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 12 Adhuc. Ea quae non conveniunt in natura, non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem. Quod est contra apostolum dicentem, Hebr. 2-17, quod *debuit per omnia fratribus assimilari.*

[27612] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 13 Praeterea. Ex forma et materia semper constituitur una species, quae est praedicabilis de pluribus actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanae naturae divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis. Quod patet esse falsum: non enim est nisi unus Iesus Christus, Deus et homo. Non igitur divina et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

[27613] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 35 n. 14 Amplius. Hoc etiam videtur a fide alienum esse quod Eutyches dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Cum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequeretur quod vel anima, vel corpus, aut utrumque, ante Christi incarnationem fuerint. Quod per supra dicta patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere quod ante unionem fuerint duae naturae Christi, et post unionem una.

Caput 36

[27614] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 tit. De errore Macarii Antiocheni ponentis unam tantum voluntatem in Christo

[27615] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 1 Fere autem in idem redire videtur et Macarii Antiocheni positio, dicentis in Christo esse unam tantum operationem et voluntatem.

[27616] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 2 Cuiuslibet enim naturae est aliqua operatio propria: nam forma est operationis principium, secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem. Unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura: quod est Eutychianae haeresis. Relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

[27617] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 3 Item. In Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est patri; et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinae naturae est voluntatem habere, ut in primo ostensum est: similiter etiam de perfectione humanae naturae est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

[27618] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 4 Adhuc. Voluntas est una pars potentialis animae humanae, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas praeter voluntatem verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus praeter intellectum verbi. Et sic redibit positio Apollinaris.

[27619] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 5 Amplius. Si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina: non enim verbum voluntatem divinam, quam ab aeterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri: quia meritum est alicuius in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus nihil, neque sibi neque nobis, sua passione meruisset. Cuius contrarium docet apostolus, Philipp. 2, dicens: *factus est obediens patri usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum.*

[27620] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 6 Praeterea. Si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuerit: nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quae libero arbitrio carent. Nihil igitur in eius actibus virtuosum et laudabile, aut nobis imitandum, fuit. Frustra igitur dicit, Matth. 11-29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*; et Ioan. 13-15: *exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.*

[27621] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 7 Adhuc. In uno homine puro, quamvis sit supposito unus, sunt tamen plures et appetitus et operationes, secundum diversa naturalia principia. Nam secundum rationalem partem, inest ei voluntas; secundum sensitivam, irascibilis et concupiscibilis; et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur, et mente intelligit: quae sunt operationes diversae. Et hoc ideo est, quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subiecta operantia, sed etiam secundum diversa principia quibus unum et idem subiectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt. Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanae naturae ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas et operatio divinae et

humanae naturae in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

[27622] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 8 Item. Ex auctoritate Scripturae manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse, Ioan. 6-38: *descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me, et* Lucae 22-42: *non mea voluntas, sed tua fiat*; ex quibus patet quod in Christo fuit quaedam voluntas propria eius, praeter voluntatem patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quaedam communis sibi et patri: patris enim et filii, sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duae voluntates.

[27623] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 9 Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio sibi et patri communis, cum ipse dicat, Ioan. 5-19: *quaecumque pater facit haec et similiter filius facit.* Est autem in eo et alia operatio, quae non convenit patri, ut dormire, esurire, comedere, et alia huiusmodi, quae Christus humanitus fecit vel passus est, ut Evangelistae tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantum operatio.

[27624] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 36 n. 10 Videtur autem haec positio ortum habuisse ex hoc quod eius auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum, et ordine unum. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus voluit nisi quod eum velle voluntas divina disposuit. Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit: secundum illud Ioan. 8-29: *quae placita sunt ei, facio semper.* Humana etiam operatio Christi quandam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quandam ex principali agente: et ex hoc contigit quod quaelibet eius actio vel passio fuit salubris. Propter quod Dionysius humanam Christi operationem vocat *theandricam*, idest dei-virilem; et etiam quia est Dei et hominis. Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi sub divina ordinari infallibili ordine, iudicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam; quamvis non sit idem, ut dictum est, ordinis unum et simpliciter unum.

Caput 37

[27625] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 tit. Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo

[27626] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 1 Ex praemissis igitur manifestum est quod in Christo est tantum una persona, secundum fidei assertionem, et duae naturae, contra id quod Nestorius et

Eutyches posuerunt. Sed quia hoc alienum videtur ab his quae naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores talem de unione positionem asserentes. Quia enim ex unione animae et corporis constituitur homo, sed ex hac anima et ex hoc corpore hic homo, quod hypostasim et personam designat, volentes evitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam praeter hypostasim vel personam verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est, et per hoc Nestorii haeresim vitare volebant. Rursus, quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura eius quam prius habuit, absque mutatione ipsius; verbum autem omnino immutabile est: ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam verbi quam habuit ab aeterno, posuerunt quod verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum; per hoc errorem Eutychetis excludere volentes.

[27627] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 2 Sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat. Anima enim et corpus sua unione hominem constituunt: forma enim materiae adveniens speciem constituit. Si igitur anima et corpus non fuerint unita in Christo, Christus non fuit homo: contra apostolum dicentem I ad Tim. 2-5: *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.*

[27628] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 3 Item. Unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur quia est ex anima rationali et corpore constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus licet non unita, aequivoce dicetur homo, et non erit eiusdem speciei nobiscum: contra apostolum dicentem, Hebr. 2-17, quod *debuit per omnia fratribus assimilari.*

[27629] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 4 Adhuc. Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non est autem corpus humanum nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum: neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro et os, anima separata, dicuntur nisi aequivoce. Non igitur poterit dici quod verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animae non unitum assumpsit.

[27630] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 5 Amplius. Anima humana naturaliter unibilis est corpori. Anima igitur quae nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum, non est anima humana: quia quod est praeter naturam, non potest esse semper. Si igitur anima Christi non est unita corpori eius ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana. Et sic in Christo non fuit humana natura.

[27631] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 6 Praeterea. Si verbum unitum est animae et corpori accidentaliter sicut indumento, natura humana non fuit natura verbi. Verbum igitur, post unionem, non fuit subsistens in duabus naturis: sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere. Quod quia Eutyches dixit, in Chalcedonensi synodo est damnatus.

[27632] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 7 Item. Indumenti passio non refertur ad indutum: non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. Si igitur verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus

aut passus propter corpus assumptum.

[27633] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 8 Adhuc. Si verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum, quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quae secundum suam naturam invisibilis est.

[27634] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 9 Amplius. Secundum hoc non aliter assumpsisset filius carnem humanam quam spiritus sanctus columbae speciem in qua apparuit. Quod patet esse falsum: nam spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor patre, sicut filius dicitur factus homo, et minor patre secundum naturam assumptam.

[27635] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 10 Item. Si quis diligenter consideret ad hanc positionem diversarum haeresum inconvenientia sequuntur. Ex eo enim quod dicit filium Dei unitum animae et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, convenit cum opinione Nestorii, qui secundum inhabitationem Dei verbi in homine unionem esse factam asseruit: non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit: nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter unitur. Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum convenit partim quidem cum Ario et Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali; et partim cum Manichaeo, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse. Si enim anima non est unita carni ad alicuius constitutionem, phantasticum erat quod videbatur Christus similis aliis hominibus ex unione animae et corporis constitutis.

[27636] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 37 n. 11 Sumpsit autem haec positio occasionem ex verbo apostoli dicentis, Philipp. 2-7: *habitu inventus ut homo.* Non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. Quae autem metaphorice dicuntur, non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumpta quandam indumenti similitudinem, inquantum verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum: non autem quantum ad hoc quod unio verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

Caput 38

[27637] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 tit. Contra eos qui ponunt duo supposita vel duas hypostases in una persona Christi

[27638] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 1 Hanc igitur positionem, propter praedicta inconvenientia, alii quidem vitantes, posuerunt ex anima et carne in domino Iesu Christo unam substantiam constitutam esse, scilicet hominem quendam eiusdem speciei aliis hominibus; quem quidem hominem unitum dicunt verbo Dei, non quidem in natura, sed in persona, ut scilicet sit una persona verbi Dei et illius hominis; sed quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidam in Christo aliam esse hypostasim et suppositum illius hominis et verbi Dei, sed unam personam utriusque; ratione cuius unitatis dicunt verbum Dei de homine illo praedicari, et hominem illum de Dei verbo; ut sit sensus, verbum Dei est homo, idest, persona verbi Dei est persona hominis, et e converso; et hac ratione, quicquid de verbo Dei praedicatur, dicunt de homine illo posse praedicari, et e converso, cum quadam tamen replicatione, ut, cum dicitur, Deus est passus, sit sensus, homo, qui est Deus propter unitatem personae, est passus; et, homo creavit stellas, idest, ille qui est homo.

[27639] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 2 Sed haec positio de necessitate in errorem Nestorii delabitur. Si enim differentia personae et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quaedam pars eius. Nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae scilicet rationalis: quod patet ex definitione Boetii dicentis quod *persona est rationalis naturae individua substantia*: ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. Si igitur ex sola unione animae et corporis constituta est in Christo quaedam substantia particularis quae est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duae personae, una illius hominis de novo constituta, et alia aeterna verbi Dei. Quod est Nestorianae impietatis.

[27640] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 3 Item. Etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis verbi Dei quod persona. Si igitur hypostasis verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona verbi Dei erit persona illius hominis. Et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona verbi Dei.

[27641] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 4 Adhuc. Dato quod persona esset aliud ab hypostasi verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam: nihil enim ad genus substantiae pertinens addere potest, cum hypostasis sit completissimum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima. Si igitur unio facta est secundum personam et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem. Quod iterum redit in errorem Nestorii.

[27642] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 5 Amplius. Cyrillus dicit, in epistola ad Nestorium, quae est in Ephesina synodo approbata: *si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo patre verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem videlicet Deum simul et hominem, anathema sit.* Et fere ubique in synodalibus scriptis hoc errori Nestorii deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

[27643] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 6 Praeterea. Damascenus, in III libro, dicit: *ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem: non secundum prosopicam*, idest personalem, *ut*

Dei inimicus dicit Nestorius, sed secundum hypostasim. Unde patet expresse quod haec fuit positio Nestorii, confiteri unam personam et duas hypostases.

[27644] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 7 Item. Hypostasis et suppositum oportet idem esse. Nam de prima substantia, quae est hypostasis, omnia alia praedicantur: scilicet et universalia in genere substantiae, et accidentia, secundum philosophum in praedicamentis. Si igitur in Christo non sunt duae hypostases, per consequens neque duo supposita.

[27645] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 8 Adhuc. Si verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur verbum Dei, nec e converso. Sed distinctis suppositis, necesse est et ea quae de ipsis dicuntur, distingui: nam supposito hominis non conveniunt praedicta praedicata divina nisi propter verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quae de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet et humana: quod est contra sententiam Cyrilli, in synodo confirmatam, dicentis: *si quis personis duabus vel subsistentiis vel eas quae sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis impertit voces, aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini praeter illud ex Deo verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo decibiles, soli ex Deo patre verbo, anathema sit.*

[27646] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 9 Amplius. Secundum positionem praedictam, ea quae verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quandam associationem in una persona: hoc enim significat replicatio interposita cum sic exponunt, homo ille creavit stellas, idest, filius Dei, qui est homo ille, et similiter de aliis huiusmodi. Unde, cum dicitur, homo ille est Deus, sic intelligitur: homo ille verbo Deus existit. Huiusmodi autem locutiones condemnat Cyrillus, dicens: *si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Dei verbo, conglorificari, et coappellari Deum, quasi alterum alteri (id enim quod est co semper quoties additur hoc intelligi cogit); et non magis una adoratione honorificat Emanuelem, et unam ei glorificationem adhibet, secundum quod factum est caro verbum: anathema sit.*

[27647] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 10 Praeterea. Si homo ille supposito est aliud a Dei verbo, non potest ad personam verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei. Dicitur enim in Ephesina synodo, ex verbis Felicis Papae et martyris: *credimus in Deum nostrum Iesum de virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus filius et verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei filius, ut sit alter praeter ipsum: sed Deus existens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus de virgine.*

[27648] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 38 n. 11 Item. Quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo, et non secundum quid. Quod est solvere Iesum: quia unumquodque intantum est inquantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.

Caput 39

[27649] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 39 tit. Quid Catholica fides sentiat de incarnatione Christi

[27650] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 39 n. 1 Ex supra dictis igitur manifestum est quod, secundum Catholicae fidei traditionem, oportet dicere quod in Christo sit natura divina perfecta et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hae duae naturae unitae sunt in Christo non per solam inhabitationem; neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento; neque in sola personali habitudine et proprietate; sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quae in Scripturis circa incarnationem traduntur. Cum enim Scriptura sacra indistincte quae sunt Dei homini illi attribuat, et quae sunt illius hominis Deo, ut ex praemissis patet; oportet unum et eundem esse de quo utraque dicantur.

[27651] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 39 n. 2 Sed quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt; divina autem et humana quae de Christo dicuntur, oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale, et cetera huiusmodi; necesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicentur de Christo. Sic igitur quantum ad id de quo utraque praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas. Quantum autem ad id secundum quod praedicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum eius naturam: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Cum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. Sic enim vere et proprie de homine illo praedicabuntur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanae naturae, sed divinae: et e converso de verbo Dei praedicantur humana inquantum est suppositum humanae naturae.

[27652] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 39 n. 3 Ex quo etiam patet quod, licet filius sit incarnatus, non tamen oportet neque patrem neque spiritum sanctum esse incarnatum: cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personae distinguuntur. Et sic, sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

Caput 40

[27653] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 tit. Obiectiones contra fidem incarnationis

[27654] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 1 Sed contra hanc Catholicae fidei sententiam, plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei incarnationem impugnant.

[27655] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 2 Ostensum est enim in primo libro quod Deus neque corpus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus, vel quod sit virtus in corpore, post incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

[27656] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 3 Item. Omne quod acquirit novam naturam, est substantiali mutationi subiectum: secundum hoc enim aliquid generatur, quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

[27657] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 4 Adhuc. Nulla hypostasis alicuius naturae extenditur extra naturam illam: quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis filii Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanae naturae, sequitur quod filius Dei non sit ubique post incarnationem: cum humana natura ubique non sit.

[27658] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 5 Amplius. Rei unius et eiusdem non est nisi unum quod quid est: hoc enim significat substantiam rei, quae unius una est. Sed natura cuiuslibet rei est quod quid est eius: natura enim rei est quam significat definitio. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

[27659] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 6 Praeterea. In his quae sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et res, ut supra ostensum est. Et hoc praecipue est in Deo, qui est non solum sua quidditas, sed etiam suum esse. Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

[27660] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 7 Item. Natura est simplicior et formalior hypostasi quae in ea subsistit: nam per additionem alicuius materialis natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis. Quod est omnino impossibile.

[27661] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 8 Adhuc. In his solum quae sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare et quidditas eius: ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quae in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim

Socratis includitur haec materia, non autem in ratione humanae naturae. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam. Quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis verbi Dei subsistat in humana natura.

[27662] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 9 Amplius. Anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim et personam. Igitur in Christo ex unione animae et corporis constituitur suppositum, hypostasis et persona. Non autem suppositum, hypostasis et persona Dei verbi, quae est aeterna. Igitur in Christo est aliud suppositum, hypostasis et persona, praeter suppositum, hypostasim et personam Dei verbi, ut videtur.

[27663] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 10 Praeterea. Sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit haec anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur. Et sic idem quod prius.

[27664] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 11 Item. Hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quaedam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis. Ergo est hypostasis.

[27665] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 12 Adhuc. Si idem est suppositum humanae et divinae naturae in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus, sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur aequivoce de Christo dicetur et aliis. Et sic non erit eiusdem speciei nobiscum.

[27666] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 13 Amplius. In Christo tria inveniuntur, ut ex dictis patet: scilicet corpus, anima et divinitas. Anima autem, cum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma eius. Neque igitur id quod est divinum, est suppositum humanae naturae, sed magis formaliter se habet ad ipsam.

[27667] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 40 n. 14 Praeterea. Omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed, cum verbum Dei sit ab aeterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

Caput 41

[27668] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 tit. Quomodo oporteat intelligere incarnationem filii Dei

[27669] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 1 Ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. Cum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura; Nestorius autem nec in natura nec in persona; fides autem Catholica hoc teneat, quod sit facta unio in persona, non in natura: necessarium videtur praecognoscere quid sit uniri in natura, et quid sit uniri in persona.

[27670] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 2 Natura igitur licet multis modis dicatur - nam et generatio viventium, et principium generationis et motus, et materia et forma natura dicuntur: item et aliquando natura dicitur quod quid est rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem; sic enim dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, et similiter in ceteris:- illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicuius: sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendum speciem animalis, et universaliter quaecumque sunt partes speciei.

[27671] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 3 Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. Cum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse: sicut si substantiae animatae tantum addatur sensibile, erit alia species; nam animal et planta diversae species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri: sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei: sicut humana natura et albedo et musica in Socrate, et huiusmodi, quae dicuntur esse unum subiecto. Et quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia huiusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim, vel etiam secundum personam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

[27672] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 4 Audientes autem haeretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc exponendum, praetermisso tramite veritatis. Aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniuntur in unam naturam: sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod verbum erat corpori Christi pro anima, sive pro mente; et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas Dei et hominis, post incarnationem vero unam.

[27673] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 5 Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam verbi ab aeterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse. Unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem eius, in unitatem naturae ei advenire.

[27674] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 6 Alii vero, huius positionis impossibilitatem videntes,

in viam contrariam diverterunt. Ea enim quae habenti aliquam naturam adveniunt nec tamen pertinent ad integritatem naturae illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica; vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut anulus, vestimentum, domus, et similia. Consideraverunt autem, quod, cum humana natura verbo Dei adveniat nec ad eius naturae integritatem pertineat, necesse est, ut putaverunt, quod humana natura accidentalem unionem haberet ad verbum. Et quidem manifestum est quod non potest inesse verbo ut accidens: tum quia Deus non est susceptivum accidentis, ut supra probatum est; tum quia humana natura, cum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest. Unde reliquum videbatur quod humana natura adveniret verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habebat ad verbum sicut templum quoddam: ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio verbi ad humanam naturam. Et quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum; individuatio autem conveniens humanae naturae est personalitas: reliquum erat quod alia esset personalitas humanae naturae, et alia verbi. Et sic verbum et ille homo erant duae personae.

[27675] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 7 Quod quidem inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus integritas humanae naturae consistit, a verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam: ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personae habere. Unionem vero verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quae accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

[27676] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 8 His igitur remotis per supra dicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem verbi et hominis ut neque ex duabus una natura conflata sit; neque verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicuius substantiae, puta hominis, ad exteriora, quae accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem, subsistere ponatur; ut et corpus illud vere sit corpus verbi Dei; et similiter anima; et verbum Dei vere sit homo.

[27677] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 9 Et quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen, secundum modum et facultatem nostram, conabimur aliquid dicere ad aedificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides Catholica ab infidelibus defendatur.

[27678] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 10 In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus: et maior esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit, contra Felicianum, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam posuerunt, secundum quos oporteret dicere quod intellectus praeexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus verbum praeexistens humanae naturae in personam unam uniri. Unde et propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit, in symbolo quod, *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.*

[27679] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 11 Sed cum anima rationalis uniatur corpori et sicut

materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis: sic enim ex Deo et homine fieret una natura, cum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento. Ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae.

[27680] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 12 Aliter enim est animae organum corpus et eius partes, et aliter exteriora instrumenta. Haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus: per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius animae deputatur. Propter quod manus est organum unitum et proprium: dolabra autem instrumentum exterius et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: *ipse enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*, secundum apostolum, Philipp. 2-13. Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata: moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari iusta. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam.

[27681] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 13 Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius quod tamen non est forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus: qui tamen prout philosophus probat, nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiae competit huic individuo: ut sextus digitus vel aliquid huiusmodi. Nihil igitur prohibet hoc modo ponere unionem humanae naturae ad verbum quod humana natura sit quasi verbi instrumentum non separatum sed coniunctum, nec tamen humana natura ad naturam verbi pertinet, nec verbum est eius forma; pertinet tamen ad eius personam.

[27682] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 14 Praedicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo in his sit requirenda: intelligendum est enim verbum Dei multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento, praecipue cum toti humanae naturae mediante intellectu coniunctum dicatur. Et licet verbum Dei sua virtute penetret omnia, utpote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quae proprie verbo perfrui possunt et eius participes esse, ex quadam similitudinis affinitate, et eminentius et ineffabilius potest uniri.

Caput 42

[27683] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 42 tit. Quod assumptio humanae naturae maxime competebat verbo Dei

[27684] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 42 n. 1 Ex quo etiam patet quod humanae naturae assumptio potissime competit personae verbi. Nam, si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur; ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae: oportuit per verbum, quod secundum emanationem intellectualem a patre procedit, humanam naturam assumi.

[27685] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 42 n. 2 Rursus. Affinitas quaedam videtur maxime verbi ad humanam naturam. Homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. Verbum autem rationi affine est: unde apud Graecos logos verbum et ratio dicitur. Convenientissime igitur verbum rationali naturae unitum est: nam et propter affinitatem praedictam, divina Scriptura nomen imaginis et verbo attribuit et homini; dicit enim apostolus, Coloss. 1-15, de verbo, quod *est imago invisibilis Dei*; et idem de homine, I Cor. 11-7, quod *vir est imago Dei.*

[27686] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 42 n. 3 Habet etiam verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut et artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini verbi comprehenduntur: propter quod et omnia per verbum facta esse dicuntur. Convenienter igitur verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est.

Caput 43

[27687] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 43 tit. Quod humana natura assumpta a verbo non praeextitit assumptioni, sed in ipsa conceptione fuit assumpta

[27688] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 43 n. 1 Cum autem verbum humanam naturam assumpserit in unitatem personae, ut ex dictis iam patet, oportuit humanam naturam non praeexistere antequam

verbo uniretur.

[27689] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 43 n. 2 Si enim praeexisteret, cum natura praeexistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem. Individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona. Erit igitur dicere quod humana natura assumenda a verbo in aliqua hypostasi vel persona praeextitisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset manente priori hypostasi vel persona, remansissent post unionem duae hypostases vel personae, una verbi, et alia hominis. Et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona. Quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in qua natura assumenda a verbo praeextitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset: nullum enim singulare desinit esse hoc quod est nisi per corruptionem. Sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi qui unioni praeextitisset: et per consequens humanam naturam in eo existentem. Impossibile igitur fuit quod verbum assumeret in unitatem personae aliquem hominem praeexistentem.

[27690] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 43 n. 3 Simul autem et derogaretur perfectioni incarnationis Dei verbi, si aliquid eorum quae naturalia sunt homini, ei deesset. Est autem naturale homini ut nascatur nativitate humana. Hoc autem Dei verbum non haberet si hominem praeexistentem assumpsisset: nam ille homo in sua nativitate purus homo extitisset, unde eius nativitas verbo non posset attribui, nec beata virgo mater verbi dici posset. Fides autem Catholica per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens filium Dei, secundum apostolum, factum ex muliere et natum, et virginem matrem Dei. Non igitur hoc decuit, ut praeexistentem hominem assumeret.

[27691] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 43 n. 4 Hinc etiam apparet quod ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi univit. Quia sicut humanatio Dei verbi requirit quod verbum Dei sit natum nativitate humana, ad hoc quod sit verus homo et naturalis per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quod Dei verbum sit conceptum conceptione humana: non enim secundum naturae ordinem homo nascitur nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualicumque statu concepta fuisset quam verbo uniretur, illa conceptio verbo Dei attribui non posset, ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod ab ipso conceptionis principio verbum Dei humanae naturae uniretur.

[27692] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 43 n. 5 Rursum. In generatione humana virtus activa agit ad complementum humanae naturae in aliquo determinato individuo. Si autem verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliquod individuum humanae naturae, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem, oportuisset ordinari totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei verbum, quod nascebatur in humana natura. Sic igitur non fuisset una numero generatio: utpote ad duas personas ordinata. Nec fuisset uniformis secundum totum: quod a naturae ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod verbum Dei post conceptionem humanam naturam assumeret, sed in ipsa conceptione.

[27693] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 43 n. 6 Item. Hoc videtur generationis humanae ordo requirere,

ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius: cum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde, si filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

Caput 44

[27694] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 44 tit. Quod natura assumpta a verbo in ipsa conceptione fuit perfecta quantum ad animam et corpus

[27695] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 44 n. 1 Ulterius autem ex hoc manifestum est quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori fuit unita.

[27696] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 44 n. 2 Verbum enim Dei mediante anima rationali corpus assumpsit: corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora nisi propter animam rationalem. Non igitur verbum Dei assumpsit corpus absque anima rationali. Cum igitur verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori uniretur.

[27697] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 44 n. 3 Item. Posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod est prius secundum generationis ordinem, poni. Posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum. Perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cuius constitutionem ordinantur et anima et corpus. Posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem existere et corpus et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Dei verbi. Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus humanum. Fuit ergo ibi personalitas illius hominis. Ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

[27698] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 44 n. 4 Inconveniens etiam fuisset ut verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturae habenti uniretur. Quicquid autem fit corporeum, ante animationem est informe et nondum perfectionem naturae habens. Non igitur fuit conveniens ut verbum Dei uniretur corpori nondum animato. Et sic a principio conceptionis oportuit animam illam corpori uniri.

[27699] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 44 n. 5 Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, si nihil informe Dei verbum assumere debuit. Similiter autem anima requirit propriam materiam: sicut et quaelibet alia forma naturalis. Est autem propria materia animae corpus organizatum: est enim anima entelechia corporis organici physici

potentia vitam habentis. Si igitur anima a principio conceptionis corpori fuit unita, ut ostensum est, necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum et formatum esset. Et etiam organizatio corporis ordine generationis praecedit animae rationalis introductionem. Unde, posito posteriori, necesse fuit et ponere prius.

[27700] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 44 n. 6 Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram, nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est, quod in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

Caput 45

[27701] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 tit. Quod Christum decuit nasci ex virgine

[27702] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 n. 1 Per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

[27703] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 n. 2 Semen enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium activum, propter virtutem activam quae in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis, secundum praedicta: quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore; corpus autem Christi in ipso principio suae conceptionis fuit formatum et organizatum, ut ostensum est. Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

[27704] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 n. 3 Item. Semen maris, in generatione animalis cuiuscumque, trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quae est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis; unde et, completa generatione, ipsum semen, immutatum et completum, est proles quae nascitur. Sed in generatione humana Christi fuit ultimus generationis terminus unio ad divinam personam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina: ut sicut semen viri, in generatione communi hominum, in suam subsistentiam trahit materiam a matre ministratam, ita eandem materiam, in generatione Christi, verbum Dei ad suam unionem assumpsit.

[27705] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 n. 4 Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana verbi Dei, aliqua proprietas spiritualis generationis verbi reluceret.

Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur, ut matris integritas non corrumperetur. Cum hoc etiam manifestum est quod verbum Dei, quo omnia constituta sunt, et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret. Conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

[27706] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 n. 5 Neque tamen hic generationis modus verae et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, cum virtus divina infinita sit, ut supra probatum est; et per eam omnes causae virtutem producendi effectum sortiantur: quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur, potest per Deum absque illius causae adminiculo produci eiusdem speciei et naturae. Sicut igitur virtus naturalis quae est in humano semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem; ita virtus divina, quae talem virtutem semini dedit, absque huius virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

[27707] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 n. 6 Si vero aliquis dicat quod, cum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris et eo quod femina subministrat, quicquid sit illud, corpus Christi non fuit eiusdem naturae cum nostro, si non est ex maris semine generatum:- ad hoc manifesta responsio est, secundum Aristotelis positionem, dicentis quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium, materia vero corporis tota ministratur a matre. Et sic, quantum ad materiam corpus Christi non differt a corpore nostro: nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

[27708] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 n. 7 Si vero aliquis praedictae positioni Aristotelis repugnet, adhuc praedicta obiectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo in materia non attenditur secundum statum materiae in principio generationis, sed secundum conditionem materiae iam praeparatae, prout est in termino generationis. Non enim differt secundum materiam aer ex terra, vel ex aqua generatus: quia licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia quae solum ex muliere sumitur, potest reduci, in fine generationis, ad eandem dispositionem quam habet materia si sumatur simul ex mare et femina. Unde non erit aliqua dissimilitudo, propter diversitatem materiae, inter corpus Christi, quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quae virtute naturae formantur ex materia, etiam si ab utroque parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia quae ex viro et muliere simul assumitur, limus terrae, de quo Deus primum hominem formavit quem utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem, quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est. Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini eius ad nos. Licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quae potest ex nihilo

cuncta producere, in agendo ad materiam determinatam non coartatur.

[27709] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 n. 8 Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater filii Dei dicatur. Virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur: ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

Caput 46

[27710] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 46 tit. Quod Christus natus est de spiritu sancto

[27711] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 46 n. 1 Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur, sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est, formatio tamen corporis Christi, quae divina virtute perfecta est, convenienter spiritui sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

[27712] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 46 n. 2 Hoc enim congruere videtur incarnationi verbi. Nam sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit; ita verbum Dei secundum generationem aeternam in corde patris invisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est. Unde verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum, per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per spiritum filii Dei eius carnis formatio dicitur facta.

[27713] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 46 n. 3 Convenit etiam hoc et generationi humanae. Virtus enim activa quae est in semine humano, ad se trahens materiam quae fluit a matre, per spiritum operatur: fundatur enim huiusmodi virtus in spiritu, propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse et album. Verbum igitur Dei, sibi carnem assumens ex virgine, convenienter hoc per spiritum suum dicitur carnem assumendo formare.

[27714] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 46 n. 4 Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem verbi moventem. Quae quidem nulla alia esse potuit nisi immensus amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in unitate personae copulare. In divinis autem spiritus sanctus est qui procedit ut amor, ut supra dictum est. Conveniens igitur fuit ut incarnationis opus spiritui sancto attribuatur.

[27715] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 46 n. 5 Solet etiam in sacra Scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui, quia quod gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem maior est gratia homini collata quam quod Deo in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus spiritui sancto appropriatur.

Caput 47

[27716] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 47 tit. Quod Christus non fuit filius spiritus sancti secundum carnem

[27717] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 47 n. 1 Quamvis autem Christus de spiritu sancto et virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici spiritus sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut virgo dicitur mater eius.

[27718] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 47 n. 2 Spiritus enim sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola sua virtute operatus est ad eius productionem. Non ergo potest dici spiritus sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

[27719] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 47 n. 3 Esset etiam inductivum erroris si Christus spiritus sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam quod est filius Dei patris. Si igitur secundum humanam naturam spiritus sancti filius diceretur, daretur intelligi quod Christus esset duo filii: nam verbum Dei spiritus sancti filius esse non potest. Et sic, cum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duae personae. Quod est a fide Catholica alienum.

[27720] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 47 n. 4 Inconveniens etiam esset ut auctoritas patris et nomen ad personam aliam transferretur. Quod contingit si spiritus sanctus pater Christi diceretur.

Caput 48

[27721] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 48 tit. Quod non sit dicendum Christum esse creaturam

[27722] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 48 n. 1 Ulterius etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam.

[27723] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 48 n. 2 Creari enim est fieri quoddam. Cum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, eius est fieri quod habet esse subsistens: et huiusmodi est individuum completum in genere substantiae, quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formae vero et accidentia, et etiam partes, non dicuntur fieri nisi secundum quid, cum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio: unde, cum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi verbi Dei, quae est increata, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari quod Christus sit creatura: licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura secundum quod homo, vel, secundum humanam naturam.

[27724] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 48 n. 3 Licet autem de subiecto quod est individuum in genere substantiae, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium eius propter accidentia vel partes, sed solum secundum quid; tamen simpliciter praedicantur de subiecto quaecumque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem; dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum; et Crispus, propter capillos; et visibilis, propter colorem. Sic igitur et ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam, simpliciter possunt enuntiari de Christo: sicut quod est homo, quod est visibilis, quod ambulavit, et omnia huiusmodi. Quod autem est personae proprium, de Christo non enuntiatur ratione humanae naturae nisi cum aliqua additione, vel expressa vel subintellecta.

Caput 49

[27725] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 tit. Solutio rationum contra incarnationem superius positarum

[27726] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 1 His igitur habitis, ea quae contra incarnationis fidem supra opposita sunt, facile solvuntur.

[27727] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 2 Ostensum est enim incarnationem verbi non sic esse intelligendam quod verbum sit in carnem conversum, aut sit corpori unitum ut forma. Unde non

est consequens ex hoc quod verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

[27728] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 3 Similiter etiam non consequitur quod verbum sit substantialiter mutatum per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quae est a verbo assumpta, secundum quam competit verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

[27729] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 4 Quod etiam tertio proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit: non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet verbum Dei esse ubique, licet humana natura a verbo Dei assumpta ubique non sit.

[27730] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 5 Ex hoc etiam solvitur quartum. Cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum per quam simpliciter esse habeat. Et sic verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet: non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.

[27731] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 6 Quintum etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam verbum subsistit, sit aliud quam ipsa persona verbi. Subsistit autem per naturam divinam: non autem per naturam humanam, sed eam ad suam subsistentiam trahit ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona verbi.

[27732] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 7 Hinc etiam excluditur id quod sexto obiiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse: re quidem, cum hypostasis non est sua natura; intellectu autem solo in illis in quibus idem est hypostasis et natura. Hypostasis autem verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit: sed per eam solum habet verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam verbum inquantum est verbum: sed solum inquantum verbum est hic homo.

[27733] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 8 Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo obiicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum inquantum est hic homo. Sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

[27734] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 9 Quod autem anima et corpus in Christo ad personalitatem verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem maiorem. Unumquodque enim melius esse habet cum suo digniori unitur, quam cum per se existit: sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

[27735] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 10 Hinc etiam solvitur quod nono obiiciebatur. In Christo enim vere quidem fuit haec anima et hoc corpus: non tamen ex eis constituta est persona aliqua praeter personam Dei verbi, quia sunt ad personalitatem Dei verbi assumpta; sicut et corpus, cum est sine anima, propriam speciem habet, sed cum unitur animae, ab ea speciem sortitur.

[27736] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 11 Ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo qui est Christus, substantia quaedam est non universalis, sed particularis. Et hypostasis quaedam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis verbi: quia humana natura ab hypostasi verbi assumpta est ut verbum subsistat tam in humana natura quam in divina. Id autem quod in humana natura subsistit, est hic homo. Unde ipsum verbum supponitur cum dicitur hic homo. Sed si quis eandem obiectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quandam non universalem sed particularem, et per consequens hypostasim:-manifeste decipitur. Nam humana natura etiam in Socrate vel Platone non est hypostasis: sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. Quod autem substantia sit et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. Substantia enim, secundum philosophum, dicitur dupliciter: scilicet pro supposito in genere substantiae, quod dicitur hypostasis; et de eo quod quid est, quod est natura rei. Sed neque partes alicuius substantiae sic dicuntur particulares substantiae quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto. Unde nec hypostases possunt dici: cum nulla earum sit substantia completa. Alias sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

[27737] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 12 Quod vero undecimo oppositum fuit, ex eo solvitur quod aequivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis: non enim hoc nomen homo aequivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen homo, et de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam. Unde univoce praedicatur de eis: sed suppositio tantum variatur, in hoc quod quidem secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

[27738] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 13 Neque etiam hypostasis verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subiiciatur ei ut formaliori, sicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium si hypostasis verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse. Quod patet esse falsum: dicitur enim hypostasis verbi humanae naturae supponi prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

[27739] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 49 n. 14 Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter verbo adveniat, ex hoc quod verbum ab aeterno praeextitit, sicut ultima ratio concludebat. Sic enim verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter: nam accidentia esse substantiale non conferunt.

Caput 50

[27740] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 tit. Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posteros

[27741] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 1 Ostensum est igitur in praemissis non esse impossibile quod fides Catholica de incarnatione filii Dei praedicat. Consequens autem est ostendere quod conveniens fuit filium Dei naturam assumpsisse humanam.

[27742] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 2 Huius autem convenientiae rationem apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransit: dicit enim Rom. 5-19: *sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius hominis obedientiam iusti constituentur multi.* Sed quia Pelagiani haeretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

[27743] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 3 Et primo quidem assumendum est quod dicitur Gen. 2-15 *tulit dominus Deus hominem et posuit eum in Paradiso, praecepitque ei dicens: ex omni ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quacumque autem die comederis ex eo, morte morieris.* Sed quia Adam nec eo die quo comedit actu mortuus est, oportet sic intelligi quod dicitur, *morte morieris*: idest, necessitati mortis eris addictus. Quod quidem frustra diceretur si homo ex institutione suae naturae necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere quod mors, et necessitas moriendi, sit poena homini pro peccato inflicta. Poena autem non infligitur iuste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur haec poena, necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa. Sed in omni homine invenitur haec poena, etiam a principio suae nativitatis: ex tunc enim nascitur necessitati mortis addictus; unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, de utero translati ad tumulum. Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale: quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quae dicta sunt in tertio libro apparet. Necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem traductum.

[27744] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 4 Hoc etiam expresse apparet ex verbis apostoli Rom. 5-12: *sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors, ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

[27745] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 5 Non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intraverit per modum imitationis. Quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur: et, cum mors per peccatum in mundum intraverit,

non perveniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum, apostolus subdit quod *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae.* Non ergo intellexit apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis.

[27746] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 6 Praeterea. Si secundum imitationem apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per Diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem: sicut etiam expresse dicitur Sap. 2-24 *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

[27747] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 7 Adhuc. In Psalmo David dicit: *ecce, in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Quod non potest intelligi de peccato actuali: cum David ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

[27748] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 8 Amplius. Iob 14-4 dicitur: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?* Ex quo manifeste accipi potest quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat. Quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur: praemittitur enim: 3 *et dignum ducis super huiuscemodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in iudicium?* Sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

[27749] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 9 Item. Baptismus et alia sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra patebit. Exhibetur autem Baptismus, secundum communem Ecclesiae consuetudinem, pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur nisi in eis esset aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale: quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum: cum in operibus Dei et Ecclesiae nihil sit vanum et frustra.

[27750] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 10 Si autem dicatur quod Baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur, sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine Baptismo, cum dominus dicat, Ioan. 3-5, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*:- hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei. Quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quae in tertio sunt ostensa. Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum.

[27751] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 50 n. 11 Sic igitur, secundum Catholicae fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.

Caput 51

[27752] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 tit. Obiectiones contra peccatum originale

[27753] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 1 Sunt autem quaedam quae huic veritati adversari videntur.

[27754] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 2 Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam: unde Ezech. 18-20 dicitur quod *filius non portat iniquitatem patris.* Et huius ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt. Haec autem sunt quae nostra voluntate committimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

[27755] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 3 Si vero quis dicat quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso ut apostolus dicere videtur, et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum:- hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine. Peccare autem, cum sit agere, non competit nisi existenti in actu. Non igitur in Adam omnes peccavimus.

[27756] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 4 Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura:- hoc etiam impossibile videtur. Accidens enim, cum de subiecto ad subiectum non transeat, non potest traduci nisi subiectum traducatur. Subiectum autem peccati anima rationalis est, quae non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo singillatim creatur in unoquoque, ut in secundo ostensum est. Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

[27757] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 5 Adhuc. Si peccatum a primo parente in alios derivatur quia ab eo originem trahunt, cum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subiectus fuerit. Quod est alienum a fide.

[27758] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 6 Praeterea. Quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem, est ei naturale. Quod autem est alicui naturale, non est peccatum in ipso: sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

[27759] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 7 Si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non inquantum est naturalis, sed inquantum est vitiata:- hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Defectus enim in opere naturae non accidit nisi per defectum alicuius naturalis principii: sicut per corruptionem aliquam quae est in semine, causantur monstrosi partus animalium. Non est autem dare alicuius naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in posteros a primo parente.

[27760] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 8 Item. Peccata quae proveniunt in operibus naturae per corruptionem alicuius principii, non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivabitur in omnes, sed in aliquos paucos.

[27761] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 9 Praeterea. Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, eiusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine: quia effectus sunt conformes suis causis. Origo autem, sive generatio humana, cum sit actus potentiae generativae, quae nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpae: quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium qui subduntur aliqualiter rationi; unde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem, nascatur leprosus vel caecus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

[27762] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 10 Adhuc. Naturae bonum per peccatum non tollitur: unde etiam in Daemonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit. Generatio autem est actus naturae. Non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanae generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

[27763] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 11 Amplius. Homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quae non pertinent ad generationem speciei, non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei: quia peccatum non est eorum quae sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

[27764] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 12 Praeterea. Filii magis similantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quandoque quod proximi parentes sunt sine peccato, et in actu etiam generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

[27765] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 13 Deinde, si peccatum a primo homine in alios derivatum est; maioris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra ostensum est: multo magis satisfactio Adae, et iustitia eius, per eum ad alios transivit.

[27766] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 51 n. 14 Adhuc. Si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt. Et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores. Quod praecipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem, et satisfactio transire non potest.

Caput 52

[27767] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 tit. Solutio obiectionum positarum

[27768] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 1 Ad horum igitur solutionem, praemittendum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. Cum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuat, ut in superioribus est ostensum, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae ordinantur: scilicet fames, sitis, et alia huiusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem; et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

[27769] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 2 Posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse; et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi; et cum intellectus possibilis sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natus ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare. Sed tamen si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur; et si quod huius dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, eius speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, cum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse coniuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit; et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali coniungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis, non impediatur, sed magis eis dominetur.

[27770] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 3 Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quandiu ratio hominis Deo esset subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet.

[27771] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 4 Sic igitur huiusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales. Et sic colligi potest humanum genus

peccato aliquo originaliter esse infectum.

[27772] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 5 His igitur visis respondendum est ad ea quae in contrarium sunt obiecta.

[27773] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 6 Non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur: ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his quae sunt unius individui, et aliter in his quae sunt totius naturae speciei: nam *participatione speciei sunt plures homines velut unus homo*, ut Porphyrius dicit. Peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti: quia personaliter unus ab alio divisus est. Si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum: sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. Cum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturae; malum autem est privatio boni: secundum illud bonum quod privatur, iudicandum est peccatum aliquod ad naturam communem, vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quae communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animae: unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputatur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfecte rationi subiicerentur, ratio Deo, et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Huiusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis iustitia dicitur, sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subiectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subiiciantur, nec animae corpus: et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus consequens pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis iustitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii secundum doctrinam fidei sunt derivati, et personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono privavit; et naturale, inquantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio: ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes.

[27774] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 7 Secundum hoc igitur verum est dicere quod, *uno peccante, omnes peccaverunt in ipso*, ut apostolus dicit: secundum quod secunda ratio proponebat. Non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio. Nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes: sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

[27775] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 8 Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, cum subiectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagetur: secundum processum tertiae rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturae quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei, quae, quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animae aptum natum, ut in secundo ostensum est.

[27776] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 9 Et licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, non tamen inquinationem originalis peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat: quia materiam humani corporis solum a primo parente suscepit; virtus autem formativa corporis eius non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus spiritus sancti, ut supra ostensum est. Unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente: licet eam de Adam susceperit sicut de materiali principio.

[27777] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 10 Considerandum est etiam quod praedicti defectus per naturalem originem traducuntur ex eo quod natura destituta est auxilio gratiae, quod ei fuerat in primo parente collatum ad posteros simul cum natura derivandum. Et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpae rationem. Sic igitur defectus huiusmodi et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, quod est peccatum Adae; et naturales sunt per comparationem ad naturam iam destitutam; unde et apostolus dicit, Ephes. 2-3: *eramus natura filii irae.* Et per hoc solvitur ratio quinta.

[27778] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 11 Patet igitur secundum praedicta quod vitium originis ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicuius principii, scilicet gratuiti doni quod naturae humanae in sui institutione fuit collatum. Quod quidem donum quodammodo fuit naturale: non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. Obiectio autem sexta procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur.

[27779] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 12 Procedit etiam septima ratio, per modum eundem, de defectu principii naturalis quod pertinet ad naturam speciei: quod enim ex defectu huiusmodi naturalis principii provenit, accidit ut in paucioribus. Sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principiis speciei, ut dictum est.

[27780] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 13 Sciendum est etiam quod in actu generativae virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personae dependet, eo quod actus generativae virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut octava ratio procedebat. Sed vitium originalis culpae, quae ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativae potentiae inveniri: cum et actus generativae potentiae naturales dicantur.

[27781] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 14 Quod vero nono obiicitur, de facili solvi potest secundum praemissa. Per peccatum enim non tollitur bonum naturae quod ad speciem naturae pertinet: sed bonum naturae quod per gratiam superadditum fuit, potuit per peccatum primi

parentis auferri, ut supra dictum est.

[27782] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 15 Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem. Quia cum privatio et defectus sibi invicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus similantur, qua etiam donum, a principio naturae praestitum, fuisset a parentibus in posteros propagatum: quia licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivandum.

[27783] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 16 Considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen natura totaliter sanatur: et ideo secundum actum naturae peccatum originale transmittitur in posteros. Sic igitur in homine generante inquantum est persona quaedam, non est originale peccatum; et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat; sed inquantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

[27784] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 17 Sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit: quia natura in eo erat beneficio naturae praestito adhuc perfecta. Sed per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus eius simpliciter personalis fuit. Unde non potuit satisfacere pro tota natura, neque bonum naturae reintegrare per suum actum: sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

[27785] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 18 Similiter autem et ad tertiamdecimam: quia peccata posteriorum parentum inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturae concesso. Unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

[27786] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 52 n. 19 Sic igitur non est inconveniens, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus esse: ut Pelagianorum haeresis confundatur, quae peccatum originale negavit.

Caput 53

[27787] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 tit. Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens Deum incarnari

[27788] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 1 Quia vero incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud apostoli, I Cor. 1-21, *placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes*; stultum autem videtur aliquid praedicare, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens: insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides Catholica praedicat, sed etiam incongruum esse, et divinam bonitatem non decere.

[27789] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 2 Est enim divinae bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum, ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam maiestatem humanae naturae uniri.

[27790] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 3 Item. Si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam utilitatem inde provenientem. Sed quaecumque utilitas detur, cum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Cum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod Deus propter huiusmodi utilitatem humanam naturam sibi uniret.

[27791] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 4 Adhuc. Cum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuit, quod solum naturam humanam assumpserit.

[27792] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 5 Amplius. Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

[27793] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 6 Praeterea. Id quod est praecipuum in homine est intelligentia veritatis. In quo videtur homini impedimentum praestari si Deus humanam naturam assumpsit: datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanae naturae utilitatem conveniebat, quod Deus humanam naturam assumeret.

[27794] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 7 Item. Experimento discere possumus quod circa incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanae saluti conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

[27795] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 8 Adhuc. Inter omnia quae Deus fecit, istud videtur esse maximum, quod ipsemet carnem assumpserit. Ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. Si igitur incarnatio Dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset: cum etiam omnium hominum salus vix videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

[27796] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 9 Amplius. Si propter salutem hominum Deus humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut eius divinitas hominibus per sufficientia indicia

manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse: nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinae virtutis absque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta, vel etiam maiora quam fecerit Christus. Non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

[27797] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 10 Praeterea. Si hoc necessarium fuit humanae saluti quod Deus carnem assumeret, cum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum: videtur enim omnium praecedentium hominum salus praetermissa fuisse.

[27798] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 11 Item. Pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua praesentia erudiret et gubernaret.

[27799] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 12 Adhuc. Hoc maxime hominibus utile est, ut futurae beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc autem spem magis ex Deo incarnato concepisset, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset, et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem et infirmam assumpserit.

[27800] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 13 Amplius. Videtur fuisse conveniens, ad ostendendum quod omnia quae in mundo sunt, sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens. Cuius contraria de ipso leguntur: quod pauperem et abiectam vitam duxit, et probrosam mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato praedicat.

[27801] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 14 Praeterea. Ex hoc quod ipse abiecta passus est, eius divinitas maxime fuit occultata: cum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut eius divinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides praedicat humanae saluti convenire.

[27802] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 15 Si quis autem dicat quod propter obedientiam patris filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile. Obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis. Voluntas autem Dei patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quae vita est, huius rei ratio ex obedientia ad patrem convenienter assignari non potest.

[27803] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 16 Praeterea. Voluntas Dei non est ad mortem hominum, etiam peccatorum, sed magis ad vitam: secundum illud Ezech. 18: *nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat.* Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei patris ut homo perfectissimus morti subiiceretur.

[27804] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 17 Amplius. Impium et crudele videtur innocentem praecepto ad mortem inducere: et praecipue pro impiis, qui morte sunt digni. Homo autem Christus Iesus innocens fuit. Impium igitur fuisset si praecepto Dei patris mortem subiisset.

[27805] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 18 Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut apostolus videtur dicere, Philipp. 2, quod *Christus humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem*: nec haec quidem ratio conveniens videtur. Primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem, cui subiici possit: quod de Deo dici non potest. Non igitur conveniens fuit Dei verbum humiliari usque ad mortem.

[27806] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 19 Item. Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit verbum Dei aut carnem sumere, aut mortem subire.

[27807] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 20 Si quis autem iterum dicat quod propter nostrorum peccatorum purgationem necessarium fuit Christum mortem subire et alia quae videntur esse abiecta, sicut apostolus dicit quod *traditus est propter peccata nostra*, et iterum, *mortuus est ad multorum exhaurienda peccata*: nec hoc videtur esse conveniens. Primo quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

[27808] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 21 Deinde quia, si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit: quia in iusto Dei iudicio unusquisque onus suum debet portare.

[27809] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 22 Item. Si conveniens fuit ut aliquis homine puro maior pro homine satisfaceret, sufficiens fuisse videtur si Angelus, carne assumpta, huiusmodi satisfactionem implesset: cum Angelus naturaliter sit superior homine.

[27810] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 23 Praeterea. Peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem Christus satisfacere debuit, talis debuit eius mors esse in qua nullus peccaret: ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

[27811] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 24 Adhuc. Si pro peccatis hominum Christum mori oportuit, cum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

[27812] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 25 Si quis autem dicat quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci et pati, quod quidem totam naturam humanam infecerat, homine primo peccante:- hoc impossibile videtur. Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur: quia et ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

[27813] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 26 Praeterea. Si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, iniustum videtur esse quod homines adhuc poenas patiantur, quas pro peccato Scriptura divina inductas esse commemorat.

[27814] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 27 Adhuc. Si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda. Quaeruntur autem semper ab omnibus qui suae salutis curam habent. Non igitur videtur sufficienter Christum

peccata hominum abstulisse.

[27815] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 53 n. 28 Haec igitur sunt, et similia, ex quibus alicui videri potest ea quae de incarnatione fides Catholica praedicat, divinae maiestati et sapientiae convenientia non fuisse.

Caput 54

[27816] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 tit. Quod conveniens fuit Deum incarnari

[27817] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 1 Si quis autem diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod humanam cognitionem excedat: secundum illud apostoli: *quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*. Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur.

[27818] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 2 Primum igitur hoc considerandum est, quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim in tertio quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum: et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam. Unde post incarnationem Christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare: secundum quod ipse dicit, Ioan. 10-10: *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.*

[27819] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 3 Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Cum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, ut supra ostensum est, necessarium est quod quicumque his quae infra Deum sunt inhaeret finaliter, a verae beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhaereret ut fini, ignorando suae dignitatem naturae. Ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationibus carnis quandam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero, considerantes quarundam creaturarum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt: colentes mundum et partes eius,

propter magnitudinem quantitatis et temporis diuturnitatem; vel spirituales substantias, Angelos et Daemones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur tam in immortalitate quam in acumine intellectus, aestimantes in his, utpote supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quaerendam. Quamvis autem quantum ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat inferior: ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur: tamen secundum ordinem finis, nihil homine existit altius nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit. Unde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus, quod magna pars hominum, cultu Angelorum, Daemonum, et quarumcumque creaturarum praetermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant; secundum quod apostolus monet: *quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.*

[27820] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 4 Adhuc. Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quae facultatem omnis intellectus creati excedit, ut in tertio ostensum est, necessarium fuit quandam huiusmodi cognitionis praelibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatae: quod quidem fit per fidem, ut in tertio ostensum est. Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quae ordinantur in ultimum finem: sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicuius esse non potest nisi vel illud sit per se notum, sicut nobis prima demonstrationis principia; vel in ea quae per se nota sunt resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur, non potest esse homini per se notum: cum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum huius cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum, et a quo omnibus innotescit: sicut et certitudo scientiae non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo, secundum modum humanum, divinam instructionem perciperet. Et hoc est quod dicitur Ioan. 1-18: *Deum nemo vidit unquam: unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Et ipse dominus dicit, Ioan. 18-37: *ego ad hoc natus sum et veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Propter quod videmus post Christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos: secundum illud Isaiae 11-9: *repleta est terra scientia domini.*

[27821] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 5 Item. Cum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi: sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicuius nos inducit sicut experimentum

illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona: est enim proprium amoris unire amantem cum amato, inquantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo.

[27822] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 6 Amplius. Cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt, in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est: ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.

[27823] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 7 Similiter etiam manifestum est quod beatitudo virtutis est praemium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur. Exempla autem alicuius et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt, quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat: quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet. Propter quod ipse dominus dicit, Ioan. 13-15: *exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.*

[27824] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 8 Item. Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quandam animae inducens secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis praemium expectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet, et peccatum contrarium est caritati divinae, ut in tertio plenius ostensum est. Et insuper huius offensae homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum, ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit, et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens, quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum, et huius remissionis certitudinem per hominem Deum. Unde et ipse dominus dicit, Matth. 9-6: *ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem dimittendi peccata* etc.; et apostolus, Hebr. 9-14, dicit quod *sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi.*

[27825] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 9 Adhuc. Ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinae iustitiae, ut ex superioribus patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato

totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret; et aliquid supra hominem, ut eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. Maius autem homine, quantum ad ordinem beatitudinis, nihil est nisi solus Deus: nam Angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturae, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Ioannes Baptista dixit de Christo: *ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccata mundi.* Et apostolus, ad Romanos dicit: *sicut peccatum ex uno in omnes in condemnationem, ita gratia ex uno in omnes ad iustificationem.*

[27826] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 10 Haec igitur sunt, et similia, ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinae Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae saluti.

Caput 55

[27827] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 tit. Solutio rationum supra positarum contra convenientiam incarnationis

[27828] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 1 Ea vero quae contra hoc superius sunt opposita, non difficile est solvere.

[27829] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 2 Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat. Quia quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum Deum pro fine, et natus est ei per intellectum uniri; cuius unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona; servata tamen proprietate utriusque naturae, ut nec excellentiae divinae naturae aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suae speciei traheretur.

[27830] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 3 Considerandum etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinae bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturae accrescat. Sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat quod ex hoc ipse nullum patitur detrimentum.

[27831] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 4 Similiter etiam, licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat, tamen divina sapientia exigit ut rebus singulis secundum earum congruentiam provideatur

a Deo: rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse, ut secunda ratio proponebat: tamen congruebat humanae naturae ut huiusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis rationibus aliquatenus apparere potest.

[27832] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 5 Ad tertiam etiam rationem patet responsio. Homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute. Nam inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subiectae. Superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet. Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personae assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis. Considerandum est etiam quod solius rationalis naturae est per se agere: creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas. Unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturae a Deo oportuit esse quae per se agere posset tanquam agens principale. Nam ea quae agunt sicut instrumenta, agunt inquantum sunt mota ad agendum: principale vero agens ipsum per se agit. Si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, suffecit, secundum huius creaturae conditionem, quod solum moveretur a Deo: non autem quod assumeretur in persona ut ipsamet ageret, quia hoc eius naturalis conditio non recepit, sed solum conditio rationalis naturae. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem naturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam.

[27833] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 6 Et quamvis angelica natura quantum ad naturales proprietates inveniatur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta. Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest: eo quod eius electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum, et a malo reduci in bonum: sicut etiam in hominis ratione contingit, quae, quia ex sensibilibus et per signa quaedam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem: unde vel in malum omnino non fertur; vel, si in malum feratur, immobiliter fertur; unde eius peccatum expiabile esse non potest. Cum igitur praecipua causa videatur divinae incarnationis esse expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo. Secundo, quia assumptio creaturae a Deo est in persona, non in natura, ut ex superioribus patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica: quia in homine aliud est natura et persona, cum sit ex materia et forma compositus; non autem in Angelo, qui immaterialis est. Tertio, quia Angelus, secundum proprietatem suae naturae, propinquior erat ad Deum cognoscendum quam homo, cuius cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod Angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina. Sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret. Quod per incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare videbatur fruitioni divinae. Et ideo magis in-

diguit homo quam Angelus assumi a Deo, ad spem de beatitudine concipiendam. Homo etiam, cum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupponens, convenienter primo rerum principio unitur, ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

[27834] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 7 Ex hoc autem quod Deus humanam naturam assumpsit, non datur erroris occasio, ut quinta ratio proponebat. Quia assumptio humanitatis, ut supra habitum est, facta est in unitate personae: non in unitate naturae, ut sic oporteat nos consentire his qui posuerunt Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi, vel aliquid huiusmodi.

[27835] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 8 Licet autem circa incarnationem Dei sint aliqui errores exorti, ut sexto obiiciebatur, tamen manifestum est multo plures errores post incarnationem fuisse sublatos. Sicut enim ex creatione rerum, a divina bonitate procedente, aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quae deficere possunt; ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum. Qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam: sicut et mala quae in creaturis accidunt, ordinat Deus ad aliquod bonum.

[27836] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 9 Quamvis autem omne bonum creatum, divinae bonitati comparatum, exiguum inveniatur, tamen quia in rebus creatis nihil potest esse maius quam salus rationalis creaturae, quae consistit in fruitione ipsius bonitatis divinae; cum ex incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum utilitatis praedicta incarnatio attulit mundo, ut septima ratio procedebat. Nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines salvarentur: sed tantum illi qui praedictae incarnationi adhaerent per fidem et fidei sacramenta. Est siquidem incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem: sed quod non omnes ex hoc salvantur, ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inhaerendo. Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere vel non inhaerere Deo incarnato: ne bonum hominis coactum esset, et per hoc absque merito et illaudabile redderetur.

[27837] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 10 Praedicta etiam Dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quae sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturae leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quae supra leges naturae fiunt, sicut quod caeci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. Huiusmodi quidem opera Christus effecit. Unde et ipse per haec opera quaerentibus *tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Suam divinitatem demonstravit, dicens: *caeci vident, claudi ambulant, surdi audiunt* et cetera. Alium autem mundum creare necesse non erat: nec ratio divinae sapientiae, nec rerum natura hoc habebat. Si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod huiusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur: tamen considerandum est quod multo differentius et divinius Christus effecit. Nam alii orando haec fecisse leguntur: Christus autem imperando, quasi ex propria potestate. Et non solum ipse haec fecit, sed et aliis

eadem et maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam invocationem nominis Christi huiusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quae sunt multo maiora: scilicet quod per Christum, et ad invocationem nominis eius, spiritus sanctus daretur, quo accenderentur corda caritatis divinae affectu; et mentes instruerentur subito in scientia divinorum; et linguae simplicium redderentur disertae, ad divinam veritatem hominibus proponendam. Huiusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi, quae nullus purus homo facere potuit. Unde apostolus, ad Hebr., dicit quod *salus hominum, cum initium accepisset enarrari per dominum, per eos qui audierunt in nos confirmata est, attestante Deo signis et virtutibus et variis spiritus sancti distributionibus.*

[27838] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 11 Licet autem saluti totius humani generis Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod a principio mundi Deus incarnaretur, ut nono obiiciebatur. Primo quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat: ut sic per humilitatem homo, de seipso non praesumens, iactet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut supra habitum est. Poterat autem homo de seipso praesumere et quantum ad scientiam, et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem: neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptae, homo legem naturae transgressus est; neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccavit. Et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia neque de virtute praesumenti, daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem: scilicet gratia Christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret; et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis: primus ante legem; secundus sub lege; tertius sub gratia. Deinde per Deum incarnatum praecepta et documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanae naturae, quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat: quod in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent. Similiter etiam, si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit ut a principio humanum genus instrueretur de his quae pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta per patriarchas et legem et prophetas, et tandem, in consummatione temporum, perfecta doctrina Christi proponeretur in terris: secundum quod apostolus dicit, ad Gal.: *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum in terris.* Et ibidem dicitur quod *lex paedagogus noster fuit in Christo, sed iam non sumus sub paedagogo.* Simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios praecedere, ut praeparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum; ita oportuit adventum Dei in terras multa praecedere, quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum. Quod quidem factum est dum per praecedentia promissa et documenta hominum mentes dispositae sunt, ut facilius ei crederent qui ante praenuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

[27839] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 12 Et licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanae saluti, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut decima ratio proponebat. Hoc enim derogasset reverentiae quam homines debebant Deo incarnato exhibere: dum, videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines aestimassent. Sed eo, post mira quae gessit in terris, suam praesentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri coeperunt. Propter quod etiam suis discipulis plenitudinem spiritus sancti non dedit quandiu cum eis conversatus fuit, quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis praeparatis. Unde ipse eis dicebat: *si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos.*

[27840] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 13 Non oportuit autem Deum carnem impassibilem et immortalem suscipere, secundum quod undecima ratio proponebat: sed magis passibilem et mortalem. Primo quidem, quia necessarium erat hominibus quod beneficium incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem, ad veritatem incarnationis manifestandam, quod carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem et mortalem. Si enim impassibilem et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset, et non veritas carnis. Secundo, quia necessarium fuit Deum carnem assumere ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut in tertio ostensum est, ita tamen quod poenam pro peccato alteri debitam ipse, sibi non debitam, voluntarie assumat. Poena autem consequens humani generis peccatum est mors et aliae passibilitates vitae praesentis, sicut supra dictum est: unde et apostolus dicit, ad Rom.: *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Oportuit igitur ut carnem passibilem et mortalem Deus assumeret absque peccato, ut sic, patiendo et moriendo, pro nobis satisfaceret et peccatum auferret. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Rom., quod *Deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati*, idest, habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem; et subdit, *ut de peccato damnaret peccatum in carne*, idest, ut per poenam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret. Tertio, quia per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, et eis virtuose utendo. Quarto, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur, quod ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis: quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur. Hoc etiam mediatoris officium requirebat quod, cum communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam: ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune. Fuit enim mediator ad coniungendum nos Deo.

[27841] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 14 Similiter etiam non fuit expediens quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut duodecima ratio concludebat. Primo quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum, terrenis deditas, a

terrenis abstraheret et ad divina elevaret. Unde oportuit, ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum et aliorum quae mundani desiderant duceret, quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo. Secundo quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit magis potentiae saeculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum. Unde efficacissimum argumentum suae divinitatis fuit quod absque adminiculo potentiae saecularis totum mundum in melius commutavit.

[27842] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 15 Unde patet etiam solutio ad id quod decimotertio obiiciebatur.

[27843] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 16 Non est autem procul a vero quod filius Dei incarnatus obediens praecepto patris mortem sustinuit, secundum doctrinam apostoli. Praeceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum: et quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes praecipua caritas est, ad quam omnes aliae referuntur. Christus igitur, dum actum caritatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit. Nullus enim est actus caritatis perfectior quam quod homo pro amore alicuius etiam mortem sustineat: secundum quod ipsemet dominus dicit: *maiorem caritatem nemo habet quam quod animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salute hominum et ad gloriam Dei patris, Deo maxime obediens fuisse, actum caritatis perfectum exequendo. Nec hoc repugnat divinitati ipsius, ut quartadecima ratio procedebat. Sic enim facta est unio in persona ut proprietas utriusque naturae maneret, divinae scilicet et humanae, ut supra habitum est. Et ideo, patiente Christo etiam mortem et alia quae humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personae, dicamus Deum passum et mortuum. Cuius exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

[27844] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 17 Sciendum est etiam quod, licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, ut quintadecima ratio proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet, et ex caritate periculis mortis se obiicit. Et sic voluntas Dei fuit de morte Christi, inquantum Christus eam ex caritate suscepit et fortiter sustinuit.

[27845] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 18 Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus pater Christum mori voluit, ut sextadecima ratio concludebat. Non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex caritate Christus mortem suscepit. Et hanc etiam caritatem in eius anima operatus est.

[27846] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 19 Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod propter humilitatem demonstrandam Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut decimaseptima ratio proponebat: quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subiiciat; unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel aequali vel inferiori se ex humilitate aliquando subiiciat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter vel aequalis vel inferior est, superiorem se arbitratur. Quamvis igitur Christo secundum divinam naturam humilitatis virtus non competat,

competit tamen sibi secundum humanam naturam, et eius humilitas ex eius divinitate laudabilior redditur: dignitas enim personae adiicit ad laudem humilitatis; puta quando, pro aliqua necessitate, expedit aliquem magnum aliqua infima pati. Nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit Deus. Unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abiecta sustinuit quae pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines, propter superbiam, mundanae gloriae amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcumque, sed abiectissimam. Sunt enim quidam qui, etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam. Ad quam etiam contemnendam dominus homines animavit suae mortis exemplo.

[27847] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 20 Et licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, ut decimaoctava ratio proponebat: tamen ad agendum magis provocant facta quam verba et tanto efficacius facta movent, quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. Unde, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut ad hoc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse; et cuius humilitas tanto est mirabilior quanto maiestas sublimior.

[27848] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 21 Manifestum est etiam ex praedictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum praeberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret. Quod quidem factum est dum ipse, qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, ut in se poenam aliis debitam, pro aliis satisfaciendo, susciperet. Et quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut decimanona ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur: ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus hoc pro omnibus fecit, mortem voluntariam ex caritate patiendo.

[27849] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 22 Et quamvis in puniendo peccata oportet illum puniri qui peccavit, ut vigesima ratio proponebat, tamen in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre. Quia dum poena pro peccato infligitur, pensatur eius qui punitur iniquitas: in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfacientis caritas et benevolentia aestimatur, quae maxime apparet cum quis pro alio poenam assumit. Et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam in tertio libro ostensum est.

[27850] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 23 Satisfacere autem pro toto humano genere, ut supra ostensum est, nullus homo purus poterat: nec ad hoc Angelus sufficiebat, ut vigesimaprima ratio procedebat. Angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei aequalis. Et iterum: non plene redintegraretur hominis dignitas, si Angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

[27851] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 24 Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipsius, qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt: quia peccatum non deletur peccato, ut vigesimasecunda

ratio proponebat.

[27852] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 25 Et quamvis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit quoties homines peccant, ut vigesimatertia ratio concludebat. Quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata: tum propter eximiam caritatem qua mortem sustinuit; tum propter dignitatem personae satisfacientis, quae fuit Deus et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet pro maiori computatur, sive ad humilitatem et caritatem patientis, sive ad culpam inferentis.

[27853] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 26 Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit. Quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesimaquarta ratio proponebat, tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona filii Dei, mors eius redditur pretiosa. Quia, ut supra dictum est, sicut maioris est criminis alicui personae inferre iniuriam quae maioris dignitatis existit, ita virtuosius est, et ex maiori caritate procedens, quod maior persona pro aliis se subiiciat voluntariae passioni.

[27854] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 27 Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod poenalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt: ut vigesimaquinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter et utiliter factum est ut poena remaneret, etiam culpa sublata. Primo quidem, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput. Unde sicut Christus prius multas passiones sustinuit, et sic ad immortalitatis gloriam pervenit; sic decuit ut fideles eius prius passionibus subiacerent, et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriae eius consequerentur; sicut apostolus, ad Rom., dicit: *heredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Si tamen compatimur, ut et simul glorificemur.* Secundo quia, si homines venientes ad Iesum statim immortalitatem et impassibilitatem consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona. Quod est contra intentionem Christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret. Tertio quia, si accedentes ad Christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam. Et sic meritum fidei minueretur.

[27855] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 28 Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, ut vigesimasexta ratio proponebat, sunt tamen unicuique remedia propriae salutis quaerenda. Mors enim Christi est quasi quaedam universalis causa salutis: sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquemque specialiter, ut effectum universalis causae percipiat. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem: effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo Christo quodammodo coniungitur et incorporatur. Et ideo oportet quod unusquisque quaerat regenerari per Christum, et alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operatur.

[27856] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 29 Ex quo patet quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis, qua homo Christo adhaeret. Et sic quod a Christo unusquisque consequitur, est personale bonum. Unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturae propagine producitur. Et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascantur, et sacramentis salutis indigeant, ut vigesimaseptima ratio concludebat.

[27857] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 30 Sic igitur ex praemissis aliquatenus patet quod ea quae circa mysterium incarnationis fides Catholica praedicat, neque impossibilia neque incongrua inveniuntur.

Caput 56

[27858] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 56 tit. De necessitate sacramentorum

[27859] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 56 n. 1 Quia vero, sicut iam dictum est, mors Christi est quasi universalis causa humanae salutis; universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum: necessarium fuit exhiberi hominibus quaedam remedia per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur. Huiusmodi autem esse dicuntur Ecclesiae sacramenta.

[27860] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 56 n. 2 Huiusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi. Primo quidem, quia sicut ceteris rebus ita etiam homini Deus providet secundum eius conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari. Secundo quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem et universalis causa humanae salutis est verbum incarnatum, ut ex praemissis apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causae virtus pertingit ad homines, illius causae similitudinem haberent: ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis. Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat rebus visibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, et propter hoc eis inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur: ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri secundum quod eis inordinate inhaerent, salutifera vero secundum quod ordinate eis utuntur.

[27861] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 56 n. 3 Ex hoc autem excluditur error quorundam haereticorum

qui omnia huiusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiae volunt esse removenda. Nec mirum, quia ipsi iidem opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse, et ex malo auctore producta: quod in secundo libro reprobavimus.

[27862] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 56 n. 4 Nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur: quia huiusmodi visibilia sunt quasi quaedam instrumenta Dei incarnati et passi; instrumentum autem non operatur ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et huiusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

Caput 57

[27863] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 57 tit. De distinctione sacramentorum veteris et novae legis

[27864] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 57 n. 1 Deinde considerandum est quod, cum huiusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant et ipsam quodammodo repraesentent, talia ea esse oportet ut congruant saluti factae per Christum. Haec autem salus, ante Christi incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita: sed verbum incarnatum et passum est salutem huiusmodi operatum. Sacramenta igitur quae incarnationem Christi praecesserunt, talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem: sacramenta autem quae Christi passionem consequuntur, talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum significando demonstrent.

[27865] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 57 n. 2 Per hoc autem evitatur Iudaeorum opinio, qui credunt sacramenta legalia, propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda: cum Deus non poeniteat, non mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel poenitentia, quod diversa disponat secundum congruentiam temporum diversorum: sicut paterfamilias alia praecepta tradit filio parvulo, et alia iam adulto. Sic et Deus congruenter alia sacramenta et praecepta ante incarnationem tradidit, ad significandum futura: alia post incarnationem, ad exhibendum praesentia et rememorandum praeterita.

[27866] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 57 n. 3 Magis autem irrationabilis est Nazaraeorum et Ebionitarum error qui sacramenta legalia simul cum Evangelio dicebant esse servanda, quia huiusmodi error quasi contraria implicat. Dum enim servant evangelica sacramenta, profitentur incarnationem et alia Christi mysteria iam esse perfecta: dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur

ea esse futura.

Caput 58

[27867] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 tit. De numero sacramentorum novae legis

[27868] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 n. 1 Quia vero, ut dictum est, remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, conveniens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitae, secundum similitudinem corporalis.

[27869] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 n. 2 In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus: sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitae in aliis; et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam.

[27870] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 n. 3 Vitae autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo, quod per generationem seu nativitatem res aliqua vitam accipiat; secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad conservationem vitae per generationem adeptae, et ad augmentum, est necessarium nutrimentum. Et haec quidem sunt per se necessaria naturali vitae: quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animae vegetativae quae est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa, et nutritiva. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae.

[27871] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 n. 4 Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio, per Baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum, per sacramentum confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum, per Eucharistiae sacramentum. Restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quae fit vel in anima tantum per poenitentiae sacramentum; vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem. Haec igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur.

[27872] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 n. 5 Propagatores autem et ordinatores corporalis vitae secundum duo attenduntur: scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet; et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur, et hoc pertinet ad reges et principes.

[27873] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 n. 6 Sic igitur est et in spirituali vita. Sunt enim quidam

propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; et secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

Caput 59

[27874] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 59 tit. De Baptismo

[27875] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 59 n. 1 Secundum hoc igitur apparere potest circa sacramenta singula et effectus proprius uniuscuiusque et materia conveniens. Et primo quidem circa spiritualem generationem, quae per Baptismum fit, considerandum est quod generatio rei viventis est mutatio quaedam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra dictum est; et adhuc quaecumque peccata sunt addita abducunt a vita. Oportuit igitur Baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod et peccatum originale, et omnia actualia peccata commissa tollat.

[27876] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 59 n. 2 Et quia signum sensibile sacramenti congruum debet esse ad repraesentandum spiritualem sacramenti effectum, foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et communius fit per aquam: idcirco Baptismus convenienter in aqua confertur per verbum Dei sanctificata.

[27877] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 59 n. 3 Et quia generatio unius est alterius corruptio; et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes: necesse est quod per Baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus. Et propter hoc Baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu poenae absolvit. Unde baptizatis satisfactio non iniungitur pro peccatis.

[27878] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 59 n. 4 Item, cum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam, et locum ei congruentem: ignis enim, mox generatus, tendit sursum sicut in proprium locum. Et ideo, cum Baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum, et ad alia huiusmodi; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitae, qui est beatitudo aeterna. Et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur. Unde dicitur quod Baptismus aperit ianuam caeli.

[27879] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 59 n. 5 Considerandum est etiam quod unius rei est una

tantum generatio. Unde, cum Baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus.

[27880] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 59 n. 6 Manifestum est etiam quod infectio, quae per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat. Unde et Baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune est, quod, ex quo res aliqua semel consecrata est, quandiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur. Unde, cum Baptismus sit quaedam consecratio hominis baptizati, non est iterandum Baptisma.

[27881] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 59 n. 7 Per quod excluditur error Donatistarum, vel rebaptizantium.

Caput 60

[27882] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 60 tit. De confirmatione

[27883] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 60 n. 1 Perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit, quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem: fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem. Et quia pugnantes sub aliquo principe eius insignia deferunt, hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit. Hoc autem signum in fronte suscipiunt, in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant.

[27884] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 60 n. 2 Haec autem insignitio fit ex confectione olei et balsami, quae chrisma vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum spiritus sancti virtus designatur, quo et Christus unctus nominatur, ut sic a Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. In balsamo autem, propter odorem, bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiae sinibus producti.

[27885] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 60 n. 3 Convenienter etiam hoc sacramentum a solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus Christiani: nam et apud saecularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti. Unde et eis manus imponitur, ad designandam derivationem virtutis a Christo.

Caput 61

[27886] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 61 tit. De Eucharistia

[27887] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 61 n. 1 Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et eius virtus depereat; ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur, et crescant.

[27888] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 61 n. 2 Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium congruum fuit nobis tradi, ut dictum est, huiusmodi spirituale alimentum nobis traditur sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Huiusmodi autem sunt panis et vinum. Et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

[27889] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 61 n. 3 Sed considerandum est quod aliter generans generato coniungitur et aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato coniungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem: sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam coniungi. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium verbi incarnati aliter nobis coniungitur in Baptismo, qui est spiritualis regeneratio; atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum. In Baptismo enim continetur verbum incarnatum solum secundum virtutem: sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri.

[27890] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 61 n. 4 Et quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam eius sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis eius sub specie panis, et sanguinis sub specie vini; ut sic in hoc sacramento passionis dominicae memoria et repraesentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod dominus dixit, Ioan. 6-56: *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.*

Caput 62

[27891] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 tit. De errore infidelium circa sacramentum Eucharistiae

[27892] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 n. 1 Sicut autem, Christo proferente haec verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes, *durus est hic sermo. Quis potest eum audire?* Ita et contra doctrinam Ecclesiae insurrexerunt haeretici veritatem huius negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem Christi, sed significative tantum: ut sic intelligatur quod Christus dixit, demonstrato pane, *hoc est corpus meum*, ac si diceret, hoc est signum, vel figura corporis mei; secundum quem modum et apostolus dixit, I Cor. 10-4, *petra autem erat Christus*, idest, Christi figura; et ad hunc intellectum referunt quicquid in Scripturis invenitur similiter dici.

[27893] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 n. 2 Huius autem opinionis occasionem assumunt ex verbis domini, qui de sui corporis comestione et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum quod obortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens, dixit: *verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*: quasi ea quae dixerat, non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

[27894] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 n. 3 Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quae ad hanc Ecclesiae doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi et Ecclesiae durus eis apparet.

[27895] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 n. 4 Et primo quidem, difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse: confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in caelum. Videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi. Nihil enim videtur converti in praeexistens: cum id in quod aliquid convertitur, per huiusmodi conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi praeextitisse, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum. Similiter autem, nec per loci mutationem. Quia omne quod localiter movetur, sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere quod, cum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in caelo, quo ascendendo pervenerat. Amplius. Nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile, quod per motum localem corpus Christi, ibi esse incipiat.

[27896] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 n. 5 Secunda difficultas ex loco accidit. Non enim semotim partes alicuius in diversis locis continentur, ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie panis, et sanguis sub specie vini, videtur sequi quod Christus non remaneat integer, sed semper cum hoc sacramentum agitur, eius sanguis a corpore separetur. Adhuc. Impossibile videtur quod maius corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse maioris

quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars eius, redibit primum inconveniens, quod semper dum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur. Amplius. Impossibile est unum corpus in pluribus locis existere. Manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento veraciter contineatur. Nisi forte quis dicat quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem huius sacramenti corpus Christi dividatur in partes: cum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas, in quot locis hoc sacramentum peragitur.

[27897] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 n. 6 Tertia difficultas est ex his quae in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifeste, etiam post consecrationem, in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus: circa quae decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur. Huiusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subiecto; similiter etiam nec in aere adiacenti: quia, cum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subiectum determinatae naturae, non qualis est natura corporis humani vel aeris. Nec possunt per se subsistere: cum accidentis esse sit inesse. Accidentia etiam, cum sint formae, individuari non possunt nisi per subiectum. Unde remoto subiecto, essent formae universales. Relinquitur igitur huiusmodi accidentia esse in suis determinatis subiectis, scilicet in substantia panis et vini. Est igitur ibi substantia panis et vini, et non substantia corporis Christi: cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

[27898] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 n. 7 Quarta difficultas accidit ex passionibus et actionibus quae apparent in pane et vino post consecrationem sicut et ante. Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret, et inebriaret: panis autem et confortaret et nutriret. Videntur etiam, si diu et incaute serventur, putrescere; et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quae omnia corpori Christi convenire non possunt; cum fides ipsum impassibilem praedicet. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

[27899] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 n. 8 Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis: quae quidem sensibiliter apparet, nec sine subiecto esse potest. Absurdum etiam videtur dicere quod illius fractionis subiectum sit corpus Christi. Non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis et vini.

[27900] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 62 n. 9 Haec igitur et huiusmodi sunt propter quae doctrina Christi et Ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

Caput 63

[27901] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 tit. Solutio praemissarum difficultatum, et primo quoad conversionem panis in corpus Christi

[27902] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 1 Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum, infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

[27903] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 2 Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat.

[27904] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 3 Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi. Tum quia sequeretur quod in caelo esse desineret quandocumque hoc agitur sacramentum. Tum quia non posset simul hoc sacramentum agi, nisi in uno loco: cum unus motus localis non nisi ad unum terminum finiatur. Tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget. Consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum.

[27905] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 4 Relinquitur igitur dicendum quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi, et substantia vini in substantiam sanguinis eius.

[27906] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 5 Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem, tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere; quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiam resolvi. Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipere non possit nisi per motum localem: quod est impossibile, ut ostensum est. Praeterea, si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit, hic est corpus meum, quam, *hoc est corpus meum*: cum per hic demonstretur substantia quae videtur, quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat. Similiter etiam impossibile videtur quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata iam in nihilum rediisset ex frequentatione huius mysterii. Nec est decens ut in sacramento salutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur. Neque etiam in materiam primam substantiam panis est possibile resolvi: cum materia prima sine forma esse non possit. Nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur. In quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu: cum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

[27907] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 6 Sciendum tamen est quod praedicta conversio panis in

corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam in qualibet conversione naturali manet subiectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut cum aer in ignem: unde conversiones formales nominantur. Sed in conversione praedicta subiectum transit in subiectum, et accidentia manent: unde haec conversio substantialis nominatur. Et quidem qualiter haec accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est.

[27908] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 7 Nunc autem considerare oportet quomodo subiectum in subiectum convertatur. Quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturae operatio materiam praesupponit per quam substantia individuatur; unde natura facere non potest quod haec substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subiecta est virtuti divinae: cum per ipsam producatur in esse. Unde divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praeexistentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis agentis, cuius operatio se extendit tantum ad immutationem formae, et existentia subiecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formae, utpote hic aer in hunc ignem generatum: ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, et haec materia convertitur in illam, et per consequens hoc individuum in illud: individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei.

[27909] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 8 Hinc autem manifestum est quod in conversione praedicta panis in corpus Christi non est aliquod subiectum commune permanens post conversionem: cum transmutatio fiat secundum primum subiectum, quod est individuationis principium. Necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur, *hoc est corpus meum*, quae quidem verba sunt huius conversionis significativa et factiva. Et quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est: necesse est dicere quod maneat id quod est praeter substantiam panis. Huiusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis, etiam post conversionem praedictam.

[27910] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 9 Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva. Deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante, sicut color mediante superficie: unde et per divisionem quantitatis, per accidens dividuntur. Ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia; et relationum quarundam, ut sunt pater et filius, dominus et servus, et alia huiusmodi. Quaedam vero relationes immediate ad quantitates consequuntur: ut maius et minus, duplum et dimidium, et similia. Sic igitur accidentia panis, post conversionem praedictam, remanere ponendum est ut sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et in ipsa qualitates fundentur sicut in subiecto, et per consequens actiones, passiones et relationes. Accidit igitur in hac conversione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subiectum, accidentia vero variantur: hic autem e converso accidens manet, et substantia transit.

[27911] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 10 Huiusmodi autem conversio non potest proprie dici

motus, sicut a naturali consideratur, ut subiectum requirat, sed est quaedam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non esse, ut in secundo dictum est.

[27912] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 11 Haec igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet: ut inveniatur aliquod manens in conversione praedicta.

[27913] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 63 n. 12 Est autem et propter aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis: nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum praedictum. Sed cum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis; et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis. Possunt et aliae rationes assignari. Et quantum ad fidei rationem quae de invisibilibus est. Et eius meritum quod circa hoc sacramentum tanto maius est quanto invisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occultato. Et propter commodiorem et honestiorem usum huius sacramenti. Esset enim horrori sumentibus, et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde sub specie panis et vini, quibus communius homines utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur manducandum, et sanguis potandus.

Caput 64

[27914] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 64 tit. Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte loci

[27915] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 64 n. 1 His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim quod locus in quo hoc agitur sacramentum, attribuitur corpori Christi ratione dimensionum panis, remanentium post conversionem substantiae panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quae Christi sunt necesse est esse in loco praedicto, secundum quod exigit ratio conversionis praedictae.

[27916] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 64 n. 2 Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur: sicut sub speciebus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consecrationis patet, cum dicitur, *hoc est corpus meum*; et similiter sub specie vini est sanguis Christi, cum dicitur, *hic est calix sanguinis mei* et cetera. Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia ad quae conversio non terminatur, sed

tamen ei in quod terminatur sunt realiter coniuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem Christi, neque in eius animam; sed tamen sub specie panis est anima Christi et eius divinitas propter unionem utriusque ad corpus Christi.

[27917] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 64 n. 3 Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori eius unita: et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis: sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autem vini e converso.

[27918] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 64 n. 4 Per eadem etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de inaequalitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi: dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, cum dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adaequari locum: sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adaequatur.

[27919] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 64 n. 5 Inde etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco existit: sed mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis in tot locis in quot huiusmodi conversio fuerit celebrata: non quidem divisum per partes, sed integrum in unoquoque; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur.

Caput 65

[27920] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 65 tit. Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte accidentium

[27921] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 65 n. 1 Sic igitur difficultate soluta quae ex loco accidit, inspiciendum est de ea quae ex accidentibus remanentibus esse videtur. Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere: cum sensus hoc infallibiliter demonstret.

[27922] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 65 n. 2 Neque his corpus Christi aut sanguis afficitur: quia hoc sine eius alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est. Similiter autem et substantia aeris. Unde relinquitur quod sint sine subiecto. Tamen per modum praedictum: ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et ipsa aliis accidentibus praebeat subiectum.

[27923] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 65 n. 3 Nec est impossibile quod accidens virtute divina subsistere possit sine subiecto. Idem enim est iudicandum de productione rerum, et conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis: sicut potuit formare hominem sine semine, et sanare febrem sine operatione naturae. Quod accidit propter infinitatem virtutis eius, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi. Unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo in hoc sacramento accidens conservat in esse, sublata substantia quae ipsum conservabat.

[27924] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 65 n. 4 Quod quidem praecipue dici potest de quantitatibus dimensivis: quas etiam Platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo.

[27925] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 65 n. 5 Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur. Quod ideo est, quia positio, quae est ordo partium in toto, in eius ratione includitur: est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem: nam quae sunt unius speciei, non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines nisi secundum quod sunt in diversis subiectis; possunt autem apprehendi multae lineae, etiam si secundum se considerentur: diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est.

[27926] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 65 n. 6 Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur: quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum divisionem materiae; quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur; nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per philosophum in I physicorum.

[27927] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 65 n. 7 Manifestum est autem quod in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua eiusdem speciei ex parte subiecti. Et sic relinquitur quod, cum in huiusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere; et alia accidentia in eis sicut in subiecto fundari: non oportet nos dicere quod accidentia huiusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix.

Caput 66

[27928] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 tit. Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte actionis et passionis

[27929] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 1 His autem consideratis, quae ad quartam difficultatem pertinent consideranda sunt. Circa quae aliquid quidem est quod de facili expediri potest: aliquid quidem est quod maiorem difficultatem praetendit.

[27930] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 2 Quod enim in hoc sacramento eaedem actiones appareant quae prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aerem circumstantem, vel quodlibet aliud, odore aut colore: satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. Dictum est enim quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini: inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt huiusmodi actionum principia.

[27931] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 3 Rursus, circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationes huiusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si praemissa supponantur. Cum enim praemissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia; ut puta si vinum esset calefactum et infrigidaretur, aut mutaret saporem, aut aliquod huiusmodi.

[27932] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 4 Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem quae in hoc sacramento videtur accidere. Nam si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud apostoli I Cor. 11-21, *alius esurit, alius ebrius est*: quae quidem accidere non possent nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur; nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti;- quamvis quidam dicant hominem sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari et refocillari, sicut cum ad odorem vini confortatur. Sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest: non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat. Experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse.

[27933] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 5 Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti: cum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur.

[27934] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 6 Quod quidem difficile tamen videtur: eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia: nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

[27935] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 7 Si quis autem dicere velit quod, sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur: primum quidem,

hoc non videtur miraculo esse conveniens, quod hoc sacramentum putrescat, vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio consueto naturae ordine huic sacramento accidere inveniuntur: quod non solet esse in his quae miraculose fiunt.

[27936] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 8 Ad hanc dubitationem tollendam quaedam famosa positio est adinventa, quae a multis tenetur. Dicunt enim quod, cum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam; neque substantia corporis Christi; sed redit, divino miraculo, substantia panis quae prius fuerat, et ex ea generantur illa in quae hoc sacramentum converti invenitur.

[27937] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 9 Sed hoc quidem omnino stare non potest. Ostensum est enim supra quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur. Quod autem in aliquid conversum est, redire non potest nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem. Quod est absurdum.

[27938] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 10 Adhuc, si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus; vel speciebus panis iam destructis. Speciebus quidem panis durantibus, substantia panis redire non potest: quia quandiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque, corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest: tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus; tum quia, destructis speciebus panis, iam generata est alia substantia, ad cuius generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

[27939] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 66 n. 11 Melius igitur dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae: et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset facere et pati, si substantia adesset. Unde sine novo miraculo, et inebriare et nutrire, et incinerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

Caput 67

[27940] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 67 tit. Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte fractionis

[27941] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 67 n. 1 Restat autem ea quae ad quintam difficultatem

pertinent speculari. Manifestum est autem secundum praedicta, quod fractionis subiectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes. Nec tamen, huiusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis Christi: eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat.

[27942] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 67 n. 2 Quod quidem, etsi difficile videatur tamen secundum ea quae praemissa sunt, expositionem habet. Dictum est enim supra quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent; e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco; nam corpus naturale est in loco mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur.

[27943] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 67 n. 3 Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est; et alio modo aliquid quantum. Nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto. Unde et corpus naturale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur: eo quod est in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquid substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte eius: sicut tota natura et species aquae in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qualibet corporis parte.

[27944] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 67 n. 4 Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suae substantiae, in quam conversa est substantia panis dimensionibus eius manentibus; sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum corpus Christi est sub qualibet parte earundem. Non igitur fractio illa, seu divisio, attingit ad corpus Christi, ut sit in illo sicut in subiecto: sed subiectum eius sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus eas esse subiectum.

Caput 68

[27945] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 68 tit. Solutio auctoritatis inductae

[27946] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 68 n. 1 His igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil continet impossibile Deo, qui omnia potest.

[27947] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 68 n. 2 Nec etiam contra Ecclesiae traditionem est verbum domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizati videbantur: *verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc

sacramento manducanda fidelibus non traderetur: sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet, sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur; sed quia quodam spirituali modo sumitur, praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

Caput 69

[27948] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 69 tit. Ex quali pane et vino debet confici hoc sacramentum

[27949] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 69 n. 1 Quia vero, ut supra dictum est, ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacramentum confici possit, quae sunt de ratione panis et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur: nec panis proprie dicitur nisi qui ex granis tritici conficitur. Alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei, ad eius supplementum, in usum venerunt: et similiter alii liquores in usum vini. Unde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset: neque etiam si pani et vino tanta alienae materiae admixtio fieret quod species solveretur.

[27950] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 69 n. 2 Si qua vero huiusmodi pani et vino accidunt quae non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod, his praetermissis, potest verum confici sacramentum. Unde, cum esse fermentatum vel azymum non sit de ratione panis, sed utrolibet existente species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum. Et propter hoc diversae Ecclesiae diversum in hoc usum habent: et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in registro: *Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod dominus sine ulla commixtione carnem suscepit. Sed caeterae Ecclesiae offerunt fermentatum: pro eo quod verbum patris indutum est carne, et est verus Deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinae.*

[27951] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 69 n. 3 Congruit tamen magis puritati corporis mystici, idest Ecclesiae, quae in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis: secundum illud apostoli, I Cor. 5-7 *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.*

[27952] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 69 n. 4 Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse. Quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur. Dicitur enim Matth. 25-17; et Marc. 14-12; et Luc. 22-7, quod dominus prima die azymorum Pascha cum discipulis suis comedit, et tunc hoc sacramentum instituit. Cum autem non esset licitum secundum legem quod prima die azymorum fermentatum in domibus Iudaeorum inveniretur, ut patet Exodi 12-15, dominus autem, quandiu fuit in mundo, legem servavit: manifes-

tum est quod panem azymum in corpus suum convertit, et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare in usu Ecclesiae Latinorum quod dominus in ipsa institutione huius sacramenti servavit.

[27953] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 69 n. 5 Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum praevenisse diem azymorum, propter passionem imminentem: et tunc fermentato pane eum usum fuisse. Quod quidem ostendere nituntur ex duobus. Primo ex hoc quod dicitur Ioan. 13-1 quod ante diem festum Paschae dominus cum discipulis cenam celebravit, in qua corpus suum consecravit, sicut apostolus tradit I Cor. 11-23. Unde videtur quod Christus cenam celebraverit ante diem azymorum: et sic in consecratione sui corporis usus fuerit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur Ioan. 18-28, quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Iudaei non intraverunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed manducarent Pascha. Pascha autem dicuntur azyma. Ergo concludunt quod cena fuit celebrata ante azyma.

[27954] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 69 n. 6 Ad hoc autem respondetur quod, sicut dominus mandat Exodi 12, festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quos dies prima erat sancta atque solemnis praecipue inter alias, quod erat quintadecima die mensis. Sed quia apud Iudaeos solemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma, et comedebant per septem subsequentes dies. Et ideo dicitur in eodem capitulo: *primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam, comedetis azyma, usque ad diem vigesimam primam eiusdem mensis ad vesperam. Septem diebus fermentatum non invenietur in domibus vestris.* Et eadem quartadecima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo dies azymorum a tribus Evangelistis, Matthaeo, Marco, Luca, dicitur quartadecima dies mensis: quia ad vesperam comedebant azyma, et tunc *immolabatur Pascha*, idest agnus paschalis: et hoc erat secundum Ioannem, *ante diem festum Paschae*, idest ante diem quintam decimam diem mensis, qui erat solemnior inter omnes, in quo Iudaei volebant comedere Pascha, idest panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in cena. Unde manifestum fit quod rationabiliter Latinorum Ecclesia pane azymo utitur in hoc sacramento.

Caput 70

[27955] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 tit. De sacramento poenitentiae. Et primo, quod homines post gratiam sacramentalem acceptam peccare possunt

[27956] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 1 Quamvis autem per praedicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

[27957] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 2 Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones: non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet, agere secundum habitum vel contra eum: sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. Et ita est etiam de habitibus virtutum moralium: potest enim qui iustitiae habitum habet, et contra iustitiam agere. Quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est: voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest contra gratiam agendo.

[27958] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 3 Adhuc. Impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere nisi secundum quod attingit ultimum finem. Ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur, ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata. Impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti: quandiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat. Quod quidem non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur: quia sacramenta sunt in adiutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

[27959] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 4 Amplius. Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit: unde dicit philosophus quod *omnis malus est ignorans*; et in proverbiis dicitur: *errant qui operantur malum.* Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam: hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem inspicientis quae est certitudo omnium veritatum; quae quidem inspectio est ultimus hominis finis, ut in tertio ostensum est. Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

[27960] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 5 Item. Ad alterationem hominis quae est secundum malitiam et virtutem, multum operatur alteratio quae est secundum animae passiones: nam ex eo quod ratione passiones animae refrenantur et ordinantur, homo virtuosus fit vel in virtute conservatur: ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. Quandiu igitur homo est alterabilis secundum animae passiones, est etiam alterabilis secundum vitium et virtutem. Alteratio autem quae est secundum animae passiones, non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quandiu anima passibili corpori unitur. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

[27961] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 6 Praeterea. Superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non possunt. Sed per evangelicam et apostolicam doctrinam admonentur fideles iam per sacramenta spiritus sancti gratiam consecuti: dicitur enim Hebr. 12-15: *contemplantes ne quis desit gratiae Dei, ne qua radix amaritudinis, sursum germinans, impediat*; et Ephes. 4-30: *nolite*

contristare spiritum sanctum Dei, in quo signati estis; et I Cor. 10-12: *qui se existimat stare, videat ne cadat.* Ipse etiam apostolus de se dicit: *castigo corpus meum et in servitutem redigo: ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.* Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

[27962] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 7 Per hoc excluditur quorundam haereticorum error, qui dicunt quod homo, postquam gratiam spiritus percepit, peccare non potest: et si peccat, nunquam gratiam spiritus sancti habuit.

[27963] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 8 Assumunt autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur I Cor. 13-8: *caritas nunquam excidit.* Et I Ioan. 3-6 dicitur: *omnis qui in eo manet non peccat; et omnis qui peccat, non vidit nec cognovit eum.* Et infra expressius: *omnis qui est ex Deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.*

[27964] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 9 Sed haec ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod *caritas nunquam excidit*, propter hoc quod ille qui habet caritatem, eam quandoque non amittat, cum dicatur Apoc. 2-4, *habeo adversum te pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti.* Sed ideo dictum est quod *caritas nunquam excidit*, quia, cum cetera dona spiritus sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiae et huiusmodi, evacuentur cum venerit quod perfectum est, caritas in illo perfectionis statu remanebit.

[27965] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 10 Ea vero quae ex epistola Ioannis inducta sunt, ideo dicuntur quia dona spiritus sancti quibus homo adoptatur vel renascitur in filium Dei, quantum est de se, tantam habent virtutem quod hominem sine peccato conservare possunt, nec homo peccare potest secundum ea vivens. Potest tamen contra ea agere, et ab eis discedendo peccare. Sic enim dictum est, qui natus est ex Deo, non potest peccare, sicut si diceretur quod calidum non potest infrigidare: id tamen quod est calidum, potest fieri frigidum, et sic infrigidabit. Vel sicut si diceretur, iustus non iniusta agit: scilicet, inquantum est iustus.

Caput 71

[27966] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 tit. Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest converti per gratiam

[27967] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 1 Ex praemissis autem apparet ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens, iterum reparari potest ad gratiam.

[27968] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 2 Ut enim ostensum est, quandiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

[27969] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 3 Item. Manifestum est bonum esse potentius malo: nam malum non agit nisi in virtute boni, ut supra in tertio est ostensum. Si igitur voluntas hominis a statu gratiae per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

[27970] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 4 Adhuc. Immobilitas voluntatis non competit alicui quandiu est in via. Sed quandiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.

[27971] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 5 Amplius. Manifestum est quod a peccatis quae quis ante gratiam perceptam in sacramentis commisit, per sacramentorum gratiam liberatur: dicit enim apostolus, I ad Cor. 6-9 *neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, etc., regnum Dei possidebunt. Et hoc quidem fuistis aliquando, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi, et in spiritu Dei nostri.* Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturae bonum non minuit, sed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturae, quod a peccato reducibilis sit in statum iustitiae: nam potentia ad bonum quoddam bonum est. Igitur, si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum iustitiae.

[27972] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 6 Adhuc. Si peccantes post Baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. Desperatio autem est via ad libere peccandum: dicitur enim ad Ephes. 4-19 de quibusdam quod *desperantes tradiderunt semetipsos impudicitiae, in operationem omnis immunditiae et avaritiae.* Periculosissima est igitur haec positio, quae in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

[27973] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 7 Praeterea. Ostensum est supra quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum iustitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere. Quod patet esse inconveniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur.

[27974] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 8 Hoc etiam auctoritate sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim I Ioan. 2-1: *filioli mei, haec scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud patrem, Iesum Christum iustum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*: quae quidem verba manifestum est quod fidelibus iam renatis proponebantur. Paulus etiam de Corinthio fornicario scribit II Cor. 2-6 *sufficit illi qui eiusmodi est obiurgatio haec quae fit a pluribus, ita ut e contrario magis doleatis et consolemini.* Et infra, 7-9, dicit: *gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* Dicitur etiam Ier. 3-1: *tu autem fornicata es cum amatoribus multis: tamen revertere ad me, dicit dominus.* Et Thren. ult.: *converte nos, domine, ad te, et convertemur, innova dies nostros sicut a principio.* Ex quibus omnibus apparet quod, si

fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

[27975] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 9 Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui peccantibus post Baptismum indulgentiam denegabant.

[27976] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 10 Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur Hebr. 6-4 *impossibile est eos qui semel sunt illuminati, et gustaverunt donum caeleste, et participes sunt facti spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum verbum Dei, virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt renovari rursum ad poenitentiam.*

[27977] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 71 n. 11 Sed ex quo sensu hoc apostolus dixerit, apparet ex hoc quod subditur: *rursus crucifigentes sibimetipsis filium Dei, et ostentui habentes.* Ea igitur ratione qui prolapsi sunt post gratiam perceptam renovari rursus ad poenitentiam non possunt, quia filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in poenitentiam per quam homo simul crucifigitur Christo. Quod quidem est per Baptismum: dicitur enim Rom. 6-3: *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post Baptismum, non est rursus baptizandus. Potest tamen rursus converti ad gratiam per poenitentiam. Unde et apostolus non dixit quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt, rursus revocari vel converti ad poenitentiam, sed quod impossibile sit renovari, quod Baptismo attribuere solet, ut patet Tit. 3-5: *secundum misericordiam suam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti.*

Caput 72

[27978] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 tit. De necessitate poenitentiae et partium eius

[27979] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 1 Ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post Baptismum peccet, remedium sui peccati per Baptismum habere non potest. Et quia abundantia divinae misericordiae, et efficacia gratiae Christi, hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgentur. Et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur; ita Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post Baptismum commissa, sed poenitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

[27980] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 2 Considerandum est autem quod corporalis sanatio

quandoque quidem ab intrinseco totaliter est: sicut quando aliquis sola virtute naturae curatur. Quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul: ut puta quando naturae operatio iuvatur exteriori beneficio medicinae. Quod autem totaliter ab extrinseco curetur, non contingit: habet enim adhuc in seipso principia vitae, ex quibus sanitas quodammodo in ipso causatur. In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat: ostensum est enim in tertio quod a culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiae. Similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori: non enim restitueretur sanitas mentis nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet igitur in poenitentiae sacramento spiritualem salutem et ab interiori et ab exteriori procedere.

[27981] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 3 Hoc autem sic contingit. Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quae per morbum incurrit. Sic igitur et spiritualis curatio poenitentiae perfecta non esset nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quae inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet, est deordinatio mentis: secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum. Secundum autem est quod reatum poenae incurrit: ut enim in tertio ostensum est, a iustissimo rectore Deo pro qualibet culpa poena debetur. Tertium est quaedam debilitatio naturalis boni: secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum, et tardior ad bene agendum.

[27982] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 4 Primum igitur quod in poenitentia requiritur, est ordinatio mentis: ut scilicet mens convertatur ad Deum, et avertatur a peccato, dolens de commisso, et proponens non committendum: quod est de ratione contritionis.

[27983] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 5 Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest: nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate, caritas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quae in tertio dicta sunt. Sic igitur per contritionem et offensa Dei tollitur et a reatu poenae aeternae liberatur, qui cum gratia et caritate esse non potest: non enim aeterna poena est nisi per separationem a Deo, cui gratia et caritate homo coniungitur. Haec igitur mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, idest a libero arbitrio, cum adiutorio divinae gratiae.

[27984] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 6 Quia vero supra ostensum est quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur, necesse est ad hoc quod homo de peccato sanetur, quod non solum mente Deo adhaereat, sed etiam mediatori Dei et hominum Iesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum: nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit, quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum Iesum Christum, qui salvat populum suum a peccatis eorum. Cuius quidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda, ipse est enim qui tollit peccata mundi, ut dicitur Ioan. 1-29: sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur in quantum Christo pro peccatis patienti coniungitur.

[27985] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 7 Quia igitur coniunctio nostri ad Christum in Baptismo

non est secundum operationem nostram, quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit; sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam: remissio peccatorum in Baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi coniungentis perfecte et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus; nisi forte per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quod ficte accedunt.

[27986] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 8 In hac vero spirituali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam. Unde non semper totaliter, nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequimur. Potest enim esse conversio mentis in Deum et ad meritum Christi, et in detestationem peccati, tam vehemens quod perfecte remissionem peccati homo consequitur non solum quantum ad expurgationem culpae, sed etiam quantum ad remissionem totius poenae. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque, per contritionem amota culpa, et reatu poenae aeternae soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut iustitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per poenam.

[27987] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 9 Cum autem subire poenam pro culpa iudicium quoddam requirat, oportet quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione poenae expectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cetera sacramenta. Nullus autem potest iudicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui, quasi secundam partem huius sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro.

[27988] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 10 Oportet igitur ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum. Ad iudiciariam autem potestatem duo requiruntur: scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi vel condemnandi. Et haec duo dicuntur duae claves Ecclesiae, scilicet scientia discernendi, et potentia ligandi et solvendi, quas dominus Petro commisit, iuxta illud Matth. 16-19: *tibi dabo claves regni caelorum.* Non autem sic intelligitur Petro commisisse ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios: alias non esset sufficienter fidelium saluti provisum.

[27989] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 11 Huiusmodi autem claves a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit ianuam regni caelestis. Et ideo, sicut sine Baptismo, in quo operatur passio Christi, non potest hominibus esse salus, vel realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit; ita peccantibus post Baptismum salus esse non potest nisi clavibus Ecclesiae se subiiciant, vel actu confitendo et iudicium ministrorum Ecclesiae subeundo, vel saltem huius rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno, quia, ut dicit Petrus, Act. 4-12 *non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri, nisi in nomine domini nostri Iesu Christi.*

[27990] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 12 Per hoc autem excluditur quorundam error qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione et proposito confitendi: vel quod per praelatos Ecclesiae dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc possunt praelati Ecclesiae, ut claves frustrentur Ecclesiae, in quibus tota eorum potestas consistit: neque ut sine sacramento a passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum

consequatur; hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per praelatos Ecclesiae ut aliquis sine Baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur.

[27991] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 13 Considerandum tamen est quod sicut Baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi - licet postmodum pleniorem effectum conferat et in adeptione gratiae et in remissione culpae, cum actu suscipitur; et quandoque in ipsa susceptione Baptismi confertur gratia, et remittitur culpa, ei cui prius remissa non fuit,- sic et claves Ecclesiae efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subiiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subiiciat; pleniorem tamen gratiam et remissionem consequitur dum se eis actu subiicit confitendo, et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur.

[27992] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 14 Quia igitur etiam in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei qui prius, propter bonum propositum, utrumque obtinuit; manifestum est quod virtute clavium minister Ecclesiae, absolvendo, aliquid de poena temporali dimittit, cuius debitor remansit poenitens post contritionem. Ad residuum vero sua iniunctione obligat poenitentem: cuius quidem obligationis impletio satisfactio dicitur, quae est tertia poenitentiae pars; per quam homo totaliter a reatu poenae liberatur, dum poenam exsolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet et bonis assuescit; Deo spiritum subiiciendo per orationem, carnem vero domando per ieiunium, ut sit subiecta spiritui; et rebus exterioribus, per eleemosynarum largitionem, proximos sibi adiungendo, a quibus fuit separatus per culpam.

[27993] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 72 n. 15 Sic igitur patet quod minister Ecclesiae in usu clavium iudicium quoddam exercet. Nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur: sed eum tantum in quem accepit potestatem.

Caput 73

[27994] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 tit. De sacramento extremae unctionis

[27995] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 1 Quia vero corpus est animae instrumentum; instrumentum autem est ad usum principalis agentis: necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut

competat principali agenti; unde et corpus disponitur secundum quod congruit animae. Ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino iudicio dispensante. Quae quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animae sanitatem: prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter et patienter, et ei quasi in poenam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem. Et ad hoc ordinatum est sacramentum extremae unctionis, de quo dicitur Iacob. 5-14 *infirmatur quis in vobis: inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine domini; et oratio fidei sanabit infirmum.*

[27996] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 2 Nec praeiudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur, non ex toto ab infirmitate corporali curantur: quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum sumentibus, non est utile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quae sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum: et tanto magis quanto huiusmodi infirmitates animae sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem huiusmodi infirmitates spirituales per poenitentiam sunt curandae, prout poenitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. Sed quia homo, vel per negligentiam, aut propter occupationes varias vitae, aut etiam propter temporis brevitatem, aut propter alia huiusmodi, praedictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur, ut per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur, et a reatu poenae temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire. Et ideo Iacobus addit: *et alleviabit eum dominus.* Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quae commisit, notitiam vel memoriam non habet, ut possint per poenitentiam singula expurgari. Sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur. A quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriae repugnet. Et ideo addit Iacobus quod, *si in peccatis sit, dimittentur ei.*

[27997] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 3 Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum, et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad percipiendam gloriam praeparatur. Unde et extrema unctio nuncupatur.

[27998] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 4 Ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur propinquare ad finem. Qui tamen, si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim huius sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio Baptismi, et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur quia

consecratio semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. Ordinatur autem huius sacramenti inunctio ad sanandum: medicina autem sanativa toties iterari debet quoties infirmitas iteratur.

[27999] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 5 Et licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus huius sacramenti indigerent: non tamen est exhibendum, nisi infirmanti, cum sub specie corporalis medicinae exhibeatur, quae non competit nisi corporaliter infirmato; oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in Baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita. Unde etiam oleum est specialis materia huius sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores: sicut aqua, quae corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

[28000] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 6 Inde etiam manifestum est quod, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita haec unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit: sicut sunt instrumenta sensuum et manus et pedes, quibus opera peccati exercentur, et, secundum quorundam consuetudinem, renes, in quibus vis libidinis viget.

[28001] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 7 Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur; peccatum autem non dimittitur, nisi per gratiam: manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur.

[28002] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 8 Ea vero, in quibus gratia illuminans mentem confertur exhibere solum pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminativus, ut Dionysius dicit. Nec requiritur ad hoc sacramentum episcopus: cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus.

[28003] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 9 Quia tamen hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet, et in eo requiritur copia gratiae; competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius Ecclesiae ad effectum huius sacramenti coadiuvet. Unde Iacobus dicit: *inducat presbyteros Ecclesiae, et oratio fidei sanabit infirmum.* Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiae, cuius minister existit, et cuius personam gerit.

[28004] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 73 n. 10 Impeditur autem huius sacramenti effectus per fictionem suscipientis, sicut contingit in aliis sacramentis.

Caput 74

[28005] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 74 tit. De sacramento ordinis

[28006] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 74 n. 1 Manifestum est autem ex praedictis, quod in omnibus sacramentis de quibus iam actum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spiritualem virtutem habentes. Non enim Angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis: unde et apostolus dicit, ad Hebr. 5-1: *omnis pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum.*

[28007] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 74 n. 2 Huius etiam ratio aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio et virtus a Christo initium habet: de ipso enim dicit apostolus, ad Ephes. 5, quod *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Manifestum est etiam quod Christus sacramentum sui corporis et sanguinis in cena dedit, et frequentandum instituit; quae sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporalem sui praesentiam erat Ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent: secundum illud apostoli I ad Cor. 4-1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens: *hoc facite in meam commemorationem*; eisdem potestatem tribuit peccata remittendi, secundum illud Ioan. 20-23: *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*; eisdem etiam docendi et baptizandi iniunxit officium, dicens Matth. ult.: *euntes docete omnes gentes, baptizantes eos.* Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens: sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exequendum. Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem, ut dominus, auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus et homo: ut secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur; secundum autem quod Deus, passio eius nobis fieret salutaris. Oportet igitur et ministros Christi homines esse, et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem: nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate apostolus dicit, II ad Cor. ult., quod *potestatem dedit ei dominus in aedificationem, et non in destructionem.*

[28008] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 74 n. 3 Non est autem dicendum quod potestas huiusmodi sic data sit Christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset: data est enim eis ad Ecclesiae aedificationem, secundum apostoli dictum. Tandiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quandiu necesse est aedificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi usque ad saeculi finem. Sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas ut per eos deveniret ad alios. Unde et dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur: ut patet per id quod habetur Marc. 13-37: *quod vobis dico, omnibus dico*; et Matth. ult., dominus discipulis dixit:

ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.

[28009] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 74 n. 4 Quia igitur haec spiritualis potestas a Christo in ministros Ecclesiae derivatur; spirituales autem effectus in nos a Christo derivati, sub quibusdam sensibilibus signis explentur, ut ex supra dictis patet: oportuit etiam quod haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur. Huiusmodi autem sunt certae formae verborum et determinati actus, utputa impositio manuum, inunctio, et porrectio libri vel calicis, aut alicuius huiusmodi quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis. Quandocunque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. Manifestum est igitur quod in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum.

[28010] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 74 n. 5 Ad divinam autem liberalitatem pertinet ut cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio convenienter exerceri non potest. Administratio autem sacramentorum, ad quae ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adiuvetur. Et ideo in hoc sacramento confertur gratia: sicut et in aliis sacramentis.

[28011] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 74 n. 6 Quia vero potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur; inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae sacramentum, ut ex dictis patet: oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparationem ad hoc sacramentum; nam unumquodque denominatur a fine.

[28012] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 74 n. 7 Eiusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam praeparare: sicut ignis virtutem habet et ut formam suam transfundat in alterum, et ut materiam disponat ad formae susceptionem. Cum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis Christi conficiat et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat et congruos ad huius sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad huius sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis: non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter coniungitur hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum, per dispensationem illorum sacramentorum quae ordinantur ad peccati remissionem, cuiusmodi sunt Baptismus et poenitentia, ut ex dictis patet. Unde, ut dictum est, dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata. Quae quidem potestas per claves intelligitur, de quibus dominus Petro, Matth. 16-19, dixit: *tibi dabo claves regni caelorum.* Caelum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subiacet, vel a peccato purgatur: unde et usus harum clavium dicitur esse ligare et solvere, scilicet a peccatis. De quibus quidem clavibus supra dictum est.

Caput 75

[28013] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 75 tit. De distinctione ordinum

[28014] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 75 n. 1 Considerandum est autem quod potestas quae ordinatur ad aliquem principalem effectum, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes. Quod manifeste in artibus apparet: arti enim quae formam artificialem inducit, deserviunt artes quae disponunt materiam; et illa quae formam inducit, deservit arti ad quam pertinet artificiati finis; et ulterius quae ordinatur ad citeriorem finem, deservit illi ad quam pertinet ultimus finis: sicut ars quae caedit ligna, deservit navifactivae; et haec gubernatoriae; quae iterum deservit oeconomicae, vel militari, aut alicui huiusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest.

[28015] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 75 n. 2 Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandos; oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem serviant aliqualiter materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium. Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est, se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem, et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad Eucharistiae perceptionem; oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque, vel in altero tantum. Et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali ordini deservit in pluribus, vel in aliquo digniori.

[28016] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 75 n. 3 Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi praeparatione: ostiarii quidem arcendo infideles a coetu fidelium; lectores autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura veteris testamenti legenda committitur; exorcistae autem purgando eos qui iam instructi sunt, sed aliqualiter a Daemone impediuntur a perceptione sacramentorum.

[28017] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 75 n. 4 Superiores vero ordines sacerdotali deserviunt et in praeparatione populi, et ad consummationem sacramenti. Nam acolythi habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur: unde eis urceoli in sua ordinatione traduntur. Subdiaconi autem habent ministerium super vasa sacra, et super dispositionem materiae nondum consecratae. Diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam iam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus. Et ideo hi tres ordines, scilicet sacerdotum, diaconorum et subdiaconorum, sacri dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deserviunt etiam superiores ordines in praeparatione populi. Unde et diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda; subdiaconibus apostolica; acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinae, ut scilicet luminaria deferant, et alia huiusmodi administrent.

Caput 76

[28018] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 tit. De episcopali potestate: et quod in ea unus sit summus

[28019] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 n. 1 Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, ut dictum est; sacramenta vero Ecclesiae sunt per aliquos ministros Ecclesiae dispensanda: necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia alicuius altioris ministerii, quae ordinis sacramentum dispenset. Et haec est episcopalis potestas, quae, etsi quidem quantum ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem; excedit tamen eam in his quae pertinent ad fideles. Nam et ipsa sacerdotalis potestas ab episcopali derivatur; et quicquid arduum circa populum fidelem est agendum episcopis reservatur; quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur. Unde et in his quae sacerdotes agunt, utuntur rebus per episcopum consecratis: ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per episcopum calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est quod summa regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

[28020] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 n. 2 Manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum Christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput; ita in toto populo Christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput.

[28021] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 n. 3 Item. Ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri. Per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur igitur ad unitatem Ecclesiae conservandam quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. Manifestum est autem, quod Christus Ecclesiae in necessariis non defecit, quam dilexit, et pro qua sanguinem suum fudit: cum et de synagoga dicatur per dominum: *quid ultra debui facere vineae meae, et non feci?* Isaiae 5-4. Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit.

[28022] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 n. 4 Adhuc. Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum: utpote per eum dispositum per quem reges regnant et legum conditores iusta decernunt. Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior

causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.

[28023] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 n. 5 Amplius. Ecclesia militans a triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur: unde et Ioannes in Apocalypsi, vidit Ierusalem descendentem de caelo; et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus: dicitur enim Apoc. 21-3: *ipsi populus eius erunt, et ipse cum eis erit eorum Deus.* Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis.

[28024] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 n. 6 Hinc est quod Oseae 1-11 dicitur: *congregabuntur filii Iuda et filii Israel pariter, et ponent sibi caput unum.* Et dominus dicit, Ioan. 10-16: *fiet unum ovile et unus pastor.*

[28025] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 n. 7 Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus: non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit: ipse enim est qui baptizat; ipse qui peccata remittit; ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur: et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret, ut supra dictum est. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: *pasce oves meas*, Ioan. ult.; et ante passionem: *tu iterum conversus, confirma fratres tuos* Lucae 22-32; et ei soli promisit: *tibi dabo claves regni caelorum*; ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem.

[28026] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 n. 8 Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem saeculi duratura: secundum illud Isaiae 9-7: *super solium David, et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum.* Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in ministerio constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesiae, usque ad finem saeculi: praesertim cum ipse dicat, Matth. ult.: *ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

[28027] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 76 n. 9 Per hoc autem excluditur quorundam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subiectione Petri, successorem eius Romanum pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes.

Caput 77

[28028] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 tit. Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt

[28029] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 n. 1 Ex his quae praemissa sunt manifestum est quod ministri Ecclesiae potentiam quandam in ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda.

[28030] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 n. 2 Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuo in eo manet: unde nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur ordinis perpetuo in ministris Ecclesiae manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus, et malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

[28031] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 n. 3 Item. Nihil potest in id quod eius facultatem excedit nisi accepta aliunde potestate. Quod tam in naturalibus quam in civilibus patet: non enim aqua calefacere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne; neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a rege. Ea autem quae in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt, ut ex praemissis patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur et peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit.

[28032] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 n. 4 Adhuc. Homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, quae sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere: per habitum autem non reddimur potentes vel impotentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur neque datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus. Non igitur ex hoc quod aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

[28033] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 n. 5 Amplius. Quod agit in virtute alterius, non assimilat sibi patiens, sed principali agenti: non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiae in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioan. 1-33: *hic est qui baptizat.* Unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur: minister enim est sicut instrumentum animatum. Non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

[28034] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 n. 6 Praeterea. De bonitate vel malitia alterius hominis homo iudicare non potest: hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia eius remaneret libera a peccato. Inconveniens etiam videtur quod spem suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat: dicitur enim Ierem. 17-5: *maledictus homo qui confidit*

in homine. Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suae salutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo spem nostrae salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos sive per malos ministros dispensentur.

[28035] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 n. 7 Hoc etiam apparet per hoc quod dominus etiam malis praelatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda: dicit enim Matthaeus 23-2 *super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei. Quae ergo dixerint vobis, servate et facite; secundum autem opera eorum nolite facere.* Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo, quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum. Quod non esset nisi in eis ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

[28036] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 n. 8 Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

Caput 78

[28037] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 78 tit. De sacramento matrimonii

[28038] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 78 n. 1 Quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem: cuius rationem supra, ostendimus. Quaecumque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

[28039] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 78 n. 2 Considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem: quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ordinatur ad multa: scilicet ad perpetuitatem speciei; et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta ad perpetuitatem populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod huiusmodi generatio a diversis dirigatur. Inquantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem: et sic dicitur esse naturae officium. Inquantum vero ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis. Inquantum igitur ordinatur ad bonum Ecclesiae, oportet quod subiaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundum

quod consistit in coniunctione maris et feminae intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare est Ecclesiae sacramentum: unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur.

[28040] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 78 n. 3 Et sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur; sic et in hoc sacramento per coniunctionem maris et feminae coniunctio Christi et Ecclesiae figuratur: secundum illud apostoli, ad Ephes. 5-32: *sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et Ecclesia.*

[28041] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 78 n. 4 Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant: quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a Christo et Ecclesia non disiungantur.

[28042] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 78 n. 5 Quia igitur per coniunctionem maris et feminae Christi et Ecclesiae coniunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Coniunctio autem Christi et Ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam: est enim una Ecclesia, secundum illud Cant. 6-8: *una est columba mea, perfecta mea*; nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur, dicit enim ipse Matth. ult.: *ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi*; et ulterius: *semper cum domino erimus*, ut dicitur I ad Thess. 4-17. Necesse est igitur quod matrimonium, secundum quod est Ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam. Et hoc pertinet ad fidem, qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

[28043] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 78 n. 6 Sic igitur tria sunt bona matrimonii, secundum quod est Ecclesiae sacramentum: scilicet proles, ad cultum Dei suscipienda et educanda; fides, prout unus vir uni uxori obligatur; et sacramentum, secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis coniunctio, inquantum est coniunctionis Christi et Ecclesiae sacramentum.

[28044] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 78 n. 7 Cetera autem quae in matrimonio consideranda sunt, supra in tertio libro pertractavimus.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa contra Gentiles

liber IV a capite LXXIX ad caput XCVII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 79

[28045] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 tit. Quod per Christum resurrectio corporum sit futura

[28046] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 1 Quia vero supra ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus; peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quae est poena peccati, secundum illud apostoli, ad Rom. 5-12: *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*: necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte. Unde ibidem dicit apostolus: *si in unius delicto mors regnavit per unum, multo magis accipientes abundantiam donationis et iustitiae, in vitam regnabunt per unum Iesum Christum.*

[28047] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 2 Ut igitur utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori et resurgere voluit: mori quidem voluit ut nos a peccato purgaret, unde apostolus dicit,

Hebr. 9-27: *quemadmodum statutum est hominibus semel mori, sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata*; resurgere autem voluit ut nos a morte liberaret unde apostolus, I Cor. 15-20 *Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium. Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.*

[28048] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 3 Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae: dictum est enim supra quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur.

[28049] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 4 Effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem a morte in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus. Unde dicit apostolus, I Cor. 15-12 *si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est? Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit, si autem Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides nostra.* Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

[28050] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 5 Quidam vero hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt: sed quod de resurrectione legitur in Scripturis, ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

[28051] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 6 Hic autem error ab ipso apostolo reprobatur. Dicit enim II Tim. 2-16 *profana et vaniloquia devita, multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit: ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui a veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam esse*: quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem, et negare corporalem.

[28052] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 7 Praeterea. Manifestum est ex his quae apostolus Corinthiis dicit, quod praemissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. Nam post pauca subdit: *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, ubi manifeste corporis resurrectionem tangit; et postmodum subdit: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Hoc autem corruptibile et mortale est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

[28053] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 8 Adhuc. Dominus, Ioan. 5-25, utramque resurrectionem promittit. Dicit enim: *amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint, vivent*: quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quae tunc iam fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhaerebant. Sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens: *venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii Dei.* Manifestum est enim quod animae in monumentis non sunt, sed corpora. Praedicitur ergo hic corporum resurrectio.

[28054] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 9 Expresse etiam corporum resurrectio praenuntiatur a Iob. Dicitur enim Iob 19-25: *scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum.*

[28055] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 10 Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa. Ostensum est enim in secundo animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his quae in secundo dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

[28056] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 11 Adhuc. Ostensum est supra, in tertio, naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur potest homo ultimam felicitatem consequi nisi anima iterato corpori coniungatur: praesertim cum ostensum sit quod in hac vita homo non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

[28057] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 79 n. 12 Item. Sicut in tertio ostensum est, ex divina providentia peccantibus poena debetur, et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam et secundum corpus praemium vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae in tertio ostensa sunt. Multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur: quinimmo, ut dicitur Iob 21-7: *hic impii vivunt, confortati sunt, sublimatique divitiis.* Necessarium est igitur ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit.

Caput 80

[28058] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 80 tit. Obiectiones contra resurrectionem

[28059] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 80 n. 1 Sunt autem quaedam quae resurrectionis fidem impugnare videntur.

[28060] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 80 n. 2 In nullo enim naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero redire in esse: sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse

rediri. Et ideo, quia quae corrumpuntur eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur: non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

[28061] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 80 n. 3 Item. Impossibile est esse idem numero cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest: nam essentiali principio variato, variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resumi non potest: potius enim erit novae rei creatio quam eiusdem reparatio. Videntur autem plura principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. Et primo quidem ipsa corporeitas, et forma mixtionis: cum corpus manifeste dissolvatur. Deinde pars animae sensitivae et nutritiva, quae sine corporeis organis esse non possunt. Ulterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

[28062] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 80 n. 4 Adhuc. Quod non est continuum, idem numero esse non videtur. Quod quidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus et formis: si enim post sanitatem aliquis infirmatus, iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur: cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero: quae enim sunt eadem numero, secundum esse sunt idem.

[28063] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 80 n. 5 Amplius. Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quicquid in corpore hominis fuit, eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur: non solum propter capillos et ungues et pilos, qui manifeste quotidiana praecisione tolluntur; sed etiam propter alias partes corporis, quae occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur; quae omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

[28064] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 80 n. 6 Praeterea. Contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci; et solum tali nutrimento nutriri; et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat. Nec aliter videtur esse universalis resurrectio et integra, si unicuique non restituetur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

[28065] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 80 n. 7 Item. Illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis: non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

[28066] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 80 n. 8 Adhuc. Si per Christum liberamur et a culpa et a morte, quae est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium

hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

Caput 81

[28067] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 tit. Solutio praemissarum obiectionum

[28068] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 1 Ad horum igitur solutionem, considerandum est quod Deus, sicut supra dictum est, in institutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur: scilicet incorruptibilitatem quandam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere.

[28069] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 2 Et talis quidem incorruptibilitas, etsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae.

[28070] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 3 Anima igitur, praeter ordinem suae naturae, a Deo aversa, subtracta est dispositio quae eius corpori divinitus indita erat, ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae.

[28071] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 4 Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suae passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

[28072] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 5 Secundum hoc igitur ad primum dicendum quod virtus naturae deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturae hoc fieri non possit, ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est quia natura semper per formam aliquam operatur. Quod autem habet formam, iam est. Cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium. Unde operatione naturae, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturae producere potest, ut superius est ostensum. Unde, cum virtus divina maneat eadem etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

[28073] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 6 Quod vero secundo obiicitur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem

omnino cedit in nihilum: nam anima rationalis, quae est hominis forma, manet post mortem, ut superius est ostensum; materia etiam manet, quae tali formae fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex coniunctione igitur eiusdem animae numero ad eandem materiam numero, homo reparabitur.

[28074] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 7 Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere supremo, puta substantiae; et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis; et per aliam in specie puta hominis aut equi. Quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura: et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius. Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis. Et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt. Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat: eo quod corporeitas primo modo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet.

[28075] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 8 Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. Uno modo ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti. Et sic, cum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est: non poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente cedat in nihilum. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam composita et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habet ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde etsi forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non praeiudicat unitati corporis resurgentis.

[28076] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 9 Sic etiam dicendum est et de parte nutritiva, et sensitiva. Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae, vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur: nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. Si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali. Non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum, ut in secundo libro ostensum est.

[28077] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 10 De humanitate vero, non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque: quia, cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur II de anima, illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. Dicunt autem quidam quod forma partis

eadem est et forma totius: sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu; forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem. Et secundum hoc, humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis. Unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. Sed quia humanitas est essentia hominis; essentia autem rei est quam significat definitio; definitio autem rei naturalis non significat tantum formam, sed formam et materiam: necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et homo. Differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium, dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia essentialia speciei. Unde significatur per modum partis. Homo autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit. Et propter hoc homo significatur per modum totius: significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia. Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero, propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem.

[28078] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 11 Quod vero tertio obiicitur, quod esse non est unum quia non est continuum: falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse: non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis. Nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione ad materiam: non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari. Anima vero rationalis, manifestum est quod excedit materiam in operari: habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere. Unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. Esse igitur eius, quod erat compositi, manet in ipsa corpore dissoluto: et reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur quod remansit in anima.

[28079] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 12 Quod etiam quarto obiicitur, resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quandiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt: nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem. Cuius exemplum accipi potest ex igne, qui, dum continue ardet, unus numero dicitur, propter hoc quod species eius manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur. Sic etiam est in humano corpore. Nam forma et species singularium partium eius continue manet per totam vitam: sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis, et de novo adgeneratur per alimentum. Non est igitur alius numero homo secundum diversas aetates, quamvis non quicquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo numero idem, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur: sed tantum ex eo quantum sufficit

ad complementum debitae quantitatis; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. Si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro; aliunde hoc divina supplebit potentia. Nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem: quia etiam opere naturae super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem, nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo et puer et adultus.

[28080] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 13 Ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto obiiciebatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo: et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationali perfecta. In secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus sed et aliis cibis, resurgere poterit in eo tantum de alio quod ei materialiter advenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit: et quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic et eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit: resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cuius ei cuius carnes comestae sunt, supplebitur aliunde. Hoc enim in resurrectione servabitur: quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. Unde si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio ut deputatum ad perfectionem speciei: resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui. Unde semen resurget in genito, et non in generante: et costa Adae resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturae principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

[28081] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 14 Ad id vero quod sexto obiectum est, ex his quae dicta sunt iam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animae esse corpori unitam: sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

[28082] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 15 Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhaereant, nec eius mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur, unde omnes a morte redibunt ad vitam. Sed defectus personae non reparabitur nisi in illis qui Christo adhaeserunt: vel per proprium actum, credendo in ipsum; vel saltem per fidei sacramentum.

Caput 82

[28083] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 tit. Quod homines resurgent immortales

[28084] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 1 Ex quo etiam patet quod in futura resurrectione homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

[28085] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 2 Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Christus autem, merito suae passionis, naturae defectus reparavit qui in ipsam ex peccato provenerunt. Ut enim dicit apostolus Rom. 5-15: *non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit.* Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quam peccatum Adae ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

[28086] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 3 Praeterea. Illud quod in perpetuum duraturum est, non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa: nunc quidem in causa quod dominus per Osee praedixerat dicens: *ero mors tua, o mors*, Oseae 13-14; ultimo autem destruetur in actu, secundum illud: *novissime inimica destruetur mors*, I Cor. 15-26. Est igitur secundum fidem Ecclesiae hoc tenendum, quod resurgentes non iterum morientur.

[28087] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 4 Adhuc. Effectus similatur suae causae. Resurrectio autem Christi causa est futurae resurrectionis, ut dictum est. Sic autem resurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud Rom. 6-9: *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur.* Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

[28088] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 5 Amplius. Si homines resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte iterato resurgent, aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animae separatae, quod est inconveniens, ut supra dictum est, ad quod evitandum ponuntur primo resurgere: vel, si post secundam mortem non resurgant, nulla erit ratio quare post primam resurgant. Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri, aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum in prima resurrectione. Si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitae in eodem subiecto. Quod videtur inconveniens. Oportet enim quod intentio Dei ad aliquid determinatum feratur: ipsa autem mortis et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio, quae finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, cum omnis motus in aliud tendat.

[28089] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 6 Praeterea. Intentio inferioris naturae in agendo ad

perpetuitatem fertur. Omnis enim naturae inferioris actio ad generationem ordinatur, cuius quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei: unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso. Et hoc habet natura inquantum agit in virtute Dei, quae est prima radix perpetuitatis. Unde etiam finis generationis esse ponitur a philosopho, ut generata participent esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei: haec enim per generationem poterat conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantum: hoc enim iam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

[28090] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 7 Adhuc. Anima et corpus diverso ordine comparari videntur secundum primam hominis generationem, et secundum resurrectionem eiusdem. Nam secundum generationem primam, creatio animae sequitur generationem corporis: praeparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit. In resurrectione autem corpus animae praeexistenti coaptatur. Prima autem vita, quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis in hoc quod per mortem privatur. Vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur, erit perpetua, secundum conditionem incorruptibilis animae.

[28091] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 8 Item. Si in infinitum succedant sibi in eodem vita et mors, ipsa alternatio vitae et mortis habebit speciem circulationis cuiusdam. Omnis autem circulatio in rebus generabilibus et corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum causatur: nam prima circulatio in motu locali invenitur, et secundum eius similitudinem ad motus alios derivatur. Causabitur igitur alternatio mortis et vitae a corpore caelesti. Quod esse non potest: quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis naturae excedit. Non igitur est ponenda huiusmodi alternatio vitae et mortis: nec per consequens, quod resurgentia corpora moriantur.

[28092] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 9 Amplius. Quaecumque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus. Omnia autem huiusmodi subiecta sunt motui caeli, quem tempus consequitur. Anima autem separata non est subiecta motui caeli: quia excedit totam naturam corporalem. Alternatio igitur separationis eius et unionis ad corpus non subiacet motui caeli. Non igitur est talis circulatio in alternatione mortis et vitae, qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur. Resurgent igitur de cetero non morituri.

[28093] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 10 Hinc est quod dicitur Isaiae 25-8: *praecipitabit dominus mortem in sempiternum*, et Apoc. 21-4: *mors ultra non erit.*

[28094] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 11 Per hoc autem excluditur error quorundam antiquorum gentilium, qui credebant *eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, verbi gratia: sicut in isto saeculo Plato philosophus in urbe Atheniensi, et in eadem schola, quae Academica dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multis quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem Plato, et eadem civitas, et eadem schola, iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia demum saecula repetendi sunt*, ut Augustinus introducit in XII de Civ. Dei. Ad quod,

ut ipse ibidem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur Eccle. 1-9 *quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere, ecce hoc recens est: iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.* Quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie: ut Augustinus ibidem solvit. Et Aristoteles, in fine de generatione, hoc ipsum docuit, contra praedictam sectam loquens.

Caput 83

[28095] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 tit. Quod in resurgentibus non erit usus ciborum neque venereorum

[28096] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 1 Ex praemissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

[28097] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 2 Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitae deservit: ad hoc enim cibos assumimus ut corruptio quae posset accidere ex consumptione naturalis humidi, evitetur. Est etiam in praesenti ciborum usus necessarius ad augmentum: quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia omnes in debita quantitate resurgent, ut ex dictis patet. Similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit, ordinatur enim ad generationem per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie conservatur. Ostensum est autem quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus.

[28098] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 3 Adhuc. Vita resurgentium non minus ordinata erit quam praesens vita, sed magis: quia ad illam homo perveniet solo Deo agente: hanc autem consequitur cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem: ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Cum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile; oportebit dicere quod totum quod convertitur ex alimento, transeat in augmentum. Resurget autem homo in debita quantitate, ut supra dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem: immoderata est enim quantitas quae debitam quantitatem excedit.

[28099] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 4 Amplius. Homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur: aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper

cibo utetur, cum cibus in corpus conversus a quo nihil resolvitur necesse sit quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem, oportebit dicere quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur. Quod non potest esse: quia augmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum; quia, ut dicitur in II de anima, *omnium natura constantium terminus est et magnitudinis et augmenti.* Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur. Quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur. Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit. Neque ex substantia eius. Tum quia hoc est contra rationem seminis: esset enim semen ut corruptum et a natura recedens; et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per philosophum in libro de generatione animalium. Tum etiam quia a substantia illorum corporum incorruptibilium existentium nihil resolvi poterit. Neque etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non utantur, ut ostensum est. Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

[28100] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 5 Item. Venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

[28101] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 6 Amplius. Si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur: aut incorruptibiles erunt et immortales. Si autem erunt incorruptibiles et immortales multa inconvenientia sequuntur. Primo quidem, oportebit ponere quod illi homines sine peccato nascantur originali, cum necessitas moriendi sit poena consequens peccatum originale: quod est contra apostolum dicentem Rom. 5-12, quod *per unum hominem peccatum in omnes homines pervenit et mors.* Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione quae est a Christo, si aliqui sine peccato originali et necessitate moriendi nascantur: et sic Christus non erit omnium hominum caput, quod est contra sententiam apostoli dicentis I Cor. 15-22, quod *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus: homines enim per generationem quae est ex semine nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam; tunc autem immortalem. Si autem homines qui tunc nascentur, corruptibiles erunt et morientur: si iterato non resurgunt, sequetur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae; quod est inconveniens, cum sint eiusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgent, debuit et eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant, beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturae reparationem pertinet, ut ex dictis patet. Et praeterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

[28102] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 7 Adhuc. Si homines resurgentes venereis utentur

et generabunt, aut hoc erit semper: aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturae generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum: non enim erit ad conservationem speciei per generationem, cum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequetur igitur quod intentio naturae generantis sit ad infinitum: quod est impossibile. Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt. Quare et a principio hoc eis attribuendum est, ut venereis non utantur nec generent.

[28103] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 8 Si quis autem dicat quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum, non propter conservationem vel augmentum corporis, neque propter conservationem speciei vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem quae in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit:- patet quidem multipliciter hoc inconvenienter dici.

[28104] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 9 Primo quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quam vita nostra, ut supra dictum est. In hac autem vita inordinatum et vitiosum est si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis procreandae. Et hoc rationabiliter: nam delectationes quae sunt in praemissis actionibus, non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus, ne animalia, propter laborem, ab istis actibus necessariis naturae desisterent: quod contingeret nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo praeposterus et indecens si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

[28105] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 10 Adhuc. Vita resurgentium ad conservandam perfectam beatitudinem ordinatur. Beatitudo autem et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quae sunt delectationes ciborum et venereorum, ut in tertio libro ostensum est. Non igitur oportet ponere in vita resurgentium huiusmodi delectationes esse.

[28106] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 11 Amplius. Actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. Si igitur in statu futurae beatitudinis essent delectationes ciborum et venereorum, quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt, essent aliqualiter delectationes praedictae. Quod rationem temperantiae excludit: est enim contra temperantiae rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat ut postmodum eis magis frui possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica, et omnis abstinentia gulosa. Si vero praedictae delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt:- hoc esse non potest. Quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. Praedictae autem delectationes non erunt propter alterum: non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturae, ut iam ostensum est. Relinquitur igitur, quod erunt propter seipsas. Omne autem quod est huiusmodi, vel est beatitudo vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si delectationes praedictae in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant. Quod esse non potest, ut ostensum est. Nullo igitur modo huiusmodi delectationes erunt in futura

vita.

[28107] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 12 Praeterea. Ridiculum videtur delectationes quaerere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimae, in quibus cum Angelis communicamus, quae erunt in Dei visione, quae nobis et Angelis erit communis, ut in tertio libro ostensum est. Nisi forte quis dicere velit beatitudinem Angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum: quod est omnino absurdum. Hinc est quod dominus dicit, Matth. 22-30, quod *in resurrectione neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei.*

[28108] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 13 Per hoc autem excluditur error Iudaeorum et Saracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam Christiani haeretici sunt secuti, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in quo spatio temporis *dicunt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus ac potus ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes Chiliastas appellant, Graeco vocabulo, quod, verbum e verbo exprimentes, nos possumus millenarios nuncupare*, ut Augustinus dicit, XX de civitate Dei.

[28109] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 14 Sunt autem quaedam quae huic opinioni suffragari videntur. Et primo quidem, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem: et tamen et cibis et venereis uti potuit in illo statu, cum ante peccatum illi sit dictum: *crescite et multiplicamini*, et iterum: *de omni ligno quod est in Paradiso comede.*

[28110] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 15 Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse et bibisse. Dicitur enim Luc. ult., quod *cum manducasset coram discipulis, sumens reliquias dedit eis.* Et actuum 10, dicit Petrus: *hunc*, scilicet Iesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis.*

[28111] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 16 Sunt etiam quaedam auctoritates quae ciborum usum in huiusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim Isaiae 25-6: *faciet dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium medullatorum, vindemiae defaecatae.* Et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quod postea subditur: *praecipitabit mortem in sempiternum, et auferet dominus Deus omnem lacrymam ab omni facie.* Dicitur etiam Isaiae 65-13: *ecce, servi mei comedent, et vos esurietis. Ecce, servi mei bibent, et vos sitietis.* Et quod hoc referendum sit ad statum futurae vitae, patet ex eo quod postea subditur: *ecce, ego creabo caelum novum, et terram novam* et cetera. Dominus etiam dicit, Matth. 26-29: *non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei.* Et Luc. 22 dicit: *ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus, regnum: ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Apocalypsis etiam 22-2, dicitur quod *ex utraque parte fluminis*, quod erit in civitate beatorum, *erit lignum vitae, afferens fructus duodecim.* Et 20, dicitur:

vidi animas decollatorum propter testimonium Iesu, et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis. Ceteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni. Ex quibus omnibus praedictorum haereticorum opinio confirmari videtur.

[28112] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 17 Haec autem non difficile est solvere. Quod enim primo obiicitur, de Adam, efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quandam habuit personalem, nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quae competebat principio totius humani generis. Et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis; et per consequens quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum iam completo. Et ideo generatio locum non habebit, nec alimenti usus. Propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quae fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles ut mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolvi. Adam autem sic fuit immortalis ut posset non mori si non peccaret, et posset mori si peccaret: et eius immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolvetur ab eius corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perveniret.

[28113] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 18 De Christo autem dicendum est quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandum suae resurrectionis veritatem. Unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in praeiacentem materiam. Haec autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

[28114] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 19 Auctoritates vero quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur, spiritualiter intelligendae sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilium, *ut animus noster ex his quae novit, discat incognita amare.* Et secundum hunc modum delectatio quae est in contemplatione sapientiae, et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per usum ciborum in sacra Scriptura consuevit designari: secundum illud Proverb. 9, quod de sapientia dicitur: *miscuit vinum, et proposuit mensam suam. Et insipientibus locuta est, venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.* Et Eccli. 15-3 dicitur: *cibabit illum pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum.* De ipsa etiam sapientia dicitur Proverb. 3-18: *lignum vitae est his qui apprehenderint eam: et qui tenuerit eam, beatus.* Non igitur praedictae auctoritates cogunt dicere quod resurgentes cibis utantur.

[28115] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 20 Hoc tamen quod positum est de verbis domini quae habentur Matth. 26-29 potest et aliter intelligi: ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit, et bibit novum quidem vinum, idest, novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem. Et dicit, *in regno patris mei*, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incoepit.

[28116] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 21 Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis et prima resurrectione martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout

a peccatis resurgunt: secundum illud apostoli, Ephes. 5-14: *exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiae, in quo martyres regnant cum Christo, et alii sancti, tam in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in caelesti patria quantum ad animas: millenarius enim perfectionem significat, quia est numerus cubicus et radix eius est denarius qui solet etiam perfectionem significare.

[28117] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 22 Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis et potibus, neque venereis actibus.

[28118] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 83 n. 23 Ex quo ultimo haberi potest quod omnes occupationes activae vitae cessabunt, quae ordinari videntur ad usum ciborum et venereorum et ad alia quae sunt necessaria corruptibili vitae. Sola ergo occupatio contemplativae vitae in resurgentibus remanebit. Propter quod Luc. 10-42, dicitur de Maria contemplante quod *optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea.* Inde est etiam quod dicitur Iob 7-9 *qui descendit ad Inferos, non ascendet, nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus eius*, in quibus verbis talem resurrectionem Iob negat qualem quidam posuerunt, dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet aedificet domos, et alia huiusmodi exerceat officia.

Caput 84

[28119] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 tit. Quod corpora resurgentium erunt eiusdem naturae

[28120] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 1 Occasione autem praemissorum quidam circa conditiones resurgentium erraverunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere.

[28121] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 2 Quorum aliqui posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum: moti ex eo quod apostolus dicit, I Cor. 15-44: *seminatur corpus animale, surget spirituale.* Alii vero ex eodem verbo sunt moti ut dicerent quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, et aeri et ventis similia. Nam et spiritus aer dicitur: ut sic spiritualia aerea intelligantur. Alii vero dixerunt quod in resurrectione animae resument corpora, non quidem terrena, sed caelestia: occasionem accipientes ex eo quod apostolus dicit, I Cor. 15-40, de resurrectione loquens: *sunt corpora caelestia, et corpora terrestria.* Quibus omnibus suffragari videtur quod apostolus ibidem dicit, quod *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.*

Et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem et sanguinem, et per consequens nec aliquos humores.

[28122] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 3 Sed harum opinionum error manifeste apparet. Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud apostoli, Philipp. 3-21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens: quia, ut dicitur Lucae ult. post resurrectionem discipulis dixit: *palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt, ex carnibus et ossibus composita.

[28123] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 4 Adhuc. Anima unitur corpori sicut forma materiae. Omnis autem forma habet determinatam materiam: oportet enim esse proportionem actus et potentiae. Cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eandem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante. Et sic oportet quod sit consistens ex carnibus et ossibus, et aliis huiusmodi partibus.

[28124] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 5 Amplius. Cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et huiusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget eiusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce.

[28125] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 6 Item. Magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei, quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut in secundo ostensum est. Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

[28126] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 7 Praeterea. Ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes eius essentiales sint eaedem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

[28127] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 8 Has autem omnes falsas opiniones manifestissime Iob excludit, dicens: *rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum, quem visurus sum ego ipse, et non alius.*

[28128] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 9 Habent autem et singulae praedictarum opinionum propria inconvenientia.

[28129] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 10 Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile. Non enim transeunt in invicem nisi quae in materia communicant. Spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia: cum substantiae spirituales sint omnino immateriales, ut in secundo ostensum est. Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in

substantiam spiritualem.

[28130] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 11 Item. Si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam substantiam spiritualem quae est anima: aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut et ante resurrectionem. Non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura: quod est omnino impossibile, quia quaelibet substantia spiritualis est per se subsistens.

[28131] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 12 Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aereum et ventis simile.

[28132] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 13 Oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis, habere determinatam figuram et in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram oportet quod sit in se terminabile: quia figura est quae termino vel terminis comprehenditur; aer autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aereum et ventis simile.

[28133] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 14 Praeterea. Corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum: quia sine tactu nullum est animal. Oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aereum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod aliud corpus simplex: cum oporteat corpus per quod fit tactus, esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut philosophus probat in libro de anima. Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aereum et simile ventis.

[28134] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 15 Ex quo etiam apparet quod non poterit esse corpus caeleste.

[28135] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 16 Oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis, esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut iam dictum est. Hoc autem corpori caelesti non potest convenire quod non est neque calidum neque frigidum, neque humidum neque siccum, neque aliquid huiusmodi, vel actu vel potentia, ut probatur in I de caelo. Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus caeleste.

[28136] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 84 n. 17 Adhuc. Corpora caelestia sunt incorruptibilia, et transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura sphaerica ut probatur in II de caelo et mundo. Non est igitur possibile quod accipiant figuram quae naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura caelestium corporum.

Caput 85

[28137] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 85 tit. Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis

[28138] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 85 n. 1 Quamvis autem corpora resurgentium sint futura eiusdem speciei cuius nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt.

[28139] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 85 n. 2 Et primo quidem quantum ad hoc, quod omnia resurgentium corpora, tam bonorum quam malorum, incorruptibilia erunt.

[28140] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 85 n. 3 Cuius quidem ratio triplex est: una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni quam mali, ut etiam in propriis corporibus praemium consequantur vel poenam pro his quae gesserunt dum vixerunt in corpore. Praemium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum; similiter etiam peccato mortali debetur poena perpetua: quorum utrumque patet ex his quae in tertio determinata sunt. Oportet igitur quod utrumque corpus incorruptibile recipiatur. Alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quae est anima. Dictum est enim supra quod, ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet. Quia igitur in hoc perfectioni animae providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus secundum quod competit animae disponatur. Est autem anima incorruptibilis. Unde et corpus ei incorruptibile reddetur. Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim, qui corpora iam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus praestare poterit, ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur. In cuius rei exemplum, etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione servavit illaesa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

[28141] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 85 n. 4 Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus, quod nunc corruptibile est, incorruptibile divina virtute reddetur: ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur, quantum ad hoc quod ipsum vivificet; nec talis communicatio vitae a quocumque alio poterit impediri. Unde et apostolus dicit, I Cor. 15-53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.*

[28142] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 85 n. 5 Non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut praedictae opiniones posuerunt: sed quia hoc ipsum corpus quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet.

[28143] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 85 n. 6 Sic igitur intelligendum est quod apostolus dicit: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*, quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente. Unde subiungit: *neque corruptio incorruptelam possidebit.*

Caput 86

[28144] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 86 tit. De qualitate corporum glorificatorum

[28145] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 86 n. 1 Quamvis autem merito Christi defectus naturae in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis quam malis, remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quae personaliter utrisque conveniunt. Est autem de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans: sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari, vel ab ordine huius gloriae propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animae: ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante: eo quod materia corporis humani divina virtute animae humanae quantum ad hoc subiicietur omnino. Sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae, corpus sibi unitum aliquid amplius consequitur. Erit enim totaliter subiectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones, et motus, et corporeas qualitates.

[28146] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 86 n. 2 Sicut igitur anima divina visione fruens quadam spirituali claritate replebitur, ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloriae induetur. Unde dicit apostolus, I Cor. 15-43: *seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria*: quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum; secundum illud Matth. 13-43: *fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum.*

[28147] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 86 n. 3 Anima etiam quae divina visione fruetur, ultimo fini coniuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum. Et quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit ut corpus omnino spiritui ad nutum obediat. Unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia. Et hoc est quod apostolus dicit ibidem: *seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Infirmitatem enim experimur in corpore quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animae in motibus et actionibus quas anima imperat: quae infirmitas totaliter tunc tolletur, virtute redundante in corpus ex anima Deo coniuncta. Propter quod etiam Sap. 3-7, dicitur de iustis, quod *tanquam scintillae in arundineto discurrent*: non quod motus sit in eis propter necessitatem, cum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

[28148] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 86 n. 4 Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam eius desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali: quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus

igitur perfectum per animam, proportionaliter animae, immune erit ab omni malo, et quantum ad actum et quantum ad potentiam. Quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus. Quantum ad potentiam vero, quia non poterunt pati aliquid quod eis sit molestum. Et propter hoc impassibilia erunt. Quae tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quae est de ratione sensus: utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quae statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam apostolus dicit: *seminatur in corruptione, surget in incorruptione.*

[28149] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 86 n. 5 Rursus, anima Deo fruens ipsi perfectissime adhaerebit, et eius bonitatem participabit in summo, secundum suum modum: sic igitur et corpus perfecte subdetur animae, et eius proprietates participabit quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, et in omnimoda perfectione naturae: tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto eius materia perfectius subditur formae. Et propter hoc dicit apostolus: *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Spirituale quidem corpus resurgentis erit: non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer aut ventus: sed quia erit omnino subiectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit anima, sed quia animalibus passionibus subiacet, et alimonia indiget.

[28150] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 86 n. 6 Patet igitur ex praedictis quod, sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum caelestium ut Deum per essentiam videat, sicut in tertio est ostensum; ita eius corpus sublimabitur ad proprietates caelestium corporum, inquantum erit clarum, impassibile, absque difficultate et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum. Et propter hoc apostolus dicit resurgentium corpora esse caelestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. Unde cum dixisset quod *sunt corpora caelestia, et sunt terrestria*, subiungit quod *alia est caelestium gloria, alia terrestrium.* Sicut autem gloria in quam humana anima sublevatur, excedit naturalem virtutem caelestium spirituum, ut in tertio est ostensum; ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem caelestium corporum, ut sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas facilior et dignitas naturae perfectior.

Caput 87

[28151] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 87 tit. De loco corporum glorificatorum

[28152] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 87 n. 1 Quia vero locus debet proportionari locato, consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem caelestium corporum consequentur, etiam in

caelis locum habeant: vel magis super omnes caelos, ut simul cum Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur, de quo dicit apostolus, ad Ephes. 4-10: *qui ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia.*

[28153] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 87 n. 2 Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, cum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari. Manifestum est enim quod ex virtute animae est quod corpus ab ipsa perfectum elementorum inclinationes non sequatur. Ipsa enim anima sua virtute etiam nunc continet corpus, quandiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur; et virtute etiam animae motivae corpus in altum elevatur; et tanto amplius quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectae virtutis erit, quando Deo per visionem coniungetur. Non igitur debet grave videri si tunc virtute animae corpus et ab omni corruptione servetur immune, et supra quaecumque corpora elevetur.

[28154] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 87 n. 3 Neque etiam huic promissioni divinae impossibilitatem affert quod corpora caelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora subleventur. Quia a virtute divina hoc fiet, ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint: cuius rei indicium in corpore Christi praecessit, dum ad discipulos ianuis clausis intravit.

Caput 88

[28155] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 88 tit. De sexu et aetate resurgentium

[28156] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 88 n. 1 Non est tamen aestimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt. Quia, cum per resurrectionem sint reparandi defectus naturae, nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent, a corporibus resurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quae generationi deserviunt, tam in maribus quam in feminis. Resurgent ergo membra huiusmodi in utrisque.

[28157] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 88 n. 2 Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra ostensum est. Quia si propter hoc haec membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quae nutrimento deserviunt, in resurgentibus essent: quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra huiusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis

restituendam. Unde frustra non erunt.

[28158] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 88 n. 3 Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta. Et ipsa etiam naturae distinctio in hominibus perfectionem naturae demonstrabit et divinam sapientiam, omnia cum quodam ordine disponentem.

[28159] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 88 n. 4 Nec etiam cogit ad hoc verbum apostoli quod dicit Ephes. 4-13: *donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Non enim hoc ideo dictum est quia quilibet in illo occursu quo resurgentes exibunt obviam Christo in aera, sit sexum virilem habiturus: sed ad designandam perfectionem Ecclesiae et virtutem. Tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens: ut ex praecedentibus et sequentibus patet.

[28160] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 88 n. 5 In aetate autem Christi, quae est aetas iuvenilis, oportet omnes resurgere, propter perfectionem naturae quae in hac sola aetate consistit. Puerilis enim aetas nondum perfectionem naturae consecuta est per augmentum: senilis vero aetas iam ab eo recessit, per decrementum.

Caput 89

[28161] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 89 tit. De qualitate corporum resurgentium in damnatis

[28162] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 89 n. 1 Ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis.

[28163] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 89 n. 2 Oportet enim et illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. Animae autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a Deo creatam: sed voluntatem habebunt inordinatam, et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturae est,

Contents

integra reparabuntur: quia videlicet in aetate perfecta resurgent, absque omni diminutione membrorum, et absque omni defectu et corruptione quam error naturae aut infirmitas introduxit. Unde apostolus dicit I Cor. 15-52: *mortui resurgent incorrupti*: quod manifestum est de omnibus debere intelligi, tam bonis quam malis, ex his quae praecedunt et sequuntur in littera.

[28164] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 89 n. 3 Quia vero eorum anima erit secundum voluntatem a Deo aversa, et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animae obedientia: sed magis erunt ponderosa et gravia, et quodammodo animae importabilia, sicut et ipsae animae a Deo per inobedientiam sunt aversae. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem; sicut et ipsorum animae torquebuntur, a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratae. Erunt etiam eorum corpora opaca et tenebrosa: sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae. Et hoc est quod apostolus dicit I Cor. 15-51, quod *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur*: soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

[28165] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 89 n. 4 Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia: cum omnis passio, magis facta abiiciat a substantia: videmus enim quod, si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, animam a corpore separat. Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiae de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis neque in malis: quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturae, ita ut iam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animae totaliter subiiciente. Unde et potentia quae est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animae, ne possit in actum alterius formae reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animae totaliter subiecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium. Affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis et harmoniae quae est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit. Non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare: cum corpus semper sub

eadem forma necesse sit remanere.

[28166] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 89 n. 5 Sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriae supra caelestia corpora elevabuntur; ita et locus infimus, et tenebrosus, et poenalis, proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum. Unde et in Psalm. dicitur: *veniat mors super eos, et descendant in Infernum viventes.* Et Apoc. 20 dicitur quod *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum.*

Caput 90

[28167] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 tit. Quomodo substantiae incorporeae patiantur ab igne corporeo

[28168] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 n. 1 Sed potest venire in dubium quomodo Diabolus, qui incorporeus est, et animae damnatorum ante resurrectionem, ab igne corporali possint pati a quo patientur in Inferno corpora damnatorum sicut et dominus dicit, Matth. 25-41: *ite, maledicti, in ignem aeternum qui paratus est Diabolo et Angelis eius.*

[28169] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 n. 2 Non igitur sic aestimandum est quod substantiae incorporeae ab igne corporeo pati possint quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne: substantiae enim incorporeae non habent materiam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari: neque etiam formarum sensibilium susceptivae sunt, nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est poenalis, sed magis perfectiva et delectabilis.

[28170] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 n. 3 Neque etiam potest dici quod patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur, quia substantiae incorporeae organa sensuum non habent, neque potentiis sensitivis utuntur.

[28171] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 n. 4 Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam: vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut necromantici, virtute Daemonum, spiritus alligant imaginibus aut huiusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt. Et hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.

[28172] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 n. 5 Est etiam conveniens quod damnati spiritus poenis corporalibus puniuntur. Omne enim peccatum rationalis creaturae ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Poena autem proportionaliter debet culpae respondere: ut voluntas per poenam in contrario eius affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens poena naturae rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

[28173] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 n. 6 Item. Peccato quod in Deum committitur non solum poena damni, sed etiam poena sensus debetur, ut in tertio ostensum est: poena enim sensus respondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut poena damni respondet culpae quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, et praecipue humana anima, peccat inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens poena est ut per corporalia affligatur.

[28174] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 n. 7 Praeterea. Si poena afflictiva peccato debetur, quam dicimus poenam sensus, oportet quod ex illo haec poena proveniat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert nisi inquantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturae quod spirituali substantiae coniungatur: quinimmo hoc est delectabile ei, et ad eius perfectionem pertinens; est enim coniunctio similis ad simile, et intelligibilis ad intellectum; nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae ut corpori subdatur, a quo, secundum ordinem suae naturae, libera esse debet. Conveniens est igitur ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

[28175] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 n. 8 Hinc etiam apparet quod, licet corporalia quae de praemiis beatorum in Scripturis leguntur, spiritualiter intelliguntur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum; quaedam tamen corporalia quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam, corporaliter sunt intelligenda, et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris praemietur, sed magis per hoc quod superiori coniungitur: punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur.

[28176] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 90 n. 9 Nihil tamen prohibet quaedam etiam quae de damnatorum poenis in Scripturis dicta corporaliter leguntur, spiritualiter accipi, et velut per similitudinem dicta: sicut quod dicitur Isaiae ult.: *vermis eorum non morietur*: potest enim per vermem intelligi conscientiae remorsus, quo etiam impii torquebuntur; non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum quae incorruptibilia erunt. *Fletus etiam et stridor dentium* in spiritualibus substantiis non nisi metaphorice intelligi possunt: quamvis in corporibus damnatorum, post resurrectionem, nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrimarum deductio, quia ab illis corporibus resolutio nulla fieri potest, sed solum dolor cordis et conturbatio oculorum et capitis, prout in fletibus esse solet.

Caput 91

[28177] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 tit. Quod animae statim post separationem a corpore poenam vel praemium consequuntur

[28178] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 1 Ex his autem accipere possumus quod statim post mortem animae hominum recipiunt pro meritis vel poenam vel praemium.

[28179] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 2 Sunt enim animae separatae susceptibiles poenarum non solum spiritualium, sed etiam corporalium, ut ostensum est. Quod autem sint susceptibiles gloriae, manifestum est ex his quae in tertio sunt tractata. Ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinae, ad quam, dum esset coniuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat. In visione autem Dei ultima hominis beatitudo consistit, quae est virtutis praemium. Nulla autem ratio esset quare differretur poena et praemium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. Statim igitur cum anima separatur a corpore, praemium vel poenam recipit pro his quae in corpore gessit.

[28180] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 3 Adhuc. In vita ista est status merendi vel demerendi: unde comparatur militiae, et diebus mercenarii, ut patet Iob 7-1: *militia est vita hominis super terram: et sicut mercenarii dies eius.* Sed post statum militiae et laborem mercenarii statim debetur praemium vel poena bene vel male certantibus: unde et Levit. 19-13, dicitur: *non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Dominus etiam dicit Ioel ult.: *cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum.* Statim igitur post mortem animae vel praemium consequuntur vel poenam.

[28181] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 4 Amplius. Secundum ordinem culpae et meriti convenienter est ordo in poena et praemio. Meritum autem et culpa non competit corpori nisi per animam: nihil enim habet rationem meriti vel demeriti nisi inquantum est voluntarium. Igitur tam praemium quam poena convenienter ab anima derivatur ad corpus: non autem animae convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est quare in punitione vel praemiatione animarum expectetur resumptio corporum: quin magis conveniens videtur ut animae, in quibus per prius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur vel praemientur.

[28182] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 5 Item. Eadem Dei providentia creaturis rationalibus praemia debentur et poena, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitae adhibentur. Sic est autem in rebus naturalibus quod unumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Cum igitur animae statim cum fuerint separatae a corpore sint capaces et gloriae et poenae, statim utrumque recipient, nec differtur vel

bonorum praemium vel malorum poena quousque animae corpora reassumant.

[28183] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 6 Considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest, ne animae statim a corpore absolutae ultimam mercedem recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest nisi totaliter fuerit depurata: cum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat. Unde Sap. 7-25, dicitur de sapientia quod *nihil inquinatum incurrit in illam* et Isaiae 35-8, dicitur: *non transibit per eam pollutus.* Polluitur autem anima per peccatum, inquantum rebus inferioribus inordinate coniungitur. A qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam et alia sacramenta, ut supra dictum est. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae: vel propter negligentiam aliquam aut occupationem; aut etiam quia homo morte praevenitur. Nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio: quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur caritas, cui praemium vitae aeternae debetur, ut apparet ex his quae in tertio dicta sunt. Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. Purgatio autem haec fit per poenas, sicut et in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si poenam quam hic pro peccatis non implent, non sustineant in futuro. Retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, a praemii consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant. Et haec est ratio quare Purgatorium ponimus.

[28184] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 7 Huic autem positioni suffragatur dictum apostoli I Cor. 3-15: *si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiae universalis, quae pro defunctis orat: quae quidem oratio inutilis esset si Purgatorium post mortem non ponatur. Non enim orat Ecclesia pro his qui iam sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

[28185] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 8 Quod autem statim post mortem animae consequantur poenam vel praemium si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturae confirmatur. Dicitur enim Iob 21-13, de malis: *ducunt in bonis dies suos: et in puncto ad Inferna descendunt*; et Lucae 16-22: *mortuus est dives, et sepultus est in Inferno*; Infernus autem est locus ubi animae puniuntur. Similiter etiam et de bonis patet. Ut enim habetur Lucae 23-43, dominus in cruce pendens latroni dixit: *hodie mecum eris in Paradiso*; per Paradisum autem intelligitur praemium quod repromittitur bonis, secundum illud Apoc. 2-7: *vincenti dabo edere de ligno vitae quod est in Paradiso Dei mei.*

[28186] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 9 Dicunt autem quidam quod per Paradisum non intelligitur ultima remuneratio, quae erit in caelis, secundum illud Matth. 5-12: *gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis*; sed aliqualis remuneratio quae erit in terra. Nam Paradisus locus quidam terrenus esse videtur, ex hoc quod dicitur Gen. 2-8, quod *plantaverat dominus Deus Paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formaverat.* Sed si quis recte verba sacrae Scripturae consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio, quae in caelis promittitur sanctis, statim

post hanc vitam datur. Apostolus enim II Cor. 4, cum de finali gloria locutus fuisset, dicens quod *id quod in praesenti est tribulationis nostrae momentaneum et leve, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis ea quae videntur, sed ea quae non videntur; quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna*, quae manifestum est de finali gloria dici, quae est in caelis; ut ostenderet quando et qualiter haec gloria habeatur, subiungit: *scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, sed aeternam in caelis*; per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad aeternam et caelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio divinitatis, sicut Angeli fruuntur in caelis.

[28187] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 10 Si quis autem contradicere velit, dicens apostolum non dixisse, quod statim, dissoluto corpore, domum aeternam habeamus in caelis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re: manifeste hoc est contra intentionem apostoli: quia etiam dum hic vivimus habituri sumus caelestem mansionem secundum praedestinationem divinam; et iam eam habemus in spe, secundum illud Rom. 8-24: *spe enim salvi facti sumus.* Frustra igitur addidit: *si terrena domus nostra huius habitationis dissolvatur*; suffecisset enim dicere: *scimus quod aedificationem habemus ex Deo* et cetera. Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur: *scientes quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum.* Frustra autem vellemus *peregrinari a corpore*, idest separari, nisi statim essemus praesentes ad dominum. Non autem sumus praesentes nisi quando videmus per speciem: quandiu enim ambulamus per fidem et non per speciem, *peregrinamur a domino*, ut ibidem dicitur. Statim igitur cum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt: quod est ultima beatitudo, ut in tertio est ostensum. Hoc autem idem ostendunt et verba eiusdem apostoli, Philipp. 1-23, dicentis: *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Christus autem in caelis est. Sperabat igitur apostolus statim post corporis dissolutionem se perventurum ad caelum.

[28188] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 11 Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui Purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in Infernum demergi.

Caput 92

[28189] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 tit. Quod animae sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono

[28190] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 1 Ex his autem apparet quod animae, statim cum a corpore fuerint separatae, immobiles secundum voluntatem redduntur: ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

[28191] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 2 Quandiu enim anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnae et militiae: oportet enim ut sollicite resistat malo, ne ab ipso vincatur; vel conetur ut ab eo liberetur. Sed statim cum anima a corpore separatur, non erit in statu militiae vel pugnae, sed recipiendi praemium vel poenam pro eo quod legitime vel illegitime certavit: ostensum est enim quod statim vel praemium vel poenam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest.

[28192] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 3 Item. Ostensum est in tertio quod beatitudo, quae in Dei visione consistit, perpetua est: et similiter in eodem ostensum est quod peccato mortali debetur poena aeterna. Sed anima beata esse non potest si voluntas eius recta non fuerit: desinit enim esse recta per hoc quod a fine avertitur; non potest autem simul esse quod a fine avertatur, et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

[28193] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 4 Amplius. Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata: unde non potest velle non esse beata. Potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam. Et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quo voluntas inordinata deflectitur sicut in finem: puta, qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui iam beati sunt, apprehendunt id in quo vere beatitudo est sub ratione beatitudinis et ultimi finis: alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non igitur possunt perversam voluntatem habere.

[28194] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 5 Item. Cuicumque sufficit id quod habet, non quaerit aliquid extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo, alias non impleretur eius desiderium. Ergo quicunque est beatus, nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

[28195] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 6 Praeterea. Peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus: nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens; propter quod dicitur Proverb. 14-22: *errant qui operantur malum*; et philosophus III Ethic., dicit quod *omnis malus ignorans.* Sed anima quae est vere beata, nullo modo potest esse ignorans: cum in Deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere: praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu, ut in tertio est ostensum.

[28196] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 7 Adhuc. Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in quae resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest. Sicut autem se habet principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. Quandiu igitur finem ultimum non consequimur, voluntas nostra potest perverti: non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter se ipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

[28197] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 8 Amplius. Bonum, inquantum huiusmodi, diligibile est. Quod igitur apprehenditur ut optimum, est maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipsum ut optimum. Ergo maxime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio amoris, quod voluntates se amantium sint conformes. Voluntates igitur beatorum sunt maxime conformes Deo: quod facit rectitudinem voluntatis, cum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri perversae.

[28198] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 9 Item. Quandiu aliquid est natum moveri ad alterum, nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine. Quod est contra beatitudinis rationem. Manifestum est igitur quod animae quae statim post mortem fiunt beatae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

Caput 93

[28199] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 93 tit. Quod animae malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo

[28200] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 93 n. 1 Similiter etiam et animae quae statim post mortem efficiuntur in poenis miserae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

[28201] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 93 n. 2 Ostensum est enim in tertio quod peccato mortali debetur poena perpetua. Non autem esset poena perpetua animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum.

[28202] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 93 n. 3 Praeterea. Ipsa inordinatio voluntatis quaedam poena est, et maxime afflictiva: quia, in quantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quae recte fiunt, et damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

[28203] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 93 n. 4 Adhuc. Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quae in tertio dicta sunt. Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt mutare in melius voluntatem.

[28204] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 93 n. 5 Praeterea. Sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animae separatae bonorum immobiliter inhaerebunt fini quem in hac vita sibi praestituerunt, scilicet Deo. Ergo et animae malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

Caput 94

[28205] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 94 tit. De immutabilitate voluntatis in animabus in Purgatorio detentis

[28206] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 94 n. 1 Sed quia quaedam animae sunt quae statim post separationem ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen sunt damnatae, sicut illae quae secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est; ostendendum est quod nec etiam huiusmodi animae separatae possunt secundum voluntatem mutari. Beatorum enim et damnatorum animae habent immobilem voluntatem ex fine cui adhaeserunt, ut ex dictis patet: sed animae quae secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum caritate, per quam inhaeremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsaemet immobilem voluntatem habebunt.

Caput 95

[28207] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 tit. De immutabilitate voluntatis communiter in omnibus animabus post separationem a corpore

[28208] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 n. 1 Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

[28209] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 n. 2 Finis enim, ut dictum est, se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur; et error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae: non enim qui errat circa principia, revocari potest per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones. Et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem. Quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis.

[28210] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 n. 3 Et hoc quidem sequitur in universali naturam rationalem, ut beatitudinem appetat: sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit; unde philosophus dicit quod *qualis unusquisque est talis et finis videtur ei.* Si igitur dispositio illa per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius.

[28211] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 n. 4 Huiusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quandiu est anima corpori coniuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione, quae cito transit: unde et desiderium finis de facili removetur, ut in continentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium alicuius finis boni vel mali per aliquem habitum: et ista dispositio non de facili tollitur, unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest.

[28212] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 n. 5 Sic ergo manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri: quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quandiu corpori unitur: non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis: cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur, quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis.

[28213] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 n. 6 Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis: quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult: mala autem quaecumque in ordine ad malum finem, male vult. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum: licet sit mutabilis de uno volito in aliud, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem.

[28214] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 n. 7 Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere: electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat nunc libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi; ita tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis.

[28215] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 n. 8 Substantiae autem separatae, scilicet Angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni quam animae: quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusiones, sicut animae; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire. Et ideo statim quod debito fini, vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt.

[28216] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 95 n. 9 Non est tamen aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant: quia, ut supra dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae, non autem animae immutabuntur per corpora.

Caput 96

[28217] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 96 tit. De finali iudicio

[28218] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 96 n. 1 Ex praemissis igitur apparet quod duplex est retributio pro his quae homo in vita gerit: una secundum animam, quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia. Et prima quidem retributio singillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur. Secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diversa redduntur secundum diversitatem meritorum, iudicium requirit. Necesse est ergo duplex esse iudicium: unum, quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel praemium; aliud autem commune, secundum quod, quantum ad animam et corpus, reddetur omnibus simul quod meruerunt.

[28219] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 96 n. 2 Et quia Christus sua humanitate, secundum quam

passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit; sibi competit illud commune iudicium, quo resurgentes vel praemiantur vel puniuntur. Propterea de eo dicitur Ioan. 5-27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.*

[28220] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 96 n. 3 Oportet autem iudicium proportionale esse his de quibus iudicatur. Et quia finale iudicium erit de praemio vel poena visibilium corporum, conveniens est ut illud iudicium visibiliter agatur. Unde etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possint videre, tam boni quam mali. Visio autem divinitatis eius beatos facit, ut in tertio est ostensum: unde a solis bonis poterit videri. Iudicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

[28221] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 96 n. 4 Licet autem Christus in illo finali iudicio auctoritatem habeat iudicandi, iudicabunt tamen simul cum illo, velut iudicis assessores, qui ei prae ceteris adhaeserunt, scilicet apostoli, quibus dictum est, Matth. 19-28: *vos qui secuti estis me, sedebitis super sedes iudicantes duodecim tribus Israel*; quae promissio etiam ad illos extenditur, qui apostolorum vestigia imitantur.

Caput 97

[28222] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 tit. De statu mundi post iudicium

[28223] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 n. 1 Peracto igitur finali iudicio, natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia sunt quodammodo propter hominem, ut in tertio est ostensum, tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. Et quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporea tolletur generationis et corruptionis status. Et hoc est quod dicit apostolus, Rom. 8-21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.*

[28224] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 n. 2 Generatio autem et corruptio in inferioribus corporibus ex motu caeli causatur. Ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio, oportet etiam quod motus caeli cesset. Et propter hoc dicitur Apoc. 10-6, quod *tempus amplius non erit.*

[28225] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 n. 3 Non debet autem impossibile videri quod motus caeli cesset. Non enim motus caeli sic est naturalis sicut motus gravium et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum: sed dicitur naturalis, inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum; principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut in tertio est ostensum. Movetur igitur caelum sicut ea quae a voluntate moventur. Voluntas autem movet

propter finem. Finis autem motus caeli non potest esse ipsum moveri: motus enim, cum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Nec potest dici quod finis caelestis motus sit, ut corpus caeleste reducatur secundum ubi de potentia in actum: quia haec potentia nunquam potest tota in actum reduci: quia dum corpus caeleste est actu in uno ubi, est in potentia ad aliud; sicut est et de potentia materiae primae respectu formarum. Sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt; ita finis motus caelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia, quae causantur per motum caeli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut in tertio est ostensum. Motus igitur caeli praecipue est propter generationem hominum: in hoc enim maxime divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut in secundo est ostensum. Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum: quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum caeli desistere.

[28226] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 n. 4 Cessante tamen motu caeli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit, ex immobilitate divinae bonitatis: creavit enim res ut essent. Unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem, in perpetuum remanebit. Habent autem naturam ut sint perpetua, secundum totum et partem, corpora caelestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero secundum partem, licet non secundum totum, nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Haec igitur secundum substantiam remanebunt in illo ultimo statu mundi, quae quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest.

[28227] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 n. 5 Alia vero animalia, et plantae, et corpora mixta, quae totaliter sunt corruptibilia, et secundum totum et partem, nullo modo in illo incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod apostolus dicit, I Cor. 7-31: *praeterit figura huius mundi*, quia haec species mundi quae nunc est, cessabit: substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur Iob 14-12: *homo, cum dormierit, non resurget donec atteratur caelum*: idest, donec ista dispositio caeli cesset qua movetur et in aliis motum causat.

[28228] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 n. 6 Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis, et corruptibilium consumptivum; consumptio eorum quae in futuro statu remanere non debent, convenientissime fiet per ignem. Et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur, non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum. Et hoc est quod dicitur II Petri 3-7: *caeli qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati, in diem iudicii*: ut per caelos non ipsum firmamentum intelligamus, in quo sunt sidera, sive fixa sive errantia, sed istos caelos aereos terrae vicinos.

[28229] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 n. 7 Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per

congruentiam ad hominis statum; homines autem non solum a corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, ut ex dictis patet: oportebit quod etiam creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequatur.

[28230] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 n. 8 Et hinc est quod dicitur Apoc. 21-1: *vidi caelum novum et terram novam*; et Isaiae 65-17 *ego creabo caelos novos, et terram novam, et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor: sed gaudebitis et exsultabitis usque in sempiternum.* Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

Flash plugin or Javascript are turned off. Activate both and reload to view the mindmap

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prooemium

Thomas de Aquino a Santi di Tito depictus (San Marco, Firenze)

Textum Leoninum Romae 1888 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[28231] Summa theologiae, pr. Quia Catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud apostoli I ad Corinth. III, *tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars quaestio I

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1888 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Prima pars

Quaestio 1

Prooemium

[28232] Iª q. 1 pr. Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat. Circa quae quaerenda sunt decem. Primo, de necessitate huius doctrinae. Secundo, utrum sit scientia. Tertio, utrum sit una vel plures. Quarto, utrum sit speculativa vel practica. Quinto, de comparatione eius ad alias scientias. Sexto, utrum sit sapientia. Septimo, quid sit subiectum eius. Octavo, utrum sit argumentativa. Nono, utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus. Decimo, utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda.

Articulus 1

[28233] Iª q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quae supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. III, *altiora te ne quaesieris*. Sed ea quae rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

[28234] Iª q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente, nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et

etiam de Deo, unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in VI Metaphys. Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

[28235] Iª q. 1 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur II ad Tim. III, *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam.* Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae. Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

[28236] Iª q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, *oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

[28237] Iª q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur, *plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

[28238] Iª q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

Articulus 2

[28239] I^{a} q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur, *non enim omnium est fides*, ut dicitur II Thessalon. III. Non igitur sacra doctrina est scientia.

[28240] I^{a} q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahae, Isaac et Iacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

[28241] I^{a} q. 1 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trinitate, *huic scientiae attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.* Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

[28242] I^{a} q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

[28243] I^{a} q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae, ut dictum est.

[28244] I^{a} q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina.

Articulus 3

[28245] I^{a} q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia. Quia secundum philosophum in I Poster., *una scientia est quae est unius generis subiecti.* Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

[28246] I^{a} q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, in sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

[28247] Iª q. 1 a. 3 s. c. Sed contra est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia, dicitur enim Sap. X, *dedit illi scientiam sanctorum.*

[28248] Iª q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti, puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

[28249] Iª q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur.

[28250] Iª q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.

Articulus 4

[28251] Iª q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practicae est operatio, secundum philosophum in II Metaphys. Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Iac. I, *estote factores verbi, et non auditores tantum.* Ergo sacra doctrina est practica scientia.

[28252] Iª q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quae est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

[28253] Iª q. 1 a. 4 s. c. Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

[28254] Iª q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philo-

sophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

[28255] I^{a} q. 1 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 5

[28256] I^{a} q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae. Sed aliae scientiae, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliae igitur scientiae videntur ista digniores.

[28257] I^{a} q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, inferioris scientiae est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis, dicit enim Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romae, quod *doctores antiqui intantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum.* Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

[28258] I^{a} q. 1 a. 5 s. c. Sed contra est quod aliae scientiae dicuntur ancillae huius, Prov. IX, *misit ancillas suas vocare ad arcem.*

[28259] I^{a} q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque, haec scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine rationem transcendunt, aliae vero scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari, nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est, secundum omnem modum, eam digniorem esse aliis.

[28260] I^{a} q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis, sicut dicitur in II Metaphys. Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei,

sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI de animalibus.

[28261] I^{a} q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

Articulus 6

[28262] I^{a} q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quae supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiae, *quia sapientis est ordinare, et non ordinari* (I Metaphys.). Sed haec doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet. Ergo haec doctrina non est sapientia.

[28263] I^{a} q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum, unde ut caput dicitur scientiarum, ut VI Ethic. patet. Sed haec doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

[28264] I^{a} q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona spiritus sancti connumeratur, ut patet Isaiae XI. Ergo haec doctrina non est sapientia.

[28265] I^{a} q. 1 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. IV, in principio legis, *haec est nostra sapientia et intellectus coram populis.*

[28266] I^{a} q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ut in genere aedificii, artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides, unde dicitur I Cor. III, *ut sapiens architector fundamentum posui.* Et rursus, in genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem, unde dicitur Prov. X, *sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum, XII de Trinitate. Sacra

autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I, *quod notum est Dei, manifestum est illis*); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

[28267] I^{a} q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

[28268] I^{a} q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem huius scientiae cognitio est, quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis, quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum, unde dicitur II Cor. X, *consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.*

[28269] I^{a} q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur, unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum spiritus sancti secundum illud I Cor. II, *spiritualis homo iudicat omnia,* etc., et Dionysius dicit, II cap. de divinis nominibus, *Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina.* Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur.

Articulus 7

[28270] I^{a} q. 1 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit subiectum huius scientiae. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto quid est, secundum philosophum in I Poster. Sed haec scientia non supponit de Deo quid est, dicit enim Damascenus, *in Deo quid est, dicere impossibile est.* Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

[28271] I^{a} q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

[28272] I^{a} q. 1 a. 7 s. c. Sed contra, illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia.

Sed in hac scientia fit sermo de Deo, dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum huius scientiae.

[28273] I^{a} q. 1 a. 7 co. Respondeo dicendum quod Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae, vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

[28274] I^{a} q. 1 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur, sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae.

[28275] I^{a} q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

Articulus 8

[28276] I^{a} q. 1 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius in libro I de fide Catholica, *tolle argumenta, ubi fides quaeritur.* Sed in hac doctrina praecipue fides quaeritur, unde dicitur Ioan. XX, *haec scripta sunt ut credatis.* Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

[28277] I^{a} q. 1 a. 8 arg. 2 Praeterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati, nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boetium. Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini, quia secundum Gregorium in homilia, *fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum.* Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

[28278] I^{a} q. 1 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Titum I, de episcopo, *amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.*

[28279] I^{a} q. 1 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sicut apostolus, I ad Cor. XV, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae, suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit, si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

[28280] I^{a} q. 1 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est.

[28281] I^{a} q. 1 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae, nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. X, *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, actuum XVII, inducit verbum Arati, dicens, *sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus.* Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum, *solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita*

senserunt vel scripserunt.

Articulus 9

[28282] I^{a} q. 1 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimae doctrinae, non videtur competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum, ut iam dictum est. Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti, non est conveniens huic scientiae.

[28283] I^{a} q. 1 a. 9 arg. 2 Praeterea, haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem, unde et manifestatoribus eius praemium promittitur, Eccli. XXIV, *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.* Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinae divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

[28284] I^{a} q. 1 a. 9 arg. 3 Praeterea, quanto aliquae creaturae sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquae ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

[28285] I^{a} q. 1 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Osee XII, *ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

[28286] I^{a} q. 1 a. 9 co. Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius, I cap. caelestis hierarchiae, *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. I, *sapientibus et insipientibus debitor sum*), ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

[28287] I^{a} q. 1 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est.

[28288] I^{a} q. 1 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cogni-

tionem intelligibilium; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruantur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium, de quibus dicitur, Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus.*

[28289] I^{a} q. 1 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. II Cael. Hier., magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis, quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est, et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

Articulus 10

[28290] I^{a} q. 1 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una Scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem, unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquae fallaciae assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

[28291] I^{a} q. 1 a. 10 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in libro de utilitate credendi, quod *Scriptura quae testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam.* Quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacrae Scripturae secundum quatuor sensus praedictos exponatur.

[28292] I^{a} q. 1 a. 10 arg. 3 Praeterea, praeter praedictos sensus, invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

[28293] I^{a} q. 1 a. 10 s. c. Sed contra est quod dicit Gregorius, XX Moralium, *sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.*

[28294] I^{a} q. 1 a. 10 co. Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest),

sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit apostolus, ad Hebr. VII, lex vetus figura est novae legis, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in ecclesiastica hierarchia, est figura futurae gloriae, in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus, secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis, prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.

[28295] I^a q. 1 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis, quia, sicut iam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

[28296] I^a q. 1 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, cum simpliciter aliquid proponitur, aetiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matt. XIX, analogia vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria, inter illa quatuor, pro tribus spiritualibus sensibus ponitur. Sicut et Hugo de sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

[28297] I^a q. 1 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur, nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars quaestio II

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1888 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 2

Prooemium

[28298] Iª q. 2 pr. Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de

Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso. Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Deum esse sit per se notum. Secundo, utrum sit demonstrabile. Tertio, an Deus sit.

Articulus 1

[28299] Iª q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui, *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta.* Ergo Deum esse est per se notum.

[28300] Iª q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur, quod philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I Poster., scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

[28301] Iª q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse, si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Ioann. XIV, *ego sum via, veritas et vita.* Ergo Deum esse est per se notum.

[28302] Iª q. 2 a. 1 s. c. Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in IV Metaphys. et I Poster., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi LII, *dixit insipiens in corde suo, non est Deus.* Ergo Deum esse non est per se notum.

[28303] Iª q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant.

Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro de hebdomadibus, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

[28304] I^{a} q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens, multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

[28305] I^{a} q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

[28306] I^{a} q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

Articulus 2

[28307] I^{a} q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per apostolum, ad Hebr. XI. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

[28308] I^{a} q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

[28309] I^{a} q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

[28310] I^{a} q. 2 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse, primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

[28311] I^{a} q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

[28312] I^{a} q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

[28313] I^{a} q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

[28314] I^{a} q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

Articulus 3

[28315] I^{a} q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

[28316] I^{a} q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero

quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

[28317] Iª q. 2 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, *ego sum qui sum.*

[28318] Iª q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum. Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum. Quarta via

sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

[28319] Iª q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Enchiridio, *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

[28320] Iª q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione III ad quaestionem XIV

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1888 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 3

Prooemium

[28321] Iª q. 3 pr. Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum Deus sit corpus. Secundo, utrum sit in eo compositio formae et materiae. Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti. Quarto, utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse. Quinto, utrum sit in eo compositio generis et differentiae. Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis. Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex. Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.

Articulus 1

[28322] I^a q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem, dicitur enim Iob XI, *excelsior caelo est, et quid facies? Profundior Inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

[28323] I^a q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. I, *cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*, idest imago. Ergo Deus est corpus.

[28324] I^a q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas, dicitur enim Iob XL, *si habes brachium ut Deus*; et in Psalmo, *oculi domini super iustos; et, dextera domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.

[28325] I^a q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quae ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo, dicitur enim Isaiae VI, *vidi dominum sedentem*; et Isaiae III, *stat ad iudicandum dominus.* Ergo Deus est corpus.

[28326] I^a q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, nihil potest esse terminus localis a quo vel ad quem, nisi sit corpus vel aliquod corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut ad quem, secundum illud Psalmi, *accedite ad eum, et illuminamini*; et ut a quo, secundum illud Hierem. XVII, recedentes a te in terra scribentur. Ergo Deus est corpus.

[28327] I^a q. 3 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. IV, *spiritus est Deus.*

[28328] I^a q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus. Quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus. Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, inquantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit inquantum corpus, quia sic omne corpus viveret, oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

[28329] I^a q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacra Scriptura

tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeae, quantitatem virtualem ipsius designat, utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius, cap. IX de Div. Nom., per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae; per longitudinem, processus virtutis eius, omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio eius ad omnia, inquantum scilicet sub eius protectione omnia continentur.

[28330] I^a q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia, unde, Gen. I, postquam dictum est, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur, *ut praesit piscibus maris,* et cetera. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

[28331] Iª q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod partes corporeae attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum, secundum quandam similitudinem. Sicut actus oculi est videre, unde oculus de Deo dictus, significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non sensibili. Et simile est de aliis partibus.

[28332] Iª q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod etiam ea quae ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quandam similitudinem, sicut dicitur sedens, propter suam immobilitatem et auctoritatem; et stans, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur.

[28333] Iª q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis, et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus, sub similitudine localis motus, designant spiritualem affectum.

Articulus 2

[28334] Iª q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit compositio formae et materiae. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo, introducitur enim ad Hebr. X, ex persona Dei, *iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae.* Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

[28335] Iª q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, ira, gaudium, et huiusmodi, sunt passiones coniuncti, ut dicitur I de anima. Sed huiusmodi attribuuntur Deo in Scriptura dicitur enim in Psalmo, *iratus est furore dominus in populum suum.* Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

[28336] Iª q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis praedicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

[28337] Iª q. 3 a. 2 s. c. Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus, quantitas

enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

[28338] Iª q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam, unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam, prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam, unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma.

[28339] Iª q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus. Quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est, unde illud dicitur esse placitum animae Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

[28340] Iª q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ira et huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus, quia enim proprium est irati punire, ira eius punitio metaphorice vocatur.

[28341] Iª q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod formae quae sunt receptibiles in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans, forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio, et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam.

Articulus 3

[28342] Iª q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quae est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

[28343] Iª q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, effectus assimilatur suae causae, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura, non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

[28344] Iª q. 3 a. 3 s. c. Contra, de Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Ioan. XIV, *ego sum via, veritas et vita.* Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

[28345] Iª q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuantis. In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

[28346] Iª q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo, de Deo loquentes, utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita, et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi, esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri; et non ad aliquam diversitatem rei.

[28347] Iª q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod effectus Dei imitantur ipsum, non perfecte, sed secundum quod possunt. Et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repraesentari nisi per multa, et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

Articulus 4

[28348] Iª q. 3 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus praedicatur, sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud Sap. XIV, *incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* Ergo esse Dei non est eius essentia.

[28349] Iª q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est eius, sive quidditas vel natura.

[28350] I^{a} q. 3 a. 4 s. c. Sed contra est quod Hilarius dicit in VII de Trin., *esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas.* Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

[28351] I^{a} q. 3 a. 4 co. Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia. Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

[28352] I^{a} q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquid cui non fit additio potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum, secundo modo, esse sine additione, est esse commune.

[28353] I^{a} q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est.

Articulus 5

[28354] I^{a} q. 3 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in

genere substantiae.

[28355] Iª q. 3 a. 5 arg. 2 Praeterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, X Metaphys. Ergo Deus est in genere substantiae.

[28356] Iª q. 3 a. 5 s. c. Sed contra, genus est prius, secundum intellectum, eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

[28357] Iª q. 3 a. 5 co. Respondeo dicendum quod aliquid est in genere dupliciter. Uno modo simpliciter et proprie; sicut species, quae sub genere continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes, sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; caecitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet, rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet, intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species. Secundo, quia, cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens, nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Ostendit autem philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus alicuius, omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere. Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia. In Deo autem non differt, ut ostensum est. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species. Et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias; neque est definitio ipsius; neque demonstratio, nisi per effectum, quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio. Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretae. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

[28358] Iª q. 3 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est. Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius

essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.

[28359] Iª q. 3 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de mensura proportionata, hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

Articulus 6

[28360] Iª q. 3 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur in I Physic. Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia, sicut probatur quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et huiusmodi, quae in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

[28361] Iª q. 3 a. 6 arg. 2 Praeterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum, quod est inconveniens.

[28362] Iª q. 3 a. 6 s. c. Sed contra, omne accidens in subiecto est. Deus autem non potest esse subiectum, quia *forma simplex non potest esse subiectum*, ut dicit Boetius in Lib. de Trin. Ergo in Deo non potest esse accidens.

[28363] Iª q. 3 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum, subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex praedictis patet. Secundo, quia Deus est suum esse, et, ut Boetius dicit in Lib. de Hebdomad., *licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest*, sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem. Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti, in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

[28364] Iª q. 3 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit. Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo, sicut in nobis.

[28365] Iª q. 3 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiae sicut in priora. Quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse.

Articulus 7

[28366] Iª q. 3 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quae sunt a Deo, imitantur ipsum, unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quae sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

[28367] Iª q. 3 a. 7 arg. 2 Praeterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed, apud nos, composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et elementa suis partibus. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

[28368] Iª q. 3 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod Deus vere et summe simplex est.

[28369] Iª q. 3 a. 7 co. Respondeo dicendum quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex. Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est. Tertio, quia omne compositum causam habet, quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens. Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius; vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius, VII de Trin., dicens, *Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur, neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.*

[28370] Iª q. 3 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est, ut infra patebit.

[28371] Iª q. 3 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod apud nos composita sunt meliora simplicibus,

quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis. Sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur.

Articulus 8

[28372] I^{a} q. 3 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius, IV cap. Cael. Hier., *esse omnium est, quae super esse est deitas.* Sed esse omnium intrat compositionem uniuscuiusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

[28373] I^{a} q. 3 a. 8 arg. 2 Praeterea, Deus est forma, dicit enim Augustinus, in libro de verbis domini, quod verbum Dei (quod est Deus) est forma quaedam non formata. Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

[28374] I^{a} q. 3 a. 8 arg. 3 Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediae, quaecumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita; sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia; ergo nullo modo differunt.

[28375] I^{a} q. 3 a. 8 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod neque tactus est eius (scilicet Dei), *neque alia quaedam ad partes commiscendi communio.*

[28376] I^{a} q. 3 a. 8 s. c. 2 Praeterea, dicitur in libro de causis, quod *causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur eis.*

[28377] I^{a} q. 3 a. 8 co. Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in Lib. VII de civitate Dei, et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem, neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. Primo quidem, quia supra diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie, homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu. Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum, non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi. Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum. Nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet. Forma autem quae est pars

compositi, est forma participata, sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter.

[28378] Iª q. 3 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam.

[28379] Iª q. 3 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum est forma exemplaris, non autem forma quae est pars compositi.

[28380] Iª q. 3 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde, si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse, nam, secundum philosophum X Metaphys., diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis. Unde non sequitur quod sint idem.

Quaestio 4

Prooemium

[28381] Iª q. 4 pr. Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Deus sit perfectus. Secundo, utrum Deus sit universaliter perfectus omnium in se perfectiones habens. Tertio, utrum creaturae similes Deo dici possint.

Articulus 1

[28382] Iª q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

[28383] Iª q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta, semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

[28384] Iª q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, ostensum est supra quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

[28385] Iª q. 4 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Matt. V, *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.*

[28386] Iª q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus narrat in XII Metaphys., quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici et Speusippus, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum, primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia; et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, inquantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.

[28387] Iª q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Gregorius, *balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonamus, quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest.* Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum; transumitur hoc nomen perfectum ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum factionis, sive non.

[28388] Iª q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed praeceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantam unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid actu, cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

[28389] Iª q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

Articulus 2

[28390] Iª q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est. Sed perfectiones rerum sunt multae et diversae. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

[28391] Iª q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum

sunt oppositae, unaquaeque enim species perficitur per suam differentiam specificam; differentiae autem quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositae. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

[28392] I^{a} q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens, ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitae et sapientiae, et alias huiusmodi perfectiones.

[28393] I^{a} q. 4 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. V de Div. Nom., quod Deus in uno existentia omnia praehabet.

[28394] I^{a} q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V Metaphys. Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit, agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia, inquantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens de Deo quod *non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa.* Secundo vero, ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens quod *Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse praeaccipit*, et postea subdit quod *ipse est esse subsistentibus.*

[28395] I^{a} q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, *sicut sol*, ut dicit Dionysius, cap. V de Div. Nom., *sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem.* Et sic, quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

[28396] I^{a} q. 4 a. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[28397] Iª q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in eodem capite idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

Articulus 3

[28398] Iª q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in Psalmo, *non est similis tui in diis, domine.* Sed inter omnes creaturas, excellentiores sunt quae dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliae creaturae possunt dici Deo similes.

[28399] Iª q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, similitudo est comparatio quaedam. Non est autem comparatio eorum quae sunt diversorum generum; ergo nec similitudo, non enim dicimus quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est eiusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est. Ergo nulla creatura est similis Deo.

[28400] Iª q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, similia dicuntur quae conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma, nullius enim rei essentia est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

[28401] Iª q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, in similibus est mutua similitudo, nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturae. Quod est contra id quod dicitur Isaiae XL, *cui similem fecistis Deum?*

[28402] Iª q. 4 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; et I Ioann. III, *cum apparuerit, similes ei erimus.*

[28403] Iª q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam

formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

[28404] Iª q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Dionysius cap. IX de Div. Nom., cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, *non est contrarium assimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo, et dissimilia, similia quidem secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfecte imitabilis est dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa*; non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem nec secundum genus.

[28405] Iª q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum, sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum.

[28406] Iª q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

[28407] Iª q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae, quia, ut dicit Dionysius cap. IX de Div. Nom., *in his quae unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato*, dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso. Et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturae.

Quaestio 5

Prooemium

[28408] Iª q. 5 pr. Deinde quaeritur de bono, et primo de bono in communi; secundo de bonitate Dei. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum bonum et ens sint idem secundum rem. Secundo, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum vel ens. Tertio, supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum. Quarto, ad quam causam ratio

boni reducatur. Quinto, utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. Sexto, quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

Articulus 1

[28409] I^{a} q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius, in libro de Hebdom., *intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt.* Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

[28410] I^{a} q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in commento libri de causis. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

[28411] I^{a} q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

[28412] I^{a} q. 5 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de doctrina Christiana, quod *inquantum sumus, boni sumus.*

[28413] I^{a} q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod *bonum est quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

[28414] I^{a} q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest inquantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic

ergo quod dicit Boetius, quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt*, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter, quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

[28415] Iª q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter, secundum ultimum actum.

[28416] Iª q. 5 a. 1 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam vel virtutem.

Articulus 2

[28417] Iª q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, prius ponit bonum quam ens, ut patet, in III cap. de Div. Nom. Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

[28418] Iª q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens, quia, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom., *bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum.* Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

[28419] Iª q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim, Matth. XXVI, de Iuda, *bonum erat ei, si natus non fuisset* et cetera. Ergo bonum est prius quam ens, secundum rationem.

[28420] Iª q. 5 a. 2 arg. 4 Praeterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia, et multa huiusmodi, et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum, universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

[28421] Iª q. 5 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de causis, quod *prima rerum creatarum est esse.*

[28422] Iª q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

[28423] I^{a} q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae, nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia, secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum (nihil autem appetit nisi simile sibi), non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius quod *bonum extenditur ad non existentia.*

[28424] I^{a} q. 5 a. 2 ad 2 Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem, ut per non existentia intelligamus, non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu, quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris, cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu.

[28425] I^{a} q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, inquantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse, non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. Et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

[28426] I^{a} q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod vita et scientia, et alia huiusmodi, sic appetuntur ut sunt in actu, unde in omnibus appetitur quoddam esse. Et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

Articulus 3

[28427] I^{a} q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea vero quae addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

[28428] I^{a} q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullum malum est bonum, Isaiae V, *vae qui dicitis malum bonum, et bonum malum.* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

[28429] I^{a} q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

[28430] I^{a} q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, in III Metaphys., quod in mathematicis non est bonum. Sed mathematica sunt quaedam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

[28431] I^{a} q. 5 a. 3 s. c. Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur I ad Tim., IV cap., Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

[28432] I^{a} q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse.

[28433] I^{a} q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

[28434] I^{a} q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse, sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret acumine visus.

[28435] I^{a} q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet, secundum Platonicos, dici possit quod materia prima est non ens, propter privationem adiunctam. Sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum. Et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

[28436] I^{a} q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod mathematica non subsistunt separata secundum esse, quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia, et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni, cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est.

Articulus 4

[28437] I^{a} q. 5 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum non habeat rationem causae finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., *bonum laudatur*

ut pulchrum. Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis.

[28438] Iª q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit quod *bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt.* Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis. Ergo bonum habet rationem causae efficientis.

[28439] Iª q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, dicit Augustinus in I de Doctr. Christ., quod *quia Deus bonus est, nos sumus.* Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causae efficientis.

[28440] Iª q. 5 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Physic., quod *illud cuius causa est, est sicut finis et bonum aliorum.* Bonum ergo habet rationem causae finalis.

[28441] Iª q. 5 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit philosophus in IV Meteor.); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

[28442] Iª q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

[28443] Iª q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere.

[28444] Iª q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium, et sic, quod dicitur, quia Deus est bonus, sumus, refertur ad causam finalem.

Articulus 5

[28445] Iª q. 5 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur, quia, sicut dicitur Sap. XI, *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*, ad quae tria reducuntur species, modus et ordo, quia, ut dicit Augustinus, IV super Gen. ad litteram, *mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit.* Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

[28446] Iª q. 5 a. 5 arg. 2 Praeterea, ipse modus, species et ordo bona quaedam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

[28447] Iª q. 5 a. 5 arg. 3 Praeterea, malum est privatio modi et speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

[28448] Iª q. 5 a. 5 arg. 4 Praeterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

[28449] Iª q. 5 a. 5 arg. 5 Praeterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram, dicit enim Ambrosius, in Hexaemeron, quod *lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit.* Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

[28450] Iª q. 5 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de natura boni, *haec tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, et ita, haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est.* Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

[28451] Iª q. 5 a. 5 co. Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum, sic enim est appetibile, ut supra dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praeexiguntur ad eam, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur. Et propter hoc dicitur quod numerus speciem praebet,

quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum philosophum in VIII Metaphys.; sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, inquantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine.

[28452] I^{a} q. 5 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum, et secundum hoc est bonum.

[28453] I^{a} q. 5 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona; sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens quia ipsa aliquo sit, sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

[28454] I^{a} q. 5 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod quodlibet esse est secundum formam aliquam, unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species et ordo, sicut homo habet speciem, modum et ordinem, inquantum est homo; et similiter inquantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et inquantum est virtuosus, et inquantum est sciens, et secundum omnia quae de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut caecitas privat esse visus, unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem; sed solum modum, speciem et ordinem quae consequuntur esse visus.

[28455] I^{a} q. 5 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro de natura boni, *omnis modus, inquantum modus, bonus est* (et sic potest dici de specie et ordine), *sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua.*

[28456] I^{a} q. 5 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet caeli.

Articulus 6

[28457] I^{a} q. 5 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit philosophus in I Ethic., dividitur per decem praedicamenta. Honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno praedicamento. Ergo non convenienter per haec dividitur bonum.

[28458] I^{a} q. 5 a. 6 arg. 2 Praeterea, omnis divisio fit per opposita. Sed haec tria non videntur esse

opposita, nam honesta sunt delectabilia, nullumque inhonestum est utile (quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile), ut etiam dicit Tullius, in libro de officiis. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

[28459] I^a q. 5 a. 6 arg. 3 Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

[28460] I^a q. 5 a. 6 s. c. Sed contra est quod Ambrosius, in libro de officiis, utitur ista divisione boni.

[28461] I^a q. 5 a. 6 co. Respondeo dicendum quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio.

[28462] I^a q. 5 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum, inquantum est idem subiecto cum ente, dividitur per decem praedicamenta, sed secundum propriam rationem, competit sibi ista divisio.

[28463] I^a q. 5 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur; sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderentur.

[28464] I^a q. 5 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili.

Quaestio 6

Prooemium

[28465] I^{a} q. 6 pr. Deinde quaeritur de bonitate Dei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum esse bonum conveniat Deo. Secundo, utrum Deus sit summum bonum. Tertio, utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam. Quarto, utrum omnia sint bona bonitate divina.

Articulus 1

[28466] I^{a} q. 6 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Haec autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

[28467] I^{a} q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

[28468] I^{a} q. 6 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Thren. III, *bonus est dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum.*

[28469] I^{a} q. 6 a. 1 co. Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni, hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius, in libro de Div. Nom., attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus, *sicut ex quo omnia subsistunt.*

[28470] I^{a} q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni causati. Sed bonum in Deo est sicut in causa, unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

[28471] I^{a} q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic eorum quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum seipsum, quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur usque ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

Articulus 2

[28472] I^{a} q. 6 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum, alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod

se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est. Ergo Deus non est summum bonum.

[28473] I^{a} q. 6 a. 2 arg. 2 *Praeterea, bonum est quod omnia appetunt*, ut dicit philosophus. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Matth. XIX, *nemo bonus nisi solus Deus*. Sed summum dicitur in comparatione aliorum; sicut summum calidum in comparatione ad omnia calida. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

[28474] I^{a} q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, summum comparationem importat. Sed quae non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur maior vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

[28475] I^{a} q. 6 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, I de Trin., quod *Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur*.

[28476] I^{a} q. 6 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter, in causa autem aequivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

[28477] I^{a} q. 6 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod summum bonum addit super bonum, non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creatura; in Deo vero secundum rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso.

[28478] I^{a} q. 6 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur *bonum est quod omnia appetunt*, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur, sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur, *nemo bonus nisi solus Deus*, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur.

[28479] I^{a} q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum. Et huiusmodi comparationem importat summum bonum.

Articulus 3

[28480] I^{a} q. 6 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per philosophum in IV Metaphys. Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

[28481] I^{a} q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cuiuslibet rei est eius bonum. Sed quaelibet res est ens per suam essentiam. Ergo quaelibet res est bona per suam essentiam.

[28482] I^{a} q. 6 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quae non sit bona per suam essentiam, oportebit quod eius bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona, et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quaeretur. Aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem quae non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quaelibet est bona per suam essentiam.

[28483] I^{a} q. 6 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quod alia omnia a Deo sunt bona per participationem. Non igitur per essentiam.

[28484] I^{a} q. 6 a. 3 co. Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem, secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit. Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

[28485] I^{a} q. 6 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiae sunt indivisae et actu et potentia, compositorum vero essentiae sunt indivisae secundum actum tantum. Et ideo oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est.

[28486] I^{a} q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet unumquodque sit bonum inquantum habet esse, tamen essentia rei creatae non est ipsum esse, et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam.

[28487] I^{a} q. 6 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonitas rei creatae non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut et ens, hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

Articulus 4

[28488] I^{a} q. 6 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Augustinus, VII de Trin., *bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

[28489] I^{a} q. 6 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., omnia dicuntur bona inquantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinae. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

[28490] I^{a} q. 6 a. 4 s. c. Sed contra est quod omnia sunt bona inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

[28491] I^{a} q. 6 a. 4 co. Respondeo dicendum quod nihil prohibet in his quae relationem important, aliquid ab extrinseco denominari; sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa vero ea quae absolute dicuntur, diversa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas; et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem et per se equum, ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum, et eius participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se bonum et per se unum, ponebat esse summum Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod est aliquod unum per essentiam suam bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen

unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates.

[28492] I^{a} q. 6 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 7

Prooemium

[28493] I^{a} q. 7 pr. Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus, attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircumscriptibilis et infinitus. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit infinitus. Secundo, utrum aliquid praeter ipsum sit infinitum secundum essentiam. Tertio, utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem. Quarto, utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

Articulus 1

[28494] I^{a} q. 7 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiae, ut dicitur in III Physic. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

[28495] I^{a} q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in I Physic., finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est. Ergo non competit sibi esse infinitum.

[28496] I^{a} q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum, ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud, non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

[28497] I^{a} q. 7 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Damascenus, quod *Deus est infinitus et aeternus et incircumscriptibilis.*

[28498] I^{a} q. 7 a. 1 co. Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III Physic., et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem; dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum. Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas

formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

[28499] Iª q. 7 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[28500] Iª q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius, cuius signum est, quod figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae, et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est.

[28501] Iª q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo, sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto.

Articulus 2

[28502] Iª q. 7 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiae eius. Si igitur essentia Dei est infinita, oportet quod eius virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

[28503] Iª q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam, apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

[28504] Iª q. 7 a. 2 arg. 3 Praeterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud praeter Deum potest esse infinitum.

[28505] Iª q. 7 a. 2 s. c. Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III Physic. Omne autem quod est praeter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est praeter Deum, potest esse infinitum.

[28506] Iª q. 7 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiae, manifestum est quod omne existens in actu, habet aliquam formam, et sic materia eius est

terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid, utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid, inquantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

[28507] I^{a} q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum, unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

[28508] I^{a} q. 7 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiae Angelorum; vel ad minus potentia intellectiva, quae non est actus alicuius organi, in anima intellectiva corpori coniuncta.

[28509] I^{a} q. 7 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

Articulus 3

[28510] I^{a} q. 7 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum, *quia abstrahentium non est mendacium*, ut dicitur in II Physic. Sed scientiae mathematicae utuntur infinito secundum magnitudinem, dicit enim geometra in suis demonstrationibus, sit linea talis infinita. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

[28511] I^{a} q. 7 a. 3 arg. 2 Praeterea, id quod non est contra rationem alicuius, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis, sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

[28512] I^{a} q. 7 a. 3 arg. 3 Praeterea, magnitudo divisibilis est in infinitum, sic enim definitur

continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in III Physic. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

[28513] I^{a} q. 7 a. 3 arg. 4 Praeterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in IV Physic. Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari, sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

[28514] I^{a} q. 7 a. 3 s. c. Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

[28515] I^{a} q. 7 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito ex praemissis quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem. Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur, scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam, cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Et similiter etiam neque secundum motum circularem. Quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset, quia duae lineae protractae a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineae distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, inquantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum, est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur.

[28516] I^{a} q. 7 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi

quantum necesse est, et hanc nominat lineam infinitam.

[28517] Iª q. 7 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitae vel tricubitae, sive circularis vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

[28518] Iª q. 7 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est, se tenet ex parte materiae. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiae, per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formae. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

[28519] Iª q. 7 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive, unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiae, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus, esse enim in potentia convenit materiae.

Articulus 4

[28520] Iª q. 7 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile id quod est in potentia reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

[28521] Iª q. 7 a. 4 arg. 2 Praeterea, cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figurae sunt infinitae. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

[28522] Iª q. 7 a. 4 arg. 3 Praeterea, ea quae non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed, posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa quae eis non opponuntur, ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

[28523] Iª q. 7 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. XI, *omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.*

[28524] Iª q. 7 a. 4 co. Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel, dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse, non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis; unde eius generatio nunquam compleretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri,

ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum quae accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens, accidit enim quod multis martellis operetur; et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum, posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens. Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item, multitudo in rerum natura existens est creata, et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis, quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

[28525] I^{a} q. 7 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse, dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive. Et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive, quia post quamlibet multitudinem, potest sumi alia multitudo in infinitum.

[28526] I^{a} q. 7 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri, sunt enim species figurarum, trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde, sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

[28527] I^{a} q. 7 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet, quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum; tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

Quaestio 8

Prooemium

[28528] I^{a} q. 8 pr. Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit in omnibus rebus. Secundo, utrum Deus sit ubique. Tertio, utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et praesentiam. Quarto, utrum esse ubique sit proprium Dei.

Articulus 1

[28529] Iª q. 8 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud Psalmi, *excelsus super omnes gentes dominus,* et cetera. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

[28530] Iª q. 8 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in libro octoginta trium quaest., dicit quod *in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi.*

[28531] Iª q. 8 a. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quae ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus.

[28532] Iª q. 8 a. 1 arg. 4 Praeterea, Daemones res aliquae sunt. Nec tamen Deus est in Daemonibus, non enim est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

[28533] Iª q. 8 a. 1 s. c. Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaiae XXVI, *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.* Ergo Deus est in omnibus rebus.

[28534] Iª q. 8 a. 1 co. Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

[28535] Iª q. 8 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est.

[28536] Iª q. 8 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

[28537] Iª q. 8 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae, sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae.

[28538] Iª q. 8 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in Daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas culpae, quae non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum quod Deus sit in Daemonibus, sed cum hac additione, inquantum sunt res quaedam. In rebus autem quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

Articulus 2

[28539] Iª q. 8 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco, nam incorporalia, ut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

[28540] Iª q. 8 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus, non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium, potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est ubique.

[28541] Iª q. 8 a. 2 arg. 3 Praeterea, quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi, non enim habet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

[28542] Iª q. 8 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. XXIII, *caelum et terram ego impleo.*

[28543] Iª q. 8 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter, vel per modum aliarum rerum, idest sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse et virtutem et operationem, sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco inquantum replent locum, et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca.

[28544] Iª q. 8 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod incorporalia non sunt in loco per

contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

[28545] Iª q. 8 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus, et momentum in successivis. Et huiusmodi indivisibile, in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis, et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui, et hoc modo substantiae incorporeae, ut Deus, Angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid eius, sed inquantum contingit illud sua virtute. Unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno.

[28546] Iª q. 8 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent, albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae, quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei, si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

Articulus 3

[28547] Iª q. 8 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus, non enim est de essentia alicuius rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

[28548] Iª q. 8 a. 3 arg. 2 Praeterea, hoc est esse praesentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et praesentiam. Superfluum ergo fuit dicere quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

[28549] Iª q. 8 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam,

ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

[28550] I^{a} q. 8 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut gratia est quaedam perfectio superaddita substantiae rei, ita multae sunt aliae perfectiones superadditae. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

[28551] I^{a} q. 8 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Cant. Cantic., quod *Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia, tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.*

[28552] I^{a} q. 8 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur. Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichaei, qui dixerunt divinae potestati subiecta spiritualia esse et incorporalia, visibilia vero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Iob XXII, *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suam praesentiam. Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam. Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

[28553] I^{a} q. 8 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

[28554] I^{a} q. 8 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid potest dici praesens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est. Et

ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam, et praesentiam.

[28555] I^{a} q. 8 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod de ratione scientiae et voluntatis est, quod scitum sit in sciente, et volitum in volente, unde secundum scientiam et voluntatem, magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiae est, quod sit principium agendi in aliud, unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori. Et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

[28556] I^{a} q. 8 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantiae, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia, et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur.

Articulus 4

[28557] I^{a} q. 8 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim, secundum philosophum, est ubique et semper, materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex praemissis patet. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

[28558] I^{a} q. 8 a. 4 arg. 2 Praeterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. XI. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo, et ita ubique.

[28559] I^{a} q. 8 a. 4 arg. 3 Praeterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in I caeli et mundi. Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

[28560] I^{a} q. 8 a. 4 arg. 4 Praeterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic, esse ubique non videtur proprium Dei.

[28561] I^{a} q. 8 a. 4 arg. 5 *Praeterea, anima*, ut dicit Augustinus, in VI de Trin., *est tota in toto corpore, et tota in qualibet eius parte.* Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima eius esset ubique. Et sic, esse ubique non est proprium Dei.

[28562] I^{a} q. 8 a. 4 arg. 6 Praeterea, ut Augustinus dicit in epistola ad Volusianum, *anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est.* Sed anima videt quasi ubique, quia successive videt etiam totum caelum. Ergo anima est ubique.

[28563] I^{a} q. 8 a. 4 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, *quis audeat creaturam dicere spiritum sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est; quod utique divinitatis est proprium?*

[28564] I^{a} q. 8 a. 4 co. Respondeo dicendum quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei.

Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam, quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie convenit Deo. Quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium eius, quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

[28565] I^{a} q. 8 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

[28566] I^{a} q. 8 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod numerus, cum sit accidens, non est per se sed per accidens, in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem. Et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

[28567] I^{a} q. 8 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod totum corpus universi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

[28568] I^{a} q. 8 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, si esset corpus infinitum, esset ubique; sed secundum suas partes.

[28569] I^{a} q. 8 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod, si esset unum solum animal, anima eius esset ubique primo quidem, sed per accidens.

[28570] I^{a} q. 8 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod, cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod hoc adverbium alicubi determinat actum videndi ex parte obiecti. Et sic verum est quod, dum caelum videt, in caelo videt, et eadem ratione in caelo sentit. Non tamen sequitur quod in caelo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius obiectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente. Et sic verum est quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit, secundum istum modum loquendi. Et ita non sequitur quod sit ubique.

Quaestio 9

Prooemium

[28571] I^{a} q. 9 pr. Consequenter considerandum est de immutabilitate et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur. Circa immutabilitatem vero quaeruntur duo. Primo, utrum Deus sit

omnino immutabilis. Secundo, utrum esse immutabile sit proprium Dei.

Articulus 1

[28572] I^a q. 9 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus, VIII super Genesim ad litteram, *spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum.* Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

[28573] I^a q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, Sap. VII dicitur de sapientia quod est *mobilior omnibus mobilibus.* Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

[28574] I^a q. 9 a. 1 arg. 3 Praeterea, appropinquari et elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Iac. IV, *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Ergo Deus est mutabilis.

[28575] I^a q. 9 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Malach. III, *ego Deus, et non mutor.*

[28576] I^a q. 9 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

[28577] I^a q. 9 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

[28578] I^a q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et

formali; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de eius similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant dicitur esse quidam processus et motus divinae sapientiae in res, sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis eius usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius, cap. I Cael. Hier., dicens quod *omnis processus divinae manifestationis venit ad nos a patre luminum moto.*

[28579] Iª q. 9 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod huiusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, inquantum radius eius pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos vel recedere a nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

Articulus 2

[28580] Iª q. 9 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim philosophus, in II Metaphys., quod materia est in omni eo quod movetur. Sed substantiae quaedam creatae, sicut Angeli et animae, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

[28581] Iª q. 9 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem, quod ergo iam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quaedam creaturae iam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquae creaturae sunt immobiles.

[28582] Iª q. 9 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formae sunt invariabiles, dicitur enim in libro sex principiorum, quod *forma est simplici et invariabili essentia consistens.* Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

[28583] Iª q. 9 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de natura boni, *solus Deus immutabilis est; quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt.*

[28584] Iª q. 9 a. 2 co. Respondeo dicendum quod solus Deus est omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter, uno modo, per potentiam quae in ipso est; alio modo, per potentiam quae in altero est. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat, non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV super Gen. ad Litt. Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt

produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse. Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formae substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subiectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subiectum, homo, compatitur secum non album, et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subiecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subiecto, unde subiectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero caelestibus, materia non compatitur secum privationem formae, quia forma perficit totam potentialitatem materiae, et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale; sed secundum esse locale, quia subiectum compatitur secum privationem huius loci vel illius. Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus, quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse, et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *substantiae intellectuales creatae mundae sunt a generatione et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales.* Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem, et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit. Alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca quae prius non attingebant, quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est. Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem, vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora caelestia, vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis. Et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse.

[28585] I^{a} q. 9 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale, de tali enim motu philosophi tractaverunt.

[28586] I^{a} q. 9 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angeli boni, supra immutabilitatem essendi, quae competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute, tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

[28587] I^{a} q. 9 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod formae dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis, subiiciuntur tamen variationi, inquantum subiectum secundum eas variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur, non enim dicuntur entia quasi

sint subiectum essendi, sed quia eis aliquid est.

Quaestio 10

Prooemium

[28588] I^{a} q. 10 pr. Deinde quaeritur de aeternitate. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit aeternitas. Secundo, utrum Deus sit aeternus. Tertio, utrum esse aeternum sit proprium Dei. Quarto, utrum aeternitas differat a tempore. Quinto, de differentia aevi et temporis. Sexto, utrum sit unum aevum tantum, sicut est unum tempus et una aeternitas.

Articulus 1

[28589] I^{a} q. 10 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio aeternitatis, quam Boetius ponit V de consolatione, dicens quod *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia, quod aeternitati non competit. Ergo in definitione aeternitatis non debet poni interminabile.

[28590] I^{a} q. 10 a. 1 arg. 2 Praeterea, aeternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione aeternitatis vita, sed magis esse.

[28591] I^{a} q. 10 a. 1 arg. 3 Praeterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem aeternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur tota.

[28592] I^{a} q. 10 a. 1 arg. 4 Praeterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in aeternitate pluraliter dicuntur dies et tempora, dicitur enim Micheae V, *egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis*; et ad Rom., XVI cap., *secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti.* Ergo aeternitas non est tota simul.

[28593] I^{a} q. 10 a. 1 arg. 5 Praeterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit tota, superflue additur quod sit perfecta.

[28594] I^{a} q. 10 a. 1 arg. 6 Praeterea, possessio ad durationem non pertinet. Aeternitas autem quaedam duratio est. Ergo aeternitas non est possessio.

[28595] I^{a} q. 10 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus;

quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis. Item, ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV Physic., et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.

[28596] I^{a} q. 10 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est. Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

[28597] I^{a} q. 10 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse, unde et tempus est numerus motus.

[28598] I^{a} q. 10 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aeternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

[28599] I^{a} q. 10 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic aeternitas, tota simul existens, nominibus temporalibus successivis.

[28600] I^{a} q. 10 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis.

[28601] I^{a} q. 10 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis.

Articulus 2

[28602] I^{a} q. 10 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit aeternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed aeternitas est aliquid factum, dicit enim Boetius quod *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*; et Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod Deus est auctor aeternitatis. Ergo Deus non est aeternus.

[28603] I^{a} q. 10 a. 2 arg. 2 Praeterea, quod est ante aeternitatem et post aeternitatem, non mensuratur aeternitate. Sed Deus est ante aeternitatem, ut dicitur in libro de causis, et post aeternitatem; dicitur enim Exod. XV, quod *dominus regnabit in aeternum et ultra.* Ergo esse aeternum non convenit Deo.

[28604] I^{a} q. 10 a. 2 arg. 3 Praeterea, aeternitas mensura quaedam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse aeternum.

[28605] I^{a} q. 10 a. 2 arg. 4 Praeterea, in aeternitate non est praesens, praeteritum vel futurum cum sit tota simul, ut dictum est. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba praesentis temporis, praeteriti vel futuri. Ergo Deus non est aeternus.

[28606] I^{a} q. 10 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Athanasius, *aeternus pater, aeternus filius, aeternus spiritus sanctus.*

[28607] I^{a} q. 10 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme, unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas.

[28608] I^{a} q. 10 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nunc stans dicitur facere aeternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio aeternitatis, inquantum apprehendimus nunc stans. Quod autem dicit Augustinus, quod *Deus est auctor aeternitatis*, intelligitur de aeternitate participata, eo enim modo communicat Deus suam aeternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

[28609] I^{a} q. 10 a. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante aeternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur, quod *intelligentia parificatur aeternitati.* Quod autem dicitur in Exodo, *dominus regnabit in aeternum et ultra* sciendum quod aeternum accipitur ibi pro saeculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra aeternum, quia durat ultra quodcumque saeculum, idest ultra quamcumque durationem datam, nihil est enim aliud saeculum quam periodus cuiuslibet rei, ut dicitur in libro I de caelo. Vel dicitur etiam ultra aeternum regnare, quia, si etiam aliquid aliud semper esset (ut motus caeli secundum quosdam philosophos), tamen Deus ultra regnat, inquantum eius regnum est totum simul.

[28610] I^{a} q. 10 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aeternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum.

[28611] I^{a} q. 10 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius aeternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per praesens,

praeteritum et futurum.

Articulus 3

[28612] Iª q. 10 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse aeternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis XII, quod *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Non autem essent plures aeternitates, si solus Deus esset aeternus. Non igitur solus Deus est aeternus.

[28613] Iª q. 10 a. 3 arg. 2 Praeterea, Matth. XXV dicitur, *ite, maledicti, in ignem aeternum.* Non igitur solus Deus est aeternus.

[28614] Iª q. 10 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria; sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativae. Ergo non solus Deus est aeternus.

[28615] Iª q. 10 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Hieronymus, ad Marcellam, *Deus solus est qui exordium non habet.* Quidquid autem exordium habet, non est aeternum. Solus ergo Deus est aeternus.

[28616] Iª q. 10 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aeternitas vere et proprie in solo Deo est. Quia aeternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant. Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt, et secundum hoc dicitur Eccle. I de terra, quod in aeternum stat. Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint, sicut in Psalmo dicuntur montes aeterni; et Deuter. XXXIII etiam dicitur, de pomis collium aeternorum. Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli et beati, qui verbo fruuntur, quia quantum ad illam visionem verbi, non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus, XV de Trin. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Ioann. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant* et cetera.

[28617] Iª q. 10 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dicuntur multae aeternitates, secundum quod sunt multi participantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

[28618] Iª q. 10 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ignis Inferni dicitur aeternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Iob XXIV, *ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in Inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus; secundum illud Psalmi, *erit tempus eorum in saecula.*

[28619] Iª q. 10 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod necessarium significat quendam modum

veritatis. Verum autem, secundum philosophum, VI Metaphys., est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum.

Articulus 4

[28620] I^{a} q. 10 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius, non enim sunt simul duo dies vel duae horae; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed aeternitas et tempus sunt simul, quorum utrumque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate.

[28621] I^{a} q. 10 a. 4 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in IV Physic., nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo aeternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo aeternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

[28622] I^{a} q. 10 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV Physic., ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed aeternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo aeternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est aeternitas, vel aliquid aeternitatis.

[28623] I^{a} q. 10 a. 4 s. c. Sed contra est quod aeternitas est tota simul, in tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et aeternitas non sunt idem.

[28624] I^{a} q. 10 a. 4 co. Respondeo dicendum quod manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro de Consolat., ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit, quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen praedicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam rationem, quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV Physic. Unde si motus caeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore. Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et

finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in aeternitate. Sed tamen istae differentiae consequuntur eam quae est per se et primo, differentiam, per hoc quod aeternitas est tota simul, non autem tempus.

[28625] I^{a} q. 10 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et aeternitas essent mensurae unius generis, quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et aeternitas mensura.

[28626] I^{a} q. 10 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem quod nunc temporis.

[28627] I^{a} q. 10 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moveri, et non movetur.

Articulus 5

[28628] I^{a} q. 10 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aevum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus, VIII super Gen. ad Litt., quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*. Sed aevum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab aevo.

[28629] I^{a} q. 10 a. 5 arg. 2 Praeterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius, de ratione vero aeternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est. Sed aevum non est aeternitas, dicitur enim Eccli. I, quod sapientia aeterna est ante aevum. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius, et ita est tempus.

[28630] I^{a} q. 10 a. 5 arg. 3 Praeterea, si in aevo non est prius et posterius, sequitur quod in aeviternis non differat esse vel fuisse vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile aeviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse. Quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

[28631] I^{a} q. 10 a. 5 arg. 4 Praeterea, cum duratio aeviternorum sit infinita ex parte post, si aevum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu, quod est impossibile. Non

igitur aevum differt a tempore.

[28632] Iª q. 10 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicit Boetius, *qui tempus ab aevo ire iubes.*

[28633] Iª q. 10 a. 5 co. Respondeo dicendum quod aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant, dicentes quod aeternitas principio et fine caret; aevum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed haec differentia est per accidens, sicut supra dictum est, quia si etiam semper aeviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui ponunt; vel etiam si quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc aevum distingueretur ab aeternitate et tempore. Alii vero assignant differentiam inter haec tria, per hoc quod aeternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; aevum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed haec positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possint esse simul, si aevum habet prius et posterius, oportet quod, priore parte aevi recedente, posterior de novo adveniat, et sic erit innovatio in ipso aevo, sicut in tempore. Si vero referantur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati, est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV Physic. Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius. Est ergo dicendum quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et huiusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis, tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia. Sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de Angelis, quod habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius, aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt, aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

[28634] Iª q. 10 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod creaturae spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem.

[28635] Iª q. 10 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod aevum est totum simul, non tamen est aeternitas, quia compatitur secum prius et posterius.

[28636] I^{a} q. 10 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod in ipso esse Angeli in se considerato, non est differentia praeteriti et futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse vel fuisse vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit Angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur divinae potentiae, cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde, cum esse et non esse Angeli subsit divinae potentiae, absolute considerando, potest Deus facere quod esse Angeli non sit futurum, tamen non potest facere quod non sit dum est, vel quod non fuerit postquam fuit.

[28637] I^{a} q. 10 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod duratio aevi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

Articulus 6

[28638] I^{a} q. 10 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum unum aevum. Dicitur enim in apocryphis Esdrae, *maiestas et potestas aevorum est apud te, domine.*

[28639] I^{a} q. 10 a. 6 arg. 2 Praeterea, diversorum generum diversae sunt mensurae. Sed quaedam aeviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora caelestia, quaedam vero sunt spirituales substantiae, scilicet Angeli. Non ergo est unum aevum tantum.

[28640] I^{a} q. 10 a. 6 arg. 3 Praeterea, cum aevum sit nomen durationis, quorum est unum aevum, est una duratio. Sed non omnium aeviternorum est una duratio, quia quaedam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum aevum tantum.

[28641] I^{a} q. 10 a. 6 arg. 4 Praeterea, ea quae non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis, propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed aeviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum aevum tantum.

[28642] I^{a} q. 10 a. 6 s. c. Sed contra, aevum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad aeternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis aevum.

[28643] I^{a} q. 10 a. 6 co. Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio, quidam enim dicunt quod est unum aevum tantum; quidam quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis, in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus. Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum, cum tempus sit numerus, secundum philosophum. Sed hoc non sufficit, quia tempus non est numerus ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens, alioquin non esset continuus; quia decem ulnae panni continuitatem habent, non ex numero, sed

ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis, quae est principium omnis durationis. Et sic, omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium, sunt vero multae, si consideretur diversitas eorum quae recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiae primae, quae est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur, quia ea quae sunt unum principio vel subiecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter sed secundum quid. Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X Metaphys. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt. Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes processerunt a Deo in quadam aequalitate, ut Origenes dixit; vel etiam multae earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt quod omnes substantiae spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit, cap. X Cael. Hier., quod inter substantias spirituales sunt primae, mediae et ultimae, etiam in uno ordine Angelorum. Secundum igitur primam opinionem, necesse est dicere quod sunt plura aeva, secundum quod sunt plura aeviterna prima aequalia. Secundum autem secundam opinionem, oportet dicere quod sit unum aevum tantum, quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in X Metaphys., oportet quod esse omnium aeviternorum mensuretur esse primi aeviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur, concedimus ad praesens unum esse aevum tantum.

[28644] Iª q. 10 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aevum aliquando accipitur pro saeculo, quod est periodus durationis alicuius rei, et sic dicuntur multa aeva, sicut multa saecula.

[28645] Iª q. 10 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet corpora caelestia et spiritualia differant in genere naturae, tamen conveniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur aevo.

[28646] Iª q. 10 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia aeviterna habent unum aevum propter primum, etiam si non omnia simul incipiant.

[28647] Iª q. 10 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum; sed quod sit simplicius.

Quaestio 11

Prooemium

[28648] I^{a} q. 11 pr. Post praemissa, considerandum est de divina unitate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum unum addat aliquid supra ens. Secundo, utrum opponantur unum et multa. Tertio, utrum Deus sit unus. Quarto, utrum sit maxime unus.

Articulus 1

[28649] I^{a} q. 11 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato, est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

[28650] I^{a} q. 11 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

[28651] I^{a} q. 11 a. 1 arg. 3 Praeterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatorie dicitur ens ens. Ergo nugatio esset dicere ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

[28652] I^{a} q. 11 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, ult. cap. de Div. Nom., *nihil est existentium non participans uno*, quod non esset, si unum adderet supra ens quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

[28653] I^{a} q. 11 a. 1 co. Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

[28654] I^{a} q. 11 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum quod quidam, putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum. E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde

standum est in primo. Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.

[28655] I^{a} q. 11 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem, et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes, huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. cap. de Div. Nom., quod *non est multitudo non participans uno, sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio.*

[28656] I^{a} q. 11 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

Articulus 2

[28657] I^{a} q. 11 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum praedicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex praedictis patet. Ergo unum non opponitur multitudini.

[28658] I^{a} q. 11 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

[28659] I^{a} q. 11 a. 2 arg. 3 Praeterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

[28660] I^{a} q. 11 a. 2 arg. 4 Praeterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens, quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione, quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

[28661] I^{a} q. 11 a. 2 s. c. Sed contra, quorum rationes sunt oppositae, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

[28662] I^{a} q. 11 a. 2 co. Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato, unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X Metaphys. Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

[28663] I^{a} q. 11 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente, quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente, nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, idest actu, vel quod est ens simpliciter in genere substantiae, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter; vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso.

[28664] I^{a} q. 11 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est totum, quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo, totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quaelibet pars aquae est aqua, et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo, quaelibet pars caret forma totius, nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. Inquantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus, non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate, sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quaedam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

[28665] I^{a} q. 11 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod multum accipitur dupliciter. Uno modo, absolute, et sic opponitur uni. Alio modo, secundum quod importat excessum quendam, et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa; non autem secundo.

[28666] I^{a} q. 11 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita, unde definimus punctum, cuius pars non est, vel principium lineae. Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere

rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

Articulus 3

[28667] Iª q. 11 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim I ad Cor. VIII, *siquidem sunt dii multi et domini multi.*

[28668] Iª q. 11 a. 3 arg. 2 Praeterea, unum quod est principium numeri, non potest praedicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo praedicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quae Deo non competit. Non est igitur dicendum quod Deus sit unus.

[28669] Iª q. 11 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *audi, Israel, dominus Deus tuus unus est.*

[28670] Iª q. 11 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquod singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo, nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos. Secundo vero, ex infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus, si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium. Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

[28671] Iª q. 11 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit, *nobis autem unus Deus,* et cetera.

[28672] Iª q. 11 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod unum secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo; sed solum de his quae habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum; quae habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo praedicari; sicut quod est incorporeus, infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

Articulus 4

[28673] Iª q. 11 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quae sunt unum.

[28674] Iª q. 11 a. 4 arg. 2 Praeterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cuiusmodi est punctus et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctus.

[28675] Iª q. 11 a. 4 arg. 3 Praeterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum, ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per philosophum in IV Metaphys. Ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

[28676] Iª q. 11 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit Bernardus, quod *inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis.*

[28677] Iª q. 11 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

[28678] Iª q. 11 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum.

[28679] Iª q. 11 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod punctus et unitas quae est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum

est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum, propter diversitatem accidentis et subiecti, ita nec accidens.

[28680] I^{a} q. 11 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet aequaliter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem, quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non.

Quaestio 12

Prooemium

[28681] I^{a} q. 12 pr. Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis. Et circa hoc quaeruntur tredecim. Primo, utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. Secundo, utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. Tertio, utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri. Quarto, utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. Quinto, utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato. Sexto, utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. Septimo, utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. Octavo, utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat. Nono, utrum ea quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. Decimo, utrum simul cognoscat omnia quae in Deo videt. Undecimo, utrum in statu huius vitae possit aliquis homo essentiam Dei videre. Duodecimo, utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. Tertiodecimo, utrum, supra cognitionem naturalis rationis, sit in praesenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

Articulus 1

[28682] I^{a} q. 12 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim, super Ioannem, exponens illud quod dicitur Ioan. I, *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit, *ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec Angeli viderunt nec Archangeli, quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabile est?* Dionysius etiam, I cap. de Div. Nom., loquens de Deo, dicit, *neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.*

[28683] I^{a} q. 12 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est. Ergo secundum se est ignotus.

[28684] I^{a} q. 12 a. 1 arg. 3 Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium, primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia. Ut dicit Dionysius. Ergo non est intelligibilis; sed est supra omnem intellectum.

[28685] I^a q. 12 a. 1 arg. 4 Praeterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

[28686] I^a q. 12 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, *videbimus eum sicuti est.*

[28687] I^a q. 12 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quia est ei principium essendi, intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

[28688] I^a q. 12 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde praemittit Dionysius immediate ante verba proposita, dicens, *omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est*, et cetera. Et Chrysostomus parum post verba praedicta subdit, *visionem hic dicit certissimam patris considerationem et comprehensionem, tantam quantam pater habet de filio.*

[28689] I^a q. 12 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod infinitum quod se tenet ex parte materiae non perfectae per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formae non limitatae per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet.

[28690] I^a q. 12 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendi.

[28691] I^a q. 12 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

Articulus 2

[28692] Iª q. 12 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim I Ioan. III, *scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

[28693] Iª q. 12 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, IX de Trin., *cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.*

[28694] Iª q. 12 a. 2 arg. 3 Praeterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est nisi inquantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectae. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

[28695] Iª q. 12 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, XV de Trin., quod cum apostolus dicit *videmus nunc per speculum et in aenigmate, speculi et aenigmatis nomine, quaecumque similitudines ab ipso significatae intelligi possunt, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum.* Sed videre Deum per essentiam non est visio aenigmatica vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

[28696] Iª q. 12 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu, non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem, sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret. Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, I cap. de Div. Nom., per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est, quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se superem-

inenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum. Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, *in lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est.

[28697] I^{a} q. 12 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de similitudine quae est per participationem luminis gloriae.

[28698] I^{a} q. 12 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quae habetur in via.

[28699] I^{a} q. 12 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod divina essentia est ipsum esse. Unde, sicut aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

Articulus 3

[28700] I^{a} q. 12 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Iob XIX, *in carne mea videbo Deum,* etc.; et XLII, *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

[28701] I^{a} q. 12 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, ultimo de civitate Dei, cap. XXIX, *vis itaque praepollentior oculorum erit illorum* (scilicet glorificatorum), *non ut acutius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora), sed ut videant et incorporalia.* Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

[28702] I^{a} q. 12 a. 3 arg. 3 Praeterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria, dicitur enim Isaiae VI, *vidi dominum sedentem super solium,* et cetera. Sed visio imaginaria a sensu originem habet, *phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum*, ut dicitur in III de anima. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

[28703] I^{a} q. 12 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de videndo Deum ad Paulinam, *Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est; vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur.*

[28704] I^{a} q. 12 a. 3 co. Respondeo dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel

quocumque alio sensu aut potentia sensitivae partis. Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur. Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

[28705] Iª q. 12 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur *in carne mea videbo Deum, salvatorem meum*, non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens, post resurrectionem, visurus sit Deum. Similiter quod dicitur, *nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis, sicut Ephes. I dicit apostolus, *det vobis spiritum sapientiae in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri.*

[28706] Iª q. 12 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod praemittitur, longe itaque potentiae alterius erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura. Sed postmodum hoc determinat, dicens, *valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exerentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus.* Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens, quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim, visis corporibus, divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicacitate intellectus; et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis.

[28707] Iª q. 12 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

Articulus 4

[28708] Iª q. 12 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius, cap. IV de Div. Nom., quod Angelus est speculum purum, clarissimum, *suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei.* Sed unumquodque videtur dum videtur eius speculum. Cum igitur Angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

[28709] Iª q. 12 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus, vel corporalis vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab Angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis

Deum.

[28710] I^{a} q. 12 a. 4 arg. 3 Praeterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit, quod est erroneum, ut ex supradictis patet. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

[28711] I^{a} q. 12 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna.* Sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae, secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum,* et cetera. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

[28712] I^{a} q. 12 a. 4 co. Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes, et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animae humanae, secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.

[28713] I^{a} q. 12 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iste modus cognoscendi Deum, est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso Angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam, non est cognoscere essentiam Dei, ut

supra ostensum est. Unde non sequitur quod Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

[28714] I^{a} q. 12 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quaelibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo.

[28715] I^{a} q. 12 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit, nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

Articulus 5

[28716] I^{a} q. 12 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget ut videatur, ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

[28717] I^{a} q. 12 a. 5 arg. 2 Praeterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

[28718] I^{a} q. 12 a. 5 arg. 3 Praeterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturae esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum, quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam lumen superadditum requirat.

[28719] I^{a} q. 12 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *in lumine tuo videbimus lumen.*

[28720] I^{a} q. 12 a. 5 co. Respondeo dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam,

sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. XXI, *quod claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes; secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

[28721] I^{a} q. 12 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum, sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

[28722] I^{a} q. 12 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

[28723] I^{a} q. 12 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est.

Articulus 6

[28724] I^{a} q. 12 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Dicitur enim I Ioan. III, *videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius et minus perfecte.

[28725] I^{a} q. 12 a. 6 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium qq., quod unam rem non potest unus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam, intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

[28726] I^{a} q. 12 a. 6 arg. 3 Praeterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest, vel ex parte obiecti visibilis; vel ex parte potentiae visivae videntis. Ex parte autem obiecti, per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem.

Quod in proposito locum non habet, Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam praesens est intellectui essentiam eius videnti. Relinquitur ergo quod, si unus alio perfectius eum videat, quod hoc sit secundum differentiam potentiae intellectivae. Et ita sequitur quod cuius potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine aequalitas Angelorum.

[28727] Iª q. 12 a. 6 s. c. Sed contra est quod vita aeterna in visione Dei consistit, secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna,* et cetera. Ergo, si omnes aequaliter Dei essentiam vident, in vita aeterna omnes erunt aequales. Cuius contrarium dicit apostolus, I Cor. XV, *stella differt a stella in claritate.*

[28728] Iª q. 12 a. 6 co. Respondeo dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est. Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

[28729] Iª q. 12 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur videbimus eum sicuti est, hoc adverbium sicuti determinat modum visionis ex parte rei visae ut sit sensus, videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

[28730] Iª q. 12 a. 6 ad 2 Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectae, quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

[28731] Iª q. 12 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod diversitas videndi non erit ex parte obiecti, quia idem obiectum omnibus praesentabitur, scilicet Dei essentia, nec ex diversa participatione obiecti per differentes similitudines, sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est.

Articulus 7

[28732] I^{a} q. 12 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant. Dicit enim apostolus, Philipp. III, *sequor autem si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur, dicit enim ipse, I Cor. IX, *sic curro, non quasi in incertum.* Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat, dicens, *sic currite, ut comprehendatis.*

[28733] I^{a} q. 12 a. 7 arg. 2 Praeterea, ut dicit Augustinus in libro de videndo Deum ad Paulinam, *illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil eius lateat videntem.* Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil eius latet videntem; cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

[28734] I^{a} q. 12 a. 7 arg. 3 Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter, contra, totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visae. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visae, quia videt eum sicuti est, ut dictum est. Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

[28735] I^{a} q. 12 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. XXXII, *fortissime, magne, potens, dominus exercituum nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Ergo comprehendi non potest.

[28736] I^{a} q. 12 a. 7 co. Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, *attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo*, ut dicit Augustinus. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud, si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

[28737] I^{a} q. 12 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio, quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est. Et sic de comprehensione nunc

quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. III, *tenui eum, nec dimittam.* Et sic intelliguntur auctoritates apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio caritati. Non enim, apud nos, omne quod videtur, iam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quae non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quae habemus, fruimur, vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed haec tria habent beati in Deo, quia et vident ipsum; et videndo, tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente.

[28738] I^a q. 12 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec praedicatum, nec compositio, sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, definiendo comprehensionem, dicit quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem; aut cuius fines circumspici possunt*, tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

[28739] I^a q. 12 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod totaliter dicit modum obiecti, non quidem ita quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione; sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est, sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat, sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

Articulus 8

[28740] I^a q. 12 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius, in IV Dialog. *quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?* Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

[28741] I^a q. 12 a. 8 arg. 2 Item, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resplendent. Sed omnia quaecumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo, ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quae sunt et quae fieri possunt.

[28742] I^a q. 12 a. 8 arg. 3 Praeterea, qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, ut dicitur III de anima. Sed omnia quae Deus facit vel facere potest, sunt minus quam eius essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quae Deus facit vel facere potest.

[28743] Iª q. 12 a. 8 arg. 4 Praeterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium, et ita, videndo Deum non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit.

[28744] Iª q. 12 a. 8 s. c. Sed contra est quod Angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim Angeli purgantur a superioribus a nescientia, ut dicit Dionysius, VII cap. Cael. Hier. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium, hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

[28745] Iª q. 12 a. 8 co. Respondeo dicendum quod intellectus creatus, videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quae facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur alia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit, quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quae Deus facit vel potest facere, hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

[28746] Iª q. 12 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam obiecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfecte comprehendit ipsum.

[28747] Iª q. 12 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod videns speculum, non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

[28748] Iª q. 12 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet maius sit videre Deum quam omnia alia, tamen maius est videre sic Deum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Iam enim ostensum est quod multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum vel minus perfectum.

[28749] Iª q. 12 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit, nec iterum cognoscere illa quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset. Unde dicit

Augustinus, V Confess., infelix homo qui scit omnia illa (scilicet creaturas), *te autem nescit, beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

Articulus 9

[28750] I^{a} q. 12 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ea quae videntur in Deo, a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum, sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et sensus in actu sensibile in actu, inquantum eius similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

[28751] I^{a} q. 12 a. 9 arg. 2 Praeterea, ea quae prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus, videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad litteram, postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quae in illo raptu viderat, unde ipse dicit quod *audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*, II Cor. XII. Ergo oportet dicere quod aliquae similitudines eorum quae recordatus est, in eius intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando praesentialiter videbat Dei essentiam, eorum quae in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

[28752] I^{a} q. 12 a. 9 s. c. Sed contra est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quae in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo, si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam; nec ea quae in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

[28753] I^{a} q. 12 a. 9 co. Respondeo dicendum quod videntes Deum per essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo eius est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quaecumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo, secundum se, quando directe eius similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo, secundum quod informatur specie alicuius quod est ei simile, et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis, sed cognoscere eas prout earum similitudines praeexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hae duae cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias; sed per solam essentiam divinam intellectui praesentem, per quam et Deus videtur.

[28754] I^{a} q. 12 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus videntis Deum assimilatur rebus quae videntur in Deo, inquantum unitur essentiae divinae, in qua rerum omnium similitudines praeexistunt.

[28755] I^{a} q. 12 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei, et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius cuius est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiae divinae potest formare in se similitudines rerum quae in essentia divina videntur, quae remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

Articulus 10

[28756] I^{a} q. 12 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quae in ipso vident. Quia, secundum philosophum, contingit multa scire, intelligere vero unum. Sed ea quae videntur in Deo, intelliguntur, intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

[28757] I^{a} q. 12 a. 10 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litteram, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*, hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum, successive intelligunt et afficiuntur, tempus enim successionem importat.

[28758] I^{a} q. 12 a. 10 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, ultimo de Trin., *non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

[28759] I^{a} q. 12 a. 10 co. Respondeo dicendum quod ea quae videntur in verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unus simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod, quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur, sicut diversae partes alicuius totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est autem quod ea quae videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, et non successive videntur.

[28760] I^{a} q. 12 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sic unum tantum intelligimus, inquantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta simul intelliguntur, sicut in specie hominis

intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

[28761] Iª q. 12 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt, et sic moventur, secundum intelligentiam, per tempus. Sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

Articulus 11

[28762] Iª q. 12 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Iacob, Gen. XXXII, *vidi Deum facie ad faciem.* Sed videre facie ad faciem, est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur I Cor. XIII, *videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

[28763] Iª q. 12 a. 11 arg. 2 Praeterea, Num. XII dicit dominus de Moyse, *ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum.* Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu huius vitae potest Deum per essentiam videre.

[28764] Iª q. 12 a. 11 arg. 3 Praeterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis iudicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus, XII Conf., *si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Idem etiam, in libro de vera religione, dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus. Et XII de Trin. dicit quod *rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent.* Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

[28765] Iª q. 12 a. 11 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum, XII super Gen. ad Litt., visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

[28766] Iª q. 12 a. 11 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XXXIII, *non videbit me homo et vivet.* Glossa, *quandiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest; sed per ipsam naturae suae speciem non potest.*

[28767] Iª q. 12 a. 11 co. Respondeo dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra quod

cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre. Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinae revelationes percipiuntur, et praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest quandiu hac mortali vita utitur.

[28768] I^{a} q. 12 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum Dionysium, IV cap. Cael. Hier., sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatae sunt aliquae figurae, vel sensibiles vel imaginariae, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repraesentantes. Quod ergo dicit Iacob, vidi Deum facie ad faciem, referendum est, non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repraesentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quandam prophetiae eminentiam pertinet, ut videatur persona Dei loquentis, licet imaginaria visione, ut infra patebit, cum de gradibus prophetiae loquemur. Vel hoc dicit Iacob ad designandam quandam eminentiam intelligibilis contemplationis, supra communem statum.

[28769] I^{a} q. 12 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter, et praeter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suae essentiae elevavit; ut dicit Augustinus, XII super Genes. ad Litt., et in libro de videndo Deum de Moyse, qui fuit magister Iudaeorum, et Paulo, qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu agemus.

[28770] I^{a} q. 12 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus, nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, idest per lumen solis. Unde dicit Augustinus, I Soliloquiorum, *disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo.* Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

[28771] I^{a} q. 12 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum quod visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per suam essentiam sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra; sed per praesentiam, essentiam, et potentiam.

Articulus 12

[28772] I^{a} q. 12 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius, in libro de Consol., quod *ratio non capit simplicem formam.* Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est. Ergo ad eius cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

[28773] I^{a} q. 12 a. 12 arg. 2 Praeterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in III de anima. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

[28774] I^{a} q. 12 a. 12 arg. 3 Praeterea, cognitio quae est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis, dicit enim Augustinus, I de Trin., quod *mentis humanae acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur.* Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

[28775] I^{a} q. 12 a. 12 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. I, *quod notum est Dei, manifestum est in illis*, idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

[28776] I^{a} q. 12 a. 12 co. Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.

[28777] I^{a} q. 12 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est, potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est.

[28778] I^{a} q. 12 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

[28779] I^{a} q. 12 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis, sed cognitio eius quae est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus, in libro Retractationum, *non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti, responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*, scilicet per rationem naturalem.

Articulus 13

[28780] I^{a} q. 12 a. 13 arg. 1 Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, quam ea quae habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius, in libro de mystica theologia, quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto, quod etiam de Moyse dicit, qui tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiae cognitione.

Sed coniungi Deo ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus, quam per rationem naturalem.

[28781] Iª q. 12 a. 13 arg. 2 Praeterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, sic etiam nec secundum cognitionem gratiae. Dicit enim Dionysius, I cap. de Cael. Hier., quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

[28782] Iª q. 12 a. 13 arg. 3 Praeterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhaeret. Fides autem non videtur esse cognitio, dicit enim Gregorius, in Homil., quod ea quae non videntur fidem habent, et non agnitionem. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

[28783] Iª q. 12 a. 13 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, I Cor. II, *nobis revelavit Deus per spiritum suum*, illa scilicet quae nemo principum huius saeculi novit, idest philosophorum, ut exponit Glossa.

[28784] Iª q. 12 a. 13 co. Respondeo dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in Baptismo visus est spiritus sanctus in specie columbae, et vox patris audita est, *hic est filius meus dilectus.*

[28785] Iª q. 12 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

[28786] Iª q. 12 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex phantasmatibus, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.

[28787] Iª q. 12 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum quod fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic, inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia, nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

Quaestio 13

Prooemium

[28788] I^{a} q. 13 pr. Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum, unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus. Circa hoc ergo quaeruntur duodecim. Primo, utrum Deus sit nominabilis a nobis. Secundo, utrum aliqua nomina dicta de Deo, praedicentur de ipso substantialiter. Tertio, utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphorice. Quarto, utrum multa nomina dicta de Deo, sint synonyma. Quinto, utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce. Sexto, supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis. Septimo, utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. Octavo, utrum hoc nomen Deus sit nomen naturae, vel operationis. Nono, utrum hoc nomen Deus sit nomen communicabile. Decimo, utrum accipiatur univoce vel aequivoce, secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. Undecimo, utrum hoc nomen qui est sit maxime proprium nomen Dei. Duodecimo, utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

Articulus 1

[28789] I^{a} q. 13 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius, I cap. de Div. Nom., quod neque nomen eius est, neque opinio. Et Prov. XXX dicitur, *quod nomen eius, et quod nomen filii eius, si nosti?*

[28790] I^{a} q. 13 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto, non competunt Deo, cum simplex sit, neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

[28791] I^{a} q. 13 a. 1 arg. 3 Praeterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione vel relatione. Quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

[28792] I^{a} q. 13 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XV, *dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen eius.*

[28793] I^{a} q. 13 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, voces sunt signa

intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est, significat enim eius definitionem, declarantem eius essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio.

[28794] I^{a} q. 13 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

[28795] I^{a} q. 13 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quae Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est, inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

[28796] I^{a} q. 13 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut iam dictum est, ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero et participia consignificantia tempus dicuntur de ipso, ex eo quod aeternitas includit omne tempus, sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum, ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur, secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronominibus relativis significari potest.

Articulus 2

[28797] Iª q. 13 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus, *oportet singulum eorum quae de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum quae assequuntur naturam vel operationem.*

[28798] Iª q. 13 a. 2 arg. 2 Praeterea, dicit Dionysius, I cap. de Div. Nom., *omnem sanctorum theologorum hymnum invenies, ad bonos thearchiae processus, manifestative et laudative Dei nominationes dividentem*, et est sensus, quod nomina quae in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicuius rei, nihil significat ad eius essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

[28799] Iª q. 13 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis, dicitur de Deo secundum suam substantiam.

[28800] Iª q. 13 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, VI de Trin., *Deo hoc est esse, quod fortem esse vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, quo eius substantia significatur.* Ergo omnia nomina huiusmodi significant divinam substantiam.

[28801] Iª q. 13 a. 2 co. Respondeo dicendum quod de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum. Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatae, et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses. Alii vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata, ut, cum dicimus Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus. Et eadem ratio est in aliis. Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens, propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quaedam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum, unde, si nihil aliud significatur, cum dicitur Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item, per hoc quod dicitur quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso, sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis. Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina

significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura intantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formae corporum inferiorum repraesentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, de Doct. Christ., *inquantum bonus est, sumus.*

[28802] Iª q. 13 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Damascenus ideo dicit quod haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant.

[28803] Iª q. 13 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis, sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturae Deum repraesentant, licet imperfecte; ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita, sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

[28804] Iª q. 13 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina a nobis imposita eam significant.

Articulus 3

[28805] Iª q. 13 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quae de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est. Sed

nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur Deus est lapis, vel leo, vel aliquid huiusmodi. Ergo omnia nomina dicta de Deo, dicuntur metaphorice.

[28806] Iª q. 13 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo praedicetur. Sed omnia huiusmodi nomina, bonus sapiens, et similia, verius removentur a Deo quam de eo praedicentur, ut patet per Dionysium, II cap. Cael. Hier. Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

[28807] Iª q. 13 a. 3 arg. 3 Praeterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia huiusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones, significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis huiusmodi, quae sunt conditiones corporum. Ergo omnia huiusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

[28808] Iª q. 13 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Ambrosius, in Lib. II de fide, *sunt quaedam nomina, quae evidenter proprietatem divinitatis ostendunt; et quaedam quae perspicuam divinae maiestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt, quae translative per similitudinem de Deo dicuntur.* Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

[28809] Iª q. 13 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis, et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi qui creaturis competit.

[28810] Iª q. 13 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens, et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum vivens, et huiusmodi, et talia proprie dicuntur de Deo.

[28811] Iª q. 13 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ideo huiusmodi nomina dicit Dionysius negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei, quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus est super omnem substantiam et vitam.

[28812] Iª q. 13 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ista nomina quae proprie dicuntur de Deo important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso

suo significato.

Articulus 4

[28813] Iª q. 13 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ista nomina dicta de Deo, sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quae omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo, quia bonitas Dei est eius essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

[28814] Iª q. 13 a. 4 arg. 2 Si dicatur quod ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas, contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est vana; si ergo istae rationes sunt multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae.

[28815] Iª q. 13 a. 4 arg. 3 Praeterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, et ita sunt synonyma.

[28816] Iª q. 13 a. 4 s. c. Sed contra, omnia synonyma, sibi invicem adiuncta, nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid huiusmodi; cum tamen scriptum sit Ierem. XXXII, *fortissime, magne, potens, dominus exercituum nomen tibi.*

[28817] Iª q. 13 a. 4 co. Respondeo dicendum quod huiusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod huiusmodi nomina sunt inducta ad removendum, vel ad designandum habitudinem causae respectu creaturarum, sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos. Sed secundum quod dictum est huiusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum praemissa, quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

[28818] Iª q. 13 a. 4 ad 1 Et sic patet solutio ad primum, quia nomina synonyma dicuntur, quae significant unum secundum unam rationem. Quae enim significant rationes diversas unius rei,

non primo et per se unum significant, quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est.

[28819] Iª q. 13 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae, quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum.

[28820] Iª q. 13 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et plures secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant.

Articulus 5

[28821] Iª q. 13 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim aequivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen canis aequivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus, aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quaedam agentia univoca, quae conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quaedam vero agentia aequivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi aequivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita, quae de Deo et creaturis dicuntur, univoce praedicantur.

[28822] Iª q. 13 a. 5 arg. 2 Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturae ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

[28823] Iª q. 13 a. 5 arg. 3 Praeterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaphys. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

[28824] Iª q. 13 a. 5 s. c. 1 Sed contra, quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura, nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, aequivoce dicitur.

[28825] Iª q. 13 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Deus plus distat a creaturis, quam quaecumque creaturae ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum, contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest; sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur, sed omnia praedicantur aequivoce.

[28826] Iª q. 13 a. 5 co. Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et

creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis, puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra apostolum dicentem, Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.

[28827] I^{a} q. 13 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur), sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet

non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum, sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens.

[28828] Iª q. 13 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo creaturae ad Deum est imperfecta, quia etiam nec idem secundum genus repraesentat, ut supra dictum est.

[28829] Iª q. 13 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturae sub uno genere contineantur.

[28830] Iª q. 13 a. 5 ad 4 Ea vero quae sunt in contrarium, concludunt quod non univoce huiusmodi nomina de Deo et creaturis praedicentur, non autem quod aequivoce.

Articulus 6

[28831] Iª q. 13 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus; cum nomina, secundum philosophum, sint signa intellectuum. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita, per prius conveniunt creaturis quam Deo.

[28832] Iª q. 13 a. 6 arg. 2 Praeterea, secundum Dionysium, in libro de Div. Nom., Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo; sicut leo, lapis, et huiusmodi. Ergo omnia nomina quae de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

[28833] Iª q. 13 a. 6 arg. 3 Praeterea, omnia nomina quae communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur, per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quae est causa sanitatis. Ergo huiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

[28834] Iª q. 13 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. III, *flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Ergo huiusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

[28835] Iª q. 13 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus, sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo

omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis, dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur. De aliis autem nominibus, quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim. Cum dicitur Deus est bonus, nihil aliud esset quam Deus est causa bonitatis creaturae, et sic hoc nomen bonum, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturae. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo. Sed supra ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est.

[28836] Iª q. 13 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

[28837] Iª q. 13 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de nominibus quae metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est.

[28838] Iª q. 13 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procederet, si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur et non essentialiter, sicut sanum de medicina.

Articulus 7

[28839] Iª q. 13 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nomina quae important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim huiusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius dicit quod hoc nomen dominus est nomen potestatis, quae est divina substantia, et creator significat Dei actionem, quae est eius essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed aeterna. Ergo huiusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab aeterno.

[28840] Iª q. 13 a. 7 arg. 2 Praeterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum, quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil praedicatur ex tempore.

[28841] I^{a} q. 13 a. 7 arg. 3 Praeterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quae relationem ad creaturas important. Sed quaedam nomina importantia relationem ad creaturas, dicuntur de Deo ab aeterno, ab aeterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Ierem. XXXI, *in caritate perpetua dilexi te*. Ergo et alia nomina quae important relationem ad creaturas, ut dominus et creator, dicuntur de Deo ab aeterno.

[28842] I^{a} q. 13 a. 7 arg. 4 Praeterea, huiusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur dominus a relatione opposita, quae est in creaturis; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est etiam aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod huiusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

[28843] I^{a} q. 13 a. 7 arg. 5 Praeterea, secundum relationem dicitur aliquid relative, puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter dominus, quod patet esse falsum.

[28844] I^{a} q. 13 a. 7 arg. 6 Praeterea, in relativis quae non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente, sicut scibile existit, non existente scientia, ut dicitur in praedicamentis. Sed relativa quae dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic huiusmodi nomina, dominus et creator, dicuntur de Deo ab aeterno, et non ex tempore.

[28845] I^{a} q. 13 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, V de Trin., quod haec relativa appellatio dominus Deo convenit ex tempore.

[28846] I^{a} q. 13 a. 7 co. Respondeo dicendum quod quaedam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturae, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsae res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. Veruntamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturae et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens; quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species, et huiusmodi. Quaedam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi, nam quantitas est in utroque extremo-

rum. Et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde philosophus dicit, in V Metaphys., quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram, unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali. Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

[28847] I^{a} q. 13 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est consideranda. Nam quaedam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut dominus. Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum praesupponunt ipsam, sicut dominium praesupponit potestatem, quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut salvator, creator, et huiusmodi, significant actionem Dei, quae est eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important, vel principaliter vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe vel indirecte.

[28848] I^{a} q. 13 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut relationes quae de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem, ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id, *domine refugium factus es nobis.*

[28849] I^{a} q. 13 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod operatio intellectus et voluntatis est in operante, et ideo nomina quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno. Quae vero consequuntur actiones procedentes, secundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut salvator, creator, et huiusmodi.

[28850] I^{a} q. 13 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod relationes significatae per huiusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum, oppositae autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re, Deus denominetur, tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositae relationes in Deo. Ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut philosophus dicit, in V Metaphys., quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

[28851] I^{a} q. 13 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum; cum relatio subiectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit dominus. Eo enim modo dicitur dominus, quo creatura ei subiecta est.

[28852] I^{a} q. 13 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum quod, ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud et e converso, tunc sunt simul natura, sicut duplum et dimidium, pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile, secundum modum suae significationis, praeexistit scientiae. Sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum, nam scitum non est aliquid nisi sit eius scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam.

Articulus 8

[28853] I^{a} q. 13 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus non sit nomen naturae. Dicit enim Damascenus, in I libro, quod *Deus dicitur a theein*, quod est currere, et fovere universa; *vel ab aethein, idest ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem malitiam); vel a theasthai*, quod est considerare, omnia. Haec autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen Deus operationem significat, et non naturam.

[28854] I^{a} q. 13 a. 8 arg. 2 Praeterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen Deus non significat naturam divinam.

[28855] I^{a} q. 13 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicit Ambrosius, in libro I de fide, quod Deus est nomen naturae.

[28856] I^{a} q. 13 a. 8 co. Respondeo dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen

ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate, sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia laedit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum. Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est. Unde hoc nomen Deus est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia, omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius, XII cap. de Div. Nom., quod *deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta.* Ex hac autem operatione hoc nomen Deus assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

[28857] I^{a} q. 13 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia quae posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen Deus ad significandum.

[28858] I^{a} q. 13 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen lapis ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat, significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra dictum est. Et sic hoc nomen Deus significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

Articulus 9

[28859] I^{a} q. 13 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen Deus, ut dictum est, significat divinam naturam, quae est communicabilis aliis, secundum illud II Pet. I, *magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinae consortes naturae.* Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

[28860] I^{a} q. 13 a. 9 arg. 2 Praeterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen Deus non est nomen proprium, sed appellativum, quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud Psalmi LXXXI, *ego dixi, dii estis.* Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

[28861] I^{a} q. 13 a. 9 arg. 3 Praeterea, hoc nomen Deus imponitur ab operatione, ut dictum est. Sed alia nomina quae imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut bonus, sapiens et huiusmodi. Ergo et hoc nomen Deus est communicabile.

[28862] I^{a} q. 13 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, *incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*; et loquitur de nomine deitatis. Ergo hoc nomen Deus est nomen incommunicabile.

[28863] I^{a} q. 13 a. 9 co. Respondeo dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter, uno modo, proprie; alio modo, per similitudinem. Proprie quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis, est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo, per similitudinem vero communicabile est illis qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur. Ad sciendum autem quae nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari, unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est praeter intellectum naturae speciei, unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione, non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formae vero quae non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas (quia scilicet sunt formae subsistentes), si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re neque ratione; sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est, imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde, quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes. Unde, cum hoc nomen Deus impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est; natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra ostensum est, sequitur quod hoc nomen Deus incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen sol esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Gal. IV, *his qui natura non sunt dii, serviebatis*; Glossa, *non sunt dii natura, sed opinione hominum.* Est nihilominus communi-

cabile hoc nomen Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius, per quandam similitudinem, ut dii dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud, *ego dixi, dii estis.* Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen tetragrammaton apud Hebraeos. Et est simile si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum.

[28864] Iª q. 13 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.

[28865] Iª q. 13 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc nomen Deus est nomen appellativum, et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente; licet ipse Deus, secundum rem, non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen, secundum rei veritatem, est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine sol.

[28866] Iª q. 13 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod haec nomina bonus, sapiens, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen Deus impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandum divinam naturam.

Articulus 10

[28867] Iª q. 13 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus univoce dicatur de Deo per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis, aequivocatio enim impedit contradictionem sed Catholicus dicens idolum non est Deus, contradicit Pagano dicenti idolum est Deus. Ergo Deus utrobique sumptum univoce dicitur.

[28868] Iª q. 13 a. 10 arg. 2 Praeterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen beatitudo univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen Deus univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

[28869] Iª q. 13 a. 10 arg. 3 Praeterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed Catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam, et hoc idem intelligit gentilis, cum dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen Deus univoce dicitur utrobique.

[28870] Iª q. 13 a. 10 s. c. 1 Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est

in re, ut dicitur in I Periherm. Sed animal, dictum de animali vero et de animali picto, aequivoce dicitur. Ergo hoc nomen Deus, dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem, aequivoce dicitur.

[28871] I^{a} q. 13 a. 10 s. c. 2 Praeterea, nullus potest significare id quod non cognoscit, sed gentilis non cognoscit naturam divinam, ergo, cum dicit idolum est Deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat Catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen Deus non dicitur univoce, sed aequivoce, de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

[28872] I^{a} q. 13 a. 10 co. Respondeo dicendum quod hoc nomen Deus, in praemissis tribus significationibus, non accipitur neque univoce neque aequivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio, aequivocorum est omnino ratio diversa, in analogicis vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut ens de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine Deus intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

[28873] I^{a} q. 13 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem, hoc enim nomen homo, de quocumque praedicetur, sive vere sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen homo intenderemus significare diversa, puta, si unus intenderet significare per hoc nomen homo id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod Catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit Pagano hoc asserenti, quia uterque utitur hoc nomine Deus ad significandum verum Deum. Cum enim Paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem, sic enim verum diceret, cum etiam Catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur, *omnes dii gentium Daemonia.*

[28874] I^{a} q. 13 a. 10 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illae rationes procedunt secundum diversitatem praedicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

[28875] I^{a} q. 13 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum quod animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure aequivoce; sed philosophus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analoga. Quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis.

[28876] I^a q. 13 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque Catholicus neque Paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis, ut supra dictum est. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen Deus, cum dicit idolum est Deus, in qua accipit ipsum Catholicus dicens idolum non est Deus. Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationem ignoramus.

Articulus 11

[28877] I^a q. 13 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen qui est non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen Deus est nomen incommunicabile, ut dictum est. Sed hoc nomen qui est non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen qui est non est maxime proprium nomen Dei.

[28878] I^a q. 13 a. 11 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, III cap. de Div. Nom., quod *boni nominatio est manifestativa omnium Dei processionum.* Sed hoc maxime Deo convenit, quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen bonum est maxime proprium Dei, et non hoc nomen qui est.

[28879] I^a q. 13 a. 11 arg. 3 Praeterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen qui est nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen qui est non est maxime proprium nomen Dei.

[28880] I^a q. 13 a. 11 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. III, quod Moysi quaerenti, *si dixerint mihi, quod est nomen eius? Quid dicam eis?* Et respondit ei dominus, *sic dices eis, qui est misit me ad vos.* Ergo hoc nomen qui est est maxime proprium nomen Dei.

[28881] I^a q. 13 a. 11 co. Respondeo dicendum quod hoc nomen qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma. Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit quod *principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est qui est, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum.* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se

habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum *pelagus substantiae infinitum.* Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V de Trin.

[28882] I^{a} q. 13 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.

[28883] I^{a} q. 13 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc nomen bonum est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter, nam esse absolute praeintelligitur causae.

[28884] I^{a} q. 13 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen qui est.

Articulus 12

[28885] I^{a} q. 13 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod propositiones affirmativae non possunt formari de Deo. Dicit enim Dionysius, II cap. Cael. Hier., quod *negationes de Deo sunt verae, affirmationes autem incompactae.*

[28886] I^{a} q. 13 a. 12 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit, in libro de Trin., quod *forma simplex subiectum esse non potest.* Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse subiectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subiectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

[28887] I^{a} q. 13 a. 12 arg. 3 Praeterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

[28888] I^{a} q. 13 a. 12 s. c. Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quaedam affirmativae subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.

[28889] I^{a} q. 13 a. 12 co. Respondeo dicendum quod propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subiectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis

quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subiecto, et differunt ratione, alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico homo est animal, illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et rationalis, a qua dicitur homo. Unde hic etiam praedicatum et subiectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed et in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur; inquantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis, secundum quod dicitur quod praedicata tenentur formaliter, et subiecta materialiter. Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti, identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subiecti, unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem.

[28890] Iª q. 13 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes secundum aliam translationem, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est.

[28891] Iª q. 13 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt, apprehendere, sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subiicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subiecti, et attribuit ei aliquid.

[28892] Iª q. 13 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod haec propositio, intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus, est duplex, ex eo quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc verbum intelligit ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus, quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo.

Quaestio 14

Prooemium

[28893] I^{a} q. 14 pr. Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente); et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum erit de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis. Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim. Primo, utrum in Deo sit scientia. Secundo, utrum Deus intelligat seipsum. Tertio, utrum comprehendat se. Quarto, utrum suum intelligere sit sua substantia. Quinto, utrum intelligat alia a se. Sexto, utrum habeat de eis propriam cognitionem. Septimo, utrum scientia Dei sit discursiva. Octavo, utrum scientia Dei sit causa rerum. Nono, utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt. Decimo, utrum sit malorum. Undecimo, utrum sit singularium. Duodecimo, utrum sit infinitorum. Decimotertio, utrum sit contingentium futurorum. Decimoquarto, utrum sit enuntiabilium. Decimoquinto, utrum scientia Dei sit variabilis. Decimosexto, utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

Articulus 1

[28894] I^{a} q. 14 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

[28895] I^{a} q. 14 a. 1 arg. 2 Praeterea, scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

[28896] I^{a} q. 14 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis scientia vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet; ergo in Deo non est scientia.

[28897] I^{a} q. 14 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit Rom. XI, *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.*

[28898] I^{a} q. 14 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem

amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III de anima, quod *anima est quodammodo omnia.* Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II de anima dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III de anima. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

[28899] I^{a} q. 14 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, oportet quod, quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.

[28900] I^{a} q. 14 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est. Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones, nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest, ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Iob XII, *apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam.*

[28901] I^{a} q. 14 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis, scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

Articulus 2

[28902] I^{a} q. 14 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in libro de causis, quod *omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur, et sic non competit sibi redir

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

e ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

[28903] I^{a} q. 14 a. 2 arg. 2 Praeterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in III de anima, scientia etiam est assimilatio ad rem scitam, et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso; neque similitudo sibi est, ut Hilarius dicit. Ergo Deus non est sciens seipsum.

[28904] I^{a} q. 14 a. 2 arg. 3 Praeterea, praecipue Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III de anima. Ergo nec Deus intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

[28905] I^{a} q. 14 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Cor. II, *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.*

[28906] I^{a} q. 14 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro de anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.

[28907] I^{a} q. 14 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quo-

dammodo supra ipsam effunditur, inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod *sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam.* Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

[28908] Iª q. 14 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod moveri et pati sumuntur aequivoce secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in III de anima. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud, sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligibile.

[28909] Iª q. 14 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia, manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium, et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

Articulus 3

[28910] Iª q. 14 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

[28911] Iª q. 14 a. 3 arg. 2 Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra, verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum. Quod est contra prius determinata. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

[28912] Iª q. 14 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem, *omne quod intelligit se, comprehendit se.* Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

[28913] Iª q. 14 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphys. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

[28914] Iª q. 14 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum dicit enim Augustinus, in libro de videndo Deum, quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem.*

[28915] Iª q. 14 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquod finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

Articulus 4

[28916] Iª q. 14 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit eius substantia. Intelligere enim est quaedam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa Dei substantia.

[28917] Iª q. 14 a. 4 arg. 2 Praeterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

[28918] Iª q. 14 a. 4 arg. 3 Praeterea, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

[28919] Iª q. 14 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, Lib. VII de Trin., *Deo hoc est*

esse, quod sapientem esse. Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut supra ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia.

[28920] Iª q. 14 a. 4 co. Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit philosophus in XII Metaphys., quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile), nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

[28921] Iª q. 14 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

[28922] Iª q. 14 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

[28923] Iª q. 14 a. 4 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius; et non alicuius alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

Articulus 5

[28924] Iª q. 14 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Quaecumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit, in libro octoginta trium qu., quod *neque quidquam Deus extra seipsum intuetur.* Ergo non cognoscit alia a se.

[28925] Iª q. 14 a. 5 arg. 2 Praeterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

[28926] Iª q. 14 a. 5 arg. 3 Praeterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo obiecto, unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se, quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

[28927] Iª q. 14 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Hebr. IV, *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.*

[28928] Iª q. 14 a. 5 co. Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem, nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est. Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur, uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

[28929] Iª q. 14 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est.

[28930] Iª q. 14 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius, *lapis enim non est in anima, sed species eius*, ut dicitur in III de anima. Ea vero quae sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

[28931] Iª q. 14 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis, nam omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu. Et haec est species principalis intellecti, quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

Articulus 6

[28932] I^{a} q. 14 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est, secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

[28933] I^{a} q. 14 a. 6 arg. 2 Praeterea, quantum distat essentia creaturae ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturae. Sed per essentiam creaturae non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturae. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum eius essentiam, ut cognoscat de ea quid est, quod est propriam cognitionem de re habere.

[28934] I^{a} q. 14 a. 6 arg. 3 Praeterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat, idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem, nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

[28935] I^{a} q. 14 a. 6 s. c. Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctae. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur Heb. IV, quod *pertingit usque ad divisionem spiritus et animae, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.*

[28936] I^{a} q. 14 a. 6 co. Respondeo dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia inquantum sunt calida; ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia inquantum sunt entia. Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in I Physic. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse, quod est contra ea quae superius ostensa sunt. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad huius evidentiam, considerandum est quod quidam, volentes ostendere

quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis, ut puta quod, si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis, et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod huiusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione, et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

[28937] I^{a} q. 14 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod hoc adverbium sic importat modum cognitionis ex parte rei cognitae. Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente, oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem, sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium sic importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic

solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente, quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

[28938] Iª q. 14 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturae non sufficienter ducit in cognitionem essentiae divinae, sed e converso.

[28939] Iª q. 14 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adaequationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

Articulus 7

[28940] Iª q. 14 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum philosophum, in II Topic., scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

[28941] Iª q. 14 a. 7 arg. 2 Praeterea, cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

[28942] Iª q. 14 a. 7 arg. 3 Praeterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

[28943] Iª q. 14 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in XV de Trin., quod *Deus non particulatim vel singillatim omnia videt, velut alternante conspectu hinc illuc, et inde huc; sed omnia videt simul.*

[28944] Iª q. 14 a. 7 co. Respondeo dicendum quod in scientia divina nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum, sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus, puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est. Unde simul, et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus

praesupponit primum, procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas, et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.

[28945] Iª q. 14 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est.

[28946] Iª q. 14 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos, sed eos cognoscit in causa. Unde eius cognitio est sine discursu, ut dictum est.

[28947] Iª q. 14 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos, non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde eius scientia non est discursiva.

Articulus 8

[28948] Iª q. 14 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes, super epistolam ad Rom., *non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.*

[28949] Iª q. 14 a. 8 arg. 2 Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est aeterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturae sint ab aeterno.

[28950] Iª q. 14 a. 8 arg. 3 Praeterea, scibile est prius scientia, et mensura eius, ut dicitur in X Metaphys. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

[28951] Iª q. 14 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, XV de Trin., *universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit.*

[28952] Iª q. 14 a. 8 co. Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum,

nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX Metaphys. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

[28953] Iª q. 14 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, ut dictum est. Sed quod dicit ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit, non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.

[28954] Iª q. 14 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab aeterno. Unde, quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod creaturae sint ab aeterno.

[28955] Iª q. 14 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram, nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.

Articulus 9

[28956] Iª q. 14 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

[28957] Iª q. 14 a. 9 arg. 2 Praeterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quae non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quae non sunt, non possunt sciri a Deo.

[28958] Iª q. 14 a. 9 arg. 3 Praeterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

[28959] Iª q. 14 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus ad Rom. IV, *qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt.*

[28960] Iª q. 14 a. 9 co. Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam

quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

[28961] Iª q. 14 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quae non sunt actu, verum est enim ea esse in potentia. Et sic sciuntur a Deo.

[28962] Iª q. 14 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine, sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quae sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

[28963] Iª q. 14 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint, sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint.

Articulus 10

[28964] Iª q. 14 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed malum est privatio boni, ut dicit Augustinus. Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet, videtur quod Deus non cognoscat mala.

[28965] Iª q. 14 a. 10 arg. 2 Praeterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

[28966] Iª q. 14 a. 10 arg. 3 Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur, divinae enim essentiae nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, XII de Civ. Dei. Ergo Deus non cognoscit mala.

[28967] Iª q. 14 a. 10 arg. 4 Praeterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum,

imperfecte cognoscetur ab ipso, quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

[28968] Iª q. 14 a. 10 s. c. Sed contra est quod dicitur Proverb. XV, *Infernus et perditio coram Deo.*

[28969] Iª q. 14 a. 10 co. Respondeo dicendum quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius, VII cap. de Div. Nom., quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.*

[28970] Iª q. 14 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formae simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum, nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

[28971] Iª q. 14 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

[28972] Iª q. 14 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet malum non opponatur essentiae divinae, quae non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei; quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

[28973] Iª q. 14 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

Articulus 11

[28974] Iª q. 14 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus, propter suam immaterialitatem, non cognoscit singularia, sed, sicut dicitur in II de anima, *ratio est universalium, sensus vero singularium.* Ergo Deus non cognoscit singularia.

[28975] Iª q. 14 a. 11 arg. 2 Praeterea, illae solae virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivae, quae recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime

abstractae ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

[28976] Iª q. 14 a. 11 arg. 3 Praeterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singularitatis est materia, quae, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

[28977] Iª q. 14 a. 11 s. c. Sed contra est quod dicitur, Proverb. XVI, *omnes viae hominum patent oculis eius.*

[28978] Iª q. 14 a. 11 co. Respondeo dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae, in Deo praeexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit, in I de anima et in III Metaphys., quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales, nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum, sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit. Quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est. Quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat, unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit. Et ideo aliter dicendum est, quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.

[28979] Iª q. 14 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus, unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit.

Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

[28980] I^{a} q. 14 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptae in imaginatione et sensu; tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est.

[28981] I^{a} q. 14 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse.

Articulus 12

[28982] I^{a} q. 14 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum, quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, ut dicitur in III Physic. Augustinus etiam dicit, XII de Civ. Dei, quod *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*. Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

[28983] I^{a} q. 14 a. 12 arg. 2 Si dicatur quod ea quae in se sunt infinita, scientiae Dei finita sunt, contra, ratio infiniti est quod sit impertransibile; et finiti quod sit pertransibile, ut dicitur in III Physic. Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in VI Physic. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiae Dei, quae est infinita.

[28984] I^{a} q. 14 a. 12 arg. 3 Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est, quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

[28985] I^{a} q. 14 a. 12 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, XII de Civ. Dei, *quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius scientiae non est numerus.*

[28986] I^{a} q. 14 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, cum Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia vel sua vel creaturae, ut ostensum est; haec autem constat esse infinita; necesse est dicere quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quae est tantum eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur, tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine. Hoc autem ideo est,

quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis, unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

[28987] I^{a} q. 14 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod *infiniti ratio congruit quantitati*, secundum philosophum in I Physic. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem; cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

[28988] I^{a} q. 14 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod transitio importat quandam successionem in partibus, et inde est quod infinitum transiri non potest, neque a finito neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio, quia id comprehendi dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiae Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

[28989] I^{a} q. 14 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia Dei est mensura rerum, non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita; sed quia mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate suae naturae, inquantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum inquantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt, tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

Articulus 13

[28990] I^{a} q. 14 a. 13 arg. 1 Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non

sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

[28991] I^{a} q. 14 a. 13 arg. 2 Praeterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem, ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I Poster. probatur. Sed haec est quaedam conditionalis vera, si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit, quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, tum quia est aeternum; tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

[28992] I^{a} q. 14 a. 13 arg. 3 Praeterea, omne scitum a Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

[28993] I^{a} q. 14 a. 13 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXXII, *qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

[28994] I^{a} q. 14 a. 13 co. Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.

[28995] I^{a} q. 14 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria,

tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem, sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria.

[28996] I^{a} q. 14 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod hoc antecedens, Deus scivit hoc contingens futurum, non est necessarium, sed contingens, quia, licet sit praeteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti; sicut istud dictum est contingens, Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est. Quia cum dicitur, Deus scivit esse futurum hoc contingens, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis, unde contingentia eius vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse, et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quod hoc antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens, ut puta si dicerem, si sol movetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima, aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam, si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam, si Deus scivit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens, *quia omne quod est, dum est, necesse est esse*, ut dicitur in I Periherm.

[28997] I^{a} q. 14 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia inquantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cuius intelligere est in aeternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt, sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est, quia ea quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, ut dictum est, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et haec propositio, omne scitum a Deo necessarium est esse, consuevit distingui. Quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa, et est sensus, omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus, hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium. Sed obstant quidam, dicentes quod ista distinctio habet locum

in formis separabilibus a subiecto; ut si dicam, album possibile est esse nigrum. Quae quidem de dicto est falsa, et de re est vera, res enim quae est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subiecto, non habet locum praedicta distinctio; ut si dicam, corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo, est inseparabile a re, quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. Haec autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subiecto inhaerentem. Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu sciendi, sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

Articulus 14

[28998] Iª q. 14 a. 14 arg. 1 Ad decimumquartum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

[28999] Iª q. 14 a. 14 arg. 2 Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

[29000] Iª q. 14 a. 14 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo XCIII, *dominus scit cogitationes hominum*. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

[29001] Iª q. 14 a. 14 co. Respondeo dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturae, ut supra dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quae ei insunt, intelligimus; sed divisim, secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt.

[29002] Iª q. 14 a. 14 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

[29003] I^a q. 14 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei, et sic Deus per suum esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum quae per enuntiabilia significantur.

Articulus 15

[29004] I^a q. 14 a. 15 arg. 1 Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quae important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum. Ergo scientia Dei est variabilis, secundum variationem creaturarum.

[29005] I^a q. 14 a. 15 arg. 2 Praeterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

[29006] I^a q. 14 a. 15 arg. 3 Praeterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

[29007] I^a q. 14 a. 15 s. c. Sed contra est quod dicitur Iac. I, quod *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.*

[29008] I^a q. 14 a. 15 co. Respondeo dicendum quod, cum scientia Dei sit eius substantia, ut ex dictis patet; sicut substantia eius est omnino immutabilis, ut supra ostensum est, ita oportet scientiam eius omnino invariabilem esse.

[29009] I^a q. 14 a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus et creator, et huiusmodi, important relationes ad creaturas secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo, quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est, quod dominus et creator, et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt, et ideo huiusmodi relationes varie de Deo dicuntur, secundum variationem creaturarum. Sed scientia et amor, et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse, et ideo invariabiliter praedicantur de Deo.

[29010] I^a q. 14 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset eius scientia

variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia haec propositio implicat quod ante nesciverit et postea sciat.

[29011] I^{a} q. 14 a. 15 ad 3 Ad tertium dicendum quod antiqui nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum, quia eadem res significatur per haec tria, scilicet nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit, sciat, quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed haec opinio falsa est. Tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio quae semel est vera, esset semper vera, quod est contra philosophum, qui dicit quod haec oratio, Socrates sedet, vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quod haec non est vera, quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse et quandoque non esse; ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundum veritatem et falsitatem, puta si, mutata re, eandem opinionem de re illa retineamus, vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere. Quorum neutrum potest esse in Deo.

Articulus 16

[29012] I^{a} q. 14 a. 16 arg. 1 Ad decimumsextum sic proceditur. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

[29013] I^{a} q. 14 a. 16 arg. 2 Praeterea. Scientia speculativa est per abstractionem a rebus, quod divinae scientiae non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

[29014] I^{a} q. 14 a. 16 s. c. Sed contra, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

[29015] I^{a} q. 14 a. 16 co. Respondeo dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia

modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt, operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem, *nam intellectus practicus differt fine a speculativo*, sicut dicitur in III de anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum, ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum, quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea, sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

[29016] I^a q. 14 a. 16 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum, quorundam quidem actu, scilicet eorum quae secundum aliquod tempus fiunt; quorundam vero virtute, scilicet eorum quae potest facere, et tamen nunquam fiunt.

[29017] I^a q. 14 a. 16 ad 2 Ad secundum dicendum quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiae speculativae, sed per accidens, inquantum est humana.

[29018] I^a q. 14 a. 16 ad 3 Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, inquantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae, quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione XV ad quaestionem XXVII

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1888 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 15

Prooemium

[29019] Iª q. 15 pr. Post considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, an sint ideae. Secundo, utrum sint plures, vel una tantum. Tertio, utrum sint omnium quae cognoscuntur a Deo.

Articulus 1

[29020] Iª q. 15 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ideae non sint. Dicit enim Dionysius, VII cap. de Div. Nom., quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt.

[29021] I^{a} q. 15 a. 1 arg. 2 Praeterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra dictum est. Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

[29022] I^{a} q. 15 a. 1 arg. 3 Praeterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

[29023] I^{a} q. 15 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.*

[29024] I^{a} q. 15 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas. Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

[29025] I^{a} q. 15 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

[29026] I^{a} q. 15 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius, et ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

[29027] I^{a} q. 15 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

Articulus 2

[29028] I^{a} q. 15 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideae. Idea enim in Deo est eius essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

[29029] I^{a} q. 15 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiae. Ergo nec plures ideae.

[29030] I^{a} q. 15 a. 2 arg. 3 Si dicatur quod ideae multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas, contra, pluralitas idearum est ab aeterno. Si ergo ideae sunt plures, creaturae autem sunt temporales, ergo temporale erit causa aeterni.

[29031] I^{a} q. 15 a. 2 arg. 4 Praeterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturae non sint ab aeterno, pluralitas idearum non erit ab aeterno, si multiplicentur solum secundum huiusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas personarum, quod est contra Damascenum, dicentem quod in divinis omnia unum sunt, praeter ingenerationem, generationem et processionem. Sic igitur non sunt plures ideae.

[29032] I^{a} q. 15 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.*

[29033] I^{a} q. 15 a. 2 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per philosophum in XII Metaphys. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo, secundum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt.* Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum

similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae.

[29034] Iª q. 15 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.

[29035] Iª q. 15 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum, dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas.

[29036] Iª q. 15 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res.

[29037] Iª q. 15 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo.

Articulus 3

[29038] Iª q. 15 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, sint ideae in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quae cognoscuntur a Deo, sunt ideae.

[29039] Iª q. 15 a. 3 arg. 2 Praeterea, Deus cognoscit ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut supra dictum est. Sed horum non sunt ideae, quia dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom., quod *exemplaria sunt divinae voluntates, determinativae et effectivae rerum.* Ergo non omnium quae a Deo cognoscuntur, sunt ideae in ipso.

[29040] Iª q. 15 a. 3 arg. 3 Praeterea, Deus cognoscit materiam primam, quae non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

[29041] Iª q. 15 a. 3 arg. 4 Praeterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera et singularia et accidentia. Sed horum non sunt ideae, secundum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus. Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideae in ipso.

[29042] I^{a} q. 15 a. 3 s. c. Sed contra, ideae sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet. Sed omnium quae cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quae cognoscit, habet ideam.

[29043] I^{a} q. 15 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

[29044] I^{a} q. 15 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

[29045] I^{a} q. 15 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

[29046] I^{a} q. 15 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

[29047] I^{a} q. 15 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar, quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quae inseparabiliter concomitantur subiectum, quia haec simul fiunt cum subiecto. Accidentia autem quae superveniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quae a principio concomitantur domum, sed ea quae superveniunt domui iam factae, ut picturae vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei, tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur.

Quaestio 16

Prooemium

[29048] I^{a} q. 16 pr. Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est. Circa quam quaeruntur octo. Primo, utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu. Secundo, utrum sit tantum in intellectu componente et dividente. Tertio, de comparatione veri ad ens. Quarto, de comparatione veri ad bonum. Quinto, utrum Deus sit veritas. Sexto, utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus. Septimo, de aeternitate veritatis. Octavo, de incommutabilitate ipsius.

Articulus 1

[29049] I^{a} q. 16 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim, in libro Soliloq., reprobat hanc notificationem veri, verum est id quod videtur, quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terrae sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam, verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere, quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum, verum est id quod est. Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

[29050] I^{a} q. 16 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundum quod intelligitur, quod est error antiquorum philosophorum, qui dicebant omne quod videtur, esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

[29051] I^{a} q. 16 a. 1 arg. 3 *Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis*, ut patet I Poster. *Sed ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa*, secundum philosophum in praedicamentis. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

[29052] I^{a} q. 16 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, VI Metaphys., quod *verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.*

[29053] I^{a} q. 16 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni, ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intel-

lectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum, dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro de vera Relig., dicit quod *veritas est, qua ostenditur id quod est.* Et Hilarius dicit quod *verum est declarativum aut manifestativum esse.* Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de vera Relig., *veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est.* Et quaedam definitio Anselmi, *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*; nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae, *veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.* Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere.

[29054] I^{a} q. 16 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei; et excludit a ratione huius veritatis, comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

[29055] I^{a} q. 16 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu, et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur quae philosophus prosequitur in IV Metaphys. Quae quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

[29056] I^{a} q. 16 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est *ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.*

Articulus 2

[29057] Iª q. 16 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus eius quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solum est in compositione et divisione intellectus.

[29058] Iª q. 16 a. 2 arg. 2 Praeterea, Isaac dicit, in libro de definitionibus, quod veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus complexorum potest adaequari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

[29059] Iª q. 16 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit philosophus, in VI Metaphys., quod circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu neque in rebus.

[29060] Iª q. 16 a. 2 co. Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.

[29061] Iª q. 16 a. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus 3

[29062] Iª q. 16 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est. Ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

[29063] Iª q. 16 a. 3 arg. 2 Praeterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens, nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

[29064] Iª q. 16 a. 3 arg. 3 Praeterea, quae se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens, nam ens non intelligitur nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

[29065] Iª q. 16 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit philosophus, II Metaphys., quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate.

[29066] Iª q. 16 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

[29067] Iª q. 16 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est. Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione.

[29068] Iª q. 16 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

[29069] Iª q. 16 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

Articulus 4

[29070] Iª q. 16 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex I Physic. Sed bonum est universalius quam verum, nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo

bonum prius est secundum rationem quam verum.

[29071] I^{a} q. 16 a. 4 arg. 2 Praeterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est. Sed ea quae sunt in re, sunt priora his quae sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

[29072] I^{a} q. 16 a. 4 arg. 3 Praeterea, veritas est quaedam species virtutis, ut patet in IV Ethic. Sed virtus continetur sub bono, est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus. Ergo bonum est prius quam verum.

[29073] I^{a} q. 16 a. 4 s. c. Sed contra, quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

[29074] I^{a} q. 16 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum, absolute loquendo, prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate, ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

[29075] I^{a} q. 16 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus; et e converso. Unde in ordine appetibilium, bonum se habet ut universale, et verum ut particulare, in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter.

[29076] I^{a} q. 16 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus.

[29077] I^{a} q. 16 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtus quae dicitur veritas, non est veritas communis, sed quaedam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitae dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est veritatem esse in ceteris rebus. Veritas autem iustitiae est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

Articulus 5

[29078] Iª q. 16 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

[29079] Iª q. 16 a. 5 arg. 2 Praeterea, veritas, secundum Augustinum, in libro de vera Relig., est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

[29080] Iª q. 16 a. 5 arg. 3 Praeterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas eius est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, ergo omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo. Quod patet esse falsum.

[29081] Iª q. 16 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicit dominus, Ioan. XIV, *ego sum via, veritas et vita.*

[29082] Iª q. 16 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

[29083] Iª q. 16 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu eius est veritas.

[29084] Iª q. 16 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc, proprie loquendo, non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cum dicitur, pater est a se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

[29085] Iª q. 16 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum ex apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est, unde quidquid est veritatis in hoc quod dico, istum fornicari est verum, totum est a Deo. Sed si arguatur, ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis.

Articulus 6

[29086] Iª q. 16 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia, secundum Augustinum, nihil est maius mente humana, nisi Deus. Sed

veritas est maior mente humana, alioquin mens iudicaret de veritate; nunc autem omnia iudicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quam Deus.

[29087] Iª q. 16 a. 6 arg. 2 Praeterea, Anselmus dicit, in libro de veritate, quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

[29088] Iª q. 16 a. 6 s. c. Sed contra est quod in Psalmo XI dicitur, *diminutae sunt veritates a filiis hominum.*

[29089] Iª q. 16 a. 6 co. Respondeo dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut sanum dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem. Dictum est autem quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; etiam in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit Glossa super illud Psalmi XI, *diminutae sunt veritates a filiis hominum* etc., quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.

[29090] Iª q. 16 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus; sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio eius; sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quod nihil subsistens est maius mente rationali, nisi Deus.

[29091] Iª q. 16 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum.

Articulus 7

[29092] I^a q. 16 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod veritas creata sit aeterna. Dicit enim Augustinus, in libro de libero arbitrio, quod nihil est magis aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est aeterna.

[29093] I^a q. 16 a. 7 arg. 2 Praeterea, omne quod est semper, est aeternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt aeterna. Ergo et verum, quod est maxime universale.

[29094] I^a q. 16 a. 7 arg. 3 Praeterea, id quod est verum in praesenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de praesenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est aeterna.

[29095] I^a q. 16 a. 7 arg. 4 Praeterea, omne quod caret principio et fine, est aeternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine. Quia, si veritas incoepit cum ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliqua veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit, verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est aeterna.

[29096] I^a q. 16 a. 7 s. c. Sed contra est quod solus Deus est aeternus, ut supra habitum est.

[29097] I^a q. 16 a. 7 co. Respondeo dicendum quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim et est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto. Sicut urina dicitur sana, non a sanitate quae in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est quod res denominantur verae a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit aeternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est.

[29098] I^a q. 16 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina.

[29099] I^a q. 16 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus, sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formae, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum, quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahunt ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, si quis sit aeternus.

[29100] I^a q. 16 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quae sunt, semper fuerit

verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura. Quae quidem causa solus Deus est.

[29101] Iª q. 16 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod, quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incoepit. Et antequam huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem non esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est aeterna. Sed nunc verum est dicere veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum nisi veritate quae nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei. Quia ista est veritas de non ente; non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut praecedens esse eius.

Articulus 8

[29102] Iª q. 16 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus, in libro II de libero arbitrio, quod veritas non est aequalis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.

[29103] Iª q. 16 a. 8 arg. 2 Praeterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile, sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

[29104] Iª q. 16 a. 8 arg. 3 Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum, est rectitudo quaedam, inquantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Haec autem propositio, Socrates sedet, accipit a mente divina ut significet Socratem sedere, quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

[29105] Iª q. 16 a. 8 arg. 4 Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum Socrates sedet, sedebit, et sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet. Et eadem ratione cuiuslibet alterius propositionis.

[29106] Iª q. 16 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo XI, *diminutae sunt veritates a filiis hominum.*

[29107] Iª q. 16 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicuntur verae a veritate quae est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quae quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quaelibet alia similitudo, ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte

intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit, alio modo si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet. Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Non quod ipsa sit subiectum mutationis, sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formae mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est secundum quam res naturales dicuntur verae, quae est omnino immutabilis.

[29108] I^{a} q. 16 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate divina.

[29109] I^{a} q. 16 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum et ens sunt convertibilia. Unde, sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in I Physic.; ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quae prius erat.

[29110] I^{a} q. 16 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus. Quae quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur haec propositio, Socrates sedet, eo sedente vera est et veritate rei, inquantum est quaedam vox significativa; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

[29111] I^{a} q. 16 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod sessio Socratis, quae est causa veritatis huius propositionis, Socrates sedet, non eodem modo se habet dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

Quaestio 17

Prooemium

[29112] I^{a} q. 17 pr. Deinde quaeritur de falsitate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum falsitas sit in rebus. Secundo, utrum sit in sensu. Tertio, utrum sit in intellectu. Quarto, de oppositione veri et falsi.

Articulus 1

[29113] I^{a} q. 17 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus, in libro Soliloq., *si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante.*

[29114] I^{a} q. 17 a. 1 arg. 2 Praeterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in libro de vera Relig., *quia non ostendunt aliud quam suam speciem.* Ergo falsum in rebus non invenitur.

[29115] I^{a} q. 17 a. 1 arg. 3 Praeterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est. Sed quaelibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quaelibet res vera est, absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

[29116] I^{a} q. 17 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de vera Relig., quod *omne corpus est verum corpus et falsa unitas*; quia imitatur unitatem, et non est unitas. Sed quaelibet res imitatur divinam bonitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

[29117] I^{a} q. 17 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum verum et falsum opponantur; opposita autem sunt circa idem; necesse est ut ibi prius quaeratur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsae simpliciter et secundum se, inquantum deficiunt a forma artis, unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. Sic autem in rebus dependentibus a Deo, falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat, nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus; in quo malum culpae consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud Psalmi IV, *ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?* Sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitae nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur Ioan. III, *qui facit veritatem, venit ad lucem.* Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsae, non simpliciter, sed secundum quid. Et hoc dupliciter. Uno modo, secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repraesentatur oratione vel intellectu falso. Secundum quem modum quaelibet res potest dici esse falsa, quantum ad id quod ei non inest, sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, ut dicit philosophus in V Metaphys.; et sicut dicit Augustinus, in libro Soliloq., quod *tragoedus est falsus Hector.* Sicut e contrario potest unumquodque dici verum, secundum id quod competit ei. Alio modo, per modum causae. Et sic dicitur res esse falsa, quae nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quae exterius apparent de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium;

ideo ea quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus, in libro Soliloq., quod *eas res falsas nominamus, quae verisimilia apprehendimus.* Et philosophus dicit, in V Metaphys., quod *falsa dicuntur quaecumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quae non sunt.* Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum. Non autem ex hoc quod potest eas confingere, quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in V Metaphys.

[29118] I^a q. 17 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera, secundum id quod non est, dicitur falsa. *Unde verus tragoedus est falsus Hector*, ut dicitur in II Soliloq. Sicut igitur in his quae sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quae sunt, invenitur quaedam ratio falsitatis.

[29119] I^a q. 17 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

[29120] I^a q. 17 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsae, quod esset eas esse falsas simpliciter, sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

[29121] I^a q. 17 a. 1 ad 4 Ad quartum, quod in oppositum obiicitur, dicendum quod similitudo vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum praestat occasionem falsae opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa, sed ubicumque est talis similitudo, quae nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

Articulus 2

[29122] I^a q. 17 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., *si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus, ignoro.* Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur. Et sic falsitas in sensu non est.

[29123] I^a q. 17 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in IV Metaphys., quod *falsitas non est propria sensui, sed phantasiae.*

[29124] I^a q. 17 a. 2 arg. 3 Praeterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

[29125] I^a q. 17 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro Soliloq., *apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.*

[29126] I^a q. 17 a. 2 co. Respondeo dicendum quod falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed inquantum

veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu, ex hoc quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sint. Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et ut in paucioribus, ex eo scilicet quod, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem, sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod, propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

[29127] I^{a} q. 17 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sensum affici, est ipsum eius sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio quo iudicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

[29128] I^{a} q. 17 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium obiectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non est.* Phantasiae autem attribuitur falsitas, quia repraesentat similitudinem rei etiam absentis; unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam philosophus, in V Metaphys., dicit quod umbrae et picturae et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

[29129] I^{a} q. 17 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu sicut in cognoscente verum et falsum.

Articulus 3

[29130] I^{a} q. 17 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

[29131] I^{a} q. 17 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod intellectus semper est rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

[29132] Iª q. 17 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod *ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est.* Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

[29133] Iª q. 17 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Unde, sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem, ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei. Sicut est dictum quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quae consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus vel per accidens. Hac tamen differentia servata, quae supra circa veritatem dicta est, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem, in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est. Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possunt, sic enim definitio non est solum falsa respectu alicuius rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

[29134] Iª q. 17 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando, reducentes illud in quod quid est, sic de eo iudicamus, sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quod omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur, non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

[29135] Iª q. 17 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur, ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa quae statim, intellectis terminis, cognoscuntur, ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subiecti.

Articulus 4

[29136] Iª q. 17 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur sicut quod est et quod non est, *nam verum est id quod est*, ut dicit Augustinus. Sed quod est et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

[29137] Iª q. 17 a. 4 arg. 2 Praeterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero, quia, sicut dicit Augustinus in libro Soliloq., *tragoedus non esset falsus Hector, si non esset verus tragoedus*. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

[29138] Iª q. 17 a. 4 arg. 3 Praeterea, in Deo non est contrarietas aliqua, nihil enim divinae substantiae est contrarium, ut dicit Augustinus, XII de Civit. Dei. Sed Deo opponitur falsitas, nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, Ierem. VIII, *apprehenderunt mendacium*; Glossa, *idest idola*. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

[29139] Iª q. 17 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit philosophus, in II Periherm., ponit enim falsam opinionem verae contrariam.

[29140] Iª q. 17 a. 4 co. Respondeo dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente quam de non ente; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto, ut dicitur IV Metaphys., caecum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subiectum determinat, nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit philosophus, IV Metaphys., ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

[29141] Iª q. 17 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod id quod est in rebus, est veritas rei sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse, contrarietatem habet, sicut probat philosophus, in II Periherm., quod huic opinioni, bonum est bonum, contraria est, bonum non est bonum.

[29142] Iª q. 17 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subiicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum communia sunt, et convertuntur cum ente, unde, sicut omnis privatio fundatur in subiecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

[29143] I^{a} q. 17 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suae bonitatis, neque ratione suae veritatis, quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium, nam verae opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinae, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur verae opinioni de unitate Dei.

Quaestio 18

Prooemium

[29144] I^{a} q. 18 pr. Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quorum sit vivere. Secundo, quid sit vita. Tertio, utrum vita Deo conveniat. Quarto, utrum omnia in Deo sint vita.

Articulus 1

[29145] I^{a} q. 18 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim philosophus, in VIII Physic., quod motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

[29146] I^{a} q. 18 a. 1 arg. 2 Praeterea, plantae dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur in VIII Physic. Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

[29147] I^{a} q. 18 a. 1 arg. 3 Praeterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita, dicuntur enim aquae vivae. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

[29148] I^{a} q. 18 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, VI cap. de Div. Nom., quod *plantae secundum ultimam resonantiam vitae habent vivere*, ex quo potest accipi quod ultimum gradum vitae obtinent plantae. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

[29149] I^{a} q. 18 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ex his quae manifeste vivunt, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit, dicitur enim in libro de vegetabilibus, quod *vita in animalibus manifesta est.* Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere,

quando incipit ex se motum habere; et tandiu iudicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III de anima. Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam, ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.

[29150] I^{a} q. 18 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum caelestium; vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem; et non per proprietatem. Nam motus caeli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quaedam similitudo vitalis operationis. Unde, si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

[29151] I^{a} q. 18 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suae naturae, utpote cum sunt extra locum proprium, cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantae et aliae res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam vel in recedendo ab ea, imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et praeterea, corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in VIII Physic., et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

[29152] I^{a} q. 18 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aquae vivae dicuntur, quae habent continuum fluxum, aquae enim stantes, quae non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuae, ut aquae cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem, inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitae. Sed tamen non est in eis vera ratio vitae, quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

Articulus 2

[29153] I^{a} q. 18 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita sit quaedam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quae sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per philosophum in II libro de anima, qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento

uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ergo vita est operatio quaedam.

[29154] I^a q. 18 a. 2 arg. 2 Praeterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quaedam operatio.

[29155] I^a q. 18 a. 2 arg. 3 Praeterea, cognoscere Deum est operatio quaedam. Haec autem est vita, ut patet per illud Ioan. XVII, *haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum.* Ergo vita est operatio.

[29156] I^a q. 18 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit philosophus, in II de anima, *vivere viventibus est esse.*

[29157] I^a q. 18 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita, aliquando autem sumuntur pro proprietatibus a quibus imponuntur, et hoc minus proprie. Sicut patet quod hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones, et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum, non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; sicut dicit philosophus, IX Ethic., quod *vivere principaliter est sentire vel intelligere.*

[29158] I^a q. 18 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitae. Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et huiusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus; quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim IX Ethic., quod *esse est sentire vel intelligere*, idest habere naturam ad sentiendum vel intelligendum. Et hoc modo distinguit philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quaedam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quae sunt augmentum et generatio; quaedam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quaedam vero, cum his, ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et huiusmodi; quaedam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

[29159] I^{a} q. 18 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiae naturales; sed etiam quaedam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quaedam operationum genera quasi per modum naturae, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quandam similitudinem, quod illa operatio quae est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis, unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita aeterna.

[29160] I^{a} q. 18 a. 2 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

Articulus 3

[29161] I^{a} q. 18 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua secundum quod movent seipsa, ut dictum est. Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

[29162] I^{a} q. 18 a. 3 arg. 2 Praeterea, in omnibus quae vivunt, est accipere aliquod vivendi principium, unde dicitur in II de anima, quod *anima est viventis corporis causa et principium.* Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

[29163] I^{a} q. 18 a. 3 arg. 3 Praeterea, principium vitae in rebus viventibus quae apud nos sunt, est anima vegetabilis, quae non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

[29164] I^{a} q. 18 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXXIII, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

[29165] I^{a} q. 18 a. 3 co. Respondeo dicendum quod vita maxime proprie in Deo est. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo, finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus, sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura. Et huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum. Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quae est principium motus, quam per se

acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo. Sed quamvis huiusmodi animalia formam quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum, haec enim perfectius movent seipsa. Et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequuntur motum. Sicut etiam in artibus, videmus quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, praecipit ei quae inducit formam navis, et haec praecipit illi quae habet executionem tantum, in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde philosophus, in XII Metaphys., ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu.

[29166] I^{a} q. 18 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio, una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III de anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

[29167] I^{a} q. 18 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere. Et propter hoc, sic vivit, quod non habet vivendi principium.

[29168] I^{a} q. 18 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quae indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem

individui. Et propter hoc, in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

Articulus 4

[29169] I^{a} q. 18 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act. XVII, *in ipso vivimus, movemur et sumus.* Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

[29170] I^{a} q. 18 a. 4 arg. 2 Praeterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cum igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

[29171] I^{a} q. 18 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit in libro de vera Relig., substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quae in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum, cum in seipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.

[29172] I^{a} q. 18 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea quae fiunt secundum aliquod tempus; ita mala, et ea quae Deus potest facere, sed nunquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quae nunquam fiunt, sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconveniens.

[29173] I^{a} q. 18 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *quod factum est, in ipso vita erat.* Sed omnia praeter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

[29174] I^{a} q. 18 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vivere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

[29175] I^{a} q. 18 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, inquantum continentur et conservantur virtute divina, sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate. Et sic creaturae dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum apostoli dicentis, *in ipso vivimus, movemur et sumus*, quia et nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res, hoc modo loquendi, in Deo non sunt motus, sed vita.

[29176] I^{a} q. 18 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet

quandoque forma in exemplari et in exemplato, sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile, in domo autem quae est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

[29177] Iª q. 18 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia, sed tamen verius dicitur domus quae est in materia, quam quae est in mente; quia haec est domus in actu, illa autem domus in potentia.

[29178] Iª q. 18 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet mala sint in Dei scientia, inquantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo, cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici quod mala sint vita in Deo. Ea vero quae secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur a Deo, non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

Quaestio 19

Prooemium

[29179] Iª q. 19 pr. Post considerationem eorum quae ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem divinam, ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda, de his quae ad voluntatem absolute pertinent; tertia, de his quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent. Circa ipsam autem voluntatem quaeruntur duodecim. Primo, utrum in Deo sit voluntas. Secundo, utrum Deus velit alia a se. Tertio, utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Quarto, utrum voluntas Dei sit causa rerum. Quinto, utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam. Sexto, utrum voluntas divina semper impleatur. Septimo, utrum voluntas Dei sit mutabilis. Octavo, utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. Nono, utrum in Deo sit voluntas malorum. Decimo, utrum Deus habeat liberum arbitrium. Undecimo, utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. Duodecimo, utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

Articulus 1

[29180] I^{a} q. 19 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit voluntas. Obiectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

[29181] I^{a} q. 19 a. 1 arg. 2 Praeterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitae, imperfectionem designat, quae Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

[29182] I^{a} q. 19 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, in III de anima, voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile. Ut probatur VIII Physic. Ergo in Deo non est voluntas.

[29183] I^{a} q. 19 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. XII, *ut probetis quae sit voluntas Dei.*

[29184] I^{a} q. 19 a. 1 co. Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

[29185] I^{a} q. 19 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quae ab eo fiunt. Et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est, finis enim habet rationem boni.

[29186] I^{a} q. 19 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem, quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quae semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est.

[29187] I^{a} q. 19 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas cuius obiectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab aliquo. Sed obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia. Unde, cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit quod primum movens movet seipsum.

Articulus 2

[29188] I^{a} q. 19 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non velit alia a se. Velle enim divinum est eius esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

[29189] I^{a} q. 19 a. 2 arg. 2 Praeterea, volitum movet voluntatem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in III de anima. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur eius voluntas ab aliquo alio, quod est impossibile.

[29190] I^{a} q. 19 a. 2 arg. 3 Praeterea, cuicumque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quaerit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

[29191] I^{a} q. 19 a. 2 arg. 4 Praeterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis eius sit multiplex, et per consequens eius esse, quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

[29192] I^{a} q. 19 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I Thess. IV, *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

[29193] I^{a} q. 19 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. Quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.

[29194] I^{a} q. 19 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet divinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet. In hoc enim quod dico Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

[29195] I^{a} q. 19 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in his quae volumus propter finem, tota ratio movendi est finis, et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quae volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem, et hoc solum est quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur quod aliquid aliud

moveat voluntatem eius nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam.

[29196] Iª q. 19 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

[29197] Iª q. 19 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

Articulus 3

[29198] Iª q. 19 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim aeternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab aeterno vult, alias, voluntas eius esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

[29199] Iª q. 19 a. 3 arg. 2 Praeterea, Deus vult alia a se, inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

[29200] Iª q. 19 a. 3 arg. 3 Praeterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium, quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est. Sed naturale est ei velle quidquid vult, quia in Deo nihil potest esse praeter naturam, ut dicitur in V Metaphys. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

[29201] Iª q. 19 a. 3 arg. 4 Praeterea, non necesse esse, et possibile non esse, aequipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quae vult, possibile est eum non velle illud; et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet. Et sic imperfecta, quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

[29202] Iª q. 19 a. 3 arg. 5 Praeterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator, in II Physic. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum. Et sic habet aliquam causam priorem.

[29203] Iª q. 19 a. 3 arg. 6 Praeterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est eius essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

[29204] Iª q. 19 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, Ephes. I, *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

[29205] Iª q. 19 a. 3 co. Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet

absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione, supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet. Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem; quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest, sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.

[29206] Iª q. 19 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus ab aeterno vult aliquid, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

[29207] Iª q. 19 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas eius potest esse sine aliis.

[29208] Iª q. 19 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult. Neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

[29209] Iª q. 19 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causae. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quae contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

[29210] Iª q. 19 a. 3 ad 5 Ad quintum ergo dicendum quod causa quae est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

[29211] Iª q. 19 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire, sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.

Articulus 4

[29212] Iª q. 19 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius, cap. IV de Div. Nom., *sicut noster sol, non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis suae radios.* Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et praeeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem. Ergo voluntas Dei non est causa rerum.

[29213] Iª q. 19 a. 4 arg. 2 Praeterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quae est natura eius. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

[29214] Iª q. 19 a. 4 arg. 3 Praeterea, quidquid est causa alicuius per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem, ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quod *quia Deus bonus est, sumus.* Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

[29215] Iª q. 19 a. 4 arg. 4 Praeterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

[29216] Iª q. 19 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. XI, *quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

[29217] Iª q. 19 a. 4 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter. Primo quidem, ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in II Physic., necesse est ut agenti per naturam praedeterminetur finis, et media necessaria ad finem, ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittae praedeterminatur finis et certus modus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem, sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat. Secundo, ex ratione naturalis

agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit, unde, quandiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet. Non igitur agit per necessitatem naturae sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Tertio, ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis, nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

[29218] Iª q. 19 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid, inquantum scilicet, non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quandam importat.

[29219] Iª q. 19 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia essentia Dei est eius intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

[29220] Iª q. 19 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum est obiectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, quia Deus bonus est, sumus, inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est.

[29221] Iª q. 19 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod unius et eiusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed haec omnia in Deo unum sunt.

Articulus 5

[29222] Iª q. 19 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntatis divinae sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus, libro octoginta trium quaest., *quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse?* Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

[29223] Iª q. 19 a. 5 arg. 2 Praeterea, in his quae fiunt a volente qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est

causa omnium rerum, ut ostensum est. Si igitur voluntatis eius non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quaerere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiae essent supervacuae, quae causas aliquorum effectuum assignare nituntur, quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinae.

[29224] I^{a} q. 19 a. 5 arg. 3 Praeterea, quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate eius. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quae fiunt, dependeant ex simplici eius voluntate, et non habeant aliquam aliam causam. Quod est inconveniens.

[29225] I^{a} q. 19 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *omnis causa efficiens maior est eo quod efficitur; nihil tamen maius est voluntate Dei; non ergo causa eius quaerenda est.*

[29226] I^{a} q. 19 a. 5 co. Respondeo dicendum quod nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum voluntas sequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicuius volentis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat. In intellectu autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius. Sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde, si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod velit ordinare ea quae sunt ad finem, in finem. Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.

[29227] I^{a} q. 19 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud.

[29228] I^{a} q. 19 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus; non est supervacuum, etiam cum voluntate Dei, alias causas quaerere. Esset tamen supervacuum, si aliae causae quaererentur ut primae, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III de Trin., *placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, idest voluntatem Dei.*

[29229] I^{a} q. 19 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus praesupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate,

sed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent. Utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera, et voluit eum habere intellectum, ad hoc quod esset homo, et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quae quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde huiusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

Articulus 6

[29230] I^{a} q. 19 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim apostolus, I ad Tim. II, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

[29231] I^{a} q. 19 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit, multa enim bona possunt fieri, quae non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

[29232] I^{a} q. 19 a. 6 arg. 3 Praeterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est. Sed effectus causae primae potest impediri per defectum causae secundae, sicut effectus virtutis motivae impeditur propter debilitatem tibiae. Ergo et effectus divinae voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

[29233] I^{a} q. 19 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXIII, *omnia quaecumque voluit Deus, fecit.*

[29234] I^{a} q. 19 a. 6 co. Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest, potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis, unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

[29235] I^{a} q. 19 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli, quod Deus vult omnes homines salvos fieri etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio, secundum hunc sensum, Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum, Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Iudaeos et gentiles, parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio, secundum Damascenum, intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum, considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari, unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

[29236] I^{a} q. 19 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivae virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae est ordinatus ad res, secundum quod in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo; sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

[29237] I^{a} q. 19 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens, quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est.

Articulus 7

[29238] I^{a} q. 19 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis.

Dicit enim dominus Genes. VI, *poenitet me fecisse hominem.* Sed quemcumque poenitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

[29239] Iª q. 19 a. 7 arg. 2 Praeterea, Ierem. XVIII, ex persona domini dicitur, *loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud; sed si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

[29240] Iª q. 19 a. 7 arg. 3 Praeterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit, nam quandoque praecepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

[29241] Iª q. 19 a. 7 arg. 4 Praeterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est. Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile, sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

[29242] Iª q. 19 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Num. XXIII, *non est Deus, quasi homo, ut mentiatur; neque ut filius hominis, ut mutetur.*

[29243] Iª q. 19 a. 7 co. Respondeo dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem; et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum. Quod non est absque mutatione eius, sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset, ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra quod tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem.

[29244] Iª q. 19 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud verbum domini metaphorice intelligendum est, secundum similitudinem nostram, cum enim nos poenitet, destruimus quod fecimus. Quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cum etiam aliquis homo, absque mutatione voluntatis, interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus poenituisse dicitur, secundum similitudinem operationis, inquantum hominem quem fecerat, per diluvium a facie terrae delevit.

[29245] Iª q. 19 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causae mediae non adaequant virtutem causae primae, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum; sicut resuscitatio Lazari.

Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat, Lazarus non resurget, respiciens vero ad causam primam divinam, poterat dicere, Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem; vel e converso. Sic ergo dicendum est quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum, secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum praedixit Ezechiae, *dispone domui tuae, quia morieris et non vives*, ut habetur Isaiae XXXVIII; neque tamen ita evenit, quia ab aeterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quae immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius, quod *Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium*, scilicet voluntatis suae. Quod ergo dicit, poenitentiam agam ego, intelligitur metaphorice dictum, nam homines quando non implent quod comminati sunt, poenitere videntur.

[29246] I^{a} q. 19 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem; sed quod mutationem velit.

[29247] I^{a} q. 19 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, ut supra dictum est.

Articulus 8

[29248] I^{a} q. 19 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., *nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.*

[29249] I^{a} q. 19 a. 8 arg. 2 Praeterea, omnis causa quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit, quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in II Physic. Sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim apostolus, ad Rom. IX, *voluntati enim eius quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

[29250] I^{a} q. 19 a. 8 arg. 3 Praeterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute, sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatae a Deo, comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem, cum haec conditionalis sit vera, si aliquid Deus vult, illud est; omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

[29251] I^{a} q. 19 a. 8 s. c. Sed contra, omnia bona quae fiunt, Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium et consilium, et omnia huiusmodi.

[29252] I^{a} q. 19 a. 8 co. Respondeo dicendum quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cuius quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis

quia ea quae producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quae producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. Primo quidem, quia effectus alicuius primae causae est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causae primae per defectum causae secundae; sicut virtus solis per defectum plantae impeditur. Nullus autem defectus causae secundae impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundo, quia, si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse praeter intentionem et voluntatem divinam, quod est inconveniens. Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi, ex debilitate enim virtutis activae in semine, contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt, quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

[29253] I^{a} q. 19 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis, necesse est enim hanc conditionalem veram esse, si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

[29254] I^{a} q. 19 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult.

[29255] I^{a} q. 19 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem a prioribus, secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic, non omnia sunt necessaria absolute.

Articulus 9

[29256] I^{a} q. 19 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est, dicit enim Augustinus, in Enchirid., *quamvis ea quae mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen, ut non solum bona, sed etiam ut sint mala, bonum est.* Ergo Deus vult mala.

[29257] I^{a} q. 19 a. 9 arg. 2 Praeterea, dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., erit malum ad omnis

(idest universi) perfectionem conferens. Et Augustinus dicit, in Enchirid., *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis.* Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi, quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

[29258] I^{a} q. 19 a. 9 arg. 3 Praeterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri, quia, cum mala quaedam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

[29259] I^{a} q. 19 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior; est autem Deus omni sapiente homine praestantior; multo igitur minus, Deo auctore, fit aliquis deterior. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur.* Non ergo volente Deo, fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquid deterius. Ergo Deus non vult mala.

[29260] I^{a} q. 19 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem; sed formam, cui coniungitur privatio alterius formae; et generationem unius, quae est corruptio alterius. Leo etiam, occidens cervum, intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpae. Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum, sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.

[29261] I^{a} q. 19 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri, quia, licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quae in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum, quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur, mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dicitur. Quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut praeter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ab bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

[29262] I^{a} q. 19 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi nisi per accidens, ut dictum est. Unde et hoc quod dicit Dionysius, quod malum est ad universi perfectionem conferens, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

[29263] I^{a} q. 19 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet mala fieri, et mala non fieri, contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

Articulus 10

[29264] I^{a} q. 19 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus, in homilia de filio prodigo, *solus Deus est, in quem peccatum non cadit, nec cadere potest; cetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt.*

[29265] I^{a} q. 19 a. 10 arg. 2 Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

[29266] I^{a} q. 19 a. 10 s. c. Sed contra est quod dicit Ambrosius, in libro de fide, *spiritus sanctus dividit singulis prout vult, idest pro liberae voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio.*

[29267] I^{a} q. 19 a. 10 co. Respondeo dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est; respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

[29268] I^{a} q. 19 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium, non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

[29269] I^{a} q. 19 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum malum culpae dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est, manifestum est quod impossibile est eum malum culpae velle. Et tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse. Sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

Articulus 11

[29270] I^{a} q. 19 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur

aliqua signa ex parte divinae scientiae. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinae voluntatis.

[29271] Iª q. 19 a. 11 arg. 2 Praeterea, omne signum quod non concordat ei cuius est signum, est falsum. Si igitur signa quae assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinae voluntati, sunt falsa, si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

[29272] Iª q. 19 a. 11 s. c. Sed contra est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur, *magna opera domini, exquisita in omnes voluntates eius.* Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

[29273] Iª q. 19 a. 11 co. Respondeo dicendum quod in Deo quaedam dicuntur proprie, et quaedam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet. Cum autem aliquae passiones humanae in divinam praedicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus, unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut, apud nos, irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum irae, et propter hoc, ipsa punitio nomine irae significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur. Sicut, cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri, unde praeceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. VI, *fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra.* Sed hoc distat inter voluntatem et iram, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem, voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta, vocatur voluntas beneplaciti, voluntas autem metaphorice dicta, est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

[29274] Iª q. 19 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod scientia non est causa eorum quae fiunt, nisi per voluntatem, non enim quae scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiae, sicut attribuitur voluntati.

[29275] Iª q. 19 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinae, non quia sint signa quod Deus velit, sed quia ea quae in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinae voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira, sed punitio, ex eo ipso quod in nobis est signum irae, in Deo dicitur ira.

Articulus 12

[29276] Iª q. 19 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet, prohibitio, praeceptum, consilium, operatio et permissio. Nam eadem quae nobis praecipit Deus vel consulit, in nobis quandoque operatur, et eadem quae prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

[29277] Iª q. 19 a. 12 arg. 2 Praeterea, nihil Deus operatur, nisi volens, ut dicitur Sap. XI. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo operatio sub voluntate signi comprehendi non debet.

[29278] Iª q. 19 a. 12 arg. 3 Praeterea, operatio et permissio communiter ad omnes creaturas pertinent, quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed praeceptum, consilium et prohibitio pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

[29279] Iª q. 19 a. 12 arg. 4 Praeterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, ut patet per philosophum in II Ethic., et per Dionysium in IV cap. de Div. Nom. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet prohibitio; respectu vero boni, duo signa, scilicet consilium et praeceptum.

[29280] Iª q. 19 a. 12 co. Respondeo dicendum quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, inquantum facit aliquid, vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur, et quantum ad hoc, dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, inquantum non impedit operationem, nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII Physic. Et quantum ad hoc, dicitur signum permissio. Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod fit praecipiendo quod quis vult, et prohibendo contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinae, tanquam signa voluntatis. Quod enim praeceptum, consilium et prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. VI *fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra.* Quod autem permissio vel operatio dicantur Dei voluntas patet per Augustinum, qui dicit in Enchirid., *nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo.* Vel potest dici quod permissio et operatio referuntur ad praesens permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum. Ad futurum vero, prohibitio, respectu mali; respectu vero boni necessarii, praeceptum; respectu vero superabundantis boni, consilium.

[29281] Iª q. 19 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet, circa eandem rem, aliquem diversimode declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere praecepto et consilio et operationi, et prohibitioni vel permissioni.

[29282] Iª q. 19 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem praeceptum vel consilium, tum quia haec est de praesenti, illud de futuro; tum quia haec per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est.

[29283] Iª q. 19 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod creatura rationalis est domina sui actus, et ideo circa ipsam specialia quaedam signa divinae voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se. Sed aliae creaturae non agunt nisi motae ex operatione divina, et ideo circa alias non habent locum nisi operatio et permissio.

[29284] Iª q. 19 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum quod omne malum culpae, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit, quod discordat a voluntate divina et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet prohibitio. Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam. Quia quaedam sunt, sine quibus fruitionem divinae bonitatis consequi non possumus, et respectu horum est praeceptum. Quaedam vero sunt, quibus perfectius consequimur, et respectu horum est consilium. Vel dicendum quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

Quaestio 20

Prooemium

[29285] Iª q. 20 pr. Deinde considerandum est de his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animae, ut gaudium, amor, et huiusmodi; et habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo, de iustitia Dei, et misericordia eius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Deo sit amor. Secundo, utrum amet omnia. Tertio, utrum magis amet unum quam aliud. Quarto, utrum meliora magis amet.

Articulus 1

[29286] Iª q. 20 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor est passio. Ergo amor non est in Deo.

[29287] Iª q. 20 a. 1 arg. 2 Praeterea, amor, ira, tristitia, et huiusmodi, contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

[29288] Iª q. 20 a. 1 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *amor est vis unitiva et concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

[29289] Iª q. 20 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, *Deus caritas est.*

[29290] Iª q. 20 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor. Cum enim actus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria obiecta; bonum

autem principalius et per se est obiectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quam tristitia, et amor quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Rursus, quod est communius, naturaliter est prius, unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quaedam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam, et cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem, remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem. Unde necesse est in eo ponere amorem.

[29291] I^{a} q. 20 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva. Et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III de anima; ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt, non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit philosophus, in VII Ethic., quod *Deus una et simplici operatione gaudet.* Et eadem ratione, sine passione amat.

[29292] I^{a} q. 20 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I de anima, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictae. Sed rursus, ex parte eius quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio; sicut in desiderio, quod est boni non habiti; et in tristitia, quae est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quae tristitiam supponit. Quaedam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est; illa quae imperfectionem important etiam formaliter, Deo convenire non possunt nisi metaphorice, propter similitudinem effectus, ut supra dictum est. Quae autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium, tamen sine passione, ut dictum est.

[29293] I^{a} q. 20 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle

ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione, quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quae sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

Articulus 2

[29294] Iª q. 20 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere quod Deus, extra se positus, in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amet.

[29295] Iª q. 20 a. 2 arg. 2 Praeterea, amor Dei aeternus est. Sed ea quae sunt alia a Deo, non sunt ab aeterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a seipso.

[29296] Iª q. 20 a. 2 arg. 3 Praeterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiae, et amicitiae. Sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentiae, quia nullius extra se eget, nec etiam amore amicitiae, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Ergo Deus non omnia amat.

[29297] Iª q. 20 a. 2 arg. 4 Praeterea, in Psalmo dicitur, *odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

[29298] Iª q. 20 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. XI, *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

[29299] Iª q. 20 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra quod voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat. Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

[29300] Iª q. 20 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod amans sic fit extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis.*

[29301] Iª q. 20 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet creaturae ab aeterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab aeterno in Deo fuerunt, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum, quae in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

[29302] Iª q. 20 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitae, et quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem, sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturae autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatae vitae, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae; inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

[29303] Iª q. 20 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturae quaedam, amat, sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt, et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

Articulus 3

[29304] Iª q. 20 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus aequaliter diligat omnia. Dicitur enim Sap. VI, *aequaliter est ei cura de omnibus.* Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo aequaliter amat omnia.

[29305] Iª q. 20 a. 3 arg. 2 Praeterea, amor Dei est eius essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor eius. Non igitur quaedam aliis magis amat.

[29306] Iª q. 20 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita et scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quaedam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quaedam aliis diligit.

[29307] Iª q. 20 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, super Ioann., *omnia diligit Deus quae fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et de illis eas amplius, quae sunt membra unigeniti sui; et multo magis ipsum unigenitum suum.*

[29308] Iª q. 20 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum amare sit velle bonum alicui, duplici

ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo, ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum; quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri.

[29309] Iª q. 20 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus, non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset; sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat.

[29310] Iª q. 20 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturae vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

[29311] Iª q. 20 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod intelligere et velle significant solum actus, non autem in sua significatione includunt aliqua obiecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle; sicut circa amorem dictum est.

Articulus 4

[29312] Iª q. 20 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum, quia dicitur Rom. VIII, *proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

[29313] Iª q. 20 a. 4 arg. 2 Praeterea, Angelus est melior homine, unde in Psalmo VIII dicitur de homine, *minuisti eum paulo minus ab Angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quam Angelum, dicitur enim Hebr. II, *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

[29314] Iª q. 20 a. 4 arg. 3 Praeterea, Petrus fuit melior Ioanne, quia plus Christum diligebat. Unde dominus, sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens, *Simon Ioannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Ioannem quam Petrum, ut enim dicit Augustinus, super illud Ioan. XXI, *Simon Ioannis diligis me? Hoc ipso signo Ioannes a ceteris discipulis discernitur; non quod solum eum, sed quod plus eum ceteris diligebat.* Non ergo semper magis diligit meliora.

[29315] Iª q. 20 a. 4 arg. 4 Praeterea, melior est innocens poenitente; *cum poenitentia sit secunda tabula post naufragium*, ut dicit Hieronymus. Sed Deus plus diligit poenitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet, dicitur enim Luc. XV, *dico vobis quod maius gaudium erit in caelo super uno*

peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem iustis, qui non indigent poenitentia. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

[29316] I^{a} q. 20 a. 4 arg. 5 Praeterea, melior est iustus praescitus, quam peccator praedestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem praedestinatum, quia vult ei maius bonum, scilicet vitam aeternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

[29317] I^{a} q. 20 a. 4 s. c. Sed contra, unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud quod habetur Eccli. XIII, *omne animal diligit sibi simile.* Sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

[29318] I^{a} q. 20 a. 4 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praedicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei maius bonum velle, voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic, ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

[29319] I^{a} q. 20 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus Christum diligit, non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei maius bonum voluit, quia dedit ei nomen, quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec eius excellentiae deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis, quinimo ex hoc factus est victor gloriosus; *factus enim est principatus super humerum eius*, ut dicitur Isaiae IX.

[29320] I^{a} q. 20 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod naturam humanam assumptam a Dei verbo in persona Christi, secundum praedicta, Deus plus amat quam omnes Angelos, et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicae comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, aequalitas invenitur; cum eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur Apoc. XXI; ita tamen quod quidam Angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturae, Angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano.

[29321] I^{a} q. 20 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod haec dubitatio de Petro et Ioanne multipliciter solvitur. Augustinus namque refert hoc ad mysterium, dicens quod vita activa, quae significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quae significatur per Ioannem, quia magis sentit praesentis vitae angustias, et aestuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa. Quidam vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris; et sic etiam a Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit. Ioannes vero plus dilexit Christum in seipso; et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit matrem. Alii vero dicunt quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore caritatis, et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad maiorem gloriam vitae aeternae. Sed Petrus dicitur plus

dilexisse, quantum ad quandam promptitudinem vel fervorem, Ioannes vero plus dilectus, quantum ad quaedam familiaritatis indicia, quae Christus ei magis demonstrabat, propter eius iuventutem et puritatem. Alii vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum caritatis, Ioannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, et magis dilectus, sed Ioannes secundum quid. Praesumptuosum tamen videtur hoc diiudicare, quia, ut dicitur Prov. XVI, *spirituum ponderator est dominus*, et non alius.

[29322] Iª q. 20 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod poenitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive poenitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. Ceteris tamen paribus, innocentia dignior est et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de poenitente quam de innocente, quia plerumque poenitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem, quod *dux in praelio eum militem plus diligit, qui post fugam conversus, fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit.* Vel, alia ratione, quia aequale donum gratiae plus est, comparatum poenitenti, qui meruit poenam, quam innocenti, qui non meruit. Sicut centum marcae maius donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

[29323] Iª q. 20 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas eius qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo praedestinato peccatori dandum est ex divina voluntate maius bonum, melior est; licet secundum aliquod aliud tempus, sit peior; quia et secundum aliquod tempus, non est nec bonus neque malus.

Quaestio 21

Prooemium

[29324] Iª q. 21 pr. Post considerationem divini amoris, de iustitia et misericordia eius agendum est. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Deo sit iustitia. Secundo, utrum iustitia eius veritas dici possit. Tertio, utrum in Deo sit misericordia. Quarto, utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia.

Articulus 1

[29325] Iª q. 21 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit iustitia. Iustitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec iustitia.

[29326] Iª q. 21 a. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque facit omnia pro libito suae voluntatis, non secundum iustitiam operatur. Sed, sicut dicit apostolus, ad Ephes. I, Deus *operatur omnia secundum consilium suae voluntatis.* Non ergo ei iustitia debet attribui.

[29327] I^a q. 21 a. 1 arg. 3 Praeterea, actus iustitiae est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit iustitia.

[29328] I^a q. 21 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid est in Deo, est eius essentia. Sed hoc non competit iustitiae, dicit enim Boetius, in libro de Hebdomad., quod *bonum essentiam, iustum vero actum respicit.* Ergo iustitia non competit Deo.

[29329] I^a q. 21 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo X, *iustus dominus, et iustitias dilexit.*

[29330] I^a q. 21 a. 1 co. Respondeo dicendum quod duplex est species iustitiae. Una, quae consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus. Et haec dicitur a philosopho, in V Ethic., iustitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum. Et haec non competit Deo, quia, ut dicit apostolus, Rom. XI, *quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Alia, quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius, VIII cap. de Div. Nom., *oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.*

[29331] I^a q. 21 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quaedam sunt circa passiones; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et huiusmodi virtutes Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est; neque appetitus sensitivus, in quo sunt huiusmodi virtutes sicut in subiecto, ut dicit philosophus in III Ethic. Quaedam vero virtutes morales sunt circa operationes; ut puta circa dationes et sumptus, ut iustitia et liberalitas et magnificentia; quae etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit philosophus in X Ethic.

[29332] I^a q. 21 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

[29333] I^a q. 21 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur; sicut servus est domini, et non e converso; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo

aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina, aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatae. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat, et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus, dicens, *cum punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuae condecens est.*

[29334] I^{a} q. 21 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet iustitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei, quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum, quia aliquid dicitur esse bonum, non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad iustum, sicut generale ad speciale.

Articulus 2

[29335] I^{a} q. 21 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia Dei non sit veritas. Iustitia enim est in voluntate, est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus. Veritas autem est in intellectu, secundum philosophum in VI Metaphys. et in VI Ethic. Ergo iustitia non pertinet ad veritatem.

[29336] I^{a} q. 21 a. 2 arg. 2 Praeterea, veritas, secundum philosophum in IV Ethic., est quaedam alia virtus a iustitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem iustitiae.

[29337] I^{a} q. 21 a. 2 s. c. Sed contra est quod in Psalmo LXXXIV dicitur, *misericordia et veritas obviaverunt sibi*; et ponitur ibi veritas pro iustitia.

[29338] I^{a} q. 21 a. 2 co. Respondeo dicendum quod veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, sicut supra dictum est. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura, e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit, ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adaequantur

intellectui, sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiae.

[29339] I^{a} q. 21 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu, sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

[29340] I^{a} q. 21 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod veritas illa de qua loquitur philosophus ibi, est quaedam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate iustitiae dictum est.

Articulus 3

[29341] I^{a} q. 21 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiae, ut dicit Damascenus. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

[29342] I^{a} q. 21 a. 3 arg. 2 Praeterea, misericordia est relaxatio iustitiae. Sed Deus non potest praetermittere id quod ad iustitiam suam pertinet. Dicitur enim II ad Tim. II, *si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest*, negaret autem seipsum, ut dicit Glossa ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

[29343] I^{a} q. 21 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo CX, *miserator et misericors dominus.*

[29344] I^{a} q. 21 a. 3 co. Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem, prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra ostensum est. Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus, pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad iustitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum, absolute considerata, pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est. Sed inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, ut dictum est supra. Inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum

propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero perfectiones datae rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

[29345] Iª q. 21 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum quod obiectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

[29346] Iª q. 21 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando, sicut si alicui cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud, unde apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. V, *donate invicem, sicut et Christus vobis donavit.* Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. II, quod *misericordia superexaltat iudicium.*

Articulus 4

[29347] Iª q. 21 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et iustitia. Quaedam enim opera Dei attribuuntur misericordiae, ut iustificatio impii, quaedam vero iustitiae, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Iac. II, *iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam.* Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et iustitia.

[29348] Iª q. 21 a. 4 arg. 2 Praeterea, apostolus, ad Rom. XV, conversionem Iudaeorum attribuit iustitiae et veritati; conversionem autem gentium, misericordiae. Ergo non in quolibet opere Dei est iustitia et misericordia.

[29349] Iª q. 21 a. 4 arg. 3 Praeterea, multi iusti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est iniustum. Non ergo in omni opere Dei est iustitia et misericordia.

[29350] Iª q. 21 a. 4 arg. 4 Praeterea, iustitiae est reddere debitum, misericordiae autem sublevare miseriam, et sic tam iustitia quam misericordia aliquid praesupponit in suo opere. Sed creatio nihil praesupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque iustitia.

[29351] Iª q. 21 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXIV, *omnes viae domini misericordia et veritas.*

[29352] Iª q. 21 a. 4 co. Respondeo dicendum quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipiatur; quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur. Huius autem necessitatis ratio est, quia, cum debitum quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit

conveniens sapientiae et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio iustitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam. Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praeexistens, vel praeconsideratum, et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius. Cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus; et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus, ex abundantia suae bonitatis, largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit.

[29353] Iª q. 21 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quaedam opera attribuuntur iustitiae et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. Et in iustificatione impii apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit, sicut de Magdalena legitur, Luc. VII, *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

[29354] Iª q. 21 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod iustitia et misericordia Dei apparet in conversione Iudaeorum et gentium, sed aliqua ratio iustitiae apparet in conversione Iudaeorum, quae non apparet in conversione gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

[29355] Iª q. 21 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in hoc etiam quod iusti puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia et misericordia; inquantum per huiusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur; secundum illud Gregorii, *mala quae in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

[29356] Iª q. 21 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet creationi non praesupponatur aliquid in rerum natura, praesupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio iustitiae, inquantum res in esse producitur, secundum quod convenit divinae sapientiae et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiae, inquantum res de non esse in esse mutatur.

Quaestio 22

Prooemium

[29357] I^{a} q. 22 pr. Consideratis autem his quae ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quae respiciunt simul intellectum et voluntatem. Huiusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; praedestinatio vero et reprobatio, et quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter, in ordine ad aeternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur. Circa providentiam autem Dei quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deo conveniat providentia. Secundo, utrum omnia divinae providentiae subsint. Tertio, utrum divina providentia immediate sit de omnibus. Quarto, utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

Articulus 1

[29358] I^{a} q. 22 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia Deo non conveniat. Providentia enim, secundum Tullium, est pars prudentiae. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum philosophum in VI Ethic., Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

[29359] I^{a} q. 22 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid est in Deo, est aeternum. Sed providentia non est aliquid aeternum, est enim circa existentia, quae non sunt aeterna, secundum Damascenum. Ergo providentia non est in Deo.

[29360] I^{a} q. 22 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

[29361] I^{a} q. 22 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, *tu autem, pater, gubernas omnia providentia.*

[29362] I^{a} q. 22 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI Ethic., ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matt. XXIV, *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam.* Secundum quem

modum prudentia vel providentia Deo convenire potest, nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, IV de Consol., dicit quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit.* Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

[29363] I^{a} q. 22 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum philosophum in VI Ethic., prudentia proprie est praeceptiva eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte iudicat. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psalmi, *praeceptum posuit, et non praeteribit.* Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur; non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. I, *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.*

[29364] I^{a} q. 22 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale.

[29365] I^{a} q. 22 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis, nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI Ethic. Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis; cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est.

Articulus 2

[29366] I^{a} q. 22 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint subiecta divinae providentiae. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum, et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem.

[29367] I^{a} q. 22 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.

[29368] I^{a} q. 22 a. 2 arg. 3 Praeterea, quae ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt, unde, secundum philosophum in VI Ethic., prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiae subduntur.

[29369] I^{a} q. 22 a. 2 arg. 4 Praeterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiae alicuius

gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*; et specialiter mali, secundum illud, *dimisit illos secundum desideria cordis eorum.* Non igitur omnia divinae providentiae subsunt.

[29370] I^{a} q. 22 a. 2 arg. 5 Praeterea, apostolus, I Cor. IX, dicit quod *non est Deo cura de bobus*, et eadem ratione, de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinae providentiae.

[29371] I^{a} q. 22 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

[29372] I^{a} q. 22 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere; corruptibilia vero, non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob XXII, *nubes latibulum eius, et circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat.* A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant, in aliis autem individuis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus. Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

[29373] I^{a} q. 22 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum, respectu causae particularis, sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

[29374] I^{a} q. 22 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliter de eo est qui habet curam alicuius

particularis, et de provisore universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid. *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Ex his autem duabus rationibus quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinae providentiae subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

[29375] Iª q. 22 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo non est institutor naturae, sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt. Ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinae providentiae, attribuentes ipsum necessitati materiae; ut Democritus, et alii naturales antiqui.

[29376] Iª q. 22 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod in hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia, sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus; quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, *in manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum, nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom. VIII. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpae, dicitur eos dimittere. Non tamen ita, quod totaliter ab eius providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per eius providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, divinae providentiae subtraxit.

[29377] Iª q. 22 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc curam Dei apostolus a bobus removet. Non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existi-

mavit.

Articulus 3

[29378] Iª q. 22 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

[29379] Iª q. 22 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cuiuslibet rei est eius perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quaelibet igitur causa agens est causa effectus providentiae. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causae secundae.

[29380] Iª q. 22 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in Enchirid., quod *melius est quaedam nescire quam scire, ut vilia*, et idem dicit philosophus, in XII Metaphys. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorundam vilium et malorum.

[29381] Iª q. 22 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob XXXIV, *quem constituit alium super terram? Aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius, *mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit.*

[29382] Iª q. 22 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus; et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium, et hanc attribuit diis qui circumeunt caelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora caelestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat Daemonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus IX de Civ. Dei.

[29383] Iª q. 22 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod habere ministros executores suae providentiae, pertinet ad dignitatem regis, sed quod non habeat rationem eorum quae per eos

agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

[29384] I^{a} q. 22 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet.

[29385] I^{a} q. 22 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur a consideratione meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, et inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cuius voluntas ad malum flecti non potest.

Articulus 4

[29386] I^{a} q. 22 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quae iam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut philosophus probat in VI Metaphys. Sed providentia Dei, cum sit aeterna, praeexistit; et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

[29387] I^{a} q. 22 a. 4 arg. 2 Praeterea, unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

[29388] I^{a} q. 22 a. 4 arg. 3 Praeterea, Boetius dicit, IV de Consol., quod fatum, *ab immobilis providentiae proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit.* Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

[29389] I^{a} q. 22 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *corrumpere naturam non est providentiae.* Hoc autem habet quarundam rerum natura, quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

[29390] I^{a} q. 22 a. 4 co. Respondeo dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

[29391] I^{a} q. 22 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod effectus divinae providentiae non solum

est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario, et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat.

[29392] I^{a} q. 22 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario sive contingenter.

[29393] I^{a} q. 22 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiae, quae non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit, non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

Quaestio 23

Prooemium

[29394] I^{a} q. 23 pr. Post considerationem divinae providentiae, agendum est de praedestinatione, et de libro vitae. Et circa praedestinationem quaeruntur octo. Primo, utrum Deo conveniat praedestinatio. Secundo, quid sit praedestinatio; et utrum ponat aliquid in praedestinato. Tertio, utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum. Quarto, de comparatione praedestinationis ad electionem; utrum scilicet praedestinati eligantur. Quinto, utrum merita sint causa vel ratio praedestinationis, vel reprobationis, aut electionis. Sexto, de certitudine praedestinationis; utrum scilicet praedestinati infallibiliter salventur. Septimo, utrum numerus praedestinatorum sit certus. Octavo, utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

Articulus 1

[29395] I^{a} q. 23 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non praedestinentur a Deo. Dicit enim Damascenus, in II libro, *oportet cognoscere quod omnia quidem praecognoscit Deus, non autem omnia praedeterminat. Praecognoscit enim ea quae in nobis sunt; non autem praedeterminat ea.* Sed merita et demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quae pertinent ad meritum vel demeritum, non praedestinantur a Deo. Et sic hominum praedestinatio tollitur.

[29396] I^{a} q. 23 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnes creaturae ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est. Sed aliae creaturae non dicuntur praedestinari a Deo. Ergo nec homines.

[29397] I^{a} q. 23 a. 1 arg. 3 Praeterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed Angelis non competit praedestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; praedestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus. Ergo homines non praedestinantur.

[29398] I^{a} q. 23 a. 1 arg. 4 Praeterea, beneficia hominibus a Deo collata, per spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud apostoli, I Cor. II, *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines praedestinarentur a Deo, cum praedestinatio sit Dei beneficium, esset praedestinatis nota sua praedestinatio. Quod patet esse falsum.

[29399] I^{a} q. 23 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, *quos praedestinavit, hos et vocavit.*

[29400] I^{a} q. 23 a. 1 co. Respondeo dicendum quod Deo conveniens est homines praedestinare. Omnia enim divinae providentiae subiacent, ut supra ostensum est. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo praeexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur, nam destinare est mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae.

[29401] I^{a} q. 23 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Damascenus nominat praedeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quae sunt praedeterminatae ad unum. Quod patet ex eo quod subdit, *non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde praedestinatio non excluditur.

[29402] I^{a} q. 23 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanae naturae excedit. Unde non proprie dicuntur praedestinari, etsi aliquando abusive praedestinatio nominetur respectu cuiuscumque alterius finis.

[29403] I^{a} q. 23 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod praedestinari convenit Angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem, nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger aut pallidus vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem praedestinationis, utrum aliquis praedestinetur in vitam aeternam a statu miseriae, vel non. Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est.

[29404] Iª q. 23 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua praedestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus, quia sic illi qui non sunt praedestinati, desperarent; et securitas in praedestinatis negligentiam pareret.

Articulus 2

[29405] Iª q. 23 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio ponat aliquid in praedestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo praedestinatio actio est in Deo, oportet quod praedestinatio passio sit in praedestinatis.

[29406] Iª q. 23 a. 2 arg. 2 Praeterea, Origenes dicit, super illud Rom. I, *qui praedestinatus est etc., praedestinatio est eius qui non est, sed destinatio eius est qui est.* Sed Augustinus dicit, in libro de praedestinatione sanctorum, *quid est praedestinatio, nisi destinatio alicuius?* Ergo praedestinatio non est nisi alicuius existentis. Et ita ponit aliquid in praedestinato.

[29407] Iª q. 23 a. 2 arg. 3 Praeterea, praeparatio est aliquid in praeparato. Sed praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei, ut dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct. Ergo praedestinatio est aliquid in praedestinatis.

[29408] Iª q. 23 a. 2 arg. 4 Praeterea, temporale non ponitur in definitione aeterni. Sed gratia, quae est aliquid temporale, ponitur in definitione praedestinationis, nam praedestinatio dicitur esse *praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro.* Ergo praedestinatio non est aliquid aeternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in praedestinatis, nam quidquid est in Deo, est aeternum.

[29409] Iª q. 23 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, quod praedestinatio est praescientia beneficiorum Dei. Sed praescientia non est in praescitis, sed in praesciente. Ergo nec praedestinatio est in praedestinatis, sed in praedestinante.

[29410] Iª q. 23 a. 2 co. Respondeo dicendum quod praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum. Dictum est enim quod praedestinatio est quaedam pars providentiae providentia autem non est in rebus provisis; sed est quaedam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est. Sed executio providentiae, quae gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam, in mente divina existens. Executio autem huius ordinis est passive quidem in praedestinatis; active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis vocatio et magnificatio, secundum illud apostoli, ad Rom. VIII, *quos praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit.*

[29411] Iª q. 23 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actiones in exteriorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est. Et talis actio est praedestinatio. Unde praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato. Sed executio eius, quae transit in exteriores res, ponit in eis

aliquem effectum.

[29412] I^{a} q. 23 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum, et sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur destinare, quod mente firmiter proponimus, et hoc secundo modo dicitur II Machab. cap. VI, *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem.* Et sic destinatio potest esse eius quod non est. Tamen praedestinatio, ratione antecessionis quam importat, potest esse eius quod non est, qualitercumque destinatio sumatur.

[29413] I^{a} q. 23 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est praeparatio. Quaedam patientis, ut patiatur, et haec praeparatio est in praeparato. Quaedam alia est agentis, ut agat, et haec est in agente. Et talis praeparatio est praedestinatio; prout aliquod agens per intellectum dicitur se praeparare ad agendum, inquantum praeconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab aeterno praeparavit praedestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

[29414] I^{a} q. 23 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod gratia non ponitur in definitione praedestinationis, quasi aliquid existens de essentia eius, sed inquantum praedestinatio importat respectum ad gratiam, ut causae ad effectum, et actus ad obiectum. Unde non sequitur quod praedestinatio sit aliquid temporale.

Articulus 3

[29415] I^{a} q. 23 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sap. XI, *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Ergo Deus nullum hominem reprobat.

[29416] I^{a} q. 23 a. 3 arg. 2 Praeterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut praedestinatio ad praedestinatos. Sed praedestinatio est causa salutis praedestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum, dicitur enim Osee XIII, *perditio tua, Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum.* Non ergo Deus aliquem reprobat.

[29417] I^{a} q. 23 a. 3 arg. 3 Praeterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat, dicitur enim Eccle. VII, *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit.* Ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

[29418] I^{a} q. 23 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Malach. I, *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.*

[29419] I^{a} q. 23 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra

quod praedestinatio est pars providentiae. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae providentiae subduntur, ut supra dictum est. Unde, cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare. Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem; ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est. Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

[29420] I^{a} q. 23 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

[29421] I^{a} q. 23 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliter se habet reprobatio in causando, quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et eius quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae; et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetae, scilicet, *perditio tua, Israel, ex te.*

[29422] I^{a} q. 23 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde, cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est quod praedestinatum necesse est salvari, necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpam.

Articulus 4

[29423] I^{a} q. 23 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod, sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur praecipue aliquibus secundum participationem gratiae et gloriae. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat. Quod ad praedestinationem pertinet.

[29424] I^{a} q. 23 a. 4 arg. 2 Praeterea, electio est eorum quae sunt. Sed praedestinatio ab aeterno

est etiam eorum quae non sunt. Ergo praedestinantur aliqui absque electione.

[29425] I^{a} q. 23 a. 4 arg. 3 Praeterea, electio quandam discretionem importat. *Sed Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I Tim. II. Ergo praedestinatio, quae praeordinat homines in salutem, est absque electione.

[29426] I^{a} q. 23 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

[29427] I^{a} q. 23 a. 4 co. Respondeo dicendum quod praedestinatio, secundum rationem, praesupponit electionem; et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia praedestinatio, ut dictum est, est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens, praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam, praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis aeternae, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum; sed ex bono praeexistente incitamur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem praecedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni, secundum rationem; et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti.

[29428] I^{a} q. 23 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si consideretur communicatio bonitatis divinae in communi, absque electione bonitatem suam communicat; inquantum scilicet nihil est, quod non participet aliquid de bonitate eius, ut supra dictum est. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quaedam bona dat aliquibus, quae non dat aliis. Et sic in collatione gratiae et gloriae attenditur electio.

[29429] I^{a} q. 23 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re praeexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quae sunt; sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est. Et ideo, sicut dicit Augustinus, *eliguntur a Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit.*

[29430] I^{a} q. 23 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

Articulus 5

[29431] I^{a} q. 23 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praescientia meritorum sit

causa praedestinationis. Dicit enim apostolus, Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit.* Et Glossa Ambrosii, super illud Rom. IX, *miserebor cui miserebor* etc., dicit, *misericordiam illi dabo, quem praescio toto corde reversurum ad me.* Ergo videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

[29432] I^{a} q. 23 a. 5 arg. 2 Praeterea, praedestinatio divina includit divinam voluntatem, quae irrationabilis esse non potest, cum praedestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit. Sed nulla alia ratio potest esse praedestinationis nisi praescientia meritorum. Ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

[29433] I^{a} q. 23 a. 5 arg. 3 Praeterea, *non est iniquitas apud Deum*, ut dicitur Rom. IX. Iniquum autem esse videtur, ut aequalibus inaequalia dentur. Omnes autem homines sunt aequales et secundum naturam, et secundum peccatum originale, attenditur autem in eis inaequalitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inaequalia praeparat Deus hominibus, praedestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum praescientiam.

[29434] I^{a} q. 23 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, ad Tit. III, *non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita et praedestinavit nos salvos fieri. Non ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

[29435] I^{a} q. 23 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, cum praedestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiritur ratio divinae voluntatis. Dictum est autem supra quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis, ex parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui, propter merita aliqua. Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt quod effectus praedestinationis praeordinatur alicui propter merita praeexistentia in alia vita. Et haec fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit apostolus, Rom. IX, dicens, *cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori.* Fuerunt ergo alii, qui dixerunt quod merita praeexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus praedestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic, ex hoc contingit quod alicui datur praedestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit se praeparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit apostolus, II Cor. III, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus praedestinationis. Unde fuerunt alii, qui dixerunt quod merita sequentia praedestinationis effectum, sunt ratio praedestinationis, ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et praeordinavit se

ei daturum, quia praescivit eum bene usurum gratia; sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus, et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima, divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione. Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae. Sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis; et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam, neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ultimi, *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo praedestinatio, ex parte effectus, pro ratione divinam bonitatem; ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

[29436] I^{a} q. 23 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod usus gratiae praescitus, non est ratio collationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis, ut dictum est.

[29437] I^{a} q. 23 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod praedestinatio habet rationem ex parte effectus, in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est.

[29438] I^{a} q. 23 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat apostolus, ad Rom. IX, dicens, volens Deus osten-

dere iram (idest vindictam iustitiae), et notam facere potentiam suam, sustinuit (idest permisit) *in multa patientia, vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.* Et II Tim. II dicit, *in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia; et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam.* Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, super Ioannem, *quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita, ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra iustitiae rationem, si praedestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praeiudicio iustitiae. Et hoc est quod dicit paterfamilias, Matt. XX, *tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo, facere?*

Articulus 6

[29439] Iª q. 23 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non sit certa. Quia super illud Apoc. III, *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit Augustinus, quod *alius non est accepturus, nisi iste perdiderit.* Potest ergo et acquiri et perdi corona, quae est praedestinationis effectus. Non est igitur praedestinatio certa.

[29440] Iª q. 23 a. 6 arg. 2 Praeterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem praedestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur praedestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est praedestinatio certa.

[29441] Iª q. 23 a. 6 arg. 3 Praeterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non praedestinare quem praedestinavit. Ergo nunc potest non praedestinare. Ergo praedestinatio non est certa.

[29442] Iª q. 23 a. 6 s. c. Sed contra est quod super illud Rom. VIII, *quos praescivit, et praedestinavit* etc., dicit Glossa, *praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.*

[29443] Iª q. 23 a. 6 co. Respondeo dicendum quod praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt, sed quaedam contingenter eveniunt, secundum con-

ditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. Ad hoc etiam consideranda sunt quae supra dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

[29444] Iª q. 23 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corona dicitur esse alicuius, dupliciter. Uno modo, ex praedestinatione divina, et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo, ex merito gratiae, quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco eius subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob XXXIV, *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum Angelorum cadentium substituti sunt homines; et in locum Iudaeorum, gentiles. Substitutus autem in statum gratiae, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quae alius fecit, in aeterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

[29445] Iª q. 23 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet sit possibile eum qui est praedestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito (prout scilicet ponitur) eum esse praedestinatum. Unde non sequitur quod praedestinatio falli possit.

[29446] Iª q. 23 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo; licet, absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo.

Articulus 7

[29447] Iª q. 23 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod numerus praedestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero praedestinatorum potest fieri additio, ut videtur, dicitur enim Deut. I, *dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia*; Glossa, *idest definitum apud Deum, qui novit qui sunt eius.* Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

[29448] Iª q. 23 a. 7 arg. 2 Praeterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio, Deus homines praeordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum praeordinatus a Deo.

[29449] Iª q. 23 a. 7 arg. 3 Praeterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturae. Sed in operibus naturae bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus.

Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi. Cuius contrarium ostenditur Matt. VII, ubi dicitur, *lata et spatiosa est via quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam, angusta est porta, et arcta via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam.* Non ergo est praeordinatus a Deo numerus salvandorum.

[29450] I^{a} q. 23 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de correptione et gratia, *certus est praedestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui.*

[29451] I^{a} q. 23 a. 7 co. Respondeo dicendum quod numerus praedestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter, ut puta si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis, de qua iam diximus. Et ideo oportet dicere quod numerus praedestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae, et arenae maris); sed ratione electionis et definitionis cuiusdam. Ad cuius evidentiam, est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud, sed in tanto numero accipit huiusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti, non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum, vel aliorum huiusmodi, est per se praeordinatus a Deo, sed tot ex huiusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas, principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, inquantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis. Non sic autem omnino est de numero reproborum; qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum. De numero autem omnium praedestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot, quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate*

locandus.

[29452] Iª q. 23 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Deuteronomii est intelligendum de illis qui sunt praenotati a Deo respectu praesentis iustitiae. Horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus praedestinatorum.

[29453] Iª q. 23 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio quantitatis alicuius partis, accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot praedestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

[29454] Iª q. 23 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturae, accidit ut in pluribus; et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus; et defectus ab hoc bono, ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur, sed paucissimi sunt, respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae.

Articulus 8

[29455] Iª q. 23 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non possit iuvari precibus sanctorum. Nullum enim aeternum praeceditur ab aliquo temporali, et per consequens non potest temporale iuvare ad hoc quod aliquod aeternum sit. Sed praedestinatio est aeterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuvare ad hoc quod aliquis praedestinetur. Non ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

[29456] Iª q. 23 a. 8 arg. 2 Praeterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo praedestinanti, unde dicitur Rom. XI, *quis adiuvit spiritum domini? Aut quis consiliarius eius fuit?* Ergo praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum.

[29457] Iª q. 23 a. 8 arg. 3 Praeterea, eiusdem est adiuvari et impediri. Sed praedestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuvari.

[29458] Iª q. 23 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Genes. XXV, quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccae.* Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui praedestinatus fuit. Non autem fuisset impleta praedestinatio, si natus non fuisset. Ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

[29459] Iª q. 23 a. 8 co. Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem divinae praedestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem aeternam consequendam, quia his factis vel non factis, praedestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacrae Scripturae, exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera. Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina praedestinatio. Et haec dicitur fuisse opinio Aegyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacrae Scripturae. Dicitur enim I Reg. XV, porro *triumphator in Israel non parcet, neque poenitudine flectetur.* Et Rom. XI dicitur quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio.* Et ideo aliter dicendum, quod in praedestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa praeordinatio divina, et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum, non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur praedestinatio iuvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus, quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II Petr. I, *satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

[29460] Iª q. 23 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum, quantum ad ipsam praeordinationem.

[29461] Iª q. 23 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur adiuvari per alium, dupliciter. Uno modo, inquantum ab eo accipit virtutem, et sic adiuvari infirmi est, unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud, *quis adiuvit spiritum domini?* Alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundum illud I ad Cor. III, *Dei enim adiutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinae virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

[29462] Iª q. 23 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundae causae non possunt egredi ordinem causae primae universalis, ut supra dictum est; sed ipsum exequuntur. Et ideo praedestinatio per creaturas potest adiuvari, sed non impediri.

Quaestio 24

Prooemium

[29463] I^a q. 24 pr. Deinde considerandum est de libro vitae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, quid sit liber vitae. Secundo, cuius vitae sit liber. Tertio, utrum aliquis possit deleri de libro vitae.

Articulus 1

[29464] I^a q. 24 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod liber vitae non sit idem quod praedestinatio. Dicitur enim Eccli. XXIV, *haec omnia liber vitae*; Glossa, *idest novum et vetus testamentum.* Hoc autem non est praedestinatio. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

[29465] I^a q. 24 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus, in libro XX de Civ. Dei, ait quod liber vitae est quaedam vis divina, qua fiet *ut cuique opera sua bona vel mala in memoriam reducantur.* Sed vis divina non videtur pertinere ad praedestinationem, sed magis ad attributum potentiae. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

[29466] I^a q. 24 a. 1 arg. 3 Praeterea, praedestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitae esset praedestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitae.

[29467] I^a q. 24 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Glossa, super illud Psalmi LXVIII, *deleantur de libro viventium, liber iste est notitia Dei, qua praedestinavit ad vitam, quos praescivit.*

[29468] I^a q. 24 a. 1 co. Respondeo dicendum quod liber vitae in Deo dicitur metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro; utpote milites vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Patet autem ex praemissis quod omnes praedestinati eliguntur a Deo ad habendum vitam aeternam. Ipsa ergo praedestinatorum conscriptio dicitur liber vitae. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Prov. III, *ne obliviscaris legis meae, et praecepta mea cor tuum custodiat*; et post pauca sequitur, *describe illa in tabulis cordis tui.* Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriae. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae. Nam sicut Scriptura libri est signum eorum quae fienda sunt ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum, eorum qui sunt perducendi ad vitam aeternam; secundum illud II Tim. II, *firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit dominus qui sunt eius.*

[29469] I^a q. 24 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod liber vitae potest dici dupliciter. Uno modo, conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, et sic loquimur nunc de libro vitae. Alio modo potest dici liber vitae, conscriptio eorum quae ducunt in vitam. Et hoc dupliciter. Vel sicut agendorum, et sic novum et vetus testamentum dicitur liber vitae. Vel sicut iam factorum, et sic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitae. Sicut etiam liber militiae potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars

militaris, vel in quo recitantur facta militum.

[29470] I^{a} q. 24 a. 1 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

[29471] I^{a} q. 24 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut praedestinationi liber vitae.

[29472] I^{a} q. 24 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod secundum rationem differt liber vitae a praedestinatione. Importat enim notitiam praedestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet.

Articulus 2

[29473] I^{a} q. 24 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liber vitae non sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum. Liber enim vitae est notitia vitae. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitae praecipue dicitur respectu vitae divinae; et non solum respectu vitae praedestinatorum.

[29474] I^{a} q. 24 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut vita gloriae est a Deo, ita vita naturae. Si igitur notitia vitae gloriae dicitur liber vitae, etiam notitia vitae naturae dicetur liber vitae.

[29475] I^{a} q. 24 a. 2 arg. 3 Praeterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriae; ut patet per id quod dicitur Ioan. VI, *nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis Diabolus est?* Sed liber vitae est conscriptio electionis divinae, ut dictum est. Ergo etiam est respectu vitae gratiae.

[29476] I^{a} q. 24 a. 2 s. c. Sed contra est quod liber vitae est notitia praedestinationis, ut dictum est. Sed praedestinatio non respicit vitam gratiae, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam, non enim sunt praedestinati, qui habent gratiam et deficiunt a gloria. Liber igitur vitae non dicitur nisi respectu gloriae.

[29477] I^{a} q. 24 a. 2 co. Respondeo dicendum quod liber vitae, ut dictum est, importat conscriptionem quandam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum, id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis, non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet; hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriae, ut supra dictum est. Unde proprie liber vitae respicit vitam gloriae.

[29478] I^{a} q. 24 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vita divina, etiam prout est vita gloriosa, est Deo naturalis. Unde respectu eius non est electio, et per consequens neque liber vitae. Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quae consequuntur naturam.

[29479] I^{a} q. 24 a. 2 ad 2 Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum. Respectu enim vitae naturalis non est electio, neque liber vitae.

[29480] I^{a} q. 24 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod vita gratiae non habet rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem. Unde ad vitam gratiae non dicitur aliquis eligi, nisi inquantum vita gratiae ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam et excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitae sed secundum quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit, quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam aeternam, secundum participationem gratiae.

Articulus 3

[29481] I^{a} q. 24 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullus deleatur de libro vitae. Dicit enim Augustinus, in XX de Civ. Dei, quod *praescientia Dei, quae non potest falli, liber vitae est.* Sed a praescientia Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque a praedestinatione. Ergo nec de libro vitae potest aliquis deleri.

[29482] I^{a} q. 24 a. 3 arg. 2 Praeterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed liber vitae est quid aeternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

[29483] I^{a} q. 24 a. 3 arg. 3 Praeterea, deletio Scripturae opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitae. Ergo neque inde deleri potest.

[29484] I^{a} q. 24 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXVIII, *deleantur de libro viventium.*

[29485] I^{a} q. 24 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod de libro vitae nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit. Et secundum hoc, aliqui dicuntur esse scripti in libro vitae, inquantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter praesentem iustitiam quam in eis vident. Sed quando apparet, vel in hoc seculo vel in futuro, quod ab hac iustitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa deletio talis, super illud Psalmi LXVIII, *deleantur de libro viventium.* Sed quia non deleri de libro vitae ponitur inter praemia iustorum, secundum illud Apoc. III, *qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae*; quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione; potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitae, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitae conscriptio ordinatorum in vitam aeternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus, scilicet ex praedestinatione divina, et haec ordinatio nunquam deficit; et ex gratia. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita aeterna. Et haec ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita

ad habendum vitam aeternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam ex praedestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitae, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam in seipsa. Et isti nunquam delentur de libro vitae. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam, non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae, non simpliciter, sed secundum quid, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam, non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitae, ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid praesciat, et postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam aeternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

[29486] Iª q. 24 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod deletio, ut dictum est, non refertur ad librum vitae ex parte praescientiae, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte praescitorum, quae sunt mutabilia.

[29487] Iª q. 24 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitae.

[29488] Iª q. 24 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitae, potest dici quod ibi scribatur de novo; vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam aeternam per gratiam. Quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

Quaestio 25

Prooemium

[29489] Iª q. 25 pr. Post considerationem divinae scientiae et voluntatis, et eorum quae ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in Deo sit potentia. Secundo, utrum eius potentia sit infinita. Tertio, utrum sit omnipotens. Quarto, utrum possit facere quod ea quae sunt praeterita, non fuerint. Quinto, utrum Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit. Sexto, utrum quae facit, possit facere meliora.

Articulus 1

[29490] Iª q. 25 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia, secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

[29491] Iª q. 25 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in IX Metaphys., qualibet potentia

melior est eius actus, nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis eius. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est. Ergo nulla potentia est in Deo.

[29492] I^{a} q. 25 a. 1 arg. 3 Praeterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est eius essentia, cum in Deo nullum sit accidens. Essentiae autem divinae non est aliquod principium. Ergo ratio potentiae Deo non convenit.

[29493] I^{a} q. 25 a. 1 arg. 4 Praeterea, supra ostensum est quod scientia Dei et voluntas eius sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

[29494] I^{a} q. 25 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXXVIII, *potens es, domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

[29495] I^{a} q. 25 a. 1 co. Respondeo dicendum quod duplex est potentia, scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius, patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut philosophus dicit, V Metaphys. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

[29496] I^{a} q. 25 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo, nam unumquodque agit secundum quod est actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum, nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo, non autem activa.

[29497] I^{a} q. 25 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

[29498] I^{a} q. 25 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae.

[29499] I^{a} q. 25 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid

differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt. Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectum.

Articulus 2

[29500] Iª q. 25 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum philosophum, in III Physic. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

[29501] Iª q. 25 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile.

[29502] Iª q. 25 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus probat in VIII Physic., quod si potentia alicuius corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem *per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus*, secundum Augustinum, VIII super Genesim ad litteram. Non ergo est eius potentia infinita.

[29503] Iª q. 25 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Hilarius, VIII de Trin., quod Deus est immensae virtutis, vivens, potens. Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

[29504] Iª q. 25 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens; ut patet per ea quae supra dicta sunt, cum de infinitate divinae essentiae ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum, et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, sequitur quod eius potentia sit infinita.

[29505] Iª q. 25 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiae non terminatae per formam; cuiusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est; et per consequens nec eius potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

[29506] Iª q. 25 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu, potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione, sicut potentia solis

non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum, nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit, potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

[29507] I^{a} q. 25 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophus in VIII Physic., probat, quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, quod moveret in non tempore. Et tamen ostendit, quod potentia motoris caeli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundum eius intentionem, quod potentia infinita corporis si esset, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum. Unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est maior, tanto velocius movet, necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet, quod tota virtus eius manifestetur in motu ita, quod moveat in non tempore. Et praesertim, quia movet secundum dispositionem suae voluntatis.

Articulus 3

[29508] I^{a} q. 25 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest, est enim immobilis, ut supra dictum est. Non igitur est omnipotens.

[29509] I^{a} q. 25 a. 3 arg. 2 Praeterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur II Tim. II. Ergo Deus non est omnipotens.

[29510] I^{a} q. 25 a. 3 arg. 3 Praeterea, de Deo dicitur quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat.* Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo maius quam parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid huiusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

[29511] I^{a} q. 25 a. 3 arg. 4 Praeterea, super illud I Cor. I, *stultam fecit Deus sapientiam huius mundi*, dicit Glossa, *sapientiam huius mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile, quod illa impossibile iudicabat.* Unde videtur quod non sit aliquid iudicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia huius mundi iudicat; sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia. Nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium, nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

[29512] Iª q. 25 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. I, *non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

[29513] Iª q. 25 a. 3 co. Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum philosophum, in V Metaphys. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae, hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa, sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

[29514] Iª q. 25 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est. Unde, quod non potest moveri et pati, non repugnat omnipotentiae.

[29515] Iª q. 25 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccare est deficere a perfecta actione, unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae. Et propter hoc, Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamvis philosophus dicat, in IV Topic., quod potest Deus

et studiosus prava agere. Sed hoc intelligitur vel sub conditione cuius antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere si velit, nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cuius antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur, si homo est asinus, habet quatuor pedes. Vel ut intelligatur quod Deus potest aliqua agere, quae nunc prava videntur; quae tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Iovem vel Mercurium.

[29516] Iª q. 25 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit, eius enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia, parcendo hominibus et miserando, perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinae virtutis. Vel quia, ut supra dictum est, effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum, nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsam pertinet prima institutio omnium bonorum.

[29517] Iª q. 25 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quae immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare, et huiusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem, quae autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causae proximae, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quod ea quae sunt impossibilia naturae, etiam Deo impossibilia iudicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

Articulus 4

[29518] Iª q. 25 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod praeterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut caecum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed praeterita non fuisse, est impossibile per accidens, accidit enim Socratem non currere esse impossibile, ex hoc quod praeteriit. Ergo Deus potest facere quod praeterita non fuerint.

[29519] Iª q. 25 a. 4 arg. 2 Praeterea, quidquid Deus facere potuit, potest, cum eius potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo, postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

[29520] Iª q. 25 a. 4 arg. 3 Praeterea, caritas est maior virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare caritatem amissam. Ergo et virginitatem. Ergo potest facere quod illa quae corrupta fuit,

non fuerit corrupta.

[29521] I^{a} q. 25 a. 4 s. c. Sed contra est quod Hieronymus dicit, *cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam.* Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio praeterito quod non fuerit.

[29522] I^{a} q. 25 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Praeterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet et non sedet, ita, quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit praeteritum, dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde praeterita non fuisse, non subiacet divinae potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit, contra Faustum, *quisquis ita dicit, si Deus omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere, si Deus omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint.* Et philosophus dicit, in VI Ethic., quod *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quae sunt facta.*

[29523] I^{a} q. 25 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet praeterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est praeteritum, idest cursus Socratis; tamen, si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute, contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinae potentiae subduntur.

[29524] I^{a} q. 25 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinae potentiae, omnia potest, sed quaedam non subiacent eius potentiae, quia deficiunt a ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinae potentiae, quidquid Deus potuit, potest; aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quae iam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

[29525] I^{a} q. 25 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta, hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit. Sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod caritatem non amiserit.

Articulus 5

[29526] I^{a} q. 25 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quae facit. Deus enim non potest facere quae non praescivit et praeordinavit se facturum. Sed non praescivit neque praeordinavit se facturum, nisi ea quae facit. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

[29527] I^{a} q. 25 a. 5 arg. 2 Praeterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod iustum est

fieri. Sed Deus non debet facere quae non facit, nec iustum est ut faciat quae non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

[29528] Iª q. 25 a. 5 arg. 3 Praeterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est, et conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

[29529] Iª q. 25 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Matt. XXVI, *an non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque pater exhibebat ad repugnandum Iudaeis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

[29530] Iª q. 25 a. 5 co. Respondeo dicendum quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturae; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quae eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivae oliva; ita ex operatione divina non possint aliae res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus Deum non agere quasi ex necessitate naturae, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent. Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum, propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quae est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae, nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, ut supra dictum est, non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facit.

[29531] Iª q. 25 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in nobis, in quibus est aliud potentia et essentia a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius. Tamen, quia voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est; neque sapientia Dei et iustitia determinantur ad hunc ordinem, ut supra dictum est; nihil prohibet esse aliquid in potentia Dei, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud

in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum, non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult, non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura.

[29532] I^{a} q. 25 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum. Sed hoc quod dico conveniens et iustum, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod hoc quod dico conveniens et iustum, prius intelligatur coniungi cum hoc verbo est, ita quod restringatur ad standum pro praesentibus; et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur, est enim sensus, Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et iustum. Si vero prius coniungatur cum hoc verbo potest, quod habet vim ampliandi, et postmodum cum hoc verbo est, significabitur quoddam praesens confusum, et erit locutio vera, sub hoc sensu, Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et iustum.

[29533] I^{a} q. 25 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quae nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

Articulus 6

[29534] I^{a} q. 25 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quae facit. Quidquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

[29535] I^{a} q. 25 a. 6 arg. 2 Praeterea, Augustinus, contra Maximinum, sic argumentatur, *si Deus potuit, et noluit, gignere filium sibi aequalem, invidus fuit.* Eadem ratione, si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

[29536] I^{a} q. 25 a. 6 arg. 3 Praeterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri, quia maximo nihil est maius. Sed, sicut Augustinus dicit in Enchirid., *bona sunt singula quae Deus fecit, sed simul universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo.* Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

[29537] I^{a} q. 25 a. 6 arg. 4 Praeterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, et spiritum

habet non ad mensuram, et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum, et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata, et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quae fecit Deus, potest facere meliora.

[29538] I^{a} q. 25 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Ephes. III, quod *Deus potens est omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus.*

[29539] I^{a} q. 25 a. 6 co. Respondeo dicendum quod bonitas alicuius rei est duplex. Una quidem, quae est de essentia rei; sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia, si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiae substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

[29540] I^{a} q. 25 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly melius sit nomen, verum est, qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo, et quodammodo non, sicut dictum est. Si vero ly melius sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

[29541] I^{a} q. 25 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod de ratione filii est quod aequetur patri, cum ad perfectum venerit, non est autem de ratione creaturae alicuius, quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

[29542] I^{a} q. 25 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et sic esset illud universum melius.

[29543] I^{a} q. 25 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

Quaestio 26

Prooemium

[29544] Iª q. 26 pr. Ultimo autem, post considerationem eorum quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum beatitudo Deo competat. Secundo, secundum quid dicitur Deus esse beatus, utrum secundum actum intellectus. Tertio, utrum sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati. Quarto, utrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

Articulus 1

[29545] Iª q. 26 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. *Beatitudo enim*, secundum Boetium, in III de Consol., *est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

[29546] Iª q. 26 a. 1 arg. 2 Praeterea, beatitudo, sive felicitas, est praemium virtutis, secundum philosophum, in I Ethic. Sed Deo non convenit praemium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

[29547] Iª q. 26 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, I ad Tim. ultimo, *quem suis temporibus ostendet Deus beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium.*

[29548] Iª q. 26 a. 1 co. Respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

[29549] Iª q. 26 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis, quia quae in creaturis multiplicia sunt, in Deo praeexistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est.

[29550] Iª q. 26 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod esse praemium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

Articulus 2

[29551] Iª q. 26 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum

essentiam, quia bonum respicit esse, quod est secundum essentiam, secundum Boetium, in libro de Hebdomad. Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

[29552] I^{a} q. 26 a. 2 arg. 2 Praeterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

[29553] I^{a} q. 26 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXII Moralium, *ipse gloriosus est, qui, dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est.* Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia visio est tota merces, ut dicit Augustinus, videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

[29554] I^{a} q. 26 a. 2 co. Respondeo dicendum quod beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturae. Et inde est quod, sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur.

[29555] I^{a} q. 26 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiae, sed magis secundum rationem intellectus.

[29556] I^{a} q. 26 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod beatitudo, cum sit bonum, est obiectum voluntatis. Obiectum autem praeintelligitur actui potentiae. Unde, secundum modum intelligendi, prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

Articulus 3

[29557] I^{a} q. 26 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit beatitudo cuiuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet. Cum igitur de ratione beatitudinis sit, quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

[29558] I^{a} q. 26 a. 3 arg. 2 Praeterea, beatitudo est finis rationalis naturae ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturae, soli Deo convenit. Ergo beatitudo cuiuslibet beati est solus Deus.

[29559] I^{a} q. 26 a. 3 s. c. Sed contra, beatitudo unius est maior beatitudine alterius, secundum illud I Cor. XV, *stella differt a stella in claritate.* Sed Deo nihil est maius. Ergo beatitudo est

aliquid aliud quam Deus.

[29560] Iª q. 26 a. 3 co. Respondeo dicendum quod beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari, scilicet obiectum actus, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo, quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit; secundum illud Augustini, in V libro Confess., *beatus est qui te novit, etiam si alia ignoret.* Sed ex parte actus intelligentis, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis, in Deo autem est etiam secundum hoc, aliquid increatum.

[29561] Iª q. 26 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beatitudo, quantum ad obiectum, est summum bonum simpliciter, sed quantum ad actum, in creaturis beatis, est summum bonum, non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

[29562] Iª q. 26 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis est duplex, scilicet cuius et quo, ut philosophus dicit, scilicet ipsa res, et usus rei, sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniae. Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio, rei.

Articulus 4

[29563] Iª q. 26 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quaedam beatitudines falsae. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

[29564] Iª q. 26 a. 4 arg. 2 Praeterea, quaedam beatitudo, secundum quosdam, consistit in rebus corporalibus, sicut in voluptatibus, divitiis, et huiusmodi, quae quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

[29565] Iª q. 26 a. 4 s. c. Sed contra est quod beatitudo est perfectio quaedam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

[29566] Iª q. 26 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum, de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium, in III de Consol., habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione, pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt, pro potestate, omnipotentiam, pro dignitate, omnium regimen, pro fama vero, admirationem totius creaturae.

[29567] Iª q. 26 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa,

secundum quod deficit a ratione verae beatitudinis, et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine, quantumcumque tenui, beatitudinis, totum praeexistit in divina beatitudine.

[29568] Iª q. 26 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod bona quae sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundum modum suum. Et haec dicta sufficiant de his quae pertinent ad divinae essentiae unitatem.

Quaestio 27

Prooemium

[29569] Iª q. 27 pr. Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione, secundo, de relationibus originis; tertio, de personis. Circa processionem quaeruntur quinque. Primo, utrum processio sit in divinis. Secundo, utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. Tertio, utrum praeter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis. Quarto, utrum illa alia processio possit dici generatio. Quinto, utrum in divinis sint plures processiones quam duae.

Articulus 1

[29570] Iª q. 27 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

[29571] Iª q. 27 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

[29572] Iª q. 27 a. 1 arg. 3 Praeterea, procedere ab alio videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est. Ergo in Deo processio locum non habet.

[29573] Iª q. 27 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit dominus, Ioan. VIII, *ego ex Deo processi.*

[29574] Iª q. 27 a. 1 co. Respondeo dicendum quod divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa. Et sic accepit Arius, dicens filium procedere a patre sicut primam eius creaturam, et spiritum sanctum procedere a patre et filio sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc, neque filius neque spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de filio, I Ioan. ult., *ut simus in vero filio eius, hic est verus Deus.* Et de spiritu sancto dicitur, I Cor. VI, *nescitis quia membra vestra templum*

sunt spiritus sancti? Templum autem habere solius Dei est. Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, inquantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum patrem filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex virgine. Et eundem dicit spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba domini de se dicentis, Ioan. V, *non potest facere a se filius quidquam*; et multa alia, per quae ostenditur quod non est ipse pater qui filius. Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides Catholica processionem ponit in divinis.

[29575] I^{a} q. 27 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de processione quae est motus localis, vel quae est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum, talis autem processio non est in divinis, ut dictum est.

[29576] I^{a} q. 27 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum, imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum, nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Unde, cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

[29577] I^{a} q. 27 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod procedere a principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii, sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus aedificatorem principium domus, in ratione huius principii includitur conceptio suae artis, et includeretur in ratione primi principii, si aedificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

Articulus 2

[29578] I^{a} q. 27 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod processio quae est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita; et utriusque subiectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

[29579] I^{a} q. 27 a. 2 arg. 2 Praeterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

[29580] I^{a} q. 27 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est, sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

[29581] I^{a} q. 27 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo II, *ego hodie genui te.*

[29582] I^{a} q. 27 a. 2 co. Respondeo dicendum quod processio verbi in divinis dicitur generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto. Et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cuiuscumque, nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus, sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. In viventibus autem quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cuius vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali vivente invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quae est propria viventium. Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est, et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae, et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est. Unde processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur filius.

[29583] I^{a} q. 27 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est.

[29584] Iª q. 27 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus, unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo a quo procedit. Unde non proprie et complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, unde verbum procedens procedit ut eiusdem naturae subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et filius. Unde et his quae pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinae sapientiae, scilicet conceptione et partu, dicitur enim ex persona divinae sapientiae, Proverb. VIII, *nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram; ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas.

[29585] Iª q. 27 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto, alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatae sit accepta a Deo, cum totius substantiae non sit aliquod subiectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis, accipit esse a generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subiecto (quod repugnat subsistentiae divini esse); sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et verbum intelligibiliter procedens, et principium verbi; sicut et quaecumque ad eius perfectionem pertinent, ut supra dictum est.

Articulus 3

[29586] Iª q. 27 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione, et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in primo, ut sit una tantum processio in divinis.

[29587] Iª q. 27 a. 3 arg. 2 Praeterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturae, et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinae naturae. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est, relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

[29588] Iª q. 27 a. 3 arg. 3 Praeterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione verbi, non erit nisi processio amoris, quae est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili, quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est. Ergo in Deo non est alia processio praeter processionem verbi.

[29589] Iª q. 27 a. 3 s. c. Sed contra est quod spiritus sanctus procedit a patre, ut dicitur Ioan. XV. Ipse autem est alius a filio, secundum illud Ioan. XIV, *rogabo patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis.* Ergo in divinis est alia processio praeter processionem verbi.

[29590] I^a q. 27 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in divinis sunt duae processiones, scilicet processio verbi, et quaedam alia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente. Unde et praeter processionem verbi, ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris.

[29591] I^a q. 27 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quae est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

[29592] I^a q. 27 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quae non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliae naturae.

[29593] I^a q. 27 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi, nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis.

Articulus 4

[29594] I^a q. 27 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudine naturae in viventibus, dicitur generatum et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudine naturae, alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

[29595] I^a q. 27 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris, unde dicitur Eccli. XIII, quod *omne animal diligit simile sibi.* Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

[29596] I^a q. 27 a. 4 arg. 3 Praeterea, non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Si igitur in divinis sit quaedam processio amoris, oportet quod, praeter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio

amoris in divinis sit generatio.

[29597] Iª q. 27 a. 4 s. c. Sed contra est quia secundum hoc sequeretur quod spiritus sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus. Quod est contra illud Athanasii, *spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.*

[29598] Iª q. 27 a. 4 co. Respondeo dicendum quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem, voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus, quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

[29599] Iª q. 27 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte huius unitatis non potest accipi propria ratio huius processionis vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia, sed oportet quod propria ratio huius vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quod procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

[29600] Iª q. 27 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet inquantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis, sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

[29601] Iª q. 27 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra. Et quia in creaturis communicatio naturae non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Unde processio quae non est generatio, remansit sine speciali nomine. Sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

Articulus 5

[29602] Iª q. 27 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sint plures processiones in divinis quam duae. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duae processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

[29603] Iª q. 27 a. 5 arg. 2 Praeterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur diffusivum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

[29604] Iª q. 27 a. 5 arg. 3 Praeterea, maior est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multae, quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum; et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quam duae.

[29605] Iª q. 27 a. 5 s. c. Sed contra est quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet filius et spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duae processiones.

[29606] Iª q. 27 a. 5 co. Respondeo dicendum quod processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum quae sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.

[29607] Iª q. 27 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod potentia est principium agendi in aliud, unde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae, sed solum processio creaturarum.

[29608] Iª q. 27 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum, sicut dicit Boetius in libro de Hebd., pertinet ad essentiam et non ad operationem, nisi forte sicut obiectum voluntatis. Unde, cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et huiusmodi alia attributa non accipiuntur aliae processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

[29609] Iª q. 27 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore, sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc eius perfecta fecunditas manifestatur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione XXVIII ad quaestionem XLIII

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1888 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
---------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-
---------------------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”#29610”>I&ordf;
q. 28 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29611”>I&ordf; q. 28 a. 1 arg.
1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29612”>I&ordf; q. 28 a. 1 arg. 2'); docu-
ment.write('<OPTION VALUE=”#29613”>I&ordf; q. 28 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION
VALUE=”#29614”>I&ordf; q. 28 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29615”>I&ordf;
q. 28 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29616”>I&ordf; q. 28 a. 1
co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29617”>I&ordf; q. 28 a. 1 ad 1'); docu-
ment.write('<OPTION VALUE=”#29618”>I&ordf; q. 28 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION
```

VALUE=”#29619”>I&ordf; q. 28 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29620”>I&ordf; q. 28 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29621”>I&ordf; q. 28 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29622”>I&ordf; q. 28 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29623”>I&ordf; q. 28 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29624”>I&ordf; q. 28 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29625”>I&ordf; q. 28 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29626”>I&ordf; q. 28 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29627”>I&ordf; q. 28 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29628”>I&ordf; q. 28 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29629”>I&ordf; q. 28 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29630”>I&ordf; q. 28 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29631”>I&ordf; q. 28 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29632”>I&ordf; q. 28 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29633”>I&ordf; q. 28 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29634”>I&ordf; q. 28 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29635”>I&ordf; q. 28 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29636”>I&ordf; q. 28 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29637”>I&ordf; q. 28 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29638”>I&ordf; q. 28 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29639”>I&ordf; q. 28 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29640”>I&ordf; q. 28 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29641”>I&ordf; q. 28 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29642”>I&ordf; q. 28 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29643”>I&ordf; q. 28 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29644”>I&ordf; q. 28 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29645”>I&ordf; q. 28 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29646”>I&ordf; q. 28 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29647”>I&ordf; q. 28 a. 4 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29648”>I&ordf; q. 29 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29649”>I&ordf; q. 29 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29650”>I&ordf; q. 29 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29651”>I&ordf; q. 29 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29652”>I&ordf; q. 29 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29653”>I&ordf; q. 29 a. 1 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29654”>I&ordf; q. 29 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29655”>I&ordf; q. 29 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29656”>I&ordf; q. 29 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29657”>I&ordf; q. 29 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29658”>I&ordf; q. 29 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29659”>I&ordf; q. 29 a. 1 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29660”>I&ordf; q. 29 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29661”>I&ordf; q. 29 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29662”>I&ordf; q. 29 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29663”>I&ordf; q. 29 a. 2 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29664”>I&ordf; q. 29 a. 2 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29665”>I&ordf; q. 29 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29666”>I&ordf; q. 29 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29667”>I&ordf; q. 29 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION

VALUE=”#29668”>I&ordf; q. 29 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29669”>I&ordf; q. 29 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29670”>I&ordf; q. 29 a. 2 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29671”>I&ordf; q. 29 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29672”>I&ordf; q. 29 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29673”>I&ordf; q. 29 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29674”>I&ordf; q. 29 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29675”>I&ordf; q. 29 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29676”>I&ordf; q. 29 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29677”>I&ordf; q. 29 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29678”>I&ordf; q. 29 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29679”>I&ordf; q. 29 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29680”>I&ordf; q. 29 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29681”>I&ordf; q. 29 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29682”>I&ordf; q. 29 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29683”>I&ordf; q. 29 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29684”>I&ordf; q. 29 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29685”>I&ordf; q. 29 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29686”>I&ordf; q. 29 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29687”>I&ordf; q. 29 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29688”>I&ordf; q. 29 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29689”>I&ordf; q. 29 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29690”>I&ordf; q. 29 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29691”>I&ordf; q. 30 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29692”>I&ordf; q. 30 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29693”>I&ordf; q. 30 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29694”>I&ordf; q. 30 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29695”>I&ordf; q. 30 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29696”>I&ordf; q. 30 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29697”>I&ordf; q. 30 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29698”>I&ordf; q. 30 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29699”>I&ordf; q. 30 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29700”>I&ordf; q. 30 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29701”>I&ordf; q. 30 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29702”>I&ordf; q. 30 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29703”>I&ordf; q. 30 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29704”>I&ordf; q. 30 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29705”>I&ordf; q. 30 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29706”>I&ordf; q. 30 a. 2 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29707”>I&ordf; q. 30 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29708”>I&ordf; q. 30 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29709”>I&ordf; q. 30 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29710”>I&ordf; q. 30 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29711”>I&ordf; q. 30 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29712”>I&ordf; q. 30 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29713”>I&ordf; q. 30 a. 2 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29714”>I&ordf; q. 30 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29715”>I&ordf; q. 30 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29716”>I&ordf; q. 30 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION

```
VALUE=”#29717”>I&ordf; q. 30 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29718”>I&ordf;
q. 30 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29719”>I&ordf; q. 30 a. 3
ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29720”>I&ordf; q. 30 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29721”>I&ordf; q. 30 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION
VALUE=”#29722”>I&ordf; q. 30 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29723”>I&ordf;
q. 30 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29724”>I&ordf; q. 30
a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29725”>I&ordf; q. 30 a. 4
s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29726”>I&ordf; q. 30 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29727”>I&ordf; q. 30 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION
VALUE=”#29728”>I&ordf; q. 30 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29729”>I&ordf;
q. 30 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29730”>I&ordf; q. 31 pr.');
document.write('<OPTION VALUE=”#29731”>I&ordf; q. 31 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29732”>I&ordf; q. 31 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION
VALUE=”#29733”>I&ordf; q. 31 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29734”>I&ordf;
q. 31 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29735”>I&ordf; q. 31
a. 1 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29736”>I&ordf; q. 31 a. 1
s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29737”>I&ordf; q. 31 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29738”>I&ordf; q. 31 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION
VALUE=”#29739”>I&ordf; q. 31 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29740”>I&ordf;
q. 31 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29741”>I&ordf; q. 31 a.
1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29742”>I&ordf; q. 31 a. 1 ad 5');
document.write('<OPTION VALUE=”#29743”>I&ordf; q. 31 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29744”>I&ordf; q. 31 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION
VALUE=”#29745”>I&ordf; q. 31 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29746”>I&ordf;
q. 31 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29747”>I&ordf; q. 31 a. 2
s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29748”>I&ordf; q. 31 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29749”>I&ordf; q. 31 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION
VALUE=”#29750”>I&ordf; q. 31 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29751”>I&ordf;
q. 31 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29752”>I&ordf; q. 31 a. 2
ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29753”>I&ordf; q. 31 a. 3 arg. 1');
document.write('<OPTION VALUE=”#29754”>I&ordf; q. 31 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29755”>I&ordf; q. 31 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION
VALUE=”#29756”>I&ordf; q. 31 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29757”>I&ordf;
q. 31 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29758”>I&ordf; q. 31 a. 3
ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29759”>I&ordf; q. 31 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29760”>I&ordf; q. 31 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION
VALUE=”#29761”>I&ordf; q. 31 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29762”>I&ordf;
q. 31 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29763”>I&ordf; q. 31
a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29764”>I&ordf; q. 31 a. 4 arg.
4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29765”>I&ordf; q. 31 a. 4 s. c.'); docu-
```

ment.write('<OPTION VALUE=”#29766”>I&ordf; q. 31 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29767”>I&ordf; q. 31 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29768”>I&ordf; q. 31 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29769”>I&ordf; q. 31 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29770”>I&ordf; q. 31 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29771”>I&ordf; q. 32 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29772”>I&ordf; q. 32 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29773”>I&ordf; q. 32 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29774”>I&ordf; q. 32 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29775”>I&ordf; q. 32 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29776”>I&ordf; q. 32 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29777”>I&ordf; q. 32 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29778”>I&ordf; q. 32 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29779”>I&ordf; q. 32 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29780”>I&ordf; q. 32 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29781”>I&ordf; q. 32 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29782”>I&ordf; q. 32 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29783”>I&ordf; q. 32 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29784”>I&ordf; q. 32 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29785”>I&ordf; q. 32 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29786”>I&ordf; q. 32 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29787”>I&ordf; q. 32 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29788”>I&ordf; q. 32 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29789”>I&ordf; q. 32 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29790”>I&ordf; q. 32 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29791”>I&ordf; q. 32 a. 3 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29792”>I&ordf; q. 32 a. 3 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29793”>I&ordf; q. 32 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29794”>I&ordf; q. 32 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29795”>I&ordf; q. 32 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29796”>I&ordf; q. 32 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29797”>I&ordf; q. 32 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29798”>I&ordf; q. 32 a. 3 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29799”>I&ordf; q. 32 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29800”>I&ordf; q. 32 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29801”>I&ordf; q. 32 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29802”>I&ordf; q. 32 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29803”>I&ordf; q. 32 a. 4 ad'); document.write('<OPTION VALUE=”#29804”>I&ordf; q. 33 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29805”>I&ordf; q. 33 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29806”>I&ordf; q. 33 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29807”>I&ordf; q. 33 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29808”>I&ordf; q. 33 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29809”>I&ordf; q. 33 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29810”>I&ordf; q. 33 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29811”>I&ordf; q. 33 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29812”>I&ordf; q. 33 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29813”>I&ordf; q. 33 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29814”>I&ordf; q. 33 a. 2 arg.

2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29815”>I&ordf; q. 33 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29816”>I&ordf; q. 33 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29817”>I&ordf; q. 33 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29818”>I&ordf; q. 33 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29819”>I&ordf; q. 33 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29820”>I&ordf; q. 33 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29821”>I&ordf; q. 33 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29822”>I&ordf; q. 33 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29823”>I&ordf; q. 33 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29824”>I&ordf; q. 33 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29825”>I&ordf; q. 33 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29826”>I&ordf; q. 33 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29827”>I&ordf; q. 33 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29828”>I&ordf; q. 33 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29829”>I&ordf; q. 33 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29830”>I&ordf; q. 33 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29831”>I&ordf; q. 33 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29832”>I&ordf; q. 33 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29833”>I&ordf; q. 33 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29834”>I&ordf; q. 33 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29835”>I&ordf; q. 33 a. 4 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29836”>I&ordf; q. 33 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29837”>I&ordf; q. 33 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29838”>I&ordf; q. 33 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29839”>I&ordf; q. 33 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29840”>I&ordf; q. 33 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29841”>I&ordf; q. 33 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29842”>I&ordf; q. 33 a. 4 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29843”>I&ordf; q. 34 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29844”>I&ordf; q. 34 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29845”>I&ordf; q. 34 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29846”>I&ordf; q. 34 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29847”>I&ordf; q. 34 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29848”>I&ordf; q. 34 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29849”>I&ordf; q. 34 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29850”>I&ordf; q. 34 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29851”>I&ordf; q. 34 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29852”>I&ordf; q. 34 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29853”>I&ordf; q. 34 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29854”>I&ordf; q. 34 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29855”>I&ordf; q. 34 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29856”>I&ordf; q. 34 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29857”>I&ordf; q. 34 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29858”>I&ordf; q. 34 a. 2 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29859”>I&ordf; q. 34 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29860”>I&ordf; q. 34 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29861”>I&ordf; q. 34 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29862”>I&ordf; q. 34 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29863”>I&ordf; q. 34 a. 2 ad 3'); docu-

ment.write('<OPTION VALUE=”#29864”>I&ordf; q. 34 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29865”>I&ordf; q. 34 a. 2 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29866”>I&ordf; q. 34 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29867”>I&ordf; q. 34 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29868”>I&ordf; q. 34 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29869”>I&ordf; q. 34 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29870”>I&ordf; q. 34 a. 3 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29871”>I&ordf; q. 34 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29872”>I&ordf; q. 34 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29873”>I&ordf; q. 34 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29874”>I&ordf; q. 34 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29875”>I&ordf; q. 34 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29876”>I&ordf; q. 34 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29877”>I&ordf; q. 34 a. 3 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29878”>I&ordf; q. 35 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29879”>I&ordf; q. 35 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29880”>I&ordf; q. 35 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29881”>I&ordf; q. 35 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29882”>I&ordf; q. 35 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29883”>I&ordf; q. 35 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29884”>I&ordf; q. 35 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29885”>I&ordf; q. 35 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29886”>I&ordf; q. 35 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29887”>I&ordf; q. 35 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29888”>I&ordf; q. 35 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29889”>I&ordf; q. 35 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29890”>I&ordf; q. 35 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29891”>I&ordf; q. 35 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29892”>I&ordf; q. 35 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29893”>I&ordf; q. 35 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29894”>I&ordf; q. 35 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29895”>I&ordf; q. 36 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29896”>I&ordf; q. 36 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29897”>I&ordf; q. 36 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29898”>I&ordf; q. 36 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29899”>I&ordf; q. 36 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29900”>I&ordf; q. 36 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29901”>I&ordf; q. 36 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29902”>I&ordf; q. 36 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29903”>I&ordf; q. 36 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29904”>I&ordf; q. 36 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29905”>I&ordf; q. 36 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29906”>I&ordf; q. 36 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29907”>I&ordf; q. 36 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29908”>I&ordf; q. 36 a. 2 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29909”>I&ordf; q. 36 a. 2 arg. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#29910”>I&ordf; q. 36 a. 2 arg. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#29911”>I&ordf; q. 36 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29912”>I&ordf; q. 36 a. 2

co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29913”>I&ordf; q. 36 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29914”>I&ordf; q. 36 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29915”>I&ordf; q. 36 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29916”>I&ordf; q. 36 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29917”>I&ordf; q. 36 a. 2 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29918”>I&ordf; q. 36 a. 2 ad 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#29919”>I&ordf; q. 36 a. 2 ad 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#29920”>I&ordf; q. 36 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29921”>I&ordf; q. 36 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29922”>I&ordf; q. 36 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29923”>I&ordf; q. 36 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29924”>I&ordf; q. 36 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29925”>I&ordf; q. 36 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29926”>I&ordf; q. 36 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29927”>I&ordf; q. 36 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29928”>I&ordf; q. 36 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29929”>I&ordf; q. 36 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29930”>I&ordf; q. 36 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29931”>I&ordf; q. 36 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29932”>I&ordf; q. 36 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29933”>I&ordf; q. 36 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29934”>I&ordf; q. 36 a. 4 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29935”>I&ordf; q. 36 a. 4 arg. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#29936”>I&ordf; q. 36 a. 4 arg. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#29937”>I&ordf; q. 36 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29938”>I&ordf; q. 36 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29939”>I&ordf; q. 36 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29940”>I&ordf; q. 36 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29941”>I&ordf; q. 36 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29942”>I&ordf; q. 36 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29943”>I&ordf; q. 36 a. 4 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29944”>I&ordf; q. 36 a. 4 ad 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#29945”>I&ordf; q. 36 a. 4 ad 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#29946”>I&ordf; q. 37 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29947”>I&ordf; q. 37 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29948”>I&ordf; q. 37 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29949”>I&ordf; q. 37 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29950”>I&ordf; q. 37 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29951”>I&ordf; q. 37 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29952”>I&ordf; q. 37 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29953”>I&ordf; q. 37 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29954”>I&ordf; q. 37 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29955”>I&ordf; q. 37 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29956”>I&ordf; q. 37 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29957”>I&ordf; q. 37 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29958”>I&ordf; q. 37 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29959”>I&ordf; q. 37 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29960”>I&ordf; q. 37 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29961”>I&ordf; q. 37 a. 2

co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29962”>I&ordf; q. 37 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29963”>I&ordf; q. 37 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29964”>I&ordf; q. 37 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29965”>I&ordf; q. 38 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29966”>I&ordf; q. 38 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29967”>I&ordf; q. 38 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29968”>I&ordf; q. 38 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29969”>I&ordf; q. 38 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29970”>I&ordf; q. 38 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29971”>I&ordf; q. 38 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29972”>I&ordf; q. 38 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29973”>I&ordf; q. 38 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29974”>I&ordf; q. 38 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29975”>I&ordf; q. 38 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29976”>I&ordf; q. 38 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29977”>I&ordf; q. 38 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29978”>I&ordf; q. 38 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29979”>I&ordf; q. 38 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29980”>I&ordf; q. 38 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29981”>I&ordf; q. 38 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29982”>I&ordf; q. 38 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29983”>I&ordf; q. 38 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29984”>I&ordf; q. 39 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29985”>I&ordf; q. 39 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29986”>I&ordf; q. 39 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29987”>I&ordf; q. 39 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29988”>I&ordf; q. 39 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29989”>I&ordf; q. 39 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#29990”>I&ordf; q. 39 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29991”>I&ordf; q. 39 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29992”>I&ordf; q. 39 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29993”>I&ordf; q. 39 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#29994”>I&ordf; q. 39 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#29995”>I&ordf; q. 39 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#29996”>I&ordf; q. 39 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#29997”>I&ordf; q. 39 a. 2 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#29998”>I&ordf; q. 39 a. 2 arg. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#29999”>I&ordf; q. 39 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30000”>I&ordf; q. 39 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30001”>I&ordf; q. 39 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30002”>I&ordf; q. 39 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30003”>I&ordf; q. 39 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30004”>I&ordf; q. 39 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30005”>I&ordf; q. 39 a. 2 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#30006”>I&ordf; q. 39 a. 2 ad 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#30007”>I&ordf; q. 39 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30008”>I&ordf; q. 39 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30009”>I&ordf; q. 39 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30010”>I&ordf; q. 39 a. 3 arg.

4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30011”>I&ordf; q. 39 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30012”>I&ordf; q. 39 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30013”>I&ordf; q. 39 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30014”>I&ordf; q. 39 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30015”>I&ordf; q. 39 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30016”>I&ordf; q. 39 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30017”>I&ordf; q. 39 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30018”>I&ordf; q. 39 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30019”>I&ordf; q. 39 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30020”>I&ordf; q. 39 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30021”>I&ordf; q. 39 a. 4 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#30022”>I&ordf; q. 39 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30023”>I&ordf; q. 39 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30024”>I&ordf; q. 39 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30025”>I&ordf; q. 39 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30026”>I&ordf; q. 39 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30027”>I&ordf; q. 39 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30028”>I&ordf; q. 39 a. 4 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#30029”>I&ordf; q. 39 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30030”>I&ordf; q. 39 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30031”>I&ordf; q. 39 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30032”>I&ordf; q. 39 a. 5 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30033”>I&ordf; q. 39 a. 5 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#30034”>I&ordf; q. 39 a. 5 arg. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#30035”>I&ordf; q. 39 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30036”>I&ordf; q. 39 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30037”>I&ordf; q. 39 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30038”>I&ordf; q. 39 a. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30039”>I&ordf; q. 39 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30040”>I&ordf; q. 39 a. 5 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30041”>I&ordf; q. 39 a. 5 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#30042”>I&ordf; q. 39 a. 5 ad 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#30043”>I&ordf; q. 39 a. 6 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30044”>I&ordf; q. 39 a. 6 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30045”>I&ordf; q. 39 a. 6 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30046”>I&ordf; q. 39 a. 6 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30047”>I&ordf; q. 39 a. 6 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30048”>I&ordf; q. 39 a. 6 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30049”>I&ordf; q. 39 a. 7 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30050”>I&ordf; q. 39 a. 7 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30051”>I&ordf; q. 39 a. 7 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30052”>I&ordf; q. 39 a. 7 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30053”>I&ordf; q. 39 a. 7 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30054”>I&ordf; q. 39 a. 7 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30055”>I&ordf; q. 39 a. 7 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30056”>I&ordf; q. 39 a. 7 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30057”>I&ordf; q. 39 a. 8 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30058”>I&ordf; q. 39 a. 8 arg. 2'); docu-

ment.write('<OPTION VALUE=”#30059”>I&ordf; q. 39 a. 8 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30060”>I&ordf; q. 39 a. 8 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30061”>I&ordf; q. 39 a. 8 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#30062”>I&ordf; q. 39 a. 8 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30063”>I&ordf; q. 39 a. 8 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30064”>I&ordf; q. 40 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30065”>I&ordf; q. 40 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30066”>I&ordf; q. 40 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30067”>I&ordf; q. 40 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30068”>I&ordf; q. 40 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30069”>I&ordf; q. 40 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30070”>I&ordf; q. 40 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30071”>I&ordf; q. 40 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30072”>I&ordf; q. 40 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30073”>I&ordf; q. 40 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30074”>I&ordf; q. 40 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30075”>I&ordf; q. 40 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30076”>I&ordf; q. 40 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30077”>I&ordf; q. 40 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30078”>I&ordf; q. 40 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30079”>I&ordf; q. 40 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30080”>I&ordf; q. 40 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30081”>I&ordf; q. 40 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30082”>I&ordf; q. 40 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30083”>I&ordf; q. 40 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30084”>I&ordf; q. 40 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30085”>I&ordf; q. 40 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30086”>I&ordf; q. 40 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30087”>I&ordf; q. 40 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30088”>I&ordf; q. 40 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30089”>I&ordf; q. 40 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30090”>I&ordf; q. 40 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30091”>I&ordf; q. 40 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30092”>I&ordf; q. 40 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30093”>I&ordf; q. 40 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30094”>I&ordf; q. 40 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30095”>I&ordf; q. 40 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30096”>I&ordf; q. 40 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30097”>I&ordf; q. 40 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30098”>I&ordf; q. 40 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30099”>I&ordf; q. 41 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30100”>I&ordf; q. 41 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30101”>I&ordf; q. 41 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30102”>I&ordf; q. 41 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30103”>I&ordf; q. 41 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30104”>I&ordf; q. 41 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30105”>I&ordf; q. 41 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30106”>I&ordf; q. 41 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30107”>I&ordf; q. 41 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION

VALUE=”#30108”>I&ordf; q. 41 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30109”>I&ordf; q. 41 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30110”>I&ordf; q. 41 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30111”>I&ordf; q. 41 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30112”>I&ordf; q. 41 a. 2 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#30113”>I&ordf; q. 41 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30114”>I&ordf; q. 41 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30115”>I&ordf; q. 41 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30116”>I&ordf; q. 41 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30117”>I&ordf; q. 41 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30118”>I&ordf; q. 41 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30119”>I&ordf; q. 41 a. 2 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#30120”>I&ordf; q. 41 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30121”>I&ordf; q. 41 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30122”>I&ordf; q. 41 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30123”>I&ordf; q. 41 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30124”>I&ordf; q. 41 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30125”>I&ordf; q. 41 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30126”>I&ordf; q. 41 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30127”>I&ordf; q. 41 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30128”>I&ordf; q. 41 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30129”>I&ordf; q. 41 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30130”>I&ordf; q. 41 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30131”>I&ordf; q. 41 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30132”>I&ordf; q. 41 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30133”>I&ordf; q. 41 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30134”>I&ordf; q. 41 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30135”>I&ordf; q. 41 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30136”>I&ordf; q. 41 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30137”>I&ordf; q. 41 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30138”>I&ordf; q. 41 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30139”>I&ordf; q. 41 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30140”>I&ordf; q. 41 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30141”>I&ordf; q. 41 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30142”>I&ordf; q. 41 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30143”>I&ordf; q. 41 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30144”>I&ordf; q. 41 a. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30145”>I&ordf; q. 41 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30146”>I&ordf; q. 41 a. 6 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30147”>I&ordf; q. 41 a. 6 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30148”>I&ordf; q. 41 a. 6 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30149”>I&ordf; q. 41 a. 6 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30150”>I&ordf; q. 41 a. 6 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30151”>I&ordf; q. 41 a. 6 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30152”>I&ordf; q. 41 a. 6 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30153”>I&ordf; q. 41 a. 6 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30154”>I&ordf; q. 42 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30155”>I&ordf; q. 42 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30156”>I&ordf; q. 42 a. 1 arg. 2'); docu-

ment.write('<OPTION VALUE=”#30157”>I&ordf; q. 42 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30158”>I&ordf; q. 42 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30159”>I&ordf; q. 42 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30160”>I&ordf; q. 42 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30161”>I&ordf; q. 42 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30162”>I&ordf; q. 42 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30163”>I&ordf; q. 42 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30164”>I&ordf; q. 42 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30165”>I&ordf; q. 42 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30166”>I&ordf; q. 42 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30167”>I&ordf; q. 42 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30168”>I&ordf; q. 42 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30169”>I&ordf; q. 42 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30170”>I&ordf; q. 42 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30171”>I&ordf; q. 42 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30172”>I&ordf; q. 42 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30173”>I&ordf; q. 42 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30174”>I&ordf; q. 42 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30175”>I&ordf; q. 42 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30176”>I&ordf; q. 42 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30177”>I&ordf; q. 42 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30178”>I&ordf; q. 42 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30179”>I&ordf; q. 42 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30180”>I&ordf; q. 42 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30181”>I&ordf; q. 42 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30182”>I&ordf; q. 42 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30183”>I&ordf; q. 42 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30184”>I&ordf; q. 42 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30185”>I&ordf; q. 42 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30186”>I&ordf; q. 42 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30187”>I&ordf; q. 42 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30188”>I&ordf; q. 42 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30189”>I&ordf; q. 42 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30190”>I&ordf; q. 42 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30191”>I&ordf; q. 42 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30192”>I&ordf; q. 42 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30193”>I&ordf; q. 42 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30194”>I&ordf; q. 42 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30195”>I&ordf; q. 42 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30196”>I&ordf; q. 42 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30197”>I&ordf; q. 42 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30198”>I&ordf; q. 42 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30199”>I&ordf; q. 42 a. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30200”>I&ordf; q. 42 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30201”>I&ordf; q. 42 a. 6 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30202”>I&ordf; q. 42 a. 6 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30203”>I&ordf; q. 42 a. 6 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30204”>I&ordf; q. 42 a. 6 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30205”>I&ordf; q. 42 a. 6

co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30206”>I&ordf; q. 42 a. 6 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30207”>I&ordf; q. 42 a. 6 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30208”>I&ordf; q. 42 a. 6 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30209”>I&ordf; q. 43 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30210”>I&ordf; q. 43 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30211”>I&ordf; q. 43 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30212”>I&ordf; q. 43 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30213”>I&ordf; q. 43 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30214”>I&ordf; q. 43 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30215”>I&ordf; q. 43 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30216”>I&ordf; q. 43 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30217”>I&ordf; q. 43 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30218”>I&ordf; q. 43 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30219”>I&ordf; q. 43 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30220”>I&ordf; q. 43 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30221”>I&ordf; q. 43 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30222”>I&ordf; q. 43 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30223”>I&ordf; q. 43 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30224”>I&ordf; q. 43 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30225”>I&ordf; q. 43 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30226”>I&ordf; q. 43 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30227”>I&ordf; q. 43 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30228”>I&ordf; q. 43 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30229”>I&ordf; q. 43 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30230”>I&ordf; q. 43 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30231”>I&ordf; q. 43 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30232”>I&ordf; q. 43 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30233”>I&ordf; q. 43 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30234”>I&ordf; q. 43 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30235”>I&ordf; q. 43 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#30236”>I&ordf; q. 43 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30237”>I&ordf; q. 43 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30238”>I&ordf; q. 43 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30239”>I&ordf; q. 43 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30240”>I&ordf; q. 43 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30241”>I&ordf; q. 43 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30242”>I&ordf; q. 43 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30243”>I&ordf; q. 43 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30244”>I&ordf; q. 43 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30245”>I&ordf; q. 43 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30246”>I&ordf; q. 43 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30247”>I&ordf; q. 43 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30248”>I&ordf; q. 43 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#30249”>I&ordf; q. 43 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30250”>I&ordf; q. 43 a. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30251”>I&ordf; q. 43 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#30252”>I&ordf; q. 43 a. 6 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#30253”>I&ordf; q. 43 a. 6 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#30254”>I&ordf; q. 43

a. 6 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE="#30255">I&ordf; q. 43 a. 6 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE="#30256">I&ordf; q. 43 a. 6 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE="#30257">I&ordf; q. 43 a. 6 co.'); document.write('<OPTION VALUE="#30258"></body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

Iª q. 43 a. 6 ad 1'); document.write('Iª q. 43 a. 6 ad 2'); document.write('Iª q. 43 a. 6 ad 3'); document.write('Iª q. 43 a. 6 ad 4'); document.write('Iª q. 43 a. 7 arg. 1'); document.write('Iª q. 43 a. 7 arg. 2'); document.write('Iª q. 43 a. 7 arg. 3'); document.write('Iª q. 43 a. 7 arg. 4'); document.write('Iª q. 43 a. 7 arg. 5'); document.write('Iª q. 43 a. 7 arg. 6'); document.write('Iª q. 43 a. 7 s. c.'); document.write('Iª q. 43 a. 7 co.'); document.write('Iª q. 43 a. 7 ad 1'); document.write('Iª q. 43 a. 7 ad 2'); document.write('Iª q. 43 a. 7 ad 3'); document.write('Iª q. 43 a. 7 ad 4'); document.write('Iª q. 43 a. 7 ad 5'); document.write('Iª q. 43 a. 7 ad 6'); document.write('Iª q. 43 a. 8 arg. 1'); document.write('Iª q. 43 a. 8 arg. 2'); document.write('Iª q. 43 a. 8 arg. 3'); document.write('Iª q. 43 a. 8 s. c.'); document.write('Iª q. 43 a. 8 co.'); document.write('Iª q. 43 a. 8 ad arg.'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Quaestio 28

Prooemium

[29610] Iª q. 28 pr. Deinde considerandum est de relationibus divinis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Deo sint aliquae relationes reales. Secundo, utrum illae relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixae. Tertio, utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem. Quarto, de numero harum relationum.

Articulus 1

[29611] Iª q. 28 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint aliquae

relationes reales. Dicit enim Boetius, in libro de Trin., quod *cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam quae praedicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest praedicari.* Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso praedicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

[29612] I^{a} q. 28 a. 1 arg. 2 Praeterea, dicit Boetius in eodem libro, quod *similis est relatio in Trinitate patris ad filium, et utriusque ad spiritum sanctum, ut eius quod est idem, ad id quod est idem.* Sed huiusmodi relatio est rationis tantum, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quae ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

[29613] I^{a} q. 28 a. 1 arg. 3 Praeterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis. Et eadem ratione nec aliae relationes quae ponuntur ibi.

[29614] I^{a} q. 28 a. 1 arg. 4 Praeterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quae dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

[29615] I^{a} q. 28 a. 1 s. c. Sed contra est quod pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiae tantum, quod est haeresis Sabelliana.

[29616] I^{a} q. 28 a. 1 co. Respondeo dicendum quod relationes quaedam sunt in divinis realiter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium, unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii. Et similiter est de aliis huiusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri, et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus. Cum autem aliquid procedit a principio eiusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant, et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ut ostensum est, necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

[29617] I^{a} q. 28 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad aliquid dicitur omnino non praedicari in Deo, secundum propriam rationem eius quod dicitur ad aliquid; inquantum scilicet propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per

respectum ad alterum. Non ergo per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo, sed quod non praedicaretur per modum inhaerentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

[29618] Iª q. 28 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod relatio quae importatur per hoc nomen idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem, quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum, secundum aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse, non in numero, sed in natura generis sive speciei. Boetius igitur relationes quae sunt in divinis, assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per huiusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

[29619] Iª q. 28 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae, nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinae sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.

[29620] Iª q. 28 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod relationes quae consequuntur solam operationem intellectus in ipsis rebus intellectis, sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, quae sunt inter verbum intellectualiter procedens et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei, quia et ipse intellectus et ratio est quaedam res, et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

Articulus 2

[29621] Iª q. 28 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus, in V de Trin., quod *non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium, sed haec non secundum substantiam dicuntur.* Ergo relatio non est divina essentia.

[29622] Iª q. 28 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, VII de Trin., *omnis res quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus.* Si igitur relationes aliquae sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud praeter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.

[29623] Iª q. 28 a. 2 arg. 3 Praeterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in praedicamentis. Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinae essentiae sit ad aliud se

habere, quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

[29624] I^{a} q. 28 a. 2 s. c. Sed contra, omnis res quae non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura, et ita ei non erit adoratio latriae exhibenda, contra quod in praefatione cantatur, *ut in personis proprietas, et in maiestate adoretur aequalitas.*

[29625] I^{a} q. 28 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Remensi Concilio revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum, nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhaerens subiecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale, nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem.

[29626] I^{a} q. 28 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc, quod paternitas, vel alia relatio quae est in Deo, secundum esse suum non sit idem quod divina essentia; sed quod non praedicatur secundum modum substantiae, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse praedicamenta in divinis. Quia alia praedicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem, nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

[29627] I^a q. 28 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo, sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura praeter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res, in Deo autem non est alia res, sed una et eadem, quae non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra, cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinae essentiae, quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quod in Deo, praeter relationem, sit aliquid aliud secundum rem; sed solum considerata nominum ratione.

[29628] I^a q. 28 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse eius esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens, sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiae significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinae essentiae perfectio est maior quam quod significatione alicuius nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum, quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est.

Articulus 3

[29629] I^a q. 28 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quaecumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

[29630] I^a q. 28 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiae divinae. Ergo neque paternitatis et filiationis.

[29631] I^a q. 28 a. 3 arg. 3 Praeterea, in divinis non est distinctio realis nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

[29632] I^a q. 28 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Boetius, in libro de Trin., quod *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.* Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis Trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris.

[29633] I^a q. 28 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius, sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum

est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam.

[29634] I^{a} q. 28 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum philosophum in III Physic., argumentum illud tenet, quod quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum, non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

[29635] I^{a} q. 28 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem, unde non est similis ratio.

[29636] I^{a} q. 28 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicuius ab alio.

Articulus 4

[29637] I^{a} q. 28 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum, quae videntur esse relationes reales, neque sub praedictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

[29638] I^{a} q. 28 a. 4 arg. 2 Praeterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitae relationes reales.

[29639] I^{a} q. 28 a. 4 arg. 3 Praeterea, ideae sunt in Deo ab aeterno, ut supra dictum est. Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est. Ergo in Deo sunt multo plures relationes aeternae.

[29640] I^{a} q. 28 a. 4 arg. 4 Praeterea, aequalitas et similitudo et identitas sunt relationes quaedam; et sunt in Deo ab aeterno. Ergo plures relationes sunt ab aeterno in Deo, quam quae dictae sunt.

[29641] I^{a} q. 28 a. 4 s. c. Sed contra, videtur quod sint pauciores. Quia secundum philosophum, in III Physic., *eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas.* Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quae dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quae dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

[29642] I^{a} q. 28 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo (est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus). Relinquitur ergo quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi, nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo, non extra, sed intra. Huiusmodi autem processiones sunt duae tantum, ut supra dictum est, quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quae est processio verbi; alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio, secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas, relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est, unde neque relationes quae secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis spiratio; relatio autem procedentis, processio; quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

[29643] I^{a} q. 28 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in his in quibus differt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiae ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia, et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eiusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis, quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

[29644] I^{a} q. 28 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit hoc intelligere, et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectae. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

[29645] I^{a} q. 28 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod respectus ideales sunt ut intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

[29646] I^{a} q. 28 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod aequalitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit.

[29647] I^{a} q. 28 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium, et e converso, sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium

inter ea.

Quaestio 29

Prooemium

[29648] I^{a} q. 29 pr. Praemissis autem his quae de processionibus et relationibus praecognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis. Et primo, secundum considerationem absolutam; et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de personis, primo quidem in communi considerare; deinde de singulis personis. Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur, primo quidem, significatio huius nominis persona; secundo vero, numerus personarum; tertio, ea quae consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas et solitudo, et huiusmodi; quarto vero, ea quae pertinent ad notitiam personarum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de definitione personae. Secundo, de comparatione personae ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. Tertio, utrum nomen personae competat in divinis. Quarto, quid ibi significet.

Articulus 1

[29649] I^{a} q. 29 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod incompetens sit definitio personae quam Boetius assignat in libro de duabus naturis, quae talis est, *persona est rationalis naturae individua substantia.* Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

[29650] I^{a} q. 29 a. 1 arg. 2 Praeterea, substantia, prout ponitur in definitione personae, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superflue additur individua, quia substantia prima est substantia individua. Si vero stat pro substantia secunda, falso additur, et est oppositio in adiecto, nam secundae substantiae dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata.

[29651] I^{a} q. 29 a. 1 arg. 3 Praeterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret, homo est species animalis, homo enim est nomen rei, et species est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quandam rationalis naturae), inconvenienter individuum, quod est nomen intentionis, in eius definitione ponitur.

[29652] I^{a} q. 29 a. 1 arg. 4 Praeterea, natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens, ut dicitur in II Physic. Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo et in Angelis. Non ergo in definitione personae debuit poni natura, sed magis essentia.

[29653] I^{a} q. 29 a. 1 arg. 5 Praeterea, anima separata est rationalis naturae individua substantia. Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

[29654] I^{a} q. 29 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.

[29655] I^{a} q. 29 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boetius personam.

[29656] I^{a} q. 29 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum quosdam, substantia in definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis. Neque tamen superflue additur individua. Quia nomine hypostasis vel substantiae primae, excluditur ratio universalis et partis (non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars), sed per hoc quod additur individuum, excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a verbo Dei. Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur individua, trahitur ad standum pro substantia prima.

[29657] I^{a} q. 29 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium, puta si quis diceret, ignis est corpus simplex, calidum et siccum, accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quae non sunt posita. Et sic hoc nomen individuum ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

[29658] I^{a} q. 29 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II Physic. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia

uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem libro dicit quod *natura est unumquodque informans specifica differentia*, specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturae, quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum.

[29659] I^{a} q. 29 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.

Articulus 2

[29660] I^{a} q. 29 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia. Dicit enim Boetius, in libro de Duab. Natur., quod *Graeci naturae rationalis individuam substantiam hypostaseos nomine vocaverunt.* Sed hoc etiam, apud nos, significat nomen personae. Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

[29661] I^{a} q. 29 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias, quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona et subsistentia.

[29662] I^{a} q. 29 a. 2 arg. 3 Praeterea, Boetius dicit, in commento praedicamentorum, quod usia, quod est idem quod essentia, significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiae, quod et hypostasis et persona dicitur. Ergo omnia praedicta nomina idem significare videntur.

[29663] I^{a} q. 29 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Boetius dicit, in libro de Duab. Natur., quod *genera et species subsistunt tantum; individua vero non modo subsistunt, verum etiam substant.* Sed a subsistendo dicuntur subsistentiae, sicut a substando substantiae vel hypostases. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personae non sunt idem quod subsistentiae.

[29664] I^{a} q. 29 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Boetius dicit, in commento praedicamentorum, quod hypostasis dicitur materia, usiosis autem, idest subsistentia, dicitur forma. Sed neque forma neque materia potest dici persona. Ergo persona differt a praedictis.

[29665] I^{a} q. 29 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari

potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.

[29666] I^{a} q. 29 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hypostasis, apud Graecos, ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae, sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturae, ratione suae excellentiae.

[29667] I^{a} q. 29 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam, quam substantiam.

[29668] I^{a} q. 29 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae, anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, cum de simplicitate divina ageretur.

[29669] I^{a} q. 29 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod Boetius dicit genera et species subsistere, inquantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis, non quod ipsae species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quae sunt praeter rationem generum et specierum.

[29670] I^{a} q. 29 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod individuum compositum ex materia et forma, habet quod substet accidenti, ex proprietate materiae. Unde et Boetius dicit, in libro de Trin., *forma simplex subiectum esse non potest.* Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae, et usiosim, sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

Articulus 3

[29671] I^a q. 29 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nomen personae non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius, in principio de Div. Nom. *universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa.* Sed nomen personae non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi vel veteris testamenti. Ergo non est nomine personae utendum in divinis.

[29672] I^a q. 29 a. 3 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit, in libro de Duab. Natur., *nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis tragoediisque homines repraesentabant; persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa maior necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas prosopa vocant, ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum.* Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen personae non dicitur de Deo nisi metaphorice.

[29673] I^a q. 29 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum, secundum Boetium, significet id quod subiicitur accidentibus, quae in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit quod in hoc nomine hypostasis, venenum latet sub melle. Ergo hoc nomen persona non est dicendum de Deo.

[29674] I^a q. 29 a. 3 arg. 4 Praeterea, a quocumque removetur definitio, et definitum. Sed definitio personae supra posita non videtur Deo competere. Tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quae non competit Deo, ut supra ostensum est, et sic Deus non potest dici rationalis naturae. Tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo personae Deo attribui non debet.

[29675] I^a q. 29 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in symbolo Athanasii, *alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.*

[29676] I^a q. 29 a. 3 co. Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur; sicut supra ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur.

[29677] I^a q. 29 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet nomen personae in Scriptura veteris vel novi testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo; scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa, secundum vocem, quae sacra Scriptura de Deo

tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel novi testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina, antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum haereticis. Nec haec novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote a Scripturarum sensu non discordans, docet autem apostolus profanas vocum novitates vitare, I ad Tim. ult.

[29678] I^{a} q. 29 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae.

[29679] I^{a} q. 29 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus, competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem dicit sub hoc nomine venenum latere, quia antequam significatio huius nominis esset plene nota apud Latinos, haeretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases; propter hoc quod nomen substantiae, cui respondet in Graeco nomen hypostasis, communiter accipitur apud nos pro essentia.

[29680] I^{a} q. 29 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia.

Articulus 4

[29681] I^{a} q. 29 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen persona non significet relationem, sed substantiam, in divinis. Dicit enim Augustinus, in VII de Trin., *cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam patris; ad se quippe dicitur persona, non ad filium.*

[29682] I^{a} q. 29 a. 4 arg. 2 Praeterea, quid quaerit de essentia. Sed, sicut dicit Augustinus in

eodem loco, cum dicitur, *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus* sanctus; et quaeritur, quid tres? Respondetur, tres personae. Ergo hoc nomen persona significat essentiam.

[29683] I^{a} q. 29 a. 4 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, IV Metaphys., id quod significatur per nomen, est eius definitio. Sed definitio personae est rationalis naturae individua substantia, ut dictum est. Ergo hoc nomen persona significat substantiam.

[29684] I^{a} q. 29 a. 4 arg. 4 Praeterea, persona in hominibus et Angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur aequivoce de Deo et hominibus et Angelis.

[29685] I^{a} q. 29 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit Boetius, in libro de Trin., quod omne nomen ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas, quam hoc nomen persona. Ergo hoc nomen persona relationem significat.

[29686] I^{a} q. 29 a. 4 co. Respondeo dicendum quod circa significationem huius nominis persona in divinis, difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus praedicatur, praeter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quae relationem significant. Unde quibusdam visum est quod hoc nomen persona simpliciter, ex virtute vocabuli, essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen Deus, et hoc nomen sapiens, sed propter instantiam haereticorum, est accommodatum, ex ordinatione Concilii, ut possit poni pro relativis; et praecipue in plurali, vel cum nomine partitivo, ut cum dicimus tres personas, vel alia est persona patris, alia filii. In singulari vero potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed haec non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen persona, ex vi suae significationis, non habet quod significet nisi essentiam in divinis; ex hoc quod dictum est tres personas, non fuisset haereticorum quietata calumnia, sed maioris calumniae data esset eis occasio. Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen persona in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo. Quia persona dicitur quasi per se una, unitas autem pertinet ad essentiam. Quod autem dicitur per se, implicat relationem oblique, intelligitur enim pater per se esse, quasi relatione distinctus a filio. Quidam vero dixerunt e converso, quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personae, natura ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt. Ad evidentiam igitur huius quaestionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis, rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quaerere de significatione animalis, et aliud est quaerere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis persona in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in

divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, inquantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta; et sic relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personae in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest, quod haec significatio huius nominis persona non erat percepta ante haereticorum calumniam, unde non erat in usu hoc nomen persona, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen persona ad standum pro relativo, ex congruentia suae significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

[29687] I^{a} q. 29 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen persona dicitur ad se, non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiae quae est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et quo est.

[29688] I^{a} q. 29 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quid quandoque quaerit de natura quam significat definitio; ut cum quaeritur, quid est homo? Et respondetur, animal rationale mortale. Quandoque vero quaerit suppositum; ut cum quaeritur, quid natat in mari? Et respondetur, piscis. Et sic quaerentibus quid tres? Responsum est, tres personae.

[29689] I^{a} q. 29 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in intellectu substantiae individuae, idest distinctae vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est.

[29690] I^{a} q. 29 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod diversa ratio minus communium non facit aequivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis, quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae, quod nomen personae aequivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis, ut supra ostensum est.

Quaestio 30

Prooemium

[29691] I^{a} q. 30 pr. Deinde quaeritur de pluralitate personarum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint plures personae in divinis. Secundo, quot sunt. Tertio, quid significent termini

numerales in divinis. Quarto, de communitate huius nominis persona.

Articulus 1

[29692] Iª q. 30 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis. Persona enim est rationalis naturae individua substantia. Si ergo sunt plures personae in divinis, sequitur quod sint plures substantiae, quod videtur haereticum.

[29693] Iª q. 30 a. 1 arg. 2 Praeterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo neque in nobis, multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est. Ergo non potest dici quod in Deo sint plures personae.

[29694] Iª q. 30 a. 1 arg. 3 Praeterea, Boetius dicit, de Deo loquens, quod hoc vere unum est, in quo nullus est numerus. Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personae in divinis.

[29695] Iª q. 30 a. 1 arg. 4 Praeterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem, quod simplicitati divinae repugnat.

[29696] Iª q. 30 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Athanasius, *alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.* Ergo pater et filius et spiritus sanctus sunt plures personae.

[29697] Iª q. 30 a. 1 co. Respondeo dicendum quod plures esse personas in divinis, sequitur ex praemissis. Ostensum est enim supra quod hoc nomen persona significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est quod sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.

[29698] Iª q. 30 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantia non ponitur in definitione personae secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum, quod patet ex hoc quod additur individua. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Graeci nomen hypostasis, unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae, propter nominis aequivocationem.

[29699] Iª q. 30 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod proprietates absolutae in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem, unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutae in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo. Sed proprietates relativae in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem

distinguuntur, ut supra dictum est. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

[29700] Iª q. 30 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod a Deo, propter summam unitatem et simplicitatem, excluditur omnis pluralitas absolute dictorum; non autem pluralitas relationum. Quia relationes praedicantur de aliquo ut ad alterum; et sic compositionem in ipso de quo dicuntur non important, ut Boetius in eodem libro docet.

[29701] Iª q. 30 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod numerus est duplex, scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem, et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri; non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis, unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium, sed non est sic in Deo, quia tantus est pater quanta tota Trinitas, ut infra patebit.

Articulus 2

[29702] Iª q. 30 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint plures personae quam tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est. Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personae sunt in divinis.

[29703] Iª q. 30 a. 2 arg. 2 Praeterea, non plus differt natura a voluntate in Deo, quam natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quae procedit per modum voluntatis, ut amor; et alia quae procedit per modum naturae, ut filius. Ergo est etiam alia quae procedit per modum intellectus, ut verbum; et alia quae procedit per modum naturae, ut filius. Et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personae in divinis.

[29704] Iª q. 30 a. 2 arg. 3 Praeterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas, sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitae personae in divinis.

[29705] Iª q. 30 a. 2 arg. 4 Praeterea, ex infinita bonitate patris est, quod infinite seipsum communicet, producendo personam divinam. Sed etiam in spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

[29706] Iª q. 30 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum, numerus enim mensura quaedam est. Sed personae divinae sunt immensae, ut patet per Athanasium, *immensus pater, immensus filius, immensus spiritus sanctus.* Non ergo sub numero ternario continentur.

[29707] Iª q. 30 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. ult., *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus.* Quaerentibus autem, quid tres? Respondetur, tres personae, ut Augustinus dicit, in VII de Trin. Sunt igitur tres personae tantum in divinis.

[29708] Iª q. 30 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim quod plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi in ratione oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere, si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona patris, et filiatio subsistens est persona filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat patri et filio, vel alteri eorum, quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante, quod est contra praemissa. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae patris et personae filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona spiritus sancti, quae per modum amoris procedit, ut supra habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet patrem et filium et spiritum sanctum.

[29709] Iª q. 30 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona patris et filii, sed convenit utrique. Et sic, licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personae, neque est relatio personalis, idest constituens personam. Sed hae tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes, nam paternitas est persona patris, filiatio persona filii, processio persona spiritus sancti procedentis.

[29710] Iª q. 30 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturae, et ideo supra dictum est quod processio verbi divini est ipsa generatio per modum naturae. Amor autem, inquantum huiusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit (licet in divinis amor sit coessentialis inquantum est divinus), et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

[29711] Iª q. 30 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia eius perfectio est per modum compositionis. Unde in Angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecae quam in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et huiusmodi. Sed in Deo, secundum rem, non est nisi una operatio, quae est sua essentia. Sed quomodo sunt duae processiones, supra ostensum est.

[29712] Iª q. 30 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate patris, oporteret enim quod, sicut pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas patris est et spiritus sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit spiritui sancto quasi habita ab alio, patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione spiritus sancti sit relatio principii respectu divinae personae, quia ipse procedit ab aliis personis quae in divinis esse possunt.

[29713] Iª q. 30 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus, per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati, quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit; idem autem non mensuratur per idem.

Articulus 3

[29714] Iª q. 30 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est eius essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

[29715] Iª q. 30 a. 3 arg. 2 Praeterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

[29716] Iª q. 30 a. 3 arg. 3 Praeterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quod sit circulatio in ratione, confundens intellectum et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponunt in divinis.

[29717] Iª q. 30 a. 3 s. c. Sed contra est quod Hilarius dicit, in IV de Trin., *sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii*, quod est professio pluralitatis. Et Ambrosius dicit, in libro de fide *cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponimus.* Ex quibus videtur quod huiusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

[29718] Iª q. 30 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Magister, in sententiis, ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantum. Alii vero dicunt contrarium. Ad evidentiam igitur huius, considerandum est quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quae fit secundum divisionem continui, et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in

rebus immaterialibus. Quidam igitur, non considerantes nisi multitudinem quae est species quantitatis discretae, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum. Alii vero, eandem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiae, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas; ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas. Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia, sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens. Huiusmodi autem unum, sicut supra dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens nisi negationem divisionis tantum, unum enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa, sicut unum dictum de homine, significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multae, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium numeri. Termini ergo numerales significant in divinis illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est, et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in sententiis. Ut, cum dicimus, essentia est una, unum significat essentiam indivisam, cum dicimus, persona est una, significat personam indivisam, cum dicimus, personae sunt plures, significantur illae personae, et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est, quod ex unitatibus constet.

[29719] I^a q. 30 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio, et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina, supra essentiam vel relationem, additur, ex eorum significatione propria, negatio quaedam divisionis, ut dictum est.

[29720] I^a q. 30 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quae non transumitur in divinam praedicationem; sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

[29721] I^a q. 30 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et haec supra exposita sunt, cum de divina unitate ageretur. Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductae, non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

Articulus 4

[29722] Iª q. 30 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen persona non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen persona non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

[29723] Iª q. 30 a. 4 arg. 2 Praeterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Ricardi de s. Victore supra posita. Ergo hoc nomen persona non est commune tribus.

[29724] Iª q. 30 a. 4 arg. 3 Praeterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem, quia sic tres personae essent una persona. Nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale, in divinis autem non est universale et particulare, neque genus neque species, ut supra ostensum est. Non ergo hoc nomen persona est commune tribus.

[29725] Iª q. 30 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, VII de Trin., quod cum quaereretur, quid tres? Responsum est, tres personae; quia commune est eis id quod est persona.

[29726] Iª q. 30 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen persona tribus esse commune, cum dicimus tres personas, sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus, quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una. Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis; propter hoc, quod in definitione personae ponitur incommunicabile. Quidam autem dixerunt quod est communitas intentionis, eo quod in definitione personae ponitur individuum; sicut si dicatur quod esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc, quod hoc nomen persona non est nomen negationis neque intentionis, sed est nomen rei. Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen persona est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus genus vel species. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati, significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus, hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen persona, secundum rationem,

est commune tribus personis divinis.

[29727] Iª q. 30 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de communitate rei.

[29728] Iª q. 30 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis.

[29729] Iª q. 30 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet sit communitas rationis et non rei tamen non sequitur quod in divinis sit universale et particulare, vel genus vel species. Tum quia neque in rebus humanis communitas personae est communitas generis vel speciei. Tum quia personae divinae habent unum esse, genus autem et species, et quodlibet universale, praedicatur de pluribus secundum esse differentibus.

Quaestio 31

Prooemium

[29730] Iª q. 31 pr. Post haec considerandum est de his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de ipso nomine Trinitatis. Secundo, utrum possit dici, filius est alius a patre. Tertio, utrum dictio exclusiva, quae videtur alietatem excludere, possit adiungi nomini essentiali in divinis. Quarto, utrum possit adiungi termino personali.

Articulus 1

[29731] Iª q. 31 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen Trinitas non significat substantiam, praedicaretur enim de singulis personis. Neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

[29732] Iª q. 31 a. 1 arg. 2 Praeterea, hoc nomen Trinitas videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas, in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen Trinitas non convenit in divinis.

[29733] Iª q. 31 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inaequalitatis. Ergo nec Trinitas.

[29734] Iª q. 31 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiae divinae, quia Deus est sua essentia. Si igitur Trinitas est in Deo, erit in unitate essentiae divinae. Et sic in Deo erunt tres essentiales unitates, quod est haereticum.

[29735] I^{a} q. 31 a. 1 arg. 5 Praeterea, in omnibus quae dicuntur de Deo, concretum praedicatur de abstracto, deitas enim est Deus, et paternitas est pater. Sed Trinitas non potest dici trina, quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

[29736] I^{a} q. 31 a. 1 s. c. Sed contra est quod Athanasius dicit, quod *unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit.*

[29737] I^{a} q. 31 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen Trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine Trinitatis, quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen Trinitas determinate.

[29738] I^{a} q. 31 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen Trinitas, secundum etymologiam vocabuli, videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur Trinitas quasi trium unitas. Sed secundum proprietatem vocabuli, significat magis numerum personarum unius essentiae. Et propter hoc non possumus dicere quod pater sit Trinitas, quia non est tres personae. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. Et inde est quod, secundum nomen, ad aliud non refertur.

[29739] I^{a} q. 31 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius, populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen Trinitas convenit cum nominibus collectivis, sed quantum ad secundum differt, quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae.

[29740] I^{a} q. 31 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Trinitas absolute dicitur, significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inaequalitatis, est enim species proportionis inaequalis, sicut patet per Boetium in arithmetica. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

[29741] I^{a} q. 31 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in Trinitate divina intelligitur et numerus, et personae numeratae. Cum ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una, sed personas numeratas ponimus in unitate naturae, sicut supposita alicuius naturae dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

[29742] I^{a} q. 31 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum dicitur, Trinitas est trina, ratione numeri importati significatur multiplicatio eiusdem numeri in seipsum, cum hoc quod dico trinum, importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod Trinitas sit trina, quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur, Deus est trinus, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

Articulus 2

[29743] Iª q. 31 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius non sit alius a patre. Alius enim est relativum diversitatis substantiae. Si igitur filius est alius a patre, videtur quod sit a patre diversus. Quod est contra Augustinum, VII de Trin., ubi dicit quod, cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

[29744] Iª q. 31 a. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur filius est alius a patre, sequitur quod sit differens a patre. Quod est contra Ambrosium, in I de fide, ubi ait, *pater et filius deitate unum sunt, nec est ibi substantiae differentia, neque ulla diversitas.*

[29745] Iª q. 31 a. 2 arg. 3 Praeterea, ab alio alienum dicitur. Sed filius non est alienus a patre, dicit enim Hilarius, in VII de Trin., quod in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile. Ergo filius non est alius a patre.

[29746] Iª q. 31 a. 2 arg. 4 Praeterea, alius et aliud idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo filius est alius a patre, videtur sequi quod filius sit aliud a patre.

[29747] Iª q. 31 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *una est enim essentia patris et filii et spiritus sancti, in qua non est aliud pater, aliud filius, aliud spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius pater, alius filius, alius spiritus sanctus.*

[29748] Iª q. 31 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, quia ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, ut Hieronymus dicit, ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum, quia, ut Augustinus dicit, in I de Trin., *nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur.* Oportet autem in his quae de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum; et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiae unitatem personae. Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen diversitatis et differentiae, ne tollatur unitas essentiae, possumus autem uti nomine distinctionis, propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinae essentiae, vitandum est nomen separationis et divisionis, quae est totius in partes. Ne autem tollatur aequalitas, vitandum est nomen disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni et discrepantis, dicit enim Ambrosius, in libro de fide, quod in patre et filio non est discrepans, sed una divinitas, et secundum Hilarium, ut dictum est, in divinis nihil est alienum, nihil separabile. Ad vitandum vero errorem Sabellii, vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiae divinae, unde Hilarius dicit, VII de Trin., *patrem et filium singularem Deum praedicare, sacrilegum est.* Debemus etiam vitare nomen unici, ne tollatur numerus personarum, unde Hilarius in eodem libro dicit quod a Deo excluditur singularis atque unici intelligentia. Dicimus tamen unicum filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis vitamus etiam nomen confusi, ne tollatur ordo naturae

a personis, unde Ambrosius dicit, I de fide, *neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est.* Vitandum est etiam nomen solitarii, ne tollatur consortium trium personarum, dicit enim Hilarius, in IV de Trin., *nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus.* Hoc autem nomen alius, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod filius est alius a patre, quia scilicet est aliud suppositum divinae naturae, sicut est alia persona, et alia hypostasis.

[29749] I^{a} q. 31 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod alius, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi, unde ad eius rationem sufficit distinctio substantiae quae est hypostasis vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiae quae est essentia. Et ideo non possumus dicere quod filius sit diversus a patre, licet sit alius.

[29750] I^{a} q. 31 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod differentia importat distinctionem formae. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Philip. II, *qui cum in forma Dei esset.* Et ideo nomen differentis non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam. Utitur tamen Damascenus nomine differentiae in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formae, unde dicit quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est.

[29751] I^{a} q. 31 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod alienum est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur alius. Et ideo dicimus filium alium a patre, licet non dicamus alienum.

[29752] I^{a} q. 31 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quaeratur, quis est iste? Respondetur, Socrates, quod nomen est suppositi, si autem quaeratur, quid est iste? Respondetur, animal rationale et mortale. Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod pater est alius a filio, sed non aliud, et e converso dicimus quod sunt unum, sed non unus.

Articulus 3

[29753] I^{a} q. 31 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dictio exclusiva solus non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundum philosophum, in II Elench., *solus est qui cum alio non est.* Sed Deus est cum Angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

[29754] I^{a} q. 31 a. 3 arg. 2 Praeterea, quidquid adiungitur termino essentiali in divinis, potest

praedicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul, quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, pater est sapiens Deus, et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus, in VI de Trin., dicit, *consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse patrem verum Deum solum.* Ergo non potest dici solus Deus.

[29755] I^{a} q. 31 a. 3 arg. 3 Praeterea, si haec dictio solus adiungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu praedicati personalis, aut respectu praedicati essentialis. Sed non respectu praedicati personalis, quia haec est falsa, solus Deus est pater, cum etiam homo sit pater. Neque etiam respectu praedicati essentialis. Quia si haec esset vera, solus Deus creat, videtur sequi quod haec esset vera, solus pater creat, quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de patre. Haec autem est falsa, quia etiam filius est creator. Non ergo haec dictio solus potest in divinis adiungi termino essentiali.

[29756] I^{a} q. 31 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Tim. I, *regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo.*

[29757] I^{a} q. 31 a. 3 co. Respondeo dicendum quod haec dictio solus potest accipi ut categorematica vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica, quae absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum; ut albus circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur haec dictio solus, nullo modo potest adiungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adiungeretur, et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra praedicta. Dictio vero syncategorematica dicitur, quae importat ordinem praedicati ad subiectum, sicut haec dictio omnis, vel nullus. Et similiter haec dictio solus, quia excludit omne aliud suppositum a consortio praedicati. Sicut, cum dicitur, solus Socrates scribit, non datur intelligi quod Socrates sit solitarius; sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum nihil prohibet hanc dictionem solus adiungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia a Deo a consortio praedicati, ut si dicamus, solus Deus est aeternus, quia nihil praeter Deum est aeternum.

[29758] I^{a} q. 31 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet Angeli et animae sanctae semper sint cum Deo, tamen, si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur, quod Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est extraneae naturae, dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personae plures. Consociatio igitur Angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis, et multo minus solitudinem respectivam, per comparationem ad aliquod praedicatum.

[29759] I^{a} q. 31 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod haec dictio solus, proprie loquendo, non ponitur ex parte praedicati, quod sumitur formaliter, respicit enim suppositum, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adiungitur. Sed hoc adverbium tantum, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subiecti, et ex parte praedicati, possumus enim dicere, tantum Socrates currit, idest nullus alius; et, Socrates currit tantum, idest nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest, pater est solus Deus, vel, Trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte praedicati intelligatur aliqua implicatio, ut

dicatur, Trinitas est Deus qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista, pater est Deus qui est solus Deus, si relativum referret praedicatum, et non suppositum. Augustinus autem, cum dicit patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive, ac si diceret, cum dicitur, regi saeculorum, invisibili, soli Deo, non est exponendum de persona patris, sed de sola Trinitate.

[29760] Iª q. 31 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod utroque modo potest haec dictio solus adiungi termino essentiali. Haec enim propositio, solus Deus est pater, est duplex. Quia ly pater potest praedicare personam patris, et sic est vera, non enim homo est illa persona. Vel potest praedicare relationem tantum, et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter haec est vera, solus Deus creat. Nec tamen sequitur, ergo solus pater, quia, ut sophistae dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adiungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum; non enim sequitur, solus homo est animal rationale mortale, ergo solus Socrates.

Articulus 4

[29761] Iª q. 31 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dictio exclusiva possit adiungi termino personali, etiam si praedicatum sit commune. Dicit enim dominus, ad patrem loquens, Ioan. XVII, *ut cognoscant te, solum Deum verum.* Ergo solus pater est Deus verus.

[29762] Iª q. 31 a. 4 arg. 2 Praeterea, Matth. XI dicitur, nemo novit filium nisi pater; quod idem significat ac si diceretur, solus pater novit filium. Sed nosse filium est commune. Ergo idem quod prius.

[29763] Iª q. 31 a. 4 arg. 3 Praeterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adiungitur, unde non excludit partem, neque universale, non enim sequitur, solus Socrates est albus, ergo manus eius non est alba; vel, ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut pater in intellectu filii, et e converso. Non ergo per hoc quod dicitur, solus pater est Deus, excluditur filius vel spiritus sanctus. Et sic videtur haec locutio esse vera.

[29764] Iª q. 31 a. 4 arg. 4 Praeterea, ab Ecclesia cantatur, *tu solus altissimus, Iesu Christe.*

[29765] Iª q. 31 a. 4 s. c. Sed contra, haec locutio, solus pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet, pater est Deus, et, nullus alius a patre est Deus. Sed haec secunda est falsa, quia filius alius est a patre, qui est Deus. Ergo et haec est falsa, solus pater est Deus. Et sic de similibus.

[29766] Iª q. 31 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum dicimus, solus pater est Deus, haec propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim solus ponat solitudinem circa patrem, sic est falsa, secundum quod sumitur categorematice. Secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat a forma subiecti, sic est vera, ut sit sensus, solus pater est Deus, idest, ille cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit

Augustinus, in VI de Trin., cum dicit, *solum patrem dicimus, non quia separatur a filio vel spiritu sancto; sed hoc dicentes, significamus quod illi simul cum eo non sunt pater.* Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta aliqua implicatione, ut si dicatur, ille qui solus dicitur pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum, excludit a consortio praedicati. Et sic haec propositio est falsa, si excludit alium masculine, est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum, quia filius est alius a patre, non tamen aliud; similiter et spiritus sanctus. Sed quia haec dictio solus respicit proprie subiectum, ut dictum est, magis se habet ad excludendum alium quam aliud. Unde non est extendenda talis locutio; sed pie exponenda, sicubi inveniatur in authentica Scriptura.

[29767] Iª q. 31 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicimus, te solum Deum verum, non intelligitur de persona patris, sed de tota Trinitate, ut Augustinus exponit. Vel, si intelligatur de persona patris, non excluduntur aliae personae, propter essentiae unitatem, prout ly solus excludit tantum aliud, ut dictum est.

[29768] Iª q. 31 a. 4 ad 2 Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de patre, non excluditur filius vel spiritus sanctus, propter essentiae unitatem. Tamen sciendum est quod in auctoritate praedicta, haec dictio nemo non idem est quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum (non enim posset excipi persona patris), sed sumitur, secundum usum loquendi, distributive pro quacumque rationali natura.

[29769] Iª q. 31 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod dictio exclusiva non excludit illa quae sunt de intellectu termini cui adiungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed filius differt supposito a patre, et ideo non est similis ratio.

[29770] Iª q. 31 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod non dicimus absolute quod solus filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum spiritu sancto, in gloria Dei patris.

Quaestio 32

Prooemium

[29771] Iª q. 32 pr. Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum per rationem naturalem possint cognosci divinae personae. Secundo, utrum sint aliquae notiones divinis personis attribuendae. Tertio, de numero notionum. Quarto, utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

Articulus 1

[29772] Iª q. 32 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Trinitas divinarum personarum

possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem, inveniuntur autem a philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles, in I de caelo et mundo, per hunc numerum, scilicet ternarium, *adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata.* Augustinus etiam dicit, VII Confes., ibi legi, scilicet in libris Platonicorum, *non quidem his verbis, sed hoc idem omnino, multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum*, et huiusmodi quae ibi sequuntur, in quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossa Rom. I, et Exod. VIII, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, idest in notitia tertiae personae, scilicet spiritus sancti, et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit, *monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem*, per quod videtur generatio filii, et spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

[29773] I^{a} q. 32 a. 1 arg. 2 Praeterea, Ricardus de sancto Victore dicit, in libro de Trin., *credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint.* Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in processione divinarum personarum. Quidam vero per hoc, quod *nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio.* Augustinus vero procedit ad manifestandum Trinitatem personarum, ex processione verbi et amoris in mente nostra, quam viam supra secuti sumus. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

[29774] I^{a} q. 32 a. 1 arg. 3 Praeterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

[29775] I^{a} q. 32 a. 1 s. c. Sed contra est quod Hilarius dicit, in libro II de Trin., *non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi.* Ambrosius etiam dicit, *impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet.* Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

[29776] I^{a} q. 32 a. 1 co. Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium, et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati, unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum

naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. Unde apostolus dicit, ad Heb. XI, quod fides est de non apparentibus. Et apostolus dicit, I Cor. II, *sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est.* Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium, credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. Unde Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom., *si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum*, scilicet sacrorum, respicit, hoc et nos canone utimur.

[29777] I^a q. 32 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio; secundum illud apostoli, I ad Cor. II, *loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit*, idest philosophorum, secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto, ut infra patebit. Quod ergo Aristoteles dicit, *per hunc numerum adhibuimus nos ipsos* etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis, sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quandam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platonicorum invenitur *in principio erat verum*, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, idest in cognitione tertiae personae, quia a bonitate, quae spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. I. Vel, quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum, in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat super somnium Scipionis, non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quae videretur spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus patrem et filium, secundum substantiam differentes, sed hoc fuit error Origenis et Arii. Sequentium in hoc Platonicos. Quod vero Trismegistus dixit, *monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem*, non est referendum ad generationem filii vel processionem spiritus sancti, sed ad productionem mundi, nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

[29778] I^a q. 32 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec

est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod *sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni*, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget, ad plenam iucunditatis bonitatem, bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, super Ioan., dicit quod per fidem venitur ad cognitionem, et non e converso.

[29779] I^{a} q. 32 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat, in principio creavit Deus caelum et terram, subdit, dixit Deus, fiat lux, ad manifestationem divini verbi; et postea dixit, vidit Deus lucem, quod esset bona, ad ostendendum approbationem divini amoris; et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per filium incarnatum, et per donum spiritus sancti.

Articulus 2

[29780] I^{a} q. 32 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendae notiones in divinis. Dicit enim Dionysius, in I cap. de Div. Nom., quod *non est audendum dicere aliquid de Deo, praeter ea quae nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacrae Scripturae. Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

[29781] I^{a} q. 32 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiae, aut ad Trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiae, nec ad Trinitatem personarum. De notionibus enim neque praedicantur ea quae sunt essentiae, non enim dicimus quod paternitas sit sapiens vel creet, neque etiam ea quae sunt personae; non enim dicimus quod paternitas generet et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

[29782] I^{a} q. 32 a. 2 arg. 3 Praeterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quae sint principia cognoscendi, quia cognoscuntur seipsis. Sed divinae personae sunt simplicissimae. Ergo

non sunt ponendae in divinis personis notiones.

[29783] Iª q. 32 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Ioannes Damascenus, differentiam hypostaseon, idest personarum, in tribus proprietatibus, *idest paternali et filiali et processionali, recognoscimus.* Sunt ergo ponendae proprietates et notiones in divinis.

[29784] Iª q. 32 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Praepositivus, attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis, et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto, sicut enim consuevimus dicere, rogo benignitatem tuam, idest te benignum, ita cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus pater. Sed, sicut ostensum est supra, divinae simplicitati non praeiudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis. Quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda, et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, idest secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit. In quibus, ad significandum simplices formas, nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes, utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, ratione simplicitatis, per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiae et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus deitatem et Deum, vel sapientiam et sapientem; sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem. Ad quod duo praecipue nos cogunt. Primo quidem, haereticorum instantia. Cum enim confiteamur patrem et filium et spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quaerentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres personae, sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Et huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatae, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona vero ut quis, proprietas autem ut quo. Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona patris ad personam filii et personam spiritus sancti. Non autem una relatione, quia sic sequeretur quod etiam filius et spiritus sanctus una et eadem relatione referrentur ad patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quod filius et spiritus sanctus non essent duae personae. Neque potest dici, ut Praepositivus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturae diversimode se habeant ad ipsum, sic pater una relatione refertur ad filium et ad spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad patrem. Quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod duae relationes non sunt diversae secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat, oportet enim aliam speciem relationis esse domini et patris, secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturae sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturae ipsius, filius autem et spiritus sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad patrem, unde non est simile. Et iterum, in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est, relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in patre oportet esse relationem realem qua refertur ad filium et spiritum sanctum, unde secundum duas relationes filii et spiritus sancti quibus referuntur ad patrem, oportet intelligi duas

relationes in patre, quibus referatur ad filium et spiritum sanctum. Unde, cum non sit nisi una patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quae dicuntur proprietates et notiones.

[29785] Iª q. 32 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

[29786] Iª q. 32 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quaedam quibus cognoscuntur personae; licet ipsae notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est. Et ideo ea quae habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod paternitas generet vel creet, sit sapiens vel intelligens. Essentialia vero quae non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturae a Deo possunt praedicari de notionibus, possumus enim dicere quod paternitas est aeterna vel immensa, vel quodcumque huiusmodi. Et similiter, propter identitatem rei, possunt substantiva personalia et essentialia praedicari de notionibus, possumus enim dicere quod paternitas est Deus, et paternitas est pater.

[29787] Iª q. 32 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet personae sint simplices, tamen absque praeiudicio simplicitatis possunt propriae rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est.

Articulus 3

[29788] Iª q. 32 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint quinque notiones. Propriae enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est. Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

[29789] Iª q. 32 a. 3 arg. 2 Praeterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus, propter hoc autem quod sunt tres personae, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus, quod est inconveniens.

[29790] Iª q. 32 a. 3 arg. 3 Praeterea, si, tribus personis existentibus in divinis, sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint aliquae notiones duae vel plures; sicut in persona patris ponitur innascibilitas et paternitas et communis spiratio. Aut igitur istae tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia praedicari, ut dicamus quod, sicut bonitas divina est eius sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas, quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

[29791] Iª q. 32 a. 3 s. c. 1 Sed contra, videtur quod sint plures. Quia sicut pater a nullo est, et

secundum hoc accipitur notio quae dicitur innascibilitas, ita a spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sextam notionem.

[29792] I^{a} q. 32 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut patri et filio commune est quod ab eis procedat spiritus sanctus, ita commune est filio et spiritui sancto quod procedant a patre. Ergo, sicut una notio ponitur communis patri et filio, ita debet poni una notio communis filio et spiritui sancto.

[29793] I^{a} q. 32 a. 3 co. Respondeo dicendum quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinae autem personae multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet a quo alius, et qui ab alio, et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est, et sic ex hac parte eius notio est innascibilitas. Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter. Quia inquantum filius est ab eo, innotescit notione paternitatis, inquantum autem spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo, et sic innotescit per filiationem. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet spiritus sanctus, et per hoc innotescit eodem modo sicut et pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis, et sic innotescit processione. Non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes, nam innascibilitas non est relatio nisi per reductionem, ut infra dicetur. Quatuor autem tantum proprietates sunt, nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, idest constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio, nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit.

[29794] I^{a} q. 32 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praeter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est.

[29795] I^{a} q. 32 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia in divinis significatur ut res quaedam; et similiter personae significantur ut res quaedam sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiae, et trinus propter Trinitatem personarum; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

[29796] I^{a} q. 32 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personae, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de invicem praedicantur, quia significantur ut diversae rationes personarum. Sicut etiam non dicimus quod attributum potentiae sit attributum scientiae, licet dicamus quod scientia sit potentia.

[29797] I^{a} q. 32 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est, non potest accipi notio aliqua spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius; sicut pertinet ad auctoritatem patris quod sit a nullo.

[29798] I^{a} q. 32 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod filius et spiritus sanctus non conveniunt in

uno speciali modo existendi a patre; sicut pater et filius conveniunt in uno speciali modo producendi spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

Articulus 4

[29799] Iª q. 32 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., quod non erratur alicubi periculosius quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariae opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

[29800] Iª q. 32 a. 4 arg. 2 Praeterea, per notiones cognoscuntur personae, ut dictum est. Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notiones.

[29801] Iª q. 32 a. 4 s. c. Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

[29802] Iª q. 32 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, directe; sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum, et huiusmodi. Et circa haec opinari falsum, hoc ipso inducit haeresim, maxime si pertinacia adiungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Elcanae; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo haeresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur, vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maxime si non pertinaciter adhaereat. Sed postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque haeresi. Et propter hoc, multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. Sic igitur dicendum est quod circa notiones aliqui absque periculo haeresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in haeresim laberetur.

[29803] Iª q. 32 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 33

Prooemium

[29804] Iª q. 33 pr. Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primo de persona patris. Circa quam quaeruntur quatuor. Primo, utrum patri competat esse principium. Secundo,

utrum persona patris proprie significetur hoc nomine pater. Tertio, utrum per prius dicatur in divinis pater secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter. Quarto, utrum sit proprium patri esse ingenitum.

Articulus 1

[29805] Iª q. 33 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater non possit dici principium filii vel spiritus sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundum philosophum. Sed non dicimus patrem esse causam filii. Ergo non debet dici quod sit eius principium.

[29806] Iª q. 33 a. 1 arg. 2 Praeterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur pater est principium filii, sequitur filium esse principiatum, et per consequens esse creatum. Quod videtur esse erroneum.

[29807] Iª q. 33 a. 1 arg. 3 Praeterea, nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

[29808] Iª q. 33 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in IV de Trin., *pater est principium totius deitatis.*

[29809] Iª q. 33 a. 1 co. Respondeo dicendum quod hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit, omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et e converso. Cum ergo pater sit a quo procedit alius, sequitur quod pater est principium.

[29810] Iª q. 33 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii, sed Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cuius ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum, primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, quia nomina, quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem, sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus primam partem lineae esse principium lineae.

[29811] Iª q. 33 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod apud Graecos invenitur de filio vel spiritu sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum. Quia licet attribuamus patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocumque modo pertinens, attribuimus filio vel spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris

occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit, IX de Trin., *donantis auctoritate pater maior est; sed minor non est filius, cui unum esse donatur.*

[29812] I^{a} q. 33 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum; non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est.

Articulus 2

[29813] I^{a} q. 33 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen pater non sit proprie nomen divinae personae. Hoc enim nomen pater significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen pater est proprie nomen significativum personae.

[29814] I^{a} q. 33 a. 2 arg. 2 Praeterea, generans communius est quam pater, nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est. Ergo magis proprium nomen est personae divinae generans et genitor, quam pater.

[29815] I^{a} q. 33 a. 2 arg. 3 Praeterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicuius. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles, et per consequens ille cuius est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium verbi in divinis potest proprie dici pater.

[29816] I^{a} q. 33 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne quod proprie dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo, verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris, quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicuius divinae personae.

[29817] I^{a} q. 33 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *ipse invocabit me, pater meus es tu.*

[29818] I^{a} q. 33 a. 2 co. Respondeo dicendum quod nomen proprium cuiuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu huius hominis est haec anima et hoc corpus, ut dicitur in VII Metaphys.; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personae patris est hoc nomen pater, quod significat paternitatem.

[29819] I^{a} q. 33 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apud nos relatio non est subsistens persona, et ideo hoc nomen pater, apud nos, non significat personam, sed relationem personae. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt, nam relatio quam significat hoc nomen

pater, est subsistens persona. Unde supra dictum est quod hoc nomen persona in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

[29820] Iª q. 33 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in II de anima, denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis. Et ideo potius est nomen divinae personae pater, quam generans vel genitor.

[29821] Iª q. 33 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum non est aliquid subsistens in natura humana, unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina, unde proprie, et non metaphorice, dicitur filius, et eius principium, pater.

[29822] Iª q. 33 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. III, *flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto haec fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca, nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio, et per consequens paternitas, per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinae generationis et paternitatis pertinet.

Articulus 3

[29823] Iª q. 33 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc nomen pater non dicatur in divinis per prius secundum quod personaliter sumitur. Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen pater, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personae patris, secundum vero quod sumitur essentialiter est commune toti Trinitati, nam toti Trinitati dicimus pater noster. Ergo per prius dicitur pater essentialiter sumptum, quam personaliter.

[29824] Iª q. 33 a. 3 arg. 2 Praeterea, in his quae sunt eiusdem rationis, non est praedicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici secundum quod persona divina est pater filii, et secundum quod tota Trinitas est pater noster vel creaturae, cum, secundum Basilium, accipere sit commune creaturae et filio. Ergo non per prius dicitur pater in divinis secundum quod sumitur essentialiter, quam secundum quod sumitur personaliter.

[29825] Iª q. 33 a. 3 arg. 3 Praeterea, inter ea quae non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed filius comparatur creaturae in ratione filiationis vel generationis,

secundum illud Coloss. I, *qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae.* Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta, quam essentialiter; sed secundum rationem eandem.

[29826] Iª q. 33 a. 3 s. c. Sed contra est quod aeternum prius est temporali. Ab aeterno autem Deus est pater filii, ex tempore autem pater est creaturae. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu filii, quam respectu creaturae.

[29827] Iª q. 33 a. 3 co. Respondeo dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid, de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen leo per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia vel fortitudo, vel aliquid huiusmodi, de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex praemissis quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo patre et Deo filio, quia patris et filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturae pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum; secundum illud Iob XXXVIII, *quis est pluviae pater? Aut quis genuit stillas roris?* Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis; secundum illud Deut. XXXII, *nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?* Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum; secundum illud Rom. VIII, *ipse spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et haeredes.* Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout iam gloriae haereditatem possident; secundum illud Rom. V, *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis secundum quod importatur respectus personae ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

[29828] Iª q. 33 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod communia absolute dicta, secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso; in intellectu enim personae patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quae important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria quae important respectus personales, quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis, per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit filius a patre quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine filii; ut patet per illud quod dicitur Rom. VIII, *quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis filii eius.*

[29829] Iª q. 33 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod accipere dicitur esse commune creaturae et

filio, non secundum univocationem, sed secundum similitudinem quandam remotam, ratione cuius dicitur primogenitus creaturae. Unde in auctoritate inducta subditur, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis filii Dei. Sed filius Dei naturaliter habet quoddam singulare prae aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit; ut idem Basilius dicit. Et secundum hoc dicitur unigenitus, ut patet Ioan. I, *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse nobis enarravit.*

[29830] I^{a} q. 33 a. 3 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

Articulus 4

[29831] I^{a} q. 33 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod esse ingenitum non sit patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cuius est proprietas. Sed ingenitus nihil ponit in patre, sed removet tantum. Ergo non significat proprietatem patris.

[29832] I^{a} q. 33 a. 4 arg. 2 Praeterea, ingenitum aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenitum etiam eis convenit, et sic non est proprium patri. Si autem privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona patris sit imperfecta. Quod est impossibile.

[29833] I^{a} q. 33 a. 4 arg. 3 Praeterea, ingenitus in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative, significat ergo substantiam. Ingenitus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt a patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

[29834] I^{a} q. 33 a. 4 arg. 4 Praeterea, proprium est quod uni soli convenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium patri esse ingenitum.

[29835] I^{a} q. 33 a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut pater est principium personae genitae, ita et personae procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium patris ponitur esse quod sit ingenitus; etiam proprium eius debet poni quod sit improcessibilis.

[29836] I^{a} q. 33 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit Hilarius, IV de Trin.: *est unus ab uno*, scilicet ab ingenito genitus, *proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis.*

[29837] I^{a} q. 33 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut in creaturis invenitur principium primum et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est pater, et principium a principio, quod est filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter, uno quidem modo, inquantum est principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quae ab ipso sunt; alio modo, inquantum est primum principium per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et pater innotescit quidem paternitate

et communi spiratione, per respectum ad personas ab eo procedentes, inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc, quod non est ab alio, quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen ingenitus.

[29838] Iª q. 33 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen ingenitus, secundum quod est proprietas patris, non dicitur tantum negative; sed importat vel utrumque simul, scilicet quod pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem; vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum. Quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi, nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis. Et ideo dicendum est, secundum Augustinum, V de Trin., quod ingenitus negationem generationis passivae importat, dicit enim quod *tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet quod dicitur non filius.* Nec propter hoc sequitur quod ingenitus non debeat poni propria notio patris, quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse cuius pars non est.

[29839] Iª q. 33 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ingenitum quandoque sumitur negative tantum. Et secundum hoc Hieronymus dicit spiritum sanctum esse ingenitum, idest non genitum. Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo privative, non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud, sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quaedam res natae sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur caeca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere, et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur privative de patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinae naturae non est genitum, cuius tamen naturae aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem, etiam de spiritu sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quod sit proprium soli patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere, quod conveniat alicui personae divinae quae sit principium alterius personae; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis. Vel, ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec spiritui sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem ut persona subsistens, nec etiam divinae essentiae, de qua potest dici quod est in filio vel in spiritu sancto ab alio, scilicet a patre.

[29840] Iª q. 33 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, secundum Damascenum, ingenitum uno modo significat idem quod increatum, et sic secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum. Et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut non homo ad genus substantiae, et non album ad genus qualitatis. Unde, cum genitum in divinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod pater ingenitus distinguatur a filio genito secundum substantiam; sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio filii negatur de patre.

[29841] I^{a} q. 33 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod ingenitum dicitur. Ponere igitur duos innascibiles, est ponere duos deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit, in libro de synodis, *cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt.* Et hoc praecipue quia, si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio, et sic non distinguerentur oppositione relativa oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturae.

[29842] I^{a} q. 33 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod proprietas patris prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis filii, quam per remotionem processionis spiritus sancti. Tum quia processio spiritus sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est. Tum quia etiam ordine naturae praesupponit generationem filii. Unde, remoto a patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione spiritus sancti, quia spiritus sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

Quaestio 34

Prooemium

[29843] I^{a} q. 34 pr. Deinde considerandum est de persona filii. Attribuuntur autem tria nomina filio, scilicet filius, verbum et imago. Sed ratio filii ex ratione patris consideratur. Unde restat considerandum de verbo et imagine. Circa verbum quaeruntur tria. Primo, utrum verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter. Secundo, utrum sit proprium nomen filii. Tertio, utrum in nomine verbi importetur respectus ad creaturas.

Articulus 1

[29844] I^{a} q. 34 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut pater et filius. Sed verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit, super Ioannem. Ergo verbum non est personale in divinis.

[29845] I^{a} q. 34 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, in libro de Trin., verbum est notitia cum amore. Et secundum Anselmum, in Monol., *dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri.* Sed notitia et cogitatio et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo verbum non dicitur personaliter in divinis.

[29846] I^{a} q. 34 a. 1 arg. 3 Praeterea, de ratione verbi est quod dicatur. Sed, secundum Anselmum, sicut pater est intelligens, et filius est intelligens, et spiritus sanctus est intelligens; ita pater est dicens, filius est dicens, et spiritus sanctus est dicens. Et similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

[29847] Iª q. 34 a. 1 arg. 4 Praeterea, nulla persona divina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum, dicitur enim in Psalmo CXLVIII, *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.* Ergo verbum non est nomen personale in divinis.

[29848] Iª q. 34 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in VII de Trin., *sicut filius refertur ad patrem, ita et verbum ad id cuius est verbum.* Sed filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo et verbum.

[29849] Iª q. 34 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur, quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum, in libro I Periherm., et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro de anima dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus, in I libro, cap. XIII, dicens quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur et intelligit et cogitat, velut lux et splendor, quantum ad primum, rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, quantum ad tertium, rursus etiam verbum est Angelus, idest nuntius, intelligentiae, quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consuevimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit, in XV de Trin., *quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est, in principio erat verbum.* Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

[29850] Iª q. 34 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt filium alium a patre esse in diversitate substantiae. Unde conati sunt, cum filius Dei verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum; ne, sub ratione verbi procedentis, cogerentur fateri filium Dei non esse extra substantiam patris; nam verbum interius sic a dicente procedit, quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici, nisi ratione manifestationis,

quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum quia exterius manifestat, ea quae exterius manifestant, non dicuntur verba nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

[29851] I^{a} q. 34 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum, solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu, non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit quod verbum est sapientia genita, quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quae etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eundem modum potest intelligi quod dicere Deo sit cogitando intueri, inquantum scilicet intuitu cogitationis divinae concipitur verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei verbo proprie non convenit, dicit enim Augustinus, XV de Trin., *ita dicitur illud verbum Dei, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari.* Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quae in Deo locum non habet. Cum vero intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

[29852] I^{a} q. 34 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut, proprie loquendo, verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et dicere. Unde, sicut verbum non est commune patri et filio et spiritui sancto, ita non est verum quod pater et filius et spiritus sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit, VII de Trin., *dicens illo coaeterno verbo non singulus intelligitur in divinis.* Sed dici convenit cuilibet personae, dicitur enim non solum verbum sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum, eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim, intelligendo se et filium et spiritum sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit verbum, ut sic tota Trinitas verbo dicatur, et etiam omnis creatura; sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, lapidem dicit. Anselmus vero improprie accepit dicere pro intelligere. Quae tamen differunt. Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quae profert verbum, est dicens in divinis,

cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens verbo dicta.

[29853] Iª q. 34 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod verbum sumitur ibi figurative, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturae dicuntur facere verbum Dei, inquantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinae sapientiae, sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

Articulus 2

[29854] Iª q. 34 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod verbum non sit proprium nomen filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo verbum non potest esse proprium nomen personae filii.

[29855] Iª q. 34 a. 2 arg. 2 Praeterea, verbum prolatione quadam procedit a dicente. Si ergo filius est proprie verbum, non procedit a patre nisi per modum prolationis. Quod est haeresis Valentini, ut patet per Augustinum, in libro de haeresibus.

[29856] Iª q. 34 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne nomen proprium alicuius personae significat proprietatem aliquam eius. Si igitur verbum sit proprium nomen filii, significabit aliquam proprietatem eius. Et sic erunt plures proprietates in divinis quam supra enumeratae sunt.

[29857] Iª q. 34 a. 2 arg. 4 Praeterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed filius intelligit. Ergo filii est aliquod verbum. Et sic non est proprium filii esse verbum.

[29858] Iª q. 34 a. 2 arg. 5 Praeterea, Hebr. I dicitur de filio, portans omnia verbo virtutis suae, ex quo Basilius accipit quod spiritus sanctus sit verbum filii. Non est ergo proprium filii esse verbum.

[29859] Iª q. 34 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., *verbum solus filius accipitur.*

[29860] Iª q. 34 a. 2 co. Respondeo dicendum quod verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae filii. Significat enim quandam emanationem intellectus, persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur filius, et huiusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod solus filius proprie dicatur verbum in divinis.

[29861] Iª q. 34 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in nobis non est idem esse et intelligere, unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum eius intelligere, unde verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius; sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens, quia quidquid est in natura Dei, subsistit. Et ideo Damascenus dicit quod *verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens, reliqua vero verba*, scilicet nostra, *virtutes sunt animae.*

[29862] Iª q. 34 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non propter hoc error Valentini est

damnatus, quia filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert, VI de Trin., sed propter varium modum prolationis quem posuit, sicut patet per Augustinum in libro de haeresibus.

[29863] Iª q. 34 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in nomine verbi eadem proprietas importatur quae in nomine filii, unde dicit Augustinus, *eo dicitur verbum, quo filius.* Ipsa enim nativitas filii, quae est proprietas personalis eius, diversis nominibus significatur, quae filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem eius. Nam ut ostendatur connaturalis patri, dicitur filius; ut ostendatur coaeternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

[29864] Iª q. 34 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod eo modo convenit filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est. Est autem filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producens verbum, sed ut verbum procedens; prout scilicet in Deo verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio verbi.

[29865] Iª q. 34 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum de filio dicitur, portans omnia verbo virtutis suae, verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa ibi dicit quod verbum sumitur pro imperio; inquantum scilicet ex effectu virtutis verbi est quod res conserventur in esse, sicut ex effectu virtutis verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur verbum pro spiritu sancto, improprie et figurate locutus est, prout verbum alicuius dici potest omne illud quod est manifestativum eius, ut sic ea ratione dicatur spiritus sanctus verbum filii, quia manifestat filium.

Articulus 3

[29866] Iª q. 34 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in nomine verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, essentialiter in divinis dicitur. Sed verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est. Ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

[29867] Iª q. 34 a. 3 arg. 2 Praeterea, quae important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus et creator. Sed verbum dicitur de Deo ab aeterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

[29868] Iª q. 34 a. 3 arg. 3 Praeterea, verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat a creatura.

[29869] Iª q. 34 a. 3 arg. 4 Praeterea, ideae sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum verbum

tantum, sed plura.

[29870] I^{a} q. 34 a. 3 arg. 5 Praeterea, si verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturae cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in verbo importabitur respectus ad non entia, quod videtur falsum.

[29871] I^{a} q. 34 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *in nomine verbi significatur non solum respectus ad patrem, sed etiam ad illa quae per verbum facta sunt operativa potentia.*

[29872] I^{a} q. 34 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum non solum patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei eius quod in Deo patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in Psalmo XXXII, *dixit, et facta sunt*; quia in verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit.

[29873] I^{a} q. 34 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in nomine personae includitur etiam natura oblique, nam persona est rationalis naturae individua substantia. In nomine igitur personae divinae, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturam, sicut enim proprium est filio quod sit filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine verbi.

[29874] I^{a} q. 34 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum relationes consequantur actiones, quaedam nomina important relationem Dei ad creaturam, quae consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare, et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quaedam vero relationem quae consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle, et talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et huiusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine verbi. Nec est verum quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas, omnia dicantur ex tempore, sed sola illa nomina quae important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

[29875] I^{a} q. 34 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod creaturae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat verbum, licet verbum sit expressivum creaturarum.

[29876] I^{a} q. 34 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod nomen ideae principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam, et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, et ex consequenti

ad creaturas, inquantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum verbum, et personaliter dictum.

[29877] Iª q. 34 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et verbum Dei est non entium, quia non est aliquid minus in verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit. Sed tamen verbum est entium ut expressivum et factivum, non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

Quaestio 35

Prooemium

[29878] Iª q. 35 pr. Deinde quaeritur de imagine. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum imago in divinis dicatur personaliter. Secundo, utrum sit proprium filii.

Articulus 1

[29879] Iª q. 35 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod imago non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *una est sanctae Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo.* Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

[29880] Iª q. 35 a. 1 arg. 2 Praeterea, Hilarius dicit, in libro de Synod., quod *imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens.* Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

[29881] Iª q. 35 a. 1 arg. 3 Praeterea, imago ab imitando dicitur, in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

[29882] Iª q. 35 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, *quid est absurdius quam imaginem ad se dici?* Ergo imago in divinis relative dicitur. Et sic est nomen personale.

[29883] Iª q. 35 a. 1 co. Respondeo dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura, videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo, quia, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod

ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen imago est nomen personale.

[29884] I^a q. 35 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cuius similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar, improprie vero imago. Sic tamen Augustinus utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctae Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

[29885] I^a q. 35 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod species, prout ponitur ab Hilario in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicuius, sicuti id quod assimilatur alicui, dicitur forma eius, inquantum habet formam illi similem.

[29886] I^a q. 35 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

Articulus 2

[29887] I^a q. 35 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium filio. Quia, ut dicit Damascenus, spiritus sanctus est imago filii. Non est ergo proprium filii.

[29888] I^a q. 35 a. 2 arg. 2 Praeterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Sed hoc convenit spiritui sancto, procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo spiritus sanctus est imago. Et ita non est proprium filii quod sit imago.

[29889] I^a q. 35 a. 2 arg. 3 Praeterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud I ad Cor. XI, *vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo non est proprium filio.

[29890] I^a q. 35 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod *solus filius est imago patris.*

[29891] I^a q. 35 a. 2 co. Respondeo dicendum quod doctores Graecorum communiter dicunt spiritum sanctum esse imaginem patris et filii. Sed doctores Latini soli filio attribuunt nomen imaginis, non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de filio. Dicitur enim Coloss. I, *qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturae*; et ad Hebr. I, *qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius.* Huius autem rationem assignant quidam ex hoc, quod filius convenit cum patre non solum in natura, sed etiam in notione principii, spiritus autem sanctus non convenit cum filio nec cum patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere. Quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque aequalitas neque inaequalitas, ut Augustinus dicit; ita neque similitudo, quae requiritur ad rationem imaginis. Unde alii dicunt quod spiritus sanctus non potest dici imago filii, quia imaginis non est imago. Neque etiam imago patris, quia etiam imago refertur immediate

ad id cuius est imago; spiritus sanctus autem refertur ad patrem per filium. Neque etiam est imago patris et filii, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est. Quia pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, ut infra dicetur, unde nihil prohibet sic patris et filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem; cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut spiritus sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam patris, sicut et filius, non tamen dicitur natus; ita, licet accipiat speciem similem patris, non dicitur imago. Quia filius procedit ut verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est spiritus sanctus, inquantum est amor divinus.

[29892] Iª q. 35 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Damascenus et alii doctores Graecorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

[29893] Iª q. 35 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet spiritus sanctus sit similis patri et filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione iam dicta.

[29894] Iª q. 35 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta patris imago.

Quaestio 36

Prooemium

[29895] Iª q. 36 pr. Post haec considerandum est de his quae pertinent ad personam spiritus sancti. Qui quidem non solum dicitur spiritus sanctus, sed etiam amor et donum Dei. Circa nomen ergo spiritus sancti quaeruntur quatuor. Primo, utrum hoc nomen spiritus sanctus sit proprium alicuius divinae personae. Secundo, utrum illa persona divina quae spiritus sanctus dicitur, procedat a patre et filio. Tertio, utrum procedat a patre per filium. Quarto, utrum pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

Articulus 1

[29896] Iª q. 36 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen spiritus sanctus non sit proprium nomen alicuius divinae personae. Nullum enim nomen commune tribus personis, est proprium alicuius personae. Sed hoc nomen spiritus sanctus est commune tribus personis.

Ostendit enim Hilarius, VIII de Trin., in spiritu Dei aliquando significari patrem, ut cum dicitur, spiritus domini super me; aliquando significari filium, ut cum dicit filius, in spiritu Dei eiicio Daemonia, naturae suae potestate eiicere se Daemonia demonstrans; aliquando spiritum sanctum, ut ibi, effundam de spiritu meo super omnem carnem. Ergo hoc nomen spiritus sanctus non est proprium alicuius divinae personae.

[29897] I^{a} q. 36 a. 1 arg. 2 Praeterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit, in libro de Trin. Sed hoc nomen spiritus sanctus non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinae personae.

[29898] I^{a} q. 36 a. 1 arg. 3 Praeterea, quia filius est nomen alicuius divinae personae, non potest dici filius huius vel illius. Dicitur autem spiritus huius vel illius hominis. Ut enim habetur Num. XI, *dixit dominus ad Moysen, auferam de spiritu tuo, tradamque eis*; et IV Reg. II, *requievit spiritus Eliae super Elisaeum.* Ergo spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicuius divinae personae.

[29899] I^{a} q. 36 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. ult., *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus.* Ut autem Augustinus dicit, VII de Trin., cum quaeritur, quid tres? Dicimus, tres personae. Ergo spiritus sanctus est nomen divinae personae.

[29900] I^{a} q. 36 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum sint duae processiones in divinis, altera earum, quae est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est. Unde et relationes quae secundum huiusmodi processionem accipiuntur, innominatae sunt, ut etiam supra dictum est. Propter quod et nomen personae hoc modo procedentis, eadem ratione, non habet proprium nomen. Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina, ex usu loquentium, ad significandum praedictas relationes, cum nominamus eas nomine processionis et spirationis, quae, secundum proprietatem significationis, magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quae procedit per modum amoris, accommodatum est, ex usu Scripturae, hoc nomen spiritus sanctus. Et huius quidem convenientiae ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem, ex ipsa communitate eius quod dicitur spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit, XV de Trin., *quia spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter, nam et pater est spiritus, et filius est spiritus; et pater est sanctus, et filius est sanctus.* Secundo vero, ex propria significatione. Nam nomen spiritus, in rebus corporeis, impulsionem quandam et motionem significare videtur, nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter spiritus sanctus nominatur.

[29901] I^{a} q. 36 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico spiritus sanctus, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati. Quia nomine spiritus significatur immaterialitas divinae substantiae, spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur sanctus, significatur puritas divinae bonitatis. Si autem accipiatur

hoc quod dico spiritus sanctus, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiae est accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet quae procedit per modum amoris, ratione iam dicta.

[29902] Iª q. 36 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet hoc quod dico spiritus sanctus, relative non dicatur, tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi etiam in nomine aliqua relatio, si spiritus intelligatur quasi spiratus.

[29903] Iª q. 36 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in nomine filii intelligitur sola relatio eius qui est a principio, ad principium, sed in nomine patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine spiritus, prout importat quandam vim motivam. Nulli autem creaturae competit esse principium respectu alicuius divinae personae, sed e converso. Et ideo potest dici pater noster, et spiritus noster, non tamen potest dici filius noster.

Articulus 2

[29904] Iª q. 36 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat a filio. Quia secundum Dionysium, *non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* Sed in Scriptura sacra non exprimitur quod spiritus sanctus a filio procedat, sed solum quod procedat a patre; ut patet Ioann. XV, *spiritum veritatis, qui a patre procedit.* Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

[29905] Iª q. 36 a. 2 arg. 2 Praeterea, in symbolo Constantinopolitanae synodi sic legitur, *credimus in spiritum sanctum, dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio adorandum et glorificandum.* Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro quod spiritus sanctus procedat a filio, sed videntur esse anathematis rei, qui hoc addiderunt.

[29906] Iª q. 36 a. 2 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit, *spiritum sanctum ex patre dicimus, et spiritum patris nominamus, ex filio autem spiritum sanctum non dicimus, spiritum vero filii nominamus.* Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

[29907] Iª q. 36 a. 2 arg. 4 Praeterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed spiritus sanctus quiescit in filio. Dicitur enim in legenda beati Andreae, *pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum patrem, et in unum filium eius, unicum dominum nostrum Iesum Christum, et in unum spiritum sanctum, procedentem ex patre, et in filio permanentem.* Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

[29908] Iª q. 36 a. 2 arg. 5 Praeterea, filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo nec spiritus sanctus procedit a filio.

[29909] Iª q. 36 a. 2 arg. 6 Praeterea, spiritus sanctus perfecte procedit a patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit a filio.

[29910] Iª q. 36 a. 2 arg. 7 Praeterea, in perpetuis non differt esse et posse, ut dicitur in III Physic.; et multo minus in divinis. Sed spiritus sanctus potest distingui a filio, etiam si ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus, in libro de processione spiritus sancti, *habent utique a patre esse filius et spiritus sanctus, sed diverso modo, quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem.* Et postea subdit, *nam si per aliud non essent plures filius et spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi.* Ergo spiritus sanctus distinguitur a filio, ab eo non existens.

[29911] Iª q. 36 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Athanasius, *spiritus sanctus a patre et filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

[29912] Iª q. 36 a. 2 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere spiritum sanctum a filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Quod ex supra dictis patet. Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinae personae ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset trium una essentia; quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet, quia pater habet duas relationes, quarum una refertur ad filium, et alia ad spiritum sanctum; quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam personam patris tantum pertinent. Si ergo in filio et in spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes quibus uterque refertur ad patrem, illae relationes non essent ad invicem oppositae; sicut neque duae relationes quibus pater refertur ad illos. Unde, sicut persona patris est una, ita sequeretur quod persona filii et spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus patris. Hoc autem est haereticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod filius et spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae nisi relationes originis, ut supra probatum est. Oppositae autem relationes originis accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere vel filium esse a spiritu sancto, quod nullus dicit, vel spiritum sanctum esse a filio, quod nos confitemur. Et huic quidem consonat ratio processionis utriusque. Dictum enim est supra quod filius procedit per modum intellectus, ut verbum; spiritus sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat, non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod spiritus sanctus procedit a filio. Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus, quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum quae materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum, decor divinae sapientiae manifestatur. Si ergo ab una persona patris procedunt duae personae, scilicet filius et spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturae, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod filius et spiritus sanctus sic procedant a patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Graeci processionem spiritus sancti aliquem ordinem habere ad filium intelligunt. Concedunt enim spiritum sanctum esse spiritum filii, et esse a patre per filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat. Quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quae ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte; et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, potest concludi quod spiritus sanctus procedit a filio.

[29913] Iª q. 36 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod spiritus sanctus procedit a filio, invenitur tamen quantum ad sensum; et praecipue ubi dicit filius, Ioan. XVI, de spiritu sancto loquens, *ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quod id quod de patre dicitur, oportet de filio intelligi, etiam si dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus pater et filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim dominus, Matth. XI, dicit, *nemo novit filium nisi pater*, non excluditur quin filius seipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur quod spiritus sanctus a patre procedit, etiam si adderetur quod a solo patre procedit, non excluderetur inde filius, quia quantum ad hoc quod est esse principium spiritus sancti, non opponuntur pater et filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic est pater et ille filius.

[29914] Iª q. 36 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in quolibet Concilio institutum fuit symbolum aliquod, propter errorem aliquem qui in Concilio damnabatur. Unde sequens Concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra haereses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur, quod illi qui fuerunt congregati in Concilio Constantinopolitano, doctrinam de spiritu sancto tradiderunt, non quod minus esset in praecedentibus (qui apud Nicaeam congregati sunt), inferentes; *sed intellectum eorum adversus haereticos declarantes.* Quia igitur in tempore antiquorum Conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium spiritum sanctum non procedere a filio; non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur. Sed postea, insurgente errore quorundam, in quodam Concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani pontificis; cuius auctoritate etiam antiqua Concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur spiritus sanctus a patre procedere.

[29915] Iª q. 36 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod spiritum sanctum non procedere a filio, primo fuit a Nestorianis introductum; ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoretus Nestorianus, et plures post ipsum; inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc eius sententiae non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus, sicut non confitetur spiritum sanctum esse a filio, ita etiam non negat, ex vi illorum verborum.

[29916] Iª q. 36 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod per hoc quod spiritus sanctus dicitur quiescere

vel manere in filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et filius in patre manere dicitur, cum tamen a patre procedat. Dicitur etiam spiritus sanctus in filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato; vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est, Ioan. I, *super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.*

[29917] I^{a} q. 36 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphorice diceretur, sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

[29918] I^{a} q. 36 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod per hoc quod spiritus sanctus perfecte procedit a patre, non solum non superfluum est dicere quod spiritus sanctus procedat a filio; sed omnino necessarium. Quia una virtus est patris et filii; et quidquid est a patre, necesse est esse a filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim filius est a seipso, licet sit a patre.

[29919] I^{a} q. 36 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod spiritus sanctus distinguitur personaliter a filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc, quod filius est solum a patre, spiritus sanctus vero a patre et filio. Non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est.

Articulus 3

[29920] I^{a} q. 36 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat a patre per filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur spiritus sanctus procedit a patre per filium, non procedit a patre immediate. Quod videtur inconveniens.

[29921] I^{a} q. 36 a. 3 arg. 2 Praeterea, si spiritus sanctus procedit a patre per filium, non procedit a filio nisi propter patrem. Sed propter quod unumquodque, et illud magis. Ergo magis procedit a patre quam a filio.

[29922] I^{a} q. 36 a. 3 arg. 3 Praeterea, filius habet esse per generationem. Si igitur spiritus sanctus est a patre per filium, sequitur quod prius generetur filius, et postea procedat spiritus sanctus. Et sic processio spiritus sancti non est aeterna. Quod est haereticum.

[29923] I^{a} q. 36 a. 3 arg. 4 Praeterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici, sicut enim dicimus quod rex operatur per ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quod filius spiret spiritum sanctum per patrem. Ergo nullo modo potest dici quod pater spiret spiritum sanctum per filium.

[29924] I^{a} q. 36 a. 3 s. c. Sed contra est quod Hilarius dicit, in libro de Trin., *conserva hanc, oro, fidei meae religionem, ut semper obtineam patrem, scilicet te; et filium tuum una tecum adorem; et spiritum sanctum tuum, qui est per unigenitum tuum, promerear.*

[29925] Iª q. 36 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, haec praepositio per designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adiungitur haec praepositio per, est causa actionis secundum quod exit ab agente. Et tunc est causa agenti quod agat; sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva, finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri; formalis vero, ut si dicamus quod operatur per artem suam; motiva vero, si dicamus quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis cui adiungitur haec praepositio per, est causa actionis secundum quod terminatur ad factum; ut cum dicimus, artifex operatur per martellum. Non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat, sed quod sit causa artificiato ut ab artifice procedat; et quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod haec praepositio per quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur, rex operatur per ballivum, quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur, ballivus operatur per regem. Quia igitur filius habet a patre quod ab eo procedat spiritus sanctus, potest dici quod pater per filium spirat spiritum sanctum; vel quod spiritus sanctus procedat a patre per filium, quod idem est.

[29926] Iª q. 36 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in patre et filio consideretur virtus qua spirant spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia haec virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsae personae spirantes, sic, cum spiritus sanctus communiter procedat a patre et filio, invenitur spiritus sanctus immediate a patre procedere, inquantum est ab eo; et mediate, inquantum est a filio. Et sic dicitur procedere a patre per filium. Sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, inquantum Adam fuit pater eius; et mediate, inquantum Eva fuit mater eius, quae processit ab Adam; licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum.

[29927] Iª q. 36 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si filius acciperet a patre aliam virtutem numero ad spirandum spiritum sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis, et sic magis procederet a patre quam a filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in patre et filio, et ideo aequaliter procedit ab utroque. Licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de patre, propter hoc quod filius habet hanc virtutem a patre.

[29928] Iª q. 36 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut generatio filii est coaeterna generanti, unde non prius fuit pater quam gigneret filium; ita processio spiritus sancti est coaeterna suo principio. Unde non fuit prius filius genitus, quam spiritus sanctus procederet, sed utrumque aeternum est.

[29929] Iª q. 36 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio, non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum. Dicimus autem quod ballivus operatur per regem, quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus. Martelli autem non est agere, sed solum agi, unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis haec praepositio per denotet medium, quia, quanto suppositum est prius

in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui, quia virtus causae primae coniungit causam secundam suo effectui, unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur, inquantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum, secundum ordinem vero virtutum, dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter patrem et filium quantum ad virtutem; sed solum quantum ad supposita. Et ideo dicitur quod pater spirat per filium, et non e converso.

Articulus 4

[29930] I^{a} q. 36 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non sint unum principium spiritus sancti. Quia spiritus sanctus non videtur a patre et filio procedere inquantum sunt unum, neque in natura, quia spiritus sanctus sic etiam procederet a seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam inquantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo spiritus sanctus procedit a patre et filio ut sunt plures. Non ergo pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

[29931] I^{a} q. 36 a. 4 arg. 2 Praeterea, cum dicitur, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, non potest ibi designari unitas personalis, quia sic pater et filius essent una persona. Neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, pari ratione, propter duas proprietates pater videtur esse duo principia filii et spiritus sancti; quod est inconveniens. Non ergo pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

[29932] I^{a} q. 36 a. 4 arg. 3 Praeterea, filius non magis convenit cum patre quam spiritus sanctus. Sed spiritus sanctus et pater non sunt unum principium respectu alicuius divinae personae. Ergo neque pater et filius.

[29933] I^{a} q. 36 a. 4 arg. 4 Praeterea, si pater et filius sunt unum principium spiritus sancti aut unum quod est pater; aut unum quod non est pater. Sed neutrum est dare, quia si unum quod est pater, sequitur quod filius sit pater; si unum quod non est pater, sequitur quod pater non est pater. Non ergo dicendum est quod pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

[29934] I^{a} q. 36 a. 4 arg. 5 Praeterea, si pater et filius sunt unum principium spiritus sancti videtur e converso dicendum quod unum principium spiritus sancti sit pater et filius. Sed haec videtur esse falsa, quia hoc quod dico principium, oportet quod supponat vel pro persona patris, vel pro persona filii; et utroque modo est falsa. Ergo etiam haec est falsa, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

[29935] I^{a} q. 36 a. 4 arg. 6 Praeterea, unum in substantia facit idem. Si igitur pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum quod pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

[29936] Iª q. 36 a. 4 arg. 7 Praeterea, pater et filius et spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturae, dicuntur esse unus creator. Sed pater et filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut a multis dicitur. Quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit, in II de Trin., quod spiritus sanctus a patre et filio auctoribus confitendus est. Ergo pater et filius non sunt unum principium spiritus sancti.

[29937] Iª q. 36 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in V de Trin., quod pater et filius non sunt duo principia, sed unum principium spiritus sancti.

[29938] Iª q. 36 a. 4 co. Respondeo dicendum quod pater et filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde, cum in hoc quod est esse principium spiritus sancti, non opponantur relative, sequitur quod pater et filius sunt unum principium spiritus sancti. Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti. Quia cum hoc nomen principium, singulariter acceptum, non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adiective, et quia adiectivum non determinatur per adiectivum, non potest convenienter dici quod pater et filius sint unum principium spiritus sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus, sunt unum principium, idest uno modo. Sed simili ratione posset dici pater duo principia filii et spiritus sancti, idest duobus modis. Dicendum est ergo quod, licet hoc nomen principium significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen pater vel filius etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur pater et filius sunt unus Deus, propter unitatem formae significatae per hoc nomen Deus; ita sunt unum principium spiritus sancti, propter unitatem proprietatis significatae in hoc nomine principium.

[29939] Iª q. 36 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si attendatur virtus spirativa, spiritus sanctus procedit a patre et filio inquantum sunt unum in virtute spirativa, quae quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic spiritus sanctus procedit a patre et filio ut sunt plures, procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

[29940] Iª q. 36 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, designatur una proprietas, quae est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

[29941] Iª q. 36 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde, sicut pater non est similior sibi quam filio, ita nec filius similior patri quam spiritus sanctus.

[29942] Iª q. 36 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod haec duo, scilicet, pater et filius sunt unum principium quod est pater, aut, unum principium quod non est pater, non sunt contradictorie opposita. Unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, pater et filius sunt unum

principium, hoc quod dico principium, non habet determinatam suppositionem, imo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figurae dictionis, a confusa suppositione ad determinatam.

[29943] I^{a} q. 36 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod haec etiam est vera, unum principium spiritus sancti est pater et filius. Quia hoc quod dico principium non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est.

[29944] I^{a} q. 36 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod convenienter potest dici quod pater et filius sunt idem principium, secundum quod ly principium supponit confuse et indistincte pro duabus personis simul.

[29945] I^{a} q. 36 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod quidam dicunt quod pater et filius, licet sint unum principium spiritus sancti, sunt tamen duo spiratores, propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine creator. Quia spiritus sanctus procedit a patre et filio ut sunt duae personae distinctae, ut dictum est, non autem creatura procedit a tribus personis ut sunt personae distinctae, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum quod, quia spirans adiectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere quod pater et filius sunt duo spirantes, propter pluralitatem suppositorum; non autem duo spiratores, propter unam spirationem. Nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a seipsis, secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit, quod spiritus sanctus est a patre et filio auctoribus, exponendum est quod ponitur substantivum pro adiectivo.

Quaestio 37

Prooemium

[29946] I^{a} q. 37 pr. Deinde quaeritur de nomine amoris. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit proprium nomen spiritus sancti. Secundo, utrum pater et filius diligant se spiritu sancto.

Articulus 1

[29947] I^{a} q. 37 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit proprium nomen spiritus sancti. Dicit enim Augustinus, XV de Trin., *nescio cur, sicut sapientia dicitur et pater et filius et spiritus sanctus, et simul omnes non tres sed una sapientia, non ita et caritas dicatur pater et filius et spiritus sanctus, et simul omnes una caritas.* Sed nullum nomen quod de singulis personis praedicatur et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicuius personae. Ergo hoc nomen amor non est proprium spiritus sancti.

[29948] I^{a} q. 37 a. 1 arg. 2 Praeterea, spiritus sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quaedam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen spiritus sancti.

[29949] I^{a} q. 37 a. 1 arg. 3 Praeterea, amor est nexus amantium, quia secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., est quaedam vis unitiva. Sed nexus est medium inter ea quae connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur spiritus sanctus procedat a patre et filio, sicut ostensum est, videtur quod non sit amor aut nexus patris et filii.

[29950] I^{a} q. 37 a. 1 arg. 4 Praeterea, cuiuslibet amantis est aliquis amor. Sed spiritus sanctus est amans. Ergo eius est aliquis amor. Si igitur spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu. Quod est inconveniens.

[29951] I^{a} q. 37 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *ipse spiritus sanctus est amor*.

[29952] I^{a} q. 37 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen spiritus sancti; sicut verbum est proprium nomen filii. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, cum in divinis, ut supra ostensum est, sint duae processiones, una per modum intellectus, quae est processio verbi; alia per modum voluntatis, quae est processio amoris, quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quae in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa; non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, et relationes etiam quae accipiuntur secundum hanc processionem, et processionis et spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est, quae tamen sunt magis nomina originis quam relationis, secundum proprietatem vocabuli. Et tamen similiter utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. Sed ex parte intellectus, sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico intelligere, et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum dicere, et verbum. Unde in divinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem ad verbum procedens, sed verbum personaliter dicitur, quia significat id quod procedit, ipsum vero dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis, praeter diligere et amare, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo, propter vocabulorum inopiam, huiusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis; sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam geni-

tam. Sic igitur, inquantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor et diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere. Inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso; ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem, sic amor est nomen personae, et diligere vel amare est verbum notionale, sicut dicere vel generare.

[29953] I^a q. 37 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de caritate, secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est.

[29954] I^a q. 37 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod intelligere et velle et amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in obiecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est; ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quandam ad obiectum. Unde amor, etiam in nobis, est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet, quia tam verbum quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod spiritus sanctus est amor patris in filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium; sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

[29955] I^a q. 37 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod spiritus sanctus dicitur esse nexus patris et filii, inquantum est amor, quia, cum pater amet unica dilectione se et filium, et e converso, importatur in spiritu sancto, prout est amor, habitudo patris ad filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod pater et filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem, spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens.

[29956] I^a q. 37 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut verbo procedenti; ita, licet spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut a quo procedit amor.

Articulus 2

[29957] I^a q. 37 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non diligant se spiritu sancto. Augustinus enim, in VII de Trin., probat quod pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut filius est sapientia genita, ita spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est. Ergo pater et filius non diligunt se amore procedente, qui est spiritus sanctus.

[29958] I^a q. 37 a. 2 arg. 2 Praeterea, cum dicitur, pater et filius diligunt se spiritu sancto, hoc

verbum diligere aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse vera secundum quod sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quod pater intelligit filio. Neque etiam secundum quod sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quod pater et filius spirant spiritu sancto, vel quod pater generat filio. Ergo nullo modo haec est vera, pater et filius diligunt se spiritu sancto.

[29959] I^{a} q. 37 a. 2 arg. 3 Praeterea, eodem amore pater diligit filium, et se, et nos. Sed pater non diligit se spiritu sancto. Quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus, non enim potest dici quod pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quod diligat se spiritu sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item, amor quo diligit nos, non videtur esse spiritus sanctus, quia importatur respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et haec est falsa, pater diligit filium spiritu sancto.

[29960] I^{a} q. 37 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod *spiritus sanctus est quo genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit.*

[29961] I^{a} q. 37 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem difficultatem affert quod, cum dicitur, pater diligit filium spiritu sancto, cum ablativus construatur in habitudine alicuius causae, videtur quod spiritus sanctus sit principium diligendi patri et filio; quod est omnino impossibile. Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam, pater et filius diligunt se spiritu sancto. Et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit istam, pater est sapiens sapientia genita. Quidam vero dicunt quod est propositio impropria; et est sic exponenda, pater diligit filium spiritu sancto, idest amore essentiali, qui appropriatur spiritui sancto. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus, spiritus sanctus est signum quod pater diligat filium, inquantum scilicet procedit ab eis ut amor. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine causae formalis, quia spiritus sanctus est amor, quo formaliter pater et filius se invicem diligunt. Quidam vero dixerunt quod construitur in habitudine effectus formalis. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt. Unde ad huius evidentiam, sciendum est quod, cum res communiter denominentur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate; omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formae. Ut si dicam, iste est indutus vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causae formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione; sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens, et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum quod, cum diligere in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet et notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic pater et filius non diligunt se spiritu sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus dicit, in XV de Trin., *quis audet dicere patrem nec se nec filium nec spiritum sanctum diligere nisi per spiritum sanctum?* Et secundum hoc procedunt primae opiniones. Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est

producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur pater dicens verbo vel filio, se et creaturam, et pater et filius dicuntur diligentes spiritu sancto, vel amore procedente, et se et nos.

[29962] I^{a} q. 37 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod esse sapientem vel intelligentem in divinis non sumitur nisi essentialiter, et ideo non potest dici quod pater sit sapiens vel intelligens filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc, possumus dicere quod pater et filius diligunt se spiritu sancto, ut dictum est.

[29963] I^{a} q. 37 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens floritione, et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione, non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico spirat vel generat, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod pater spiret spiritu sancto, vel generet filio. Possumus autem dicere quod pater dicit verbo, tanquam persona procedente, et dicit dictione, tanquam actu notionali, quia dicere importat determinatam personam procedentem, cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quod pater diligit filium spiritu sancto, tanquam persona procedente, et ipsa dilectione, tanquam actu notionali.

[29964] I^{a} q. 37 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod pater non solum filium, sed etiam se et nos diligit spiritu sancto. Quia, ut dictum est diligere, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinae personae, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut pater dicit se et omnem creaturam verbo quod genuit, inquantum verbum genitum sufficienter repraesentat patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam spiritu sancto, inquantum spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in verbo et in amore procedente, quasi secundario; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

Quaestio 38

Prooemium

[29965] I^{a} q. 38 pr. Consequenter quaeritur de dono. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum donum possit esse nomen personale. Secundo, utrum sit proprium spiritus sancti.

Articulus 1

[29966] I^{a} q. 38 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod donum non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis, dicit enim Augustinus, XV de Trin., quod *spiritus sanctus ita datur sicut Dei donum, ut etiam seipsum det sicut Deus.* Ergo donum non est nomen personale.

[29967] I^{a} q. 38 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullum nomen personale convenit essentiae divinae. Sed essentia divina est donum quod pater dat filio, ut patet per Hilarium, IX de Trin. Ergo donum non est nomen personale.

[29968] I^{a} q. 38 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Damascenum, nihil est subiectum aut serviens in divinis personis. Sed donum importat quandam subiectionem et ad eum cui datur, et ad eum a quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

[29969] I^{a} q. 38 a. 1 arg. 4 Praeterea, donum importat respectum ad creaturam, et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab aeterno, ut pater et filius. Ergo donum non est nomen personale.

[29970] I^{a} q. 38 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XV de Trin., *sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum spiritus sancti nihil aliud est quam spiritus sanctus.* Sed spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et donum.

[29971] I^{a} q. 38 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur, non enim daretur ab aliquo nisi esset eius; et ad hoc alicui datur, ut eius sit. Persona autem divina dicitur esse alicuius, vel secundum originem, sicut filius est patris; vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo coniuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina persona; non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire, unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinae personae competit dari, et esse donum.

[29972] I^{a} q. 38 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nomen doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicuius per originem. Et tamen spiritus sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit, super Ioan., *quid tam tuum est quam tu?* Vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse huius dicitur multipliciter. Uno modo, per modum identitatis, sicut dicit Augustinus super Ioan., et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur. Et sic dicitur quod spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicuius ut possessio vel servus, et sic oportet quod donum essentialiter

distinguatur a dante. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse huius per originem tantum, et sic filius est patris, et spiritus sanctus utriusque. Inquantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale.

[29973] Iª q. 38 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia dicitur esse donum patris primo modo, quia essentia est patris per modum identitatis.

[29974] Iª q. 38 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod donum, secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subiectionem, sed originem tantum, in comparatione ad dantem. In comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum vel fruitionem, ut dictum est.

[29975] Iª q. 38 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale, sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includatur, sicut essentia includitur in intellectu personae, ut supra dictum est.

Articulus 2

[29976] Iª q. 38 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum non sit proprium nomen spiritus sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa. IX, *filius datus est nobis.* Ergo esse donum convenit filio, sicut spiritui sancto.

[29977] Iª q. 38 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne nomen proprium alicuius personae significat aliquam eius proprietatem. Sed hoc nomen donum non significat proprietatem aliquam spiritus sancti. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

[29978] Iª q. 38 a. 2 arg. 3 Praeterea, spiritus sanctus potest dici spiritus alicuius hominis, ut supra dictum est. Sed non potest dici donum alicuius hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

[29979] Iª q. 38 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV de Trin., *sicut natum esse est filio a patre esse, ita spiritui sancto donum Dei esse est a patre et filio procedere.* Sed spiritus sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit a patre et filio. Ergo et donum est proprium nomen spiritus sancti.

[29980] Iª q. 38 a. 2 co. Respondeo dicendum quod donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen spiritus sancti. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod donum proprie est datio irreddibilis, secundum philosophum, idest quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor, ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum spiritus sanctus procedat ut amor, sicut iam dictum est, procedit in ratione

doni primi. Unde dicit Augustinus, XV de Trin., quod *per donum quod est spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.*

[29981] Iª q. 38 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut filius, quia procedit per modum verbi, quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii dicitur proprie imago, licet etiam spiritus sanctus sit similis patri; ita etiam spiritus sanctus, quia a patre procedit ut amor, dicitur proprie donum, licet etiam filius detur. Hoc enim ipsum quod filius datur, est ex patris amore, secundum illud Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.*

[29982] Iª q. 38 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in nomine doni importatur quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis spiritus sancti, quae est processio.

[29983] Iª q. 38 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod donum, antequam detur, est tantum dantis, sed postquam datur, est eius cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis; sed donum Dei dantis. Cum autem iam datum est, tunc hominis est vel spiritus vel datum.

Quaestio 39

Prooemium

[29984] Iª q. 39 pr. Post ea quae de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales; et de comparatione ipsarum ad invicem. Quantum igitur ad primum horum, octo quaeruntur. Primo, utrum essentia in divinis sit idem quod persona. Secundo, utrum dicendum sit quod tres personae sunt unius essentiae. Tertio, utrum nomina essentialia praedicanda sint de personis in plurali vel in singulari. Quarto, utrum adiectiva notionalia, aut verba vel participia, praedicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis. Quinto, utrum praedicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis. Sexto, utrum nomina personarum praedicari possint de nominibus essentialibus concretis. Septimo, utrum essentialia attributa sint approprianda personis. Octavo, quod attributum cuique personae debeat appropriari.

Articulus 1

[29985] Iª q. 39 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturae, ut patet in omnibus substantiis separatis, eorum enim quae sunt idem re, unum multiplicari non potest, quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personae, ut ex supra dictis patet. Ergo essentia non est idem quod persona.

[29986] I^{a} q. 39 a. 1 arg. 2 Praeterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona, nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

[29987] I^{a} q. 39 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil subiicitur sibi ipsi. Sed persona subiicitur essentiae, unde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

[29988] I^{a} q. 39 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VII de Trin., *cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam patris.*

[29989] I^{a} q. 39 a. 1 co. Respondeo dicendum quod considerantibus divinam simplicitatem, quaestio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra quod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere quod, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boetius dicit, relatio multiplicat personarum Trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt. Sed, sicut supra ostensum est, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem; et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, significat relationem, prout est subsistens in natura divina. Relatio autem, ad essentiam comparata, non differt re, sed ratione tantum, comparata autem ad oppositam relationem, habet, virtute oppositionis, realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personae.

[29990] I^{a} q. 39 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes, et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsae non distinguuntur ab invicem secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

[29991] I^{a} q. 39 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, inquantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiae rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno, quod negatur de altero, et per consequens quod, supposito uno, non supponatur alterum.

[29992] I^{a} q. 39 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum, ut supra dictum est. Et quia naturae rerum creatarum individuantur per materiam, quae subiicitur naturae speciei, inde est quod individua dicuntur subiecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinae personae supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio vel subiectio secundum rem.

Articulus 2

[29993] I^{a} q. 39 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum tres personas esse unius essentiae. Dicit enim Hilarius, in libro de Synod., quod pater et filius et spiritus sanctus *sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum.* Sed substantia Dei est eius essentia. Ergo tres personae non sunt unius essentiae.

[29994] I^{a} q. 39 a. 2 arg. 2 Praeterea, non est affirmandum aliquid de divinis, quod auctoritate Scripturae sacrae non est expressum, ut patet per Dionysium, I cap. de Div. Nom. Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unius essentiae. Ergo hoc non est asserendum.

[29995] I^{a} q. 39 a. 2 arg. 3 Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quod tres personae sunt unius naturae.

[29996] I^{a} q. 39 a. 2 arg. 4 Praeterea, non consuevit dici quod persona sit essentiae, sed magis quod essentia sit personae. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres personae sunt unius essentiae.

[29997] I^{a} q. 39 a. 2 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit quod non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. Sed sicut praepositiones sunt transitivae, ita et obliqui. Ergo, pari ratione, non est dicendum quod tres personae sunt unius essentiae.

[29998] I^{a} q. 39 a. 2 arg. 6 Praeterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personae unius essentiae vel substantiae datur erroris occasio. Quia, ut Hilarius dicit, in libro de Synod., *una substantia patris et filii praedicata, aut unum qui duas nuncupationes habeat, subsistentem significat; aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias; aut tertiam priorem substantiam, quae a duobus et usurpata sit et assumpta.* Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiae.

[29999] I^{a} q. 39 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro II contra Maximinum, quod hoc nomen homousion, quod in Concilio Nicaeno adversus Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse unius essentiae.

[30000] I^{a} q. 39 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest; sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formae, propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse eius cuius est forma; sicut sanitatem vel pulchritudinem hominis alicuius. Rem autem habentem formam non dicimus esse formae, nisi cum adiectione alicuius adiectivi, quod designat illam formam, ut cum dicimus, ista mulier est egregiae formae, iste homo est perfectae virtutis. Et similiter, quia

in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum; et tres personas unius essentiae, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formae.

[30001] I^a q. 39 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantia sumitur pro hypostasi; et non pro essentia.

[30002] I^a q. 39 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet tres personas esse unius essentiae non inveniatur in sacra Scriptura per haec verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum, sicut ibi, *ego et pater unum sumus; et, ego in patre, et pater in me est.* Et per multa alia haberi potest idem.

[30003] I^a q. 39 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturae, quae conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia, sed unius essentiae dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres personae sunt unius essentiae, quam si diceretur quod sunt unius naturae.

[30004] I^a q. 39 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod forma, absolute accepta, consuevit significari ut eius cuius est forma, ut virtus Petri. E converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut eius, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formae, ut si dicatur, Petrus est magnae virtutis, vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum, ut cum dicitur, vir sanguinum est iste, idest effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personae, convenienter essentia personae dicitur. Non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiae; ut si dicatur quod pater est persona divinae essentiae, vel quod tres personae sunt unius essentiae.

[30005] I^a q. 39 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod haec praepositio ex vel de non designat habitudinem causae formalis, sed magis habitudinem causae efficientis vel materialis. Quae quidem causae in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causae, nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiae, significando essentiam in habitudine formae, non ostenditur aliud esse essentia quam persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia.

[30006] I^a q. 39 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut Hilarius dicit, in libro de Synod., *male sanctis rebus praeiudicatur, si, quia non sanctae a quibusdam habentur, esse non debeant. Sic, si male intelligitur homousion, quid ad me bene intelligentem? Sit ergo una substantia ex naturae genitae proprietate, non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione.*

Articulus 3

[30007] I^{a} q. 39 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen Deus, non praedicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita Deus significatur ut habens deitatem. Sed tres personae sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personae sunt tres dii.

[30008] I^{a} q. 39 a. 3 arg. 2 Praeterea, Gen. I, ubi dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram*, Hebraica veritas habet Elohim, quod potest interpretari dii, sive iudices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personae sunt plures dii, et non unus Deus.

[30009] I^{a} q. 39 a. 3 arg. 3 Praeterea, hoc nomen res, cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter praedicatur de tribus personis, dicit enim Augustinus, in libro de Doctr. Christ., *res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus.* Ergo et alia nomina essentialia pluraliter praedicari possunt de tribus personis.

[30010] I^{a} q. 39 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut hoc nomen Deus significat habentem deitatem, ita hoc nomen persona significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo, eadem ratione, dicere possumus tres deos.

[30011] I^{a} q. 39 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *audi, Israel, dominus Deus tuus, Deus unus est.*

[30012] I^{a} q. 39 a. 3 co. Respondeo dicendum quod nominum essentialium quaedam significant essentiam substantive, quaedam vero adiective. Ea quidem quae substantive essentiam significant, praedicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter, quae vero adiective essentiam significant, praedicantur de tribus personis in plurali. Cuius ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiae, nomina vero adiectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhaeret subiecto. Substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem, unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem, sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt unitatem et multitudinem, et ideo in adiectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adiectiva. Dicimus enim quod multi homines sunt collegium vel exercitus aut populus, dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formae, ut dictum est quae quidem simplex est et maxime una, ut supra ostensum est. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter, et non pluraliter, de tribus personis praedicantur. Haec igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines; patrem autem et filium et spiritum sanctum non dicimus tres deos, sed unum Deum, quia in tribus suppositis humanae naturae sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea vero quae significant essentiam adiective, praedicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum.

Dicimus enim tres existentes vel tres sapientes, aut tres aeternos et increatos et immensos, si adiective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum et aeternum, ut Athanasius dicit.

[30013] I^a q. 39 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet Deus significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi, nam Deus dicitur substantive, sed habens deitatem dicitur adiective. Unde, licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quod sint tres dii.

[30014] I^a q. 39 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversae linguae habent diversum modum loquendi. Unde, sicut propter pluralitatem suppositorum Graeci dicunt tres hypostases, ita et in Hebraeo dicitur pluraliter Elohim. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

[30015] I^a q. 39 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc nomen res est de transcendentibus. Unde, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis, secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur. Unde Augustinus dicit ibidem quod *eadem Trinitas quaedam summa res est.*

[30016] I^a q. 39 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen persona, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde, cum sint tres personalitates, idest tres personales proprietates, in patre et filio et spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter praedicatur de tribus.

Articulus 4

[30017] I^a q. 39 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quod haec sit vera, Deus genuit Deum. Quia, ut sophistae dicunt, terminus singularis idem significat et supponit. Sed hoc nomen Deus videtur esse terminus singularis, cum pluraliter praedicari non possit, ut dictum est. Ergo, cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

[30018] I^a q. 39 a. 4 arg. 2 Praeterea, terminus in subiecto positus non restringitur per terminum positum in praedicato, ratione significationis; sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, Deus creat, hoc nomen Deus supponit pro essentia. Ergo cum dicitur, Deus genuit, non potest iste terminus Deus, ratione praedicati notionalis, supponere pro persona.

[30019] I^a q. 39 a. 4 arg. 3 Praeterea, si haec est vera, Deus genuit, quia pater generat; pari ratione haec erit vera, Deus non generat, quia filius non generat. Ergo est Deus generans, et Deus non generans. Et ita videtur sequi quod sint duo dii.

[30020] I^a q. 39 a. 4 arg. 4 Praeterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit, in I de Trin., *nulla res generat seipsam.* Neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus. Ergo haec est falsa, Deus genuit Deum.

[30021] I^a q. 39 a. 4 arg. 5 Praeterea, si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus pater, aut Deum qui non est Deus pater. Si Deum qui est Deus pater, ergo Deus pater est genitus. Si Deum qui non est Deus pater, ergo Deus est qui non est Deus pater, quod est falsum. Non ergo potest dici quod Deus genuit Deum.

[30022] I^a q. 39 a. 4 s. c. Sed contra est quod in symbolo dicitur Deum de Deo.

[30023] I^a q. 39 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod hoc nomen Deus, et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adiuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et haec opinio processisse videtur ex consideratione divinae simplicitatis, quae requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur, et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen Deus, est idem quod deitas. Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata; sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen Deus significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen homo humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen Deus ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen homo. Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur, Deus creat, quia hoc praedicatum competit subiecto ratione formae significatae, quae est deitas. Quandoque vero supponit personam, vel unam tantum, ut cum dicitur, Deus generat; vel duas, ut cum dicitur Deus spirat; vel tres, ut cum dicitur, *regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo* etc., I Tim. I.

[30024] I^a q. 39 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen Deus, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc, quod forma significata non multiplicatur; convenit tamen cum terminis communibus in hoc, quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

[30025] I^a q. 39 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen Deus non habet naturalem suppositionem pro persona.

[30026] I^a q. 39 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliter se habet hoc nomen Deus ad supponendum pro persona, et hoc nomen homo. Quia enim forma significata per hoc nomen homo, idest humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona; etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quae est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanae naturae non est secundum rem, sed solum secundum considerationem, unde iste terminus homo non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicuius additi, ut cum dicitur, homo est species. Sed forma significata per hoc nomen Deus, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam. Unde cum dicitur, Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen Deus pro persona patris. Sed cum dicitur, Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam filii, unde datur intelligi quod generatio repugnet divinae naturae. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam filii, vera erit locutio; ut si dicatur, Deus genitus non generat. Unde etiam non sequitur, est Deus generans et est Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personas; ut puta si dicamus, pater est Deus generans, et filius est

Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dii, quia pater et filius sunt unus Deus, ut dictum est.

[30027] Iª q. 39 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod haec est falsa, pater genuit se Deum, quia ly se, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit, ad maximum, quod Deus pater genuit alterum se. Quia ly se vel est casus ablativi; ut sit sensus, genuit alterum a se. Vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturae, sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter et haec est falsa, genuit alium Deum. Quia licet filius sit alius a patre, ut supra dictum est, non tamen est dicendum quod sit alius Deus, quia intelligeretur quod hoc adiectivum alius poneret rem suam circa substantivum quod est Deus; et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam, genuit alium Deum, ita quod ly alius sit substantivum, et ly Deus appositive construatur cum eo. Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

[30028] Iª q. 39 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod haec est falsa, Deus genuit Deum qui est Deus pater, quia, cum ly pater appositive construatur cum ly Deus, restringit ipsum ad standum pro persona patris; ut sit sensus, genuit Deum qui est ipse pater, et sic pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera, genuit Deum qui non est Deus pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum; tunc e converso affirmativa esset vera, et negativa falsa; ut sit sensus, genuit Deum qui est Deus qui est pater. Sed haec est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Praepositivus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa. Quia hoc relativum qui in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativae est, quod esse Deum patrem conveniat personae filii. Negativae vero sensus est, quod esse Deum patrem non tantum removeatur a persona filii, sed etiam a divinitate eius sed hoc irrationabile videtur, cum, secundum philosophum, de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

Articulus 5

[30029] Iª q. 39 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona, ita quod haec sit vera, essentia generat essentiam. Dicit enim Augustinus, VII de Trin., *pater et filius sunt una sapientia, quia una essentia; et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia.*

[30030] Iª q. 39 a. 5 arg. 2 Praeterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quae in nobis sunt. Sed filius generatur. Ergo, cum essentia divina sit in filio, videtur quod essentia divina generetur.

[30031] Iª q. 39 a. 5 arg. 3 Praeterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet. Sed haec est vera, Deus generat Deum, sicut dictum est. Ergo haec est vera, essentia generat essentiam.

[30032] I^a q. 39 a. 5 arg. 4 Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est pater. Ergo essentia potest supponere pro persona patris. Et sic essentia generat.

[30033] I^a q. 39 a. 5 arg. 5 Praeterea, essentia est res generans, quia est pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans, quod est impossibile.

[30034] I^a q. 39 a. 5 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, in IV de Trin., *pater est principium totius deitatis.* Sed non est principium nisi generando vel spirando. Ergo pater generat vel spirat deitatem.

[30035] I^a q. 39 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod *nulla res generat seipsam.* Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cum nihil sit in Deo, quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

[30036] I^a q. 39 a. 5 co. Respondeo dicendum quod circa hoc erravit abbas Ioachim, asserens quod, sicut dicitur, Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam; considerans quod, propter divinam simplicitatem, non est aliud Deus quam divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi ut dictum est. Licet autem, secundum re, sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen Deus, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona, et sic ea quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine Deus, ut dicatur quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est. Sed hoc nomen essentia non habet ex modo suae significationis quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui, significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

[30037] I^a q. 39 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, ad exprimendam unitatem essentiae et personae, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendae, sed exponendae, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia, ut, cum dicitur, essentia de essentia, vel sapientia de sapientia, sit sensus, filius, qui est essentia et sapientia, est de patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus, quia ea quae pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista, natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam essentia de essentia.

[30038] I^a q. 39 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam numero, quae incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem, et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit quam generans habet. Et ideo natura divina in filio non generatur, neque per se neque per accidens.

[30039] I^a q. 39 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet Deus et divina essentia sint idem

secundum rem, tamen, ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

[30040] Iª q. 39 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod essentia divina praedicatur de patre per modum identitatis, propter divinam simplicitatem, nec tamen sequitur quod possit supponere pro patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis, quorum unum praedicatur de altero sicut universale de particulari.

[30041] Iª q. 39 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod haec est differentia inter nomina substantiva et adiectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adiectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistae dicunt quod nomina substantiva supponunt; adiectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia praedicari, propter identitatem rei, neque sequitur quod proprietas personalis distinctam determinet essentiam; sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adiectiva non possunt praedicari de essentia, nisi aliquo substantivo adiuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans. Possumus tamen dicere quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res et Deus supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quod essentia est res generans, et res non generans, quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

[30042] Iª q. 39 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod deitas, inquantum est una in pluribus suppositis, habet quandam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur, pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum; inquantum scilicet, in omnibus personis divinis, ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quod est principium totius deitatis, non quia eam generet et spiret, sed quia eam, generando et spirando, communicat.

Articulus 6

[30043] Iª q. 39 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod personae non possint praedicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur, Deus est tres personae, vel est Trinitas. Haec enim est falsa, homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest, neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, Deus est Trinitas, pro nullo suppositorum naturae divinae verificari potest, neque enim pater est Trinitas, neque filius, neque spiritus sanctus. Ergo haec est falsa, Deus est Trinitas.

[30044] Iª q. 39 a. 6 arg. 2 Praeterea, inferiora non praedicantur de suis superioribus nisi accidentali praedicatione, ut cum dico, animal est homo, accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen Deus se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit. Ergo videtur quod nomina personarum non possint praedicari de hoc nomine Deus, nisi accidentaliter.

[30045] Iª q. 39 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de fide, *credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem.*

[30046] Iª q. 39 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, licet nomina personalia vel notionalia adiectiva non possint praedicari de essentia; tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiae et personae. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duae, et tres possunt de essentia praedicari; ut si dicamus, essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Et quia hoc nomen Deus per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est, ideo, sicut haec est vera, essentia est tres personae, ita haec est vera, Deus est tres personae.

[30047] Iª q. 39 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, hoc nomen homo per se habet supponere pro persona; sed ex adiuncto habet quod stet pro natura communi. Et ideo haec est falsa, homo est omnis homo, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen Deus per se habet quod stet pro essentia. Unde, licet pro nullo suppositorum divinae naturae haec sit vera, Deus est Trinitas, est tamen vera pro essentia. Quod non attendens, Porretanus eam negavit.

[30048] Iª q. 39 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, Deus vel divina essentia est pater, est praedicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori, quia in divinis non est universale et singulare. Unde, sicut est per se ista, pater est Deus, ita et ista, Deus est pater; et nullo modo per accidens.

Articulus 7

[30049] Iª q. 39 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis, quia, ut Hieronymus dicit, *ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis.* Sed ea quae sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei, quia potest intelligi quod vel illi tantum personae conveniant cui appropriantur; vel quod magis conveniant ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

[30050] Iª q. 39 a. 7 arg. 2 Praeterea, essentialia attributa, in abstracto significata, significant per modum formae. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma, cum forma ab eo cuius est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent appropriari personis.

[30051] Iª q. 39 a. 7 arg. 3 Praeterea, proprium prius est appropriato, proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa, secundum modum intelligendi, sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata.

[30052] Iª q. 39 a. 7 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. I, *Christum, Dei virtutem et*

Dei sapientiam.

[30053] I^{a} q. 39 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, ad manifestationem fidei, conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa, appropriatio nominatur. Possunt autem manifestari personae divinae per essentialia attributa dupliciter. Uno modo, per viam similitudinis, sicut ea quae pertinent ad intellectum, appropriantur filio, qui procedit per modum intellectus ut verbum. Alio modo, per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi; ne tale aliquid suspicemur in Deo.

[30054] I^{a} q. 39 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod essentialia attributa non sic appropriantur personis ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est. Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

[30055] I^{a} q. 39 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formae. Quod excludit Augustinus, in VII de Trin., ostendens quod pater non est sapiens sapientia quam genuit, quasi solus filius sit sapientia; ut sic pater et filius simul tantum possint dici sapiens, non autem pater sine filio. Sed filius dicitur sapientia patris, quia est sapientia de patre sapientia, uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quae est sua essentia.

[30056] I^{a} q. 39 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet essentiale attributum, secundum rationem propriam, sit prius quam persona, secundum, modum intelligendi; tamen, inquantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personae esse prius quam appropriatum. Sicut color posterior est corpore, inquantum est corpus, prius tamen est naturaliter corpore albo, inquantum est album.

Articulus 8

[30057] I^{a} q. 39 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius, in II de Trin., *aeternitas est in patre, species in imagine, usus in munere.* In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen patris; et nomen imaginis, quod est proprium filio, ut supra dictum est; et nomen muneris, sive doni, quod est proprium spiritus sancti, ut supra habitum est. Ponit etiam tria ap-

propriata, nam aeternitatem appropriat patri, speciem filio, usum spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam aeternitas importat durationem essendi, species vero est essendi principium, usus vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personae appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

[30058] Iª q. 39 a. 8 arg. 2 Praeterea, Augustinus in I de Doctr. Christ., sic dicit, *in patre est unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia.* Et videtur quod inconvenienter. Quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri, non enim est sapiens pater sapientia genita, ut dictum est. Sed, sicut ibidem subditur, *tria haec unum omnia sunt propter patrem, aequalia omnia propter filium, connexa omnia propter spiritum sanctum.* Non ergo convenienter appropriantur personis.

[30059] Iª q. 39 a. 8 arg. 3 Item, secundum Augustinum, patri attribuitur potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas. Et videtur hoc esse inconveniens. Nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari filio, secundum illud I ad Cor. I, *Christum, Dei virtutem*; et etiam spiritui sancto, secundum illud Luc. VI, *virtus de illo exibat, et sanabat omnes.* Non ergo potentia patri est approprianda.

[30060] Iª q. 39 a. 8 arg. 4 Item, Augustinus, in libro de Trin., dicit, *non confuse accipiendum est quod ait apostolus, ex ipso, et per ipsum, et in ipso - ex ipso dicens propter patrem; per ipsum propter filium; in ipso propter spiritum sanctum.* Sed videtur quod inconvenienter. Quia per hoc quod dicit in ipso, videtur importari habitudo causae finalis, quae est prima causarum. Ergo ista habitudo causae deberet appropriari patri, qui est principium non de principio.

[30061] Iª q. 39 a. 8 arg. 5 Item, invenitur veritas appropriari filio, secundum illud Ioan. XIV, *ego sum via, veritas et vita.* Et similiter liber vitae, secundum illud Psalmi XXXIX, *in capite libri scriptum est de me*, Glossa, idest apud patrem, qui est caput meum. Et similiter hoc quod dico, qui est, quia super illud Isa. LXV, *ecce ego, ad gentes*, dicit Glossa, *filius loquitur, qui dixit Moysi, ego sum qui sum.* Sed videtur quod propria sint filii, et non appropriata. *Nam veritas*, secundum Augustinum, in libro de vera religione, *est summa similitudo principii, absque omni dissimilitudine*, et sic videtur quod proprie conveniat filio, qui habet principium. Liber etiam vitae videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio, omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum qui est videtur esse proprium filio. Quia si, cum Moysi dicitur, ego sum qui sum, loquitur Trinitas, ergo Moyses poterat dicere, ille qui est pater et filius et spiritus sanctus, misit me ad vos. Ergo et ulterius dicere poterat, ille qui est pater et filius et spiritus sanctus, misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est pater et filius et spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium filii.

[30062] Iª q. 39 a. 8 co. Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo, consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est, inquantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et

ad causandum. Quarta autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde haec etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam aeternitas appropriatur patri, species filio, usus spiritui sancto. Aeternitas enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio. Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit, ubi, scilicet in filio, summa et prima vita est, et cetera. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio filii, inquantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit, ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas, et cetera. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio filii, inquantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus, ut Damascenus dicit. Et hoc tangit Augustinus cum dicit, *tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei,* et cetera. Usus autem habet similitudinem cum propriis spiritus sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod uti comprehendit sub se etiam frui; prout uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et frui est cum gaudio uti, ut Augustinus, X de Trin., dicit. Usus ergo quo pater et filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio spiritus sancti, inquantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit, *illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, usus ab illo appellatus est.* Usus vero quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio spiritus sancti, inquantum est donum. Et hoc ostendit Augustinus cum dicit, *est in Trinitate spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos perfundens.* Et sic patet quare aeternitas, species et usus personis attribuantur vel approprientur, non autem essentia vel operatio. Quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum. Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus. Et sic Augustinus patri appropriat unitatem, filio aequalitatem, spiritui sancto concordiam sive connexionem. Quae quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam unitas dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. Aequalitas autem importat unitatem in respectu ad alterum, nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo aequalitas appropriatur filio, qui est principium de principio. Connexio autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur spiritui sancto, inquantum est a duobus. Ex quo etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, *tria esse unum propter patrem, aequalia propter filium, connexa propter spiritum sanctum.* Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque, in quo primo invenitur, sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitae in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona patris, etiam, per impossibile, remotis aliis personis. Et ideo aliae personae a patre habent unitatem. Sed remotis aliis personis, non invenitur aequalitas in patre, sed statim, posito filio, invenitur aequalitas. Et ideo dicuntur omnia aequalia propter filium, non quod filius sit principium aequalitatis patri; sed quia, nisi esset patri aequalis filius, pater aequalis non posset dici. Aequalitas enim eius primo consideratur ad filium, hoc enim ipsum quod spiritus sanctus patri aequalis est, a filio habet. Similiter, excluso spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter patrem et filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter spiritum sanctum, quia, posito spiritu sancto, invenitur unde pater et filius possint dici connexi. Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, sumitur tertia appropriatio, scilicet potentiae, sapientiae et bonitatis. Quae quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est, et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. Potentia enim habet rationem principii. Unde habet similitudinem cum patre caelesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno, propter senectutem. Sapientia vero similitudinem habet cum filio caelesti, inquantum est verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae. Deficit autem interdum filio terreno, propter temporis paucitatem. Bonitas autem, cum sit ratio et obiectum amoris, habet similitudinem cum spiritu divino, qui est amor. Sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentam quandam impulsionem; prout dicitur Isa. XXV, *spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem.* Virtus autem appropriatur filio et spiritui sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum esse virtutem alicuius agentis. Secundum vero quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio ex quo, per quem, et in quo. Haec enim praepositio ex importat quandoque quidem habitudinem causae materialis, quae locum non habet in divinis, aliquando vero habitudinem causae efficientis. Quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae, unde et appropriatur patri, sicut et potentia. Haec vero praepositio per designat quidem quandoque causam mediam; sicut dicimus quod faber operatur per martellum. Et sic ly per quandoque non est appropriatum, sed proprium filii, secundum illud Ioan. I, *omnia per ipsum facta sunt*; non quia filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae per quam agens operatur; sicut dicimus quod artifex operatur per artem. Unde, sicut sapientia et ars appropriantur filio, ita et ly per quem. Haec vero praepositio in denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo, secundum suas similitudines; prout scilicet res dicuntur esse in Deo, inquantum sunt in eius scientia. Et sic hoc quod dico in ipso, esset appropriandum filio. Alio vero modo continentur res a Deo, inquantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly in quo appropriatur spiritui sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quod habitudo causae finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur patri, qui est principium non de principio, quia personae divinae, quarum pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum quaelibet illarum sit ultimus finis; sed naturali processione, quae magis ad rationem naturalis potentiae pertinere videtur.

[30063] I^{a} q. 39 a. 8 ad 1 Ad illud vero quod de aliis quaeritur, dicendum quod veritas, cum pertineat

ad intellectum, ut supra dictum est, appropriatur filio, non tamen est proprium eius. Quia veritas, ut supra dictum est, considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta sunt essentialia et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta, datur de veritate secundum quod appropriatur filio. Liber autem vitae in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam, est enim, ut supra dictum est, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam aeternam. Unde appropriatur filio, licet vita approprietur spiritui sancto, inquantum importat quendam interiorem motum, et sic convenit cum proprio spiritus sancti, inquantum est amor. Esse autem scriptum ab alio, non est de ratione libri inquantum est liber; sed inquantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatum personae. Ipsum autem qui est appropriatur personae filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adiuncti, inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysen, praefigurabatur liberatio humani generis, quae facta est per filium. Sed tamen, secundum quod ly qui sumitur relative, posset referre interdum personam filii, et sic sumeretur personaliter, ut puta si dicatur, filius est genitus qui est; sicut et Deus genitus personale est. Sed infinite sumptum est essentiale. Et licet hoc pronomen iste, grammatice loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere; tamen quaelibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona; dicimus enim iste lapis, et iste asinus. Unde et, grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur et supponitur per hoc nomen Deus, potest demonstrari hoc pronomine iste; secundum illud Exod. XV, *iste Deus meus, et glorificabo eum.*

Quaestio 40

Prooemium

[30064] I^{a} q. 40 pr. Deinde quaeritur de personis in comparatione ad relationes sive proprietates. Et quaeruntur quatuor. Primo, utrum relatio sit idem quod persona. Secundo, utrum relationes distinguant et constituant personas. Tertio, utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctae. Quarto, utrum relationes, secundum intellectum, praesupponant actus personarum, vel e converso.

Articulus 1

[30065] I^{a} q. 40 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona. Quaecumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona patris est paternitas et communis spiratio, et iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in patre et filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

[30066] Iª q. 40 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil est in seipso, secundum philosophum, in IV Physic. Sed relatio est in persona. Nec potest dici quod ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio sive proprietas et persona non sunt idem in divinis.

[30067] Iª q. 40 a. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, praedicatur et de alio. Non autem quidquid praedicatur de persona, praedicatur de proprietate. Dicimus enim quod pater generat, sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

[30068] Iª q. 40 a. 1 s. c. Sed contra, in divinis non differt quod est et quo est, ut habetur a Boetio in libro de Hebd. Sed pater paternitate est pater. Ergo pater idem est quod paternitas. Et eadem ratione aliae proprietates idem sunt cum personis.

[30069] Iª q. 40 a. 1 co. Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quae quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est. Sed quia relatio, secundum quod est quaedam res in divinis, est ipsa essentia; essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet; oportet quod relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis, quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est. Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus. Quae quidem significantur in abstracto, ut quaedam formae personarum. Unde, cum de ratione formae sit, quod sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quae tamen est Deus.

[30070] Iª q. 40 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod, multiplicato uno, multiplicetur reliquum. Considerandum tamen est quod, propter divinam simplicitatem, consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quae differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formae et materiae, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subiecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est eius essentia, et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsae personae subsistentes; ut paternitas est ipse pater, et filiatio filius, et processio spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona patris et cum persona filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed, sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra dictum est.

[30071] Iª q. 40 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod proprietates dicuntur esse in essentia, per

modum identitatis tantum. In personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

[30072] I^a q. 40 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significantur ut supposita, sed ut formae suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat, ut participia et verba notionalia de proprietatibus praedicentur.

Articulus 2

[30073] I^a q. 40 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod personae non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personae divinae sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

[30074] I^a q. 40 a. 2 arg. 2 Praeterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus, non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiae. Non ergo relationibus hypostases distingui possint.

[30075] I^a q. 40 a. 2 arg. 3 Praeterea, absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinae personae non distinguuntur relationibus.

[30076] I^a q. 40 a. 2 arg. 4 Praeterea, id quod praesupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio praesupponit distinctionem, cum in eius definitione ponatur, esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

[30077] I^a q. 40 a. 2 s. c. Sed contra est quod Boetius dicit, in libro de Trin., quod sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum.

[30078] I^a q. 40 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quaerere aliquid distinctivum. Unde, cum tres personae conveniant secundum essentiae unitatem, necesse est quaerere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quae differunt, scilicet origo, et relatio. Quae quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi, nam origo significatur per modum actus, ut generatio; relatio vero per modum formae, ut paternitas. Quidam igitur, attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur per originem; ut dicamus quod pater distinguitur a filio, inquantum ille generat et hic est genitus. Relationes autem sive proprietates manifestant consequenter hypostasum sive personarum distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quae fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare, propter duo. Primo quidem, quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum

utrique; sicut in rebus creatis vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quaedam a re vel ad rem, sicut generatio significatur ut via quaedam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione, sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personae ab invicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa, sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est pater, et filiatio est filius, eo quod in divinis non differt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est, quod constituat hypostasim vel personam. Quia origo active significata, significatur ut progrediens a persona subsistente, unde praesupponit eam. Origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem; et nondum ut eam constituens. Unde melius dicitur quod personae seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes, secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen pater non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim, sed hoc nomen genitor, vel generans, significat tantum proprietatem. Quia hoc nomen pater significat relationem, quae est distinctiva et constitutiva hypostasis, hoc autem nomen generans, vel genitus, significat originem, quae non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

[30079] Iª q. 40 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod personae sunt ipsae relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum, quod relationibus distinguantur.

[30080] Iª q. 40 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod personae divinae non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

[30081] Iª q. 40 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

[30082] Iª q. 40 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens, sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly aliud intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

Articulus 3

[30083] Iª q. 40 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid

se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur, sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim, est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo, remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

[30084] Iª q. 40 a. 3 arg. 2 Praeterea, pater non ab eodem habet quod sit pater, et quod sit aliquis. Cum enim paternitate sit pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quod filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate a patre, adhuc remanet quod sit aliquis; quod est esse hypostasim. Ergo, remota proprietate a persona, remanet hypostasis.

[30085] Iª q. 40 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, V de Trin., *non hoc est dicere ingenitum, quod est dicere patrem, quia etsi filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum.* Sed si filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo, remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris ut ingenita.

[30086] Iª q. 40 a. 3 s. c. Sed contra est quod Hilarius dicit, IV de Trin., *nihil habet filius nisi natum.* Nativitate autem est filius. Ergo, remota filiatione, non remanet hypostasis filii. Et eadem ratio est de aliis personis.

[30087] Iª q. 40 a. 3 co. Respondeo dicendum quod duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris. Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia, secundum rem; tamen, secundum modum significandi, invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damascenus dicit quod *commune est substantia, particulare vero hypostasis.* Si igitur loquamur de abstractione quae fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis patris, quae est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formae a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum, sicut, remoto per intellectum a patre quod sit ingenitus vel spirans, remanet hypostasis vel persona patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subiecto praeexistenti, sed ferunt secum sua supposita, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est ipse pater, hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quae distinguit hypostases et constituit eas, ut dictum est, relinquitur quod, relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases. Sed, sicut dictum est, aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut

intelligatur pater esse hypostasis quaedam per hoc, quod non est ab alio; filius autem per hoc, quod est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personae, unde et personalitates dicuntur. Unde, remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personae. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est. Secundo, quia omnis hypostasis naturae rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii, dicentis quod persona est rationalis naturae individua substantia. Unde, ad hoc quod esset hypostasis et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturae rationalitatem; non autem ex parte personae proprietatem.

[30088] Iª q. 40 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem, totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiae. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde, remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis, sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturae. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua, unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

[30089] Iª q. 40 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod paternitate pater non solum est pater, sed est persona, et est quis sive hypostasis. Nec tamen sequitur quod filius non sit quis sive hypostasis; sicut non sequitur quod non sit persona.

[30090] Iª q. 40 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis patris remaneat ingenita, remota paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim patris, hoc enim esse non potest, cum ingenitum nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis patris, ut distinguitur ab aliis personis; sed ut distinguitur a creaturis, sicut Iudaei intelligunt.

Articulus 4

[30091] Iª q. 40 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus notionales praeintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, XXVII dist. I Sent., quod *semper pater est, quia genuit semper filium.* Et ita videtur quod generatio, secundum intellectum, praecedat paternitatem.

[30092] Iª q. 40 a. 4 arg. 2 Praeterea, omnis relatio praesupponit, in intellectu, id supra quod fundatur; sicut aequalitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quae est generatio. Ergo paternitas praesupponit generationem.

[30093] Iª q. 40 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio praesupponit nativitatem, ideo enim filius est, quia natus est.

Ergo et paternitas praesupponit generationem.

[30094] I^{a} q. 40 a. 4 s. c. Sed contra, generatio est operatio personae patris. Sed paternitas constituit personam patris. Ergo prius est, secundum intellectum, paternitas quam generatio.

[30095] I^{a} q. 40 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, secundum illos qui dicunt quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est quod relationes, secundum modum intelligendi, consequuntur actus notionales; ut dici possit simpliciter quod quia generat, est pater. Sed supponendo quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis active et passive, active quidem, sicut generatio attribuitur patri, et spiratio, sumpta pro actu notionali, attribuitur patri et filio; passive autem, sicut nativitas attribuitur filio, et processio spiritui sancto. Origines enim passive significatae, simpliciter praecedunt, secundum intellectum, proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passive significata, significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata, prior est, secundum intellectum, quam relatio personae originantis quae non est personalis, sicut actus notionalis spirationis, secundum intellectum, praecedit proprietatem relativam innominatam communem patri et filio. Sed proprietas personalis patris potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est relatio, et sic iterum, secundum intellectum, praesupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum huiusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personae, et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni.

[30096] I^{a} q. 40 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum Magister dicit quod quia generat est pater, accipit nomen patris secundum quod designat relationem tantum, non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oporteret e converso dicere quod quia pater est, generat.

[30097] I^{a} q. 40 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de paternitate, secundum quod est relatio, et non secundum quod est constitutiva personae.

[30098] I^{a} q. 40 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod nativitas est via ad personam filii, et ideo, secundum intellectum, praecedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personae filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona patris, et ideo praesupponit proprietatem personalem patris.

Quaestio 41

Prooemium

[30099] I^{a} q. 41 pr. Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum actus notionales sint attribuendi personis. Secundo, utrum huiusmodi actus sint necessarii vel voluntarii. Tertio, utrum, secundum huiusmodi actus,

persona procedat de nihilo, vel de aliquo. Quarto, utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium. Quinto, quid significet huiusmodi potentia. Sexto, utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.

Articulus 1

[30100] Iª q. 41 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius, in libro de Trin., quod *omnia genera, cum quis in divinam vertit praedicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis.* Sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad eius essentiam pertinebit, et non ad notionem.

[30101] Iª q. 41 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, V de Trin., omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. Sed ea quae ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa, quae vero ad relationem, per nomina personarum et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, praeter haec, attribuendi personis notionales actus.

[30102] Iª q. 41 a. 1 arg. 3 Praeterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

[30103] Iª q. 41 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *proprium patris est, quod filium genuit.* Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

[30104] Iª q. 41 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad designandum igitur ordinem originis in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

[30105] Iª q. 41 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem, secundum quod creatura ab eo progreditur, et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quae attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personae a persona. Unde actus designantes huius originis ordinem, notionales dicuntur, quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet.

[30106] Iª q. 41 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum; sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit, in I Sent., XXVI dist., quod generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio. Ad cuius evidentiam, attendendum est quod primo coniicere potuimus originem alicuius ab alio, ex motu, quod enim aliqua res a sua dispositione removeretur per motum, manifestum fuit hoc ab

aliqua causa accidere. Et ideo actio, secundum primam nominis impositionem, importat originem motus, sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam, nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio. Quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus; et in quibus actiones et passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quae ex actionibus et passionibus consequuntur, oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

[30107] I^{a} q. 41 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod actio, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem, sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi solum grammatice loquendo, quantum ad modum significandi; sicut patri attribuimus generare, et filio generari.

Articulus 2

[30108] I^{a} q. 41 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius, in libro de Synod., *non naturali necessitate ductus, pater genuit filium.*

[30109] I^{a} q. 41 a. 2 arg. 2 Praeterea, apostolus, Coloss. I, *transtulit nos in regnum filii dilectionis suae.* Dilectio autem voluntatis est. Ergo filius genitus est a patre, voluntate.

[30110] I^{a} q. 41 a. 2 arg. 3 Praeterea, nihil magis est voluntarium quam amor. Sed spiritus sanctus procedit a patre et filio ut amor. Ergo procedit voluntarie.

[30111] I^{a} q. 41 a. 2 arg. 4 Praeterea, filius procedit per modum intellectus, ut verbum. Sed omne verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo filius procedit a patre per voluntatem, et non per naturam.

[30112] I^{a} q. 41 a. 2 arg. 5 Praeterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur pater non genuit filium voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit. Quod est contra Augustinum, in libro ad Orosium.

[30113] I^{a} q. 41 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro, quod *neque voluntate genuit pater filium, neque necessitate.*

[30114] I^{a} q. 41 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum

dicere quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quod pater genuit filium voluntate, sicut et est voluntate Deus, quia vult se esse Deum, et vult se generare filium. Alio modo sic, quod ablativus importet habitudinem principii, sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum, dicendum est quod Deus pater non genuit filium voluntate; sed voluntate produxit creaturam. Unde in libro de Synod. dicitur, *si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, filium factum dicat, anathema sit.* Et huius ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse, unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae, unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et intelligit illud esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturae, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Ariani, volentes ad hoc deducere quod filius sit creatura, dixerunt quod pater genuit filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quod pater genuit filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit, in libro de Synod., *omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit, filius autem, natus ex Deo, talis subsistit, qualis et Deus est.*

[30115] I^{a} q. 41 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa inducitur contra illos qui a generatione filii etiam concomitantiam paternae voluntatis removebant, dicentes sic eum natura genuisse filium, ut inde voluntas generandi ei non adesset, sicut nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem, et huiusmodi defectus. Et hoc patet per praecedentia et subsequentia. Sic enim ibi dicitur, *non enim, nolente patre, vel coactus pater, vel naturali necessitate inductus cum nollet, genuit filium.*

[30116] I^{a} q. 41 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostolus nominat Christum filium dilectionis Dei, inquantum est a Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis filii.

[30117] I^{a} q. 41 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam voluntas, inquantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum. Sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, inquantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

[30118] I^{a} q. 41 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quae naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et secundum hoc, conceptio verbi divini est naturalis.

[30119] I^{a} q. 41 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod necessarium dicitur aliquid per se, et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo, sicut per causam agentem et cogentem, et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quae sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria, quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium. Et hoc modo patrem generare filium est necessarium.

Articulus 3

[30120] I^{a} q. 41 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo. Quia si pater generat filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a patre sit in filio. Quod est contra Hilarium, VII de Trin., ubi dicit, *nihil in his diversum est vel alienum.* Si autem filium generat pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit eius praedicationem quod generatur; sicut dicimus quod homo est albus, quia homo permanet, cum de non albo fit albus, sequitur igitur quod pater vel non permaneat, genito filio, vel quod pater sit filius, quod est falsum. Non ergo pater generat filium de aliquo, sed de nihilo.

[30121] I^{a} q. 41 a. 3 arg. 2 Praeterea, id de quo aliquid generatur, est principium eius quod generatur. Si ergo pater generat filium de essentia vel natura sua sequitur quod essentia vel natura patris sit principium filii. Sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet. Ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet, quod supra improbatum est.

[30122] I^{a} q. 41 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit quod tres personae non sunt ex eadem essentia, quia non est aliud essentia et persona. Sed persona filii non est aliud ab essentia patris. Ergo filius non est de essentia patris.

[30123] I^{a} q. 41 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed filius in Scripturis dicitur creatura, dicitur enim Eccli. XXIV, ex ore sapientiae genitae, *ego ex ore altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam*; et postea ex ore eiusdem sapientiae dicitur, *ab initio, et ante saecula, creata sum.* Ergo filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest obiici de spiritu sancto, propter hoc quod dicitur, Zac. XII *dixit dominus, extendens caelum et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo*; et Amos IV, secundum aliam litteram, *ego formans montes, et creans spiritum.*

[30124] I^{a} q. 41 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *pater Deus de sua natura sine initio genuit filium sibi aequalem.*

[30125] I^{a} q. 41 a. 3 co. Respondeo dicendum quod filius non est genitus de nihilo, sed de

substantia patris. Ostensum est enim supra quod paternitas, et filiatio, et nativitas, vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno; homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio praesupposito. Si ergo filius procederet a patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad patrem ut artificiatum ad artificem, quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod, si filius Dei procederet a patre quasi existens ex nihilo, non esset vere et proprie filius. Cuius contrarium dicitur I Ioan. ult., *ut simus in vero filio eius Iesu Christo.* Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus. Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice, secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere filius est. Unde, inquantum solus est verus et naturalis Dei filius, dicitur unigenitus, secundum illud Ioan. I *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse primogenitus, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Relinquitur ergo quod Dei filius sit genitus de substantia patris. Aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiae hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est quod pater, generando filium, non partem naturae in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet.

[30126] Iª q. 41 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum filius dicitur natus de patre, haec praepositio de significat principium generans consubstantiale; non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam; divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formae susceptiva.

[30127] Iª q. 41 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur filius genitus de essentia patris, secundum expositionem Magistri, V dist. I Sent., designat habitudinem principii quasi activi, ubi sic exponit, *filius est genitus de essentia patris, idest de patre essentia*; propter hoc quod Augustinus, XV libro de Trin., dicit, *tale est quod dico, de patre essentia, ac si expressius dicerem, de patris essentia.* Sed hoc non videtur sufficere ad sensum huiusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est ex Deo essentia, non tamen quod sit ex essentia Dei. Unde aliter dici potest quod haec praepositio de semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit de aedificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale, sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse de patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale, in his dumtaxat in quibus ipsae formae sunt subsistentes, et non advenientes alteri; possumus enim dicere quod Angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod filius est genitus de essentia patris; inquantum essentia patris, filio per generationem communicata, in eo subsistit.

[30128] Iª q. 41 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, filius est genitus de essentia patris, additur aliquid respectu cuius potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quod tres personae sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cuius possit importari distinctio per praepositionem significata. Et ideo non est simile.

[30129] Iª q. 41 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum dicitur, sapientia est creata, potest intelligi, non de sapientia quae est filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis, dicitur enim Eccli. I, *ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, *spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua.* Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita et creata, quia sapientia creata est participatio quaedam sapientiae increatae. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a filio, ut sit sensus, ab initio et ante saecula creata sum, idest, praevisa sum creaturae uniri. Vel, per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est, in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas patris, et ex generatione unitas naturae in patre et filio. Et sic exponitur intellectus huius Scripturae ab Hilario, in libro de Synod. Auctoritates autem inductae non loquuntur de spiritu sancto, sed de spiritu creato; qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quaecumque substantia invisibilis.

Articulus 4

[30130] Iª q. 41 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest, potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est; potentia vero activa non competit uni personae respectu alterius, cum personae divinae non sint factae, ut ostensum est. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

[30131] Iª q. 41 a. 4 arg. 2 Praeterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinae personae non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinae personae procedunt, non debet poni potentia in divinis.

[30132] Iª q. 41 a. 4 arg. 3 Praeterea, filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectus, spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra habitum est. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

[30133] Iª q. 41 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, contra Maximinum haereticum, *si Deus pater non potuit generare filium sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei patris?* Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

[30134] Iª q. 41 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu huiusmodi actuum, cum potentia nihil aliud significet quam principium alicuius actus. Unde, cum patrem intelligamus ut principium generationis, et patrem et filium ut principium spirationis, necesse est quod patri attribuamus potentiam generandi, et patri et filio potentiam spirandi. Quia potentia generandi significat id quo generans generat, omne autem generans generat aliquo, unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

[30135] Iª q. 41 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad personam procedentem.

[30136] Iª q. 41 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quae non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod, sicut Deum esse est possibile, sic filium generari est possibile.

[30137] Iª q. 41 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quae dicuntur de Deo, una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem, Deus distinguitur per essentiam a rebus quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia, cuius est principium, secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum, alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquae res procedunt distinctae a Deo, vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia, secundum propriam rationem principii. Et ideo, sicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicuius rei a Deo distinctae, vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum, non potest salvari ratio potentiae in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum; prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia, non habens principium.

Articulus 5

[30138] Iª q. 41 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex eius definitione patet, dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V Metaphys. Sed principium in divinis respectu personae dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

[30139] Iª q. 41 a. 5 arg. 2 Praeterea, in divinis non differt posse et agere. Sed generatio in divinis

significat relationem. Ergo et potentia generandi.

[30140] I^{a} q. 41 a. 5 arg. 3 Praeterea, ea quae significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria patri. Ergo non significat essentiam.

[30141] I^{a} q. 41 a. 5 s. c. Sed contra est quod, sicut Deus potest generare filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

[30142] I^{a} q. 41 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur patri gignenti in natura divina. Unde natura divina in patre, est potentia generandi in ipso. Unde et Hilarius dicit, in V de Trin., *nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit.* Sic igitur dicendum est quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit, VII dist. I Sent.; non autem tantum relationem. Nec etiam essentiam inquantum est idem relationi, ut significet ex aequo utrumque. Licet enim paternitas ut forma patris significetur, est tamen proprietas personalis, habens se ad personam patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis, in rebus creatis, constituit personam generantem, non autem est quo generans generat, alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo pater generat, sed ut constituens personam generantis, alioquin pater generaret patrem. Sed id quo pater generat, est natura divina, in qua sibi filius assimilatur. Et secundum hoc Damascenus dicit quod generatio est opus naturae, non sicut generantis, sed sicut eius quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

[30143] I^{a} q. 41 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium agens autem distinguitur a facto, et generans a generato, sed id quo generans generat, est commune genito et generanti; et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde, cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus quod essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur; sicut sequeretur, si diceretur quod essentia divina generat.

[30144] I^{a} q. 41 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod sic est idem in divinis potentia generandi cum generatione, sicut essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

[30145] I^{a} q. 41 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum dico potentiam generandi, potentia

significatur in recto, et generatio in obliquo; sicut si dicerem essentiam patris. Unde quantum ad essentiam quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis, sed quantum ad notionem quae connotatur, propria est personae patris.

Articulus 6

[30146] Iª q. 41 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personae genitae vel spiratae in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed filio inest potentia generandi. Ergo potest generare. Non autem seipsum. Ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

[30147] Iª q. 41 a. 6 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, contra Maximinum, *filius non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit.*

[30148] Iª q. 41 a. 6 arg. 3 Praeterea, Deus pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus, praecipue cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

[30149] Iª q. 41 a. 6 s. c. Sed contra est quod in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii. Et ita essent plures personae quam tres in divinis, quod est haereticum.

[30150] Iª q. 41 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut Athanasius dicit, *in divinis est tantum unus pater, unus filius, unus spiritus sanctus.* Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum, quibus solum personae distinguuntur. Cum enim personae divinae sint ipsae relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem rerum distinctionem, formae enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quae in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens; sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una. Secunda vero ex modo processionum. Quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quae est filius; et una tantum per modum amoris, quae est spiritus sanctus. Tertia ratio sumitur ex modo procedendi. Quia personae ipsae procedunt naturaliter, ut dictum est, natura autem determinatur ad unum. Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

[30151] Iª q. 41 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet pater, habeat filius; non tamen concedendum est quod filius habeat potentiam generandi, si generandi sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quod filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licet idem esse sit patris et filii, non tamen convenit filio esse

patrem, propter notionale adiunctum. Si tamen hoc quod dico generandi, sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in filio, idest ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus, potentia generandi, idest qua ab aliqua persona generatur.

[30152] I^{a} q. 41 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod filius posset generare filium, sed quod hoc non est ex impotentia filii, quod non generet, ut infra patebit.

[30153] I^{a} q. 41 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est. Unde quod non sint plures filii, non est ex impotentia patris ad generandum.

Quaestio 42

Prooemium

[30154] I^{a} q. 42 pr. Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem. Et primo, quantum ad aequalitatem et similitudinem; secundo, quantum ad missionem. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum aequalitas locum habeat in divinis personis. Secundo, utrum persona procedens sit aequalis ei a qua procedit, secundum aeternitatem. Tertio, utrum sit aliquis ordo in divinis personis. Quarto utrum personae divinae sint aequales secundum magnitudinem. Quinto, utrum una earum sit in alia. Sexto, utrum sint aequales secundum potentiam.

Articulus 1

[30155] I^{a} q. 42 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aequalitas non competat divinis personis. Aequalitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per philosophum, V Metaphys. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quae dicitur magnitudo; neque quantitas continua extrinseca, quae dicitur locus et tempus; neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis aequalitas, quia duae personae sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit aequalitas.

[30156] I^{a} q. 42 a. 1 arg. 2 Praeterea, divinae personae sunt unius essentiae, ut supra dictum est. Essentia autem significatur per modum formae. Convenientia autem in forma non facit aequalitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non aequalitas.

[30157] I^{a} q. 42 a. 1 arg. 3 Praeterea, in quibuscumque invenitur aequalitas, illa sunt sibi invicem aequalia, quia aequale dicitur aequali aequale. Sed divinae personae non possunt sibi invicem dici aequales. Quia, ut Augustinus dicit, VI de Trin., *imago, si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae.* Imago autem patris est filius, et sic pater non est

aequalis filio. Non ergo in divinis personis invenitur aequalitas.

[30158] I^a q. 42 a. 1 arg. 4 Praeterea, aequalitas relatio quaedam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis, cum secundum relationes personae ab invicem distinguantur. Non ergo aequalitas divinis personis convenit.

[30159] I^a q. 42 a. 1 s. c. Sed contra est quod Athanasius dicit, quod *tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.*

[30160] I^a q. 42 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere aequalitatem in divinis personis. Quia secundum philosophum, in X Metaphys., aequale dicitur quasi per negationem minoris et maioris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid maius et minus, quia, ut Boetius dicit, in libro de Trin., eos differentia, scilicet deitatis, comitatur, *qui vel augent vel minuunt, ut Ariani, qui gradibus meritorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt.* Cuius ratio est, quia inaequalium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam eius essentia. Unde relinquitur quod, si esset aliqua inaequalitas in divinis personis, quod non esset in eis una essentia, et sic non essent tres personae unus Deus, quod est impossibile. Oportet igitur aequalitatem ponere in divinis personis.

[30161] I^a q. 42 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est, unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae, quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus, VI de Trin., quod *in his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse*, nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem, secundum esse quidem, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt maioris durationis; secundum operationem vero, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, aequalitas intelligitur in patre et filio et spiritu sancto, *inquantum nullus horum aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.*

[30162] I^a q. 42 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ubi attenditur aequalitas secundum quantitatem virtualem, aequalitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quaecumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inaequaliter illam formam participant, sicut si dicatur aer esse similis igni in calore, sed non possunt dici aequalia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura patris et filii, sed etiam aeque perfecte est in utroque, ideo non solum dicimus filium esse similem patri, ut excludatur

error Eunomii; sed etiam dicimus aequalem, ut excludatur error Arii.

[30163] I^{a} q. 42 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aequalitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua aequalitas dicitur in divinis personis et similitudo, filius enim est aequalis et similis patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est patris quam filii, unde, sicut filius habet magnitudinem patris, quod est esse eum aequalem patri, ita pater habet magnitudinem filii, quod est esse eum aequalem filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit, IX cap. de Div. Nom., *non recipitur conversio aequalitatis et similitudinis.* Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum, sed non e converso, quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. Sed verba significant aequalitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur filius accipit a patre unde est aequalis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod filius coaequatur patri, et non e converso.

[30164] I^{a} q. 42 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, in quibus distinguuntur. Aequalitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur aequale; et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sunt sibi invicem aequales, quod sunt unius magnitudinis et essentiae. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem, cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem. Quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo aequalitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiae unitatem. Et propterea Magister dicit, in XXXI dist. I Sent., quod in his appellatio tantum est relativa.

Articulus 2

[30165] I^{a} q. 42 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona procedens non sit coaeterna suo principio, ut filius patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est iuxta fluxum lineae a puncto, ubi deest aequalitas simplicitatis. Secundus modus est iuxta emissionem radiorum a sole, ubi deest aequalitas naturae. Tertius modus est iuxta characterem, seu impressionem a sigillo, ubi deest consubstantialitas et potentiae efficientia. Quartus modus est iuxta immissionem bonae voluntatis a Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est iuxta exitum accidentis a substantia, sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est iuxta abstractionem speciei a materia, sicut sensus accipit speciem a re sensibili, ubi deest aequalitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est iuxta excitationem voluntatis a cogitatione, quae quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est iuxta transfigurationem, ut ex aere fit imago, quae materialis est. Nonus modus est motus a movente, et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est iuxta eductionem specierum a genere, qui non competit in divinis, quia

pater non praedicatur de filio sicut genus de specie. Undecimus modus est iuxta ideationem, ut arca exterior ab ea quae est in mente. Duodecimus modus est iuxta nascentiam, ut homo est a patre, ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid est ex altero, aut deest aequalitas naturae, aut aequalitas durationis. Si igitur filius est a patre, oportet dicere vel eum esse minorem patre, aut posteriorem, aut utrumque.

[30166] Iª q. 42 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum aeternum habet principium. Ergo filius non est aeternus, neque spiritus sanctus.

[30167] Iª q. 42 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse, ad hoc enim generatur, ut sit. Sed filius est genitus a patre. Ergo incipit esse, et non est coaeternus patri.

[30168] Iª q. 42 a. 2 arg. 4 Praeterea, si filius genitus est a patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suae generationis. Si semper generatur; dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quae sunt semper in fieri, ut tempus et motus, sequitur quod filius semper sit imperfectus; quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis filii. Ante illud ergo instans filius non erat.

[30169] Iª q. 42 a. 2 s. c. Sed contra est quod Athanasius dicit, quod *totae tres personae coaeternae sibi sunt*.

[30170] Iª q. 42 a. 2 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere filium esse coaeternum patri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio, potest contingere ex duobus, uno modo, ex parte agentis; alio modo, ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis, sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est, ita in eius potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturaliter ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non a principio generare potest. Ex parte autem actionis, impeditur ne id quod est a principio simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde, dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum praemissa, quod pater non generat filium voluntate, sed natura. Et iterum, quod natura patris ab aeterno perfecta fuit. Et iterum, quod actio qua pater producit filium, non est successiva, quia sic filius Dei successive generaretur, et esset eius generatio materialis et cum motu, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod filius fuit, quandocumque fuit pater. Et sic filius est coaeternus patri, et similiter spiritus sanctus utrique.

[30171] Iª q. 42 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de verbis domini, nullus modus processionis alicuius creaturae perfecte repraesentat divinam generationem, unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter

suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in synodo Ephesina, *coexistere semper coaeternum patri filium, splendor tibi denuntiet, impassibilitatem nativitatis ostendat verbum; consubstantialitatem filii nomen insinuet.* Inter omnia tamen expressius repraesentat processio verbi ab intellectu, quod quidem non est posterius eo a quo procedit; nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum, quod in Deo dici non potest.

[30172] Iª q. 42 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aeternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

[30173] Iª q. 42 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis corruptio est mutatio quaedam, et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra. Unde filius semper generatur, et pater semper generat.

[30174] Iª q. 42 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans; et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in aeternitate ipsum nunc indivisibile est semper stans, ut supra dictum est. Generatio vero filii non est in nunc temporis, aut in tempore, sed in aeternitate. Et ideo, ad significandum praesentialitatem et permanentiam aeternitatis, potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit. Sed, ut Gregorius et Augustinus dicunt, melius est quod dicatur semper natus, ut ly semper designet permanentiam aeternitatis, et ly natus perfectionem geniti. Sic ergo filius nec imperfectus est, neque erat quando non erat, ut Arius dixit.

Articulus 3

[30175] Iª q. 42 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturae. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia vel persona vel notio. Sed ordo naturae non significat essentiam, neque est aliqua personarum aut notionum. Ergo ordo naturae non est in divinis.

[30176] Iª q. 42 a. 3 arg. 2 Praeterea, in quibuscumque est ordo naturae, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Ergo in divinis personis non est ordo naturae.

[30177] Iª q. 42 a. 3 arg. 3 Praeterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturae.

[30178] Iª q. 42 a. 3 arg. 4 Praeterea, natura divina est eius essentia. Sed non dicitur in divinis ordo essentiae. Ergo neque ordo naturae.

[30179] Iª q. 42 a. 3 s. c. Sed contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit. Ergo est ibi ordo.

[30180] Iª q. 42 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparationem

ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturae, secundum Augustinum, *non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.*

[30181] Iª q. 42 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ordo naturae significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

[30182] Iª q. 42 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio sit suo principio coaevum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsae relationes causae et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum.

[30183] Iª q. 42 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ordo naturae dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

[30184] Iª q. 42 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia. Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturae, quam ordo essentiae.

Articulus 4

[30185] Iª q. 42 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filius non sit aequalis patri in magnitudine. Dicit enim ipse, Ioan. XIV, *pater maior me est*; et apostolus, I Cor. XV, *ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia.*

[30186] Iª q. 42 a. 4 arg. 2 Praeterea, paternitas pertinet ad dignitatem patris. Sed paternitas non convenit filio. Ergo non quidquid dignitatis habet pater, habet filius. Ergo non est aequalis patri in magnitudine.

[30187] Iª q. 42 a. 4 arg. 3 Praeterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid maius quam una tantum vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid maius quam duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars, nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in patre sint tres notiones, in filio autem tantum duae, videtur quod filius non sit aequalis patri.

[30188] Iª q. 42 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Philip. II, *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.*

[30189] I^{a} q. 42 a. 4 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere filium esse aequalem patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturae ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturae quae est in patre, sicut et pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quaedam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est aequalis patri generanti; sed per debitum incrementum ad aequalitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei patris fuerit defectiva in generando; neque quod Dei filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab aeterno fuerit patri aequalis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit, in libro de Synod., *tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores et omnem humanam necessitatem, omnis filius secundum naturalem nativitatem aequalitas patris est, quia est et similitudo naturae.*

[30190] I^{a} q. 42 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est patre, et ei subiectus. Sed secundum naturam divinam, aequalis est patri. Et hoc est quod Athanasius dicit; *aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem.* Vel, secundum Hilarium, in IX libro de Trin., *donantis auctoritate pater maior est, sed minor non est cui unum esse donatur.* Et in libro de Synod. dicit quod subiectio filii naturae pietas est, idest recognitio auctoritatis paternae, subiectio autem ceterorum, creationis infirmitas.

[30191] I^{a} q. 42 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae, ut dictum est, et ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis, et similitudo, secundum essentialia attenditur, nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, contra Maximinum, *originis quaestio est quid de quo sit; aequalitatis autem, qualis aut quantus sit.* Paternitas igitur est dignitas patris, sicut et essentia patris, nam dignitas absolutum est, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quae in patre est paternitas, in filio est filiatio; ita eadem dignitas quae in patre est paternitas, in filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet pater, habet filius. Nec sequitur, paternitatem habet pater, ergo paternitatem habet filius. Mutatur enim quid in ad aliquid, eadem enim est essentia et dignitas patris et filii, sed in patre est secundum relationem dantis, in filio secundum relationem accipientis.

[30192] I^{a} q. 42 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de pluribus relationibus praedicetur, quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse, quod repugnat rationi universalis, cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est, non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt maius aliquid quam una tantum; nec omnes personae maius aliquid quam una tantum; quia tota perfectio divinae naturae est in qualibet personarum.

Articulus 5

[30193] Iª q. 42 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod filius non sit in patre, et e converso. Philosophus enim, in IV Physic., ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundum nullum horum filius est in patre, aut e converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo filius non est in patre, nec e converso.

[30194] Iª q. 42 a. 5 arg. 2 Praeterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed filius ab aeterno exivit a patre, secundum illud Micheae V, *egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis.* Ergo filius non est in patre.

[30195] Iª q. 42 a. 5 arg. 3 Praeterea, unum oppositorum non est in altero. Sed filius et pater opponuntur relative. Ergo unus non potest esse in alio.

[30196] Iª q. 42 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XIV, *ego in patre, et pater in me est.*

[30197] Iª q. 42 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in patre et filio tria est considerare, scilicet essentiam, relationem et originem; et secundum quodlibet istorum filius est in patre, et e converso. Secundum essentiam enim pater est in filio, quia pater est sua essentia, et communicat suam essentiam filio, non per aliquam suam transmutationem, unde sequitur quod, cum essentia patris sit in filio, quod in filio sit pater. Et similiter, cum filius sit sua essentia, sequitur quod sit in patre, in quo est eius essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, V de Trin., *naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum. Subsistentem ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit.* Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de spiritu sancto.

[30198] Iª q. 42 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae in creaturis sunt, non sufficienter repraesentant ea quae Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum quos philosophus enumerat, filius est in patre, aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quod deest unitas essentiae, in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio.

[30199] Iª q. 42 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod exitus filii a patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit a corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam.

[30200] Iª q. 42 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod pater et filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam. Et tamen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est.

Articulus 6

[30201] Iª q. 42 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod filius non sit aequalis patri secundum potentiam. Dicitur enim Ioan. V, *non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem.* Pater autem a se potest facere. Ergo pater maior est filio secundum potentiam.

[30202] Iª q. 42 a. 6 arg. 2 Praeterea, maior est potentia eius qui praecipit et docet, quam eius qui obedit et audit. Sed pater mandat filio, secundum illud Ioan. XIV, *sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio.* Pater etiam docet filium, secundum illud Ioan. V, *pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit.* Similiter et filius audit, secundum illud Ioan. V, *sicut audio, iudico.* Ergo pater est maioris potentiae quam filius.

[30203] Iª q. 42 a. 6 arg. 3 Praeterea, ad omnipotentiam patris pertinet quod possit filium generare sibi aequalem, dicit enim Augustinus, in libro contra Maximin., *si non potuit generare sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei patris?* Sed filius non potest generare filium, ut supra ostensum est. Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam patris, potest filius. Et ita non est ei in potestate aequalis.

[30204] Iª q. 42 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. V, *quaecumque pater facit, haec et filius similiter facit.*

[30205] Iª q. 42 a. 6 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod filius est aequalis patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturae, videmus enim in creaturis quod quanto aliquid habet perfectiorem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra quod ipsa ratio divinae paternitatis et filiationis exigit quod filius sit aequalis patri in magnitudine, idest in perfectione naturae. Unde relinquitur quod filius sit aequalis patri in potestate. Et eadem ratio est de spiritu sancto respectu utriusque.

[30206] Iª q. 42 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in hoc quod dicitur quod filius non potest a se facere quidquam, non subtrahitur filio aliqua potestas quam habeat pater; cum statim subdatur quod quaecumque pater facit, filius similiter facit. Sed ostenditur quod filius habet potestatem a patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, IX de Trin., *naturae divinae haec unitas est, ut ita per se agat filius, quod non a se agat.*

[30207] Iª q. 42 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod in demonstratione patris et auditione filii, non intelligitur nisi quod pater communicat scientiam filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum patris, per hoc quod ab aeterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

[30208] Iª q. 42 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut eadem essentia quae in patre est paternitas, in filio est filiatio; ita eadem est potentia qua pater generat, et qua filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest pater, potest filius. Non tamen sequitur quod possit generare, sed mutatur quid in ad aliquid, nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo filius eandem omnipotentiam quam pater, sed cum alia relatione. Quia pater habet eam ut dans, et hoc significatur, cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam ut accipiens, et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari.

Quaestio 43

Prooemium

[30209] I^{a} q. 43 pr. Deinde considerandum de missione divinarum personarum. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum alicui divinae personae conveniat mitti. Secundo, utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum. Tertio, secundum quid divina persona invisibiliter mittatur. Quarto, utrum cuilibet personae conveniat mitti. Quinto, utrum invisibiliter mittatur tam filius, quam spiritus sanctus. Sexto, ad quos fiat missio invisibilis. Septimo, de missione visibili. Octavo, utrum aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

Articulus 1

[30210] I^{a} q. 43 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod personae divinae non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor alia. Ergo una persona non mittitur ab alia.

[30211] I^{a} q. 43 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod mittitur, separatur a mittente, unde Hieronymus dicit, super Ezechiel., *quod coniunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest.* Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit. Ergo una persona non mittitur ab alia.

[30212] I^{a} q. 43 a. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinae personae non convenit, cum ubique sit. Ergo divinae personae non convenit mitti.

[30213] I^{a} q. 43 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. VIII, *non sum ego solus, sed ego et qui misit me, pater.*

[30214] I^{a} q. 43 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in ratione missionis duo importantur, quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat. Missio igitur divinae personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo. Sicut filius dicitur esse missus a patre in mundum, secundum quod incoepit esse in mundo visibiliter per carnem assumptam, et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Ioan. I.

[30215] I^{a} q. 43 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium, aut secundum consilium, quia imperans est maior, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis; quae est secundum aequalitatem, ut supra dictum est.

[30216] I^{a} q. 43 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod sic mittitur ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur, unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinae personae, quia persona divina missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione; sed habet solam distinctionem originis.

[30217] I^{a} q. 43 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de missione quae fit secundum motum localem; quae non habet locum in divinis.

Articulus 2

[30218] I^{a} q. 43 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio possit esse aeterna. Dicit enim Gregorius, eo mittitur filius, quo generatur. Sed generatio filii est aeterna. Ergo et missio.

[30219] I^{a} q. 43 a. 2 arg. 2 Praeterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinae personae non est temporalis, sed aeterna.

[30220] I^{a} q. 43 a. 2 arg. 3 Praeterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est aeterna. Ergo et missio.

[30221] I^{a} q. 43 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.*

[30222] I^{a} q. 43 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in his quae important originem divinarum personarum, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut processio et exitus. Quaedam vero, cum habitudine ad principium, determinant processionis terminum. Quorum quaedam determinant terminum aeternum, sicut generatio et spiratio, nam generatio est processio divinae personae in naturam divinam; et spiratio, passive accepta, importat processionem amoris subsistentis. Quaedam vero, cum habitudine ad principium, important terminum temporalem, sicut missio et datio, mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur; personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Unde missio et datio in divinis dicuntur temporaliter tantum. Generatio autem et spiratio solum ab aeterno. Processio autem et exitus dicuntur in divinis et aeternaliter et temporaliter, nam filius ab aeterno processit ut sit Deus; temporaliter autem ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem.

[30223] Iª q. 43 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de generatione temporali filii, non a patre, sed a matre. Vel, quia ex hoc ipso filius habet quod possit mitti, quod est ab aeterno genitus.

[30224] Iª q. 43 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae personae, sed propter mutationem creaturae, sicut et Deus temporaliter dicitur dominus, propter mutationem creaturae.

[30225] Iª q. 43 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis. Vel, missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum, habitudo enim divinae personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et aeterni.

Articulus 3

[30226] Iª q. 43 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis divinae personae non sit solum secundum donum gratiae gratum facientis. Divinam enim personam mitti, est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiae gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona eius. Quod est error dicentium spiritum sanctum non dari, sed eius dona.

[30227] Iª q. 43 a. 3 arg. 2 Praeterea, haec praepositio secundum denotat habitudinem alicuius causae. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiae gratum facientis, et non e converso; secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo inconvenienter dicitur quod persona divina secundum dona gratiae gratum facientis mittatur.

[30228] Iª q. 43 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, IV de Trin., quod *filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur*. Sed filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

[30229] Iª q. 43 a. 3 arg. 4 Praeterea, Rabanus dicit quod spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiae gratum facientis, sed gratiae gratis datae. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

[30230] Iª q. 43 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XV de Trin., quod spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturae non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio

divinae personae non sit nisi per gratiam gratum facientem.

[30231] Iª q. 43 a. 3 co. Respondeo dicendum quod divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet spiritus sanctus datur et mittitur.

[30232] Iª q. 43 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur.

[30233] Iª q. 43 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc, cum dicitur quod spiritus sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a spiritu sancto, et hoc significatur, cum dicitur quod caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum.

[30234] Iª q. 43 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet per aliquos effectus filius cognosci possit a nobis, non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

[30235] Iª q. 43 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis, sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde I Cor. XII, gratia gratis data nominatur manifestatio spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter spiritus sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum a spiritu sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi.

Articulus 4

[30236] I^{a} q. 43 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam patri conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed pater dat seipsum, cum haberi non possit, nisi se ipso donante. Ergo potest dici quod pater mittat seipsum.

[30237] I^{a} q. 43 a. 4 arg. 2 Praeterea, persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiae. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Ioan. XIV, *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Ergo quaelibet divinarum personarum mittitur.

[30238] I^{a} q. 43 a. 4 arg. 3 Praeterea, quidquid convenit alicui personae, convenit omnibus, praeter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est. Ergo cuilibet personae divinae convenit mitti.

[30239] I^{a} q. 43 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II libro de Trin., quod *solus pater nunquam legitur missus.*

[30240] I^{a} q. 43 a. 4 co. Respondeo dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ab alio; et in divinis, secundum originem, ut supra dictum est. Unde, cum pater non sit ab alio, nullo modo convenit sibi mitti; sed solum filio et spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio.

[30241] I^{a} q. 43 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod si dare importet liberalem communicationem alicuius, sic pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personae quae est ab alio; sicut nec mitti.

[30242] I^{a} q. 43 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet effectus gratiae sit etiam a patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et filius et spiritus sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus, IV de Trin., quod *pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus, non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.*

[30243] I^{a} q. 43 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod missio, inquantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

Articulus 5

[30244] I^{a} q. 43 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinae personae attenditur secundum dona gratiae. Sed omnia dona gratiae pertinent ad spiritum sanctum, secundum illud I Cor. XII, *omnia operatur unus atque idem spiritus.* Ergo invisibiliter non mittitur nisi spiritus sanctus.

[30245] I^{a} q. 43 a. 5 arg. 2 Praeterea, missio divinae personae fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quae pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiae gratum facientis, cum sine caritate possint haberi, secundum illud I ad Cor. XIII, *si habuero prophetiam, et*

noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum. Cum ergo filius procedat ut verbum intellectus, videtur quod non conveniat sibi invisibiliter mitti.

[30246] I^{a} q. 43 a. 5 arg. 3 Praeterea, missio divinae personae est quaedam processio, ut dictum est. Sed alia est processio filii, alia spiritus sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

[30247] I^{a} q. 43 a. 5 s. c. Sed contra est quod Sap. IX dicitur de divina sapientia, *mitte illam de caelis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuae.*

[30248] I^{a} q. 43 a. 5 co. Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam filio quam spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

[30249] I^{a} q. 43 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut supra dictum est; aliqua tamen dona, secundum proprias rationes, attribuuntur per quandam appropriationem filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum et secundum illa dona attenditur missio filii. Unde Augustinus dicit, IV de Trin., quod *tunc invisibiliter filius cuiquam mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur.*

[30250] I^{a} q. 43 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia spiritus sanctus est amor, per donum caritatis anima spiritui sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio spiritus sancti. Filius autem est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., *verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me*; et in Psalm., *in meditatione mea exardescet ignis.* Et ideo signanter dicit Augustinus quod filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, *sapientia doctrinae secundum nomen eius est.*

[30251] I^{a} q. 43 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum missio importet originem personae missae et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio filii distinguitur a missione spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur

in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

Articulus 6

[30252] I^{a} q. 43 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiae. Patres enim veteris testamenti gratiae participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis, dicitur enim Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus.* Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiae.

[30253] I^{a} q. 43 a. 6 arg. 2 Praeterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis, quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum caritas semper aut proficiat aut deficiat; et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiae.

[30254] I^{a} q. 43 a. 6 arg. 3 Praeterea, Christus et beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans; Christus autem, secundum quod homo, et omnes beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiae fit missio invisibilis.

[30255] I^{a} q. 43 a. 6 arg. 4 Praeterea, sacramenta novae legis continent gratiam. Nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quae habent gratiam, fit missio invisibilis.

[30256] I^{a} q. 43 a. 6 s. c. Sed contra est quod, secundum Augustinum, missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiusmodi fit missio invisibilis.

[30257] I^{a} q. 43 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiae, et innovationem quandam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus haec duo inveniuntur.

[30258] I^{a} q. 43 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod missio invisibilis est facta ad patres veteris testamenti. Unde dicit Augustinus, IV de Trin., quod secundum quod filius mittitur invisibiliter, *fit in hominibus aut cum hominibus; hoc autem antea factum est in patribus et prophetis.* Quod ergo dicitur, nondum erat datus spiritus, intelligitur de illa datione cum signo visibili, quae facta est in die Pentecostes.

[30259] I^{a} q. 43 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiae, fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, IV de Trin., quod *tunc cuiquam*

mittitur filius, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis. Sed tamen secundum illud augmentum gratiae praecipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiae, ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiae, vel in hoc quod ex fervore caritatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quae possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

[30260] Iª q. 43 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo, quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suae conceptionis, non autem postea, cum a principio suae conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

[30261] Iª q. 43 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod gratia est in sacramentis novae legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quendam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinae personae non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

Articulus 7

[30262] Iª q. 43 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor patre. Sed nunquam legitur spiritus sanctus minor patre. Ergo spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

[30263] Iª q. 43 a. 7 arg. 2 Praeterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio filii secundum carnem. Sed spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem. Unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo; sicut est etiam in sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur, vel oportet dicere quod secundum omnia huiusmodi, eius missio visibilis attenditur.

[30264] Iª q. 43 a. 7 arg. 3 Praeterea, quaelibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur spiritus sanctus quam alia persona.

[30265] Iª q. 43 a. 7 arg. 4 Praeterea, filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

[30266] Iª q. 43 a. 7 arg. 5 Praeterea, quae visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium Angelorum, ut Augustinus dicit, III de Trin. Si ergo aliquae species visibiles apparuerunt, hoc

factum fuit per Angelos. Et sic ipsi Angeli mittuntur, et non spiritus sanctus.

[30267] I^{a} q. 43 a. 7 arg. 6 Praeterea, si spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem, quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit, et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in novo sive in veteri testamento, missio visibilis fieri debet, quod patet esse falsum. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur.

[30268] I^{a} q. 43 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. III, quod spiritus sanctus descendit super dominum baptizatum in specie columbae.

[30269] I^{a} q. 43 a. 7 co. Respondeo dicendum quod Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet, et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus, et processiones aeternas personarum, per creaturas visibiles, secundum aliqua indicia, hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen filius et spiritus sanctus. Nam spiritui sancto, inquantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum, filio autem, inquantum est spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis huius auctorem. Et ideo filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium.

[30270] I^{a} q. 43 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod filius creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personae assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de filio Dei dici possit. Et sic, ratione naturae assumptae, filius dicitur minor patre. Sed spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personae, ut quod illi convenit, de illo praedicetur. Unde non potest dici minor patre propter visibilem creaturam.

[30271] I^{a} q. 43 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod missio visibilis spiritus sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quae est visio prophetica. Quia, ut Augustinus dicit, II de Trin., *visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines, columbam vero illam et ignem oculis viderunt quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit spiritus sanctus ad huiusmodi species, sicut filius ad petram (quia dicitur, petra erat Christus). Illa enim petra iam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat, sed illa columba et ignis ad haec tantum significanda repente extiterunt. Sed videntur esse similia flammae illi quae in rubo apparuit Moysi, et illi columnae quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quae fiebant cum lex daretur in monte, ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret, atque praeteriret.* Sic igitur patet quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quae fuerunt imaginariae, et non corporales, neque secundum signa sacramentalia veteris et novi testamenti, in quibus quaedam res praeexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Sed spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis, ad hoc specialiter factis.

[30272] I^{a} q. 43 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factae sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significantur pater et filius et spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

[30273] I^{a} q. 43 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod personam filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est, et ideo oportuit quod missio visibilis filii fieret secundum naturam rationalem, cuius est agere, et cui potest competere sanctificare. Indicium autem sanctificationis esse potuit quaecumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a spiritu sancto in unitatem personae, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quandiu perageret officium suum.

[30274] I^{a} q. 43 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod illae creaturae visibiles formatae sunt ministerio Angelorum, non tamen ad significandum personam Angeli, sed ad significandam personam spiritus sancti. Quia igitur spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non Angelus.

[30275] I^{a} q. 43 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum quod non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius, sed, sicut dicitur I Cor. XII, *manifestatio spiritus datur alicui ad utilitatem*, scilicet Ecclesiae. Quae quidem utilitas est, ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundum illud Hebr. II, *cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est.* Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis spiritus sancti ad Christum et ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur, ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum, demonstraret missionem invisibilem non tunc, sed in principio suae conceptionis, ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in Baptismo quidem sub specie columbae, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem, unde vox patris intonuit, *hic est filius meus dilectus*, ut ad similitudinem unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidae, ad ostendendam exuberantiam doctrinae, unde dictum est, *ipsum audite.* Ad apostolos autem, sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum, unde dictum est eis, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinae, unde dicitur quod *coeperunt loqui variis linguis.* Ad patres autem veteris testamenti, missio visibilis spiritus sancti fieri non debuit quia prius debuit perfici missio visibilis filii quam spiritus sancti, cum spiritus sanctus manifestet filium, sicut filius patrem. Fuerunt tamen factae visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris testamenti. Quae quidem missiones visibiles dici non possunt, quia non fuerunt factae, secundum Augustinum, ad designandum inhabitationem divinae personae per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

Articulus 8

[30276] Iª q. 43 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit aeternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus, IV de Trin., *pater a nullo mittitur, quia a nullo est.* Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

[30277] Iª q. 43 a. 8 arg. 2 Praeterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinae personae non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quae mittitur, sit a persona mittente.

[30278] Iª q. 43 a. 8 arg. 3 Praeterea, si persona divina potest mitti ab eo a quo non est, nihil prohibebit dicere quod spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo. Quod est contra Augustinum, XV de Trin. Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

[30279] Iª q. 43 a. 8 s. c. Sed contra est quod filius mittitur a spiritu sancto, secundum illud Isaiae XLVIII, *et nunc misit me dominus Deus, et spiritus eius.* Filius autem non est a spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea a qua non est.

[30280] Iª q. 43 a. 8 co. Respondeo dicendum quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim, persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est aeternaliter. Et secundum hoc, cum dicitur filius Dei missus a spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad praedicandum a spiritu sancto. Augustinus autem dicit, II de Trin., quod filius mittitur et a se et a spiritu sancto; et spiritus sanctus etiam mittitur et a se et a filio, ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personae, sed solum personae ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personae. Utrumque autem habet aliquo modo veritatem. Quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinae personae attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personae quae mittitur, sic non quaelibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personae. Et sic filius mittitur tantum a patre, spiritus sanctus autem a patre et filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. Non autem propter hoc homo dat spiritum sanctum, quia nec effectum gratiae potest causare.

[30281] Iª q. 43 a. 8 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione XLIV ad quaestionem XLIX

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1888 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 44

Prooemium

[30282] Iª q. 44 pr. Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione. Circa primum tria sunt consideranda, primo quidem, quae sit prima causa entium; secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa; tertio vero, de principio durationis rerum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit causa efficiens omnium entium. Secundo, utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex aequo coordinatum ei. Tertio, utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria praeter ipsum. Quarto, utrum ipse sit causa finalis rerum.

Articulus 1

[30283] I^{a} q. 44 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

[30284] I^{a} q. 44 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse, quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

[30285] I^{a} q. 44 a. 1 arg. 3 Praeterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per philosophum patet, in III Metaphys. Non igitur omnia entia sunt a Deo sicut a causa agente.

[30286] I^{a} q. 44 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. XI, *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*

[30287] I^{a} q. 44 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

[30288] I^{a} q. 44 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

[30289] I^{a} q. 44 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in VIII Physic. Sed hoc

manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causae conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles, in V Metaphys., quod sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

[30290] I^{a} q. 44 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quae sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

Articulus 2

[30291] I^{a} q. 44 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subiecto et ex aliquo alio, ut dicitur in I Physic. Sed materiae primae non est aliquod subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

[30292] I^{a} q. 44 a. 2 arg. 2 Praeterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

[30293] I^{a} q. 44 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne agens agit sibi simile, et sic, cum omne agens agat inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, inquantum huiusmodi. Ergo contra rationem materiae primae est, quod sit facta.

[30294] I^{a} q. 44 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, XII Confess., duo fecisti, domine, unum prope te, scilicet Angelum, aliud prope nihil, scilicet materiam primam.

[30295] I^{a} q. 44 a. 2 co. Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum

est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

[30296] Iª q. 44 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus in I Physic. loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam, sive accidentalem sive substantialem nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur.

[30297] Iª q. 44 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi, nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles, in XII Metaphys.

[30298] Iª q. 44 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

Articulus 3

[30299] Iª q. 44 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid praeter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturae longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

[30300] Iª q. 44 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut iam dictum est. Sed quaecumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicuius speciei, quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adiunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, et per se equum, et huiusmodi. Et haec dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quaedam extra Deum.

[30301] Iª q. 44 a. 3 arg. 3 Praeterea, scientiae et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum

quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia nec definitio. Ergo sunt quaedam entia, quae sunt entia vel species non in singularibus. Et haec dicuntur exemplaria. Ergo idem quod prius.

[30302] I^{a} q. 44 a. 3 arg. 4 Praeterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit, V cap. de Div. Nom., quod *ipsum secundum se esse, prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse.*

[30303] I^{a} q. 44 a. 3 s. c. Sed contra est quod exemplar est idem quod idea. Sed ideae, secundum quod Augustinus libro octoginta trium quaest. dicit, *sunt formae principales, quae divina intelligentia continentur.* Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

[30304] I^{a} q. 44 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.

[30305] I^{a} q. 44 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus quae est in materia, domui quae est in mente artificis.

[30306] I^{a} q. 44 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod de ratione hominis est quod sit in materia, et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiae separatae. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

[30307] I^{a} q. 44 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet quaelibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim, per virtutem intellectus agentis, abstrahimus species universales a particularibus conditionibus, non tamen oportet quod universalia praeter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

[30308] I^{a} q. 44 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, XI cap. de Div. Nom.,

per se vitam et per se sapientiam quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

Articulus 4

[30309] Iª q. 44 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

[30310] Iª q. 44 a. 4 arg. 2 Praeterea, finis generationis et forma generati et agens non incidunt in idem numero, ut dicitur in II Physic., quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

[30311] Iª q. 44 a. 4 arg. 3 Praeterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

[30312] Iª q. 44 a. 4 arg. 4 Praeterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius. Quod est impossibile.

[30313] Iª q. 44 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XVI, *universa propter semetipsum operatus est dominus.*

[30314] Iª q. 44 a. 4 co. Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

[30315] Iª q. 44 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

[30316] Iª q. 44 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod forma generati non est finis generationis nisi inquantum est similitudo formae generantis, quod suam similitudinem communicare intendit. Alioquin forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quae sunt ad finem.

[30317] Iª q. 44 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione, quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

[30318] I^{a} q. 44 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quaedam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

Quaestio 45

Prooemium

[30319] I^{a} q. 45 pr. Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio. De qua quaeruntur octo. Primo, quid sit creatio. Secundo, utrum Deus possit aliquid creare. Tertio, utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura. Quarto, cui competit creari. Quinto, utrum solius Dei sit creare. Sexto, utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicuius personae. Septimo, utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis. Octavo, utrum opus creationis admisceatur in operibus naturae et voluntatis.

Articulus 1

[30320] I^{a} q. 45 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum, *facere est quod omnino non erat, creare vero est ex eo quod iam erat educendo aliquid constituere.*

[30321] I^{a} q. 45 a. 1 arg. 2 Praeterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quae ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quae est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

[30322] I^{a} q. 45 a. 1 arg. 3 Praeterea, haec praepositio ex importat habitudinem alicuius causae, et maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex aere. Sed nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

[30323] I^{a} q. 45 a. 1 s. c. Sed contra est quod super illud Gen. I, *in principio creavit Deus caelum* etc., dicit Glossa quod creare est aliquid ex nihilo facere.

[30324] I^{a} q. 45 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est

quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

[30325] Iª q. 45 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus aequivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quae in melius reformantur, ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est.

[30326] Iª q. 45 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino a quo, sed a termino ad quem. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis, tamen privatio substantialis formae, quae est terminus a quo in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus a quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens.

[30327] Iª q. 45 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est, secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur.

Articulus 2

[30328] Iª q. 45 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid creare. Quia secundum philosophum, I Physic., antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum; utpote quod Deus faciat quod totum non sit maius sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

[30329] Iª q. 45 a. 2 arg. 2 Praeterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est ex subiecto aliquo, ut patet per definitionem motus, nam motus est actus existentis in potentia. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

[30330] I^{a} q. 45 a. 2 arg. 3 Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit, quia in permanentibus, quod fit, non est, quod autem factum est, iam est; simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo, si aliquid fit, fieri eius praecedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi praeexistat subiectum in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

[30331] I^{a} q. 45 a. 2 arg. 4 Praeterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

[30332] I^{a} q. 45 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram.*

[30333] I^{a} q. 45 a. 2 co. Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem, sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

[30334] I^{a} q. 45 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione, et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

[30335] I^{a} q. 45 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius, nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III Physic., oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis, et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere. Quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari, quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

[30336] I^{a} q. 45 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est); sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est, sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

[30337] I^{a} q. 45 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens, quod patet esse falsum. Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens.

Articulus 3

[30338] I^{a} q. 45 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturae, ita creatio active accepta attribuitur creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in creatore, quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

[30339] I^{a} q. 45 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil est medium inter creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque, non enim est creator, cum non sit aeterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem qua ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid.

[30340] I^{a} q. 45 a. 3 arg. 3 Praeterea, si creatio est aliquid praeter substantiam creatam, oportet quod sit accidens eius. Omne autem accidens est in subiecto. Ergo res creata esset subiectum creationis. Et sic idem esset subiectum creationis et terminus. Quod est impossibile, quia subiectum prius est accidente, et conservat accidens; terminus autem posterius est actione et passione cuius est terminus, et eo existente cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

[30341] I^{a} q. 45 a. 3 s. c. Sed contra, maius est fieri aliquid secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

[30342] I^{a} q. 45 a. 3 co. Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti, quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

[30343] Iª q. 45 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur.

[30344] Iª q. 45 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est; mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum, ideo etiam creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur, quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam supra dictum est, cum de aequalitate personarum ageretur.

[30345] Iª q. 45 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus, sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae. Neque tamen oportet quod, quandiu creatura sit, dicatur creari, quia creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate seu incoeptione.

Articulus 4

[30346] Iª q. 45 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in libro de causis, prima rerum creatarum est esse. Sed esse rei creatae non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

[30347] Iª q. 45 a. 4 arg. 2 Praeterea, quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

[30348] Iª q. 45 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud proprie producitur per primam emanationem, quod supponitur in secunda, sicut res naturalis per generationem naturalem, quae supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quae proprie creatur, et non compositum.

[30349] Iª q. 45 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Caelum autem et terra sunt res compositae subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

[30350] Iª q. 45 a. 4 co. Respondeo dicendum quod creari est quoddam fieri, ut dictum est. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde,

secundum philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.

[30351] Iª q. 45 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, prima rerum creatarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

[30352] Iª q. 45 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praeexistentibus, sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

[30353] Iª q. 45 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa non probat quod sola materia creetur; sed quod materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae.

Articulus 5

[30354] Iª q. 45 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non solius Dei sit creare. Quia secundum philosophum, perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturae immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quae faciunt sibi simile, ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

[30355] Iª q. 45 a. 5 arg. 2 Praeterea, quanto maior est resistentia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario, quod tamen creatura facit; quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

[30356] Iª q. 45 a. 5 arg. 3 Praeterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram eius quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturae. Ergo non est impossibile creaturam creare.

[30357] Iª q. 45 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Trin., quod neque boni neque mali Angeli possunt esse creatores alicuius rei. Multo minus igitur aliae creaturae.

[30358] Iª q. 45 a. 5 co. Respondeo dicendum quod satis apparet in primo aspectu, secundum praemissa, quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum

est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur libro de causis, quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei. Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum inquantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit, in V dist. IV Sent., quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium. Et hoc praecipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid praeexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

[30359] I^{a} q. 45 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc, et sic oportet quod praeintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest praeintelligi aliquid per quod sit haec, quia est haec per suam formam, per quam habet esse, cum sint formae subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse eius; sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quod superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit. Secundum quem modum etiam in caelestibus est paternitas, ut ex verbis apostoli patet, Ephes. III, *ex quo omnis paternitas*

in caelo et in terra nominatur. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo. Quod repugnat rationi creationis.

[30360] Iª q. 45 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in I Physic., per se autem fit aliquid ex subiecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu in quem intendit reducere agens, sicut ignis intendit reducere materiam aquae in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo maior potentia requiritur in agente, si nulla potentia praeexistat. Sic ergo patet quod multo maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex contrario.

[30361] Iª q. 45 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi, maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare.

Articulus 6

[30362] Iª q. 45 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod creare sit proprium alicuius personae. Quod enim est prius, est causa eius quod est post; et perfectum imperfecti. Sed processio divinae personae est prior quam processio creaturae, et magis perfecta, quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum. Et sic creare est proprium personae.

[30363] Iª q. 45 a. 6 arg. 2 Praeterea, personae divinae non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones et relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis, nam in symbolo fidei patri attribuitur quod sit creator omnium visibilium et invisibilium; filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt; sed spiritui sancto, quod sit dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.

[30364] Iª q. 45 a. 6 arg. 3 Praeterea, si dicatur quod causalitas creaturae attenditur secundum aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui personae, hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapi-

entia, et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non deberet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personae magis quam alii, nisi distinguerentur in creando secundum relationes et processiones.

[30365] I^{a} q. 45 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod communia totius divinitatis sunt omnia causalia.

[30366] I^{a} q. 45 a. 6 co. Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est filius; et per suum amorem, qui est spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas.

[30367] I^{a} q. 45 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis sicut dictum est.

[30368] I^{a} q. 45 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum filius accipit naturam divinam a patre, et spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit; nam filius habet eam a patre, et spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De filio autem dicitur per quem omnia facta sunt, inquantum habet eandem virtutem, sed ab alio, nam haec praepositio per solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, et vivificet quae sunt creata a patre per filium. Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, patri appropriatur potentia, quae maxime manifestatur in creatione, et ideo attribuitur patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de filio, per quem omnia facta sunt. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio, nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas.

[30369] I^{a} q. 45 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem, sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et iustificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quae est

productio ipsius substantiae rei, reducitur ad potentiam.

Articulus 7

[30370] Iª q. 45 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra habitum est. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

[30371] Iª q. 45 a. 7 arg. 2 Praeterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis, et sic in infinitum.

[30372] Iª q. 45 a. 7 arg. 3 Praeterea, effectus non repraesentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes, quibus personae distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiae.

[30373] Iª q. 45 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod *Trinitatis vestigium in creatura apparet.*

[30374] Iª q. 45 a. 7 co. Respondeo dicendum quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem, et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium, et haec est repraesentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, nam filius procedit ut verbum intellectus, spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium, et sic demonstrat personam patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat spiritum sanctum, inquantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus, in VI Lib. de Trin., quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura,

secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quendam ordinem tenet. Et ad haec etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura, quae ponuntur Sap. XI, nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec etiam reducuntur alia tria quae ponit Augustinus, modus species et ordo. Et ea quae ponit in libro octoginta trium quaest. quod constat, quod discernitur, quod congruit, constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quaecumque sic dicuntur.

[30375] I^a q. 45 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod repraesentatio vestigii attenditur secundum appropriata, per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est.

[30376] I^a q. 45 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod creatura est res proprie subsistens, in qua est praedicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quae ei insunt, haec tria inveniantur, sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

[30377] I^a q. 45 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est.

Articulus 8

[30378] I^a q. 45 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturae et artis. In qualibet enim operatione naturae et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo. Et sic in qualibet operatione naturae et artis est creatio.

[30379] I^a q. 45 a. 8 arg. 2 Praeterea, effectus non est potior sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quae est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturae producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

[30380] I^a q. 45 a. 8 arg. 3 Praeterea, natura facit sibi simile. Sed quaedam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione. Et eadem ratio est de aliis.

[30381] I^a q. 45 a. 8 arg. 4 Praeterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quae sunt a natura non adiungatur creatio, sequitur quod ea quae sunt a natura, non sunt creaturae. Quod est haereticum.

[30382] I^a q. 45 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus, super Gen. ad Lit., distinguit opus propagationis, quod est opus naturae, ab opere creationis.

[30383] I^a q. 45 a. 8 co. Respondeo dicendum quod haec dubitatio inducitur propter formas. Quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturae, sed prius in materia extitisse, ponentes

latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiae, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum, quia enim formae praeexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter praeexistere. Alii vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato, per modum creationis. Et secundum hoc cuilibet operationi naturae adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formae. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est, et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed concreata esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturae non admiscetur creatio, sed praesupponitur ad operationem naturae.

[30384] I^{a} q. 45 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod formae incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsae fiant per se, sed per accidens tantum.

[30385] I^{a} q. 45 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium. Et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

[30386] I^{a} q. 45 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus caelestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quandam, neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

[30387] I^{a} q. 45 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod operatio naturae non est nisi ex praesuppositione principiorum creatorum, et sic ea quae per naturam fiunt, creaturae dicuntur.

Quaestio 46

Prooemium

[30388] I^{a} q. 46 pr. Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum creaturae semper fuerint. Secundo, utrum eas incoepisse sit articulus fidei. Tertio, quomodo Deus dicatur in principio caelum et terram creasse.

Articulus 1

[30389] I^{a} q. 46 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod universitas creaturarum, quae mundi nomine nuncupatur, non incoeperit, sed fuerit ab aeterno. Omne enim quod incoepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse, alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incoepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia,

quae est in potentia ad esse, quod est per formam, et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incoepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma, materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet, quod est impossibile.

[30390] Iª q. 46 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est et quandoque non est, quia ad quantum se extendit virtus alicuius rei, tandiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper, non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nullum ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora caelestia, et omnes substantiae intellectuales. Ergo mundus non incoepit esse.

[30391] Iª q. 46 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullum ingenitum incoepit esse. Sed philosophus probat in I Physic., quod materia est ingenita; et in I de caelo et mundo, quod caelum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incoepit esse.

[30392] Iª q. 46 a. 1 arg. 4 Praeterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incoepit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus, et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum, quod est impossibile.

[30393] Iª q. 46 a. 1 arg. 5 Praeterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem, fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

[30394] Iª q. 46 a. 1 arg. 6 Praeterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere, nisi aliquo motu praeexistente. Natura enim semper eodem modo operatur. Unde, nisi praecedat aliqua immutatio vel in natura moventis vel in mobili, non incipiet a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit, sed hoc non est nisi per aliquam immutationem quam imaginatur, ad minus ex parte ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras, et non hodie, expectat aliquid futurum cras, quod hodie non est; et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quod prius.

[30395] Iª q. 46 a. 1 arg. 7 Praeterea, quidquid est semper in principio et semper in fine, nec incipere nec desinere potest, quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis praeteriti, et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest. Et per consequens nec motus, cuius numerus tempus est.

[30396] Iª q. 46 a. 1 arg. 8 Praeterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, ergo, cum Deus sit ab aeterno, et mundus est ab aeterno. Si autem est prior

duratione; prius autem et posterius in duratione constituunt tempus, ergo ante mundum fuit tempus; quod est impossibile.

[30397] Iª q. 46 a. 1 arg. 9 Praeterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus, causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi; et finalis, ratione suae bonitatis; et exemplaris, ratione suae sapientiae; et effectiva, ratione suae potentiae; ut ex superioribus patet. Cum ergo Deus sit ab aeterno, et mundus fuit ab aeterno.

[30398] Iª q. 46 a. 1 arg. 10 Praeterea, cuius actio est aeterna, et effectus aeternus. Sed actio Dei est eius substantia, quae est aeterna. Ergo et mundus est aeternus.

[30399] Iª q. 46 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XVII, *clarifica me, pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret*; et Proverb. VIII, *dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.*

[30400] Iª q. 46 a. 1 co. Respondeo dicendum nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat, ut dicitur in V Metaphys. Ostensum est autem supra quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativae simplic

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

iter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in VIII Physic. quam in I de caelo, praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia, ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum, quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit in I Lib. Topic., quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus.

[30401] Iª q. 46 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per philosophum, in V Metaphys.

[30402] Iª q. 46 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod habet virtutem ut sit semper ex quo habet illam virtutem, non quandoque est et quandoque non est, sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde haec ratio, quae ponitur ab Aristotele in I de caelo, non concludit simpliciter quod incorruptibilia non incoeperunt esse, sed quod non incoeperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

[30403] Iª q. 46 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Aristoteles, in I Physic., probat materiam esse ingenitam, per hoc quod non habet subiectum de quo sit. In I autem de caelo et mundo, probat caelum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et caelum non incoeperunt per generationem, ut quidam ponebant, praecipue de caelo. Nos autem dicimus quod materia et coelum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet.

[30404] Iª q. 46 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod ad rationem vacui non sufficit in quo nihil est, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem, in IV Physic. Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.

[30405] Iª q. 46 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod primus motor semper eodem modo se

habuit primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incoepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quae non est mutatio, ut supra dictum est. Unde patet quod haec ratio, quam ponit Aristoteles in VIII Physic., procedit contra eos qui ponebant mobilia aeterna, sed motum non aeternum; ut patet ex opinionibus Anaxagorae et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incoeperunt, semper fuisse motum.

[30406] I^{a} q. 46 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuit voluntatem aeternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit aeternum effectum. Nec est necesse quod praesupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod praesupponit aliquid, et causat alterum, et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam, et praesupponit materiam, unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiae ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in Deo, qui simul producit formam et materiam, sed consideratur rationabiliter in eo, quod ipse producit materiam congruam formae et fini. Agens autem particulare praesupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori et non in priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius, secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur eius actioni, sed considerandum est in eo, quod dedit effectui suo tempus quantum voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset, omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

[30407] I^{a} q. 46 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut dicitur in IV Physic., prius et posterius est in tempore, secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Supposita autem aeternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus, quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de nunc temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis nunc, quod semper sit principium et finis temporis, praesupponit aeternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit, in VIII Physic., contra eos qui ponebant aeternitatem temporis, sed negabant aeternitatem motus.

[30408] I^{a} q. 46 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis. Sicut, cum dicitur, supra caelum nihil est, ly supra designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi.

[30409] I^{a} q. 46 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum quod, sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae formae, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam

ab eo praeconceptam et definitam, ut ex superioribus patet. Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis; ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

[30410] I^{a} q. 46 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formae quae est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et praedefinitum, accipitur ut forma quae est principium actionis. Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

Articulus 2

[30411] I^{a} q. 46 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mundum incoepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suae durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi, et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus incoeperit.

[30412] I^{a} q. 46 a. 2 arg. 2 Praeterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi praecessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis caelum ingenitum. Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse incoeperit.

[30413] I^{a} q. 46 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur mundus igitur, qui est eius effectus, non fuit semper.

[30414] I^{a} q. 46 a. 2 arg. 4 Praeterea, manifeste apparet artes aliquas, et habitationes regionum, ex determinatis temporibus incoepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

[30415] I^{a} q. 46 a. 2 arg. 5 Praeterea, certum est nihil Deo aequari posse. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

[30416] I^{a} q. 46 a. 2 arg. 6 Praeterea, si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifeste falsum.

[30417] I^{a} q. 46 a. 2 arg. 7 Praeterea, si mundus fuit aeternus, et generatio fuit ab aeterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in II Physic. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod improbatur in II Metaphys.

[30418] I^{a} q. 46 a. 2 arg. 8 Praeterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines

praecesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitae animae humanae nunc essent actu, quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus incoeperit; et non sola fide tenetur.

[30419] I^{a} q. 46 a. 2 s. c. Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt, *quia fides de non apparentibus est*, ut dicitur ad Hebr. XI. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei, dicimus enim, credo in unum Deum et cetera. Et iterum, Gregorius dicit, in Homil. I in Ezech., quod Moyses prophetizavit de praeterito, dicens in principio creavit Deus caelum et terram; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative.

[30420] I^{a} q. 46 a. 2 co. Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle, talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.

[30421] I^{a} q. 46 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XI de Civ. Dei, philosophorum ponentium aeternitatem mundi, duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo. Et horum est intollerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt. *Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, invenerunt*, ut idem dicit in X de Civ. Dei. *Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit.* Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione, quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est.

[30422] I^{a} q. 46 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos

intelligimus per nomen creationis; sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua metaphysica.

[30423] I^{a} q. 46 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa est ratio Anaxagorae, quae ponitur in III Physic. Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet.

[30424] I^{a} q. 46 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod ponentes aeternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso. Et similiter ponunt quod artes, propter diversas corruptiones et accidentia, infinities fuerunt inventae, et iterum corruptae. Unde Aristoteles dicit, in libro Meteor., quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

[30425] I^{a} q. 46 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius, in fine de Consolat., quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo.

[30426] I^{a} q. 46 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita.

[30427] I^{a} q. 46 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio, generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.

[30428] I^{a} q. 46 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum quod hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu; ut patet in metaphysica Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius. Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero, ut Augustinus dicit, posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animae separatae a corporibus, post determinata temporum curricula, iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus; non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab

aeterno.

Articulus 3

[30429] I^{a} q. 46 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatio rerum non fuit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore, per creationem enim rerum substantia in esse producta est; tempus autem non mensurat substantiam rerum, et praecipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

[30430] I^{a} q. 46 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus probat quod omne quod fit, fiebat, et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatae in principio temporis.

[30431] I^{a} q. 46 a. 3 arg. 3 Praeterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed non potest creari in principio temporis, cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

[30432] I^{a} q. 46 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gen. I dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram.*

[30433] I^{a} q. 46 a. 3 co. Respondeo dicendum quod illud verbum Genes. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*, tripliciter exponitur, ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, idest in filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur filio, propter sapientiam, ut sicut dicitur, omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in filio; secundum illud apostoli ad Coloss. I, in ipso, scilicet filio, condita sunt universa. Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio creavit Deus caelum et terram, idest ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum Empyreum, materia corporalis (quae nomine terrae intelligitur), tempus, et natura angelica.

[30434] I^{a} q. 46 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non dicuntur in principio temporis res esse creatae, quasi principium temporis sit creationis mensura sed quia simul cum tempore caelum et terra creata sunt.

[30435] I^{a} q. 46 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum illud philosophi intelligitur de fieri quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri et fieri, est

accipere prius, et etiam aliquid post ipsum, quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus neque terminus motus, ut supra dictum est. Unde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur.

[30436] Iª q. 46 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi nunc. Unde non potest fieri nisi secundum aliquod nunc, non quia in ipso primo nunc sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

Quaestio 47

Prooemium

[30437] Iª q. 47 pr. Post productionem creaturarum in esse, considerandum est de distinctione earum. Erit autem haec consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi; secundo, de distinctione boni et mali; tertio, de distinctione spiritualis et corporalis creaturae. Circa primum quaeruntur tria. Primo, de ipsa rerum multitudine seu distinctione. Secundo, de earum inaequalitate. Tertio, de unitate mundi.

Articulus 1

[30438] Iª q. 47 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex praemissis patet. Ergo non producit nisi unum effectum.

[30439] Iª q. 47 a. 1 arg. 2 Praeterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est. Ergo, cum Deus sit unus, effectus eius est unus tantum, et non distinctus.

[30440] Iª q. 47 a. 1 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturae est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

[30441] Iª q. 47 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, quod *Deus distinxit lucem a tenebris, et divisit aquas ab aquis.* Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

[30442] Iª q. 47 a. 1 co. Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae. Materiae vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Sed hoc non potest stare propter

duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorem causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata. Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus. Sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam, in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit. Sic igitur prima intelligentia, inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli, quod movet; inquantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod creare solius Dei est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur, et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem, non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu, quod est impossibile. Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. I, *dixit Deus, fiat lux. Et divisit lucem a tenebris.*

[30443] I^{a} q. 47 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum est una, et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

[30444] I^{a} q. 47 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repraesentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quae est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia. Et ideo potest per multa repraesentari. Et tamen secundum quod ideae dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

[30445] I^{a} q. 47 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum, sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem adaequat, ut ita dixerim, finem, non requiritur

quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus. Unde oportuit creaturas multiplicari.

Articulus 2

[30446] Iª q. 47 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inaequalitas rerum non sit a Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est maius altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia aequalia facere.

[30447] Iª q. 47 a. 2 arg. 2 Praeterea, aequalitas est effectus unitatis, ut dicitur in V Metaphys. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia aequalia.

[30448] Iª q. 47 a. 2 arg. 3 Praeterea, iustitiae est inaequalia inaequalibus dare. Sed Deus est iustus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi eius, qua esse rebus communicat, non praesupponatur aliqua inaequalitas rerum, videtur quod fecerit omnia aequalia.

[30449] Iª q. 47 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXIII, *quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, sol solem? A domini scientia separata sunt.*

[30450] Iª q. 47 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Origenes, volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo a principio omnia creata esse aequalia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes aequales, in quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur rationales creaturae quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines Angelorum, pro diversitate meritorum. Illae autem quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis, secundum diversitatem peccati, et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundum hoc, universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Et ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *quid stultius dici potest, quam istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat? Ac per hoc, si centum animae peccassent, centum soles haberet hic mundus.* Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus, una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno, in generabilibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem, quia, ut dicitur in VIII Metaphys., formae rerum

sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur, sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

[30451] Iª q. 47 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum, tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. I, *vidit Deus lucem quod esset bona*, et similiter de singulis, sed de omnibus simul dicitur, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

[30452] Iª q. 47 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod primum quod procedit ab unitate, est aequalitas; et deinde procedit multiplicitas. Et ideo a patre, cui, secundum Augustinum, appropriatur unitas, processit filius, cui appropriatur aequalitas; et deinde creatura, cui competit inaequalitas. Sed tamen etiam a creaturis participatur quaedam aequalitas, scilicet proportionis.

[30453] Iª q. 47 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa est quae movit Origenem, sed non habet locum nisi in retributione praemiorum, quorum inaequalitas debetur inaequalibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inaequalitas partium per quamcumque inaequalitatem praecedentem vel meritorum vel etiam dispositionis materiae; sed propter perfectionem totius. Ut patet etiam in operibus artis, non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quaerit artifex diversam materiam, et faceret eam si posset.

Articulus 3

[30454] Iª q. 47 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., inconveniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum eius potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra ostensum est. Ergo Deus plures mundos produxit.

[30455] Iª q. 47 a. 3 arg. 2 Praeterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo.

[30456] Iª q. 47 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari

secundum numerum, manente eadem specie, quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia, sicut enim cum dico homo, significo formam, cum autem dico hic homo, significo formam in materia; ita, cum dicitur mundus, significatur forma, cum autem dicitur hic mundus, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

[30457] I^{a} q. 47 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *mundus per ipsum factus est*; ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente.

[30458] I^{a} q. 47 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum; ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

[30459] I^{a} q. 47 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod haec ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles, in XII Metaphys., ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

[30460] I^{a} q. 47 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum; infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis, quia eadem ratione dici posset quod, si fecisset duos, melius esset quod essent tres; et sic in infinitum.

[30461] I^{a} q. 47 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quae sunt partes mundi.

Quaestio 48

Prooemium

[30462] I^{a} q. 48 pr. Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primo, de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturae. Circa primum, quaerendum est de malo; et de causa mali. Circa malum quaeruntur sex. Primo, utrum malum sit natura aliqua. Secundo, utrum malum inveniatur in rebus. Tertio, utrum bonum sit subiectum mali. Quarto, utrum malum totaliter corrumpat bonum. Quinto, de divisione mali per poenam et culpam. Sexto, quid habeat plus de ratione mali, utrum poena vel culpa.

Articulus 1

[30463] I^{a} q. 48 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum sit natura quaedam. Quia omne genus est natura quaedam. Sed malum est quoddam genus, dicitur enim in praedicamentis, quod *bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum.* Ergo malum est natura quaedam.

[30464] I^{a} q. 48 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis differentia constitutiva alicuius speciei est natura quaedam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus, differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

[30465] I^{a} q. 48 a. 1 arg. 3 Praeterea, utrumque contrariorum est natura quaedam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat philosophus, in praedicamentis, per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quandam.

[30466] I^{a} q. 48 a. 1 arg. 4 Praeterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quaedam.

[30467] I^{a} q. 48 a. 1 arg. 5 Praeterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quaedam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum, dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et suo loco positum, eminentius commendat bona.* Ergo malum est natura quaedam.

[30468] I^{a} q. 48 a. 1 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *malum non est existens neque bonum.*

[30469] I^{a} q. 48 a. 1 co. Respondeo dicendum quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quod bonum est omne id quod est appetibile, et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens nec bonum, quia cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

[30470] I^{a} q. 48 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quandam, et ideo ponebant bonum et malum genera. Consuevit enim Aristoteles, et praecipue in libris logicalibus, ponere exempla quae probabilia erant suo tempore, secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit philosophus in X Metaphys., quod *prima contrarietas est habitus et privatio*, quia scilicet

in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum, quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum huiusmodi, habet rationem mali.

[30471] Iª q. 48 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a qua moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed malum inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito, sicut neque in naturalibus invenitur privatio formae substantialis, nisi adiuncta alteri formae. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni, sicut finis intemperati est, non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva; sed ratione boni adiuncti.

[30472] Iª q. 48 a. 1 ad 3 Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem, quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit philosophus in IV Ethic., quod prodigus vanus quidem est, sed non malus. Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum; non autem ex quocumque malo. Non enim ex caecitate fit reditus ad visionem, cum tamen caecitas sit malum quoddam.

[30473] Iª q. 48 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo, formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album. Et sic malum, etiam ratione ipsius privationis, dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo, per modum causae finalis, sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, idest secundum quod est privatio quaedam, sed secundum quod ei bonum adiungitur, nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., malum non agit neque desideratur nisi virtute boni adiuncti; per se autem est infinitum, et praeter voluntatem et intentionem.

[30474] Iª q. 48 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut supra dictum est, partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Haec autem, ut dictum est, non possunt convenire malo, nisi ratione boni adiuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adiuncti.

Articulus 2

[30475] Iª q. 48 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod malum non inveniatur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio entis alicuius, quod est non ens. Sed Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente. Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

[30476] Iª q. 48 a. 2 arg. 2 Praeterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quaedam. Quod est contra praedicta.

[30477] Iª q. 48 a. 2 arg. 3 *Praeterea, albius est quod est nigro impermixtius*, ut dicitur in III libro Topic. Aristotelis. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

[30478] Iª q. 48 a. 2 s. c. Sed contra est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et poenae, quae non sunt nisi malorum.

[30479] Iª q. 48 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur, quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorporalia; quaedam vero sunt, quae amittere possunt, ut corporalia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio, nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

[30480] Iª q. 48 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod malum distat et ab ente simpliciter, et non ente simpliciter, quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

[30481] Iª q. 48 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in V Metaphys., ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta, et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum est, et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem an est. Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam.

[30482] Iª q. 48 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est. Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non

impediente. Tum quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchirid., Deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur iustitia vindicans, et patientia sufferens, si non esset iniquitas.

Articulus 3

[30483] I^{a} q. 48 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subiecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod malum non est existens, neque in existentibus. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

[30484] I^{a} q. 48 a. 3 arg. 2 Praeterea, malum non est ens, bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subiecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subiecto.

[30485] I^{a} q. 48 a. 3 arg. 3 Praeterea, unum contrariorum non est subiectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

[30486] I^{a} q. 48 a. 3 arg. 4 Praeterea, id in quo est albedo sicut in subiecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subiecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur Isai. V, *vae, qui dicitis malum bonum, et bonum malum.*

[30487] I^{a} q. 48 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., quod malum non est nisi in bono.

[30488] I^{a} q. 48 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta, mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capreae, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta, malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur. Subiectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia, sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quae est subiectum formae substantialis et privationis oppositae; sive sit ens in potentia secundum quid et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam, et sic omne ens in actu, bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, inquantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum, sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in

potentia. Relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum.

[30489] Iª q. 48 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicuius existentis.

[30490] Iª q. 48 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non ens negative acceptum non requirit subiectum. Sed privatio est negatio in subiecto, ut dicitur in IV Metaphys., et tale non ens est malum.

[30491] Iª q. 48 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod malum non est sicut in subiecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono, subiectum enim caecitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit, hic fallere dialecticorum regula, quae dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et huiusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis. Sed bonum circuit omnia genera, unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

[30492] Iª q. 48 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod propheta imprecatur vae illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex praemissis, ut per praedicta patet.

Articulus 4

[30493] Iª q. 48 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per alterum. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

[30494] Iª q. 48 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in Enchirid., quod malum nocet inquantum adimit bonum. Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

[30495] Iª q. 48 a. 4 arg. 3 Praeterea, malum, quandiu est, nocet et aufert bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

[30496] Iª q. 48 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., quod malum non potest totaliter consumere bonum.

[30497] Iª q. 48 a. 4 co. Respondeo dicendum quod malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam, quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subiectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris dimi-

nuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur, et hoc bonum est habilitas subiecti ad actum. Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem huius habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim huiusmodi habilitas per dispositiones quibus materia praeparatur ad actum; quae quanto magis multiplicantur in subiecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem et formam. Et e contrario remittitur per dispositiones contrarias; quae quanto magis multiplicatae sunt in materia, et magis intensae, tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum, frigiditas enim et humiditas, per quae diminuitur sive remittitur habilitas materiae ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt, et habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice, quae est substantia subiecti. Sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen, nunquam tamen totaliter tollitur, manente aere, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam, quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum secundum illud Isaiae LIX, *peccata nostra diviserunt inter nos et Deum.* Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

[30498] I^a q. 48 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur, sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est.

[30499] I^a q. 48 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod habilitas praedicta est media inter subiectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum, sed ex ea parte qua tenet se cum subiecto, remanet. Ergo, licet bonum in se sit simile, tamen, propter comparationem eius ad diversa, non totaliter tollitur, sed in parte.

[30500] I^a q. 48 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam, imaginantes diminutionem boni praedicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod, sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eandem proportionem (ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii), sic in proposito accidit. Sed haec ratio hic locum non habet. Quia in divisione in qua semper servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus, minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate praedicta, quam praecedens, sed forte aut aequaliter, aut magis. Dicendum est ergo quod, licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariae dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est.

Articulus 5

[30501] Iª q. 48 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod malum insufficienter dividatur per poenam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec poena nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per poenam et culpam.

[30502] Iª q. 48 a. 5 arg. 2 Praeterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa nec poena. Invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quae ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est poena vel culpa.

[30503] Iª q. 48 a. 5 arg. 3 Praeterea, tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa, quia tentatio cui non consentitur, *non est peccatum, sed materia exercendae virtutis*, ut dicitur in Glossa II Cor. XII. Nec etiam poena, quia tentatio praecedit culpam, poena autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per poenam et culpam.

[30504] Iª q. 48 a. 5 s. c. Sed contra, videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit, in Enchirid., malum dicitur quia nocet. Quod autem nocet, poenale est. Omne ergo malum sub poena continetur.

[30505] Iª q. 48 a. 5 co. Respondeo dicendum quod malum, sicut supra dictum est, est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo, per subtractionem formae, aut alicuius partis, quae requiritur ad integritatem rei; sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo, per subtractionem debitae operationis; vel quia omnino non est; vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae; et praecipue supposito quod omnia divinae providentiae et iustitiae subdantur, ut supra ostensum est, de ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel est poena vel culpa.

[30506] Iª q. 48 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra; non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturae est, quod in esse conservetur a seipsa, quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturae.

[30507] Iª q. 48 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod poena et culpa non dividunt malum simpliciter; sed malum in rebus voluntariis.

[30508] Iª q. 48 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod tentatio, prout importat provocationem

ad malum, semper malum culpae est in tentante. Sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliqualiter immutatur, sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

[30509] I^{a} q. 48 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod de ratione poenae est, quod noceat agenti in seipso. Sed de ratione culpae est, quod noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti.

Articulus 6

[30510] I^{a} q. 48 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod habeat plus de ratione mali poena quam culpa. Culpa enim se habet ad poenam, ut meritum ad praemium. Sed praemium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis eius. Ergo poena plus habet de ratione mali quam culpa.

[30511] I^{a} q. 48 a. 6 arg. 2 Praeterea, illud est maius malum, quod opponitur maiori bono. Sed poena, sicut dictum est, opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit poena quam culpa.

[30512] I^{a} q. 48 a. 6 arg. 3 Praeterea, ipsa privatio finis poena quaedam est, quae dicitur carentia visionis divinae. Malum autem culpae est per privationem ordinis ad finem. Ergo poena est maius malum quam culpa.

[30513] I^{a} q. 48 a. 6 s. c. Sed contra, sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum maius; sicut medicus praecidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert poenam ad vitandam culpam. Ergo culpa est maius malum quam poena.

[30514] I^{a} q. 48 a. 6 co. Respondeo dicendum quod culpa habet plus de ratione mali quam poena, et non solum quam poena sensibilis, quae consistit in privatione corporalium bonorum, cuiusmodi poenas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo poenam, secundum quod privatio gratiae vel gloriae poenae quaedam sunt. Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpae fit aliquis malus, non autem ex malo poenae; secundum illud Dionysii, IV cap. de Div. Nom., *puniri non est malum, sed fieri poena dignum.* Et hoc ideo est quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala, malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, male uti; sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicuius eorum quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam poena. Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. Cuius ratio est,

quia malum poenae privat bonum creaturae, sive accipiatur bonum creaturae aliquid creatum, sicut caecitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinae tollitur creaturae bonum increatum. Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato, contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amatur; et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam poena.

[30515] I^{a} q. 48 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet culpa terminetur ad poenam, sicut meritum ad praemium, tamen culpa non intenditur propter poenam, sicut meritum propter praemium, sed potius e converso poena inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est peius quam poena.

[30516] I^{a} q. 48 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per poenam, quod est perfectio prima.

[30517] I^{a} q. 48 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est comparatio culpae ad poenam sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque potest privari aliquo modo et per culpam, et per poenam. Sed per poenam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine, et ab ordine ad finem, per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem, quae non ordinatur ad finem debitum.

Quaestio 49

Prooemium

[30518] I^{a} q. 49 pr. Consequenter quaeritur de causa mali. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum bonum possit esse causa mali. Secundo, utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Tertio, utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

Articulus 1

[30519] I^{a} q. 49 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth. VII, *non potest arbor bona malos fructus facere.*

[30520] I^{a} q. 49 a. 1 arg. 2 Praeterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

[30521] I^{a} q. 49 a. 1 arg. 3 Praeterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum, si causam habeat, est effectus deficiens. Ergo habet causam deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

[30522] I^{a} q. 49 a. 1 arg. 4 Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod malum non habet causam. Ergo bonum non est causa mali.

[30523] I^{a} q. 49 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Iulianum, *non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono.*

[30524] I^{a} q. 49 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem, non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinet ad rationem boni, sed et materia, inquantum est potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, iam ex praemissis patet, ostensum est enim quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formae. Et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis, sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium, unde malum et corruptio aeris et aquae, est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est; vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

[30525] I^{a} q. 49 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Iulian., *arborem malam appellat dominus voluntatem malam, et arborem bonam, voluntatem bonam.* Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malae voluntatis causatur a creatura rationali, quae bona est. Et sic est causa mali.

[30526] I^a q. 49 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud, sicut bonitas ignis causat malum aquae; et homo bonus secundum suam naturam, causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est. Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

[30527] I^a q. 49 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis, et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco, et hoc ipsum est quidam defectus eius. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis, defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subiicit se actu suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa, sed sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

[30528] I^a q. 49 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est.

Articulus 2

[30529] I^a q. 49 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Isai. XLV, *ego dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum.* Et Amos III, *si erit malum in civitate, quod dominus non fecerit.*

[30530] I^a q. 49 a. 2 arg. 2 Praeterea, effectus causae secundae reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

[30531] I^a q. 49 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur in II Physic., idem est causa salutis navis, et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

[30532] I^a q. 49 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.*

[30533] I^a q. 49 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum

ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur I Reg. II, *dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur Sap. I, quod *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta.

[30534] I^{a} q. 49 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de malo poenae, non autem de malo culpae.

[30535] I^{a} q. 49 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam, sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

[30536] I^{a} q. 49 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod submersio navis attribuitur nautae ut causae, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

Articulus 3

[30537] I^{a} q. 49 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariae sunt causae. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli. XXXIII, *contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum iustum peccator.* Ergo sunt contraria principia, unum boni, et aliud mali.

[30538] I^{a} q. 49 a. 3 arg. 2 Praeterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in II de caelo et mundo. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est. Ergo est et summum malum ei oppositum, causa omnis mali.

[30539] I^{a} q. 49 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et peius. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et peius dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

[30540] I^{a} q. 49 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quae sunt malae apud nos, non sunt malae per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum per essentiam, quod est causa omnis mali.

[30541] I^{a} q. 49 a. 3 arg. 5 Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per

se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum, quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

[30542] I^{a} q. 49 a. 3 arg. 6 Praeterea, malum effectus reducitur ad malum causae, quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est. Sed hoc non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum, quod sit causa omnis mali.

[30543] I^{a} q. 49 a. 3 s. c. Sed contra est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

[30544] I^{a} q. 49 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum, ostensum est enim quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto. Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod praehabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est. Summum autem malum esse non potest, quia, sicut ostensum est, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *si malum integrum sit, seipsum destruet*, quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum. Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii. Tum quia omne malum causatur ex bono, ut supra ostensum est. Tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se, ut patet in II Physic. Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam, puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet. Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias, inveniri unam causam communem, sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis caelestis. Et similiter supra omnia quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

[30545] I^{a} q. 49 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen

oportet devenire ad unam primam causam communem.

[30546] Iª q. 49 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est. Unde, cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, illi bono opponitur cui adiungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

[30547] Iª q. 49 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum intenditur, privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

[30548] Iª q. 49 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

[30549] Iª q. 49 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sensum non est hominis inquantum homo, idest secundum rationem; plures autem sequuntur sensum quam rationem.

[30550] Iª q. 49 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione L ad quaestionem LXIV

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1889 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 50

Prooemium

[30551] Iª q. 50 pr. Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae. Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra Angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali; tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo. Circa vero Angelos, considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quae pertinent ad eorum intellectum; tertio, de his quae pertinent ad eorum voluntatem; quarto, de his quae pertinent ad eorum creationem. De substantia autem eorum considerandum est et absolute, et per comparationem ad corporalia. Circa substantiam vero eorum absolute, quinque quaeruntur. Primo, utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea. Secundo, supposito quod Angelus sit talis, quaeritur utrum Angelus sit compositus ex materia et forma. Tertio, quaeritur de multitudine eorum. Quarto, de differentia ipsorum ab invicem. Quinto, de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

Articulus 1

[30552] Iª q. 50 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos, et non quoad Deum, non est in-

corporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit, in libro II, quod *Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos, sed comparatus ad Deum, corporeus et materialis invenitur.* Non ergo est incorporeus simpliciter.

[30553] Iª q. 50 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI Physic. Sed Damascenus dicit ibidem quod Angelus est substantia intellectualis semper mobilis. Angelus ergo est substantia corporea.

[30554] Iª q. 50 a. 1 arg. 3 Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, *omnis creatura certis suae naturae circumscripta est limitibus.* Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturae, ut patet in Psalmo CXLVIII, laudate dominum, omnes Angeli eius; et postea subditur, *quoniam ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt.* Ergo Angeli sunt corporei.

[30555] Iª q. 50 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo CIII, *qui facit Angelos suos spiritus.*

[30556] Iª q. 50 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura. Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus; ut philosophus dicit in IV Physic. Et ex his processit Sadducaeorum error, dicentium non esse spiritum. Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas, a solo intellectu comprehensibiles.

[30557] Iª q. 50 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quod Angeli, Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

[30558] Iª q. 50 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod motus ibi accipitur prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex aequivoco.

[30559] Iª q. 50 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium

corporum, sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturae, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius, in libro de Spir. Sanct., quod licet quaedam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiae non carent.

Articulus 2

[30560] I^{a} q. 50 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quae, adveniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in VIII Metaphys. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed Angelus est in genere substantiae. Ergo est compositus ex materia et forma.

[30561] I^{a} q. 50 a. 2 arg. 2 Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiae sunt recipere et substare; unde dicit Boetius, in libro de Trin., quod *forma simplex subiectum esse non potest.* Haec autem inveniuntur in Angelo. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

[30562] I^{a} q. 50 a. 2 arg. 3 Praeterea, forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed Angelus non est actus purus, hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

[30563] I^{a} q. 50 a. 2 arg. 4 Praeterea, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quae non est in materia, est forma infinita. Sed forma Angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est. Ergo forma Angeli est in materia.

[30564] I^{a} q. 50 a. 2 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *primae creaturae sicut incorporales et immateriales intelliguntur.*

[30565] I^{a} q. 50 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam ponunt Angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro fontis vitae. Supponit enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma, et illud quod subiicitur huic formae distinguenti quasi commune, sit materia eius. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium, ut intelligatur quod forma incorporeae substantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium. Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contin-

git nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Physic. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit subiecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium. Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem, sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis. Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sint in seipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut supra dictum est.

[30566] I^{a} q. 50 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod differentia est quae constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus, quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII Metaphys. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia, unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum, sed unaquaeque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem. Quod tamen differt secundum considerationem nostram, inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; inquantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae.

[30567] I^{a} q. 50 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa ponitur in libro fontis vitae. Et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel aeris, vel ignis, vel cuiuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam, alioquin verificaretur opinio Empedoclis, qui posuit quod terram terra cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formae, sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiae, sed est receptio substantiae immaterialis.

[30568] I^{a} q. 50 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo

materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod Angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut Boetius dicit, nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus.

[30569] I^{a} q. 50 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod eorum formae non sunt receptae in alio. Sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum; esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod intelligentia est finita superius, inquantum scilicet recipit esse a suo superiori; sed est infinita inferius, inquantum non recipitur in aliqua materia.

Articulus 3

[30570] I^{a} q. 50 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in Angelis cum sint incorporei, ut supra ostensum est. Ergo Angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

[30571] I^{a} q. 50 a. 3 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

[30572] I^{a} q. 50 a. 3 arg. 3 Praeterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum caelestium. Sed motus corporum caelestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis comprehendi potest. Ergo Angeli non sunt in maiori multitudine, quam motus corporum caelestium.

[30573] I^{a} q. 50 a. 3 arg. 4 Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *propter radios divinae bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiae.* Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii, cum substantiae intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet caelestium, ut ad ea quodammodo processus praedictorum

radiorum terminetur. Et sic idem quod prius.

[30574] Iª q. 50 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Dan. VII, *millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.*

[30575] Iª q. 50 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa numerum substantiarum separatarum, diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam. Et secundum hoc oportebat dicere quod substantiae separatae sint secundum numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionem improbat Aristoteles, ex eo quod materia est de ratione speciei horum sensibilium. Unde substantiae separatae non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Aristoteles quod illae naturae perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista, secundum rationem moventis et finis. Et ideo secundum numerum primorum motuum, conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacrae Scripturae, Rabbi Moyses, Iudaeus, volens utrumque concordare, posuit quod Angeli, secundum quod dicuntur substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum caelestium, secundum Aristotelem. Sed posuit quod Angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes; et iterum virtutes rerum naturalium, quae Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturae, quod virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur. Unde dicendum est quod etiam Angeli secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, XIV cap. Caelest. Hierarch., *multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.* Et huius ratio est quia, cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quae sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia, nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum caelestium. Unde rationabile est quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter.

[30576] Iª q. 50 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est.

[30577] Iª q. 50 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione, non autem ita quod in paucis salvetur.

[30578] Iª q. 50 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa est Aristotelis in XII Metaphys. Et ex necessitate concluderet, si substantiae separatae essent propter substantias corporales, sic enim frustra essent immateriales substantiae, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appar-

eret. Non est autem hoc verum, quod substantiae immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quae sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quod haec ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

[30579] Iª q. 50 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est. Unde multiplicatio Angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda, sed secundum divinam sapientiam, diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

Articulus 4

[30580] Iª q. 50 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quaecumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes Angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

[30581] Iª q. 50 a. 4 arg. 2 Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed Angeli non videntur differre ad invicem nisi secundum magis et minus; prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo Angeli non differunt specie.

[30582] Iª q. 50 a. 4 arg. 3 Praeterea, anima et Angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animae sunt unius speciei. Ergo et Angeli.

[30583] Iª q. 50 a. 4 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi Angeli sunt unius speciei.

[30584] Iª q. 50 a. 4 s. c. Sed contra est quod in his quae sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in III Metaphys. Sed in Angelis, etiam unius ordinis, sunt primi et medii et ultimi, ut dicit Dionysius, X cap. Ang. Hier. Ergo Angeli non sunt eiusdem speciei.

[30585] Iª q. 50 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero quod omnes Angeli sunt unius speciei, sed non animae. Quidam vero quod omnes Angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen Angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures Angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio

esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum. Quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

[30586] Iª q. 50 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae. Et similiter omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae.

[30587] Iª q. 50 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod magis et minus, secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formae, non diversificant speciem. Sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem, sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere. Et hoc modo Angeli diversificantur secundum magis et minus.

[30588] Iª q. 50 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in Angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

[30589] Iª q. 50 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est. Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

Articulus 5

[30590] Iª q. 50 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus de Angelo, quod *est substantia intellectualis, gratia et non natura immortalitatem suscipiens.*

[30591] Iª q. 50 a. 5 arg. 2 Praeterea, Plato dicit, in Timaeo, *o dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia.* Hos autem deos non aliud quam Angelos intelligere potest. Ergo Angeli natura sua sunt corruptibiles.

[30592] Iª q. 50 a. 5 arg. 3 Praeterea, secundum Gregorium, *omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis conservaret.* Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo, cum Angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

[30593] Iª q. 50 a. 5 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod intellectuales substantiae *vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte et materia et generatione mundae existentes.*

[30594] I^a q. 50 a. 5 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cuius ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur, unde, cum Angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, impossibile est quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest, ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum, sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est, non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam. Et huius incorruptibilitatis signum accipi potest ex eius intellectuali operatione, quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex obiecto comprehenditur. Obiectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

[30595] I^a q. 50 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem, quia omnis mutatio est quaedam mors, ut Augustinus dicit. Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit.

[30596] I^a q. 50 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia, sed voluntate divina semper conservantur in esse.

[30597] I^a q. 50 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae.

Quaestio 51

Prooemium

[30598] I^a q. 51 pr. Deinde quaeritur de Angelis per comparationem ad corporalia. Et primo, de comparatione Angelorum ad corpora; secundo, de comparatione Angelorum ad loca corporalia;

tertio, de comparatione Angelorum ad motum localem. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Secundo, utrum assumant corpora. Tertio, utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitae.

Articulus 1

[30599] Iª q. 51 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes, in libro peri archon, *solius Dei, idest patris et filii et spiritus sancti, naturae illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate, intelligatur existere.* Bernardus etiam dicit, in VI homilia super Cant., *demus Deo soli, sicut immortalitatem sic incorporeitatem, cuius natura sola neque propter se neque propter alium, solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Augustinus etiam dicit, super Gen. ad Litt., *Daemones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent.* Eadem autem est natura Daemonis et Angeli. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

[30600] Iª q. 51 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius, in homilia Epiphaniae, nominat Angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

[30601] Iª q. 51 a. 1 arg. 3 Praeterea, perfectior est vita in Angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo Angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

[30602] Iª q. 51 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *Angeli sicut incorporales intelliguntur.*

[30603] Iª q. 51 a. 1 co. Respondeo dicendum quod Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturae, non invenitur universaliter in natura illa, sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicuius virtutis corporeae, ut infra patebit, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis inquantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra dicetur. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus; sed aliquae sunt a corporibus separatae. Et has dicimus Angelos.

[30604] Iª q. 51 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quorundam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur, quod aliqui

existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in VII de Civ. Dei. Sed quia hoc fidei Catholicae repugnat, quae ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud Psalmi VIII, *elevata est magnificentia tua super caelos*, Origenes, hoc de Deo dicere recusans, de aliis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicetur. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum utens, qui ponebant esse quaedam animalia aerea, quae Daemones nominabant.

[30605] I^{a} q. 51 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Gregorius nominat Angelum rationale animal metaphorice, propter similitudinem rationis.

[30606] I^{a} q. 51 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod vivificare effective simpliciter perfectionis est. Unde et Deo convenit secundum illud I Reg. II, *dominus mortificat et vivificat.* Sed vivificare formaliter est substantiae quae est pars alicuius naturae, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quae non est unita corpori, est perfectior quam ea quae est corpori unita.

Articulus 2

[30607] I^{a} q. 51 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli non assumant corpora. In opere enim Angeli nihil est superfluum; sicut neque in opere naturae. Sed superfluum esset quod Angeli corpora assumerent, Angelus enim non indiget corpore, cum eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo Angelus non assumit corpus.

[30608] I^{a} q. 51 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur, quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur Angelo ut formae, sicut dictum est. Ex eo autem quod unitur sibi ut motori, non dicitur assumi, alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab Angelis, essent ab eis assumpta. Ergo Angeli non assumunt corpora.

[30609] I^{a} q. 51 a. 2 arg. 3 Praeterea, Angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quae contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo Angeli corpora non assumunt.

[30610] I^{a} q. 51 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XVI de Civ. Dei, quod Angeli in assumptis corporibus Abrahae apparuerunt.

[30611] I^{a} q. 51 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt Angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quae in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigisse in visione prophetiae, hoc est secundum imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni Scripturae. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis, unde non videtur

indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut Angeli apparentes Abrahae, visi sunt ab eo et tota familia eius, et a Loth, et a civibus Sodomorum. Similiter Angelus qui apparuit Tobiae, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cum igitur Angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet, relinquitur quod interdum corpora assumant.

[30612] I^{a} q. 51 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc etiam quod Angeli corpora assumpserunt in veteri testamento, fuit quoddam figurale indicium quod verbum Dei assumpturum esset corpus humanum, omnes enim apparitiones veteris testamenti ad illam apparitionem ordinatae fuerunt, qua filius Dei apparuit in carne.

[30613] I^{a} q. 51 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpus assumptum unitur Angelo, non quidem ut formae, neque solum ut motori; sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus.

[30614] I^{a} q. 51 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet aer, in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic Angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

Articulus 3

[30615] I^{a} q. 51 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitae habens, non haberet huiusmodi. Ergo Angeli in assumpto corpore opera vitae exercent.

[30616] I^{a} q. 51 a. 3 arg. 2 Praeterea, in operibus Angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per Angelum formarentur oculi et nares et alia sensuum instrumenta, nisi per ea Angelus sentiret. Ergo Angelus sentit per corpus assumptum. Quod est propriissimum opus vitae.

[30617] I^{a} q. 51 a. 3 arg. 3 Praeterea, moveri motu processivo est unum de operibus vitae, ut patet in II de anima. Manifeste autem Angeli apparent in assumptis corporibus moveri. Dicitur enim Gen. XVIII, quod Abraham simul gradiebatur, deducens Angelos qui ei apparuerant. Et Angelus

Tobiae quaerenti, nosti viam quae ducit in civitatem Medorum? Respondit, *novi, et omnia itinera eius frequenter ambulavi.* Ergo Angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitae.

[30618] I^{a} q. 51 a. 3 arg. 4 Praeterea, locutio est opus viventis, fit enim per vocem, quae est sonus ab ore animalis prolatus ut dicitur in II de anima. Manifestum est autem ex multis locis Scripturae, Angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitae.

[30619] I^{a} q. 51 a. 3 arg. 5 Praeterea, comedere est proprium opus animalis, unde dominus post resurrectionem, in argumentum resumptae vitae, cum discipulis manducavit, ut habetur Lucae ultimo. Sed Angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen. XVIII. Ergo Angeli in assumptis corporibus exercent opera vitae.

[30620] I^{a} q. 51 a. 3 arg. 6 Praeterea, generare hominem est actus vitae. Sed hoc competit Angelis in assumptis corporibus dicitur enim Gen. VI, *postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi.* Ergo Angeli exercent opera vitae in corporibus assumptis.

[30621] I^{a} q. 51 a. 3 s. c. Sed contra, corpora assumpta ab Angelis non vivunt, ut supra dictum est. Ergo nec opera vitae per ea exerceri possunt.

[30622] I^{a} q. 51 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus, ut locutio, quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab Angelis per corpora assumpta. Non autem quantum ad id quod est proprium viventium, quia secundum philosophum, in libro de Somn. et Vig., cuius est potentia, eius est actio; unde nihil potest habere opus vitae, quod non habet vitam, quae est potentiale principium talis actionis.

[30623] I^{a} q. 51 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quod corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur nisi ut per proprietates hominis et operum hominis. Spirituales proprietates Angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent, quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos.

[30624] I^{a} q. 51 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod sentire est totaliter opus vitae, unde nullo modo est dicendum quod Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per huiusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, et per alia membra aliae eius virtutes, ut Dionysius docet, ult. cap. Cael. Hier.

[30625] Iª q. 51 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod motus qui est a motore coniuncto, est proprium opus vitae. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formae. Moventur tamen Angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus, et ita sunt hic quod non alibi, quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum. Non autem ad motum corporum caelestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus, quia corpora caelestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiae orbis, quae nunc est in oriente, nunc in occidente; sed secundum determinatum situm, quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur in VIII Physic.

[30626] Iª q. 51 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

[30627] Iª q. 51 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod nec etiam comedere, proprie loquendo, Angelis convenit, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in praeiacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturae in quod posset cibus converti, unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturae in quod posset alimentum converti, unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit, Tob. XII, *cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere, sed ego potu invisibili et cibo utor.* Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse; in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit, XVI de Civ. Dei.

[30628] Iª q. 51 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, *multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos saepe extitisse mulieribus et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiae videtur. Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant, filias autem hominum nominat Scriptura eas quae natae erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt, neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post.* Si tamen ex coitu Daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem Daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, III de Trin.; ut sic ille qui nascitur non sit filius Daemonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum.

Quaestio 52

Prooemium

[30629] Iª q. 52 pr. Deinde quaeritur de loco Angeli. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum Angelus sit in loco. Secundo, utrum possit esse in pluribus locis simul. Tertio, utrum plures Angeli possint esse in eodem loco.

Articulus 1

[30630] Iª q. 52 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius, in libro de Hebd., *communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse.* Et Aristoteles, in IV Physic., dicit quod *non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus.* Sed Angelus non est corpus, ut supra ostensum est. Ergo Angelus non est in loco.

[30631] Iª q. 52 a. 1 arg. 2 Praeterea, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire Angelo, cum substantia sua sit immunis a quantitate, cuius propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

[30632] Iª q. 52 a. 1 arg. 3 Praeterea, esse in loco est mensurari loco et contineri a loco, ut patet per philosophum in IV Physic. Sed Angelus non potest mensurari neque contineri a loco, quia continens est formalius contento, sicut aer aqua, ut dicitur in IV Physic. Ergo Angelus non est in loco.

[30633] Iª q. 52 a. 1 s. c. Sed contra est quod in collecta dicitur, *Angeli tui sancti, habitantes in ea, nos in pace custodiant.*

[30634] Iª q. 52 a. 1 co. Respondeo dicendum quod Angelo convenit esse in loco, aequivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis. Quae quidem in Angelis non est; sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque, dicitur Angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo. Haec enim conveniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea, anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.

[30635] Iª q. 52 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[30636] Iª q. 52 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

[30637] Iª q. 52 a. 2 arg. 2 Praeterea, Angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius considerantur diversa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

[30638] Iª q. 52 a. 2 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit quod ubi Angelus operatur, ibi est. Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de Angelo subvertente Sodomam, Gen. XIX. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

[30639] Iª q. 52 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *Angeli, dum sunt in caelo, non sunt in terra.*

[30640] Iª q. 52 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium, et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique. Virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim, imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti, et inde crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm, sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel maior vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. Nec tamen oportet quod si aliquis Angelus movet caelum, quod sit ubique. Primo quidem, quia non applicatur virtus eius nisi ad id quod primo ab ipso movetur, una autem pars caeli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis, unde etiam philosophus, in VIII Physic., virtutem motoris caelorum attribuit parti orientis. Secundo, quia non ponitur a philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportet quod sit ubique. Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori, et Angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique.

[30641] Iª q. 52 a. 2 ad 1 Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta, quia totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus eius, licet sit continuum.

Articulus 3

[30642] Iª q. 52 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed Angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per philosophum, in IV Physic. Ergo plures Angeli possunt esse in uno loco.

[30643] Iª q. 52 a. 3 arg. 2 Praeterea, plus differt Angelus et corpus quam duo Angeli. Sed Angelus et corpus sunt simul in eodem loco, quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in IV Physic. Ergo multo magis duo Angeli possunt esse in eodem loco.

[30644] Iª q. 52 a. 3 arg. 3 Praeterea, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum. Sed Daemones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus, et sic anima et Daemon sunt simul in eodem loco. Ergo, eadem ratione, quaecumque aliae spirituales substantiae.

[30645] Iª q. 52 a. 3 s. c. Sed contra, duae animae non sunt in eodem corpore. Ergo, pari ratione, neque duo Angeli in eodem loco.

[30646] Iª q. 52 a. 3 co. Respondeo dicendum quod duo Angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est, quia impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem, quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscuiusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt in loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cum Angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est, non potest esse nisi unus Angelus in uno loco.

[30647] Iª q. 52 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod plures Angelos esse in uno loco non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est.

[30648] Iª q. 52 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angelus et corpus non eodem modo sunt in loco, unde ratio non sequitur.

[30649] Iª q. 52 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod nec etiam Daemon et anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causae; cum anima sit forma, non autem Daemon. Unde ratio non sequitur.

Quaestio 53

Prooemium

[30650] Iª q. 53 pr. Consequenter considerandum est de motu locali Angelorum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum Angelus possit moveri localiter. Secundo, utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium. Tertio, utrum motus Angeli sit in tempore vel in instanti.

Articulus 1

[30651] Iª q. 53 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat philosophus in VI Physic., nullum impartibile movetur, quia dum aliquid est in termino a quo, non movetur; nec etiam dum est in termino ad quem, sed tunc mutatum est, unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem. Sed Angelus est impartibilis. Ergo Angelus non potest moveri localiter.

[30652] Iª q. 53 a. 1 arg. 2 Praeterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III Physic. Sed Angelus beatus non est imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter.

[30653] Iª q. 53 a. 1 arg. 3 Praeterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum Angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti Angeli localiter non moventur.

[30654] Iª q. 53 a. 1 s. c. Sed contra, eiusdem rationis est Angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cum sit articulus fidei quod Christus secundum animam, descendit ad Inferos. Ergo Angelus beatus movetur localiter.

[30655] Iª q. 53 a. 1 co. Respondeo dicendum quod Angelus beatus potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco aequivoce convenit corpori et Angelo, ita etiam et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum, commensuretur loco, et sit secundum exigentiam eius. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in IV Physic. Sed Angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco, non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, ut habeat continuitatem ex loco; sed est motus non continuus. Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est, necesse est quod motus Angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul, quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est. Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quaedam inveniri. Quia, ut dictum est, nihil prohibet Angelo assignare locum divisibilem, per contactum suae virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis, per contactum suae magnitudinis. Unde sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius; ita etiam Angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus eius non erit continuus.

[30656] Iª q. 53 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis. Quod non potest dici de Angelo. Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino a quo, et dum est in termino ad quem, quia ipsa successio diversorum ubi circa eandem rem, motus diceretur; unde in quolibet illorum ubi res esset, illa posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quod illud quod movetur, non sit totaliter in altero terminorum, dum movetur; sed partim in uno, et partim in altero. Secundum ergo quod motus Angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito. Sed secundum quod motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod Angelus, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem (ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum), quia in principio sui motus continui, Angelus est in toto loco divisibili a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partes duorum locorum, competit Angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suae virtutis sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum, quod sit divisibile secundum magnitudinem de Angelo autem, quod virtus eius possit applicari alicui divisibili.

[30657] Iª q. 53 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod motus existentis in potentia, est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu, quia virtus rei est secundum quod actu est.

[30658] Iª q. 53 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod motus existentis in potentia, est propter indigentiam suam, sed motus existentis in actu, non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus, propter indigentiam nostram, localiter movetur, secundum illud Heb. I, *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis.*

Articulus 2

[30659] Iª q. 53 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi aequalem, quam maiorem. Locus autem aequalis Angeli, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu, quod est impossibile.

[30660] Iª q. 53 a. 2 arg. 2 Praeterea, Angelus est simplicioris substantiae quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium, possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quae est in medio. Ergo multo magis Angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

[30661] I^{a} q. 53 a. 2 s. c. Sed contra, si Angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse praecedit mutari, ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino a quo. Movebatur ergo dum erat in medio. Et ita oportet quod pertranseat medium.

[30662] I^{a} q. 53 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, motus localis Angeli potest esse continuus, et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest Angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium, quia, ut dicitur in V Physic., medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum; ordo enim prioris et posterioris in motu continuo, est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV Physic. Si autem motus Angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter quaelibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus quidem manifestum est, quia inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI Physic. probatur. De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis, non est accipere duo nunc, in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco, quia si in uno et eodem loco esset in duobus nunc, sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere quam in loco eodem esse nunc et prius. Cum igitur inter primum nunc et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita nunc, oportet quod inter primum locum, a quo incipit moveri, et ultimum locum, ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum, manifestum est quod locus primus, a quo incipit motus, est unius palmi; et locus, ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod, quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media, quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi, est terminus eiusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine; sequitur quod inter quaelibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit nisi per continuitatem motus, quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quaedam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratae in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita, quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum et non per medium, potest convenire Angelo sed non corpori. Quia corpus mensuratur et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia Angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens, unde in potestate eius est applicare se loco prout vult, vel per medium vel sine medio.

[30663] I^a q. 53 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod locus Angeli non accipitur ei aequalis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis, et sic locus Angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia, sunt infinita, ut dictum est, sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex praedictis.

[30664] I^a q. 53 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angelus dum movetur localiter, applicatur eius essentia diversis locis, animae autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatae sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

[30665] I^a q. 53 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri, unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

Articulus 3

[30666] I^a q. 53 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod motus Angeli sit in instanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus Angeli moventis seipsum, improportionabiliter excedit virtutem moventem aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, Angelus movetur in instanti.

[30667] I^a q. 53 a. 3 arg. 2 Praeterea, motus Angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio, tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

[30668] I^a q. 53 a. 3 arg. 3 Praeterea, si Angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino ad quem, in toto autem tempore praecedenti, aut est in loco immediate praecedenti, qui accipitur ut terminus a quo; aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quod sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore praecedenti est in termino a quo. Ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius, ut dictum est. Et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

[30669] I^a q. 53 a. 3 s. c. Sed contra, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli; cum in eo sit prius et posterius.

[30670] I^a q. 53 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt motum localem Angeli esse in instanti. Dicebant enim quod, cum Angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore

praecedenti Angelus est in termino a quo in ultimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos; sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem nunc temporis, est tempus medium, unde dicunt quod non est dare ultimum nunc in quo fuit in termino a quo. Sicut in illuminatione, et in generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formae ignis, sed est dare ultimum tempus, ita quod in ultimo illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia. Et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei. Sed hoc non habet locum in proposito. Quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens non aliter se habeat nunc et prius, et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem et in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc et prius, et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia et alia dispositione, unde oportet quod in ultimo nunc habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis, unde non est possibile ut aliquid in toto tempore praecedenti quiescat in uno termino et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore, non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui, sicut generatio est terminus alterationis materiae, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis Angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo nunc sit in alio loco. Sed oportet assignare nunc in quo ultimo fuit in loco praecedenti. Ubi autem sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus Angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus (utroque enim modo contingit esse motum Angeli, ut dictum est), continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur in IV Physic. Sed istud tempus, sive sit tempus continuum sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum caeli, et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu caeli. Motus enim Angeli non dependet ex motu caeli.

[30671] I^{a} q. 53 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si tempus motus Angeli non sit continuum, sed successio quaedam ipsorum nunc, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit eiusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, non quidem propter proportionem moventis et mobilis sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et praeterea, velocitas motus Angeli non est secundum quantitatem suae virtutis; sed secundum determinationem suae voluntatis.

[30672] I^{a} q. 53 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illuminatio est terminus motus; et est alteratio, non motus localis ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum, quam ad remotum. Motus autem Angeli est localis, et non est terminus motus. Unde non est simile.

[30673] I^{a} q. 53 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus Angeli potest esse non continuum. Et sic Angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motus Angeli sit continuum, Angelus in toto tempore praecedenti ultimum nunc, variatur per infinita loca, ut prius expositum est. Est tamen partim in uno locorum continuorum et partim in alio, non quod substantia illius sit partibilis; sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci et ad partem secundi, ut etiam supra dictum est.

Quaestio 54

Prooemium

[30674] I^{a} q. 54 pr. Consideratis his quae ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Haec autem consideratio erit quadripartita, nam primo considerandum est de his quae pertinent ad virtutem cognoscitivam Angeli; secundo, de his quae pertinent ad medium cognoscendi ipsius; tertio, de his quae ab eo cognoscuntur; quarto, de modo cognitionis ipsorum. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum intelligere Angeli sit sua substantia. Secundo, utrum eius esse sit suum intelligere. Tertio, utrum eius substantia sit sua virtus intellectiva. Quarto, utrum in Angelis sit intellectus agens et possibilis. Quinto, utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

Articulus 1

[30675] I^{a} q. 54 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intelligere Angeli sit eius substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animae. Sed substantia intellectus agentis est sua actio; ut patet in III de anima per Aristotelem, et eius Commentatorem. Ergo, multo fortius, substantia Angeli est sua actio, quae est intelligere.

[30676] I^{a} q. 54 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in XII Metaphys., quod actio intellectus est vita. Sed cum vivere sit esse viventibus, ut dicitur in II de anima, videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis Angeli.

[30677] I^{a} q. 54 a. 1 arg. 3 Praeterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis distat ab extremo, quam medium. Sed in Angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia Angeli intelligentis.

[30678] I^{a} q. 54 a. 1 s. c. Sed contra, plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati suum esse est sua substantia, hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet. Ergo neque Angeli, neque alterius creaturae, sua actio est eius substantia.

[30679] Iª q. 54 a. 1 co. Respondeo dicendum quod impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. Praeterea, si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius Angeli. Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

[30680] Iª q. 54 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam, quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.

[30681] Iª q. 54 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse; sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur si vivere sit esse, quod vita sit essentia. Quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur; secundum quod Augustinus dicit, in libro de Trin., quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita.* Sed sic non accipitur a philosopho cum dicit quod *actio intellectus est vita.*

[30682] Iª q. 54 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum, realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque.

Articulus 2

[30683] Iª q. 54 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intelligere Angeli sit eius esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in II de anima. Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur. Ergo intelligere Angeli est eius esse.

[30684] Iª q. 54 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.

[30685] Iª q. 54 a. 2 s. c. Sed contra, intelligere Angeli est motus eius; ut patet per Dionysium, IV

cap. de Div. Nom. Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere eius.

[30686] I^{a} q. 54 a. 2 co. Respondeo dicendum quod actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle.

[30687] I^{a} q. 54 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vivere quandoque sumitur pro ipso esse viventis, quandoque vero pro operatione vitae, idest per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam, ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitae.

[30688] I^{a} q. 54 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsa essentia Angeli est ratio totius sui esse, non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundum propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem universalioris obiecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quod, licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in Angelo sit idem esse et intelligere.

Articulus 3

[30689] I^{a} q. 54 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in Angelo non sit aliud quam sua essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum, nominat ipsos Angelos intellectus et mentes. Ergo Angelus est sua potentia intellectiva.

[30690] I^{a} q. 54 a. 3 arg. 2 Praeterea, si potentia intellectiva in Angelo est aliquid praeter eius essentiam, oportet quod sit accidens, hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est praeter eius essentiam. *Sed forma simplex subiectum esse non potest*, ut Boetius dicit, in libro de Trin. Ergo Angelus non esset forma simplex, quod est contra praemissa.

[30691] I^a q. 54 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, XII Confess., quod Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil, ex quo videtur quod Angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis Angelus est sua potentia intellectiva.

[30692] I^a q. 54 a. 3 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, XI cap. Angel. Hier., quod *Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem.* Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

[30693] I^a q. 54 a. 3 co. Respondeo dicendum quod nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.

[30694] I^a q. 54 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angelus dicitur intellectus et mens, quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autem animae partim est intellectualis, et partim sensitiva.

[30695] I^a q. 54 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum, quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, et praecipue eius quod consequitur speciem, huiusmodi enim accidens pertinet ad formam (accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium). Et talis forma simplex est Angelus.

[30696] I^a q. 54 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod potentia materiae est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

Articulus 4

[30697] I^a q. 54 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod *sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima.* Sed Angelus est natura quaedam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

[30698] I^a q. 54 a. 4 arg. 2 Praeterea, recipere est proprium intellectus possibilis, illuminare autem

est proprium intellectus agentis, ut patet in III de anima. Sed Angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

[30699] I^{a} q. 54 a. 4 s. c. Sed contra est quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata; quae quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex III de anima. Sed hoc non est in Angelo. Ergo in Angelo non est intellectus agens et possibilis.

[30700] I^{a} q. 54 a. 4 co. Respondeo dicendum quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu, unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis. Utraque autem necessitas deest in Angelis. Quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce.

[30701] I^{a} q. 54 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus intelligit ista duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In Angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

[30702] I^{a} q. 54 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri actu. Unde quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis. Neque ad rationem intellectus possibilis pertinet, quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit haec vocare intellectum agentem et possibilem, aequivoce dicet, nec de nominibus est curandum.

Articulus 5

[30703] I^{a} q. 54 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus, VIII de Civ. Dei, quod in Angelis est vita quae intelligit et sentit. Ergo in eis est potentia sensitiva.

[30704] I^{a} q. 54 a. 5 arg. 2 Praeterea, Isidorus dicit quod Angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I Metaphys. Ergo in eis est etiam memorativa

potentia.

[30705] I^{a} q. 54 a. 5 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod in Daemonibus est phantasia proterva. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in Daemonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in Angelis, quia sunt eiusdem naturae.

[30706] I^{a} q. 54 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in homilia de ascensione, quod *homo sentit cum pecoribus, et intelligit cum Angelis.*

[30707] I^{a} q. 54 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur, et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas, et huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet. Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit, XII Metaphys., quod substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva; et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus et mentes, ut supra dictum est.

[30708] I^{a} q. 54 a. 5 ad 1 Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illae loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt Angelos et Daemones habere corpora naturaliter sibi unita. Qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licet eam asserere non intendat, unde dicit, XXI de Civ. Dei, quod *super hac inquisitione non est multum laborandum.* Alio modo potest dici, quod auctoritates illae, et consimiles, sunt intelligendae per quandam similitudinem. Quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur. Unde etiam sententia nominatur. Experientia vero Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, etsi non per similitudinem virtutis cognoscitivae. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus, Angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit, sed non per sensum. Sed tamen memoria in Angelis potest poni, secundum quod ab Augustino ponitur in mente; licet non possit eis competere secundum quod ponitur pars animae sensitivae. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur Daemonibus, ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono, deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

Quaestio 55

Prooemium

[30709] Iª q. 55 pr. Consequenter quaeritur de medio cognitionis angelicae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species. Secundo, si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas. Tertio, utrum Angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores.

Articulus 1

[30710] Iª q. 55 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius, VII cap. de Div. Nom., quod *Angeli sciunt ea quae sunt in terra, secundum propriam naturam mentis.* Sed natura Angeli est eius essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

[30711] Iª q. 55 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in XII Metaphys., et in III de anima, *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur.* Id autem quod intelligitur est idem intelligenti ratione eius quo intelligitur. Ergo in his quae sunt sine materia, sicut sunt Angeli, id quo intelligitur est ipsa substantia intelligentis.

[30712] Iª q. 55 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed Angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo, quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participative; et ideo dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod Deus tota in totis congregat, idest omnia in omnibus. Ergo Angelus omnia in sua substantia cognoscit.

[30713] Iª q. 55 a. 1 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, in eodem capite, quod Angeli illuminantur rationibus rerum. Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

[30714] Iª q. 55 a. 1 co. Respondeo dicendum quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit. Et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiae, quia potentia materiae ad plura se extendit quam sit continentia formae huius vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

[30715] Iª q. 55 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Angelum secundum suam naturam res cognoscere, ly secundum non determinat medium cognitionis, quod est similitudo

cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quae convenit Angelo secundum suam naturam.

[30716] Iª q. 55 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in III de anima, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu, ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale.

[30717] Iª q. 55 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae sunt infra Angelum, et ea quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solam communem.

Articulus 2

[30718] Iª q. 55 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli intelligant per species a rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei, aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet igitur quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectae, vel causata a re. Sed scientia Angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptae.

[30719] Iª q. 55 a. 2 arg. 2 Praeterea, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quod Angelus intelligat per species a rebus acceptas.

[30720] Iª q. 55 a. 2 arg. 3 Praeterea, species quae sunt in intellectu, indifferenter se habent ad praesens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per species a rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia, et ita frustra secundum locum moveretur.

[30721] Iª q. 55 a. 2 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *Angeli non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus, aut a sensibilibus.*

[30722] Iª q. 55 a. 2 co. Respondeo dicendum quod species per quas Angeli intelligunt, non sunt

a rebus acceptae, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam, in corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam, ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae, et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur, alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., quod *cetera, quae infra Angelos sunt, ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo.*

[30723] I^{a} q. 55 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in mente Angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptae, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit, in eodem libro, quod *sicut ratio qua creatura conditur, prius est in verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur, sic et eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae.*

[30724] I^{a} q. 55 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum. Quod est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est. Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

[30725] I^{a} q. 55 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognitio Angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum. Non tamen propter hoc motus eius localis est frustra, non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

Articulus 3

[30726] I^{a} q. 55 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod superiores Angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed Angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

[30727] I^{a} q. 55 a. 3 arg. 2 Praeterea, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali, quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam et actum. Si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod Angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores. Quod est inconveniens.

[30728] I^{a} q. 55 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si Angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quae inferior Angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod Angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque. Quod videtur inconveniens.

[30729] I^{a} q. 55 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, XII cap. Angel. Hier., quod superiores Angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores. Et in libro de causis dicitur quod Angeli superiores habent formas magis universales.

[30730] I^{a} q. 55 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa, et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod eius formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum. Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur, et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

[30731] I^{a} q. 55 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens, vel secundum ordinem causae, sicut universales rerum rationes sunt in verbo Dei; vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

[30732] I^{a} q. 55 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius, imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius

est cognoscere aliquid in universali, perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

[30733] Iª q. 55 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod idem non potest esse plurium propria ratio adaequata. Sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiae quae est in leone ad actus magnanimitatis, et eius quae est in vulpe ad actus cautelae, et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur, propter sui excellentiam, ut propria ratio singulorum, quia est in ea unde sibi singula similentur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quae est in mente Angeli, quod per eam, propter eius excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione.

Quaestio 56

Prooemium

[30734] Iª q. 56 pr. Deinde quaeritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et primo, de cognitione rerum immaterialium; secundo, de cognitione rerum materialium. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Angelus cognoscat seipsum. Secundo, utrum unus cognoscat alium. Tertio, utrum Angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

Articulus 1

[30735] Iª q. 56 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius, VI cap. Angel. Hier., quod Angeli ignorant proprias virtutes. Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam.

[30736] Iª q. 56 a. 1 arg. 2 Praeterea, Angelus est quaedam substantia singularis, alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita, cum Angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoscere seipsum.

[30737] Iª q. 56 a. 1 arg. 3 Praeterea, intellectus movetur ab intelligibili, quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur in III de anima. Sed nihil movetur aut patitur a seipso; ut in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non potest intelligere seipsum.

[30738] Iª q. 56 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., quod *Angelus in ipsa sua conformatione, hoc est illustratione veritatis, cognovit seipsum.*

[30739] Iª q. 56 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, obiectum aliter se habet in actione quae manet in agente, et in actione quae transit in aliquid exterius. Nam in

actione quae transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente, et aedificatum ab aedificante. Sed in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus, sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute, et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti. Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii inhaerens, et quod sit per se subsistens, non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens. Sic igitur et si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat.

[30740] I^{a} q. 56 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod littera illa est antiquae translationis, quae corrigitur per novam, in qua dicitur, praeterea et ipsos, scilicet Angelos, cognovisse proprias virtutes; loco cuius habebatur in alia translatione, et adhuc et eos ignorare proprias virtutes. Quamvis etiam littera antiquae translationis salvari possit quantum ad hoc, quod Angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinae sapientiae, quae est Angelis incomprehensibilis.

[30741] I^{a} q. 56 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

[30742] I^{a} q. 56 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico; maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est eiusdem rationis cum actione quae in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

Articulus 2

[30743] I^{a} q. 56 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus alium non cognoscat. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohiberet

apparere extranea, sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

[30744] Iª q. 56 a. 2 arg. 2 Praeterea, in libro de causis dicitur quod *omnis intelligentia sit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa eius.* Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo unus Angelus non cognoscit alium.

[30745] Iª q. 56 a. 2 arg. 3 Praeterea, unus Angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius Angeli cognoscentis, cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis, essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentiae Angeli cogniti nisi in genere, ut ex supra dictis patet; unde sequeretur quod unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici quod unus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti, quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem, quia illa species non differret ab Angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus possit intelligere alium.

[30746] Iª q. 56 a. 2 arg. 4 Praeterea, si unus Angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam, et sic sequeretur quod, si Deus nunc de novo crearet aliquem Angelum, quod non posset cognosci ab his qui nunc sunt. Aut per speciem acquisitam a rebus, et sic sequeretur quod Angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus alium cognoscat.

[30747] Iª q. 56 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de causis, quod *omnis intelligentia scit res quae non corrumpuntur.*

[30748] Iª q. 56 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., ea quae in verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluxerunt, uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In verbo autem Dei ab aeterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium. Ita tamen quod unicuique Angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret, aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

[30749] Iª q. 56 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod naturae spirituales Angelorum ab

invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est. Et sic natura unius Angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis Angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

[30750] I^{a} q. 56 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio causae et causati non facit ad hoc quod unus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa et causatum sunt similia. Et ideo, si inter Angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

[30751] I^{a} q. 56 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

[30752] I^{a} q. 56 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit. Et ideo, si Deus instituisset facere plures Angelos vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Sicut si aedificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Unde eiusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem Angelo.

Articulus 3

[30753] I^{a} q. 56 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possint. Dicit enim Dionysius, I cap. de Div. Nom., quod *Deus est super omnes caelestes mentes incomprehensibili virtute collocatus.* Et postea subdit quod, *quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus.*

[30754] I^{a} q. 56 a. 3 arg. 2 Praeterea, Deus in infinitum distat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod Angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

[30755] I^{a} q. 56 a. 3 arg. 3 Praeterea, I Cor. XIII dicitur, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio, una, qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem Angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est. Visio autem specularis Angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem e rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, VII cap. de Div. Nom. Ergo Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

[30756] Iª q. 56 a. 3 s. c. Sed contra, Angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt; secundum illud Rom. I, *quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Ergo multo magis Angeli.

[30757] Iª q. 56 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo, per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo, et sic dictum est quod Angelus intelligit seipsum. Alio modo, per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia, in qua resultat, sicut cum videmus hominem in speculo. Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia, ut supra dictum est. Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem eius in creaturis resultantem; secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa per suam essentiam, Angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans.

[30758] Iª q. 56 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse eius verba ostendunt. Et sic a nullo intellectu creato cognoscitur.

[30759] Iª q. 56 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod propter hoc quod intellectus et essentia Angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur propter hoc, quod nullam eius cognitionem habere possit, quia sicut Deus in infinitum distat ab Angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat a cognitione quam Angelus habet de eo.

[30760] Iª q. 56 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognitio quam naturaliter Angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem, et tamen magis se tenet cum una, ut supra dictum est.

Quaestio 57

Prooemium

[30761] Iª q. 57 pr. Deinde quaeritur de his materialibus quae ab Angelis cognoscuntur. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum Angeli cognoscant naturas rerum materialium. Secundo, utrum

cognoscant singularia. Tertio, utrum cognoscant futura. Quarto, utrum cognoscant cogitationes cordium. Quinto, utrum cognoscant omnia mysteria gratiae.

Articulus 1

[30762] I^a q. 57 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones Angelorum, cum sint infra ipsos. Ergo Angeli non cognoscunt res materiales.

[30763] I^a q. 57 a. 1 arg. 2 Praeterea, visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur in Glossa, II ad Cor. XII. Sed res materiales non possunt esse in anima hominis, vel in mente Angeli, per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci, sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quae est de ipsis corporibus. In Angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo Angeli materialia cognoscere non possunt.

[30764] I^a q. 57 a. 1 arg. 3 Praeterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quae non est in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoscunt.

[30765] I^a q. 57 a. 1 s. c. Sed contra, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturae infra intellectum Angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus Angeli.

[30766] I^a q. 57 a. 1 co. Respondeo dicendum quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus, et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit, in libro de Div. Nom. Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores, unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier. Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus; multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo; est in eo per modum eius in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales. Et ideo, sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

[30767] I^a q. 57 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quae sunt in intellectu Angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

[30768] I^a q. 57 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines

corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in III de anima dicitur quod obiectum intellectus est quod quid est, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis.

[30769] I^{a} q. 57 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

Articulus 2

[30770] I^{a} q. 57 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus singularia non cognoscat. Dicit enim philosophus, in I Physic., quod sensus est singularium, ratio vero (vel intellectus) universalium. In Angelis autem non est vis cognoscitiva nisi intellectiva, ut ex superioribus patet. Ergo singularia non cognoscunt.

[30771] I^{a} q. 57 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio Angeli ad singulare inquantum est singulare, cum Angelus sit immaterialis, ut supra dictum est, singularitatis vero principium sit materia. Ergo Angelus non potest cognoscere singularia.

[30772] I^{a} q. 57 a. 2 arg. 3 Praeterea, si Angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quod haberet species infinitas. Neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare inquantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo Angelus non cognoscit singularia.

[30773] I^{a} q. 57 a. 2 s. c. Sed contra, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed Angeli custodiunt homines singulares, secundum illud Psalmi XC, *Angelis suis mandavit de te,* et cetera. Ergo Angeli cognoscunt singularia.

[30774] I^{a} q. 57 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam totaliter subtraxerunt Angelis singularium cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat Catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per Angelos, secundum illud Heb. I, *omnes sunt administratorii spiritus.* Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quae in hoc mundo aguntur; cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. V, *ne dicas coram Angelo, non est providentia.* Secundo, etiam derogat philosophiae documentis, secundum quae ponuntur Angeli motores caelestium orbium, et quod eos moveant secundum intellectum et

voluntatem. Et ideo alii dixerunt quod Angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus, sicut si astrologus iudicet de aliqua eclipsi futura, per dispositiones caelestium motuum. Sed haec positio praedicta inconvenientia non evadit, quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem caelestium motuum, scit eam in universali; et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem, sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum Angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid, quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet ut litem, quam nos scimus, Deus ignoret; ut patet in I de anima, et in III Metaphys. Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod, sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia, est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam. Et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia eius est causa rei, ut supra ostensum est. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita Angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae.

[30775] I^{a} q. 57 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus, id quod abstrahitur, fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit Angelis, ut supra dictum est, et ideo non est eadem ratio.

[30776] I^{a} q. 57 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam et quantum ad materiam, inquantum in ipso praeexistit ut in causa quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus Angeli, quae sunt quaedam derivatae similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

[30777] Iª q. 57 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quae tamen sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint multa cognosci iam supra dictum est.

Articulus 3

[30778] Iª q. 57 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura. Ergo multo fortius Angeli.

[30779] Iª q. 57 a. 3 arg. 2 Praeterea, praesens et futurum sunt differentiae temporis. Sed intellectus Angeli est supra tempus, parificatur enim intelligentia aeternitati, idest aevo, ut dicitur in libro de causis. Ergo quantum ad intellectum Angeli, non differunt praeteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

[30780] Iª q. 57 a. 3 arg. 3 Praeterea, Angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales aequaliter se habent ad praesens, praeteritum et futurum. Ergo videtur quod Angeli indifferenter cognoscant praeterita et praesentia et futura.

[30781] Iª q. 57 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed Angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

[30782] Iª q. 57 a. 3 s. c. Sed contra, id quod est proprium signum divinitatis, non convenit Angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis; secundum illud Isaiae XLI, *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos.* Ergo Angeli non cognoscunt futura.

[30783] Iª q. 57 a. 3 co. Respondeo dicendum quod futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo, in causa sua. Et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam; sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest Angelis; et tanto magis quam nobis, quanto magis rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas, melius de futuro statu aegritudinis prognosticantur. Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita. Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita, quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus sicut in praesentia, et videt omnia ut in seipsis sunt; sicut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab aeternitate divina. Unde non

potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.

[30784] Iª q. 57 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo revelante. Et sic Angeli multo subtilius futura cognoscunt.

[30785] Iª q. 57 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum; secundum quod dicit Augustinus, VIII super Gen. ad Litt., quod *Deus movet spiritualem creaturam per tempus.* Et ita, cum sit successio in intellectu Angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia.

[30786] Iª q. 57 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet species quae sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura; tamen praesentia, praeterita et futura non aequaliter se habent ad rationes. Quia ea quae praesentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quae sunt in mente Angeli, et sic per eas cognosci possunt. Sed quae futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur, unde per eas cognosci non possunt.

[30787] Iª q. 57 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod distantia secundum locum sunt iam in rerum natura, et participant aliquam speciem, cuius similitudo est in Angelo, quod non est verum de futuris, ut dictum est. Et ideo non est simile.

Articulus 4

[30788] Iª q. 57 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius, in moralibus, super illud Iob XXVIII, *non aequabitur ei aurum vel vitrum*, quod tunc, scilicet in beatitudine resurgentium, unus *erit perspicabilis alteri sicut ipse sibi, et cum uniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur.* Sed resurgentes erunt similes Angelis, sicut habetur Matth. XXII. Ergo unus Angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

[30789] Iª q. 57 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut se habent figurae ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore, videtur eius figura. Ergo visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quae est in ipsa. Ergo, cum Angelus videat alium Angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cogitationem utriusque.

[30790] Iª q. 57 a. 4 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt in intellectu nostro, sunt similiora Angelo quam ea quae sunt in phantasia, cum haec sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quae sunt in phantasia, possunt cognosci ab Angelo sicut corporalia, cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod Angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

[30791] Iª q. 57 a. 4 s. c. Sed contra, quod est proprium Dei, non convenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Ierem. XVII, *pravum est cor hominis et*

inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego, dominus, scrutans corda. Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium.

[30792] Iª q. 57 a. 4 co. Respondeo dicendum quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo, in suo effectu. Et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus, et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt. Et multo magis Angeli, vel etiam Daemones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit, in libro de divinatione Daemonum, quod *aliquando hominum dispositiones, non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt*, quamvis in libro Retract. hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat. Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet; et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit. Et ideo ea quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret, quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit apostolus, I Cor. II, quod *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.*

[30793] Iª q. 57 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod modo cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio, propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in Angelis. Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiae et gloriae, repraesentabit claritas corporis. Et sic unus mentem alterius videre poterit.

[30794] Iª q. 57 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, etsi unus Angelus, species intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium specierum, secundum maiorem et minorem universalitatem, proportionatur nobilitati substantiarum; non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

[30795] Iª q. 57 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causae corporalis vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per haec cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium; et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod Angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione, quia etiam inferior pars animae participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in I Ethic. Nec tamen sequitur quod, si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis,

quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate, quia intellectus vel voluntas non subiacet appetitui sensitivo et phantasiae, sed potest eis diversimode uti.

Articulus 5

[30796] Iª q. 57 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli mysteria gratiae cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc Angeli cognoverunt a principio, dicit enim Augustinus, V super Gen. ad Litt., quod *sic fuit hoc mysterium absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in caelestibus*. Et dicit apostolus, I ad Tim. III, quod *apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis*. Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

[30797] Iª q. 57 a. 5 arg. 2 Praeterea, rationes omnium mysteriorum gratiae in divina sapientia continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quae est eius essentia. Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

[30798] Iª q. 57 a. 5 arg. 3 Praeterea, prophetae per Angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, IV cap. Angel. Hier. Sed prophetae mysteria gratiae cognoverunt, dicitur enim Amos III, *non faciet dominus verbum, nisi revelaverit secretum ad servos suos, prophetas*. Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

[30799] Iª q. 57 a. 5 s. c. Sed contra est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed Angeli, etiam supremi, quaerunt de divinis mysteriis gratiae, et ea discunt, dicitur enim VII cap. Cael. Hier., quod *sacra Scriptura inducit quasdam caelestes essentias ad ipsum Iesum quaestionem facientes, et addiscentes scientiam divinae eius operationis pro nobis, et Iesum eas sine medio docentem*; ut patet Isaiae LXIII, ubi quaerentibus Angelis, quis est iste qui venit de Edom? Respondit Iesus, ego, qui loquor iustitiam. Ergo Angeli non cognoscunt mysteria gratiae.

[30800] Iª q. 57 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in Angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiae Angeli cognoscere non possunt. Haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent, si autem unus Angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere ea quae ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur apostolus, I Cor. II, *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*. Est autem alia Angelorum cognitio, quae eos beatos facit, qua vident verbum et res in verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes sed secundum quod Deus voluerit eis revelare; secundum illud apostoli, I Cor. II, *nobis autem revelavit Deus per spiritum suum*. Ita tamen quod superiores Angeli, perspicacius divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quae inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quaedam a principio suae creationis cognoverunt; quaedam vero postmodum, secundum quod eorum officiis

congruit, edocentur.

[30801] I^{a} q. 57 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de mysterio incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo, in generali, et sic omnibus revelatum est a principio suae beatitudinis. Cuius ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur, *omnes enim sunt administratorii spiritus*, ut dicitur Heb. I, *in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*; quod quidem fit per incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis quantum ad speciales conditiones. Et sic non omnes Angeli a principio de omnibus sunt edocti, immo quidam, etiam superiores Angeli, postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam.

[30802] I^{a} q. 57 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet Angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet.

[30803] I^{a} q. 57 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidquid prophetae cognoverunt de mysteriis gratiae per revelationem divinam, multo excellentius est Angelis revelatum. Et licet prophetis ea quae Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit; quaedam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt, quae prophetae non cognoverant; secundum illud Ephes. III, *potestis, legentes, intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius.* Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundum illud Psalmi CXVIII, *super senes intellexi.* Et Gregorius dicit quod per successiones temporum, crevit divinae cognitionis augmentum.

Quaestio 58

Prooemium

[30804] I^{a} q. 58 pr. Post haec considerandum est de modo angelicae cognitionis. Et circa hoc quaeruntur septem. Primo, utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. Secundo, utrum Angelus possit simul intelligere multa. Tertio, utrum intelligat discurrendo. Quarto, utrum intelligat componendo et dividendo. Quinto, utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas. Sexto, utrum cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina. Septimo, utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversae.

Articulus 1

[30805] I^{a} q. 58 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus Angeli quandoque sit in potentia. Motus enim est actus existentis in potentia, ut dicitur III Physic. Sed mentes

angelicae intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Ergo mentes angelicae quandoque sunt in potentia.

[30806] Iª q. 58 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum desiderium sit rei non habitae, possibilis tamen haberi, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed I Petri I, dicitur, *in quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo intellectus Angeli quandoque est in potentia.

[30807] Iª q. 58 a. 1 arg. 3 Praeterea, in libro de causis dicitur quod intelligentia intelligit secundum modum suae substantiae. Sed substantia Angeli habet aliquid de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

[30808] Iª q. 58 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., quod *Angeli, ex quo creati sunt, ipsa verbi aeternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur.* Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentia.

[30809] Iª q. 58 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III de anima et in VIII Physic., intellectus dupliciter est in potentia, uno modo, sicut ante addiscere vel invenire, idest antequam habeat habitum scientiae; alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum iam habet habitum scientiae, sed non considerat. Primo igitur modo, intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae eius cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet caelestia, non habent potentiam ad esse, quae non sit completa per actum; ita caelestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis. Sed quantum ad ea quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora caelestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole. Secundo vero modo, intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione, non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. Sed ad cognitionem verbi, et eorum quae in verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur verbum, et ea quae in verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit, beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit philosophus, in I Ethic.

[30810] Iª q. 58 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod motus ibi non sumitur secundum quod est actus imperfecti, idest existentis in potentia; sed secundum quod est actus perfecti, idest existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in III de anima.

[30811] Iª q. 58 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod desiderium illud Angelorum non excludit rem desideratam, sed eius fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem, quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

[30812] Iª q. 58 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in substantia Angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus Angeli sic est in potentia, quod sit absque actu.

Articulus 2

[30813] I^a q. 58 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim philosophus, II Topic., quod *contingit multa scire, sed unum tantum intelligere.*

[30814] I^a q. 58 a. 2 arg. 2 Praeterea, nihil intelligitur nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

[30815] I^a q. 58 a. 2 arg. 3 Praeterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

[30816] I^a q. 58 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, IV Sup. Gen. ad Litt., *potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit, facillime simul comprehendit.*

[30817] I^a q. 58 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum; sicut partes alicuius continui. Si enim unaquaeque per se accipiatur, plures sunt, unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto, et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III de anima. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt, sicut et in patria *non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus*, ut Augustinus dicit in XV de Trin. Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur; non autem illa quae diversis.

[30818] I^a q. 58 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

[30819] I^a q. 58 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus formatur per intelligibilem speciem quam apud se habet. Et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

[30820] I^a q. 58 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Articulus 3

[30821] Iª q. 58 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc, quod unum per aliud cognoscitur. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, cognoscunt enim creaturas per verbum. Ergo intellectus Angeli cognoscit discurrendo.

[30822] Iª q. 58 a. 3 arg. 2 Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere, secundum quae discursus attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui superior est ordine naturae, multo magis hoc potest.

[30823] Iª q. 58 a. 3 arg. 3 Praeterea, Isidorus dicit quod Daemones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva, *ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale*, ut dicitur in fine Poster., et in principio Metaphys. Ergo cognitio Angelorum est discursiva.

[30824] Iª q. 58 a. 3 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *Angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.*

[30825] Iª q. 58 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut saepius dictum est, Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora caelestia in substantiis corporeis, nam et caelestes mentes a Dionysio dicuntur. Est autem haec differentia inter caelestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem, corpora vero caelestia statim, ex ipsa sua natura, suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quendam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti, inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiam apud nos, ea quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

[30826] Iª q. 58 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod discursus quendam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem in uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul

imago rei et res; non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt Angeli res in verbo.

[30827] I^{a} q. 58 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angeli syllogizare possunt, tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

[30828] I^{a} q. 58 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod experientia in Angelis et Daemonibus dicitur secundum quandam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia; tamen absque omni discursu.

Articulus 4

[30829] I^{a} q. 58 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in III de anima. Sed in intellectu Angeli est multitudo intellectuum, cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu Angeli est compositio et divisio.

[30830] I^{a} q. 58 a. 4 arg. 2 Praeterea, plus distat negatio ab affirmatione, quam quaecumque duae naturae oppositae, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes Angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet. Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa. Et ita videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

[30831] I^{a} q. 58 a. 4 arg. 3 Praeterea, locutio est signum intellectus. Sed Angeli hominibus loquentes, proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quae sunt signa compositionis et divisionis in intellectu; ut ex multis locis sacrae Scripturae apparet. Ergo videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

[30832] I^{a} q. 58 a. 4 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *virtus intellectualis Angelorum resplendet conspicaci divinorum intellectuum simplicitate.* Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in III de anima. Ergo Angelus intelligit sine compositione et divisione.

[30833] I^{a} q. 58 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere

quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est. Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom.; relinquitur quod Angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum, intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

[30834] Iª q. 58 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non qualiscumque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem, intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus et componendo et dividendo, per unum suum simplicem intellectum.

[30835] Iª q. 58 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversae quidditates rerum minus differunt, quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio. Tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio magis conveniunt, quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositae.

[30836] Iª q. 58 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod Angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod Angeli cognoscunt compositionem et divisionem, non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est.

Articulus 5

[30837] Iª q. 58 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in intellectu Angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in Daemonibus est phantasia proterva, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Ergo videtur quod in Angelorum intellectu possit esse falsitas.

[30838] Iª q. 58 a. 5 arg. 2 Praeterea, nescientia est causa falsae aestimationis. Sed in Angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

[30839] Iª q. 58 a. 5 arg. 3 Praeterea, omne quod cadit a veritate sapientiae, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de Daemonibus, VII cap. de Div. Nom. Ergo videtur quod in intellectu Angelorum possit esse falsitas.

[30840] Iª q. 58 a. 5 s. c. Sed contra, philosophus dicit, III de anima, quod *intellectus semper verus est.* Augustinus etiam dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *nihil intelligitur nisi verum.* Sed Angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

[30841] Iª q. 58 a. 5 co. Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas aliquatenus ex

praemissa dependet. Dictum est enim quod Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in III de anima. Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis, vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohaerent, sicut si accipiatur pro definitione alicuius rei, animal quadrupes volatile (nullum enim animal tale est); et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in IX Metaphys., non est falsitas, quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius Angeli; sed per accidens contingit. Alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo vel demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur, non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni, habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his quae naturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero, per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt, sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

[30842] Iª q. 58 a. 5 ad 1 Et per hoc patet responsio ad ea quae utrinque obiiciuntur. Nam protervitas Daemonum est secundum quod non subduntur divinae sapientiae. Nescientia autem est in Angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quod intellectus eius quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

Articulus 6

[30843] Iª q. 58 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit vespertina neque matutina cognitio. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angeli non est aliqua tenebrositas; cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio Angeli non debet dici matutina vel vespertina.

[30844] Iª q. 58 a. 6 arg. 2 Praeterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

[30845] Iª q. 58 a. 6 arg. 3 Praeterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum, unde in III de anima dicit philosophus quod *scientiae secantur quemadmodum et res.* Triplex autem est esse rerum, scilicet in verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt. Ergo, si ponatur cognitio matutina in Angelis et vespertina, propter esse rerum in verbo et in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter esse rerum in intelligentia angelica.

[30846] Iª q. 58 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus, IV super Gen. ad Litt., et XI de Civ. Dei, distinguit cognitionem Angelorum per matutinam et vespertinam.

[30847] Iª q. 58 a. 6 co. Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in Angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. I, intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur; sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum, dicitur cognitio matutina, et haec est secundum quod res sunt in verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina, nam esse rerum fluit a verbo sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

[30848] Iª q. 58 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum; sed secundum similitudinem principii et termini. Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus IV super Gen. ad Litt., aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra. Sicut vita fidelium et iustorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundum illud Ephes. V, *fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino*; quae tamen vita fidelium, in comparatione ad vitam gloriae, tenebrosa dicitur, secundum illud II Petri I, *habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* Sic igitur cognitio Angeli qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem, sed obscura est per comparationem ad visionem verbi.

[30849] Iª q. 58 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod matutina et vespertina cognitio ad diem pertinet, idest ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti a tenebris, idest a malis Angelis. Angeli autem boni, cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane, ita quod mane sit finis praecedentis diei et principium sequentis, inquantum Angeli cognitionem praecedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, qui non habet principium nec finem.

[30850] Iª q. 58 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam ipsi Angeli creaturae sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione, sicut et esse rerum in propria natura.

Articulus 7

[30851] I^{a} q. 58 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim Gen. I, *factum est vespere et mane dies unus.* Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit. Ergo una et eadem est cognitio in Angelis matutina et vespertina.

[30852] I^{a} q. 58 a. 7 arg. 2 Praeterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed Angeli semper sunt in actu cognitionis matutinae, quia semper vident Deum et res in Deo, secundum illud Matth. XVIII, *Angeli eorum semper vident faciem patris mei* et cetera. Ergo, si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinae.

[30853] I^{a} q. 58 a. 7 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, I Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit alia a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

[30854] I^{a} q. 58 a. 7 s. c. In contrarium est quod dicit Augustinus, IV super Gen. ad Litt., *quod multum interest inter cognitionem rei cuiuscumque in verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam.*

[30855] I^{a} q. 58 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, cognitio vespertina dicitur, qua Angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut haec praepositio in indicet habitudinem principii, quia non accipiunt Angeli cognitionem a rebus, ut supra habitum est. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur in propria natura, accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, et per rationes rerum in verbo existentes. Non enim, videndo verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in verbo; sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo verbum; sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod Angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, per formas innatas; sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

[30856] I^{a} q. 58 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini, accipitur secundum sex genera rerum quae cognoscuntur ab Angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitae, quae tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

[30857] Iª q. 58 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur; ut patet cum voluntas simul vult et finem et ea quae sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit. Unde nihil prohibet utramque simul esse in Angelis.

[30858] Iª q. 58 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, veniente perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur, sicut fides, quae est eorum quae non videntur, evacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet, sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per verbum increatum, et per speciem innatam.

Quaestio 59

Prooemium

[30859] Iª q. 59 pr. Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem Angelorum. Et primo considerabimus de ipsa voluntate secundo, de motu eius, qui est amor sive dilectio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Angelis sit voluntas. Secundo, utrum voluntas Angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum. Tertio, utrum in Angelis sit liberum arbitrium. Quarto, utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

Articulus 1

[30860] Iª q. 59 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit philosophus, in III de anima, *voluntas in ratione est.* Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

[30861] Iª q. 59 a. 1 arg. 2 Praeterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per philosophum, in III de anima. Sed appetitus est imperfecti, est enim eius quod nondum habetur. Cum igitur in Angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

[30862] Iª q. 59 a. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed Angeli sunt immobiles; cum sint incorporei. Ergo in Angelis non est voluntas.

[30863] Iª q. 59 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X Lib. de Trin., quod imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei

invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica; cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in Angelis est voluntas.

[30864] Iª q. 59 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere in Angelis voluntatem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas. Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

[30865] Iª q. 59 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum, secundum diversitatem cognitorum, nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo obiectum quod appetitivae proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectus. Unde in Angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

[30866] Iª q. 59 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet nomen appetitivae partis sit sumptum ab appetendo ea quae non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad haec se extendit, sed etiam ad multa alia. Sicut et nomen lapidis sumptum est a laesione pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira; cum tamen in ea sint plures aliae passiones, ut spes et audacia et huiusmodi.

[30867] Iª q. 59 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cuiusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse, quia talis motus est actus perfecti, ut dicitur in III de anima.

Articulus 2

[30868] Iª q. 59 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non differat

voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est eius bonum. Ergo multo magis Angelus. Forma autem Angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quae est in intellectu eius. Ergo Angelus inclinatur in bonum per naturam suam, et per speciem intelligibilem. Haec autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Angeli non est aliud quam eius natura vel intellectus.

[30869] I^{a} q. 59 a. 2 arg. 2 Praeterea, obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

[30870] I^{a} q. 59 a. 2 arg. 3 Praeterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias, eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium, nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu, cuius obiectum est verum.

[30871] I^{a} q. 59 a. 2 s. c. Sed contra, voluntas in Angelis est bonorum tantum. Intellectus autem est bonorum et malorum, cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in Angelis est aliud quam eius intellectus.

[30872] I^{a} q. 59 a. 2 co. Respondeo dicendum quod voluntas in Angelis est quaedam virtus vel potentia, quae nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur, quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae; sed per materiam, quae appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiae superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet creati. Unde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturae, potest esse idem quod eius essentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente, unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra se est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas. Non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est eius essentia.

[30873] I^{a} q. 59 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum, sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est.

[30874] Iª q. 59 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentiae non diversificantur secundum materialem distinctionem obiectorum, sed secundum formalem distinctionem, quae attenditur secundum rationem obiecti. Et ideo diversitas secundum rationem boni et veri, sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

[30875] Iª q. 59 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est.

Articulus 3

[30876] Iª q. 59 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in Angelis, cum electio sit appetitus praeconsiliati, consilium autem est inquisitio quaedam ut dicitur in III Ethic.; Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium.

[30877] Iª q. 59 a. 3 arg. 2 Praeterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in Angelis, quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

[30878] Iª q. 59 a. 3 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt naturalia in Angelis, conveniunt eis secundum magis et minus, quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

[30879] Iª q. 59 a. 3 s. c. Sed contra, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis.

[30880] Iª q. 59 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia, ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

[30881] Iª q. 59 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem aestimatio hominis in speculativis differt ab aestimatione Angeli in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis.

Unde in Angelis est electio; non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.

[30882] I^{a} q. 59 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicuius rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde Angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivae virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quae infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

[30883] I^{a} q. 59 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis, quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus, quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam.

Articulus 4

[30884] I^{a} q. 59 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod in Daemonibus est furor irrationabilis et concupiscentia amens. Sed Daemones eiusdem naturae sunt cum Angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

[30885] I^{a} q. 59 a. 4 arg. 2 Praeterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes et timor in irascibili. Sed haec attribuuntur Angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

[30886] I^{a} q. 59 a. 4 arg. 3 Praeterea, virtutes quaedam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut caritas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hae sunt in Angelis. Ergo in Angelis est concupiscibilis et irascibilis.

[30887] I^{a} q. 59 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva; quae non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

[30888] I^{a} q. 59 a. 4 co. Respondeo dicendum quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cuius ratio est quia cum potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti; si alicui potentiae respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum quae sub illo communi conti-

nentur. Sicut si proprium obiectum potentiae visivae est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiae visivae secundum differentiam albi et nigri, sed si proprium obiectum alicuius potentiae esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis quod obiectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum; sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde, cum in Angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus; et vocatur voluntas.

[30889] I^{a} q. 59 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in Daemonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur, propter similitudinem effectus.

[30890] I^{a} q. 59 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod amor et gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili, sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte; prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de Angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei.

[30891] I^{a} q. 59 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod caritas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum, huiusmodi autem non est bonum divinum, quod est obiectum caritatis. Et eadem ratione dicendum est quod spes non est in irascibili, quia obiectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quae est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quae pertinent ad vim concupiscibilem. Et similiter fortitudo est circa audacias et timores quae sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in Angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciae, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulare. Sed temperantia in eis dicitur, secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinae voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur. Quod totum fit per voluntatem; et non per irascibilem et concupiscibilem.

Quaestio 60

Prooemium

[30892] I^{a} q. 60 pr. Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio, nam omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum in Angelis sit dilectio naturalis. Secundo, utrum in eis sit dilectio electiva. Tertio,

utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali an electiva. Quarto, utrum unus Angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum. Quinto, utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

Articulus 1

[30893] Iª q. 60 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed amor Angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

[30894] Iª q. 60 a. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae amant amore naturali, magis aguntur quam agant, nihil enim habet dominium suae naturae. Sed Angeli non aguntur, sed agunt; cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est. Ergo in Angelis non est amor seu dilectio naturalis.

[30895] Iª q. 60 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad caritatem, dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia caritas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

[30896] Iª q. 60 a. 1 s. c. Sed contra est quod dilectio sequitur cognitionem, nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, X de Trin. Sed in Angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

[30897] Iª q. 60 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus, quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum, in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.

[30898] Iª q. 60 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, inquantum est naturae quae non addit supra rationem naturae perfectionem sensus aut intellectus.

[30899] Iª q. 60 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur, in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens si Angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suae naturae. Non tamen sic agitur quod non agat; cum habeat liberam

voluntatem.

[30900] I^{a} q. 60 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut cognitio naturalis semper est vera ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturae. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis, quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis; et alia est veritas cognitionis infusae vel acquisitae.

Articulus 2

[30901] I^{a} q. 60 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis, cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III Ethic. Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem (qui est proprius Angelorum); ut dicitur IV cap. de Div. Nom. Ergo in Angelis non est dilectio electiva.

[30902] I^{a} q. 60 a. 2 arg. 2 Praeterea, in Angelis non est nisi cognitio naturalis, praeter cognitionem infusam, quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones. Et sic ad omnia quae naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia quae naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est. Ergo in Angelis, praeter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

[30903] I^{a} q. 60 a. 2 s. c. Sed contra, naturalibus neque meremur neque demeremur. Sed Angeli sua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

[30904] I^{a} q. 60 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in Angelis est quaedam dilectio naturalis et quaedam electiva. Et naturalis dilectio in eis est principium electivae, quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter, et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu, ut dicitur in II Physic. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum, omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis, dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus, et voluntatis. Quia, sicut supra dictum est, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia

quodammodo movetur. Sed actus appetitivae virtutis est, e converso, secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia, quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa, sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Haec autem dicta sunt, praetermissis his quae supra naturam sunt, horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicetur.

[30905] I^{a} q. 60 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam, non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est, cum de libero arbitrio ageretur; sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

[30906] I^{a} q. 60 a. 2 ad 2 Ad secundum patet responsio ex dictis.

Articulus 3

[30907] I^{a} q. 60 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est; dilectio autem electiva, eorum quae sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem, respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectio naturalis et electiva.

[30908] I^{a} q. 60 a. 3 arg. 2 Praeterea, amor est virtus unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

[30909] I^{a} q. 60 a. 3 arg. 3 Praeterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod Angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

[30910] I^{a} q. 60 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, IX Ethic., quod *amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum.*

[30911] I^{a} q. 60 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I Ethic., dupliciter aliquid amatur, uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam. Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum

et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva.

[30912] Iª q. 60 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electiva secundum idem; sed secundum diversa, ut dictum est.

[30913] Iª q. 60 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quae ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unitionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

[30914] Iª q. 60 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

Articulus 4

[30915] Iª q. 60 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus Angelus non cognoscit alium sicut seipsum, quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per eius similitudinem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod unus Angelus non diligat alium sicut seipsum.

[30916] Iª q. 60 a. 4 arg. 2 Praeterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quae est ad alium, derivatur ab ea quae est ad seipsum; sicut dicit philosophus, IX Ethic. Ergo Angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

[30917] Iª q. 60 a. 4 arg. 3 Praeterea, dilectio naturalis est alicuius tanquam finis; et non potest removeri. Sed unus Angelus non est finis alterius; et iterum haec dilectio potest removeri, ut patet in Daemonibus, qui non diligunt bonos Angelos. Ergo unus Angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

[30918] Iª q. 60 a. 4 s. c. Sed contra est, quia illud quod invenitur in omnibus, etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur Eccli. XIII, omne animal diligit sibi simile. Ergo Angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

[30919] Iª q. 60 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet, unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali, si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quod id

quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam. Et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quae cognitione carent, nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quaerat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quod unus Angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis vel etiam inquantum differt ab eo secundum quaedam alia, non diligit eum naturali dilectione.

[30920] I^{a} q. 60 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico sicut seipsum, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti. Et sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis. Et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per eius voluntatem.

[30921] I^{a} q. 60 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ly sicut non designat aequalitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc, quod sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligat inquantum vult eius bonum.

[30922] I^{a} q. 60 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum; sed tanquam bonum quod quis vult sibi, et per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, inquantum cum eis communicant in natura. Sed odiunt eos, inquantum diversificantur secundum iustitiam et iniustitiam.

Articulus 5

[30923] I^{a} q. 60 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum. Quia, ut dictum est, dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura Angeli. Ergo naturali dilectione Angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium Angelum.

[30924] I^{a} q. 60 a. 5 arg. 2 Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se, unumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

[30925] Iª q. 60 a. 5 arg. 3 Praeterea, natura reflectitur in seipsam, videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quam se.

[30926] Iª q. 60 a. 5 arg. 4 Praeterea, hoc videtur esse proprium caritatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio caritatis non est naturalis in Angelis, sed diffunditur in cordibus eorum per spiritum sanctum, qui datus est eis, ut dicit Augustinus, XII de Civ. Dei. Ergo non diligunt Deum Angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

[30927] Iª q. 60 a. 5 arg. 5 Praeterea, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum non manet in peccante Angelo vel homine, quia, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

[30928] Iª q. 60 a. 5 s. c. Sed contra, omnia moralia legis praecepta sunt de lege naturae. Sed praeceptum de diligendo Deum supra seipsum, est praeceptum morale legis. Ergo est de lege naturae. Ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.

[30929] Iª q. 60 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se, amore concupiscentiae, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum. Et quodammodo amore amicitiae, inquantum scilicet Deo vult naturaliter Angelus maius bonum quam sibi, vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum, quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum. Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur, inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur, quia *unumquodque, sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi*, ut dicitur in II Physic. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis, est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.

[30930] Iª q. 60 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit in his quae ex aequo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis, in talibus enim unumquodque

diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, inquantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum; sicut dictum est quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

[30931] Iª q. 60 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod Deus diligitur ab Angelo inquantum est ei bonus, si ly inquantum dicat finem, sic falsum est, non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est, non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

[30932] Iª q. 60 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod natura reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune, inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

[30933] Iª q. 60 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum vero est bonum beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis.

[30934] Iª q. 60 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

Quaestio 61

Prooemium

[30935] Iª q. 61 pr. Post ea quae praemissa sunt de natura Angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et haec consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse naturae; secundo, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria; tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Angelus habeat causam sui esse. Secundo, utrum Angelus sit ab aeterno. Tertio, utrum Angelus sit creatus ante corporalem creaturam. Quarto,

utrum Angeli fuerint creati in caelo Empyreo.

Articulus 1

[30936] Iª q. 61 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli non habeant causam sui esse. De his enim quae sunt a Deo creata, agitur Genesis I. Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati a Deo.

[30937] Iª q. 61 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod si aliqua substantia sit forma sine materia, *statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quae faciat eam ens et unum.* Sed Angeli sunt formae immateriales, ut supra ostensum est. Ergo non habent causam sui esse.

[30938] Iª q. 61 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli, cum sint formae, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem.

[30939] Iª q. 61 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXLVIII, *laudate eum, omnes Angeli eius.* Et postea subdit, *quoniam ipse dixit, et facta sunt.*

[30940] Iª q. 61 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere et Angelos, et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse.

[30941] Iª q. 61 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit, in XI de Civ. Dei, quod Angeli non sunt praetermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine caeli, aut etiam lucis. Ideo autem vel praetermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam; et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriae, ad quam proni erant, et a qua Moyses eos praecipue revocare intendebat.

[30942] Iª q. 61 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod substantiae quae sunt formae subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suae unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiae de potentia in actum, sed habent causam producentem totam substantiam.

[30943] Iª q. 61 a. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

Articulus 2

[30944] I^{a} q. 61 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit productus a Deo ab aeterno. Deus enim est causa Angeli per suum esse, non enim agit per aliquid additum suae essentiae. Sed esse eius est aeternum. Ergo ab aeterno Angelos produxit.

[30945] I^{a} q. 61 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod quandoque est et quandoque non est, subiacet tempori. Sed Angelus est supra tempus, ut dicitur in libro de causis. Ergo Angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

[30946] I^{a} q. 61 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus probat incorruptibilitatem animae per hoc, quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est aeterna. Ergo natura intellectualis et animae et Angeli, non solum est incorruptibilis, sed etiam aeterna.

[30947] I^{a} q. 61 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. VIII, ex persona sapientiae genitae, *dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.* Sed Angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est. Ergo Angeli aliquando non fuerunt.

[30948] I^{a} q. 61 a. 2 co. Respondeo dicendum quod solus Deus, pater et filius et spiritus sanctus, est ab aeterno. Hoc enim fides Catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut haereticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, idest postquam nihil fuerat.

[30949] I^{a} q. 61 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod esse Dei est ipsum eius velle. Per hoc ergo quod Deus produxit Angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est. Et ideo produxit et quae voluit, et quando voluit.

[30950] I^{a} q. 61 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angelus est supra tempus quod est numerus motus caeli, quia est supra omnem motum corporalis naturae. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse eius post non esse, et etiam quod est numerus successionis quae est in operationibus eius. Unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.*

[30951] I^{a} q. 61 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angeli et animae intellectivae, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab aeterno; sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod Angeli sint ab aeterno.

Articulus 3

[30952] I^{a} q. 61 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus, super epistolam ad Titum, *sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, throni, dominationes, ceterique ordines Deo servierunt?* Damascenus etiam dicit, in II libro, *quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt Angeli; ut theologus*

dicit Gregorius, primum quidem excogitavit angelicas virtutes et caelestes, et excogitatio opus eius fuit.

[30953] Iª q. 61 a. 3 arg. 2 Praeterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab aeterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post aeternitatem.

[30954] Iª q. 61 a. 3 arg. 3 Praeterea, plus distat natura angelica a natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam, unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

[30955] Iª q. 61 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset antea. Ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

[30956] Iª q. 61 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia, illa tamen probabilior videtur, quod Angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quaedam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam, ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile ut Deus, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit. Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum; praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, cuius tanta est in doctrina Christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus dicit.

[30957] Iª q. 61 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum Graecorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod Angeli sunt ante mundum corporeum creati.

[30958] Iª q. 61 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem. Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

[30959] Iª q. 61 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod creaturae corporeae omnes sunt unum in materia, sed Angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde, creata materia corporalis creaturae, omnia quodammodo sunt creata, non autem, creatis Angelis, esset ipsum universum creatum. Si vero contrarium teneatur, quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram* exponendum est, in principio, idest in filio, vel in principio temporis, non autem in principio, idest ante quod nihil, nisi dicatur, ante quod nihil in genere corporalium creaturarum.

Articulus 4

[30960] I^{a} q. 61 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint creati in caelo Empyreo. Angeli enim sunt substantiae incorporeae. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo Angeli non sunt creati in loco corporeo.

[30961] I^{a} q. 61 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, III super Gen. ad Litt., quod Angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in caelo Empyreo.

[30962] I^{a} q. 61 a. 4 arg. 3 Praeterea, caelum Empyreum dicitur esse caelum supremum. Si igitur Angeli creati fuissent in caelo Empyreo, non convenisset eis in superius caelum ascendere. Quod est contra id quod ex persona Angeli peccantis dicitur Isaiae XIV, *ascendam in caelum.*

[30963] I^{a} q. 61 a. 4 s. c. Sed contra est quod Strabus dicit, super illud, *in principio creavit Deus caelum et terram, caelum non visibile firmamentum hic appellat, sed Empyreum, idest igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum, Angelis est repletum.*

[30964] I^{a} q. 61 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturae corporali praesident. Unde conveniens fuit quod Angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturae corporeae praesidentes; sive id dicatur caelum Empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus dicit quod supremum caelum est caelum Angelorum, super illud Deut. X, *domini Dei tui est caelum, et caelum caeli.*

[30965] I^{a} q. 61 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse vel secundum suum fieri, potuisset enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo, ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora contingunt.

[30966] I^{a} q. 61 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem caeli, cum quo aer quandam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus Angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quod superiores Angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturae corporeae creati; alii vero, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

[30967] I^{a} q. 61 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod loquitur ibi non de caelo aliquo corporeo, sed de caelo sanctae Trinitatis, in quod Angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo aequiparari, ut infra patebit.

Quaestio 62

Prooemium

[30968] Iª q. 62 pr. Consequenter investigandum est quomodo Angeli facti sunt in esse gratiae vel gloriae. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum Angeli fuerint in sua creatione beati. Secundo, utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur. Tertio, utrum fuerint creati in gratia. Quarto, utrum suam beatitudinem meruerint. Quinto, utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint. Sexto, utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint. Septimo, utrum post consecutionem gloriae remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis. Octavo, utrum postmodum potuerint peccare. Nono, utrum post adeptionem gloriae potuerint proficere.

Articulus 1

[30969] Iª q. 62 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in libro de ecclesiasticis dogmatibus, quod *Angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent.* Sunt ergo Angeli creati in beatitudine.

[30970] Iª q. 62 a. 1 arg. 2 Praeterea, natura angelica est nobilior quam creatura corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suae creationis fuit creata formata et perfecta; nec informitas praecessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit, I super Gen. ad Litt. Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed eius formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

[30971] Iª q. 62 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, super Gen. ad Litt., ea quae leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt, et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum eius expositionem, mane fuit cognitio angelica secundum quam cognoverunt verbum et res in verbo. Ergo statim a principio creationis cognoverunt verbum et res in verbo. Sed Angeli beati sunt per hoc quod verbum vident. Ergo statim a principio suae creationis Angeli fuerunt beati.

[30972] Iª q. 62 a. 1 s. c. Sed contra, de ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed Angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono, quod casus quorundam ostendit. Non ergo Angeli in sua creatione fuerunt beati.

[30973] Iª q. 62 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae, et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem, quam potest assequi virtute suae naturae, et haec quodammodo

beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionem huiusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo, sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem, ut supra dictum est. Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, Angeli non statim in principio suae creationis habuerunt, quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.

[30974] Iª q. 62 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam Angelus habuit in statu innocentiae.

[30975] Iª q. 62 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod creatura corporalis statim in principio suae creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur, unde, secundum Augustinum, germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terrae. Et similiter creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae; non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

[30976] Iª q. 62 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus duplicem habet verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriae, naturalem quidem, qua cognoscit verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriae, qua cognoscit verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit Angelus res in verbo, sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriae perfecte. Prima ergo cognitio rerum in verbo affuit Angelo a principio suae creationis, secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et haec proprie dicitur cognitio matutina.

Articulus 2

[30977] Iª q. 62 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. Ad ea enim quae naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter Angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet. Ergo Angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

[30978] Iª q. 62 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio, quae sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile Angelo; cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiae ad hoc quod converteretur in Deum.

[30979] Iª q. 62 a. 2 arg. 3 Praeterea, converti ad Deum est se ad gratiam praeparare, unde Zach.

I, dicitur, *convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia Angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

[30980] Iª q. 62 a. 2 s. c. Sed contra, per conversionem ad Deum Angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam aeternam. Quod est contra illud apostoli, Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna.*

[30981] Iª q. 62 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum, prout est obiectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem, sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis, unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiae.

[30982] Iª q. 62 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suae essentiae visionem.

[30983] Iª q. 62 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem. Et tunc, si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiae, sed propter aliquod impedimentum potentiae adiunctum. Sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae, quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed Angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

[30984] Iª q. 62 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae iam Deo fruentis. Et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est, quae est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quae est merendi principium. Tertia conversio est, per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam. Et

ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ult., *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Unde patet quod non est procedere in infinitum.

Articulus 3

[30985] I^{a} q. 62 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus, II super Gen. ad Litt., quod angelica natura primo erat informiter creata, et caelum dicta, postmodum vero formata est, et lux appellata. Sed haec formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

[30986] I^{a} q. 62 a. 3 arg. 2 Praeterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur Angelus in gratia creatus fuisset nullus Angelus fuisset a Deo aversus.

[30987] I^{a} q. 62 a. 3 arg. 3 Praeterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed Angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sint in gratia, sed primo in natura tantum; postea autem adepti sunt gratiam; et ultimo facti sunt beati.

[30988] I^{a} q. 62 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Civ. Dei, *bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, idest cum amore casto quo illi adhaerent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam?*

[30989] I^{a} q. 62 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, aliis vero quod sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae, creatura sub Deo operante, sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt.; sicut arbores et animalia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem, unde I Ioan. III, gratia semen Dei nominatur. Sicut igitur, secundum opinionem Augustini, ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia.

[30990] I^{a} q. 62 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod informitas illa Angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriae, et sic praecessit tempore informitas formationem. Vel per comparationem ad formationem gratiae, et sic non praecessit ordine temporis, sed ordine naturae; sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit.

[30991] I^{a} q. 62 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnis forma inclinat suum subiectum secundum modum naturae eius. Modus autem naturalis intellectualis naturae est, ut libere feratur in ea quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea

non uti, et peccare.

[30992] Iª q. 62 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturae tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus; sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

Articulus 4

[30993] Iª q. 62 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

[30994] Iª q. 62 a. 4 arg. 2 Praeterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit Angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

[30995] Iª q. 62 a. 4 arg. 3 Praeterea, si Angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante, quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum. Nec etiam post, quia sic etiam modo mereretur, quod videtur esse falsum, quia sic minor Angelus merendo ad superioris Angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gratiae; quod est inconveniens. Non ergo Angelus beatus suam beatitudinem meruit.

[30996] Iª q. 62 a. 4 s. c. Sed contra, Apoc. XXI, dicitur quod mensura Angeli, in illa caelesti Ierusalem, est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

[30997] Iª q. 62 a. 4 co. Respondeo dicendum quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis quia idem est sibi esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est natura, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quae quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis, vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet. Unde relinquitur quod tam homo quam Angelus suam beatitudinem meruerit. Et si quidem Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit. Et similiter si quis diceret quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quae habet rationem finis, et est praemium virtutis, ut etiam philosophus dicit, in I Ethic. Vel oportet dicere quod Angeli merentur

beatitudinem per ea quae iam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt. Quod tamen est contra rationem meriti, nam meritum habet rationem viae ad finem, ei autem qui iam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur quod iam habet. Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti unde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus; non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicendum est quod gratiam habuit Angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

[30998] Iª q. 62 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod difficultas bene operandi non est in Angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis; sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturae.

[30999] Iª q. 62 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione caritatis, quae est per gratiam.

[31000] Iª q. 62 a. 4 ad 3 Ad tertium patet responsio ex dictis.

Articulus 5

[31001] Iª q. 62 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quam Angelo. Sed homo non praemiatur statim post unum actum. Ergo neque Angelus.

[31002] Iª q. 62 a. 5 arg. 2 Praeterea, Angelus statim in principio suae creationis, et in instanti, actum aliquem habere potuit, cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suae creationis moveri incipiant, et si motus corporis in instanti esse posset, sicut opera intellectus et voluntatis, in primo instanti suae generationis motum haberent. Si ergo Angelus per unum motum suae voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suae creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

[31003] Iª q. 62 a. 5 arg. 3 Praeterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis Angelorum multum distat a statu naturae eorum, medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa media Angelus ad beatitudinem perveniret.

[31004] Iª q. 62 a. 5 s. c. Sed contra, anima hominis et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur, unde sanctis promittitur aequalitas Angelorum Luc. XX. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et Angelus. Sed statim in primo actu caritatis habuit meritum beatitudinis. Ergo, cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum

unum actum meritorium.

[31005] I^{a} q. 62 a. 5 co. Respondeo dicendum quod Angelus post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est. Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis, non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum, quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum caritate informatum, Angelus beatus fuit.

[31006] I^{a} q. 62 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem, quam Angelo.

[31007] I^{a} q. 62 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angelus est supra tempus rerum corporalium, unde instantia diversa in his quae ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruitio; cum unus sit gratiae imperfectae, et alius gratiae consummatae. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

[31008] I^{a} q. 62 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod de natura Angeli est, quod statim suam perfectionem consequatur ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

Articulus 6

[31009] I^{a} q. 62 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiae dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

[31010] I^{a} q. 62 a. 6 arg. 2 Praeterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura, quia actus humanus praeparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, ut dicitur Rom. XI. Multo igitur minus quantitas gratiae in Angelis est secundum quantitatem naturalium.

[31011] I^{a} q. 62 a. 6 arg. 3 Praeterea, homo et Angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec Angelo.

[31012] I^{a} q. 62 a. 6 s. c. Sed contra est quod Magister dicit, III dist. II Sent., quod *Angeli*

qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam maioribus gratiae muneribus praediti sunt.

[31013] I^a q. 62 a. 6 co. Respondeo dicendum quod rationabile est quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur, ut puta, si aedificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus Angelos quos altioris naturae fecit, ad maiora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quod secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria. Unde videtur quod Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

[31014] I^a q. 62 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura Angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam ita et gradus naturae ad gradus gratiae.

[31015] I^a q. 62 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod actus rationalis creaturae sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturae, quam ex operibus.

[31016] I^a q. 62 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod diversitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie; et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter finem, sed differentia secundum numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivae naturae, non autem in Angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

Articulus 7

[31017] I^a q. 62 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur I Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatae. Ergo adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

[31018] Iª q. 62 a. 7 arg. 2 Praeterea, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in Angelis beatis cognitio et dilectio gloriae. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

[31019] Iª q. 62 a. 7 arg. 3 Praeterea, eadem potentia non habet simul duos actus; sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed Angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatae, felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur in I Ethic. Ergo nunquam in Angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

[31020] Iª q. 62 a. 7 s. c. Sed contra, quandiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam; cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

[31021] Iª q. 62 a. 7 co. Respondeo dicendum quod in Angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.

[31022] Iª q. 62 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae, nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile, et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae.

[31023] Iª q. 62 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea quae sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quod sint, praeexigunt ea quae sunt naturae, quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

[31024] Iª q. 62 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod duae operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriae. Unde nihil prohibet in Angelo simul esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriae.

Articulus 8

[31025] Iª q. 62 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est. Sed de ratione naturae creatae est quod

possit deficere. Ergo Angelus beatus potest peccare.

[31026] I^{a} q. 62 a. 8 arg. 2 Praeterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut philosophus dicit. Sed voluntas Angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

[31027] I^{a} q. 62 a. 8 arg. 3 Praeterea, ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in Angelis beatis. Ergo possunt peccare.

[31028] I^{a} q. 62 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod illa natura quae peccare non potest in sanctis Angelis est. Ergo sancti Angeli peccare non possunt.

[31029] I^{a} q. 62 a. 8 co. Respondeo dicendum quod Angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere a bono, inquantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest.

[31030] I^{a} q. 62 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum creatum, in se consideratum, deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione iam dicta.

[31031] I^{a} q. 62 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter, sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis, et similiter voluntas non potest non adhaerere bono inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum obiectum. Voluntas igitur Angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant. Quod sine peccato est.

[31032] I^{a} q. 62 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data, sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

Articulus 9

[31033] I^a q. 62 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Angeli beati in beatitudine proficere possint. Caritas enim est principium merendi. Sed in Angelis est perfecta caritas. Ergo Angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, et praemium beatitudinis crescit. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere possunt.

[31034] I^a q. 62 a. 9 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Doctr. Christ., quod *Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, et ad suam bonitatem.* Et similiter Angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus; *cum sint administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*, ut dicitur Heb. I. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod Angeli beati et mereri, et in beatitudine proficere possunt.

[31035] I^a q. 62 a. 9 arg. 3 Praeterea, ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed Angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus. Quod est inconveniens.

[31036] I^a q. 62 a. 9 s. c. Sed contra est quod mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

[31037] I^a q. 62 a. 9 co. Respondeo dicendum quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit, intentio enim est de fine cui repugnat infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quae in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet; indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse, in divina visione, quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur. Sed quantum ad modum visionis, praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod, sicut rationalis creatura producitur ad videndum summam essentiam, ita producatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio, hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; infinitis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum vel clarius vel minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

[31038] I^a q. 62 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mereri est eius quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturae, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam, si vero finis non sit in potestate eius, sed ab alio expectetur, operatio, erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse.

Unde caritatis imperfectae, quae est viae, est mereri, caritatis autem perfectae non est mereri, sed potius praemio frui. Sicut et in habitibus acquisitis, operatio praecedens habitum est acquisitiva habitus, quae vero est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus caritatis perfectae non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione praemii.

[31039] I^{a} q. 62 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo, sicut quod est in via ad finem, et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo, sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Et hoc modo ministeria Angelorum sunt utilia Angelis beatis, inquantum sunt quaedam pars beatitudinis ipsorum, diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti inquantum est perfectum.

[31040] I^{a} q. 62 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum, secundum praedestinationem divinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundum illud Luc. XV, *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente*. Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet, quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam dicunt quod, quantum ad praemium accidentale, etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.

Quaestio 63

Prooemium

[31041] I^{a} q. 63 pr. Deinde considerandum est quomodo Angeli facti sunt mali. Et primo, quantum ad malum culpae; secundo, quantum ad malum poenae. Circa primum quaeruntur novem. Primo, utrum malum culpae in Angelo esse possit. Secundo, cuiusmodi peccata in eis esse possunt. Tertio, quid appetendo Angelus peccavit. Quarto, supposito quod aliqui peccato propriae voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali. Quinto, supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suae creationis potuerit esse malus per actum propriae voluntatis. Sexto, supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. Septimo, utrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus. Octavo, utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi. Nono, utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

Articulus 1

[31042] I^{a} q. 63 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum culpae in Angelis esse non possit. Quia malum non potest esse nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in IX

Metaphys., subiectum enim privationis est ens in potentia. Sed Angeli, cum sint formae subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum.

[31043] I^{a} q. 63 a. 1 arg. 2 Praeterea, Angeli sunt digniores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis.

[31044] I^{a} q. 63 a. 1 arg. 3 Praeterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.

[31045] I^{a} q. 63 a. 1 arg. 4 Praeterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum, quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest praecedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus, appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

[31046] I^{a} q. 63 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob IV, *in Angelis suis reperit pravitatem.*

[31047] I^{a} q. 63 a. 1 co. Respondeo dicendum quod tam Angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare, et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae.

[31048] I^{a} q. 63 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est potentia ad esse naturale. Est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem, ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc, potest in eis esse malum.

[31049] I^{a} q. 63 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpora caelestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

[31050] I^{a} q. 63 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod convertatur in ipsum

secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

[31051] I^{a} q. 63 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit, quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet; nec iterum primum peccatum habitus praecedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis.

Articulus 2

[31052] I^{a} q. 63 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non possit esse solum peccatum superbiae et invidiae. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed Daemones delectantur etiam in obscenitatibus carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit, II de Civ. Dei. Ergo in Daemonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

[31053] I^{a} q. 63 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia et avaritia et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in Angelis esse possunt, sed etiam acedia et avaritia.

[31054] I^{a} q. 63 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Gregorium, in moralibus, ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in Angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

[31055] I^{a} q. 63 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV libro de Civ. Dei, quod *Diabolus non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid huiusmodi, est tamen superbus et invidus.*

[31056] I^{a} q. 63 a. 2 co. Respondeo dicendum quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo, secundum reatum; alio modo, secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in Daemonibus esse contingit, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum vero illa solum peccata in malis Angelis

esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt, nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per Angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in Angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit; et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius Diaboli utitur in gloriam divinam.

[31057] I^{a} q. 63 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Daemones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum; quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales, sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.

[31058] I^{a} q. 63 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium quae veniunt in usum vitae humanae, quaecumque pecunia aestimari possunt, et ad ista non afficiuntur Daemones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quae est in Daemonibus. Ira vero cum quadam passione est, sicut et concupiscentia. Unde ipsa in Daemonibus esse non potest nisi metaphorice. Acedia vero est quaedam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem; qui Daemonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata, quae Daemonibus competere possunt, ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

[31059] I^{a} q. 63 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sub invidia et superbia, prout in Daemonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quae ab illis derivantur.

Articulus 3

[31060] I^{a} q. 63 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu, cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem vel rationalem, vel intellectualem (in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum). Sed creaturam aliquam esse aequalem Deo, non cadit in apprehensione,

implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si aequatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse ut Deus.

[31061] Iª q. 63 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est finis naturae, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quaelibet creatura. Si ergo Angelus appetiit esse ut Deus, non per aequalitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

[31062] Iª q. 63 a. 3 arg. 3 Praeterea, Angelus in maiori plenitudine sapientiae conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse aequalis Angelo, nedum Deo, quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit Angelus appetendo esse ut Deus.

[31063] Iª q. 63 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XIV, ex persona Diaboli, *ascendam in caelum, et ero similis altissimo*. Et Augustinus dicit in libro de quaestionibus Vet. Test., quod elatione inflatus, voluit dici Deus.

[31064] Iª q. 63 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Angelus, absque omni dubio, peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter, uno modo, per aequiparantiam; alio modo, per similitudinem. Primo quidem modo, non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et tamen, dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit Angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturae, et etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quod Angelus inferior appetat esse aequalis superiori; nedum quod appetat esse aequalis Deo. Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Peccaret vero si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo Diabolus appetiit esse ut Deus. Non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex

gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit quod appetiit illud ad quod pervenisset si stetisset. Et haec duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia vero quod est per se, est principium et causa eius quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

[31065] I^{a} q. 63 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

Articulus 4

[31066] I^{a} q. 63 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliqui Daemones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit X de Civ. Dei, quod *est quoddam genus Daemonum natura fallax, simulans deos et animas defunctorum.* Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui Daemones sunt naturaliter mali.

[31067] I^{a} q. 63 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut Angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. XII, *erat eorum malitia naturalis.* Ergo et Angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

[31068] I^{a} q. 63 a. 4 arg. 3 Praeterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax, et tamen sunt creaturae Dei. Ergo et Daemones, licet sint creaturae Dei, possunt esse naturaliter mali.

[31069] I^{a} q. 63 a. 4 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *Daemones non sunt natura mali.*

[31070] I^{a} q. 63 a. 4 co. Respondeo dicendum quod omne quod est, inquantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens, quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum, sed bono universali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est obiectum voluntatis. Unde cum Daemones sint substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

[31071] I^{a} q. 63 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibidem reprehendit Por-

phyrium de hoc quod dixit quod Daemones erant naturaliter fallaces, dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit Daemones esse natura fallaces, quia ponebat Daemones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse coniunctum malum. Et secundum hoc, aliquam inclinationem naturalem habere possunt ad malum; per accidens tamen, inquantum malum est coniunctum bono.

[31072] I^{a} q. 63 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quae est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturae sensitivae, ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes; non autem ex parte naturae intellectualis.

[31073] I^{a} q. 63 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quaedam particularia bona, quibus coniuncta sunt aliqua mala; sicut vulpes ad quaerendum victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale; sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom.

Articulus 5

[31074] I^{a} q. 63 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus per culpam propriae voluntatis. Dicitur enim Ioan. VIII, de Diabolo, *ille homicida erat ab initio.*

[31075] I^{a} q. 63 a. 5 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, I super Gen. ad Litt., informitas creaturae non praecessit formationem tempore, sed origine tantum. Per caelum autem quod legitur primo creatum, ut ipse dicit in II libro, intelligitur natura angelica informis; per hoc autem quod dicitur quod Deus dixit, fiat lux, et facta est lux, intelligitur formatio eius per conversionem ad verbum; simul ergo natura Angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a tenebris, per quas intelliguntur Angeli peccantes. Ergo in primo instanti suae creationis quidam Angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

[31076] I^{a} q. 63 a. 5 arg. 3 Praeterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suae creationis aliqua natura intellectualis potest mereri; sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni Angeli. Ergo et Daemones in primo instanti suae creationis potuerunt peccare.

[31077] I^{a} q. 63 a. 5 arg. 4 Praeterea, natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suae creationis incipit habere suam operationem; sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et Angelus in primo instanti suae creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In Angelis autem statim ad meritum sequitur

praemium, ut supra dictum est. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti, non recte operando, peccaverunt.

[31078] Iª q. 63 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Inter ea autem erant etiam Daemones. Ergo et Daemones aliquando fuerunt boni.

[31079] Iª q. 63 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod statim Daemones in primo instanti suae creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriae voluntatis, quia *ex quo est factus Diabolus, iustitiam recusavit. Cui sententiae*, ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit, idest Manichaeis, qui dicunt quod Diabolus habet naturam mali.* Sed quia haec opinio auctoritati Scripturae contradicit (dicitur enim, sub figura principis Babylonis, de Diabolo, Isaiae XIV, *quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* Et Ezech. XXVIII, *in deliciis Paradisi Dei fuisti* dicitur ad Diabolum sub persona regis Tyri), ideo a magistris haec opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est. Unde aliqui dixerunt quod Angeli in primo instanti suae creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. Sed haec opinio etiam a quibusdam improbatur ea ratione quia, cum duae operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum Angeli fuit operatio creatione posterior. Terminus autem creationis est ipsum esse Angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo Angelus esse coepit, fuerit malus. Sed haec ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneae, simul et in eodem instanti potest esse terminus primae et secundae mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole, illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea; et similiter motus liberi arbitrii in Angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supra dictis patet. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii. Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse; sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivae actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod Diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus.

[31080] Iª q. 63 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *cum dicitur quod Diabolus ab initio peccat non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati*; scilicet quia nunquam a peccato suo recessit.

[31081] Iª q. 63 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum

quod per tenebras peccata Daemonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei praescientiam. Unde Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, quod *solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam, priusquam caderent, praescire casuros.*

[31082] I^{a} q. 63 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidquid est in merito, est a Deo, et ideo in primo instanti suae creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est.

[31083] I^{a} q. 63 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod Deus non discrevit inter Angelos ante aversionem quorundam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, et ideo omnes, in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum praestiterunt suae beatitudinis, praecedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine quam meruerunt, sunt privati.

Articulus 6

[31084] I^{a} q. 63 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli. Dicitur enim Ezech. XXVIII, *ambulasti perfectus in viis tuis a die conceptionis tuae, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem Diaboli et eius lapsum.

[31085] I^{a} q. 63 a. 6 arg. 2 Praeterea, Origenes dicit quod *serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit*; per quod intelligitur eius peccatum. Ergo Diabolus non statim post primum instans suae creationis peccavit.

[31086] I^{a} q. 63 a. 6 arg. 3 Praeterea, posse peccare commune est homini et Angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et eius peccatum. Ergo, pari ratione, fuit aliqua mora inter formationem Diaboli et eius peccatum.

[31087] I^{a} q. 63 a. 6 arg. 4 Praeterea, aliud instans fuit in quo Diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem eius et lapsum.

[31088] I^{a} q. 63 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. VIII, de Diabolo, quod *in veritate non stetit.* Et sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit.*

[31089] I^{a} q. 63 a. 6 co. Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior, et sanctorum dictis magis consona est, quod statim post primum instans suae creationis Diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus. Cum enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est; si Diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim

impedimentum praestitisset peccando. Si vero ponatur quod Angelus in gratia creatus non fuerit; vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere; nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

[31090] I^{a} q. 63 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

[31091] I^{a} q. 63 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Origenes dicit quod *serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus* ambulavit, propter primum instans, in quo malus non fuit.

[31092] I^{a} q. 63 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini praestitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine. Et ideo ratio non sequitur.

[31093] I^{a} q. 63 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod inter quaelibet duo instantia esse tempus medium, habet veritatem inquantum tempus est continuum, ut probatur in VI Physic. Sed in Angelis, qui non sunt subiecti caelesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicae, qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem, quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et haec quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem verbi sunt conversi, quidam vero, in seipsis remanentes, facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, IV super Gen. ad Litt. Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt discreti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni; sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

Articulus 7

[31094] I^{a} q. 63 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim de eo Ezech. XXVIII, *tu Cherub extentus et protegens, posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit, VII cap. Ang. Hier. Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

[31095] I^{a} q. 63 a. 7 arg. 2 Praeterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur Angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura. Quod est inconveniens.

[31096] I^{a} q. 63 a. 7 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed Angelus quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus

potest a Deo peccando deficere. Et sic videtur quod Angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

[31097] I^{a} q. 63 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicit Gregorius, in homilia de centum ovibus, *quod primus Angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus Angelorum praelatus, eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.*

[31098] I^{a} q. 63 a. 7 co. Respondeo dicendum quod in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum; et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores Angeli, quam inferiores. Et propter hoc Damascenus dicit quod maior eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini praelatus. Et videtur haec opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in Lib. de Civ. Dei VIII et X. Dicebant enim quod omnes dii erant boni, sed Daemonum quidam boni, quidam mali; deos nominantes substantias intellectuales quae sunt a globo lunari superius, Daemones vero substantias intellectuales quae sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturae. Nec est abiicienda haec opinio tanquam a fide aliena, quia tota creatura corporalis administratur a Deo per Angelos, ut Augustinus dicit, III de Trin.; unde nihil prohibet dicere inferiores Angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus, in quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanserunt. Si vero consideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim Daemonum peccatum superbia, ut supra dictum est; cuius motivum est excellentia, quae fuit maior in superioribus. Et ideo Gregorius dicit quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius. Quia peccatum Angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio, unde magis videtur consideranda esse ratio quae sumitur a motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni praeiudicandum, quia etiam in principe inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

[31099] I^{a} q. 63 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Cherubim interpretatur plenitudo scientiae; Seraphim autem interpretatur ardentes sive incedentes. Et sic patet quod Cherubim denominatur a scientia, quae potest esse cum mortali peccato; Seraphim vero denominatur ab ardore caritatis, quae cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus Angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

[31100] I^{a} q. 63 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur, utrorumque enim eventum Deus praecognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi, sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.

[31101] I^{a} q. 63 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam

non sequi.

Articulus 8

[31102] Iª q. 63 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum primi Angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

[31103] Iª q. 63 a. 8 arg. 2 Praeterea, primum peccatum Angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est. Sed superbia excellentiam quaerit. Magis autem excellentiae repugnat quod aliquis inferiori subdatur, quam superiori, et sic non videtur quod Daemones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum Angelorum, potius quam Deo. Sic autem peccatum unius Angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subiicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi Angeli fuerit causa peccandi aliis.

[31104] Iª q. 63 a. 8 arg. 3 Praeterea, maius peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle praeesse, quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi in hoc, quod eos ut sibi subiicerentur induxit, gravius peccassent inferiores Angeli quam supremus, quod est contra hoc quod super illud Psalmi CIII, *draco iste quem formasti*, dicit Glossa, *qui ceteris in esse erat excellentior, factus est in malitia maior*. Non ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

[31105] Iª q. 63 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Apoc. XII, quod draco traxit secum tertiam partem stellarum.

[31106] Iª q. 63 a. 8 co. Respondeo dicendum quod peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signum ex hoc apparet, quod omnes Daemones illi supremo subduntur; ut manifeste apparet per illud quod dicit dominus, Matth. XXV, *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius*. Habet enim hoc ordo divinae iustitiae, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in poena; secundum illud II Petr. II, a quo quis superatus est, huic servus addictus est.

[31107] Iª q. 63 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet simul Daemones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum vel exhortandum vel etiam consentiendum, temporis mora; sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui. Et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis et deliberationis quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam

consentire.

[31108] Iª q. 63 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod superbus, ceteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam Daemonum quod subesse inferiori voluerunt, in eius principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; praesertim quia supremo Angelo naturae ordine etiam tunc subiecti erant.

[31109] Iª q. 63 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum sive in malum. Quia igitur supremus Angelus maiorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia maior.

Articulus 9

[31110] Iª q. 63 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod plures peccaverunt de Angelis, quam permanserunt. Quia, ut dicit philosophus, *malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus.*

[31111] Iª q. 63 a. 9 arg. 2 Praeterea, iustitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in Angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni; secundum illud Eccle. I, *stultorum infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in Angelis.

[31112] Iª q. 63 a. 9 arg. 3 Praeterea, Angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personae angelicae remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

[31113] Iª q. 63 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur IV Reg. VI, *plures nobiscum sunt quam cum illis*; quod exponitur de bonis Angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

[31114] Iª q. 63 a. 9 co. Respondeo dicendum quod plures Angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem, ea vero quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

[31115] Iª q. 63 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quae sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

[31116] Iª q. 63 a. 9 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[31117] Iª q. 63 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum illos qui dicunt quod Diabolus maior fuit de inferiori ordine Angelorum, qui praesunt terrestribus, manifestum est quod non de

quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos qui ponunt maiorem Diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut et in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut Seraphim et thronorum, Daemonibus non attribuuntur; quia haec nomina sumuntur ab ardore caritatis et ab inhabitatione Dei, quae non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, potestatum et principatuum, quia haec nomina sumuntur a scientia et potentia, quae bonis malisque possunt esse communia.

Quaestio 64

Prooemium

[31118] Iª q. 64 pr. Consequenter quaeritur de poena Daemonum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de obtenebratione intellectus. Secundo, de obstinatione voluntatis. Tertio, de dolore ipsorum. Quarto, de loco poenali ipsorum.

Articulus 1

[31119] Iª q. 64 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus Daemonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriae non convenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, intantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo Daemones privantur omni cognitione veritatis.

[31120] Iª q. 64 a. 1 arg. 2 Praeterea, id quod est manifestissimum in natura, videtur esse maxime manifestum Angelis, sive bonis sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuae contingit quod non possit videre lumen solis. Sed Daemones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

[31121] Iª q. 64 a. 1 arg. 3 Praeterea, cognitio rerum Angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum, scilicet matutina, et vespertina. Sed cognitio matutina non competit Daemonibus, quia non vident res in verbo, nec etiam cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem creatoris (unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen. I). Ergo Daemones non possunt cognitionem de rebus habere.

[31122] I^{a} q. 64 a. 1 arg. 4 Praeterea, Angeli in sua conditione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, V super Gen. ad Litt. Sed Daemones hac cognitione privati sunt, quia *si cognovissent, nequaquam dominum gloriae crucifixissent*, ut dicitur I Cor. II. Ergo, pari ratione, omni alia cognitione veritatis sunt privati.

[31123] I^{a} q. 64 a. 1 arg. 5 Praeterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quae scimus addiscendo; aut per experientiam longi temporis, sicut quae scimus inveniendo. Sed Daemones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis divisi sunt boni Angeli sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit; omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes. V. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis Angelis, quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II Cor. VI. Neque etiam per experientiam longi temporis, quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

[31124] I^{a} q. 64 a. 1 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *data Daemonibus angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima.* Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

[31125] I^{a} q. 64 a. 1 co. Respondeo dicendum quod duplex est cognitio veritatis, una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex, una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum sapientiae. Harum autem trium cognitionum prima in Daemonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens, propter simplicitatem autem suae substantiae, a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius quod dona naturalia in eis integra manent. Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta. Secunda autem cognitio, quae est per gratiam, in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta, quia de huiusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel per aliqua temporalia divinae virtutis effecta, ut dicit Augustinus, IX de Civ. Dei; non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso verbo. A tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et a caritate.

[31126] I^{a} q. 64 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiae autem separatae sunt ordine naturae supra nos, unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini si cognoscat substantias separatas; licet perfecta eius felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiae separatae cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis, quod cognoscat naturas sensibiles; ita non est felicitas Angeli in hoc, quod cognoscat substantias separatas.

[31127] I^{a} q. 64 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri; et non solum propter

hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse Angelus secundum suam naturam, potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio Dei remanet etiam in Daemonibus. Licet enim non habeant puritatem quae est per gratiam, habent tamen puritatem naturae, quae sufficit ad cognitionem Dei quae eis competit ex natura.

[31128] I^{a} q. 64 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod creatura tenebra est, comparata excellentiae divini luminis, et ideo cognitio creaturae in propria natura, vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce, cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem creatoris, ut in bonis Angelis, habet aliquid de luce divina, et potest dici vespertina, si autem non referatur in Deum, sicut in Daemonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde et in Genesi I, legitur quod tenebras quas Deus a luce separavit, vocavit noctem.

[31129] I^{a} q. 64 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt; maxime ex quo beatificati sunt visione verbi, quam Daemones nunquam habuerunt. Non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte, neque aequaliter. Unde Daemones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Augustinus dicit sicut Angelis sanctis, qui verbi participata aeternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quaedam temporalia effecta. Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse filium Dei, et effectum passionis eius, nunquam dominum gloriae crucifigi procurassent.

[31130] I^{a} q. 64 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod Daemones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suae naturae, quia licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiae, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturae. Secundo, per revelationem a sanctis Angelis; cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem similitudine intellectualis naturae, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis; non quasi a sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt praesentia, quae non praecognoverunt futura, ut supra de cognitione Angelorum dictum est.

Articulus 2

[31131] I^{a} q. 64 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas Daemonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturae pertinet, quae manet in Daemonibus, ut dictum est. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas Daemonis non est ita obstinata in malo, quin possit redire ad bonum.

[31132] I^{a} q. 64 a. 2 arg. 2 Praeterea, maior est misericordia Dei, quae est infinita, quam Daemonis malitia, quae est finita. A malitia autem culpae ad bonitatem iustitiae nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam Daemones a statu malitiae possunt redire ad statum iustitiae.

[31133] I^{a} q. 64 a. 2 arg. 3 Praeterea, si Daemones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo Daemon non est obstinatus in malitia.

[31134] I^{a} q. 64 a. 2 arg. 4 Praeterea, Gregorius dicit quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed Daemones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est. Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

[31135] I^{a} q. 64 a. 2 arg. 5 Praeterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam aliquod bonum opus operatur. Sed Daemon aliqua bona opera facit, confitetur enim veritatem, dicens Christo, scio quia sis sanctus Dei, Marc. I, Daemones etiam credunt et contremiscunt, ut dicitur Iacob. II; Dionysius etiam dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere.* Ergo non sunt obstinati in malitia.

[31136] I^{a} q. 64 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXIII, *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; quod de Daemonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

[31137] I^{a} q. 64 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Origenis positio fuit quod omnis voluntas creaturae, propter libertatem arbitrii, potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem verbi. Sed haec positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis Angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis; unde et vita aeterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturae sacrae, quae Daemones et homines malos in supplicium aeternum mittendos, bonos autem in vitam aeternam transferendos pronuntiat, Matth. XXV. Unde haec positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter, secundum fidem Catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas Daemonum obstinata est in malo. Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status. *Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus*, ut Damascenus dicit. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem vero, irremissibilia, et perpetuo manentia. Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra dictum est; sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus, homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario

adhaerere, voluntas autem Angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito (in his scilicet quae non naturaliter vult), sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur et boni Angeli, semper adhaerentes iustitiae, sunt in illa confirmati, mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicetur.

[31138] I^{a} q. 64 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod boni et mali Angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suae naturae, ut dictum est.

[31139] I^{a} q. 64 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod misericordia Dei liberat a peccato poenitentes. Illi vero qui poenitentiae capaces non sunt, immobiliter malo adhaerentes per divinam misericordiam non liberantur.

[31140] I^{a} q. 64 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod adhuc manet in Diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum; licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si posset.

[31141] I^{a} q. 64 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

[31142] I^{a} q. 64 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod actus Daemonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et hic proprie potest dici actus eius. Et talis actus Daemonis semper est malus, quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit; sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus Daemonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae. Et tamen etiam tali bono actu abutuntur ad malum.

Articulus 3

[31143] I^{a} q. 64 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor non sit in Daemonibus. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in Daemonibus est gaudium, dicit enim Augustinus, contra Manichaeos, *Diabolus potestatem habet in eos qui Dei praecepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate laetatur.* Ergo in Daemonibus non est dolor.

[31144] I^{a} q. 64 a. 3 arg. 2 Praeterea, dolor est causa timoris, de his enim timemus dum futura sunt, de quibus dolemus dum praesentia sunt. Sed in Daemonibus non est timor; secundum illud Iob XLI, *factus est ut nullum timeret.* Ergo in Daemonibus non est dolor.

[31145] I^{a} q. 64 a. 3 arg. 3 Praeterea, dolere de malo est bonum. Sed Daemones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere, ad minus de malo culpae; quod pertinet ad vermem conscientiae.

[31146] I^{a} q. 64 a. 3 s. c. Sed contra est quod peccatum Daemonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundum illud Apoc. XVIII, *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Ergo multo magis Diabolus, qui maximo se glorificavit, punitur doloris luctu.

[31147] I^{a} q. 64 a. 3 co. Respondeo dicendum quod timor, dolor, gaudium, et huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in Daemonibus esse non possunt, sic enim sunt propriae appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in Daemonibus. Et necesse est dicere quod in eis sit dolor. Quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem quod Daemones multa vellent non esse quae sunt, et esse quae non sunt, vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor, et praecipue quia de ratione poenae est, quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

[31148] I^{a} q. 64 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

[31149] I^{a} q. 64 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut in Daemonibus est dolor de praesenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur, factus est ut nullum timeret, intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi, namque scriptum est quod Daemones credunt et contremiscunt.

[31150] I^{a} q. 64 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod dolere de malo culpae propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpae opponitur. Dolere autem de malo poenae, vel de malo culpae propter poenam, attestatur bonitati naturae, cui malum poenae opponitur. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod *dolor amissi boni in supplicio, testis est naturae bonae.* Daemon ergo, cum perversae sit voluntatis et obstinatae, de malo culpae non dolet.

Articulus 4

[31151] I^{a} q. 64 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aer iste non sit locus poenalis Daemonum. Daemon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est Daemonibus poenalis.

[31152] I^{a} q. 64 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccatum hominis non est gravius quam peccatum Daemonis. Sed locus poenalis hominis est Infernus. Ergo multo magis Daemonis. Ergo non aer caliginosus.

[31153] I^{a} q. 64 a. 4 arg. 3 Praeterea, Daemones puniuntur poena ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus poenae Daemonum.

[31154] I^{a} q. 64 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, III super Gen. ad Litt., quod *aer caliginosus est quasi carcer Daemonibus usque ad tempus iudicii.*

[31155] I^{a} q. 64 a. 4 co. Respondeo dicendum quod Angeli, secundum suam naturam, medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuret. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo, et hoc decenter fit per Angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo Daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpae, et hic est Infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem iudicii, unde et usque tunc durat ministerium Angelorum et exercitatio Daemonum. Unde et usque tunc et boni Angeli ad nos huc mittuntur, et Daemones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium, licet eorum aliqui etiam nunc in Inferno sint, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliquis boni Angeli sunt cum animabus sanctis in caelo. Sed post diem iudicii omnes mali, tam homines quam Angeli, in Inferno erunt; boni vero in caelo.

[31156] I^{a} q. 64 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod locus non est poenalis Angelo aut animae, quasi afficiens alterando naturam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati.

[31157] I^{a} q. 64 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima secundum ordinem naturae non praefertur alteri animae, sicut Daemones ordine naturae praeferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

[31158] I^{a} q. 64 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliqui dixerunt usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem tam Daemonum quam animarum, et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem iudicii; quod est erroneum, et repugnans apostoli sententiae, qui dicit, II Cor. V, *si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus in caelo.* Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de Daemonibus. Sed melius est dicendum quod idem iudicium sit de malis animabus et malis Angelis; sicut idem iudicium est de bonis animabus et bonis Angelis. Unde dicendum est quod, sicut locus caelestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum (eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui dum actu non sedet in cathedra); similiter dicendum est quod Daemones licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa Iacobi III, quod *portant secum ignem Gehennae quocumque vadant.* Nec est contra hoc, quod rogaverunt dominum ut non mitteret eos in abyssum, ut dicitur Lucae VIII, quia hoc petierunt reputantes sibi poenam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Marci V, dicitur quod *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione LXV ad quaestionem LXXIV

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1889 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 function go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-
---------------------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”#31159”>I&ordf;
```

q. 65 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31160”>I&ordf; q. 65 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31161”>I&ordf; q. 65 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31162”>I&ordf; q. 65 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31163”>I&ordf; q. 65 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31164”>I&ordf; q. 65 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31165”>I&ordf; q. 65 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31166”>I&ordf; q. 65 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31167”>I&ordf; q. 65 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31168”>I&ordf; q. 65 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31169”>I&ordf; q. 65 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31170”>I&ordf; q. 65 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31171”>I&ordf; q. 65 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31172”>I&ordf; q. 65 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31173”>I&ordf; q. 65 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31174”>I&ordf; q. 65 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31175”>I&ordf; q. 65 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31176”>I&ordf; q. 65 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31177”>I&ordf; q. 65 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31178”>I&ordf; q. 65 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31179”>I&ordf; q. 65 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31180”>I&ordf; q. 65 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31181”>I&ordf; q. 65 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31182”>I&ordf; q. 65 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31183”>I&ordf; q. 65 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31184”>I&ordf; q. 65 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31185”>I&ordf; q. 65 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31186”>I&ordf; q. 65 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31187”>I&ordf; q. 65 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31188”>I&ordf; q. 65 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31189”>I&ordf; q. 65 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31190”>I&ordf; q. 65 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31191”>I&ordf; q. 65 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31192”>I&ordf; q. 66 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31193”>I&ordf; q. 66 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31194”>I&ordf; q. 66 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31195”>I&ordf; q. 66 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31196”>I&ordf; q. 66 a. 1 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31197”>I&ordf; q. 66 a. 1 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31198”>I&ordf; q. 66 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31199”>I&ordf; q. 66 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31200”>I&ordf; q. 66 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31201”>I&ordf; q. 66 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31202”>I&ordf; q. 66 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31203”>I&ordf; q. 66 a. 1 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31204”>I&ordf; q. 66 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31205”>I&ordf; q. 66 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31206”>I&ordf; q. 66 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31207”>I&ordf; q. 66 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31208”>I&ordf;

q. 66 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31209”>I&ordf; q. 66 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31210”>I&ordf; q. 66 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31211”>I&ordf; q. 66 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31212”>I&ordf; q. 66 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31213”>I&ordf; q. 66 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31214”>I&ordf; q. 66 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31215”>I&ordf; q. 66 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31216”>I&ordf; q. 66 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31217”>I&ordf; q. 66 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31218”>I&ordf; q. 66 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31219”>I&ordf; q. 66 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31220”>I&ordf; q. 66 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31221”>I&ordf; q. 66 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31222”>I&ordf; q. 66 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31223”>I&ordf; q. 66 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31224”>I&ordf; q. 66 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31225”>I&ordf; q. 66 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31226”>I&ordf; q. 66 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31227”>I&ordf; q. 66 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31228”>I&ordf; q. 66 a. 4 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31229”>I&ordf; q. 66 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31230”>I&ordf; q. 66 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31231”>I&ordf; q. 66 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31232”>I&ordf; q. 66 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31233”>I&ordf; q. 66 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31234”>I&ordf; q. 66 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31235”>I&ordf; q. 66 a. 4 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31236”>I&ordf; q. 67 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31237”>I&ordf; q. 67 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31238”>I&ordf; q. 67 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31239”>I&ordf; q. 67 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31240”>I&ordf; q. 67 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31241”>I&ordf; q. 67 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31242”>I&ordf; q. 67 a. 1 ad'); document.write('<OPTION VALUE=”#31243”>I&ordf; q. 67 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31244”>I&ordf; q. 67 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31245”>I&ordf; q. 67 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31246”>I&ordf; q. 67 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31247”>I&ordf; q. 67 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31248”>I&ordf; q. 67 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31249”>I&ordf; q. 67 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31250”>I&ordf; q. 67 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31251”>I&ordf; q. 67 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31252”>I&ordf; q. 67 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31253”>I&ordf; q. 67 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31254”>I&ordf; q. 67 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31255”>I&ordf; q. 67 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31256”>I&ordf; q. 67 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31257”>I&ordf;

q. 67 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31258”>I&ordf; q. 67 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31259”>I&ordf; q. 67 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31260”>I&ordf; q. 67 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31261”>I&ordf; q. 67 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31262”>I&ordf; q. 67 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31263”>I&ordf; q. 67 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31264”>I&ordf; q. 67 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31265”>I&ordf; q. 67 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31266”>I&ordf; q. 67 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31267”>I&ordf; q. 67 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31268”>I&ordf; q. 67 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31269”>I&ordf; q. 68 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31270”>I&ordf; q. 68 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31271”>I&ordf; q. 68 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31272”>I&ordf; q. 68 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31273”>I&ordf; q. 68 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31274”>I&ordf; q. 68 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31275”>I&ordf; q. 68 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31276”>I&ordf; q. 68 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31277”>I&ordf; q. 68 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31278”>I&ordf; q. 68 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31279”>I&ordf; q. 68 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31280”>I&ordf; q. 68 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31281”>I&ordf; q. 68 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31282”>I&ordf; q. 68 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31283”>I&ordf; q. 68 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31284”>I&ordf; q. 68 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31285”>I&ordf; q. 68 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31286”>I&ordf; q. 68 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31287”>I&ordf; q. 68 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31288”>I&ordf; q. 68 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31289”>I&ordf; q. 68 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31290”>I&ordf; q. 68 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31291”>I&ordf; q. 68 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31292”>I&ordf; q. 68 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31293”>I&ordf; q. 68 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31294”>I&ordf; q. 68 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31295”>I&ordf; q. 68 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31296”>I&ordf; q. 68 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31297”>I&ordf; q. 68 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31298”>I&ordf; q. 68 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31299”>I&ordf; q. 68 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31300”>I&ordf; q. 68 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31301”>I&ordf; q. 69 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31302”>I&ordf; q. 69 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31303”>I&ordf; q. 69 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31304”>I&ordf; q. 69 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31305”>I&ordf; q. 69 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31306”>I&ordf;

q. 69 a. 1 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31307”>I&ordf; q. 69 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31308”>I&ordf; q. 69 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31309”>I&ordf; q. 69 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31310”>I&ordf; q. 69 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31311”>I&ordf; q. 69 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31312”>I&ordf; q. 69 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31313”>I&ordf; q. 69 a. 1 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31314”>I&ordf; q. 69 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31315”>I&ordf; q. 69 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31316”>I&ordf; q. 69 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31317”>I&ordf; q. 69 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31318”>I&ordf; q. 69 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31319”>I&ordf; q. 69 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31320”>I&ordf; q. 69 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31321”>I&ordf; q. 69 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31322”>I&ordf; q. 70 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31323”>I&ordf; q. 70 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31324”>I&ordf; q. 70 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31325”>I&ordf; q. 70 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31326”>I&ordf; q. 70 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31327”>I&ordf; q. 70 a. 1 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31328”>I&ordf; q. 70 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31329”>I&ordf; q. 70 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31330”>I&ordf; q. 70 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31331”>I&ordf; q. 70 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31332”>I&ordf; q. 70 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31333”>I&ordf; q. 70 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31334”>I&ordf; q. 70 a. 1 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31335”>I&ordf; q. 70 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31336”>I&ordf; q. 70 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31337”>I&ordf; q. 70 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31338”>I&ordf; q. 70 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31339”>I&ordf; q. 70 a. 2 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31340”>I&ordf; q. 70 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31341”>I&ordf; q. 70 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31342”>I&ordf; q. 70 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31343”>I&ordf; q. 70 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31344”>I&ordf; q. 70 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31345”>I&ordf; q. 70 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31346”>I&ordf; q. 70 a. 2 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31347”>I&ordf; q. 70 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31348”>I&ordf; q. 70 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31349”>I&ordf; q. 70 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31350”>I&ordf; q. 70 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31351”>I&ordf; q. 70 a. 3 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31352”>I&ordf; q. 70 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31353”>I&ordf; q. 70 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31354”>I&ordf; q. 70 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION

VALUE=”#31355”>I&ordf; q. 70 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31356”>I&ordf; q. 70 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31357”>I&ordf; q. 70 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31358”>I&ordf; q. 70 a. 3 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31359”>I&ordf; q. 71 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31360”>I&ordf; q. 71 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31361”>I&ordf; q. 71 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31362”>I&ordf; q. 71 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31363”>I&ordf; q. 71 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31364”>I&ordf; q. 71 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31365”>I&ordf; q. 71 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31366”>I&ordf; q. 71 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31367”>I&ordf; q. 71 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31368”>I&ordf; q. 71 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31369”>I&ordf; q. 71 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31370”>I&ordf; q. 71 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31371”>I&ordf; q. 72 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31372”>I&ordf; q. 72 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31373”>I&ordf; q. 72 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31374”>I&ordf; q. 72 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31375”>I&ordf; q. 72 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31376”>I&ordf; q. 72 arg. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#31377”>I&ordf; q. 72 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31378”>I&ordf; q. 72 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31379”>I&ordf; q. 72 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31380”>I&ordf; q. 72 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31381”>I&ordf; q. 72 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31382”>I&ordf; q. 72 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#31383”>I&ordf; q. 72 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#31384”>I&ordf; q. 72 ad 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#31385”>I&ordf; q. 73 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31386”>I&ordf; q. 73 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#31387”>I&ordf; q. 73 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#31388”>I&ordf; q. 73 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#31389”>I&ordf; q. 73 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31390”>I&ordf; q. 73 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#31391”>I&ordf; q. 73</body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

a. 1 ad 1'); document.write('Iª q. 73 a. 1 ad 2'); document.write('Iª q. 73 a. 1 ad 3'); document.write('Iª q. 73 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª q. 73 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª q. 73 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª q. 73 a. 2 s. c.'); document.write('Iª q. 73 a. 2 co.'); document.write('Iª q. 73 a. 2 ad 1'); document.write('Iª q. 73 a. 2 ad 2'); document.write('Iª q. 73 a. 2 ad 3'); document.write('Iª q. 73 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª q. 73 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª q. 73 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª q. 73 a. 3 s. c.'); document.write('Iª q. 73 a. 3 co.'); document.write('Iª q. 73 a. 3 ad 1'); document.write('Iª q. 73 a. 3 ad 2'); document.write('Iª q. 73 a. 3 ad 3'); document.write('Iª q. 74 pr.'); document.write('Iª q. 74 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª q. 74 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª q. 74 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª q. 74 a. 1 s. c. 1'); document.write('Iª q. 74 a. 1 s. c. 2'); document.write('Iª q. 74 a. 1 co.'); document.write('Iª q. 74 a. 1 ad 1'); document.write('Iª q. 74 a. 1 ad 2'); document.write('Iª q. 74 a. 1 ad 3'); document.write('Iª q. 74 a. 1 ad 4'); document.write('Iª q. 74 a. 1 ad 5'); document.write('Iª q. 74 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª q. 74 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª q. 74 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª q. 74 a. 2 arg. 4'); document.write('Iª q. 74 a. 2 s. c.'); document.write('Iª q. 74 a. 2 co.'); document.write('Iª q. 74 a. 2 ad 1'); document.write('Iª q. 74 a. 2 ad 2'); document.write('Iª q. 74 a. 2 ad 3'); document.write('Iª q. 74 a. 2 ad 4'); document.write('Iª q. 74 a. 2 ad 5'); document.write('Iª q. 74 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª q. 74 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª q. 74 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª q. 74 a. 3 arg. 4'); document.write('Iª q. 74 a. 3 arg. 5'); document.write('Iª q. 74 a. 3 arg. 6'); document.write('Iª q. 74 a. 3 arg. 7'); document.write('Iª q. 74 a. 3 ad 1'); document.write('Iª q. 74 a. 3 ad 2'); document.write('Iª q. 74 a. 3 ad 3'); document.write('Iª q. 74 a. 3 ad 4'); document.write('Iª q. 74 a. 3 ad 5'); document.write('Iª q. 74 a. 3 ad 6'); document.write('Iª q. 74 a. 3 ad 7'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Quaestio 65

Prooemium

[31159] Iª q. 65 pr. Post considerationem spiritualis creaturae, considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram,* etc.; opus distinctionis, cum dicitur, *divisit lucem a tenebris, et aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento*; et opus ornatus, cum dicitur, *fiant luminaria in firmamento* et cetera. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis; tertio, de opere ornatus. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum creatura corporalis sit a Deo. Secundo, utrum sit facta propter bonitatem Dei. Tertio, utrum sit facta a Deo mediantibus Angelis. Quarto, utrum formae corporum sint ab Angelis, an immediate a Deo.

Articulus 1

[31160] Iª q. 65 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo. Dicitur enim Eccle. III, *didici quod omnia quae fecit Deus, perseverant in aeternum.* Sed corpora visibilia non perseverant in aeternum, dicitur enim II Cor. IV, *quae videntur temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.* Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

[31161] Iª q. 65 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gen. I, dicitur, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Sed creaturae corporales sunt malae, experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in aestu solis, et huiusmodi; ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturae igitur corporales non sunt a Deo.

[31162] Iª q. 65 a. 1 arg. 3 Praeterea, id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturae corporales retrahunt a Deo, unde apostolus dicit, II Cor. IV, *non contemplantibus nobis quae videntur.* Ergo creaturae corporales non sunt a Deo.

[31163] Iª q. 65 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXLV, *qui fecit caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt.*

[31164] Iª q. 65 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quorundam haereticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod apostolus dicit II, Cor. IV, *Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium.* Haec autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam, non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia

et corporalia. Dicitur autem Diabolus esse Deus huius saeculi, non creatione, sed quia saeculariter viventes ei serviunt; eo modo loquendi quo apostolus loquitur, ad Philipp. III, *quorum Deus venter est.*

[31165] Iª q. 65 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum materiam, quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiam si sint corruptibiles. Sed quanto creaturae magis appropinquant ad Deum, qui est omnino immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturae corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem. Creaturae vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia, puta secundum locum, ut corpora caelestia; vel secundum affectiones, ut creaturae spirituales. Quod autem apostolus dicit, *quae videntur, temporalia sunt*, etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subiacet tempori, vel secundum suum esse vel secundum suum motum; tamen apostolus intendit loqui de visibilibus secundum quod sunt hominis praemia. Nam praemia hominis quae sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt, quae autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in aeternum. Unde et supra praemiserat, *aeternum gloriae pondus operatur in nobis.*

[31166] Iª q. 65 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod creatura corporalis, secundum suam naturam, est bona, sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum, secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem, aestimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quaecumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

[31167] Iª q. 65 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt, quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, ut dicitur Rom. I. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur Sap. XIV, quod *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium.* Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo.

Articulus 2

[31168] Iª q. 65 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sap. I, *creavit Deus ut essent omnia.* Ergo omnia sunt creata propter suum proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

[31169] Iª q. 65 a. 2 arg. 2 Praeterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut maius

bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

[31170] Iª q. 65 a. 2 arg. 3 Praeterea, iustitia non dat inaequalia nisi inaequalibus. Sed Deus est iustus. Ergo ante omnem inaequalitatem a Deo creatam, est inaequalitas a Deo non creata. Sed inaequalitas a Deo non creata, non potest esse nisi quae est ex libero arbitrio. Ergo omnis inaequalitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturae autem corporales sunt inaequales spiritualibus. Ergo creaturae corporales sunt factae propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

[31171] Iª q. 65 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XVI, *universa propter semetipsum operatus est dominus.*

[31172] Iª q. 65 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Origenes posuit quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes aequales. Quarum, cum essent liberi arbitrii, quaedam conversae sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitae sunt maiorem vel minorem gradum, in sua simplicitate remanentes. Quaedam vero, aversae a Deo, alligatae sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis a Deo. Quae quidem positio erronea est. Primo quidem, quia contrariatur Scripturae, quae, enarrata productione cuiuslibet speciei creaturae corporalis subiungit, vidit Deus quia hoc esset bonum; quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio quae nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturae puniendo; si plures creaturae spirituales similiter peccassent sicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Haec autem sunt omnino inconvenientia. Unde haec positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

[31173] Iª q. 65 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repraesentat divinum esse et bonitatem eius. Et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

[31174] Iª q. 65 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

[31175] Iª q. 65 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aequalitas iustitiae locum habet in retribuendo, iustum enim est quod aequalibus aequalia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex eiusdem generis lapides in diversis partibus aedificii ponit absque iniustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus praecedentem, sed attendens ad perfectionem totius aedificii, quae non esset nisi lapides diversimode in aedificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inaequales creaturas instituit, secundum suam sapientiam, absque iniustitia, nulla tamen praesupposita meritorum diversitate.

Articulus 3

[31176] Iª q. 65 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta; secundum illud Psalmi CIII, *omnia in sapientia fecisti.* Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio Metaphys. Unde in gubernatione rerum, inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, III de Trin. Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quod creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem, tanquam superiorem, est producta.

[31177] Iª q. 65 a. 3 arg. 2 Praeterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum, quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturae, tam spirituales quam corporales, sunt immediate a Deo productae, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia. Quod patet esse falsum, cum propter longe distare a Deo dicat philosophus quaedam corruptibilia esse.

[31178] Iª q. 65 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad producendum effectum finitum, non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturae produci potuit; et productum fuit, quia in talibus non differt esse et posse; praesertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam, ei denegatur, nisi forte ob culpam.

[31179] Iª q. 65 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*, per quae creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

[31180] Iª q. 65 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt gradatim res a Deo proces-

sisse, ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam; et sic inde usque ad creaturam corpoream. Sed haec positio est impossibilis. Quia prima corporalis creaturae productio est per creationem per quam etiam ipsa materia producitur, imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo ut Moyses ostenderet corpora omnia immediate a Deo creata, dixit, *in principio creavit Deus caelum et terram.*

[31181] I^{a} q. 65 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia (hoc enim impossibile est); sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis, constituuntur.

[31182] I^{a} q. 65 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipse Deus unus, absque suae simplicitatis detrimento, diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est. Et ideo etiam est, secundum diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam, sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

[31183] I^{a} q. 65 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi, quia unum et idem aliter fit et a maiori, et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil praesupponatur, est virtutis infinitae. Unde nulli creaturae competere potest.

Articulus 4

[31184] I^{a} q. 65 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod formae corporum sint ab Angelis. Dicit enim Boetius, in libro de Trin., quod *a formis quae sunt sine materia, veniunt formae quae sunt in materia.* Formae autem quae sunt sine materia, sunt substantiae spirituales, formae autem quae sunt in materia, sunt formae corporum. Ergo formae corporum sunt a spiritualibus substantiis.

[31185] I^{a} q. 65 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiae per suam essentiam sunt formae, creaturae autem corporales participant formas. Ergo formae corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatae.

[31186] Iª q. 65 a. 4 arg. 3 Praeterea, spirituales substantiae magis habent virtutem causandi quam corpora caelestia. Sed corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formae quae sunt in materia, derivantur.

[31187] Iª q. 65 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod *non est putandum Angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo.* Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia, a quo speciem recipit. Non ergo formae corporales sunt ab Angelis, sed a Deo.

[31188] Iª q. 65 a. 4 co. Respondeo dicendum quod opinio fuit quorundam quod omnes formae corporales deriventur a substantiis spiritualibus quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit formas quae sunt in materia corporali, derivari et formari a formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quendam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cuiusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum, puta quod una substantia separata est quae est equus, quae est causa omnium equorum; supra quam est quaedam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitae; et ulterius quandam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse. Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus (quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus), dicebant procedere omnes formas quae sunt in materia corporali, sicut a formis quae sunt in mente artificis, procedunt formae artificiatorum. Et in idem videtur redire quod quidam moderni haeretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a Diabolo formatam et per varias species distinctam. Omnes autem hae opiniones ex una radice processisse videntur. Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas. Sed sicut probat Aristoteles in VII Metaphys., id quod proprie fit, est compositum, formae autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis, quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas, sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III de Trin.; sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae

corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriae causae. Unde ad hoc significandum, Moyses singulis operibus praemittit, dixit Deus fiat hoc vel illud; in quo significatur formatio rerum per verbum Dei facta, a quo, secundum Augustinum, *est omnis forma et compago et concordia partium.*

[31189] Iª q. 65 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina, sicut etiam apostolus dicit, Heb. XI, *fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

[31190] Iª q. 65 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod formae participatae in materia reducuntur, non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

[31191] Iª q. 65 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

Quaestio 66

Prooemium

[31192] Iª q. 66 pr. Deinde considerandum est de opere distinctionis. Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum informitas materiae creatae praecesserit tempore distinctionem ipsius. Secundo, utrum sit una materia omnium corporalium. Tertio, utrum caelum Empyreum sit concreatum materiae informi. Quarto, utrum tempus sit eidem concreatum.

Articulus 1

[31193] Iª q. 66 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius. Dicitur enim Gen. 1, *terra erat inanis et vacua*, sive invisibilis et incomposita, secundum aliam litteram; per quod designatur informitas materiae, ut Augustinus dicit. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

[31194] Iª q. 66 a. 1 arg. 2 Praeterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur; sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturae informitas tempore praecedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

[31195] I^a q. 66 a. 1 arg. 3 Praeterea, materia potior est accidente, quia materia est pars substantiae. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subiecto; ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

[31196] I^a q. 66 a. 1 s. c. 1 Sed contra, imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum, unde de eo dicitur, Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera.* Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

[31197] I^a q. 66 a. 1 s. c. 2 Praeterea, creaturae corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas praecessit tempore formationem materiae, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturae, quam antiqui vocaverunt chaos.

[31198] I^a q. 66 a. 1 co. Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversae opiniones sanctorum. Augustinus enim vult quod informitas materiae corporalis non praecesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine vel ordine naturae. Alii vero, ut Basilius, Ambrosius et Chrysostomus, volunt quod informitas materiae tempore praecesserit formationem. Et quamvis hae opiniones videantur esse contrariae, tamen parum ab invicem differunt, aliter enim accipit informitatem materiae Augustinus quam alii. Augustinus enim accipit informitatem materiae pro carentia omnis formae. Et sic impossibile est dicere quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis praecessit duratione, haec erat iam in actu, hoc enim duratio importat, creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici quod habuit aliquam formam communem et postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari. Quia cum illa forma praecedens daret esse in actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formae accidentalis; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiae referatur ad conditionem primae materiae, quae secundum se non habet aliquam formam, informitas materiae non praecessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto. Alii vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quod informitas materiae corporalis duratione praecessit formationem eiusdem. Et sic secundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum aliquid discordat, ut infra patebit. Et quantum ex littera Genesis I, accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur

caelum, pulchritudo lucis, unde dicitur quod tenebrae erant super faciem abyssi. Deerat autem terrae duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta, et quantum ad hoc dicitur quod terra erat inanis, sive invisibilis, quia corporali aspectui patere non poterat, propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis, et ideo dicitur quod erat vacua, vel incomposita, idest non ornata, secundum aliam litteram. Et sic, cum praemisisset duas naturas creatas, scilicet caelum et terram, informitatem caeli expressit per hoc quod dixit, tenebrae erant super faciem abyssi, secundum quod sub caelo etiam aer includitur, informitatem vero terrae, per hoc quod dixit, terra erat inanis et vacua.

[31199] I^{a} q. 66 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis sanctis. Augustinus enim vult quod nomine terrae et aquae significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis; et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo, dicitur terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur (unde in se considerata dicitur invisibilis vel inanis), et eius potentia per formam repletur (unde et Plato materiam dicit esse locum). Alii vero sancti per terram intelligunt ipsum elementum, quae qualiter, secundum eos, erat informis, dictum est.

[31200] I^{a} q. 66 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod natura producit effectum in actu de ente in potentia, et ideo oportet ut in eius operatione potentia tempore praecedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo, et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suae virtutis.

[31201] I^{a} q. 66 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod accidens, cum sit forma, est actus quidam, materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiae sine forma, quam accidenti sine subiecto.

[31202] I^{a} q. 66 a. 1 ad 4 Ad primum vero quod obiicitur in contrarium, dicendum est quod si, secundum alios sanctos, informitas tempore praecessit formationem materiae, non fuit hoc ex impotentia Dei; sed ex eius sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

[31203] I^{a} q. 66 a. 1 ad 5 Ad secundum dicendum quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem; praeter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primo quidem, caeli et terrae (in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infra patebit), et hoc cum dicit, *in principio Deus creavit caelum et terram.* Secundo, distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam. Aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, huiusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato aerem

intellexerit significari per hoc quod dicitur spiritus domini (quia etiam aer spiritus dicitur), ignem vero intellexerit significari per caelum (quod igneae naturae esse dixit), ut Augustinus refert in VIII libro de Civ. Dei. Sed Rabbi Moyses, in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras, quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quia spiritus domini in Scriptura non nisi pro spiritu sancto consuevit poni. Qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiae quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm. Quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur, aer vero, qui est subiectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur, tenebrae erant super faciem abyssi. Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit.

Articulus 2

[31204] I^{a} q. 66 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus, XII Confess., *duo reperio quae fecisti, unum quod erat formatum, alterum quod erat informe*; et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

[31205] I^{a} q. 66 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in V Metaphys., quod illa quae sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

[31206] I^{a} q. 66 a. 2 arg. 3 Praeterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

[31207] I^{a} q. 66 a. 2 arg. 4 Praeterea, materia in se considerata, est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantum omnium corporalium.

[31208] I^{a} q. 66 a. 2 s. c. Sed contra, quaecumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in I de Gen. Sed corpora caelestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

[31209] I^{a} q. 66 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones philosophorum. Plato enim, et omnes philosophi ante Aristotelem, posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit; per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quaedam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat non conditioni materiae, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus caelestibus dicentem, *natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea maior est nexu vestro.* Hanc autem positionem Aristoteles reprobat, per motus naturales corporum. Cum enim corpus caeleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia

a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis caelestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum ei qui est deorsum, ita corpus caeleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus caeleste sit incorruptibile, elementa vero sunt corruptibilia. Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formae corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliae formae, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur. Quia illa forma immutabiliter materiae inhaereret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile, sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quae non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu. Sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subiectum corporum aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi. Supposito autem quod nulla forma quae sit in corpore corruptibili remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias. Quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum, unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione, quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia. Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit, quod ipsum corpus caeleste sit materia caeli, ens in potentia ad ubi et non ad esse; et forma eius est substantia separata quae unitur ei ut motor. Quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata quae ponitur motor, si corpus caeleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subiecto formae, sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore caelesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia corporis caelestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum quaecumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad esse, sed ad ubi tantum, ut Aristoteles dicit. Et sic non est eadem materia corporis caelestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiae.

[31210] I^{a} q. 66 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae.

[31211] Iª q. 66 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum potentiae in eis, ut dicitur X Metaphys. Secundum autem logicam considerationem, est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

[31212] Iª q. 66 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur, ut dictum est.

[31213] Iª q. 66 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia caelestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

Articulus 3

[31214] Iª q. 66 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caelum Empyreum non sit concreatum materiae informi. Caelum enim Empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Caelum autem Empyreum non est mobile, quia motus eius deprehenderetur per motum alicuius corporis apparentis; quod minime apparet. Non ergo caelum Empyreum est aliquid materiae informi concreatum.

[31215] Iª q. 66 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in III de Trin., quod *inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur.* Si ergo caelum Empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in haec inferiora corpora. Sed hoc non videtur, praesertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo caelum Empyreum materiae informi concreatum.

[31216] Iª q. 66 a. 3 arg. 3 Si dicatur quod caelum Empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra, Augustinus dicit, in IV de Trin., quod *nos, secundum quod mente aliquid aeternum capimus, non in hoc mundo sumus*; ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

[31217] Iª q. 66 a. 3 arg. 4 Praeterea, inter corpora caelestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et partim lucidum, scilicet caelum sidereum. Invenitur etiam aliquod caelum totum diaphanum, quod aliqui nominant caelum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius caelum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest, quia sic continue aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo caelum Empyreum materiae informi est concreatum.

[31218] Iª q. 66 a. 3 s. c. Sed contra est quod Strabus dicit, quod cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram, caelum dicit non visibile firmamentum, sed Empyreum, idest igneum.*

[31219] Iª q. 66 a. 3 co. Respondeo dicendum quod caelum Empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii. In cuius positione quantum ad

aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda, quod statim factum Angelis est repletum. Basilius etiam dicit, in II Hexaem., *sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quae est extra mundum, ubi beati quietis domicilium sortientur.* Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt caelum Empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod caelum sidereum intelligunt, non in principio sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod Manichaei calumniantur, Deum veteris testamenti Deum tenebrarum nominantes. Hae autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quaestio de firmamento quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur, ab Augustino et ab aliis sanctis. Quaestio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum, per hoc quod informitas (quae per tenebras significatur) non praecessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebrae non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinam sapientiam attestatur, ut ea quae produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum. Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriae. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum aequalitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud caelum dicitur Empyreum, idest igneum, non ab ardore, sed a splendore. Sciendum est autem quod Augustinus, X de Civ. Dei, dicit quod *Porphyrius discernebat a Daemonibus Angelos, ut aerea loca esse Daemonum, aetherea vero vel Empyrea diceret Angelorum.* Sed Porphyrius, tanquam Platonicus, caelum istud sidereum igneum esse existimabat, et ideo Empyreum nominabat; vel aethereum, secundum quod nomen aetheris sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum caelum Empyreum posuisse sicut nunc ponitur a modernis.

[31220] Iª q. 66 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi, quia per motum creaturae corporalis procuratur electorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse a principio dispositionem caeli Empyrei.

[31221] Iª q. 66 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod satis probabile est quod caelum Empyreum, secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriae, non habet influentiam in inferiora corpora, quae sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum. Probabilius tamen videtur dicendum quod, sicut supremi Angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium; ita caelum Empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum caelum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile; puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid huiusmodi ad digni-

tatem pertinens.

[31222] I^{a} q. 66 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod locus corporeus deputatur contemplationi non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit quod *ministrator spiritus non poterat degere in tenebris; sed in luce et laetitia decentem sibi habitum possidebat.*

[31223] I^{a} q. 66 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Basilius dicit in II Hexaem., *constat factum esse caelum rotunditate conclusum, habens corpus spissum et adeo validum, ut possit ea quae extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore qui superradiabat excluso.* Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc, quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis caelis); potest aliter dici quod habet lucem caelum Empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem. Vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum claritate naturali.

Articulus 4

[31224] I^{a} q. 66 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tempus non sit concreatum materiae informi. Dicit enim Augustinus, XII Confess., ad Deum loquens, *duo reperio quae fecisti carentia temporibus*, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam. Non ergo tempus est concreatum materiae informi.

[31225] I^{a} q. 66 a. 4 arg. 2 Praeterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox nec dies erat, sed postmodum, cum divisit Deus lucem a tenebris. Ergo a principio non erat tempus.

[31226] I^{a} q. 66 a. 4 arg. 3 Praeterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

[31227] I^{a} q. 66 a. 4 arg. 4 Praeterea, motus est prior tempore. Magis igitur deberet numerari inter primo creata motus, quam tempus.

[31228] I^{a} q. 66 a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus, quam locus.

[31229] I^{a} q. 66 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quod spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis.

[31230] I^{a} q. 66 a. 4 co. Respondeo dicendum quod communiter dicitur quatuor esse primo creata, scilicet naturam angelicam, caelum Empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim ponit duo primo creata, scilicet naturam angelicam et materiam corporalem, nulla mentione facta

de caelo Empyreo. Haec autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, praecedunt formationem non duratione, sed natura. Et sicut natura praecedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari. Procedit autem praedicta connumeratio secundum opinionem aliorum sanctorum, ponentium quod informitas materiae duratione praecessit formationem, et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

[31231] I^{a} q. 66 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis praecedunt origine, seu natura, tempus.

[31232] I^{a} q. 66 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut, secundum alios sanctos, materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum, et distinctum per diem et noctem.

[31233] I^{a} q. 66 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si motus firmamenti non statim a principio incoepit, tunc tempus quod praecessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscumque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum, si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim a principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum nihil aliud sit tempus quam numerus prioris et posterioris in motu.

[31234] I^{a} q. 66 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod inter primo creata computantur ea quae habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensurae, non autem motus, qui comparatur solum ad subiectum mobile.

[31235] I^{a} q. 66 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod locus intelligitur in caelo Empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul. Tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio, sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi nunc.

Quaestio 67

Prooemium

[31236] I^{a} q. 67 pr. Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se et primo, de opere primae diei; secundo, de opere secundae diei; tertio, de opere tertiae. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum lux proprie in spiritualibus dici possit. Secundo, utrum lux corporalis sit corpus. Tertio, utrum sit qualitas. Quarto, utrum conveniens fuit prima die fieri lucem.

Articulus 1

[31237] I^{a} q. 67 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus, IV super Gen. ad Litt., quod in spiritualibus melior et certior lux est, et quod *Christus non sic dicitur lux quo modo lapis, sed illud proprie, hoc figurative.*

[31238] I^{a} q. 67 a. 1 arg. 2 Praeterea, Dionysius, IV cap. de Div. Nom., ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

[31239] I^{a} q. 67 a. 1 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est.* Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

[31240] I^{a} q. 67 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ambrosius, in libro de fide, ponit splendorem inter ea quae de Deo metaphorice dicuntur.

[31241] I^{a} q. 67 a. 1 co. Respondeo dicendum quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim, vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum); et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. V, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

[31242] I^{a} q. 67 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[31243] I^{a} q. 67 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lux sit corpus. Dicit enim Augustinus, in libro de Lib. Arbit., quod *lux in corporibus primum tenet locum.* Ergo lux est corpus.

[31244] I^{a} q. 67 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

[31245] I^{a} q. 67 a. 2 arg. 3 Praeterea, ferri, intersecari, et reflecti est proprie corporum, haec autem

omnia attribuuntur lumini vel radio. Coniunguntur etiam diversi radii et separantur, ut Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom., quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

[31246] I^{a} q. 67 a. 2 s. c. Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

[31247] I^{a} q. 67 a. 2 co. Respondeo dicendum quod impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primo quidem, ex parte loci. Nam locus cuiuslibet corporis est alius a loco alterius corporis, nec est possibile, secundum naturam, duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint; quia contiguum requirit distinctionem in situ. Secundo, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti, quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili. Quia in parvo spatio posset tempus latere, in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset, statim enim cum sol est in puncto orientis, illuminatur totum hemisphaerium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus. Quia omne corpus habet motum naturalem determinatum, motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicuius corporis. Tertio, apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia eius acciperet aliam formam. Quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphaerium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminaris, tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc, quod ad interpositionem alicuius corporis circa candelam, tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam, quia non apparet ibi maior claritas post quam ante. Quia ergo omnia haec non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

[31248] I^{a} q. 67 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

[31249] I^{a} q. 67 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia, sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quae Aristoteles inducit in libris logicalibus, quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

[31250] I^{a} q. 67 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur in VIII Physic., utimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione et in omnibus motibus, sicut etiam nomen distantiae derivatum est a loco ad omnia contraria, ut dicitur

in X Metaphys.

Articulus 3

[31251] Iª q. 67 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subiecto etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

[31252] Iª q. 67 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium; sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium, tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

[31253] Iª q. 67 a. 3 arg. 3 Praeterea, causa est potior effectu. Sed lux caelestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus. Dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

[31254] Iª q. 67 a. 3 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in libro I, quod lux est quaedam qualitas.

[31255] Iª q. 67 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo quidem, quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus. Secundo, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora. Intentiones autem non causant transmutationes naturales. Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile, propter duo. Primo quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia quod quid est est obiectum intellectus, ut dicitur in III de anima. Lux autem est secundum se visibilis. Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio, quia formae substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris, alioquin, ea recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis. Dicendum est ergo quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cuius signum est, quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

[31256] Iª q. 67 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subiectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formae. Cum enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte, secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed

non semper; sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiae ad susceptionem formae substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formae. Et ideo lumen non remanet nisi ad praesentiam agentis.

[31257] I^{a} q. 67 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod accidit luci quod non habeat contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

[31258] I^{a} q. 67 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis, ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

Articulus 4

[31259] I^{a} q. 67 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quaedam, ut dictum est. Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

[31260] I^{a} q. 67 a. 4 arg. 2 Praeterea, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

[31261] I^{a} q. 67 a. 4 arg. 3 Praeterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

[31262] I^{a} q. 67 a. 4 arg. 4 Si dicatur quod intelligitur de luce spirituali, contra, lux quae legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebrae, quia etiam Daemones fuerunt a principio boni, ut supra dictum est. Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

[31263] I^{a} q. 67 a. 4 s. c. Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

[31264] I^{a} q. 67 a. 4 co. Respondeo dicendum quod de productione lucis est duplex opinio. Augustino enim videtur quod non fuerit conveniens Moysen praetermisisse spiritualis creaturae productionem. Et ideo dicit quod, cum dicitur, in principio creavit Deus caelum et terram, per caelum intelligitur spiritualis natura adhuc informis, per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturae. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali formatio enim naturae spiritualis est per hoc quod illuminatur ut adhaereat verbo Dei. Aliis autem videtur quod sit praetermissa a Moyse productio spiritualis creaturae. Sed huius rationem diversimode assignant. Basilius enim dicit quod Moyses principium narrationis suae fecit a principio

quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, idest angelica, praetermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem assignat aliam rationem. Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere; quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriae occasionem, si propositae fuissent eis aliquae substantiae supra omnes corporeas creaturas, eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur Deut. IV. Praemissa autem fuerat Gen. I, circa creaturam corporalem multiplex informitas, una quidem in hoc quod dicebatur, terra erat inanis et vacua; alia vero in hoc quod dicebatur, tenebrae erant super faciem abyssi. Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem, quia lux, ut dictum est, est qualitas primi corporis, unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo, propter communitatem lucis, communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione, nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo, ut dicitur in libro de Gener. Animal. Sic ergo oportuit ordinem divinae sapientiae manifestari, ut primo inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. Basilius autem ponit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quae in obiiciendo est tacta, quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

[31265] I^{a} q. 67 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum opinionem quae ponit informitatem materiae duratione praecedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus; postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

[31266] I^{a} q. 67 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidam dicunt lucem illam fuisse quandam nubem lucidam, quae postmodum, facto sole, in materiam praeiacentem rediit. Sed istud non est conveniens. Quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat, unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. Et ideo alii dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est coniuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret, nihil autem est vanum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam quia secundum hoc, materia eius non potest esse sub alia forma. Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nom., quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc, quod iam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc, in productione huius lucis distincta est lux a tenebris, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad causam, secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terrae causa tenebrarum. Secundo, quantum ad locum, quia in uno hemisphaerio erat lumen, in alio tenebrae. Tertio, quantum ad tempus, quia in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebrae. Et hoc est quod dicitur, *lucem vocavit diem, et tenebras noctem.*

[31267] Iª q. 67 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Basilius dicit lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum. Sed contra hoc obiicit Augustinus quod nulla ratio esset huius vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis; cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. Et praeterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui praesentia, sed miraculose potest hoc fieri, in prima autem institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit. Et ideo dicendum est quod duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui facit diem et noctem, et iste videtur institutus primo die. Alius autem est, qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur, *ut sint in tempora et dies et annos*; quae quidem diversitas fit per motus proprios.

[31268] Iª q. 67 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, secundum Augustinum, informitas non praecedit formationem duratione. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturae non quae est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit; sed quae est per gratiam perfecta, cum qua creata fuit, ut dictum est. Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, idest ab informitate alterius creaturae non formatae. Vel, si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quae tunc essent (quia Diabolus non fuit creatus malus); sed quas Deus futuras praevidit.

Quaestio 68

Prooemium

[31269] Iª q. 68 pr. Deinde considerandum est de opere secundae diei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum firmamentum sit factum secunda die. Secundo, utrum aliquae aquae sint supra firmamentum. Tertio, utrum firmamentum dividat aquas ab aquis. Quarto, utrum sit unum caelum tantum, vel plures.

Articulus 1

[31270] Iª q. 68 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim Gen. I, *vocavit Deus firmamentum caelum.* Sed caelum factum est ante omnem diem, ut patet cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Ergo firmamentum non est factum secunda die.

[31271] Iª q. 68 a. 1 arg. 2 Praeterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinae sapientiae. Non conveniret autem divinae sapientiae, ut posterius faceret quod est naturaliter

prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quae fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

[31272] I^{a} q. 68 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia praeexistente, quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

[31273] I^{a} q. 68 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *dixit Deus, fiat firmamentum.* Et postea sequitur, *et factum est vespere et mane dies secundus.*

[31274] I^{a} q. 68 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet, in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur. Sciendum est ergo quod hoc quod legitur firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo, de firmamento in quo sunt sidera. Et secundum hoc, oportet nos diversimode exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et haec fuit opinio Empedoclis; qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in eius compositione lis non erat sed amicitia tantum. Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et haec opinio fuit Platonis, qui posuit corpus caeleste esse elementum ignis. Alii vero dixerunt caelum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus, praeter quatuor elementa. Et haec est opinio Aristotelis. Secundum igitur primam opinionem, absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam, ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex praeexistentibus elementis. Secundum vero opinionem Platonis, non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum, secundum hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiae tempore praecedere formationem, quia formae elementorum sunt quae primo adveniunt materiae. Multo autem minus secundum opinionem Aristotelis poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia caelum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quae non potest subesse alteri formae, unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiae firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio eius, secundum has duas opiniones, pertinet ad opus secundae diei, sicut etiam Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum. Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturae, ut Augustinus vult; nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere. Potest

autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixae sunt stellae, sed illa pars aeris in qua condensantur nubes. Et dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illa, nam quod est spissum et solidum, dicitur esse corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius. Et secundum hanc expositionem, nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus, II super Gen. ad Litt., hanc expositionem commendans, dicit, *hanc considerationem laude dignissimam iudico; quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu, posito documento, credi potest.*

[31275] I^{a} q. 68 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum Chrysostomum, primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit, praemittens, in principio creavit Deus caelum et terram, postea per partes explicavit. Sicut si quis dicat, hic artifex fecit domum istam, et postea subdat, primo fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertio superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud caelum intelligere, cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram*; et cum dicitur quod secunda die factum est firmamentum. Potest etiam dici aliud esse caelum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum. Et hoc diversimode. Nam secundum Augustinum, caelum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis, caelum autem quod legitur secunda die factum, est caelum corporeum. Secundum vero Bedam et Strabum, caelum quod legitur primo die factum, est caelum Empyreum, firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est caelum sidereum. Secundum vero Damascenum, caelum quod legitur prima die factum, est quoddam caelum sphaericum sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphaeram et mobile primum, quod movetur motu diurno, per firmamentum vero factum secunda die, intelligitur caelum sidereum. Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit, caelum prima die factum, est etiam ipsum caelum sidereum, per firmamentum vero secunda die factum, intelligitur spatium aeris in quo nubes condensantur, quod etiam caelum aequivoce dicitur. Et ideo, ad aequivocationem designandam, signanter dicitur, vocavit Deus firmamentum caelum; sicut et supra dixerat, vocavit lucem diem (quia dies etiam pro spatio vigintiquatuor horarum ponitur). Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit.

[31276] I^{a} q. 68 a. 1 ad 2 Ad secundum et tertium patet solutio ex supra dictis.

Articulus 2

[31277] I^{a} q. 68 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aquae non sunt supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

[31278] I^{a} q. 68 a. 2 arg. 2 Praeterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

[31279] I^{a} q. 68 a. 2 arg. 3 Praeterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem

corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

[31280] Iª q. 68 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, quod *divisit aquas quae erant supra firmamentum, ab his quae erant sub firmamento.*

[31281] Iª q. 68 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, II super Gen. ad Litt., *maior est Scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quomodo et quales aquae ibi sint, eas tamen ibi esse, minime dubitamus.* Quales autem sint illae aquae, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit quod aquae illae quae super caelos sunt, sunt spirituales substantiae, unde in Psalmo CXLVIII, dicitur, *aquae quae super caelos sunt, laudent nomen domini*; et Dan. III, *benedicite, aquae omnes quae super caelos sunt, domino.* Sed ad hoc respondet Basilius, in III Hexaem., quod hoc non dicitur eo quod aquae sint rationales creaturae; sed quia *consideratio earum, prudenter a sensum habentibus contemplata, glorificationem perficit creatoris.* Unde ibidem dicitur idem de igne et grandine et huiusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturae. Dicendum est ergo quod sunt aquae corporales. Sed quales aquae sint, oportet diversimode definire, secundum diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligitur caelum sidereum quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquae quae super caelos sunt, eiusdem naturae poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur caelum sidereum quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquae illae quae sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum, sed sicut, secundum Strabum, dicitur caelum Empyreum, idest igneum, propter solum splendorem; ita dicetur aliud caelum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra caelum sidereum. Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturae praeter quatuor elementa, adhuc potest dici quod aquas dividit, si per aquam non elementum aquae, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit, super Gen. contra Manich., quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sic aquae quae supra firmamentum sunt, sunt aquae quae, vaporabiliter resolutae, supra aliquam partem aeris elevantur ex quibus pluviae generantur. Dicere enim quod aquae vaporabiliter resolutae eleventur supra caelum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II super Gen. ad Litt. est omnino impossibile. Tum propter soliditatem caeli. Tum propter regionem ignis mediam, quae huiusmodi vapores consumeret. Tum quia locus quo feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunae. Tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorundam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum dividitur aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

[31282] Iª q. 68 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc, quod aquae, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super caelos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit, II Lib. super Gen. ad Litt., dicens quod *nunc*

quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quaerere; non quid in eis ad miraculum suae potentiae velit operari. Unde aliter dicendum est quod, secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento, patet solutio ex praemissis. Secundum autem primam opinionem, oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat; ut quaedam aquae spissae sint circa terram, quaedam vero tenues circa caelum; ut sic se habeant illae ad caelum, sicut istae ad terram. Vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est.

[31283] I^{a} q. 68 a. 2 ad 2 Ad secundum etiam patet solutio ex praemissis, secundum duas ultimas opiniones. Secundum vero primam, respondet Basilius dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum secundum convexum. Secundo, quia aquae quae sunt supra caelos, non sunt fluidae; sed quasi glaciali soliditate circa caelum firmatae. Unde et a quibusdam dicuntur caelum crystallinum.

[31284] I^{a} q. 68 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, secundum tertiam opinionem, aquae sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatae propter utilitatem pluviarum. Secundum vero secundam opinionem, aquae sunt supra firmamentum, idest caelum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum caelum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis, sicut caelum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundum vero primam opinionem, aquae sunt ibi, ut Basilius dicit, ad contemperandum calorem caelestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit, quod stella Saturni, propter vicinitatem aquarum superiorum, est frigidissima.

Articulus 3

[31285] I^{a} q. 68 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem, est unus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquae est eadem specie, ut dicit philosophus. Non ergo aquae ab aquis sunt distinguendae secundum locum.

[31286] I^{a} q. 68 a. 3 arg. 2 Si dicatur quod aquae illae quae sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quae sunt sub firmamento, contra, ea quae sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquae superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

[31287] I^{a} q. 68 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquae inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

[31288] I^{a} q. 68 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *fiat firmamentum in medio aquarum,*

et dividat aquas ab aquis.

[31289] I^{a} q. 68 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aliquis, considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere, secundum quorundam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur quod tenebrae erant super faciem abyssi. Ponebant etiam quod istud caelum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed est infinitum aquarum corpus supra caelum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum caeli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, idest ab omnibus corporibus quae infra caelum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturae. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, intantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam, aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquae annexum, cum dicit quod tenebrae erant super faciem abyssi; per quod datur intelligi super faciem aquae esse aliquod corpus diaphanum quod est subiectum lucis et tenebrarum. Sic igitur sive per firmamentum intelligamus caelum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur; vel secundum quod omnia corpora diaphana sub nomine aquarum intelliguntur. Nam caelum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus. Aer vero nubilosus distinguit superiorem aeris partem, in qua generantur pluviae et huiusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quae aquae connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

[31290] I^{a} q. 68 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si per firmamentum intelligatur caelum sidereum, aquae superiores non sunt eiusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utraeque aquae sunt eiusdem speciei. Et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

[31291] I^{a} q. 68 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si accipiantur aquae diversae secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem; sed sicut terminus utrarumque aquarum.

[31292] I^{a} q. 68 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Moyses, propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia huiusmodi corpora sub aquae nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti, qualitercumque accepti, sunt aquae.

Articulus 4

[31293] I^{a} q. 68 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sit unum caelum tantum. Caelum enim contra terram dividitur, cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Sed terra est una tantum. Ergo et caelum est unum tantum.

[31294] I^{a} q. 68 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne quod constat ex tota sua materia est unum tantum. Sed caelum est huiusmodi, ut probat philosophus in I de caelo. Ergo caelum est unum tantum.

[31295] I^{a} q. 68 a. 4 arg. 3 Praeterea, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures caeli, caelum dicitur univoce de pluribus, quia si aequivoce, non proprie dicerentur plures caeli. Oportet ergo, si dicuntur plures caeli, quod sit aliqua ratio communis, secundum quam caeli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quod sint plures caeli.

[31296] I^{a} q. 68 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXLVIII, *laudate eum, caeli caelorum.*

[31297] I^{a} q. 68 a. 4 co. Respondeo dicendum quod circa hoc videtur esse quaedam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus non esse nisi unum caelum; et quod pluraliter dicitur, caeli caelorum, hoc est propter proprietatem linguae Hebraeae, in qua consuetum est ut caelum solum pluraliter significetur; sicut sunt etiam multa nomina in Latino quae singulari carent. Basilius autem, et Damascenus sequens eum, dicunt plures esse caelos. Sed haec diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum caelum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam, nam etiam aves, quae volant in aere, dicuntur propter hoc volucres caeli. Sed quia in isto corpore sunt multae distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures caelos. Ad distinctionem ergo caelorum sciendam, considerandum est quod caelum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie et naturaliter. Et sic dicitur caelum corpus aliquod sublime, et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam. Et secundum hoc, ponuntur tres caeli. Primum totaliter lucidum, quod vocant Empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant caelum aqueum vel crystallinum. Tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant caelum sidereum, et dividitur in octo sphaeras, scilicet in sphaeram stellarum fixarum, et septem sphaeras planetarum; quae possunt dici octo caeli. Secundo dicitur caelum per participationem alicuius proprietatis caelestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunae, Damascenus ponit unum caelum, nominans illud aereum. Et sic, secundum eum, sunt tres caeli, aereum, sidereum, et aliud superius, de quo intelligit quod apostolus legitur raptus usque ad tertium caelum. Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud caelum Rabanus distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans caelum igneum; inferiorem vero regionem, caelum Olympium, ab altitudine cuiusdam montis qui vocatur Olympus; supremam vero regionem aeris vocavit caelum aethereum, propter inflammationem; inferiorem vero regionem, caelum aereum. Et sic, cum isti quatuor caeli tribus superioribus connumerantur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem caeli corporei. Tertio dicitur caelum metaphorice.

Et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur caelum, propter eius spiritualem sublimitatem et lucem. De quo caelo exponitur Diabolum dixisse, ascendam in caelum, idest ad aequalitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam caeli nominantur; ubi dicitur, *merces vestra multa est in caelis*, ut Augustinus exponit. Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariae et intellectualis tres caeli nominantur. De quibus Augustinus exponit quod Paulus est raptus usque ad tertium caelum.

[31298] Iª q. 68 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod terra se habet ad caelum, ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multae circumferentiae. Unde una terra existente, multi caeli ponuntur.

[31299] Iª q. 68 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de caelo, secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum caelum tantum.

[31300] Iª q. 68 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in omnibus caelis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet.

Quaestio 69

Prooemium

[31301] Iª q. 69 pr. Deinde considerandum est de opere tertiae diei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de congregatione aquarum. Secundo, de productione plantarum.

Articulus 1

[31302] Iª q. 69 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quae facta sunt prima et secunda die, verbo factionis exprimuntur, dicitur enim, *dixit Deus fiat lux, et, fiat firmamentum.* Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiae diei debuit exprimi verbo factionis, et non solum verbo congregationis.

[31303] Iª q. 69 a. 1 arg. 2 Praeterea, terra prius undique erat aquis cooperta, propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquae congregari possent.

[31304] Iª q. 69 a. 1 arg. 3 Praeterea, quae non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquae habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquae congregatae in unum locum.

[31305] Iª q. 69 a. 1 arg. 4 Praeterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquae naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum

praeceptum adhiberi.

[31306] I^{a} q. 69 a. 1 arg. 5 Praeterea, terra etiam in principio suae creationis nominatur, cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen terrae impositum.

[31307] I^{a} q. 69 a. 1 s. c. Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

[31308] I^{a} q. 69 a. 1 co. Respondeo dicendum quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini, et aliorum sanctorum. Augustinus enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturae. Dicit enim primo creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma (quam dicit primo significari nomine terrae et aquae), non quia haec informitas formationem praecesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio, secundum eum, praecessit aliam duratione; sed solum naturae ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremae naturae, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiritualis natura praeeminet corporali, ita superiora corpora praeeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur, fiat firmamentum; per quod intelligitur impressio formae caelestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine praecedentem. Unde per hoc quod dicitur, *congregentur aquae, et appareat arida*, intelligitur quod materiae corporali impressa est forma substantialis aquae, per quam competit sibi talis motus; et forma substantialis terrae, per quam competit sibi sic videri. Sed secundum alios sanctos, in his operibus etiam ordo durationis attenditur, ponunt enim quod, informitas materiae tempore praecessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiae, secundum eos, non intelligitur carentia omnis formae quia iam erat caelum et aqua et terra (quae tria nominantur tanquam manifeste sensu perceptibilia), sed intelligitur informitas materiae carentia debitae distinctionis, et consummatae cuiusdam pulchritudinis. Et secundum haec tria nomina, posuit Scriptura tres informitates. Ad caelum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquae, quae est media, significatur nomine abyssi, quia hoc nomen significat quandam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Informitas vero terrae tangitur in hoc quod dicitur, quod terra erat invisibilis vel inanis, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die. Et quia tempus sequitur motum caeli, tempus autem est numerus motus supremi corporis; per huiusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quandam distinctionem et ordinem (ita quod sub nomine aquae etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est). Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quae dicitur terrae et maris. Unde satis congrue, sicut informitatem terrae expresserat dicens quod terra erat invisibilis vel inanis, ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit, et appareat arida.

[31309] I^{a} q. 69 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, ideo in opere

tertiae diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in praecedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formae, scilicet spirituales Angelorum, et caelestium corporum, sunt perfectae in esse et stabiles; formae vero inferiorum corporum sunt imperfectae et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridae, impressio talium formarum designatur, *aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa*, ut ipse dicit in II super Gen. ad Litt. Secundum vero alios, dicendum est quod opus tertiae diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

[31310] I^a q. 69 a. 1 ad 2 Ad secundum patet solutio secundum Augustinum, quia non oportet dicere quod terra primo esset cooperta aquis, et postmodum sint aquae congregatae; sed quod in tali congregatione fuerunt productae. Secundum vero alios, tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit, I super Gen. ad Litt. Uno modo, ut aquae in maiorem altitudinem sint elevatae in loco ubi sunt congregatae. Nam mare esse altius terra experimento compertum est in mari rubro, ut Basilius dicit. Secundo, ut dicatur quod *rarior aqua velut nebula, terras tegebat, quae congregatione densata est.* Tertio modo, ut dicatur quod *terra potuit aliquas partes praebere concavas, quibus confluentes aquae reciperentur.* Inter quas prima videtur probabilior.

[31311] I^a q. 69 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes aquae unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquae congregari in unum locum. Vel dicit unum locum, non simpliciter, sed per comparationem ad locum terrae siccae; ut sit sensus, congregentur aquae in unum locum, idest, seorsum a terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquae, subdit quod congregationes aquarum appellavit maria.

[31312] I^a q. 69 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod iussio Dei naturalem motum corporibus praebet. Unde dicitur quod suis naturalibus motibus faciunt verbum eius. Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantae essent super terram, oportuit quod aliqua pars terrae esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis, per elevationem vaporum desiccantis terram. Sed sacra Scriptura attribuit hoc potestati divinae, non solum in Genesi, sed etiam in Iob XXXVIII, ubi ex persona domini dicitur, *circumdedi mare terminis meis; et* Ierem. V, *me ergo non timebitis, ait dominus, qui posui arenam terminum mari?*

[31313] I^a q. 69 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima, nunc autem intelligitur ipsum elementum terrae. Vel potest dici, secundum Basilium, quod primo nominabatur terra secundum naturam suam, nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quae est siccitas. Unde dicitur quod vocavit aridam, terram. Vel potest dici, secundum Rabbi Moysen, quod ubicumque dicitur vocavit, significatur aequivocatio nominis. Unde prius dictum est quod vocavit lucem, diem, propter hoc quod etiam dies vocatur spatium vigintiquatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur, factum est vespere et mane dies unus. Similiter dicitur quod firmamentum, idest aerem, vocavit caelum, quia etiam caelum dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur hic quod aridam, idest

illam partem quae est discooperta aquis, vocavit terram, prout distinguitur contra mare, quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur vocavit, idest, dedit naturam vel proprietatem ut possit sic vocari.

Articulus 2

[31314] I^{a} q. 69 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantae enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quae pertinet ad opus distinctionis.

[31315] I^{a} q. 69 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod pertinet ad maledictionem terrae, non debuit commemorari cum formatione terrae. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terrae; secundum illud Gen. III, *maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quae pertinet ad formationem terrae.

[31316] I^{a} q. 69 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut plantae adhaerent terrae, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terrae formatione. Ergo nec plantae fieri debuerunt tertia die.

[31317] I^{a} q. 69 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *protulit terra herbam virentem*; et postea sequitur, *factum est vespere et mane dies tertius.*

[31318] I^{a} q. 69 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in tertia die informitas terrae removetur. Duplex autem informitas circa terram describebatur, una, quod erat invisibilis vel inanis, quia erat aquis cooperta; alia, quod erat incomposita sive vacua, idest non habens debitum decorem, qui acquiritur terrae ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur, prima quidem, per hoc quod aquae congregatae sunt in unum locum, et apparuit arida; secunda vero, per hoc quod protulit terra herbam virentem. Sed tamen circa productionem plantarum, aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantae productae sunt actu in suis speciebus in hac tertia die, secundum quod superficies litterae sonat. Augustinus autem, V Sup. Gen. ad Litt., dicit quod *causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, idest producendi accepisse virtutem.* Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae. Dicitur enim Gen. II, *istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo Deus fecit caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret.* Ante ergo quam orirentur super terram, factae sunt causaliter in terra. Confirmat autem hoc etiam ratione. Quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter vel causaliter, a quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum, secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis, usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra, ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productae sunt plantae in actu, sed causaliter tantum. Quamvis, secundum alios, dici

possit quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet, sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit, antequam oriretur super terram, vel antequam germinaret; idest, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit, germinet terra herbam virentem et facientem semen, quia scilicet sunt productae perfectae species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

[31319] I^{a} q. 69 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vita in plantis est occulta, quia carent motu locali et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terrae inhaerent, earum productio ponitur quasi quaedam terrae formatio.

[31320] I^{a} q. 69 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam ante illam maledictionem, spinae et tribuli producti erant vel virtute vel actu. Sed non erant producti homini in poenam; ut scilicet terra quam propter cibum coleret, infructuosa quaedam et noxia germinaret. Unde dictum est, *germinabit tibi*.

[31321] I^{a} q. 69 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Moyses ea tantum proposuit quae in manifesto apparent, sicut iam dictum est. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terrae. Et iterum, non habent manifestam distinctionem a terra, sed quaedam terrae species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

Quaestio 70

Prooemium

[31322] I^{a} q. 70 pr. Consequenter considerandum est de opere ornatus. Et primo, de singulis diebus secundum se; secundo, de omnibus sex diebus in communi. Circa primum ergo, considerandum est primo de opere quartae diei, secundo, de opere quintae; tertio, de opere sextae; quarto, de iis quae pertinent ad septimum diem. Circa primum quaeruntur tria. Primo, de productione luminarium. Secundo, de fine productionis eorum. Tertio, utrum sint animata.

Articulus 1

[31323] I^{a} q. 70 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis, ante omnem diem. Ergo et eorum formae. Non ergo sunt facta quarta die.

[31324] I^{a} q. 70 a. 1 arg. 2 Praeterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima

die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, et non quarta.

[31325] I^{a} q. 70 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut plantae fixae sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento, unde Scriptura dicit quod posuit ea in firmamento. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terrae, cui inhaerent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni, secunda die, cum productione firmamenti.

[31326] I^{a} q. 70 a. 1 arg. 4 Praeterea, sol et luna et alia luminaria sunt causae plantarum. Sed naturali ordine causa praecedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel ante.

[31327] I^{a} q. 70 a. 1 arg. 5 Praeterea, multae stellae, secundum astrologos, sunt luna maiores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

[31328] I^{a} q. 70 a. 1 s. c. Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

[31329] I^{a} q. 70 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit, *igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum.* In quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod caelum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus distinctionis, per quod caelum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, ut Augustinus vult; sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt. Et his duobus operibus additur ornatus. Et differt ornatus a perfectione. Nam perfectio caeli et terrae ad ea pertinere videtur quae caelo et terrae sunt intrinseca, ornatus vero ad ea quae sunt a caelo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo et in terra. Sicut autem supra dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de caelo et aqua et terra. Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis tribus diebus, primo die, caelum; secundo die distinguuntur aquae; tertio die fit distinctio in terra, maris et aridae. Et similiter in opere ornatus, primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quae moventur in caelo, ad ornatum ipsius. Secundo die, qui est quintus, aves et pisces, ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quae pro uno accipiuntur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quae habent motum in terra, ad ornatum ipsius. Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis. Dicit enim luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum, non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit, producat firmamentum luminaria; sicut dicit, germinet terra herbam virentem.

[31330] I^{a} q. 70 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit successionem temporis in istis operibus, et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum etiam eos qui ponunt caelestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit, quia potest dici quod sunt formata ex praeiacenti materia, sicut animalia et plantae. Sed secundum eos qui ponunt corpora caelestia

esse alterius naturae ab elementis et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur; non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit, ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

[31331] Iª q. 70 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum, nulla sequitur difficultas, quia lux de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam, quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus; secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis, dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

[31332] Iª q. 70 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, secundum Ptolomaeum, luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Unde Chrysostomus dicit quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa; sed quia iusserit ut ibi essent; sicut posuit hominem in Paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis, stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium, secundum rei veritatem. Tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem, rudi populo condescendens, secutus est quae sensibiliter apparent, ut dictum est. Si autem sit aliud firmamentum quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturae, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est; cessat obiectio. Nam firmamentum factum est secunda die, quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quarta die, quantum ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

[31333] Iª q. 70 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Basilius, praemittitur productio plantarum luminaribus, ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantae a luminaribus. Quamvis, ut Chrysostomus dicit, sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

[31334] Iª q. 70 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quam efficacia et virtute. Quia etsi aliae stellae sint maiores quantitate quam luna, tamen effectus lunae magis sentitur in istis inferioribus. Et etiam secundum sensum maior apparet.

Articulus 2

[31335] Iª q. 70 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Ierem. X, *a signis caeli nolite metuere, quae gentes timent.* Non ergo luminaria in signa facta sunt.

[31336] Iª q. 70 a. 2 arg. 2 Praeterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quae hic aguntur. Ergo non sunt signa.

[31337] Iª q. 70 a. 2 arg. 3 Praeterea, distinctio temporum et dierum incoepit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora et dies et annos, idest in horum distinctionem.

[31338] Iª q. 70 a. 2 arg. 4 Praeterea, nihil fit propter vilius se, quia finis est melior iis quae sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt ut illuminent terram.

[31339] Iª q. 70 a. 2 arg. 5 Praeterea, luna non praeest nocti quando est prima. Probabile autem est quod luna facta fuerit prima, sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut praesit nocti.

[31340] Iª q. 70 a. 2 s. c. In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

[31341] Iª q. 70 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deut. IV, *ne forte, elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea et colas, quae creavit dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.* Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res. Et quantum ad hoc, dicit, *ut luceant in firmamento, et illuminent terram.* Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur quae non essent, si semper esset aut aestas aut hiems. Et quantum ad hoc, dicit, *ut sint in tempora et dies et annos.* Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus caeli accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni quae sunt apta diversis negotiis. Et quantum ad hoc dicit, *ut sint in signa.*

[31342] Iª q. 70 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quae dependent ex libero arbitrio.

[31343] Iª q. 70 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso. Unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa quam causas, ut occasionem idololatriae tolleret.

[31344] Iª q. 70 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius caeli; qui potest intelligi incoepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum; qui possunt intelligi quarto die incoepisse.

[31345] Iª q. 70 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod in illuminatione terrae intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam praefertur corporibus luminarium. Nihil tamen prohibet dici quod

dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

[31346] Iª q. 70 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod luna, quando est perfecta, oritur vespere et occidit mane, et sic praeest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena; sicut et herbae factae sunt in sua perfectione, facientes semen, et similiter animalia et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen hoc non asserit, quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quae postmodum ipse perfecit.

Articulus 3

[31347] Iª q. 70 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod luminaria caeli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quae pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata; scilicet pisces, aves et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quae pertinent ad ornatum caeli.

[31348] Iª q. 70 a. 3 arg. 2 Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quae est principium vitae, quia, ut Augustinus dicit in libro de vera Relig., *quaelibet substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi.* Ergo luminaria caeli sunt animata.

[31349] Iª q. 70 a. 3 arg. 3 Praeterea, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitae, ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quae virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora caelestia vivunt et sunt animata.

[31350] Iª q. 70 a. 3 arg. 4 Praeterea, motus caeli et caelestium corporum sunt naturales, ut patet in I de caelo. Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus caelestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quae movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in XII Metaphys.; videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus caelestibus. Ergo sunt animata.

[31351] Iª q. 70 a. 3 arg. 5 Praeterea, primum mobile est caelum. In genere autem mobilium, primum est movens seipsum, ut probatur in VIII Physic., quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eodem libro ostenditur. Ergo corpora caelestia sunt animata.

[31352] Iª q. 70 a. 3 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit in libro II, *nullus animatos caelos vel luminaria aestimet; inanimati enim sunt et insensibiles.*

[31353] Iª q. 70 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert Lib. XVIII de Civ. Dei, *factus est reus apud*

Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse Deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora caelestia animata. Similiter etiam apud doctores fidei, fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim posuit corpora caelestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccle. I, *lustrans universa, per circuitum pergit spiritus.* Basilius vero et Damascenus asserunt corpora caelestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in II supra Gen. ad Litt.; et in Enchirid., ubi etiam dicit quod, si sunt animata caelestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum eorum animae. In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animae et corporis non est propter corpus, sed propter animam, non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animae deprehenditur ex eius operatione, quae etiam quodammodo est finis eius. Invenitur autem corpus necessarium ad aliquam operationem animae, quae mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animae sensitivae et nutritivae. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animae, quae non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animae humanae phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem quod anima caelestis corporis non potest habere operationes nutritivae animae, quae sunt nutrire, augere et generare, huiusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animae sensitivae corpori caelesti conveniunt, quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora caelestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animae nulla potest competere animae caelesti nisi duae, intelligere et movere, nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectualis autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivae animae corporibus caelestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic igitur propter operationem intellectualem, anima caelesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, libro VIII Physic., postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota; assignans quomodo hae duae partes uniantur, dicit quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora caelestia animata, nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiae spirituales uniuntur corporibus caelestibus ut motores mobilibus. Quod autem corpora caelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, quod in motu corporum caelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente Augustinus etiam dicit, III de Trin., corpora omnia administrari a Deo per spiritum vitae. Sic igitur patet quod corpora caelestia non sunt animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

[31354] Iª q. 70 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et quantum ad hoc, luminaria caeli conveniunt cum aliis quae ad ornatum pertinent, quia moventur a substantia vivente.

[31355] Iª q. 70 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo caelestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formae, perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam; quod anima non facit. Quantum etiam ad motum, moventur corpora caelestia a nobilioribus motoribus.

[31356] Iª q. 70 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpus caeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

[31357] Iª q. 70 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod motus corporis caelestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum, quia scilicet habet in sua natura aptitudinem ut tali motu ab intellectu moveatur.

[31358] Iª q. 70 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod caelum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est. Et hoc etiam modo potest dici quod eius motor est principium intrinsecum, ut sic etiam motus caeli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali inquantum est animal, ut dicitur in VIII Physic.

Quaestio 71

[31359] Iª q. 71 arg. 1 Deinde considerandum est de opere quintae diei. Et videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquae producunt, ad cuius productionem sufficit virtus aquae. Sed virtus aquae non sufficit ad productionem omnium piscium et avium, cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur, *producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram.*

[31360] Iª q. 71 arg. 2 Praeterea, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua, quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram; unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aqua produci.

[31361] Iª q. 71 arg. 3 Praeterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita et aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

[31362] I^{a} q. 71 arg. 4 Praeterea, non omnes pisces reptant in aquis, cum quidem habeant pedes, quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur, *producant aquae reptile animae viventis.*

[31363] I^{a} q. 71 arg. 5 Praeterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus. Quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem, generant enim animalia, sed pisces et aves generant ova. Perfectiora autem praecedunt in ordine naturae. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves, ante animalia terrestria.

[31364] I^{a} q. 71 s. c. In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

[31365] I^{a} q. 71 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, quae est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquae; ita inter tres dies deputatos ad opus ornatus, media, idest quinta, deputatur ad ornatum medii corporis, per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primae, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento caeli, ut designet quod quinta dies respondet secundae. Sed sciendum est quod, sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu, Augustinus autem dicit, V super Gen. ad Litt., quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

[31366] I^{a} q. 71 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturae. Sed hoc videtur inconveniens. Quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus, unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium, principium activum est virtus formativa quae est in semine, in iis quae ex semine generantur; loco cuius virtutis, in iis quae ex putrefactione generantur, est virtus caelestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione, est aliquod elementum vel elementatum. In prima autem rerum institutione, fuit principium activum verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia vel in actu, secundum alios sanctos; vel virtute, secundum Augustinum. Non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit, sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari, virtute seminis vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

[31367] I^{a} q. 71 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum se. Et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur, quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur. Et sic eorum generatio hic describitur.

[31368] I^{a} q. 71 ad 3 Ad tertium dicendum quod aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumer-

atur, sed cum aliis, partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quae exhalationibus aquae ingrossatur; partim etiam cum caelo, quantum ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aeris, et ideo sub firmamento caeli volare dicuntur, etiam si firmamentum pro nebuloso aere accipiatur. Et ideo productio avium aquae adscribitur.

[31369] I^{a} q. 71 ad 4 Ad quartum dicendum quod natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter terrestria et aquatica animalia sunt quaedam media, quae communicant cum utrisque; et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant; non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia huiusmodi quae habent aliquid speciale inter pisces, subiungit, postquam dixerat, *producant aquae reptile animae viventis, creavit Deus cete grandia,* et cetera.

[31370] I^{a} q. 71 ad 5 Ad quintum dicendum quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quae eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Et tamen, in via generationis, ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

Quaestio 72

[31371] I^{a} q. 72 arg. 1 Deinde quaeritur de opere sextae diei. Et videtur quod inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria; non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur, producat terra animam viventem; sed debuit dici, producat terra quadrupedia animae viventis.

[31372] I^{a} q. 72 arg. 2 Praeterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed iumenta et bestiae sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur iumentis et bestiis.

[31373] I^{a} q. 72 arg. 3 Praeterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum dicitur, in genere suo, vel specie sua.

[31374] I^{a} q. 72 arg. 4 Praeterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

[31375] I^{a} q. 72 arg. 5 Praeterea, quaedam animalia generantur ex putrefactione, quae est corruptio quaedam. Corruptio autem non convenit primae institutioni rerum. Non ergo animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

[31376] I^{a} q. 72 arg. 6 Praeterea, quaedam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo huiusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

[31377] I^a q. 72 s. c. In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

[31378] I^a q. 72 co. Respondeo dicendum quod, sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundae diei ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium, et respondet tertiae diei. Unde utrobique fit mentio de terra. Et hic etiam, secundum Augustinum animalia terrestria producuntur potentialiter, secundum vero alios sanctos, in actu.

[31379] I^a q. 72 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Basilius dicit, diversus gradus vitae qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturae colligi potest. Plantae enim habent imperfectissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione, quia secundum hanc solum invenitur actus vitae in eis; nutritiva enim et augmentativa generativae deserviunt, ut infra dicetur. Inter animalia vero, perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus, non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit, et Augustinus improbat; sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis (quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicae). Et ideo pisces vocat, non animam viventem, sed reptile animae viventis, sed terrena animalia vocat animam viventem, propter perfectionem vitae in eis, ac si pisces sint corpora habentia aliquid animae, terrestria vero animalia, propter perfectionem vitae, sint quasi animae dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitae est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a Deo.

[31380] I^a q. 72 ad 2 Ad secundum dicendum quod per iumenta, vel pecora, intelliguntur animalia domestica, quae homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia saeva, ut ursi et leones. Per reptilia vero, animalia quae vel non habent pedes quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertae et tortucae et huiusmodi. Sed quia sunt quaedam animalia quae sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreae, ut etiam ista comprehenderentur, addidit quadrupedia. Vel quadrupedia praemisit quasi genus, et alia subiunxit quasi species, sunt enim etiam quaedam reptilia quadrupedia, ut lacertae et tortucae.

[31381] I^a q. 72 ad 3 Ad tertium dicendum quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationes similium ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur, quia quod praemissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. Vel quia animalia et plantae producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota, homo autem dicitur formatus ad imaginem et similitudinem Dei.

[31382] I^a q. 72 ad 4 Ad quartum dicendum quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quae primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quaedam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum, *et ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantae vero nullum habent propagandae prolis affectum, ac sine ullo sensu generant, unde indignae iudicatae sunt benedictionis verbis.*

[31383] Iª q. 72 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primae rerum institutioni. Unde animalia quae generantur ex corruptione rerum inanimatarum vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quae generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

[31384] Iª q. 72 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I super Gen. contra Manichaeos, *si in alicuius opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum causas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat. Iam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa, quorum usum quia novit artifex, insipientiam eius irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident, multa enim, etsi domui nostrae non sunt necessaria, eis tamen completur universitatis integritas.* Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

Quaestio 73

Prooemium

[31385] Iª q. 73 pr. Deinde considerandum est de iis quae pertinent ad septimum diem. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, de completione operum. Secundo, de requie Dei. Tertio, de benedictione et sanctificatione huius diei.

Articulus 1

[31386] Iª q. 73 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quae in hoc saeculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio saeculi erit in fine mundi, ut habetur Matth. XIII. Tempus etiam incarnationis Christi est cuiusdam completionis tempus, unde dicitur tempus plenitudinis, Gal. IV. Et ipse Christus moriens dixit, consummatum est, ut dicitur Ioan. XIX. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

[31387] Iª q. 73 a. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimmo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

[31388] Iª q. 73 a. 1 arg. 3 Praeterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi forte sint illa superflua, quia perfectum dicitur cui nihil deest eorum quae debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum; et etiam quarumdam novarum specierum, quae frequenter apparent, praecipue in animalibus ex putrefactione generatis.

Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur Ierem. XXXI, novum faciet dominus super terram. Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. XXXVI, *innova signa, et immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum, secundum illud Apoc. XXI, *et dixit qui sedebat in throno, ecce nova facio omnia.* Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

[31389] I^{a} q. 73 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

[31390] I^{a} q. 73 a. 1 co. Respondeo dicendum quod duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et haec deputatur septimo diei.

[31391] I^{a} q. 73 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, perfectio prima est causa secundae. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est. Sed ista consummatio praecessit causaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum institutione, quantum ad gratiam vero, in incarnatione Christi, quia *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, ut dicitur Ioan. I. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae; in incarnatione Christi, consummatio gratiae; in fine mundi, consummatio gloriae.

[31392] I^{a} q. 73 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, quod iam aliqualiter pertinet ad inchoationem quandam secundae perfectionis. Et ideo consummatio operum, secundum nostram translationem, attribuitur diei septimae. Sed secundum aliam translationem, attribuitur diei sextae. Et utrumque potest stare. Quia consummatio quae est secundum integritatem partium universi, competit sextae diei, consummatio quae est secundum operationem partium, competit septimae. Vel potest dici quod in motu continuo, quandiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem, quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere, praeter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

[31393] I^{a} q. 73 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeextiterunt materialiter, sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. Quaedam vero praeextiterunt in operibus sex dierum, non solum materialiter, sed etiam causaliter, sicut individua quae nunc

generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novae, si quae apparent, praeextiterunt in quibusdam activis virtutibus, sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum quas a principio acceperunt, etiam si novae species talium animalium producantur. Animalia etiam quaedam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus, et haec etiam praecesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quaedam vero praecesserunt secundum similitudinem; sicut animae quae nunc creantur. Et similiter incarnationis opus, quia, ut dicitur Philipp. II, filius Dei est in similitudinem hominum factus. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in Angelis, corporalis vero in caelo, praecipue Empyreo. Unde dicitur Eccle. I, *nihil sub sole novum; iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.*

Articulus 2

[31394] Iª q. 73 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim Ioan. V, *pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Non ergo septima die requievit ab omni opere.

[31395] Iª q. 73 a. 2 arg. 2 Praeterea, requies motui opponitur; vel labori qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter, et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septima die a suo opere requievisse.

[31396] Iª q. 73 a. 2 arg. 3 Si dicatur quod Deus requievit die septima quia fecit hominem requiescere, contra, requies contraponitur eius operationi. Sed quod dicitur, Deus creavit vel fecit hoc vel illud, non exponitur quod Deus hominem fecit creare aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

[31397] Iª q. 73 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.*

[31398] Iª q. 73 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quies proprie opponitur motui; et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur dupliciter. Uno modo, secundum quod omnis operatio motus dicitur, sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom. Alio modo, desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur, uno modo, pro cessatione ab operibus; alio modo, pro impletione desiderii. Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem, quia die septima cessavit novas creaturas condere, nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus, ut dictum est. Alio modo, secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum, non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens, sed ab eis requievit,

utique in seipso, quia ipse sufficit sibi et implet desiderium suum. Et quamvis ab aeterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt.

[31399] I^a q. 73 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus usque modo operatur, conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

[31400] I^a q. 73 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendenti, ut dictum est.

[31401] I^a q. 73 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est haec sola ponenda, sed alia expositio est principalior et prior.

Articulus 3

[31402] I^a q. 73 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimae. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum aut sanctum, propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit; aut propter hoc quod aliquod malum vitatur sed Deo nihil accrescit aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimae.

[31403] I^a q. 73 a. 3 arg. 2 Praeterea, benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

[31404] I^a q. 73 a. 3 arg. 3 Praeterea, superius in singulis creaturis quaedam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est, vidit Deus quod esset bonum. Non oportuit igitur quod post omnium productionem, dies septima benediceretur.

[31405] I^a q. 73 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.*

[31406] I^a q. 73 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primo quidem, quantum ad hoc, quod cessavit a novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo, secundum quod post opera requievit in seipso. Quantum ergo ad primum, competit septimae diei benedictio. Quia, sicut supra dictum est, benedictio ad multiplicationem pertinet, unde dictum est creaturis quas benedixit, crescite et multiplicamini. Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturae, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum, competit

septimae diei sanctificatio. Maxime enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit, unde et res Deo dedicatae sanctae dicuntur.

[31407] I^{a} q. 73 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere, sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

[31408] I^{a} q. 73 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in primis sex diebus productae sunt res in suis primis causis. Sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur, quod etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cuius etiam perfectio in hoc maxime ostenditur quod in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus, ea fruentes.

[31409] I^{a} q. 73 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturae institutionem, benedictio autem diei septimae pertinet ad naturae propagationem.

Quaestio 74

Prooemium

[31410] I^{a} q. 74 pr. Deinde quaeritur de omnibus septem diebus in communi. Et quaeruntur tria. Primo, de sufficientia horum dierum. Secundo, utrum sint unus dies, vel plures. Tertio, de quibusdam modis loquendi quibus Scriptura utitur, enarrando opera sex dierum.

Articulus 1

[31411] I^{a} q. 74 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam haec duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

[31412] I^{a} q. 74 a. 1 arg. 2 Praeterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquae, et alius distinctioni terrae. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

[31413] I^{a} q. 74 a. 1 arg. 3 Praeterea, non minus distant volucres et pisces, quam volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quam alia quaecumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terrae. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium caeli, et alius productioni hominis.

[31414] I^{a} q. 74 a. 1 s. c. 1 Sed contra, videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim

ad luminaria se habet ut accidens ad subiectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

[31415] Iª q. 74 a. 1 s. c. 2 Praeterea, dies isti deputantur primae institutioni mundi. Sed in septima die nihil primitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

[31416] Iª q. 74 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ratio distinctionis horum dierum ex praemissis potest esse manifesta. Oportuit enim primo distingui partes mundi; et postmodum singulas partes ornari, per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios sanctos, in creatura corporali tres partes designantur, prima, quae significatur nomine caeli; media, quae significatur nomine aquae; et, infima quae significatur nomine terrae. Unde et secundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio et fine, ut dicitur in I de caelo. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta; media distinguitur secunda die, et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta. Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis. Quia secundum eum, in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul iunctis; quae quidem partes sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi creaturae spiritualis, duae formationi creaturae corporalis, et tres ornatui.

[31417] Iª q. 74 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiae informis, et naturae spiritualis informis. Quae quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in XII Confess., et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem. Sed secundum alios sanctos, potest dici quod opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturae, quae tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producentis. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in die, creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

[31418] Iª q. 74 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ignis et aer, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem; quantum vero ad superiorem, computantur cum caelo, ut Augustinus dicit.

[31419] Iª q. 74 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur, secundum hanc convenientiam vel differentiam, qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

[31420] Iª q. 74 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod prima die facta est natura lucis in aliquo subiecto. Sed quarto die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta; sed quia sunt aliquo modo formata, quo prius non erant, ut supra dictum est.

[31421] Iª q. 74 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod septimae diei, secundum Augustinum, deputatur aliquid post omnia quae sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus

in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. Secundum vero alios, potest dici quod in septimo die mundus habuit quendam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima, deputata cessationi ab opere.

Articulus 2

[31422] I^{a} q. 74 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim Gen. II, *istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit dominus caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra.* Unus ergo est dies in quo fecit caelum et terram et omne virgultum agri. Sed caelum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri, tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius, et pari ratione, omnes alii.

[31423] I^{a} q. 74 a. 2 arg. 2 Praeterea, Eccli. XVIII, dicitur, *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

[31424] I^{a} q. 74 a. 2 arg. 3 Praeterea, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit. Quod est inconveniens.

[31425] I^{a} q. 74 a. 2 arg. 4 Praeterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit, cum in singulis operibus dicatur, dixit, et factum est. Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere, quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis, a die operis praecedentis.

[31426] I^{a} q. 74 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gen. I dicitur, *factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius*, et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

[31427] I^{a} q. 74 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in hac quaestione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, et super Gen. ad Litt., et XI de Civ. Dei, et ad Orosium, quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus praesentatus. Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum. Hae autem duae opiniones, si referantur ad expositionem litterae Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur cognitio mentis angelicae; ut sic primus dies sit cognito primi divini operis, secundus dies cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti angelicae. Quae quidem multa simul potest cognoscere, praecipue in verbo, in quo omnis Angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere dies nominari potest, cum lux, quae est

causa diei, proprie in spiritualibus, secundum Augustinum, inveniatur. Secundum vero alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum. Sed si istae duae opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo in quibus, exponendo, diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet. Primo quidem, quia Augustinus per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam corporalem totaliter informem, per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi, sub propriis formis existentia, per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est. Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quae alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero potentialiter tantum. In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque, in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum, et secundum utrosque, in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantae in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor. Quia secundum alios sanctos, post primam productionem creaturae, fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata caeli luminaria, quod est quartum. Quae non oportet ponere secundum expositionem Augustini. Ut igitur neutri sententiae praeiudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

[31428] Iª q. 74 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in die in quo creavit Deus caelum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur super terram, idest potentialiter. Quod Augustinus adscribit tertiae diei, alii vero primae rerum institutioni.

[31429] Iª q. 74 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem. Sed quantum ad formationem quae facta est per distinctionem et ornatum, non simul. Unde signanter utitur verbo creationis.

[31430] Iª q. 74 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam ex aliis, ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

[31431] Iª q. 74 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata, sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

[31432] Iª q. 74 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quae diebus attribuuntur.

Articulus 3

[31433] I^a q. 74 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum et huiusmodi opera per Dei verbum sunt facta, ita caelum et terra, quia omnia per ipsum facta sunt, ut dicitur Ioan. I. Ergo in creatione caeli et terrae debuit fieri mentio de verbo Dei, sicut in aliis operibus.

[31434] I^a q. 74 a. 3 arg. 2 Praeterea, aqua est creata a Deo, quae tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

[31435] I^a q. 74 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* In singulis ergo operibus debuit dici, vidit Deus quod esset bonum. Inconvenienter ergo praetermittitur in opere creationis, et in opere secundae diei.

[31436] I^a q. 74 a. 3 arg. 4 Praeterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *spiritus Dei ferebatur super aquas.*

[31437] I^a q. 74 a. 3 arg. 5 Praeterea, nullus facit quod iam factum est. Inconvenienter ergo, postquam dictum est, *dixit Deus, fiat firmamentum, et factum est ita*, subditur, *et fecit Deus firmamentum.* Et similiter in aliis operibus.

[31438] I^a q. 74 a. 3 arg. 6 Praeterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod *factum est vespere et mane dies secundus, vel tertius.*

[31439] I^a q. 74 a. 3 arg. 7 Praeterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici, factum est vespere et mane dies primus, ubi dicitur dies unus.

[31440] I^a q. 74 a. 3 ad 1 Respondeo dicendum ad primum, quod secundum Augustinum, persona filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione et ornatu; aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quae est in mente artificis, quae potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturae est per verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de verbo. In creatione autem commemoratur filius ut principium, cum dicitur, *in principio creavit Deus*, quia per creationem intelligitur productio informis materiae. Secundum vero alios, qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit quod per hoc quod dicitur, dixit Deus, importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quae obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

[31441] I^a q. 74 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum, per caelum intelligitur spiritualis natura informis; per terram autem materia informis omnium corporum. Et sic nulla creatura est praetermissa. Secundum Basilium vero, ponuntur caelum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; praecipue quia omnium mediorum motus vel est ad caelum ut levium, vel ad terram, ut gravium. Alii vero dicunt quod sub nomine terrae comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in Psalmo CXLVIII, postquam dictum est, laudate dominum de terra, subditur, ignis, grando, nix, glacies.

[31442] Iª q. 74 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus, vidit Deus hoc vel illud esse bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod spiritus sanctus amor est. *Duo autem sunt*, ut Augustinus dicit I super Gen. ad Litt., *propter quae Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod spiritus Dei ferebatur super aquam* (secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus), *ut autem maneret quod fecerat, dicitur, vidit Deus quod esset bonum.* In hoc enim significatur quaedam complacentia Dei opificis in re facta, non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura iam facta, quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis, Trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem, persona patris per Deum creantem; persona filii, per principium in quo creavit; spiritus sancti, qui superfertur aquis. In formatione vero, persona patris in Deo dicente; persona vero filii, in verbo quo dicitur; persona spiritus sancti, in complacentia qua vidit Deus esse bonum quod factum erat. In opere vero secundae diei non ponitur, vidit Deus quod esset bonum, quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur, unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam. Vel, quia distinctio quae ponitur secunda die, est de his quae non sunt manifesta populo, ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum propter hoc, quod per firmamentum intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit. Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri. Quia binarius ab unitate recedit, unde opus secundae diei non approbatur.

[31443] Iª q. 74 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod Rabbi Moyses per spiritum domini intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit. Et dicit quod dicitur spiritus domini, secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Sed secundum sanctos, per spiritum domini intelligitur spiritus sanctus. Qui dicitur superferri aquae, idest materiae informi secundum Augustinum, *ne facienda opera sua propter indigentiae necessitatem putaretur Deus amare, indigentiae enim amor rebus quas diligit subiicitur. Commode, autem factum est, ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur, non enim superfertur loco, sed praeexcellente potentia*, ut Augustinus dicit I super Gen. ad Litt. Secundum Basilium vero, super ferebatur elemento aquae; idest, *fovebat et vivificabat aquarum naturam, ad similitudinem gallinae cubantis, vitalem virtutem his quae foventur iniiciens.* Habet enim aqua praecipue vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam Baptismi, unde dicitur Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto.*

[31444] Iª q. 74 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, per illa tria designatur triplex esse rerum, primo quidem esse rerum in verbo, per hoc quod dixit, fiat; secundo, esse rerum in mente angelica per hoc quod dixit, factum est; tertio, esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit, fecit. Et quia in primo die describitur formatio Angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, fecit. Secundum alios vero, potest dici quod in hoc quod dicit, dixit Deus fiat, importatur imperium Dei de faciendo. Per hoc autem quod dicit, factum est, importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, praecipue propter illos qui dixerunt omnia

visibilia per Angelos facta. Et ideo ad hoc removendum, subditur quod ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus, postquam dicitur, et factum est, aliquis actus Dei subditur; vel fecit, vel distinxit, vel vocavit, vel aliquid huiusmodi.

[31445] Iª q. 74 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod, secundum Augustinum, per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in Angelis, de quibus dictum est supra. Vel, secundum Basilium, totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die, secundum quod dixit Iacob, dies peregrinationis meae, nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei; cuius mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit, ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Praemittitur autem vespere, quia, cum a luce dies incoeperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel, secundum Chrysostomum, ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

[31446] Iª q. 74 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod dicitur unus dies in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur unus, praefigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione LXXV ad quaestionem LXXVI

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1889 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 75

Prooemium

[31447] Iª q. 75 pr. Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, XI cap. Angel. Hier., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius. Circa primum duplex occurrit consideratio, quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus. Circa primum quaeruntur septem. Primo, utrum anima sit corpus. Secundo, utrum anima humana sit aliquid subsistens. Tertio, utrum animae brutorum sint subsistentes. Quarto, utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore. Quinto, utrum sit composita ex materia et forma. Sexto, utrum anima humana sit incorruptibilis. Septimo, utrum anima sit eiusdem speciei cum Angelo.

Articulus 1

[31448] Iª q. 75 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum. Tum quia videtur quod nihil possit movere

nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit. Tum quia, si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII Physic., quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

[31449] I^{a} q. 75 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

[31450] I^{a} q. 75 a. 1 arg. 3 Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

[31451] I^{a} q. 75 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod *anima simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci.*

[31452] I^{a} q. 75 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant. Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima, sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

[31453] I^{a} q. 75 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum omne quod movetur ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed sicut ostenditur in VIII Physic., est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur, et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi

corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

[31454] I^{a} q. 75 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis, sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu; sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus; et ad hoc quod cognosceret omnia corpora, quod esset composita ex principiis omnium corporum.

[31455] I^{a} q. 75 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus.

Articulus 2

[31456] I^{a} q. 75 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

[31457] I^{a} q. 75 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari, quia, ut dicitur in I de anima, *dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel aedificare.* Ergo anima non est aliquid subsistens.

[31458] I^{a} q. 75 a. 2 arg. 3 Praeterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere, quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

[31459] I^{a} q. 75 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin. *Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias.* Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens.

[31460] I^{a} q. 75 a. 2 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei

amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu, unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

[31461] Iª q. 75 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.

[31462] Iª q. 75 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri; ut patet ex iis quae ibi praemittit. Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

[31463] Iª q. 75 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti, phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem, alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

Articulus 3

[31464] Iª q. 75 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est. Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes.

[31465] I^{a} q. 75 a. 3 arg. 2 Praeterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum et intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva.

[31466] I^{a} q. 75 a. 3 arg. 3 Praeterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis habet aliquam operationem sine corpore.

[31467] I^{a} q. 75 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de Eccl. Dogmat., *solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae.*

[31468] I^{a} q. 75 a. 3 co. Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est. Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam. Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes. Sed Aristoteles posuit quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes, similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

[31469] I^{a} q. 75 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt, differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem.

[31470] I^{a} q. 75 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione, unde excellentia sensibilium corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit, nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur.

[31471] I^{a} q. 75 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod vis motiva est duplex. Una quae imperat motum, scilicet appetitiva. Et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et omnes huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

Articulus 4

[31472] I^a q. 75 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim II ad Cor. IV, *licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

[31473] I^a q. 75 a. 4 arg. 2 Praeterea, anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona. Sed non nisi humana. Ergo anima est homo, nam persona humana est homo.

[31474] I^a q. 75 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus, XIX de Civ. Dei, commendat Varronem, *qui hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur.*

[31475] I^a q. 75 a. 4 co. Respondeo dicendum quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum. Alio vero modo potest intelligi sic, quod etiam haec anima sit hic homo. Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore, quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae; illud autem est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

[31476] I^a q. 75 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum philosophum in IX Ethic., illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso, sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo, aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

[31477] I^a q. 75 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

Articulus 5

[31478] Iª q. 75 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro de Div. Nom. Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

[31479] Iª q. 75 a. 5 arg. 2 Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici et transmutari, subiicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

[31480] Iª q. 75 a. 5 arg. 3 Praeterea, illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII Metaphys. Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

[31481] Iª q. 75 a. 5 arg. 4 Praeterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

[31482] Iª q. 75 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus probat, in VII super Gen. ad Litt., quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

[31483] Iª q. 75 a. 5 co. Respondeo dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum, quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem, dicemus esse animam, et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali, materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et

omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.

[31484] Iª q. 75 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos, alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum, nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

[31485] Iª q. 75 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiae primae, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

[31486] Iª q. 75 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod forma est causa essendi materiae, et agens, unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa, philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, *nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum, quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod vere entia aliquid.*

[31487] Iª q. 75 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est.

Articulus 6

[31488] Iª q. 75 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum, quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitae processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius*, ut dicitur Eccle. III. Ergo, ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa*

utriusque conditio. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

[31489] I^{a} q. 75 a. 6 arg. 2 Praeterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum, quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur Sap. II, *ex nihilo nati sumus*, quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo ut ibidem concluditur, post hoc erimus tanquam non fuerimus, etiam secundum animam.

[31490] I^{a} q. 75 a. 6 arg. 3 Praeterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore, nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro de anima. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

[31491] I^{a} q. 75 a. 6 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod animae humanae habent ex bonitate divina quod sint intellectuales et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.

[31492] I^{a} q. 75 a. 6 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se, quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus, anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas, generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt; unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse, ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis. Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc, sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde

omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

[31493] I^{a} q. 75 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sap. II. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus, similiter enim de terra facta sunt omnia animalia. Non autem quantum ad animam, nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc significandum dicitur Gen., quantum ad alia animalia, producat terra animam viventem, quantum vero ad hominem, dicitur quod inspiravit in faciem eius spiraculum vitae. Et ideo concluditur Eccle. ult., *revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.* Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur in Eccle., *similiter spirant omnia*; et Sap. II, *fumus et flatus est in naribus nostris* et cetera. Sed non est similis processus quantum ad animam, quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur, nihil habet homo iumento amplius. Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

[31494] I^{a} q. 75 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse.

[31495] I^{a} q. 75 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi, similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit.

Articulus 7

[31496] I^{a} q. 75 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima et Angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae et Angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei.

[31497] I^{a} q. 75 a. 7 arg. 2 Praeterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo et anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima et Angelus in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

[31498] I^{a} q. 75 a. 7 arg. 3 Praeterea, anima ab Angelo differre non videtur nisi per hoc, quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animae, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima et Angelus sunt unius speciei.

[31499] I^{a} q. 75 a. 7 s. c. Sed contra, quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt

specie. Sed animae et Angeli sunt diversae operationes naturales, quia ut dicit Dionysius, VII cap. de Div. Nom., *mentes angelicae simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem*; cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et Angelus non sunt unius speciei.

[31500] Iª q. 75 a. 7 co. Respondeo dicendum quod Origenes posuit omnes animas humanas et Angelos esse unius speciei. Et hoc ideo, quia posuit diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est. Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate. Quia si non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei, sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum; haec enim albedo non differt ab illa nisi per hoc, quod est huius vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiae dividentes genus sunt contrariae; contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus ut dicitur in X Metaphys. Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiae essent compositae ex materia et forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas, et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inaequalitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum; nec poterit dici materia haec alia ab illa, nisi secundum divisionem quantitativam, quae non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt Angelus et anima. Unde non potest esse quod Angelus et anima sint unius speciei. Quomodo autem sint plures animae unius speciei infra ostendetur.

[31501] Iª q. 75 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis.

[31502] Iª q. 75 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

[31503] Iª q. 75 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam Angelus, qui corpori non unitur.

Quaestio 76

Prooemium

[31504] Iª q. 76 pr. Deinde considerandum est de unione animae ad corpus. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. Secundo, utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum. Tertio, utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima. Quarto, utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis. Quinto, quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma. Sexto, utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore. Septimo, utrum mediante aliquo accidente. Octavo, utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

Articulus 1

[31505] Iª q. 76 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

[31506] Iª q. 76 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma, alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet, quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

[31507] Iª q. 76 a. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter, quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter, alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

[31508] Iª q. 76 a. 1 arg. 4 Praeterea, eiusdem est potentia et actio, idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

[31509] Iª q. 76 a. 1 arg. 5 Praeterea, id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma, quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

[31510] Iª q. 76 a. 1 arg. 6 Praeterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed

formae secundum se inest uniri materiae, non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

[31511] I^{a} q. 76 a. 1 s. c. Sed contra, secundum philosophum, in VIII Metaphys., differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale; quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

[31512] I^{a} q. 76 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II de anima. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per philosophum, V Physic., dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator, in III de anima, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum, unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III de anima, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in

pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti, non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur. Quidam autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit, sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. Secundo quia, cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma; si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra philosophum, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quarto quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens, non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum. Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere, per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro Ethic., in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus. Est autem attendendum quod, si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cuius est forma dicimus primum animatum, ut supra dictum est.

[31513] I^{a} q. 76 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Physic., ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia; quod ex hoc probat, quia homo ex materia generat hominem, et sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo philosophus dicit in III de anima quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicuius organi corporalis.

[31514] I^{a} q. 76 a. 1 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

[31515] I^{a} q. 76 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

[31516] I^{a} q. 76 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae.

[31517] I^{a} q. 76 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

Articulus 2

[31518] I^{a} q. 76 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis, non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum

est. Non ergo sunt multae in una specie. Sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

[31519] I^{a} q. 76 a. 2 arg. 2 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum, periret enim differentia praemiorum et poenarum.

[31520] I^{a} q. 76 a. 2 arg. 3 Praeterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus, particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter, quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

[31521] I^{a} q. 76 a. 2 arg. 4 Praeterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque, quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus, quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

[31522] I^{a} q. 76 a. 2 arg. 5 Praeterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo, quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri; et per consequens omnium hominum.

[31523] I^{a} q. 76 a. 2 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de quantitate animae, *si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo.* Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

[31524] I^{a} q. 76 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Physic., quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.

[31525] I^{a} q. 76 a. 2 co. Respondeo dicendum quod intellectum esse unum omnium hominum, omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si, secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo; et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati, quod est omnino absurdum. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis, intellectus ponatur pars, seu potentia, animae quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum

esse, nam forma est essendi principium. Similiter etiam patet hoc esse impossibile quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones, sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio, sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio, sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis, quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III de anima. Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

[31526] I^{a} q. 76 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus, tamen est forma materiae alicuius; quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei, multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt.

[31527] I^{a} q. 76 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse, et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo

esse multiplicatae.

[31528] Iª q. 76 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium, alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia, et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam distinguunt et multiplicant, et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures, quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quendam, et speciem per quam intelligit esse aliquam quandam.

[31529] Iª q. 76 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, *lapis enim non est in anima, sed species lapidis*, ut dicitur in III de anima. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum, alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu, nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate, natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur, posuit enim naturas rerum a materia separatas.

[31530] Iª q. 76 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur.

[31531] Iª q. 76 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

Articulus 3

[31532] Iª q. 76 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae.

[31533] Iª q. 76 a. 3 arg. 2 Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, *contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus*, ut dicitur in X Metaphys. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

[31534] Iª q. 76 a. 3 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in libro de Generat. Animal., quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae, est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae.

[31535] Iª q. 76 a. 3 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

[31536] Iª q. 76 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., *neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationi ministret, sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.*

[31537] Iª q. 76 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat, in libro de anima, quantum ad illas animae partes quae corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tanquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere utrum sit separata ab aliis partibus animae solum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam dif-

ferentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse, ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in VIII Metaphys., quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I de anima, contra ponentes diversas animas in corpore, inquirit quid contineat illas, idest quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso. Secundo, hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis, praedicantur ad invicem vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce, vel, si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se, in secundo modo dicendi per se, quia subiectum ponitur in definitione praedicati. Sicut superficies praeambula est ad colorem, si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per se de homine praedicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo, alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine praedicetur. Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII Metaphys., assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II de anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

[31538] I^{a} q. 76 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorrupt-

ibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est, quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

[31539] Iª q. 76 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod formae non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

[31540] Iª q. 76 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod prius embryo habet animam quae est sensitiva tantum; qua abiecta, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva; ut infra plenius ostendetur.

[31541] Iª q. 76 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere, quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.

Articulus 4

[31542] Iª q. 76 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam. Dicit enim philosophus, in II de anima, quod *anima est actus corporis physici potentia vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpore aliqua forma substantialis.

[31543] Iª q. 76 a. 4 arg. 2 Praeterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII Physic. Pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V Physic., cum sit ens solum in potentia, quinimmo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

[31544] Iª q. 76 a. 4 arg. 3 Praeterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam, prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae

primae inhaereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

[31545] I^{a} q. 76 a. 4 arg. 4 Praeterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

[31546] I^{a} q. 76 a. 4 s. c. Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

[31547] I^{a} q. 76 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt; necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale, sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens, et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I Physic. Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter; et per consequens quod non esset forma substantialis; et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per eius abscessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid. Quae sunt manifeste falsa. Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum.

[31548] I^{a} q. 76 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed actum corporis physici organici potentia vitam habentis, et quod talis potentia non abiicit animam. Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur

quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiiciens, idest non excludens, animam.

[31549] I^{a} q. 76 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

[31550] I^{a} q. 76 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima, sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima; et tamen materiae immediata.

[31551] I^{a} q. 76 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita. Averroes autem posuit, in III de caelo, quod formae elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediae inter formas accidentales et substantiales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens. Et ideo dicendum est, secundum philosophum in I de Generat., quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque.

Articulus 5

[31552] I^{a} q. 76 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

[31553] I^a q. 76 a. 5 arg. 2 Praeterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis, cuius signum est, quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni; et non corpori mixto, et terrestri magis.

[31554] I^a q. 76 a. 5 arg. 3 Praeterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

[31555] I^a q. 76 a. 5 arg. 4 Praeterea, perfectioris formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua, ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto tanquam talibus auxiliis privato.

[31556] I^a q. 76 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicit philosophus, in II de anima, quod *anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

[31557] I^a q. 76 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Natura autem nulli deest in necessariis, unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus, sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam, quia quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori ut dicit Dionysius in libro de Div. Nom. Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis. Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus. Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in II de anima.

[31558] I^a q. 76 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hanc obiectionem aliquis forte vellet evadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed haec responsio non videtur sufficiens, quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas Daemonis. Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur,

una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis. Sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura; sed quod dentes serrae hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis, ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt. Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum.

[31559] I^{a} q. 76 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod animae intellectivae non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se; sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem, quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti.

[31560] I^{a} q. 76 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum, et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

[31561] I^{a} q. 76 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

Articulus 6

[31562] I^{a} q. 76 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma.

[31563] I^{a} q. 76 a. 6 arg. 2 Praeterea, diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Partes autem materiae diversae non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei.

[31564] I^{a} q. 76 a. 6 arg. 3 Praeterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animae est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

[31565] I^{a} q. 76 a. 6 s. c. Sed contra est quod accidens est posterius substantia et tempore et ratione, ut dicitur in VII Metaphys. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

[31566] I^{a} q. 76 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus, potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem; et per consequens neque ante animam.

[31567] I^{a} q. 76 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

[31568] I^{a} q. 76 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est; tamen secundum considerationem rationis differt.

[31569] I^a q. 76 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

Articulus 7

[31570] I^a q. 76 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus, VII super Gen. ad Litt., quod anima per lucem, idest ignem, et aerem, *quae sunt similiora spiritui, corpus administrat.* Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

[31571] I^a q. 76 a. 7 arg. 2 Praeterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae.

[31572] I^a q. 76 a. 7 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.

[31573] I^a q. 76 a. 7 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II de anima, quod *non oportet quaerere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram.* Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

[31574] I^a q. 76 a. 7 co. Respondeo dicendum quod si anima, secundum Platonicos, corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent, convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII Metaphys. Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae, ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli siderei; anima vero sensibilis, mediante luce caeli crystallini; anima vero intellectualis, mediante luce caeli Empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet, tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum

sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae.

[31575] Iª q. 76 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de anima inquantum movet corpus, unde utitur verbo administrationis. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. Et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit philosophus in libro de causa motus animalium.

[31576] Iª q. 76 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

[31577] Iª q. 76 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur, unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

Articulus 8

[31578] Iª q. 76 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim philosophus, in libro de causa motus animalium, *non opus est in unaquaque corporis parte esse animam; sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.*

[31579] Iª q. 76 a. 8 arg. 2 Praeterea, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

[31580] Iª q. 76 a. 8 arg. 3 Praeterea, in II de anima dicitur quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal.

[31581] Iª q. 76 a. 8 arg. 4 Praeterea, omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae animae sint in qualibet corporis parte, et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

[31582] Iª q. 76 a. 8 arg. 5 Praeterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia, quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

[31583] Iª q. 76 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI de Trin., quod *anima in*

quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est.

[31584] I^{a} q. 76 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis, unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut philosophus dicit. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte. Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes, unde non dividitur per accidens per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte, distinguere oporteret. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes, sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum

quod habent ordinem ad totum.

[31585] Iª q. 76 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de potentia motiva animae.

[31586] Iª q. 76 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici, sicut primi et proportionati perfectibilis.

[31587] Iª q. 76 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

[31588] Iª q. 76 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas, unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori, unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima; sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

[31589] Iª q. 76 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis, vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione LXXVII ad quaestionem LXXXIII

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1889 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 77

Prooemium

[31590] Iª q. 77 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae. Et primo, in generali; secundo, in speciali. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum essentia animae sit eius potentia. Secundo, utrum sit una tantum potentia animae, vel plures. Tertio, quomodo potentiae animae distinguantur. Quarto, de ordine ipsarum ad invicem. Quinto, utrum anima sit subiectum omnium potentiarum. Sexto, utrum potentiae fluant ab essentia animae. Septimo, utrum potentia una oriatur ex alia. Octavo, utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

Articulus 1

[31591] Iª q. 77 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipsa essentia animae sit eius potentia. Dicit enim Augustinus, in IX de Trin., quod *mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter*. Et in X dicit quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia.*

[31592] Iª q. 77 a. 1 arg. 2 Praeterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

[31593] Iª q. 77 a. 1 arg. 3 Praeterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis, cuius signum est, quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit.

Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quae est anima.

[31594] Iª q. 77 a. 1 arg. 4 Praeterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed id quo primo sentimus et intelligimus est anima, secundum philosophum, in II de anima. Ergo anima est suae potentiae.

[31595] Iª q. 77 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum, in IX de Trin., ubi dicit quod *praedicta non sunt in anima sicut in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas, quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere.*

[31596] Iª q. 77 a. 1 arg. 6 Praeterea, forma simplex subiectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est. Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subiecto.

[31597] Iª q. 77 a. 1 arg. 7 Praeterea, accidens non est principium substantialis differentiae. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiae, et sumuntur a sensu et ratione, quae sunt potentiae animae. Ergo potentiae animae non sunt accidentia. Et ita videtur quod potentia animae sit eius essentia.

[31598] Iª q. 77 a. 1 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, XI cap. Caelest. Hier., quod *caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem.* Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

[31599] Iª q. 77 a. 1 co. Respondeo dicendum quod impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra etiam de Angelo dictum est. Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil

enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

[31600] I^a q. 77 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt una vita, una mens, una essentia. Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus, quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo, et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.

[31601] I^a q. 77 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia.

[31602] I^a q. 77 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse, existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam.

[31603] I^a q. 77 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc philosophus dicit quod *id quo intelligimus et sentimus, est anima.*

[31604] I^a q. 77 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei, non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in

anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum praedictum, prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio, quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

[31605] Iª q. 77 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum ut supra dictum est. Et ideo potest esse subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus, in qua materia Boetius eam introducit.

[31606] Iª q. 77 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod rationale et sensibile, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

Articulus 2

[31607] Iª q. 77 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures potentiae animae. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

[31608] Iª q. 77 a. 2 arg. 2 Praeterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

[31609] Iª q. 77 a. 2 arg. 3 Praeterea, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animae homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est. Ergo per eandem potentiam animae operatur diversas operationes diversorum graduum.

[31610] Iª q. 77 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II de anima ponit plures animae potentias.

[31611] Iª q. 77 a. 2 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut philosophus dicit in II de caelo, quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est

ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo, et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam. Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

[31612] I^{a} q. 77 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest; licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

[31613] I^{a} q. 77 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiiciantur.

[31614] I^{a} q. 77 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

Articulus 3

[31615] I^{a} q. 77 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentiae non distinguantur per actus et obiecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; obiectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiae non distinguuntur secundum speciem.

[31616] I^{a} q. 77 a. 3 arg. 2 Praeterea, contraria sunt quae maxime differunt. Si igitur potentiae distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in omnibus, nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

[31617] I^{a} q. 77 a. 3 arg. 3 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias. Quod patet esse falsum, nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

[31618] I^{a} q. 77 a. 3 arg. 4 Praeterea, id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quaedam obiecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam, sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

[31619] I^{a} q. 77 a. 3 s. c. Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed philosophus dicit II de anima, quod *priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt*; et adhuc his

priora sunt opposita, sive obiecta. Ergo potentiae distinguuntur secundum actus et obiecta.

[31620] Iª q. 77 a. 3 co. Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens, color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis, sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino, differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec quidem a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta. Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species constituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi, et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut colorato accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

[31621] Iª q. 77 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei.

[31622] Iª q. 77 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum, sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

[31623] Iª q. 77 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subiecto idem esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere.

[31624] Iª q. 77 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior, quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae

subduntur.

Articulus 4

[31625] Iª q. 77 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in potentiis animae non sit ordo. In his enim quae cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem dividuntur. Ergo inter eas non est ordo.

[31626] Iª q. 77 a. 4 arg. 2 Praeterea, potentiae animae comparantur ad obiecta, et ad ipsam animam. Sed ex parte animae, inter eas non est ordo, quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte obiectorum, cum sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo.

[31627] Iª q. 77 a. 4 arg. 3 Praeterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius, potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.

[31628] Iª q. 77 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II de anima, comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae.

[31629] Iª q. 77 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera, tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest, uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

[31630] Iª q. 77 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod alicuius generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figurae, quantum ad esse; licet simul esse dicantur inquantum suscipiunt communis generis praedicationem.

[31631] Iª q. 77 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ordo iste potentiarum animae est et ex

parte animae, quae secundum ordinem quendam habet aptitudinem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam; et ex parte obiectorum; et etiam ex parte actuum, ut dictum est.

[31632] I^{a} q. 77 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

Articulus 5

[31633] I^{a} q. 77 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subiectum potentiarum animae.

[31634] I^{a} q. 77 a. 5 arg. 2 Praeterea, operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam, quia, ut dicitur in II de anima, *anima est quo sentimus et intelligimus primum.* Sed propria principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima.

[31635] I^{a} q. 77 a. 5 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quaedam vero sentit per corpus. Sed si potentia sensitiva non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiae sensitivae; et pari ratione, omnium aliarum potentiarum.

[31636] I^{a} q. 77 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in libro de somno et vigilia quod *sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti.* Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum.

[31637] I^{a} q. 77 a. 5 co. Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio; ut etiam philosophus dicit, in principio de somno et vigilia. Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.

[31638] I^{a} q. 77 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii, quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit.

[31639] I^{a} q. 77 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnes huiusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

[31640] I^{a} q. 77 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod opinio Platonis fuit quod sentire est operatio animae propria, sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad praesens pertinet, hoc quod dicitur anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod hoc quod dico cum corpore vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore, quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quaedam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi, quaedam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito.

Articulus 6

[31641] I^{a} q. 77 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod potentiae animae non fluant ab eius essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab eius essentia.

[31642] I^{a} q. 77 a. 6 arg. 2 Praeterea, illud a quo aliud procedit, est causa eius. Sed essentia animae non potest dici causa potentiarum; ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiae animae non fluunt ab eius essentia.

[31643] I^{a} q. 77 a. 6 arg. 3 Praeterea, emanatio quendam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII libro Physic.; nisi forte ratione partis, sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens et alia mota. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I de anima. Non ergo anima causat in se suas potentias.

[31644] I^{a} q. 77 a. 6 s. c. Sed contra, potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium, unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII Metaphys. Ergo potentiae animae procedunt ab eius essentia sicut a causa.

[31645] I^{a} q. 77 a. 6 co. Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma

substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti. Manifestum est autem ex dictis quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio, quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.

[31646] Iª q. 77 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum, tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium.

[31647] Iª q. 77 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum.

[31648] Iª q. 77 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

Articulus 7

[31649] Iª q. 77 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concreatae. Ergo una earum ab alia non oritur.

[31650] Iª q. 77 a. 7 arg. 2 Praeterea, potentia animae oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animae non potest esse subiectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

[31651] Iª q. 77 a. 7 arg. 3 Praeterea, oppositum non oritur a suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae

species. Ergo una earum non procedit ab alia.

[31652] Iª q. 77 a. 7 s. c. Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio; sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

[31653] Iª q. 77 a. 7 co. Respondeo dicendum quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum, consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis, prius enim animal generatur quam homo.

[31654] Iª q. 77 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

[31655] Iª q. 77 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animae.

[31656] Iª q. 77 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti; sicut etiam species numerorum et figurarum. Haec autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

Articulus 8

[31657] Iª q. 77 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in libro de spiritu et anima, quod *anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.*

[31658] Iª q. 77 a. 8 arg. 2 Praeterea, potentiae animae sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentiae animae sunt in ea etiam post mortem.

[31659] Iª q. 77 a. 8 arg. 3 Praeterea, potentiae animae, etiam sensitivae, non debilitantur debilitato corpore, quia, ut dicitur in I de anima, *si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis.* Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

[31660] Iª q. 77 a. 8 arg. 4 Praeterea, memoria est potentia animae sensitivae, ut philosophus probat. Sed memoria manet in anima separata, dicitur enim, Luc. XVI, diviti epuloni in Inferno secundum animam existenti, *recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo memoria manet in anima separata; et per consequens aliae potentiae sensitivae partis.

[31661] Iª q. 77 a. 8 arg. 5 Praeterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivae partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis vel poenis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

[31662] Iª q. 77 a. 8 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quod sicut anima, cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quaedam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata per mortem. Sed imaginatio est potentia sensitivae partis. Ergo potentia sensitivae partis manet in anima separata; et per consequens omnes aliae potentiae.

[31663] Iª q. 77 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., *ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Ergo, defuncta carne, potentiae sensitivae non manent.

[31664] Iª q. 77 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice. Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata, quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

[31665] Iª q. 77 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur. Tamen potest dici quod trahit secum anima huiusmodi potentias, non actu, sed virtute.

[31666] Iª q. 77 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae quas dicimus actu in

anima separata non manere, non sunt proprietates solius animae, sed coniuncti.

[31667] Iª q. 77 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiae debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quae est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

[31668] Iª q. 77 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus ponit memoriam in mente; non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae.

[31669] Iª q. 77 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in Angelis.

[31670] Iª q. 77 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quaedam ibi dicta retractat.

Quaestio 78

Prooemium

[31671] Iª q. 78 pr. Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita, primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis; tertio, de potentiis appetitivis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de generibus potentiarum animae. Secundo, de speciebus vegetativae partis. Tertio, de sensibus exterioribus. Quarto, de sensibus interioribus.

Articulus 1

[31672] Iª q. 78 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animae distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Potentiae enim animae dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et anima rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animae, et non quinque.

[31673] Iª q. 78 a. 1 arg. 2 Praeterea, potentiae animae sunt principia operum vitae. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim philosophus, in II de anima, *multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere; ut intellectus, et sensus, motus et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum, et decrementum et augmentum.* Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animae, appetitivo excluso.

[31674] I^{a} q. 78 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animae genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiae animae. Visus enim appetit visibile conveniens, unde dicitur Eccli. XL, *gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes.* Et eadem ratione, quaelibet alia potentia desiderat obiectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animae.

[31675] I^{a} q. 78 a. 1 arg. 4 Praeterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III de anima. Non ergo motivum debet poni speciale genus animae praeter praedicta.

[31676] I^{a} q. 78 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II de anima, *potentias autem dicimus vegetativum sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.*

[31677] I^{a} q. 78 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentiarum animae, quae numerata sunt. Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi. Et huius diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis, tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animae sensibilis, quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animae; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio animae vegetabilis, digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II de anima. Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra dictum est. Obiectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum, non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est

animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem, sunt duo genera potentiarum animae, unum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur. Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quaedam enim viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum, sicut in plantis. Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint. Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus. Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium, quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II libro de anima.

[31678] Iª q. 78 a. 1 ad 1 Et per hoc solvuntur duo prima obiecta.

[31679] Iª q. 78 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua, unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam. Et ad huiusmodi appetitum requiritur specialis animae potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura, non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum, animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

[31680] Iª q. 78 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus, nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animae moventis. Cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

Articulus 2

[31681] Iª q. 78 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum. Huiusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiae animae sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiae animae.

[31682] Iª q. 78 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animae deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animae.

[31683] Iª q. 78 a. 2 arg. 3 Praeterea, anima potentior est quam natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animae augmentativa a generativa.

[31684] Iª q. 78 a. 2 arg. 4 Praeterea, unaquaeque res conservatur in esse per id per quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II de anima, est enim potentia potens salvare suscipiens ipsam. Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

[31685] Iª q. 78 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II de anima, quod opera huius animae sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere.

[31686] Iª q. 78 a. 2 co. Respondeo dicendum quod tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim, ut dictum est, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam, ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat, et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem, et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita, et ad hoc ordinatur vis nutritiva. Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio, quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori, supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium, in VII cap. de Div. Nom. Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II de anima, est enim rei iam perfectae facere alteram qualis ipsa est. Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva, augmentativae vero nutritiva.

[31687] Iª q. 78 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturae, quae etiam dat esse et quantitatem et conservationem (licet hae vires habeant hoc altiori modo), tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per

qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia.

[31688] Iª q. 78 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodam altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen huiusmodi praeparetur, et haec est vis generativa.

[31689] Iª q. 78 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvae quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animae, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco, et ideo simul recipit speciem et quantitatem secundum materiae conditionem.

[31690] Iª q. 78 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut iam dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et ideo, ad restaurationem humidi deperditi, necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativae et generativae.

Articulus 3

[31691] Iª q. 78 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiae distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

[31692] Iª q. 78 a. 3 arg. 2 Praeterea, magnitudo et figura, et alia quae dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur in II de anima. Diversitas autem per se obiectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figurae, quam coloris et soni.

[31693] Iª q. 78 a. 3 arg. 3 Praeterea, unus sensus est unius contrarietatis; sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures. Ergo plures sensus sunt quam quinque.

[31694] Iª q. 78 a. 3 arg. 4 Praeterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus praeter tactum.

[31695] Iª q. 78 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *non est alter sensus praeter quinque*.

[31696] Iª q. 78 a. 3 co. Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur,

vel aqua, vel aer, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias, unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur. Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum auditus, nam sonus ex percussione causatur et aeris commotione. Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in tactu et gustu, nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII Physic. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales, de quorum distinctione post dicetur. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

[31697] I^{a} q. 78 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se; sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum, quia, ut dicitur in VII Physic., *secundum eadem alteratur sensus, secundum quae alterantur corpora inanimata.*

[31698] I^{a} q. 78 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria, quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates

alterantes. Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis, et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva, quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum.

[31699] I^{a} q. 78 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus videtur dicere in II de anima, sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem; et propter hoc est diversarum contrarietatum. Qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus; et ideo de facili a tactu distinguitur. Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates, et singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

[31700] I^{a} q. 78 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum philosophi, est quaedam species tactus quae est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad illas species quae per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem obiecti, dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis, distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur. Gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara; sed secundum praeambulam qualitatem, in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui est obiectum tactus.

Articulus 4

[31701] I^{a} q. 78 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, praeter sensus exteriores proprios.

[31702] I^{a} q. 78 a. 4 arg. 2 Praeterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non

oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad iudicandum de sensibilibus, sufficiunt sensus proprii et exteriores, unusquisque enim sensus iudicat de proprio obiecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus, quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et obiectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quae dicatur sensus communis.

[31703] I^{a} q. 78 a. 4 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliae potentiae praeter sensum.

[31704] I^{a} q. 78 a. 4 arg. 4 Praeterea, intellectus minus dependet a sensu, quam quaecumque potentia sensitivae partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu, unde dicitur in I posteriorum, quod *quibus deest unus sensus, deficit una scientia*. Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivae partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant aestimativam.

[31705] I^{a} q. 78 a. 4 arg. 5 Praeterea, actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivae, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu aestimativae et memorativae, quam actus aestimativae ab actu phantasiae. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliae vires praeter aestimativam et memorativam; vel aestimativa et memorativa non debent poni aliae vires praeter phantasiam.

[31706] I^{a} q. 78 a. 4 arg. 6 Praeterea, Augustinus, XII super Gen. ad Litt., ponit tria genera visionum, scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spiritualem, quae fit per imaginationem sive phantasiam; et intellectualem, quae fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quae sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

[31707] I^{a} q. 78 a. 4 s. c. Sed contra est quod Avicenna, in suo libro de anima, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam, et memorativam.

[31708] I^{a} q. 78 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae. Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et

male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet. Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicetur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur. Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones. Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.

[31709] I^{a} q. 78 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

[31710] I^{a} q. 78 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio,

discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

[31711] I^{a} q. 78 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est; ita etiam anima subiicitur alii potentiae, mediante alia. Et secundum hunc modum, phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

[31712] I^{a} q. 78 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo.

[31713] I^{a} q. 78 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

[31714] I^{a} q. 78 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

Quaestio 79

Prooemium

[31715] I^{a} q. 79 pr. Deinde quaeritur de potentiis intellectivis. Circa quod quaeruntur tredecim. Primo, utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia. Secundo, si est potentia, utrum sit potentia passiva. Tertio, si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem. Quarto, utrum sit aliquid animae. Quinto, utrum intellectus agens sit unus omnium. Sexto, utrum memoria sit in intellectu. Septimo, utrum sit alia potentia ab intellectu. Octavo, utrum ratio sit alia potentia ab intellectu. Nono, utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Decimo, utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum. Undecimo, utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae. Duodecimo, utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis. Tertiodecimo, utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

Articulus 1

[31716] I^a q. 79 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa eius essentia. Intellectus idem enim videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae sed essentia, dicit enim Augustinus, IX de Trin., *mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant.* Ergo intellectus est ipsa essentia animae.

[31717] I^a q. 79 a. 1 arg. 2 Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animae. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, ut dicitur in II de anima; conveniunt autem in mente, quia Augustinus, X de Trin., ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animae, et non aliqua eius potentia.

[31718] I^a q. 79 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Gregorium, in homilia ascensionis, homo intelligit cum Angelis. Sed Angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animae, sed ipsa anima.

[31719] I^a q. 79 a. 1 arg. 4 Praeterea, ex hoc convenit alicui substantiae quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

[31720] I^a q. 79 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus ponit intellectivum potentiam animae, ut patet in II de anima.

[31721] I^a q. 79 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse, sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.

[31722] I^a q. 79 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva, denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute; sicut dicitur in I de anima, quod intellectus est substantia quaedam. Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est spiritus, vel essentia.

[31723] I^a q. 79 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, secundum diversas rationes obiectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo, nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et philosophus in ratione.

[31724] I^a q. 79 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in Angelis non est alia vis nisi intellectiva, et voluntas, quae ad intellectum consequitur. Et propter hoc Angelus dicitur mens vel intellectus,

quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas, et ideo non est simile.

[31725] Iª q. 79 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia.

Articulus 2

[31726] Iª q. 79 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam; sed agit ratione formae. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiae intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

[31727] Iª q. 79 a. 2 arg. 2 Praeterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est. Sed intellectus si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur in III de anima. Ergo potentia intellectiva non est passiva.

[31728] Iª q. 79 a. 2 arg. 3 Praeterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad Litt., et Aristoteles in III de anima. Potentiae autem vegetativae partis omnes sunt activae, quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt supremae, omnes sunt activae.

[31729] Iª q. 79 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *intelligere est pati quoddam.*

[31730] Iª q. 79 a. 2 co. Respondeo dicendum quod pati tripliciter dicitur. Uno modo, propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus

purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum; sicut diximus de materia corporum caelestium. Quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum; sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva.

[31731] I$^{\underline{a}}$ q. 79 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiae primae. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

[31732] I$^{\underline{a}}$ q. 79 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles ob hoc nominat intellectum possibilem, non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

[31733] I$^{\underline{a}}$ q. 79 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur, non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo.

Articulus 3

[31734] I$^{\underline{a}}$ q. 79 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus noster ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

[31735] I^{a} q. 79 a. 3 arg. 2 Praeterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen, contra, lumen requiritur ad visum inquantum facit medium lucidum in actu, nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

[31736] I^{a} q. 79 a. 3 arg. 3 Praeterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

[31737] I^{a} q. 79 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *sicut in omni natura ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere.* Est ergo ponere intellectum agentem.

[31738] I^{a} q. 79 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu; sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi vocabat species, sive ideas, ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

[31739] I^{a} q. 79 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sensibilia inveniuntur actu extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

[31740] I^{a} q. 79 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II de anima. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

[31741] I^{a} q. 79 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, supposito agente, bene contingit diversimode

recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

Articulus 4

[31742] I^{a} q. 79 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae nostrae. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima; secundum illud Ioan. I, *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae.

[31743] I^{a} q. 79 a. 4 arg. 2 Praeterea, philosophus, in III de anima, attribuit intellectui agenti quod non aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Sed anima nostra non semper intelligit; sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae.

[31744] I^{a} q. 79 a. 4 arg. 3 Praeterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae nostrae, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animae nostrae.

[31745] I^{a} q. 79 a. 4 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod intellectus agens est substantia actu ens. Nihil autem est respectu eiusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animae nostrae; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae.

[31746] I^{a} q. 79 a. 4 arg. 5 Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae nostrae, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio nec habitus, nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animae; sed magis passio est ipsa actio potentiae passivae, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animae. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animae procederet. Et sic non inesset animae per participationem ab aliquo superiori intellectu, quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animae nostrae.

[31747] I^{a} q. 79 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, III de anima quod *necesse est in anima has esse differentias*, scilicet intellectum possibilem, et agentem.

[31748] I^{a} q. 79 a. 4 co. Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo philosophus loquitur, est aliquid animae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi

obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis, cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu. Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae, non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in commentario tertii de anima. Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi IV, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.*

[31749] I^{a} q. 79 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est.

[31750] I^{a} q. 79 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso praemiserat, idem autem est secundum actum scientia rei. Vel, si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

[31751] I^{a} q. 79 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu, ad quod requiritur, praeter praesentiam intellectus agentis, praesentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in huiusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones,

et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc, non differt utrum intellectus agens sit aliquid animae, vel aliquid separatum.

[31752] I^{a} q. 79 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species.

[31753] I^{a} q. 79 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum essentia animae sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quae a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias eius potentias.

Articulus 5

[31754] I^{a} q. 79 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in III de anima. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

[31755] I^{a} q. 79 a. 5 arg. 2 Praeterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

[31756] I^{a} q. 79 a. 5 arg. 3 Praeterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

[31757] I^{a} q. 79 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

[31758] I^{a} q. 79 a. 5 co. Respondeo dicendum quod veritas huius quaestionis dependet ex praemissis. Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum.

[31759] I^{a} q. 79 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus; quia, ut ipse dicit, agens est honorabilius

patiente. Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

[31760] Iª q. 79 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum, sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti inquantum est immaterialis.

[31761] Iª q. 79 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quae est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quae est principium huius actionis, et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus. Oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

Articulus 6

[31762] Iª q. 79 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animae. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod ad partem superiorem animae pertinent quae non sunt hominibus pecoribusque communia. Sed memoria est hominibus pecoribusque communis, dicit enim ibidem quod *possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriae.* Ergo memoria non pertinet ad partem animae intellectivam.

[31763] Iª q. 79 a. 6 arg. 2 Praeterea, memoria praeteritorum est. Sed praeteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicuius sub determinato tempore; quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

[31764] Iª q. 79 a. 6 arg. 3 Praeterea, in memoria conservantur species rerum quae actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu, quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

[31765] Iª q. 79 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin., quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens.*

[31766] Iª q. 79 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species in-

telligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere, quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquae species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu, sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae. Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum. Sed haec opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim, in III de anima, quod, cum intellectus possibilis *sic fiat singula ut sciens, dicitur qui secundum actum; et quod hoc accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire.* Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur, quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam praedicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

[31767] I^{a} q. 79 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. Species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto; cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, praeter concomitantiam organi corporalis. Unde philosophus dicit, in III de anima, quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus.*

[31768] I^{a} q. 79 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri, scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili, unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum

sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo, homini autem, inquantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati, quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc.

[31769] Iª q. 79 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

Articulus 7

[31770] Iª q. 79 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim, in X de Trin., ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

[31771] Iª q. 79 a. 7 arg. 2 Praeterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivae partis et intellectivae. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est. Ergo memoria partis intellectivae est alia potentia ab intellectu.

[31772] Iª q. 79 a. 7 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem aequalia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

[31773] Iª q. 79 a. 7 s. c. Sed contra, de ratione memoriae est, quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem philosophus, in III de anima, attribuit intellectui, ut dictum est. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

[31774] Iª q. 79 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum; eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra quod, si aliqua po-

tentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum, sicut potentia visiva, quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur per diversitatem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium, diversificatur differentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis, quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia, potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere.

[31775] I^{a} q. 79 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in III dist. I Sent. dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires; tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV de Trin., quod *si accipiatur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper praesto sunt animae, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit.* Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animae retentione, intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.

[31776] I^{a} q. 79 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentiarum sensitivarum diversificativae; non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta.

[31777] I^{a} q. 79 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu. Et hoc modo etiam aequatur ei; non autem sicut potentia potentiae.

Articulus 8

[31778] I^{a} q. 79 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In libro enim de spiritu et anima dicitur, *cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

[31779] I^{a} q. 79 a. 8 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit, in libro de Consol., quod intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in aeternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

[31780] Iª q. 79 a. 8 arg. 3 Praeterea, homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quae est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit Angelis, unde et intellectuales dicuntur.

[31781] Iª q. 79 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, III super Gen. ad Litt., quod *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.

[31782] Iª q. 79 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

[31783] Iª q. 79 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiarum. Quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis.

[31784] Iª q. 79 a. 8 ad 2 Ad secundum patet responsio ex dictis. Aeternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.

[31785] Iª q. 79 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt; sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

Articulus 9

[31786] Iª q. 79 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed partes animae sunt ipsae eius potentiae. Ergo duae potentiae sunt ratio superior et inferior.

[31787] Iª q. 79 a. 9 arg. 2 Praeterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

[31788] Iª q. 79 a. 9 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod scientificum animae quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animae ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia. Et hoc probat per hoc, quia *ad ea quae sunt genere altera, altera genere particula animae* ordinatur; contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod aeternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod philosophus vocat scientificum, et superior pars rationis, quae secundum Augustinum intendit aeternis conspiciendis et consulendis; et quod idem sit quod philosophus vocat ratiocinativum vel opinativum, et inferior ratio, quae secundum Augustinum intendit temporalibus disponendis. Est ergo alia potentia animae ratio superior, et ratio inferior.

[31789] Iª q. 79 a. 9 arg. 4 Praeterea, Damascenus dicit quod *ex imaginatione fit opinio; deinde mens, diiudicans opinionem sive vera sit sive falsa, diiudicat veritatem; unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur iudicatum est iam et determinatum vere, dicitur intellectus.* Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

[31790] Iª q. 79 a. 9 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., quod ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. Non ergo sunt duae potentiae.

[31791] Iª q. 79 a. 9 co. Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim quod ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, quae intendit temporalibus rebus. Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud apostoli, ad Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant, sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens, idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior.

Sed distinguuntur, secundum Augustinum, per officia actuum, et secundum diversos habitus, nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

[31792] I^{a} q. 79 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod secundum quamcumque rationem partitionis potest pars dici. Inquantum ergo ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partitiones dicuntur, et non quia sunt diversae potentiae.

[31793] I^{a} q. 79 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

[31794] I^{a} q. 79 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientificum de quo philosophus loquitur non est idem quod ratio superior, nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. Opinativum autem et ratiocinativum in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia, quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quae habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit; sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam; sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum et ipsos habitus. Et ideo philosophus posuit duas particulas animae, scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duae potentiae; sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

[31795] I^{a} q. 79 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Diiudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhaerere.

Articulus 10

[31796] I^{a} q. 79 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim in libro de spiritu et anima, quod *cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia.* Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo et intellectus et intelligentia.

[31797] I^a^ q. 79 a. 10 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit, in V de Consol., quod *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur.* Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus; sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

[31798] I^a^ q. 79 a. 10 arg. 3 Praeterea, actus sunt praevii potentiis, ut dicitur in II de anima. Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui divisus. Dicit enim Damascenus quod *primus motus intelligentia dicitur; quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quae permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur; excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans et diiudicans, phronesis dicitur* (idest sapientia); *phronesis autem dilatata facit cogitationem, idest interius dispositum sermonem; ex quo aiunt provenire sermonem per linguam enarratum.* Ergo videtur quod intelligentia sit quaedam specialis potentia.

[31799] I^a^ q. 79 a. 10 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum.* Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia praeter intellectum.

[31800] I^a^ q. 79 a. 10 co. Respondeo dicendum quod hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de Arabico translatis, substantiae separatae quas nos Angelos dicimus, intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de Graeco translatis, dicuntur intellectus seu mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia. Invenitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

[31801] I^a^ q. 79 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

[31802] I^a^ q. 79 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus qui transcendit actum rationis. Unde ibidem dicit quod *ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola divini*, proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligat.

[31803] I^a^ q. 79 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud

cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio. Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur excogitatio. Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere; quod est phronesis, vel sapientiae, nam sapientiae est iudicare, ut dicitur in I Metaphys. Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare, et haec est dispositio interioris sermonis; ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed solum illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est.

Articulus 11

[31804] Iª q. 79 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II de anima. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversae potentiae.

[31805] Iª q. 79 a. 11 arg. 2 Praeterea, diversa ratio obiecti diversificat potentiam. Sed obiectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quae differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversae potentiae.

[31806] Iª q. 79 a. 11 arg. 3 Praeterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut aestimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed aestimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra dictum est. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

[31807] Iª q. 79 a. 11 s. c. Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.

[31808] Iª q. 79 a. 11 co. Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod *speculativus differt a practico, fine.* Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.

[31809] Iª q. 79 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae

apprehensionis.

[31810] Iª q. 79 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

[31811] Iª q. 79 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod multae differentiae diversificant sensitivas potentias, quae non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est.

Articulus 12

[31812] Iª q. 79 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech. I, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quae sunt quaedam potentiae. Ergo synderesis est quaedam potentia.

[31813] Iª q. 79 a. 12 arg. 2 Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

[31814] Iª q. 79 a. 12 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de libero arbitrio, quod in naturali iudicatorio adsunt quaedam *regulae et semina virtutum et vera et incommutabilia*, haec autem dicimus synderesim. Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII de Trin.; videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quaedam potentia.

[31815] Iª q. 79 a. 12 s. c. *Sed contra, potentiae rationales se habent ad opposita*, secundum philosophum. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia, non enim invenitur in brutis.

[31816] Iª q. 79 a. 12 co. Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiorem; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa

ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

[31817] Iª q. 79 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiae.

[31818] Iª q. 79 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis.

[31819] Iª q. 79 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.

Articulus 13

[31820] Iª q. 79 a. 13 arg. 1 Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod conscientia sit quaedam potentia. Dicit enim Origenes quod *conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis*. Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam, vel ipsam mentem, secundum illud Ephes. IV, *renovamini spiritu mentis vestrae*; vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad Litt. Est ergo conscientia quaedam potentia.

[31821] Iª q. 79 a. 13 arg. 2 Praeterea, nihil est peccati subiectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum peccati, dicitur enim ad Tit. I, de quibusdam, quod *inquinatae sunt eorum mens et conscientia*. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

[31822] Iª q. 79 a. 13 arg. 3 Praeterea, necesse est quod conscientia sit vel actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine. Nec est habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

[31823] Iª q. 79 a. 13 s. c. Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

[31824] Iª q. 79 a. 13 co. Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem

usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. VII, *scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis*, et secundum hoc, conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum, et secundum hoc, conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus, in Glossa Ezech. I, synderesim conscientiam nominat; et Basilius naturale iudicatorium; et Damascenus dicit quod est lex intellectus nostri. Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur.

[31825] I^{a} q. 79 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

[31826] I^{a} q. 79 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione, inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

[31827] I^{a} q. 79 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est.

Quaestio 80

Prooemium

[31828] I^{a} q. 80 pr. Deinde considerandum est de potentiis appetitivis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo, de appetitivo in communi; secundo, de sensualitate; tertio, de voluntate; quarto, de libero arbitrio. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animae. Secundo, utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

Articulus 1

[31829] Iª q. 80 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animae potentia. Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic. Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

[31830] Iª q. 80 a. 1 arg. 2 Praeterea, potentiae distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam praeter vim apprehensivam.

[31831] Iª q. 80 a. 1 arg. 3 Praeterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quaelibet potentia animae appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conveniens. Ergo respectu huius obiecti quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quae appetitiva dicatur.

[31832] Iª q. 80 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II de anima, distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in II libro distinguit vires appetitivas a cognitivis.

[31833] Iª q. 80 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit. Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam.

[31834] Iª q. 80 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod appetere invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

[31835] Iª q. 80 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione, apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem materialis diversitas.

[31836] Iª q. 80 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali.

Articulus 2

[31837] Iª q. 80 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversae potentiae. Potentiae enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae.

[31838] Iª q. 80 a. 2 arg. 2 Praeterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae, cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnis appetitus videtur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

[31839] Iª q. 80 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo, pari ratione, neque est aliud appetitivum.

[31840] Iª q. 80 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in III de anima, distinguit duplicem appetitum, et dicit quod appetitus superior movet inferiorem.

[31841] Iª q. 80 a. 2 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso, unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III de anima, et XII Metaphys. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

[31842] Iª q. 80 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit, nam appetibile non movet appetitum nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis.

Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

[31843] Iª q. 80 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Unde philosophus dicit in sua rhetorica, quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.

[31844] Iª q. 80 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III de anima, opinio universalis non movet nisi mediante particulari, et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

Quaestio 81

Prooemium

[31845] Iª q. 81 pr. Deinde considerandum est de sensualitate. Circa quam quaeruntur tria. Primo, utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum. Secundo, utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias. Tertio, utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

Articulus 1

[31846] Iª q. 81 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod *sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est.* Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

[31847] Iª q. 81 a. 1 arg. 2 Praeterea, quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in XII de Trin., dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem; quae ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

[31848] Iª q. 81 a. 1 arg. 3 Praeterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitivae. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

[31849] Iª q. 81 a. 1 s. c. Sed contra est quod sensualitas definitur esse *appetitus rerum ad corpus pertinentium.*

[31850] Iª q. 81 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII de Trin., sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus, nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

[31851] Iª q. 81 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per hoc quod dicit Augustinus quod sensualis animae motus intenditur in corporis sensus, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur, sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli.

[31852] Iª q. 81 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis, vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva, sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

[31853] Iª q. 81 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum, sed etiam, inclinavit in effectum peccati. Et quantum ad hoc, sensualitas per serpentem significatur.

Articulus 2

[31854] Iª q. 81 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II de anima. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animae sit irascibilis et concupiscibilis.

[31855] Iª q. 81 a. 2 arg. 2 Praeterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

[31856] Iª q. 81 a. 2 arg. 3 Praeterea, odium est in irascibili, dicit enim Hieronymus, super Matth., *possideamus in irascibili odium vitiorum.* Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

[31857] Iª q. 81 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

[31858] I^{a} q. 81 a. 2 co. Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cuius evidentiam, considerari oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva; sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem; necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis. Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis, nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII de animalibus.

[31859] I^{a} q. 81 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis. Sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

[31860] I^{a} q. 81 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae est perceptiva eorum quae sensum non immutant, ut supra dictum est; ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et haec est vis irascibilis.

[31861] I^{a} q. 81 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis quae ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

Articulus 3

[31862] I^{a} q. 81 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non

obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi, unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus, XII de Trin. Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

[31863] Iª q. 81 a. 3 arg. 2 Praeterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi; secundum illud apostoli, ad Rom. VII, *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

[31864] Iª q. 81 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut rationali parte animae inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animae non obedit rationi, non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

[31865] Iª q. 81 a. 3 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.*

[31866] Iª q. 81 a. 3 co. Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem.* Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

[31867] Iª q. 81 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sensualitas significatur per serpentem, quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis

magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est.

[31868] I^{a} q. 81 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, *est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali.* Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

[31869] I^{a} q. 81 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

Quaestio 82

Prooemium

[31870] I^{a} q. 82 pr. Deinde considerandum est de voluntate. Circa quam quaeruntur quinque. Primo, utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat. Secundo, utrum omnia ex necessitate appetat. Tertio, utrum sit eminentior potentia quam intellectus. Quarto, utrum voluntas moveat intellectum. Quinto, utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

Articulus 1

[31871] I^{a} q. 82 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus, in V de Civ. Dei, quod si aliquid est necessarium, non est

voluntarium. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

[31872] I^{a} q. 82 a. 1 arg. 2 Praeterea, potestates rationales, secundum philosophum, se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis, quia, ut dicitur in III de anima, voluntas in ratione est. Ergo voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

[31873] I^{a} q. 82 a. 1

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

arg. 3 Praeterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

[31874] I^a q. 82 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIII de Trin., quod *beatitudinem omnes una voluntate appetunt.* Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

[31875] I^a q. 82 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur necessitas finis; quae interdum etiam utilitas dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis. Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

[31876] I^a q. 82 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de

necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit.

[31877] I^{a} q. 82 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas.

[31878] I^{a} q. 82 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

Articulus 2

[31879] I^{a} q. 82 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult. Dicit enim Dionysius, IV de Div. Nom., quod malum est praeter voluntatem. Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

[31880] I^{a} q. 82 a. 2 arg. 2 Praeterea, obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod obiectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

[31881] I^{a} q. 82 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum, dicit enim Augustinus, super Gen. ad Litt., quod animalia moventur visis. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

[31882] I^{a} q. 82 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, quod *voluntas est qua peccatur et recte vivitur*, et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

[31883] I^{a} q. 82 a. 2 co. Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut iam dictum est. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem, non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi

voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

[31884] I^a q. 82 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

[31885] I^a q. 82 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

[31886] I^a q. 82 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

Articulus 3

[31887] I^a q. 82 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim et finis est obiectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

[31888] I^a q. 82 a. 3 arg. 2 Praeterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animae apparet, proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

[31889] I^a q. 82 a. 3 arg. 3 Praeterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus, dicitur enim I ad Cor. XIII, *si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum.* Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

[31890] I^a q. 82 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus, in X Ethic., ponit altissimam potentiam animae esse intellectum.

[31891] I^a q. 82 a. 3 co. Respondeo dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale, secundum quid autem, prout dicitur tale secundum

respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quae sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

[31892] Iª q. 82 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio causae accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur, sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat. Unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum; secundum quod intellectus res quaedam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior; sicut intellectus inter alias potentias.

[31893] Iª q. 82 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius, quia in uno et eodem potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo, bonum enim intellectum movet voluntatem.

[31894] Iª q. 82 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim caritatis est qua Deum amamus.

Articulus 4

[31895] Iª q. 82 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat

intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto, quia movens est agens; agens autem est nobilius patiente, ut Augustinus dicit XII super Gen. ad Litt., et philosophus in III de anima. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

[31896] I^{a} q. 82 a. 4 arg. 2 Praeterea, movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem, quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

[31897] I^{a} q. 82 a. 4 arg. 3 Praeterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

[31898] I^{a} q. 82 a. 4 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere.* In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

[31899] I^{a} q. 82 a. 4 co. Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Caelum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriae speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos praepositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.

[31900] I^{a} q. 82 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo, secundum quod est quaedam res, et particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest, uno modo, secundum communitatem sui obiecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo, secundum quod est quaedam determinata animae potentia habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis obiectorum utriusque, sic dictum est supra quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui obiecti, et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate, quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas

ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

[31901] Iª q. 82 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut iam dictum est.

[31902] Iª q. 82 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII Ethicae Eudemicae, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

Articulus 5

[31903] Iª q. 82 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo; et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas; sicut concupiscentia sapientiae, de qua dicitur Sap. VI, *concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quaedam ira quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum; sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus, super Matth., monet ut *odium vitiorum possideamus in irascibili.* Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

[31904] Iª q. 82 a. 5 arg. 2 Praeterea, secundum quod communiter dicitur, caritas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilium obiectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponenda in parte intellectiva.

[31905] Iª q. 82 a. 5 arg. 3 Praeterea, in libro de spiritu et anima dicitur quod has potentias (scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem) *habet anima antequam corpori misceatur.* Sed nulla

potentia sensitivae partis est animae tantum, sed coniuncti, ut supra dictum est. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quae est appetitus intellectivus.

[31906] I^{a} q. 82 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus, dicit, quod irrationalis pars animae dividitur in desiderativum et irascitivum; et idem dicit Damascenus, in libro II. Et philosophus dicit, in III de anima quod *voluntas in ratione est, in irrationali autem parte animae concupiscentia et ira, vel desiderium et animus.*

[31907] I^{a} q. 82 a. 5 co. Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Quia, sicut supra dictum est, potentia quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas. Sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum, si autem esset aliqua potentia quae esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum, diversificaretur a potentia quae esset nigri inquantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi, nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni. Et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis, sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

[31908] I^{a} q. 82 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur, et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur Angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas.

[31909] I^{a} q. 82 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt caritas et spes; idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro de spiritu et anima, quod irascibilis et concupiscibilis sunt animae antequam uniatur corpori (ut tamen intelligatur ordo naturae, et non temporis), licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

[31910] I^{a} q. 82 a. 5 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

Quaestio 83

Prooemium

[31911] Iª q. 83 pr. Deinde quaeritur de libero arbitrio. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo sit liberi arbitrii. Secundo, quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus. Tertio si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva. Quarto, si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

Articulus 1

[31912] Iª q. 83 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult, dicitur enim Rom. VII, *non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

[31913] Iª q. 83 a. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis, dicitur enim ad Rom. IX, non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

[31914] Iª q. 83 a. 1 arg. 3 *Praeterea, liberum est quod sui causa est*, ut dicitur in I Metaphys. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem, dicitur enim Prov. XXI, *cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud*; et Philipp. II, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

[31915] Iª q. 83 a. 1 arg. 4 Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum, quia, ut dicitur Ierem. X, *non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

[31916] Iª q. 83 a. 1 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

[31917] Iª q. 83 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Glossa, idest in libertate arbitrii.

[31918] Iª q. 83 a. 1 co. Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum

animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.

[31919] Iª q. 83 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit.

[31920] Iª q. 83 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum illud apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio, sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuvetur a Deo.

[31921] Iª q. 83 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

[31922] Iª q. 83 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod dicitur non esse in homine via eius, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

[31923] Iª q. 83 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam; vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei, quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est. Unde per hoc libertati arbitrii non praeiudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quae aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, inquantum in

nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

Articulus 2

[31924] Iª q. 83 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum iudicium. Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

[31925] Iª q. 83 a. 2 arg. 2 Praeterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quae quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit quod liberum arbitrium est habitus animae liber sui. Non ergo est potentia.

[31926] Iª q. 83 a. 2 arg. 3 Praeterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum, Augustinus enim dicit quod *homo male utens libero arbitrio, et se perdit et ipsum*. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

[31927] Iª q. 83 a. 2 s. c. Sed contra est quod nihil est subiectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

[31928] Iª q. 83 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, quamvis liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli; secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus, dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis, hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quae subsunt libero arbitrio, quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis; ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est, quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quos *nos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male*, ut dicitur in II Ethic., nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male; per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.

[31929] I^a^ q. 83 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus principium. Alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

[31930] I^a^ q. 83 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum. Quod quidem est tam per potentiam quam per habitum, nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

[31931] I^a^ q. 83 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione; sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria. De qua infra in tractatu moralium dicetur, in secunda parte huius operis.

Articulus 3

[31932] I^a^ q. 83 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium.* Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

[31933] I^a^ q. 83 a. 3 arg. 2 Praeterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed iudicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

[31934] I^a^ q. 83 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere, quia electio importat quandam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

[31935] I^a^ q. 83 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *electio est desiderium eorum quae sunt in nobis.* Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

[31936] I^a^ q. 83 a. 3 co. Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI Ethic. sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam, dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed

in III Ethic. in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

[31937] I^{a} q. 83 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas. Et secundum hoc dicit Damascenus quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium.*

[31938] I^{a} q. 83 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium.* Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

[31939] I^{a} q. 83 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat.

Articulus 4

[31940] I^{a} q. 83 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit enim Damascenus, in libro II, quod aliud est thelesis, aliud vero bulesis, thelesis autem est voluntas; bulesis autem videtur arbitrium liberum, quia bulesis, secundum ipsum, est voluntas quae est circa aliquid quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

[31941] I^{a} q. 83 a. 4 arg. 2 Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III Ethic., *quia voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem.* Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

[31942] I^{a} q. 83 a. 4 arg. 3 Praeterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse alia potentia praeter voluntatem. Et haec non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia praeter voluntatem.

[31943] I^{a} q. 83 a. 4 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.

[31944] I^{a} q. 83 a. 4 co. Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae

se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

[31945] Iª q. 83 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bulesis distinguitur a thelesi, non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

[31946] Iª q. 83 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est.

[31947] Iª q. 83 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione LXXXIV ad quaestionem LXXXIX

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1889 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 84

Prooemium

[31948] I^{a} q. 84 pr. Consequenter considerandum est de actibus animae, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas, aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent, et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur. In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus, primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita, primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam. Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt, primo quidem per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine; tertio, quid in eis cognoscit. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum anima cognoscat corpora per intellectum. Secundo, utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species. Tertio, si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae. Quarto, utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis. Quinto, utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis. Sexto, utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu. Septimo, utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Octavo, utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

Articulus 1

[31949] I^{a} q. 84 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus, in II Soliloq. quod *corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.* Dicit etiam, XII super Gen. ad Litt., quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

[31950] I^{a} q. 84 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

[31951] I^{a} q. 84 a. 1 arg. 3 Praeterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

[31952] I^{a} q. 84 a. 1 s. c. Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

[31953] I^{a} q. 84 a. 1 co. Respondeo dicendum, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat philosophus in IV Metaphys. His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse, et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus. Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo

quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter, quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero, puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

[31954] I^{a} q. 84 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

[31955] I^{a} q. 84 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII de Civit. Dei, non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia, quia sequeretur quod Deus et Angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

[31956] I^{a} q. 84 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile, cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines, sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

Articulus 2

[31957] I^{a} q. 84 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus, X de Trin., quod *anima imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa, dat enim eis formandis quiddam substantiae suae.* Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

[31958] I^{a} q. 84 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod *anima quodammodo est omnia.* Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia

cognoscat.

[31959] Iª q. 84 a. 2 arg. 3 Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit. Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa substantia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

[31960] Iª q. 84 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, IX de Trin., quod *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit.* Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

[31961] Iª q. 84 a. 2 co. Respondeo dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii, ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum. Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX Metaphys., unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I de anima. Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent, puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem, cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro de anima. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae

sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior. Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.

[31962] I^{a} q. 84 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines, non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod servat aliquid, scilicet non formatum tali imagine, quod libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc dicit esse mentem vel intellectum. Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

[31963] I^{a} q. 84 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit quodammodo animam esse omnia, inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

[31964] I^{a} q. 84 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

Articulus 3

[31965] I^{a} q. 84 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius, in homilia ascensionis quod *homo habet commune cum Angelis intelligere*. Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas, unde in libro de causis dicitur quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

[31966] I^{a} q. 84 a. 3 arg. 2 Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per

species sibi naturaliter inditas.

[31967] Iª q. 84 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in Menone Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

[31968] Iª q. 84 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, de intellectu loquens, quod est sicut tabula in qua nihil est scriptum.

[31969] Iª q. 84 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam, sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes. Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri; propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere, nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est, inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

[31970] Iª q. 84 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum, sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt secundum Gregorium, deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet, materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est. Et similiter intellectus Angeli est perfectus

per species intelligibiles secundum suam naturam, intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

[31971] I^{a} q. 84 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

[31972] I^{a} q. 84 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones, utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

Articulus 4

[31973] I^{a} q. 84 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia, intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

[31974] I^{a} q. 84 a. 4 arg. 2 Praeterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum sensibilium quae sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

[31975] I^{a} q. 84 a. 4 arg. 3 Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

[31976] I^{a} q. 84 a. 4 s. c. Sed contra est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

[31977] I^{a} q. 84 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem, et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat. Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem. Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere. Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi inquantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliviosa propter unionem ad corpus, et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus. Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur

quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifeste falsum. Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

[31978] I^{a} q. 84 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit.

[31979] I^{a} q. 84 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

[31980] I^{a} q. 84 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est, non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed forte sicut per causam remotam.

Articulus 5

[31981] I^{a} q. 84 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas, quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed ei sicut ignoto coniungitur, ut Dionysius dicit in I cap. mysticae theologiae. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

[31982] I^{a} q. 84 a. 5 arg. 2 Praeterea, Rom. I, dicitur quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

[31983] I^{a} q. 84 a. 5 arg. 3 Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes*. Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

[31984] I^{a} q. 84 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, XII Confess., *si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera

cognoscit in rationibus aeternis.

[31985] I^{a} q. 84 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II de Doctr. Christ., *philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare.* Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes per se vitam aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. de Div. Nom.; ideo Augustinus, in libro octoginta trium quaest., posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., *numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?* Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro octoginta trium quaest., quod *rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni*, scilicet rationum aeternarum, esse idonea; sicut sunt animae beatorum.

[31986] I^{a} q. 84 a. 5 ad arg. Et per haec patet responsio ad obiecta.

Articulus 6

[31987] Iª q. 84 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus.* Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod *omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur, quod autem non manet, percipi non potest.* Alio modo, per hoc quod *omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur.* Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

[31988] Iª q. 84 a. 6 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur, omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit.* Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.* Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.

[31989] Iª q. 84 a. 6 arg. 3 Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia, intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

[31990] Iª q. 84 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus probat, I Metaphys., et in fine Poster., quod principium nostrae cognitionis est a sensu.

[31991] Iª q. 84 a. 6 co. Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod *nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras*; ut Augustinus dicit in epistola sua ad Dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit, in libro de Somn. et Vigil., quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro de anima. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a

sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII super Gen. ad Litt., ubi dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.* Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I de Generat. Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

[31992] I^{a} q. 84 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

[31993] I^{a} q. 84 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas, quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. Posset tamen dici quod, quamvis

prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia phantasia est motus factus secundum sensum, ut dicitur in libro de anima; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

[31994] Iª q. 84 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

Articulus 7

[31995] Iª q. 84 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

[31996] Iª q. 84 a. 7 arg. 2 Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

[31997] Iª q. 84 a. 7 arg. 3 Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum, intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et Angelos.

[31998] Iª q. 84 a. 7 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *nihil sine phantasmate intelligit anima.*

[31999] Iª q. 84 a. 7 co. Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod

quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

[32000] I^{a} q. 84 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

[32001] I^{a} q. 84 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis, unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

[32002] I^{a} q. 84 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Articulus 8

[32003] I^{a} q. 84 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

[32004] I^{a} q. 84 a. 8 arg. 2 Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur

sensus, ut dicitur in libro de Somn. et Vig.; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

[32005] Iª q. 84 a. 8 s. c. Sed contra est quod in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum; ut Augustinus in XII super Gen. ad Litt. dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

[32006] Iª q. 84 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur, et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem philosophus, in III de caelo, quod *sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum*, faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret, et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

[32007] Iª q. 84 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

[32008] Iª q. 84 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro de Somn. et Vig. Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

Quaestio 85

Prooemium

[32009] Iª q. 85 pr. Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus. Secundo, utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur. Tertio, utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale. Quarto, utrum intellectus noster possit multa simul intelligere. Quinto, utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. Sexto, utrum intellectus possit errare. Septimo, utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius. Octavo, utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

Articulus 1

[32010] Iª q. 85 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

[32011] Iª q. 85 a. 1 arg. 2 Praeterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

[32012] Iª q. 85 a. 1 arg. 3 Praeterea, in III de anima dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

[32013] Iª q. 85 a. 1 arg. 4 Praeterea, ut dicitur in III de anima, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

[32014] Iª q. 85 a. 1 arg. 5 Praeterea, philosophus, in III de anima, dicit quod *intellectus intelligit species in phantasmatibus.* Non ergo eas abstrahendo.

[32015] I^{a} q. 85 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod *sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt.* Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata.

[32016] I^{a} q. 85 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens, etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est.

[32017] I^{a} q. 85 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam

sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

[32018] I^{a} q. 85 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII Metaphys.; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

[32019] I^{a} q. 85 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

[32020] I^{a} q. 85 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu

agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

[32021] I^{a} q. 85 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.

Articulus 2

[32022] I^{a} q. 85 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

[32023] I^{a} q. 85 a. 2 arg. 2 Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam, quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

[32024] I^{a} q. 85 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in I Periherm., quod *voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum.* Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

[32025] I^{a} q. 85 a. 2 s. c. Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

[32026] I^{a} q. 85 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de

speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum*; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX Metaphys., una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod *lapis non est in anima, sed species lapidis*; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

[32027] I^{a} q. 85 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

[32028] I^{a} q. 85 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in

hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

[32029] I^{a} q. 85 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

Articulus 3

[32030] I^{a} q. 85 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam, quia prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

[32031] I^{a} q. 85 a. 3 arg. 2 Praeterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

[32032] I^{a} q. 85 a. 3 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in I Physic. quod definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

[32033] I^{a} q. 85 a. 3 arg. 4 Praeterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

[32034] I^{a} q. 85 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in I Physic., quod *ex universalibus in singularia oportet devenire.*

[32035] I^{a} q. 85 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum.

Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione, quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde philosophus dicit, in I Physic., quod *sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa.* Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale, utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal, cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem, et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo *pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque*, ut dicitur in I Physic. Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

[32036] I^{a} q. 85 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I de anima dicitur quod *animal universale aut nihil est, aut posterius est.* Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam, quod apparet

manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal, naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

[32037] I^{a} q. 85 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub animali non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

[32038] I^{a} q. 85 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est, et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius, et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota, prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

[32039] I^{a} q. 85 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit, cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII Metaphys. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium, nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus, quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos, cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos; quandoque autem e converso.

Articulus 4

[32040] I^{a} q. 85 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

[32041] I^{a} q. 85 a. 4 arg. 2 Praeterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles et sic potest multa simul intelligere.

[32042] I^{a} q. 85 a. 4 arg. 3 Praeterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

[32043] I^{a} q. 85 a. 4 arg. 4 Praeterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro de anima, et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

[32044] I^{a} q. 85 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro Topic., quod *intelligere est unum solum, scire vero multa.*

[32045] I^{a} q. 85 a. 4 co. Respondeo dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum, dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest, et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum, sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

[32046] I^{a} q. 85 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.*

[32047] I^{a} q. 85 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non solum oppositae formae non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quaecumque formae eiusdem generis, licet non sint oppositae, sicut patet per exemplum inductum de coloribus et figuris.

[32048] Iª q. 85 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem, et sic non simul intelliguntur.

[32049] Iª q. 85 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiae; sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius.

Articulus 5

[32050] Iª q. 85 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

[32051] Iª q. 85 a. 5 arg. 2 Praeterea, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

[32052] Iª q. 85 a. 5 arg. 3 Praeterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus, nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subiectum, quae est una et eadem si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

[32053] Iª q. 85 a. 5 s. c. Sed contra, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit philosophus in I Periherm. Sed in vocibus est compositio et divisio; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

[32054] Iª q. 85 a. 5 co. Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus

cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

[32055] I^{a} q. 85 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus secundum quandam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

[32056] I^{a} q. 85 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus et abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus.

[32057] I^{a} q. 85 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam, et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum, et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei, nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem, idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae, nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando.

Articulus 6

[32058] I^{a} q. 85 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit esse falsus. Dicit enim philosophus, in VI Metaphys., quod *verum et falsum sunt in mente.* Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

[32059] I^{a} q. 85 a. 6 arg. 2 Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

[32060] I^{a} q. 85 a. 6 arg. 3 Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est, errant enim qui operantur malum, ut dicitur Prov. XIV. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

[32061] Iª q. 85 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Et philosophus dicit, in libro de anima, quod *intellectus semper est rectus.*

[32062] Iª q. 85 a. 6 co. Respondeo dicendum quod philosophus, in III de anima, comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX Metaphys.

[32063] Iª q. 85 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod falsitatem dicit esse philosophus in mente secundum compositionem et divisionem.

[32064] Iª q. 85 a. 6 ad 2 Et similiter dicendum est ad secundum, de opinione et ratiocinatione.

[32065] Iª q. 85 a. 6 ad 3 Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae.

Articulus 7

[32066] Iª q. 85 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *quisquis ullam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam*

intelligentiam, qua praestantior esse non possit; et ideo non per infinitum ire quod quaelibet res intelligitur; nec eam posse alium alio plus intelligere.

[32067] I^{a} q. 85 a. 7 arg. 2 Praeterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus, non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

[32068] I^{a} q. 85 a. 7 arg. 3 Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

[32069] I^{a} q. 85 a. 7 s. c. Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

[32070] I^{a} q. 85 a. 7 co. Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly magis determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius, quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret ut arguit Augustinus. Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam, quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo, unde dicitur in II de anima quod *molles carne bene aptos mente videmus.* Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem, illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

[32071] I^{a} q. 85 a. 7 ad 1 Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

[32072] I^{a} q. 85 a. 7 ad 2 Et similiter ad secundum, veritas enim intellectus in hoc consistit, quod intelligatur res esse sicuti est.

[32073] I^{a} q. 85 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.

Articulus 8

[32074] Iª q. 85 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile. Dicit enim philosophus, in I Physic., quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione.* Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

[32075] Iª q. 85 a. 8 arg. 2 Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius cognoscitur a nobis, quia definitio est ex prioribus et notioribus, ut dicitur in VI Topic. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut *linea enim*, ut Euclides dicit, *est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta.* Et unitas ponitur in definitione numeri, quia numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X Metaphys. Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

[32076] Iª q. 85 a. 8 arg. 3 Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile, quia intellectus est simplex, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

[32077] Iª q. 85 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod *indivisibile monstratur sicut privatio.* Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

[32078] Iª q. 85 a. 8 co. Respondeo dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III de anima. Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra dictum est, et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur, punctum est cuius pars non est, et similiter ratio unius est quod sit indivisibile, ut dicitur in X Metaphys. Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus.

[32079] Iª q. 85 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora, quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum, quia, ut ibidem dicit philosophus,

tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere.

[32080] Iª q. 85 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae, manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri, et ideo ponitur in definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

[32081] Iª q. 85 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad obiectum, alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

Quaestio 86

Prooemium

[32082] Iª q. 86 pr. Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum cognoscat singularia. Secundo, utrum cognoscat infinita. Tertio, utrum cognoscat contingentia. Quarto, utrum cognoscat futura.

Articulus 1

[32083] Iª q. 86 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem. Socrates est homo, eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

[32084] Iª q. 86 a. 1 arg. 2 Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

[32085] Iª q. 86 a. 1 arg. 3 Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare, alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

[32086] Iª q. 86 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

[32087] Iª q. 86 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit philosophus, in I Physic., quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.*

[32088] I^{a} q. 86 a. 1 co. Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo.

[32089] I^{a} q. 86 a. 1 ad 1 Unde patet solutio ad primum.

[32090] I^{a} q. 86 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII Ethic. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III de anima.

[32091] I^{a} q. 86 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.

[32092] I^{a} q. 86 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

Articulus 2

[32093] I^{a} q. 86 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

[32094] I^{a} q. 86 a. 2 arg. 2 Praeterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportionis et figurae. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

[32095] I^{a} q. 86 a. 2 arg. 3 Praeterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu, contingit enim multa scire in habitu. Ergo

nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

[32096] I^{a} q. 86 a. 2 arg. 4 Praeterea, intellectus, cum non sit virtus materiae corporalis, ut supra dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

[32097] I^{a} q. 86 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in I Physic., quod *infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum.*

[32098] I^{a} q. 86 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III Physic. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem, alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III Physic., *est enim infinitum cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere*, et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur, quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione, intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II Ethic. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem, quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

[32099] I^{a} q. 86 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam, in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

[32100] I^{a} q. 86 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

[32101] I^{a} q. 86 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si duo corpora essent in uno loco, vel plura,

non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro.

[32102] I^{a} q. 86 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

Articulus 3

[32103] I^{a} q. 86 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur in VI Ethic., intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

[32104] I^{a} q. 86 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur in IV Physic., *ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur.* Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

[32105] I^{a} q. 86 a. 3 s. c. Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus; sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

[32106] I^{a} q. 86 a. 3 co. Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur, nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria, necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiae, quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae, quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium, ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra quod per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu, rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia

est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

[32107] I^a q. 86 a. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus 4

[32108] I^a q. 86 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quae abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

[32109] I^a q. 86 a. 4 arg. 2 Praeterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

[32110] I^a q. 86 a. 4 arg. 3 Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

[32111] I^a q. 86 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. VIII, *multa hominis afflictio, qui ignorat praeterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

[32112] I^a q. 86 a. 4 co. Respondeo dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiae. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt, uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

[32113] I^a q. 86 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

[32114] I^a q. 86 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII Confess., anima habet quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere, et ideo quando retrahitur a

corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiae futurorum. Et haec quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt, quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem Daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura quae Daemones cognoscunt, ut supra dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur, quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus, quia, ut dicitur in libro de Somn. et Vigil., *quae deferuntur de die, dissolvuntur magis; plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum, quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura.*

[32115] I^{a} q. 86 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde philosophus dicit, in libro de Somn. et Vigil., quod *quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes, nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.*

Quaestio 87

Prooemium

[32116] I^{a} q. 87 pr. Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum cognoscat seipsam per suam essentiam. Secundo, quomodo cognoscat habitus in se existentes. Tertio, quomodo intellectus cognoscat proprium actum. Quarto, quomodo cognoscat actum voluntatis.

Articulus 1

[32117] I^{a} q. 87 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, IX de Trin., quod *mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.*

[32118] I^{a} q. 87 a. 1 arg. 2 Praeterea, Angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed Angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

[32119] I^{a} q. 87 a. 1 arg. 3 *Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ut dicitur III de anima. Sed mens humana est sine materia, non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

[32120] I^{a} q. 87 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod *intellectus intelligit seipsum sicut et alia.* Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

[32121] I^{a} q. 87 a. 1 co. Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaphys., sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu, et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I Physic. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam, etsi enim per essentiam suam se intelligat Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia

connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX de Trin., *intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X de Trin., de tali inquisitione mentis, *non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere*, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

[32122] I^{a} q. 87 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum, ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter, vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

[32123] I^{a} q. 87 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

[32124] I^{a} q. 87 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum illud philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his *quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ac si diceretur quod in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur, per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorundam

essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas Angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens, sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III de anima, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis, verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est.

Articulus 2

[32125] Iª q. 87 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, XIII de Trin., *non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia.* Et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

[32126] Iª q. 87 a. 2 arg. 2 Praeterea, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

[32127] Iª q. 87 a. 2 arg. 3 *Praeterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

[32128] Iª q. 87 a. 2 s. c. Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed sicut dicitur II de anima, *priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt.* Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

[32129] Iª q. 87 a. 2 co. Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur, sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.

[32130] Iª q. 87 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

[32131] Iª q. 87 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro,

non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

[32132] Iª q. 87 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, *propter quod unumquodque, illud magis*, veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae, puta si dicatur quod sanitas est propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem, ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit, et ideo ratio non sequitur.

Articulus 3

[32133] Iª q. 87 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

[32134] Iª q. 87 a. 3 arg. 2 Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum, quod videtur impossibile.

[32135] Iª q. 87 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro de anima. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

[32136] Iª q. 87 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin., *intelligo me intelligere.*

[32137] Iª q. 87 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio, non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX Metaphys. Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere. Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in Angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen

simul et uno actu utrumque intelligit, quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

[32138] Iª q. 87 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

[32139] Iª q. 87 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra dictum est.

[32140] Iª q. 87 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile.

Articulus 4

[32141] Iª q. 87 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu, cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

[32142] Iª q. 87 a. 4 arg. 2 Praeterea, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

[32143] Iª q. 87 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus, in libro X Confess., attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; *neque per praesentiam, sicut artes, sed per quasdam notiones.* Non videtur autem quod possint esse aliae notiones rerum in anima nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur quod intellectus

cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

[32144] I^{a} q. 87 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin., *intelligo me velle.*

[32145] I^{a} q. 87 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et philosophus hoc modo loquendi utitur in III de anima, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

[32146] I^{a} q. 87 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto differrent, sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

[32147] I^{a} q. 87 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.

[32148] I^{a} q. 87 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

Quaestio 88

Prooemium

[32149] I^{a} q. 88 pr. Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas Angelos dicimus, per seipsas. Secundo, utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. Tertio, utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

Articulus 1

[32150] Iª q. 88 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus, in IX de Trin., *mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam.* Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.

[32151] Iª q. 88 a. 1 arg. 2 Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus, cum ipsa mens sit immaterialis, ut ex supradictis patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

[32152] Iª q. 88 a. 1 arg. 3 Praeterea, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III de anima. Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

[32153] Iª q. 88 a. 1 arg. 4 Praeterea, Commentator dicit, in II Metaphys., quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, *tunc natura otiose egisset, quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo.* Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis.

[32154] Iª q. 88 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

[32155] Iª q. 88 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. IX, *quae in caelis sunt, quis investigabit?* In caelis autem dicuntur huiusmodi substantiae esse; secundum illud Matth. XVIII, *Angeli eorum in caelis* et cetera. Ergo non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

[32156] Iª q. 88 a. 1 co. Respondeo dicendum quod secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus, et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem. Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub

sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus. Sed tamen Averroes, in Comment. tertii de anima, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat intellectum agentem, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus, sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim nos intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis, principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serrae; formae autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis. Ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit, vel, ut ipse imponit Alexandro, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem. Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus, quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu. Sicut etiam supra dictum est circa intellectum possibilem. Secundo quia, secundum modum praedictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur nobis secundum suam substantiam; sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculatis; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum. Tertio, quia dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis, quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas. Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra philosophum, in I Ethic., qui dicit quod *felicitas est quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad* *virtutem.* Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie. Quinto, quia philosophus dicit expresse, in I Ethic., quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem.* Et enumeratis multis virtutibus, in decimo, concludit quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in sexto esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam. Sexto, quia supra ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive, quia, ut dicitur in III de anima, intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere. Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola; quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.

[32157] Iª q. 88 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

[32158] Iª q. 88 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem, alioquin oporteret dicere quod Empedocles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis, et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

[32159] Iª q. 88 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

[32160] Iª q. 88 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu, intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem. Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur a nobis.

[32161] Iª q. 88 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora

et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

Articulus 2

[32162] I^{a} q. 88 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius, I cap. Cael. Hier., quod *non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur.* Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

[32163] I^{a} q. 88 a. 2 arg. 2 Praeterea, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus, definit enim Damascenus Angelum; et de Angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

[32164] I^{a} q. 88 a. 2 arg. 3 Praeterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

[32165] I^{a} q. 88 a. 2 arg. 4 Praeterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

[32166] I^{a} q. 88 a. 2 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., quod *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt.*

[32167] I^{a} q. 88 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat in III de anima, quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere, et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

[32168] Iª q. 88 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. Cael. Hier.

[32169] Iª q. 88 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis, sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus, sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales.

[32170] Iª q. 88 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia huiusmodi non adaequant earum virtutes.

[32171] Iª q. 88 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae, conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

Articulus 3

[32172] Iª q. 88 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro de Trin., et in libro de vera Relig. Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

[32173] Iª q. 88 a. 3 arg. 2 Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis, ipse enim est *lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. I. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

[32174] Iª q. 88 a. 3 arg. 3 Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

[32175] Iª q. 88 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *Deum nemo vidit unquam.*

[32176] Iª q. 88 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud apostoli ad Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est.

[32177] Iª q. 88 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

[32178] Iª q. 88 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod propter quod unumquodque, illud magis, intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

[32179] Iª q. 88 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut filius est perfecta imago patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.

Quaestio 89

Prooemium

[32180] Iª q. 89 pr. Deinde considerandum est de cognitione animae separatae. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum anima separata a corpore possit intelligere. Secundo, utrum intelligat substantias separatas. Tertio, utrum intelligat omnia naturalia. Quarto, utrum cognoscat singularia. Quinto, utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata. Sexto, utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae. Septimo, utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae. Octavo, utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

Articulus 1

[32181] Iª q. 89 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil

omnino intelligere possit. Dicit enim philosophus, in I de anima, quod *intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto.* Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

[32182] I^{a} q. 89 a. 1 arg. 2 Praeterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

[32183] I^{a} q. 89 a. 1 arg. 3 Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Neque per species quas abstrahat a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas, haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

[32184] I^{a} q. 89 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in I de anima, quod *si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari.* Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

[32185] I^{a} q. 89 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si peius intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis, quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur. Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis,

sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam. Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata, debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri. Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus, nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

[32186] I^{a} q. 89 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si diligenter verba philosophi discutiantur, philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire, nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum. Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

[32187] I^{a} q. 89 a. 1 ad 2 De quo etiam procedit secunda ratio.

[32188] I^{a} q. 89 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae

substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Articulus 2

[32189] I^{a} q. 89 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam a corpore separata, cum anima sit naturaliter pars humanae naturae; quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

[32190] I^{a} q. 89 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam, quia nihil illabitur animae nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelo abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

[32191] I^{a} q. 89 a. 2 arg. 3 Praeterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

[32192] I^{a} q. 89 a. 2 s. c. Sed contra est quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas; sicut dives in Inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc. XVI. Ergo vident etiam et Daemones et Angelos animae separatae.

[32193] I^{a} q. 89 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in IX de Trin., *mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam, sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia, unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiae separatae quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae, sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de Angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

[32194] I^{a} q. 89 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis, sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

[32195] I^{a} q. 89 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitus impressas. Quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam Angeli.

[32196] I^{a} q. 89 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque, consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est.

Articulus 3

[32197] I^{a} q. 89 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animae separatae cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

[32198] I^{a} q. 89 a. 3 arg. 2 Praeterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quae sunt minus intelligibilia.

[32199] I^{a} q. 89 a. 3 s. c. 1 Sed contra, in Daemonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed Daemones non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

[32200] I^{a} q. 89 a. 3 s. c. 2 Praeterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

[32201] I^{a} q. 89 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et Angeli, sed tamen, quia natura animae est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia, quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, super Gen. ad Litt. Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

[32202] Iª q. 89 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit quoquo modo substantiam separatam.

[32203] Iª q. 89 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est.

[32204] Iª q. 89 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quae nec Angeli nec Daemones nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturalium.

[32205] Iª q. 89 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

Articulus 4

[32206] Iª q. 89 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

[32207] Iª q. 89 a. 4 arg. 2 Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

[32208] Iª q. 89 a. 4 arg. 3 Praeterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

[32209] Iª q. 89 a. 4 s. c. Sed contra est quod dives in Inferno positus dixit, habeo quinque fratres, ut habetur Luc. XVI.

[32210] Iª q. 89 a. 4 co. Respondeo dicendum quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus, et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo, et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter Angelos et animas separatas, quia Angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem

de rebus, animae vero separatae confusam. Unde Angeli, propter efficaciam sui intellectus per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem, quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis.

[32211] I^{a} q. 89 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est.

[32212] I^{a} q. 89 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.

[32213] I^{a} q. 89 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

Articulus 5

[32214] I^{a} q. 89 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, scientia destruetur.

[32215] I^{a} q. 89 a. 5 arg. 2 Praeterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

[32216] I^{a} q. 89 a. 5 arg. 3 Praeterea, animae separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

[32217] I^{a} q. 89 a. 5 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, in libro Praedicament., quod *habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia.* Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.

[32218] I^{a} q. 89 a. 5 s. c. Sed contra est quod Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, *discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelo.*

[32219] I^{a} q. 89 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si haec opinio vera esset,

sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur in III de anima; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur, nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur*, ut dicitur in II Ethic. Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata, sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro de longitudine et brevitate vitae, dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo philosophus, in libro praedicto, ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet oblivionem, ex parte memorativae, et deceptionem, ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata.

[32220] I^{a} q. 89 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit, nunc cognosco ex parte.

[32221] I^{a} q. 89 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

[32222] I^{a} q. 89 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

[32223] I^{a} q. 89 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod habet ex parte sensitivarum virium.

Articulus 6

[32224] I^{a} q. 89 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata. Dicit enim philosophus, in I de anima, quod corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat. Sed considerare ea quae prius aliquis novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam hic acquisivit.

[32225] I^{a} q. 89 a. 6 arg. 2 Praeterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

[32226] I^{a} q. 89 a. 6 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur.* Sed habitus scientiae hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

[32227] I^{a} q. 89 a. 6 s. c. Sed contra est quod Luc. XVI, dicitur ad divitem in Inferno positum, *recordare quia recepisti bona in vita tua.*

[32228] I^{a} q. 89 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo, sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo, sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est; status autem animae separatae non sit idem sicut modo est, sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.

[32229] I^{a} q. 89 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est.

[32230] I^{a} q. 89 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

[32231] I^{a} q. 89 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter, causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

Articulus 7

[32232] I^{a} q. 89 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae. Dicit enim Augustinus, in libro de cura pro mortuis agenda, quod *animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt scire non possunt.* Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

[32233] I^{a} q. 89 a. 7 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de divinatione Daemonum, quod *Daemones, propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant.* Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem Daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam Daemon.

[32234] I^{a} q. 89 a. 7 arg. 3 Praeterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae, non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

[32235] I^{a} q. 89 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. XVI, quod *dives cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe.* Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

[32236] I^{a} q. 89 a. 7 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem, requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata. Sed praedicta positio est impossibilis, quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

[32237] I^{a} q. 89 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mortuorum, ea quae hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur, sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur.

[32238] I^{a} q. 89 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod Daemones habent corpora naturaliter sibi unita, secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro Augustinus expresse tangit, licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI libro de Civ. Dei.

[32239] I^{a} q. 89 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod futura, quae distant secundum tempus, non

sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia, quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali, et de distantia temporis.

Articulus 8

[32240] Iª q. 89 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur; secundum illud Luc. XVI, *habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

[32241] Iª q. 89 a. 8 arg. 2 Praeterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quae hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I Reg. XXVIII. Sed hoc non esset si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

[32242] Iª q. 89 a. 8 arg. 3 Praeterea, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam. Quod supra negatum est.

[32243] Iª q. 89 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob XIV, *sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget.*

[32244] Iª q. 89 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae. Unde ea quae apud nos aguntur ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII Moralium, dicens, *mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt, quia vita spiritus longe est a vita carnis; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione.* Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro de cura pro mortuis agenda, dicens quod *animae mortuorum rebus viventium non intersunt.* Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit, *quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est, quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.* Augustinus vero, in libro de cura pro mortuis agenda, expresse dicit quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii*, ut habetur in Glossa, super illud, *Abraham nescivit nos*, Isaiae LXIII. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod dominus promisit Iosiae regi quod

prius moreretur ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV Reg. XXII. Sed Augustinus hoc dubitando dicit, unde praemittit, *ut volet, accipiat quisque quod dicam.* Gregorius autem assertive, quod patet per hoc quod dicit, *nullo modo credendum est.* Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim Angelis aequales, de quibus etiam Augustinus asserit quod ea quae apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.

[32245] Iª q. 89 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut nos curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per Angelos seu Daemones; vel etiam spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem libro dicit.

[32246] Iª q. 89 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint, et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis, sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro praedicto. Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam; secundum hoc quod dicitur Eccli. XLVI, quod *dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae.* Vel illa apparitio fuit procurata per Daemones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebraeos non habetur.

[32247] Iª q. 89 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione XC ad quaestionem CII

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1889 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 90

Prooemium

[32248] Iª q. 90 pr. Post praemissa considerandum est de prima hominis productione. Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo considerandum est de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis; tertio, de statu et conditione hominis primo producti; quarto, de loco eius. Circa productionem autem consideranda sunt tria, primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri; tertio, quantum ad productionem mulieris. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei. Secundo, supposito quod sit facta, utrum sit creata. Tertio, utrum sit facta mediantibus Angelis. Quarto, utrum sit facta ante corpus.

Articulus 1

[32249] Iª q. 90 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim Gen. II, *formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

[32250] Iª q. 90 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut supra habitum est, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

[32251] Iª q. 90 a. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt, quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

[32252] Iª q. 90 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in libro de origine animae, enumerat quaedam quae dicit esse multum aperteque perversa, et fidei Catholicae adversa; inter quae primum est, quod quidam dixerunt *Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse*.

[32253] Iª q. 90 a. 1 co. Respondeo dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias, quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est. Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incoeperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I de anima, per consequens sequebatur quod anima esset de natura Dei. Iuxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod *Deus est anima mundum motu et ratione gubernans*; ut Augustinus narrat, VII de Civ. Dei. Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi; non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

[32254] Iª q. 90 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod inspirare non est accipiendum corporaliter, sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere. Quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

[32255] Iª q. 90 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem; ut ex supra dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

[32256] Iª q. 90 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod differens, proprie acceptum, aliquo differt, unde ibi quaeritur differentia, ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens; ut dicitur in X Metaphys. Nam

simplicia diversa sunt seipsis, non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentia, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

Articulus 2

[32257] Iª q. 90 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia. Non ergo est creata.

[32258] Iª q. 90 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae, cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae.

[32259] Iª q. 90 a. 2 arg. 3 Praeterea, anima est forma quaedam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliae formae. Et sic nulla forma exibit in esse per generationem. Quod est inconveniens.

[32260] Iª q. 90 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

[32261] Iª q. 90 a. 2 co. Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens, unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII Metaphys., quod accidens dicitur magis entis quam ens. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est. Unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spirituali, quia sic substantiae spirituales in invicem transmutarentur, necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

[32262] Iª q. 90 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt. Quia illa materia non est in potentia

ad aliam formam, sicut nec materia caelestis corporis, alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia praeiacente.

[32263] Iª q. 90 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, ut supra dictum est; propterea non educitur de potentia materiae.

[32264] Iª q. 90 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est simile de anima rationali, et de aliis formis, ut dictum est.

Articulus 3

[32265] Iª q. 90 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus Angelis. Maior enim ordo est in spiritualibus quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animae rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt Angeli.

[32266] Iª q. 90 a. 3 arg. 2 Praeterea, finis rerum respondet principio, Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animae per Angelos.

[32267] Iª q. 90 a. 3 arg. 3 *Praeterea, perfectum est quod potest sibi simile facere*, ut dicitur in IV Meteor. Sed spirituales substantiae sunt multo magis perfectae quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis Angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturae, scilicet animam rationalem.

[32268] Iª q. 90 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, quod *Deus ipse inspiravit in faciem hominis spiraculum vitae.*

[32269] Iª q. 90 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito, cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicuius materiae, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

[32270] Iª q. 90 a. 3 ad 1 Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quandam

transmutationem.

Articulus 4

[32271] Iª q. 90 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis praecessit opus distinctionis et ornatus, ut supra habitum est. Sed anima producta est in esse per creationem; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

[32272] Iª q. 90 a. 4 arg. 2 Praeterea, anima rationalis magis convenit cum Angelis quam cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

[32273] Iª q. 90 a. 4 arg. 3 Praeterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

[32274] Iª q. 90 a. 4 s. c. Sed contra est quod actus proprius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

[32275] Iª q. 90 a. 4 co. Respondeo dicendum quod Origenes posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum Angelis creatas; propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam Angelos, aequales esse secundum suae naturae conditionem, sed solum merito distare; sic ut quaedam earum corporibus alligarentur, quae sunt animae hominum vel caelestium corporum; quaedam vero in sui puritate, secundum diversos ordines, remanerent. De qua opinione supra iam diximus, et ideo relinquatur ad praesens. Augustinus vero, in VII super Gen. ad Litt., dicit quod anima primi hominis ante corpus cum Angelis est creata, propter aliam rationem. Quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes, quod non potest de anima dici; quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali praeexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum Angelis fuerit creata; et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut eius verba demonstrant. Dicit enim, *credatur, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur.* Posset autem hoc utique tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita.

Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quandam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero sanctos, tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

[32276] I^{a} q. 90 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

[32277] I^{a} q. 90 a. 4 ad 2 Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis. Sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

[32278] I^{a} q. 90 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors. Qui quidem defectus in principio creationis animae, esse non debuit.

Quaestio 91

Prooemium

[32279] I^{a} q. 91 pr. Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de materia ex qua productum est. Secundo, de auctore a quo productum est. Tertio, de dispositione quae ei per productionem est attributa. Quarto, de modo et ordine productionis ipsius.

Articulus 1

[32280] I^{a} q. 91 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus primi hominis non sit factum de limo terrae. Maioris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo, quia plus distat ab actu non ens quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis eius. Ergo non debuit fieri ex limo terrae, sed ex nihilo.

[32281] I^{a} q. 91 a. 1 arg. 2 Praeterea, corpora caelestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur a nobilissima forma, quae est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore caelesti.

[32282] I^{a} q. 91 a. 1 arg. 3 Praeterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quam terra et aqua, quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex

igne et ex aere quam ex limo terrae.

[32283] Iª q. 91 a. 1 arg. 4 Praeterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terrae, sed ex omnibus elementis.

[32284] Iª q. 91 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *formavit Deus hominem de limo terrae.*

[32285] Iª q. 91 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod omnia in se praehabet, non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa, secundum unam eius essentiam. Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quae sunt a Deo in natura producta, per formas diversas. Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam, aliter enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum, quia limus dicitur terra aquae permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.

[32286] Iª q. 91 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum eius materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

[32287] Iª q. 91 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus caeleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis, est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore caelesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim, falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero, impossibile est aliquid de quinta essentia vel a corpore caelesti dividi, vel elementis permisceri, propter caelestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suae virtutis effectum.

[32288] Iª q. 91 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si ignis et aer, quae sunt maioris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad

se traherent alia, et non posset fieri aequalitas commixtionis, quae est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum. Vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores, quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus. Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere, medium enim est quodammodo in potentia ad extrema.

[32289] I^{a} q. 91 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in limo terrae est terra, et aqua conglutinans partes terrae. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est; tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aere, quae sensu non percipiuntur a rudibus mentionem non fecit Scriptura, quae rudi populo tradebatur.

Articulus 2

[32290] I^{a} q. 91 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum. Dicit enim Augustinus, in III de Trin., quod corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est. Ergo debuit produci mediantibus Angelis, et non immediate a Deo.

[32291] I^{a} q. 91 a. 2 arg. 2 Praeterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam caelestis corporis, nam et quaedam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis caelestis; et Albumasar dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

[32292] I^{a} q. 91 a. 2 arg. 3 Praeterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiae transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu caelestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad eius formationem aliquid operatum fuerit corpus caeleste.

[32293] I^{a} q. 91 a. 2 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quod homo factus est secundum corpus, in operibus sex dierum, secundum causales rationes quas Deus inseruit creaturae corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod praeexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

[32294] I^{a} q. 91 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII, *Deus de terra creavit hominem.*

[32295] I^{a} q. 91 a. 2 co. Respondeo dicendum quod prima formatio humani corporis non potuit

esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo. Posuerunt siquidem aliqui formas quae sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem repellit philosophus, in VII Metaphys., per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est; et quia oportet agens esse simile facto non convenit quod forma pura, quae est sine materia, producat formam quae est in materia, quae non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quae est in materia, sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis. Et propter hoc, Angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III de Trin. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

[32296] I^{a} q. 91 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, etsi Angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quae circa corpora operatur; aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quae nullo modo Angeli facere possunt; sicut quod suscitat mortuos, et illuminat caecos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terrae formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent; sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

[32297] I^{a} q. 91 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod animalia perfecta, quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem caelestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus caelestis corporis, prout philosophus dicit, in II Physic., quod *homo generat hominem ex materia, et sol.* Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus caelestium corporum ad generandum quaedam animalia imperfectiora ex materia disposita, manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectae, quam ad productionem rei imperfectae.

[32298] I^{a} q. 91 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod motus caeli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quae fiunt praeter naturae ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod caeci illuminantur. Quibus est simile quod homo ex limo terrae formatur.

[32299] I^{a} q. 91 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexistere dupliciter. Uno modo, secundum potentiam activam et passivam, ut non solum ex materia praeexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua praeexistens creatura hoc facere possit. Alio modo, secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia praeexistenti fieri possit a Deo. Et hoc modo, secundum Augustinum, corpus hominis praeextitit in operibus productis secundum causales rationes.

Articulus 3

[32300] I^{a} q. 91 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quae sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quaedam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus; sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

[32301] I^{a} q. 91 a. 3 arg. 2 Praeterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quae habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quae homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

[32302] I^{a} q. 91 a. 3 arg. 3 Praeterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantae habent staturam rectam; animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

[32303] I^{a} q. 91 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. VII, *Deus fecit hominem rectum.*

[32304] I^{a} q. 91 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omnes res naturales productae sunt ab arte divina, unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et hoc est quod philosophus dicit, in II Physic., *et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam.* Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius, materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.

[32305] I^{a} q. 91 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali, et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedit etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires sensitivas interiores; sicut ex supra dictis apparet. Ex quadam autem necessitate contingit quod, quantum ad aliquos exteriores sensus, homo ab aliis animalibus deficiat. Sicut homo, inter omnia animalia, habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum, tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra dictum est; tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem

cerebri, propter eius humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quaedam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis aequalitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quaedam animalia sunt homine velociora, cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitas humanae complexionis.

[32306] I^{a} q. 91 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod cornua et ungulae, quae sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum aut plumarum, quae sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiae terrestris elementi; quae repugnat aequalitati et teneritudini complexionis humanae. Et ideo haec homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III de anima, dicitur organum organorum. Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

[32307] I^{a} q. 91 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu, homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. Tertio, quia oporteret quod, si homo haberet pronam staturam, uteretur manibus loco anteriorum pedum. Et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. Quarto, quia, si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum, et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens, maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, idest caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi, et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantae vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo, nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

Articulus 4

[32308] I^{a} q. 91 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter corporis

humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur, *dixit Deus, fiat, et factum est.* Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

[32309] I^{a} q. 91 a. 4 arg. 2 Praeterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra dictum est. Ergo inconvenienter dicitur, faciamus hominem.

[32310] I^{a} q. 91 a. 4 arg. 3 Praeterea, forma humani corporis est ipsa anima, quae est spiraculum vitae. Inconvenienter ergo, postquam dixerat, *formavit Deus hominem de limo terrae*, subiunxit, *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*

[32311] I^{a} q. 91 a. 4 arg. 4 Praeterea, anima, quae est spiraculum vitae, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*

[32312] I^{a} q. 91 a. 4 arg. 5 Praeterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum, fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo cum dixisset, *ad imaginem suam fecit illum*, addidit, *masculum et feminam creavit eos.*

[32313] I^{a} q. 91 a. 4 s. c. In contrarium est auctoritas Scripturae.

[32314] I^{a} q. 91 a. 4 ad 1 Respondeo dicendum ad primum quod, sicut Augustinus dicit in VI super Gen. ad Litt., non in hoc praeeminet homo aliis rebus, quod Deus ipse fecit hominem, quasi alia ipse non fecerit; cum scriptum sit, *opera manuum tuarum sunt caeli*, et alibi, *aridam fundaverunt manus eius*, sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio consuevimus facere.

[32315] I^{a} q. 91 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est intelligendum Deum Angelis dixisse, faciamus hominem; ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad significandum pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

[32316] I^{a} q. 91 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato iam corpori animam infudisse. Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit, cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso. Et ideo ad hoc excludendum, quidam posuerunt quod, cum dicitur, formavit Deus hominem, intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, intelligitur de spiritu sancto; sicut et dominus insufflavit in apostolos, dicens, accipite spiritum sanctum, Ioan. XX. Sed haec expositio, ut dicit Augustinus in libro de Civ. Dei, excluditur per verba Scripturae. Nam subditur ad praedicta, *et factus est homo in animam viventem*, quod apostolus, I ad Cor. XV, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert. Per spiraculum ergo vitae intelligitur anima, ut sic quod dicitur, *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*, sit quasi expositio eius quod praemiserat; nam anima est corporis forma.

[32317] I^{a} q. 91 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, quia operationes vitae magis manifestantur in facie hominis, propter sensus ibi existentes; ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitae.

[32318] I^{a} q. 91 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus eius secundum rationes causales. Alii vero doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

Quaestio 92

Prooemium

[32319] I^{a} q. 92 pr. Deinde considerandum est de productione mulieris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci. Secundo, utrum debuerit fieri de viro. Tertio, utrum de costa viri. Quarto, utrum facta fuerit immediate a Deo.

Articulus 1

[32320] I^{a} q. 92 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit produci in prima rerum productione. Dicit enim philosophus, in libro de Generat. Animal., quod *femina est mas occasionatus.* Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

[32321] I^{a} q. 92 a. 1 arg. 2 Praeterea, subiectio et minoratio ex peccato est subsecuta, nam, ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. III, *sub viri potestate eris*; et Gregorius dicit quod, *ubi non delinquimus, omnes pares sumus.* Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir, semper enim honorabilius est agens patiente, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad Litt. Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

[32322] I^{a} q. 92 a. 1 arg. 3 Praeterea, occasiones peccatorum sunt amputandae. Sed Deus praescivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

[32323] I^{a} q. 92 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi.*

[32324] I^{a} q. 92 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri, non quidem in adiutorium alicuius alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvari possit vir per alium virum quam per mulierem; sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis

consideretur. Sunt enim quaedam viventia, quae in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur; sicut plantae et animalia quae generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam caelestium corporum. Quaedam vero habent virtutem generationis activam et passivam coniunctam; sicut accidit in plantis quae generantur ex semine. Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio, unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivae coniungitur virtus activa generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitae nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino coniungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore coniunguntur vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur Gen. II, *erunt duo in carne una.*

[32325] I^{a} q. 92 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum, sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis Australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Sed per comparationem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

[32326] I^{a} q. 92 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum, defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra dicetur.

[32327] I^{a} q. 92 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum, praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

Articulus 2

[32328] Iª q. 92 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminae non sunt factae ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

[32329] Iª q. 92 a. 2 arg. 2 Praeterea, eorum quae sunt eiusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt eiusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terrae, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

[32330] Iª q. 92 a. 2 arg. 3 Praeterea, mulier facta est in adiutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam, unde personae propinquae a matrimonio excluduntur, ut patet Levit. XVIII. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

[32331] Iª q. 92 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII, creavit ex ipso, scilicet viro, adiutorium sibi simile, idest mulierem.

[32332] Iª q. 92 a. 2 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem, in prima rerum institutione, ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur, ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. XVII, quod *Deus fecit ex uno omne genus hominum.* Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius inhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. II, *de viro sumpta est, quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae.* Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam, quod non contingit in aliis animalibus. Tertio quia, ut philosophus dicit in VIII Ethic., mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina, sicut ex suo principio. Quarto est ratio sacramentalis; figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde apostolus dicit, ad Ephes. V, *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.*

[32333] Iª q. 92 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[32334] Iª q. 92 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et, cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere; sicut virum ex limo terrae, et mulierem ex viro.

[32335] Iª q. 92 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex naturali generatione contrahitur quaedam propinquitas quae matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina, unde Eva non dicitur filia Adae. Et propter hoc, ratio non

sequitur.

Articulus 3

[32336] Iª q. 92 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri maius, nisi vel per additionem, quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa; vel etiam per rarefactionem, quia, ut dicit Augustinus, super Gen. ad Litt., *non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat.* Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus Evae. Ergo Eva non fuit formata de costa Adae.

[32337] Iª q. 92 a. 3 arg. 2 Praeterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adae fuit de perfectione corporis eius. Ergo, ea subtracta, remansit imperfectum. Quod videtur inconveniens.

[32338] Iª q. 92 a. 3 arg. 3 Praeterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

[32339] Iª q. 92 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *aedificavit dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem.*

[32340] Iª q. 92 a. 3 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet dominari in virum, et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta, et ideo non est formata de pedibus. Secundo, propter sacramentum, quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

[32341] Iª q. 92 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt per multiplicationem materiae absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris; ad modum quo dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim praedicta aut accidit secundum transmutationem substantiae ipsius materiae; aut secundum transmutationem dimensionum eius. Non autem secundum transmutationem substantiae ipsius materiae, tum quia materia in se considerata, est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subiecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt praeter essentiam ipsius materiae. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiae intelligi, eadem materia manente absque additione, nisi per hoc quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eandem accipere maiores dimensiones, ut philosophus dicit in IV Physic. Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito. Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiae,

vel per creationem; vel, quod probabilius est, per conversionem. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod *hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum*; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam praeexistentem costae vel panum.

[32342] Iª q. 92 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod costa illa fuit de perfectione Adae, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

[32343] Iª q. 92 a. 3 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

Articulus 4

[32344] Iª q. 92 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum, fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est eiusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

[32345] Iª q. 92 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, III de Trin., quod corporalia dispensantur a Deo per Angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium Angelorum, et non immediate a Deo.

[32346] Iª q. 92 a. 4 arg. 3 Praeterea, ea quae praeextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicuius creaturae, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit IX super Gen. ad Litt. Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

[32347] Iª q. 92 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro, *formare vel aedificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit.*

[32348] Iª q. 92 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, uniuscuiusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturae institutor, potest praeter naturae ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terrae, vel mulierem de costa viri formare.

[32349] Iª q. 92 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit, quando individuum generatur ex simili secundum speciem, generatione naturali.

[32350] Iª q. 92 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX super Gen. ad

Litt., an ministerium Angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus, certum tamen est quod, sicut corpus viri de limo non fuit formatum per Angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

[32351] Iª q. 92 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit, *non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit, ut sic fieri posset.* Et ideo secundum causales rationes praeextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam creatoris.

Quaestio 93

Prooemium

[32352] Iª q. 93 pr. Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum in homine sit imago Dei. Secundo, utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis. Tertio, utrum imago Dei sit magis in Angelo quam in homine. Quarto, utrum imago Dei sit in omni homine. Quinto, utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad personas divinas omnes, aut unam earum. Sexto, utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem. Septimo, utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus. Octavo, utrum per comparationem ad omnia obiecta. Nono, de differentia imaginis et similitudinis.

Articulus 1

[32353] Iª q. 93 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isaiae XL, *cui similem fecistis Deum; aut quam imaginem ponetis ei?*

[32354] Iª q. 93 a. 1 arg. 2 Praeterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit apostolus, ad Colos. I, *qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae.* Non ergo in homine invenitur Dei imago.

[32355] Iª q. 93 a. 1 arg. 3 Praeterea, Hilarius dicit, in libro de Synod., quod *imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens*; et iterum dicit quod *imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo.* Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse aequalitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

[32356] Iª q. 93 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

[32357] Iª q. 93 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro octoginta

trium quaest., *ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago.* Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius. Aequalitas autem non est de ratione imaginis, quia, ut Augustinus ibidem dicit, *ubi est imago, non continuo est aequalitas*; ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis, nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei, praepositio enim ad accessum quendam significat, qui competit rei distanti.

[32358] Iª q. 93 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis, et ideo signanter dicit, *quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

[32359] Iª q. 93 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod primogenitus omnis creaturae est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est, et ideo dicitur imago, et nunquam ad imaginem. Homo vero et propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis, dicitur ad imaginem. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in filio suo primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo; ut patet per Augustinum in libro de decem chordis.

[32360] Iª q. 93 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid non solum numero aut specie aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quandam, et sic est unitas vel convenientia creaturae ad Deum. Quod autem dicit rei ad rem coaequandam, pertinet ad rationem perfectae imaginis.

Articulus 2

[32361] Iª q. 93 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius, in libro de Div. Nom., *habent causata causarum suarum contingentes imagines.* Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

[32362] Iª q. 93 a. 2 arg. 2 Praeterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod radius solaris

maxime habet similitudinem divinae bonitatis. Ergo est ad imaginem Dei.

[32363] Iª q. 93 a. 2 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo, quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, Gen. I. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

[32364] Iª q. 93 a. 2 arg. 4 Praeterea, Boetius in libro de Consol., dicit de Deo, *mundum mente gerens, similique in imagine formans.* Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

[32365] Iª q. 93 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, VI super Gen. ad Litt., *hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus.* Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

[32366] Iª q. 93 a. 2 co. Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius, non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit quod imago est species indifferens. Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., *ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

[32367] Iª q. 93 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod causata habent causarum contingentes imagines, idest quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

[32368] Iª q. 93 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Dionysius assimilat radium solarem divinae bonitati quantum ad causalitatem; non secundum dignitatem naturae, quae requiritur ad rationem imaginis.

[32369] Iª q. 93 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura

intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, secundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei; sed excluduntur aliae partes universi.

[32370] I^{a} q. 93 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis qua artificiatum imitatur speciem artis quae est in mente artificis, sic autem quaelibet creatura est imago rationis exemplaris quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem in natura; prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia; et primae vitae inquantum sunt viventia; et summae sapientiae, inquantum sunt intelligentia.

Articulus 3

[32371] I^{a} q. 93 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo. Dicit enim Augustinus, in sermone de imagine, quod Deus nulli alii creaturae dedit quod sit ad imaginem suam, nisi homini. Non ergo verum est quod Angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

[32372] I^{a} q. 93 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, in libro octoginta trium quaest., *homo ita est ad imaginem Dei, ut, nulla interposita creatura, formetur a Deo. Et ideo nihil est illi coniunctius.* Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo coniungitur. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

[32373] I^{a} q. 93 a. 3 arg. 3 Praeterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturae. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur, non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiae. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

[32374] I^{a} q. 93 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Gregorius, in quadam homilia, quod *Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinae imaginis magis insinuatur expressa.*

[32375] I^{a} q. 93 a. 3 co. Respondeo dicendum quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus, quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet. Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam, alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum

quid.

[32376] Iª q. 93 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem Angelos.

[32377] Iª q. 93 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur quod nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae; quia, sicut ipse supra praemiserat, *quae sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* Unde per hoc non excluditur quin Angelus sit magis ad Dei imaginem.

[32378] Iª q. 93 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiae non sit perfectior quam alia, sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus. Nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus.

Articulus 4

[32379] Iª q. 93 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, quod *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri.* Cum ergo mulier sit individuum humanae speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

[32380] Iª q. 93 a. 4 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, Rom. VIII, quod *illos quos Deus praescivit conformes fieri imagini filii sui, hos praedestinavit.* Sed non omnes homines praedestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

[32381] Iª q. 93 a. 4 arg. 3 Praeterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

[32382] Iª q. 93 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXXVIII, *veruntamen in imagine pertransit homo.*

[32383] Iª q. 93 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi IV, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*, Glossa

distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

[32384] I^{a} q. 93 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. I, cum dixisset, *ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdidit, *masculum et feminam creavit eos*, et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus. Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere, nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum apostolus dixisset quod *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri*; ostendit quare hoc dixerit, subdens, *non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.*

[32385] I^{a} q. 93 a. 4 ad 2 Ad secundum et tertium dicendum quod illae rationes procedunt de imagine quae est secundum conformitatem gratiae et gloriae.

Articulus 5

[32386] I^{a} q. 93 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *una est sanctae Trinitatis essentialiter divinitas, et imago ad quam factus est homo.* Et Hilarius, in V de Trin., dicit quod *homo fit ad communem Trinitatis imaginem.* Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

[32387] I^{a} q. 93 a. 5 arg. 2 Praeterea, in libro de Eccles. Dogmat. dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum aeternitatem. Damascenus etiam dicit quod *hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum.* Gregorius etiam Nyssenus dicit quod, cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, *aequale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem; bonitatis enim plenitudo divinitas est.* Haec autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiae unitatem.

[32388] I^{a} q. 93 a. 5 arg. 3 Praeterea, imago ducit in cognitionem eius cuius est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum. Quod est falsum, ut supra ostensum est.

[32389] I^{a} q. 93 a. 5 arg. 4 Praeterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli filio, dicit enim Augustinus, in VI de Trin., quod *solus filius est imago patris.* Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed filii tantum.

[32390] Iª q. 93 a. 5 s. c. Sed contra est quod Hilarius, in IV de Trin., per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum.

[32391] Iª q. 93 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis uniuscuiusque est secundum convenientiam suae naturae, aliter enim producuntur animata, aliter inanimata; aliter animalia, atque aliter plantae. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum, nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

[32392] Iª q. 93 a. 5 ad 1 Et per hoc patet responsio ad duo prima.

[32393] Iª q. 93 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repraesentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit in XV de Trin., maxima est differentia huius Trinitatis quae est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem dicit, *Trinitatem quae in nobis est, videmus potius quam credimus, Deum vero esse Trinitatem, credimus potius quam videmus.*

[32394] Iª q. 93 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem filii. Sed hoc improbat Augustinus, in XII de Trin. Primo quidem, per hoc quod, cum secundum aequalitatem essentiae filius sit patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem filii, quod sit factus ad similitudinem patris. Secundo quia, si homo esset factus solum ad imaginem filii, non diceret pater, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, sed tuam. Cum ergo dicitur, ad imaginem Dei fecit illum, non est intelligendum quod pater fecerit hominem solum ad imaginem filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt, sed intelligendum est quod Deus Trinitas fecit hominem ad imaginem suam, idest totius Trinitatis. Cum autem dicitur quod Deus fecit hominem ad imaginem suam, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod haec praepositio ad designet terminum factionis, ut sit sensus, faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago. Alio modo, haec praepositio ad potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur, iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari. Vel, secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

Articulus 6

[32395] Iª q. 93 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, quod vir est imago Dei. Sed vir non

est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

[32396] I^{a} q. 93 a. 6 arg. 2 Praeterea, Gen. I, *creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.* Sed distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo etiam secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

[32397] I^{a} q. 93 a. 6 arg. 3 Praeterea, imago praecipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

[32398] I^{a} q. 93 a. 6 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum, XII super Gen. ad Litt., triplex visio invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis sive imaginaria, et intellectualis. Si ergo secundum visionem intellectualem, quae ad mentem pertinet, est aliqua Trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei; pari ratione et in aliis visionibus.

[32399] I^{a} q. 93 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Eph. IV, *renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem*, ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quae fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Col. III, dicit, *induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum*, ubi renovationem quae est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

[32400] I^{a} q. 93 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium, et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus. Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris se-

cundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii.

[32401] I^{a} q. 93 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Caesaris, inquantum habet Caesaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

[32402] I^{a} q. 93 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII de Trin., quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura; dicentes quod *vir patris personam intimat; filii vero personam, quod de viro ita processit ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit ut non ipsa esset filius aut filia.* Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod spiritus sanctus esset principium filii, sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personae. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole. Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat, ad imaginem Dei creavit illum, addidit, masculum et feminam creavit eos, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur; sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde apostolus, ad Col. III, postquam dixerat, secundum imaginem eius qui creavit illum, subdit, ubi non est masculus et femina.

[32403] I^{a} q. 93 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream, tamen *corpus hominis, quia solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum caelum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cetera corpora animalium, factum iure videri potest*; ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei, sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii.

[32404] I^{a} q. 93 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod tam in visione corporali quam in visione imaginaria invenitur quaedam Trinitas, ut Augustinus dicit in libro de Trin. In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quae fit per impressionem cuiusdam similitudinis praedictae speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo quidem species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quae provenit ex hoc quod acies

animae, idest ipsa vis imaginaria, informatur secundum praedictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis coniungens utrumque. Sed utraque Trinitas deficit a ratione divinae imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animae, species autem quae est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animae, et ita utrobique deficit repraesentatio connaturalitatis et coaeternitatis divinarum personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis, et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie quae in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa, et ita per hoc non repraesentatur convenienter processio filii a solo patre. Intentio vero voluntatis, quae coniungit duo praedicta, non ex eis procedit, neque in visione corporea neque in spirituali, unde non convenienter repraesentatur processio spiritus sancti a patre et filio.

Articulus 7

[32405] Iª q. 93 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus. Dicit enim Augustinus, XI de Civ. Dei, quod homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod *sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus.* Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

[32406] Iª q. 93 a. 7 arg. 2 Praeterea, Augustinus, in IX de Trin., assignat imaginem Dei in anima secundum haec tria, quae sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum; sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivae animae. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

[32407] Iª q. 93 a. 7 arg. 3 Praeterea, Augustinus, X de Trin., assignat imaginem Trinitatis in anima secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed haec tria sunt vires naturales animae, ut Magister dicit, III distinctione I libri Sent. Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

[32408] Iª q. 93 a. 7 arg. 4 Praeterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

[32409] Iª q. 93 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus, XI de Trin., assignat Trinitatem in inferioribus animae partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et Trinitas quae est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

[32410] Iª q. 93 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima

nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV de Trin. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

[32411] Iª q. 93 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum mentem habemus. Et ideo eadem est haec Trinitas cum illa quam Augustinus ponit in IX de Trin., quae consistit in mente, notitia et amore.

[32412] Iª q. 93 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus hanc Trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat in X de Trin., ideo, quasi notitia non totaliter menti coaequetur, accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere, et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

[32413] Iª q. 93 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat XIV de Trin., intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris. Sed quia, ut ipse dicit, *verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit.* Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae, licet etiam quantum ad hoc, aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in sententiis dicitur.

[32414] Iª q. 93 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV de Trin., quod *mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat.* Quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod *non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa.* Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV de Trin., *si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest,*

ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago.

Articulus 8

[32415] Iª q. 93 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod imago divinae Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad obiectum quod est Deus. Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est, secundum quod verbum in nobis procedit a dicente et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque obiectum. Ergo secundum quodcumque obiectum invenitur in mente nostra imago divinae Trinitatis.

[32416] Iª q. 93 a. 8 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in XII de Trin., quod *cum quaerimus in anima Trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum.* Ergo etiam secundum temporalia obiecta invenitur imago Trinitatis in anima.

[32417] Iª q. 93 a. 8 arg. 3 Praeterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiae donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem seu dilectionem Dei, attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

[32418] Iª q. 93 a. 8 arg. 4 Praeterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriae visionem, unde dicitur, II ad Cor. III, *in eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem.* Sed secundum visionem gloriae temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

[32419] Iª q. 93 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trin., quod *non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et intelligit et diligit se, sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est.* Multo igitur minus secundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente.

[32420] Iª q. 93 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae, ut dictum est, secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris, non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter, uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et medi-

ate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV de Trin., quod *mens meminit sui, intelligit se, et diligit se, hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei.* Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra inductam.

[32421] I^{a} q. 93 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad rationem imaginis, non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo; sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod verbum Dei procedit a notitia de Deo.

[32422] I^{a} q. 93 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod in tota quidem anima invenitur aliqua Trinitas, non quidem ita quod praeter actionem temporalium et contemplationem aeternorum, *quaeratur aliquod tertium quo Trinitas impleatur*, prout ibidem subditur. Sed in illa parte rationis quae derivatur a parte temporalium, etsi *Trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri*, ut postea dicitur, quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animae. Et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem praesentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide, quae temporaliter nobis advenit in praesenti, in statu autem futurae beatitudinis iam non erit fides, sed memoria fidei.

[32423] I^{a} q. 93 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod meritoria Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua Dei cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est. Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente, sive haec imago Dei ita sit obsoleta, quasi obumbrata, ut pene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in iustis, sicut Augustinus dicit, XIV de Trin.

[32424] I^{a} q. 93 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod secundum visionem gloriae, temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Augustinus dicit, XIV de Trin., quod *in illa natura cui mens feliciter adhaerebit, immutabile videbit omne quod viderit.* Nam et in ipso verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

Articulus 9

[32425] I^{a} q. 93 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem, quia *ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur*, ut dicitur in libro octoginta trium quaest. Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

[32426] I^{a} q. 93 a. 9 arg. 2 Praeterea, ratio imaginis attenditur non solum secundum reprae-

sentationem divinarum personarum, sed etiam secundum repraesentationem divinae essentiae, ad quam repraesentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quod *similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis.*

[32427] I^a q. 93 a. 9 arg. 3 Praeterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturae, gratiae et gloriae, ut supra habitum est. Sed innocentia et iustitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur quod *imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et iustitiam.*

[32428] I^a q. 93 a. 9 arg. 4 Praeterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem, quae sunt duae partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quod *imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.*

[32429] I^a q. 93 a. 9 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem; cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.*

[32430] I^a q. 93 a. 9 co. Respondeo dicendum quod similitudo quaedam unitas est, unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V Metaphys. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum. Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum, et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum, propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra dictum est, consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter. Uno modo, prout est praeambula ad ipsam, et in pluribus existens. Et sic similitudo attenditur secundum ea quae sunt communiora proprietatibus naturae intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in libro octoginta trium quaest., quod spiritus, idest mens, ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus est, cetera autem hominis, scilicet quae pertinent ad inferiores partes animae, vel etiam ad ipsum corpus, ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in libro de quantitate animae dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis, nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiae entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit quod *id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum, quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem.* Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere, non enim est virtus sine dilectione virtutis.

[32431] I^a q. 93 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod similitudo non distinguitur ab imagine

secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis), sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

[32432] I^{a} q. 93 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia animae pertinet ad imaginem, prout repraesentat divinam essentiam secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

[32433] I^{a} q. 93 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina, et secundum has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

[32434] I^{a} q. 93 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis, sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

Quaestio 94

Prooemium

[32435] I^{a} q. 94 pr. Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus. Circa primum consideranda sunt duo, primo, de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo, de conditione hominis quantum ad voluntatem. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum primus homo viderit Deum per essentiam. Secundo, utrum videre potuerit substantias separatas, idest Angelos. Tertio, utrum habuerit omnium scientiam. Quarto, utrum potuerit errare vel decipi.

Articulus 1

[32436] I^{a} q. 94 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinae essentiae consistit. Sed primus homo, in Paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam, ut Damascenus dicit in II libro. Et Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, *si homines habebant affectus suos quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, idest Paradiso?* Ergo primus homo in Paradiso vidit Deum per essentiam.

[32437] I^{a} q. 94 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur.* Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinae essentiae visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

[32438] I^{a} q. 94 a. 1 arg. 3 Praeterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine aenigmate. Sed homo in statu innocentiae vidit Deum sine medio; ut Magister dicit in I

distinctione IV libri Sent. Vidit etiam sine aenigmate, quia aenigma obscuritatem importat, ut Augustinus dicit, XV de Trin.; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

[32439] Iª q. 94 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XV, quod *non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo, in primo statu animalis vitae, Deum per essentiam non vidit.

[32440] Iª q. 94 a. 1 co. Respondeo dicendum quod primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitae; nisi forte dicatur quod viderit eum in raptu, quando Deus immisit soporem in Adam, ut dicitur Gen. II. Et huius ratio est quia, cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti, naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc, omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat. Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos cognoscamus, et sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem praesentis status, et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur, sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti, per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle. VII, Deus fecit hominem rectum. Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in XI super Gen. ad Litt., quod *fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam capiunt Angeli.* Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

[32441] Iª q. 94 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso beatus fuit, non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit, habebat tamen beatam vitam secundum quendam modum, ut Augustinus dicit XI super Gen. ad Litt., inquantum habebat integritatem et perfectionem quandam naturalem.

[32442] Iª q. 94 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro praemio.

[32443] I^a q. 94 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo. Aliud medium est, per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus; sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur, non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum quod obscuritas quae importatur in nomine aenigmatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis, et sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas quae consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem, et secundum hoc, non vidit Deum in aenigmate.

Articulus 2

[32444] I^a q. 94 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius, in IV Dialog., *in Paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.*

[32445] I^a q. 94 a. 2 arg. 2 Praeterea, anima in statu praesenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum, ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sap. IX. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

[32446] I^a q. 94 a. 2 arg. 3 Praeterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in libro de causis. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat substantias separatas.

[32447] I^a q. 94 a. 2 s. c. Sed contra, anima Adae fuit eiusdem naturae cum animabus nostris. Sed animae nostrae non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

[32448] I^a q. 94 a. 2 co. Respondeo dicendum quod status animae hominis distingui potest dupliciter. Uno modo, secundum diversum modum naturalis esse, et hoc modo distinguitur status animae separatae, a statu animae coniunctae corpori. Alio modo distinguitur status animae secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam, et sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc, unde dicitur primus homo factus fuisse in animam viventem, idest corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed huius vitae

integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est. Manifestum est autem ex praemissis quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animae nostrae talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animae primi hominis competebat. Secundum autem hunc modum intelligendi, motus quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nom., secundum tres gradus. Quorum primus est, secundum quod a rebus exterioribus congregatur anima ad seipsam; secundus autem est, prout anima ascendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet Angelis; tertius autem gradus est, secundum quod ulterius manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundum igitur primum processum animae, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animae cognitio. Quia scilicet intellectualis operatio animae naturalem ordinem habet ad ea quae sunt extra, ut supra dictum est, et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per obiectum. Et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio. Quia, cum Angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra dictum est; praedictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in Angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur, quia etiam ipsi Angeli, per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinae substantiae propter eius excessum. Sic igitur anima primi hominis non poterat videre Angelos per essentiam. Sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus, quia eius cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius quod intererat Angelorum spiritibus.

[32449] I^{a} q. 94 a. 2 ad 1 Unde patet solutio ad primum.

[32450] I^{a} q. 94 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis; sed ex hoc quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

[32451] I^{a} q. 94 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est, quia etiam unaquaeque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

Articulus 3

[32452] I^{a} q. 94 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas, huiusmodi enim cognitio

ab experientia causatur, ut dicitur in I Metaphys.; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales, quia erat eiusdem naturae nobiscum; anima autem nostra est sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III de anima. Si autem per species infusas, ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

[32453] I^{a} q. 94 a. 3 arg. 2 Praeterea, in omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam, statim formatus, habuit omnium scientiam.

[32454] I^{a} q. 94 a. 3 arg. 3 Praeterea, status praesentis vitae homini conceditur ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum; propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

[32455] I^{a} q. 94 a. 3 s. c. Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. II. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium, et pari ratione, habuit omnium aliorum scientiam.

[32456] I^{a} q. 94 a. 3 co. Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt; eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis, ad gubernationem vitae nostrae, necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, et alia huiusmodi.

[32457] I^{a} q. 94 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas. Nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra; sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

[32458] I^{a} q. 94 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod ceteris hominibus non competit; ut ex dictis patet.

[32459] I^{a} q. 94 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi, quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum, per novas revelationes; sicut et Angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti, et scientiae, quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut est sciendi.

Articulus 4

[32460] I^{a} q. 94 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim apostolus, I ad Tim. II, quod *mulier seducta in praevaricatione fuit.*

[32461] I^{a} q. 94 a. 4 arg. 2 Praeterea, Magister dicit, XXI dist. II Sent., quod *ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit.* Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

[32462] I^{a} q. 94 a. 4 arg. 3 Praeterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visae, sicut et modo.

[32463] I^{a} q. 94 a. 4 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quod in somno adhaeret anima similitudini tanquam ipsi rei. Sed homo in statu innocentiae comedisset, et per consequens dormivisset et somniasset. Ergo deceptus fuisset, adhaerendo similitudinibus tanquam rebus.

[32464] I^{a} q. 94 a. 4 arg. 5 Praeterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum et futura contingentia, ut dictum est. Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

[32465] I^{a} q. 94 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, *approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed poena damnati.*

[32466] I^{a} q. 94 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi, scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhaeret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo dicunt, quia existimare falsum in talibus, non est noxium homini; et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile. Sed haec positio non convenit integritati primi status, quia, ut Augustinus dicit XIV de Civit. Dei, *in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum malum omnino esse poterat.* Manifestum est

autem quod, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius, ut dicitur in VI Ethic. Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, secundum quam, quandiu anima maneret Deo subdita, tandiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur, sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quando naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

[32467] I^{a} q. 94 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus, XI super Gen. ad Litt., quod *mulier verbis serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio.*

[32468] I^{a} q. 94 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri sententiarum sequi in hac parte.

[32469] I^{a} q. 94 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si aliquid repraesentatum fuisset sensui vel phantasiae primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem diiudicaret.

[32470] I^{a} q. 94 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod id quod accidit in somno, non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

[32471] I^{a} q. 94 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiae non credidisset ita esse, sed credidisset quod hoc esset possibile, et hoc non esset existimare falsum. Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat. Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret. Quia iam praecesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

Quaestio 95

Prooemium

[32472] I^{a} q. 95 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis. Et circa hoc consideranda sunt duo, primo quidem, de gratia et iustitia primi hominis; secundo,

de usu iustitiae quantum ad dominium super alia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum primus homo creatus fuerit in gratia. Secundo, utrum in statu innocentiae habuerit animae passiones. Tertio, utrum habuit virtutes omnes. Quarto, utrum opera eius fuissent aeque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

Articulus 1

[32473] I^{a} q. 95 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia. Apostolus enim, I Cor. XV, distinguens Adam a Christo, dicit, *factus est primus Adam in animam viventem; novissimus autem in spiritum vivificantem.* Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia.

[32474] I^{a} q. 95 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de quaestionibus veteris et novi testamenti, quod *Adam non habuit spiritum sanctum.* Sed quicumque habet gratiam, habet spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

[32475] I^{a} q. 95 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de correptione et gratia, quod *Deus sic ordinavit Angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium, iustitiaeque iudicium.* Primo ergo condidit hominem et Angelum in sola naturali arbitrii libertate, et postmodum eis gratiam contulit.

[32476] I^{a} q. 95 a. 1 arg. 4 Praeterea, Magister dicit, in XXIV distinctione libri II Sent., quod *homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere.* Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

[32477] I^{a} q. 95 a. 1 arg. 5 Praeterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis, cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suae creationis.

[32478] I^{a} q. 95 a. 1 arg. 6 Praeterea, natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quae nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia praecessit gloriam. Ergo multo magis natura praecessit gratiam.

[32479] I^{a} q. 95 a. 1 s. c. Sed contra, homo et Angelus aequaliter ordinantur ad gratiam. Sed Angelus est creatus in gratia, dicit enim Augustinus, XII de Civ. Dei, quod *Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam.* Ergo et homo creatus fuit in gratia.

[32480] I^{a} q. 95 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod primus homo non fuit quidem creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset, plurimae enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. VII, *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim

haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae, quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in Daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. IV de Div. Nom. Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, quod *posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt, senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae.* Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

[32481] I^{a} q. 95 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, si est corpus animale, quia vita spiritualis corporis incoepit in Christo, qui est primogenitus ex mortuis, sicut vita corporis animalis incoepit in Adam. Non ergo ex verbis apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam; sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

[32482] I^{a} q. 95 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam spiritus sanctus, sicut et in aliis iustis, sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem haereditatis aeternae statim post mortem.

[32483] I^{a} q. 95 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod Angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quam habuisset gratiam, sed quod prius ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti sunt per auxilium gratiae confirmantis.

[32484] I^{a} q. 95 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. Vel potest dici quod, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturae quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae.

[32485] I^{a} q. 95 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse.

[32486] I^{a} q. 95 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae. Unde non est similis ratio.

Articulus 2

[32487] I^{a} q. 95 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo homine non fuerint animae passiones. Secundum enim passiones animae contingit quod caro concupiscit adversus spiritum. Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animae passiones.

[32488] I^{a} q. 95 a. 2 arg. 2 Praeterea, anima Adae erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adae fuit impassibile. Ergo nec in anima eius fuerunt passiones.

[32489] I^{a} q. 95 a. 2 arg. 3 Praeterea, per virtutem moralem comprimuntur animae passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

[32490] I^{a} q. 95 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quaedam aliae animae passiones.

[32491] I^{a} q. 95 a. 2 co. Respondeo dicendum quod passiones animae sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animae quaedam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quaedam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat; nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum XIV de Civ. Dei, omnes illae passiones quae respiciunt malum, in Adam non erant ut timor et dolor et huiusmodi; similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum et nunc habendum, ut cupiditas aestuans. Illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis, ut gaudium et amor; vel quae sunt futuri boni ut suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens; fuerunt in statu innocentiae. Aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi, unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impedientes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus, unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes.

[32492] I^{a} q. 95 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caro concupiscit adversus spiritum, per hoc quod passiones rationi repugnant, quod in statu innocentiae non erat.

[32493] I^{a} q. 95 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quae removent dispositionem naturalem, ut infra dicetur. Et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quae impediunt rationem.

[32494] I^{a} q. 95 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas, *temperati enim est concupiscere sicut oportet, et quae oportet*, ut dicitur in III Ethic.

Articulus 3

[32495] I^{a} q. 95 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Adam non habuerit omnes

virtutes. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refraenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refraenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictae virtutes.

[32496] I^{a} q. 95 a. 3 arg. 2 Praeterea, quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum; ut mansuetudo circa iras, et fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est. Ergo nec huiusmodi virtutes.

[32497] I^{a} q. 95 a. 3 arg. 3 Praeterea, poenitentia est quaedam virtus respiciens peccatum prius commissum. Misericordia etiam est quaedam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

[32498] I^{a} q. 95 a. 3 arg. 4 Praeterea, perseverantia est quaedam virtus. Sed hanc Adam non habuit; ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

[32499] I^{a} q. 95 a. 3 arg. 5 Praeterea, fides quaedam virtus est. Sed haec in statu innocentiae non fuit, importat enim aenigmaticam cognitionem, quae perfectioni primi status repugnare videtur.

[32500] I^{a} q. 95 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in quadam homilia, *princeps vitiorum devicit Adam de limo terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, claritate splendidum.*

[32501] I^{a} q. 95 a. 3 co. Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis potest esse manifestum. Dictum est enim supra quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis; ut magis patebit cum de virtutibus agetur. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet. Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum quae non videntur, et spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam, et ut haberet eum cum fruitione finalis beatitudinis, unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si vero imperfectio quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, sed non secundum actum, ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena; perfectioni enim primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, sed non secundum actum, erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum praecessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret. Sicut philosophus dicit, in IV Ethic., quod verecundia, quae est de turpi

facto, *contingit studioso solum sub conditione, est enim sic dispositus, quod verecundaretur si turpe aliquid committeret.*

[32502] Iª q. 95 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod accidit temperantiae et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, inquantum invenit passiones superabundantes in subiecto. Sed per se convenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

[32503] Iª q. 95 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illae passiones ad malum ordinatae, repugnant perfectioni primi status, quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status, poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam Daemonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quae circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quae vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum; sicut de poenitentia et misericordia dictum est. Sed sunt quaedam virtutes quae non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quae non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quae non solum est circa timores, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiae, secundum quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciae sive spei; non autem secundum quod moderantur tristitiam et timorem.

[32504] Iª q. 95 a. 3 ad 3 Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt.

[32505] Iª q. 95 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo, prout est quaedam virtus, et sic significat quendam habitum, quo quis eligit perseverare in bono. Et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo, prout est circumstantia virtutis, et sic significat continuationem quandam virtutis absque interruptione. Et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

[32506] Iª q. 95 a. 3 ad 5 Ad quintum patet responsio per ea quae dicta sunt.

Articulus 4

[32507] Iª q. 95 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quae magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiae. Ergo copiosius infunditur nobis gratia. Quae cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

[32508] Iª q. 95 a. 4 arg. 2 Praeterea, ad meritum requiritur pugna quaedam et difficultas. Dicitur enim II ad Tim. II, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Et philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus est circa difficile et bonum.* Sed nunc est maior pugna et difficultas. Ergo et maior

efficacia ad merendum.

[32509] Iª q. 95 a. 4 arg. 3 Praeterea, Magister dicit, XXIV distinctione II libri Sent., quod *homo non meruisset, tentationi resistendo; nunc autem meretur qui tentationi resistit.* Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

[32510] Iª q. 95 a. 4 s. c. Sed contra est quia secundum hoc, homo esset melioris conditionis post peccatum.

[32511] Iª q. 95 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo, ex radice caritatis et gratiae. Et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione, qui enim ex maiori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruetur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quae quidem est duplex, scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quae misit duo aera minuta in gazophylacium; minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi qui magna munera posuerunt, sed quantitate proportionali vidua plus fecit, secundum sententiam domini, quia magis eius facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali; quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae; quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis, quia, cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti post peccatum, propter hominis imbecillitatem, magis enim excedit parvum opus potestatem eius qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem eius qui sine difficultate operatur.

[32512] Iª q. 95 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis. Quia homo, etiam ante peccatum, indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae. Sed homo post peccatum, super hoc, indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

[32513] Iª q. 95 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti, secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est. Et est signum promptitudinis voluntatis, quae conatur ad id quod est sibi difficile, promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine caritatis. Et tamen potest contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile, quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est poenalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

[32514] Iª q. 95 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet; sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est, unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo.

Quaestio 96

Prooemium

[32515] I^{a} q. 96 pr. Deinde considerandum est de dominio quod competebat homini in statu innocentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo in statu innocentiae animalibus dominaretur. Secundo, utrum dominaretur omni creaturae. Tertio, utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales. Quarto, utrum in illo statu homo hominibus dominaretur.

Articulus 1

[32516] I^{a} q. 96 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus, IX super Gen. ad Litt., quod ministerio Angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret. Non autem fuisset ibi necessarium Angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiae habuit dominium homo super alia animalia.

[32517] I^{a} q. 96 a. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae ad invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ad invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

[32518] I^{a} q. 96 a. 1 arg. 3 Praeterea, Hieronymus dicit quod *homini ante peccatum non indigenti, Deus animalium dominationem dedit, praesciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore post lapsum.* Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

[32519] I^{a} q. 96 a. 1 arg. 4 Praeterea, proprium domini esse videtur praecipere. Sed praeceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

[32520] I^{a} q. 96 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, de homine, *praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis terrae.*

[32521] I^{a} q. 96 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, inobedientia ad hominem eorum quae ei debent esse subiecta, subsecuta est in poenam eius, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae, ante inobedientiam praedictam, nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subiectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subiecta. Quod apparet ex tribus. Primo quidem, ex ipso naturae processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium, nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, ani-

malia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc philosophus dicit, in I Politic., quod venatio sylvestrium animalium est iusta et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum. Secundo apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde, cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur. Tertio apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur, secundum aestimationem naturalem, quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus, in homine autem invenitur universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem.

[32522] I^{a} q. 96 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in subiectos multa potest facere superior potestas, quae non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate humana; scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

[32523] I^{a} q. 96 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit, Gen. I, quod ligna et herbae datae sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quaedam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentia hoc totum dispensatur. Et huius providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis, ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum.

[32524] I^{a} q. 96 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescebant, nullo instante inordinatae concupiscentiae motu; neque ad cibum, quia lignis Paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quae eorum naturas designant.

[32525] I^{a} q. 96 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod alia animalia habent quandam participationem prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt.

Articulus 2

[32526] Iª q. 96 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est maioris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus III de Trin., *materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis Angelis.* Ergo multo minus homini in statu innocentiae.

[32527] Iª q. 96 a. 2 arg. 2 Praeterea, in plantis non sunt de viribus animae nisi nutritiva et augmentativa et generativa. Hae autem non sunt natae obedire rationi; ut in uno et eodem homine apparet. Ergo, cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod plantis homo in statu innocentiae non dominaretur.

[32528] Iª q. 96 a. 2 arg. 3 Praeterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum caelestium corporum, hoc enim solius Dei est, ut Dionysius dicit in epistola ad Polycarpum. Ergo non dominabatur eis.

[32529] Iª q. 96 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, de homine, *praesit universae creaturae.*

[32530] Iª q. 96 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia, et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum Angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. Unde homo Angelis non dominabatur in primo statu, et quod dicitur omni creaturae, intelligitur quae non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde et in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur. Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori, homo dominatur non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

[32531] Iª q. 96 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[32532] Iª q. 96 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homines in statu innocentiae omnes fuissent aequales. Dicit enim Gregorius quod, *ubi non delinquimus, omnes pares sumus.* Sed in statu innocentiae non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

[32533] Iª q. 96 a. 3 arg. 2 Praeterea, similitudo et aequalitas est ratio mutuae dilectionis; secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi.* In illo autem statu inter homines abundabat dilectio, quae est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiae.

[32534] I^{a} q. 96 a. 3 arg. 3 Praeterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inaequalitatis inter homines videtur nunc esse, ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis praemiat, quosdam vero punit, ex parte vero naturae, quia propter naturae defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti. Quae in primo statu non fuissent.

[32535] I^{a} q. 96 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.* Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

[32536] I^{a} q. 96 a. 3 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse, ad minus quantum ad sexum, quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset. Similiter etiam quantum ad aetatem, sic enim quidam ex aliis nascebantur; nec illi qui miscebantur, steriles erant. Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium; ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii. Ex parte etiam corporis, poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis et minus, cum etiam et cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus.

[32537] I^{a} q. 96 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quae est secundum differentiam iustitiae et peccati; ex qua contingit quod aliqui poenaliter sunt sub aliis coercendi.

[32538] I^{a} q. 96 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod aequalitas est causa quod dilectio mutua sit aequalis. Sed tamen inter inaequales potest esse maior dilectio quam inter aequales, licet non aequaliter utrinque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quam frater fratrem; licet filius non tantundem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

[32539] I^{a} q. 96 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod causa disparitatis poterat esse et ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam et quosdam praemiaret; sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturae poterat disparitas causari secundum praedictum modum, absque aliquo defectu naturae.

Articulus 4

[32540] I^{a} q. 96 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae

homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, *hominem rationalem, ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.*

[32541] Iª q. 96 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati, dictum est enim mulieri post peccatum, sub potestate viri eris, ut dicitur Gen. III. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subiectus.

[32542] Iª q. 96 a. 4 arg. 3 Praeterea, subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de praecipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando nihil aberat quod bona voluntas cupere posset, ut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei. Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur.

[32543] Iª q. 96 a. 4 s. c. Sed contra, conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur, unde et unus ordo dominationum vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur.

[32544] Iª q. 96 a. 4 co. Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio Metaphys.; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. IV, *unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes.* Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod *iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit.*

[32545] Iª q. 96 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quae procedunt de primo

modo dominii.

Quaestio 97

Prooemium

[32546] I^{a} q. 97 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum primi hominis secundum corpus. Et primo, quantum ad conservationem individui; secundo, quantum ad conservationem speciei. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo in statu innocentiae esset immortalis. Secundo, utrum esset impassibilis. Tertio, utrum indigeret cibis. Quarto, utrum per lignum vitae immortalitatem consequeretur.

Articulus 1

[32547] I^{a} q. 97 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis. Mortale enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

[32548] I^{a} q. 97 a. 1 arg. 2 Praeterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur in X Metaphys. Sed eorum quae differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

[32549] I^{a} q. 97 a. 1 arg. 3 Praeterea, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam, aut per gratiam. Sed non per naturam, quia, cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis. Similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per poenitentiam recuperavit, secundum illud Sap. X, *eduxit illum a delicto suo*; ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

[32550] I^{a} q. 97 a. 1 arg. 4 Praeterea, immortalitas promittitur homini in praemium; secundum illud Apoc. XXI, *mors ultra non erit.* Sed homo non fuit conditus in statu praemii, sed ut praemium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

[32551] I^{a} q. 97 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Rom. V, quod *per peccatum intravit mors in mundum.* Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

[32552] I^{a} q. 97 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus; vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhaeret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam, quia, ut dicit Augustinus in epistola

ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis*, idest incorruptionis vigor. Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut Augustinus dicit in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., *Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem.* Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra dictum est. Conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.

[32553] Iª q. 97 a. 1 ad 1 Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illae procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

[32554] Iª q. 97 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod vis illa praeservandi corpus a corruptione, non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur.

[32555] Iª q. 97 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriae, quae promittitur in praemium, ab immortalitate quae fuit homini collata in statu innocentiae.

Articulus 2

[32556] Iª q. 97 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiae fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

[32557] Iª q. 97 a. 2 arg. 2 Praeterea, somnus passio quaedam est. Sed homo in statu innocentiae dormivisset; secundum illud Gen. II, *immisit Deus soporem in Adam.* Ergo fuisset passibilis.

[32558] Iª q. 97 a. 2 arg. 3 Praeterea, ibidem subditur quod tulit unam de costis eius. Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

[32559] Iª q. 97 a. 2 arg. 4 Praeterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset. Et sic primus homo fuit passibilis.

[32560] Iª q. 97 a. 2 s. c. Sed contra est quia, si fuit passibilis, fuit etiam corruptibilis, quia passio, magis facta, abiicit a substantia.

[32561] Iª q. 97 a. 2 co. Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, et

sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis, in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae; sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo, homo in statu innocentiae passibilis erat, et patiebatur, et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione, erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis, poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

[32562] I^{a} q. 97 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non removent hominem a naturali dispositione, sed ad bonum naturae ordinantur.

[32563] I^{a} q. 97 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, costa illa fuit in Adam, inquantum erat principium humani generis; sicut semen est in homine, inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quae removeat hominem a naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costae.

[32564] I^{a} q. 97 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari ne pateretur laesionem ab aliquo duro, partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur.

Articulus 3

[32565] I^{a} q. 97 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adae, ut videtur, nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

[32566] I^{a} q. 97 a. 3 arg. 2 Praeterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

[32567] I^{a} q. 97 a. 3 arg. 3 Praeterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitae conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare, quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

[32568] I^{a} q. 97 a. 3 arg. 4 Praeterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quae habent quandam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

[32569] I^{a} q. 97 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *de omni ligno quod est in Paradiso, comedetis.*

[32570] I^{a} q. 97 a. 3 co. Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae habuit vitam ani-

malem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare, unde dicitur Gen. II, *factus est homo in animam viventem*, idest vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima, et ideo corpus illud dicebatur animale, inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitae in istis inferioribus, ut dicitur in libro de anima, est anima vegetabilis, cuius opera sunt alimento uti et generare et augeri. Et ideo haec opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quae sunt sibi propria inquantum est spiritus, immortalitatem quidem, quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt, sed in statu innocentiae eis indigebant.

[32571] I^{a} q. 97 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., *quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? Immortale enim non eget esca neque potu.* Dictum est enim supra quod immortalitas primi status erat secundum vim quandam supernaturalem in anima residentem; non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhaerentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

[32572] I^{a} q. 97 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in nutritione est quaedam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam eius quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis. Quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturae.

[32573] I^{a} q. 97 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret; sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi praeceptum fuit ut a ligno scientiae boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno Paradisi vesceretur.

[32574] I^{a} q. 97 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod quidam dicunt quod homo in statu innocentiae non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium, unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua faeculentia, quae non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset.

Articulus 4

[32575] I^{a} q. 97 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lignum vitae non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem, effectus enim non excedit

causam. Sed lignum vitae erat corruptibile, alioquin non potuisset in nutrimentum assumi, quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est. Ergo lignum vitae incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

[32576] I^{a} q. 97 a. 4 arg. 2 Praeterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitae immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

[32577] I^{a} q. 97 a. 4 arg. 3 Praeterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quod dii qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales, quos irridet philosophus in III Metaphys.

[32578] I^{a} q. 97 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Gen. III, *ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitae, et comedat et vivat in aeternum.*

[32579] I^{a} q. 97 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., dicit, *gustus arboris vitae corruptionem corporis inhibebat, denique etiam post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitae.*

[32580] I^{a} q. 97 a. 4 co. Respondeo dicendum quod lignum vitae quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duo remedia ad conservationem vitae habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animae instrumentum. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum Paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis, per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est quia, ut philosophus dicit I de Generat., illud quod generatur ex aliquo extraneo, adiunctum ei quod prius erat humido praeexistenti, imminuit virtutem activam speciei, sicut aqua adiuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini, sed secundum quod magis et magis additur, diminuit vini fortitudinem, et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis, quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum. Postmodum vero quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi. Tandem vero, in statu senectutis, nec ad hoc sufficit, unde sequitur decrementum, et finaliter naturalis dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae, habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod *cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, et lignum vitae ne senectus eum dissolveret.* Et in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., dicit quod *vitae arbor medicinae modo corruptionem hominum prohibebat.* Non tamen simpliciter immortalitatem causabat. Quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae, neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori praestare, ut nunquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem Durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod, quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset

finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae.

[32581] Iª q. 97 a. 4 ad 1 Et per hoc patet responsio ab obiecta. Nam primae rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliae vero concludunt quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundum modum praedictum.

Quaestio 98

Prooemium

[32582] Iª q. 98 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad conservationem speciei. Et primo, de ipsa generatione; secundo, de conditione prolis genitae. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum in statu innocentiae fuisset generatio. Secundo, utrum fuisset generatio per coitum.

Articulus 1

[32583] Iª q. 98 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio. Generationi enim corruptio est contraria, ut dicitur in V Physic. Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiae non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

[32584] Iª q. 98 a. 1 arg. 2 Praeterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest, unde et in illis individuis quae in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiae homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiae generatio, non fuisset.

[32585] Iª q. 98 a. 1 arg. 3 Praeterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii. Quod videtur esse contrarium iuri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiae.

[32586] Iª q. 98 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, *crescite et multiplicamini, et replete terram.* Huiusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset, cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

[32587] Iª q. 98 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis, alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles, nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum

quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum, alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua, et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo, ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit, etiam in statu innocentiae.

[32588] I^{a} q. 98 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat, sed potuit praeservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quae debetur corruptibilibus rebus.

[32589] I^{a} q. 98 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

[32590] I^{a} q. 98 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut philosophus dicit in II Politic. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur, cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

Articulus 2

[32591] I^{a} q. 98 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit, primus homo erat in Paradiso terrestri sicut Angelus quidam. Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines Angelis similes, neque nubent neque nubentur, ut dicitur Matth. XXII. Ergo neque in Paradiso fuisset generatio per coitum.

[32592] I^{a} q. 98 a. 2 arg. 2 Praeterea, primi homines in perfecta aetate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in Paradiso carnaliter coniuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam.

[32593] I^{a} q. 98 a. 2 arg. 3 Praeterea, in coniunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis, unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab huiusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud

Psalmi XLVIII, *homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminae carnalis coniunctio.

[32594] I^{a} q. 98 a. 2 arg. 4 Praeterea, in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

[32595] I^{a} q. 98 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. I et II. Nihil autem est frust

Contents

ra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

[32596] Iª q. 98 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Gen. II, dicitur mulier esse facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum, quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo etiam in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

[32597] Iª q. 98 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiae foeditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in libro quem fecit de homine, quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli, absque concubitu, per operationem divinae virtutis. Et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini, secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est, naturale est generare per coitum, sicut et ceteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et ceterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda, secundum praesentem statum. Unum quod naturae est, scilicet coniunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina; naturae ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest, est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae. Quae in statu innocentiae non fuisset quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, *absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animi et corporis.*

[32598] Iª q. 98 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet, vitam animalem quantum ad corpus. Sed post

resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

[32599] I^{a} q. 98 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX super Gen. ad Litt., ideo primi parentes in Paradiso non coierunt, quia, formata muliere, post modicum propter peccatum de Paradiso eiecti sunt, vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.

[32600] I^{a} q. 98 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur, non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat; et dico immoderate, praeter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

[32601] I^{a} q. 98 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei, *in illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero coniugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret.*

Quaestio 99

Prooemium

[32602] I^{a} q. 99 pr. Deinde considerandum est de conditione prolis generandae. Et primo, quantum ad corpus; secundo, quantum ad iustitiam; tertio, quantum ad scientiam. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream. Secundo, utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

Articulus 1

[32603] I^{a} q. 99 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus, in libro de Bapt. Parvul., quod *infirmitati mentis congruit haec infirmitas corporis*, quae scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

[32604] I^{a} q. 99 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaedam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum. Et ita videtur esse poena ex peccato consequens.

[32605] I^{a} q. 99 a. 1 arg. 3 Praeterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio; quae non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

[32606] I^{a} q. 99 a. 1 arg. 4 Praeterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiae. Sed in statu innocentiae non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiae.

[32607] I^{a} q. 99 a. 1 s. c. Sed contra est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

[32608] I^{a} q. 99 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote et principiis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia vero parte nulli Catholico dubium est quin divina virtute fieri possit, ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturae, quod Deus fecit hominem rectum, et haec rectitudo consistit, ut Augustinus dicit, in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatae hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanae voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quae tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem. Dicendum est ergo quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus; sed ad actus pueritiae convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia huiusmodi.

[32609] Iª q. 99 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quae nunc in pueris apparet etiam quantum ad actus eorum pueritiae convenientes; ut patet per ea quae praemittit, quod *iuxta se iacentibus mammis, magis possunt esurientes flere quam sugere.*

[32610] Iª q. 99 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc quod quaedam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quaedam animalia perfectiora hoc non habeant, sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

[32611] Iª q. 99 a. 1 ad 3 Ad tertium patet solutio per ea quae dicta sunt in corpore. Vel potest dici quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset res secundum statum suum.

[32612] Iª q. 99 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

Articulus 2

[32613] Iª q. 99 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo statu feminae natae non fuissent. Dicit enim philosophus, in libro II de Generat. Animal., quod femina est mas occasionatus, quasi praeter intentionem naturae proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminae natae non fuissent.

[32614] Iª q. 99 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne agens generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiae, sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiae ex parte feminae, videtur quod semper masculi nati fuissent.

[32615] Iª q. 99 a. 2 arg. 3 Praeterea, in statu innocentiae generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuit necessarium quod in statu innocentiae feminae nascerentur.

[32616] Iª q. 99 a. 2 s. c. Sed contra est quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen. I et II. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminae generati.

[32617] Iª q. 99 a. 2 co. Respondeo dicendum quod nihil eorum quae ad complementum humanae naturae pertinent, in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

[32618] Iª q. 99 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur mas occasionatus, quia est praeter intentionem naturae particularis, non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra dictum est.

[32619] Iª q. 99 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod generatio feminae non solum contingit ex defectu virtutis activae vel indispositione materiae, ut obiectio tangit. Sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco; sicut philosophus dicit, in libro de animalibus, quod *ventus Septentrionalis coadiuvat ad generationem masculorum, Australis vero ad generationem feminarum.* Quandoque etiam ex conceptione animae, ad quam de facili immutatur corpus. Et praecipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animae subiectum; ut scilicet secundum voluntatem generantis, distingueretur sexus in prole.

[32620] Iª q. 99 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes. Ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatae feminae, quot et mares.

Quaestio 100

Prooemium

[32621] Iª q. 100 pr. Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad iustitiam. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum homines fuissent nati cum iustitia. Secundo, utrum nascerentur in iustitia confirmati.

Articulus 1

[32622] Iª q. 100 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non fuissent cum iustitia nati. Dicit enim Hugo de sancto Victore quod *primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternae iustitiae haeredes.*

[32623] Iª q. 100 a. 1 arg. 2 Praeterea, iustitia est per gratiam, ut apostolus dicit ad Rom. V. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis; sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum iustitia nati non fuissent.

[32624] Iª q. 100 a. 1 arg. 3 Praeterea, iustitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec iustitia traducta fuisset a parentibus in filios.

[32625] Iª q. 100 a. 1 s. c. Sed contra est quod Anselmus dicit, in libro de conceptu Virg., *quod simul cum rationalem haberent animam, iusti essent quos generaret homo, si non peccaret.*

[32626] Iª q. 100 a. 1 co. Respondeo dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur. Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis, peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum naturae; unde traducitur a parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam.

[32627] Iª q. 100 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum iustitiae, sed quantum ad executionem actus.

[32628] Iª q. 100 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est; necesse est dicere quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, quod etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

[32629] Iª q. 100 a. 1 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

Articulus 2

[32630] Iª q. 100 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati. Dicit enim Gregorius, IV Moralium, super illud, *somno meo requiescerem etc., si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios Gehennae generaret; sed hi qui nunc per redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur.* Ergo nascerentur omnes in iustitia confirmati.

[32631] Iª q. 100 a. 2 arg. 2 Praeterea, Anselmus dicit, in libro cur Deus homo, quod *si primi parentes sic vixissent ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent.* Ergo pueri nascerentur in iustitia confirmati.

[32632] Iª q. 100 a. 2 arg. 3 Praeterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iustitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi iustitiam.

[32633] Iª q. 100 a. 2 arg. 4 Praeterea, Angelus adhaerens Deo aliis peccantibus, statim est in

iustitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et eius filii confirmati in iustitia nascerentur.

[32634] Iª q. 100 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *tam felix universa esset humana societas si nec illi*, scilicet primi parentes, *malum quod in posteros traiicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet.* Ex quo datur intelligi quod, etiam si primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

[32635] Iª q. 100 a. 2 co. Respondeo dicendum quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitia confirmati. Manifestum est enim quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quandiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti, cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem, quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de virgine matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore, et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in iustitia confirmati.

[32636] Iª q. 100 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si Adam non peccasset, non generaret ex se filios Gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa Gehennae. Possent tamen fieri filii Gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel, si filii Gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc, quia essent in iustitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

[32637] Iª q. 100 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit, videtur quod, si vixissent et cetera.

[32638] Iª q. 100 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex eius verbis apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis eius posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad iustitiam redire non possint, quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent, quod est tantum in beatis.

[32639] Iª q. 100 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est simile de homine et Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem et post, non autem Angelus, sicut supra dictum est, cum de Angelis ageretur.

Quaestio 101

Prooemium

[32640] Iª q. 101 pr. Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad scientiam. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum pueri nascerentur in scientia perfecti. Secundo, utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

Articulus 1

[32641] Iª q. 101 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra dictum est. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

[32642] Iª q. 101 a. 1 arg. 2 Praeterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit. Sed ignorantia est privatio scientiae. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

[32643] Iª q. 101 a. 1 arg. 3 Praeterea, pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo etiam scientiam habuissent.

[32644] Iª q. 101 a. 1 s. c. Sed contra est quod anima nostra per naturam est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III de anima. Sed eadem animae natura est modo, quae tunc fuisset. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent.

[32645] Iª q. 101 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de his quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur, unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est, et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia; sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniendo vel addiscendo.

[32646] Iª q. 101 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc, non generabat filios similes sibi; sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturae.

[32647] Iª q. 101 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ignorantia est privatio scientiae quae debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset, habuissent enim scientiam quae eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum. Quam etiam Dionysius ponit in Angelis sanctis, in VII Cael. Hier.

[32648] Iª q. 101 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiae in quibus homines diriguntur per universalia principia

iuris; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus, et similiter aliorum universalium principiorum.

Articulus 2

[32649] Iª q. 101 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc, quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat, quia, ut dicitur Sap. IX, *corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

[32650] Iª q. 101 a. 2 arg. 2 Praeterea, quaedam alia animalia mox nata habent naturalis industriae usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.

[32651] Iª q. 101 a. 2 s. c. Sed contra est quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

[32652] Iª q. 101 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum, unde ligato sensu, et impeditis interioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum, et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri. Et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta aetate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quae ad eos pertinebant quantum ad statum illum; sicut et de usu membrorum superius est dictum.

[32653] Iª q. 101 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aggravatio additur ex corruptione corporis in hoc, quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quae pertinent ad hominem secundum quamcumque aetatem.

[32654] Iª q. 101 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriae naturalis statim a principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est.

Quaestio 102

Prooemium

[32655] Iª q. 102 pr. Deinde considerandum est de loco hominis, qui est Paradisus. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Paradisus sit locus corporeus. Secundo, utrum sit conveniens locus habitationis humanae. Tertio, ad quid homo in Paradiso positus fuit. Quarto, utrum in Paradiso debuit fieri.

Articulus 1

[32656] Iª q. 102 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda quod *Paradisus pertingit usque ad lunarem circulum*. Sed nullus locus terrenus talis esse potest, tum quia contra naturam terrae esset quod tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo Paradisus locus corporeus.

[32657] Iª q. 102 a. 1 arg. 2 Praeterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in Paradiso oriri, ut patet Gen. II. Illa autem flumina quae ibi nominantur, alibi habent manifestas origines; ut patet etiam per philosophum in libro Meteor. Ergo Paradisus non est locus corporeus.

[32658] Iª q. 102 a. 1 arg. 3 Praeterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terrae habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco Paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

[32659] Iª q. 102 a. 1 arg. 4 Praeterea, in Paradiso describitur lignum vitae esse. Sed lignum vitae est aliquid spirituale, dicitur enim Prov. III, de sapientia, quod est lignum vitae his qui apprehendunt eam. Ergo et Paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

[32660] Iª q. 102 a. 1 arg. 5 Praeterea, si Paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna Paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum Paradisi legitur Gen. II, post opera sex dierum. Ergo Paradisus non est locus corporeus.

[32661] Iª q. 102 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., *tres sunt de Paradiso generales sententiae, una eorum qui tantummodo corporaliter Paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo Paradisum accipiunt, quam mihi fateor placere sententiam*.

[32662] Iª q. 102 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIII de Civ. Dei, *quae commode dici possunt de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiae fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur*. Ea enim quae de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur, in omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae. Est ergo Paradisus, ut Isidorus dicit in libro Etymol., *locus in*

orientis partibus constitutus, cuius vocabulum a Graeco in Latinum vertitur hortus. Convenienter autem in parte Orientali dicitur situs. Quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terrae sit constitutus. Cum autem oriens sit dextera caeli, ut patet per philosophum in II de caelo; dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in Orientali parte Paradisus terrenus institueretur a Deo.

[32663] Iª q. 102 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Bedae verbum non est verum, si secundum sensum manifestum intelligatur. Potest tamen exponi quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit, et in hoc assimilatur corporibus caelestibus, quae sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphaeris, quia lunaris globus est terminus caelestium corporum versus nos; et luna etiam est magis terrae affinis inter omnia corpora caelestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt quod Paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, idest usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviae et venti et huiusmodi, quia dominium super huiusmodi evaporationes maxime attribuitur lunae. Sed secundum hoc, locus ille non esset conveniens habitationi humanae, tum quia ibi est maxima intemperies; tum quia non est contemperatus complexioni humanae, sicut aer inferior magis terrae vicinus.

[32664] Iª q. 102 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII super Gen. ad Litt., *credendum est, quoniam locus Paradisi a cognitione hominum est remotissimus, flumina, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum, locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat?*

[32665] Iª q. 102 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

[32666] Iª q. 102 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod lignum vitae est quaedam materialis arbor, sic dicta quia eius fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est. Et tamen aliquid significabat spiritualiter, sicut et petra in deserto fuit aliquod materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiae boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum, quia post eius esum homo, per experimentum poenae, didicit quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

[32667] Iª q. 102 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, tertio die productae sunt plantae non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productae sunt plantae tam Paradisi quam aliae in actu. Secundum alios vero sanctos, oportet dicere quod omnes plantae productae sunt in actu tertio die, et etiam ligna Paradisi, sed quod dicitur de plantatione lignorum Paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet, *plantaverat dominus Deus Paradisum voluptatis a principio.*

Articulus 2

[32668] Iª q. 102 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanae. Homo enim et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed Angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet caeli Empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

[32669] Iª q. 102 a. 2 arg. 2 Praeterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animae, aut ratione corporis. Si ratione animae, debetur ei pro loco caelum, qui videtur esse locus naturalis animae, cum omnibus insitus sit appetitus caeli. Ratione autem corporis, non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo Paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanae.

[32670] Iª q. 102 a. 2 arg. 3 Praeterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum Paradisus non est locus habitationis humanae. Ergo, si est locus habitationi humanae congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

[32671] Iª q. 102 a. 2 arg. 4 Praeterea, homini, cum sit temperatae complexionis congruus est locus temperatus. Sed locus Paradisi non est locus temperatus, dicitur enim esse sub aequinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol pertranseat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo Paradisus non est locus congruus habitationi humanae.

[32672] Iª q. 102 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit de Paradiso, quod *est divina regio, et digna eius qui secundum imaginem Dei erat, conversatio.*

[32673] Iª q. 102 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus eius dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animae vis quaedam ad praeservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, et per senectutem, ut supra dictum est, cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quae exterius corrumpunt, praecipuum videtur esse distemperatus aer, unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In Paradiso autem utrumque invenitur, quia, ut Damascenus dicit, *est locus temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus.* Unde manifestum est quod Paradisus est locus conveniens habitationi humanae, secundum primae immortalitatis statum.

[32674] Iª q. 102 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caelum Empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturae angelicae, quia, sicut Augustinus dicit in III de Trin., *Deus regit creaturam corporalem per spiritualem*; unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei praesidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui

est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit Angelo secundum naturam suam, unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non praesideat toti corporali creaturae per modum gubernationis, sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in caelo Empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

[32675] Iª q. 102 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ridiculum est dicere quod animae, aut alicui spirituali substantiae, sit aliquis locus naturalis, sed per congruentiam quandam aliquis specialis locus creaturae incorporali attribuitur. Paradisus ergo terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis praeservandi corpus humanum a corruptione. Quod non competebat aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit, *in Paradiso nullum irrationalium habitabat*, licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem Diaboli.

[32676] Iª q. 102 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum, sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quaedam, quam conservaturus non erat. Per huiusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit. Quamvis, ut dicitur, nunc Enoch et Elias in illo Paradiso habitent.

[32677] Iª q. 102 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod illi qui dicunt Paradisum esse sub circulo aequinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum, propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen, in libro Meteor., expresse dicit quod regio illa est inhabitabilis propter aestum. Quod videtur probabilius, quia terrae per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est Paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali vel alibi.

Articulus 3

[32678] Iª q. 102 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum. Quod enim introductum est in poenam peccati, non fuisset in Paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in poenam peccati, ut dicitur Gen. III. Ergo homo non fuit positus in Paradiso ut operaretur ipsum.

[32679] Iª q. 102 a. 3 arg. 2 Praeterea, custodia non est necessaria, ubi non timetur violentus invasor. Sed in Paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut Paradisum custodiret.

[32680] Iª q. 102 a. 3 arg. 3 Praeterea, si homo positus est in Paradiso ut operaretur et custodiret

ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter Paradisum, et non e converso, quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

[32681] Iª q. 102 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *tulit dominus Deus hominem, et posuit illum in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.*

[32682] Iª q. 102 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII super Gen. ad Litt., verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in Paradiso, ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem, operaretur, inquam, iustificando ipsum, cuius operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur si cesset influentia luminis; ut custodiret vero ab omni corruptione et malo. Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur et custodiret Paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum, sed fuisset iucunda, propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasores, sed esset ad hoc quod homo sibi Paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat, et sic Paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non e converso.

[32683] Iª q. 102 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[32684] Iª q. 102 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo factus fuerit in Paradiso. Angelus enim in loco suae habitationis creatus fuit, scilicet in caelo Empyreo. Sed Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae ante peccatum. Ergo videtur quod in Paradiso homo debuit fieri.

[32685] Iª q. 102 a. 4 arg. 2 Praeterea, alia animalia conservantur in loco suae generationis; sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in Paradiso, ut dictum est. Ergo in Paradiso fieri debuit.

[32686] Iª q. 102 a. 4 arg. 3 Praeterea, mulier in Paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in Paradiso.

[32687] Iª q. 102 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *tulit Deus hominem, et posuit eum in Paradiso.*

[32688] Iª q. 102 a. 4 co. Respondeo dicendum quod Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae, quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiae Dei imputaretur, non humanae naturae, Deus hominem extra Paradisum fecit, et postea ipsum in Paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in caelum.

[32689] Iª q. 102 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caelum Empyreum est locus congruus Angelis etiam quantum ad eorum naturam, et ideo ibi sunt creati.

[32690] Iª q. 102 a. 4 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

[32691] Iª q. 102 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod mulier facta fuit in Paradiso non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus eius formabatur. Quia similiter et filii in Paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars a quaestione CIII ad quaestionem CXIX

Thomas de Aquino a Justo Ghent depictus

Textum Leoninum Romae 1889 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 103

Prooemium

[32692] Iª q. 103 pr. Postquam praemissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione. Et primo, in communi; secundo, in speciali de effectibus gubernationis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum mundus ab aliquo gubernetur. Secundo, quis sit finis gubernationis ipsius. Tertio, utrum gubernetur ab uno. Quarto, de effectibus gubernationis. Quinto, utrum omnia divinae gubernationi subsint. Sexto, utrum omnia immediate gubernentur a Deo. Septimo, utrum divina gubernatio cassetur in aliquo. Octavo, utrum aliquid divinae providentiae contranitatur.

Articulus 1

[32693] Iª q. 103 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari, quae moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quae sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

[32694] Iª q. 103 a. 1 arg. 2 Praeterea, eorum est proprie gubernari, quae ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

[32695] Iª q. 103 a. 1 arg. 3 Praeterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

[32696] Iª q. 103 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, *tu autem, pater, gubernas omnia providentia.* Et Boetius dicit, in libro de Consol., *o qui perpetua mundum ratione gubernas.*

[32697] Iª q. 103 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem, ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet; ut, ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro de natura deorum. Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt, ut ex supra dictis patet. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem

perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare.

[32698] Iª q. 103 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales, et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem. Aliquid autem dicitur moveri vel operari propter finem, quasi ab alio actum vel directum in finem, sicut sagitta movetur ad signum directa a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

[32699] Iª q. 103 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque, res indiget gubernatione, quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret (quia ex nihilo est), nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit.

[32700] Iª q. 103 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem, sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.

Articulus 2

[32701] Iª q. 103 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re, sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quae est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

[32702] Iª q. 103 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, I Ethic., quod *finium quidam sunt operationes, quidam opera*, idest operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum, operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

[32703] Iª q. 103 a. 2 arg. 3 Praeterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est tranquillitas ordinis. Ut Augustinus dicit XIX de Civ. Dei. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non

ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

[32704] I^{a} q. 103 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XVI, *universa propter se operatus est dominus.* Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

[32705] I^{a} q. 103 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet; necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare, finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis, bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

[32706] I^{a} q. 103 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum aliquod consequimur multipliciter, uno modo, sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam; alio modo, ut aliquid per nos operatum, sicut aedificator consequitur finem faciendo domum; alio modo, sicut aliquod bonum habitum vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

[32707] I^{a} q. 103 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus loquitur de finibus artium, quarum quaedam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistae finis est citharizare; quaedam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repraesentatum, sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum, quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest.

[32708] I^{a} q. 103 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII Metaphys.

Articulus 3

[32709] I^{a} q. 103 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non

uniformiter moventur et operantur, quaedam enim contingenter, quaedam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

[32710] I^{a} q. 103 a. 3 arg. 2 Praeterea, ea quae gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt nisi propter imperitiam aut impotentiam gubernantis, quae a Deo sunt procul. Sed res creatae a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant; ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

[32711] I^{a} q. 103 a. 3 arg. 3 Praeterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed melius est simul esse duos quam unum, ut dicitur Eccle. IV. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

[32712] I^{a} q. 103 a. 3 s. c. Sed contra est quod unum Deum et unum dominum confitemur; secundum illud apostoli I ad Cor. VIII, *nobis est unus Deus, pater, et dominus unus.* Quorum utrumque ad gubernationem pertinet, nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra dictum est. Ergo mundus gubernatur ab uno.

[32713] I^{a} q. 103 a. 3 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boetius probat, in III de Consol., per hoc quod. Sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est, inquantum unum est, unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest convenientius et melius esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod philosophus dicit in XII Metaphys., *entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum, unus ergo princeps.*

[32714] I^{a} q. 103 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod motus est actus mobilis a movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est; non ex diversitate gubernantium.

[32715] I^{a} q. 103 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

[32716] I^{a} q. 103 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum, sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

Articulus 4

[32717] Iª q. 103 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis; ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

[32718] Iª q. 103 a. 4 arg. 2 Praeterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est. Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

[32719] Iª q. 103 a. 4 arg. 3 Praeterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Haec autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

[32720] Iª q. 103 a. 4 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, quod *deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et seipsa implet.* Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinae sunt aliqui determinati effectus.

[32721] Iª q. 103 a. 4 co. Respondeo dicendum quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest, nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis, et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari, et sic sunt nobis innumerabiles.

[32722] Iª q. 103 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum, quia secundum haec duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

[32723] Iª q. 103 a. 4 ad 2 Ad alia duo patet responsio per ea quae dicta sunt.

Articulus 5

[32724] Iª q. 103 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnia divinae gubernationi subdantur. Dicitur enim Eccle. IX, *vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus.* Quae autem gubernationi alicuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quae sunt sub sole, non subduntur divinae gubernationi.

[32725] Iª q. 103 a. 5 arg. 2 Praeterea, apostolus, I ad Cor. IX, dicit quod *non est Deo cura de bobus.* Sed unicuique est cura eorum quae gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinae gubernationi.

[32726] Iª q. 103 a. 5 arg. 3 Praeterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cum habeat dominium sui actus, et per se agat; et non solum agatur ab alio, quod videtur esse eorum quae gubernantur. Ergo non omnia subsunt divinae gubernationi.

[32727] Iª q. 103 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, V de Civ. Dei, quod *Deus non solum caelum et terram, nec solum hominem et Angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia dereliquit.* Omnia ergo eius gubernationi subduntur.

[32728] Iª q. 103 a. 5 co. Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum, quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae. Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanae non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. IX, *dereliquit dominus terram.*

[32729] Iª q. 103 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sub sole dicuntur esse ea quae secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quae in eis fiunt, sint casualia; sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest. Et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicuius gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quae non cognoscunt, et sic non eveniret in eis aliquid praeter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causae proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus, sed dicit tempus et casum; quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis, casuales defectus inveniuntur in his rebus.

[32730] Iª q. 103 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod gubernatio est quaedam mutatio guber-

natorum a gubernante. Omnis autem motus est actus mobilis a movente, ut dicitur in III Physic. Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus. Et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur, etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem. Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus, et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt. Cum ergo apostolus dicit quod Deo non est cura de bobus, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae; sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturae.

[32731] Iª q. 103 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

Articulus 6

[32732] Iª q. 103 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo. Gregorius enim Nyssenus reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria, primam quidem primi Dei, qui providet rebus caelestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui caelum circumeunt, scilicet respectu eorum quae sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorundam Daemonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

[32733] Iª q. 103 a. 6 arg. 2 Praeterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII Physic. Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

[32734] Iª q. 103 a. 6 arg. 3 Praeterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet, sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est praesens in suo regno, propter hoc oportet quod habeat suae gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

[32735] Iª q. 103 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Trin., *quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et ille per ipsum Deum.*

[32736] I^{a} q. 103 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat, quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis. Cuius ratio est quia, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus, sicut optimus medicus est, non qui considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularium; et idem patet in ceteris. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

[32737] I^{a} q. 103 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis, posuit Deum non immediate omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod divisit in tria providentiam, quae est ratio gubernationis.

[32738] I^{a} q. 103 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum fieret per unum, quod fit per multa.

[32739] I^{a} q. 103 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod non solum pertinet ad imperfectionem regis terreni quod executores habeat suae gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem, quia ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur.

Articulus 7

[32740] I^{a} q. 103 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius, in III de Consol., quod *Deus per bonum cuncta disponit*. Si ergo nihil in rebus contingit praeter ordinem divinae gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

[32741] I^{a} q. 103 a. 7 arg. 2 Praeterea, nihil est casuale quod evenit secundum praeordinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus praeter ordinem gubernationis divinae, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

[32742] I^{a} q. 103 a. 7 arg. 3 Praeterea, ordo divinae gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundum rationem aeternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus praeter ordinem divinae gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens, quod

est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere praeter ordinem gubernationis divinae.

[32743] Iª q. 103 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Esther XIII, *domine Deus, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuae voluntati.*

[32744] Iª q. 103 a. 7 co. Respondeo dicendum quod praeter ordinem alicuius particularis causae, aliquis effectus evenire potest; non autem praeter ordinem causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem, sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae, ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliquam aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis, sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

[32745] Iª q. 103 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum, quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est. Et ideo res aliqua dicitur mala, per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinae, totaliter nihil esset.

[32746] Iª q. 103 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest.

[32747] Iª q. 103 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas, quae in suis effectibus deficere possunt, non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae. Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae.

Articulus 8

[32748] Iª q. 103 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae. Dicitur enim Isaiae III, *lingua eorum et adinventiones eorum contra dominum.*

[32749] Iª q. 103 a. 8 arg. 2 Praeterea, nullus rex iuste punit eos qui eius ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinae ordinationi, nullus iuste puniretur a Deo.

[32750] Iª q. 103 a. 8 arg. 3 Praeterea, quaelibet res est subiecta ordini divinae gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quae contranituntur divinae gubernationi.

[32751] Iª q. 103 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicit Boetius, in III de Consol., *non est aliquid*

quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit; ut dicitur Sap. VIII, de divina sapientia.

[32752] Iª q. 103 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ordo divinae providentiae dupliciter potest considerari, uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius; alio modo in speciali, secundum scilicet quod progreditur ex aliqua causa particulari, quae est executiva divinae gubernationis. Primo igitur modo, nihil contranititur ordini divinae gubernationis. Quod ex duobus patet. Primo quidem, ex hoc quod ordo divinae gubernationis totaliter in bonum tendit, et unaquaeque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum, nullus enim respiciens ad malum operatur, ut Dionysius dicit. Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra dictum est, omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter.

[32753] Iª q. 103 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinae gubernationis, quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum, sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur iuste a Deo.

[32754] Iª q. 103 a. 8 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[32755] Iª q. 103 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

Quaestio 104

Prooemium

[32756] Iª q. 104 pr. Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum creaturae indigeant ut conserventur in esse a Deo. Secundo, utrum conserventur a Deo immediate. Tertio, utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum. Quarto, utrum aliquid in nihilum redigatur.

Articulus 1

[32757] Iª q. 104 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod creaturae non indigeant ut a Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse,

sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quaedam creaturae sunt quae secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a Deo conserventur in esse. Probatio mediae. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum eius impossibile est ei inesse, sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam, quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quaedam autem creaturae sunt, quae sunt formae quaedam subsistentes, sicut de Angelis dictum est; et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus caelestibus. Huiusmodi ergo creaturae secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse, potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

[32758] I^{a} q. 104 a. 1 arg. 2 Praeterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante, sicut cessante actione aedificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suae creaturae conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

[32759] I^{a} q. 104 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturae, quia quaelibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quaedam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest; sicut spirituales substantiae, et corpora caelestia. Ergo huiusmodi creaturae non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

[32760] I^{a} q. 104 a. 1 arg. 4 Praeterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur. Non enim per huiusmodi actionem fit ipsum esse creaturae, quia quod iam est, non fit. Neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturae, quod est inconveniens. Non igitur creaturae conservantur in esse a Deo.

[32761] I^{a} q. 104 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Heb. I, *portans omnia verbo virtutis suae.*

[32762] I^{a} q. 104 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens; puta si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia, quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae

indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit. Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius, forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne, unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis, et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV super Gen. ad Litt., *virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.* Et in VIII eiusdem libri dicit quod, *sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur.*

[32763] Iª q. 104 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

[32764] Iª q. 104 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua operatione cessante; sicut non potest ei communicare quod non sit causa esse illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri tantum.

[32765] Iª q. 104 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de conservatione quae est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturae, ut dictum est.

[32766] Iª q. 104 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

Articulus 2

[32767] Iª q. 104 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est. Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

[32768] Iª q. 104 a. 2 arg. 2 Praeterea, unaquaeque res magis est proxima sibi, quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturae quod conservet seipsam. Ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam. Ergo Deus omnia conservat absque aliqua media causa conservante.

[32769] Iª q. 104 a. 2 arg. 3 Praeterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa eius non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causae creatae, ut videtur, non sunt causae suorum effectuum nisi secundum fieri, non sunt enim causae nisi movendo, ut supra habitum est. Ergo non sunt causae conservantes suos effectus in esse.

[32770] Iª q. 104 a. 2 s. c. Sed contra est quod per idem conservatur res, per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

[32771] I^a q. 104 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat, uno modo, indirecte et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo, directe et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis quanto causa fuerit altior et primae causae proximior. Unde superioribus causis, etiam in corporalibus rebus, attribuitur conservatio et permanentia rerum, sicut philosophus dicit, in XII Metaphys., quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quae est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi, attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum; res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

[32772] I^a q. 104 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

[32773] I^a q. 104 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis; sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei praestari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui praestari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei praestari quod sit conservativus alterius.

[32774] I^a q. 104 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicuius mutationis, quia semper agit praesupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectu, absque alia immutatione effectus, huiusmodi formam vel dispositionem conservat. Sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quaedam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola praesentia illuminantis.

Articulus 3

[32775] I^a q. 104 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Deus non est causa tendendi in non esse.* Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

[32776] I^{a} q. 104 a. 3 arg. 2 Praeterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem, quia, ut Augustinus dicit in libro de Doct. Christ., *inquantum Deus bonus est, sumus.* Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

[32777] I^{a} q. 104 a. 3 arg. 3 Praeterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse, quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

[32778] I^{a} q. 104 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. X, *corripe me, domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

[32779] I^{a} q. 104 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere; sicut non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra est habitum, haec positio est falsa, et a fide Catholica penitus aliena, quae confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psalmi, *omnia quaecumque voluit dominus, fecit.* Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet. Nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse. Ut dictum est. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desisterent. Quod est eas in nihilum redigere.

[32780] I^{a} q. 104 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non esse non habet causam per se, quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

[32781] I^{a} q. 104 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine praeiudicio bonitatis suae, res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis, potest res in esse non conservare.

[32782] I^{a} q. 104 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem; sed per hoc quod ab agendo cessaret.

Articulus 4

[32783] I^{a} q. 104 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil sit nisi Deus. Et ita creaturae in nihilum redigentur.

[32784] I^{a} q. 104 a. 4 arg. 2 Praeterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla

potentia finita se extendit ad infinitum, unde in VIII Physic. probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum. Et ita quandoque in nihilum redigetur.

[32785] I^{a} q. 104 a. 4 arg. 3 Praeterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui. Sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

[32786] I^{a} q. 104 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. III. *Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum.*

[32787] I^{a} q. 104 a. 4 co. Respondeo dicendum quod eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur. Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis, quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem, secundum illud apostoli I ad Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; et postmodum, inter cetera, subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur, quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

[32788] I^{a} q. 104 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod res in esse productae sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis. Sed quod in nihilum redigerentur, huiusmodi manifestationem impediret, cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur, quod res in esse conservat, secundum illud apostoli Heb. I, *portans omnia verbo virtutis suae.*

[32789] I^{a} q. 104 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum.

[32790] I^{a} q. 104 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod formae et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis, sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat, sed remanent in potentia materiae vel subiecti.

Quaestio 105

Prooemium

[32791] Iª q. 105 pr. Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae qui est mutatio creaturarum. Et primo, de mutatione creaturarum a Deo; secundo, de mutatione unius creaturae ab alia. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam. Secundo, utrum immediate possit movere aliquod corpus. Tertio, utrum possit movere intellectum. Quarto, utrum possit movere voluntatem. Quinto, utrum Deus operetur in omni operante. Sexto, utrum possit aliquid facere praeter ordinem rebus inditum. Septimo, utrum omnia quae sic Deus facit, sint miracula. Octavo, de diversitate miraculorum.

Articulus 1

[32792] Iª q. 105 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat philosophus in VII Metaphys., formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quae est in materia, quia simile facit sibi simile. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

[32793] Iª q. 105 a. 1 arg. 2 Praeterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad ipsum per aliquid aliud, ut enim in III de anima dicitur, universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, nisi mediante aliquo particulari agente.

[32794] Iª q. 105 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali, ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra habitum est. Sed determinatum esse alicuius rei est per propriam eius formam. Ergo propriae rerum formae non producuntur a Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

[32795] Iª q. 105 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. II, *formavit Deus hominem de limo terrae.*

[32796] Iª q. 105 a. 1 co. Respondeo dicendum quod Deus immediate potest movere materiam ad formam. Quia ens in potentia passiva reduci potest in actum, a potentia activa quae eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc est moveri materiam ad formam, quia forma nihil aliud est quam actus materiae.

[32797] Iª q. 105 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod effectus aliquis invenitur assimilari causae agenti dupliciter. Uno modo, secundum eandem speciem; ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo, secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa, et sic animalia ex putrefactione generata, et plantae et corpora mineralia

assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causae agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est. Unde compositum quod generatur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus. Non autem aliqua alia forma non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiae separatae. Et ideo Daemones et Angeli operantur circa haec visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

[32798] Iª q. 105 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si Deus ageret, ex necessitate naturae. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiae imprimere.

[32799] Iª q. 105 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus est illis a Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum.

Articulus 2

[32800] Iª q. 105 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII Physic., oportet esse contactum quendam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei, et corporis alicuius, dicit enim Dionysius, in I cap. de Div. Nom., quod *Dei non est aliquis tactus*. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

[32801] Iª q. 105 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

[32802] Iª q. 105 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus probat in VIII Physic., quod potentia infinita movet in instanti. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri, quia, cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

[32803] Iª q. 105 a. 2 s. c. Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediate; in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. I, *congregentur aquae in locum unum*. Ergo Deus immediate potest movere corpus.

[32804] Iª q. 105 a. 2 co. Respondeo dicendum quod erroneum est dicere Deum non posse facere

per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quae supra dicta sunt. Nam omnis motus corporis cuiuscumque vel consequitur ad aliquam formam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens, vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem formam, ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit, secundum quemcumque motum, corpus quodcumque movere.

[32805] Iª q. 105 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est tactus, scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec tangit nec tangitur. Secundum autem virtualem contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod non est tactus Dei, ut scilicet tangatur.

[32806] Iª q. 105 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et notum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

[32807] Iª q. 105 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophus in VIII Physic. intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione, virtus primi motoris est infinita (quod probat per hoc quod potest movere tempore infinito); virtus autem infinita, si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile; ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore, non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cuius ratio est, quia omnis virtus quae est in magnitudine, movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturae. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem maior est potentia moventis, tanto est maior velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore, quia cuiuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quae non est in magnitudine, est virtus alicuius intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo, cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

Articulus 3

[32808] Iª q. 105 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est, non enim transit in exteriorem

materiam, ut dicitur in IX Metaphys. Actio autem eius quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

[32809] I^{a} q. 105 a. 3 arg. 2 Praeterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere eius, sicut dicitur quod intelligere vel sentire est motus quidam, secundum philosophum, in III de anima. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

[32810] I^{a} q. 105 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

[32811] I^{a} q. 105 a. 3 s. c. Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus docet hominem scientiam, sicut dicitur in Psalmo. Ergo Deus movet intellectum hominis.

[32812] I^{a} q. 105 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam quae est principium motus; ita dicitur movere intellectum, quod causat formam quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente, unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia praeexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et inquantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in esse.

[32813] I^{a} q. 105 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

[32814] I^{a} q. 105 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod lumen intellectuale, simul cum similitudine rei intellectae, est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et a primo principio dependens.

[32815] I^{a} q. 105 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam,

ut supra habitum est. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est.

Articulus 4

[32816] I^a q. 105 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco. Et ita non potest moveri a Deo.

[32817] I^a q. 105 a. 4 arg. 2 Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret, nam voluntarie moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

[32818] I^a q. 105 a. 4 arg. 3 Praeterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili, unde homicidium non attribuitur lapidi, sed proiicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

[32819] I^a q. 105 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Philipp. II, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

[32820] I^a q. 105 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut intellectus, ut dictum est, movetur ab obiecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bono; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali, est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum. Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.

[32821] I^a q. 105 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam, sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem.

[32822] I^a q. 105 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest

a principio intrinseco, sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

[32823] Iª q. 105 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est; ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

Articulus 5

[32824] Iª q. 105 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

[32825] Iª q. 105 a. 5 arg. 2 Praeterea, una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura. Et ita nulla creatura aliquid operatur.

[32826] Iª q. 105 a. 5 arg. 3 Praeterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

[32827] Iª q. 105 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XXVI, *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.*

[32828] Iª q. 105 a. 5 co. Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis, ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem,

forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim quae incidit per suum acumen. Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi, nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium. Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura; secundum illud Iob X, *pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

[32829] I^{a} q. 105 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

[32830] I^{a} q. 105 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

[32831] I^{a} q. 105 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est.

Articulus 6

[32832] I^{a} q. 105 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus, XXVI contra Faustum, *Deus, conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit.* Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est praeter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

[32833] I^{a} q. 105 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut ordo iustitiae est a Deo, ita et ordo naturae. Sed Deus non potest facere aliquid praeter ordinem iustitiae, faceret enim tunc aliquid iniustum. Ergo

non potest facere aliquid praeter ordinem naturae.

[32834] I^{a} q. 105 a. 6 arg. 3 Praeterea, ordinem naturae Deus instituit. Si igitur praeter ordinem naturae Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis. Quod est inconveniens.

[32835] I^{a} q. 105 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod *Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae.*

[32836] I^{a} q. 105 a. 6 co. Respondeo dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quaelibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis, nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest, sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis, potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causae secundae non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod *Deus contra solitum cursum naturae facit; sed contra summam legem tam nullo modo facit, quam contra seipsum non facit.*

[32837] I^{a} q. 105 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo, per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum, et hoc est contra naturam. Alio modo, per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit praeter motum naturalem aquae, quae movetur deorsum; est enim ex impressione caelestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod *id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae.*

[32838] I^{a} q. 105 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ordo iustitiae est secundum relationem ad causam primam, quae est regula omnis iustitiae. Et ideo praeter hunc ordinem, Deus nihil facere potest.

[32839] I^{a} q. 105 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quid ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur.

Articulus 7

[32840] I^{a} q. 105 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et iustificatio impii fiunt a Deo praeter ordinem naturalem, non enim fiunt per actionem alicuius causae naturalis. Et tamen haec miracula non dicuntur. Ergo non omnia quae facit Deus praeter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

[32841] I^{a} q. 105 a. 7 arg. 2 Praeterea, miraculum dicitur aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens. Sed quaedam fiunt praeter naturae ordinem, quae tamen non sunt ardua, sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione gemmarum, vel sanatione aegrorum. Nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur ut ad umbram Petri sanarentur. Nec etiam sunt supra facultatem naturae, ut cum aliqui sanantur a febribus. Nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quae tamen fiet praeter ordinem naturae. Ergo non omnia quae fiunt praeter naturae ordinem, sunt miracula.

[32842] I^{a} q. 105 a. 7 arg. 3 Praeterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis. Sed quandoque aliqua accidunt praeter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cum apostoli facti sunt scientes, neque invenientes neque discentes. Ergo non omnia quae fiunt praeter ordinem naturae, sunt miracula.

[32843] I^{a} q. 105 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod *cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturae, magnalia, vel mirabilia nominantur.*

[32844] I^{a} q. 105 a. 7 co. Respondeo dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur cum videt eclipsim solis et ignorat causam, ut dicitur in principio Metaphys. Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur.

[32845] I^{a} q. 105 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod creatio, et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur. Quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt praeter ordinem naturae, cum haec ad ordinem naturae non pertineant.

[32846] I^{a} q. 105 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod arduum dicitur miraculum, non propter

dignitatem rei in qua fit; sed quia excedit facultatem naturae. Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eveniat sed quia est praeter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturae dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturae miraculum esse dicitur; non supra spem gratiae, quae est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

[32847] Iª q. 105 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

Articulus 8

[32848] Iª q. 105 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod unum miraculum non sit maius alio. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Volusianum, *in rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est maius alio.

[32849] Iª q. 105 a. 8 arg. 2 Praeterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum, quam illum. Ergo unum miraculum non est maius altero.

[32850] Iª q. 105 a. 8 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XIV, de operibus miraculosis loquens, *opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet.*

[32851] Iª q. 105 a. 8 co. Respondeo dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae, quia quodcumque factum, divinae potentiae comparatum, est minimum; secundum illud Isaiae XL, *ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae reputatae sunt.* Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo, quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest. Et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio caecorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo, et potest praestare visum, sed non caeco. Et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi, sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus, et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliae. Et huiusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quaelibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae.

[32852] Iª q. 105 a. 8 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt ex parte divinae potentiae.

Quaestio 106

Prooemium

[32853] Iª q. 106 pr. Deinde considerandum est quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideremus quomodo Angeli moveant, qui sunt creaturae pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi. Circa primum tria consideranda occurrunt, primo, quomodo Angelus agat in Angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem; tertio, quomodo in homines. Circa primum, considerare oportet de illuminatione, et locutione Angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum. Circa illuminationem quaeruntur quatuor. Primo, utrum unus Angelus moveat intellectum alterius illuminando. Secundo, utrum unus moveat voluntatem alterius. Tertio, utrum inferior Angelus possit illuminare superiorem. Quarto, utrum superior Angelus illuminet inferiorem de omnibus quae cognoscit.

Articulus 1

[32854] Iª q. 106 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus non illuminet alium. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium; secundum illud Ierem. XXXI, *non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum.* Ergo etiam neque nunc unus Angelus illuminat alium.

[32855] Iª q. 106 a. 1 arg. 2 Praeterea, triplex est lumen in Angelis, naturae, gratiae et gloriae. Sed Angelus illuminatur lumine naturae, a creante; lumine gratiae, a iustificante; lumine gloriae, a beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.

[32856] Iª q. 106 a. 1 arg. 3 Praeterea, lumen est forma quaedam mentis. Sed mens rationalis a solo Deo formatur, nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest. Ergo unus Angelus non illuminat mentem alterius.

[32857] Iª q. 106 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, VIII cap. Cael. Hier., quod *Angeli secundae hierarchiae purgantur et illuminantur et perficiuntur per Angelos primae hierarchiae.*

[32858] Iª q. 106 a. 1 co. Respondeo dicendum quod unus Angelus illuminat alium. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est.* Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere;

secundum quem modum apostolus dicit, ad Ephes. III, *mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, VII cap. Cael. Hier., quod *theologi plane monstrant caelestium substantiarum ornatus a supremis mentibus doceri deificas scientias.* Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus Angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectae. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit; et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, XV cap. Cael. Hier., *unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat, ad inferioris sursum ductricem analogiam.*

[32859] I^{a} q. 106 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli, tam superiores quam inferiores, immediate vident Dei essentiam; et quantum ad hoc, unus non docet alium. De hac enim doctrina propheta loquitur, unde dicit *non docebit vir fratrem suum, dicens, cognosce dominum. Omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum.* Sed rationes divinorum operum, quae in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit, aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *Angeli existentium illuminantur rationibus.*

[32860] I^{a} q. 106 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod unus Angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturae vel gratiae vel gloriae; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae, gratiae et gloriae, ut dictum est.

[32861] I^{a} q. 106 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei, vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat. Aliae vero illuminationes, quae sunt ab homine vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

Articulus 2

[32862] Iª q. 106 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundum Dionysium, sicut unus Angelus illuminat alium, ita purgat et perficit; ut patet ex auctoritate supra inducta. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem, nam purgatio videtur esse a sordibus culpae, quae pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est obiectum voluntatis. Ergo unus Angelus potest movere voluntatem alterius.

[32863] Iª q. 106 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier., *nomina Angelorum designant eorum proprietates*. Seraphim autem incendentes dicuntur, aut calefacientes, quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

[32864] Iª q. 106 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod appetitus superior movet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus Angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior Angelus possit immutare voluntatem alterius.

[32865] Iª q. 106 a. 2 s. c. Sed contra, eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare, cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius.

[32866] Iª q. 106 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas immutatur dupliciter, uno modo, ex parte obiecti; alio modo ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem obiecti, movet voluntatem et ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi, *ostende mihi gloriam tuam*, respondit, *ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. XXXIII. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem, neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum. Sed inclinat eam, ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae vel Dei, per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiae, voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. Unde unus Angelus voluntatem alterius movere non potest.

[32867] Iª q. 106 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod secundum modum illuminationis, est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est. Et ideo etiam purgatio Angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui

est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, VI cap. Eccl. Hier., quod *in caelesti hierarchia purgatio est in subiectis essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem eas scientiam ducens.* Sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebrae; illuminari vero, inquantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

[32868] I^{a} q. 106 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod unus Angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est.

[32869] I^{a} q. 106 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eandem naturam animae, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in Angelis locum non habet.

Articulus 3

[32870] I^{a} q. 106 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a caelesti, et eam repraesentat, unde et superna Ierusalem dicitur mater nostra, Gal. IV. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur; secundum illud apostoli, I ad Cor. XIV, *potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur.* Ergo et in caelesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

[32871] I^{a} q. 106 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed sicut dictum est, Deus quandoque praeter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo quandoque etiam operatur praeter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo, possunt superiores illuminare.

[32872] I^{a} q. 106 a. 3 arg. 3 Praeterea, unus Angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est. Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus Angelus ad infimum se convertere, mediis praetermissis. Ergo potest eum immediate illuminare, et ita potest illuminare superiores.

[32873] I^{a} q. 106 a. 3 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit *hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora.*

[32874] I^{a} q. 106 a. 3 co. Respondeo dicendum quod inferiores Angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat praeter ordinem inferioris causae, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis praetermittitur mandatum praesidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut praeter ordinem naturae corporalis, aliquid

Deus miraculose operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionem. Sed praetermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum, cum operationes Angelorum non sint nobis manifestae, sicut operationes visibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo praetermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.

[32875] Iª q. 106 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In caelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores, et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia, interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes, et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

[32876] Iª q. 106 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat praeter ordinem naturae corporalis, et naturae spiritualis, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

[32877] Iª q. 106 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum; sed voluntas Angeli semper regulatur lege divina, quae ordinem in Angelis instituit.

Articulus 4

[32878] Iª q. 106 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quae ipse novit. Dicit enim Dionysius, XII cap. Cael. Hier., quod Angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subiectam. Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quae sciunt superiores Angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

[32879] Iª q. 106 a. 4 arg. 2 Praeterea, Magister dicit, in XI distinctione II Sent., quod superiores Angeli cognoverunt a saeculis mysterium incarnationis, inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. Quod videtur per hoc quod, quibusdam Angelis quaerentibus, quis est iste rex gloriae? Quasi ignorantibus, alii respondent, quasi scientes, dominus virtutum ipse est rex gloriae, ut Dionysius exponit VII cap. Cael. Hier. Hoc autem non esset, si superiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quae ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

[32880] Iª q. 106 a. 4 arg. 3 Praeterea, si omnia superiores Angeli inferioribus annuntiant quae cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet, quod superiores cognoscant. Non ergo de cetero superiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

[32881] Iª q. 106 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, quod *in illa caelesti patria,*

licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Et Dionysius dicit, XV cap. Cael. Hier., quod *unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam, inferiori communicat*; ut patet ex auctoritate supra inducta.

[32882] Iª q. 106 a. 4 co. Respondeo dicendum quod omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I Petr. IV, *unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei.* Multo igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habentes. Sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo addiscit.

[32883] Iª q. 106 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod superiorum Angelorum scientia dicitur esse universalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

[32884] Iª q. 106 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum Magistri non sic est intelligendum, quod inferiores Angeli penitus ignoraverint mysterium incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores, et in eius cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

[32885] Iª q. 106 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, usque ad diem iudicii, semper nova aliqua supremis Angelis revelantur divinitus de his quae pertinent ad dispositionem mundi, et praecipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores Angeli inferiores illuminent.

Quaestio 107

Prooemium

[32886] Iª q. 107 pr. Deinde considerandum est de locutionibus Angelorum. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum unus Angelus loquatur alii. Secundo, utrum inferior superiori. Tertio, utrum Angelus Deo. Quarto, utrum in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur. Quinto, utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

Articulus 1

[32887] Iª q. 107 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus alteri non

loquatur. Dicit enim Gregorius, XVIII Moral., quod *in statu resurrectionis uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit.* Multo igitur minus mens unius Angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus Angelus alteri loquatur.

[32888] I^{a} q. 107 a. 1 arg. 2 Praeterea, duplex est locutio, interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito, quae Angelis competere non possunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

[32889] I^{a} q. 107 a. 1 arg. 3 Praeterea, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur per quid unus Angelus excitet alium ad attendendum, hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

[32890] I^{a} q. 107 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur I Cor. XIII, *si linguis hominum loquar et Angelorum.*

[32891] I^{a} q. 107 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in Angelis est aliqua locutio, sed, sicut dicit Gregorius II Moral., *dignum est ut mens nostra, qualitatem corporeae locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur.* Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est quod, sicut supra diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter, primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus Angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

[32892] I^{a} q. 107 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem, ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus; secundum illud I Cor. II, *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II Moral., *alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis stamus, sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus.* Hoc autem obstaculum non habet Angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius

cognoscit.

[32893] I^{a} q. 107 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit Angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat.

[32894] I^{a} q. 107 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quantum ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum, quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt quidquid in eo est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturae conditae sibi invicem loqui poterant, et mali Angeli etiam nunc sibi invicem loquuntur; dicendum est quod, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

Articulus 2

[32895] I^{a} q. 107 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inferior Angelus superiori non loquatur. Quia super illud I Cor. XIII, *si linguis hominum loquar et Angelorum*, dicit Glossa quod locutiones Angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra dictum est. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

[32896] I^{a} q. 107 a. 2 arg. 2 Praeterea, supra dictum est quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare. Sed hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui, et illuminare, et sic idem quod prius.

[32897] I^{a} q. 107 a. 2 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, II Moral., quod *Deus ad Angelos loquitur, eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit.* Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione, omnis Angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior superiori loqui potest.

[32898] I^{a} q. 107 a. 2 s. c. Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit VII Cael. Hier., inferiores Angeli superioribus dixerunt, quis est iste rex gloriae?

[32899] I^{a} q. 107 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod omnis illuminatio est locutio in Angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est, Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea vero quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen

intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii, caelum est a Deo creatum, vel, homo est animal. Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere. Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem, unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, inquantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat. Manifestum est autem quod Angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus. Et ideo illuminatio, quae dependet a principio quod est Deus, solum per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus. Et ideo manifestatio eorum quae ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc, et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

[32900] I^{a} q. 107 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum, et ad secundum.

[32901] I^{a} q. 107 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio, quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae. Sed non est eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum est.

Articulus 3

[32902] I^{a} q. 107 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed Angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

[32903] I^{a} q. 107 a. 3 arg. 2 Praeterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est. Sed Angelus semper conceptum suae mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur, quod potest videri alicui inconveniens, cum aliquando Angelus Angelo loquatur. Videtur ergo quod Angelus nunquam loquatur Deo.

[32904] I^{a} q. 107 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Zachar. I, *respondit Angelus domini, et dixit, domine exercituum, usquequo non misereberis Ierusalem?* Loquitur ergo Angelus Deo.

[32905] I^{a} q. 107 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, locutio Angeli est per hoc, quod conceptus mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo, ad hoc quod communicet alteri; sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum. Et quantum ad hoc, nullo modo Angelus loquitur Deo, neque de his quae ad rerum veritatem pertinent, neque de his quae dependent a voluntate creata, quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat; sicut in rebus naturalibus passivum

ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo Angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando; sicut Gregorius dicit, II Moral., quod *Angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.*

[32906] Iª q. 107 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur; sicut cum discipulus quaerit aliquid a magistro.

[32907] Iª q. 107 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod locutione qua Angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper Angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

Articulus 4

[32908] Iª q. 107 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus, *Angelus ubi est, ibi operatur.* Locutio autem est quaedam operatio Angeli. Cum ergo Angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam Angelus loqui possit.

[32909] Iª q. 107 a. 4 arg. 2 Praeterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isaiae VI dicitur de Seraphim, quod clamabat alter ad alterum. Ergo videtur quod in locutione Angelorum aliquid operetur localis distantia.

[32910] Iª q. 107 a. 4 s. c. Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. XVI, dives in Inferno positus loquebatur Abrahae, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius Angeli ad alterum.

[32911] Iª q. 107 a. 4 co. Respondeo dicendum quod locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet. Intellectualis autem operatio Angeli omnino abstracta est a loco et tempore, nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quae in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

[32912] Iª q. 107 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod locutio Angeli, sicut dictum est, est locutio interior, quae tamen ab alio percipitur, et ideo est in Angelo loquente, et per consequens ubi est Angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur, quod est eius locutionem percipere.

[32913] Iª q. 107 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod clamor ille non est vocis corporeae, qui fit

propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quae dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius, II Moral., *tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat.*

Articulus 5

[32914] Iª q. 107 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inaequalis loci distantia. Sed in locutione Angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est. Ergo uno Angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

[32915] Iª q. 107 a. 5 arg. 2 Praeterea, omnes Angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

[32916] Iª q. 107 a. 5 arg. 3 Praeterea, illuminatio est quaedam species locutionis. Sed illuminatio unius Angeli ab altero, pervenit ad omnes Angelos, quia, ut Dionysius dicit XV cap. Cael. Hier., *unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat.* Ergo et locutio unius Angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

[32917] Iª q. 107 a. 5 s. c. Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in Angelis esse potest.

[32918] Iª q. 107 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, conceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero, per hoc quod ille cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum. Et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis. Et sic locutionem unius Angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

[32919] Iª q. 107 a. 5 ad 1 Unde patet responsio ad primum et secundum.

[32920] Iª q. 107 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod illuminatio est de his quae emanant a prima regula veritatis, quae est principium commune omnium Angelorum, et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quae ordinantur ad principium voluntatis creatae, quod est proprium unicuique Angelo, et ideo non oportet quod huiusmodi locutiones sint omnibus communes.

Quaestio 108

Prooemium

[32921] Iª q. 108 pr. Deinde considerandum est de ordinatione Angelorum secundum hierarchias

et ordines, dictum est enim quod superiores inferiores illuminant, et non e converso. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum omnes Angeli sint unius hierarchiae. Secundo, utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo. Tertio, utrum in uno ordine sint plures Angeli. Quarto, utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura. Quinto, de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum. Sexto, de comparatione ordinum ad invicem. Septimo, utrum ordines durent post diem iudicii. Octavo, utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

Articulus 1

[32922] I^{a} q. 108 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiae. Cum enim Angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu; ut patet per philosophum, XII Metaphys., et in III Politic. Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiae.

[32923] I^{a} q. 108 a. 1 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, in III cap. Cael. Hier., quod *hierarchia est ordo, scientia et actio.* Sed omnes Angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes Angeli sunt unius hierarchiae.

[32924] I^{a} q. 108 a. 1 arg. 3 Praeterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et Angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiae. Ergo etiam omnes Angeli sunt unius hierarchiae.

[32925] I^{a} q. 108 a. 1 s. c. Sed contra est quod Dionysius, VI cap. Cael. Hier., distinguit tres hierarchias Angelorum.

[32926] I^{a} q. 108 a. 1 co. Respondeo dicendum quod hierarchia est sacer principatus, ut dictum est. In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium Angelorum, sed etiam hominum, et totius creaturae; ideo non solum omnium Angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundum quod Augustinus dicit, in XII de Civ. Dei *duas esse civitates, hoc est societates, unam in bonis Angelis et hominibus, alteram in malis.* Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent, sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli, nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit I cap. Cael. Hier. Et ideo oportuit distingui humanam hierarchiam ab angelica. Et per eundem modum in Angelis tres hierarchiae distinguuntur. Dictum est enim supra, dum de cognitione Angelorum ageretur, quod superiores Angeli habent universaliorem cognitionem veritatis

quam inferiores. Huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in Angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum de quibus Angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus, et iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier. Secundo vero, prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae iam aliquo modo multiplicantur, et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo, secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, et prout dependent a propriis causis, et hic modus convenit infimae hierarchiae. Quod plenius patebit, cum de singulis ordinibus agetur. Sic igitur distinguuntur hierarchiae ex parte multitudinis subiectae. Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam quam vocant supercaelestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae. Nam, ut Dionysius dicit III cap. Cael. Hier., *ordo hierarchiae est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere*. Quod absit ut in divinis personis ponamus.

[32927] I$^{\underline{a}}$ q. 108 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis, quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut philosophus in praedictis locis intendit.

[32928] I$^{\underline{a}}$ q. 108 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident, non distinguuntur in Angelis hierarchiae, sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est.

[32929] I$^{\underline{a}}$ q. 108 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis, non sic autem est in Angelis. Unde non est similis ratio.

Articulus 2

[32930] I$^{\underline{a}}$ q. 108 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim definitione, multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit, est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multae.

[32931] I$^{\underline{a}}$ q. 108 a. 2 arg. 2 Praeterea, diversi ordines sunt diversi gradus. Sed gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in Angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines Angelorum.

[32932] I$^{\underline{a}}$ q. 108 a. 2 arg. 3 Praeterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare et perficere, nam ordo diaconorum est purgativus, sacerdotum illuminativus, episcoporum perfectivus, ut Dionysius dicit V cap. Eccles. Hier. Sed quilibet Angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in Angelis.

[32933] I$^{\underline{a}}$ q. 108 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit ad Ephes. I, quod Deus constituit

Christum hominem supra *omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem*; qui sunt diversi ordines Angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit.

[32934] I^{a} q. 108 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiae requirit ordinum diversitatem. Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur. Sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus, nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur, quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines.

[32935] I^{a} q. 108 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus, et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus, et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiae.

[32936] I^{a} q. 108 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in societate Angelorum omnia possidentur communiter; sed tamen quaedam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest, sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est, sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum vel ordinum in Angelis, secundum diversa officia et actus.

[32937] I^{a} q. 108 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod inferior Angelus est superior supremo homine nostrae hierarchiae; secundum illud Matth. XI, *qui minor est in regno caelorum, maior est illo*, scilicet Ioanne Baptista, quo nullus maior inter natos mulierum surrexit. Unde minor Angelus caelestis hierarchiae potest non solum purgare sed illuminare et perficere, et altiori modo quam ordines nostrae hierarchiae. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur caelestes ordines; sed secundum alias differentias actionum.

Articulus 3

[32938] I^{a} q. 108 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in uno ordine non sint plures Angeli. Dictum est enim supra omnes Angelos inaequales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse

dicuntur quae sunt aequalia. Ergo plures Angeli non sunt unius ordinis.

[32939] I^a q. 108 a. 3 arg. 2 Praeterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum Angelum; multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est Angelus caelesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est, superfluum est quod sint plures Angeli unius ordinis.

[32940] I^a q. 108 a. 3 arg. 3 Praeterea, supra dictum est quod omnes Angeli sunt inaequales. Si ergo plures Angeli sint unius ordinis, puta tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris quam cum supremo sui ordinis. Et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc, quam cum illo. Non igitur sunt plures Angeli unius ordinis.

[32941] I^a q. 108 a. 3 s. c. Sed contra est quod Isaiae VI dicitur, quod Seraphim clamabant alter ad alterum. Sunt ergo plures Angeli in uno ordine Seraphim.

[32942] I^a q. 108 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus et virtutes et naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali, quae quidem distinctio fit per pauciora. Sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine caelestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia, qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus caelestibus diversos ordines, et in singulis aliorum. Nos autem imperfecte Angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit VI cap. Cael. Hier. Unde non possumus distinguere officia et ordines Angelorum, nisi in communi; secundum quem modum, multi Angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia Angelorum, et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet Angelus habet suum proprium officium et suum proprium ordinem in rebus, multo magis quam quaelibet stella, etsi nos lateat.

[32943] I^a q. 108 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli unius ordinis sunt aliquo modo aequales, quantum ad communem similitudinem secundum quam constituuntur in uno ordine, sed simpliciter non sunt aequales. Unde Dionysius dicit, X cap. Cael. Hier., quod in uno et eodem ordine Angelorum, est accipere primos, medios et ultimos.

[32944] I^a q. 108 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum secundum quam quilibet Angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

[32945] I^a q. 108 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in superficie quae partim est alba et partim nigra, duae partes quae sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliquae duae partes albae, minus tamen secundum qualitatem; ita duo Angeli qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturae, quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis; minus autem secundum idoneitatem ad similia officia, quae quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

Articulus 4

[32946] Iª q. 108 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in Angelis. Hierarchia enim dicitur sacer principatus, et in definitione eius Dionysius ponit quod *deiforme, quantum possibile est, similat.* Sed sanctitas et deiformitas est in Angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in Angelis est per gratiam, non per naturam.

[32947] Iª q. 108 a. 4 arg. 2 Praeterea, Seraphim dicuntur ardentes, vel incendentes, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier. Hoc autem videtur ad caritatem pertinere, quae non est a natura, sed a gratia, *diffunditur enim in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom. V. *Quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis Angelis dici potest*, ut Augustinus dicit XII de Civ. Dei. Ergo ordines in Angelis non sunt a natura, sed a gratia.

[32948] Iª q. 108 a. 4 arg. 3 Praeterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a caelesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiae, non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in Angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

[32949] Iª q. 108 a. 4 s. c. Sed contra est quod Magister dicit, IX dist. II Sent., quod *ordo Angelorum dicitur multitudo caelestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiae similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt.* Distinctio ergo ordinum in Angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

[32950] Iª q. 108 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem Angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum facultatem suae naturae, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore. Et secundum respectum ad hunc finem, distinguuntur ordines Angelorum secundum naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicae multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinae essentiae, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundum respectum ad hunc finem, ordines distinguuntur in Angelis completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia, quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est in hominibus, ut supra dictum est. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

[32951] Iª q. 108 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 5

[32952] Iª q. 108 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ordines Angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim caelestes spiritus dicuntur et Angeli et virtutes caelestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo Angelorum, et alius virtutum.

[32953] Iª q. 108 a. 5 arg. 2 Praeterea, esse dominum est proprium Dei; secundum illud Psal. XCIX *scitote quoniam dominus ipse est Deus.* Ergo inconvenienter unus ordo caelestium spirituum dominationes vocatur.

[32954] Iª q. 108 a. 5 arg. 3 Praeterea, nomen dominationis ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem et nomen principatuum, et potestatum. Inconvenienter ergo tribus ordinibus haec tria nomina imponuntur.

[32955] Iª q. 108 a. 5 arg. 4 Praeterea, Archangeli dicuntur quasi principes Angeli. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini principatuum.

[32956] Iª q. 108 a. 5 arg. 5 Praeterea, nomen Seraphim imponitur ab ardore qui ad caritatem pertinet, nomen autem Cherubim imponitur a scientia. Caritas autem et scientia sunt dona communia omnibus Angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

[32957] Iª q. 108 a. 5 arg. 6 Praeterea, throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsum cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo thronorum ab ordine Cherubim et Seraphim. Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines Angelorum nominentur.

[32958] Iª q. 108 a. 5 s. c. Sed contra est auctoritas sacrae Scripturae, quae sic eos nominat. Nomen enim Seraphim ponitur Isaiae VI; nomen Cherubim Ezech. I; nomen thronorum, Coloss. I; dominationes autem et virtutes et potestates et principatus ponuntur Ephes. I; nomen autem Archangeli ponitur in canonica Iudae, nomina autem Angelorum in pluribus Scripturae locis.

[32959] Iª q. 108 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in nominatione angelicorum ordinum, considerare oportet quod *propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant*, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier. Ad videndum autem quae sit proprietas cuiuslibet ordinis, considerare oportet quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius. Per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quendam excessum; sicut dictum est de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo. Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter; sicut sancti homines participative dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet; sed ab eo quod est sibi quasi coaequatum. Sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen Angeli, quia simplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque

substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter prae aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus Angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus Angelis communes et quod omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem, e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum. Et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur. Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum. Gregorius vero, in expositione horum nominum, magis attendere videtur exteriora ministeria. Dicit enim, quod *Angeli dicuntur qui minima nuntiant; Archangeli, qui summa; virtutes per quas miracula fiunt; potestates quibus adversae potestates repelluntur; principatus, qui ipsis bonis spiritibus praesunt.*

[32960] I^{a} q. 108 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angelus nuntius dicitur. Omnes ergo caelestes spiritus, inquantum sunt manifestatores divinorum, Angeli vocantur. Sed superiores Angeli habent quandam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem Angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit, et ideo a simplici manifestatione nominatur. Et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius V cap. Cael. Hier. Vel potest dici quod infimus ordo specialiter dicitur ordo Angelorum, quia immediate nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo, communiter, secundum quod est media inter essentiam et operationem, et sic omnes caelestes spiritus nominantur caelestes virtutes, sicut et caelestes essentiae. Alio modo, secundum quod importat quendam excessum fortitudinis, et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, VIII cap. Cael. Hier., quod nomen virtutum significat quandam virilem et inconcussam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundo, ad suscipiendum divina. Et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quae ad eos pertinent, quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

[32961] I^{a} q. 108 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius XII cap. de Div. Nom., *dominatio laudatur in Deo singulariter per quendam excessum, sed per participationem, divina eloquia vocant dominos principaliores ornatus, per quos inferiores ex donis eius accipiunt.* Unde et Dionysius dicit in VIII cap. Cael. Hier., quod nomen dominationum primo quidem significat quandam libertatem, quae est a servili conditione et pedestri subiectione, sicut plebs subiicitur, et a tyrannica oppressione, quam interdum etiam maiores patiuntur. Secundo significat quandam rigidam et inflexibilem gubernationem, quae ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subiectorum vel oppressorum a tyrannis. Tertio significat appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo. Et similiter nomen cuiuslibet ordinis significat participationem eius quod est in Deo; sicut nomen virtutum significat participationem divinae virtutis; et sic de aliis.

[32962] I^{a} q. 108 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod nomen dominationis, et potestatis, et principatus, diversimode ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodo praecipere de

agendis. Et ideo Gregorius dicit quod *quaedam Angelorum agmina, pro eo quod eis cetera ad obediendum subiecta sunt, dominationes vocantur.* Nomen vero potestatis ordinationem quandam designat; secundum illud apostoli ad Rom. XIII, *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Et ideo Dionysius dicit quod nomen potestatis significat quandam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas quas superiores in inferiores agunt, eas sursum ducendo. Ad ordinem ergo potestatum pertinet ordinare quae a subditis sint agenda. Principari vero, ut Gregorius dicit, est inter reliquos priorem existere, quasi primi sint in executione eorum quae imperantur. Et ideo Dionysius dicit, IX cap. Cael. Hier., quod nomen principatuum significat ductivum cum ordine sacro. Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, principes proprie vocantur secundum illud Psalmi LXVII, *praevenerunt principes coniuncti psallentibus.*

[32963] I^{a} q. 108 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod Archangeli, secundum Dionysium, medii sunt inter principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque, sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et Archangeli dicuntur quasi principes Angeli, quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero principatuum sunt Angeli. Secundum Gregorium autem, dicuntur Archangeli ex eo quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes. Principatus autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus caelestibus virtutibus divinas iussiones explentibus.

[32964] I^{a} q. 108 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod nomen Seraphim non imponitur tantum a caritate, sed a caritatis excessu, quem importat nomen ardoris vel incendii. Unde Dionysius, VII cap. Cael. Hier., exponit nomen Seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem, motum, qui est sursum, et qui est continuus. Per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo vero, virtutem activam eius, quae est calidum. Quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima; et iterum cum quodam superexcedenti fervore. Et per hoc significatur actio huiusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in similem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertio consideratur in igne claritas eius. Et hoc significat quod huiusmodi Angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant. Similiter etiam nomen Cherubim imponitur a quodam excessu scientiae, unde interpretatur plenitudo scientiae. Quod Dionysius exponit quantum ad quatuor, primo quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundo, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio, quantum ad hoc, quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto, quantum ad hoc, quod ipsi pleni existentes huiusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

[32965] I^{a} q. 108 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod ordo thronorum habet excellentiam prae inferioribus ordinibus in hoc, quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Sed Cherubim habent excellentiam scientiae; Seraphim vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quae est thronorum, includuntur aliae duae. Et ideo ordo thronorum distinguitur ab ordine Cherubim et Seraphim. Hoc enim est commune in

omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso. Exponit autem Dionysius nomen thronorum, per convenientiam ad materiales sedes. In quibus est quatuor considerare. Primo quidem, situm, quia sedes supra terram elevantur. Et sic ipsi Angeli qui throni dicuntur, elevantur usque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet. Hic autem est e converso, nam ipsi Angeli firmantur per Deum. Tertio, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest. Sic et isti Angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto, ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem. Ita et isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

Articulus 6

[32966] Iª q. 108 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim praelatorum videtur esse supremus. Sed dominationes, principatus et potestates ex ipsis nominibus praelationem quandam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

[32967] Iª q. 108 a. 6 arg. 2 Praeterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo thronorum videtur esse Deo propinquissimus, nihil enim coniungitur propinquius sedenti, quam sua sedes. Ergo ordo thronorum est altissimus.

[32968] Iª q. 108 a. 6 arg. 3 Praeterea, scientia est prior quam amor; et intellectus videtur esse altior quam voluntas. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quam ordo Seraphim.

[32969] Iª q. 108 a. 6 arg. 4 Praeterea, Gregorius ponit principatus supra potestates. Non ergo collocantur immediate supra Archangelos, ut Dionysius dicit.

[32970] Iª q. 108 a. 6 s. c. Sed contra est quod Dionysius ponit, in prima quidem hierarchia. Seraphim ut primos, Cherubim ut medios, thronos ut ultimos; in media vero, dominationes ut primos, virtutes ut medios, potestates ut ultimos; in ultima, principatus ut primos, Archangelos ut medios, Angelos ut ultimos.

[32971] Iª q. 108 a. 6 co. Respondeo dicendum quod gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius et Dionysius, quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad principatus et virtutes differenter. Nam Dionysius collocat virtutes sub dominationibus et supra potestates, principatus autem sub potestatibus et supra Archangelos, Gregorius autem ponit principatus in medio dominationum et potestatum, virtutes vero in medio potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate apostoli. Qui, medios ordines ascendendo enumerans, dicit, Ephes. I, quod Deus constituit illum, scilicet Christum, ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, ubi virtutem ponit inter potestatem et dominationem, secundum assignationem Dionysii. Sed ad Coloss. I, enumerans eos-

dem ordines descendendo, dicit, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt, ubi principatus ponit medios inter dominationes et potestates, secundum assignationem Gregorii. Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii. In qua considerandum est quod, sicut supra dictum est, prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius, ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet Seraphim et Cherubim et thronos. Illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quandam gubernationem sive dispositionem, scilicet dominationes, virtutes et potestates. Illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet principatus, Angelos et Archangelos. In respectu autem ad finem, tria considerari possunt, nam primo, aliquis considerat finem; secundo vero, perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero, intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII Metaphys., potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis, nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possunt ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem ordinum primae hierarchiae. Nam throni elevantur ad hoc, quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt, quod est proprium totius primae hierarchiae. Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt. Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri. Ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo thronorum; sicut ab eo quod est commune omnibus caelestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum. Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum est definitio eorum quae agenda sunt, quod est proprium dominationum. Secundum autem est praebere facultatem ad implendum, quod pertinet ad virtutes. Tertium autem est ordinare qualiter ea quae praecepta vel definita sunt, impleri possint, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad potestates. Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi incipientes actionem et alios ducentes, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad principatus. Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur, et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero medio modo se habent, quod ad Archangelos pertinet, ut supra dictum est. Invenitur autem congrua haec ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris; sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primae hierarchiae est thronorum, qui ex suo nomine habent quandam affinitatem cum dominationibus, nam throni dicuntur, secundum Gregorium, per quos Deus sua iudicia exercet; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero potestatum affinitatem habet cum ordine principatuum, nam cum potestatum sit ordinationem subiectis imponere, haec ordinatio statim in nomine principatuum designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et praecipuum in divinis ministeriis; nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Unde dicitur Dan. X, *princeps regni Persarum restitit mihi.* Dispositio etiam ordinum quam Gregorius ponit, congruitatem habet. Nam cum dominationes sint definientes et praecipientes ea quae ad divina ministeria pertinent, ordines eis subiecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur ut autem Augustinus dicit in III de Trin., *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam; et spiritus malus per spiritum bonum.* Primus ergo ordo post dominationes dicitur principatuum, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde potestates, per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. XIII. Post quas sunt virtutes, quae habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt Archangeli et Angeli, qui nuntiant hominibus vel magna, quae sunt supra rationem; vel parva, ad quae ratio se extendere potest.

[32972] I^{a} q. 108 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in Angelis potius est quod subiiciuntur Deo, quam quod inferioribus praesident, et hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominati a praelatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

[32973] I^{a} q. 108 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa propinquitas ad Deum quae designatur nomine thronorum, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentius, ut dictum est.

[32974] I^{a} q. 108 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus, inferiora vero nobiliori modo in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et praecipue Dei, praeeminet cognitioni.

[32975] I^{a} q. 108 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod, si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius principatuum nomen ex hoc, quod bonis spiritibus praesunt, et hoc convenit virtutibus, secundum quod in nomine virtutum intelligitur quaedam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus virtutes, secundum Gregorium, videntur esse idem quod principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis, miracula facere, per hoc enim paratur via Annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

Articulus 7

[32976] I^{a} q. 108 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XV, quod Christus evacuabit omnem principatum et potestatem, cum tradiderit regnum Deo et patri, quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione, in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

[32977] I^{a} q. 108 a. 7 arg. 2 Praeterea, ad officium angelicorum ordinum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem iudicii unus Angelus non purgabit aut illuminabit aut perficiet alium, quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

[32978] I^{a} q. 108 a. 7 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, ad Heb. I, de Angelis, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*, ex quo patet quod officia Angelorum ordinantur ad hoc, quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem iudicii salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicii remanebunt officia et ordines Angelorum.

[32979] I^{a} q. 108 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Iudic. V, stellae manentes in ordine et cursu suo, quod exponitur de Angelis. Ergo Angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

[32980] I^{a} q. 108 a. 7 co. Respondeo dicendum quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in Angelis secundum differentiam gratiae et naturae, ut supra dictum est. Et utraque differentia semper in Angelis remanebit. Non enim posset naturarum differentia ab eis auferri, nisi eis corruptis, differentia etiam gloriae erit in eis semper, secundum differentiam meriti praecedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem, remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, et in triumpho.

[32981] I^{a} q. 108 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod principatus et potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc, quod alios ad finem perducant, quia consecuto iam fine, non est necessarium tendere in finem. Et haec ratio intelligitur ex verbis apostoli, dicentis, cum tradiderit regnum Deo et patri, idest, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

[32982] I^{a} q. 108 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod actiones Angelorum super alios Angelos considerandae sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quae sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multae intelligibiles actiones quae sunt ordinatae secundum ordinem causae et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis praecedentibus, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad scientiae conservationem. Cuius signum est quod, si quis oblivisceretur aliquod praecedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur, cum inferiores Angeli rationes divinorum operum cognoscant per lumen superiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam

quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

[32983] I^{a} q. 108 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, etsi post diem iudicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium Angelorum; tamen illi qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia.

Articulus 8

[32984] I^{a} q. 108 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homines non assumantur ad ordines Angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum caelestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed Angeli infimae hierarchiae nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines Angelorum.

[32985] I^{a} q. 108 a. 8 arg. 2 Praeterea, ordinibus Angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, Daemones arcere, et huiusmodi, quae non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines Angelorum.

[32986] I^{a} q. 108 a. 8 arg. 3 Praeterea, sicut boni Angeli inducunt ad bonum, ita Daemones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animae hominum malorum convertantur in Daemones, hoc enim Chrysostomus reprobat, super Matth. Ergo non videtur quod animae sanctorum transferantur ad ordines Angelorum.

[32987] I^{a} q. 108 a. 8 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXII, de sanctis, quod *erunt sicut Angeli Dei in caelo.*

[32988] I^{a} q. 108 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ordines Angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturae, et secundum dona gratiae. Si ergo considerentur Angelorum ordines solum quantum ad gradum naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum, quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes, posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem Angelorum. Quod est erroneum, repugnat enim promissioni Christi, dicentis, Lucae XX, quod filii resurrectionis erunt aequales Angelis in caelis. Illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis, completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis aequentur secundum singulos Angelorum gradus. Quod est homines ad ordines Angelorum assumi. Quidam tamen dicunt quod ad ordines Angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit XII de Civ. Dei, quod non erunt duae societates hominum et Angelorum, sed una, quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo.

[32989] I^{a} q. 108 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratia Angelis datur secundum

proportionem naturalium; non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est. Et ideo sicut inferiores Angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum. Homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

[32990] Iª q. 108 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angeli, secundum naturae ordinem, medii sunt inter nos et Deum. Et ideo, secundum legem communem, per eos administrantur non solum res humanae, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam, sunt eiusdem naturae nobiscum. Unde secundum legem communem, non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in libro de cura pro mortuis agenda. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis vel mortuis, huiusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel Daemones arcendo, vel aliquid huiusmodi; sicut Augustinus in eodem libro dicit.

[32991] Iª q. 108 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod homines ad poenam Daemonum transferri, non est erroneum, sed quidam erronee posuerunt Daemones nihil aliud esse quam animas defunctorum. Et hoc Chrysostomus reprobat.

Quaestio 109

Prooemium

[32992] Iª q. 109 pr. Deinde considerandum est de ordinatione malorum Angelorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ordines sint in Daemonibus. Secundo, utrum in eis sit praelatio. Tertio, utrum unus illuminet alium. Quarto, utrum subiiciantur praelationi bonorum Angelorum.

Articulus 1

[32993] Iª q. 109 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordines non sint in Daemonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species, ut Augustinus dicit in libro de natura boni; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis Angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis Angelis non sunt aliqui ordines.

[32994] Iª q. 109 a. 1 arg. 2 Praeterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed Daemones non sunt sub aliqua hierarchia, quae est sacer principatus, cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in Daemonibus non sunt ordines.

[32995] Iª q. 109 a. 1 arg. 3 Praeterea, Daemones de singulis ordinibus Angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui Daemones dicuntur esse alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt; videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur Seraphim, vel throni, vel dominationes. Ergo, pari ratione, non sunt in aliquibus

ordinibus.

[32996] Iª q. 109 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. ult., quod *est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.*

[32997] Iª q. 109 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturae, et secundum gradum gratiae. Gratia vero habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi; et perfectum, qui est status gloriae consummatae. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriae, sic Daemones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiae imperfectae, sic Daemones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt; secundum illud quod supra posuimus, omnes Angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt, ut Dionysius dicit.

[32998] Iª q. 109 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est. Et ideo Daemones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

[32999] Iª q. 109 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ordinatio Daemonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra, utitur enim Daemonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis Daemonum, non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

[33000] Iª q. 109 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nomen Seraphim imponitur ab ardore caritatis, nomen autem thronorum ab inhabitatione divina, nomen autem dominationum importat libertatem quandam, quae omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus Angelis huiusmodi nomina non attribuuntur.

Articulus 2

[33001] Iª q. 109 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Daemonibus non sit praelatio. Omnis enim praelatio est secundum aliquem ordinem iustitiae. Sed Daemones totaliter a iustitia ceciderunt. Ergo in eis non est praelatio.

[33002] Iª q. 109 a. 2 arg. 2 Praeterea, ubi non est obedientia et subiectio, non est praelatio. Haec autem sine concordia esse non possunt; quae in Daemonibus nulla est, secundum illud Prov. XIII, *inter superbos semper sunt iurgia.* Ergo in Daemonibus non est praelatio.

[33003] Iª q. 109 a. 2 arg. 3 Praeterea, si in eis est aliqua praelatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel poenam. Sed non ad eorum naturam, quia subiectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta. Nec pertinet ad culpam vel poenam, quia sic superiores Daemones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est praelatio in Daemonibus.

[33004] I^{a} q. 109 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Glossa, I ad Cor. XV, *quandiu durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus, et Daemones Daemonibus praesunt.*

[33005] I^{a} q. 109 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturae sunt ordinatae, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur. Sicut patet in rebus corporalibus, quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora caelestia actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus caelestium corporum. Manifestum est autem ex praemissis quod Daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio Daemonum requirit quod sit in eis praelatio. Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit, *quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. VIII.

[33006] I^{a} q. 109 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praelatio Daemonum non fundatur super eorum iustitia, sed super iustitia Dei cuncta ordinantis.

[33007] I^{a} q. 109 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod concordia Daemonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant; sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei iustitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adiungant et subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potiores viribus vident.

[33008] I^{a} q. 109 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Daemones non sunt aequales secundum naturam, unde in eis est naturalis praelatio. Quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praeesse in malis est esse magis miserum.

Articulus 3

[33009] I^{a} q. 109 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Daemonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus Daemon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiae vigent. Ergo superiores Daemones possunt inferiores illuminare.

[33010] I^{a} q. 109 a. 3 arg. 2 Praeterea, corpus quod superabundat in lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit; sicut sol lunam. Sed superiores Daemones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores Daemones possunt inferiores illuminare.

[33011] I^{a} q. 109 a. 3 s. c. Sed contra, illuminatio cum purgatione est et perfectione, ut supra dictum est. Sed purgare non convenit Daemonibus; secundum illud Eccli. XXXIV, *ab immundo quid mundabitur?* Ergo etiam neque illuminare.

[33012] I^{a} q. 109 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in Daemonibus non potest esse illuminatio

proprie. Dictum est enim supra quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio; sicut cum unus Angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem Daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere. Et ideo unus Daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

[33013] Iª q. 109 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quae dicta est.

[33014] Iª q. 109 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum ea quae ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in Angelis neque in Daemonibus, quia, sicut supra dictum est, statim a principio suae conditionis omnia cognoverunt quae ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis quae est in superioribus Daemonibus, non potest esse ratio illuminationis.

Articulus 4

[33015] Iª q. 109 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod boni Angeli non habeant praelationem super malos. Praelatio enim Angelorum praecipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali Angeli, cum sint tenebrae, non illuminantur a bonis. Ergo boni Angeli non habent praelationem super malos.

[33016] Iª q. 109 a. 4 arg. 2 Praeterea, ad negligentiam praesidentis pertinere videntur ea quae per subditos male fiunt. Sed Daemones multa mala faciunt. Si igitur subsunt praelationi bonorum Angelorum, videtur in Angelis bonis esse aliqua negligentia. Quod est inconveniens.

[33017] Iª q. 109 a. 4 arg. 3 Praeterea, praelatio Angelorum sequitur naturae ordinem, ut supra dictum est. Sed si Daemones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi Daemones multis bonis Angelis sunt superiores ordine naturae. Non ergo boni Angeli praelationem habent super omnes malos.

[33018] Iª q. 109 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod *spiritus vitae desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem, pium et iustum.* Et Gregorius dicit quod *potestates dicuntur Angeli quorum ditioni virtutes adversae subiectae sunt.*

[33019] Iª q. 109 a. 4 co. Respondeo dicendum quod totus ordo praelationis primo et originaliter est in Deo, et participatur a creaturis secundum quod Deo magis appropinquant, illae enim creaturae super alias influentiam habent, quae sunt perfectiores et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti Angeli, qua perfectione Daemones privantur. Et ideo boni Angeli super malos praelationem habent, et per eos reguntur.

[33020] I^{a} q. 109 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis Daemonibus revelantur, cum divina iustitia exigit ut per Daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum, sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tortoribus eius sententiam. Huiusmodi autem revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum. Ex parte vero Daemonum, non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriae iniquitatis.

[33021] I^{a} q. 109 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sancti Angeli sunt ministri divinae sapientiae. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos Angelos vel homines, propter bona quae ex eis elicit; ita et boni Angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

[33022] I^{a} q. 109 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus qui est inferior ordine naturae, praeest Daemonibus, quamvis superioribus ordine naturae; quia virtus divinae iustitiae, cui inhaerent boni Angeli, potior est quam virtus naturalis Angelorum. Unde et apud homines, spiritualis iudicat omnia, ut dicitur I ad Cor. II. Et philosophus dicit, in libro Ethic., quod *virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum.*

Quaestio 110

Prooemium

[33023] I^{a} q. 110 pr. Deinde considerandum est de praesidentia Angelorum super creaturam corporalem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum creatura corporalis administretur per Angelos. Secundo, utrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutum. Tertio, utrum Angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter. Quarto, utrum Angeli boni vel mali possint facere miracula.

Articulus 1

[33024] I^{a} q. 110 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non administretur per Angelos. Res enim quae habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo praesidente, ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione Angelorum.

[33025] I^{a} q. 110 a. 1 arg. 2 Praeterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quaedam dicuntur inferiora, quaedam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per Angelos.

[33026] I^{a} q. 110 a. 1 arg. 3 Praeterea, diversi ordines Angelorum distinguuntur secundum diversa

officia. Sed si creaturae corporales administrantur per Angelos, tot erunt officia Angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines Angelorum, quot sunt species rerum. Quod est contra supra dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per Angelos.

[33027] I^{a} q. 110 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod *omnia corpora reguntur per spiritum vitae rationalem.* Et Gregorius dicit, in IV Dial., quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.*

[33028] I^{a} q. 110 a. 1 co. Respondeo dicendum quod tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus, hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali; sicut potestas ballivi gubernatur per potestatem regis. Et in Angelis etiam est dictum quod superiores Angeli, qui praesunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cuiuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiae, nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formae autem immateriales sunt absolutae et intelligibiles. Et ideo sicut inferiores Angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per Angelos et hoc non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

[33029] I^{a} q. 110 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod res corporales habent determinatas actiones, sed has actiones non exercent nisi secundum quod moventur, quia proprium corporis est quod non agat nisi motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

[33030] I^{a} q. 110 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, qui posuit quod corpora caelestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus caelestibus. Sed non posuit quod essent aliquae substantiae spirituales quae haberent immediatam praesidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas. Et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum caelestium. Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri praeter naturales actiones corporum, ad quae non sufficiunt virtutes caelestium corporum; ideo secundum nos, necesse est ponere quod Angeli habeant immediatam praesidentiam non solum supra caelestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

[33031] I^{a} q. 110 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores, et ideo posuit substantias immateriales habere praesidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit quod substantiae immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius, et ideo non attribuit eis immediatam praesidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quae sunt corpora caelestia. Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone, aliquam substantiam spiritualem praesidentem immediate sphaerae activorum et passivorum; eo quod, sicut Plato ponebat quod formae horum sensibilium derivantur

a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem praesidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit intelligentiam agentem. Doctores autem sancti posuerunt, sicut et Platonici, diversis rebus corporeis diversas substantias spirituales esse praepositas. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam.* Et Damascenus dicit, *Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quae praeerant terrestri ordini.* Et Origenes dicit, super illud Num. XXII, *cum vidisset asina Angelum, quod opus est mundo Angelis, qui praesunt super bestias, et praesunt animalium nativitati, et virgultorum et plantationum et ceterarum rerum incrementis.* Sed hoc non est ponendum propter hoc, quod secundum suam naturam unus Angelus magis se habeat ad praesidendum animalibus quam plantis, quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium. Sed est ex ordine divinae sapientiae, quae diversis rebus diversos rectores praeposuit. Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines Angelorum quam novem, quia, sicut supra dictum est, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut, secundum Gregorium, ad ordinem potestatum pertinent omnes Angeli qui habent proprie praesidentiam super Daemones; ita ad ordinem virtutum pertinere videntur omnes Angeli qui habent praesidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

Articulus 2

[33032] I^{a} q. 110 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia corporalis obediat Angelis ad nutum. Maior est enim virtus Angeli quam virtus animae. Sed conceptioni animae obedit materia corporalis, immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem Angeli, materia corporalis transmutatur.

[33033] I^{a} q. 110 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus Angeli est superior quam virtus corporalis. Corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua Angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

[33034] I^{a} q. 110 a. 2 arg. 3 Praeterea, tota natura corporalis administratur per Angelos, ut dictum est, et sic videtur quod corpora se habet ad Angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animae nutritivae; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animae. Similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad formam lecti, est ex ratione artis. Ergo forma substantialis, quae est principalius in effectibus corporalibus, est ex virtute Angelorum. Materia ergo obedit, ad sui informationem, Angelis.

[33035] I^{a} q. 110 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., *non est putandum istis transgressoribus Angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo.*

[33036] I^{a} q. 110 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Platonici posuerunt formas quae sunt in materia, causari ex immaterialibus formis, quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos, quantum ad aliquid, secutus est Avicenna, qui posuit omnes formas quae sunt in materia, procedere a conceptione intelligentiae, et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas. Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed sicut philosophus probat in VII Metaphys., hoc quod proprie fit, est compositum, hoc enim proprie est quasi subsistens. Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est, et sic per consequens nec forma proprie fit; eius enim est fieri, cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius; quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali; non autem immediate ab Angelo.

[33037] I^{a} q. 110 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; praesertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Unde ratio non sequitur.

[33038] I^{a} q. 110 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest superior non eodem, sed excellentiori modo, sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior.

[33039] I^{a} q. 110 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quae agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est obedire materiam Angelis ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret, cum reducere materiam in actum formae substantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia simile natum est sibi simile facere.

Articulus 3

[33040] I^{a} q. 110 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora non obediant Angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed Angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

[33041] I^{a} q. 110 a. 3 arg. 2 Praeterea, in VIII Physic. probatur quod motus localis est primus motuum. Sed Angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

[33042] I^{a} q. 110 a. 3 arg. 3 Praeterea, membra corporalia obediunt conceptioni animae ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitae. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitae. Ergo non obediunt Angelis ad motum localem.

[33043] I^{a} q. 110 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod Angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

[33044] I^{a} q. 110 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit VII cap. de Div. Nom., *divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum*, ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII Physic., cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

[33045] I^{a} q. 110 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in corporibus sunt alii motus locales praeter eos qui consequuntur formas, sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquae, sed virtutem lunae. Et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

[33046] I^{a} q. 110 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angeli, causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad huiusmodi effectus producendos; sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

[33047] I^{a} q. 110 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angeli habent virtutem minus contractam quam animae. Unde virtus motiva animae contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus Angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non coniuncta localiter movere.

Articulus 4

[33048] I^{a} q. 110 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli possunt facere miracula. Dicit enim Gregorius, *virtutes vocantur illi spiritus, per quos signa et miracula frequentius fiunt.*

[33049] I^{a} q. 110 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaestionum,

quod magi faciunt miracula per privatos contractus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae. Sed magi faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur a Daemonibus, ut ipse alibi in eodem libro dicit. Ergo Daemones miracula possunt facere. Ergo multo magis Angeli boni.

[33050] Iª q. 110 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus in eodem libro dicit quod *omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur.* Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causae, hoc dicimus esse miraculum; puta cum aliquis sanatur a febre, non per operationem naturae. Ergo Angeli et Daemones possunt facere miracula.

[33051] Iª q. 110 a. 4 arg. 4 Praeterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causae. Sed natura corporalis est inferior Angelo. Ergo Angelus potest operari praeter ordinem corporalium agentium. Quod est miracula facere.

[33052] Iª q. 110 a. 4 s. c. Sed contra est quod de Deo dicitur in Psalmo, *qui facit mirabilia magna solus.*

[33053] Iª q. 110 a. 4 co. Respondeo dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis, quia sic, cum aliquis proiicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quidquid facit Angelus, vel quaecumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

[33054] Iª q. 110 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere. Vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quae fiunt; sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid agendo.

[33055] Iª q. 110 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod miracula simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est, cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum Daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per Daemones miracula faciunt. Et dicuntur fieri per privatos contractus, quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicuius privatae personae in civitate; unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum Daemone, hoc fit quasi per quendam privatum contractum. Sed iustitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, inquantum per iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula per publicam iustitiam. Mali autem Christiani per signa publicae iustitiae, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

[33056] I^{a} q. 110 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod spirituales potestates possunt facere ea quae visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

[33057] I^{a} q. 110 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet Angeli possint aliquid facere praeter ordinem naturae corporalis, non tamen possunt aliquid facere praeter ordinem totius creaturae, quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est.

Quaestio 111

Prooemium

[33058] I^{a} q. 111 pr. Deinde considerandum est de actione Angelorum in homines. Et primo, quantum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo ad ministerium hominum; tertio, quomodo custodiant homines. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Angelus possit illuminare intellectum hominis. Secundo, utrum possit immutare affectum eius. Tertio, utrum possit immutare imaginationem eius. Quarto, utrum possit immutare sensum eius.

Articulus 1

[33059] I^{a} q. 111 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem, unde Dionysius, in Eccles. Hier., illuminationem attribuit Baptismo, qui est fidei sacramentum. Sed fides immediate est a Deo; secundum illud ad Ephes. II, *gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est.* Ergo homo non illuminatur ab Angelo, sed immediate a Deo.

[33060] I^{a} q. 111 a. 1 arg. 2 Praeterea, super illud Rom. I, *Deus illis manifestavit*, dicit Glossa quod *non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur, sed etiam Deus illis revelavit per opus suum*, scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

[33061] I^{a} q. 111 a. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab Angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

[33062] I^{a} q. 111 a. 1 s. c. Sed contra est quod Dionysius probat, in IV cap. Cael. Hier., quod revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus Angelis. Huiusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est. Ergo homines illuminantur per Angelos.

[33063] I^{a} q. 111 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est; sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores, ita homines qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur. Sed modus utriusque

illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra quod illuminatio, quae est manifestatio divinae veritatis, secundum duo attenditur, scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in Angelis fit, secundum quod superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris Angeli, ut supra dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium; secundum illud quod dicit Dionysius, I cap. Cael. Hier., quod *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Ex alia vero parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum haec duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab Angelo.

[33064] I^{a} q. 111 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem, intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate; nullus enim credit nisi volens, ut Augustinus dicit. Et quantum ad hoc, fides est a solo Deo. Secundo requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et hoc quidem fit per hominem, secundum quod fides est ex auditu, ut dicitur Rom. X; sed per Angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde Angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. Et tamen homines illuminantur ab Angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

[33065] I^{a} q. 111 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio naturalis, quae est immediate a Deo, potest per Angelum confortari, ut dictum est. Et similiter ex speciebus a creaturis acceptis, tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per Angelum adiuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

[33066] I^{a} q. 111 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod operatio intellectualis, et illuminatio, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte rei intellectae, et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, ex parte principii, et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminari.

Articulus 2

[33067] I^{a} q. 111 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud Heb. I, *qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis*, dicit Glossa quod *ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt*. Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo Angeli possunt immutare voluntatem.

[33068] I^a q. 111 a. 2 arg. 2 Praeterea, Beda dicit quod *Diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor.* Damascenus autem ulterius dicit quod etiam est immissor, dicit enim in II libro, quod *omnis malitia et immundae passiones ex Daemonibus excogitatae sunt, et immittere homini sunt concessi.* Et pari ratione, Angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

[33069] I^a q. 111 a. 2 arg. 3 Praeterea, Angelus, sicut est dictum, illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quae deservit intellectui, potest immutari ab Angelo; ita et appetitus sensitivus qui deservit voluntati, quia et ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

[33070] I^a q. 111 a. 2 s. c. Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei; secundum illud Prov. XXI, *cor regis in manu domini; quocumque voluerit, vertet illud.*

[33071] I^a q. 111 a. 2 co. Respondeo dicendum quod voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi a Deo qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in Angelo est quidem uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic etiam solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra dictum est. Sed praeter hunc modum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam Angeli, inquantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere. Non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

[33072] I^a q. 111 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ministri Dei, vel homines vel Angeli, dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuasionis.

[33073] I^a q. 111 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Daemones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando, cum usus cogitativae virtutis subiaceat voluntati. Dicitur tamen Diabolus incensor cogitationum, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum incendere Damascenus vocat immittere, quia talis operatio interius fit. Sed bonae cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo; licet Angelorum ministerio procurentur.

[33074] I^a q. 111 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus humanus, secundum praesentem statum, non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

Articulus 3

[33075] I^{a} q. 111 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in libro de anima, est motus factus a sensu secundum actum. Sed si fieret per immutationem Angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiae, quae est actus imaginativae virtutis, ut sit per immutationem Angeli.

[33076] I^{a} q. 111 a. 3 arg. 2 Praeterea, formae quae sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quae sunt in materia sensibili. Sed Angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est. Ergo non potest imprimere formas in imaginatione. Et ita non potest eam immutare.

[33077] I^{a} q. 111 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, XII super Gen. ad Litt., *commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse scit, per huiusmodi imagines ei cui miscetur ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur.* Sed non videtur quod Angelus possit misceri imaginationi humanae; neque quod imaginatio possit capere intelligibilia, quae Angelus cognoscit. Ergo videtur quod Angelus non possit mutare imaginationem.

[33078] I^{a} q. 111 a. 3 arg. 4 Praeterea, in visione imaginaria homo adhaeret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quaedam deceptio. Cum ergo Angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

[33079] I^{a} q. 111 a. 3 s. c. Sed contra est quod ea quae apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed Angeli revelant aliqua in somnis; ut patet Matth. I et II, de Angelo qui Ioseph in somnis apparuit. Ergo Angelus potest imaginationem movere.

[33080] I^{a} q. 111 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Angelus, tam bonus quam malus, virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra quod natura corporalis obedit Angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali Angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in Lib. de Somn. et Vig., assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, idest impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod fit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

[33081] I^{a} q. 111 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod primum principium phantasiae est

a sensu secundum actum, non enim possumus imaginari quae nullo modo sensimus, vel secundum totum vel secundum partem; sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat, ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est.

[33082] Iª q. 111 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod caecus imaginaretur colores), sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est.

[33083] Iª q. 111 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam, non est per essentiam, sed per effectum quem praedicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quae ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

[33084] Iª q. 111 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod Angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur, et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem Angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione, nec tamen tunc causatur deceptio ab Angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent. Sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit, quae non exposuit eis.

Articulus 4

[33085] Iª q. 111 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitae. Huiusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab Angelo.

[33086] Iª q. 111 a. 4 arg. 2 Praeterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed Angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam; sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

[33087] Iª q. 111 a. 4 arg. 3 Praeterea, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed Angelus non potest immutare naturae ordinem, ut supra dictum est. Ergo Angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

[33088] Iª q. 111 a. 4 s. c. Sed contra est quod Angeli qui subverterunt Sodomam, *percusserunt Sodomitas caecitate (vel aorasia), ut ostium domus invenire non possent*, ut dicitur Gen. XIX. Et simile legitur IV Reg. VI, de Syris quos Elisaeus duxit in Samariam.

[33089] Iª q. 111 a. 4 co. Respondeo dicendum quod sensus immutatur dupliciter. Uno modo, ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo, ab interiori, videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo Angelus potest

immutare sensum hominis sua naturali virtute. Potest enim Angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod, vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut facit dum corpus assumit, ut supra dictum est. Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra dictum est, ex quibus sensus diversimode immutentur.

[33090] I^{a} q. 111 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod principium sensitivae operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva, sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum est.

[33091] I^{a} q. 111 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam per commotionem interiorem spirituum et humorum, potest Angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiae nutritivae. Et similiter potentiae appetitivae, et sensitivae, et cuiuscumque potentiae corporali organo utentis.

[33092] I^{a} q. 111 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod praeter ordinem totius creaturae Angelus facere non potest, sed praeter ordinem alicuius particularis naturae facere potest, cum tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare, praeter modum communem.

Quaestio 112

Prooemium

[33093] I^{a} q. 112 pr. Deinde considerandum est de missione Angelorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliqui Angeli mittantur in ministerium. Secundo, utrum omnes mittantur. Tertio, utrum illi qui mittuntur, assistant. Quarto, de quibus ordinibus mittantur.

Articulus 1

[33094] I^{a} q. 112 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicae sint intellectuales, videtur quod Angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

[33095] I^{a} q. 112 a. 1 arg. 2 Praeterea, caelum Empyreum est locus pertinens ad dignitatem Angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat. Quod est inconveniens.

[33096] I^{a} q. 112 a. 1 arg. 3 Praeterea, exterior occupatio impedit sapientiae contemplationem, unde dicitur Eccli. XXXVIII, *qui minoratur actu, percipiet sapientiam.* Si igitur Angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur. Quod est inconveniens.

[33097] I^a q. 112 a. 1 arg. 4 Praeterea, ministrare est inferioris, unde dicitur Lucae XXII, *quis maior est, qui recumbit, an ille qui ministrat? Nonne qui recumbit?* Sed Angeli sunt maiores nobis ordine naturae. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

[33098] I^a q. 112 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XXIII, *ecce ego mittam Angelum meum, qui praecedat te.*

[33099] I^a q. 112 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ex supra dictis manifestum esse potest quod aliqui Angeli in ministerium mittuntur a Deo. Ut enim supra dictum est, cum de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab alio procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Filius enim aut spiritus sanctus mitti dicitur, ut a patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, idest per gratiam vel per naturam assumptam, ubi prius erat per deitatis praesentiam. Dei enim proprium est ubique esse, quia cum sit universale agens, eius virtus attingit omnia entia; unde est in omnibus rebus, ut supra dictum est. Virtus autem Angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum; sed sic attingit unum, quod non attingit aliud. Et ideo ita est hic, quod non alibi. Manifestum est autem per supra dicta, quod creatura corporalis per Angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem Angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur Angelus illi corpori sua virtute; et sic Angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur, secundum praemissa, quod Angelus a Deo mittatur. Sed actio quam Angelus missus exercet, procedit a Deo sicut a primo principio, cuius nutu et auctoritate Angeli operantur; et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit rationem ministri, nam minister est sicut instrumentum intelligens; instrumentum autem ab alio movetur, et eius actio ad aliud ordinatur. Unde actiones Angelorum ministeria vocantur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

[33100] I^a q. 112 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo, quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio. Et talis operatio non determinat sibi locum, immo, ut Augustinus dicit IV de Trin., *etiam nos, secundum quod aliquid aeternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus.* Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

[33101] I^a q. 112 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod caelum Empyreum pertinet ad dignitatem Angeli secundum congruentiam quandam, quia congruum est ut supremum corporum naturae quae est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen Angelus aliquid dignitatis accipit a caelo Empyreo. Et ideo quando actu non est in caelo Empyreo, nihil eius dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit eius dignitati.

[33102] I^a q. 112 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit, quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivae virtutis. Sed Angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt eius contemplationem, quia duarum actionum quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit,

sed iuvat aliam. Unde Gregorius dicit, in II Moral., quod *Angeli non sic foris exeunt, ut internae contemplationis gaudiis priventur.*

[33103] I^{a} q. 112 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod Angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis. Non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quilibet homo vel Angelus, inquantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde apostolus, ad Philipp. II, dicit, *superiores sibi invicem arbitrantes.*

Articulus 2

[33104] I^{a} q. 112 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli in ministerium mittantur. Dicit enim apostolus, ad Heb. I, *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

[33105] I^{a} q. 112 a. 2 arg. 2 Praeterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra dictis patet. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia prophetae, ut habetur Isaiae VI. Ergo multo magis inferiores Angeli mittuntur.

[33106] I^{a} q. 112 a. 2 arg. 3 Praeterea, divinae personae in infinitum excedunt omnes ordines Angelorum. Sed divinae personae mittuntur, ut supra dictum est. Ergo multo magis quicumque supremi Angeli.

[33107] I^{a} q. 112 a. 2 arg. 4 Praeterea, si superiores Angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores Angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes Angeli sint inaequales, ut supra dictum est, quilibet Angelus habet inferiorem Angelum, praeter ultimum. Ergo unus Angelus solus ministraret in ministerium missus. Quod est contra id quod dicitur Daniel VII, *millia millium ministrabant ei.*

[33108] I^{a} q. 112 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, referens sententiam Dionysii, *superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent.*

[33109] I^{a} q. 112 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, hoc habet ordo divinae providentiae, non solum in Angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur, sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiae manifestationem. Quod enim caecus natus fuit illuminatus, quod Lazarus fuit suscitatus, immediate a Deo factum est, absque aliqua actione caelestium corporum. Sed et Angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari praeter actionem caelestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua huiusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare posset, non mediantibus Angelis; et superiores Angeli, non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem, quidam dixerunt quod, secundum communem legem, superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina, interdum etiam superi-

ores mittuntur. Sed hoc non videtur rationabile. Quia ordo angelicus attenditur secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiae non habet alium superiorem ordinem, propter quem praetermitti debeat, sicut praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae. Considerandum est etiam quod ordo naturae in operationibus miraculorum praetermittitur, propter fidei confirmationem. Ad quam nihil valeret, si praetermitteretur ordo angelicus, quia hoc a nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit quod *qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur.* Quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo simpliciter dicendum est, cum Dionysio, quod superiores Angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

[33110] I^{a} q. 112 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quae attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quae fit secundum spiritualem effectum, ita in missionibus Angelorum aliqua dicitur exterior, quae scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum, et secundum hanc missionem non omnes mittuntur; alia est interior, secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus Angelus illuminat alium, et sic omnes Angeli mittuntur. Vel aliter dicendum quod apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit maior Angelis per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novae legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de Angelis ministerii, per quos data est lex.

[33111] I^{a} q. 112 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, secundum Dionysium, quod ille Angelus qui missus est ad purgandum labia prophetae, fuit de inferioribus Angelis; sed dictus est Seraphim, idest incendens, aequivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetae. Vel dicendum quod superiores Angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus Angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetae, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior Angelus virtute eius hoc fecit. Sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiam si per alium officium absolutionis impendat.

[33112] I^{a} q. 112 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod divinae personae non mittuntur in ministerium, sed aequivoce mitti dicuntur; ut ex praedictis patet.

[33113] I^{a} q. 112 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inaequales Angelos immediate ad ministeria mitti; ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

Articulus 3

[33114] I^{a} q. 112 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam Angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius, in homilia, *et mittuntur igitur Angeli, et assistunt, quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus*

non est.

[33115] I^{a} q. 112 a. 3 arg. 2 Praeterea, Angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit, *ego sum Raphael Angelus, unus ex septem qui adstamus ante Deum*, ut habetur Tobiae XII. Ergo Angeli qui mittuntur, assistunt.

[33116] I^{a} q. 112 a. 3 arg. 3 Praeterea, quilibet Angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo; secundum quod dicitur Iob I, *cum assisterent filii Dei coram domino, affuit inter eos et Satan.* Ergo multo magis Angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

[33117] I^{a} q. 112 a. 3 arg. 4 Praeterea, si inferiores Angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores Angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet Angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus Angelus assisteret. Quod est contra illud quod habetur Dan. VII, *decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

[33118] I^{a} q. 112 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XVII Moral., super illud Iob, *numquid est numerus militum eius? Assistunt, inquit, illae potestates, quae ad quaedam hominibus nuntianda non exeunt.* Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

[33119] I^{a} q. 112 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Angeli introducuntur assistentes et administrantes, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur. Quorum aliqui semper ei assistunt, et eius praecepta immediate audiunt. Alii vero sunt, ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur, et hi dicuntur ministrantes, sed non assistentes. Considerandum est ergo quod omnes Angeli divinam essentiam immediate vident, et quantum ad hoc, omnes etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in II Moral., quod *semper assistere, aut videre faciem patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute.* Sed non omnes Angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur. Et secundum hoc, soli superiores, qui sunt primae hierarchiae, assistere dicuntur, cuius proprium dicit esse Dionysius immediate a Deo illuminari.

[33120] I^{a} q. 112 a. 3 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quae procedunt de primo modo assistendi.

[33121] I^{a} q. 112 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur, quia, ut Gregorius dicit II Moral., *etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen Angelis similem non amisit.*

[33122] I^{a} q. 112 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinae essentiae; et ideo totius primae hierarchiae proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios, sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quam alius.

Articulus 4

[33123] I^{a} q. 112 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli secundae hierarchiae omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant; secundum quod habetur Dan. VII. Sed Angeli secundae hierarchiae non assistunt, illuminantur enim per Angelos primae hierarchiae, sicut dicit Dionysius VIII cap. Cael. Hier. Omnes ergo Angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

[33124] I^{a} q. 112 a. 4 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, XVII Moral., quod *plures sunt qui ministrant, quam qui assistunt*. Sed hoc non esset, si Angeli secundae hierarchiae in ministerium non mitterentur. Ergo omnes Angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

[33125] I^{a} q. 112 a. 4 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, quod *dominationes sunt maiores omni subiectione*. Sed mitti in ministerium, ad subiectionem pertinet. Ergo dominationes in ministerium non mittuntur.

[33126] I^{a} q. 112 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, mitti ad exterius ministerium proprie convenit Angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem Angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier. Et ideo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio, nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntiando; virtutes et potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; principis etiam est, ut Gregorius dicit, inter alios operantes priorem existere. Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

[33127] I^{a} q. 112 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominationes computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et praecipiunt quid alii debeant operari.

[33128] I^{a} q. 112 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes. Intelligit enim quod dicitur, millia millium ministrabant ei, non esse dictum multiplicative, sed partitive; ac si diceretur, millia de numero millium. Et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero finitus, cum subditur, et decies millies centena millia assistebant ei. Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant quod quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis, sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et haec opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit, XIV cap. Cael. Hier., quod multitudo Angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet, sicut

corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturae incorporeae transcendunt multitudine omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, millia millium legitur multiplicativae, ac si diceretur, millies millia. Et quia decies centum sunt mille, si diceretur, decies centena millia, daretur intelligi quod tot essent assistentes, quot ministrantes, sed quia dicitur, decies millies centena millia, multo plures dicuntur esse assistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit Angelorum numerus, sed multo maior, quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii et millenarii; ut Dionysius ibidem dicit.

Quaestio 113

Prooemium

[33129] I^a q. 113 pr. Deinde considerandum est de custodia bonorum Angelorum, et de impugnatione malorum. Et circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum homines ab Angelis custodiantur. Secundo, utrum singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur. Tertio, utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem Angelorum. Quarto, utrum omni homini conveniat habere Angelum custodem. Quinto, quando incipiat custodia Angeli circa hominem. Sexto, utrum Angelus semper custodiat hominem. Septimo, utrum doleat de perditione custoditi. Octavo, utrum inter Angelos sit pugna ratione custodiae.

Articulus 1

[33130] I^a q. 113 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non custodiantur ab Angelis. Custodes enim deputantur aliquibus vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos; sicut pueris et infirmis. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium; et scit, per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab Angelo.

[33131] I^a q. 113 a. 1 arg. 2 Praeterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo; secundum illud Psalmi CXX, *non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab Angelo.

[33132] I^a q. 113 a. 1 arg. 3 Praeterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis, unde dicitur cuidam, III Reg. XX, *custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius.* Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus Angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes Angeli, si eorum custodiae homines essent commissi, quod patet esse falsum. Non igitur Angeli

sunt hominum custodes.

[33133] Iª q. 113 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

[33134] Iª q. 113 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum rationem divinae providentiae, hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales immobiles, et corpora inferiora per corpora superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono. Et ideo necessarium fuit quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

[33135] Iª q. 113 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter, quia infirmatur circa affectum boni, propter multiplices animae passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quae homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter, quia in applicando universalia principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Et ideo necessaria fuit homini custodia Angelorum.

[33136] Iª q. 113 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad bene operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis, quod quidem philosophus attribuit prudentiae. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem provenit mediantibus Angelis, ut supra habitum est.

[33137] Iª q. 113 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati; ita etiam discedunt ab instigatione bonorum Angelorum, quae fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiae Angelorum, sed malitiae hominum. Quod autem aliquando, praeter legem communem, hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est, sicut etiam quod praeter ordinem naturae miracula fiunt.

Articulus 2

[33138] Iª q. 113 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non singuli homines a singulis Angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad

custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus Angelus multos homines potest custodire.

[33139] I^{a} q. 113 a. 2 arg. 2 Praeterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit. Sed cum omnes Angeli sint inaequales, ut supra dictum est, solus unus Angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus Angelus solus est qui immediate custodit homines.

[33140] I^{a} q. 113 a. 2 arg. 3 Praeterea, maiores Angeli maioribus officiis deputantur. Sed non est maius officium custodire unum hominem quam alium, cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium Angelorum sit unus maior alio, secundum Dionysium, videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis Angelis.

[33141] I^{a} q. 113 a. 2 s. c. Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud Matth. XVIII, *Angeli eorum in caelis*, dicit, *magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat, ab ortu nativitatis, in custodiam sui Angelum delegatum.*

[33142] I^{a} q. 113 a. 2 co. Respondeo dicendum quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Cuius ratio est, quia Angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales, quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent, circa ea vero quae transeunt, providentia Dei est inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium, diversi ordines deputantur diversis rerum generibus; puta potestates ad arcendos Daemones, virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi Angeli eiusdem ordinis praeficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur.

[33143] I^{a} q. 113 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo, inquantum est homo singularis, et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo, inquantum est pars alicuius collegii, et sic toti collegio unus homo ad custodiam praeponitur, ad quem pertinet providere ea quae pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium; sicut sunt ea quae exterius aguntur, de quibus alii aedificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quae pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli Angeli deputantur ad custodiam.

[33144] I^{a} q. 113 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, Angeli primae hierarchiae omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo, sed quaedam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quae inferioribus revelant. Et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est, nam aliquis infimus Angelus illuminatur quantum ad quaedam ab

aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi praefertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis Angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos Angelos sub se, quos illuminat.

[33145] Iª q. 113 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis homines natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius, et quidam ad minus; secundum illud quod dicitur Eccli. XXXIII, *in multitudine disciplinae domini separavit eos, ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit.* Et sic maius officium est custodire unum hominem quam alium.

Articulus 3

[33146] Iª q. 113 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum. Dicit enim Chrysostomus quod hoc quod dicitur Matth. XVIII, *Angeli eorum in caelo etc., intelligitur non de quibuscumque Angelis, sed de supereminentibus.* Ergo supereminentes Angeli custodiunt homines.

[33147] Iª q. 113 a. 3 arg. 2 Praeterea, apostolus, ad Heb. I, dicit quod *Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*, et sic videtur quod missio Angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est. Ergo omnes Angeli quinque ordinum custodiae hominum deputantur.

[33148] Iª q. 113 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere Daemones, quod pertinet ad potestates, secundum Gregorium; et miracula facere, quod pertinet ad virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

[33149] Iª q. 113 a. 3 s. c. Sed contra est quod in Psalmo custodia hominum attribuitur Angelis; quorum ordo est infimus, secundum Dionysium.

[33150] Iª q. 113 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Et talis custodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum, quorum, secundum Gregorium, est minima nuntiare; hoc autem videtur esse minimum in officiis Angelorum, procurare ea quae ad unius hominis tantum salutem pertinent. Alia vero est custodia universalis. Et haec multiplicatur secundum diversos ordines, nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius. Sic igitur custodia humanae multitudinis pertinet ad ordinem principatuum, vel forte ad Archangelos, qui dicuntur principes Angeli, unde et Michael, quem Archangelum dicimus, unus de principibus dicitur Dan. X. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam virtutes. Et ulterius etiam super Daemones habent custodiam potestates. Et ulterius etiam super bonos spiritus habent custodiam principatus, secundum Gregorium.

[33151] Iª q. 113 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi potest intelligi,

ut loquatur de supremis in ordine infimo Angelorum, quia, ut Dionysius dicit, in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quod maiores Angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad maiorem gradum gloriae a Deo electi.

[33152] Iª q. 113 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnes Angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est.

[33153] Iª q. 113 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum etiam Angeli infimi ordinis possunt et arcere Daemones, et miracula facere.

Articulus 4

[33154] Iª q. 113 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo, Philipp. II, quod est *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Si igitur omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus Angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cum Christus sit maior omnibus Angelis. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

[33155] Iª q. 113 a. 4 arg. 2 Praeterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere Angelum custodem, ad minus in statu innocentiae, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo Angeli non praeficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

[33156] Iª q. 113 a. 4 arg. 3 Praeterea, hominibus Angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam aeternam, et incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus Daemonum. Sed homines praesciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam aeternam. Infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt, fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit. Antichristi etiam adventus erit secundum operationem Satanae, ut dicitur II ad Thessal. II. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

[33157] Iª q. 113 a. 4 s. c. Sed contra est auctoritas Hieronymi supra inducta, qui dicit quod *unaquaeque anima ad sui custodiam habet Angelum deputatum.*

[33158] Iª q. 113 a. 4 co. Respondeo dicendum quod homo in statu vitae istius constitutus, est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori; secundum illud Psalmi CXLI, *in via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi.* Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quandiu viator est, custos Angelus deputatur. Quando autem iam ad terminum viae pervenerit, iam non habebit Angelum custodem; sed habebit in regno Angelum

conregnantem, in Inferno Daemonem punientem.

[33159] Iª q. 113 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a verbo Dei, unde non indigebat custodia Angelorum. Et iterum secundum animam erat comprehensor; sed ratione passibilitatis corporis, erat viator. Et secundum hoc, non debebatur ei Angelus custos, tanquam superior; sed Angelus minister, tanquam inferior. Unde dicitur Matth. IV, quod *accesserunt Angeli et ministrabant ei.*

[33160] Iª q. 113 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata, ut supra dictum est, sed imminebat ei periculum ab exteriori, propter insidias Daemonum; ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat custodia Angelorum.

[33161] Iª q. 113 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut praesciti et infideles, et etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scilicet custodia Angelorum. Per quam etsi non iuventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantum ad hoc, quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possunt. Nam et ipsi Daemones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit, quantum vellet.

Articulus 5

[33162] Iª q. 113 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate. Angeli enim mittuntur *in ministerium, propter eos qui haereditatem capiunt salutis*, ut apostolus, ad Heb. dicit. Sed homines incipiunt haereditatem capere salutis, quando baptizantur. Ergo Angelus deputatur homini ad custodiam a tempore Baptismi, et non a tempore nativitatis.

[33163] Iª q. 113 a. 5 arg. 2 Praeterea, homines ab Angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinae. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinae, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur Angeli custodes.

[33164] Iª q. 113 a. 5 arg. 3 Praeterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis Angeli ad custodiam, ut videtur, quia neque etiam ministri Ecclesiae eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

[33165] Iª q. 113 a. 5 s. c. Sed contra est quod Hieronymus dicit, quod *unaquaeque anima, ab ortu nativitatis, habet in custodiam sui Angelum deputatum.*

[33166] Iª q. 113 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut Origenes dicit super Matthaeum, super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Angelus ad custodiam homini deputatur a

tempore Baptismi, alii vero quod a tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus approbat; et rationabiliter. Beneficia enim quae dantur homini divinitus ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore Baptismi; sicut perceptio Eucharistiae, et alia huiusmodi. Sed ea quae providentur homini a Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia Angelorum, ut ex praemissis patet. Unde statim a nativitate habet homo Angelum ad sui custodiam deputatum.

[33167] I^{a} q. 113 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos qui haereditatem capiunt salutis, si consideretur ultimus effectus custodiae, qui est perceptio haereditatis. Nihilominus tamen et aliis ministerium Angelorum non subtrahitur, quamvis in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem. Efficax tamen est circa eos Angelorum ministerium, inquantum a multis malis retrahuntur.

[33168] I^{a} q. 113 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod officium custodiae ordinatur quidem ad illuminationem doctrinae, sicut ad ultimum et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere Daemones, et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibere.

[33169] I^{a} q. 113 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod puer quandiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quandam colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius, sicut et fructus pendens in arbore, est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod Angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, Angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit.

Articulus 6

[33170] I^{a} q. 113 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Angelus custos quandoque deserat hominem cuius custodiae deputatur. Dicitur enim Ierem. li, ex persona Angelorum, *curavimus Babylonem, et non est curata, derelinquamus ergo eam.* Et Isaiae V, *auferam sepem eius, et erit in conculcationem*; Glossa, *idest Angelorum custodiam.*

[33171] I^{a} q. 113 a. 6 arg. 2 Praeterea, principalius custodit Deus quam Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit; secundum illud Psalmi XXI, *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multo magis Angelus custos hominem derelinquit.

[33172] I^{a} q. 113 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Damascenus, *Angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in caelo.* Sed aliquando sunt in caelo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

[33173] I^{a} q. 113 a. 6 s. c. Sed contra, Daemones nos semper impugnant; secundum illud I Petri V, *adversarius vester Diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret.* Ergo multo magis boni Angeli semper nos custodiunt.

[33174] I^{a} q. 113 a. 6 co. Respondeo dicendum quod custodia Angelorum, ut ex supra dictis patet,

est quaedam executio divinae providentiae circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua, totaliter divinae providentiae subtrahitur, inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiae entium. Sed intantum Deus, secundum ordinem suae providentiae, dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae vel culpae. Similiter etiam dicendum est quod Angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem, sed ad aliquid interdum eum dimittit; prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab Angelis derelictae dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

[33175] Iª q. 113 a. 6 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

[33176] Iª q. 113 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae, quia etiam cum est in caelo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

Articulus 7

[33177] Iª q. 113 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim Isaiae XXXIII, *Angeli pacis amare flebunt.* Sed fletus est signum doloris et tristitiae. Ergo Angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

[33178] Iª q. 113 a. 7 arg. 2 Praeterea, tristitia est, ut Augustinus dicit, *de his quae nobis nolentibus accidunt.* Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem Angeli custodis. Ergo tristantur Angeli de perditione hominum.

[33179] Iª q. 113 a. 7 arg. 3 Praeterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita poenitentiae contrariatur peccatum. Sed Angeli gaudent de peccatore poenitentiam agente, ut habetur Lucae XV. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente.

[33180] Iª q. 113 a. 7 arg. 4 Praeterea, super illud Num. XVIII; quidquid offerunt primitiarum etc., dicit Glossa Origenis; *trahuntur Angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint.* Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quae in iudicium tractus est. Ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

[33181] Iª q. 113 a. 7 s. c. Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas, unde dicitur Apoc. XXI, *mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor.* Sed Angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

[33182] Iª q. 113 a. 7 co. Respondeo dicendum quod Angeli non dolent neque de peccatis, neque de poenis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum, non est nisi de his quae contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati Angelorum et

aliorum beatorum, quia voluntas eorum totaliter inhaeret ordini divinae iustitiae; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam iustitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim philosophus dicit in III Ethic. illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quae circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium, sicut nauta non vult proiectionem mercium in mare, absolute et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult. Unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata et poenas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt, volunt tamen quod circa hoc ordo divinae iustitiae servetur, secundum quem quidam poenis subduntur, et peccare permittuntur.

[33183] Iª q. 113 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Isaiae potest intelligi de Angelis, idest nuntiis, Ezechiae, qui fleverunt propter verba Rabsacis; de quibus habetur Isaiae XXXVII. Et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum, Angeli pacis sunt apostoli et alii praedicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de Angelis beatis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod Angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et Angelis huiusmodi passiones attribuuntur.

[33184] Iª q. 113 a. 7 ad 2 Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt.

[33185] Iª q. 113 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod tam in poenitentia hominum, quam in peccato, manet una ratio gaudii Angelis, scilicet impletio ordinis divinae providentiae.

[33186] Iª q. 113 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod Angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

Articulus 8

[33187] Iª q. 113 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inter Angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim Iob XXV, *qui facit concordiam in sublimibus.* Sed pugna opponitur concordiae. Ergo in sublimibus Angelis non est pugna.

[33188] Iª q. 113 a. 8 arg. 2 Praeterea, ubi est perfecta caritas et iusta praelatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in Angelis. Ergo in Angelis non est pugna.

[33189] Iª q. 113 a. 8 arg. 3 Praeterea, si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus Angelus foveat unam partem, et alius aliam. Sed si una pars habet iustitiam, e contra alia pars habet iniustitiam. Ergo sequitur quod Angelus bonus sit fautor iniustitiae, quod est inconveniens. Ergo inter bonos Angelos non est pugna.

[33190] Iª q. 113 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Dan. X, ex persona Gabrielis, *princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Hic autem princeps Persarum erat Angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus bonus Angelus resistit alii, et sic inter eos est pugna.

[33191] Iª q. 113 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ista quaestio movetur occasione horum verborum Danielis. Quae quidem Hieronymus exponit, dicens principem regni Persarum esse Angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces eius Deo praesentante. Haec autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis Daemonum Iudaeos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum praestabatur orationi Danielis, pro eodem populo deprecantis. Sed secundum Gregorium, XVII Moral., princeps regni Persarum bonus Angelus fuit, custodiae regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina iudicia circa diversa regna et diversos homines, per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli secundum divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus, contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere non possunt nisi Deo revelante, unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur inquantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus, divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur, non quia sint eorum contrariae voluntates, cum in hoc omnes concordent, quod Dei sententia impleatur; sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

[33192] Iª q. 113 a. 8 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Quaestio 114

Prooemium

[33193] Iª q. 114 pr. Deinde considerandum est de impugnatione Daemonum. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum homines a Daemonibus impugnentur. Secundo, utrum tentare sit proprium Diaboli. Tertio, utrum omnia peccata hominum ex impugnatione sive tentatione Daemonum proveniant. Quarto, utrum possint vera miracula facere ad seducendum. Quinto, utrum Daemones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

Articulus 1

[33194] Iª q. 114 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non impugnentur a Daemonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam, missi a Deo. Sed Daemones non mittuntur a Deo, cum Daemonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo Daemones non deputantur ad hominum impugnationem.

[33195] Iª q. 114 a. 1 arg. 2 Praeterea, non est aequa conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; Daemones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis iustitiae auctor, ut homines a

Daemonibus impugnentur.

[33196] I^{a} q. 114 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a Daemonibus impugnentur.

[33197] I^{a} q. 114 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. VI, quod *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus.*

[33198] I^{a} q. 114 a. 1 co. Respondeo dicendum quod circa impugnationem Daemonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex Daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte Angelorum, tam ipsa custodia quam ordo custodiae reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem.

[33199] I^{a} q. 114 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum. Et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur, secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo. Et sic mittuntur a Deo; sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur III Reg. ult. Poena enim refertur in Deum, sicut in primum auctorem. Et tamen Daemones ad puniendum missi, alia intentione puniunt, quam mittantur, nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter eius iustitiam.

[33200] I^{a} q. 114 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinae gratiae; secundario autem per custodiam Angelorum. Unde IV Reg., Elisaeus dixit ad ministrum suum, *noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis.*

[33201] I^{a} q. 114 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod infirmitati humanae sufficeret ad exercitium impugnatio quae est a carne et mundo, sed malitiae Daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

Articulus 2

[33202] I^{a} q. 114 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentare non sit proprium Diaboli. Dicitur enim Deus tentare; secundum illud Gen. XXII, *tentavit Deus Abraham.* Tentat etiam caro, et mundus. Et etiam homo dicitur tentare Deum, et hominem. Ergo non est proprium Daemonis tentare.

[33203] I^a q. 114 a. 2 arg. 2 Praeterea, tentare est ignorantis. Sed Daemones sciunt quid circa homines agatur. Ergo Daemones non tentant.

[33204] I^a q. 114 a. 2 arg. 3 Praeterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo Daemones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet; videtur quod ad eos non pertineat tentare.

[33205] I^a q. 114 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Thessal. III, *ne forte tentaverit vos is qui tentat*; Glossa, idest Diabolus, cuius officium est tentare.

[33206] I^a q. 114 a. 2 co. Respondeo dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum, et ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus, bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciat tantum, et propter hoc, tentare Deum dicitur esse peccatum; quia homo, quasi incertus, experiri praesumit Dei virtutem. Quandoque vero tentat ut iuvet, quandoque vero, ut noceat. Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tentare, nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit inquantum est minister Diaboli. Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. XII, *tentat vos dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum.* Caro autem et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, inquantum scilicet potest cognosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam Diabolus utitur ad tentandum.

[33207] I^a q. 114 a. 2 ad 1 Et sic patet solutio ad primum.

[33208] I^a q. 114 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Daemones sciunt ea quae exterius aguntur circa homines, sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator, ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo Diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

[33209] I^a q. 114 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Daemon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est, aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

Articulus 3

[33210] I^a q. 114 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione Diaboli. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *multitudo Daemonum*

est causa omnium malorum et sibi et aliis. Et Damascenus dicit quod *omnis malitia et omnis immunditia a Diabolo excogitatae sunt.*

[33211] I^{a} q. 114 a. 3 arg. 2 Praeterea, de quolibet peccatore dici posset quod dominus de Iudaeis dicit, Ioan. VIII, *vos ex patre Diabolo estis.* Hoc autem est inquantum ipsi ex Diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione Diaboli.

[33212] I^{a} q. 114 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut Angeli deputantur ad custodiam hominum, ita Daemones ad impugnationem. Sed omnia bona quae facimus, ex suggestione bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus Angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quae facimus, proveniunt ex suggestione Diaboli.

[33213] I^{a} q. 114 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., *non omnes cogitationes nostrae malae a Diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

[33214] I^{a} q. 114 a. 3 co. Respondeo dicendum quod causa alicuius potest dici aliquid dupliciter, uno modo, directe, alio modo, indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna, est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est quod Diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius, quod operatur directe ad illud. Et hoc modo Diabolus non est causa omnis peccati non enim omnia peccata committuntur Diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Quia, ut Origenes dicit, etiam si Diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et huiusmodi; circa quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refraenetur; et maxime, supposita corruptione naturae. Refraenare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu Diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda *eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes*, ut Isidorus dicit.

[33215] I^{a} q. 114 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[33216] I^{a} q. 114 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si qua peccata absque instinctu Diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii Diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

[33217] I^{a} q. 114 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur Angeli, non tamen omnia nostra peccata procedunt ex Daemonum suggestione. Quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex Daemonum suggestione proveniat.

Articulus 4

[33218] Iª q. 114 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Daemones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim Daemonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed sicut apostolus dicit II ad Thessal. II, *eius adventus est secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus.* Ergo multo magis alio tempore per Daemones non fiunt nisi signa mendacia.

[33219] Iª q. 114 a. 4 arg. 2 Praeterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed Daemones non possunt immutare corpus in aliam naturam, dicit enim Augustinus, XVIII de Civ. Dei, *nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim Daemonum arte vel potestate in membra bestialia posse converti.* Ergo Daemones vera miracula facere non possunt.

[33220] Iª q. 114 a. 4 arg. 3 Praeterea, argumentum efficaciam non habet, quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a Daemonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconveniens, cum dicatur Marci ult., *domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

[33221] Iª q. 114 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, libro octoginta trium quaest., quod *magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quae fiunt per servos Dei.*

[33222] Iª q. 114 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, si miraculum proprie accipiatur, Daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus, quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continetur omnis virtus creaturae. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic Daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari. Sciendum est tamen quod, quamvis huiusmodi opera Daemonum, quae nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant; sunt tamen quandoque verae res. Sicut magi Pharaonis per virtutem Daemonum veros serpentes et ranas fecerunt. *Et quando ignis de caelo cecidit et familiam Iob cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum deiiciens filios eius occidit, quae fuerunt opera Satanae, phantasmata non fuerunt*, ut Augustinus dicit, XX de Civ. Dei.

[33223] Iª q. 114 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii, *vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, videatur facere, vel quia, si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.*

[33224] Iª q. 114 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, materia corporalis non obedit Angelis bonis seu malis ad nutum, ut Daemones sua virtute possint transmutare

materiam de forma in formam, sed possunt adhibere quaedam semina quae in elementis mundi inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III de Trin. Et ideo dicendum est quod omnes transmutationes corporalium rerum quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent praedicta semina, possunt fieri per operationem Daemonum, huiusmodi seminibus adhibitis; sicut cum aliquae res transmutantur in serpentes vel ranas, quae per putrefactionem generari possunt. Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione Daemonum, secundum rei veritatem, perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione Daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo, ab interiori; secundum quod Daemon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est. Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo, ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeae quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit XVIII de Civ. Dei, quod *phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicuius animalis effigie, sensibus apparet alienis.* Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species eius, eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur, sed quia Daemon qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

[33225] I^{a} q. 114 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., *cum talia faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso iure fiunt. Illi enim faciunt, quaerentes gloriam suam, isti, quaerentes gloriam Dei. Et illi faciunt per quaedam privata commercia; isti autem publica administratione, et iussu Dei, cui cuncta creatura subiecta est.*

Articulus 5

[33226] I^{a} q. 114 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Daemon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit. Sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem eius Iudaeos incitando. Ergo non est verum quod Diabolus victus ab impugnatione cesset.

[33227] I^{a} q. 114 a. 5 arg. 2 Praeterea, infligere poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo Daemones superati non arcentur.

[33228] I^{a} q. 114 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. IV, tunc reliquit eum Diabolus, scilicet Christum superantem.

[33229] I^{a} q. 114 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod Daemon superatus nullum hominum potest de cetero tentare, nec de eodem nec de alio peccato. Quidam autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus, unde et Lucae IV dicitur quod, *consummata omni tentatione, Diabolus recessit a Christo usque ad tempus.* Et huius ratio est duplex. Una est ex parte divinae clementiae, quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *non tandiu homines Diabolus tentat, quandiu vult, sed quandiu Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit, propter infirmam naturam.* Alia ratio sumitur ex astutia Diaboli, unde Ambrosius dicit, super Lucam, quod *Diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari.* Quod tamen aliquando Diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. XII, *revertar in domum meam, unde exivi.*

[33230] I^{a} q. 114 a. 5 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Quaestio 115

Prooemium

[33231] I^{a} q. 115 pr. Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturae; et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quaeruntur sex. Primo, utrum aliquod corpus sit activum. Secundo, utrum in corporibus sint aliquae seminales rationes. Tertio, utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic per inferiora corpora fiunt. Quarto, utrum sint causa humanorum actuum. Quinto, utrum eorum actionibus Daemones subdantur. Sexto, utrum caelestia corpora imponant necessitatem his quae eorum actionibus subduntur.

Articulus 1

[33232] I^{a} q. 115 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus quod *in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiae spirituales.*

[33233] I^{a} q. 115 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subiecto quod sit susceptibile suae actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quae sit susceptibilis suae actionis, quia haec substantia tenet infimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

[33234] I^{a} q. 115 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in ea, sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis. Et huius signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

[33235] I^{a} q. 115 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quae sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

[33236] I^{a} q. 115 a. 1 arg. 5 Praeterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem; aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis nisi aliqua qualitas activa, quae est accidens; accidens autem non potest esse causa formae substantialis, cum causa sit potior quam effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem, *quia accidens non se extendit ultra suum subiectum*, ut Augustinus dicit IX de Trin. Ergo nullum corpus est activum.

[33237] I^{a} q. 115 a. 1 s. c. Sed contra est quod Dionysius, XV cap. Cael. Hier., inter ceteras proprietates corporei ignis, dicit quod *ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem activus et potens.*

[33238] I^{a} q. 115 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et haec est opinio Avicebron in libro fontis vitae, ubi per rationes quae tactae sunt, probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quae videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis quae penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit omnes formas quae sunt in materia corporali, esse participatas et determinatas et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas et quasi universales; et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quae sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma quae est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quae non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei, sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus, unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale, ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen haec opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia quae sunt magnum et parvum, quae ponebat esse prima contraria,

sicut et alii rarum et densum. Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequens, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quae est per introductionem formae substantialis est a principio immateriali. Et haec est secunda opinio de actione corporum, de qua supra dictum est, cum de creatione ageretur. Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem eorundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I de Generat. Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit, quae sunt manifeste falsa. Dicendum est ergo quod corpus agit secundum quod est actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia.

[33239] I^{a} q. 115 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quae non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra alterum, inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

[33240] I^{a} q. 115 a. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen quod, cum Avicebron sic argumentatur, est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum, ergo, ex opposito, est aliquid quod est motum et patiens tantum, quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus autem componitur ex potentia et actu, et ideo est agens et patiens.

[33241] I^{a} q. 115 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est, sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuatur prout est in materia quantitati subiecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis; ut probatur in IV de caelo et mundo. Secundo, quia falsum est quod ponderositas facit tardiorem motum, immo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit; sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

[33242] I^{a} q. 115 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod corpus non est id quod maxime distat a Deo, participat enim aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima; quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

[33243] I^{a} q. 115 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo, nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

Articulus 2

[33244] Iª q. 115 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum, secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

[33245] Iª q. 115 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, III de Trin., quod Daemones quaedam opera faciunt adhibendo occultis motibus quaedam semina, quae in elementis cognoscunt. Sed ea quae per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

[33246] Iª q. 115 a. 2 arg. 3 Praeterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum, cum materiae non competat agere, ut dictum est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

[33247] Iª q. 115 a. 2 arg. 4 Praeterea, in materia corporali dicuntur esse quaedam causales rationes, quae videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliae a causalibus, quia praeter seminales rationes fiunt miracula, non autem praeter causales. Ergo inconvenienter dicitur quod seminales rationes sunt in materia corporali.

[33248] Iª q. 115 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., *omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent.*

[33249] Iª q. 115 a. 2 co. Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II de anima. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva, unde et ipsum nomen naturae translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut philosophus dicit in V Metaphys., primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae nativitas dicitur, et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium, seminales rationes vocat. Huiusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI super Gen. ad Litt., sunt principaliter et originaliter in ipso verbo Dei, secundum rationes ideales. Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo, sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo, sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur. Quae iterum comparantur ad alios effectus

particulares, sicut primordiales causae universales ad primos effectus productos.

[33250] Iª q. 115 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

[33251] Iª q. 115 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi virtutes activae vel passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus; quae dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per Daemones.

[33252] Iª q. 115 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae.

[33253] Iª q. 115 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quaedam causa, dicit enim in III de Trin., quod *sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium.* Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum, et praeter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit. Sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales.

Articulus 3

[33254] Iª q. 115 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia non sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus, nos autem dicimus quoniam ipsa, scilicet corpora caelestia, *non sunt causa alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur, signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis.*

[33255] Iª q. 115 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad faciendum aliquid, sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum et huiusmodi. Ergo non est necessarium, ad causandum ea quae hic inferius fiunt, causalitatem caelestibus corporibus attribuere.

[33256] Iª q. 115 a. 3 arg. 3 Praeterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quae fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, et humectantur et desiccantur, et aliis huiusmodi qualitatibus alterantur, quae non inveniuntur in corporibus caelestibus. Ergo corpora caelestia non sunt causa eorum quae hic fiunt.

[33257] Iª q. 115 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut Augustinus dicit V de Civ. Dei, *nihil est magis*

corporeum quam corporis sexus. Sed corporis sexus non causatur ex corporibus caelestibus, cuius signum esse videtur, quod duorum geminorum sub una constellatione natorum, unus est masculus et alter est femina. Ergo corpora caelestia non sunt causa rerum corporalium quae hic fiunt.

[33258] Iª q. 115 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur.* Et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget et perficit.*

[33259] Iª q. 115 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter, considerandum est, in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua sunt immobiliora, tanto sunt magis causa eorum quae sunt magis mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis, sicut in causam.

[33260] Iª q. 115 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora caelestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quae hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora caelestia esse deos.

[33261] Iª q. 115 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activae elementorum, quae sunt calidum et frigidum et huiusmodi. Et si sic esset quod formae substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia rarum et densum antiqui naturales posuerunt; non oporteret super haec inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere. Quia species separatae semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles, et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde secundum philosophum, in II de Gen., necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per sui praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora caelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, movet ad speciem sicut instrumentum caelestis corporis; secundum quod dicitur in II Physic., quod *homo generat hominem, et sol.*

[33262] Iª q. 115 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpora caelestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei; sed inquantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus corporibus generatur; secundum quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

[33263] Iª q. 115 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod actiones corporum caelestium diversimode

recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiae dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde ad hoc introducitur ab Augustino, ad repellendum scilicet divinationem quae fit per astra, quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiae dispositionem.

Articulus 4

[33264] Iª q. 115 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim caelestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illae substantiae spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

[33265] Iª q. 115 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus caelestium corporum, sicut in sua principia.

[33266] Iª q. 115 a. 4 arg. 3 Praeterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Quod facere non possent secundum caelestia corpora, nisi essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora caelestia humanorum actuum causa.

[33267] Iª q. 115 a. 4 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *corpora caelestia humanorum actuum nequaquam sunt causa.*

[33268] Iª q. 115 a. 4 co. Respondeo dicendum quod corpora caelestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut iam dictum est. In vires autem animae quae sunt actus organorum corporeorum, directe quidem, sed per accidens, quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatae, sicut posuerunt aliqui, dicentes quod intellectus non differt a sensu; ex necessitate sequeretur quod corpora caelestia essent causa electionum et actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cetera animalia, in quibus non sunt nisi vires animae corporeis organis alligatae, nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum caelestium, naturaliter agitur. Et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et ceterae res naturales. Quae manifeste sunt falsa, et conversationi humanae contraria. Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere possunt; inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus appre-

hensivis, unde turbata vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris, licet enim passiones quae sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum. Ponere igitur caelestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque*. Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

[33269] Iª q. 115 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod spirituales substantiae quae caelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus caelestibus corporibus, sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando. Voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est.

[33270] Iª q. 115 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur sicut in causam in uniformitatem motuum caelestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme quod est intellectus et voluntas divina.

[33271] Iª q. 115 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia, pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi. Non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod sapiens homo dominatur astris, inquantum scilicet dominatur suis passionibus.

Articulus 5

[33272] Iª q. 115 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia possint imprimere in ipsos Daemones. Daemones enim secundum certa augmenta lunae aliquos homines vexant, qui et propter hoc lunatici dicuntur; ut patet Matth. IV et XVII. Sed hoc non esset, nisi corporibus caelestibus subiacerent. Ergo Daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

[33273] Iª q. 115 a. 5 arg. 2 Praeterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos Daemones. Non autem per corpora caelestia invocarentur, si non eis subiacerent. Ergo Daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

[33274] Iª q. 115 a. 5 arg. 3 Praeterea, corpora caelestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus Daemones arcentur, scilicet herbis et lapidibus et animantibus, et quibusdam *sonis certis ac vocibus, et figurationibus atque figmentis*, ut a Porphyrio dictum

Augustinus introducit in X de Civ. Dei. Ergo multo magis Daemones subduntur actioni caelestium corporum.

[33275] I^{a} q. 115 a. 5 s. c. Sed contra est quod Daemones sunt superiores ordine naturae quam corpora caelestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit XII super Gen. ad Litt. Ergo Daemones non subiiciuntur actioni corporum caelestium.

[33276] I^{a} q. 115 a. 5 co. Respondeo dicendum quod circa Daemones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt Daemones non esse; sed ea quae attribuuntur Daemonibus, secundum artem necromanticam, fiunt virtute caelestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, X de Civ. Dei, introducit dictum a Porphyrio, quod *fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneae siderum variis effectibus exequendis.* Sed haec positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur multa per Daemones fieri, ad quae nullo modo virtus caelestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt, quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia. Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent Daemones esse animalia corpore aerea, animo passiva; ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit VIII de Civ. Dei. Et haec est secunda opinio, secundum quam dici posset quod Daemones hoc modo subduntur corporibus caelestibus, sicut et de hominibus dictum est. Sed haec opinio ex superioribus patet esse falsa, dicimus enim Daemones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni caelestium corporum, nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte.

[33277] I^{a} q. 115 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Daemones secundum certa augmenta lunae homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem, ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus et Chrysostomus dicunt. Secundo quia, cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est; in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod *cerebrum humidissimum est omnium partium corporis*, ut Aristoteles dicit, et ideo maxime subiicitur operationi lunae, quae ex sua proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales, et ideo Daemones secundum certa augmenta lunae perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

[33278] I^{a} q. 115 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Daemones advocati in certis constellationibus, propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. Secundo, quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

[33279] I^{a} q. 115 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXI de Civ. Dei, *Daemones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis*; inquantum scilicet haec eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

Articulus 6

[33280] I^a q. 115 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia imponant necessitatem iis quae eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora caelestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora caelestia, cum suis motibus et dispositionibus, ponantur sicut ex necessitate entia; videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

[33281] I^a q. 115 a. 6 arg. 2 Praeterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subiicere totaliter materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiicitur virtuti caelestium corporum, tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus caelestium corporum recipitur in materia corporali.

[33282] I^a q. 115 a. 6 arg. 3 Praeterea, si effectus caelestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream quae impedire posset effectum caelestis corporis, necesse est reduci in aliquod caeleste principium, cum caelestia corpora sint causa omnium quae hic fiunt. Ergo, cum et illud caeleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis caelestis. Et sic omnia quae hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

[33283] I^a q. 115 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in libro de Somn. et Vigil., *quod neque eorum quae in corporibus sunt signorum caelestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire.* Sic ergo non omnes effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt.

[33284] I^a q. 115 a. 6 co. Respondeo dicendum quod ista quaestio partim quidem absoluta est, secundum praemissa; partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est quod, quamvis ex impressione corporum caelestium fiant aliquae inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes. Et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum caelestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit. Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes. Unde videtur quod in talibus, ad minus, omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorundam rationem, qui, supponentes omne quod est causam habere, et quod, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant, quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Aristoteles in VI Metaphys., secundum duo quae ipsi supponunt. Primo enim, non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni. Sunt enim quaedam causae quae ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia huiusmodi causae non deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari, quia et ipsum impedimentum talis causae ex necessitate contingit. Et ideo, secundo, oportet dicere quod omne quod est per se, habet causam, quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum.

Album enim causam habet, similiter et musicum; sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicuius causae ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens, unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praeexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem caelestem, et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod caeleste principium. Sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod caeleste corpus, sed est per accidens. Et sic patet quod non omnes effectus caelestium corporum sunt ex necessitate.

[33285] Iª q. 115 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpora caelestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quae deficere possunt in minori parte.

[33286] Iª q. 115 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus corporis caelestis non est infinita. Unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum caelestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Aethiopia); ita et grossities materiae, vel frigiditas aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis caelestis.

[33287] Iª q. 115 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet causa impediens effectum alterius causae, reducatur in aliquod caeleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam caelestem, ut dictum est.

Quaestio 116

Prooemium

[33288] Iª q. 116 pr. Deinde considerandum est de fato. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, an fatum sit. Secundo, in quo sit. Tertio, utrum sit immobile. Quarto, utrum omnia subsint fato.

Articulus 1

[33289] Iª q. 116 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius, in homilia Epiphaniae, *absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant.*

[33290] Iª q. 116 a. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae fato aguntur, non sunt improvisa, quia, ut Augustinus dicit V de Civ. Dei, *fatum a fando dictum intelligimus, idest a loquendo*; ut ea fato fieri dicantur, quae ab aliquo determinante sunt ante praelocuta. Quae autem sunt provisa, non sunt

fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludetur casus et fortuna a rebus.

[33291] I^{a} q. 116 a. 1 s. c. Sed contra quod non est, non definitur. Sed Boetius, in IV de Consol., definit fatum, dicens quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.* Ergo fatum aliquid est.

[33292] I^{a} q. 116 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid, ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen, relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum. Fuerunt igitur aliqui qui huiusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi fatum et providentiam negaverunt; ut de Tullio Augustinus recitat in V de Civ. Dei. Quod est contra ea quae superius de providentia dicta sunt. Quidam vero omnia fortuita et casualia quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, idest in caelestia corpora. Et secundum hos, fatum nihil aliud est quam *dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus.* Sed hoc stare non potest, propter duo. Primo quidem, quantum ad res humanas. Quia iam ostensum est quod humani actus non subduntur actioni caelestium corporum, nisi per accidens et indirecte. Causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quae fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa eius quod agitur. Secundo, quantum ad omnia quae per accidens aguntur. Dictum est enim supra quod id quod est per accidens, non est proprie ens neque unum. Omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quod corpus caeleste agit per modum naturalis principii, unde et effectus eius in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa caelestis corporis sit causa eorum quae hic aguntur per accidens, sive a casu sive a fortuna. Et ideo dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina. Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu, alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere, sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agat; et praecipue intellectum divinum. Nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur inquantum omnia quae hic aguntur, divinae providentiae subduntur, tanquam per eam praeordinata et quasi praelocuta, fatum ponere possumus, licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint, propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen retorquebant. Unde Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, *si*

propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. Et sic etiam Gregorius fatum esse negat.

[33293] Iª q. 116 a. 1 ad 1 Unde patet solutio ad primum.

[33294] Iª q. 116 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam, sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest.

Articulus 2

[33295] Iª q. 116 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus, V de Civ. Dei, quod *ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur.* Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

[33296] Iª q. 116 a. 2 arg. 2 Praeterea, fatum comparatur ad ea quae ex fato aguntur, ut causa; ut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quae hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

[33297] Iª q. 116 a. 2 arg. 3 Praeterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens, et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

[33298] Iª q. 116 a. 2 s. c. Sed contra est quod Boetius dicit, in IV de Consol. quod *fatum est dispositio rebus mobilibus inhaerens.*

[33299] Iª q. 116 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo, et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. Et hoc est quod Boetius dicit, IV de Consol., *sive famulantibus quibusdam providentiae divinae spiritibus fatum exercetur; seu anima, seu tota inserviente natura, sive caelestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu Daemonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur*, de quibus omnibus per singula in praecedentibus dictum est. Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad effectus producendos.

[33300] Iª q. 116 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus seriem causarum nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo. Et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum. Essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo, causarum secundarum.

[33301] Iª q. 116 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intantum fatum habet rationem causae, inquantum et ipsae causae secundae, quarum ordinatio fatum vocatur.

[33302] Iª q. 116 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod fatum dicitur dispositio, non quae est in genere qualitatis; sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus, et sic dicitur unum fatum. Si autem consideretur per comparationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur, per quem modum poeta dixit, *te tua fata trahunt.*

Articulus 3

[33303] Iª q. 116 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius, in IV de Consol., *uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem.*

[33304] Iª q. 116 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut philosophus dicit in II Topic., *motis nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Sed fatum est dispositio inhaerens rebus mobilibus*, ut Boetius dicit. Ergo fatum est mobile.

[33305] Iª q. 116 a. 3 arg. 3 Praeterea, si fatum est immobile, ea quae subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quae fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

[33306] Iª q. 116 a. 3 s. c. Sed contra est quod Boetius dicit, quod fatum est immobilis dispositio.

[33307] Iª q. 116 a. 3 co. Respondeo dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari, uno modo, secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur; alio modo, per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent; propter hoc, quod quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum, per ea quae supra dicta sunt. Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Aegyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit. Sed hoc supra exclusum est, quia immobilitati divinae providentiae repugnat. Et ideo dicendum est quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est, sed secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam, si Deus praescivit hoc futurum, erit. Unde cum Boetius dixisset fati seriem esse mobilem, post pauca subdit, *quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.*

[33308] Iª q. 116 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[33309] Iª q. 116 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius, in IV de Consol., *series fati caelum et sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna format transmutatione; eadem nascentia occidentiaque omnia per similes foetuum seminumque renovat progressus; haec actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit.* Nihil ergo excipi videtur, quod sub fati serie non contineatur.

[33310] Iª q. 116 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur. Sed voluntas Dei est causa omnium quae fiunt, ut Augustinus dicit in III de Trin. Ergo omnia subduntur fato.

[33311] Iª q. 116 a. 4 arg. 3 Praeterea, fatum, secundum Boetium, est *dispositio rebus mobilibus inhaerens.* Sed omnes creaturae sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra habitum est. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

[33312] Iª q. 116 a. 4 s. c. Sed contra est quod Boetius dicit, in IV de Consol., quod *quaedam quae sub providentia locata sunt, fati seriem superant.*

[33313] Iª q. 116 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quaecumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quae immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia huiusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit, quod *ea quae sunt primae divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt. Ex quo etiam patet quod quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur*; quia magis subiicitur necessitati secundarum causarum.

[33314] Iª q. 116 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quae ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est.

[33315] Iª q. 116 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subiicitur voluntati divinae vel potestati, subiiciatur fato, ut dictum est.

[33316] Iª q. 116 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis omnes creaturae sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquae earum non procedunt a causis creatis mutabilibus. Et ideo non subiiciuntur fato, ut dictum est.

Quaestio 117

Prooemium

[33317] Iª q. 117 pr. Postea considerandum est de his quae pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura. Et primo considerandum est de actione hominis; secundo, de propagatione hominis ex homine. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam. Secundo, utrum homo possit docere Angelum. Tertio, utrum homo per virtutem suae animae possit immutare materiam corporalem. Quarto, utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

Articulus 1

[33318] Iª q. 117 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit alium docere. Dicit enim dominus, Matth. XXIII, *nolite vocari Rabbi*; ubi dicit Glossa Hieronymi, *ne divinum honorem hominibus tribuatis.* Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

[33319] Iª q. 117 a. 1 arg. 2 Praeterea, si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

[33320] Iª q. 117 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectae. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

[33321] Iª q. 117 a. 1 arg. 4 Praeterea, doctor nihil agit ad discipulum nisi quod proponit ei quaedam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam. Quia aut proponit signa rerum notarum; aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, iam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro. Si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba Graeca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

[33322] Iª q. 117 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. II, *in quo positus sum ego praedicator et apostolus, doctor gentium in fide et veritate.*

[33323] Iª q. 117 a. 1 co. Respondeo dicendum quod circa hoc diversae fuerunt opiniones. Averroes enim, in Comment. III de anima, posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est. Et ex hoc sequebatur quod eaedem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc, ponit quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab

ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quae quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitae, eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata; falsa est eius opinio, ut supra habitum est. Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet. Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sicut etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est quod intellectus possibilis animae humanae est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles dicit in III de anima. Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII Physic. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum; sicut forma domus causatur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione, sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum, sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat; secundum quod dicitur in I Poster., quod *omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione.* Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam, puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra dictum est de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I Poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

[33324] I^{a} q. 117 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans, sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur, qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur, qui docet hominem scientiam, inquantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

[33325] I^{a} q. 117 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes obiicit. Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa, sed est principium quo aliquis dirigitur in docendo, sicut ars est principium quo aliquis dirigitur in operando.

[33326] I^{a} q. 117 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles, sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius.

[33327] I^{a} q. 117 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod signa quae magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione; sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione. Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non praeexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

Articulus 2

[33328] I^{a} q. 117 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homines possint docere Angelos. Dicit enim apostolus, ad Ephes. III, *ut innotescat principibus et potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo Angelis per homines aliqua innotescunt.

[33329] I^{a} q. 117 a. 2 arg. 2 Praeterea, Angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores Angelos instruere possunt, ut supra dictum est. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei verbum sunt instructi; sicut maxime patet de apostolis, secundum illud ad Heb.

I, *novissime, diebus istis, locutus est nobis in filio.* Ergo aliqui homines aliquos Angelos docere potuerunt.

[33330] Iª q. 117 a. 2 arg. 3 Praeterea, inferiores Angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus Angelis, cum ad supremos ordines Angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Ergo aliqui inferiores Angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

[33331] Iª q. 117 a. 2 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod omnes divinae illuminationes perferuntur ad homines mediantibus Angelis. Non ergo Angeli instruuntur per homines de divinis.

[33332] Iª q. 117 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, inferiores Angeli loqui quidem possunt superioribus Angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quod eo modo quo inferiores Angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis Angelorum. Quod patet per id quod dominus dicit, Matth. XI, *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista; sed qui minor est in regno caelorum, maior est illo.* Sic igitur de rebus divinis ab hominibus Angeli nunquam illuminantur. Cogitationes tamen suorum cordium homines Angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

[33333] Iª q. 117 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, V super Gen. ad Litt., sic exponit illam apostoli auctoritatem. Praemiserat enim apostolus, *mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo. Ita dico absconditi, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in caelestibus, per Ecclesiam scilicet, multiformis sapientia Dei.* Quasi dicat, ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiae caelesti, quae continetur in principibus et potestatibus, hoc sacramentum notum esset *a saeculis, non ante saecula, quia ibi primitus Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est.* Potest tamen et aliter dici, quod *illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit Angelis, verum etiam hic eis apparet, cum efficitur atque propalatur*, ut Augustinus ibidem subdit. Et sic dum per apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiae mysteria, Angelis aliqua apparuerunt de huiusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit, quod, apostolis praedicantibus, Angeli aliqua mysteria cognoverunt, quia scilicet per praedicationem apostolorum huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis, sicut praedicante Paulo convertebantur gentes; de quo apostolus ibi loquitur.

[33334] Iª q. 117 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostoli instruebantur immediate a verbo Dei, non secundum eius divinitatem, sed inquantum eius humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

[33335] Iª q. 117 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliqui homines, etiam in statu viae, sunt maiores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute; inquantum scilicet habent caritatem tantae

virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam Angeli habeant. Sicut si dicamus semen alicuius magnae arboris esse maius virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

Articulus 3

[33336] I^{a} q. 117 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius, II Dialog., quod *sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate, sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit.* Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiae corporalis. Ergo homines virtute suae animae possunt materiam corporalem immutare.

[33337] I^{a} q. 117 a. 3 arg. 2 Praeterea, super illud ad Gal. III, *quis vos fascinavit veritati non obedire?* Dicit Glossa quod *quidam habent* oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros. Sed hoc non esset, nisi virtus animae posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suae animae potest materiam corporalem immutare.

[33338] I^{a} q. 117 a. 3 arg. 3 Praeterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animae humanae immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam haec immutatio pervenit usque ad aegritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

[33339] I^{a} q. 117 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in III de Trin., quod *materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.*

[33340] I^{a} q. 117 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma; vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma praeexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de Angelis supra dictum est quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

[33341] I^{a} q. 117 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiae, non naturae. Quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit, *qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Ioannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant?*

[33342] I^{a} q. 117 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est quod materia

corporalis non obedit substantiae spirituali ad nutum, nisi soli creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium, per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro de Somn. et Vig. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus eius venenosus et noxius, et maxime pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto occulto, cooperetur ad hoc malignitas Daemonum, cum quibus vetulae sortilegae aliquod foedus habent.

[33343] I^{a} q. 117 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima corpori humano unitur ut forma, et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra dictum est, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo oportet quod ad apprehensionem animae humanae, commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animae humanae non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est.

Articulus 4

[33344] I^{a} q. 117 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiae enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

[33345] I^{a} q. 117 a. 4 arg. 2 Praeterea, in itinerario Clementis dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

[33346] I^{a} q. 117 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in libro de anima quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

[33347] I^{a} q. 117 a. 4 co. Respondeo dicendum quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum, unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est ex virtute suae naturae, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

[33348] I^{a} q. 117 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantiae quaedam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt Angeli, qui sunt naturaliter

a corporibus absoluti, et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicuius substantiae separatae virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus maius, sed minus, sicut, secundum philosophos, motor inferioris caeli non posset movere caelum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cuius est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

[33349] Iª q. 117 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus X de Civ. Dei, et Chrysostomus super Matth., frequenter Daemones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon magus illudebatur ab aliquo Daemone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

Quaestio 118

Prooemium

[33350] Iª q. 118 pr. Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum anima sensitiva traducatur cum semine. Secundo, utrum anima intellectiva. Tertio, utrum omnes animae fuerint simul creatae.

Articulus 1

[33351] Iª q. 118 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo. Omnis enim substantia perfecta quae non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem, quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta, alioquin non posset movere corpus, et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

[33352] Iª q. 118 a. 1 arg. 2 Praeterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quae, cum numeretur inter vires animae vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

[33353] Iª q. 118 a. 1 arg. 3 Praeterea, generans generat sibi simile, et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa nec aliqua pars eius, quia nulla pars animae sensitivae est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quae non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

[33354] I^{a} q. 118 a. 1 arg. 4 Praeterea, si in semine est aliquod principium activum animae sensitivae, aut illud principium manet, generato iam animali; aut non manet. Sed manere non potest. Quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati, et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, faciens et factum. Vel esset aliquid aliud, et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile, quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius, quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

[33355] I^{a} q. 118 a. 1 s. c. Sed contra, ita se habet virtus quae est in semine, ad animalia quae ex semine generantur, sicut se habet virtus quae est in elementis mundi, ad animalia quae ex elementis mundi producuntur, sicut quae ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animae producuntur ex virtute quae est in elementis; secundum illud Gen. I, *producant aquae reptile animae viventis*. Ergo et animalium quae generantur ex semine, animae producuntur ex virtute quae est in semine.

[33356] I^{a} q. 118 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. Quae quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet, non enim corrumperetur, corrupto corpore. Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliae huiusmodi formae, producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quae est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans, sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quae sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium. Sine medio quidem, in opere nutritionis, in quo caro generat carnem, cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali agente; ita non refert dicere quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine.

[33357] I^{a} q. 118 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc supra dictum est, nec oportet hic iterare.

[33358] Iª q. 118 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animae, cuius est potentia. Et ideo virtus generativa plantae generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

[33359] Iª q. 118 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa vis activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis, nec est anima, aut pars animae, nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu; sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur eius albedo. In quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur quod homo generat hominem, et sol. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II de anima.

[33360] Iª q. 118 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum philosophum in libro de Generat. Animal.; materia autem foetus est illud quod ministratur a femina. In qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae, non ita quod ipsamet vis quae erat in semine, fiat anima sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quam generationi, ut philosophus dicit. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem eius principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse.

Articulus 2

[33361] Iª q. 118 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim Gen. XLVI, *cunctae animae quae egressae sunt de femore Iacob, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

[33362] Iª q. 118 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut supra ostensum est, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus, unde et philosophus dicit in libro de Generat. Animal., quod

non simul fit animal et homo, sed prius fit animal habens animam sensitivam. Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

[33363] Iª q. 118 a. 2 arg. 3 Praeterea, unum et idem agens, est cuius actio terminatur ad formam, et materiam, alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

[33364] Iª q. 118 a. 2 arg. 4 Praeterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

[33365] Iª q. 118 a. 2 arg. 5 Praeterea, inconveniens est dicere quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animae rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animae rationales creantur a Deo.

[33366] Iª q. 118 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., quod *animae rationales non seminantur per coitum.*

[33367] Iª q. 118 a. 2 co. Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam, habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus quae est in semine agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo philosophus, in libro de Generat. Animal., dicit, *relinquitur intellectus solus de foris advenire.* Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.

[33368] Iª q. 118 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest anima pro toto homine.

[33369] Iª q. 118 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliqui dixerunt quod operationes vitae quae apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris; vel a virtute formativa quae est in semine. Quorum utrumque falsum est, opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. Dicunt ergo quidam quod supra animam vegetabilem quae primo inerat, supervenit alia anima, quae est sensitiva; et supra illam iterum alia, quae est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animae, quarum una est in potentia ad aliam. Quod supra improbatum est. Et ideo alii dicunt quod illa eadem

anima quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum, per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc quod fiat etiam sensitiva; et tandem perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit philosophus quod intellectus venit ab extrinseco. Sed hoc stare non potest. Primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus, paulatim procedens de imperfecto ad perfectum; sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subiectum eius esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur; erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis praecedentis. Quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens, et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis, et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi, secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus. Quod supra improbatum est. Et ideo dicendum est quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris, ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

[33370] I^{a} q. 118 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiae dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animae dat formam, in generatione animalis. Manifestum est autem ex praemissis quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis; et praecipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

[33371] I^{a} q. 118 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formae.

[33372] I^{a} q. 118 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod in actione adulterorum, illud quod est naturae, bonum est, et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur.

Articulus 3

[33373] I^{a} q. 118 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi. Dicitur enim Gen. II, *requievit Deus ab omni opere quod patrarat.* Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animae sunt simul creatae.

[33374] I^{a} q. 118 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiae spirituales. Si igitur animae simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiae perfectioni universi adderentur, et sic universum a principio fuisset imperfectum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. II, *Deum omne opus suum complesse.*

[33375] I^{a} q. 118 a. 3 arg. 3 Praeterea, finis rei respondet eius principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incoepit esse ante corpus.

[33376] I^{a} q. 118 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., quod *simul anima creatur cum corpore.*

[33377] I^{a} q. 118 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod animae intellectivae accidat uniri corpori, ponentes eam esse eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quae corpori non uniuntur. Et ideo posuerunt animas hominum simul a principio cum Angelis creatas. Sed haec opinio falsa est. Primo quidem, quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animae corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo, quod falsum est, ut supra ostensum est. Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturae cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est, homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est. Et ideo indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivae partis. Quod de Angelo dici non potest. Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quae sunt praeter naturam, non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis. Multo igitur minus fecit animam sine corpore. Si vero aliquis dicat quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam quare sint corporibus unitae. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex eius voluntate; aut ex alia causa. Si ex eius voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia haec voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri, si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo, quia nulla ratio esset quare animae a principio mundi creatae, post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur. Est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones caeli excedens. Tertio quia videretur a casu esse quod haec anima huic corpori uniretur, cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis, et hominis generantis. Si autem praeter voluntatem ipsius corpori unitur, et praeter eius naturam; oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente, et sic erit ei poenale et triste. Quod est secundum

errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter poenam peccati. Unde cum haec omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quod animae non sunt creatae ante corpora, sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

[33378] Iª q. 118 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Ioan. V, *pater meus usque modo operatur*; sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae quae nunc creantur, praeextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adae creata fuit.

[33379] Iª q. 118 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

[33380] Iª q. 118 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quae consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera, quia, sicut scriptum est Sap. I, *Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt eam.*

Quaestio 119

Prooemium

[33381] Iª q. 119 pr. Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae. Secundo, utrum semen, quod est humanae generationis principium, sit de superfluo alimenti.

Articulus 1

[33382] Iª q. 119 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanae naturae. Dicitur enim Matth. XV, *omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur*. Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanae naturae. Ergo nihil de alimento in veritatem humanae naturae transit.

[33383] Iª q. 119 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus, in I de Generat., distinguit carnem secundum speciem, et secundum materiam; et dicit quod caro secundum materiam advenit et recedit. Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secundum materiam, non autem caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanae naturae, quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanae naturae.

[33384] Iª q. 119 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad veritatem humanae naturae pertinere videtur humidum

radicale; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

[33385] Iª q. 119 a. 1 arg. 4 Praeterea, si alimentum transiret in veritatem humanae naturae, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

[33386] Iª q. 119 a. 1 arg. 5 Praeterea, si alimentum in veritatem humanae naturae transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari, quia id quod in homine generatur ex alimento, et recedere et reparari potest. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suae generationis, finaliter remaneret in ipso. Et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam, cum ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiratur identitas materiae. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanae naturae.

[33387] Iª q. 119 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de vera Relig., *alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant.* Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanae naturae. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanae naturae.

[33388] Iª q. 119 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, II Metaphys.,

hoc modo se h

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

abet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse. Illud ergo pertinet ad veritatem naturae alicuius, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest, uno modo, in communi, secundum rationem speciei; alio modo, secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturae alicuius in communi consideratae, pertinet forma et materia eius in communi accepta, ad veritatem autem naturae in hoc particulari consideratae, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata. Sicut de veritate humanae naturae in communi, est anima humana et corpus, sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino, est haec anima et hoc corpus. Sunt autem quaedam, quorum formae non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quae actu sub ea continetur. Et secundum hunc modum, aliqui posuerunt quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quae scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine. Ita quod quidquid aliud praeter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanae naturae, quasi non vere accipiat formam humanae naturae. Sed illa materia quae in primo homine formae humanae fuit subiecta, in seipsa multiplicatur, et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hos, alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae, sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturae, idest ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adiungitur argento, ne consumatur per ignem. Sed haec positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia eiusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere, et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quae ei subiicitur, alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiae advenire possit, aliquo alio in veritatem humanae naturae transeunte. Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie, sicut patet in sole et luna, et huiusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanae speciei. Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiae attendatur nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones; vel etiam secundum substantiam materiae. Sola autem eadem substantia materiae manente, non potest dici quod sit multiplicata, quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiae adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per conversionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiae. Sed manifestum est multiplicationem materiae in humanis corporibus non accidere per rarefactionem, quia sic corpora hominum perfectae aetatis essent imperfectiora quam corpora puerorum. Nec iterum per creationem novae materiae, quia secundum Gregorium, *omnia sunt simul creata secundum substantiam materiae, licet non secundum speciem formae.* Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc, quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quandam multiplicationem. Quae non potest esse naturalis, cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem; nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere, nisi per rarefactionem, vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativae et nutritivae, quae dicuntur vires naturales, esset miraculosum. Quod est omnino inconveniens. Unde alii dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione huius individui, ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanae naturae. Sed quia huiusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanae naturae, quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem eius. Iam vero si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanae naturae, proprie loquendo. Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia haec opinio iudicat de materia corporum viventium, ad modum corporum inanimatorum; in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quae quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturae ipsorum non converteretur. Secundo quia virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est. Unde non potest esse maioris virtutis in agendo, quam ipsa anima a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturae humanae, multo magis anima in nutrimentum coniunctum poterit veram formam naturae humanae imprimere per potentiam nutritivam. Tertio, quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanae naturae, ita et id quod ex alimento generatur. Et ideo, secundum alios, dicendum est quod alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, inquantum vere accipit speciem carnis et ossis et huiusmodi partium.

Et hoc est quod dicit philosophus in II de anima, quod *alimentum nutrit inquantum est potentia caro.*

[33389] Iª q. 119 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus non dicit quod totum quod in os intrat, per secessum emittatur, sed omne, quia de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittitur. Vel potest dici quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit.

[33390] Iª q. 119 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliqui per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante, et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat. Carnem vero secundum materiam dicunt esse quae generatur ex alimento, et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit. Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi quod, sicut in unoquoque habentium speciem in materia, puta in ligno et lapide, *ita et in carne hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam.* Manifestum est autem quod praedicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quae non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cum id quod ex alimento generatur, adiungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem philosophus; non potest alia esse natura eius quod advenit, et eius cui advenit, cum iam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat. Et ideo aliter dicendum est, quod haec distinctio philosophi non est secundum diversas carnes, sed est eiusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro secundum speciem, idest secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur, sicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum eius substituitur.

[33391] Iª q. 119 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest, sicut si amputetur manus aut pes, vel aliquid huiusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc; sicut est sanguis, et alia huiusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quae non tollitur.

[33392] Iª q. 119 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia huiusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum. Postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum. Demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio. Deinde, deficiente huiusmodi virtute totaliter, animal moritur. Sicut virtus vini convertentis aquam admixtam, paulatim per admixtionem aquae debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut philosophus exemplificat in I de Generat.

[33393] Iª q. 119 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I de Generat. quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari, quando

vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero, quia semper quod additur, transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

Articulus 2

[33394] Iª q. 119 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus quod *generatio est opus naturae ex substantia generantis producens quod generatur.* Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

[33395] Iª q. 119 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti; nihil acciperet aliquis ab avo et praecedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et praecedentibus, magis quam aliis hominibus.

[33396] Iª q. 119 a. 2 arg. 3 Praeterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum huiusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine maiorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre et aliis consanguineis.

[33397] Iª q. 119 a. 2 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., quod nos fuimus in Adam non solum secundum *seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam.* Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est superfluo alimenti.

[33398] Iª q. 119 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus probat multipliciter, in libro de Generat. Animal., *quod semen est superfluum alimenti.*

[33399] Iª q. 119 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ista quaestio aliqualiter dependet ex praemissis. Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiae alienae non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum, et ideo in his quae generantur, invenimus quod primo unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum, et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quandam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam. Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod iam conversum est in substantiam membrorum, per quandam resolutionem. Quia illud resolutum, si non retineret

naturam eius a quo resolvitur, tunc iam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si vero retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc, cum esset contractum ad determinatam partem, non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis. Nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quae decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum; sed magis sit in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis, derivatam an anima generantis, ut supra dictum est. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc, virtus nutritiva dicitur deservire generativae, quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et huius signum ponit philosophus, quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et paucae generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis, propter eandem causam.

[33400] I^{a} q. 119 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

[33401] I^{a} q. 119 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo; sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab anima avi, mediante patre.

[33402] I^{a} q. 119 a. 2 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formae.

[33403] I^{a} q. 119 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quasi in Adam actu fuerit aut seminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius substantia, sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quae ministrata est a matre, quam vocat corpulentam substantiam, derivatur originaliter ab Adam, et similiter virtus activa existens in semine patris, quae est huius hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem. Quia materia corporis eius, quae ministrata est a matre virgine, derivata est ab Adam, sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus eius non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione spiritus sancti. Talis enim partus decebat eum, qui est super omnia benedictus Deus in saecula. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis prooemium

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1891 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Prima pars secundae partis

Prooemium

[33404] Iª-IIae pr. Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum

quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione I ad quaestionem V

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1891 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 1

Prooemium

[33405] Iª-IIae q. 1 pr. Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare, ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum hominis sit agere propter finem. Secundo, utrum hoc sit proprium rationalis naturae. Tertio, utrum actus hominis recipiant speciem a fine. Quarto, utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae. Quinto, utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines. Sexto, utrum homo ordinet omnia in ultimum finem. Septimo, utrum idem sit finis ultimus omnium hominum. Octavo, utrum in illo ultimo fine omnes aliae creaturae conveniant.

Articulus 1

[33406] Iª-IIae q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causae. Sed propter illud agit homo, quod est causa actionis, cum haec praepositio propter designet habitudinem causae. Ergo homini non convenit agere propter finem.

[33407] Iª-IIae q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis; ut patet per philosophum in I Ethic. Ergo non omnia homo agit propter finem.

[33408] Iª-IIae q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.

[33409] Iª-IIae q. 1 a. 1 s. c. Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine; ut patet per philosophum in II Physic. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

[33410] Iª-IIae q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem

sint.

[33411] I^{a}-IIae q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae.

[33412] I^{a}-IIae q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam, alias non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color, unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod, si qua actio humana sit ultimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate. Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.

[33413] I^{a}-IIae q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum. Et ideo habent quidem finem imaginatum, non autem per rationem praestitutum.

Articulus 2

[33414] I^{a}-IIae q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturae. Homo enim, cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quae non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturae insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturae agere propter finem.

[33415] I^{a}-IIae q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quae ratione carent.

[33416] I^{a}-IIae q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in III de anima. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturae.

[33417] I^{a}-IIae q. 1 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus probat in II Physic., quod *non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.*

[33418] I^{a}-IIae q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud, ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est

quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter, uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est. Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem, naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent.

[33419] Iª-IIae q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo, quando per seipsum agit propter finem, cognoscit finem, sed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem. Et ita est in creaturis irrationalibus.

[33420] Iª-IIae q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ordinare in finem est eius quod seipsum agit in finem. Eius vero quod ab alio in finem agitur, est ordinari in finem. Quod potest esse irrationalis naturae, sed ab aliquo rationem habente.

[33421] Iª-IIae q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale, sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causae moventur a causa universali, sicut rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

Articulus 3

[33422] Iª-IIae q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

[33423] Iª-IIae q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

[33424] I^{a}-IIae q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem non potest esse nisi in una specie. Sed eundem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

[33425] I^{a}-IIae q. 1 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de moribus Ecclesiae et Manichaeorum, *secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia.*

[33426] I^{a}-IIae q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam, unde ea quae sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur, actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem, definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem, nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit, super Lucam, *mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales et actus humani.

[33427] I^{a}-IIae q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium vel terminus; et hoc ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem.

[33428] I^{a}-IIae q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis secundum quod est prior in intentione, ut dictum est, secundum hoc pertinet ad voluntatem. Et hoc modo dat speciem actui humano sive morali.

[33429] I^{a}-IIae q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem, sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis, sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem

moris, et e converso.

Articulus 4

[33430] I^{a}-IIae q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanae vitae, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

[33431] I^{a}-IIae q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt, unde et mathematicae quantitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc sunt infinitae, quia, dato quolibet numero, ratio alium maiorem excogitare potest. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod etiam in finibus procedatur in infinitum.

[33432] I^{a}-IIae q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam, possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum. Ergo in finibus humanae voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanae voluntatis.

[33433] I^{a}-IIae q. 1 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, II Metaphys., quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni.* Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

[33434] I^{a}-IIae q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde philosophus probat, in VIII Physic., quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia iam non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio, unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere, causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quae sunt ad finem.

[33435] I^{a}-IIae q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam certam formam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed, sicut dicitur Sap. XI, Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura.

[33436] I^{a}-IIae q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in his quae sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde philosophus probat, in I Poster., quod in demonstrationibus non est processus in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quae per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati aut numero praeexistenti, inquantum huiusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas. Unde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

[33437] I^{a}-IIae q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexae supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium. Quod patet ex hoc, quod circa unum et eundem finem indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

Articulus 5

[33438] I^{a}-IIae q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet *in voluptate, in quiete, in primis naturae, et in virtute.* Haec autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suae voluntatis in multis.

[33439] I^{a}-IIae q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, ea quae non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus quae sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

[33440] I^{a}-IIae q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suae voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est voluntatem unius hominis simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

[33441] I^{a}-IIae q. 1 a. 5 s. c. Sed contra, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitae suae regulas accipit. Unde de gulosis dicitur Philipp. III, *quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur Matth. VI, *nemo potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

[33442] I^{a}-IIae q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. Cuius ratio potest triplex assignari. Prima est quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit.* Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius. Secunda ratio est quia, sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. Tertia ratio est quia, cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium, ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

[33443] I^{a}-IIae q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti, ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

[33444] I^{a}-IIae q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, etsi plura accipi possint quae ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum.

[33445] I^{a}-IIae q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul. Quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet.

Articulus 6

[33446] Iª-IIae q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnia quaecumque homo vult, propter ultimum finem velit. Ea enim quae ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed iocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quae homo iocose agit, non ordinat in ultimum finem.

[33447] Iª-IIae q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in principio Metaphys., quod scientiae speculativae propter seipsas quaeruntur. Nec tamen potest dici quod quaelibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem.

[33448] Iª-IIae q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, quicumque ordinat aliquid in finem aliquem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

[33449] Iª-IIae q. 1 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, XIX de Civ. Dei, *illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter seipsum.*

[33450] Iª-IIae q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

[33451] Iª-IIae q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actiones ludicrae non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum; sed tamen ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes vel requiem praestantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius.

[33452] Iª-IIae q. 1 a. 6 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum, de scientia speculativa; quae appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

[33453] Iª-IIae q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

Articulus 7

[33454] Iª-IIae q. 1 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnium hominum

sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur hominis ultimus finis esse incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

[33455] Iª-IIae q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi. Quod patet esse falsum.

[33456] Iª-IIae q. 1 a. 7 arg. 3 Praeterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium. Homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quae ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

[33457] Iª-IIae q. 1 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., quod omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.

[33458] Iª-IIae q. 1 a. 7 co. Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud. Sicut et omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet esse simpliciter melius delectabile, in quo maxime delectatur qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

[33459] Iª-IIae q. 1 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.

[33460] Iª-IIae q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quaeritur ratio summi boni.

[33461] Iª-IIae q. 1 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quae tendit ad unum, ut dictum est.

Articulus 8

[33462] Iª-IIae q. 1 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

[33463] Iª-IIae q. 1 a. 8 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, in libro de Div. Nom., quod *Deus convertit omnia ad seipsum, tanquam ad ultimum finem.* Sed ipse est etiam ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est, ut Augustinus dicit. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

[33464] Iª-IIae q. 1 a. 8 arg. 3 Praeterea, finis ultimus hominis est obiectum voluntatis. Sed obiectum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

[33465] Iª-IIae q. 1 a. 8 s. c. Sed contra est quod ultimus finis hominum est beatitudo; quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit. *Sed non cadit in animalia rationis expertia ut beata sint*, sicut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest. Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

[33466] Iª-IIae q. 1 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Physic. et in V Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

[33467] Iª-IIae q. 1 a. 8 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 2

Prooemium

[33468] Iª-IIae q. 2 pr. Deinde considerandum est de beatitudine, nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis. Primo quidem, in quibus sit; secundo, quid sit; tertio, qualiter eam consequi possimus. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum beatitudo consistat in divitiis. Secundo, utrum in honoribus. Tertio, utrum in fama, sive in gloria. Quarto, utrum in potestate. Quinto, utrum in aliquo corporis bono. Sexto, utrum in voluptate. Septimo, utrum in aliquo bono animae. Octavo, utrum in aliquo bono creato.

Articulus 1

[33469] Iª-IIae q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis

in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur. Huiusmodi autem sunt divitiae, dicitur enim Eccle. X, *pecuniae obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

[33470] I^{a}-IIae q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Boetium, in III de Consol., *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed in pecuniis omnia possideri videntur, quia, ut philosophus dicit in V Ethic., ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fideiussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

[33471] I^{a}-IIae q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur, quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccle. V. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

[33472] I^{a}-IIae q. 2 a. 1 s. c. Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius in II de Consol. dicit, *divitiae effundendo, magis quam coacervando, melius nitent, siquidem avaritia semper odiosos, claros largitas facit.* Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

[33473] I^{a}-IIae q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut philosophus dicit in I Polit., scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae propter aliud, scilicet ad sustentandam naturam hominis, et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta; secundum illud Psalmi VIII, *omnia subiecisti sub pedibus eius.* Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales, non enim quaererentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quae est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

[33474] I^{a}-IIae q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum.

[33475] I^{a}-IIae q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur Proverb. XVII, *quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?*

[33476] I^{a}-IIae q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. Sed appetitus divitiarum artifi-

cialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per philosophum in I Polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsummet magis amatur, et alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. XXIV, *qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso, nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Ioan. IV, cum dominus dicit, qui bibit *ex hac aqua*, per quam temporalia significantur, *sitiet iterum.* Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

Articulus 2

[33477] I^{a}-IIae q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas, est praemium virtutis, ut philosophus dicit in I Ethic. Sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis praemium, ut philosophus dicit in IV Ethic. Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

[33478] I^{a}-IIae q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod convenit Deo et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quae est bonum perfectum. Sed huiusmodi est honor, ut philosophus dicit in IV Ethic. Et etiam I Tim. I, dicit apostolus, *soli Deo honor et gloria.* Ergo in honore consistit beatitudo.

[33479] I^{a}-IIae q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor, quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

[33480] I^{a}-IIae q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, beatitudo est in beato. Honor autem non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, ut philosophus dicit in I Ethic. Ergo in honore beatitudo non consistit.

[33481] I^{a}-IIae q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

[33482] I^{a}-IIae q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, honor non est praemium virtutis propter quod virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco praemii, quasi a non habentibus aliquid maius ad dandum. Verum autem praemium virtutis

est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

[33483] Iª-IIae q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiae praeexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

[33484] Iª-IIae q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit quod homines maxime honorem desiderant. Unde quaerunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes vel felices.

Articulus 3

[33485] Iª-IIae q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Huiusmodi autem est gloria, dicit enim apostolus, Rom. VIII, *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

[33486] Iª-IIae q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum, quia gloria, ut Ambrosius dicit, nihil aliud est quam clara cum laude notitia. Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

[33487] Iª-IIae q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem videtur esse fama vel gloria, quia per hanc quodammodo homines aeternitatem sortiuntur. Unde Boetius dicit, in libro de Consol., *vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis.* Ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

[33488] Iª-IIae q. 2 a. 3 s. c. Sed contra, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam seu gloriam contingit esse falsam, ut enim dicit Boetius, in libro III de Consol., *plures magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt. Quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant.* Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

[33489] Iª-IIae q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in fama seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam clara notitia cum laude, ut Ambrosius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam, humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest

consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalmi XC, *eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.* Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur, et praecipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani. Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est. Propter quod dicitur, II ad Cor. X, *ille probatus est, quem Deus commendat.*

[33490] Iª-IIae q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus non loquitur ibi de gloria quae est ab hominibus, sed de gloria quae est a Deo coram Angelis eius. Unde dicitur Marc. VIII, *filius hominis confitebitur eum in gloria patris sui, coram Angelis eius.*

[33491] Iª-IIae q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum alicuius hominis quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine, et sic praesupponit beatitudinem perfectam vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei, et sic bonum non invenitur in eo cuius fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

[33492] Iª-IIae q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod fama non habet stabilitatem, immo falso rumore de facili perditur. Et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem, et semper.

Articulus 4

[33493] Iª-IIae q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo, tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis, maxime videntur esse Deo conformes, unde et in Scriptura dii vocantur, ut patet Exod. XXII, *diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

[33494] Iª-IIae q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios regere possit, quod convenit his qui in potestatibus sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

[33495] Iª-IIae q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

[33496] Iª-IIae q. 2 a. 4 s. c. Sed contra, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta. Ut enim dicit Boetius, III de Consol., *potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Et postea, potentem censes cui satellites latus ambiunt qui quos terret, ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate.

[33497] Iª-IIae q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in V Metaphys. Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo praemissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est quia, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum. Omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis et in malis. Secunda ratio est quia, cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in I Ethic., necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum homini necessarium desit. Adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et huiusmodi. Tertia, quia, cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire. Quod non convenit praemissis, dicitur enim Eccle. V, quod divitiae interdum conservantur in malum domini sui; et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna, unde et bona fortunae dicuntur. Unde patet quod in praemissis nullo modo beatitudo consistit.

[33498] Iª-IIae q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod divina potestas est sua bonitas, unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem hominis quod assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi etiam assimiletur ei quantum ad bonitatem.

[33499] Iª-IIae q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est si male utatur. Et ita potestas se habet et ad bonum et ad malum.

[33500] Iª-IIae q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod servitus est impedimentum boni usus potestatis, et ideo naturaliter homines eam fugiunt, et non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

Articulus 5

[33501] Iª-IIae q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccli. XXX, *non est census supra censum salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

[33502] Iª-IIae q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, V cap. de Div. Nom., quod esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quae consequuntur. Sed ad esse et vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus

corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

[33503] I^{a}-IIae q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet quia quanto causa est superior, tanto eius virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causae efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est quae in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quae pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit eius beatitudo.

[33504] I^{a}-IIae q. 2 a. 5 s. c. Sed contra, secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis, a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitae, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

[33505] I^{a}-IIae q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo. Primo quidem, quia impossibile est quod illius rei quae ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit eiusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissae; eo quod navis ad aliud ordinatur sicut ad finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suae voluntati et rationi commissus; secundum illud quod dicitur Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanae sit conservatio humani esse. Secundo quia, dato quod finis rationis et voluntatis humanae esset conservatio humani esse, non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et corpore, et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore, ut supra ostensum est; ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae, sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quae est ultimus hominis finis.

[33506] I^{a}-IIae q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis praefertur bonis exterioribus, quae per censum significantur, sicut et bonum animae praefertur omnibus bonis corporis.

[33507] I^{a}-IIae q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus subsequentibus, sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.

[33508] I^{a}-IIae q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio, cuius similitudinem appetunt, secundum suam proportionem, quaedam quidem secundum esse tantum, quaedam secundum esse vivens, quaedam secundum esse vivens et intelligens et beatum. Et hoc paucorum est.

Articulus 6

[33509] I^{a}-IIae q. 2 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi, *ridiculum est enim ab aliquo quaerere propter quid velit delectari*, ut dicitur in X Ethic. Ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

[33510] I^{a}-IIae q. 2 a. 6 arg. 2 *Praeterea, causa prima vehementius imprimit quam secunda*, ut dicitur in libro de causis. Influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi, quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas, cuius signum est quod delectatio intantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

[33511] I^{a}-IIae q. 2 a. 6 arg. 3 Praeterea, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quae est summum bonum.

[33512] I^{a}-IIae q. 2 a. 6 s. c. Sed contra est quod Boetius dicit, in III de Consol., *tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget. Quae si beatos efficere possent, nihil causae est quin pecudes quoque beatae esse dicantur.*

[33513] I^{a}-IIae q. 2 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, *quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum*, ut dicitur VII Ethic., cum tamen sint aliae delectationes potiores. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit. Quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius, sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem, ex hoc enim aliquis delectatur quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo si autem sit imperfectum est quaedam beatitudinis participatio, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se

accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum. Nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiae corporalis, pars animae quae est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis et partium animae corpori concretarum, sicut immaterialia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur et finitur, unde forma a materia absoluta est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam, intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae. Unde Sap. VII, dicitur quod *omne aurum, in comparatione sapientiae, arena est exigua.* Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

[33514] I^{a}-IIae q. 2 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono, sicut ex eadem virtute naturae est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem. Si vero dicat causam formalem, vel potius motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis obiectum, et per consequens est principium eius, et dat ei formam, ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

[33515] I^{a}-IIae q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostrae cognitionis, sunt magis perceptibiles. Unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

[33516] I^{a}-IIae q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod eo modo omnes appetunt delectationem, sicut et appetunt bonum, et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum, sed quod unaquaeque delectatio consequatur aliquod bonum, et quod aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

Articulus 7

[33517] I^{a}-IIae q. 2 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animae. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum. Hoc autem per tria dividitur, quae sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animae. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est. Ergo consistit in bonis animae.

[33518] Iª-IIae q. 2 a. 7 arg. 2 Praeterea, illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus, sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur, quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia alia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animae.

[33519] Iª-IIae q. 2 a. 7 arg. 3 Praeterea, perfectio est aliquid eius quod perficitur. Sed beatitudo est quaedam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est. Ergo beatitudo est aliquid animae. Et ita consistit in bonis animae.

[33520] Iª-IIae q. 2 a. 7 s. c. Sed contra, sicut Augustinus dicit in libro de Doctr. Christ., *id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est.* Sed homo non est propter seipsum diligendus, sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animae beatitudo consistit.

[33521] Iª-IIae q. 2 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res quam adipisci desideramus; et usus, seu adeptio aut possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius. Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens, fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius. Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive habitus, sive actus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis. Quodlibet bonum autem inhaerens ipsi animae, est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quae appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit, sed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

[33522] Iª-IIae q. 2 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quae homini sunt appetibilia, sic bonum animae dicitur non solum potentia aut habitus aut actus, sed etiam obiectum, quod est extrinsecum. Et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animae.

[33523] Iª-IIae q. 2 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum, amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiae aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de caritate

agetur.

[33524] I^{a}-IIae q. 2 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens, sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

Articulus 8

[33525] I^{a}-IIae q. 2 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius, VII cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum, ex quo potest accipi quod summum inferioris naturae sit attingere infimum naturae superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturae ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est; videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad Angelum.

[33526] I^{a}-IIae q. 2 a. 8 arg. 2 Praeterea, ultimus finis cuiuslibet rei est in suo perfecto, unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quae dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in VIII Physic. dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

[33527] I^{a}-IIae q. 2 a. 8 arg. 3 Praeterea, per hoc homo efficitur beatus, quod eius naturale desiderium quietat. Sed naturale desiderium hominis non extenditur ad maius bonum quam quod ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni quod excedit limites totius creaturae, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit. Et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

[33528] I^{a}-IIae q. 2 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est; de quo dicitur, beatus populus cuius dominus Deus eius.*

[33529] I^{a}-IIae q. 2 a. 8 co. Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, *qui replet in bonis desiderium tuum.* In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

[33530] I^{a}-IIae q. 2 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod superius hominis attingit quidem infimum angelicae naturae per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

[33531] I^{a}-IIae q. 2 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

[33532] I^{a}-IIae q. 2 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum creatum non est minus quam bonum cuius homo est capax ut rei intrinsecae et inhaerentis, est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab Angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum.

Quaestio 3

Prooemium

[33533] I^{a}-IIae q. 3 pr. Deinde considerandum est quid sit beatitudo; et quae requirantur ad ipsam. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum beatitudo sit aliquid increatum. Secundo, si est aliquid creatum, utrum sit operatio. Tertio, utrum sit operatio sensitivae partis, an intellectivae tantum. Quarto, si est operatio intellectivae partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis. Quinto, si est operatio intellectus, utrum sit operatio intellectus speculativi, aut practici. Sexto, si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum. Septimo, utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum. Octavo, utrum in sola speculatione Dei qua per essentiam videtur.

Articulus 1

[33534] I^{a}-IIae q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius, in III de Consol., *Deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri.*

[33535] I^{a}-IIae q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

[33536] I^{a}-IIae q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum; quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

[33537] I^{a}-IIae q. 3 a. 1 s. c. Sed contra, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum, quia secundum Augustinum, I de Doctr. Christ., *illis rebus fruendum est, quae nos beatos faciunt.* Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

[33538] Iª-IIae q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quae desideratur, sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum, si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

[33539] Iª-IIae q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus est beatitudo per essentiam suam, non enim per adeptionem aut participationem alicuius alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem; sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

[33540] Iª-IIae q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

[33541] Iª-IIae q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

Articulus 2

[33542] Iª-IIae q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim apostolus, Rom. VI, *habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Sed vita non est operatio, sed ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

[33543] Iª-IIae q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit, in III de Consol., quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

[33544] Iª-IIae q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, beatitudo significat aliquid in beato existens, cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat ut aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

[33545] Iª-IIae q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

[33546] Iª-IIae q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multae. Ergo beatitudo non est operatio.

[33547] I^{a}-IIae q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

[33548] I^{a}-IIae q. 3 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in I Ethic., quod *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.*

[33549] I^{a}-IIae q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a philosopho nominatur, in II de anima, nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in II de caelo. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

[33550] I^{a}-IIae q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vita dicitur dupliciter. Uno modo, ipsum esse viventis. Et sic beatitudo non est vita, ostensum est enim quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur, et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis. Quod patet per hoc quod dicitur Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum.*

[33551] I^{a}-IIae q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis ratio beatitudinis quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit cum dixit quod *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*, per quod nihil aliud significatur nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu, quia per operationem quandam. Et ideo in I Ethic. ipse etiam ostendit quod beatitudo est bonum perfectum.

[33552] I^{a}-IIae q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare. Et talis operatio non potest esse beatitudo, nam talis operatio non est actio et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle, et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo.

[33553] I^{a}-IIae q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, secundum quod diversae res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse eius est operatio eius, qua non fruitur alio, sed seipso.

In Angelis autem beatis est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato, et haec operatio in eis est unica et sempiterna. In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo, sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde philosophus, in I Ethic., ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens, beatos autem dicimus ut homines. Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut Angeli in caelo, sicut dicitur Matth. XXII. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam, cessat obiectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungetur. Sed in praesenti vita, quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis, et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam semper operari; et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem praedictam ordinat; quasi videtur operatio continua esse.

[33554] I^{a}-IIae q. 3 a. 2 ad 5 Et per hoc patet solutio ad quintum, et ad sextum.

Articulus 3

[33555] I^{a}-IIae q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva, quia non possumus intelligere sine phantasmate, ut dicitur in III de anima. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

[33556] I^{a}-IIae q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit, in III de Consol., quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed quaedam bona sunt sensibilia, quae attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

[33557] I^{a}-IIae q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in I Ethic., quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quaedam partes animae perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

[33558] I^{a}-IIae q. 3 a. 3 s. c. Sed contra, in operatione sensitiva communicant nobiscum bruta animalia. Non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

[33559] I^{a}-IIae q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, antecedenter; tertio modo, consequenter. Essen-

tialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est, cui homo coniungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam quia, sicut ostensum est, in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quae tamen sola per operationem sensus attingimus. Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum beatitudinem imperfectam, qualis in praesenti vita haberi potest, nam operatio intellectus praeexigit operationem sensus. Consequenter autem, in illa perfecta beatitudine quae expectatur in caelo, quia post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animae, ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum, *fiet quaedam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur*; ut infra magis patebit, cum de resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungetur, a sensu dependebit.

[33560] Iª-IIae q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

[33561] Iª-IIae q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad universalem fontem totius boni; non quod indigeat singulis particularibus bonis. Sed in hac beatitudine imperfecta, requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitae.

[33562] Iª-IIae q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori. In beatitudine autem imperfecta praesentis vitae, e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

Articulus 4

[33563] Iª-IIae q. 3 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod beatitudo hominis in pace consistit, unde in Psalmo CXLVII, qui posuit fines tuos pacem. Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

[33564] Iª-IIae q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in operatione voluntatis consistit.

[33565] Iª-IIae q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea, primo moventi respondet ultimus finis, sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quae est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

[33566] Iª-IIae q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior operatio est dilectio Dei, quae est actus voluntatis, quam cognitio, quae est operatio intellectus, ut patet per apostolum, I ad Cor. XIII. Ergo videtur

quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

[33567] Iª-IIae q. 3 a. 4 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit, in XIII de Trin., quod *beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil vult male.* Et post pauca subdit, *propinquat beato qui bene vult quodcumque vult, bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem.* Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

[33568] Iª-IIae q. 3 a. 4 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum.* Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.

[33569] Iª-IIae q. 3 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, duo requiruntur, unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens, non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

[33570] Iª-IIae q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo; sed quia antecedenter et consequenter se habet ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum iam sunt remota omnia perturbantia, et impedientia ab ultimo fine. Consequenter vero, inquantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus, suo desiderio quietato.

[33571] Iª-IIae q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod primum obiectum voluntatis non est actus eius sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

[33572] Iª-IIae q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod finem primo apprehendit intellectus quam

voluntas, tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio.

[33573] I^{a}-IIae q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod dilectio praeeminet cognitioni in movendo, sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo, non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus in X de Trin. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus; sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

[33574] I^{a}-IIae q. 3 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod ille qui habet omnia quae vult, ex hoc est beatus, quod habet ea quae vult, quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quaedam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quae beatum faciunt, prout est inclinatio quaedam in ipsa, sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

Articulus 5

[33575] I^{a}-IIae q. 3 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cuiuslibet creaturae consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cuius scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

[33576] I^{a}-IIae q. 3 a. 5 arg. 2 Praeterea, beatitudo est perfectum hominis bonum. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus, qui ordinatur ad verum. Unde et secundum perfectionem practici intellectus, dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus, sed secundum eam dicimur scientes vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

[33577] I^{a}-IIae q. 3 a. 5 arg. 3 Praeterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quae sunt extra hominem, practicus autem intellectus occupatur circa ea quae sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones eius. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

[33578] I^{a}-IIae q. 3 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod *contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum.*

[33579] I^{a}-IIae q. 3 a. 5 co. Respondeo dicendum quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex hoc quod, si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo.

Et quia unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, ut dicitur in IX et X Ethic., ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis. Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsae etiam actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum. Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur. Sed in his quae pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfectae. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X Ethic.

[33580] I^{a}-IIae q. 3 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod similitudo praedicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem; quae est multo maior assimilatio. Et tamen dici potest quod, respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

[33581] I^{a}-IIae q. 3 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum, sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet sed ad illud ordinat.

[33582] I^{a}-IIae q. 3 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis suus, tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum eius esset eius beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliquod bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit, quam in operatione intellectus practici.

Articulus 6

[33583] I^{a}-IIae q. 3 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione speculativarum scientiarum. Philosophus enim dicit, in libro Ethic., quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem.* Et distinguens virtutes, non ponit speculativas nisi tres, scientiam, sapientiam et intellectum; quae omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

[33584] I^{a}-IIae q. 3 a. 6 arg. 2 Praeterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed huiusmodi est consideratio speculativarum scientiarum, quia, ut dicitur in I Metaphys., *omnes homines natura scire desiderant*; et post pauca

subditur quod speculativae scientiae propter seipsas quaeruntur. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

[33585] Iª-IIae q. 3 a. 6 arg. 3 Praeterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur secundum quod reducitur de potentia in actum. Intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in huiusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

[33586] Iª-IIae q. 3 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. IX, *non glorietur sapiens in sapientia sua*; et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

[33587] Iª-IIae q. 3 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem, beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae, quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta; ut patet per philosophum in principio Metaphys., et in fine Poster. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima eius perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei quae sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quae sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod ultima hominis beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis.

[33588] Iª-IIae q. 3 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur in libro Ethicorum de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est.

[33589] Iª-IIae q. 3 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius.

[33590] I^{a}-IIae q. 3 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

Articulus 7

[33591] I^{a}-IIae q. 3 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest Angelorum. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum*; per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

[33592] I^{a}-IIae q. 3 a. 7 arg. 2 Praeterea, ultima perfectio uniuscuiusque rei est ut coniungatur suo principio, unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanae est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius, IV cap. Cael. Hier. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

[33593] I^{a}-IIae q. 3 a. 7 arg. 3 Praeterea, unaquaeque natura perfecta est, quando coniungitur superiori naturae, sicut ultima perfectio corporis est ut coniungatur naturae spirituali. Sed supra intellectum humanum, ordine naturae, sunt Angeli. Ergo ultima perfectio intellectus humani est ut coniungatur per contemplationem ipsis Angelis.

[33594] I^{a}-IIae q. 3 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. IX, *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo, non consistit nisi in cognitione Dei.

[33595] I^{a}-IIae q. 3 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod unumquodque intantum est perfectio alicuius potentiae, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, ut dicitur in II Metaphys.; quaecumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo ostensum est. Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum; et etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

[33596] I^{a}-IIae q. 3 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod festis Angelorum intererimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis, Deum.

[33597] I^{a}-IIae q. 3 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contem-

platione Angelorum, quasi in coniunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est. Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est primum principium et creationis animae et illuminationis eius. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est. Unde suo ministerio adiuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat, non autem est humanae beatitudinis obiectum.

[33598] I^{a}-IIae q. 3 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, secundum gradum potentiae participantis, et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum sicut Angeli contemplantur. Alio modo, sicut obiectum attingitur a potentia, et hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui obiecti.

Articulus 8

[33599] I^{a}-IIae q. 3 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinae essentiae. Dicit enim Dionysius, in I cap. Myst. Theol., quod per id quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur sicut omnino ignoto. Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo, non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

[33600] I^{a}-IIae q. 3 a. 8 arg. 2 Praeterea, altioris naturae altior est perfectio. Sed haec est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

[33601] I^{a}-IIae q. 3 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti ipse est.*

[33602] I^{a}-IIae q. 3 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphys. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati,

non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est.

[33603] I^{a}-IIae q. 3 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

[33604] I^{a}-IIae q. 3 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo, quantum ad rem ipsam quae desideratur, et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturae, immo omnium rerum, ut supra dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem huius rei, et sic diversus est finis superioris et inferioris naturae, secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

Quaestio 4

Prooemium

[33605] I^{a}-IIae q. 4 pr. Deinde, considerandum est de his quae exiguntur ad beatitudinem. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. Secundo, quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio vel visio. Tertio, utrum requiratur comprehensio. Quarto, utrum requiratur rectitudo voluntatis. Quinto, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. Sexto, utrum perfectio corporis. Septimo, utrum aliqua exteriora bona. Octavo, utrum requiratur societas amicorum.

Articulus 1

[33606] I^{a}-IIae q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., quod *visio est tota merces fidei.* Sed id quod est praemium vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per philosophum in I Ethic. Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

[33607] I^{a}-IIae q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut philosophus dicit I Ethic. Quod autem eget aliquo alio, non est per se sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est; videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

[33608] I^{a}-IIae q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non

impeditam, ut dicitur in VII Ethic. Sed delectatio impedit actionem intellectus corrumpit enim aestimationem prudentiae, ut dicitur in VI Ethic. Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

[33609] I^{a}-IIae q. 4 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X Confess., quod *beatitudo est gaudium de veritate.*

[33610] I^{a}-IIae q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut praeambulum vel praeparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadiuvans extrinsecum, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans, ut si dicamus quod calor requiritur ad ignem. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

[33611] I^{a}-IIae q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis requiescit, quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditae delectatio includitur.

[33612] I^{a}-IIae q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

[33613] I^{a}-IIae q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur, in X Ethic., ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est, ad ea in quibus delectamur, magis intenti sumus; et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur. Quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensus contraria rationi, impedit aestimationem prudentiae magis quam aestimationem speculativi intellectus.

Articulus 2

[33614] I^{a}-IIae q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in X Ethic., est perfectio operationis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quae est visio.

[33615] I^{a}-IIae q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum, unde et natura operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei, delectationem apposuit, ut huiusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quae est visio.

[33616] I^{a}-IIae q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, visio respondet fidei, delectatio autem, sive fruitio,

caritati. Sed caritas est maior fide, ut dicit apostolus I ad Cor. XIII. Ergo delectatio, sive fruitio, est potior visione.

[33617] Iª-IIae q. 4 a. 2 s. c. Sed contra, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

[33618] Iª-IIae q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum quod istam quaestionem movet philosophus in X Ethic., et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quae est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem, sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra praemissa. Sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

[33619] Iª-IIae q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, *delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem*, qui est ad iuventutem consequens. Unde delectatio est quaedam perfectio concomitans visionem; non sicut perfectio faciens visionem esse in sua specie perfectam.

[33620] Iª-IIae q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio. Unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid aestimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

[33621] Iª-IIae q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod caritas non quaerit bonum dilectum propter delectationem, sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat. Et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei praesens.

Articulus 3

[33622] Iª-IIae q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus, ad Paulinam de videndo Deum, *attingere mente Deum magna est beatitudo, comprehendere autem est impossibile.* Ergo sine comprehensione est beatitudo.

[33623] Iª-IIae q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam

partem, in qua non sunt aliae potentiae quam intellectus et voluntas, ut in primo dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

[33624] Iª-IIae q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum obiecta. Obiecta autem generalia sunt duo, verum et bonum, verum correspondet visioni, et bonum correspondet delectationi. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

[33625] Iª-IIae q. 4 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. IX, *sic currite ut comprehendatis*. Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem, unde ipse dicit, II ad Tim. ult., *bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiae*. Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

[33626] Iª-IIae q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, inquantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum, quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti, et tunc iam non quaeritur. Quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quaeritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in fine iam praesenti consequitur dilectionem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

[33627] Iª-IIae q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur a finito, est finitum. Unde hoc modo Deus non potest comprehendi ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicuius rei iam praesentialiter habitae, sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere quando tenet eum. Et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

[33628] Iª-IIae q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia eiusdem est amare aliquid et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet et comprehensio et delectatio, quia eiusdem est habere aliquid et quiescere in illo.

[33629] Iª-IIae q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod comprehensio non est aliqua operatio

praeter visionem, sed est quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa secundum quod praesentialiter adest, est obiectum comprehensionis.

Articulus 4

[33630] Iª-IIae q. 4 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim essentialiter consistit in operatione intellectus, ut dictum est. Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur, dicit enim Augustinus, in libro Retract., *non approbo quod in oratione dixi, Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera.* Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

[33631] Iª-IIae q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quae est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

[33632] Iª-IIae q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quae est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

[33633] Iª-IIae q. 4 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. V, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et Heb. XII, *pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.*

[33634] Iª-IIae q. 4 a. 4 co. Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

[33635] Iª-IIae q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de cognitione veri quod non est ipsa essentia bonitatis.

[33636] Iª-IIae q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnis actus voluntatis praeceditur ab aliquo actu intellectus, aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus.

Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussionem signi.

[33637] I^{a}-IIae q. 4 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine, sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria postquam pervenitur ad finem, sed debitus ordo ad finem est necessarius.

Articulus 5

[33638] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiae praesupponit perfectionem naturae. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiae. Anima autem sine corpore non habet perfectionem naturae, cum sit pars naturaliter humanae naturae, omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

[33639] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 2 Praeterea, beatitudo est operatio quaedam perfecta, ut supra dictum est. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum quando est a corpore separata, sicut nec aliqua pars quando separata est a toto; videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

[33640] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 3 Praeterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

[33641] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, in VII Ethic., felicitatis operatio, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animae separatae est impedita, quia, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad Litt., *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum*, idest in visionem essentiae divinae. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

[33642] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 5 Praeterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animae separatae, quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit. Ergo anima separata a corpore non est beata.

[33643] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 6 Praeterea, homo in beatitudine est Angelis aequalis. Sed anima sine corpore non aequatur Angelis, ut Augustinus dicit. Ergo non est beata.

[33644] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Apoc. XIV, *beati mortui qui in domino moriuntur.*

[33645] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 co. Respondeo dicendum quod duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem huius vitae, de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius

vitae operatio intellectus, vel speculativi vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in primo habitum est. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animae advenire sine corpore existenti; dicentes quod animae sanctorum a corporibus separatae, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem iudicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia apostolus dicit, II ad Cor. V, *quandiu sumus in corpore, peregrinamur a domino*; et quae sit ratio peregrinationis ostendit, subdens, *per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ex quo apparet quod quandiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinae essentiae, nondum est Deo praesens. Animae autem sanctorum a corporibus separatae, sunt Deo praesentes, unde subditur, *audemus autem, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum.* Unde manifestum est quod animae sanctorum separatae a corporibus, ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in primo dictum est. Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in primo ostensum est. Unde, cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quando anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus, in XII super Gen. ad Litt., cum quaesivisset, *utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praeberi*, respondet quod *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.*

[33646] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturae perfectio manet secundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturae perfectio secundum quam est corporis forma.

[33647] I^{a}-IIae q. 4 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima aliter se habet ad esse quam aliae partes. Nam esse totius non est alicuius suarum partium, unde vel pars omnino desinit esse, destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel, si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineae habet aliud esse quam tota linea. Sed animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem, et hoc ideo, quia idem est esse formae et materia, et hoc est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in primo ostensum est. Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat, unde et perfectam operationem habere potest;

licet non habeat perfectam naturam speciei.

[33648] Iª-IIae q. 4 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod beatitudo est hominis secundum intellectum, et ideo, remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo. Sicut dentes Aethiopis possunt esse albi, etiam post evulsionem, secundum quos Aethiops dicitur albus.

[33649] Iª-IIae q. 4 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris, et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cuiusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam sui perfectionem requiritur, et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

[33650] Iª-IIae q. 4 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive.

[33651] Iª-IIae q. 4 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod id quod ibidem dicitur, quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut Angeli*, non est intelligendum secundum inaequalitatem quantitatis, quia etiam modo aliquae animae beatorum sunt assumptae ad superiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores Angeli. Sed intelligitur secundum inaequalitatem proportionis, quia Angeli, etiam infimi, habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animae separatae sanctorum.

Articulus 6

[33652] Iª-IIae q. 4 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra ostensum est quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

[33653] Iª-IIae q. 4 a. 6 arg. 2 Praeterea, beatitudo hominis consistit in visione divinae essentiae, ut ostensum est. Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est. Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

[33654] Iª-IIae q. 4 a. 6 arg. 3 Praeterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio

corporis ad beatitudinem.

[33655] I^{a}-IIae q. 4 a. 6 s. c. Sed contra, praemium virtutis est beatitudo, unde dicitur Ioan. XIII, *beati eritis, si feceritis ea.* Sed sanctis repromittitur pro praemio non solum visio Dei et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio, dicitur enim Isaiae ult., *videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.* Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

[33656] I^{a}-IIae q. 4 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim haec beatitudo, secundum philosophum, in operatione virtutis perfectae. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus, XXII de Civ. Dei, introducit verba Porphyrii dicentis quod *ad hoc quod beata sit anima, omne corpus fugiendum est.* Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem eius perfectionem excludat. Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam, requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit XII super Gen. ad Litt., *si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quae corrumpitur et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi caeli.* Unde concludit quod, *cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adaequabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinae fuit.* Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.*

[33657] I^{a}-IIae q. 4 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in obiecto beatitudinis, sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

[33658] I^{a}-IIae q. 4 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

[33659] I^{a}-IIae q. 4 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam, non autem a corpore spirituali, quod erit totaliter spiritui subiectum, de quo in tertia parte huius operis dicetur.

Articulus 7

[33660] I^{a}-IIae q. 4 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem

requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in praemium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiae et regnum, dicitur enim Luc. XXII, *ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*; et Matth. VI, *thesaurizate vobis thesauros in caelo*; et Matth. XXV, *venite, benedicti patris mei, possidete regnum.* Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

[33661] I^{a}-IIae q. 4 a. 7 arg. 2 Praeterea, secundum Boetium, in III de Consol., *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

[33662] I^{a}-IIae q. 4 a. 7 arg. 3 Praeterea, dominus, Matth. V, dicit, *merces vestra multa est in caelis.* Sed esse in caelis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

[33663] I^{a}-IIae q. 4 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXII, *quid enim mihi est in caelo? Et a te quid volui super terram?* Quasi dicat, nihil aliud volo nisi hoc quod sequitur, *mihi adhaerere Deo bonum est.* Ergo nihil aliud exterius ad beatitudinem requiritur.

[33664] I^{a}-IIae q. 4 a. 7 co. Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I Ethic. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam, quae in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis; vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quae humanae vitae conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quae in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore; vel erit in anima corpori unita non iam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectae beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet; ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, ut dicitur in X Ethic.

[33665] I^{a}-IIae q. 4 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes illae corporales promissiones quae in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendae, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his quae novimus, ad desiderandum incognita consurgamus*, sicut Gregorius dicit in quadam homilia. Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias, sufficientia qua homini sufficiet Deus; per regnum, exaltatio hominis usque ad coniunctionem cum Deo.

[33666] I^{a}-IIae q. 4 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod bona ista deservientia animali vitae, non competunt vitae spirituali in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quidquid boni invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

[33667] I^{a}-IIae q. 4 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, secundum Augustinum in libro de Serm. Dom. in monte, merces sanctorum non dicitur esse in corporeis caelis, sed per caelos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet caelum Empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam et decorem.

Articulus 8

[33668] I^{a}-IIae q. 4 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriae designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

[33669] I^{a}-IIae q. 4 a. 8 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit quod *nullius boni sine consortio iucunda est possessio*. Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

[33670] I^{a}-IIae q. 4 a. 8 arg. 3 Praeterea, caritas in beatitudine perficitur. Sed caritas se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

[33671] I^{a}-IIae q. 4 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. VII, *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum divina sapientia, quae consistit in contemplatione Dei. Et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

[33672] I^{a}-IIae q. 4 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut philosophus dicit in IX Ethic., felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *creatura spiritualis, ad hoc quod beata sit, non nisi intrinsecus adiuvatur aeternitate, veritate, caritate creatoris. Extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo adiuvatur, quod invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo.*

[33673] I^{a}-IIae q. 4 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gloria quae est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

[33674] I^{a}-IIae q. 4 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia. Quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

[33675] I^{a}-IIae q. 4 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini

quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam.

Quaestio 5

Prooemium

[33676] Iª-IIae q. 5 pr. Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum homo possit consequi beatitudinem. Secundo, utrum unus homo possit esse alio beatior. Tertio, utrum aliquis possit esse in hac vita beatus. Quarto, utrum beatitudo habita possit amitti. Quinto, utrum, homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. Sexto, utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae. Septimo, utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. Octavo, utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Articulus 1

[33677] Iª-IIae q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem ita natura intellectualis est supra rationalem ut patet per Dionysium in libro de Div. Nom., in multis locis. Sed bruta animalia, quae habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturae. Ergo nec homo, qui est rationalis naturae, potest pervenire ad finem intellectualis naturae, qui est beatitudo.

[33678] Iª-IIae q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, qui est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus, unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in III de anima. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

[33679] Iª-IIae q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest; videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

[33680] Iª-IIae q. 5 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo XCIII, *beatus homo quem tu erudieris, domine.*

[33681] Iª-IIae q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale

et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in primo habitum est; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

[33682] I^{a}-IIae q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis obiectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cuius ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi eandem intelligibilem veritatem, nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae, tamen alio modo quam Angeli. Nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis, homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

[33683] I^{a}-IIae q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod homini, secundum statum praesentis vitae, est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata. Sed post huius vitae statum, habet alium modum connaturalem, ut in primo dictum est.

[33684] I^{a}-IIae q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo non potest transcendere Angelos gradu naturae, ut scilicet naturaliter sit eis superior. Potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super Angelos esse, quod homines beatificat; quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

Articulus 2

[33685] I^{a}-IIae q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est praemium virtutis, ut philosophus dicit in I Ethic. Sed pro operibus virtutum omnibus aequalis merces redditur, dicitur enim Matth. XX, quod omnes qui operati sunt in vinea, acceperunt singulos denarios; quia, ut dicit Gregorius, *aequalem aeternae vitae retributionem sortiti sunt*. Ergo unus non erit alio beatior.

[33686] I^{a}-IIae q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid maius. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

[33687] I^{a}-IIae q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit. Si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud maius bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel, si est beatus, non potest alia maior beatitudo esse.

[33688] I^{a}-IIae q. 5 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XIV, *in domo patris mei mansiones multae sunt*; per quas, ut Augustinus dicit, *diversae meritorum dignitates intelliguntur in vita*

aeterna. Dignitas autem vitae aeternae, quae pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est aequalis beatitudo.

[33689] I^{a}-IIae q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati. Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

[33690] I^{a}-IIae q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte obiecti. Sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

[33691] I^{a}-IIae q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio sive fruitio.

[33692] I^{a}-IIae q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni, ut Augustinus dicit. Sed dicitur aliquis alio beatior, ex diversa eiusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem, unde Augustinus dicit, in V Confess., *qui te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

Articulus 3

[33693] I^{a}-IIae q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in Psalmo CXVIII, *beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

[33694] I^{a}-IIae q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis, alioquin unus non esset alio beatior. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum, cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

[33695] I^{a}-IIae q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, quod a pluribus dicitur, non potest totaliter falsum esse, videtur enim esse naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psalmi CXLIII, *beatum dixerunt populum cui haec sunt*, scilicet praesentis vitae bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

[33696] I^{a}-IIae q. 5 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob XIV, *homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita

non potest esse beatus.

[33697] Iª-IIae q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitatibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur XIX de Civ. Dei. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

[33698] Iª-IIae q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom. VIII, *spe salvi facti sumus*, vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni fruitionem.

[33699] Iª-IIae q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius obiecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur. Et talis imperfectio tollit rationem verae beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte, per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur. Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia, cum beatitudo sit operatio quaedam, ut supra dictum est, vera ratio beatitudinis, consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

[33700] Iª-IIae q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem verae beatitudinis. Et sic non ex toto in sua aestimatione deficiunt.

Articulus 4

[33701] Iª-IIae q. 5 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quaedam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum suam naturam sit mutabilis, videtur quod beatitudo mutabiliter ab homine participetur. Et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

[33702] I^a-IIae q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, beatitudo consistit in actione intellectus, qui subiacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur, et ita homo desinet esse beatus.

[33703] I^a-IIae q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

[33704] I^a-IIae q. 5 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XXV, de iustis, quod ibunt in vitam aeternam; quae, ut dictum est, est beatitudo sanctorum. Quod autem est aeternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

[33705] I^a-IIae q. 5 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quae amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua aegritudine; vel etiam per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa, voluntas enim hominis transmutari potest, ut in vitium degeneret a virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remaneat integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo huius vitae amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo philosophus dicit, in I Ethic., aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines quorum natura mutationi subiecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta quae expectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit, quorundam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat, alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum. Quae quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere, nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in VI Ethic. Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest. Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre. Quia omne bonum habitum quo quis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis, unde dicitur in Psalmo XVI, *satiabor cum apparuerit gloria tua*; et Sap. VII, dicitur, *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum, quia

de contemplatione sapientiae dicitur, Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius.* Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente. Quia, cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo, iusto iudice, provenire, nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere. Quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur; et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso, quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt, nisi circa ea quae subiacent tempori et motui.

[33706] Iª-IIae q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum excludit a beato. Et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem.

[33707] Iª-IIae q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas ad opposita se habet in his quae ad finem ordinantur, sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur. Quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus.

[33708] Iª-IIae q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod beatitudo habet principium ex conditione participantis, sed caret fine, propter conditionem boni cuius participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis; et ab alio est quod caret fine.

Articulus 5

[33709] Iª-IIae q. 5 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturae humanae non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

[33710] Iª-IIae q. 5 a. 5 arg. 2 Praeterea, homo, cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturae per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

[33711] Iª-IIae q. 5 a. 5 arg. 3 Praeterea, beatitudo est operatio perfecta, secundum philosophum. Eiusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quae est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus; videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quae est beatitudo.

[33712] Iª-IIae q. 5 a. 5 s. c. Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per

intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo sanctis praeparata, excedit intellectum hominis et voluntatem, dicit enim apostolus, I ad Cor. II, *oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

[33713] I^{a}-IIae q. 5 a. 5 co. Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra dicetur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius, sicut de intelligentia dicitur in libro de causis, quod *cognoscit ea quae sunt supra se, et ea quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae.* Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

[33714] I^{a}-IIae q. 5 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur in III Ethic.

[33715] I^{a}-IIae q. 5 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio, ut philosophus dicit in II de caelo. Sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae; quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem, sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suae naturae.

[33716] I^{a}-IIae q. 5 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quando imperfectum et perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt. Non autem hoc est necesse, si sunt alterius speciei, non enim quidquid potest causare dispositionem materiae, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quae subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta quae est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex obiecto. Unde ratio non sequitur.

Articulus 6

[33717] Iª-IIae q. 5 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturae, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur XII Metaphys.; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturae agunt in inferiores, ut in primo dictum est, beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturae, scilicet Angeli, in hominem, homo beatus efficitur.

[33718] Iª-IIae q. 5 a. 6 arg. 2 Praeterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale, sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

[33719] Iª-IIae q. 5 a. 6 arg. 3 Praeterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est. Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est. Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

[33720] Iª-IIae q. 5 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXXIII, *gratiam et gloriam dabit dominus.*

[33721] Iª-IIae q. 5 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, cum omnis creatura naturae legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturae. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo; sicut suscitatio mortui, illuminatio caeci, et cetera huiusmodi. Ostensum est autem quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturae conferatur, sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit.

[33722] Iª-IIae q. 5 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam, inferiores vero potentiae coadiuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo, sicut ad artem gubernativam, quae praeest navifactivae, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur et in ordine universi, homo quidem adiuvatur ab Angelis ad consequendum ultimum finem, secundum aliqua praecedentia, quibus disponitur ad eius consecutionem, sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

[33723] Iª-IIae q. 5 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum; sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris quae est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quae sunt illuminata aut calefacta,

possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio at calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriae, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale, in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

[33724] Iª-IIae q. 5 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum non autem quantum ad visionem divinae essentiae, ut in primo dictum est. Ad eam enim videndam, omnes immediate illuminantur a Deo.

Articulus 7

[33725] Iª-IIae q. 5 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim, cum sit agens infinitae virtutis, non praeexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiae, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens, ut dictum est, non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non praeexigit in agendo, beatitudinem sine praecedentibus operibus confert.

[33726] Iª-IIae q. 5 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturae, produxit creaturas nulla dispositione praecedente vel actione creaturae; sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus praecedentibus.

[33727] Iª-IIae q. 5 a. 7 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, Rom. IV, beatitudinem hominis esse cui Deus confert iustitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

[33728] Iª-IIae q. 5 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XIII, *si haec scitis, beati eritis si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenitur.

[33729] Iª-IIae q. 5 a. 7 co. Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem, posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem; sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat, ut enim dicitur in II de caelo, *eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus.* Habere autem perfectum bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem

praecedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ut in primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum philosophum, beatitudo est praemium virtuosarum operationum.

[33730] I^{a}-IIae q. 5 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod operatio hominis non praeexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinae virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

[33731] I^{a}-IIae q. 5 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit, absque aliqua dispositione vel operatione creaturae praecedente, quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter, quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud apostoli ad Heb. II, *qui multos filios in gloriam adduxerat*; statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso, nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint eis merita propria, eo quod per Baptismum sunt Christi membra effecti.

[33732] I^{a}-IIae q. 5 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod apostolus loquitur de beatitudine spei, quae habetur per gratiam iustificantem, quae quidem non datur propter opera praecedentia. Non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo, sed magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

Articulus 8

[33733] I^{a}-IIae q. 5 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, ut dicitur in III de anima. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo, quod, sicut Augustinus dicit in XIII de Trin., patet ex hoc, quod *quidam posuerunt beatitudinem in voluptate corporis, quidam in virtute animi, quidam in aliis rebus.* Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

[33734] I^{a}-IIae q. 5 a. 8 arg. 2 Praeterea, essentia beatitudinis est visio essentiae divinae, ut dictum est. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur, unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

[33735] I^{a}-IIae q. 5 a. 8 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in XIII de Trin. quod *beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil male vult.* Sed non omnes hoc volunt, quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

[33736] I^{a}-IIae q. 5 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., *si minus dixisset,*

omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate. Quilibet ergo vult esse beatus.

[33737] I^{a}-IIae q. 5 a. 8 co. Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

[33738] I^{a}-IIae q. 5 a. 8 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[33739] I^{a}-IIae q. 5 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis, et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte obiecti, et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

[33740] I^{a}-IIae q. 5 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt, beatus est qui habet omnia quae vult, vel, cui omnia optata succedunt, quodam modo intellecta, est bona et sufficiens; alio vero modo, est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quae vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quae vult, est beatus, nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quae homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quaedam quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam inquantum huiusmodi habita impediunt hominem ne habeat quaecumque naturaliter vult, sicut etiam ratio accipit ut vera interdum quae impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem, Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit. Quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod beatus est qui habet omnia quae vult.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione VI ad quaestionem XXI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1891 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 6

Prooemium

[33741] Iª-IIae q. 6 pr. Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali secundo vero, in particulari. Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis; secundo, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo

est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundo, de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones. Circa primum duo consideranda occurrunt, primo, de conditione humanorum actuum; secundo, de distinctione eorum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo, de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio, de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario; et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum in quibus voluntarium et involuntarium invenitur. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium. Secundo, utrum inveniatur in animalibus brutis. Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu. Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri. Quinto, utrum violentia causet involuntarium. Sexto, utrum metus causet involuntarium. Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet. Octavo, utrum ignorantia.

Articulus 1

[33742] I^{a}-IIae q. 6 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cuius principium est in ipso; ut patet per Gregorium Nyssenum, et Damascenum, et Aristotelem. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra, nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili quod est extra quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III de anima. Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

[33743] I^{a}-IIae q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus in VIII Physic. probat quod non invenitur in animalibus aliquis motus novus, qui non praeveniatur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis aeternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

[33744] I^{a}-IIae q. 6 a. 1 arg. 3 Praeterea, qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit, dicitur enim Ioan. XV, *sine me nihil potestis facere.* Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

[33745] I^{a}-IIae q. 6 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro, quod *voluntarium est actus qui est operatio rationalis.* Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

[33746] I^{a}-IIae q. 6 a. 1 co. Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium

esse. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quorundam actuum seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem, sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra habitum est; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.

[33747] I^{a}-IIae q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio, quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus caeleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

[33748] I^{a}-IIae q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod motus animalis novus praevenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo, inquantum per motum exteriorem praesentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum, sicut leo videns cervum per eius motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo, inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei; sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

[33749] Iª-IIae q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus movet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem, quia omnis motus tam voluntatis quam naturae, ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturae quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco.

Articulus 2

[33750] Iª-IIae q. 6 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in III de anima, non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

[33751] Iª-IIae q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus, *non enim agunt, sed magis aguntur*, ut Damascenus dicit. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

[33752] Iª-IIae q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit quod *actus voluntarios sequitur laus et vituperium.* Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

[33753] Iª-IIae q. 6 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit philosophus, in III Ethic., quod *pueri et bruta animalia communicant voluntario.* Et idem dicunt Damascenus et Gregorius Nyssenus.

[33754] Iª-IIae q. 6 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus.

[33755] Iª-IIae q. 6 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas nominat rationalem

appetitum, et ideo non potest esse in his quae ratione carent. Voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis, secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

[33756] I^{a}-IIae q. 6 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus, ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est.

[33757] I^{a}-IIae q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem; qualis non invenitur in brutis.

Articulus 3

[33758] I^{a}-IIae q. 6 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

[33759] I^{a}-IIae q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

[33760] I^{a}-IIae q. 6 a. 3 arg. 3 Praeterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

[33761] I^{a}-IIae q. 6 a. 3 s. c. Sed contra, illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus eius quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

[33762] I^{a}-IIae q. 6 a. 3 co. Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe, quod scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult.

[33763] Iª-IIae q. 6 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntarium dicitur non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente; sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

[33764] Iª-IIae q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non velle dicitur dupliciter. Uno modo, prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum huius verbi nolo. Unde sicut cum dico nolo legere, sensus est, volo non legere; ita hoc quod est non velle legere, significat velle non legere. Et sic non velle causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis. Et tunc non affirmatur actus voluntatis. Et huiusmodi non velle non causat involuntarium.

[33765] Iª-IIae q. 6 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis; ut scilicet sit in potestate alicuius considerare et velle et agere. Et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

Articulus 4

[33766] Iª-IIae q. 6 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

[33767] Iª-IIae q. 6 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne passivum cogitur a suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva, est enim movens motum, ut dicitur in III de anima. Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

[33768] Iª-IIae q. 6 a. 4 arg. 3 Praeterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam; ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

[33769] Iª-IIae q. 6 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod si aliquid fit voluntate, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

[33770] Iª-IIae q. 6 a. 4 co. Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius ratio est quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri, sed quod iste

motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae.

[33771] I^{a}-IIae q. 6 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere; secundum illud Prov. XXI, *cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud.* Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

[33772] I^{a}-IIae q. 6 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur a suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi. Alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentae. Sunt autem naturales, propter naturalem aptitudinem interiorem materiae vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

[33773] I^{a}-IIae q. 6 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturae, inquantum est conveniens homini secundum aliquam passionem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

Articulus 5

[33774] I^{a}-IIae q. 6 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est. Ergo violentia involuntarium causare non potest.

[33775] I^{a}-IIae q. 6 a. 5 arg. 2 Praeterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus et philosophus dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

[33776] I^{a}-IIae q. 6 a. 5 arg. 3 Praeterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit; et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

[33777] I^{a}-IIae q. 6 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus et Damascenus dicunt, quod *aliquid est involuntarium per violentiam.*

[33778] I^{a}-IIae q. 6 a. 5 co. Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco, violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra

voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

[33779] Iª-IIae q. 6 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est, violentia voluntati inferri non potest, unde talem actum violentia involuntarium facere non potest. Sed quantum ad actum imperatum, voluntas potest pati violentiam. Et quantum ad hunc actum, violentia involuntarium facit.

[33780] Iª-IIae q. 6 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo, secundum principium passivum, quia scilicet est in natura inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco, sicut motus caeli dicitur esse naturalis, propter aptitudinem naturalem caelestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter, uno modo, secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo, secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum, quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non potest dici involuntarium.

[33781] Iª-IIae q. 6 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in VIII Physic., motus animalis quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur. Et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem. Hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem.

Articulus 6

[33782] Iª-IIae q. 6 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu eius quod contrariatur praesentialiter voluntati, ita metus est respectu mali futuri quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

[33783] Iª-IIae q. 6 a. 6 arg. 2 Praeterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale, sicut quod secundum se est calidum, cuicumque coniungatur, nihilominus est calidum, ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

[33784] I^{a}-IIae q. 6 a. 6 arg. 3 Praeterea, quod sub conditione est tale, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale, sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute, non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

[33785] I^{a}-IIae q. 6 a. 6 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, et etiam philosophus quod huiusmodi quae per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria.

[33786] I^{a}-IIae q. 6 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in III Ethic., et idem dicit Gregorius Nyssenus in libro suo de homine, huiusmodi quae per metum aguntur, *mixta sunt ex voluntario et involuntario.* Id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria, sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu, secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit, cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum huiusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur, sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est. Unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium eius est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.

[33787] I^{a}-IIae q. 6 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum praesens et futurum, sed etiam secundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis, sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium, voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit, sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit, ad excludendum ea quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod violentum est cuius principium est extra, sed additur, nihil conferente vim passo, quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

[33788] I^{a}-IIae q. 6 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea quae absolute dicuntur, quolibet

addito remanent talia, sicut calidum et album, sed ea quae relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter seipsum, quasi absolute, sed etiam propter aliud, quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod non esset voluntarium alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

[33789] I^{a}-IIae q. 6 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest secundum quod actu agitur, sed involuntarium est sub conditione, idest si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

Articulus 7

[33790] I^{a}-IIae q. 6 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quaedam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

[33791] I^{a}-IIae q. 6 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

[33792] I^{a}-IIae q. 6 a. 7 arg. 3 Praeterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod delectatio, sive concupiscentia delectationis, corrumpit aestimationem prudentiae. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

[33793] I^{a}-IIae q. 6 a. 7 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, *involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur.* Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

[33794] I^{a}-IIae q. 6 a. 7 co. Respondeo dicendum quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur. Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur. Et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

[33795] I^{a}-IIae q. 6 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

[33796] I^{a}-IIae q. 6 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur. Sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua repudiabat illud quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium, sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam

incontinens concupiscentiae agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult, sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

[33797] Iª-IIae q. 6 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quae usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium. Sed quandoque in his quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi; sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare, potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur.

Articulus 8

[33798] Iª-IIae q. 6 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur; secundum illud I ad Cor. XIV, *si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

[33799] Iª-IIae q. 6 a. 8 arg. 2 Praeterea, omne peccatum est cum ignorantia; secundum illud Prov. XIV, *errant qui operantur malum*. Si igitur ignorantia involuntarium causet, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium. Quod est contra Augustinum dicentem quod omne peccatum est voluntarium.

[33800] Iª-IIae q. 6 a. 8 arg. 3 Praeterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit. Sed quaedam ignoranter aguntur, et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem quem quaerit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

[33801] Iª-IIae q. 6 a. 8 s. c. Sed contra est quod Damascenus et philosophus dicunt, quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam*.

[33802] Iª-IIae q. 6 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est. Non tamen quaelibet ignorantia huiusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis, uno modo, concomitanter; alio modo, consequenter; tertio modo, antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen, etiam si sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum, sicut, in exemplo posito, cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut philosophus dicit, quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. Consequenter autem se

habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos. Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Iob XXI, *scientiam viarum tuarum nolumus.* Et haec dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire et debet, sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est ignorantia malae electionis, vel ex passione vel ex habitu proveniens, sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundum hunc modum, ignorantia universalium iuris, quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium. Causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias homo non vellet. Sicut cum homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret, puta cum aliquis, diligentia adhibita, nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem. Et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

[33803] I^{a}-IIae q. 6 a. 8 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat de ignorantia eorum quae quis tenetur scire. Secunda autem, de ignorantia electionis, quae quodammodo est voluntaria, ut dictum est. Tertia vero, de ignorantia quae concomitanter se habet ad voluntatem.

Quaestio 7

Prooemium

[33804] I^{a}-IIae q. 7 pr. Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit circumstantia. Secundo, utrum circumstantiae sint circa humanos actus attendendae a theologo. Tertio, quot sunt circumstantiae. Quarto, quae sunt in eis principaliores.

Articulus 1

[33805] I^{a}-IIae q. 7 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius, in rhetoricis, quod *circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adiungit oratio.* Sed oratio dat firmamentum argumentationi praecipue ab his quae sunt de substantia rei, ut definitio, genus, species, et alia huiusmodi; a quibus

etiam Tullius oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

[33806] Iª-IIae q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiae non sunt accidentia humanorum actuum.

[33807] Iª-IIae q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quaedam accidentia. Non ergo circumstantiae sunt accidentia actuum.

[33808] Iª-IIae q. 7 a. 1 s. c. Sed contra, particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed philosophus, in III Ethic., circumstantias nominat particularia, idest particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiae sunt accidentia individualia humanorum actuum.

[33809] Iª-IIae q. 7 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, quia nomina, secundum philosophum, sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivae cognitionis, sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota. Et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X Metaphys., *ab his quae sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria*, et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem, utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quae loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen circumstantiae ab his quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

[33810] Iª-IIae q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primo ex substantia actus, secundario vero, ex his quae circumstant actum. Sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit, secundario vero, ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore aut loco sacro, aut aliquid aliud huiusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit, quasi secundario.

[33811] Iª-IIae q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Uno modo, quia inest ei, sicut album dicitur accidens Socratis. Alio modo quia est simul cum eo in eodem subiecto, sicut dicitur quod album accidit musico, inquantum conveniunt, et quodammodo se contingunt, in uno subiecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiae accidentia actuum.

[33812] Iª-IIae q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine, sicut album et musicum ad Socratem. Alio modo, cum aliquo ordine, puta quia subiectum recipit unum accidens

alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie. Et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse, dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus. Nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum, pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personae, aliquae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

Articulus 2

[33813] I^{a}-IIae q. 7 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circumstantiae humanorum actuum non sint considerandae a theologo. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, idest boni vel mali. Sed circumstantiae non videntur posse facere actus aliquales, quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiae actuum non sunt a theologo considerandae.

[33814] I^{a}-IIae q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, circumstantiae sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt, et ideo, ut dicitur in VI Metaphys., *nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica.* Ergo theologos non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

[33815] I^{a}-IIae q. 7 a. 2 arg. 3 Praeterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiae. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

[33816] I^{a}-IIae q. 7 a. 2 s. c. Sed contra, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cuius consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

[33817] I^{a}-IIae q. 7 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circumstantiae pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini. Actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quae fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, et melius et peius, et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit. Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius vel involuntarius, secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

[33818] I^{a}-IIae q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam, unde philosophus dicit, in I Ethic., quod *in ad aliquid bonum est utile.* In his autem quae ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet, ut patet in dextro et sinistro, aequali et inaequali,

et similibus. Et ideo, cum bonitas actuum sit inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quae exterius adiacent.

[33819] I^{a}-IIae q. 7 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod accidentia quae omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte, propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiae, quia, ut dictum est, sic circumstantiae sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt, ordinatae ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

[33820] I^{a}-IIae q. 7 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem, et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel praetermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen, nam quod rhetor persuadet, politicus diiudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliae artes deserviunt, pertinent omnibus modis praedictis, nam ipse habet considerationem de actibus virtuosis et vitiosis, cum morali; et considerat actus secundum quod merentur poenam vel praemium, cum rhetore et politico.

Articulus 3

[33821] I^{a}-IIae q. 7 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circumstantiae numerentur in III Ethic. Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solae duae sunt circumstantiae, scilicet quando et ubi.

[33822] I^{a}-IIae q. 7 a. 3 arg. 2 Praeterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiae concluduntur sub una, quae est modus agendi.

[33823] I^{a}-IIae q. 7 a. 3 arg. 3 Praeterea, circumstantiae non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causae ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque quis, neque propter quid, neque circa quid, sunt circumstantiae, nam quis pertinet ad causam efficientem, propter quid ad finalem, circa quid ad materialem.

[33824] I^{a}-IIae q. 7 a. 3 s. c. Sed contra est auctoritas philosophi in III Ethicorum.

[33825] I^{a}-IIae q. 7 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Tullius, in sua rhetorica, assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur, *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.* Considerandum est enim in actibus quis fecit, quibus auxiliis vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, et quando fecerit. Sed Aristoteles, in III Ethic., addit aliam, scilicet circa quid, quae a Tullio comprehenditur sub quid. Et ratio huius annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quod, extra substantiam actus existens, aliquo modo

attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter, uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensurae, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur propter quid; ex parte autem causae materialis, sive obiecti, accipitur circa quid; ex parte vero causae agentis principalis, accipitur quis egerit; ex parte vero causae agentis instrumentalis, accipitur quibus auxiliis.

[33826] I^{a}-IIae q. 7 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tempus et locus circumstant actum per modum mensurae, sed alia circumstant actum inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo, extra substantiam eius existentia.

[33827] I^{a}-IIae q. 7 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod iste modus qui est bene vel male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus, puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde, et quod aliquis percutit fortiter vel remisse, et sic de aliis.

[33828] I^{a}-IIae q. 7 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa conditio causae ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia; sed aliqua conditio adiuncta. Sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum. Et similiter est de aliis circumstantiis quae accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis qui dat speciem actus, est circumstantia; sed aliquis finis adiunctus. Sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi Christiani, vel aliquid huiusmodi. Similiter etiam ex parte eius quod est quid, nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet vel calefaciat, et sanet vel noceat, hoc est circumstantia.

Articulus 4

[33829] I^{a}-IIae q. 7 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint principales circumstantiae propter quid, et ea in quibus est operatio, ut dicitur in III Ethic. Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus, quae non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio non sunt principalissimae circumstantiarum.

[33830] I^{a}-IIae q. 7 a. 4 arg. 2 Praeterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

[33831] I^{a}-IIae q. 7 a. 4 arg. 3 Praeterea, principalissimum in unoquoque est causa eius et forma ipsius. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istae duae circumstantiae videntur esse principalissimae.

[33832] Iª-IIae q. 7 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *principalissimae circumstantiae sunt cuius gratia agitur, et quid est quod agitur.*

[33833] Iª-IIae q. 7 a. 4 co. Respondeo dicendum quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia, secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest quid fecit. Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

[33834] Iª-IIae q. 7 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per ea in quibus est operatio, philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quae adiunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus, quasi exponens dictum philosophi, loco eius quod philosophus dixit, in quibus est operatio, dicit quid agitur.

[33835] Iª-IIae q. 7 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

[33836] Iª-IIae q. 7 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod persona agens causa est actus secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliae vero conditiones personae non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus, hoc enim attenditur in actu secundum obiectum et terminum vel finem, sed est quasi quaedam qualitas accidentalis.

Quaestio 8

Prooemium

[33837] Iª-IIae q. 8 pr. Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis velut ab ipsa voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo, de fruitione; tertio, de intentione. Circa primum consideranda sunt tria, primo quidem, quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur; tertio, quomodo moveatur. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum voluntas sit tantum boni. Secundum, utrum sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem. Tertio, si est aliquo modo eorum quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quae sunt ad finem.

Articulus 1

[33838] Iª-IIae q. 8 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

[33839] Iª-IIae q. 8 a. 1 arg. 2 Praeterea, potentiae rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum philosophum. Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

[33840] Iª-IIae q. 8 a. 1 arg. 3 Praeterea, bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium, volumus enim quandoque non ambulare et non loqui. Volumus etiam interdum quaedam futura, quae non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

[33841] Iª-IIae q. 8 a. 1 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *malum est praeter voluntatem, et quod omnia bonum appetunt.*

[33842] Iª-IIae q. 8 a. 1 co. Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod philosophus dicit, in I Ethic., quod bonum est quod omnia appetunt. Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc philosophus dicit, in II Physic., quod *finis est bonum, vel apparens bonum.*

[33843] Iª-IIae q. 8 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum, sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod nominat actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate. Fuga autem mali magis dicitur noluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali.

[33844] Iª-IIae q. 8 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea quae sub suo obiecto convenienti continentur, nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quae sub bono comprehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia huiusmodi, in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

[33845] I^{a}-IIae q. 8 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione, unde negationes et privationes dicuntur entia rationis. Per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod *carere malo habet rationem boni.*

Articulus 2

[33846] I^{a}-IIae q. 8 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit eorum quae sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim philosophus, in III Ethic., quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem.*

[33847] I^{a}-IIae q. 8 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad ea quae sunt diversa genere, diversae potentiae animae ordinantur, ut dicitur in VI Ethic. Sed finis et ea quae sunt ad finem sunt in diverso genere boni, nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est in ad aliquid, ut dicitur in I Ethic. Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

[33848] I^{a}-IIae q. 8 a. 2 arg. 3 Praeterea, habitus proportionantur potentis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus qui dicuntur artes operativae, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem, sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis eius; ad navifactivam vero constructio navis, quae est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

[33849] I^{a}-IIae q. 8 a. 2 s. c. Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quae sunt ad finem, sunt quaedam media per quae pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quae sunt ad finem.

[33850] I^{a}-IIae q. 8 a. 2 co. Respondeo dicendum quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus

fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum, eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur, *sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus*, ut dicitur in VII Ethic.

[33851] Iª-IIae q. 8 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

[33852] Iª-IIae q. 8 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad ea quae sunt diversa genere ex aequo se habentia, ordinantur diversae potentiae, sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quae ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex aequo se habent, sed sicut quod est secundum se et secundum alterum. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam, sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

[33853] Iª-IIae q. 8 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam, habitus enim sunt quaedam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quaelibet ars operativa considerat et finem et id quod est ad finem. Nam ars gubernativa considerat quidem finem, ut quem operatur, id autem quod est ad finem, ut quod imperat. E contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur, id vero quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

Articulus 3

[33854] Iª-IIae q. 8 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia secundum philosophum, *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

[33855] Iª-IIae q. 8 a. 3 arg. 2 Praeterea, finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quae sunt ad finem.

[33856] Iª-IIae q. 8 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quae sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quae sunt ad finem.

[33857] Iª-IIae q. 8 a. 3 s. c. Sed contra, actus diversificantur secundum obiecta. Sed diversae species boni sunt finis, et id quod est ad finem, quod dicitur utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

[33858] Iª-IIae q. 8 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum finis sit secundum se volitus, id

autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem, inquantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quod fertur in ipsum finem absolute. Et quandoque praecedit tempore, sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sicut etiam et circa intellectum accidit, nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

[33859] I^{a}-IIae q. 8 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quae sunt ad finem.

[33860] I^{a}-IIae q. 8 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen, potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color. Et similiter quandocumque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso.

[33861] I^{a}-IIae q. 8 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in executione operis, ea quae sunt ad finem se habent ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso, nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem; sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quae media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem. Et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

[33862] I^{a}-IIae q. 8 a. 3 ad 4 Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, patet solutio per ea quae supra dicta sunt. Nam utile et honestum non sunt species boni ex aequo divisae, sed se habent sicut propter se et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

Quaestio 9

Prooemium

[33863] I^{a}-IIae q. 9 pr. Deinde considerandum est de motivo voluntatis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum voluntas moveatur ab intellectu. Secundo, utrum moveatur ab appetitu sensitivo. Tertio, utrum voluntas moveat seipsam. Quarto, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio. Quinto, utrum moveatur a corpore caelesti. Sexto, utrum voluntas moveatur a solo Deo, sicut ab exteriori principio.

Articulus 1

[33864] Iª-IIae q. 9 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus, super illud Psalmi, *concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas, praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus, scimus bonum, nec delectat agere.* Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

[33865] Iª-IIae q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum, immo quandoque ita nos habemus ad ea quae imaginamur, sicut ad ea quae in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in libro de anima. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

[33866] Iª-IIae q. 9 a. 1 arg. 3 Praeterea, idem respectu eiusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum, intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

[33867] Iª-IIae q. 9 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum.*

[33868] Iª-IIae q. 9 a. 1 co. Respondeo dicendum quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura, oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, ut in II Physic. dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum

principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.

[33869] I^{a}-IIae q. 9 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

[33870] I^{a}-IIae q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi, non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III de anima.

[33871] I^{a}-IIae q. 9 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

Articulus 2

[33872] I^{a}-IIae q. 9 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. *Movens enim et agens est praestantius patiente*, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quae est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

[33873] I^{a}-IIae q. 9 a. 2 arg. 2 Praeterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis, consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

[33874] I^{a}-IIae q. 9 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut probatur in VIII Physic., movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

[33875] I^{a}-IIae q. 9 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Iac. I, *unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.* Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas eius moveretur ab appetitu sensitivo, in quo est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

[33876] I^{a}-IIae q. 9 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, et

eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut philosophus dicit in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

[33877] Iª-IIae q. 9 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter praestantior est quam appetitus sensitivus, sed quoad istum in quo passio dominatur, inquantum subiacet passioni, praeeminet appetitus sensitivus.

[33878] Iª-IIae q. 9 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod actus et electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter, circa singularia.

[33879] Iª-IIae q. 9 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in I Polit., ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

Articulus 3

[33880] Iª-IIae q. 9 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum huiusmodi, est in actu, quod autem movetur, est in potentia, nam motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi. Sed non est idem in potentia et in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum. Neque ergo voluntas seipsam movere potest.

[33881] Iª-IIae q. 9 a. 3 arg. 2 Praeterea, mobile movetur ad praesentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est praesens. Si ergo ipsa seipsam moveret, semper moveretur. Quod patet esse falsum.

[33882] Iª-IIae q. 9 a. 3 arg. 3 Praeterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate, quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

[33883] Iª-IIae q. 9 a. 3 s. c. Sed contra est quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa

movet seipsam.

[33884] Iª-IIae q. 9 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed sicut dictum est, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.

[33885] Iª-IIae q. 9 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas non secundum idem movet et movetur. Unde nec secundum idem est in actu et in potentia. Sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

[33886] Iª-IIae q. 9 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia voluntatis semper actu est sibi praesens, sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

[33887] Iª-IIae q. 9 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, et a seipsa. Sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti, a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

Articulus 4

[33888] Iª-IIae q. 9 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

[33889] Iª-IIae q. 9 a. 4 arg. 2 Praeterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est. Sed violentum est cuius principium est extra. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

[33890] Iª-IIae q. 9 a. 4 arg. 3 Praeterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

[33891] Iª-IIae q. 9 a. 4 s. c. Sed contra, voluntas movetur ab obiecto, ut dictum est. Sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

[33892] Iª-IIae q. 9 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo

movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est, ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante, cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari, aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo Ethicae Eudemicae.

[33893] I^{a}-IIae q. 9 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra, sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra. Sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

[33894] I^{a}-IIae q. 9 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra, sed oportet addere quod nil conferat vim patiens. Quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur, nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis. Quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

[33895] I^{a}-IIae q. 9 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum, sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est. Unde indiget moveri ab alio sicut a primo movente.

Articulus 5

[33896] I^{a}-IIae q. 9 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana a corpore caelesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus caeli ut probatur VIII Physic. Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum caeli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

[33897] I^{a}-IIae q. 9 a. 5 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, in III de Trin., *corpora inferiora moventur per corpora superiora.* Sed motus humani corporis, qui causantur a voluntate, non possent reduci in motum caeli sicut in causam, nisi etiam voluntas a caelo moveretur. Ergo caelum movet voluntatem humanam.

[33898] I^{a}-IIae q. 9 a. 5 arg. 3 Praeterea, per observationem caelestium corporum astrologi

quaedam vera praenuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate. Quod non esset, si corpora caelestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a caelesti corpore.

[33899] I^a^-IIae q. 9 a. 5 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod *corpora caelestia non sunt causae nostrorum actuum.* Essent autem, si voluntas, quae est humanorum actuum principium, a corporibus caelestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus caelestibus.

[33900] I^a^-IIae q. 9 a. 5 co. Respondeo dicendum quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subiacent motibus caelestium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora caelestia directe imprimere in voluntatem humanam. Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in III de anima, est in ratione. Ratio autem est potentia animae non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeae et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quaecumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus caeleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles, in libro de anima, opinionem dicentium quod talis est voluntas in hominibus, *qualem in diem ducit pater deorum virorumque* (scilicet Iupiter, per quem totum caelum intelligunt), attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivae, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus caelestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

[33901] I^a^-IIae q. 9 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod multiformes motus voluntatis humanae reducuntur in aliquam causam uniformem, quae tamen est intellectu et voluntate superior. Quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum caeli reducatur sicut in causam.

[33902] I^a^-IIae q. 9 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod motus corporales humani reducuntur in motum caelestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua ad motum, est aliqualiter ex impressione caelestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione caelestium corporum; et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum caelestium corporum, ex quorum occursu voluntas incipit aliquid velle vel non velle, sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte obiecti exterius praesentati, non ex parte interioris instinctus.

[33903] I^a^-IIae q. 9 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum caelestium aliquos esse habiles

ad irascendum vel concupiscendum, vel aliquam huiusmodi passionem, sicut et ex complexione naturali. Plures autem hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur ea quae praenuntiantur de actibus hominum secundum considerationem caelestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomaeus dicit in Centiloquio, *sapiens dominatur astris*, scilicet quia, resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, et nequaquam motui caelesti subiectam, huiusmodi corporum caelestium effectus. Vel, ut Augustinus dicit II super Gen. ad Litt., *fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

Articulus 6

[33904] Iª-IIae q. 9 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus caelestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum; scilicet Angelum. Ergo voluntas hominis potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

[33905] Iª-IIae q. 9 a. 6 arg. 2 Praeterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit. Ergo eadem ratione et voluntas.

[33906] Iª-IIae q. 9 a. 6 arg. 3 Praeterea, Deus non est causa nisi bonorum; secundum illud Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen voluntas sit qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit.

[33907] Iª-IIae q. 9 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Philipp. II, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

[33908] Iª-IIae q. 9 a. 6 co. Respondeo dicendum quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis, naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII Physic. quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem, voluntatem habentem, contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius, sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem

aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

[33909] Iª-IIae q. 9 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis eius; sicut corpora caelestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

[33910] Iª-IIae q. 9 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte obiecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum. Et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est.

[33911] Iª-IIae q. 9 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur.

Quaestio 10

Prooemium

[33912] Iª-IIae q. 10 pr. Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. Secundo, utrum de necessitate moveatur a suo obiecto. Tertio, utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori. Quarto, utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

Articulus 1

[33913] Iª-IIae q. 10 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio II Physic. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

[33914] Iª-IIae q. 10 a. 1 arg. 2 Praeterea, id quod est naturale, inest alicui semper; sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

[33915] Iª-IIae q. 10 a. 1 arg. 3 Praeterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

[33916] Iª-IIae q. 10 a. 1 s. c. Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus.

Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

[33917] I^{a}-IIae q. 10 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Boetius dicit in libro de duabus naturis, et philosophus in V Metaphys., natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II Physic. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona.

[33918] I^{a}-IIae q. 10 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam, quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem. Et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

[33919] I^{a}-IIae q. 10 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni. Quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum. Nam forma est actus, materia vero potentia. Motus autem est actus existentis in potentia. Et ideo illa quae pertinent ad motum, vel quae consequuntur motum, in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi.

[33920] I^{a}-IIae q. 10 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod naturae semper respondet unum, proportionatum tamen naturae. Naturae enim in genere, respondet aliquid unum in genere; et naturae

in specie acceptae, respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quod quid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

Articulus 2

[33921] I^{a}-IIae q. 10 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo obiecto. Obiectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet in III de anima. Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo obiecto.

[33922] I^{a}-IIae q. 10 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus, et utraque potentia ad obiectum universale ordinatur, ut dictum est. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto. Ergo et voluntas a suo.

[33923] I^{a}-IIae q. 10 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur, quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus. Finis autem est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et sic videtur quod etiam ea quae sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo obiecto.

[33924] I^{a}-IIae q. 10 a. 2 s. c. Sed contra est quod potentiae rationales, secundum philosophum, sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

[33925] I^{a}-IIae q. 10 a. 2 co. Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret, posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem

proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

[33926] I^{a}-IIae q. 10 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sufficiens motivum alicuius potentiae non est nisi obiectum quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est.

[33927] I^{a}-IIae q. 10 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus ex necessitate movetur a tali obiecto quod est semper et ex necessitate verum, non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est.

[33928] I^{a}-IIae q. 10 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum. Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem, sicut conclusiones sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui credit principia.

Articulus 3

[33929] I^{a}-IIae q. 10 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim apostolus, Rom. VII, *non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*, quod dicitur propter concupiscentiam, quae est passio quaedam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

[33930] I^{a}-IIae q. 10 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abiiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

[33931] I^{a}-IIae q. 10 a. 3 arg. 3 Praeterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari, unde et ratio universalis non movet nisi mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III de anima. Sed sicut se habet ratio universalis ad aestimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

[33932] I^{a}-IIae q. 10 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. IV, *subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

[33933] I^{a}-IIae q. 10 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem; huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis, in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur, aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

[33934] I^{a}-IIae q. 10 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiae insurgat, de quo apostolus dicit Rom. VII, *quod odi malum, illud facio*, idest concupisco; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum.

[33935] I^{a}-IIae q. 10 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere; vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

[33936] I^{a}-IIae q. 10 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum. Et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione, per solam electionem, ut maxime patet in his in quibus ratio renititur passioni.

Articulus 4

[33937] I^{a}-IIae q. 10 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit

infinitae virtutis, resisti non potest, unde dicitur Rom. IX, *voluntati eius quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

[33938] I^{a}-IIae q. 10 a. 4 arg. 2 Praeterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quae naturaliter vult, ut dictum est. *Sed hoc est unicuique rei naturale, quod Deus in ea operatur*, ut Augustinus dicit, XXVI contra Faustum. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

[33939] I^{a}-IIae q. 10 a. 4 arg. 3 Praeterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc, operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

[33940] I^{a}-IIae q. 10 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem eius.

[33941] I^{a}-IIae q. 10 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare.* Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

[33942] I^{a}-IIae q. 10 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit; quam si moveretur libere, prout competit suae naturae.

[33943] I^{a}-IIae q. 10 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso ut sit ei naturale, sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant. Sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur.

[33944] I^{a}-IIae q. 10 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

Quaestio 11

Prooemium

[33945] I^{a}-IIae q. 11 pr. Deinde considerandum est de fruitione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum frui sit actus appetitivae potentiae. Secundo, utrum soli rationali creaturae conveniat,

an etiam animalibus brutis. Tertio, utrum fruitio sit tantum ultimi finis. Quarto, utrum sit solum finis habiti.

Articulus 1

[33946] Iª-IIae q. 11 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod frui non sit solum appetitivae potentiae. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanae vitae, qui est beatitudo, capit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, ut supra ostensum est. Ergo frui non est appetitivae potentiae, sed intellectus.

[33947] Iª-IIae q. 11 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaelibet potentia habet proprium finem, qui est eius perfectio, sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus eius. Ergo frui est potentiae cuiuslibet, et non solum appetitivae.

[33948] Iª-IIae q. 11 a. 1 arg. 3 Praeterea, fruitio delectationem quandam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto, et eadem ratione, delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

[33949] Iª-IIae q. 11 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, I de Doctr. Christ., et in X de Trin., *frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.* Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivae potentiae.

[33950] Iª-IIae q. 11 a. 1 co. Respondeo dicendum quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert; nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quae sunt sensibilia magis. Unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivae potentiae.

[33951] Iª-IIae q. 11 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum et idem, secundum diversas rationes, ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus, inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis obiectum. Et hoc modo est eius fruitio. Et sic hunc finem intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine iam adepto.

[33952] Iª-IIae q. 11 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod perfectio et finis cuiuslibet alterius potentiae, continetur sub obiecto appetitivae, sicut proprium sub communi, ut dictum est supra. Unde perfectio et finis cuiuslibet potentiae, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam. Propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines; et ipsa consequitur finem, quando quaelibet aliarum pertingit ad finem.

[33953] Iª-IIae q. 11 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia eius quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

Articulus 2

[33954] Iª-IIae q. 11 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus, in I de Doct. Christ., quod *nos homines sumus qui fruimur et utimur.* Non ergo alia animalia frui possunt.

[33955] Iª-IIae q. 11 a. 2 arg. 2 Praeterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

[33956] Iª-IIae q. 11 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere. Quod patet esse falsum, quia eius non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui. Et ita non convenit brutis animalibus.

[33957] Iª-IIae q. 11 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiae.*

[33958] Iª-IIae q. 11 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis habetur, frui non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem, dictum est enim quod est appetitivae potentiae. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut qua grave tendit deorsum et leve sursum. Sed potentia ad quam pertineat finis per modum imperantis, non invenitur in eis; sed in aliqua superiori natura, quae sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis; sed solum in his quae cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta, et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed universalis ratio finis et boni, et talis cognitio est solius rationalis naturae. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum, et talis cognitio est in brutis animalibus. Quorum etiam virtutes appetitivae non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quae apprehenduntur, moventur. Unde rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam, aliis autem creaturis nullo modo.

[33959] Iª-IIae q. 11 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

[33960] Iª-IIae q. 11 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

[33961] I^a-IIae q. 11 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, praecipue prout est in his quae cognitione carent.

[33962] I^a-IIae q. 11 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta. Quod ex ipso modo loquendi apparet, dicit enim quod frui non adeo absurde existimantur et bestiae, scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

Articulus 3

[33963] I^a-IIae q. 11 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim apostolus, ad Philem., *ita, frater, ego te fruar in domino.* Sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

[33964] I^a-IIae q. 11 a. 3 arg. 2 Praeterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed apostolus dicit, ad Galat. V, fructus spiritus est caritas, gaudium, pax, et cetera huiusmodi; quae non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

[33965] I^a-IIae q. 11 a. 3 arg. 3 Praeterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis, voluntas enim est per quam fruimur, ut Augustinus dicit X de Trin. Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

[33966] I^a-IIae q. 11 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin., *non fruitur si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit.* Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

[33967] I^a-IIae q. 11 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum; et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid, simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui. Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem; nullo modo fructus dici potest. Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non proprie, et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus, in X de Trin., dicit quod *fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit.* Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

[33968] I^a-IIae q. 11 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I de

Doctr. Christ., *si dixisset te fruar, et non addidisset in domino, videretur finem dilectionis in eo posuisse. Sed quia illud addidit, in domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit.* Ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

[33969] Iª-IIae q. 11 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam, ad fruentem autem, sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quae enumerat ibi apostolus, fructus, quia sunt effectus quidam spiritus sancti in nobis, unde et fructus spiritus dicuntur, non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine. Vel aliter dicendum quod dicuntur fructus, secundum Ambrosium, quia propter se petenda sunt, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur; sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

[33970] Iª-IIae q. 11 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est finis dicitur dupliciter, uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei; ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit.

Articulus 4

[33971] Iª-IIae q. 11 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus, X de Trin., quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed iam rei.* Sed quandiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

[33972] Iª-IIae q. 11 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut dictum est, fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine iam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

[33973] Iª-IIae q. 11 a. 4 arg. 3 Praeterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando iam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

[33974] Iª-IIae q. 11 a. 4 s. c. Sed contra, *frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

[33975] Iª-IIae q. 11 a. 4 co. Respondeo dicendum quod frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem finis dupliciter, uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re, imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

[33976] Iª-IIae q. 11 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

[33977] Iª-IIae q. 11 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quies voluntatis dupliciter impeditur, uno modo, ex parte obiecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo, ex parte appetentis finem qui nondum adipiscitur finem. Obiectum autem est quod dat speciem actui, sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus, secundum conditionem agentis. Et ideo eius quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis. Finis autem ultimi non habiti, est fruitio propria quidem, sed imperfecta, propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

[33978] Iª-IIae q. 11 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod finem accipere vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est.

Quaestio 12

Prooemium

[33979] Iª-IIae q. 12 pr. Deinde considerandum est de intentione. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis secundo, utrum sit tantum finis ultimi. Tertio, utrum aliquis possit simul duo intendere. Quarto, utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem. Quinto, utrum intentio conveniat brutis animalibus.

Articulus 1

[33980] Iª-IIae q. 12 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim Matth. VI, *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*, ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in libro de Serm. Dom. in Mont. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivae potentiae, sed apprehensivae.

[33981] Iª-IIae q. 12 a. 1 arg. 2 Praeterea, ibidem Augustinus dicit quod intentio lumen vocatur a domino, ubi dicit, si lumen quod in te est, tenebrae sunt, et cetera. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

[33982] Iª-IIae q. 12 a. 1 arg. 3 Praeterea, intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

[33983] Iª-IIae q. 12 a. 1 arg. 4 Praeterea, actus voluntatis non est nisi vel finis, vel eorum quae sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis, vocatur voluntas seu fruitio, respectu autem eorum quae sunt ad finem, est electio, a quibus differt intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

[33984] I^{a}-IIae q. 12 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in XI de Trin., quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis.* Est igitur intentio actus voluntatis.

[33985] I^{a}-IIae q. 12 a. 1 co. Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

[33986] I^{a}-IIae q. 12 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertineat; sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo praevidemus quo tendere corporaliter debeamus.

[33987] I^{a}-IIae q. 12 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebrae, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit.

[33988] I^{a}-IIae q. 12 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

[33989] I^{a}-IIae q. 12 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

Articulus 2

[33990] I^{a}-IIae q. 12 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in libro sententiarum prosperi, *clamor ad Deum est intentio cordis.* Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

[33991] I^{a}-IIae q. 12 a. 2 arg. 2 Praeterea, intentio respicit finem secundum quod est terminus, ut dictum est. Sed terminus habet rationem ultimi. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

[33992] I^{a}-IIae q. 12 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

[33993] I^{a}-IIae q. 12 a. 2 s. c. Sed contra, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est. Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversae hominum intentiones. Quod patet esse falsum.

[33994] I^{a}-IIae q. 12 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter, uno modo, ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo, aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius. Sicut in motu quo itur de a in c per b, c est terminus ultimus, b autem est terminus, sed non ultimus. Et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

[33995] I^{a}-IIae q. 12 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum, non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor. Vel quia, cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quae quidem intentio vim clamoris habet.

[33996] I^{a}-IIae q. 12 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod terminus habet rationem ultimi; sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

[33997] I^{a}-IIae q. 12 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod fruitio importat quietem in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem. Sed intentio importat motum in finem, non autem quietem. Unde non est similis ratio.

Articulus 3

[33998] I^{a}-IIae q. 12 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit aliquis simul plura intendere. Dicit enim Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, quod non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale. Ergo pari ratione, neque aliqua alia duo.

[33999] I^{a}-IIae q. 12 a. 3 arg. 2 Praeterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

[34000] I^{a}-IIae q. 12 a. 3 arg. 3 Praeterea, intentio praesupponit actum rationis sive intellectus. Sed non contingit simul plura intelligere, secundum philosophum. Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

[34001] I^{a}-IIae q. 12 a. 3 s. c. Sed contra, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates, *sicut lingua ordinatur et ad gustum et ad locutionem*, ut dicitur in II de anima. Ergo, pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare. Et ita potest aliquis simul plura intendere.

[34002] I^{a}-IIae q. 12 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aliqua duo possunt accipi dupliciter,

vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinae, et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere. Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero, inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet, unde potest aliquid praeeligi alteri, ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

[34003] I^{a}-IIae q. 12 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere, sicut ultimos fines, quia, ut supra ostensum est, non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

[34004] I^{a}-IIae q. 12 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur, sed duo termini ad invicem non ordinati, ex una parte, unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione, sicut dictum est. Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem, vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum. Puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi, unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul haec duo intendat.

[34005] I^{a}-IIae q. 12 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in primo dictum est, contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

Articulus 4

[34006] I^{a}-IIae q. 12 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem. Dicit enim Augustinus, in XI de Trin., quod *voluntas videndi fenestram, finem habet fenestrae visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes.* Sed hoc pertinet ad intentionem, quod velim videre transeuntes per fenestram, hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas eius quod est ad finem.

[34007] I^{a}-IIae q. 12 a. 4 arg. 2 Praeterea, actus distinguuntur secundum obiecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa obiecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

[34008] I^{a}-IIae q. 12 a. 4 arg. 3 Praeterea, voluntas eius quod est ad finem, dicitur electio. Sed

non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis, cum voluntate eius quod est ad finem.

[34009] Iª-IIae q. 12 a. 4 s. c. Sed contra, id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum, in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

[34010] Iª-IIae q. 12 a. 4 co. Respondeo dicendum quod motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cum enim dico, volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis. Cuius ratio est quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti, sicut eadem visio est coloris et luminis, ut supra dictum est. Et est simile de intellectu, quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

[34011] Iª-IIae q. 12 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de visione fenestrae, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

[34012] Iª-IIae q. 12 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis, inquantum est res quaedam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem. Sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem obiectum.

[34013] Iª-IIae q. 12 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod motus qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III Physic. Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio. Cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio.

Articulus 5

[34014] Iª-IIae q. 12 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quae cognitione carent, magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quae est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quae cognitione carent, ut probatur in II Physic. Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

[34015] Iª-IIae q. 12 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est. Ergo et intentio.

[34016] I^{a}-IIae q. 12 a. 5 arg. 3 Praeterea, eius est intendere finem, cuius est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem, movetur enim animal vel ad cibum quaerendum, vel ad aliquid huiusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

[34017] I^{a}-IIae q. 12 a. 5 s. c. Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicuius in finem quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

[34018] I^{a}-IIae q. 12 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis, et moti. Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante. Et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui vel alterius, in finem. Quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est.

[34019] I^{a}-IIae q. 12 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod intendere est eius quod movetur ad finem.

[34020] I^{a}-IIae q. 12 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid, sicut intentio; sed absolutam quietem in fine.

[34021] I^{a}-IIae q. 12 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possunt consequi finem, quod est proprie intendentis, sed concupiscentia finem naturali instinctu, moventur ad finem quasi ab alio mota, sicut et cetera quae moventur naturaliter.

Quaestio 13

Prooemium

[34022] I^{a}-IIae q. 13 pr. Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem. Et sunt tres, eligere, consentire, et uti. Electionem autem praecedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo, de consilio; tertio, de consensu; quarto, de usu. Circa electionem quaeruntur sex. Primo, cuius potentiae sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibilium. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

Articulus 1

[34023] I^{a}-IIae q. 13 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri praefertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

[34024] I^{a}-IIae q. 13 a. 1 arg. 2 Praeterea, eiusdem est syllogizare et concludere. Sed syllogizare in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic., videtur quod sit actus rationis.

[34025] I^{a}-IIae q. 13 a. 1 arg. 3 Praeterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quaedam ignorantia electionis, ut dicitur in III Ethic. Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

[34026] I^{a}-IIae q. 13 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *electio est desiderium eorum quae sunt in nobis*. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

[34027] I^{a}-IIae q. 13 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod *electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem*. Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori, si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.

[34028] I^{a}-IIae q. 13 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod electio importat collationem quandam praecedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

[34029] I^{a}-IIae q. 13 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens.

[34030] I^{a}-IIae q. 13 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

Articulus 2

[34031] I^{a}-IIae q. 13 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est appetitus aliquorum propter finem, ut dicitur in III Ethic. Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem, et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

[34032] I^{a}-IIae q. 13 a. 2 arg. 2 Praeterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid prae aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid prae aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, et aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

[34033] I^{a}-IIae q. 13 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut dicitur in VI Ethic., *ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quae sunt ad finem.* Sed prudentia convenit brutis animalibus, unde dicitur in principio Metaphys., quod *prudentia sunt sine disciplina quaecumque sonos audire non potentia sunt, ut apes.* Et hoc etiam sensui manifestum videtur, apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum et aranearum et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit, quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

[34034] I^{a}-IIae q. 13 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia.* Ergo in brutis animalibus non est electio.

[34035] I^{a}-IIae q. 13 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

[34036] I^{a}-IIae q. 13 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnis appetitus alicuius propter finem, vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero. Quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

[34037] I^{a}-IIae q. 13 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum prae

alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Unde statim quando per sensum vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione in illud solum movetur. Sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

[34038] Iª-IIae q. 13 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III Physic., *motus est actus mobilis a movente*. Et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant, sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem, ut dicitur in II Physic. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet, quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur.

Articulus 3

[34039] Iª-IIae q. 13 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod electio non sit tantum eorum quae sunt ad finem. Dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *electionem rectam facit virtus, quaecumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiae.* Illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

[34040] Iª-IIae q. 13 a. 3 arg. 2 Praeterea, electio importat praeacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quae sunt ad finem unum potest praeaccipi alteri, ita etiam et diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et eorum quae sunt ad finem.

[34041] Iª-IIae q. 13 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem.*

[34042] Iª-IIae q. 13 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut philosophus dicit in II Physic. Unde finis, inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae; primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiae; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit. Sicut in operatione medici, sanitas se habet ut finis, unde hoc non

cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae, unde apud eum qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum; nam apostolus dicit, II ad Cor. XII, *cum enim infirmor, tunc potens sum.* Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

[34043] I^{a}-IIae q. 13 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem. Et hoc modo potest esse eorum electio.

[34044] I^{a}-IIae q. 13 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra habitum est, ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ulteriorem finem.

Articulus 4

[34045] I^{a}-IIae q. 13 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quae sunt ad finem. Sed ea quae sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa, ut dicitur in II Physic. Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

[34046] I^{a}-IIae q. 13 a. 4 arg. 2 Praeterea, actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet; prout scilicet una opinio alteri praeeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

[34047] I^{a}-IIae q. 13 a. 4 arg. 3 Praeterea, eliguntur homines ad aliqua officia, vel saecularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

[34048] I^{a}-IIae q. 13 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *nullus eligit nisi ea quae existimat fieri per ipsum.*

[34049] I^{a}-IIae q. 13 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat, vel inquantum homo facit rem illam quae est finis, sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius (unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem. Quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio; vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

[34050] I^{a}-IIae q. 13 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

[34051] I^{a}-IIae q. 13 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi. Actio vero exterior est quae contra contemplationem

dividitur.

[34052] I^{a}-IIae q. 13 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem. Alioquin, si nulla esset eius actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est quod quandocumque dicitur aliqua res praeeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

Articulus 5

[34053] I^{a}-IIae q. 13 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est. Sed voluntas est impossibilium, ut dicitur in III Ethic. Ergo et electio.

[34054] I^{a}-IIae q. 13 a. 5 arg. 2 Praeterea, electio est eorum quae per nos aguntur, sicut dictum est. Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quae eligimus, perficere non possumus, et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

[34055] I^{a}-IIae q. 13 a. 5 arg. 3 Praeterea, nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit quod, si praelatus aliquid impossibile praeceperit, tentandum est. Ergo electio potest esse impossibilium.

[34056] I^{a}-IIae q. 13 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *electio non est impossibilium.*

[34057] I^{a}-IIae q. 13 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quae per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere quod electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. Cuius signum est quia, cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere. Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis praecedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit.

[34058] I^{a}-IIae q. 13 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem, nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali, sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam

motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic agendum. Et ideo nullo modo est nisi possibilium.

[34059] I^{a}-IIae q. 13 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio eius quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

[34060] I^{a}-IIae q. 13 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio definire; sed in unoquoque, iudicio superioris stare.

Articulus 6

[34061] I^{a}-IIae q. 13 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quae ex principiis consequuntur, ut patet in VII Ethic. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

[34062] I^{a}-IIae q. 13 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut dictum est, electio consequitur iudicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus, propter necessitatem praemissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

[34063] I^{a}-IIae q. 13 a. 6 arg. 3 Praeterea, si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud, sicut famelicus, si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dixit, assignans rationem quietis terrae in medio, sicut dicitur in II de caelo. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo vel plura, inter quae unum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

[34064] I^{a}-IIae q. 13 a. 6 s. c. Sed contra est quod electio est actus potentiae rationalis; quae se habet ad opposita, secundum philosophum.

[34065] I^{a}-IIae q. 13 a. 6 co. Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non

velle, agere et non agere, potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est; non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

[34066] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 13 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est ut sine eo finis haberi non possit; aut, si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

[34067] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 13 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod sententia sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt, in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione, ut, si currit, movetur.

[34068] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 13 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

Quaestio 14

Prooemium

[34069] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 14 pr. Deinde considerandum est de consilio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum consilium sit inquisitio. Secundo, utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem. Tertio, utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur. Quarto, utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur. Quinto, utrum consilium procedat ordine resolutorio. Sexto, utrum consilium procedat in infinitum.

Articulus 1

[34070] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 14 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod consilium non sit

inquisitio. Dicit enim Damascenus quod *consilium est appetitus.* Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

[34071] I^a-IIae q. 14 a. 1 arg. 2 Praeterea, inquirere intellectus discurrentis est; et sic Deo non convenit, cuius cognitio non est discursiva, ut in primo habitum est. Sed consilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Ephes. I, quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* Ergo consilium non est inquisitio.

[34072] I^a-IIae q. 14 a. 1 arg. 3 Praeterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quae sunt certa bona; secundum illud apostoli, I ad Cor. VII, *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do.* Ergo consilium non est inquisitio.

[34073] I^a-IIae q. 14 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, *omne quidem consilium quaestio est; non autem omnis quaestio consilium.*

[34074] I^a-IIae q. 14 a. 1 co. Respondeo dicendum quod electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur. Propter quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *electio est appetitus praeconsiliati.*

[34075] I^a-IIae q. 14 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, quae est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere; et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consiliandum de his quae sunt ad finem. Et ideo sicut philosophus dicit, in VI Ethic., quod electio est intellectus appetitivus, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit quod consilium est appetitus inquisitivus, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

[34076] I^a-IIae q. 14 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea quae dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa, absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae vel iudicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii. Sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet, et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit quod *Deus non consiliatur, ignorantis enim est consiliari.*

[34077] I^a-IIae q. 14 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quae tamen non sunt certa bona

secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum. Et ideo de talibus consilia dantur.

Articulus 2

[34078] Iª-IIae q. 14 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consilium non solum sit de his quae sunt ad finem, sed etiam de fine. Quaecumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quae sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

[34079] Iª-IIae q. 14 a. 2 arg. 2 Praeterea, materia consilii sunt operationes humanae. Sed quaedam operationes humanae sunt fines, ut dicitur in I Ethic. ergo consilium potest esse de fine.

[34080] Iª-IIae q. 14 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *non de fine, sed de his quae sunt ad finem, est consilium.*

[34081] Iª-IIae q. 14 a. 2 co. Respondeo dicendum quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem, sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione. Et sic de eo erit consilium.

[34082] Iª-IIae q. 14 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod id quod accipitur ut finis, est iam determinatum. Unde quandiu habetur ut dubium, non habetur ut finis. Et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

[34083] Iª-IIae q. 14 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum huiusmodi, non est consilium.

Articulus 3

[34084] Iª-IIae q. 14 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quae aguntur a nobis. Consilium enim collationem quandam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quae non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quae aguntur a nobis.

[34085] Iª-IIae q. 14 a. 3 arg. 2 Praeterea, homines interdum consilium quaerunt de his quae sunt lege statuta, unde et iurisconsulti dicuntur. Et tamen eorum qui quaerunt huiusmodi consilium,

non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis aguntur.

[34086] Iª-IIae q. 14 a. 3 arg. 3 Praeterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus; qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

[34087] Iª-IIae q. 14 a. 3 arg. 4 Praeterea, si consilium esset solum de his quae a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quae sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

[34088] Iª-IIae q. 14 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, *consiliamur de his quae sunt in nobis, et per nos fieri possunt.*

[34089] Iª-IIae q. 14 a. 3 co. Respondeo dicendum quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam. Quod et ipsum nomen designat, dicitur enim consilium quasi Considium, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit, in necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum, sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quae aguntur a nobis.

[34090] Iª-IIae q. 14 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consilium importat collationem non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione iam dicta.

[34091] Iª-IIae q. 14 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quaerentis consilium, tamen est directivum eius ad operandum, quia ista est una ratio aliquid operandi, mandatum legis.

[34092] Iª-IIae q. 14 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his quae ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.

[34093] Iª-IIae q. 14 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum, vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quae ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quae sunt agenda per servum.

Articulus 4

[34094] Iª-IIae q. 14 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consilium sit de omnibus quae sunt per nos agenda. Electio enim est appetitus praeconsiliati, ut dictum est. Sed electio est de omnibus quae per nos aguntur. Ergo et consilium.

[34095] Iª-IIae q. 14 a. 4 arg. 2 Praeterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quae non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quae aguntur a nobis, est consilium.

[34096] Iª-IIae q. 14 a. 4 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat.* Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quae fiunt a nobis, est consilium.

[34097] Iª-IIae q. 14 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *de his quae secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium.*

[34098] Iª-IIae q. 14 a. 4 co. Respondeo dicendum quod consilium est inquisitio quaedam, ut dictum est. De illis autem inquirere solemus, quae in dubium veniunt, unde et ratio inquisitiva, quae dicitur argumentum, est rei dubiae faciens fidem. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quae habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert utrum sic vel sic fiat, et ista sunt minima, quae parum adiuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut philosophus dicit, scilicet de rebus parvis; et de his quae sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operibus artium, praeter quasdam coniecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit, ut puta medicinalis, negotiativa, et huiusmodi.

[34099] Iª-IIae q. 14 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod electio praesupponit consilium ratione iudicii vel sententiae. Unde quando iudicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

[34100] Iª-IIae q. 14 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat. Et ideo non oportet in omnibus quae ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

[34101] Iª-IIae q. 14 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura, et ideo opus est consilio. Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

Articulus 5

[34102] Iª-IIae q. 14 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quae a nobis aguntur. Sed operationes nostrae non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

[34103] Iª-IIae q. 14 a. 5 arg. 2 Praeterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem cum igitur praeterita sint priora praesentibus, et praesentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a praesentibus et praeteritis in futura. Quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

[34104] Iª-IIae q. 14 a. 5 arg. 3 Praeterea, consilium non est nisi de his quae sunt nobis possibilia, ut dicitur in III Ethic. Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a praesentibus incipere oportet.

[34105] Iª-IIae q. 14 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *ille qui consiliatur, videtur quaerere et resolvere.*

[34106] Iª-IIae q. 14 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

[34107] Iª-IIae q. 14 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consilium est quidem de operationibus. Sed ratio operationum accipitur ex fine, et ideo ordo ratiocinandi de operationibus, est contrarius ordini operandi.

[34108] Iª-IIae q. 14 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

[34109] Iª-IIae q. 14 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod de eo quod est agendum propter finem, non quaereremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini. Et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

Articulus 6

[34110] Iª-IIae q. 14 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim est inquisitio de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

[34111] Iª-IIae q. 14 a. 6 arg. 2 Praeterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quaelibet humana actio potest impediri, et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quaerere de impedimentis tollendis.

[34112] Iª-IIae q. 14 a. 6 arg. 3 Praeterea, inquisitio scientiae demonstrativae non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quae omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quae sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

[34113] Iª-IIae q. 14 a. 6 s. c. *Sed contra, nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat*, ut dicitur in I de caelo. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet. Quod patet esse falsum.

[34114] Iª-IIae q. 14 a. 6 co. Respondeo dicendum quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii, et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium. Unum proprium, ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est. Aliud quasi ex alio genere assumptum sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum; et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

[34115] Iª-IIae q. 14 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia tantum.

[34116] Iª-IIae q. 14 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum. Et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

[34117] Iª-IIae q. 14 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium, sed eum sedere, dum sedet, est necessarium. Et hoc per certitudinem accipi potest.

Quaestio 15

Prooemium

[34118] I^{a}-IIae q. 15 pr. Deinde considerandum est de consensu. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis. Secundo, utrum conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum sit de fine, vel de his quae sunt ad finem. Quarto, utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.

Articulus 1

[34119] I^{a}-IIae q. 15 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animae apprehensivam. Augustinus enim, XII de Trin., consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

[34120] I^{a}-IIae q. 15 a. 1 arg. 2 Praeterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivae potentiae. Ergo et consentire.

[34121] I^{a}-IIae q. 15 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

[34122] I^{a}-IIae q. 15 a. 1 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod *si aliquis iudicet, et non diligat, non est sententia*, idest consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

[34123] I^{a}-IIae q. 15 a. 1 co. Respondeo dicendum quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. I, dicitur, *sentite de domino in bonitate.* Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis.

[34124] I^{a}-IIae q. 15 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in III de anima, voluntas in ratione est. Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas.

[34125] Iª-IIae q. 15 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae, pertinet ad appetitivam, ut dictum est.

[34126] Iª-IIae q. 15 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod assentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire, intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est, magis proprie dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

Articulus 2

[34127] Iª-IIae q. 15 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

[34128] Iª-IIae q. 15 a. 2 arg. 2 Praeterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus praecedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio. Quod patet esse falsum.

[34129] Iª-IIae q. 15 a. 2 arg. 3 Praeterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

[34130] Iª-IIae q. 15 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit quod *post iudicium, homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia*, idest consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

[34131] Iª-IIae q. 15 a. 2 co. Respondeo dicendum quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cuius ratio est quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus, sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis, est eius qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitivum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturae. Unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

[34132] Iª-IIae q. 15 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus ad aliquid passive tantum. Consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

[34133] Iª-IIae q. 15 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, remoto priori, removetur posterius quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto, sicut si induratio possit fieri et a calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

[34134] Iª-IIae q. 15 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi. Non autem bruta animalia. Unde non est similis ratio.

Articulus 3

[34135] Iª-IIae q. 15 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus sit de fine. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed his quae sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

[34136] Iª-IIae q. 15 a. 3 arg. 2 Praeterea, actio intemperati est finis eius, sicut et actio virtuosi est finis eius. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

[34137] Iª-IIae q. 15 a. 3 arg. 3 Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est. Si igitur consensus esset solum de his quae sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur. Quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit quod post dispositionem, quam vocaverat sententiam, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quae sunt ad finem.

[34138] Iª-IIae q. 15 a. 3 s. c. Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod *sententia, sive consensus, est quando homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est.* Sed consilium non est nisi de his quae sunt ad finem. Ergo nec consensus.

[34139] Iª-IIae q. 15 a. 3 co. Respondeo dicendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis in ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis; deinde appetitum finis; deinde consilium de his quae sunt ad finem; deinde appetitum eorum quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter, unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. De his autem quae sunt post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt, et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem, non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium praesupponit appetitum finis. Sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem.

[34140] Iª-IIae q. 15 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut conclusiones scimus per

principia, horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus; ita consentimus his quae sunt ad finem propter finem, cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas.

[34141] Iª-IIae q. 15 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem.

[34142] Iª-IIae q. 15 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod electio addit supra consensum quandam relationem respec

Contents

tu eius cui aliquid praeeligitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent.

Articulus 4

[34143] I^{a}-IIae q. 15 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. *Delectatio enim consequitur operationem, et perficit eam, sicut decor iuventutem*, sicut dicitur in X Ethic. Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in XII de Trin. Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

[34144] I^{a}-IIae q. 15 a. 4 arg. 2 Praeterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

[34145] I^{a}-IIae q. 15 a. 4 arg. 3 Praeterea, superior ratio intendit aeternis inspiciendis ac consulendis, ut Augustinus dicit in XII de Trin. Sed multoties homo consentit in actum non propter rationes aeternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animae passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

[34146] I^{a}-IIae q. 15 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat et serviat.*

[34147] I^{a}-IIae q. 15 a. 4 co. Respondeo dicendum quod finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare, quandiu enim iudicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quae

habet de omnibus iudicare, quia de sensibilibus per rationem iudicamus; de his vero quae ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quandiu incertum est an secundum rationes divinas resistatur vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est.

[34148] Iª-IIae q. 15 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus, sed consensus in delectationem cogitationis, pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quaedam, habet iudicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente. Sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet quam finis ad quem ordinatur, unde ars quae est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur.

[34149] Iª-IIae q. 15 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia actiones dicuntur voluntariae ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cuiuslibet potentiae, sed voluntatis, a qua dicitur voluntarium; quae est in ratione, sicut dictum est.

[34150] Iª-IIae q. 15 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes aeternas semper moveat ad agendum; sed etiam quia secundum rationes aeternas non dissentit.

Quaestio 16

Prooemium

[34151] Iª-IIae q. 16 pr. Deinde considerandum est de usu. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum uti sit actus voluntatis. Secundo, utrum conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam finis. Quarto, de ordine usus ad electionem.

Articulus 1

[34152] Iª-IIae q. 16 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus, in I de Doctr. Christ., quod *uti est id quod in usum venerit, ad aliud obtinendum referre.* Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est conferre et ordinare. Ergo uti est actus rationis. Non ergo voluntatis.

[34153] Iª-IIae q. 16 a. 1 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit quod *homo impetum facit ad*

operationem, et dicitur impetus, deinde utitur, et dicitur usus. Sed operatio pertinet ad potentiam executivam. Actus autem voluntatis non sequitur actum executivae potentiae, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

[34154] I^{a}-IIae q. 16 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *omnia quae facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur iudicando ratio quae hominibus data est.* Sed iudicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam; quae omnino separata videtur a voluntate, quae est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

[34155] I^{a}-IIae q. 16 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in X de Trin., *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

[34156] I^{a}-IIae q. 16 a. 1 co. Respondeo dicendum quod usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius; sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et etiam res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem supra quod voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis.

[34157] I^{a}-IIae q. 16 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem. Et secundum hoc dicitur quod uti est referre aliquid in alterum.

[34158] I^{a}-IIae q. 16 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

[34159] I^{a}-IIae q. 16 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi vel iudicandi, a voluntate. Et ideo intellectus speculativus uti dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliae executivae potentiae.

Articulus 2

[34160] I^{a}-IIae q. 16 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uti conveniat brutis

animalibus. Frui enim est nobilius quam uti, quia, ut Augustinus dicit in X de Trin., *utimur eis quae ad aliud referimus, quo fruendum est.* Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est. Ergo multo magis convenit eis uti.

[34161] I^{a}-IIae q. 16 a. 2 arg. 2 Praeterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum; sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

[34162] I^{a}-IIae q. 16 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps.*

[34163] I^{a}-IIae q. 16 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud, quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur.

[34164] I^{a}-IIae q. 16 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile, sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti et frui quantum ad obiecta, sic frui est nobilius quam uti, quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam praecedentem, maior nobilitas requiritur ex parte usus, quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

[34165] I^{a}-IIae q. 16 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

Articulus 3

[34166] I^{a}-IIae q. 16 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus, in X de Trin., *omnis qui fruitur, utitur.* Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

[34167] I^{a}-IIae q. 16 a. 3 arg. 2 *Praeterea, uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

[34168] I^{a}-IIae q. 16 a. 3 arg. 3 Praeterea, Hilarius dicit, in II de Trin., quod aeternitas est in patre, species in imagine, idest in filio, usus in munere, idest in spiritu sancto. Sed spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo ultimo fine contingit uti.

[34169] Iª-IIae q. 16 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *Deo nullus recte utitur, sed fruitur.* Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

[34170] Iª-IIae q. 16 a. 3 co. Respondeo dicendum quod uti, sicut dictum est, importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem. Et ideo uti semper est eius quod est ad finem. Propter quod et ea quae sunt ad finem accommoda, utilia dicuntur; et ipsa utilitas interdum usus nominatur. Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter, uno modo, simpliciter; et alio modo, quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniae; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res, non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae. Sed quoad hunc, adeptio pecuniae est finis ultimus, non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit, sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

[34171] Iª-IIae q. 16 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam finis fruitionem, quam aliquis quaerit de fine.

[34172] Iª-IIae q. 16 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat. Unde ipsa requies in fine, quae fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis non solum in ordine ad usum eius quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

[34173] Iª-IIae q. 16 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est. Unde Augustinus, in VI de Trin., dicit quod *illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo usus ab eo appellatur.*

Articulus 4

[34174] Iª-IIae q. 16 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod usus praecedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, praecedit executionem. Ergo praecedit etiam electionem.

[34175] Iª-IIae q. 16 a. 4 arg. 2 Praeterea, absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui praeeligitur, usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

[34176] Iª-IIae q. 16 a. 4 arg. 3 Praeterea, voluntas utitur aliis potentiis inquantum movet eas. Sed

voluntas movet etiam seipsam ut dictum est. Ergo etiam utitur seipsa, applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus praecedit electionem ut dictum est. Ergo et usus.

[34177] Iª-IIae q. 16 a. 4 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur*. Ergo usus sequitur electionem.

[34178] Iª-IIae q. 16 a. 4 co. Respondeo dicendum quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod volitum est quodammodo in volente, per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem, est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. Et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio, ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem.

[34179] Iª-IIae q. 16 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ipsam executionem operis praecedit motio qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem. Et sic, cum usus pertineat ad praedictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

[34180] Iª-IIae q. 16 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius. Immo quanto causa est prior, tanto habet relationem ad plures effectus.

[34181] Iª-IIae q. 16 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod electio praecedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius praecedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi et consensus, et electio, et usus, ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum. Et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

Quaestio 17

Prooemium

[34182] Iª-IIae q. 17 pr. Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis. Secundo, utrum

imperare pertineat ad bruta animalia. Tertio, de ordine imperii ad usum. Quarto, utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi. Quinto, utrum actus voluntatis imperetur. Sexto, utrum actus rationis. Septimo, utrum actus appetitus sensitivi. Octavo, utrum actus animae vegetabilis. Nono, utrum actus exteriorum membrorum.

Articulus 1

[34183] Iª-IIae q. 17 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam, dicit enim Avicenna quod quadruplex est movens, scilicet perficiens, disponens, imperans et consilians. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animae, ut dictum est supra. Ergo imperare est actus voluntatis.

[34184] Iª-IIae q. 17 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

[34185] Iª-IIae q. 17 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus, non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

[34186] Iª-IIae q. 17 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, et etiam philosophus quod appetitivum obedit rationi. Ergo rationis est imperare.

[34187] Iª-IIae q. 17 a. 1 co. Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

[34188] I^{a}-IIae q. 17 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum. Quod est rationis.

[34189] I^{a}-IIae q. 17 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.

[34190] I^{a}-IIae q. 17 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est.

Articulus 2

[34191] I^{a}-IIae q. 17 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avicennam, *virtus imperans motum est appetitiva, et virtus exequens motum est in musculis et in nervis.* Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

[34192] I^{a}-IIae q. 17 a. 2 arg. 2 Praeterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit philosophus in I Polit. Ergo corpori imperatur ab anima, etiam in brutis, quae sunt composita ex anima et corpore.

[34193] I^{a}-IIae q. 17 a. 2 arg. 3 Praeterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

[34194] I^{a}-IIae q. 17 a. 2 s. c. Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est. Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

[34195] I^{a}-IIae q. 17 a. 2 co. Respondeo dicendum quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

[34196] I^{a}-IIae q. 17 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus. In brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

[34197] I^{a}-IIae q. 17 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati; sed solum moventis et moti.

[34198] I^{a}-IIae q. 17 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem

rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

Articulus 3

[34199] Iª-IIae q. 17 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus praecedat imperium. Imperium enim est actus rationis praesupponens actum voluntatis, ut supra dictum est. Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est. Ergo usus praecedit imperium.

[34200] Iª-IIae q. 17 a. 3 arg. 2 Praeterea, imperium est aliquid eorum quae ad finem ordinantur. Eorum autem quae sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

[34201] Iª-IIae q. 17 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis actus potentiae motae a voluntate, usus dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est. Sed imperium est actus rationis prout mota est a voluntate, sicut dictum est. Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

[34202] Iª-IIae q. 17 a. 3 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, quod impetus ad operationem praecedit usum. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium praecedit usum.

[34203] Iª-IIae q. 17 a. 3 co. Respondeo dicendum quod usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, ut supra dictum est. Unde multo magis praecedit imperium. Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium, eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius quo quis utitur; non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

[34204] Iª-IIae q. 17 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis qui est imperium, sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus. Quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

[34205] Iª-IIae q. 17 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut actus sunt praevii potentiis, ita obiecta actibus. Obiectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

[34206] Iª-IIae q. 17 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut actus voluntatis utentis ratione

ad imperandum, praecedit ipsum imperium; ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

Articulus 4

[34207] Iª-IIae q. 17 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum ipso imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiae est actus imperatus, et alterius ipsum imperium, quia alia est potentia quae imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

[34208] Iª-IIae q. 17 a. 4 arg. 2 Praeterea, quaecumque possunt ab invicem separari, sunt diversa, nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio, praecedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

[34209] Iª-IIae q. 17 a. 4 arg. 3 Praeterea, quaecumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter praecedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

[34210] Iª-IIae q. 17 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

[34211] Iª-IIae q. 17 a. 4 co. Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit, ult. cap. de Div. Nom. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, quaedam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Sicut totum in genere substantiae, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quae est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

[34212] I^{a}-IIae q. 17 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi. Sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus, nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in III Physic.

[34213] I^{a}-IIae q. 17 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus. Nam partes hominis possunt ab invicem separari, quae tamen sunt unum toto.

[34214] I^{a}-IIae q. 17 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in his quae sunt multa partibus et unum toto, unum esse prius alio. Sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

Articulus 5

[34215] I^{a}-IIae q. 17 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus, in VIII Confess., *imperat animus ut velit animus, nec tamen facit.* Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

[34216] I^{a}-IIae q. 17 a. 5 arg. 2 Praeterea, ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium, differt enim voluntas ab intellectu, cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

[34217] I^{a}-IIae q. 17 a. 5 arg. 3 Praeterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis praecedit actum imperantis rationis, ut dictum est; qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium praecedet alius rationis actus, et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

[34218] I^{a}-IIae q. 17 a. 5 s. c. Sed contra, omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra, nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

[34219] I^{a}-IIae q. 17 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis, sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

[34220] I^{a}-IIae q. 17 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult, sed quod aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex

hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel non imperandum, unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

[34221] Iª-IIae q. 17 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens.

[34222] Iª-IIae q. 17 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae, ut supra dictum est. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

Articulus 6

[34223] Iª-IIae q. 17 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quae imperat, ut supra dictum est. Ergo rationis actus non imperatur.

[34224] Iª-IIae q. 17 a. 6 arg. 2 Praeterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cuius actus imperatur a ratione, est ratio per participationem, ut dicitur in I Ethic. Ergo illius potentiae actus non imperatur, quae est ratio per essentiam.

[34225] Iª-IIae q. 17 a. 6 arg. 3 Praeterea, ille actus imperatur, qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

[34226] Iª-IIae q. 17 a. 6 s. c. Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium, dicit enim Damascenus quod *libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et iudicat, et disponit.* Ergo actus rationis possunt esse imperati.

[34227] Iª-IIae q. 17 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo, quantum ad obiectum, respectu cuius, duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus

non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

[34228] Iª-IIae q. 17 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est, inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

[34229] Iª-IIae q. 17 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, propter diversitatem obiectorum quae actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

[34230] Iª-IIae q. 17 a. 6 ad 3 Ad tertium patet responsio ex dictis.

Articulus 7

[34231] Iª-IIae q. 17 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim apostolus, Rom. VII, *non enim quod volo bonum, hoc ago*, et Glossa exponit quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

[34232] Iª-IIae q. 17 a. 7 arg. 2 Praeterea, materia corporalis soli Deo obedit, quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est. Sed actus appetitus sensitivi habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

[34233] Iª-IIae q. 17 a. 7 arg. 3 Praeterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subiacet imperio nostro.

[34234] Iª-IIae q. 17 a. 7 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum*, quae pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis.

[34235] Iª-IIae q. 17 a. 7 co. Respondeo dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex

dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.

[34236] Iª-IIae q. 17 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et apostolus ibidem subdit, *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiae, ut dictum est.

[34237] Iª-IIae q. 17 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi. Uno modo, ut praecedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus, ad hanc vel illam passionem. Alio modo, ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur praecedens non subiacet imperio rationis, quia vel est ex natura, vel ex aliqua praecedenti motione, quae non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

[34238] Iª-IIae q. 17 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili praesente; cuius praesentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis, secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi.

Articulus 8

[34239] Iª-IIae q. 17 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod actus vegetabilis animae imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivae nobiliores sunt viribus animae vegetabilis. Sed vires animae sensitivae subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animae vegetabilis.

[34240] Iª-IIae q. 17 a. 8 arg. 2 Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quae sunt in mundo,

obediunt eius imperio. Ergo et omnia quae sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animae.

[34241] I^{a}-IIae q. 17 a. 8 arg. 3 Praeterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivae et generativae potentiae, contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium, sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

[34242] I^{a}-IIae q. 17 a. 8 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum.*

[34243] I^{a}-IIae q. 17 a. 8 co. Respondeo dicendum quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali, omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali. Huiusmodi autem sunt actus vegetabilis animae, unde Gregorius Nyssenus dicit quod vocatur naturale quod generativum et nutritivum. Et propter hoc, actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis.

[34244] I^{a}-IIae q. 17 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animae vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

[34245] I^{a}-IIae q. 17 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet, sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus. Non autem quantum ad omnia, non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum; propter quod totaliter subditur eius imperio.

[34246] I^{a}-IIae q. 17 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivae vel generativae potentiae, qui sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae vel nutritivae; puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo, secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

Articulus 9

[34247] I^{a}-IIae q. 17 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animae vegetabilis. Sed vires animae vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est. Ergo multo minus membra corporis.

[34248] I^{a}-IIae q. 17 a. 9 arg. 2 Praeterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis

non subditur imperio rationis, dicit enim Gregorius Nyssenus quod *pulsativum non est persuasibile ratione*. Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

[34249] Iª-IIae q. 17 a. 9 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est, nullo poscente, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore*. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

[34250] Iª-IIae q. 17 a. 9 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII Confess., *imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium*.

[34251] Iª-IIae q. 17 a. 9 co. Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

[34252] Iª-IIae q. 17 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animae; quarum quaedam sunt rationi viciniores quam vires animae vegetabilis.

[34253] Iª-IIae q. 17 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod in his quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur, ut a cognitione principiorum naturaliter notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis. Sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum, unde et a generante moveri dicuntur, secundum philosophum in VIII Physic. Et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

[34254] Iª-IIae q. 17 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam inobedientiae patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repraesentant aliqua ex quibus consequuntur

passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitae, principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum, et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est.

Quaestio 18

Prooemium

[34255] Iª-IIae q. 18 pr. Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum. Et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo, de his quae consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa. Circa primum occurrit triplex consideratio, prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; secunda, de bonitate et malitia interiorum actuum; tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum. Circa primum quaeruntur undecim. Primo, utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala. Secundo, utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala, ex obiecto. Tertio, utrum hoc habeat ex circumstantia. Quarto, utrum hoc habeat ex fine. Quinto, utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie. Sexto, utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. Septimo, utrum species quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere, aut e converso. Octavo, utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Nono, utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. Decimo, utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. Undecimo, utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Articulus 1

[34256] Iª-IIae q. 18 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod malum non agit nisi virtute boni. Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

[34257] Iª-IIae q. 18 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu, inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in IX Metaphys. Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

[34258] I^{a}-IIae q. 18 a. 1 arg. 3 Praeterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

[34259] I^{a}-IIae q. 18 a. 1 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. III, *omnis qui male agit, odit lucem.* Est ergo aliqua actio hominis mala.

[34260] I^{a}-IIae q. 18 a. 1 co. Respondeo dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur, ut in primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex, unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus, unde si aliquid horum deficiat alicui homini deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate, inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum, sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens, poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in primo dictum est. Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate, inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

[34261] I^{a}-IIae q. 18 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quod secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

[34262] I^{a}-IIae q. 18 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit; et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem. Sicut homo caecus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest, sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

[34263] I^{a}-IIae q. 18 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate. Sicut adulterium est causa generationis humanae, inquantum habet commixtionem maris et feminae, non autem inquantum caret ordine rationis.

Articulus 2

[34264] Iª-IIae q. 18 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto. Obiectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in libro III de Doct. Christ. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

[34265] Iª-IIae q. 18 a. 2 arg. 2 Praeterea, obiectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quae est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex obiecto.

[34266] Iª-IIae q. 18 a. 2 arg. 3 Praeterea, obiectum potentiae activae comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causae non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

[34267] Iª-IIae q. 18 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Osee IX, *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suae operationis. Ergo malitia operationis est secundum obiecta mala quae homo diligit. Et eadem ratio est de bonitate actionis.

[34268] Iª-IIae q. 18 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere; puta, uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena. Et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

[34269] Iª-IIae q. 18 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem. Et ideo inquantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

[34270] Iª-IIae q. 18 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem.

[34271] Iª-IIae q. 18 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non semper obiectum actionis humanae est obiectum activae potentiae. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili, et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata, sicut al-

imentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis eius, et per consequens quod det ei formam et speciem, motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius.

Articulus 3

[34272] I^{a}-IIae q. 18 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiae enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est. Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI Metaphys. Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

[34273] I^{a}-IIae q. 18 a. 3 arg. 2 Praeterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiae, cum sint quaedam accidentia actuum, videntur esse praeter considerationem artis, quia nulla ars considerat id quod est per accidens, ut dicitur in VI Metaphys. Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

[34274] I^{a}-IIae q. 18 a. 3 arg. 3 Praeterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

[34275] I^{a}-IIae q. 18 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in libro Ethic., quod *virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias*. Ergo ex contrario vitiosus, secundum unumquodque vitium, operatur quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanae secundum circumstantias sunt bonae vel malae.

[34276] I^{a}-IIae q. 18 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali, quae dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et huiusmodi; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

[34277] I^{a}-IIae q. 18 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quaedam accidentia eius.

Sicut et accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

[34278] Iª-IIae q. 18 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta, sed quaedam sunt per se accidentia; quae in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morali.

[34279] Iª-IIae q. 18 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

Articulus 4

[34280] Iª-IIae q. 18 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *nihil respiciens ad malum operatur*. Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala. Quod patet esse falsum.

[34281] Iª-IIae q. 18 a. 4 arg. 2 Praeterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens. Finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

[34282] Iª-IIae q. 18 a. 4 arg. 3 Praeterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

[34283] Iª-IIae q. 18 a. 4 s. c. Sed contra est quod Boetius dicit, in Topic., quod *cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est, et cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.*

[34284] Iª-IIae q. 18 a. 4 co. Respondeo dicendum quod eadem est dispositio rerum in bonitate, et in esse. Sunt enim quaedam quorum esse ex alio non dependet, et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vero sunt quorum esse dependet ab alio, unde oportet quod consideretur per considerationem ad causam a qua dependet. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quae non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit. Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.

[34285] Iª-IIae q. 18 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum ad quod aliquis respiciens

operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens. Et secundum hoc, ex fine sequitur actio mala.

[34286] I^{a}-IIae q. 18 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni.

[34287] I^{a}-IIae q. 18 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum, deesse aliam. Et secundum hoc, contingit actionem quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia *quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom.

Articulus 5

[34288] I^{a}-IIae q. 18 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est. Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem, idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem.

[34289] I^{a}-IIae q. 18 a. 5 arg. 2 Praeterea, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum philosophum, in III Metaphys. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus, ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie. Et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

[34290] I^{a}-IIae q. 18 a. 5 arg. 3 Praeterea, diversorum actuum secundum speciem, diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo, sicut homo generatur ex adulterio, et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

[34291] I^{a}-IIae q. 18 a. 5 arg. 4 Praeterea, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est. Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

[34292] I^{a}-IIae q. 18 a. 5 s. c. Sed contra, secundum philosophum, in II Ethic., *similes habitus similes actus reddunt*. Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

[34293] I^{a}-IIae q. 18 a. 5 co. Respondeo dicendum quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est. Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum. Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se, potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut

cognoscere colorem et sonum, per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus, differentiae enim per se diversificant speciem.

[34294] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 18 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturae, corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt eiusdem speciei. Et similiter bonum, inquantum est secundum rationem, et malum, inquantum est praeter rationem, diversificant speciem moris.

[34295] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 18 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum; sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde inquantum obiectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

[34296] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 18 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes, quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem.

[34297] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 18 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur, et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam, non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

Articulus 6

[34298] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 18 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex obiecto. Sed finis est praeter rationem obiecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

[34299] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 18 a. 6 arg. 2 Praeterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est. Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem; sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

[34300] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 18 a. 6 arg. 3 Praeterea, diversi actus secundum speciem, ad unum finem ordinari

possunt, sicut ad finem inanis gloriae ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

[34301] Iª-IIae q. 18 a. 6 s. c. Sed contra est quod supra ostensum est, quod actus humani habent speciem a fine. Ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

[34302] Iª-IIae q. 18 a. 6 co. Respondeo dicendum quod aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur.*

[34303] Iª-IIae q. 18 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam finis habet rationem obiecti, ut dictum est.

[34304] Iª-IIae q. 18 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

[34305] Iª-IIae q. 18 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum; sed unitas speciei ex parte actus interioris.

Articulus 7

[34306] Iª-IIae q. 18 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod species bonitatis quae est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quae est ex obiecto, sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex obiecto, ut dictum est. Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quae sub propria specie non continetur, quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto.

[34307] Iª-IIae q. 18 a. 7 arg. 2 Praeterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quae est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quae est ex obiecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut species specialissima.

[34308] I^{a}-IIae q. 18 a. 7 arg. 3 Praeterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis, quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed species quae est ex fine, est formalior ea quae est ex obiecto, ut dictum est. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

[34309] I^{a}-IIae q. 18 a. 7 s. c. Sed contra, cuiuslibet generis sunt determinatae differentiae. Sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti, potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quae est ex fine, non continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere.

[34310] I^{a}-IIae q. 18 a. 7 co. Respondeo dicendum quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut philosophus dicit in VII Metaphys., quod differentiae dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud. Si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat, animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum, alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa eius quod est irrationale. Oportet autem sic dividere, animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes, aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos, haec enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quae sub qua. Ad cuius evidentiam, primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori, sicut victoria, quae est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem huius aciei vel illius, est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quae est ex fine, est magis generalis; et differentia quae est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animae, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

[34311] I^{a}-IIae q. 18 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur. Sed secundum ea quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri. Sicut hoc pomum, secundum colorem, continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem, sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes, ad duas species referri potest, ut supra dictum est.

[34312] I^{a}-IIae q. 18 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis est postremum in executione; sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

[34313] I^{a}-IIae q. 18 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu. Sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius, et minus contractum. Unde et partes definitionis reducuntur ad genus causae formalis, ut dicitur in libro Physic. Et secundum hoc, genus est causa formalis speciei, et tanto erit formalius, quanto communius.

Articulus 8

[34314] I^{a}-IIae q. 18 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum. Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum philosophum. Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

[34315] I^{a}-IIae q. 18 a. 8 arg. 2 Praeterea, actus humani habent speciem a fine vel obiecto, ut dictum est. Sed omne obiectum, et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

[34316] I^{a}-IIae q. 18 a. 8 arg. 3 Praeterea, sicut dictum est, actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis; malus, cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suae bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

[34317] I^{a}-IIae q. 18 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in Mont., quod *sunt quaedam facta media, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare.* Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

[34318] I^{a}-IIae q. 18 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

[34319] I^{a}-IIae q. 18 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est privatio. Quaedam quae consistit in privatum esse, et haec nihil relinquit, sed totum aufert; ut caecitas totaliter aufert visum, et tenebrae lucem, et mors vitam. Et inter hanc privationem et habitum oppositum, non

potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio quae consistit in privari, sicut aegritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totalem ablationem sanitatis, quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in commento super librum Praedic., quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

[34320] Iª-IIae q. 18 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod omne obiectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem, non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quae consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est. Et de hac nunc agitur.

[34321] Iª-IIae q. 18 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod non quidquid habet actus, pertinet ad speciem eius. Unde etsi in ratione suae speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus, sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

Articulus 9

[34322] Iª-IIae q. 18 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quae sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est. Ergo aliquis actus individualis potest esse indifferens.

[34323] Iª-IIae q. 18 a. 9 arg. 2 Praeterea, ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, ut dicitur in II Ethic. Sed aliquis habitus est indifferens. Dicit enim philosophus, in IV Ethic., de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali, et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute, et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

[34324] Iª-IIae q. 18 a. 9 arg. 3 Praeterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vel vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

[34325] Iª-IIae q. 18 a. 9 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam homilia, *otiosum verbum est quod utilitate rectitudinis, aut ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis, caret.* Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die iudicii, ut dicitur Matth. XII. Si autem non caret ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum aut malum. Pari ergo ratione, et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

[34326] Iª-IIae q. 18 a. 9 co. Respondeo dicendum quod contingit quandoque aliquem actum

esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est, non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem; sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem; talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel humanus; cum hoc habeat actus a ratione. Et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

[34327] I^{a}-IIae q. 18 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo, sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens. Et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens, non enim est aliquod obiectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad bonum vel ad malum, per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus. Unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus. Sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger, potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

[34328] I^{a}-IIae q. 18 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus dicit illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus. Et secundum hoc, dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi. Et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectae repugnans. Et secundum hoc, omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est.

[34329] I^{a}-IIae q. 18 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis.

Articulus 10

[34330] I^{a}-IIae q. 18 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex obiecto. Sed

circumstantiae differunt ab obiecto. Ergo circumstantiae non dant speciem actus.

[34331] Iª-IIae q. 18 a. 10 arg. 2 Praeterea, circumstantiae comparantur ad actum moralem sicut accidentia eius, ut dictum est. Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

[34332] Iª-IIae q. 18 a. 10 arg. 3 Praeterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiae. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

[34333] Iª-IIae q. 18 a. 10 s. c. Sed contra, locus est circumstantia quaedam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali, furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

[34334] Iª-IIae q. 18 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae, sicut ex supradictis patet. Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in uno actu accipitur ut circumstantia superaddita obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus. Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti, et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis huiusmodi, ordinare potest; contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis; puta quod ratio ordinat non esse iniuriam faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.

[34335] Iª-IIae q. 18 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, sicut dictum est, et quasi quaedam specifica differentia eius.

[34336] Iª-IIae q. 18 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem, sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

[34337] Iª-IIae q. 18 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quaelibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multae circumstantiae

unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus. Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est.

Articulus 11

[34338] Iª-IIae q. 18 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui. Bonum enim et malum sunt differentiae specificae moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem. Ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

[34339] Iª-IIae q. 18 a. 11 arg. 2 Praeterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiae, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus, quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum; et quod non est malum, non potest facere maius malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiae, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

[34340] Iª-IIae q. 18 a. 11 arg. 3 Praeterea, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., *malum causatur ex singularibus defectibus*. Quaelibet autem circumstantia aggravans malitiam, habet specialem defectum. Ergo quaelibet circumstantia addit novam speciem peccati. Et eadem ratione, quaelibet augens bonitatem, videtur addere novam speciem boni, sicut quaelibet unitas addita numero, facit novam speciem numeri; bonum enim consistit in numero, pondere et mensura.

[34341] Iª-IIae q. 18 a. 11 s. c. Sed contra, magis et minus non diversificant speciem. Sed magis et minus est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

[34342] Iª-IIae q. 18 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali. Sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam vel bonitatem, puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem peccati. Tamen potest aggravare vel diminuere peccatum. Et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus.

[34343] Iª-IIae q. 18 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in his quae intenduntur et

remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem, sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris. Et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

[34344] Iª-IIae q. 18 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est. Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quae est ex alia conditione actus.

[34345] Iª-IIae q. 18 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod non quaelibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud. Et similiter non semper addit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud. Et pro tanto, licet augeat bonitatem vel malitiam, non semper variat speciem boni vel mali.

Quaestio 19

Prooemium

[34346] Iª-IIae q. 19 pr. Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto. Secundo, utrum ex solo obiecto dependeat. Tertio, utrum dependeat ex ratione. Quarto, utrum dependeat ex lege aeterna. Quinto, utrum ratio errans obliget. Sexto, utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem, sit mala. Septimo, utrum bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. Octavo, utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. Nono, utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. Decimo, utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinae voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

Articulus 1

[34347] Iª-IIae q. 19 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia malum est praeter voluntatem, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

[34348] Iª-IIae q. 19 a. 1 arg. 2 Praeterea, bonum per prius invenitur in fine, unde bonitas finis, inquantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum philosophum, in VI Ethic., *bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis*, ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo obiecto.

[34349] Iª-IIae q. 19 a. 1 arg. 3 Praeterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex obiecto.

[34350] Iª-IIae q. 19 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est secundum quam aliqui volunt iusta, et eadem ratione, virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quae est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

[34351] Iª-IIae q. 19 a. 1 co. Respondeo dicendum quod bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est. Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

[34352] Iª-IIae q. 19 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet aliquam rationem boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum. Et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

[34353] Iª-IIae q. 19 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est.

[34354] Iª-IIae q. 19 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est.

Articulus 2

[34355] Iª-IIae q. 19 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiae. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet. Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine.

[34356] Iª-IIae q. 19 a. 2 arg. 2 Praeterea, bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est. Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiae in actu voluntatis, puta quod aliquis velit quando debet et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout non debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis.

[34357] Iª-IIae q. 19 a. 2 arg. 3 Praeterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est. Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependeret. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, et non a solo obiecto.

[34358] Iª-IIae q. 19 a. 2 s. c. Sed contra, ex circumstantiis, inquantum huiusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est. Sed bonum et malum sunt specificae differentiae actus voluntatis, ut dictum est. Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo obiecto.

[34359] Iª-IIae q. 19 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia. Et ideo invenimus quod ea quae sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur, aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi. Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se, quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto, et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus.

[34360] Iª-IIae q. 19 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas quae est ex obiecto, a bonitate quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virium, nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

[34361] Iª-IIae q. 19 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet vel ubi non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi. Et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens, inquantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

[34362] Iª-IIae q. 19 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiae se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

Articulus 3

[34363] Iª-IIae q. 19 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non

dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supradictis patet. Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

[34364] Iª-IIae q. 19 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto. Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicae magis dependet a bonitate voluntatis, quam e converso.

[34365] Iª-IIae q. 19 a. 3 arg. 3 Praeterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est. Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

[34366] Iª-IIae q. 19 a. 3 s. c. Sed contra est quod Hilarius dicit, in X de Trin., *immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subiicitur*. Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subiecta rationi.

[34367] Iª-IIae q. 19 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto.

[34368] Iª-IIae q. 19 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

[34369] Iª-IIae q. 19 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quae sunt ad finem, sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem.

[34370] Iª-IIae q. 19 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas quodam modo movet rationem; et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet obiecti, ut supra dictum est.

Articulus 4

[34371] Iª-IIae q. 19 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat a lege aeterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanae

voluntatis, ex qua eius bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege aeterna.

[34372] Iª-IIae q. 19 a. 4 arg. 2 Praeterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur X Metaphys. Sed lex aeterna non est homogenea voluntati humanae. Ergo lex aeterna non potest esse mensura voluntatis humanae, ut ab ea bonitas eius dependeat.

[34373] Iª-IIae q. 19 a. 4 arg. 3 Praeterea, mensura debet esse certissima. Sed lex aeterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostrae voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostrae dependeat.

[34374] Iª-IIae q. 19 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XXII libro contra Faustum, quod *peccatum est factum, dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem.* Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo, cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege aeterna.

[34375] Iª-IIae q. 19 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, domine*, quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere.

[34376] Iª-IIae q. 19 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unius rei non sunt plures mensurae proximae, possunt tamen esse plures mensurae, quarum una sub alia ordinetur.

[34377] Iª-IIae q. 19 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

[34378] Iª-IIae q. 19 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam.

Articulus 5

[34379] Iª-IIae q. 19 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante, non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanae, inquantum derivatur a lege aeterna, ut dictum est. Sed ratio errans non derivatur a lege aeterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanae. Non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

[34380] I^{a}-IIae q. 19 a. 5 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, inferioris potestatis praeceptum non obligat, si contrarietur praecepto potestatis superioris, sicut si proconsul iubeat aliquid quod imperator prohibet. Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra praeceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat. Non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

[34381] I^{a}-IIae q. 19 a. 5 arg. 3 Praeterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiae. Sed voluntas discordans a ratione errante, non potest reduci ad aliquam speciem malitiae, puta, si ratio errans errat in hoc, quod dicat esse fornicandum, voluntas eius qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante, non est mala.

[34382] I^{a}-IIae q. 19 a. 5 s. c. Sed contra, sicut in primo dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante, est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala, dicitur enim Rom. XIV, *omne quod non est ex fide, peccatum est*, idest omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante, est mala.

[34383] I^{a}-IIae q. 19 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis (est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut in primo dictum est), idem est quaerere utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, quod quaerere utrum conscientia errans obliget. Circa quod, aliqui distinxerunt tria genera actuum, quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod, si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error. Similiter, si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere, eadem enim ratione praecipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quae sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex praecepto; vel quod illa quae sunt secundum se bona, sint prohibita; erit ratio vel conscientia errans. Et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel praeceptum, erit ratio vel conscientia errans. Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat, unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim, voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter obiectum secundum sui naturam; sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut malum ad faciendum vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter appre-

hensionem rationis. Puta, abstinere a fornicatione bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, feretur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem, sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo philosophus dicit, in VII Ethic., quod, per se loquendo, *incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem, qui non sequitur etiam rationem falsam.* Unde dicendum est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.

[34384] Iª-IIae q. 19 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iudicium rationis errantis licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

[34385] Iª-IIae q. 19 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum Augustini habet locum, quando cognoscitur quod inferior potestas praecipit aliquid contra praeceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod praeceptum proconsulis esset praeceptum imperatoris, contemnendo praeceptum proconsulis, contemneret praeceptum imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi, sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei praeceptum.

[34386] Iª-IIae q. 19 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, puta quia contrariatur divino praecepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi. Et tunc ad talem speciem malitiae reducitur talis mala voluntas.

Articulus 6

[34387] Iª-IIae q. 19 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti, sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio iudicat malum; ita voluntas concordans rationi, tendit in id quod ratio iudicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione, etiam errante, est mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, est bona.

[34388] Iª-IIae q. 19 a. 6 arg. 2 Praeterea, voluntas concordans praecepto Dei et legi aeternae, semper est bona. Sed lex aeterna et praeceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis, etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti, est bona.

[34389] Iª-IIae q. 19 a. 6 arg. 3 Praeterea, voluntas discordans a ratione errante, est mala. Si

ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem, sit mala. Et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit, quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti, est bona.

[34390] Iª-IIae q. 19 a. 6 s. c. Sed contra, voluntas occidentium apostolos erat mala. Sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Ioan. XVI, *venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti, potest esse mala.

[34391] Iª-IIae q. 19 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut praemissa quaestio eadem est cum quaestione qua quaeritur utrum conscientia erronea liget; ita ista quaestio eadem est cum illa qua quaeritur utrum conscientia erronea excuset. Haec autem quaestio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu inquantum est voluntarius, ut ex praemissis patet; manifestum est quod illa ignorantia quae causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quae involuntarium non causat. Dictum est etiam supra quod ignorantia quae est aliquo modo volita, sive directe sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur, indirecte autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est. Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti, sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia; tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala. Puta, si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur. Si autem ratio erret in hoc, quod credat aliquam mulierem submissam, esse suam uxorem, et, ea petente debitum, velit eam cognoscere; excusatur voluntas eius, ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiae provenit, quae excusat, et involuntarium causat.

[34392] Iª-IIae q. 19 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit in IV cap. de Div. Nom., *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

[34393] Iª-IIae q. 19 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex aeterna errare non potest, sed ratio humana potest errare. Et ideo voluntas concordans rationi humanae non semper est recta, nec semper est concordans legis aeternae.

[34394] Iª-IIae q. 19 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur. Sicut, supposito quod aliquis quaerat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod

facere tenetur, sive dimittat, peccabit. Nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiae qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate. Nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

Articulus 7

[34395] Iª-IIae q. 19 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra quod bonitas voluntatis dependet ex solo obiecto. Sed in his quae sunt ad finem, aliud est obiectum voluntatis, et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

[34396] Iª-IIae q. 19 a. 7 arg. 2 Praeterea, velle servare mandatum Dei, pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriae, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

[34397] Iª-IIae q. 19 a. 7 arg. 3 Praeterea, bonum et malum, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti, qui enim vult furari ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

[34398] Iª-IIae q. 19 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, IX Confess., quod intentio remuneratur a Deo. Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

[34399] Iª-IIae q. 19 a. 7 co. Respondeo dicendum quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem, uno modo, ut praecedens; alio modo, ut concomitans. Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis. Et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est quod dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praeexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum. Et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

[34400] Iª-IIae q. 19 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quaedam ratio bonitatis in obiecto, ut dictum est.

[34401] Iª-IIae q. 19 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali, et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum.

Unde voluntas eius est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona, et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis qui praecessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

[34402] Iª-IIae q. 19 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut iam dictum est, malum contingit ex singularibus defectibus, bonum vero ex tota et integra causa. Unde sive voluntas sit eius quod est secundum se malum, etiam sub ratione boni; sive sit boni sub ratione mali; semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni; idest quod velit bonum, et propter bonum.

Articulus 8

[34403] Iª-IIae q. 19 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate, dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth. XII, *bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona*, dicit Glossa, tantum boni quis facit, quantum intendit. Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

[34404] Iª-IIae q. 19 a. 8 arg. 2 Praeterea, augmentata causa, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonae voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

[34405] Iª-IIae q. 19 a. 8 arg. 3 Praeterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat, si enim aliquis proiiciens lapidem, intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo, pari ratione, in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

[34406] Iª-IIae q. 19 a. 8 s. c. Sed contra, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo, pari ratione, potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

[34407] Iª-IIae q. 19 a. 8 co. Respondeo dicendum quod circa actum et intentionem finis, duplex quantitas potest considerari, una ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit; alia ex intensione actus, quia intense vult vel agit, quod est maius ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad obiectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris, contingere potest dupliciter. Uno modo, quia obiectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi, sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo, propter impedimenta quae supervenire possunt circa exteriorem actum, quae non est in potestate nostra removere, puta, aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis, non est nisi uno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento, et sic voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed

quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio eius; propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono. Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet. Licet materialiter, intentione existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo, puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem. Tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicinam. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut obiectum, puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari. Et tamen non propter hoc intense vult vel operatur, quia quantitatem boni intenti non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur, quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur.

[34408] I^{a}-IIae q. 19 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui praecipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa dicit ibidem quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera*. Bonitas enim intentionis, ut dictum est, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quae facit etiam exteriorem actum meritorium apud Deum.

[34409] I^{a}-IIae q. 19 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonitas intentionis non est tota causa bonae voluntatis. Unde ratio non sequitur.

[34410] I^{a}-IIae q. 19 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis, et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est.

Articulus 9

[34411] I^{a}-IIae q. 19 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat ex conformitate voluntatis divinae. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinae, ut patet per id quod dicitur Isaiae LV, *sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris, et cogitationes meae a cogitationibus vestris.* Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam. Quod est inconveniens.

[34412] I^{a}-IIae q. 19 a. 9 arg. 2 Praeterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiae divinae, multa enim Deus scit quae nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

[34413] Iª-IIae q. 19 a. 9 arg. 3 Praeterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinae. Ergo nec voluntas voluntati.

[34414] Iª-IIae q. 19 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XXVI, *non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, quod dicit quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, ut Augustinus exponit in Enchirid. Rectitudo autem voluntatis est bonitas eius. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

[34415] Iª-IIae q. 19 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae.

[34416] Iª-IIae q. 19 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem. Et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum. Et actio hominis actioni divinae, inquantum est agenti conveniens. Et hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam.

[34417] Iª-IIae q. 19 a. 9 ad 2 Unde patet solutio ad secundum, et ad tertium argumentum.

Articulus 10

[34418] Iª-IIae q. 19 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinae voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus, bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed quid Deus velit, ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinae voluntati conformari in volito.

[34419] Iª-IIae q. 19 a. 10 arg. 2 Praeterea, Deus vult damnare aliquem, quem praescit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinae voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem. Quod est inconveniens.

[34420] Iª-IIae q. 19 a. 10 arg. 3 Praeterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, puta, cum Deus vult mori patrem alicuius, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito.

[34421] Iª-IIae q. 19 a. 10 s. c. 1 Sed contra est quia super illud Psalmi XXXII, *rectos decet collaudatio*, dicit Glossa, *rectum cor habet qui vult quod Deus vult.* Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

[34422] I^{a}-IIae q. 19 a. 10 s. c. 2 Praeterea, forma voluntatis est ex obiecto sicut et cuiuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae, sequitur quod teneatur conformare in volito.

[34423] I^{a}-IIae q. 19 a. 10 s. c. 3 Praeterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinae voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinae in volito, habet malam voluntatem.

[34424] I^{a}-IIae q. 19 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo voluntas alicuius, si velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona, et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est, voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui non vult occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito, nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator, unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam,

vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult. Et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

[34425] I^{a}-IIae q. 19 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus. Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati. In statu tamen gloriae, omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult. Et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

[34426] I^{a}-IIae q. 19 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius inquantum est mors, *quia ipse vult omnes homines salvos fieri*, sed vult ista sub ratione iustitiae. Unde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei, et ordinem naturae servari.

[34427] I^{a}-IIae q. 19 a. 10 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

[34428] I^{a}-IIae q. 19 a. 10 ad 4 Ad primum vero quod in contrarium obiiciebatur, dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam, quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

[34429] I^{a}-IIae q. 19 a. 10 ad 5 Ad secundum dicendum quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id quod est materiale in obiecto.

[34430] I^{a}-IIae q. 19 a. 10 ad 6 Ad tertium dicendum quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eandem rationem. Sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum. Quod tamen non est in proposito.

Quaestio 20

Prooemium

[34431] I^{a}-IIae q. 20 pr. Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori secundo, utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate

voluntatis. Tertio, utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus. Quarto, utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. Quinto, utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. Sexto, utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

Articulus 1

[34432] Iª-IIae q. 20 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto, ut supra dictum est. Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis, dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo malum et bonum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

[34433] Iª-IIae q. 20 a. 1 arg. 2 Praeterea, bonum per prius convenit fini, quia ea quae sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est, actus alicuius alterius potentiae potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiae alterius, quam in actu voluntatis.

[34434] Iª-IIae q. 20 a. 1 arg. 3 Praeterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est. Sed id quod est formale, est posterius, nam forma advenit materiae. Ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

[34435] Iª-IIae q. 20 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*. Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

[34436] Iª-IIae q. 20 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas, sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem, sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis, sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius.

[34437] Iª-IIae q. 20 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem, et sic est prius quam bonum actus voluntatis. Inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

[34438] Iª-IIae q. 20 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

[34439] Iª-IIae q. 20 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior in via generationis quam materia, licet sit prior natura, sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

Articulus 2

[34440] Iª-IIae q. 20 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. VII, *non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.* Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum opus, secundum Glossam. Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus; aut e converso.

[34441] Iª-IIae q. 20 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro Retract., quod non nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu. Et ita tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

[34442] Iª-IIae q. 20 a. 2 arg. 3 Praeterea, bonum et malum de quo nunc loquimur, sunt differentiae moralis actus. Differentiae autem per se dividunt genus, secundum philosophum, in VII Metaphys. Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum et malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

[34443] Iª-IIae q. 20 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod *quaedam sunt quae nullo quasi bono fine, aut bona voluntate, possunt bene fieri.*

[34444] Iª-IIae q. 20 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia, una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione, et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur. Est autem considerandum quod, sicut supra dictum est, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus, ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis quae est ex intentione finis, sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

[34445] Iª-IIae q. 20 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas bona, prout significatur per

arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, et ex fine intento.

[34446] Iª-IIae q. 20 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem; sed etiam quando vult malum actum.

[34447] Iª-IIae q. 20 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione. Et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.

Articulus 3

[34448] Iª-IIae q. 20 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animae interior apprehensiva vel appetitiva, actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus. Actus autem est subiectum bonitatis vel malitiae. Non potest autem esse idem accidens in diversis subiectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

[34449] Iª-IIae q. 20 a. 3 arg. 2 *Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic. Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet ex I Ethic. Ergo alia est bonitas actus interioris, qui est potentiae imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, qui est potentiae imperatae.

[34450] Iª-IIae q. 20 a. 3 arg. 3 Praeterea, causa et effectus idem esse non possunt, nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est. Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

[34451] Iª-IIae q. 20 a. 3 s. c. Sed contra est quod supra ostensum est quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

[34452] Iª-IIae q. 20 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subiecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiae; et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris et exterioris actus; quandoque alia et alia. Sicut enim iam dictum est, praedictae duae bonitates vel malitiae, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quae ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa. Unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam praeter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, praeter hoc quod est sanativa. Sic ergo dicendum quod, quando actus exterior est bonus vel malus

solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia, ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est.

[34453] I^{a}-IIae q. 20 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturae. Sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est.

[34454] I^{a}-IIae q. 20 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in VI Ethic., virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quae est in ratione, ad ea quae sunt ad finem. Et propter hoc requiruntur diversae virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

[34455] I^{a}-IIae q. 20 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque, sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero, sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinae et urinae, quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

Articulus 4

[34456] I^{a}-IIae q. 20 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus, super Matth., *voluntas est quae aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quaerit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet; sed propter alios, ut omnes intelligant quia iustus est Deus. Sed malum vel bonum magis est aestimandum secundum iudicium Dei, quam secundum iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

[34457] I^{a}-IIae q. 20 a. 4 arg. 2 Praeterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est. Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

[34458] I^{a}-IIae q. 20 a. 4 arg. 3 Praeterea, tota bonitas creaturae nihil addit supra bonitatem div-

inam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est. Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

[34459] Iª-IIae q. 20 a. 4 s. c. Sed contra, omne agens intendit consequi bonum et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere. Quod est inconveniens.

[34460] Iª-IIae q. 20 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo, secundum numerum. Puta, cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo, quantum ad extensionem. Puta, cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis quousque opere perficiat; manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, et secundum hoc est peior vel melior. Tertio, secundum intensionem. Sunt enim quidam actus exteriores qui, inquantum sunt delectabiles vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior. Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis, quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset; defectus perfectionis quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarium. Involuntarium autem, sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

[34461] Iª-IIae q. 20 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

[34462] Iª-IIae q. 20 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a voluntate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet ex materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quae est ex fine, non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa eius, sicut supra dictum est.

[34463] Iª-IIae q. 20 a. 4 ad 3 Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Articulus 5

[34464] I^{a}-IIae q. 20 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute praeexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus sicut effectus causas. Ergo virtute praeexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum vel malum, nam virtus est quae bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. Ergo eventus addunt ad bonitatem vel malitiam actus.

[34465] I^{a}-IIae q. 20 a. 5 arg. 2 Praeterea, bona quae faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex praedicatione doctoris. Sed huiusmodi bona redundant ad meritum praedicatoris, ut patet per id quod dicitur Philipp. IV, *fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea.* Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

[34466] I^{a}-IIae q. 20 a. 5 arg. 3 Praeterea, poena non additur nisi crescente culpa, unde dicitur Deut. XXV, *pro mensura peccati, erit et plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad poenam, dicitur enim Exod. XXI, *quod si bos fuerit cornupeta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum eius, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem; et bos lapidibus obruetur, et dominum eius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

[34467] I^{a}-IIae q. 20 a. 5 arg. 4 Praeterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

[34468] I^{a}-IIae q. 20 a. 5 s. c. Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus. Puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam fecit, et similiter si aliquis patienter ferat iniuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

[34469] I^{a}-IIae q. 20 a. 5 co. Respondeo dicendum quod eventus sequens aut est praecogitatus, aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus, manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus, non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

[34470] I^{a}-IIae q. 20 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus causae existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

[34471] I^{a}-IIae q. 20 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod bona quae auditores faciunt, consequuntur ex praedicatione doctoris sicut effectus per se. Unde redundant ad praemium praedicatoris,

et praecipue quando sunt praeintenta.

[34472] Iª-IIae q. 20 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod eventus ille pro quo illi poena infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut praecogitatus. Et ideo imputatur ad poenam.

[34473] Iª-IIae q. 20 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam. Non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

Articulus 6

[34474] Iª-IIae q. 20 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus qui est continuus, ut dicitur in V Physic. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus, puta si aliquis, continue ad Ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

[34475] Iª-IIae q. 20 a. 6 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in III Physic., actio et passio sunt unus actus. Sed potest esse passio bona, sicut Christi; et actio mala, sicut Iudaeorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

[34476] Iª-IIae q. 20 a. 6 arg. 3 Praeterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona, et ex mala voluntate servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

[34477] Iª-IIae q. 20 a. 6 s. c. Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

[34478] Iª-IIae q. 20 a. 6 co. Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere; et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus. Sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis, tamen est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, et partim nigra. Et secundum hoc, nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturae, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris, sicut et e converso, ut dictum est. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturae, potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quae est principium actuum moralium. Si ergo accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali. Si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.

[34479] Iª-IIae q. 20 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturae, non est tamen unus unitate moris.

[34480] Iª-IIae q. 20 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod actio et passio pertinent ad genus

moris, inquantum habent rationem voluntarii. Et ideo secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter, et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

[34481] Iª-IIae q. 20 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini. Unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

Quaestio 21

Prooemium

[34482] Iª-IIae q. 21 pr. Deinde considerandum est de his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. Secundo, utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Tertio, utrum habeat rationem meriti vel demeriti. Quarto, utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Articulus 1

[34483] Iª-IIae q. 21 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in II Physic. Monstra autem non sunt actus, sed sunt quaedam res generatae praeter ordinem naturae. Ea autem quae sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

[34484] Iª-IIae q. 21 a. 1 arg. 2 Praeterea, peccatum, ut dicitur in II Physic., accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et eius prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

[34485] Iª-IIae q. 21 a. 1 arg. 3 Praeterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum, nam poena, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

[34486] Iª-IIae q. 21 a. 1 s. c. Sed contra, bonitas actus humani, ut supra ostensum est, principaliter dependet a lege aeterna, et per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege aeterna. Sed hoc facit rationem peccati, dicit enim Augustinus, XXII contra Faustum, quod *pec-*

catum est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra legem aeternam. Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

[34487] Iª-IIae q. 21 a. 1 co. Respondeo dicendum quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali, sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

[34488] Iª-IIae q. 21 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturae existente.

[34489] Iª-IIae q. 21 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est finis, scilicet ultimus, et propinquus. In peccato autem naturae, deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non tamen deficit a quocumque fine proximo; operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento, quia nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis, licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

[34490] Iª-IIae q. 21 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum, et ideo ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed poena respicit personam peccantem, ut in primo dictum est.

Articulus 2

[34491] Iª-IIae q. 21 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. *Peccatum enim contingit etiam in his quae aguntur a natura*, ut dicitur in II Physic. Sed tamen ea quae sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in III Ethic. Ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpae, et per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet

rationem laudabilis.

[34492] Iª-IIae q. 21 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis, quia, ut dicitur in II Physic., *peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem.* Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquod malum facit, quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere et malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis, ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

[34493] Iª-IIae q. 21 a. 2 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., quod malum est infirmum et impotens. Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpae. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

[34494] Iª-IIae q. 21 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, quod *laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem, vel culpabilia, opera contraria.* Sed actus boni sunt actus virtutis, quia *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic., unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

[34495] Iª-IIae q. 21 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur aliquis actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti, nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae; in quibus idem est malum, peccatum et culpa.

[34496] Iª-IIae q. 21 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum. Et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

[34497] Iª-IIae q. 21 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio aliter se habet in artificialibus et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum ergo peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Uno modo, per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti; puta si artifex, intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum. Alio modo, per deviationem a fine communi humanae vitae, et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur. Sed hoc peccatum non est proprium artificis inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex, sed ex secundo culpatur homo inquantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attendi-

tur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae. Et ideo culpatur ex tali peccato homo et inquantum est homo, et inquantum est moralis. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *in arte volens peccans est eligibilior; circa prudentiam autem minus, sicut et in virtutibus moralibus*, quarum prudentia est directiva.

[34498] I^{a}-IIae q. 21 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa infirmitas quae est in malis voluntariis, subiacet potestati hominis. Et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpae.

Articulus 3

[34499] I^{a}-IIae q. 21 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti et demeriti, propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quae locum solum habet in his quae ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

[34500] I^{a}-IIae q. 21 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus meretur poenam vel praemium ex hoc quod disponit ut vult de eo cuius est dominus, sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur poenam vel praemium.

[34501] I^{a}-IIae q. 21 a. 3 arg. 3 Praeterea, ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio, et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum et perfectio agentis, actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum vel bonum, meretur vel demeretur.

[34502] I^{a}-IIae q. 21 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae III, *dicite iusto quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Vae impio in malum, retributio enim manuum eius fiet ei.*

[34503] I^{a}-IIae q. 21 a. 3 co. Respondeo dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam iuvat vel offendit. Alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero, ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit,

etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune secundum quod ipse est pars collegii, licet non debeatur ei retributio inquantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum.

[34504] I^{a}-IIae q. 21 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quandoque actus hominis boni vel mali, etsi non ordinantur ad bonum vel malum alterius singularis personae, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius quod est ipsa communitas.

[34505] I^{a}-IIae q. 21 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit, sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispenset.

[34506] I^{a}-IIae q. 21 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est.

Articulus 4

[34507] I^{a}-IIae q. 21 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum est, meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed actus hominis bonus vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei, dicitur enim Iob XXXV, *si peccaveris quid ei nocebis? Porro si iuste egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

[34508] I^{a}-IIae q. 21 a. 4 arg. 2 Praeterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis, unde dicitur Isaiae X, *numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? Aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?* Ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo vel male, nihil meretur vel demeretur apud Deum.

[34509] I^{a}-IIae q. 21 a. 4 arg. 3 Praeterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnes actus humani ordinantur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

[34510] I^{a}-IIae q. 21 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. ult., *cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium, sive bonum sit sive malum.* Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum et demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti

vel demeriti apud Deum.

[34511] Iª-IIae q. 21 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis, est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est. Unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis, unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est, et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum, alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

[34512] Iª-IIae q. 21 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire, sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

[34513] Iª-IIae q. 21 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet. Et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

[34514] Iª-IIae q. 21 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione XXII ad XXV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1891 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 22

Prooemium

[34515] Iª-IIae q. 22 pr. Post hoc considerandum est de passionibus animae, et primo, in generali; secundo, in speciali. In generali autem, quatuor occurrunt circa eas consideranda, primo quidem, de subiecto earum; secundo, de differentia earum; tertio, de comparatione earum ad invicem; quarto, de malitia et bonitate ipsarum. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum aliqua passio sit in anima. Secundo, utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva. Tertio, utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

Articulus 1

[34516] Iª-IIae q. 22 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiae. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est. Ergo nulla passio est in anima.

[34517] Iª-IIae q. 22 a. 1 arg. 2 Praeterea, passio est motus, ut dicitur in III Physic. Sed anima non movetur, ut probatur in I de anima. Ergo passio non est in anima.

[34518] Iª-IIae q. 22 a. 1 arg. 3 Praeterea, passio est via in corruptionem, nam omnis passio, magis facta, abiicit a substantia, ut dicitur in libro topicorum. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

[34519] Iª-IIae q. 22 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. VII, *cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris.* Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et passiones, quae dicuntur peccatorum, sunt in anima.

[34520] Iª-IIae q. 22 a. 1 co. Respondeo dicendum quod pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati. Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I de Generat. dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid, e converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia.

[34521] Iª-IIae q. 22 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum quod pati, secundum quod est cum abiectione et transmutatione, proprium est materiae, unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III de anima.

[34522] Iª-IIae q. 22 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod pati et moveri, etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I de anima dicitur.

[34523] Iª-IIae q. 22 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de passione quae est cum transmutatione ad deterius. Et huiusmodi passio animae convenire non potest nisi per accidens, per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

Articulus 2

[34524] Iª-IIae q. 22 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte animae apprehensiva quam in parte appetitiva. Quod enim est primum in quolibet genere videtur esse maximum eorum quae sunt in genere illo, et causa aliorum, ut dicitur in II Metaphys. Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva, non enim patitur pars appetitiva, nisi passione praecedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

[34525] Iª-IIae q. 22 a. 2 arg. 2 Praeterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum, actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

[34526] Iª-IIae q. 22 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animae fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

[34527] Iª-IIae q. 22 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod *motus animi, quos Graeci pathe, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passiones vocant.* Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

[34528] Iª-IIae q. 22 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt, unde philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quae sunt obiecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. Unde et ibidem dicitur quod verum et falsum, quae ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

[34529] Iª-IIae q. 22 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod e contrario se habet in his quae pertinent ad perfectionem, et in his quae pertinent ad defectum. Nam in his quae ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum, sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quae ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit. Et ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum, et propter hoc, in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicuius secundum quod est in potentia. Unde in his quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum

de ratione potentiae et passionis, in aliis autem consequenter, plus. Et sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

[34530] Iª-IIae q. 22 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa, per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res.

[34531] Iª-IIae q. 22 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in primo dictum est, dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivae virtutis sensitivae, sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio simili modo transmutatur. Et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae, puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio, unde in definitione motuum appetitivae partis, materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur quod ira est accensio sanguinis circa cor. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivae virtutis appetitivae, quam in actu sensitivae virtutis apprehensivae, licet utraque sit actus organi corporalis.

Articulus 3

[34532] Iª-IIae q. 22 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina.* Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cuius obiectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

[34533] Iª-IIae q. 22 a. 3 arg. 2 Praeterea, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed obiectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam obiectum appetitus sensitivi, quod est bonum particulare. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

[34534] Iª-IIae q. 22 a. 3 arg. 3 Praeterea, gaudium et amor passiones quaedam esse dicuntur. Sed haec inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo, alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

[34535] Iª-IIae q. 22 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro, describens animales passiones, *passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter, passio est motus irrationalis animae per suspicionem boni vel mali.*

[34536] Iª-IIae q. 22 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi; ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas.

[34537] Iª-IIae q. 22 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem, quod tamen fit sine transmutatione corporali.

[34538] Iª-IIae q. 22 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis, quia quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo obiectum appetitus intellectivi sit magis activum quam obiectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

[34539] Iª-IIae q. 22 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione. Unde dicit Augustinus, IX de Civ. Dei, *sancti Angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen, istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

Quaestio 23

Prooemium

[34540] Iª-IIae q. 23 pr. Deinde considerandum est de passionum differentia ad invicem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili. Secundo, utrum contrarietas passionum irascibili sit secundum contrarietatem boni et mali. Tertio, utrum sit aliqua passio non habens contrarium. Quarto, utrum sint aliquae passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem.

Articulus 1

[34541] Iª-IIae q. 23 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones eaedem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim philosophus, in II Ethic., quod passiones animae sunt quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili. Non ergo sunt aliae in irascibili, et aliae in concupiscibili.

[34542] Iª-IIae q. 23 a. 1 arg. 2 Praeterea, Matth. XIII, super illud, *simile est regnum caelorum*

fermento etc., dicit Glossa Hieronymi, *in ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum.* Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II Topic. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

[34543] I^{a}-IIae q. 23 a. 1 arg. 3 Praeterea, passiones et actus differunt specie secundum obiecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem obiecta sunt, scilicet bonum et malum. Ergo eaedem sunt passiones irascibilis et concupiscibilis.

[34544] I^{a}-IIae q. 23 a. 1 s. c. Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est. Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est, passiones quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem a passionibus quae sunt in concupiscibili.

[34545] I^{a}-IIae q. 23 a. 1 co. Respondeo dicendum quod passiones quae sunt in irascibili et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversae potentiae habeant diversa obiecta, ut in primo dictum est, necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt, maior enim differentia obiecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiae materiae, diversitas autem speciei diversitatem formae in eadem materia; ita in actibus animae, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto unius potentiae, differunt sicut species illius generis. Ad cognoscendum ergo quae passiones sint in irascibili, et quae in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiae. Dictum est autem in primo quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi.

[34546] I^{a}-IIae q. 23 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis. Et secundum hoc, etiam passiones quae sunt in irascibili, consequitur gaudium et tristitia, quae sunt in concupiscibili.

[34547] I^{a}-IIae q. 23 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod odium vitiorum attribuit Hieronymus

irascibili, non propter rationem odii, quae proprie competit concupiscibili; sed propter impugnationem, quae pertinet ad irascibilem.

[34548] I^{a}-IIae q. 23 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum inquantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in id tenderet. Et eadem ratio est de malis. Et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

Articulus 2

[34549] I^{a}-IIae q. 23 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est. Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni et mali; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

[34550] I^{a}-IIae q. 23 a. 2 arg. 2 Praeterea, passiones differunt secundum obiecta; sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V Physic. Ergo neque in passionibus est contrarietas nisi secundum contrarietatem obiectorum. Obiectum autem appetitus est bonum vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni et mali.

[34551] I^{a}-IIae q. 23 a. 2 arg. 3 *Praeterea, omnis passio animae attenditur secundum accessum et recessum*, ut Avicenna dicit, in sexto de naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali, quia sicut bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic., ita malum est quod omnia fugiunt. Ergo contrarietas in passionibus animae non potest esse nisi secundum bonum et malum.

[34552] I^{a}-IIae q. 23 a. 2 s. c. Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III Ethic. sed timor et audacia non differunt secundum bonum et malum, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni et mali.

[34553] I^{a}-IIae q. 23 a. 2 co. Respondeo dicendum quod passio quidam motus est, ut dicitur in III Physic. Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus vel motibus, ut dicitur in V Physic. Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino, quae quidem contrarietas est proprie mutationum, idest generationis, quae est mutatio ad esse, et corruptionis, quae est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quae proprie est contrarietas motuum, sicut dealbatio, quae est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quae est motus ab albo in

nigrum. Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta, in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis, ut supra dictum est, est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem, quia nihil refugit bonum inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum inquantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum, et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium, omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto. Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris, habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem, et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

[34554] Iª-IIae q. 23 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[34555] Iª-IIae q. 23 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis passio animae habeat aliquid contrarium. Omnis enim passio animae vel est in irascibili vel in concupiscibili, sicut supra dictum est. Sed utraeque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

[34556] Iª-IIae q. 23 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnis passio animae habet vel bonum vel malum pro obiecto, quae sunt obiecta universaliter appetitivae partis. Sed passioni cuius obiectum est bonum, opponitur passio cuius obiectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

[34557] Iª-IIae q. 23 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis passio animae est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est. Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

[34558] Iª-IIae q. 23 a. 3 s. c. Sed contra, ira est quaedam passio animae. Sed nulla passio ponitur contraria irae, ut patet in IV Ethic. Ergo non omnis passio habet contrarium.

[34559] I^{a}-IIae q. 23 a. 3 co. Respondeo dicendum quod singulare est in passione irae, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam iniacente. Ad cuius praesentiam, necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis, aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest, quia iam malum ponitur praesens vel praeteritum. Et sic motui irae non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali. Quia malo iam iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non potest habere rationem ardui vel difficilis. Nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus irae non potest habere aliquem motum animae contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu, sicut philosophus dicit, in sua rhetorica, quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*, quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

[34560] I^{a}-IIae q. 23 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[34561] I^{a}-IIae q. 23 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariae ad invicem. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Obiecta autem passionum animae sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullae passiones eiusdem potentiae, non habentes contrarietatem ad invicem, differunt specie.

[34562] I^{a}-IIae q. 23 a. 4 arg. 2 Praeterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam, est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X Metaphys. Ergo passiones eiusdem potentiae quae non sunt contrariae, non differunt specie.

[34563] I^{a}-IIae q. 23 a. 4 arg. 3 Praeterea, cum omnis passio animae consistat in accessu vel recessu ad bonum vel ad malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animae sit vel secundum differentiam boni et mali; vel secundum differentiam accessus et recessus; vel secundum maiorem vel minorem accessum aut recessum. Sed primae duae differentiae inducunt contrarietatem in passionibus animae, ut dictum est. Tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitae species passionum animae. Ergo non potest esse quod passiones eiusdem potentiae animae differant specie, et non sint contrariae.

[34564] I^{a}-IIae q. 23 a. 4 s. c. Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili. Nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquae passiones eiusdem potentiae quae differunt specie, nec sunt contrariae.

[34565] I^{a}-IIae q. 23 a. 4 co. Respondeo dicendum quod passiones differunt secundum activa, quae

sunt obiecta passionum animae. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter, uno modo, secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo, secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animae secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem, dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat, sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quiescere, in locum cum pervenerit, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. Cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio. Respectu autem mali nondum iniacentis, est timor et audacia. Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est. Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio irae. Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres, scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili; sub quibus omnes animae passiones continentur.

[34566] I^{a}-IIae q. 23 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 24

Prooemium

[34567] I^{a}-IIae q. 24 pr. Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri. Secundo, utrum omnis passio animae sit mala moraliter. Tertio, utrum omnis passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus. Quarto, utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

Articulus 1

[34568] Iª-IIae q. 24 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animae sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis, mores enim proprie dicuntur humani, ut Ambrosius dicit, super Lucam. Sed passiones non sunt propriae hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animae est bona vel mala moraliter.

[34569] Iª-IIae q. 24 a. 1 arg. 2 Praeterea, bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel praeter rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Sed passiones animae non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est. Ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

[34570] Iª-IIae q. 24 a. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod *passionibus neque laudamur neque vituperamur*. Sed secundum bona et mala moralia, laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonae vel malae moraliter.

[34571] Iª-IIae q. 24 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, de passionibus animae loquens *mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.*

[34572] Iª-IIae q. 24 a. 1 co. Respondeo dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

[34573] Iª-IIae q. 24 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus, sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum.

[34574] Iª-IIae q. 24 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam inferiores vires appetitivae dicuntur rationales, secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in I Ethic.

[34575] Iª-IIae q. 24 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas, sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit, *non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter*, idest secundum rationem vel praeter rationem.

Articulus 2

[34576] I^{a}-IIae q. 24 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes passiones animae sint malae moraliter. Dicit enim Augustinus, IX de Civ. Dei, quod *passiones animae quidam vocant morbos vel perturbationes animae.* Sed omnis morbus vel perturbatio animae est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animae moraliter mala est.

[34577] I^{a}-IIae q. 24 a. 2 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit quod *operatio quidem qui secundum naturam motus est, passio vero qui praeter naturam.* Sed quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati et mali moralis, unde ipse alibi dicit quod *Diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam.* Ergo huiusmodi passiones sunt malae moraliter.

[34578] I^{a}-IIae q. 24 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passiones inducunt ad peccatum, unde Rom. VII dicuntur passiones peccatorum. Ergo videtur quod sint malae moraliter.

[34579] I^{a}-IIae q. 24 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet. Metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

[34580] I^{a}-IIae q. 24 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum, nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernebant passiones animae a motibus voluntatis secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III libro de Tusculanis quaestionibus, omnes passiones vocat animae morbos. Ex quo argumentatur quod qui *morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt.* Unde et insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro, Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod *omne malum, etiam mediocre, vitandum est, nam sicut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non est.* Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.

[34581] I^{a}-IIae q. 24 a. 2 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[34582] Iª-IIae q. 24 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen, et secundum hoc habet passionis rationem. Non tamen oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

[34583] Iª-IIae q. 24 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum, inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

Articulus 3

[34584] Iª-IIae q. 24 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio quaecumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis, dicit enim Sallustius, in Catilinario, *omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, amicitia atque misericordia vacuos esse decet.* Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

[34585] Iª-IIae q. 24 a. 3 arg. 2 Praeterea, actus hominis, quanto est Deo similior, tanto est melior, unde dicit apostolus, Ephes. V, *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi. Sed Deus et sancti Angeli sine ira puniunt, sine miseriae compassione subveniunt* ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei. Ergo est melius huiusmodi opera bona agere sine passione animae, quam cum passione.

[34586] Iª-IIae q. 24 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem, minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo maius bonum operatur qui operatur bonum sine passione, quam qui operatur cum passione.

[34587] Iª-IIae q. 24 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, quod *passio misericordiae rationi deservit, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti.* Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animae non diminuit bonum moris.

[34588] Iª-IIae q. 24 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Stoici, sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem, omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animae solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad

perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo.

[34589] I^{a}-IIae q. 24 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis.

[34590] I^{a}-IIae q. 24 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in Deo et in Angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea, et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

[34591] I^{a}-IIae q. 24 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius.

Articulus 4

[34592] I^{a}-IIae q. 24 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animae, secundum speciem suam, sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo, et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei; videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

[34593] I^{a}-IIae q. 24 a. 4 arg. 2 Praeterea, actus et passiones habent speciem ex obiecto. Si ergo aliqua passio secundum suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum obiectum est bonum, bonae essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum obiectum est malum essent malae secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

[34594] Iª-IIae q. 24 a. 4 arg. 3 Praeterea, nulla species passionum est quae non inveniatur in aliis animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animae bona est vel mala ex sua specie.

[34595] Iª-IIae q. 24 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, quod *misericordia pertinet ad virtutem*. Philosophus etiam dicit, in II Ethic., quod verecundia est passio laudabilis. Ergo aliquae passiones sunt bonae vel malae secundum suam speciem.

[34596] Iª-IIae q. 24 a. 4 co. Respondeo dicendum quod sicut de actibus dictum est, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in genere naturae, et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et de iudicio rationis. Et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut obiectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione, sicut patet de verecundia, quae est timor turpis; et de invidia, quae est tristitia de bono alterius. Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

[34597] Iª-IIae q. 24 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de passionibus secundum quod pertinent ad speciem naturae, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur. Secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bonum et malum rationis non est in passionibus eius per accidens, sed per se.

[34598] Iª-IIae q. 24 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod passiones quae in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonae, et similiter quae a vero malo recedunt. E converso vero passiones quae sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malae.

[34599] Iª-IIae q. 24 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi. Et tamen inquantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subiicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni, quantum ad animae passiones.

Quaestio 25

Prooemium

[34600] Iª-IIae q. 25 pr. Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis. Secundo, de ordine passionum concupiscibilis ad invicem. Tertio, de ordine passionum irascibilis ad invicem. Quarto, de quatuor principalibus passionibus.

Articulus 1

[34601] Iª-IIae q. 25 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem obiectorum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur praeesse passionibus concupiscibilis.

[34602] Iª-IIae q. 25 a. 1 arg. 2 Praeterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum, ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, ut supra dictum est; removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in VIII Physic. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

[34603] Iª-IIae q. 25 a. 1 arg. 3 Praeterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *punitio quietat impetum irae, delectationem loco tristitiae faciens.* Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

[34604] Iª-IIae q. 25 a. 1 s. c. Sed contra, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum, passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

[34605] Iª-IIae q. 25 a. 1 co. Respondeo dicendum quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est quia id in quo iam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est obiectum irascibilis. Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae significant quietem in bono; manifeste passiones irascibilis praecedunt, ordine executionis, huiusmodi passiones concupiscibilis, sicut spes praecedit gaudium, unde et causat ipsum, secundum illud apostoli, Rom. XII, *spe gaudentes.* Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem, cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia. Praecedit autem motum irae, quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae. Et quia rependere vicem malis, apprehenditur ut bonum; cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam. Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quendam conatum, et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum. Et similiter timor addit supra fugam seu

abominationem, quandam depressionem animi, propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum; et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passiones concupiscibilis terminantur.

[34606] I^{a}-IIae q. 25 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procederet, si de ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione obiecti irascibilis est quod sit arduum. Sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

[34607] I^{a}-IIae q. 25 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens. Nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et praeterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis praecedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes.

[34608] I^{a}-IIae q. 25 a. 1 ad 3 De quibus etiam tertia ratio procedit.

Articulus 2

[34609] I^{a}-IIae q. 25 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quae est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in II de anima. Ergo concupiscentia est potior amore.

[34610] I^{a}-IIae q. 25 a. 2 arg. 2 Praeterea, amor unionem quandam importat, est enim vis unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitae vel desideratae. Ergo concupiscentia est prior amore.

[34611] I^{a}-IIae q. 25 a. 2 arg. 3 Praeterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris, quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo delectatio est prior amore. Non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

[34612] I^{a}-IIae q. 25 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod omnes passiones ex amore causantur, *amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia est.* Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

[34613] I^{a}-IIae q. 25 a. 2 co. Respondeo dicendum quod obiectum concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum, unaquaeque scilicet sua opposita, quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in consecutione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel

secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est e converso, nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est.

[34614] I^{a}-IIae q. 25 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit, voces enim sunt signa intellectuum, secundum philosophum. Nos autem, ut plurimum, per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio, quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit, in X de Trin., *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.* Unde inter omnes passiones concupiscibilis, magis sensibilis est concupiscentia. Et propter hoc, ab ea denominatur potentia.

[34615] I^{a}-IIae q. 25 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, quae est secundum aptitudinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor unionem importat. Quae quidem unio praecedit motum desiderii.

[34616] I^{a}-IIae q. 25 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

Articulus 3

[34617] I^{a}-IIae q. 25 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

[34618] I^{a}-IIae q. 25 a. 3 arg. 2 Praeterea, arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam; vel quod iniacet iam ut praesens, quod pertinet ad iram; quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum. Et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum praesens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes. Et sic spes non videtur esse prior.

[34619] I^{a}-IIae q. 25 a. 3 arg. 3 Praeterea, prius occurrit, in motu ad finem, recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo, audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio praecedunt spem et audaciam.

[34620] I^{a}-IIae q. 25 a. 3 s. c. Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

[34621] I^{a}-IIae q. 25 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus, uno modo, ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quae pertinet ad amorem vel odium; alio modo, ex praesentia ipsius boni vel mali, quae pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex praesentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est, sed ex praesentia mali causatur passio irae. Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem praecedit consecutionem finis; inde est quod ira, inter omnes passiones irascibilis, est ultima, ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quae important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum obiectum est malum, scilicet audacia et timore. Ita tamen quod spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundum rationem boni quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, unde est quasi per accidens. Et eadem ratione, timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia. Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod, sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciae, nam audacia consequitur spem victoriae, et timor consequitur desperationem vincendi. Ira autem consequitur audaciam, nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, secundum quod Avicenna dicit, in sexto de naturalibus. Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis, scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor et audacia; quinto, ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II Ethic. Ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis colligi potest.

[34622] I^{a}-IIae q. 25 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis praecedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

[34623] I^{a}-IIae q. 25 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum. Et ideo spes, quae directius respicit bonum, est prior, quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

[34624] I^{a}-IIae q. 25 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod appetitus primo et per se movetur in bonum, sicut in proprium obiectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur

enim motus appetitivae partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturae; quae per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quae non quaeritur nisi propter adeptionem finis.

Articulus 4

[34625] Iª-IIae q. 25 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint istae quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor. Augustinus enim, in XIV de Civ. Dei, non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

[34626] Iª-IIae q. 25 a. 4 arg. 2 Praeterea, in passionibus animae est duplex ordo, scilicet intentionis, et consecutionis seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis, et sic tantum gaudium et tristitia, quae sunt finales, erunt principales passiones. Aut secundum ordinem consecutionis seu generationis, et sic amor erit principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor principales passiones istae quatuor, gaudium et tristitia, spes et timor.

[34627] Iª-IIae q. 25 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causae, aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

[34628] Iª-IIae q. 25 a. 4 s. c. Sed contra est illud quod Boetius, in libro de Consol., enumerans quatuor principales passiones, dicit, *gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit.*

[34629] Iª-IIae q. 25 a. 4 co. Respondeo dicendum quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum, unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II Ethic. Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid, nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri, motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor. Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has completive reducuntur. Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hae praedictae quatuor passiones, quia sunt generales. Quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

[34630] Iª-IIae q. 25 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, scilicet ad bonum futurum.

[34631] Iª-IIae q. 25 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod passiones istae dicuntur principales, secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimae passiones

simpliciter, tamen sunt ultimae in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira. Quae tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciae, quae non potest esse passio principalis, ut infra dicetur.

[34632] Iª-IIae q. 25 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens, et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Et ideo hae passiones non possunt esse principales, quia quod est per accidens, non potest dici principale. Et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quae consequitur audaciam.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione XXVI ad XXXIX

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1891 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 26

Prooemium

[34633] I^{a}-IIae q. 26 pr. Consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali. Et primo, de passionibus concupiscibilis; secundo, de passionibus irascibilis. Prima consideratio erit tripartita, nam primo considerabimus de amore et odio; secundo, de concupiscentia et fuga tertio, de delectatione et tristitia. Circa amorem consideranda sunt tria, primo, de ipso amore; secundo, de causa amoris; tertio, de effectibus eius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum amor sit in concupiscibili. Secundo, utrum amor sit passio. Tertio, utrum amor sit idem quod dilectio. Quarto, utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

Articulus 1

[34634] I^{a}-IIae q. 26 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. VIII, hanc, scilicet sapientiam, amavi et exquisivi a iuventute mea. Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quae non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

[34635] I^{a}-IIae q. 26 a. 1 arg. 2 Praeterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni, dicit enim Augustinus, in XIV de Civ. Dei, *amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est.* Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor, etiam hic enumeratus, est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

[34636] I^{a}-IIae q. 26 a. 1 arg. 3 Praeterea, Dionysius, in IV cap. de Div. Nom., ponit quendam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quae sunt animae vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

[34637] I^{a}-IIae q. 26 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Topic., quod amor est in concupiscibili.

[34638] I^{a}-IIae q. 26 a. 1 co. Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in

hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo. Et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis.

[34639] Iª-IIae q. 26 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

[34640] Iª-IIae q. 26 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

[34641] Iª-IIae q. 26 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *omnibus est pulchrum et bonum amabile*; cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

Articulus 2

[34642] Iª-IIae q. 26 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est virtus quaedam, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Ergo amor non est passio.

[34643] Iª-IIae q. 26 a. 2 arg. 2 Praeterea, amor est unio quaedam vel nexus, secundum Augustinum, in libro de Trin. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

[34644] Iª-IIae q. 26 a. 2 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit, in II libro, quod passio est motus quidam. Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium; sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio.

[34645] Iª-IIae q. 26 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VIII Ethic., quod amor est passio.

[34646] Iª-IIae q. 26 a. 2 co. Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum

consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in III de anima, appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

[34647] I^{a}-IIae q. 26 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia virtus significat principium motus vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus.

[34648] I^{a}-IIae q. 26 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit quod amor est virtus unitiva, et philosophus dicit, in II Polit., quod unio est opus amoris.

[34649] I^{a}-IIae q. 26 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

Articulus 3

[34650] I^{a}-IIae q. 26 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim, IV cap. de Div. Nom., dicit quod hoc modo se habent amor et dilectio, *sicut quatuor et bis duo, rectilineum et habens rectas lineas.* Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

[34651] I^{a}-IIae q. 26 a. 3 arg. 2 Praeterea, appetitivi motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

[34652] I^{a}-IIae q. 26 a. 3 arg. 3 Praeterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat, in XIV de Civ. Dei. Sed hoc modo non differunt, quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod *non est aliud amorem dicere, et*

aliud dilectionem dicere.

[34653] Iª-IIae q. 26 a. 3 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis.*

[34654] Iª-IIae q. 26 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

[34655] Iª-IIae q. 26 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo, sic enim amor idem est quod dilectio.

[34656] Iª-IIae q. 26 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est communius quam obiectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est.

[34657] Iª-IIae q. 26 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est. In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio. Et sic loquitur ibi Augustinus de amore, unde parum post subdit quod *recta voluntas est bonus amor, et perversa voluntas est malus amor.* Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui praedictam differentiam assignaverunt.

[34658] Iª-IIae q. 26 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod ideo aliqui posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio.

Articulus 4

[34659] Iª-IIae q. 26 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiae et concupiscentiae. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit philosophus, in VIII Ethic. Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor non convenienter dividitur per amorem concupiscentiae et amorem amicitiae.

[34660] Iª-IIae q. 26 a. 4 arg. 2 Praeterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur, non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore.

Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

[34661] I^{a}-IIae q. 26 a. 4 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, in VIII Ethic., triplex est amicitia, utilis, delectabilis et honesta. Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

[34662] I^{a}-IIae q. 26 a. 4 s. c. Sed contra, quaedam dicimur amare quia ea concupiscimus, sicut *dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit*, ut dicitur in II Topic. Sed ad vinum, et ad huiusmodi, non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo alius est amor concupiscentiae, et alius est amor amicitiae.

[34663] I^{a}-IIae q. 26 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

[34664] I^{a}-IIae q. 26 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus, illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.

[34665] I^{a}-IIae q. 26 a. 4 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[34666] I^{a}-IIae q. 26 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico, et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae.

Quaestio 27

Prooemium

[34667] I^{a}-IIae q. 27 pr. Deinde considerandum est de causa amoris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum bonum sit sola causa amoris. Secundo, utrum cognitio sit causa amoris. Tertio, utrum similitudo. Quarto, utrum aliqua alia animae passionum.

Articulus 1

[34668] I^a-IIae q. 27 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psalmi X, *qui diligit iniquitatem, odit animam suam*, alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

[34669] I^a-IIae q. 27 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *eos qui mala sua dicunt, amamus.* Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

[34670] I^a-IIae q. 27 a. 1 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.

[34671] I^a-IIae q. 27 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII de Trin., *non amatur certe nisi bonum.* Solum igitur bonum est causa amoris.

[34672] I^a-IIae q. 27 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

[34673] I^a-IIae q. 27 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum. Et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam vel aliquid huiusmodi.

[34674] I^a-IIae q. 27 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala, hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

[34675] I^a-IIae q. 27 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

Articulus 2

[34676] I^{a}-IIae q. 27 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quaeratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quaeruntur quae nesciuntur, sicut scientiae, cum enim in his idem sit eas habere quod eas nosse, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., si cognoscerentur, haberentur, et non quaererentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

[34677] I^{a}-IIae q. 27 a. 2 arg. 2 Praeterea, eiusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

[34678] I^{a}-IIae q. 27 a. 2 arg. 3 Praeterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius in IV cap. de Div. Nom., non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

[34679] I^{a}-IIae q. 27 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus probat, in X de Trin., quod *nullus potest amare aliquid incognitum.*

[34680] I^{a}-IIae q. 27 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

[34681] I^{a}-IIae q. 27 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui quaerit scientiam, non omnino ignorat eam, sed secundum aliquid eam praecognoscit, vel in universali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit, X de Trin. Sic autem eam cognoscere non est eam habere; sed cognoscere eam perfecte.

[34682] I^{a}-IIae q. 27 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta

quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

[34683] Iª-IIae q. 27 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est.

Articulus 3

[34684] Iª-IIae q. 27 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii, dicitur enim Prov. XIII, quod *inter superbos semper sunt iurgia*; et philosophus dicit, in VIII Ethic., quod figuli corrixantur ad invicem. Ergo similitudo non est causa amoris.

[34685] Iª-IIae q. 27 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in IV Confess., quod *aliquis amat in alio quod esse non vellet, sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio.* Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris, sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

[34686] Iª-IIae q. 27 a. 3 arg. 3 Praeterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiam si illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, et pauper amat divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed etiam dissimilitudo est causa amoris.

[34687] Iª-IIae q. 27 a. 3 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *beneficos in pecunias et salutem amamus, et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt.* Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

[34688] Iª-IIae q. 27 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi.*

[34689] Iª-IIae q. 27 a. 3 co. Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu

delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Dictum est autem supra quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat; efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro, et inter superbos sunt iurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

[34690] Iª-IIae q. 27 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[34691] Iª-IIae q. 27 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non amat, invenitur ratio similitudinis secundum proportionalitatem, nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat. Puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

[34692] Iª-IIae q. 27 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est.

[34693] Iª-IIae q. 27 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod secundum eandem similitudinem potentiae ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat. Utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. Vel dicendum quod, licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen ea secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem.

Articulus 4

[34694] Iª-IIae q. 27 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim philosophus, in VIII Ethic., quod aliqui amantur propter delectationem. Sed delectatio est passio quaedam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

[34695] Iª-IIae q. 27 a. 4 arg. 2 Praeterea, desiderium quaedam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicuius quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quae est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

[34696] Iª-IIae q. 27 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in X de Trin., *cuius rei adipiscendae spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat.* Ergo spes etiam est causa amoris.

[34697] Iª-IIae q. 27 a. 4 s. c. Sed contra est quod omnes aliae affectiones animi ex amore causantur, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

[34698] Iª-IIae q. 27 a. 4 co. Respondeo dicendum quod nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

[34699] Iª-IIae q. 27 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore praecedente; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

[34700] Iª-IIae q. 27 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod desiderium rei alicuius semper praesupponit amorem illius rei. Sed desiderium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur, sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

[34701] Iª-IIae q. 27 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod spes causat vel auget amorem, et ratione delectationis, quia delectationem causat, et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat, non enim ita intense desideramus quae non speramus. Sed tamen et ipsa spes est alicuius boni amati.

Quaestio 28

Prooemium

[34702] Iª-IIae q. 28 pr. Deinde considerandum est de effectibus amoris. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum unio sit effectus amoris. Secundo, utrum mutua inhaesio. Tertio, utrum extasis sit effectus amoris. Quarto, utrum zelus. Quinto, utrum amor sit passio laesiva amantis. Sexto, utrum amor sit causa omnium quae amans agit.

Articulus 1

[34703] Iª-IIae q. 28 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam, dicit enim apostolus, ad Galat. IV, *bonum aemulamini in bono semper* (loquens de seipso, ut Glossa dicit), *et non tantum cum praesens sum apud vos.* Ergo unio non est effectus amoris.

[34704] Iª-IIae q. 28 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiae, et accidens subiecto, et pars toti vel alteri parti ad constitutionem totius, aut est per

similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiae, alioquin nunquam haberetur amor ad ea quae sunt per essentiam divisa. Unionem autem quae est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur. Ut dictum est. Ergo unio non est effectus amoris.

[34705] Iª-IIae q. 28 a. 1 arg. 3 Praeterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

[34706] Iª-IIae q. 28 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod amor quilibet est virtus unitiva.

[34707] Iª-IIae q. 28 a. 1 co. Respondeo dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti. Alia vero secundum affectum. Quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse, et Augustinus dicit, in IV Confess., *bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae.* Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod *amor est quasi vita quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur.* Quod enim dicit copulans, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor, quod vero dicit copulare intendens, pertinet ad unionem realem.

[34708] Iª-IIae q. 28 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de unione reali. Quam quidem requirit delectatio sicut causam, desiderium vero est in reali absentia amati, amor vero et in absentia et in praesentia.

[34709] Iª-IIae q. 28 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris, ut enim philosophus refert, II Politic., *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi*, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.

[34710] Iª-IIae q. 28 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

Articulus 2

[34711] Iª-IIae q. 28 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non causet mutuam inhaesionem, ut scilicet amans sit in amato, et e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhaesio, ut amatum sit in amante et e converso.

[34712] Iª-IIae q. 28 a. 2 arg. 2 Praeterea, nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quae sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhaesio non est effectus amoris.

[34713] Iª-IIae q. 28 a. 2 arg. 3 Praeterea, si per amorem amans est in amato et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato, quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhaesio est effectus amoris.

[34714] Iª-IIae q. 28 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Caritas autem est amor Dei. Ergo, eadem ratione, quilibet amor facit amatum esse in amante, et e converso.

[34715] Iª-IIae q. 28 a. 2 co. Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philipp. I, *eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod *scrutatur etiam profunda Dei.* Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala

amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum philosophum, in IX Ethic. et in II Rhetoric. Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

[34716] I^{a}-IIae q. 28 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam. E converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie et e converso.

[34717] I^{a}-IIae q. 28 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod rationis apprehensio praecedit affectum amoris. Et ideo, sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet.

[34718] I^{a}-IIae q. 28 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de tertio modo mutuae inhaesionis, qui non invenitur in quolibet amore.

Articulus 3

[34719] I^{a}-IIae q. 28 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quandam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

[34720] I^{a}-IIae q. 28 a. 3 arg. 2 Praeterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

[34721] I^{a}-IIae q. 28 a. 3 arg. 3 Praeterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est. Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum. Quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

[34722] I^{a}-IIae q. 28 a. 3 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *divinus amor extasim facit, et quod ipse Deus propter amorem est extasim passus.* Cum ergo quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, videtur quod quilibet amor causet extasim.

[34723] I^{a}-IIae q. 28 a. 3 co. Respondeo dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur

extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est, intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

[34724] Iª-IIae q. 28 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de prima extasi.

[34725] Iª-IIae q. 28 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de amore concupiscentiae, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est.

[34726] Iª-IIae q. 28 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur. Non tamen vult bona amici magis quam sua. Unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

Articulus 4

[34727] Iª-IIae q. 28 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium, unde dicitur I ad Cor. III, *cum sit inter vos zelus et contentio,* et cetera. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

[34728] Iª-IIae q. 28 a. 4 arg. 2 Praeterea obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi, ad zelum enim pertinere videtur quod aliquis non patiatur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

[34729] Iª-IIae q. 28 a. 4 arg. 3 Praeterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore, dicitur enim in Psalmo LXXII, *zelavi super iniquos.* Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

[34730] Iª-IIae q. 28 a. 4 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *Deus appellatur Zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia.*

[34731] Iª-IIae q. 28 a. 4 co. Respondeo dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., intensus amor quaerit excludere omne quod sibi repugnat. Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiae, et aliter in amore

amicitiae. Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae eius quod amatur. Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt. Similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum. Et iste est zelus invidiae, de quo dicitur in Psalmo XXXVI, *noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem amicitiae quaerit bonum amici, unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc, aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur; secundum illud III Reg. XIX, *zelo zelatus sum pro domino exercituum.* Et Ioan. II, super illud, *zelus domus tuae comedit me*, dicit Glossa quod *bono zelo comeditur, qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit.*

[34732] I^{a}-IIae q. 28 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de zelo invidiae; qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

[34733] I^{a}-IIae q. 28 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum. Et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis. Et ex amore talium causatur zelus invidiae. Non autem proprie ex his quae integre possunt a multis possideri, nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest; sed forte de excellentia circa cognitionem huius.

[34734] I^{a}-IIae q. 28 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quae repugnant amato, ex amore procedit. Unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

Articulus 5

[34735] I^{a}-IIae q. 28 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod amor sit passio laesiva. Languor enim significat laesionem quandam languentis. Sed amor causat languorem, dicitur enim Cant. II, *fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio laesiva.

[34736] I^{a}-IIae q. 28 a. 5 arg. 2 Praeterea, liquefactio est quaedam resolutio. Sed amor est liquefactivus, dicitur enim Cant. V, *anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus. Est ergo corruptivus et laesivus.

[34737] I^{a}-IIae q. 28 a. 5 arg. 3 Praeterea, fervor designat quendam excessum in caliditate, qui

quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore, Dionysius enim, VII cap. Cael. Hier., inter ceteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit calidum et acutum et superfervens. Et Cant. VIII, dicitur de amore quod *lampades eius sunt lampades ignis atque flammarum.* Ergo amor est passio laesiva et corruptiva.

[34738] I^{a}-IIae q. 28 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod singula seipsa amant contentive, idest conservative. Ergo amor non est passio laesiva, sed magis conservativa et perfectiva.

[34739] I^{a}-IIae q. 28 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur, sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis, amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei, laeditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee IX, *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Et hoc quidem dictum sit de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis, sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

[34740] I^{a}-IIae q. 28 a. 5 ad 1 Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quae primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive fruitio. Si autem fuerit absens, consequuntur duae passiones, scilicet tristitia de absentia, quae significatur per languorem (unde et Tullius, in III de Tusculanis quaest., maxime tristitiam aegritudinem nominat); et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivae virtutis ad obiectum. Sed in passione amoris, consequuntur aliqui effectus his proportionati, secundum immutationem organi.

Articulus 6

[34741] I^{a}-IIae q. 28 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quaedam passio est, ut supra dictum est. Sed non omnia quae agit homo, agit

ex passione, sed quaedam agit ex electione, et quaedam ex ignorantia, ut dicitur in V Ethic. Ergo non omnia quae homo agit, agit ex amore.

[34742] Iª-IIae q. 28 a. 6 arg. 2 Praeterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in III de anima. Si igitur omnia quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones appetitivae partis erunt superfluae.

[34743] Iª-IIae q. 28 a. 6 arg. 3 Praeterea, nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quaedam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

[34744] Iª-IIae q. 28 a. 6 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt.*

[34745] Iª-IIae q. 28 a. 6 co. Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

[34746] Iª-IIae q. 28 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem, sic enim Dionysius loquitur de amore in IV cap. de Div. Nom.

[34747] Iª-IIae q. 28 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex amore, sicut iam dictum est, causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones. Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Unde non superfluunt aliae passiones, quae sunt causae proximae.

[34748] Iª-IIae q. 28 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur.

Quaestio 29

Prooemium

[34749] Iª-IIae q. 29 pr. Deinde considerandum est de odio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum causa et obiectum odii sit malum. Secundo, utrum odium causetur ex amore. Tertio, utrum odium sit fortius quam amor. Quarto, utrum aliquis possit habere odio seipsum. Quinto, utrum aliquis possit habere odio veritatem. Sexto, utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Articulus 1

[34750] I^{a}-IIae q. 29 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum huiusmodi bonum est. Si igitur obiectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei. Quod patet esse falsum.

[34751] I^{a}-IIae q. 29 a. 1 arg. 2 Praeterea, odire malum est laudabile, unde in laudem quorundam dicitur II Machab. III, quod *leges optime custodiebantur, propter Oniae pontificis pietatem, et animos odio habentes mala.* Si igitur nihil oditur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile. Quod patet esse falsum.

[34752] I^{a}-IIae q. 29 a. 1 arg. 3 Praeterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

[34753] I^{a}-IIae q. 29 a. 1 s. c. Sed contra, odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut supra dictum est. Ergo obiectum odii est malum.

[34754] I^{a}-IIae q. 29 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta; eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut supra dictum est. In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad id quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali, seu in intellectivo, amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens, odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali. Et ideo, sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii.

[34755] I^{a}-IIae q. 29 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente. Sed ens inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum. Et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

[34756] I^{a}-IIae q. 29 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum. Unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

[34757] I^{a}-IIae q. 29 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquae. Secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

Articulus 2

[34758] I^{a}-IIae q. 29 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa odii. *Ea enim quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul*, ut dicitur in praedicamentis. Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul. Non ergo amor est causa odii.

[34759] I^{a}-IIae q. 29 a. 2 arg. 2 Praeterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo amor non est causa odii.

[34760] I^{a}-IIae q. 29 a. 2 arg. 3 Praeterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur, nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

[34761] I^{a}-IIae q. 29 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod omnes affectiones causantur ex amore. Ergo et odium, cum sit quaedam affectio animae, causatur ex amore.

[34762] I^{a}-IIae q. 29 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet, per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur.

[34763] I^{a}-IIae q. 29 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in his quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur quae sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem, sicut duae species animalis, vel duae species coloris. Quaedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa eius, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum. Quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens, nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

[34764] I^{a}-IIae q. 29 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem. Sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia, eiusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur eius contrarium. Et sic amor unius rei est causa quod eius contrarium odiatur.

[34765] I^{a}-IIae q. 29 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in executione prius est recedere ab uno termino, quam accedere ad alterum terminum. Sed in intentione est e converso, propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet

ad intentionem quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

Articulus 3

[34766] Iª-IIae q. 29 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem.* Sed fugere dolorem pertinet ad odium, appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

[34767] Iª-IIae q. 29 a. 3 arg. 2 Praeterea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

[34768] Iª-IIae q. 29 a. 3 arg. 3 Praeterea, affectio animae per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum, sicut etiam bestiae abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in libro octoginta trium quaest. Ergo odium est fortius amore.

[34769] Iª-IIae q. 29 a. 3 s. c. Sed contra, bonum est fortius quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, cap. IV de Div. Nom. Sed odium et amor differunt secundum differentiam boni et mali. Ergo amor est fortior odio.

[34770] Iª-IIae q. 29 a. 3 co. Respondeo dicendum quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra dictum est. Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter. Sed oportet ulterius quod amor, simpliciter loquendo, sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea quae sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Unde, simpliciter loquendo, fortior est motus animae in bonum quam in malum. Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore, propter duo. Primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticae, quamvis sit maior, non tamen ita sentitur sicut calor tertianae, quia calor hecticae iam versus est quasi in habitum et naturam. Propter hoc etiam, amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit, in X de Trin., quod *amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia.* Et propter hoc etiam, repugnantia eius quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia eius quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum, est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet maiori amori, magis movet quam minor amor.

[34771] Iª-IIae q. 29 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris. Et ideo magis fugitur dolor,

quam ametur voluptas.

[34772] I^a-IIae q. 29 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod odium nunquam vinceret amorem, nisi propter maiorem amorem cui odium correspondet. Sicut homo magis diligit se quam amicum, et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

[34773] I^a-IIae q. 29 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

Articulus 4

[34774] I^a-IIae q. 29 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalmo X, *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

[34775] I^a-IIae q. 29 a. 4 arg. 2 Praeterea, illum odimus, cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

[34776] I^a-IIae q. 29 a. 4 arg. 3 Praeterea, Boetius dicit, in II de Consol., quod *avaritia facit homines odiosos*, ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

[34777] I^a-IIae q. 29 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. V, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit.*

[34778] I^a-IIae q. 29 a. 4 co. Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquis aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni, nam malum est praeter voluntatem, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est. Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo. Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat. Et hoc dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum, et secundum hoc, aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo, ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso, unde civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui aestimant se esse maxime illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam. Unde amant se secundum id quod aestimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo, ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

[34779] I^a-IIae q. 29 a. 4 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[34780] I^a-IIae q. 29 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriae vel doloris.

[34781] I^a-IIae q. 29 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum, sicut aeger odit suam aegritudinem, ex hoc ipso quod se amat. Vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi. Quinimmo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

Articulus 5

[34782] I^a-IIae q. 29 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

[34783] I^a-IIae q. 29 a. 5 arg. 2 Praeterea, omnes homines naturaliter scire desiderant, ut dicitur in principio Metaphys. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

[34784] I^a-IIae q. 29 a. 5 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *homines amant non fictos.* Sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem. Non potest ergo eam odio habere.

[34785] I^a-IIae q. 29 a. 5 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Galat. IV, *factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

[34786] I^a-IIae q. 29 a. 5 co. Respondeo dicendum quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis, non autem ens vel verum, quia bonum est quod omnia appetunt. Et ideo bonum, sub ratione boni, non potest odio haberi, nec in universali nec in particulari. Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis, contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato. Uno modo, secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus. Et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum. Alio modo, secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quae impedit ipsum a prosecutione amati. Sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur Iob XXI, *scientiam viarum tuarum nolumus.* Tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius. Puta, cum aliquis vult latere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. Et

secundum hoc dicit Augustinus, in X Confess., quod *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.*

[34787] Iª-IIae q. 29 a. 5 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[34788] Iª-IIae q. 29 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod cognoscere veritatem secundum se est amabile, propter quod dicit Augustinus quod amant eam lucentem. Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

[34789] Iª-IIae q. 29 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

Articulus 6

[34790] Iª-IIae q. 29 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non possit esse alicuius in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

[34791] Iª-IIae q. 29 a. 6 arg. 2 Praeterea, odium causatur ex aliqua dissonantia; quae communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

[34792] Iª-IIae q. 29 a. 6 arg. 3 Praeterea, obiectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur in VI Metaphys. Cum ergo universale sit solum in mente, quae abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius universalis.

[34793] Iª-IIae q. 29 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *ira semper fit inter singularia odium autem etiam ad genera, furem enim odit et calumniatorem unusquisque.*

[34794] Iª-IIae q. 29 a. 6 co. Respondeo dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur, alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva neque appetitiva, ferri potest in universale, quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivae partis, potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi. Unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu laedentis;

actus autem particularium sunt. Et propter hoc philosophus dicit quod *ira semper est ad aliquid singulare; odium vero potest esse ad aliquid in genere.* Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

[34795] I^{a}-IIae q. 29 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sensus non apprehendit universale, prout est universale, apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

[34796] I^{a}-IIae q. 29 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii. Sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis, et sic est eis odiosum.

[34797] I^{a}-IIae q. 29 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa obiectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis, sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

Quaestio 30

Prooemium

[34798] I^{a}-IIae q. 30 pr. Deinde considerandum est de concupiscentia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum. Secundo, utrum concupiscentia sit passio specialis. Tertio, utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales. Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

Articulus 1

[34799] I^{a}-IIae q. 30 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quaedam concupiscentia sapientiae, ut dicitur Sap. VI, *concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

[34800] I^{a}-IIae q. 30 a. 1 arg. 2 Praeterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo, immo apostolus dicit, Rom. VII, *non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Psalmi CXVIII, *concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

[34801] I^{a}-IIae q. 30 a. 1 arg. 3 Praeterea, cuilibet potentiae est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animae, et non solum in appetitu sensitivo.

[34802] I^{a}-IIae q. 30 a. 1 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *irrationale obediens et*

persuasibile rationi, dividitur in concupiscentiam et iram. Haec autem est irrationalis pars animae, passiva et appetitiva. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

[34803] I^{a}-IIae q. 30 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in I Rhetoric., *concupiscentia est appetitus delectabilis.* Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur, una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quae est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum. Secunda autem est animae et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo; unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quae simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiae sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo; et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur.

[34804] I^{a}-IIae q. 30 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo LXXXIII, dicitur, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

[34805] I^{a}-IIae q. 30 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam.

[34806] I^{a}-IIae q. 30 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod unicuique potentiae animae competit appetere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem. Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

Articulus 2

[34807] I^{a}-IIae q. 30 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiae concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est obiectum concupiscentiae, secundum philosophum, in I Rhetoric. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

[34808] I^{a}-IIae q. 30 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *cupiditas est amor rerum transeuntium*, et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

[34809] I^{a}-IIae q. 30 a. 2 arg. 3 Praeterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua

passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est. Sed concupiscentiae non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili. Dicit enim Damascenus quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, praesens vero laetitiam, similiter expectatum malum timorem, praesens vero tristitiam*, ex quo videtur quod, sicut tristitia contrariatur laetitiae, ita timor contrariatur concupiscentiae. Timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

[34810] Iª-IIae q. 30 a. 2 s. c. Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quae sunt passiones concupiscibilis. Et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

[34811] Iª-IIae q. 30 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum delectabile secundum sensum est communiter obiectum concupiscibilis. Unde secundum eius differentias, diversae passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem obiecti potest attendi vel secundum naturam ipsius obiecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem obiecti activi quae est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum. Sed diversitas quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens, nam secundum quod est praesens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione. Sed concupiscere hoc delectabile vel illud, facit concupiscentias diversas numero.

[34812] Iª-IIae q. 30 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiae, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione praeteriti, est obiectum memoriae. Huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivae partis, quae respicit particularia.

[34813] Iª-IIae q. 30 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa praedicatio est per causam, non per essentiam, non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus, vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus qui potest esse respectu boni futuri. Unde comprehendit sub se et amorem et spem.

[34814] Iª-IIae q. 30 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod passio quae directe opponitur concupiscentiae, innominata est, quae ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis sicut et timor, quandoque loco eius ponitur timor, sicut et quandoque cupiditas loco spei. Quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur, et ideo pro omni motu appetitus in bonum vel in malum futurum, ponitur spes et timor, quae respiciunt bonum vel malum arduum.

Articulus 3

[34815] I^{a}-IIae q. 30 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod concupiscentiarum non sint quaedam naturales, et quaedam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est. Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

[34816] I^{a}-IIae q. 30 a. 3 arg. 2 Praeterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum, quae quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quae sint concupiscentiae naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendae sunt concupiscentiae per naturales et non naturales.

[34817] I^{a}-IIae q. 30 a. 3 arg. 3 Praeterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet in II Physic. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest, quia concupiscentia cum sit passio quaedam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quae est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiae aliquae non naturales.

[34818] I^{a}-IIae q. 30 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus, in III Ethic. et in I Rhetoric., ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

[34819] I^{a}-IIae q. 30 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis, sicut cibus, potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo aliquid est delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem, sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. Primae ergo concupiscentiae, naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam omnes homines conveniunt, unde et philosophus, in III Ethic., vocat eas communes et necessarias. Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in I Rhetoric., philosophus dicit primas concupiscentias esse irrationales, secundas vero cum ratione. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur, in III Ethic., propriae et appositae, scilicet supra naturales.

[34820] I^{a}-IIae q. 30 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali cum fuerit apprehensum. Et secundum hoc cibi et potus et huiusmodi, quae appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia naturalis.

[34821] I^{a}-IIae q. 30 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversitas concupiscentiarum natu-

ralium a non naturalibus, non est materialis tantum; sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate obiecti activi. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiae naturales, quas philosophus in Rhetoric. vocat irrationales; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex quo causantur concupiscentiae non naturales, quae propter hoc in Rhetoric. dicuntur cum ratione.

[34822] I^{a}-IIae q. 30 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo libro dictum est. Et secundum hoc, etiam concupiscentia quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et praeterea appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

Articulus 4

[34823] I^{a}-IIae q. 30 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Obiectum enim concupiscentiae est bonum; quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II Metaphys. Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

[34824] I^{a}-IIae q. 30 a. 4 arg. 2 Praeterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum, non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

[34825] I^{a}-IIae q. 30 a. 4 arg. 3 Praeterea, infinita non est transire, et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

[34826] I^{a}-IIae q. 30 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in I Polit., quod, in infinitum concupiscentia existente homines infinita desiderant.

[34827] I^{a}-IIae q. 30 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu. Est enim eius quod natura requirit, natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem; ut scilicet, post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit, quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit dominus Samaritanae, Ioan. IV, *qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.* Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est, rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere, non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse,

quantumcumque potest. Potest et alia ratio assignari, secundum philosophum in I Polit., quare quaedam concupiscentia sit finita, et quaedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita, finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde maior sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut, si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum, qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitae, ut philosophus dicit ibidem. Et eadem est ratio de concupiscentia, quarumcumque aliarum rerum.

[34828] I^{a}-IIae q. 30 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum, vel quia est finitum secundum rem, prout semel concupiscitur in actu; vel quia est finitum secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi, *quia infinitum est, cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in III Physic.

[34829] I^{a}-IIae q. 30 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio quodammodo est virtutis infinitae inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum, est proportionatum rationi. Nam et universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

[34830] I^{a}-IIae q. 30 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quae concupiscit, sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur.

Quaestio 31

Prooemium

[34831] I^{a}-IIae q. 31 pr. Deinde considerandum est de delectatione et tristitia. Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor, primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis; tertio, de effectibus eius; quarto, de bonitate et malitia ipsius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum delectatio sit passio. Secundo, utrum sit in tempore. Tertio, utrum differat a gaudio. Quarto, utrum sit in appetitu intellectivo. Quinto, de comparatione delectationum superioris appetitus, ad delectationem inferioris. Sexto, de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem. Septimo, utrum sit aliqua delectatio non naturalis. Octavo, utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

Articulus 1

[34832] I^{a}-IIae q. 31 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit passio. Damascenus enim, in II libro, distinguit operationem a passione, dicens quod *operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam.* Sed delectatio est operatio, ut philosophus dicit, in VII et X Ethic. Ergo delectatio non est passio.

[34833] I^{a}-IIae q. 31 a. 1 arg. 2 Praeterea, pati est moveri, ut dicitur in III Physic. Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse, causatur enim delectatio ex bono iam adepto. Ergo delectatio non est passio.

[34834] I^{a}-IIae q. 31 a. 1 arg. 3 Praeterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati, perficit enim operationem, ut dicitur in X Ethic. Sed perfici non est pati vel alterari, ut dicitur in VII Physic. et in II de anima. Ergo delectatio non est passio.

[34835] I^{a}-IIae q. 31 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in IX et XIV de Civ. Dei, ponit delectationem, sive gaudium vel laetitiam, inter alias passiones animae.

[34836] I^{a}-IIae q. 31 a. 1 co. Respondeo dicendum quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est. Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi. Nam, sicut philosophus dicit in I Rhetoric., *delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem.* Ad cuius intellectum, considerandum est quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus. Et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est motus animae, ponitur in genere. Per hoc autem quod dicitur constitutio in existentem naturam, idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur simul tota, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus, non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII Ethic. Per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae.

[34837] I^{a}-IIae q. 31 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod operatio connaturalis non impedita, est perfectio secunda, ut habetur in II de anima. Et ideo, quando constituitur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in perfectum esse, ut dictum est. Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam.

[34838] I^{a}-IIae q. 31 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in animali duplex motus considerari

potest, unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum, alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.

[34839] Iª-IIae q. 31 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt aegritudines corporales, et tristitia et timor in anima; tamen etiam in bonum ordinantur aliquae passiones, ut supra dictum est. Et secundum hoc delectatio dicitur passio.

Articulus 2

[34840] Iª-IIae q. 31 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in I Rhetoric. philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

[34841] Iª-IIae q. 31 a. 2 arg. 2 Praeterea, diuturnum, vel morosum, dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquae delectationes dicuntur morosae. Ergo delectatio est in tempore.

[34842] Iª-IIae q. 31 a. 2 arg. 3 Praeterea, passiones animae sunt unius generis. Sed aliquae passiones animae sunt in tempore. Ergo et delectatio.

[34843] Iª-IIae q. 31 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in X Ethic., quod *secundum nullum tempus accipiet quis delectationem.*

[34844] Iª-IIae q. 31 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia huiusmodi. Secundum aliud vero, et non per se, dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent. Sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem, non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius, sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc esse hominem est in tempore. Sic igitur dicendum est quod delectatio secundum se quidem non est in tempore, est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore. Si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

[34845] Iª-IIae q. 31 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in III de anima, motus

dupliciter dicitur. Uno modo, qui est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, inquantum huiusmodi, et talis motus est successivus, et in tempore. Alius autem motus est actus perfecti, idest existentis in actu; sicut intelligere, sentire et velle et huiusmodi, et etiam delectari. Et huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

[34846] Iª-IIae q. 31 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectatio dicitur diuturna vel morosa, secundum quod per accidens est in tempore.

[34847] Iª-IIae q. 31 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliae passiones non habent pro obiecto bonum adeptum, sicut delectatio. Unde plus habent de ratione motus imperfecti, quam delectatio. Et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

Articulus 3

[34848] Iª-IIae q. 31 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

[34849] Iª-IIae q. 31 a. 3 arg. 2 Praeterea, unus motus non terminatur ad duos terminos. Sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

[34850] Iª-IIae q. 31 a. 3 arg. 3 Praeterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod, pari ratione, et laetitia et exultatio et iucunditas significent aliquid aliud a delectatione, et sic erunt omnes diversae passiones. Quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

[34851] Iª-IIae q. 31 a. 3 s. c. Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus gaudium. Sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

[34852] Iª-IIae q. 31 a. 3 co. Respondeo dicendum quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de anima, est quaedam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est; ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt, quaedam sunt corporales, quaedam animales, quod in idem redit. Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere, sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium, quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus

quam gaudium.

[34853] I^{a}-IIae q. 31 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum obiectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem obiecti. Et sic delectationes animales, quae dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quae dicuntur solum delectationes, sicut et de concupiscentiis supra dictum est.

[34854] I^{a}-IIae q. 31 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis, ita quod delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem. Et sic secundum differentiam motus, est etiam differentia quietis.

[34855] I^{a}-IIae q. 31 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis, nam laetitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur latitia; exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; iucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

Articulus 4

[34856] I^{a}-IIae q. 31 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim philosophus, in I Rhetoric., quod *delectatio est motus quidam sensibilis*. Sed motus sensibilis non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

[34857] I^{a}-IIae q. 31 a. 4 arg. 2 Praeterea, delectatio est passio quaedam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

[34858] I^{a}-IIae q. 31 a. 4 arg. 3 Praeterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quae nobis et brutis communis est.

[34859] I^{a}-IIae q. 31 a. 4 s. c. Sed contra est quod in Psalmo XXXVI, dicitur, *delectare in domino*. Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

[34860] I^{a}-IIae q. 31 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis, non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis. Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali, delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum

hoc Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod *cupiditas et laetitia non est aliud quam voluntas in eorum consensione quae volumus.*

[34861] Iª-IIae q. 31 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in illa definitione philosophi, sensibile ponitur communiter pro quacumque apprehensione. Dicit enim philosophus in X Ethic., quod *secundum omnem sensum est delectatio; similiter autem et secundum intellectum et speculationem.* Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

[34862] Iª-IIae q. 31 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali. Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum, sic enim etiam est in Deo et in Angelis. Unde dicit philosophus, in VII Ethic., quod Deus una simplici operatione gaudet. Et Dionysius dicit, in fine Cael. Hier., quod *Angeli non sunt susceptibiles nostrae passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis laetitiam.*

[34863] Iª-IIae q. 31 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum Angelis. Unde ibidem Dionysius dicit quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum.* Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis; sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

Articulus 5

[34864] Iª-IIae q. 31 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum philosophum, in X Ethic. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

[34865] Iª-IIae q. 31 a. 5 arg. 2 Praeterea, magnitudo causae ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus, *transmutant enim corpus, et quibusdam insanias faciunt*, ut dicitur in VII Ethic. Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

[34866] Iª-IIae q. 31 a. 5 arg. 3 Praeterea, delectationes corporales oportet temperare et refraenare, propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refraenare. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

[34867] Iª-IIae q. 31 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXVIII, *quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo.* Et philosophus dicit, in X Ethic., quod *maxima delectatio est quae est secundum operationem sapientiae.*

[34868] Iª-IIae q. 31 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, delectatio provenit ex coniunctione convenientis quae sentitur vel cognoscitur. In operibus autem animae, praecipue

sensitivae et intellectivae, est hoc considerandum, quod, cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et huiusmodi, nam actiones quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae; motus enim est actus mobilis a movente. Sic igitur praedictae actiones animae sensitivae et intellectivae, et ipsae sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitae per sensum vel intellectum. Unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex eorum obiectis. Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo. Quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta, nullus enim est qui non magis vellet carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae vel stulti carent, sicut Augustinus dicit, in libro de Civ. Dei. Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic, secundum se et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria quae requiruntur ad delectationem, scilicet bonum coniunctum, et id cui coniungitur, et ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale et est maius quam corporale bonum; et est magis dilectum. Cuius signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus, unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum. Sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehementes, propter tria. Primo, quia sensibilia sunt magis nota, quoad nos, quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali. Quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu in inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur. Unde delectationes corporales, tristitiis huiusmodi supervenientes, magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales quae non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur.

[34869] I^{a}-IIae q. 31 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota. Et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias, et cum plures hominum non

possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt propriae virtuosorum, consequens et quod declinent ad corporales.

[34870] Iª-IIae q. 31 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

[34871] Iª-IIae q. 31 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quae regulatur ratione, et ideo indigent temperari et refraenari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quae est ipsa regula, unde sunt secundum seipsas sobriae et moderatae.

Articulus 6

[34872] Iª-IIae q. 31 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod delectationes quae sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, omne gaudium cessat. Sed talis est delectatio quae est secundum visum, dicitur enim Tobiae V, *quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Ergo delectatio quae est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

[34873] Iª-IIae q. 31 a. 6 arg. 2 *Praeterea, unicuique fit delectabile illud quod amat*, ut philosophus dicit, in I Rhetoric. Sed inter alios sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio quae est secundum visum, est maxima.

[34874] Iª-IIae q. 31 a. 6 arg. 3 Praeterea, principium amicitiae delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiae est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxime delectatio.

[34875] Iª-IIae q. 31 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod maximae delectationes sunt secundum tactum.

[34876] Iª-IIae q. 31 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in principio Metaphys., propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem. Unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis; ideo primae delectationes sensuum, quae scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum, delectationes autem sensuum inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus. Si igitur loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est maior delectatio quam secundum aliquem alium sensum. Si autem loquamur de delectatione sensus quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus, est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et huiusmodi. Unde secundum hoc, delectationes quae sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini

propinquiores. Et propter hoc etiam, alia animalia, quae non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus, *neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione*, ut dicitur in III Ethic. Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod sistit infra limites sensibilis delectationis. Quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi. Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui; sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

[34877] Iª-IIae q. 31 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gaudium, sicut supra dictum est, significat animalem delectationem, et haec maxime pertinet ad visum. Sed delectatio naturalis maxime pertinet ad tactum.

[34878] Iª-IIae q. 31 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

[34879] Iª-IIae q. 31 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio. Nam delectatio, et maxime quae est secundum tactum, est causa amicitiae delectabilis per modum finis, visio autem est causa sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei, quae allicit ad amandum et ad concupiscendum eius delectationem.

Articulus 7

[34880] Iª-IIae q. 31 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animae proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quae est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

[34881] Iª-IIae q. 31 a. 7 arg. 2 Praeterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed omne violentum est contristans, ut dicitur in V Metaphys. Ergo nihil quod est contra naturam, potest esse delectabile.

[34882] Iª-IIae q. 31 a. 7 arg. 3 Praeterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem; ut patet ex definitione philosophi supra posita. Sed constitui in naturam, unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

[34883] Iª-IIae q. 31 a. 7 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod quaedam

delectationes sunt aegritudinales et contra naturam.

[34884] Iª-IIae q. 31 a. 7 co. Respondeo dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II Physic. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, id scilicet quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundum utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquae calefactae est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi, vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui, delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.

[34885] Iª-IIae q. 31 a. 7 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 8

[34886] Iª-IIae q. 31 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animae speciem et contrarietatem recipiunt secundum obiecta. Obiectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum malo, ut dicitur in praedicamentis; videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

[34887] Iª-IIae q. 31 a. 8 arg. 2 Praeterea, uni unum est contrarium, ut probatur in X Metaphys. Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

[34888] Iª-IIae q. 31 a. 8 arg. 3 Praeterea, si delectationi contraria est delectatio hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed haec differentia est materialis, contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X Metaphys. Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

[34889] I^{a}-IIae q. 31 a. 8 s. c. Sed contra, ea quae se impediunt, in eodem genere existentia, secundum philosophum, sunt contraria. Sed quaedam delectationes se invicem impediunt ut dicitur in X Ethic. Ergo aliquae delectationes sunt contrariae.

[34890] I^{a}-IIae q. 31 a. 8 co. Respondeo dicendum quod delectatio in affectionibus animae, sicut dictum est, proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duae quietes esse contrariae, quae sunt in contrariis terminis; sicut quies quae est sursum, ei quae est deorsum, ut dicitur V Physic. Unde et contingit in affectibus animae duas delectationes esse contrarias.

[34891] I^{a}-IIae q. 31 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud philosophi est intelligendum secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis, nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquae. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

[34892] I^{a}-IIae q. 31 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectatio se habet in affectibus animae, sicut quies naturalis in corporibus, est enim in aliquo convenienti et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta, tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentae appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta eiusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in V Physic. Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

[34893] I^{a}-IIae q. 31 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea in quibus delectamur, cum sint obiecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio obiecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supradictis patet.

Quaestio 32

Prooemium

[34894] I^{a}-IIae q. 32 pr. Deinde considerandum est de causis delectationis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum operatio sit causa propria delectationis. Secundo, utrum motus sit causa delectationis. Tertio, utrum spes et memoria. Quarto, utrum tristitia. Quinto, utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa. Sexto, utrum benefacere alteri sit causa delectationis. Septimo, utrum similitudo sit causa delectationis. Octavo, utrum admiratio sit causa delectationis.

Articulus 1

[34895] I^{a}-IIae q. 32 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim philosophus dicit, in I Rhetoric., *delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur*, requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est. Sed per prius sunt cognoscibilia obiecta operationum quam ipsae operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

[34896] I^{a}-IIae q. 32 a. 1 arg. 2 Praeterea, delectatio potissime consistit in fine adepto, hoc enim est quod praecipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

[34897] I^{a}-IIae q. 32 a. 1 arg. 3 Praeterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Haec autem sunt delectabilia, ut dicitur in I Rhetoric. Non ergo operatio est propria causa delectationis.

[34898] I^{a}-IIae q. 32 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, VII et X Ethic., quod *delectatio est operatio connaturalis non impedita.*

[34899] I^{a}-IIae q. 32 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio huiusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit, nam actualis cognitio operatio quaedam est; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione. Ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

[34900] I^{a}-IIae q. 32 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum coniunguntur nobis, vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias vel honorem vel aliquid huiusmodi; quae quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim philosophus dicit, in II Polit., *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium; quae procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum.* Habere autem huiusmodi nihil est aliud quam uti eis, vel posse uti. Et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

[34901] I^{a}-IIae q. 32 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata, ipsa operata sunt delectabilia inquantum sunt habita vel facta. Quod refertur ad aliquem usum vel operationem.

[34902] I^{a}-IIae q. 32 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatae et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attaedians. Et secundum hoc, otium et ludus et alia quae ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quae est ex labore.

Articulus 2

[34903] I^{a}-IIae q. 32 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus non sit causa delectationis. Quia, sicut supra dictum est, bonum praesentialiter adeptum est causa delectationis, unde philosophus, in VII Ethic., dicit quod delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis. Id autem quod movetur ad aliquid, nondum habet illud; sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adiungitur generatio et corruptio, ut dicitur in VIII Physic. Ergo motus non est causa delectationis.

[34904] I^{a}-IIae q. 32 a. 2 arg. 2 Praeterea, motus praecipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes, ex hoc quod sunt laboriosae et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivae. Ergo motus non est causa delectationis.

[34905] I^{a}-IIae q. 32 a. 2 arg. 3 Praeterea, motus importat innovationem quandam, quae opponitur consuetudini. Sed ea quae sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut philosophus dicit, in I Rhetoric. Ergo motus non est causa delectationis.

[34906] I^{a}-IIae q. 32 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in VIII Confess., *quid est hoc, domine Deus meus, cum tu aeternum tibi tu ipse sis gaudium; et quaedam de te circa te semper gaudeant; quod haec rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis.

[34907] I^{a}-IIae q. 32 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet duo quorum est coniunctio delectabilis; et tertium, quod est cognitio huius coniunctionis. Et secundum haec tria motus efficitur delectabilis, ut philosophus dicit, in VII Ethic. et in I Rhetoric. Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc, quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc, quod est nobis conveniens nunc, non erit nobis conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in aestate. Ex parte vero boni delectantis quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis. Quia actio continuata alicuius agentis auget effectum, sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit. Et ideo quando continuata praesentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit, in IV Confess., *non vis utique stare syllabam, sed transvolare, ut aliae veniant, et totum audias. Ita semper omnia ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia.* Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis; et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis; et quae possit totum suum

delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis. Et quanto aliquae delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

[34908] Iª-IIae q. 32 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere eius ad quod movetur, et secundum hoc, ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen a delectationis perfectione, nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra dictum est.

[34909] Iª-IIae q. 32 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

[34910] Iª-IIae q. 32 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale, nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quae posset provenire ex assiduitate alicuius operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, et motus.

Articulus 3

[34911] Iª-IIae q. 32 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod memoria et spes non sint causae delectationis. Delectatio enim est de bono praesenti, ut Damascenus dicit. Sed memoria et spes sunt de absenti, est enim memoria praeteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

[34912] Iª-IIae q. 32 a. 3 arg. 2 Praeterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis, dicitur enim Prov. XIII, *spes quae differtur, affligit animam.* Ergo spes non est causa delectationis.

[34913] Iª-IIae q. 32 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia vel amor.

[34914] Iª-IIae q. 32 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. XII, *spe gaudentes*; et in Psalmo LXXVI, *memor fui Dei, et delectatus sum.*

[34915] Iª-IIae q. 32 a. 3 co. Respondeo dicendum quod delectatio causatur ex praesentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid praesens nobis dupliciter, uno modo, secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo, secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter coniungitur, vel actu vel potentia, secundum quemcumque coniunctionis modum. Et quia maior est coniunctio

secundum rem quam secundum similitudinem, quae est coniunctio cognitionis; itemque maior est coniunctio rei in actu quam in potentia, ideo maxima est delectatio quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quae habet solam coniunctionem apprehensionis.

[34916] Iª-IIae q. 32 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod spes et memoria sunt quidem eorum quae sunt simpliciter absentia, quae tamen secundum quid sunt praesentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam; vel secundum apprehensionem et facultatem, ad minus aestimatam.

[34917] Iª-IIae q. 32 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet idem, secundum diversa, esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet praesentem aestimationem boni futuri, delectationem causat, inquantum autem caret praesentia eius, causat afflictionem.

[34918] Iª-IIae q. 32 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quaedam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit praecipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quandam certitudinem realis praesentiae boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa. Et similiter magis quam memoria, quae est de eo quod iam transiit.

Articulus 4

[34919] Iª-IIae q. 32 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

[34920] Iª-IIae q. 32 a. 4 arg. 2 Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris, et non delectationis.

[34921] Iª-IIae q. 32 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est. Ergo tristitia non est causa delectationis.

[34922] Iª-IIae q. 32 a. 4 s. c. Sed contra est quod in Psalmo XLI, dicitur, *fuerunt mihi lacrimae meae panes die ac nocte*. Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrimae, quae ex tristitia oriuntur, possunt esse delectabiles.

[34923] Iª-IIae q. 32 a. 4 co. Respondeo dicendum quod tristitia potest dupliciter considerari, uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia siquidem in actu existens est causa delectationis,

inquantum facit memoriam rei dilectae, de cuius absentia aliquis tristatur, et tamen de sola eius apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiae fit causa delectationis, propter subsequentem evasionem. Nam carere malo accipitur in ratione boni, unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia; secundum quod Augustinus dicit, XXII de Civ. Dei, quod *saepe laeti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius laeti et grati sumus.* Et in VIII Confess. dicit quod *quanto maius fuit periculum in proelio, tanto maius erit gaudium in triumpho.*

[34924] I^{a}-IIae q. 32 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII Physic. Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.

[34925] I^{a}-IIae q. 32 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur. Et similiter memoria delectabilium, ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

[34926] I^{a}-IIae q. 32 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et eiusdem.

Articulus 5

[34927] I^{a}-IIae q. 32 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum coniunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis coniunctae. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

[34928] I^{a}-IIae q. 32 a. 5 arg. 2 Praeterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa. Quod patet esse falsum.

[34929] I^{a}-IIae q. 32 a. 5 arg. 3 Praeterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato, unde dicitur in II Ethic., quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem.* Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

[34930] I^{a}-IIae q. 32 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur in secunda canonica Ioannis, *gavisus sum valde, quoniam inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.*

[34931] I^{a}-IIae q. 32 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo, inquantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum. Et secundum hoc, operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo, secundum quod

per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio vel aestimatio proprii boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt aestimationem in seipsis aliquod bonum esse. Et quia ista aestimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicuius boni, et admiratio est alicuius magni, idcirco amari ab aliis, et in admiratione haberi, est delectabile; inquantum per hoc fit homini aestimatio propriae bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo, inquantum ipsae operationes aliorum, si sint bonae, aestimantur ut bonum proprium, propter vim amoris, qui facit aestimare amicum quasi eundem sibi. Et propter odium, quod facit aestimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I ad Cor. XIII, quod *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

[34932] Iª-IIae q. 32 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod operatio alterius potest esse mihi coniuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

[34933] Iª-IIae q. 32 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

[34934] Iª-IIae q. 32 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod operationes aliorum etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi aestimationem sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

Articulus 6

[34935] Iª-IIae q. 32 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est. Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiae quam delectationis.

[34936] Iª-IIae q. 32 a. 6 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas.* Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII et X Ethic., videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

[34937] Iª-IIae q. 32 a. 6 arg. 3 Praeterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quaedam quae pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire, quantum ad iratos, ut dicit philosophus in I Rhetoric.

Ergo benefacere magis est causa tristitiae quam delectationis.

[34938] I^{a}-IIae q. 32 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Polit., quod *largiri et auxiliari amicis aut extraneis, est delectabilissimum.*

[34939] I^{a}-IIae q. 32 a. 6 co. Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa. Uno modo, per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum. Et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio. Alio modo, per comparationem ad finem, sicut cum aliquis, per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi, vel a Deo vel ab homine. Spes autem delectationis est causa. Tertio modo, per comparationem ad principium. Et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum est facultas benefaciendi, et secundum hoc, benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quaedam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare. Et ideo homines delectantur in filiis et in propriis operibus, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale. Unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum, puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui, omnia enim quae facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor praecipua causa delectationis est.

[34940] I^{a}-IIae q. 32 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis. Sed inquantum evacuat proprium bonum potest esse contristans; sicut quando est immoderata.

[34941] I^{a}-IIae q. 32 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quae repugnat naturae. Et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

[34942] I^{a}-IIae q. 32 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod vincere, redarguere et punire, non est delectabile inquantum est in malum alterius, sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc homini fit aestimatio propriae excellentiae. Et propter hoc, omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles, et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriae. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Uno modo, inquantum facit homini imaginationem propriae sapientiae et excellentiae, increpare enim et corripere est sapientum et maiorum alio modo, secundum quod aliquis, increpando et reprehendendo, alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est. Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quae videtur esse ex praecedenti laesione. Cum enim aliquis est ab aliquo laesus, videtur per hoc ab illo minoratus esse, et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem laesionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile, sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

Articulus 7

[34943] I^{a}-IIae q. 32 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et praeesse quandam dissimilitudinem importat. Sed principari et praeesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in I Rhetoric. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

[34944] I^{a}-IIae q. 32 a. 7 arg. 2 Praeterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitias, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII Ethic. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

[34945] I^{a}-IIae q. 32 a. 7 arg. 3 Praeterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectabilibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt ea, sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

[34946] I^{a}-IIae q. 32 a. 7 s. c. Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra. Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

[34947] I^{a}-IIae q. 32 a. 7 co. Respondeo dicendum quod similitudo est quaedam unitas, unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est. Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile, puta homo homini, et iuvenis iuveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum. Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo, quia corrumpit mensuram proprii boni per quendam excessum, bonum enim, praecipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit. Et propter hoc, superabundantes cibi, vel quaelibet delectationes corporales, fastidiuntur. Alio modo, per directam contrarietatem ad proprium bonum, sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quae appetunt sicut proprium bonum.

[34948] I^{a}-IIae q. 32 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum sit quaedam communicatio principantis ad subiectum, est ibi quaedam similitudo. Tamen secundum quandam excellentiam, eo quod principari et praeesse pertinent ad excellentiam proprii boni, sapientum enim et meliorum est principari et praeesse. Unde per hoc fit homini propriae bonitatis imaginatio. Vel quia per hoc quod homo principatur et praeest, aliis benefacit, quod est delectabile.

[34949] I^{a}-IIae q. 32 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiae, est tamen simile homini contristato. Quia tristitiae contrariantur proprio bono eius qui tristatur. Et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus

sunt contrariae quaedam tristitiae, magis appetuntur, quam delectationes intellectuales, quae non habent contrarietatem tristitiae, ut infra dicetur. Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam iuvenes maxime delectationes appetunt; propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes, ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII Ethic.

[34950] Iª-IIae q. 32 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod bona corporalia in quadam mensura consistunt, et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum. Et propter hoc efficitur fastidiosum et contristans, inquantum contrariatur bono proprio hominis.

Articulus 8

[34951] Iª-IIae q. 32 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. Admirari enim est ignorantis naturae, ut Damascenus dicit. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

[34952] Iª-IIae q. 32 a. 8 arg. 2 Praeterea, admiratio est principium sapientiae, quasi via ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaphys. *Sed delectabilius est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota*, ut philosophus dicit in X Ethic., cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII Ethic. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

[34953] Iª-IIae q. 32 a. 8 arg. 3 Praeterea, unusquisque in consuetis delectatur, unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum, sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus, super Ioan. Ergo admiratio contrariatur causae delectationis.

[34954] Iª-IIae q. 32 a. 8 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in I Rhetoric., quod admiratio est delectationis causa.

[34955] Iª-IIae q. 32 a. 8 co. Respondeo dicendum quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est. Et ideo quanto alicuius rei amatae magis crescit desiderium, tanto magis per adeptionem crescit delectatio. Et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae; sicut supra dictum est quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat. Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut philosophus dicit in sua poetica. Et propter hoc etiam *liberari a magnis periculis magis est*

delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in I Rhetoric.

[34956] Iª-IIae q. 32 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod admiratio non est delectabilis inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse quem non aestimabat.

[34957] Iª-IIae q. 32 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum. Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt, desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiae. Unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit.

[34958] Iª-IIae q. 32 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quae sunt rara, possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira; vel ratione operationis, *quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur*, ut dicitur in X Ethic.; perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

Quaestio 33

Prooemium

[34959] Iª-IIae q. 33 pr. Deinde considerandum est de effectibus delectationis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum delectationis sit dilatare. Secundo, utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium. Tertio, utrum delectatio impediat usum rationis. Quarto, utrum delectatio perficiat operationem.

Articulus 1

[34960] Iª-IIae q. 33 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit apostolus, II ad Cor. VI, *cor nostrum dilatatum est.* Unde et de praecepto caritatis in Psalmo CXVIII, dicitur, *latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

[34961] Iª-IIae q. 33 a. 1 arg. 2 Praeterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitae. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

[34962] I^{a}-IIae q. 33 a. 1 arg. 3 Praeterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere, nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere; et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

[34963] I^{a}-IIae q. 33 a. 1 s. c. Sed contra est quod, ad expressionem gaudii, dicitur Isaiae LX, *videbis, et affluens, et mirabitur et dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit ut laetitia nominetur sicut supra dictum est.

[34964] I^{a}-IIae q. 33 a. 1 co. Respondeo dicendum quod latitudo est quaedam dimensio magnitudinis corporalis, unde in affectionibus animae non nisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo, et secundum hoc, animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

[34965] I^{a}-IIae q. 33 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet in his quae dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines. Et secundum hoc, dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

[34966] I^{a}-IIae q. 33 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratae, sed multo magis ex praesentia rei iam delectantis. Quia magis praebet se animus rei iam delectanti, quam rei non habitae desideratae, cum delectatio sit finis desiderii.

[34967] I^{a}-IIae q. 33 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret, sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

Articulus 2

[34968] I^{a}-IIae q. 33 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quaedam quies motus desiderii, ut supra dictum est. Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

[34969] I^{a}-IIae q. 33 a. 2 arg. 2 Praeterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur, ex parte obiecti, nam desiderium est boni non habiti, delectatio

vero boni iam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

[34970] Iª-IIae q. 33 a. 2 arg. 3 Praeterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

[34971] Iª-IIae q. 33 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. IV, *qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum*, per aquam autem significatur, secundum Augustinum, delectatio corporalis.

[34972] Iª-IIae q. 33 a. 2 co. Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter potest considerari, uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. Item sitis, vel desiderium, potest dupliciter accipi, uno modo, proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitae; alio modo, communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii. Secundum quidem igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens, si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitae appetitus, nam delectatio est affectio appetitus circa rem praesentem. Sed contingit rem praesentem non perfecte haberi. Et hoc potest esse vel ex parte rei habitae, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitae, eo quod res habita non est tota simul, unde successive recipitur, et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit, IV Confess. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur, eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem, non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit. Sicut in mundo isto, percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione, delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectae cognitionis; secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. XXIV, *qui bibunt me, adhuc sitient.* Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spiri

Contents

tuales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatae, vel etiam continuatae, faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosae; ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc, quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativae adiunguntur aliquae operationes virtutum corporalium, quae per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc etiam modum potest intelligi quod dicitur Eccli. XXIV *qui bibit me, adhuc sitiet.* Quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur I Petri I, quod *desiderant in eum conspicere.* Si vero consideretur delectatio prout est in memoria et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod praeteriit. Si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

[34973] I^{a}-IIae q. 33 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum. Sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

[34974] I^{a}-IIae q. 33 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur. Et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

[34975] I^{a}-IIae q. 33 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est.

Articulus 3

[34976] I^{a}-IIae q. 33 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum, unde dicitur in VII Physic.,

quod in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens; et Sap. VIII, *intrans in domum meam, conquiescam cum illa*, scilicet sapientia. Sed delectatio est quaedam quies. Ergo non impedit, sed magis iuvat rationis usum.

[34977] Iª-IIae q. 33 a. 3 arg. 2 Praeterea, ea quae non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva, usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

[34978] Iª-IIae q. 33 a. 3 arg. 3 Praeterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivae virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur, est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

[34979] Iª-IIae q. 33 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiae.*

[34980] Iª-IIae q. 33 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X Ethic., delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt. Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum adiuvat, quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adiuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia, sicut iam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo; vel multum impediet. Secundo, ratione contrarietatis. Quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum philosophus dicit, in VI Ethic., quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae, non autem existimationem speculativam*, cui non contrariantur, *puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis.* Secundum autem primum modum, utramque impedit. Tertio modo, secundum quandam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

[34981] Iª-IIae q. 33 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quae quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis, semper habet transmutationem. Et quantum ad utrumque, impedit rationis usum.

[34982] Iª-IIae q. 33 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae. Et ideo cum intentio animae vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

[34983] Iª-IIae q. 33 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali. Et ideo ex transmutatione

corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae et aliarum sensitivarum.

Articulus 4

[34984] Iª-IIae q. 33 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est. Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

[34985] Iª-IIae q. 33 a. 4 arg. 2 Praeterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suae causae. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII et X Ethic., quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

[34986] Iª-IIae q. 33 a. 4 arg. 3 Praeterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quaeruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est. Nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis. Nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum philosophum, in X Ethic. Delectatio ergo non perficit operationem.

[34987] Iª-IIae q. 33 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur ibidem, quod delectatio operationem perficit.

[34988] Iª-IIae q. 33 a. 4 co. Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo, per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est; sed secundum quod omne bonum completive superveniens, potest dici finis. Et secundum hoc dicit philosophus, in X Ethic., quod *delectatio perficit operationem sicut quidam superveniens finis*, inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito. Secundo modo, ex parte causae agentis. Non quidem directe, quia philosophus dicit, in X Ethic., quod *perficit delectatio operationem, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas.* Indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur in X Ethic., quod *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.*

[34989] Iª-IIae q. 33 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis; quae non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur. Delectatio autem quae consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

[34990] Iª-IIae q. 33 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in II Physic., contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius. Et per hunc modum, operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit

operationem per modum finis, ut dictum est.

[34991] I^{a}-IIae q. 33 a. 4 ad 3 Ad tertium patet responsio ex dictis.

Quaestio 34

Prooemium

[34992] I^{a}-IIae q. 34 pr. Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis delectatio sit mala. Secundo, dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona. Tertio, utrum aliqua delectatio sit optimum. Quarto, utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

Articulus 1

[34993] I^{a}-IIae q. 34 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tanto magis, quanto delectationes sunt maiores. Unde in delectationibus venereis, quae sunt maximae, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in VII Ethic. Et Hieronymus etiam dicit, super Matth., quod *illo tempore quo coniugales actus geruntur, praesentia sancti spiritus non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur.* Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio mala.

[34994] I^{a}-IIae q. 34 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum, et fugiendum, quia, ut dicitur in X Ethic., *virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum*; et apostolus dicit, I ad Cor. II, *spiritualis iudicat omnia.* Sed pueri et bestiae, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes, fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malae, et fugiendae.

[34995] I^{a}-IIae q. 34 a. 1 arg. 3 *Praeterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum*, ut dicitur in II Ethic. Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

[34996] I^{a}-IIae q. 34 a. 1 s. c. Sed contra est quod in Psalmo XXXVI, dicitur, *delectare in domino.* Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

[34997] I^{a}-IIae q. 34 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X Ethic., aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quae sunt magis manifestae, nam et in ceteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in libro

de anima. Delectationes autem corporales ut dicitur in libro de anima. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendum omnes esse malas, ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed haec existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere; magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba. Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut supra dictum est, sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo quod convenit naturae, ut cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum, ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quaedam sunt bonae, et quaedam malae. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quae sunt eis coniunctae, quam concupiscentiae, quae tempore eas praecedunt. Unde, cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae; multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae.

[34998] I^{a}-IIae q. 34 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, delectationes quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneae, cuiusmodi sunt delectationes corporales. Quae quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est, et per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala, vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus, nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale; provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis, nam hoc in statu innocentiae non erat, ut patet ex his quae in primo dicta sunt.

[34999] I^{a}-IIae q. 34 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiae delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas, quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est eis conveniens.

[35000] Iª-IIae q. 34 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur. Circa operationes autem et passiones quae sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars. Et tamen aliqua ars est factiva delectationis; scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in VII Ethic.

Articulus 2

[35001] Iª-IIae q. 34 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est, bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile. Sed honestum omne est bonum; et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

[35002] Iª-IIae q. 34 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud est per se bonum, quod non quaeritur propter aliud, ut dicitur in I Ethic. Sed delectatio non quaeritur propter aliud, ridiculum enim videtur ab aliquo quaerere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bonum. Sed quod per se praedicatur de aliquo, universaliter praedicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

[35003] Iª-IIae q. 34 a. 2 arg. 3 Praeterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum, nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic. Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiae. Ergo delectatio est secundum se bonum. Omnis ergo delectatio est bona.

[35004] Iª-IIae q. 34 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. II, *qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.*

[35005] Iª-IIae q. 34 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut aliqui Stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonum, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quae tamen non est naturalis, sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenosa, quae non sunt simpliciter convenientia complexioni humanae. Alio modo, quia id quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens. Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, et simpliciter bona. Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic, nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

[35006] Iª-IIae q. 34 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod honestum et utile dicuntur secundum rationem, et ideo nihil est honestum vel utile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi. Et

ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quae attenditur secundum rationem.

[35007] Iª-IIae q. 34 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ideo delectatio non quaeritur propter aliud, quia est quies in fine. Finem autem contingit esse bonum et malum quamvis nunquam sit finis nisi secundum quod est bonum quoad hunc. Ita etiam est de delectatione.

[35008] Iª-IIae q. 34 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se et vere bonum; ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

Articulus 3

[35009] Iª-IIae q. 34 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum, nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem, nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

[35010] Iª-IIae q. 34 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio aliquo addito fit melior, est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

[35011] Iª-IIae q. 34 a. 3 arg. 3 Praeterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens, nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est. Ergo delectatio non est optimum.

[35012] Iª-IIae q. 34 a. 3 s. c. Sed contra beatitudo est optimum, cum sit finis humanae vitae. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim in Psalmo XV, *adimplebis me laetitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.*

[35013] Iª-IIae q. 34 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum. Sed quantum ex eius rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem quia, cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et huiusmodi; aestimavit omnes delectationes consequi generationem et motum. Unde, cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimae perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiae, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est; sed etiam in contemplando secundum scientiam iam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum et non participatum, sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est, dupliciter

dicitur, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniae. Et secundum hoc, ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter; vel fruitio ipsius, quae importat delectationem quandam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

[35014] Iª-IIae q. 34 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquae delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est. Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum, etsi non omnis sit talis.

[35015] Iª-IIae q. 34 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius. Sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. Quamvis posset dici quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, ut in I Ethic. dicitur.

[35016] Iª-IIae q. 34 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona. Sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

Articulus 4

[35017] Iª-IIae q. 34 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. *Omnia enim mensurantur primo sui generis*, ut dicitur in X Metaphys. Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed praecedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiae in moralibus.

[35018] Iª-IIae q. 34 a. 4 arg. 2 Praeterea, mensuram et regulam oportet esse uniformem, et ideo motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum, ut dicitur in X Metaphys. Sed delectatio est varia et multiformis, cum quaedam earum sint bonae, et quaedam malae. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

[35019] Iª-IIae q. 34 a. 4 arg. 3 Praeterea, certius iudicium sumitur de effectu per causam, quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiae delectationis, quia bonae delectationes sunt quae consequuntur bonas operationes, malae autem quae malas, ut dicitur in X Ethic. Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiae in moralibus.

[35020] Iª-IIae q. 34 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Psalmi VII, *scrutans corda et renes Deus, finis curae et cogitationis est delectatio ad quam quis nititur pervenire.* Et philosophus dicit, in VII Ethic., quod *delectatio est finis architecton*, idest principalis, *ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus.*

[35021] Iª-IIae q. 34 a. 4 co. Respondeo dicendum quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex

fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae, praecipue iudicatur homo bonus vel malus; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis. Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis, nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum, bonis et malis. Sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

[35022] I^{a}-IIae q. 34 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis. Sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur iudicium, sicut a regula vel mensura.

[35023] I^{a}-IIae q. 34 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono, et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem, cuius voluntas quiescit in malo.

[35024] I^{a}-IIae q. 34 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est; non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono, nam bonitas rei dependet ex fine. Et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitas in operatione.

Quaestio 35

Prooemium

[35025] I^{a}-IIae q. 35 pr. Deinde considerandum est de dolore et tristitia. Et circa hoc, primo considerandum est de tristitia, seu dolore, secundum se; secundo, de causis eius; tertio, de effectibus ipsius; quarto, de remediis eius; quinto, de bonitate vel malitia eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum dolor sit passio animae. Secundo, utrum tristitia sit idem quod dolor. Tertio, utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi. Quarto, utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Quinto, utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Sexto, utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda. Septimo, utrum dolor exterior sit maior quam dolor interior. Octavo, de speciebus tristitiae.

Articulus 1

[35026] I^{a}-IIae q. 35 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non sit passio animae. Nulla enim passio animae est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore, dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., quod *dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam, male utendo, anima corruptioni obnoxiavit.* Ergo dolor non est passio animae.

[35027] I^{a}-IIae q. 35 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam, dicit enim Augustinus, in libro de natura boni, quod *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori.* Ergo dolor non est passio animae.

[35028] I^{a}-IIae q. 35 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis passio animae pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem, dicit enim Augustinus, VIII super Gen. ad Litt., *nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena.* Ergo dolor non est passio animae.

[35029] I^{a}-IIae q. 35 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus, XIV de Civ. Dei, ponit dolorem inter passiones animae, inducens illud Virgilii, *hinc metuunt, cupiunt, gaudentque dolentque.*

[35030] I^{a}-IIae q. 35 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, et perceptio huiusmodi coniunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid autem coniungitur, si non habeat, respectu eius cui coniungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali, est obiectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum, nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in primo dictum est. Cum igitur delectatio et dolor praesupponant in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo. Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est. Et praecipue illi qui in defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae, sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV de Civ. Dei, dolorem specialiter aegritudinem nominat.

[35031] I^{a}-IIae q. 35 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima, nam corpus non potest dolere nisi dolente anima, ut Augustinus dicit.

[35032] I^{a}-IIae q. 35 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

[35033] I^{a}-IIae q. 35 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturae, non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

Articulus 2

[35034] I^{a}-IIae q. 35 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod *dolor in corporibus dicitur.* Tristitia autem dicitur magis in anima. Ergo tristitia non est dolor.

[35035] I^{a}-IIae q. 35 a. 2 arg. 2 Praeterea, dolor non est nisi de praesenti malo. Sed tristitia potest esse de praeterito et de futuro, sicut poenitentia est tristitia de praeterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

[35036] I^{a}-IIae q. 35 a. 2 arg. 3 Praeterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

[35037] I^{a}-IIae q. 35 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. IX, *tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia et dolore.

[35038] I^{a}-IIae q. 35 a. 2 co. Respondeo dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, scilicet ex apprehensione exterioris sensus, et ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est. Et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis.

[35039] I^{a}-IIae q. 35 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli, quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

[35040] I^{a}-IIae q. 35 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sensus exterior non percipit nisi praesens, vis autem cognitiva interior potest percipere praesens, praeteritum et futurum. Et ideo tristitia potest esse de praesenti, praeterito et futuro, dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de praesenti.

[35041] I^{a}-IIae q. 35 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivae, sed etiam inquantum contrariantur naturae. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivae, non tamen contrariantur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa, alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III Ethic. Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam,

secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licet, quantum ad obiecta, delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic dolor est genus tristitiae, ut dictum est.

Articulus 3

[35042] Iª-IIae q. 35 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis, dicitur enim Matth. V, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo non sunt contraria.

[35043] Iª-IIae q. 35 a. 3 arg. 2 Praeterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit, in III Confess., quod dolor in spectaculis delectat. Et IV Confess., dicit quod *fletus amara res est, et tamen quandoque delectat.* Ergo dolor non contrariatur delectationi.

[35044] Iª-IIae q. 35 a. 3 arg. 3 Praeterea, unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis, dicit enim Augustinus, in libro de poenitentia, *semper poenitens doleat, et de dolore gaudeat.* Et philosophus dicit, in IX Ethic., quod e converso *malus dolet de eo quod delectatus est.* Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

[35045] Iª-IIae q. 35 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *laetitia est voluntas in eorum consensione quae volumus, tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quae nolumus.* Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo laetitia et tristitia sunt contraria.

[35046] Iª-IIae q. 35 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit X Metaphys., contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem, seu species, passionis et motus sumitur ex obiecto vel termino. Unde, cum obiecta delectationis et tristitiae, seu doloris, sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

[35047] Iª-IIae q. 35 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo, inquantum tristitia de absentia alicuius rei, vel de praesentia contrarii, vehementius quaerit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementius quaerit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur. Alio modo, inquantum ex magno desiderio delectationis alicuius, non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus praesens ad consolationem futurae vitae perducit. Quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriae, meretur consolationem aeternam. Similiter etiam meretur eam aliquis ex hoc quod, ad ipsam consequendam, non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

[35048] Iª-IIae q. 35 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod dolor ipse potest esse delectabilis per

accidens, inquantum scilicet habet adiunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatae, et facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis, et dolor et omnia quae ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

[35049] I^{a}-IIae q. 35 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali. Et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

Articulus 4

[35050] I^{a}-IIae q. 35 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariae species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariae species animae passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

[35051] I^{a}-IIae q. 35 a. 4 arg. 2 Praeterea, medicinae per contraria fiunt. Sed quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo quaelibet delectatio cuilibet tristitiae contrariatur.

[35052] I^{a}-IIae q. 35 a. 4 arg. 3 Praeterea, contraria sunt quae se invicem impediunt. Sed quaelibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur X Ethic. Ergo quaelibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

[35053] I^{a}-IIae q. 35 a. 4 s. c. Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito, *ex caritate enim contingit gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. XII. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

[35054] I^{a}-IIae q. 35 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X Metaphys., contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem est et generalis, et specialis. Unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium; et secundum formam speciei, sicut iustitia et iniustitia. Est autem considerandum quod quaedam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiae et qualitates, quaedam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis sive ex obiectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quae continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei, non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et iustitia, quae sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum

rationem propriae speciei, nec tamen habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariae ad invicem, sed etiam habent quandam convenientiam et affinitatem ad invicem, eo quod eodem modo se habere ad contraria, contrarietatem inducit, sicut accedere ad album et accedere ad nigrum habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria, habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo et accedere ad nigrum. Et hoc maxime apparet in contradictione, quae est principium oppositionis, nam in affirmatione et negatione eiusdem consistit oppositio, sicut album et non album; in affirmatione autem unius oppositorum et negatione alterius, attenditur convenientia et similitudo, ut si dicam nigrum et non album. Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex obiectis. Et quidem secundum genus suum, contrarietatem habent, nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, *quae se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione*, ut dicitur in VI Ethic. Et ideo tristia et delectatio quae sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem. Tristitia vero et delectatio de diversis, si quidem illa diversa non sint opposita, sed disparata, non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatae, sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sint contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

[35055] I^{a}-IIae q. 35 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia. Unde non est eadem ratio.

[35056] I^{a}-IIae q. 35 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII Metaphys. In accidentibus autem loco materiae est subiectum. Dictum est autem quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus. Et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni quae est in qualibet delectatione, nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens. Et ideo ex parte subiecti quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, et quaelibet tristitia est impeditiva cuiuslibet delectationis, praecipue tamen quando delectatio tristitiae contrariatur etiam secundum speciem.

[35057] I^{a}-IIae q. 35 a. 4 ad 3 Unde patet solutio ad tertium. Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariantur, nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

Articulus 5

[35058] I^{a}-IIae q. 35 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim apostolus, II ad Cor. VII, *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem

rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum Augustinum, in XII de Trin. Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

[35059] Iª-IIae q. 35 a. 5 arg. 2 Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiae. Et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

[35060] Iª-IIae q. 35 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitiae est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem, dicit enim philosophus, in XII Metaphys., quod quaedam inconveniens est meditari. Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

[35061] Iª-IIae q. 35 a. 5 arg. 4 Praeterea, operatio quaelibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII et X Ethic. Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

[35062] Iª-IIae q. 35 a. 5 arg. 5 Praeterea, carnis afflictio est causa tristitiae. Sed sicut dicitur Eccle. ult., *frequens meditatio carnis est afflictio.* Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

[35063] Iª-IIae q. 35 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius* scilicet sapientiae, *nec taedium convictus eius; sed laetitiam et gaudium.* Conversatio autem et convictus sapientiae est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quae sit contraria delectationi contemplationis.

[35064] Iª-IIae q. 35 a. 5 co. Respondeo dicendum quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non obiectum. Et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam. Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur. Et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus, *ei delectationi quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia.* Et hoc idem philosophus dicit, in I Topic. et in X Ethic. Sed hoc est intelligendum, per se loquendo. Cuius ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi quae est de contrario obiecto, sicut delectationi quae est de calore, contrariatur tristitia quae est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium, contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quae est in contemplando, non potest, per se loquendo, esse aliqua tristitia contraria. Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quae sunt ut medicinae quaedam contra aliquas molestias, sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua

molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis, non est enim generatio, sed operatio quaedam perfecta, ut dictum est. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis. Et hoc dupliciter, uno modo, ex parte organi; alio modo, ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi, admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivae partis, quae habent organum corporale, vel ex sensibili, quod est contrarium debitae complexioni organi, sicut gustus rei amarae et olfactus rei foetidae; vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est, et sic redditur apprehensio sensibilis quae prius erat delectabilis, taediosa. Sed haec duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta, quod non habet contemplatio mentis nec amaritudinem nec taedium. Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo; ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi per accidens adiuncta, contrariatur delectationi eius. Nam tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supradictis patet. Tristitia vero vel afflictio quae est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quae est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur; nec adiungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.

[35065] Iª-IIae q. 35 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia quae est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium dilectioni divinae.

[35066] Iª-IIae q. 35 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea quae sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariae, sed magis unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Propter quod est una scientia contrariorum.

[35067] Iª-IIae q. 35 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod contemplatio, secundum se, nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus, sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatae, ad quam inordinatae appetitus afficitur.

[35068] Iª-IIae q. 35 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est.

[35069] Iª-IIae q. 35 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est.

Articulus 6

[35070] I^{a}-IIae q. 35 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem.* Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

[35071] I^{a}-IIae q. 35 a. 6 arg. 2 Praeterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus, aqua enim calida citius et fortius congelatur, ut dicit philosophus, in libro Meteor. Sed fuga tristitiae est ex contrarietate contristantis, appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo maior est fuga tristitiae quam appetitus delectationis.

[35072] I^{a}-IIae q. 35 a. 6 arg. 3 Praeterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior, quia virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio, dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod fortes et iusti maxime honorantur. Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

[35073] I^{a}-IIae q. 35 a. 6 s. c. Sed contra, bonum est fortius quam malum, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum, fuga autem tristitiae est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.

[35074] I^{a}-IIae q. 35 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, per se loquendo, appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiae. Cuius ratio est, quia causa delectationis est bonum conveniens, causa autem doloris sive tristitiae est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia, non autem potest esse aliquod malum totaliter, absque omni convenientia, repugnans. Unde delectatio potest esse integra et perfecta, tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter maior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae. Alia vero ratio est, quia bonum, quod est obiectum delectationis, propter seipsum appetitur, malum autem, quod est obiectum tristitiae, est fugiendum inquantum est privatio boni. Quod autem est per se, potius est illo quod est per aliud. Cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non convenienti, quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam. Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugit, quam delectationem appetat. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte apprehensionis. Quia, ut Augustinus dicit, X de Trin., *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.* Ex indigentia autem amati procedit tristitia, quae est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incursu alicuius mali contrarii. Delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiae, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor ex eo quod

contrariatur amori. Secundo, ex parte causae contristantis, vel dolorem inferentis, quae repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur. Magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi. Et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis huiusmodi, quae contrariantur bonae consistentiae corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum huiusmodi. Tertio, ex parte effectus, inquantum scilicet tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

[35075] Iª-IIae q. 35 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud quod Augustinus dicit, quod *dolor magis fugitur quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, et non per se. Et hoc patet ex eo quod subdit, *quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu*, qui contrariatur vitae, quae maxime amatur.

[35076] Iª-IIae q. 35 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est de motu naturali. Sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate, quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius. Unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivae partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res. Et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivae partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam. Unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

[35077] Iª-IIae q. 35 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ea quae consistit in periculis mortis. Quae quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia, sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in III Ethic.

Articulus 7

[35078] Iª-IIae q. 35 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dolor exterior sit maior quam dolor cordis interior. Dolor enim exterior causatur ex causa repugnante bonae consistentiae corporis, in quo est vita, dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur, secundum praedicta, quod dolor exterior sit maior quam dolor interior.

[35079] Iª-IIae q. 35 a. 7 arg. 2 Praeterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali coniunctione alicuius contrarii, dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo maior est dolor exterior quam dolor interior.

[35080] I^{a}-IIae q. 35 a. 7 arg. 3 Praeterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus, facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est maior, et magis fugitur, quam dolor interior.

[35081] I^{a}-IIae q. 35 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XXV, *omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris.* Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

[35082] I^{a}-IIae q. 35 a. 7 co. Respondeo dicendum quod dolor interior et exterior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod uterque est motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Differunt autem secundum illa duo quae ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quae est bonum vel malum coniunctum; et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum quod repugnat corpori, causa autem interioris doloris est malum coniunctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus, dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, imaginationis scilicet vel etiam rationis. Si ergo comparatur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor, alia vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui, exterior autem dolor, ex hoc quod repugnat appetitui quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista, dolor interior praeeminet dolori exteriori. Similiter etiam ex parte apprehensionis. Nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensu tactus. Unde simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cuius signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem dolorem. Et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et iucundus interiori gaudio. Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur. Non solum enim interior dolor est maior quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta dicitur, omnis plaga tristitia cordis est, quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

[35083] I^{a}-IIae q. 35 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dolor interior potest etiam esse de his quae contrariantur vitae. Et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala quae sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem huius causae doloris ad appetitum.

[35084] I^{a}-IIae q. 35 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa, non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo. Quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tanquam de maiori malo existens; propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

[35085] I^{a}-IIae q. 35 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori, tum quia causa doloris exterioris est corrumpens coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus. Tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus. Et propter hoc, ut supra dictum est, ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur. Et similiter ex dolore exteriori, magis quam ex dolore interiori.

Articulus 8

[35086] I^{a}-IIae q. 35 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus inconvenienter quatuor tristitiae species assignet, quae sunt acedia, achthos (vel anxietas secundum Gregorium Nyssenum), misericordia et invidia. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquae species. Ergo nec tristitiae species debent assignari.

[35087] I^{a}-IIae q. 35 a. 8 arg. 2 Praeterea, poenitentia est quaedam species tristitiae. Similiter etiam Nemesis et zelus, ut dicit philosophus, II Rhetoric. Quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est eius praedicta divisio.

[35088] I^{a}-IIae q. 35 a. 8 arg. 3 Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed praedicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium *acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis.* Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

[35089] I^{a}-IIae q. 35 a. 8 s. c. Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni.

[35090] I^{a}-IIae q. 35 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali. Et talis additio facit veras species alicuius generis, ut per philosophum patet, in VII et VIII Metaphys. Aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de genere et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc quod habet aliquid extraneum ad quod applicatur generis ratio, sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae, per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae, obiecti; vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum.

Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium, et sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga, et sic est anxietas quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I Polit.

[35091] I^{a}-IIae q. 35 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur. Et ideo delectationis non assignantur tot species sicut tristitiae, quae causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom.

[35092] I^{a}-IIae q. 35 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod poenitentia est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiae. Unde non pertinet ad has species. Zelus vero et Nemesis sub invidia continentur, ut infra patebit.

[35093] I^{a}-IIae q. 35 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum ad quae trahitur ratio tristitiae, ut dictum est.

Quaestio 36

Prooemium

[35094] I^{a}-IIae q. 36 pr. Deinde considerandum est de causis tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum. Secundo, utrum concupiscentia sit causa doloris. Tertio, utrum appetitus unitatis sit causa doloris. Quarto, utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

Articulus 1

[35095] I^{a}-IIae q. 36 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum coniunctum. Dicit enim Augustinus, in libro de octo quaestionibus Dulcitii, dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione, quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

[35096] I^{a}-IIae q. 36 a. 1 arg. 2 Praeterea, supra dictum est quod dolor qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est. Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

[35097] I^{a}-IIae q. 36 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, XIV de Civ. Dei, amor est causa tristitiae, sicut et aliarum affectionum animae. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum coniunctum.

[35098] I^{a}-IIae q. 36 a. 1 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod *expectatum malum timorem constituit, praesens vero tristitiam.*

[35099] I^{a}-IIae q. 36 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animae, sicut se habent in ipsis rebus, ista quaestio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in primo libro habitum est, est privatio boni, privatio autem, in rerum natura, nihil est aliud quam carentia oppositi habitus, secundum hoc ergo, idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cuiusdam entis, unde dicitur ens rationis. Et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo, quantum ad motum appetitivum, differt utrum respiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amissum. Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturae; recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum, quam retrahat a loco sursum, a quo recedit ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugae vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum coniunctum. Sed causa delectationis et tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.

[35100] I^{a}-IIae q. 36 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni. Et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

[35101] I^{a}-IIae q. 36 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione, nam si delectatio est de praesentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X Metaphys. Et inde est quod tristitia quae est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

[35102] I^{a}-IIae q. 36 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa,

sed primus tantum. Unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

Articulus 2

[35103] I^{a}-IIae q. 36 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiae. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est. Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum. Motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

[35104] I^{a}-IIae q. 36 a. 2 arg. 2 Praeterea, dolor, secundum Damascenum, est de praesenti, concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

[35105] I^{a}-IIae q. 36 a. 2 arg. 3 Praeterea, id quod est per se delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut philosophus dicit, in I Rhetoric. Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiae.

[35106] I^{a}-IIae q. 36 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., *subintrantibus ignorantia agendarum rerum, et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor.* Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

[35107] I^{a}-IIae q. 36 a. 2 co. Respondeo dicendum quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est, similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest, una per modum finis; alia sicut unde est principium motus. Sicut descensionis corporis gravis causa sicut finis, est locus deorsum, principium autem motus est inclinatio naturalis, quae est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis, est eius obiectum. Et sic supra dictum est quod causa doloris seu tristitiae est malum coniunctum. Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus. Qui quidem per prius inclinatur ad bonum; et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo huiusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum, secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est; ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut etiam supra dictum est. Et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia, secundum propriam rationem considerata, est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui. Illud autem quod est contrarium motui appetitus, est contristans. Et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiae, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione, tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum praesentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum, quae concupiscimus.

[35108] I^{a}-IIae q. 36 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum, est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est. Et ex hoc contingit quod motus appetitivi qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

[35109] I^{a}-IIae q. 36 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo praesens, inquantum speratur. Vel potest dici quod, licet ipsum bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum praesentialiter apponitur, quod dolorem causat.

[35110] I^{a}-IIae q. 36 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod concupiscentia est delectabilis, quandiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur. Sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

Articulus 3

[35111] I^{a}-IIae q. 36 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim philosophus, in X Ethic., quod haec opinio, quae posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiae, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quae sunt circa cibum. Sed non omnis delectatio vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris, cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

[35112] I^{a}-IIae q. 36 a. 3 arg. 2 Praeterea, quaelibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis. Quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

[35113] I^{a}-IIae q. 36 a. 3 arg. 3 Praeterea, eadem ratione appetimus coniunctionem boni, et remotionem mali. Sed sicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quaedam; ita separatio est contrarium unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

[35114] I^{a}-IIae q. 36 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de libero arbitrio, *quod ex dolore quem bestiae sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animae appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens?*

[35115] I^{a}-IIae q. 36 a. 3 co. Respondeo dicendum quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis, vel amor, causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquaeque res habet in se unita illa ex quibus consistit eius perfectio, unde et Platonici posuerunt unum esse principium, sicut et bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc, sicut amor

vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

[35116] I^{a}-IIae q. 36 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam, non cuiuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiae, ut quidam opinabantur. Quorum opinionem ibi philosophus excludit per hoc, quod quaedam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio, magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cuiuslibet unitatis, sed eius in qua consistit perfectio naturae.

[35117] I^{a}-IIae q. 36 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

[35118] I^{a}-IIae q. 36 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem. Unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

Articulus 4

[35119] I^{a}-IIae q. 36 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod potestas maior non debeat poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est praesens, sed futurum. Dolor autem est de malo praesenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

[35120] I^{a}-IIae q. 36 a. 4 arg. 2 Praeterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

[35121] I^{a}-IIae q. 36 a. 4 arg. 3 Praeterea, causae appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animae. Potestas autem maior est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

[35122] I^{a}-IIae q. 36 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura boni, *in animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

[35123] I^{a}-IIae q. 36 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, malum coniunctum est causa doloris vel tristitiae per modum obiecti. Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiae. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo praesentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris. Et ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino. Sed sciendum est quod, si potestas fortior intantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia vel violentia, sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat quod auferat

inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia, sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit quod voluntas resistens potestati fortiori, causat dolorem, si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

[35124] I^{a}-IIae q. 36 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit coniunctionem mali corruptivi.

[35125] I^{a}-IIae q. 36 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquam potestatem quae non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid. Et secundum hoc, aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere. Unde non posset causam doloris inferre.

[35126] I^{a}-IIae q. 36 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant praesentiam obiecti. Et hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

Quaestio 37

Prooemium

[35127] I^{a}-IIae q. 37 pr. Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum dolor auferat facultatem addiscendi. Secundo, utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris. Tertio, utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. Quarto, utrum tristitia noceat corpori magis quam aliae passiones animae.

Articulus 1

[35128] I^{a}-IIae q. 37 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isaiae XXVI, *cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis.* Et infra, *in tribulatione murmuris doctrina tua eis*, sed ex iudiciis Dei, et tribulatione, sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

[35129] I^{a}-IIae q. 37 a. 1 arg. 2 Praeterea, Isaiae XXVIII, dicitur, *quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus* idest a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes, impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VII Ethic.; et Eccli. XI dicitur quod *malitia unius horae oblivionem facit luxuriae maximae.* Ergo dolor non tollit, sed magis praebet facultatem addiscendi.

[35130] I^{a}-IIae q. 37 a. 1 arg. 3 Praeterea, tristitia interior praeeminet dolori exteriori, ut supra dictum est. Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

[35131] I^{a}-IIae q. 37 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I Soliloq., *quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quae iam forte didiceram. A discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

[35132] I^{a}-IIae q. 37 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod, quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius, unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animae, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo, requiritur studium et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. II, *si quaesieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam.* Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit. Et tantum potest intendi, quod nec etiam, instante dolore, potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit. In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris quem homo habet ad addiscendum vel considerandum, qui quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

[35133] I^{a}-IIae q. 37 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tristitia moderata, quae excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et praecipue eorum per quae homo sperat se posse a tristitia liberari. Et hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

[35134] I^{a}-IIae q. 37 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod tam delectatio quam dolor, inquantum ad se trahunt animae intentionem, impediunt considerationem rationis, unde in VII Ethic. dicitur quod *impossibile est in ipsa delectatione venereorum, aliquid intelligere.* Sed tamen dolor magis trahit ad se intentionem animae quam delectatio, sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium; sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum. Sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

[35135] I^{a}-IIae q. 37 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod dolor exterior accidit ex laesione corporali, et ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam quam dolor interior, qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animae. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quae requirit omnimodam quietem, quam dolor interior. Et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid

addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem.

Articulus 2

[35136] I^{a}-IIae q. 37 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiae. Dicit enim apostolus, II ad Cor. VII, *ecce hoc ipsum, contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem,* et cetera. Sed sollicitudo et indignatio ad quandam erectionem animi pertinent, quae aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiae.

[35137] I^{a}-IIae q. 37 a. 2 arg. 2 Praeterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio, cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiae non debet poni aggravatio.

[35138] I^{a}-IIae q. 37 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod apostolus dicit, II ad Cor. II, *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est eiusmodi.* Sed quod aggravatur, non absorbetur, quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiae.

[35139] I^{a}-IIae q. 37 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt tristitiam aggravantem.

[35140] I^{a}-IIae q. 37 a. 2 co. Respondeo dicendum quod effectus passionum animae quandoque metaphorice nominantur, secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiae. Dicitur enim homo aggravari, ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex praedictis quod tristitia contingit ex aliquo malo praesenti. Quod quidem, ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc, quod in praesenti non potitur eo quod vult; remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali intantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeat. Et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

[35141] I^{a}-IIae q. 37 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa erectio animi provenit ex tristitia quae est secundum Deum, propter spem adiunctam de remissione peccati.

[35142] I^{a}-IIae q. 37 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

[35143] I^{a}-IIae q. 37 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod tristitia absorbere hominem dicitur,

quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animam, ut omnem spem evasionis excludat. Et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet. Quaedam enim se consequuntur in his quae metaphorice dicuntur, quae sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

Articulus 3

[35144] I^{a}-IIae q. 37 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem apostoli inductam. Sed sollicitudo adiuvat ad bene operandum, unde apostolus dicit, II ad Tim. II, *sollicite cura teipsum exhibere operarium inconfusibilem.* Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adiuvat ad bene operandum.

[35145] I^{a}-IIae q. 37 a. 3 arg. 2 Praeterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII Ethic. Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

[35146] I^{a}-IIae q. 37 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut quaedam operationes propriae sunt gaudentium, ita etiam quaedam operationes his qui tristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquae operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

[35147] I^{a}-IIae q. 37 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in X Ethic., quod delectatio perficit operationem, sed e contrario tristitia impedit.

[35148] I^{a}-IIae q. 37 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo, sicut ad id de quo est tristitia. Et sic tristitia quamlibet operationem impedit, nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cuius ratio est, quia voluntas est causa operationis humanae, unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et causam. Et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur, sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi, alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

[35149] I^{a}-IIae q. 37 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[35150] I^{a}-IIae q. 37 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quae habent

tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem, sicut patet de intentionibus colorum quae sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

[35151] Iª-IIae q. 37 a. 4 arg. 2 Praeterea, si facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adiunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animae passionibus, ut supra dictum est. Ergo non magis tristitia quam aliae animae passiones, corpori nocet.

[35152] Iª-IIae q. 37 a. 4 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod *irae et concupiscentiae quibusdam insanias faciunt*, quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quae sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiae. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliae animae passiones.

[35153] Iª-IIae q. 37 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XVII, *animus gaudens aetatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa.* Et Prov. XXV, *sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi.* Et Eccli. XXXVIII, *a tristitia festinat mors.*

[35154] Iª-IIae q. 37 a. 4 co. Respondeo dicendum quod tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem sui motus; et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in cetera membra diffunditur, quae quidem motio convenit naturae humanae secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanae vitae secundum quantitatis mensuram; non autem secundum similitudinem speciei. Si autem impediatur processus huius motionis, repugnabit vitae secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis, quae est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formae. Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent, sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

[35155] Iª-IIae q. 37 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quae non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quae non sunt nata moveri ab anima.

[35156] Iª-IIae q. 37 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliae passiones habent transmutationem

corporalem conformem, secundum suam speciem, motioni vitali, sed tristitia contrariam, ut supra dictum est.

[35157] Iª-IIae q. 37 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex leviori causa impeditur usus rationis quam corrumpatur vita, cum videamus multas aegritudines usum rationis tollere, quae nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiae, propter absentiam eius quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt.

Quaestio 38

Prooemium

[35158] Iª-IIae q. 38 pr. Deinde considerandum est de remediis doloris seu tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. Secundo, utrum mitigetur per fletum. Tertio, utrum per compassionem amicorum. Quarto, utrum per contemplationem veritatis. Quinto, utrum per somnum et balnea.

Articulus 1

[35159] Iª-IIae q. 38 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non quaelibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur, medicinae enim fiunt per contraria, ut dicitur in II Ethic. Sed non quaelibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiae, ut supra dictum est. Ergo non quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

[35160] Iª-IIae q. 38 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquae delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur in IX Ethic., *malus tristatur quoniam delectatus est.* Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

[35161] Iª-IIae q. 38 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in IV Confess., quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo iam mortuo, *minus enim quaerebant eum oculi eius, ubi videre non solebant.* Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis, de eorum morte vel absentia dolentibus, onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsae delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosae. Non ergo quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

[35162] Iª-IIae q. 38 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *expellit delectatio tristitiam, et quae contraria, et quae contingens, si sit fortis.*

[35163] Iª-IIae q. 38 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, delectatio est

quaedam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali, nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

[35164] I^{a}-IIae q. 38 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est. Et ideo ex parte dispositionis subiecti, quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

[35165] I^{a}-IIae q. 38 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectationes malorum non causant tristitiam in praesenti, sed in futuro, inquantum scilicet mali poenitent de malis de quibus laetitiam habuerunt. Et huic tristitiae subvenitur per contrarias delectationes.

[35166] I^{a}-IIae q. 38 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quando sunt duae causae ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit, et tamen illa finaliter vincit, quae fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duae causae in contrarium moventes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata, inclinat ad dolorem, bonum autem praesens inclinat ad delectationem. Unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen, quia fortius movet sensus praesentis quam memoria praeteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit ibidem Augustinus quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor eius.*

Articulus 2

[35167] I^{a}-IIae q. 38 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus, est effectus tristitiae. Ergo non minuit tristitiam.

[35168] I^{a}-IIae q. 38 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus laetitiae. Sed risus non minuit laetitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

[35169] I^{a}-IIae q. 38 a. 2 arg. 3 Praeterea, in fletu repraesentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget laetitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

[35170] I^{a}-IIae q. 38 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV Confess., quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus et lacrimis erat ei aliquantula requies.*

[35171] I^{a}-IIae q. 38 a. 2 co. Respondeo dicendum quod lacrimae et gemitus naturaliter mitigant

tristitiam. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum, sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur ei delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est, sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

[35172] I^{a}-IIae q. 38 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ipsa habitudo causae ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum, nam omnis effectus est conveniens suae causae, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato. Et ideo effectus tristitiae habet contrariam habitudinem ad contristatum, quam contristans ad ipsum. Et propter hoc, mitigatur tristitia per effectum tristitiae, ratione contrarietatis praedictae.

[35173] I^{a}-IIae q. 38 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem simile auget suum simile. Et ideo per risum et alios effectus laetitiae augetur laetitia, nisi forte per accidens, propter excessum.

[35174] I^{a}-IIae q. 38 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam, sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quaedam delectatio. Et eadem ratione, si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit, in III de Tuscul. quaestionibus.

Articulus 3

[35175] I^{a}-IIae q. 38 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed sicut Augustinus dicit, VIII Confess., *quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervere faciunt se, et inflammantur ex alterutro.* Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

[35176] I^{a}-IIae q. 38 a. 3 arg. 2 Praeterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit, IV Confess. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est causa amico prius dolenti de proprio malo, alterius doloris. Et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

[35177] I^{a}-IIae q. 38 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum

proprium, nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condoletur.

[35178] Iª-IIae q. 38 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IX Ethic., quod in tristitiis amicus condolens consolatur.

[35179] Iª-IIae q. 38 a. 3 co. Respondeo dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis, est consolativus. Cuius duplicem rationem tangit philosophus in IX Ethic. Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum et ideo levius fert tristitiae onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

[35180] Iª-IIae q. 38 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti. Et ideo utrumque ratione causae redditur delectabile.

[35181] Iª-IIae q. 38 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipse dolor amici secundum se contristaret. Sed consideratio causae eius, quae est amor, magis delectat.

[35182] Iª-IIae q. 38 a. 3 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium.

Articulus 4

[35183] Iª-IIae q. 38 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle. I, *qui addit scientiam, addit et dolorem.* Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

[35184] Iª-IIae q. 38 a. 4 arg. 2 Praeterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in III de anima. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

[35185] Iª-IIae q. 38 a. 4 arg. 3 Praeterea, remedium aegritudinis apponendum est ubi est aegritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

[35186] Iª-IIae q. 38 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I Soliloq., *videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.*

[35187] Iª-IIae q. 38 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in contemplatione

veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem, et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divina et futurae beatitudinis, in tribulationibus gaudent; secundum illud Iacobi I, *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.* Et quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus huiusmodi gaudium invenitur, *sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit, videtur mihi quod super roseos flores incedam, in nomine Iesu Christi.*

[35188] I^{a}-IIae q. 38 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod qui addit scientiam, addit dolorem, vel propter difficultatem et defectum inveniendae veritatis, vel propter hoc, quod per scientiam homo cognoscit multa quae voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum, scientia dolorem causat, ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

[35189] I^{a}-IIae q. 38 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatae, movet tamen animum ex parte ipsius speculationis, quae est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

[35190] I^{a}-IIae q. 38 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius. Et secundum hoc, delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem qui est in sensu.

Articulus 5

[35191] I^{a}-IIae q. 38 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

[35192] I^{a}-IIae q. 38 a. 5 arg. 2 Praeterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed huiusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quae est causa mitigationis tristitiae, ut dictum est. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

[35193] I^{a}-IIae q. 38 a. 5 arg. 3 Praeterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

[35194] I^{a}-IIae q. 38 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, IX Confess., *audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo* et infra, *dormivi, et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod *quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios.*

[35195] I^{a}-IIae q. 38 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa quae reformant naturam corporalem

in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio, hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

[35196] Iª-IIae q. 38 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

[35197] Iª-IIae q. 38 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est, et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

[35198] Iª-IIae q. 38 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in libro de causa motus animalium.

Quaestio 39

Prooemium

[35199] Iª-IIae q. 39 pr. Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis tristitia sit malum. Secundo, utrum possit esse bonum honestum. Tertio, utrum possit esse bonum utile. Quarto, utrum dolor corporis sit summum malum.

Articulus 1

[35200] Iª-IIae q. 39 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus, *omnis tristitia malum est, sui ipsius natura.* Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

[35201] Iª-IIae q. 39 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi, quia, ut dicitur in VII Ethic., *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari.* Ergo tristitia est malum.

[35202] Iª-IIae q. 39 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut malum corporale est obiectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est obiectum et causa tristitiae spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animae.

[35203] Iª-IIae q. 39 a. 1 s. c. Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala, unde in detestationem quorundam dicitur Prov. II, quod *laetantur*

cum malefecerint. Ergo tristitia de malo est bona.

[35204] I^{a}-IIae q. 39 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid esse bonum vel malum, potest dici dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se. Et sic omnis tristitia est quoddam malum, hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo praesenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono. Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum, ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum, ex suppositione alicuius turpis commissi, ut dicitur in IV Ethic. Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo praesenti tristetur vel doleat. Quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans, et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita praesentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., *adhuc est bonum quod dolet amissum bonum, nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in poena.* Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum iudicari, sicut quod est ex suppositione voluntarium, iudicatur voluntarium, ut dicitur in III Ethic., et supra habitum est.

[35205] I^{a}-IIae q. 39 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum. Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum, sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic etiam dicendum est de dolore corporali, nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturae bonae.

[35206] I^{a}-IIae q. 39 a. 1 ad 2 Unde patet responsio ad secundum et tertium.

Articulus 2

[35207] I^{a}-IIae q. 39 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad Inferos deducit, contrariatur honesto. Sed sicut dicit Augustinus, XII super Gen. ad Litt., *Iacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad Inferos peccatorum.* Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

[35208] I^{a}-IIae q. 39 a. 2 arg. 2 Praeterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti, dicit enim apostolus, II ad Cor. IX, *unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate.* Ergo tristitia non est bonum honestum.

[35209] I^{a}-IIae q. 39 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *tristitia est de his quae, nobis nolentibus, accidunt.* Sed non velle ea quae praesentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinae, cuius providentiae subiacent omnia quae aguntur. Ergo,

cum conformitas humanae voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est; videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis. Et sic non habet rationem honesti.

[35210] I^{a}-IIae q. 39 a. 2 s. c. Sed contra, omne quod meretur praemium vitae aeternae, habet rationem honesti. Sed tristitia est huiusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. V, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo tristitia est bonum honestum.

[35211] I^{a}-IIae q. 39 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali. Quae quidem duo in dolore corporali, attestantur bonitati naturae, ex qua provenit quod sensus sentit, et natura refugit laesivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis; et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

[35212] I^{a}-IIae q. 39 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti. Quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus. Et ideo recedit a ratione boni honesti.

[35213] I^{a}-IIae q. 39 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quae detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quae detestatur bonum. Et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

[35214] I^{a}-IIae q. 39 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliqua praesentialiter eveniunt, quae non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. Unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero poenalia praesentialiter contingunt, etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinae iustitiae, ut supra dictum est.

Articulus 3

[35215] I^{a}-IIae q. 39 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim Eccli. XXX, *multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

[35216] I^{a}-IIae q. 39 a. 3 arg. 2 Praeterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis, quinimmo *idem sine tristitia, quam cum tristitia, est magis eligendum*, ut dicitur in III Topic. Ergo tristitia non est bonum utile.

[35217] I^{a}-IIae q. 39 a. 3 arg. 3 *Praeterea, omnis res est propter suam operationem*, ut dicitur in II de coelo. Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in X Ethic. Ergo tristitia non habet

rationem boni utilis.

[35218] Iª-IIae q. 39 a. 3 s. c. Sed contra, sapiens non quaerit nisi utilia. Sed sicut dicitur Eccle. VII, *cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia.* Ergo tristitia est utilis.

[35219] Iª-IIae q. 39 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ex malo praesenti insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est quo appetitus contrariatur malo praesenti. Et ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est praesens, non potest non esse praesens. Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum vel repellendum malum contristans. Et quantum ad hoc, tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo, propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum; sicut peccatum. Et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut apostolus dicit, II ad Cor. VII, *gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhaeret ei per amorem, vel etiam ex hoc praecipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus. Et secundum hoc, tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccle. VII, *melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii, in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa. Nam ipsum malum secundum se fugiendum est, ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quaeratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

[35220] Iª-IIae q. 39 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quae animum absorbet. Huiusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est.

[35221] Iª-IIae q. 39 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam. Et quantum ad hoc, tristitia est utilis.

[35222] Iª-IIae q. 39 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod tristitia de operatione aliqua, impedit operationem, sed tristitia de cessatione operationis, facit avidius operari.

Articulus 4

[35223] Iª-IIae q. 39 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia sit summum malum. Optimo enim opponitur pessimum, ut dicitur in VIII Ethic. Sed quaedam delectatio est optimum, quae scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

[35224] Iª-IIae q. 39 a. 4 arg. 2 Praeterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit,

ut supra dictum est. Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo tristitia est summum malum hominis.

[35225] I^{a}-IIae q. 39 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus sic argumentatur in Soliloq., *ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore, quarum pars deterior corpus est. Summum autem bonum est melioris partis optimum, summum autem malum, pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere, summum malum dolere.*

[35226] I^{a}-IIae q. 39 a. 4 s. c. Sed contra, culpa est magis malum quam poena, ut in primo habitum est. Sed tristitia seu dolor pertinet ad poenam peccati; sicut frui rebus mutabilibus est malum culpae. Dicit enim Augustinus, in libro de vera religione, *quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? Et hoc est totum quod dicitur malum, idest peccatum, et poena peccati.* Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

[35227] I^{a}-IIae q. 39 a. 4 co. Respondeo dicendum quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia quae est de vere malo, non potest esse summum malum, est enim aliquid eo peius, scilicet vel non iudicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia peius esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

[35228] I^{a}-IIae q. 39 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiae, scilicet iudicium verum de bono et malo; et ordo debitus voluntatis approbantis bonum et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum per cuius privationem potest fieri deterius. Sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cuius remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum, eo modo quo supra dictum est, tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

[35229] I^{a}-IIae q. 39 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum. Et propter hoc, tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

[35230] I^{a}-IIae q. 39 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod peius est quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem dicitur quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchirid. Unde maius malum est quod est malum animae, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax, ratio, quam Augustinus inducit non ex sensu suo sed ex sensu alterius.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione XL ad quaestionem XLVIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1891 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 40

Prooemium

[35231] Iª-IIae q. 40 pr. Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis, et primo, de spe et desperatione; secundo, de timore et audacia; tertio, de ira. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. Secundo, utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva. Tertio, utrum spes sit in brutis animalibus. Quarto, utrum

spei contrarietur desperatio. Quinto, utrum causa spei sit experientia. Sexto, utrum in iuvenibus et ebriosis spes abundet. Septimo, de ordine spei ad amorem. Octavo, utrum spes conferat ad operationem.

Articulus 1

[35232] Iª-IIae q. 40 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes sit idem quod desiderium sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus, enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV de Civ. Dei. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

[35233] Iª-IIae q. 40 a. 1 arg. 2 Praeterea, passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, et cupiditatis sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

[35234] Iª-IIae q. 40 a. 1 arg. 3 Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra, id quod per accidens se habet ad obiectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est obiectum cupiditatis vel desiderii, et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

[35235] Iª-IIae q. 40 a. 1 s. c. Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversae passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate.

[35236] Iª-IIae q. 40 a. 1 co. Respondeo dicendum quod species passionis ex obiecto consideratur. Circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum, non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo, ut sit futurum, non enim spes est de praesenti iam habito. Et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile, non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute, unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci, non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione. Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis. Et propter hoc, spes praesupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est.

[35237] Iª-IIae q. 40 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utrumque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

[35238] I^{a}-IIae q. 40 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est.

[35239] I^{a}-IIae q. 40 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectum spei non tantum addit possibilitatem super obiectum desiderii, sed etiam arduitatem, quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut in primo dictum est. Possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad obiectum appetitivae virtutis. Nam appetitus est principium motionis, nihil autem movetur ad aliquid nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc, spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis.

Articulus 2

[35240] I^{a}-IIae q. 40 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quaedam, dicit enim apostolus, Rom. VIII, *si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est exspectare. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

[35241] I^{a}-IIae q. 40 a. 2 arg. 2 Praeterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia, unde et sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

[35242] I^{a}-IIae q. 40 a. 2 arg. 3 Praeterea, certitudo est proprietas cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

[35243] I^{a}-IIae q. 40 a. 2 s. c. Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est. Bonum autem, inquantum huiusmodi, non est obiectum cognitivae, sed appetitivae virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

[35244] I^{a}-IIae q. 40 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem, motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum. Actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repraesentando ei suum obiectum; secundum diversas rationes obiecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali, et similiter alius motus ex apprehensione praesentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.

[35245] I^{a}-IIae q. 40 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum

propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae, ut dicatur exspectare quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat; secundum illud Eccli. li, *respiciens eram ad adiutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem.

[35246] Iª-IIae q. 40 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum, et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota, magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae.

[35247] Iª-IIae q. 40 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis, sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum. Et hoc propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis quae praecedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

Articulus 3

[35248] Iª-IIae q. 40 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. Spes enim est de futuro bono, ut Damascenus dicit. Sed cognoscere futurum non pertinet ad animalia bruta, quae habent solum cognitionem sensitivam, quae non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

[35249] Iª-IIae q. 40 a. 3 arg. 2 Praeterea, obiectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile et impossibile sunt quaedam differentiae veri et falsi, quae solum sunt in mente, ut philosophus dicit in VI Metaphys. Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

[35250] Iª-IIae q. 40 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quod animalia moventur visis. Sed spes non est de eo quod videtur, *nam quod videt quis, quid sperat?* Ut dicitur Rom. VIII. Ergo spes non est in brutis animalibus.

[35251] Iª-IIae q. 40 a. 3 s. c. Sed contra, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

[35252] Iª-IIae q. 40 a. 3 co. Respondeo dicendum quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt. Ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci, si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra dictum est, appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellec-

tivae, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti, sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus sicut et in operibus artis. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

[35253] I^{a}-IIae q. 40 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum praevideret. Huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.

[35254] I^{a}-IIae q. 40 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est possibile, prout est quaedam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem praedicati ad subiectum. Sed obiectum spei est possibile quod dicitur secundum aliquam potentiam. Sic enim distinguitur possibile in V Metaphys., scilicet in duo possibilia praedicta.

[35255] I^{a}-IIae q. 40 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quae videt animal in praesenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

Articulus 4

[35256] I^{a}-IIae q. 40 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in X Metaphys. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

[35257] I^{a}-IIae q. 40 a. 4 arg. 2 Praeterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem, nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

[35258] I^{a}-IIae q. 40 a. 4 arg. 3 Praeterea, motui contrariatur motus, quies vero opponitur motui ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quae importat motum extensionis in bonum speratum.

[35259] I^{a}-IIae q. 40 a. 4 s. c. Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

[35260] I^{a}-IIae q. 40 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos, et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur. Alio modo, per accessum et per recessum respectu eiusdem termini, et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est. Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi, et sic tendit in ipsum spes,

quae importat quendam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi, quia, ut dicitur in III Ethic., *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt.* Et sic respicit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus. Et propter hoc, contrariatur spei sicut recessus accessui.

[35261] Iª-IIae q. 40 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali, haec enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis. Sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

[35262] Iª-IIae q. 40 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod desperatio non respicit malum sub ratione mali, sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi. Potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

[35263] Iª-IIae q. 40 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod desperatio non importat solam privationem spei; sed importat quendam recessum a re desiderata, propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes, de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus. Et propter hoc etiam, utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

Articulus 5

[35264] Iª-IIae q. 40 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet, unde philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus intellectualis indiget experimento et tempore.* Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est. Ergo experientia non est causa spei.

[35265] Iª-IIae q. 40 a. 5 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *senes sunt difficilis spei, propter experientiam*, ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

[35266] Iª-IIae q. 40 a. 5 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in II de caelo, quod *de omnibus enuntiare aliquid, et nihil praetermittere, quandoque est signum stultitiae.* Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur, stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

[35267] Iª-IIae q. 40 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *aliqui sunt bonae spei, propter multoties et multos vicisse*, quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

[35268] Iª-IIae q. 40 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, spei obiectum est bonum futurum arduum possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa

spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiae, fortitudo, et, inter cetera, etiam experientia, nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit, in libro de re militari, *nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit.* Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile. Et hoc modo et doctrina, et persuasio quaelibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei, inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest etiam esse causa defectus spei. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis, causa autem defectus spei, uno modo. Et propter hoc, magis dicere possumus eam esse causam spei.

[35269] I^{a}-IIae q. 40 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam; sed etiam causat quendam habitum, propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi, demonstrat enim aliquid esse possibile. Et sic causat spem.

[35270] I^{a}-IIae q. 40 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod eis multa evenerunt in deterius.

[35271] I^{a}-IIae q. 40 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

Articulus 6

[35272] I^{a}-IIae q. 40 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iuventus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quandam certitudinem et firmitatem, unde ad Heb. VI, spes comparatur ancorae. Sed iuvenes et ebrii deficiunt a firmitate, habent enim animum de facili mutabilem. Ergo iuventus et ebrietas non est causa spei.

[35273] I^{a}-IIae q. 40 a. 6 arg. 2 Praeterea, ea quae augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est. Sed iuventus et ebrietas quandam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non sunt causa spei.

[35274] I^{a}-IIae q. 40 a. 6 arg. 3 Praeterea, experientia est causa spei, ut dictum est. Sed iuvenibus experientia deficit. Ergo iuventus non est causa spei.

[35275] I^{a}-IIae q. 40 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *inebriati sunt bene sperantes.* Et in II Rhetoric. dicitur quod *iuvenes sunt bonae spei.*

[35276] Iª-IIae q. 40 a. 6 co. Respondeo dicendum quod iuventus est causa spei propter tria, ut philosophus dicit in II Rhetoric. Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni quod est obiectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est. Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito. Et ideo, quia memoria est praeteriti, spes autem futuri; parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Iuvenes etiam, propter caliditatem naturae, habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonae spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum, propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonae spei.

[35277] Iª-IIae q. 40 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in iuvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum aestimationem, reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

[35278] Iª-IIae q. 40 a. 6 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum, quod iuvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem, habent potestatem; quia suos defectus non cognoscunt.

[35279] Iª-IIae q. 40 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est.

Articulus 7

[35280] Iª-IIae q. 40 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Augustinum, XIV de Civ. Dei, prima affectionum animae est amor. Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem. Non ergo spes causat amorem.

[35281] Iª-IIae q. 40 a. 7 arg. 2 Praeterea, desiderium praecedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est. Ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum.

[35282] Iª-IIae q. 40 a. 7 arg. 3 Praeterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est. Sed delectatio non est nisi de bono amato. Ergo amor praecedit spem.

[35283] Iª-IIae q. 40 a. 7 s. c. Sed contra est quod Matth. I, super illud, Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Iacob, dicit Glossa, *idest, fides spem, spes caritatem.* Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

[35284] Iª-IIae q. 40 a. 7 co. Respondeo dicendum quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut obiectum, bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando

autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile. Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur, non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo, sed amor eius causatur ex spe quam de eo habemus.

[35285] Iª-IIae q. 40 a. 7 ad arg. Et per haec patet responsio ad obiecta.

Articulus 8

[35286] Iª-IIae q. 40 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod spes non adiuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quae impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

[35287] Iª-IIae q. 40 a. 8 arg. 2 Praeterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est. Sed spes quandoque causat tristitiam, dicitur enim Prov. XIII, *spes quae differtur, affligit animam.* Ergo spes impedit operationem.

[35288] Iª-IIae q. 40 a. 8 arg. 3 Praeterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est. Sed desperatio, maxime in rebus bellicis, adiuvat operationem, dicitur enim II Reg. II, quod *periculosa res est desperatio.* Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

[35289] Iª-IIae q. 40 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Cor. IX, quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi.* Et eadem ratio est in omnibus aliis.

[35290] Iª-IIae q. 40 a. 8 co. Respondeo dicendum quod spes per se habet quod adiuvet operationem, intendendo ipsam. Et hoc ex duobus. Primo quidem, ex ratione sui obiecti, quod est bonum arduum possibile. Existimatio enim ardui excitat attentionem, existimatio vero possibilis non retardat conatum. Unde sequitur quod homo intente operetur propter spem. Secundo vero, ex ratione sui effectus. Spes enim, ut supra dictum est, causat delectationem, quae adiuvat operationem, ut supra dictum est. Unde spes operationem adiuvat.

[35291] Iª-IIae q. 40 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod spes respicit bonum consequendum, securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere. Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua.

[35292] Iª-IIae q. 40 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est.

[35293] Iª-IIae q. 40 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod desperatio in bello fit periculosa, propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare. Et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

Quaestio 41

Prooemium

[35294] Iª-IIae q. 41 pr. Consequenter considerandum est, primo, de timore; et secundo, de audacia. Circa timorem consideranda sunt quatuor, primo, de ipso timore; secundo, de obiecto eius; tertio, de causa ipsius; quarto, de effectu. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor sit passio animae. Secundo, utrum sit specialis passio. Tertio, utrum sit aliquis timor naturalis. Quarto, de speciebus timoris.

Articulus 1

[35295] Iª-IIae q. 41 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit passio animae. Dicit enim Damascenus, in libro III, quod timor est virtus secundum systolen idest contractionem, essentiae desiderativa. Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II Ethic. Ergo timor non est passio.

[35296] Iª-IIae q. 41 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis passio est effectus ex praesentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo praesenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II libro. Ergo timor non est passio.

[35297] Iª-IIae q. 41 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis passio animae est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed praesentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animae.

[35298] Iª-IIae q. 41 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in XIV de Civ. Dei, enumerat timorem inter alias animae passiones.

[35299] Iª-IIae q. 41 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, inter ceteros animae motus, post tristitiam, timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis. Et per hunc modum, etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo, magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis. Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali. Et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam po-

tentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum. Pertinet autem ad appetitum sensitivum, fit enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit. Et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquod bonum. Unde verissime sibi competit ratio passionis. Tamen post tristitiam, quae est de malo praesenti, nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens.

[35300] I^{a}-IIae q. 41 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus nominat quoddam principium actionis, et ideo, inquantum interiores motus appetitivae virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem quae est habitus.

[35301] I^{a}-IIae q. 41 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis, ita passio animae provenit ex animali praesentia agentis, absque praesentia corporali vel reali, inquantum scilicet malum quod est futurum realiter, est praesens secundum apprehensionem animae.

[35302] I^{a}-IIae q. 41 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sensus non apprehendit futurum, sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

Articulus 2

[35303] I^{a}-IIae q. 41 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *quem non exanimat metus, nec cupiditas eum vastat, nec aegritudo*, idest tristitia, *macerat, nec ventilat gestiens et vana laetitia.* Ex quo videtur quod, remoto timore, omnes aliae passiones removentur. Non ergo passio est specialis, sed generalis.

[35304] I^{a}-IIae q. 41 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio.* Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quaedam mali. Ergo timor non est passio specialis.

[35305] I^{a}-IIae q. 41 a. 2 arg. 3 Praeterea, si timor esset passio specialis, praecipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili. Dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod timor est tristitia quaedam, et Damascenus dicit quod timor est virtus desiderativa, tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est. Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

[35306] I^{a}-IIae q. 41 a. 2 s. c. Sed contra est quod condividitur aliis passionibus animae; ut patet per Damascenum, in II libro.

[35307] I^{a}-IIae q. 41 a. 2 co. Respondeo dicendum quod passiones animae recipiunt speciem ex obiectis. Unde specialis passio est quae habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale

obiectum, sicut et spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae.

[35308] Iª-IIae q. 41 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem. Et ratione huius connexionis, remoto timore, removentur aliae passiones animae, non ideo quia sit passio generalis.

[35309] Iª-IIae q. 41 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali obiecto, ut dictum est. Et ideo, licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

[35310] Iª-IIae q. 41 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod timor nullo modo est in concupiscibili, non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis et ad eas terminantur, ut supra dictum est; ideo timori attribuuntur ea quae sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum obiectum, timoris est contristans, si praesens fuerit, unde et philosophus dicit ibidem quod timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori, quia, sicut spes oritur a desiderio boni ita timor ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet.

Articulus 3

[35311] Iª-IIae q. 41 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore.*

[35312] Iª-IIae q. 41 a. 3 arg. 2 Praeterea, timor ex amore oritur, ut dictum est. Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

[35313] Iª-IIae q. 41 a. 3 arg. 3 Praeterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est. Sed est aliqua spes naturae, ut patet per id quod dicitur Rom. IV, de Abraham, quod contra spem naturae, in spem gratiae credidit. Ergo etiam est aliquis timor naturae.

[35314] Iª-IIae q. 41 a. 3 s. c. Sed contra, ea quae sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

[35315] Iª-IIae q. 41 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur a natura, absque aliqua operatione apprehensivae virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est, motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum. Et

per hunc modum, etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis, quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis. Et distinguitur a timore non naturali, secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut philosophus dicit in II Rhetoric., timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi, et talis timor dicitur naturalis. Est iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus, et talis timor non est naturalis. Sicut etiam supra amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale. Sed secundum primam acceptionem naturalis, sciendum est quod quaedam de passionibus animae quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes, aliae vero naturales dici non possunt. Et hoc ideo, quia amor et odium, desiderium et fuga, important inclinationem quandam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quae quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem. Et ideo est amor quidam naturalis, et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliae passiones animae important quosdam motus ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis. Vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris, unde quae carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere. Aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem; et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

[35316] Iª-IIae q. 41 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[35317] Iª-IIae q. 41 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Damascenus assignet sex species timoris, scilicet *segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam.* Ut enim philosophus dicit, in II Rhetoric., *timor est de malo contristativo.* Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiae. Sunt autem quatuor species tristitiae, ut supra dictum est. Ergo solum debent esse quatuor species timoris, eis correspondentes.

[35318] Iª-IIae q. 41 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod in actu nostro consistit, nostrae potestati subiicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est. Non ergo segnities et erubescentia et verecundia, quae respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

[35319] Iª-IIae q. 41 a. 4 arg. 3 Praeterea, timor est de futuro, ut dictum est. Sed verecundia est de turpi actu iam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit. Ergo verecundia non est species timoris.

[35320] Iª-IIae q. 41 a. 4 arg. 4 Praeterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

[35321] I^{a}-IIae q. 41 a. 4 arg. 5 Praeterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaphys. Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

[35322] I^{a}-IIae q. 41 a. 4 s. c. Sed in contrarium sufficiat auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni.

[35323] I^{a}-IIae q. 41 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum, potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis, potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundo, turpitudo laedens opinionem. Et sic, si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia, si autem sit de turpi iam facto, est verecundia. Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, triplici ratione potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis, cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio. Secundo, ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo, ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur. Et talis timor dicitur agonia.

[35324] I^{a}-IIae q. 41 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illae species tristitiae quae supra positae sunt, non accipiuntur secundum diversitatem obiecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet quod illae species tristitiae respondeant istis speciebus timoris, quae accipiuntur secundum divisionem propriam obiecti ipsius timoris.

[35325] I^{a}-IIae q. 41 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod operatio secundum quod iam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc, segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

[35326] I^{a}-IIae q. 41 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod de actu praeterito potest timeri convitium vel opprobrium futurum. Et secundum hoc, verecundia est species timoris.

[35327] I^{a}-IIae q. 41 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quod, sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona sive mala, ut hoc modo se habeat admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

[35328] I^{a}-IIae q. 41 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum.

Quaestio 42

Prooemium

[35329] Iª-IIae q. 42 pr. Deinde considerandum est de obiecto timoris. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum bonum sit obiectum timoris, vel malum. Secundo, utrum malum naturae sit obiectum timoris. Tertio, utrum timor sit de malo culpae. Quarto, utrum ipse timor timeri possit. Quinto, utrum repentina magis timeantur. Sexto, utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur.

Articulus 1

[35330] Iª-IIae q. 42 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum sit obiectum timoris. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium obiectum.

[35331] Iª-IIae q. 42 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *potestas, et super alium ipsum esse, est terribile.* Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est obiectum timoris.

[35332] Iª-IIae q. 42 a. 1 arg. 3 Praeterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus; secundum illud Psalmi XXXIII, *timete dominum, omnes sancti eius.* Ergo etiam timor est de bono.

[35333] Iª-IIae q. 42 a. 1 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod timor est de malo futuro.

[35334] Iª-IIae q. 42 a. 1 co. Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in VI Ethic. Est autem prosecutio boni. Fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivae virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto, quicumque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Unde, cum timor fugam quandam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium obiectum. Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum. Ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde, cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus quod nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo, sicut spes, ut supra dictum

est, ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere poenam, vel spiritualem vel corporalem. Per hunc etiam modum timetur potestas alicuius hominis, maxime quando est laesa, vel quando est iniusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre. Ita etiam timetur super alium esse, idest inniti alii, ut scilicet in eius potestate sic constitutum nobis nocumentum inferre, sicut ille qui est conscius criminis, timetur, ne crimen revelet.

[35335] I^{a}-IIae q. 42 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[35336] I^{a}-IIae q. 42 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit de malo naturae. Dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod *timor consiliativos facit.* Non autem consiliamur de his quae a natura eveniunt, ut dicitur in III Ethic. Ergo timor non est de malo naturae.

[35337] I^{a}-IIae q. 42 a. 2 arg. 2 Praeterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

[35338] I^{a}-IIae q. 42 a. 2 arg. 3 Praeterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturae provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturae; ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

[35339] I^{a}-IIae q. 42 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod inter omnia terribilissimum est mors, quae est malum naturae.

[35340] I^{a}-IIae q. 42 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Rhetoric., timor provenit *ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi.* Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturae. Et hoc est malum naturae. Unde de malo naturae potest esse timor. Sed considerandum est quod malum naturae quandoque est a causa naturali, et tunc dicitur malum naturae, non solum quia privat naturae bonum, sed etiam quia est effectus naturae; sicut mors naturalis, et alii huiusmodi defectus. Aliquando vero malum naturae provenit ex causa non naturali, sicut mors quae violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturae quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit philosophus; illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans, hoc enim, propter distantiam, imaginamur ut non futurum. Et ideo vel non timemus, vel

parum timemus. Ut enim philosophus dicit, in II Rhetoric., *quae valde longe sunt non timentur, sciunt enim omnes, quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant.* Alio modo aestimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quae facit ipsum aestimare ut praesens. Unde philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *illi qui iam decapitantur non timent*, videntes sibi necessitatem mortis imminere; sed *ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.* Sic igitur malum naturae non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturae, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

[35341] I^{a}-IIae q. 42 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod malum naturae quandoque non provenit a natura, ut dictum est. Secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri. Et sub hac spe, potest esse consilium de vitatione ipsius.

[35342] I^{a}-IIae q. 42 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod malum naturae, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo. Et ideo non semper timetur.

[35343] I^{a}-IIae q. 42 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod mors et alii defectus naturae proveniunt a natura universali, quibus tamen repugnat natura particularis quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturae, est dolor et tristitia de huiusmodi malis, cum sunt praesentia; et timor, si immineant in futurum.

Articulus 3

[35344] I^{a}-IIae q. 42 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor possit esse de malo culpae. Dicit enim Augustinus, super canonicam Ioan., quod *timore casto timet homo separationem a Deo.* Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa; secundum illud Isaiae LIX. *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Ergo timor potest esse de malo culpae.

[35345] I^{a}-IIae q. 42 a. 3 arg. 2 Praeterea, Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest., quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum praesentia tristamur.* Sed de malo culpae potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpae aliquis potest timere.

[35346] I^{a}-IIae q. 42 a. 3 arg. 3 Praeterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per philosophum in IX Ethic. Et apostolus dicit, ad Gal. V, *confido de vobis in domino, quod nihil aliud sapietis.* Ergo etiam timor potest esse de malo culpae.

[35347] I^{a}-IIae q. 42 a. 3 arg. 4 Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est. Sed verecundia est de turpi facto. Quod est malum culpae. Ergo et timor.

[35348] I^{a}-IIae q. 42 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *non omnia mala timentur, puta si aliquis erit iniustus, aut tardus.*

[35349] I^{a}-IIae q. 42 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut obiectum

spei est bonum futurum arduum quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subiacet potestati et voluntati nostrae, non habet rationem terribilis, sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpae propriam causam habet voluntatem humanam. Et ideo proprie non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas humana ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum; si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpae, inquantum est ab exteriori causa, puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, idest inquantum est voluntaria, sic enim non habet ut timeatur.

[35350] Iª-IIae q. 42 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod separatio a Deo est quaedam poena consequens peccatum, et omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

[35351] Iª-IIae q. 42 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo, differunt autem in duobus. In uno quidem, quia tristitia est de malo praesenti, timor de malo futuro. In alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo sive magno. Timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate seu difficultate, quae tollitur, inquantum aliquid subiacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quae sunt futura, de quibus tristamur cum sunt praesentia, sed aliqua, quae scilicet sunt ardua.

[35352] Iª-IIae q. 42 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium, et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus. Sed timor est de malo quod non subiacet nostrae potestati, et ideo semper malum quod timetur, est a causa extrinseca. Bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

[35353] Iª-IIae q. 42 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est, verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quae consequitur ipsum, quae est a causa extrinseca.

Articulus 4

[35354] Iª-IIae q. 42 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur, sicut ille qui timet amittere sanitatem timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat. Quod videtur esse inconveniens.

[35355] Iª-IIae q. 42 a. 4 arg. 2 Praeterea, timor est quaedam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

[35356] Iª-IIae q. 42 a. 4 arg. 3 Praeterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, iam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

[35357] Iª-IIae q. 42 a. 4 s. c. Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam, pari ratione, potest timere timorem.

[35358] Iª-IIae q. 42 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subiacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quaedam consequens phantasiam imminentis mali. Et secundum hoc, potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi, propter ingruentiam alicuius excellentis mali. Subiacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi, unde homo potest timorem repellere. Et secundum hoc, timor non potest timeri, ut dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest. Sed quia rationibus quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

[35359] Iª-IIae q. 42 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, non omnis timor est unus timor, sed secundum diversa quae timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin uno timore aliquis praeservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

[35360] Iª-IIae q. 42 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis; non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

[35361] Iª-IIae q. 42 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod propter diversitatem timorum iam dictam, timore praesenti potest homo timere futurum timorem.

Articulus 5

[35362] Iª-IIae q. 42 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

[35363] Iª-IIae q. 42 a. 5 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod magis timentur non qui acutae sunt irae, sed mites et astuti. Constat autem quod illi qui acutae irae sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quae sunt subita, sunt minus terribilia.

[35364] Iª-IIae q. 42 a. 5 arg. 3 Praeterea, quae sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui, si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt.* Ergo repentina minus timentur.

[35365] Iª-IIae q. 42 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., *timor insolita*

et repentina exhorrescit, rebus quae amantur adversantia, dum praecavet securitati.

[35366] Iª-IIae q. 42 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum timoris est malum imminens quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem, facit ad hoc quod malum imminens maius appareat. Omnia enim corporalia, et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent. Et ideo, sicut propter diuturnitatem dolor praesentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III de Tusculanis quaest.; ita etiam ex praemeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia quae homo potest praeparare ad repellendum futurum malum, quae esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

[35367] Iª-IIae q. 42 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectum spei est bonum quod quis potest adipisci. Et ideo ea quae augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione, diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo, sicut auget spem, ita diminuit timorem.

[35368] Iª-IIae q. 42 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam, et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin praevideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram, et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest praevideri, sed ex improviso advenit. Et propter hoc philosophus dicit quod tales magis timentur.

[35369] Iª-IIae q. 42 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio maiora apparent. Cuius ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito. Unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem praeexistentem divitias magis aestimat, et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc, malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicuius mali lateat, puta cum hostes se insidiose occultant. Et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

Articulus 6

[35370] Iª-IIae q. 42 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ea quae non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est. Sed in malis quae non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

[35371] Iª-IIae q. 42 a. 6 arg. 2 Praeterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest, non

enim, secundum naturam, potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Non ergo ea magis timentur quae remedium non habent.

[35372] Iª-IIae q. 42 a. 6 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in I Ethic., quod *non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei, neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum.* Ergo, eadem ratione, neque maius malum. Sed ea quae non habent remedium, non videntur differre ab aliis nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt peiora, vel magis timenda.

[35373] Iª-IIae q. 42 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *omnia timenda sunt terribiliora quaecumque, si peccaverint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt; aut non facilia.*

[35374] Iª-IIae q. 42 a. 6 co. Respondeo dicendum quod obiectum timoris est malum, unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet. Inter ceteras autem circumstantias, diuturnitas, vel etiam perpetuitas, magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quae sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur, unde si pati aliquid in tanto tempore est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum. Et secundum hanc rationem, pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quae, postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna. Et ideo maxime redduntur timenda.

[35375] Iª-IIae q. 42 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat. Et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est, quo malum iam praesens removetur. Et de tali remedio nunc loquimur.

[35376] Iª-IIae q. 42 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen, quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est.

[35377] Iª-IIae q. 42 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

Quaestio 43

Prooemium

[35378] Iª-IIae q. 43 pr. Deinde considerandum est de causa timoris. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum causa timoris sit amor. Secundo, utrum causa timoris sit defectus.

Articulus 1

[35379] I^{a}-IIae q. 43 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa eius. Sed timor introducit amorem caritatis, ut Augustinus dicit, super canonicam Ioan. Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

[35380] I^{a}-IIae q. 43 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *illi maxime timentur, a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala.* Sed per hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium eius quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

[35381] I^{a}-IIae q. 43 a. 1 arg. 3 Praeterea, supra dictum est quod ea quae sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quae sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

[35382] I^{a}-IIae q. 43 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *nulli dubium est non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

[35383] I^{a}-IIae q. 43 a. 1 co. Respondeo dicendum quod obiecta passionum animae se habent ad eas tanquam formae ad res naturales vel artificiales, quia passiones animae speciem recipiunt ab obiectis, sicut res praedictae a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formae, est causa rei constitutae per ipsam; ita etiam quidquid, et quocumque modo, est causa obiecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam obiecti vel per modum causae efficientis, vel per modum dispositionis materialis. Sicut obiectum delectationis est bonum apparens conveniens coniunctum, cuius causa efficiens est illud quod facit coniunctionem, vel quod facit convenientiam vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis, est habitus, vel quaecumque dispositio secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei coniunctum. Sic igitur, in proposito, obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest. Et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris, et per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et obiecti eius, per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris, ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

[35384] I^{a}-IIae q. 43 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, timor per se et primo respicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato. Et sic per se timor nascitur ex amore. Secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum. Et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata eius, et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est.

[35385] Iª-IIae q. 43 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille a quo expectantur mala, primo quidem odio habetur, sed postquam ab ipso iam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

[35386] Iª-IIae q. 43 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis. Amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis, ut dictum est.

Articulus 2

[35387] Iª-IIae q. 43 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiae. Ergo defectus non est causa timoris.

[35388] Iª-IIae q. 43 a. 2 arg. 2 Praeterea, illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent. Ut dicitur in II Rhetoric. Ergo defectus non est causa timoris.

[35389] Iª-IIae q. 43 a. 2 arg. 3 Praeterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. *Sed decertantes timent eos qui pro eisdem decertant*, ut dicitur in II Rhetoric. Ergo defectus non est causa timoris.

[35390] Iª-IIae q. 43 a. 2 s. c. Sed contra, contrariorum contrariae sunt causae. Sed *divitiae, et robur, et multitudo amicorum, et potestas, excludunt timorem*, ut dicitur in II Rhetoric. Ergo ex defectu horum timor causatur.

[35391] Iª-IIae q. 43 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex causa timoris accipi potest, una quidem per modum materialis dispositionis, ex parte eius qui timet; alia per modum causae efficientis, ex parte eius qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus, per se loquendo, est causa timoris, ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum praesens, de quo est tristitia. Et adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni cuius contrarium timetur. Quantum vero ad secundum, virtus et robur, per se loquendo, est causa timoris, ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter iniustitiam, vel quia ante laesus fuit, vel quia timet laedi.

[35392] Iª-IIae q. 43 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causae efficientis.

[35393] Iª-IIae q. 43 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui iam decapitantur, sunt in passione praesentis mali. Et ideo iste defectus excedit mensuram timoris.

[35394] I^{a}-IIae q. 43 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod decertantes timent non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiae, ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

Quaestio 44

Prooemium

[35395] I^{a}-IIae q. 44 pr. Deinde considerandum est de effectibus timoris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor faciat contractionem. Secundo, utrum faciat consiliativos. Tertio, utrum faciat tremorem. Quarto, utrum impediat operationem.

Articulus 1

[35396] I^{a}-IIae q. 44 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus, magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis, cuius contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

[35397] I^{a}-IIae q. 44 a. 1 arg. 2 Praeterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

[35398] I^{a}-IIae q. 44 a. 1 arg. 3 Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est. Sed verecundati rubescunt, ut dicit Tullius, IV de Tusculanis quaest., et philosophus in IV Ethic. Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

[35399] I^{a}-IIae q. 44 a. 1 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod timor est virtus secundum systolen, idest secundum contractionem.

[35400] I^{a}-IIae q. 44 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus, sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminentis quod difficile repelli potest, ut supra dictum est. Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est. Virtus autem, quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu. Sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad

interiora, propter debilitatem virtutis, et videmus etiam in civitatibus quod, quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem huius contractionis, quae pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis, contractio caloris et spirituum ad interiora.

[35401] I^{a}-IIae q. 44 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit in libro de problematibus, licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quae proveniunt ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora, et ideo congregantur spiritus et calor circa cor. Ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora, quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis. Et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc, timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

[35402] I^{a}-IIae q. 44 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest, ad repellendum nocivum praesens quod infert dolorem, unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus. Et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum. Et ideo philosophus dicit, in libro de problematibus, quod multiplicatis introrsum spiritibus et calore, necesse est quod emittantur per vocem. Et propter hoc, dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est. Et ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emissionem spirituum ad superiora per os. Et propter hoc, timor tacentes facit. Et inde est etiam quod timor trementes facit, ut dicit philosophus, in libro de problematibus.

[35403] I^{a}-IIae q. 44 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturae. Et propter hoc, in huiusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis, sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet. Et inde est quod timentes mortem pallescunt, ut dicitur in IV Ethic. Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturae, sed solum appetitui animali. Et ideo fit quidem contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem, sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora. Et propter hoc, verecundati rubescunt.

Articulus 2

[35404] I^{a}-IIae q. 44 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat

consiliativos. Non enim est eiusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit, omnis enim passio perturbat quietem, quae requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

[35405] Iª-IIae q. 44 a. 2 arg. 2 Praeterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est *excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet*, ut Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest. Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

[35406] Iª-IIae q. 44 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

[35407] Iª-IIae q. 44 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod timor consiliativos facit.

[35408] Iª-IIae q. 44 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo, a voluntate seu sollicitudine consiliandi. Et sic timor consiliativos facit. Quia, ut philosophus in III Ethic. dicit, *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus.* Ea autem quae timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quandam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quae difficiliter repelli possunt; tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut iam dictum est. Unde homines maxime in timoribus quaerunt consiliari. Alio modo dicitur aliquis consiliativus, a facultate bene consiliandi. Et sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit. Quia homini affecto secundum aliquam passionem, videtur aliquid vel maius vel minus quam sit secundum rei veritatem, sicut amanti videntur ea quae amat, meliora; et timenti, ea quae timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii, quaelibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

[35409] Iª-IIae q. 44 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[35410] Iª-IIae q. 44 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus, impeditur. Et ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest. Si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet; potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi, ratione sollicitudinis consequentis.

[35411] Iª-IIae q. 44 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam spes facit consiliativos, quia, ut in II Rhetoric. philosophus dicit, *nullus consiliatur de his de quibus desperat*; sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III Ethic. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes. Quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi, timor autem de malo, prout vix repelli potest, et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes. In difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est.

Articulus 3

[35412] Iª-IIae q. 44 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit, videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem, cuius signum est quod timentes sitiunt, et praecipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

[35413] Iª-IIae q. 44 a. 3 arg. 2 Praeterea, emissio superfluitatum ex calore accidit, unde, ut plurimum, medicinae laxativae sunt calidae. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem. Et sic non causat tremorem.

[35414] Iª-IIae q. 44 a. 3 arg. 3 Praeterea, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris, in exterioribus homo tremit; videtur quod similiter in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

[35415] Iª-IIae q. 44 a. 3 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest., quod *terrorem sequitur tremor, et pallor, et dentium crepitus.*

[35416] Iª-IIae q. 44 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora, et ideo exteriora frigida remanent. Et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra, ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in II de anima.

[35417] Iª-IIae q. 44 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, idest circa nutritivam. Et ideo, consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinae emissio, et quandoque etiam seminis. Vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut philosophus dicit, in libro de problematibus.

[35418] Iª-IIae q. 44 a. 3 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

[35419] Iª-IIae q. 44 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce, propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor. Tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula, propter continuationem ad cor, unde et crepitus dentium sequitur. Et eadem ratione brachia et manus tremunt. Vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia. Propter quod et genua tremunt timentibus; secundum illud Isaiae XXXV, *confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate.*

Articulus 4

[35420] Iª-IIae q. 44 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quae dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est. Ergo timor impedit operationem.

[35421] Iª-IIae q. 44 a. 4 arg. 2 Praeterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operando deficiunt, sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

[35422] Iª-IIae q. 44 a. 4 arg. 3 Praeterea, pigritia, sive segnities, est quaedam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

[35423] Iª-IIae q. 44 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Philipp. II, *cum metu et tremore vestram salutem operamini*, quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

[35424] Iª-IIae q. 44 a. 4 co. Respondeo dicendum quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. Sed de tali timore apostolus non loquitur.

[35425] Iª-IIae q. 44 a. 4 ad 1 Et per haec patet responsio ad primum.

[35426] Iª-IIae q. 44 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationem imaginationis, propter timorem casus imaginati.

[35427] Iª-IIae q. 44 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis timens refugit id quod timet, et ideo, cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adiuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quae homo effugit id quod timet.

Quaestio 45

Prooemium

[35428] Iª-IIae q. 45 pr. Deinde considerandum est de audacia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum audacia sit contraria timori. Secundo, quomodo audacia se habeat ad spem. Tertio, de causa audaciae. Quarto, de effectus ipsius.

Articulus 1

[35429] I^a-IIae q. 45 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod audacia vitium est. Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

[35430] I^a-IIae q. 45 a. 1 arg. 2 Praeterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

[35431] I^a-IIae q. 45 a. 1 arg. 3 Praeterea, unaquaeque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas, dicit enim Augustinus, II Confess., quod timor securitati praecavet ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

[35432] I^a-IIae q. 45 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *audacia est timori contraria.*

[35433] I^a-IIae q. 45 a. 1 co. Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur in X Metaphys. Illud autem quod maxime distat a timore, est audacia, timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

[35434] I^a-IIae q. 45 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ira et audacia, et omnium passionum nomina, dupliciter accipi possunt. Uno modo, secundum quod important absolute motus appetitus sensitivi in aliquod obiectum bonum vel malum, et sic sunt nomina passionum. Alio modo, secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis, et sic sunt nomina vitiorum. Et hoc modo loquitur Augustinus de audacia, sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

[35435] I^a-IIae q. 45 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod uni secundum idem, non sunt plura contraria, sed secundum diversa, nihil prohibet uni plura contrariari. Et sic dictum est supra quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem, unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus et recessus, et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

[35436] I^a-IIae q. 45 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem, ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium. Et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

Articulus 2

[35437] Iª-IIae q. 45 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in III Ethic. Spes autem respicit bonum. Ut supra dictum est. Ergo habent diversa obiecta, et non sunt unius ordinis. Non ergo audacia consequitur spem.

[35438] Iª-IIae q. 45 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem, quinimmo desperatio excludit timorem. Ut philosophus dicit, in II Rhetoric. Ergo audacia non consequitur spem.

[35439] Iª-IIae q. 45 a. 2 arg. 3 Praeterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur ad spem.

[35440] Iª-IIae q. 45 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *illi qui sunt bonae spei, sunt audaces*. Videtur ergo audacia consequi spem.

[35441] Iª-IIae q. 45 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam pluries dictum est, omnes huiusmodi passiones animae ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivae potentiae reducitur ad prosecutionem vel fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicuius et per se, et per accidens, per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali, propter aliquod bonum adiunctum, et fuga boni, propter aliquod malum adiunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se. Et ideo prosecutio mali, sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Haec autem quatuor pertinent ad quatuor passiones, nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, insecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem, ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio, ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quae est circa bonum sperandum.

[35442] Iª-IIae q. 45 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent obiecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum, est enim posterius bono, sicut privatio habitu; ideo audacia, quae insequitur malum, est post spem, quae insequitur bonum.

[35443] Iª-IIae q. 45 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono, sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio. Et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

[35444] Iª-IIae q. 45 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod audacia, licet sit circa malum cui coniunctum est bonum victoriae secundum aestimationem audacis, tamen respicit malum, bonum

vero adiunctum respicit spes. Et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit, malum vero adiunctum respicit timor. Unde, proprie loquendo, audacia non est pars spei, sed eius effectus, sicut nec desperatio est pars timoris, sed eius effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

Articulus 3

[35445] I^{a}-IIae q. 45 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciae. Dicit enim philosophus, in libro de problematibus, quod *amatores vini sunt fortes et audaces.* Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex aliquo defectu.

[35446] I^{a}-IIae q. 45 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *inexperti periculorum sunt audaces.* Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

[35447] I^{a}-IIae q. 45 a. 3 arg. 3 Praeterea, iniusta passi audaciores esse solent; sicut etiam bestiae cum percutiuntur, ut dicitur in III Ethic. Sed iniustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

[35448] I^{a}-IIae q. 45 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod causa audaciae est, *cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium.* Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciae.

[35449] I^{a}-IIae q. 45 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, audacia consequitur spem, et contrariatur timori, unde quaecumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciae. Quia vero timor et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quaedam, consistunt in motu appetitus et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciae, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris, uno modo quidem, ex parte appetitivi motus; alio vero modo, ex parte transmutationis corporalis. Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam, per ea quae faciunt nos aestimare quod possibile sit adipisci victoriam; vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia huiusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum vel quorumcumque auxiliantium, et praecipue si homo confidat de auxilio divino; *unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt*, ut etiam philosophus dicit, in II Rhetoric. Timor autem excluditur, secundum istum modum, per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere, qui aliis nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis, causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quae faciunt caliditatem circa cor. Unde philosophus dicit, in libro de partibus animalium, quod *illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et*

animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida, quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor; sicut parvum, sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in libro de problematibus dicit quod *habentes pulmonem sanguineum, sunt audaciores, propter caliditatem cordis exinde consequentem.* Et ibidem dicit quod *vini amatores sunt magis audaces, propter caliditatem vini*, unde et supra dictum est quod ebrietas facit ad bonitatem spei, caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

[35450] Iª-IIae q. 45 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, et inquantum etiam facit aestimationem cuiusdam magnitudinis.

[35451] Iª-IIae q. 45 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet, propter inexperientiam, neque debilitatem suam cognoscunt, neque praesentiam periculorum. Et ita, per subtractionem causae timoris, sequitur audacia.

[35452] Iª-IIae q. 45 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Rhetoric., *iniustum passi redduntur audaciores, quia aestimant quod Deus iniustum passis auxilium ferat.* Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantum scilicet habet adiunctam aliquam excellentiam, vel veram vel aestimatam, vel ex parte sui vel ex parte alterius.

Articulus 4

[35453] Iª-IIae q. 45 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciae, ut ex dictis patet. Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut philosophus dicit, in libro de problematibus. Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

[35454] Iª-IIae q. 45 a. 4 arg. 2 Praeterea, per augmentum obiecti augetur passio, sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est obiectum audaciae. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est praesens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

[35455] Iª-IIae q. 45 a. 4 arg. 3 Praeterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam, dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod ira est ausivum. Ergo quando iam sunt in ipsis periculis, et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

[35456] Iª-IIae q. 45 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in III Ethic., quod *audaces praevolantes sunt et volentes ante pericula, in ipsis autem discedunt.*

[35457] Iª-IIae q. 45 a. 4 co. Respondeo dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa

nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quae difficultatem in aliquo negotio afferunt, unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt maiorem difficultatem quam aestimaverunt. Et ideo deficiunt. Sed ratio est discussiva omnium quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur. Quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum; sed quandoque minora illis quae praecogitaverunt. Et ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur, cuius boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem, propter solam aestimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est.

[35458] Iª-IIae q. 45 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam in audacibus accidit tremor, propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus. Sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem, ad inferiora.

[35459] Iª-IIae q. 45 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est simpliciter bonum, unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed obiectum audaciae est compositum ex bono et malo; et motus audaciae in malum, praesupponit motum spei in bonum. Et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur. Si tamen sit motus audaciae, quanto maius est periculum, tanto maior audacia reputatur.

[35460] Iª-IIae q. 45 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex laesione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur. Et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriae, non sequetur ira. Sed verum est quod, si ira sequatur, audacia augebitur.

Quaestio 46

Prooemium

[35461] Iª-IIae q. 46 pr. Deinde considerandum est de ira. Et primo, de ira secundum se; secundo, de causa factiva irae, et remedio eius; tertio, de effectu eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum ira sit passio specialis. Secundo, utrum obiectum irae sit bonum, an malum. Tertio, utrum ira sit in concupiscibili. Quarto, utrum ira sit cum ratione. Quinto, utrum ira sit naturalior quam concupiscentia. Sexto, utrum ira sit gravior quam odium. Septimo, utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia. Octavo, de speciebus irae.

Articulus 1

[35462] I^{a}-IIae q. 46 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed huius potentiae non est una tantum passio, sed multae. Ergo ira non est una passio specialis.

[35463] I^{a}-IIae q. 46 a. 1 arg. 2 Praeterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium; ut patet inducenti per singula. Sed irae non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est. Ergo ira non est passio specialis.

[35464] I^{a}-IIae q. 46 a. 1 arg. 3 Praeterea, una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones, est enim cum tristitia, et cum delectatione, et cum spe, ut patet per philosophum, in II Rhetoric. Ergo ira non est passio specialis.

[35465] I^{a}-IIae q. 46 a. 1 s. c. Sed contra est quod Damascenus ponit iram specialem passionem. Et similiter Tullius, IV de Tusculanis quaest.

[35466] I^{a}-IIae q. 46 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo, per praedicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo, per causam, sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in his inferioribus, secundum Dionysium, in IV cap. de Div. Nom. Sicut enim genus continet multas differentias potestate, secundum similitudinem materiae; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci, et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici, tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus, habet quandam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu. Primo ergo modo, ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est. Similiter autem nec secundo modo. Non est enim causa aliarum passionum, sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum, in XIV libro de Civ. Dei; amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est. Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur. Non enim insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia, ut philosophus dicit in II Rhetoric., *iratus habet spem puniendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem.* Unde si fuerit multum excellens persona quae nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit, in libro de anima.

[35467] I^{a}-IIae q. 46 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus huius potentiae sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiae; et inter alios eius motus, iste est manifestior.

[35468] I^{a}-IIae q. 46 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se. Sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quae est simplicium colorum, ex quibus causantur.

[35469] I^{a}-IIae q. 46 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causae et effectus.

Articulus 2

[35470] Iª-IIae q. 46 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum irae sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus quod ira est quasi armigera concupiscentiae, inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam obiectum.

[35471] Iª-IIae q. 46 a. 2 arg. 2 Praeterea, ira et odium conveniunt in effectu, utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam obiectum, ut supra dictum est. Ergo etiam et ira.

[35472] Iª-IIae q. 46 a. 2 arg. 3 Praeterea, ira causatur ex tristitia, unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira operatur cum tristitia. Sed tristitiae obiectum est malum. Ergo et irae.

[35473] Iª-IIae q. 46 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., quod ira appetit vindictam. Sed appetitus vindictae est appetitus boni, cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum irae est bonum.

[35474] Iª-IIae q. 46 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ira semper est cum spe, unde et delectationem causat, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Sed spei et delectationis obiectum est bonum. Ergo et irae.

[35475] Iª-IIae q. 46 a. 2 co. Respondeo dicendum quod motus appetitivae virtutis sequitur actum virtutis apprehensivae. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit, uno modo, per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo, per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur vel inhaeret bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia huiusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc. Sicut manifeste apparet in amore et odio, amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira, quicumque enim irascitur, quaerit vindicari de aliquo. Et sic motus irae tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur, tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali. Est tamen duplex differentia attendenda circa hoc, irae ad odium et ad amorem. Quarum prima est, quod ira semper respicit duo obiecta, amor vero et odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum, sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque obiectorum quod respicit amor, est bonum, vult enim amans bonum alicui, tanquam sibi convenienti. Utrumque vero eorum quae respicit odium, habet rationem mali, vult enim odiens malum alicui, tamquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet

hominem nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

[35476] Iª-IIae q. 46 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[35477] Iª-IIae q. 46 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius, in IV de Tusculanis quaest., quod ira est libido quaedam. Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

[35478] Iª-IIae q. 46 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in regula, quod ira crescit in odium. Et Tullius dicit, in eodem libro, quod odium est ira inveterata. Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

[35479] Iª-IIae q. 46 a. 3 arg. 3 Praeterea, Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt quod ira componitur ex tristitia et desiderio. Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

[35480] Iª-IIae q. 46 a. 3 s. c. Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

[35481] Iª-IIae q. 46 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute; obiecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione vel arduitate. Dictum est autem quod ira respicit duo obiecta, scilicet vindictam, quam appetit; et eum de quo vindictam quaerit. Et circa utrumque quandam arduitatem ira requirit, non enim insurgit motus irae, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente; *quaecumque enim nihil sunt, aut modica valde nullo digna aestimamus*, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

[35482] Iª-IIae q. 46 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Tullius libidinem nominat appetitum cuiuscumque boni futuri non habita discretione ardui vel non ardui. Et secundum hoc, ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictae. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

[35483] Iª-IIae q. 46 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quae prius fuit ira, postmodum fiat odium per quandam inveterationem, sed per quandam causalitatem. Ira enim, per diuturnitatem, causat odium.

[35484] Iª-IIae q. 46 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra quod passiones concupiscibilis sunt causae passionum irascibilis.

Articulus 4

[35485] Iª-IIae q. 46 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quaedam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivae partis. Ergo ira non est cum ratione.

[35486] Iª-IIae q. 46 a. 4 arg. 2 Praeterea, animalia bruta carent ratione. Et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

[35487] Iª-IIae q. 46 a. 4 arg. 3 Praeterea, ebrietas ligat rationem. Adiuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

[35488] Iª-IIae q. 46 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *ira consequitur rationem aliqualiter*.

[35489] Iª-IIae q. 46 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira est appetitus vindictae. Haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocumentum sibi illatum, unde, in VII Ethic., dicit philosophus quod *syllogizans quoniam oportet talem oppugnare, irascitur confestim*. Conferre autem et syllogizare est rationis. Et ideo ira est quodammodo cum ratione.

[35490] Iª-IIae q. 46 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo, cum ratione praecipiente, et sic voluntas est cum ratione; unde et dicitur appetitus rationalis. Alio modo, cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione. Dicit enim philosophus, in libro de Problemat., quod ira est cum ratione, *non sicut praecipiente ratione, sed ut manifestante iniuriam*. Appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

[35491] Iª-IIae q. 46 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est.

[35492] Iª-IIae q. 46 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in VII Ethic., ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod iniuriatum est ei, sed non perfecte audit, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis; et additur impedimentum rationis. Unde philosophus dicit, in libro de Problemat., quod illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur, sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum.

Articulus 5

[35493] Iª-IIae q. 46 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ira non sit naturalior

quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur irae, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

[35494] I^{a}-IIae q. 46 a. 5 arg. 2 Praeterea, ratio contra naturam dividitur, ea enim quae secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in VII Ethic. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

[35495] I^{a}-IIae q. 46 a. 5 arg. 3 Praeterea, ira est appetitus vindictae, concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum. Haec autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

[35496] I^{a}-IIae q. 46 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *ira est naturalior quam concupiscentia.*

[35497] I^{a}-IIae q. 46 a. 5 co. Respondeo dicendum quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in II Physic. Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est, dupliciter accipi potest, uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte subiecti. Si ergo consideretur causa irae et concupiscentiae ex parte obiecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira, inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa irae ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quae est natura huius hominis inquantum est animal; sic naturalior est concupiscentia quam ira, quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae, vel secundum speciem vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis; sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod humanius est punire, quod pertinet ad iram, quam mansuetum esse, unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem, cholera autem, inter alios humores, citius movetur; assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur; quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia.

[35498] I^{a}-IIae q. 46 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quae est temperata; et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo, secundum suam speciem, est non habens superexcellentiam neque irae

neque alicuius alterius passionis, propter temperamentum suae complexionis. Alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremae, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis, est naturale homini et irasci et mansuetum esse, secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam irae; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est.

[35499] I^{a}-IIae q. 46 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

[35500] I^{a}-IIae q. 46 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de ira et concupiscentia, ex parte obiecti.

Articulus 6

[35501] I^{a}-IIae q. 46 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Prov. XXVII, quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor.* Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

[35502] I^{a}-IIae q. 46 a. 6 arg. 2 Praeterea, maius est pati malum et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum, irato autem non sufficit, sed quaerit quod cognoscat illud et de illo doleat, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Ergo ira est gravior quam odium.

[35503] I^{a}-IIae q. 46 a. 6 arg. 3 Praeterea, quanto ad constitutionem alicuius plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius, sicut habitus permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est, non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

[35504] I^{a}-IIae q. 46 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in regula, odium comparat trabi, iram vero festucae.

[35505] I^{a}-IIae q. 46 a. 6 co. Respondeo dicendum quod species passionis, et ratio ipsius, ex obiecto pensatur. Est autem obiectum irae et odii idem subiecto, nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur. Sed non eadem ratione, sed odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum eius contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quandam rationem boni, scilicet prout aestimat illud esse iustum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est quod odium est per applicationem mali ad malum; ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali quam velle malum alicuius simpliciter. Velle

enim malum alicuius sub ratione iusti, potest esse etiam secundum virtutem iustitiae, si praecepto rationis obtemperetur, sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis praecepto in ulciscendo. Unde manifestum est quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

[35506] Iª-IIae q. 46 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur, ea enim quae secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut philosophus dicit I Politic., sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. XII, *inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* Sed ira non appetit malum nisi sub ratione iusti vindicativi. Unde quando malum illatum excedit mensuram iustitiae, secundum aestimationem irascentis, tunc miseretur. Unde philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *iratus, si fiant multa, miserebitur, odiens autem pro nullo.* Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium, quia motus irae est impetuosior, propter cholerae inflammationem. Unde statim subditur, *impetum concitati spiritus ferre quis poterit?*

[35507] Iª-IIae q. 46 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, iratus appetit malum alicuius, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Vindicta autem fit per illationem poenae. Est autem de ratione poenae quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur. Et ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius inquantum huiusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit peius, iniustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit philosophus, in II Rhetoric.

[35508] Iª-IIae q. 46 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causae accipiuntur unius rationis, sed una causa potest praevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter laesionem illatam, sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit. Et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *odium est magis insanabile quam ira.*

Articulus 7

[35509] Iª-IIae q. 46 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est iustitia. Non enim est iustitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira proiicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est iustitia.

[35510] I^{a}-IIae q. 46 a. 7 arg. 2 *Praeterea, non est iustitia hominis ad seipsum, nec ad ea quae sui ipsius sunt*, ut dicitur in V Ethic. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum, unde dicitur in Psalmo IV, *irascimini, et nolite peccare.* Ergo ira non solum est ad quos est iustitia.

[35511] I^{a}-IIae q. 46 a. 7 arg. 3 Praeterea, iustitia et iniustitia potest esse alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem laesit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Ergo ira non proprie est ad quos est iustitia et iniustitia.

[35512] I^{a}-IIae q. 46 a. 7 s. c. Sed contrarium accipi potest a philosopho in II Rhetoric.

[35513] I^{a}-IIae q. 46 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira appetit malum, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Et ideo ad eosdem est ira, ad quos est iustitia et iniustitia. Nam inferre vindictam ad iustitiam pertinet, laedere autem aliquem pertinet ad iniustitiam. Unde tam ex parte causae, quae est laesio illata ab altero; quam etiam ex parte vindictae, quam appetit iratus; manifestum est quod ad eosdem pertinet ira, ad quos iustitia et iniustitia.

[35514] I^{a}-IIae q. 46 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo, ex sola imaginatione nuntiante laesionem. Et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo, ex ratione nuntiante laesionem. Et sic, ut philosophus dicit II Rhetoric., *nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos.* Tum quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur. Tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit iniuriam facere.

[35515] I^{a}-IIae q. 46 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in V Ethic., *quaedam metaphorica iustitia et iniustitia est hominis ad seipsum*, inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci. Proprie autem et per se, non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

[35516] I^{a}-IIae q. 46 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophus, in II Rhetoric., assignat unam differentiam inter odium et iram, quod *odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus, sed ira non est nisi ad aliquod singulare.* Cuius ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur ut dissonans nostrae dispositioni, et hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos laesit per suum actum. Actus autem omnes sunt singularium. Et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos laeserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

Articulus 8

[35517] I^{a}-IIae q. 46 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus inconvenienter assignet tres species irae, scilicet fel, maniam et furorem. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens, *principium enim motus irae fel vocatur; ira autem permanens dicitur mania; furor autem est ira observans tempus in vindictam.* Ergo non sunt diversae species irae.

[35518] I^{a}-IIae q. 46 a. 8 arg. 2 Praeterea, Tullius, in IV de Tusculanis quaest., dicit quod *excandescentia Graece dicitur thymosis; et est ira modo nascens et modo desistens.* Thymosis autem secundum Damascenum, est idem quod furor. Non ergo furor tempus quaerit ad vindictam, sed tempore deficit.

[35519] I^{a}-IIae q. 46 a. 8 arg. 3 Praeterea, Gregorius, XXI Moral., ponit tres gradus irae, scilicet *iram sine voce, et iram cum voce, et iram cum verbo expresso*, secundum illa tria quae dominus ponit Matth. V, qui irascitur fratri suo, ubi tangitur ira sine voce; et postea subdit, qui dixerit fratri suo, raca, ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata; et postea dicit, qui autem dixerit fratri suo, fatue, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

[35520] I^{a}-IIae q. 46 a. 8 s. c. Sed contra est auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni.

[35521] I^{a}-IIae q. 46 a. 8 co. Respondeo dicendum quod tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, ex facilitate ipsius motus, et talem iram vocat fel, quia cito accenditur. Alio modo, ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet, et haec pertinet ad maniam, quae a manendo dicitur. Tertio, ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictae, et haec pertinet ad furorem, qui nunquam quiescit donec puniat. Unde philosophus, in IV Ethic., quosdam irascentium vocat acutos, quia cito irascuntur; quosdam amaros, quia diu retinent iram; quosdam difficiles, quia nunquam quiescunt nisi puniant.

[35522] I^{a}-IIae q. 46 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia illa per quae ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram. Et ideo nihil prohibet secundum ea species irae assignari.

[35523] I^{a}-IIae q. 46 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod excandescentia, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem irae, quae perficitur secundum velocitatem irae, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut thymosis Graece, quod Latine furor dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum et firmitatem propositi ad puniendum.

[35524] I^{a}-IIae q. 46 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod gradus illi irae distinguuntur secundum effectum irae, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus irae.

Quaestio 47

Prooemium

[35525] Iª-IIae q. 47 pr. Deinde considerandum est de causa effectiva irae, et de remediis eius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur. Secundo, utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae. Tertio, de causa irae ex parte irascentis. Quarto, de causa irae ex parte eius contra quem aliquis irascitur.

Articulus 1

[35526] Iª-IIae q. 47 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim, peccando, nihil contra Deum facere potest, dicitur enim Iob XXXV, *si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum?* Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata; secundum illud Psalmi CV, *iratus est furore dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

[35527] Iª-IIae q. 47 a. 1 arg. 2 Praeterea, ira est appetitus vindictae. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quae contra alios fiunt. Ergo non semper motivum irae est aliquid contra nos factum.

[35528] Iª-IIae q. 47 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut philosophus dicit, in II Rhetoric., homines irascuntur praecipue contra eos qui despiciunt *ea circa quae ipsi maxime student, sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt*, et simile est in aliis. Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

[35529] Iª-IIae q. 47 a. 1 arg. 4 Praeterea, ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicuius provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

[35530] Iª-IIae q. 47 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *ira fit semper ex his quae ad seipsum. Inimicitia autem et sine his quae ad ipsum, si enim putemus talem esse odimus.*

[35531] Iª-IIae q. 47 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi praecessit iniuria. Nec iniuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quae ad eum pertinet qui appetit vindictam, sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Iniuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid

fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum irae alicuius semper sit aliquid contra ipsum factum.

[35532] Iª-IIae q. 47 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiae, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest, tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem, inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri, quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

[35533] Iª-IIae q. 47 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod irascimur contra illos qui aliis nocent et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturae.

[35534] Iª-IIae q. 47 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum. Et ideo, cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos laesos.

[35535] Iª-IIae q. 47 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod tunc aliquis tacens ad iram provocat iniuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram. Ipsa autem parvipensio quidam actus est.

Articulus 2

[35536] Iª-IIae q. 47 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum irae. Dicit enim Damascenus quod *iniuriam passi, vel aestimantes pati, irascimur*. Sed homo potest iniuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est irae motivum.

[35537] Iª-IIae q. 47 a. 2 arg. 2 Praeterea, eiusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione. Et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit philosophus, in III Ethic. Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum irae.

[35538] Iª-IIae q. 47 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus, in II Rhetoric., ponit multas alias causas irae, puta *oblivionem, et exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendae propriae voluntatis*. Non ergo sola parvipensio est provocativum irae.

[35539] Iª-IIae q. 47 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis, propter apparentem parvipensionem non convenienter factam.*

[35540] Iª-IIae q. 47 a. 2 co. Respondeo dicendum quod omnes causae irae reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II Rhetoric., scilicet despectus, epereas-

mus, idest impedimentum voluntatis implendae, et contumeliatio, et ad haec tria omnia motiva irae reducuntur. Cuius ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem iusti vindicativi, et ideo intantum quaerit vindictam, inquantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit nisi de eo quod est iniuste factum, et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Unde dicit philosophus, in II Rhetoric., quod *si homines putaverint eos qui laeserunt, esse iuste passos, non irascuntur, non enim fit ira ad iustum.* Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione, et ex electione. Tunc autem aliquis maxime iniustum facit, quando ex electione vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert, ut dicitur in V Ethic. Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse iniuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus, agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione, diminuit rationem iniuriae, et est quodammodo provocativum misericordiae et veniae. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur, et ideo contra eos maxime irascimur. Unde philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur, non enim propter parvipensionem videntur egisse.* Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiae hominis opponitur, quae enim homines putant nullo digna esse, parvipendunt, ut dicitur in II Rhetoric. Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus. Et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiae derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

[35541] I^{a}-IIae q. 47 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex quacumque alia causa aliquis iniuriam patiatur quam ex contemptu, illa causa minuit rationem iniuriae. Sed solus contemptus, vel parvipensio, rationem irae auget. Et ideo est per se causa irascendi.

[35542] I^{a}-IIae q. 47 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam, et irascitur contra ea quae illi excellentiae derogant.

[35543] I^{a}-IIae q. 47 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes illae causae ad quandam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum, ea enim quae magna aestimamus, magis memoriae infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicuius hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo eius. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia eius. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa irae.

Articulus 3

[35544] I^{a}-IIae q. 47 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod excellentia alicuius

non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod *maxime aliqui irascuntur cum tristantur, ut infirmi, et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt.* Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

[35545] Iª-IIae q. 47 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit ibidem quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod insit eis debiliter, sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant.* Sed praedicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

[35546] Iª-IIae q. 47 a. 3 arg. 3 Praeterea, ea quae ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines iucundos et bonae spei esse. Sed philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima, homines non irascuntur.* Ergo excellentia non est causa irae.

[35547] Iª-IIae q. 47 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus, in eodem libro, dicit quod homines propter excellentiam indignantur.

[35548] Iª-IIae q. 47 a. 3 co. Respondeo dicendum quod causa irae in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum habitudinem ad motivum irae. Et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur. Est enim motivum irae iniusta parvipensio, ut dictum est. Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit. Et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur, puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa irae in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quae in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quae ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia, quia homines defectibus subiacentes facilius laeduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

[35549] Iª-IIae q. 47 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[35550] Iª-IIae q. 47 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, et ideo non contristatur, et ex hac parte minus irascitur. Sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi. Nisi forte reputet se non invideri vel subsannari propter despectum; sed propter ignorantiam, vel propter aliud huiusmodi.

[35551] Iª-IIae q. 47 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam. Sed ex alia parte, nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

Articulus 4

[35552] I^{a}-IIae q. 47 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod defectus alicuius non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod *his qui confitentur et poenitent et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus. Unde et canes non mordent eos qui resident.* Sed haec pertinent ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicuius est causa ut ei minus irascamur.

[35553] I^{a}-IIae q. 47 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus est maior defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicuius non est causa provocativa irae contra ipsum.

[35554] I^{a}-IIae q. 47 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullus aestimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non iuverint, magis offendimur, unde dicitur in Psalmo LIV, *si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique.* Ergo defectus alicuius non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

[35555] I^{a}-IIae q. 47 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subiectum.*

[35556] I^{a}-IIae q. 47 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, indigna despectio est maxime provocativa irae. Defectus igitur vel parvitas eius contra quem irascimur, facit ad augmentum irae, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis. Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui poenitent de iniuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Prov. XV, *responsio mollis frangit iram*, inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

[35557] I^{a}-IIae q. 47 a. 4 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[35558] I^{a}-IIae q. 47 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira. Una, quia non possunt dolere et sentire, quod maxime quaerunt irati in his quibus irascuntur. Alio modo, quia iam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscumque graviter laesos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram iustae retributionis.

[35559] I^{a}-IIae q. 47 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam despectio quae est ab amicis, videtur esse magis indigna. Et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant, vel nocendo vel non iuvando, sicut et contra minores.

Quaestio 48

Prooemium

[35560] I^{a}-IIae q. 48 pr. Deinde considerandum est de effectibus irae. Et circa hoc quaeruntur

quatuor. Primo, utrum ira causet delectationem. Secundo, utrum maxime causet fervorem in corde. Tertio, utrum maxime impediat rationis usum. Quarto, utrum causet taciturnitatem.

Articulus 1

[35561] I^a^-IIae q. 48 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia, quia, ut dicitur in VII Ethic., *omnis qui facit aliquid per iram, facit tristatus.* Ergo ira non causat delectationem.

[35562] I^a^-IIae q. 48 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *punitio quietat impetum irae, delectationem pro tristitia faciens*, ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione, punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi coniunctus.

[35563] I^a^-IIae q. 48 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullus effectus impedit causam suam, cum sit suae causae conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II Rhetoric. Ergo delectatio non est effectus irae.

[35564] I^a^-IIae q. 48 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in eodem libro, inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit.*

[35565] I^a^-IIae q. 48 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in VII Ethic., delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinae quaedam contra tristitiam, et ideo quanto per delectationem contra maiorem tristitiam vel anxietatem remedium praestatur, tanto delectatio magis percipitur; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex praedictis quod motus irae insurgit ex aliqua illata iniuria contristante; cui quidem tristitiae remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad praesentiam vindictae delectatio sequitur, et tanto maior, quanto maior fuit tristitia. Si igitur vindicta fuerit praesens realiter, fit perfecta delectatio, quae totaliter excludit tristitiam, et per hoc quietat motum irae. Sed antequam vindicta sit praesens realiter, fit irascenti praesens dupliciter. Uno modo, per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est. Alio modo, secundum continuam cogitationem. Unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quae concupiscit, propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur. Tamen delectatio non est perfecta, quae tollat tristitiam, et per consequens iram.

[35566] I^a^-IIae q. 48 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non de eodem iratus tristatur et gaudet, sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

[35567] I^a^-IIae q. 48 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de delectatione quae causatur ex reali praesentia vindictae, quae totaliter tollit iram.

[35568] Iª-IIae q. 48 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectationes praecedentes impediunt ne sequatur tristitia; et per consequens impediunt iram. Sed delectatio de vindicta consequitur ipsam.

Articulus 2

[35569] Iª-IIae q. 48 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fervor non sit maxime effectus irae. Fervor enim, sicut supra dictum est, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est, principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

[35570] Iª-IIae q. 48 a. 2 arg. 2 Praeterea, illa quae de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur, dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod tempus quietat iram. Ergo ira non proprie causat fervorem.

[35571] Iª-IIae q. 48 a. 2 arg. 3 Praeterea, fervor additus fervori, augmentat fervorem. *Sed maior ira superveniens facit iram mitescere*, ut philosophus dicit, in II Rhetoric. Ergo ira non causat fervorem.

[35572] Iª-IIae q. 48 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *ira est fervor eius qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens.*

[35573] Iª-IIae q. 48 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, corporalis transmutatio quae est in passionibus animae, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit praesens, unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus irae causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente. Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictae, et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu irae. Et quia motus irae non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus; sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus irae causativus cuiusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animae. Et exinde est quod, propter magnam perturbationem cordis quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Ut enim Gregorius dicit, in V Moral., *irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti, ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat.*

[35574] Iª-IIae q. 48 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia*, ut Augustinus dicit, in X de Trin. Et ideo quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter iniuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatae; ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis

sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate, est enim in bonum amatum. Et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis, propter quod, sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod cogit amare iecur, in quo fit quaedam generatio sanguinis. Fervor autem irae est cum amaritudine, ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii. Unde assimilatur calori ignis et cholerae, et propter hoc Damascenus dicit quod *procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur.*

[35575] I^{a}-IIae q. 48 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur, quae enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria iniuriae illatae. Et ideo causa irae per tempus paulatim diminuitur, quousque totaliter tollatur. Maior etiam videtur iniuria quando primo sentitur; et paulatim diminuitur eius aestimatio, secundum quod magis receditur a praesenti sensu iniuriae. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria, unde philosophus dicit, in VIII Ethic., quod si *diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere.* Sed in praesentia amici, semper per tempus multiplicatur causa amicitiae, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi fervori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira, propter suam vehementiam, cito deficit.

[35576] I^{a}-IIae q. 48 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis virtus divisa in plures partes, diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum. Et praecipue si ad secundum fuerit maior ira, nam iniuria quae excitavit iram ad primum, videbitur, comparatione secundae iniuriae, quae aestimatur maior, esse parva vel nulla.

Articulus 3

[35577] I^{a}-IIae q. 48 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in VII Ethic. Ergo ira non impedit rationem.

[35578] I^{a}-IIae q. 48 a. 3 arg. 2 Praeterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed philosophus dicit in VII Ethic., quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus.* Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia; quae est insidiosa, ut ibidem dicitur.

[35579] I^{a}-IIae q. 48 a. 3 arg. 3 Praeterea, iudicium rationis evidentius fit ex adiunctione contrarii, quia contraria iuxta se posita magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira, dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod *magis homines irascuntur, si contraria praeexistunt, sicut honorati si dehonorentur*; et sic de aliis. Ergo ex eodem et ira crescit, et iudicium rationis adiuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

[35580] I^{a}-IIae q. 48 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in V Moral., quod *ira intelligentiae lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit.*

[35581] I^{a}-IIae q. 48 a. 3 co. Respondeo dicendum quod mens vel ratio quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu; tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quorum actus impediuntur corpore perturbato; necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira, inter ceteras passiones, manifestius impedit iudicium rationis; secundum illud Psalmi XXX, *conturbatus est in ira oculus meus.*

[35582] I^{a}-IIae q. 48 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod a ratione est principium irae, quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira. Sed perfectum iudicium rationis passio irae praeoccupat quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quae est materialis in ira. Et quantum ad hoc, impedit iudicium rationis.

[35583] I^{a}-IIae q. 48 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non quaerens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quae non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias. Partim vero est ex ampliatione cordis, quae pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira, unde et de magnanimo philosophus dicit, in IV Ethic., quod *est manifestus oditor et amator et manifeste dicit et operatur.* Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia, ut plurimum, delectabilia quae concupiscuntur, habent turpitudinem quandam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quae sunt virilitatis et excellentiae, cuiusmodi sunt vindictae, quaerit homo manifestus esse.

[35584] I^{a}-IIae q. 48 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, motus irae a ratione incipit, et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adiuvat iudicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimentum apparet maius, tum propter vicinitatem contrarii; tum quia erat inopinatum. Et ideo causat maiorem tristitiam, sicut etiam magna bona ex inopinato venientia, causant maiorem delectationem. Et secundum augmentum tristitiae praecedentis, consequenter augetur et ira.

Articulus 4

[35585] I^{a}-IIae q. 48 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum irae usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus irae quos dominus assignat, Matth. V, dicens, *qui irascitur fratri suo; et, qui dixerit fratri suo, raca; et, qui dixerit fratri suo, fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

[35586] Iª-IIae q. 48 a. 4 arg. 2 Praeterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata, unde dicitur Prov. XXV, *sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est. Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

[35587] Iª-IIae q. 48 a. 4 arg. 3 Praeterea, Matth. XII dicitur, ex abundantia cordis os loquitur. Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est. Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

[35588] Iª-IIae q. 48 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in V Moral., quod *ira per silentium clausa, intra mentem vehementius aestuat.*

[35589] Iª-IIae q. 48 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ira, sicut iam dictum est, et cum ratione est, et impedit rationem. Et ex utraque parte, potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget quod, etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictae, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius, in V Moral., dicit, *aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio, silentium indicit.* Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est, perturbatio irae usque ad exteriora membra perducitur; et maxime ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis et in facie et in lingua; unde, sicut dictum est, *lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio irae, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi. Et tunc sequitur taciturnitas.

[35590] Iª-IIae q. 48 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod augmentum irae quandoque est usque ad impediendum rationem a cohibitione linguae. Quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguae, et aliorum membrorum exteriorum.

[35591] Iª-IIae q. 48 a. 4 ad 2 Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

[35592] Iª-IIae q. 48 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum. Et tunc causatur taciturnitas, et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex abundantia perturbationis cordis, sequitur oris locutio.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione XLIX ad quaestionem LIV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1891 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 49

Prooemium

[35593] Iª-IIae q. 49 pr. Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsecis; secundo, de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia. Circa ipsos autem habitus in generali, quatuor consideranda sunt, primo quidem, de ipsa substantia habituum, secundo, de subiecto eorum; tertio, de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum; quarto, de distinctione ipsorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum habitus sit qualitas. Secundo, utrum sit determinata species qualitatis. Tertio, utrum habitus importet ordinem ad actum. Quarto, de necessitate habitus.

Articulus 1

[35594] I^{a}-IIae q. 49 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *hoc nomen habitus dictum est ab hoc verbo quod est habere*. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed ad alia genera, dicimur enim habere etiam quantitatem, et pecuniam, et alia huiusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

[35595] I^{a}-IIae q. 49 a. 1 arg. 2 Praeterea, habitus ponitur unum praedicamentum; ut patet in libro praedicamentorum. Sed unum praedicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

[35596] I^{a}-IIae q. 49 a. 1 arg. 3 *Praeterea, omnis habitus est dispositio*, ut dicitur in praedicamentis. Sed dispositio est ordo habentis partes, ut dicitur in V Metaphys. Hoc autem pertinet ad praedicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

[35597] I^{a}-IIae q. 49 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in praedicamentis, quod habitus est qualitas de difficili mobilis.

[35598] I^{a}-IIae q. 49 a. 1 co. Respondeo dicendum quod hoc nomen habitus ab habendo est sumptum. A quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur, uno quidem modo, secundum quod homo, vel quaecumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud. Circa primum autem, considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde philosophus inter post praedicamenta habere ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt opposita, et prius et posterius, et alia huiusmodi. Sed inter ea quae habentur, talis videtur esse distinctio, quod quaedam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subiectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium. Quaedam vero sunt in quibus est aliquid medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum. Quaedam vero sunt inter quae est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum aut tectum, unde philosophus dicit, in V Metaphys., quod *habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habiti*, sicut est in illis quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur praedicamentum habitus, de quo dicit philosophus, in V Metaphys., quod *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius.* Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodam modo se habere in seipsa vel ad aliud; cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est, de quo philosophus, in V Metaphys., dicit quod habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu. Unde dicendum est quod habitus est qualitas.

[35599] I^{a}-IIae q. 49 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de habere

communiter sumpto, sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est.

[35600] Iª-IIae q. 49 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur, sic enim est quoddam praedicamentum, ut dictum est.

[35601] Iª-IIae q. 49 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes, sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem philosophus subdit, scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem. In quo, ut Simplicius dicit in commento praedicamentorum, comprehendit omnes dispositiones. Corporales quidem, in eo quod dicit secundum locum, et hoc pertinet ad praedicamentum situs, qui est ordo partium in loco. Quod autem dicit secundum potentiam, includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione et idoneitate nondum perfecte, sicut scientia et virtus inchoata. Quod autem dicit secundum speciem, includit perfectas dispositiones, quae dicuntur habitus, sicut scientia et virtus complete.

Articulus 2

[35602] Iª-IIae q. 49 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est, habitus, secundum quod est qualitas, dicitur dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum. Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem, nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia huiusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

[35603] Iª-IIae q. 49 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus, in praedicamentis, caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut aegritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguuntur ab aliis speciebus qualitatis.

[35604] Iª-IIae q. 49 a. 2 arg. 3 Praeterea, difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis, sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed oportet differentias per se advenire generi, ut philosophus dicit, in VII Metaphys. Ergo, cum habitus dicatur esse qualitas difficile mobilis, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

[35605] Iª-IIae q. 49 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in praedicamentis, quod *una species qualitatis est habitus et dispositio.*

[35606] Iª-IIae q. 49 a. 2 co. Respondeo dicendum quod philosophus, in praedicamentis, ponit inter quatuor species qualitatis primam, dispositionem et habitum. Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius, in commento praedicamentorum, dicens quod *qualitatum quaedam sunt*

naturales, quae secundum naturam insunt, et semper, quaedam autem sunt adventitiae, quae ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et haec quidem, quae sunt adventitiae, *sunt habitus et dispositiones, secundum facile et difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quaedam sunt secundum id quod aliquid est in potentia, et sic est secunda species qualitatis. Quaedam vero secundum quod aliquid est in actu, et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem. Si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis, secundum vero superficiem, est quarta species qualitatis, sicut figura et forma, quae est figura animati.* Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multae figurae et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiae, et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo et huiusmodi. Et praeterea hoc non convenit ordini specierum, semper enim quod naturalius est, prius est. Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. ad litteram, quem mensura praefigit, unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V Metaphys. Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio, dicit enim philosophus, in VII Physic., loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt *dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia ipsa forma et natura rei est finis et cuius causa fit aliquid*, ut dicitur in II Physic. ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in V Metaphys. philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male. Et in II Ethic. dicit quod *habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male.* Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni, quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

[35607] I^{a}-IIae q. 49 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est. Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid.

Et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones, nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a philosopho in prima specie qualitatis.

[35608] I^{a}-IIae q. 49 a. 2 ad 2 Unde patet solutio ad secundum. Licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit, in commento praedicamentorum.

[35609] I^{a}-IIae q. 49 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ista differentia, difficile mobile, non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur, uno modo, secundum quod est genus habitus, nam in V Metaphys. dispositio ponitur in definitione habitus; alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum, dupliciter. Uno modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur, retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facile amittitur; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur. Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad huius distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quae secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur, et e converso est de qualitatibus quae secundum suam rationem sunt difficile mobiles; nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat; non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quin secundum hoc facile et difficile mobile sint specificae differentiae, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis. Nam istae differentiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum. Sicut etiam in genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

Articulus 3

[35610] I^{a}-IIae q. 49 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non importet

ordinem ad actum. Unumquodque enim agit secundum quod est actu. Sed philosophus dicit, in III de anima, quod *cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere.* Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

[35611] I^{a}-IIae q. 49 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius, per se convenit illi. Sed esse principium actionis ponitur in definitione potentiae; ut patet in V Metaphys. Ergo esse principium actus per se convenit potentiae. Quod autem est per se, est primum in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia. Et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

[35612] I^{a}-IIae q. 49 a. 3 arg. 3 Praeterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus quod sit principium actus.

[35613] I^{a}-IIae q. 49 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod *habitus est quo aliquid agitur cum opus est.* Et Commentator dicit, in III de anima, quod *habitus est quo quis agit cum voluerit.*

[35614] I^{a}-IIae q. 49 a. 3 co. Respondeo dicendum quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus; et secundum rationem subiecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde et in V Metaphys. dicitur in definitione habitus, quod est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se, idest secundum suam naturam, aut ad aliud, idest in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

[35615] I^{a}-IIae q. 49 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus; ut patet in II de anima.

[35616] I^{a}-IIae q. 49 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura praecedit actionem, quam respicit potentia; ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

[35617] I^{a}-IIae q. 49 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio, in ordine ad naturam, sicut dictum est. Inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde philosophus dicit, in X de historia Animal., quod homo dicitur sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani. Et est simile in aliis.

Articulus 4

[35618] I^{a}-IIae q. 49 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium esse habitus. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est. Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur, nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

[35619] I^{a}-IIae q. 49 a. 4 arg. 2 Praeterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter, nam et potentiae naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

[35620] I^{a}-IIae q. 49 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut potentia se habet ad bonum et malum, ita et habitus, et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

[35621] I^{a}-IIae q. 49 a. 4 s. c. Sed contra est quod habitus sunt perfectiones quaedam, ut dicitur in VII Physic. Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

[35622] I^{a}-IIae q. 49 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur. Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem, ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur; et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita ex potentia et actu, et cuius substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum; ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus caeleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in primo dictum est, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam; aut etiam ad operationem, quia natura caelestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum de-

terminatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates, dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia huiusmodi, quae important quandam commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt. Propter quod philosophus dicit, in V Metaphys., quod *habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*; ut supra dictum est. Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

[35623] Iª-IIae q. 49 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione. Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae vel est finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari, sicut est anima; oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

[35624] Iª-IIae q. 49 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est. Et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum.

[35625] Iª-IIae q. 49 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit. Eadem autem potentia se habet ad bonum et malum. Et ideo necessarii sunt habitus ut potentiae determinentur ad bonum.

Quaestio 50

Prooemium

[35626] Iª-IIae q. 50 pr. Deinde considerandum est de subiecto habituum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in corpore sit aliquis habitus. Secundo, utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. Tertio, utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus. Quarto, utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. Quinto, utrum in voluntate sit aliquis habitus. Sexto, utrum in substantiis separatis.

Articulus 1

[35627] Iª-IIae q. 50 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit, in III de anima, *habitus est quo quis agit cum voluerit.* Sed

actiones corporales non subiacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

[35628] Iª-IIae q. 50 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

[35629] Iª-IIae q. 50 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnes dispositiones corporales subiacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quae dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

[35630] Iª-IIae q. 50 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in praedicamentis, sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, habitum nominari dicit.

[35631] Iª-IIae q. 50 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus est quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis; aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum; dictum est autem quod habitualis dispositio requiritur ubi subiectum est in potentia ad multa. Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus, unde ex similibus actibus similes habitus causantur, ut dicitur in II Ethic. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima. In corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae. Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primae speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in commento Praedicament., sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam. Et quod Aristoteles inducit in praedicamentis de sanitate et aegritudine, non inducit quasi haec pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli, ut sit sensus quod sicut aegritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primae speciei, quae dicuntur habitus et dispositio. Sed patet hoc esse contra intentionem Aristotelis. Tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate et aegritudine, et de virtute et de scientia. Tum quia in VII Physic. expresse ponit inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

[35632] Iª-IIae q. 50 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem, et de actibus corporis qui sunt a natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

[35633] Iª-IIae q. 50 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod dispositiones corporales non sunt

simpliciter difficile mobiles, propter mutabilitatem corporalium causarum. Possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subiectum, quia scilicet, tali subiecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animae sunt simpliciter difficile mobiles, propter immobilitatem subiecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est ut habitus, sicut in Graeco habetur. Qualitates autem animae dicuntur simpliciter habitus.

[35634] I^{a}-IIae q. 50 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod dispositiones corporales quae sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiae speciei in hoc, quod qualitates tertiae speciei sunt ut in fieri et ut in motu, unde dicuntur passiones vel passibiles qualitates. Quando autem iam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc iam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius, in commento praedicamentorum, quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima, Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit, sicut idem Simplicius refert, quod passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus, differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit; tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem iam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio, si autem ulterius intantum confirmetur quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus, ut sic dispositio sit quaedam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formae, sed ex diversa participatione subiecti. Et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut supra dictum est, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis, et ideo, facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum aegritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum huiusmodi habitus et dispositiones.

Articulus 2

[35635] I^{a}-IIae q. 50 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est. Sed natura magis attenditur secundum essentiam animae quam secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma eius. Ergo habitus sunt in anima secundum eius essentiam et non secundum potentiam.

[35636] I^{a}-IIae q. 50 a. 2 arg. 2 Praeterea, accidentis non est accidens. Habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiae animae sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est. Ergo habitus non est in anima ratione suae potentiae.

[35637] I^{a}-IIae q. 50 a. 2 arg. 3 Praeterea, subiectum est prius eo quod est in subiecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quae pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animae sicut in subiecto.

[35638] I^{a}-IIae q. 50 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in I Ethic., ponit diversos habitus in diversis partibus animae.

[35639] I^{a}-IIae q. 50 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiva humanae naturae; unde secundum hoc, magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud II Petr. I, *ut simus consortes naturae divinae*, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur. Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias.

[35640] I^{a}-IIae q. 50 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod essentia animae pertinet ad naturam humanam, non sicut subiectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

[35641] I^{a}-IIae q. 50 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius. Et sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius, ut superficies coloris. Et hoc modo potest potentia esse subiectum habitus.

[35642] I^{a}-IIae q. 50 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod habitus praemittitur potentiae, secundum quod importat dispositionem ad naturam, potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quae est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem. Unde est posterior potentia. Vel potest dici quod habitus praeponitur potentiae sicut completum incompleto, et actus potentiae. Actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in VII et IX Metaphys.

Articulus 3

[35643] I^{a}-IIae q. 50 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in potentiis sensitivae partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et

sensitiva. Sed in potentiis nutritivae partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivae partis aliquis habitus debet poni.

[35644] I^{a}-IIae q. 50 a. 3 arg. 2 Praeterea, sensitivae partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quae in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

[35645] I^{a}-IIae q. 50 a. 3 arg. 3 Praeterea, habitus animae sunt scientiae et virtutes, et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquae scientiae, cum scientia sit universalium, quae vires sensitivae apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

[35646] I^{a}-IIae q. 50 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod aliquae virtutes, scilicet temperantia et fortitudo, sunt irrationabilium partium.

[35647] I^{a}-IIae q. 50 a. 3 co. Respondeo dicendum quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

[35648] I^{a}-IIae q. 50 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut in I Ethic. dicitur.

[35649] I^{a}-IIae q. 50 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt, unde Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur.* Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

[35650] I^{a}-IIae q. 50 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, ut dicitur in III de anima, sed vires rationales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis, cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus nisi secun-

dum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus, unde etiam philosophus dicit, in cap. de memoria, quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum*, quia etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivae exteriores, ut visus et auditus et huiusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

Articulus 4

[35651] Iª-IIae q. 50 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est. Sed operationes hominis sunt communes animae et corpori, ut dicitur in I de anima. Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus non est subiectum alicuius habitus.

[35652] Iª-IIae q. 50 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum, quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu; sed solum in coniuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

[35653] Iª-IIae q. 50 a. 4 arg. 3 Praeterea, habitus est dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, ut dicitur in V Metaph. Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione, unde etiam in II de anima dicitur quod *molles carne bene aptos mente videmus.* Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus; sed in aliqua potentia quae est actus alicuius partis corporis.

[35654] Iª-IIae q. 50 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus, in VI Ethic., ponit scientiam et sapientiam et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animae.

[35655] Iª-IIae q. 50 a. 4 co. Respondeo dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim, ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur, unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod, unum numero existens, est omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subiecto, sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quae sunt diversae in diversis. Sed ista positio, primo

quidem, est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in I Ethic. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit, in III de anima, quod intellectus possibilis, cum sic fiat singula, idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, tunc fit secundum actum eo modo quo sciens dicitur esse in actu, quod quidem accidit cum aliquis possit operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiae quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam, haec positio est contra rei veritatem. Sicut enim eius est potentia cuius est operatio, ita etiam eius est habitus cuius est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

[35656] Iª-IIae q. 50 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in commento praedicamentorum, quod quia omnis operatio hominis est quodammodo coniuncti, ut philosophus dicit in I de anima; ideo nullus habitus est animae tantum, sed coniuncti. Et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum, unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut obiectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animae et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I de anima. Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut obiectum, ut dicitur in III de anima. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animae et corpori. Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subiectum habitus, illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.

[35657] Iª-IIae q. 50 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiae corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

[35658] Iª-IIae q. 50 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium obiectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili.

Articulus 5

[35659] Iª-IIae q. 50 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu est, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subiectum alicuius habitus.

[35660] Iª-IIae q. 50 a. 5 arg. 2 Praeterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est. Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

[35661] Iª-IIae q. 50 a. 5 arg. 3 Praeterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatae. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

[35662] Iª-IIae q. 50 a. 5 s. c. Sed contra est quod iustitia est habitus quidam. Sed iustitia est in voluntate, est enim iustitia *habitus secundum quem aliqui volunt et operantur iusta*, ut dicitur in V Ethic. Ergo voluntas est subiectum alicuius habitus.

[35663] Iª-IIae q. 50 a. 5 co. Respondeo dicendum quod omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est quo quis utitur cum voluerit, ut supra dictum est.

[35664] Iª-IIae q. 50 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut in intellectu est aliqua species quae est similitudo obiecti, ita oportet in voluntate, et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinetur in suum obiectum, cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam, ut supra dictum est. Ad ea ergo ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinetur in aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate, et in aliis viribus appetitivis, sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus.

[35665] Iª-IIae q. 50 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens. Sed voluntas, et quaelibet vis appetitiva, est movens motum, ut dicitur in III de anima. Et ideo non est similis ratio de utroque, nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

[35666] Iª-IIae q. 50 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

Articulus 6

[35667] I^{a}-IIae q. 50 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sint habitus. Dicit enim maximus, Commentator Dionysii, in VII cap. de Cael. Hier., non convenit arbitrari virtutes intellectuales, idest spirituales, more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus, scilicet Angelis, esse, ut aliud in alio sit sicut in subiecto, accidens enim omne illinc repulsum est. Sed omnis habitus est accidens. Ergo in Angelis non sunt habitus.

[35668] I^{a}-IIae q. 50 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut Dionysius dicit, in IV cap. de Cael. Hier., *sanctae caelestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant.* Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo Angelorum essentiae per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et haec videtur esse ratio maximi, qui ibidem subdit, *si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset.*

[35669] I^{a}-IIae q. 50 a. 6 arg. 3 Praeterea, habitus est dispositio quaedam, ut dicitur in V Metaphys. Sed dispositio, ut ibidem dicitur, est ordo habentis partes. Cum ergo Angeli sint simplices substantiae, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

[35670] I^{a}-IIae q. 50 a. 6 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. Cael. Hier., quod *Angeli primae hierarchiae nominantur calefacientes et throni et effusio sapientiae, manifestatio deiformis ipsorum habituum.*

[35671] I^{a}-IIae q. 50 a. 6 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in Angelis non esse habitus; sed quaecumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde maximus, post praedicta verba quae induximus, dicit, *habitudines earum, atque virtutes quae in eis sunt, essentiales sunt, propter immaterialitatem.* Et hoc etiam Simplicius dicit, in commento praedicamentorum, *sapientia quae est in anima, habitus est, quae autem in intellectu, substantia. Omnia enim quae sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia.* Quae quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex praemissis quod subiectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur praedicti commentatores quod Angeli sunt substantiae immateriales, et quod non est in illis potentia materiae; secundum hoc, ab eis habitum excluserunt, et omne accidens. Sed quia, licet in Angelis non sit potentia materiae, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei); ideo inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiae et potentia intellectualis substantiae non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit, in commento praedicamentorum, quod *habitus intellectualis substantiae non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus quas continet in seipsa.* Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium, et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam, non autem sicut actus

purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicuius potentiae, et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in primo dictum est, inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam, sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae, ut dicitur in Lib. de causis, et tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat; propter hoc, ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indigent aliquibus habitibus, tanquam in potentia existentes respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit habitus eorum esse deiformes, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in Angelis, cum sint immateriales.

[35672] Iª-IIae q. 50 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

[35673] Iª-IIae q. 50 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod quantum ad hoc quod convenit Angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam; ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

[35674] Iª-IIae q. 50 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod in Angelis non sunt partes essentiae, sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

Quaestio 51

Prooemium

[35675] Iª-IIae q. 51 pr. Deinde considerandum est de causa habituum. Et primo, quantum ad generationem ipsorum; secundo, quantum ad augmentum; tertio, quantum ad diminutionem et corruptionem. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis habitus sit a natura. Secundo, utrum aliquis habitus ex actibus causetur. Tertio, utrum per unum actum possit generari habitus. Quarto, utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

Articulus 1

[35676] Iª-IIae q. 51 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quae sunt a natura, usus non subiacet voluntati. Sed habitus est quo quis utitur cum voluerit, ut dicit Commentator, in III de anima. Ergo habitus non est a natura.

[35677] Iª-IIae q. 51 a. 1 arg. 2 Praeterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere.

Sed potentiae animae sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

[35678] I^{a}-IIae q. 51 a. 1 arg. 3 Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est. Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum. Ergo habitus non sunt a natura.

[35679] I^{a}-IIae q. 51 a. 1 s. c. Sed contra est quod in VI Ethic., inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura, unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

[35680] I^{a}-IIae q. 51 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio modo, secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus, secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter, uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio. Sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura, cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio. Sic igitur si loquamur de habitu secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam vel naturam, quolibet praedictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui. Et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem. Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animae, ut dictum est, potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit animae humanae, ut in primo dictum est. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc philosophus, in fine posteriorum, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex

sensu. Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, inquantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

[35681] Iª-IIae q. 51 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem, cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

[35682] Iª-IIae q. 51 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiae, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest. Sicut in Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius quod cognoscitur, unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sunt similitudines rerum intellectarum, quia per participationem divinae sapientiae, et non per essentiam propriam, possunt intellectus eorum esse actu ea quae intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

[35683] Iª-IIae q. 51 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod natura non aequaliter se habet ad causandas omnes diversitates habituum, quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur, si aliqui habitus sint naturales, quod omnes sint naturales.

Articulus 2

[35684] Iª-IIae q. 51 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quaedam, ut supra dictum est. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subiecto, inquantum est alicuius receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat; videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

[35685] Iª-IIae q. 51 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata, quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus

per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, agens et patiens. Quod est impossibile, ut dicitur in VII Physic.

[35686] Iª-IIae q. 51 a. 2 arg. 3 Praeterea, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus praecedens habitum, quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu praecedente habitum.

[35687] Iª-IIae q. 51 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II Ethic., docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

[35688] Iª-IIae q. 51 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu, et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in II Ethic. Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

[35689] Iª-IIae q. 51 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid. Sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente, et sic causatur habitus.

[35690] Iª-IIae q. 51 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod idem, secundum idem, non potest esse movens et motum. Nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in VIII Physic. probatur.

[35691] Iª-IIae q. 51 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus praecedens habitum inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus, sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus; et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

Articulus 3

[35692] Iª-IIae q. 51 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur

scientia quae est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

[35693] Iª-IIae q. 51 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut contingit actus crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus, generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

[35694] Iª-IIae q. 51 a. 3 arg. 3 Praeterea, sanitas et aegritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

[35695] Iª-IIae q. 51 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in I Ethic., quod *una hirundo ver non facit, nec una dies, ita utique nec beatum nec felicem una dies, nec paucum tempus. Sed beatitudo est operatio secundum habitum perfectae virtutis*, ut dicitur in I Ethic. Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

[35696] Iª-IIae q. 51 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, habitus per actum generatur inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod, quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quod principium activum quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa; iudicatur autem per rationem, in uno actu, aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus, per modum naturae, quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum, unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi, potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis, habitum autem scientiae possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem. Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. Unde philosophus, in libro de memoria et reminiscentia, dicit quod *meditatio confirmat memoriam.* Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnae virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

[35697] Iª-IIae q. 51 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[35698] I^{a}-IIae q. 51 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim aequaliter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet. Quod patet esse falsum.

[35699] I^{a}-IIae q. 51 a. 4 arg. 2 Praeterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturae ipsorum, quia divinae providentiae est naturam salvare, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

[35700] I^{a}-IIae q. 51 a. 4 arg. 3 Praeterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in II Ethic. dicitur. Sequitur ergo duos habitus eiusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum. Quod videtur esse impossibile, non enim duae formae unius speciei possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

[35701] I^{a}-IIae q. 51 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XV, *implevit eum dominus spiritu sapientiae et intellectus*. Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

[35702] I^{a}-IIae q. 51 a. 4 co. Respondeo dicendum quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, qui est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus. Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est. Sicut igitur quandoque, ad ostensionem suae virtutis, producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque, ad ostendendam suam virtutem, infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari. Sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

[35703] I^{a}-IIae q. 51 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus, quantum ad suam naturam, aequaliter se habet ad omnes, sed secundum ordinem suae sapientiae certa ratione quaedam tribuit aliquibus, quae non tribuit aliis.

[35704] I^{a}-IIae q. 51 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quaedam operetur quae natura operari non potest, sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturae convenit.

[35705] I^{a}-IIae q. 51 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem, sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

Quaestio 52

Prooemium

[35706] I^{a}-IIae q. 52 pr. Deinde considerandum est de augmento habituum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum habitus augeantur. Secundo, utrum augeantur per additionem. Tertio, utrum quilibet actus augeat habitum.

Articulus 1

[35707] I^{a}-IIae q. 52 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V Physic. Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

[35708] I^{a}-IIae q. 52 a. 1 arg. 2 Praeterea, habitus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII Physic. Sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

[35709] I^{a}-IIae q. 52 a. 1 arg. 3 Praeterea, in his quae recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem, alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII Physic. Ergo habitus augeri non possunt.

[35710] I^{a}-IIae q. 52 a. 1 s. c. Sed contra est quod fides est quidam habitus, et tamen augetur, unde discipuli domino dicunt, domine, adauge nobis fidem, ut habetur Luc. XVII. Ergo habitus augentur.

[35711] I^{a}-IIae q. 52 a. 1 co. Respondeo dicendum quod augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales intelligibiles transfertur; propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporeas, quae sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur, unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quae non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum, ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*, ut Augustinus dicit, in VI de Trin. Perfectio autem formae dupliciter potest considerari, uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subiectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formae secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna; puta magna vel parva sanitas vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formae secundum participationem subiecti, dicitur magis et minus; puta magis vel minus album vel sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc, quod forma habeat esse praeter materiam aut subiectum, sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suae, et alia secundum

quod participatur in subiecto. Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum, fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat in commento praedicamentorum. Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus, propter hoc quod materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quandam, propter materiae infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant quod ipsae qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed qualia dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem; puta quod iustitia non dicatur magis et minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in praedicamentis. Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has. Posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium quod qualitates et formae immateriales non recipiunt magis et minus, materiales autem recipiunt. Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile, quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma, vel quaecumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei; necesse est quod, secundum se considerata, habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit. Et huiusmodi sunt calor et albedo, et aliae huiusmodi qualitates quae non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quae est per se ens. Illa vero quae recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus, et nihilominus sunt eadem specie, propter unitatem eius ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem. Sicut motus secundum se est intensior et remissior, et tamen remanet eadem species, propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate, nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet ratio sanitatis. Unde philosophus dicit, in X Ethic., quod *sanitas ipsa recipit magis et minus, non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper; sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid.* Huiusmodi autem diversae dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum, unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimae commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non. Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subiecti, sic etiam inveniuntur quaedam qualitates et formae recipere magis et minus, et quaedam non. Huiusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quae substantialiter participatur in subiecto, caret intensione et remissione, unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiae, et figura etiam consequitur quantitatem; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde philosophus dicit, in VII Physic., quod cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. Aliae vero qualitates, quae sunt magis distantes a substantia, et coniunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subiecti. Potest autem et magis explicari huiusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam. Et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus. Et propter hoc philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod, sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quae est secundum speciem, idest quantum ad participationem formae specificae; sed si quidem quae cum materia, idest, secundum materiales dispositiones invenitur magis et minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formae, unde oportet quod, si aliquid participet formam illam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquaeque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae quae secundum numeros accipiuntur ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum et tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles in praedicamentis, ubi, assignans rationem quare figurae non recipiunt magis et minus, dicit, *quae quidem enim recipiunt trigoni rationem et circuli, similiter trigona vel circuli sunt*, quia scilicet indivisibilitas est de ipsa eorum ratione, unde quaecumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent. Sic igitur patet quod, cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII Physic., dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari. Uno modo, secundum se, prout dicitur maior vel minor sanitas; vel maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit. Alio modo, secundum participationem subiecti, prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subiecto, neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutes se habeat, infra dicetur.

[35712] I^{a}-IIae q. 52 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam et nomen augmenti, cuius terminus est magnum.

[35713] I^{a}-IIae q. 52 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quae sit terminus sui subiecti, puta dans ei esse specificum. Neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum. Unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

[35714] I^{a}-IIae q. 52 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiae speciei. In qualitatibus vero primae speciei potest esse alteratio per posterius, facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et aegrum. Et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientias et virtutes, ut dicitur in VII Physic.

Articulus 2

[35715] I^{a}-IIae q. 52 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est, a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione, unde in I de Generat. dicitur quod *augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum*. Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

[35716] I^{a}-IIae q. 52 a. 2 arg. 2 Praeterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subiecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum nisi aliqua fiat additio.

[35717] I^{a}-IIae q. 52 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut id quod non est album, est in potentia ad album; ita id quod est minus album, est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album, non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album, non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

[35718] I^{a}-IIae q. 52 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Physic., *ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum quando erat minus calidum.* Ergo, pari ratione, nec in aliis formis quae augentur, est aliqua additio.

[35719] I^{a}-IIae q. 52 a. 2 co. Respondeo dicendum quod huius quaestionis solutio dependet ex praemissa. Dictum est enim supra quod augmentum et diminutio in formis quae intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formae secundum se consideratae, sed ex diversa participatione subiecti. Et ideo huiusmodi augmentum habituum et aliarum formarum, non fit per additionem formae ad formam; sed fit per hoc quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam. Et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur VII Metaphys.; ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formae aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur huiusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formae, vel ex parte subiecti. Si autem ex parte ipsius formae, iam dictum est quod talis additio vel subtractio speciem variaret; sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero huiusmodi additio intelligatur ex parte subiecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subiecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine qui prius frigebat in una parte, quando iam in pluribus partibus friget, vel quia aliquod aliud subiectum additur participans eandem formam, sicut si calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum, non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed maius. Sed quia quaedam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam

per quam est, et tamen manet eadem species, propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem, secundum participationem subiecti, inquantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus expedite aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem, sicut cum aliquis plures conclusiones geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo, secundum participationem subiecti, per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem. Quia non dicitur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale. Quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum; quae non augentur nisi secundum intensionem, ex parte subiecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur.

[35720] I^{a}-IIae q. 52 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter esse augmentum. Uno modo, per additionem subiecti ad subiectum; sicut est in augmento viventium. Alio modo, per solam intensionem, absque omni additione; sicut est in his quae rarefiunt, ut dicitur in IV Physic.

[35721] I^{a}-IIae q. 52 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subiecto, non autem novam formam. Sed facit quod subiectum perfectius participet formam praeexistentem, aut quod amplius se extendat.

[35722] I^{a}-IIae q. 52 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam, et ideo agens causat novam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum iam actu formam habeat, sed est in potentia ad perfectum participationis modum. Et hoc consequitur per actionem agentis.

Articulus 3

[35723] I^{a}-IIae q. 52 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est. Ergo habitus augetur, multiplicatis actibus.

[35724] I^{a}-IIae q. 52 a. 3 arg. 2 Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II Ethic. Ergo, si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

[35725] I^{a}-IIae q. 52 a. 3 arg. 3 Praeterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

[35726] I^{a}-IIae q. 52 a. 3 s. c. Sed contra, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in

II Ethic., aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum; utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

[35727] Iª-IIae q. 52 a. 3 co. Respondeo dicendum quod similes actus similes habitus causant, ut dicitur in II Ethic. Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam; sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo, nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V Physic. Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supradictis patet; sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius; ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem, sed, multiplicato alimento, tandem fit augmentum. Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

[35728] Iª-IIae q. 52 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 53

Prooemium

[35729] Iª-IIae q. 53 pr. Deinde considerandum est de corruptione et diminutione habituum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum habitus corrumpi possit. Secundo, utrum possit diminui. Tertio, de modo corruptionis et diminutionis.

Articulus 1

[35730] Iª-IIae q. 53 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quaedam, unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subiecto.

[35731] Iª-IIae q. 53 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis corruptio formae vel est per corruptionem subiecti, vel est a contrario, sicut aegritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quae est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti, quia intellectus, qui est subiectum eius, est substantia quaedam, et non corrumpitur, ut dicitur in

I de anima. Similiter etiam non potest corrumpi a contrario, nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariae, ut dicitur in VII Metaphys. Ergo habitus scientiae nullo modo corrumpi potest.

[35732] I^{a}-IIae q. 53 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiae, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animae, quia anima per se non movetur. Movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum, sine corpore, unde ponitur quod nec per senium nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest. Et per consequens, nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali, et, sicut philosophus dicit in I Ethic., *virtutes sunt permanentiores disciplinis.*

[35733] I^{a}-IIae q. 53 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in libro de longitudine et brevitate vitae, quod scientiae corruptio est oblivio et deceptio. Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit. Et ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur, ut dicitur II Ethic.

[35734] I^{a}-IIae q. 53 a. 1 co. Respondeo dicendum quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum, per accidens autem, per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, et cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit, sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et aegritudine. Illi vero habitus quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili, sicut habitus scientiae, qui principaliter est quidem in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est. Et ideo ex parte intellectus possibilis, habitus scientiae non potest corrumpi per accidens; sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum. Est igitur considerandum si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium, vel ex parte sua vel ex parte suae causae, poterit per se corrumpi, si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili existens, non habet aliquid contrarium. Neque iterum intellectui agenti, qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., de prudentia, quod non perditur per oblivionem. Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia, cuius causae dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo, ex parte ipsarum propositionum ex quibus ratio procedit, etenim enuntiationi quae est, bonum est bonum, contraria est ea quae est, bonum non est bonum, secundum philosophum, in II Periherm. Alio modo, quantum ad ipsum processum rationis; prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scientiae. Unde philosophus dicit quod deceptio est corruptio scientiae, sicut supra dictum est. Virtutum vero quaedam sunt intellectuales, quae sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI Ethic., de quibus est eadem ratio quae est

de scientia vel opinione. Quaedam vero sunt in parte animae appetitiva, quae sunt virtutes morales, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivae partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

[35735] I^{a}-IIae q. 53 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII Ethic., habitus similitudinem habet naturae, deficit tamen ab ipsa. Et ideo, cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.

[35736] I^{a}-IIae q. 53 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est.

[35737] I^{a}-IIae q. 53 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus; inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiae, etiam quantum ad ipsam radicem habitus. Et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur, virtutes esse permanentiores disciplinis, intelligendum est non ex parte subiecti vel causae, sed ex parte actus, nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

Articulus 2

[35738] I^{a}-IIae q. 53 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quaedam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

[35739] I^{a}-IIae q. 53 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel ratione sui subiecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur, alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis praedicaretur secundum magis et minus. Si igitur secundum participationem subiecti diminui possit, sequeretur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subiecto. Cuicumque autem formae convenit aliquid proprium praeter suum subiectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in I de anima. Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

[35740] I^{a}-IIae q. 53 a. 2 arg. 3 Praeterea, ratio et natura habitus, sicut et cuiuslibet accidentis, consistit in concretione ad subiectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subiectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subiectum diminui poterit. Et ita nullo modo diminuetur.

[35741] I^{a}-IIae q. 53 a. 2 s. c. Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

[35742] I^{a}-IIae q. 53 a. 2 co. Respondeo dicendum quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supradictis patet. Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur, nam diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

[35743] I^{a}-IIae q. 53 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod habitus secundum se consideratus, est forma simplex, et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiae ipsius participantis, quae scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quae potest ad plura vel ad pauciora extendi.

[35744] I^{a}-IIae q. 53 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quaedam diminutio essentiae habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

[35745] I^{a}-IIae q. 53 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam ad subiectum secundum suam rationem, aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto, importat habitudinem ad subiectum quae incipit ab accidente, et terminatur ad subiectum, nam albedo dicitur qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum quasi prima pars definitionis, quae est genus; sed quasi secunda, quae est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subiecto, et terminatur ad accidens, dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis, dicimus enim quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto. Et huiusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus, unde albedo non dicitur magis et minus, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus, nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quandam additionem, ut ex supradictis patet.

Articulus 3

[35746] I^{a}-IIae q. 53 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supradictis apparet. Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu, non enim albedo diminuitur si visum non immutet, neque calor si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur vel corrumpuntur per cessationem ab actu.

[35747] I^{a}-IIae q. 53 a. 3 arg. 2 Praeterea, corruptio et diminutio sunt quaedam mutationes. Sed

nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

[35748] I^{a}-IIae q. 53 a. 3 arg. 3 Praeterea, habitus scientiae et virtutis sunt in anima intellectiva, quae est supra tempus. Ea vero quae sunt supra tempus, non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque huiusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

[35749] I^{a}-IIae q. 53 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus, in libro de Longit. et Brevit. vitae, dicit quod corruptio scientiae non solum est deceptio, sed etiam oblivio. Et in VIII Ethic. dicitur quod multas amicitias inappellatio dissolvit. Et eadem ratione, alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

[35750] I^{a}-IIae q. 53 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in VIII Physic., aliquid potest esse movens dupliciter, uno modo, per se, quod scilicet movet secundum rationem propriae formae, sicut ignis calefacit; alio modo, per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem; huiusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter, per diuturnam cessationem ab actu; ut patet et in scientia et in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur, per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

[35751] I^{a}-IIae q. 53 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

[35752] I^{a}-IIae q. 53 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est.

[35753] I^{a}-IIae q. 53 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod pars intellectiva animae secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subiacet tempori. Et ideo per temporis cursum, transmutatur quantum ad passiones appetitivae partis et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde

philosophus dicit, in IV Physic., quod tempus est causa oblivionis.

Quaestio 54

Prooemium

[35754] Iª-IIae q. 54 pr. Deinde considerandum est de distinctione habituum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum multi habitus possint esse in una potentia. Secundo, utrum habitus distinguantur secundum obiecta. Tertio, utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. Quarto, utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Articulus 1

[35755] Iª-IIae q. 54 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quae secundum idem distinguuntur multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiae et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et obiecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

[35756] Iª-IIae q. 54 a. 1 arg. 2 Praeterea, potentia est virtus quaedam simplex. Sed in uno subiecto simplici non potest esse diversitas accidentium, quia subiectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

[35757] Iª-IIae q. 54 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

[35758] Iª-IIae q. 54 a. 1 s. c. Sed contra est quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

[35759] Iª-IIae q. 54 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus sunt dispositiones quaedam alicuius in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturae. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subiecto, eo quod unius subiecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur. Sicut, si accipiantur humani corporis partes humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis, si vero accipiantur partes similes ut nervi et ossa et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam, est fortitudo aut macies, si vero accipiantur membra, ut manus et pes et huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens, est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem. Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias; sic etiam

contingit unius potentiae esse habitus plures. Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est, potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam, eo quod, sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura obiecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subiectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

[35760] I^{a}-IIae q. 54 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in V Metaphys. (ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa), ita etiam diversitas obiectorum secundum genus, facit distinctionem potentiarum (unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *ad ea quae sunt genere altera, sunt etiam animae particulae aliae*); diversitas vero obiectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quaecumque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa, sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus, non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius. Et sicut sunt genera generum, et species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

[35761] I^{a}-IIae q. 54 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

[35762] I^{a}-IIae q. 54 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem, habitus autem non est terminatio potentiae, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiae simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio, sicut nec unius corporis plures figurae, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere. Potest tamen simul habitu multa scire.

Articulus 2

[35763] I^{a}-IIae q. 54 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum obiecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiae est contrariorum, sicut medicina sani et aegri. Non ergo secundum obiecta specie differentia, habitus distinguuntur.

[35764] I^{a}-IIae q. 54 a. 2 arg. 2 Praeterea, diversae scientiae sunt diversi habitus. Sed idem scibile

pertinet ad diversas scientias, sicut terram esse rotundam demonstrat et naturalis et astrologus, ut dicitur in II Physic. Ergo habitus non distinguuntur secundum obiecta.

[35765] Iª-IIae q. 54 a. 2 arg. 3 Praeterea, eiusdem actus est idem obiectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur, sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad caritatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad iustitiam. Ergo etiam idem obiectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem obiectorum.

[35766] Iª-IIae q. 54 a. 2 s. c. Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem obiectorum, ut supra dictum est. Sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa obiecta.

[35767] Iª-IIae q. 54 a. 2 co. Respondeo dicendum quod habitus et est forma quaedam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formae specie distinguuntur; aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formae ad invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam. Sic igitur secundum tria, habitus specie distinguuntur. Uno quidem modo, secundum principia activa talium dispositionum; alio vero modo, secundum naturam; tertio vero modo, secundum obiecta specie differentia; ut per sequentia explicabitur.

[35768] Iª-IIae q. 54 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter; sed ratio obiecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

[35769] Iª-IIae q. 54 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus, astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud huiusmodi; naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud huiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quae est syllogismus faciens scire, ut dicitur in I Poster., dependet ex medio. Et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur.

[35770] Iª-IIae q. 54 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Physic. et in VII Ethic., ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis. Et ideo diversitas finium diversificat virtutes sicut et diversitas activorum principiorum. Sunt etiam ipsi fines obiecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supradictis patet.

Articulus 3

[35771] I^{a}-IIae q. 54 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

[35772] I^{a}-IIae q. 54 a. 3 arg. 2 Praeterea, bonum convertitur cum ente, et sic, cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicuius speciei; ut patet per philosophum in IV Topic. Similiter etiam malum, cum sit privatio et non ens, non potest esse alicuius entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

[35773] I^{a}-IIae q. 54 a. 3 arg. 3 Praeterea, circa idem obiectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam et insensibilitatem, et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam sive divinam, ut patet per philosophum in VII Ethic. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

[35774] I^{a}-IIae q. 54 a. 3 s. c. Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

[35775] I^{a}-IIae q. 54 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus, nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem, actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur. Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae.

[35776] I^{a}-IIae q. 54 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei, contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus et alius malus, non autem ex hoc quod unus est boni et alius mali.

[35777] I^{a}-IIae q. 54 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est se-

cundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatae naturae.

[35778] I^{a}-IIae q. 54 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod plures habitus boni circa idem specie, distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est. Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam, sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eandem materiam.

Articulus 4

[35779] I^{a}-IIae q. 54 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cuius generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

[35780] I^{a}-IIae q. 54 a. 4 arg. 2 Praeterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multae partes, sicut Tullius ponit multas partes fortitudinis, temperantiae et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

[35781] I^{a}-IIae q. 54 a. 4 arg. 3 Praeterea, de una sola conclusione potest scientia haberi et actu et habitu. Sed multae conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

[35782] I^{a}-IIae q. 54 a. 4 s. c. Sed contra, habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

[35783] I^{a}-IIae q. 54 a. 4 co. Respondeo dicendum quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conveniunt in aliquo uno, idest in generali quadam ratione obiecti; ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supradictis patet. Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quandam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

[35784] I^{a}-IIae q. 54 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars eius generetur post partem, sed ex eo quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, et paulatim perficitur. Sicut etiam est de aliis qualitatibus.

[35785] Iª-IIae q. 54 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod partes quae singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum sed partes subiectivae sive potentiales, ut infra patebit.

[35786] Iª-IIae q. 54 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione LV ad quaestionem LXX

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1891 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 function go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value !=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}} document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum'); document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--'); document.write('<OPTION VALUE=”#35787”>I&ordf;-IIae q. 55 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35788”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35789”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35790”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35791”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#35792”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#35793”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35794”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35795”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35796”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35797”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35798”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#35799”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 1 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#35800”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35801”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35802”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35803”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35804”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35805”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35806”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35807”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35808”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35809”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35810”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35811”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35812”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35813”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35814”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35815”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35816”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35817”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35818”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35819”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#35820”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#35821”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 arg. 6'); docu-

ment.write('<OPTION VALUE=”#35822”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35823”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35824”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35825”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35826”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35827”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#35828”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#35829”>I&ordf;-IIae q. 55 a. 4 ad 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#35830”>I&ordf;-IIae q. 56 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35831”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35832”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35833”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35834”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35835”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35836”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35837”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35838”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35839”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35840”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35841”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35842”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35843”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35844”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35845”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35846”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35847”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35848”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35849”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35850”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35851”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35852”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35853”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35854”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35855”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35856”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35857”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35858”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#35859”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35860”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#35861”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35862”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#35863”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#35864”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#35865”>I&ordf;-IIae q. 56 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#35866”>I&ordf;-IIae q. 56 a.

5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE="#35867">I&ordf;-IIae q. 56 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE="#35868">I&ordf;-IIae q. 56 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE="#35869">I&ordf;-IIae q. 56 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE="#35870">I&ordf;-IIae q. 56 a. 5 ad 1');</body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

document.write('Iª-IIae q. 56 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 56 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 56 a. 6 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 56 a. 6 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 56 a. 6 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 56 a. 6 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 56 a. 6 co.'); document.write('Iª-IIae q. 56 a. 6 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 56 a. 6 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 56 a. 6 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 5 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 5 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 5 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 5 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 5 co.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 5 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 co.'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 57 a. 6 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 58 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 1

arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 2 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 5 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 5 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 5 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 5 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 5 co.'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 5 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 58 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 5 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 5 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 5 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 5 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 5 co.'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 5 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 59 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 2

arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 co.'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 60 a. 5 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 61 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 co.'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 61 a. 5 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 62 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 62

a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 62 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 63 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 63 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 64 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 64 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 1 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 2 arg.

2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 5 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 5 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 5 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 5 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 5 co.'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 5 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 65 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 co.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 5 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 6 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 6 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 6 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 6 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 6 co.'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 6 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 6 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 66 a. 6 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-

IIae q. 67 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 5 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 5 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 5 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 5 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 5 co.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 5 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 6 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 6 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 6 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 6 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 6 co.'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 6 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 6 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 67 a. 6 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 1 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 arg. 5'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 4 ad 5'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 5 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 5 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 5 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 5 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 5 co.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 5 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 5 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 5 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 6 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 6 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 6

arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 6 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 6 co.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 6 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 6 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 6 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 co.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 7 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 8 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 8 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 8 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 8 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 8 co.'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 8 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 8 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 68 a. 8 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 69 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 arg. 4'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 s. c. 1'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 s. c. 2'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 ad 5'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 3 ad 6'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 69 a. 4 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 70 pr.'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 1 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 1 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 1 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 1 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 1 co.'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 1 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 1 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 1 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 2 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 2 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 2 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 2 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 2 co.'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 2 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 2 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 2 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 3 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 3 arg. 2'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 3 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 3 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 3 co.'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 3 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 3 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 3 ad 3'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 3 ad 4'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 4 arg. 1'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 4 arg. 2'); document.write('Iª-IIae

q. 70 a. 4 arg. 3'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 4 s. c.'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 4 co.'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 4 ad 1'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 4 ad 2'); document.write('Iª-IIae q. 70 a. 4 ad 3'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Quaestio 55

Prooemium

[35787] Iª-IIae q. 55 pr. Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est, distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis adiuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundo, de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis. Circa virtutes autem quinque consideranda sunt, primo, de essentia virtutis; secundo, de subiecto eius; tertio, de divisione virtutum; quarto, de causa virtutis; quinto, de quibusdam proprietatibus virtutis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus humana sit habitus. Secundo, utrum sit habitus operativus. Tertio, utrum sit habitus bonus. Quarto, de definitione virtutis.

Articulus 1

[35788] Iª-IIae q. 55 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentiae*, ut dicitur in I de caelo. Sed ultimum uniuscuiusque reducitur ad genus illud cuius est ultimum, sicut punctum ad genus lineae. Ergo virtus reducitur ad genus potentiae, et non ad genus habitus.

[35789] Iª-IIae q. 55 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in II de libero Arbit., quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii.* Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

[35790] Iª-IIae q. 55 a. 1 arg. 3 Praeterea, habitibus non meremur, sed actibus, alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

[35791] Iª-IIae q. 55 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *virtus est ordo amoris.* Et in libro octoginta trium quaest., dicit quod *ordinatio quae virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti.* Ordo autem, seu ordinatio, nominat vel actum, vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

[35792] Iª-IIae q. 55 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut inveniuntur virtutes humanae, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiae quaedam. Ergo etiam neque virtutes humanae.

[35793] Iª-IIae q. 55 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in libro Praedicament., scientiam et virtutem ponit esse habitus.

[35794] Iª-IIae q. 55 a. 1 co. Respondeo dicendum quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt.

[35795] Iª-IIae q. 55 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius, sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est ultimum potentiae, sumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei, sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Obiectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiae.

[35796] Iª-IIae q. 55 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus, secundum eandem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

[35797] Iª-IIae q. 55 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquo dicimur mereri dupliciter. Uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva, et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

[35798] Iª-IIae q. 55 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus, per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

[35799] Iª-IIae q. 55 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod potentiae naturales sunt de se determinatae ad unum, non autem potentiae rationales. Et ideo non est simile, ut dictum est.

Articulus 2

[35800] Iª-IIae q. 55 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanae quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius, in IV de Tuscul. quaest., quod

sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animae. Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

[35801] Iª-IIae q. 55 a. 2 arg. 2 Praeterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per philosophum, in I de caelo, quod quaedam habent virtutem ut sint semper, quaedam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

[35802] Iª-IIae q. 55 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in VII Physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in libro II de moribus Eccles.; ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quaedam animae in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

[35803] Iª-IIae q. 55 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus uniuscuiusque rei est quae opus eius bonum reddit.*

[35804] Iª-IIae q. 55 a. 2 co. Respondeo dicendum quod virtus, ex ipsa ratione nominis, importat quandam perfectionem potentiae, ut supra dictum est. Unde, cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia, potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit inquantum est actu. In constitutione autem hominis, corpus se habet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus; et similiter quantum ad vires quae sunt animae et corpori communes; solae autem illae vires quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed pertinet tantum ad id quod est proprium animae. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus.

[35805] Iª-IIae q. 55 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod modus actionis sequitur dispositionem agentis, unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo, cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante praeexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam. Et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod potentiae animae ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

[35806] Iª-IIae q. 55 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus quae est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quae est ad opera rationis, quae sunt propria hominis.

[35807] Iª-IIae q. 55 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum Dei substantia sit eius actio, summa

assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est, felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit.

Articulus 3

[35808] I^{a}-IIae q. 55 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus; secundum illud I ad Cor. XV, *virtus peccati lex.* Ergo virtus non semper est habitus bonus.

[35809] I^{a}-IIae q. 55 a. 3 arg. 2 Praeterea, virtus potentiae respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum; secundum illud Isaiae V, *vae, qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem.* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

[35810] I^{a}-IIae q. 55 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum apostolum, II ad Cor. XII, virtus in infirmitate perficitur. Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

[35811] I^{a}-IIae q. 55 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., *nemo autem dubitaverit quod virtus animam facit optimam.* Et philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.*

[35812] I^{a}-IIae q. 55 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus importat perfectionem potentiae, unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in I de caelo. Ultimum autem in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum, nam omne malum defectum quendam importat; unde Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., quod omne malum est infirmum. Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

[35813] I^{a}-IIae q. 55 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis, dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro; ut patet per philosophum, in V Metaphys. Secundum hoc ergo, etiam virtus metaphorice in malis dicitur. Et sic virtus peccati dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

[35814] I^{a}-IIae q. 55 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod malum ebrietatis et nimiae potationis, consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem, cum defectu rationis, esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel cum defectu rationis. Perfectio autem talis potentiae, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

[35815] I^{a}-IIae q. 55 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod tanto ratio perfectior esse ostenditur,

quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quae rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

Articulus 4

[35816] I^{a}-IIae q. 55 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quae solet assignari, scilicet, virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Virtus enim est bonitas hominis, ipsa enim est quae bonum facit habentem. Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod virtus est bona qualitas.

[35817] I^{a}-IIae q. 55 a. 4 arg. 2 Praeterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas, convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

[35818] I^{a}-IIae q. 55 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., *ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet.* Sed quaedam virtutes sunt etiam irrationabilium partium; ut philosophus dicit, in III Ethic. Non ergo omnis virtus est bona qualitas mentis.

[35819] I^{a}-IIae q. 55 a. 4 arg. 4 Praeterea, rectitudo videtur ad iustitiam pertinere, unde idem dicuntur recti, et iusti. Sed iustitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur, qua recte vivitur.

[35820] I^{a}-IIae q. 55 a. 4 arg. 5 Praeterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute, dicit enim Augustinus, in regula, *quod superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

[35821] I^{a}-IIae q. 55 a. 4 arg. 6 Praeterea, homo per virtutem iustificatur. Sed Augustinus dicit, super illud Ioan., *maiora horum faciet, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Inconvenienter ergo dicitur quod virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.

[35822] I^{a}-IIae q. 55 a. 4 s. c. Sed contra est auctoritas Augustini, ex cuius verbis praedicta definitio colligitur, et praecipue in II de libero arbitrio.

[35823] I^{a}-IIae q. 55 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem praedicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cuiuslibet rei, accipitur ex eius genere et differentia, cum dicitur qualitas bona, genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia, sed habet materiam circa quam; et materiam in qua, scilicet subiectum. Materia

autem circa quam est obiectum virtutis; quod non potuit in praedicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi. Unde ponitur subiectum loco causae materialis, cum dicitur quod est bona qualitas mentis. Finis autem virtutis, cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et ad falsum; virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo, ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur, qua recte vivitur, ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, qua nullus male utitur. Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est. Propter quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.

[35824] Iª-IIae q. 55 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens; et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens et una et bona; et quod unitas est ens et una et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas, non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia et formae non subsistentes dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia eis est aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

[35825] Iª-IIae q. 55 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., *quod bonum animae est secundum rationem esse.*

[35826] Iª-IIae q. 55 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtus non potest esse in irrationali parte animae, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in I Ethic. Et ideo ratio, sive mens, est proprium subiectum virtutis humanae.

[35827] Iª-IIae q. 55 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod iustitiae est propria rectitudo quae constituitur circa res exteriores quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia iustitiae, ut infra patebit. Sed rectitudo quae importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae, ut supra dictum est, communis est omni virtuti.

[35828] Iª-IIae q. 55 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod virtute potest aliquis male uti tanquam obiecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea, non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

[35829] Iª-IIae q. 55 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine

nobis agentibus, ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

Quaestio 56

Prooemium

[35830] Iª-IIae q. 56 pr. Deinde considerandum est de subiecto virtutis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto. Secundo, utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. Tertio, utrum intellectus possit esse subiectum virtutis. Quarto, utrum irascibilis et concupiscibilis. Quinto, utrum vires apprehensivae sensitivae. Sexto, utrum voluntas.

Articulus 1

[35831] Iª-IIae q. 56 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non sit in potentia animae sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus, in II de Lib. Arbit., quod virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est per potentiam animae, sed per eius essentiam. Ergo virtus non est in potentia animae, sed in eius essentia.

[35832] Iª-IIae q. 56 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.* Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animae. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animae, quam ad eius essentiam.

[35833] Iª-IIae q. 56 a. 1 arg. 3 Praeterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quaedam qualitas, ut supra dictum est. Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animae sicut in subiecto.

[35834] Iª-IIae q. 56 a. 1 s. c. Sed contra, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I de caelo. Sed ultimum est in eo cuius est ultimum. Ergo virtus est in potentia animae.

[35835] Iª-IIae q. 56 a. 1 co. Respondeo dicendum quod virtutem pertinere ad potentiam animae, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, ex ipsa ratione virtutis, quae importat perfectionem potentiae, perfectio autem est in eo cuius est perfectio. Secundo, ex hoc quod est habitus operativus, ut supra dictum est, omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio, ex hoc quod disponit ad optimum, optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animae sicut in subiecto.

[35836] Iª-IIae q. 56 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

[35837] I^{a}-IIae q. 56 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo, cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus facit operantem bonum, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

[35838] I^{a}-IIae q. 56 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhaeret substantiae mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subiectum coloris. Et eo modo potentia animae dicitur esse subiectum virtutis.

Articulus 2

[35839] I^{a}-IIae q. 56 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod una virtus possit esse in duabus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione ut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest esse in pluribus potentiis.

[35840] I^{a}-IIae q. 56 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle et immobiliter operari. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

[35841] I^{a}-IIae q. 56 a. 2 arg. 3 Praeterea, prudentia est in ratione, cum sit recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic. Est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

[35842] I^{a}-IIae q. 56 a. 2 s. c. Sed contra, virtus est in potentia animae sicut in subiecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subiectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animae.

[35843] I^{a}-IIae q. 56 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Uno modo, sic quod ex aequo sit in utroque. Et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum, diversitas autem habituum secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

[35844] I^{a}-IIae q. 56 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod idem actus non potest aequaliter, et eodem ordine, pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes, et diverso ordine.

[35845] I^{a}-IIae q. 56 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod scire praeexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam. Sed essentialiter in appetendo

virtus moralis consistit.

[35846] Iª-IIae q. 56 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto, sed praesupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur.

Articulus 3

[35847] Iª-IIae q. 56 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit subiectum virtutis. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccles., quod omnis virtus est amor. Subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

[35848] Iª-IIae q. 56 a. 3 arg. 2 Praeterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis patet. Bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitivae virtutis. Ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

[35849] Iª-IIae q. 56 a. 3 arg. 3 *Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem*, ut philosophus dicit. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem, non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subiectum virtutis.

[35850] Iª-IIae q. 56 a. 3 s. c. Sed contra est quod mens maxime dicitur intellectus. Subiectum autem virtutis est mens; ut patet ex definitione virtutis supra inducta. Ergo intellectus est subiectum virtutis.

[35851] Iª-IIae q. 56 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus est habitus quo quis bene operatur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi. Non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur, potest enim grammaticus barbarizare aut soloecismum facere. Et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo, aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur. Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber. Et propter hoc, plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem

virtutes dicuntur, ut patet in VI Ethic. Subiectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus, absque omni ordine ad voluntatem, sic enim philosophus, in VI Ethic., scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem, ponit esse intellectuales virtutes. Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est, et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota. Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias, considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio, est subiectum fidei, movetur enim intellectus ad assentiendum his quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

[35852] Iª-IIae q. 56 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor; sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor, ut supra dictum est.

[35853] Iª-IIae q. 56 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum uniuscuiusque est finis eius, et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

[35854] Iª-IIae q. 56 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

Articulus 4

[35855] Iª-IIae q. 56 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subiectum virtutis. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini, sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanae virtutis potest esse subiectum irascibilis et concupiscibilis, quae sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est.

[35856] Iª-IIae q. 56 a. 4 arg. 2 Praeterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed

bonum virtutis non potest esse in corpore hominis, dicit enim apostolus, Rom. VII, *scio quod non habitat in carne mea bonum.* Ergo appetitus sensitivus non potest esse subiectum virtutis.

[35857] Iª-IIae q. 56 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus probat, in libro de moribus Eccles., quod virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur, unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; *sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus praeest, recte regit, hoc totum mihi debetur.* Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur, quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur, ut supra dictum est. Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

[35858] Iª-IIae q. 56 a. 4 arg. 4 Praeterea, principalis actus virtutis moralis est electio, ut dicitur in VIII Ethic. Sed electio non est actus irascibilis et concupiscibilis, sed rationis, ut supra dictum est. Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

[35859] Iª-IIae q. 56 a. 4 s. c. Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *hae virtutes sunt irrationabilium partium.*

[35860] Iª-IIae q. 56 a. 4 co. Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae, sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem. Et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum, sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiae moventis motae, attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

[35861] Iª-IIae q. 56 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis. Sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis. Et hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanae.

[35862] Iª-IIae q. 56 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum, movente ratione, membra nostra exhibemus ad serviendum iustitiae, ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non

habent bonum virtutis sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis adgeneratur bonum virtutis moralis.

[35863] I^{a}-IIae q. 56 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moveri, unde philosophus dicit, in I Polit., quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam. Et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant, unde in eodem libro philosophus dicit quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

[35864] I^{a}-IIae q. 56 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod in electione duo sunt, scilicet intentio finis, quae pertinet ad virtutem moralem; et praeacceptio eius quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam; ut dicitur in VI Ethic. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animae, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones, sunt in irascibili et concupiscibili, sed prudentia est in ratione.

Articulus 5

[35865] I^{a}-IIae q. 56 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subiectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivae apprehensivae interius, rationi obediunt, ad imperium enim rationis operatur et imaginativa et cogitativa et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

[35866] I^{a}-IIae q. 56 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adiuvari, per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus vel ratio potest impediri, vel etiam iuvari, per vires praedictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

[35867] I^{a}-IIae q. 56 a. 5 arg. 3 Praeterea, prudentia est quaedam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam, in sua rhetorica. Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus. Et eadem ratione, in aliis interioribus apprehensivis viribus.

[35868] I^{a}-IIae q. 56 a. 5 s. c. Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in II Ethic. Morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva, intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in VI Ethic. Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

[35869] I^{a}-IIae q. 56 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc praecipue quod philosophus dicit, in libro de memoria, *quod in memorando unum post aliud, operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura*, nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quae est in modum naturae. Unde de virtute dicit Tullius, in sua rhetorica, quod est *habitus in modum naturae, rationi consentaneus.* In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se; sed aliquid annexum habitibus intellectivae partis, ut supra dictum est. Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari, unde oportet quod virtus sit in illa potentia quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam. Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum; sed magis in intellectu vel ratione.

[35870] I^{a}-IIae q. 56 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo. Et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo. Et propter hoc, appetitus sensitivus est subiectum virtutis. Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in III de anima. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc, virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu vel ratione.

[35871] I^{a}-IIae q. 56 a. 5 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[35872] I^{a}-IIae q. 56 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod memoria non ponitur pars prudentiae, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quaedam virtus per se, sed quia unum eorum quae requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriae; ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

Articulus 6

[35873] I^{a}-IIae q. 56 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis. Ad id enim quod convenit potentiae ex ipsa ratione potentiae, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum philosophum in III de anima, est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus, quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, *virtus enim est habitus per modum naturae, consentaneus rationi*, ut Tullius dicit in sua rhetorica. Ergo voluntas non est subiectum virtutis.

[35874] I^{a}-IIae q. 56 a. 6 arg. 2 Praeterea, omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut dicitur in I et II Ethic. Sed virtus intellectualis est, sicut in subiecto, in intellectu et ratione, non autem in voluntate, virtus autem moralis est, sicut in subiecto, in irascibili et concupiscibili, quae

sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

[35875] I^{a}-IIae q. 56 a. 6 arg. 3 Praeterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duae virtutes, quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

[35876] I^{a}-IIae q. 56 a. 6 s. c. Sed contra est quod maior perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quam in irascibili et concupiscibili.

[35877] I^{a}-IIae q. 56 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est, obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi.

[35878] I^{a}-IIae q. 56 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa habet locum de virtute quae ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo, quae sunt circa passiones humanas et alia huiusmodi, ut ex dictis patet.

[35879] I^{a}-IIae q. 56 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis; sed omnino, idest universaliter, appetitivum, ut dicitur in I Ethic. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo, si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit.

[35880] I^{a}-IIae q. 56 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaedam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatae, quod est proprium huius vel illius hominis, et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiae, ut dictum est. Sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quae ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

Quaestio 57

Prooemium

[35881] I^{a}-IIae q. 57 pr. Deinde considerandum est de distinctione virtutum. Et primo, quantum ad virtutes intellectuales; secundo, quantum ad morales; tertio, quantum ad theologicas. Circa

primum quaeruntur sex. Primo, utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. Secundo, utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Tertio, utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. Quarto, utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. Quinto, utrum prudentia sit virtus necessaria homini. Sexto, utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae.

Articulus 1

[35882] Iª-IIae q. 57 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est. Sed habitus speculativi non sunt operativi, distinguitur enim speculativum a practico, idest operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

[35883] Iª-IIae q. 57 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtus est eorum per quae fit homo felix sive beatus, eo quod felicitas est virtutis praemium, ut dicitur in I Ethic. Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana, per quae homo beatitudinem adipiscitur, sed magis res naturales et divinas. Ergo huiusmodi habitus virtutes dici non possunt.

[35884] Iª-IIae q. 57 a. 1 arg. 3 Praeterea, scientia est habitus speculativus. Sed scientia et virtus distinguuntur sicut diversa genera non subalternatim posita; ut patet per philosophum, in IV Topic. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

[35885] Iª-IIae q. 57 a. 1 s. c. Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria quae impossibile est aliter se habere. Sed philosophus ponit, in VI Ethic., quasdam virtutes intellectuales in parte animae quae considerat necessaria quae non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

[35886] Iª-IIae q. 57 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est, uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum. Et hoc, sicut supra dictum est, pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animae est quae facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam; possunt quidem dici virtutes inquantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri (hoc enim est bonum opus intellectus), non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam, sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam, in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant, sicut Gregorius dicit, in VI Moral., quod *contemplativa est maioris meriti quam activa.*

[35887] Iª-IIae q. 57 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est opus, scilicet exterius, et interius. Practicum ergo, vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus. Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum. Et secundum hoc est habitus operativus.

[35888] Iª-IIae q. 57 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculativae non sunt eorum per quae homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly per dicit causam efficientem vel obiectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur virtus esse aliquorum sicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est. Tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est.

[35889] Iª-IIae q. 57 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quae pertinet ad vim appetitivam.

Articulus 2

[35890] Iª-IIae q. 57 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativae, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed sapientia est quaedam scientia, ut dicitur in VI Ethic. Ergo sapientia non debet condividi scientiae, in numero virtutum intellectualium.

[35891] Iª-IIae q. 57 a. 2 arg. 2 Praeterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quae attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctio quae est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis patet. Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale obiectum; sed secundum rationem formalem illius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus, a scientia conclusionum.

[35892] Iª-IIae q. 57 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtus intellectualis dicitur quae est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio, etiam speculativa, sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative; ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quae causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa; ita etiam et opinio.

[35893] Iª-IIae q. 57 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, VI Ethic., ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

[35894] Iª-IIae q. 57 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur

statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. *Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam*, ut dicitur in I Physic.; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

[35895] I^{a}-IIae q. 57 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quaedam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

[35896] I^{a}-IIae q. 57 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quando ratio obiecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiae penes rationem obiecti et obiectum materiale, sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen, quod est ratio videndi colorem et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam, quae considerat etiam conclusiones, sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde, si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo, scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem.

[35897] I^{a}-IIae q. 57 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum autem eius est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi. Et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI Ethic.

Articulus 3

[35898] Iª-IIae q. 57 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus, in libro de libero arbitrio, quod virtute nullus male utitur. Sed arte aliquis male utitur, potest enim aliquis artifex, secundum scientiam artis suae, male operari. Ergo ars non est virtus.

[35899] Iª-IIae q. 57 a. 3 arg. 2 Praeterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in VI Ethic. Ergo ars non est virtus.

[35900] Iª-IIae q. 57 a. 3 arg. 3 Praeterea, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicae. Sed sicut artes mechanicae sunt practicae, ita artes liberales sunt speculativae. Ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

[35901] Iª-IIae q. 57 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus, in VI Ethic., ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subiectum ponit scientificam partem animae.

[35902] Iª-IIae q. 57 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. Quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus faciat; sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus, faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum; sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

[35903] Iª-IIae q. 57 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem, sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet semper ad bonum, ut dictum est, ita et ars, et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur, quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

[35904] Iª-IIae q. 57 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem; ideo philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per iustitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

[35905] Iª-IIae q. 57 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruae aut opus numerandi

vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sed liberales; ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

Articulus 4

[35906] Iª-IIae q. 57 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis, sunt enim diversae artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quaedam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

[35907] Iª-IIae q. 57 a. 4 arg. 2 Praeterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in VI Ethic. Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

[35908] Iª-IIae q. 57 a. 4 arg. 3 Praeterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI Ethic. Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in III Ethic., sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

[35909] Iª-IIae q. 57 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus distinguit prudentiam ab arte, in VI Ethic.

[35910] Iª-IIae q. 57 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis, aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum. Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus. Cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX Metaphys., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur. Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum

rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium, et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens, quam nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiae, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

[35911] Iª-IIae q. 57 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est.

[35912] Iª-IIae q. 57 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ad subiectum et materiam, utrumque enim est in opinativa parte animae, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet.

[35913] Iª-IIae q. 57 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod prudentia est bene consiliativa de his quae pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitae humanae. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quae pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter, sed illi solum qui bene consiliantur de his quae conferunt ad totam vitam.

Articulus 5

[35914] Iª-IIae q. 57 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quae vita hominis consideratur, est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI Ethic. Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factae. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc quod virtuosus fiat.

[35915] Iª-IIae q. 57 a. 5 arg. 2 Praeterea, prudentia est per quam recte consiliamur, ut dicitur in VI Ethic. Sed homo potest ex bono consilio agere non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

[35916] Iª-IIae q. 57 a. 5 arg. 3 Praeterea, virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam, non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur; cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere. Unde dicitur Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

[35917] I^a-IIae q. 57 a. 5 s. c. Sed contra est quod Sap. VIII, connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia, *sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.*

[35918] I^a-IIae q. 57 a. 5 co. Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

[35919] I^a-IIae q. 57 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium, factio enim, in exteriorem materiam transiens, non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis; ars autem circa factibilia est. Sed prudentiae bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere, est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est. Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret; si proprie horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artificis; sed solum ad faciendum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum. Prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

[35920] I^a-IIae q. 57 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius; nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

[35921] I^a-IIae q. 57 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethic. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus

practici, circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero prudentia.

Articulus 6

[35922] I^{a}-IIae q. 57 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adiungantur prudentiae eubulia, synesis et gnome. Eubulia enim est habitus quo bene consiliamur, ut dicitur in VI Ethic. Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem libro dicitur. Ergo eubulia non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis est ipsa prudentia.

[35923] I^{a}-IIae q. 57 a. 6 arg. 2 Praeterea, ad superiorem pertinet de inferioribus iudicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cuius est actus iudicium. Sed synesis est bene iudicativa. Ergo synesis non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis ipsa est principalis.

[35924] I^{a}-IIae q. 57 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut diversa sunt ea de quibus est iudicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur una virtus, scilicet eubulia. Ergo ad bene iudicandum de agendis, non oportet ponere, praeter synesim, aliam virtutem, scilicet gnomen.

[35925] I^{a}-IIae q. 57 a. 6 arg. 4 Praeterea, Tullius ponit, in sua rhetorica, tres alias partes prudentiae, scilicet memoriam praeteritorum, intelligentiam praesentium, et providentiam futurorum. Macrobius etiam ponit, super somnium Scipionis, quasdam alias partes prudentiae, scilicet cautionem, docilitatem, et alia huiusmodi. Non videntur igitur solae huiusmodi virtutes prudentiae adiungi.

[35926] I^{a}-IIae q. 57 a. 6 s. c. Sed contra est auctoritas philosophi, in VI Ethic., qui has tres virtutes ponit prudentiae adiunctas.

[35927] I^{a}-IIae q. 57 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quae ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare, nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus proprius est practici intellectus, inquantum est operativus, non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae; de quarum distinctione dicetur.

[35928] I^{a}-IIae q. 57 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus eius, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quae est eubulia.

[35929] I^{a}-IIae q. 57 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod iudicium in agendis ad aliquid ulterius

ordinatur, contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi. Sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene praecipit de agendis.

[35930] Iª-IIae q. 57 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod iudicium de unaquaque re fit per propria principia eius. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis, non esset opus inquisitione, sed iam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duae autem virtutes ad bene iudicandum, quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus, scientiae autem demonstrativae, quae sunt iudicativae, sunt diversae de diversis. Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus iudicatur, nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis; sicut plenius infra patebit.

[35931] Iª-IIae q. 57 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia huiusmodi, non sunt virtutes diversae a prudentia, sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiae. Sunt etiam et quaedam partes subiectivae, seu species prudentiae, sicut oeconomica, regnativa, et huiusmodi. Sed praedicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiae, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur.

Quaestio 58

Prooemium

[35932] Iª-IIae q. 58 pr. Deinde considerandum est de virtutibus moralibus. Et primo, de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo, de distinctione earum ab invicem, secundum propriam materiam; tertio, de distinctione principalium, vel cardinalium, ab aliis. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum omnis virtus sit virtus moralis. Secundo, utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. Tertio, utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem. Quarto, utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. Quinto, utrum e converso, intellectualis virtus possit esse sine morali.

Articulus 1

[35933] Iª-IIae q. 58 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a more, idest consuetudine. Sed omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

[35934] Iª-IIae q. 58 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens.* Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus,

quia actus cuiuslibet virtutis possumus ex electione facere. Omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit. Ergo omnis virtus est moralis.

[35935] I^{a}-IIae q. 58 a. 1 arg. 3 Praeterea, Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus.* Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum bonum hominis sit secundum rationem esse, ut Dionysius dicit. Ergo omnis virtus est moralis.

[35936] I^{a}-IIae q. 58 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in I Ethic., *dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens; sed quoniam mitis vel sobrius.* Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales. Quae tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est. Non ergo omnis virtus est moralis.

[35937] I^{a}-IIae q. 58 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ad huius evidentiam, considerare oportet quid sit mos, sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. XV, *nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri.* Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum, unde etiam et brutorum animalium dicuntur aliqui mores; unde dicitur II Machab. XI, quod *leonum more irruentes in hostes, prostraverunt eos.* Et sic accipitur mos in Psalmo LXVII, ubi dicitur, *qui habitare facit unius moris in domo.* Et hae quidem duae significationes in nullo distinguuntur, apud Latinos, quantum ad vocem. In Graeco autem distinguuntur, nam ethos, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per eta, Graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per epsilon. Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem, nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva.

[35938] I^{a}-IIae q. 58 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de more, secundum quod significat consuetudinem.

[35939] I^{a}-IIae q. 58 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnis actus virtutis potest ex electione agi, sed electionem rectam agit sola virtus quae est in appetitiva parte animae, dictum est enim supra quod eligere est actus appetitivae partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam, quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

[35940] I^{a}-IIae q. 58 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod natura est principium motus, sicut dicitur in II Physic. Movere autem ad agendum proprium est appetitivae partis. Et ideo assimilari naturae in consentiendo rationi, est proprium virtutum quae sunt in vi appetitiva.

Articulus 2

[35941] I^{a}-IIae q. 58 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus, in libro de Civ. Dei, quod *virtus est ars recte vivendi.* Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

[35942] I^{a}-IIae q. 58 a. 2 arg. 2 Praeterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam, sicut quidam definiunt quod perseverantia est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum; et sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quae ad Deum iusta. Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

[35943] I^{a}-IIae q. 58 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in I Soliloq., quod *virtus est recta et perfecta ratio.* Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI Ethic. ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

[35944] I^{a}-IIae q. 58 a. 2 arg. 4 Praeterea, nihil distinguitur ab eo quod in eius definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis, dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Huiusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis, pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI Ethic. Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

[35945] I^{a}-IIae q. 58 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in I Ethic., *determinatur virtus secundum differentiam hanc, dicimus enim harum has quidem intellectuales, has vero morales.*

[35946] I^{a}-IIae q. 58 a. 2 co. Respondeo dicendum quod omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt; diversimode tamen. Nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum, absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis, manus aut pes movetur ad opus. Unde philosophus dicit, in I Polit., quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut dominus servum, qui ius contradicendi non habet. Posuerunt igitur quidam quod omnia principia activa quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem. Quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta, ad bene agendum. Unde, cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset, et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit omnes virtutes esse prudentias, ut dicitur in VI Ethic. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi. Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione, unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio imperat appetitivae principatu politico, quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit, super Psalm., quod *interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus*,

intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc, aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quod scientia praesente, non peccatur, si tamen hoc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur.

[35947] Iª-IIae q. 58 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus communiter accipit artem, pro qualibet recta ratione. Et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Et secundum hoc, quod dicit quod virtus est ars recte vivendi, essentialiter convenit prudentiae, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

[35948] Iª-IIae q. 58 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datae, processerunt ex opinione Socratica, et sunt exponendae eo modo quo de arte praedictum est.

[35949] Iª-IIae q. 58 a. 2 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium.

[35950] Iª-IIae q. 58 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod recta ratio, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiae eius, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Articulus 3

[35951] Iª-IIae q. 58 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem, connumeratur enim virtutibus intellectualibus in VI Ethic.; et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quae sunt morales, ut infra patebit. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

[35952] Iª-IIae q. 58 a. 3 arg. 2 Praeterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia, non computantur inter virtutes intellectuales. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

[35953] Iª-IIae q. 58 a. 3 arg. 3 Praeterea, fides, spes et caritas quaedam virtutes sunt. Non tamen sunt virtutes intellectuales, hae enim solum sunt quinque, scilicet scientia, sapientia, intellectus,

prudentia et ars, ut dictum est. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

[35954] I^{a}-IIae q. 58 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., *duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.*

[35955] I^{a}-IIae q. 58 a. 3 co. Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus, haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III de anima. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis, si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

[35956] I^{a}-IIae q. 58 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur.

[35957] I^{a}-IIae q. 58 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passiones, quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones ne deducatur. Deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum, sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus; quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta. Unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc, continentia a delectationibus, et perseverantia a tristitiis, non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut philosophus dicit, in VII Ethic.

[35958] I^{a}-IIae q. 58 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod fides, spes et caritas sunt supra virtutes humanas, sunt enim virtutes hominis prout est factus particeps divinae gratiae.

Articulus 4

[35959] I^{a}-IIae q. 58 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. *Virtus enim moralis*, ut dicit Tullius, *est habitus in modum naturae, rationi*

consentaneus. Sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturae coniungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturae, inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

[35960] Iª-IIae q. 58 a. 4 arg. 2 Praeterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

[35961] Iª-IIae q. 58 a. 4 arg. 3 Praeterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum, etiam absque rationis iudicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

[35962] Iª-IIae q. 58 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in XXII Moral., quod *ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

[35963] Iª-IIae q. 58 a. 4 co. Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium.

[35964] Iª-IIae q. 58 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod inclinatio naturae in rebus carentibus ratione, est absque electione, et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione, et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

[35965] Iª-IIae q. 58 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem. Et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis. Unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes; secundum illud Matth. X, *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.*

[35966] Iª-IIae q. 58 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto

est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem, sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt; sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit, in VI Ethic.

Articulus 5

[35967] I^{a}-IIae q. 58 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis quae est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quae est perfectio appetitivae partis. Potest ergo esse sine ea.

[35968] I^{a}-IIae q. 58 a. 5 arg. 2 Praeterea, moralia sunt materia prudentiae, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quae tamen inter omnes intellectuales virtutes, maxime moralibus coniuncta videtur.

[35969] I^{a}-IIae q. 58 a. 5 arg. 3 Praeterea, prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in VI Ethic. Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

[35970] I^{a}-IIae q. 58 a. 5 s. c. Sed contra, velle malum facere opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiae quod volens peccet, ut dicitur in VI Ethic. Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

[35971] I^{a}-IIae q. 58 a. 5 co. Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia

agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, *quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III Ethic. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

[35972] I^{a}-IIae q. 58 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis, sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam. Sicut etiam in speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

[35973] I^{a}-IIae q. 58 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod principia artificialium non diiudicantur a nobis bene vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

[35974] I^{a}-IIae q. 58 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene praeceptiva. Quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium et praeceptum prudentiae; et hoc per virtutem moralem.

Quaestio 59

Prooemium

[35975] I^{a}-IIae q. 59 pr. Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales quae sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare comparationem virtutis ad passionem; secundo, distinctionem moralium virtutum secundum passiones. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum virtus moralis sit passio. Secundo, utrum virtus moralis possit esse cum passione. Tertio, utrum possit esse cum tristitia. Quarto, utrum omnis virtus moralis sit circa passionem. Quinto, utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

Articulus 1

[35976] I^{a}-IIae q. 59 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est eiusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

[35977] I^{a}-IIae q. 59 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quaedam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quaedam passiones

sunt virtutes.

[35978] I^{a}-IIae q. 59 a. 1 arg. 3 Praeterea, misericordia quaedam passio est, est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est. *Hanc autem Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem*; ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei. Ergo passio potest esse virtus moralis.

[35979] I^{a}-IIae q. 59 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in II Ethic., quod *passiones neque virtutes sunt neque malitiae.*

[35980] I^{a}-IIae q. 59 a. 1 co. Respondeo dicendum quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione. Primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est. Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundo quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem, unde passiones, secundum se consideratae, se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est. Tertio quia, dato quod aliqua passio se habeat solum ad bonum, vel solum ad malum, secundum aliquem modum; tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso, principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur, in II Ethic., *quod est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit.*

[35981] I^{a}-IIae q. 59 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus, secundum suam essentiam, non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

[35982] I^{a}-IIae q. 59 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si vitium dicatur habitus secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis; secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

[35983] I^{a}-IIae q. 59 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod misericordia dicitur esse virtus, idest virtutis actus, secundum quod *motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti*, ut Augustinus dicit ibidem. Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem. Et eadem est ratio de similibus passionibus.

Articulus 2

[35984] I^{a}-IIae q. 59 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis cum

passione esse non possit. Dicit enim philosophus, in IV Topic., quod *mitis est qui non patitur, patiens autem qui patitur et non deducitur.* Et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

[35985] Iª-IIae q. 59 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtus est quaedam recta habitudo animae, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII Physic., unde virtus quaedam sanitas animae esse videtur, ut Tullius dicit, in IV de Tuscul. quaest. Passiones autem animae dicuntur morbi quidam animae, ut in eodem libro Tullius dicit. Sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur animae passionem.

[35986] Iª-IIae q. 59 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hoc impeditur per passiones, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiae*; et Sallustius dicit, in Catilinario, quod non facile verum perspicit animus, ubi illa officiunt, scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

[35987] Iª-IIae q. 59 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, *si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus*, scilicet passionum, si autem recta est, *non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.* Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

[35988] Iª-IIae q. 59 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei. Stoici enim posuerunt quod passiones animae non possunt esse in sapiente, sive virtuoso, Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in IX de Civ. Dei, posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductae. Haec autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba, quam secundum eorum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur; non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animae sint motus appetitus sensitivi, aliae vero affectiones, quae non sunt passiones animae, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt, sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes. Quae si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso, esse non possunt. Si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, *eo quod animi visa quae appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo; et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus rationis officium; nec tamen approbant ista, eisque consentiunt*; ut Augustinus narrat in IX de Civ. Dei, ab Agellio dictum. Sic igitur, si passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur; ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati. Unde Aristoteles dicit, in II Ethic., quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt,*

sed deberent dicere quod sunt quietes a passionibus quae sunt ut non oportet, et quando non oportet.

[35989] I^{a}-IIae q. 59 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Haec autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animae. Quam opinionem philosophus excludit in II Ethic., dicens virtutes non esse impassibilitates. Potest tamen dici quod, cum dicitur quod mitis non patitur, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

[35990] I^{a}-IIae q. 59 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa, et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in IV libro de Tuscul. quaest., procedit de passionibus secundum quod significant inordinatas affectiones.

[35991] I^{a}-IIae q. 59 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod passio praeveniens iudicium rationis, si in animo praevaleat ut ei consentiatur, impedit consilium et iudicium rationis. Si vero sequatur, quasi ex ratione imperata, adiuvat ad exequendum imperium rationis.

Articulus 3

[35992] I^{a}-IIae q. 59 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiae effectus, secundum illud Sap. VIII, sobrietatem et iustitiam docet, scilicet divina sapientia, prudentiam et virtutem. Sed sapientiae convictus non habet amaritudinem, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

[35993] I^{a}-IIae q. 59 a. 3 arg. 2 Praeterea, tristitia est impedimentum operationis; ut patet per philosophum, in VII et X Ethic. Sed impedimentum bonae operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

[35994] I^{a}-IIae q. 59 a. 3 arg. 3 Praeterea, tristitia est quaedam animi aegritudo; ut Tullius eam vocat, in III de Tuscul. quaest. Sed aegritudo animae contrariatur virtuti, quae est bona animae habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

[35995] I^{a}-IIae q. 59 a. 3 s. c. Sed contra est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia, dicit enim, ut habetur Matth. XXVI, *tristis est anima mea usque ad mortem.* Ergo tristitia potest esse cum virtute.

[35996] I^{a}-IIae q. 59 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sicut dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, *Stoici voluerunt, pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres eupathias, idest tres bonas passiones, pro cupiditate scilicet voluntatem; pro laetitia, gaudium; pro metu, cautionem.* Pro tristitia vero, negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione. Primo quidem, quia tristitia est de malo quod iam accidit. Nullum autem malum aestimant posse accidere sapienti, crediderunt enim quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. Sed hoc

irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est, non tamen maximum, quia eo potest homo male uti. Unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. Praeterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit. Et de hoc laudabiliter dolet; secundum illud II ad Cor. VII, *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam. Secundo, movebantur ex hoc, quod tristitia est de praesenti malo, timor autem de malo futuro, sicut delectatio de bono praesenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo praesenti animus hominis substernatur, quod fit per tristitiam, omnino videtur contrarium rationi, unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso praesens, ut dictum est. Quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de huiusmodi malo tristatur, moderate tamen, secundum rationis iudicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est. Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut etiam philosophus dicit in II Ethic. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quaeruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est quod tristitia de his quae conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur. Sed de his quae quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

[35997] I^{a}-IIae q. 59 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur. Tristatur tamen de his quae sunt impeditiva sapientiae. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiae esse potest, tristitia locum non habet.

[35998] I^{a}-IIae q. 59 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod tristitia impedit operationem de qua tristamur, sed adiuvat ad ea promptius exequenda per quae tristitia fugitur.

[35999] I^{a}-IIae q. 59 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod tristitia immoderata est animae aegritudo, tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animae pertinet, secundum statum praesentis vitae.

Articulus 4

[36000] I^{a}-IIae q. 59 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus.* Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est. Ergo omnis virtus moralis est

circa passiones.

[36001] Iª-IIae q. 59 a. 4 arg. 2 Praeterea, rationale per participationem est subiectum moralium virtutum, ut dicitur in I Ethic. Sed huiusmodi pars animae est in qua sunt passiones, ut supra dictum est. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

[36002] Iª-IIae q. 59 a. 4 arg. 3 Praeterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquae sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in III Ethic. Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

[36003] Iª-IIae q. 59 a. 4 s. c. Sed contra est quod iustitia, quae est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in V Ethic.

[36004] Iª-IIae q. 59 a. 4 co. Respondeo dicendum quod virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi; sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subiectum passionis, ut supra dictum est. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones; sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes.

[36005] Iª-IIae q. 59 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde philosophus post praemissa verba subdit quod, *si virtutes sunt circa actus et passiones; omni autem passioni et omni actui sequitur delectatio et tristitia; propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias*, scilicet sicut circa aliquid consequens.

[36006] Iª-IIae q. 59 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subiectum passionum; sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est.

[36007] Iª-IIae q. 59 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in quibusdam virtutibus sunt passiones sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur.

Articulus 5

[36008] Iª-IIae q. 59 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse, est omnino absque passionibus.

[36009] Iª-IIae q. 59 a. 5 arg. 2 Praeterea, tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum

a suo contrario, et ab his quae ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur, unde Rom. VII, nominantur passiones peccatorum. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

[36010] Iª-IIae q. 59 a. 5 arg. 3 Praeterea, secundum virtutem Deo conformamur; ut patet per Augustinum, in libro de moribus Eccles. Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

[36011] Iª-IIae q. 59 a. 5 s. c. Sed contra est quod nullus iustus est qui non gaudet iusta operatione, ut dicitur in I Ethic. Sed gaudium est passio. Ergo iustitia non potest esse sine passione. Et multo minus aliae virtutes.

[36012] Iª-IIae q. 59 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici posuerunt; sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus. Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc, sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes vero morales quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus (et huiusmodi virtus est iustitia), quia per eas applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio. Et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est. Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat.

[36013] Iª-IIae q. 59 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

[36014] Iª-IIae q. 59 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod passiones inordinatae inducunt ad peccandum, non autem si sunt moderatae.

[36015] Iª-IIae q. 59 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et Angelis non est appetitus sensitivus, sicut est in homine. Et ideo bona operatio Dei et Angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore, bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

Quaestio 60

Prooemium

[36016] Iª-IIae q. 60 pr. Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ad invicem.

Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum sit tantum una virtus moralis. Secundo, utrum distinguantur virtutes morales quae sunt circa operationes, ab his quae sunt circa passiones. Tertio, utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus. Quarto, utrum circa diversas passiones sint diversae morales virtutes. Quinto, utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

Articulus 1

[36017] I^{a}-IIae q. 60 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quae est subiectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quae est subiectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

[36018] I^{a}-IIae q. 60 a. 1 arg. 2 Praeterea, habitus non distinguuntur secundum materialia obiecta, sed secundum formales rationes obiectorum. Formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, est unum, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

[36019] I^{a}-IIae q. 60 a. 1 arg. 3 Praeterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est. Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem et propinqui sunt infiniti. Non sunt autem infinitae virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

[36020] I^{a}-IIae q. 60 a. 1 s. c. Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est. Sed subiectum virtutum moralium est pars appetitiva animae, quae per diversas potentias distinguitur, ut in primo dictum est. Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

[36021] I^{a}-IIae q. 60 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales sunt habitus quidam appetitivae partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias obiectorum, ut supra dictum est. Species autem obiecti appetibilis, sicut et cuiuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quae est ab agente. Est autem considerandum quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis. Et sic necesse est quod, si agens est unum specie, quod materia recipiat formam unius speciei, sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquid existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole. Et tunc formae receptae in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis, sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum secundum diversam proportionem materiae. Manifestum est autem quod in

moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva est sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I Ethic. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem. Et ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum.

[36022] I^{a}-IIae q. 60 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectum rationis est verum. Est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia. Unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Obiectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile. Cuius est diversa ratio, secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

[36023] I^{a}-IIae q. 60 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud formale est unum genere, propter unitatem agentis. Sed diversificatur specie, propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est.

[36024] I^{a}-IIae q. 60 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod moralia non habent speciem a fine ultimo sed a finibus proximis, qui quidem, etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

Articulus 2

[36025] I^{a}-IIae q. 60 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quaedam sunt circa operationes, quaedam circa passiones. Dicit enim philosophus, in II Ethic., quod virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. Sed voluptates et tristitiae sunt passiones quaedam, ut supra dictum est. Ergo eadem virtus quae est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

[36026] I^{a}-IIae q. 60 a. 2 arg. 2 Praeterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquae virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eaedem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

[36027] I^{a}-IIae q. 60 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eaedem virtutes quae sunt circa operationes, sunt circa passiones.

[36028] I^{a}-IIae q. 60 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus ponit iustitiam circa operationes; temperantiam autem et fortitudinem et mansuetudinem, circa passiones quasdam.

[36029] I^{a}-IIae q. 60 a. 2 co. Respondeo dicendum quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo, sicut effectus. Et hoc modo, omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva; et delectationem aliquam vel tristitiam, quae sunt passiones, ut supra dictum est. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia circa quam est. Et secundum hoc, oportet alias esse virtutes morales circa operationes,

et alias circa passiones. Cuius ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum. Et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et omnes huiusmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum. Et propter hoc, iustitia et partes eius proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem. Et ideo oportet in his bonum et malum considerari, secundum quod homo bene vel male afficitur circa huiusmodi. Et propter hoc, oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quae dicuntur animae passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis huiusmodi. Contingit autem quod in operationibus quae sunt ad alterum, praetermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem. Et tunc, inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiae, inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicuius alterius virtutis. Sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iustitia, in immoderantia vero irae corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

[36030] I^{a}-IIae q. 60 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis. Aliae vero duae rationes procedunt ex hoc, quod ad idem concurrunt operatio et passio. Sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione praedicta.

Articulus 3

[36031] I^{a}-IIae q. 60 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad iustitiam pertinere. Sed iustitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

[36032] I^{a}-IIae q. 60 a. 3 arg. 2 Praeterea, operationes maxime differentes esse videntur quae ordinantur ad bonum unius, et quae ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod iustitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute quae ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

[36033] I^{a}-IIae q. 60 a. 3 arg. 3 Praeterea, si sunt diversae virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum, esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum, nam ad iustitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in V Ethic. Non ergo diversae virtutes sunt diversarum operationum.

[36034] Iª-IIae q. 60 a. 3 s. c. Sed contra est quod religio est alia virtus a pietate, quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

[36035] Iª-IIae q. 60 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum, distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cuius ratio est quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur sicut dictum est, non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae, ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes huiusmodi virtutes quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iustitiae. Sed debitum non est unius rationis in omnibus, aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti, sumuntur diversae virtutes, puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus; et sic de aliis.

[36036] Iª-IIae q. 60 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitia proprie dicta est una specialis virtus, quae attendit perfectam rationem debiti, quod secundum aequivalentiam potest restitui. Dicitur tamen et ampliato nomine iustitia, secundum quamcumque debiti redditionem. Et sic non est una specialis virtus.

[36037] Iª-IIae q. 60 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod iustitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia quae ordinatur ad bonum privatum alicuius, unde et ius commune distinguitur a iure privato; et Tullius ponit unam specialem virtutem, pietatem, quae ordinat ad bonum patriae. Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem secundum quod a tali iustitia imperatur, etiam iustitiae nomen accipit. Et sic virtus a iustitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

[36038] Iª-IIae q. 60 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in omnibus operationibus ad iustitiam specialem pertinentibus, est eadem ratio debiti. Et ideo est eadem virtus iustitiae, praecipue quantum ad commutationes. Forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa, sed de hoc infra quaeretur.

Articulus 4

[36039] Iª-IIae q. 60 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversae virtutes morales. Eorum enim quae conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eundem finem terminantur, scilicet ad delectationem vel tristitiam; ut supra

habitum est. Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

[36040] Iª-IIae q. 60 a. 4 arg. 2 Praeterea, si circa diversas passiones essent diversae virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis, sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet quod circa diversas passiones sint diversae virtutes morales.

[36041] Iª-IIae q. 60 a. 4 arg. 3 Praeterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversae circa diversas passiones.

[36042] Iª-IIae q. 60 a. 4 s. c. Sed contra est quod fortitudo est circa timores et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras; ut dicitur in III et IV Ethic.

[36043] Iª-IIae q. 60 a. 4 co. Respondeo dicendum quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis, sunt enim quaedam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliae namque pertinent ad irascibilem, aliae ad concupiscibilem, ut supra dictum est. Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. Primo quidem, quia quaedam passiones sunt quae sibi opponuntur secundum contrarietatem, sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia huiusmodi. Et circa huiusmodi passiones sic oppositas, oportet esse unam et eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur, sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundo, quia diversae passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem; vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversae passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis, quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quae perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur, nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversae virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis; fortitudo circa timores et audacias; magnanimitas circa spem et desperationem; mansuetudo circa iras.

[36044] Iª-IIae q. 60 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine. Unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

[36045] Iª-IIae q. 60 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud; et in rationalibus est eadem

ratio contrariorum, ita etiam virtus moralis, quae in modum naturae rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

[36046] I^{a}-IIae q. 60 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illae tres passiones ad idem obiectum ordinantur secundum quendam ordinem, ut dictum est. Et ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

Articulus 5

[36047] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum. Sicut enim sunt obiecta passionum, ita sunt obiecta operationum. Sed virtutes morales quae sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum, ad eandem enim virtutem iustitiae pertinet emere vel vendere domum, et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quae sunt circa passiones, diversificantur per obiecta passionum.

[36048] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 arg. 2 Praeterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habituum, quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur obiecta quae non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis. Ita scilicet quod de omnibus delectabilibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

[36049] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 arg. 3 Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis. Et eadem ratione, omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum obiecta passionum.

[36050] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversae virtutes, sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversae virtutes.

[36051] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 s. c. Sed contra est quod castitas est circa delectabilia venereorum; abstinentia vero est circa delectabilia ciborum; et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

[36052] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 co. Respondeo dicendum quod perfectio virtutis ex ratione dependet, perfectio autem passionis, ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem, secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum, secundum quod diversimode comparantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species, secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quae non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est, et aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum, quae non causat diversitatem passionum, cum circa

unam passionem, puta delectationem, diversae virtutes ordinentur. Et quia diversae passiones ad diversas potentias pertinentes, semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est; ideo diversitas obiectorum quae respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum; puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum obiectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione; et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res; diversam habitudinem habet ad rationem; et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiae et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens; vel ad interiorem animae apprehensionem. Et hoc, sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas, propter diversum ordinem ad rationem, diversificat virtutem. Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanae vitae pertinens in individuo vel in specie, sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum; erit pertinens ad virtutem temperantiae. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non praestant aliquam difficultatem rationi, et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quae est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in II Ethic. Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis; honor autem consistit in apprehensione animae. Et haec quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem; vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quae quidem distinctio non habet locum in bonis quae delectant tactum, quia huiusmodi sunt quaedam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniae absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiae vel delectationis aut amoris, est liberalitas. Circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est magnificentia. Circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quaedam virtus quae vocatur philotimia, idest amor honoris. Si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili, magnificentia vero et magnanimitas in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium, non videtur arduitatem habere, sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod praebet se alteri vel in his quae serio fiunt, idest in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem; vel in his quae fiunt ludo, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quae non eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis, et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Aristoteles nominat amicitiam; et potest dici affabilitas. Alio modo praebet se aliquis alteri ut manifestum, per dicta et facta, et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio; et seria quam iocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam philosophus eutrapeliam nominat. Sic igitur patet quod, secundum Aristotelem, sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas et eutrapelia. Et distinguuntur secundum diversas materias vel secundum diversas passiones; vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur iustitia, quae est circa operationes, erunt omnes undecim.

[36053] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia obiecta eiusdem operationis secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia obiecta eiusdem passionis secundum speciem, quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

[36054] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est.

[36055] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod magis et minus non diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

[36056] I^{a}-IIae q. 60 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod bonum fortius est ad movendum quam malum quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde malum non facit difficultatem rationi quae requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo, et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quae requirit virtutem, etiam si non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversae virtutes morales, ut dictum est.

Quaestio 61

Prooemium

[36057] I^{a}-IIae q. 61 pr. Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales. Secundo, de numero earum. Tertio, quae sint. Quarto, utrum differant ab invicem. Quinto, utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

Articulus 1

[36058] I^{a}-IIae q. 61 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales. Quae enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura, ut dicitur in praedicamentis, et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullae earum debent dici principales.

[36059] I^{a}-IIae q. 61 a. 1 arg. 2 Praeterea, finis principalior est his quae sunt ad finem. Sed virtutes theologicae sunt circa finem, virtutes autem morales circa ea quae sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales; sed magis theologicae.

[36060] Iª-IIae q. 61 a. 1 arg. 3 Praeterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales ad rationale per participationem, ut supra dictum est. Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

[36061] Iª-IIae q. 61 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, super Lucam, exponens illud, *beati pauperes spiritu, scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.* Hae autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

[36062] Iª-IIae q. 61 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est, secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus, huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quae non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales; et inter intellectuales, sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est, secundum materiam, ut ex supradictis patet, unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae quae dicuntur principales, seu cardinales.

[36063] Iª-IIae q. 61 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei, una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius; tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem; sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

[36064] Iª-IIae q. 61 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humanae, sed superhumanae, vel divinae.

[36065] Iª-IIae q. 61 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes intellectuales a prudentia, etsi sint principaliores quam morales quantum ad subiectum; non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quae respicit bonum, quod est obiectum appetitus.

Articulus 2

[36066] Iª-IIae q. 61 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis patet. Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

[36067] I^{a}-IIae q. 61 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam, et appetitum rectum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo solae duae virtutes cardinales sunt.

[36068] I^{a}-IIae q. 61 a. 2 arg. 3 Praeterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

[36069] I^{a}-IIae q. 61 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in II Moral., *in quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit.*

[36070] I^{a}-IIae q. 61 a. 2 co. Respondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta, et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia, vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae; et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae; et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis.

[36071] I^{a}-IIae q. 61 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prudentia est simpliciter principalior omnibus. Sed aliae ponuntur principales unaquaeque in suo genere.

[36072] I^{a}-IIae q. 61 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est.

[36073] I^{a}-IIae q. 61 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes aliae virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad praedictas quatuor, et quantum ad subiectum, et quantum ad rationes formales.

Articulus 3

[36074] I^{a}-IIae q. 61 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliae virtutes debeant dici magis principales quam istae. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse

principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

[36075] Iª-IIae q. 61 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud per quod aliae virtutes firmantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est huiusmodi, dicit enim Gregorius quod *qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat.* Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

[36076] Iª-IIae q. 61 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud videtur esse principale, quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam; secundum illud Iacobi I, *patientia opus perfectum habet.* Ergo patientia debet poni principalis.

[36077] Iª-IIae q. 61 a. 3 s. c. Sed contra est quod Tullius, in sua rhetorica, ad has quatuor omnes alias reducit.

[36078] Iª-IIae q. 61 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis de qua loquimur. Quae quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur. Sicut bonum consistens in consideratione rationis, principaliter invenitur in ipso rationis imperio; non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra dictum est. Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus quae sunt ad alterum cum aequalitate. Bonum autem refraenandi passiones principaliter invenitur in passionibus quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum, praecipue invenitur in periculis mortis, contra quae difficillimum est stare. Sic igitur praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales. Et secundum hoc, dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes, utputa quod omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores quam etiam philosophi. Et sic aliae virtutes sub ipsis continentur unde cessant omnes obiectiones. Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes, contra alias divisae. Dicuntur tamen principales respectu aliarum, propter principalitatem materiae, puta quod prudentia dicatur quae praeceptiva est; iustitia, quae est circa actiones debitas inter aequales; temperantia, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quae firmat contra pericula mortis.

[36079] Iª-IIae q. 61 a. 3 ad 1 Et sic etiam cessant obiectiones, quia aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istae dicuntur principales ratione materiae, ut supra dictum est.

Articulus 4

[36080] Iª-IIae q. 61 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quatuor praedictae virtutes non sint diversae virtutes, et ab invicem distinctae. Dicit enim Gregorius, in XXII Moral., *prudentia vera non est, quae iusta, temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta et prudens non est; nec fortitudo integra, quae prudens, temperans et iusta non est; nec vera iustitia, quae prudens, fortis et temperans non est.* Hoc autem non contingeret, si praedictae quatuor virtutes essent ab invicem distinctae, diversae enim species eiusdem generis non denominant se invicem. Ergo praedictae virtutes non sunt ab invicem distinctae.

[36081] Iª-IIae q. 61 a. 4 arg. 2 Praeterea, eorum quae ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiae, attribuitur fortitudini, dicit enim Ambrosius, in I libro de Offic., *iure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur.* De temperantia etiam dicit quod modum vel ordinem servat *omnium quae vel agenda vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur quod huiusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctae.

[36082] Iª-IIae q. 61 a. 4 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutem haec requiruntur, *primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat et operetur.* Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quae est recta ratio agibilium; secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refraenatis; tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quae videtur ad iustitiam pertinere aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quaelibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ad invicem.

[36083] Iª-IIae q. 61 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario affectu*, et subiungit de praedictis quatuor virtutibus. Praedictae ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctae.

[36084] Iª-IIae q. 61 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praedictae quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quae inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; iustitia vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia vero sit quaedam dispositio animi quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Haec autem quatuor sic distincta, non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali, ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur, quod dictum est ad fortitudinem pertinere. Ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti, quod dicebatur ad iustitiam pertinere. In hoc vero quod est virtus

moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat, quod dicebatur pertinere ad temperantiam. Solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiae, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam; alia vero tria important quandam participationem rationis, per modum applicationis cuiusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur, secundum praedicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus, sed aliae tres non essent virtutes distinctae ab invicem; manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis. Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales; unaquaeque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc, manifestum est quod praedictae virtutes sunt diversi habitus, secundum diversitatem obiectorum distincti.

[36085] I^{a}-IIae q. 61 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de praedictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istae quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quandam. Id enim quod est prudentiae, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur. Unaquaeque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refraenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum; ex hoc ipso redditur habilior ut refraenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc, fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis, ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in I de Offic., *non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate.*

[36086] I^{a}-IIae q. 61 a. 4 ad 2 Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istae virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum; vel per redundantiam praedictam.

[36087] I^{a}-IIae q. 61 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illae quatuor generales virtutum conditiones quas ponit philosophus, non sunt propriae praedictis virtutibus. Sed possunt eis appropriari, secundum modum iam dictum.

Articulus 5

[36088] I^{a}-IIae q. 61 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas. Ut enim Macrobius dicit, in I super somnium Scipionis, *virtutes exemplares sunt quae in ipsa divina mente*

consistunt. Sed philosophus, in X Ethic., dicit quod *ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere.* Ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

[36089] Iª-IIae q. 61 a. 5 arg. 2 Praeterea, virtutes purgati animi dicuntur quae sunt absque passionibus, dicit enim ibidem Macrobius quod *temperantiae purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere.* Dictum est autem supra quod huiusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo huiusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

[36090] Iª-IIae q. 61 a. 5 arg. 3 Praeterea, virtutes purgatorias dicit esse eorum *qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis.* Sed hoc videtur esse vitiosum, dicit enim Tullius, in I de Offic., *quod qui despicere se dicunt ea quae plerique mirantur imperia et magistratus, his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto.* Ergo non sunt aliquae virtutes purgatoriae.

[36091] Iª-IIae q. 61 a. 5 arg. 4 Praeterea, virtutes politicas esse dicit *quibus boni viri reipublicae consulunt, urbesque tuentur.* Sed ad bonum commune sola iustitia legalis ordinatur; ut philosophus dicit, in V Ethic. Ergo aliae virtutes non debent dici politicae.

[36092] Iª-IIae q. 61 a. 5 s. c. Sed contra est quod Macrobius ibidem dicit, *Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur; secundae, purgatoriae; tertiae autem, iam purgati animi; quartae, exemplares.*

[36093] Iª-IIae q. 61 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro de moribus Eccles., *oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci, et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus.* Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero, conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit. Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam philosophus dicit, in X Ethic.; et hoc nobis in sacra Scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Matth. V, *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est*, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae. Quae quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini. Ita scilicet quod quaedam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium, et hae vocantur virtutes purgatoriae. Ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima

non terreatur propter excessum a corpore, et accessum ad superna; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huius propositi viam. Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi. Ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

[36094] Iª-IIae q. 61 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de his virtutibus secundum quod sunt circa res humanas, puta iustitia circa emptiones et venditiones, fortitudo circa timores, temperantia circa concupiscentias. Sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

[36095] Iª-IIae q. 61 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtutes humanae sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium. Sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit quod passiones politicae virtutes molliunt, idest ad medium reducunt; secundae, scilicet purgatoriae, auferunt; tertiae, quae sunt purgati animi, obliviscuntur; in quartis, scilicet exemplaribus, nefas est nominari. Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

[36096] Iª-IIae q. 61 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est, alias est virtuosum. Unde parum supra Tullius praemittit, *his forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinae se dederunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti, a republica recesserunt; cum eius administrandae potestatem aliis laudemque concederent.* Quod consonat ei quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati, si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem.*

[36097] Iª-IIae q. 61 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod sola iustitia legalis directe respicit bonum commune, sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V Ethic. dicit philosophus. Est enim considerandum quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

Quaestio 62

Prooemium

[36098] Iª-IIae q. 62 pr. Deinde considerandum est de virtutibus theologicis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint aliquae virtutes theologicae. Secundo, utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus. Tertio, quot, et quae sint. Quarto, de ordine earum.

Articulus 1

[36099] Iª-IIae q. 62 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint aliquae virtutes theologicae. Ut enim dicitur in VII Physic., *virtus est dispositio perfecti ad optimum, dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam.* Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

[36100] Iª-IIae q. 62 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quasi virtutes divinae. Sed virtutes divinae sunt exemplares, ut dictum est, quae quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

[36101] Iª-IIae q. 62 a. 1 arg. 3 Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis rerum. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis, habet ordinem ad primum principium et ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

[36102] Iª-IIae q. 62 a. 1 s. c. Sed contra est quod praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et caritatis dantur praecepta in lege divina, dicitur enim Eccli. II, qui timetis Deum, credite illi; item, sperate in illum; item, diligite illum. Ergo fides, spes et caritas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicae.

[36103] Iª-IIae q. 62 a. 1 co. Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur II Petr. I, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur.

[36104] Iª-IIae q. 62 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo, essentialiter, et sic huiusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam. Alio modo, participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est. Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

[36105] I^{a}-IIae q. 62 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod istae virtutes non dicuntur divinae, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum. Unde non sunt exemplares, sed exemplatae.

[36106] I^{a}-IIae q. 62 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

Articulus 2

[36107] I^{a}-IIae q. 62 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes theologicae non distinguantur a moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicae, si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quae perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales, virtutes autem quae perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicae non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

[36108] I^{a}-IIae q. 62 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quae ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quae ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quae est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicae ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

[36109] I^{a}-IIae q. 62 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus, in libro de moribus Eccles., manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus quod sunt ordo amoris. Sed amor est caritas, quae ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

[36110] I^{a}-IIae q. 62 a. 2 s. c. Sed contra, id quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicae sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supradictis patet. Ergo distinguuntur ab invicem.

[36111] I^{a}-IIae q. 62 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum. Obiectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit. Obiectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicae specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

[36112] I^{a}-IIae q. 62 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturae humanae, sed theologicae supernaturaliter.

[36113] I^{a}-IIae q. 62 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sapientia quae a philosopho ponitur

intellectualis virtus, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana. Sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

[36114] Iª-IIae q. 62 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet caritas sit amor, non tamen omnis amor est caritas. Cum ergo dicitur quod omnis virtus est ordo amoris, potest intelligi vel de amore communiter dicto; vel de amore caritatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quaelibet virtus esse ordo amoris, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est. Si autem intelligatur de amore caritatis, non datur per hoc intelligi quod quaelibet alia virtus essentialiter sit caritas, sed quod omnes aliae virtutes aliqualiter a caritate dependeant, ut infra patebit.

Articulus 3

[36115] Iª-IIae q. 62 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicae, fides, spes et caritas. Virtutes enim theologicae se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturae ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem, ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

[36116] Iª-IIae q. 62 a. 3 arg. 2 Praeterea, theologicae virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta. Similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicae.

[36117] Iª-IIae q. 62 a. 3 arg. 3 Praeterea, virtutes theologicae ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duae virtutes theologicae, una quae perficiat intellectum, alia quae perficiat voluntatem.

[36118] Iª-IIae q. 62 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.*

[36119] Iª-IIae q. 62 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis; secundum illud I ad Cor. II, *oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit quod quantum ad utrumque, aliquid homini supernaturaliter adderetur, ad ordinandum ipsum in finem

supernaturalem. Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

[36120] I^{a}-IIae q. 62 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat, et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quae supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiae. Et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

[36121] I^{a}-IIae q. 62 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides et spes imperfectionem quandam important, quia fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur. Unde habere fidem et spem de his quae subduntur humanae potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quae sunt supra facultatem naturae humanae, excedit omnem virtutem homini proportionatam; secundum illud I ad Cor. I, *quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

[36122] I^{a}-IIae q. 62 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem; et conformatio ad finem per amorem. Et sic oportet quod in appetitu humano duae virtutes theologicae ponantur, scilicet spes et caritas.

Articulus 4

[36123] I^{a}-IIae q. 62 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior caritate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed caritas est radix omnium virtutum; secundum illud ad Ephes. III, *in caritate radicati et fundati.* Ergo caritas est prior aliis.

[36124] I^{a}-IIae q. 62 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur quod fides praecedat caritatem, et caritas spem.

[36125] I^{a}-IIae q. 62 a. 4 arg. 3 Praeterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est. Sed spes nominat quandam affectionem; est enim quaedam passio, ut supra dictum est. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

[36126] I^{a}-IIae q. 62 a. 4 s. c. Sed contra est ordo quo apostolus ista enumerat, dicens, *nunc autem manent fides, spes, caritas.*

[36127] Iª-IIae q. 62 a. 4 co. Respondeo dicendum quod duplex est ordo, scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides praecedit spem, et spes caritatem, secundum actus (nam habitus simul infunduntur). Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedit caritatem. Ordine vero perfectionis, caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur.

[36128] Iª-IIae q. 62 a. 4 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[36129] Iª-IIae q. 62 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis iam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatae, quae sequitur caritatem. Potest autem aliquis sperare antequam habeat caritatem, non ex meritis quae iam habet, sed quae sperat se habiturum.

[36130] Iª-IIae q. 62 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo. Unum quidem sicut principale obiectum, scilicet bonum quod speratur. Et respectu huius, semper amor praecedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum. Et respectu huius, primo quidem spes praecedit amorem; quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum, et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

Quaestio 63

Prooemium

[36131] Iª-IIae q. 63 pr. Deinde considerandum est de causa virtutum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus sit in nobis a natura. Secundo, utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. Tertio, utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem. Quarto, utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

Articulus 1

[36132] I^a-IIae q. 63 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus, in III libro, *naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus.* Et Antonius dicit, in sermone ad monachos, *si naturam voluntas mutaverit, perversitas est; conditio servetur, et virtus est.* Et Matth. IV, super illud, *circuibat Iesus* etc., dicit Glossa, *docet naturales iustitias, scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

[36133] I^a-IIae q. 63 a. 1 arg. 2 Praeterea, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet. Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

[36134] I^a-IIae q. 63 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud dicitur esse nobis naturale, quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt, dicitur enim Iob XXXI, *ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Ergo virtus inest homini a natura.

[36135] I^a-IIae q. 63 a. 1 s. c. Sed contra, id quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam in Daemonibus bona naturalia manent, ut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom. Sed virtus non inest omnibus hominibus; et abiicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

[36136] I^a-IIae q. 63 a. 1 co. Respondeo dicendum quod circa formas corporales, aliqui dixerunt quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum. Aliqui vero, quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata. Aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet praeexistunt in materia in potentia; et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes, aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate; sicut cum ferrum clarificatur per limationem. Et haec fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, idest ex influentia intelligentiae agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiae et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut philosophus dicit, in II Ethic. Et hoc verius est. Ad cuius manifestationem, oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter, uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus, id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et

inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt. Et secundum hoc, unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. Non autem consummatio earum. Quia natura determinatur ad unum, consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco.

[36137] I^{a}-IIae q. 63 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt secundum quod seminalia virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus. Tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

Articulus 2

[36138] I^{a}-IIae q. 63 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum. Quia super illud Rom. XIV, *omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini, *omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo; secundum illud Ephes. II, *gratia estis salvati per fidem.* Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

[36139] I^{a}-IIae q. 63 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum, cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei; secundum illud Sap. VIII, *didici quod non possum esse aliter continens, nisi Deus det.* Ergo nec virtutes aliquae possunt in nobis causari ex assuetudine operum; sed solum dono Dei.

[36140] I^{a}-IIae q. 63 a. 2 arg. 3 Praeterea, actus qui sunt in virtutem, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus praecedentibus virtutem.

[36141] I^{a}-IIae q. 63 a. 2 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

[36142] Iª-IIae q. 63 a. 2 co. Respondeo dicendum quod de generatione habituum ex actibus, supra in generali dictum est. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem, considerandum est quod sicut supra dictum est, virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in libro de natura boni; sive in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI, oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet ratio humana, et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit, ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari, inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus posuit in definitione virtutis, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

[36143] Iª-IIae q. 63 a. 2 ad 1 Et de huiusmodi etiam virtutibus prima ratio procedit.

[36144] Iª-IIae q. 63 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale. Sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus, ut supra dictum est; non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo, licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quaedam peccata mortalia quae homo sine gratia nullo modo potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quae ex dono gratiae sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet.

[36145] Iª-IIae q. 63 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, virtutum acquisitarum praeexistunt in nobis quaedam semina sive principia, secundum naturam. Quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis, sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum; et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus quae fit per participationem rationis, quae quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

Articulus 3

[36146] Iª-IIae q. 63 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter virtutes theologicas, non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo. Ea enim quae possunt fieri a causis secundis, non fiunt

immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose, quia, ut Dionysius dicit, lex divinitatis est ultima per media adducere. Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est. Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

[36147] I^{a}-IIae q. 63 a. 3 arg. 2 Praeterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturae. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale, sufficiunt virtutes theologicae. Ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

[36148] I^{a}-IIae q. 63 a. 3 arg. 3 Praeterea, natura non facit per duo, quod potest facere per unum, et multo minus Deus. Sed Deus inseruit animae nostrae semina virtutum, ut dicit Glossa Heb. I. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

[36149] I^{a}-IIae q. 63 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem.*

[36150] I^{a}-IIae q. 63 a. 3 co. Respondeo dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est. Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

[36151] I^{a}-IIae q. 63 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus, tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis. Et ideo oportet alias, eis proportionatas, immediate a Deo causari.

[36152] I^{a}-IIae q. 63 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate. Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

[36153] I^{a}-IIae q. 63 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum, non se extendit ultra proportionem naturae. Et ideo in ordine ad finem supernaturalem, indiget homo perfici per alia principia superaddita.

Articulus 4

[36154] I^{a}-IIae q. 63 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes infusae non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa, secundum praedicta, non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non

recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusae differunt specie ab acquisitis.

[36155] Iª-IIae q. 63 a. 4 arg. 2 Praeterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiae infusae, et acquisitae, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

[36156] Iª-IIae q. 63 a. 4 arg. 3 Praeterea, virtus acquisita et infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum, et a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit, et quem generat natura; et oculus quem caeco nato dedit, et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita, et infusa.

[36157] Iª-IIae q. 63 a. 4 s. c. Sed contra, quaelibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusae ponitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra dictum est. Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est eiusdem speciei cum infusa.

[36158] Iª-IIae q. 63 a. 4 co. Respondeo dicendum quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut praedictum est, secundum speciales et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur, non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit philosophus, in III Polit., quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

[36159] Iª-IIae q. 63 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem; sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta, ut dictum est.

[36160] Iª-IIae q. 63 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita, et temperantia infusa, ut dictum est. Unde non habent eundem actum.

[36161] Iª-IIae q. 63 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod oculum caeci nati Deus fecit ad eundem

actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit eiusdem speciei. Et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est.

Quaestio 64

Prooemium

[36162] Iª-IIae q. 64 pr. Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum. Et primo quidem, de medio virtutum; secundo, de connexione virtutum; tertio, de aequalitate earum; quarto, de ipsarum duratione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtutes morales sint in medio. Secundo, utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis. Tertio, utrum intellectuales virtutes consistant in medio. Quarto, utrum virtutes theologicae.

Articulus 1

[36163] Iª-IIae q. 64 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat rationi medii. Sed de ratione virtutis est ultimum, dicitur enim in I de caelo, quod virtus est ultimum potentiae. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

[36164] Iª-IIae q. 64 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod est maximum, non est medium. Sed quaedam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

[36165] Iª-IIae q. 64 a. 1 arg. 3 Praeterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur, per hoc quod tendit ad extremum. Sed quaedam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quae abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas. Et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

[36166] Iª-IIae q. 64 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens.*

[36167] Iª-IIae q. 64 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivae partis animae circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia, est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod

conformetur suae regulae, sicut bonum in artificiatis est ut consequantur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura. Quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est aequalitas sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

[36168] I^{a}-IIae q. 64 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis, pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic, secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas, excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus secundum substantiam medietas est, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam, secundum optimum autem et bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

[36169] I^{a}-IIae q. 64 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias, unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias, per conformitatem ad rationem. Et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta eius in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum, sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii; quia in hoc tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet. Excessus autem, si in hoc maximum tendatur quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus; eo autem quod ut oportet, medius.*

[36170] I^{a}-IIae q. 64 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quae est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet; idest secundum mandatum Dei, et propter vitam aeternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam; erit superfluum. Si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

Articulus 2

[36171] I^{a}-IIae q. 64 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium virtutis moralis

non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in VI Metaphys., est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

[36172] I^{a}-IIae q. 64 a. 2 arg. 2 Praeterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum; sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

[36173] I^{a}-IIae q. 64 a. 2 arg. 3 Praeterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium iustitiae, ut dicitur in V Ethic. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

[36174] I^{a}-IIae q. 64 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos, determinata ratione.*

[36175] I^{a}-IIae q. 64 a. 2 co. Respondeo dicendum quod medium rationis dupliciter potest intelligi. Uno modo, secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur. Et sic, quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivae; medium virtutis moralis non est medium rationis. Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia. Et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis, quia, sicut dictum est, virtus moralis dicitur consistere in medio, per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei, et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei; sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos, et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio est quia iustitia est circa operationes, quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est, et ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliae vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones, et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

[36176] I^{a}-IIae q. 64 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam, primae duae rationes procedunt de medio rationis quod scilicet invenitur in ipso actu rationis. Tertia vero ratio procedit de medio iustitiae.

Articulus 3

[36177] I^{a}-IIae q. 64 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulae rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem

regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

[36178] I^{a}-IIae q. 64 a. 3 arg. 2 Praeterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali, dicitur enim in II Ethic., quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem. Et sic procedetur in infinitum in virtutibus.

[36179] I^{a}-IIae q. 64 a. 3 arg. 3 Praeterea, medium proprie est inter contraria; ut patet per philosophum, in X Metaphys. Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et aegrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

[36180] I^{a}-IIae q. 64 a. 3 s. c. Sed contra est quod ars est virtus intellectualis, ut dicitur in VI Ethic.; et tamen artis est aliquod medium, ut dicitur in II Ethic. Ergo etiam virtus intellectualis consistit in medio.

[36181] I^{a}-IIae q. 64 a. 3 co. Respondeo dicendum quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulae vel mensurae quam contingit transcendere et ab ea deficere, sicut dictum est. Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut et moralis, ut supra dictum est. Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum, speculativae quidem virtutis, verum absolute, ut in VI Ethic. dicitur; practicae autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re, res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X Metaphys.; ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est, defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis, sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

[36182] I^{a}-IIae q. 64 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est, et per conformitatem ad ipsam, accipitur in ipsa medium.

[36183] I^{a}-IIae q. 64 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus, quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

[36184] I^{a}-IIae q. 64 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsae res contrariae non habent contrari-

etatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum, et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine peri hermeneias. Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens, tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid. Unde esse et non esse sunt contradictoria, sed opinio qua opinamur quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur quod bonum non est bonum. Et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

Articulus 4

[36185] I^a^-IIae q. 64 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

[36186] I^a^-IIae q. 64 a. 4 arg. 2 Praeterea, medium virtutis accipitur, moralis quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica et perficit intellectum, et appetitum, ut supra dictum est. Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

[36187] I^a^-IIae q. 64 a. 4 arg. 3 Praeterea, spes quae est virtus theologica, medium est inter desperationem et praesumptionem. Similiter etiam fides incedit media inter contrarias haereses, ut Boetius dicit, in libro de duabus naturis, quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter haeresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas; et haeresim Eutychis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

[36188] I^a^-IIae q. 64 a. 4 s. c. Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut et per defectum. Sed circa Deum, qui est obiectum virtutis theologicae, non contingit peccare per excessum, dicitur enim Eccli. XLIII, *benedicentes Deum, exaltate illum quantum potestis, maior enim est omni laude.* Ergo virtus theologica non consistit in medio.

[36189] I^a^-IIae q. 64 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicae duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis. Et sic mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus, fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem eius, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis eius. Et ista est mensura excellens omnem humanam facultatem, unde nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum. Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est ex parte nostra, quia etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo,

sperando et amando, secundum mensuram nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.

[36190] I^{a}-IIae q. 64 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram quam transcendere contingit. Quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est.

[36191] I^{a}-IIae q. 64 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam, virtutes autem theologicae in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

[36192] I^{a}-IIae q. 64 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod spes est media inter praesumptionem et desperationem, ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis praesumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cuius bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias haereses, non per comparationem ad obiectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet.

Quaestio 65

Prooemium

[36193] I^{a}-IIae q. 65 pr. Deinde considerandum est de connexione virtutum. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum virtutes morales sint ad invicem connexae. Secundo, utrum virtutes morales possint esse sine caritate. Tertio, utrum caritas possit esse sine eis. Quarto, utrum fides et spes possint esse sine caritate. Quinto, utrum caritas possit esse sine eis.

Articulus 1

[36194] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexae. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in II Ethic. Sed homo potest exercitari in actibus alicuius virtutis sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

[36195] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 arg. 2 Praeterea, magnificentia et magnanimitas sunt quaedam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod inops non potest esse magnificus, qui tamen potest habere quasdam alias virtutes; et quod *ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est, magnanimus autem non est.* Ergo virtutes morales non sunt connexae.

[36196] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animae, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexae, potest enim aliquis habere unam scientiam, sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexae.

[36197] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 arg. 4 Praeterea, si virtutes morales sint connexae, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium. Videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quae pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quae pertinent ad aliam, sicut etiam aliquis potest habere artem circa quaedam factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia. Prudentia autem est recta ratio agibilium. Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

[36198] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, super Lucam, *connexae sibi sunt, concatenataeque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.* Augustinus etiam dicit, in VI de Trin., quod *virtutes quae sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem.* Et Gregorius dicit, XXII Moral., quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta.* Et Tullius dicit, in II de Tuscul. quaest., *si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.*

[36199] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 co. Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae, videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse; ut fere ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc, manifeste apparet ratio connexionis, non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, XXII Moral., dicens quod *virtutes, si sint disiunctae, non possunt esse perfectae*, secundum rationem virtutis, *quia nec prudentia vera est quae iusta, temperans et fortis non est*; et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus, in VI de Trin. Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias. Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI Ethic. Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae

est consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

[36200] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quaedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quae communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium. Si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias; acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis, propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias corrumpitur. Sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quaedam vero virtutes morales sunt quae perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia, et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis. Sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiae habitum, sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus; secundum illud philosophi, in II Physic., *quod parum deest, quasi nihil deesse videtur.*

[36201] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[36202] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quae manifeste habent ordinem ad invicem. Nam omnes passiones, a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiae cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes; sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est.

[36203] I^{a}-IIae q. 65 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod ea ad quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia, non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed

solum sicut materia. Manifestum est autem quod, etsi ratio possit esse recta in una parte materiae, et non in alia; nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cuiuscumque principii. Sicut si quis erraret circa hoc principium, omne totum est maius sua parte, non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et praeterea, agibilia sunt ordinata ad invicem; non autem factibilia, ut dictum est. Et ideo defectus prudentiae circa unam partem agibilium, induceret defectum etiam circa alia agibilia. Quod in factibilibus non contingit.

Articulus 2

[36204] Iª-IIae q. 65 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales possint esse sine caritate. Dicitur enim in libro sententiarum prosperi, quod *omnis virtus praeter caritatem, potest esse communis bonis et malis.* Sed caritas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibidem. Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

[36205] Iª-IIae q. 65 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II Ethic. Sed caritas non habetur nisi ex infusione; secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

[36206] Iª-IIae q. 65 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed caritas non dependet a prudentia; immo prudentiam excedit, secundum illud Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi.* Ergo virtutes morales non connectuntur caritati, sed sine ea esse possunt.

[36207] Iª-IIae q. 65 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, *qui non diligit, manet in morte.* Sed per virtutes perficitur vita spiritualis, ipsae enim sunt quibus recte vivitur, ut Augustinus dicit, in II de Lib. Arbit. Ergo non possunt esse sine dilectione caritatis.

[36208] Iª-IIae q. 65 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales, sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia

esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. XIV super illud, *omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini, *ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus.*

[36209] Iª-IIae q. 65 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis. Alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

[36210] Iª-IIae q. 65 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

[36211] Iª-IIae q. 65 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, etsi caritas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est. Et per consequens, omnes virtutes morales infusae.

Articulus 3

[36212] Iª-IIae q. 65 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola caritas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur I ad Cor. XIII, *caritas patiens est, benigna est,* et cetera. Ergo videtur quod, habita caritate, aliae virtutes superfluerent.

[36213] Iª-IIae q. 65 a. 3 arg. 2 Praeterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quae sunt virtutis, et ei secundum se placent, unde et signum habitus est delectatio quae fit in opere, ut dicitur in II Ethic. Sed multi habent caritatem, absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad caritatem. Ergo multi habent caritatem, qui non habent alias virtutes.

[36214] Iª-IIae q. 65 a. 3 arg. 3 Praeterea, caritas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti qui tamen aliquibus virtutibus carent, dicit enim Beda quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur. Ergo non est necessarium quod qui habet caritatem, omnes virtutes morales habeat.

[36215] Iª-IIae q. 65 a. 3 s. c. Sed contra est quod per caritatem tota lex impletur, dicitur enim Rom. XIII, *qui diligit proximum, legem implevit.* Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex praecipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Ergo qui habet caritatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit, in quadam epistola, quod caritas includit in se omnes virtutes cardinales.

[36216] I^{a}-IIae q. 65 a. 3 co. Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda, sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

[36217] I^{a}-IIae q. 65 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori, si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem, nam virtus quae est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu earum quae sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

[36218] I^{a}-IIae q. 65 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens, sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas. Quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones.

[36219] I^{a}-IIae q. 65 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam dicta; quamvis habitus omnium virtutum habeant.

Articulus 4

[36220] I^{a}-IIae q. 65 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine caritate. Cum enim sint virtutes theologicae, digniores esse videntur virtutibus moralibus, etiam infusis. Sed virtutes morales infusae non possunt esse sine caritate. Ergo neque fides et spes.

[36221] I^{a}-IIae q. 65 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus credit nisi volens, sed caritas est in voluntate ut

Augustinus dicit, super Ioan. Sicut perfectio eius, ut supra dictum est. Ergo fides non potest esse sine caritate.

[36222] Iª-IIae q. 65 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in Enchirid., quod *spes sine amore esse non potest*. Amor autem est caritas, de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine caritate.

[36223] Iª-IIae q. 65 a. 4 s. c. Sed contra est quod Matth. I, dicitur in Glossa quod *fides generat spem, spes vero caritatem*. Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe; et spes sine caritate.

[36224] Iª-IIae q. 65 a. 4 co. Respondeo dicendum quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum inchoationem quandam; alio modo, secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum, quod quidem est dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit. Alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum, unde nec habitus qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit, sed non erit opus perfectae virtutis, nisi hoc bene faciat, idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam, et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse, perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo; credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum. Quod autem debito modo velit, hoc est per caritatem, quae perficit voluntatem, omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei. Sic igitur fides est quidem sine caritate, sed non perfecta virtus, sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe. Nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo. Qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quae quis habet, quod non potest esse sine caritate. Si autem hoc expectet ex meritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine caritate. Et ideo fides et spes possunt esse sine caritate, sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt; nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in II Ethic.

[36225] Iª-IIae q. 65 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales dependent a prudentia, prudentia autem infusa nec rationem prudentiae habere potest absque caritate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes, secundum proprias rationes, nec a prudentia nec a caritate dependent. Et ideo sine caritate esse possunt; licet non sint virtutes sine caritate, ut dictum est.

[36226] Iª-IIae q. 65 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de fide quae habet perfectam rationem virtutis.

[36227] Iª-IIae q. 65 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum

quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quae iam habet, quod non est sine caritate.

Articulus 5

[36228] Iª-IIae q. 65 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas possit esse sine fide et spe. Caritas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non praesupposita fide, vel spe futurae beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

[36229] Iª-IIae q. 65 a. 5 arg. 2 Praeterea, caritas est radix omnium virtutum; secundum illud Ephes. III, *in caritate radicati et fundati.* Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo caritas potest esse aliquando sine fide et spe et aliis virtutibus.

[36230] Iª-IIae q. 65 a. 5 arg. 3 Praeterea, in Christo fuit perfecta caritas. Ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

[36231] Iª-IIae q. 65 a. 5 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Heb. XI, *sine fide impossibile est placere Deo*; quod maxime pertinet ad caritatem, ut patet; secundum illud Proverb. VIII, *ego diligentes me diligo.* Spes etiam est quae introducit ad caritatem, ut supra dictum est. Ergo caritas non potest haberi sine fide et spe.

[36232] Iª-IIae q. 65 a. 5 co. Respondeo dicendum quod caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione, ut dicitur in VIII Ethic. Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et I ad Cor. I dicitur, *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius.* Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam, quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest.

[36233] Iª-IIae q. 65 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

[36234] Iª-IIae q. 65 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis. Sed fides et spes, secundum rationem propriam, praesupponuntur ad caritatem, ut supra dictum est. Et sic caritas sine eis esse non potest.

[36235] Iª-IIae q. 65 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis in eis. Sed loco fidei, habuit apertam visionem; et loco spei, plenam

comprehensionem. Et sic fuit perfecta caritas in eo.

Quaestio 66

Prooemium

[36236] Iª-IIae q. 66 pr. Deinde considerandum est de aequalitate virtutum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum virtus possit esse maior vel minor. Secundo, utrum omnes virtutes simul in eodem existentes, sint aequales. Tertio, de comparatione virtutum moralium ad intellectuales. Quarto, de comparatione virtutum moralium ad invicem. Quinto, de comparatione virtutum intellectualium ad invicem. Sexto, de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

Articulus 1

[36237] Iª-IIae q. 66 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non possit esse maior vel minor. Dicitur enim in Apoc. XXI, quod latera civitatis Ierusalem sunt aequalia. Per haec autem significantur virtutes, ut Glossa dicit ibidem. Ergo omnes virtutes sunt aequales. Non ergo potest esse virtus maior virtute.

[36238] Iª-IIae q. 66 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne illud cuius ratio consistit in maximo, non potest esse maius vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo, est enim virtus ultimum potentiae, ut philosophus dicit in I de caelo; et Augustinus etiam dicit, in II de Lib. Arb., quod *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti.* Ergo videtur quod virtus non possit esse maior neque minor.

[36239] Iª-IIae q. 66 a. 1 arg. 3 Praeterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectae, quae sunt virtutes infusae, sunt a Deo, cuius virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior virtute.

[36240] Iª-IIae q. 66 a. 1 s. c. Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inaequalitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum, dicitur enim Matth. V, *nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*; et Proverb. XV dicitur, *in abundanti iustitia virtus maxima est.* Ergo videtur quod virtus possit esse maior vel minor.

[36241] Iª-IIae q. 66 a. 1 co. Respondeo dicendum quod cum quaeritur utrum virtus una possit esse maior alia, dupliciter intelligi potest quaestio. Uno modo, in virtutibus specie differentibus. Et sic manifestum est quod una virtus est alia maior. Semper enim est potior causa suo effectu, et in effectibus, tanto aliquid est potius, quanto est causae propinquius. Manifestum est autem ex dictis quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in

bonitate aliis virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam inquantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit. Unde et iustitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus, et fortitudo, quae est in irascibili, praefertur temperantiae, quae est in concupiscibili, quae minus participat rationem, ut patet in VII Ethic. Alio modo potest intelligi quaestio in virtute eiusdem speciei. Et sic, secundum ea quae dicta sunt supra, cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici maior et minor, uno modo, secundum seipsam; alio modo, ex parte participantis subiecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas eius attenditur secundum ea ad quae se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quae se temperantia extendit. Quod de scientia et arte non contingit, non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quae ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in commento praedicamentorum, quod virtus non recipit magis et minus, sicut scientia vel ars; eo quod ratio virtutis consistit in maximo. Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem vel minorem, sive secundum diversa tempora, in eodem; sive in diversis hominibus. Quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiae donum, quod unicuique donatur secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur ad Ephes. IV. Et in hoc deficiebant Stoici, aestimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis, quod attingat rectae rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant, sed sufficit prope medium esse, ut in II Ethic. dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

[36242] I^{a}-IIae q. 66 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aequalitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur.

[36243] I^{a}-IIae q. 66 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud ultimum quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minus boni secundum praedictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est.

[36244] I^{a}-IIae q. 66 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus non operatur secundum necessitatem naturae, sed secundum ordinem suae sapientiae, secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Ephes. IV, *unicuique vestrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

Articulus 2

[36245] I^{a}-IIae q. 66 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnes virtutes

in uno et eodem sint aequaliter intensae. Dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, *unusquisque habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic.* Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet aequaliter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint aequales in uno et eodem.

[36246] I^{a}-IIae q. 66 a. 2 arg. 2 Praeterea, si omnes virtutes essent aeque intensae in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus praecipue laudantur; sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Iob de patientia. Unde et de quolibet confessore cantatur in Ecclesia, *non est inventus similis illi, qui conservaret legem excelsi*; eo quod quilibet habuit praerogativam alicuius virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

[36247] I^{a}-IIae q. 66 a. 2 arg. 3 Praeterea, quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

[36248] I^{a}-IIae q. 66 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI de Trin., quod *quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia et temperantia*; et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent aequales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt aequales.

[36249] I^{a}-IIae q. 66 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet, potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum rationem speciei. Et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit maior quam alia, sicut caritas fide et spe. Alio modo potest attendi secundum participationem subiecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subiecto. Et secundum hoc, omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, inquantum aequaliter crescunt in homine, sicut digiti manus sunt inaequales secundum quantitatem, sed sunt aequales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur. Huiusmodi autem aequalitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis, aequalitas enim est quaedam connexio virtutum secundum quantitatem. Dictum est autem supra quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo, secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes, quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia. Et sic virtus in qualibet materia non potest aequalis dici, nisi habeat omnes istas conditiones aequales. Et hanc rationem aequalitatis virtutum assignat Augustinus, in VI de Trin., dicens, *si dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia; sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc, nec fortitudine aequales sunt, quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.* Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt huiusmodi virtutes habere materias determinatas. Et secundum hoc, ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiae, et ex parte caritatis quantum ad virtutes infusas, non autem ex parte inclinationis, quae est ex parte subiecti, ut supra dictum est. Sic igitur et ratio aequalitatis virtutum potest

accipi ex parte prudentiae, quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus, existente enim ratione aequaliter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis; potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiae dono.

[36250] I^{a}-IIae q. 66 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum apostoli potest intelligi de donis gratiae gratis datae, quae non sunt communia omnibus, nec omnia aequalia in uno et eodem. Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiae gratum facientis; secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter maiorem abundantiam prudentiae, vel etiam caritatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusae.

[36251] I^{a}-IIae q. 66 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod unus sanctus laudatur praecipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius.

[36252] I^{a}-IIae q. 66 a. 2 ad 3 Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

Articulus 3

[36253] I^{a}-IIae q. 66 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes morales praeemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium, et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quae sunt virtutes intellectuales, et sunt etiam magis necessariae ad vitam humanam. Ergo sunt praeferendae virtutibus intellectualibus.

[36254] I^{a}-IIae q. 66 a. 3 arg. 2 Praeterea, de ratione virtutis est quod bonum faciat habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam intellectualis.

[36255] I^{a}-IIae q. 66 a. 3 arg. 3 Praeterea, finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed sicut dicitur in VI Ethic., *virtus moralis facit rectam intentionem finis; prudentia autem facit rectam electionem eorum quae sunt ad finem.* Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quae est virtus intellectualis circa moralia.

[36256] I^{a}-IIae q. 66 a. 3 s. c. Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in I Ethic. Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

[36257] I^{a}-IIae q. 66 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest dici maius vel minus, dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius

simpliciter, ut philosophari quam ditari, quod tamen non est melius secundum quid, idest necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei. Habet autem virtus speciem ex obiecto, ut ex dictis patet. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quae habet nobilius obiectum. Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus, quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

[36258] I^{a}-IIae q. 66 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quae pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod obiecta disciplinarum, quae sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam obiecta virtutum moralium, quae sunt quaedam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sunt magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales speculativae, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est.

[36259] I^{a}-IIae q. 66 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales, ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est. Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

[36260] I^{a}-IIae q. 66 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem. Est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae, ut dicitur in II et VI Ethic.

Articulus 4

[36261] I^{a}-IIae q. 66 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit praecipua inter virtutes morales. Maius enim est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem; secundum autem ad iustitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit maior virtus quam iustitia.

[36262] I^{a}-IIae q. 66 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est

perfectissimum in ipso. Sed sicut dicitur Iac. I, *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quod patientia sit maior quam iustitia.

[36263] I^{a}-IIae q. 66 a. 4 arg. 3 *Praeterea, magnanimitas operatur magnum, in omnibus virtutibus*, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnificat etiam ipsam iustitiam. Est igitur maior quam iustitia.

[36264] I^{a}-IIae q. 66 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *iustitia est praeclarissima virtutum.*

[36265] I^{a}-IIae q. 66 a. 4 co. Respondeo dicendum quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici maior vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem virtus dicitur maior, secundum quod in ea maius bonum rationis relucet, ut supra dictum est. Et secundum hoc, iustitia inter omnes virtutes morales praecellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subiecto, et ex obiecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate sicut in subiecto, voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet. Secundum autem obiectum sive materiam, quia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde iustitia est praeclarissima virtutum, ut dicitur in V Ethic. Inter alias autem virtutes morales, quae sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa maiora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quae appetitivum motum subdit rationi in his quae ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales quae sunt circa passiones, tamen ordinatur infra iustitiam. Unde philosophus dicit, in I Rhetoric., quod *necesse est maximas esse virtutes, quae sunt aliis honoratissimae, siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc, fortes et iustos maxime honorant, haec quidem enim in bello, scilicet fortitudo; haec autem, scilicet iustitia, et in bello et in pace utilis est.* Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quae subiicit rationi appetitum circa ea quae immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis. Et sic istae tres virtutes, simul cum prudentia, dicuntur esse principales etiam dignitate. Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse maior, secundum quod adminiculum vel ornamentum praebet principali virtuti. Sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

[36266] I^{a}-IIae q. 66 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum iustitiae, *non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret*, ut in II Polit. dicitur. Unde liberalitas sine iustitia esse non posset, quae secernit suum a non suo. Iustitia autem potest esse sine liberalitate. Unde iustitia simpliciter est maior liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius, liberalitas autem est secundum quid maior, cum sit quidam ornatus iustitiae, et complementum eius.

[36267] I^{a}-IIae q. 66 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit iniustam vindictam, quam etiam excludit iustitia; neque solum odium quod facit caritas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quae est radix omnium praedictorum. Et ideo in hoc est

perfectior et maior, quod in hac materia extirpat radicem. Non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus. Quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiae, sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit. Unde quicumque est fortis, est patiens, sed non convertitur, est enim patientia quaedam fortitudinis pars.

[36268] I^{a}-IIae q. 66 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus praeexistentibus, ut dicitur in IV Ethic. Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum. Et sic secundum quid est maior omnibus aliis, non tamen simpliciter.

Articulus 5

[36269] I^{a}-IIae q. 66 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim maius est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiae, dicitur enim I Ethic., quod *quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque addiscere, et usquequo, haec praeordinat*, scilicet politica, quae ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI Ethic. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit maior quam sapientia.

[36270] I^{a}-IIae q. 66 a. 5 arg. 2 Praeterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem, est enim virtus dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. Sed prudentia est recta ratio agibilium, per quae homo ad felicitatem perducitur, sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est maior virtus quam sapientia.

[36271] I^{a}-IIae q. 66 a. 5 arg. 3 Praeterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XII de Trin., quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Iob XXXVI, *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est maior virtus quam sapientia.

[36272] I^{a}-IIae q. 66 a. 5 arg. 4 Praeterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus; sicut et aliae scientiae. Ergo intellectus est maior virtus quam sapientia.

[36273] I^{a}-IIae q. 66 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.

[36274] I^{a}-IIae q. 66 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur in principio Metaphys. Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; et

eius est ordinare omnes; et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

[36275] Iª-IIae q. 66 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, *nisi*, ut dicitur in VI Ethic., *maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo*. Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia *spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*, ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

[36276] Iª-IIae q. 66 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

[36277] Iª-IIae q. 66 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I de anima, *una notitia praefertur alteri aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem*. Si igitur subiecta sint aequalia in bonitate et nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus. Sed illa quae est minus certa de altioribus et maioribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus. Unde philosophus dicit, in II de caelo, quod magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione. Et in I de partibus Animal., dicit quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus*. Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I Metaphys. Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur.

[36278] Iª-IIae q. 66 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum, cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus.

Articulus 6

[36279] Iª-IIae q. 66 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et caritas in vi appetitiva, ut supra dictum est; videtur quod fides comparetur ad spem et caritatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est maior morali, ut ex dictis patet. Ergo fides est maior spe et caritate.

[36280] Iª-IIae q. 66 a. 6 arg. 2 Praeterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse maius eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem, praesupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid.; addit autem quendam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est maior caritate.

[36281] Iª-IIae q. 66 a. 6 arg. 3 Praeterea, causa est potior effectu. Sed fides et spes sunt causa caritatis, dicitur enim Matth. I, in Glossa, quod *fides generat spem, et spes caritatem.* Ergo fides et spes sunt maiores caritate.

[36282] Iª-IIae q. 66 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas.*

[36283] Iª-IIae q. 66 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectum; sed ex eo quod una se habet propinquius ad obiectum quam alia. Et hoc modo caritas est maior aliis. Nam aliae important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto, est enim fides de non visis, spes autem de non habitis. Sed amor caritatis est de eo quod iam habetur, est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati; propter quod dicitur I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.*

[36284] Iª-IIae q. 66 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non hoc modo se habent fides et spes ad caritatem, sicut prudentia ad virtutem moralem. Et hoc propter duo. Primo quidem, quia virtutes theologicae habent obiectum quod est supra animam humanam, sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quae sunt infra hominem. In his autem quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio. Perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente, dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum eius in quo est. E converso autem est in his quae sunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes, sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas; sed solum ostendit obiectum. Motus autem appetitivus in obiectum, excedit cognitionem humanam; secundum illud ad Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi.*

[36285] Iª-IIae q. 66 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod spes praesupponit amorem eius quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiae, quo quidem amore magis se amat

qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Caritas autem importat amorem amicitiae, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est.

[36286] I^{a}-IIae q. 66 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod causa perficiens est potior effectu, non autem causa disponens. Sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam, quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes caritatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

Quaestio 67

Prooemium

[36287] I^{a}-IIae q. 67 pr. Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum virtutes morales maneant post hanc vitam. Secundo, utrum virtutes intellectuales. Tertio, utrum fides. Quarto, utrum remaneat spes. Quinto, utrum aliquid fidei maneat, vel spei. Sexto, utrum maneat caritas.

Articulus 1

[36288] I^{a}-IIae q. 67 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futurae gloriae erunt similes Angelis, ut dicitur Matth. XXII. Sed ridiculum est in Angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X Ethic. Ergo neque in hominibus, post hanc vitam, erunt virtutes morales.

[36289] I^{a}-IIae q. 67 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam, dicit enim Gregorius, in VI Moral., *activae vitae opera cum corpore transeunt.* Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

[36290] I^{a}-IIae q. 67 a. 1 arg. 3 Praeterea, temperantia et fortitudo, quae sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut philosophus dicit, in III Ethic. Sed irrationales partes animae corrumpuntur, corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

[36291] I^{a}-IIae q. 67 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. I, quod *iustitia perpetua est et immortalis.*

[36292] I^{a}-IIae q. 67 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIV de Trin., Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse; sed in alia vita homines esse beatos sola cognitione naturae, in qua nihil est melius aut amabilius, ut Augustinus dicit ibidem, ea natura quae creavit omnes naturas. Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in huiusmodi

virtutibus aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent, quantum ad id quod est materiale in eis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quae veniunt in usum praesentis vitae. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam, inquantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quae ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis, in his quae ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit quod *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo, sine molestia tolerandorum malorum; temperantia, sine repugnatione libidinum. Ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae, nullo defectu noxio delectari.* De iustitia vero manifestius est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori.

[36293] Iª-IIae q. 67 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale est in eis, sicut de iustitia, quantum ad commutationes et depositiones; de fortitudine, quantum ad terribilia et pericula; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

[36294] Iª-IIae q. 67 a. 1 ad 2 Et similiter dicendum est ad secundum. Ea enim quae sunt activae vitae, materialiter se habent ad virtutes.

[36295] Iª-IIae q. 67 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod status post hanc vitam est duplex, unus quidem ante resurrectionem, quando animae erunt a corporibus separatae; alius autem post resurrectionem, quando animae iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu, erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt. Unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, inquantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem, partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est. Unde nec huiusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminalia quaedam harum virtutum, ut dictum est. Sed iustitia, quae est in voluntate, etiam actu remanebit. Unde specialiter de ea dictum est quod est perpetua et immortalis, tum ratione subiecti, quia voluntas incorruptibilis est; tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est.

Articulus 2

[36296] Iª-IIae q. 67 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, quod scientia destruetur, et

ratio est quia ex parte cognoscimus. Sed sicut cognitio scientiae est ex parte, idest imperfecta; ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quandiu haec vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

[36297] Iª-IIae q. 67 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in praedicamentis, quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis, non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione vel aegritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani sicut per mortem. Ergo scientia et aliae virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

[36298] Iª-IIae q. 67 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod nihil intelligit anima sine phantasmate, ut dicitur in III de anima; phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

[36299] Iª-IIae q. 67 a. 2 s. c. Sed contra est quod firmior est cognitio universalium et necessariorum, quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium contingentium, puta eorum quae quis fecit vel passus est; secundum illud Luc. XVI, *recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala.* Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quae pertinent ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

[36300] Iª-IIae q. 67 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, quidam posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili nisi quandiu actu intelligit, nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quae sunt actus corporalium organorum, scilicet in imaginativa et memorativa. Huiusmodi autem vires corrumpuntur, corrupto corpore. Et ideo secundum hoc, scientia nullo modo post hanc vitam remanebit, corpore corrupto; neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III de anima dicit quod *intellectus possibilis est in actu, cum fit singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu.* Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter, secundum modum recipientis. Unde et intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quae respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in primo dictum est, corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata, quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur, destructo corpore, sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam, quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est.

[36301] Iª-IIae q. 67 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt, destructo corpore; neque erit usus scientiae per conversionem ad phantasmata.

[36302] I^{a}-IIae q. 67 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod per aegritudinem corrumpitur habitus scientiae quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata, non autem quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili.

[36303] I^{a}-IIae q. 67 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo dictum est. Et sic scientia manet, non tamen secundum eundem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est.

Articulus 3

[36304] I^{a}-IIae q. 67 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est. Ergo et fides.

[36305] I^{a}-IIae q. 67 a. 3 arg. 2 Praeterea, I ad Cor. III, dicitur, *fundamentum aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus*, idest fides Christi Iesu. Sed sublato fundamento, non remanet id quod superaedificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

[36306] I^{a}-IIae q. 67 a. 3 arg. 3 Praeterea, cognitio fidei et cognitio gloriae differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta, sicut in Angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest, post hanc vitam, cum cognitione gloriae.

[36307] I^{a}-IIae q. 67 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. V, *quandiu sumus in corpore, peregrinamur a domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a domino, sed sunt ei praesentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

[36308] I^{a}-IIae q. 67 a. 3 co. Respondeo dicendum quod oppositio est per se et propria causa quod unum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum. In quibusdam autem, secundum perfectum et imperfectum, unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in V Physic. Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul, secundum idem, sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis. Et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una

specie in aliam, inde est quod, tali imperfectione sublata, tollitur species rei, sicut iam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud, sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus, propter somnum vel ebrietatem vel aliquid huiusmodi. Patet autem quod, tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei manet. Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Ponitur enim in eius definitione, *fides enim est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur ad Heb. XI. Et Augustinus dicit, *quid est fides? Credere quod non vides.* Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio, eadem numero manens. Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta, nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter, uno modo, ex parte obiecti cognoscibilis; alio modo, ex parte medii; tertio modo, ex parte subiecti. Ex parte quidem obiecti cognoscibilis, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in Angelis, nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in verbo; cognitio autem vespertina est de eis secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi, unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet, excedit enim opinionem, in hoc quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia, in hoc quod non habet visionem. Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem, sed ea quae differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte obiecti, nullo modo possunt esse de eodem obiecto. Possunt tamen convenire in eodem medio, et in eodem subiecto, nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum et aliud imperfectum, sicut de sanitate et aegritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii, conveniant in uno medio. Sed nihil prohibet quin conveniant in uno obiecto, et in uno subiecto, potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile, et demonstrativum. Et est similiter impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subiecti, sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quae est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id quod credit, beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est. Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto.

[36309] I^{a}-IIae q. 67 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fides est nobilior quam scientia,

ex parte obiecti, quia eius obiectum est veritas prima. Sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

[36310] I^{a}-IIae q. 67 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione. Et ideo quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

[36311] I^{a}-IIae q. 67 a. 3 ad 3 Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt.

Articulus 4

[36312] I^{a}-IIae q. 67 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriae. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum, in XIV de Trin. Ergo multo magis spes.

[36313] I^{a}-IIae q. 67 a. 4 arg. 2 Praeterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam, et in beatis quidem timor filialis, qui manet in saeculum; et in damnatis timor poenarum. Ergo spes, pari ratione, potest permanere.

[36314] I^{a}-IIae q. 67 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni, et quantum ad gloriam corporis, quam animae beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, XII super Gen. ad Litt.; et etiam quantum ad gloriam animae, secundum illud Eccli. XXIV, *qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient*; et I Petr. I, dicitur, *in quem desiderant Angeli prospicere*. Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

[36315] I^{a}-IIae q. 67 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VIII, *quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est obiectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

[36316] I^{a}-IIae q. 67 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, id quod de ratione sui importat imperfectionem subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita perfectione perfecto. Sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti, est enim actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi, unde quando illa potentia reducitur ad actum, iam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam iam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur; ut patet ex his quae supra de passione spei diximus. Et ideo quando habebitur id quod speratur, scilicet divina fruitio, iam spes esse non poterit.

[36317] I^{a}-IIae q. 67 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad obiectum, quod est Deus. Sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei; nisi forte ratione materiae, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur; sed etiam circa id quod praesentialiter habetur.

[36318] Iª-IIae q. 67 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod timor est duplex, servilis et filialis, ut infra dicetur. Servilis quidem est timor poenae, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad poenam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali, nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Proverb. I, *abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Timor autem opponitur spei oppositione boni et mali, ut supra dictum est, et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor poenae, quam in beatis spes gloriae. Quia in damnatis erit successio poenarum, et sic remanet ibi ratio futuri, quod est obiectum timoris, sed gloria sanctorum est absque successione, secundum quandam aeternitatis participationem, in qua non est praeteritum et futurum, sed solum praesens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor. Nam sicut supra dictum est, timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quae omnino in damnatis non erit. Unde nec timor; nisi communiter loquendo, secundum quod quaelibet expectatio mali futuri dicitur timor.

[36319] Iª-IIae q. 67 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantum ad gloriam animae, non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione iam dicta. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis, per remotionem fastidii, et eadem ratione dicitur esse desiderium in Angelis. Respectu autem gloriae corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo, neque secundum quod spes est virtus theologica, sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum; neque secundum quod communiter sumitur. Quia obiectum spei est arduum, ut supra dictum est, bonum autem cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat. Et similiter illi qui habent gloriam animae, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis; sed solum desiderare.

Articulus 5

[36320] Iª-IIae q. 67 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in libro de causis, quod, *remoto rationali, remanet vivum; et remoto vivo, remanet ens.* Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio, aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet aenigma; est enim fides cognitio aenigmatica. Ergo, remoto aenigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

[36321] Iª-IIae q. 67 a. 5 arg. 2 Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen animae, secundum illud Ephes. I, *illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei*; sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriae, de quo dicitur in Psalmo XXXV, *in lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto, non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriae.

[36322] I^{a}-IIae q. 67 a. 5 arg. 3 Praeterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia, potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Obiectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

[36323] I^{a}-IIae q. 67 a. 5 s. c. Sed contra est quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum manet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est; videtur quod totaliter tollatur.

[36324] I^{a}-IIae q. 67 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est, fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio. Spes autem non convenit cum beatitudine in genere, comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quae est fidei, maneat in patria; hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicuius speciei, remanet substantia generis eadem numero, sicut, remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero, ut sic idem numero color sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota; sicut remanet eadem numero substantia materiae, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei, alioquin non praedicarentur de specie. Sed sicut species significat totum, idest compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus, sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia; differentia vero ab eo quod est sicut forma; species vero ab utroque. Sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam, animal autem dicitur quod habet naturam sensitivam; rationale quod habet intellectivam; homo vero quod habet utrumque. Et sic idem totum significatur per haec tria, sed non ab eodem. Unde patet quod, cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere, non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio, quae prius fuit aenigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quod nihil idem numero vel specie quod est in fide, remanet in patria; sed solum idem genere.

[36325] I^{a}-IIae q. 67 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet.

[36326] I^{a}-IIae q. 67 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod imperfectio luminis candelae non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subiectum. Sed imperfectio fidei et perfectio gloriae opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subiectum. Unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate eius.

[36327] I^{a}-IIae q. 67 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam, et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriae non solum actu tollitur obiectum fidei, quod est non visum; sed etiam secundum

possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem. Et ideo frustra talis habitus remaneret.

Articulus 6

[36328] I^{a}-IIae q. 67 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non maneat post hanc vitam in gloria. Quia, ut dicitur I ad Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, idest quod est imperfectum. Sed caritas viae est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriae.

[36329] I^{a}-IIae q. 67 a. 6 arg. 2 Praeterea, habitus et actus distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio praesentis vitae, et alia apprehensio futurae vitae; videtur quod non maneat eadem caritas utrobique.

[36330] I^{a}-IIae q. 67 a. 6 arg. 3 Praeterea, eorum quae sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad aequalitatem perfectionis, per continuum augmentum. Sed caritas viae nunquam potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod caritas viae non remaneat in patria.

[36331] I^{a}-IIae q. 67 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *caritas nunquam excidit*.

[36332] I^{a}-IIae q. 67 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Caritas autem est amor; de cuius ratione non est aliqua imperfectio, potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet.

[36333] I^{a}-IIae q. 67 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod imperfectio caritatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione caritatis, non evacuatur ipsa caritas.

[36334] I^{a}-IIae q. 67 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas non habet pro obiecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via et in patria. Sed habet pro obiecto ipsam rem cognitam, quae est eadem, scilicet ipsum Deum.

[36335] I^{a}-IIae q. 67 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod caritas viae per augmentum non potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae, propter differentiam quae est ex parte causae, visio enim est quaedam causa amoris, ut dicitur in IX Ethic. Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

Quaestio 68

Prooemium

[36336] I^{a}-IIae q. 68 pr. Consequenter considerandum est de donis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum dona differant a virtutibus. Secundo, de necessitate donorum. Tertio, utrum dona sint habitus. Quarto, quae, et quot sint. Quinto, utrum dona sint connexa. Sexto, utrum maneant in patria. Septimo, de comparatione eorum ad invicem. Octavo, de comparatione eorum ad virtutes.

Articulus 1

[36337] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus. Dicit enim Gregorius, in I Moral., exponens illud Iob, *nati sunt ei septem filii, septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonae cogitationis, sancti spiritus septem in nobis virtutes oriuntur.* Et inducit illud quod habetur Isaiae XI, requiescet super eum spiritus intellectus etc., ubi enumerantur septem spiritus sancti dona. Ergo septem dona spiritus sancti sunt virtutes.

[36338] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Quaestionib. Evang., exponens illud quod habetur Matth. XII, *tunc vadit, et assumit septem alios spiritus etc., septem vitia sunt contraria septem virtutibus spiritus sancti*, idest septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

[36339] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 arg. 3 Praeterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis, unumquodque enim donum est bona qualitas mentis qua recte vivitur, et cetera. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis, est enim donum datio irreddibilis, secundum philosophum. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

[36340] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 arg. 4 Praeterea, plura eorum quae enumerantur inter dona, sunt virtutes. Nam sicut supra dictum est, sapientia et intellectus et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet; pietas autem species est iustitiae; fortitudo autem quaedam virtus est moralis. Ergo videtur quod virtutes non distinguantur a donis.

[36341] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius, I Moral., distinguit septem dona, quae dicit significari per septem filios Iob, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Iob. Et in II Moral., distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quae dicit significari per quatuor angulos domus.

[36342] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est, ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio

ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum, praesertim cum supra dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quaedam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliqua computantur inter dona, quae non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quae scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod, inter septem dona, quatuor pertinent ad rationem, scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium; et tria ad vim appetitivam, scilicet fortitudo, pietas et timor; posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium secundum quod est facultas rationis, virtutes vero secundum quod est facultas voluntatis, quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam, alias vero in vi appetitiva vel affectiva. Oporteret autem, si haec distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione. Quidam vero, considerantes quod Gregorius dicit, in II Moral., quod *donum spiritus sancti, quod in mente sibi subiecta format temperantiam, prudentiam, iustitiam et fortitudinem; eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona*, dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit. Quia etiam virtutes tentationibus resistunt, inducentibus ad peccata, quae contrariantur virtutibus, unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario. Quod praecipue patet de caritate, de qua dicitur Cantic. VIII, *aquae multae non potuerunt extinguere caritatem.* Alii vero, considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isaiae XI; dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, praecipue quantum ad ea quae passus est, quia in passione eius praecipue huiusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens. Quia ipse dominus praecipue nos inducit ad sui conformitatem secundum humilitatem et mansuetudinem, Matth. XI, *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*; et secundum caritatem, ut Ioan. XV, *diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Et hae etiam virtutes praecipue in passione Christi refulserunt. Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum, sic enim dicitur Isaiae XI, *requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus,* et cetera. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est; et etiam philosophus hoc dicit, in cap. de bona fortuna. Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae l, *dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii.* Et philosophus etiam dicit, in cap. de bona fortuna, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

[36343] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes, secundum communem rationem virtutis. Habent tamen aliquid supereminens rationi communi virtutis, inquantum sunt quaedam divinae virtutes, perficientes hominem inquantum est a Deo motus. Unde et philosophus, in VII Ethic., supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.

[36344] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus, inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cuius lumen a Deo derivatur.

[36345] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, qua recte vivitur, intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius; quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

[36346] I^{a}-IIae q. 68 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex iudicio rationis, dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

Articulus 2

[36347] I^{a}-IIae q. 68 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut huiusmodi perfectionem consequatur, quae est ultra communem statum virtutis, quia huiusmodi perfectio non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

[36348] I^{a}-IIae q. 68 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina; per virtutes autem morales, circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

[36349] I^{a}-IIae q. 68 a. 2 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, in II Moral., quod *spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra praecipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, timorem contra superbiam.* Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

[36350] I^{a}-IIae q. 68 a. 2 s. c. Sed contra, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem, quia de sapientia dicitur, Sap. VII, *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*; et de timore dicitur, Eccli. I, *qui sine timore est, non poterit iustificari.* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

[36351] I^{a}-IIae q. 68 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda, nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur. Sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare, luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari, sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis. Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis, unde secundum philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti, secundum illud Rom. VIII, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes*, et in Psalmo CXLII dicitur, *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum spiritus sancti.

[36352] I^{a}-IIae q. 68 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia excedunt praecepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

[36353] Iª-IIae q. 68 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu spiritus sancti, ratione iam dicta.

[36354] Iª-IIae q. 68 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed Deus cuius scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona spiritus sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

Articulus 3

[36355] Iª-IIae q. 68 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dona spiritus sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens, est enim qualitas difficile mobilis, ut dicitur in praedicamentis. Sed proprium Christi est quod dona spiritus sancti in eo requiescant, ut dicitur Isaiae XI. Et Ioan. I, dicitur, *super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat*, quod exponens Gregorius, in II Moral., dicit, *in cunctis fidelibus spiritus sanctus venit; sed in solo mediatore semper singulariter permanet.* Ergo dona spiritus sancti non sunt habitus.

[36356] Iª-IIae q. 68 a. 3 arg. 2 Praeterea, dona spiritus sancti perficiunt hominem secundum quod agitur a spiritu Dei, sicut dictum est. Sed inquantum homo agitur a spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu eius. Non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona spiritus sancti non sunt habitus.

[36357] Iª-IIae q. 68 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut dona spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita et donum prophetiae. Sed prophetia non est habitus, non enim semper spiritus prophetiae adest prophetis, ut Gregorius dicit, in I homilia Ezechielis. Ergo neque etiam dona spiritus sancti sunt habitus.

[36358] Iª-IIae q. 68 a. 3 s. c. Sed contra est quod dominus dicit discipulis, de spiritu sancto loquens, Ioan. XIV, *apud vos manebit, et in vobis erit.* Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis eius. Ergo dona eius manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

[36359] Iª-IIae q. 68 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum spiritus sancti. Manifestum est autem ex supradictis quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis.

Hoc igitur modo dona spiritus sancti se habent ad hominem in comparatione ad spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum spiritui sancto.

[36360] I^{a}-IIae q. 68 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibidem solvit, dicens quod *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.* Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est. Unde quantum ad ea, spiritus sanctus semper manet in sanctis.

[36361] I^{a}-IIae q. 68 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de instrumento cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur a spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii. Unde indiget habitu.

[36362] I^{a}-IIae q. 68 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod prophetia est de donis quae sunt ad manifestationem spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

Articulus 4

[36363] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem dona spiritus sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus, scientia et consilium, quod pertinet ad prudentiam, nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quae est quinta virtus intellectualis. Similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad iustitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet donum fortitudinis, nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

[36364] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 arg. 2 Praeterea, pietas est pars iustitiae. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars eius, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa iustitia.

[36365] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 arg. 3 Praeterea, virtutes theologicae maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

[36366] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisae timori. Ergo, sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

[36367] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 arg. 5 Praeterea, intellectui adiungitur sapientia quae regit ipsum; fortitudini autem consilium, pietati vero scientia. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona spiritus sancti enumerantur.

[36368] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 s. c. Sed in contrarium est auctoritas Scripturae, Isaiae XI.

[36369] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica, et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem; et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus, in his quidem quae sunt ad alterum, perficitur per pietatem. In his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra terrorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium, per timorem, secundum illud Proverb. XV, *per timorem domini declinat omnis a malo*; et in Psalmo CXVIII, *confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui.* Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.

[36370] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dona spiritus sancti perficiunt hominem in his quae pertinent ad bene vivendum, ad quae non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in VI Ethic. Potest tamen dici quod, quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quaedam organa eius dum ab eo moventur. Temperantiae autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiae pertinet, secundum eius propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

[36371] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod nomen iustitiae imponitur a rectitudine rationis, et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur; ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Et ideo convenienter donum quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

[36372] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod animus hominis non movetur a spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

[36373] I^{a}-IIae q. 68 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod amor et spes et delectatio habent bonum pro obiecto. Summum autem bonum Deus est, unde nomina harum passionum transferuntur ad

virtutes theologicas, quibus anima coniungitur Deo. Timoris autem obiectum est malum, quod Deo nullo modo competit, unde non importat coniunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei. Et ideo non est nomen virtutis theologicae, sed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

[36374] Iª-IIae q. 68 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus. Et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiae tanquam directivo, ex parte quidem intellectus, donum intellectus; ex parte autem affectus, donum timoris. Ratio enim timendi Deum praecipue sumitur ex consideratione excellentiae divinae, quam considerat sapientia.

Articulus 5

[36375] Iª-IIae q. 68 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XII, *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum.* Sed sapientia et scientia inter dona spiritus sancti computantur. Ergo dona spiritus sancti dantur diversis, et non connectuntur sibi invicem in eodem.

[36376] Iª-IIae q. 68 a. 5 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in XIV de Trin., quod *scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide.* Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint ex necessitate connexa in uno et eodem.

[36377] Iª-IIae q. 68 a. 5 arg. 3 Praeterea, Gregorius, in I Moral., dicit quod *minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat. Vile est consilium, cui opus fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur. Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione caret. Timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonae actionis surgit.* Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona spiritus sancti sunt connexa.

[36378] Iª-IIae q. 68 a. 5 s. c. Sed contra est quod ibidem Gregorius praemittit, dicens, *illud in hoc filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt.* Per filios autem Iob, de quibus loquitur, designantur dona spiritus sancti. Ergo dona spiritus sancti sunt connexa, per hoc quod se invicem reficiunt.

[36379] Iª-IIae q. 68 a. 5 co. Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas de facili ex praemissis potest haberi. Dictum est enim supra quod sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona spiritus sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona spiritus sancti habet; quorum nullum

sine caritate haberi potest.

[36380] I^{a}-IIae q. 68 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sapientia et scientia uno modo possunt considerari secundum quod sunt gratiae gratis datae, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit et fideles instruere et adversarios confutare. Et sic loquitur ibi apostolus de sapientia et scientia, unde signanter fit mentio de sermone sapientiae et scientiae. Alio modo possunt accipi prout sunt dona spiritus sancti. Et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quaedam perfectiones humanae mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctus spiritus sancti in cognitione divinorum vel humanorum. Et sic patet quod huiusmodi dona sunt in omnibus habentibus caritatem.

[36381] I^{a}-IIae q. 68 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de scientia exponens praedictam auctoritatem apostoli, unde loquitur de scientia praedicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data. Quod patet ex hoc quod subdit, *aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est; aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur apostolus.*

[36382] I^{a}-IIae q. 68 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est; ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum, per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde praemittit dicens, *valde singula quaelibet destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur.* Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio, sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum; sicut temperantia, si esset sine iustitia, non esset virtus.

Articulus 6

[36383] I^{a}-IIae q. 68 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod dona spiritus sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius, in II Moral., quod *spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem.* Sed in patria non erunt aliqua tentamenta; secundum illud Isaiae XI, *non nocebunt et non occident in universo monte sancto meo.* Ergo dona spiritus sancti non erunt in patria.

[36384] I^{a}-IIae q. 68 a. 6 arg. 2 Praeterea, dona spiritus sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est. Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorundam donorum in patria esse non possunt, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse praecipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiae*; haec autem non competunt statui patriae. Ergo huiusmodi dona non erunt in statu gloriae.

[36385] I^a-IIae q. 68 a. 6 arg. 3 Praeterea, donorum quaedam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus; quaedam in vita activa, ut pietas et fortitudo. Sed activa vita cum hac vita terminatur; ut Gregorius dicit, in VI Moral. Ergo in statu gloriae non erunt omnia dona spiritus sancti.

[36386] I^a-IIae q. 68 a. 6 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, *civitas Dei illa, Ierusalem caelestis, non meatu alicuius fluvii terrestris abluitur; sed ex vitae fonte procedens spiritus sanctus, cuius nos brevi satiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

[36387] I^a-IIae q. 68 a. 6 co. Respondeo dicendum quod de donis dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad essentiam donorum, et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cuius ratio est quia dona spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem spiritus sancti, quod praecipue erit in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur I ad Cor. XV, et quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur, et sic in praesenti habent operationem circa aliquam materiam circa quam non habebunt operationem in statu gloriae. Et secundum hoc, non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est.

[36388] I^a-IIae q. 68 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui praesenti, sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum. Sed in statu gloriae, cessantibus malis, per dona spiritus sancti perficiemur in bono.

[36389] I^a-IIae q. 68 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Gregorius quasi in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu praesenti, et aliquid quod permanet etiam in futuro. Dicit enim quod sapientia mentem de aeternorum spe et certitudine reficit, quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet. Et de intellectu dicit quod in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat, quorum auditus transit, quia non docebit vir fratrem suum, ut dicitur Ierem. XXXI; sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit quod prohibet esse praecipitem, quod est necessarium in praesenti, et iterum quod ratione animum replet, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit quod adversa non metuit, quod est necessarium in praesenti, et iterum quod confidentiae cibos apponit, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod ignorantiae ieiunium superat, quod pertinet ad statum praesentem. Sed quod addit, in ventre mentis, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quae pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit quod cordis viscera misericordiae operibus replet. Quod quidem secundum verba, pertinet tantum ad statum praesentem. Sed ipse intimus affectus proximorum, per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum; in quo pietas non exhibebit misericordiae opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit quod premit mentem, ne de praesentibus superbiat, quod pertinet ad statum praesentem; et quod de futuris cibo spei confortat, quod etiam pertinet ad statum praesentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis, et ibi obtentis.

[36390] I^a-IIae q. 68 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de donis quantum ad

materiam. Opera enim activae vitae non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quae pertinent ad vitam contemplativam, quae est vita beata.

Articulus 7

[36391] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dignitas donorum non attenditur secundum enumerationem qua enumerantur Isaiae XI. Illud enim videtur esse potissimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem, dicitur enim Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum?* Et Malach. I, dicitur, *si ego dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

[36392] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 arg. 2 Praeterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale, dicit enim apostolus, I ad Tim. IV, quod *pietas ad omnia utilis est.* Sed bonum universale praefertur particularibus bonis. Ergo pietas, quae penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

[36393] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 arg. 3 Praeterea, scientia perficit iudicium hominis; consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed iudicium praeeminet inquisitioni. Ergo scientia est potius donum quam consilium, cum tamen post enumeretur.

[36394] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 arg. 4 Praeterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam; scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et scientia est eminentius donum quam fortitudo, quae tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

[36395] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *videtur mihi septiformis operatio spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere* (de quibus fit mentio Matth. V); sed interest ordinis. Nam ibi (scilicet in Isaia) *enumeratio ab excellentioribus coepit, hic vero, ab inferioribus.*

[36396] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 co. Respondeo dicendum quod dignitas donorum dupliciter potest attendi, uno modo, simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus prout procedunt a suis principiis; alio modo, secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus, quia dona ad omnes actus potentiarum animae perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus; et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativae praeferuntur activis, ut sapientia intellectui, et scientia prudentiae et arti; ita tamen quod sapientia praefertur intellectui, et intellectus scientiae, sicut prudentia et synesis eubuliae, ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium, praeferuntur pietati et fortitudini et timori; in quibus etiam pietas praefertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, et fortitudo temperantiae. Sed quantum ad materiam, fortitudo et con-

silium praeferuntur scientiae et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium in arduis locum habent; pietas autem, et etiam scientia, in communibus. Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus praeferuntur, partim autem secundum ordinem materiae, secundum quod consilium et fortitudo praeferuntur scientiae et pietati.

[36397] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod timor maxime requiritur quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia initium sapientiae timor domini, non propter hoc quod sit ceteris dignius. Prius enim est, secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Proverb. XVI; quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

[36398] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod pietas non comparatur in verbis apostoli, omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua praemittit quod ad modicum utilis est.

[36399] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia etsi praeferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium praefertur ratione materiae, nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III Ethic.; sed iudicium scientiae in omnibus locum habet.

[36400] I^{a}-IIae q. 68 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod dona directiva, quae pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus prout egrediuntur a potentiis, ratio enim appetitivae praeeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiae, adiungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati, quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine, ratione materiae, numeratur ante scientiam et pietatem.

Articulus 8

[36401] I^{a}-IIae q. 68 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod virtutes sint praeferendae donis. Dicit enim Augustinus, in XV de Trin., de caritate loquens, *nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni, et filios perditionis aeternae, dantur et alia per spiritum sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt.* Sed caritas est virtus. Ergo virtus est potior donis spiritus sancti.

[36402] I^{a}-IIae q. 68 a. 8 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt priora naturaliter, videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis spiritus sancti, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod *donum spiritus sancti in subiecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format, et sic eandem mentem septem mox virtutibus* (idest donis) *temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra praecipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam, det timorem.* Ergo virtutes sunt potiores donis.

[36403] Iª-IIae q. 68 a. 8 arg. 3 Praeterea, virtutibus nullus male uti potest, ut Augustinus dicit. Donis autem potest aliquis male uti, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *hostiam nostrae precis immolamus ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam praebet, praecipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se extra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus iusto trepidat, in desperationis foveam mergat.* Ergo virtutes sunt digniores donis spiritus sancti.

[36404] Iª-IIae q. 68 a. 8 s. c. Sed contra est quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta; et sic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

[36405] Iª-IIae q. 68 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtutes in tria genera distinguuntur, sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem spiritus sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur spiritui sancto moventi; sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis spiritus sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit, in I Moral., quod *neque ad denarii perfectionem septem filii* (idest septem dona) *perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit omne quod agunt.* Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad spiritum sanctum moventem, virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

[36406] Iª-IIae q. 68 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas est virtus theologica; de qua concedimus quod sit potior donis.

[36407] Iª-IIae q. 68 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo, ordine perfectionis et dignitatis, sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi. Et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo, ordine generationis seu dispositionis, sicut dilectio proximi praecedit dilectionem Dei, quantum ad actum. Et sic virtutes morales et intellectuales praecedunt dona, quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

[36408] Iª-IIae q. 68 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod sapientia et intellectus et alia huiusmodi sunt dona spiritus sancti, secundum quod caritate informantur; quae non agit perperam, ut dicitur I ad Cor. XIII. Et ideo sapientia et intellectu et aliis huiusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona spiritus sancti. Sed ad hoc quod a caritatis perfectione non recedant, unum ab altero

adiuvatur. Et hoc est quod Gregorius dicere intendit.

Quaestio 69

Prooemium

[36409] Iª-IIae q. 69 pr. Deinde considerandum est de beatitudinibus. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur. Secundo, de praemiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam. Tertio, de numero beatitudinum. Quarto, de convenientia praemiorum quae eis attribuuntur.

Articulus 1

[36410] Iª-IIae q. 69 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim, in libro de Serm. Dom. in monte, attribuit beatitudines in Matthaeo enumeratas, donis spiritus sancti, Ambrosius autem, super Lucam, attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

[36411] Iª-IIae q. 69 a. 1 arg. 2 Praeterea, humanae voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, et lex aeterna, ut supra habitum est. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem aeternam spiritus sancti, ut ex dictis patet. Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanae, praeter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

[36412] Iª-IIae q. 69 a. 1 arg. 3 Praeterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas, et iustitia, et misericordia; quae dicuntur esse quaedam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

[36413] Iª-IIae q. 69 a. 1 s. c. Sed contra est quod quaedam enumerantur inter beatitudines, quae nec sunt virtutes nec dona; sicut paupertas, et luctus, et pax. Differunt ergo beatitudines et a virtutibus et a donis.

[36414] Iª-IIae q. 69 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Dicitur autem aliquis iam finem habere, propter spem finis obtinendi, unde et philosophus dicit, in I Ethic., quod *pueri dicuntur beati propter spem*; et apostolus dicit, Rom. VIII, *spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquis convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum, quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed

in eam inducit spiritus sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

[36415] Iª-IIae q. 69 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est. Et ideo Ambrosius, exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem, exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis spiritus sancti.

[36416] Iª-IIae q. 69 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam, praeter virtutes et dona.

[36417] Iª-IIae q. 69 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis, et similiter dicendum est de iustitia et de misericordia. Et quamvis haec videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia circa quae perficiunt virtutes, ut dictum est.

Articulus 2

[36418] Iª-IIae q. 69 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praemia quae attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem praemiorum, ut dictum est. Sed obiectum spei beatitudo est futura. Ergo praemia ista pertinent ad vitam futuram.

[36419] Iª-IIae q. 69 a. 2 arg. 2 Praeterea, Luc. VI, ponuntur quaedam poenae per oppositum ad beatitudines, cum dicitur, *vae vobis qui saturati estis, quia esurietis. Vae vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis.* Sed istae poenae non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Iob XXI, *ducunt in bonis dies suos.* Ergo nec praemia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

[36420] Iª-IIae q. 69 a. 2 arg. 3 Praeterea, regnum caelorum, quod ponitur praemium paupertatis, est beatitudo caelestis; ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Plena etiam saturitas non nisi in futura vita habetur; secundum illud Psalmi XVI, *satiabor cum apparuerit gloria tua.* Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinae, ad vitam futuram pertinent; secundum illud I Ioan. III, *nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo praemia illa pertinent ad vitam futuram.

[36421] Iª-IIae q. 69 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa esse in apostolis credimus. Nam illa omnimoda, et in angelicam formam mutatio, quae post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest.*

[36422] I^{a}-IIae q. 69 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa ista praemia expositores sacrae Scripturae diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista praemia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius, super Lucam. Augustinus vero dicit ea ad praesentem vitam pertinere. Chrysostomus autem, in suis homiliis, quaedam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quaedam autem ad praesentem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo, primo quidem, propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo, per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis, etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus, et aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea quae in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quaedam praeparationes vel dispositiones ad beatitudinem, vel perfectam vel inchoatam. Ea vero quae ponuntur tanquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet et ad perfectionem viae, et ad perfectionem patriae.

[36423] I^{a}-IIae q. 69 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine, potest etiam esse et de auxilio gratiae, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psalmi XXVII, *in Deo speravit cor meum, et adiutus sum.*

[36424] I^{a}-IIae q. 69 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod mali, etsi interdum in hac vita temporales poenas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit, in I Confess., *iussisti, domine, et sic est, ut poena sibi sit inordinatus animus.* Et philosophus dicit, in IX Ethic., de malis, quod *contendit ipsorum anima, et hoc quidem huc trahit, illud autem illuc*; et postea concludit, *si autem sic miserum est malum esse, fugiendum est malitiam intense.* Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia praemia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus, etiam in hac vita; secundum illud Matth. XIX, et Marc. X, *centuplum accipietis etiam in hoc saeculo.*

[36425] I^{a}-IIae q. 69 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum caelorum, ut Augustinus dicit, potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terrae significat affectum bonum animae requiescentis per desiderium in stabilitate haereditatis perpetuae, per terram significatae. Consolantur autem in hac vita, spiritum sanctum, qui Paracletus, idest consolator, dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo dominus dicit, *meus cibus est ut faciam voluntatem patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei. In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant, ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. Tamen haec perfectius erunt in patria.

Articulus 3

[36426] Iª-IIae q. 69 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est. Donorum autem quaedam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet sapientia et intellectus, nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quae pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

[36427] Iª-IIae q. 69 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia; sed etiam quaedam dona dirigentia, ut scientia et consilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiae vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines tanguntur.

[36428] Iª-IIae q. 69 a. 3 arg. 3 Praeterea, inter dona exequentia in vita activa, timor ponitur ad paupertatem pertinere; pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiae. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

[36429] Iª-IIae q. 69 a. 3 arg. 4 Praeterea, in sacra Scriptura tanguntur multae aliae beatitudines, sicut Iob V, dicitur, *beatus homo qui corripitur a domino*; et in Psalmo I, *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*; et Proverb. III, *beatus vir qui invenit sapientiam.* Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

[36430] Iª-IIae q. 69 a. 3 s. c. 1 Sed contra, videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona spiritus sancti. Beatitudines autem tanguntur octo.

[36431] Iª-IIae q. 69 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Luc. VI, ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem, vel octo, in Matthaeo.

[36432] Iª-IIae q. 69 a. 3 co. Respondeo dicendum quod beatitudines istae convenientissime enumerantur. Ad cuius evidentiam, est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt, quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa; quidam in vita activa; quidam vero in vita contemplativa. Hae autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futurae. Beatitudo vero activae vitae dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem sit imperfecta, est quaedam inchoatio eius. Et ideo dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosae beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem, in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiae, sive sint honores. A quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic ut moderate eis utatur, per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur, beati pauperes spiritu, quod potest referri vel ad contemptum divitiarum; vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones,

sive irascibilis sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis, retrahit virtus ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis, donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo, secundum voluntatem divinam, totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde secunda beatitudo ponitur, beati mites. A sequela vero passionum concupiscibilis, retrahit virtus, moderate huiusmodi passionibus utendo, donum vero, eas, si necesse fuerit, totaliter abiiciendo; quinimmo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, beati qui lugent. Activa vero vita in his consistit praecipue quae proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quae debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad iustitiam. Donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera iustitiae impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam. Circa spontanea vero dona nos perficit virtus ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis coniunctis, quod pertinet ad virtutem liberalitatis. Sed donum, propter Dei reverentiam, solam necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia praestat, unde dicitur Luc. XIV, *cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos neque fratres tuos etc., sed voca pauperes et debiles* etc., quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, beati misericordes. Ea vero quae ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius, et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam praemia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activae vitae, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activae vitae, quantum ad virtutes et dona quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, beati mundo corde. Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activae vitae est pax; secundum illud Isaiae XXXII, *opus iustitiae pax.* Et ideo septima beatitudo ponitur, beati pacifici.

[36433] I^{a}-IIae q. 69 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actus donorum pertinentium ad vitam activam, exprimuntur in ipsis meritis, sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam, exprimuntur in praemiis, ratione iam dicta. Videre enim Deum respondet dono intellectus; et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae.

[36434] I^{a}-IIae q. 69 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in his quae pertinent ad activam vitam, cognitio non quaeritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam philosophus dicit, in II Ethic. Et ideo, quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt, sicut consiliari est actus consilii, et iudicare est actus scientiae, sed magis attribuuntur eis actus operativi in quibus dirigunt, sicut scientiae lugere, et consilio misereri.

[36435] I^{a}-IIae q. 69 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in attributione beatitudinum ad dona, possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materiae. Et secundum hoc, omnes primae quinque beatitudines possunt attribui scientiae et consilio, tanquam dirigentibus. Sed inter dona exequentia distribuuntur, ita scilicet quod esuries et sitis iustitiae, et etiam misericordia, pertineant

ad pietatem, quae perficit hominem in his quae sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem, dicit enim Ambrosius, super Lucam, quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere*, est enim fortitudo circa passiones irascibilis; paupertas vero et luctus ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum, et sic, quantum ad aliqua eorum, oportet aliter attribuere. Praecipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum; quae pertinet ad pietatem. Ad lugendum autem movet praecipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum; secundum illud Eccle. I, *qui addit scientiam, addit et dolorem.* Ad esuriendum autem iustitiae opera, praecipue movet animi fortitudo. Ad miserendum vero praecipue movet consilium Dei; secundum illud Dan. IV, *consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte.

[36436] I^{a}-IIae q. 69 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod necesse est beatitudines omnes quae in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad praemia, quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo vel ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur, beatus vir qui corripitur a domino, pertinet ad beatitudinem luctus. Quod vero dicitur, beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, pertinet ad munditiam cordis. Quod vero dicitur, beatus vir qui invenit sapientiam, pertinet ad praemium septimae beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quae possunt induci.

[36437] I^{a}-IIae q. 69 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod octava beatitudo est quaedam confirmatio et manifestatio omnium praecedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter nullam persecutionem recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem praecedentes pertinet.

[36438] I^{a}-IIae q. 69 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod Lucas narrat sermonem domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines numerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quae solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde dominus per quatuor beatitudines quatuor excludit quae ad praedictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum, quod excludit per hoc quod dicit, beati pauperes. Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus, in cibis et potibus et aliis huiusmodi, et hoc excludit per secundum quod ponit, beati qui esuritis. Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis iucunditatem, et hoc excludit tertio, dicens, beati qui nunc fletis. Quartum est exterior hominum favor, et hoc excludit quarto, dicens, beati eritis cum vos oderint homines. Et sicut Ambrosius dicit, *paupertas pertinet ad temperantiam, quae illecebrosa non quaerit; esuries ad iustitiam, quia qui esurit, compatitur, et, compatiendo, largitur; fletus ad prudentiam, cuius est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem.*

Articulus 4

[36439] I^{a}-IIae q. 69 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praemia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim caelorum, quod est vita aeterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno caelorum, non oportuit alia praemia ponere.

[36440] I^{a}-IIae q. 69 a. 4 arg. 2 Praeterea, regnum caelorum ponitur pro praemio et in prima beatitudine et in octava. Ergo, eadem ratione, debuit poni in omnibus.

[36441] I^{a}-IIae q. 69 a. 4 arg. 3 Praeterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit. In praemiis autem videtur procedi descendendo, nam possessio terrae est minus quam regnum caelorum. Ergo inconvenienter huiusmodi praemia assignantur.

[36442] I^{a}-IIae q. 69 a. 4 s. c. Sed contra est auctoritas ipsius domini, praemia huiusmodi proponentis.

[36443] I^{a}-IIae q. 69 a. 4 co. Respondeo dicendum quod praemia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas. Tres enim primae beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat quaerens id quod naturaliter desideratur, non ubi quaerere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis. Et ideo praemia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quae in beatitudine terrena aliqui quaerunt. Quaerunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quandam et abundantiam, quorum utrumque importat regnum caelorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo. Et ideo regnum caelorum dominus pauperibus spiritu repromisit. Quaerunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo. Unde dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terrae viventium, per quam significatur soliditas aeternorum bonorum. Quaerunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi, habere consolationem contra praesentis vitae labores. Et ideo dominus consolationem lugentibus repromittit. Aliae vero duae beatitudines pertinent ad opera activae beatitudinis, quae sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni. Et ideo dominus attribuit illa praemia his beatitudinibus, propter quae homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiae, non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes ut bonis temporalibus repleantur. Et ideo dominus esurientibus iustitiam, saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiae, ne se immisceant miseriis alienis. Et ideo dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur. Aliae vero duae ultimae beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem, et ideo secundum convenientiam dispositionum quae ponuntur in merito, praemia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum, unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis. Et ideo pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

[36444] I^{a}-IIae q. 69 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo aeterna; quam intellectus humanus non capit. Et

ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota, describeretur, observata convenientia ad merita quibus praemia attribuuntur.

[36445] I^{a}-IIae q. 69 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut octava beatitudo est firmitas quaedam omnium beatitudinum, ita debentur sibi omnium beatitudinum praemia. Et ideo redit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia praemia attribui. Vel, secundum Ambrosium, pauperibus spiritu repromittitur regnum caelorum, quantum ad gloriam animae, sed passis persecutionem in corpore, quantum ad gloriam corporis.

[36446] I^{a}-IIae q. 69 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam praemia secundum additionem se habent ad invicem. Nam plus est possidere terram regni caelorum, quam simpliciter habere, multa enim habemus quae non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere, multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari quam simpliciter consolari, nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem maius est Deum videre, sicut maior est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt. Summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

Quaestio 70

Prooemium

[36447] I^{a}-IIae q. 70 pr. Deinde considerandum est de fructibus. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum fructus spiritus sancti sint actus. Secundo, utrum differant a beatitudinibus. Tertio, de eorum numero. Quarto, de oppositione eorum ad opera carnis.

Articulus 1

[36448] I^{a}-IIae q. 70 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fructus spiritus sancti quos apostolus nominat ad Galat. V, non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus, sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus, dicitur enim Sap. III, *bonorum laborum gloriosus est fructus*; et Ioan. IV, *qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam aeternam.* Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

[36449] I^{a}-IIae q. 70 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in X de Trin., *fruimur cognitis in quibus voluntas propter ipsa delectata conquiescit.* Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

[36450] I^{a}-IIae q. 70 a. 1 arg. 3 Praeterea, inter fructus spiritus sancti enumerantur ab apostolo aliquae virtutes scilicet caritas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed

habitus, ut supra dictum est. Ergo fructus non sunt actus.

[36451] I^{a}-IIae q. 70 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XII, *ex fructu arbor cognoscitur*; idest, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

[36452] I^{a}-IIae q. 70 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus, quod ex planta producitur cum ad perfectionem pervenerit, et quandam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum; et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur, nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus, uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo et agrum et arborem, quae fructus non dicuntur; sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc, fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur, operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suae rationis, sic dicitur esse fructus rationis. Si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quae est virtus spiritus sancti; sic dicitur esse operatio hominis fructus spiritus sancti, quasi cuiusdam divini seminis, dicitur enim I Ioan. III, *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

[36453] I^{a}-IIae q. 70 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicuius fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra inquantum sunt effectus quidam spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus, sed inquantum ordinantur ad finem vitae aeternae, sic magis habent rationem florum. Unde dicitur Eccli. XXIV, *flores mei fructus honoris et honestatis.*

[36454] I^{a}-IIae q. 70 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod ly propter dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam. Sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera, nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem, in actibus autem virtuosis, non sicut propter finem, sed propter honestatem quam continent, delectabilem virtuosis. Unde Ambrosius dicit quod opera virtutum dicuntur fructus, *quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt.*

[36455] I^{a}-IIae q. 70 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit quod *fides est credere quod non vides; et caritas est motus*

animi ad diligendum Deum et proximum. Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

Articulus 2

[36456] Iª-IIae q. 70 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est. Sed dona perficiunt hominem secundum quod movetur a spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsae sunt fructus spiritus sancti.

[36457] Iª-IIae q. 70 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut se habet fructus vitae aeternae ad beatitudinem futuram, quae est rei; ita se habent fructus praesentis vitae ad beatitudines praesentis vitae, quae sunt spei. Sed fructus vitae aeternae est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitae praesentis sunt ipsae beatitudines.

[36458] Iª-IIae q. 70 a. 2 arg. 3 Praeterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est. Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

[36459] Iª-IIae q. 70 a. 2 s. c. Sed contra, quorum species sunt diversae, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines; ut patet per numerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

[36460] Iª-IIae q. 70 a. 2 co. Respondeo dicendum quod plus requiritur ad rationem beatitudinis, quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis, sed ad rationem beatitudinis, ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur. Sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam, ratione suae perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est.

[36461] Iª-IIae q. 70 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

[36462] Iª-IIae q. 70 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod fructus vitae aeternae est simpliciter ultimus et perfectus, et ideo in nullo distinguitur a beatitudine futura. Fructus autem praesentis vitae non sunt simpliciter ultimi et perfecti, et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

[36463] Iª-IIae q. 70 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est.

Articulus 3

[36464] I^{a}-IIae q. 70 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod apostolus inconvenienter enumeret, ad Galat. V, duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum praesentis vitae; secundum illud Rom. VI, habetis fructum vestrum in sanctificatione et Isaiae XXVII dicitur, *hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

[36465] I^{a}-IIae q. 70 a. 3 arg. 2 Praeterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est. Sed dominus, Matth. XIII, ponit triplicem terrae bonae fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet centesimum, et sexagesimum, et trigesimum. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

[36466] I^{a}-IIae q. 70 a. 3 arg. 3 Praeterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab apostolo enumeratis, patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

[36467] I^{a}-IIae q. 70 a. 3 s. c. Sed contra, videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim quod omnes beatitudines fructus dici possunt, sed non omnes hic enumerantur. Nihil etiam hic ponitur ad actum sapientiae pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

[36468] I^{a}-IIae q. 70 a. 3 co. Respondeo dicendum quod numerus duodecim fructuum ab apostolo enumeratorum, conveniens est, et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apoc. ult., *ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim.* Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero, ordinetur ad ea quae sunt iuxta; tertio vero, ad ea quae sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet et in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanae ad bonum, est per amorem, qui est prima affectio et omnium affectionum radix, ut supra dictum est. Et ideo inter fructus spiritus primo ponitur caritas; in qua specialiter spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor. Unde dicitur Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Caritas autem semper habet praesentem Deum, quem amat; secundum illud I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Unde sequela caritatis est gaudium. Perfectio autem gaudii est pax, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus, non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Psalmo CXVIII, *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruantur. Secundo, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis, non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur; et ut desideria nostra

conquiescant in uno. Unde post caritatem et gaudium, tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem, ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam. Secundo, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem, nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V Ethic. Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem, quantum ad voluntatem bene faciendi. Et ad hoc pertinet bonitas. Secundo, quantum ad beneficentiae executionem. Et ad hoc pertinet benignitas, dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis. Tertio, quantum ad hoc quod aequanimiter tolerentur mala ab eis illata. Et ad hoc pertinet mansuetudo, quae cohibet iras. Quarto, quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum. Et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur. Sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subiiciat, et per consequens omnia quae ipsius sunt. Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo, primo quidem, quantum ad exteriores actiones, per modestiam, quae in omnibus dictis et factis modum observat. Quantum ad interiores concupiscentias, per continentiam et castitatem, sive haec duo distinguantur per hoc, quod castitas refrenat hominem ad illicitis, continentia vero etiam a licitis; sive per hoc quod continens patitur concupiscentias sed non deducitur, castus autem neque patitur neque deducitur.

[36469] I^{a}-IIae q. 70 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sanctificatio fit per omnes virtutes per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis, quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

[36470] I^{a}-IIae q. 70 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod fructus centesimus, sexagesimus et trigesimus non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis. Sicut continentia coniugalis dicitur significari per fructum trigesimum; continentia vidualis per sexagesimum; virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis. Et ponuntur tres gradus, quia cuiuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

[36471] I^{a}-IIae q. 70 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet. Et fides etiam si accipiatur prout est fundamentum, habet quandam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem, unde Glossa exponit, *fides, idest de invisibilibus certitudo.*

[36472] I^{a}-IIae q. 70 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super epistolam ad Galat., *apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret quod sunt* (vel opera carnis, vel fructus spiritus); sed *ut ostenderet in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint.* Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad haec reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo praedictorum modorum. Unde et actus sapientiae, et quorumcumque

donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad caritatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potius haec quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

Articulus 4

[36473] Iª-IIae q. 70 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fructus non contrarientur operibus carnis quae apostolus enumerat. Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus spiritus eis non contrariantur.

[36474] Iª-IIae q. 70 a. 4 arg. 2 Praeterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat apostolus opera carnis quam fructus spiritus. Ergo fructus spiritus et opera carnis non contrariantur.

[36475] Iª-IIae q. 70 a. 4 arg. 3 Praeterea, inter fructus spiritus primo ponuntur caritas, gaudium, pax, quibus non correspondent ea quae primo enumerantur inter opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia. Ergo fructus spiritus non contrariantur operibus carnis.

[36476] Iª-IIae q. 70 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit ibidem, quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.*

[36477] Iª-IIae q. 70 a. 4 co. Respondeo dicendum quod opera carnis et fructus spiritus possunt accipi dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem. Et hoc modo in communi fructus spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem, appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quae sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus spiritus. Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, et operum carnis. Et sic non oportet quod singula singulis contraponantur, quia, sicut dictum est, apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. Sed tamen, secundum quandam adaptationem, Augustinus, super epistolam ad Galat., contraponit singulis operibus carnis singulos fructus. *Sicut fornicationi, quae est amor explendae libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur caritas, per quam anima coniungitur Deo in qua etiam est vera castitas. Immunditiae autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptae, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, propter quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, et inimicitias et contentiones et aemulationes, animositates et dissensiones, opponuntur longanimitas, ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus; et ad curandum, benignitas; et ad ignoscendum, bonitas. Haeresibus autem opponitur fides, invidiae, mansuetudo; ebrietatibus et comessationibus, continentia.*

[36478] Iª-IIae q. 70 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus eius, sed magis corruptio quaedam. Et quia virtutum

opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem; ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

[36479] Iª-IIae q. 70 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc, non est mirum si plura ponuntur opera carnis quam fructus spiritus.

[36480] Iª-IIae q. 70 a. 4 ad 3 Ad tertium patet solutio ex dictis.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis quaestio LXXI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 71

Prooemium

[36481] Iª-IIae q. 71 pr. Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis. Circa quae sex consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo, de distinctione eorum; tertio, de comparatione eorum ad invicem; quarto, de subiecto peccati; quinto, de causa eius; sexto, de effectu ipsius. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum vitium contrarietur virtuti. Secundo, utrum vitium sit contra naturam. Tertio, quid sit peius, utrum vitium vel actus vitiosus. Quarto, utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute. Quinto, utrum in omni peccato sit aliquis actus. Sexto, de definitione peccati quam Augustinus ponit, XXII contra Faustum, *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam.*

Articulus 1

[36482] Iª-IIae q. 71 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti. Uni enim unum est contrarium, ut probatur in X Metaphys. Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium, quia vitium dicitur etiam si sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

[36483] Iª-IIae q. 71 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtus nominat quandam perfectionem potentiae. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

[36484] Iª-IIae q. 71 a. 1 arg. 3 Praeterea, Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest., quod *virtus est quaedam sanitas animae.* Sanitati autem opponitur aegritudo vel morbus, magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

[36485] Iª-IIae q. 71 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de perfectione iustitiae, quod *vitium est qualitas secundum quam malus est animus.* Virtus autem est qualitas quae facit bonum habentem, ut ex supradictis patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.

[36486] Iª-IIae q. 71 a. 1 co. Respondeo dicendum quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis; et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae, unde philosophus dicit, in VII Physic. quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam, in hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suae naturae. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supradictis patet. Secundum

hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur, nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium, vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., *quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium.*

[36487] I^{a}-IIae q. 71 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem, sed peccatum quidem contrariatur secundum quod virtus est operativa boni; malitia autem secundum quod est bonitas quaedam; vitium autem proprie secundum quod est virtus.

[36488] I^{a}-IIae q. 71 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus non solum importat perfectionem potentiae quae est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem eius cuius est virtus, et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

[36489] I^{a}-IIae q. 71 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest., morbi et aegrotationes partes sunt vitiositatis, in corporibus enim morbum appellant totius corporis corruptionem, puta febrem vel aliquid huiusmodi; aegrotationem vero, morbum cum imbecillitate; vitium autem, cum partes corporis inter se dissident. Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine aegrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius praepeditur a solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, haec duo non possunt nisi cogitatione secerni. Necesse est enim quod quandocumque aliquis interius est male dispositus, habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas, quia unaquaeque arbor ex suo fructu cognoscitur, idest homo ex opere, ut dicitur Matth. XII. *Sed vitium animi*, ut Tullius ibidem dicit, *est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans, et a seipsa dissentiens.* Quod quidem invenitur etiam absque morbo vel aegrotatione, ut puta cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam aegrotatio vel morbus, sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas, nam sanitas etiam quaedam virtus ponitur in VII Physic. Et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam aegrotatio vel morbus.

Articulus 2

[36490] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est. Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem aut ab assuetudine, ut dictum est. Ergo vitia non sunt contra naturam.

[36491] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt contra naturam, non possunt assuefieri,

sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, ut dicitur in II Ethic. Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

[36492] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 arg. 3 Praeterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus ut in pluribus, quia, sicut dicitur Matth. VII, *lata est via quae ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam.* Ergo vitium non est contra naturam.

[36493] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 arg. 4 Praeterea, peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, ut ex supradictis patet. Sed peccatum definitur esse dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei; ut patet per Augustinum, XXII contra Faustum. Lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam sit contra naturam.

[36494] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., *omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est.*

[36495] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut supra dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur, *a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur*, ut Augustinus dicit, in III de Lib. Arb. Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

[36496] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis, dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus.* Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam, et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

[36497] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus ibi loquitur de his quae sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura, non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturae convenit.

[36498] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis, plures enim sunt qui

assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.

[36499] I^{a}-IIae q. 71 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem aeterna comparatur ad ordinem rationis humanae sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam. Unde Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., quod *a Deo habent omnes naturae quod naturae sunt, et intantum sunt vitiosae, inquantum ab eius, qua factae sunt, arte discedunt.*

Articulus 3

[36500] I^{a}-IIae q. 71 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vitium, idest habitus malus sit peius quam peccatum, idest actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est peius. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

[36501] I^{a}-IIae q. 71 a. 3 arg. 2 Praeterea, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

[36502] I^{a}-IIae q. 71 a. 3 arg. 3 Praeterea, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

[36503] I^{a}-IIae q. 71 a. 3 s. c. Sed contra, pro actu vitioso aliquis iuste punitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est peior quam habitus vitiosus.

[36504] I^{a}-IIae q. 71 a. 3 co. Respondeo dicendum quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod actus in bono et in malo praeeminet potentiae, ut dicitur in IX Metaphys., melius est enim bene agere quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet, sicut habitus bonus vel malus praeeminet in bonitate vel malitia potentiae, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est.

[36505] I^{a}-IIae q. 71 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur quod praeeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque, secundum quid autem quod

praeeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura quae non potest semper agere, et cuius actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia, sed habitus est potior secundum quid.

[36506] I^{a}-IIae q. 71 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

[36507] I^{a}-IIae q. 71 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod habitus est causa actus in genere causae efficientis, sed actus est causa habitus in genere causae finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali. Et ideo in bonitate et malitia actus praeeminet habitui.

Articulus 4

[36508] I^{a}-IIae q. 71 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

[36509] I^{a}-IIae q. 71 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccatum est peius quam vitium, idest actus malus quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

[36510] I^{a}-IIae q. 71 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in II Physic. Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in II Physic. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animae. Et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

[36511] I^{a}-IIae q. 71 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod per contraria virtus generatur et corrumpitur. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est. Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

[36512] I^{a}-IIae q. 71 a. 4 co. Respondeo dicendum quod peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem, unde non potest esse simul cum forma naturali actus formae contrariae; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit. Unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum. Et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus autem peccati, si comparetur ad ipsam

virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum, sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes, et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, quantum ad hoc quod sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis. Peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis, et cum acquisitis.

[36513] Iª-IIae q. 71 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis, potest tamen simul esse cum habitu.

[36514] Iª-IIae q. 71 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso. Et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

[36515] Iª-IIae q. 71 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtutes naturales agunt ex necessitate, et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animae non producunt actus ex necessitate, unde non est similis ratio.

Articulus 5

[36516] Iª-IIae q. 71 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

[36517] Iª-IIae q. 71 a. 5 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod *omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum.* Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

[36518] Iª-IIae q. 71 a. 5 arg. 3 Praeterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

[36519] Iª-IIae q. 71 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Iac. IV, *scienti bonum facere et non*

facienti, peccatum est illi. Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

[36520] Iª-IIae q. 71 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quaestio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam quando ire tenetur. Exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad Ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad Ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire, qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus, ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad Ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causae vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis nisi cum aliquis praetermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad Ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati, et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, vitans laborem. Et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem, voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, sive illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad Ecclesiam debet ire; sive etiam sit praecedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad Ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur praeter intentionem; hoc autem dicimus per accidens esse, quod est praeter intentionem, ut patet in II Physic. Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel praecedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu. Alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

[36521] Iª-IIae q. 71 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod *bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*,

ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Et ideo peccatum potest contingere sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet, sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

[36522] I^{a}-IIae q. 71 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in III Ethic. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

[36523] I^{a}-IIae q. 71 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum omissionis contrariatur praecepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper. Et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat.

Articulus 6

[36524] I^{a}-IIae q. 71 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur, peccatum est *dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam.* Dictum enim, vel factum, vel concupitum, importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est. Ergo haec definitio non includit omne peccatum.

[36525] I^{a}-IIae q. 71 a. 6 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de duabus animabus, *peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat.* Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur, pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere, peccatum est concupitum contra legem aeternam; nec oportuit addere, dictum vel factum.

[36526] I^{a}-IIae q. 71 a. 6 arg. 3 Praeterea, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine, nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supradictis patet. Unde et Augustinus, in I de Lib. Arb., per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod *peccare nihil est aliud quam, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari*, et in libro octoginta trium quaest., dicit quod *omnis humana perversitas est uti fruendis et frui utendis.* Sed in praemissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

[36527] I^{a}-IIae q. 71 a. 6 arg. 4 Praeterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala quia prohibita, sed quaedam sunt prohibita quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit contra legem Dei.

[36528] I^{a}-IIae q. 71 a. 6 arg. 5 Praeterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet. Sed malum hominis est contra rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem aeternam.

[36529] I^{a}-IIae q. 71 a. 6 s. c. In contrarium sufficit auctoritas Augustini.

[36530] I^{a}-IIae q. 71 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet, sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo, unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum vel factum vel concupitum; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, contra legem aeternam.

[36531]

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

Iª-IIae q. 71 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum et ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit, in V de Trin. Et ideo pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum.

[36532] Iª-IIae q. 71 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod prima causa peccati est in voluntate, quae imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum invenitur peccatum, et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est, necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

[36533] Iª-IIae q. 71 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quae sunt ad finem. Et ideo in hoc quod dicit contra legem aeternam, tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

[36534] Iª-IIae q. 71 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum quia prohibitum, ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

[36535] Iª-IIae q. 71 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum, a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod est contra rationem, praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis quaestio LXXII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 72

Prooemium

[36536] Iª-IIae q. 72 pr. Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta. Secundo, de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. Tertio, utrum secundum causas. Quarto, utrum secundum eos in quos peccatur. Quinto, utrum secundum diversitatem reatus. Sexto, utrum secundum omissionem et commissionem. Septimo, utrum secundum diversum processum peccati. Octavo, utrum secundum abundantiam et defectum. Nono, utrum secundum diversas circumstantias.

Articulus 1

[36537] Iª-IIae q. 72 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata non differant specie secundum obiecta. Actus enim humani praecipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est. Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est, videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie, magis quam secundum obiecta.

[36538] Iª-IIae q. 72 a. 1 arg. 2 Praeterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita, quam secundum obiecta.

[36539] Iª-IIae q. 72 a. 1 arg. 3 Praeterea, si peccata specie differrent secundum obiecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa obiecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata, nam superbia est et in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit, in libro XXXIV Moral.; avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum obiecta.

[36540] Iª-IIae q. 72 a. 1 s. c. Sed contra est quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed dicta vel facta vel concupita distinguuntur specie secundum diversa obiecta, quia actus per obiecta distinguuntur, ut supra dictum est. Ergo etiam peccata secundum obiecta specie distinguuntur.

[36541] Iª-IIae q. 72 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius; et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia, aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis; nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Manifestum est autem quod unumquodque, consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quae sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum, magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum obiecta, ut in superioribus ostensum est. Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum obiecta.

[36542] Iª-IIae q. 72 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod finis principaliter habet rationem boni, et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut obiectum. Unde in idem redit quod peccata differant secundum obiecta, vel secundum fines.

[36543] Iª-IIae q. 72 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta

actuum, quam secundum opposita. Quamvis etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret, virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta, ut supra habitum est.

[36544] Iª-IIae q. 72 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus, invenire unam formalem rationem obiecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quaerit, avaritia vero abundantiam eorum quae usui humano accommodantur.

Articulus 2

[36545] Iª-IIae q. 72 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim apostolus, ad Galat. V, *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia,* etc., ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

[36546] Iª-IIae q. 72 a. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. VIII, *si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Sed vivere vel ambulare secundum carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

[36547] Iª-IIae q. 72 a. 2 arg. 3 Praeterea, superior pars animae, quae est mens vel ratio, spiritus nominatur, secundum illud Ephes. IV, *renovamini spiritu mentis vestrae*, ubi spiritus pro ratione ponitur, ut ibi Glossa dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur. Ergo eadem peccata sunt carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ad invicem.

[36548] Iª-IIae q. 72 a. 2 arg. 4 Praeterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus aliquis in corpus suum peccat. Sed sicut apostolus dicit, I ad Cor. VI, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est, qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale, cum tamen apostolus, ad Ephes. V, etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

[36549] Iª-IIae q. 72 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., dicit quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia.*

[36550] Iª-IIae q. 72 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccata recipiunt speciem ex obiectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni quod inordinate appetitur, et per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet, duplex est delectatio. Una quidem animalis, quae consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitae, et haec etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut

cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quae in ipso tactu corporali perficitur, quae potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quae perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia, illa vero quae perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quae perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quae perficitur in delectatione venereorum. Unde et apostolus dicit II ad Cor. VII. *Emundemus nos ab omni inquinamento, carnis et spiritus.*

[36551] Iª-IIae q. 72 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, *non quia in voluptate carnis perficiantur, sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur*; ut etiam Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. Et huius ratio est ex hoc, quod omnis rationis humanae defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

[36552] Iª-IIae q. 72 a. 2 ad 2 Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

[36553] Iª-IIae q. 72 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis, sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

[36554] Iª-IIae q. 72 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat.* Delectatio autem gulae, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. Vel potest dici quod in hoc peccato etiam quaedam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur. Et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero quae in carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est iniusta usurpatio uxoris alienae. Vel potest dici quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est, et quantum ad hoc, connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum, et ideo secundum Gregorium, est spirituale peccatum.

Articulus 3

[36555] Iª-IIae q. 72 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

[36556] Iª-IIae q. 72 a. 3 arg. 2 Praeterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed obiectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

[36557] Iª-IIae q. 72 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus, super illud Psalmi, incensa igni et suffossa,

dicit quod *omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante.* Dicitur etiam I Ioan. II, quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae*, dicitur autem aliquid esse in mundo, propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit, super Ioan. Gregorius etiam, XXXI Moral., distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem huiusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

[36558] I^{a}-IIae q. 72 a. 3 s. c. Sed contra est quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur, dicitur enim Eccli. X, quod *initium omnis peccati est superbia*; et I ad Tim. ult., quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

[36559] I^{a}-IIae q. 72 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei, et ideo substantiae secundum formam et materiam specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directe motum et operationem, et ideo motus et operationes secundum huiusmodi causas specie distinguuntur; diversimode tamen. Nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus, et ideo diversae species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum obiecta, quae sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum, et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversae species peccatorum procedere; sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, et quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et haec eadem possunt procedere ex amore. Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas; sed solum secundum diversitatem causae finalis. Finis autem est obiectum voluntatis, ostensum est enim supra quod actus humani habent speciem ex fine.

[36560] I^{a}-IIae q. 72 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis; ut patet per philosophum, in IX Metaphys. Et ideo a fine perficitur et esse et species peccati.

[36561] I^{a}-IIae q. 72 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam, sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum; a quibus motus specificantur, ut dicitur in V Physic. et in X Ethic. Sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

[36562] I^{a}-IIae q. 72 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illae divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum; sed ad manifestandas diversas causas eorum.

Articulus 4

[36563] I^a-IIae q. 72 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum, ponitur enim in definitione peccati quod sit contra legem Dei, ut supra dictum est. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

[36564] I^a-IIae q. 72 a. 4 arg. 2 Praeterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita, quicumque enim peccat in proximum, peccat etiam in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum haec tria.

[36565] I^a-IIae q. 72 a. 4 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per haec non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum haec tria peccatum dividitur.

[36566] I^a-IIae q. 72 a. 4 s. c. Sed contra est quod Isidorus, in libro de summo bono, distinguens peccata, dicit quod *homo dicitur peccare in se, in Deum, et in proximum.*

[36567] I^a-IIae q. 72 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet. Horum autem ordinum secundus continet primum, et excedit ipsum. Quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei, sed quaedam continentur sub ordine ipsius Dei, quae excedunt rationem humanam, sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut haereticus et sacrilegus et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum. Quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis, sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum. Et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo. Quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida. Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, et ad proximum, et ad seipsum. Unde haec distinctio peccatorum est secundum obiecta, secundum quae diversificantur species peccatorum. Unde haec distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species. Nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur, manifestum est enim ex dictis quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia

vero et fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum.

[36568] Iª-IIae q. 72 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato. Sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

[36569] Iª-IIae q. 72 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum illud quod unum excedit alterum. Sicut patet in divisione numerorum et figurarum, non enim triangulus dividitur contra quadratum secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et similiter est de ternario et quaternario.

[36570] Iª-IIae q. 72 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius.

Articulus 5

[36571] Iª-IIae q. 72 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum veniale et mortale. Ea enim quae in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum, veniali enim debetur poena temporalis, mortali poena aeterna; mensura autem poenae respondet quantitati culpae, secundum illud Deut. XXV, *pro mensura delicti erit et plagarum modus*. Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nedum quod sint unius speciei.

[36572] Iª-IIae q. 72 a. 5 arg. 2 Praeterea, quaedam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium et adulterium, quaedam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

[36573] Iª-IIae q. 72 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut se habet actus virtuosus ad praemium, ita se habet peccatum ad poenam. Sed praemium est finis virtuosi actus. Ergo et poena est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est. Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum poenae.

[36574] Iª-IIae q. 72 a. 5 s. c. Sed contra, ea quae constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiae specificae. Sed poena sequitur culpam, sicut effectus eius. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum poenae.

[36575] Iª-IIae q. 72 a. 5 co. Respondeo dicendum quod eorum quae specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem quae constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis; sicut rationale et irrationale, animatum et inanimatum. Alia

autem differentia est consequens diversitatem speciei, et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie; sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cygni, tamen invenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quaecumque alia differentia sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est praeter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II Physic. Manifestum est autem quod poena est praeter intentionem peccantis. Unde per accidens se habet ad peccatum, ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex iustitia iudicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas poenas infligit. Unde differentia quae est ex reatu poenae, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei. Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quae complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio, una per subtractionem principii ordinis; alia qua, salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quae sunt post principium. Sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis, et haec est mors, quandoque vero, salvo principio vitae, fit inordinatio quaedam in humoribus, et tunc est aegritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale, quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporalibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem aegritudinis reparari potest, propter id quod salvatur principium vitae; similiter est in his quae pertinent ad animam. Nam in speculativis qui errat circa principia, impersuasibilis est, qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium, et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat ut mereatur interminabilem poenam.

[36576] I^{a}-IIae q. 72 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit obiectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

[36577] I^{a}-IIae q. 72 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quae sunt eiusdem speciei, ut dictum est.

[36578] I^a-IIae q. 72 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod praemium est de intentione merentis vel virtuose agentis, sed poena non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

Articulus 6

[36579] I^a-IIae q. 72 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum dividitur, Ephes. II, ubi dicitur, *cum essetis mortui delictis et peccatis vestris*. Et exponit ibi Glossa, *delictis, idest dimittendo quae iubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita*, ex quo patet quod per delictum intelligitur peccatum omissionis, per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur, tanquam diversae species.

[36580] I^a-IIae q. 72 a. 6 arg. 2 Praeterea, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei, ponitur enim in eius definitione, ut ex supradictis patet. Sed in lege Dei alia sunt praecepta affirmativa, contra quae est peccatum omissionis; et alia praecepta negativa, contra quae est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

[36581] I^a-IIae q. 72 a. 6 arg. 3 Praeterea, omissio et commissio differunt sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; non entis enim non sunt neque species neque differentiae, ut philosophus dicit. Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

[36582] I^a-IIae q. 72 a. 6 s. c. Sed contra, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio, avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

[36583] I^a-IIae q. 72 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, et alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati, formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod est obiectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur, sicut ad eandem speciem homicidii pertinet iugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturae. Sic ergo si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie, large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quae dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulae, et superflua comedit, et ieiunia debita praetermittit; et idem est videre in ceteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa eius, unde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

[36584] Iª-IIae q. 72 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa divisio quae est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est.

[36585] Iª-IIae q. 72 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa praecepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa; et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Et sic praecepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis. Et per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio, sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa praecepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

[36586] Iª-IIae q. 72 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

Articulus 7

[36587] Iª-IIae q. 72 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis. Augustinus enim, in XII de Trin., ponit tres gradus peccati, quorum primus est, cum carnalis sensus illecebram quandam ingerit, quod est peccatum cogitationis, secundus gradus est, quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est; tertius gradus est, quando faciendum decernitur per consensum. Sed tria haec pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

[36588] Iª-IIae q. 72 a. 7 arg. 2 Praeterea, Gregorius, in IV Moral., ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est culpa latens in corde; secundus, cum exterius publicatur; tertius est, cum consuetudine roboratur; quartus est, cum usque ad praesumptionem divinae misericordiae, vel ad desperationem, homo procedit. Ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

[36589] Iª-IIae q. 72 a. 7 arg. 3 Praeterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

[36590] Iª-IIae q. 72 a. 7 s. c. Sed contra est quod Hieronymus dicit, super Ezech., *tria sunt generalia delicta quibus humanum subiacet genus, aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

[36591] Iª-IIae q. 72 a. 7 co. Respondeo dicendum quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter. Uno modo, ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie.

Alio modo, secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversae species, sicut aedificatio est completa generatio domus, collocatio autem fundamenti et erectio parietis sunt species incompletae, ut patet per philosophum, in X Ethic.; et idem etiam potest dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum dividitur per haec tria, scilicet peccatum oris, cordis et operis, non sicut per diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam. Sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus eius est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus iam est in consummatione operis. Et sic haec tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quod haec tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant, iracundus enim, ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo, in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero, procedit usque ad facta iniuriosa. Et idem patet in luxuria, et in quolibet alio peccato.

[36592] I^{a}-IIae q. 72 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti, et secundum hoc ponitur unus gradus. Qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis et consensus.

[36593] I^{a}-IIae q. 72 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione, et propter hoc a Gregorio sub uno computantur. Hieronymus autem distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta, in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti. Consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et iuventus post perfectam hominis generationem.

[36594] I^{a}-IIae q. 72 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur. Sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

Articulus 8

[36595] I^{a}-IIae q. 72 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

[36596] I^{a}-IIae q. 72 a. 8 arg. 2 Praeterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel in minus.

[36597] I^{a}-IIae q. 72 a. 8 arg. 3 *Praeterea, ex duabus speciebus non constituitur una species*, ut Porphyrius dicit. Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato, sunt enim simul quidam illiberales et prodigi, quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

[36598] I^{a}-IIae q. 72 a. 8 s. c. Sed contra, contraria differunt secundum speciem, nam contrarietas est differentia secundum formam, ut dicitur in X Metaphys. Sed vitia quae differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

[36599] I^{a}-IIae q. 72 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, et inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis et legis divinae; species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quae est praeter intentionem peccantis, ut supra dictum est; sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quae sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quae sunt secundum defectum; quinimmo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiae est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

[36600] I^{a}-IIae q. 72 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis, sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde philosophus dicit, in VIII Ethic., quod qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo. Et hoc modo superexcedere rationem, vel deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

[36601] I^{a}-IIae q. 72 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione, et ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiae et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare, unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat vel plus vel minus. Si tamen recedere a veritate sit praeter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus, et secundum hoc diversa est ratio falsitatis. Sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quaerens gloriam; et de deceptore, qui diminuit, evadens debiti solutionem. Unde et quaedam falsae opiniones sunt sibi invicem contrariae.

[36602] I^{a}-IIae q. 72 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa, ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quae non debet, et prodigus in dando quae non debet. Nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diversa.

Articulus 9

[36603] I^{a}-IIae q. 72 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. Quia, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., *malum contingit ex singularibus defectibus.* Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulae species peccatorum consequuntur.

[36604] I^{a}-IIae q. 72 a. 9 arg. 2 Praeterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est. Ergo peccata differunt specie secundum quod diversae circumstantiae corrumpuntur.

[36605] I^{a}-IIae q. 72 a. 9 arg. 3 Praeterea, diversae species gulae assignantur secundum particulas quae in hoc versiculo continentur, *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.* Haec autem pertinent ad diversas circumstantias, nam praepropere est antequam oportet, nimis plus quam oportet, et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

[36606] I^{a}-IIae q. 72 a. 9 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III et IV Ethic., quod singula vitia peccant agendo et plus quam oportet, et quando non oportet, et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

[36607] I^{a}-IIae q. 72 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species, quia motivum ad peccandum est finis et obiectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum, sicut illiberalis ab eodem movetur quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniae congregandae. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eandem peccati speciem. Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis. Puta quod aliquis praepropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi, propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturae potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quae est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

[36608] I^{a}-IIae q. 72 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod malum, inquantum huiusmodi, privatio est, et ideo diversificatur specie secundum ea quae privantur, sicut et ceterae privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est; sed ex conversione ad obiectum actus.

[36609] I^{a}-IIae q. 72 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

[36610] Iª-IIae q. 72 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod in diversis speciebus gulae diversa sunt motiva, sicut dictum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis quaestio LXXIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 73

Prooemium

[36611] I^{a}-IIae q. 73 pr. Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum omnia peccata et vitia sint connexa. Secundo, utrum omnia sint paria. Tertio, utrum gravitas peccatorum attendatur secundum obiecta. Quarto, utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur. Quinto, utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia. Sexto, utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. Septimo, utrum secundum circumstantias. Octavo, utrum secundum quantitatem nocumenti. Nono, utrum secundum conditionem personae in quam peccatur. Decimo, utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum.

Articulus 1

[36612] I^{a}-IIae q. 73 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Iac. II, *quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata, quia, sicut Ambrosius dicit, *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Ergo quicumque peccat uno peccato, subiicitur omnibus peccatis.

[36613] I^{a}-IIae q. 73 a. 1 arg. 2 Praeterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis. Ergo qui peccat uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

[36614] I^{a}-IIae q. 73 a. 1 arg. 3 Praeterea, virtutes omnes sunt connexae quae conveniunt in uno principio, ut supra habitum est. Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata, quia sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum, ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum; ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa, ita ut qui unum habet, habeat omnia.

[36615] I^{a}-IIae q. 73 a. 1 s. c. Sed contra, quaedam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per philosophum, in II Ethic. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia esse sibi invicem connexa.

[36616] I^{a}-IIae q. 73 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut rationis regulam sequatur, et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit. Et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quae est prudentia, sicut supra dictum est. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona in quae tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, immo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod,

secundum illud quod perficit speciem peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quae sunt connexae, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

[36617] I^{a}-IIae q. 73 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Iacobus loquitur de peccato non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est, sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit, et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Et ex hac parte dicit quod qui offendit in uno, factus est omnium reus, quia scilicet uno peccato peccando, incurrit poenae reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

[36618] I^{a}-IIae q. 73 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita, nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis, non tollit habitum virtutis acquisitae. Sed si multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitae. Qua exclusa, excluditur prudentia, quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam. Sine prudentia autem nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est. Et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales, quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam, remanent tamen inclinationes ad actus virtutum, non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata. Primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari per unum eorum, etsi alterum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est, unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

[36619] I^{a}-IIae q. 73 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum, et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa, et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa.

Articulus 2

[36620] I^{a}-IIae q. 73 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria. Hoc enim est peccare, facere quod non licet. Sed facere quod non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

[36621] I^{a}-IIae q. 73 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur

regulam rationis, quae ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est aequaliter et uno modo, etiam si aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis et minus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

[36622] Iª-IIae q. 73 a. 2 arg. 3 Praeterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes aequales sunt, ut Tullius dicit, in paradoxis. Ergo omnia peccata sunt paria.

[36623] Iª-IIae q. 73 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus dicit ad Pilatum, Ioan. XIX, *qui tradidit me tibi, maius peccatum habet.* Et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est maius alio.

[36624] Iª-IIae q. 73 a. 2 co. Respondeo dicendum quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in paradoxis, quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam haereticorum error, qui, ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes poenas Inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici movebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione, unde simpliciter aestimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quaedam simplex et pura privatio, quae consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est privatio vitae, et tenebra est privatio luminis. Et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito. Unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quae quidem privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse, sicut aegritudo, quae privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remanet, alioquin non remaneret animal vivum; et simile est de turpitudine, et aliis huiusmodi. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario, multum enim refert ad aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis, sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in IV Ethic.; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.

[36625] Iª-IIae q. 73 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem quam habent. Unde illa quae maiorem deordinationem continent, sunt magis illicita; et per consequens graviora peccata.

[36626] Iª-IIae q. 73 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

[36627] I^{a}-IIae q. 73 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtutes sunt aequales proportionaliter in uno et eodem, tamen una virtus praecedit aliam dignitate secundum suam speciem; et unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est. Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata.

Articulus 3

[36628] I^{a}-IIae q. 73 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum obiecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed obiectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa obiecta, peccatorum gravitas non variatur.

[36629] I^{a}-IIae q. 73 a. 3 arg. 2 Praeterea, gravitas peccati est intensio malitiae ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiae ex parte conversionis ad proprium obiectum, quod est quoddam bonum appetibile; sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa obiecta.

[36630] I^{a}-IIae q. 73 a. 3 arg. 3 Praeterea, peccata quae habent diversa obiecta, sunt diversorum generum. Sed ea quae sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in VII Physic. Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem obiectorum.

[36631] I^{a}-IIae q. 73 a. 3 s. c. Sed contra, peccata recipiunt speciem ex obiectis, ut ex supradictis patet. Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum obiecta.

[36632] I^{a}-IIae q. 73 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una aegritudo est alia gravior, sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quod tanto est gravior aegritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii, sicut aegritudo quae provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitae, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine. Et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Obiecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supradictis patet. Et ideo secundum diversitatem obiectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis. Sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem; homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committi-

tur, sicut infidelitas, blasphemia et huiusmodi. Et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia gravitatis quae attenditur penes obiecta, est prima et principalis, quasi consequens speciem.

[36633] Iª-IIae q. 73 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet.

[36634] Iª-IIae q. 73 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quae pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiae in peccatis.

[36635] Iª-IIae q. 73 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem, et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

Articulus 4

[36636] Iª-IIae q. 73 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet maiori virtuti gravius peccatum opponatur. Quia ut dicitur Prov. XV, *in abundanti iustitia virtus maxima est.* Sed sicut dicit dominus, Matth. V, abundans iustitia cohibet iram; quae est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximae virtuti opponitur minimum peccatum.

[36637] Iª-IIae q. 73 a. 4 arg. 2 Praeterea, in II Ethic. dicitur quod virtus est circa difficile et bonum, ex quo videtur quod maior virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

[36638] Iª-IIae q. 73 a. 4 arg. 3 Praeterea, caritas est maior virtus quam fides et spes, ut dicitur I ad Cor. XIII. Odium autem, quod opponitur caritati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quae opponuntur fidei et spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

[36639] Iª-IIae q. 73 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *pessimum optimo contrarium est.* Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem, gravissimum peccatum. Ergo maximae virtuti opponitur gravissimum peccatum.

[36640] Iª-IIae q. 73 a. 4 co. Respondeo dicendum quod virtuti opponitur aliquod peccatum, uno quidem modo principaliter et directe, quod scilicet est circa idem obiectum, nam contraria circa idem sunt. Et hoc modo oportet quod maiori virtuti opponatur gravius peccatum. Sicut enim ex parte obiecti attenditur maior gravitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis, utrumque enim

ex obiecto speciem sortitur, ut ex supradictis patet. Unde oportet quod maximae virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eo distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum, secundum quandam extensionem virtutis cohibentis peccatum, quanto enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario, ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet, sicut etiam sanitas, quanto fuerit maior, tanto etiam minores distemperantias excludit. Et per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

[36641] I^{a}-IIae q. 73 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de oppositione quae attenditur secundum cohibitionem peccati, sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet.

[36642] I^{a}-IIae q. 73 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod maiori virtuti, quae est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quaedam eminentia, ex hoc quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum, ex hoc quod difficultate non vincitur.

[36643] I^{a}-IIae q. 73 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod caritas non est quicumque amor, sed amor Dei. Unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

Articulus 5

[36644] I^{a}-IIae q. 73 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpae quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum, dicitur enim Prov. VI, *non grandis est culpae cum quis furatus fuerit. Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.* Sed furtum pertinet ad avaritiam, quae est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quae est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt maioris culpae.

[36645] I^{a}-IIae q. 73 a. 5 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, super Levit., quod Diabolus maxime gaudet de peccato luxuriae et idololatriae. Sed de maiori culpa magis gaudet. Ergo, cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximae culpae.

[36646] I^{a}-IIae q. 73 a. 5 arg. 3 Praeterea, philosophus probat, in VII Ethic., quod *incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae.* Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, XXXI Moral.; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

[36647] I^{a}-IIae q. 73 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, quod peccata carnalia sunt minoris culpae, et maioris infamiae.

[36648] I^{a}-IIae q. 73 a. 5 co. Respondeo dicendum quod peccata spiritualia sunt maioris culpae quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpae quolibet peccato carnali, sed quia, considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cetera peccata, ceteris paribus. Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum et ab eo averti, peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale, inquantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhaesionis, sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpae. Et ideo peccatum spirituale, inquantum huiusmodi, est maioris culpae. Secunda ratio potest sumi ex parte eius in quem peccatur. Nam peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium; quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur. Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae.

[36649] I^{a}-IIae q. 73 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriae, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiae. Et quantum ad hoc, potest ad avaritiam reduci; ut Glossa dicit, ad Ephes., super illud, *omnis fornicator, aut immundus, aut avarus*. Et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa.

[36650] I^{a}-IIae q. 73 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriae, quia est maximae adhaerentiae, et difficile ab eo homo potest eripi, insatiabilis est enim delectabilis appetitus ut philosophus dicit, in III Ethic.

[36651] I^{a}-IIae q. 73 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophus dicit, turpiorem esse incontinentem concupiscentiae quam incontinentem irae, quia minus participat de ratione. Et secundum hoc etiam dicit, in III Ethic., quod peccata intemperantiae sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quae sunt communes nobis et brutis, unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur. Et inde est quod, sicut Gregorius dicit, sunt maioris infamiae.

Articulus 6

[36652] I^{a}-IIae q. 73 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum causam peccati. Quanto enim peccati causa fuerit maior, tanto vehementius movet ad peccandum, et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur, hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, ut non facile resistat peccato;

peccatum autem quod est ex infirmitate, levius iudicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suae causae.

[36653] I^{a}-IIae q. 73 a. 6 arg. 2 Praeterea, concupiscentia est generalis quaedam causa peccati, unde dicit Glossa, super illud Rom. VII, *nam concupiscentiam nesciebam etc., bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Sed quanto homo fuerit victus maiori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causae.

[36654] I^{a}-IIae q. 73 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis, quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum, intantum quod qui carent usu rationis, omnino excusentur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causae.

[36655] I^{a}-IIae q. 73 a. 6 s. c. Sed contra, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati maior fuerit, peccatum erit gravius.

[36656] I^{a}-IIae q. 73 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quae est propria et per se causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi, comparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa, super illud Matth. VII, *non potest arbor bona fructus malos facere.* Et huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit gravius, quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat. Aliae vero causae peccati accipiuntur quasi extrinsecae et remotae, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his causis est distinguendum. Quaedam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum, secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis. Et ex tali causa augetur peccatum, gravius enim peccat cuius voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliae vero causae sunt quae inclinant voluntatem ad peccandum, praeter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quae nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis. Unde causae quae diminuunt iudicium rationis, sicut ignorantia; vel quae diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas vel violentia aut metus, aut aliquid huiusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium, intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

[36657] I^{a}-IIae q. 73 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de causa movente extrinseca, quae diminuit voluntarium, cuius quidem causae augmentum diminuit peccatum, ut dictum est.

[36658] I^{a}-IIae q. 73 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quaedam, quae est motus vis concupiscibilis, sic maior concupiscentia praecedens iudicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum, quia qui maiori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione; unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum, insurgit enim interdum maior concupiscentiae motus ex hoc quod voluntas ineffrenate

tendit in suum obiectum.

[36659] Iª-IIae q. 73 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de causa quae causat involuntarium, et haec diminuit peccatum, ut dictum est.

Articulus 7

[36660] Iª-IIae q. 73 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens eius. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

[36661] Iª-IIae q. 73 a. 7 arg. 2 Praeterea, aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali, si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

[36662] Iª-IIae q. 73 a. 7 arg. 3 Praeterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiae consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

[36663] Iª-IIae q. 73 a. 7 s. c. Sed contra est quod ignorantia circumstantiae diminuit peccatum, qui enim peccat ex ignorantia circumstantiae, meretur veniam, ut dicitur in III Ethic. Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

[36664] Iª-IIae q. 73 a. 7 co. Respondeo dicendum quod unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur; sicut philosophus dicit de habitu virtutis, in II Ethic. Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicuius circumstantiae, ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati. Sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam, si autem addatur haec circumstantia, ut illa ad quam accedit sit alterius uxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius. Et secundum hoc, adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati. Sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet. Et ex hoc ipso peccatum fit gravius, sicut etiam aegritudo est gravior quae plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit, in paradoxis, quod *in patris vita violanda, multa peccantur, violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede ac domo, atque in republica collocavit.* Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia. Sicut accipere alienum constituit peccatum furti, si autem addatur haec circumstantia, ut multum accipiat de alieno, est peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum, de se non

dicat rationem boni vel mali.

[36665] Iª-IIae q. 73 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est. Et tamen circumstantia quae non dat speciem, potest aggravare peccatum. Quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

[36666] Iª-IIae q. 73 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod semper constituat speciem peccati, potest enim addere rationem malitiae in eadem specie, ut dictum est. Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiae.

[36667] Iª-IIae q. 73 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quaedam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantiae, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. Et huiusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis, sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem coniungi.

Articulus 8

[36668] Iª-IIae q. 73 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est. Ergo peccatum non aggravatur propter maius nocumentum.

[36669] Iª-IIae q. 73 a. 8 arg. 2 Praeterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quae sunt contra proximum, quia sibi ipsi nemo vult nocere; Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Iob XXXV, *si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum? Homini, qui similis tibi est, nocebit impietas tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter maius nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

[36670] Iª-IIae q. 73 a. 8 arg. 3 Praeterea, maius nocumentum infertur alicui cum privatur vita gratiae, quam cum privatur vita naturae, quia vita gratiae est melior quam vita naturae, intantum quod homo debet vitam naturae contemnere ne amittat vitam gratiae. Sed ille qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiae, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter maius nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida, quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter maius nocumentum.

[36671] Iª-IIae q. 73 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., *quia vitium naturae adversatur, tantum additur malitiae vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur.* Sed

diminutio integritatis naturae est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto maius est nocumentum.

[36672] Iª-IIae q. 73 a. 8 co. Respondeo dicendum quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est praevisum et intentum, sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur. Et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati. Quandoque autem nocumentum est praevisum, sed non intentum, sicut cum aliquis transiens per agrum ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quae sunt seminata in agro, scienter, licet non animo nocendi. Et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum, procedit quod aliquis non praetermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est praevisum nec intentum. Et tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possent, imputantur homini ad poenam mala quae eveniunt praeter eius intentionem, si dabat operam rei illicitae. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec praevisum, directe peccatum aggravat, quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem. Puta si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat, directe per hoc aggravatur peccatum. Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum poenale, quod incurrit ipse qui peccat. Huiusmodi enim nocumentum, si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit praevisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur maiorem gravitatem peccati, sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et laedat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit praevisum nec intentum, tunc maius nocumentum non facit gravius peccatum; sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum. Sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de poenis Inferni, graviorem poenam in Inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti, quia enim hoc nec intendit nec praevidet, non aggravatur ex hoc peccatum (sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod maiores poenas contemnit ut impleat voluntatem peccati), sed gravitas huiusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

[36673] Iª-IIae q. 73 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut etiam supra dictum est, cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit praevisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

[36674] Iª-IIae q. 73 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur, quinimmo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est. Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habeat locum in peccatis quae sunt contra proximum, quod illa peccata sunt gravissima, quia multo maior inordinatio invenitur in peccatis quae sunt contra Deum, et in

quibusdam eorum quae sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quod, etsi Deo nullus possit nocere quantum ad eius substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quae Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quae sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

[36675] I^{a}-IIae q. 73 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa ratio non sequitur, propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi, fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem. Secundo, quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis, spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se et sufficiens; quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

Articulus 9

[36676] I^{a}-IIae q. 73 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod propter conditionem personae in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat contra aliquem virum iustum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum, minus enim laeditur ex iniuria illata virtuosus, qui aequanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati laeduntur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

[36677] I^{a}-IIae q. 73 a. 9 arg. 2 Praeterea, si conditio personae aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate, quia sicut Tullius dicit in paradoxis, *in servo necando semel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur.* Sed propinquitas personae in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum, quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri, puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo propinquitas personae non aggravat peccatum.

[36678] I^{a}-IIae q. 73 a. 9 arg. 3 Praeterea, conditio personae peccantis praecipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiae, secundum illud Sap. VI, *potentes potenter tormenta patientur*; et Luc. XII, *servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Ergo, pari ratione, ex parte personae in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personae in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit iniuriam personae ditiori vel potentiori, quam alicui pauperi, quia non est personarum acceptio apud Deum, secundum cuius iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

[36679] I^{a}-IIae q. 73 a. 9 s. c. Sed contra est quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut III Reg. XIX, *altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam specialiter peccatum commissum contra per-

sonas propinquas, secundum illud Mich. VII, *filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur contra personas in dignitate constitutas, ut patet Iob XXXIV, *qui dicit regi, apostata; qui vocat duces impios.* Ergo conditio personae in quam peccatur, aggravat peccatum.

[36680] I^{a}-IIae q. 73 a. 9 co. Respondeo dicendum quod persona in quam peccatur, est quodammodo obiectum peccati. Dictum est autem supra quod prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti. Ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus, quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari maior vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personae in quam peccatur. Primo quidem, ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo coniungitur, quanto est virtuosior vel Deo sacratior. Et ideo iniuria tali personae illata, magis redundat in Deum, secundum illud Zach. II, *qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo coniunctam, vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte vero sui ipsius, manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto in magis coniunctam personam, seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque coniunctione, peccaverit, quia videtur in seipsum magis peccare, et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. XIV, *qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ex parte vero proximi, tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit. Et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam, unde specialiter dicitur Exod. XXII, *principi populi tui non maledices.* Et similiter iniuria quae fit alicui famosae personae, videtur esse gravior, ex hoc quod in scandalum et in turbationem plurimorum redundat.

[36681] I^{a}-IIae q. 73 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui infert iniuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interius et exterius. Sed quod iste interius non turbetur, contingit ex eius bonitate, quae non diminuit peccatum iniuriantis.

[36682] I^{a}-IIae q. 73 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quae subsunt dominio propriae voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit. Sed in his quae non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre, gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostrae dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur; nisi forte velint, vel ratum habeant.

[36683] I^{a}-IIae q. 73 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est acceptio personarum si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas, hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

Articulus 10

[36684] Iª-IIae q. 73 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod magnitudo personae peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhaeret, secundum illud Eccli. XXV, *quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam. Sed non est super timentem Deum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhaeret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum, dicitur enim II Paralip. XXX, *dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

[36685] Iª-IIae q. 73 a. 10 arg. 2 Praeterea, non est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur Rom. II. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato, unum quam alium. Non ergo aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

[36686] Iª-IIae q. 73 a. 10 arg. 3 Praeterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personae peccantis non aggravatur peccatum.

[36687] Iª-IIae q. 73 a. 10 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in II de summo bono, *tanto maius cognoscitur peccatum esse, quanto maior qui peccat habetur.*

[36688] Iª-IIae q. 73 a. 10 co. Respondeo dicendum quod duplex est peccatum. Quoddam ex subreptione proveniens, propter infirmitatem humanae naturae. Et tale peccatum minus imputatur ei qui est maior in virtute, eo quod minus negligit huiusmodi peccata reprimere, quae tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia. Et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto maior est. Et hoc potest esse propter quatuor. Primo quidem, quia facilius possunt resistere peccato maiores, puta qui excedunt in scientia et virtute. Unde dominus dicit, Luc. XII, quod *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Secundo, propter ingratitudinem, quia omne bonum quo quis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando. Et quantum ad hoc, quaelibet maioritas, etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat, secundum illud Sap. VI, *potentes potenter tormenta patientur.* Tertio, propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personae, sicut si princeps iustitiam violet, qui ponitur iustitiae custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto, propter exemplum, sive scandalum, quia, ut Gregorius dicit in pastorali, *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur.* Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum; et magis homines ea indigne ferunt.

[36689] Iª-IIae q. 73 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quae per subreptionem infirmitatis humanae negligenter aguntur.

[36690] Iª-IIae q. 73 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non accipit personas, si maiores plus punit, quia ipsorum maioritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est.

[36691] Iª-IIae q. 73 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo magnus non reportat incommodum

ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis quaestio LXXIV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 74

Prooemium

[36692] Iª-IIae q. 74 pr. Deinde considerandum est de subiecto vitiorum, sive peccatorum. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum voluntas possit esse subiectum peccati. Secundo, utrum voluntas sola sit peccati subiectum. Tertio, utrum sensualitas possit esse subiectum peccati. Quarto, utrum possit esse subiectum peccati mortalis. Quinto, utrum ratio possit esse subiectum peccati. Sexto, utrum delectatio morosa, vel non morosa, sit in ratione inferiori sicut in subiecto. Septimo, utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subiecto. Octavo, utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis. Nono, utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis. Decimo, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

Articulus 1

[36693] Iª-IIae q. 74 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non possit esse subiectum peccati. Dicit enim Dionysius, in IV cap. de Div. Nom., quod *malum est praeter voluntatem et intentionem.* Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

[36694] Iª-IIae q. 74 a. 1 arg. 2 Praeterea, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat, hoc autem quod vult apparens bonum quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivae quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

[36695] Iª-IIae q. 74 a. 1 arg. 3 Praeterea, non potest esse idem subiectum peccati, et causa efficiens, quia causa efficiens et materialis non incidunt in idem, ut dicitur in II Physic. Sed voluntas est causa efficiens peccati, prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit, in libro de duabus animabus. Ergo non est subiectum peccati.

[36696] Iª-IIae q. 74 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur.*

[36697] Iª-IIae q. 74 a. 1 co. Respondeo dicendum quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare, et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio; sicut philosophus dicit, in III Physic., quod motus est actus mobilis a movente. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere, et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subiectum actus peccati sit potentia quae est principium actus. Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est; sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum, sive bonorum sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto.

[36698] Iª-IIae q. 74 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod malum dicitur esse praeter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum. Et secundum hoc peccatum est in voluntate.

[36699] Iª-IIae q. 74 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate nec in apprehensiva virtute, sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivae virtutis subiacens voluntati, deputetur in peccatum.

[36700] Iª-IIae q. 74 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quae non movent se, sed alia. Cuius contrarium est in voluntate. Unde ratio non sequitur.

Articulus 2

[36701] Iª-IIae q. 74 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sola voluntas sit subiectum peccati. Dicit enim Augustinus, in libro de duabus animabus, quod *non nisi voluntate peccatur*. Sed peccatum est sicut in subiecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

[36702] Iª-IIae q. 74 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens, est obiectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

[36703] Iª-IIae q. 74 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne peccatum est actus voluntarius, quia, ut dicit Augustinus, in libro de Lib. Arb., *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*. Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii nisi inquantum illae vires moventur a voluntate. Hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subiectum peccati, quia secundum hoc etiam membra exteriora, quae moventur a voluntate, essent subiectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

[36704] Iª-IIae q. 74 a. 2 s. c. Sed contra, peccatum virtuti contrariatur. Contraria autem sunt circa idem. Sed aliae etiam vires animae praeter voluntatem, sunt subiecta virtutum, ut supra dictum est. Ergo non sola voluntas est subiectum peccati.

[36705] Iª-IIae q. 74 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur; ut supra dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non sola voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem. Et eaedem etiam potentiae sunt subiecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia eiusdem est actus et habitus.

[36706] Iª-IIae q. 74 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente, aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

[36707] Iª-IIae q. 74 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum et malum pertinent ad voluntatem sicut per se obiecta ipsius, sed aliae potentiae habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cuius potest in eis esse et virtus et vitium et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

[36708] Iª-IIae q. 74 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa, unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad rationem quasi liberae, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur I Polit. Et praeterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

Articulus 3

[36709] Iª-IIae q. 74 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

[36710] Iª-IIae q. 74 a. 3 arg. 2 *Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest*; sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus, est enim sensualitas perpetuae corruptionis, quandiu in hac mortali vita vivimus; unde et per serpentem significatur, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

[36711] Iª-IIae q. 74 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus; ut philosophus dicit, in IX Ethic. Ergo motus sensualitatis qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

[36712] Iª-IIae q. 74 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. VII, *non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*, quod exponit Augustinus de malo concupiscentiae, quam constat esse motum quendam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

[36713] Iª-IIae q. 74 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum potest inveniri in qualibet potentia cuius actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

[36714] Iª-IIae q. 74 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquae vires sensitivae partis, etsi

sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur, sicut nos, prae aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subiectum peccati.

[36715] I^{a}-IIae q. 74 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita, transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo ad aliud cogitationem divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam, sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos.

[36716] I^{a}-IIae q. 74 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

Articulus 4

[36717] I^{a}-IIae q. 74 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex obiecto cognoscitur. Sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale. Et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

[36718] I^{a}-IIae q. 74 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate, temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut philosophus dicit, in III Ethic. Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

[36719] I^{a}-IIae q. 74 a. 4 arg. 3 Praeterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est; etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

[36720] I^{a}-IIae q. 74 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., et habetur in Glossa Rom. VII, inordinatus concupiscentiae motus (qui est peccatum sensualitatis) potest etiam

esse in his qui sunt in gratia, in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

[36721] Iª-IIae q. 74 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitae corporalis, causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi eius cuius est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

[36722] Iª-IIae q. 74 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale, sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitatis; sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

[36723] Iª-IIae q. 74 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cuius est eligere, nam actus virtutis moralis non est sine electione. Unde semper cum actu virtutis moralis, quae perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiae, quae perficit vim rationalem. Et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est.

[36724] Iª-IIae q. 74 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit. Quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem nec in eodem, sicut in his quae habent ordinem ad invicem ut ex uno perveniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quae est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

Articulus 5

[36725] Iª-IIae q. 74 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione. Cuiuslibet enim potentiae peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum, excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

[36726] Iª-IIae q. 74 a. 5 arg. 2 Praeterea, primum subiectum peccati est voluntas, ut dictum est. Sed ratio praecedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

[36727] Iª-IIae q. 74 a. 5 arg. 3 Praeterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quae sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quae sunt in nobis, quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

[36728] Iª-IIae q. 74 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro XII de Trin., quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

[36729] Iª-IIae q. 74 a. 5 co. Respondeo dicendum quod peccatum cuiuslibet potentiae consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet. Habet autem ratio duplicem actum, unum quidem secundum se, in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione. Et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

[36730] Iª-IIae q. 74 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti, et hoc quando est defectus cognitionis eius quod quis non potest scire. Tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato, sicut patet in his quae per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

[36731] Iª-IIae q. 74 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et praecedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem, unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus eius voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis.

[36732] Iª-IIae q. 74 a. 5 ad 3 Ad tertium patet responsio ex dictis.

Articulus 6

[36733] Iª-IIae q. 74 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum morosae delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quae est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

[36734] Iª-IIae q. 74 a. 6 arg. 2 Praeterea, ex obiectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum. Sed quandoque est delectatio morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosae non est in ratione.

[36735] Iª-IIae q. 74 a. 6 arg. 3 Praeterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

[36736] Iª-IIae q. 74 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., quod *consensus*

illecebrae si sola cogitationis delectatione contentus est, sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit. Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosae delectationis est in ratione.

[36737] Iª-IIae q. 74 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, peccatum contingit esse in ratione quandoque quidem inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione.

[36738] Iª-IIae q. 74 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio, sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est, quod actiones quae non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principiis.

[36739] Iª-IIae q. 74 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio actum proprium illicitum habet circa proprium obiectum, sed directionem habet circa omnia obiecta inferiorum virium quae per rationem dirigi possunt. Et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

[36740] Iª-IIae q. 74 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis; sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, *tenens et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt*, ut Augustinus dicit, XII de Trin.

Articulus 7

[36741] Iª-IIae q. 74 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

[36742] Iª-IIae q. 74 a. 7 arg. 2 Praeterea, ratio superior intendit rationibus aeternis inspiciendis et consulendis, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus aeternis, non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

[36743] Iª-IIae q. 74 a. 7 arg. 3 Praeterea, sicut per rationes aeternas potest homo regulare actus

exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris; ut dicit Augustinus, XII de Trin. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

[36744] Iª-IIae q. 74 a. 7 arg. 4 Praeterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativae, absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impraemeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati, absque ratione superiori.

[36745] Iª-IIae q. 74 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., *si in consensione male utendi rebus quae per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut, si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse*, per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

[36746] Iª-IIae q. 74 a. 7 co. Respondeo dicendum quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur, sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur, unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinae, ut supra dictum est. Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; praeambulum autem est delectatio, quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praeambulum, quod est de delectatione. Quamvis etiam et de delectatione superior ratio iudicare possit, quia quidquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur.

[36747] Iª-IIae q. 74 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consentire est actus appetitivae virtutis non absolute, sed consequenter ad actum rationis deliberantis et iudicantis, ut supra dictum est, in hoc enim terminatur consensus, quod voluntas tendit in id quod est ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

[36748] Iª-IIae q. 74 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire; sive cogitet de lege aeterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit, cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione, quia, ut Augustinus dicit, XII de Trin., *non potest*

peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat aut serviat.

[36749] Iª-IIae q. 74 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio superior, per considerationem legis aeternae, sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio, per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat, et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

[36750] Iª-IIae q. 74 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod apprehensio virtutis imaginativae est subita et sine deliberatione, et ideo potest aliquem actum causare antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quae indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest. Unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, ei imputatur.

Articulus 8

[36751] Iª-IIae q. 74 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus aeternis vel legi divinae, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina; ut patet per definitionem Augustini, de peccato mortali datam, quae supra posita est. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

[36752] Iª-IIae q. 74 a. 8 arg. 2 Praeterea, consentire in aliquid non est malum nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed propter quod unumquodque, et illud magis, vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur, potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

[36753] Iª-IIae q. 74 a. 8 arg. 3 Praeterea, delectationes differunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit philosophus, in X Ethic. Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo et delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori. Et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale; nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens nec consensus in delectationem.

[36754] Iª-IIae q. 74 a. 8 arg. 4 Praeterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum

mortale ratione delectationis, quae etiam invenitur in actu matrimoniali; sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

[36755] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 arg. 5 Praeterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

[36756] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 arg. 6 Praeterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam, dicit enim, in XII de Trin., quod *hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum, et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum, dimitte nobis debita nostra.* Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

[36757] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit, *totus homo damnabitur, nisi haec quae, sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur.* Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

[36758] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 co. Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii vero dixerunt quod est peccatum mortale, et haec opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quod, cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X Ethic.; et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum, delectatio quaelibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad obiectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut et aliqua alia res, quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis, inquantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat, et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio placet. Quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam, et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari, uno modo, de ipsa cogitatione; alio modo, de fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam. Cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea praedicare vel disputare. Et ideo per consequens affectio et delectatio quae sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis; sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum. Unde nec consensus in talem delectationem est peccatum

mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione, delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio eius inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem, nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale; ut secunda opinio ponit.

[36759] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est. Et tamen ipsa etiam ratio inferior potest averti a rationibus aeternis. Quia etsi non intendit eis ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis ut secundum eas regulata. Et hoc modo, ab eis se avertens, potest peccare mortaliter. Nam et actus inferiorum virium, et etiam exteriorum membrorum, possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes aeternas.

[36760] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod consensus in peccatum quod est veniale ex genere, est veniale peccatum. Et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quae est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quae est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale. Sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus. Quae quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem. Unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

[36761] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de delectatione quae habet cogitationem pro obiecto.

[36762] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod delectatio quae habet actum exteriorem pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se; etiam si non statuatur implendum, propter prohibitionem alicuius superioris. Unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

[36763] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod etiam consensus in delectationem quae procedit ex complacentia ipsius actus homicidii cogitati, est peccatum mortale. Non autem consensus in delectationem quae procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

[36764] I^{a}-IIae q. 74 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

Articulus 9

[36765] I^{a}-IIae q. 74 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non

possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, idest secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus, in XII de Trin., quod ratio superior inhaeret rationibus aeternis. Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus aeternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum nisi mortale.

[36766] Iª-IIae q. 74 a. 9 arg. 2 Praeterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium; sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

[36767] Iª-IIae q. 74 a. 9 arg. 3 Praeterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinae, videtur quod non possit esse sine peccato mortali, propter contemptum divinae legis.

[36768] Iª-IIae q. 74 a. 9 s. c. Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est. Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

[36769] Iª-IIae q. 74 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., ratio superior *inhaeret rationibus aeternis conspiciendis aut consulendis*, conspiciendis quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; consulendis autem, secundum quod per rationes aeternas de aliis iudicat et ordinat; ad quod pertinet quod, deliberando per rationes aeternas, consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus aeternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis, sed est praeter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus aeternis. Unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

[36770] Iª-IIae q. 74 a. 9 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[36771] Iª-IIae q. 74 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est infirmitas cordis. Una quae est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus eius, vel alicuius eorum quae circumstant cor, et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium obiectum, quod est rationes aeternae. Sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

[36772] Iª-IIae q. 74 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinae, sed solum quando peccatum legi divinae contrariatur.

Articulus 10

[36773] Iª-IIae q. 74 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes aeternas. Actus enim potentiae non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum obiectum. Sed obiectum superioris rationis sunt aeternae rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

[36774] Iª-IIae q. 74 a. 10 arg. 2 Praeterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quae Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam, nunquam est peccatum veniale.

[36775] Iª-IIae q. 74 a. 10 arg. 3 Praeterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale, peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale, per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod maius bonum, contra quod homo agens gravius peccat, sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum obiectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale, quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam, potest esse peccatum veniale.

[36776] Iª-IIae q. 74 a. 10 s. c. Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

[36777] Iª-IIae q. 74 a. 10 co. Respondeo dicendum quod ratio superior aliter fertur in suum obiectum, atque aliter in obiecta inferiorum virium quae per ipsam diriguntur. In obiecta enim inferiorum virium non fertur nisi inquantum de eis consulit rationes aeternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quae ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia. Sed circa proprium obiectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum; et deliberationem, secundum quod etiam de proprio obiecto consulit rationes aeternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale. Quia peccatum mortale non est nisi sit contra legem Dei, potest autem aliquid eorum quae pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur, vel consuli possit, ratio aeterna, idest lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur, antequam tempus habeat deliberandi quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium obiectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus; vel etiam mortaliter per deliberatum consensum. In his autem quae pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quae sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quae

secundum suum genus sunt venialia peccata.

[36778] Iª-IIae q. 74 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum quod est contra rationes aeternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est.

[36779] Iª-IIae q. 74 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit, sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare. Et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

[36780] Iª-IIae q. 74 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior, sicut Deum esse potest considerari vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum creditur revelatione divina, quae est consideratio altior. Et ideo quamvis obiectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quandam altiorem considerationem. Et hac ratione, quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione LXXV ad LXXXIV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 75

Prooemium

[36781] Iª-IIae q. 75 pr. Deinde considerandum est de causis peccatorum. Et primo, in generali; secundo, in speciali. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccatum habeat causam. Secundo, utrum habeat causam interiorem. Tertio, utrum habeat causam exteriorem. Quarto, utrum peccatum sit causa peccati.

Articulus 1

[36782] Iª-IIae q. 75 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est. Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo peccatum non habet causam.

[36783] Iª-IIae q. 75 a. 1 arg. 2 Praeterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

[36784] Iª-IIae q. 75 a. 1 arg. 3 Praeterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum; *non enim potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum poenae sequitur ad peccatum; malum autem culpae est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

[36785] Iª-IIae q. 75 a. 1 s. c. Sed contra, omne quod fit, habet causam, quia, ut dicitur Iob V, nihil in terra sine causa fit. Sed peccatum fit, est enim dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo peccatum habet causam.

[36786] Iª-IIae q. 75 a. 1 co. Respondeo dicendum quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus, potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus. Ex parte autem

inordinationis, habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem, defectus causae, idest ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam, ad remotionem enim causae sequitur remotio effectus; sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis, sicut ignis, causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum est et debet habere; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens, quod enim natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se; sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem, provenit enim defectus ordinis in actu, ex defectu directionis in voluntate.

[36787] I^{a}-IIae q. 75 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quae est inordinatio; sed significat actum sub tali privatione, quae habet rationem mali. Quod quidem qualiter habeat causam, dictum est.

[36788] I^{a}-IIae q. 75 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si illa definitio causae universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius, et tamen non ex necessitate sequitur effectus, propter aliquod impedimentum superveniens, alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI Metaphys. Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria, quia effectus potest impediri.

[36789] I^{a}-IIae q. 75 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae, est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinae, secundum se non habet rationem mali, nec poenae nec culpae, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc, peccati primi non est causa aliquod malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni.

Articulus 2

[36790] I^{a}-IIae q. 75 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicui rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum, posita causa, ponatur effectus.

[36791] Iª-IIae q. 75 a. 2 arg. 2 Praeterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

[36792] Iª-IIae q. 75 a. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus. Quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, iam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

[36793] Iª-IIae q. 75 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, quod voluntas est causa peccati.

[36794] Iª-IIae q. 75 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus, sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. Quae quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit. Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari, una proxima, ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota, ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi. Sed quia supra dictum est quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulae rationis vel legis divinae; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum. Ipsa autem absentia debitae regulae pertinet ad rationem, quae nata est huiusmodi regulam considerare. Sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus, praemissis suppositis, iam est quoddam peccatum.

[36795] Iª-IIae q. 75 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest, id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivae vel apprehensivae virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus praecedentes et sensitivae partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae, et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus praecedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

[36796] Iª-IIae q. 75 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis, sed quidam praecedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

[36797] Iª-IIae q. 75 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale. Motus etiam sensitivae partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

Articulus 3

[36798] Iª-IIae q. 75 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quae sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

[36799] Iª-IIae q. 75 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa, ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicuius principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

[36800] Iª-IIae q. 75 a. 3 arg. 3 Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et maiora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

[36801] Iª-IIae q. 75 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Num. XXXI, *nonne istae sunt quae deceperunt filios Israel, et praevaricari vos fecerunt in domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

[36802] Iª-IIae q. 75 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, causa interior peccati est et voluntas, ut perficiens actum peccati; et ratio, quantum ad carentiam debitae regulae; et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati, vel quia moveret immediate ipsam voluntatem; vel quia moveret rationem; vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra dictum est, interius movere non potest nisi Deus; qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur. Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel Daemon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositae ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccatum inducens, sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

[36803] Iª-IIae q. 75 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare.

[36804] Iª-IIae q. 75 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior, non enim id quod est exterius est causa peccati, nisi mediante causa interiori, ut dictum est.

[36805] Iª-IIae q. 75 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, multiplicatis exterioribus causis inclinan-

tibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis, et pluries, inclinantur ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpae, quae consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

Articulus 4

[36806] I^{a}-IIae q. 75 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni, quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum. Et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus quae sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

[36807] I^{a}-IIae q. 75 a. 4 arg. 2 Praeterea, agere sibi simile est rei perfectae, ut dicitur in IV Meteor. Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

[36808] I^{a}-IIae q. 75 a. 4 arg. 3 Praeterea, si huius peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum, et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

[36809] I^{a}-IIae q. 75 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *peccatum quod per poenitentiam citius non deletur, peccatum est et causa peccati.*

[36810] I^{a}-IIae q. 75 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem, secundum modum causae efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens, cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit, ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causae materialis, unum peccatum est causa alterius, inquantum praeparat ei materiam, sicut avaritia praeparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causae finalis, unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum, sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius, in actu enim fornicationis quae propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut

materiale, furtum vero sicut formale.

[36811] Iª-IIae q. 75 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali, sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum, saltem apparens, pro fine. Et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quam. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est.

[36812] Iª-IIae q. 75 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis, sed ex parte actus potest habere perfectionem naturae. Et secundum hoc potest esse causa peccati.

[36813] Iª-IIae q. 75 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod non omnis causa peccati est peccatum. Unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod primum peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

Quaestio 76

Prooemium

[36814] Iª-IIae q. 76 pr. Deinde considerandum est de causis peccati in speciali. Et primo, de causis interioribus peccati; secundo, de exterioribus; tertio, de peccatis quae sunt causa aliorum peccatorum. Prima autem consideratio, secundum praemissa, erit tripartita, nam primo, agetur de ignorantia, quae est causa peccati ex parte rationis; secundo, de infirmitate seu passione, quae est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio, de malitia, quae est causa peccati ex parte voluntatis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum ignorantia sit causa peccati. Secundo, utrum ignorantia sit peccatum. Tertio, utrum totaliter a peccato excuset. Quarto, utrum diminuat peccatum.

Articulus 1

[36815] Iª-IIae q. 76 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quaedam scientiae. Ergo ignorantia non est causa peccati.

[36816] Iª-IIae q. 76 a. 1 arg. 2 Praeterea, causae peccati sunt accipiendae ex parte conversionis, ut ex supradictis patet. Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

[36817] Iª-IIae q. 76 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum

est. Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum, quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

[36818] Iª-IIae q. 76 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, quod quidam per ignorantiam peccant.

[36819] Iª-IIae q. 76 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VIII Physic., causa movens est duplex, una per se, et alia per accidens. Per se quidem, quae propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia. Per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati, est enim privatio scientiae perficientis rationem, quae prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos. Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari, sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quaedam regula rationis; et singularis circumstantiae. Unde patet quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret; ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundum philosophum, in III Ethic.

[36820] Iª-IIae q. 76 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non ens non potest esse alicuius causa per se, potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

[36821] Iª-IIae q. 76 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut scientia quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

[36822] Iª-IIae q. 76 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas, sed si aliquid est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati, sicut cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

Articulus 2

[36823] Iª-IIae q. 76 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non

sit peccatum. Peccatum enim est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, ut supra habitum est. Sed ignorantia non importat aliquem actum, neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

[36824] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum directius opponitur gratiae quam scientiae. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed magis poena quaedam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quae est privatio scientiae, non est peccatum.

[36825] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 arg. 3 Praeterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

[36826] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur; nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per poenitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

[36827] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 arg. 5 Praeterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quandiu ignorantia remaneret in homine, tandiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret. Quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

[36828] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 s. c. Sed contra, nihil meretur poenam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam, secundum illud I ad Cor. XIV, *si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia est peccatum.

[36829] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem, unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit, VII cap. Cael. Hier. Ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire. Horum autem quaedam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalia iuris praecepta, singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant. Quaedam vero sunt quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriae, et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam, ignorantia eorum quae aliquis scire tenetur, est peccatum. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quae scire non potest. Unde horum ignorantia invincibilis dicitur, quia scilicet studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum, ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quae aliquis scire tenetur; non autem si sit eorum quae quis scire non tenetur.

[36830] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, in hoc quod dicitur dictum vel factum vel concupitum, sunt intelligendae etiam negationes oppositae, secundum quod omissio habet rationem peccati. Et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub praedicta definitione peccati, inquantum praetermittitur aliquid quod debuit dici vel fieri vel concupisci, ad scientiam debitam acquirendam.

[36831] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod privatio gratiae, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiae praeparandi se ad gratiam, potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia. Et tamen quantum ad hoc est dissimile, quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus, gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

[36832] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria. Et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel inconsideratio, est peccatum.

[36833] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet, transeunte reatu per poenitentiam, remaneat ignorantia secundum quod est privatio scientiae; non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

[36834] I^{a}-IIae q. 76 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiae. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

Articulus 3

[36835] I^{a}-IIae q. 76 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ignorantia, ex toto excuset a peccato. Quia, ut Augustinus dicit, omne peccatum voluntarium est. Sed ignorantia causat involuntarium ut supra habitum est. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

[36836] I^{a}-IIae q. 76 a. 3 arg. 2 Praeterea, id quod aliquis facit praeter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet iudicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

[36837] I^{a}-IIae q. 76 a. 3 arg. 3 Praeterea, homo est subiectum virtutis et peccati inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

[36838] I^{a}-IIae q. 76 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod *quaedam per ignorantiam facta, recte improbantur.* Sed solum illa recte improbantur quae sunt

peccata. Ergo quaedam per ignorantiam facta, sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato.

[36839] I^{a}-IIae q. 76 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Iam autem dictum est quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat. Et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia quae per ignorantiam privatur, non prohiberet actum, propter inclinationem voluntatis in ipsum; ignorantia huius scientiae non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in III Ethic. Et talis ignorantia, quae non est causa actus peccati, ut dictum est, quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quae est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus. Uno modo, ex parte ipsius rei ignoratae. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati sive non; et tamen adhuc remanet in eius scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati. Puta si aliquis percutiens aliquem, sciat quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati; non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret, quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiae, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria, vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quae quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia quae omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est eius quod quis scire non tenetur; talis ignorantia omnino excusat a peccato.

[36840] I^{a}-IIae q. 76 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

[36841] I^{a}-IIae q. 76 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati. Et secundum hoc, non erit per accidens peccatum.

[36842] I^{a}-IIae q. 76 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si esset talis ignorantia quae totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus. Non autem semper ignorantia causans peccatum est talis. Et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

Articulus 4

[36843] Iª-IIae q. 76 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis in omni peccato, dicit enim philosophus, in III Ethic., quod omnis malus est ignorans. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

[36844] Iª-IIae q. 76 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccatum additum peccato facit maius peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est. Ergo non diminuit peccatum.

[36845] Iª-IIae q. 76 a. 4 arg. 3 Praeterea, non est eiusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum, quoniam super illud apostoli, *ignoras quoniam benignitas Dei,* etc., dicit Ambrosius, *gravissime peccas, si ignoras.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

[36846] Iª-IIae q. 76 a. 4 arg. 4 Praeterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quae totaliter tollit usum rationis. Sed huiusmodi ignorantia non minuit peccatum, sed magis auget, dicit enim philosophus, in III Ethic., quod *ebrius meretur duplices maledictiones.* Ergo ignorantia non minuit peccatum.

[36847] Iª-IIae q. 76 a. 4 s. c. Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi, ut patet I ad Tim. I, *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

[36848] Iª-IIae q. 76 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium, si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quae totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia vero quae non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quae est causa peccati, et tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet. Et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum, ex intensione enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiae damnum, propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quae est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens, puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari et discretione carere. Et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens, unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

[36849] Iª-IIae q. 76 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ignorantia secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa peccati; sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem

vel habitum inclinantem in peccatum.

[36850] Iª-IIae q. 76 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper maius peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura. Et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem quantam unum solum haberet. Sicut homicidium gravius peccatum est a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio, quamvis haec sint duo peccata, quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua gravitas.

[36851] Iª-IIae q. 76 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata. Vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat. Vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quae fundamentum spiritualis aedificii subvertit.

[36852] Iª-IIae q. 76 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod ebrius meretur quidem duplices maledictiones, propter duo peccata quae committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur. Tamen ebrietas, ratione ignorantiae adiunctae, diminuit sequens peccatum, et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est. Vel potest dici quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cuiusdam Pittaci legislatoris, qui statuit *ebrios, si percusserint, amplius puniendos; non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere; sed ad utilitatem, quia plures iniuriantur ebrii quam sobrii*; ut patet per philosophum, in II politicorum.

Quaestio 77

Prooemium

[36853] Iª-IIae q. 77 pr. Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animae sit causa peccati. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. Secundo, utrum possit superare rationem contra eius scientiam. Tertio, utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. Quarto, utrum haec passio quae est amor sui, sit causa omnis peccati. Quinto, de illis tribus causis quae ponuntur I Ioan. II, *concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitae.* Sexto, utrum passio quae est causa peccati, diminuat ipsum. Septimo, utrum totaliter excuset. Octavo, utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

Articulus 1

[36854] Iª-IIae q. 77 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo obiecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut in III de anima

philosophus dicit universaliter de vi appetitiva. Cum ergo obiectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis; videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

[36855] I^{a}-IIae q. 77 a. 1 arg. 2 Praeterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quae est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum sicut motor superior ad inferiorem, dicit enim philosophus, in III de anima, quod *appetitus rationis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus caelestibus sphaera movet sphaeram.* Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

[36856] I^{a}-IIae q. 77 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est quaedam potentia immaterialis, non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in III de anima. Appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

[36857] I^{a}-IIae q. 77 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Dan. XIII, *concupiscentia subvertit cor tuum.*

[36858] I^{a}-IIae q. 77 a. 1 co. Respondeo dicendum quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quandam abstractionem. Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. Alio modo, ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis.

[36859] I^{a}-IIae q. 77 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de obiecto voluntatis, sicut dictum est; quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis obiectum.

[36860] I^{a}-IIae q. 77 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod superius non movetur ab inferiori directe, sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est.

[36861] I^{a}-IIae q. 77 a. 1 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium.

Articulus 2

[36862] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia, propter suam certitudinem, est fortissimum eorum quae in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quae est debilis et cito transiens.

[36863] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 arg. 2 Praeterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam. Cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur, hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

[36864] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 arg. 3 Si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari, contra, universalis et particularis propositio, si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut omnis homo et non omnis homo. Sed duae opiniones quae sunt contradictoriarum, sunt contrariae, ut dicitur in II peri Herm. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

[36865] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 arg. 4 Praeterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare quod novit sub universali contineri; sicut quicumque scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo sciat quod sit mula; ut patet per id quod dicitur in I Poster. Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

[36866] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 arg. 5 Praeterea, ea quae sunt in voce, sunt signa intellectus animae, secundum philosophum. Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem, quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et existimet oppositum in particulari.

[36867] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. VII, *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quae est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quaedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

[36868] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 co. Respondeo dicendum quod opinio Socratis fuit, ut philosophus dicit in VII Ethic., quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat. Quia cum

voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareret, et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde dicitur Prov. XIV, *errant qui operantur malum.* Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent; et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. XII, *servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit, plagis vapulabit multis*; et Iac. IV dicitur, scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi, non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut philosophus tradit in VII Ethic. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra dictum est. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod praeter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem, sicut supra expositum est. Secundo, per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat, sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis, multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

[36869] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

[36870] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum quod non est bonum, contingit ex aliqua passione. Et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

[36871] I^{a}-IIae q. 77 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non posset contingere quod aliquis

haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso. Sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo, actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

[36872] Iª-IIae q. 77 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire, sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda.

[36873] Iª-IIae q. 77 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente diiudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in VII Ethic.

Articulus 3

[36874] Iª-IIae q. 77 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est. Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

[36875] Iª-IIae q. 77 a. 3 arg. 2 Praeterea, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro, unde dicitur in Psalmo LXXVII, *recordatus est quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animae passione.

[36876] Iª-IIae q. 77 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad ea non videtur homo esse infirmus, quae eius voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quae passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud Gen. IV, *sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

[36877] Iª-IIae q. 77 a. 3 s. c. Sed contra est quod Tullius, in IV libro de Tuscul. quaest., passiones animae aegritudines vocat. Aegritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

[36878] Iª-IIae q. 77 a. 3 co. Respondeo dicendum quod causa peccati propria est ex parte animae in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur

in executione propriae operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subduntur virtuti regitivae et motivae corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clare videre, ut dicit philosophus, in X de historiis animalium. Unde et infirmitas animae dicitur quando impeditur anima in propria operatione, propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae; ita et partes animae dicuntur inordinatae, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animae. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto debitae actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et philosophus, in I Ethic., comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit.

[36879] Iª-IIae q. 77 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore praeter ordinem naturae, tanto est maior infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis praeter ordinem rationis, tanto est maior infirmitas animae.

[36880] Iª-IIae q. 77 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem, potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Impeditur autem per passionem, ut supra dictum est. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animae quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

[36881] Iª-IIae q. 77 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quae passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse. Sed tamen ipse assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem, modo praedicto.

Articulus 4

[36882] Iª-IIae q. 77 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum, unde et praecipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Levit. XIX. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

[36883] Iª-IIae q. 77 a. 4 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, Rom. VII, *occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*, ubi Glossa dicit quod *bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*, quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

[36884] Iª-IIae q. 77 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus, super illud Psalmi, incensa igni et suffossa, dicit quod omne peccatum est *ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante.* Non ergo solus amor sui est causa peccati.

[36885] Iª-IIae q. 77 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut homo quandoque peccat propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

[36886] Iª-IIae q. 77 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *amor sui usque ad contemptum Dei, facit civitatem Babylonis.* Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

[36887] Iª-IIae q. 77 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum, hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

[36888] Iª-IIae q. 77 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum.

[36889] Iª-IIae q. 77 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut iam dictum est.

[36890] Iª-IIae q. 77 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum.

[36891] Iª-IIae q. 77 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod amicus est quasi alter ipse. Et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

Articulus 5

[36892] Iª-IIae q. 77 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur causae peccatorum esse concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae. Quia secundum apostolum, I ad Tim. ult., *radix omnium malorum est cupiditas.* Sed superbia vitae sub cupiditate non continetur. Ergo non oportet poni inter causas peccatorum.

[36893] I^{a}-IIae q. 77 a. 5 arg. 2 Praeterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan. XIII, *species decepit te.* Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

[36894] I^{a}-IIae q. 77 a. 5 arg. 3 Praeterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est. Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni concupiscentia auditus, et aliorum sensuum.

[36895] I^{a}-IIae q. 77 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causae peccatorum tanguntur.

[36896] I^{a}-IIae q. 77 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. II, *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum, unde et ibidem, dicit quod *totus mundus in maligno positus est.* Ergo praedicta tria sunt causae peccatorum.

[36897] I^{a}-IIae q. 77 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni, unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animae passiones, quae sunt causa peccati, uno modo, absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis; alio modo, sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut supra dictum est. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est. Una quidem naturalis, quae est eorum quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus et alia huiusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis. Et horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia huiusmodi. Et haec quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum, sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit, X Confess.; sive referatur ad concupiscentiam rerum quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitae, nam superbia est appetitus inordinatus excellentiae, ut inferius dicetur. Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quae sunt causa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis, ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur concupiscentiae animali.

[36898] I^{a}-IIae q. 77 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cuiuscumque boni, sic etiam superbia vitae continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur.

[36899] I^{a}-IIae q. 77 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quae oculis videri possunt, sed solum earum in quibus non quaeritur delectatio carnis, quae est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cuiuscumque apprehensivae virtutis.

[36900] I^{a}-IIae q. 77 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod sensus visus est excellentior inter omnes sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur in I Metaphys. Et ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit, in libro de verbis domini.

[36901] I^{a}-IIae q. 77 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est. Et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum, tanquam causae earum quae faciunt inordinate fugam mali.

Articulus 6

[36902] I^{a}-IIae q. 77 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causae auget effectum, si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est. Ergo quanto est intensior passio, tanto est maius peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

[36903] I^{a}-IIae q. 77 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum, tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviat.

[36904] I^{a}-IIae q. 77 a. 6 arg. 3 Praeterea, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

[36905] I^{a}-IIae q. 77 a. 6 s. c. Sed contra, passio ipsa concupiscentiae vocatur tentatio carnis. Sed quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum. Ergo passio diminuit peccatum.

[36906] I^{a}-IIae q. 77 a. 6 co. Respondeo dicendum quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores, non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Si igitur accipiatur passio secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, in-

quantum est voluntarium et in nobis existens. In nobis autem aliquid esse dicitur per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens. Et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis maiori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

[36907] Iª-IIae q. 77 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis; quae quidem ex conversione sequitur per accidens, idest praeter intentionem peccantis. Causae autem per accidens augmentatae non augmentant effectus, sed solum causae per se.

[36908] Iª-IIae q. 77 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod bona passio consequens iudicium rationis, augmentat meritum. Si autem praecedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex iudicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

[36909] Iª-IIae q. 77 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

Articulus 7

[36910] Iª-IIae q. 77 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed concupiscentia carnis, quae est quaedam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. V, *caro concupiscit adversus spiritum, ut non quaecumque vultis, illa faciatis*. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

[36911] Iª-IIae q. 77 a. 7 arg. 2 Praeterea, passio causat ignorantiam quandam in particulari, ut dictum est. Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

[36912] Iª-IIae q. 77 a. 7 arg. 3 Praeterea, infirmitas animae gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quae est infirmitas animae.

[36913] Iª-IIae q. 77 a. 7 s. c. Sed contra est quod apostolus, Rom. VII, vocat passiones peccatorum, non nisi quia peccata causant. Quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

[36914] Iª-IIae q. 77 a. 7 co. Respondeo dicendum quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quae totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin, non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest

esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte, directe quidem, id in quod voluntas fertur; indirecte autem, illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet. Secundum hoc igitur distinguendum est. Quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si talis passio a principio fuit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex aegritudine, vel aliqua huiusmodi causa, incidit in talem passionem quae totaliter aufert usum rationis; actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis. Et tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes; vel impedire ne suum consequatur effectum, quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est. Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

[36915] I^{a}-IIae q. 77 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, *ut non quaecumque vultis, illa faciatis*, non est referendum ad ea quae fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiae motum, vellet enim homo nunquam concupiscere malum. Sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. VII, quod *odi malum, illud facio.* Vel potest referri ad voluntatem praecedentem passionem, ut patet in continentibus qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

[36916] I^{a}-IIae q. 77 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod ignorantia particularis quae totaliter excusat, est ignorantia circumstantiae quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita. Sed passio causat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiae ad particularem actum. Quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est.

[36917] I^{a}-IIae q. 77 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod infirmitas corporis est involuntaria. Esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est, quae est quaedam corporalis infirmitas.

Articulus 8

[36918] I^{a}-IIae q. 77 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniae. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

[36919] I^{a}-IIae q. 77 a. 8 arg. 2 Praeterea, causa non est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale, non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est. Ergo

peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

[36920] Iª-IIae q. 77 a. 8 arg. 3 Praeterea, passio abducit a ratione, ut ex dictis patet. Sed rationis est converti ad Deum vel averti ab eo, in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

[36921] Iª-IIae q. 77 a. 8 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VII, quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti.* Hoc autem est proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

[36922] Iª-IIae q. 77 a. 8 co. Respondeo dicendum quod peccatum mortale, ut supra dictum est, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus, quae quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solo modo potest contingere quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale quia ratio deliberans non potest occurrere, quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito. Unde ratio deliberans potest hic occurrere, potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est. Unde si non occurrat, est peccatum mortale, sicut videmus quod multa homicidia et adulteria per passionem committuntur.

[36923] Iª-IIae q. 77 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo, ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniae, quae diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate et ignorantia dicitur veniale. Alio modo, ex eventu, sicut omne peccatum per poenitentiam fit veniale, idest veniam consecutum. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum. Et hoc solum veniale opponitur mortali, obiectio autem procedit de primo.

[36924] Iª-IIae q. 77 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quae per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

[36925] Iª-IIae q. 77 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur, unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, iam non esset peccatum nec mortale nec veniale.

Quaestio 78

Prooemium

[36926] Iª-IIae q. 78 pr. Deinde considerandum est de causa peccati quae est ex parte voluntatis, quae dicitur malitia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria, peccare. Secundo, utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Tertio, utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

Articulus 1

[36927] Iª-IIae q. 78 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriae, seu certae malitiae. Sed omnis malus est ignorans, secundum philosophum. Et Prov. XIV, dicitur, *errant qui operantur malum.* Ergo nullus peccat ex certa malitia.

[36928] Iª-IIae q. 78 a. 1 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *nullus intendens ad malum operatur.* Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando, quod enim est praeter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

[36929] Iª-IIae q. 78 a. 1 arg. 3 Praeterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

[36930] Iª-IIae q. 78 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob XXXIV, *quasi de industria recesserunt a Deo, et vias eius intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

[36931] Iª-IIae q. 78 a. 1 co. Respondeo dicendum quod homo, sicut et quaelibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. Unde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis, sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque, sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat; et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato, sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicuius boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligens.

[36932] Iª-IIae q. 78 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur, et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum,

sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum, et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

[36933] I^a-IIae q. 78 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo, potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est. Et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni. Sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei, sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privetur.

[36934] I^a-IIae q. 78 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus a philosopho nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus. Et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis. Sive ipsa mali electio malitia nominetur, et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat. Sive etiam malitia dicatur aliqua praecedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia. Et tunc idem non est causa sui ipsius, sed actus interior est causa actus exterioris. Et unum peccatum est causa alterius, non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet.

Articulus 2

[36935] I^a-IIae q. 78 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

[36936] I^a-IIae q. 78 a. 2 arg. 2 *Praeterea, actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur*, ut dicitur in II Ethic. Sed actus praecedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

[36937] I^a-IIae q. 78 a. 2 arg. 3 Praeterea, in his quae aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Prov. II, *qui laetantur cum male fecerint et exultant in rebus pessimis*. Et hoc ideo, quia unicuique est delectabile cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent, poenitudine enim replentur pravi, idest habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX Ethic. Ergo peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

[36938] I^a-IIae q. 78 a. 2 s. c. Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum; ut dicitur

in VI Ethic. de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

[36939] Iª-IIae q. 78 a. 2 co. Respondeo dicendum quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis, unde et habitus definitur esse quo quis utitur cum voluerit. Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum, prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid eius integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum, interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet. Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum, quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale. Ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

[36940] Iª-IIae q. 78 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel caritas. Unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid. Et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

[36941] Iª-IIae q. 78 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur, differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto. Et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

[36942] Iª-IIae q. 78 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quandiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quae non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari; potest contingere quod, non utens habitu, doleat de hoc quod per habitum commisit. Plerumque tamen tales poenitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat; sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

Articulus 3

[36943] Iª-IIae q. 78 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod non est cuiuslibet iniusta facere qualiter iniustus facit, scilicet ex electione, sed solum habentis habitum. Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est. Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

[36944] I^{a}-IIae q. 78 a. 3 arg. 2 Praeterea, Origenes dicit, in I peri archon, quod *non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est.* Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

[36945] I^{a}-IIae q. 78 a. 3 arg. 3 Praeterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiae non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est. Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

[36946] I^{a}-IIae q. 78 a. 3 s. c. Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis, eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum, potest eligere malum, quod est ex certa malitia peccare.

[36947] I^{a}-IIae q. 78 a. 3 co. Respondeo dicendum quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum, unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat, quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini quasi conveniens et simile aliquod malum, et in hoc, ratione convenientiae, tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quae vertitur in naturam, vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturae in ipso. Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicuius prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur peccare non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae vel propter timorem Gehennae; remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccet. Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper praesupponit in homine aliquam inordinationem, quae tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

[36948] I^{a}-IIae q. 78 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis. Quod non est nisi eius qui habet habitum.

[36949] I^{a}-IIae q. 78 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non statim ad hoc aliquis labitur quod

ex certa malitia peccet, sed praesupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est.

[36950] Iª-IIae q. 78 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud propter quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quaedam alia, ut dictum est.

[36951] Iª-IIae q. 78 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est similis ratio de electione boni, et de electione mali. Quia malum nunquam est sine bono naturae, sed bonum potest esse sine malo culpae perfecte.

Articulus 4

[36952] Iª-IIae q. 78 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed maior est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione, nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quae est maxima, ut philosophus dicit, in VII Ethic.; habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

[36953] Iª-IIae q. 78 a. 4 arg. 2 Praeterea, quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui maiori impetu passionis deiicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

[36954] Iª-IIae q. 78 a. 4 arg. 3 Praeterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

[36955] Iª-IIae q. 78 a. 4 s. c. Sed contra est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem poenam meretur, secundum illud Iob XXXIV, *quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed poena non augetur nisi propter gravitatem culpae. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quod est ex industria, seu certa malitia.

[36956] Iª-IIae q. 78 a. 4 co. Respondeo dicendum quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primo quidem quia, cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quae ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, et tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia. Ex eo vero quod est ex passione, diminuitur, et tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo, quia passio quae inclinat voluntatem

ad peccandum, cito transit, et sic homo cito redit ad bonum propositum, poenitens de peccato. Sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens, et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde philosophus, in VII Ethic., comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat; incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate. Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus. Et sic eius defectus est periculosior quam eius qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

[36957] Iª-IIae q. 78 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum, ut supra dictum est. Unde neque maior ignorantia talis facit esse minus peccatum.

[36958] Iª-IIae q. 78 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod impulsio quae est ex passione, est quasi ex exteriori respectu voluntatis, sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

[36959] Iª-IIae q. 78 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est. Et ideo electio in ipso est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

Quaestio 79

Prooemium

[36960] Iª-IIae q. 79 pr. Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati. Et primo, ex parte Dei; secundo, ex parte Diaboli; tertio, ex parte hominis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit causa peccati. Secundo, utrum actus peccati sit a Deo. Tertio, utrum Deus sit causa excaecationis et obdurationis. Quarto, utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur vel obdurantur.

Articulus 1

[36961] Iª-IIae q. 79 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim apostolus, Rom. I, de quibusdam, *tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt.* Et Glossa ibidem dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando*

voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum sive in malum. Sed facere quae non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

[36962] I^{a}-IIae q. 79 a. 1 arg. 2 Praeterea, Sap. XIV, dicitur, *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animae hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturae non sint factae nisi a Deo, ut in primo habitum est, videtur quod Deus sit causa peccati provocans homines ad peccandum.

[36963] I^{a}-IIae q. 79 a. 1 arg. 3 Praeterea, quidquid est causa causae, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

[36964] I^{a}-IIae q. 79 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinae bonitati quod ipse sit causa mali poenae, de isto enim malo dicitur Isaiae XLV, quod *Deus est creans malum*; et Amos III, *si est malum in civitate quod Deus non fecerit?* Ergo etiam divinae bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpae.

[36965] I^{a}-IIae q. 79 a. 1 s. c. Sed contra, Sap. XI, dicitur de Deo, *nihil odisti eorum quae fecisti.* Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. XIV, *odio est Deo impius, et impietas eius.* Ergo Deus non est causa peccati.

[36966] I^{a}-IIae q. 79 a. 1 co. Respondeo dicendum quod homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius. Uno modo, directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum. Alio modo, indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato, unde Ezech. III speculatori dicitur, *si non dixeris impio, morte morieris, sanguinem eius de manu tua requiram.* Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius. Quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in ipsum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom. Unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati. Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad vitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et iustitiae, cum ipse sit sapientia et iustitia. Unde non imputatur ei quod alius peccat, sicut causae peccati, sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

[36967] I^{a}-IIae q. 79 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quantum ad verba apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, iam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quae non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit, in libro de gratia et libero arbitrio, unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum*; sic intelligendum est quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem, in malum autem inquantum non prohibet, sicut

dictum est. Et tamen hoc etiam contingit ex merito praecedentis peccati.

[36968] I^{a}-IIae q. 79 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, *creaturae Dei factae sunt in odium et in tentationem animae hominum*, haec praepositio in non ponitur causaliter, sed consecutive, non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum. Unde subditur, et in muscipulam pedibus insipientium, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factae sunt.

[36969] I^{a}-IIae q. 79 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod effectus causae mediae procedens ab ea secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam. Sed si procedat a causa media secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam, sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

[36970] I^{a}-IIae q. 79 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod poena opponitur bono eius qui punitur, qui privatur quocumque bono. Sed culpa opponitur bono ordinis qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divinae. Et propter hoc non est similis ratio de culpa et poena.

Articulus 2

[36971] I^{a}-IIae q. 79 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus, in libro de perfectione iustitiae, quod *actus peccati non est res aliqua.* Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

[36972] I^{a}-IIae q. 79 a. 2 arg. 2 Praeterea, homo non dicitur esse causa peccati nisi quia homo est causa actus peccati, nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est. Ergo Deus non est causa actus peccati.

[36973] I^{a}-IIae q. 79 a. 2 arg. 3 Praeterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supradictis patet. Sed quidquid est causa alicuius, est causa eius quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est. Ergo Deus non est causa actus peccati.

[36974] I^{a}-IIae q. 79 a. 2 s. c. Sed contra, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed voluntas Dei est causa omnium motionum, ut Augustinus dicit, III de Trin. Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

[36975] I^{a}-IIae q. 79 a. 2 co. Respondeo dicendum quod actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente; ut patet per Dionysium, V cap. de Div. Nom. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod

Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc, Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.

[36976] Iª-IIae q. 79 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam. Sic enim actus peccati non est res.

[36977] Iª-IIae q. 79 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter. Et ideo homo est causa peccati. Sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum. Et ideo non est causa peccati.

[36978] Iª-IIae q. 79 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est supra, actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali; sed ex aliquo obiecto cui coniungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica.

Articulus 3

[36979] Iª-IIae q. 79 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa excaecationis et indurationis. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Deus non est causa eius quod homo sit deterior.* Sed per excaecationem et obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excaecationis et obdurationis.

[36980] Iª-IIae q. 79 a. 3 arg. 2 Praeterea, Fulgentius dicit quod *Deus non est ultor illius rei cuius est auctor.* Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli. III, *cor durum male habebit in novissimo.* Ergo Deus non est causa obdurationis.

[36981] Iª-IIae q. 79 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excaecationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sap. II, *excaecavit enim eos malitia eorum*; et etiam Diabolus, secundum illud II ad Cor. IV, *Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium*; quae quidem causae videntur esse contrariae Deo. Deus ergo non est causa excaecationis et obdurationis.

[36982] Iª-IIae q. 79 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae VI, *excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava.* Et Rom. IX dicitur, *cuius vult, miseretur; et quem vult, indurat.*

[36983] Iª-IIae q. 79 a. 3 co. Respondeo dicendum quod excaecatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi a divino lumine. Et quantum

ad hoc Deus non est causa excaecationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum. Et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis. Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Ioan. I, *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, sicut sol est universalis causa illuminationis corporum. Aliter tamen et aliter, nam sol agit illuminando per necessitatem naturae; Deus autem agit voluntarie, per ordinem suae sapientiae. Sol autem, licet quantum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum, sicut patet de domo cuius fenestrae sunt clausae. Sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol, non enim suo iudicio agit ut lumen interius non immittat, sed causa eius est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excaecationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis. Quae quidem distinguuntur secundum effectus gratiae, quae et perficit intellectum dono sapientiae, et affectum emollit igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinae, scilicet auditus, ideo quantum ad visum, ponitur excaecatio; quantum ad auditum, aurium aggravatio; quantum ad affectum, obduratio.

[36984] I^{a}-IIae q. 79 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum excaecatio et induratio, ex parte subtractionis gratiae, sint quaedam poenae, ex hac parte eis homo non fit deterior, sed deterior factus per culpam, haec incurrit, sicut et ceteras poenas.

[36985] I^{a}-IIae q. 79 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

[36986] I^{a}-IIae q. 79 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod malitia est causa excaecationis meritoria, sicut culpa est causa poenae. Et hoc etiam modo Diabolus excaecare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

Articulus 4

[36987] I^{a}-IIae q. 79 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod excaecatio et obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excaecatur et obduratur. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum.* Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa. Sed excaecationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est. Ergo haec ordinantur ad salutem eius qui excaecatur vel induratur.

[36988] I^{a}-IIae q. 79 a. 4 arg. 2 Praeterea, Sap. I dicitur quod *Deus non delectatur in perditione*

impiorum. Videretur autem in eorum perditione delectari, si eorum excaecationem in bonum eorum non converteret, sicut medicus videretur delectari in afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excaecationem convertit in bonum excaecatorum.

[36989] I^{a}-IIae q. 79 a. 4 arg. 3 *Praeterea, Deus non est personarum acceptor*, ut dicitur Act. X. Sed quorundam excaecationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorundam Iudaeorum, qui excaecati sunt ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. II; ut patet per Augustinum, in libro de quaest. Evang. Ergo Deus omnium excaecationem convertit in eorum salutem.

[36990] I^{a}-IIae q. 79 a. 4 s. c. Sed contra, non sunt facienda mala ut veniant bona, ut dicitur Rom. III. Sed excaecatio est malum. Ergo Deus non excaecat aliquos propter eorum bonum.

[36991] I^{a}-IIae q. 79 a. 4 co. Respondeo dicendum quod excaecatio est quoddam praeambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur, ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex misericordi Dei providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes, humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit, in libro de natura et gratia. Unde et excaecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius qui excaecatur, propter quod etiam ponitur reprobationis effectus, sed ex divina misericordia excaecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur. Sed haec misericordia non omnibus impenditur excaecatis, *sed praedestinatis solum, quibus omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur Rom. VIII. Unde quantum ad quosdam, excaecatio ordinatur ad sanationem, quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit, in III de quaest. Evang.

[36992] I^{a}-IIae q. 79 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia mala quae Deus facit vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum, non tamen semper in bonum eius in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi. Sicut culpam tyrannorum ordinavit in bonum martyrum; et poenam damnatorum ordinat in gloriam suae iustitiae.

[36993] I^{a}-IIae q. 79 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suae iustitiae, vel propter bonum quod inde provenit.

[36994] I^{a}-IIae q. 79 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod Deus aliquorum excaecationem ordinat in eorum salutem, misericordiae est, quod autem excaecatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, iustitiae est. Quod autem misericordiam quibusdam impendit et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est.

[36995] I^{a}-IIae q. 79 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod mala culpae non sunt facienda ut veniant bona, sed mala poenae sunt inferenda propter bonum.

Quaestio 80

Prooemium

[36996] I^{a}-IIae q. 80 pr. Deinde considerandum est de causa peccati ex parte Diaboli. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Diabolus sit directe causa peccati. Secundo, utrum Diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo. Tertio, utrum possit necessitatem peccandi inducere. Quarto, utrum omnia peccata ex Diaboli suggestione proveniant.

Articulus 1

[36997] I^{a}-IIae q. 80 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit, IV de Trin., quod *Diabolus suae societati malignos affectus inspirat.* Et Beda, super Act., dicit quod *Diabolus animam in affectum malitiae trahit.* Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod *Diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet.* Ergo Diabolus directe est causa peccati.

[36998] I^{a}-IIae q. 80 a. 1 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit quod *sicut Deus est perfector boni, ita Diabolus est perfector mali.* Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo Diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

[36999] I^{a}-IIae q. 80 a. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus probat, in quodam cap. Ethicae Eudemicae, quod oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni; ita Diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod Diabolus directe sit causa peccati.

[37000] I^{a}-IIae q. 80 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus probat, in I et III de Lib. Arb., *quod nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate.* Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse Diabolus, sed sola propria voluntas.

[37001] I^{a}-IIae q. 80 a. 1 co. Respondeo dicendum quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus. Quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est, a duobus moveri potest, uno modo, ab obiecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo, ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est. Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius. Ex parte autem obiecti, potest

intelligi quod aliquid moveat voluntatem tripliciter. Uno modo, ipsum obiectum propositum, sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit vel offert huiusmodi obiectum. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo, res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum, secundo autem et tertio modo, vel Diabolus, vel etiam homo, potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est; unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod Diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter; sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

[37002] I^{a}-IIae q. 80 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes illae auctoritates, et si quae similes inveniantur, sunt referendae ad hoc quod Diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit in affectum peccati.

[37003] I^{a}-IIae q. 80 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc, quod Diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum. Non tamen attenditur quantum ad modum causandi, nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod Diabolo convenire non potest.

[37004] I^{a}-IIae q. 80 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani, sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana; et a Diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

Articulus 2

[37005] I^{a}-IIae q. 80 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animae sunt quaedam opera vitae. Sed nullum opus vitae potest esse nisi a principio intrinseco; nec etiam opus animae vegetabilis, quod est infimum inter opera vitae. Ergo Diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

[37006] I^{a}-IIae q. 80 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnes interiores motus, secundum ordinem naturae, a sensibus exterioribus oriuntur. Sed praeter ordinem naturae aliquid operari est solius Dei, ut in primo dictum est. Ergo Diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quae exterioribus sensibus apparent.

[37007] I^{a}-IIae q. 80 a. 2 arg. 3 Praeterea, interiores actus animae sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest Diabolus aliquid operari. Quia, ut in primo habitum est,

Diabolus non imprimit in intellectum humanum. In phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit, quia formae imaginatae, tanquam magis spirituales, sunt digniores quam formae quae sunt in materia sensibili; quas tamen Diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quae in primo habita sunt. Ergo Diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

[37008] I^{a}-IIae q. 80 a. 2 s. c. Sed contra est quia secundum hoc nunquam tentaret hominem nisi visibiliter apparendo. Quod patet esse falsum.

[37009] I^{a}-IIae q. 80 a. 2 co. Respondeo dicendum quod interior pars animae est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem iam dictum est quomodo ad eam Diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis, quod Diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrare rationem ipsius ad consentiendum peccato. Quae quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio Diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum. Quorum utrumque commovendo, potest inducere ad peccatum, potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquae formae imaginariae praesententur; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo libro quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et Diabolus omnia illa causare potest quae ex motu locali corporum inferiorum provenire possunt, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquae formae repraesententur imaginationi, consequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim philosophus, in libro de somno et vigilia, quod *cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus*, sive impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Unde talis motus localis spirituum vel humorum potest procurari a Daemonibus, sive dormiant sive vigilent homines, et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quendam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam Diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquae concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum sive intentionem sensibilem praedicto modo reductam ad principium apprehensivum, magis homo percipiat, quia, ut philosophus in eodem libro dicit, *amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatae moventur.* Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum, quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum Diabolus interius inducit ad peccandum.

[37010] I^{a}-IIae q. 80 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod opera vitae semper etsi sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animae vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

[37011] I^{a}-IIae q. 80 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino praeter ordinem naturae. Nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est.

[37012] I^{a}-IIae q. 80 a. 2 ad 3 Unde patet responsio ad tertium, quia formae illae sunt a sensibus acceptae primordialiter.

Articulus 3

[37013] I^{a}-IIae q. 80 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori. Sed de Diabolo dicitur Iob XLI, *non est potestas super terram quae ei valeat comparari.* Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

[37014] I^{a}-IIae q. 80 a. 3 arg. 2 Praeterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quae exterius sensibus proponuntur et imaginationi repraesentantur, quia omnis nostra cognitio ortum habet a sensu, *et non est intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in libro de anima. Sed Diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est, et etiam exteriores sensus, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *serpit hoc malum*, scilicet quod est a Diabolo, *per omnes aditus sensuales; dat se figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, infundit saporibus.* Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

[37015] I^{a}-IIae q. 80 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, *nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum.* Sed concupiscentiam carnis Diabolus potest causare, sicut et ceteras passiones, eo modo quo supra dictum est. Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

[37016] I^{a}-IIae q. 80 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur I Petr. ult., *adversarius vester Diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret, cui resistite fortes in fide.* Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

[37017] I^{a}-IIae q. 80 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Diabolus propria virtute, nisi refraenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem, cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Unde manifestum est quod Diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

[37018] I^{a}-IIae q. 80 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet potestas maior homine, potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est.

[37019] I^{a}-IIae q. 80 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis. Nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

[37020] I^{a}-IIae q. 80 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis. Quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate Diaboli. Et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

Articulus 4

[37021] I^{a}-IIae q. 80 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione Diaboli. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *multitudo Daemonum causa est omnium malorum et sibi et aliis.*

[37022] I^{a}-IIae q. 80 a. 4 arg. 2 Praeterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus Diaboli; secundum illud Ioan. VIII, *qui facit peccatum, servus est peccati. Sed ei aliquis in servitutem addicitur, a quo superatus est*, ut dicitur II Petr. II. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a Diabolo.

[37023] I^{a}-IIae q. 80 a. 4 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit quod peccatum Diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium, nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile, quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a Diabolo suggeruntur.

[37024] I^{a}-IIae q. 80 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, *non omnes cogitationes nostrae malae a Diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

[37025] I^{a}-IIae q. 80 a. 4 co. Respondeo dicendum quod occasionaliter quidem et indirecte Diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes simus ad peccandum proclives, sicut diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur. Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes probat ex hoc, quia etiam si Diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi et venereorum et similium, qui posset esse inordinatus nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.

[37026] I^{a}-IIae q. 80 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod multitudo Daemonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est.

[37027] I^{a}-IIae q. 80 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non solum fit servus alicuius qui ab eo superatur, sed etiam qui se ei voluntarie subiicit. Et hoc modo fit servus Diaboli qui motu proprio peccat.

[37028] I^{a}-IIae q. 80 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum Diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex praecedenti suggestione causatam. Quod de nullo hominis peccato dici potest.

Quaestio 81

Prooemium

[37029] Iª-IIae q. 81 pr. Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et Diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est. Circa quod tria consideranda occurrunt, primo, de eius traductione; secundo, de eius essentia; tertio, de eius subiecto. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros. Secundo, utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur. Tertio, utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. Quarto, utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur. Quinto, utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

Articulus 1

[37030] Iª-IIae q. 81 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. XVIII, *filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

[37031] Iª-IIae q. 81 a. 1 arg. 2 Praeterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subiecto, eo quod accidens non transit de subiecto in subiectum. Sed anima rationalis, quae est subiectum culpae, non traducitur per originem, ut in primo ostensum est. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

[37032] Iª-IIae q. 81 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animae, quae sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

[37033] Iª-IIae q. 81 a. 1 arg. 4 Praeterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam, alioquin anima non posset emundari a culpa originali dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

[37034] Iª-IIae q. 81 a. 1 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod *propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam.* Dicuntur autem natura turpes qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem, est increpabile, neque peccatum.

[37035] I^{a}-IIae q. 81 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Quod non potest intelligi per modum imitationis, propter hoc quod dicitur Sap. II, *invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundo intravit.

[37036] I^{a}-IIae q. 81 a. 1 co. Respondeo dicendum quod secundum fidem Catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad Baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagianae, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris. Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim, considerantes quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima animae infectae derivari videantur. Alii vero, hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiam si anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut si leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animae, et defectus animae redundent in corpus, et e converso; simili modo dicunt quod culpabilis defectus animae per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpae subiectum. Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt. Quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem; et etiam aliqui defectus animae ex consequenti, propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur, tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animae prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam, quia, ut philosophus dicit in III Ethic., *nullus improperabit caeco nato, sed magis miserebitur.* Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo. Porphyrius etiam dicit quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo.* Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine, ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale. Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi inquantum illud membrum est

aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur peccatum naturae; secundum illud Ephes. II, *eramus natura filii irae.*

[37037] Iª-IIae q. 81 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpae. Et sic est in proposito, derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

[37038] Iª-IIae q. 81 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem; movet tamen ad ipsam dispositive. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio, ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.

[37039] Iª-IIae q. 81 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura, quam concomitatur talis culpa.

[37040] Iª-IIae q. 81 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod semen est principium generationis, quae est proprius actus naturae, eius propagationi deserviens. Et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem iam perfectam, quae iam determinata est ad personam.

[37041] Iª-IIae q. 81 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se. Sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile, sicut aliquis qui nascitur patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum causatam.

Articulus 2

[37042] Iª-IIae q. 81 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros. Poena enim nunquam debetur nisi culpae. Sed aliqui puniuntur iudicio divino pro peccato proximorum parentum; secundum illud Exod. XX, *ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem.* Iudicio etiam humano, in crimine laesae maiestatis, filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

[37043] Iª-IIae q. 81 a. 2 arg. 2 Praeterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a seipso, quam id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta, sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

[37044] Iª-IIae q. 81 a. 2 arg. 3 Praeterea, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturae, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis

parentibus sicut in quibusdam principiis naturae, quae etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult., *qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

[37045] I^{a}-IIae q. 81 a. 2 s. c. Sed contra, bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

[37046] I^{a}-IIae q. 81 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Augustinus hanc quaestionem movet in Enchiridio, et insolutam relinquit. Sed si quis diligenter attendit, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis praeter primum, per originem traducantur. Cuius ratio est quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. Et ideo ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios, non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit. Sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi, nullo autem modo ea quae sunt pure personalia, ut dictum est. Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in primo dictum est, erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente. Quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum, non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est; sed solum quantum ad id quod personae est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

[37047] I^{a}-IIae q. 81 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod poena spirituali, sicut Augustinus dicit in epistola ad avitum, nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa, vel per originem vel per imitationem, quia omnes animae immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. XVIII. Sed poena corporali interdum, iudicio divino vel humano, puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

[37048] I^{a}-IIae q. 81 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile. Sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est.

[37049] I^{a}-IIae q. 81 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente, alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

Articulus 3

[37050] Iª-IIae q. 81 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est poena consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur, illi enim qui vivi reperientur in adventu domini, nunquam morientur, ut videtur per quod dicitur I Thessal. IV, *nos qui vivimus, non praeveniemus in adventu domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

[37051] Iª-IIae q. 81 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

[37052] Iª-IIae q. 81 a. 3 arg. 3 Praeterea, donum Christi est maius quam peccatum Adae, ut apostolus dicit, Rom. V. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adae.

[37053] Iª-IIae q. 81 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

[37054] Iª-IIae q. 81 a. 3 co. Respondeo dicendum quod secundum fidem Catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex eo contrahunt, alioquin non omnes indigerent redemptione quae est per Christum; quod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictum est, quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animae per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quae nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

[37055] Iª-IIae q. 81 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod probabilius et communius tenetur quod omnes illi qui in adventu domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in tertio plenius dicetur. Si tamen hoc verum sit quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, de resurrectione carnis; dicendum est ad argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest.

[37056] Iª-IIae q. 81 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum originale per Baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem. Remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio inferiorum partium animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem. Et ideo baptizati traducunt peccatum originale, non enim generant inquantum sunt renovati per Baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

[37057] Iª-IIae q. 81 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adae traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et Baptismum, et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam

ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

Articulus 4

[37058] Iª-IIae q. 81 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod, si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quaedam Glossa Gen. IV, quod *in lumbis Adae fuit tota posteritas corrupta, quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii.* Sed si aliquis homo sic formaretur sicut dictum est, caro eius separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

[37059] Iª-IIae q. 81 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccatum originale causatur in nobis inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

[37060] Iª-IIae q. 81 a. 4 arg. 3 Praeterea, peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

[37061] Iª-IIae q. 81 a. 4 s. c. Sed contra est quia non fuissent in Adam secundum seminalem rationem; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt.

[37062] Iª-IIae q. 81 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere, nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale, sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

[37063] Iª-IIae q. 81 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum, traducitur originalis culpa ad eos ad quos activa eius generatio pervenit.

[37064] Iª-IIae q. 81 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod caro non inficit animam nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est.

[37065] Iª-IIae q. 81 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam; sed non secundum seminalem rationem, ut dictum est. Et ideo non contraheret originale peccatum.

Articulus 5

[37066] I^{a}-IIae q. 81 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod, si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud apostoli, Rom. V, *in quo omnes peccaverunt.* Sed sicut homo praeexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

[37067] I^{a}-IIae q. 81 a. 5 arg. 2 Praeterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur, mater enim dat materiam in generatione, ut dicit philosophus, in II de Generat. Animal.; mors autem, et omnis passibilitas, provenit ex necessitate materiae. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt poena peccati originalis. Ergo, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

[37068] I^{a}-IIae q. 81 a. 5 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit, in libro III, quod spiritus sanctus praevenit in virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non traheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur. Et sic, Eva peccante, eius filii peccatum originale contraherent, etiam si Adam non peccasset.

[37069] I^{a}-IIae q. 81 a. 5 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint; vel potius per mulierem, quae primo peccavit; si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

[37070] I^{a}-IIae q. 81 a. 5 co. Respondeo dicendum quod huius dubitationis solutio ex praemissis apparet. Dictum est enim supra quod peccatum originale a primo parente traducitur inquantum ipse movet ad generationem natorum, unde dictum est quod, si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si, Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent. E converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non peccasset.

[37071] I^{a}-IIae q. 81 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in patre praeexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

[37072] I^{a}-IIae q. 81 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod quibusdam videtur quod, Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa, paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiae, quam mater ministrat, non sub ratione poenae, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas

enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ut in primo dictum est; sed ex originali iustitiae, per quam corpus subdebatur animae, quandiu anima esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiae est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evae; manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis iustitiae. Unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

[37073] Iª-IIae q. 81 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa purgatio praeveniens in beata virgine, non requirebatur ad auferendum transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat ut mater Dei maxima puritate niteret. Non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum; secundum illud Psalmi XCII, *domum tuam, domine, decet sanctitudo.*

Quaestio 82

Prooemium

[37074] Iª-IIae q. 82 pr. Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum originale peccatum sit habitus. Secundo, utrum sit unum tantum in uno homine. Tertio, utrum sit concupiscentia. Quarto, utrum sit aequaliter in omnibus.

Articulus 1

[37075] Iª-IIae q. 82 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiae, ut Anselmus dicit, in libro de concepto virginali, et sic originale peccatum est quaedam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

[37076] Iª-IIae q. 82 a. 1 arg. 2 Praeterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpae quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpae, alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter, peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpae.

[37077] Iª-IIae q. 82 a. 1 arg. 3 Praeterea, in malis actus semper praecedit habitum, nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non praecedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

[37078] Iª-IIae q. 82 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Baptismo puerorum, quod secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

[37079] Iª-IIae q. 82 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est

habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes habitus dicuntur. Et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam, ut patet de aegritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae, sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur.

[37080] Iª-IIae q. 82 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur aequalitas sanitatis; et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

[37081] Iª-IIae q. 82 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod actuale peccatum est inordinatio quaedam actus, originale vero, cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est. Huiusmodi autem dispositio naturae inordinata habet rationem habitus, sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus. Et propter hoc, peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

[37082] Iª-IIae q. 82 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum, talis autem habitus non est peccatum originale. Quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis iustitiae, quae prohibebat inordinatos motus, sicut etiam ex aegritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus; aut acquisitus per actum nisi primi parentis, non autem huius personae; sed per vitiatam originem innatus.

Articulus 2

[37083] Iª-IIae q. 82 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psalmo l, *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

[37084] Iª-IIae q. 82 a. 2 arg. 2 Praeterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria, habitus enim inclinat per modum naturae, quae tendit in unum. Sed peccatum originale, etiam in uno homine, inclinat ad diversa peccata et contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

[37085] I^{a}-IIae q. 82 a. 2 arg. 3 Praeterea, peccatum originale inficit omnes animae partes. Sed diversae partes animae sunt diversa subiecta peccati, ut ex praemissis patet. Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

[37086] I^{a}-IIae q. 82 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Quod singulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod est peccatum originale, est unum; ut Glossa ibidem exponit.

[37087] I^{a}-IIae q. 82 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in uno homine est unum peccatum originale. Cuius ratio dupliciter accipi potest. Uno modo, ex parte causae peccati originalis. Dictum est enim supra quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero; et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium. Alio modo potest accipi ratio eius ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae; unitas autem secundum numerum, ex parte subiecti. Sicut patet in aegritudine corporali, sunt enim diversae aegritudines specie quae ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex laesione pulmonis vel hepatis; una autem aegritudo secundum speciem, in uno homine non est nisi una numero. Causa autem huius corruptae dispositionis quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie. Et in uno homine non potest esse nisi unum numero, in diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

[37088] I^{a}-IIae q. 82 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pluraliter dicitur in peccatis, secundum illum morem divinae Scripturae quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth. II, *defuncti sunt qui quaerebant animam pueri.* Vel quia in peccato originali virtualiter praeexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute. Vel quia in peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiae, inobedientiae, gulae, et alia huiusmodi. Vel quia multae partes animae inficiuntur per peccatum originale.

[37089] I^{a}-IIae q. 82 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, idest per propriam formam, ad contraria. Sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis, nihil prohibet, sicut, soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria. Et similiter, soluta harmonia originalis iustitiae, diversae animae potentiae in diversa feruntur.

[37090] I^{a}-IIae q. 82 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum originale inficit diversas partes animae, secundum quod sunt partes unius totius, sicut et iustitia originalis continebat omnes animae partes in unum. Et ideo est unum tantum peccatum originale. Sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur.

Articulus 3

[37091] I^{a}-IIae q. 82 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus, in II libro. Sed concupiscentia est secundum naturam, est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quae est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

[37092] I^{a}-IIae q. 82 a. 3 arg. 2 Praeterea, per peccatum originale sunt in nobis passiones peccatorum; ut patet per apostolum, Rom. VII. Sed multae aliae sunt passiones praeter concupiscentiam, ut supra habitum est. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

[37093] I^{a}-IIae q. 82 a. 3 arg. 3 Praeterea, per peccatum originale deordinantur omnes animae partes, ut dictum est. Sed intellectus est suprema inter animae partes; ut patet per philosophum, in X Ethic. Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

[37094] I^{a}-IIae q. 82 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., *concupiscentia est reatus originalis peccati.*

[37095] I^{a}-IIae q. 82 a. 3 co. Respondeo dicendum quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiae, quae ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. Unde ex aversione voluntatis a Deo, consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae.

[37096] I^{a}-IIae q. 82 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem, concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est homini contra naturam. Et talis est concupiscentia originalis peccati.

[37097] I^{a}-IIae q. 82 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur, sicut ad principaliores. Inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est. Et ideo concupiscentiae attribuitur, tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur.

[37098] I^{a}-IIae q. 82 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animae principalior invenitur, quae obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia, licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

Articulus 4

[37099] I^{a}-IIae q. 82 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit aequaliter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est. Sed non omnes aequaliter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est aequaliter in omnibus.

[37100] I^{a}-IIae q. 82 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccatum originale est quaedam inordinata dispositio animae, sicut aegritudo est quaedam inordinata dispositio corporis. Sed aegritudo recipit magis et minus. Ergo peccatum originale recipit magis et minus.

[37101] I^{a}-IIae q. 82 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Nupt. et Concupisc., quod *libido transmittit originale peccatum in prolem.* Sed contingit esse maiorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse maius in uno quam in alio.

[37102] I^{a}-IIae q. 82 a. 4 s. c. Sed contra est quia peccatum originale est peccatum naturae, ut dictum est. Sed natura aequaliter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

[37103] I^{a}-IIae q. 82 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in originali peccato sunt duo, quorum unum est defectus originalis iustitiae; aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus, quia totum donum originalis iustitiae est sublatum; privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebrae, non recipiunt magis et minus, sicut supra dictum est. Similiter etiam nec quantum ad secundum, aequaliter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatae originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpae; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

[37104] I^{a}-IIae q. 82 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, soluto vinculo originalis iustitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum; et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animae esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus aequaliter solvatur vinculum originalis iustitiae, et aequaliter in omnibus partes inferiores animae sibi relinquantur, sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est.

[37105] Iª-IIae q. 82 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod aegritudo corporalis non habet in omnibus aequalem causam, etiam si sit eiusdem speciei, puta, si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse maior vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitae. Sed causa originalis peccati in omnibus est aequalis. Unde non est simile.

[37106] Iª-IIae q. 82 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod libido quae transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis, quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione vinculo originalis iustitiae. Et talis libido in omnibus est aequalis.

Quaestio 83

Prooemium

[37107] Iª-IIae q. 83 pr. Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro vel anima. Secundo, si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas. Tertio, utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis quam aliae potentiae. Quarto, utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus.

Articulus 1

[37108] Iª-IIae q. 83 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix huius repugnantiae in carne consistit, dicit enim apostolus ad Rom. VII, *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

[37109] Iª-IIae q. 83 a. 1 arg. 2 Praeterea, unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

[37110] Iª-IIae q. 83 a. 1 arg. 3 Praeterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

[37111] Iª-IIae q. 83 a. 1 arg. 4 Praeterea, anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur. Et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

[37112] I^{a}-IIae q. 83 a. 1 arg. 5 Praeterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infunderet ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpae, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

[37113] I^{a}-IIae q. 83 a. 1 s. c. Sed contra est quod idem est subiectum virtutis et vitii sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subiectum virtutis, dicit enim apostolus, ad Rom. VII, *scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum.* Ergo caro non potest esse subiectum originalis peccati, sed solum anima.

[37114] I^{a}-IIae q. 83 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter, uno modo, sicut in causa, vel principali vel instrumentali; alio modo, sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali; secundum illud apostoli, Rom. V, *in quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem, simul cum natura humana. Sed sicut in subiecto, peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generativam motionem, sicut a voluntate alicuius hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes eius. In qua quidem derivatione hoc potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quae quocumque modo potest esse particeps peccati, vel per modum subiecti vel per modum instrumenti, habet rationem culpae, sicut ex voluntate gulae provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quae inquantum moventur a voluntate ad peccatum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam et ad interiora membra, quae non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpae. Sic igitur, cum anima possit esse subiectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpae; quidquid provenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae; quod autem provenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae. Sic igitur anima est subiectum peccati originalis, non autem caro.

[37115] I^{a}-IIae q. 83 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro Retract., apostolus loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subiacet poenae, ratione cuius peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subiectum culpae, sed solum poenae.

[37116] I^{a}-IIae q. 83 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali. Non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

[37117] I^{a}-IIae q. 83 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo,

eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

[37118] I^{a}-IIae q. 83 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo, cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur; sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur.

[37119] I^{a}-IIae q. 83 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod bonum commune praefertur bono singulari. Unde Deus, secundum suam sapientiam, non praetermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio huius animae, praesertim cum natura animae hoc habeat, ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in primo habitum est. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse, praesertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

Articulus 2

[37120] I^{a}-IIae q. 83 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animae quam in potentiis. Anima enim nata est esse subiectum peccati, quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

[37121] I^{a}-IIae q. 83 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum originale opponitur originali iustitiae. Sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animae, quae est subiectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animae quam in eius essentia.

[37122] I^{a}-IIae q. 83 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animae derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animae quam in essentia.

[37123] I^{a}-IIae q. 83 a. 2 arg. 4 Praeterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est. Sed concupiscentia est in potentiis animae. Ergo et peccatum originale.

[37124] I^{a}-IIae q. 83 a. 2 s. c. Sed contra est quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut in primo habitum est. Ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

[37125] I^{a}-IIae q. 83 a. 2 co. Respondeo dicendum quod illud animae est principaliter subiectum alicuius peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati, sicut si causa motiva ad

peccandum sit delectatio sensus, quae pertinet ad vim concupiscibilem sicut obiectum proprium eius, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subiectum illius peccati. Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in primo habitum est. Unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

[37126] Iª-IIae q. 83 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut motio voluntatis alicuius propriae pervenit ad potentias animae, non autem ad animae essentiam; ita motio voluntatis primi generantis, per viam generationis, pervenit primo ad animae essentiam, ut dictum est.

[37127] Iª-IIae q. 83 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae, erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia.

[37128] Iª-IIae q. 83 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, quae etsi sit posterior ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias sicut subiecta ad accidentia propria, quae sunt posteriora subiecto et ordine generationis et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

[37129] Iª-IIae q. 83 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est.

Articulus 3

[37130] Iª-IIae q. 83 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cuius actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativae potentiae. Ergo inter ceteras potentias animae, videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

[37131] Iª-IIae q. 83 a. 3 arg. 2 Praeterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliae vires animae propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quae utuntur organo corporali. Ergo in eis magis est peccatum originale quam in voluntate.

[37132] Iª-IIae q. 83 a. 3 arg. 3 Praeterea, intellectus est prior voluntate, non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animae, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

[37133] Iª-IIae q. 83 a. 3 s. c. Sed contra est quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem,

est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit, in libro de conceptu virginali. Ergo et peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

[37134] I^{a}-IIae q. 83 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in infectione peccati originalis duo est considerare. Primo quidem, inhaerentiam eius ad subiectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est. Deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum, et hoc modo respicit potentias animae. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec autem est voluntas, ut ex supradictis patet. Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

[37135] I^{a}-IIae q. 83 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiae generativae parentis. Unde non oportet quod sua potentia generativa sit primum subiectum originalis peccati.

[37136] I^{a}-IIae q. 83 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum originale habet duplicem processum, unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis, secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliae potentiae, scilicet sensitivae, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiae animae, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

[37137] I^{a}-IIae q. 83 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus quodam modo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum. Alio vero modo voluntas praecedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum, quae quidem motio pertinet ad peccatum.

Articulus 4

[37138] I^{a}-IIae q. 83 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedictae potentiae non sint magis infectae quam aliae. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animae partem quae prius potest esse subiectum peccati. Haec autem est rationalis pars, et praecipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

[37139] I^{a}-IIae q. 83 a. 4 arg. 2 Praeterea, nulla vis animae inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in I Ethic. Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

[37140] I^{a}-IIae q. 83 a. 4 arg. 3 Praeterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in I Metaphys. Sed infectio culpae primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

[37141] I^{a}-IIae q. 83 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod infectio originalis culpae maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. Sed illa membra deserviunt generativae virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio

secundum tactum, quae maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem et sensum tactus.

[37142] Iª-IIae q. 83 a. 4 co. Respondeo dicendum quod illa corruptio praecipue infectio nominari solet, quae nata est in aliud transferri, unde et morbi contagiosi, sicut lepra et scabies et huiusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est. Unde potentiae quae ad huiusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectae. Huiusmodi autem actus deservit generativae, inquantum ad generationem ordinatur, habet autem in se delectationem tactus, quae est maximum obiectum concupiscibilis. Et ideo, cum omnes partes animae dicantur esse corruptae per peccatum originale, specialiter tres praedictae dicuntur esse corruptae et infectae.

[37143] Iª-IIae q. 83 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, praecipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est. Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias praedictas, ad voluntatem autem remote.

[37144] Iª-IIae q. 83 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod infectio actualis culpae non pertinet nisi ad potentias quae moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpae non derivatur a voluntate eius qui ipsam contrahit, sed per originem naturae, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

[37145] Iª-IIae q. 83 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis. Sed delectatio perficitur in tactu. Et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

Quaestio 84

Prooemium

[37146] Iª-IIae q. 84 pr. Deinde considerandum est de causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. Secundo, utrum superbia sit initium omnis peccati. Tertio, utrum praeter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. Quarto, quot et quae sint capitalia vitia.

Articulus 1

[37147] Iª-IIae q. 84 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quae est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix

omnium peccatorum.

[37148] I^{a}-IIae q. 84 a. 1 arg. 2 Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiae, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I Ethic. Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

[37149] I^{a}-IIae q. 84 a. 1 arg. 3 Praeterea, frequenter invenitur quod avaritia, quae cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis, puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulae. Non ergo est radix omnium peccatorum.

[37150] I^{a}-IIae q. 84 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, I ad Tim. ult., *radix omnium malorum est cupiditas.*

[37151] I^{a}-IIae q. 84 a. 1 co. Respondeo dicendum quod secundum quosdam cupiditas multipliciter dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum. Et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis. Et sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est. Tertio modo sumitur prout significat quandam inclinationem naturae corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda. Et sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae ex terra trahit alimentum, sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et haec quidem quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui, *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et in laqueum Diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas*, unde manifestum est quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc, dicendum est quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae alimentum praestat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adimplendi desiderium cuiuscumque peccati, eo quod ad habenda quaecumque temporalia bona, potest homo per pecuniam iuvari; secundum quod dicitur Eccle. X, *pecuniae obediunt omnia.* Et secundum hoc, patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

[37152] I^{a}-IIae q. 84 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni, et ideo appetitus illius boni quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni, et ideo caritas, quae est amor Dei, ponitur radix virtutum; secundum illud Ephes. III, *in caritate radicati et fundati.*

[37153] I^{a}-IIae q. 84 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quia divitiae propter se quaerantur, tanquam ultimus finis, sed quia multum quaeruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movent appetitum quam quaedam bona singularia, quae

simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

[37154] Iª-IIae q. 84 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in rebus naturalibus non quaeritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod est semper, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnis mali, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius, sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur, ratione praedicta.

Articulus 2

[37155] Iª-IIae q. 84 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris, et ita videtur idem esse radix peccati et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est. Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

[37156] Iª-IIae q. 84 a. 2 arg. 2 Praeterea, Eccli. X dicitur, *initium superbiae hominis apostatare a Deo.* Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiae, et ipsa non est initium omnis peccati.

[37157] Iª-IIae q. 84 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

[37158] Iª-IIae q. 84 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. X, *initium omnis peccati superbia.*

[37159] Iª-IIae q. 84 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam dicunt superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriae excellentiae. Et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quendam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi eius praecepto. Et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo, secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi contemptum, ex corruptione naturae. Et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur radix, sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cuius praecepto homo subdi recusat; et ideo vocatur initium, quia ex parte aversionis incipit ratio mali. Et haec quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem sapientis, qui dixit, initium omnis peccati est superbia. Manifeste enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut patet per hoc quod subdit, *sedes ducum superborum destruxit Deus.* Et de hac materia fere loquitur in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati. Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex

ordo invenitur, scilicet intentionis, et executionis. In primo quidem ordine, habet rationem principii finis, ut supra multoties dictum est. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis, est ut homo per illa quandam perfectionem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis, est primum id quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiae. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est.

[37160] I^{a}-IIae q. 84 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[37161] I^{a}-IIae q. 84 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae ex parte aversionis, ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus. Et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quaedam conditio generalis omnis peccati, quae est aversio ab incommutabili bono. Vel potest dici quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae, quia est prima superbiae species. Ad superbiam enim pertinet cuicumque superiori nolle subiici, et praecipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur, quantum ad alias superbiae species.

[37162] I^{a}-IIae q. 84 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult, idem enim est se amare quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

Articulus 3

[37163] I^{a}-IIae q. 84 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter superbiam et avaritiam, non sint quaedam alia peccata specialia quae dicantur capitalia. *Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas*, ut dicitur in II de anima, nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur radix omnium malorum, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

[37164] I^{a}-IIae q. 84 a. 3 arg. 2 Praeterea, caput habet quendam ordinem ad alia membra, inquantum a capite diffunditur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis. Et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

[37165] I^{a}-IIae q. 84 a. 3 arg. 3 Praeterea, capitalia crimina dicuntur quae capite plectuntur. Sed tali poena puniuntur quaedam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

[37166] I^{a}-IIae q. 84 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., enumerat quaedam specialia vitia, quae dicit esse capitalia.

[37167] I^{a}-IIae q. 84 a. 3 co. Respondeo dicendum quod capitale a capite dicitur. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis.

Unde metaphorice omne principium caput vocatur, et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, capita aliorum dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto, et secundum hoc, peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis poena punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale a capite prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum. Et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo, ut supra dictum est. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum, semper enim ars vel habitus ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quae sunt ad finem. Unde Gregorius, XXXI Moral., huiusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

[37168] Iª-IIae q. 84 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod capitale dicitur denominative a capite, quod quidem est per quandam derivationem vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quae habent rationem primae originis, sicut avaritia, quae dicitur radix, et superbia, quae dicitur initium, sed etiam illa quae habent rationem originis propinquae respectu plurium peccatorum.

[37169] Iª-IIae q. 84 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum caret ordine ex parte aversionis, ex hac enim parte habet rationem mali; *malum autem*, secundum Augustinum, in libro de natura boni, *est privatio modi, speciei et ordinis.* Sed ex parte conversionis, respicit quoddam bonum. Et ideo ex hac parte potest habere ordinem.

[37170] Iª-IIae q. 84 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de capitali peccato secundum quod dicitur a reatu poenae. Sic autem hic non loquimur.

Articulus 4

[37171] Iª-IIae q. 84 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quae sunt inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est. Ergo et vitia principalia, sive capitalia, non sunt nisi quatuor.

[37172] Iª-IIae q. 84 a. 4 arg. 2 Praeterea, passiones animae sunt quaedam causae peccati, ut supra dictum est. Sed passiones animae principales sunt quatuor. De quarum duabus nulla fit mentio inter praedicta peccata, scilicet de spe et timore. Enumerantur autem aliqua vitia ad quae pertinet delectatio et tristitia, nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam, tristitia vero ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

[37173] Iª-IIae q. 84 a. 4 arg. 3 Praeterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

[37174] I^{a}-IIae q. 84 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut cupiditas, sive avaritia, est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est. Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

[37175] I^{a}-IIae q. 84 a. 4 arg. 5 Praeterea, quaedam peccata committuntur quae ex nullo horum causari possunt, sicut cum aliquis errat ex ignorantia; vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

[37176] I^{a}-IIae q. 84 a. 4 s. c. Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis, XXXI Moralium.

[37177] I^{a}-IIae q. 84 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, praecipue secundum rationem causae finalis. Huiusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitae sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo, secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem. Et secundum hoc, ut in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo, illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum, et secundum harum rationum distinctionem, distinguuntur capitalia vitia. Movet autem aliquid appetitum dupliciter. Uno modo, directe et per se, et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem, secundum eandem rationem, ad fugiendum. Alio modo, indirecte et quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum. Bonum autem hominis est triplex. Est enim primo quoddam bonum animae, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, scilicet excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinate prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur gula; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiae, et ad hoc ordinatur avaritia. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt mala contraria. Vel aliter, bonum praecipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est quidem primo quaedam perfectio, nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit superbia vel inanis gloria. Secundo de ratione eius est sufficientia, quam appetit avaritia in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione eius delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I et X Ethic., et hanc appetunt gula et luxuria. Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter. Quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quae tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum. Aut est de bono alieno, et hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam, quae tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriae excellentiae; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est ira. Et ad eadem etiam vitia pertinet prosecutio

mali oppositi.

[37178] I^a-IIae q. 84 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis, nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

[37179] I^a-IIae q. 84 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, quae etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam. Et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimae passiones, ut supra habitum est.

[37180] I^a-IIae q. 84 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest iusti vindicativi; ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

[37181] I^a-IIae q. 84 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse initium omnis peccati secundum rationem finis, ut dictum est. Et secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur, sed magis ponitur velut regina quaedam omnium vitiorum, sicut Gregorius dicit. Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est.

[37182] I^a-IIae q. 84 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quod omnia peccata quae ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem, ignorantia enim quae potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat quod non sunt facienda mala ut veniant bona.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione LXXXV ad LXXXIX

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 85

Prooemium

[37183] Iª-IIae q. 85 pr. Deinde considerandum est de effectibus peccati. Et primo quidem, de corruptione boni naturae; secundo, de macula animae; tertio, de reatu poenae. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum bonum naturae diminuatur per peccatum. Secundo, utrum totaliter tolli possit. Tertio, de quatuor vulneribus quae Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum. Quarto, utrum privatio modi, speciei et ordinis, sit effectus peccati. Quinto, utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati. Sexto, utrum sint aliquo modo homini naturales.

Articulus 1

[37184] Iª-IIae q. 85 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum Daemonis. Sed bona naturalia in Daemonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo peccatum etiam bonum naturae humanae non diminuit.

[37185] Iª-IIae q. 85 a. 1 arg. 2 Praeterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius, manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura praeexistit actioni voluntariae. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturae diminuatur.

[37186] Iª-IIae q. 85 a. 1 arg. 3 Praeterea, peccatum est actus quidam, diminutio autem passio. Nullum autem agens, ex hoc ipso quod agit, patitur, potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suae naturae.

[37187] Iª-IIae q. 85 a. 1 arg. 4 Praeterea, nullum accidens agit in suum subiectum, quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subiicitur accidenti, iam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturae sicut accidens in subiecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae, diminuere enim quoddam agere est.

[37188] Iª-IIae q. 85 a. 1 s. c. Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. X, *homo descendens a Ierusalem in Iericho, idest in defectum peccati, expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus*, ut Beda exponit. Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

[37189] Iª-IIae q. 85 a. 1 co. Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra habitum est. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem.

[37190] Iª-IIae q. 85 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de bono primo naturae, quod est esse, vivere et intelligere; ut patet eius verba intuenti.

[37191] Iª-IIae q. 85 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod natura, etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis, sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum.

[37192] Iª-IIae q. 85 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa et alia passiva. Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est, cum de generatione habituum ageretur.

[37193] I^{a}-IIae q. 85 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod accidens non agit effective in subiectum; agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturae, eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturae, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animae aliquid est activum et aliquid passivum, sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est. Et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subiectum; sed secundum quod obiectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

Articulus 2

[37194] I^{a}-IIae q. 85 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod totum bonum humanae naturae possit per peccatum auferri. Bonum enim naturae humanae finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturae continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

[37195] I^{a}-IIae q. 85 a. 2 arg. 2 Praeterea, eorum quae sunt unius naturae, similis est ratio de toto et de partibus, sicut patet in aere et in aqua et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturae est totaliter uniforme. Cum igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

[37196] I^{a}-IIae q. 85 a. 2 arg. 3 Praeterea, bonum naturae quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas praedicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec caecus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturae.

[37197] I^{a}-IIae q. 85 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., quod malum non est nisi in bono. Sed malum culpae non potest esse in bono virtutis vel gratiae, quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturae. Non ergo totaliter tollit ipsum.

[37198] I^{a}-IIae q. 85 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem. Quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est, ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia iam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur. Cum autem inveniatur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad huius manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, nunquam tamen totaliter consumi. Dicit enim philosophus, in III Physic., quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eandem quantitatem,

totaliter tandem consumetur, puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio semper secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi, puta, si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita in infinitum poterit procedi; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum, non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturae quam praecedens, sed forte magis, si sit gravius. Et ideo aliter est dicendum quod praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo, fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio, uno modo, ex parte radicis; alio modo, ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est. Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis. Sicut patet in diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum, diminuitur autem haec inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae.

[37199] I^{a}-IIae q. 85 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem. Hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est.

[37200] I^{a}-IIae q. 85 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum, secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

[37201] I^{a}-IIae q. 85 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia, secundum divinam iustitiam. Sicut etiam in caeco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae, inquantum est animal naturaliter habens visum, sed non reducitur in actum, quia deest causa quae reducere possit formando organum quod requiritur ad videndum.

Articulus 3

[37202] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturae esse, ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia. Non enim idem est effectus et causa eiusdem. Sed ista ponuntur causae peccatorum, ut ex supradictis

patet. Ergo non debent poni effectus peccati.

[37203] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 arg. 2 Praeterea, malitia nominat quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

[37204] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 arg. 3 Praeterea, concupiscentia est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturae. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturae.

[37205] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 arg. 4 Praeterea, dictum est quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed concupiscentia passio quaedam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

[37206] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 arg. 5 Praeterea, Augustinus, in libro de natura et gratia, ponit duo poenalia animae peccanti, scilicet ignorantiam et difficultatem, ex quibus oritur error et cruciatus, quae quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

[37207] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 s. c. In contrarium est auctoritas Bedae.

[37208] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 co. Respondeo dicendum quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum, ut supra dictum est, scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. Sic igitur ita quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, et ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, praecipue in agendis; et voluntas induratur ad bonum; et maior difficultas bene agendi accrescit; et concupiscentia magis exardescit.

[37209] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse causam peccati alterius. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum praecedens, facilius inclinatur ad peccandum.

[37210] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum; secundum quod dicitur Gen. VIII, *proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.*

[37211] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi. Quod autem excedat limites rationis,

hoc est homini contra naturam.

[37212] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animae et impedit rationem. Sed Beda accepit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quae pertinet ad irascibilem.

[37213] I^{a}-IIae q. 85 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod difficultas quae ponitur in libro Augustini, includit ista tria quae pertinent ad appetitivas potentias, scilicet malitiam, infirmitatem et concupiscentiam, ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. Error autem et dolor sunt vulnera consequentia, ex hoc enim aliquis dolet, quod infirmatur circa ea quae concupiscit.

Articulus 4

[37214] I^{a}-IIae q. 85 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis, non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus, in libro de natura boni, quod *ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum.* Sed peccatum non annullat bonum naturae. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

[37215] I^{a}-IIae q. 85 a. 4 arg. 2 Praeterea, nihil est causa sui ipsius. Sed ipsum peccatum est privatio modi, speciei et ordinis, ut Augustinus dicit, in libro de natura boni. Ergo privatio modi, speciei et ordinis, non est effectus peccati.

[37216] I^{a}-IIae q. 85 a. 4 arg. 3 Praeterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quaedam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cuiuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

[37217] I^{a}-IIae q. 85 a. 4 s. c. Sed contra est quod peccatum est in anima sicut infirmitas in corpore; secundum illud Psalmi VI, *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum.* Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animae.

[37218] I^{a}-IIae q. 85 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum inquantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram, unde et in VIII Metaphys. dicitur quod formae rerum sunt sicut numeri. Et ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum, sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem et ordinem, et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc diminuitur per

peccatum, ut dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum et est privatio modi, speciei et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

[37219] I^{a}-IIae q. 85 a. 4 ad 1 Unde patet responsio ad duo prima.

[37220] I^{a}-IIae q. 85 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet. Unde simul privantur et diminuuntur.

Articulus 5

[37221] I^{a}-IIae q. 85 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit aequalis, et effectus erit aequalis. Sed huiusmodi defectus non sunt aequales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant, cum tamen peccatum originale sit in omnibus aequale, sicut dictum est, cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors et huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

[37222] I^{a}-IIae q. 85 a. 5 arg. 2 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per Baptismum vel poenitentiam, non removentur huiusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

[37223] I^{a}-IIae q. 85 a. 5 arg. 3 Praeterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpae quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

[37224] I^{a}-IIae q. 85 a. 5 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

[37225] I^{a}-IIae q. 85 a. 5 co. Respondeo dicendum quod aliquid est causa alterius dupliciter, uno quidem modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suae naturae vel formae producit effectum, unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors et huiusmodi defectus sint praeter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removendo prohibens, sicut dicitur in VIII Physic. quod *divellens columnam, per accidens movet lapidem columnae superpositum.* Et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est. Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum

est; ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati. Et quamvis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

[37226] I^{a}-IIae q. 85 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aequalitas causae per se, causat aequalem effectum, augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed aequalitas causae removentis prohibens, non ostendit aequalitatem effectuum. Si quis enim aequali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi aequaliter moveantur, sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suae naturae, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi, et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato aequali.

[37227] I^{a}-IIae q. 85 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem a quo etiam removentur et huiusmodi defectus, secundum illud apostoli, Rom. VIII, *vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem spiritum eius in vobis*, sed utrumque fit secundum ordinem divinae sapientiae, congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus passibilitas in nostris corporibus remaneat, ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo.

[37228] I^{a}-IIae q. 85 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpae. Ex parte quidem substantiae actus, potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur. Sed ex parte culpae, privat gratiam quae datur homini ad rectificandum animae actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale.

Articulus 6

[37229] I^{a}-IIae q. 85 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales. *Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere*, ut dicitur in X Metaphys. Sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quae sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

[37230] I^{a}-IIae q. 85 a. 6 arg. 2 Praeterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suae. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

[37231] I^{a}-IIae q. 85 a. 6 arg. 3 Praeterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem

hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitae expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in II de anima, videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

[37232] I^{a}-IIae q. 85 a. 6 s. c. 1 Sed contra, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed Deus mortem non fecit, ut dicitur Sap. I. Ergo mors non est homini naturalis.

[37233] I^{a}-IIae q. 85 a. 6 s. c. 2 Praeterea, id quod est secundum naturam, non potest dici poena nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod est ei naturale. Sed mors et huiusmodi defectus sunt poena peccati originalis, ut supra dictum est. Ergo non sunt homini naturales.

[37234] I^{a}-IIae q. 85 a. 6 s. c. 3 Praeterea, materia proportionatur formae, et quaelibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est. Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quae est incorruptibilis, ut in primo habitum est. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

[37235] I^{a}-IIae q. 85 a. 6 co. Respondeo dicendum quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum naturam universalem; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II de caelo, quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans. Quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus. Et secundum hoc, corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, praeter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiae corporali, sicut aliae formae; quinimmo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est. Unde ex parte suae formae, naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc, homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictae, sed non secundum naturam formae. Primae autem tres rationes procedunt ex parte materiae, aliae vero tres procedunt ex parte formae. Unde ad earum solutionem, considerandum est quod forma hominis, quae est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua. Sed corpus humanum, quod est corruptibile secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suae formae, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia, una scilicet quam agens eligit; alia quae non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiae. Sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quae subtiliari possit ut sit apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportion-

ata cultello, sed hoc quod ferrum sit frangibile et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret si posset. Unde haec dispositio materiae non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc, quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum. Sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiae, nec est electum a natura, quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturae, et dono iustitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam, ut in primo dictum est. Et secundum hoc dicitur quod Deus mortem non fecit, et quod mors est poena peccati.

[37236] I^{a}-IIae q. 85 a. 6 ad arg. Unde patet responsio ad obiecta.

Quaestio 86

Prooemium

[37237] I^{a}-IIae q. 86 pr. Deinde considerandum est de macula peccati. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum macula animae sit effectus peccati. Secundo, utrum remaneat in anima post actum peccati.

Articulus 1

[37238] I^{a}-IIae q. 86 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturae inferioris, unde radius solaris non inquinatur per tactum corporum fetidorum, ut Augustinus dicit, in libro contra quinque haereses. Sed anima humana est multo superioris naturae quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

[37239] I^{a}-IIae q. 86 a. 1 arg. 2 Praeterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est. Voluntas autem est in ratione, ut dicitur in III de anima. Sed ratio, sive intellectus, non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

[37240] I^{a}-IIae q. 86 a. 1 arg. 3 Praeterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus, nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est, contingit enim, remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam; ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur, mortaliter peccando, in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura. Quia omnia peccata

conveniunt ex parte aversionis et privationis gratiae. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset macula una. Ergo macula non est effectus peccati.

[37241] I^{a}-IIae q. 86 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur, Eccli. XLVII, Salomoni, *dedisti maculam in gloria tua.* Et Ephes. V, *ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam.* Et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

[37242] I^{a}-IIae q. 86 a. 1 co. Respondeo dicendum quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis et aurum et argentum, aut aliud huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinae legis, ut ex supradictis patet. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animae metaphorice vocatur.

[37243] I^{a}-IIae q. 86 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam, sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhaerendo, contra lumen rationis et divinae legis.

[37244] I^{a}-IIae q. 86 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor conglutinat animam rei amatae. Et ex hoc anima maculatur, quando in ordinate inhaeret; secundum illud Osee IX, *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.*

[37245] I^{a}-IIae q. 86 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum. Et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, quae est privatio luminis ex obiecto alicuius corporis, et secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbrae.

Articulus 2

[37246] I^{a}-IIae q. 86 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est. Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

[37247] I^{a}-IIae q. 86 a. 2 arg. 2 Praeterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est. Sed transeunte corpore, non manet umbra. Ergo, transeunte actu

peccati, non manet macula.

[37248] Iª-IIae q. 86 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculae est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

[37249] Iª-IIae q. 86 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Iosue XXII, *an parum vobis est quod peccastis in Beelphegor, et usque in praesentem diem macula huius sceleris in vobis permanet?*

[37250] Iª-IIae q. 86 a. 2 co. Respondeo dicendum quod macula peccati remanet in anima, etiam transeunte actu peccati. Cuius ratio est quia macula, sicut dictum est, importat quendam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinae legis. Et ideo quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati, sed postquam redit ad lumen divinum et ad lumen rationis, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinae, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui. Sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

[37251] Iª-IIae q. 86 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod post actum peccati nihil positive remanet in anima nisi dispositio vel habitus, remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio coniunctionis ad divinum lumen.

[37252] Iª-IIae q. 86 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in aequali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans, et ideo statim umbra transit. Sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

[37253] Iª-IIae q. 86 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus peccati facit distantiam a Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris, hoc modo sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut, cessante motu, non tollitur distantia localis; ita nec, cessante actu peccati, tollitur macula.

Quaestio 87

Prooemium

[37254] Iª-IIae q. 87 pr. Deinde considerandum est de reatu poenae. Et primo, de ipso reatu; secundo, de mortali et veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum reatus poenae sit effectus peccati. Secundo, utrum peccatum possit esse poena alterius peccati. Tertio, utrum aliquod peccatum faciat reum aeterna poena. Quarto, utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem. Quinto, utrum omne peccatum faciat reum aeterna et infinita poena. Sexto, utrum reatus poenae possit remanere post peccatum. Septimo,

utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato. Octavo, utrum unus sit reus poenae pro peccato alterius.

Articulus 1

[37255] I^{a}-IIae q. 87 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod reatus poenae non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus eius. Sed reatus poenae per accidens se habet ad peccatum, cum sit praeter intentionem peccantis. Ergo reatus poenae non est effectus peccati.

[37256] I^{a}-IIae q. 87 a. 1 arg. 2 Praeterea, malum non est causa boni. Sed poena bona est, cum sit iusta, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

[37257] I^{a}-IIae q. 87 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in I Confess., quod *omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena.* Sed poena non causat reatum alterius poenae, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum poenae.

[37258] I^{a}-IIae q. 87 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. II, *tribulatio et angustia in animam omnem operantis malum.* Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit poenam, quae nomine tribulationis et angustiae designatur.

[37259] I^{a}-IIae q. 87 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente, propter quod aquae calefactae magis congelantur, ut dicitur in I Meteor. Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso ordine, vel principe ordinis, deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit, unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.

[37260] I^{a}-IIae q. 87 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod poena consequitur peccatum inquantum malum est, ratione suae inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, praeter intentionem ipsius, ita et reatus poenae.

[37261] Iª-IIae q. 87 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod poena quidem iusta esse potest et a Deo et ab homine inflicta, unde ipsa poena non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum poenae, quod est malum, dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *puniri non est malum, sed fieri poena dignum.* Unde reatus poenae directe ponitur effectus peccati.

[37262] Iª-IIae q. 87 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod poena illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius poenae, per hoc quod pervertit ordinem legis divinae vel humanae.

Articulus 2

[37263] Iª-IIae q. 87 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse poena peccati. Poenae enim sunt inductae ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per philosophum, in X Ethic. Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est poena peccati.

[37264] Iª-IIae q. 87 a. 2 arg. 2 Praeterea, poenae iustae sunt a Deo, ut patet per Augustinum, in libro octoginta trium quaest. Peccatum autem non est a Deo, et est iniustum. Non ergo peccatum potest esse poena peccati.

[37265] Iª-IIae q. 87 a. 2 arg. 3 Praeterea, de ratione poenae est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supradictis patet. Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

[37266] Iª-IIae q. 87 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod quaedam peccata sunt poenae peccati.

[37267] Iª-IIae q. 87 a. 2 co. Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate, sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem, ut in primo habitum est. Unde manifestum est quod nullo modo, per se loquendo, peccatum potest esse poena peccati. Per accidens autem peccatum potest esse poena peccati, tripliciter. Primo quidem, ex parte causae quae est remotio prohibentis. Sunt enim causae inclinantes ad peccatum passiones, tentatio Diaboli, et alia huiusmodi; quae quidem causae impediuntur per auxilium divinae gratiae, quae subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiae sit quaedam poena, et a Deo, ut supra dictum est; sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, poena dicatur. Et hoc modo loquitur apostolus, Rom. I, dicens, *propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quae sunt animae passiones, quia scilicet deserti homines ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena praecedentis peccati. Alio modo ex parte substantiae actus, quae afflictionem inducit, sive sit actus interior, ut patet in ira et invidia; sive

actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. V, *lassati sumus in via iniquitatis.* Tertio modo, ex parte effectus, ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis. Et his duobus ultimis modis, unum peccatum non solum est poena praecedentis peccati, sed etiam sui.

[37268] I^{a}-IIae q. 87 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur. Quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis, manifestum est quod poena ordinatur ad emendationem quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

[37269] I^{a}-IIae q. 87 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

[37270] I^{a}-IIae q. 87 a. 2 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium.

Articulus 3

[37271] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum aeternae poenae. Poena enim iusta adaequatur culpae, iustitia enim aequalitas est. Unde dicitur Isaiae XXVII, *in mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, iudicabit eam.* Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum poenae aeternae.

[37272] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 arg. 2 Praeterea, poenae medicinae quaedam sunt, ut dicitur in II Ethic. Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; *quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum*, ut philosophus dicit, in I Polit. Ergo nulla poena debet esse infinita.

[37273] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur. *Sed Deus non delectatur in perditione hominum*, ut dicitur Sap. I. Ergo non puniet homines poena sempiterna.

[37274] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed poena est per accidens, non est enim secundum naturam eius qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

[37275] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XXV, *ibunt hi in supplicium aeternum.* Et Marc. III dicitur, *qui autem blasphemaverit in spiritum sanctum, non habebit remissionem in aeternum, sed erit reus aeterni delicti.*

[37276] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus.

Unde quandiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus quo subtrahitur principium, irreparabilis est, si autem salvetur principium, eius virtute defectus reparari possunt. Sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina, si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.

[37277] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino quam in humano, sicut Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, in nullo iudicio requiritur ut poena adaequetur culpae secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea poena punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte. In qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium, et sic repraesentat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus. Iustum autem est, secundum Gregorium, quod qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo aeterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi. Unde dicit Gregorius, XXXIV Moral., quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere.*

[37278] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod poena etiam quae secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis, sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant; secundum illud Prov. XIX, *pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae, sunt medicinales his qui consideratione poenarum abstinent a peccatis; secundum illud Psalmi LIX, *dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui.*

[37279] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus non delectatur in poenis propter ipsas; sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae haec requirit.

[37280] I^{a}-IIae q. 87 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod poena, etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis et ad Dei iustitiam. Et ideo, durante inordinatione, semper durat poena.

Articulus 4

[37281] I^{a}-IIae q. 87 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Ierem. X, *corripe me, domine, veruntamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.* Ira autem vel furor Dei metaphorice significat vindictam divinae iustitiae, redigi autem in nihilum est poena infinita, sicut et ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitae. Ergo secundum vindictam divinam, peccatum punitur poena infinita secundum quantitatem.

[37282] I^{a}-IIae q. 87 a. 4 arg. 2 Praeterea, quantitati culpae respondet quantitas poenae; secundum illud Deuteron. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum, tanto enim gravius est peccatum, quanto maior est persona contra quam peccatur, sicut gravius peccatum est percutere principem quam percutere hominem privatum; Dei autem magnitudo est infinita. Ergo poena infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

[37283] I^{a}-IIae q. 87 a. 4 arg. 3 Praeterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est poena infinita. Ergo et quantitate.

[37284] I^{a}-IIae q. 87 a. 4 s. c. Sed contra est quia secundum hoc omnium mortalium peccatorum poenae essent aequales, non enim est infinitum infinito maius.

[37285] I^{a}-IIae q. 87 a. 4 co. Respondeo dicendum quod poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt. Quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum. Et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum; tum quia ipsa conversio est finita, non enim possunt esse actus creaturae infiniti. Ex parte igitur aversionis, respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita, est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis, respondet ei poena sensus, quae etiam est finita.

[37286] I^{a}-IIae q. 87 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinae iustitiae, quia repugnat perpetuitati poenae, quae est secundum divinam iustitiam, ut dictum est. Sed in nihilum redigi dicitur qui spiritualibus bonis privatur; secundum illud I Cor. XIII, *si non habuero caritatem, nihil sum.*

[37287] I^{a}-IIae q. 87 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis, sic enim homo contra Deum peccat.

[37288] I^{a}-IIae q. 87 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod duratio poenae respondet durationi culpae, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculae, qua durante manet reatus poenae. Sed acerbitas poenae respondet gravitati culpae. Culpa autem quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret, et ideo debetur ei poena aeterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem, et ideo non debetur ei ex hac parte poena infinita secundum quantitatem.

Articulus 5

[37289] I^{a}-IIae q. 87 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omne peccatum inducat reatum poenae aeternae. Poena enim, ut dictum est, proportionatur culpae. Sed poena aeterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur poena aeterna, sicut dictum est, videtur quod nulli peccato debeatur poena temporalis tantum.

[37290] I^{a}-IIae q. 87 a. 5 arg. 2 Praeterea, peccatum originale est minimum peccatorum, unde et Augustinus dicit, in Enchirid., quod *mitissima poena est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur.* Sed peccato originali debetur poena perpetua, nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine Baptismo decesserunt cum originali peccato; ut patet per id quod dominus dicit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum poena erit aeterna.

[37291] I^{a}-IIae q. 87 a. 5 arg. 3 Praeterea, peccato non debetur maior poena ex hoc quod alteri peccato adiungitur, cum utrumque peccatum suam habeat poenam taxatam secundum divinam iustitiam. Sed peccato veniali debetur poena aeterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in Inferno nulla potest esse remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur poena aeterna. Nulli ergo peccato debetur poena temporalis.

[37292] I^{a}-IIae q. 87 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in IV Dialog., quod quaedam leviores culpae post hanc vitam remittuntur. Non ergo omnia peccata aeterna poena puniuntur.

[37293] I^{a}-IIae q. 87 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum causat reatum poenae aeternae, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinae iustitiae, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod

Contents

est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem, puta cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra praeceptum eius faciendo. Unde huiusmodi peccatis non debetur aeterna poena, sed temporalis.

[37294] Iª-IIae q. 87 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quaedam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quaedam vero per inordinationem circa ea quae sunt ad finem. Finis autem ultimus ab his quae sunt ad finem, in infinitum differt.

[37295] Iª-IIae q. 87 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solam fit remissio poenae.

[37296] Iª-IIae q. 87 a. 5 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium, de veniali peccato. Aeternitas enim poenae non respondet quantitati culpae, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est.

Articulus 6

[37297] Iª-IIae q. 87 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod reatus poenae non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus poenae. Ergo, remoto peccato, cessat reatus poenae.

[37298] Iª-IIae q. 87 a. 6 arg. 2 Praeterea, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur poena, sed magis praemium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus poenae.

[37299] Iª-IIae q. 87 a. 6 arg. 3 Praeterea, poenae sunt medicinae, ut dicitur in II Ethic. Sed postquam aliquis iam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo, remoto peccato,

non remanet debitum poenae.

[37300] I^{a}-IIae q. 87 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur II Reg. XII, quod *David dixit ad Nathan, peccavi domino. Dixitque Nathan ad David, dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Veruntamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen domini, filius qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur. Et sic reatus poenae remanet, peccato remoto.

[37301] I^{a}-IIae q. 87 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpae, et macula sequens. Planum est autem quod, cessante actu peccati, remanet reatus, in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur ordinem divinae iustitiae; ad quem non redit nisi per quandam recompensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit; ut scilicet qui plus voluntati suae indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae, aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas iustitiae. Unde patet quod, cessante actu peccati vel iniuriae illatae, adhuc remanet debitum poenae. Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est. Coniungitur autem homo Deo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse poenam sibi spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat, utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, tamen tunc, et pro hoc, est voluntaria. Unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quae supra de voluntario et involuntario dicta sunt. Dicendum est ergo quod, remota macula culpae, potest quidem remanere reatus non poenae simpliciter, sed satisfactoriae.

[37302] I^{a}-IIae q. 87 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut, cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est; ita etiam potest remanere reatus. Cessante vero macula, non remanet reatus secundum eandem rationem, ut dictum est.

[37303] I^{a}-IIae q. 87 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtuoso non debetur poena simpliciter, potest tamen sibi deberi poena ut satisfactoria, quia hoc ipsum ad virtutem pertinet, ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

[37304] I^{a}-IIae q. 87 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem iustitiae; et ad amovendum scandalum aliorum, ut aedificentur in poena qui sunt scandalizati in culpa; ut patet ex exemplo de David inducto.

Articulus 7

[37305] I^{a}-IIae q. 87 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnis poena sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Ioan. IX, de caeco nato, *neque hic peccavit, neque parentes eius, ut nasceretur caecus.* Et similiter videmus quod multi pueri, etiam baptizati, graves poenas patiuntur, ut puta febres, Daemonum oppressiones, et multa huiusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati. Et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris, qui haec non patiuntur. Non ergo omnis poena est pro peccato.

[37306] I^{a}-IIae q. 87 a. 7 arg. 2 Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus, dicitur enim de iniquis in Psalmo LXXII, *in labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*; et Iob XXI, *impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis*; et Habacuc I, dicitur, *quare respicis contemptores et taces, conculcante impio iustiorem se?* Non ergo omnis poena infligitur pro culpa.

[37307] I^{a}-IIae q. 87 a. 7 arg. 3 Praeterea, de Christo dicitur I Pet. II, quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.* Et tamen ibidem dicitur quod *passus est pro nobis.* Ergo non semper poena a Deo dispensatur pro culpa.

[37308] I^{a}-IIae q. 87 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob IV, *quis unquam innocens periit? Aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse.* Et Augustinus dicit, in I Retract., quod *omnis poena iusta est, et pro peccato aliquo impenditur.*

[37309] I^{a}-IIae q. 87 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, poena potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum est satisfactoria. Poena quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria. Et quia contingit eos qui differunt in reatu poenae, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat, sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum. Si vero loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propriam, sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem. Et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem poena originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur, destituta auxilio originalis iustitiae, sed ad hoc consequuntur omnes poenalitates quae ex defectu naturae in hominibus contingunt. Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poena enim est species mali, ut in primo dictum est. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animae, corporis, et exteriorum rerum; contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in maiori, sicut cum patitur detrimentum pecuniae propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animae et propter gloriam

Dei. Et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid. Unde non dicit simpliciter rationem poenae, sed medicinae, nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia huiusmodi non proprie habent rationem poenae, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto, quia hoc ipsum quod oportet humanae naturae medicinas poenales exhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est poenale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

[37310] Iª-IIae q. 87 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et poenae originalis peccati, ut dictum est. Et manent etiam post Baptismum, propter causam superius dictam. Et quod non sint aequaliter in omnibus, contingit propter naturae diversitatem, quae sibi relinquitur, ut supra dictum est. Ordinantur tamen huiusmodi defectus, secundum divinam providentiam, ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum, qui poenis admonentur; et etiam ad gloriam Dei.

[37311] Iª-IIae q. 87 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva, bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam iustitiam ut virtuosis det spiritualia bona; et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem, ut enim Dionysius dicit, VIII cap. de Div. Nom., *divinae iustitiae est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus.* Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde in Psalmo LXXII concluditur, *ideo tenuit eos superbia.*

[37312] Iª-IIae q. 87 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus poenam sustinuit satisfactoriam non pro suis, sed pro nostris peccatis.

Articulus 8

[37313] Iª-IIae q. 87 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi XX, *ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem, his qui oderunt me.* Et Matth. XXIII dicitur, *ut veniat super vos omnis sanguis iustus qui effusus est super terram.*

[37314] Iª-IIae q. 87 a. 8 arg. 2 Praeterea, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed secundum iustitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine laesae maiestatis. Ergo etiam secundum divinam iustitiam, unus punitur pro peccato alterius.

[37315] Iª-IIae q. 87 a. 8 arg. 3 Praeterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc diceretur de filiis quam de extraneis, qui simili poena puniuntur his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

[37316] Iª-IIae q. 87 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, *filius non portabit iniquitatem patris.*

[37317] Iª-IIae q. 87 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, si loquamur de poena satisfactoria, quae voluntarie assumitur, contingit quod unus portet poenam alterius inquantum sunt quodammodo unum, sicut iam dictum est. Si autem loquamur de poena pro peccato inflicta, inquantum habet rationem poenae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de poena quae habet rationem medicinae, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quaedam poenales medicinae ordinatae ad salutem animae. Unde nihil prohibet talibus poenis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, inquantum sunt quaedam res eorum. Ita tamen quod, si filius vel subditus est particeps culpae, huiusmodi poenalis defectus habet rationem poenae quantum ad utrumque, scilicet eum qui punitur, et eum pro quo punitur. Si vero non sit particeps culpae, habet rationem poenae quantum ad eum pro quo punitur, quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinae tantum, nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animae, si patienter sustineat. Poenae vero spirituales non sunt medicinales tantum, quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animae nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus poenis, ut dicit Augustinus in epistola ad avitum, unus non punitur pro alio, quia quantum ad animam, filius non est res patris. Unde et huius causam dominus assignans, dicit, Ezech. XVIII, *omnes animae meae sunt.*

[37318] Iª-IIae q. 87 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod utrumque dictum videtur esse referendum ad poenas temporales vel corporales, inquantum filii sunt res quaedam parentum, et successores praedecessorum. Vel si referatur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae, unde in Exodo additur, *his qui oderunt me*; et in Matthaeo dicitur, *et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii, in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tum propter consuetudinem; tum etiam propter exemplum, patrum quasi auctoritatem sequentes. Sunt etiam maiori poena digni, si, poenas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit, in tertiam et quartam generationem, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant; et sic mutuo videre possunt et filii peccata patrum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum.

[37319] Iª-IIae q. 87 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod poenae illae sunt corporales et temporales quas iustitia humana uni pro peccato alterius infligit. Et sunt remedia quaedam, vel medicinae, contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur a similibus culpis.

[37320] Iª-IIae q. 87 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei, tum quia poena propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est, inquantum filius est quaedam res patris. Tum etiam quia et domestica exempla, et domesticae poenae, magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinatior

videtur; unde et maiori poena dignus.

Quaestio 88

Prooemium

[37321] I^{a}-IIae q. 88 pr. Deinde, quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis. Et primo, considerandum est de veniali per comparationem ad mortale; secundo, de veniali secundum se. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. Secundo, utrum distinguantur genere. Tertio, utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale. Quarto, utrum veniale peccatum possit fieri mortale. Quinto, utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale. Sexto, utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Articulus 1

[37322] I^{a}-IIae q. 88 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus, XXII libro contra Faustum, *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam.* Sed esse contra legem aeternam, dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

[37323] I^{a}-IIae q. 88 a. 1 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, I Cor. X, *sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc praeceptum facit quicumque peccat, non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra praeceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

[37324] I^{a}-IIae q. 88 a. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque amore alicui rei inhaeret, inhaeret ei vel sicut fruens, vel sicut utens; ut patet per Augustinum, in I de Doctr. Christ. Sed nullus peccans inhaeret bono commutabili quasi utens, non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod proprie est uti, ut Augustinus dicit ibidem. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. *Sed frui rebus utendis est humana perversitas*, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Cum ergo perversitas peccatum mortale nominet, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

[37325] I^{a}-IIae q. 88 a. 1 arg. 4 Praeterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

[37326] I^{a}-IIae q. 88 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Homil. XLI super Ioan.,

quod crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem. Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

[37327] Iª-IIae q. 88 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quae si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur, sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur propter eius floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quaedam infirmitas animae, ut supra habitum est, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii, ut dictum est. Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est. Qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est, quia inordinationes eorum quae sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius; sicut nec error qui est circa principia. Et ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et haec dicuntur venialia, tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est. Secundum hoc ergo, mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile. Et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quae omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

[37328] Iª-IIae q. 88 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod divisio peccati venialis et mortalis non est divisio generis in species, quae aequaliter participent rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius. Et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit.

[37329] Iª-IIae q. 88 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud praeceptum apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper. Et sic non facit contra hoc praeceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem, quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

[37330] I^{a}-IIae q. 88 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

[37331] I^{a}-IIae q. 88 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

Articulus 2

[37332] I^{a}-IIae q. 88 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, ita scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam sive ad obiectum, ut supra dictum est. Sed secundum quodlibet obiectum vel materiam, contingit peccare mortaliter et venialiter, quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

[37333] I^{a}-IIae q. 88 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut dictum est supra, peccatum mortale dicitur quod est irreparabile, peccatum autem veniale quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur, esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

[37334] I^{a}-IIae q. 88 a. 2 arg. 3 Praeterea, supra dictum est quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis, sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

[37335] I^{a}-IIae q. 88 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in sermone de Purgatorio, enumerat quaedam genera peccatorum venialium, et quaedam genera peccatorum mortalium.

[37336] I^{a}-IIae q. 88 a. 2 co. Respondeo dicendum quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum, et sic dicit Ambrosius quod *omne peccatum per poenitentiam fit veniale.* Et hoc dicitur veniale ex eventu. Alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia. Et hoc dicitur veniale ex causa. In toto autem, ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur poenam aeternam, sed temporalem. Et de hoc veniali ad praesens intendimus. De primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio

modo dictum, potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinantur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale. Unde est mortale ex genere, sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia. Unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia huiusmodi. Et talia sunt peccata venialia ex suo genere. Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est; contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est de subitis motibus infidelitatis.

[37337] Iª-IIae q. 88 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinae caritati, convincitur praeferre illud caritati divinae, et per consequens plus amare ipsum quam Deum. Et ideo aliqua peccata ex genere, quae de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum. Et sic sunt ex genere suo mortalia.

[37338] Iª-IIae q. 88 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

[37339] Iª-IIae q. 88 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

Articulus 3

[37340] Iª-IIae q. 88 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

[37341] Iª-IIae q. 88 a. 3 arg. 2 Praeterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi, unde in II Ethic. dicitur quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus*. Sed peccatum mortale et veniale differunt genere seu specie, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

[37342] I^{a}-IIae q. 88 a. 3 arg. 3 Praeterea, si peccatum dicatur veniale quia disponit ad mortale, oportebit quod quaecumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale, dicit enim Augustinus, in regula, quod superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

[37343] I^{a}-IIae q. 88 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XIX, *qui spernit minima, paulatim defluit*. Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

[37344] I^{a}-IIae q. 88 a. 3 co. Respondeo dicendum quod disponens est quodammodo causa. Unde secundum duplicem modum causae, est duplex dispositionis modus. Est enim causa quaedam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit. Est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc, actus peccati dupliciter ad aliquid disponit. Uno quidem modo, directe, et sic disponit ad actum similem secundum speciem. Et hoc modo, primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie. Sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere, per quandam consequentiam, ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali, nam unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum. Et sic, multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale. Alio modo actus humanus disponit ad aliquid removendo prohibens. Et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad peccatum mortale ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, praetermittit aliquem ordinem, et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subiiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

[37345] I^{a}-IIae q. 88 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duae species unius generis, ut dictum est, sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

[37346] I^{a}-IIae q. 88 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum veniale non est simile mortali in specie, est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est.

[37347] I^{a}-IIae q. 88 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum, potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est.

Articulus 4

[37348] I^{a}-IIae q. 88 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus, exponens illud Ioan. III, *qui incredulus est filio, non videbit vitam*, peccata minima (idest venialia), si negligantur, occidunt. Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quod spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

[37349] I^{a}-IIae q. 88 a. 4 arg. 2 Praeterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra dictum est. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

[37350] I^{a}-IIae q. 88 a. 4 arg. 3 Praeterea, peccatum veniale et mortale differunt sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est. Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

[37351] I^{a}-IIae q. 88 a. 4 arg. 4 Praeterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

[37352] I^{a}-IIae q. 88 a. 4 s. c. Sed contra, ea quae differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex praedictis patet. Ergo veniale non potest fieri mortale.

[37353] I^{a}-IIae q. 88 a. 4 co. Respondeo dicendum quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi. Uno modo sic quod idem actus numero, primo sit peccatum veniale, et postea mortale. Et hoc esse non potest. Quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua. Si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale. Alio modo potest intelligi ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale. Et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est. Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est. Non enim omnia peccata venialia de mundo, possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis, quia peccatum mortale habet reatum poenae aeternae, peccatum autem veniale reatum poenae temporalis, ut dictum est. Patet etiam ex parte poenae damni, quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinae, cui nulla alia poena comparari potest ut Chrysostomus dicit. Patet etiam ex parte poenae sensus, quantum ad vermem conscientiae, licet forte quantum ad poenam ignis, non sint improportionales poenae. Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut supra ostensum est, secundum duos modos dispositionis, quo peccatum veniale disponit ad mortale.

[37354] I^{a}-IIae q. 88 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur in illo sensu, quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

[37355] I^{a}-IIae q. 88 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille idem motus sensualitatis qui praecessit consensum rationis nunquam fiet peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

[37356] Iª-IIae q. 88 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quaedam permanens, unde eadem manens, potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest. Et quantum ad hoc, non est simile.

[37357] Iª-IIae q. 88 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod dispositio quae fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie, sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

Articulus 5

[37358] Iª-IIae q. 88 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus, in sermone de Purgatorio, quod *si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium.* Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia, alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

[37359] Iª-IIae q. 88 a. 5 arg. 2 Praeterea, Magister dicit, XXIV dist. II libri Sent., quod delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale. Sed morositas est quaedam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

[37360] Iª-IIae q. 88 a. 5 arg. 3 Praeterea, plus differunt malum et bonum quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

[37361] Iª-IIae q. 88 a. 5 s. c. Sed contra est quod, cum circumstantia sit accidens, quantitas eius non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere, semper enim subiectum praeeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet.

[37362] Iª-IIae q. 88 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum huiusmodi, est accidens actus moralis, contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis, et tunc amittit rationem circumstantiae, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis quando circumstantia addit deformitatem alterius generis sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quae est alterius uxor, additur deformitas opposita iustitiae, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc huiusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quae dicitur adulterium. Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius

generis. Dictum est enim quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quae sunt ad finem, peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia, sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

[37363] Iª-IIae q. 88 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem, similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur, nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia vel contemptus, vel aliquid huiusmodi. Dicendum est ergo quod, cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum in quod tendit motus irae, quod ex genere suo sit peccatum mortale, sicut homicidium vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale. Sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum in quod tendit motus irae, esset veniale ex genere suo, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et iocosum, quod modicum ipsum contristet; non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna; nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid huiusmodi. De ebrietate vero dicendum est quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale, quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quandam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari, tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari quin videatur voluntas eius eligere magis pati ebrietatem, quam abstinere a vino superfluo. Unde redit peccatum ad suam naturam.

[37364] Iª-IIae q. 88 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quae ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit, peccatum veniale est ex imperfectione actus, sicut et de ira dictum est. Dicitur enim ira diuturna, et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

[37365] Iª-IIae q. 88 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est.

Articulus 6

[37366] Iª-IIae q. 88 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Aequaliter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario. Sed peccatum

veniale fit mortale, ut dictum est. Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

[37367] Iª-IIae q. 88 a. 6 arg. 2 Praeterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc, quod peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum, puta si aliquis, nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale et contrariam divino amori, fornicetur, ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem praetermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter. Et sic peccatum mortale potest fieri veniale.

[37368] Iª-IIae q. 88 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut dictum est, plus differt bonum a malo quam veniale a mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus iustitiae, sicut patet in iudice qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

[37369] Iª-IIae q. 88 a. 6 s. c. Sed contra est quod aeternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum autem veniale poenam temporalem. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

[37370] Iª-IIae q. 88 a. 6 co. Respondeo dicendum quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est. Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale, per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale, sicut cum quis dicit verbum otiosum ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis, non enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur ut dicat verbum otiosum, sed magis aggravatur propter deformitatem adiunctam. Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus, quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus sed subitus, ut ex dictis patet. Et hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberatae rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

[37371] Iª-IIae q. 88 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

[37372] Iª-IIae q. 88 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si sit talis ignorantia quae peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec mortaliter nec venialiter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quae potest se in divino amore conservare.

[37373] Iª-IIae q. 88 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *ea quae sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt.* Homicidium autem est

occisio innocentis, et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicae, non appellantur homicidae, ut Augustinus dicit, in libro de libero arbitrio.

Quaestio 89

Prooemium

[37374] Iª-IIae q. 89 pr. Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum peccatum veniale causet maculam in anima. Secundo, de distinctione peccati venialis, prout figuratur per lignum, faenum et stipulam, I Cor. III. Tertio, utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Quarto, utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Quinto, utrum primi motus infidelium sint peccata venialia. Sexto, utrum peccatum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

Articulus 1

[37375] Iª-IIae q. 89 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus, in libro de Poenit., quod peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut a caelestis sponsi amplexibus nos separent. Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

[37376] Iª-IIae q. 89 a. 1 arg. 2 Praeterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quaedam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

[37377] Iª-IIae q. 89 a. 1 arg. 3 Praeterea, macula animae causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est. Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

[37378] Iª-IIae q. 89 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. V, *ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam*; Glossa, *idest aliquod peccatum criminale.* Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

[37379] Iª-IIae q. 89 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente; ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis, quasi intrinsecus, alius autem actualis,

quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, ut infra patebit, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata, unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

[37380] Iª-IIae q. 89 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale. Aliter enim non separarent ab amplexu caelestis sponsi.

[37381] Iª-IIae q. 89 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

[37382] Iª-IIae q. 89 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiae, qui provenit in eos qui Deo adhaerent ut ultimo fini per caritatem. Sed in peccato veniali non adhaeret homo creaturae tanquam fini ultimo. Unde non est simile.

Articulus 2

[37383] Iª-IIae q. 89 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per lignum, faenum et stipulam designentur. Lignum enim, faenum et stipula dicuntur superaedificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt praeter spirituale aedificium, sicut etiam quaelibet falsae opiniones sunt praeter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per lignum, faenum et stipulam.

[37384] Iª-IIae q. 89 a. 2 arg. 2 Praeterea, ille qui aedificat lignum, faenum et stipulam, sic salvus erit quasi per ignem. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem, puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per lignum, faenum et stipulam peccata venialia designantur.

[37385] Iª-IIae q. 89 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum apostolum, alii sunt qui aedificant aurum, argentum, lapides pretiosos, idest amorem Dei et proximi et bona opera; et alii qui aedificant lignum, faenum et stipulam. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt, dicitur enim I Ioan. I, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus*. Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

[37386] Iª-IIae q. 89 a. 2 arg. 4 Praeterea, multo plures differentiae et gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

[37387] Iª-IIae q. 89 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit de eo qui superaedificat lignum, faenum et stipulam, quod salvus erit quasi per ignem, et sic patietur poenam, sed non aeternam.

Reatus autem poenae temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

[37388] I^{a}-IIae q. 89 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui aedificant bona opera, quae significantur per aurum, argentum et lapides pretiosos; quidam vero peccata etiam mortalia, quae significantur, secundum eos, per lignum, faenum et stipulam. Sed hanc expositionem improbat Augustinus, in libro de fide et operibus, quia, ut apostolus dicit, ad Gal. V, qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri; apostolus autem dicit quod ille qui aedificat lignum, faenum et stipulam, salvus erit quasi per ignem. Unde non potest intelligi quod per lignum, faenum et stipulam peccata mortalia designentur. Quidam vero dicunt quod per lignum, faenum et stipulam significantur opera bona, quae superaedificantur quidem spirituali aedificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia sicut, cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris vel filiorum vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei et proximi, unde pertinent ad aurum, argentum et lapides pretiosos. Non ergo ad lignum, faenum et stipulam. Et ideo dicendum est quod ipsa peccata venialia quae admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, faenum et stipulam. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam aedificii, et possunt comburi aedificio remanente; ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali aedificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel Purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur aeternam.

[37389] I^{a}-IIae q. 89 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non dicuntur superaedificari spirituali fundamento quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum; sicut accipitur ibi, super flumina Babylonis, idest iuxta. Quia peccata venialia non destruunt spirituale aedificium, ut dictum est.

[37390] I^{a}-IIae q. 89 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non dicitur de quocumque aedificante lignum, faenum et stipulam, quod salvus sit quasi per ignem, sed solum de eo qui aedificat supra fundamentum. Quod quidem non est fides informis, ut quidam aestimabant, sed fides formata caritate, secundum illud Ephes. III, *in caritate radicati et fundati.* Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem lignum, faenum et stipulam, sed non superaedificata supra fundamentum spirituale. Et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

[37391] I^{a}-IIae q. 89 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem caritatis purgantur. Unde tales non superaedificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent, quia non ita frequenter recurrere possunt ad huiusmodi peccata delenda per caritatis fervorem.

[37392] I^{a}-IIae q. 89 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I de caelo, omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine. Et secundum hoc, omnes gradus venial-

ium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad lignum, quod diutius manet in igne; ad stipulam, quae citissime expeditur; ad faenum, quod medio modo se habet. Secundum enim quod peccata venialia sunt maioris vel minoris adhaerentiae vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

Articulus 3

[37393] I^{a}-IIae q. 89 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Quia super illud I ad Tim. II, *Adam non est seductus*, dicit Glossa, *inexpertus divinae severitatis, in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum.* Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit, non peccando mortaliter.

[37394] I^{a}-IIae q. 89 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *non est arbitrandum quod esset hominem deiecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda.* Elatio autem deiectionem praecedens, quae facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem Augustinus dicit quod *virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret, sumpto vetito pomo, non esse mortuam.* Videtur etiam in Eva fuisse aliquis infidelitatis motus, in hoc quod de verbis domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit, ne forte moriamur, ut habetur Gen. III. Haec autem videntur esse venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

[37395] I^{a}-IIae q. 89 a. 3 arg. 3 Praeterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

[37396] I^{a}-IIae q. 89 a. 3 s. c. Sed contra est quod cuilibet peccato debetur aliqua poena. Sed nihil poenale esse potuit in statu innocentiae, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non eiiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

[37397] I^{a}-IIae q. 89 a. 3 co. Respondeo dicendum quod communiter ponitur quod homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale, propter altitudinem sui status. Dignitas enim personae est quaedam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiae vel voti, vel alicuius huiusmodi, quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale, propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter. Cuius ratio est quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque

autem horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quae est ex altiori bono, ut supra dictum est. Quod vero humanus animus inordinetur circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quae sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est. In statu autem innocentiae, ut in primo habitum est, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quandiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. Et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

[37398] Iª-IIae q. 89 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur, sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

[37399] Iª-IIae q. 89 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa elatio quae praecessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale, dicitur autem praecessisse deiectionem eius in exteriorem actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere; quae ex hoc solo in quandam elationem prorupit, quod praecepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub praecepto contineri.

[37400] Iª-IIae q. 89 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum, quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quaecumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Articulus 4

[37401] Iª-IIae q. 89 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis convenit in superiori animae parte, quae mens vocatur; secundum illud Gregorii, in Homil., *homo intelligit cum Angelis*. Sed homo secundum superiorem partem animae potest peccare venialiter. Ergo et Angelus.

[37402] Iª-IIae q. 89 a. 4 arg. 2 Praeterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

[37403] Iª-IIae q. 89 a. 4 arg. 3 Praeterea, Angeli mali videntur aliqua facere quae sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, et ad alias huiusmodi levitates. Sed circumstantia

personae non facit de veniali mortale, ut dictum est, nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

[37404] Iª-IIae q. 89 a. 4 s. c. Sed contra est quod maior est perfectio Angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus Angelus.

[37405] Iª-IIae q. 89 a. 4 co. Respondeo dicendum quod intellectus Angeli, sicut in primo dictum est, non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia; ea vero quae sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens Angeli non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod constant sub ordine finis. Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed Angeli boni non moventur in ea quae sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus. Et propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis. Et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiae ipsorum. Et ideo in omnibus peccant mortaliter, quaecumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni qui est in eis, ut in primo dictum est.

[37406] Iª-IIae q. 89 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo convenit quidem cum Angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est.

[37407] Iª-IIae q. 89 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum, sicut in ultimum finem, vel aliquem finem inordinatum, ratione iam dicta.

[37408] Iª-IIae q. 89 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia illa quae videntur esse venialia, Daemones procurant ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale. Unde in omnibus talibus mortaliter peccant, propter intentionem finis.

Articulus 5

[37409] Iª-IIae q. 89 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim apostolus, ad Rom. VIII, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant*, et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex praemissis apparet. Haec ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiae, quia sunt in Christo Iesu. Sed infideles non sunt in Christo Iesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

[37410] I^{a}-IIae q. 89 a. 5 arg. 2 Praeterea, Anselmus dicit, in libro de gratia et Lib. Arb., *qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulant.* Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiae, videtur quod primus motus concupiscentiae in infidelibus sit peccatum mortale.

[37411] I^{a}-IIae q. 89 a. 5 arg. 3 Praeterea, Anselmus dicit, in eodem libro, *sic factus est homo, ut concupiscentiam sentire non deberet.* Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, peccat mortaliter, contra debitum faciens.

[37412] I^{a}-IIae q. 89 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Act. X, *non est personarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

[37413] I^{a}-IIae q. 89 a. 5 co. Respondeo dicendum quod irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiatur. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, ut supra habitum est. Est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus. Unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo, ex statu ipsius peccantis. Nunquam enim dignitas personae diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet. Unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo maius. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam, propter ignorantiam, secundum illud I ad Tim. I, *misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea*; et peccata fidelium aggravantur propter gratiae sacramenta, secundum illud Heb. X, *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

[37414] I^{a}-IIae q. 89 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quae aufertur per gratiam Iesu Christi, quamvis maneat concupiscentiae fomes. Unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus.

[37415] I^{a}-IIae q. 89 a. 5 ad 2 Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi. Unde patet solutio ad secundum.

[37416] I^{a}-IIae q. 89 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem iustitiam. Unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

Articulus 6

[37417] I^{a}-IIae q. 89 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit

esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim praecedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est. Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali, sine mortalibus.

[37418] Iª-IIae q. 89 a. 6 arg. 2 Praeterea, minus habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subiectus originali peccato, potest committere unum peccatum mortale et non aliud. Ergo etiam potest committere peccatum veniale, et non mortale.

[37419] Iª-IIae q. 89 a. 6 arg. 3 Praeterea, determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis. Ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio, quantumcumque brevi, potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato, absque mortali.

[37420] Iª-IIae q. 89 a. 6 s. c. Sed contra est quia pro peccato originali puniuntur homines in Limbo puerorum, ubi non est poena sensus, ut infra dicetur. In Inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

[37421] Iª-IIae q. 89 a. 6 co. Respondeo dicendum quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali. Cuius ratio est quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis, prohibens usum rationis, excusat eum a peccato mortali, unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum.

[37422] Iª-IIae q. 89 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod veniale non est dispositio ex necessitate praecedens mortale, sed contingenter, sicut labor disponit quandoque ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

[37423] Iª-IIae q. 89 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam eius vel convenientiam; sed propter defectum usus rationis, ut dictum est.

[37424] Iª-IIae q. 89 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis, per aliquod tempus abstinere, sed a peccato omissionis praedictae non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem, finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo

dominus dicit, *convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, Zachariae I.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione XC ad quaestionem XCII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 90

Prooemium

[37425] Iª-IIae q. 90 pr. Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est. Circa legem autem, primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo, de partibus eius. Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda, primo quidem, de essentia ipsius; secundo, de differentia legum; tertio, de effectibus legis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex sit aliquid rationis. Secundo, de fine legis. Tertio, de causa eius. Quarto, de promulgatione ipsius.

Articulus 1

[37426] Iª-IIae q. 90 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim apostolus, ad Rom. VII, *video aliam legem in membris meis,* et cetera. Sed nihil quod est rationis, est in membris, quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

[37427] Iª-IIae q. 90 a. 1 arg. 2 Praeterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis. Similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est. Nec etiam est actus rationis, quia cessante rationis actu, lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

[37428] Iª-IIae q. 90 a. 1 arg. 3 Praeterea, lex movet eos qui subiiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam iurisperitus dicit, *quod placuit principi, legis habet vigorem.*

[37429] Iª-IIae q. 90 a. 1 s. c. Sed contra est quod ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est. Ergo lex est aliquid rationis.

[37430] Iª-IIae q. 90 a. 1 co. Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

[37431] Iª-IIae q. 90 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet

inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum lex membrorum vocatur.

[37432] Iª-IIae q. 90 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod philosophus docet in VII Ethic.; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

[37433] Iª-IIae q. 90 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est, ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

Articulus 2

[37434] Iª-IIae q. 90 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet praecipere et prohibere. Sed praecepta ordinantur ad quaedam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

[37435] Iª-IIae q. 90 a. 2 arg. 2 Praeterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

[37436] Iª-IIae q. 90 a. 2 arg. 3 Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., *si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.* Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad bonum privatum. Ergo lex non ordinatur solum ad bonum commune, sed etiam ad bonum privatum unius.

[37437] Iª-IIae q. 90 a. 2 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in V Etymol., quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.*

[37438] Iª-IIae q. 90 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis

humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communione politica. Dicit enim, in V Ethic., quod *legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione*, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

[37439] I^{a}-IIae q. 90 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praeceptum importat applicationem legis ad ea quae ex lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur.

[37440] I^{a}-IIae q. 90 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod operationes quidem sunt in particularibus, sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

[37441] I^{a}-IIae q. 90 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

Articulus 3

[37442] I^{a}-IIae q. 90 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cuiuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim apostolus, ad Rom. II, quod *cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex.* Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

[37443] I^{a}-IIae q. 90 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut philosophus dicit, in libro II Ethic., *intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem.* Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cuiuslibet hominis ratio est factiva legis.

[37444] I^{a}-IIae q. 90 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest legem in civitate facere.

Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

[37445] I^{a}-IIae q. 90 a. 3 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., et habetur in decretis, dist. II, *lex est constitutio populi, secundum quam maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.* Non est ergo cuiuslibet facere legem.

[37446] I^{a}-IIae q. 90 a. 3 co. Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.

[37447] I^{a}-IIae q. 90 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur, *qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

[37448] I^{a}-IIae q. 90 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut philosophus dicit, in X Ethic. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicetur. Et ideo solius eius est leges facere.

[37449] I^{a}-IIae q. 90 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis.

Articulus 4

[37450] I^{a}-IIae q. 90 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

[37451] I^{a}-IIae q. 90 a. 4 arg. 2 Praeterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

[37452] I^{a}-IIae q. 90 a. 4 arg. 3 Praeterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum, quia leges futuris negotiis necessitatem imponunt, ut iura dicunt. Sed promulgatio fit ad praesentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

[37453] I^{a}-IIae q. 90 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in decretis, IV dist., quod *leges instituuntur cum promulgantur.*

[37454] I^{a}-IIae q. 90 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.

[37455] I^{a}-IIae q. 90 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

[37456] I^{a}-IIae q. 90 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem servandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest, promulgatione facta.

[37457] I^{a}-IIae q. 90 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod promulgatio praesens in futurum extenditur per firmitatem Scripturae, quae quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit, in II Etymol., quod *lex a legendo vocata est, quia scripta est.*

Quaestio 91

Prooemium

[37458] I^{a}-IIae q. 91 pr. Deinde considerandum est de diversitate legum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum sit aliqua lex aeterna. Secundo, utrum sit aliqua lex naturalis. Tertio, utrum sit aliqua lex humana. Quarto, utrum sit aliqua lex divina. Quinto, utrum sit una tantum, vel plures. Sexto, utrum sit aliqua lex peccati.

Articulus 1

[37459] I^{a}-IIae q. 91 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex aeterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab aeterno aliquis cui lex posset imponi, solus enim Deus fuit ab aeterno. Ergo nulla lex est aeterna.

[37460] I^{a}-IIae q. 91 a. 1 arg. 2 Praeterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab aeterno, quia non erat ab aeterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse aeterna.

[37461] I^{a}-IIae q. 91 a. 1 arg. 3 Praeterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est aeternum quod ordinetur ad finem, solus enim ultimus finis est aeternus. Ergo nulla lex est aeterna.

[37462] I^{a}-IIae q. 91 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., *lex quae summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri.*

[37463] I^{a}-IIae q. 91 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.

[37464] I^{a}-IIae q. 91 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso praecognita et praeordinata; secundum illud Rom. IV, *qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt.* Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum.

[37465] I^{a}-IIae q. 91 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et verbum divinum est aeternum, et Scriptura libri vitae est aeterna. Sed ex parte creaturae audientis aut inspicientis, non potest esse promulgatio aeterna.

[37466] I^{a}-IIae q. 91 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem, non autem passive, idest quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante cuius finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex eius ordinetur. Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud ab ipso. Unde lex aeterna non ordinatur in alium finem.

Articulus 2

[37467] I^{a}-IIae q. 91 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem aeternam, dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

[37468] I^{a}-IIae q. 91 a. 2 arg. 2 Praeterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

[37469] I^{a}-IIae q. 91 a. 2 arg. 3 Praeterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus animalibus, propter liberum arbitrium, quod prae aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subditur.

[37470] I^{a}-IIae q. 91 a. 2 s. c. Sed contra est quod, Rom. II, super illud, *cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt*, dicit Glossa, *etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum.*

[37471] I^{a}-IIae q. 91 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

[37472] I^{a}-IIae q. 91 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna. Non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est.

[37473] I^{a}-IIae q. 91 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem.

[37474] I^{a}-IIae q. 91 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

Articulus 3

[37475] I^{a}-IIae q. 91 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis aeternae, ut dictum est. Sed per legem aeternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb. Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

[37476] I^{a}-IIae q. 91 a. 3 arg. 2 Praeterea, lex habet rationem mensurae, ut dictum est. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut in X Metaphys. dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

[37477] I^{a}-IIae q. 91 a. 3 arg. 3 Praeterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in X Metaphys. Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum; secundum illud Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

[37478] I^{a}-IIae q. 91 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in I de Lib. Arb., ponit duas leges, unam aeternam et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

[37479] I^{a}-IIae q. 91 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicae et speculativae, utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est. Secundum hoc ergo dicendum est quod, sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est. Unde et Tullius dicit, in sua Rhetor., quod *initium iuris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*

[37480] I^{a}-IIae q. 91 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae, per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

[37481] I^{a}-IIae q. 91 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura.

[37482] Iª-IIae q. 91 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

Articulus 4

[37483] Iª-IIae q. 91 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est, lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis. Sed lex aeterna est lex divina, ut dictum est. Ergo non oportet quod praeter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.

[37484] Iª-IIae q. 91 a. 4 arg. 2 Praeterea, Eccli. XV dicitur quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui.* Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est. Ergo homo dimissus est gubernationi suae rationis. Sed dictamen rationis humanae est lex humana, ut dictum est. Ergo non oportet quod homo alia lege divina gubernetur.

[37485] Iª-IIae q. 91 a. 4 arg. 3 Praeterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturae non habent aliquam legem divinam praeter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam praeter naturalem legem.

[37486] Iª-IIae q. 91 a. 4 s. c. Sed contra est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens, *legem pone mihi, domine, in via iustificationum tuarum.*

[37487] Iª-IIae q. 91 a. 4 co. Respondeo dicendum quod praeter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitus positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra habitum est; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem ferre, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem

virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. Quarto quia, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istae quatuor causae tanguntur in Psalmo XVIII, ubi dicitur, lex domini immaculata, idest nullam peccati turpitudinem permittens; convertens animas, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; testimonium domini fidele, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; sapientiam praestans parvulis, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

[37488] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 91 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

[37489] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 91 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod consilium est inquisitio quaedam, unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quae sunt praecepta legis naturae, propter praedicta, sed oportet quod superaddantur quaedam alia principia, scilicet praecepta legis divinae.

[37490] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 91 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod creaturae irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

Articulus 5

[37491] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 91 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem; secundum illud Psalmi XLVI, *rex omnis terrae Deus.* Ergo est una tantum lex divina.

[37492] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 91 a. 5 arg. 2 Praeterea, omnis lex ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus; secundum illud I ad Tim. II, *vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ergo una tantum est lex divina.

[37493] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 91 a. 5 arg. 3 Praeterea, lex divina propinquior esse videtur legi aeternae, quae est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiae quam cognitio naturae. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

[37494] I^a-IIae q. 91 a. 5 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VII, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus, et lex nova.

[37495] I^a-IIae q. 91 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui. Uno modo, sicut ea quae sunt omnino specie diversa, ut equus et bos. Alio modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde apostolus, ad Gal. III, comparat statum veteris legis statui puerili existenti sub paedagogo, statum autem novae legis comparat statui viri perfecti, qui iam non est sub paedagogo. Attenditur autem perfectio et imperfectio utriusque legis secundum tria quae ad legem pertinent, ut supra dictum est. Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est. Quod quidem potest esse duplex. Scilicet bonum sensibile et terrenum, et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim, Exodi III, in principio legis, invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum. Et iterum bonum intelligibile et caeleste, et ad hoc ordinat lex nova. Unde statim Christus ad regnum caelorum in suae praedicationis principio invitavit, dicens, *poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum*, Matth. IV. Et ideo Augustinus dicit, in IV contra Faustum, quod *temporalium rerum promissiones testamento veteri continentur, et ideo vetus appellatur, sed aeternae vitae promissio ad novum pertinet testamentum.* Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem iustitiae. In quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando; secundum illud Matth. V, *nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum.* Et ideo dicitur quod *lex vetus cohibet manum, lex nova animum.* Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum. Et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum, lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus, contra Adimantum Manichaei discipulum, *quod brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor.*

[37496] I^a-IIae q. 91 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris et adultis, ita etiam unus rex Deus, in uno suo regno, aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus; et aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem divinorum.

[37497] I^a-IIae q. 91 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum; secundum illud Act. IV, *non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo lex perfecte ad salutem omnes inducens, dari non potuit nisi post Christi adventum. Antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem praeparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quaedam rudimenta salutaris iustitiae continerentur.

[37498] I^a-IIae q. 91 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod lex naturalis dirigit hominem secundum quaedam praecepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti, et ideo est una

omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in quibusdam particularibus, ad quae non similiter se habent perfecti et imperfecti. Et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut iam dictum est.

Articulus 6

[37499] I^{a}-IIae q. 91 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus, in V Etymol., quod *lex ratione consistit.* Fomes autem non consistit ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

[37500] I^{a}-IIae q. 91 a. 6 arg. 2 Praeterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui ipsam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur, sed magis transgressor redditur si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

[37501] I^{a}-IIae q. 91 a. 6 arg. 3 Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est. Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

[37502] I^{a}-IIae q. 91 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VII, *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.*

[37503] I^{a}-IIae q. 91 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quae invenitur in his quae subiecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supradictis patet. Potest autem in his quae subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore. Uno modo, inquantum directe inclinat suos subditos ad aliquid; et diversos interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo, indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem et quasi in aliam legem, puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversae creaturae diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem, ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis, et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur; secundum illud Psalmi XLVIII, *homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus

simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate.

[37504] Iª-IIae q. 91 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum. Sic enim non habet rationem legis, ut dictum est, sed secundum quod sequitur ex divinae legis iustitia, tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis, propter suam culpam, ad servilia opera induci permitteretur.

[37505] Iª-IIae q. 91 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est lex quasi regula et mensura, sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quandam participationem, ut supra dictum est.

[37506] Iª-IIae q. 91 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, idest ad conservationem naturae in specie vel in individuo. Et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi. Sed fomes dicitur secundum quod exit rationis ordinem.

Quaestio 92

Prooemium

[37507] Iª-IIae q. 92 pr. Deinde considerandum est de effectibus legis. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum effectus legis sit homines facere bonos. Secundo, utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

Articulus 1

[37508] Iª-IIae q. 92 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod legis non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem, virtus enim est quae bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. Sed virtus est homini a solo Deo, ipse enim eam facit in nobis sine nobis, ut supra dictum est in definitione virtutis. Ergo legis non est facere homines bonos.

[37509] Iª-IIae q. 92 a. 1 arg. 2 Praeterea, lex non prodest homini nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas praeexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit homines bonos.

[37510] Iª-IIae q. 92 a. 1 arg. 3 Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est.

Sed quidam bene se habent in his quae ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

[37511] Iª-IIae q. 92 a. 1 arg. 4 Praeterea, quaedam leges sunt tyrannicae, ut philosophus dicit, in sua politica. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

[37512] Iª-IIae q. 92 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat cives bonos.*

[37513] Iª-IIae q. 92 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur, sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti*, ut philosophus dicit, in I Polit. Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

[37514] Iª-IIae q. 92 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est virtus, ut ex supradictis patet, scilicet acquisita, et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode, nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam iam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et philosophus dicit, II Polit., quod *legislatores assuefacientes faciunt bonos.*

[37515] Iª-IIae q. 92 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore poenae; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est.

[37516] Iª-IIae q. 92 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum, unde et Augustinus dicit, in III Confess., quod *turpis omnis pars est quae suo toti non congruit.* Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosi quod principum mandatis obediant. Et

ideo philosophus dicit, in III Polit., quod *eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri.*

[37517] Iª-IIae q. 92 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. Et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

Articulus 2

[37518] Iª-IIae q. 92 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur quod legis actus est imperare, vetare, permittere et punire. Lex enim omnis praeceptum commune est, ut legisconsultus dicit. Sed idem est imperare quod praecipere. Ergo alia tria superfluunt.

[37519] Iª-IIae q. 92 a. 2 arg. 2 Praeterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est. Sed consilium est de meliori bono quam praeceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quam praecipere.

[37520] Iª-IIae q. 92 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per poenas, ita etiam et per praemia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et praemiare.

[37521] Iª-IIae q. 92 a. 2 arg. 4 Praeterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est. Sed ille qui solo metu poenarum obedit legi, non est bonus, nam *timore servili, qui est timor poenarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen bene aliquid fit*, ut Augustinus dicit. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

[37522] Iª-IIae q. 92 a. 2 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in V Etymol., *omnis lex aut permittit aliquid, ut, vir fortis praemium petat. Aut vetat, ut, sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere. Aut punit, ut, qui caedem fecerit, capite plectatur.*

[37523] Iª-IIae q. 92 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quaedam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis praecepto per aliquid. Praecepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est. Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam sicut supra dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare; praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum, lex habet permittere. Et possunt etiam indifferentes dici

omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae, et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

[37524] Iª-IIae q. 92 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut cessare a malo habet quandam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quandam rationem praecepti. Et secundum hoc, large accipiendo praeceptum, universaliter lex praeceptum dicitur.

[37525] Iª-IIae q. 92 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem. Unde etiam apostolus, I ad Cor. VII, cum consilium quoddam daret, dixit, ego dico, non dominus. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

[37526] Iª-IIae q. 92 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam praemiare potest ad quemlibet pertinere, sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate poena infertur. Et ideo praemiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

[37527] Iª-IIae q. 92 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum poenae, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat. Et secundum hoc, lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis quaestio XCIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 93

Prooemium

[37528] Iª-IIae q. 93 pr. Deinde considerandum est de singulis legibus. Et primo, de lege aeterna; secundo, de lege naturali; tertio, de lege humana; quarto, de lege veteri; quinto, de lege nova, quae est lex Evangelii. De sexta autem lege, quae est lex fomitis, sufficiat quod dictum est cum de peccato originali ageretur. Circa primum quaeruntur sex. Primo, quid sit lex aeterna. Secundo, utrum sit omnibus nota. Tertio, utrum omnis lex ab ea derivetur. Quarto, utrum necessaria subiiciantur legi aeternae. Quinto, utrum contingentia naturalia subiiciantur legi aeternae. Sexto, utrum omnes res humanae ei subiiciantur.

Articulus 1

[37529] Iª-IIae q. 93 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex aeterna non sit ratio summa in Deo existens. Lex enim aeterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Deus singula fecit propriis rationibus*. Ergo lex aeterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

[37530] Iª-IIae q. 93 a. 1 arg. 2 Praeterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est. Sed verbum in divinis dicitur personaliter, ut in primo habitum est, ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex aeterna quod ratio divina.

[37531] Iª-IIae q. 93 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur.* Lex autem supra mentem nostram existens est lex aeterna. Ergo veritas est lex aeterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex aeterna non est idem quod ratio summa.

[37532] Iª-IIae q. 93 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod *lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est.*

[37533] Iª-IIae q. 93 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

[37534] Iª-IIae q. 93 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quae respiciunt proprias naturas singularum rerum, et ideo in eis invenitur quaedam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in primo habitum est. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est. Ea autem quae sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune. Et ideo lex aeterna est una, quae est ratio huius ordinis.

[37535] Iª-IIae q. 93 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quae verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quae verbis humanis significantur. Et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur, sed omnia quaecumque sunt in scientia patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera exprimuntur hoc verbo, ut patet per Augustinum, in XV de Trin. Et inter cetera quae hoc verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen filio, propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

[37536] Iª-IIae q. 93 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio intellectus humani. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus, ex hoc enim quod res est vel non est, opinio vera vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum, quia unaquaeque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in primo dictum est. Et ideo intellectus divinus est verus secundum se. Unde ratio eius est ipsa veritas.

Articulus 2

[37537] I^{a}-IIae q. 93 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex aeterna non sit omnibus nota. Quia ut dicit apostolus, I ad Cor., *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.* Sed lex aeterna est quaedam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota nisi soli Deo.

[37538] I^{a}-IIae q. 93 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Non ergo omnes cognoscunt legem aeternam.

[37539] I^{a}-IIae q. 93 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *lex aeterna est de qua homines iudicare non possunt.* Sed sicut in I Ethic. dicitur, *unusquisque bene iudicat quae cognoscit.* Ergo lex aeterna non est nobis nota.

[37540] I^{a}-IIae q. 93 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod *aeternae legis notio nobis impressa est.*

[37541] I^{a}-IIae q. 93 a. 2 co. Respondeo dicendum quod dupliciter aliquid cognosci potest, uno modo, in seipso; alio modo, in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig. Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.

[37542] I^{a}-IIae q. 93 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.*

[37543] I^{a}-IIae q. 93 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod legem aeternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate, secundum modum praedictum, nullus tamen eam comprehendere potest, non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem aeternam secundum modum praedictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

[37544] I^{a}-IIae q. 93 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognitiva diiudicat de proprio obiecto; secundum illud Iob XII, *nonne auris verba diiudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum iudicii, philosophus dicit quod unusquisque bene iudicat quae cognoscit, iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio,

an scilicet ita debeat esse vel non ita. Et sic nullus potest iudicare de lege aeterna.

Articulus 3

[37545] Iª-IIae q. 93 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnis lex a lege aeterna derivetur. Est enim quaedam lex fomitis, ut supra dictum est. Ipsa autem non derivatur a lege divina, quae est lex aeterna, ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, quod *legi Dei non potest esse subiecta.* Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

[37546] Iª-IIae q. 93 a. 3 arg. 2 Praeterea, a lege aeterna nihil iniquum procedere potest, quia sicut dictum est, lex aeterna est secundum quam iustum est ut omnia sint ordinatissima. Sed quaedam leges sunt iniquae; secundum illud Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas.* Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

[37547] Iª-IIae q. 93 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in I de Lib. Arbit., quod *lex quae populo regendo scribitur, recte multa permittit quae per divinam providentiam vindicantur.* Sed ratio divinae providentiae est lex aeterna, ut dictum est. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege aeterna.

[37548] Iª-IIae q. 93 a. 3 s. c. Sed contra est quod, Prov. VIII, divina sapientia dicit, *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Ratio autem divinae sapientiae est lex aeterna, ut supra dictum est. Ergo omnes leges a lege aeterna procedunt.

[37549] Iª-IIae q. 93 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi, quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde et in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod *in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt.*

[37550] Iª-IIae q. 93 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est poena consequens divinam iustitiam, et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege aeterna. Inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supradictis patet.

[37551] I^{a}-IIae q. 93 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis propter ordinem potestatis eius qui legem fert, secundum hoc etiam derivatur a lege aeterna, omnis enim potestas a domino Deo est, ut dicitur Rom. XIII.

[37552] I^{a}-IIae q. 93 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi ea approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quae dirigi non possunt lege humana, plura enim subduntur causae superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit. Secus autem esset si approbaret ea quae lex aeterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege aeterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

Articulus 4

[37553] I^{a}-IIae q. 93 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod necessaria et aeterna subiiciantur legi aeternae. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit iusta. Ergo rationi subditur. Sed lex aeterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi aeternae. Voluntas autem Dei est aliquod aeternum. Ergo etiam aeterna et necessaria legi aeternae subduntur.

[37554] I^{a}-IIae q. 93 a. 4 arg. 2 Praeterea, quidquid subiicitur regi, subiicitur legi regis. *Filius autem*, ut dicitur I ad Cor. XV, *subiectus erit Deo et patri, cum tradiderit ei regnum.* Ergo filius, qui est aeternus, subiicitur legi aeternae.

[37555] I^{a}-IIae q. 93 a. 4 arg. 3 Praeterea, lex aeterna est ratio divinae providentiae. Sed multa necessaria subduntur divinae providentiae, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum caelestium. Ergo legi aeternae subduntur etiam necessaria.

[37556] I^{a}-IIae q. 93 a. 4 s. c. Sed contra, ea quae sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur hominibus lex ut cohibeantur a malis, ut ex supradictis patet. Ergo ea quae sunt necessaria, legi non subduntur.

[37557] I^{a}-IIae q. 93 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex aeterna est ratio divinae gubernationis. Quaecumque ergo divinae gubernationi subduntur, subiiciuntur etiam legi aeternae, quae vero gubernationi aeternae non subduntur, neque legi aeternae subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quae circa nos sunt. Humanae enim gubernationi subduntur ea quae per homines fieri possunt, quae vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanae, scilicet quod homo habeat animam, vel manus aut pedes. Sic igitur legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint

necessaria, ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna.

[37558] Iª-IIae q. 93 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ipsam voluntatem, et sic, cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinae neque legi aeternae, sed est idem quod lex aeterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quae Deus vult circa creaturas, quae quidem subiecta sunt legi aeternae, inquantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum, voluntas Dei dicitur rationabilis. Alioquin, ratione sui ipsius, magis est dicenda ipsa ratio.

[37559] Iª-IIae q. 93 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. Et ideo non subditur divinae providentiae aut legi aeternae, sed magis ipse est lex aeterna per quandam appropriationem, ut patet per Augustinum, in libro de vera Relig. Dicitur autem esse subiectus patri ratione humanae naturae, secundum quam etiam pater dicitur esse maior eo.

[37560] Iª-IIae q. 93 a. 4 ad 3 Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

[37561] Iª-IIae q. 93 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Metaphys., quaedam necessaria habent causam suae necessitatis, et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter esse, habent ab alio. Et hoc ipsum est cohibitio quaedam efficacissima, nam quaecumque cohibentur, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

Articulus 5

[37562] Iª-IIae q. 93 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi aeternae. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solae creaturae rationales subsunt legi aeternae. Non ergo naturalia contingentia.

[37563] Iª-IIae q. 93 a. 5 arg. 2 Praeterea, ea quae obediunt rationi, participant aliqualiter ratione, ut dicitur in I Ethic. Lex autem aeterna est ratio summa, ut supra dictum est. Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi aeternae.

[37564] Iª-IIae q. 93 a. 5 arg. 3 Praeterea, lex aeterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi aeternae.

[37565] Iª-IIae q. 93 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. VIII, *quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transirent fines suos.*

[37566] Iª-IIae q. 93 a. 5 co. Respondeo dicendum quod aliter dicendum est de lege hominis, et aliter de lege aeterna, quae est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas

rationales quae homini subiiciuntur. Cuius ratio est quia lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius, unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quaecumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res, nam huiusmodi irrationales creaturae non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiiciantur. Rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, inquantum suo praecepto, vel denuntiatione quacumque, imprimit menti earum quandam regulam quae est principium agendi. Sicut autem homo imprimit, denuntiando, quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus praecipere toti naturae; secundum illud Psalmi CXLVIII, *praeceptum posuit, et non praeteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde alio modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales.

[37567] Iª-IIae q. 93 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci, quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines, quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est.

[37568] Iª-IIae q. 93 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt, participant tamen, per modum obedientiae, ratione divina. Ad plura enim se extendit virtus rationis divinae quam virtus rationis humanae. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturae irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

[37569] Iª-IIae q. 93 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint praeter ordinem causarum particularium, non tamen sunt praeter ordinem causarum universalium; et praecipue causae primae, quae Deus est, cuius providentiam nihil subterfugere potest, ut in primo dictum est. Et quia lex aeterna est ratio divinae providentiae, ut dictum est, ideo defectus rerum naturalium legi aeternae subduntur.

Articulus 6

[37570] Iª-IIae q. 93 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnes res humanae subiiciantur legi aeternae. Dicit enim apostolus, ad Gal. V, *si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Sed viri iusti, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur; secundum illud Rom. VIII, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege aeterna.

[37571] Iª-IIae q. 93 a. 6 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, ad Rom. VIII, *prudentia carnis*

inimica est Deo, legi enim Dei subiecta non est. Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi aeternae, quae est lex Dei, non subiiciuntur omnes homines.

[37572] Iª-IIae q. 93 a. 6 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod *lex aeterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur.* Sed homines iam beati, vel iam damnati, non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi aeternae.

[37573] Iª-IIae q. 93 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *nullo modo aliquid legibus summi creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.*

[37574] Iª-IIae q. 93 a. 6 co. Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet, uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; sumus enim innati ad habendum virtutes, ut dicitur in II Ethic. Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis. Sic igitur boni perfecte subsunt legi aeternae, tanquam semper secundum eam agentes. Mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum, sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit. Unde Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., *iustos sub aeterna lege agere existimo.* Et in libro de catechizandis rudibus, dicit quod *Deus ex iusta miseria animarum se deserentium, convenientissimis legibus inferiores partes creaturae suae novit ornare.*

[37575] Iª-IIae q. 93 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationi legis subditur, quasi cuidam ponderi. Unde Glossa ibidem dicit quod *sub lege est qui timore supplicii quod lex minatur, non amore iustitiae, a malo opere abstinet.* Et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege, quia per caritatem, quam spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi inquantum hominis opera qui spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec filius, ut supra dictum est; sequitur quod huiusmodi opera, inquantum sunt spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod apostolus dicit, II ad Cor. III, *ubi spiritus domini, ibi libertas.*

[37576] Iª-IIae q. 93 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non potest subiici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi Dei. Subiicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati poenam secundum legem divinae iustitiae. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturae corrumpatur. Et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quae sunt legis aeternae. Habitum est enim supra quod peccatum non tollit totum bonum naturae.

[37577] Iª-IIae q. 93 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem, sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quod, sicut secundum legem aeternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eandem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc, et beati et damnati subsunt legi aeternae.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis quaestio XCIV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 94

Prooemium

[37578] I^{a}-IIae q. 94 pr. Deinde considerandum est de lege naturali. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit lex naturalis. Secundo, quae sint praecepta legis naturalis. Tertio, utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali. Quarto, utrum lex naturalis sit una apud omnes. Quinto, utrum sit mutabilis. Sexto, utrum possit a mente hominis deleri.

Articulus 1

[37579] I^{a}-IIae q. 94 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia ut philosophus dicit, in II Ethic., *tria sunt in anima, potentia, habitus et passio*. Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animae, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

[37580] I^{a}-IIae q. 94 a. 1 arg. 2 Praeterea, Basilius dicit quod conscientia, sive synderesis, est lex intellectus nostri, quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in primo habitum est. Ergo lex naturalis est habitus.

[37581] I^{a}-IIae q. 94 a. 1 arg. 3 Praeterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de lege naturali. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

[37582] I^{a}-IIae q. 94 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod *habitus est quo aliquid agitur cum opus est*. Sed naturalis lex non est huiusmodi, est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

[37583] I^{a}-IIae q. 94 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit, aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur

in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.

[37584] Iª-IIae q. 94 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus intendit ibi investigare genus virtutis, et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quae sunt principia humanorum actuum, scilicet potentias, habitus et passiones. Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente; et etiam cognita sunt in cognoscente; et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas et alia huiusmodi.

[37585] Iª-IIae q. 94 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.

[37586] Iª-IIae q. 94 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur. Et hoc concedimus.

[37587] Iª-IIae q. 94 a. 1 ad 4 Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum, sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum. Et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis.

Articulus 2

[37588] Iª-IIae q. 94 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis non contineat plura praecepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere praecepti, ut supra habitum est. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales.

[37589] Iª-IIae q. 94 a. 2 arg. 2 Praeterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae, propter unitatem totius, aut sunt multa, secundum multitudinem partium humanae naturae. Et sic oportebit quod etiam ea quae sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

[37590] Iª-IIae q. 94 a. 2 arg. 3 Praeterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est. Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum praeceptum est legis naturalis.

[37591] Iª-IIae q. 94 a. 2 s. c. Sed contra est quia sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura.

[37592] Iª-IIae q. 94 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta

legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent, sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

[37593] Iª-IIae q. 94 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia ista praecepta legis naturae, inquantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis.

[37594] Iª-IIae q. 94 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est. Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.

[37595] Iª-IIae q. 94 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant. Et secundum hoc, sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt.

Articulus 3

[37596] Iª-IIae q. 94 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturae. Quia, ut supra dictum est, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicuius, ut patet praecipue in actibus temperantiae. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

[37597] Iª-IIae q. 94 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturae, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam. Quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

[37598] Iª-IIae q. 94 a. 3 arg. 3 Praeterea, in his quae sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt, aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturae.

[37599] Iª-IIae q. 94 a. 3 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod virtutes sunt naturales. Ergo et actus virtuosi subiacent legi naturae.

[37600] Iª-IIae q. 94 a. 3 co. Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus, uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturae. Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem

fiunt, ad quae natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum.

[37601] Iª-IIae q. 94 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

[37602] Iª-IIae q. 94 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria homini, et secundum hoc, omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Vel illa quae est communis homini et aliis animalibus, et secundum hoc, quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam; sicut contra commixtionem maris et feminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

[37603] Iª-IIae q. 94 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum conditiones, contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati.

Articulus 4

[37604] Iª-IIae q. 94 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex naturae non sit una apud omnes. Dicitur enim in decretis, dist. I, quod *ius naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*. Sed hoc non est commune omnibus, quia, ut dicitur Rom. X, *non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

[37605] Iª-IIae q. 94 a. 4 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt secundum legem, iusta esse dicuntur, ut dicitur in V Ethic. Sed in eodem libro dicitur quod nihil est ita iustum apud omnes, quin apud aliquos diversificetur. Ergo lex etiam naturalis non est apud omnes eadem.

[37606] Iª-IIae q. 94 a. 4 arg. 3 Praeterea, ad legem naturae pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

[37607] Iª-IIae q. 94 a. 4 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *ius naturale est commune omnium nationum*.

[37608] Iª-IIae q. 94 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I Physic. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere,

absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico.

[37609] I^{a}-IIae q. 94 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud non est sic intelligendum quasi omnia quae in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam, sed quia ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod *ius naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*, statim, exemplificando, subiunxit, *quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri.*

[37610] I^{a}-IIae q. 94 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum philosophi est intelligendum de his quae sunt naturaliter iusta non sicut principia communia, sed sicut quaedam conclusiones ex his derivatae; quae ut in pluribus rectitudinem habent, et ut in paucioribus deficiunt.

[37611] I^a-IIae q. 94 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

Articulus 5

[37612] I^a-IIae q. 94 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex naturae mutari possit. Quia super illud Eccli. XVII, *addidit eis disciplinam et legem vitae*, dicit Glossa, *legem litterae, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit.* Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

[37613] I^a-IIae q. 94 a. 5 arg. 2 Praeterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo, puta cum Deus praecepit Abrahae quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. XXII; et cum praecepit Iudaeis ut mutuata Aegyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod. XII; et cum praecepit Osee ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Osee I. Ergo lex naturalis potest mutari.

[37614] I^a-IIae q. 94 a. 5 arg. 3 Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali.* Sed haec videmus esse commutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

[37615] I^a-IIae q. 94 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur in decretis, dist. V, *naturale ius ab exordio rationalis creaturae. Nec variatur tempore, sed immutabile permanet.*

[37616] I^a-IIae q. 94 a. 5 co. Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari, multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum, ut supra dictum est.

[37617] I^a-IIae q. 94 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturae, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat, vel quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat.

[37618] I^a-IIae q. 94 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod naturali morte moriuntur omnes

communiter, tam nocentes quam innocentes. Quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale; secundum illud I Reg. II, *dominus mortificat et vivificat.* Et ideo absque aliqua iniustitia, secundum mandatum Dei, potest infligi mors cuicumque homini, vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quae quidem est ei deputata secundum legem divinitus traditam. Unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienae. Quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale, ut in primo dictum est.

[37619] Iª-IIae q. 94 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo communis omnium possessio, et omnium una libertas, dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.

Articulus 6

[37620] Iª-IIae q. 94 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex naturae possit a corde hominis aboleri. Quia Rom. II, super illud, *cum gentes, quae legem non habent,* etc., dicit Glossa quod *in interiori homine per gratiam innovato, lex iustitiae inscribitur, quam deleverat culpa.* Sed lex iustitiae est lex naturae. Ergo lex naturae potest deleri.

[37621] Iª-IIae q. 94 a. 6 arg. 2 Praeterea, lex gratiae est efficacior quam lex naturae. Sed lex gratiae deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturae potest deleri.

[37622] Iª-IIae q. 94 a. 6 arg. 3 Praeterea, illud quod lege statuitur, inducitur quasi iustum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturae. Ergo lex naturae potest a cordibus hominum aboleri.

[37623] Iª-IIae q. 94 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., *lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas.* Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

[37624] Iª-IIae q. 94 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota, quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus

hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est. Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam apostolus dicit, ad Rom. I.

[37625] Iª-IIae q. 94 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod culpa delet legem naturae in particulari, non autem in universali, nisi forte quantum ad secunda praecepta legis naturae, eo modo quo dictum est.

[37626] Iª-IIae q. 94 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

[37627] Iª-IIae q. 94 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de secundis praeceptis legis naturae, contra quae aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quae sunt iniqua.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione XCV ad quaestionem XCVII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 95

Prooemium

[37628] Iª-IIae q. 95 pr. Deinde considerandum est de lege humana. Et primo quidem, de ipsa lege secundum se; secundo, de potestate eius; tertio, de eius mutabilitate. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de utilitate ipsius. Secundo, de origine eius. Tertio, de qualitate ipsius. Quarto, de divisione eiusdem.

Articulus 1

[37629] Iª-IIae q. 95 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cuiuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones, quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

[37630] Iª-IIae q. 95 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut dicit philosophus, in V Ethic., *ad iudicem confugiunt homines sicut ad iustum animatum.* Sed iustitia animata est melior quam inanimata, quae legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio iustitiae committeretur arbitrio iudicum, quam quod super hoc lex aliqua ederetur.

[37631] Iª-IIae q. 95 a. 1 arg. 3 Praeterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet. Sed cum humani actus consistant in singularibus, quae sunt infinita, non possunt ea quae ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos, quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

[37632] Iª-IIae q. 95 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *factae sunt leges ut earum metu humana coerceretur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* Sed haec sunt maxime necessaria humano

generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

[37633] I^{a}-IIae q. 95 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam. Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur, quia sicut philosophus dicit, in I Polit., *sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium*; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.

[37634] I^{a}-IIae q. 95 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione, sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem nisi cogantur.

[37635] I^{a}-IIae q. 95 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, I Rhetor., *melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicum arbitrio.* Et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit, sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores iudicant in universali, et de futuris, sed homines iudiciis praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis; et quia flexibilis est; ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

[37636] I^{a}-IIae q. 95 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaedam singularia, quae non possunt lege comprehendi, necesse est committere iudicibus, ut ibidem philosophus dicit, puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis huiusmodi.

Articulus 2

[37637] Iª-IIae q. 95 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod *iustum legale est quod ex principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat.* Sed in his quae oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quae sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturae.

[37638] Iª-IIae q. 95 a. 2 arg. 2 Praeterea, ius positivum dividitur contra ius naturale, ut patet per Isidorum, in libro Etymol., et per philosophum, in V Ethic. Sed ea quae derivantur a principiis communibus legis naturae sicut conclusiones, pertinent ad legem naturae, ut supra dictum est. Ergo ea quae sunt de lege humana, non derivantur a lege naturae.

[37639] Iª-IIae q. 95 a. 2 arg. 3 Praeterea, lex naturae est eadem apud omnes, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod *naturale iustum est quod ubique habet eandem potentiam.* Si igitur leges humanae a naturali lege derivarentur, sequeretur quod etiam ipsae essent eaedem apud omnes. Quod patet esse falsum.

[37640] Iª-IIae q. 95 a. 2 arg. 4 Praeterea, eorum quae a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quae a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut iurisperitus dicit. Ergo non omnes leges humanae derivantur a lege naturali.

[37641] Iª-IIae q. 95 a. 2 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, in sua Rhetor., *res a natura profectas, et a consuetudine probatas, legum metus et religio sanxit.*

[37642] Iª-IIae q. 95 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., *non videtur esse lex, quae iusta non fuerit.* Unde inquantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum. Quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non

tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

[37643] Iª-IIae q. 95 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de illis quae sunt lege posita per determinationem vel specificationem quandam praeceptorum legis naturae.

[37644] Iª-IIae q. 95 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de his quae derivantur a lege naturae tanquam conclusiones.

[37645] Iª-IIae q. 95 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Et exinde provenit diversitas legis positivae apud diversos.

[37646] Iª-IIae q. 95 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod verbum illud iurisperiti intelligendum est in his quae sunt introducta a maioribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum iudicium sicut ad quaedam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *in talibus oportet attendere expertorum et seniorum vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus.*

Articulus 3

[37647] Iª-IIae q. 95 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivae describat, dicens, *erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Supra enim in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens, *lex erit omne quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat.* Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

[37648] Iª-IIae q. 95 a. 3 arg. 2 Praeterea, iustitia pars est honestatis; ut Tullius dicit, in I de Offic. Ergo postquam dixerat honesta, superflue additur iusta.

[37649] Iª-IIae q. 95 a. 3 arg. 3 Praeterea, lex scripta, secundum Isidorum, contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset secundum consuetudinem patriae.

[37650] Iª-IIae q. 95 a. 3 arg. 4 Praeterea, necessarium dupliciter dicitur. Scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et huiusmodi necessarium non subiacet humano iudicio, unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem, et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, necessaria et utilis.

[37651] Iª-IIae q. 95 a. 3 s. c. Sed contra est auctoritas ipsius Isidori.

[37652] I^{a}-IIae q. 95 a. 3 co. Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei quae est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serrae talis est qualis convenit sectioni; ut patet in II Physic. Quaelibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae, ut ex supradictis patet. Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam iurisperitus dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis, primo quidem tria posuit, scilicet quod religioni congruat, inquantum scilicet est proportionata legi divinae; quod disciplinae conveniat, inquantum est proportionata legi naturae; quod saluti proficiat, inquantum est proportionata utilitati humanae. Et ad haec tria omnes aliae conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur honesta, refertur ad hoc quod religioni congruat. Quod autem subditur, *iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens*, additur ad hoc quod conveniat disciplinae. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur iusta. Secundo, quantum ad facultatem agentium. Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae (non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis); et secundum humanam consuetudinem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliis morem non gerens. Tertio, quantum ad debitas circumstantias, dicit, loco temporique conveniens. Quod vero subditur, necessaria, utilis, etc., refertur ad hoc quod expediat saluti, ut necessitas referatur ad remotionem malorum; utilitas, ad consecutionem bonorum; manifestatio vero, ad cavendum nocumentum quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur.

[37653] I^{a}-IIae q. 95 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[37654] I^{a}-IIae q. 95 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive iuris humani. Sub hoc enim iure comprehendit ius gentium, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit, quia eo omnes fere gentes utuntur. Sed sicut ipse dicit, *ius naturale est quod est commune omnium nationum.* Ergo ius gentium non continetur sub iure positivo humano, sed magis sub iure naturali.

[37655] I^{a}-IIae q. 95 a. 4 arg. 2 Praeterea, ea quae habent eandem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed leges, plebiscita, senatusconsulta, et alia huiusmodi quae ponit, omnia habent eandem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter huiusmodi divisio humanarum legum introducitur.

[37656] I^{a}-IIae q. 95 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut in civitate sunt principes et sacerdotes et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quod, sicut ponitur quoddam ius militare, et ius publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus; ita etiam debeant poni alia iura, ad alia officia civitatis pertinentia.

[37657] I^{a}-IIae q. 95 a. 4 arg. 4 Praeterea, ea quae sunt per accidens, sunt praetermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel illo homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quaedam dicatur Cornelia, quaedam Falcidia, et cetera.

[37658] I^{a}-IIae q. 95 a. 4 s. c. In contrarium auctoritas Isidori sufficiat.

[37659] I^{a}-IIae q. 95 a. 4 co. Respondeo dicendum quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in eius ratione continetur. Sicut in ratione animalis continetur anima, quae est rationalis vel irrationalis, et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale; non autem secundum album et nigrum, quae sunt omnino praeter rationem eius. Sunt autem multa de ratione legis humanae, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat. Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis. Et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune, sicut sacerdotes, pro populo Deum orantes; principes, populum gubernantes; et milites, pro salute populi pugnantes. Et ideo istis hominibus specialia quaedam iura aptantur. Tertio est de ratione legis humanae ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est. Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum philosophum, in III Polit., est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno, et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, vel optimatum, et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum, et secundum hoc sumitur ius praetorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia, et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum, unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, *quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit. Quarto vero de ratione legis humanae est quod sit directiva humanorum actuum. Et secundum hoc, secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quae interdum ab auctoribus nominantur, sicut distinguitur lex Iulia de adulteriis, lex Cornelia de sicariis, et sic

de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

[37660] I^{a}-IIae q. 95 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus communis.

[37661] I^{a}-IIae q. 95 a. 4 ad 2 Ad alia patet responsio ex his quae dicta sunt.

Quaestio 96

Prooemium

[37662] I^{a}-IIae q. 96 pr. Deinde considerandum est de potestate legis humanae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum lex humana debeat poni in communi. Secundo, utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere. Tertio, utrum omnium virtutum actus habeat ordinare. Quarto, utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiae. Quinto, utrum omnes homines legi humanae subdantur. Sexto, utrum his qui sunt sub lege, liceat agere praeter verba legis.

Articulus 1

[37663] I^{a}-IIae q. 96 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod *legalia sunt quaecumque in singularibus lege ponunt; et etiam sententialia*, quae sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiae feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

[37664] I^{a}-IIae q. 96 a. 1 arg. 2 Praeterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est. Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo leges humanae non debent in universali ferri, sed magis in singulari.

[37665] I^{a}-IIae q. 96 a. 1 arg. 3 Praeterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est. Sed mensura debet esse certissima, ut dicitur in X Metaphys. Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale certum, quin in particularibus deficiat; videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singulari poni.

[37666] I^{a}-IIae q. 96 a. 1 s. c. Sed contra est quod iurisperitus dicit, quod *iura constitui oportet in his quae saepius accidunt, ex his autem quae forte uno casu accidere possunt, iura non constituuntur.*

[37667] I^{a}-IIae q. 96 a. 1 co. Respondeo dicendum quod unumquodque quod est propter finem,

necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta.* Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, in XXII de Civ. Dei.

[37668] Iª-IIae q. 96 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus in V Ethic. ponit tres partes iusti legalis, quod est ius positivum. Sunt enim quaedam quae simpliciter in communi ponuntur. Et haec sunt leges communes. Et quantum ad huiusmodi, dicit quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt*, puta quod captivi statuto pretio redimantur. Quaedam vero sunt quae sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid. Et huiusmodi dicuntur privilegia, quasi leges privatae, quia respiciunt singulares personas, et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia. Et quantum ad hoc, subdit, *adhuc quaecumque in singularibus lege ponunt.* Dicuntur etiam quaedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta; sicut sunt sententiae, quae pro iure habentur. Et quantum ad hoc, subdit, et sententialia.

[37669] Iª-IIae q. 96 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum, unde in X Metaphys., philosophus dicit quod omnia quae sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. Si enim essent tot regulae vel mensurae quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utilitas regulae vel mensurae, quae est ut ex uno multa possint cognosci. Et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia praecepta prudentium, sed lex est praeceptum commune, ut supra dictum est.

[37670] Iª-IIae q. 96 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est eadem certitudo quaerenda in omnibus, ut in I Ethic. dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.

Articulus 2

[37671] Iª-IIae q. 96 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *leges sunt factae ut earum metu coerceatur audacia.* Non autem sufficienter coerceretur, nisi quaelibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quaelibet mala cohibere.

[37672] Iª-IIae q. 96 a. 2 arg. 2 Praeterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest esse aliquis virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet

omnia vitia compescere.

[37673] I^{a}-IIae q. 96 a. 2 arg. 3 Praeterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra dictum est. Sed omnia vitia repugnant legi naturae. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

[37674] I^{a}-IIae q. 96 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in I de Lib. Arb., *videtur mihi legem istam quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare.* Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

[37675] I^{a}-IIae q. 96 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaphys., diversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit, *lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae.* Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit, non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis, multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.

[37676] I^{a}-IIae q. 96 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum. Unde praecipue pertinet ad illa peccata quibus iniuria proximis irrogatur; quae lege humana prohibentur, ut dictum est.

[37677] I^{a}-IIae q. 96 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim. Et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant. Alioquin imperfecti, huiusmodi praecepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. XXX, *qui nimis emungit, elicit sanguinem*; et Matth. IX dicitur quod, si vinum novum, idest praecepta perfectae vitae, mittatur in utres veteres, idest in homines imperfectos, utres rumpuntur, et vinum effunditur, idest, praecepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad peiora mala prorumpunt.

[37678] I^{a}-IIae q. 96 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis, lex autem humana deficit a lege aeterna. Dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., *lex ista quae regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit, quae per divinam providentiam vindicantur. Neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit, improbanda sunt.* Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quae prohibet lex naturae.

Articulus 3

[37679] I^{a}-IIae q. 96 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex humana non praecipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est. Ergo etiam non praecipit actus omnium virtutum.

[37680] I^{a}-IIae q. 96 a. 3 arg. 2 Praeterea, actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis, et ita quod est ex virtute, sub praecepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non praecipit actus omnium virtutum.

[37681] I^{a}-IIae q. 96 a. 3 arg. 3 Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut dictum est. Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non praecipit actus omnium virtutum.

[37682] I^{a}-IIae q. 96 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *praecipit lex fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti; similiter autem secundum alias virtutes et malitias, haec quidem iubens, haec autem prohibens.*

[37683] I^{a}-IIae q. 96 a. 3 co. Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis patet. Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis, sicut ea quae sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum ius amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent.

[37684] I^{a}-IIae q. 96 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos, secundum obligationem praecepti, sicut nec praecipit omnes actus virtuosos. Prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam praecipit quosdam actus singularum virtutum.

[37685] I^{a}-IIae q. 96 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa, sicut actus iustitiae est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia. Et sic lex praecipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur. Et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis, sed est finis ad quem legislator ducere intendit.

[37686] I^{a}-IIae q. 96 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est aliqua virtus cuius actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est, vel mediate vel immediate.

Articulus 4

[37687] I^{a}-IIae q. 96 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiae. Inferior enim potestas non potest imponere legem in iudicio superioris potestatis. Sed potestas hominis, quae fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad iudicium divinum, quod est iudicium conscientiae.

[37688] I^{a}-IIae q. 96 a. 4 arg. 2 Praeterea, iudicium conscientiae maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas; secundum illud Matth. XV, *irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ergo lex humana non imponit necessitatem homini quantum ad conscientiam.

[37689] I^{a}-IIae q. 96 a. 4 arg. 3 Praeterea, leges humanae frequenter ingerunt calumniam et iniuriam hominibus; secundum illud Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt, ut opprimerent in iudicio pauperes, et vim facerent causae humilium populi mei.* Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanae non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

[37690] I^{a}-IIae q. 96 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur I Petr. II, *haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste.*

[37691] I^{a}-IIae q. 96 a. 4 co. Respondeo dicendum quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur; secundum illud Prov. VIII, *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Dicuntur autem leges iustae et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera proportionabiliter inferentes, iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales. Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis, vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges, quia, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., *lex esse non videtur, quae iusta non fuerit.* Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud Matth. V, *qui angariaverit te mille passus,*

vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium. Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur Act. V, *obedire oportet Deo magis quam hominibus.*

[37692] I^{a}-IIae q. 96 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. XIII, *omnis potestas humana a Deo est, et ideo qui potestati resistit*, in his quae ad ordinem potestatis pertinent, Dei ordinationi resistit. Et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

[37693] I^{a}-IIae q. 96 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de legibus humanis quae ordinantur contra Dei mandatum. Et ad hoc ordo potestatis non se extendit. Unde in talibus legi humanae non est parendum.

[37694] I^{a}-IIae q. 96 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de lege quae infert gravamen iniustum subditis, ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit. Unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel maiori detrimento resistere possit.

Articulus 5

[37695] I^{a}-IIae q. 96 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnes legi subiiciantur. Illi enim soli subiiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed apostolus dicit, I ad Tim. I, quod *iusto non est lex posita.* Ergo iusti non subiiciuntur legi humanae.

[37696] I^{a}-IIae q. 96 a. 5 arg. 2 Praeterea, Urbanus Papa dicit, et habetur in decretis, XIX qu. II, *qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur.* Lege autem privata spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei; secundum illud Rom. VIII, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines legi humanae subiiciuntur.

[37697] I^{a}-IIae q. 96 a. 5 arg. 3 Praeterea, iurisperitus dicit quod princeps legibus solutus est. Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subiecti sunt legi.

[37698] I^{a}-IIae q. 96 a. 5 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XIII, *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed non videtur esse subditus potestati, qui non subiicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi humanae subiecti.

[37699] I^{a}-IIae q. 96 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, lex de sui ratione duo habet, primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo, sicut regulatum regulae. Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter. Uno modo, quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione. Unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec eius dominio. Alio modo, secundum quod regitur

superiori lege. Puta si aliquis subiectus sit proconsuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quae dispensantur ei ab imperatore, quantum enim ad illa, non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subiectus legi, secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quae regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subdi legi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosi et iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

[37700] I^{a}-IIae q. 96 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de subiectione quae est per modum coactionis. Sic enim iusto non est lex posita, quia ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, sicut apostolus, ad Rom. II, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos.

[37701] I^{a}-IIae q. 96 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex spiritus sancti est superior omni lege humanitus posita. Et ideo viri spirituales, secundum hoc quod lege spiritus sancti ducuntur, non subduntur legi, quantum ad ea quae repugnant ductioni spiritus sancti. Sed tamen hoc ipsum est de ductu spiritus sancti, quod homines spirituales legibus humanis subdantur; secundum illud I Petr. II, *subiecti estote omni humanae creaturae, propter Deum.*

[37702] I^{a}-IIae q. 96 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis, nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psalmi l, *tibi soli peccavi* etc., dicit Glossa quod *lex non habet hominem qui sua facta diiudicet.* Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur extra, de constitutionibus, cap. cum omnes, *quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et sapientis dicit auctoritas, patere legem quam ipse tuleris.* Improperatur etiam his a domino qui dicunt et non faciunt; et qui aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere; ut habetur Matth. XXIII. Unde quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere. Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare, pro loco et tempore.

Articulus 6

[37703] I^{a}-IIae q. 96 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, praeter verba legis agere. Dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., *in temporalibus legibus, quamvis homines iudicent de his cum eas instituunt, tamen quando fuerint institutae et firmatae, non licebit de ipsis iudicare, sed secundum ipsas.* Sed si aliquis praetermittat verba legis, dicens

se intentionem legislatoris servare, videtur iudicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut praetermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

[37704] Iª-IIae q. 96 a. 6 arg. 2 Praeterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cuius est condere leges. Sed hominum subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

[37705] Iª-IIae q. 96 a. 6 arg. 3 Praeterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes, dicit enim sapientia, Prov. VIII, *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Ergo de intentione legislatoris non est iudicandum nisi per verba legis.

[37706] Iª-IIae q. 96 a. 6 s. c. Sed contra est quod Hilarius dicit, in IV de Trin., *intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subiectus.* Ergo magis est attendendum ad causam quae movit legislatorem, quam ad ipsa verba legis.

[37707] Iª-IIae q. 96 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde iurisperitus dicit quod *nulla iuris ratio aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione, contra ipsorum commodum, perducamus ad severitatem.* Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda. Sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi saluti ut in pluribus, si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati nisi eis portae aperirentur, et ideo in tali casu essent portae aperiendae, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit. Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oportet statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati et quid inutile, sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

[37708] Iª-IIae q. 96 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui in casu necessitatis agit praeter verba legis, non iudicat de ipsa lege, sed iudicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

[37709] Iª-IIae q. 96 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter; sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti, legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere,

vel superiores consulere.

[37710] Iª-IIae q. 96 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare, et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quae conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret, propter confusionem vitandam, sed legem ferre deberet secundum ea quae in pluribus accidunt.

Quaestio 97

Prooemium

[37711] Iª-IIae q. 97 pr. Deinde considerandum est de mutatione legum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex humana sit mutabilis. Secundo, utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit. Tertio, utrum per consuetudinem aboleatur; et utrum consuetudo obtineat vim legis. Quarto, utrum usus legis humanae per dispensationem rectorum immutari debeat.

Articulus 1

[37712] Iª-IIae q. 97 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra dictum est. Sed lex naturalis immobilis perseverat. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

[37713] Iª-IIae q. 97 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut philosophus dicit, in V Ethic., mensura maxime debet esse permanens. Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est. Ergo debet immobiliter permanere.

[37714] Iª-IIae q. 97 a. 1 arg. 3 Praeterea, de ratione legis est quod sit iusta et recta, ut supra dictum est. Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod semel est lex, semper debet esse lex.

[37715] Iª-IIae q. 97 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., *lex temporalis quamvis iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest.*

[37716] Iª-IIae q. 97 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur, una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores

sunt magis perfecta. Ita etiam est in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent a communi utilitate. Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt. Sicut Augustinus ponit exemplum, in I de Lib. Arb., quod *si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat; recte adimitur tali populo potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium.*

[37717] I^{a}-IIae q. 97 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae, ut supra dictum est, et ideo immobilis perseverat, quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo eius lex mutabilis est. Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent, lex vero posita ab homine continet praecepta quaedam particularia, secundum diversos casus qui emergunt.

[37718] I^{a}-IIae q. 97 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod mensura debet esse permanens quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens. Et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

[37719] I^{a}-IIae q. 97 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute, et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est. Et ideo talis rectitudo mutatur.

Articulus 2

[37720] I^{a}-IIae q. 97 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanae sunt adinventae per rationem humanam, sicut etiam aliae artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

[37721] I^{a}-IIae q. 97 a. 2 arg. 2 Praeterea, ex his quae praeterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanae mutatae fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquae inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandae, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

[37722] I^{a}-IIae q. 97 a. 2 arg. 3 Praeterea, leges humanae circa singulares actus hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam,

quae tempore indiget, ut dicitur in II Ethic. Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

[37723] Iª-IIae q. 97 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur in decretis, dist. XII, *ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones quas antiquitus a patribus suscepimus, infringi patiamur.*

[37724] Iª-IIae q. 97 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis. Quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videantur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit, vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a iurisperito quod *in rebus novis constituendis, evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure quod diu aequum visum est.*

[37725] Iª-IIae q. 97 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione, et ideo ubicumque melior ratio occurrat, est mutandum quod prius tenebatur. *Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine*, ut philosophus dicit, in II Polit. Et inde non sunt de facili mutandae.

[37726] Iª-IIae q. 97 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandae, non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est.

[37727] Iª-IIae q. 97 a. 2 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium.

Articulus 3

[37728] Iª-IIae q. 97 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturae et a lege divina, ut ex supradictis patet. Sed consuetudo hominum non potest immutare legem naturae, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

[37729] Iª-IIae q. 97 a. 3 arg. 2 Praeterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo, multiplicatis similibus actibus, non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

[37730] Iª-IIae q. 97 a. 3 arg. 3 Praeterea, ferre legem pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem, unde privatae personae legem facere non possunt. Sed consuetudo

invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

[37731] Iª-IIae q. 97 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Epist. ad Casulan., *mos populi Dei et instituta maiorum pro lege sunt tenenda. Et sicut praevaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt.*

[37732] Iª-IIae q. 97 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris, lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto, hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanae. Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat, inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus, efficacissime declaratur; cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

[37733] Iª-IIae q. 97 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est. Unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset. Et inde est quod nulla consuetudo vim obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem, dicit enim Isidorus, in Synonym., *usus auctoritati cedat, pravum usum lex et ratio vincat.*

[37734] Iª-IIae q. 97 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, leges humanae in aliquibus casibus deficiunt, unde possibile est quandoque praeter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex, et tamen actus non erit malus. Et cum tales casus multiplicantur, propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius utilis non est, sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit, nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quia non est possibilis secundum consuetudinem patriae, quae erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

[37735] Iª-IIae q. 97 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod multitudo in qua consuetudo introducitur duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere, ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo induxit.

Articulus 4

[37736] I^{a}-IIae q. 97 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit. Sed bonum commune non debet intermitti pro privato commodo alicuius personae, quia, ut dicit philosophus, in I Ethic., *bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis.* Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo ut contra legem communem agat.

[37737] I^{a}-IIae q. 97 a. 4 arg. 2 Praeterea, illis qui super alios constituuntur, praecipitur Deut. I, *ita parvum audietis ut magnum, nec accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est.* Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo huiusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra praeceptum legis divinae.

[37738] I^{a}-IIae q. 97 a. 4 arg. 3 Praeterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinae, aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinae, quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit. Sed in lege divina et naturali nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

[37739] I^{a}-IIae q. 97 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, I ad Cor. IX, *dispensatio mihi credita est.*

[37740] I^{a}-IIae q. 97 a. 4 co. Respondeo dicendum quod dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula, unde etiam gubernator familiae dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes et necessaria vitae. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quod ordinat qualiter aliquod commune praeceptum sit a singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quod aliquod praeceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personae, vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supradictis patet. Periculosum autem esset ut hoc iudicio cuiuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est. Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana quae suae auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut praeceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione, pro sola voluntate, licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens, infidelis quidem, si non habeat intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret. Propter quod dominus dicit, Lucae XII, *quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

[37741] I^{a}-IIae q. 97 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in praeiudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

[37742] Iª-IIae q. 97 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum si non serventur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius personae requirit ut rationabiliter in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat.

[37743] Iª-IIae q. 97 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod lex naturalis inquantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur, puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid huiusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam cui subiicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in praeceptis iuris divini, quae sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel si cui ipse specialiter committeret.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione XCVIII ad quaestionem CV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 98

Prooemium

[37744] Iª-IIae q. 98 pr. Consequenter considerandum est de lege veteri. Et primo, de ipsa lege; secundo, de praeceptis eius. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum lex vetus sit bona. Secundo, utrum sit a Deo. Tertio, utrum sit ab eo mediantibus Angelis. Quarto, utrum data sit omnibus. Quinto, utrum omnes obliget. Sexto, utrum congruo tempore fuerit data.

Articulus 1

[37745] Iª-IIae q. 98 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. XX *dedi eis praecepta non bona, et iudicia in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem praeceptorum quae continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

[37746] Iª-IIae q. 98 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat sicut Isidorus dicit. Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva. Dicit enim apostolus, Rom. VII, *sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando, sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum*; et Rom. V, *lex subintravit ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

[37747] Iª-IIae q. 98 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus, dicit enim Petrus, Act. XV, *quid tentatis imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus?* Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

[37748] Iª-IIae q. 98 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VII, itaque *lex quidem sancta est, et mandatum sanctum et iustum et bonum.*

[37749] Iª-IIae q. 98 a. 1 co. Respondeo dicendum quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi rectae, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex eo quod consonat rationi. Lex autem vetus rationi consonabat. Quia concupiscentiam reprimebat, quae rationi adversatur; ut patet in illo mandato, non concupisces

rem proximi tui, quod ponitur Exod. XX. Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quae sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et haec est ratio apostoli, Rom. VII, condelector, inquit, legi Dei secundum interiorem hominem; et iterum, consentio legi, quoniam bona est. Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est, in his quae ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se sufficiens est inducere ad finem, imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat. Sicut medicina perfecte bona est quae hominem sanat, imperfecta autem est quae hominem adiuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanae, ut scilicet peccata prohibeat et poenam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinae, sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis aeternae. Quod quidem fieri non potest nisi per gratiam spiritus sancti, per quam diffunditur caritas in cordibus nostris, quae legem adimplet, gratia enim Dei vita aeterna, ut dicitur Rom. VI. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reservabatur enim hoc Christo, quia, ut dicitur Ioan. I, *lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta; secundum illud Heb. VII, *nihil ad perfectum adduxit lex.*

[37750] I^{a}-IIae q. 98 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus loquitur ibi de praeceptis caeremonialibus; quae quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per huiusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur, et iudicia in quibus non vivent, idest per quae vitam gratiae obtinere non possunt; et postea subditur, et pollui eos in muneribus suis, idest pollutos ostendi, *cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

[37751] I^{a}-IIae q. 98 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter, ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et apostolus ibidem dicit, *occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Et ex hac etiam ratione dicitur quod lex subintravit ut abundaret delictum, ut ly ut teneatur consecutive, non causaliter, inquantum scilicet homines, accipientes occasionem a lege, abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

[37752] I^{a}-IIae q. 98 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod iugum legis servari non poterat sine gratia adiuvante, quam lex non dabat, dicitur enim Rom. IX, *non est volentis neque currentis*,

scilicet velle et currere in praeceptis Dei, sed miserentis Dei. Unde et in Psalmo CXVIII dicitur, *viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*, scilicet per donum gratiae et caritatis.

Articulus 2

[37753] Iª-IIae q. 98 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo. Dicitur enim Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera.* Sed lex fuit imperfecta, ut supra dictum est. Ergo lex vetus non fuit a Deo.

[37754] Iª-IIae q. 98 a. 2 arg. 2 Praeterea, Eccle. III dicitur, *didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverent in aeternum.* Sed lex vetus non perseverat in aeternum, dicit enim apostolus, ad Heb. VII, *reprobatio fit quidem praecedentis mandati, propter infirmitatem eius et inutilitatem.* Ergo lex vetus non fuit a Deo.

[37755] Iª-IIae q. 98 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est. Ergo ad Deum, cui nullus est similis in legislatoribus, ut dicitur Iob XXXVI, non pertinebat legem talem dare.

[37756] Iª-IIae q. 98 a. 2 arg. 4 Praeterea, I ad Tim. II, dicitur quod *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est. Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

[37757] Iª-IIae q. 98 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XV, loquens Iudaeis, quibus erat lex vetus data, *irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Et paulo ante praemittitur, *honora patrem tuum et matrem tuam*, quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est a Deo.

[37758] Iª-IIae q. 98 a. 2 co. Respondeo dicendum quod lex vetus a bono Deo data est, qui est pater domini nostri Iesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter. Uno quidem modo, testimonium Christo perhibendo, unde ipse dicit, Lucae ult., *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et Psalmis et prophetis de me*; et Ioan. V, *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit.* Alio modo, per modum cuiusdam dispositionis, dum, retrahens homines a cultu idololatriae, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum, unde apostolus dicit, ad Gal. III, *priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quae revelanda erat.* Manifestum est autem quod eiusdem est disponere ad finem et ad finem perducere, et dico eiusdem per se vel per suos subiectos. Non enim Diabolus legem tulisset per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat eiiciendus; secundum illud Matth. XII, *si Satanas Satanam eiicit, divisum est regnum eius.* Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

[37759] Iª-IIae q. 98 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid non esse per-

fectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus, sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem. Ita etiam praecepta quae pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter. Et talia fuerunt praecepta legis. Unde apostolus dicit, ad Gal. III, *lex paedagogus noster fuit in Christo.*

[37760] I^{a}-IIae q. 98 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod opera Dei perseverant in aeternum, quae sic Deus fecit ut in aeternum perseverent, et haec sunt ea quae sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiae, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore, quia, ut subditur, nihil ad perfectum adduxit lex. Unde ad Gal. III, dicit apostolus, *ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo.*

[37761] I^{a}-IIae q. 98 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur. Ita etiam voluit talem legem dare quam suis viribus homines implere non possent, ut sic dum homines de se praesumentes peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiae.

[37762] I^{a}-IIae q. 98 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum hominem, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos iustificamur. Et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

Articulus 3

[37763] I^{a}-IIae q. 98 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit data per Angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim nuntius dicitur, et sic nomen Angeli ministerium importat, non dominium; secundum illud Psalmi CII, *benedicite domino, omnes Angeli eius, ministri eius.* Sed vetus lex a domino tradita esse perhibetur, dicitur enim Exod. XX, *locutusque est dominus sermones hos*, et postea subditur, *ego enim sum dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

[37764] I^{a}-IIae q. 98 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur Ioan. I, lex per Moysen data est. Sed Moyses immediate accepit a Deo, dicitur enim Exod. XXXIII, *loquebatur dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum.* Ergo lex vetus immediate data est a Deo.

[37765] I^{a}-IIae q. 98 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est. Sed solus Deus est princeps salutis animarum, *Angeli vero sunt administratorii spiritus*, ut dicitur ad Heb. I. Ergo lex vetus per Angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

[37766] I^{a}-IIae q. 98 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, ad Gal. III, *lex data est*

per Angelos in manu mediatoris. Et Act. VII, dicit Stephanus, *accepistis legem in dispositione Angelorum.*

[37767] I^{a}-IIae q. 98 a. 3 co. Respondeo dicendum quod lex data est a Deo per Angelos. Et praeter generalem rationem, quam Dionysius assignat, in IV cap. Cael. Hier., quod *divina debent deferri ad homines mediantibus Angelis*, specialis ratio est quare legem veterem per Angelos dari oportuit. Dictum est enim quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quae disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed praeparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum apostolus, in principio ad Heb., probat eminentiam novae legis ad veterem, quia in novo testamento locutus est nobis Deus in filio suo, in veteri autem testamento est sermo factus per Angelos.

[37768] I^{a}-IIae q. 98 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in principio Moral., *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo dominus memoratur. Angelus videlicet, propter hoc quod exterius loquendo serviebat; dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat.* Et inde est etiam quod quasi ex persona domini Angelus loquebatur.

[37769] I^{a}-IIae q. 98 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., in Exodo dicitur, *locutus est dominus Moysi facie ad faciem*; et paulo post subditur, *ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quid videbat; et quod non videbat, desiderabat.* Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod loquebatur ei facie ad faciem, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subiectam creaturam, idest per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret. Vel per visionem faciei intelligitur quaedam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiae divinae visionem.

[37770] I^{a}-IIae q. 98 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod solius principis est sua auctoritate legem instituere, sed quandoque legem institutam per alios promulgat. Et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per Angelos promulgavit.

Articulus 4

[37771] I^{a}-IIae q. 98 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuerit dari soli populo Iudaeorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem quae futura erat per Christum, ut dictum est. Sed salus illa non erat futura solum in Iudaeis, sed in omnibus gentibus; secundum illud Isaiae XLIX, *parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob et faeces Israel convertendas,*

dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae. Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantum.

[37772] I^{a}-IIae q. 98 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur Act. X, *non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente qui timet Deum et facit iustitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo quam aliis viam salutis debuit aperire.

[37773] I^{a}-IIae q. 98 a. 4 arg. 3 Praeterea, lex data est per Angelos, sicut iam dictum est. Sed ministeria Angelorum Deus non solum Iudaeis, sed omnibus gentibus semper exhibuit, dicitur enim Eccli. XVII, *in unamquamque gentem praeposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quae minus sunt curae Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis dare debuit.

[37774] I^{a}-IIae q. 98 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. III, *quid ergo amplius est Iudaeo? Multum quidem per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei.* Et in Psalmo CXLVII dicitur, *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.*

[37775] I^{a}-IIae q. 98 a. 4 co. Respondeo dicendum quod posset una ratio assignari quare potius populo Iudaeorum data sit lex quam aliis populis, quia, aliis ad idololatriam declinantibus, solus populus Iudaeorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur. Sed ista ratio conveniens non videtur, quia populus ille etiam post legem latam, ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. XXXII; et Amos V, *numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel? Et portastis tabernaculum Moloch vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quae fecistis vobis.* Expresse etiam dicitur Deut. IX, *scito quod non propter iustitias tuas dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimae cervici sis populus.* Sed ratio ibi praemittitur, *ut compleret verbum suum dominus, quod sub iuramento pollicitus est patribus tuis, Abraham, Isaac et Iacob.* Quae autem promissio eis sit facta, ostendit apostolus, ad Galat. III, dicens, *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Non dicit, seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus.* Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret; secundum illud quod dicitur Levit. XIX, *sancti eritis, quia ego sanctus sum.* Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahae ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex eius semine nasceretur, sed ex gratuita electione et vocatione. Unde dicitur Isaiae XLI, *quis suscitavit ab oriente iustum, vocavit eum ut sequeretur se?* Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit; secundum illud Deut. IV, *audistis verba illius de medio ignis, quia dilexit patres, et elegit semen eorum post illos.* Si autem rursus quaeratur quare hunc populum elegit ut ex eo Christus nasceretur, et non alium, conveniet responsio Augustini, quam dicit super Ioan., *quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.*

[37776] I^{a}-IIae q. 98 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis salus futura per Christum, esset omnibus gentibus praeparata; tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc

prae aliis praerogativas habuit; secundum illud Rom. IX, quorum, scilicet Iudaeorum, *est adoptio filiorum Dei, et testamentum et legislatio; quorum patres; ex quibus Christus est secundum carnem.*

[37777] Iª-IIae q. 98 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod acceptio personarum locum habet in his quae ex debito dantur, in his vero quae ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni et non alteri, sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret aequaliter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia. Unde non est personarum acceptor si quibusdam prae aliis conferat. Unde Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., *omnes quos Deus docet, misericordia docet, quos autem non docet, iudicio non docet.* Hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

[37778] Iª-IIae q. 98 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod beneficia gratiae subtrahuntur homini propter culpam, sed beneficia naturalia non subtrahuntur. Inter quae sunt ministeria Angelorum, quae ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quae non solum hominibus, sed etiam iumentis Deus administrat, secundum illud Psalmi XXXV, *homines et iumenta salvabis, domine.*

Articulus 5

[37779] Iª-IIae q. 98 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes homines obligarentur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est rex omnis terrae, ut in Psalmo XLVI dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

[37780] Iª-IIae q. 98 a. 5 arg. 2 Praeterea, Iudaei salvari non poterant nisi legem veterem observarent, dicitur enim Deut. XXVII, *maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit.* Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, peior fuisset conditio Iudaeorum quam aliorum hominum.

[37781] Iª-IIae q. 98 a. 5 arg. 3 Praeterea, gentiles ad ritum Iudaicum et ad observantias legis admittebantur, dicitur enim Exod. XII, *si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase domini, circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque simul sicut indigena terrae.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat nisi legem observaret.

[37782] Iª-IIae q. 98 a. 5 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IX cap. Cael. Hier., quod multi gentilium per Angelos sunt reducti in Deum. Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis poterant aliqui salvari.

[37783] Iª-IIae q. 98 a. 5 co. Respondeo dicendum quod lex vetus manifestabat praecepta legis naturae, et superaddebat quaedam propria praecepta. Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae. Sed quantum ad illa quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis nisi solus populus Iudaeorum. Cuius ratio est quia lex vetus, sicut dictum est, data est populo Iudaeorum ut quandam praerogativam sanctitatis obtineret, propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos, sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur; similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur. Et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille, ad quae alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut. XVIII, *perfectus eris, et absque macula, cum domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur; ut patet Deut. XXVI, *profiteor hodie coram domino Deo tuo* et cetera.

[37784] Iª-IIae q. 98 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem eius observandam quam omnibus communiter proponit. Sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad haec ceteri non obligantur.

[37785] Iª-IIae q. 98 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo quanto Deo magis coniungitur, tanto efficitur melioris conditionis. Et ideo quanto populus Iudaeorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, dignior aliis populis erat. Unde dicitur Deut. IV, *quae est alia gens sic inclyta, ut habeat caeremonias, iustaque iudicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam saeculares.

[37786] Iª-IIae q. 98 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali, et ideo ad eas admittebantur. Sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et saeculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

Articulus 6

[37787] Iª-IIae q. 98 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem quae erat futura per Christum, sicut dictum est. Sed statim homo post peccatum indiguit huiusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

[37788] Iª-IIae q. 98 a. 6 arg. 2 Praeterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahae incoepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Gen. XII. Ergo statim tempore Abrahae debuit lex dari.

[37789] Iª-IIae q. 98 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex

Noe nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahae nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud II Reg. XXIII, *dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Iacob.* Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

[37790] Iª-IIae q. 98 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. III, quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per Angelos in manu mediatoris*, idest ordinabiliter data, ut Glossa dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

[37791] Iª-IIae q. 98 a. 6 co. Respondeo dicendum quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi. Cuius ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quaelibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur, imponitur etiam bonis, qui, per legem instructi, adiuvantur ad implendum quod intendunt. Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari, ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia, et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem. Et ideo ut de hoc eius superbia convinceretur permissus est homo regimini suae rationis absque adminiculo legis scriptae, et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahae sunt prolapsi. Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanae ignorantiae, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. III. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est eius superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut apostolus concludit, ad Rom. VIII, *quod impossibile erat legi, in qua infirmabatur per carnem, misit Deus filium suum, ut iustificatio legis impleretur in nobis.* Ex parte vero bonorum, lex data est in auxilium. Quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat autem huiusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturae et legem gratiae, oportuit legem veterem dari.

[37792] Iª-IIae q. 98 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari, tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus. Tum quia adhuc dictamen legis naturae nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

[37793] Iª-IIae q. 98 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex non debet dari nisi populo, est enim praeceptum commune, ut dictum est. Et ideo tempore Abrahae data sunt quaedam familiaria praecepta, et quasi domestica, Dei ad homines. Sed postmodum, multiplicatis eius posteris intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari, nam servi non sunt pars populi vel civitatis, cui legem dari competit, ut philosophus dicit, in III Polit.

[37794] Iª-IIae q. 98 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus Christus natus est, legem acceperunt; sed totus populus consignatus

signaculo circumcisionis, quae fuit signum promissionis Abrahae factae et ab eo creditae, ut dicit apostolus, Rom. IV. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo iam collecto.

Quaestio 99

Prooemium

[37795] I^{a}-IIae q. 99 pr. Deinde considerandum est de praeceptis veteris legis. Et primo, de distinctione ipsorum; secundo, de singulis generibus distinctis. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum legis veteris sint plura praecepta, vel unum tantum. Secundo, utrum lex vetus contineat aliqua praecepta moralia. Tertio, utrum praeter moralia contineat caeremonialia. Quarto, utrum contineat, praeter haec, iudicialia. Quinto, utrum praeter ista tria contineat aliqua alia. Sexto, de modo quo lex inducebat ad observantiam praedictorum.

Articulus 1

[37796] I^{a}-IIae q. 99 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum praeceptum. Lex enim est nihil aliud quam praeceptum, ut supra habitum est. Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum praeceptum.

[37797] I^{a}-IIae q. 99 a. 1 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, Rom. XIII, *si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur, diliges proximum tuum sicut teipsum.* Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

[37798] I^{a}-IIae q. 99 a. 1 arg. 3 Praeterea, Matth. VII, dicitur, *omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis, haec est enim lex et prophetae.* Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo tota lex vetus non habet nisi unum praeceptum.

[37799] I^{a}-IIae q. 99 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. II, *legem mandatorum decretis evacuans.* Et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

[37800] I^{a}-IIae q. 99 a. 1 co. Respondeo dicendum quod praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est quod de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari praecepta inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est quod omnia praecepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem, sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quae ordinantur ad finem illum.

[37801] I^{a}-IIae q. 99 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum, et tamen continet diversa praecepta, secundum distinctionem eorum quae ordinat ad finem. Sicut etiam ars aedificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad aedificationem domus, tamen continet diversa praecepta, secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

[37802] I^{a}-IIae q. 99 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est*, ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato, *diliges proximum tuum sicut teipsum*, sicut in quodam fine mandatorum omnium, in dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde apostolus hoc unum praeceptum posuit pro duobus quae sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit dominus, Matth. XXII, *in his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetae.*

[37803] I^{a}-IIae q. 99 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX Ethic., *amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt homini ad seipsum*, dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur, *omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, explicatur quaedam regula dilectionis proximi, quae etiam implicite continetur in hoc quod dicitur, *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Unde est quaedam explicatio istius mandati.

Articulus 2

[37804] I^{a}-IIae q. 99 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta moralia. Lex enim vetus distinguitur a lege naturae, ut supra habitum est. Sed praecepta moralia pertinent ad legem naturae. Ergo non pertinent ad legem veterem.

[37805] I^{a}-IIae q. 99 a. 2 arg. 2 Praeterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana, sicut patet in his quae ad fidem pertinent, quae sunt supra rationem. Sed ad praecepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo praecepta moralia non sunt de lege veteri, quae est lex divina.

[37806] I^{a}-IIae q. 99 a. 2 arg. 3 Praeterea, lex vetus dicitur littera occidens, ut patet II ad Cor. III. Sed praecepta moralia non occidunt, sed vivificant; secundum illud Psalmi CXVIII, *in aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Ergo praecepta moralia non pertinent ad veterem legem.

[37807] I^{a}-IIae q. 99 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII, *addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit eos.* Disciplina autem pertinet ad mores, dicit enim Glossa ad Heb. XII, super illud, omnis disciplina etc., *disciplina est eruditio morum per difficilia.* Ergo lex a Deo data, praecepta moralia continebat.

[37808] I^{a}-IIae q. 99 a. 2 co. Respondeo dicendum quod lex vetus continebat praecepta quaedam

moralia, ut patet Exod. XX, *non occides, non furtum facies.* Et hoc rationabiliter. Nam sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi*; impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines boni efficiantur, unde dicitur Levit. XIX, *sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.* Bonitas autem hominis est virtus, quae facit bonum habentem. Et ideo oportuit praecepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari. Et haec sunt moralia legis praecepta.

[37809] I^{a}-IIae q. 99 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lex vetus distinguitur a lege naturae non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam aliquid ei superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem.

[37810] I^{a}-IIae q. 99 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universali, sed tamen, propter consuetudinem peccandi, obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest, ut Deum esse trinum; sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum; ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis.

[37811] I^{a}-IIae q. 99 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat in libro de spiritu et littera, etiam littera legis quantum ad praecepta moralia, occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet praecipit quod bonum est, non praebens auxilium gratiae ad implendum.

Articulus 3

[37812] I^{a}-IIae q. 99 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta caeremonialia, praeter moralia. Omnis enim lex quae hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani morales dicuntur, ut supra dictum est. Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data, non debeant contineri nisi praecepta moralia.

[37813] I^{a}-IIae q. 99 a. 3 arg. 2 Praeterea, praecepta quae dicuntur caeremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quae, ut Tullius dicit in sua Rhetoric., *divinae naturae cultum caeremoniamque affert.* Cum igitur praecepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est, videtur quod praecepta caeremonialia non sint distinguenda a moralibus.

[37814] I^a-IIae q. 99 a. 3 arg. 3 Praeterea, praecepta caeremonialia esse videntur quae figurative aliquid significant. Sed sicut Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi.* Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur praecepta caeremonialia de aliquibus actibus figurativis.

[37815] I^a-IIae q. 99 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. IV, *decem verba scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos caeremonias et iudicia quae facere deberetis.* Sed decem praecepta legis sunt moralia. Ergo praeter praecepta moralia sunt etiam alia praecepta caeremonialia.

[37816] I^a-IIae q. 99 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanae non curaverunt aliquid instituere de cultu divino nisi in ordine ad bonum commune hominum, et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum; sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare; sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere. Qui quidem cultus caeremonia vocatur, quasi munia, idest dona, Caereris, quae dicebatur dea frugum, ut quidam dicunt, eo quod primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur. Sive, ut maximus Valerius refert, nomen caeremoniae introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido iuxta Romam, quod Caere vocabatur, eo quod, Roma capta a gallis, illuc sacra Romanorum ablata sunt, et reverentissime habita. Sic igitur illa praecepta quae in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter caeremonialia dicuntur.

[37817] I^a-IIae q. 99 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum. Et ideo etiam de his continet praecepta lex vetus hominibus data.

[37818] I^a-IIae q. 99 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsae determinationes quae fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturae, sed de iure positivo; ita ipsae determinationes praeceptorum legis naturae quae fiunt per legem divinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad praeceptum morale, sed determinatio huius praecepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad praecepta caeremonialia. Et ideo praecepta caeremonialia distinguuntur a praeceptis moralibus.

[37819] I^a-IIae q. 99 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Dionysius dicit, I cap. Cael. Hier., divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. Ipsae autem similitudines magis movent animum quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus; sed etiam per similitudines rerum quae visui proponuntur,

quod pertinet ad praecepta caeremonialia.

Articulus 4

[37820] I^{a}-IIae q. 99 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praeter praecepta moralia et caeremonialia, non sint aliqua praecepta iudicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus, contra Faustum, quod in lege veteri sunt praecepta vitae agendae, et praecepta vitae significandae. Sed praecepta vitae agendae sunt moralia; praecepta autem vitae significandae sunt caeremonialia. Ergo praeter haec duo genera praeceptorum, non sunt ponenda in lege alia praecepta iudicialia.

[37821] I^{a}-IIae q. 99 a. 4 arg. 2 Praeterea, super illud Psalmi CXVIII, *a iudiciis tuis non declinavi*, dicit Glossa, *idest ab his quae constituisti regulam vivendi.* Sed regula vivendi pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta iudicialia non sunt distinguenda a moralibus.

[37822] I^{a}-IIae q. 99 a. 4 arg. 3 Praeterea, iudicium videtur esse actus iustitiae; secundum illud Psalmi XCIII, *quoadusque iustitia convertatur in iudicium.* Sed actus iustitiae, sicut et actus ceterarum virtutum, pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta moralia includunt in se iudicialia, et sic non debent ab eis distingui.

[37823] I^{a}-IIae q. 99 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *haec sunt praecepta et caeremoniae atque iudicia.* Praecepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo praeter praecepta moralia et caeremonialia, sunt etiam iudicialia.

[37824] I^{a}-IIae q. 99 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta, sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta caeremonialia, sic et determinatio communis praecepti de iustitia observanda inter homines, determinatur per praecepta iudicialia. Et secundum hoc, oportet tria praecepta legis veteris ponere; scilicet moralia, quae sunt de dictamine legis naturae; caeremonialia, quae sunt determinationes cultus divini; et iudicialia, quae sunt determinationes iustitiae inter homines observandae. Unde cum apostolus, Rom. VII, dixisset quod lex est sancta, subiungit quod mandatum est iustum et sanctum et bonum, iustum quidem, quantum ad iudicialia; sanctum, quantum ad caeremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); bonum, idest honestum, quantum ad moralia.

[37825] I^{a}-IIae q. 99 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tam praecepta moralia, quam etiam iudicialia, pertinent ad directionem vitae humanae. Et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quae ponit Augustinus, scilicet sub praeceptis vitae agendae.

[37826] I^{a}-IIae q. 99 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod iudicium significat executionem

iustitiae, quae quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde praecepta iudicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; et in aliquo cum caeremonialibus, inquantum scilicet sunt quaedam determinationes communium praeceptorum. Et ideo quandoque sub iudiciis comprehenduntur praecepta iudicialia et moralia, sicut Deut. V, audi, Israel, caeremonias atque iudicia; quandoque vero iudicialia et caeremonialia, sicut Levit. XVIII, facietis iudicia mea, et praecepta mea servabitis, ubi praecepta ad moralia referuntur, iudicia vero ad iudicialia et caeremonialia.

[37827] I^{a}-IIae q. 99 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus iustitiae in generali pertinet ad praecepta moralia, sed determinatio eius in speciali pertinet ad praecepta iudicialia.

Articulus 5

[37828] I^{a}-IIae q. 99 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri praeter moralia, iudicialia et caeremonialia. Iudicialia enim praecepta pertinent ad actum iustitiae, quae est hominis ad hominem; caeremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed praeter has sunt multae aliae virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, et aliae plures, ut supra dictum est. Ergo praeter praedicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

[37829] I^{a}-IIae q. 99 a. 5 arg. 2 Praeterea, Deut. XI dicitur, *ama dominum Deum tuum, et observa eius praecepta et caeremonias et iudicia atque mandata.* Sed praecepta pertinent ad moralia, ut dictum est. Ergo praeter moralia, iudicialia et caeremonialia, adhuc alia continentur in lege, quae dicuntur mandata.

[37830] I^{a}-IIae q. 99 a. 5 arg. 3 Praeterea, Deut. VI dicitur, *custodi praecepta domini Dei tui, ac testimonia et caeremonias quas tibi praecepi.* Ergo praeter omnia praedicta adhuc in lege testimonia continentur.

[37831] I^{a}-IIae q. 99 a. 5 arg. 4 Praeterea, in Psalmo CXVIII dicitur, *in aeternum non obliviscar iustificationes tuas*, Glossa, *idest legem.* Ergo praecepta legis veteris non solum sunt moralia, caeremonialia et iudicialia, sed etiam iustificationes.

[37832] I^{a}-IIae q. 99 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *haec sunt praecepta et caeremoniae atque iudicia quae mandavit dominus Deus vobis.* Et haec ponuntur in principio legis. Ergo omnia praecepta legis sub his comprehenduntur.

[37833] I^{a}-IIae q. 99 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in lege ponuntur aliqua tanquam praecepta; aliqua vero tanquam ad praeceptorum adimpletionem ordinata. Praecepta quidem sunt de his quae sunt agenda. Ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate praecipientis; et ex utilitate impletionis, quae quidem est consecutio alicuius boni utilis, delectabilis vel honesti, aut fuga alicuius mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quaedam quae

auctoritatem Dei praecipientis indicarent, sicut illud Deut. VI, *audi, Israel, dominus Deus tuus Deus unus est*; et illud Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Et huiusmodi dicuntur testimonia. Oportuit etiam quod in lege proponerentur quaedam praemia observantium legem, et poenae transgredientium, ut patet Deut. XXVIII, *si audieris vocem domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* et cetera. Et huiusmodi dicuntur iustificationes, secundum quod Deus aliquos iuste punit vel praemiat. Ipsa autem agenda sub praecepto non cadunt nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum, unum quidem secundum regulam rationis, aliud autem secundum regulam legis determinantis; sicut philosophus, in V Ethic., distinguit duplex iustum, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex, dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis; vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur. Et secundum hoc, quaedam moralium praecise praecipiuntur vel prohibentur in lege, sicut, non occides, non furtum facies. Et haec proprie dicuntur praecepta. Quaedam vero praecipiuntur vel prohibentur, non quasi praecise debita, sed propter melius. Et ista possunt dici mandata, quia quandam inductionem habent et persuasionem. Sicut illud Exod. XXII, *si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei*; et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit quod *in praeceptis est iustitia, in mandatis vero caritas.* Debitum autem ex determinatione legis, in rebus quidem humanis pertinet ad iudicialia; in rebus autem divinis, ad caeremonialia. Quamvis etiam ea quae pertinent ad poenam vel praemia, dici possint testimonia, inquantum sunt protestationes quaedam divinae iustitiae. Omnia vero praecepta legis possunt dici iustificationes, inquantum sunt quaedam executiones legalis iustitiae. Possunt etiam aliter mandata a praeceptis distingui, ut praecepta dicantur quae Deus per seipsum iussit; mandata autem, quae per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur. Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis praecepta continentur sub moralibus, caeremonialibus et iudicialibus, alia vero non habent rationem praeceptorum, sed ordinantur ad praeceptorum observationem, ut dictum est.

[37834] Iª-IIae q. 99 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sola iustitia, inter alias virtutes, importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam, cuius etiam quaedam pars est religio, ut Tullius dicit. Unde iustum legale non potest esse aliquod praeter caeremonialia et iudicialia praecepta.

[37835] Iª-IIae q. 99 a. 5 ad 2 Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt.

Articulus 6

[37836] Iª-IIae q. 99 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinae est ut homines Deo subdat per timorem et amorem, unde dicitur Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *venenum caritatis est cupiditas.* Ergo promissiones et comminationes

temporales videntur contrariari intentioni legislatoris, quod facit legem reprobabilem, ut patet per philosophum, in II Polit.

[37837] I^a-IIae q. 99 a. 6 arg. 2 Praeterea, lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua maiora.

[37838] I^a-IIae q. 99 a. 6 arg. 3 Praeterea, illud non potest esse praemium iustitiae vel poena culpae, quod aequaliter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur Eccle. IX, *universa, temporalia, aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut poenae vel praemia mandatorum legis divinae.

[37839] I^a-IIae q. 99 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae I, *si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis. Quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

[37840] I^a-IIae q. 99 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias praeceptorum per poenas et praemia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum eius conditionem, unde oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat. Ita etiam oportet eum qui vult inducere hominem ad observantiam praeceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quae sunt in eius affectu, sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem supra quod lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum, unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem quae erat futura per Christum, et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet Galat. III. Perfectio autem hominis est ut, contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat, ut patet per illud quod apostolus dicit, Philipp. III, *quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt me extendo. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum. Perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

[37841] I^a-IIae q. 99 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cupiditas, qua homo constituit finem in temporalibus bonis, est caritatis venenum. Sed consecutio temporalium bonorum quae homo desiderat in ordine ad Deum, est quaedam via inducens imperfectos ad Dei amorem; secundum illud Psalmi XLVIII, *confitebitur tibi cum benefeceris illi.*

[37842] I^a-IIae q. 99 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex humana inducit homines ex temporalibus praemiis vel poenis per homines inducendis, lex vero divina ex praemiis vel poenis exhibendis per Deum. Et in hoc procedit per media altiora.

[37843] Iª-IIae q. 99 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut patet historias veteris testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quandiu legem observabant; et statim declinantes a praeceptis legis, in multas adversitates incidebant. Sed aliquae personae particulares etiam iustitiam legis observantes, in aliquas adversitates incidebant, vel quia iam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia, opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum et a Deo elongatum, secundum quod dicitur Isaiae XXIX, *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.*

Quaestio 100

Prooemium

[37844] Iª-IIae q. 100 pr. Deinde considerandum est de singulis generibus praeceptorum veteris legis. Et primo, de praeceptis moralibus; secundo, de caeremonialibus; tertio, de iudicialibus. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum omnia praecepta moralia veteris legis sint de lege naturae. Secundo, utrum praecepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum. Tertio, utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta Decalogi. Quarto, de distinctione praeceptorum Decalogi. Quinto, de numero eorum. Sexto, de ordine. Septimo, de modo tradendi ipsa. Octavo, utrum sint dispensabilia. Nono, utrum modus observandi virtutem cadat sub praecepto. Decimo, utrum modus caritatis cadat sub praecepto. Undecimo, de distinctione aliorum praeceptorum moralium. Duodecimo, utrum praecepta moralia veteris legis iustificent.

Articulus 1

[37845] Iª-IIae q. 100 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae. Dicitur enim Eccli. XVII, *addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturae, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia praecepta moralia sunt de lege naturae.

[37846] Iª-IIae q. 100 a. 1 arg. 2 Praeterea, lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia his quae sunt de lege naturae, quod patet ex hoc quod lex naturae est eadem apud omnes, huiusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturae.

[37847] Iª-IIae q. 100 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides, unde etiam dicitur ad Galat. V, quod fides per dilectionem operatur. Sed fides non

continetur sub lege naturae, quia ea quae sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia praecepta moralia legis divinae pertinent ad legem naturae.

[37848] I^{a}-IIae q. 100 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. II, quod *gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt*, quod oportet intelligi de his quae pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia praecepta legis sunt de lege naturae.

[37849] I^{a}-IIae q. 100 a. 1 co. Respondeo dicendum quod praecepta moralia, a caeremonialibus et iudicialibus distincta, sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est. Ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita quod statim, cum modica consideratione, possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum, sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quaedam vero sunt ad quae diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda. Sic igitur patet quod, cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores; haec autem sunt quae rationi congruunt; omne autem rationis humanae iudicium aliqualiter a naturali ratione derivatur, necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode. Quaedam enim sunt quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda, sicut *honora patrem tuum et matrem tuam, et, non occides, non furtum facies.* Et huiusmodi sunt absolute de lege naturae. Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur, sicut illud, *coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis, sicut est illud, *non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum.*

[37850] I^{a}-IIae q. 100 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[37851] I^{a}-IIae q. 100 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim praeceptorum veteris legis iustificatio nominatur, secundum illud Psalmi CXVIII, *iustificationes tuas custodiam.* Sed iustificatio est executio iustitiae. Ergo praecepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiae.

[37852] Iª-IIae q. 100 a. 2 arg. 2 Praeterea, id quod cadit sub praecepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes nisi ad solam iustitiam, cuius proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo praecepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus iustitiae.

[37853] Iª-IIae q. 100 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus. Sed inter virtutes sola iustitia respicit bonum commune, ut philosophus dicit, in V Ethic. Ergo praecepta moralia sunt solum de actibus iustitiae.

[37854] Iª-IIae q. 100 a. 2 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, quod *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

[37855] Iª-IIae q. 100 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est, necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum, unde et philosophus, in sua politica, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quae regitur rege, et alias in ea quae regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae; ut patet per philosophum, in V Ethic. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum, nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii.

[37856] Iª-IIae q. 100 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod adimpletio mandatorum legis etiam quae sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iustificationis, inquantum iustum est ut homo obediat Deo. Vel etiam inquantum iustum est quod omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

[37857] Iª-IIae q. 100 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium, sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem. Et secundum rationem huius debiti, philosophus assignat, in V Ethic., quandam iustitiam

metaphoricam.

[37858] Iª-IIae q. 100 a. 2 ad 3 Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt de diversitate communitatis.

Articulus 3

[37859] Iª-IIae q. 100 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta Decalogi. Prima enim et principalia legis praecepta sunt, diliges dominum Deum tuum, et, diliges proximum tuum, ut habetur Matth. XXII. Sed ista duo non continentur in praeceptis Decalogi. Ergo non omnia praecepta moralia continentur in praeceptis Decalogi.

[37860] Iª-IIae q. 100 a. 3 arg. 2 Praeterea, praecepta moralia non reducuntur ad praecepta caeremonialia, sed potius e converso. Sed inter praecepta Decalogi est unum caeremoniale, scilicet, *memento ut diem sabbati sanctifices*. Ergo praecepta moralia non reducuntur ad omnia praecepta Decalogi.

[37861] Iª-IIae q. 100 a. 3 arg. 3 Praeterea, praecepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter praecepta Decalogi ponuntur sola praecepta pertinentia ad actus iustitiae; ut patet discurrenti per singula. Ergo praecepta Decalogi non continent omnia praecepta moralia.

[37862] Iª-IIae q. 100 a. 3 s. c. Sed contra est quod, Matth. V, super illud, *beati estis cum maledixerint* etc., dicit Glossa quod *Moyses, decem praecepta proponens, postea per partes explicat*. Ergo omnia praecepta legis sunt quaedam partes praeceptorum Decalogi.

[37863] Iª-IIae q. 100 a. 3 co. Respondeo dicendum quod praecepta Decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc, quod praecepta Decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo praecepta ad Decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Huiusmodi vero sunt illa quae statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione, et iterum illa quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter praecepta ergo Decalogi non computantur duo genera praeceptorum, illa scilicet quae sunt prima et communia, quorum non oportet aliam editionem esse nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere, et alia huiusmodi; et iterum illa quae per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire, haec enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum. Utraque tamen horum praeceptorum continentur in praeceptis Decalogi, sed diversimode. Nam illa quae sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis, illa vero quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis, e converso, sicut conclusiones in principiis.

[37864] Iª-IIae q. 100 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa duo praecepta sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel

per fidem. Et ideo omnia praecepta Decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia.

[37865] Iª-IIae q. 100 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod praeceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc praecipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis; secundum illud Psalmi XLV, *vacate, et videte quoniam ego sum Deus*. Et secundum hoc, inter praecepta Decalogi computatur. Non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est caeremoniale.

[37866] Iª-IIae q. 100 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in iustitia. Et ideo praecepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo sicut praecepta de actibus iustitiae. Et propter hoc actus iustitiae specialiter cadunt sub praeceptis Decalogi, quae sunt prima legis elementa.

Articulus 4

[37867] Iª-IIae q. 100 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter praecepta Decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus a fide. Sed praecepta dantur de actibus virtutum. Sed hoc quod dicitur in principio Decalogi, non habebis deos alienos coram me, pertinet ad fidem, quod autem subditur, non facies sculptile etc., pertinet ad latriam. Ergo sunt duo praecepta, et non unum, sicut Augustinus dicit.

[37868] Iª-IIae q. 100 a. 4 arg. 2 Praeterea, praecepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut, honora patrem et matrem, et, non occides. Sed hoc quod dicitur, ego sum dominus Deus tuus, est affirmativum, quod autem subditur, non habebis deos alienos coram me, est negativum. Ergo sunt duo praecepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit.

[37869] Iª-IIae q. 100 a. 4 arg. 3 Praeterea, apostolus, ad Rom. VII, dicit, *concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*. Et sic videtur quod hoc praeceptum, non concupisces, sit unum praeceptum. Non ergo debet distingui in duo.

[37870] Iª-IIae q. 100 a. 4 s. c. Sed contra est auctoritas Augustini, in Glossa super Exod., ubi ponit tria praecepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

[37871] Iª-IIae q. 100 a. 4 co. Respondeo dicendum quod praecepta Decalogi diversimode a diversis distinguuntur. Hesychius enim, Levit. XXVI, super illud, *decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit praeceptum de observatione sabbati non esse de decem praeceptis, quia non est observandum, secundum litteram, secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor praecepta pertinentia ad Deum, ut primum sit, ego sum dominus Deus tuus; secundum sit, non habebis deos alienos coram me (et sic etiam distinguit haec duo Hieronymus, Osee X, super illud, propter duas iniquitates tuas); tertium vero praeceptum esse dicit, non facies tibi sculptile; quartum vero, non assumes nomen Dei tui in vanum. Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex, ut primum

sit, honora patrem tuum et matrem tuam; secundum, non occides; tertium, non moechaberis; quartum, non furtum facies; quintum, non falsum testimonium dices; sextum, non concupisces. Sed primo hoc videtur inconveniens, quod praeceptum de observatione sabbati praeceptis Decalogi interponatur, si nullo modo ad Decalogum pertineat. Secundo quia, cum scriptum sit Matth. VI, nemo potest duobus dominis servire, eiusdem rationis esse videtur, et sub eodem praecepto cadere, ego sum dominus Deus tuus, et, non habebis deos alienos. Unde Origenes, distinguens etiam quatuor praecepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno praecepto; secundum vero ponit, non facies sculptile; tertium, non assumes nomen Dei tui in vanum; quartum, memento ut diem sabbati sanctifices. Alia vero sex ponit sicut Hesychius. Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam et in tabernaculo Deus praecepit fieri imaginem Seraphim, ut habetur Exod. XXV); convenientius Augustinus ponit sub uno praecepto, non habebis deos alienos, et, non facies sculptile. Similiter etiam concupiscentia uxoris alienae ad commixtionem, pertinet ad concupiscentiam carnis; concupiscentiae autem aliarum rerum, quae desiderantur ad possidendum, pertinent ad concupiscentiam oculorum; unde etiam Augustinus ponit duo praecepta de non concupiscendo rem alienam, et uxorem alienam. Et sic ponit tria praecepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum. Et hoc melius est.

[37872] I^{a}-IIae q. 100 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod latria non est nisi quaedam protestatio fidei, unde non sunt alia praecepta danda de latria, et alia de fide. Potius tamen sunt danda de latria quam de fide, quia praeceptum fidei praesupponitur ad praecepta Decalogi, sicut praeceptum dilectionis. Sicut enim prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem, accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut dicitur ad Heb. XI. Et ideo non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei.

[37873] I^{a}-IIae q. 100 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod praecepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio, sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso. Sed quando affirmativum comprehenditur in negativo vel e converso, non dantur super hoc diversa praecepta, sicut non datur aliud praeceptum de hoc quod est, non furtum facies, et de hoc quod est conservare rem alienam, vel restituere eam. Et eadem ratione non sunt diversa praecepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos deos.

[37874] I^{a}-IIae q. 100 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione, et ideo apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversae sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus distinguit diversa praecepta de non concupiscendo, differunt enim specie concupiscentiae secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut philosophus dicit, in X Ethic.

Articulus 5

[37875] I^a-IIae q. 100 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter praecepta Decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit, est *transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in praeceptis Decalogi non ponantur aliqua praecepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum; videtur quod insufficiens sit enumeratio praeceptorum Decalogi.

[37876] I^a-IIae q. 100 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter praecepta Decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

[37877] I^a-IIae q. 100 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut contra Deum peccare contingit periurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum praeceptum prohibens periurium, cum dicitur, *non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccatum blasphemiae, et falsae doctrinae, debent aliquo praecepto Decalogi prohiberi.

[37878] I^a-IIae q. 100 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios. Mandatum etiam caritatis ad omnes proximos extenditur. Sed praecepta Decalogi ordinantur ad caritatem; secundum illud I Tim. I, *finis praecepti caritas est.* Ergo sicut ponitur quoddam praeceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua praecepta pertinentia ad filios et ad alios proximos.

[37879] I^a-IIae q. 100 a. 5 arg. 5 Praeterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur, non moechaberis, non furtum facies; et seorsum peccatum cordis, cum dicitur, non concupisces rem proximi tui, et, non concupisces uxorem proximi tui. Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

[37880] I^a-IIae q. 100 a. 5 arg. 6 Praeterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam praeceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur, non concupisces. Ergo etiam aliqua praecepta in Decalogo debuerunt poni per quae prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem praecepta Decalogi enumerentur.

[37881] I^a-IIae q. 100 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. IV, *ostendit vobis pactum suum, quod praecepit ut faceretis; et decem verba quae scripsit in duabus tabulis lapideis.*

[37882] I^a-IIae q. 100 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut praecepta legis humanae ordinant hominem ad communitatem humanam, ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur, quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui praeest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quaedam

praecepta ordinantia hominem ad Deum; et deinde alia praecepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo, primo quidem, fidelitatem; secundo, reverentiam; tertio, famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat. Et quantum ad hoc accipitur primum praeceptum, cum dicitur, non habebis deos alienos. Reverentia autem ad dominum requiritur ut nihil iniuriosum in eum committatur. Et quantum ad hoc accipitur secundum praeceptum, quod est, non assumes nomen domini Dei tui in vanum. Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quae ab ipso percipiunt subditi. Et ad hoc pertinet tertium praeceptum, de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem, quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat. Et quantum ad hoc accipitur praeceptum de honoratione parentum. Generaliter autem, quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur, neque opere neque ore neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo, quandoque quidem in personam propriam, quantum ad consistentiam scilicet personae. Et hoc prohibetur per hoc quod dicitur, non occides. Quandoque autem in personam coniunctam quantum ad propagationem prolis. Et hoc prohibetur cum dicitur, non moechaberis. Quandoque autem in rem possessam, quae ordinatur ad utrumque. Et quantum ad hoc dicitur, non furtum facies. Nocumentum autem oris prohibetur cum dicitur, *non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Nocumentum autem cordis prohibetur cum dicitur, non concupisces. Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria praecepta ordinantia in Deum. Quorum primum pertinet ad opus, unde ibi dicitur, non facies sculptile. Secundum ad os, unde dicitur, non assumes nomen Dei tui in vanum. Tertium pertinet ad cor, quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum. Vel, secundum Augustinum, per primum praeceptum reveremur unitatem primi principii; per secundum, veritatem divinam; per tertium, eius bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine.

[37883] I^{a}-IIae q. 100 a. 5 ad 1 Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem, quia praecepta Decalogi referuntur ad praecepta dilectionis. Fuit autem dandum praeceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum, non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat. Vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi, in hoc enim homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum. Et ideo etiam in praeceptis Decalogi ponuntur solum praecepta pertinentia ad proximum et ad Deum. Aliter potest dici quod praecepta Decalogi sunt illa quae immediate populus recepit a Deo, unde dicitur Deut. X, *scripsit in tabulis, iuxta id quod prius scripserat, verba decem, quae locutus est ad vos dominus.* Unde oportet praecepta Decalogi talia esse quae statim in mente populi cadere possunt. Praeceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, et praecipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quae pertinent ad seipsum et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet, videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quae ad ipsum pertinent. Et ideo praecepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad Decalogum.

[37884] I^{a}-IIae q. 100 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicuius divini beneficii vel praeteriti commemorati, vel futuri praefigurati. Et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda, primum et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati, unde Exod. XX pro ratione huius praecepti ponitur, *sex enim diebus fecit Deus caelum et terram* et cetera. Inter omnia autem futura beneficia, quae erant praefiguranda, praecipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam, quae etiam figurabatur per observantiam sabbati; unde dicitur Isaiae LVIII, *si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum domini gloriosum.* Haec enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliae vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia, sicut celebratio phase propter beneficium praeteritae liberationis ex Aegypto, et propter futuram passionem Christi, quae temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, praetermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter praecepta Decalogi.

[37885] I^{a}-IIae q. 100 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI, *homines per maiorem sui iurant, et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum.* Et ideo, quia iuramentum est omnibus commune, propter hoc prohibitio inordinationis circa iuramentum, specialiter praecepto Decalogi prohibetur. Peccatum vero falsae doctrinae non pertinet nisi ad paucos, unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter praecepta Decalogi. Quamvis etiam, quantum ad aliquem intellectum, in hoc quod dicitur, non assumes nomen Dei tui in vanum, prohibeatur falsitas doctrinae, una enim Glossa exponit, non dices Christum esse creaturam.

[37886] I^{a}-IIae q. 100 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli iniuriam faciat, et ideo praecepta prohibentia nocumentum, extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinae. Et ideo non ponitur sub praecepto Decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur nisi parentibus. Parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso. Filius etiam est aliquid patris; et patres amant filios ut aliquid ipsorum, sicut dicit philosophus, in VIII Ethic. Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua praecepta Decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

[37887] I^{a}-IIae q. 100 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod delectatio adulterii, et utilitas divitiarum, sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis. Et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia, quia proximus et veritas naturaliter amantur, et non desiderantur nisi propter aliud. Et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

[37888] Iª-IIae q. 100 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis. Et ideo in praeceptis Decalogi, quae sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

Articulus 6

[37889] Iª-IIae q. 100 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem praecepta Decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse praevia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus; secundum illud I Ioan. IV, *qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima praecepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter praecepta Decalogi ordinantur.

[37890] Iª-IIae q. 100 a. 6 arg. 2 Praeterea, per praecepta affirmativa imperantur actus virtutum, per praecepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed secundum Boetium, in commento praedicamentorum, prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes. Ergo inter praecepta pertinentia ad proximum, primo ponenda fuerunt praecepta negativa quam affirmativa.

[37891] Iª-IIae q. 100 a. 6 arg. 3 Praeterea, praecepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine praecepta de non concupiscendo, quae pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

[37892] Iª-IIae q. 100 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Sed praecepta Decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est. Ergo convenientem ordinem habent.

[37893] Iª-IIae q. 100 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, praecepta Decalogi dantur de his quae statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis rationi repugnans. Manifestum est autem quod, cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate se habeat circa finem. Finis autem humanae vitae et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta Decalogi hominem ordinare ad Deum, cum eius contrarium sit gravissimum. Sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci, et huius contrarium est gravissimum; secundum vero est ut aliis coordinetur. Inter ipsa autem per quae ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens. Secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat. Tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Maiusque peccatum est in exercitu si miles, infideliter agens, cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci, et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur. In praeceptis autem ordinantibus ad proximum, manifestum est quod magis repugnat rationi, et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem

debitum ad personas quibus magis est debitor. Et ideo inter praecepta ordinantia ad proximum, primo ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero praecepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum. Gravius est enim, et magis rationi repugnans, peccare opere quam ore, et ore quam corde. Et inter peccata operis, gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis iam existentis, quam adulterium, per quod impeditur certitudo prolis nasciturae; et adulterium gravius quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

[37894] I^{a}-IIae q. 100 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit. Et ideo praecepta ordinantia ad Deum, fuerunt praeordinanda.

[37895] I^{a}-IIae q. 100 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est universale principium essendi omnibus, ita etiam pater est principium quoddam essendi filio. Et ideo convenienter post praecepta pertinentia ad Deum, ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis. Quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis, prius extirpanda sint vitia quam inserendae virtutes, secundum illud Psalmi XXXIII, *declina a malo, et fac bonum*, et Isaiae I, *quiescite agere perverse, discite benefacere*; tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia per rectum cognoscitur obliquum, ut dicitur in I de anima. Per legem autem cognitio peccati, ut Rom. III dicitur. Et secundum hoc, praeceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quae supra posita est. Quia in praeceptis pertinentibus ad Deum, quae sunt primae tabulae, ultimo ponitur praeceptum affirmativum, quia eius transgressio minorem reatum inducit.

[37896] I^{a}-IIae q. 100 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum cordis etsi sit prius in executione, tamen eius prohibitio posterius cadit in ratione.

Articulus 7

[37897] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi inconvenienter tradantur. Praecepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum, praecepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia de qua ordinat praeceptum Decalogi, debuit poni praeceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quaedam affirmativa et quaedam negativa.

[37898] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 arg. 2 Praeterea, Isidorus dicit quod omnis lex ratione constat. Sed omnia praecepta Decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio praecepto.

[37899] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 arg. 3 Praeterea, per observantiam praeceptorum meretur aliquis praemia a Deo. Sed divinae promissiones sunt de praemiis praeceptorum. Ergo promissio debuit

poni in omnibus praeceptis, et non solum in primo et quarto.

[37900] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 arg. 4 Praeterea, lex vetus dicitur lex timoris, inquantum per comminationes poenarum inducebat ad observationes praeceptorum. Sed omnia praecepta Decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio poenae, et non solum in primo et secundo.

[37901] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 arg. 5 Praeterea, omnia praecepta Dei sunt in memoria retinenda, dicitur enim Prov. III, *describe ea in tabulis cordis tui.* Inconvenienter ergo in solo tertio praecepto fit mentio de memoria. Et ita videntur praecepta Decalogi inconvenienter tradita esse.

[37902] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. XI, quod *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura.* Multo magis ergo in praeceptis suae legis congruum modum tradendi servavit.

[37903] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 co. Respondeo dicendum quod in praeceptis divinae legis maxima sapientia continetur, unde dicitur Deut. IV, *haec est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod praecepta legis convenienti modo sunt tradita.

[37904] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi, non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, si est album, non est nigrum, non tamen sequitur, si non est nigrum, ergo est album, quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod non esse faciendum iniuriam, quod pertinet ad praecepta negativa, ad plures personas se extendit, secundum primum dictamen rationis, quam esse debitum ut alicui obsequium vel beneficium impendatur. Inest autem primo dictamen rationis quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo autem sunt quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII Ethic. Et ideo sola duo praecepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum; aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

[37905] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa praecepta quae sunt pure moralia, habent manifestam rationem, unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam praeceptis additur caeremoniale, vel determinativum praecepti moralis communis, sicut in primo praecepto, non facies sculptile; et in tertio praecepto determinatur dies sabbati. Et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

[37906] I^{a}-IIae q. 100 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant. Et ideo in illis praeceptis necesse fuit promissionem praemii apponere, ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt iam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas. Et ideo praecepto de honore parentum additur promissio. Similiter etiam praecepto de prohibitione idololatriae, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum Daemonibus initum.

[37907] Iª-IIae q. 100 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod poenae praecipue necessariae sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in X Ethic. Et ideo illis solis praeceptis legis additur comminatio poenarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam, propter generalem consuetudinem gentium. Et similiter sunt etiam homines proni ad periurium, propter frequentiam iuramenti. Et ideo primis duobus praeceptis adiungitur comminatio.

[37908] Iª-IIae q. 100 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod praeceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii praeteriti. Et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia praeceptum de sabbato habet determinationem adiunctam quae non est de lege naturae; et ideo hoc praeceptum speciali admonitione indiguit.

Articulus 8

[37909] Iª-IIae q. 100 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi sint dispensabilia. Praecepta enim Decalogi sunt de iure naturali. Sed iustum naturale in aliquibus deficit, et mutabile est, sicut et natura humana, ut philosophus dicit, in V Ethic. Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est. Ergo in praeceptis Decalogi potest fieri dispensatio.

[37910] Iª-IIae q. 100 a. 8 arg. 2 Praeterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in praeceptis legis quae homo statuit. Ergo, cum praecepta Decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed praelati vice Dei funguntur in terris, dicit enim apostolus, II ad Cor. II, *nam et ego, si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi.* Ergo etiam praelati possunt in praeceptis Decalogi dispensare.

[37911] Iª-IIae q. 100 a. 8 arg. 3 Praeterea, inter praecepta Decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto praecepto videtur dispensari per homines, puta cum, secundum praeceptum legis humanae, homines licite occiduntur, puta malefactores vel hostes. Ergo praecepta Decalogi sunt dispensabilia.

[37912] Iª-IIae q. 100 a. 8 arg. 4 Praeterea, observatio sabbati continetur inter praecepta Decalogi. Sed in hoc praecepto fuit dispensatum, dicitur enim I Machab. II, *et cogitaverunt in die illa dicentes, omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* Ergo praecepta Decalogi sunt dispensabilia.

[37913] Iª-IIae q. 100 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XXIV, quidam reprehenduntur de hoc quod mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum, quod maxime videtur intelligendum de praeceptis Decalogi. Ergo praecepta Decalogi mutari per dispensationem non possunt.

[37914] Iª-IIae q. 100 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, tunc in praeceptis

debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus in quo, si verbum legis observetur, contrariatur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo praecepta dentur quae contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem iustitiae et virtutis; huiusmodi praecepta continent intentionem legislatoris, et ideo indispensabilia sunt. Puta si poneretur hoc praeceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid iniuste vel male; huiusmodi praecepta essent indispensabilia. Sed si aliqua alia praecepta traderentur ordinata ad ista praecepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus praeceptis dispensatio posset fieri; inquantum per omissionem huiusmodi praeceptorum in aliquibus casibus, non fieret praeiudicium primis praeceptis, quae continent intentionem legislatoris. Puta si, ad conservationem reipublicae, statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessae; posset cum aliquibus dispensari propter aliquam maiorem utilitatem. Praecepta autem Decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est; praecepta autem secundae tabulae continent ipsum ordinem iustitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta Decalogi. Et ideo praecepta Decalogi sunt omnino indispensabilia.

[37915] I^{a}-IIae q. 100 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus non loquitur de iusto naturali quod continet ipsum ordinem iustitiae, hoc enim nunquam deficit, iustitiam esse servandam. Sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis iustitiae, qui in aliquibus fallunt.

[37916] I^{a}-IIae q. 100 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut apostolus dicit, II ad Tim. II, *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit ipsa iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordinantur.

[37917] I^{a}-IIae q. 100 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod occisio hominis prohibetur in Decalogo secundum quod habet rationem indebiti, sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto Decalogi, nec talis occisio est homicidium, quod praecepto Decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb. Et similiter si alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quae praecepto Decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter etiam Abraham, cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae et mortis. Ipse enim est qui poenam

mortis infligit omnibus hominibus, iustis et iniustis, pro peccato primi parentis, cuius sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee, accedens ad uxorem fornicariam, vel ad mulierem adulteram, non est moechatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur praecepta ipsa Decalogi, quantum ad rationem iustitiae quam continent, immutabilia sunt. Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile, quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio, et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominum iurisdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

[37918] Iª-IIae q. 100 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa excogitatio magis fuit interpretatio praecepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam; sicut dominus probat, Matth. XII.

Articulus 9

[37919] Iª-IIae q. 100 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod modus virtutis cadat sub praecepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis iuste operetur iusta, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed Deut. XVI praecipitur, *iuste quod iustum est exequeris.* Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

[37920] Iª-IIae q. 100 a. 9 arg. 2 Praeterea, illud maxime cadit sub praecepto quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc principaliter fertur ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II Ethic. Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

[37921] Iª-IIae q. 100 a. 9 arg. 3 Praeterea, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub praecepto legis divinae, dicitur enim in Psalmo XCIX, *servite domino in laetitia*; et II ad Cor. IX, *non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus*; ubi Glossa dicit, *quidquid boni facis, cum hilaritate fac, et tunc bene facis, si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis.* Ergo modus virtutis cadit sub praecepto legis.

[37922] Iª-IIae q. 100 a. 9 s. c. Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis; ut patet per philosophum, in II et V Ethic. Quicumque autem transgreditur praeceptum legis, meretur poenam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur poenam. Hoc autem est contra intentionem legis, quae intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

[37923] Iª-IIae q. 100 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeceptum legis habet vim coactivam. Illud ergo directe cadit sub praecepto legis, ad quod lex cogit. Coactio

autem legis est per metum poenae, ut dicitur X Ethic., nam illud proprie cadit sub praecepto legis, pro quo poena legis infligitur. Ad instituendam autem poenam aliter se habet lex divina, et lex humana. Non enim poena legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet iudicare, quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanae, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus, quia *homines vident ea quae parent*, ut dicitur I Reg. XVI. Sed solius Dei, qui est lator legis divinae est iudicare de interioribus motibus voluntatum; secundum illud Psalmi VII, *scrutans corda et renes Deus*. Secundum hoc igitur dicendum est quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et divina; quantum ad aliquid autem, a lege divina sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero, nec a lege humana nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum philosophum, in II Ethic. Quorum primum est, si aliquis operetur sciens. Hoc autem diiudicatur et a lege divina et a lege humana. Quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua diiudicantur ad poenam vel ad veniam, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam. Secundum autem est ut aliquis operetur volens, vel eligens et propter hoc eligens; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est. Et ista duo non diiudicat lex humana, sed solum lex divina. Lex enim humana non punit eum qui vult occidere et non occidit, punit autem eum lex divina, secundum illud Matth. V, *qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*. Tertium autem est ut firme et immobiliter habeat et operetur. Et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc, modus virtutis non cadit sub praecepto neque legis divinae neque legis humanae, neque enim ab homine neque a Deo punitur tanquam praecepti transgressor, qui debitum honorem impendit parentibus, quamvis non habeat habitum pietatis.

[37924] I^{a}-IIae q. 100 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod modus faciendi actum iustitiae qui cadit sub praecepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem iuris, non autem quod fiat ex habitu iustitiae.

[37925] I^{a}-IIae q. 100 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod intentio legislatoris est de duobus. De uno quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere, et hoc est virtus. Aliud autem est de quo intendit praeceptum ferre, et hoc est id quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis praecepti et id de quo praeceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis et quod est ad finem.

[37926] I^{a}-IIae q. 100 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod operari sine tristitia opus virtutis, cadit sub praecepto legis divinae, quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum laetitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub praecepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quae cadit sub praecepto, cum amor sit causa delectationis, et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum; delectatio enim operis est signum habitus generati, ut dicitur in II Ethic. Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

Articulus 10

[37927] Iª-IIae q. 100 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis. Dicitur enim Matth. XIX, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum in vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex caritate fiant, dicitur enim I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo modus caritatis est in praecepto.

[37928] Iª-IIae q. 100 a. 10 arg. 2 Praeterea, ad modum caritatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub praecepto, dicit enim apostolus, I ad Cor. X, *omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus caritatis cadit sub praecepto.

[37929] Iª-IIae q. 100 a. 10 arg. 3 Praeterea, si modus caritatis non cadit sub praecepto, ergo aliquis potest implere praecepta legis non habens caritatem. Sed quod potest fieri sine caritate, potest fieri sine gratia, quae semper adiuncta est caritati. Ergo aliquis potest implere praecepta legis sine gratia. Hoc autem est Pelagiani erroris; ut patet per Augustinum, in libro de haeresibus. Ergo modus caritatis est in praecepto.

[37930] Iª-IIae q. 100 a. 10 s. c. Sed contra est quia quicumque non servat praeceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus caritatis cadat sub praecepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid et non ex caritate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet caritatem, operatur non ex caritate. Ergo sequitur quod quicumque non habet caritatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum. Quod est inconveniens.

[37931] Iª-IIae q. 100 a. 10 co. Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt contrariae opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum caritatis esse sub praecepto. Nec est impossibile observare hoc praeceptum caritatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quod caritas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens caritatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter, quia hoc est praeceptum affirmativum, ut ex caritate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet caritatem. Alii vero dixerunt quod omnino modus caritatis non cadit sub praecepto. Utrique autem quantum ad aliquid, verum dixerunt. Actus enim caritatis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est quidam actus per se. Et hoc modo cadit sub praecepto legis quod de hoc specialiter datur, scilicet, *diliges dominum Deum tuum, et, diliges proximum tuum.* Et quantum ad hoc, primi verum dixerunt. Non enim est impossibile hoc praeceptum observare, quod est de actu caritatis, quia homo potest se disponere ad caritatem habendam, et quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus caritatis secundum quod est modus actuum aliarum virtutum, hoc est secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad caritatem, quae est finis praecepti, ut dicitur I ad Tim. I, dictum est enim supra quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus caritatis non cadit sub praecepto, hoc est dictu, quod in hoc praecepto, honora patrem, non includitur quod honoretur pater ex caritate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habens caritatem, non efficitur transgressor huius

praecepti, etsi sit transgressor praecepti quod est de actu caritatis, propter quam transgressionem meretur poenam.

[37932] Iª-IIae q. 100 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus non dixit, si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum, sed, serva omnia mandata. Inter quae etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

[37933] Iª-IIae q. 100 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod sub mandato caritatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum. Et ideo praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex vi huius praecepti quod est, honora parentes, sed ex vi huius praecepti, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et cum ista sint duo praecepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare. Et ita potest contingere quod aliquis implens praeceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur praeceptum de omissione modi caritatis.

[37934] Iª-IIae q. 100 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod observare omnia praecepta legis homo non potest, nisi impleat praeceptum caritatis, quod non fit sine gratia. Et ideo impossibile est quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

Articulus 11

[37935] Iª-IIae q. 100 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter Decalogum. Quia ut dominus dicit, Matth. XXII, *in duobus praeceptis caritatis pendet omnis lex et prophetae.* Sed haec duo praecepta explicantur per decem praecepta Decalogi. Ergo non oportet alia praecepta moralia esse.

[37936] Iª-IIae q. 100 a. 11 arg. 2 Praeterea, praecepta moralia a iudicialibus et caeremonialibus distinguuntur, ut dictum est. Sed determinationes communium praeceptorum moralium pertinent ad iudicialia et caeremonialia praecepta, communia autem praecepta moralia sub Decalogo continentur, vel etiam Decalogo praesupponuntur, ut dictum est. Ergo inconvenienter traduntur alia praecepta moralia praeter Decalogum.

[37937] Iª-IIae q. 100 a. 11 arg. 3 Praeterea, praecepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est. Sicut igitur in lege ponuntur praecepta moralia praeter Decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem et misericordiam, et castitatem; ita etiam deberent poni aliqua praecepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia huiusmodi. Quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia praecepta moralia quae sunt praeter Decalogum.

[37938] Iª-IIae q. 100 a. 11 s. c. Sed contra est quod in Psalmo XVIII dicitur, *lex domini immaculata, convertens animas.* Sed per alia etiam moralia quae Decalogo superadduntur, homo

conservatur absque macula peccati, et anima eius ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia praecepta moralia tradere.

[37939] I^{a}-IIae q. 100 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, praecepta iudicialia et caeremonialia ex sola institutione vim habent, quia antequam instituerentur, non videbatur differre utrum sic vel aliter fieret. Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quae sunt quasi fines praeceptorum, unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quaedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, etiam popularis, potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent, et haec sunt praecepta Decalogi. Quaedam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus, et ista sunt praecepta moralia superaddita Decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron. Sed quia ea quae sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum quae non sunt manifesta; alia praecepta moralia superaddita Decalogo reducuntur ad praecepta Decalogi, per modum cuiusdam additionis ad ipsa. Nam in primo praecepto Decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia praecepta prohibitiva eorum quae ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem, nec sit maleficus atque incantator, nec Pythones consulat neque divinos, et quaerat a mortuis veritatem*. Secundum autem praeceptum prohibet periurium. Superadditur autem ei prohibitio blasphemiae, Levit. XXIV; et prohibitio falsae doctrinae, Deut. XIII. Tertio vero praecepto superadduntur omnia caeremonialia. Quarto autem praecepto, de honore parentum, superadditur praeceptum de honoratione senum, secundum illud Levit. XIX, *coram cano capite consurge, et honora personam senis*; et universaliter omnia praecepta inducentia ad reverentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda vel aequalibus vel minoribus. Quinto autem praecepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cuiuslibet violationis contra proximum, sicut illud Levit. XIX, *non stabis contra sanguinem proximi tui*; et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud, *ne oderis fratrem tuum in corde tuo*. Praecepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur praeceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deut. XXIII, *non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel*; et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Levit. XVIII, *cum masculo non commisceberis, cum omni pecore non coibis*. Septimo autem praecepto, de prohibitione furti adiungitur praeceptum de prohibitione usurae, secundum illud Deut. XXIII, *non foenerabis fratri tuo ad usuram*; et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. XXV, *non habebis in sacculo diversa pondera*; et universaliter omnia quae ad prohibitionem calumniae et rapinae pertinent. Octavo vero praecepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud Exod. XXIII, *nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiae, ut a veritate devies*; et prohibitio mendacii, sicut ibi subditur, *mendacium fugies*; et prohibitio detractionis, secundum illud Levit. XIX, *non eris criminator et susurro in populis*. Aliis autem duobus praeceptis nulla alia adiunguntur, quia per ea universaliter omnis mala

concupiscentia prohibetur.

[37940] Iª-IIae q. 100 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quidem praecepta Decalogi secundum manifestam rationem debiti, alia vero secundum rationem magis occultam.

[37941] Iª-IIae q. 100 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod praecepta caeremonialia et iudicialia sunt determinativa praeceptorum Decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut praecepta moralia superaddita.

[37942] Iª-IIae q. 100 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod praecepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est. Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune; et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directe dantur praecepta et Decalogi et superaddita. De actu autem fortitudinis datur praeceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deut. XX, ubi mandatur sacerdoti, *nolite metuere, nolite cedere.* Similiter etiam actus gulae prohibendus committitur monitioni paternae, quia contrariatur bono domestico, unde dicitur Deut. XXI, ex persona parentum, *monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriae atque conviviis.*

Articulus 12

[37943] Iª-IIae q. 100 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod praecepta moralia veteris legis iustificarent. Dicit enim apostolus, Rom. II, *non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.* Sed factores legis dicuntur qui implent praecepta legis. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

[37944] Iª-IIae q. 100 a. 12 arg. 2 Praeterea, Levit. XVIII dicitur, *custodite leges meas atque iudicia, quae faciens homo vivet in eis.* Sed vita spiritualis hominis est per iustitiam. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

[37945] Iª-IIae q. 100 a. 12 arg. 3 Praeterea, lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana iustificat, est enim quaedam iustitia in hoc quod praecepta legis adimplentur. Ergo praecepta legis iustificabant.

[37946] Iª-IIae q. 100 a. 12 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. III, littera occidit. Quod secundum Augustinum, in libro de spiritu et littera, intelligitur etiam de praeceptis moralibus. Ergo praecepta moralia non iustificabant.

[37947] Iª-IIae q. 100 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, sicut sanum proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita iustificatio primo et proprie dicitur ipsa factio iustitiae; secundario vero, et quasi improprie, potest dici iustificatio significatio iustitiae, vel dispositio ad iustitiam. Quibus duobus

modis manifestum est quod praecepta legis iustificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi iustificantem, quam etiam significabant; quia sicut dicit Augustinus, contra Faustum, *etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa.* Sed si loquamur de iustificatione proprie dicta, sic considerandum est quod iustitia potest accipi prout est in habitu, vel prout est in actu, et secundum hoc, iustificatio dupliciter dicitur. Uno quidem modo, secundum quod homo fit iustus adipiscens habitum iustitiae. Alio vero modo, secundum quod opera iustitiae operatur, ut secundum hoc iustificatio nihil aliud sit quam iustitiae executio. Iustitia autem, sicut et aliae virtutes potest accipi et acquisita et infusa, ut ex supradictis patet. Acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam. Et haec est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum; secundum illud Rom. IV, *si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Haec igitur iustitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis. Et secundum hoc, praecepta moralia iustificare non poterant iustitiam causando. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic omnia praecepta legis iustificabant, aliter tamen et aliter. Nam praecepta caeremonialia continebant quidem iustitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur in cultum Dei, in speciali vero non continebant secundum se iustitiam, nisi ex sola determinatione legis divinae. Et ideo de huiusmodi praeceptis dicitur quod non iustificabant nisi ex devotione et obedientia facientium. Praecepta vero moralia et iudicialia continebant id quod erat secundum se iustum vel in generali, vel etiam in speciali. Sed moralia praecepta continebant id quod est secundum se iustum secundum iustitiam generalem quae est omnis virtus, ut dicitur in V Ethic. Praecepta vero iudicialia pertinebant ad iustitiam specialem, quae consistit circa contractus humanae vitae, qui sunt inter homines ad invicem.

[37948] I^{a}-IIae q. 100 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus accipit ibi iustificationem pro executione iustitiae.

[37949] I^{a}-IIae q. 100 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo faciens praecepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat poenam mortis, quam lex transgressoribus infligebat. In quo sensu inducit hoc apostolus, Gal. III.

[37950] I^{a}-IIae q. 100 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod praecepta legis humanae iustificant iustitia acquisita, de qua non quaeritur ad praesens, sed solum de iustitia quae est apud Deum.

Quaestio 101

Prooemium

[37951] I^{a}-IIae q. 101 pr. Consequenter considerandum est de praeceptis caeremonialibus. Et primo, de ipsis secundum se; secundo, de causa eorum; tertio, de duratione ipsorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quae sit ratio praeceptorum caeremonialium. Secundo, utrum sint figuralia. Tertio, utrum debuerint esse multa. Quarto, de distinctione ipsorum.

Articulus 1

[37952] Iª-IIae q. 101 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio praeceptorum caeremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Iudaeis quaedam praecepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit. XI; et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, sicut illud Levit. XIX, *vestem quae ex duobus texta est, non indueris*; et iterum quod praecipitur Num. XV, *ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum.* Sed huiusmodi non sunt praecepta moralia, quia non manent in nova lege. Nec etiam iudicialia, quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo sunt caeremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est ratio caeremonialium praeceptorum quod pertineant ad cultum Dei.

[37953] Iª-IIae q. 101 a. 1 arg. 2 Praeterea, dicunt quidam quod praecepta caeremonialia dicuntur illa quae pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei praeter solemnitates. Ergo non videtur quod praecepta caeremonialia ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

[37954] Iª-IIae q. 101 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum quosdam praecepta caeremonialia dicuntur quasi normae, idest regulae, salutis, nam chaire in Graeco idem est quod salve. Sed omnia praecepta legis sunt regulae salutis, et non solum illa quae pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa praecepta dicuntur caeremonialia quae pertinent ad cultum Dei.

[37955] Iª-IIae q. 101 a. 1 arg. 4 Praeterea, Rabbi Moyses dicit quod praecepta caeremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut observatio sabbati, et celebratio phase et Scenopegiae, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo caeremonialia non sunt quae pertinent ad cultum Dei.

[37956] Iª-IIae q. 101 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XVIII, *esto populo in his quae ad Deum pertinent, ostendasque populo caeremonias et ritum colendi.*

[37957] Iª-IIae q. 101 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, caeremonialia praecepta determinant praecepta moralia in ordine ad Deum, sicut iudicialia determinant praecepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum. Et ideo caeremonialia proprie dicuntur quae ad cultum Dei pertinent. Ratio autem huius nominis posita est supra, ubi praecepta caeremonialia ab aliis sunt distincta.

[37958] Iª-IIae q. 101 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia huiusmodi, quae immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita praeparatio colentium Deum ad cultum ipsius, sicut etiam in aliis quaecumque sunt praeparatoria ad finem, cadunt sub scientia quae est de fine. Huiusmodi autem praecepta quae dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum, et aliis huiusmodi, pertinent ad quandam praeparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei, sicut etiam specialibus observantiis aliqui

utuntur qui sunt in ministerio regis. Unde etiam sub praeceptis caeremonialibus continentur.

[37959] Iª-IIae q. 101 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens, praesertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur, sed in ipso etiam candelabro lucernae cum oleo olivarum praeparabantur, ut patet Lev. XXIV. Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia illa quae pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur, et secundum hoc, in observatione solemnitatum omnia caeremonialia includuntur.

[37960] Iª-IIae q. 101 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens, nomen enim caeremoniae non est Graecum, sed Latinum. Potest tamen dici quod, cum salus hominis sit a Deo, praecipue illa praecepta videntur esse salutis regulae, quae hominem ordinant ad Deum. Et sic caeremonialia dicuntur quae ad cultum Dei pertinent.

[37961] Iª-IIae q. 101 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa ratio caeremonialium est quodammodo probabilis, non quod ex eo dicuntur caeremonialia quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens. Quia enim praecepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur, inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

Articulus 2

[37962] Iª-IIae q. 101 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta caeremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cuiuslibet doctoris ut sic pronunciet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit, in IV de Doctr. Christ. Et hoc maxime videtur esse necessarium in legis latione, quia praecepta legis populo proponuntur. Unde lex debet esse manifesta, ut Isidorus dicit. Si igitur praecepta caeremonialia data sunt in alicuius rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse huiusmodi praecepta Moyses, non exponens quid figurarent.

[37963] Iª-IIae q. 101 a. 2 arg. 2 Praeterea, ea quae in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad alia repraesentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum, in theatris enim repraesentabantur olim per aliqua quae ibi gerebantur, quaedam aliorum facta. Ergo videtur quod huiusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed caeremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est. Ergo caeremonialia non debent esse figuralia.

[37964] Iª-IIae q. 101 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in Enchirid., quod *Deus maxime colitur fide, spe et caritate.* Sed praecepta quae dantur de fide, spe et caritate, non sunt figuralia. Ergo praecepta caeremonialia non debent esse figuralia.

[37965] Iª-IIae q. 101 a. 2 arg. 4 Praeterea, dominus dicit, Ioan. IV, *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed figura non est ipsa veritas, immo contra se invicem dividuntur. Ergo caeremonialia, quae pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

[37966] Iª-IIae q. 101 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Colos. II, *nemo vos*

iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut Neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum.

[37967] I^{a}-IIae q. 101 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, praecepta caeremonialia dicuntur quae ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior, et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori, unde dicitur in Psalmo LXXXIII, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. In statu enim futurae beatitudinis, intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur. Et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione et affectione; secundum illud Isaiae li, *gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.* In statu autem praesentis vitae, non possumus divinam veritatem in seipsa intueri, sed oportet quod radius divinae veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, sicut Dionysius dicit, I cap. Cael. Hier., diversimode tamen, secundum diversum statum cognitionis humanae. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut apostolus dicit, ad Heb. IX. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria; sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. Sed in statu novae legis, haec via iam est revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum praeteriti vel praesentis, sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Heb. X, *umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum*, umbra enim minus est quam imago; tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

[37968] I^{a}-IIae q. 101 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem, alioquin daretur eis praecipitii materia, dum contemnerent quae capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur, ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

[37969] I^{a}-IIae q. 101 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem. Et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras.

[37970] I^{a}-IIae q. 101 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est.

[37971] I^{a}-IIae q. 101 a. 2 ad 4 Et similiter dicendum est ad quartum, quia per Christum homines

plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

Articulus 3

[37972] Iª-IIae q. 101 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debuerint esse multa caeremonialia praecepta. Ea enim quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed caeremonialia praecepta, sicut dictum est, ordinantur ad cultum Dei et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, a quo omnia; et unus dominus Iesus Christus, per quem omnia*, ut dicitur I ad Cor. VIII. Ergo caeremonialia non debuerunt multiplicari.

[37973] Iª-IIae q. 101 a. 3 arg. 2 Praeterea, multitudo caeremonialium praeceptorum transgressionis erat occasio; secundum illud quod dicit Petrus, Act. XV, *quid tentatis Deum, imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus?* Sed transgressio divinorum praeceptorum contrariatur humanae saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit, videtur quod non debuerint multa praecepta caeremonialia dari.

[37974] Iª-IIae q. 101 a. 3 arg. 3 Praeterea, praecepta caeremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est. Sed huiusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere in spiritu et veritate, ut habetur Ioan. IV. Non ergo debuerunt multa praecepta caeremonialia dari.

[37975] Iª-IIae q. 101 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Osee VIII, *scribam eis multiplices leges intus*; et Iob XI, ut *ostenderet tibi secreta sapientiae, quod multiplex sit lex eius.*

[37976] Iª-IIae q. 101 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur, quidam proni ad malum, qui sunt per praecepta legis coercendi, ut supra dictum est; quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura vel ex consuetudine, vel magis ex gratia; et tales sunt per legis praeceptum instruendi et in melius promovendi. Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat praecepta caeremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriae cultu per praecepta caeremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriae deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda, et iterum multa talibus imponi, ut, quasi oneratis ex his quae ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriae deservire. Ex parte vero eorum qui erant prompti ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio caeremonialium praeceptorum. Tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue. Tum etiam quia mysterium Christi, quod per huiusmodi caeremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo, et multa circa ipsum consideranda erant, quae oportuit per diversa caeremonialia figurari.

[37977] Iª-IIae q. 101 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem, sicut una medicina, si sit

efficax, sufficit quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem eius quod est ad finem, oportet eam multiplicari, sicut multa remedia adhibentur infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Caeremoniae autem veteris legis invalidae et imperfectae erant et ad repraesentandum Christi mysterium, quod est superexcellens; et ad subiugandum mentes hominum Deo. Unde apostolus dicit, ad Heb. VII, *reprobatio fit praecedentis mandati, propter infirmitatem et inutilitatem, nihil enim ad perfectum adduxit lex*. Et ideo oportuit huiusmodi caeremonias multiplicari.

[37978] Iª-IIae q. 101 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriae, et superbiae quae in Iudaeorum cordibus nasceretur si omnia praecepta legis implerent, non propter hoc praetermisit Deus multa caeremonialia praecepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

[37979] Iª-IIae q. 101 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum. Propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet. Et multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus; sicut etiam Rabbi Moyses Aegyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum Daemonum declinarent.

Articulus 4

[37980] Iª-IIae q. 101 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis inconvenienter dividantur in sacrificia, sacra, sacramenta et observantias. Caeremoniae enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quae figurabatur sacrificium quo Christus se obtulit oblationem et hostiam Deo, ut dicitur ad Ephes. V. Ergo sola sacrificia erant caeremonialia.

[37981] Iª-IIae q. 101 a. 4 arg. 2 Praeterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui sacramenta contra sacrificia.

[37982] Iª-IIae q. 101 a. 4 arg. 3 Praeterea, sacrum dicitur quod est Deo dicatum, secundum quem modum tabernaculum et vasa eius sacrificari dicebantur. Sed omnia caeremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est. Ergo caeremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars caeremonialium debet sacra nominari.

[37983] Iª-IIae q. 101 a. 4 arg. 4 Praeterea, observantiae ab observando dicuntur. Sed omnia praecepta legis observari debebant, dicitur enim Deut. VIII, *observa et cave ne quando obliviscaris domini Dei tui, et negligas mandata eius atque iudicia et caeremonias*. Non ergo observantiae debent poni una pars caeremonialium.

[37984] Iª-IIae q. 101 a. 4 arg. 5 Praeterea, solemnitates inter caeremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad Colos. II. Similiter etiam oblationes et munera; ut patet per apostolum, ad Heb. IX. Quae tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est praedicta distinctio caeremonialium.

[37985] Iª-IIae q. 101 a. 4 s. c. Sed contra est quod in veteri lege singula praedicta caeremoniae vocantur. Sacrificia enim dicuntur caeremoniae Num. XV, *offerat vitulum et sacrificia eius ac libamenta, ut caeremoniae eius postulant.* De sacramento etiam ordinis dicitur Levit. VII, *haec est unctio Aaron et filiorum eius in caeremoniis.* De sacris etiam dicitur Exod. XXXVIII, haec sunt *instrumenta tabernaculi testimonii in caeremoniis Levitarum.* De observantiis etiam dicitur III Reg. IX, *si aversi fueritis, non sequentes me, nec observantes caeremonias quas proposui vobis.*

[37986] Iª-IIae q. 101 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, caeremonialia praecepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis, quae in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari. Scilicet et eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quandam consecrationem vel populi, vel ministrorum, et ad hoc pertinent sacramenta. Et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt, et ad hoc pertinent observantiae, puta in cibis et vestimentis et aliis huiusmodi.

[37987] Iª-IIae q. 101 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sacrificia oportebat offerri et in aliquibus locis, et per aliquos homines, et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per sacrificia significatur Christus immolatus, ita etiam per sacramenta et sacra illorum figurabantur sacramenta et sacra novae legis; et per eorum observantias figurabatur conversatio populi novae legis. Quae omnia ad Christum pertinent.

[37988] Iª-IIae q. 101 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sacrificium novae legis, idest Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor, sanctificavit enim per suum sanguinem populum, ut dicitur ad Heb. ult. Et ideo hoc sacrificium etiam est sacramentum. Sed sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant, et ideo non dicuntur sacramenta. Sed ad hoc designandum seorsum erant quaedam sacramenta in veteri lege, quae erant figurae futurae consecrationis. Quamvis etiam quibusdam consecrationibus quaedam sacrificia adiungerentur.

[37989] Iª-IIae q. 101 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam sacrificia et sacramenta erant sacra. Sed quaedam erant quae erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta, et ideo retinebant sibi commune nomen sacrorum.

[37990] Iª-IIae q. 101 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod ea quae pertinebant ad conversationem populi colentis Deum, retinebant sibi commune nomen observantiarum, inquantum a praemissis deficiebant. Non enim dicebantur sacra, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa eius. Sed per quandam consequentiam erant caeremonialia, inquantum

pertinebant ad quandam idoneitatem populi colentis Deum.

[37991] Iª-IIae q. 101 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut sacrificia offerebantur in determinato loco ita etiam offerebantur in determinatis temporibus, unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur, unde apostolus dicit, ad Heb. V, *omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia.*

Quaestio 102

Prooemium

[37992] Iª-IIae q. 102 pr. Deinde considerandum est de causis caeremonialium praeceptorum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum praecepta caeremonialia habeant causam. Secundo, utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem. Tertio, de causis sacrificiorum. Quarto, de causis sacramentorum. Quinto, de causis sacrorum. Sexto, de causis observantiarum.

Articulus 1

[37993] Iª-IIae q. 102 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caeremonialia praecepta non habeant causam. Quia super illud Ephes. II, legem mandatorum decretis evacuans, dicit Glossa, *idest, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, idest praeceptis evangelicis, quae ex ratione sunt.* Sed si observantiae veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novae legis. Non ergo caeremoniales observantiae veteris legis habebant aliquam rationem.

[37994] Iª-IIae q. 102 a. 1 arg. 2 Praeterea, vetus lex successit legi naturae. Sed in lege naturae fuit aliquod praeceptum quod nullam rationem habebat nisi ut hominis obedientia probaretur; sicut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., de prohibitione ligni vitae. Ergo etiam in veteri lege aliqua praecepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quae de se nullam rationem haberent.

[37995] Iª-IIae q. 102 a. 1 arg. 3 Praeterea, opera hominis dicuntur moralia secundum quod sunt a ratione. Si igitur caeremonialium praeceptorum sit aliqua ratio, non different a moralibus praeceptis. Videtur ergo quod caeremonialia praecepta non habeant aliquam causam, ratio enim praecepti ex aliqua causa sumitur.

[37996] Iª-IIae q. 102 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo XVIII, *praeceptum domini lucidum, illuminans oculos.* Sed caeremonialia sunt praecepta Dei. Ergo sunt lucida. Quod non esset nisi haberent rationabilem causam. Ergo praecepta caeremonialia habent rationabilem

causam.

[37997] Iª-IIae q. 102 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum sapientis sit ordinare, secundum philosophum, in I Metaphys., ea quae ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut apostolus dicit, ad Rom. XIII. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis, ea enim quae casu eveniunt praeter intentionem finis, vel quae non serio fiunt sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini. Et ex hoc sequitur quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis eius, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod praecepta caeremonialia, sicut et omnia alia praecepta legis, sunt ex divina sapientia instituta, unde dicitur Deut. IV, *haec est sapientia vestra et intellectus coram populis.* Unde necesse est dicere quod praecepta caeremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causae assignari possunt.

[37998] Iª-IIae q. 102 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ob

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

servantiae veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc, quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novae legis, quae praecipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

[37999] Iª-IIae q. 102 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod prohibitio ligni scientiae boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum, sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur. Et sic etiam caeremonialia praecepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

[38000] Iª-IIae q. 102 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod praecepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut, non occides, non furtum facies. Sed praecepta caeremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est.

Articulus 2

[38001] Iª-IIae q. 102 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta caeremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter praecepta enim caeremonialia praecipua erant circumcisio, et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum. Dicitur enim Gen. XVII, *circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos.* Et de celebratione phase dicitur Exod. XIII, *erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multo magis alia caeremonialia non habent nisi causam figuralem.

[38002] Iª-IIae q. 102 a. 2 arg. 2 Praeterea, effectus proportionatur suae causae. Sed omnia caeremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est. Ergo non habent nisi causam figuralem.

[38003] Iª-IIae q. 102 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quaedam sunt in praeceptis caeremonialibus quae non videntur differre utrum sic vel sic fiant, sicut est de numero animalium offerendorum,

et aliis huiusmodi particularibus circumstantiis. Ergo praecepta veteris legis non habent rationem litteralem.

[38004] Iª-IIae q. 102 a. 2 s. c. Sed contra, sicut praecepta caeremonialia figurabant Christum, ita etiam historiae veteris testamenti, dicitur enim I ad Cor. X, quod omnia in figuram contingebant illis. Sed in historiis veteris testamenti, praeter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam praecepta caeremonialia, praeter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

[38005] Iª-IIae q. 102 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ratio eorum quae sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem praeceptorum caeremonialium est duplex, ordinabatur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant praesens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit, super Osee. Sic igitur rationes praeceptorum caeremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo, ex ratione cultus divini qui erat pro tempore illo observandus. Et rationes istae sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriae cultum; sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia; sive ad insinuandam excellentiam divinam; vel etiam ad designandam dispositionem mentis quae tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari secundum quod ordinantur ad figurandum Christum. Et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad allegoriam; sive ad mores populi Christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam.

[38006] Iª-IIae q. 102 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut intellectus metaphoricae locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent; ita etiam significationes caeremoniarum legis quae sunt commemorativae beneficiorum Dei propter quae instituta sunt, vel aliorum huiusmodi quae ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde quod assignetur causa celebrationis phase quia est signum liberationis ex Aegypto, et quod circumcisio est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham, pertinet ad causam litteralem.

[38007] Iª-IIae q. 102 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si caeremonialia praecepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad praesentialiter Deum colendum.

[38008] Iª-IIae q. 102 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in legibus humanis dictum est quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed haec sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multae particulares determinationes in caeremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

Articulus 3

[38009] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent. Ea enim quae in sacrificium offerebantur, sunt illa quae sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quaedam, et panes quidam. Sed tali sustentamento Deus non indiget; secundum illud Psalmi XLIX, *numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter huiusmodi sacrificia Deo offerebantur.

[38010] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 2 Praeterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere bovum, ovium et caprarum; et de avibus, communiter quidem turtur et columba; specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem alia animalia sunt eis nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

[38011] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut homo a Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

[38012] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 4 Praeterea, indifferenter offerri mandantur turtures et columbae. Sicut igitur mandantur offerri pulli columbarum, ita etiam pulli turturum.

[38013] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 5 Praeterea, Deus est auctor vitae non solum hominum, sed etiam animalium; ut patet per id quod dicitur Gen. I. Mors autem opponitur vitae. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia. Praecipue quia etiam apostolus monet, Rom. XII, *ut exhibeamus nostra corpora hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

[38014] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 6 Praeterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, praecipue in avibus, ut patet Levit. I.

[38015] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 7 Praeterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi aut caeci, aut aliter maculosi.

[38016] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 8 Praeterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare; secundum illud apostoli, I Cor. X, *nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quaedam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, et pectusculum et armus dexter.

[38017] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 9 Praeterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiae pacificae et hostiae pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum, fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus; et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

[38018] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 10 Praeterea, omnes hostiae pacificae unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quod quorundam pacificorum carnes non possent vesci in

crastino, quorundam autem possent, ut mandatur Levit. VII.

[38019] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 11 Praeterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis, in Dei reconciliationem, unum genus sacrificii debuit offerri.

[38020] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 12 Praeterea, omnia animalia quae offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terrae nascentibus diversimode fiebat oblatio, nunc enim offerebantur spicae, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula.

[38021] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 13 Praeterea, omnia quae in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo praeter animalia, solum haec Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus et sal.

[38022] Iª-IIae q. 102 a. 3 arg. 14 Praeterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repraesentat mel, quam de mordacitate, quam repraesentat sal, dicitur enim Eccli. XXIV, *spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur in sacrificio apponi mel et fermentum, quod etiam facit panem sapidum; et praecipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quae pertinent ad caeremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

[38023] Iª-IIae q. 102 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Levit. I, *oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum domino.* Sed sicut dicitur Sap. VII, *neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat*, ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illae caeremoniae sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

[38024] Iª-IIae q. 102 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, caeremoniae veteris legis duplicem causam habebant, unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa caeremoniarum quae ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem. Et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David, I Paral. XXIX, *tua sunt omnia; et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter

hoc prohibebatur in lege offerre sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Exod. XXII, *qui immolat diis, occidetur, praeter domino soli.* Et ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo, ex hoc quod per huiusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudaeorum nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem, quasi huiusmodi sacrificia sint instituta ut populus ad sacrificandum promptus, huiusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Ierem. VII, *non sum locutus cum patribus vestris, et non praecepi eis, in die qua eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocautomatum et victimarum.* Inter omnia autem dona quae Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit filium suum, unde dicitur Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et ideo potissimum sacrificium est quo ipse Christus seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis, ut dicitur ad Ephes. V. Et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege ut hoc unum singulare et praecipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde apostolus dicit, ad Heb. X, quod *sacerdos veteris legis easdem saepe offerebat hostias, quae nunquam possunt auferre peccata, Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi.

[38025] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quae offerebantur, quasi eis indigeret, unde dicitur Isaiae I, *holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum, nolui.* Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est, tum ad excludendam idololatriam; tum ad significandum debitum ordinem mentis humanae in Deum; tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanae factae per Christum.

[38026] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quantum ad omnia praedicta, conveniens ratio fuit quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem, ad excludendum idololatriam. Quia omnia alia animalia offerebant idololatrae diis suis, vel eis ad maleficia utebantur, ista autem animalia apud Aegyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur Exod. VIII, *abominationes Aegyptiorum immolabimus domino Deo nostro.* Oves enim colebant; hircos venerabantur, quia in eorum figura Daemones apparebant; bobus autem utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo, hoc conveniens erat ad praedictam ordinationem mentis in Deum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quia huiusmodi animalia maxime sunt per quae sustentatur humana vita, et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum. Alia vero animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata, vel, si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundo, quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur. Quia, ut dicitur in Glossa Levit. I, *vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; haedum, cum lasciviam superamus; turturem, dum castitatem servamus; panes azymos,*

cum in azymis sinceritatis epulamur. In columba vero manifestum est quod significatur caritas et simplicitas mentis. Tertio vero, conveniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi. Quia, ut in eadem Glossa dicitur, *Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati. In turture et columba duarum naturarum coniunctio monstrabatur*, vel in turture castitas, in columba caritas significatur. *In similagine aspersio credentium per aquam Baptismi figurabatur.*

[38027] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod pisces, quia in aquis vivunt, magis sunt alieni ab homine quam alia animalia, quae vivunt in aere, sicut et homo. Et iterum pisces, ex aqua extracti, statim moriuntur, unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

[38028] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod in turturibus meliores sunt maiores quam pulli; in columbis autem e converso. Et ideo, ut Rabbi Moyses dicit, mandantur offerri turtures et pulli columbarum, quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

[38029] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum. Et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano usui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum. Et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur, ad significandum expiationem peccatorum. Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

[38030] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos, quibus idololatrae animalia idolis immolabant. Vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit, *lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa.* Per quod excludebatur etiam immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

[38031] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur, propter quod etiam prohibitum erat *ne mercedem prostibuli, aut pretium canis, in domum Dei offerrent.* Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia, propter teneritudinem.

[38032] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod triplex erat sacrificiorum genus. Quoddam erat quod totum comburebatur, et hoc dicebatur holocaustum, quasi totum incensum. Huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam maiestatis ipsius, et amorem bonitatis eius, et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum. Et ideo totum comburebatur, ut sicut totum animal, resolutum in vaporem, sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem, et omnia quae ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium pro peccato, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati, et conveniebat statui poenitentium in satisfactione peccatorum. Quod dividebatur in duas partes, nam una pars eius comburebatur, alia vero cedebat in usum sacerdotum; ad significandum quod

expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum. Nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis, tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quae pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret. Et quia hoc non esset satisfactio pro peccato, si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerrent. Tertium vero sacrificium vocabatur hostia pacifica, quae offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accepti vel accipiendi, et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebantur in tres partes, nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium; ad significandum quod salus hominis procedit a Deo, dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium, sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris, in honorem Dei; adeps vero adurebatur in igne. Cuius ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatrae enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes; secundum illud Deut. XXXII, *de quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum.* Secunda ratio est ad informationem humanae vitae. Prohibebatur enim eis usus sanguinis, ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem, unde dicitur Gen. IX, *carnem cum sanguine non comedetis, sanguinem enim animarum vestrarum requiram.* Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam, unde dicitur Ezech. XXXIV, *quod crassum erat, occidebatis.* Tertia ratio est propter reverentiam divinam. Quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cuius dicitur anima esse in sanguine, adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat. Et ideo ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis, et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo caritatis eius, per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat pectusculum et armus dexter, ad excludendum quandam divinationis speciem quae vocatur spatulamantia, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris. Et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus, quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quae significatur per armum dextrum.

[38033] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum quod, quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus, nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, qui maiora animalia offerre non poterant. Et quia hostiae pacificae gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi, propter altitudinem volatus, congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

[38034] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum quod inter omnia sacrificia holocaustum erat

praecipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat hostia pro peccato, quae comedebatur solum in atrio a sacerdotibus, et in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant hostiae pacificae pro gratiarum actione, quae comedebantur ipso die, sed ubique in Ierusalem. Quartum vero locum tenebant hostiae pacificae ex voto, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio huius ordinis quia maxime obligatur homo Deo propter eius maiestatem, secundo, propter offensam commissam; tertio, propter beneficia iam suscepta; quarto, propter beneficia sperata.

[38035] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est. Et ideo alia hostia mandatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatae personae. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit, quod *quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo. Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis, hircus.*

[38036] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium, ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret farinam vel spicas. Causa vero figuralis est quia panis significat Christum, qui est panis vivus, ut dicitur Ioan. VI. Qui quidem erat sicut in spica, pro statu legis naturae, in fide patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam; coctus igne, idest formatus spiritu sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit coctus in sartagine, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce vero quasi in craticula adustus.

[38037] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod ea quae in usum hominis veniunt de terrae nascentibus, vel sunt in cibum, et de eis offerebatur panis. Vel sunt in potum, et de his offerebatur vinum. Vel sunt in condimentum, et de his offerebatur oleum et sal. Vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur thus, quod est aromaticum et consolidativum. Per panem autem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis eius, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam; thus orationem.

[38038] I^{a}-IIae q. 102 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod mel non offerebatur in sacrificiis Dei, tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum. Tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum vero non offerebatur, ad excludendam corruptionem. Et forte etiam in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis, sacrificia autem Dei debent esse incorrupta. Et etiam quia in sale significatur discretio sapientiae; vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebatur ad designandam devotionem mentis, quae est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonae famae, nam thus et pingue est, et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiae non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

Articulus 4

[38039] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caeremoniarum veteris legis quae ad sacra pertinent sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus, Act. XVII, *Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic, caeli et terrae cum sit dominus, non in manufactis templis habitat.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum, vel templum, in lege veteri est institutum.

[38040] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 2 Praeterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum. Sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per aedificationem alicuius templi.

[38041] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 3 Praeterea, divina lex praecipue etiam debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum sed multa.

[38042] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 4 Praeterea, tabernaculum, seu templum, ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo praecipue oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum, seu templum, per quaedam vela distingueretur.

[38043] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 5 Praeterea, virtus primi moventis, qui est Deus, primo apparet in parte orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus orientem quam versus occidentem.

[38044] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 6 Praeterea, Exod. XX, dominus praecepit ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem.* Inconvenienter igitur in tabernaculo, vel in templo, fuerunt sculptae imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare, sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

[38045] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 7 Praeterea, dominus praecepit, Exod. XX, altare de terra facietis mihi. Et iterum, non ascendes ad altare meum per gradus. Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel aere contextis; et tantae altitudinis ut ad illud nisi per gradus ascendi non posset. Dicitur enim Exod. XXVII, *facies et altare de lignis setim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine; et operies illud aere.* Et Exod. XXX dicitur, *facies altare ad adolendum thymiamata, de lignis setim, vestiesque illud auro purissimo.*

[38046] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 8 Praeterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturae aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo, vel domui, sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet cortinae, saga cilicina, pelles arietum rubricatae, et pelles hyacintinae.

[38047] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 9 Praeterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat,

cuius subiectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et eius vasa consecrabantur, cum essent quaedam corpora inanimata.

[38048] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 arg. 10 Praeterea, in Psalmo XXXIII dicitur, *benedicam dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo.* Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod caeremoniae sacrorum convenientes causas non haberent.

[38049] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VIII, quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbrae deserviunt caelestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum, vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Sed valde rationabile est quod imaginem caelestium repraesentat. Ergo caeremoniae sacrorum rationabilem causam habebant.

[38050] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 co. Respondeo dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quae communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur; ea vero quae habent aliquam excellentiae discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale habitaculum, et specialia vasa, et speciales ministri ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad maiorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est, institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliud figurari debet, ut scilicet eius aliquam similitudinem repraesentet. Et ideo etiam oportuit aliqua specialia observari in his quae pertinent ad cultum Dei.

[38051] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cultus Dei duo respicit, scilicet Deum, qui colitur; et homines colentes. Ipse igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur, unde propter ipsum non oportuit tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt, et propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum, institui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad huiusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum maiori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi, vel tabernaculi, significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit, III Reg. VIII, *si caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi tibi? Et* postea subdit, *sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti, erit nomen meum ibi; ut exaudias deprecationem servi tui et populi tui Israel.* Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei habitet ibi, idest ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quae ibi fiebant vel dicebantur; et quod, propter reverentiam loci, orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

[38052] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quae facta est solum per Christum, est tamen

immutatus quantum ad conditionem populi qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto, non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore David et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo aedificatum fuit templum, in loco quem designaverat Abraham, ex divina demonstratione, ad immolandum. Dicitur enim Gen. XXII, quod dominus mandavit Abrahae ut offerret filium suum *in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi.* Et postea dicit quod appellavit nomen illius loci, *dominus videt*, quasi secundum Dei praevisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deut. XII, *ad locum quem elegerit dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras.* Locus autem ille designari non debuit per aedificationem templi ante tempus praedictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat. Prima est ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est ne quaelibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et iurgia. Et ideo non fuit aedificatum templum donec haberent regem, per quem posset huiusmodi iurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et haec est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest quia per haec duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status praesentis vitae mutabilis. Per templum vero, quod erat fixum et stans, significatur status futurae vitae, quae omnino invariabilis est. Et propter hoc in aedificatione templi dicitur quod non est auditus sonitus mallei vel securis, ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis, per templum autem a Salomone constructum, status novae legis. Unde ad constructionem tabernaculi soli Iudaei sunt operati, ad aedificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

[38053] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio unitatis templi, vel tabernaculi, potest esse et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriae. Quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant, et ideo, ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinae, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur. Et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus. Et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novae legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus. Et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quae pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata in quibus conveniebant ad laudem Dei, quae dicebantur synagogae, sicut et nunc dicuntur Ecclesiae, in quibus populus Christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogae, quia ipsum sacrificium Ecclesiae spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinae. Ratio autem figuralis esse potest quia per hoc significatur unitas Ecclesiae, vel militantis vel triumphantis.

[38054] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut in unitate templi, vel tabernaculi, repraesentabatur unitas Dei, vel unitas Ecclesiae; ita etiam in distinctione tabernaculi, vel

templi, repraesentabatur distinctio eorum quae Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes, in unam quae vocabatur sancta sanctorum, quae erat Occidentalis; et aliam quae vocabatur sancta, quae erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Haec igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei. Sic enim diversae partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quae sancta sanctorum dicitur, figurabat saeculum altius, quod est spiritualium substantiarum, pars vero illa quae dicitur sancta, exprimebat mundum corporalem. Et ideo sancta a sanctis sanctorum distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur, scilicet bysso, per quod designatur terra, quia byssus, idest linum, de terra nascitur; purpura, per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis quae inveniuntur in mari; hyacintho, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et cocco bis tincto, per quem designatur ignis. Et hoc ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis incorporales substantiae. Et ideo in interius tabernaculum, idest in sancta sanctorum, solus summus sacerdos, et semel in anno, introibat, ut designaretur quod haec est finalis perfectio hominis, ut ad illud saeculum introducatur. In tabernaculum vero exterius, idest in sancta, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat, quia ipsa corpora populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur sancta, significatur status veteris legis, ut apostolus dicit, ad Heb. IX, quia ad illud tabernaculum *semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes.* Per interius vero tabernaculum, quod dicitur sancta sanctorum, significatur vel caelestis gloria, vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae. In quem statum nos Christus introduxit, quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos, semel in anno, solus in sancta sanctorum intrabat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis. Quod velum quatuor coloribus erat ornatum, bysso quidem, ad designandam carnis puritatem; purpura autem, ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; cocco bis tincto, ad significandum caritatem geminam Dei et proximi; hyacintho autem significabatur caelestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes. Nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quae in atrio offerebantur. Sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum. Quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio, quia quaedam erant velata populo circa mysterium Christi, quae sacerdotibus erant nota. Non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo testamento, ut habetur Ephes. III.

[38055] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod adoratio ad occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam, nam omnes gentiles, in reverentiam solis, adorabant ad orientem; unde dicitur Ezech. VIII, quod *quidam habebant dorsa contra templum domini et facies ad orientem, et adorabant ad ortum solis.* Unde ad hoc excludendum, tabernaculum habebat sancta sanctorum ad occidentem, ut versus occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest quia

totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad figurandum mortem Christi, quae significatur per occasum; secundum illud Psalmi LXVII, *qui ascendit super occasum, dominus nomen illi.*

[38056] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod eorum quae in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis. Litteralis quidem, per relationem ad cultum divinum. Et quia dictum est quod per tabernaculum interius, quod dicebatur sancta sanctorum, significabatur saeculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur. Scilicet arca testamenti, in qua erat urna aurea habens manna, et virga Aaron quae fronduerat, et tabulae in quibus erant scripta decem praecepta legis. Haec autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant. Et super arcam erat quaedam tabula, quae dicebatur propitiatorium, super alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur quod illa tabula esset sedes Dei. Unde et propitiatorium dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur, ad preces summi sacerdotis. Et ideo quasi portabatur a Cherubim, quasi Deo obsequentibus, arca vero testamenti erat quasi scabellum sedentis supra propitiatorium. Per haec autem tria designantur tria quae sunt in illo altiori saeculo. Scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturae. Et propter hoc nulla similitudo eius ponebatur, ad repraesentandam eius invisibilitatem. Sed ponebatur quaedam figura sedis eius, quia scilicet creatura comprehensibilis est, quae est subiecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori saeculo spirituales substantiae, quae Angeli dicuntur. Et hi significantur per duos Cherubim; mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Iob XXV, qui facit concordiam in sublimibus. Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo caelestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus praeceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili saeculo rationes omnium eorum quae in hoc saeculo perficiuntur quodammodo clausae, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice. Et hoc significabatur per arcam, in qua repraesentabantur, per tria ibi contenta, tria quae sunt potissima in rebus humanis, scilicet sapientia, quae repraesentabatur per tabulas testamenti; potestas regiminis, quae repraesentabatur per virgam Aaron; vita, quae repraesentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitae. Vel per haec tria significabantur tria Dei attributa, scilicet sapientia, in tabulis; potentia, in virga; bonitas, in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo datum, et ideo in memoriam divinae misericordiae conservabatur. Et haec tria etiam figurata sunt in visione Isaiae. Vidit enim dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; et Seraphim assistentes; et domum impleri a gloria Dei. Unde et Seraphim dicebant, plena est omnis terra gloria eius. Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis praecepto, sed in signum ministerii, ut dictum est. In exteriori vero tabernaculo, quod significat praesens saeculum, continebantur etiam tria, scilicet altare thymiamatis, quod erat directe contra arcam; mensa propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; candelabrum vero ex parte Australi. Quae tria videntur respondere tribus quae erant in arca clausa, sed magis manifeste eadem repraesentabant, oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci quam sint in mente divina et Angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint qui significantur per

sacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur designabatur, sicut in signo sensibili, sapientia quae intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare vero thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere, et hoc etiam significabatur per virgam. Nam in illo altari incedebatur thymiama boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo, dicitur enim Apoc. VIII, quod per fumum aromatum significantur iustificationes sanctorum. Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori vero tabernaculo per altare thymiamatis, quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert, quasi in altari thymiamatis. Per mensam autem significatur nutrimentum vitae, sicut et per manna. Sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte Australi, mensa autem ex parte aquilonari, quia Australis pars est dextera pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II de caelo et mundo; sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cetera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov. III, in sinistra illius divitiae et gloria. Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam, quia per eam et spiritualis sapientia et temporalia dispensantur. Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulae legis, ad tollendam legis oblivionem, unde dicitur Exod. XXIV, *dabo tibi duas tabulas lapideas et legem ac mandata quae scripsi, ut doceas filios Israel.* Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron, unde dicitur Num. XVII, *refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut servetur in signum rebellium filiorum Israel.* Manna autem conservabatur in arca, ad commemorandum beneficium quod dominus praestitit filiis Israel in deserto, unde dicitur Exod. XVI, *imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut noverint panes de quibus alui vos in solitudine.* Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi, pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Iosephus dicit, ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte Australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum ut iugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi; tum etiam in remedium fetoris quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quae sunt fetida, despiciuntur quasi vilia, quae vero sunt boni odoris, homines magis appretiant. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes, in templo victum habere debebant, unde duodecim panes superpositos mensae, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. XII. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriae, nam gentiles in sacris lunae proponebant mensam coram idolo lunae; unde dicitur Ierem. VII, *mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginae caeli.* In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quae erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui huiusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum. Sed ad altare interius, in quo ipsa devotio et sanctitas populi Deo offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum, ad removendum cultum idololatriae, nam gentiles infra templa altaria constituebant ad immolandum idolis. Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum, qui figurabatur. Est autem considerandum quod ad designandum imperfectionem legalium figurarum, diversae figurae fuerunt institutae in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia ipse est propitiatio pro peccatis nostris, ut dicitur I Ioan. II. Et convenienter hoc propitiatorium a Cherubim portatur, quia de eo scriptum est, adorent eum omnes Angeli Dei, ut habetur Heb. I. Ipse etiam significatur per arcam, quia sicut arca erat constructa de lignis setim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia et caritate, quae per aurum significantur. Intra arcam autem erat urna aurea, idest sancta anima; habens manna, idest omnem plenitudinem divinitatis. Erat etiam in arca virga, idest potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in aeternum. Erant etiam ibi tabulae testamenti, ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit, ego sum lux mundi, per septem lucernas, septem dona spiritus sancti. Ipse est spiritualis cibus, secundum illud Ioan. VI, ego sum panis vivus, duodecim autem panes significant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiae, quae etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare holocaustorum et thymiamatis. Quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera, sive illa quibus carnem affligimus, quae offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quae, maiore mentis perfectione, per spiritualia perfectorum desideria, Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Heb. ult., *per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

[38057] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod dominus praecepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda, in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a domino duplex praeceptum. Unum quidem in principio legis, Exod. XX, ubi dominus mandavit quod facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis; et iterum quod non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere. Et hoc, ad detestandum idololatriae cultum, gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam dominus mandavit, Deut. XVI, *non plantabis lucum, et omnem arborem, iuxta altare domini Dei tui*, idololatrae enim consueverunt sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem et umbrositatem. Quorum etiam praeceptorum ratio figuralis fuit. Quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam, quantum ad humanitatem, quod est altare de terra facere, et quantum ad divinitatem, debemus in eo confiteri patris aequalitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam iuxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium, ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendae huiusmodi occasiones idololatriae. Et ideo dominus mandavit quod fieret altare holocaustorum de aere, quod esset omni populo conspicuum; et altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas aeris ut per hoc populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia Exod. XX ponitur pro ratione huius praecepti, *non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur,

ne reveletur turpitudo tua; considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam, nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegimen pudendorum. Et ideo sine periculo institui potuit tanta altaris altitudo ut per aliquos gradus ligneos, non stantes sed portatiles, in hora sacrificii, sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

[38058] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis, quae quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, et hyacintho, ac purpura, coccoque bis tincto. Sed huiusmodi cortinae tegebant solum latera tabernaculi, in tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis; et super hoc aliud de pellibus arietum rubricatis; et desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quae non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero, secundum quosdam, per cortinas designabatur caelum sydereum, quod est diversis stellis variatum; per saga, aquae quae sunt supra firmamentum; per pelles rubricatas, caelum Empyreum, in quo sunt Angeli; per pelles hyacinthinas, caelum sanctae Trinitatis. Figuralis autem ratio horum est quia per tabulas ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulae cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus; *nam in bysso retorta*, ut Glossa dicit, *significatur caro castitate renitens; in hyacintho, mens superna cupiens; in purpura, caro passionibus subiacens; in cocco bis tincto, mens inter passiones Dei et proximi dilectione praefulgens*. Per operimenta vero tecti designantur praelati et doctores, in quibus debet renitere caelestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinas; promptitudo ad martyrium, quod significant pelles rubricatae; austeritas vitae et tolerantia adversorum, quae significantur per saga cilicina, quae erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit.

[38059] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum quod sanctificatio tabernaculi et vasorum eius habebat causam litteralem ut in maiori reverentia haberetur, quasi per huiusmodi consecrationem divino cultui deputatum. Figuralis autem ratio est quia per huiusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

[38060] I^{a}-IIae q. 102 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi Num. XXVIII et XXIX. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus. Et per illud continuum festum iugis sacrificii repraesentabatur perpetuitas divinae beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana. Et haec erat solemnitas sabbati, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est. Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum Neomeniae, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinae gubernationis. Nam haec inferiora praecipue variantur secundum motum lunae, et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunae. Non autem in eius plenitudine, ad evitandum idololatrarum

cultum, qui in tali tempore lunae sacrificabant. Haec autem duo beneficia sunt communia toti humano generi, et ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno, et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim festum phase primo mense, ad commemorandum beneficium liberationis ex Aegypto. Celebrabatur autem festum Pentecostes post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datae. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat festum tubarum, in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem haerentem cornibus, quem repraesentabant per cornua quibus buccinabant. Erat autem festum tubarum quasi quaedam invitatio ut praepararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die. Et hoc erat festum expiationis, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli, ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur festum Scenopegiae, idest tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinae protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimae, idest citrum, et lignum densarum frondium, idest myrtum, quae sunt odorifera; et spatulas palmarum, et salices de torrente, quae diu retinent suum virorem; et haec inveniuntur in terra promissionis; ad significandum quod per aridam terram deserti eos duxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet coetus atque collectae, in quo colligebantur a populo ea quae erant necessaria ad expensas cultus divini. Et significabatur adunatio populi et pax praestita in terra promissionis. Figuralis autem ratio horum festorum est quia per iuge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei; secundum illud Heb. ult., *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.* Per sabbatum autem significatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Heb. IV. Per Neomeniam autem, quae est incoeptio novae lunae, significatur illuminatio primitivae Ecclesiae per Christum, eo praedicante et miracula faciente. Per festum autem Pentecostes significatur descensus spiritus sancti in apostolos. Per festum autem tubarum significatur praedicatio apostolorum. Per festum autem expiationis significatur emundatio a peccatis populi Christiani. Per festum autem tabernaculorum, peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per festum autem coetus atque collectae significatur congregatio fidelium in regno caelorum, et ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et haec tria festa erant continua ad invicem, quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalmo LXXXIII.

Articulus 5

[38061] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quae ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his quae idololatrae observabant, dicitur enim Deut. XII, *non facies similiter domino Deo tuo, omnes enim abominationes quas aversatur dominus, fecerunt diis suis.* Sed cultores idolorum

in eorum cultu se incidebant usque ad effusionem sanguinis, dicitur enim III Reg. XVIII, quod *incidebant se, iuxta ritum suum, cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine.* Propter quod dominus mandavit, Deut. XIV, *non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo.* Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

[38062] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 arg. 2 Praeterea, ea quae in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere; secundum illud Psalmi XXXIV, *in populo gravi laudabo te.* Sed ad levitatem quandam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur praeceptum est, Exod. XII, ut comederent festinanter agnum paschalem. Et alia etiam circa eius comestionem sunt instituta, quae videntur omnino irrationabilia esse.

[38063] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 arg. 3 Praeterea, sacramenta veteris legis figurae fuerunt sacramentorum novae legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiae; secundum illud I ad Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quae praefigurarent alia sacramenta novae legis, sicut confirmationem et extremam unctionem et matrimonium, et alia sacramenta.

[38064] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 arg. 4 Praeterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum, nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est; *et omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur I ad Tim. IV. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicuius huiusmodi corporalis infectionis.

[38065] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 arg. 5 Praeterea, Eccli. XXXIV dicitur, *ab immundo quid mundabitur?* Sed cinis vitulae rufae quae comburebatur, immundus erat, quia immundum reddebat, dicitur enim Num. XIX, quod sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum; similiter et ille qui eam comburebat; et etiam ille qui eius cineres colligebat. Ergo inconvenienter praeceptum ibi fuit ut per huiusmodi cinerem aspersum immundi purificarentur.

[38066] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 arg. 6 Praeterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum, neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi, sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum, per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua.

[38067] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 arg. 7 Praeterea, illud quod iam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur, mundata lepra hominis, vel etiam domus, alia purificatio adhibebatur; ut habetur Levit. XIV.

[38068] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 arg. 8 Praeterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram, emundari. Irrationabile igitur videtur quod dominus praecepit Exod. XXX, ut fieret labium aeneum cum basi sua ad lavandum manus et pedes sacerdotum qui ingressuri erant tabernaculum; et quod praecipitur Num. VIII, quod Levitae abstergerentur aqua lustrationis,

et raderent omnes pilos carnis suae.

[38069] Iª-IIae q. 102 a. 5 arg. 9 Praeterea, quod maius est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quandam unctionem corporalem, et corporalia sacrificia, et oblationes corporales, fiebat in lege consecratio maiorum et minorum sacerdotum, ut habetur Levit. VIII; et Levitarum, ut habetur Num. VIII.

[38070] Iª-IIae q. 102 a. 5 arg. 10 Praeterea, sicut dicitur I Reg. XVI, *homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor.* Sed ea quae exterius parent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus maioribus et minoribus quaedam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod. XXVIII. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit. XXI, *homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si caecus fuerit, vel claudus*, et cetera. Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

[38071] Iª-IIae q. 102 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Levit. XX, *ego sum dominus, qui sanctifico vos.* Sed a Deo nihil sine ratione fit, dicitur enim in Psalmo CIII, *omnia in sapientia fecisti.* Ergo in sacramentis veteris legis, quae ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

[38072] Iª-IIae q. 102 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta proprie dicuntur illa quae adhibebantur Dei cultoribus ad quandam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum; sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quaedam pertinebant communiter ad totum populum; quaedam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum. Et haec quidem institutio communiter quantum ad omnes, fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium, quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quae pertinent ad divinum cultum. Et sic quantum ad populum, erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Exod. XII, et quantum ad sacerdotes, oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum quae erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quae aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum. Et sic quantum ad populum, erant institutae quaedam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis, quantum vero ad sacerdotes et Levitas, erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum. Et haec omnia habebant rationabiles causas et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo; et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula.

[38073] Iª-IIae q. 102 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, exiens de domo sua et de cognatione sua, ideo ipse primus circumcisionem accepit. Et hanc causam assignat apostolus, ad Rom. IV, *signum accepit circumcisionis, signaculum*

iustitiae fidei quae est in praeputio, quia scilicet in hoc legitur Abrahae fides reputata ad iustitiam, quod contra spem in spem credidit, scilicet contra spem naturae in spem gratiae, ut fieret pater multarum gentium, cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus et sterilis. Et ut haec protestatio, et imitatio fidei Abrahae, firmaretur in cordibus Iudaeorum, acceperunt signum in carne sua, cuius oblivisci non possent, unde dicitur Gen. XVII, *erit pactum meum in carne vestra in foedus aeternum.* Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter laedi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum, unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios post frequentem conversationem et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiae in membro illo. Tertia ratio, in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quae in cultum idolorum fiebat, cui non erat similis praedicta circumcisio. Figuralis vero ratio circumcisionis erat quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quae perfecte complebitur in octava aetate, quae est aetas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpae et poenae provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis. Unde apostolus dicit, ad Colos. II, *circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione domini nostri Iesu Christi.*

[38074] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod litteralis ratio paschalis convivii fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Aegypto. Unde per huiusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Aegypto. Quando enim sunt ex Aegypto liberati, praeceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Aegyptiorum, qui arietem colebant. Unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii quod imminebat Aegyptiis. In illo autem exitu eorum de Aegypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum, impellebant enim eos Aegyptii ut exirent velociter, ut habetur Exod. XII; imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Aegyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quae comedebant. Praeceptum enim erat eis quod comederent panes azymos, in huius signum, quod non poterant fermentari, cogentibus exire Aegyptiis; et quod comederent assum igni, sic enim velocius praeparabatur; et quod os non comminuerent ex eo, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo, quantum ad modum comedendi. Dicitur enim, *renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter*, quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis praecipitur, *in una domo comedetis, neque feretis de carnibus eius foras*, quia scilicet, propter festinantiam, non vacabat invicem mittere exennia. Amaritudo autem quam passi fuerant in Aegypto, significabatur per lactucas agrestes. Figuralis autem ratio patet. Quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi; secundum illud I ad Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis

Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur a peccato et a morte; secundum illud I Petr. I, *redempti estis pretioso sanguine agni immaculati.* Comedebantur autem carnes illae, ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assae igni, ad significandum passionem, vel caritatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus, ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud I ad Cor. V, *epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* Lactucae autem agrestes addebantur, in signum poenitentiae peccatorum, quae necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus, significant pastoralem custodiam. Praecipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, idest in Ecclesia Catholicorum, non in conventiculis haereticorum.

[38075] Iª-IIae q. 102 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaedam sacramenta novae legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet Baptismus, qui est fidei sacramentum, unde dicitur ad Col. II, *circumcisi estis in circumcisione domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in Baptismo.* Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiae. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum poenitentiae. Consecrationi autem pontificum et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiae, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod neminem ad perfectum adduxit lex. Similiter autem et sacramento extremae unctionis, quod est quaedam immediata praeparatio ad introitum gloriae, cuius aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege prout erat in officium naturae; non autem prout est sacramentum coniunctionis Christi et Ecclesiae, quae nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

[38076] Iª-IIae q. 102 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini. Qui quidem est duplex, scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis et oblationibus et aliis huiusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum. Non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum, sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cuius participes erant etiam antiqui, protestantes fidem redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales, quae quidem primo considerabantur in hominibus; consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis et domibus et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus; partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam iam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo, quia mors est corruptio quaedam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam, quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt et alios infici-

unt, leprosi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum, sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstruis vel etiam tempore conceptionis. Et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes, vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum. Nam omnis humiditas praedictis modis ab homine egrediens, quandam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quaedam ex contactu quarumcumque rerum immundarum. Istarum autem immunditiarum ratio erat et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem, propter reverentiam eorum quae ad divinum cultum pertinent. Tum quia homines pretiosas res contingere non solent cum fuerint immundi. Tum etiam ut ex raro accessu ad sacra, ea magis venerarentur. Cum enim omnes huiusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quae pertinebant ad divinum cultum, et sic quando accedebant, cum maiori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat autem in quibusdam horum ratio litteralis ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriae cultum, quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque humano sanguine et semine. Omnes autem huiusmodi immunditiae corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquae, vel quae maiores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant. Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cuiuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animae. Immunditia autem leprae significat immunditiam haereticae doctrinae, tum quia haeretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum etiam quia nulla falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat, sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quaedam distinctio quarundam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam vero mulieris sanguinifluae, designatur immunditia idololatriae, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui, designatur immunditia vanae locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus, et mulieris parientis, designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatae, designatur immunditia mentis per voluptates emollitae. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundae designatur immunditia consensus in peccatum alterius; secundum illud II ad Cor. VI, *exite de medio eorum et separamini, et immundum ne tetigeritis.* Huiusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas, quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. XIV, *similiter odio sunt Deo impius et impietas eius.* Erat autem et immunditia quaedam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia leprae in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus leprae accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente, ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corrosio in lapidibus domus, vel etiam in vestimento. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda iudicaretur. Tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est. Tum etiam quia contra huiusmodi corruptionem gentiles deos Penates colebant, et ideo lex praecepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendam idololatriae occasionem. Erat etiam et quaedam immunditia vasorum, de qua dicitur Num. XIX, vas quod *non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, immundum erit.* Cuius immunditiae causa est quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc praeceptum ad declinandam idololatriam, credebant enim idololatrae quod, si mures aut lacertae, vel aliquid huiusmodi, quae immolabant idolis, cito caderent in vasa vel in aquas, quod essent diis gratiosa. Adhuc etiam aliquae mulierculae vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quae ianas vocant. Harum autem immunditiarum ratio est figuralis quia per lepram domus significatur immunditia congregationis haereticorum. Per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis. Per lepram vero vestis laneae significatur perversitas adulatorum. Per lepram in stamine significantur vitia animae, per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia, sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet operculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinae.

[38077] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut dictum est, duplex erat immunditia in lege. Una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis, et haec immunditia maior erat. Alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundae, et haec minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur sacrificio pro peccato, quia omnis corruptio ex peccato procedit et peccatum significat, sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquae cuiusdam, de qua quidem aqua expiationis habetur Num. XIX. Mandatur enim ibi a domino quod accipiant vaccam rufam, in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic dominus synagogam vocare consuevit; secundum illud Osee IV, sicut vacca lasciviens declinavit Israel. Et hoc forte ideo quia vaccas in morem Aegyptii, coluerunt; secundum illud Osee X, vaccas Bethaven coluerunt. Et in detestationem peccati idololatriae, immolabatur extra castra. Et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, intingebat sacerdos digitum in sanguine eius, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus, quia septenarius universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriae, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. Comburebatur autem in igne. Vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex. Vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat, sicut vacca cremabatur, tam pelle et carnibus, quam sanguine et fimo, flammae traditis. Adiungebatur etiam in combustione lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus, ad significandum quod, sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet odorem etiam postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccae, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel, secundum Iosephum, quatuor elementa significata sunt,

igni enim apponebatur cedrus, significans terram, propter sui terrestreitatem; hyssopus, significans aerem, propter odorem; coccus, significans aquam, eadem ratione qua et purpura, propter tincturas, quae ex aquis sumuntur, ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia huiusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriae, in eius detestationem et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur, ut per hoc ostenderetur quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abiiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam ablutionem vestimentorum, nec indigebant aqua aspergi propter huiusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum. Ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat, et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset; et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum. Figuralis autem ratio huius sacrificii est quia per vaccam rufam significatur Christus secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat. Sanguinem passionis eius designat vaccae color. Erat autem vacca rufa aetatis integrae, quia omnis operatio Christi est perfecta. In qua nulla erat macula, nec portavit iugum, quia non portavit iugum peccati. Praecipitur autem adduci ad Moysen, quia imputabant ei transgressionem Mosaicae legis in violatione sabbati. Praecipitur etiam tradi Eleazaro sacerdoti, quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. Immolatur autem extra castra, quia extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine eius, quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. Aspergitur autem contra tabernaculum, per quod synagoga designatur, vel ad condemnationem Iudaeorum non credentium; vel ad purificationem credentium. Et hoc septem vicibus, vel propter septem dona spiritus sancti; vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quae ad Christi incarnationem pertinent, igne cremanda, idest spiritualiter intelligenda, nam per pellem et carnem exterior Christi operatio significatur; per sanguinem, subtilis et interna virtus exteriora vivificans; per fimum, lassitudo, sitis, et omnia huiusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, cedrus, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; hyssopus, quod significat humilitatem, vel fidem; coccus bis tinctus, quod significat geminam caritatem; per haec enim debemus Christo passo adhaerere. Iste autem cinis combustionis colligitur a viro mundo, quia reliquiae passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum, quia ex passione Christi Baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. Sacerdos autem qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam, vel quia Iudaei facti sunt immundi ex occisione Christi, per quam nostra peccata expiantur; et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem mundi, quando reliquiae Israel convertentur. Vel quia illi qui tractant sancta intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit, in pastorali; et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem praesentis vitae.

[38078] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est, immunditia quae ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum, sed quia aliqui negligentes erant circa

expiationem huiusmodi peccatorum et immunditiarum; vel etiam propter ignorantiam ab expiatione huiusmodi desistebant; institutum fuit ut semel in anno, decima die septimi mensis, fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut apostolus dicit, ad Heb. VII, *lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quod sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato, in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et arietem in holocaustum, per quod significabatur quod sacerdotis praelatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem offerebat pro populo duos hircos. Quorum unus immolabatur, ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fetidum est, et de pilis eius fiunt vestimenta pungentia, ut per hoc significaretur fetor et immunditia et aculei peccatorum. Huius autem hirci immolati sanguis inferebatur, simul etiam cum sanguine vituli, in sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum sanctuarium, ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. Corpus vero hirci et vituli quae immolata sunt pro peccato, oportebat comburi, ad ostendendum consumptionem peccatorum. Non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta. Unde mandatum erat ut comburerentur extra castra, in detestationem peccati, hoc enim fiebat quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. Alter vero hircus emittebatur in desertum, non quidem ut offerretur Daemonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari; sed ad designandum effectum illius sacrificii immolati. Et ideo sacerdos imponebat manum super caput eius, confitens peccata filiorum Israel, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans poenam pro peccatis populi. Dicebatur autem portare peccata populi, vel quia in eius emissione significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur super caput eius aliqua schedula ubi erant scripta peccata. Ratio autem figuralis horum erat quia Christus significatur et per vitulum, propter virtutem; et per arietem, quia ipse est dux fidelium; et per hircum, propter similitudinem carnis peccati. Et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum et populi, quia per eius passionem et maiores et minores a peccato mundantur. Sanguis autem vituli et hirci infertur in sancta per pontificem, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum caelorum. Comburuntur autem eorum corpora extra castra, quia extra portam Christus passus est, ut apostolus dicit, ad Heb. ult. Per hircum autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quae in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens, vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abiicere, virtuosos autem motus domino immolare. De immunditia vero eorum qui huiusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quae in sacrificio vitulae rufae dicta est.

[38079] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula leprae, sed emundatus ostendebatur. Et hoc significatur Lev. XIV, cum dicitur de sacerdote, *cum invenerit lepram esse emundatam, praecipiet ei qui purificatur.* Iam ergo lepra mundata erat, sed purificari dicebatur, inquantum iudicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in iudicio. Huiusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat, nam primo, iudicabatur esse mundus; secundo autem, restituebatur tanquam

mundus consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum; hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino, ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii. Hyssopus vero et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Haec autem quatuor offerebat contra quatuor defectus leprae, nam contra putredinem, offerebatur cedrus, quae est arbor imputribilis; contra fetorem, hyssopus, quae est herba odorifera; contra insensibilitatem, passer vivus; contra turpitudinem coloris, vermiculus, qui habet vivum colorem. Passer vero vivus avolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinae libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum. Primo tamen rasis pilis totius corporis et vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, et vestimenta inquinat et fetida reddit. Et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto eius, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculae eius qui erat mundandus, et pollices manus dextrae et pedis, quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet sanguis, contra sanguinis corruptionem; oleum, ad designandam sanationem morbi; aqua viva, ad emundandum spurcitiem. Figuralis autem ratio erat quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi. Quorum unus, scilicet humanitas, immolatur in vase fictili super aquas viventes, quia per passionem Christi aquae Baptismi consecrantur. Alius autem, scilicet impassibilis divinitas, vivus remanebat, quia divinitas mori non potest. Unde et avolabat, quia passione astringi non poterat. Hic autem passer vivus, simul cum ligno cedrino et cocco, vel vermiculo, et hyssopo, idest fide, spe et caritate, ut supra dictum est, mittitur in aquam ad aspergendum, quia in fide Dei et hominis baptizamur. Lavat autem homo, per aquam Baptismi vel lacrymarum, vestimenta sua, idest opera, et omnes pilos, idest cogitationes. Tingitur autem extremum auriculae dextrae eius qui mundatur, de sanguine et de oleo, ut eius auditum muniat contra corrumpentia verba, pollices autem manus dextrae et pedis tinguntur, ut sit eius actio sancta. Alia vero quae ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid speciale praeter alia sacrificia pro peccatis vel pro delictis.

[38080] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 ad 8 Ad octavum et nonum dicendum quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita ministri per aliquam specialem purificationem vel consecrationem, unde et separari ab aliis praecipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini prae aliis deputati. Et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quandam praerogativam puritatis et virtutis et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant, primo enim, purificabantur; secundo, ornabantur et consecrabantur; tertio, applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquae, et per quaedam sacrificia; specialiter autem Levitae radebant omnes pilos carnis suae; ut habetur Lev. VIII. Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat. Primo enim, postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialibus pertinentibus ad designandum dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum

a capite derivatur ad inferiora; ut habetur in Psalmo CXXXII, *sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron.* Levitae vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur domino a filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solae manus consecrabantur, quae erant applicandae ad sacrificia. Et de sanguine animalis immolatitii tingebatur extremum auriculae dextrae ipsorum, et pollices pedis ac manus dextrae, ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione auris dextrae; et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione pedis et manus dextrae. Aspergebantur etiam ipsi, et vestimenta eorum, sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati in Aegypto. Offerebantur autem in eorum consecratione huiusmodi sacrificia, vitulus pro peccato, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; aries in holocaustum, in memoriam oblationis Abrahae, cuius obedientiam pontifex imitari debebat; aries etiam consecrationis, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Aegypto per sanguinem agni; canistrum panum, in memoriam mannae praestiti populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebantur super manus eorum adeps arietis, et torta panis unius, et armus dexter, ut ostenderetur quod accipiebant potestatem huiusmodi offerendi domino. Levitae vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum foederis, quasi ad ministrandum circa vasa sanctuarii. Figuralis vero horum ratio erat quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo purificari per aquam Baptismi et lacrymarum in fide passionis Christi, quod est expiativum et purgativum sacrificium. Et debent radere omnes pilos carnis, idest omnes pravas cogitationes. Debent etiam ornari virtutibus; et consecrari oleo spiritus sancti; et aspersione sanguinis Christi. Et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

[38081] I^{a}-IIae q. 102 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum quod, sicut iam dictum est, intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus. Et hoc dupliciter, uno modo, excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo, apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo et vasis eius, et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, praeceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium, et specialis consecratio. Et haec est in communi causa ornatus vestium. In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ornamenta. Primo enim, habebat vestem lineam. Secundo, habebat tunicam hyacinthinam; in cuius extremitate versus pedes, ponebantur per circuitum tintinabula quaedam, et mala Punica facta ex hyacintho et purpura coccoque bis tincto. Tertio, habebat superhumerale, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum; quod erat ex auro et hyacintho et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta. Et super humeros habebat duos onychinos, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat rationale, ex eadem materia factum;

quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et coniungebatur superhumerali. Et in hoc rationali erant duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; et quod iugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit dominus poni doctrinam et veritatem, quia quaedam pertinentia ad veritatem iustitiae et doctrinae, scribebantur in illo rationali. Iudaei tamen fabulantur quod in rationali erat lapis qui secundum diversos colores mutabatur, secundum diversa quae debebant accidere filiis Israel, et hoc vocant veritatem et doctrinam. Quintum erat balteus, idest cingulus quidam, factus ex praedictis quatuor coloribus. Sextum erat tiara, idest mitra quaedam, de bysso. Septimum autem erat lamina aurea, pendens in fronte eius, in qua erat nomen domini. Octavum autem erant femoralia linea, ut operirent carnem turpitudinis suae, quando accederent ad sanctuarium vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet tunicam lineam, femoralia, balteum et tiaram. Horum autem ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur se esse ministrum creatoris mundi, unde etiam Sap. XVIII dicitur quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam femoralia linea figurabant terram, ex qua linum nascitur. Baltei circumvolutio significabat Oceanum, qui circumcingit terram. Tunica hyacinthina suo colore significabat aerem, per cuius tintinabula significabantur tonitrua; per mala granata, coruscationes. Superhumerale vero significabat sua varietate caelum sidereum, duo onychini, duo hemisphaeria, vel solem et lunam. Duodecim gemmae in pectore, duodecim signa in zodiaco, quae dicebantur posita in rationali, quia in caelestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Iob XXXVIII, *numquid nosti ordinem caeli, et ponis rationem eius in terra?* Cidaris autem, vel tiara, significabat caelum Empyreum. Lamina aurea, Deum omnibus praesidentem. Figuralis vero ratio manifesta est. Nam maculae vel defectus corporales a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse caecus, idest, ne sit ignorans. Ne sit claudus, idest instabilis, et ad diversa se inclinans. Ne sit parvo, vel grandi, vel torto naso, idest ne per defectum discretionis, vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris. Ne sit fracto pede vel manus, idest ne amittat virtutem bene operandi, vel procedendi in virtutem. Repudiatur etiam si habeat gibbum vel ante vel retro, per quem significatur superfluus amor terrenorum. Si est lippus, idest per carnalem affectum eius ingenium obscuratur, contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam si habeat albuginem in oculo, idest praesumptionem candoris iustitiae in sua cogitatione. Repudiatur etiam si habuerit iugem scabiem, idest petulantiam carnis. Et si habuerit impetiginem, quae sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem foedat, per quam avaritia designatur. Et etiam si sit herniosus vel ponderosus, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor quae sunt necessariae omnibus ministris, scilicet castitas, quae significatur per femoralia; puritas vero vitae, quae significatur per lineam tunicam; moderatio discretionis quae significatur per cingulum; rectitudo intentionis, quae significatur per tiaram protegentem caput. Sed prae his pontifices debent quatuor habere. Primo quidem, iugem Dei memoriam in contemplatione, et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei, in fronte. Secundo, quod supportent infirmitates populi, quod significat superhumerale. Tertio, quod habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem caritatis, quod significatur per rationale. Quarto, quod habeant conversationem caelestem per opera perfectionis, quod significatur per tunicam hyacinthinam. Unde et tunicae hyacinthinae adiunguntur in extremitate tintinabula aurea, per quae significatur doctrina divinorum, quae debet coniungi caelesti conversationi pontificis. Adiunguntur autem mala Punica, per quae significatur unitas fidei et concordia in bonis moribus, quia sic coniuncta debet esse eius doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

Articulus 6

[38082] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod observantiarum caeremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia ut apostolus dicit, I ad Tim. IV, *omnis creatura Dei est bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorundam ciborum tanquam immundorum, ut patet Lev. XI.

[38083] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbae, unde dicitur Gen. IX, *quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquae illarum sint maxime nocivae, ut puta venenosae. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

[38084] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 3 Praeterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundae, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus; aut adeps, qui ex sanguine generatur.

[38085] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 4 Praeterea, dominus dicit, Matth. X, eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant, quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal iam occisum qualiter eius carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. XXIII, *non coques haedum in lacte matris suae.*

[38086] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 5 Praeterea, ea quae sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora, praecipiuntur domino offerri. Inconvenienter igitur praecipitur Lev. XIX, *quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis praeputia eorum*, idest prima germina, et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.

[38087] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 6 Praeterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quaedam specialia vestimenta Iudaeis interdici, puta quod dicitur Lev. XIX, *vestem quae ex duobus texta est, non indueris*; et Deut. XXII, *non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminea*; et infra, *non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.*

[38088] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 7 Praeterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur praecipitur Deut. VI, quod *ligarent praecepta Dei quasi signum in manu sua, et quod scriberentur in limine ostiorum; et quod per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei*, ut habetur Num. XV.

[38089] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 8 Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. IX, quod non est cura Deo de bobus, et per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur praecipitur Deut. XXII, *si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis*; et Deut. XXV, *non alligabis os bovis triturantis*; et Lev. XIX, *iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.*

[38090] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 9 Praeterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter praecipitur Lev. XIX, *agrum non seres diverso semine*; et Deut. XXII, *non seres vineam tuam altero semine; et, non arabis in bove simul et asino.*

[38091] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 10 Praeterea, ea quae sunt inanimata, maxime videmus hominum potestati esse subiecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quae in idolorum domibus inveniuntur, praecepto legis quod habetur Deut. VII. Ridiculum etiam videtur esse praeceptum quod habetur Deut. XXIII, ut *egestiones humo operirent, fodientes in terra.*

[38092] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 arg. 11 Praeterea, pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit, unde etiam de hac Tobias laudatur, ut habetur Tob. I. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato et infamia liberat. Ergo videtur quod haec inconvenienter prohibeantur sacerdotibus, Lev. XXI.

[38093] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *tu autem a domino Deo tuo aliter institutus es*, ex quo potest accipi quod huiusmodi observantiae sunt institutae a Deo ad quandam specialem illius populi praerogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

[38094] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 co. Respondeo dicendum quod populus Iudaeorum, ut supra dictum est, specialiter erat deputatus ad cultum divinum; et inter eos, specialiter sacerdotes. Et sicut aliae res quae applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam et in conversatione illius populi, et praecipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum, vel spiritualem vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi, unde omnia eorum gesta figurabant ea quae ad Christum pertinent; secundum illud I Cor. X, *omnia in figuram contingebant illis.* Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt, uno modo, secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo, secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

[38095] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex pollutio, vel immunditia, observabatur in lege, una quidem culpae, per quam polluebatur anima;

alia autem corruptionis cuiusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt, secundum suam naturam, unde dicitur Matth. XV, *non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem*; et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel nimia concupiscentia comeduntur; vel inquantum praebent fomentum luxuriae, propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quae est corruptionis cuiusdam, aliquae animalium carnes immunditiam habent, vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut immunde conversantur, sicut quaedam animalia sub terra habitantia, sicut talpae et mures et alia huiusmodi, unde etiam quendam fetorem contrahunt; vel quia eorum carnes, propter superfluam umiditatem vel siccitatem, corruptos humores in corporibus humanis generant. Et ideo prohibitae sunt eis carnes animalium habentium soleas, idest ungulam unam non fissam, propter eorum terrestreitatem. Et similiter sunt eis prohibitae carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica et adusta, sicut carnes leonis et huiusmodi. Et eadem ratione prohibitae sunt eis aves quaedam rapaces, quae sunt nimiae siccitatis; et quaedam aves aquaticae, propter excessum humiditatis. Similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squamas, ut anguillae et huiusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt medie complexionata, quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulae; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quod habent squamas et pinnulas, per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessae magis temperatae, sicut gallinae, perdices, et aliae huiusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriae. Nam gentiles, et praecipue Aegyptii, inter quos erant nutriti, huiusmodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur. Animalia vero quae Iudaeis sunt concessa ad esum non comedebant, sed ea tanquam deos colebant; vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est. Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria. Et ideo conceduntur illa animalia quae de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus sanguinis et adipis cuiuslibet animalis. Sanguinis quidem tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est. Tum etiam ad vitandum idololatriae ritum, quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse. Et ideo dominus mandavit quod sanguis effunderetur, et quod pulvere operiretur. Et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separaretur a carne. Vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatrae comedebant illum in honorem deorum suorum. Tum etiam quia cremabatur in honorem Dei. Tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit Rabbi Moyses. Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Gen. XXXII, ubi dicitur quod *non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit* *nervum femoris Iacob, et obstupuerit.* Figuralis autem ratio horum est quia per omnia huiusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibentur. Unde dicit Augustinus, in libro contra Faustum, *si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est, quadam vero significatione, agnus mundus, porcus immundus est. Tanquam, si stultum et sapientem diceres, utrumque hoc verbum natura vocis et litterarum et syllabarum ex quibus constat, mundum est, significatione autem unum est mundum, et aliud immundum.* Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione. Quia fissio ungulae significat distinctionem duorum testamentorum; vel patris et filii; vel duarum naturarum in Christo; vel discretionem boni et mali. Ruminatio autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squamas et pinnulas, significatione mundi sunt. Quia per pinnulas significatur vita sublimis, vel contemplatio; per squamas autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quaedam genera prohibentur. In aquila enim, quae alte volat, prohibetur superbia. In gryphe autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentum prohibetur. In haliaeeto autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti. In milvo autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti. In vulture autem, qui sequitur exercitum expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant ut inde lucrentur. Per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonae affectionis, quia corvus, semel emissus ab arca, non est reversus. Per struthionem, qui, cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes et se negotiis saecularibus implicantes. Nycticorax, quae in nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes. Larus autem, qui et volat in aere et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et Baptismum venerantur, vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum. Accipiter vero, qui deservit hominibus ad praedam, significat eos qui ministrant potentibus ad depraedandum pauperes. Per bubonem, qui in nocte pastum quaerit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quaerunt in nocturnis operibus quae agunt. Mergulus autem, cuius natura est ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui aquis deliciarum se immergunt. Ibis vero avis est in Africa habens longum rostrum, quae serpentibus pascitur, et forte est idem quod ciconia, et significat invidos, qui de malis aliorum, quasi de serpentibus, reficiuntur. Cygnus autem est coloris candidi, et longo collo quod habet, ex profunditate terrae vel aquae cibum trahit, et potest significare homines qui per exteriorem iustitiae candorem lucra terrena quaerunt. Onocrotalus autem avis est in partibus orientis, longo rostro, quae in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit, et significat avaros, qui immoderata sollicitudine vitae necessaria congregant. Porphyrio autem, praeter modum aliarum avium, habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum, quia et in aqua natat ut anates, et in terra ambulat ut perdices, solo morsu bibit, omnem cibum aqua tingens, et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriae voluntatis. Per Herodionem qui vulgariter falco dicitur, significantur illi quorum pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem. Charadrius autem, quae est avis garrula, significat loquaces. Upupa autem, quae nidificat in stercoribus et fetenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam saeculi, quae in hominibus immundis mortem operatur. Per vespertilionem autem, quae circa terram volitat, significantur illi qui, saeculari scientia praediti, sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia, illa sola conceduntur eis quae posteriora crura habent longiora, ut salire possint. Alia vero, quae terrae magis adhaerent, prohibentur, quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In sanguine vero et adipe et nervo, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

[38096] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod esus plantarum et aliorum terrae nascentium adfuit apud homines etiam ante diluvium, sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim Gen. IX, *quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Et hoc ideo, quia esus terrae nascentium magis pertinet ad quandam simplicitatem vitae; esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi. Sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio huiusmodi terrae nascentia in magna copia procurantur, oportet autem cum magno studio animalia vel nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terrae nascentium. Vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terrae nascentia.

[38097] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 3 Ad tertium patet responsio ex dictis.

[38098] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod, etsi haedus occisus non sentiat qualiter carnes eius coquantur, tamen in animo decoquentis ad quandam crudelitatem pertinere videtur si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes haedi coquebant, ad immolandum vel ad comedendum. Et ideo Exod. XXIII, postquam praedictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur, *non coques haedum in lacte matris suae.* Figuralis autem ratio huius prohibitionis est quia praefigurabatur quod Christus, qui est haedus propter similitudinem carnis peccati, non erat a Iudaeis coquendus, idest occidendus, in lacte matris, idest tempore infantiae. Vel significatur quod haedus idest peccator, non est coquendus in lacte matris, idest non est blanditiis deliniendus.

[38099] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos aestimabant, diis suis offerebant, vel etiam comburebant eos ad quaedam magica facienda. Et ideo praeceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terrae illius fructum producunt, quae scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia, seminentur, haec enim tardius facerent fructum, sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiae mundorum fructuum, Deo offerebantur, a quinto autem anno, et deinceps, comedebantur. Figuralis autem ratio est quia per hoc praefiguratur quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis.

Vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta, propter imperfectionem.

[38100] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum quod sicut dicitur Eccli. XIX, *amictus corporis enuntiat de homine.* Et ideo voluit dominus ut populus eius distingueretur ab aliis populis non solum signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur vestimento ex lana et lino contexto, et ne mulier indueretur veste virili, aut e converso, propter duo. Primo quidem, ad vitandum idololatriae cultum. Huiusmodi enim variis vestibus ex diversis confectis gentiles in cultu suorum deorum utebantur. Et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam. Nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiae, et occasionem libidini praestat. Figuralis autem ratio est quia in vestimento contexto ex lana et lino interdicitur coniunctio simplicitatis innocentiae, quae figuratur per lanam, et subtilitatis malitiae, quae figuratur per linum. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel vir declinet ad mollities mulierum.

[38101] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *dominus iussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis.* Unde per hoc se esse Iudaeos profitebantur, et ideo per aspectum huius signi inducebantur in memoriam suae legis. Quod autem dicitur, *ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos, Pharisaei male interpretabantur, scribentes in membranis Decalogum Moysi, et ligabant in fronte, quasi coronam, ut ante oculos moverentur*, cum tamen intentio domini mandantis fuerit ut ligarentur in manu, idest in operatione; et essent ante oculos, idest in meditatione. In hyacinthinis etiam vittis, quae palliis inserebantur, significatur caelestis intentio, quae omnibus operibus nostris debet adiungi. Potest tamen dici quod, quia populus ille carnalis erat et durae cervicis, oportuit etiam per huiusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

[38102] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum quod affectus hominis est duplex, unus quidem secundum rationem; alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis, non refert quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subiecta eius potestati a Deo, secundum illud Psalmi VIII, *omnia subiecisti sub pedibus eius.* Et secundum hoc apostolus dicit quod non est cura Deo de bobus, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia, quia enim passio misericordiae consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia poenas sentire, potest in homine consurgere misericordiae affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiae circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiae circa homines, unde dicitur Prov. XII, *novit iustus animas iumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia.* Et ideo ut dominus populum Iudaicum, ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exerceri ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quaedam circa animalia fieri quae ad crudelitatem quandam

pertinere videntur. Et ideo prohibuit ne coqueretur haedus in lacte matris; et quod non alligaretur os bovi trituranti; et quod non occideretur mater cum filiis. Quamvis etiam dici possit quod haec prohibita sunt eis in detestationem idololatriae. Nam Aegyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre avis incubante et pullis eius simul captis, ad fecunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum. Et etiam quia in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum, quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diversae speciei, ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem, ad detestationem idololatriae Aegyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas coniunctiones habent diversos effectus, et super diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiae. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiae motus. Unde etiam in traditionibus Iudaeorum praeceptum invenitur, ut Rabbi Moyses dicit, ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus. Figuralis autem horum ratio est quia bovi trituranti, idest praedicatori deferenti segetes doctrinae, non sunt necessaria victus subtrahenda; ut apostolus dicit, I ad Cor. IX. Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis, quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii, et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus caeremoniis legis. Prohibetur etiam quod iumenta, idest populares homines, non faciamus coire, idest coniunctionem habere, cum alterius generis animantibus, idest cum gentilibus vel Iudaeis.

[38103] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum quod omnes illae commixtiones in agricultura sunt prohibitae, ad litteram, in detestationem idololatriae. Quia Aegyptii, in venerationem stellarum, diversas commixtiones faciebant et in seminibus et in animalibus et in vestibus, repraesentantes diversas coniunctiones stellarum. Vel omnes huiusmodi commixtiones variae prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem. Quia quod dicitur, non seres vineam tuam altero semine, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quae est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina. Et similiter ager, idest Ecclesia, non est seminandus diverso semine, idest Catholica doctrina et haeretica. Non est etiam simul arandum in bove et asino, quia fatuus sapienti in praedicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

[38104] I^{a}-IIae q. 102 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum quod malefici et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum. Et ideo, ad extirpandum idololatriae cultum, praecepit dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in sanctuario, non inquinarentur in mortibus nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris et huiusmodi coniunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium sanctuarii, et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Praeceptum etiam est eis ne ducerent uxorem meretricem ac repudiatam, sed virginem. Tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali coniugio diminui videretur. Tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris, quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Praeceptum

etiam erat eis ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram, ad removendum idololatriae ritum. Nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam, unde dicitur Baruch VI, *sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam.* Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris et lanceolis, ut dicitur III regum XVIII. Unde contraria praecepta sunt sacerdotibus veteris legis. Spiritualis autem ratio horum est quia sacerdotes omnino debent esse immunes ab operibus mortuis, quae sunt opera peccati. Et etiam non debent radere caput, idest deponere sapientiam; neque deponere barbam, idest sapientiae perfectionem; neque etiam scindere vestimenta aut incidere carnes, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

Quaestio 103

Prooemium

[38105] Iª-IIae q. 103 pr. Deinde considerandum est de duratione caeremonialium praeceptorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum praecepta caeremonialia fuerint ante legem. Secundo, utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi. Tertio, utrum cessaverint Christo veniente. Quarto, utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

Articulus 1

[38106] Iª-IIae q. 103 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad caeremonias veteris legis, ut supra dictum est. Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem. Dicitur enim Gen. IV, quod *Cain obtulit de fructibus terrae munera domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum.* Noe etiam obtulit holocausta domino, ut dicitur Gen. VIII; et Abraham similiter, ut dicitur Gen. XXII. Ergo caeremoniae veteris legis fuerunt ante legem.

[38107] Iª-IIae q. 103 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad caeremonias sacrorum pertinet constructio altaris, et eius inunctio. Sed ista fuerunt ante legem. Legitur enim Gen. XIII, quod Abraham aedificavit altare domino; et de Iacob dicitur Gen. XXVIII, quod *tulit lapidem et erexit in titulum fundens oleum desuper.* Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

[38108] Iª-IIae q. 103 a. 1 arg. 3 Praeterea, inter sacramenta legalia primum videtur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Gen. XVII. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem, dicitur enim Gen. XIV, quod Melchisedech erat sacerdos Dei summi. Ergo caeremoniae sacramentorum fuerunt ante legem.

[38109] Iª-IIae q. 103 a. 1 arg. 4 Praeterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad caeremonias observantiarum, ut supra dictum est. Sed talis discretio fuit ante legem, dicitur

enim Gen. VII, *ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena; de animantibus vero immundis, duo et duo.* Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

[38110] I^{a}-IIae q. 103 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *haec sunt praecepta et caeremoniae quae mandavit dominus Deus vester ut docerem vos.* Non autem indiguissent super his doceri, si prius praedictae caeremoniae fuissent. Ergo caeremoniae legis non fuerunt ante legem.

[38111] I^{a}-IIae q. 103 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, caeremoniae legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quae ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus ad caeremonias pertinet; sicut etiam determinatio eorum per quae ordinamur ad proximum, pertinet ad praecepta iudicialia; ut supra dictum est. Et ideo sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia, non tamen ex auctoritate legis divinae instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quaedam caeremoniae, non quidem ex auctoritate alicuius legis determinatae, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quae figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I ad Cor. X, *omnia in figuram contingebant illis.* Fuerunt igitur ante legem quaedam caeremoniae, non tamen caeremoniae legis, quia non erant per aliquam legislationem institutae.

[38112] I^{a}-IIae q. 103 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi oblationes et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriae voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens ut in rebus quas a Deo acceperant, quas in reverentiam divinam offerrent, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

[38113] I^{a}-IIae q. 103 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam sacra quaedam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis discreta, divino cultui mancipata.

[38114] I^{a}-IIae q. 103 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacramentum circumcisionis praecepto divino fuit statutum ante legem. Unde non potest dici sacramentum legis quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum. Et hoc est quod dominus dicit, Ioan. VII, *circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus eius.* Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum, secundum humanam determinationem, quia hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

[38115] I^{a}-IIae q. 103 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Gen. IX, *omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum*, sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua discretio animalium, hoc non erat quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem vel consuetudinem, sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in

aliquibus terris abominabilia, quae in aliis comeduntur.

Articulus 2

[38116] I^{a}-IIae q. 103 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis, ad iustificationem pertinent, sed Exod. XXIX, dicitur quod per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Levit. XVI, dicitur quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli *expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a praevaricationibus eorum atque peccatis.* Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

[38117] I^{a}-IIae q. 103 a. 2 arg. 2 Praeterea, id per quod homo placet Deo, ad iustitiam pertinet; secundum illud Psalmi X, *iustus dominus, et iustitias dilexit*, sed per caeremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit. X, *quomodo potui placere domino in caeremoniis mente lugubri?* Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

[38118] I^{a}-IIae q. 103 a. 2 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt divini cultus magis pertinent ad animam quam ad corpus; secundum illud Psalmi XVIII, *lex domini immaculata, convertens animas.* Sed per caeremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. XIV. Ergo multo magis caeremoniae veteris legis poterant mundare animam, iustificando.

[38119] I^{a}-IIae q. 103 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Galat. II, *si data esset lex quae posset iustificare, Christus gratis mortuus esset*, idest sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo caeremoniae veteris legis non iustificabant.

[38120] I^{a}-IIae q. 103 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in veteri lege duplex immunditia observabatur. Una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae. Alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum, et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi, quia huiusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo apostolus dicit, ad Heb. IX, quod *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus, inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia quae per huiusmodi caeremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis; ita etiam ipsae caeremoniae iustitiae carnis dicuntur ab ipso apostolo, parum supra, *iustitiis, inquit, carnis usque ad tempus correctionis impositis.* Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi. Et hoc ideo quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, qui tollit peccata mundi, ut dicitur Ioan. I, et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, illae veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis. Et ideo non poterant a peccato mundare, sicut apostolus dicit, ad Heb. X, quod

impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata. Et hoc est quod, Gal. IV, apostolus vocat ea egena et infirma elementa, infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, idest eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi iustificabantur. Cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi, dicitur enim Levit. IV et V, quod in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei; quasi peccatum dimittatur non ex vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen quod hoc ipsum quod veteris legis caeremoniae a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis quae fit per Christum. Sic igitur patet quod caeremoniae in statu veteris legis non habebant virtutem iustificandi.

[38121] I^{a}-IIae q. 103 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa sanctificatio sacerdotum et filiorum eius, et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut apostolus dicit; in praefigurationem illius sanctificationis qua Iesus per suum sanguinem sanctificavit populum. Expiatio etiam ad remotionem huiusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpae. Unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpae subiectum esse non poterat.

[38122] I^{a}-IIae q. 103 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sacerdotes placebant Deo in caeremoniis propter obedientiam et devotionem et fidem rei praefiguratae, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

[38123] I^{a}-IIae q. 103 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod caeremoniae illae quae erant institutae in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis leprae. Quod patet ex hoc quod non adhibebantur huiusmodi caeremoniae nisi iam emundato, unde dicitur Levit. XIV, quod *sacerdos, egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, praecipiet ei qui purificatur ut offerat*, etc.; ex quo patet quod sacerdos constituebatur iudex leprae emundatae, non autem emundandae. Adhibebantur autem huiusmodi caeremoniae ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quod quandoque, si contingeret sacerdotem errare in iudicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum. Sicut etiam miraculose mulieris adulterae computrescebat femur, bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num. V.

Articulus 3

[38124] I^{a}-IIae q. 103 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris

legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch IV, *hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum.* Sed ad legem pertinebant legis caeremoniae. Ergo legis caeremoniae in aeternum duraturae erant.

[38125] Iª-IIae q. 103 a. 3 arg. 2 Praeterea, oblatio leprosi mundati ad legis caeremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio praecipitur leproso emundato ut huiusmodi oblationes offerat. Ergo caeremoniae veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

[38126] Iª-IIae q. 103 a. 3 arg. 3 Praeterea, manente causa, manet effectus. Sed caeremoniae veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum; etiam praeter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo caeremoniae veteris legis cessare non debuerunt.

[38127] Iª-IIae q. 103 a. 3 arg. 4 Praeterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahae; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliae solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei; ut supra dictum est. Sed fides Abrahae est semper imitanda etiam a nobis; et beneficium creationis, et alia Dei beneficia, semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

[38128] Iª-IIae q. 103 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Coloss. II, *nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut Neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum.* Et ad Heb. VIII dicitur quod, *dicendo novum testamentum, veteravit prius, quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.*

[38129] Iª-IIae q. 103 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omnia praecepta caeremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est. Exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et caritate. Unde secundum diversitatem interioris cultus, debuit diversificari cultus exterior. Potest autem triplex status distingui interioris cultus. Unus quidem secundum quem habetur fides et spes et de bonis caelestibus, et de his per quae in caelestia introducimur, de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris. Et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his per quae introducimur in caelestia, sicut de praesentibus vel praeteritis. Et iste est status novae legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut praesentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum. Et iste est status beatorum. In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum gratiarum actio et vox laudis. Et ideo dicitur Apoc. XXI, de civitate beatorum, *templum non vidi in ea, dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et agnus.* Pari igitur ratione, caeremoniae primi status, per quas figurabatur et secundus et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt; et aliae caeremoniae induci, quae convenirent statui cultus divini pro tempore illo, in quo bona caelestia sunt futura, beneficia autem Dei per quae ad caelestia introducimur, sunt praesentia.

[38130] Iª-IIae q. 103 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse in aeternum, secundum moralia quidem, simpliciter et absolute, secundum caeremonialia vero, quantum

ad veritatem per ea figuratam.

[38131] I^{a}-IIae q. 103 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi, unde tunc dominus *dixit, consummatum est*, ut habetur Ioan. XIX. Et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata. In cuius signum, in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth. XXVII. Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium, quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit dominus, ante passionem suam, leproso, ut legales caeremonias observaret.

[38132] I^{a}-IIae q. 103 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod rationes litterales caeremoniarum supra assignatae referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi. Et ideo, iam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessat, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatae.

[38133] I^{a}-IIae q. 103 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod fides Abrahae fuit commendata in hoc quod credidit divinae promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quandiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahae in circumcisione. Sed postquam iam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet Baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit; secundum illud apostoli, ad Coloss. II, *circumcisi estis circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in Baptismo.* Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novae solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita, significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo phase succedit festum passionis Christi et resurrectionis. Festo Pentecostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes in quo fuit data lex spiritus vitae. Festo Neomeniae succedit festum beatae virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, idest Christi, per copiam gratiae. Festo tubarum succedunt festa apostolorum. Festo expiationis succedunt festa martyrum et confessorum. Festo tabernaculorum succedit festum consecrationis Ecclesiae. Festo coetus atque collectae succedit festum Angelorum; vel etiam festum omnium sanctorum.

Articulus 4

[38134] I^{a}-IIae q. 103 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post passionem Christi legalia possint sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quod apostoli, post acceptum spiritum sanctum, mortaliter peccaverint, eius enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur Lucae ult. Sed apostoli post adventum spiritus sancti legalia observaverunt, dicitur enim Act. XVI, quod Paulus circumcidit Timotheum; et Act. XXI, dicitur quod Paulus, secundum consilium Iacobi, *assumptis viris, purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio.* Ergo sine peccato mortali

possunt post Christi passionem legalia observari.

[38135] I^{a}-IIae q. 103 a. 4 arg. 2 Praeterea, vitare consortia gentilium ad caeremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiae, dicitur enim ad Gal. II, quod, cum venissent quidam Antiochiam, *subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus.* Ergo absque peccato post passionem Christi legis caeremoniae observari possunt.

[38136] I^{a}-IIae q. 103 a. 4 arg. 3 Praeterea, praecepta apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto apostolorum statutum fuit quod gentiles quaedam de caeremoniis legis observarent, dicitur enim Act. XV, *visum est spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere oneris vobis quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Ergo absque peccato caeremoniae legales possunt post Christi passionem observari.

[38137] I^{a}-IIae q. 103 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. V, *si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit.* Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi, et alias caeremonias observare, post passionem Christi est peccatum mortale.

[38138] I^{a}-IIae q. 103 a. 4 co. Respondeo dicendum quod omnes caeremoniae sunt quaedam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis, et in utraque protestatione, si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui patres habuerunt; tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis et ab eis. Nam ab eis dicebatur, ecce virgo concipiet et pariet filium, quae sunt verba futuri temporis, nos autem idem repraesentamus per verba praeteriti temporis, dicentes quod concepit et peperit. Et similiter caeremoniae veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum, nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc, suam fidem protestando, diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc caeremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit, contra Faustum, *iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant, sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit; quod haec sacramenta quae a Christianis aguntur, iam personant.*

[38139] I^{a}-IIae q. 103 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim distinxit duo tempora. Unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia nec erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes. Statim autem post passionem Christi incoeperunt esse non solum mortua, idest non habentia virtutem et obligationem; sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem; sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Iudaeos et eorum conversionem impedirent. Quae quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tanquam legis caeremonias observantes; sicut

si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandae. Sed quia indecens videtur quod apostoli ea occultarent propter scandalum quae pertinent ad veritatem vitae et doctrinae, et quod simulatione uterentur in his quae pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus distinxit tria tempora. Unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia non erant neque mortifera neque mortua. Aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt et mortua et mortifera. Tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia fuerunt quidem mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Iudaeis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi iustificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Iudaea genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit spiritus sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Iudaeis convertebantur observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex gentilibus convertebantur gentilitatis ritus, ut quaedam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus, et a Deo semper prohibitus, ritus autem legis cessabat tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

[38140] I^{a}-IIae q. 103 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum Hieronymum, Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret Iudaeorum scandalum, quorum erat apostolus. Unde in hoc nullo modo peccavit, sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat apostolus. Sed Augustinus hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal. II, in qua nefas est credere aliquid esse falsum, dicit quod Petrus reprehensibilis erat. Unde verum est quod Petrus peccavit, et Paulus vere eum, non simulatorie, reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat, tanquam ex Iudaeis converso. Sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat ne scandalizaret Iudaeos, ita quod ex hoc sequebatur gentilium scandalum.

[38141] I^{a}-IIae q. 103 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod illa prohibitio apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum, ut scilicet in prohibitione sanguinis, intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione suffocati, intelligatur prohibitio violentiae et rapinae; in prohibitione immolatorum, intelligatur prohibitio idololatriae; fornicatio autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam Glossis, quae huiusmodi praecepta mystice exponunt. Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus, super illud Ezech. XLIV, *omne morticinum etc., condemnat sacerdotes qui in turdis et ceteris huiusmodi, haec, cupiditate gulae, non custodiunt.* Sed quia sunt quaedam cibaria magis delicata et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt haec magis quam alia prohibita.

Et ideo dicendum, secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum caeremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Iudaeorum insimul habitantium. Iudaeis enim, propter antiquam consuetudinem, sanguis et suffocatum erant abominabilia, comestio autem immolatorum simulacris, poterat in Iudaeis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Iudaeos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessat effectus; manifestata evangelicae doctrinae veritate, in qua dominus docet quod nihil quod per os intrat, coinquinat hominem, ut dicitur Matth. XV; *et quod nihil est reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut I ad Tim. IV dicitur. Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia gentiles eam non reputabant esse peccatum.

Quaestio 104

Prooemium

[38142] Iª-IIae q. 104 pr. Consequenter considerandum est de praeceptis iudicialibus. Et primo, considerandum est de ipsis in communi; secundo, de rationibus eorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quae sint iudicialia praecepta. Secundo, utrum sint figuralia. Tertio, de duratione eorum. Quarto, de distinctione eorum.

Articulus 1

[38143] Iª-IIae q. 104 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio praeceptorum iudicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Iudicialia enim praecepta a iudicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quae non pertinent ad ordinem iudiciorum. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

[38144] Iª-IIae q. 104 a. 1 arg. 2 Praeterea, praecepta iudicialia a moralibus distinguuntur, ut supra dictum est. Sed multa praecepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem praeceptis secundae tabulae. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

[38145] Iª-IIae q. 104 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut se habent praecepta caeremonialia ad Deum, ita se habent iudicialia praecepta ad proximum, ut supra dictum est. Sed inter praecepta caeremonialia sunt quaedam quae pertinent ad seipsum, sicut observantiae ciborum et vestimentorum, de quibus supra dictum est. Ergo praecepta iudicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

[38146] Iª-IIae q. 104 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, inter cetera bona opera viri iusti, *si iudicium verum fecerit inter virum et virum.* Sed iudicialia praecepta a iudicio dicuntur.

Ergo praecepta iudicialia videntur dici illa quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

[38147] Iª-IIae q. 104 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari. Et huiusmodi praecepta dicuntur moralia, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero praecepta sunt quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana. Et huiusmodi sunt determinationes quaedam moralium praeceptorum. Si igitur determinentur moralia praecepta per institutionem divinam in his per quae ordinatur homo ad Deum, talia dicentur praecepta caeremonialia. Si autem in his quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur praecepta iudicialia. In duobus ergo consistit ratio iudicialium praeceptorum, scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

[38148] Iª-IIae q. 104 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iudicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem iudicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quae veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem et regimen. Unde praecepta iudicialia non solum sunt illa quae pertinent ad lites iudiciorum; sed etiam quaecumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quae subest ordinationi principis tanquam supremi iudicis.

[38149] Iª-IIae q. 104 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de illis praeceptis ordinantibus ad proximum, quae habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

[38150] Iª-IIae q. 104 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in his quae ordinant ad Deum, quaedam sunt moralia, quae ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum. Quaedam vero sunt caeremonialia, quae non habent vim obligationis nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quaecumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium. Homines enim ordinantur in Deum sicut in finem, et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad caeremonialia praecepta, quod homo habeat quandam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum, haec enim est comparatio servorum ad dominos, *qui id quod sunt, dominorum sunt*, secundum philosophum, in I Polit. Et ideo non sunt aliqua praecepta iudicialia ordinantia hominem in seipso, sed omnia talia sunt moralia, quia ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate. Sciendum tamen quod, quia ordo hominis ad proximum magis subiacet rationi quam ordo hominis ad Deum, plura praecepta moralia inveniuntur per quae ordinatur homo ad proximum, quam per quae ordinatur ad Deum. Et propter hoc etiam oportuit plura esse caeremonialia in lege quam iudicialia.

Articulus 2

[38151] I^{a}-IIae q. 104 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium caeremonialium praeceptorum, quod sint in figuram alicuius rei instituta. Si igitur etiam praecepta iudicialia aliquid figurent, non erit differentia inter iudicialia et caeremonialia praecepta.

[38152] I^{a}-IIae q. 104 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicuti illi populo Iudaeorum data sunt quaedam iudicialia praecepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed iudicialia praecepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque praecepta iudicialia veteris legis aliquid figurarent.

[38153] I^{a}-IIae q. 104 a. 2 arg. 3 Praeterea, ea quae ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit, quia ea quae Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est. Sed ea quae sunt proximorum, non excedunt nostram rationem. Ergo per iudicialia, quae ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

[38154] I^{a}-IIae q. 104 a. 2 s. c. Sed contra est quod Exod. XXI iudicialia praecepta allegorice et moraliter exponuntur.

[38155] I^{a}-IIae q. 104 a. 2 co. Respondeo dicendum quod dupliciter contingit aliquod praeceptum esse figurale. Uno modo, primo et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum. Et hoc modo praecepta caeremonialia sunt figuralia, ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei et ad mysterium Christi. Quaedam vero praecepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti. Et hoc modo praecepta iudicialia veteris legis sunt figuralia. Non enim sunt instituta ad aliquid figurandum; sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam et aequitatem. Sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per huiusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat; secundum illud I ad Cor. X, *omnia in figuram contingebant illis.*

[38156] I^{a}-IIae q. 104 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praecepta caeremonialia alio modo sunt figuralia quam iudicialia, ut dictum est.

[38157] I^{a}-IIae q. 104 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur. Et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Et propter hoc etiam iudicialia illi populo tradita, magis sunt figuralia quam iudicialia aliis populis tradita. Sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice; non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines.

[38158] I^{a}-IIae q. 104 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ordo ad proximum in populo illo, secundum se consideratus, pervius erat rationi. Sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem. Et ex hac parte erat figuralis.

Articulus 3

[38159] Iª-IIae q. 104 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Praecepta enim iudicialia pertinent ad virtutem iustitiae, nam iudicium dicitur iustitiae executio. Iustitia autem est perpetua et immortalis, ut dicitur Sap. I. Ergo obligatio praeceptorum iudicialium est perpetua.

[38160] Iª-IIae q. 104 a. 3 arg. 2 Praeterea, institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed praecepta iudicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis praecepta iudicialia legis divinae.

[38161] Iª-IIae q. 104 a. 3 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, ad Heb. VII, quod *reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem.* Quod quidem verum est de mandato caeremoniali quod *non poterat facere perfectum iuxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus et variis Baptismatibus et iustitiis carnis*, ut apostolus dicit, ad Heb. IX. Sed praecepta iudicialia utilia erant et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam et aequitatem inter homines constituendam. Ergo praecepta iudicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

[38162] Iª-IIae q. 104 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VII, quod *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo iudicialia praecepta adhuc obligationem habent.

[38163] Iª-IIae q. 104 a. 3 co. Respondeo dicendum quod iudicialia praecepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi, aliter tamen quam caeremonialia. Nam caeremonialia adeo sunt evacuata ut non solum sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Praecepta autem iudicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt mortifera. Quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa iudicialia observari, non peccaret, nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione. Talis enim intentio observandi esset mortifera. Et huius differentiae ratio potest accipi ex praemissis. Dictum est enim quod praecepta caeremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figurandum Christi mysteria ut futura. Et ideo ipsa observatio eorum praeiudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria iam esse completa. Praecepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum. Et ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, iudicialia praecepta obligationem amiserunt, lex enim fuit paedagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal. III. Quia tamen huiusmodi iudicialia praecepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid fiendum, ipsa eorum observatio absolute non praeiudicat fidei veritati. Sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis, praeiudicat veritati fidei, quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

[38164] Iª-IIae q. 104 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitia quidem perpetuo est observanda. Sed determinatio eorum quae sunt iusta secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

[38165] Iª-IIae q. 104 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod praecepta iudicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis. Sed si civitas vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari. Non enim eaedem leges conveniunt in democratia, quae est potestas populi, et in oligarchia, quae est potestas divitum; ut patet per philosophum, in sua politica. Et ideo etiam, mutato statu illius populi, oportuit praecepta iudicialia mutari.

[38166] Iª-IIae q. 104 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa praecepta iudicialia disponebant populum ad iustitiam et aequitatem secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum, statum illius populi oportuit mutari, ut iam in Christo non esset discretio gentilis et Iudaei, sicut antea erat. Et propter hoc oportuit etiam praecepta iudicialia mutari.

Articulus 4

[38167] Iª-IIae q. 104 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Praecepta enim iudicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quae inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo praecepta iudicialia non possunt habere certam distinctionem.

[38168] Iª-IIae q. 104 a. 4 arg. 2 Praeterea, praecepta iudicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia praecepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad praecepta Decalogi. Ergo praecepta iudicialia non habent aliquam certam distinctionem.

[38169] Iª-IIae q. 104 a. 4 arg. 3 Praeterea, praecepta caeremonialia quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quaedam vocantur sacrificia, quaedam observantiae. Sed nulla distinctio innuitur in lege praeceptorum iudicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

[38170] Iª-IIae q. 104 a. 4 s. c. Sed contra, ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad praecepta iudicialia, per quae populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

[38171] Iª-IIae q. 104 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum lex sit quasi quaedam ars humanae vitae instituendae vel ordinandae, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem praeceptorum, aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quod praecepta iudicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanae. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest, unus quidem, principum populi ad subditos; alius autem, subditorum ad invicem; tertius autem, eorum qui sunt de populo

ad extraneos; quartus autem, ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum. Et secundum istos quatuor ordines distingui possunt praecepta iudicialia veteris legis. Dantur enim quaedam praecepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda, et haec est una pars iudicialium praeceptorum. Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones et venditiones, et iudicia et poenas. Et haec est secunda pars iudicialium praeceptorum. Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum. Et haec est tertia pars iudicialium praeceptorum. Dantur etiam in lege quaedam praecepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis. Et haec est quarta pars iudicialium praeceptorum.

[38172] I^{a}-IIae q. 104 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa, secundum differentiam ordinationis humanae, ut dictum est.

[38173] I^{a}-IIae q. 104 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod praecepta Decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est, et ideo convenienter alia praecepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed praecepta iudicialia et caeremonialia habent aliam rationem obligationis non quidem ex ratione naturali sed ex sola institutione. Et ideo distinctionis eorum est alia ratio.

[38174] I^{a}-IIae q. 104 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex ipsis rebus quae per praecepta iudicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem iudicialium praeceptorum.

Quaestio 105

Prooemium

[38175] I^{a}-IIae q. 105 pr. Deinde considerandum est de ratione iudicialium praeceptorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de ratione praeceptorum iudicialium quae pertinent ad principes. Secundo, de his quae pertinent ad convictum hominum ad invicem. Tertio, de his quae pertinent ad extraneos. Quarto, de his quae pertinent ad domesticam conversationem.

Articulus 1

[38176] I^{a}-IIae q. 105 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut philosophus dicit, in III Polit., *ordinatio populi praecipue dependet ex maximo principatu.* Sed in lege non invenitur qualiter debeat institui supremus princeps. Invenitur autem de inferioribus principibus, primo quidem, Exod. XVIII, provide de omni plebe viros sapientes, etc.; et Num. XI, congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel; et Deut.

I, date ex vobis viros sapientes et gnaros, et cetera. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

[38177] Iª-IIae q. 105 a. 1 arg. 2 Praeterea, optimi est optima adducere, ut Plato dicit. Sed optima ordinatio civitatis vel populi cuiuscumque est ut gubernetur per regem, quia huiusmodi regimen maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat. A principio igitur lex debuit regem populo instituere; et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deut. XVII, *cum dixeris, constituam super me regem, eum constitues,* et cetera.

[38178] Iª-IIae q. 105 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur Matth. XII, omne regnum in se divisum desolabitur, quod etiam experimento patuit in populo Iudaeorum, in quo divisio regni fuit destructionis causa. Sed lex praecipue debet intendere ea quae pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges. Nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci; sicut legitur introductum auctoritate domini per Ahiam Silonitem prophetam, III Reg. XI.

[38179] Iª-IIae q. 105 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quae ad Deum pertinent, ut patet Heb. V; ita etiam principes instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimae et primitiae, et multa alia huiusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari unde sustentarentur, et praecipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. XXIII, *non accipietis munera, quae excaecant etiam prudentes, et subvertunt verba iustorum.*

[38180] Iª-IIae q. 105 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed dominus regi instituendo instituit ius tyrannicum, dicitur enim I Reg. VIII, *hoc erit ius regis qui imperaturus est vobis, filios vestros tollet*, et cetera. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

[38181] Iª-IIae q. 105 a. 1 s. c. Sed contra est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur, Num. XXIV, *quam pulchra tabernacula tua, Iacob; et tentoria tua, Israel.* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

[38182] Iª-IIae q. 105 a. 1 co. Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II Polit. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum. Cuius cum sint diversae species, ut philosophus tradit, in III Polit., praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad

omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem, dicitur enim Deut. I, *tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes*, et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exod. XVIII, *provide de omni plebe viros sapientes,* etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deut. I, date ex vobis viros sapientes, et cetera. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

[38183] I^{a}-IIae q. 105 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur, unde dicitur Deut. VII, *te elegit dominus Deus tuus ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis dominus sibi reservavit. Et hoc est quod Moyses petivit, Num. XXVII, *provideat dominus Deus spirituum omnis carnis, hominem qui sit super multitudinem hanc.* Et sic ex Dei ordinatione institutus est Iosue in principatu post Moysen, et de singulis iudicibus qui post Iosue fuerunt, legitur quod Deus suscitavit populo salvatorem, et quod spiritus domini fuit in eis, ut patet Iudic. III. Et ideo etiam electionem regis non commisit dominus populo, sed sibi reservavit; ut patet Deut. XVII, *eum constitues regem, quem dominus Deus tuus elegerit.*

[38184] I^{a}-IIae q. 105 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur, quia non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Perfecta autem virtus in paucis invenitur, et praecipue Iudaei crudeles erant et ad avaritiam proni, per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam. Sed postea regem ad petitionem populi, quasi indignatus, concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuelem, I Reg. VIII, *non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem, modum eligendi. In quo duo determinavit, ut scilicet in eius electione expectarent iudicium domini; et ut non facerent regem alterius gentis, quia tales reges solent parum affici ad gentem cui praeficiuntur, et per consequens non curare de eis. Secundo, ordinavit circa reges institutos qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et iustitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum, ut scilicet semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a iustitia declinarent.

[38185] I^{a}-IIae q. 105 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod divisio regni, et multitudo regum, magis

est populo illi data in poenam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regnum David iustum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Osee XIII, *dabo tibi regem in furore meo*; et Osee VIII, *ipsi regnaverunt, et non ex me, principes extiterunt, et non cognovi.*

[38186] I^{a}-IIae q. 105 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur. Et hoc ideo ut in maiori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quaedam deputarentur, tam in decimis quam in primitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est, assumebantur ex toto populo, et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant. Et praecipue cum dominus prohiberet etiam in rege ne superabundaret divitiis aut magnifico apparatu, tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigeretur; tum etiam quia, si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus et sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus, et sic tollebatur seditionis materia.

[38187] I^{a}-IIae q. 105 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod illud ius non dabatur regi ex institutione divina; sed magis praenuntiatur usurpatio regum, qui sibi ius iniquum constituunt in tyrannidem degenerantes, et subditos depraedantes. Et hoc patet per hoc quod in fine subdit, *vosque eritis ei servi*, quod proprie pertinet ad tyrannidem, quia tyranni suis subditis principantur ut servis. Unde hoc dicebat Samuel ad deterrendum eos ne regem peterent, sequitur enim, *noluit autem audire populus vocem Samuelis.* Potest tamen contingere quod etiam bonus rex, absque tyrannide, filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis, propter commune bonum procurandum.

Articulus 2

[38188] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quae sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege, dicitur enim Deut. XXIII, *ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

[38189] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 arg. 2 Praeterea, ex hoc maxime multae civitates et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut philosophus dicit, in II Polit. Sed hoc fuit introductum in veteri lege, dicitur enim Num. XXVII, *homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam eius transibit hereditas.* Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

[38190] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 arg. 3 Praeterea, societas hominum maxime per hoc conservatur, quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas commutant quibus indigent, ut dicitur in I Polit. Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis, mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno iubilaei, ut patet Levit. XXV. Inconvenienter igitur lex

populum illum circa hoc instituit.

[38191] Iª-IIae q. 105 a. 2 arg. 4 Praeterea, necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum. Quae quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt, unde dicitur Eccli. XXIX, *multi non causa nequitiae non faenerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex. Primo quidem, quia mandavit Deut. XV, *cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est domini*; et Exod. XXII dicitur quod si praesente domino animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo, quia aufertur ei securitas quae habetur per pignus, dicitur enim Deut. XXIV, *cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum eius ut pignus auferas*; et iterum, *non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei.* Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

[38192] Iª-IIae q. 105 a. 2 arg. 5 Praeterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet, et ideo est maxima cautela adhibenda, unde etiam dicitur II Mach. III, quod *sacerdotes invocabant de caelo eum qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret.* Sed in praeceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur, dicitur enim Exod. XXII quod in amissione depositi statur iuramento eius apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

[38193] Iª-IIae q. 105 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quaecumque alia huiusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatae domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod praecipitur Levit. XIX, *non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.*

[38194] Iª-IIae q. 105 a. 2 arg. 7 Praeterea, cum frequenter immineat iudiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad iudicem. Inconvenienter igitur statuit lex, Deut. XVII, ut irent ad unum locum expetituri iudicium de suis dubiis.

[38195] Iª-IIae q. 105 a. 2 arg. 8 Praeterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deut. XIX, *in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

[38196] Iª-IIae q. 105 a. 2 arg. 9 Praeterea, poena debet taxari secundum quantitatem culpae, unde dicitur etiam Deut. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed quibusdam aequalibus culpis lex statuit inaequales poenas, dicitur enim Exod. XXII, quod restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove. Quaedam etiam non multum gravia peccata gravi poena puniuntur, sicut Num. XV, lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato. Filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet comessationibus vacabat et conviviis, mandatur lapidari, Deut. XXI. Igitur inconvenienter in lege sunt institutae poenae.

[38197] Iª-IIae q. 105 a. 2 arg. 10 Praeterea, sicut Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, *octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem.* Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. Damnum quidem, sicut cum

fur condemnabatur ad quintuplum vel quadruplum. Vincula vero, sicut Num. XV, mandatur de quodam quod in carcerem includatur. Verbera vero, sicut Deut. XXV, *si eum qui peccavit dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari.* Ignominiam etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quae tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius. Mortem etiam inferebat, ut patet Levit. XX, *qui maledixerit patri suo aut matri, morte moriatur.* Poenam etiam talionis lex induxit, dicens Exod. XXI, *oculum pro oculo, dentem pro dente.* Inconveniens igitur videtur quod alias duas poenas, scilicet exilium et servitutem, lex vetus non inflixit.

[38198] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 arg. 11 Praeterea, poena non debetur nisi culpae. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur poena, Exod. XXI, *bos lapidibus obruetur qui occiderit virum aut mulierem.* Et Levit. XX dicitur, *mulier quae succubuerit cuilibet iumento, simul interficiatur cum eo.* Sic igitur videtur quod inconvenienter ea quae pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

[38199] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 arg. 12 Praeterea, dominus mandavit Exod. XXI, quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari poena homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXI quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur caedis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quae non traxit iugum nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam quae numquam arata est nec sementa recepit, et caedent in ea cervices vitulae.*

[38200] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 s. c. Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in Psalmo CXLVII, *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.*

[38201] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus in II de Civ. Dei introducit a Tullio dictum, *populus est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.* Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis praeceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem, una quidem quae fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscuiusque disponi potest quod eius subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subiecti sunt homines, oportet quod iudicia inter homines exerceantur, et poenae malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessae, et ideo propria voluntate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis huiusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim iudices, ut patet Deut. XVI, *iudices et magistros constitues in omnibus portis eius, ut iudicent populum iusto iudicio.* Instituit etiam iustum iudicii ordinem, ut dicitur Deut. I, *quod iustum est iudicate, sive civis ille sit sive peregrinus, nulla erit personarum distantia.* Sustulit etiam occasionem iniusti iudicii, acceptionem munerum iudicibus prohibendo; ut patet Exod. XXIII, et Deut. XVI. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium; ut patet Deut. XVII, et XIX. Instituit etiam certas poenas pro diversis delictis, ut post dicetur. Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit

philosophus, in II Polit., quod possessiones sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et haec tria fuerunt in lege statuta. Primo enim, ipsae possessiones divisae erant in singulos, dicitur enim Num. XXXIII, *ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis.* Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut philosophus dicit, in II Polit.; ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Unum quidem, ut secundum numerum hominum aequaliter dividerentur, unde dicitur Num. XXXIII, *pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem.* Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu, filius; secundo autem, filia; tertio, fratres; quarto, patrui; quinto, quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam, ulterius lex statuit ut mulieres quae sunt haeredes, nuberent suae tribus hominibus, ut habetur Num. XXXVI. Secundo vero, instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis. Et primo, quantum ad curam, praeceptum est enim Deut. XXII, *non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo*; et similiter de aliis. Secundo, quantum ad fructum. Concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici posset licite comedere, dum tamen extra non auferret. Quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus et racemi remanentes, ut habetur Lev. XIX, et Deut. XXIV. Et etiam communicabantur ea quae nascebantur in septimo anno; ut habetur Exod. XXIII, et Lev. XXV. Tertio vero, statuit lex communicationem factam per eos qui sunt domini rerum. Unam pure gratuitam, unde dicitur Deut. XIV, *anno tertio separabis aliam decimam, venientque Levites et peregrinus et pupillus et vidua, et comedent et saturabuntur.* Aliam vero cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem et emptionem, et locationem et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum, de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certae in lege. Unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

[38202] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, *qui diligit proximum, legem implevit*, quia scilicet omnia praecepta legis, praecipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona sua communicent, quia ut dicitur I Ioan. III, *qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem sua communicarent, sicut et apostolus, I ad Tim. VI, divitibus mandat facile tribuere et communicare. Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat, absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi, racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur. Quae inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad facile communicandum.

[38203] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi in defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat

ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si eius hereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, praecipiens ut mulieres succedentes in haereditate paterna, nuberent suae tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

[38204] Iª-IIae q. 105 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Polit., regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis. Unde, sicut ipse dicit, apud quasdam gentilium civitates statutum fuit *ut nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento.* Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant, et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus, ad huiusmodi periculum amovendum, sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, praecipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret. Et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanae non erant sorte distinctae, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur, poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quae non erant in urbe, sed in villa muros non habente, in perpetuum vendi non poterant, quia huiusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum; et ideo lex congrue statuit idem ius circa utrumque.

[38205] Iª-IIae q. 105 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, intentio legis erat assuefacere homines suis praeceptis ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiae fomentum. Et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quae gratis et absolute donantur, sed etiam in his quae mutuo conceduntur, quia huiusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Huiusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem, ut faciles se praeberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. XV. Secundo, ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitae necessaria accipiendo, et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut. XXIII, *non faeneraberis fratri tuo ad usuram*; et XXIV, *non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi*; et Exod. XXII dicitur, *si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei.* Tertio, ut non importune exigerent. Unde dicitur Exod. XXII, *si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor.* Et propter hoc etiam mandatur Deut. XXIV, *cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris in domum eius ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit*, tum quia domus est tutissimum uniuscuiusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit. Quarto, instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent,

eadem ratione eis erat debitum remittendum ex dilectione, qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata haec lex statuit, ut propter negligentiam eius cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero eo praesente et diligenter custodiente, mortua fuerint vel debilitata, non cogebatur restituere, et maxime si erant mercede conducta, quia ita etiam potuissent mori et debilitari apud mutuantem; et ita, si conservationem animalis consequeretur, iam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam aequitatem ut saltem tantum restitueret quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

[38206] Iª-IIae q. 105 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod haec differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem eius cui traditur; sed depositum traditur in utilitatem deponentis. Et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter. Uno modo, ex causa inevitabili, vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat. In aliis autem praedictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum, ad expurgandam suspicionem fraudis, tenebatur iuramentum praestare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum. Et tunc, propter negligentiam custodis, reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est, ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiam si debilitatum aut mortuum fuisset in eius absentia. De minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

[38207] Iª-IIae q. 105 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod mercenarii qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quaerentes quotidianum, et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum. Et ideo non est eadem ratio in utroque.

[38208] Iª-IIae q. 105 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod iudices ad hoc inter homines constituuntur, quod determinent quod ambiguum inter homines circa iustitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum. Uno modo, apud simplices. Et ad hoc dubium tollendum, mandatur Deut. XVI, ut *iudices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut iudicarent populum iusto iudicio.* Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos. Et ideo ad hoc dubium tollendum, constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa caeremonias divini cultus; et summus iudex populi, qui determinaret quae pertinent ad iudicia hominum, sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem, causae ab inferioribus iudicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. XVII, *si difficile et ambiguum apud te iudicium perspexeris, et iudicum intra portas*

tuas videris verba variari; ascende ad locum quem elegerit dominus, veniesque ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit illo tempore. Huiusmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant. Unde ex hoc populus non gravabatur.

[38209] Iª-IIae q. 105 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum quod in negotiis humanis non potest haberi probatio demonstrativa et infallibilis, sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas, secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum; et praecipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deut. XIX. Fuit tamen aliqua ratio huiusmodi numeri determinandi, ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum, quae quandoque numerantur duae, quia spiritus sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres; ut Augustinus dicit, super illud Ioan. VIII, *in lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est.*

[38210] Iª-IIae q. 105 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum quod non solum propter gravitatem culpae, sed etiam propter alias causas gravis poena infligitur. Primo quidem, propter quantitatem peccati, quia maiori peccato, ceteris paribus, gravior poena debetur. Secundo, propter peccati consuetudinem, quia a peccatis consuetis non faciliter homines abstrahuntur nisi per graves poenas. Tertio, propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato, ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi per graves poenas. Quarto, propter facilitatem committendi peccatum, et latendi in ipso, huiusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda, ad terrorem aliorum. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus, etiam circa unum et idem factum. Quorum primus est quando involuntarius peccatum committit. Tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a poena, dicitur enim Deut. XXII, quod puella quae opprimitur in agro, *non est rea mortis, quia clamavit, et nullus affuit qui liberaret eam.* Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum, et poena, secundum veritatem iudicii, diminui debet; nisi forte, propter communem utilitatem, poena aggravetur, ad abstrahendum homines ab huiusmodi peccatis, sicut dictum est. Secundus gradus est quando quis per ignorantiam peccavit. Et tunc aliquo modo reus reputabatur, propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per iudices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia. Unde dicitur Levit. IV, *anima quae peccaverit per ignorantiam,* et cetera. Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia praecepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est quando aliquis ex superbia peccabat, idest ex certa electione vel ex certa malitia. Et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est quando peccabat per proterviam et pertinaciam. Et tunc, quasi rebellis et destructor ordinationis legis, omnino occidendus erat. Secundum hoc, dicendum est quod in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat. Et ideo pro furto aliarum rerum, quae de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris, et ideo frequentius contingebat quod oves furto

subtraherentur. Unde lex maiorem poenam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim sicut oves. Et ideo adhuc hic maiorem poenam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur. Et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in ceteris furtis; poterat enim haberi praesumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam, quod *bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lactat, et corium etiam diversis usibus ministrat*, et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis autem habet quatuor utilitates, quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat, occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quae semper morte puniebatur, ut dictum est. Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quae sabbatum observari praecipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est. Unde occisus fuit tanquam infidelis.

[38211] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum quod lex vetus poenam mortis inflixit in gravioribus criminibus, scilicet in his quae contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit poenam damni. In percussuris autem et mutilationibus induxit poenam talionis; et similiter in peccato falsi testimonii. In aliis autem minoribus culpis induxit poenam flagellationis vel ignominiae. Poenam autem servitutis induxit in duobus casibus. In uno quidem, quando, septimo anno remissionis, ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti ut liber exiret. Unde pro poena ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo, infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod. XXII. Poenam autem exilii universaliter lex non statuit. Quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis, unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriae. Et ideo I Reg. XXVI dicitur quod David dixit ad Saul, *maledicti sunt qui eiecerunt me hodie, ut non habitem in hereditate domini, dicentes, vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium. Dicitur enim Deut. XIX quod *qui percusserit proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobatur*, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis. Tunc enim licebat ei redire ad domum suam, quia in universali damno populi consueverunt particulares irae sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad eius occisionem.

[38212] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam; sed in poenam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab huiusmodi peccatis. Et ideo magis puniebatur dominus si bos cornupeta fuerat ab heri et nudiustertius, in quo casu poterat occurri periculo; quam si subito cornupeta efficeretur. Vel occidebantur animalia in detestationem peccati; et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

[38213] I^{a}-IIae q. 105 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod ratio litteralis illius mandati fuit,

ut Rabbi Moyses dicit, quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulae fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria. Quorum unum est quod seniores civitatis iurabant nihil se praetermisisse in custodia viarum. Aliud est quia ille cuius erat vitula damnificabatur in occisione animalis, et si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur. Tertium est quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo, ad evitandum utrumque damnum, homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent, et raro poterat esse quin aliqua verba vel iudicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulae, quae est animal utile et fortitudine plenum, praecipue antequam laboret sub iugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat; et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quod tanquam vilis et abiectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur, in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi; quae non traxit iugum, quia non fecit peccatum; nec terram scidit vomere, idest seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi; per quam purgantur omnia peccata, et Diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

Articulus 3

[38214] I^{a}-IIae q. 105 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudicialia praecepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus, Act. X, *in veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum et operatur iustitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXIII, quod *Ammonites et Moabites, etiam post decimam generationem, non intrabunt Ecclesiam domini in aeternum*; e contrario autem ibidem praecipitur de quibusdam gentibus, *non abominaberis Idumaeum, quia frater tuus est; nec Aegyptium, quia advena fuisti in terra eius.*

[38215] I^{a}-IIae q. 105 a. 3 arg. 2 Praeterea, ea quae non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate eius. Ergo inconvenienter mandatur Deut. XXIII, quod *eunuchus, et ex scorto natus, non ingrediatur Ecclesiam domini.*

[38216] I^{a}-IIae q. 105 a. 3 arg. 3 Praeterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenae non affligantur, dicitur enim Exod. XXII, *advenam non contristabis, neque affliges eum, advenae enim et ipsi fuistis in terra Aegypti*; et XXIII, *peregrino molestus non eris, scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Aegypti.* Sed ad afflictionem alicuius pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit, Deut. XXIII, ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

[38217] Iª-IIae q. 105 a. 3 arg. 4 Praeterea, multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quae sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum et effectum dilectionis impendere; secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur dominus, Deut. XX, mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

[38218] Iª-IIae q. 105 a. 3 arg. 5 Praeterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato praeferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XX, quod, imminente proelio, aliqui domum remittantur, puta qui aedificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

[38219] Iª-IIae q. 105 a. 3 arg. 6 Praeterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus et corde pavido, culpabile est, contrariatur enim virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore proelii excusabantur formidolosi et pavidum cor habentes.

[38220] Iª-IIae q. 105 a. 3 s. c. Sed contra est quod sapientia divina dicit, Prov. VIII, *recti sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid neque perversum.*

[38221] Iª-IIae q. 105 a. 3 co. Respondeo dicendum quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter, uno modo, pacifice; alio modo, hostiliter. Et quantum ad utrumque modum ordinandum, lex convenientia praecepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Iudaeis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem, quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo, quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenae. Et quantum ad utrumque, lex misericordiae praecepta proposuit, nam Exod. XXII dicitur, *advenam non contristabis*; et XXIII dicitur, *peregrino molestus non eris.* Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant. Et in his quidam ordo attendebatur. Non enim statim recipiebantur quasi cives, sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives nisi qui ex avo, vel abavo, cives existerent, ut philosophus dicit, in III Polit. Et hoc ideo quia, si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quae sunt populi, possent multa pericula contingere; dum extranei, non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Iudaeos, scilicet de Aegyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumaeis, filiis Esau fratris Iacob, in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitae et Moabitae, nunquam in consortium populi admitterentur; Amalecitae autem, qui magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim Exod. XVII, *bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem.* Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis, lex convenientia praecepta tradidit. Nam primo quidem, instituit ut bellum iuste iniretur, mandatur enim Deut. XX, quod quando accederent ad expugnandum civitatem, offerrent ei primum pacem. Secundo, instituit ut fortiter bellum susceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam. Et ad hoc melius observandum, instituit quod, imminente proelio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei. Tertio, mandavit

ut impedimenta proelii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta praestare. Quarto, instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

[38222] Iª-IIae q. 105 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei et ab his quae pertinent ad animae salutem, dicitur enim Exod. XII, *si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase domini; circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque simul sicut indigena terrae.* Sed in temporalibus, quantum ad ea quae pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dicta, sed quidam in tertia generatione, scilicet Aegyptii et Idumaei; alii vero perpetuo excludebantur, in detestationem culpae praeteritae, sicut Moabitae et Ammonitae et Amalecitae. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum, sicut Iudith XIV dicitur quod Achior, dux filiorum Ammon, *appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis eius.* Et similiter Ruth Moabitis, quae mulier virtutis erat. Licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

[38223] Iª-IIae q. 105 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III Polit., dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo, simpliciter; et alio modo, secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium, puta dare consilium vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personae et pueri et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quae pertinent ad commune. Ideo ergo spurii, propter vilitatem originis, excludebantur ab Ecclesia, idest a collegio populi, usque ad decimam generationem. Et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et praecipue in populo Iudaeorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem, nam etiam apud gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut philosophus dicit, in II Polit. Tamen quantum ad ea quae ad gratiam Dei pertinent, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenae, ut dictum est, dicitur enim Isaiae LVI, *non dicat filius advenae qui adhaeret domino, dicens, separatione dividet me dominus a populo suo. Et non dicat eunuchus, ecce ego lignum aridum.*

[38224] Iª-IIae q. 105 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Iudaeorum ad avaritiam; et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

[38225] Iª-IIae q. 105 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod circa civitates hostium quaedam distinctio adhibebatur. Quaedam enim erant remotae, non de numero illarum urbium quae eis erant repromissae, et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quae erant eis repromissae omnes mandabantur interfici, propter iniquitates eorum priores, ad quas puniendas dominus populum Israel quasi divinae iustitiae executorem mittebat, dicitur enim Deut. IX, *quia*

illae egerunt impie, introeunte te deletae sunt. Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cuius ditioni civitas et eius territorium erat subiiciendum.

[38226] Iª-IIae q. 105 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod novus aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator uxoris, excludebatur a proelio propter duo. Primo quidem, quia ea quae homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere. Unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo quia, sicut philosophus dicit, in II Physic., *infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo.* Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt; et etiam populus, considerans hoc, horreret; huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a proelio.

[38227] Iª-IIae q. 105 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur; sed ne populus ex eorum praesentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

Articulus 4

[38228] Iª-IIae q. 105 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus praecepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim id quod est, domini est, ut philosophus dicit, in I Polit. Sed id quod est alicuius, perpetuo eius esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit Exod. XXI, quod servi septimo anno liberi abscederent.

[38229] Iª-IIae q. 105 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini, ita etiam servus. Sed de animalibus praecipitur Deut. XXII, quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut. XXIII, *non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit.*

[38230] Iª-IIae q. 105 a. 4 arg. 3 Praeterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos aut ancillas. Asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Exod. XXI, quod *qui percusserit servum suum vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subiacebit poenae, quia pecunia illius est.*

[38231] Iª-IIae q. 105 a. 4 arg. 4 Praeterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur in I et III Polit. Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel ancillam.

[38232] Iª-IIae q. 105 a. 4 arg. 5 Praeterea, pater habet sui filii potestatem. Sed eius est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXI, quod

pater ducat filium ad seniores civitatis puniendum.

[38233] Iª-IIae q. 105 a. 4 arg. 6 Praeterea, dominus prohibuit, Deut. VII, ut cum alienigenis non sociarent coniugia; et coniuncta etiam separarentur, ut patet I Esdrae X. Inconvenienter igitur Deut. XXI conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

[38234] Iª-IIae q. 105 a. 4 arg. 7 Praeterea, dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus praecepit esse vitandos, ut patet Lev. XVIII. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXV, quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater eius acciperet.

[38235] Iª-IIae q. 105 a. 4 arg. 8 Praeterea, inter virum et uxorem, sicut est maxima familiaritas, ita debet esse firmissima fides. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur dominus permisit, Deut. XXIV, quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii; et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

[38236] Iª-IIae q. 105 a. 4 arg. 9 Praeterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam iniuriam servi in dominum, vel filii in patrem, non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiae ad investigandum uxoris adulterium, Num. V. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege praecepta iudicialia circa personas domesticas.

[38237] Iª-IIae q. 105 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo XVIII, *iudicia domini vera, iustificata in semetipsa.*

[38238] Iª-IIae q. 105 a. 4 co. Respondeo dicendum quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut philosophus dicit, in I Polit., est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit, et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia praecepta tradidit. Nam quantum ad servos, instituit ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur, unde Deut. V, dominus mandavit ut in die sabbati requiesceret servus et ancilla tua sicut et tu, et iterum quantum ad poenas infligendas, imposuit enim poenam mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. XXI. Et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quae apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod. XXI. Mandatur etiam insuper Deut. XV, ut ei detur viaticum. Circa uxores vero, statuitur in lege quantum ad uxores ducendas. Ut scilicet ducant uxores suae tribus, sicut habetur Num. ult., et hoc ideo, ne sortes tribuum confundantur. Et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. XXV, et hoc ideo, ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis

originem, saltem habeat per quandam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleretur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in coniugium ducerentur, scilicet alienigenas, propter periculum seductionis; et propinquas, propter reverentiam naturalem quae eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores iam ductae tractari deberent. Ut scilicet non leviter infamarentur, unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deut. XXII. Et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. XXI. Et etiam quod, propter odium uxorem non affligeret, sed potius, scripto libello, eam dimitteret, ut patet Deut. XXIV. Et ut etiam maior dilectio inter coniuges a principio contrahatur, praecipitur quod, cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicae necessitatis iniungatur, ut libere possit laetari cum uxore sua. Circa filios autem, instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo eos in fide, unde habetur Exod. XII, *cum dixerint vobis filii vestri, quae est ista religio? Dicetis eis, victima transitus domini est.* Et quod etiam instruerent eos in moribus, unde dicitur Deut. XXI, quod patres dicere debent, *monita nostra audire contemnit, commessationibus vacat et luxuriae atque conviviis.*

[38239] Iª-IIae q. 105 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia filii Israel erant a domino de servitute liberati, et per hoc divinae servituti addicti, noluit dominus ut in perpetuum servi essent. Unde dicitur Lev. XXV, *si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit. Mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Aegypti, non veneant conditione servorum.* Et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore, dimittebantur liberi.

[38240] Iª-IIae q. 105 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod mandatum illud intelligitur de servo qui a domino quaeritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

[38241] Iª-IIae q. 105 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod circa laesiones servis illatas, lex considerasse videtur utrum sit certa vel incerta. Si enim laesio certa esset, lex poenam adhibuit, pro mutilatione quidem, amissionem servi qui mandabatur libertati donandus; pro morte autem, homicidii poenam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si vero laesio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam poenam infligebat in proprio servo, puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies. Incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset. Quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiam si postea moreretur. Tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat, quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi, erat quaedam possessio domini. Et ideo pro causa assignatur quare non subiaceat poenae pecuniariae, quia pecunia illius est.

[38242] Iª-IIae q. 105 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, nullus Iudaeus poterat possidere Iudaeum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius, usque ad tempus. Et per hunc modum permittebat lex quod, paupertate cogente, aliquis filium aut filiam venderet. Et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt, dicit enim, *si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut ancillae exire consueverunt.* Per hunc etiam modum non

solum filium, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat, magis quasi mercenarium quam quasi servum; secundum illud Levit. XXV, *si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit.*

[38243] Iª-IIae q. 105 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in X Ethic., principatus paternus habet solam admonendi potestatem; non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt. Et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

[38244] Iª-IIae q. 105 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam. Et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quae in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriae cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem. Unde ipsa dixerat socrui suae, *populus tuus populus meus, Deus tuus Deus meus*, ut habetur Ruth I. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci nisi prius rasa caesarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste in qua capta est, et fleret patrem et matrem, per quae significatur idololatriae perpetua abiectio.

[38245] Iª-IIae q. 105 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *quia immitigabile malum mors erat apud Iudaeos, qui omnia pro praesenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quaedam mortis mitigatio. Non autem alius quam frater vel propinquus iubebatur accipere uxorem defuncti, quia non ita crederetur* (qui ex tali coniunctione erat nasciturus) *esse filius eius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum eius qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere iustum erat.* Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris defuncti fungebatur.

[38246] Iª-IIae q. 105 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter iustum esset, sed propter duritiam Iudaeorum; ut dominus dicit, Matth. XIX. Sed de hoc oportet plenius tractari cum de matrimonio agetur.

[38247] Iª-IIae q. 105 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium et de facili, propter delectationem; et latenter, *quia oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur Iob XXIV. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum, quia talis infidelitas non procedit ex concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia; nec potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulterae.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione CVI ad quaestionem CVIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 106

Prooemium

[38248] Iª-IIae q. 106 pr. Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quod dicitur lex nova. Et primo, de ipsa secundum se; secundo, de ipsa per comparationem ad legem veterem; tertio, de his quae in lege nova continentur. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, qualis sit, utrum scilicet scripta vel indita. Secundo, de virtute eius, utrum iustificet. Tertio, de principio eius, utrum debuerit dari a principio mundi. Quarto, de termino eius utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

Articulus 1

[38249] Iª-IIae q. 106 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum, Ioan. XX, *haec autem scripta sunt ut credatis*. Ergo lex nova est lex scripta.

[38250] Iª-IIae q. 106 a. 1 arg. 2 Praeterea, lex indita est lex naturae; secundum illud Rom. II, *naturaliter ea quae legis sunt faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis*. Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturae.

[38251] Iª-IIae q. 106 a. 1 arg. 3 Praeterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo testamento, et eis qui sunt in veteri testamento, dicitur enim Sap. VII, quod *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit*. Ergo lex nova non est lex indita.

[38252] Iª-IIae q. 106 a. 1 s. c. Sed contra est quod lex nova est lex novi testamenti. Sed lex novi testamenti est indita in corde. Apostolus enim, ad Heb. VIII, dicit, inducens auctoritatem quae habetur Ierem. XXXI, *ecce dies venient, dicit dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Iuda testamentum novum*, et exponens quid sit hoc testamentum, dicit, *quia hoc est testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mentem eorum, et in corde eorum superscribam eas*. Ergo lex nova est lex indita.

[38253] Iª-IIae q. 106 a. 1 co. Respondeo dicendum quod *unaquaeque res illud videtur esse quod in ea est potissimum*, ut philosophus dicit, in IX Ethic. Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per apostolum, qui, ad Rom. III, dicit, *ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non, sed per legem fidei*, ipsam enim fidei gratiam legem appellat. Et expressius ad Rom. VIII dicitur, *lex spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis*. Unde et Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, quod *sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium*. Et alibi dicit in eodem libro, *quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia spiritus sancti?* Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam spiritus sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta.

[38254] Iª-IIae q. 106 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam spiritus sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae spiritus sancti, mundus enim, idest amatores

mundi, non potest capere spiritum sanctum, ut habetur Ioan. XIV. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura novi testamenti homines exhortatur.

[38255] Iª-IIae q. 106 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum.

[38256] Iª-IIae q. 106 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nullus unquam habuit gratiam spiritus sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.

Articulus 2

[38257] Iª-IIae q. 106 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova non iustificet. Nullus enim iustificatur nisi legi Dei obediat; secundum illud ad Heb. V, *factus est*, scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae.* Sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant, dicitur enim Rom. X, non omnes obediunt Evangelio. Ergo lex nova non iustificat.

[38258] Iª-IIae q. 106 a. 2 arg. 2 Praeterea, apostolus probat, ad Rom., quod lex vetus non iustificabat, quia ea adveniente praevaricatio crevit, habetur enim ad Rom. IV, *lex iram operatur, ubi enim non est lex, nec praevaricatio.* Sed multo magis lex nova praevaricationem addidit, maiori enim poena est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat; secundum illud Heb. X, *irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione, duobus vel tribus testibus, moritur. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit, et cetera?* Ergo lex nova non iustificat, sicut nec vetus.

[38259] Iª-IIae q. 106 a. 2 arg. 3 Praeterea, iustificare est proprius effectus Dei; secundum illud ad Rom. VIII, Deus qui iustificat. Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis iustificat quam lex vetus.

[38260] Iª-IIae q. 106 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. I, *non erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* Non autem est salus nisi iustificatis. Ergo lex Evangelii iustificat.

[38261] Iª-IIae q. 106 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia spiritus sancti interius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, ibi, scilicet in veteri testamento, lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrerentur, hic, scilicet in novo testamento, intrinsecus data est, qua iustificarentur. Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario,

scilicet documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non iustificat. Unde apostolus dicit, II ad Cor. III, *littera occidit, spiritus autem vivificat.* Et Augustinus exponit, in libro de spiritu et littera, quod per litteram intelligitur quaelibet Scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

[38262] I^{a}-IIae q. 106 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa obiectio procedit de lege nova non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa, scilicet quantum ad documenta et praecepta exterius homini proposita vel verbo vel scripto.

[38263] I^{a}-IIae q. 106 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia novi testamenti, etsi adiuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono ut homo peccare non possit, hoc enim pertinet ad statum gloriae. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, maiori poena est dignus, tanquam maioribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens. Nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova iram operatur, quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

[38264] I^{a}-IIae q. 106 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter. Nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis, legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut apostolus dicit, II ad Cor. III. Proinde sicut Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, *litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis et ministrationem damnationis apostolus appellat. Hanc autem, scilicet novi testamenti legem, ministrationem spiritus et ministrationem iustitiae dicit, quia per donum spiritus operamur iustitiam, et a praevaricationis damnatione liberamur.*

Articulus 3

[38265] I^{a}-IIae q. 106 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi. Non enim est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur ad Rom. II. Sed omnes homines peccaverunt, et egent gloria Dei, ut dicitur ad Rom. III. Ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

[38266] I^{a}-IIae q. 106 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I ad Tim. II, mandavit Evangelium praedicari in omnibus locis; ut patet Matth. ult., et Marc. ult. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

[38267] I^{a}-IIae q. 106 a. 3 arg. 3 Praeterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quae est aeterna, quam salus corporalis, quae est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quae sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens eius potestati omnia quae erant propter hominem creata, ut patet Gen. I. Ergo etiam lex nova, quae maxime est necessaria ad salutem

spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

[38268] I^{a}-IIae q. 106 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XV, *non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit dari a principio mundi.

[38269] I^{a}-IIae q. 106 a. 3 co. Respondeo dicendum quod triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est quia lex nova, sicut dictum est, principaliter est gratia spiritus sancti; quae abundanter dari non debuit antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum; unde dicitur Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus.* Et hanc rationem manifeste assignat apostolus ad Rom. VIII, ubi, postquam praemiserat de lege spiritus vitae, subiungit, *Deus, filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis.* Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novae. Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine, sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat apostolus ad Gal. III, *lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur. At ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo.* Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiae, et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut, in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat apostolus ad Rom. V, dicens, *lex subintravit ut abundaret delictum, ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

[38270] I^{a}-IIae q. 106 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiae. *Et ideo quibuscumque non datur, hoc est ex iustitia, quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia*, ut Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit. Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiae proposuit, quae erat debito ordine proponenda, ut dictum est.

[38271] I^{a}-IIae q. 106 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem. Et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes, ut supra dictum est.

[38272] I^{a}-IIae q. 106 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quae non tollitur per peccatum. Sed ea quae pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quae amittitur per peccatum. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

Articulus 4

[38273] Iª-IIae q. 106 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia ut apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed lex nova ex parte est, dicit enim apostolus ibidem, *ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

[38274] Iª-IIae q. 106 a. 4 arg. 2 Praeterea, dominus, Ioan. XVI, promisit discipulis suis in adventu spiritus sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit, in statu novi testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

[38275] Iª-IIae q. 106 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut pater est alius a filio et filius a patre, ita spiritus sanctus a patre et filio. Sed fuit quidam status conveniens personae patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant. Similiter etiam est alius status conveniens personae filii, scilicet status novae legis, in quo clerici, intendentes sapientiae, quae appropriatur filio, principantur. Ergo erit status tertius spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

[38276] Iª-IIae q. 106 a. 4 arg. 4 Praeterea, dominus dicit, Matth. XXIV, praedicabitur hoc *Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio.* Sed Evangelium Christi iamdiu est praedicatum in universo orbe; nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium spiritus sancti, quasi alia lex.

[38277] Iª-IIae q. 106 a. 4 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXIV, *dico vobis quia non praeteribit generatio haec donec omnia fiant*, quod Chrysostomus exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem saeculi.

[38278] Iª-IIae q. 106 a. 4 co. Respondeo dicendum quod status mundi variari potest dupliciter. Uno modo, secundum diversitatem legis. Et sic huic statui novae legis nullus alius status succedet. Successit enim status novae legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex, unde apostolus dicit, ad Heb. X, *habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus ad eum.* Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae quam status novae legis, quia tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius. Alio modo status hominum variari potest secundum quod homines diversimode se habent ad eandem legem, vel perfectius vel minus perfecte. Et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus, cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque omnino praetermitterentur. Sic etiam status novae legis diversificatur, secundum diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia spiritus sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur. Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia spiritus sancti habeatur quam hactenus habita fuerit, maxime ab apostolis, qui primitias spiritus acceperunt, *idest et tempore prius et ceteris abundantius*, ut Glossa dicit Rom. VIII.

[38279] I^{a}-IIae q. 106 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in Eccl. Hier., triplex est hominum status, primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status evangelici, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriae; quo veniente, iste status evacuatur, sicut ibi dicitur, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.*

[38280] I^{a}-IIae q. 106 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro contra Faustum, Montanus et Priscilla posuerunt quod promissio domini de spiritu sancto dando non fuit completa in apostolis, sed in eis. Et similiter Manichaei posuerunt quod fuit completa in Manichaeo, quem dicebant esse spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant actus apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in apostolis completa, sicut dominus iterato eis promisit, Act. I, *baptizamini in spiritu sancto non post multos hos dies*; quod impletum legitur Act. II. Sed istae vanitates excluduntur per hoc quod dicitur Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus*, ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus spiritus sancti. Docuit autem spiritus sanctus apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et agendis. Non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus, hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act. I, *non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate.*

[38281] I^{a}-IIae q. 106 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod lex vetus non solum fuit patris, sed etiam filii, quia Christus in veteri lege figurabatur. Unde dominus dicit, Ioan. V, *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam spiritus sancti; secundum illud Rom. VIII, *lex spiritus vitae in Christo Iesu,* et cetera. Unde non est expectanda alia lex, quae sit spiritus sancti.

[38282] I^{a}-IIae q. 106 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum Christus statim in principio evangelicae praedicationis dixerit, appropinquavit regnum caelorum, stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed praedicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad divulgationem notitiae Christi, et sic praedicatum fuit Evangelium in universo orbe etiam tempore apostolorum, ut Chrysostomus dicit. Et secundum hoc, quod additur, et tunc erit consummatio, intelligitur de destructione Ierusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi praedicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia. Et ita, sicut dicit Augustinus, in epistola ad Hesych., nondum est praedicatum Evangelium in universo orbe, sed, hoc facto, veniet consummatio mundi.

Quaestio 107

Prooemium

[38283] Iª-IIae q. 107 pr. Deinde considerandum est de comparatione legis novae ad legem veterem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex nova sit alia lex a lege veteri. Secundo, utrum lex nova impleat veterem. Tertio, utrum lex nova contineatur in veteri. Quarto, quae sit gravior, utrum lex nova vel vetus.

Articulus 1

[38284] Iª-IIae q. 107 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, ut dicitur Heb. XI. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. XXI. Ergo etiam est eadem lex.

[38285] Iª-IIae q. 107 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro contra Adamantum Manich. Discip., quod *brevis differentia legis et Evangelii est timor et amor.* Sed secundum haec duo nova lex et vetus diversificari non possunt, quia etiam in veteri lege proponuntur praecepta caritatis; Lev. XIX, *diliges proximum tuum*; et Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum.* Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat, contra Faustum, quod *vetus testamentum habuit promissa temporalia, novum testamentum habet promissa spiritualia et aeterna.* Quia etiam in novo testamento promittuntur aliqua promissa temporalia; secundum illud Marc. X, *accipiet centies tantum in tempore hoc, domos et fratres,* et cetera. Et in veteri testamento sperabantur promissa spiritualia et aeterna; secundum illud ad Heb. XI, *nunc autem meliorem patriam appetunt, idest caelestem*, quod dicitur de antiquis patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

[38286] Iª-IIae q. 107 a. 1 arg. 3 Praeterea, apostolus videtur distinguere utramque legem, ad Rom. III, veterem legem appellans legem factorum, legem vero novam appellans legem fidei. Sed lex vetus fuit etiam fidei; secundum illud Heb. XI, *omnes testimonio fidei probati sunt*, quod dicit de patribus veteris testamenti. Similiter etiam lex nova est lex factorum, dicitur enim Matth. V, *benefacite his qui oderunt vos*; et Luc. XXII, *hoc facite in meam commemorationem.* Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

[38287] Iª-IIae q. 107 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VII, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed aliud est sacerdotium novi et veteris testamenti, ut ibidem apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

[38288] Iª-IIae q. 107 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quae ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt. Uno modo, quia ordinantur ad diversos fines, et haec est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo, secundum

propinquitatem ad finem vel distantiam ab ipso. Sicut patet quod motus differunt specie secundum quod ordinantur ad diversos terminos, secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum. Sic ergo duae leges distingui possunt dupliciter. Uno modo, quasi omnino diversae, utpote ordinatae ad diversos fines, sicut lex civitatis quae esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quae esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur. Alio modo duae leges distingui possunt secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius. Puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quae imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quae pertinent ad bonum commune; et alia lex de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur. Dicendum est ergo quod secundum primum modum, lex nova non est alia a lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo; est autem unus Deus et novi et veteris testamenti, secundum illud Rom. III, *unus Deus est qui iustificat circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem.* Alio modo, lex nova est alia a veteri. Quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut apostolus dicit, ad Gal. III, lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis, de qua apostolus dicit, ad Colos. III, quod est vinculum perfectionis.

[38289] I^{a}-IIae q. 107 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unitas fidei utriusque testamenti attestatur unitati finis, dictum est enim supra quod obiectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habuit alium statum in veteri et in nova lege, nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

[38290] I^{a}-IIae q. 107 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnes differentiae quae assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Praecepta enim legis cuiuslibet dantur de actibus virtutum. Ad operanda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum; et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione poenarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris vel divitiarum vel alicuius huiusmodi. Et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, idest nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris, inquantum inducebat ad observantiam praeceptorum per comminationem quarundam poenarum. Et dicitur habere temporalia quaedam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam aut remunerationem extrinsecam. Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris. Et dicitur habere promissa spiritualia et aeterna, quae sunt obiecta virtutis, praecipue caritatis. Et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum, quia qui timore poenae ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius qui amore iustitiae abstinet a peccato. Et propter hoc lex nova, quae est lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes caritatem et gratiam spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et aeternas. Et secundum hoc pertinebant ad legem novam.

Similiter etiam in novo testamento sunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem novae legis, quos oportuit etiam in novo testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus etsi praecepta caritatis daret, non tamen per eam dabatur spiritus sanctus, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut dicitur Rom. V.

[38291] I^{a}-IIae q. 107 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, lex nova dicitur lex fidei, inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus, unde dicitur gratia fidei. Habet autem secundario aliqua facta et moralia et sacramentalia, sed in his non consistit principalitas legis novae, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant, non enim iustificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti. Unde et de Moyse dicit apostolus, ad Heb. XI, quod *maiores divitias aestimabat thesauro Aegyptiorum, improperium Christi.*

Articulus 2

[38292] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat, vel excludit observantias legis veteris, dicit enim apostolus, ad Gal. V, *si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit.* Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

[38293] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 arg. 2 Praeterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed dominus in lege nova proposuit quaedam praecepta contraria praeceptis veteris legis. Dicitur enim Matth. V, *audistis quia dictum est antiquis, quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis, quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam moechari.* Et idem consequenter patet in prohibitione iuramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur dominus exclusisse praecepta veteris legis de discretione ciborum, Matth. XV, *non quod intrat in os, coinquinat hominem.* Ergo lex nova non est impletiva veteris.

[38294] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 arg. 3 Praeterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit. Tetigit enim leprosum, ut dicitur Matth. VIII, quod erat contra legem. Similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Iudaei, Ioan. IX, *non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.* Ergo Christus non implevit legem. Et ita lex nova data a Christo, non est veteris impletiva.

[38295] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 arg. 4 Praeterea, in veteri lege continebantur praecepta moralia, caeremonialia et iudicialia, ut supra dictum est. Sed dominus, Matth. V, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de iudicialibus et caeremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

[38296] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. V, *non veni solvere*

legem, sed adimplere. Et postea, subdit, *iota unum, aut unus apex, non praeteribit a lege, donec omnia fiant.*

[38297] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest. Et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo possunt considerari, scilicet finis; et praecepta contenta in lege. Finis vero cuiuslibet legis est ut homines efficiantur iusti et virtuosi, ut supra dictum est. Unde et finis veteris legis erat iustificatio hominum. Quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam caeremonialibus factis, et promittebat verbis. Et quantum ad hoc, lex nova implet veterem legem iustificando virtute passionis Christi. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Rom. VIII, *quod impossibile erat legi, Deus, filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis.* Et quantum ad hoc, lex nova exhibet quod lex vetus promittebat; secundum illud II ad Cor. I, quotquot promissiones Dei sunt, in illo est, idest in Christo. Et iterum quantum ad hoc etiam complet quod vetus lex figurabat. Unde ad Colos. II dicitur de caeremonialibus quod erant umbra futurorum, corpus autem Christi, idest, veritas pertinet ad Christum. Unde lex nova dicitur lex veritatis, lex autem vetus umbrae vel figurae. Praecepta vero veteris legis adimplevit Christus et opere, et doctrina. Opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia legalia observare, quae erant illo tempore observanda; secundum illud Gal. IV, *factum sub lege.* Sua autem doctrina adimplevit praecepta legis tripliciter. Primo quidem, verum intellectum legis exprimendo. Sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribae et Pharisaei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum, unde dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo, adimplevit dominus praecepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat. Sicut lex vetus statuerat ut homo non peiuraret, et hoc tutius observatur si omnino a iuramento abstineat, nisi in casu necessitatis. Tertio, adimplevit dominus praecepta legis, superaddendo quaedam perfectionis consilia, ut patet Matth. XIX, ubi dominus dicenti se observasse praecepta veteris legis, dicit, unum tibi deest. *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes,* et cetera.

[38298] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis nisi quantum ad caeremonialia, ut supra habitum est. Haec autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod caeremonialia praecepta sunt impleta, perfectis his quae figurabantur, non sunt ulterius observanda, quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum et non impletum. Sicut etiam promissio futuri doni locum iam non habet, promissione iam impleta per doni exhibitionem et per hunc modum, caeremoniae legis tolluntur cum implentur.

[38299] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, praecepta illa domini non sunt contraria praeceptis veteris legis *quod enim dominus praecepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex praecepit. Neque enim ait lex, qui voluerit, dimittat uxorem; cui esset contrarium non dimittere. Sed utique nolebat dimitti uxorem*

a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps libelli conscriptione refractus absisteret. Unde dominus, ad hoc confirmandum ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione iuramenti, sicut dictum est. Et idem etiam patet in prohibitione talionis. Taxavit enim modum vindictae lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam, a qua dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum, removit falsum Pharisaeorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quae caeremonialis erat, dominus non mandavit ut tunc non observaretur, sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est.

[38300] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod tactus leprosi erat prohibitus in lege, quia ex hoc incurrebat homo quandam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est. Sed dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quae fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem, sicut ipse magister in Evangelio ostendit, tum quia operabatur miracula virtute divina, quae semper operatur in rebus; tum quia salutis humanae opera faciebat, cum Pharisaei etiam saluti animalium in die sabbati providerent; tum quia etiam ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisaeorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum, quod erat contra intentionem legis.

[38301] I^{a}-IIae q. 107 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod caeremonialia praecepta legis non commemorantur Matth. V, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est. De iudicialibus vero praeceptis commemoravit praeceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem praecepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod poena talionis quaereretur propter livorem vindictae, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam maiores iniurias sufferre, sed solum propter amorem iustitiae. Quod adhuc in nova lege remanet.

Articulus 3

[38302] I^{a}-IIae q. 107 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur. Lex enim nova praecipue in fide consistit, unde dicitur lex fidei, ut patet Rom. III. Sed multa credenda traduntur in nova lege quae in veteri non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

[38303] I^{a}-IIae q. 107 a. 3 arg. 2 Praeterea, quaedam Glossa dicit, Matth. V, super illud, qui solverit unum de mandatis istis minimis, quod mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata maiora. Maius autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

[38304] I^{a}-IIae q. 107 a. 3 arg. 3 Praeterea, quod continetur in altero, simul habetur habito

illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod, habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

[38305] Iª-IIae q. 107 a. 3 s. c. Sed contra est quod, sicut dicitur Ezech. I, *rota erat in rota*, idest novum testamentum in veteri, ut Gregorius exponit.

[38306] Iª-IIae q. 107 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aliquid continetur in alio dupliciter. Uno modo, in actu, sicut locatum in loco. Alio modo, virtute, sicut effectus in causa, vel complementum in incompleto, sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine. Et per hunc modum nova lex continetur in veteri, dictum est enim quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Unde Chrysostomus exponens illud quod habetur Marc. IV, *ultro terra fructificat primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit, *primo herbam fructificat in lege naturae; postmodum spicas in lege Moysi; postea plenum frumentum, in Evangelio.* Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica.

[38307] Iª-IIae q. 107 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia quae credenda traduntur in novo testamento explicite et aperte, traduntur credenda in veteri testamento, sed implicite sub figura. Et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

[38308] Iª-IIae q. 107 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod praecepta novae legis dicuntur esse maiora quam praecepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem. Sed quantum ad ipsam substantiam praeceptorum novi testamenti, omnia continentur in veteri testamento. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, quod *pene omnia quae monuit vel praecepit dominus, ubi adiungebat, ego autem dico vobis, inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri, in homicidii genere deputari.* Et quantum ad huiusmodi manifestationes, praecepta novae legis dicuntur maiora praeceptis veteris legis. Nihil tamen prohibet maius in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

[38309] Iª-IIae q. 107 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod implicite datum est, oportet explicari. Et ideo post veterem legem latam, oportuit etiam novam legem dari.

Articulus 4

[38310] Iª-IIae q. 107 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim V, super illud, qui solverit unum de mandatis his minimis, dicit Chrysostomus, *mandata Moysi in actu facilia sunt, non occides, non adulterabis. Mandata autem Christi, idest, non irascaris, non concupiscas, in actu difficilia sunt.* Ergo lex nova est gravior quam vetus.

[38311] Iª-IIae q. 107 a. 4 arg. 2 Praeterea, facilius est terrena prosperitate uti quam tribulationes

perpeti. Sed in veteri testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet Deut. XXVIII. Observatores autem novae legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur II ad Cor. VI, *exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis,* et cetera. Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

[38312] I^{a}-IIae q. 107 a. 4 arg. 3 Praeterea, quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem. Nam lex vetus prohibuit periurium, lex nova etiam iuramentum, lex vetus prohibuit discidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino discidium prohibuit, ut patet Matth. V, secundum expositionem Augustini. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

[38313] I^{a}-IIae q. 107 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XI, *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis.* Quod exponens Hilarius dicit, *legis difficultatibus laborantes, et peccatis saeculi oneratos, ad se advocat.* Et postmodum de iugo Evangelii subdit, *iugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Ergo lex nova est levior quam vetus.

[38314] I^{a}-IIae q. 107 a. 4 co. Respondeo dicendum quod circa opera virtutis, de quibus praecepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Una quidem ex parte exteriorum operum, quae ex seipsis quandam difficultatem habent et gravitatem. Et quantum ad hoc, lex vetus est multo gravior quam nova, quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddidit in doctrina Christi et apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum patrum. In quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim, ad inquisitiones Ianuarii, de quibusdam, quod *ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus, adeo ut tolerabilior sit conditio Iudaeorum, qui legalibus sacramentis, non humanis praesumptionibus subiiciuntur.* Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter. Et circa hoc difficile est virtus, hoc enim non habenti virtutem est valde difficile; sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc, praecepta novae legis sunt graviora praeceptis veteris legis, quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur; in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem, sicut etiam philosophus dicit, in V Ethic., quod operari ea quae iustus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo iustus operatur, scilicet delectabiliter et prompte, est difficile non habenti iustitiam. Et sic etiam dicitur I Ioan. V, quod mandata eius gravia non sunt, quod exponens Augustinus dicit quod *non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia.*

[38315] I^{a}-IIae q. 107 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de difficultate novae legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

[38316] I^{a}-IIae q. 107 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod adversitates quas patiuntur observatores novae legis, non sunt ab ipsa lege impositae. Sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex

consistit, faciliter tollerantur, quia sicut Augustinus dicit, in libro de verbis domini, *omnia saeva et immania facilia et prope nulla efficit amor.*

[38317] Iª-IIae q. 107 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illae additiones ad praecepta veteris legis, ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit. Et ideo per hoc non ostenditur quod lex nova sit gravior, sed magis quod sit facilior.

Quaestio 108

Prooemium

[38318] Iª-IIae q. 108 pr. Deinde considerandum est de his quae continentur in lege nova. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere vel prohibere. Secundo, utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus praecipiendis vel prohibendis. Tertio, utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores. Quarto, utrum convenienter superaddat consilia praeceptis.

Articulus 1

[38319] Iª-IIae q. 108 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat praecipere vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni; secundum illud Matth. XXIV, *praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus; secundum illud Luc. XVII, *regnum Dei intra vos est*; et Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto.* Ergo lex nova non debet praecipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

[38320] Iª-IIae q. 108 a. 1 arg. 2 Praeterea, lex nova est lex spiritus, ut dicitur Rom. VIII. Sed ubi spiritus domini, ibi libertas, ut dicitur II ad Cor. III. Non est autem libertas ubi homo obligatur ad aliqua exteriora opera facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua praecepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

[38321] Iª-IIae q. 108 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed haec ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod *vetus lex cohibet manum, sed lex nova cohibet animum.* Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et praecepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

[38322] Iª-IIae q. 108 a. 1 s. c. Sed contra est quod per legem novam efficiuntur homines filii lucis, unde dicitur Ioan. XII, *credite in lucem, ut filii lucis sitis.* Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abiicere; secundum illud Ephes. V, *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino. Ut filii lucis ambulate.* Ergo lex nova quaedam exteriora opera debuit prohibere, et

quaedam praecipere.

[38323] I^{a}-IIae q. 108 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, principalitas legis novae est gratia spiritus sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Ioan. I, *verbum caro factum est*; et postea subditur, *plenum gratiae et veritatis*; et infra, *de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia.* Unde subditur quod gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a verbo incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta, sicut Baptismus, Eucharistia, et alia huiusmodi. Alia vero sunt opera exteriora quae ex instinctu gratiae producuntur. Et in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quae in fide per dilectionem operante consistit. Et huiusmodi exteriora opera sunt praecepta vel prohibita in lege nova, sicut praecepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Matth. X, *qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo.* Alia vero sunt opera quae non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem. Et talia opera non sunt in nova lege praecepta vel prohibita ex ipsa prima legis institutione; sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet. Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare; et cuicumque praesidenti, circa talia ordinare suis subditis quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii lex libertatis, nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

[38324] I^{a}-IIae q. 108 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod regnum Dei in interioribus actibus principaliter consistit, sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt. Sicut si regnum Dei est interior iustitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant iustitiae aut paci aut gaudio spirituali, repugnent regno Dei, et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi. Illa vero quae indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei, unde apostolus praemittit, *non est regnum Dei esca et potus.*

[38325] I^{a}-IIae q. 108 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in I Metaphys., *liber est qui sui causa est.* Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit, quia habitus inclinat in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis

dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur lex perfectae libertatis, Iac. I.

[38326] I^{a}-IIae q. 108 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod lex nova, cohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet quod etiam cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

Articulus 2

[38327] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam praecipue pertinere videtur fides per dilectionem operans; secundum illud ad Gal. V, *in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides quae per dilectionem operatur.* Sed lex nova explicavit quaedam credenda quae non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quae non erant in veteri lege determinata.

[38328] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 arg. 2 Praeterea, in veteri lege non solum instituta sunt sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est. Sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a domino videntur, puta quae pertineant vel ad sanctificationem alicuius templi aut vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora ordinavit.

[38329] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 arg. 3 Praeterea, in veteri lege, sicut erant quaedam observantiae pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quaedam observantiae pertinentes ad populum; ut supra dictum est, cum de caeremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquae observantiae esse datae ministris Dei, ut patet Matth. X, *nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris*, et cetera quae ibi sequuntur, et quae dicuntur Luc. IX et X. Ergo etiam debuerunt aliquae observantiae institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

[38330] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 arg. 4 Praeterea, in veteri lege, praeter moralia et caeremonialia, fuerunt quaedam iudicialia praecepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua iudicialia praecepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

[38331] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. VII, *omnis qui audit verba mea haec et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram.* Sed sapiens aedificator nihil omittit eorum quae sunt necessaria ad aedificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quae pertinent ad salutem humanam.

[38332] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent

ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, ordinem ministrorum novae legis, instituendo apostolos et septuaginta duos discipulos, et poenitentiam, et matrimonium indivisibile. Confirmationem etiam promisit per spiritus sancti missionem. Ex eius etiam institutione apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. VI. Quae sunt novae legis sacramenta. Rectus autem gratiae usus est per opera caritatis. Quae quidem secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad praecepta moralia, quae etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc, lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem praedictorum operum in ordine ad cultum Dei, pertinet ad praecepta caeremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad iudicialia; ut supra dictum est. Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad unumquemque; quaedam vero ad praelatos temporales vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta, et moralia praecepta quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi.

[38333] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam, unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam. Et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae, ut supra dictum est. Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis.

[38334] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo, et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent. Sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris vel aliorum huiusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo talia, quia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

[38335] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa praecepta dominus dedit apostolis non tanquam caeremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta. Et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum, in libro de consensu Evangelist., ut non sint praecepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad praedicationis officium sine pera et baculo et aliis huiusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitae accipiendi ab illis quibus praedicabant, unde subdit, dignus enim est operarius cibo suo. Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in praedicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium praedicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quaedam statuta temporalia apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad praedicandum in Iudaea ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi

adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut et quilibet subditi a suis praelatis, et praecipue quia erant paulatim exercitandi ut temporalium sollicitudinem abdicarent, per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem praedicarent. Nec est mirum si, adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit. Quae quidem statuta, imminente passione, removit, tanquam discipulis iam per ea sufficienter exercitatis. Unde Luc. XXII, dixit, *quando misi vos sine sacculo et pera et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis? At illi dixerunt, nihil. Dixit ergo eis, sed nunc qui habet sacculum, tollat; similiter et peram.* Iam enim imminebat tempus perfectae libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quae secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

[38336] I^{a}-IIae q. 108 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod iudicialia etiam, secundum se considerata, non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem sed solum quantum ad communem rationem iustitiae. Et ideo iudicialia praecepta reliquit dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem vel temporalem. Sed circa iudicialia praecepta veteris legis quaedam explanavit, propter malum intellectum Pharisaeorum, ut infra dicetur.

Articulus 3

[38337] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem praecepta Decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit, scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem periurii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum praeceptorum praetermittens.

[38338] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 arg. 2 Praeterea, dominus nihil ordinavit in Evangelio de iudicialibus praeceptis nisi circa repudium uxoris, et circa poenam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia iudicialia praecepta veteris legis, ut supra dictum est. Ergo quantum ad hoc, insufficienter vitam hominum ordinavit.

[38339] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 arg. 3 Praeterea, in veteri lege, praeter praecepta moralia et iudicialia, erant quaedam caeremonialia. Circa quae dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

[38340] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 arg. 4 Praeterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus, multa etiam alia sunt bona opera quam ieiunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod dominus docuit solum circa haec tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

[38341] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 arg. 5 Praeterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa

ea quae sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt, unde dicitur Prov. VI, *vade ad formicam, o piger, et considera vias eius. Parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed omne praeceptum quod datur contra inclinationem naturae, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

[38342] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 arg. 6 Praeterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed iudicium est actus iustitiae; secundum illud Psalmi XCIII, *quousque iustitia convertatur in iudicium.* Ergo inconvenienter videtur dominus iudicium prohibuisse. Et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

[38343] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *considerandum est quia, cum dixit, qui audit verba mea haec, satis significat sermonem istum domini omnibus praeceptis quibus Christiana vita formatur, esse perfectum.*

[38344] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem dominus in monte proposuit, totam informationem Christianae vitae continet. In quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem; et commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda; ordinat interiores hominis motus, primo quidem quantum ad seipsum; et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum, dupliciter; secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis praecepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quae sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, docens quod in bonis quae agimus, neque quaeramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie aut iniuste iudicemus, aut praesumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium; et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectae virtutis; et cautelam adhibendo ne a seductoribus corrumpamur. Et quod observatio mandatorum eius est necessaria ad virtutem, non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

[38345] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus circa illa legis praecepta adimpletionem apposuit, in quibus Scribae et Pharisaei non rectum intellectum habebant. Et hoc contingebat praecipue circa tria praecepta Decalogi. Nam circa prohibitionem adulterii et homicidii, aestimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum. Quod magis credebant circa homicidium et adulterium quam circa furtum vel falsum testimonium, quia motus irae in homicidium tendens, et concupiscentiae motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse; non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa periurium vero habebant falsum intellectum, credentes periurium quidem esse peccatum; iuramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere. Et

ideo dominus ostendit iuramentum non esse appetendum tanquam bonum; sed melius esse absque iuramento loqui, nisi necessitas cogat.

[38346] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod circa iudicialia praecepta dupliciter Scribae et Pharisaei errabant. Primo quidem, quia quaedam quae in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones, aestimabant esse per se iusta, scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis. Et ideo dominus prohibuit uxoris repudium, Matth. V; et usurarum acceptionem, Luc. VI, dicens, *date mutuum nihil inde sperantes.* Alio modo errabant credentes quaedam quae lex vetus instituerat facienda propter iustitiam, esse exequenda ex appetitu vindictae; vel ex cupiditate temporalium rerum; vel ex odio inimicorum. Et hoc in tribus praeceptis. Appetitum enim vindictae credebant esse licitum, propter praeceptum datum de poena talionis. Quod quidem fuit datum ut iustitia servaretur, non ut homo vindictam quaereret. Et ideo dominus, ad hoc removendum, docet animum hominis sic debere esse praeparatum ut, si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis aestimabant esse licitum, propter praecepta iudicialia in quibus mandabatur restitutio rei ablatae fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est. Et hoc quidem lex mandavit propter iustitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum, propter praecepta legis data de hostium interfectione. Quod quidem lex statuit propter iustitiam implendam, ut supra dictum est, non propter odia exsaturanda. Et ideo dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si opus fuerit, etiam benefacere. Haec enim praecepta secundum praeparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit.

[38347] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod praecepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis. Praecepta autem iudicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit; sed relinquebatur arbitrio hominum utrum sic vel aliter esset determinandum. Et ideo convenienter dominus circa haec duo genera praeceptorum nos ordinavit. Praeceptorum autem caeremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur. Et ideo circa huiusmodi praecepta, in illa communi doctrina, nihil ordinavit. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet Ioan. IV, ubi dixit, *venit hora quando neque in monte hoc neque in Ierosolymis adorabitis patrem; sed veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate.*

[38348] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod omnes res mundanae ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias; secundum illud I Ioan. II, omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, quod pertinet ad delicias carnis; et concupiscentia oculorum, quod pertinet ad divitias; et superbia vitae, quod pertinet ad ambitum gloriae et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non repromisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris, et abundantiam divitiarum, dicitur enim Deut. XXVIII, *si audieris vocem domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, quantum ad primum; et post pauca subdit, *abundare te faciet omnibus bonis*, quantum ad secundum. Quae quidem promissa sic prave intelligebant Iudaei, ut

propter ea esset Deo serviendum, sicut propter finem. Et ideo dominus hoc removit, docens primo, quod opera virtutis non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quae omnia alia reducuntur, nam omnia quae aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad ieiunium; quaecumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quaecumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem haec tria specialiter quasi praecipua, et per quae homines maxime solent gloriam venari. Secundo, docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit, *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

[38349] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus. Unde dicit, *nolite thesaurizare vobis* et cetera. Secundo, ut non sic sollicitemur de temporalibus, cum desperatione divini auxilii. Unde dominus dicit, *scit pater vester quia his omnibus indigetis.* Tertio, ne sit sollicitudo praesumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitae per suam sollicitudinem posse procurare, absque divino auxilio. Quod dominus removet per hoc quod *homo non potest aliquid adiicere ad staturam suam.* Quarto, per hoc quod homo sollicitudinis tempus praeoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam praesentis temporis, sed ad curam futuri. Unde dicit, nolite solliciti esse in crastinum.

[38350] I^{a}-IIae q. 108 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod dominus non prohibet iudicium iustitiae, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis. Sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est.

Articulus 4

[38351] I^{a}-IIae q. 108 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem; ut supra dictum est, cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

[38352] I^{a}-IIae q. 108 a. 4 arg. 2 Praeterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

[38353] I^{a}-IIae q. 108 a. 4 arg. 3 Praeterea, consilia pertinent ad perfectionem vitae. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitae. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

[38354] I^{a}-IIae q. 108 a. 4 arg. 4 Praeterea, multa ad perfectionem vitae pertinentia inter praecepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur, diligite inimicos vestros; et praecepta etiam quae dedit dominus apostolis, Matth. X. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege, tum quia non omnia ponuntur; tum etiam quia a praeceptis non distinguuntur.

[38355] Iª-IIae q. 108 a. 4 s. c. Sed contra, consilia sapientis amici magnam utilitatem afferunt; secundum illud Prov. XXVII, *unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo eius consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

[38356] Iª-IIae q. 108 a. 4 co. Respondeo dicendum quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit. Consilia vero oportet esse de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum. Est autem homo constitutus inter res mundi huius et spiritualia bona, in quibus beatitudo aeterna consistit, ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis. Et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi abiiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum, quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire. Sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando. Et ideo de hoc dantur consilia Evangelii. Bona autem huius mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad concupiscentiam oculorum; in deliciis carnis, quae pertinent ad concupiscentiam carnis; et in honoribus, quae pertinent ad superbiam vitae; sicut patet I Ioan. II. Haec autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quae statum perfectionis profitetur, nam divitiae abdicantur per paupertatem; deliciae carnis per perpetuam castitatem; superbia vitae per obedientiae servitutem. Haec autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita. Sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu, pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo. Puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quam dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo. Similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto quod licite posset facere, consilium sequitur in casu illo, puta si benefaciat inimicis quando non tenetur, vel si offensam remittat cuius iuste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

[38357] Iª-IIae q. 108 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praedicta consilia, quantum est de se sunt omnibus expedientia, sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad haec non inclinatur. Et ideo dominus, consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuae paupertatis, Matth. XIX, praemittit, *si vis perfectus esse*; et postea subdit, *vade et vende omnia quae habes.* Similiter, dans consilium perpetuae castitatis, cum dixit, *sunt eunuchi qui*

castraverunt seipsos propter regnum caelorum, statim subdit, *qui potest capere, capiat.* Et similiter apostolus, I ad Cor. VII, praemisso consilio virginitatis, dicit, *porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniiciam.*

[38358] Iª-IIae q. 108 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata. Sed illa quae sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata. Ad quae etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est.

[38359] Iª-IIae q. 108 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam consilium obedientiae dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit, et sequatur me; quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius; secundum illud Ioan. X. *Oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me.*

[38360] Iª-IIae q. 108 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod ea quae de vera dilectione inimicorum, et similibus, dominus dicit Matth. V et Luc. VI, si referantur ad praeparationem animi, sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requirat. Et ideo inter praecepta ponuntur. Sed ut aliquis hoc inimicis exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est. Illa autem quae ponuntur Matth. X, et Luc. IX, et X, fuerunt quaedam praecepta disciplinae pro tempore illo, vel concessiones quaedam, ut supra dictum est. Et ideo non inducuntur tanquam consilia.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

prima pars secundae partis a quaestione CIX ad CXIV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 109

Prooemium

[38361] Iª-IIae q. 109 pr. Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum. Et primo, considerandum est de gratia Dei; secundo, de causa eius; tertio, de eius effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita, nam primo considerabimus de necessitate gratiae; secundo, de ipsa gratia quantum ad eius essentiam; tertio, de eius divisione. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere. Secundo, utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere vel velle. Tertio, utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. Quarto, utrum absque gratia possit praecepta legis observare. Quinto, utrum absque gratia possit mereri vitam aeternam. Sexto, utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia. Septimo, utrum homo sine gratia possit resurgere a peccato. Octavo, utrum absque gratia possit homo vitare peccatum. Nono, utrum homo gratiam consecutus possit, absque alio divino auxilio, bonum facere et vitare peccatum. Decimo, utrum possit perseverare in bono per seipsum.

Articulus 1

[38362] Iª-IIae q. 109 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I Cor. XII, *nemo potest dicere, dominus Iesus, nisi in spiritu sancto*, dicit Glossa Ambrosii, *omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.* Sed spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

[38363] I^{a}-IIae q. 109 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in I Soliloq., quod *disciplinarum certissima talia sunt qualia illa quae a sole illustrantur ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animae.* Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina. Quae ad auxilium gratiae pertinet.

[38364] I^{a}-IIae q. 109 a. 1 arg. 3 Praeterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando; ut patet per Augustinum XIV de Trin. Sed apostolus dicit, II ad Cor. III, *non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiae.

[38365] I^{a}-IIae q. 109 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I Retract., *non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera.* Sed per gratiam homo mundus efficitur; secundum illud Psalmi l, *cor mundum crea in me, Deus; et spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

[38366] I^{a}-IIae q. 109 a. 1 co. Respondeo dicendum quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus, intellectualis luminis, quia secundum apostolum, ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est.* Usus autem quilibet quendam motum importat, large accipiendo motum secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per philosophum in III de anima. Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma quae est principium motus vel actionis; sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste. Unde quantumcumque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem caelestis corporis. Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem; non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente; sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cuiuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo, uno modo, inquantum ab ipso habet formam per quam agit; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae,

inquantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem. Et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quaedam quae natura facere potest.

[38367] Iª-IIae q. 109 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut a largiente aliquod habituale donum naturae superadditum, sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis; et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus apostolus loquebatur.

[38368] Iª-IIae q. 109 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt.

[38369] Iª-IIae q. 109 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipse movet intellectum ad agendum, actu enim intelligere aliquid est cogitare, ut patet per Augustinum, XIV de Trin.

Articulus 2

[38370] Iª-IIae q. 109 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate cuius ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime eius quod est velle, ut supra dictum est. Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiae.

[38371] Iª-IIae q. 109 a. 2 arg. 2 Praeterea, unumquodque magis potest in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi praeter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in II libro, opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est. Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere.

[38372] Iª-IIae q. 109 a. 2 arg. 3 Praeterea, bonum intellectus est verum, ut philosophus dicit, in VI Ethic. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quaelibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

[38373] Iª-IIae q. 109 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. IX, non est volentis,

scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis Dei. Et Augustinus dicit, in libro de Corrept. et gratia, quod *sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum.*

[38374] Iª-IIae q. 109 a. 2 co. Respondeo dicendum quod natura hominis dupliciter potest considerari, uno modo, in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum, natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est. Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere; non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo, scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

[38375] Iª-IIae q. 109 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, si huius etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem. Et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo; ut etiam philosophus probat in cap. de bona fortuna. Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo. Et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, quod impeditur a bono per corruptionem naturae.

[38376] Iª-IIae q. 109 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata est nihil, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio. Potest autem per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

[38377] Iª-IIae q. 109 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est. Et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

Articulus 3

[38378] I^{a}-IIae q. 109 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis caritatis actus. Sed caritatem homo non potest habere per seipsum, quia *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. V. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

[38379] I^{a}-IIae q. 109 a. 3 arg. 2 Praeterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiae.

[38380] I^{a}-IIae q. 109 a. 3 arg. 3 Praeterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia, alioquin frustra gratia adderetur. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

[38381] I^{a}-IIae q. 109 a. 3 s. c. Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur. In quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se, quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus potest Deum diligere plus quam se, et super omnia.

[38382] I^{a}-IIae q. 109 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est in primo, in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diversae opiniones sunt positae; homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse, *sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est*, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro de Div. Nom., quod *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius.* Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad

hoc auxilio gratiae naturam sanantis.

[38383] I^{a}-IIae q. 109 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni, caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam caritas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quandam et delectationem, sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

[38384] I^{a}-IIae q. 109 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est supra se, manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quae sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed intelligendum est quod natura non potest in actum excedentem proportionem suae virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia, hoc enim est naturale cuilibet naturae creatae, ut dictum est.

[38385] I^{a}-IIae q. 109 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, et dilectionis modum. Et secundum hoc, supremus gradus dilectionis est quo caritas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est.

Articulus 4

[38386] I^{a}-IIae q. 109 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit praecepta legis implere. Dicit enim apostolus, ad Rom. II, quod *gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt.* Sed illud quod naturaliter homo facit, potest per seipsum facere absque gratia. Ergo homo potest legis praecepta facere absque gratia.

[38387] I^{a}-IIae q. 109 a. 4 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit, in expositione Catholicae fidei, *illos esse maledicendos qui Deum praecepisse homini aliquid impossibile dicunt.* Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia praecepta legis per seipsum.

[38388] I^{a}-IIae q. 109 a. 4 arg. 3 Praeterea, inter omnia praecepta legis maximum est illud, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; ut patet Matth. XXII. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

[38389] I^{a}-IIae q. 109 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de haeresibus, hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum, ut credant *sine gratia posse hominem facere omnia divina mandata.*

[38390] I^{a}-IIae q. 109 a. 4 co. Respondeo dicendum quod implere mandata legis contingit dupliciter.

Uno modo, quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere, alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata. Sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae, potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus, in libro de Corrept. et Grat., cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit, *non solum ut, monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant; verum etiam ut, praestante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt.* Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est.

[38391] Iª-IIae q. 109 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Spir. et Litt., *non moveat quod naturaliter eos dixit quae legis sunt facere, hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis.*

[38392] Iª-IIae q. 109 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile; secundum illud philosophi, in III Ethic., *quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.* Unde et Hieronymus ibidem *confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio.*

[38393] Iª-IIae q. 109 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod praeceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus secundum quod ex caritate impletur, ut ex supradictis patet.

Articulus 5

[38394] Iª-IIae q. 109 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit mereri vitam aeternam sine gratia. Dicit enim dominus, Matth. XIX, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, ex quo videtur quod ingredi in vitam aeternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam aeternam mereri.

[38395] Iª-IIae q. 109 a. 5 arg. 2 Praeterea, vita aeterna est praemium vel merces quae hominibus redditur a Deo; secundum illud Matth. V, *merces vestra multa est in caelis.* Sed merces vel praemium redditur a Deo homini secundum opera eius; secundum illud Psalmi LXI, *tu reddes unicuique secundum opera eius.* Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in eius potestate constitutum sit ad vitam aeternam pervenire.

[38396] Iª-IIae q. 109 a. 5 arg. 3 Praeterea, vita aeterna est ultimus finis humanae vitae. Sed quaelibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturae, per sua naturalia potest pervenire ad vitam aeternam absque aliqua gratia.

[38397] I^{a}-IIae q. 109 a. 5 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*. Quod ideo dicitur, sicut Glossa ibidem dicit, *ut intelligeremus Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere*.

[38398] I^{a}-IIae q. 109 a. 5 co. Respondeo dicendum quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supradictis patet. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam. Potest tamen facere opera perducentia ad aliquod bonum homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia huiusmodi; ut Augustinus dicit, in tertia responsione contra Pelagianos.

[38399] I^{a}-IIae q. 109 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitae aeternae, sed, sicut Augustinus in eodem libro dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam.

[38400] I^{a}-IIae q. 109 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Glossa dicit Rom. VI, super illud, *gratia Dei vita aeterna, certum est vitam aeternam bonis operibus reddi, sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent*, cum etiam supra dictum sit quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

[38401] I^{a}-IIae q. 109 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana, ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiae, ad quem inferiores naturae nullo modo pertingere possunt. Sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinae potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo; ut philosophus introducit in II de caelo.

Articulus 6

[38402] I^{a}-IIae q. 109 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est. Sed Zach. I dicitur, *convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, nihil autem est aliud se ad gratiam praeparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam praeparare absque auxilio gratiae.

[38403] I^{a}-IIae q. 109 a. 6 arg. 2 Praeterea, homo se ad gratiam praeparat faciendo quod in se est, quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim Matth. VII, quod Deus dat spiritum bonum petentibus se. Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate.

Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum ut nos ad gratiam praeparemus.

[38404] Iª-IIae q. 109 a. 6 arg. 3 Praeterea, si homo indiget gratia ad hoc quod praeparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod praeparet se ad illam gratiam, et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam praeparare.

[38405] Iª-IIae q. 109 a. 6 arg. 4 Praeterea, Prov. XVI dicitur, hominis est praeparare animum. Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam praeparare.

[38406] Iª-IIae q. 109 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum.* Si autem homo seipsum praeparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se praeparare ad gratiam absque auxilio gratiae.

[38407] Iª-IIae q. 109 a. 6 co. Respondeo dicendum quod duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum. Una quidem qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum. Et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est. Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem. Et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium, sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde et Dionysius, in libro de Div. Nom., dicit quod Deus convertit omnia ad seipsum. Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio; secundum illud Psalmi LXXII, mihi adhaerere Deo bonum est. Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti, sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

[38408] Iª-IIae q. 109 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini praecipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest nisi Deo ipsum ad se convertente; secundum

illud Ierem. XXXI, *converte me, et convertar, quia tu dominus Deus meus*; et Thren. ult., *converte nos, domine, ad te, et convertemur.*

[38409] I^{a}-IIae q. 109 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur; secundum illud Ioan. XV, sine me nihil potestis facere. Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo.

[38410] I^{a}-IIae q. 109 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua praeparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo non praeexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens. Unde non oportet abire in infinitum.

[38411] I^{a}-IIae q. 109 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium, sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis, ut dictum est.

Articulus 7

[38412] I^{a}-IIae q. 109 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Illud enim quod praeexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere a peccato praeexigitur ad illuminationem gratiae, dicitur enim ad Ephes. V, *exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

[38413] I^{a}-IIae q. 109 a. 7 arg. 2 Praeterea, peccatum virtuti opponitur sicut morbus sanitati, ut supra dictum est. Sed homo per virtutem naturae potest resurgere de aegritudine ad sanitatem sine auxilio exterioris medicinae, propter hoc quod intus manet principium vitae, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod, simili ratione, homo possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum iustitiae, absque auxilio exterioris gratiae.

[38414] I^{a}-IIae q. 109 a. 7 arg. 3 Praeterea, quaelibet res naturalis potest redire ad actum convenientem suae naturae, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum proiectus per seipsum redit ad suum naturalem motum. Sed peccatum est quidam actus contra naturam; ut patet per Damascenus, in II libro. Ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum iustitiae.

[38415] I^{a}-IIae q. 109 a. 7 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. II, *si data est lex quae potest iustificare, ergo Christus gratis mortuus est*, idest sine causa. Pari ergo ratione, si homo habet naturam per quam potest iustificari, Christus gratis, idest sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest homo per seipsum iustificari, idest redire de statu culpae ad statum iustitiae.

[38416] I^{a}-IIae q. 109 a. 7 co. Respondeo dicendum quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae. Cum enim peccatum transiens actu remaneat reatu, ut supra

dictum est; non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati. Sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supradictis patet, scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non subiecta, hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem aeternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante, unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est. Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

[38417] I^{a}-IIae q. 109 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur, exsurge, et illuminabit te Christus, non est intelligendum quod tota exurrectio a peccato praecedat illuminationem gratiae, sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis.

[38418] I^{a}-IIae q. 109 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod naturalis ratio non est sufficiens principium huius sanitatis quae est in homine per gratiam iustificantem; sed huius principium est gratia, quae tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari, sed indiget ut denuo ei lumen gratiae infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

[38419] I^{a}-IIae q. 109 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum, sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra sed corrumpitur, ut supra dictum est, non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale; et multo minus ad bonum supernaturalis iustitiae.

Articulus 8

[38420] I^{a}-IIae q. 109 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. *Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest*; ut Augustinus dicit, in libro de Duab. Animab., et de Lib. Arb. Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet. Quod est inconveniens.

[38421] Iª-IIae q. 109 a. 8 arg. 2 Praeterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur. Quod est inconveniens.

[38422] Iª-IIae q. 109 a. 8 arg. 3 Praeterea, Eccli. XV dicitur, *ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in eius potestate est eligere bonum vel malum. Et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

[38423] Iª-IIae q. 109 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit., *quisquis negat nos orare debere ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiae Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed, sola lege accepta, humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito.*

[38424] Iª-IIae q. 109 a. 8 co. Respondeo dicendum quod de homine dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum statum naturae integrae; alio modo, secundum statum naturae corruptae. Secundum statum quidem naturae integrae, etiam sine gratia habituali, poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in integritate naturae. Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato, unde apostolus, ad Rom. VII, in persona hominis reparati, dicit, *ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato mortali quod in ratione consistit, ut supra habitum est. Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest (et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii), non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos; ut supra dictum est. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus, quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit, super Ezech., quod *peccatum quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit.* Et huius ratio est quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, ratione hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet; occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter,

praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem, ut philosophus dicit, in III Ethic.; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

[38425] Iª-IIae q. 109 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est. Et tamen quia ex eius defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, per hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

[38426] Iª-IIae q. 109 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod correptio utilis est *ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur. Si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut, strepitu correptionis forinsecus insonante ac flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle*; ut Augustinus dicit, in libro de Corrept. et Grat. Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat. Sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio, unde dicitur Eccle. VII, *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

[38427] Iª-IIae q. 109 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in Hypognost., verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturae integrae, quando nondum erat servus peccati, unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam quodcumque vult homo, datur ei. Sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiae.

Articulus 9

[38428] Iª-IIae q. 109 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

[38429] Iª-IIae q. 109 a. 9 arg. 2 Praeterea, per gratiam ipse spiritus sanctus in nobis habitat; secundum illud I ad Cor. III, *nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis?* Sed spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque praedictorum absque alio auxilio gratiae.

[38430] Iª-IIae q. 109 a. 9 arg. 3 Praeterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiae indiget ad hoc quod recte vivat et a peccato abstineat, pari ratione et si illud aliud auxilium gratiae

consecutus fuerit, adhuc alio auxilio indigebit. Procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

[38431] Iª-IIae q. 109 a. 9 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, quod *sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere.* Sed iustificatio fit per gratiam; secundum illud Rom. III. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo iam habens gratiam indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod recte vivat.

[38432] Iª-IIae q. 109 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur; et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum. Et hoc propter duo. Primo quidem, ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae. Secundo, ratione speciali, propter conditionem status humanae naturae. Quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Rom. VII. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. VIII, *quid oremus sicut oportet, nescimus.* Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat; secundum illud Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere, *et ne nos inducas in tentationem, et, fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*, et cetera quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia.

[38433] Iª-IIae q. 109 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod donum habitualis gratiae non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio, indiget enim quaelibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab ipso accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vacuum data, vel quod sit imperfecta. Quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est.

[38434] Iª-IIae q. 109 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod operatio spiritus sancti qua nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet et protegit, simul cum patre et filio.

[38435] Iª-IIae q. 109 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

Articulus 10

[38436] I^{a}-IIae q. 109 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiae ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per philosophum in VII Ethic. Sed homo non indiget alio auxilio gratiae ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiae ad habendum perseverantiam.

[38437] I^{a}-IIae q. 109 a. 10 arg. 2 Praeterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quaedam virtus. Ergo videtur quod, simul cum gratia infusis aliis virtutibus, perseverantia detur.

[38438] I^{a}-IIae q. 109 a. 10 arg. 3 Praeterea, sicut apostolus dicit, ad Rom. V, plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adae. Sed Adam accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus. Et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

[38439] I^{a}-IIae q. 109 a. 10 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, *cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed, ipso non dante, esse in hominis potestate?* Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati, quod intelligitur cum dicimus, sanctificetur nomen tuum, ut ibidem Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus, indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

[38440] I^{a}-IIae q. 109 a. 10 co. Respondeo dicendum quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes, ut sic se habeat perseverantia ad tristitias sicut continentia ad concupiscentias et delectationes ut philosophus dicit, in VII Ethic. Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam secundum quem habet homo propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum, perseverantia simul cum gratia infunditur sicut et continentia et ceterae virtutes. Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex praecedenti quaestione apparet. Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia.

[38441] I^{a}-IIae q. 109 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo modo perseverantiae, sicut et secunda obiectio procedit de secundo.

[38442] I^{a}-IIae q. 109 a. 10 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

[38443] Iª-IIae q. 109 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, *homo in primo statu accepit donum per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret. Nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent.* Et sic donum Christi est maius quam delictum Adae. Et tamen facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possumus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem. Quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

Quaestio 110

Prooemium

[38444] Iª-IIae q. 110 pr. Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum gratia ponat aliquid in anima. Secundo, utrum gratia sit qualitas. Tertio, utrum gratia differat a virtute infusa. Quarto, de subiecto gratiae.

Articulus 1

[38445] Iª-IIae q. 110 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis, unde dicitur Gen. XXXIX, quod *dominus dedit Ioseph gratiam in conspectu principis carceris.* Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet; sed in eo cuius gratiam habet, ponitur acceptatio quaedam. Ergo per hoc quod homo dicitur gratiam Dei habere, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

[38446] Iª-IIae q. 110 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam, unde dicitur Deut. XXX, ipse est vita tua. Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

[38447] Iª-IIae q. 110 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad Rom. I, super illud, *gratia vobis et pax*, dicit Glossa. Gratia, idest remissio peccatorum, sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo, non imputando peccatum; secundum illud Psalmi XXXI, *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum.* Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

[38448] Iª-IIae q. 110 a. 1 s. c. Sed contra, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quaedam lux animae, unde Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, *praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit caecus.* Ergo gratia ponit aliquid in anima.

[38449] Iª-IIae q. 110 a. 1 co. Respondeo dicendum quod secundum communem modum loquendi,

gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius, sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere, hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo, ex amore enim quo aliquis alium gratum habet, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit, primo quidem, ipsum donum gratis datum; secundo, huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum, est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis. Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus, et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam, differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis, secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. XI; secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito, et non ex meritis, aliquos praedestinavit sive elegit; dicitur enim ad Ephes. I, *praedestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriae gratiae suae.*

[38450] Iª-IIae q. 110 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed differenter. Nam illud quod est homini gratum in alio homine, praesupponitur eius dilectioni, causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est.

[38451] Iª-IIae q. 110 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus est vita animae per modum causae efficientis, sed anima est vita corporis per modum causae formalis inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum. Sed agens informat subiectum non per suam substantiam, sed per formam quam in materia causat.

[38452] Iª-IIae q. 110 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus dicit, in libro Retract., *ubi dixi gratiam esse remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliatione Dei, non sic accipiendum est ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem; sed quod specialiter nomine gratiae remissionem significaverit peccatorum.* Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu

divinitus in nobis causato, ut infra patebit.

Articulus 2

[38453] Iª-IIae q. 110 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit qualitas animae. Nulla enim qualitas agit in suum subiectum, quia actio qualitatis non est absque actione subiecti, et sic oporteret quod subiectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, iustificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

[38454] Iª-IIae q. 110 a. 2 arg. 2 Praeterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animae, multa enim possumus per gratiam ad quae natura non sufficit, ut supra dictum est. Ergo gratia non est qualitas.

[38455] Iª-IIae q. 110 a. 2 arg. 3 Praeterea, nulla qualitas remanet postquam desinit esse in subiecto. Sed gratia remanet. Non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur, unde et dicitur nova creatura, ad Gal. ult. Ergo gratia non est qualitas.

[38456] Iª-IIae q. 110 a. 2 s. c. Sed contra est quod, super illud Psalmi CIII, *ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa quod *gratia est nitor animae, sanctum concilians amorem.* Sed nitor animae est quaedam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quaedam qualitas.

[38457] Iª-IIae q. 110 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis. Dictum est autem supra quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae, actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in III Physic. Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles; secundum illud Sap. VIII, et disponit omnia suaviter. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

[38458] Iª-IIae q. 110 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album, et iustitia iustum.

[38459] Iª-IIae q. 110 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnis substantia vel est ipsa natura

rei cuius est substantia, vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

[38460] Iª-IIae q. 110 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Boetius, accidentis esse est inesse. Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est, unde et magis dicitur esse entis quam ens, ut dicitur in VII Metaphys. Et quia eius est fieri vel corrumpi cuius est esse, ideo, proprie loquendo, nullum accidens neque fit neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud ad Ephes. II, *creati in Christo Iesu in operibus bonis.*

Articulus 3

[38461] Iª-IIae q. 110 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus quod *gratia operans est fides quae per dilectionem operatur*; ut habetur in libro de spiritu et littera. Sed fides quae per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

[38462] Iª-IIae q. 110 a. 3 arg. 2 Praeterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitiones de virtute datae sive a sanctis sive a philosophis, conveniunt gratiae, ipsa enim bonum facit habentem et opus eius bonum reddit; ipsa etiam est bona qualitas mentis qua recte vivitur, et cetera. Ergo gratia est virtus.

[38463] Iª-IIae q. 110 a. 3 arg. 3 Praeterea, gratia est qualitas quaedam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quae est forma et circa aliquid constans figura, quia non pertinet ad corpus. Neque etiam in tertia est, quia non est passio vel passibilis qualitas, quae est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Physic.; ipsa autem gratia principaliter est in mente. Neque iterum est in secunda specie, quae est potentia vel impotentia naturalis, quia gratia est supra naturam; et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie, quae est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtutes, quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est. Ergo gratia est idem quod virtus.

[38464] Iª-IIae q. 110 a. 3 s. c. Sed contra, si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia haec possunt esse sine gratia

gratum faciente. Neque etiam caritas, quia gratia praevenit caritatem, ut Augustinus dicit, in libro de Praedest. sanctorum. Ergo gratia non est virtus.

[38465] Iª-IIae q. 110 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem, ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister, in II Sent. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest. Quia ut philosophus dicit, in VII Physic., *virtus est quaedam dispositio perfecti, dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam.* Ex quo patet quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur II Petr. I, *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.* Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. V, *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino, ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.

[38466] Iª-IIae q. 110 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat fidem per dilectionem operantem gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

[38467] Iª-IIae q. 110 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum positum in definitione virtutis, dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praeexistentem, vel essentialem vel participatam. Sic autem bonum non attribuitur gratiae, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est.

[38468] Iª-IIae q. 110 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

Articulus 4

[38469] Iª-IIae q. 110 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus, in Hypognost., quod

gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. Sed voluntas, sive liberum arbitrium, est potentia quaedam, ut in primo dictum est. Ergo gratia est in potentia animae sicut in subiecto.

[38470] I^{a}-IIae q. 110 a. 4 arg. 2 Praeterea, ex gratia incipiunt merita hominis, ut Augustinus dicit. Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicuius potentiae animae.

[38471] I^{a}-IIae q. 110 a. 4 arg. 3 Praeterea, si essentia animae sit proprium subiectum gratiae, oportet quod anima inquantum habet essentiam, sit capax gratiae. Sed hoc est falsum, quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiae capax. Non ergo essentia animae est proprium subiectum gratiae.

[38472] I^{a}-IIae q. 110 a. 4 arg. 4 Praeterea, essentia animae est prior potentiis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequetur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animae intellecta, scilicet neque voluntate neque intellectu neque aliquo huiusmodi. Quod est inconveniens.

[38473] I^{a}-IIae q. 110 a. 4 s. c. Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animae quam in potentiis.

[38474] I^{a}-IIae q. 110 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ista quaestio ex praecedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae sicut in subiecto, nam potentia animae est proprium subiectum virtutis, ut supra dictum est. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animae sit gratiae subiectum, quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem.

[38475] I^{a}-IIae q. 110 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quae est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subiectum.

[38476] I^{a}-IIae q. 110 a. 4 ad 2 Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis.

[38477] I^{a}-IIae q. 110 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima est subiectum gratiae secundum

quod est in specie intellectualis vel rationalis naturae. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiae sint proprietates naturales animae speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc, non sequitur, si essentia animae humanae sit subiectum gratiae, quod quaelibet anima possit esse gratiae subiectum, hoc enim convenit essentiae animae inquantum est talis speciei.

[38478] Iª-IIae q. 110 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum potentiae animae sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias; sed propter speciem talis essentiae ex qua natae sunt huiusmodi potentiae effluere.

Quaestio 111

Prooemium

[38479] Iª-IIae q. 111 pr. Deinde considerandum est de divisione gratiae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam et gratiam gratum facientem. Secundo, de divisione gratiae gratum facientis per operantem et cooperantem. Tertio, de divisione eiusdem per gratiam praevenientem et subsequentem. Quarto, de divisione gratiae gratis datae. Quinto, de comparatione gratiae gratum facientis et gratis datae.

Articulus 1

[38480] Iª-IIae q. 111 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam Dei donum, ut ex supradictis patet. Homo autem ideo non est Deo gratus quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso, ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

[38481] Iª-IIae q. 111 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaecumque non dantur ex meritis praecedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturae datur homini absque merito praecedenti, quia natura praesupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiae differentia, quia invenitur etiam extra gratiae genus.

[38482] Iª-IIae q. 111 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam iustificamur, gratis nobis a Deo conceditur; secundum illud Rom.

III, *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

[38483] Iª-IIae q. 111 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus utrumque attribuit gratiae, scilicet et gratum facere, et esse gratis datum. Dicit enim quantum ad primum, ad Ephes. I, *gratificavit nos in dilecto filio suo.* Quantum vero ad secundum, dicitur ad Rom. XI, *si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia.* Potest ergo distingui gratia quae vel habet unum tantum, vel utrumque.

[38484] Iª-IIae q. 111 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur; ut Dionysius dicit, in Cael. Hier. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit apostolus, I ad Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum.

[38485] Iª-IIae q. 111 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo iustificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus; secundum quod dicitur ad Coloss. I, *dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

[38486] Iª-IIae q. 111 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera; secundum illud ad Rom. IV, *ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam.* Aliud est debitum ex conditione naturae, puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligatur, sed potius inquantum creatura debet subiici Deo ut in ea divina ordinatio impleatur, quae quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent, et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.

[38487] Iª-IIae q. 111 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae quod etiam ad rationem gratiae pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo. Et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit. Et sic opponuntur duae partes divisionis sicut gratum faciens et non faciens gratum.

Articulus 2

[38488] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est. Sed accidens non potest agere in subiectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

[38489] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 arg. 2 Praeterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur iustificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis, dicit enim Augustinus, super illud Ioan. XIV, *opera quae ego facio, et ipse faciet, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

[38490] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 arg. 3 Praeterea, cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium; secundum illud Rom. IX, *non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* Ergo gratia non debet dici cooperans.

[38491] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 arg. 4 Praeterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita, idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

[38492] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Grat. et Lib. Arb., *cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Sed operationes Dei quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

[38493] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter potest intelligi, uno modo, divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur gratia cooperans. Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem, interior voluntatis. Et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle quae prius malum volebat. Et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. Alius autem actus est exterior; qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est, consequens est ut ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, et interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo; respectu huius actus dicitur gratia cooperans. Unde post praemissa verba subdit Augustinus, *ut autem velimus operatur, cum autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur.* Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic etiam duplex est gratiae effectus, sicut et cuiuslibet alterius formae, quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel iustificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans, inquantum vero est principium operis meritorii, quod etiam ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans.

[38494] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod gratia est quaedam qualitas accidentalis, non agit in animam effective; sed formaliter, sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

[38495] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus. Unde tota operatio pertinet ad gratiam.

[38496] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod cooperari dicitur aliquis alicui non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo ut bonum velit. Et ideo, praesupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

[38497] I^{a}-IIae q. 111 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex dictis patet.

Articulus 3

[38498] I^{a}-IIae q. 111 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in praevenientem et subsequentem. Gratia enim est divinae dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper praeveniens; secundum illud I Ioan. IV, *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos.* Ergo gratia non debet poni praeveniens et subsequens.

[38499] I^{a}-IIae q. 111 a. 3 arg. 2 Praeterea, gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud II ad Cor. XII, *sufficit tibi gratia mea.* Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

[38500] I^{a}-IIae q. 111 a. 3 arg. 3 Praeterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiae, quorum unus praecedit alium. Ergo si penes hoc gratia deberet dividi in praevenientem et subsequentem, videtur quod infinitae essent species gratiae. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

[38501] I^{a}-IIae q. 111 a. 3 s. c. Sed contra est quod gratia Dei ex eius misericordia provenit. Sed utrumque in Psalmo legitur, *misericordia eius praeveniet me*; et iterum, *misericordia eius subsequetur me.* Ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

[38502] I^{a}-IIae q. 111 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis, quorum primus est ut anima sanetur; secundus est ut bonum velit; tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu et prior alio, ita gratia potest dici et praeveniens et subsequens secundum eundem effectum, respectu diversorum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro de Nat. et Grat., *praevenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur, praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur.*

[38503] I^{a}-IIae q. 111 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dilectio Dei nominat aliquid aeternum, et ideo nunquam potest dici nisi praeveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest praecedere aliquid et ad aliquid subsequi. Et ideo gratia potest dici praeveniens et subsequens.

[38504] I^{a}-IIae q. 111 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectum, sicut et de operante et cooperante dictum est. Quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia praeveniente per quam nunc iustificamur. Sicut enim caritas viae non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiae est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

[38505] I^{a}-IIae q. 111 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis effectus gratiae possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie. Et praeterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium praecedit.

Articulus 4

[38506] I^{a}-IIae q. 111 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quae nobis gratis a Deo conceduntur, tam in bonis animae quam in bonis corporis, quae tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiae gratis datae non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

[38507] I^{a}-IIae q. 111 a. 4 arg. 2 Praeterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam iustificamur, secundum illud Rom. V, *iustificati ergo ex fide,* et cetera. Ergo inconvenienter fides ponitur inter gratias gratis datas, praesertim cum aliae virtutes ibi non ponantur, ut spes et caritas.

[38508] I^{a}-IIae q. 111 a. 4 arg. 3 Praeterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum,

miracula quaedam sunt. Interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet; secundum illud Dan. I, *pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo inconvenienter dividitur gratia sanitatum, et genera linguarum, contra operationem virtutum; et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiae et scientiae.

[38509] I^{a}-IIae q. 111 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut sapientia et scientia sunt quaedam dona spiritus sancti, ita etiam intellectus et consilium, pietas, fortitudo et timor, ut supra dictum est. Ergo haec etiam deberent poni inter gratias gratis datas.

[38510] I^{a}-IIae q. 111 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XII, *alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem spiritum, alteri fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

[38511] I^{a}-IIae q. 111 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est; sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur. Primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc possit alios instruere. Secundo, ut possit confirmare vel probare ea quae dicit, alias non esset efficax eius doctrina. Tertio, ut ea quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantum igitur ad primum, tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem, ut principia illius scientiae sint ei certissima. Et quantum ad hoc ponitur fides, quae est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in Catholica doctrina. Secundo, oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiae. Et sic ponitur sermo sapientiae, quae est cognitio divinorum. Tertio, oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas. Et quantum ad hoc ponitur sermo scientiae, quae est cognitio rerum humanarum, quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur. Confirmatio autem in his quae subduntur rationi, est per argumenta. In his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat quae solus Deus facere potest, in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur gratia sanitatum; sive ordinentur ad solam divinae potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur operatio virtutum. Secundo, ut possit manifestare ea quae solius Dei est scire. Et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur prophetia; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur discretio spirituum. Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis intelligi possit, et secundum hoc ponuntur genera linguarum, vel quantum ad sensum eorum quae sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur interpretatio sermonum.

[38512] I^{a}-IIae q. 111 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, non

omnia beneficia quae nobis divinitus conceduntur, gratiae gratis datae dicuntur, sed solum illa quae excedunt facultatem naturae, sicut quod piscator abundet sermone sapientiae et scientiae et aliis huiusmodi. Et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

[38513] Iª-IIae q. 111 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas secundum quod est quaedam virtus iustificans hominem in seipso, sed secundum quod importat quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo sit idoneus ad instruendum alios de his quae ad fidem pertinent. Spes autem et caritas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

[38514] Iª-IIae q. 111 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratia sanitatum distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem; ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam loqui variis linguis, et interpretari sermones, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem, et ideo ponuntur speciales gratiae gratis datae.

[38515] Iª-IIae q. 111 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas secundum quod enumerantur inter dona spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per spiritum sanctum ad ea quae sunt sapientiae vel scientiae, sic enim sunt dona spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed computantur inter gratias gratis datas secundum quod important quandam abundantiam scientiae et sapientiae, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas signanter ponitur sermo sapientiae, et sermo scientiae, quia ut Augustinus dicit, XIV de Trin., *aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud, scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

Articulus 5

[38516] Iª-IIae q. 111 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. *Bonum enim gentis est melius quam bonum unius*; ut philosophus dicit, in I Ethic. Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis, gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiae, ut supra dictum est. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

[38517] Iª-IIae q. 111 a. 5 arg. 2 Praeterea, maioris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur, sicut maior est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam eius quod ita in se lucet quod alia illuminare non potest. Propter quod etiam philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est praeclarissima virtutum, per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso, per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

[38518] I^{a}-IIae q. 111 a. 5 arg. 3 Praeterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium, sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiae, gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiae. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

[38519] I^{a}-IIae q. 111 a. 5 s. c. Sed contra est quod apostolus, I ad Cor. XII, enumeratis gratiis gratis datis, subdit, *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, et sicut per subsequentia patet, loquitur de caritate, quae pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

[38520] I^{a}-IIae q. 111 a. 5 co. Respondeo dicendum quod unaquaeque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis. Gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

[38521] I^{a}-IIae q. 111 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in XII Metaphys., bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus. Aliud autem quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis, et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae quod est ordo ecclesiasticus, sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

[38522] I^{a}-IIae q. 111 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior, sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio coniunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior, sicut nec in igne calor manifestativus speciei eius, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

[38523] I^{a}-IIae q. 111 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem, et ideo ratiocinari est nobilius. Hic autem est e converso, quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

Quaestio 112

Prooemium

[38524] I^{a}-IIae q. 112 pr. Deinde considerandum est de causa gratiae. Et circa hoc quaeruntur

quinque. Primo, utrum solus Deus sit causa efficiens gratiae. Secundo, utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam, per actum liberi arbitrii. Tertio, utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. Quarto, utrum gratia sit aequalis in omnibus. Quinto, utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

Articulus 1

[38525] Iª-IIae q. 112 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiae. Dicitur enim Ioan. I, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Sed in nomine Iesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiae.

[38526] Iª-IIae q. 112 a. 1 arg. 2 Praeterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novae legis et veteris, quod sacramenta novae legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Sed sacramenta novae legis sunt quaedam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

[38527] Iª-IIae q. 112 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Dionysium, in libro Cael. Hier., Angeli purgant et illuminant et perficiunt et Angelos inferiores et etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

[38528] Iª-IIae q. 112 a. 1 s. c. Sed contra est quod in Psalmo LXXXIII dicitur, *gratiam et gloriam dabit dominus.*

[38529] Iª-IIae q. 112 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

[38530] Iª-IIae q. 112 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi est sicut quoddam organum divinitatis eius; ut Damascenus dicit, in III libro. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

[38531] Iª-IIae q. 112 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem spiritus sancti in sacramentis operantis; secundum illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto,* et cetera.

[38532] Iª-IIae q. 112 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus purgat, illuminat et perficit Angelum vel hominem, per modum instructionis cuiusdam, non autem iustificando per gratiam. Unde Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *huiusmodi purgatio, illuminatio et perfectio nihil est aliud quam divinae scientiae assumptio.*

Articulus 2

[38533] Iª-IIae q. 112 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia ut apostolus dicit, Rom. IV, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed praeparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiae.

[38534] Iª-IIae q. 112 a. 2 arg. 2 Praeterea, ille qui in peccato progreditur, non se praeparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est *dum esset spirans minarum et caedis in discipulos domini*, ut dicitur Act. IX. Ergo nulla praeparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

[38535] Iª-IIae q. 112 a. 2 arg. 3 Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet; cui collatio gratiae comparatur, quae dicitur nova creatura, ad Gal. ult. Sed solus Deus, qui est infinitae virtutis, gratiam causat, ut dictum est. Ergo nulla praeparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

[38536] Iª-IIae q. 112 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Amos IV, *praeparare in occursum Dei tui, Israel.* Et I Reg. VII dicitur, *praeparate corda vestra domino.*

[38537] Iª-IIae q. 112 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter dicitur, quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem ipsum auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium, sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo, et quantum ad hoc, dicitur homo se praeparare, secundum illud Prov. XVI, *hominis est praeparare animum.* Et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium, et secundum hoc, dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et a domino gressus hominis dirigi.

[38538] Iª-IIae q. 112 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praeparatio hominis ad gratiam habendam, quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae. Et talis operatio est quidem meritoria; sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo

movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur.

[38539] Iª-IIae q. 112 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum homo ad gratiam se praeparare non possit nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat, dicitur enim Eccli. XI, quod *facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.* Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum, et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito homo gratiam accipit; secundum illud Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me.* Et ita contigit Paulo, quia subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo et addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

[38540] Iª-IIae q. 112 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod agens infinitae virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiae, quasi praesuppositam ex alterius causae actione. Sed tamen oportet quod, secundum conditionem rei causandae, in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat.

Articulus 3

[38541] Iª-IIae q. 112 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex necessitate detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud Rom. V, *iustificati ex fide pacem habeamus* etc., dicit Glossa, *Deus recipit eum qui ad se confugit, aliter esset in eo iniquitas.* Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo impossibile est quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

[38542] Iª-IIae q. 112 a. 3 arg. 2 Praeterea, Anselmus dicit, in libro de casu Diaboli, quod ista est causa quare Deus non concedit Diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. Sed remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

[38543] Iª-IIae q. 112 a. 3 arg. 3 Praeterea, bonum est communicativum sui; ut patet per Dionysium, in IV cap. de Div. Nom. Sed bonum gratiae est melius quam bonum naturae. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiae dispositae, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur praeparanti se ad gratiam.

[38544] Iª-IIae q. 112 a. 3 s. c. Sed contra est quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum; secundum illud Ierem. XVIII, *sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea.* Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit praeparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se praeparet.

[38545] Iª-IIae q. 112 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., *quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me.*

[38546] Iª-IIae q. 112 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii iam per gratiam informati, quem si non reciperet, esset contra iustitiam quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam iustum est non deficere.

[38547] Iª-IIae q. 112 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo; secundum illud Osee XIII, *perditio tua, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum.*

[38548] Iª-IIae q. 112 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiae non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis qui dispositionem causat.

Articulus 4

[38549] Iª-IIae q. 112 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit maior in uno quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est. Sed Sap. VI dicitur, *pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter est illi cura de omnibus.* Ergo omnes aequaliter gratiam ab eo consequuntur.

[38550] Iª-IIae q. 112 a. 4 arg. 2 Praeterea, ea quae in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus. Sed gratia in summo dicitur, quia coniungit ultimo fini. Ergo non recipit magis et minus. Non ergo est maior in uno quam in alio.

[38551] Iª-IIae q. 112 a. 4 arg. 3 Praeterea, gratia est vita animae, ut supra dictum est. Sed vivere non dicitur secundum magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

[38552] Iª-IIae q. 112 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Ephes. IV, *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensurate datur, non omnibus aequaliter datur. Ergo non omnes aequalem gratiam habent.

[38553] Iª-IIae q. 112 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus duplicem

magnitudinem habere potest, unam ex parte finis vel obiecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior inquantum ad maius bonum ordinatur; aliam vero ex parte subiecti, quod magis vel minus participat habitum inhaerentem. Secundum igitur primam magnitudinem, gratia gratum faciens non potest esse maior et minor, quia gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam, qui enim se magis ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis, quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde apostolus, ad Ephes. IV, postquam dixerat, *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, enumeratis diversis gratiis, subiungit, *ad consummationem sanctorum, in aedificationem corporis Christi.*

[38554] I^{a}-IIae q. 112 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo, quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis. Et secundum hoc, aequaliter se habet eius cura ad omnes, quia scilicet uno actu et simplici et maiora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex divina cura proveniunt. Et secundum hoc invenitur inaequalitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam maiora, quibusdam minora providet dona.

[38555] I^{a}-IIae q. 112 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiae. Non enim potest gratia secundum hoc maior esse, quod ad maius bonum ordinet, sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis secundum participationem subiecti, et in ipsa gratia et in finali gloria.

[38556] I^{a}-IIae q. 112 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit magis et minus. Sed vitam gratiae participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis vel minus habere.

Articulus 5

[38557] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animae est eorum quae sunt in anima per sui essentiam; ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad Litt. Ergo gratia certissime potest cognosci a Deo qui gratiam habet.

[38558] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere; secundum illud Sap. VII, *dominus dedit mihi*

horum quae sunt veram scientiam. Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

[38559] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 arg. 3 Praeterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra, quia secundum apostolum, ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est.* Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quae est spirituale lumen.

[38560] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 arg. 4 Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. II, *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est praecipuum donum Dei. Ergo homo qui accepit gratiam per spiritum sanctum, per eundem spiritum scit gratiam esse sibi datam.

[38561] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 arg. 5 Praeterea, Gen. XXII, ex persona domini dicitur ad Abraham, *nunc cognovi quod timeas dominum, idest, cognoscere te feci.* Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

[38562] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. IX, *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore.* Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

[38563] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 co. Respondeo dicendum quod tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo, per revelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam. Revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant, sicut Paulo dictum est, II ad Cor. XII, *sufficit tibi gratia mea.* Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium, sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiae, et obiectum eius, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus; secundum illud Iob XXXVI, *ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Et ideo eius praesentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest; secundum illud Iob IX, *si venerit ad me, non videbo eum, si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare utrum ipse habeat gratiam; secundum illud I ad Cor. IV, *sed neque meipsum iudico, qui autem iudicat me, dominus est.* Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas; et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc. II, *vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit nisi qui accipit*, quia scilicet ille qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde apostolus dicit, I ad Cor. IV, *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Quia ut dicitur in Psalmo XVIII, *delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me, domine.*

[38564] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae.

[38565] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod de ratione scientiae est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam, et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem. Et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo praedicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et caritate et aliis huiusmodi, quae perficiunt vim appetitivam.

[38566] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum habet pro principio et pro obiecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Obiectum autem vel finis gratiae est nobis ignotum, propter sui luminis immensitatem; secundum illud I ad Tim. ult., *lucem habitat inaccessibilem.*

[38567] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod apostolus ibi loquitur de donis gloriae, quae sunt nobis data in spe, quae certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri. Vel potest dici quod loquitur de notitia privilegiata, quae est per revelationem. Unde subdit, *nobis autem revelavit Deus per spiritum sanctum.*

[38568] I^{a}-IIae q. 112 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod illud etiam verbum Abrahae dictum, potest referri ad notitiam experimentalem, quae est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. Vel potest etiam ad revelationem referri.

Quaestio 113

Prooemium

[38569] I^{a}-IIae q. 113 pr. Deinde considerandum est de effectibus gratiae. Et primo, de iustificatione impii, quae est effectus gratiae operantis; secundo, de merito, quod est effectus gratiae cooperantis. Circa primum quaeruntur decem. Primo, quid sit iustificatio impii. Secundo, utrum ad eam requiratur gratiae infusio. Tertio, utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. Quarto, utrum ad eam requiratur motus fidei. Quinto, utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. Sexto, utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum. Septimo, utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito. Octavo, de naturali ordine eorum quae ad iustificationem concurrunt. Nono, utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei. Decimo, utrum iustificatio impii sit miraculosa.

Articulus 1

[38570] I^{a}-IIae q. 113 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum iustitiae opponitur, sed omnibus virtutibus; ut ex supradictis patet. Sed iustificatio significat motum quendam ad iustitiam. Non ergo omnis peccati remissio est iustificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

[38571] I^{a}-IIae q. 113 a. 1 arg. 2 Praeterea, unumquodque debet denominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II de anima. Sed remissio peccatorum praecipue fit per fidem, secundum illud Act. XV, *fide purificans corda eorum*; et per caritatem, secundum illud Prov. X, *universa delicta operit caritas*. Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide vel a caritate, quam a iustitia.

[38572] I^{a}-IIae q. 113 a. 1 arg. 3 Praeterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio, vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio iustificationem praecedit; secundum illud Rom. VIII, *quos vocavit, hos et iustificavit*. Ergo iustificatio non est remissio peccatorum.

[38573] I^{a}-IIae q. 113 a. 1 s. c. Sed contra est quod, Rom. VIII super illud, *quos vocavit, hos et iustificavit*, dicit Glossa, remissione peccatorum. Ergo remissio peccatorum est iustificatio.

[38574] I^{a}-IIae q. 113 a. 1 co. Respondeo dicendum quod iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam; sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam, sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actum hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis; ut patet in V Ethic. Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat philosophus, in V Ethic., iustitiam metaphorice dictam. Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum simplicis generationis, quae est ex privatione ad formam. Et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium. Et secundum hoc, iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiae ad statum iustitiae praedictae. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impii; secundum illud apostoli, ad Rom. IV, *ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium*, et cetera. Et quia motus magis denominatur a termino ad quem quam a termino a quo, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu iniustitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino ad quem, et vocatur iustificatio impii.

[38575] I^{a}-IIae q. 113 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum, secundum

quod importat quandam inordinationem mentis non subditae Deo, iniustitia potest dici praedictae iustitiae contraria; secundum illud I Ioan. III, *omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas.* Et secundum hoc, remotio cuiuslibet peccati dicitur iustificatio.

[38576] I^{a}-IIae q. 113 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides et caritas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum secundum intellectum vel affectum. Sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio a iustitia quam a caritate vel fide.

[38577] I^{a}-IIae q. 113 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum. Quae quidem motio Dei non est ipsa remiss

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

io peccati, sed causa eius.

Articulus 2

[38578] Iª-IIae q. 113 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, non requiratur gratiae infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpae et status gratiae sunt contraria mediata, est enim medius status innocentiae, in quo homo nec gratiam habet nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

[38579] Iª-IIae q. 113 a. 2 arg. 2 Praeterea, remissio culpae consistit in reputatione divina; secundum illud Psalmi XXXI, *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum.* Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est. Ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae.

[38580] Iª-IIae q. 113 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus subiicitur simul duobus contrariis. Sed quaedam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subiicitur peccato prodigalitatis, non simul subiicitur peccato illiberalitatis. Potest tamen contingere quod prius ei subiiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis, liberatur a peccato illiberalitatis. Et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

[38581] Iª-IIae q. 113 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius.*

[38582] Iª-IIae q. 113 a. 2 co. Respondeo dicendum quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis patet. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione qua Deus nos diligit. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis, sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus

vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, nisi adesset infusio gratiae.

[38583] I^{a}-IIae q. 113 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat nec odiat; sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiae. Et ideo licet, antequam homo peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa; tamen post peccatum, non potest esse sine culpa nisi gratiam habeat.

[38584] I^{a}-IIae q. 113 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quendam gratiae effectum, ut supra dictum est; ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso cuius peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

[38585] I^{a}-IIae q. 113 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de nuptiis et Concup., *si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura, fili, peccasti, non adiicias iterum. Non autem sufficit, sed additur, et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* Transit enim peccatum actu, et remanet reatu, ut supra dictum est. Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum praeteriti, sed non desinit habere reatum, unde simul habet reatum utriusque peccati. Non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

Articulus 3

[38586] I^{a}-IIae q. 113 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum Baptismi iustificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti, dicit enim Augustinus, in IV Confess., quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, *iacuit diu sine sensu in sudore letali; et dum desperaretur, baptizatus est nesciens, et recreatus est*; quod fit per gratiam iustificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest iustificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

[38587] I^{a}-IIae q. 113 a. 3 arg. 2 Praeterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiae; ut habetur III Reg. III, et II Paral. I. Ergo etiam, pari ratione, donum gratiae iustificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

[38588] I^{a}-IIae q. 113 a. 3 arg. 3 Praeterea, per eandem causam gratia producitur in esse et

conservatur, dicit enim Augustinus, VIII super Gen. ad Litt., quod *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat iustus.* Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

[38589] Iª-IIae q. 113 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, *omnis qui audit a patre et didicit, venit ad me.* Sed discere non est sine motu liberi arbitrii, addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem absque motu liberi arbitrii.

[38590] Iª-IIae q. 113 a. 3 co. Respondeo dicendum quod iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam, ipse enim est qui iustificat impium, ut dicitur Rom. IV. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque, sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces.

[38591] Iª-IIae q. 113 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii, et ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animae ipsorum. Non autem hoc fit sine sacramento, quia sicut peccatum originale, a quo iustificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem; ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuerit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum; non consequitur gratiam iustificantem per Baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, recreatus fuit, quia et prius et postea Baptismum acceptavit.

[38592] Iª-IIae q. 113 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit. Sed in somno declaratum est ei quod, propter praecedens desiderium, ei a Deo sapientia infunderetur, unde ex eius persona dicitur, Sap. VII, optavi, et datus est mihi sensus. Vel potest dici quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiae; secundum quod dicitur Num. XII, *si quis fuerit inter vos propheta domini, per somnium aut in visione loquar ad eum.* In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiae et de dono gratiae iustificantis. Nam donum gratiae iustificantis praecipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis, et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui praecedit voluntatem, unde absque completo motu liberi arbitrii, potest intellectus dono sapientiae illuminari. Sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Iob XXXIII, *quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.*

[38593] Iª-IIae q. 113 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in infusione gratiae iustificantis

est quaedam transmutatio animae, et ideo requiritur motus proprius animae humanae, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiae est absque transmutatione, unde non requiritur aliquis motus ex parte animae, sed sola continuatio influxus divini.

Articulus 4

[38594] I^{a}-IIae q. 113 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem iustificatur homo, ita etiam et per quaedam alia. Scilicet per timorem; de quo dicitur Eccli. I, *timor domini expellit peccatum, nam qui sine timore est, non poterit iustificari.* Et iterum per caritatem; secundum illud Luc. VII, *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Et iterum per humilitatem; secundum illud Iac. IV, *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et iterum per misericordiam; secundum illud Prov. XV, *per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad iustificationem quam motus praedictarum virtutum.

[38595] I^{a}-IIae q. 113 a. 4 arg. 2 Praeterea, actus fidei non requiritur ad iustificationem nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiae. Ergo non requiritur actus fidei ad iustificationem impii.

[38596] I^{a}-IIae q. 113 a. 4 arg. 3 Praeterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad iustificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo iustificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad iustificationem.

[38597] I^{a}-IIae q. 113 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. V, *iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum.*

[38598] I^{a}-IIae q. 113 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum; ut dicitur in Psalmo LXXXIV, secundum aliam litteram, *Deus, tu convertens vivificabis nos.* Et ideo ad iustificationem impii requiritur motus mentis quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem; secundum illud ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii.

[38599] I^{a}-IIae q. 113 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus, unde simul in iustificatione impii cum motu fidei, est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subiiciat, unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat et alia imperatur, prout scilicet actus est

ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiae operatur contra peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur iustificationem, vel per modum praeparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur, et sic etiam potest praecedere iustificationem; vel etiam ad iustificationem concurrere simul cum praedictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

[38600] Iª-IIae q. 113 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum inquantum est obiectum beatitudinis et iustificationis causa, unde talis cognitio non sufficit ad iustificationem. Donum autem sapientiae praesupponit cognitionem fidei, ut ex supradictis patet.

[38601] Iª-IIae q. 113 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. IV, *credenti in eum qui iustificat impium, reputabitur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiae Dei.* Ex quo patet quod in iustificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc, quod homo credat Deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi.

Articulus 5

[38602] Iª-IIae q. 113 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim caritas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Prov. X, *universa delicta operit caritas.* Sed caritatis obiectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad iustificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

[38603] Iª-IIae q. 113 a. 5 arg. 2 Praeterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet; secundum illud apostoli, ad Philipp. III, *quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor bravium supernae vocationis.* Sed tendenti in iustitiam retrorsum sunt peccata praeterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

[38604] Iª-IIae q. 113 a. 5 arg. 3 Praeterea, in iustificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio, impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam. Si igitur in iustificatione impii oporteat liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret. Quod videtur inconveniens, tum quia requireretur magnum tempus ad huiusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad iustificationem impii.

[38605] Iª-IIae q. 113 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXXI, *dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.*

[38606] Iª-IIae q. 113 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii,

sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino a quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium, dicit enim Augustinus, super Ioan. exponens illud, *mercenarius autem fugit, affectiones nostrae motus animorum sunt, laetitia animi diffusio, timor animi fuga est; progrederis animo cum appetis, fugis animo cum metuis.* Oportet igitur quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex, unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; et alius quo detestetur peccatum.

[38607] Iª-IIae q. 113 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud. Et ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo.

[38608] Iª-IIae q. 113 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem ut ea detestetur, sic enim ab eis recedit.

[38609] Iª-IIae q. 113 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod in tempore praecedente iustificationem, oportet quod homo singula peccata quae commisit detestetur, quorum memoriam habet. Et ex tali consideratione praecedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quae etiam includuntur peccata oblivioni tradita, quia homo in statu illo est sic dispositus ut etiam de his quae non meminit, contereretur, si memoriae adessent. Et iste motus concurrit ad iustificationem.

Articulus 6

[38610] Iª-IIae q. 113 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quae ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animae et corpori. Sed ipsa iustificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est. Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quae ad iustificationem impii requiruntur.

[38611] Iª-IIae q. 113 a. 6 arg. 2 Praeterea, idem est gratiae infusio et culpae remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi, unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpae remissio connumerari infusioni gratiae.

[38612] Iª-IIae q. 113 a. 6 arg. 3 Praeterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam, per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suae causae, quia ea quae connumerantur quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpae non debet connumerari aliis

quae requiruntur ad iustificationem impii.

[38613] Iª-IIae q. 113 a. 6 s. c. Sed contra est quod in enumeratione eorum quae requiruntur ad rem, non debet praetermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in iustificatione impii, dicitur enim Isaiae XXVII, *iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum eius.* Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

[38614] Iª-IIae q. 113 a. 6 co. Respondeo dicendum quod quatuor enumerantur quae requiruntur ad iustificationem impii, scilicet gratiae infusio; motus liberi arbitrii in Deum per fidem; et motus liberi arbitrii in peccatum; et remissio culpae. Cuius ratio est quia, sicut dictum est, iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae. In quolibet autem motu quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur, primo quidem, motio ipsius moventis; secundo, motus mobilis; et tertio, consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae, accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem; consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae, in hoc enim iustificatio consummatur.

[38615] Iª-IIae q. 113 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Et tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet.

[38616] Iª-IIae q. 113 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum ipsam substantiam actus. Et sic idem sunt, eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum. Et sic differunt, secundum differentiam culpae quae tollitur, et gratiae quae infunditur. Sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

[38617] Iª-IIae q. 113 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul, sed secundum differentiam eorum quae requiruntur ad completionem alicuius. In qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius, et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositae potest esse aliquid alio prius.

Articulus 7

[38618] Iª-IIae q. 113 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non fiat in instanti, sed successive. Quia ut dictum est, ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui praeexigit deliberationem consilii, ut supra

habitum est. Cum igitur deliberatio discursum quendam importet, qui successionem quandam habet, videtur quod iustificatio impii sit successiva.

[38619] Iª-IIae q. 113 a. 7 arg. 2 Praeterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in primo dictum est. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

[38620] Iª-IIae q. 113 a. 7 arg. 3 Praeterea, forma quae suscipit magis et minus, successive recipitur in subiecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit magis et minus, ut supra dictum est. Ergo non recipitur subito in subiecto. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur gratiae infusio, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

[38621] Iª-IIae q. 113 a. 7 arg. 4 Praeterea, motus liberi arbitrii qui ad iustificationem impii concurrit, est meritorius, et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur. Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo iustificatio est tota simul.

[38622] Iª-IIae q. 113 a. 7 arg. 5 Praeterea, si gratia infundatur animae, oportet dare aliquod instans in quo primo animae insit. Similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpae subiaceat. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quae, secundum philosophum, in VI Physic., oportet esse tempus medium. Non ergo iustificatio fit tota simul, sed successive.

[38623] Iª-IIae q. 113 a. 7 s. c. Sed contra est quod iustificatio impii fit per gratiam spiritus sancti iustificantis. Sed spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum; secundum illud Act. II, *factus est repente de caelo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis*; ubi dicit Glossa quod *nescit tarda molimina spiritus sancti gratia.* Ergo iustificatio impii non est successiva, sed instantanea.

[38624] Iª-IIae q. 113 a. 7 co. Respondeo dicendum quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione, per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione. Cuius ratio est quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae, et eadem ratione, quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit. Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae, quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est. Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua disproportio eius quod in materia resistit, ad virtutem agentis, et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur.

Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur iustificatio impii fit a Deo in instanti.

[38625] Iª-IIae q. 113 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod motus liberi arbitrii qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum, qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia iustificationis, sed via in iustificationem, sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

[38626] Iª-IIae q. 113 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in primo dictum est, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum, sicut simul intelligimus subiectum et praedicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eundem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum, ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum, propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhaerere. Et ideo liberum arbitrium in iustificatione impii simul detestatur peccatum et convertit se ad Deum, sicut etiam corpus simul, recedendo ab uno loco, accedit ad alium.

[38627] Iª-IIae q. 113 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus inesse potest, sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiae vel subiecti, ut dictum est.

[38628] Iª-IIae q. 113 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod iustificatio impii sit successiva.

[38629] Iª-IIae q. 113 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his quae subiacent tempori, et aliter in his quae sunt supra tempus. In his enim quae subiacent tempori, non est dare ultimum instans in quo forma prior subiecto inest, est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma sequens inest materiae vel subiecto. Cuius ratio est quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans praecedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habeant in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI Physic. Sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore praecedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formae oppositae, et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quae est terminus motus. Sed in his quae sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum, puta in Angelis, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut et ipsa quae mensurantur non sunt continua, ut in primo habitum est. Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum

instans in quo est id quod sequitur, nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quae hoc requirebat. Mens autem humana quae iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in primo dictum est. Et ideo iudicandum est, secundum hoc, de eius mutatione secundum conditionem temporalium motuum, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest, in toto autem tempore praecedenti inerat culpa.

Articulus 8

[38630] Iª-IIae q. 113 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gratiae infusio non sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii. Prius enim est recedere a malo quam accedere ad bonum; secundum illud Psalmi XXXVI, *declina a malo, et fac bonum.* Sed remissio culpae pertinet ad recessum a malo, infusio autem gratiae pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

[38631] Iª-IIae q. 113 a. 8 arg. 2 Praeterea, dispositio praecedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quaedam dispositio ad susceptionem gratiae. Ergo naturaliter praecedit infusionem gratiae.

[38632] Iª-IIae q. 113 a. 8 arg. 3 Praeterea, peccatum impedit animam ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpae et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiae.

[38633] Iª-IIae q. 113 a. 8 s. c. Sed contra, causa naturaliter est prior effectu. Sed gratiae infusio causa est omnium aliorum quae requiruntur ad iustificationem impii, ut supra dictum est. Ergo est naturaliter prior.

[38634] Iª-IIae q. 113 a. 8 co. Respondeo dicendum quod praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est, sed ordine naturae unum eorum est prius altero. Et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum, motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae. Cuius ratio est quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio, ut dictum est supra; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem vel finis motus est remissio culpae, ut ex supradictis patet. Et ideo naturali ordine primum in iustificatione impii est gratiae infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum

(propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum, unde motus liberi arbitrii in Deum, praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius); quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est.

[38635] Iª-IIae q. 113 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo, ex parte mobilis. Et sic naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum, prius enim est in subiecto mobili oppositum quod abiicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis, est e converso. Agens enim per formam quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte solis, prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi, prius est purgari a tenebris quam consequi lumen, ordine naturae; licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis iustificati, est e converso, nam prius est naturae ordine liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis. Vel potest dici quod termini iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem, gratia vero est causa remissionis culpae, et adeptionis iustitiae.

[38636] Iª-IIae q. 113 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod dispositio subiecti praecedit susceptionem formae ordine naturae, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.

[38637] Iª-IIae q. 113 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Physic., in motibus animi omnino praecedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis, sed in exterioribus motibus remotio impedimenti praecedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturae ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

Articulus 9

[38638] Iª-IIae q. 113 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit maximum opus Dei. Per iustificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viae. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriae, quae maior est. Ergo glorificatio Angelorum vel hominum est maius opus quam iustificatio impii.

[38639] Iª-IIae q. 113 a. 9 arg. 2 Praeterea, iustificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est maius quam bonum unius hominis; ut patet in I Ethic. Ergo maius opus est creatio caeli et terrae quam iustificatio impii.

[38640] Iª-IIae q. 113 a. 9 arg. 3 Praeterea, maius est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti. Sed in iustificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, idest ex impio iustum, et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est. Ergo iustificatio impii non est maximum opus Dei.

[38641] Iª-IIae q. 113 a. 9 s. c. Sed contra est quod in Psalmo CXLIV, dicitur, *miserationes eius super omnia opera eius.* Et in collecta dicitur, *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas.* Et Augustinus dicit exponens illud Ioan. XIV, *maiora horum faciet*, quod *maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram.*

[38642] Iª-IIae q. 113 a. 9 co. Respondeo dicendum quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset quod *maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare caelum et terram*, subiungit, *caelum enim et terra transibit, praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit.* Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem absolutam. Et hoc modo donum gloriae est maius quam donum gratiae iustificantis impium. Et secundum hoc, glorificatio iustorum est maius opus quam iustificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus, et milium magnum. Et hoc modo donum gratiae impium iustificantis est maius quam donum gloriae beatificantis iustum, quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, qui erat dignus poena, quam donum gloriae dignitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est iustificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem, *iudicet qui potest, utrum maius sit iustos Angelos creare quam impios iustificare. Certe, si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae.*

[38643] Iª-IIae q. 113 a. 9 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[38644] Iª-IIae q. 113 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.

[38645] Iª-IIae q. 113 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

Articulus 10

[38646] Iª-IIae q. 113 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt maiora non miraculosis. Sed iustificatio impii

est maius opus quam alia opera miraculosa; ut patet per Augustinum in auctoritate inducta. Ergo iustificatio impii est opus miraculosum.

[38647] Iª-IIae q. 113 a. 10 arg. 2 Praeterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturae, est opus miraculosum, sicut cum illuminat caecum, vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus, iustificando hominem, moveat eum in bonum, videtur quod iustificatio impii sit miraculosa.

[38648] Iª-IIae q. 113 a. 10 arg. 3 Praeterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et iustitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius iustificetur a Deo.

[38649] Iª-IIae q. 113 a. 10 s. c. Sed contra, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed iustificatio impii non est supra potentiam naturalem, dicit enim Augustinus, in libro de Praedest. Sanct., quod *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum, habere autem gratiae est fidelium.* Ergo iustificatio impii non est miraculosa.

[38650] Iª-IIae q. 113 a. 10 co. Respondeo dicendum quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri. Quorum unum est ex parte potentiae agentis, quia sola divina virtute fieri possunt. Et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in primo dictum est. Et secundum hoc, tam iustificatio impii quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Secundo, in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax; *eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam*, ut Augustinus dicit. Tertio modo, in operibus miraculosis invenitur aliquid praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum, sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito, praeter solitum cursum sanationis quae fit a natura vel arte. Et quantum ad hoc, iustificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste consuetus et communis cursus iustificationis, ut, Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et postmodum ad perfectam deveniat, quia *caritas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, sicut Augustinus dicit. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet ut statim quandam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione. Et ideo conversio Pauli, tanquam miraculosa, in Ecclesia commemoratur celebriter.

[38651] Iª-IIae q. 113 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quaedam miraculosa opera, etsi sint minora quam iustificatio impii quantum ad bonum quod fit, sunt tamen praeter consuetum ordinem talium effectuum. Et ideo plus habent de ratione miraculi.

[38652] Iª-IIae q. 113 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum, alioquin miraculosum esset quod aqua

calefieret, vel quod lapis sursum proiiceretur, sed quando hoc fit praeter ordinem propriae causae, quae nata est hoc facere. Iustificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis. Et ideo iustificatio impii a Deo, quantum ad hoc, non est miraculosa.

[38653] I^{a}-IIae q. 113 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium, et ideo quando praeter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam iustificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

Quaestio 114

Prooemium

[38654] I^{a}-IIae q. 114 pr. Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum homo possit aliquid mereri a Deo. Secundo, utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. Tertio, utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno. Quarto, utrum gratia sit principium merendi mediante caritate principaliter. Quinto, utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. Sexto, utrum homo possit eam mereri alii. Septimo, utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. Octavo, utrum possit sibi mereri augmentum gratiae vel caritatis. Nono, utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam. Decimo, utrum bona temporalia cadant sub merito.

Articulus 1

[38655] I^{a}-IIae q. 114 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed *per omnia bona quae facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus*; ut etiam philosophus dicit, in VIII Ethic. Unde et Luc. XVII, dicitur, *cum omnia quae praecepta sunt, feceritis, dicite, servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.* Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

[38656] I^{a}-IIae q. 114 a. 1 arg. 2 Praeterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo, dicitur enim Iob XXXV, *si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

[38657] I^{a}-IIae q. 114 a. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem, debitum enim est ut aliquis merendi mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor, unde dicitur Rom. XI, *quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

[38658] I^{a}-IIae q. 114 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. XXXI, *est merces operi tuo.* Sed merces dicitur quod pro merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

[38659] I^{a}-IIae q. 114 a. 1 co. Respondeo dicendum quod meritum et merces ad idem referuntur, id enim merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiae; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus iustitiae. Iustitia autem aequalitas quaedam est; ut patet per philosophum, in V Ethic. Et ideo simpliciter est iustitia inter eos quorum est simpliciter aequalitas, eorum vero quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiae modus potest esse, sicut dicitur quoddam ius paternum vel dominativum, ut in eodem libro philosophus dicit. Et propter hoc, in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis. In quibus autem est secundum quid iustum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi iustitiae ratio, sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae. Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

[38660] I^{a}-IIae q. 114 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur. Alioquin actus iustitiae quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

[38661] I^{a}-IIae q. 114 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis, quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis. Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur.

[38662] I^{a}-IIae q. 114 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

Articulus 2

[38663] I^{a}-IIae q. 114 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis sine gratia

possit mereri vitam aeternam. Illud enim homo a Deo meretur ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est. Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem, unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia, absque gratia, mereri potest beatitudinem, quae est vita aeterna.

[38664] Iª-IIae q. 114 a. 2 arg. 2 Praeterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est praeventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita; videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria. Et ita, si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam aeternam, multo magis ille qui non habet.

[38665] Iª-IIae q. 114 a. 2 arg. 3 Praeterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiam si nunquam suam gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam aeternam possit a Deo mereri.

[38666] Iª-IIae q. 114 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna.*

[38667] Iª-IIae q. 114 a. 2 co. Respondeo dicendum quod hominis sine gratia duplex status considerari potest sicut supra dictum est, unus quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae. Si ergo loquamur de homine quantum ad primum statum, sic una ratione non potest mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia. Quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus, hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius, secundum illud I ad Cor. II, *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hac secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, ut patet per supradicta; nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors; secundum illud Rom. VI, *stipendia peccati mors.*

[38668] Iª-IIae q. 114 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiae. Et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitae aeternae.

[38669] Iª-IIae q. 114 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo sine gratia non potest habere aequale opus operi quod ex gratia procedit, quia quanto est perfectius principium actionis, tanto

est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita aequalitate operationis utrobique.

[38670] I^{a}-IIae q. 114 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine. Nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine. Et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum eius, quod apostolus signanter exprimit, dicens, *quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest aliquis mereri antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo. Sed quantum ad secundam rationem, sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo, quia etiam homo ab alio mereri non potest quem offendit prius, nisi ei satisfaciens reconcilietur.

Articulus 3

[38671] I^{a}-IIae q. 114 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam aeternam ex condigno. Dicit enim apostolus, ad Rom. VIII, *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriae sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitae aeternae ex condigno.

[38672] I^{a}-IIae q. 114 a. 3 arg. 2 Praeterea, super illud Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*, dicit Glossa, *posset recte dicere, stipendium iustitiae vita aeterna, sed maluit dicere, gratia Dei vita aeterna, ut intelligeremus Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris.* Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

[38673] I^{a}-IIae q. 114 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud meritum videtur esse condignum quod aequatur mercedi. Sed nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae, quae cognitionem et desiderium nostrum excedit. Excedit etiam caritatem vel dilectionem viae, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

[38674] I^{a}-IIae q. 114 a. 3 s. c. Sed contra, id quod redditur secundum iustum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita aeterna redditur a Deo secundum iudicium iustitiae; secundum illud II ad Tim. IV, *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi dominus in illa die, iustus iudex.* Ergo homo meretur vitam aeternam ex condigno.

[38675] I^{a}-IIae q. 114 a. 3 co. Respondeo dicendum quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inaequalitatem. Sed est ibi congruitas, propter quandam aequalitatem proportionis, videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est

meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam; secundum illud Ioan. IV, *fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. VIII, *si filii, et heredes.*

[38676] Iª-IIae q. 114 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

[38677] Iª-IIae q. 114 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum Glossae intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam aeternam, quae est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

[38678] Iª-IIae q. 114 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratia spiritus sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde et dicitur esse pignus hereditatis nostrae, II ad Cor. I.

Articulus 4

[38679] Iª-IIae q. 114 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur; secundum illud Matth. XX, *voca operarios, et redde illis mercedem suam.* Sed quaelibet virtus est principium alicuius operis, est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est. Ergo quaelibet virtus est aequaliter principium merendi.

[38680] Iª-IIae q. 114 a. 4 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. III, *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem.* Sed caritas magis diminuit laborem quam augeat, quia sicut Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., *omnia saeva et immania, facilia et prope nulla facit amor.* Ergo caritas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

[38681] Iª-IIae q. 114 a. 4 arg. 3 Praeterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cuius actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiae, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliae virtutes principalius sunt principium merendi quam caritas.

[38682] Iª-IIae q. 114 a. 4 s. c. Sed contra est quod dominus, Ioan. XIV, dicit, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita aeterna; secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et vivum.* Ergo meritum vitae aeternae maxime residet penes caritatem.

[38683] Iª-IIae q. 114 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus, primo quidem et principaliter, ex divina ordinatione,

secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero, ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens. Et quantum ad utrumque, principalitas meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni, est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.

[38684] Iª-IIae q. 114 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas, inquantum habet ultimum finem pro obiecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quae sunt ad finem; ut ex supradictis patet.

[38685] Iª-IIae q. 114 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter. Uno modo, ex magnitudine operis. Et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti. Et sic caritas non diminuit laborem, immo facit aggredi opera maxima; magna enim operatur, si est, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Alio modo ex defectu ipsius operantis, unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit. Et talis labor diminuit meritum, et a caritate tollitur.

[38686] Iª-IIae q. 114 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod fidei actus non est meritorius nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Gal. V. Similiter etiam actus patientiae et fortitudinis non est meritorius nisi aliquis ex caritate haec operetur; secundum illud I ad Cor. XIII, *si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

Articulus 5

[38687] Iª-IIae q. 114 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia ut Augustinus dicit, *fides meretur iustificationem.* Iustificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest sibi mereri primam gratiam.

[38688] Iª-IIae q. 114 a. 5 arg. 2 Praeterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo dono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

[38689] Iª-IIae q. 114 a. 5 arg. 3 Praeterea, apud homines aliquis potest promereri donum iam acceptum, sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus est liberalior quam homo. Ergo multo magis primam gratiam iam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

[38690] I^{a}-IIae q. 114 a. 5 s. c. Sed contra est quod ratio gratiae repugnat mercedi operum; secundum illud Rom. IV, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur quasi merces operis eius. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

[38691] I^{a}-IIae q. 114 a. 5 co. Respondeo dicendum quod donum gratiae considerari potest dupliciter. Uno modo, secundum rationem gratuiti doni. Et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiae, quia ut ad Rom. XI apostolus dicit, *si ex operibus, iam non ex gratia.* Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quae donatur. Et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturae; tum etiam quia ante gratiam, in statu peccati, homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis, gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiae praecedentis, iam non erit prima. Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

[38692] I^{a}-IIae q. 114 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro Retract., ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo, quod ipse ibidem retractat. Et ad hunc sensum videtur pertinere quod fides iustificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo; iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse meritorius primae gratiae. Per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem, sed quia, dum iustificatur, credit; eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem impii, ut supra dictum est.

[38693] I^{a}-IIae q. 114 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non dat gratiam nisi dignis. Non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, *qui solus potest facere mundum de immundo conceptum semine.*

[38694] I^{a}-IIae q. 114 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio. Non autem procedit a quocumque humano dono. Et ideo non est similis ratio de dono gratiae et de dono humano.

Articulus 6

[38695] I^{a}-IIae q. 114 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia Matth. IX, super illud, *videns Iesus fidem illorum* etc., dicit Glossa, *quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena ut intus et extra sanaret hominem.* Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

[38696] Iª-IIae q. 114 a. 6 arg. 2 Praeterea, orationes iustorum non sunt vacuae, sed efficaces; secundum illud Iac. ult., *multum valet deprecatio iusti assidua.* Sed ibidem praemittitur, *orate pro invicem ut salvemini.* Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

[38697] Iª-IIae q. 114 a. 6 arg. 3 Praeterea, Luc. XVI dicitur, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.* Sed nullus recipitur in aeterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam aeternam, ut supra dictum est. Ergo unus homo potest alteri acquirere, merendo, primam gratiam.

[38698] Iª-IIae q. 114 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. XV, *si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*, qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

[38699] Iª-IIae q. 114 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex vi motionis divinae, et sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus. Quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae ut ipse ad vitam aeternam perveniat, et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae; secundum illud ad Heb. II, *qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis* et cetera. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Ieremiae ultimo inducta.

[38700] Iª-IIae q. 114 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

[38701] Iª-IIae q. 114 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod impetratio orationis innititur misericordiae, meritum autem condigni innititur iustitiae. Et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quae tamen non meretur secundum iustitiam; secundum illud Dan. IX, *neque enim in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

[38702] Iª-IIae q. 114 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in aeterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando; vel merendo per alia bona ex congruo; vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiae quae quis in pauperes exercet, meretur recipi in aeterna tabernacula.

Articulus 7

[38703] I^{a}-IIae q. 114 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit mereri sibi ipsi reparationem post lapsum. Illud enim quod iuste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil iustius a Deo petitur, ut Augustinus dicit, quam quod reparetur post lapsum; secundum illud Psalmi LXX, *cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, domine.* Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

[38704] I^{a}-IIae q. 114 a. 7 arg. 2 Praeterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi potest mereri ut reparetur post lapsum.

[38705] I^{a}-IIae q. 114 a. 7 arg. 3 Praeterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quae fecit, meruit sibi vitam aeternam; ut ex supradictis patet. Sed ad vitam aeternam non potest quis pervenire nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

[38706] I^{a}-IIae q. 114 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, *si averterit se iustus a iustitia sua, et fecerit iniquitatem; omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo nihil valebunt ei praecedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

[38707] I^{a}-IIae q. 114 a. 7 co. Respondeo dicendum quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest, quia ratio huius meriti dependet ex motione divinae gratiae, quae quidem motio interrumpitur per sequens peccatum. Unde omnia beneficia quae postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito; tanquam motione prioris gratiae usque ad hoc non se extendente. Meritum etiam congrui quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum, propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur et in eo cui meretur, hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

[38708] I^{a}-IIae q. 114 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur, et similiter oratio, quia tendit ad iustitiam. Non tamen ita quod iustitiae innitatur per modum meriti, sed solum misericordiae.

[38709] I^{a}-IIae q. 114 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam, quia non est ibi impedimentum saltem ex parte merentis. Quod invenitur dum aliquis post meritum gratiae a iustitia recedit.

[38710] I^{a}-IIae q. 114 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolute vitam aeternam, nisi per actum finalis gratiae; sed solum sub conditione, si perseverat.

Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus ultimae gratiae non est magis meritorius, sed minus, quam actus praecedentis, propter aegritudinis oppressionem. Unde dicendum quod quilibet actus caritatis meretur absolute vitam aeternam. Sed per peccatum sequens ponitur impedimentum praecedenti merito, ut non sortiatur effectum, sicut etiam causae naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

Articulus 8

[38711] Iª-IIae q. 114 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiae vel caritatis. Cum enim aliquis acceperit praemium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur Matth. VI, *receperunt mercedem suam.* Si igitur aliquis mereretur augmentum caritatis vel gratiae, sequeretur quod, gratia augmentata, non posset ulterius expectare aliud praemium. Quod est inconveniens.

[38712] Iª-IIae q. 114 a. 8 arg. 2 Praeterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel caritas, ut ex supradictis patet. Ergo nullus potest maiorem gratiam vel caritatem mereri quam habeat.

[38713] Iª-IIae q. 114 a. 8 arg. 3 Praeterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel caritate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam aeternam. Si igitur augmentum gratiae vel caritatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum caritate informatum aliquis meretur augmentum caritatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens, dicitur enim II ad Tim. I, *scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.* Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel caritas augeretur. Quod videtur esse inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad caritatis augmentum. Non ergo augmentum caritatis cadit sub merito.

[38714] Iª-IIae q. 114 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Epist. Ioan., quod *caritas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.* Ergo augmentum caritatis vel gratiae cadit sub merito.

[38715] Iª-IIae q. 114 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna, progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiae, secundum illud Prov. IV, *iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem*, qui est dies gloriae. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni.

[38716] Iª-IIae q. 114 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praemium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus; et medius, qui est et principium et terminus.

Et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt, unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

[38717] Iª-IIae q. 114 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod augmentum gratiae non est supra virtutem praeexistentis gratiae, licet sit supra quantitatem ipsius, sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

[38718] Iª-IIae q. 114 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae, sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore; cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum.

Articulus 9

[38719] Iª-IIae q. 114 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent, alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis dominicae, ut Augustinus exponit, in libro de dono Persever. Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

[38720] Iª-IIae q. 114 a. 9 arg. 2 Praeterea, magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito, meretur enim aliquis vitam aeternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

[38721] Iª-IIae q. 114 a. 9 arg. 3 Praeterea, maius est augmentum gratiae quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiae, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

[38722] Iª-IIae q. 114 a. 9 s. c. Sed contra est quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam. Nec potest dici quod hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiae; ita quod, si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret aliquem cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

[38723] Iª-IIae q. 114 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo. Uno quidem modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria. Alio modo, ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque in finem. Sicut autem ex dictis patet, illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente, sicut terminus, non autem id quod comparatur ad praedictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriae, quae est terminus praedicti motus, cadit sub merito, perseverantia autem viae non cadit sub merito, quia dependet

solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicumque illud largitur.

[38724] Iª-IIae q. 114 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam ea quae non meremur, orando impetramus. Nam et peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum, super illud Ioan. IX, scimus quia peccatores Deus non exaudit; alioquin frustra dixisset publicanus, Deus, propitius esto mihi peccatori, ut dicitur Luc. XVIII. Et similiter perseverantiae donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat.

[38725] Iª-IIae q. 114 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod perseverantia quae erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viae, ratione praedicta.

[38726] Iª-IIae q. 114 a. 9 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium, de augmento gratiae, ut per praedicta patet.

Articulus 10

[38727] Iª-IIae q. 114 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut praemium iustitiae, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces iustitiae, ut patet Deut. XXVIII. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

[38728] Iª-IIae q. 114 a. 10 arg. 2 Praeterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto, aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod. I, *et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos*; ubi Glossa Gregorii dicit quod *benignitatis earum merces potuit in aeterna vita retribui, sed pro culpa mendacii, terrenam recompensationem accepit.* Et Ezech. XXIX dicitur, *rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei*; et postea subdit, *erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Aegypti, pro eo quod laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

[38729] Iª-IIae q. 114 a. 10 arg. 3 Praeterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus poenis, sicut patet de Sodomitis, Gen. XIX. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

[38730] Iª-IIae q. 114 a. 10 s. c. Sed contra est quod illa quae cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos; secundum illud Eccle. IX, *universa aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

[38731] Iª-IIae q. 114 a. 10 co. Respondeo dicendum quod illud quod sub merito cadit, est

praemium vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, et aliud secundum quid. Simpliciter quidem bonum hominis est ultimus finis eius, secundum illud Psalmi LXXII, *mihi autem adhaerere Deo bonum est*, et per consequens omnia illa quae ordinantur ut ducentia ad hunc finem. Et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis, est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum aliquid bonum. Et huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est quod, si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiae, et omnia illa quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem, post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam. Et intantum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Unde dicitur in Psalmo, *timentes autem dominum non minuentur omni bono*; et alibi, *non vidi iustum derelictum.* Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid. Et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente. Ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum iustitiae per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est; ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

[38732] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 114 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faust., libro IV, *in illis temporalibus promissis figurae fuerunt futurorum spiritualium, quae implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitae praesentis inhaerebat, et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

[38733] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 114 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod illae retributiones dicuntur esse divinitus factae secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis. Praecipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerunt bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

[38734] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 114 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod temporalia mala infliguntur in poenam impiis, inquantum per ea non adiuvantur ad consecutionem vitae aeternae. Iustis autem, qui per huiusmodi mala iuvantur, non sunt poenae, sed magis medicinae, ut etiam supra dictum est.

[38735] I$^{\underline{a}}$-IIae q. 114 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum quod omnia aeque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium. Sed non quantum ad finem, quia boni per huiusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali. Et haec de moralibus in communi dicta sufficiant.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis prooemium

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Secunda pars secundae partis

Prooemium

[38736] IIª-IIae pr. Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali, sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali

considerari circa moralia dupliciter, uno modo, ex parte ipsius materiae moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo, quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et praelatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quae pertinent ad omnes hominum status; secundo vero, specialiter de his quae pertinent ad determinatos status. Est autem considerandum circa primum quod, si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et praeceptis, oporteret idem multoties dicere, qui enim sufficienter vult tractare de hoc praecepto, non moechaberis, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppositae virtutis. Erit igitur compendiosior et expeditior considerationis via si simul sub eodem tractatu consideratio procedit de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et praeceptis affirmativis vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem, ostensum est enim supra quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel obiectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis, vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias huiusmodi differentias; est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt. Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem, quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est; aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam spiritus sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supradictis patet, unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione I ad quaestionem XVI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 1

Prooemium

[38737] II^{a}-IIae q. 1 pr. Circa virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide; secundo, de spe; tertio, de caritate. Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit, prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectus et scientiae sibi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de praeceptis ad hanc virtutem pertinentibus. Circa fidem vero primo erit considerandum de eius obiecto; secundo, de eius actu; tertio, de ipso habitu fidei. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum obiectum fidei sit veritas prima. Secundo, utrum obiectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, idest res aut enuntiabile. Tertio, utrum fidei possit subesse falsum. Quarto, utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum. Quinto, utrum possit esse aliquid scitum. Sexto, utrum credibilia debeant distingui per certos articulos. Septimo, utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus. Octavo, de numero articulorum. Nono, de modo tradendi articulos in symbolo. Decimo, cuius sit fidei symbolum constituere.

Articulus 1

[38738] II^{a}-IIae q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse obiectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quae pertinent ad divinitatem, quae est veritas prima; sed etiam ea quae pertinent ad humanitatem Christi et Ecclesiae sacramenta et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei obiectum.

[38739] II^{a}-IIae q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, fides et infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita. Sed circa omnia quae in sacra Scriptura continentur potest esse infidelitas, quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quae in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa continentur de hominibus et de aliis rebus creatis. Ergo obiectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

[38740] II^{a}-IIae q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, fides caritati condividitur, ut supra dictum est. Sed caritate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei obiectum non est solum veritas prima.

[38741] II^{a}-IIae q. 1 a. 1 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *fides est circa simplicem et semper existentem veritatem.* Haec autem est veritas prima. Ergo obiectum fidei est veritas prima.

[38742] II^{a}-IIae q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum, sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

[38743] II^{a}-IIae q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta Ecclesiae vel ad quascumque creaturas cadunt sub fide inquantum per haec ordinamur ad Deum. Et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

[38744] II^{a}-IIae q. 1 a. 1 ad 2 Et similiter dicendum est ad secundum, de omnibus illis quae in sacra Scriptura traduntur.

[38745] II^{a}-IIae q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam caritas diligit proximum propter Deum; et sic obiectum eius proprie est ipse Deus, ut infra dicetur.

Articulus 2

[38746] II^{a}-IIae q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est. Sed prima veritas est aliquid incomplexum. Ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.

[38747] II^{a}-IIae q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res, non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed, credo in Deum omnipotentem. Ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res.

[38748] II^{a}-IIae q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, fidei succedit visio, secundum illud I ad Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed visio patriae est de incomplexo, cum sit ipsius divinae essentiae. Ergo etiam fides viae.

[38749] II^{a}-IIae q. 1 a. 2 s. c. Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt eiusdem generis. Cum igitur scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia. Et ita obiectum fidei, cum fides sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

[38750] II^{a}-IIae q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in primo dictum est. Et ideo ea quae sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem, sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum.

[38751] II^{a}-IIae q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de obiecto fidei ex parte ipsius rei creditae.

[38752] II^{a}-IIae q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

[38753] II^{a}-IIae q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod visio patriae erit veritatis primae secundum quod in se est, secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.* Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiae. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est. Unde non est similis ratio.

Articulus 3

[38754] II^{a}-IIae q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei et caritati. Sed spei potest aliquid subesse falsum, multi enim sperant se habituros vitam aeternam qui non habebunt. Similiter etiam et caritati, multi enim diliguntur tanquam boni qui tamen boni non sunt. Ergo etiam fidei potest aliquid subesse falsum.

[38755] II^{a}-IIae q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Ioan. VIII, *Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum.* Sed post tempus Abrahae Deus poterat non incarnari, sola enim sua voluntate carnem accepit, et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

[38756] II^{a}-IIae q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus, et haec fides duravit in multis usque ad praedicationem Evangelii. Sed Christo iam nato, antequam praedicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

[38757] II^{a}-IIae q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

[38758] II^{a}-IIae q. 1 a. 3 s. c. Sed contra, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum secundum quod est malum intellectus, ut patet per philosophum, in VI Ethic. Sed fides est quaedam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit. Ergo ei non potest subesse falsum.

[38759] II^{a}-IIae q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum quod nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti, sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima. Unde nihil potest cadere sub fide nisi inquantum stat sub veritate prima. Sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec non ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum.

[38760] II^{a}-IIae q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivae virtutis, ideo omnes virtutes quae perficiunt intellectum excludunt totaliter falsum, quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum, potest enim aliquis secundum iustitiam aut temperantiam agere aliquam falsam opinionem habens de eo circa quod agit. Et ita, cum fides perficiat intellectum, spes autem et caritas appetitivam partem, non est similis ratio de eis. Et tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam aeternam secundum propriam potestatem (hoc enim esset praesumptionis), sed secundum auxilium gratiae, in qua si perseveraverit, omnino infallibiliter vitam aeternam consequetur. Similiter etiam ad caritatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit. Unde non refert ad caritatem utrum in isto sit Deus qui propter Deum diligitur.

[38761] IIª-IIae q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deum non incarnari, secundum se consideratum, fuit possibile etiam post tempus Abrahae. Sed secundum quod cadit sub praescientia divina, habet quandam necessitatem infallibilitatis, ut in primo dictum est. Et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

[38762] IIª-IIae q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura humana. Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile.

[38763] IIª-IIae q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod fides credentis non refertur ad has species panis vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

Articulus 4

[38764] IIª-IIae q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim dominus Thomae, Ioan. XX, *quia vidisti me, credidisti.* Ergo et de eodem est visio et fides.

[38765] IIª-IIae q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, apostolus, I ad Cor. XIII, dicit, *videmus nunc per speculum in aenigmate.* Et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur videtur.

[38766] IIª-IIae q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

[38767] IIª-IIae q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, quilibet sensus visus nominatur, ut Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom. Sed fides est de auditis, secundum illud ad Rom. X, fides ex auditu. Ergo fides est de rebus visis.

[38768] IIª-IIae q. 1 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, quod *fides est argumentum non apparentium.*

[38769] IIª-IIae q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum.

[38770] II^{a}-IIae q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod *Thomas aliud vidit et aliud credidit. Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit, dominus meus et Deus meus.*

[38771] II^{a}-IIae q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit, non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi.

[38772] II^{a}-IIae q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis.

[38773] II^{a}-IIae q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod auditus est verborum significantium ea quae sunt fidei, non autem est ipsarum rerum de quibus est fides. Et sic non oportet ut huiusmodi res sint visae.

Articulus 5

[38774] II^{a}-IIae q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt fidei possint esse scita. Ea enim quae non sciuntur videntur esse ignorata, quia ignorantia scientiae opponitur. Sed ea quae sunt fidei non sunt ignorata, horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud I ad Tim. I, *ignorans feci in incredulitate mea.* Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

[38775] II^{a}-IIae q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quae sunt fidei a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

[38776] II^{a}-IIae q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, ea quae demonstrative probantur sunt scita, quia demonstratio est syllogismus faciens scire. Sed quaedam quae in fide continentur sunt demonstrative probata a philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia huiusmodi. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

[38777] II^{a}-IIae q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, opinio plus distat a scientia quam fides, cum fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in I Poster. Ergo etiam fides et scientia.

[38778] II^{a}-IIae q. 1 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, quod *apparentia non habent fidem, sed agnitionem.* Ea ergo de quibus est fides agnitionem non habent. Sed ea quae sunt scita habent agnitionem. Ergo de his quae sunt scita non potest esse fides.

[38779] II^{a}-IIae q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa.

Non autem est possibile quod idem ab eodem sit creditum et visum, sicut supra dictum est. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Ea enim quae de Trinitate credimus nos visuros speramus, secundum illud I ad Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*, quam quidem visionem iam Angeli habent, unde quod nos credimus illi vident. Et similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

[38780] IIª-IIae q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed inquantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est.

[38781] IIª-IIae q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur. Vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae Scripturae, sicut Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est.

[38782] IIª-IIae q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent.

[38783] IIª-IIae q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio, sicut et nunc dictum est de scientia et fide. Sed ab uno et eodem potest quidem haberi fides et scientia de eodem secundum quid, scilicet subiecto, sed non secundum idem, potest enim esse quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat et aliquid aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide, alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiae est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere, sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum et creditum est non visum, ut dictum est.

Articulus 6

[38784] II^{a}-IIae q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quae in sacra Scriptura continentur est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum, propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

[38785] II^{a}-IIae q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, materialis distinctio, cum in infinitum fieri possit, est ab arte praetermittenda. Sed formalis ratio obiecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra dictum est, scilicet veritas prima, et sic secundum rationem formalem credibilia distingui non possunt. Ergo praetermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

[38786] II^{a}-IIae q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut a quibusdam dicitur, *articulus est indivisibilis veritas de Deo arctans nos ad credendum.* Sed credere est voluntarium, quia, sicut Augustinus dicit, nullus credit nisi volens. Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

[38787] II^{a}-IIae q. 1 a. 6 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, *articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.* Sed perceptio divinae veritatis competit nobis secundum distinctionem quandam, quae enim in Deo unum sunt in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

[38788] II^{a}-IIae q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum quod nomen articuli ex Graeco videtur esse derivatum. Arthron enim in Graeco, quod in Latino articulus dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum. Et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica apud Graecos dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum. Et similiter in rhetorica articuli dicuntur quaedam partium coaptationes, dicit enim Tullius, in IV Rhet., quod *articulus dicitur cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo, acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti.* Unde et credibilia fidei Christianae dicuntur per articulos distingui inquantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est. Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus, ubi autem multa secundum eandem rationem sunt incognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum quod Deus sit passus, et aliam quod mortuus resurrexerit, et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent, ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere, et propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum.

[38789] II^{a}-IIae q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt credibilia de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia, sicut etiam in aliis scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Heb. XI, *fides est substantia sperandarum rerum*; ideo per se ad fidem

pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, sicut sunt tres personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi. Et secundum talia non oportet articulos distinguere.

[38790] II^{a}-IIae q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio formalis obiecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae. Et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima. Et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi formalis ratio credibilium ex parte nostra. Et sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum. Et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est.

[38791] II^{a}-IIae q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa definitio datur de articulo magis secundum quandam etymologiam nominis prout habet derivationem Latinam, quam secundum eius veram significationem prout a Graeco derivatur. Unde non est magni ponderis. Potest tamen dici quod, licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium; arctatur tamen necessitate finis, quia *accedentem ad Deum oportet credere, et sine fide impossibile est placere Deo*, ut apostolus dicit, Heb. XI.

Articulus 7

[38792] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem. Quia, ut apostolus dicit, ad Heb. XI, *fides est substantia sperandarum rerum.* Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

[38793] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, in scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per philosophum, in II Metaphys. Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo. Dei enim donum est, ut dicitur Ephes. II. Cum igitur in Deum nullus defectus scientiae cadat, videtur quod a principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quod non creverit secundum successionem temporum.

[38794] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 arg. 3 Praeterea, operatio gratiae non minus ordinate procedit quam operatio naturae. Sed natura semper initium sumit a perfectis ut Boetius dicit, in libro de Consol. Ergo etiam videtur quod operatio gratiae a perfectis initium sumpserit, ita quod illi qui primo tradiderunt fidem perfectissime eam cognoverunt.

[38795] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 arg. 4 Praeterea, sicut per apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita

etiam in veteri testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundum illud Deut. XXXII, *interroga patrem tuum et annuntiabit tibi.* Sed apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis, acceperunt enim, *sicut tempore prius, ita et ceteris abundantius*, ut dicit Glossa, super illud Rom. VIII, *nos ipsi primitias spiritus habentes.* Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

[38796] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, quod *secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum patrum, et quanto viciniores adventui salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt.*

[38797] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 co. Respondeo dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur, sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, *impossibile est simul affirmare et negare*, ut patet per philosophum, in IV Metaphys. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.* In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit, in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanae implicite continetur et incarnatio Christi et eius passio et omnia huiusmodi. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem, quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde dominus Moysi dicit, Exod. VI, *ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, et nomen meum Adonai non indicavi eis.* Et David dicit, *super senes intellexi.* Et apostolus dicit, ad Ephes. III, *aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis.*

[38798] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod semper fuerunt eadem speranda apud omnes. Quia tamen ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores, unde apostolus dicit, ad Heb. XI, *iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas respicientes.* Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur. Et ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

[38799] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo, ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus sive plures, per temporum successionem. Et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanam inventis. Alio modo, ex parte addiscentis, sicut magister qui novit totam artem non statim a principio tradit

eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens eius capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde apostolus, ad Gal. III, comparat statum veteris testamenti pueritiae.

[38800] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad generationem naturalem duae causae praeexiguntur, scilicet agens et materia. Secundum igitur ordinem causae agentis, naturaliter prius est quod est perfectius, et sic natura a perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta praeexistentia. Secundum vero ordinem causae materialis, prius est quod est imperfectius, et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab aeterno, homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis. Et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen *manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem*, ut dicitur I ad Cor. XII. Et ideo tantum dabatur patribus qui erant instructores fidei de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude vel in figura.

[38801] II^{a}-IIae q. 1 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod ultima consummatio gratiae facta est per Christum, unde et tempus eius dicitur tempus plenitudinis, ad Gal. IV. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante vel post, quanto est iuventuti propinquior.

Articulus 8

[38802] II^{a}-IIae q. 1 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quae possunt ratione demonstrativa sciri non pertinent ad fidem ut apud omnes sint credibilia, sicut supra dictum est. Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem, unde et philosophus hoc in XII Metaphys. probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo Deum esse unum non debet poni unus articulus fidei.

[38803] II^{a}-IIae q. 1 a. 8 arg. 2 Praeterea, sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum omnipotentem, ita etiam quod credamus eum omnia scientem et omnibus providentem; et circa utrumque eorum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

[38804] II^{a}-IIae q. 1 a. 8 arg. 3 Praeterea, eadem est notitia patris et filii, secundum illud Ioan. XIV, *qui videt me videt et patrem.* Ergo unus tantum articulus debet esse de patre et filio; et, eadem ratione, de spiritu sancto.

[38805] II^{a}-IIae q. 1 a. 8 arg. 4 Praeterea, persona patris non est minor quam filii et spiritus sancti.

Sed plures articuli ponuntur circa personam spiritus sancti, et similiter circa personam filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam patris.

[38806] II^{a}-IIae q. 1 a. 8 arg. 5 Praeterea, sicuti personae patris et personae spiritus sancti aliquid appropriatur, ita et personae filii secundum divinitatem. Sed in articulis ponitur aliquod opus appropriatum patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum spiritui sancto, scilicet quod locutus est per prophetas. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari filio secundum divinitatem.

[38807] II^{a}-IIae q. 1 a. 8 arg. 6 Praeterea, sacramentum Eucharistiae specialem habet difficultatem prae multis articulis. Ergo de ea debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

[38808] II^{a}-IIae q. 1 a. 8 s. c. Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis.

[38809] II^{a}-IIae q. 1 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur in vitam aeternam. Duo autem nobis ibi videnda proponuntur, scilicet occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem *in gloriam filiorum Dei accessum habemus*, ut dicitur ad Rom. V. Unde dicitur Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.* Et ideo prima distinctio credibilium est quod quaedam pertinent ad maiestatem divinitatis; quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est pietatis sacramentum, ut dicitur I ad Tim. III. Circa maiestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem, unitas divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, Trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertio vero proponuntur nobis opera divinitatis propria. Quorum primum pertinet ad esse naturae, et sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum vero pertinet ad esse gratiae, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad esse gloriae, et sic ponitur alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli. Quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de nativitate eius ex virgine; tertius de passione eius et morte et sepultura; quartus est de descensu ad Inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium. Et sic in universo sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad divinitatem et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet in resurrectionem carnis et gloriam animae. Similiter articulum conceptionis et nativitatis coniungunt in unum.

[38810] II^{a}-IIae q. 1 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod multa per fidem tenemus de Deo quae naturali ratione investigare philosophi non potuerunt, puta circa providentiam eius et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus. Quae omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

[38811] IIª-IIae q. 1 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsum nomen divinitatis importat provisionem quandam, ut in primo libro dictum est. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem et cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam, non enim posset omnia quae vellet in istis inferioribus agere nisi ea cognosceret et eorum providentiam haberet.

[38812] IIª-IIae q. 1 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod patris et filii et spiritus sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiae, quae pertinet ad primum articulum. Quantum vero ad distinctionem personarum, quae est per relationes originis, quodammodo in cognitione patris includitur cognitio filii, non enim esset pater si filium non haberet, quorum nexus est spiritus sanctus. Et quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda circa quae contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit patrem omnipotentem et aeternum, sed non credidit filium coaequalem et consubstantialem patri, et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona filii ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi et nativitas, et etiam resurrectio et vita aeterna, secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur, et secundum aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

[38813] IIª-IIae q. 1 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod filio et spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam, circa quod plura credenda occurrunt. Et ideo circa personam filii et spiritus sancti plures articuli multiplicantur quam circa personam patris, qui nunquam mittitur, ut in primo dictum est.

[38814] IIª-IIae q. 1 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod sanctificatio creaturae per gratiam et consummatio per gloriam fit etiam per donum caritatis, quod appropriatur spiritui sancto, et per donum sapientiae, quod appropriatur filio. Et ideo utrumque opus pertinet et ad filium et ad spiritum sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

[38815] IIª-IIae q. 1 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum quod in sacramento Eucharistiae duo possunt considerari. Unum scilicet quod sacramentum est, et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis. Aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur, et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quae omnipotentiae attribuuntur.

Articulus 9

[38816] IIª-IIae q. 1 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet, dicitur enim Deut. IV, *non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

[38817] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 arg. 2 Praeterea, sicut apostolus dicit, ad Ephes. IV, *una est fides.* Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

[38818] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 arg. 3 Praeterea, confessio fidei quae in symbolo continetur pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solum illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum, *credo in unum Deum.*

[38819] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 arg. 4 Praeterea, descensus ad Inferos est unus de articulis fidei, sicut supra dictum est. Sed in symbolo patrum non fit mentio de descensu ad Inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

[38820] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 arg. 5 Praeterea, sicut Augustinus dicit, exponens illud Ioan. XIV, *creditis in Deum, et in me credite*, Petro aut Paulo credimus, sed non dicimur credere nisi in Deum. Cum igitur Ecclesia Catholica sit pure aliquid creatum, videtur quod inconvenienter dicatur, *in unam sanctam, Catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

[38821] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 arg. 6 Praeterea, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi et publice. Quodlibet igitur symbolum deberet in Missa cantari, sicut symbolum patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

[38822] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 s. c. Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia spiritu sancto gubernatur, qui est spiritus veritatis, hoc enim promisit dominus discipulis, Ioan. XVI, dicens, *cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

[38823] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere.* Credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat proponatur. Et ideo necessarium fuit veritatem fidei in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam a fidei veritate deficeret. Et ab huiusmodi collectione sententiarum fidei nomen symboli est acceptum.

[38824] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique, aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum. Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum.

[38825] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod in omnibus symbolis eadem fidei veritas docetur. Sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola. Quae in nullo alio differunt nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur

implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia.

[38826] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur. Fides autem Ecclesiae est fides formata, talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae, ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

[38827] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum quod de descensu ad Inferos nullus error erat exortus apud haereticos, et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri. Et propter hoc non reiteratur in symbolo patrum, sed supponitur tanquam praedeterminatum in symbolo apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet praecedens, sed potius illud exponit, ut dictum est.

[38828] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum quod, si dicatur in sanctam Ecclesiam Catholicam, est hoc intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad spiritum sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus, credo in spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam. Sed melius est et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi in, sed simpliciter dicatur sanctam Ecclesiam Catholicam, sicut etiam Leo Papa dicit.

[38829] II^{a}-IIae q. 1 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum quod, quia symbolum patrum est declarativum symboli apostolorum, et etiam fuit conditum fide iam manifestata et Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in Missa cantatur. Symbolum autem apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in prima et in completorio, quasi contra tenebras errorum praeteritorum et futurorum.

Articulus 10

[38830] II^{a}-IIae q. 1 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non pertineat ad summum pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est. Sed in veteri testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum maiorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est. Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi pontificis pertinere nova symboli editio.

[38831] II^{a}-IIae q. 1 a. 10 arg. 2 Praeterea, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia non subest potestati alicuius hominis. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiae. Dicitur enim in gestis primae Ephesinae synodi quod, *perlecto symbolo Nicaenae synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere praeter definitam a sanctis patribus qui in Nicaea congregati sunt cum*

spiritu sancto, et subditur anathematis poena; et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi. Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem summi pontificis nova editio symboli.

[38832] II^{a}-IIae q. 1 a. 10 arg. 3 Praeterea, Athanasius non fuit summus pontifex, sed Alexandrinus patriarcha. Et tamen symbolum constituit quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum pontificem quam ad alios.

[38833] II^{a}-IIae q. 1 a. 10 s. c. Sed contra est quod editio symboli facta est in synodo generali. Sed huiusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari, ut habetur in decretis, dist. XVII. Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet.

[38834] II^{a}-IIae q. 1 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, *ad quem maiores et difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur* ut dicitur in decretis, dist. XVII. Unde et dominus, Luc. XXII, Petro dixit, quem summum pontificem constituit, *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*. Et huius ratio est quia una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud I ad Cor. I, *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*. Quod servari non posset nisi quaestio fidei de fide exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia huiusmodi.

[38835] II^{a}-IIae q. 1 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in doctrina Christi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras Scripturas *pervertunt ad sui ipsorum perditionem*, sicut dicitur II Pet. ult.; ideo necessaria est, temporibus procedentibus, explanatio fidei contra insurgentes errores.

[38836] II^{a}-IIae q. 1 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per huiusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam. Sic enim quaelibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod praecedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicuius haeresis insurgentis. Unde pertinet ad summum pontificem, cuius auctoritate synodus congregatur et eius sententia confirmatur.

[38837] II^{a}-IIae q. 1 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cuiusdam doctrinae, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breviter continebat, auctoritate summi pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

Quaestio 2

Prooemium

[38838] II^{a}-IIae q. 2 pr. Deinde considerandum est de actu fidei. Et primo, de actu interiori; secundo, de actu exteriori. Circa primum quaeruntur decem. Primo, quid sit credere, quod est actus interior fidei. Secundo, quot modis dicatur. Tertio, utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. Quarto, utrum credere ea ad quae ratio naturalis pervenire potest sit necessarium. Quinto, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite. Sexto, utrum ad credendum explicite omnes aequaliter teneantur. Septimo, utrum habere explicitam fidem de Christo semper sit necessarium ad salutem. Octavo, utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis. Nono, utrum actus fidei sit meritorius. Decimo, utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

Articulus 1

[38839] II^{a}-IIae q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem, dicitur enim cogitare quasi simul agitare. Sed Damascenus dicit, in IV Lib., quod *fides est non inquisitus consensus.* Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

[38840] II^{a}-IIae q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, fides in ratione ponitur, ut infra dicetur. Sed cogitare est actus cogitativae potentiae, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est. Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

[38841] II^{a}-IIae q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, credere est actus intellectus, quia eius obiectum est verum. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut et consentire, ut supra dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

[38842] II^{a}-IIae q. 2 a. 1 s. c. In contrarium est quod Augustinus sic definit credere in libro de Praed. Sanct.

[38843] II^{a}-IIae q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit, in XIV de Trin., *hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes.* Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. Et secundum hoc Augustinus, XV de Trin., dicit quod *Dei filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra proveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum verum est. Et ideo verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe.* Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam

partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativae. Si igitur cogitare sumatur communiter, secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum assensione cogitare non dicit totam rationem eius quod est credere, nam per hunc modum etiam qui considerat ea quae scit vel intelligit cum assensione cogitat. Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio huius actus qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione, sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit, talis enim consideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet, et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum.

[38844] II^{a}-IIae q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.

[38845] II^{a}-IIae q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativae virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est.

[38846] II^{a}-IIae q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum.

Articulus 2

[38847] II^{a}-IIae q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est *credere Deo, credere Deum et credere in Deum.* Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus eius.

[38848] II^{a}-IIae q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod est commune omni actui fidei non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primae veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

[38849] II^{a}-IIae q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod convenit etiam non fidelibus non potest poni

fidei actus. Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

[38850] IIª-IIae q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cuius obiectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una eius quod est credere in Deum, quod importat motum in finem.

[38851] IIª-IIae q. 2 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus hanc distinctionem ponit, in libris de Verb. Dom., et super Ioan.

[38852] IIª-IIae q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum quod actus cuiuslibet potentiae vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est. Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei credere Deum, quia, sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei credere Deo, quia, sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum, veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

[38853] IIª-IIae q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei obiectum.

[38854] IIª-IIae q. 2 a. 2 ad 2 Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

[38855] IIª-IIae q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt, quia, ut philosophus dicit, IX Metaphys., in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

[38856] IIª-IIae q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet intellectum et alias vires animae in finem. Et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

Articulus 3

[38857] IIª-IIae q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod credere non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur quae conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quae sunt fidei excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est. Ergo credere non videtur esse necessarium ad salutem.

[38858] II^{a}-IIae q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, periculose homo assentit illis in quibus non potest iudicare utrum illud quod ei proponitur sit verum vel falsum, secundum illud Iob XII, *nonne auris verba diiudicat?* Sed tale iudicium homo habere non potest in his quae sunt fidei, quia non potest homo ea resolvere in principia prima, per quae de omnibus iudicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

[38859] II^{a}-IIae q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, salus hominis in Deo consistit, secundum illud Psalm., *salus autem iustorum a domino. Sed invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas*, ut dicitur Rom. I. Quae autem conspiciuntur intellectu non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

[38860] II^{a}-IIae q. 2 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Heb. XI, *sine fide impossibile est placere Deo.*

[38861] II^{a}-IIae q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt, unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae. Sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum, similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia, natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Ioan. VI, *omnis qui audit a patre et didicit venit ad me.* Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam philosophus dicit quod oportet addiscentem credere. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

[38862] II^{a}-IIae q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia natura hominis dependet a superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quaedam supernaturalis, ut supra dictum est.

[38863] II^{a}-IIae q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quae conveniunt virtuti illi. Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo *nihil periculi vel damnationis inest his*

qui sunt in Christo Iesu, ab ipso illuminati per fidem.

[38864] II^{a}-IIae q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. III, *plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.*

Articulus 4

[38865] II^{a}-IIae q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ea quae ratione naturali probari possunt non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturae. Sed ad id quod per unum potest fieri superflue apponitur aliud. Ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt superfluum esset per fidem accipere.

[38866] II^{a}-IIae q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est. Cum igitur scientia sit de omnibus illis quae naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quae per naturalem rationem probantur.

[38867] II^{a}-IIae q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si igitur quaedam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia huiusmodi necesse esset credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt necesse est credere.

[38868] II^{a}-IIae q. 2 a. 4 s. c. Sed contra est quia necesse est Deum credere esse unum et incorporeum, quae naturali ratione a philosophis probantur.

[38869] II^{a}-IIae q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii; vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae; vel etiam propter torporem addiscendi. Qui omnino a Dei cognitione fraudarentur nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio modo, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens, cuius signum est quia philosophi, de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

[38870] II^{a}-IIae q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum etiam quae ratione ostendi possunt. Et ideo non

est superfluum ut talia credantur.

[38871] IIª-IIae q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod de eodem non potest esse scientia et fides apud eundem. Sed id quod est ab uno scitum potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est.

[38872] IIª-IIae q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si omnia scibilia conveniant in ratione scientiae, non tamen conveniunt in hoc quod aequaliter ordinent ad beatitudinem. Et ideo non aequaliter omnia proponuntur ut credenda.

Articulus 5

[38873] IIª-IIae q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite. Nullus enim tenetur ad id quod non est in eius potestate. Sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate, dicitur enim Rom. X, *quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo audient sine praedicante? Quomodo autem praedicabunt nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

[38874] IIª-IIae q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita et per caritatem. Sed ad servandum praecepta caritatis homo non tenetur, sed sufficit sola praeparatio animi, sicut patet in illo praecepto domini quod ponitur Matth. V, *si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam*, et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit, in libro de Serm. Dom. in monte. Ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere, sed sufficit quod habeat animum paratum ad credendum ea quae a Deo proponuntur.

[38875] IIª-IIae q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom. I, *ad obediendum fidei in omnibus gentibus.* Sed ad virtutem obedientiae non requiritur quod homo aliqua determinata praecepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illud Psalm., *paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua.* Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quae ei divinitus proponi possent, absque hoc quod explicite aliquid credat.

[38876] IIª-IIae q. 2 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est.*

[38877] IIª-IIae q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum quod praecepta legis quae homo tenetur implere dantur de actibus virtutum qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari, scilicet id quod est proprie et per se virtutis obiectum, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterum id quod per accidens sive consequenter se habet ad propriam rationem obiecti. Sicut ad obiectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune, sed quod homo armetur vel ense percutiat

in bello iusto, aut aliquid huiusmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio igitur virtuosi actus ad proprium et per se obiectum virtutis est sub necessitate praecepti, sicut et ipse virtutis actus. Sed determinatio actus virtuosi ad ea quae accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis obiectum non cadit sub necessitate praecepti nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est. Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, inquantum paratus est credere quidquid in divina Scriptura continetur. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

[38878] II^{a}-IIae q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante, sicut ad diligendum Deum et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest homo cum auxilio gratiae. Quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis peccati, saltem originalis peccati; ut Augustinus dicit, in libro de Cor. et gratia.

[38879] II^{a}-IIae q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo tenetur ad determinate diligendum illa diligibilia quae sunt proprie et per se caritatis obiecta, scilicet Deus et proximus. Sed obiectio procedit de illis praeceptis caritatis quae quasi consequenter pertinent ad obiectum caritatis.

[38880] II^{a}-IIae q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtus obedientiae proprie in voluntate consistit. Et ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subiecta praecipienti, quae est proprium et per se obiectum obedientiae. Sed hoc praeceptum vel illud per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se obiectum obedientiae.

Articulus 6

[38881] II^{a}-IIae q. 2 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aequaliter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quae sunt de necessitate salutis omnes tenentur, sicut patet de praeceptis caritatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est. Ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

[38882] II^{a}-IIae q. 2 a. 6 arg. 2 Praeterea, nullus debet examinari de eo quod explicite credere non tenetur. Sed quandoque etiam simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

[38883] II^a-IIae q. 2 a. 6 arg. 3 Praeterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sed hoc videtur esse periculosum, quia posset contingere quod illi maiores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

[38884] II^a-IIae q. 2 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob I, quod *boves arabant et asinae pascebantur iuxta eos*, quia videlicet minores, qui significantur per asinos, debent in credendis adhaerere maioribus, qui per boves significantur; ut Gregorius exponit, in II Moral.

[38885] II^a-IIae q. 2 a. 6 co. Respondeo dicendum quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam, credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per Angelos, et ad inferiores Angelos per superiores, ut patet per Dionysium, in Cael. Hier. Et ideo, pari ratione, explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per maiores. Et ideo sicut superiores Angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius, XII cap. Cael. Hier.; ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere.

[38886] II^a-IIae q. 2 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis, quia plura tenentur explicite credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

[38887] II^a-IIae q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei nisi quando habetur suspicio quod sint ab haereticis depravati, qui in his quae ad subtilitatem fidei pertinent solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversae doctrinae adhaerere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

[38888] II^a-IIae q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae divinae, unde et apostolus dicit, I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina. A qua si aliqui maiorum deficiant, non praeiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem, quae non potest deficere, domino dicente, Luc. XXII, *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.*

Articulus 7

[38889] II^a-IIae q. 2 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod credere explicite mysterium Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicite credere ea quae Angeli ignorant, quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quae pervenit ad homines mediantibus Angelis, ut dictum est. Sed etiam Angeli mysterium incarnationis igno-

raverunt, unde quaerebant in Psalm., *quis est iste rex gloriae?* Et Isaiae LXIII, *quis est iste qui venit de Edom?* Ut Dionysius exponit, cap. VII Cael. Hier. Ergo ad credendum explicite mysterium incarnationis homines non tenebantur.

[38890] IIª-IIae q. 2 a. 7 arg. 2 Praeterea, constat beatum Ioannem Baptistam de maioribus fuisse, et propinquissimum Christo, de quo dominus dicit, Matth. XI, quod *inter natos mulierum nullus maior eo surrexit.* Sed Ioannes Baptista non videtur Christi mysterium explicite cognovisse, cum a Christo quaesierit, *tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Ut habetur Matth. XI. Ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.

[38891] IIª-IIae q. 2 a. 7 arg. 3 Praeterea, multi gentilium salutem adepti sunt per ministerium Angelorum, ut Dionysius dicit, IX cap. Cael. Hier. Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis revelatio facta est. Ergo videtur quod credere explicite Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

[38892] IIª-IIae q. 2 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Cor. et gratia, *illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive maioris sive parvae aetatis, liberari a contagio mortis et obligatione peccati nisi per unum mediatorem Dei et hominum Iesum Christum.*

[38893] IIª-IIae q. 2 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi, dicitur enim Act. IV, *non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit, *propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae*, ut habetur Gen. II; et hoc apostolus, ad Ephes. V, dicit *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia*; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Christi non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege. Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est, ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiae revelatae tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia sollemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere secundum quod convenit

statui et officio uniuscuiusque.

[38894] II^{a}-IIae q. 2 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod *Angelos non omnino latuit mysterium regni Dei*, sicut Augustinus dicit, V super Gen. ad Litt. Quasdam tamen rationes huius mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

[38895] II^{a}-IIae q. 2 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ioannes Baptista non quaesivit de adventu Christi in carnem quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens, *ego vidi, et testimonium perhibui quia hic est filius Dei*, ut habetur Ioan. I. Unde non dixit, tu es qui venisti? Sed, *tu es qui venturus es?* Quaerens de futuro, non de praeterito. Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum, ipse enim dixerat, *ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi*, praenuntians eius immolationem futuram; et cum hoc prophetae alii ante praedixerint, sicut praecipue patet in Isaiae LIII. Potest igitur dici, sicut Gregorius dicit, quod inquisivit ignorans an ad Infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis eius extendenda erat usque ad eos qui in Limbo detinebantur, secundum illud Zach. IX, *tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu in quo non est aqua.* Nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere. Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit, super Luc., quod non quaesivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit, quod non quaesivit quasi ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret eius discipulis. Unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

[38896] II^{a}-IIae q. 2 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Iob XIX dicitur, *scio quod redemptor meus vivit.* Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit. Invenitur etiam in historiis Romanorum quod tempore Constantini Augusti et Irenae matris eius inventum fuit quoddam sepulcrum in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat, *Christus nascetur ex virgine et credo in eum. O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis.* Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset, secundum illud Iob XXXV, *qui docet nos super iumenta terrae.*

Articulus 8

[38897] II^{a}-IIae q. 2 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim apostolus, ad Heb. XI, *credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est.* Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

[38898] II^{a}-IIae q. 2 a. 8 arg. 2 Praeterea, dominus dicit, Ioan. XVII, *pater, manifestavi nomen tuum hominibus*, quod exponens Augustinus dicit, *non illud nomen tuum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris pater meus.* Et postea subdit etiam, *in hoc quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus; in hoc quod non est cum diis falsis colendus, notus in Iudaea Deus; in hoc vero quod pater est huius Christi per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen eius, prius occultum, nunc manifestavit eis.* Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in deitate esset paternitas et filiatio. Non ergo Trinitas explicite credebatur.

[38899] II^{a}-IIae q. 2 a. 8 arg. 3 Praeterea, illud tenemur explicite credere in Deo quod est beatitudinis obiectum. Sed obiectum beatitudinis est bonitas summa, quae potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium credere explicite Trinitatem.

[38900] II^{a}-IIae q. 2 a. 8 s. c. Sed contra est quod in veteri testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum, sicut statim in principio Gen. dicitur, ad expressionem Trinitatis, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem.

[38901] II^{a}-IIae q. 2 a. 8 co. Respondeo dicendum quod mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis, quia in mysterio Christi hoc continetur quod filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam spiritus sancti mundum renovaverit, et iterum quod de spiritu sancto conceptus fuerit. Et ideo eo modo quo mysterium Christi ante Christum fuit quidem explicite creditum a maioribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiae divulgatae tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis. Et omnes qui renascuntur in Christo hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.*

[38902] II^{a}-IIae q. 2 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit. Non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

[38903] II^{a}-IIae q. 2 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod ante Christi adventum fides Trinitatis erat occulta in fide maiorum. Sed per Christum manifestata est mundo per apostolos.

[38904] II^{a}-IIae q. 2 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum. Sed secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

Articulus 9

[38905] II^{a}-IIae q. 2 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod credere non sit meritorium. Principium enim merendi est caritas, ut supra dictum est. Sed fides est praeambula ad caritatem,

sicut et natura. Ergo, sicut actus naturae non est meritorius (quia naturalibus non meremur), ita etiam nec actus fidei.

[38906] II^{a}-IIae q. 2 a. 9 arg. 2 Praeterea, credere medium est inter opinari et scire vel considerare scita. Sed consideratio scientiae non est meritoria; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

[38907] II^{a}-IIae q. 2 a. 9 arg. 3 Praeterea, ille qui assentit alicui rei credendo aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei iam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. XIX, *qui cito credit levis est corde*, et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

[38908] II^{a}-IIae q. 2 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Heb. XI, quod *sancti per fidem adepti sunt repromissiones*. Quod non esset nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

[38909] II^{a}-IIae q. 2 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus nostri sunt meritorii inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subiicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Unde actus fidei potest esse meritorius.

[38910] II^{a}-IIae q. 2 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod natura comparatur ad caritatem, quae est merendi principium, sicut materia ad formam. Fides autem comparatur ad caritatem sicut dispositio praecedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subiectum vel materia non potest agere in virtute formae, neque etiam dispositio praecedens, antequam forma adveniat. Sed postquam forma advenerit, tam subiectum quam dispositio praecedens agit in virtute formae, quae est principale agendi principium, sicut calor ignis agit in virtute formae substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine caritate possunt producere actum meritorium, sed caritate superveniente, actus fidei fit meritorius per caritatem, sicut et actus naturae et naturalis liberi arbitrii.

[38911] II^{a}-IIae q. 2 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis ad rem scitam, et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subiicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subiacet libero arbitrio, est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, idest ad honorem Dei vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio. Et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum, est enim quoddam debile et infirmum, secundum philosophum, in I Poster. Unde non videtur procedere ex perfecta voluntate. Et sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti. Sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

[38912] II^{a}-IIae q. 2 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. Et ideo non tollitur ratio meriti.

Articulus 10

[38913] II^{a}-IIae q. 2 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, quod *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum*. Si ergo ratio humana sufficienter experimentum praebens totaliter excludit meritum fidei, videtur quod qualiscumque ratio humana inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei.

[38914] II^{a}-IIae q. 2 a. 10 arg. 2 Praeterea, quidquid diminuit rationem virtutis diminuit rationem meriti, quia felicitas virtutis est praemium ut etiam philosophus dicit, in I Ethic. Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est; quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quae sunt fidei meritum fidei diminuit.

[38915] II^{a}-IIae q. 2 a. 10 arg. 3 Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed id quod inducitur in contrarium fidei auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadiuvans fidem diminuit meritum fidei.

[38916] II^{a}-IIae q. 2 a. 10 s. c. Sed contra est quod I Petri III dicitur, *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe*. Non autem ad hoc induceret apostolus si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

[38917] II^{a}-IIae q. 2 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, actus fidei potest esse meritorius inquantum subiacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quae sunt fidei dupliciter potest se habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo, sicut praecedens, puta cum quis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei, sicut etiam supra dictum est quod passio praecedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti, sicut etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est. Et hoc significatur Ioan. IV, ubi Samar-

itani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt, *iam non propter tuam loquelam credimus*.

[38918] II^{a}-IIae q. 2 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur in casu illo quando homo non habet voluntatem credendi nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quae sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiam si habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel minuitur meritum fidei.

[38919] II^{a}-IIae q. 2 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti.

[38920] II^{a}-IIae q. 2 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae repugnant fidei, sive in consideratione hominis sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei inquantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo martyres maius fidei meritum habuerunt non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam sapientes maius meritum fidei habent non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel haereticorum contra fidem inductas. Sed ea quae conveniunt fidei non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum. Et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

Quaestio 3

Prooemium

[38921] II^{a}-IIae q. 3 pr. Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum confessio sit actus fidei. Secundo, utrum confessio sit necessaria ad salutem.

Articulus 1

[38922] II^{a}-IIae q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad poenitentiam, cuius ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

[38923] IIª-IIae q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, ab hoc quod homo confiteatur fidem retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem, unde et apostolus, ad Ephes. ult., petit orari pro se ut detur sibi *cum fiducia notum facere mysterium Evangelii.* Sed non recedere a bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quae moderatur audacias et timores. Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiae.

[38924] IIª-IIae q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda, dicitur enim Gal. V quod *fides per dilectionem operatur.* Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

[38925] IIª-IIae q. 3 a. 1 s. c. Sed contra est quod, II ad Thess. I, super illud, *et opus fidei in virtute*, dicit Glossa, *idest confessionem, quae proprie est opus fidei.*

[38926] IIª-IIae q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cuius fines secundum suas species referuntur, sicut ieiunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiae, quae est compescere carnem, et ideo est actus abstinentiae. Confessio autem eorum quae sunt fidei secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem ad id quod est fidei, secundum illud II ad Cor. IV, *habentes eundem spiritum fidei credimus, propter quod et loquimur*, exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio.

[38927] IIª-IIae q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod triplex est confessio quae in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quae sunt fidei. Et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est. Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis. Et ista est actus latriae, ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriae. Tertia est confessio peccatorum. Et haec ordinatur ad deletionem peccati, quae est finis poenitentiae. Unde pertinet ad poenitentiam.

[38928] IIª-IIae q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per philosophum, in VIII Phys. Unde fortitudo, quae removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est proprie et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

[38929] IIª-IIae q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod fides interior, mediante dilectione, causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo. Sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

Articulus 2

[38930] IIª-IIae q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem

virtutis. Sed finis proprius fidei est coniunctio humanae mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

[38931] II^{a}-IIae q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

[38932] II^{a}-IIae q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod potest vergere in scandalum et turbationem aliorum non est necessarium ad salutem, dicit enim apostolus, I ad Cor. X, *sine offensione estote Iudaeis et gentibus et Ecclesiae Dei.* Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

[38933] II^{a}-IIae q. 3 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. X, *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.*

[38934] II^{a}-IIae q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ea quae sunt necessaria ad salutem cadunt sub praeceptis divinae legis. Confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub praecepto affirmativo. Unde eo modo est de necessariis ad salutem quo modo potest cadere sub praecepto affirmativo divinae legis. Praecepta autem affirmativa, ut supra dictum est, non obligant ad semper, etsi semper obligent, obligant autem pro loco et tempore et secundum alias circumstantias debitas secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic igitur confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed aliquo loco et tempore, quando scilicet per omissionem huius confessionis subtraheretur honor debitus Deo, vel etiam utilitas proximis impendenda; puta si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur vel quod non haberet fidem vel quod fides non esset vera, vel alii per eius taciturnitatem averterentur a fide. In huiusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

[38935] II^{a}-IIae q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipse veritati divinae coniungatur; sed debet fidem exterius confiteri.

[38936] II^{a}-IIae q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem. Sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

[38937] II^{a}-IIae q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri, unde dominus dicit, Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos, ne conversi dirumpant vos.* Sed si utilitas aliqua fidei speretur aut necessitas adsit, contempta turbatione infidelium, debet homo fidem publice confiteri. Unde Matth. XV dicitur quod, cum discipuli dixissent domino quod Pharisaei, audito eius verbo, scandalizati

sunt, dominus respondit, sinite illos, scilicet turbari, *caeci sunt et duces caecorum.*

Quaestio 4

Prooemium

[38938] IIª-IIae q. 4 pr. Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute. Et primo quidem, de ipsa fide; secundo, de habentibus fidem; tertio, de causa fidei; quarto, de effectibus eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, quid sit fides. Secundo, in qua vi animae sit sicut in subiecto. Tertio, utrum forma eius sit caritas. Quarto, utrum eadem numero sit fides formata et informis. Quinto, utrum fides sit virtus. Sexto, utrum sit una virtus. Septimo, de ordine eius ad alias virtutes. Octavo, de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

Articulus 1

[38939] IIª-IIae q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam apostolus ponit, ad Heb. XI, dicens, *est autem fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra dictum est. Ergo non est substantia.

[38940] IIª-IIae q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, diversarum virtutum diversa sunt obiecta. Sed res speranda est obiectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei tanquam eius obiectum.

[38941] IIª-IIae q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem, quia caritas est forma fidei, ut infra dicetur. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda.

[38942] IIª-IIae q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed substantia et argumentum sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse substantia et argumentum.

[38943] IIª-IIae q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, per argumentum veritas manifestatur eius ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens cuius veritas est manifestata. Ergo videtur implicari oppositio in hoc quod dicitur argumentum non apparentium. Inconvenienter ergo describitur fides.

[38944] IIª-IIae q. 4 a. 1 s. c. In contrarium sufficit auctoritas apostoli.

[38945] IIª-IIae q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, licet quidam dicant praedicta apostoli verba non esse fidei definitionem, tamen, si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri in praedicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis, si-

cut etiam apud philosophos praetermissa syllogistica forma syllogismorum principia tanguntur. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum. Actus autem fidei est credere, qui, sicut supra dictum est, actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est, habet idem pro obiecto et fine, necesse est quod obiectum fidei et finis proportionaliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra quod veritas prima est obiectum fidei secundum quod ipsa est non visa et ea quibus propter ipsam inhaeretur. Et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae. Quod pertinet ad rationem rei speratae, secundum illud apostoli, ad Rom. VIII, *quod non videmus speramus*, veritatem enim videre est ipsam habere; non autem sperat aliquis id quod iam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est. Sic igitur habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur, *fides est substantia rerum sperandarum.* Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio, puta si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia sunt huiusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus, ut patet per ea quae supra de felicitate dicta sunt. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur, argumentum non apparentium. Et sumitur argumentum pro argumenti effectu, per argumentum enim intellectus inducitur ad adhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet convictio, quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt. Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. Per hoc autem fides ab omnibus aliis distinguitur quae ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur argumentum, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quae non est prima adhaesio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur non apparentium, distinguitur fides a scientia et intellectu, per quae aliquid fit apparens. Per hoc autem quod dicitur substantia sperandarum rerum, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliae definitiones quaecumque de fide dantur, explicationes sunt huius quam apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus, *fides est virtus qua creduntur quae non videntur*; et quod dicit Damascenus, quod *fides est non inquisitus consensus*; et quod alii dicunt, quod *fides est certitudo quaedam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam*; idem est ei quod apostolus dicit, argumentum non apparentium. Quod vero Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate et in ipsis veritatem*, idem est ei quod dicitur, substantia sperandarum rerum.

[38946] IIª-IIae q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantia non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quaedam similitudo substantiae, prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

[38947] IIª-IIae q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad obiecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas. Inter quas est spes, ut infra patebit. Et ideo in definitione fidei ponitur obiectum spei.

[38948] IIª-IIae q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod dilectio potest esse et visorum et non visorum, et praesentium et absentium. Et ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei sicut res speranda, cum spes sit semper absentium et non visorum.

[38949] IIª-IIae q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod substantia et argumentum, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actus ad diversa obiecta, ut ex dictis patet.

[38950] IIª-IIae q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei facit rem esse apparentem. Sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina non facit rem in se esse apparentem. Et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

Articulus 2

[38951] IIª-IIae q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus, in libro de Praed. Sanct., quod *fides in credentium voluntate consistit*. Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subiecto.

[38952] IIª-IIae q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides. Non ergo est in intellectu.

[38953] IIª-IIae q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, qui, cum nihil dicat de imitabili et fugiendo, ut dicitur in III de anima, non est principium operationis, fides autem est quae per dilectionem operatur, ut dicitur ad Gal. V. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum est verum contingens factibile vel agibile, obiectum enim fidei est verum aeternum, ut ex supradictis patet. Non ergo fides est in intellectu sicut in subiecto.

[38954] IIª-IIae q. 4 a. 2 s. c. Sed contra est quod fidei succedit visio patriae, secundum illud I ad

Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

[38955] IIª-IIae q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum fides sit quaedam virtus, oportet quod actus eius sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum, non enim potest bene secari nisi et secans habeat artem et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animae quae se habent ad opposita est habitus, ut supra dictum est. Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo praeexistente in utraque potentiarum. Dictum est autem supra quod credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum, procedit enim huiusmodi actus et a voluntate et ab intellectu. Quorum uterque natus est per habitum perfici, secundum praedicta. Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus, sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiae in ratione et habitus temperantiae in concupiscibili. Credere autem est immediate actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.

[38956] IIª-IIae q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

[38957] IIª-IIae q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis. Et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

[38958] IIª-IIae q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I de Trin.; inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III de anima.

Articulus 3

[38959] IIª-IIae q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quae ex opposito dividuntur sicut diversae species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et caritas dividuntur ex opposito, I ad Cor. XIII, sicut diversae species virtutis. Ergo caritas non potest esse forma fidei.

[38960] IIª-IIae q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, forma et id cuius est forma sunt in eodem, quia ex eis fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo caritas non est forma fidei.

[38961] IIª-IIae q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quam caritas, secundum illud ad Rom. I, *ad obediendum fidei in omnibus gentibus.* Ergo obedientia magis est forma fidei quam caritas.

[38962] IIª-IIae q. 4 a. 3 s. c. Sed contra est quod unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio caritatis est forma fidei.

[38963] IIª-IIae q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex superioribus patet, actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis obiectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur, tum quia ex ipso recipit speciem; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est autem ex praedictis quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium obiectum caritatis. Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.

[38964] IIª-IIae q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est, cum de actibus humanis in communi ageretur.

[38965] IIª-IIae q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem caritas non est forma fidei, sed prout informat actum eius, ut supra dictum est.

[38966] IIª-IIae q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam ipsa obedientia, et similiter spes et quaecumque alia virtus posset praecedere actum fidei, formatur a caritate, sicut infra patebit. Et ideo ipsa caritas ponitur forma fidei.

Articulus 4

[38967] IIª-IIae q. 4 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso. Quia ut dicitur I ad Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed fides informis est imperfecta respectu formatae. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

[38968] IIª-IIae q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod est mortuum non fit vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud Iac. II, *fides sine operibus mortua est.* Ergo fides informis non potest fieri formata.

[38969] II^{a}-IIae q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam in infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli qui habebat prius habitum fidei informis causat in eo alium habitum fidei.

[38970] II^{a}-IIae q. 4 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut Boetius dicit, accidentia alterari non possunt. Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata et quandoque informis.

[38971] II^{a}-IIae q. 4 a. 4 s. c. Sed contra est quod Iac. II, super illud, *fides sine operibus mortua est*, dicit Glossa, quibus reviviscit. Ergo fides quae erat prius mortua et informis fit formata et vivens.

[38972] II^{a}-IIae q. 4 a. 4 co. Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt quod alius est habitus fidei formatae et informis, sed, adveniente fide formata, tollitur fides informis. Et similiter, homine post fidem formatam peccante mortaliter, succedit alius habitus fidei informis a Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat, neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. Et ideo alii dixerunt quod sunt quidem diversi habitus fidei formatae et informis, sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatae. Sed hoc etiam videtur inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus. Et ideo aliter dicendum quod idem est habitus fidei formatae et informis. Cuius ratio est quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum, quod autem pertinet ad voluntatem non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc diversificari possit habitus fidei. Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, idest secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

[38973] II^{a}-IIae q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc enim oportet quod, adveniente perfecto, imperfectum excludatur, sicut, adveniente aperta visione, excluditur fides, de cuius ratione est ut sit non apparentium. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectae, tunc illud numero idem quod erat imperfectum fit perfectum, sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo idem numero qui erat puer fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est. Unde ipsamet fides informis fit formata.

[38974] II^{a}-IIae q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod facit vitam animalis est de ratione ipsius, quia est forma essentialis eius, scilicet anima. Et ideo mortuum vivum fieri non potest, sed aliud specie est quod est mortuum et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

[38975] II^{a}-IIae q. 4 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quandiu fides durat, dictum est enim supra quod Deus

semper operatur iustificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli quam adveniens infideli, quia in utroque operatur fidem, in uno quidem confirmando eam et perficiendo, in alio de novo creando. Vel potest dici quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subiecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet. Sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale praecedens.

[38976] II^{a}-IIae q. 4 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod per hoc quod fides formata fit informis non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei, quod est anima, quod quandoque quidem habet fidem sine caritate, quandoque autem cum caritate.

Articulus 5

[38977] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum, nam virtus est quae bonum facit habentem, ut dicit philosophus, in II Ethic. Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

[38978] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 2 Praeterea, perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides, propter sui imperfectionem, non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per philosophum, in VI Ethic. Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

[38979] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 3 Praeterea, fides formata et informis sunt eiusdem speciei, ut dictum est. Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

[38980] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 arg. 4 Praeterea, gratiae gratis datae et fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, I ad Cor. XII, et similiter inter fructus, ad Gal. V. Ergo fides non est virtus.

[38981] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 s. c. Sed contra est quod homo per virtutes iustificatur, nam iustitia est tota virtus, ut dicitur in V Ethic. Sed per fidem homo iustificatur, secundum illud ad Rom. V, *iustificati ergo ex fide pacem habemus* et cetera. Ergo fides est virtus.

[38982] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus duo requiruntur. Quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum, aliud autem est ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est, ex caritate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in bonum finem. Et

ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est, quia ad actum temperantiae requiritur et actus rationis et actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

[38983] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ipsum verum est bonum intellectus, cum sit eius perfectio. Et ideo inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam. Sed ulterius, inquantum fides formatur per caritatem, habet etiam ordinem ad bonum secundum quod est voluntatis obiectum.

[38984] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides de qua philosophus loquitur innititur rationi humanae non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum. Et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur innititur veritati divinae quae est infallibilis, et ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

[38985] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod fides formata et informis non differunt specie sicut in diversis speciebus existentes, differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis, nam virtus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII Physic.

[38986] II^{a}-IIae q. 4 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod quidam ponunt quod fides quae connumeratur inter gratias gratis datas est fides informis. Sed hoc non convenienter dicitur. Quia gratiae gratis datae, quae ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiae, unde apostolus ibi dicit, divisiones gratiarum sunt; et iterum, alii datur hoc, alii datur illud. Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiae, quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum. Unde dicendum est quod fides ibi sumitur pro aliqua fidei excellentia, sicut pro constantia fidei, ut dicit Glossa, vel pro sermone fidei. Fides autem ponitur fructus secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis. Unde ad Gal. V, ubi enumerantur fructus, exponitur fides de invisibilibus certitudo.

Articulus 6

[38987] II^{a}-IIae q. 4 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit una fides. *Sicut enim fides est donum Dei*, ut dicitur ad Ephes. II, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur, ut patet Isaiae XI. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quod sapientia est de aeternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Cum igitur fides sit et de aeternis et de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

[38988] II^{a}-IIae q. 4 a. 6 arg. 2 Praeterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est. Sed

non est una et eadem confessio fidei apud omnes, nam quod nos confitemur factum antiqui patres confitebantur futurum, ut patet Isaiae VII, *ecce virgo concipiet.* Ergo non est una fides.

[38989] II^{a}-IIae q. 4 a. 6 arg. 3 Praeterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

[38990] II^{a}-IIae q. 4 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, *unus dominus, una fides.*

[38991] II^{a}-IIae q. 4 a. 6 co. Respondeo dicendum quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. Uno modo, ex parte obiecti. Et sic est una fides, obiectum enim formale fidei est veritas prima, cui inhaerendo credimus quaecumque sub fide continentur. Alio modo, ex parte subiecti. Et sic fides diversificatur secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto individuatur. Et ideo, si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis. Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides. Quia idem est quod ab omnibus creditur, et si sint diversa credibilia quae communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

[38992] II^{a}-IIae q. 4 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod temporalia quae in fide proponuntur non pertinent ad obiectum fidei nisi in ordine ad aliquod aeternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est. Et ideo fides una est de temporalibus et aeternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quae considerant temporalia et aeterna secundum proprias rationes utrorumque.

[38993] II^{a}-IIae q. 4 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa differentia praeteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditae, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est.

[38994] II^{a}-IIae q. 4 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit ex diversitate fidei secundum numerum.

Articulus 7

[38995] II^{a}-IIae q. 4 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. XII, in Glossa super illud, dico vobis amicis meis, quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

[38996] II^{a}-IIae q. 4 a. 7 arg. 2 Praeterea, quaedam Glossa dicit, super illum Psalmum, noli aemulari, quod spes introducit ad fidem. Spes autem est virtus quaedam, ut infra dicetur. Ergo fides non est prima virtutum.

[38997] II^{a}-IIae q. 4 a. 7 arg. 3 Praeterea, supra dictum est quod intellectus credentis inclinatur

ad assentiendum his quae sunt fidei ex obedientia ad Deum. Sed obedientia etiam est quaedam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

[38998] IIª-IIae q. 4 a. 7 arg. 4 Praeterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa dicitur, I ad Cor. III. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est. Ergo fides a caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est magis fundamentum quam fides, nam fundamentum est prima pars aedificii. Et ita videtur quod sit prior fide.

[38999] IIª-IIae q. 4 a. 7 arg. 5 Praeterea, secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit caritas, praecedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quae praecedit effectum. Ergo caritas praecedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

[39000] IIª-IIae q. 4 a. 7 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, quod *fides est substantia sperandarum rerum*. Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

[39001] IIª-IIae q. 4 a. 7 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per philosophum, in VIII Physic. Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi, sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint verae virtutes nisi praesupposita fide, ut patet per Augustinum, in libro contra Iulianum.

[39002] IIª-IIae q. 4 a. 7 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[39003] IIª-IIae q. 4 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de aeterna beatitudine nisi credatur possibile, quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supradictis patet. Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhaereat. Et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

[39004] IIª-IIae q. 4 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata. Et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute, quia omnes actus virtutum cadunt sub praecep-

tis legis divinae, ut supra dictum est. Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia secundum quod importat inclinationem quandam ad implendam mandata secundum quod habent rationem debiti. Et sic obedientia est specialis virtus, et est pars iustitiae, reddit enim superiori debitum obediendo sibi. Et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

[39005] IIª-IIae q. 4 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum, non enim esset fundamentum nisi ei aliae partes aedificii cohaererent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem, secundum illud Coloss. III, *super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis.* Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest, nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

[39006] IIª-IIae q. 4 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod actus voluntatis praeexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus, sed talis actus praesupponit fidem, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

Articulus 8

[39007] IIª-IIae q. 4 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini, unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione; sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia, non habent dubitationem circa ea quorum sunt, credens autem interdum potest pati motum dubitationis et dubitare de his quae sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

[39008] IIª-IIae q. 4 a. 8 arg. 2 Praeterea, visio est certior auditu. Sed fides est ex auditu, ut dicitur ad Rom. X, in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quaedam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quam fides.

[39009] IIª-IIae q. 4 a. 8 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid est perfectius in his quae ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Isaiae VII, *nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram. Et Augustinus dicit etiam de scientia, XIV de Trin., quod per scientiam roboratur fides. Ergo videtur quod certior sit scientia vel intellectus quam fides.

[39010] IIª-IIae q. 4 a. 8 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Thess. II, *cum accepissetis a nobis verbum auditus*, scilicet per fidem, *accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei.* Sed nihil certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

[39011] IIª-IIae q. 4 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutum intellectualium duae sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars. Quibus praefertur fides in

certitudine, ratione suae materiae, quia est de aeternis, quae non contingit aliter se habere. Tres autem reliquae intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est. Sed sciendum est quod sapientia, scientia et intellectus dupliciter dicuntur, uno modo, secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a philosopho, in VI Ethic.; alio modo, secundum quod ponuntur dona spiritus sancti. Primo igitur modo, dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo, ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis, quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti, et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam; secundum autem dispositionem quae est ex parte subiecti iudicatur secundum quid, inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. Similiter etiam, si accipiantur tria praedicta secundum quod sunt dona praesentis vitae, comparantur ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

[39012] II^{a}-IIae q. 4 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quoad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quae sunt fidei.

[39013] II^{a}-IIae q. 4 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, ceteris paribus, visio est certior auditu. Sed si ille a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientissimo quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest.

[39014] II^{a}-IIae q. 4 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem. Quia tota certitudo intellectus vel scientiae secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei, sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine verbi Dei, cui innititur fides.

Quaestio 5

Prooemium

[39015] II^{a}-IIae q. 5 pr. Deinde considerandum est de habentibus fidem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. Secundo, utrum Daemones habeant fidem. Tertio, utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. Quarto, utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

Articulus 1

[39016] IIª-IIae q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Victore, *quia homo oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet.* Sed Angelus in statu primae conditionis, ante confirmationem vel lapsum, habuit oculum contemplationis, videbat enim res in verbo, ut Augustinus dicit, in II super Gen. ad Litt. Et similiter primus homo in statu innocentiae videtur habuisse oculum contemplationis apertum, dicit enim Hugo de sancto Victore, in suis sententiis, quod *novit homo, in primo statu, creatorem suum non ea cognitione quae foris auditu solo percipitur, sed ea quae intus per inspirationem ministratur, non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur, sed ea qua per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur.* Ergo homo vel Angelus in statu primae conditionis fidem non habuit.

[39017] IIª-IIae q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, cognitio fidei est aenigmatica et obscura, secundum illud I ad Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate.* Sed in statu primae conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in Angelo, quia tenebrositas est poena peccati. Ergo fides in statu primae conditionis esse non potuit neque in homine neque in Angelo.

[39018] IIª-IIae q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, ad Rom. X, quod *fides est ex auditu.* Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicae conditionis aut humanae, non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine neque in Angelo.

[39019] IIª-IIae q. 5 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere.* Sed Angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

[39020] IIª-IIae q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod in Angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit argumentum non apparentium, secundum apostolum; et per fidem credantur ea quae non videntur, ut Augustinus dicit, illa sola manifestatio excludit fidei rationem per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum igitur Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, non habuit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur; manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuit fidem, hoc esse non potuit nisi quod penitus ei erat ignotum illud de quo est fides. Et si homo et Angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuit in Angelo ante confirmationem nec in homine ante peccatum, cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam Angeli. Sed quia in primo iam diximus quod homo et Angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit

in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis, quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est dicere quod Angelus ante confirmationem habuerat fidem, et similiter homo ante peccatum. Sed tamen considerandum est quod in obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens; et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati. Sed quantum ad ea quae materialiter credenda proponuntur, quaedam sunt credita ab uno quae sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti, ut supra dictum est. Et secundum hoc etiam potest dici quod Angelus ante confirmationem et homo ante peccatum quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

[39021] IIª-IIae q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis dicta Hugonis de sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis non habeant, tamen potest dici quod contemplatio quae tollit necessitatem fidei est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem nec homo ante peccatum. Sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam, magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis quam nos possumus. Unde non inerat eis fides qua ita quaereretur Deus absens sicut a nobis quaeritur. Erat enim eis magis praesens per lumen sapientiae quam sit nobis, licet nec eis esset ita praesens sicut est beatis per lumen gloriae.

[39022] IIª-IIae q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in statu primae conditionis hominis vel Angeli non erat obscuritas culpae vel poenae. Inerat tamen intellectui hominis et Angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis. Et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

[39023] IIª-IIae q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in statu primae conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante, sicut et prophetae audiebant, secundum illud Psalm., *audiam quid loquatur in me dominus Deus.*

Articulus 2

[39024] IIª-IIae q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Daemonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus, in libro de Praed. Sanct., quod *fides consistit in credentium voluntate.* Haec autem voluntas bona est qua quis vult credere Deo. Cum igitur in Daemonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in primo dictum est, videtur quod in Daemonibus non sit fides.

[39025] IIª-IIae q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, fides est quoddam donum divinae gratiae, secundum illud Ephes. II, *gratia estis salvati per fidem, donum enim Dei est.* Sed Daemones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa, super illud Osee III, *ipsi respiciunt ad deos alienos,*

et diligunt vinacia uvarum. Ergo fides in Daemonibus post peccatum non remansit.

[39026] II^{a}-IIae q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, infidelitas videtur esse gravius inter peccata, ut patet per Augustinum, super illud Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si igitur fides esset in Daemonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato Daemonum. Quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in Daemonibus.

[39027] II^{a}-IIae q. 5 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt.*

[39028] II^{a}-IIae q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, intellectus credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod praedicitur in se evidens non esset, unde ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum. Et secundum hoc non est in Daemonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae esse a Deo; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid huiusmodi.

[39029] II^{a}-IIae q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia. Et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

[39030] II^{a}-IIae q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides quae est donum gratiae inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis. Unde fides quae est in Daemonibus non est donum gratiae; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

[39031] II^{a}-IIae q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ipsum Daemonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia ut per ea credere compellantur. Et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

Articulus 3

[39032] II^{a}-IIae q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haereticus qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis haeretici est potentior quam intellectus Catholici. Sed intellectus Catholici indiget adiuvari,

ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quod nec haeretici aliquos articulos credere possint sine dono fidei informis.

[39033] II^a-IIae q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, puta geometria, continentur multae conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriae circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

[39034] II^a-IIae q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quaedam mandata et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos et non circa alios.

[39035] II^a-IIae q. 5 a. 3 s. c. Sed contra, sicut peccatum mortale contrariatur caritati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed caritas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides postquam discredit unum articulum fidei.

[39036] II^a-IIae q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum quod haereticus qui discredit unum articulum fidei non habet habitum fidei neque formatae neque informis. Cuius ratio est quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem. Sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet eius scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet. Alioquin, si de his quae Ecclesia docet quae vult tenet et quae vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae (si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans). Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.

[39037] II^a-IIae q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eo modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei, sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio.

[39038] II^a-IIae q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in diversis conclusionibus unius scientiae sunt diversa media per quae probantur, quorum unum potest cognosci sine alio. Et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiae, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit totaliter

fide caret.

[39039] II^{a}-IIae q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod diversa praecepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima, et sic unum sine alio servari potest. Vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo, a quo decidit quicumque unum praeceptum transgreditur, secundum illud Iac. II, *qui offendit in uno factus est omnium reus.*

Articulus 4

[39040] II^{a}-IIae q. 5 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum obiecta. Sed quicumque habet fidem credit omnia quae sunt fidei, quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

[39041] II^{a}-IIae q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt in summo non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei est in summo, requiritur enim ad fidem quod homo inhaereat primae veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

[39042] II^{a}-IIae q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, ita se habet fides in cognitione gratuita sicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuitae cognitionis, ut ex dictis patet. Sed intellectus principiorum aequaliter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides aequaliter invenitur in omnibus fidelibus.

[39043] II^{a}-IIae q. 5 a. 4 s. c. Sed contra, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur maius et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum, dicit enim dominus Petro, Matth. XIV, *modicae fidei, quare dubitasti?* Et mulieri dixit, Matth. XV, *mulier, magna est fides tua.* Ergo fides potest esse maior in uno quam in alio.

[39044] II^{a}-IIae q. 5 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quantitas habitus ex duobus attendi potest, uno modo, ex obiecto; alio modo, secundum participationem subiecti. Obiectum autem fidei potest dupliciter considerari, uno modo, secundum formalem rationem; alio modo, secundum ea quae materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei est unum et simplex scilicet veritas prima, ut supra dictum est. Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est. Sed ea quae materialiter credenda proponuntur sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minus explicite. Et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius. Et sic in uno potest esse maior fides secundum maiorem fidei explicationem. Si vero consideretur fides secundum participationem subiecti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem et firmitatem, alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam.

[39045] II^{a}-IIae q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quae sub fide continentur non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicite omnia credit, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte obiecti unus habet maiorem fidem quam alius, inquantum plura explicite credit, ut dictum est.

[39046] II^{a}-IIae q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus praeferatur. Sed tamen eorum qui eam omnibus praeferunt quidam certius et devotius se ei subiiciunt quam alii. Et secundum hoc fides est maior in uno quam in alio.

[39047] II^{a}-IIae q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur. Sed fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter in omnibus, ut supra dictum est. Unde non est eadem ratio. Et tamen secundum maiorem capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius.

Quaestio 6

Prooemium

[39048] II^{a}-IIae q. 6 pr. Deinde considerandum est de causa fidei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum fides sit homini infusa a Deo. Secundo, utrum fides informis sit donum.

Articulus 1

[39049] II^{a}-IIae q. 6 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo. Dicit enim Augustinus, XIV de Trin., quod *per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur.* Sed ea quae per scientiam in nobis gignuntur magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

[39050] II^{a}-IIae q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula et audiendo fidei doctrinam, dicitur enim Ioan. IV, *cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Iesus, filius tuus vivit, et credidit ipse et domus eius tota*; et Rom. X dicitur quod *fides est ex auditu.* Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

[39051] II^{a}-IIae q. 6 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod consistit in hominis voluntate ab homine potest acquiri. Sed fides consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit, in libro de Praed. Sanct. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

[39052] II^{a}-IIae q. 6 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Ephes. II, *gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis, ne quis glorietur, Dei enim donum est.*

[39053] II^{a}-IIae q. 6 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam, unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata apostolis et prophetis, quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. X, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa, videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis, et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus. Sed hoc est falsum. Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

[39054] II^{a}-IIae q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia. Sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

[39055] II^{a}-IIae q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quae sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo vel facto.

[39056] II^{a}-IIae q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod credere quidem in voluntate credentium consistit, sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam, ut supra dictum est.

Articulus 2

[39057] II^{a}-IIae q. 6 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deut. XXXII, quod Dei perfecta sunt opera. Fides autem informis est quiddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

[39058] II^{a}-IIae q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est. Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

[39059] II^{a}-IIae q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, quaecumque Deus sanat totaliter sanat, dicitur enim Ioan. VII, *si circumcisionem accipit homo in sabbato ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato.* Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis.

[39060] II^{a}-IIae q. 6 a. 2 s. c. Sed contra est quod quaedam Glossa dicit, I ad Cor. XIII, quod *fides quae est sine caritate est donum Dei.* Sed fides quae est sine caritate est fides informis. Ergo fides informis est donum Dei.

[39061] II^{a}-IIae q. 6 a. 2 co. Respondeo dicendum quod informitas privatio quaedam est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei iam habenti propriam speciem. Sicut privatio debitae commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius aegritudinis, tenebrositas autem non est de ratione speciei ipsius diaphani, sed supervenit. Quia igitur cum assignatur causa alicuius rei, intelligitur assignari causa eius secundum quod in propria specie existit, ideo quod non est causa privationis non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio sicut existens de ratione speciei ipsius, non enim potest dici causa aegritudinis quod non est causa distemperantiae humorum. Potest tamen aliquid dici esse causa diaphani quamvis non sit causa obscuritatis, quae non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cuiusdam exterioris formae, sicut dictum est. Et ideo illud est causa fidei informis quod est causa fidei simpliciter dictae. Hoc autem est Deus, ut dictum est. Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei.

[39062] II^{a}-IIae q. 6 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quae sufficit ad fidei rationem.

[39063] II^{a}-IIae q. 6 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est, dicitur enim actus deformis per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus inquantum est actus. Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit.

[39064] II^{a}-IIae q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui accipit a Deo fidem absque caritate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistit ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc modum datur aliquando a Deo homini quod

credat, non tamen datur ei caritatis donum, sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiae vel aliquid simile.

Quaestio 7

Prooemium

[39065] IIª-IIae q. 7 pr. Deinde considerandum est de effectibus fidei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum timor sit effectus fidei. Secundo, utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

Articulus 1

[39066] IIª-IIae q. 7 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non praecedit causam. Sed timor praecedit fidem, dicitur enim Eccli. II, *qui timetis Deum, credite illi.* Ergo timor non est effectus fidei.

[39067] IIª-IIae q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra dictum est, fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa, Matth. I. Ergo non est causa timoris.

[39068] IIª-IIae q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, contrarium non est causa contrarii. Sed obiectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima, obiectum autem timoris est malum, ut supra dictum est. Actus autem habent speciem ex obiectis, secundum supradicta. Ergo fides non est causa timoris.

[39069] IIª-IIae q. 7 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt.*

[39070] IIª-IIae q. 7 a. 1 co. Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quaedam apprehensio de quibusdam malis poenalibus quae secundum divinum iudicium inferuntur, et per hunc modum fides est causa timoris quo quis timet a Deo puniri, qui est timor servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare reverendo ipsum; inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum et cui velle aequari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis. Sed secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quae per caritatem facit hominem Deo inhaerere et ei subiici.

[39071] IIª-IIae q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod timor Dei non potest universaliter

praecedere fidem, quia si omnino eius ignorantiam haberemus quantum ad praemia vel poenas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiae, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subiiciat ad credendum omnia quae sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur, *et non evacuabitur merces vestra.*

[39072] II^{a}-IIae q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem secundum quod facit nobis existimationem de praemiis quae Deus retribuit iustis. Est autem causa timoris secundum quod facit nobis aestimationem de poenis quas peccatoribus infliget.

[39073] II^{a}-IIae q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectum fidei primum et formale est bonum quod est veritas prima. Sed materialiter fidei proponuntur credenda etiam quaedam mala, puta quod malum sit Deo non subiici vel ab eo separari, et quod peccatores poenalia mala sustinebunt a Deo. Et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

Articulus 2

[39074] II^{a}-IIae q. 7 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis praecipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

[39075] II^{a}-IIae q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod causat cordis purificationem non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

[39076] II^{a}-IIae q. 7 a. 2 arg. 3 Praeterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio aenigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

[39077] II^{a}-IIae q. 7 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Petrus, Act. XV, *fide purificans corda eorum.*

[39078] II^{a}-IIae q. 7 a. 2 co. Respondeo dicendum quod impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur, non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis. Et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum. In quo quidem motu primum principium est fides, *accedentem enim ad Deum oportet credere*, ut dicitur Heb. XI. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, quae si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat.

[39079] II^{a}-IIae q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt in intellectu sunt principia eorum quae sunt in affectu, inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

[39080] II^{a}-IIae q. 7 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quae contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhaeret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per caritatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, *quia universa delicta operit caritas*, ut dicitur Prov. X.

[39081] II^{a}-IIae q. 7 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpae, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum praesentis vitae.

Quaestio 8

Prooemium

[39082] II^{a}-IIae q. 8 pr. Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiae, quae respondent virtuti fidei. Et circa donum intellectus quaeruntur octo. Primo, utrum intellectus sit donum spiritus sancti. Secundo, utrum possit simul esse in eodem cum fide. Tertio, utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, vel etiam practicus. Quarto, utrum omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus. Quinto, utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia. Sexto, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. Septimo, de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus. Octavo, de eo quod respondet ei in fructibus.

Articulus 1

[39083] II^{a}-IIae q. 8 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum spiritus sancti. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus, superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in VI Ethic. Ergo non debet poni donum spiritus sancti.

[39084] II^{a}-IIae q. 8 a. 1 arg. 2 Praeterea, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium, in libro de Div. Nom. Sed modus humanae naturae est ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus, sed discursive, quod est proprium rationis, ut patet per Dionysium, in VII cap. de Div. Nom. Ergo cognitio divina quae hominibus datur magis debet dici donum rationis quam intellectus.

[39085] II^{a}-IIae q. 8 a. 1 arg. 3 Praeterea, in potentiis animae intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in III de anima. Sed nullum donum spiritus sancti dicitur voluntas. Ergo etiam

nullum donum spiritus sancti debet dici intellectus.

[39086] II^{a}-IIae q. 8 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, *requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus.*

[39087] II^{a}-IIae q. 8 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

[39088] II^{a}-IIae q. 8 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per lumen naturale nobis inditum statim cognoscuntur quaedam principia communia quae sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est, necesse est quod homo ulterius pertingat ad quaedam altiora. Et ad hoc requiritur donum intellectus.

[39089] II^{a}-IIae q. 8 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum, ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus, quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus.

[39090] II^{a}-IIae q. 8 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas nominat simpliciter appetitivum motum, absque determinatione alicuius excellentiae. Sed intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.

Articulus 2

[39091] II^{a}-IIae q. 8 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quaest., *id quod intelligitur intelligentis comprehensione finitur.* Sed id quod creditur non comprehenditur, secundum illud apostoli, ad Philipp. III, *non quod iam comprehenderim aut perfectus sim.* Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

[39092] II^{a}-IIae q. 8 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod intelligitur intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est. Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

[39093] II^{a}-IIae q. 8 a. 2 arg. 3 Praeterea, intellectus est certior quam scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra habitum est. Multo ergo minus intellectus et fides.

[39094] II^{a}-IIae q. 8 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in libro Moral., quod *intellectus de auditis mentem illustrat.* Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita, unde dicitur Luc. ult. quod *dominus aperuit discipulis suis sensum ut intelligerent Scripturas.* Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

[39095] II^{a}-IIae q. 8 a. 2 co. Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus, una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei, distinguendum est quod quaedam per se et directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum. Quaedam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum, sicut omnia quae in Scriptura divina continentur. Ex parte vero intellectus, distinguendum est quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo, perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo ea quae directe cadunt sub fide intelligere non possumus, durante statu fidei. Sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur; inquantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt.

[39096] II^{a}-IIae q. 8 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae tres rationes procedunt secundum quod aliquid perfecte intelligitur. Ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quae ordinantur ad fidem.

Articulus 3

[39097] II^{a}-IIae q. 8 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus qui ponitur donum spiritus sancti non sit practicus, sed speculativus tantum. Intellectus enim, ut Gregorius dicit, in I Moral., altiora quaedam penetrat. Sed ea quae pertinent ad intellectum practicum non

sunt alta, sed quaedam infima, scilicet singularia, circa quae sunt actus. Ergo intellectus qui ponitur donum non est intellectus practicus.

[39098] IIª-IIae q. 8 a. 3 arg. 2 Praeterea, intellectus qui est donum est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis est solum circa necessaria, ut patet per philosophum, in VI Ethic. Ergo multo magis intellectus qui est donum est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quae opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

[39099] IIª-IIae q. 8 a. 3 arg. 3 Praeterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quae naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quae dirigit in rebus agendis, ut ex supradictis patet. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

[39100] IIª-IIae q. 8 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *intellectus bonus omnibus facientibus eum.*

[39101] IIª-IIae q. 8 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur. Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent, nam fides per dilectionem operatur, ut apostolus dicit, ad Gal. V. Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed inquantum in agendis regulamur *rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis*, secundum Augustinum, XII de Trin., inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur.

[39102] IIª-IIae q. 8 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeternae et ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

[39103] IIª-IIae q. 8 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni quod est intellectus, quod intelligibilia aeterna vel necessaria considerat non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulae quaedam humanorum actuum, quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

[39104] IIª-IIae q. 8 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod regula humanorum actuum est et ratio humana et lex aeterna, ut supra dictum est. Lex autem aeterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum secundum quod regulantur a lege aeterna, excedit rationem naturalem, et indiget supernaturali lumine doni spiritus sancti.

Articulus 4

[39105] II^{a}-IIae q. 8 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus hominibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius, II Moral., quod donum intellectus datur contra hebetudinem mentis. Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

[39106] II^{a}-IIae q. 8 a. 4 arg. 2 Praeterea, inter ea quae ad cognitionem pertinent sola fides videtur esse necessaria ad salutem, quia per fidem Christus habitat in cordibus nostris, ut dicitur ad Ephes. III. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus, immo qui credunt, debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit, in libro de Trin. Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

[39107] II^{a}-IIae q. 8 a. 4 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt communia omnibus habentibus gratiam nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum *aliquando se utiliter subtrahit, quandoque enim, dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit*, ut Gregorius dicit, in II Moral. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

[39108] II^{a}-IIae q. 8 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud Ioan. VIII, *qui sequitur me non ambulat in tenebris.* Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

[39109] II^{a}-IIae q. 8 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis, quia *per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum*, ut Augustinus dicit. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeexistente aliqua cognitione veritatis, quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III de anima. Sicut autem per donum caritatis spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo, sicut donum caritatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

[39110] II^{a}-IIae q. 8 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt pati hebetudinem circa aliqua quae sunt praeter necessitatem salutis. Sed circa ea quae sunt de necessitate salutis sufficienter instruuntur a spiritu sancto, secundum illud I Ioan. II, *unctio docet vos de omnibus.*

[39111] II^{a}-IIae q. 8 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis pro nullo est deviandum.

[39112] II^{a}-IIae q. 8 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quae sunt necessaria ad salutem. Sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiae materia subtrahatur.

Articulus 5

[39113] II^{a}-IIae q. 8 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim, exponens illud Psalm., *concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas*, dicit quod *praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus*. Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus, propter caritatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

[39114] II^{a}-IIae q. 8 a. 5 arg. 2 Praeterea, Danielis X dicitur quod intelligentia opus est in visione prophetica, et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth. VII, ubi dicentibus, in nomine tuo prophetavimus, respondetur, nunquam novi vos. Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

[39115] II^{a}-IIae q. 8 a. 5 arg. 3 Praeterea, donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud Isaiae VII, secundum aliam litteram, *nisi credideritis, non intelligetis*. Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

[39116] II^{a}-IIae q. 8 a. 5 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me*. Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus, ut patet per Gregorium, in I Moral. Ergo quicumque habet intellectus donum venit ad Christum. Quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

[39117] II^{a}-IIae q. 8 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, dona spiritus sancti perficiunt animam secundum quod est bene mobilis a spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis a spiritu sancto. Huius autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a spiritu sancto intellectus humanus ut rectam aestimationem de fine habeat, nondum assecutus est donum intellectus; quantumcumque ex illustratione spiritus alia quaedam praeambula cognoscat. Rectam aut aestimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhaeret tanquam optimo. Quod est solum habentis gratiam gratum facientem, sicut etiam in moralibus rectam aestimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus nullus habet sine gratia gratum faciente.

[39118] II^{a}-IIae q. 8 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intellectum nominat quamcumque illustrationem intellectualem. Quae tamen non pertingit ad perfectam doni rationem nisi usque ad hoc mens hominis deducatur ut rectam aestimationem habeat homo circa finem.

[39119] II^{a}-IIae q. 8 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod intelligentia quae necessaria est ad prophetiam est quaedam illustratio mentis circa ea quae prophetis revelantur. Non est autem illustratio mentis circa aestimationem rectam de ultimo fine, quae pertinet ad donum intellectus.

[39120] II^{a}-IIae q. 8 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur. Sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de intellectu et fide.

Articulus 6

[39121] II^{a}-IIae q. 8 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed sapientiae opponitur stultitia, hebetudini intellectus, praecipitationi consilium, ignorantiae scientia, ut patet per Gregorium, II Moral. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et praecipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

[39122] II^{a}-IIae q. 8 a. 6 arg. 2 Praeterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota, quia ad ea quae naturaliter per se cognoscuntur sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero quae sunt supernaturalia sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est. Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

[39123] II^{a}-IIae q. 8 a. 6 arg. 3 Praeterea, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa vel practica. Sed donum intellectus se habet ad utrumque, ut dictum est. Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

[39124] II^{a}-IIae q. 8 a. 6 s. c. Sed contra est quod quaecumque connumerantur ad invicem oportet esse aliquo modo ab invicem distincta, quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isaiae XI. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

[39125] II^{a}-IIae q. 8 a. 6 co. Respondeo dicendum quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est, quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quae etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiae et consilii per hoc quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum vero intellectus ad speculativam. A dono vero sapientiae, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quae proponuntur, sive penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus. Sed diligenter intuenti, donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est, et similiter etiam donum scientiae circa utrumque se habet, ut infra dicetur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim haec quatuor dicta ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem fundatur. *Fides*

autem est ex auditu, ut dicitur Rom. X. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam; secundario, ad quaedam circa creaturas consideranda; et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet. Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

[39126] II^{a}-IIae q. 8 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praedicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum quae Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur. Dicitur autem per similitudinem intellectus acutus quando potest penetrare ad intima eorum quae proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse iudicat circa communem finem vitae. Et ideo proprie opponitur sapientiae, quae facit rectum iudicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quaecumque particularia. Et ideo opponitur scientiae, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Praecipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

[39127] II^{a}-IIae q. 8 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae, aliter tamen quam fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet penetrare mente ea quae dicuntur.

[39128] II^{a}-IIae q. 8 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quae dicuntur.

Articulus 7

[39129] II^{a}-IIae q. 8 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo praedicta beatitudo non respondet dono intellectus.

[39130] II^{a}-IIae q. 8 a. 7 arg. 2 Praeterea, Act. XV dicitur, *fide purificans corda eorum.* Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo praedicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

[39131] II^{a}-IIae q. 8 a. 7 arg. 3 Praeterea, dona spiritus sancti perficiunt hominem in praesenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam praesentem, ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est. Ergo sexta beatitudo, continens Dei visionem, non pertinet ad donum intellectus.

[39132] II^{a}-IIae q. 8 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *sexta operatio spiritus sancti, quae est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.*

[39133] II^{a}-IIae q. 8 a. 7 co. Respondeo dicendum quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur, unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum praemii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est. Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia. Una quidem praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus, et haec quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est quae est quasi completiva respectu visionis divinae, et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus, prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

[39134] II^{a}-IIae q. 8 a. 7 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt de prima munditia. Tertia vero de perfecta Dei visione, dona autem et hic nos perficiunt secundum quandam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est.

Articulus 8

[39135] II^{a}-IIae q. 8 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei, dicitur enim Isaiae VII, *nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram, ubi nos habemus, *si non credideritis, non permanebitis.* Non ergo fides est fructus intellectus.

[39136] II^{a}-IIae q. 8 a. 8 arg. 2 Praeterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu, quia fides est fundamentum totius spiritualis aedificii, ut supra dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.

[39137] II^{a}-IIae q. 8 a. 8 arg. 3 Praeterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet

fides, omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiae vel scientiae seu consilio.

[39138] II^{a}-IIae q. 8 a. 8 s. c. Sed contra est quod finis uniuscuiusque rei est fructus eius. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quae ponitur fructus, dicit enim Glossa, ad Gal. V, quod fides quae est fructus est de invisibilibus certitudo. Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

[39139] II^{a}-IIae q. 8 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur quaedam ultima et delectabilia quae in nobis proveniunt ex virtute spiritus sancti. Ultimum autem delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod id quod est ultimum et delectabile in voluntate sit quodammodo fructus omnium aliorum quae pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus, unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus, pertinens ad voluntatem. Et secundum hoc dicendum est quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, idest fidei certitudo, sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

[39140] II^{a}-IIae q. 8 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus est fructus fidei quae est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

[39141] II^{a}-IIae q. 8 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides non potest universaliter praecedere intellectum, non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem quae est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo.

[39142] II^{a}-IIae q. 8 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognitionis practicae fructus non potest esse in ipsa, quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad practicam cognitionem, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiae, intellectus et scientiae, quae possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo significata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam, quia, sicut iam dictum est, ratio finis, quae importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam intellectivam.

Quaestio 9

Prooemium

[39143] II^{a}-IIae q. 9 pr. Deinde considerandum est de dono scientiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum scientia sit donum. Secundo, utrum sit circa divina. Tertio, utrum sit

speculativa vel practica. Quarto, quae beatitudo ei respondeat.

Articulus 1

[39144] II^{a}-IIae q. 9 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quendam naturalis rationis, dicit enim philosophus, in I Poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Ergo scientia non est donum spiritus sancti.

[39145] II^{a}-IIae q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, dona spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est. Sed Augustinus, XIV de Trin., dicit quod *scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide.* Ergo scientia non est donum.

[39146] II^{a}-IIae q. 9 a. 1 arg. 3 Praeterea, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est. Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est. Ergo non respondet ei donum scientiae. Nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo, cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est, videtur quod scientia non sit donum.

[39147] II^{a}-IIae q. 9 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isaiae XI computatur inter septem dona.

[39148] II^{a}-IIae q. 9 a. 1 co. Respondeo dicendum quod gratia est perfectior quam natura, unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam, primo quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur. Quorum unum est quod sane capiat ea quae proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est. Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiae.

[39149] II^{a}-IIae q. 9 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscuiusque naturae. Nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis, et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in primo dictum est, et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex. Cui similis est scientia quae ponitur donum spiritus sancti, cum sit quaedam participativa similitudo ipsius.

[39150] II^{a}-IIae q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis, et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare et

alios ad credendum inducere et contradictores revincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quae non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus, post verba inducta, subiungit, *aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur.*

[39151] II^{a}-IIae q. 9 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus. Non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinantur.

Articulus 2

[39152] II^{a}-IIae q. 9 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientiae donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus, XIV de Trin., quod per scientiam, gignitur fides, nutritur et roboratur. Sed fides est de rebus divinis, quia obiectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est. Ergo et donum scientiae est de rebus divinis.

[39153] II^{a}-IIae q. 9 a. 2 arg. 2 Praeterea, donum scientiae est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae. Ergo multo magis donum scientiae est circa res divinas.

[39154] II^{a}-IIae q. 9 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Si igitur est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

[39155] II^{a}-IIae q. 9 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus, XIV de Trin., dicit, *rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat.*

[39156] II^{a}-IIae q. 9 a. 2 co. Respondeo dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum, sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quae deficiunt a perfectissimo, ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat quod quid est, speciali nomine definitio vocatur, quae autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen commune sibi retinent, scilicet quod propria dicuntur. Quia igitur nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia, dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum

rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae. Unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel circa res creatas.

[39157] II^{a}-IIae q. 9 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet ea de quibus est fides sint res divinae et aeternae, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit pertinet ad donum scientiae. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam unionem ad ipsas pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae magis respondet caritati, quae unit mentem hominis Deo.

[39158] II^{a}-IIae q. 9 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod nomen scientiae communiter sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

[39159] II^{a}-IIae q. 9 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale potius est, ideo illae scientiae quae ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali, et propter hoc dicitur in II Physic. quod sunt magis naturales. Et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

Articulus 3

[39160] II^{a}-IIae q. 9 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scientia quae ponitur donum sit scientia practica. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod *actio qua exterioribus rebus utimur scientiae deputatur.* Sed scientia cui deputatur actio est practica. Ergo scientia quae est donum est scientia practica.

[39161] II^{a}-IIae q. 9 a. 3 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in I Moral., *nulla est scientia si utilitatem pietatis non habet, et valde inutilis est pietas si scientiae discretione caret.* Ex quo habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiae speculativae. Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

[39162] II^{a}-IIae q. 9 a. 3 arg. 3 Praeterea, dona spiritus sancti non habentur nisi a iustis, ut supra habitum est. Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab iniustis, secundum illud Iac. ult., *scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.* Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

[39163] II^{a}-IIae q. 9 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in I Moral., *scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiae ieiunium superat.* Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet et speculativam et practicam. Ergo scientia quae est donum est et speculativa et practica.

[39164] II^{a}-IIae q. 9 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, donum scientiae ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhaeret primae veritati. Sed quia prima veritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Gal. V, *fides per dilectionem operatur.* Unde etiam oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

[39165] II^{a}-IIae q. 9 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de dono scientiae secundum quod se extendit ad operationem, attribuitur enim ei actio, sed non sola nec primo. Et hoc etiam modo dirigit pietatem.

[39166] II^{a}-IIae q. 9 a. 3 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

[39167] II^{a}-IIae q. 9 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est de dono intellectus quod non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae; ita etiam de dono scientiae est intelligendum quod illi soli donum scientiae habeant qui ex infusione gratiae certum iudicium habent circa credenda et agenda, quod in nullo deviat a rectitudine iustitiae. Et haec est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. X, *iustum deduxit dominus per vias rectas et dedit illi scientiam sanctorum.*

Articulus 4

[39168] II^{a}-IIae q. 9 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientiae non respondeat tertia beatitudo, scilicet, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Sicut enim malum est causa tristitiae et luctus, ita etiam bonum est causa laetitiae. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quae per bona cognoscuntur, rectum enim est iudex sui ipsius et obliqui, ut dicitur in I de anima. Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet scientiae.

[39169] II^{a}-IIae q. 9 a. 4 arg. 2 Praeterea, consideratio veritatis est actus scientiae. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium, dicitur enim Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium.* Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiae.

[39170] II^{a}-IIae q. 9 a. 4 arg. 3 Praeterea, donum scientiae prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus, quia intellectus

speculativus nihil dicit de imitabili et fugiendo, ut dicitur in III de anima; neque dicit aliquid laetum et triste. Ergo praedicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiae.

[39171] II^{a}-IIae q. 9 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quae quasi bona petierunt.*

[39172] II^{a}-IIae q. 9 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. XIV, *creaturae factae sunt in odium, et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae.

[39173] II^{a}-IIae q. 9 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bona creata non excitant spirituale gaudium nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax, et gaudium consequens, respondet dono sapientiae. Dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis erratis; et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro praemio. Quae quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

[39174] II^{a}-IIae q. 9 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet, sed de re circa quam considerat veritatem potest tristari quandoque. Et secundum hoc luctus scientiae attribuitur.

[39175] II^{a}-IIae q. 9 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientiae secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum et ordinata affectione circa ipsas, et hoc dico quantum ad beatitudinem viae. Et ideo scientiae non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem; sed intellectui et sapientiae, quae sunt circa divina.

Quaestio 10

Prooemium

[39176] II^{a}-IIae q. 10 pr. Consequenter considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de infidelitate, quae opponitur fidei; secundo, de blasphemia, quae opponitur confessioni; tertio, de ignorantia et hebetudine, quae opponuntur scientiae et intellectui. Circa primum, considerandum est de infidelitate in communi; secundo, de haeresi, tertio, de apostasia a fide. Circa primum quaeruntur

duodecim. Primo, utrum infidelitas sit peccatum. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum omnis actio infidelium sit peccatum. Quinto, de speciebus infidelitatis. Sexto, de comparatione earum ad invicem. Septimo, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide. Octavo, utrum sint cogendi ad fidem. Nono, utrum sit eis communicandum. Decimo, utrum possint Christianis fidelibus praeesse. Undecimo, utrum ritus infidelium sint tolerandi. Duodecimo, utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

Articulus 1

[39177] IIª-IIae q. 10 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam, dicit enim Augustinus, in libro de Praed. Sanct., quod *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum, habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium.* Ergo non habere fidem, quod est infidelem esse, non est peccatum.

[39178] IIª-IIae q. 10 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest nisi fidem habendo, dicit enim apostolus, ad Rom. X, *quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

[39179] IIª-IIae q. 10 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut supra dictum est, sunt septem vitia capitalia, ad quae omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

[39180] IIª-IIae q. 10 a. 1 s. c. Sed contra, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

[39181] IIª-IIae q. 10 a. 1 co. Respondeo dicendum quod infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem. Alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem, quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isaiae LIII, *quis credidit auditui nostro?* Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis. Et secundum hoc infidelitas est peccatum. Si autem accipiatur infidelitas secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis est consecuta. Qui autem sic sunt infideles damnantur quidem propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt, non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde dominus dicit, Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, quod exponens Augustinus dicit quod *loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum.*

[39182] IIª-IIae q. 10 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod habere fidem non est in natura

humana, sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

[39183] II^{a}-IIae q. 10 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de infidelitate secundum quod importat simplicem negationem.

[39184] II^{a}-IIae q. 10 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod infidelitas secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei et sano intellectui patrum. Unde Gregorius dicit, XXXI Moral., quod *ex inani gloria oriuntur novitatum praesumptiones*. Quamvis posset dici quod, sicut virtutes theologicae non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

Articulus 2

[39185] II^{a}-IIae q. 10 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit, in libro de duabus Anim. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo infidelitas est in voluntate, non in intellectu.

[39186] II^{a}-IIae q. 10 a. 2 arg. 2 Praeterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quod praedicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

[39187] II^{a}-IIae q. 10 a. 2 arg. 3 Praeterea, II ad Cor. XI, super illud, *ipse Satanas transfigurat se in Angelum lucis*, dicit Glossa quod, *si Angelus malus se bonum fingat, etiam si credatur bonus, non est error periculosus aut morbidus, si facit vel dicit quae bonis Angelis congruunt.* Cuius ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius qui ei inhaeret intendens bono Angelo adhaerere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subiecto.

[39188] II^{a}-IIae q. 10 a. 2 s. c. Sed contra, contraria sunt in eodem subiecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subiecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

[39189] II^{a}-IIae q. 10 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia quae est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum, et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum, sicut concupiscibilis est principium gulae et luxuriae, et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

[39190] II^{a}-IIae q. 10 a. 2 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[39191] II^{a}-IIae q. 10 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

[39192] II^{a}-IIae q. 10 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui credit malum Angelum esse bonum non dissentit ab eo quod est fidei, quia *sensus corporis fallitur, mens vero non removetur a vera rectaque sententia*, ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanae adhaereret cum incipit ad sua ducere, idest ad mala et falsa, tunc non careret peccato, ut ibidem dicitur.

Articulus 3

[39193] II^{a}-IIae q. 10 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus, et habetur V, qu. I, *utrum Catholicum pessimis moribus alicui haeretico in cuius vita, praeter id quod haereticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, praeponere debeamus, non audeo praecipitare sententiam.* Sed haereticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

[39194] II^{a}-IIae q. 10 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum, dicit enim apostolus, I ad Tim. I, *prius fui blasphemus et persecutor et contumeliosus, sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate.* Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

[39195] II^{a}-IIae q. 10 a. 3 arg. 3 Praeterea, maiori peccato debetur maior poena, secundum illud Deut. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed maior poena debetur fidelibus peccantibus quam infidelibus, secundum illud ad Heb. X, *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

[39196] II^{a}-IIae q. 10 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, exponens illud Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, magnum, inquit, quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum, scilicet infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata.* Infidelitas ergo est maximum omnium peccatorum.

[39197] II^{a}-IIae q. 10 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Unde tanto aliquod peccatum est gravius quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de ipso habet, quia id quod ipse opinatur non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum. Secus autem est

de peccatis quae opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur.

[39198] IIª-IIae q. 10 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et propter hoc Augustinus noluit praecipitare sententiam de malo Catholico et haeretico alias non peccante, quia peccatum haeretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari; et e converso peccatum Catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

[39199] IIª-IIae q. 10 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod infidelitas habet et ignorantiam adiunctam, et habet renisum ad ea quae sunt fidei, et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis, et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in apostolo.

[39200] IIª-IIae q. 10 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fideli et ab infideli, ceteris paribus, gravius peccat fidelis quam infidelis, tum propter notitiam veritatis ex fide; tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

Articulus 4

[39201] IIª-IIae q. 10 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quaelibet actio infidelis sit peccatum. Quia super illud Rom. XIV, *omne quod non est ex fide peccatum est*, dicit Glossa, *omnis infidelium vita est peccatum*. Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

[39202] IIª-IIae q. 10 a. 4 arg. 2 Praeterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

[39203] IIª-IIae q. 10 a. 4 arg. 3 Praeterea, corrupto priori, corrumpuntur posteriora. Sed actus fidei praecedit actus omnium virtutum. Ergo, cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

[39204] IIª-IIae q. 10 a. 4 s. c. Sed contra est quod Cornelio adhuc infideli existenti dictum est quod acceptae erant Deo eleemosynae eius. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua actio eius est bona.

[39205] IIª-IIae q. 10 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturae. Unde, cum infidelitas sit quoddam mortale peccatum, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen opera bona ad quae sufficit bonum naturae aliqualiter operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent, sed quandocumque

aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

[39206] IIª-IIae q. 10 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud est intelligendum vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur. Vel quia quidquid agunt ex infidelitate peccatum est. Unde ibi subditur, *quia omnis infideliter vivens vel agens vehementer peccat.*

[39207] IIª-IIae q. 10 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis. Sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis.

[39208] IIª-IIae q. 10 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam possunt facere aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est quod infidelis non erat, alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde ut eum in fide plene instrueret, mittitur ad eum Petrus.

Articulus 5

[39209] IIª-IIae q. 10 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale obiectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam obiectum infidelitatis est veritas prima, ea vero quae discredit infidelis materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversae species secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

[39210] IIª-IIae q. 10 a. 5 arg. 2 Praeterea, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si igitur secundum diversitates errorum diversae species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitae infidelitatis species. Et ita huiusmodi species non sunt considerandae.

[39211] IIª-IIae q. 10 a. 5 arg. 3 Praeterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic igitur infidelitatis non sunt plures species.

[39212] IIª-IIae q. 10 a. 5 s. c. Sed contra est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum, bonum enim contingit uno modo, malum vero multipliciter, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom., et per philosophum, in II Ethic. Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur

plures infidelitatis species.

[39213] IIª-IIae q. 10 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quaelibet virtus consistit in hoc quod attingat regulam aliquam cognitionis vel operationis humanae, ut supra dictum est. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam, sed a regula deviare contingit multipliciter. Et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quae unicuique virtuti opponitur potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum diversam habitudinem ad virtutem. Et secundum hoc determinatae sunt quaedam species vitiorum quae opponuntur virtuti, sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum a virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quae ad virtutem requiruntur. Et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiae vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum. Sic ergo dicendum est quod, si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversae sunt infidelitatis species et numero determinatae. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptae, et talis est infidelitas Paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei Christianae susceptae, vel in figura, et sic est infidelitas Iudaeorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum. Unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis. Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quae ad fidem pertinent, sic non sunt determinatae infidelitatis species, possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum, in libro de haeresibus.

[39214] IIª-IIae q. 10 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum intentionem peccantis, et sic id ad quod convertitur peccans est formale obiectum peccati; et ex hoc diversificantur eius species. Alio modo, secundum rationem mali, et sic illud bonum a quo receditur est formale obiectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo privatio est speciei. Sic igitur dicendum est quod infidelitatis obiectum est veritas prima sicut a qua recedit, sed formale eius obiectum sicut ad quod convertitur est sententia falsa quam sequitur; et ex hac parte eius species diversificantur. Unde sicut caritas est una, quae inhaeret summo bono, sunt autem diversa vitia caritati opposita, quae per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; ita etiam fides est una virtus, ex hoc quod adhaeret uni primae veritati; sed infidelitatis species sunt multae, ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

[39215] IIª-IIae q. 10 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa in quibus erratur.

[39216] IIª-IIae q. 10 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut fides est una quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiam si in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere et diversis corporalibus morbis.

Articulus 6

[39217] II^{a}-IIae q. 10 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod infidelitas gentilium sive Paganorum sit gravior ceteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior quanto saluti principalioris membri contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinae, a qua deficiunt gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

[39218] II^{a}-IIae q. 10 a. 6 arg. 2 Praeterea, inter haereticos tanto haeresis aliquorum detestabilior est quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt, sicut haeresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quam haeresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Iudaei et haeretici, quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

[39219] II^{a}-IIae q. 10 a. 6 arg. 3 Praeterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Iudaeis, quia confitentur vetus testamentum esse a Deo. Bonum etiam est in haereticis, quia venerantur novum testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque testamentum detestantur.

[39220] II^{a}-IIae q. 10 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur II Pet. II, *melius erat illis non cognoscere viam iustitiae quam post cognitam retrorsum converti*. Sed gentiles non cognoverunt viam iustitiae, haeretici autem et Iudaei aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

[39221] II^{a}-IIae q. 10 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in infidelitate, sicut dictum est, duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio eius ad fidem. Et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui fidei renititur quam suscepit quam qui renititur fidei nondum susceptae, sicut gravius peccat qui non implet quod promisit quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas haereticorum, qui profitentur fidem Evangelii et ei renituntur corrumpentes ipsam, gravius peccant quam Iudaei, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt, ideo etiam ipsorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt. Aliud quod in infidelitate consideratur est corruptio eorum quae ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent gentiles quam Iudaei, et Iudaei quam haeretici, gravior est infidelitas gentilium quam Iudaeorum, et Iudaeorum quam haereticorum, nisi forte quorundam, puta Manichaeorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima praeponderat secundae quantum ad rationem culpae. Quia infidelitas habet rationem culpae, ut supra dictum est, magis ex hoc quod renititur fidei quam ex hoc quod non habet ea quae fidei sunt, hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem poenae pertinere unde, simpliciter loquendo, infidelitas haereticorum est pessima.

[39222] II^{a}-IIae q. 10 a. 6 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 7

[39223] II^{a}-IIae q. 10 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim apostolus, II ad Tim. II, *noli verbis contendere, ad nihilum enim utile est nisi ad subversionem audientium.* Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

[39224] II^{a}-IIae q. 10 a. 7 arg. 2 Praeterea, lex Marciani Augusti, per canones confirmata, sic dicit, *iniuriam facit iudicio religiosissimae synodi, si quis semel iudicata ac recte disposita revolvere et publice disputare contendit.* Sed omnia quae ad fidem pertinent sunt per sacra Concilia determinata. Ergo graviter peccat, iniuriam synodo faciens, si quis de his quae sunt fidei publice disputare praesumat.

[39225] II^{a}-IIae q. 10 a. 7 arg. 3 Praeterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem. Ea autem quae sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quae sunt fidei non est publice disputandum.

[39226] II^{a}-IIae q. 10 a. 7 s. c. Sed contra est quod Act. IX dicitur quod *Saulus invalescebat et confundebat Iudaeos; et quod loquebatur gentibus et disputabat cum Graecis.*

[39227] II^{a}-IIae q. 10 a. 7 co. Respondeo dicendum quod in disputatione fidei duo sunt consideranda, unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte vero audientium considerandum est utrum illi qui disputationem audiunt sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et coram quidem sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Iudaeis vel haereticis sive Paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem, aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur; et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem esset erroris confirmatio. Unde Gregorius, in II Pastoral., *sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant in errore derelinquit.* In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior quod nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disceptantium contra fidem.

[39228] II^{a}-IIae q. 10 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quae magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

[39229] II^{a}-IIae q. 10 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide quae procedit ex dubitatione fidei, non autem illam quae est ad fidei conservationem.

[39230] II^{a}-IIae q. 10 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod non debet disputari de his quae sunt fidei quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare, quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I Pet. III, *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae est in vobis spe et fide*; quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Tit. I, *ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.*

Articulus 8

[39231] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matth. XIII quod servi patrisfamilias in cuius agro erant zizania seminata quaesierunt ab eo, *vis imus et colligimus ea? Et ipse respondit, non, ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis triticum.* Ubi dicit Chrysostomus, *haec dixit dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere haereticos, quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti.* Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

[39232] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 arg. 2 Praeterea, in decretis, dist. XLV, sic dicitur, *de Iudaeis praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre.* Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

[39233] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit quod cetera potest homo nolens, credere nonnisi volens. Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

[39234] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 arg. 4 Praeterea, Ezech. XVIII dicitur ex persona Dei, *nolo mortem peccatoris.* Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinae, ut supra dictum est. Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

[39235] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. XIV, *exi in vias et saepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea.* Sed homines in domum Dei, idest in Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

[39236] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 co. Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent

an credere vellent), sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant. Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur, sicut haeretici vel quicumque apostatae. Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.

[39237] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem haereticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus, ad Vincentium, de se dicit, *haec primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed haec opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit ut multi dicant, gratias domino, qui vincula nostra dirupit.* Quod ergo dominus dicit, *sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit apparet ex hoc quod subditur, *ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.* Ubi satis ostendit, sicut Augustinus dicit (contra Epist. Parmen.), *cum metus iste non subest, idest quando ita cuiusque crimen notum est et omnibus execrabile apparet ut vel nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinae.*

[39238] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod Iudaei, si nullo modo susceperunt fidem, non sunt cogendi ad fidem. Si autem susceperunt fidem, *oportet ut fidem necessitate cogantur retinere*, sicut in eodem capitulo dicitur.

[39239] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus, ad Bonifacium comitem, *ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum est credere vel non credere, cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo prius cogentem Christum et postea docentem.*

[39240] II^{a}-IIae q. 10 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut in eadem epistola Augustinus dicit, *nullus nostrum vult aliquem haereticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalom filius eius in bello quod contra patrem gerebat fuisset extinctus. Sic Ecclesia Catholica, si aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum.*

Articulus 9

[39241] II^{a}-IIae q. 10 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim apostolus, I ad Cor. X, *si quis vocat vos infidelium ad coenam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate.* Et Chrysostomus dicit, *ad mensam Paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus.* Sed ad coenam alicuius ire est ei communicare. Ergo licet infidelibus communicare.

[39242] II^{a}-IIae q. 10 a. 9 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. V, *quid mihi est de his qui foris sunt iudicare?* Foris autem sunt infideles. Cum igitur per iudicium Ecclesiae aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

[39243] II^{a}-IIae q. 10 a. 9 arg. 3 Praeterea, dominus non potest uti servo nisi ei communicando saltem verbo, quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Iudaeos vel etiam Paganos sive Saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

[39244] II^{a}-IIae q. 10 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VII, *non inibis cum eis foedus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia.* Et super illud Lev. XV, *mulier quae redeunte mense* etc., dicit Glossa, *sic oportet ab idololatria abstinere ut nec idololatras nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.*

[39245] II^{a}-IIae q. 10 a. 9 co. Respondeo dicendum quod communio alicuius personae interdicitur fidelibus dupliciter, uno modo, in poenam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo, ad cautelam eorum quibus interdicitur ne alii communicent. Et utraque causa ex verbis apostoli accipi potest, I ad Cor. V. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione, *nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et postea rationem subdit ex parte poenae per iudicium Ecclesiae illatae, cum dicit, *nonne de his qui intus sunt vos iudicatis?* Primo igitur modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium qui nullo modo fidem Christianam receperunt, scilicet Paganorum vel Iudaeorum, quia non habet de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporali, in casu cum, inter Christianos commorantes, aliquam culpam committunt et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in poenam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut haeretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatae. In utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis vel Iudaeis, et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione, et praecipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

[39246] II^{a}-IIae q. 10 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus illud praecipit de illis gentibus quarum terram ingressuri erant Iudaei, qui erant proni ad idololatriam, et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide. Et ideo ibidem subditur, *quia seducet filium tuum ne sequatur me.*

[39247] II^{a}-IIae q. 10 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ecclesia in infideles non habet iudicium quoad poenam spiritualem eis infligendam. Habet tamen iudicium super aliquos infideles quoad temporalem poenam infligendam, ad quod pertinet quod Ecclesia aliquando, propter aliquas speciales culpas, subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

[39248] II^{a}-IIae q. 10 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso. Et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum a se abiicere, secundum illud mandatum domini, Matth. V et XVIII, *si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et proiice abs te.*

Articulus 10

[39249] II^{a}-IIae q. 10 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod infideles possint habere praelationem vel dominium supra fideles. Dicit enim apostolus, I ad Tim. VI, *quicumque sunt sub iugo servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur*, et quod loquatur de infidelibus patet per hoc quod subdit, *qui autem fideles habent dominos non contemnant.* Et I Pet. II dicitur, *servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Non autem hoc praeciperetur per apostolicam doctrinam nisi infideles possent fidelibus praeesse. Ergo videtur quod infideles possint praeesse fidelibus.

[39250] II^{a}-IIae q. 10 a. 10 arg. 2 Praeterea, quicumque sunt de familia alicuius principis subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familiis infidelium principum, unde dicitur ad Philipp. IV, *salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt*, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus praeesse.

[39251] II^{a}-IIae q. 10 a. 10 arg. 3 Praeterea, sicut philosophus dicit, in I Polit., servus est instrumentum domini in his quae ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quae pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subiici, possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus praefici etiam quantum ad dominium.

[39252] II^{a}-IIae q. 10 a. 10 s. c. Sed contra est quod ad eum qui praeest pertinet habere iudicium super eos quibus praeest. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus, dicit enim apostolus, I ad Cor. VI, *audet aliquis vestrum, habens negotium adversus alterum, iudicari apud iniquos, idest infideles, et non apud sanctos?* Ergo videtur quod infideles fidelibus praeesse non possint.

[39253] II^{a}-IIae q. 10 a. 10 co. Respondeo dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo, de dominio vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda. Et hoc nullo modo permitti debet. Cedit enim hoc in scandalum et in periculum fidei, de facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni immutari possunt ab eis quibus subsunt ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt fuerint magnae virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem si fidelium defectus cognoscant. Et ideo apostolus prohibuit quod fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel praelatione iam praeexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta

sunt ex iure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale ius dominii vel praelationis tolli, quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus qui etiam temporali subiectione subiiciuntur Ecclesiae et membris eius, hoc ius Ecclesiae statuit, ut servus Iudaeorum, statim factus Christianus, a servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, idest in servitute natus; et similiter si, infidelis existens, fuerit emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit Ecclesia, quia, cum ipsi Iudaei sint servi Ecclesiae, potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes saeculares multas leges ediderunt erga suos subditos in favorem libertatis. In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiae vel eius membris non subiacent, praedictum ius Ecclesia non statuit, licet posset instituere de iure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam dominus, Matth. XVII, ostendit quod poterat se a tributo excusare quia liberi sunt filii, sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subiungit, *ne nomen domini et doctrina blasphemetur.*

[39254] II^{a}-IIae q. 10 a. 10 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[39255] II^{a}-IIae q. 10 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa praelatio Caesaris praeexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus, unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem. Et utile erat quod aliqui fideles locum in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles, sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

[39256] II^{a}-IIae q. 10 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod servi subiiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi praefectis ad omnia negotia, sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel praelationem super fideles quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod Christiani possint colere terras Iudaeorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna caedenda, ut habetur III Reg. V. Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

Articulus 11

[39257] II^{a}-IIae q. 10 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant eos servando. Sed

peccato consentire videtur qui non prohibet cum prohibere possit, ut habetur in Glossa Rom. I, super illud, *non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

[39258] II^{a}-IIae q. 10 a. 11 arg. 2 Praeterea, ritus Iudaeorum idololatriae comparantur, quia super illud Gal. V, *nolite iterum iugo servitutis contineri*, dicit Glossa, *non est levior haec legis servitus quam idololatriae.* Sed non sustineretur quod idololatriae ritum aliqui exercerent, quinimmo Christiani principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat, XVIII de Civ. Dei. Ergo etiam ritus Iudaeorum tolerari non debent.

[39259] II^{a}-IIae q. 10 a. 11 arg. 3 Praeterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum et alia huiusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

[39260] II^{a}-IIae q. 10 a. 11 s. c. Sed contra est quod in decretis, dist. XLV, Can. qui sincera, dicit Gregorius de Iudaeis, *omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam.*

[39261] II^{a}-IIae q. 10 a. 11 co. Respondeo dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur, sicut Augustinus dicit, in II de ordine, *aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.* Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam haereticorum et Paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

[39262] II^{a}-IIae q. 10 a. 11 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 12

[39263] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis. Maius enim est vinculum matrimoniale quam ius patriae potestatis, quia ius patriae potestatis potest per hominem solvi, cum filiusfamilias eman-

cipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. XIX, *quod Deus coniunxit homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale, dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, *quod si infidelis discedit, discedat, non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi*; et canon dicit quod si coniux infidelis non vult sine contumelia sui creatoris cum altero stare, quod alter coniugum non debet ei cohabitare. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriae potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

[39264] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 arg. 2 Praeterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis aeternae quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Iudaeorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi et baptizandi et in fidelitate instruendi.

[39265] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 arg. 3 Praeterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Iudaei sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges igitur et principes habent potestatem de filiis Iudaeorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit iniuria si eos baptizent invitis parentibus.

[39266] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 arg. 4 Praeterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri Iudaeorum carnalibus parentibus auferantur et Deo per Baptismum consecrentur.

[39267] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 arg. 5 Praeterea, Baptismus efficacior est ad salutem quam praedicatio, quia per Baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenae, et aperitur ianua caeli. Sed si periculum sequitur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicavit, ut habetur Ezech. III, et XXXIII de eo qui *videt gladium venientem et non insonuerit tuba.* Ergo multo magis, si pueri Iudaeorum damnentur propter defectum Baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

[39268] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 s. c. Sed contra, nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudaeis iniuria si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent ius patriae potestatis in filios iam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

[39269] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 co. Respondeo dicendum quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda. Quia et ipsa doctrina Catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo hoc praetermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Iudaeorum filii invitis

parentibus baptizarentur. Et huius ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes Baptismum susciperent, postmodum, cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt. Quod vergeret in fidei detrimentum. Alia vero ratio est quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicuius ut utatur eo cum voluerit, secundum ius civile, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari, non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur quod salvati sunt in fide parentum, per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.

[39270] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis. Sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

[39271] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis, puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

[39272] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

[39273] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

[39274] II^{a}-IIae q. 10 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum quod periculum quod sequitur de praedicatione omissa non imminet nisi eis quibus commissum est officium praedicandi, unde in Ezechiel praemittitur, *speculatorem dedi te filiis Israel.* Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si, propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

Quaestio 11

Prooemium

[39275] II^{a}-IIae q. 11 pr. Deinde considerandum est de haeresi. Circa quam quaeruntur quatuor. Primo, utrum haeresis sit infidelitatis species. Secundo, de materia eius circa quam est. Tertio, utrum haeretici sint tolerandi. Quarto, utrum revertentes sint recipiendi.

Articulus 1

[39276] II^{a}-IIae q. 11 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est. Sed haeresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam. Dicit enim Hieronymus, et habetur in decretis, XXIV, qu. III, *haeresis Graece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem*, electio autem est actus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

[39277] II^{a}-IIae q. 11 a. 1 arg. 2 Praeterea, vitium praecipue accipit speciem a fine, unde philosophus dicit, in V Ethic., quod *ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moechus.* Sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis, dicit enim Augustinus, in libro de Util. Cred., quod *haereticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur.* Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae.

[39278] II^{a}-IIae q. 11 a. 1 arg. 3 Praeterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed haeresis pertinet ad opera carnis, dicit enim apostolus, ad Gal. V, *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia*; et inter cetera postmodum subdit, dissensiones, sectae, quae sunt idem quod haereses. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

[39279] II^{a}-IIae q. 11 a. 1 s. c. Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed *haereticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur.* Ergo opponitur veritati, cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

[39280] II^{a}-IIae q. 11 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum est, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet. Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi, quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur, quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine igitur

fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum et Iudaeorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

[39281] II^a-IIae q. 11 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est.

[39282] II^a-IIae q. 11 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut cum aliquis moechatur ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proprio fine et obiecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod moechia ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere, ut patet ex his quae supra de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae, et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

[39283] II^a-IIae q. 11 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut haeresis dicitur ab eligendo, ita secta a sectando, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., et ideo haeresis et secta idem sunt. Et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causae, quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est; vel etiam aliqua phantastica illusio, quae est errandi principium, ut etiam philosophus dicit, in IV Metaphys. Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus eius est cum organo corporali.

Articulus 2

[39284] II^a-IIae q. 11 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit proprie circa ea quae sunt fidei. Sicut enim sunt haereses et sectae in Christianis, ita etiam fuerunt in Iudaeis et Pharisaeis, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol. Sed eorum dissensiones non erant circa ea quae sunt fidei. Ergo haeresis non est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

[39285] II^a-IIae q. 11 a. 2 arg. 2 Praeterea, materia fidei sunt res quae creduntur. Sed haeresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacrae Scripturae. Dicit enim Hieronymus quod *quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus spiritus sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest*, et alibi dicit quod ex verbis inordinate prolatis fit haeresis. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

[39286] II^a-IIae q. 11 a. 2 arg. 3 Praeterea, etiam circa ea quae ad fidem pertinent inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium.

Et tamen hoc est absque vitio haeresis. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

[39287] II^{a}-IIae q. 11 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Manichaeos, *qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque quid sapiunt, si correcti ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt.* Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quae opponuntur dogmatibus fidei, per quam iustus vivit, ut dicitur Rom. I. Ergo haeresis est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

[39288] II^{a}-IIae q. 11 a. 2 co. Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei Christianae. Non autem ad corruptionem fidei Christianae pertinet si aliquis habeat falsam opinionem in his quae non sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt, sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est, uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides.

[39289] II^{a}-IIae q. 11 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut haereses Iudaeorum et Pharisaeorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaismum vel Pharisaeam pertinentes, ita etiam Christianorum haereses sunt circa ea quae pertinent ad fidem Christi.

[39290] II^{a}-IIae q. 11 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam spiritus sanctus efflagitat qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae intorquet quod contrariatur ei quod est per spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. XIII de falsis prophetis quod perseveraverunt confirmare sermonem, scilicet per falsas expositiones Scripturae. Similiter etiam per verba quae quis loquitur suam fidem profitetur, est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est. Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo Papa in quadam epistola ad Proterium episcopum Alexandrinum, dicit, *quia inimici Christi crucis omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus qua nos Nestoriano sensui congruere mentiantur.*

[39291] II^{a}-IIae q. 11 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, et habetur in decretis, XXIV, qu. III, *si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi*, quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae. Sic ergo aliqui doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice. Dicitur enim XXIV, qu. I, *quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, idest sui nominis auctoritatem, referre debere.* Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum

doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus, *haec est fides, Papa beatissime, quam in Catholica didicimus Ecclesia. In qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem haec nostra confessio apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non Catholicum sed haereticum, comprobabit.*

Articulus 3

[39292] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 11 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haeretici sint tolerandi. Dicit enim apostolus, II ad Tim. II, *servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, ne quando det illis poenitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a laqueis Diaboli.* Sed si haeretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas poenitendi. Ergo hoc videtur esse contra praeceptum apostoli.

[39293] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 11 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est necessarium in Ecclesia est tolerandum. Sed haereses sunt necessariae in Ecclesia, dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, *oportet haereses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis.* Ergo videtur quod haeretici sunt tolerandi.

[39294] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 11 a. 3 arg. 3 Praeterea, dominus mandavit, Matth. XIII, servis suis ut zizania permitterent crescere usque ad messem, quae est finis saeculi, ut ibidem exponitur. Sed per zizania significantur haeretici, secundum expositionem sanctorum. Ergo haeretici sunt tolerandi.

[39295] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 11 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Tit. III, *haereticum hominem, post primam et secundam correptionem, devita, sciens quia subversus est qui eiusmodi est.*

[39296] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 11 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correctionem, ut apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. III, *resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est.*

[39297] II^{a}-IIae q. 11 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad modestiam illam pertinet ut primo et secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, iam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate apostoli inducta.

[39298] II^{a}-IIae q. 11 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod utilitas quae ex haeresibus provenit est praeter haereticorum intentionem, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut apostolus dicit; et ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitius intuentes, sicut Augustinus dicit. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione, ut excludantur; quam ad hoc quod est praeter eorum intentionem, ut sustineantur.

[39299] II^{a}-IIae q. 11 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut habetur in decretis, XXIV, qu. III, *aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio. Excommunicatur enim ad hoc aliquis*, ut ait apostolus, *ut spiritus eius salvus fiat in die domini.* Si tamen totaliter eradicentur per mortem haeretici, non est etiam contra mandatum domini, quod est in eo casu intelligendum quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est, cum de infidelibus in communi ageretur.

Articulus 4

[39300] II^{a}-IIae q. 11 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod revertentes ab haeresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Ierem. III, ex persona domini, *fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit dominus.* Sed Ecclesiae iudicium est iudicium Dei, secundum illud Deut. I, *ita parvum audietis ut magnum, neque accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est.* Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quae est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

[39301] II^{a}-IIae q. 11 a. 4 arg. 2 Praeterea, dominus, Matth. XVIII, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat non solum septies, sed usque septuagies septies, per quod intelligitur, secundum expositionem Hieronymi, quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in haeresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

[39302] II^{a}-IIae q. 11 a. 4 arg. 3 Praeterea, haeresis est quaedam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia recipiuntur. Ergo etiam haeretici sunt recipiendi.

[39303] II^{a}-IIae q. 11 a. 4 s. c. Sed contra est quod decretalis dicit, quod *si aliqui, post abiurationem erroris, deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidisse, saeculari iudicio sunt relinquendi.* Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

[39304] II^{a}-IIae q. 11 a. 4 co. Respondeo dicendum quod Ecclesia, secundum domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentes, secundum illud Matth. V, *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Pertinet autem ad caritatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum. Unum quidem

spirituale, scilicet salus animae, quod principaliter respicit caritas, hoc enim quilibet ex caritate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, haeretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad poenitentiam, per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum quod secundario respicit caritas, scilicet bonum temporale, sicuti est vita corporalis, possessio mundana, bona fama, et dignitas ecclesiastica sive saecularis. Hoc enim non tenemur ex caritate aliis velle nisi in ordine ad salutem aeternam et eorum et aliorum. Unde si aliquid de huiusmodi bonis existens in uno impedire possit aeternam salutem in multis, non oportet quod ex caritate huiusmodi bonum ei velimus, sed potius quod velimus eum illo carere, tum quia salus aeterna praeferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum praefertur bono unius. Si autem haeretici revertentes semper reciperentur ut conservarentur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in praeiudicium salutis aliorum hoc esse, tum quia, si relaberentur alios inficerent; tum etiam quia, si sine poena evaderent, alii securius in haeresim relaberentur; dicitur enim Eccle. VIII, *ex eo quod non cito profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.* Et ideo Ecclesia quidem primo revertentes ab haeresi non solum recipit ad poenitentiam, sed etiam conservat eos in vita; et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem. Et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad poenitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

[39305] II^{a}-IIae q. 11 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium, et vere redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest. Praesumit autem eos non vere reverti qui, cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

[39306] II^{a}-IIae q. 11 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit; sed in hoc est lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

[39307] II^{a}-IIae q. 11 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod alii infideles, qui nunquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiae circa fidem, sicut haeretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

Quaestio 12

Prooemium

[39308] II^{a}-IIae q. 12 pr. Deinde considerandum est de apostasia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum apostasia ad infidelitatem pertineat. Secundo, utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio praesidentium apostatarum.

Articulus 1

[39309] II^{a}-IIae q. 12 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium non videtur ad infidelitatem pertinere, quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium, dicitur enim Eccli. X, *initium superbiae hominis apostatare a Deo*; et postea subditur, *initium omnis peccati superbia.* Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

[39310] II^{a}-IIae q. 12 a. 1 arg. 2 Praeterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate, dicitur enim Prov. VI, *homo apostata vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore iurgia seminat.* Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

[39311] II^{a}-IIae q. 12 a. 1 arg. 3 Praeterea, haeresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quaedam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quaedam determinata species infidelitatis. Quod non videtur, secundum praedicta. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

[39312] II^{a}-IIae q. 12 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, multi ex discipulis eius abierunt retro, quod est apostatare, de quibus supra dixerat dominus, sunt quidam ex vobis qui non credunt. Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

[39313] II^{a}-IIae q. 12 a. 1 co. Respondeo dicendum quod apostasia importat retrocessionem quandam a Deo. Quae quidem diversimode fit, secundum diversos modos quibus homo Deo coniungitur. Primo namque coniungitur homo Deo per fidem; secundo, per debitam et subiectam voluntatem ad obediendum praeceptis eius; tertio, per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem et clericaturam vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit, et haec dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem. Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quae vocatur apostasia perfidiae. Et per hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

[39314] II^{a}-IIae q. 12 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de secunda apostasia, quae importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quae invenitur in omni peccato mortali.

[39315] II^{a}-IIae q. 12 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta, nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quaedam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa, per modum quo signum sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autem inducta, etsi possit intelligi de omni apostasia, verissime tamen convenit in apostasia a fide. Quia enim fides est primum fundamentum sperandarum rerum, et sine fide impossibile est placere Deo; sublata fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem aeternam; et propter hoc primo dicitur, homo apostata vir inutilis. Fides etiam est vita animae, secundum illud Rom. I, *iustus ex fide vivit.* Sicut ergo, sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis a debita dispositione recedunt; ita, sublata vita iustitiae, quae est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primo quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor; secundo, in oculis; tertio, in instrumentis motus; quarto, in voluntate, quae ad malum tendit. Et ex his sequitur quod iurgia seminet, alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

[39316] II^{a}-IIae q. 12 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod species alicuius qualitatis vel formae non diversificatur per hoc quod est terminus motus a quo vel ad quem, sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedentis a fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem, secundum illud II Pet. II, *melius erat eis veritatem non cognoscere quam post agnitam retroire.*

Articulus 2

[39317] II^{a}-IIae q. 12 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius quod *Iulianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cum dicebat, producite aciem pro defensione reipublicae, obediebant ei.* Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab eius dominio.

[39318] II^{a}-IIae q. 12 a. 2 arg. 2 Praeterea, apostata a fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Ioseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosor, et Mardochaeus Assuero. Ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum quin principi obediatur a subditis.

[39319] II^{a}-IIae q. 12 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut per apostasiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes ius imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter alia peccata hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

[39320] II^{a}-IIae q. 12 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius VII dicit, *nos, sanctorum praedecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut sacramento sunt constricti, apostolica*

auctoritate a sacramento absolvimus, et ne sibi fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. Sed apostatae a fide sunt excommunicati, sicut et haeretici, ut dicit decretalis ad abolendam. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

[39321] II^{a}-IIae q. 12 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius dominii amittere, sicut et quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud apostoli, I ad Cor. V, *quid mihi de his qui foris sunt iudicare?* Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest sententialiter punire. Et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint, hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est, *homo apostata suo corde machinatur malum et iurgia seminat*, intendens homines separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis quo ei tenebantur.

[39322] II^{a}-IIae q. 12 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illo tempore Ecclesia, in sui novitate, nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi. Et ideo toleravit fideles Iuliano apostatae obedire in his quae non erant contra fidem, ut maius fidei periculum vitaretur.

[39323] II^{a}-IIae q. 12 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod alia ratio est de aliis infidelibus, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est.

[39324] II^{a}-IIae q. 12 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est, quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

Quaestio 13

Prooemium

[39325] II^{a}-IIae q. 13 pr. Deinde considerandum est de peccato blasphemiae, quod opponitur confessioni fidei. Et primo, de blasphemia in generali; secundo, de blasphemia quae dicitur peccatum in spiritum sanctum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. Secundo, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. Tertio, utrum blasphemia sit maximum peccatorum. Quarto, utrum blasphemia sit in damnatis.

Articulus 1

[39326] II^{a}-IIae q. 13 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non

opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in iniuriam creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

[39327] II^{a}-IIae q. 13 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad Ephes. IV, super illud, *blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa, quae fit in Deum vel in sanctos. Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quae pertinent ad Deum, qui est fidei obiectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

[39328] II^{a}-IIae q. 13 a. 1 arg. 3 Praeterea, a quibusdam dicitur quod sunt tres blasphemiae species, quarum una est cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia est cum attribuitur creaturae quod Deo appropriatur. Et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

[39329] II^{a}-IIae q. 13 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. I, *prius fui blasphemus et persecutor*; et postea subdit, *ignorans feci in incredulitate.* Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

[39330] II^{a}-IIae q. 13 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen blasphemiae importare videtur quandam derogationem alicuius excellentis bonitatis, et praecipue divinae. Deus autem, ut Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., est ipsa essentia bonitatis. Unde quidquid Deo convenit pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est eius essentia. Quicumque igitur vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter, uno quidem modo, secundum solam opinionem intellectus; alio modo, coniuncta quadam affectus detestatione, sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Huiusmodi igitur derogatio divinae bonitatis est vel secundum intellectum tantum; vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

[39331] II^{a}-IIae q. 13 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui contra Deum loquitur convicium inferre intendens, derogat divinae bonitati non solum secundum veritatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis et impedientis pro posse divinum honorem. Quod est blasphemia perfecta.

[39332] II^{a}-IIae q. 13 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quae Deus in sanctis efficit; ita et blasphemia quae fit in sanctos ex consequenti in Deum redundat.

[39333] II^{a}-IIae q. 13 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distingui diversae species peccati blasphemiae. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differt nisi secundum affirmationem et negationem. Quae quidem diversitas habitus speciem non distinguit, quia per eandem scientiam

innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eandem ignorantiam utroque modo erratur, cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur I Poster. Quod autem ea quae sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium est ipse Deus, attribuere ergo id quod Dei proprium est alicui creaturae est ipsum Deum dicere idem creaturae.

Articulus 2

[39334] II^{a}-IIae q. 13 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Col. III, *nunc autem deponite vos* etc., dicit Glossa, post maiora prohibet minora. Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quae sunt peccata venialia.

[39335] II^{a}-IIae q. 13 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum mortale opponitur alicui praecepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

[39336] II^{a}-IIae q. 13 a. 2 arg. 3 Praeterea, peccata quae absque deliberatione committuntur non sunt mortalia, propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis praecedunt, ut ex supradictis patet. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

[39337] II^{a}-IIae q. 13 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Levit. XXIV, *qui blasphemaverit nomen domini, morte moriatur.* Sed poena mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

[39338] II^{a}-IIae q. 13 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitae, quod est caritas Dei. Unde quaecumque caritati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat caritati divinae, quia derogat divinae bonitati, ut dictum est, quae est obiectum caritatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

[39339] II^{a}-IIae q. 13 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda quasi omnia quae subduntur sint peccata minora. Sed quia, cum supra non expressisset nisi maiora, postmodum etiam quaedam minora subdit, inter quae etiam quaedam de maioribus ponit.

[39340] II^{a}-IIae q. 13 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est, eius prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quae intelligitur in eo quod dicitur, *ego sum dominus Deus tuus* et cetera. Vel prohibetur per id quod dicitur, *non assumes nomen Dei tui in vanum.* Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

[39341] II^{a}-IIae q. 13 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod blasphemia potest absque deliberatione

ex subreptione procedere dupliciter. Uno modo, quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam. Quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat. Et tunc est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemiae. Alio modo, quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum. Et tunc non excusatur a peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu irae aliquem occidit iuxta se sedentem.

Articulus 3

[39342] II^{a}-IIae q. 13 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum blasphemiae non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quod nocet, secundum Augustinum, in Enchirid. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiae, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiae.

[39343] II^{a}-IIae q. 13 a. 3 arg. 2 Praeterea, quicumque peierat inducit Deum testem falsitati, et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo periurium est gravius peccatum quam blasphemia.

[39344] II^{a}-IIae q. 13 a. 3 arg. 3 Praeterea, super illud Psalm., *nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit Glossa, *maximum est vitium excusationis peccati.* Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

[39345] II^{a}-IIae q. 13 a. 3 s. c. Sed contra est quod Isaiae XVIII, super illud, ad populum terribilem etc., dicit Glossa, *omne peccatum, blasphemiae comparatum, levius est.*

[39346] II^{a}-IIae q. 13 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se gravitatem infidelitatis. Et aggravatur peccatum si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde, cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est, consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum, ad idem genus pertinens et ipsum aggravans.

[39347] II^{a}-IIae q. 13 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homicidium et blasphemia si comparentur secundum obiecta in quae peccatur, manifestum est quod blasphemia, quae est directe peccatum in Deum, praeponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium praeponderat, plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpae magis attenditur intentio voluntatis perversae quam effectus operis, ut ex supradictis patet; ideo, cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in peccatis inter peccata in proximum commissa.

[39348] II^{a}-IIae q. 13 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod super illud ad Ephes. IV, *blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa *peius est blasphemare quam peierare.* Qui enim peierat non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus, sed Deum adhibet testem falsitati non tanquam aestimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

[39349] II^{a}-IIae q. 13 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod excusatio peccati est quaedam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam. Et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit maius.

Articulus 4

[39350] II^{a}-IIae q. 13 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod damnati non blasphement. Detinentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum poenarum. Sed damnati has poenas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

[39351] II^{a}-IIae q. 13 a. 4 arg. 2 Praeterea, blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiae.

[39352] II^{a}-IIae q. 13 a. 4 arg. 3 Praeterea, Eccle. XI dicitur quod *in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit*, ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

[39353] II^{a}-IIae q. 13 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Apoc. XVI, *aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen domini habentis potestatem super has plagas*, ubi dicit Glossa quod *in Inferno positi, quamvis sciant se pro merito puniri, dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat.* Hoc autem esset blasphemia in praesenti. Ergo et in futuro.

[39354] II^{a}-IIae q. 13 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis. Illi autem qui sunt in Inferno retinebunt perversam voluntatem, aversam a Dei iustitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt poenas quae pro huiusmodi peccatis infliguntur; dolent tamen de peccatis quae commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinae iustitiae est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

[39355] II^{a}-IIae q. 13 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homines deterrentur in praesenti a blasphemia propter timorem poenarum quas se putant evadere. Sed damnati in Inferno non

sperant se posse poenas evadere. Et ideo, tanquam desperati, feruntur ad omne ad quod eis perversa voluntas suggerit.

[39356] IIª-IIae q. 13 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod mereri et demereri pertinent ad statum viae. Unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.

[39357] IIª-IIae q. 13 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam iustitiam quantum ad aliquid. Et secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

Quaestio 14

Prooemium

[39358] IIª-IIae q. 14 pr. Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in spiritum sanctum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum blasphemia vel peccatum in spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. Secundo, de speciebus huius peccati. Tertio, utrum sit irremissibile. Quarto, utrum aliquis possit peccare in spiritum sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

Articulus 1

[39359] IIª-IIae q. 14 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in spiritum sanctum est peccatum blasphemiae, ut patet Matth. XII. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiae, contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

[39360] IIª-IIae q. 14 a. 1 arg. 2 Praeterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in spiritum sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. XII. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia, quia quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.

[39361] IIª-IIae q. 14 a. 1 arg. 3 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum est quoddam genus peccati cui determinatae species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quaedam conditio vel circumstantia generalis quae potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

[39362] II^{a}-IIae q. 14 a. 1 s. c. Sed contra est quod Magister dicit, XLIII dist. II Lib. Sent., quod ille peccat in spiritum sanctum cui malitia propter se placet. Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in spiritum sanctum.

[39363] II^{a}

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

-IIae q. 14 a. 1 co. Respondeo dicendum quod de peccato seu blasphemia in spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus dicunt esse peccatum in spiritum sanctum quando, ad litteram, aliquid blasphemum dicitur contra spiritum sanctum, sive spiritus sanctus accipiatur secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cuius quaelibet persona et spiritus est et sanctus; sive prout est nomen personale unius in Trinitate personae. Et secundum hoc distinguitur, Matth. XII blasphemia in spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo et alia huiusmodi faciendo; et quaedam divinitus, scilicet Daemones eiiciendo, mortuos suscitando, et cetera huiusmodi; quae quidem agebat et per virtutem propriae divinitatis, et per operationem spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudaei autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum voracem, potatorem vini et publicanorum amatorem, ut habetur Matth. XI. Postmodum autem blasphemaverunt in spiritum sanctum, dum opera quae ipse operabatur virtute propriae divinitatis et per operationem spiritus sancti, attribuebant principi Daemoniorum. Et propter hoc dicuntur in spiritum sanctum blasphemasse. Augustinus autem, in libro de Verb. Dom., blasphemiam vel peccatum in spiritum sanctum dicit esse finalem impoenitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno sed multis. Hoc autem verbum, sic acceptum, dicitur esse contra spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quae fit per spiritum sanctum, qui est caritas patris et filii. Nec hoc dominus dixit Iudaeis quasi ipsi peccarent in spiritum sanctum, nondum enim erant finaliter impoenitentes. Sed admonuit eos ne, taliter loquentes, ad hoc pervenirent quod in spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. III, ubi, postquam dixerat, *qui blasphemaverit in spiritum sanctum* etc., subiungit Evangelista *quoniam dicebant, spiritum immundum habet.* Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in spiritum sanctum esse quando aliquis peccat contra appropriatum bonum spiritus sancti, cui appropriatur bonitas, sicut patri appropriatur potentia et filio sapientia. Unde peccatum in patrem dicunt esse quando peccatur ex infirmitate; peccatum autem in filium, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem in spiritum sanctum, quando peccatur ex certa malitia, idest ex ipsa electione mali, ut supra expositum est. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur, et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abiicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, et timor per praesumptionem, et quaedam alia huiusmodi, ut infra dicetur. Haec autem omnia quae peccati electionem impediunt, sunt effectus spiritus sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare est peccare in spiritum sanctum.

[39364] IIª-IIae q. 14 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia spiritus sancti potest considerari et in ore et in corde et in opere.

[39365] IIª-IIae q. 14 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, idest Dei virtus et Dei sapientia. Unde secundum hoc, peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantia vel ex infirmitate.

[39366] IIª-IIae q. 14 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum ex certa malitia secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quaedam generalis peccati conditio. Prout vero est ex speciali contemptu effectus spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in spiritum sanctum est speciale genus peccati. Et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati, nam finalis impoenitentia potest esse circumstantia cuiuslibet generis peccati.

Articulus 2

[39367] IIª-IIae q. 14 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in spiritum sanctum, scilicet desperatio, praesumptio, impoenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae; quas species ponit Magister, XLIII dist. II Lib. Sent. Negare enim divinam iustitiam vel misericordiam ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis reiicit divinam misericordiam, per praesumptionem autem divinam iustitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis quam peccati in spiritum sanctum.

[39368] IIª-IIae q. 14 a. 2 arg. 2 Praeterea, impoenitentia videtur respicere peccatum praeteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed praeteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii, secundum enim eandem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impoenitentia non debent poni duae species peccati in spiritum sanctum.

[39369] IIª-IIae q. 14 a. 2 arg. 3 *Praeterea, veritas et gratia per Iesum Christum facta est*, ut habetur Ioan. I. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae

magis pertineant ad blasphemiam in filium hominis quam ad blasphemiam in spiritum sanctum.

[39370] II^{a}-IIae q. 14 a. 2 arg. 4 Praeterea, Bernardus dicit, in libro de Dispensat. et Praecept., *quod nolle obedire est resistere spiritui sancto.* Glossa etiam dicit, Levit. X, quod *simulata poenitentia est blasphemia spiritus sancti.* Schisma etiam videtur directe opponi spiritui sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in spiritum sanctum.

[39371] II^{a}-IIae q. 14 a. 2 s. c. Sed contra, Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, quod illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei praesumunt, peccant in spiritum sanctum. Et in Enchiridio dicit quod *qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccato in spiritum sanctum.* Et in libro de Verb. Dom. dicit quod impoenitentia est peccatum in spiritum sanctum. Et in libro de Serm. Dom. in monte dicit quod invidiae facibus fraternitatem impugnare est peccare in spiritum sanctum. Et in libro de unico Bapt. dicit quod *qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur; aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione Ecclesia instruitur*; et sic videtur quod peccet in spiritum sanctum.

[39372] II^{a}-IIae q. 14 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum quod peccatum in spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter praedictae species ei assignantur. Quae distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quae potest homo ab electione peccati impediri. Quae quidem sunt vel ex parte divini iudicii; vel ex parte donorum ipsius; vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii, quod habet iustitiam cum misericordia, et per spem, quae consurgit ex consideratione misericordiae remittentis peccata et praemiantis bona, et haec tollitur per desperationem, et iterum per timorem, qui insurgit ex consideratione divinae iustitiae punientis peccata; et hic tollitur per praesumptionem, dum scilicet aliquis se praesumit gloriam adipisci sine meritis, vel veniam sine poenitentia. Dona autem Dei quibus retrahimur a peccato sunt duo. Quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitae, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet. Aliud est auxilium interioris gratiae, contra quod ponitur invidentia fraternae gratiae, dum scilicet aliquis non solum invidet personae fratris, sed etiam invidet gratiae Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt quae hominem a peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio et turpitudo actus, cuius consideratio inducere solet in homine poenitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impoenitentia, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impoenitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quaedam peccati circumstantia); sed accipitur hic impoenitentia secundum quod importat propositum non poenitendi. Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quaerit, secundum illud Rom. VI, *quem fructum habuistis in quibus nunc erubescitis?* Cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhaereat. Et de his duobus dicitur Ierem. VIII, *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens, quid feci?* Quantum ad primum; *omnes conversi sunt ad cursum quasi equus impetu vadens*

ad praelium, quantum ad secundum.

[39373] IIª-IIae q. 14 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum desperationis vel praesumptionis non consistit in hoc quod Dei iustitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

[39374] IIª-IIae q. 14 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod obstinatio et impoenitentia non solum differunt secundum praeteritum et futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quae in peccato considerari possunt, ut dictum est.

[39375] IIª-IIae q. 14 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona spiritus sancti, quae hominibus dedit.

[39376] IIª-IIae q. 14 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio poenitentiae ad impoenitentiam; schisma ad invidentiam fraternae gratiae, per quam membra Ecclesiae uniuntur.

Articulus 3

[39377] IIª-IIae q. 14 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus, in libro de Verb. Dom., *de nullo desperandum est quandiu patientia domini ad poenitentiam adducit.* Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

[39378] IIª-IIae q. 14 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. *Sed omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit*, sicut dicit Glossa super illud Psalm., *qui sanat omnes infirmitates tuas.* Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

[39379] IIª-IIae q. 14 a. 3 arg. 3 Praeterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et ad malum. Sed quandiu durat status viae, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de caelo ceciderit, unde dicitur Iob IV, *in Angelis suis reperit pravitatem, quanto magis qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum iustitiae redire. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

[39380] IIª-IIae q. 14 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XII, *qui dixerit verbum contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.* Et Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *tanta est labes huius peccati quod humilitatem deprecandi subire non potest.*

[39381] IIª-IIae q. 14 a. 3 co. Respondeo dicendum quod secundum diversas acceptiones peccati in spiritum sanctum, diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in spiritum sanctum finalis impoenitentia, sic dicitur irremissibile quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale

in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per poenitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quia nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo, quantum ad poenam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem poenam meretur, qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem unde eius poena minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in filium hominis, eius divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis quam in eo aspiciebat, et sic minorem poenam merebatur, sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera spiritus sancti Diabolo attribuens, nullam excusationem habebat unde eius poena diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem Chrysostomi, hoc peccatum Iudaeis non remitti neque in hoc saeculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt poenam et in praesenti vita per Romanos, et in futura vita in poena Inferni. Sicut etiam Athanasius inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquae et panis, et hoc dominus sustinuit patienter, habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in spiritum sanctum, beneficia Dei qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt, *hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti.* Et ideo dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia *ceciderunt in die illo quasi tria millia hominum*; et in futurum eis poenam comminatur, dicens, *ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.* Alio modo potest intelligi quantum ad culpam, sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id ex quo morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturae, vel inducit fastidium cibi et medicinae; licet etiam talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

[39382] II^{a}-IIae q. 14 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui filii diffidentiae, ut habetur ad Ephes. II.

[39383] II^{a}-IIae q. 14 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiae Dei, non secundum conditionem peccati.

[39384] II^{a}-IIae q. 14 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile, tamen quandoque abiicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

Articulus 4

[39385] II^{a}-IIae q. 14 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in spiritum sanctum, non praesuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab

imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. IV, *iustorum semita quasi lux splendens crescit et proficit usque ad perfectum diem.* Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per philosophum, in V Metaphys. Cum igitur peccatum in spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

[39386] II^a-IIae q. 14 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccare in spiritum sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod, si homo possit iniusta facere, non tamen potest statim operari sicut iniustus, scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

[39387] II^a-IIae q. 14 a. 4 arg. 3 Praeterea, poenitentia et impoenitentia sunt circa idem. Sed poenitentia non est nisi de peccatis praeteritis. Ergo etiam neque impoenitentia, quae est species peccati in spiritum sanctum. Peccatum ergo in spiritum sanctum praesupponit alia peccata.

[39388] II^a-IIae q. 14 a. 4 s. c. Sed contra est quod *facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. XI. Ergo e contrario possibile est, secundum malitiam Daemonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur in gravissimum peccatum, quod est in spiritum sanctum.

[39389] II^a-IIae q. 14 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccare in spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est. Uno modo, ex inclinatione habitus, quod non est proprie peccare in spiritum sanctum. Et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio, oportet enim actus peccatorum praecedere ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia abiiciendo per contemptum ea per quae homo retrahitur a peccando, quod proprie est peccare in spiritum sanctum, sicut dictum est. Et hoc etiam plerumque praesupponit alia peccata, quia sicut dicitur Proverb. XVIII, *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit.* Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii; tum etiam propter multas dispositiones praecedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest quod statim a principio peccent in spiritum sanctum. Unde dicit Origenes, in I Periarch., *non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque gradu constiterint, ad subitum evacuetur aut decidat, sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est.* Et eadem ratio est si peccatum in spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia spiritus sancti. Talis enim blasphemia de qua dominus loquitur, semper ex malitiae contemptu procedit. Si vero per peccatum in spiritum sanctum intelligatur finalis impoenitentia, secundum intellectum Augustini, quaestionem non habet, quia ad peccatum in spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitae.

[39390] II^a-IIae q. 14 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo. Et tamen in utroque unus potest incipere a maiori quam alius. Et ita illud a quo aliquis incipit, potest

esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in peius proficientis.

[39391] IIª-IIae q. 14 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

[39392] IIª-IIae q. 14 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si accipiatur impoenitentia secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque in finem, sic planum est quod impoenitentia praesupponit peccata, sicut et poenitentia. Sed si loquamur de impoenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in spiritum sanctum, sic manifestum est quod impoenitentia potest esse etiam ante peccata, potest enim ille qui nunquam peccavit habere propositum vel poenitendi vel non poenitendi, si contingeret eum peccare.

Quaestio 15

Prooemium

[39393] IIª-IIae q. 15 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiae et intellectui. Et quia de ignorantia, quae opponitur scientiae, dictum est supra, cum de causis peccatorum ageretur; quaerendum est nunc de caecitate mentis et hebetudine sensus, quae opponuntur dono intellectus. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum caecitas mentis sit peccatum. Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis. Tertio, utrum haec vitia a peccatis carnalibus oriantur.

Articulus 1

[39394] IIª-IIae q. 15 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat a peccato non videtur esse peccatum. Sed caecitas excusat a peccato, dicitur enim Ioan. IX, *si caeci essetis, non haberetis peccatum.* Ergo caecitas mentis non est peccatum.

[39395] IIª-IIae q. 15 a. 1 arg. 2 Praeterea, poena differt a culpa. Sed caecitas mentis est quaedam poena, ut patet per illud quod habetur Isaiae VI, *excaeca cor populi huius*; non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi poena esset. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

[39396] IIª-IIae q. 15 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed caecitas mentis non est voluntaria, quia ut Augustinus dicit, X Confess., *cognoscere veritatem lucentem omnes amant*; et Eccle. XI dicitur, *dulce lumen, et delectabile oculis videre solem.* Ergo caecitas mentis non est peccatum.

[39397] IIª-IIae q. 15 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., caecitatem mentis ponit inter vitia quae causantur ex luxuria.

[39398] II^a-IIae q. 15 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sicut caecitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis, ita etiam caecitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animae rationalis, nunquam privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in primo dictum est. Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima. Et talis privatio est caecitas quae est poena, secundum quod privatio luminis gratiae quaedam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. II, *excaecavit illos malitia eorum.* Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere. Et quod ei non intendat contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud Psalm., *noluit intelligere ut bene ageret.* Alio modo, per occupationem mentis circa alia quae magis diligit, quibus ab inspectione huius principii mens avertitur, secundum illud Psalm., *supercecidit ignis*, scilicet concupiscentiae, *et non viderunt solem.* Et utroque modo caecitas mentis est peccatum.

[39399] II^a-IIae q. 15 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caecitas quae excusat a peccato est quae contingit ex naturali defectu non potentis videre.

[39400] II^a-IIae q. 15 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de secunda caecitate, quae est poena.

[39401] II^a-IIae q. 15 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile. Potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quae magis amat.

Articulus 2

[39402] II^a-IIae q. 15 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud a caecitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium, in II Moral.; cui etiam opponitur caecitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod caecitas mentis.

[39403] II^a-IIae q. 15 a. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius, in XXXI Moral., de hebetudine loquens, nominat eam hebetudinem sensus circa intelligentiam. Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis caecitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod caecitas mentis.

[39404] IIª-IIae q. 15 a. 2 arg. 3 Praeterea, si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre quod caecitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est, hebetudo autem sensus est naturalis. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum. Quod est contra Gregorium, qui connumerat eam inter vitia quae ex gula oriuntur.

[39405] IIª-IIae q. 15 a. 2 s. c. Sed contra est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius, XXXI Moral., dicit quod hebetudo mentis oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria. Ergo sunt diversa vitia.

[39406] IIª-IIae q. 15 a. 2 co. Respondeo dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. Unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium inquantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel inquantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum extremorum, ut dicitur in VI Ethic., sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media, sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, et per effectus percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et inquantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur esse hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quae pertinent ad rei rationem. Sic igitur hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum, caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quem homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut et caecitas mentis, inquantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui, affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit.

[39407] IIª-IIae q. 15 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[39408] IIª-IIae q. 15 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim, in libro Retract., retractans illud quod dixerat in Soliloq., *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti*, dicit quod *responderi potest multos etiam non mundos multa vera scire.* Sed homines maxime efficiuntur immundi per

vitia carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

[39409] IIª-IIae q. 15 a. 3 arg. 2 Praeterea, caecitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animae intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius e converso. Ergo vitia carnalia non causant caecitatem mentis et hebetudinem sensus.

[39410] IIª-IIae q. 15 a. 3 arg. 3 Praeterea, unumquodque magis patitur a propinquiori quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

[39411] IIª-IIae q. 15 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., dicit quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, caecitas mentis ex luxuria.

[39412] IIª-IIae q. 15 a. 3 co. Respondeo dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia, sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur, unde philosophus dicit, in X Ethic., quod unusquisque ea in quibus delectatur optime operatur, contraria vero nequaquam vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia, magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit, ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. I, quod pueris his, scilicet abstinentibus et continentibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.*

[39413] IIª-IIae q. 15 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter aliqua speculari circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

[39414] IIª-IIae q. 15 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum praedictum.

[39415] IIª-IIae q. 15 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod vitia carnalia, quo magis sunt remota a mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

Quaestio 16

Prooemium

[39416] II^{a}-IIae q. 16 pr. Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad praedicta. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad fidem. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad dona scientiae et intellectus.

Articulus 1

[39417] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint praecepta credendi. Praeceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat, secundum illud Heb. XI, *sine fide impossibile est placere Deo.* Ergo maxime oportuit praecepta dari de fide.

[39418] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 arg. 2 Praeterea, novum testamentum continetur in veteri sicut figuratum in figura, ut supra dictum est. Sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Ioan. XIV, *creditis in Deum, et in me credite.* Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua praecepta dari de fide.

[39419] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 arg. 3 Praeterea, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa praecepta prohibentia infidelitatem, sicut Exod. XX, *non habebis deos alienos coram me*; et iterum Deut. XIII mandatur quod non audient verba prophetae aut somniatoris qui eos de fide Dei vellet divertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt dari praecepta de fide.

[39420] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 arg. 4 Praeterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est. Sed de confessione et promulgatione fidei dantur praecepta in veteri lege, mandatur enim Exod. XII quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiae; et Deut. XIII mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem occidatur. Ergo lex vetus praecepta fidei debuit habere.

[39421] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnes libri veteris testamenti sub lege veteri continentur, unde dominus, Ioan. XV, dicit in lege esse scriptum, *odio habuerunt me gratis*, quod tamen scribitur in Psalmo. Sed Eccli. II dicitur, *qui timetis dominum, credite illi.* Ergo in veteri lege fuerunt praecepta danda de fide.

[39422] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus, ad Rom. III, legem veterem nominat legem factorum, et dividit eam contra legem fidei. Ergo in lege veteri non fuerunt praecepta danda de fide.

[39423] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 co. Respondeo dicendum quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi

suis subditis, et ideo praecepta legis cuiuslibet praesupponunt subiectionem recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Et ideo fides praesupponitur ad legis praecepta. Et propter hoc Exod. XX id quod est fidei praemittitur ante legis praecepta, cum dicitur, *ego sum dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti.* Et similiter Deut. VI praemittitur, *audi, Israel, dominus Deus tuus unus est*, et postea statim incipit agere de praeceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est; ideo, praesupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, hoc est praeceptum meum. Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda. Et ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia praecepta sunt in veteri lege data de credendis.

[39424] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae. Et ideo praesupponitur ad legis susceptionem.

[39425] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ibi etiam dominus praesupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit, creditis in Deum, et aliquid praecipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quae quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi testamenti. Et ideo subdit, et in me credite.

[39426] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod praecepta prohibitiva respiciunt peccata, quae corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est. Et ideo, praesupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva praecepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus per quos fides corrumpi posset.

[39427] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod etiam confessio vel doctrina fidei praesupponit subiectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari praecepta in veteri lege pertinentia ad confessionem et doctrinam fidei quam pertinentia ad ipsam fidem.

[39428] II^{a}-IIae q. 16 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod in illa etiam auctoritate praesupponitur fides per quam credimus Deum esse, unde praemittit, qui timetis Deum, quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, credite illi, ad quaedam credibilia specialia referendum est, et praecipue ad illa quae promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit, *et non evacuabitur merces vestra.*

Articulus 2

[39429] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem praecedit et dirigit actionem. Ergo praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent praecedere praecepta pertinentia ad actionem. Cum ergo

prima praecepta legis sint praecepta Decalogi, videtur quod inter praecepta Decalogi debuerunt tradi aliqua praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

[39430] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 arg. 2 Praeterea, disciplina praecedit doctrinam, prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua praecepta de doctrina, et affirmativa, ut praecipitur Deut. IV, *docebis ea filios ac nepotes tuos*; et etiam prohibitiva, sicut habetur Deut. IV, *non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo videtur quod etiam aliqua praecepta dari debuerint inducentia hominem ad addiscendum.

[39431] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 arg. 3 Praeterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi, unde dicitur Malach. II, *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius*; et Osee IV dicitur, *quia scientiam repulisti, repellam te et ego, ne sacerdotio fungaris mihi.* Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deut. XVII. Ergo multo magis debuit praecipi in lege quod sacerdotes legem addiscerent.

[39432] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 arg. 4 Praeterea, meditatio eorum quae ad scientiam et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo. Impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter praecipitur, Deut. VI, *meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens.* Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

[39433] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. IV, *audientes universi praecepta haec, dicant, en populus sapiens et intelligens.*

[39434] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa scientiam et intellectum tria possunt considerari, primo quidem, acceptio ipsius; secundo, usus eius; tertio vero, conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiae vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam. Et utrumque in lege praecipitur. Dicitur enim Deut. VI, *erunt verba haec quae ego praecipio tibi, in corde tuo*, quod pertinet ad disciplinam, pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quae dicuntur. Quod vero subditur, *et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam. Usus vero scientiae vel intellectus est meditatio eorum quae quis scit vel intelligit. Et quantum ad hoc subditur, *et meditaberis sedens in domo tua*, et cetera. Conservatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subdit, *et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et ostiis domus tuae.* Per quae omnia iugem memoriam mandatorum Dei significat, ea enim quae continue sensibus nostris occurrunt, vel tactu, sicut ea quae in manu habemus; vel visu, sicut ea quae ante oculos mentis sunt continue; vel ad quae oportet nos saepe recurrere, sicut ad ostium domus; a memoria nostra excidere non possunt. Et Deut. IV manifestius dicitur, *ne obliviscaris verborum quae viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitae tuae.* Et haec etiam abundantius in novo testamento, tam in doctrina evangelica quam apostolica, mandata leguntur.

[39435] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur Deut. IV, *haec est vestra sapientia et intellectus coram populis*, ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in praeceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis praecepta; et post-

modum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo praemissa praecepta non debuerunt poni inter praecepta Decalogi, quae sunt prima.

[39436] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam in lege ponuntur praecepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est. Expressius tamen praecipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui iuris, immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis praecepta, disciplina autem pertinet ad minores, ad quos praecepta legis per maiores debent pervenire.

[39437] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis ut simul cum iniunctione officii intelligatur etiam et scientiae legis iniunctio. Et ideo non oportuit specialia praecepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio, quia rex constituitur super populum in temporalibus. Et ideo specialiter praecipitur ut rex instruatur de his quae pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

[39438] II^{a}-IIae q. 16 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod illud praeceptum legis non est sic intelligendum quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per philosophum, in I Ethic. Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quae facit secundum legem moderetur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione XVII ad XXII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 17

Prooemium

[39439] IIª-IIae q. 17 pr. Consequenter post fidem considerandum est de spe. Et primo, de ipsa spe; secundo, de dono timoris; tertio, de vitiis oppositis; quarto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo, de subiecto eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum spes sit virtus. Secundo, utrum obiectum eius sit beatitudo aeterna. Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine. Quinto, utrum spes sit virtus theologica. Sexto, de distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis. Septimo, de ordine eius ad fidem. Octavo, de ordine eius ad caritatem.

Articulus 1

[39440] IIª-IIae q. 17 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus. *Virtute enim nullus male utitur*; ut dicit Augustinus, in libro de Lib. Arb. Sed spe aliquis male utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

[39441] IIª-IIae q. 17 a. 1 arg. 2 Praeterea, nulla virtus procedit ex meritis, quia *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*, ut Augustinus dicit. *Sed spes est ex gratia et meritis proveniens*; ut Magister dicit, XXVI dist. III Lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

[39442] II^{a}-IIae q. 17 a. 1 arg. 3 Praeterea, virtus est dispositio perfecti; ut dicitur in VII Physic. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

[39443] II^{a}-IIae q. 17 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius, in I Moral., dicit quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.

[39444] II^{a}-IIae q. 17 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., *virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.* Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam quae nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est, duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est, cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter, uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in III Ethic. Inquantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem.

[39445] II^{a}-IIae q. 17 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta, et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam et in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit.

[39446] II^{a}-IIae q. 17 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatae. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

[39447] II^{a}-IIae q. 17 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui sperat est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.

Articulus 2

[39448] II^{a}-IIae q. 17 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo aeterna non sit obiectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit,

cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo aeterna excedit omnem humani animi motum, dicit enim apostolus, I ad Cor. II, quod *in cor hominis non ascendit.* Ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.

[39449] II^a-IIae q. 17 a. 2 arg. 2 Praeterea, petitio est spei interpretativa, dicitur enim in Psalm., *revela domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet.* Sed homo petit a Deo licite non solum beatitudinem aeternam, sed etiam bona praesentis vitae tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quae in beatitudine aeterna non erunt, ut patet in oratione dominica, Matth. VI. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

[39450] II^a-IIae q. 17 a. 2 arg. 3 Praeterea, spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo aeterna. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

[39451] II^a-IIae q. 17 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VI, *habemus spem incedentem, idest incedere facientem, ad interiora velaminis, idest ad beatitudinem caelestem*; ut Glossa ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo aeterna.

[39452] II^a-IIae q. 17 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis, nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit, non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna.

[39453] II^a-IIae q. 17 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit, sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter apostolus dicit quod spes incedit usque ad interiora velaminis, quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.

[39454] II^a-IIae q. 17 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quaecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero quae petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem aeternam. Sicut etiam fides respicit principaliter Deum, et secundario respicit ea quae ad Deum ordinantur, ut supra dictum est.

[39455] II^a-IIae q. 17 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem aeternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum. Sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quaedam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum.

Articulus 3

[39456] II^{a}-IIae q. 17 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam. Dicit enim apostolus, Philipp. I, *confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu.* Perfectio aut illius diei erit beatitudo aeterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem aeternam.

[39457] II^{a}-IIae q. 17 a. 3 arg. 2 Praeterea, ea quae a Deo petimus speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem aeternam perducat, secundum illud Iac. ult., *orate pro invicem ut salvemini.* Ergo possumus aliis sperare beatitudinem aeternam.

[39458] II^{a}-IIae q. 17 a. 3 arg. 3 Praeterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine aeterna alicuius, alioquin frustra diceret Augustinus, in libro de Verb. Dom., *de nemine esse desperandum dum vivit.* Ergo etiam potest aliquis sperare alteri vitam aeternam.

[39459] II^{a}-IIae q. 17 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., quod *spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.*

[39460] II^{a}-IIae q. 17 a. 3 co. Respondeo dicendum quod spes potest esse alicuius dupliciter. Uno quidem modo, absolute, et sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex praesuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum quae ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quendam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum, et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, inquantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii.

[39461] II^{a}-IIae q. 17 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[39462] II^{a}-IIae q. 17 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim obiectum est beatitudo aeterna. Sed ad beatitudinem aeternam consequendam adiuvamur patrociniis sanctorum, dicit enim Gregorius, in I Dial., quod *praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.* Ergo aliquis potest in homine sperare.

[39463] II^{a}-IIae q. 17 a. 4 arg. 2 Praeterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Ierem. IX, *unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam.* Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

[39464] II^{a}-IIae q. 17 a. 4 arg. 3 Praeterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est. Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

[39465] II^{a}-IIae q. 17 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. XVII, *maledictus homo qui confidit in homine.*

[39466] II^{a}-IIae q. 17 a. 4 co. Respondeo dicendum quod spes, sicut dictum est, duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causae finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causae efficientis. In genere autem utriusque causae invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

[39467] II^{a}-IIae q. 17 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 5

[39468] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quae habet Deum pro obiecto. Sed spes non habet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bona quae a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

[39469] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 arg. 2 Praeterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est. Sed spes consistit in medio praesumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

[39470] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 arg. 3 Praeterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quae est pars fortitudinis. Cum ergo spes sit quaedam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica,

sed moralis.

[39471] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 arg. 4 Praeterea, obiectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quae est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

[39472] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 s. c. Sed contra est quod, I ad Cor. XIII, connumeratur fidei et caritati quae sunt virtutes theologicae.

[39473] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, cum differentiae specificae per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica.

[39474] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quaecumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem et sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est.

[39475] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod medium accipitur in regulatis et mensuratis secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula, est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quae regulantur ratione sicut circa proprium obiectum, et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum. Et ideo per se, et secundum proprium obiectum, non convenit virtuti theologicae esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primae veritati, cui nullus potest nimis inniti, sed ex parte eorum quae credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti, sed quantum ad ea quae confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, inquantum vel praesumit ea quae sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quae sunt sibi proportionata.

[39476] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod expectatio quae ponitur in definitione spei non importat dilationem, sicut expectatio quae pertinet ad longanimitatem, sed importat respectum ad auxilium divinum, sive illud quod speratur differatur, sive non differatur.

[39477] II^{a}-IIae q. 17 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suae potestatis. Unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est.

Articulus 6

[39478] II^a-IIae q. 17 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, ut supra dictum est. Sed idem est obiectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

[39479] II^a-IIae q. 17 a. 6 arg. 2 Praeterea, in symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur, *expecto resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi*. Sed expectatio futurae beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est. Ergo spes a fide non distinguitur.

[39480] II^a-IIae q. 17 a. 6 arg. 3 Praeterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes a caritate non distinguitur.

[39481] II^a-IIae q. 17 a. 6 s. c. Sed contra, ubi non est distinctio ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis, dicit enim Gregorius, in I Moral., esse tres virtutes, fidem, spem et caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis theologicis.

[39482] II^a-IIae q. 17 a. 6 co. Respondeo dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter, uno modo, propter seipsum; alio modo, inquantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

[39483] II^a-IIae q. 17 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus secundum aliam et aliam rationem est obiectum harum virtutum, ut dictum est. Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio obiecti, ut supra habitum est.

[39484] II^a-IIae q. 17 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod expectatio ponitur in symbolo fidei non quia sit actus proprius fidei, sed inquantum actus spei praesupponit fidem, ut dicetur, et sic actus fidei manifestantur per actus spei.

[39485] II^a-IIae q. 17 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo.

Articulus 7

[39486] II^{a}-IIae q. 17 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes praecedat fidem. Quia super illud Psalm., *spera in domino, et fac bonitatem*, dicit Glossa, *spes est introitus fidei, initium salutis.* Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes praecedit fidem.

[39487] II^{a}-IIae q. 17 a. 7 arg. 2 Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Heb. XI, fides est substantia rerum sperandarum. Ergo spes est prior fide.

[39488] II^{a}-IIae q. 17 a. 7 arg. 3 Praeterea, spes praecedit actum meritorium, dicit enim apostolus, I ad Cor. IX, quod *qui arat debet arare in spe fructus percipiendi.* Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes praecedit fidem.

[39489] II^{a}-IIae q. 17 a. 7 s. c. Sed contra est quod Matth. I dicitur, *Abraham genuit Isaac*, idest fides spem, sicut dicit Glossa.

[39490] II^{a}-IIae q. 17 a. 7 co. Respondeo dicendum quod fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est.* Unde manifestum est quod fides praecedit spem.

[39491] II^{a}-IIae q. 17 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, idest rei creditae, quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur. Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

[39492] II^{a}-IIae q. 17 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod in definitione fidei ponitur res speranda quia proprium obiectum fidei est non apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

[39493] II^{a}-IIae q. 17 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod non omnis actus meritorius habet spem praecedentem, sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

Articulus 8

[39494] II^{a}-IIae q. 17 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius, super illud Luc. XVII, *si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc., ex fide*

est caritas, ex caritate spes. Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

[39495] II^{a}-IIae q. 17 a. 8 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt.* Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate.

[39496] II^{a}-IIae q. 17 a. 8 arg. 3 Praeterea, Magister dicit, XXVI dist. III Lib. Sent., quod *spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura praeit caritas.* Caritas ergo est prior spe.

[39497] II^{a}-IIae q. 17 a. 8 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona*, Glossa, idest spe. Ergo spes est prior caritate.

[39498] II^{a}-IIae q. 17 a. 8 co. Respondeo dicendum quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formae, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum, sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri, cessat a peccato, ut Augustinus dicit, super primam canonicam Ioan.; ita etiam et spes introducit ad caritatem, inquantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta eius. Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius quod spes est ex caritate.

[39499] II^{a}-IIae q. 17 a. 8 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[39500] II^{a}-IIae q. 17 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod spes, et omnis motus appetitivus, ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate, sed solum motus spei formatae, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

[39501] II^{a}-IIae q. 17 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter praecedit caritas, et merita ex caritate causata.

Quaestio 18

Prooemium

[39502] II^{a}-IIae q. 18 pr. Deinde considerandum est de subiecto spei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto. Secundo, utrum sit in beatis. Tertio, utrum sit in damnatis. Quarto, utrum in viatoribus habeat certitudinem.

Articulus 1

[39503] II^{a}-IIae q. 18 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subiecto. Spei enim obiectum est bonum arduum, ut supra dictum est. Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

[39504] II^{a}-IIae q. 18 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad id ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit caritas, quae est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

[39505] II^{a}-IIae q. 18 a. 1 arg. 3 Praeterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul esse potest cum actu caritatis. Cum ergo actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

[39506] II^{a}-IIae q. 18 a. 1 s. c. Sed contra, anima non est capax Dei nisi secundum mentem; in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum, in libro de Trin. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro obiecto. Cum igitur non sit neque in memoria neque in intelligentia, quae pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subiecto.

[39507] II^{a}-IIae q. 18 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivae partis, cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione, ut ex supradictis patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

[39508] II^{a}-IIae q. 18 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens.

[39509] II^{a}-IIae q. 18 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare.

[39510] II^{a}-IIae q. 18 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod motus spei et motus caritatis habent

ordinem ad invicem, ut ex supradictis patet. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiae. Sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in primo habitum est.

Articulus 2

[39511] IIª-IIae q. 18 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim a principio suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex eius persona dicatur in Psalm., *in te, domine, speravi*, ut Glossa exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

[39512] IIª-IIae q. 18 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

[39513] IIª-IIae q. 18 a. 2 arg. 3 Praeterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi sed etiam aliis, ut supra dictum est. Sed beati qui sunt in patria sperant beatitudinem aliis, alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

[39514] IIª-IIae q. 18 a. 2 arg. 4 Praeterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animae sed etiam gloria corporis. Sed animae sanctorum qui sunt in patria expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. VI, et XII super Gen. ad Litt. Ergo spes potest esse in beatis.

[39515] IIª-IIae q. 18 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. VIII, *quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

[39516] IIª-IIae q. 18 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere, sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut et ceterae virtutes, ut ex supradictis patet. Obiectum autem principale eius est beatitudo aeterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est. Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo iam non fuerit futura sed praesens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

[39517] IIª-IIae q. 18 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem; erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturae, quam adhuc gerebat. Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat. Non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam.

[39518] IIª-IIae q. 18 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod beatitudo sanctorum dicitur vita

aeterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes aeternitatis divinae, quae excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per praesens, praeteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

[39519] IIª-IIae q. 18 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum, et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore.

[39520] IIª-IIae q. 18 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animae, quae in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animae. Tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animae. Tum etiam quia habens gloriam animae habet iam sufficienter causam gloriae corporis.

Articulus 3

[39521] IIª-IIae q. 18 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est et damnatus et princeps damnatorum, secundum illud Matth. XXV, *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius.* Sed Diabolus habet spem, secundum illud Iob XL, *ecce spes eius frustrabitur eum.* Ergo videtur quod damnati habeant spem.

[39522] IIª-IIae q. 18 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut fides potest esse formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in Daemonibus et damnatis, secundum illud Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt.* Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

[39523] IIª-IIae q. 18 a. 3 arg. 3 Praeterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. XI, *si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit ibi erit.* Sed multi qui damnabuntur habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

[39524] IIª-IIae q. 18 a. 3 s. c. Sed contra est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. XII, spe gaudentes. Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundum illud Isaiae LXV, *servi mei laudabunt prae exultatione cordis, et vos clamabitis prae dolore cordis et prae contritione spiritus ululabitis.* Ergo spes non est in damnatis.

[39525] IIª-IIae q. 18 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione poenae est ut id quod pro poena infligitur voluntati repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus

dicit, super Gen. ad Litt., quod Angeli perfecte beati esse non potuerunt in primo statu ante confirmationem, vel miseri ante lapsum, cum non essent praescii sui eventus, requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis certus sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem suae damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem pervenire, unde dicitur Iob XV, *non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem.* Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive in Purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

[39526] II^{a}-IIae q. 18 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXXIII Moral., hoc dicitur de Diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso Diabolo, potest referri ad spem qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra praemiserat, *habet fiduciam quod Iordanis influat in os eius.* Haec autem non est spes de qua loquimur.

[39527] II^{a}-IIae q. 18 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in Enchirid., *fides est et malarum rerum et bonarum, et praeteritarum et praesentium et futurarum, et suarum et alienarum, sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium.* Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes, quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

[39528] II^{a}-IIae q. 18 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum, sed utrumque contingit propter mutationem status.

Articulus 4

[39529] II^{a}-IIae q. 18 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

[39530] II^{a}-IIae q. 18 a. 4 arg. 2 Praeterea, spes ex gratia et meritis provenit, ut supra dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

[39531] II^{a}-IIae q. 18 a. 4 arg. 3 Praeterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

[39532] II^{a}-IIae q. 18 a. 4 s. c. Sed contra est quod spes est certa expectatio futurae beatitudinis, sicut Magister dicit, XXVI dist. III Sent. Quod potest accipi ex hoc quod dicitur II ad Tim. I, *scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.*

[39533] II^{a}-IIae q. 18 a. 4 co. Respondeo dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva, participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva.

[39534] II^{a}-IIae q. 18 a. 4 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[39535] II^{a}-IIae q. 18 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod spes non innititur principaliter gratiae iam habitae, sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et eius misericordia certus est quicumque fidem habet.

[39536] II^{a}-IIae q. 18 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinae omnipotentiae vel misericordiae, cui spes innititur. Unde hoc non praeiudicat certitudini spei.

Quaestio 19

Prooemium

[39537] II^{a}-IIae q. 19 pr. Deinde considerandum est de dono timoris. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum Deus debeat timeri. Secundo, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum. Tertio, utrum timor mundanus semper sit malus. Quarto, utrum timor servilis sit bonus. Quinto, utrum sit idem in substantia cum filiali. Sexto, utrum adveniente caritate excludatur timor servilis. Septimo, utrum timor sit initium sapientiae. Octavo, utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. Nono, utrum timor sit donum spiritus sancti. Decimo, utrum crescat crescente caritate. Undecimo, utrum maneat in patria. Duodecimo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

Articulus 1

[39538] II^{a}-IIae q. 19 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus timeri non possit. Obiectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est. Sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

[39539] II^{a}-IIae q. 19 a. 1 arg. 2 Praeterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus etiam simul eum timere.

[39540] II^{a}-IIae q. 19 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut philosophus dicit, in II Rhet., *illa timemus ex quibus nobis mala proveniunt.* Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Osee XIII, *perditio tua, Israel, ex me auxilium tuum.* Ergo Deus timeri non debet.

[39541] II^{a}-IIae q. 19 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. X, *quis non timebit te, o rex gentium?* Et Malach. I, *si ego dominus, ubi timor meus?*

[39542] II^{a}-IIae q. 19 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cuius adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicuius per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum quod homo refugit, aliud autem est illud a quo malum provenire potest. Primo igitur modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse obiectum timoris, inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum poenae, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importat huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpae. Malum autem poenae est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum, est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpae provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

[39543] II^{a}-IIae q. 19 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod malum est timoris obiectum.

[39544] II^{a}-IIae q. 19 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in Deo est considerare et iustitiam, secundum quam peccantes punit; et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem iustitiae ipsius, insurgit in nobis timor, secundum autem considerationem misericordiae, consurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est obiectum spei et timoris.

[39545] II^{a}-IIae q. 19 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod malum culpae non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis, inquantum a Deo recedimus. Malum autem poenae est quidem a Deo auctore inquantum habet rationem boni, prout scilicet est iustum, sed quod iuste nobis poena infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit. Secundum quem modum dicitur Sap. I, quod *Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam.*

Articulus 2

[39546] IIª-IIae q. 19 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum. Damascenus enim, in II Lib., ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, et alia de quibus supra dictum est, quae in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod haec divisio timoris sit inconveniens.

[39547] IIª-IIae q. 19 a. 2 arg. 2 Praeterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed est aliquis timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in Daemonibus, secundum illud Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt*; neque etiam est malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. XIV *coepit Iesus pavere et taedere.* Ergo timor insufficienter dividitur secundum praedicta.

[39548] IIª-IIae q. 19 a. 2 arg. 3 Praeterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

[39549] IIª-IIae q. 19 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut timor servilis timet poenam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ad invicem distingui isti timores.

[39550] IIª-IIae q. 19 a. 2 arg. 5 Praeterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona mundi; alia est concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora; et alius est timor humanus, quo quis timet propriae personae detrimentum.

[39551] IIª-IIae q. 19 a. 2 s. c. Sed contra est auctoritas Magistri, XXXIV dist. III Lib. Sent.

[39552] IIª-IIae q. 19 a. 2 co. Respondeo dicendum quod de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quae timet a Deo recedit, et iste dicitur timor humanus vel mundanus. Quandoque autem homo per mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret. Quod quidem malum est duplex, scilicet malum poenae, et malum culpae. Si igitur aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis. Si autem propter timorem culpae, erit timor filialis, nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpae possit timeri, supra habitum est, cum de passione timoris ageretur.

[39553] IIª-IIae q. 19 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animae. Haec autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est.

[39554] IIª-IIae q. 19 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum morale praecipue consistit in

conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo. Et ideo omnes praedicti timores vel important bonum morale vel malum. Sed timor naturalis praesupponitur bono et malo morali. Et ideo non connumeratur inter istos timores.

[39555] II^{a}-IIae q. 19 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subiicientis, sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. VIII, *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater*; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II ad Cor. XI, *despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo.* Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia caritatem in sua ratione non includit.

[39556] II^{a}-IIae q. 19 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod praedicti tres timores respiciunt poenam sed diversimode. Nam timor mundanus sive humanus respicit poenam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt poenam per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam vel comminatam. Quam quidem poenam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

[39557] II^{a}-IIae q. 19 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis, quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quae timentur sint diversa, sicut et bona quae concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

Articulus 3

[39558] II^{a}-IIae q. 19 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet Luc. XVIII de illo iudice iniquo, *qui nec Deum timebat nec homines reverebatur.* Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

[39559] II^{a}-IIae q. 19 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad timorem mundanum videntur pertinere poenae quae per potestates saeculares infliguntur. Sed per huiusmodi poenas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. XIII, *vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa.* Ergo timor mundanus non semper est malus.

[39560] II^{a}-IIae q. 19 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis

detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus praesens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

[39561] II^{a}-IIae q. 19 a. 3 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. X, *nolite timere eos qui corpus occidunt*, ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

[39562] II^{a}-IIae q. 19 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, actus morales et habitus ex obiectis et nomen et speciem habent. Proprium autem obiectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret, non enim cupidi laborem quaerunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem, sicut finem autem quaerunt divitias, unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tanquam fini. Et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur, illud enim homo timet amittere quod amat; ut patet per Augustinum, in libro octogintatrium quaest. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice. Et propter hoc et ipse timor mundanus semper est malus.

[39563] II^{a}-IIae q. 19 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, inquantum est in eis aliquod divinum, puta bonum gratiae aut virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis, et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri inquantum Deo contrariantur. Et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccli. XLVIII, de Elia vel Elisaeo, *in diebus suis non pertimuit principem.*

[39564] II^{a}-IIae q. 19 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod potestates saeculares, quando inferunt poenas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. XIII, *minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit.* Et secundum hoc timere potestatem saecularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

[39565] II^{a}-IIae q. 19 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod naturale est quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, vel etiam damna temporalium rerum, sed quod homo propter ista recedat a iustitia, est contra rationem naturalem. Unde etiam philosophus dicit, in III Ethic., quod quaedam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quae nullo timore aliquis debet cogi, quia peius est huiusmodi peccata committere quam poenas quascumque pati.

Articulus 4

[39566] II^{a}-IIae q. 19 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia cuius usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus,

quia sicut Glossa dicit Rom. VIII, *qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit.* Ergo timor servilis non est bonus.

[39567] IIª-IIae q. 19 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod ex radice peccati oritur non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati, quia super illud Iob III, *quare non in vulva mortuus sum?* Dicit Gregorius, *cum ex peccato praesens poena metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate.* Ergo timor servilis est malus.

[39568] IIª-IIae q. 19 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicuti amori caritatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

[39569] IIª-IIae q. 19 a. 4 s. c. Sed contra, nullum malum est a spiritu sancto. Sed timor servilis est ex spiritu sancto, quia super illud Rom. VIII, *non accepistis spiritum servitutis* etc., dicit Glossa, *unus spiritus est qui facit duos timores, scilicet servilem et castum.* Ergo timor servilis non est malus.

[39570] IIª-IIae q. 19 a. 4 co. Respondeo dicendum quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus. Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit qui causa sui est, ut dicitur in principio Metaphys. servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus, sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur caritati pertinet ad adulterii speciem. Sed praedicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex obiecto accipitur. Obiectum autem timoris servilis est poena; cui accidit quod bonum cui contrariatur poena ametur tanquam finis ultimus, et per consequens poena timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente caritatem; vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens poena non timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod eius obiectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas eius mala est.

[39571] IIª-IIae q. 19 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili inquantum est servilis, ut scilicet non amet iustitiam, sed solum timeat poenam.

[39572] IIª-IIae q. 19 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore. Sed eius servilitas ex tumore nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subiicere iugo iustitiae per amorem.

[39573] IIª-IIae q. 19 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia. Quod secundum se caritati contrariatur. Et ideo amor mercenarius

semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem poenae, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

Articulus 5

[39574] IIª-IIae q. 19 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem sicut fides formata ad informem, quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo etiam idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

[39575] IIª-IIae q. 19 a. 5 arg. 2 Praeterea, habitus diversificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris servilis et filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

[39576] IIª-IIae q. 19 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut homo sperat frui Deo et etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari a Deo et poenas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est. Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

[39577] IIª-IIae q. 19 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus, super Prim. Canonic. Ioan., dicit esse duos timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

[39578] IIª-IIae q. 19 a. 5 co. Respondeo dicendum quod proprie obiectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum obiecta, ut ex dictis patet, necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum poenae, quod refugit timor servilis, et malum culpae, quod refugit timor filialis, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

[39579] IIª-IIae q. 19 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fides formata et informis non differunt secundum obiectum, utraque enim fides et credit Deo et credit Deum, sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum praesentiam et absentiam caritatis. Et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum obiecta. Et ideo non est similis ratio.

[39580] IIª-IIae q. 19 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod timor servilis et timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum, nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum poenarum; timor autem filialis respicit Deum non sicut principium activum culpae, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto quod est Deus non consequuntur identitatem speciei. Quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur, non enim est idem motus specie qui est ab albedine et qui est ad

albedinem.

[39581] II^{a}-IIae q. 19 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinae quam respectu cuiuscumque alterius beneficii. Non sic autem est de timore. Et ideo non est similis ratio.

Articulus 6

[39582] II^{a}-IIae q. 19 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non remaneat cum caritate. Dicit enim Augustinus, super Prim. Canonic. Ioan., quod *cum coeperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei praeparavit locum.*

[39583] II^{a}-IIae q. 19 a. 6 arg. 2 Praeterea, caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Rom. V. *Sed ubi spiritus domini, ibi libertas*, ut habetur II ad Cor. III. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur caritate adveniente.

[39584] II^{a}-IIae q. 19 a. 6 arg. 3 Praeterea, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum poena diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui, facit enim contemnere seipsum, ut patet ex auctoritate Augustini, XIV de Civ. Dei, quod *amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei.* Ergo videtur quod veniente caritate timor servilis tollatur.

[39585] II^{a}-IIae q. 19 a. 6 s. c. Sed contra est quod timor servilis est donum spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed dona spiritus sancti non tolluntur adveniente caritate, per quam spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo veniente caritate non tollitur timor servilis.

[39586] II^{a}-IIae q. 19 a. 6 co. Respondeo dicendum quod timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor poenae, quae est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor poenae potest stare cum caritate sicut et amor sui, eiusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum et quod timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati, secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur, puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem, sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem caritatis, quae fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis vel alicuius alterius conditionis humanae, quae tamen referibilis sit ad caritatem. Sic igitur et timor poenae includitur uno modo in caritate, nam separari a Deo est quaedam poena, quam caritas maxime refugit. Unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis refugit poenam contrariam bono suo naturali sicut principale malum contrarium bono quod diligitur ut finis. Et sic timor poenae non est cum caritate. Alio modo timor poenae distinguitur quidem secundum

substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum poenale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono constituitur eius finis, unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor poenae potest esse cum caritate. Sed iste timor poenae non dicitur esse servilis nisi quando poena formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet. Et ideo timor inquantum servilis non manet cum caritate, sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate.

[39587] II^{a}-IIae q. 19 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore inquantum servilis est.

[39588] II^{a}-IIae q. 19 a. 6 ad 2 Et sic etiam procedunt aliae duae rationes.

Articulus 7

[39589] II^{a}-IIae q. 19 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod timor non sit initium sapientiae. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiae, quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

[39590] II^{a}-IIae q. 19 a. 7 arg. 2 Praeterea, nihil est principium sui ipsius. Sed timor Dei ipse est sapientia, ut dicitur Iob XXVIII. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiae.

[39591] II^{a}-IIae q. 19 a. 7 arg. 3 Praeterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides praecedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

[39592] II^{a}-IIae q. 19 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *initium sapientiae timor domini.*

[39593] II^{a}-IIae q. 19 a. 7 co. Respondeo dicendum quod initium sapientiae potest aliquid dici dupliciter, uno modo, quia est initium ipsius sapientiae quantum ad eius essentiam; alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia ex quibus procedit ars, initium autem artis secundum eius effectum est unde incipit ars operari; sicut si dicamus quod principium artis aedificativae est fundamentum, quia ibi incipit aedificator operari. Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur, aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Sic igitur initium sapientiae secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei. Et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiae. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenae discedit a

peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiae effectum; secundum illud Eccli. I, *timor domini expellit peccatum.* Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat, sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

[39594] IIª-IIae q. 19 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiae quantum ad essentiam sapientiae.

[39595] IIª-IIae q. 19 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix ad arborem, unde dicitur Eccli. I, *radix sapientiae est timere dominum, rami enim illius longaevi.* Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

[39596] IIª-IIae q. 19 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, alio modo fides est principium sapientiae et alio modo timor. Unde dicitur Eccli. XXV, *timor Dei initium dilectionis eius, initium autem fidei agglutinandum est ei.*

Articulus 8

[39597] IIª-IIae q. 19 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli. XXV, *timor domini initium est dilectionis.* Ergo timor initialis est alius a filiali.

[39598] IIª-IIae q. 19 a. 8 arg. 2 Praeterea, timor initialis timet poenam, quae est obiectum servilis timoris, et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

[39599] IIª-IIae q. 19 a. 8 arg. 3 Praeterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

[39600] IIª-IIae q. 19 a. 8 s. c. Sed contra est quod perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem caritatis, ut patet per Augustinum, in Prim. Canonic. Ioan. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

[39601] IIª-IIae q. 19 a. 8 co. Respondeo dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiae, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum

pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

[39602] II^{a}-IIae q. 19 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod timor qui est initium dilectionis est timor servilis, qui introducit caritatem sicut seta introducit linum, ut Augustinus dicit. Vel, si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum caritatis perfectae.

[39603] II^{a}-IIae q. 19 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod timor initialis non timet poenam sicut proprium obiectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adiunctum. Qui secundum substantiam manet quidem cum caritate, servilitate remota, sed actus eius manet quidem cum caritate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore iustitiae, sed etiam ex timore poenae; sed iste actus cessat in eo qui habet caritatem perfectam, quae foras mittit timorem habentem poenam, ut dicitur I Ioan. IV.

[39604] II^{a}-IIae q. 19 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod timor initialis est medium inter timorem filialem et servilem non sicut inter ea quae sunt unius generis; sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur in II Metaphys.; quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto, differt autem totaliter a non ente.

Articulus 9

[39605] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod timor non sit donum spiritus sancti. Nullum enim donum spiritus sancti opponitur virtuti, quae etiam est a spiritu sancto, alioquin spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quae est virtus. Ergo timor non est donum spiritus sancti.

[39606] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 arg. 2 Praeterea, virtutis theologicae proprium est quod Deum habeat pro obiecto. Sed timor habet Deum pro obiecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

[39607] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 arg. 3 Praeterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quaedam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

[39608] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 arg. 4 Praeterea, Gregorius dicit, II Moral., quod timor datur contra superbiam. Sed superbiae opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

[39609] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 arg. 5 Praeterea, dona sunt perfectiora virtutibus, dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit, II Moral. Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

[39610] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 s. c. Sed contra est quod Isaiae XI timor domini enumeratur inter septem dona spiritus sancti.

[39611] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 co. Respondeo dicendum quod multiplex est timor, ut supra dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus, in libro de gratia et Lib. Arb., non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum, sed ille timor de quo dictum est, *illum timete qui potest animam et corpus mittere in Gehennam.* Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona spiritus sancti, licet sit a spiritu sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, potest habere annexam voluntatem peccandi, dona autem spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine caritate, ut dictum est. Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona spiritus sancti est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra quod dona spiritus sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae quibus redduntur bene mobiles a spiritu sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona spiritus sancti, ultimum autem descendendo; sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte.

[39612] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt.

[39613] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod proprium et principale obiectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut supra dictum est. Est autem per hunc modum obiectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quaecumque alia bona; sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

[39614] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex hoc quod amor est principium timoris non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quae est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum, et tamen in diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet. Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat. Unde est aliquid minus virtute theologica.

[39615] II^{a}-IIae q. 19 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dicitur Eccli. X, *initium superbiae hominis apostatare a Deo*, hoc est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiae, propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius, dona

enim spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est. Sed virtutes theologicae sunt principia donorum, ut supra habitum est.

[39616] IIª-IIae q. 19 a. 9 ad 5 Unde patet responsio ad quintum.

Articulus 10

[39617] IIª-IIae q. 19 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod crescente caritate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus, super Prim. Canonic. Ioan., *quantum caritas crescit, tantum timor decrescit.*

[39618] IIª-IIae q. 19 a. 10 arg. 2 Praeterea, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente caritate crescit spes, ut supra habitum est. Ergo crescente caritate diminuitur timor.

[39619] IIª-IIae q. 19 a. 10 arg. 3 Praeterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore caritatis diminuitur timor.

[39620] IIª-IIae q. 19 a. 10 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, idest quae summe diligit Deum et proximum tanquam seipsum.*

[39621] IIª-IIae q. 19 a. 10 co. Respondeo dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est, unus quidem filialis, quo quis timet offensam ipsius vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet poenam. Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa, quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari. Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritate adveniente, remanet tamen secundum substantiam timor poenae, ut dictum est. Et iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena. Secundo, quia firmius inhaerens magis confidit de praemio, et per consequens minus timet de poena.

[39622] IIª-IIae q. 19 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore poenae.

[39623] IIª-IIae q. 19 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod timor poenae est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis, quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere vel ab eo separari.

[39624] IIª-IIae q. 19 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod timor filialis non importat separationem sed magis subiectionem ad ipsum, separationem autem refugit a subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc quod non praesumit se ei adaequare, sed ei se subiicit. Quae etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde

amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

Articulus 11

[39625] II^a-IIae q. 19 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Prov. I, *abundantia perfruetur, timore malorum sublato*, quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine aeterna. Sed omnis timor est alicuius mali, quia malum est obiectum timoris, ut supra dictum est. Ergo nullus timor erit in patria.

[39626] II^a-IIae q. 19 a. 11 arg. 2 Praeterea, homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus.* Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

[39627] II^a-IIae q. 19 a. 11 arg. 3 Praeterea, spes est perfectior quam timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

[39628] II^a-IIae q. 19 a. 11 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *timor domini sanctus permanet in saeculum.*

[39629] II^a-IIae q. 19 a. 11 co. Respondeo dicendum quod timor servilis, sive timor poenae, nullo modo erit in patria, excluditur enim talis timor per securitatem aeternae beatitudinis, quae est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est. Timor autem filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria omnino eundem actum quem habet modo. Ad cuius evidentiam sciendum est quod proprium obiectum timoris est malum possibile, sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugae, importat timor fugam mali ardui possibilis, parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturae rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturae rationalis est ut subdat se creaturae inferiori per amorem, ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum praesumptuose insiliat vel contemnat. Hoc autem malum creaturae rationali secundum suam naturam consideratae possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem, sed in beatis fit non possibile per gloriae perfectionem. Fuga igitur huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturae, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit, XVII Moral., exponens illud Iob XXVI, *columnae caeli contremiscunt et pavent ad nutum eius, ipsae, inquit, virtutes caelestium, quae hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis poenalis sit, non timoris est sed admirationis*, quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam, in XIV de Civ. Dei, hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. *Timor, inquit, ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit in futuro saeculo, non erit timor exterrens a malo quod accidere potest; sed tenens in bono quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor*

immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut, si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in saeculum saeculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit.

[39630] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 19 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate praedicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, de malo praecavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit.

[39631] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 19 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, IX cap. de Div. Nom., *eadem et similia sunt Deo et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem*, idest inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; *hoc autem secundum hoc quod causata minus habent a causa, infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia.* Unde non oportet quod, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subiiciatur, quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

[39632] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 19 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod spes importat quendam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quae tollitur per eius praesentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo, quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

Articulus 12

[39633] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 19 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitae, ut ex dictis patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitae spiritualis, secundum illud Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

[39634] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 19 a. 12 arg. 2 Praeterea, in Psalm. dicitur, *confige timore tuo carnes meas*, ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

[39635] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 19 a. 12 arg. 3 Praeterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est. Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quae est, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*, quia, ut dicitur Rom. V, *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Ergo illa beatitudo magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

[39636] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 19 a. 12 arg. 4 Praeterea, supra dictum est quod beatitudinibus respondent fruc-

tus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

[39637] II^{a}-IIae q. 19 a. 12 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in Mont., *timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur, beati pauperes spiritu.*

[39638] II^{a}-IIae q. 19 a. 12 co. Respondeo dicendum quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiicit, desinit quaerere in seipso vel in aliquo alio magnificari nisi in Deo, hoc enim repugnaret perfectae subiectioni ad Deum. Unde dicitur in Psalm., *hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus.* Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit; vel etiam abiectio temporalium rerum quae fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum spiritus sancti, ut Ambrosius et Hieronymus exponunt.

[39639] II^{a}-IIae q. 19 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum beatitudo sit actus virtutis perfectae, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitae pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem terrena bona contemnat, sicut etiam timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium desertione, sed haec est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiae, ut supra dictum est.

[39640] II^{a}-IIae q. 19 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus quam delectatio extranea. Quae tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur et ei subiicitur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

[39641] II^{a}-IIae q. 19 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur, sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino. Et ideo ultima beatitudo, quae est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum obiecti ultimi, sed prima beatitudo, quae est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subiectionem, congrue respondet timori.

[39642] II^{a}-IIae q. 19 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum quod in fructibus illa quae pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, continentia et castitas.

Quaestio 20

Prooemium

[39643] II^{a}-IIae q. 20 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de desperatione; secundo, de praesumptione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum desperatio sit peccatum. Secundo, utrum possit esse sine infidelitate. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum oriatur ex acedia.

Articulus 1

[39644] II^{a}-IIae q. 20 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono; ut patet per Augustinum, in Lib. de Lib. Arb. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

[39645] II^{a}-IIae q. 20 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod oritur ex bona radice non videtur esse peccatum, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

[39646] II^{a}-IIae q. 20 a. 1 arg. 3 Praeterea, si desperatio esset peccatum, in damnatis esset peccatum quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

[39647] II^{a}-IIae q. 20 a. 1 s. c. Sed contra, illud per quod homines in peccata inducuntur videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi, dicit enim apostolus de quibusdam, ad Ephes. IV, *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae et avaritiae.* Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

[39648] II^{a}-IIae q. 20 a. 1 co. Respondeo dicendum quod secundum philosophum, in VI Ethic., id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga, et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus, omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur; secundum illud Ezech. XVIII, *nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.* Falsa autem opinio est quod peccatori poenitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus et peccatum.

[39649] II^{a}-IIae q. 20 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile, sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quae opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, desperatio et infidelitas, quia virtutes theologicae habent Deum pro obiecto, ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono, non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

[39650] II^{a}-IIae q. 20 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu, et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod *virtute nemo male utitur.* Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere, sicut interdum de virtutibus aliqui superbiunt, secundum illud Augustini, *superbia bonis operibus insidiatur ut pereant.* Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

[39651] II^{a}-IIae q. 20 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod damnati non sunt in statu sperandi, propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quod non sperant non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viae si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum, puta si medicus desperat de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperat se fore divitias adepturum.

Articulus 2

[39652] II^{a}-IIae q. 20 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando nisi fide sublata.

[39653] II^{a}-IIae q. 20 a. 2 arg. 2 Praeterea, praeferre culpam propriam bonitati vel misericordiae divinae est negare infinitatem divinae misericordiae vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam praefert misericordiae vel bonitati divinae, secundum illud Gen. IV, *maior est iniquitas mea quam ut veniam merear.* Ergo quicumque desperat est infidelis.

[39654] II^{a}-IIae q. 20 a. 2 arg. 3 Praeterea, quicumque incidit in haeresim damnatam est infidelis. Sed desperans videtur incidere in haeresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post Baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat sit infidelis.

[39655] II^{a}-IIae q. 20 a. 2 s. c. Sed contra est quod remoto posteriori non removetur prius. Sed

spes est posterior fide, ut supra dictum est. Ergo remota spe potest remanere fides. Non ergo quicumque desperat est infidelis.

[39656] II^{a}-IIae q. 20 a. 2 co. Respondeo dicendum quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio vero ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est, sed vis appetitiva movetur ad particularia, est enim motus appetitivus ab anima ad res, quae in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta eius aestimatione in particulari, quia necesse est quod ab aestimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III de anima; sicut a propositione universali non infertur conclusio particularis nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari eius aestimatione per habitum vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam aestimationem in particulari, cum tamen retineat universalem aestimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis, retinendo in universali veram aestimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in Ecclesia, potest pati motum desperationis, quasi sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta aestimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

[39657] II^{a}-IIae q. 20 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali aestimatione fidei, quae est sicut causa prima certitudinis spei; sed etiam sublata aestimatione particulari, quae est sicut secunda causa.

[39658] II^{a}-IIae q. 20 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod si quis in universali aestimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, sed quod sibi in statu illo, propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

[39659] II^{a}-IIae q. 20 a. 2 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

Articulus 3

[39660] II^{a}-IIae q. 20 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est. Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis aedificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

[39661] II^{a}-IIae q. 20 a. 3 arg. 2 Praeterea, maiori bono maius malum opponitur; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed caritas est maior spe, ut dicitur I Cor. XIII. Ergo odium est maius

peccatum quam desperatio.

[39662] IIª-IIae q. 20 a. 3 arg. 3 Praeterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

[39663] IIª-IIae q. 20 a. 3 s. c. Sed contra, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Ierem. XXX, *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Ierem. XV, *plaga mea desperabilis renuit curari.* Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

[39664] IIª-IIae q. 20 a. 3 co. Respondeo dicendum quod peccata quae opponuntur virtutibus theologicis sunt secundum suum genus aliis peccatis graviora. Cum enim virtutes theologicae habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit a Deo, si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo est gravissimum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei. Inter quae odium et infidelitas, si desperationi comparentur, invenientur secundum se quidem, idest secundum rationem propriae speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinae bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem secundum quod eius bonum participatur a nobis. Unde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. XXIV, *si desperaveris lapsus in die angustiae, minuetur fortitudo tua*, dicit Glossa, *nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet et in generalibus huius vitae laboribus, et, quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit.* Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, *perpetrare flagitium aliquod mors animae est, sed desperare est descendere in Infernum.*

[39665] IIª-IIae q. 20 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[39666] IIª-IIae q. 20 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri saeculi procedit ex luxuria; ut dicit Gregorius, XXXI Moral. Non ergo procedit ex acedia.

[39667] II^{a}-IIae q. 20 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. XII, *spe gaudentes*. Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso.

[39668] II^{a}-IIae q. 20 a. 4 arg. 3 Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione incarnationis, dicit enim Augustinus, XII de Trin., *nihil tam necessarium fuit ad erigendum spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam quod Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis quam ex acedia.

[39669] II^{a}-IIae q. 20 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., desperationem enumerat inter ea quae procedunt ex acedia.

[39670] II^{a}-IIae q. 20 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum spei est bonum arduum possibile vel per se vel per alium. Dupliciter ergo potest in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda, uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt delectationes venereae, nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam deiectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile, nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta.

[39671] II^{a}-IIae q. 20 a. 4 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[39672] II^{a}-IIae q. 20 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Rhetor., sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II ad Cor. II, *ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est*. Sed tamen quia spei obiectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

[39673] II^{a}-IIae q. 20 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat quae ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

Quaestio 21

Prooemium

[39674] II^{a}-IIae q. 21 pr. Deinde considerandum est de praesumptione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit obiectum praesumptionis cui innititur. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui opponatur. Quarto, ex quo vitio oriatur.

Articulus 1

[39675] II^{a}-IIae q. 21 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod praesumptio quae est peccatum in spiritum sanctum non innitatur Deo, sed propriae virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui praesumit de virtute humana quam qui praesumit de virtute divina. Sed peccatum in spiritum sanctum est gravissimum. Ergo praesumptio quae ponitur species peccati in spiritum sanctum inhaeret virtuti humanae magis quam divinae.

[39676] II^{a}-IIae q. 21 a. 1 arg. 2 Praeterea, ex peccato in spiritum sanctum alia peccata oriuntur, peccatum enim in spiritum sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex praesumptione qua homo praesumit de seipso quam ex praesumptione qua homo praesumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo videtur quod praesumptio quae est peccatum in spiritum sanctum maxime innitatur virtuti humanae.

[39677] II^{a}-IIae q. 21 a. 1 arg. 3 Praeterea, peccatum contingit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed praesumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quae est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quae est bonum incommutabile.

[39678] II^{a}-IIae q. 21 a. 1 s. c. Sed contra est quod sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex praesumptione contemnit divinam iustitiam, quae peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et iustitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita praesumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

[39679] II^{a}-IIae q. 21 a. 1 co. Respondeo dicendum quod praesumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter, uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse praesumptio. Nam circa spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur praesumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Iudith

VI, *praesumentes de se humilias.* Et talis praesumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quae medium tenet in huiusmodi spe. Circa spem autem qua aliquis inhaeret divinae potentiae, potest per immoderantiam esse praesumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est, sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel gloriam sine meritis. Haec autem praesumptio est proprie species peccati in spiritum sanctum, quia scilicet per huiusmodi praesumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium spiritus sancti per quod homo revocatur a peccato.

[39680] II^a-IIae q. 21 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum quod est contra Deum secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde praesumptio qua quis inordinate innititur Deo gravius peccatum est quam praesumptio qua quis innititur propriae virtuti. Quod enim aliquis innitatur divinae virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem quam qui propriam virtutem superextollit.

[39681] II^a-IIae q. 21 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsa etiam praesumptio qua quis de Deo inordinate praesumit amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, aestimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

[39682] II^a-IIae q. 21 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod praesumptio de divina misericordia habet et conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinae virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a veritate divina.

Articulus 2

[39683] II^a-IIae q. 21 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per praesumptionem aliqui exaudiuntur a Deo, dicitur enim Iudith IX, *exaudi me miseram deprecantem et de tua misericordia praesumentem.* Ergo praesumptio de divina misericordia non est peccatum.

[39684] II^a-IIae q. 21 a. 2 arg. 2 Praeterea, praesumptio importat superexcessum spei. Sed in spe quae habetur de Deo non potest esse superexcessus, cum eius potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quod praesumptio non sit peccatum.

[39685] II^a-IIae q. 21 a. 2 arg. 3 Praeterea, id quod est peccatum non excusat a peccato. Sed praesumptio excusat a peccato, dicit enim Magister, XXII dist. II Lib. Sent., quod Adam minus peccavit quia sub spe veniae peccavit, quod videtur ad praesumptionem pertinere. Ergo praesumptio non est peccatum.

[39686] II^a-IIae q. 21 a. 2 s. c. Sed contra est quod ponitur species peccati in spiritum sanctum.

[39687] IIª-IIae q. 21 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum est secundum se malus et peccatum. Praesumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quandam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio, sicut enim falsum est quod Deus poenitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad poenitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet praesumptionis motus. Et ideo praesumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio, quanto magis proprium est Deo misereri et parcere quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem propter nostra peccata.

[39688] IIª-IIae q. 21 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praesumere aliquando ponitur pro sperare, quia ipsa spes recta quae habetur de Deo praesumptio videtur si mensuretur secundum conditionem humanam. Non autem est praesumptio si attendatur immensitas bonitatis divinae.

[39689] IIª-IIae q. 21 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo, sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de eo, quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est.

[39690] IIª-IIae q. 21 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae ad praesumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae cum proposito abstinendi a peccato et poenitendi de ipso, hoc non est praesumptionis, sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

Articulus 3

[39691] IIª-IIae q. 21 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed praesumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere, dicitur enim Sap. XVII, *semper praesumit saeva perturbata conscientia*; et ibidem dicitur quod timor est praesumptionis adiutorium. Ergo praesumptio opponitur timori magis quam spei.

[39692] IIª-IIae q. 21 a. 3 arg. 2 Praeterea, contraria sunt quae maxime distant. Sed praesumptio magis distat a timore quam a spe, quia praesumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re. Ergo praesumptio magis contrariatur timori quam spei.

[39693] IIª-IIae q. 21 a. 3 arg. 3 Praeterea, praesumptio totaliter excludit timorem, non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quae se interimunt, videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei.

[39694] IIª-IIae q. 21 a. 3 s. c. Sed contra est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum praesumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam praesumptio directius spei opponatur.

[39695] IIª-IIae q. 21 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiae astutia.* Et hoc etiam philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate et fortitudo cum audacia. Praesumptio igitur manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, praecipue servilem, qui respicit poenam ex Dei iustitia provenientem, cuius remissionem praesumptio sperat. Sed secundum quandam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quae sunt unius generis quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere), ideo directius praesumptio opponitur spei quam timori, utrumque enim respicit idem obiectum cui innititur, sed spes ordinate, praesumptio inordinate.

[39696] IIª-IIae q. 21 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam praesumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris praesumptio dicitur.

[39697] IIª-IIae q. 21 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod contraria sunt quae maxime distant in eodem genere. Praesumptio autem et spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo praesumptio directius contrariatur spei quam timori, nam spei contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiae sui generis, scilicet motus spei.

[39698] IIª-IIae q. 21 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia praesumptio contrariatur timori contrarietate generis, virtuti autem spei contrarietate differentiae, ideo praesumptio excludit totaliter timorem etiam secundum genus, spem autem non excludit nisi ratione differentiae, excludendo eius ordinationem.

Articulus 4

[39699] IIª-IIae q. 21 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non causetur ex inani gloria. Praesumptio enim maxime videtur inniti divinae misericordiae. Misericordia autem respicit miseriam, quae opponitur gloriae. Ergo praesumptio non oritur ex inani gloria.

[39700] IIª-IIae q. 21 a. 4 arg. 2 Praeterea, praesumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est. Cum igitur oppositorum oppositae sint causae, videtur quod

oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

[39701] II^{a}-IIae q. 21 a. 4 arg. 3 Praeterea, vitium praesumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quod aliquis aestimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo praesumptio magis provenit ex ignorantia quam ex inani gloria.

[39702] II^{a}-IIae q. 21 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod praesumptio novitatum est filia inanis gloriae.

[39703] II^{a}-IIae q. 21 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est praesumptio. Una quidem quae innititur propriae virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile quod propriam virtutem excedit. Et talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit, ex hoc enim quod aliquis multam desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quaedam super vires suas. Et huiusmodi praecipue sunt nova, quae maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius praesumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriae. Alia vero est praesumptio quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis et veniam sine poenitentia. Et talis praesumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.

[39704] II^{a}-IIae q. 21 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 22

Prooemium

[39705] II^{a}-IIae q. 22 pr. Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem et timorem. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad spem. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad timorem.

Articulus 1

[39706] II^{a}-IIae q. 22 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum praeceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim potest sufficienter fieri per unum, non oportet quod ad id aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis praeceptum.

[39707] II^{a}-IIae q. 22 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum praecepta dentur de actibus virtutum, principalia praecepta debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicae, scilicet spes, fides et caritas. Cum igitur principalia legis praecepta

sint praecepta Decalogi, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra habitum est; videtur quod, si de spe daretur aliquod praeceptum, quod deberet inter praecepta Decalogi contineri. Non autem continetur. Ergo videtur quod nullum praeceptum in lege debeat dari de actu spei.

[39708] II^{a}-IIae q. 22 a. 1 arg. 3 Praeterea, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod praeceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quae est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod praeceptum dari.

[39709] II^{a}-IIae q. 22 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, de fide nobis quam multa mandata sunt; quam multa de spe*. Ergo de spe convenit aliqua praecepta dari.

[39710] II^{a}-IIae q. 22 a. 1 co. Respondeo dicendum quod praeceptorum quae in sacra Scriptura inveniuntur quaedam sunt de substantia legis; quaedam vero sunt praeambula ad legem. Praeambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de actu fidei et de actu spei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem vero praemii homo inducitur ad observantiam praeceptorum. Praecepta vero de substantia legis sunt quae homini iam subiecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitae. Et ideo huiusmodi praecepta statim in ipsa legis latione proponuntur per modum praeceptorum. Spei vero et fidei praecepta non erant proponenda per modum praeceptorum, quia nisi homo iam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut praeceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est; ita etiam praeceptum spei in prima legis latione proponendum fuit per modum promissionis, qui enim obedientibus praemia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quae in lege continentur sunt spei excitativa. Sed quia, lege iam posita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam praeceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legis lationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel praecepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege, sicut patet in Psalm., *sperate in eo omnes congregationes populi*, et in multis aliis Scripturae locis.

[39711] II^{a}-IIae q. 22 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum. Sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel praeceptis. Et tamen ad ea etiam ad quae naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter maiorem firmitatem; et praecipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

[39712] II^{a}-IIae q. 22 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod praecepta Decalogi pertinent ad primam legis lationem. Et ideo inter praecepta Decalogi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe, sed suffecit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto praecepto.

[39713] II^{a}-IIae q. 22 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in illis ad quorum observationem homo tenetur ex ratione debiti, sufficit praeceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quae sunt vitanda intelliguntur. Sicut datur praeceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus poena adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo praedictorum modorum quasi affirmative, in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

Articulus 2

[39714] II^{a}-IIae q. 22 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod praeceptum in lege. Timor enim Dei est de his quae sunt praeambula ad legem, cum sit initium sapientiae. Sed ea quae sunt praeambula ad legem non cadunt sub praeceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod praeceptum legis.

[39715] II^{a}-IIae q. 22 a. 2 arg. 2 Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed amor est causa timoris, omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Ergo, posito praecepto de amore, superfluum fuisset praecipere timorem.

[39716] II^{a}-IIae q. 22 a. 2 arg. 3 Praeterea, timori aliquo modo opponitur praesumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de praesumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod praeceptum dari debuerit.

[39717] II^{a}-IIae q. 22 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum?* Sed illud a nobis requirit quod nobis praecipit observandum. Ergo sub praecepto cadit quod aliquis timeat Deum.

[39718] II^{a}-IIae q. 22 a. 2 co. Respondeo dicendum quod duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam praeceptorum legis per spem praemiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem poenarum, qui est timor servilis. Et ideo sicut, secundum praedicta, in ipsa legis latione non fuit praeceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit poenam fuit praeceptum dandum per modum praecepti, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum. Quod fuit factum et in ipsis praeceptis Decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis praeceptis. Sed sicut sapientes et prophetae consequenter, intendentes homines stabilire in obedientia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel praecepti, ita etiam et de timore. Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quae in Dei reverentiam observantur. Et ideo de timore filiali dantur praecepta in lege sicut et de dilectione, quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus qui praecipiuntur in lege, ad quos pertinent praecepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta requiritur ab homine timor, et ut ambulet in viis Dei colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

[39719] IIª-IIae q. 22 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod timor filialis est quoddam praeambulum ad legem non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis.

[39720] IIª-IIae q. 22 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam et alia bona opera quae ex caritate fiunt. Et ideo sicut post praeceptum caritatis dantur praecepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur praecepta de timore et amore caritatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quae ex his sequuntur vel proxime vel remote.

[39721] IIª-IIae q. 22 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod inductio ad timorem sufficit ad excludendum praesumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendum desperationem, ut dictum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione XXIII ad XXIV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 23

Prooemium

[39722] IIª-IIae q. 23 pr. Consequenter considerandum est de caritate. Et primo, de ipsa caritate; secundo, de dono sapientiae ei correspondente. Circa primum consideranda sunt quinque, primo, de ipsa caritate; secundo, de obiecto caritatis; tertio, de actibus eius; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum est duplex consideratio, prima quidem de ipsa caritate secundum se; secunda de caritate per comparationem ad subiectum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum caritas sit amicitia. Secundo, utrum sit aliquid creatum in anima. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit una virtus. Sexto, utrum sit maxima virtutum. Septimo, utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus. Octavo, utrum sit forma virtutum.

Articulus 1

[39723] IIª-IIae q. 23 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit amicitia. *Nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere amico*; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed caritas est hominis ad Deum et ad Angelos, quorum non est cum hominibus conversatio, ut dicitur Dan. II. Ergo caritas non est amicitia.

[39724] IIª-IIae q. 23 a. 1 arg. 2 Praeterea, amicitia non est sine reamatione, ut dicitur in VIII Ethic. Sed caritas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. V, *diligite inimicos vestros*. Ergo caritas non est amicitia.

[39725] IIª-IIae q. 23 a. 1 arg. 3 Praeterea, amicitiae tres sunt species, secundum philosophum, in VIII Ethic., scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti. Sed caritas non est amicitia utilis aut delectabilis, dicit enim Hieronymus, in Epist. ad Paulinum, quae ponitur in principio Bibliae, *illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor et divinarum Scripturarum studia conciliant.* Similiter etiam non est amicitia honesti, quia caritate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo caritas non est amicitia.

[39726] II^{a}-IIae q. 23 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ioan. XV dicitur, *iam non dicam vos servos, sed amicos meos.* Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

[39727] II^{a}-IIae q. 23 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I, *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius.* Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

[39728] II^{a}-IIae q. 23 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis. In praesenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Philipp. III, *nostra conversatio in caelis est.* Sed ista conversatio perficietur in patria, quando servi eius servient Deo et videbunt faciem eius, ut dicitur Apoc. ult. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria.

[39729] II^{a}-IIae q. 23 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo, respectu sui ipsius, et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personae, sicut, si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios sive servos sive qualitercumque ei attinentes. Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.

[39730] II^{a}-IIae q. 23 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam, sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo caritas, quae maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum.

Articulus 2

[39731] II^{a}-IIae q. 23 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid

creatum in anima. Dicit enim Augustinus, in VIII de Trin., *qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut praecipue Deum diligat.* Et in XV de Trin. dicit, *ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est.* Ergo caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

[39732] II^{a}-IIae q. 23 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deus est spiritualiter vita animae, sicut anima vita corporis, secundum illud Deut. XXX, *ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per caritatem, secundum illud I Ioan. III, *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ergo Deus est ipsa caritas.

[39733] II^{a}-IIae q. 23 a. 2 arg. 3 Praeterea, nihil creatum est infinitae virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Caritas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, et est infinitae virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

[39734] II^{a}-IIae q. 23 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., *caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum.* Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo et caritas est aliquid creatum in anima.

[39735] II^{a}-IIae q. 23 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Magister perscrutatur hanc quaestionem in XVII dist. I Lib. Sent., et ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse spiritus sanctus, sed quod iste motus dilectionis est a spiritu sancto non mediante aliquo habitu, sicut a spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei aut fidei aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis. Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a spiritu sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici quod sic moveat spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum quod, etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen supra habitum sit quod dilectio caritatis est radix merendi. Sed oportet quod sic voluntas moveatur a spiritu sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo, et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus iste imperfectior

actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum, nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

[39736] IIª-IIae q. 23 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi.

[39737] IIª-IIae q. 23 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam, sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis. Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animae.

[39738] IIª-IIae q. 23 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis auctor.

Articulus 3

[39739] IIª-IIae q. 23 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus. Caritas enim est amicitia quaedam. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, ut in libro Ethic. patet, neque enim connumeratur inter virtutes morales neque inter intellectuales. Ergo etiam neque caritas est virtus.

[39740] IIª-IIae q. 23 a. 3 arg. 2 Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I de caelo. Sed caritas non est ultimum; sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quod caritas non sit virtus; sed magis gaudium et pax.

[39741] IIª-IIae q. 23 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed caritas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima; nullum autem accidens est nobilius subiecto. Ergo caritas non est virtus.

[39742] IIª-IIae q. 23 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., *caritas est virtus quae, cum nostra rectissima affectio est, coniungit nos Deo, qua eum diligimus.*

[39743] IIª-IIae q. 23 a. 3 co. Respondeo dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura, et ideo humana virtus, quae est principium omnium

bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam, ut patet in II Ethic., ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam; consequens est caritatem esse virtutem.

[39744] II^{a}-IIae q. 23 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus in VIII Ethic. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod est virtus vel cum virtute. Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis, amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex obiecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum, quod patet ex hoc quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus. Nec est simile de caritate, quae non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina.

[39745] II^{a}-IIae q. 23 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod eiusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo, nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis non importat ordinem effectus, sed magis ordinem superexcessus cuiusdam, sicut centum librae excedunt sexaginta.

[39746] II^{a}-IIae q. 23 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturae, sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam spiritus sancti.

Articulus 4

[39747] II^{a}-IIae q. 23 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus specialis. Dicit enim Hieronymus, *ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas, qua diligitur Deus et proximus.* Et Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *virtus est ordo amoris.* Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo caritas non est specialis virtus.

[39748] II^{a}-IIae q. 23 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod se extendit ad opera omnium virtutum non

potest esse specialis virtus. Sed caritas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I ad Cor. XIII, *caritas patiens est, benigna est*, et cetera. Extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I ad Cor. ult., *omnia opera vestra in caritate fiant.* Ergo caritas non est specialis virtus.

[39749] II^{a}-IIae q. 23 a. 4 arg. 3 Praeterea, praecepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in libro de Perfect. Hum. Iust., dicit quod *generalis iussio est, diliges; et generalis prohibitio, non concupisces.* Ergo caritas est generalis virtus.

[39750] II^{a}-IIae q. 23 a. 4 s. c. Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed caritas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet fidei et spei, secundum illud I ad Cor. XIII, *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.* Ergo caritas est virtus specialis.

[39751] II^{a}-IIae q. 23 a. 4 co. Respondeo dicendum quod actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est. Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et caritas est specialis virtus.

[39752] II^{a}-IIae q. 23 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia ab ea dependent aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II et VI Ethic., eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

[39753] II^{a}-IIae q. 23 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I Ethic. Et ideo, quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

[39754] II^{a}-IIae q. 23 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod praeceptum de diligendo dicitur esse iussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem, secundum illud I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est.*

Articulus 5

[39755] II^{a}-IIae q. 23 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta. Sed duo sunt obiecta caritatis, Deus et proximus, quae in infinitum ab invicem distant. Ergo caritas non est una virtus.

[39756] II^{a}-IIae q. 23 a. 5 arg. 2 Praeterea, diversae rationes obiecti diversificant habitum, etiam si obiectum sit realiter idem, ut ex supradictis patet. Sed multae sunt rationes diligendi Deum,

quia ex singulis beneficiis eius perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo caritas non est una virtus.

[39757] II^{a}-IIae q. 23 a. 5 arg. 3 Praeterea, sub caritate includitur amicitia ad proximum. Sed philosophus, in VIII Ethic., ponit diversas amicitiae species. Ergo caritas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

[39758] II^{a}-IIae q. 23 a. 5 s. c. Sed contra, sicut obiectum fidei est Deus, ita et caritatis. Sed fides est una virtus, propter unitatem divinae veritatis, secundum illud ad Ephes. IV, *una fides*. Ergo etiam caritas est una virtus, propter unitatem divinae bonitatis.

[39759] II^{a}-IIae q. 23 a. 5 co. Respondeo dicendum quod caritas, sicut dictum est, est quaedam amicitia hominis ad Deum. Diversae autem amicitiarum species accipiuntur quidem uno modo secundum diversitatem finis, et secundum hoc dicuntur tres species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti. Alio modo, secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur, sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium, quarum una fundatur super communicatione naturali, aliae super communicatione civili vel peregrinationis; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Neutro autem istorum modorum caritas potest dividi in plura. Nam caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas. Est etiam et una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur. Unde relinquitur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

[39760] II^{a}-IIae q. 23 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa directe procederet si Deus et proximus ex aequo essent caritatis obiecta. Hoc autem non est verum, sed Deus est principale obiectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum.

[39761] II^{a}-IIae q. 23 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritate diligitur Deus propter seipsum. Unde una sola ratio diligendi principaliter attenditur a caritate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia, secundum illud Psalm., *confitemini domino, quoniam bonus*. Aliae autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae et consequentes ex prima.

[39762] II^{a}-IIae q. 23 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod amicitiae humanae, de qua philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio. Quod in caritate locum non habet, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

Articulus 6

[39763] II^{a}-IIae q. 23 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiae altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, et dirigit ipsam. Ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate.

[39764] IIª-IIae q. 23 a. 6 arg. 2 Praeterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. *Sed fides per dilectionem operatur*, ut habetur ad Gal. V. Ergo fides est excellentior caritate.

[39765] IIª-IIae q. 23 a. 6 arg. 3 Praeterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad caritatem, nam caritatis obiectum est bonum, spei autem obiectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior caritate.

[39766] IIª-IIae q. 23 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Cor. XIII, *maior horum est caritas.*

[39767] IIª-IIae q. 23 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, scilicet ratio humana et Deus, sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.

[39768] IIª-IIae q. 23 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente, et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum. Ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est obiectum operationis. Ea autem quae sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in libro de causis, quae vero sunt supra animam nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos nobilior est cognitio quam dilectio, propter quod philosophus, in X Ethic., praetulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue dilectio Dei, cognitioni praefertur. Et ideo caritas est excellentior fide.

[39769] IIª-IIae q. 23 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum; sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

[39770] IIª-IIae q. 23 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod idem bonum est obiectum caritatis et spei, sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum sicut spes, quod enim iam unitum est

non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

Articulus 7

[39771] II^{a}-IIae q. 23 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod sine caritate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent caritatem faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt et similia operantur. Ergo sine caritate potest esse aliqua vera virtus.

[39772] II^{a}-IIae q. 23 a. 7 arg. 2 Praeterea, caritas non potest esse sine fide, procedit enim ex fide non ficta, ut apostolus dicit, I Tim. I. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; et vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

[39773] II^{a}-IIae q. 23 a. 7 arg. 3 Praeterea, scientia et ars quaedam virtutes sunt, ut patet in VI Ethic. Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus caritatem. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

[39774] II^{a}-IIae q. 23 a. 7 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. VIII, *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus.* Ergo sine caritate vera virtus esse non potest.

[39775] II^{a}-IIae q. 23 a. 7 co. Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm., *mihi adhaerere Deo bonum est*, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut *non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius,*

per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes, ut Augustinus dicit, in IV Lib. contra Iulian. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

[39776] II^{a}-IIae q. 23 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actus alicuius caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate. Et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum; etiam si nudum operiat vel quidquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suae infidelitatis. Alius autem potest esse actus carentis caritate non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

[39777] II^{a}-IIae q. 23 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

[39778] II^{a}-IIae q. 23 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

Articulus 8

[39779] II^{a}-IIae q. 23 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel est exemplaris, vel est essentialis. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum aliarum, quia sic oporteret quod aliae virtutes essent eiusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

[39780] II^{a}-IIae q. 23 a. 8 arg. 2 Praeterea, caritas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum, secundum illud Ephes. III, *in caritate radicati et fundati.* Radix autem vel fundamentum non habet rationem formae, sed magis rationem materiae, quia est prima pars in generatione. Ergo caritas non est forma virtutum.

[39781] II^{a}-IIae q. 23 a. 8 arg. 3 Praeterea, forma et finis et efficiens non incidunt in idem numero, ut patet in II Physic. Sed caritas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma

virtutum.

[39782] IIª-IIae q. 23 a. 8 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit caritatem esse formam virtutum.

[39783] IIª-IIae q. 23 a. 8 co. Respondeo dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

[39784] IIª-IIae q. 23 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum.

[39785] IIª-IIae q. 23 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis.

[39786] IIª-IIae q. 23 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

Quaestio 24

Prooemium

[39787] IIª-IIae q. 24 pr. Deinde considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum caritas sit in voluntate tanquam in subiecto. Secundo, utrum caritas causetur in homine ex actibus praecedentibus, vel ex infusione divina. Tertio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium. Quarto, utrum augeatur in habente ipsam. Quinto, utrum augeatur per additionem. Sexto, utrum quolibet actu augeatur. Septimo, utrum augeatur in infinitum. Octavo, utrum caritas viae possit esse perfecta. Nono, de diversis gradibus caritatis. Decimo, utrum caritas possit diminui. Undecimo, utrum caritas semel habita possit amitti. Duodecimo, utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

Articulus 1

[39788] II^{a}-IIae q. 24 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum caritatis. Caritas enim amor quidam est. Sed amor, secundum philosophum, est in concupiscibili. Ergo et caritas est in concupiscibili, et non in voluntate.

[39789] II^{a}-IIae q. 24 a. 1 arg. 2 Praeterea, caritas est principalissima virtutum, ut supra dictum est. Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod caritas sit in ratione, et non in voluntate.

[39790] II^{a}-IIae q. 24 a. 1 arg. 3 Praeterea, caritas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud I ad Cor. ult., *omnia vestra in caritate fiant.* Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod caritas maxime sit in libero arbitrio sicut in subiecto, et non in voluntate.

[39791] II^{a}-IIae q. 24 a. 1 s. c. Sed contra est quod obiectum caritatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis. Ergo caritas est in voluntate sicut in subiecto.

[39792] II^{a}-IIae q. 24 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum duplex sit appetitus, scilicet sensitivus et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; utriusque obiectum est bonum, sed diversimode. Nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum, obiectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Caritatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

[39793] II^{a}-IIae q. 24 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in primo ostensum est. Unde amor qui est in concupiscibili est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum caritatis esse non potest.

[39794] II^{a}-IIae q. 24 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas etiam, secundum philosophum, in III de anima, in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum, sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi.* Unde non est in ratione neque sicut in subiecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia; sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.

[39795] II^{a}-IIae q. 24 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in primo dictum est. Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere, *electio enim est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis*, ut dicitur in III Ethic. Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

Articulus 2

[39796] II^{a}-IIae q. 24 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., *omnibus diligibile et amabile est bonum divinum*, quod est obiectum caritatis. Ergo caritas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

[39797] II^{a}-IIae q. 24 a. 2 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

[39798] II^{a}-IIae q. 24 a. 2 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti est caritas de corde bono et conscientia pura et fide non ficta.* Sed haec tria pertinent ad actus humanos. Ergo caritas causatur in nobis ex actibus praecedentibus, et non ex infusione.

[39799] II^{a}-IIae q. 24 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.*

[39800] II^{a}-IIae q. 24 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita, quia, ut dicitur Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna.* Unde et ipsa caritas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem spiritus sancti, qui est amor patris et filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata, sicut supra dictum est.

[39801] II^{a}-IIae q. 24 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de dilectione Dei quae fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

[39802] II^{a}-IIae q. 24 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen nobis, propter defectum nostrae cognitionis, quae dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis inquantum est obiectum beatitudinis, sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde oportet quod ad Deum hoc modo maxime diligendum nostris cordibus caritas infundatur.

[39803] II^{a}-IIae q. 24 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum caritas dicitur in nobis procedere *ex corde bono et conscientia pura et fide non ficta*, hoc referendum est ad actum caritatis, qui ex praemissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum caritatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, quod timor introducit caritatem, et de hoc quod dicitur in Glossa Matth. I, quod *fides generat spem, et spes caritatem.*

Articulus 3

[39804] II^{a}-IIae q. 24 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas infundatur secundum quantitatem naturalium. Dicitur enim Matth. XXV quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Sed caritatem nulla virtus praecedit in homine nisi naturalis, quia sine caritate nulla est virtus, ut dictum est. Ergo secundum capacitatem virtutis naturalis infunditur homini caritas a Deo.

[39805] II^{a}-IIae q. 24 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo, sicut videmus quod in rebus materialibus forma proportionatur materiae, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiae. Sed caritas, cum sit perfectio naturae, comparatur ad capacitatem naturalem sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod caritas infundatur secundum naturalium capacitatem.

[39806] II^{a}-IIae q. 24 a. 3 arg. 3 Praeterea, homines et Angeli secundum eandem rationem caritatem participant, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. XXII, et Luc. XX. Sed in Angelis caritas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium; ut Magister dicit, III dist. II Lib. Sent. Ergo idem etiam videtur esse in hominibus.

[39807] II^{a}-IIae q. 24 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. III, *spiritus ubi vult spirat*; et I ad Cor. XII, *haec omnia operatur unus et idem spiritus, dividens singulis prout vult.* Ergo caritas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem spiritus sua dona distribuentis.

[39808] II^{a}-IIae q. 24 a. 3 co. Respondeo dicendum quod uniuscuiusque quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate spiritus sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. IV, *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

[39809] II^{a}-IIae q. 24 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit spiritus sanctus, movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Unde et apostolus dicit, ad Coloss. I, *qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

[39810] II^{a}-IIae q. 24 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod forma non excedit proportionem materiae, sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Sed caritas et natura non pertinent

ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

[39811] II^{a}-IIae q. 24 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus est naturae intellectualis, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in primo habitum est. Et ideo in superioribus Angelis fuit maior conatus et ad bonum in perseverantibus et ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores et cadentes facti sunt peiores aliis. Sed homo est rationalis naturae, cui competit esse quandoque in potentia et quandoque in actu. Et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur; sed eius qui habet meliora naturalia potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile.

Articulus 4

[39812] II^{a}-IIae q. 24 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva, et virtualis. Quarum prima caritati non convenit, cum sit quaedam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum obiecta, secundum quae caritas non crescit, quia minima caritas diligit omnia quae sunt ex caritate diligenda. Ergo caritas non augetur.

[39813] II^{a}-IIae q. 24 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod est in termino non recipit augmentum. Sed caritas est in termino, quasi maxima virtutum existens et summus amor optimi boni. Ergo caritas augeri non potest.

[39814] II^{a}-IIae q. 24 a. 4 arg. 3 Praeterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur movetur. Quod ergo augetur essentialiter movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo caritas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

[39815] II^{a}-IIae q. 24 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., quod *caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.*

[39816] II^{a}-IIae q. 24 a. 4 co. Respondeo dicendum quod caritas viae potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viae est ut possit augeri, si enim non posset augeri, iam cessaret viae processus. Et ideo apostolus caritatem viam nominat, dicens I ad Cor. XII, *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

[39817] II^{a}-IIae q. 24 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur. Et hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur.

[39818] II^{a}-IIae q. 24 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas est in summo ex parte obiecti, inquantum scilicet eius obiectum est summum bonum, et ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non est omnis caritas in summo quantum ad intensionem actus.

[39819] II^{a}-IIae q. 24 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt caritatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim sit accidens, eius esse est inesse, unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum, unde idem est ipsam augeri secundum essentiam et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter non quidem ita quod esse incipiat vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio procedit, sed ita quod magis in subiecto esse incipiat.

Articulus 5

[39820] II^{a}-IIae q. 24 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem, dicit enim philosophus, in I de Gen., quod *augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum.* Ergo etiam augmentum caritatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

[39821] II^{a}-IIae q. 24 a. 5 arg. 2 Praeterea, caritas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud I Ioan. II, *qui diligit fratrem suum in lumine manet.* Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit alia candela superaccensa. Ergo etiam caritas crescit in anima per additionem.

[39822] II^{a}-IIae q. 24 a. 5 arg. 3 Praeterea, augere caritatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam creare, secundum illud II ad Cor. IX, *augebit incrementa frugum iustitiae vestrae.* Sed Deus primo infundendo caritatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo caritatem aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo caritas augetur per additionem.

[39823] II^{a}-IIae q. 24 a. 5 s. c. Sed contra est quod caritas est forma simplex. Simplex autem simplici additum non facit aliquid maius, ut probatur in VI Physic. Ergo caritas non augetur per additionem.

[39824] II^{a}-IIae q. 24 a. 5 co. Respondeo dicendum quod omnis additio est alicuius ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponi caritatem additam ut distinctam a caritate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam, quae quamvis prius non fuerit in rerum

natura, habet tamen in se unde eius distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius caritatis ab alia. Distinctio autem in formis est duplex, una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum diversitatem obiectorum, distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subiecti. Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quaedam obiecta ad quae prius se non extendebat, et sic augetur scientia geometriae in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quae prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de caritate, quia etiam minima caritas se extendit ad omnia illa quae sunt ex caritate diligenda. Non ergo talis additio in augmento caritatis potest intelligi praesupposita distinctione secundum speciem caritatis additae ad eam cui superadditur. Relinquitur ergo, si fiat additio caritatis ad caritatem, quod hoc fit praesupposita distinctione secundum numerum, quae est secundum diversitatem subiectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest. Quia subiectum caritatis non est nisi mens rationalis, unde tale caritatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile tale augmentum, faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem, idest secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est modus augmenti proprius cuiuslibet formae quae intenditur, eo quod esse huiusmodi formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic igitur et caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam, non autem per hoc quod caritas addatur caritati.

[39825] II^{a}-IIae q. 24 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quantitas corporalis habet aliquid inquantum est quantitas; et aliquid inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum. Et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem; ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum. Et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliae formae accidentales, per modum intensionis eius in subiecto, sicut patet in his quae rarefiunt, ut probat philosophus, in IV Physic. Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte obiectorum. Et sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, inquantum est quaedam forma accidentalis, ex eo quod inest subiecto. Et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam et caritas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam quae est ex parte obiecti, non augetur, ut dictum est. Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

[39826] II^{a}-IIae q. 24 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod additio luminis ad lumen potest

intelligi in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen caritatis.

[39827] II^{a}-IIae q. 24 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod infusio caritatis importat quandam mutationem secundum habere caritatem et non habere, et ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio caritatis importat mutationem secundum minus aut magis habere. Et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus caritatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo spiritus sancti participetur in anima.

Articulus 6

[39828] II^{a}-IIae q. 24 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod quolibet actu caritatis caritas augeatur. Quod enim potest id quod maius est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, quae maius est quam simplex caritatis augmentum, quia vita aeterna includit caritatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus caritatis caritatem auget.

[39829] II^{a}-IIae q. 24 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicuti habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum caritatis causatur per actus caritatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus caritatis operatur ad caritatis augmentum.

[39830] II^{a}-IIae q. 24 a. 6 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit quod in via Dei stare retrocedere est. Sed nullus, dum movetur actu caritatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu caritatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu caritatis caritas augetur.

[39831] II^{a}-IIae q. 24 a. 6 s. c. Sed contra est quod effectus non excedit virtutem causae. Sed quandoque aliquis actus caritatis cum aliquo tepore vel remissione emittitur. Non ergo perducit ad excellentiorem caritatem, sed magis disponit ad minorem.

[39832] II^{a}-IIae q. 24 a. 6 co. Respondeo dicendum quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu.

[39833] IIª-IIae q. 24 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

[39834] IIª-IIae q. 24 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam in generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium praecedentium, reducit eam in actum. Sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

[39835] IIª-IIae q. 24 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod in via Dei procedit aliquis non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad augmentum.

Articulus 7

[39836] IIª-IIae q. 24 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur in II Metaphys. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Non ergo caritas in infinitum augetur.

[39837] IIª-IIae q. 24 a. 7 arg. 2 Praeterea, nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturae rationalis, quae est subiectum caritatis, est finita. Ergo caritas in infinitum augeri non potest.

[39838] IIª-IIae q. 24 a. 7 arg. 3 Praeterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque maioris, nisi forte id quod accrescit per augmentum semper sit minus et minus; sicut philosophus dicit, in III Physic., quod si uni lineae addatur quod subtrahitur ab alia linea quae in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, nunquam pertingetur ad quandam determinatam quantitatem quae est composita ex duabus lineis, scilicet divisa et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit, non enim necesse est ut secundum caritatis augmentum sit minus quam prius; sed magis probabile est quod sit aequale aut maius. Cum ergo caritas patriae sit quiddam finitum, si caritas viae in infinitum augeri potest, sequitur quod caritas viae possit adaequare caritatem patriae, quod est inconveniens. Non ergo caritas viae in infinitum potest augeri.

[39839] IIª-IIae q. 24 a. 7 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Philipp. III. *Non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim, sequor autem si quo modo comprehendam.* Ubi dicit Glossa, *nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat, sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, exit de via ante finem.* Ergo semper in via caritas potest magis ac magis augeri.

[39840] IIª-IIae q. 24 a. 7 co. Respondeo dicendum quod terminus augmento alicuius formae potest praefigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram, ad quam

cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem vel ad nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio, ex parte subiecti, quod non est capax amplioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viae. Ipsa enim caritas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet, est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est spiritus sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest, quia semper, caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita.

[39841] II^{a}-IIae q. 24 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod augmentum caritatis est ad aliquem finem, sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

[39842] II^{a}-IIae q. 24 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod capacitas creaturae spiritualis per caritatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor. VI, *cor nostrum dilatatum est.* Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum.

[39843] II^{a}-IIae q. 24 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in his quae habent quantitatem eiusdem rationis, non autem in his quae habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis caritatis viae, quae sequitur cognitionem fidei, et caritatis patriae, quae sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

Articulus 8

[39844] II^{a}-IIae q. 24 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas in hac vita non possit esse perfecta. Maxime enim haec perfectio in apostolis fuisset. Sed in eis non fuit, dicit enim apostolus, ad Philipp. III, *non quod iam conprehenderim aut perfectus sim.* Ergo caritas in hac vita perfecta esse non potest.

[39845] II^{a}-IIae q. 24 a. 8 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas.* Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*, omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita caritas perfecta esse non potest.

[39846] II^{a}-IIae q. 24 a. 8 arg. 3 Praeterea, illud quod iam perfectum est non habet ulterius crescere. Sed caritas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est. Ergo caritas in hac vita non potest esse perfecta.

[39847] II^{a}-IIae q. 24 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Prim. Canonic. Ioan., *caritas cum fuerit roborata, perficitur, cum ad perfectionem pervenerit, dicit, cupio dissolvi et esse cum Christo.* Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

[39848] II^{a}-IIae q. 24 a. 8 co. Respondeo dicendum quod perfectio caritatis potest intelligi dupliciter, uno modo, ex parte diligibilis; alio modo, ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est caritas ut diligatur aliquid quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita. Unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quaelibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturae caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit. Ex parte vero diligentis caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. Et ista est perfectio caritatis quae est possibilis in via, non tamen est communis omnibus caritatem habentibus. Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod sit divinae dilectioni contrarium. Et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

[39849] II^{a}-IIae q. 24 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus negat de se perfectionem patriae. Unde Glossa ibi dicit quod *perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor.*

[39850] II^{a}-IIae q. 24 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc dicitur propter peccata venialia. Quae non contrariantur habitui caritatis, sed actui, et ita non repugnant perfectioni viae, sed perfectioni patriae.

[39851] II^{a}-IIae q. 24 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod perfectio viae non est perfectio simpliciter. Et ideo semper habet quo crescat.

Articulus 9

[39852] II^{a}-IIae q. 24 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas incipiens, proficiens et perfecta. Inter principium enim caritatis et eius ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

[39853] II^{a}-IIae q. 24 a. 9 arg. 2 Praeterea, statim cum caritas incipit esse, incipit etiam proficere non ergo debet distingui caritas proficiens a caritate incipiente.

[39854] II^{a}-IIae q. 24 a. 9 arg. 3 Praeterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo caritatem perfectam, potest etiam eius caritas augeri, ut dictum est. Sed caritatem augeri est ipsam proficere. Ergo caritas perfecta non debet distingui a caritate proficiente. Inconvenienter igitur praedicti tres gradus caritatis assignantur.

[39855] II^{a}-IIae q. 24 a. 9 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Prim. Canonic. Ioan., *caritas cum fuerit nata, nutritur*, quod pertinet ad incipientes; *cum fuerit nutrita, roboratur*, quod pertinet ad proficientes; *cum fuerit roborata, perficitur*, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus caritatis.

[39856] II^{a}-IIae q. 24 a. 9 co. Respondeo dicendum quod spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quae homo perducitur per augmentum, sicut infantilis aetas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis quando iam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status eius est pubertatis, quando iam incipit posse generare; et sic inde quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino.

[39857] II^{a}-IIae q. 24 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnis illa determinata distinctio quae potest accipi in augmento caritatis, comprehenditur sub istis tribus quae dicta sunt. Sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine; ut philosophus dicit, in I de caelo.

[39858] II^{a}-IIae q. 24 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod illis in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius ad profectum intendunt; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de aedificatoribus Ierusalem.

[39859] II^{a}-IIae q. 24 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod perfecti etiam in caritate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhaereant. Et quamvis hoc etiam quaerant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

Articulus 10

[39860] II^{a}-IIae q. 24 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod caritas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed diminutio et augmentum sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, ut dictum est supra, videtur quod etiam possit diminui.

[39861] II^{a}-IIae q. 24 a. 10 arg. 2 Praeterea, Augustinus, X Confess., ad Deum loquens, dicit, *minus te amat qui tecum aliquid amat.* Et in libro octogintatrium quaest. dicit quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis*, ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio caritatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo caritas potest diminui.

[39862] II^{a}-IIae q. 24 a. 10 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., *non ita Deus operatur hominem iustum iustificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit*, ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine caritatem eius conservando, quo operatur primo ei caritatem infundendo. Sed in prima caritatis infusione minus se praeparanti Deus minorem caritatem infundit. Ergo etiam in conservatione caritatis minus se praeparanti minorem caritatem conservat. Potest ergo caritas diminui.

[39863] II^{a}-IIae q. 24 a. 10 s. c. Sed contra est quod caritas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. VIII, lampades eius, scilicet caritatis, lampades ignis atque flammarum. Sed ignis, quandiu manet, semper ascendit. Ergo caritas, quandiu manet, ascendere potest; sed descendere, idest diminui, non potest.

[39864] II^{a}-IIae q. 24 a. 10 co. Respondeo dicendum quod quantitas caritatis quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est. Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet per comparationem ad subiectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum; vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitae, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est, unde de amicitia philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *multas amicitias inappellatio solvit*, idest non appellare amicum vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscuiusque rei dependet ex sua causa; causa autem virtutis acquisitae est actus humanus; unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quod diminutio caritatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum poenae. Poena autem debetur peccato. Unde relinquitur quod, si caritas

diminuatur, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra dicetur; et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest, neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit. Caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem, sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi, multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem; sicut etiam et in speculativis falsae opiniones circa ea quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo se avertit ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.

[39865] IIª-IIae q. 24 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contraria sunt circa idem quando subiectum aequaliter se habet ad utrumque contrariorum. Sed caritas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem, potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est. Unde ratio non sequitur.

[39866] IIª-IIae q. 24 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur. Et haec totaliter mortificat caritatem, cum sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibidem. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex caritate, non quidem caritatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur, *minus te amat qui tecum aliquid amat*, subditur enim, quod *non propter te amat*. Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali, quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quae semper diminuitur per caritatem, sed tamen talis cupiditas caritatem diminuere non potest, ratione iam dicta.

[39867] IIª-IIae q. 24 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod in infusione caritatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est. Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod caritas infundenda sit minor. Sed ad conservationem caritatis non requiritur motus liberi arbitrii, alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii non diminuitur caritas.

Articulus 11

[39868] II^{a}-IIae q. 24 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod caritas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet caritatem non potest peccare. Dicitur enim I Ioan. III, *omnis enim qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Caritatem autem non habent nisi filii Dei, *ipsa enim est quae distinguit inter filios regni et filios perditionis*, ut Augustinus dicit, in XV de Trin. Ergo ille qui habet caritatem non potest eam amittere.

[39869] II^{a}-IIae q. 24 a. 11 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod *dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est.* Sed sicut ipse dicit in Epist. ad Iulianum comitem, *caritas quae deseri potest, nunquam vera fuit.* Ergo neque caritas fuit. Si ergo caritas semel habeatur, nunquam amittitur.

[39870] II^{a}-IIae q. 24 a. 11 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, quod *amor Dei magna operatur, si est, si desinit operari, caritas non est.* Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo, si caritas insit, amitti non potest.

[39871] II^{a}-IIae q. 24 a. 11 arg. 4 Praeterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed caritas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud huiusmodi est. Ergo caritas amitti non potest.

[39872] II^{a}-IIae q. 24 a. 11 s. c. Sed contra est quod dicitur Apoc. II, *habeo adversum te pauca, quod caritatem primam reliquisti.*

[39873] II^{a}-IIae q. 24 a. 11 co. Respondeo dicendum quod per caritatem spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex supradictis patet. Tripliciter ergo possumus considerare caritatem. Uno modo, ex parte spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod spiritus sanctus aliquem velit movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando, nam donum perseverantiae computatur inter *beneficia Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur*, ut Augustinus dicit, in libro de Praed. Sanct. Alio modo potest considerari caritas secundum propriam rationem. Et sic caritas non potest nisi illud quod pertinet ad caritatis rationem. Unde caritas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare; et sicut etiam iniustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte. Tertio modo potest considerari caritas ex parte subiecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio caritatis ad hoc subiectum et secundum universalem rationem qua comparatur forma ad materiam; et secundum specialem rationem qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formae quod sit in subiecto amissibiliter quando non replet totam potentialitatem materiae, sicut patet in formis generabilium et corruptibilium. Quia materia horum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiae potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis caelestis, quia replet totam materiae potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter

inest. Sic igitur caritas patriae, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Caritas autem viae non sic replet potentialitatem sui subiecti, quia non semper actu fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur. Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum quod convenit habitui inquantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem, unde et philosophus dicit, in III Ethic., quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Ibi ergo caritas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit caritati non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ideo caritas patriae amitti non potest. Caritas autem viae, in cuius statu non videtur ipsa Dei essentia, quae est essentia bonitatis, potest amitti.

[39874] IIª-IIae q. 24 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem spiritus sancti, cuius conservatione a peccato immunes redduntur quos ipse movet quantum ipse voluerit.

[39875] IIª-IIae q. 24 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas quae deseri potest ex ipsa ratione caritatis, vera caritas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret et postea amare desineret quod non esset verae dilectionis. Sed si caritas amittatur ex mutabilitate subiecti, contra propositum caritatis, quod in suo actu includitur; hoc non repugnat veritati caritatis.

[39876] IIª-IIae q. 24 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem caritatis. Non tamen semper magna operatur in actu, propter conditionem subiecti.

[39877] IIª-IIae q. 24 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum quod caritas, secundum rationem sui actus, excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit. Et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, caritas amittitur.

Articulus 12

[39878] IIª-IIae q. 24 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes, in I Periarch., *si aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur aut decidat, sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est.* Sed homo decidit caritatem amittens. Ergo caritas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

[39879] IIª-IIae q. 24 a. 12 arg. 2 Praeterea, Leo Papa dicit, in Serm. de passione, alloquens Petrum, *vidit in te dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse*

turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons caritatis lavit verba formidinis. Et ex hoc accepit Bernardus quod dixit *in Petro caritatem non fuisse extinctam, sed sopitam.* Sed Petrus, negando Christum, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

[39880] II^{a}-IIae q. 24 a. 12 arg. 3 Praeterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitae non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus caritas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

[39881] II^{a}-IIae q. 24 a. 12 arg. 4 Praeterea, caritas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur, inordinatio enim affectionis circa ea quae sunt ad finem non tollit amorem finis, ut supra dictum est. Ergo potest remanere caritas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

[39882] II^{a}-IIae q. 24 a. 12 arg. 5 Praeterea, virtutis theologicae obiectum est ultimus finis. Sed aliae virtutes theologicae, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

[39883] II^{a}-IIae q. 24 a. 12 s. c. Sed contra, per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. VI, *stipendia peccati mors.* Sed quilibet habens caritatem habet meritum vitae aeternae, dicitur enim Ioan. XIV, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*; in qua quidem manifestatione vita aeterna consistit, secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum.* Nullus autem potest esse simul dignus vita aeterna et morte aeterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat caritatem cum peccato mortali. Tollitur ergo caritas per unum actum peccati mortalis.

[39884] II^{a}-IIae q. 24 a. 12 co. Respondeo dicendum quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se illi subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subiicere, et praeceptorum eius regulam in omnibus sequi, quidquid enim contrariatur praeceptis eius, manifeste contrariatur caritati. Unde de se habet quod caritatem excludere possit. Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui, conservatio autem habitus in subiecto non requirit continuitatem actus, unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aere quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam caritas statim deficit esse in anima quod aliquod obstaculum ponitur influentiae caritatis a Deo in animam. Manifestum est autem quod

per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur. Unde et Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *homo, Deo sibi praesente, illuminatur; absente autem, continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.*

[39885] II^{a}-IIae q. 24 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi quod homo qui est in statu perfecto non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam praecedentem. Unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est. Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, caritate amissa. Sed quia ipse subdit, *si aliquis brevis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videtur*, potest aliter dici quod ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere qui sic decidit ut ex malitia peccet. Quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

[39886] II^{a}-IIae q. 24 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas amittitur dupliciter. Uno modo, directe, per actualem contemptum. Et hoc modo Petrus caritatem non amisit. Alio modo, indirecte, quando committitur aliquod contrarium caritati propter aliquam passionem concupiscentiae vel timoris. Et hoc modo Petrus, contra caritatem faciens, caritatem amisit, sed eam cito recuperavit.

[39887] II^{a}-IIae q. 24 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum quod non quaelibet inordinatio affectionis quae est circa ea quae sunt ad finem, idest circa bona creata, constituit peccatum mortale, sed solum quando est talis inordinatio quae repugnat divinae voluntati. Et hoc directe contrariatur caritati, ut dictum est.

[39888] II^{a}-IIae q. 24 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum quod caritas importat unionem quandam ad Deum, non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Et ideo omne peccatum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei et spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus caritatis. Unde patet quod caritas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione XXV ad XXVI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 25

Prooemium

[39889] IIª-IIae q. 25 pr. Deinde considerandum est de obiecto caritatis. Circa quod duo consideranda occurrunt, primo quidem de his quae sunt ex caritate diligenda; secundo, de ordine diligendorum. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus. Secundo, utrum caritas sit ex caritate diligenda. Tertio, utrum creaturae irrationales sint ex caritate diligendae. Quarto, utrum aliquis possit ex caritate seipsum diligere. Quinto, utrum corpus proprium. Sexto, utrum peccatores sint ex caritate diligendi. Septimo, utrum peccatores seipsos diligant. Octavo, utrum inimici sint ex caritate diligendi. Nono, utrum sint eis signa amicitiae exhibenda. Decimo, utrum Angeli sint ex caritate diligendi. Undecimo, utrum Daemones. Duodecimo, de enumeratione diligendorum ex caritate.

Articulus 1

[39890] IIª-IIae q. 25 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilectio caritatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus petit nisi ut timeas et diligas eum?* Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus; et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis; ut ex supradictis patet. Ergo etiam alius est amor caritatis, quo diligitur Deus; et alius est amor quo diligitur proximus.

[39891] IIª-IIae q. 25 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *amari est honorari.* Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriae; et alius est honor qui debetur creaturae, qui est honor duliae. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.

[39892] IIª-IIae q. 25 a. 1 arg. 3 Praeterea, spes generat caritatem; ut habetur in Glossa, Matth. I. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Ierem. XVII, *maledictus homo qui confidit in homine.* Ergo caritas ita debetur Deo quod ad proximum non se extendat.

[39893] IIª-IIae q. 25 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

[39894] IIª-IIae q. 25 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus, omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinent. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione, sicut est eadem specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est, hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

[39895] IIª-IIae q. 25 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod proximus potest timeri dupliciter, sicut et amari. Uno modo, propter id quod est sibi proprium, puta cum aliquis timet tyrannum propter eius crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo. Et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo et amatur propter id quod est Dei in ipso, sicut cum saecularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter iustitiam. Et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

[39896] IIª-IIae q. 25 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod amor respicit bonum in communi,

sed honor respicit proprium bonum honorati, defertur enim alicui in testimonium propriae virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referuntur ad aliquod unum bonum commune, sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus, sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum. Et similiter Deo singularem honorem latriae exhibemus, propter eius singularem virtutem.

[39897] II^{a}-IIae q. 25 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut in adiuvante ministerialiter sub Deo. Et similiter reprehensibile esset si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad caritatem.

Articulus 2

[39898] II^{a}-IIae q. 25 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Ea enim quae sunt ex caritate diligenda, duobus praeceptis caritatis concluduntur, ut patet Matth. XXII. Sed sub neutro eorum caritas continetur, quia nec caritas est Deus nec est proximus. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

[39899] II^{a}-IIae q. 25 a. 2 arg. 2 Praeterea, caritas fundatur super communicatione beatitudinis, ut supra dictum est. Sed caritas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

[39900] II^{a}-IIae q. 25 a. 2 arg. 3 Praeterea, caritas est amicitia quaedam, ut supra dictum est. Sed nullus potest habere amicitiam ad caritatem, vel ad aliquod accidens, quia huiusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiae, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

[39901] II^{a}-IIae q. 25 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII de Trin., *qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat.* Sed proximus diligitur ex caritate. Ergo consequens est ut etiam caritas ex caritate diligatur.

[39902] II^{a}-IIae q. 25 a. 2 co. Respondeo dicendum quod caritas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle, sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare. Sed caritas non est simplex amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter.

Uno modo, sicut ipse amicus ad quem amicitiam habemus et cui bona volumus. Alio modo, sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo caritas per caritatem amatur, et non primo, quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine et de aliis virtutibus.

[39903] II^{a}-IIae q. 25 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio caritatis, diligimus enim proximum et Deum inquantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus, quod est caritatem habere.

[39904] II^{a}-IIae q. 25 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur. Et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex caritate diligimus.

[39905] II^{a}-IIae q. 25 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

Articulus 3

[39906] II^{a}-IIae q. 25 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam creaturae irrationales sint ex caritate diligendae. Per caritatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex caritate, diligit enim omnia quae sunt, ut habetur Sap. XI; et omne quod diligit, seipso diligit, qui est caritas. Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex caritate diligere.

[39907] II^{a}-IIae q. 25 a. 3 arg. 2 Praeterea, caritas principaliter fertur in Deum, ad alia autem se extendit secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum inquantum habet similitudinem imaginis, ita etiam creatura irrationalis inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

[39908] II^{a}-IIae q. 25 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut caritatis obiectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, inquantum credimus caelum et terram esse creata a Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

[39909] II^{a}-IIae q. 25 a. 3 s. c. Sed contra est quod dilectio caritatis solum se extendit ad Deum et proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis, quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo caritas non se extendit ad creaturas irrationales.

[39910] II^{a}-IIae q. 25 a. 3 co. Respondeo dicendum quod caritas, secundum praedicta, est amicitia quaedam. Per amicitiam autem amatur uno quidem modo, amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo, bona quae amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duae pertinent communiter ad amicitiam, quae ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur cui

volumus bonum. Non autem proprie possum bonum velle creaturae irrationali, quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono quod habet per liberum arbitrium. Et ideo philosophus dicit, in II Physic., quod huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere nisi secundum similitudinem. Secundo, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae, *nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere*, ut patet per philosophum, VIII Ethic. Creaturae autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quae est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. Tertia ratio est propria caritati, quia caritas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, cuius creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex caritate diligi creaturae irrationales sicut bona quae aliis volumus, inquantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum. Et sic etiam ex caritate Deus eas diligit.

[39911] II^{a}-IIae q. 25 a. 3 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[39912] II^{a}-IIae q. 25 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis. Unde non est similis ratio.

[39913] II^{a}-IIae q. 25 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod fides se potest extendere ad omnia quae sunt quocumque modo vera. Sed amicitia caritatis se extendit ad illa sola quae nata sunt habere bonum vitae aeternae. Unde non est simile.

Articulus 4

[39914] II^{a}-IIae q. 25 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non diligat seipsum ex caritate. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, quod *caritas minus quam inter duos haberi non potest.* Ergo ad seipsum nullus habet caritatem.

[39915] II^{a}-IIae q. 25 a. 4 arg. 2 Praeterea, amicitia de sui ratione importat reamationem et aequalitatem, ut patet in VIII Ethic., quae quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed caritas amicitia quaedam est, ut dictum est. Ergo ad seipsum aliquis caritatem habere non potest.

[39916] II^{a}-IIae q. 25 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod ad caritatem pertinet non potest esse vituperabile, quia *caritas non agit perperam*, ut dicitur I ad Cor. XIII. Sed amare seipsum est vituperabile, dicitur enim II ad Tim. III, *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos.* Ergo homo non potest seipsum ex caritate diligere.

[39917] II^{a}-IIae q. 25 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Levit. XIX, *diliges amicum tuum sicut teipsum.* Sed amicum ex caritate diligimus. Ergo et nosipsos ex caritate debemus diligere.

[39918] II^{a}-IIae q. 25 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum caritas sit amicitia quaedam, sicut dictum est, dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo, sub communi ratione amicitiae. Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius

amicitia, quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX Ethic. quod *amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum.* Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei. Inter quae etiam est ipse homo qui caritatem habet. Et sic inter cetera quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.

[39919] II^{a}-IIae q. 25 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de caritate secundum communem amicitiae rationem.

[39920] II^{a}-IIae q. 25 a. 4 ad 2 Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

[39921] II^{a}-IIae q. 25 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod amantes seipsos vituperantur inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant. Quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velit ea bona quae pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo praecipue ad caritatem pertinet diligere seipsum.

Articulus 5

[39922] II^{a}-IIae q. 25 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex caritate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines caritatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. VII, *quis me liberabit de corpore mortis huius?* Et Philipp. I, *desiderium habens dissolvi et cum Christo esse.* Ergo corpus nostrum non est ex caritate diligendum.

[39923] II^{a}-IIae q. 25 a. 5 arg. 2 Praeterea, amicitia caritatis fundatur super communicatione divinae fruitionis. Sed huius fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

[39924] II^{a}-IIae q. 25 a. 5 arg. 3 Praeterea, caritas, cum sit amicitia quaedam, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex caritate diligere. Ergo non est ex caritate diligendum.

[39925] II^{a}-IIae q. 25 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in I de Doct. Christ., ponit quatuor ex caritate diligenda, inter quae unum est corpus proprium.

[39926] II^{a}-IIae q. 25 a. 5 co. Respondeo dicendum quod corpus nostrum secundum duo potest considerari, uno modo, secundum eius naturam; alio modo, secundum corruptionem culpae et poenae. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichaei fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. VI, *exhibete membra*

vestra arma iustitiae Deo. Et ideo ex dilectione caritatis qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpae et corruptionem poenae in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio caritatis.

[39927] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 25 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam, immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II ad Cor. V, *nolumus expoliari, sed supervestiri.* Sed volebat carere infectione concupiscentiae, quae remanet in corpore; et corruptione ipsius, quae aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit, de corpore mortis huius.

[39928] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 25 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quae per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animae redundat quaedam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis et incorruptionis vigor; ut Augustinus dicit, in epistola ad Diosc. Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari.

[39929] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 25 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod reamatio habet locum in amicitia quae est ad alterum, non autem in amicitia quae est ad seipsum, vel secundum animam vel secundum corpus.

Articulus 6

[39930] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 25 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatores non sint ex caritate diligendi. Dicitur enim in Psalm., *iniquos odio habui.* Sed David caritatem habebat. Ergo ex caritate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

[39931] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 25 a. 6 arg. 2 Praeterea, probatio dilectionis exhibitio est operis; ut Gregorius dicit, in homilia Pentecostes. Sed peccatoribus iusti non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quae videntur esse odii, secundum illud Psalm., *in matutino interficiebam omnes peccatores terrae.* Et dominus praecepit, Exod. XXII, *maleficos non patieris vivere.* Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

[39932] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 25 a. 6 arg. 3 Praeterea, ad amicitiam pertinet ut amicis velimus et optemus bona. Sed sancti ex caritate optant peccatoribus mala, secundum illud Psalm., *convertantur peccatores in Infernum.* Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

[39933] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 25 a. 6 arg. 4 Praeterea, proprium amicorum est de eisdem gaudere et idem velle. Sed caritas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

[39934] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 25 a. 6 arg. 5 *Praeterea, proprium est amicorum simul convivere*, ut dicitur in VIII Ethic. Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud II ad Cor. VI, *recedite de medio eorum.* Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

[39935] II^{a}-IIae q. 25 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quod cum dicitur, diliges proximum tuum, *manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum.* Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex caritate diligendi.

[39936] II^{a}-IIae q. 25 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum.

[39937] II^{a}-IIae q. 25 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iniquos propheta odio habuit inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit, perfecto odio oderam illos. Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius et diligere bonum eius. Unde etiam istud odium perfectum ad caritatem pertinet.

[39938] II^{a}-IIae q. 25 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod amicis peccantibus, sicut philosophus dicit, in IX Ethic., non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum, sed magis est eis auxiliandum ad recuperationem virtutis quam ad recuperationem pecuniae, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiae affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda. Et ideo huiusmodi peccantes, de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam praecipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex caritatis amore quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae. Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodest, sive convertatur, ad culpae expiationem; sive non convertatur, ad culpae terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

[39939] II^{a}-IIae q. 25 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod huiusmodi imprecationes quae in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo, per modum praenuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus, convertantur peccatores in Infernum, idest convertentur. Alio modo, per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad poenam hominum, sed ad iustitiam punientis, secundum illud, *laetabitur iustus cum viderit vindictam.* Quia nec ipse Deus puniens laetatur in perditione impiorum, ut dicitur Sap. I, sed in sua iustitia, quia iustus dominus, et iustitias dilexit. Tertio, ut desiderium referatur ad remotionem culpae, non ad ipsam poenam, ut scilicet peccata destruantur et homines remaneant.

[39940] II^{a}-IIae q. 25 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod ex caritate diligimus peccatores non quidem ut velimus quae ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent, sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Ierem. XV, *ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos.*

[39941] II^{a}-IIae q. 25 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod convivere peccatoribus infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur. Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut habetur Matth. IX. Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus. Et sic dicitur II ad Cor. VI, *recedite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis*, scilicet secundum peccati consensum.

Articulus 7

[39942] II^{a}-IIae q. 25 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati, dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod facit civitatem Babylonis. Ergo peccatores maxime amant seipsos.

[39943] II^{a}-IIae q. 25 a. 7 arg. 2 Praeterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quod diligat seipsum, unde etiam creaturae irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse et alia huiusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

[39944] II^{a}-IIae q. 25 a. 7 arg. 3 *Praeterea, omnibus est diligibile bonum*; ut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

[39945] II^{a}-IIae q. 25 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

[39946] II^{a}-IIae q. 25 a. 7 co. Respondeo dicendum quod amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum apostolus nominat interiorem hominem, secundum exteriorem, ut patet II ad Cor. IV. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem, unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt. Et hoc probat philosophus, in IX Ethic., per quinque quae sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere;

secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem, quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti, et memoriam bonorum praeteritorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis; neque appetunt spiritualia eius bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, quae abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalm., *arguam te, et statuam contra faciem tuam.* Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis. Sic autem boni non amant seipsos.

[39947] II^{a}-IIae q. 25 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod amor sui qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibi dicitur, quia mali sic etiam cupiunt exteriora bona quod spiritualia contemnunt.

[39948] II^{a}-IIae q. 25 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum iam dictum.

[39949] II^{a}-IIae q. 25 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod mali, inquantum aestimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens. Quae etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

Articulus 8

[39950] II^{a}-IIae q. 25 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos, *non est tantae multitudinis quantam credimus exaudiri cum in oratione dicitur, dimitte nobis debita nostra.* Sed nulli dimittitur peccatum sine caritate, quia, ut dicitur Proverb. X, *universa delicta operit caritas.* Ergo non est de necessitate caritatis diligere inimicos.

[39951] II^{a}-IIae q. 25 a. 8 arg. 2 Praeterea, caritas non tollit naturam. Sed unaquaeque res, etiam irrationalis, naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo caritas non facit quod inimici diligantur.

[39952] II^{a}-IIae q. 25 a. 8 arg. 3 Praeterea, caritas non agit perperam. Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligat inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat amicos, unde II Reg. XIX exprobrando dicit Ioab ad David, *diligis odientes te, et odio habes diligentes te.* Ergo caritas non facit ut inimici diligantur.

[39953] II^{a}-IIae q. 25 a. 8 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. V, *diligite inimicos vestros.*

[39954] II^{a}-IIae q. 25 a. 8 co. Respondeo dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur inquantum sunt inimici. Et hoc est perversum et caritati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali. Et sic dilectio inimicorum est de necessitate caritatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate caritatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis secundum praeparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis. Cum enim ex caritate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios eius amaret etiam sibi inimicos. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus.

[39955] II^{a}-IIae q. 25 a. 8 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[39956] II^{a}-IIae q. 25 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod unaquaeque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii inquantum sunt inimici. Unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem sunt nobis contrarii inquantum homines sunt et beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.

[39957] II^{a}-IIae q. 25 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod diligere inimicos inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile. Et hoc non facit caritas, ut dictum est.

Articulus 9

[39958] II^{a}-IIae q. 25 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim I Ioan. III, *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate caritatis est ut aliquis huiusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

[39959] II^{a}-IIae q. 25 a. 9 arg. 2 Praeterea, Matth. V dominus simul dicit, *diligite inimicos vestros, et, benefacite his qui oderunt vos.* Sed diligere inimicos est de necessitate caritatis. Ergo

et benefacere inimicis.

[39960] IIª-IIae q. 25 a. 9 arg. 3 Praeterea, caritate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, quod *amor Dei non potest esse otiosus, magna enim operatur, si est; si desinit operari, amor non est.* Ergo caritas quae habetur ad proximum non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate caritatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate caritatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis extendamus.

[39961] IIª-IIae q. 25 a. 9 s. c. Sed contra est quod Matth. V, super illud, *benefacite his qui oderunt vos*, dicit Glossa quod benefacere inimicis est cumulus perfectionis. Sed id quod pertinet ad perfectionem caritatis non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate caritatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

[39962] IIª-IIae q. 25 a. 9 co. Respondeo dicendum quod effectus et signa caritatis ex interiori dilectione procedunt et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate praecepti absolute; in speciali autem non absolute, sed secundum praeparationem animi, ut supra dictum est. Sic igitur dicendum est de effectu vel signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quaedam beneficia vel signa dilectionis quae exhibentur proximis in communi, puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate praecepti, si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictae, contra id quod dicitur Levit. XIX, *non quaeres ultionem; et non eris memor iniuriae civium tuorum.* Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quae quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Proverb. XXV, *si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitit, da illi potum.* Sed quod praeter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem caritatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est, sed etiam vult in bono vincere malum, quod est etiam perfectionis, dum scilicet non solum cavet propter iniuriam sibi illatam detrahi ad odium; sed etiam propter sua beneficia inimicum intendit pertrahere ad suum amorem.

[39963] IIª-IIae q. 25 a. 9 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 10

[39964] IIª-IIae q. 25 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Angelos non debeamus ex caritate diligere. Ut enim Augustinus dicit, in libro de Doct. Christ., *gemina est dilectio caritatis, scilicet Dei et proximi.* Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiae creatae, nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo Angeli non sunt ex caritate diligendi.

[39965] IIª-IIae q. 25 a. 10 arg. 2 Praeterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam Angeli, nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus caritatem, ut supra dictum est. Ergo etiam neque ad Angelos.

[39966] IIª-IIae q. 25 a. 10 arg. 3 *Praeterea, nihil est ita proprium amicorum sicut convivere*, ut dicitur in VIII Ethic. Sed Angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos caritatis amicitiam habere non valemus.

[39967] IIª-IIae q. 25 a. 10 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *iam vero si vel cui praebendum, vel a quo nobis praebendum est officium misericordiae, recte proximus dicitur; manifestum est praecepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiae impenduntur officia.*

[39968] IIª-IIae q. 25 a. 10 co. Respondeo dicendum quod amicitia caritatis, sicut supra dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cuius participatione communicant cum Angelis homines, dicitur enim Matth. XXII quod *in resurrectione erunt homines sicut Angeli in caelo.* Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad Angelos se extendit.

[39969] IIª-IIae q. 25 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam aeternam; super qua communicatione amicitia caritatis fundatur.

[39970] IIª-IIae q. 25 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturae sensitivae, secundum quam non sumus participes aeternae beatitudinis, sed secundum mentem rationalem; in qua communicamus cum Angelis.

[39971] IIª-IIae q. 25 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quae nobis est secundum sensitivam naturam. Convivimus tamen Angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est.

Articulus 11

[39972] IIª-IIae q. 25 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Daemones ex caritate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam Daemones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicitur in IV cap. de Div. Nom. Ergo debemus Daemones ex caritate diligere.

[39973] IIª-IIae q. 25 a. 11 arg. 2 Praeterea, Daemones differunt a beatis Angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines a iustis. Sed iusti homines ex caritate diligunt peccatores. Ergo etiam ex caritate debent diligere Daemones.

[39974] IIª-IIae q. 25 a. 11 arg. 3 Praeterea, illi a quibus beneficia nobis impenduntur debent a

nobis ex caritate diligi tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta. Sed Daemones nobis in multis sunt utiles, dum nos tentando nobis coronas fabricant, sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei. Ergo Daemones sunt ex caritate diligendi.

[39975] II^{a}-IIae q. 25 a. 11 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XXVIII, *delebitur foedus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum Inferno non stabit.* Sed perfectio pacis et foederis est per caritatem. Ergo ad Daemones, qui sunt Inferni incolae et mortis procuratores, caritatem habere non debemus.

[39976] II^{a}-IIae q. 25 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam, peccatum odire. In nomine autem Daemonis significatur natura peccato deformata. Et ideo Daemones ex caritate non sunt diligendi. Et si non fiat vis in nomine, et quaestio referatur ad illos spiritus qui Daemones dicuntur, utrum sint ex caritate diligendi, respondendum est, secundum praemissa, quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo, sicut ad quem amicitia habetur. Et sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiae ut amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitae aeternae quod respicit caritas, spiritibus illis a Deo aeternaliter damnatis ex caritate velle non possumus, hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam eius iustitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius, per quem modum ex caritate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est. Et per hunc modum et naturam Daemonum etiam ex caritate diligere possumus, inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

[39977] II^{a}-IIae q. 25 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mens Angelorum non habet impossibilitatem ad aeternam beatitudinem habendam, sicut habet mens Daemonum. Et ideo amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione vitae aeternae magis quam super communicatione naturae, habetur ad Angelos, non autem ad Daemones.

[39978] II^{a}-IIae q. 25 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem aeternam. Quod non habent illi qui sunt in Inferno damnati; de quibus, quantum ad hoc, est eadem ratio sicut et de Daemonibus.

[39979] II^{a}-IIae q. 25 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod utilitas quae nobis ex Daemonibus provenit non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinae providentiae. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

Articulus 12

[39980] II^{a}-IIae q. 25 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter

enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi. Ut enim Augustinus dicit, super Ioan., *qui non diligit Deum, nec seipsum diligit.* In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, et alia dilectio Dei.

[39981] IIª-IIae q. 25 a. 12 arg. 2 Praeterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quaedam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

[39982] IIª-IIae q. 25 a. 12 arg. 3 Praeterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam et proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex caritate diligenda.

[39983] IIª-IIae q. 25 a. 12 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quatuor sunt diligenda, unum quod supra nos est, scilicet Deus; alterum quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet proprium corpus.

[39984] IIª-IIae q. 25 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et Angelus; tertium autem est id ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

[39985] IIª-IIae q. 25 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia alia est habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde, ea remota, alia removetur.

[39986] IIª-IIae q. 25 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod subiectum caritatis est mens rationalis quae potest beatitudinis esse capax, ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quandam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quae est principalis in homine, alio modo se diligit secundum caritatem, et alio modo corpus proprium.

[39987] IIª-IIae q. 25 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis. Unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

Quaestio 26

Prooemium

[39988] II^{a}-IIae q. 26 pr. Deinde considerandum est de ordine caritatis. Et circa hoc quaeruntur tredecim. Primo, utrum sit aliquis ordo in caritate. Secundo, utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum. Tertio, utrum plus quam seipsum. Quarto, utrum se plus quam proximum. Quinto, utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium. Sexto, utrum unum proximum plus quam alterum. Septimo, utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum. Octavo, utrum coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines. Nono, utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem. Decimo, utrum magis debeat diligere matrem quam patrem. Undecimo, utrum uxorem plus quam patrem vel matrem. Duodecimo, utrum magis benefactorem quam beneficiatum. Decimotertio, utrum ordo caritatis maneat in patria.

Articulus 1

[39989] II^{a}-IIae q. 26 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in caritate non sit aliquis ordo. Caritas enim quaedam virtus est. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in caritate aliquis ordo assignari debet.

[39990] II^{a}-IIae q. 26 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicuti fidei obiectum est prima veritas, ita caritatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia aequaliter creduntur. Ergo nec in caritate debet poni aliquis ordo.

[39991] II^{a}-IIae q. 26 a. 1 arg. 3 Praeterea, caritas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui caritati.

[39992] II^{a}-IIae q. 26 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Cant. II, *introduxit me rex in cellam vinariam; ordinavit in me caritatem.*

[39993] II^{a}-IIae q. 26 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Metaphys., prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.

[39994] II^{a}-IIae q. 26 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est. Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas maxime importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

[39995] II^{a}-IIae q. 26 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides pertinet ad vim cognitivam, cuius operatio est secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Caritas autem est in vi affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus; et ex eis derivatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei. Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod principaliter est de Deo, secundario autem de aliis quae referuntur ad Deum.

[39996] II^{a}-IIae q. 26 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in caritate ponitur.

Articulus 2

[39997] II^{a}-IIae q. 26 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim I Ioan. IV, *qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile, nam et visio est principium amoris, ut dicitur IX Ethic. Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex caritate diligibilis.

[39998] II^{a}-IIae q. 26 a. 2 arg. 2 Praeterea, similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi.* Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex caritate magis diligit proximum quam Deum.

[39999] II^{a}-IIae q. 26 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod in proximo caritas diligit, Deus est; ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Sed Deus non est maior in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

[40000] II^{a}-IIae q. 26 a. 2 s. c. Sed contra, illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducunt, secundum illud Luc. XIV, *si quis venit ad me et non odit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus.* Ergo Deus est magis ex caritate diligendus quam proximus.

[40001] II^{a}-IIae q. 26 a. 2 co. Respondeo dicendum quod unaquaeque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur, sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus, ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans.

[40002] II^{a}-IIae q. 26 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo, sicut id quod est ratio diligendi. Et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur inquantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quaedam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile quia est visibile; sed quia per visionem perducimur ad dilectionem non ergo oportet quod illud quod est magis visibile sit magis diligibile, sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur apostolus. Proximus enim, quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus, *ex his enim quae novit animus discit incognita amare*, ut Gregorius dicit, in quadam homilia. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligit, non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis; sed quia prius diligendus occurrit. Deus autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

[40003] II^{a}-IIae q. 26 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo quam habemus ad Deum est prior et causa similitudinis quam habemus ad proximum, ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

[40004] II^{a}-IIae q. 26 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus, secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, aequalis est, quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non aequaliter habet proximus bonitatem Dei sicut habet ipsam Deus, nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

Articulus 3

[40005] II^{a}-IIae q. 26 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum. Dicit enim philosophus, in IX Ethic., quod *amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum.* Sed causa est potior effectu. Ergo maior est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quam Deum.

[40006] II^{a}-IIae q. 26 a. 3 arg. 2 Praeterea, unumquodque diligitur inquantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur, sicut principia, quae sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo magis diligit seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

[40007] II^{a}-IIae q. 26 a. 3 arg. 3 Praeterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum, quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex caritate Deum diligere quam seipsum.

[40008] II^{a}-IIae q. 26 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *si teipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non*

succenseat aliquis alius homo si et ipsum propter Deum diligas. Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

[40009] IIª-IIae q. 26 a. 3 co. Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturae, et bonum gratiae. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides et alia quae cognitione carent, quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere, quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum, quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt.

[40010] IIª-IIae q. 26 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum quod est obiectum amicitiae invenitur secundum aliquem particularem modum, non autem de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius.

[40011] IIª-IIae q. 26 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

[40012] IIª-IIae q. 26 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae, quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.

Articulus 4

[40013] IIª-IIae q. 26 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non magis debeat diligere seipsum quam proximum. Principale enim obiectum caritatis est Deus, ut supra dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo coniunctum quam sit ipse. Ergo debet aliquis magis talem diligere quam seipsum.

[40014] IIª-IIae q. 26 a. 4 arg. 2 Praeterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex caritate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Proverb. XII, *qui negligit damnum propter amicum, iustus est.* Ergo homo debet ex caritate magis alium diligere

quam seipsum.

[40015] II^{a}-IIae q. 26 a. 4 arg. 3 Praeterea, I ad Cor. XIII dicitur quod *caritas non quaerit quae sua sunt.* Sed illud maxime amamus cuius bonum maxime quaerimus. Ergo per caritatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

[40016] II^{a}-IIae q. 26 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Levit. XIX, et Matth. XXII, *diliges proximum tuum sicut teipsum*, ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quae habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex caritate magis debet diligere seipsum quam proximum.

[40017] II^{a}-IIae q. 26 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut supra dictum est. Et secundum hoc debet homo magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam sicut supra dictum est, Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum. Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

[40018] II^{a}-IIae q. 26 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dilectio caritatis non solum habet quantitatem a parte obiecti, quod est Deus; sed ex parte diligentis qui est ipse homo caritatem habens, sicut et quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo, licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

[40019] II^{a}-IIae q. 26 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum, et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est.

[40020] II^{a}-IIae q. 26 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in regula, *quod dicitur, caritas non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur quia communia propriis anteponit.* Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est.

Articulus 5

[40021] II^{a}-IIae q. 26 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

[40022] II^{a}-IIae q. 26 a. 5 arg. 2 Praeterea, homo plus debet diligere animam propriam quam proximum, ut dictum est. Sed corpus proprium propinquius est animae nostrae quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

[40023] II^{a}-IIae q. 26 a. 5 arg. 3 Praeterea, unusquisque exponit id quod minus amat pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi, sed hoc est perfectorum, secundum illud Ioan. XV, *maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo homo non tenetur ex caritate plus diligere proximum quam corpus proprium.

[40024] II^{a}-IIae q. 26 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quod *plus debemus diligere proximum quam corpus proprium.*

[40025] II^{a}-IIae q. 26 a. 5 co. Respondeo dicendum quod illud magis est ex caritate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex caritate, ut dictum est. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animae, magis debemus diligere quam proprium corpus.

[40026] II^{a}-IIae q. 26 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quia, secundum philosophum, in IX Ethic., unumquodque videtur esse id quod est praecipuum in ipso; cum dicitur proximus esse magis diligendus quam proprium corpus, intelligitur hoc quantum ad animam, quae est potior pars eius.

[40027] II^{a}-IIae q. 26 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus quantum ad constitutionem propriae naturae. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

[40028] II^{a}-IIae q. 26 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis, non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quod tenetur eius saluti providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem caritatis.

Articulus 6

[40029] II^{a}-IIae q. 26 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus proximus non

sit magis diligendus quam alius. Dicit enim Augustinus, in I de Doct. Christ., *omnes homines aeque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur.* Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

[40030] IIª-IIae q. 26 a. 6 arg. 2 Praeterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inaequalis dilectio. Sed una est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus; ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Ergo omnes proximos aequaliter diligere debemus.

[40031] IIª-IIae q. 26 a. 6 arg. 3 Praeterea, amare est velle bonum alicui; ut patet per philosophum, in II Rhet. Sed omnibus proximis aequale bonum volumus, scilicet vitam aeternam. Ergo omnes proximos aequaliter debemus diligere.

[40032] IIª-IIae q. 26 a. 6 s. c. Sed contra est quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum quam qui agit contra dilectionem aliorum, unde Levit. XX praecipitur quod *qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur*, quod non praecipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum magis debemus diligere quam alios.

[40033] IIª-IIae q. 26 a. 6 co. Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt aequaliter ex caritate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quae magis debemus impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorem affectum, quem aequaliter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturae, utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturae uniuscuiusque, sicut terra habet maiorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet igitur quod etiam inclinatio gratiae, quae est affectus caritatis, proportionetur his quae sunt exterius agenda, ita scilicet ut ad eos intensiorem caritatis affectum habeamus quibus convenit nos magis beneficos esse. Et ideo dicendum est quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est quia, cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus, sicut enim supra dictum est, in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

[40034] IIª-IIae q. 26 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dilectio potest esse inaequalis dupliciter. Uno modo, ex parte eius boni quod amico optamus. Et quantum ad hoc, omnes homines aeque diligimus ex caritate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem aeternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis. Et sic non oportet omnes aeque diligere. Vel aliter dicendum quod dilectio inaequaliter potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo, ex eo quod quidam diliguntur et alii non diliguntur. Et hanc inaequalitatem

oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse, sed in benevolentia dilectionis talis inaequalitas haberi non debet. Alia vero est inaequalitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inaequalitatem, sed primam, ut patet ex his quae de beneficentia dicit.

[40035] II^{a}-IIae q. 26 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnes proximi aequaliter se habent ad Deum, sed quidam sunt ei propinquiores, propter maiorem bonitatem. Qui sunt magis diligendi ex caritate quam alii, qui sunt ei minus propinqui.

[40036] II^{a}-IIae q. 26 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

Articulus 7

[40037] II^{a}-IIae q. 26 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personae nobis coniunctae sunt secundum aliquam rationem odiendae, secundum illud Luc. XIV, *si quis venit ad me et non odit patrem et matrem*, etc., homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sint magis amandi quam coniunctiores.

[40038] II^{a}-IIae q. 26 a. 7 arg. 2 Praeterea, secundum caritatem homo maxime conformatur Deo. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per caritatem magis debet meliorem diligere quam sibi coniunctiorem.

[40039] II^{a}-IIae q. 26 a. 7 arg. 3 Praeterea, secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur, amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt magis nobis secundum naturam coniuncti, puta parentes vel filios. Sed amicitia caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis coniunctiores. Ergo ex caritate magis debemus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

[40040] II^{a}-IIae q. 26 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.* Sed interior caritatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo caritas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

[40041] II^{a}-IIae q. 26 a. 7 co. Respondeo dicendum quod omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti, sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic igitur dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Obiectum autem caritativae dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas igitur dilectionis quae est secundum caritatem, quantum ad speciem

est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior maius bonum ex caritate velimus. Quia licet bonum quod omnibus vult caritas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes, et hoc ad caritatem pertinet, ut velit iustitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis, sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona quae optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores ad maius bonum. Est etiam ibi et alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supradictis patet. Et ideo possum ex caritate velle quod iste qui est mihi coniunctus sit melior alio, et sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus quo plus diligimus ex caritate magis nobis coniunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis coniuncti non habemus nisi amicitiam caritatis. Ad eos vero qui sunt nobis coniuncti habemus aliquas alias amicitias, secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur caritas, consequens est ut caritas imperet actui cuiuslibet alterius amicitiae, sicut ars quae est circa finem imperat arti quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel quia coniunctus est vel concivis, vel propter quodcumque huiusmodi aliud licitum ordinabile in finem caritatis, potest a caritate imperari. Et ita ex caritate eliciente cum imperante pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos.

[40042] II^{a}-IIae q. 26 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in propinquis nostris non praecipimur odire quod propinqui nostri sunt; sed hoc solum quod impediunt nos a Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Mich. VII, *inimici hominis domestici eius.*

[40043] II^{a}-IIae q. 26 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quaedam enim possumus ex caritate velle, quia sunt nobis convenientia, quae tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit, sicut supra habitum est, cum de bonitate voluntatis ageretur.

[40044] II^{a}-IIae q. 26 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod caritas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est. Ex quo contingit quod magis coniunctus magis amatur.

Articulus 8

[40045] II^a-IIae q. 26 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim Proverb. XVIII, *vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quam frater.* Et maximus Valerius dicit quod *amicitiae vinculum praevalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscuiusque solido iudicio incoacta voluntas contrahit.* Ergo illi qui sunt coniuncti sanguine non sunt magis amandi quam alii.

[40046] II^a-IIae q. 26 a. 8 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., *non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in coniugio suscepissem. Non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos in hoc tantum saeculo.* Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis coniuncti.

[40047] II^a-IIae q. 26 a. 8 arg. 3 *Praeterea, probatio dilectionis est exhibitio operis*; ut Gregorius dicit, in homilia. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis, sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine iuncti non sunt maxime diligendi.

[40048] II^a-IIae q. 26 a. 8 s. c. Sed contra est quod in praeceptis Decalogi specialiter mandatur de honoratione parentum; ut patet Exod. XX. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem sunt a nobis specialius diligendi.

[40049] II^a-IIae q. 26 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, illi qui sunt nobis magis coniuncti, sunt ex caritate magis diligendi, tum quia intensius diliguntur; tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem coniunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem coniunctionis ad coniunctionem. Sic igitur dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communicatione civili; et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quae pertinent ad naturam plus debemus diligere consanguineos; in his autem quae pertinent ad civilem conversationem plus debemus diligere concives; et in bellicis plus commilitones. Unde et philosophus dicit, in IX Ethic., quod *singulis propria et congruentia est attribuendum. Sic autem et facere videntur. Ad nuptias quidem vocant cognatos, videbitur utique et nutrimento parentibus oportere maxime sufficere, et honorem paternum.* Et simile etiam in aliis. Si autem comparemus coniunctionem ad coniunctionem, constat quod coniunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliae autem coniunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior. Sed aliae amicitiae possunt esse potiores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiae.

[40050] II^a-IIae q. 26 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quae sub nostra electione cadunt, puta in agendis, praeponderat haec dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia

tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens, et praevalet in his quae ad naturam spectant. Unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

[40051] IIª-IIae q. 26 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quae pertinent ad communicationem gratiae, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

[40052] IIª-IIae q. 26 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur, sed quod minus diligatur secundum quid, idest secundum dilectionem bellicae communicationis.

Articulus 9

[40053] IIª-IIae q. 26 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quam parentibus, dicit enim apostolus, II ad Cor. XII, *non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis.* Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

[40054] IIª-IIae q. 26 a. 9 arg. 2 Praeterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

[40055] IIª-IIae q. 26 a. 9 arg. 3 Praeterea, per caritatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

[40056] IIª-IIae q. 26 a. 9 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, *primo Deus diligendus est, secundo parentes, inde filii, post domestici.*

[40057] IIª-IIae q. 26 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo, ex parte obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni est magis diligendum, et quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus quam filius, quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris. Alio modo computantur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis. Et sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Primo quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto, quia parentes diutius amaverunt,

nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccli. IX, *non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi.*

[40058] II^{a}-IIae q. 26 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod principio debetur subiectio reverentiae et honor, effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii et provisionem ipsius. Et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

[40059] II^{a}-IIae q. 26 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem coniunctionis ad seipsum. Sed secundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

[40060] II^{a}-IIae q. 26 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *Deus diligit nos ad nostram utilitatem et suum honorem.* Et ideo, quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur, ad filium autem ut eius utilitati a parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime provideat.

Articulus 10

[40061] II^{a}-IIae q. 26 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem. Ut enim philosophus dicit, in I de Gen. Animal., *femina in generatione dat corpus.* Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in primo dictum est. Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

[40062] II^{a}-IIae q. 26 a. 10 arg. 2 Praeterea, magis amantem debet homo magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater, dicit enim philosophus, in IX Ethic., quod *matres magis sunt amatrices filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum; et magis sciunt quoniam ipsarum sunt filii quam patres.* Ergo mater est magis diligenda quam pater.

[40063] II^{a}-IIae q. 26 a. 10 arg. 3 Praeterea, ei debetur maior dilectionis affectus qui pro nobis amplius laboravit, secundum illud Rom. ult., *salutate Mariam, quae multum laboravit in vobis.* Sed mater plus laborat in generatione et educatione quam pater, unde dicitur Eccli. VII, *gemitum matris tuae ne obliviscaris.* Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

[40064] II^{a}-IIae q. 26 a. 10 s. c. Sed contra est quod Hieronymus dicit, super Ezech., quod *post Deum, omnium patrem, diligendus est pater*, et postea addit de matre.

[40065] II^{a}-IIae q. 26 a. 10 co. Respondeo dicendum quod in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quaesitum de patre inquantum est pater, an sit plus diligendus matre inquantum est mater. Potest enim in omnibus huiusmodi tanta esse distantia

virtutis et malitiae ut amicitia solvatur vel minuatur; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Et ideo, ut Ambrosius dicit, *boni domestici sunt malis filiis praeponendi.* Sed per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater et mater ut principia quaedam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater, quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiae. Et ideo, per se loquendo, pater est magis diligendus.

[40066] IIª-IIae q. 26 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem, formatur autem per virtutem formativam quae est in semine patris. Et quamvis huiusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formae susceptionem.

[40067] IIª-IIae q. 26 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis, alia enim est species amicitiae qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quae debetur patri et matri secundum generationis rationem.

Articulus 11

[40068] IIª-IIae q. 26 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. II dicitur quod propter uxorem relinquet homo patrem et matrem. Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem vel matrem.

[40069] IIª-IIae q. 26 a. 11 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, ad Ephes. V, quod *viri debent diligere uxores sicut seipsos.* Sed homo magis debet diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

[40070] IIª-IIae q. 26 a. 11 arg. 3 Praeterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia quae est ad uxorem sunt plures rationes dilectionis, dicit enim philosophus, in VIII Ethic., quod *in hac amicitia videtur esse utile et delectabile et propter virtutem, si virtuosi sint coniuges.* Ergo maior debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

[40071] IIª-IIae q. 26 a. 11 s. c. Sed contra est quod vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam, ut dicitur ad Ephes. V. Sed corpus suum minus debet homo diligere quam proximum, ut supra dictum est. Inter proximos autem magis debemus diligere parentes. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

[40072] IIª-IIae q. 26 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum coniunctionem ad diligentem. Secundum igitur rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxores, quia diliguntur sub ratione principii et eminentioris cuiusdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor, quia uxor coniungitur viro ut una caro existens, secundum

illud Matth. XIX, *itaque iam non sunt duo, sed una caro.* Et ideo intensius diligitur uxor, sed maior reverentia est parentibus exhibenda.

[40073] II^{a}-IIae q. 26 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem, in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori. Sed quantum ad unionem carnalis copulae et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.

[40074] II^{a}-IIae q. 26 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod in verbis apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam aequaliter sibi ipsi, sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam.

[40075] II^{a}-IIae q. 26 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multae rationes dilectionis. Et quantum ad aliquid praeponderant rationi dilectionis quae habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni, quamvis illae praeponderent secundum coniunctionis rationem.

[40076] II^{a}-IIae q. 26 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum quod illud etiam non est sic intelligendum quod ly sicut importet aequalitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

Articulus 12

[40077] II^{a}-IIae q. 26 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum. Quia ut dicit Augustinus, in libro de Catechiz. Rud., *nulla est maior provocatio ad amandum quam praevenire amando, nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere.* Sed benefactores praeveniunt nos in beneficio caritatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

[40078] II^{a}-IIae q. 26 a. 12 arg. 2 Praeterea, tanto aliquis est magis diligendus quanto gravius homo peccat si ab eius dilectione desistat, vel contra eam agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

[40079] II^{a}-IIae q. 26 a. 12 arg. 3 Praeterea, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus et post eum pater, ut Hieronymus dicit. Sed isti sunt maximi benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

[40080] II^{a}-IIae q. 26 a. 12 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IX Ethic., quod *benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso.*

[40081] II^{a}-IIae q. 26 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliquid magis diligitur dupliciter, uno quidem modo, quia habet rationem excellentioris boni; alio modo, ratione

maioris coniunctionis. Primo quidem igitur modo benefactor est magis diligendus, quia, cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem; sicut et de patre dictum est. Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut philosophus probat, in IX Ethic., per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris, unde consuevit dici de aliquo, iste est factura illius. Naturale autem est cuilibet quod diligat opus suum, sicut videmus quod poetae diligunt poemata sua. Et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo, quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem igitur et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et e converso, sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile, tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, et delectatio memoriae non est sicut delectatio rei praesentis; tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quae nobis ab aliis provenerunt. Tertio, quia ad amantem pertinet agere, vult enim et operatur bonum amato, ad amatum autem pertinet pati. Et ideo excellentioris est amare. Et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto, quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus magis diligimus; quae vero nobis de facili proveniunt quodammodo contemnimus.

[40082] IIª-IIae q. 26 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem est ex se potius est eo quod est per aliud.

[40083] IIª-IIae q. 26 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus, et ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus, et ideo habet maiorem promptitudinem.

[40084] IIª-IIae q. 26 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligimus, et parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum et parentes, praeferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

Articulus 13

[40085] IIª-IIae q. 26 a. 13 arg. 1 Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., *perfecta caritas est ut plus potiora bona, et minus minora diligamus.* Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diliget aliquis meliorem quam seipsum vel sibi coniunctum.

[40086] IIª-IIae q. 26 a. 13 arg. 2 Praeterea, ille magis amatur cui maius bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult maius bonum ei qui plus bonum habet, alioquin voluntas eius non

per omnia divinae voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem. Et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

[40087] II^{a}-IIae q. 26 a. 13 arg. 3 Praeterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit, tunc enim implebitur quod dicitur I ad Cor. XV, *ut sit Deus omnia in omnibus.* Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior. Et ita aliquis magis diliget meliorem quam seipsum, et extraneum quam coniunctum.

[40088] II^{a}-IIae q. 26 a. 13 s. c. Sed contra est quia natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem caritatis supra positus ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo caritatis remanebit in patria.

[40089] II^{a}-IIae q. 26 a. 13 co. Respondeo dicendum quod necesse est ordinem caritatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfecte eo fruetur. Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur. Quia sicut supra dictum est, dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat; vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam iustitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanae ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius praemium, sicut nunc accidit, quando potest homo melioris et virtutem et praemium desiderare, sed tunc voluntas uniuscuiusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus. Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget quam proximum, etiam meliorem. Quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subiecti diligentis, ut supra dictum est. Et ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur a Deo, ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis magis diliget meliorem, secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum, ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcumque necessitudinem, provideat magis quam alieno; ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus rationibus diliget, non enim cessabunt ab animo beati honestae dilectionis causae. Tamen omnibus istis rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis quae sumitur ex propinquitate ad Deum.

[40090] II^{a}-IIae q. 26 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedenda est. Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligat, tanto magis quanto perfectior est caritas, quia perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, ut dictum est.

[40091] IIª-IIae q. 26 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

[40092] IIª-IIae q. 26 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum, dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat seipsum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione XXVII ad XXXIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 27

Prooemium

[40093] II^{a}-IIae q. 27 pr. Deinde considerandum est de actu caritatis. Et primo, de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo, de aliis actibus vel effectibus consequentibus. Circa primum quaeruntur octo. Primo, quid sit magis proprium caritatis, utrum amari vel amare. Secundo, utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia. Tertio, utrum Deus sit propter seipsum amandus. Quarto, utrum possit in hac vita immediate amari. Quinto, utrum possit amari totaliter. Sexto, utrum eius dilectio habeat modum. Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum vel diligere inimicum. Octavo, quid sit melius, utrum diligere Deum vel diligere proximum.

Articulus 1

[40094] II^{a}-IIae q. 27 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritatis magis sit proprium amari quam amare. Caritas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo caritatis magis est proprium amari.

[40095] II^{a}-IIae q. 27 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod in pluribus invenitur videtur esse magis conveniens naturae, et per consequens melius. Sed sicut dicit philosophus, in VIII Ethic., *multi magis volunt amari quam amare, propter quod amatores adulationis sunt multi.* Ergo melius est amari quam amare, et per consequens magis conveniens caritati.

[40096] II^{a}-IIae q. 27 a. 1 arg. 3 Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed homines propter hoc quod amantur, amant, dicit enim Augustinus, in libro de Catechiz. Rud., quod *nulla est maior provocatio ad amandum quam praevenire amando.* Ergo caritas magis consistit in amari quam in amare.

[40097] II^{a}-IIae q. 27 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *magis existit amicitia in amare quam in amari.* Sed caritas est amicitia quaedam. Ergo caritas magis consistit in amare quam in amari.

[40098] II^{a}-IIae q. 27 a. 1 co. Respondeo dicendum quod amare convenit caritati inquantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quaedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur, sed actus caritatis eius est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari, magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter quam quod convenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem, quia amici magis laudantur

ex hoc quod amant quam ex hoc quod amantur, quinimmo si non amant et amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quae maxime amant, plus quaerunt amare quam amari, *quaedam enim*, ut philosophus dicit, in eodem libro, *filios suos dant nutrici, et amant quidem, reamari autem non quaerunt, si non contingat.*

[40099] IIª-IIae q. 27 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles. Sed ex eo quod in eis est perfectior caritas, sunt magis amantes, secundum tamen proportionem amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipsum est quam amabile sit, sed ille qui est minus bonus non attingit ad amandum meliorem quantum amabilis est.

[40100] IIª-IIae q. 27 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit ibidem, homines volunt amari inquantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quod aliquis amatur ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic igitur amari et honorari quaerunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quaerunt caritatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum caritatis, sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad caritatem velle amare quam velle amari.

[40101] IIª-IIae q. 27 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod propter amari aliqui amant, non ita quod amari sit finis eius quod est amare, sed eo quod est via quaedam ad hoc inducens quod homo amet.

Articulus 2

[40102] IIª-IIae q. 27 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit enim philosophus, in II Rhet. amare est velle alicui bona. Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus caritatis quam benevolentia.

[40103] IIª-IIae q. 27 a. 2 arg. 2 Praeterea, cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus caritatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est. Ergo etiam actus caritatis est actus voluntatis. Sed non nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus caritatis nihil est aliud quam benevolentia.

[40104] IIª-IIae q. 27 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus, in IX Ethic., ponit quinque ad amicitiam pertinentia, quorum primum est quod homo velit amico bonum; secundum est quod velit ei esse et vivere; tertium est quod ei convivat; quartum est quod eadem eligat; quintum est quod condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus caritatis est benevolentia.

[40105] IIª-IIae q. 27 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in eodem libro, quod benevolentia neque est amicitia neque est amatio, sed est amicitiae principium. Sed caritas est amicitia, ut supra dictum est. Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quae est caritatis

actus.

[40106] IIª-IIae q. 27 a. 2 co. Respondeo dicendum quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo passio quaedam est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum obiectum. Passio autem amoris hoc habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatae. Et ideo philosophus, in IX Ethic., ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quod benevolentia non habet distensionem et appetitum, idest aliquem impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine, benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum, inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc philosophus dicit ibidem quod benevolentia est principium amicitiae.

[40107] IIª-IIae q. 27 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi definit amare non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

[40108] IIª-IIae q. 27 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum, quae quidem in benevolentia non importatur.

[40109] IIª-IIae q. 27 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod intantum illa quae philosophus ibi ponit ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet haec omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum. Quod pertinet ad praedictam unionem affectus.

Articulus 3

[40110] IIª-IIae q. 27 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *ex his quae novit animus discit incognita amare.* Vocat autem incognita intelligibilia et divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter alia diligendus.

[40111] IIª-IIae q. 27 a. 3 arg. 2 Praeterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. I. *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*

Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

[40112] IIª-IIae q. 27 a. 3 arg. 3 Praeterea, spes generat caritatem, ut dicitur in Glossa Matth. I. *Timor etiam caritatem introducit*; ut Augustinus dicit, super Prim. Canonic. Ioan. Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo, timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

[40113] IIª-IIae q. 27 a. 3 s. c. Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *frui est amore inhaerere alicui propter seipsum.* Sed Deo fruendum est, ut in eodem libro dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

[40114] IIª-IIae q. 27 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ly propter importat habitudinem alicuius causae. Est autem quadruplex genus causae, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quae non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum haec quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causae finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causae formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem, quae reducitur ad genus causae materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta, quamvis postquam iam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem. Primis igitur tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel etiam per praemia sperata, vel per poenas quas per ipsum vitare intendimus.

[40115] IIª-IIae q. 27 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex his quae animus novit discit incognita amare, non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causae formalis vel finalis vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

[40116] IIª-IIae q. 27 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia, sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum; secundum illud Ioan. IV. *Iam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim vidimus, et scimus quia hic est vere salvator mundi.*

[40117] IIª-IIae q. 27 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod spes et timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis cuiusdam, ut ex supradictis patet.

Articulus 4

[40118] II^a-IIae q. 27 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari. Incognita enim amari non possunt; ut Augustinus dicit, X de Trin. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita, quia *videmus nunc per speculum in aenigmate*, ut dicitur I ad Cor. XIII. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

[40119] II^a-IIae q. 27 a. 4 arg. 2 Praeterea, qui non potest quod minus est non potest quod maius est. Sed maius est amare Deum quam cognoscere ipsum, qui enim adhaeret Deo per amorem unus spiritus cum illo fit, ut dicitur I ad Cor. VI. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

[40120] II^a-IIae q. 27 a. 4 arg. 3 Praeterea, homo a Deo disiungitur per peccatum, secundum illud Isaiae LIX, *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam immediate eum cognoscere.

[40121] II^a-IIae q. 27 a. 4 s. c. Sed contra est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur aenigmatica, et evacuatur in patria, ut patet I ad Cor. XIII. Sed caritas non evacuatur, ut dicitur I ad Cor. XIII. Ergo caritas viae immediate Deo adhaeret.

[40122] II^a-IIae q. 27 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus cognitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum, actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia quae sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia, et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo. In cognitione vero est e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae aut negationis ut patet per Dionysium, in libro de Div. Nom.

[40123] II^a-IIae q. 27 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quamvis incognita amari non possint, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

[40124] II^a-IIae q. 27 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis, dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum;

et dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

[40125] II^{a}-IIae q. 27 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod per caritatem tollitur aversio a Deo quae est per peccatum; non autem per solam cognitionem. Et ideo caritas est quae, diligendo, animam immediate Deo coniungit spiritualis vinculo unionis.

Articulus 5

[40126] II^{a}-IIae q. 27 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

[40127] II^{a}-IIae q. 27 a. 5 arg. 2 Praeterea, amor est unio quaedam, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed cor hominis non potest ad Deum uniri totaliter, quia Deus est maior corde nostro, ut dicitur I Ioan. III. Ergo Deus non potest totaliter amari.

[40128] II^{a}-IIae q. 27 a. 5 arg. 3 Praeterea, Deus seipsum totaliter amat. Si igitur ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

[40129] II^{a}-IIae q. 27 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

[40130] II^{a}-IIae q. 27 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cum quaeritur an Deus

Contents

possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam. Et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem. Et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo debet homo diligere Deum, et quidquid habet ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adaequet modum rei dilectae. Et hoc non potest esse. Cum enim unumquodque intantum diligibile sit inquantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis, nulla autem creatura potest Deum infinite diligere, quia omnis virtus creaturae, sive naturalis sive infusa, est finita.

[40131] IIª-IIae q. 27 a. 5 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae tres obiectiones procedunt secundum hunc tertium sensum, ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

Articulus 6

[40132] IIª-IIae q. 27 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divinae dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum, in libro de Nat. boni. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Coloss. III, *super omnia caritatem habete.* Ergo dilectio Dei debet modum habere.

[40133] IIª-IIae q. 27 a. 6 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Morib. Eccles., *dic mihi, quaeso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet inflammer desiderio et amore domini mei* frustra autem quaereret modum nisi esset aliquis divinae dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinae dilectionis.

[40134] IIª-IIae q. 27 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit, IV super Gen. ad Litt., *modus est quem unicuique propria mensura praefigit.* Sed mensura voluntatis humanae, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu caritatis oportet habere modum a ratione praestitum, secundum illud Rom. XII, *rationabile obsequium vestrum*; ita etiam ipsa interior dilectio

Dei debet modum habere.

[40135] IIª-IIae q. 27 a. 6 s. c. Sed contra est quod Bernardus dicit, in libro de diligendo Deum, *quod causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere.*

[40136] IIª-IIae q. 27 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini, modus importat quandam mensurae determinationem. Haec autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato, aliter tamen et aliter. In mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa et modificativa aliorum, in mensuratis autem invenitur mensura secundum aliud, idest inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum, sed res mensurata est immodificata nisi mensuram attingat, sive deficiat sive excedat. In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis, quia eorum quae appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per philosophum, in II Physic. Et ideo finis secundum seipsum habet modum, ea vero quae sunt ad finem habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut philosophus dicit, in I Polit., *appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino, eorum autem quae sunt ad finem est aliquis terminus.* Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam quantumcumque potest, sed medicinae imponit terminum; non enim dat tantum de medicina quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est Dei dilectio, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus, sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est. Et ita quanto plus Deus diligitur, tanto est dilectio melior.

[40137] IIª-IIae q. 27 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud quod est per se potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensurae, quae per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quod habet modum per aliud. Et sic etiam caritas, quae habet modum sicut mensura, praeeminet aliis virtutibus, quae habent modum sicut mensuratae.

[40138] IIª-IIae q. 27 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus ibidem subiungit quod modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensurae.

[40139] IIª-IIae q. 27 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod affectio illa cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinae dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis. Et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu caritatis et exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Psalm., *mihi adhaerere Deo bonum est.* Exteriores autem actus sunt sicut ad finem. Et ideo sunt commensurandi et secundum caritatem et secundum rationem.

Articulus 7

[40140] II^{a}-IIae q. 27 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum. Dicitur enim Matth. V, *si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam diligere amicos.

[40141] II^{a}-IIae q. 27 a. 7 arg. 2 Praeterea, tanto aliquid est magis meritorium quanto ex maiori caritate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit, in Enchirid., diligere autem amicum est etiam caritatis imperfectae. Ergo maioris meriti est diligere inimicum quam diligere amicum.

[40142] II^{a}-IIae q. 27 a. 7 arg. 3 Praeterea, ubi est maior conatus ad bonum, ibi videtur esse maius meritum, *quia unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur I Cor. III. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum.

[40143] II^{a}-IIae q. 27 a. 7 s. c. Sed contra est quia illud quod est melius est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

[40144] II^{a}-IIae q. 27 a. 7 co. Respondeo dicendum quod ratio diligendi proximum ex caritate Deus est, sicut supra dictum est. Cum ergo quaeritur quid sit melius, vel magis meritorium, utrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istae dilectiones comparari possunt, uno modo, ex parte proximi qui diligitur; alio modo, ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici praeeminet dilectioni inimici. Quia amicus et melior est et magis coniunctus; unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est. Unde et eius oppositum est deterius, peius enim est odire amicum quam inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici praeeminet, propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo quia, supposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto etiam ostenditur divina dilectio esse fortior quanto propter ipsam difficiliora implemus, sicut et virtus ignis tanto est fortior quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam caritas ferventius diligit coniunctos quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum, secundum se considerata, est ferventior et melior quam dilectio inimicorum.

[40145] II^{a}-IIae q. 27 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter

hoc solum amantur quia amici sunt, et hoc videtur accidere quando sic amantur amici quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio si propter Deum diligantur, et non solum quia amici sunt.

[40146] IIª-IIae q. 27 a. 7 ad 2 Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt. Nam duae rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima vero ex parte eorum qui diliguntur.

Articulus 8

[40147] IIª-IIae q. 27 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod apostolus magis elegit. Sed apostolus praeelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud ad Rom. IX, *optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis.* Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

[40148] IIª-IIae q. 27 a. 8 arg. 2 Praeterea, minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est. Sed Deus maxime est amicus, *qui prior dilexit nos*, ut dicitur I Ioan. IV. Ergo diligere eum videtur esse minus meritorium.

[40149] IIª-IIae q. 27 a. 8 arg. 3 Praeterea, illud quod est difficilius videtur esse virtuosius et magis meritorium, quia virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed facilius est diligere Deum quam proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt; tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum, quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

[40150] IIª-IIae q. 27 a. 8 s. c. Sed contra, propter quod unumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

[40151] IIª-IIae q. 27 a. 8 co. Respondeo dicendum quod comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut seorsum consideretur utraque dilectio. Et tunc non est dubium quod dilectio Dei est magis meritoria, debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinae dilectionis motus. Unde et diligenti Deum merces promittitur, Ioan. XIV, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et manifestabo ei meipsum.* Alio modo potest attendi ista comparatio ut dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includet dilectionem Dei, sed dilectio Dei non includet dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam, quia hoc mandatum *habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet.

[40152] IIª-IIae q. 27 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod secundum unam Glossae expo-

sitionem, hoc apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiae, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis, sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus, in libro de Compunct., quod per hoc non ostenditur quod apostolus plus diligeret proximum quam Deum, sed quod plus diligebat Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

[40153] IIª-IIae q. 27 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria quia amicus diligitur propter seipsum, et ita deficit a vera ratione amicitiae caritatis, quae Deus est. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

[40154] IIª-IIae q. 27 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

Quaestio 28

Prooemium

[40155] IIª-IIae q. 28 pr. Deinde considerandum est de effectibus consequentibus actum caritatis principalem, qui est dilectio. Et primo, de effectibus interioribus; secundo, de exterioribus. Circa primum tria consideranda sunt, primo, de gaudio; secundo, de pace; tertio, de misericordia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum gaudium sit effectus caritatis. Secundo, utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam. Tertio, utrum istud gaudium possit esse plenum. Quarto, utrum sit virtus.

Articulus 1

[40156] IIª-IIae q. 28 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod gaudium non sit effectus caritatis in nobis. Ex absentia enim rei amatae magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per caritatem diligimus, est nobis absens, quandiu in hac vita vivimus, *quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur a domino*, ut dicitur II ad Cor. V. Ergo caritas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

[40157] IIª-IIae q. 28 a. 1 arg. 2 Praeterea, per caritatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quae beatitudinem meremur ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. V, *beati qui lugent, quoniam consolabuntur.* Ergo magis est effectus caritatis tristitia quam gaudium.

[40158] IIª-IIae q. 28 a. 1 arg. 3 Praeterea, caritas est virtus distincta a spe, ut ex supradictis patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. XII, *spe gaudentes.* Non ergo causatur ex caritate.

[40159] IIª-IIae q. 28 a. 1 s. c. Sed contra est quia, sicut dicitur Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Sed gaudium in nobis causatur ex spiritu sancto, secundum illud Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto.* Ergo caritas est causa gaudii.

[40160] IIª-IIae q. 28 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter praesentiam boni amati; vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia vel propter absentiam amati; vel propter hoc quod cui volumus bonum suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quod amatur est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.* Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

[40161] IIª-IIae q. 28 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quandiu sumus in corpore dicimur peregrinari a domino, in comparatione ad illam praesentiam qua quibusdam est praesens per speciei visionem, unde et apostolus subdit ibidem, *per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Est autem praesens etiam se amantibus etiam in hac vita per gratiae inhabitationem.

[40162] IIª-IIae q. 28 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod luctus qui beatitudinem meretur est de his quae sunt beatitudini contraria. Unde eiusdem rationis est quod talis luctus ex caritate causetur, et gaudium spirituale de Deo, quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono et tristari de his quae ei repugnant.

[40163] IIª-IIae q. 28 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter, uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex caritate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem. Quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta vel imperfecta, secundum mensuram caritatis obtineatur.

Articulus 2

[40164] IIª-IIae q. 28 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiae. Congaudere enim bonis proximi ad

caritatem pertinet, secundum illud I ad Cor. XIII, *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiae, secundum illud Rom. XII, *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus.* Ergo gaudium spirituale caritatis admixtionem tristitiae patitur.

[40165] IIª-IIae q. 28 a. 2 arg. 2 Praeterea, poenitentia, sicut dicit Gregorius, est *anteacta mala flere, et flenda iterum non committere.* Sed vera poenitentia non est sine caritate. Ergo gaudium caritatis habet tristitiae admixtionem.

[40166] IIª-IIae q. 28 a. 2 arg. 3 Praeterea, ex caritate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo, secundum illud Philipp. I, *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Sed ex isto desiderio sequitur in homine quaedam tristitia, secundum illud Psalm., *heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est.* Ergo gaudium caritatis recipit admixtionem tristitiae.

[40167] IIª-IIae q. 28 a. 2 s. c. Sed contra est quod gaudium caritatis est gaudium de divina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiae, secundum illud Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius.* Ergo gaudium caritatis non patitur permixtionem tristitiae.

[40168] IIª-IIae q. 28 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato. Et tale gaudium caritatis permixtionem tristitiae non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo apostolus dicit, ad Philipp. IV, *gaudete in domino semper.* Aliud autem est gaudium caritatis quo gaudet quis de bono divino secundum quod participatur a nobis. Haec autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiae, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus.

[40169] IIª-IIae q. 28 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum caritas facit condolere proximo inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

[40170] IIª-IIae q. 28 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur Isaiae LIX. Et ideo haec est ratio dolendi de peccatis praeteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur a participatione divini boni.

[40171] IIª-IIae q. 28 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis in incolatu huius miseriae aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem, tamen huius vitae miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo haec etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriae pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

Articulus 3

[40172] II^{a}-IIae q. 28 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spirituale gaudium quod ex caritate causatur non possit in nobis impleri. Quanto enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de Deo gaudere quantum dignum est ut de eo gaudeatur, quia semper bonitas eius, quae est infinita, excedit gaudium creaturae, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

[40173] II^{a}-IIae q. 28 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est impletum non potest esse maius. Sed gaudium etiam beatorum potest esse maius, quia unius gaudium est maius quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

[40174] II^{a}-IIae q. 28 a. 3 arg. 3 Praeterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturae est finita, ita et vis appetitiva eiusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicuius creaturae gaudium de Deo impleri.

[40175] II^{a}-IIae q. 28 a. 3 s. c. Sed contra est quod dominus discipulis dixit, Ioan. XV, *gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.*

[40176] II^{a}-IIae q. 28 a. 3 co. Respondeo dicendum quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo, ex parte rei de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea quantum est dignum de ea gauderi. Et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso, quia gaudium eius est infinitum, et hoc est condignum infinitae bonitati Dei; cuiuslibet autem creaturae gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium sicut quies ad motum; ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena cum nihil restat de motu. Unde tunc est gaudium plenum quando iam nihil desiderandum restat. Quandiu autem in hoc mundo sumus, non quiescit in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet. Sed quando iam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideravit, secundum illud Psalm., *qui replet in bonis desiderium tuum.* Et ideo quiescet desiderium non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint; *non enim in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur I ad Cor. II. Et hinc est quod dicitur Luc. VI, *mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinus vestros.* Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matth. XXV, *intra in gaudium domini tui.*

[40177] II^{a}-IIae q. 28 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

[40178] II^{a}-IIae q. 28 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi praefixum ex praedestinatione divina, nec restabit

ulterius aliquid quo tendatur, quamvis in illa terminatione unus perveniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscuiusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis, quia uniuscuiusque desiderium plene quietabitur. Erit tamen gaudium unius maius quam alterius, propter pleniorem participationem divinae beatitudinis.

[40179] II^{a}-IIae q. 28 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitae, ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est. Unde et apostolus dicit, ad Coloss. I, *impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spirituali.*

Articulus 4

[40180] II^{a}-IIae q. 28 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

[40181] II^{a}-IIae q. 28 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut amor et spes sunt passiones quaedam quarum obiectum est bonum, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

[40182] II^{a}-IIae q. 28 a. 4 arg. 3 Praeterea, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed praecipitur nobis quod de Deo gaudeamus, secundum illud ad Philipp. IV, *gaudete in domino semper*. Ergo gaudium est virtus.

[40183] II^{a}-IIae q. 28 a. 4 s. c. Sed contra est quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis patet.

[40184] II^{a}-IIae q. 28 a. 4 co. Respondeo dicendum quod virtus, sicut supra habitum est, est habitus quidam operativus; et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur nec denominatur nisi ab actu priori, quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quae supra de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitivae potentiae, ex qua sequitur et desiderium et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum, et ad desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod virtus non denominatur a gaudio nec a desiderio, sed a dilectione, et dicitur caritas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a caritate distincta, sed est quidam caritatis actus sive effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Gal. V.

[40185] II^{a}-IIae q. 28 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tristitia quae est vitium causatur ex

inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale vitium, sed quaedam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est. Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quae est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est, sicut proprius actus eius.

[40186] IIª-IIae q. 28 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod spes consequitur ex amore sicut et gaudium, sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem, scilicet arduum et possibile adipisci; et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam rationem specialem addit supra amorem quae possit causare specialem virtutem.

[40187] IIª-IIae q. 28 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod intantum datur praeceptum legis de gaudio inquantum est actus caritatis; licet non sit primus actus eius.

Quaestio 29

Prooemium

[40188] IIª-IIae q. 29 pr. Deinde considerandum est de pace. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum pax sit idem quod concordia. Secundo, utrum omnia appetant pacem. Tertio, utrum pax sit effectus caritatis. Quarto, utrum pax sit virtus.

Articulus 1

[40189] IIª-IIae q. 29 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod *pax hominum est ordinata concordia.* Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

[40190] IIª-IIae q. 29 a. 1 arg. 2 Praeterea, concordia est quaedam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit, dicit enim Dionysius, XI cap. de Div. Nom., quod *pax est omnium unitiva et consensus operativa.* Ergo pax est idem quod concordia.

[40191] IIª-IIae q. 29 a. 1 arg. 3 Praeterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiae et paci, scilicet dissensio, unde dicitur, I ad Cor. XIV, *non est dissensionis Deus, sed pacis.* Ergo pax est idem quod concordia.

[40192] IIª-IIae q. 29 a. 1 s. c. Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed non est pax impiis, ut dicitur Isaiae XLVIII. Ergo pax non est idem quod concordia.

[40193] IIª-IIae q. 29 a. 1 co. Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, inquantum

scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, *caro concupiscit adversus spiritum.* Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

[40194] II^{a}-IIae q. 29 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc praemittit quod pax est tranquillitas ordinis. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

[40195] II^{a}-IIae q. 29 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino unitus nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes.

[40196] II^{a}-IIae q. 29 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae vero opponitur haec sola secunda dissensio.

Articulus 2

[40197] II^{a}-IIae q. 29 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim, secundum Dionysium, est unitiva consensus. Sed in his quae cognitione carent non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

[40198] II^{a}-IIae q. 29 a. 2 arg. 2 Praeterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

[40199] II^{a}-IIae q. 29 a. 2 arg. 3 Praeterea, solum bonum est appetibile. Sed quaedam pax videtur esse mala, alioquin dominus non diceret, Matth. X, *non veni mittere pacem.* Ergo non omnia pacem appetunt.

[40200] II^{a}-IIae q. 29 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod omnia appetunt videtur esse summum

bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi, quia etiam in statu viae habetur; alioquin frustra dominus mandaret, Marc. IX, *pacem habete inter vos.* Ergo non omnia pacem appetunt.

[40201] IIª-IIae q. 29 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius, XI cap. de Div. Nom.

[40202] IIª-IIae q. 29 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius, et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit tranquillitatem ordinis.

[40203] IIª-IIae q. 29 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit quod *pax est operativa et consensus et connaturalitatis*, ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium; per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium.

[40204] IIª-IIae q. 29 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

[40205] IIª-IIae q. 29 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. XIV, *in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt.*

[40206] IIª-IIae q. 29 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., *qui posuit fines tuos pacem.* Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae

perturbant hanc pacem.

Articulus 3

[40207] II^{a}-IIae q. 29 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis.

[40208] II^{a}-IIae q. 29 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud non est effectus caritatis cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum caritate, videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt; Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act. XV. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.

[40209] II^{a}-IIae q. 29 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiae, secundum illud Isaiae XXXII, *opus iustitiae pax.* Ergo non est effectus caritatis.

[40210] II^{a}-IIae q. 29 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *pax multa diligentibus legem tuam.*

[40211] II^{a}-IIae q. 29 a. 3 co. Respondeo dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et Tullius dicit, in libro de amicitia, quod *amicorum est idem velle et nolle.*

[40212] II^{a}-IIae q. 29 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

[40213] II^{a}-IIae q. 29 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IX Ethic., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est

contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.

[40214] IIª-IIae q. 29 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

Articulus 4

[40215] IIª-IIae q. 29 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pax sit virtus. Praecepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur praecepta de habendo pacem, ut patet Marc. IX, *pacem habete inter vos.* Ergo pax est virtus.

[40216] IIª-IIae q. 29 a. 4 arg. 2 Praeterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. V, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Ergo pax est virtus.

[40217] IIª-IIae q. 29 a. 4 arg. 3 Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter vitia; ut patet ad Gal. V. Ergo pax est virtus.

[40218] IIª-IIae q. 29 a. 4 s. c. Sed contra, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus; ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Ergo pax non est virtus.

[40219] IIª-IIae q. 29 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant. Ut patet in rebus corporalibus, quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et alia rarefactiva, sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam. Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas, sicut et de gaudio dictum est.

[40220] IIª-IIae q. 29 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum spiritualem dulcedinem habens.

[40221] IIª-IIae q. 29 a. 4 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[40222] II^{a}-IIae q. 29 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod uni virtuti multa vitia opponuntur, secundum diversos actus eius. Et secundum hoc caritati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis; sed etiam acedia vel invidia, ratione gaudii; et dissensio, ratione pacis.

Quaestio 30

Prooemium

[40223] II^{a}-IIae q. 30 pr. Deinde considerandum est de misericordia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum malum sit causa misericordiae ex parte eius cuius miseremur. Secundo, quorum sit misereri. Tertio, utrum misericordia sit virtus. Quarto, utrum sit maxima virtutum.

Articulus 1

[40224] II^{a}-IIae q. 30 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum non sit proprie motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est, culpa est magis malum quam poena. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiae provocativum.

[40225] II^{a}-IIae q. 30 a. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt crudelia seu dira videntur quendam excessum mali habere. Sed philosophus dicit, in II Rhet., quod *dirum est aliud a miserabili, et expulsivum miserationis.* Ergo malum, inquantum huiusmodi, non est motivum ad misericordiam.

[40226] II^{a}-IIae q. 30 a. 1 arg. 3 Praeterea, signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum provocant ad misericordiam; ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo malum non est proprie provocativum misericordiae.

[40227] II^{a}-IIae q. 30 a. 1 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in II Lib., quod misericordia est species tristitiae. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

[40228] II^{a}-IIae q. 30 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, *misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur*, dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult, nam sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., *beatus qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult.* Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quae non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Uno quidem modo, appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere. Alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua praemeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, puta, qui vult comedere

nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic igitur motivum misericordiae est, tanquam ad miseriam pertinens, primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali volentis, scilicet mala corruptiva et contristantia, quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde philosophus dicit, in II Rhet., quod *misericordia est tristitia quaedam super apparenti malo corruptivo vel contristativo.* Secundo, huiusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia si sint contra voluntatem electionis. Unde et philosophus ibidem dicit quod illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa, puta cum aliquod malum eveniat unde sperabatur bonum. Tertio autem, sunt adhuc magis miserabilia si sunt contra totam voluntatem, puta si aliquis semper sectatus est bona et eveniunt ei mala. Et ideo philosophus dicit, in eodem libro, quod *misericordia maxime est super malis eius qui indignus patitur.*

[40229] II^{a}-IIae q. 30 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de ratione culpae est quod sit voluntaria. Et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo poena, inquantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod vera iustitia non habet dedignationem, scilicet ad peccatores, sed compassionem. Et Matth. IX dicitur, *videns Iesus turbas misertus est eis, quia erant vexati, et iacentes sicut oves non habentes pastorem.*

[40230] II^{a}-IIae q. 30 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod quia misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut et iustitia, secundum quod in homine considerantur diversae partes, ut dicitur in V Ethic. Et secundum hoc dicitur Eccli. XXX, *miserere animae tuae placens Deo.* Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam, si sint aliquae personae ita nobis coniunctae ut sint quasi aliquid nostri, puta filii aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis. Et secundum hoc philosophus dicit quod dirum est expulsivum miserationis.

[40231] II^{a}-IIae q. 30 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe et memoria malorum sequitur tristitia, non autem tam vehemens sicut ex sensu praesentium. Et ideo signa malorum, inquantum repraesentant nobis mala miserabilia sicut praesentia, commovent ad miserendum.

Articulus 2

[40232] II^{a}-IIae q. 30 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in Psalm., *miserationes eius super omnia opera eius.* Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

[40233] II^{a}-IIae q. 30 a. 2 arg. 2 Praeterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi

qui maxime sunt cum defectu maxime miserentur. Sed hoc est falsum, dicit enim philosophus, in II Rhet., quod *qui ex toto perierunt non miserentur.* Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

[40234] II^{a}-IIae q. 30 a. 2 arg. 3 Praeterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Sed philosophus dicit ibidem quod *illi qui sunt in contumeliativa dispositione non miserentur.* Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

[40235] II^{a}-IIae q. 30 a. 2 s. c. Sed contra est quod misericordia est quaedam tristitia. Sed defectus est ratio tristitiae, unde infirmi facilius contristantur, ut supra dictum est. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

[40236] II^{a}-IIae q. 30 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est, ex hoc contingit quod aliquis misereatur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum unionem affectus, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum, et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod philosophus, in IX Ethic., inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico. Et apostolus dicit, ad Rom. XII, *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus.* Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo philosophus dicit, in II Rhet., homines miserentur super illos qui sunt eis coniuncti et similes, quia per hoc fit eis aestimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi magis sunt misericordes. E contrario autem alii, qui reputant se esse felices et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita miserentur. Sic igitur semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suum, propter unionem amoris; vel propter possibilitatem similia patiendi.

[40237] II^{a}-IIae q. 30 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

[40238] II^{a}-IIae q. 30 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui iam sunt in infimis malis non timent se ulterius pati aliquid, et ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriae passioni quod non intendunt miseriae alienae.

[40239] II^{a}-IIae q. 30 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et audaciam, quae sunt quaedam passiones virilitatis extollentes animum hominis ad arduum. Unde auferunt homini aestimationem quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Prov. XXVII, *ira non habet misericordiam, neque erumpens furor.* Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios et reputant eos malos. Unde reputant quod digne patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit quod

falsa iustitia, scilicet superborum, non habet compassionem, sed dedignationem.

Articulus 3

[40240] IIª-IIae q. 30 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per philosophum, in libro Ethic. Electio autem est appetitus praeconsiliati, ut in eodem libro dicitur. Illud ergo quod impedit consilium non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii, *omnes homines qui de rebus dubiis consultant ab ira et misericordia vacuos esse decet, non enim animus facile verum providet ubi ista officiunt.* Ergo misericordia non est virtus.

[40241] IIª-IIae q. 30 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil quod est contrarium virtuti est laudabile. Sed Nemesis contrariatur misericordiae, ut philosophus dicit, in II Rhet. Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II Ethic. Ergo misericordia non est virtus.

[40242] IIª-IIae q. 30 a. 3 arg. 3 Praeterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum est. Sed etiam misericordia consequitur ex caritate, sic enim ex caritate flemus cum flentibus sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

[40243] IIª-IIae q. 30 a. 3 arg. 4 Praeterea, cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis. Nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro obiecto. Similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad iustitiam; nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum quas philosophus ponit, in II Ethic. Ergo misericordia non est virtus.

[40244] IIª-IIae q. 30 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, *longe melius et humanius et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait, nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est.* Ergo misericordia est virtus.

[40245] IIª-IIae q. 30 a. 3 co. Respondeo dicendum quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare, uno quidem modo, motum appetitus sensitivi. Et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus. Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus, et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod *iste motus animi, scilicet misericordia, servit rationi quando ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti.* Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

[40246] IIª-IIae q. 30 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa Sallustii intelligitur

de misericordia secundum quod est passio ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit a iustitia discedere.

[40247] II^{a}-IIae q. 30 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus loquitur ibi de misericordia et Nemesi secundum quod utrumque est passio. Et habent quidem contrarietatem ex parte aestimationis quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet, inquantum aestimat aliquem indigna pati; Nemeseticus autem gaudet, inquantum aestimat aliquos digne pati, et tristatur si indignis bene accidat. Et utrumque est laudabile, et ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiae opponitur invidia, ut infra dicetur.

[40248] II^{a}-IIae q. 30 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod gaudium et pax nihil adiiciunt super rationem boni quod est obiectum caritatis, et ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius cuius miseretur.

[40249] II^{a}-IIae q. 30 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod misericordia, secundum quod est virtus, est moralis virtus circa passiones existens, et reducitur ad illam medietatem quae dicitur Nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in II Rhet. dicitur. Has autem medietates philosophus non ponit virtutes, sed passiones, quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant. Et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

Articulus 4

[40250] II^{a}-IIae q. 30 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino praefertur, secundum illud Osee VI et Matth. XII, *misericordiam volo, et non sacrificium.* Ergo misericordia est maxima virtus.

[40251] II^{a}-IIae q. 30 a. 4 arg. 2 Praeterea, super illud I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii, *omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est.* Sed disciplina Christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

[40252] II^{a}-IIae q. 30 a. 4 arg. 3 Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem. Ergo tanto aliqua virtus est melior quanto facit hominem Deo similiorem, quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia, quia de Deo dicitur in Psalm. quod *miserationes eius sunt super omnia opera eius.* Unde et Luc. VI dominus dicit, *estote misericordes, sicut et pater vester misericors est.* Misericordia igitur est maxima virtutum.

[40253] II^{a}-IIae q. 30 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus, ad Coloss. III, cum dixisset, *induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiae* etc., postea subdit, *super omnia, caritatem habete.* Ergo misericordia non est maxima virtutum.

[40254] II^{a}-IIae q. 30 a. 4 co. Respondeo dicendum quod aliqua virtus potest esse maxima

dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, per comparationem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est. Pertinet enim ad misericordiam quod alii effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; et hoc est maxime superioris. Unde et misereri ponitur proprium Deo, et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet maius est et melius coniungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quae ad proximum pertinent potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus, nam supplere defectum alterius, inquantum huiusmodi, est superioris et melioris.

[40255] II^{a}-IIae q. 30 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos, non enim indiget sacrificiis nostris, sed vult ea sibi offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.*

[40256] II^{a}-IIae q. 30 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod summa religionis Christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera. Interior tamen affectio caritatis, qua coniungimur Deo, praeponderat et dilectioni et misericordiae in proximos.

[40257] II^{a}-IIae q. 30 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod per caritatem assimilamur Deo tanquam ei per affectum uniti. Et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

Quaestio 31

Prooemium

[40258] II^{a}-IIae q. 31 pr. Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus caritatis. Et primo, de beneficentia; secundo, de eleemosyna, quae est quaedam pars beneficentiae; tertio, de correctione fraterna, quae est quaedam eleemosyna. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum beneficentia sit actus caritatis. Secundo, utrum sit omnibus benefaciendum. Tertio, utrum magis coniunctis sit magis benefaciendum. Quarto, utrum beneficentia sit virtus specialis.

Articulus 1

[40259] II^{a}-IIae q. 31 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beneficentia non sit actus caritatis. Caritas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad eum non possumus esse benefici,

secundum illud Iob XXXV, *quid dabis ei? Aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus caritatis.

[40260] II^{a}-IIae q. 31 a. 1 arg. 2 Praeterea, beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus caritatis, sed liberalitatis.

[40261] II^{a}-IIae q. 31 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod quis dat, vel dat sicut debitum vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum pertinet ad iustitiam, quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, et secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiae vel est actus misericordiae. Non est ergo actus caritatis.

[40262] II^{a}-IIae q. 31 a. 1 s. c. Sed contra, caritas est amicitia quaedam, ut dictum est. Sed philosophus, in IX Ethic., inter alios amicitiae actus ponit hoc unum quod est operari bonum ad amicos, quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus caritatis.

[40263] II^{a}-IIae q. 31 a. 1 co. Respondeo dicendum quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiae. Et hoc est actus amicitiae, et per consequens caritatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico, ut supra habitum est. Voluntas autem est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit. Et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem, est amicitiae vel caritatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

[40264] II^{a}-IIae q. 31 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *amor movet ordinata ad mutuam habitudinem, et inferiora convertit in superiora ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem.* Et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subiiciendo, eius autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

[40265] II^{a}-IIae q. 31 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in collatione donorum duo sunt attendenda, quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat in concupiscendo et amando divitias, ex hoc enim efficietur homo facile emissivus donorum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel caritatem. Unde hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem quam concupiscit retinere det alicui propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.

[40266] II^{a}-IIae q. 31 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut amicitia seu caritas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

Articulus 2

[40267] II^{a}-IIae q. 31 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus, in I de Doct. Christ., quod omnibus prodesse non possumus. Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

[40268] II^{a}-IIae q. 31 a. 2 arg. 2 Praeterea, Eccli. XII dicitur, *da iusto, et non recipias peccatorem.* Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

[40269] II^{a}-IIae q. 31 a. 2 arg. 3 *Praeterea, caritas non agit perperam*, ut dicitur I ad Cor. XIII. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefaciat inimicis reipublicae; vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo, cum benefacere sit actus caritatis, non est omnibus benefaciendum.

[40270] II^{a}-IIae q. 31 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. ult., *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

[40271] II^{a}-IIae q. 31 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in Angelis, quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio caritatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore, omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

[40272] II^{a}-IIae q. 31 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali, nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali. Et ideo caritas requirit ut homo, etsi non actu alicui benefaciat, habeat tamen hoc in sui animi praeparatione, ut benefaciat cuicumque si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali saltem in generali, sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

[40273] II^{a}-IIae q. 31 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturae, non est autem ei subveniendum ad fomentum culpae; hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

[40274] II^{a}-IIae q. 31 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod excommunicatis et reipublicae hostibus sunt beneficia subtrahenda inquantum per hoc arcentur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo, puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiae, paterentur.

Articulus 3

[40275] II^a-IIae q. 31 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti. Dicitur enim Luc. XIV, *cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque fratres neque cognatos.* Sed isti sunt maxime coniuncti. Ergo non est magis benefaciendum coniunctis, sed potius extraneis indigentibus, sequitur enim, *sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles,* et cetera.

[40276] II^a-IIae q. 31 a. 3 arg. 2 Praeterea, maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adiuvet. Sed miles in bello magis debet iuvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

[40277] II^a-IIae q. 31 a. 3 arg. 3 Praeterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

[40278] II^a-IIae q. 31 a. 3 arg. 4 Praeterea, magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est. Sed magis est benefaciendum filiis, quia non debent filii thesaurizare parentibus, ut dicitur II ad Cor. XII. Ergo non est magis benefaciendum magis coniunctis.

[40279] II^a-IIae q. 31 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui, pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur.*

[40280] II^a-IIae q. 31 a. 3 co. Respondeo dicendum quod gratia et virtus imitantur naturae ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordo naturae ut unumquodque agens naturale per prius magis diffundat suam actionem ad ea quae sunt sibi propinquiora, sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suae bonitatis diffundit; ut patet per Dionysium, IV cap. Cael. Hier. Exhibitio autem beneficiorum est quaedam actio caritatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa in quibus sibi ad invicem homines communicant, ut consanguinei naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundum diversas coniunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda, nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis coniunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum et temporum et negotiorum, nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

[40281] II^a-IIae q. 31 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione quod te ipsi reinvitent. Hoc enim non erit caritatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu, propter maiorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis coniunctis magis est, ceteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus sit magis coniunctus et alter

magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis, sed hoc requirit prudentis iudicium.

[40282] II^{a}-IIae q. 31 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo, cum communicatio in bellicis ordinetur ad conservationem reipublicae, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatae personae, sed sicut totam rempublicam iuvans. Et ideo non est mirum si in hoc praefertur extraneus coniuncto secundum carnem.

[40283] II^{a}-IIae q. 31 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis eius qui debet, sed potius in bonis eius cui debetur. Puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius vel furto sublatam vel mutuo acceptam sive depositam, vel aliquo alio simili modo, quantum ad hoc plus debet homo reddere debitum quam ex eo benefacere coniunctis. Nisi forte esset tantae necessitatis articulus in quo etiam liceret rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti. Nisi forte et ille cui res debetur in simili necessitate esset. In quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones, prudentis iudicio, quia in talibus non potest universalis regula dari, propter varietatem singulorum casuum, ut philosophus dicit, in IX Ethic. Aliud autem est debitum quod computatur in bonis eius qui debet, et non eius cui debetur, puta si debeatur non ex necessitate iustitiae, sed ex quadam morali aequitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum sicut parentum, et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis praeferendi; nisi necessitas ex alia parte praeponderaret, vel aliqua alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiae vel reipublicae. In aliis autem est aestimatio habenda et coniunctionis et beneficii suscepti. Quae similiter non potest communi regula determinari.

[40284] II^{a}-IIae q. 31 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod parentes sunt sicut superiores, et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes. Et tamen in necessitatis extremae articulo magis liceret deserere filios quam parentes; quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum; ut patet per philosophum, in VIII Ethic.

Articulus 4

[40285] II^{a}-IIae q. 31 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Praecepta enim ad virtutes ordinantur, *quia legislatores intendunt facere homines virtuosos*, sicut dicitur in II Ethic. Sed seorsum datur praeceptum de beneficentia et de dilectione, dicitur enim Matth. V, *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Ergo beneficentia est virtus distincta a caritate.

[40286] II^{a}-IIae q. 31 a. 4 arg. 2 Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiae opponuntur aliqua specialia vitia, per quae nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum et

alia huiusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

[40287] IIª-IIae q. 31 a. 4 arg. 3 Praeterea, caritas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a caritate.

[40288] IIª-IIae q. 31 a. 4 s. c. Sed contra est quod actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiae. Ergo, sicut benevolentia non est alia virtus a caritate, ita nec beneficentia.

[40289] IIª-IIae q. 31 a. 4 co. Respondeo dicendum quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes obiecti. Eadem autem est ratio formalis obiecti caritatis et beneficentiae, nam utraque respicit communem rationem boni, ut ex praedictis patet. Unde beneficentia non est alia virtus a caritate, sed nominat quendam caritatis actum.

[40290] IIª-IIae q. 31 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praecepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diversitas praeceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

[40291] IIª-IIae q. 31 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversae beneficiorum species.

[40292] IIª-IIae q. 31 a. 4 ad 3 Unde patet responsio ad tertium.

Quaestio 32

Prooemium

[40293] IIª-IIae q. 32 pr. Deinde considerandum est de eleemosyna. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum eleemosynae largitio sit actus caritatis. Secundo, de distinctione eleemosynarum. Tertio, quae sint potiores eleemosynae, utrum spirituales vel corporales. Quarto, utrum corporales eleemosynae habeant effectum spiritualem. Quinto, utrum dare eleemosynas sit in praecepto. Sexto, utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario. Septimo, utrum sit danda de iniuste acquisito. Octavo, quorum sit dare eleemosynam. Nono, quibus sit danda. Decimo, de modo dandi eleemosynas.

Articulus 1

[40294] IIª-IIae q. 32 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus caritatis. Actus enim caritatis non potest esse sine caritate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine caritate, secundum illud I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habuero.* Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

[40295] IIª-IIae q. 32 a. 1 arg. 2 Praeterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud Dan. IV, *peccata tua eleemosynis redime.* Sed satisfactio est actus iustitiae. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis, sed iustitiae.

[40296] IIª-IIae q. 32 a. 1 arg. 3 Praeterea, offerre hostiam Deo est actus latriae. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo caritatis non est actus dare eleemosynam, sed magis latriae.

[40297] IIª-IIae q. 32 a. 1 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

[40298] IIª-IIae q. 32 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, *qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?*

[40299] IIª-IIae q. 32 a. 1 co. Respondeo dicendum quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti, unde quidam, definientes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est. Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae. Et hoc apparet ex ipso nomine, nam in Graeco a misericordia derivatur, sicut in Latino miseratio. Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est, ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante.

[40300] IIª-IIae q. 32 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo, materialiter, sicut actus iustitiae est facere iusta. Et talis actus virtutis potest esse sine virtute, multi enim non habentes habitum iustitiae iusta operantur, vel ex naturali ratione, vel ex timore sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus iustitiae est actio iusta eo modo quo iustus facit, scilicet prompte et delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine caritate, formaliter autem eleemosynas dare, idest propter Deum, delectabiliter et prompte et omni eo modo quo debet, non est sine caritate.

[40301] IIª-IIae q. 32 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio in defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum,

habet rationem sacrificii, et sic imperatur a latria.

[40302] II^{a}-IIae q. 32 a. 1 ad 3 Unde patet responsio ad tertium.

[40303] II^{a}-IIae q. 32 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem inquantum liberalitas aufert impedimentum huius actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

Articulus 2

[40304] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynae corporales, scilicet pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, et sepelire mortuum; quae in hoc versu continentur, *visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo*. Ponuntur etiam aliae septem eleemosynae spirituales, scilicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare; quae etiam in hoc versu continentur, *consule, castiga, solare, remitte, fer, ora*; ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium et doctrina. Videtur autem quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod proximus sepelitur, in nullo ei subvenitur, alioquin non esset verum quod dominus dicit, Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant*. Unde et dominus, Matth. XXV, commemorans misericordiae opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur.

[40305] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 arg. 2 Praeterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est. Sed multae aliae sunt necessitates humanae vitae quam praedictae, sicut quod caecus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter praedictae eleemosynae enumerantur.

[40306] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 arg. 3 Praeterea, dare eleemosynam est actus misericordiae. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter eleemosynas spirituales.

[40307] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 arg. 4 Praeterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiae non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat quemlibet docere, si ignoret id quod ipse scit.

[40308] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in quadam homilia, *habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet ne a misericordiae largitate torpescat; habens artem qua regitur magnopere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem damnationem pro retento talento timeat si, cum valet,*

non apud eum pro pauperibus intercedat. Ergo praedictae eleemosynae convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

[40309] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 co. Respondeo dicendum quod praedicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animae, ad quos ordinantur spirituales eleemosynae; quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynae corporales. Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent; aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex, unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames, et secundum hoc ponitur pascere esurientem; alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis, et secundum hoc dicitur potare sitientem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex, unus respectu tegumenti, et quantum ad hoc ponitur vestire nudum; alius est respectu habitaculi, et quantum ad hoc est suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas, et quantum ad hoc ponitur visitare infirmum, aut ex causa extrinseca, et quantum ad hoc ponitur redemptio captivorum. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura. Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo, poscendo auxilium a Deo, et quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo, impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo, contra defectum intellectus, et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitivae virtutis, inter quos est maximus tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo, ex parte inordinati actus, qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab eius inordinata voluntate, et sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo, ex parte eius in quem peccatur, et sic, si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit, super Matth. Tertio modo, ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam praeter peccantis intentionem, et sic remedium adhibetur supportando; maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. XV, *debemus nos firmiores infirmitates aliorum portare.* Et non solum secundum quod infirmi sunt graves ex inordinatis actibus, sed etiam quaecumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. VI, *alter alterius onera portate.*

[40310] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum quem corpus post mortem habeat. Et secundum hoc dominus dicit quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiae opera, sed numerat solum illa quae sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de eius corpore agatur, tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cuius honor dehonestatur si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius. Et secundum hoc aliqui commendantur de mortuorum sepultura, ut Tobias et illi

qui dominum sepelierunt; ut patet per Augustinum, in libro de cura pro mortuis agenda.

[40311] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnes aliae necessitates ad has reducuntur. Nam et caecitas et claudicatio sunt infirmitates quaedam, unde dirigere caecum et sustentare claudum reducitur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiae autem, quibus paupertati subvenitur, non quaeruntur nisi ad subveniendum praedictis defectibus, et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

[40312] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem iustitiae continere videtur. Sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem a malo culpae liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundum illud Prov. XXVII, *meliora sunt verbera diligentis quam fraudulenta oscula odientis.*

[40313] II^{a}-IIae q. 32 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod non quaelibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quae convenit eum scire, cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandae sunt debitae circumstantiae personae et loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

Articulus 3

[40314] II^{a}-IIae q. 32 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales sint potiores quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere, ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturae quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

[40315] II^{a}-IIae q. 32 a. 3 arg. 2 Praeterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynae minuit, unde et dominus dicit, Luc. XIV, *cum facis prandium aut cenam, noli vocare vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent.* Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio, quia qui orat pro alio sibi proficit, secundum illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*; qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit. Quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores quam spirituales.

[40316] II^{a}-IIae q. 32 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad laudem eleemosynae pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur, unde Iob XXXI dicitur, *si non benedixerunt mihi latera eius*; et ad Philemonem dicit apostolus, *viscera sanctorum requieverunt per te, frater.* Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.

[40317] II^{a}-IIae q. 32 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, super illud, *qui petit a te, da ei*, dicit, *dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, et cum*

negaveris quod petit, indicanda est iustitia, ut non eum inanem dimittas. Et aliquando melius aliquid dabis, cum iniuste petentem correxeris. Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynae sunt corporalibus praeferendae.

[40318] II^a^-IIae q. 32 a. 3 co. Respondeo dicendum quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter loquendo, et secundum hoc eleemosynae spirituales praeeminent, triplici ratione. Primo quidem quia id quod exhibetur nobilius est, scilicet donum spirituale, quod praeeminet corporali, secundum illud Prov. IV, *donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis.* Secundo, ratione eius cui subvenitur, quia spiritus nobilior est corpore. Unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum quam quantum ad corpus, ita et proximo, quem debet tanquam seipsum diligere. Tertio, quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo, quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quaedam corporalis eleemosyna alicui spirituali praefertur. Puta, magis esset pascendum fame morientem quam docendum, sicut et indigenti, secundum philosophum, melius est ditari quam philosophari, quamvis hoc sit simpliciter melius.

[40319] II^a^-IIae q. 32 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dare magis indigenti melius est, ceteris paribus. Sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est. Et sic est in proposito.

[40320] II^a^-IIae q. 32 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynae si non sit intenta, sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis; sicut et de Catone Sallustius dicit quod *quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur.* Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

[40321] II^a^-IIae q. 32 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit si sit inordinata.

Articulus 4

[40322] II^a^-IIae q. 32 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynae corporales habent spirituales effectus.

[40323] II^a^-IIae q. 32 a. 4 arg. 2 Praeterea, dare corporale pro spirituali vitium simoniae est. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandae eleemosynae ad consequendum spirituales effectus.

[40324] II^a^-IIae q. 32 a. 4 arg. 3 Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si igitur

eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod maior eleemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud quod legitur Luc. XXI de vidua mittente duo aera minuta in gazophylacium, quae, secundum sententiam domini, plus omnibus misit. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

[40325] II^{a}-IIae q. 32 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XXIX, *eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupillam conservabit.*

[40326] II^{a}-IIae q. 32 a. 4 co. Respondeo dicendum quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum suam substantiam. Et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causae eius, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccli. XXIX, *perde pecuniam propter fratrem. Pone thesaurum in praeceptis altissimi, et proderit tibi magis quam aurum.* Tertio modo, ex parte effectus. Et sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur, *conclude eleemosynam in sinu pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo.*

[40327] II^{a}-IIae q. 32 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

[40328] II^{a}-IIae q. 32 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui dat eleemosynam non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus praeeminere, sed intendit per caritatis affectum spiritualem fructum promereri.

[40329] II^{a}-IIae q. 32 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod vidua, quae minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa maior caritatis affectus, ex qua corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

Articulus 5

[40330] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto. Consilia enim a praeceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundum illud Dan. IV, *consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime.* Ergo dare eleemosynam non est in praecepto.

[40331] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 arg. 2 Praeterea, cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in praecepto.

[40332] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 arg. 3 Praeterea, omne quod cadit sub praecepto aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, quia praecepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Si ergo dare eleemosynam caderet sub praecepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo

peccaret mortaliter nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur, quia semper probabiliter aestimari potest quod pauperi aliter subveniri possit; et quod id quod est in eleemosynas erogandum possit ei esse necessarium vel in praesenti vel in futuro. Ergo videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto.

[40333] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 arg. 4 Praeterea, omnia praecepta reducuntur ad praecepta Decalogi. Sed inter illa praecepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in praecepto.

[40334] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 s. c. Sed contra, nullus punitur poena aeterna pro omissione alicuius quod non cadit sub praecepto. Sed aliqui puniuntur poena aeterna pro omissione eleemosynarum; ut patet Matth. XXV. Ergo dare eleemosynam est in praecepto.

[40335] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 co. Respondeo dicendum quod cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud I Ioan. III, *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius requiritur quod eius necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem. Et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto. Sed quia praecepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynae cadat sub praecepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit. Secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis; et aliquid ex parte eius cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum sit ei superfluum, secundum illud Luc. XI, *quod superest date eleemosynam.* Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo; sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit, quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit (respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quod persona dignitatem importat), et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniatur sicut et natura primo accipit sibi, ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat, alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit, *pasce fame morientem. Si non paveris, occidisti.* Sic igitur dare eleemosynam de superfluo est in praecepto; et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynam dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

[40336] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subiectus. Et ideo ea etiam quae pertinent ad praeceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in praecepto.

[40337] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit, *si fateris ea tibi divinitus provenisse* (scilicet temporalia bona) *an iniustus est Deus inaequaliter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae braviis decoretur? Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te marcescit, indigentis argentum quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris quot dare valeres.* Et hoc idem dicit Ambrosius, in Decret., dist. XLVII.

[40338] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat, ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua quae secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter aestimari potest. Nec oportet quod consideret ad omnes casus qui possunt contingere in futurum, hoc enim esset de crastino cogitare, quod dominus prohibet, Matth. VI. Sed debet diiudicari superfluum et necessarium secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt.

[40339] II^{a}-IIae q. 32 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod omnis subventio proximi reducitur ad praeceptum de honoratione parentum. Sic enim et apostolus interpretatur, I ad Tim. IV, dicens, *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae*, quod dicit quia in praecepto de honoratione parentum additur promissio, ut sis longaevus super terram. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

Articulus 6

[40340] II^{a}-IIae q. 32 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim caritatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorem affectum. Peccat autem qui praepostere agit in ordine caritatis, quia ordo caritatis est in praecepto. Cum ergo ex ordine caritatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet si subtrahat sibi necessaria ut alteri largiatur.

[40341] II^{a}-IIae q. 32 a. 6 arg. 2 Praeterea, quicumque largitur de his quae sunt necessaria sibi est propriae substantiae dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

[40342] II^{a}-IIae q. 32 a. 6 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.* Sed quod aliquis det de his quae sunt sibi necessaria vel suis videtur derogare curae quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, quod graviter peccet.

[40343] II^{a}-IIae q. 32 a. 6 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Sed ille qui dat omnia quae habet pauperibus non solum dat superflua sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

[40344] II^{a}-IIae q. 32 a. 6 co. Respondeo dicendum quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. Et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet, puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio praeferendum. Alio modo dicitur aliquid esse necessarium sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum personae propriae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Huius necessarii terminus non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum, et non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia, nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda. Quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim, omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret.

[40345] II^{a}-IIae q. 32 a. 6 ad arg. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

Articulus 7

[40346] II^{a}-IIae q. 32 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis. Dicitur enim Luc. XVI, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

[40347] II^{a}-IIae q. 32 a. 7 arg. 2 Praeterea, omne turpe lucrum videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur, unde et de huiusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. XXIII, *non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui.* Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas, quia, ut philosophus dicit, in

IV Ethic., *tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare.* Turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis spiritui sancto iniuriam facit. Et tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

[40348] IIª-IIae q. 32 a. 7 arg. 3 Praeterea, maiora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienae quam homicidium, quod aliquis incurrit nisi alicui in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium, qui dicit, *pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti.* Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

[40349] IIª-IIae q. 32 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *de iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis iudicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de faenore et usuris. Fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus.*

[40350] IIª-IIae q. 32 a. 7 co. Respondeo dicendum quod tripliciter potest esse aliquid illicite acquisitum. Uno enim modo id quod illicite ab aliquo acquiritur debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit, sicut contingit in rapina et furto et usuris. Et de talibus, cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. Alio vero modo est aliquid illicite acquisitum quia ille quidem qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit, quia scilicet contra iustitiam accepit, et alter contra iustitiam dedit, sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra iustitiam legis divinae agit. Unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem. Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur est illicitum, sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum. Quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei, sed in eo quod accipit non iniuste agit nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

[40351] IIª-IIae q. 32 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *illud verbum domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod praeceptum est. Intellectus iste corrigendus est. Sed omnes divitiae iniquitatis dicuntur*, ut dicit in libro de quaestionibus Evangelii, *quia non sunt divitiae nisi iniquis, qui in eis spem constituunt. Iniquum mammona dixit quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus. Vel quia in pluribus praedecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur qui iniuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias* ut Basilius dicit. Vel omnes divitiae dicuntur iniquitatis, idest inaequalitatis, quia non aequaliter sunt omnibus distributae uno egente et alio superabundante.

[40352] IIª-IIae q. 32 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod de acquisito per meretricium iam dictum est qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum; tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero quae per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex iure divino, scilicet

quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores et furiosi et huiusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum; et quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem, et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiecti; et iterum per dissuetudinem abrogari potest, ideo apud illos qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo praevaleat; aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum. In quo casu non teneretur restituere, quia ille qui amisit non est dignus recipere; nec potest licite retinere, tali iure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

[40353] IIª-IIae q. 32 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod in casu extremae necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno et de hoc eleemosynam dare, quinimmo et accipere, si aliter subveniri non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.

Articulus 8

[40354] IIª-IIae q. 32 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate eorum quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis, quia sicut Ambrosius dicit, *summa Christianae religionis in pietate consistit*, quae maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti possunt eleemosynam facere.

[40355] IIª-IIae q. 32 a. 8 arg. 2 Praeterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur Gen. III. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem, unde et de beata Lucia dicitur quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

[40356] IIª-IIae q. 32 a. 8 arg. 3 Praeterea, naturalis quaedam subiectio est filiorum ad parentes, unde apostolus, ad Ephes. VI, dicit, *filii, obedite parentibus vestris in domino.* Sed filii, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas dare, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint haeredes; et cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti, eleemosynas dando, ad remedium animae suae. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas dare.

[40357] IIª-IIae q. 32 a. 8 arg. 4 Praeterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Tit. II, *servos dominis suis subditos esse.* Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere, quod maxime fit si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt

eleemosynas facere.

[40358] II^{a}-IIae q. 32 a. 8 s. c. Sed contra est quod eleemosynae non sunt faciendae de alieno, sed de iustis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet; ut Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom. Sed si subiecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate aliorum non possunt eleemosynam facere.

[40359] II^{a}-IIae q. 32 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum huiusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet, hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subiicitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore commissum. Sic igitur ille qui est sub potestate constitutus de re secundum quam superiori subiicitur eleemosynam facere non debet nisi quatenus ei a superiore fuerit permissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii iuris existens. Et de hoc potest eleemosynam facere.

[40360] II^{a}-IIae q. 32 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod monachus, si habet dispensationem a praelato commissam, potest facere eleemosynam de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum. Si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expresse habita vel probabiliter praesumpta, nisi forte in articulo extremae necessitatis, in quo licitum esset ei furari ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis, quia sicut dicitur in libro de Eccles. Dogmat., *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est, pro intentione sequendi dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo.*

[40361] II^{a}-IIae q. 32 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod si uxor habeat alias res praeter dotem, quae ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas, etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel praesumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est. Quamvis enim mulier sit aequalis in actu matrimonii, tamen in his quae ad dispositionem domus pertinent vir caput est mulieris, secundum apostolum, I ad Cor. XI. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum. Unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

[40362] II^{a}-IIae q. 32 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae sunt filiifamilias sunt patris. Et ideo non potest eleemosynam facere (nisi forte aliquam modicam, de qua potest praesumere quod patri placeat), nisi forte alicuius rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum de servis.

[40363] II^{a}-IIae q. 32 a. 8 ad 4 Unde patet solutio ad quartum.

Articulus 9

[40364] IIª-IIae q. 32 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccli. XII, *da misericordi, et ne suscipias peccatorem, benefac humili, et non des impio.* Sed quandoque contingit quod propinqui nostri sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynae faciendae.

[40365] IIª-IIae q. 32 a. 9 arg. 2 Praeterea, eleemosynae sunt faciendae propter retributionem mercedis aeternae, secundum illud Matth. VI, *et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Sed retributio aeterna maxime acquiritur ex eleemosynis quae sanctis erogantur, secundum illud Luc. XVI, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula*; quod exponens Augustinus, in libro de Verb. Dom., dicit, *qui sunt qui habebunt aeterna habitacula nisi sancti Dei? Et qui sunt qui ab eis accipiendi sunt in tabernacula nisi qui eorum indigentiae serviunt?* Ergo magis sunt eleemosynae dandae sanctioribus quam propinquioribus.

[40366] IIª-IIae q. 32 a. 9 arg. 3 Praeterea, maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis facienda eleemosyna personae magis coniunctae.

[40367] IIª-IIae q. 32 a. 9 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.*

[40368] IIª-IIae q. 32 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., illi qui sunt nobis magis coniuncti quasi quadam sorte nobis obveniunt, ut eis magis providere debemus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam coniunctionis et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personae propinquiori; maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

[40369] IIª-IIae q. 32 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatori non est subveniendum inquantum peccator est, idest ut per hoc in peccato foveatur, sed inquantum homo est, idest ut natura sustentetur.

[40370] IIª-IIae q. 32 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod opus eleemosynae ad mercedem retributionis aeternae dupliciter valet. Uno quidem modo, ex radice caritatis. Et secundum hoc eleemosyna est meritoria prout in ea servatur ordo caritatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, ceteris paribus. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas, melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere.* Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitae aeternae ex merito eius cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

[40371] IIª-IIae q. 32 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum eleemosyna sit opus misericordiae, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quandam similitudinem, ut supra dictum

est; ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius. Puta, cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

Articulus 10

[40372] II^a-IIae q. 32 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maxime debet fieri coniunctioribus. Sed illis non debet sic dari ut ditiores inde fieri velint; sicut Ambrosius dicit, in I de Offic. Ergo nec aliis debet abundanter dari.

[40373] II^a-IIae q. 32 a. 10 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit ibidem, *non debent simul effundi opes, sed dispensari.* Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

[40374] II^a-IIae q. 32 a. 10 arg. 3 Praeterea, II ad Cor. VIII dicit apostolus, non ut aliis sit remissio, idest ut alii de nostris otiose vivant; vobis autem sit tribulatio, idest paupertas. Sed hoc contingeret si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

[40375] II^a-IIae q. 32 a. 10 s. c. Sed contra est quod dicitur Tob. IV, *si multum tibi fuerit, abundanter tribue.*

[40376] II^a-IIae q. 32 a. 10 co. Respondeo dicendum quod abundantia eleemosynae potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis cum scilicet aliquis dat quod est multum secundum proportionem propriae facultatis. Et sic laudabile est abundanter dare, unde et dominus, Luc. XXI, laudavit viduam, quae *ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit misit*, observatis tamen his quae supra dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte vero eius cui datur est abundans eleemosyna dupliciter. Uno modo, quod suppleat sufficienter eius indigentiam. Et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo, ut superabundet ad superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum*; ubi Glossa dicit, *per hoc cautela eleemosynae docetur, ut non uni sed multis detur, ut pluribus prosit.*

[40377] II^a-IIae q. 32 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

[40378] II^a-IIae q. 32 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynae ex parte dantis. Sed intelligendum est quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibidem, *nisi forte ut Elisaeus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur.*

[40379] II^a-IIae q. 32 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, non ut alii sit remissio vel refrigerium, loquitur de abundantia eleemosynae quae su-

perexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda eleemosyna ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda propter diversas conditiones hominum, quorum quidam, delicatioribus nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde et Ambrosius dicit, in libro de Offic., *consideranda est in largiendo aetas atque debilitas. Nonnunquam etiam verecundia, quae ingenuos prodit natales. Aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo.* Quantum vero ad id quod subditur, vobis autem tribulatio, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa ibi dicit, non hoc ideo dicit quin melius esset, scilicet abundanter dare. *Sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur.*

Quaestio 33

Prooemium

[40380] IIª-IIae q. 33 pr. Deinde considerandum est de correctione fraterna. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum fraterna correctio sit actus caritatis. Secundo, utrum sit sub praecepto. Tertio, utrum hoc praeceptum extendat se ad omnes, vel solum in praelatis. Quarto, utrum subditi teneantur ex hoc praecepto praelatos corrigere. Quinto, utrum peccator possit corrigere. Sexto, utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior. Septimo, utrum secreta correctio debeat praecedere denuntiationem. Octavo, utrum testium inductio debeat praecedere denuntiationem.

Articulus 1

[40381] IIª-IIae q. 33 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus caritatis. Dicit enim Glossa Matth. XVIII, super illud, *si peccaverit in te frater tuus*, quod frater est arguendus ex zelo iustitiae. Sed iustitia est virtus distincta a caritate. Ergo correctio fraterna non est actus caritatis, sed iustitiae.

[40382] IIª-IIae q. 33 a. 1 arg. 2 Praeterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam, prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo fraterna correctio non est actus caritatis, sed prudentiae.

[40383] IIª-IIae q. 33 a. 1 arg. 3 Praeterea, contrarii actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccantem est actus caritatis, secundum illud ad Gal. VI, *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, quae est lex caritatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus caritatis.

[40384] IIª-IIae q. 33 a. 1 s. c. Sed contra, corripere delinquentem est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus caritatis, ut supra dictum est. Ergo et correctio fraterna est actus caritatis.

[40385] II^{a}-IIae q. 33 a. 1 co. Respondeo dicendum quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest, uno quidem modo, inquantum est nocivum ei qui peccat; alio modo, inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato laeduntur vel scandalizantur; et etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quae adhibet remedium peccato inquantum est quoddam malum ipsius peccantis, et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicuius eiusdem rationis est et bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum. Cuius remotio magis pertinet ad caritatem quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna magis est actus caritatis quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas. Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccati delinquentis secundum quod est in malum aliorum, et etiam praecipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem iustitiae unius ad alium.

[40386] II^{a}-IIae q. 33 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quae est actus iustitiae. Vel, si loquatur etiam de prima, iustitia ibi sumitur secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur, prout etiam omne peccatum est iniquitas, *ut dicitur I Ioan. III*, quasi contra iustitiam existens.

[40387] II^{a}-IIae q. 33 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *prudentia facit rectitudinem in his quae sunt ad finem*, de quibus est consilium et electio. Tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicuius virtutis moralis, puta temperantiae vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio quae fit in correctione fraterna ordinatur ad amovendum peccatum fratris, quod pertinet ad caritatem; manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus caritatis, quasi imperantis, prudentiae vero secundario, quasi exequentis et dirigentis actum.

[40388] II^{a}-IIae q. 33 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem inquantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat. Et ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

Articulus 2

[40389] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non sit in praecepto. Nihil enim quod est impossibile cadit sub praecepto, secundum illud Hieronymi,

maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse. Sed Eccle. VII dicitur, *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

[40390] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnia praecepta legis divinae ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praeceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub praecepto.

[40391] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 arg. 3 Praeterea, omissio praecepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternae correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris, dicit enim Augustinus, I de Civ. Dei, quod *non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitae gradum tenent ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quaedam cupiditatis vincula, non propter officia caritatis.* Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

[40392] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod est in praecepto habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub praecepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum quaerere ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quaereret correctione indigentes ad hoc quod eos corrigeret. Quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad homines corrigendos, quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in praecepto.

[40393] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccavit.* Sed hoc non esset nisi per huiusmodi negligentiam aliquis praeceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in praecepto.

[40394] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 co. Respondeo dicendum quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Sed considerandum est quod sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco, quia secundum se sunt coniuncti malo fini, ut dicitur in II Ethic. Et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus, ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quae sunt ad finem attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus praecipue attendenda est ratio finis, qui est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicuius circumstantiae circa virtuosum actum quae totaliter tollat bonum virtutis, hoc contrariatur praecepto. Si autem sit defectus alicuius circumstantiae quae non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra praeceptum. Unde et philosophus dicit, in II Ethic., quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem, sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem, non autem ita quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

[40395] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax nisi adsit auxilium divinum, et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit, in libro de Corr. et Grat., *nescientes quis pertineat ad praedestinatorum numerum et quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu ut omnes velimus salvos fieri.* Et ideo omnibus debemus fraternae correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

[40396] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, omnia praecepta quae pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo reducuntur ad praeceptum de honoratione parentum.

[40397] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo, meritorie, quando ex caritate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, *si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunius tempus inquiritur; vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos et premant, atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis.* Alio modo praetermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando scilicet formidatur, ut ibi dicitur, *iudicium vulgi et carnis excruciatio vel peremptio*; dum tamen haec ita dominentur in animo quod fraternae caritati praeponantur. Et hoc videtur contingere quando aliquis praesumit de aliquo delinquente probabiliter quod posset eum a peccato retrahere, et tamen propter timorem vel cupiditatem praetermittit. Tertio modo huiusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor et cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigendum delicta fratris, non tamen ita quod, si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo praeponit caritatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

[40398] II^{a}-IIae q. 33 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod illud quod debetur alicui determinatae et certae personae, sive sit bonum corporale sive spirituale, oportet quod ei impendamus non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori debet eum requirere cum tempus fuerit ut ei debitum reddat, ita qui habet spiritualiter curam alicuius debet eum quaerere ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quae non debentur certae personae sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia sive spiritualia, non oportet nos quaerere quibus impendamus, sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt, hoc enim quasi pro quadam sorte habendum est, ut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ. Et propter hoc dicit, in libro de Verb. Dom., quod *admonet nos dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas.* Alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum, contra id quod dicitur Prov. XXIV, *ne quaeras impietatem in domo iusti, et non vastes requiem eius.* Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

Articulus 3

[40399] II^{a}-IIae q. 33 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad praelatos. Dicit enim Hieronymus, *sacerdotes studeant illud Evangelii implere, si peccaverit in te frater tuus*, et cetera. Sed nomine sacerdotum consueverunt significari praelati, qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos praelatos pertineat fraterna correctio.

[40400] II^{a}-IIae q. 33 a. 3 arg. 2 Praeterea, fraterna correctio est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo etiam fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad praelatos.

[40401] II^{a}-IIae q. 33 a. 3 arg. 3 Praeterea, ille qui corripit alium movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturae, ad solos praelatos pertinet inferiores corrigere.

[40402] II^{a}-IIae q. 33 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur XXIV, qu. III, *tam sacerdotes quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt, quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur.*

[40403] II^{a}-IIae q. 33 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio. Una quidem quae est actus caritatis, qui specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem. Et talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus sive praelatus. Est autem alia correctio quae est actus iustitiae, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed interdum etiam per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

[40404] II^{a}-IIae q. 33 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam in correctione fraterna, quae ad omnes pertinet, gravior est cura praelatorum; ut dicit Augustinus, in I de Civ. Dei. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam et alia huiusmodi magis debet exhibere illis qui sunt suae spirituali curae commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere quod ad solos sacerdotes pertineat praeceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

[40405] II^{a}-IIae q. 33 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere quantum ad hoc est superior habendus.

[40406] II^{a}-IIae q. 33 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus quaedam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia et quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis, inquantum habet sanum rationis iudicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

Articulus 4

[40407] IIª-IIae q. 33 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere praelatum suum. Dicitur enim Exod. XIX, *bestia quae tetigerit montem lapidabitur*, et II Reg. VI dicitur quod Oza percussus est a domino quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur praelatus. Ergo praelati non sunt corrigendi a subditis.

[40408] IIª-IIae q. 33 a. 4 arg. 2 Praeterea, Gal. II, super illud, *in faciem ei restiti*, dicit Glossa, *ut par.* Ergo, cum subditus non sit par praelato, non debet eum corrigere.

[40409] IIª-IIae q. 33 a. 4 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, *sanctorum vitam corrigere non praesumat nisi qui de se meliora sentit.* Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de praelato suo. Ergo praelati non sunt corrigendi.

[40410] IIª-IIae q. 33 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in regula, *non solum vestri, sed etiam ipsius, idest praelati, miseremini, qui inter vos quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore versatur.* Sed correctio fraterna est opus misericordiae. Ergo etiam praelati sunt corrigendi.

[40411] IIª-IIae q. 33 a. 4 co. Respondeo dicendum quod correctio quae est actus iustitiae per coercionem poenae non competit subditis respectu praelati. Sed correctio fraterna, quae est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personae ad quam caritatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quae continentur sub obiecto illius potentiae vel habitus, sicut visio ad omnia quae continentur sub obiecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praelatos debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur. Unde apostolus dicit, I ad Tim. V, *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de Ecclesia eiiciens.

[40412] IIª-IIae q. 33 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tunc praelatus inordinate tangi videtur quando irreverenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis et arcae damnatum a Deo.

[40413] IIª-IIae q. 33 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in faciem resistere coram omnibus excedit modum fraternae correctionis, et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde apostolus, ad Coloss. ult., scribit ut praelatum suum admoneant, cum dicit, *dicite Archippo, ministerium tuum imple.* Sciendum tamen est quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut Glossa Augustini dicit, ad Gal. II, *ipse Petrus exemplum maioribus praebuit ut, sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corrigi.*

[40414] II^{a}-IIae q. 33 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod praesumere se esse simpliciter meliorem quam praelatus sit, videtur esse praesumptuosae superbiae. Sed aestimare se meliorem quantum ad aliquid non est praesumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est quod cum aliquis praelatum caritative monet, non propter hoc se maiorem existimat, sed auxilium impartitur ei qui, *quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur*, ut Augustinus dicit, in regula.

Articulus 5

[40415] II^{a}-IIae q. 33 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit a praecepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub praecepto, ut dictum est. Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit non debeat praetermittere huiusmodi correctionem.

[40416] II^{a}-IIae q. 33 a. 5 arg. 2 Praeterea, eleemosyna spiritualis est potior quam eleemosyna corporalis. Sed ille qui est in peccato non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum praecedens.

[40417] II^{a}-IIae q. 33 a. 5 arg. 3 Praeterea, I Ioan. I dicitur, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus.* Si igitur propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

[40418] II^{a}-IIae q. 33 a. 5 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro de summo bono, *non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subiectus.* Et Rom. II dicitur, *in quo alium iudicas, teipsum condemnas, eadem enim agis quae iudicas.*

[40419] II^{a}-IIae q. 33 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est, non tollit totum bonum naturae, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et secundum hoc potest sibi competere alterius delictum arguere. Sed tamen per peccatum praecedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur, propter tria. Primo quidem, quia ex peccato praecedenti indignus redditur ut alium corrigat. Et praecipue si maius peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matth. VII, *quid vides festucam* etc., dicit Hieronymus, *de his loquitur qui, cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt.* Secundo, redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione si peccatum corripientis sit manifestum, quia videtur quod ille qui corrigit non corrigat ex caritate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matth. VII, *quomodo dicis fratri tuo* etc., exponit Chrysostomus, *in quo proposito? Puta ex caritate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiae laudem ab hominibus quaerere.* Tertio modo, propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis, propria peccata parvipendens, seipsum proximo praefert

in corde suo, peccata eius austera severitate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *accusare vitia officium est bonorum, quod cum mali faciunt, alienas partes agunt.* Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem, *cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas coegerit, utrum tale sit vitium quod nunquam habuimus, et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse. Vel tale quod habuimus et iam non habemus, et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium sed misericordia praecedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus et ad pariter poenitendum invitemus.* Ex his igitur patet quod peccator, si cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit; licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua, pro peccato praeterito condemnabilem se esse ostendat.

[40420] IIª-IIae q. 33 a. 5 ad arg. Unde patet responsio ad obiecta.

Articulus 6

[40421] IIª-IIae q. 33 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quaedam infirmitas animae, secundum illud Psalm., *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imminet cura infirmi etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet cessare, quia tunc imminet maius periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

[40422] IIª-IIae q. 33 a. 6 arg. 2 Praeterea, secundum Hieronymum, *veritas vitae non est dimittenda propter scandalum.* Praecepta autem Dei pertinent ad veritatem vitae. Cum ergo correctio fraterna cadat sub praecepto, ut dictum est, videtur quod non sit dimittenda propter scandalum eius qui corripitur.

[40423] IIª-IIae q. 33 a. 6 arg. 3 Praeterea, secundum apostolum, ad Rom. III, *non sunt facienda mala ut veniant bona.* Ergo, pari ratione, non sunt praetermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est praetermittenda propter timorem ne ille qui corripitur fiat deterior.

[40424] IIª-IIae q. 33 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. IX, *noli arguere derisorem, ne oderit te*, ubi dicit Glossa, *non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat, sed hoc potius providendum, ne, tractus ad odium, inde fiat peior.* Ergo cessandum est a correctione fraterna quando timetur ne fiat ille inde deterior.

[40425] IIª-IIae q. 33 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur. Tum quia, si propria sponte emendari non velit, cogendus est per poenas ut peccare desistat. Tum etiam

quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiae, et unius exemplo alii deterrentur. Unde iudex non praetermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius. Alia vero est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter aestimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum, quia ea quae sunt ad finem debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

[40426] IIª-IIae q. 33 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod medicus quadam coactione utitur in phreneticum, qui curam eius recipere non vult. Et huic similatur correctio praelatorum, quae habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

[40427] IIª-IIae q. 33 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod de correctione fraterna datur praeceptum secundum quod est actus virtutis. Hoc autem est secundum quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitae, nec cadit sub praecepto.

[40428] IIª-IIae q. 33 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae ordinantur ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni. Et ideo cum praetermittitur talis correctio, non praetermittitur bonum ne eveniat malum.

Articulus 7

[40429] IIª-IIae q. 33 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in correctione fraterna non debeat, ex necessitate praecepti, admonitio secreta praecedere denuntiationem. Operibus enim caritatis praecipue debemus Deum imitari, secundum illud Ephes. V, *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione*. Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato nulla secreta monitione praecedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam praecedere denuntiationem.

[40430] IIª-IIae q. 33 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt praecepta sacrae Scripturae intelligenda*. Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti nulla secreta monitione praecedente, sicut legitur Gen. XXXVII quod Ioseph *accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo*; et Act. V dicitur quod Petrus Ananiam et Saphiram, occulte defraudantes de pretio agri, publice denuntiavit nulla secreta admonitione praemissa. Ipse etiam dominus non legitur secreto admonuisse Iudam antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

[40431] IIª-IIae q. 33 a. 7 arg. 3 Praeterea, accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam

accusationem potest aliquis procedere nulla admonitione secreta praecedente, determinatur enim in decretali quod accusationem debet praecedere inscriptio. Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti quod secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

[40432] II^{a}-IIae q. 33 a. 7 arg. 4 Praeterea, non videtur esse probabile quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum sint contra praecepta Christi. Sed consuetum est in religionibus quod in capitulis aliqui proclamantur de culpis nulla secreta admonitione praemissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate praecepti.

[40433] II^{a}-IIae q. 33 a. 7 arg. 5 Praeterea, religiosi tenentur suis praelatis obedire. Sed quandoque praelati praecipiunt, vel communiter omnibus vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, ei dicatur. Ergo videtur quod teneantur ei dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

[40434] II^{a}-IIae q. 33 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., exponens illud, *corripe ipsum inter te et ipsum solum, studens correctioni, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipit defendere peccatum suum, et quem vis facere meliorem, facis peiorem.* Sed ad hoc tenemur per praeceptum caritatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

[40435] II^{a}-IIae q. 33 a. 7 co. Respondeo dicendum quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda, secundum illud apostoli, I ad Tim. V, *peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant*; quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit, in libro de verbis Dom. Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod dominus dicit, *si peccaverit in te frater tuus*, quando enim te offendit publice coram aliis, iam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc distinguendum videtur. Quaedam enim peccata occulta sunt quae sunt in nocumentum proximorum vel corporale vel spirituale, puta si aliquis occulte tractet quomodo civitas tradatur hostibus; vel si haereticus privatim homines a fide avertat. Et quia hic ille qui occulte peccat non solum in te peccat, sed etiam in alios; oportet statim ad denuntiationem procedere, ut huiusmodi nocumentum impediatur, nisi forte aliquis firmiter aestimaret quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire. Quaedam vero peccata sunt quae sunt solum in malum peccantis et tui, in quem peccatur vel quia a peccante laederis, vel saltem ex sola notitia. Et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem confert, si potest, sine alicuius membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur, ita etiam ille qui studet emendationi fratris debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama eius conservetur. Quae quidem est utilis, primo quidem et ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia prae timore infamiae multi a peccato

retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit, *corripiendus est seorsum frater, ne, si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato.* Secundo debet conservari fama fratris peccantis, tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini, in Epist. ad plebem Hipponensem, *cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur aliquid criminis vel falsi sonuerit vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt ut de omnibus hoc credatur.* Tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccatum. Sed quia conscientia praeferenda est famae, voluit dominus ut saltem cum dispendio famae fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet de necessitate praecepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem praecedat.

[40436] II^{a}-IIae q. 33 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia occulta Deo sunt nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium divinum sicut publica ad humanum. Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit interius inspirando, vel vigilanti vel dormienti, secundum illud Iob XXXIII, *per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quae fecit.*

[40437] II^{a}-IIae q. 33 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod dominus peccatum Iudae, tanquam Deus, sicut publicum habebat. Unde statim poterat ad publicandum procedere. Tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiae et Saphirae tanquam executor Dei, cuius revelatione peccatum cognovit. De Ioseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres, unde dicit pluraliter, accusavit fratres suos.

[40438] II^{a}-IIae q. 33 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum haec verba domini, quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

[40439] II^{a}-IIae q. 33 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod huiusmodi proclamationes quae in capitulis religiosorum fiunt sunt de aliquibus levibus, quae famae non derogant. Unde sunt quasi quaedam commemorationes potius oblitarum culparum quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia de quibus frater infamaretur, contra praeceptum domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

[40440] II^{a}-IIae q. 33 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod praelato non est obediendum contra praeceptum divinum, secundum illud Act. V, *obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Et ideo quando praelatus praecipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est praeceptum sane, salvo ordine correctionis fraternae, sive praeceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si praelatus expresse praeciperet contra hunc ordinem a domino constitutum, et ipse peccaret praecipiens et ei obediens, quasi contra praeceptum domini agens, unde non esset ei obediendum. Quia praelatus non est iudex occultorum, sed solus Deus, unde non habet potestatem praecipiendi aliquid super occultis nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam vel aliquas suspiciones; in quibus casibus potest praelatus praecipere eodem modo sicut et iudex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

Articulus 8

[40441] II^{a}-IIae q. 33 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod testium inductio non debeat praecedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic homo magis esset proditor criminis quam corrector fratris, ut Augustinus dicit. Sed ille qui inducit testes peccatum fratris alteri manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio praecedere publicam denuntiationem.

[40442] II^{a}-IIae q. 33 a. 8 arg. 2 Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

[40443] II^{a}-IIae q. 33 a. 8 arg. 3 Praeterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.

[40444] II^{a}-IIae q. 33 a. 8 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, in regula, quod *prius praeposito debet ostendi quam testibus*. Sed ostendere praeposito sive praelato est dicere Ecclesiae. Non ergo testium inductio debet praecedere publicam denuntiationem.

[40445] II^{a}-IIae q. 33 a. 8 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XVIII.

[40446] II^{a}-IIae q. 33 a. 8 co. Respondeo dicendum quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiae denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio, ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse et non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

[40447] II^{a}-IIae q. 33 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternae correctionis esse servandum ut primo frater sit in secreto corripiendus, et si audierit, bene quidem. Si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum. Si autem incipit iam ad plurium notitiam devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit, in regula, quod peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde. Et ideo aliter dicendum est quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quandiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem iam probabiliter cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem. Nisi forte probabiliter aestimaretur quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur, quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est.

[40448] II^{a}-IIae q. 33 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo non indiget testibus ad

emendationem sui peccati, quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

[40449] IIª-IIae q. 33 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod testes possunt induci propter tria. Uno modo, ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur; ut Hieronymus dicit. Secundo, ad convincendum de actu, si actus iteretur; ut Augustinus dicit, in regula. Tertio, *ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit*; ut Chrysostomus dicit.

[40450] IIª-IIae q. 33 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod Augustinus intelligit quod prius dicatur praelato quam testibus secundum quod praelatus est quaedam singularis persona quae magis potest prodesse quam alii, non autem quod dicatur ei tanquam Ecclesiae, idest sicut in loco iudicis residenti.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione XXXIV ad XLIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 34

Prooemium

[40451] IIª-IIae q. 34 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis caritati. Et primo, de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo, de acedia et invidia, quae opponuntur gaudio caritatis; tertio, de discordia et schismate, quae opponuntur paci; quarto, de offensione et scandalo, quae opponuntur beneficentiae et correctioni fraternae. Circa primum quaeruntur sex, primo, utrum Deus possit odio haberi. Secundo, utrum odium Dei sit maximum peccatorum. Tertio, utrum odium proximi semper sit peccatum. Quarto, utrum sit maximum inter peccata quae sunt in proximum. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, ex quo capitali vitio oriatur.

Articulus 1

[40452] IIª-IIae q. 34 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *omnibus amabile et diligibile est ipsum bonum et pulchrum.* Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

[40453] IIª-IIae q. 34 a. 1 arg. 2 Praeterea, in apocryphis Esdrae dicitur quod *omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus eius.* Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Ioan. XIV. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

[40454] IIª-IIae q. 34 a. 1 arg. 3 Praeterea, odium est aversio quaedam. Sed sicut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

[40455] IIª-IIae q. 34 a. 1 s. c. Sed contra est, quod dicitur in Psalm., *superbia eorum qui te oderunt ascendit semper*; et Ioan. XV, *nunc autem et viderunt et oderunt me et patrem meum.*

[40456] IIª-IIae q. 34 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, odium est quidam motus appetitivae potentiae, quae non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest, uno modo, secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo, per effectus suos, cum scilicet *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur. Et ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam eum odio habeat. Sed effectus eius aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati

humanae, quia esse, vivere et intelligere est appetibile et amabile omnibus, quae sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatae voluntati, sicut inflictio poenae; et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnat voluntati depravatae per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et poenarum inflictor.

[40457] IIª-IIae q. 34 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis.

[40458] IIª-IIae q. 34 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab hominibus amantur, inter quos sunt opera veritatis praebentis suam cognitionem hominibus.

[40459] IIª-IIae q. 34 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus convertit omnia ad seipsum inquantum est essendi principium, quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

Articulus 2

[40460] IIª-IIae q. 34 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth. XII. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in spiritum sanctum; ut ex supradictis patet. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

[40461] IIª-IIae q. 34 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem, quamvis Deum odio habet, eum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

[40462] IIª-IIae q. 34 a. 2 arg. 3 Praeterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati, inter quos praecipuum est poena. Sed odire poenam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

[40463] IIª-IIae q. 34 a. 2 s. c. Sed contra est quod optimo opponitur pessimum; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

[40464] IIª-IIae q. 34 a. 2 co. Respondeo dicendum quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Huiusmodi autem aversio rationem culpae non haberet nisi voluntaria esset. Unde ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo. Haec autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participative et secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhaeret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit, unde

quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo avertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quae habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

[40465] IIª-IIae q. 34 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXV Moral., *aliud est bona non facere, aliud est bonorum odisse datorem, sicut aliud est ex praecipitatione, aliud ex deliberatione peccare* ex quo datur intelligi quod odire Deum, omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare, quod est peccatum in spiritum sanctum. Unde manifestum est quod odium Dei maxime est peccatum in spiritum sanctum, secundum quod peccatum in spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in spiritum sanctum.

[40466] IIª-IIae q. 34 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsa infidelitas non habet rationem culpae nisi inquantum est voluntaria. Et ideo tanto est gravior quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quae proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cuius veritatem est fides. Et ideo, sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est maius peccatum quam infidelitas.

[40467] IIª-IIae q. 34 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non quicumque odit poenas odit Deum, poenarum auctorem, nam multi odiunt poenas qui tamen patienter eas ferunt ex reverentia divinae iustitiae. Unde et Augustinus dicit, X Confess., quod mala poenalia Deus tolerare iubet, non amari. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, XXV Moral., *sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare, ita nequius est odisse iustitiam quam non fecisse.*

Articulus 3

[40468] IIª-IIae q. 34 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in praeceptis vel consiliis legis divinae, secundum illud Prov. VIII. *Recti sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid nec perversum.* Sed Luc. XIV dicitur, *si quis venit ad me et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus.* Ergo non omne odium proximi est peccatum.

[40469] IIª-IIae q. 34 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil potest esse peccatum secundum quod Deum imitamur. Sed imitando Deum quosdam odio habemus, dicitur enim Rom. I, *detractores, Deo odibiles.* Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

[40470] IIª-IIae q. 34 a. 3 arg. 3 Praeterea, nihil naturalium est peccatum, quia *peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam*, ut Damascenus dicit, in II libro. Sed naturale est unicuique rei quod odiat id quod est sibi contrarium et quod nitatur ad eius corruptionem. Ergo

videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

[40471] IIª-IIae q. 34 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. II, *qui fratrem suum odit in tenebris est.* Sed tenebrae spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

[40472] IIª-IIae q. 34 a. 3 co. Respondeo dicendum quod odium amori opponitur, ut supra dictum est. Unde tantum habet odium de ratione mali quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet, idest secundum naturam et gratiam, non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso et Diabolo, scilicet secundum peccatum et iustitiae defectum. Et ideo licet habere odio in fratre peccatum et omne illud quod pertinet ad defectum divinae iustitiae, sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem, eiusdem enim rationis est quod velimus bonum alicuius et quod odimus malum ipsius. Unde, simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

[40473] IIª-IIae q. 34 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod parentes, quantum ad naturam et affinitatem qua nobis coniunguntur, sunt a nobis secundum praeceptum Dei honorandi, ut patet Exod. XX. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quod impedimentum praestant nobis accedendi ad perfectionem divinae iustitiae.

[40474] IIª-IIae q. 34 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

[40475] IIª-IIae q. 34 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod homines secundum bona quae habent a Deo non sunt nobis contrarii, unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent, quod ad eorum culpam pertinet, et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis sunt inimici.

Articulus 4

[40476] IIª-IIae q. 34 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatum eorum quae in proximo committuntur. Dicitur enim I Ioan. III, *omnis qui odit fratrem suum homicida est.* Sed homicidium est gravissimum peccatorum quae committuntur in proximum. Ergo et odium.

[40477] IIª-IIae q. 34 a. 4 arg. 2 Praeterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quae proximo exhibemus est amor, omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

[40478] IIª-IIae q. 34 a. 4 s. c. 1 Sed contra, malum dicitur quod nocet; secundum Augustinum, in Enchirid. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium, puta per furtum et homicidium et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

[40479] II^{a}-IIae q. 34 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Chrysostomus, exponens illud Matth., *qui solverit unum de mandatis istis minimis*, dicit, *mandata Moysi, non occides, non adulterabis, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna, mandata autem Christi, idest non irascaris, non concupiscas, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima.* Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

[40480] II^{a}-IIae q. 34 a. 4 co. Respondeo dicendum quod peccatum quod committitur in proximum habet rationem mali ex duobus, uno quidem modo, ex deordinatione eius qui peccat; alio modo, ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum, quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quae est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati. Unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata, puta cum aliquis ignoranter vel zelo iustitiae hominem occidit. Et si quid culpae est in exterioribus peccatis quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur peiora sunt exteriora peccata quam interius odium.

[40481] II^{a}-IIae q. 34 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 5

[40482] II^{a}-IIae q. 34 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod odium sit vitium capitale. Odium enim directe opponitur caritati. Sed caritas est principalissima virtutum et mater aliarum. Ergo odium est maxime vitium capitale, et principium omnium aliorum.

[40483] II^{a}-IIae q. 34 a. 5 arg. 2 Praeterea, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Rom. VII, *passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.* Sed in passionibus animae ex amore et odio videntur omnes aliae sequi, ut ex supradictis patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

[40484] II^{a}-IIae q. 34 a. 5 arg. 3 Praeterea, vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

[40485] II^{a}-IIae q. 34 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

[40486] II^{a}-IIae q. 34 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis inquantum est animal rationale. In his autem quae contra naturam fiunt paulatim id quod est naturae corrumpitur. Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam, quia id quod est primum in constructione est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligat bonum, et praecipue bonum divinum et bonum proximi. Et ideo odium, quod huic dilectioni opponitur, non est primum in

deletione virtutis, quae fit per vitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

[40487] II^{a}-IIae q. 34 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII Physic., *virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum suam naturam.* Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali. Et propter hoc caritas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est.

[40488] II^{a}-IIae q. 34 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod odium mali quod contrariatur naturali bono est primum inter passiones animae, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi, quia tale odium attestatur corruptioni naturae iam factae, sicut et amor extranei boni.

[40489] II^{a}-IIae q. 34 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est malum. Quoddam verum, quia scilicet repugnat naturali bono, et huius mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed aestimatur ut malum propter corruptionem naturae. Et huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

Articulus 6

[40490] II^{a}-IIae q. 34 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est tristitia quaedam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso, tristamur enim de praesentia malorum quae odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

[40491] II^{a}-IIae q. 34 a. 6 arg. 2 Praeterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est. Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia, non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo odium non causatur ex invidia.

[40492] II^{a}-IIae q. 34 a. 6 arg. 3 Praeterea, unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira, dicit enim Augustinus, in regula, quod ira crescit in odium. Non ergo causatur odium ex invidia.

[40493] II^{a}-IIae q. 34 a. 6 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod de invidia oritur odium.

[40494] II^{a}-IIae q. 34 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem; sicut patet per philosophum, in VII et X Ethic. Et ideo sicut ex delectatione

causatur amor, ita ex tristitia causatur odium, sicut enim movemur ad diligendum ea quae nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quae nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quod ex invidia oritur odium.

[40495] IIª-IIae q. 34 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitivae virtutis sit quaedam circulatio. Secundum igitur primum processum appetitivi motus, ex amore consequitur desiderium, ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

[40496] IIª-IIae q. 34 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod alia ratio est de dilectione et odio. Nam dilectionis obiectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur, et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius effectibus, unde etiam supra dictum est quod Deus non habetur odio nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde, cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

[40497] IIª-IIae q. 34 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis. Et secundum hoc odium potest oriri et ex ira et ex invidia. Directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile et per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi secundum quandam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictae, postea autem per continuitatem irae pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem obiecti; ex ira autem dispositive.

Quaestio 35

Prooemium

[40498] IIª-IIae q. 35 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio caritatis. Quod quidem est et de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de acedia; secundo, de invidia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum acedia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale vitium. Tertio, utrum sit mortale peccatum. Quarto, utrum sit vitium capitale.

Articulus 1

[40499] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum. *Passionibus enim non laudamur neque vituperamur*; secundum philosophum, in II Ethic. Sed acedia est quaedam passio, est enim species tristitiae, ut Damascenus dicit, et supra habitum est. Ergo acedia non est peccatum.

[40500] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit habet rationem peccati. Sed acedia est huiusmodi, dicit enim Cassianus, in X Lib. de institutis monasteriorum, *maxime acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto, ardentissimos aestus accensionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens aegrotanti.* Ergo acedia non est peccatum.

[40501] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod ex radice bona procedit non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit, dicit enim Cassianus, in eodem libro, quod acedia provenit ex hoc quod aliquis *ingemiscit se fructum spiritualem non habere, et absentia longeque posita magnificat monasteria*; quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

[40502] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccli. XXI, *quasi a facie colubri, fuge peccatum.* Sed Cassianus dicit, in eodem libro, *experimento probatum est acediae impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam.* Ergo acedia non est peccatum.

[40503] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 s. c. Sed contra, illud quod interdicitur in sacra Scriptura est peccatum. Sed acedia est huiusmodi, dicitur enim Eccli. VI, subiice humerum tuum et porta illam, idest spiritualem sapientiam, et non acedieris in vinculis eius. Ergo acedia est peccatum.

[40504] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 co. Respondeo dicendum quod acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam taedium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud Psalm., *omnem escam abominata est anima eorum*; et a quibusdam dicitur quod acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare. Huiusmodi autem tristitia semper est mala, quandoque quidem etiam secundum seipsam; quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum, sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quae est de spirituali bono est secundum se mala. Sed etiam tristitia quae est de vere malo mala est secundum effectum si sic hominem aggravet ut eum totaliter a bono opere retrahat, unde et apostolus, II ad Cor. II, non vult ut poenitens maiori tristitia de peccato absorbeatur. Quia igitur acedia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se et secundum effectum. Et ideo acedia est peccatum, malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum,

ut ex supradictis patet.

[40505] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile, sed tristitia de malo vero moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum.

[40506] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab aestibus solis, magis ab acedia impugnantur.

[40507] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad humilitatem pertinet ut homo, defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona quae quis a Deo possidet contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia, de his enim tristamur quae quasi mala vel vilia reputamus. Sic igitur necesse est ut aliquis aliorum bona extollat quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat, quia sic ei tristia redderentur.

[40508] II^{a}-IIae q. 35 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod peccatum semper est fugiendum, sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria, unde dicitur I ad Cor. VI, *fugite fornicationem.* Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia.

Articulus 2

[40509] II^{a}-IIae q. 35 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito, nam luxuriosus tristatur de bono continentiae, et gulosus de bono abstinentiae. Cum ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est, videtur quod acedia non sit speciale peccatum.

[40510] II^{a}-IIae q. 35 a. 2 arg. 2 Praeterea, acedia, cum sit tristitia quaedam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

[40511] II^{a}-IIae q. 35 a. 2 arg. 3 Praeterea, spirituale bonum, cum sit quoddam commune obiectum quod virtus appetit et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor, ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona quia sunt laboriosa; unde et acedia taedium quoddam est. Refugere autem labores, et quaerere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia. Quod videtur esse falsum, nam pigritia sollicitudini opponitur, acediae autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

[40512] II^{a}-IIae q. 35 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale peccatum.

[40513] II^{a}-IIae q. 35 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia sicut dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositae. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia inquantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis eius impeditivum, quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quaerit. Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo, nam omnia spiritualia bona quae sunt in actibus singularum virtutum ordinantur ad unum spirituale bonum quod est bonum divinum, circa quod est specialis virtus, quae est caritas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu, sed ad caritatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

[40514] II^{a}-IIae q. 35 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[40515] II^{a}-IIae q. 35 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur praecepto legis Dei. Sed acedia nulli praecepto contrariari videtur, ut patet discurrenti per singula praecepta Decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

[40516] II^{a}-IIae q. 35 a. 3 arg. 2 Praeterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente non est peccatum mortale, alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

[40517] II^{a}-IIae q. 35 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis, dicit enim Cassianus, in Lib. X de institutis coenobiorum, quod *acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens.* Ergo acedia non est peccatum mortale.

[40518] II^{a}-IIae q. 35 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur II ad Cor. VII, tristitia saeculi mortem operatur. Sed huiusmodi est acedia, non enim est tristitia secundum Deum, quae contra tristitiam saeculi dividitur, quae mortem operatur. Ergo est peccatum mortale.

[40519] II^{a}-IIae q. 35 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale dicitur quod tollit spiritualem vitam, quae est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat, unde illud peccatum ex suo genere est mortale quod de se, secundum propriam rationem, contrariatur caritati. Huiusmodi autem est acedia. Nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est, acedia autem est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale. Sed considerandum est in omnibus peccatis quae sunt secundum suum genus mortalia quod non sunt mortalia nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est autem consummatio peccati in consensu rationis, loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia quae consistit in sola sensualitate est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediae in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale. Quandoque vero pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne omnino contra spiritum praevalente. Et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale.

[40520] II^{a}-IIae q. 35 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod acedia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino.

[40521] II^{a}-IIae q. 35 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate. Unde si aliquis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quae facere non tenetur, non est peccatum acediae, sed quando contristatur in his quae ei imminent facienda propter Deum.

[40522] II^{a}-IIae q. 35 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediae, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

Articulus 4

[40523] II^{a}-IIae q. 35 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod acedia non debeat poni

vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est. Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

[40524] II^{a}-IIae q. 35 a. 4 arg. 2 Praeterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, XXXI Moral., sex filias acediae, quae sunt *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis circa illicita*, quae non videntur convenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est. Malitia autem est genus ad omnia vitia, et similiter vagatio mentis circa illicita, et in omnibus vitiis inveniuntur. Torpor autem circa praecepta idem videtur esse quod acedia. Pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

[40525] II^{a}-IIae q. 35 a. 4 arg. 3 Praeterea, Isidorus, in libro de summo bono, distinguit vitium acediae a vitio tristitiae, dicens tristitiam esse inquantum recedit a graviori et laborioso ad quod tenetur; acediam inquantum se convertit ad quietem indebitam. Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem, de acedia vero dicit oriri septem, quae sunt otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. Ergo videtur quod vel a Gregorio vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

[40526] II^{a}-IIae q. 35 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., acediam esse vitium capitale et habere praedictas filias.

[40527] II^{a}-IIae q. 35 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causae finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ex eius pondere in aliqua agenda proruentes. Unde cum acedia sit tristitia quaedam, ut supra dictum est, convenienter ponitur vitium capitale.

[40528] II^{a}-IIae q. 35 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod acedia, aggravando animum, impedit hominem ab illis operibus quae tristitiam causant. Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda vel quae sunt tristitiae consona, sicut ad plorandum; vel etiam ad aliqua per quae tristitia evitatur.

[40529] II^{a}-IIae q. 35 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Gregorius convenienter assignat filias acediae. Quia enim, ut philosophus dicit, in VIII Ethic., *nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia*, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur, uno modo, ut homo recedat a contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum philosophum, in X Ethic. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia; secundo, etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem

bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantum autem ad ea quae pertinent ad communem iustitiam, fit per torporem circa praecepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est contra homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hoc est rancor; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc proprie est malitia. Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae evagatio circa illicita. Per quod patet responsio ad ea quae circa singulas filias obiiciebantur. Nam malitia non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est. Et idem dicendum est de aliis.

[40530] II^{a}-IIae q. 35 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam Cassianus, in libro de institutis Coenob., distinguit tristitiam ab acedia, sed convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat. Quia sicut supra dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur, sed solum secundum quod contristatur de bono divino. Quod pertinet ad rationem acediae, quae intantum convertit ad quietem indebitam inquantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quae Isidorus ponit oriri ex tristitia et acedia reducuntur ad ea quae Gregorius ponit. Nam amaritudo, quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa praecepta, circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur curiositas; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur instabilitas. Vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

Quaestio 36

Prooemium

[40531] II^{a}-IIae q. 36 pr. Deinde considerandum est de invidia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit invidia. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale, et de filiabus eius.

Articulus 1

[40532] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit tristitia. Obiectum enim tristitiae est malum. Sed obiectum invidiae est bonum, dicit enim Gregorius, in V Moral., de invido loquens, *tabescentem mentem sua poena sauciat, quam felicitas torquet aliena.* Ergo invidia non est tristitia.

[40533] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 arg. 2 Praeterea, similitudo non est causa tristitiae, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiae, dicit enim philosophus, in II Rhet., *invidebunt tales quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem.* Ergo invidia non est tristitia.

[40534] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 arg. 3 Praeterea, tristitia ex aliquo defectu causatur, unde illi qui sunt in magno defectu sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi; ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo invidia non est tristitia.

[40535] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 arg. 4 Praeterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo, cum memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut supra dictum est, non erit causa tristitiae. Est autem causa invidiae, dicit enim philosophus, in II Rhet., quod his aliqui invident qui habent aut possederunt quae ipsis conveniebant aut quae ipsi quandoque possidebant. Ergo invidia non est tristitia.

[40536] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 s. c. Sed contra est quod Damascenus, in II libro, ponit invidiam speciem tristitiae, et dicit quod invidia est tristitia in alienis bonis.

[40537] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 co. Respondeo dicendum quod obiectum tristitiae est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum apprehendi ut malum proprium. Et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando quis tristatur de bono alicuius inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicuius nocumenti, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum laedat. Et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus; ut philosophus dicit, in II Rhet. Alio modo bonum alterius aestimatur ut malum proprium inquantum est diminutivum propriae gloriae vel excellentiae. Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo praecipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse; ut philosophus dicit, in II Rhet.

[40538] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est bonum uni apprehendi ut malum alteri. Et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est.

[40539] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod quia invidia est de gloria alterius inquantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut ad illos tantum invidia habeatur quibus homo vult se aequare vel praeferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium, nullus enim, nisi insanus, studet se aequare vel praeferre in gloria his qui sunt multo eo maiores, puta plebeius homo regi; vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco vel tempore vel statu homo non invidet, sed his qui sunt propinqui,

quibus se nititur aequare vel praeferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram utilitatem, et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat inquantum concordat voluntati.

[40540] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens. Et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet. Sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur. Unde si frustraretur eius conatus propter excessum gloriae alterius, tristatur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna, et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Iob V dicitur, *parvulum occidit invidia.* Et dicit Gregorius, in V Moral., quod *invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus.*

[40541] II^{a}-IIae q. 36 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod memoria praeteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat, sed inquantum sunt amissa, causant tristitiam. Et inquantum ab aliis habentur, causant invidiam, quia hoc maxime videtur gloriae propriae derogare. Et ideo dicit philosophus, in II Rhet., quod *senes invident iunioribus; et illi qui multa expenderunt ad aliquid consequendum invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti*; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

Articulus 2

[40542] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus, ad Laetam, de Instruct. filiae, *habeat socias cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur.* Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

[40543] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 arg. 2 Praeterea, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit. Sed hoc quandoque laudabiliter fit, dicitur enim Prov. XXIX, *cum impii sumpserint principatum, gemet populus.* Ergo invidia non semper est peccatum.

[40544] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 arg. 3 Praeterea, invidia zelum quendam nominat. Sed zelus quidam est bonus, *zelus domus tuae comedit me.* Secundum illud Psalm., ergo invidia non semper est peccatum.

[40545] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 arg. 4 Praeterea, poena dividitur contra culpam. Sed invidia est quaedam poena, dicit enim Gregorius, V Moral., *cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant quam graviter animum vesania instigat, color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor.* Ergo invidia non est peccatum.

[40546] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Gal. V, *non efficiamur inanis*

gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes.

[40547] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, invidia est tristitia de alienis bonis. Sed haec tristitia potest contingere quatuor modis. Uno quidem modo, quando aliquis dolet de bono alicuius inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi vel etiam aliis bonis. Et talis tristitia non est invidia, ut dictum est; et potest esse sine peccato. Unde Gregorius, XXII Moral., ait, *evenire plerumque solet ut, non amissa caritate, et inimici nos ruina laetificet, et rursum eius gloria sine invidiae culpa contristet, cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus.* Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus; ut philosophus dicit, in II Rhet. Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundum illud I ad Cor. XIV, *aemulamini spiritualia.* Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, et sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius inquantum ille cui accidit bonum est eo indignus. Quae quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur; sed sicut philosophus dicit, in II Rhet., est de divitiis et de talibus, quae possunt provenire dignis et indignis. Et haec tristitia, secundum ipsum, vocatur Nemesis, et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad aeterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quae indignis proveniunt ex iusta Dei ordinatione disponuntur vel ad eorum correctionem vel ad eorum damnationem, et huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quae servantur bonis. Et ideo huiusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud Psalm., *noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Et alibi, *pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns.* Quarto aliquis tristatur de bonis alicuius inquantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc proprie est invidia. Et istud semper est pravum, ut etiam philosophus dicit, in II Rhet., quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

[40548] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ibi sumitur invidia pro zelo quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

[40549] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

[40550] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod invidia differt a zelo, sicut dictum est. Unde zelus aliquis potest esse bonus, sed invidia semper est mala.

[40551] II^{a}-IIae q. 36 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquod peccatum, ratione alicuius adiuncti, poenale esse; ut supra dictum est, cum de peccatis ageretur.

Articulus 3

[40552] II^{a}-IIae q. 36 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale. Invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solum in ratione; ut patet per Augustinum, XII de Trin. Ergo invidia non est peccatum mortale.

[40553] II^{a}-IIae q. 36 a. 3 arg. 2 Praeterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia, dicit enim Augustinus, in I Confess., *vidi ego et expertus sum zelantem puerum, nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum.* Ergo invidia non est peccatum mortale.

[40554] II^{a}-IIae q. 36 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed Nemesi, quae est quaedam passio; ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo invidia non est peccatum mortale.

[40555] II^{a}-IIae q. 36 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob V, *parvulum occidit invidia.* Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

[40556] II^{a}-IIae q. 36 a. 3 co. Respondeo dicendum quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex obiecto consideratur. Invidia autem, secundum rationem sui obiecti, contrariatur caritati, per quam est vita animae spiritualis, secundum illud I Ioan. III, *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Utriusque enim obiectum, et caritatis et invidiae, est bonum proximi, sed secundum contrarium motum, nam caritas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex dictis patet. Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed sicut supra dictum est, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiae, et in genere homicidii primus motus irae. Ita etiam et in genere invidiae inveniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

[40557] II^{a}-IIae q. 36 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod motus invidiae secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Unde talis invidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

[40558] II^{a}-IIae q. 36 a. 3 ad 2 Unde patet responsio ad secundum.

[40559] II^{a}-IIae q. 36 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod invidia, secundum philosophum, in II Rhet. opponitur et Nemesi et misericordiae, sed secundum diversa. Nam misericordiae opponitur directe, secundum contrarietatem principalis obiecti, invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi. Unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec e converso. Ex parte vero eius de cuius bono tristatur invidus, opponitur invidia Nemesi, Nemeseticus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Psalm., *zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns*; invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quaedam virtus

est, et caritatis proprius effectus. Unde invidia misericordiae opponitur et caritati.

Articulus 4

[40560] II^{a}-IIae q. 36 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriae, dicit enim philosophus, in II Rhet., quod *amatores honoris et gloriae magis invident.* Ergo invidia non est vitium capitale.

[40561] II^{a}-IIae q. 36 a. 4 arg. 2 Praeterea, vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quae ex eis oriuntur, dicit enim Gregorius, XXXI Moral., *prima vitia deceptae menti quasi sub quadam ratione se ingerunt, sed quae sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam protrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt.* Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum, dicit enim Gregorius, V Moral., *quamvis per omne vitium quod perpetratur humano cordi antiqui hostis virus infunditur, in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendae malitiae pestem vomit.* Ergo invidia non est vitium capitale.

[40562] II^{a}-IIae q. 36 a. 4 arg. 3 Praeterea, videtur quod inconvenienter eius filiae assignentur a Gregorio, XXXI Moral., ubi dicit quod *de invidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi et afflictio in prosperis.* Exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis, idem videtur esse quod invidia, ut ex praemissis patet. Non ergo ista debent poni ut filiae invidiae.

[40563] II^{a}-IIae q. 36 a. 4 s. c. Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI Moral., qui ponit invidiam vitium capitale, et ei praedictas filias assignat.

[40564] II^{a}-IIae q. 36 a. 4 co. Respondeo dicendum quod sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra acediam esse vitium capitale, ea ratione quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda vel ut fugiat tristitiam vel ut tristitiae satisfaciat. Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

[40565] II^{a}-IIae q. 36 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in XXXI Moral. *capitalia vitia tanta sibi coniunctione coniunguntur ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiae soboles inanis est gloria, quae dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit.* Non est ergo contra rationem vitii capitalis quod ipsum ex alio oriatur, sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro, in libro de summo bono, neque a Cassiano, in libro de Instit. Coenob.

[40566] II^{a}-IIae q. 36 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum, sed quod quando Diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia sicut ibi inducitur consequenter, *invidia Diaboli mors*

introivit in orbem terrarum. Est tamen quaedam invidia quae inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternae gratiae, secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiae Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in spiritum sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

[40567] IIª-IIae q. 36 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod numerus filiarum invidiae sic potest sumi. Quia in conatu invidiae est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est susurratio; vel manifeste, et sic est detractio. Medium autem est quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius aut potest, et sic est exultatio in adversis; aut non potest, et sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio, quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut supra dictum est. Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia, inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicuius secundum quod habent quandam gloriam. Alio vero modo est filia invidiae, secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur, nam ex tristitia de bono proximi, quae est invidia, sequitur exultatio de malo eiusdem.

Quaestio 37

Prooemium

[40568] IIª-IIae q. 37 pr. Deinde considerandum est de peccatis quae opponuntur paci. Et primo, de discordia, quae est in corde; secundo, de contentione, quae est in ore; tertio, de his quae pertinent ad opus, scilicet, de schismate, rixa et bello. Circa primum quaeruntur duo, primo, utrum discordia sit peccatum. Secundo, utrum sit filia inanis gloriae.

Articulus 1

[40569] IIª-IIae q. 37 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostrae, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

[40570] IIª-IIae q. 37 a. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum, dicitur enim Act. XXIII, quod *sciens Paulus quia una pars esset Sadducaeorum et altera Pharisaeorum, exclamavit in Concilio, viri fratres, ego Pharisaeus sum, filius Pharisaeorum, de spe et resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum haec dixisset, facta est dissensio inter Pharisaeos et Sadducaeos.* Ergo discordia

non est peccatum.

[40571] II^{a}-IIae q. 37 a. 1 arg. 3 Praeterea, peccatum, praecipue mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed in sanctis viris invenitur discordia, dicitur enim Act. XV, *facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem.* Ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

[40572] II^{a}-IIae q. 37 a. 1 s. c. Sed contra est quod ad Gal. V dissensiones, idest discordiae, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur, *qui talia agunt, regnum Dei non consequuntur.* Nihil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

[40573] II^{a}-IIae q. 37 a. 1 co. Respondeo dicendum quod discordia concordiae opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est, ex caritate causatur, inquantum scilicet caritas multorum corda coniungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordiae contrariatur. Sed sciendum quod haec concordia per discordiam tollitur dupliciter, uno quidem modo, per se; alio vero modo, per accidens. Per se quidem in humanis actibus et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis a proximo quando scienter et ex intentione dissentit a bono divino et a proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad caritatem, licet primi motus huius discordiae, propter imperfectionem actus, sint peccata venialia. Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est praeter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus aestimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem, discordia tunc est per accidens contra bonum divinum vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat caritati, nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quae sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur, cum etiam supra dictum est quod concordia quae est caritatis effectus est unio voluntatum, non unio opinionum. Ex quo patet quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit, quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

[40574] II^{a}-IIae q. 37 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius. Sed inquantum voluntas proximi inhaeret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum primam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur a regula divina.

[40575] II^{a}-IIae q. 37 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut voluntas hominis adhaerens Deo est quaedam regula recta, a qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quaedam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia quam caritas facit, est grave peccatum, unde dicitur Prov. VI, *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima eius*, et hoc septimum ponit eum qui seminat inter fratres discordias. Sed causare discordiam per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus dissensionem posuit inter eos qui erant

concordes in malo, nam et dominus de se dicit, Matth. X, *non veni pacem mittere, sed gladium.*

[40576] IIª-IIae q. 37 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod discordia quae fuit inter Paulum et Barnabam fuit per accidens et non per se, uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud. Quod ad defectum humanum pertinebat, non enim erat talis controversia in his quae sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum, propter utilitatem inde consequentem.

Articulus 2

[40577] IIª-IIae q. 37 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriae. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia irae, secundum illud Prov. XV, *vir iracundus provocat rixas.* Ergo non est filia inanis gloriae.

[40578] IIª-IIae q. 37 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., exponens illud quod habetur Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, livor separat, caritas iungit.* Sed discordia nihil est aliud quam quaedam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, idest invidia, magis quam ex inani gloria.

[40579] IIª-IIae q. 37 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi, quia super illud Matth. XII, *omne regnum contra se divisum desolabitur*, dicit Hieronymus, *quo modo concordia parvae res crescunt, sic discordia maximae dilabuntur.* Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale, magis quam filia inanis gloriae.

[40580] IIª-IIae q. 37 a. 2 s. c. Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

[40581] IIª-IIae q. 37 a. 2 co. Respondeo dicendum quod discordia importat quandam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quae sunt sua praefert his quae sunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriae.

[40582] IIª-IIae q. 37 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod rixa non est idem quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quae movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disiunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria, ratione iam dicta.

[40583] IIª-IIae q. 37 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in discordia consideratur quidem ut terminus a quo recessus a voluntate alterius, et quantum ad hoc causatur ex invidia. Ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium, et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino a quo (finis enim est potior principio),

potius ponitur discordia filia inanis gloriae quam invidiae, licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

[40584] II^{a}-IIae q. 37 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ideo concordia magnae res crescunt et per discordiam dilabuntur, quia virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur; ut dicitur in libro de causis. Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiae, quae est divisio voluntatum, non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

Quaestio 38

Prooemium

[40585] II^{a}-IIae q. 38 pr. Deinde considerandum est de contentione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum contentio sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit filia inanis gloriae.

Articulus 1

[40586] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur. In quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Luc. XXII, *facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum esset maior*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

[40587] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 arg. 2 Praeterea, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit apostolus, ad Philipp. I, *quidam ex contentione Christum annuntiant*; et postea subdit, *et in hoc gaudeo, sed et gaudebo*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

[40588] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 arg. 3 Praeterea, contingit quod aliqui vel in iudicio vel in disputatione contendunt non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra haereticos disputando contendunt. Unde super illud, I Reg. XIV, *accidit quadam die* etc., dicit Glossa, *Catholici contra haereticos contentiones commovent, ubi prius ad certamen convocantur*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

[40589] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 arg. 4 Praeterea, Iob videtur cum Deo contendisse, secundum illud Iob XXXIX, *numquid qui contendit cum Deo tam facile conquiescit?* Et tamen Iob non peccavit mortaliter, quia dominus de eo dicit, *non estis locuti recte coram me, sicut servus meus Iob*, ut habetur Iob ult. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

[40590] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 s. c. Sed contra est quod contrariatur praecepto apostoli, qui dicit II ad Tim. II, *noli verbis contendere*. Et Gal. V contentio numeratur inter opera carnis, *quae qui*

agunt, regnum Dei non possident, ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit a regno Dei, et quod contrariatur praecepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

[40591] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 co. Respondeo dicendum quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quandam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur contentio, quae ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit, *contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto, habet assentatio iucunda principia, eadem exitus amarissimos affert.* Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter, uno modo, quantum ad intentionem contendentis; alio modo, quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile, vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile (unde et Tullius dicit, in III Rhet., *quod contentio est oratio acris ad confirmandum et confutandum accommodata*), vel excedat convenientiam personarum et negotiorum, et sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens, *contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris.* Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniae, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale, nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et apostolus, cum dixisset, II ad Tim. II, *noli verbis contendere*, subdit, *ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

[40592] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit. Unde et dominus eos consequenter compescuit.

[40593] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui ex contentione Christum praedicabant reprehensibiles erant, quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam praedicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant se suscitare pressuram apostolo veritatem fidei praedicanti. Unde apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quod Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

[40594] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum completam rationem contentionis prout est peccatum mortale, ille in iudicio contendit qui impugnat veritatem iustitiae, et in disputatione contendit qui intendit impugnare veritatem doctrinae. Et secundum hoc Catholici non contendunt contra haereticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in iudicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

[40595] II^{a}-IIae q. 38 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob, XIII cap., *ad omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio*, non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed exquirere; neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi vel vocis uti.

Articulus 2

[40596] II^{a}-IIae q. 38 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriae. Contentio enim affinitatem habet ad zelum, unde dicitur I ad Cor. III, *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio magis ex invidia oritur.

[40597] II^{a}-IIae q. 38 a. 2 arg. 2 Praeterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur; ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Ergo etiam contentio oritur ex ira.

[40598] II^{a}-IIae q. 38 a. 2 arg. 3 Praeterea, inter alia scientia praecipue videtur esse materia superbiae et inanis gloriae, secundum illud I ad Cor. VIII, *scientia inflat.* Sed contentio provenit plerumque ex defectu scientiae, per quam veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriae.

[40599] II^{a}-IIae q. 38 a. 2 s. c. Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

[40600] II^{a}-IIae q. 38 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, discordia est filia inanis gloriae, eo quod discordantium uterque in suo proprio stat, et unus alteri non acquiescit; proprium autem superbiae est et inanis gloriae propriam excellentiam quaerere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriae sicut et discordia.

[40601] II^{a}-IIae q. 38 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantum ad recessum eius a quo aliquis discordat vel cum quo contendit. Sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est.

[40602] II^{a}-IIae q. 38 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod clamor assumitur in contentione de qua loquimur ad finem impugnandae veritatis. Unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

[40603] II^{a}-IIae q. 38 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt praecipue a bonis, etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit, est enim huiusmodi derivatio non per se, sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quae ex superbia vel inani gloria per se et directe oriuntur causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

Quaestio 39

Prooemium

[40604] IIª-IIae q. 39 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus; quae sunt schisma, rixa, seditio et bellum. Primo ergo circa schisma quaeruntur quatuor. Primo, utrum schisma sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit gravius infidelitate. Tertio, de potestate schismaticorum. Quarto, de poena eorum.

Articulus 1

[40605] IIª-IIae q. 39 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius Papa dicit, scissuram sonat. Sed omne peccatum scissuram quandam facit, secundum illud Isaiae LIX, *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Ergo schisma non est speciale peccatum.

[40606] IIª-IIae q. 39 a. 1 arg. 2 Praeterea, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiae non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens praeceptis Ecclesiae, quia peccatum, secundum Ambrosium, est caelestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est schisma.

[40607] IIª-IIae q. 39 a. 1 arg. 3 Praeterea, haeresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis quasi speciale peccatum.

[40608] IIª-IIae q. 39 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus, contra Faustum, distinguit inter schisma et haeresim, dicens quod *schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo ceteri, solo congregationis delectari dissidio, haeresis vero diversa opinatur ab his quae Catholica credit Ecclesia.* Ergo schisma non est generale peccatum.

[40609] IIª-IIae q. 39 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., nomen schismatis a scissura animorum vocatum est. Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati, sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus. In quibus id quod est intentum est per se, quod autem sequitur praeter intentionem est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum ex eo quod intendit se ab unitate separare quam caritas facit. Quae non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo proprie schismatici dicuntur qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiae separant, quae est unitas principalis, nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae, sicut compositio singulorum membrorum

in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput; secundum illud ad Coloss. II, *inflatus sensu carnis suae, et non tenens caput, ex quo totum corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei.* Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit summus pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo pontifici, et qui membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusant.

[40610] II^{a}-IIae q. 39 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante, sed praeter intentionem eius accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma, per se loquendo.

[40611] II^{a}-IIae q. 39 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod non obedire praeceptis cum rebellione quadam constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellione, cum et pertinaciter praecepta Ecclesiae contemnit, et iudicium eius subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator. Unde non omne peccatum est schisma.

[40612] II^{a}-IIae q. 39 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod haeresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directe opponitur. Nam haeresis per se opponitur fidei, schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticae caritatis. Et ideo sicut fides et caritas sunt diversae virtutes, quamvis quicumque careat fide careat caritate; ita etiam schisma et haeresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est haereticus sit etiam schismaticus, sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit, in Epist. ad Gal., *inter schisma et haeresim hoc interesse arbitror, quod haeresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat.* Et tamen sicut amissio caritatis est via ad amittendum fidem, secundum illud I ad Tim. I, *a quibus quidam aberrantes*, scilicet a caritate et aliis huiusmodi, conversi sunt in vaniloquium; ita etiam schisma est via ad haeresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quod *schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab haeresi, ceterum nullum schisma est, nisi sibi aliquam haeresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur.*

Articulus 2

[40613] II^{a}-IIae q. 39 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas. Maius enim peccatum graviori poena punitur, secundum illud Deut. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis sive idololatriae. Legitur enim Exod. XXXII quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti, de peccato autem schismatis legitur Num. XVI, *si novam rem fecerit dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quae ad illos pertinent, descenderintque viventes in Infernum, scietis quod blasphemaverunt dominum.* Decem etiam tribus, quae vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitae, ut

habetur IV Reg. XVII. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

[40614] II^{a}-IIae q. 39 a. 2 arg. 2 Praeterea, *bonum multitudinis est maius et divinius quam bonum unius*; ut patet per philosophum, in I Ethic. Sed schisma est contra bonum multitudinis, idest contra ecclesiasticam unitatem, infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

[40615] II^{a}-IIae q. 39 a. 2 arg. 3 Praeterea, maiori malo maius bonum opponitur; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed schisma opponitur caritati, quae est maior virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex praemissis patet. Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

[40616] II^{a}-IIae q. 39 a. 2 s. c. Sed contra, quod se habet ex additione ad alterum potius est vel in bono vel in malo. Sed haeresis se habet per additionem ad schisma, addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

[40617] II^{a}-IIae q. 39 a. 2 co. Respondeo dicendum quod gravitas peccati dupliciter potest considerari, uno modo, secundum suam speciem; alio modo, secundum circumstantias. Et quia circumstantiae particulares sunt et infinitis modis variari possunt, cum quaeritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quaestio de gravitate quae attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex obiecto; sicut ex supradictis patet. Et ideo illud peccatum quod maiori bono contrariatur est ex suo genere gravius, sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur. Schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quae est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis, licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi.

[40618] II^{a}-IIae q. 39 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod populo illi manifestum erat iam per legem susceptam quod erat unus Deus et quod non erant alii dii colendi, et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum. Et ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua et insolita poena, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps. Et ideo rebellantes eius principatui oportebat miraculosa et insueta poena puniri. Vel potest dici quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo quia erat ad seditiones et schismata promptus, dicitur enim I Esdr. IV, *civitas illa a diebus antiquis adversus regem rebellat, et seditiones et praelia concitantur in ea.* Poena autem maior quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est, nam poenae sunt medicinae quaedam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est maior pronitas ad peccandum, debet severior poena adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt punitae pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriae, ut ibidem dicitur.

[40619] II^{a}-IIae q. 39 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine, ita est minus quam bonum extrinsecum ad quod multitudo ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis. Et similiter bonum ecclesiasticae unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinae, cui opponitur infidelitas.

[40620] II^{a}-IIae q. 39 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod caritas habet duo obiecta, unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quae fiunt in proximum opponuntur caritati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam obiectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur caritati quantum ad principale obiectum, non est minus. Tamen inter peccata quae sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

Articulus 3

[40621] II^{a}-IIae q. 39 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus, in libro contra Donatist., *sicut redeuntes ad Ecclesiam qui priusquam recederent baptizati sunt non rebaptizantur, ita redeuntes qui priusquam recederent ordinati sunt non utique rursus ordinantur.* Sed ordo est potestas quaedam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

[40622] II^{a}-IIae q. 39 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Unic. Bapt., *potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus.* Sed potestas tradendi sacramenta est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

[40623] II^{a}-IIae q. 39 a. 3 arg. 3 Praeterea, Urbanus Papa dicit quod *ab episcopis quondam Catholice ordinatis sed in schismate a Romana Ecclesia separatis qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi iubemus, si eos vita et scientia commendat.* Sed hoc non esset nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

[40624] II^{a}-IIae q. 39 a. 3 s. c. Sed contra est quod Cyprianus dicit in quadam epistola, et habetur VII, qu. I, Can. Novatianus, *qui nec unitatem, inquit, spiritus nec conventionis pacem observat, et se ab Ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest nec honorem.*

[40625] II^{a}-IIae q. 39 a. 3 co. Respondeo dicendum quod duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis; alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiae sunt immobiles, manente re quae consecratur, sicut patet etiam in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum non consecratur

iterum nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus quandiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur, quod patet ex hoc quod rediens ad Ecclesiam non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus, quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret. Unde in schismaticis et haereticis non manet. Unde non possunt nec absolvere nec excommunicare nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi, quod si fecerint, nihil est actum. Cum ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel, si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum eius.

[40626] IIª-IIae q. 39 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[40627] IIª-IIae q. 39 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod poena schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit, in libro contra Donatist., quod Baptisma potest recipi a schismatico. Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens poena schismatis.

[40628] IIª-IIae q. 39 a. 4 arg. 2 Praeterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi reducant, unde contra quosdam dicitur Ezech. XXXIV, *quod abiectum est non reduxistis, quod perierat non quaesistis.* Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

[40629] IIª-IIae q. 39 a. 4 arg. 3 Praeterea, pro eodem peccato non infligitur duplex poena, secundum illud Nahum I, *non iudicabit Deus bis in idipsum.* Sed pro peccato schismatis aliqui poena temporali puniuntur, ut habetur XXIII, qu. V, ubi dicitur, *divinae et mundanae leges statuerunt ut ab Ecclesiae unitate divisi, et eius pacem perturbantes, a saecularibus potestatibus comprimantur.* Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

[40630] IIª-IIae q. 39 a. 4 s. c. Sed contra est quod Num. XVI dicitur, *recedite a tabernaculis hominum impiorum*, qui scilicet schisma fecerant, *et nolite tangere quae ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.*

[40631] IIª-IIae q. 39 a. 4 co. Respondeo dicendum quod per quae peccat quis, per ea debet puniri, ut dicitur Sap. XI. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, in duobus peccat. In uno

quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiae. Et quantum ad hoc conveniens poena schismaticorum est ut excommunicentur. In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiae. Et ideo, quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiae, iustum est ut potestate temporali coerceantur.

[40632] IIª-IIae q. 39 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis, quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiam si sit Iudaeus vel Paganus, quam sine hoc signo, quod per Baptismum confertur.

[40633] IIª-IIae q. 39 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiae unitatem. Tamen et ipsa separatio quodammodo eos reducit, dum, de sua separatione confusi, quandoque ad poenitentiam adducuntur.

[40634] IIª-IIae q. 39 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod poenae praesentis vitae sunt medicinales; et ideo quando una poena non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera, sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt quando una non est efficax et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coercionem brachii saecularis. Sed si una poena sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

Quaestio 40

Prooemium

[40635] IIª-IIae q. 40 pr. Deinde considerandum est de bello. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquod bellum sit licitum. Secundo, utrum clericis sit licitum bellare. Tertio, utrum liceat bellantibus uti insidiis. Quarto, utrum liceat in diebus festis bellare.

Articulus 1

[40636] IIª-IIae q. 40 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod bellare semper sit peccatum. Poena enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a domino indicitur poena, secundum illud Matth. XXVI, *omnis qui acceperit gladium gladio peribit.* Ergo omne bellum est illicitum.

[40637] IIª-IIae q. 40 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid contrariatur divino praecepto est peccatum. Sed bellare contrariatur divino praecepto, dicitur enim Matth. V, *ego dico vobis non resistere malo*; et Rom. XII dicitur, *non vos defendentes, carissimi, sed date locum irae.* Ergo bellare semper est peccatum.

[40638] II^{a}-IIae q. 40 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

[40639] II^{a}-IIae q. 40 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quae fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia, quia morientes in huiusmodi tyrociniis ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

[40640] II^{a}-IIae q. 40 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de puero centurionis, *si Christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abiicerent arma, seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis, neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare non prohibuit.*

[40641] II^{a}-IIae q. 40 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, *non sine causa gladium portat, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit*; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psalm., *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.* Unde Augustinus dicit, contra Faust., *ordo naturalis, mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit.* Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit, in libro quaest., *iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est.* Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro de verbis Dom., *apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur.* Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro contra Faust., *nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur.*

[40642] II^{a}-IIae q. 40 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II Lib. contra Manich., *ille accipit gladium qui, nulla superiori aut legitima potestate aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur.* Qui vero ex auctoritate principis vel iudicis, si sit persona privata; vel ex zelo iustitiae, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur,

non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur. Unde ei poena non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur semper gladio occiduntur. Sed ipso suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii aeternaliter puniuntur, nisi poeniteant.

[40643] IIª-IIae q. 40 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi praecepta, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, semper sunt servanda in praeparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel non se defendere si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Marcellinum, *agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur.*

[40644] IIª-IIae q. 40 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. X. Unde Augustinus dicit, ad Bonifacium, *non quaeritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas.*

[40645] IIª-IIae q. 40 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod exercitia hominum ad res bellicas non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et depraedationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant, et ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine, ut per Hieronymum patet, in quadam epistola.

Articulus 2

[40646] IIª-IIae q. 40 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita et iusta, sicut dictum est, inquantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maxime videtur ad praelatos pertinere, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse et non erat, relinquit oves et fugit, quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit.* Ergo praelatis et clericis licitum est pugnare.

[40647] IIª-IIae q. 40 a. 2 arg. 2 Praeterea, XXIII, qu. VIII, Leo Papa scribit, *cum saepe adversa a Saracenorum partibus pervenerint nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtiveque venturos esse dicebant. Pro quo nostrum congregari praecepimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus.* Ergo episcopis licet ad bella procedere.

[40648] IIª-IIae q. 40 a. 2 arg. 3 Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat,

et quod facienti consentiat, secundum illud Rom. I, *non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum, dicitur enim XXIII, qu. VIII, quod *hortatu et precibus Adriani Romanae urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit.* Ergo etiam eis licet pugnare.

[40649] II^{a}-IIae q. 40 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod est secundum se honestum et meritorium non est illicitum praelatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium, dicitur enim XXIII, qu. VIII, quod *si aliquis pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione Christianorum mortuus fuerit, a Deo caeleste praemium consequetur.* Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

[40650] II^{a}-IIae q. 40 a. 2 s. c. Sed contra est quod Petro, in persona episcoporum et clericorum, dicitur Matth. XXVI, *converte gladium tuum in vaginam.* Non ergo licet eis pugnare.

[40651] II^{a}-IIae q. 40 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno; ut patet per philosophum, in sua politica. Et quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia ut convenienter simul exerceri non possint. Et ideo illis qui maioribus deputantur prohibentur minora, sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo. Primo quidem, generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei et oratione pro populo, quae ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis, ita et bellica exercitia, secundum illud II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis.* Secundo, propter specialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repraesentatur passio Christi, secundum illud I ad Cor. XI, *quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis, donec veniat.* Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis omnino non licet bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem.

[40652] II^{a}-IIae q. 40 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praelati debent resistere non solum lupis qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus; secundum illud apostoli, II ad Cor. X, *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia.* Quae quidem sunt salubres admonitiones, devotae orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

[40653] II^{a}-IIae q. 40 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod praelati et clerici, ex auctoritate superioris, possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus et aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus. Sicut et in veteri lege mandabatur, Ios. VI, quod sacerdotes sacris tubis in bellis

clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi vel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

[40654] IIª-IIae q. 40 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, omnis potentia vel ars vel virtus ad quam pertinet finis habet disponere de his quae sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personae non congruit.

[40655] IIª-IIae q. 40 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet exercere bella iusta sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati. Sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad maius bonum.

Articulus 3

[40656] IIª-IIae q. 40 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deut. XVI, *iuste quod iustum est exequeris.* Sed insidiae, cum sint fraudes quaedam, videntur ad iniustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

[40657] IIª-IIae q. 40 a. 3 arg. 2 Praeterea, insidiae et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum; ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium. Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit, ad Bonifacium, videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

[40658] IIª-IIae q. 40 a. 3 arg. 3 Praeterea, Matth. VII dicitur, *quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

[40659] IIª-IIae q. 40 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro quaest., *cum iustum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest.* Et hoc probat auctoritate domini, qui mandavit Iosue ut insidias poneret habitatoribus civitatis hai, ut habetur Ios. VIII.

[40660] IIª-IIae q. 40 a. 3 co. Respondeo dicendum quod insidiae ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius uno modo, ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum. Et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere, sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit, in libro de officiis. Alio modo potest aliquis falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. VII,

nolite sanctum dare canibus. Unde multo magis ea quae ad impugnandum inimicos paramus sunt eis occultanda. Unde inter cetera documenta rei militaris hoc praecipue ponitur de occultandis consiliis ne ad hostes perveniant; ut patet in libro stratagematum Frontini. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum quibus licitum est uti in bellis iustis. Nec proprie huiusmodi insidiae vocantur fraudes; nec iustitiae repugnant; nec ordinatae voluntati, esset enim inordinata voluntas si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

[40661] II^{a}-IIae q. 40 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[40662] II^{a}-IIae q. 40 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis, unde intelliguntur per observationem sabbati, quae praecipitur Exod. XX; sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

[40663] II^{a}-IIae q. 40 a. 4 arg. 2 Praeterea, Isaiae LVIII reprehenduntur quidam quod in diebus ieiunii *repetunt debita et committunt lites, pugno percutientes*. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

[40664] II^{a}-IIae q. 40 a. 4 arg. 3 Praeterea, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

[40665] II^{a}-IIae q. 40 a. 4 s. c. Sed contra est quod I Machab. II dicitur, *cogitaverunt laudabiliter Iudaei, dicentes, omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum.*

[40666] II^{a}-IIae q. 40 a. 4 co. Respondeo dicendum quod observatio festorum non impedit ea quae ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde dominus arguit Iudaeos, dicens, Ioan. VII, *mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Et inde est quod medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicae fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat, hoc enim esset tentare Deum, si quis, imminente tali necessitate, a bello vellet abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis, propter rationes inductas.

[40667] II^{a}-IIae q. 40 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 41

Prooemium

[40668] II^{a}-IIae q. 41 pr. Deinde considerandum est de rixa. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum rixa sit peccatum. Secundo, utrum sit filia irae.

Articulus 1

[40669] II^{a}-IIae q. 41 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quaedam, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *rixosus est a rictu canino dictus, semper enim ad contradicendum paratus est, et iurgio delectatur, et provocat contendentem.* Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

[40670] II^{a}-IIae q. 41 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gen. XXVI dicitur quod *servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt.* Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

[40671] II^{a}-IIae q. 41 a. 1 arg. 3 Praeterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

[40672] II^{a}-IIae q. 41 a. 1 s. c. Sed contra est quod ad Gal. V rixae ponuntur inter opera carnis, *quae qui agunt regnum Dei non consequuntur.* Ergo rixae non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

[40673] II^{a}-IIae q. 41 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis, unde super illud Gal. V dicit Glossa quod rixae sunt quando ex ira invicem se percutiunt. Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum invadit iniuste est peccatum mortale, inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque etiam cum mortali, secundum diversum motum animi eius, et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi iniuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex parte eius. Si vero cum animo vindictae vel odii, vel cum excessu debitae moderationis se defendat, semper est peccatum, sed veniale quidem quando aliquis levis motus odii vel vindictae se immiscet, vel cum non multum excedat moderatam defensionem; mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum vel graviter laedendum.

[40674] II^{a}-IIae q. 41 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod rixa non simpliciter nominat contentionem, sed tria in praemissis verbis Isidori ponuntur quae inordinationem rixae declarant. Primo quidem, promptitudinem animi ad contendendum, quod significat cum dicit, semper ad

contradicendum paratus, scilicet sive alius bene aut male dicat aut faciat. Secundo, quia in ipsa contradictione delectatur, unde sequitur, et in iurgio delectatur. Tertio, quia ipse alios provocat ad contradictiones, unde sequitur, et provocat contendentem.

[40675] II^{a}-IIae q. 41 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ibi non intelligitur quod servi Isaac sint rixati, sed quod incolae terrae rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

[40676] II^{a}-IIae q. 41 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad hoc quod iustum sit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicae potestatis, sicut supra dictum est. Rixa autem fit ex privato affectu irae vel odii. Si enim minister principis aut iudicis publica potestate aliquos invadat qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicae potestati resistunt. Et sic illi qui invadunt non rixantur neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

Articulus 2

[40677] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod rixa non sit filia irae. Dicitur enim Iac. IV, *unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quae militant in membris vestris?* Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia irae, sed magis concupiscentiae.

[40678] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 arg. 2 Praeterea, Prov. XXVIII dicitur, *qui se iactat et dilatat iurgia concitat.* Sed idem videtur esse rixa quod iurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiae vel inanis gloriae, ad quam pertinet se iactare et dilatare.

[40679] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 arg. 3 Praeterea, Prov. XVIII dicitur, *labia stulti immiscent se rixis.* Sed stultitia differt ab ira, non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiae vel prudentiae. Ergo rixa non est filia irae.

[40680] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 arg. 4 Praeterea, Prov. X dicitur, *odium suscitat rixas.* Sed odium oritur ex invidia; ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo rixa non est filia irae, sed invidiae.

[40681] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 arg. 5 Praeterea, Prov. XVII dicitur, *qui meditatur discordias seminat rixas.* Sed discordia est filia inanis gloriae, ut supra dictum est. Ergo et rixa.

[40682] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod ex ira oritur rixa. Et Prov. XV et XXIX dicitur, *vir iracundus provocat rixas.*

[40683] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, rixa importat quandam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum laedere molitur. Dupliciter autem unus alium laedere intendit. Uno modo, quasi intendens absolute malum ipsius. Et talis laesio pertinet ad odium, cuius intentio est ad laedendum inimicum vel in manifesto vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium laedere eo sciente et repugnante, quod importatur nomine rixae. Et

hoc proprie pertinet ad iram, quae est appetitus vindictae, non enim sufficit irato quod latenter noceat ei contra quem irascitur, sed vult quod ipse sentiat, et quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam eius quod fecit, ut patet per ea quae supra dicta sunt de passione irae. Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

[40684] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur. Et secundum hoc, illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

[40685] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod iactatio et dilatatio sui, quae fit per superbiam vel inanem gloriam, non directe concitat iurgium aut rixam, sed occasionaliter, inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad iniuriam reputat quod alter ei se praeferat; et sic ex ira sequuntur iurgia et rixae.

[40686] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ira, sicut supra dictum est, impedit iudicium rationis, unde habet similitudinem cum stultitia. Et ex hoc sequitur quod habeant communem effectum, ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium laedere molitur.

[40687] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii. Quia praeter intentionem odientis est quod rixose et manifeste inimicum laedat, quandoque enim etiam occulte laedere quaerit; sed quando videt se praevalere cum rixa et iurgio laesionem intendit. Sed rixose aliquem laedere est proprius effectus irae, ratione iam dicta.

[40688] II^{a}-IIae q. 41 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditatur, idest qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixantur, sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriae proprie et directe.

Quaestio 42

Prooemium

[40689] II^{a}-IIae q. 42 pr. Deinde considerandum est de seditione. Et circa hoc quaeruntur duo primo, utrum sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit mortale peccatum.

Articulus 1

[40690] II^{a}-IIae q. 42 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *seditiosus est*

qui dissensionem animorum facit et discordias gignit. Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.

[40691] IIª-IIae q. 42 a. 1 arg. 2 Praeterea, seditio divisionem quandam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

[40692] IIª-IIae q. 42 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum speciale ab aliis distinctum vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quae ex capitalibus oriuntur, ut patet in XXXI Moral., ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

[40693] IIª-IIae q. 42 a. 1 s. c. Sed contra est quod II ad Cor. XII seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

[40694] IIª-IIae q. 42 a. 1 co. Respondeo dicendum quod seditio est quoddam peccatum speciale, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu, sed seditio potest dici sive fiat huiusmodi impugnatio in actu, sive sit praeparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa II ad Cor. XII dicit quod seditiones sunt tumultus ad pugnam, cum scilicet aliqui se praeparant et intendunt pugnare. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos et hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo seditio, quia habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

[40695] IIª-IIae q. 42 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod seditiosus dicitur qui seditionem excitat. Et quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit non quamcumque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

[40696] IIª-IIae q. 42 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod seditio differt a schismate in duobus. Primo quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticae, seditio autem opponitur temporali vel saeculari multitudinis unitati, puta civitatis vel regni. Secundo, quia schisma non importat aliquam praeparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem, seditio autem importat praeparationem ad pugnam corporalem.

[40697] IIª-IIae q. 42 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur. Utrumque enim est discordia quaedam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

Articulus 2

[40698] II^{a}-IIae q. 42 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam; ut patet per Glossam supra inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est iusta et licita, ut supra habitum est. Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

[40699] II^{a}-IIae q. 42 a. 2 arg. 2 Praeterea, seditio est discordia quaedam, ut dictum est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

[40700] II^{a}-IIae q. 42 a. 2 arg. 3 Praeterea, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abiicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

[40701] II^{a}-IIae q. 42 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus, II ad Cor. XII, prohibet seditiones inter alia quae sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

[40702] II^{a}-IIae q. 42 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, seditio opponitur unitati multitudinis, idest populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, II de Civ. Dei, quod *populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum.* Unde manifestum est unitatem cui opponitur seditio esse unitatem iuris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quod seditio opponitur et iustitiae et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant. Secundo autem, ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi, sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut supra dictum est.

[40703] II^{a}-IIae q. 42 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pugna quae est licita fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est. Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis. Unde semper est peccatum mortale.

[40704] II^{a}-IIae q. 42 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifeste bonum non potest esse sine peccato. Et talis discordia est seditio, quae opponitur utilitati multitudinis, quae est manifeste bonum.

[40705] II^{a}-IIae q. 42 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per philosophum, in III Polit. et in VIII Ethic. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis,

nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento.

Quaestio 43

Prooemium

[40706] IIª-IIae q. 43 pr. Deinde considerandum restat de vitiis quae beneficentiae opponuntur. Inter quae alia quidem pertinent ad rationem iustitiae, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum laedit, sed contra caritatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo. Circa quod quaeruntur octo. Primo, quid sit scandalum. Secundo, utrum scandalum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum speciale. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum perfectorum sit scandalizari. Sexto, utrum eorum sit scandalizare. Septimo, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. Octavo, utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

Articulus 1

[40707] IIª-IIae q. 43 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod scandalum inconvenienter definiatur esse *dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae*. Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur. Sed secundum Augustinum, XXII contra Faust., *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*. Ergo praedicta definitio est insufficiens, quia praetermittitur cogitatum sive concupitum.

[40708] IIª-IIae q. 43 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum inter actus virtuosos vel rectos unus sit virtuosior vel rectior altero, illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si igitur scandalum sit dictum vel factum minus rectum, sequetur quod omnis actus virtuosus praeter optimum sit scandalum.

[40709] IIª-IIae q. 43 a. 1 arg. 3 Praeterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur occasio.

[40710] IIª-IIae q. 43 a. 1 arg. 4 Praeterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinae, quia causae per accidens sunt indeterminatae. Si igitur scandalum est quod praebet alteri occasionem ruinae, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum. Quod videtur inconveniens.

[40711] II^{a}-IIae q. 43 a. 1 arg. 5 Praeterea, occasio ruinae datur proximo quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem, dicit enim apostolus, ad Rom. XIV, *bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur.* Ergo praedicta definitio scandali non est conveniens.

[40712] II^{a}-IIae q. 43 a. 1 s. c. Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud quod habetur Matth. XV, *scis quia Pharisaei, audito hoc verbo*, etc., dicit, *quando legimus, quicumque scandalizaverit, hoc intelligimus, qui dicto vel facto occasionem ruinae dederit.*

[40713] II^{a}-IIae q. 43 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus ibidem dicit, *quod Graece scandalon dicitur, nos offensionem vel ruinam et impactionem pedis possumus dicere.* Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam, et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viae spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis, quia id quod est perfecte rectum magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae sit scandalum.

[40714] II^{a}-IIae q. 43 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde, unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam. Et propter hoc non potest habere scandali rationem.

[40715] II^{a}-IIae q. 43 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod minus rectum hic non dicitur quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccata; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quandam speciem vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebere occasionem ruinae. Et ideo apostolus monet, I ad Thess. V, *ab omni specie mala abstinete vos.* Et ideo convenienter dicitur minus rectum, ut comprehendantur tam illa quae sunt secundum se peccata, quam illa quae habent speciem mali.

[40716] II^{a}-IIae q. 43 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur, dans causam ruinae, sed, dans occasionem, quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundum accidens uni potest per se alteri convenire, sicut in definitione fortunae ponitur causa per accidens, in II Physic.

[40717] II^{a}-IIae q. 43 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod dictum vel factum alterius potest esse alteri causa peccandi dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem,

quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel, etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet ut sit inductivum ad peccandum, puta quod aliquis publice facit peccatum vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit proprie dat occasionem ruinae, unde vocatur scandalum activum. Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando etiam praeter intentionem operantis, et praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est, sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. VII, *occasione autem accepta,* et cetera. Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo, quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quod et sit simul scandalum activum in uno et passivum in altero, puta cum ad inductionem unius alius peccat. Quandoque vero est scandalum activum sine passivo, puta cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit. Quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut iam dictum est.

[40718] IIª-IIae q. 43 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod infirmitas nominat promptitudinem ad scandalum; offensio autem nominat indignationem alicuius contra eum qui peccat, quae potest esse quandoque sine ruina; scandalum autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

Articulus 2

[40719] IIª-IIae q. 43 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate, quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est. Sed Matth. XVIII dicitur, *necesse est ut veniant scandala.* Ergo scandalum non est peccatum.

[40720] IIª-IIae q. 43 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu, dicit enim dominus Petro, Matth. XVI, *scandalum mihi es*; ubi dicit Hieronymus quod *error apostoli, de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse Diaboli.* Ergo non omne scandalum est peccatum.

[40721] IIª-IIae q. 43 a. 2 arg. 3 Praeterea, scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum potest esse sine peccato, quod est spiritualis casus.

[40722] IIª-IIae q. 43 a. 2 s. c. Sed contra est quod scandalum est dictum vel factum minus rectum. Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

[40723] IIª-IIae q. 43 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam supra dictum est, duplex est scandalum, scilicet passivum, in eo qui scandalizatur; et activum, in eo qui scandalizat, dans

occasionem ruinae. Scandalum igitur passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur, non enim scandalizatur nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quae est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato eius ex cuius facto aliquis scandalizatur, sicut cum aliquis scandalizatur de his quae alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat. Quia vel ipsum opus quod facit est peccatum, vel etiam, si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi caritatem, ex qua unusquisque conatur saluti proximi providere; et sic qui non dimittit contra caritatem agit. Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est.

[40724] II^{a}-IIae q. 43 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, necesse est ut veniant scandala, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est praescita vel praenuntiata a Deo evenire, si tamen coniunctim accipiatur, ut in primo libro dictum est. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis, quia utilia sunt ad hoc quod qui probati sunt manifesti fiant. Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diaeta utentes, dicat, necesse est tales infirmari, quod intelligendum est sub hac conditione, si diaetam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala si homines conversationem malam non mutent.

[40725] II^{a}-IIae q. 43 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

[40726] II^{a}-IIae q. 43 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nullus impingit spiritualiter nisi retardetur aliqualiter a processu in via Dei, quod fit saltem per peccatum veniale.

Articulus 3

[40727] II^{a}-IIae q. 43 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est dictum vel factum minus rectum. Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

[40728] II^{a}-IIae q. 43 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis iniustitia, invenitur separatim ab aliis; ut dicitur in V Ethic. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

[40729] II^{a}-IIae q. 43 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

[40730] II^{a}-IIae q. 43 a. 3 s. c. Sed contra, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet caritati, dicitur enim Rom. XIV, *si propter cibum frater*

tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas. Ergo scandalum est speciale peccatum.

[40731] II^{a}-IIae q. 43 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est scandalum, activum scilicet, et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam. Scandalum autem activum potest accipi dupliciter, per se scilicet, et per accidens. Per accidens quidem, quando est praeter intentionem agentis, ut puta cum aliquis suo facto vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinae, sed solum suae satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est peccatum speciale, quia quod est per accidens non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccatum. Et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati, finis enim dat speciem in moralibus, ut supra dictum est. Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum, propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum. Et opponitur directe correctioni fraternae, in qua attenditur specialis nocumenti remotio.

[40732] II^{a}-IIae q. 43 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum. Sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est.

[40733] II^{a}-IIae q. 43 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

[40734] II^{a}-IIae q. 43 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex praedicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est.

Articulus 4

[40735] II^{a}-IIae q. 43 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur caritati est peccatum mortale, ut supra dictum est. Sed scandalum contrariatur caritati, ut dictum est. Ergo scandalum est peccatum mortale.

[40736] II^{a}-IIae q. 43 a. 4 arg. 2 Praeterea, nulli peccato debetur poena damnationis aeternae nisi mortali. Sed scandalo debetur poena damnationis aeternae, secundum illud Matth. XVIII, *qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius et demergatur in profundum maris.* Quia, ut dicit Hieronymus, *multo melius est pro culpa brevem recipere poenam quam aeternis servari cruciatibus.* Ergo scandalum est peccatum mortale.

[40737] II^{a}-IIae q. 43 a. 4 arg. 3 Praeterea, omne peccatum quod in Deum committitur est pecca-

tum mortale, quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum, dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, *percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis.* Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

[40738] II^{a}-IIae q. 43 a. 4 s. c. Sed contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

[40739] II^{a}-IIae q. 43 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, scandalum importat impactionem quandam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati. Quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si sit quidem per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, puta cum aliquis vel actum peccati venialis committit; vel actum qui non est secundum se peccatum sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione. Quandoque vero est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis; sive quia contemnit salutem proximi, ut pro ea conservanda non praetermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale. Et similiter si intendat inducere ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

[40740] II^{a}-IIae q. 43 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 5

[40741] II^{a}-IIae q. 43 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro, *scandalum mihi es.* Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

[40742] II^{a}-IIae q. 43 a. 5 arg. 2 Praeterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui opponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitae impediri possunt, secundum illud I ad Thess. II, *voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus, semel et iterum, sed impedivit nos Satanas.* Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

[40743] II^{a}-IIae q. 43 a. 5 arg. 3 Praeterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est. Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

[40744] II^{a}-IIae q. 43 a. 5 s. c. Sed contra est quod super illud Matth. XVIII, *qui scandalizaverit unum de pusillis istis*, dicit Hieronymus, *nota quod qui scandalizatur parvulus est, maiores enim scandala non recipiunt.*

[40745] II^{a}-IIae q. 43 a. 5 co. Respondeo dicendum quod scandalum passivum importat quandam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhaeret. Maiores autem, sive perfecti, soli Deo inhaerent, cuius est immutabilis bonitas, quia etsi inhaereant suis praelatis, non inhaerent eis nisi inquantum illi inhaerent Christo, secundum illud I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dictis vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psalm., *qui confidunt in domino, sicut mons Sion, non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem.* Et ideo in his qui perfecte Deo adhaerent per amorem scandalum non invenitur, secundum illud Psalm., *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.*

[40746] II^{a}-IIae q. 43 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde dominus Petro dicit, scandalum mihi es, quia nitebatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.

[40747] II^{a}-IIae q. 43 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum, secundum illud Rom. VIII, *neque mors neque vita poterit nos separare a caritate Dei.*

[40748] II^{a}-IIae q. 43 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia, non autem ex aliorum dictis vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quaedam appropinquatio ad scandalum, secundum illud Psalm., *mei pene moti sunt pedes.*

Articulus 6

[40749] II^{a}-IIae q. 43 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur, secundum illud Matth. XV, *scis quia Pharisaei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

[40750] II^{a}-IIae q. 43 a. 6 arg. 2 Praeterea, Petrus post acceptum spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit, dicitur enim ad Gal. II, *cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii*, dixi Cephae, idest Petro, coram omnibus, *si tu cum Iudaeus sis, gentiliter et non Iudaice vivis, quomodo gentes cogis iudaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

[40751] II^{a}-IIae q. 43 a. 6 arg. 3 Praeterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale.

Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

[40752] II^{a}-IIae q. 43 a. 6 s. c. Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

[40753] II^{a}-IIae q. 43 a. 6 co. Respondeo dicendum quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit vel facit quod de se tale est ut alterum natum sit inducere ad ruinam, quod quidem est solum id quod inordinate fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet ea quae agunt secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I ad Cor. XIV, *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis.* Et praecipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt. Non tamen intantum deficiunt ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum et leviter, quod non est tam magnum ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

[40754] II^{a}-IIae q. 43 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur, sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed eiusdem qui scandalizatur; quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

[40755] II^{a}-IIae q. 43 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini et ipsius Pauli, subtrahens se a gentilibus ut vitaret scandalum Iudaeorum, quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur. Non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum, non autem erat in Petro scandalum activum.

[40756] II^{a}-IIae q. 43 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccata venialia perfectorum praecipue consistunt in subitis motibus, qui, cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

Articulus 7

[40757] II^{a}-IIae q. 43 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim, in libro contra epistolam Parmen., docet quod ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est. Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale, cum sit actus iustitiae. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

[40758] II^{a}-IIae q. 43 a. 7 arg. 2 Praeterea, sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundum illud Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus,*

neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi dirumpant vos. Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

[40759] IIª-IIae q. 43 a. 7 arg. 3 Praeterea, correctio fraterna, cum sit actus caritatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex caritate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum; ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

[40760] IIª-IIae q. 43 a. 7 arg. 4 Praeterea, Hieronymus dicit quod dimittendum est propter scandalum omne quod potest praetermitti salva triplici veritate, scilicet vitae, iustitiae et doctrinae. Sed impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum, multoties potest praetermitti salva triplici veritate praedicta, alioquin semper peccarent omnes qui praetermittunt. Et tamen haec sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent praetermitti propter scandalum.

[40761] IIª-IIae q. 43 a. 7 arg. 5 Praeterea, vitatio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum, quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius, debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriae salutis, quae non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo praetermittere propter scandalum vitandum.

[40762] IIª-IIae q. 43 a. 7 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum quam veritas relinquatur.* Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

[40763] IIª-IIae q. 43 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quaestio ista non habet locum de scandalo activo, quia cum scandalum activum sit dictum vel factum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quaestio si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est igitur quid sit dimittendum ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quaedam horum sunt de necessitate salutis, quae praetermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare ut alterius peccatum impediat, quia secundum ordinem caritatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quam alterius. Et ideo ea quae sunt de necessitate salutis praetermitti non debent propter scandalum vitandum. In his autem spiritualibus bonis quae non sunt de necessitate salutis videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire huiusmodi spiritualia bona, scandala concitando, et hoc est scandalum Pharisaeorum, qui de doctrina domini scandalizabantur. Quod esse contemnendum dominus docet, Matth. XV. Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia, et huiusmodi est scandalum pusillorum. Propter quod sunt spiritualia opera vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque, reddita ratione, huiusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, iam videtur ex malitia esse, et sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera dimittenda.

[40764] II^{a}-IIae q. 43 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod poenarum inflictio non est propter se expetenda, sed poenae infliguntur ut medicinae quaedam ad cohibendum peccata. Et ideo intantum habent rationem iustitiae inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem poenarum manifestum sit plura et maiora peccata sequi, tunc poenarum inflictio non continebitur sub iustitia. Et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis, tunc enim excommunicationem ferre non pertineret ad veritatem iustitiae.

[40765] II^{a}-IIae q. 43 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quae docetur; et ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur debet homo, praetermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est. Et ideo eadem ratio est de doctrina et de aliis misericordiae operibus, de quibus postea dicetur.

[40766] II^{a}-IIae q. 43 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod correctio fraterna, sicut supra dictum est, ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona inquantum hoc consequi potest. Quod non contingit si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

[40767] II^{a}-IIae q. 43 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod in veritate vitae, doctrinae et iustitiae non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud I ad Cor. XII, *aemulamini charismata meliora*. Unde etiam consilia non sunt simpliciter praetermittenda, nec etiam misericordiae opera, propter scandalum, sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est. Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiae sunt de necessitate salutis. Quod patet in his qui iam voverunt consilia; et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus, puta pascendo esurientem, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem; sive huiusmodi fiant debita propter iniunctum officium, ut patet in praelatis, sive propter necessitatem indigentis. Et tunc eadem ratio est de huiusmodi sicut de aliis quae sunt de necessitate salutis.

[40768] II^{a}-IIae q. 43 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod quidam dixerunt quod peccatum veniale est committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria, si enim faciendum est, iam non est malum neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale quod, illa circumstantia sublata, peccatum veniale esset, sicut verbum iocosum est peccatum veniale quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

Articulus 8

[40769] IIª-IIae q. 43 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quae impeditur per scandalum, quam quaecumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

[40770] IIª-IIae q. 43 a. 8 arg. 2 Praeterea, secundum regulam Hieronymi, omnia quae possunt praetermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda. Sed temporalia possunt praetermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

[40771] IIª-IIae q. 43 a. 8 arg. 3 Praeterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est praetermittendus propter scandalum, secundum illud Rom. XIV, *noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est.* Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

[40772] IIª-IIae q. 43 a. 8 arg. 4 Praeterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare aut recuperare possumus quam per iudicium. Sed iudiciis uti non licet, et praecipue cum scandalo, dicitur enim Matth. V, *ei qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium*; et I ad Cor. VI, *iam quidem omnino delictum est in vobis quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? Quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

[40773] IIª-IIae q. 43 a. 8 arg. 5 Praeterea, inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quae sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda, apostolus enim, seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, ne offendiculum daret Evangelio Christi, ut patet I ad Cor. IX; et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

[40774] IIª-IIae q. 43 a. 8 s. c. Sed contra est quod beatus Thomas Cantuariensis repetiit res Ecclesiae cum scandalo regis.

[40775] IIª-IIae q. 43 a. 8 co. Respondeo dicendum quod circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiae committuntur praelatis, et bona communia quibuscumque reipublicae rectoribus. Et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quae sunt de necessitate salutis. Temporalia vero quorum nos sumus domini dimittere, ea tribuendo si penes nos ea habeamus, vel non repetendo si apud alios sint, propter scandalum quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia; vel aliter scandalum sedan-

dum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cum negaveris quod petit, indicanda est ei iustitia, et melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuste correxeris.* Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisaeorum. Et propter eos qui sic scandala concitant non sunt temporalia dimittenda, quia hoc et noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occasio; et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit, in Moral., *quidam, dum temporalia nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi, quidam vero, servata aequitate, prohibendi; non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant.*

[40776] IIª-IIae q. 43 a. 8 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[40777] IIª-IIae q. 43 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis vitae et iustitiae. Et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

[40778] IIª-IIae q. 43 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est de intentione apostoli monere quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis. Sed talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud I ad Cor. VIII, *non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem.*

[40779] IIª-IIae q. 43 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum, in libro de Serm. Dom. in monte, illud praeceptum domini est intelligendum secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati iniuriam vel fraudem quam iudicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit, ut dictum est. Et similiter intelligendum est verbum apostoli.

[40780] IIª-IIae q. 43 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod scandalum quod vitabat apostolus ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum. Et ex simili causa Ecclesia abstinet de decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis quaestio XLIV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 44

Prooemium

[40781] IIª-IIae q. 44 pr. Deinde considerandum est de praeceptis caritatis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum de caritate sint danda praecepta. Secundo, utrum unum tantum, vel duo. Tertio, utrum duo sufficiant. Quarto, utrum convenienter praecipiatur ut Deus ex toto corde diligatur. Quinto, utrum convenienter addatur, ex tota mente et cetera. Sexto, utrum praeceptum hoc possit in vita ista impleri. Septimo, de hoc praecepto, diliges proximum tuum sicut teipsum. Octavo, utrum ordo caritatis cadat sub praecepto.

Articulus 1

[40782] IIª-IIae q. 44 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod de caritate non debeat dari aliquod praeceptum. Caritas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur praecepta, cum sit forma virtutum, ut supra dictum est. Sed modus non est in praecepto, ut communiter dicitur. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

[40783] II^{a}-IIae q. 44 a. 1 arg. 2 Praeterea, caritas, quae in cordibus nostris per spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos, quia ubi spiritus domini, ibi libertas, ut dicitur II ad Cor. III. Sed obligatio, quae ex praeceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

[40784] II^{a}-IIae q. 44 a. 1 arg. 3 Praeterea, caritas est praecipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur praecepta, ut ex supradictis patet. Si igitur de caritate dantur aliqua praecepta, deberent poni inter praecipua praecepta, quae sunt praecepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla praecepta sunt de caritate danda.

[40785] II^{a}-IIae q. 44 a. 1 s. c. Sed contra, illud quod Deus requirit a nobis cadit sub praecepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut. X. Ergo de dilectione caritatis, quae est dilectio Dei, sunt danda praecepta.

[40786] II^{a}-IIae q. 44 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub praecepto inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo, per se; alio modo, propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni; propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem, sicut medico per se debitum est ut sanet; propter aliud autem, ut det medicinam ad sanandum. Finis autem spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem, et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam. Unde et apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.* Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur praecepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes quae sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quae sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quae pertinent ad divinum cultum. Et haec tria requiruntur ad diligendum Deum, nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam iustitiam propter timorem poenae; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se potius est eo quod est propter aliud. Et ideo maximum praeceptum est de caritate, ut dicitur Matth. XXII.

[40787] II^{a}-IIae q. 44 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis praeceptis quae dantur de aliis actibus virtutum, puta sub hoc praecepto, honora patrem tuum et matrem tuam, non cadit quod hoc ex caritate fiat. Cadit tamen actus dilectionis sub praeceptis specialibus.

[40788] II^{a}-IIae q. 44 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod obligatio praecepti non opponitur libertati nisi in eo cuius mens aversa est ab eo quod praecipitur sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt. Sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat.

[40789] II^{a}-IIae q. 44 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia praecepta Decalogi ordinantur ad

dilectionem Dei et proximi. Et ideo praecepta caritatis non fuerunt connumeranda inter praecepta Decalogi, sed in omnibus includuntur.

Articulus 2

[40790] IIª-IIae q. 44 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de caritate non fuerint danda duo praecepta. Praecepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est. Sed caritas est una virtus, ut ex supradictis patet. Ergo de caritate non fuit dandum nisi unum praeceptum.

[40791] IIª-IIae q. 44 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., caritas in proximo non diligit nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc praeceptum, diliges dominum Deum tuum. Ergo non oportuit addere aliud praeceptum de dilectione proximi.

[40792] IIª-IIae q. 44 a. 2 arg. 3 Praeterea, diversa peccata diversis praeceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis praetermittens dilectionem proximi, si non praetermittat dilectionem Dei, quinimmo dicitur Luc. XIV, *si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem suam, non potest meus esse discipulus.* Ergo non est aliud praeceptum de dilectione Dei et de dilectione proximi.

[40793] IIª-IIae q. 44 a. 2 arg. 4 Praeterea, apostolus dicit, ad Rom. XIII, *qui diligit proximum legem implevit.* Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium praeceptorum. Ergo omnia praecepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo hoc unum praeceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo praecepta caritatis.

[40794] IIª-IIae q. 44 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum.*

[40795] IIª-IIae q. 44 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur, hoc modo se habent praecepta in lege sicut propositiones in scientiis speculativis. In quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis, unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus praecepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est. Dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari praeceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerarent unum horum praeceptorum sub alio contineri.

[40796] IIª-IIae q. 44 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si caritas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Praecepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura praecepta caritatis.

[40797] II^{a}-IIae q. 44 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus diligitur in proximo sicut finis in eo quod est ad finem. Et tamen oportuit de utroque explicite dari praecepta, ratione iam dicta.

[40798] II^{a}-IIae q. 44 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod id quod est ad finem habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

[40799] II^{a}-IIae q. 44 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut finis in eo quod est ad finem, et e converso. Et tamen oportuit utrumque praeceptum explicite dari, ratione iam dicta.

Articulus 3

[40800] II^{a}-IIae q. 44 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sufficiant duo praecepta caritatis. Praecepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum obiecta distinguuntur. Cum igitur quatuor homo debeat ex caritate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supradictis patet; videtur quod quatuor debeant esse caritatis praecepta. Et sic duo non sufficiunt.

[40801] II^{a}-IIae q. 44 a. 3 arg. 2 Praeterea, caritatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda praecepta. Ergo duo praecepta caritatis non sufficiunt.

[40802] II^{a}-IIae q. 44 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per praecepta affirmativa, ad declinandum a malo per praecepta negativa. Ergo de caritate fuerunt danda praecepta non solum affirmativa, sed etiam negativa. Et sic praedicta duo praecepta caritatis non sufficiunt.

[40803] II^{a}-IIae q. 44 a. 3 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXII, *in his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae.*

[40804] II^{a}-IIae q. 44 a. 3 co. Respondeo dicendum quod caritas, sicut supra dictum est, est amicitia quaedam. Amicitia autem ad alterum est. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, *caritas minus quam inter duos haberi non potest.* Quomodo autem ex caritate aliquis seipsum diligat, supra dictum est. Cum autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis vel id quod est ad finem, convenienter de caritate duo praecepta sufficiunt, unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

[40805] II^{a}-IIae q. 44 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *cum quatuor sint ex caritate diligenda*, de secundo et quarto, idest de dilectione sui et corporis proprii, *nulla praecepta danda erant, quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui.* Modus autem diligendi praecipiendus est homini, ut

scilicet se ordinate diligat et corpus proprium. Quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum et proximum.

[40806] IIª-IIae q. 44 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supradictis patet. Unde in praeceptis dilectionis virtute includuntur praecepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite praecepta tradita, de gaudio quidem, Philipp. IV, *gaudete in domino semper*; de pace autem, ad Heb. ult., *pacem sequimini cum omnibus*; de beneficentia autem, ad Gal. ult., *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.* De singulis beneficentiae partibus inveniuntur praecepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

[40807] IIª-IIae q. 44 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod plus est operari bonum quam vitare malum. Et ideo in praeceptis affirmativis virtute includuntur praecepta negativa. Et tamen explicite inveniuntur praecepta data contra vitia caritati opposita. Nam contra odium dicitur Lev. XIX, *ne oderis fratrem tuum in corde tuo* contra acediam dicitur Eccli. VI, *ne acedieris in vinculis eius*; contra invidiam, Gal. V, *non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes*; contra discordiam vero, I ad Cor. I, *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*; contra scandalum autem, ad Rom. XIV, *ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum.*

Articulus 4

[40808] IIª-IIae q. 44 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actus non est in praecepto, ut ex supradictis patet. Sed hoc quod dicitur ex toto corde, importat modum divinae dilectionis. Ergo inconvenienter praecipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

[40809] IIª-IIae q. 44 a. 4 arg. 2 Praeterea, totum et perfectum est cui nihil deest; ut dicitur in III Physic. Si igitur in praecepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem agit contra praeceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale. Quod est inconveniens.

[40810] IIª-IIae q. 44 a. 4 arg. 3 Praeterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis, quia secundum philosophum, totum et perfectum idem sunt. Sed ea quae sunt perfectionis non cadunt sub praecepto, sed sub consilio. Ergo non debet praecipi quod Deus ex toto corde diligatur.

[40811] IIª-IIae q. 44 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

[40812] IIª-IIae q. 44 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum praecepta dentur de actibus virtutum, hoc ergo modo aliquis actus cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod

vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiae. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quaedam fuit designanda circa praeceptum de dilectione Dei.

[40813] IIª-IIae q. 44 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sub praecepto quod datur de actu alicuius virtutis non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute. Cadit tamen sub praecepto modus ille qui pertinet ad rationem propriae virtutis. Et talis modus significatur cum dicitur, ex toto corde.

[40814] IIª-IIae q. 44 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere. Uno quidem modo, in actu, idest ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur. Et ista est perfectio patriae. Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et haec est perfectio viae. Cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum caritatis, cum non tendat in oppositum obiectum; sed solum impedit caritatis usum.

[40815] IIª-IIae q. 44 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis ad quam ordinantur consilia est media inter duas perfectiones praedictas, ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quae, occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

Articulus 5

[40816] IIª-IIae q. 44 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter, Deut. VI, super hoc quod dicitur, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, addatur, *et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua.* Non enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet igitur quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum vel est ipsa anima vel aliquid animae. Superfluum igitur fuit utrumque ponere.

[40817] IIª-IIae q. 44 a. 5 arg. 2 Praeterea, fortitudo hominis praecipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, superfluum fuit addere, *ex tota fortitudine tua.*

[40818] IIª-IIae q. 44 a. 5 arg. 3 Praeterea, Matth. XXII dicitur, *in tota mente tua*, quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc praeceptum detur Deut. VI.

[40819] IIª-IIae q. 44 a. 5 s. c. Sed contra est auctoritas Scripturae.

[40820] IIª-IIae q. 44 a. 5 co. Respondeo dicendum quod hoc praeceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis. Nam sicut dictum est, Deut. VI ponuntur tria, scilicet ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota fortitudine. Matth. XXII ponuntur duo horum, scilicet ex toto corde et in tota anima, et omittitur ex tota fortitudine, sed additur in tota mente. Sed Marc. XII ponuntur quatuor, scilicet ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et ex tota virtute, quae est idem

fortitudini. Et haec etiam quatuor tanguntur Luc. X, nam loco fortitudinis seu virtutis ponitur ex omnibus viribus tuis. Et ideo horum quatuor est ratio assignanda, nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis. Est igitur considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quae hic significatur per cor, nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quod est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia factuum quae moventur a voluntate, scilicet intellectus, qui significatur per mentem; vis appetitiva inferior, quae significatur per animam; et vis executiva exterior, quae significatur per fortitudinem seu virtutem sive vires. Praecipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ex toto corde; et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente; et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est ex tota anima; et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est ex tota fortitudine vel virtute vel viribus Deum diligere. Chrysostomus tamen, super Matth., accipit e contrario cor et animam quam dictum sit. Augustinus vero, in I de Doct. Christ., refert cor ad cogitationes, et animam ad vitam, mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt, ex toto corde, idest intellectu; anima, idest voluntate; mente, idest memoria. Vel, secundum Gregorium Nyssenum, per cor significat animam vegetabilem, per animam sensitivam, per mentem intellectivam, quia hoc quod nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre.

[40821] II^{a}-IIae q. 44 a. 5 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 6

[40822] II^{a}-IIae q. 44 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod hoc praeceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia secundum Hieronymum, in Expos. Cathol. Fid., *maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse.* Sed Deus hoc praeceptum dedit, ut patet Deut. VI. Ergo hoc praeceptum potest in via impleri.

[40823] II^{a}-IIae q. 44 a. 6 arg. 2 Praeterea, quicumque non implet praeceptum peccat mortaliter, quia secundum Ambrosium, peccatum nihil est aliud quam *transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum.* Si ergo hoc praeceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali. Quod est contra id quod apostolus dicit, I ad Cor. I, *confirmabit vos usque in finem sine crimine*; et I ad Tim. III, *ministrent nullum crimen habentes.*

[40824] II^{a}-IIae q. 44 a. 6 arg. 3 Praeterea, praecepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud Psalm., *praeceptum domini lucidum, illuminans oculos.* Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc praeceptum in vita ista servari.

[40825] II^{a}-IIae q. 44 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit. *quod in plenitudine caritatis patriae praeceptum illud implebitur diliges dominum Deum tuum, et cetera. Nam cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentiae quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.*

[40826] II^{a}-IIae q. 44 a. 6 co. Respondeo dicendum quod praeceptum aliquod dupliciter impleri potest, uno modo, perfecte; alio modo, imperfecte. Perfecte quidem impletur praeceptum quando pervenitur ad finem quem intendit praecipiens, impletur autem, sed imperfecte, quando, etsi non pertingat ad finem praecipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus praecipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet praeceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit, ille autem implet, sed imperfecte, cuius pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc praeceptum ut homo Deo totaliter uniatur, quod fiet in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur I ad Cor. XV. Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum. In via vero impletur, sed imperfecte. Et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriae perfectionem.

[40827] II^{a}-IIae q. 44 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

[40828] II^{a}-IIae q. 44 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non inculpatur nec poenam meretur; ita etiam qui in via hoc praeceptum implet nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

[40829] II^{a}-IIae q. 44 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit., *cur non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?*

Articulus 7

[40830] II^{a}-IIae q. 44 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter detur praeceptum de dilectione proximi. Dilectio enim caritatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos; ut patet Matth. V. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quae non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc praeceptum.

[40831] II^{a}-IIae q. 44 a. 7 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in IX Ethic., *amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum*, ex quo videtur quod dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

[40832] II^{a}-IIae q. 44 a. 7 arg. 3 Praeterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter igitur mandatur quod homo diligat proximum sicut seipsum.

[40833] II^{a}-IIae q. 44 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XXII, *secundum praeceptum est simile huic, diliges proximum tuum sicut teipsum.*

[40834] II^{a}-IIae q. 44 a. 7 co. Respondeo dicendum quod hoc praeceptum convenienter traditur,

tangitur enim in eo et diligendi ratio et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod proximus nominatur, propter hoc enim ex caritate debemus alios diligere, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem et secundum capacitatem gloriae. Nec refert utrum dicatur proximus vel frater, ut habetur I Ioan. IV; vel amicus, ut habetur Lev. XIX, quia per omnia haec eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur cum dicitur, sicut teipsum. Quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum aequaliter sibi diligat; sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte finis, ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut et seipsum propter Deum debet diligere; ut sic sit dilectio proximi sancta. Secundo, ex parte regulae dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut et suae voluntati satisfacere debet homo solum in bonis; ut sic sit dilectio proximi iusta. Tertio, ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi; ut sic dilectio proximi sit vera. Nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

[40835] II^{a}-IIae q. 44 a. 7 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 8

[40836] II^{a}-IIae q. 44 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non cadat sub praecepto. Quicumque enim transgreditur praeceptum iniuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit iniuriam. Ergo non transgreditur praeceptum. Ordo ergo caritatis non cadit sub praecepto.

[40837] II^{a}-IIae q. 44 a. 8 arg. 2 Praeterea, ea quae cadunt sub praecepto sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo caritatis qui supra positus est nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub praecepto.

[40838] II^{a}-IIae q. 44 a. 8 arg. 3 Praeterea, ordo distinctionem quandam importat. Sed indistincte praecipitur dilectio proximi, cum dicitur, *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo ordo caritatis non cadit sub praecepto.

[40839] II^{a}-IIae q. 44 a. 8 s. c. Sed contra est quod illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta, secundum illud Ierem. XXXI, *dabo legem meam in cordibus eorum.* Sed Deus causat in nobis ordinem caritatis, secundum illud Cant. II, *ordinavit in me caritatem.* Ergo ordo caritatis sub praecepto legis cadit.

[40840] II^{a}-IIae q. 44 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus cadit sub praecepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem caritatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod ordo caritatis debet cadere sub praecepto.

[40841] II^{a}-IIae q. 44 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit. Et ita, si minus diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet. Et sic fieret iniuria illi quem plus debet diligere.

[40842] II^{a}-IIae q. 44 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod ordo quatuor diligendorum ex caritate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur quod aliquis diligat proximum sicut seipsum, praefertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur, I Ioan. III, quod debemus pro fratribus animam ponere, idest vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium. Similiter etiam cum mandatur, ad Gal. ult., quod maxime operemur bonum ad domesticos fidei; et I ad Tim. V vituperatur *qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum*; datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

[40843] II^{a}-IIae q. 44 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex ipso quod dicitur, diliges proximum tuum, datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi sunt magis diligendi.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione XLV ad XLVI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 45

Prooemium

[40844] IIª-IIae q. 45 pr. Deinde considerandum est de dono sapientiae, quod respondet caritati. Et primo, de ipsa sapientia; secundo, de vitio opposito. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum sapientia debeat numerari inter dona spiritus sancti. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica. Quarto, utrum sapientia quae est donum possit esse cum peccato mortali. Quinto, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. Sexto, quae beatitudo ei respondeat.

Articulus 1

[40845] IIª-IIae q. 45 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sapientia non debeat inter dona spiritus sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est. Sed virtus se habet solum ad bonum, unde et Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod nullus virtutibus male utitur. Ergo multo magis dona spiritus sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum, dicitur enim Iac. III quaedam sapientia esse terrena, animalis, diabolica. Ergo sapientia non debet poni inter dona spiritus sancti.

[40846] IIª-IIae q. 45 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV de Trin., *sapientia est divinarum rerum cognitio.* Sed cognitio divinarum rerum quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem quae est virtus theologica, ut ex supradictis patet. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

[40847] IIª-IIae q. 45 a. 1 arg. 3 Praeterea, Iob XXVIII dicitur, *ecce timor domini ipsa est sapientia*, habetur, ecce, pietas ipsa est sapientia. Ubi secundum litteram Septuaginta, qua utitur Augustinus, habetur, ecce, pietas ipsa est sapientia. Sed tam timor quam pietas ponuntur dona spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona spiritus sancti quasi donum ab aliis distinctum.

[40848] IIª-IIae q. 45 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isaiae XI dicitur, *requiescet super eum spiritus domini, sapientiae et intellectus,* et cetera.

[40849] IIª-IIae q. 45 a. 1 co. Respondeo dicendum quod secundum philosophum, in principio Metaphys., ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille igitur qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud I ad Cor. III, *ut sapiens architectus fundamentum posui.* Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per spiritum sanctum, secundum illud I ad Cor. II, *spiritualis iudicat omnia*; quia, sicut ibidem dicitur, *spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Unde manifestum est quod sapientia est donum spiritus sancti.

[40850] IIª-IIae q. 45 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum dicitur dupliciter. Uno modo, quod vere est bonum et simpliciter perfectum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundum quandam similitudinem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur bonus latro vel perfectus latro, ut patet per philosophum, in V Metaphys. Et sicut circa ea quae sunt vere bona invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem homo dicitur vere sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur sicut ad ultimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum; secundum illud Ierem. IV, *sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.* Quicumque enim avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi praestituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis; si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiae Diaboli, de quo dicitur Iob XLI, *ipse est rex super universos filios superbiae.*

[40851] IIª-IIae q. 45 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano, haec autem est de sursum descendens, ut dicitur Iac. III. Similiter et differt a fide. Nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam, sed iudicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit, ut dicitur in I Ethic.

[40852] IIª-IIae q. 45 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut pietas, quae pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur quod pietas est sapientia. Et eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo rectum habet iudicium de divinis, quod Deum timet et colit.

Articulus 2

[40853] IIª-IIae q. 45 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus, in libro de gratia novi Test., quod sapientia est caritas Dei. Sed caritas est sicut in subiecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est. Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto.

[40854] IIª-IIae q. 45 a. 2 arg. 2 Praeterea, Eccli. VI dicitur, *sapientia doctrinae secundum nomen eius est.* Dicitur autem sapientia quasi sapida scientia, quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

[40855] IIª-IIae q. 45 a. 2 arg. 3 Praeterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

[40856] IIª-IIae q. 45 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod sapientia contrariatur stultitiae. Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

[40857] IIª-IIae q. 45 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. de Div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina.* Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, *qui adhaeret Deo unus spiritus est.* Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est.

[40858] IIª-IIae q. 45 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam. Ex qua etiam sumitur nomen sapientiae, secundum quod saporem quendam importat.

[40859] IIª-IIae q. 45 a. 2 ad 2 Unde patet responsio ad secundum. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis. Quod non videtur, quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in Latina lingua. In Graeco autem non competit; et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientiae ibi accipi pro eius fama, qua a cunctis commendatur.

[40860] IIª-IIae q. 45 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus habet duos actus, scilicet

percipere, et iudicare. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus, ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae; sed secundum rationes humanas, donum scientiae.

Articulus 3

[40861] II^{a}-IIae q. 45 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum. Donum enim sapientiae est excellentius quam sapientia secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia secundum quod est intellectualis virtus est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quae est donum est speculativa, et non practica.

[40862] II^{a}-IIae q. 45 a. 3 arg. 2 Praeterea, practicus intellectus est circa operabilia, quae sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quae sunt aeterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

[40863] II^{a}-IIae q. 45 a. 3 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, in VI Moral., quod *in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur, in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur.* Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare, quia ut dicitur Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio eius, nec taedium convictus illius.* Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica sive activa.

[40864] II^{a}-IIae q. 45 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Coloss. IV, *in sapientia ambulate ad eos qui foris sunt.* Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non solum est speculativa, sed etiam practica.

[40865] II^{a}-IIae q. 45 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro dicit, intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis et consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic igitur sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

[40866] II^{a}-IIae q. 45 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit; ut habetur in libro de causis. Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

[40867] II^{a}-IIae q. 45 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod divina in se quidem sunt necessaria et aeterna, sunt tamen regulae contingentium, quae humanis actibus subsunt.

[40868] II^{a}-IIae q. 45 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quae est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas.

Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiae provenit amaritudo aut labor, sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

Articulus 4

[40869] IIª-IIae q. 45 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali. De his enim quae cum peccato mortali haberi non possunt praecipue sancti gloriantur, secundum illud II ad Cor. I, *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* Sed de sapientia non debet aliquis gloriari, secundum illud Ierem. IX, *non glorietur sapiens in sapientia sua.* Ergo sapientia potest esse sine gratia, cum peccato mortali.

[40870] IIª-IIae q. 45 a. 4 arg. 2 Praeterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinae, secundum illud Rom. I, *veritatem Dei in iniustitia detinent.* Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

[40871] IIª-IIae q. 45 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in XV de Trin., de caritate loquens, *nullum est isto Dei dono excellentius, solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae.* Sed sapientia differt a caritate. Ergo non dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

[40872] IIª-IIae q. 45 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. I, *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.*

[40873] IIª-IIae q. 45 a. 4 co. Respondeo dicendum quod sapientia quae est donum spiritus sancti, sicut dictum est, facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per caritatem, ut dictum est. Et ideo sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem. Caritas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod sapientia de qua loquimur non potest esse cum peccato mortali.

[40874] IIª-IIae q. 45 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis; sive etiam in rebus divinis per rationes humanas. De qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundum illud Prov. XXX, *sapientia hominum non est mecum.* Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud I ad Cor. I, *factus est nobis sapientia a Deo.*

[40875] IIª-IIae q. 45 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis. Quae potest haberi cum peccato mortali, non autem illa sapientia de qua loquimur.

[40876] IIª-IIae q. 45 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod sapientia, etsi differat a caritate, tamen praesupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

Articulus 5

[40877] II^{a}-IIae q. 45 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Maius enim est sapientiam habere quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundum illud I ad Cor. II, *sapientiam loquimur inter perfectos.* Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam sapientiam habeant.

[40878] II^{a}-IIae q. 45 a. 5 arg. 2 Praeterea, sapientis est ordinare; ut philosophus dicit, in principio Metaphys. Et Iac. III dicitur quod est iudicans sine simulatione. Sed non omnium habentium gratiam est de aliis iudicare aut alios ordinare, sed solum praelatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

[40879] II^{a}-IIae q. 45 a. 5 arg. 3 Praeterea, sapientia datur contra stultitiam; ut Gregorius dicit, in II Moral. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato in amentiam incidunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

[40880] II^{a}-IIae q. 45 a. 5 s. c. Sed contra est quod quicumque qui est sine peccato mortali diligitur a Deo, quia caritatem habet, qua Deum diligit; Deus autem diligentes se diligit, ut dicitur Prov. VIII. Sed Sap. VII dicitur quod *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Ergo in omnibus habentibus gratiam, sine peccato mortali existentibus, est sapientia.

[40881] II^{a}-IIae q. 45 a. 5 co. Respondeo dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est, importat quandam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio, tam in contemplatione divinorum quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I Ioan. II, *unctio docet vos de omnibus.* Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas spiritus sanctus distribuit prout vult, secundum illud I ad Cor. XII, *alii datur per spiritum sermo sapientiae,* et cetera.

[40882] II^{a}-IIae q. 45 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur ibi de sapientia secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicitur, *loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam.*

[40883] IIª-IIae q. 45 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod quamvis ordinare alios homines et de eis iudicare pertineat ad solos praelatos, tamen ordinare proprios actus et de eis iudicare pertinet ad unumquemque; ut patet per Dionysium, in epistola ad Demophilum.

[40884] IIª-IIae q. 45 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiae, secundum quod est donum spiritus sancti, sed non habent actum, propter impedimentum corporale quo impeditur in eis usus rationis.

Articulus 6

[40885] IIª-IIae q. 45 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiae. Septima enim beatitudo est, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Utrumque autem horum pertinet immediate ad caritatem. Nam de pace dicitur in Psalm., *pax multa diligentibus legem tuam.* Et ut apostolus dicit, Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*; qui quidem est spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater, ut dicitur Rom. VIII. Ergo septima beatitudo magis debet attribui caritati quam sapientiae.

[40886] IIª-IIae q. 45 a. 6 arg. 2 Praeterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximus effectus sapientiae videtur esse caritas, secundum illud Sap. VII, *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit*, pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex caritate, ut dictum est. Ergo beatitudo sapientiae respondens deberet magis determinari secundum dilectionem caritatis quam secundum pacem.

[40887] IIª-IIae q. 45 a. 6 arg. 3 Praeterea, Iac. III dicitur, *quae desursum est sapientia primo quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, iudicans sine simulatione.* Beatitudo ergo correspondens sapientiae non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum alios effectus caelestis sapientiae.

[40888] IIª-IIae q. 45 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi.*

[40889] IIª-IIae q. 45 a. 6 co. Respondeo dicendum quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae et quantum ad meritum et quantum ad praemium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur, beati pacifici. Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes vel in seipsis vel etiam in aliis. Quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur, nam pax est tranquillitas ordinis, ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Ordinare autem pertinet ad sapientiam; ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae. Ad praemium autem pertinet quod dicitur, filii Dei

vocabuntur. Dicuntur autem aliqui filii Dei inquantum participant similitudinem filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui*, qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit.

[40890] IIª-IIae q. 45 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritatis est habere pacem, sed facere pacem est sapientiae ordinantis. Similiter etiam spiritus sanctus intantum dicitur spiritus adoptionis inquantum per eum datur nobis similitudo filii naturalis, qui est genita sapientia.

[40891] IIª-IIae q. 45 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud est intelligendum de sapientia increata, quae prima se nobis unit per donum caritatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quae est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus.

[40892] IIª-IIae q. 45 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut iam dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis quae contrariantur sapientiae, unde et timor dicitur esse initium sapientiae, inquantum facit recedere a malis. Ultimum autem est, sicut finis, quod omnia ad debitum ordinem redigantur, quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Iacobus dicit quod sapientia quae desursum est, quae est donum spiritus sancti, primum est pudica, quasi vitans corruptelas peccati; deinde autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo. Iam vero omnia quae sequuntur manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat, et quantum ad hoc dicitur, modesta. Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat, et quantum ad hoc subdit, suadibilis. Et haec duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius, ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet, et hoc est quod dicit, bonis consentiens. Secundo, quod defectibus proximi et compatiatur in affectu et subveniat in effectu, et hoc est quod dicitur, plena misericordia et fructibus bonis. Tertio requiritur ut caritative emendare peccata satagat, et hoc est quod dicit, iudicans sine simulatione, ne scilicet, correctionem praetendens, odium intendat explere.

Quaestio 46

Prooemium

[40893] IIª-IIae q. 46 pr. Deinde considerandum est de stultitia, quae opponitur sapientiae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum stultitia opponatur sapientiae. Secundo, utrum stultitia sit peccatum. Tertio, ad quod vitium capitale reducatur.

Articulus 1

[40894] IIª-IIae q. 46 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiae. Sapientiae enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia, quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina et circa humana. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

[40895] IIª-IIae q. 46 a. 1 arg. 2 Praeterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam, dicitur enim I ad Cor. III, *si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

[40896] IIª-IIae q. 46 a. 1 arg. 3 Praeterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiae, dicitur enim Ierem. X, *stultus factus est omnis homo a scientia sua*; sapientia autem quaedam scientia est. Et Isaiae XLVII dicitur, *sapientia tua et scientia tua, haec decepit te*, decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

[40897] IIª-IIae q. 46 a. 1 arg. 4 Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur iniuria.* Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem; ut Gregorius dicit, in X Moral. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

[40898] IIª-IIae q. 46 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod donum sapientiae datur contra stultitiam.

[40899] IIª-IIae q. 46 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen stultitiae a stupore videtur esse sumptum, unde Isidorus dicit, in libro Etymol., *stultus est qui propter stuporem non movetur.* Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiae opponitur. *Sapiens* enim, ut ibidem Isidorus dicit, *dictus est a sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum.* Unde patet quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem.

[40900] IIª-IIae q. 46 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus ibidem dicit, *insipiens contrarius est sapienti, eo quod est sine sapore discretionis et sensus.* Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Praecipue autem videtur aliquis esse stultus quando patitur defectum in sententia iudicii quae attenditur secundum causam altissimam, nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

[40901] IIª-IIae q. 46 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut est quaedam sapientia mala, ut supra dictum est, quae dicitur sapientia saeculi, quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiae malae opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur apostolus.

[40902] IIª-IIae q. 46 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sapientia saeculi est quae decipit et

facit esse stultum apud Deum, ut patet per apostolum, I ad Cor. III.

[40903] II^{a}-IIae q. 46 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod non moveri iniuriis quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola caelestia. Unde hoc pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit iniuria. Et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

Articulus 2

[40904] II^{a}-IIae q. 46 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

[40905] II^{a}-IIae q. 46 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

[40906] II^{a}-IIae q. 46 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne peccatum opponitur alicui praecepto divino. Sed stultitia nulli praecepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

[40907] II^{a}-IIae q. 46 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. I, *prosperitas stultorum perdet eos*. Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

[40908] II^{a}-IIae q. 46 a. 2 co. Respondeo dicendum quod stultitia, sicut dictum est, importat quendam stuporem sensus in iudicando, et praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando dupliciter. Uno modo, ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus. Et talis stultitia non est peccatum. Alio modo, inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I ad Cor. II, *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei*, sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est peccatum.

[40909] II^{a}-IIae q. 46 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[40910] II^{a}-IIae q. 46 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quae consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus vult delectationem sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum, vellet enim frui delectatione sine peccato.

[40911] II^{a}-IIae q. 46 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est cum de scientia et intellectu ageretur.

Articulus 3

[40912] IIª-IIae q. 46 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriae. Gregorius enim, XXXI Moral., enumerat luxuriae filias; inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

[40913] IIª-IIae q. 46 a. 3 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. III, *sapientia huius mundi stultitia est apud Deum*. Sed sicut Gregorius dicit, X Moral., *sapientia mundi est cor machinationibus tegere*, quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriae.

[40914] IIª-IIae q. 46 a. 3 arg. 3 Praeterea, ex ira aliqui praecipue vertuntur in furorem et insaniam, quae pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

[40915] IIª-IIae q. 46 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. VII, statim eam sequitur, scilicet meretricem, ignorans quod ad vincula stultus trahatur.

[40916] IIª-IIae q. 46 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia diiudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur. Et ideo stultitia quae est peccatum maxime nascitur ex luxuria.

[40917] IIª-IIae q. 46 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriae quae pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei et desperationem futuri saeculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

[40918] IIª-IIae q. 46 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum illud apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quaecumque pertinent ad sapientiam mundi sint causa huius stultitiae.

[40919] IIª-IIae q. 46 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ira, ut supra dictum est, sua acuitate maxime immutat corporis naturam. Unde maxime causat stultitiam quae provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quae provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione XLVII ad LVI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1895 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-
-----------------------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”#40920”>II&ordf;-
IIae q. 47 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40921”>II&ordf;-IIae q. 47 a.
1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40922”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 1
arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40923”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 1 arg.
3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40924”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 1 s. c.');
```

document.write('<OPTION VALUE=”#40925”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40926”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40927”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40928”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40929”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40930”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40931”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40932”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40933”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40934”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40935”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40936”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40937”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40938”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40939”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40940”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40941”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40942”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40943”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40944”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40945”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40946”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40947”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40948”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40949”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40950”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40951”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40952”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40953”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40954”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40955”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40956”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40957”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40958”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40959”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40960”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40961”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 6 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40962”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 6 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40963”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 6 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40964”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 6 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40965”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 6 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40966”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 6 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40967”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 6 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40968”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 6 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40969”>II&ordf;-

IIae q. 47 a. 7 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40970”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 7 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40971”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 7 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40972”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 7 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40973”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 7 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40974”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 7 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40975”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 7 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40976”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 7 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40977”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 8 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40978”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 8 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40979”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 8 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40980”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 8 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40981”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 8 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40982”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 8 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40983”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 8 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40984”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 8 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40985”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 9 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40986”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 9 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40987”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 9 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40988”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 9 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40989”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 9 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40990”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 9 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40991”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 9 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40992”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 9 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40993”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 10 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40994”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 10 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#40995”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 10 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#40996”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 10 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40997”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 10 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#40998”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 10 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#40999”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 10 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41000”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 10 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41001”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 11 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41002”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 11 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41003”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 11 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41004”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 11 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41005”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 11 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41006”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 11 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41007”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 11 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41008”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 11 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41009”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 12 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41010”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 12 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41011”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 12 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41012”>II&ordf;-IIae q. 47

a. 12 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41013”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 12 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41014”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 12 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41015”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 12 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41016”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 12 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41017”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 13 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41018”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 13 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41019”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 13 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41020”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 13 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41021”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 13 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41022”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 13 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41023”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 13 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41024”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 13 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41025”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 14 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41026”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 14 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41027”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 14 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41028”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 14 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41029”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 14 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41030”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 14 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41031”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 14 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41032”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 14 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41033”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 15 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41034”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 15 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41035”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 15 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41036”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 15 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41037”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 15 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41038”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 15 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41039”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 15 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41040”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 15 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41041”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 16 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41042”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 16 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41043”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 16 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41044”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 16 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41045”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 16 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41046”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 16 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41047”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 16 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41048”>II&ordf;-IIae q. 47 a. 16 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41049”>II&ordf;-IIae q. 48 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41050”>II&ordf;-IIae q. 48 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41051”>II&ordf;-IIae q. 48 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41052”>II&ordf;-IIae q. 48 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41053”>II&ordf;-IIae q. 48 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#41054”>II&ordf;-IIae q. 48 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#41055”>II&ordf;-IIae q. 48 co.'); document.write('<OPTION

VALUE=”#41056”>II&ordf;-IIae q. 48 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41057”>II&ordf;-IIae q. 48 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41058”>II&ordf;-IIae q. 48 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41059”>II&ordf;-IIae q. 48 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#41060”>II&ordf;-IIae q. 48 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#41061”>II&ordf;-IIae q. 49 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41062”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41063”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41064”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41065”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41066”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41067”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41068”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41069”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41070”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41071”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41072”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41073”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41074”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41075”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41076”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41077”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41078”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41079”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41080”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41081”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41082”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41083”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41084”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41085”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41086”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41087”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41088”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41089”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41090”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41091”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41092”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41093”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41094”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41095”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41096”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41097”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41098”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41099”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41100”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 5 ad 2');

document.write('<OPTION VALUE=”#41101”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41102”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 6 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41103”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 6 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41104”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 6 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41105”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 6 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41106”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 6 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41107”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 6 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41108”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 6 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41109”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 6 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41110”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 7 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41111”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 7 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41112”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 7 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41113”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 7 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41114”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 7 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41115”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 7 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41116”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 7 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41117”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 7 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41118”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 8 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41119”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 8 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41120”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 8 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41121”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 8 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41122”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 8 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41123”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 8 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41124”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 8 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41125”>II&ordf;-IIae q. 49 a. 8 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41126”>II&ordf;-IIae q. 50 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41127”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41128”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41129”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41130”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41131”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41132”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41133”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41134”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41135”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41136”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41137”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41138”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41139”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41140”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41141”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41142”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41143”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41144”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41145”>II&ordf;-IIae

q. 50 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41146”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41147”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41148”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41149”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41150”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41151”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41152”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41153”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41154”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41155”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41156”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41157”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41158”>II&ordf;-IIae q. 50 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41159”>II&ordf;-IIae q. 51 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41160”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41161”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41162”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41163”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41164”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41165”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41166”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41167”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41168”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41169”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41170”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41171”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41172”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41173”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41174”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41175”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41176”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41177”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41178”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41179”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41180”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41181”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41182”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41183”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41184”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41185”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41186”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41187”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41188”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41189”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 4

ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41190”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41191”>II&ordf;-IIae q. 51 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41192”>II&ordf;-IIae q. 52 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41193”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41194”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41195”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41196”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41197”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41198”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41199”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41200”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41201”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41202”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41203”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41204”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41205”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41206”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41207”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41208”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41209”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41210”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41211”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41212”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41213”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41214”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41215”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41216”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41217”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41218”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41219”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41220”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41221”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41222”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41223”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41224”>II&ordf;-IIae q. 52 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41225”>II&ordf;-IIae q. 53 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41226”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41227”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41228”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41229”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41230”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41231”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41232”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41233”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41234”>II&ordf;-IIae

q. 53 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41235”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41236”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41237”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41238”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41239”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41240”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41241”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41242”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41243”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41244”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41245”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41246”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#41247”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41248”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41249”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#41250”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#41251”>II&ordf;-IIae q. 53 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#41252”>II&ordf</body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

;-IIae q. 53 a. 4 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 4 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 4 co.'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 4 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 4 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 4 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 5 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 5 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 5 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 5 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 5 co.'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 5 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 5 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 5 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 6 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 6 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 6 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 6 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 6 co.'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 6 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 6 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 53 a. 6 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 54 pr.'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 1 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 1 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 1 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 1 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 1 co.'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 1 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 1 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 1 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 arg. 4'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 co.'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 2 ad 4'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 3 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 3 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 3 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 3 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 3 co.'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 3 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 3 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 54 a. 3 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 pr.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 1 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 1 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 1 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 1 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 1 co.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 1 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 1 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 1 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 2 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 2 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 2 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 2 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 2 co.'); document.write('IIª-

IIae q. 55 a. 2 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 2 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 2 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 3 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 3 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 3 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 3 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 3 co.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 3 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 3 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 3 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 4 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 4 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 4 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 4 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 4 co.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 4 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 4 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 4 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 5 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 5 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 5 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 5 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 5 co.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 5 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 5 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 5 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 6 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 6 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 6 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 6 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 6 co.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 6 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 6 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 6 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 7 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 7 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 7 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 7 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 7 co.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 7 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 7 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 7 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 8 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 8 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 8 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 8 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 8 co.'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 8 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 8 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 55 a. 8 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 56 pr.'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 1 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 1 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 1 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 1 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 1 co.'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 1 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 1 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 1 ad 3'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 2 arg. 1'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 2 arg. 2'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 2 arg. 3'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 2 s. c.'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 2 co.'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 2 ad 1'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 2 ad 2'); document.write('IIª-IIae q. 56 a. 2 ad 3'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Quaestio 47

Prooemium

[40920] II^{a}-IIae q. 47 pr. Consequenter, post virtutes theologicas, primo considerandum est, circa virtutes cardinales, de prudentia. Et primo, de prudentia secundum se; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum quaeruntur sexdecim. Primo, utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione. Secundo, si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa. Tertio, utrum sit cognoscitiva singularium. Quarto, utrum sit virtus. Quinto, utrum sit virtus specialis. Sexto, utrum praestituat finem virtutibus moralibus. Septimo, utrum constituat medium in eis. Octavo, utrum praecipere sit proprius actus eius. Nono, utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. Decimo, utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis. Undecimo, utrum prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune duodecimo, utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus. Tertiodecimo, utrum inveniatur in malis. Quartodecimo, utrum inveniatur in omnibus bonis. Quintodecimo, utrum insit nobis a natura. Sextodecimo, utrum perdatur per oblivionem.

Articulus 1

[40921] II^{a}-IIae q. 47 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., *prudentia est amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter eligens.* Sed amor non est in cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

[40922] II^{a}-IIae q. 47 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut ex praedicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva.

[40923] II^{a}-IIae q. 47 a. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem, minus, quemadmodum et circa virtutes.* Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva, ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

[40924] II^{a}-IIae q. 47 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum.*

[40925] II^{a}-IIae q. 47 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *prudens dicitur quasi porro videns, perspicax enim est, et incertorum videt casus.* Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod

pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione.

[40926] II^{a}-IIae q. 47 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra dictum est. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae. Unde et postea subdit Augustinus quod *prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest.* Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

[40927] II^{a}-IIae q. 47 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod prudens est bene consiliativus. Sed quia electio praesupponit consilium, est enim appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethic.; ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

[40928] II^{a}-IIae q. 47 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae, quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde ibidem philosophus subdit quod prudentia non est solum cum ratione, sicut ars, habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

Articulus 2

[40929] II^{a}-IIae q. 47 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim Prov. X, *sapientia est viro prudentia.* Sed sapientia principalius consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

[40930] II^{a}-IIae q. 47 a. 2 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, in I de officiis, *prudentia in veri investigatione versatur, et scientiae plenioris infundit cupiditatem.* Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

[40931] II^{a}-IIae q. 47 a. 2 arg. 3 Praeterea, in eadem parte animae ponitur a philosopho ars et prudentia; ut patet in VI Ethic. Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

[40932] II^{a}-IIae q. 47 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentia est recta ratio agibilium. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est

nisi in ratione practica.

[40933] IIª-IIae q. 47 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *prudentis est bene posse consiliari.* Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

[40934] IIª-IIae q. 47 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae. Et hunc finem intendit prudentia, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

[40935] IIª-IIae q. 47 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ambrosius et etiam Tullius nomen prudentiae largius sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa quam practica. Quamvis dici possit quod ipse actus speculativae rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiae. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio nec sub prudentia.

[40936] IIª-IIae q. 47 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem; ut dicitur in III Ethic. Quia igitur ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia.

Articulus 3

[40937] IIª-IIae q. 47 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est. Sed ratio est universalium, ut dicitur in I Physic. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

[40938] IIª-IIae q. 47 a. 3 arg. 2 Praeterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia, quae est ratio recta, non est singularium.

[40939] II^{a}-IIae q. 47 a. 3 arg. 3 Praeterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu, multi enim habentes sensus exteriores perspicaces non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

[40940] II^{a}-IIae q. 47 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *prudentia non est universalium solum, sed oportet et singularia cognoscere.*

[40941] II^{a}-IIae q. 47 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.

[40942] II^{a}-IIae q. 47 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio primo quidem et principaliter est universalium, potest tamen universales rationes ad particularia applicare (unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares); quia intellectus per quandam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III de anima.

[40943] II^{a}-IIae q. 47 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. IX. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

[40944] II^{a}-IIae q. 47 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quandam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum.

Articulus 4

[40945] II^{a}-IIae q. 47 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia. Sed scientia contra virtutem dividitur; ut patet in praedicamentis. Ergo prudentia non est virtus.

[40946] II^{a}-IIae q. 47 a. 4 arg. 2 Praeterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus; ut philosophus dicit, in VI Ethic. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia, dicitur enim II Paral. II de Hiram quod *sciebat caelare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est.* Ergo prudentia non est virtus.

[40947] II^{a}-IIae q. 47 a. 4 arg. 3 Praeterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia

est immoderata, alioquin frustra diceretur in Prov. XXIII, *prudentiae tuae pone modum.* Ergo prudentia non est virtus.

[40948] IIª-IIae q. 47 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius, in II Moral., prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam dicit esse quatuor virtutes.

[40949] IIª-IIae q. 47 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de virtutibus in communi ageretur, *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.* Bonum autem potest dici dupliciter, uno modo, materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo, formaliter, secundum rationem boni. Bonum autem, inquantum huiusmodi, est obiectum appetitivae virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, idest ad id quod est bonum non sub ratione boni, plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, idest id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

[40950] IIª-IIae q. 47 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi large accepit scientiam pro qualibet recta ratione.

[40951] IIª-IIae q. 47 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quae sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quae sunt artis per similitudinem quandam, in quibusdam enim artibus, propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III Ethic.

[40952] IIª-IIae q. 47 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud dictum sapientis non est sic intelligendum quasi ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

Articulus 5

[40953] IIª-IIae q. 47 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi definitione virtutis, quia in II Ethic. definitur virtus *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit*; recta autem ratio

intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in VI Ethic. Ergo prudentia non est specialis virtus.

[40954] II^{a}-IIae q. 47 a. 5 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quae sunt ad finem.* Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus specialis.

[40955] II^{a}-IIae q. 47 a. 5 arg. 3 Praeterea, specialis virtus habet speciale obiectum. Sed prudentia non habet speciale obiectum, est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic.; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

[40956] II^{a}-IIae q. 47 a. 5 s. c. Sed contra est quod condividitur et connumeratur aliis virtutibus, dicitur enim Sap. VIII. *Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem.*

[40957] II^{a}-IIae q. 47 a. 5 co. Respondeo dicendum quod cum actus et habitus recipiant speciem ex obiectis, ut ex supradictis patet, necesse est quod habitus cui respondet speciale obiectum ab aliis distinctum specialis sit habitus, et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur non secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supradictis patet, nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas. Maior autem diversitas obiecti requiritur ad diversitatem potentiae quam ad diversitatem habitus, cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est. Diversitas ergo rationis obiecti quae diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum. Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est. Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

[40958] II^{a}-IIae q. 47 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali. In cuius definitione convenienter ponitur virtus intellectualis communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia, quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans ratione, ita virtus moralis habet rationem virtutis inquantum participat virtutem intellectualem.

[40959] II^{a}-IIae q. 47 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex illa ratione habetur quod prudentia adiuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis, quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quae aliqualiter operetur in omnibus speciebus eiusdem generis; sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

[40960] II^{a}-IIae q. 47 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium

virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni.

Articulus 6

[40961] IIª-IIae q. 47 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod prudentia praestituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio praestituit finem potentiae appetitivae. Ergo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus.

[40962] IIª-IIae q. 47 a. 6 arg. 2 Praeterea, homo excedit res irrationales secundum rationem, sed secundum alia cum eis communicat. Sic igitur se habent aliae partes hominis ad rationem sicut se habent creaturae irrationales ad hominem. Sed homo est finis creaturarum irrationalium ut dicitur in I Politic. ergo omnes aliae partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilium, ut dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo praestituit finem omnibus virtutibus moralibus.

[40963] IIª-IIae q. 47 a. 6 arg. 3 Praeterea, proprium est virtutis vel artis seu potentiae ad quam pertinet finis ut praecipiat aliis virtutibus seu artibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et praecipit eis. Ergo praestituit eis finem.

[40964] IIª-IIae q. 47 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *virtus moralis intentionem finis facit rectam, prudentia autem quae ad hanc.* Ergo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

[40965] IIª-IIae q. 47 a. 6 co. Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

[40966] IIª-IIae q. 47 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis, ut in primo habitum est, non autem prudentia, ratione iam dicta.

[40967] IIª-IIae q. 47 a. 6 ad 2 Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

[40968] II^{a}-IIae q. 47 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

Articulus 7

[40969] II^{a}-IIae q. 47 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non praestituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est. Ergo non invenit in eis medium.

[40970] II^{a}-IIae q. 47 a. 7 arg. 2 Praeterea, illud quod est per se non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa, quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio convenit virtuti morali per se, quasi positum in eius definitione, ut ex dictis patet. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

[40971] II^{a}-IIae q. 47 a. 7 arg. 3 Praeterea, prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturae, quia ut Tullius dicit, in II Rhet., *virtus est habitus per modum naturae rationi consentaneus*. Ergo prudentia non praestituit medium virtutibus moralibus.

[40972] II^{a}-IIae q. 47 a. 7 s. c. Sed contra est quod in supraposita definitione virtutis moralis dicitur quod *est in medietate existens determinata ratione prout sapiens determinabit*.

[40973] II^{a}-IIae q. 47 a. 7 co. Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur.

[40974] II^{a}-IIae q. 47 a. 7 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[40975] II^{a}-IIae q. 47 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formae conveniant ea quae per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quaerere conveniat virtuti.

[40976] II^{a}-IIae q. 47 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo

inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae.

Articulus 8

[40977] IIª-IIae q. 47 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praecipere non sit principalis actus prudentiae. Praecipere enim pertinet ad bona quae sunt fienda. Sed Augustinus, XIV de Trin., ponit actum prudentiae praecavere insidias. Ergo praecipere non est principalis actus prudentiae.

[40978] IIª-IIae q. 47 a. 8 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *prudentis videtur esse bene consiliari.* Sed alius actus videtur esse consiliari et praecipere, ut ex supradictis patet. Ergo prudentiae principalis actus non est praecipere.

[40979] IIª-IIae q. 47 a. 8 arg. 3 Praeterea, praecipere, vel imperare, videtur pertinere ad voluntatem, cuius obiectum est finis et quae movet alias potentias animae. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiae actus non est praecipere.

[40980] IIª-IIae q. 47 a. 8 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentia praeceptiva est.

[40981] IIª-IIae q. 47 a. 8 co. Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic., imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens.

[40982] IIª-IIae q. 47 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actus praecipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda. Et tamen praecavere insidias non attribuit Augustinus prudentiae quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiae non manet in patria.

[40983] IIª-IIae q. 47 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonitas consilii requiritur ut ea quae sunt bene inventa applicentur ad opus. Et ideo praecipere pertinet ad prudentiam, quae est bene consiliativa.

[40984] II^{a}-IIae q. 47 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est.

Articulus 9

[40985] II^{a}-IIae q. 47 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quandam importat, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod sollicitus dicitur qui est inquietus. Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est. Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

[40986] II^{a}-IIae q. 47 a. 9 arg. 2 Praeterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis, unde dicitur I Reg. IX quod Samuel dixit ad Saul, *de asinis quas nudiustertius perdidisti ne sollicitus sis, quia inventae sunt.* Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiae, magis quam ad eam pertineat.

[40987] II^{a}-IIae q. 47 a. 9 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum.* Pigritiae autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia bonum non est bono contrarium, ut dicitur in Praedic.; videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

[40988] II^{a}-IIae q. 47 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur I Pet. IV, *estote prudentes, et vigilate in orationibus.* Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

[40989] II^{a}-IIae q. 47 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicit Isidorus, in libro Etymol., sollicitus dicitur quasi solers citus, inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quae sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius praecipuus actus est circa agenda praecipere de praeconsiliatis et iudicatis. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde.* Et inde est quod sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet. Et propter hoc Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *prudentiae sunt excubiae atque diligentissima vigilantia ne, subrepente paulatim mala suasione, fallamur.*

[40990] II^{a}-IIae q. 47 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod motus pertinet quidem ad vim appetitivam sicut ad principium movens, tamen secundum directionem et praeceptum rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

[40991] II^{a}-IIae q. 47 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in I Ethic., *certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum.* Quia vero materiae prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur.

[40992] II^{a}-IIae q. 47 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superflue sollicitatur. Superfluitas enim timoris et diffidentiae facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliativos, ut supra dictum est cum de passione timoris ageretur.

Articulus 10

[40993] II^{a}-IIae q. 47 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod virtus relata ad bonum commune est iustitia. Sed prudentia differt a iustitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

[40994] II^{a}-IIae q. 47 a. 10 arg. 2 Praeterea, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quaerit et operatur. Sed frequenter illi qui quaerunt bona communia negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

[40995] II^{a}-IIae q. 47 a. 10 arg. 3 Praeterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam et prudentia.

[40996] II^{a}-IIae q. 47 a. 10 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXIV, *quis, putas, est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

[40997] II^{a}-IIae q. 47 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium. Sed haec aestimatio repugnat caritati, quae non quaerit quae sua sunt, ut dicitur I ad Cor. XIII. Unde et apostolus de seipso dicit, I ad Cor. X, *non quaerens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant.* Repugnat etiam rationi rectae, quae hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

[40998] II^{a}-IIae q. 47 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica, ut sic se habeat politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

[40999] II^{a}-IIae q. 47 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod *malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in*

paupere imperio. Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro Confess., *turpis est omnis pars suo toti non congruens.*

[41000] II^{a}-IIae q. 47 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune, unde de actibus earum dantur praecepta legis, ut dicitur in V Ethic. Magis tamen prudentia et iustitia, quae pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

Articulus 11

[41001] II^{a}-IIae q. 47 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune. Dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis.*

[41002] II^{a}-IIae q. 47 a. 11 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in III Polit., quod *eadem est virtus boni viri et boni principis.* Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia et politica.

[41003] II^{a}-IIae q. 47 a. 11 arg. 3 Praeterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

[41004] II^{a}-IIae q. 47 a. 11 s. c. Sed contra est quod diversae scientiae sunt politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis; et oeconomica, quae est de his quae pertinent ad bonum commune domus vel familiae; et monastica, quae est de his quae pertinent ad bonum unius personae. Ergo pari ratione et prudentiae sunt species diversae secundum hanc diversitatem materiae.

[41005] II^{a}-IIae q. 47 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, species habituum diversificantur secundum diversitatem obiecti quae attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quae sunt ad finem attenditur ex parte finis; sicut ex supradictis patet. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium, ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.

[41006] II^{a}-IIae q. 47 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiae, sed prudentiae quae

ordinatur ad bonum commune. Quae quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiae, prout scilicet est quaedam recta ratio agibilium, dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

[41007] II^{a}-IIae q. 47 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, *ad bonum virum pertinet posse bene principari et bene subiici.* Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

[41008] II^{a}-IIae q. 47 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad alium diversificant speciem habitus, sicut equestris et militaris et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius. Et similiter, licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus.

Articulus 12

[41009] II^{a}-IIae q. 47 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim philosophus, in III Polit., quod *prudentia sola est propria virtus principis, aliae autem virtutes sunt communes subditorum et principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera.*

[41010] II^{a}-IIae q. 47 a. 12 arg. 2 Praeterea, in I Polit. dicitur quod *servus omnino non habet quid consiliativum.* Sed prudentia facit bene consiliativos; ut dicitur in VI Ethic. Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

[41011] II^{a}-IIae q. 47 a. 12 arg. 3 Praeterea, prudentia est praeceptiva, ut supra dictum est. Sed praecipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

[41012] II^{a}-IIae q. 47 a. 12 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentiae politicae sunt duae species, una quae est legum positiva, quae pertinet ad principes; alia quae retinet commune nomen politicae, quae est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non solum est principum, sed etiam subditorum.

[41013] II^{a}-IIae q. 47 a. 12 co. Respondeo dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi inquantum est subditus, et servi inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi inquantum est servus, nec subditi inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de

regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI Ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis.

[41014] IIª-IIae q. 47 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum philosophi est intelligendum per se loquendo, quia scilicet virtus prudentiae non est virtus subditi inquantum huiusmodi.

[41015] IIª-IIae q. 47 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod servus non habet consiliativum inquantum est servus, sic enim est instrumentum domini. Est tamen consiliativus inquantum est animal rationale.

[41016] IIª-IIae q. 47 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus viribus.

Articulus 13

[41017] IIª-IIae q. 47 a. 13 arg. 1 Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim dominus, Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt.* Sed filii huius saeculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

[41018] IIª-IIae q. 47 a. 13 arg. 2 Praeterea, fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

[41019] IIª-IIae q. 47 a. 13 arg. 3 Praeterea, prudentis hoc opus maxime dicimus, bene consiliari; ut dicitur in VI Ethic. Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

[41020] IIª-IIae q. 47 a. 13 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., *impossibile prudentem esse non entem bonum.* Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

[41021] IIª-IIae q. 47 a. 13 co. Respondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, *prudentia carnis mors est*, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu

prudentiae, puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.

[41022] IIª-IIae q. 47 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud verbum domini intelligitur de prima prudentia. Unde non dicitur simpliciter quod sint prudentes; sed quod sint prudentes in generatione sua.

[41023] IIª-IIae q. 47 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est. Tum etiam quia prudentia est praeceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides licet sit nobilior quam prudentia propter obiectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

[41024] IIª-IIae q. 47 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum, ad finem autem bonum totius vitae non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quae se habet solum ad bonum, sed sicut philosophus dicit, in VI Ethic., est in talibus deinotica idest naturalis industria, quae se habet ad bonum et ad malum; vel astutia, quae se habet solum ad malum, quam supra diximus falsam prudentiam vel prudentiam carnis.

Articulus 14

[41025] IIª-IIae q. 47 a. 14 arg. 1 Ad decimumquartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quaedam, per quam sciant bene providere quae agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

[41026] IIª-IIae q. 47 a. 14 arg. 2 Praeterea, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est. Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

[41027] IIª-IIae q. 47 a. 14 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in III Topic., quod *iuvenes non constat esse prudentes*. Sed multi iuvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus

gratiam habentibus.

[41028] II^{a}-IIae q. 47 a. 14 s. c. Sed contra est quod nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus nisi habeat prudentiam, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod *ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

[41029] II^{a}-IIae q. 47 a. 14 co. Respondeo dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra ostensum est. Quicumque autem habet gratiam habet caritatem. Unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quod habeat prudentiam.

[41030] II^{a}-IIae q. 47 a. 14 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est industria. Una quidem quae est sufficiens ad ea quae sunt de necessitate salutis. Et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos unctio docet de omnibus, ut dicitur I Ioan. II. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quae sunt necessaria ad salutem sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

[41031] II^{a}-IIae q. 47 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui indigent regi consilio alieno saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

[41032] II^{a}-IIae q. 47 a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum, unde *indiget ad sui generationem experimento et tempore*, ut dicitur in II Ethic. Unde non potest esse in iuvenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus. In his autem qui iam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et ceterae virtutes. Unde et apostolus dicit, ad Heb. V, quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.*

Articulus 15

[41033] II^{a}-IIae q. 47 a. 15 arg. 1 Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur quod prudentia insit nobis a natura. Dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod ea quae pertinent ad prudentiam naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome et huiusmodi, non autem ea quae pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quae sunt unius generis eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

[41034] II^{a}-IIae q. 47 a. 15 arg. 2 Praeterea, aetatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia

consequitur aetates, secundum illud Iob XII, *in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia.* Ergo prudentia est naturalis.

[41035] II^{a}-IIae q. 47 a. 15 arg. 3 Praeterea, prudentia magis convenit naturae humanae quam naturae brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias; ut patet per philosophum, in VIII de historiis Animal. Ergo prudentia est naturalis.

[41036] II^{a}-IIae q. 47 a. 15 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum, ideo experimento indiget et tempore.* Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

[41037] II^{a}-IIae q. 47 a. 15 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X Ethic., *vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem.* Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.

[41038] II^{a}-IIae q. 47 a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam secundum quod ordinantur ad fines, unde supra praemiserat quod principia sunt eius quod est cuius gratia, idest finis. Et propter hoc non facit mentionem de eubulia, quae est consiliativa eorum quae sunt ad finem.

[41039] II^{a}-IIae q. 47 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum quod prudentia magis est in senibus non solum propter naturalem dispositionem, quietatis motibus passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

[41040] II^{a}-IIae q. 47 a. 15 ad 3 Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus sunt determinatae

viae perveniendi ad finem, unde videmus quod omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine, propter rationem eius, quae, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

Articulus 16

[41041] II^{a}-IIae q. 47 a. 16 arg. 1 Ad decimumsextum sic proceditur. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cum sit necessariorum, est certior quam prudentia, quae est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

[41042] II^{a}-IIae q. 47 a. 16 arg. 2 Praeterea, sicut philosophus dicit, in II Ethic., *virtus ex eisdem generatur et corrumpitur contrario modo factis*. Sed ad generationem prudentiae necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in principio Metaphys. Ergo, cum oblivio memoriae opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

[41043] II^{a}-IIae q. 47 a. 16 arg. 3 Praeterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

[41044] II^{a}-IIae q. 47 a. 16 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *oblivio est artis, et non prudentiae*.

[41045] II^{a}-IIae q. 47 a. 16 co. Respondeo dicendum quod oblivio respicit cognitionem tantum. Et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quae in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia ut dictum est, principalis eius actus est praecipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *delectabile et triste pervertit existimationem prudentiae*. Unde Dan. XIII dicitur, *species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*; et Exod. XXIII dicitur, *ne accipias munera, quae excaecant etiam prudentes*. Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad praecipiendum ex aliqua cognitione, quae per oblivionem tolli potest.

[41046] II^{a}-IIae q. 47 a. 16 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod scientia est in sola ratione. Unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est.

[41047] II^{a}-IIae q. 47 a. 16 ad 2 Ad secundum dicendum quod experimentum prudentiae non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte praecipiendi.

[41048] II^{a}-IIae q. 47 a. 16 ad 3 Ad tertium dicendum quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est. Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquid impedimentum ei affert, ut dictum est.

Quaestio 48

Prooemium

[41049] IIª-IIae q. 48 pr. Deinde considerandum est de partibus prudentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor, primo, quae sint partes prudentiae; secundo, de partibus quasi integralibus eius; tertio, de partibus subiectivis eius; quarto, de partibus potentialibus.

[41050] IIª-IIae q. 48 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur partes prudentiae. Tullius enim, in II Rhet., ponit tres partes prudentiae, scilicet memoriam, intelligentiam et providentiam. Macrobius autem, secundum sententiam Plotini, attribuit prudentiae sex, scilicet rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem et cautionem. Aristoteles autem, in VI Ethic., dicit ad prudentiam pertinere eubuliam, synesim et gnomen. Facit etiam mentionem circa prudentiam de Eustochia et solertia, sensu et intellectu. Quidam autem alius philosophus Graecus dicit quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica. Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

[41051] IIª-IIae q. 48 arg. 2 Praeterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quaedam scientiae. Non ergo sunt partes prudentiae.

[41052] IIª-IIae q. 48 arg. 3 Praeterea, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiae.

[41053] IIª-IIae q. 48 arg. 4 Praeterea, sicut consiliari et iudicare et praecipere sunt actus rationis practicae, ita etiam et uti, sicut supra habitum est. Sicut ergo eubulia adiungitur prudentiae, quae pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quae pertinent ad iudicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

[41054] IIª-IIae q. 48 arg. 5 Praeterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra habitum est. Ergo etiam inter partes prudentiae sollicitudo poni debuit.

[41055] IIª-IIae q. 48 co. Respondeo dicendum quod triplex est pars, scilicet integralis, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; subiectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius; et Eustochia sive solertia, quam ponit Aristoteles (nam sensus prudentiae etiam intellectus dicitur, unde philosophus dicit, in VI Ethic., *horum igitur oportet habere sensum, hic autem est intellectus*). Quorum octo quinque

pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem, ipsa cognitio. Quae si sit praeteritorum, est memoria, si autem praesentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur intellectus sive intelligentia. Secundo, ipsa cognitionis acquisitio. Quae fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas, vel per inventionem, et ad hoc pertinet Eustochia, quae est bona coniecturatio. Huius autem pars, ut dicitur in VI Ethic., est solertia, quae est velox coniecturatio medii, ut dicitur in I Poster. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem, ad hoc quod recte praecipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem. Partes autem subiectivae virtutis dicuntur species eius diversae. Et hoc modo partes prudentiae, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quae differunt specie, ut dictum est, et iterum prudentia quae est multitudinis regitiva dividitur in diversas species secundum diversas species multitudinis. Est autem quaedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regitiva est prudentia militaris. Quaedam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiae, cuius regitiva est prudentia oeconomica; et multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem directiva est in principe regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta. Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est; tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, rhetorica et physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam, quod pertinet ad physicam; ut sub physica intelligantur omnes scientiae demonstrativae. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam, quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quod haec tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quae ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis. Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiae eubulia, quae est circa consilium; et synesis, quae est circa iudicium eorum quae communiter accidunt; et gnome, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere.

[41056] II^{a}-IIae q. 48 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod diversae assignationes differunt secundum quod diversa genera partium ponuntur; vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multae partes alterius assignationis. Sicut Tullius sub providentia includit cautionem et circumspectionem; sub intelligentia autem rationem, docilitatem et solertiam.

[41057] IIª-IIae q. 48 ad 2 Ad secundum dicendum quod oeconomica et politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiae; sed secundum quod sunt prudentiae quaedam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis.

[41058] IIª-IIae q. 48 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia illa ponuntur partes prudentiae non secundum suam communitatem; sed secundum quod se habent ad ea quae pertinent ad prudentiam.

[41059] IIª-IIae q. 48 ad 4 Ad quartum dicendum quod recte praecipere et recte uti semper se comitantur, quia ad praeceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quae pertinent ad usum.

[41060] IIª-IIae q. 48 ad 5 Ad quintum dicendum quod sollicitudo includitur in ratione providentiae.

Quaestio 49

Prooemium

[41061] IIª-IIae q. 49 pr. Deinde considerandum est de singulis prudentiae partibus quasi integralibus. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, de memoria. Secundo, de intellectu vel intelligentia. Tertio, de docilitate. Quarto, de solertia. Quinto, de ratione. Sexto, de providentia. Septimo, de circumspectione. Octavo, de cautione.

Articulus 1

[41062] IIª-IIae q. 49 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit pars prudentiae. Memoria enim, ut probat philosophus, est in parte animae sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa; ut patet in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiae.

[41063] IIª-IIae q. 49 a. 1 arg. 2 Praeterea, prudentia per exercitium acquiritur et proficit. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiae.

[41064] IIª-IIae q. 49 a. 1 arg. 3 Praeterea, memoria est praeteritorum. Prudentia autem futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiae.

[41065] IIª-IIae q. 49 a. 1 s. c. Sed contra est quod Tullius, in II Rhet., ponit memoriam inter partes prudentiae.

[41066] IIª-IIae q. 49 a. 1 co. Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt, oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI Ethic. Quid autem in pluribus sit

verum oportet per experimentum considerare, unde et in II Ethic. philosophus dicit quod *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore.* Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in I Metaphys. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae.

[41067] IIª-IIae q. 49 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quia, sicut dictum est, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus, inde multa quae pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam. Inter quae est memoria.

[41068] IIª-IIae q. 49 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed eius complementum est ex exercitio vel gratia ita etiam, ut Tullius dicit, in sua rhetorica, memoria non solum a natura proficiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriae. Et sunt quatuor per quae homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quae vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo, oportet ut homo ea quae memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., *a locis videntur reminisci aliquando, causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt.* Tertio, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quae vult memorari, quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras.* Quarto, oportet quod ea frequenter meditemur quae volumus memorari. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., quod *meditationes memoriam salvant*, quia, ut in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura; unde quae multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

[41069] IIª-IIae q. 49 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria praeteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

Articulus 2

[41070] IIª-IIae q. 49 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiae. Eorum enim quae ex opposito dividuntur unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiae, ut patet in VI Ethic. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiae.

[41071] IIª-IIae q. 49 a. 2 arg. 2 Praeterea, intellectus ponitur inter dona spiritus sancti, et

correspondet fidei, ut supra habitum est. Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supradicta patet. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

[41072] II^{a}-IIae q. 49 a. 2 arg. 3 Praeterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI Ethic. Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium; ut patet in III de anima. Ergo intellectus non est pars prudentiae.

[41073] II^{a}-IIae q. 49 a. 2 s. c. Sed contra est quod Tullius ponit intelligentiam partem prudentiae, et Macrobius intellectum, quod in idem redit.

[41074] II^{a}-IIae q. 49 a. 2 co. Respondeo dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiae.

[41075] II^{a}-IIae q. 49 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis, quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse malefaciendum, ut ex dictis patet. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est. Hoc autem primum singulare est aliquis singularis finis, ut ibidem dicitur. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine.

[41076] II^{a}-IIae q. 49 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus qui ponitur donum spiritus sancti est quaedam acuta perspectio divinorum, ut ex supradictis patet. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiae, ut dictum est.

[41077] II^{a}-IIae q. 49 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsa recta aestimatio de fine particulari et intellectus dicitur, inquantum est alicuius principii; et sensus, inquantum est particularis. Et hoc est quod philosophus dicit, in VI Ethic., horum, scilicet singularium, oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari iudicamus.

Articulus 3

[41078] II^a-IIae q. 49 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiae. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiae.

[41079] II^a-IIae q. 49 a. 3 arg. 2 Praeterea, ea quae ad virtutes humanas pertinent sunt in nobis, quia secundum ea quae in nobis sunt laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra quod dociles simus, sed hoc ex naturali dispositione quibusdam contingit. Ergo non est pars prudentiae.

[41080] II^a-IIae q. 49 a. 3 arg. 3 Praeterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit praeceptiva, magis videtur ad magistros pertinere, qui etiam praeceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiae.

[41081] II^a-IIae q. 49 a. 3 s. c. Sed contra est quod Macrobius, secundum sententiam Plotini, ponit docilitatem inter partes prudentiae.

[41082] II^a-IIae q. 49 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., *oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus non minus quam demonstrationibus, propter experientiam enim vident principia.* Unde et Prov. III dicitur, *ne innitaris prudentiae tuae*; et Eccli. VI dicitur, *in multitudine presbyterorum, idest seniorum, prudentium sta, et sapientiae illorum ex corde coniungere.* Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinae susceptivus. Et ideo convenienter ponitur docilitas pars prudentiae.

[41083] II^a-IIae q. 49 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, praecipue tamen ad prudentiam, ratione iam dicta.

[41084] II^a-IIae q. 49 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura, sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

[41085] II^a-IIae q. 49 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod per prudentiam aliquis praecipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est. Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est, ad quorum prudentiam pertinet docilitas. Quamvis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quae subsunt prudentiae sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est.

Articulus 4

[41086] II^{a}-IIae q. 49 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod solertia non sit pars prudentiae. Solertia enim se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus; ut patet in I Poster. Sed ratio prudentiae non est demonstrativa, cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

[41087] II^{a}-IIae q. 49 a. 4 arg. 2 Praeterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI Ethic. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quae est Eustochia quaedam, idest bona coniecturatio, quae est sine ratione et velox; oportet autem consiliari tarde; ut dicitur in VI Ethic. Ergo solertia non debet poni pars prudentiae.

[41088] II^{a}-IIae q. 49 a. 4 arg. 3 Praeterea, solertia, ut dictum est, est quaedam bona coniecturatio. Sed coniecturis uti est proprie rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

[41089] II^{a}-IIae q. 49 a. 4 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *sollicitus dicitur quasi solers et citus*. Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, ut supra dictum est. Ergo et solertia.

[41090] II^{a}-IIae q. 49 a. 4 co. Respondeo dicendum quod prudentis est rectam aestimationem habere de operandis. Recta autem aestimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter, uno quidem modo, per se inveniendo; alio modo, ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam existimationem per seipsum. Ita tamen ut solertia accipiatur pro Eustochia, cuius est pars. Nam Eustochia est bene coniecturativa de quibuscumque, solertia autem est *facilis et prompta coniecturatio circa inventionem medii*, ut dicitur in I Poster. Tamen ille philosophus qui ponit solertiam partem prudentiae, accipit eam communiter pro omni Eustochia, unde dicit quod *solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod convenit*.

[41091] II^{a}-IIae q. 49 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis, puta cum aliquis videns aliquos amicos factos coniecturat eos esse inimicos eiusdem, ut ibidem philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

[41092] II^{a}-IIae q. 49 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus veram rationem inducit in VI Ethic. ad ostendendum quod eubulia, quae est bene consiliativa, non est Eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius quod oportet, potest autem esse aliquis bene consiliativus etiam si diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat. Et quandoque necessaria est, quando scilicet ex improviso occurrit

aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter ponitur pars prudentiae.

[41093] IIª-IIae q. 49 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere. Et tamen coniecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad coniecturas quibus utuntur rhetores, sed secundum quod in quibuscumque dicitur homo coniicere veritatem.

Articulus 5

[41094] IIª-IIae q. 49 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiae. Subiectum enim accidentis non est pars eius. Sed prudentia est in ratione sicut in subiecto, ut dicitur in VI Ethic. Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

[41095] IIª-IIae q. 49 a. 5 arg. 2 Praeterea, illud quod est multis commune non debet alicuius eorum poni pars, vel, si ponatur, debet poni pars eius cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et praecipue in sapientia et scientia, quae utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

[41096] IIª-IIae q. 49 a. 5 arg. 3 Praeterea, ratio non differt per essentiam potentiae ab intellectu, ut prius habitum est. Si ergo intellectus ponitur pars prudentiae, superfluum fuit addere rationem.

[41097] IIª-IIae q. 49 a. 5 s. c. Sed contra est quod Macrobius, secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiae.

[41098] IIª-IIae q. 49 a. 5 co. Respondeo dicendum quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quae exiguntur ad perfectionem prudentiae dicuntur exigitivae vel quasi integrales partes prudentiae, inde est quod ratio inter partes prudentiae connumerari debet.

[41099] IIª-IIae q. 49 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro eius bono usu.

[41100] IIª-IIae q. 49 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus, illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt praecipue ab intelligibilium conditione, et tanto magis quanto minus sunt certa seu determinata. Ea enim quae sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa, unde in pluribus eorum non est consilium, propter certitudinem, ut dicitur in III Ethic. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quae sunt varia et incerta.

[41101] II^{a}-IIae q. 49 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus, nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiae, ut ex dictis patet.

Articulus 6

[41102] II^{a}-IIae q. 49 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiae. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia, quia ut Isidorus dicit, in libro Etymol., prudens dicitur quasi porro videns, et ex hoc etiam nomen providentiae sumitur, ut Boetius dicit, in fine de Consol. Ergo providentia non est pars prudentiae.

[41103] II^{a}-IIae q. 49 a. 6 arg. 2 Praeterea, prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio, ex qua sumitur nomen providentiae, magis pertinet ad speculativam quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiae.

[41104] II^{a}-IIae q. 49 a. 6 arg. 3 Praeterea, principalis actus prudentiae est praecipere, secundarii autem iudicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiae. Ergo providentia non est pars prudentiae.

[41105] II^{a}-IIae q. 49 a. 6 s. c. Sed contra est auctoritas Tullii et Macrobii, qui ponunt providentiam partem prudentiae, ut ex dictis patet.

[41106] II^{a}-IIae q. 49 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia proprie est circa ea quae sunt ad finem; et hoc ad eius officium proprie pertinet, ut ad finem debite ordinentur. Et quamvis aliqua necessaria sint propter finem quae subiiciuntur divinae providentiae, humanae tamen prudentiae non subiiciuntur nisi contingentia operabilia quae per hominem possunt fieri propter finem. Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia, inquantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiae, importat enim providentia respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiae.

[41107] II^{a}-IIae q. 49 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde et in quolibet toto necesse est esse unam partem formalem et praedominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiae, quia omnia alia quae requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur ad finem. Et

ideo nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte.

[41108] IIª-IIae q. 49 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod speculatio est circa universalia et circa necessaria, quae secundum se non sunt procul, cum sint ubique et semper, etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

[41109] IIª-IIae q. 49 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod in recta ordinatione ad finem, quae includitur in ratione providentiae, importatur rectitudo consilii et iudicii et praecepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

Articulus 7

[41110] IIª-IIae q. 49 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentiae. Circumspectio enim videtur esse consideratio quaedam eorum quae circumstant. Huiusmodi autem sunt infinita, quae non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiae.

[41111] IIª-IIae q. 49 a. 7 arg. 2 Praeterea, circumstantiae magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur pertinere ad morales virtutes quam ad prudentiam.

[41112] IIª-IIae q. 49 a. 7 arg. 3 Praeterea, qui potest videre quae procul sunt multo magis potest videre quae circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quae procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quae circumstant. Non ergo oportuit, praeter providentiam, ponere circumspectionem partem prudentiae.

[41113] IIª-IIae q. 49 a. 7 s. c. Sed contra est auctoritas Macrobii, ut supra dictum est.

[41114] IIª-IIae q. 49 a. 7 co. Respondeo dicendum quod ad prudentiam, sicut dictum est, praecipue pertinet recte ordinare aliquid in finem. Quod quidem recte non fit nisi et finis sit bonus, et id quod ordinatur in finem sit etiam bonum et conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum est, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui, secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad amorem, sed si contingat in animo illius superbia vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quae circumstant.

[41115] IIª-IIae q. 49 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet ea quae possunt circumstare sint infinita, tamen ea quae circumstant in actu non sunt infinita, sed pauca quaedam sunt quae immutant iudicium rationis in agendis.

[41116] II^{a}-IIae q. 49 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod circumstantiae pertinent ad prudentiam quidem sicut ad determinandum eas, ad virtutes autem morales inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

[41117] II^{a}-IIae q. 49 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea quae circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem. Et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiae.

Articulus 8

[41118] II^{a}-IIae q. 49 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiae. In his enim in quibus non potest malum esse non est necessaria cautio. Sed virtutibus nemo male utitur, ut dicitur in libro de Lib. Arb. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quae est directiva virtutum.

[41119] II^{a}-IIae q. 49 a. 8 arg. 2 Praeterea, eiusdem est providere bona et cavere mala, sicut eiusdem artis est facere sanitatem et curare aegritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni alia pars prudentiae a providentia.

[41120] II^{a}-IIae q. 49 a. 8 arg. 3 Praeterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest praecavere omnia mala quae possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

[41121] II^{a}-IIae q. 49 a. 8 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. V, *videte quomodo caute ambuletis.*

[41122] II^{a}-IIae q. 49 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

[41123] II^{a}-IIae q. 49 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quae actus virtutum impediri possunt.

[41124] II^{a}-IIae q. 49 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod opposita mala cavere eiusdem rationis est et prosequi bona. Sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio distinguitur a providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiae.

[41125] II^{a}-IIae q. 49 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod malorum quae homini vitanda occurrunt quaedam sunt quae ut in pluribus accidere solent. Et talia comprehendi ratione possunt. Et contra haec ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quaedam vero sunt quae ut in

paucioribus et casualiter accidunt. Et haec, cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt, nec sufficienter homo potest ea praecavere, quamvis per officium prudentiae homo contra omnes fortunae insultus disponere possit ut minus laedatur.

Quaestio 50

Prooemium

[41126] II^{a}-IIae q. 50 pr. Deinde considerandum est de partibus subiectivis prudentiae. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum iam dictum est, restat dicendum de speciebus prudentiae quibus multitudo gubernatur. Circa quas quaeruntur quatuor. Primo, utrum legispositiva debeat poni species prudentiae. Secundo, utrum politica. Tertio, utrum oeconomica. Quarto, utrum militaris.

Articulus 1

[41127] II^{a}-IIae q. 50 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiae. Regnativa enim ordinatur ad iustitiam conservandam, dicitur enim in V Ethic. quod princeps est custos iusti. Ergo regnativa magis pertinet ad iustitiam quam ad prudentiam.

[41128] II^{a}-IIae q. 50 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in III Polit., regnum est una sex politiarum. Sed nulla species prudentiae sumitur secundum alias quinque politias, quae sunt aristocratia, politia (quae alio nomine dicitur timocratia), tyrannis, oligarchia, democratia. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

[41129] II^{a}-IIae q. 50 a. 1 arg. 3 Praeterea, leges condere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum; ut patet per Isidorum, in libro Etymol. Sed philosophus, in VI Ethic., ponit legispositivam partem prudentiae. Inconvenienter igitur loco eius ponitur regnativa.

[41130] II^{a}-IIae q. 50 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Polit., quod *prudentia est propria virtus principis.* Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

[41131] II^{a}-IIae q. 50 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sicut ex supradictis patet, ad prudentiam pertinet regere et praecipere. Et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis, tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem

vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae.

[41132] II^{a}-IIae q. 50 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia quae sunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem, unde et ratio recta prudentiae ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est. Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quae pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae. Unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia et iustitia, secundum illud Ierem. XXIII, *regnabit rex, et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra.* Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi vero ad subditos, ideo regnativa magis ponitur species prudentiae, quae est directiva, quam iustitiae, quae est executiva.

[41133] II^{a}-IIae q. 50 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII Ethic. Et ideo species prudentiae magis debuit denominari a regno. Ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quae virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam.

[41134] II^{a}-IIae q. 50 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

Articulus 2

[41135] II^{a}-IIae q. 50 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod politica inconvenienter ponatur pars prudentiae. Regnativa enim est pars politicae prudentiae, ut dictum est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiae.

[41136] II^{a}-IIae q. 50 a. 2 arg. 2 Praeterea, species habituum distinguuntur secundum diversa obiecta. Sed eadem sunt quae oportet regnantem praecipere et subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiae distincta a regnativa.

[41137] II^{a}-IIae q. 50 a. 2 arg. 3 Praeterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quaelibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiae quae dicatur politica.

[41138] II^{a}-IIae q. 50 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., *eius autem quae circa civitatem haec quidem ut architectonica prudentia legispositiva; haec autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.*

[41139] II^{a}-IIae q. 50 a. 2 co. Respondeo dicendum quod servus per imperium movetur a domino et subditus a principante, aliter tamen quam irrationalia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationalia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed

solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur.

[41140] II^a-IIae q. 50 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut dictum est, regnativa est perfectissima species prudentiae. Et ideo prudentia subditorum, quae deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut politica dicatur, sicut in logicis convertibile quod non significat essentiam retinet sibi commune nomen proprii.

[41141] II^a-IIae q. 50 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversa ratio obiecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supradictis patet. Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito, qui obedit, uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur sicut ars architectonica ad eam quae manu operatur.

[41142] II^a-IIae q. 50 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum, per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

Articulus 3

[41143] II^a-IIae q. 50 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oeconomica non debeat poni species prudentiae. Quia ut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia ordinatur ad bene vivere totum. Sed oeconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in I Ethic. Ergo oeconomica non est species prudentiae.

[41144] II^a-IIae q. 50 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut supra habitum est, prudentia non est nisi bonorum. Sed oeconomica potest esse etiam malorum, multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiae. Ergo oeconomica non debet poni species prudentiae.

[41145] II^a-IIae q. 50 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut in regno invenitur principans et subiectum, ita etiam in domo. Si ergo oeconomica est species prudentiae sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec oeconomica debet poni species prudentiae.

[41146] II^a-IIae q. 50 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod illarum, scilicet prudentiarum quae se habent ad regimen multitudinis, *haec quidem oeconomica, haec autem legispositiva, haec autem politica.*

[41147] II^a-IIae q. 50 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ratio obiecti diversificata secundum universale et particulare, vel secundum totum et partem, diversificat artes et virtutes, secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quod domus medio

modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum, nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quae est regitiva unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod oeconomica distinguatur ab utraque.

[41148] II^{a}-IIae q. 50 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod divitiae comparantur ad oeconomicam non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quaedam, ut dicitur in I Polit. Finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem. Philosophus autem I Ethic. ponit exemplificando divitias finem oeconomicae secundum studium plurimorum.

[41149] II^{a}-IIae q. 50 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad aliqua particularia quae sunt in domo disponenda possunt aliqui peccatores provide se habere, sed non ad ipsum totum bene vivere domesticae conversationis, ad quod praecipue requiritur vita virtuosa.

[41150] II^{a}-IIae q. 50 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod pater in domo habet quandam similitudinem regii principatus, ut dicitur in VIII Ethic., non tamen habet perfectam potestatem regiminis sicut rex. Et ideo non ponitur separatim paterna species prudentiae, sicut regnativa.

Articulus 4

[41151] II^{a}-IIae q. 50 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod militaris non debeat poni species prudentiae. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI Ethic. Sed militaris videtur esse quaedam ars in rebus bellicis; sicut patet per philosophum, in III Ethic. Ergo militaris non debet poni species prudentiae.

[41152] II^{a}-IIae q. 50 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum huiusmodi. Sed secundum alia negotia quae sunt in civitate non accipiuntur aliquae species prudentiae. Ergo etiam neque secundum militare negotium.

[41153] II^{a}-IIae q. 50 a. 4 arg. 3 Praeterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

[41154] II^{a}-IIae q. 50 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XXIV, *cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia.* Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiae quae militaris dicitur.

[41155] II^{a}-IIae q. 50 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ea quae secundum artem et rationem aguntur conformia esse oportet his quae sunt secundum naturam, quae a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo intendit primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non solum dedit animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quae sunt saluti eorum accommoda; sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quae sunt

secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam convenienter disponantur ea quae pertinent ad bonum commune; sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

[41156] IIª-IIae q. 50 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod militaris potest esse ars secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis et equis, sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiae.

[41157] IIª-IIae q. 50 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod alia negotia quae sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates, sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

[41158] IIª-IIae q. 50 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod executio militiae pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et praecipue secundum quod est in duce exercitus.

Quaestio 51

Prooemium

[41159] IIª-IIae q. 51 pr. Deinde considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiae, quae sunt quasi partes potentiales ipsius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum eubulia sit virtus. Secundo, utrum sit specialis virtus a prudentia distincta. Tertio, utrum synesis sit specialis virtus. Quarto, utrum gnome sit specialis virtus.

Articulus 1

[41160] IIª-IIae q. 51 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus. Quia secundum Augustinum, in libro de Lib. Arb., *virtutibus nullus male utitur*. Sed eubulia, quae est bene consiliativa, aliqui male utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos; aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

[41161] IIª-IIae q. 51 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in VII Phys. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quae imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

[41162] IIª-IIae q. 51 a. 1 arg. 3 Praeterea, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus multi enim peccatores sunt bene consiliativi, et multi iusti sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

[41163] IIª-IIae q. 51 a. 1 s. c. Sed contra est quod eubulia est rectitudo consilii, ut philosophus

dicit, in VI Ethic. Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

[41164] IIª-IIae q. 51 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis humanae est quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X Ethic. Eubulia autem importat bonitatem consilii, dicitur enim ab eu, quod est bonum, et boule, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.

[41165] IIª-IIae q. 51 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non est bonum consilium sive aliquis malum finem sibi in consiliando praestituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat. Sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque praedictorum est contra rationem eubuliae, ut philosophus dicit, in VI Ethic.

[41166] IIª-IIae q. 51 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quaedam, non tamen oportet quod omne illud quod est materia virtutis perfectionem importet. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solum circa actus rationis, inter quos est consilium; sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quae adhuc sunt multo imperfectiores. Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et praecipue in agibilibus, quae sunt contingentia.

[41167] IIª-IIae q. 51 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in nullo peccatore, inquantum huiusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quae sunt opportuna ad finem, sed etiam aliae circumstantiae, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliae huiusmodi debitae circumstantiae, quae peccator peccando non observat. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his quae ordinantur ad finem virtutis, licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, puta in mercationibus vel in rebus bellicis vel in aliquo huiusmodi.

Articulus 2

[41168] IIª-IIae q. 51 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia. Quia ut philosophus dicit, in VI Ethic., *videtur prudentis esse bene consiliari.* Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est. Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

[41169] IIª-IIae q. 51 a. 2 arg. 2 Praeterea, humani actus, ad quos ordinantur humanae virtutes, praecipue specificantur ex fine, ut supra habitum est. Sed ad eundem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur VI Ethic., idest non ad quendam particularem finem, sed ad communem

finem totius vitae. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

[41170] II^{a}-IIae q. 51 a. 2 arg. 3 Praeterea, in scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

[41171] II^{a}-IIae q. 51 a. 2 s. c. Sed contra, prudentia est praeceptiva, ut dicitur in VI Ethic. Hoc autem non convenit eubuliae. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

[41172] II^{a}-IIae q. 51 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum. Et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diversi actus, sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii, et ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem caritatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eandem rationem bonitatis, ex alia enim efficitur homo bene consiliativus, et bene iudicativus, et bene praeceptivus; quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptivus. Et sicut consiliari ordinatur ad praecipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem; sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec ceterae virtutes sine caritate.

[41173] II^{a}-IIae q. 51 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative, ad eubuliam autem elicitive.

[41174] II^{a}-IIae q. 51 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad unum finem ultimum, quod est bene vivere totum, ordinantur diversi actus secundum quendam gradum, nam praecedit consilium, sequitur iudicium, et ultimum est praeceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum, alii autem duo actus remote se habent. Qui tamen habent quosdam proximos fines, consilium quidem inventionem eorum quae sunt agenda; iudicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia et prudentia non sint diversae virtutes, sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam sicut virtus secundaria ad principalem.

[41175] II^{a}-IIae q. 51 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa.

Articulus 3

[41176] II^{a}-IIae q. 51 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis a natura, ut dicitur in II Ethic. Sed synesis inest aliquibus a natura,

ut dicit philosophus, in VI Ethic. Ergo synesis non est virtus.

[41177] II^{a}-IIae q. 51 a. 3 arg. 2 Praeterea, synesis, ut in eodem libro dicitur, est solum iudicativa. Sed iudicium solum, sine praecepto, potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

[41178] II^{a}-IIae q. 51 a. 3 arg. 3 Praeterea, nunquam est defectus in praecipiendo nisi sit aliquis defectus in iudicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene praecipiendum. Et ideo prudentia erit superflua, quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

[41179] II^{a}-IIae q. 51 a. 3 s. c. Sed contra, iudicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia, quae est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quae est bene iudicativa, est virtus.

[41180] II^{a}-IIae q. 51 a. 3 co. Respondeo dicendum quod synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in Graeco aliqui syneti, idest sensati, vel eusyneti, idest homines boni sensus, sicut e contrario qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur synesis.

[41181] II^{a}-IIae q. 51 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae, sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiae. Et hoc dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius cognoscitivae virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis, et hoc pertinet ad synesim secundum quod est specialis virtus. Alio modo, indirecte, ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines, synesis autem est magis circa ea quae sunt ad finem.

[41182] II^{a}-IIae q. 51 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in malis potest quidem iudicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur, ut supra

habitum est.

[41183] II^{a}-IIae q. 51 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod contingit quandoque id quod bene iudicatum est differri, vel negligenter agi aut inordinate. Et ideo post virtutem quae est bene iudicativa necessaria est finalis virtus principalis quae sit bene praeceptiva, scilicet prudentia.

Articulus 4

[41184] II^{a}-IIae q. 51 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gnome non sit specialis virtus a synesi distincta. Quia secundum synesim dicitur aliquis bene iudicativus. Sed nullus potest dici bene iudicativus nisi in omnibus bene iudicet. Ergo synesis se extendit ad omnia diiudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene iudicativa quae gnome vocatur.

[41185] II^{a}-IIae q. 51 a. 4 arg. 2 Praeterea, iudicium medium est inter consilium et praeceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantum virtus est bene praeceptiva, scilicet prudentia. Ergo una tantum est virtus bene iudicativa, scilicet synesis.

[41186] II^{a}-IIae q. 51 a. 4 arg. 3 Praeterea, ea quae raro accidunt, in quibus oportet a communibus legibus discedere, videntur praecipue casualia esse, quorum non est ratio, ut dicitur in II Phys. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa praedicta non est aliqua virtus intellectualis.

[41187] II^{a}-IIae q. 51 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus determinat, in VI Ethic., gnomen esse specialem virtutem.

[41188] II^{a}-IIae q. 51 a. 4 co. Respondeo dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia, sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quae sunt praeter ordinem inferioris principii sive causae reducuntur quandoque in ordinem altioris principii, sicut monstruosi partus animalium sunt praeter ordinem virtutis activae in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet caelestis corporis, vel ulterius providentiae divinae. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine non posset iudicium certum ferre de huiusmodi monstris, de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem divinae providentiae. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.

[41189] II^{a}-IIae q. 51 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod synesis est vere iudicativa de omnibus quae secundum communes regulas fiunt. Sed praeter communes regulas sunt quaedam alia diiudicanda, ut iam dictum est.

[41190] IIª-IIae q. 51 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod iudicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus, demonstrativa autem, quae est iudicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus, non autem synesis, quae est iudicativa. Praeceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni. Et ideo etiam prudentia non est nisi una.

[41191] IIª-IIae q. 51 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia illa quae praeter communem cursum contingere possunt considerare pertinet ad solam providentiam divinam, sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.

Quaestio 52

Prooemium

[41192] IIª-IIae q. 52 pr. Deinde considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum consilium debeat poni inter septem dona spiritus sancti. Secundo, utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiae. Tertio, utrum donum consilii maneat in patria. Quarto, utrum quinta beatitudo, quae est, beati misericordes, respondeat dono consilii.

Articulus 1

[41193] IIª-IIae q. 52 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona spiritus sancti. Dona enim spiritus sancti in adiutorium virtutum dantur; ut patet per Gregorium, in II Moral. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiae, vel etiam eubuliae, ut ex dictis patet. Ergo consilium non debet poni inter dona spiritus sancti.

[41194] IIª-IIae q. 52 a. 1 arg. 2 Praeterea, haec videtur esse differentia inter septem dona spiritus sancti et gratias gratis datas, quod gratiae gratis datae non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem spiritus sancti dantur omnibus habentibus spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quae specialiter aliquibus a spiritu sancto dantur, secundum illud I Machab. II, *ecce Simon, frater vester, ipse vir consilii est.* Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas quam inter septem dona spiritus sancti.

[41195] IIª-IIae q. 52 a. 1 arg. 3 Praeterea, Rom. VIII dicitur, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Sed his qui ab alio aguntur non competit consilium. Cum igitur dona spiritus sancti maxime competant filiis Dei, qui acceperunt spiritum adoptionis filiorum, videtur quod consilium inter dona spiritus sancti poni non debeat.

[41196] II^{a}-IIae q. 52 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isaiae XI dicitur, *requiescet super eum spiritus consilii et fortitudinis.*

[41197] II^{a}-IIae q. 52 a. 1 co. Respondeo dicendum quod dona spiritus sancti, ut supra dictum est, sunt quaedam dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum eius quod movetur, sicut *creaturam corporalem movet per tempus et locum, creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum*, ut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt. Est autem proprium rationali creaturae quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum, quae quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo spiritus sanctus per modum consilii creaturam rationalem movet. Et propter hoc consilium ponitur inter dona spiritus sancti.

[41198] II^{a}-IIae q. 52 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest, unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sunt timidae, et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur Sap. IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt.

[41199] II^{a}-IIae q. 52 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam quod aliquis sit ita boni consilii quod aliis consilium praebeat. Sed quod aliquis a Deo consilium habeat quid fieri oporteat in his quae sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

[41200] II^{a}-IIae q. 52 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod filii Dei aguntur a spiritu sancto secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quae est facultas voluntatis et rationis. Et sic inquantum ratio a spiritu sancto instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

Articulus 2

[41201] II^{a}-IIae q. 52 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiae. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom., sicut homo attingit Angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est. Cum ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiae, supremus autem actus eius est praecipere, medius autem iudicare; videtur quod donum respondens prudentiae non sit consilium, sed magis iudicium vel praeceptum.

[41202] II^{a}-IIae q. 52 a. 2 arg. 2 Praeterea, uni virtuti sufficienter auxilium praebetur per unum

donum, quia quanto aliquid est superius tanto est magis unitum, ut probatur in libro de causis. Sed prudentiae auxilium praebetur per donum scientiae, quae non solum est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est. Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiae.

[41203] II^{a}-IIae q. 52 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est. Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est. Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiae.

[41204] II^{a}-IIae q. 52 a. 2 s. c. Sed contra est quod donum consilii est circa ea quae sunt agenda propter finem. Sed circa haec etiam est prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

[41205] II^{a}-IIae q. 52 a. 2 co. Respondeo dicendum quod principium motivum inferius praecipue adiuvatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius, ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a spiritu sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est. Unde donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adiuvans et perficiens.

[41206] II^{a}-IIae q. 52 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iudicare et praecipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est; inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur vel iudicium, sed consilium, per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante.

[41207] II^{a}-IIae q. 52 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod scientiae donum non directe respondet prudentiae, cum sit in speculativa, sed secundum quandam extensionem eam adiuvat. Donum autem consilii directe respondet prudentiae, sicut circa eadem existens.

[41208] II^{a}-IIae q. 52 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod movens motum ex hoc quod movetur movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur a spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

Articulus 3

[41209] II^{a}-IIae q. 52 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quae sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potiuntur. Ergo in patria non est donum consilii.

[41210] II^{a}-IIae q. 52 a. 3 arg. 2 Praeterea, consilium dubitationem importat, in his enim quae manifesta sunt ridiculum est consiliari, sicut patet per philosophum, in III Ethic. In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

[41211] II^{a}-IIae q. 52 a. 3 arg. 3 Praeterea, in patria sancti maxime Deo conformantur, secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus.* Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. XI, *quis consiliarius eius fuit?* Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

[41212] II^{a}-IIae q. 52 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Gregorius, XVII Moral., *cumque uniuscuiusque gentis vel culpa vel iustitia ad supernae curiae consilium ducitur, eiusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur.*

[41213] II^{a}-IIae q. 52 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona spiritus sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis movetur a Deo. Circa motionem autem humanae mentis a Deo duo considerari oportet. Primo quidem, quod alia est dispositio eius quod movetur dum movetur; et alia dum est in termino motus. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu cessat actio moventis super mobile, quod iam pervenit ad terminum, sicut domus, postquam aedificata est, non aedificatur ulterius ab aedificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formae ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formae, sicut sol illuminat aerem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem non solum quando primo acquirimus, sed etiam quandiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quae agenda sunt. Tamen quaedam sunt quae beati, vel Angeli vel homines, non cognoscunt, quae non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam. Et quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum aliter movetur a Deo, et aliter mens viatorum. Nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens. In mente vero beatorum circa ea quae non cognoscunt est simplex nescientia, a qua etiam Angeli purgantur, secundum Dionysium, VI cap. Eccl. Hier., non autem praecedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum. Et hoc est Deum consulere, sicut Augustinus dicit, V super Gen. ad Litt., quod Angeli de inferioribus Deum consulunt. Unde et instructio qua super hoc a Deo instruuntur consilium dicitur. Et secundum hoc donum consilii est in beatis, inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quae sciunt; et inquantum illuminantur de his quae nesciunt circa agenda.

[41214] II^{a}-IIae q. 52 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant; vel quibus alios pertrahunt ad finem quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria Angelorum et orationes sanctorum. Et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

[41215] II^{a}-IIae q. 52 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitae praesentis, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria. Sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

[41216] II^{a}-IIae q. 52 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens

influenti.

Articulus 4

[41217] IIª-IIae q. 52 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quinta beatitudo, quae est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quam alia.

[41218] IIª-IIae q. 52 a. 4 arg. 2 Praeterea, praecepta dantur de his quae sunt de necessitate salutis, consilium autem datur de his quae non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Iac. II, *iudicium sine misericordia ei qui non fecit misericordiam*, paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitae, ut patet Matth. XIX. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiae.

[41219] IIª-IIae q. 52 a. 4 arg. 3 Praeterea, fructus consequuntur ad beatitudines, important enim delectationem quandam spiritualem quae consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Gal. V. Ergo etiam beatitudo misericordiae non respondet dono consilii.

[41220] IIª-IIae q. 52 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *consilium convenit misericordibus, quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis et dare.*

[41221] IIª-IIae q. 52 a. 4 co. Respondeo dicendum quod consilium proprie est de his quae sunt utilia ad finem. Unde ea quae maxime sunt utilia ad finem maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est.* Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

[41222] IIª-IIae q. 52 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiae, ratione iam dicta.

[41223] IIª-IIae q. 52 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod consilium, secundum quod est donum spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quae ordinantur in finem vitae aeternae, sive sint de necessitate salutis sive non. Et tamen non omne opus misericordiae est de necessitate salutis.

[41224] IIª-IIae q. 52 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod fructus importat quoddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quae est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam, sed solum ea quae pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit. Inter quae ponitur bonitas et benignitas, quae respondent misericordiae.

Quaestio 53

Prooemium

[41225] II^{a}-IIae q. 53 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae. Dicit autem Augustinus, in IV contra Iulian., quod *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiae astutia.* Primo ergo considerandum est de vitiis quae manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quae scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiae vel eorum quae ad prudentiam requiruntur; secundo, de vitiis quae habent quandam similitudinem falsam cum prudentia quae scilicet contingunt per abusum eorum quae ad prudentiam requiruntur. Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo, primo quidem, de imprudentia; secundo, de negligentia, quae sollicitudini opponitur. Circa primum quaeruntur sex. Primo, de imprudentia, utrum sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de praecipitatione, sive temeritate. Quarto, de inconsideratione. Quinto, de inconstantia. Sexto, de origine horum vitiorum.

Articulus 1

[41226] II^{a}-IIae q. 53 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium, nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

[41227] II^{a}-IIae q. 53 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullum peccatum nascitur cum homine nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine, unde et iuvenes imprudentes sunt. Nec est originale peccatum, quod opponitur originali iustitiae. Ergo imprudentia non est peccatum.

[41228] II^{a}-IIae q. 53 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per poenitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

[41229] II^{a}-IIae q. 53 a. 1 s. c. Sed contra, spiritualis thesaurus gratiae non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Prov. XXI, *thesaurus desiderabilis et oleum in habitaculo iusti, et homo imprudens dissipabit illud.*

[41230] II^{a}-IIae q. 53 a. 1 co. Respondeo dicendum quod imprudentia dupliciter accipi potest, uno modo, privative; alio modo, contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod importet solam carentiam prudentiae, quae potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur inquantum aliquis caret prudentia quam natus est et debet habere. Et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiae, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam.

Contrarie vero accipitur imprudentia secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiae. Puta, si recta ratio prudentiae agit consiliando, imprudens consilium spernit, et sic de aliis quae in actu prudentis observanda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiae. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiae rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale, puta cum quis quasi contemnens et repudians divina documenta, praecipitanter agit. Si vero praeter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quae sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

[41231] II^{a}-IIae q. 53 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod deformitatem imprudentiae nullus vult, sed actum imprudentiae vult temerarius, qui vult praecipitanter agere. Unde et philosophus dicit, VI Ethic., quod *ille qui circa prudentiam peccat volens, minus acceptatur.*

[41232] II^{a}-IIae q. 53 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de imprudentia secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen quod carentia prudentiae et cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiae, quae totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

[41233] II^{a}-IIae q. 53 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod per poenitentiam restituitur prudentia infusa, et sic cessat carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum, sed tollitur actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiae.

Articulus 2

[41234] II^{a}-IIae q. 53 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat agit contra rationem rectam, quae est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

[41235] II^{a}-IIae q. 53 a. 2 arg. 2 Praeterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quae opponitur scientiae, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

[41236] II^{a}-IIae q. 53 a. 2 arg. 3 Praeterea, peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiae corrumpuntur, unde et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *malum contingit ex singularibus defectibus.* Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, et cetera quae supra posita sunt. Ergo multae sunt imprudentiae species. Ergo non est peccatum speciale.

[41237] II^{a}-IIae q. 53 a. 2 s. c. Sed contra, imprudentia est contrarium prudentiae, ut dictum est. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo imprudentia est unum vitium speciale.

[41238] II^{a}-IIae q. 53 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter, uno modo, absolute, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio

modo, quia est generale respectu quorundam vitiorum quae sunt species eius. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo, per essentiam, quia scilicet praedicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus, cum sint circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo, per participationem. Et hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum, ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis, nullum enim peccatum accidere potest nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam. Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species; sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter. Uno quidem modo, per oppositum ad diversas partes subiectivas prudentiae. Sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quae est regitiva unius, et in alias species prudentiae quae sunt multitudinis regitivae, ut supra habitum est; ita etiam imprudentia. Alio modo, secundum partes quasi potentiales prudentiae, quae sunt virtutes adiunctae, et accipiuntur secundum diversos actus rationis. Et hoc modo, quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est praecipitatio, sive temeritas, imprudentiae species. Quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis et gnome, est inconsideratio. Quantum vero ad ipsum praeceptum, quod est proprius actus prudentiae, est inconstantia et negligentia. Tertio modo possunt sumi per oppositum ad ea quae requiruntur ad prudentiam, quae sunt quasi partes integrales prudentiae. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendum praedictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor praedictas partes. Sicut incautela et incircumspectio includitur sub inconsideratione. Quod autem aliquis deficiat a docilitate vel memoria vel ratione, pertinet ad praecipitationem. Improvidentia vero et defectus intelligentiae et solertiae pertinent ad negligentiam et inconstantiam.

[41239] II^{a}-IIae q. 53 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de generalitate quae est secundum participationem.

[41240] II^{a}-IIae q. 53 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati moralis, sed solum ratione negligentiae praecedentis vel effectus sequentis. Et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium morale. Et ideo magis potest poni speciale peccatum.

[41241] II^{a}-IIae q. 53 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species, sicut eiusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversae species, puta si unus acciperet unde non deberet ut faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quae requiruntur ad prudentiam non diversificant species nisi quatenus ordinantur ad diversos actus rationis, ut dictum est.

Articulus 3

[41242] II^{a}-IIae q. 53 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praecipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiae. Sed praecipitatio opponitur dono consilii, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod donum consilii datur contra praecipitationem. Ergo praecipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

[41243] II^{a}-IIae q. 53 a. 3 arg. 2 Praeterea, praecipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem praesumptionem importat, quae pertinet ad superbiam. Ergo praecipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

[41244] II^{a}-IIae q. 53 a. 3 arg. 3 Praeterea, praecipitatio videtur importare quandam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod praetereat opportunitas operis; et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo non magis praecipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum quam tarditas, aut aliqua alia huiusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

[41245] II^{a}-IIae q. 53 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. IV, *via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant.* Tenebrae autem viae impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere, sive praecipitari, ad imprudentiam pertinet.

[41246] II^{a}-IIae q. 53 a. 3 co. Respondeo dicendum quod praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quendam proprii motus vel alicuius impellentis, non ordinate incedendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur.

[41247] II^{a}-IIae q. 53 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiae, licet diversimode, ut supra dictum est. Et ideo praecipitatio utrique contrariatur.

[41248] II^{a}-IIae q. 53 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa dicuntur fieri temere quae ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo, ex impetu voluntatis vel passionis. Alio modo, ex contemptu regulae dirigentis, et hoc proprie importat temeritas. Unde videtur ex radice superbiae provenire, quae refugit subesse regulae alienae. Praecipitatio autem se

habet ad utrumque. Unde temeritas sub praecipitatione continetur, quamvis praecipitatio magis respiciat primum.

[41249] II^{a}-IIae q. 53 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda, et ideo philosophus dicit, in VI Ethic., *oportet consiliari tarde.* Unde praecipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quae habet quandam similitudinem recti consilii.

Articulus 4

[41250] II^{a}-IIae q. 53 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Psalm., *lex domini immaculata.* Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. X, *nolite cogitare quomodo aut quid loquamini.* Ergo inconsideratio non est peccatum.

[41251] II^{a}-IIae q. 53 a. 4 arg. 2 Praeterea, quicumque consiliatur oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est praecipitatio; et per consequens ex defectu considerationis. Ergo praecipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

[41252] II^{a}-IIae q. 53 a. 4 arg. 3 Praeterea, prudentia consistit in actibus rationis practicae, qui sunt consiliari, iudicare de consiliatis, et praecipere. Sed considerare praecedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

[41253] II^{a}-IIae q. 53 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. IV, *oculi tui videant recta, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos*, quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium huius agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

[41254] II^{a}-IIae q. 53 a. 4 co. Respondeo dicendum quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum, unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium. Unde et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

[41255] II^{a}-IIae q. 53 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus non prohibet considerare ea quae sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem. Sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis ut, deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam vel quia subito praeoccupantur, in solo divino confidant consilio, quia *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad Deum*, sicut dicitur II Paral. XX. Alioquin, si homo praetermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

[41256] II^{a}-IIae q. 53 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod tota consideratio eorum quae in consilio attenduntur ordinatur ad recte iudicandum, et ideo consideratio in iudicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini iudicii.

[41257] II^{a}-IIae q. 53 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, idest secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte iudicandum quam etiam in speculativis; quia operationes sunt in singularibus.

Articulus 5

[41258] II^{a}-IIae q. 53 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiae.

[41259] II^{a}-IIae q. 53 a. 5 arg. 2 Praeterea, Iac. III dicitur, *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

[41260] II^{a}-IIae q. 53 a. 5 arg. 3 Praeterea, ille videtur esse inconstans qui non perseverat in eo quod proposuerat. Quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem sive delicatum, ut dicitur VII Ethic. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

[41261] II^{a}-IIae q. 53 a. 5 s. c. Sed contra est quod ad prudentiam pertinet praeferre maius bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

[41262] II^{a}-IIae q. 53 a. 5 co. Respondeo dicendum quod inconstantia importat recessum quendam a bono proposito definito. Huiusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva, non enim aliquis recedit a priori bono proposito nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quae fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat, et quia, cum possit resistere impulsui passionis, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quae non tenet se firmiter in bono concepto. Et ideo inconstantia, quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicae pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus eiusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia, secundum sui consummationem, ad imprudentiam pertinet. Et sicut praecipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum iudicii, ita inconstantia circa actum praecepti, ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans quod ratio deficit in praecipiendo ea quae sunt consiliata et iudicata.

[41263] II^{a}-IIae q. 53 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum prudentiae participatur in omnibus virtutibus moralibus, et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes

morales. Praecipue tamen ad fortitudinem, quae patitur maiorem impulsum ad contrarium.

[41264] IIª-IIae q. 53 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod invidia et ira, quae est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivae virtutis, ex qua est principium inconstantiae, ut dictum est.

[41265] IIª-IIae q. 53 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias, quod designat defectum appetitivae virtutis, sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiae ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

Articulus 6

[41266] IIª-IIae q. 53 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod praedicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est. Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

[41267] IIª-IIae q. 53 a. 6 arg. 2 Praeterea, Iac. I dicitur, *vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quae est filia avaritiae, secundum Gregorium, XXXI Moral. Ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

[41268] IIª-IIae q. 53 a. 6 arg. 3 Praeterea, praedicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo praedicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

[41269] IIª-IIae q. 53 a. 6 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit praedicta vitia ex luxuria oriri.

[41270] IIª-IIae q. 53 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *delectatio maxime corrumpit existimationem prudentiae*, et praecipue delectatio quae est in venereis, quae totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem; perfectio autem prudentiae, et cuiuslibet intellectualis virtutis, consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum praedicta vitia pertineant ad defectum prudentiae et rationis practicae, sicut habitum est, sequitur quod ex luxuria maxime oriantur.

[41271] IIª-IIae q. 53 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod invidia et ira causant inconstantiam pertrahendo rationem ad aliud, sed luxuria causat inconstantiam totaliter extinguendo iudicium rationis. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *incontinens irae audit quidem rationem, sed non perfecte, incontinens autem concupiscentiae totaliter eam non audit.*

[41272] IIª-IIae q. 53 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius dicit, in eunucho, quod *in amore est bellum, et rursus pax et indutiae.*

[41273] IIª-IIae q. 53 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod vitia carnalia intantum magis extinguunt iudicium rationis inquantum longius abducunt a ratione.

Quaestio 54

Prooemium

[41274] IIª-IIae q. 54 pr. Deinde considerandum est de negligentia. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum negligentia sit peccatum speciale. Secundo, cui virtuti opponatur. Tertio, utrum negligentia sit peccatum mortale.

Articulus 1

[41275] IIª-IIae q. 54 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiae opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute, sicut et eligentia. Ergo negligentia non est peccatum speciale.

[41276] IIª-IIae q. 54 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod invenitur in quolibet peccato non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato, quia omnis qui peccat negligit ea per quae a peccato retraheretur; et qui in peccato perseverat negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

[41277] IIª-IIae q. 54 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum speciale habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam, neque enim est circa mala aut indifferentia, quia ea praetermittere nulli ad negligentiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, iam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

[41278] IIª-IIae q. 54 a. 1 s. c. Sed contra est quod peccata quae committuntur ex negligentia distinguuntur contra peccata quae committuntur ex contemptu.

[41279] IIª-IIae q. 54 a. 1 co. Respondeo dicendum quod negligentia importat defectum debitae sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quod negligentia habet rationem peccati, et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea, quaedam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam. Et huiusmodi sunt omnia

vitia quae sunt circa actum rationis, nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cum sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est, consequens est quod negligentia, quae importat defectum sollicitudinis, sit speciale peccatum.

[41280] II^{a}-IIae q. 54 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quae diligimus maiorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

[41281] II^{a}-IIae q. 54 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii et aliorum huiusmodi. Unde sicut praecipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis qui praetermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

[41282] II^{a}-IIae q. 54 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod materia negligentiae proprie sunt bona quae quis agere debet, non quod ipsa sunt bona cum negligenter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive praetermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

Articulus 2

[41283] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiae. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Acedia autem non opponitur prudentiae, sed magis caritati, ut supra dictum est. Ergo negligentia non opponitur prudentiae.

[41284] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiae, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiae.

[41285] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 arg. 3 Praeterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit praecipitatio; neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio; neque circa praeceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

[41286] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 arg. 4 Praeterea, dicitur Eccle. VII, *qui timet Deum nihil negligit.* Sed unumquodque peccatum praecipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiae.

[41287] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XX, *lascivus et imprudens non observant tempus.* Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiae.

[41288] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 co. Respondeo dicendum quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem ad rationem pertinet, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde, per oppositum, negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet. Quia sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *negligens dicitur quasi nec eligens.* Electio autem recta eorum quae sunt ad finem ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

[41289] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum; torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando.

[41290] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod omissio pertinet ad exteriorem actum, est enim omissio quando praetermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur iustitiae. Et est effectus negligentiae, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectae.

[41291] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod negligentia est circa actum praecipiendi ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa hunc actum deficit negligens, et aliter inconstans. Inconstans enim deficit in praecipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptae voluntatis.

[41292] II^{a}-IIae q. 54 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod timor Dei operatur ad vitationem cuiuslibet peccati, quia ut dicitur Prov. XV, *per timorem domini declinat omnis a malo.* Et ideo timor facit negligentiam vitare. Non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est, cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos.

Articulus 3

[41293] II^{a}-IIae q. 54 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud Iob IX, *verebar opera mea* etc., dicit Glossa Gregorii quod illam, scilicet negligentiam, *minor amor Dei exaggerat.* Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

[41294] II^{a}-IIae q. 54 a. 3 arg. 2 Praeterea, super illud Eccli. VII, *de negligentia purga te cum paucis*, dicit Glossa, *quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias.* Sed hoc non esset si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

[41295] II^{a}-IIae q. 54 a. 3 arg. 3 Praeterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Levitico. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

[41296] II^a-IIae q. 54 a. 3 s. c. Sed contra est quod habetur Prov. XIX, *qui negligit vitam suam mortificabitur*.

[41297] II^a-IIae q. 54 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut praecipiat ea quae debet vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale. Uno modo, ex parte eius quod praetermittitur per negligentiam. Quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo, ex parte causae. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quae sunt Dei ut totaliter a Dei caritate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale. Et hoc praecipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin, si negligentia consistat in praetermissione alicuius actus vel circumstantiae quae non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.

[41298] II^a-IIae q. 54 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo, per defectum fervoris caritatis, et sic causatur negligentia quae est peccatum veniale. Alio modo, per defectum ipsius caritatis, sicut dicitur minor amor Dei quando aliquis diligit Deum solum amore naturali. Et tunc causatur negligentia quae est peccatum mortale.

[41299] II^a-IIae q. 54 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod *parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta*, ut ibi dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

[41300] II^a-IIae q. 54 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quando negligentia consistit in praetermissione eorum quae sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quae consistunt in interioribus actibus sunt magis occulta. Et ideo pro eis certa sacrificia non iniungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quaedam publica protestatio peccati, quae non est facienda de peccato occulto.

Quaestio 55

Prooemium

[41301] II^a-IIae q. 55 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae quae habent similitudinem cum ipsa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum prudentia carnis sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum astutia sit peccatum speciale. Quarto, de dolo. Quinto, de fraude. Sexto, de sollicitudine temporalium rerum. Septimo, de sollicitudine futurorum. Octavo, de origine horum vitiorum.

Articulus 1

[41302] II^{a}-IIae q. 55 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliae virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla iustitia vel temperantia est peccatum. Ergo etiam neque aliqua prudentia est peccatum.

[41303] II^{a}-IIae q. 55 a. 1 arg. 2 Praeterea, prudenter operari ad finem qui licite amatur non est peccatum. Sed caro licite amatur, nemo enim unquam carnem suam odio habuit, ut habetur ad Ephes. V. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

[41304] II^{a}-IIae q. 55 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo, et etiam a Diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam Diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

[41305] II^{a}-IIae q. 55 a. 1 s. c. Sed contra, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. XIV, *simul odio sunt Deo impius et impietas eius.* Sed sicut dicitur ad Rom. VIII, *prudentia carnis inimica est Deo.* Ergo prudentia carnis est peccatum.

[41306] II^{a}-IIae q. 55 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia est circa ea quae sunt ad finem totius vitae. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suae vitae. Manifestum est autem quod hoc est peccatum, per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est. Et ideo prudentia carnis est peccatum.

[41307] II^{a}-IIae q. 55 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet aequalitatem et concupiscentiarum refrenationem, et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiae sumitur a providendo, sicut supra dictum est, quod potest etiam ad mala extendi. Et ideo, licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

[41308] II^{a}-IIae q. 55 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod caro est propter animam sicut materia propter formam et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro ut ordinetur ad bonum animae sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

[41309] II^{a}-IIae q. 55 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo, cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia Diaboli sicut prudentia respectu alicuius mali finis, sub cuius ratione tentat nos mundus et caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, et etiam prudentia mundi, secundum illud Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores sunt in generatione sua* et cetera. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur sapientia, ut supra dictum est, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde dicitur Iac. III sapientia esse terrena, animalis, diabolica, ut supra expositum est cum de sapientia ageretur.

Articulus 2

[41310] II^{a}-IIae q. 55 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinae legi est peccatum mortale quia per hoc dominus contemnitur. Sed prudentia carnis non est subiecta legi Dei, ut habetur Rom. VIII. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

[41311] II^{a}-IIae q. 55 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum in spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in spiritum sanctum, non enim potest esse subiecta legi Dei, ut dicitur Rom. VIII; et ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

[41312] II^{a}-IIae q. 55 a. 2 arg. 3 Praeterea, maximo bono opponitur maximum malum; ut patet in VIII Ethic. Sed prudentia carnis opponitur prudentiae quae est praecipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est praecipuum inter peccata moralia. Et ita est peccatum mortale.

[41313] II^{a}-IIae q. 55 a. 2 s. c. Sed contra, illud quod diminuit peccatum non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quae pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

[41314] II^{a}-IIae q. 55 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prudens dicitur aliquis dupliciter, uno modo, simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitae; alio modo, secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione vel in aliquo huiusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiae rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitae, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est. Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiae, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale, unde non constituit finem totius vitae in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

[41315] II^{a}-IIae q. 55 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de prudentia carnis secundum quod finis totius vitae humanae constituitur in bonis carnis. Et sic est peccatum mortale.

[41316] II^{a}-IIae q. 55 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non importat peccatum in spiritum sanctum. Quod enim dicitur quod non potest esse subiecta legi Dei, non sic

est intelligendum quasi ille qui habet prudentiam carnis non possit converti et subiici legi Dei, sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta, sicut nec iniustitia potest esse iusta, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum posset esse frigidum.

[41317] IIª-IIae q. 55 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omne peccatum opponitur prudentiae, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quod quodlibet peccatum prudentiae oppositum sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiae in aliquo maximo.

Articulus 3

[41318] IIª-IIae q. 55 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacrae Scripturae non inducunt aliquem ad peccatum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud Prov. I, *ut detur parvulis astutia.* Ergo astutia non est peccatum.

[41319] IIª-IIae q. 55 a. 3 arg. 2 Praeterea, Prov. XIII dicitur, *astutus omnia agit cum consilio.* Aut ergo ad finem bonum; aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum. Si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel saeculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

[41320] IIª-IIae q. 55 a. 3 arg. 3 Praeterea, Gregorius, X Moral., exponens illud Iob XII, *deridetur iusti simplicitas*, dicit, *sapientia huius mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt falsa demonstrare.* Et postea subdit, *haec prudentia usu a iuvenibus scitur, a pueris pretio discitur.* Sed ea quae praedicta sunt videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

[41321] IIª-IIae q. 55 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. IV, *abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei.* Ergo astutia est quoddam peccatum.

[41322] IIª-IIae q. 55 a. 3 co. Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. Contingit autem contra rectitudinem scientiae dupliciter peccari in speculativis, uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam quae apparet vera; alio modo, ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis quae videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam habens aliquam similitudinem eius dupliciter. Uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo, inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus, et hoc pertinet ad peccatum astutiae. Unde est quoddam peccatum prudentiae oppositum a prudentia carnis distinctum.

[41323] IIª-IIae q. 55 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV

contra Iulian., sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono, et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur; sicut et philosophus dicit, in VI Ethic.

[41324] II^a^-IIae q. 55 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod astutia potest consiliari et ad finem bonum et ad finem malum, nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

[41325] II^a^-IIae q. 55 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Gregorius sub prudentia mundi accepit omnia quae possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

Articulus 4

[41326] II^a^-IIae q. 55 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, praecipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud II ad Cor. XII, *cum essem astutus, dolo vos cepi.* Ergo dolus non est semper peccatum.

[41327] II^a^-IIae q. 55 a. 4 arg. 2 Praeterea, dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psalm., *linguis suis dolose agebant.* Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

[41328] II^a^-IIae q. 55 a. 4 arg. 3 Praeterea, Prov. XII dicitur, *dolus in corde cogitantium mala.* Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

[41329] II^a^-IIae q. 55 a. 4 s. c. Sed contra est quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud apostoli, ad Ephes. IV, *in astutia ad circumventionem erroris.* Ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

[41330] II^a^-IIae q. 55 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo, in ipsa excogitatione viarum huiusmodi, et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiae. Et secundum hoc ad astutiam pertinet.

[41331] II^a^-IIae q. 55 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam et dolus, qui est astutiae executio.

[41332] II^a^-IIae q. 55 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod executio astutiae ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, quae praecipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum, in libro de Doct. Christ. Et ideo dolus maxime

attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud Psalm., *et dolum facerent in servos eius.* Est etiam et dolus in corde, secundum illud Eccli. XIX. *Interiora eius plena sunt dolo.* Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psalm., *dolos tota die meditabantur.*

[41333] II^{a}-IIae q. 55 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant, et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur. Quamvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

Articulus 5

[41334] II^{a}-IIae q. 55 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud I ad Cor. VI, *quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

[41335] II^{a}-IIae q. 55 a. 5 arg. 2 Praeterea, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel receptionem exteriorum rerum, dicitur enim Act. V quod *vir quidam nomine Ananias, cum Saphira uxore sua, vendidit agrum et fraudavit de pretio agri.* Sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad iniustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quae opponitur prudentiae.

[41336] II^{a}-IIae q. 55 a. 5 arg. 3 Praeterea, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos, dicitur enim Prov. I de quibusdam quod moliuntur fraudes contra animas suas. Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

[41337] II^{a}-IIae q. 55 a. 5 s. c. Sed contra, fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Iob XIII, *numquid decipietur ut homo vestris fraudulentiis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

[41338] II^{a}-IIae q. 55 a. 5 co. Respondeo dicendum quod sicut dolus consistit in executione astutiae, ita etiam et fraus, sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae secundum quod fit per facta.

[41339] II^{a}-IIae q. 55 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerent in sustinendis iniuriis fraudulenter illatis.

[41340] II^{a}-IIae q. 55 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod executio astutiae potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiae fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet

defraudationem pertinere ad avaritiam vel illiberalitatem.

[41341] II^{a}-IIae q. 55 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui fraudes faciunt ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos vel contra animas suas, sed ex iusto Dei iudicio provenit ut id quod contra alios moliuntur contra eos retorqueatur; secundum illud Psalm., *incidit in foveam quam fecit.*

Articulus 6

[41342] II^{a}-IIae q. 55 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad praesidentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus praeest, secundum illud Rom. XII, *qui praeest in sollicitudine.* Sed homo praeest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm., *omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves* et cetera. Ergo homo debet habere sollicitudinem de temporalibus rebus.

[41343] II^{a}-IIae q. 55 a. 6 arg. 2 Praeterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet, unde apostolus dicit, II ad Thess. III, *si quis non vult operari, non manducet.* Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

[41344] II^{a}-IIae q. 55 a. 6 arg. 3 Praeterea, sollicitudo de operibus misericordiae laudabilis est, secundum illud II ad Tim. I, *cum Romam venisset, sollicite me quaesivit.* Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiae, puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

[41345] II^{a}-IIae q. 55 a. 6 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse, dicentes, quid manducabimus aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Quae tamen sunt maxime necessaria.

[41346] II^{a}-IIae q. 55 a. 6 co. Respondeo dicendum quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod maius studium adhibetur ubi est timor deficiendi, et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo, ex parte eius de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quaeramus. Unde et Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *cum dominus dicit, nolite solliciti esse etc., hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere iubentur.* Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Matth. XIII quod sollicitudo saeculi suffocat verbum. Tertio modo, ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne, faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod dominus

tripliciter excludit. Primo, propter maiora beneficia homini praestita divinitus praeter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam. Secundo, propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suae naturae. Tertio, ex divina providentia, propter cuius ignorantiam gentiles circa temporalia bona quaerenda principalius sollicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

[41347] II^{a}-IIae q. 55 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod temporalia bona subiecta sunt homini ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur.

[41348] II^{a}-IIae q. 55 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod sollicitudo eius qui corporali labore panem acquirit non est superflua, sed moderata. Et ideo Hieronymus dicit quod labor exercendus est, sollicitudo tollenda, superflua scilicet, animum inquietans.

[41349] II^{a}-IIae q. 55 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiae ordinatur ad finem caritatis. Et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

Articulus 7

[41350] II^{a}-IIae q. 55 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat esse sollicitus in futurum. Dicitur enim Prov. VI, *vade ad formicam, o piger, et considera vias eius, et disce sapientiam, quae cum non habeat ducem nec praeceptorem, parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

[41351] II^{a}-IIae q. 55 a. 7 arg. 2 Praeterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia praecipue est futurorum, praecipua enim pars eius est providentia futurorum, ut supra dictum est. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

[41352] II^{a}-IIae q. 55 a. 7 arg. 3 Praeterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur, Ioan. XII, loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Iudas deferebat. Apostoli etiam conservabant pretia praediorum, quae ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. IV. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

[41353] II^{a}-IIae q. 55 a. 7 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse in crastinum.* Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus.

[41354] II^{a}-IIae q. 55 a. 7 co. Respondeo dicendum quod nullum opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle. VIII, *omni negotio tempus est et opportunitas.* Quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo, sicut tempori aestatis competit sollicitudo metendi, tempori autumni sollicitudo vindemiae. Si quis ergo

tempore aestatis de vindemia iam esset sollicitus, superflue praeoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde huiusmodi sollicitudinem tanquam superfluam dominus prohibet, dicens, *nolite solliciti esse in crastinum.* Unde subdit, *crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi*, idest, suam propriam sollicitudinem habebit, quae sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit, *sufficit diei malitia sua*, idest afflictio sollicitudinis.

[41355] II^{a}-IIae q. 55 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod formica habet sollicitudinem congruam tempori, et hoc nobis imitandum proponitur.

[41356] II^{a}-IIae q. 55 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo si quis temporalia, in quibus dicitur praeteritum et futurum, tanquam fines quaereret; vel si superflua quaereret ultra praesentis vitae necessitatem; vel si tempus sollicitudinis praeoccuparet.

[41357] II^{a}-IIae q. 55 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non iudicemus eum de crastino sollicitum esse. Nam et ipse dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in actibus apostolorum scriptum est ea quae ad victum sunt necessaria procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo dominus improbat si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet Deo.*

Articulus 8

[41358] II^{a}-IIae q. 55 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod huiusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia sicut dictum est, per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi rectae, scilicet prudentiae. Ergo huiusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, praesertim cum philosophus dicat, in VII Ethic., quod Venus est dolosa, et eius corrigia est varia, et quod ex insidiis agit incontinens concupiscentiae.

[41359] II^{a}-IIae q. 55 a. 8 arg. 2 Praeterea, praedicta vitia habent quandam similitudinem prudentiae, ut dictum est. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, maiorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, sicut superbia et inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

[41360] II^{a}-IIae q. 55 a. 8 arg. 3 Praeterea, homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum caedes, quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo praedicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

[41361] II^{a}-IIae q. 55 a. 8 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit fraudem filiam avaritiae.

[41362] II^{a}-IIae q. 55 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prudentia carnis et

astutia, cum dolo et fraude, quandam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Praecipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectae apparet in iustitia, quae est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis iustitiae. Opponitur autem sibi maxime avaritia. Et ideo praedicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

[41363] IIª-IIae q. 55 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod luxuria, propter vehementiam delectationis et concupiscentiae, totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In praedictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde praedicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem philosophus Venerem dolosam appellat, hoc dicitur secundum quandam similitudinem, inquantum scilicet subito hominem surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiae et delectationis. Unde et subdit quod Venus furatur intellectum multum sapientis.

[41364] IIª-IIae q. 55 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex insidiis agere ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur, magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Et ideo quia superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde est quod non directe ex superbia huiusmodi vitia oriuntur, quae utuntur fraude et dolis. Magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quae utilitatem quaerit, parvipendens excellentiam.

[41365] IIª-IIae q. 55 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ira habet subitum motum, unde praecipitanter agit et absque consilio; quo utuntur praedicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad caedes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio, quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit philosophus, in II Rhet.

Quaestio 56

Prooemium

[41366] IIª-IIae q. 56 pr. Deinde considerandum est de praeceptis ad prudentiam pertinentibus. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad prudentiam. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad vitia opposita.

Articulus 1

[41367] IIª-IIae q. 56 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta Decalogi. De principaliori enim virtute principaliora praecepta dari debent. Sed principaliora praecepta legis sunt praecepta Decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta Decalogi.

[41368] II^{a}-IIae q. 56 a. 1 arg. 2 Praeterea, in doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad praecepta Decalogi. Sed in doctrina evangelica datur praeceptum de prudentia, ut patet Matth. X, *estote prudentes sicut serpentes.* Ergo inter praecepta Decalogi debuit praecipi actus prudentiae.

[41369] II^{a}-IIae q. 56 a. 1 arg. 3 Praeterea, alia documenta veteris testamenti ad praecepta Decalogi ordinantur, unde et Malach. ult. dicitur, *mementote legis Moysi, servi mei, quam mandavi ei in Horeb.* Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur praecepta de prudentia, sicut Prov. III, *ne innitaris prudentiae tuae*; et infra, IV cap., *palpebrae tuae praecedant gressus tuos.* Ergo et in lege debuit aliquod praeceptum de prudentia dari, et praecipue inter praecepta Decalogi.

[41370] II^{a}-IIae q. 56 a. 1 s. c. Sed contrarium patet enumeranti praecepta Decalogi.

[41371] II^{a}-IIae q. 56 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur, praecepta Decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in aestimatione omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Praecipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanae vitae, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supradictis patet. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra dictum est. Et ideo non fuit conveniens ut inter praecepta Decalogi aliquod praeceptum poneretur ad prudentiam directe pertinens. Ad quam tamen omnia praecepta Decalogi pertinent secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

[41372] II^{a}-IIae q. 56 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, iustitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum, ut supra dictum est. Et ideo principalia praecepta legis, quae sunt praecepta Decalogi, magis debuerunt ad iustitiam quam ad prudentiam pertinere.

[41373] II^{a}-IIae q. 56 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis, et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quae pertinent ad rectitudinem vitae, sive sint fines sive ea quae sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia praecepta dari.

[41374] II^{a}-IIae q. 56 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut alia doctrina veteris testamenti ordinatur ad praecepta Decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris testamenti homines instruerentur de actu prudentiae, qui est circa ea quae sunt ad finem.

Articulus 2

[41375] II^{a}-IIae q. 56 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter praecepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiae. Opponuntur enim prudentiae non minus illa quae habent directam oppositionem ad ipsam, sicut imprudentia et partes eius, quam illa quae cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia et quae ad ipsam pertinent.

Sed haec vitia prohibentur in lege, dicitur enim Lev. XIX, *non facies calumniam proximo tuo*; et Deut. XXV, *non habebis in sacculo tuo diversa pondera, maius et minus.* Ergo et de illis vitiis quae directe opponuntur prudentiae aliqua praecepta prohibitiva dari debuerunt.

[41376] II^a-IIae q. 56 a. 2 arg. 2 Praeterea, in multis aliis rebus potest fraus fieri quam in emptione et venditione. Inconvenienter igitur fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

[41377] II^a-IIae q. 56 a. 2 arg. 3 Praeterea, eadem ratio est praecipiendi actum virtutis et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiae non inveniuntur in lege praecepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

[41378] II^a-IIae q. 56 a. 2 s. c. Sed contrarium patet per praecepta legis inducta.

[41379] II^a-IIae q. 56 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum, quia iustitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur. Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quae est iustitia, ut dictum est. Et ideo conveniens fuit ut praecepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiae inquantum ad iniustitiam pertinet, sicut cum dolo vel fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel eius bona surripit.

[41380] II^a-IIae q. 56 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa vitia quae directe opponuntur prudentiae manifesta contrarietate non ita pertinent ad iniustitiam sicut executio astutiae. Et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quae ad iniustitiam pertinent.

[41381] II^a-IIae q. 56 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnis fraus vel dolus commissa in his quae ad iustitiam pertinent potest intelligi esse prohibita, Lev. XIX, in prohibitione calumniae. Praecipue autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundum illud Eccli. XXVI, *non iustificabitur caupo a peccato labiorum.* Propter hoc specialiter praeceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

[41382] II^a-IIae q. 56 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia praecepta de actibus iustitiae in lege data pertinent ad executionem prudentiae, sicut et praecepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione pertinent ad executionem astutiae.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione LVII ad LX

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 57

Prooemium

[41383] II^{a}-IIae q. 57 pr. Consequenter post prudentiam considerandum est de iustitia. Circa quam quadruplex consideratio occurrit, prima est de iustitia; secunda, de partibus eius; tertia, de dono ad hoc pertinente; quarta, de praeceptis ad iustitiam pertinentibus. Circa iustitiam vero consideranda sunt quatuor, primo quidem, de iure; secundo, de ipsa iustitia; tertio, de iniustitia; quarto, de iudicio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum ius sit obiectum iustitiae. Secundo, utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et positivum. Tertio, utrum ius gentium sit ius naturale. Quarto, utrum ius dominativum et paternum debeat specialiter distingui.

Articulus 1

[41384] IIª-IIae q. 57 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ius non sit obiectum iustitiae. Dicit enim celsus iurisconsultus quod ius est ars boni et aequi. Ars autem non est obiectum iustitiae, sed est per se virtus intellectualis. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

[41385] IIª-IIae q. 57 a. 1 arg. 2 Praeterea, lex, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., iuris est species. Lex autem non est obiectum iustitiae, sed magis prudentiae, unde et philosophus legispositivam partem prudentiae ponit. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

[41386] IIª-IIae q. 57 a. 1 arg. 3 Praeterea, iustitia principaliter subiicit hominem Deo, dicit enim Augustinus, libro de moribus Eccles., quod *iustitia est amor Deo tantum serviens, et ob hoc bene imperans ceteris, quae homini subiecta sunt.* Sed ius non pertinet ad divina, sed solum ad humana, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *fas lex divina est, ius autem lex humana.* Ergo ius non est obiectum iustitiae.

[41387] IIª-IIae q. 57 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in eodem, quod ius dictum est quia est iustum. Sed iustum est obiectum iustitiae, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod *omnes talem habitum volunt dicere iustitiam a quo operativi iustorum sunt.* Ergo ius est obiectum iustitiae.

[41388] IIª-IIae q. 57 a. 1 co. Respondeo dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso. Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae.

[41389] IIª-IIae q. 57 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda, sicut nomen medicinae impositum est primo ad significandum remedium quod praestatur infirmo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

[41390] II^{a}-IIae q. 57 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris.

[41391] II^{a}-IIae q. 57 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia iustitia aequalitatem importat, Deo autem non possumus aequivalens recompensare, inde est quod iustum, secundum perfectam rationem, non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie ius lex divina, sed fas, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens.

Articulus 2

[41392] II^{a}-IIae q. 57 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ius non convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum. Illud enim quod est naturale est immutabile, et idem apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulae iuris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod ius naturale.

[41393] II^{a}-IIae q. 57 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustum quia a voluntate humana procedit, alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo, cum iustum sit idem quod ius, videtur quod nullum sit ius positivum.

[41394] II^{a}-IIae q. 57 a. 2 arg. 3 Praeterea, ius divinum non est ius naturale, cum excedat naturam humanam. Similiter etiam non est ius positivum, quia non innititur auctoritati humanae, sed auctoritati divinae. Ergo inconvenienter dividitur ius per naturale et positivum.

[41395] II^{a}-IIae q. 57 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale*, idest lege positum.

[41396] II^{a}-IIae q. 57 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum.

[41397] II^{a}-IIae q. 57 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur, et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur, ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat.

[41398] II^{a}-IIae q. 57 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod legale iustum est *quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt*. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas*.

[41399] II^{a}-IIae q. 57 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet, partim autem est de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala, quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita.

Articulus 3

[41400] II^{a}-IIae q. 57 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ius gentium sit idem cum iure naturali. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conveniunt, dicit enim iurisconsultus quod ius gentium est quo gentes humanae utuntur. Ergo ius gentium est ius naturale.

[41401] II^{a}-IIae q. 57 a. 3 arg. 2 Praeterea, servitus inter homines est naturalis, quidam enim sunt naturaliter servi, ut philosophus probat, in I Polit. Sed servitutes pertinent ad ius gentium, ut Isidorus dicit. Ergo ius gentium est ius naturale.

[41402] II^{a}-IIae q. 57 a. 3 arg. 3 Praeterea, ius, ut dictum est, dividitur per ius naturale et positivum. Sed ius gentium non est ius positivum, non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo ius gentium est ius naturale.

[41403] II^{a}-IIae q. 57 a. 3 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, quod ius aut naturale est, aut civile, aut gentium. Et ita ius gentium distinguitur a iure naturali.

[41404] II^{a}-IIae q. 57 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum

naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per philosophum, in II Polit. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, *quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est.* Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus, *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium.*

[41405] II^{a}-IIae q. 57 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[41406] II^{a}-IIae q. 57 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I Polit. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo.

[41407] II^{a}-IIae q. 57 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia ea quae sunt iuris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta.

Articulus 4

[41408] II^{a}-IIae q. 57 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non debeat specialiter distingui ius paternum et dominativum. Ad iustitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est; ut dicit Ambrosius, in I de officiis. Sed ius est obiectum iustitiae, sicut dictum est. Ergo ius ad unumquemque aequaliter pertinet. Et sic non debet distingui specialiter ius patris et domini.

[41409] II^{a}-IIae q. 57 a. 4 arg. 2 Praeterea, ratio iusti est lex, ut dictum est. Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est, non autem respicit bonum privatum unius personae, aut etiam unius familiae. Non ergo debet esse aliquod speciale ius vel iustum dominativum vel paternum, cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur in I Polit.

[41410] II^{a}-IIae q. 57 a. 4 arg. 3 Praeterea, multae aliae sunt differentiae graduum in hominibus,

ut puta quod quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquod speciale iustum determinari.

[41411] II^{a}-IIae q. 57 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., specialiter a iusto politico distinguit dominativum et paternum, et alia huiusmodi.

[41412] II^{a}-IIae q. 57 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ius, sive iustum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum, sicut apparet in duobus hominibus quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales, secundum philosophum, in V Ethic., est simpliciter iustum. Alio modo dicitur aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius, ut dicitur in VIII Ethic.; et servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius, ut dicitur in I Polit. Et ideo patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum, et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum. Et eadem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum iustum. Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eam sicut ad proprium corpus, ut patet per apostolum, ad Ephes. V; tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre vel servus a domino, assumitur enim in quandam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut philosophus dicit, inter virum et uxorem plus est de ratione iusti quam inter patrem et filium, vel dominum et servum. Quia tamen vir et uxor habent immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I Polit.; ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed magis iustum oeconomicum.

[41413] II^{a}-IIae q. 57 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad iustitiam pertinet reddere ius suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum, si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc iustum. Et quia quod est filii est patris, et quod est servi est domini, ideo non est proprie iustitia patris ad filium, vel domini ad servum.

[41414] II^{a}-IIae q. 57 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod filius, inquantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini. Uterque tamen prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. Et propter hoc etiam aliquae leges dantur de his quae sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio iusti vel iuris.

[41415] II^{a}-IIae q. 57 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes aliae diversitates personarum quae sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius. Et ideo ad eos est iustum secundum perfectam rationem iustitiae. Distinguitur tamen istud iustum secundum diversa officia. Unde et dicitur ius militare vel ius magistratuum aut sacerdotum, non propter defectum a simpliciter iusto, sicut dicitur ius paternum et dominativum, sed propter hoc quod unicuique conditioni personae secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

Quaestio 58

Prooemium

[41416] IIª-IIae q. 58 pr. Deinde considerandum est de iustitia. Circa quam quaeruntur duodecim. Primo, quid sit iustitia. Secundo, utrum iustitia semper sit ad alterum. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit in voluntate sicut in subiecto. Quinto, utrum sit virtus generalis. Sexto, utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. Septimo, utrum sit aliqua iustitia particularis. Octavo, utrum iustitia particularis habeat propriam materiam. Nono, utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum. Decimo, utrum medium iustitiae sit medium rei. Undecimo, utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est. Duodecimo, utrum iustitia sit praecipua inter alias virtutes morales.

Articulus 1

[41417] IIª-IIae q. 58 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur a iurisperitis quod *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens. Iustitia enim*, secundum philosophum, in V Ethic., *est habitus a quo sunt aliqui operativi iustorum, et a quo operantur et volunt iusta.* Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconvenienter iustitia dicitur esse voluntas.

[41418] IIª-IIae q. 58 a. 1 arg. 2 Praeterea, rectitudo voluntatis non est voluntas, alioquin, si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum, in libro de veritate, iustitia est rectitudo. Ergo iustitia non est voluntas.

[41419] IIª-IIae q. 58 a. 1 arg. 3 Praeterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo iustitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit iustitia.

[41420] IIª-IIae q. 58 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superflue ergo utrumque ponitur in definitione iustitiae, et perpetuum et constans.

[41421] IIª-IIae q. 58 a. 1 arg. 5 Praeterea, reddere ius unicuique pertinet ad principem. Si igitur iustitia sit ius suum unicuique tribuens, sequetur quod iustitia non sit nisi in principe. Quod est inconveniens.

[41422] IIª-IIae q. 58 a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *iustitia est amor Deo tantum serviens.* Non ergo reddit unicuique quod suum est.

[41423] IIª-IIae q. 58 a. 1 co. Respondeo dicendum quod praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis. Est autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt sicut circa propriam materiam, ut infra patebit. Et ideo actus iustitiae

per comparationem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, ius suum unicuique tribuens, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., iustus dicitur quia ius custodit. Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus, quia philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod operetur sciens, secundo autem quod eligens et propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in secundo, quia quod per ignorantiam agitur est involuntarium, ut dicitur in III Ethic. et ideo in definitione iustitiae primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus iustitiae debet esse voluntarius. Additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandum actus firmitatem. Et ideo praedicta definitio est completa definitio iustitiae, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur, habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit. Et quasi est eadem definitio cum ea quam philosophus ponit, in V Ethic., dicens quod *iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti.*

[41424] II^{a}-IIae q. 58 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod fides est credere quod non vides.

[41425] II^{a}-IIae q. 58 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum, est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

[41426] II^{a}-IIae q. 58 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas potest dici perpetua dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat. Et sic solius Dei voluntas est perpetua. Alio modo, ex parte obiecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem iustitiae. Non enim sufficit ad rationem iustitiae quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare iustitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus iniuste agere, sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus iustitiam conservandi.

[41427] II^{a}-IIae q. 58 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod quia perpetuum non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur constans, ut sicut per hoc quod dicitur perpetua voluntas designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo iustitiam conservandi, ita etiam per hoc quod dicitur constans designatur quod in hoc proposito firmiter perseveret.

[41428] II^{a}-IIae q. 58 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod iudex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia iudex est iustum animatum, et princeps est custos iusti, ut dicitur in V Ethic. Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

[41429] II^{a}-IIae q. 58 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est; ita etiam in hoc quod homo servit Deo includitur quod unicuique reddat quod debet.

Articulus 2

[41430] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia non semper sit ad alterum. Dicit enim apostolus, ad Rom. III, quod *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi.* Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque iustitia.

[41431] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, in libro de moribus Eccles., ad iustitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, *bene imperare ceteris, quae homini sunt subiecta.* Sed appetitus sensitivus est homini subiectus, ut patet Gen. IV, ubi dicitur, subter te erit appetitus eius, scilicet peccati, et tu dominaberis illius. Ergo ad iustitiam pertinet dominari proprio appetitui. Et sic erit iustitia ad seipsum.

[41432] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 arg. 3 Praeterea, iustitia Dei est aeterna. Sed nihil aliud fuit Deo coaeternum. Ergo de ratione iustitiae non est quod sit ad alterum.

[41433] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut operationes quae sunt ad alterum indigent rectificari, ita etiam operationes quae sunt ad seipsum. Sed per iustitiam rectificantur operationes, secundum illud Prov. XI, *iustitia simplicis dirigit viam eius.* Ergo iustitia non solum est circa ea quae sunt ad alterum, sed etiam circa ea quae sunt ad seipsum.

[41434] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *iustitiae ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitae communitas continetur.* Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo iustitia est solum circa ea quae sunt ad alterum.

[41435] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum, nihil enim est sibi aequale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod alietas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quandam haec dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia, sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hae obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde philosophus, in V Ethic., hanc iustitiam appellat secundum metaphoram dictam.

[41436] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitia quae fit per fidem in nobis, est per quam iustificatur impius, quae quidem in ipsa debita ordinatione partium animae consistit, sicut supra dictum est, cum de iustificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad iustitiam metaphorice dictam, quae potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

[41437] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[41438] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod iustitia Dei est ab aeterno secundum voluntatem et propositum aeternum, et in hoc praecipue iustitia consistit. Quamvis secundum effectum non sit ab aeterno, quia nihil est Deo coaeternum.

[41439] II^{a}-IIae q. 58 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quae sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quae est iustitia.

Articulus 3

[41440] II^{a}-IIae q. 58 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. XVII, *cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus.* Sed non est inutile facere opus virtutis, dicit enim Ambrosius, in II de Offic., *utilitatem non pecuniarii lucri aestimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis.* Ergo facere quod quis debet facere non est opus virtutis. Est autem opus iustitiae. Ergo iustitia non est virtus.

[41441] II^{a}-IIae q. 58 a. 3 arg. 2 Praeterea, quod fit ex necessitate non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad iustitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo iustitia non est virtus.

[41442] II^{a}-IIae q. 58 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quae exterius constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per philosophum, in IX Metaphys. Cum igitur ad iustitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se iustum, videtur quod iustitia non sit virtus moralis.

[41443] II^{a}-IIae q. 58 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod in quatuor virtutibus, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et iustitia, tota boni operis structura consurgit.

[41444] II^{a}-IIae q. 58 a. 3 co. Respondeo dicendum quod virtus humana est *quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit.* Quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit. Et ut Tullius dicit, in I de Offic., *ex iustitia praecipue viri boni nominantur.* Unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus.

[41445] II^{a}-IIae q. 58 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno eius. Sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet, quod est virtuose

agere. Unde dicitur Sap. VIII quod *sapientia Dei sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem*; quibus in vita nihil est utilius hominibus, scilicet virtuosis.

[41446] II^{a}-IIae q. 58 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est necessitas. Una coactionis, et haec, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione praecepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis nisi hoc faciat. Et talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium voluntarie agit. Excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I ad Cor. IX, *si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit.*

[41447] II^{a}-IIae q. 58 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod iustitia non consistit circa exteriores res quantum ad facere, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

Articulus 4

[41448] II^{a}-IIae q. 58 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit in voluntate sicut in subiecto. Iustitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto.

[41449] II^{a}-IIae q. 58 a. 4 arg. 2 Praeterea, iustitia est circa ea quae sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Iustitia ergo non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in ratione.

[41450] II^{a}-IIae q. 58 a. 4 arg. 3 Praeterea, iustitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem. Unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subiectum virtutis moralis est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per philosophum, in I Ethic. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

[41451] II^{a}-IIae q. 58 a. 4 s. c. Sed contra est quod Anselmus dicit, quod *iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata.*

[41452] II^{a}-IIae q. 58 a. 4 co. Respondeo dicendum quod illa potentia est subiectum virtutis ad cuius potentiae actum rectificandum virtus ordinatur. Iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum, non enim dicimur iusti ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subiectum iustitiae non est intellectus vel ratio, quae est potentia cognoscitiva. Sed quia iusti dicimur in hoc quod aliquid recte agimus; proximum autem principium actus est vis appetitiva; necesse est quod iustitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subiecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quae est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in primo habitum est. Reddere autem unicuique quod suum est non potest procedere ex appetitu sensitivo, quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum, sed hoc est proprium rationis. Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et

ideo philosophus definit iustitiam per actum voluntatis, ut ex supradictis patet.

[41453] II^{a}-IIae q. 58 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quae veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quod quandoque iustitia veritas vocatur.

[41454] II^{a}-IIae q. 58 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis. Et ideo, quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad iustitiam.

[41455] II^{a}-IIae q. 58 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed omnino appetitivum, ut dicitur in I Ethic., quia omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo voluntas potest esse subiectum virtutis moralis.

Articulus 5

[41456] II^{a}-IIae q. 58 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus generalis. Iustitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. VIII, *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem.* Sed generale non condividitur seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis. Ergo iustitia non est virtus generalis.

[41457] II^{a}-IIae q. 58 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut iustitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque iustitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

[41458] II^{a}-IIae q. 58 a. 5 arg. 3 Praeterea, iustitia est semper ad alterum, ut supra dictum est. Sed peccatum quod est in proximum non est peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque iustitia est virtus generalis.

[41459] II^{a}-IIae q. 58 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est omnis virtus.

[41460] II^{a}-IIae q. 58 a. 5 co. Respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod

ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

[41461] II^{a}-IIae q. 58 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur.

[41462] II^{a}-IIae q. 58 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, idest in concupiscibili et irascibili. Huiusmodi autem vires sunt appetitivae quorundam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed iustitia est sicut in subiecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cuius intellectus est apprehensivus. Et ideo iustitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

[41463] II^{a}-IIae q. 58 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa quae sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum, praecipue quantum ad bonum commune. Unde et iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eadem ratione iniustitia potest dici peccatum commune, unde dicitur I Ioan. III quod omne peccatum est iniquitas.

Articulus 6

[41464] II^{a}-IIae q. 58 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod virtus et iustitia legalis *est eadem omni virtuti, esse autem non est idem.* Sed illa quae differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo iustitia est idem per essentiam cum omni virtute.

[41465] II^{a}-IIae q. 58 a. 6 arg. 2 Praeterea, omnis virtus quae non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed iustitia praedicta, ut ibidem philosophus dicit, non est pars virtutis, sed tota virtus. Ergo praedicta iustitia est idem essentialiter cum omni virtute.

[41466] II^{a}-IIae q. 58 a. 6 arg. 3 Praeterea, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus, sicut idem est essentialiter habitus temperantiae, etiam si actus eius ordinetur ad bonum divinum. Sed ad iustitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, idest ad bonum commune multitudinis, quod praeeminet bono unius singularis personae. Ergo videtur quod iustitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

[41467] II^{a}-IIae q. 58 a. 6 arg. 4 Praeterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius, unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra. Sed illud quod est secundum virtutem non potest esse huiusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicuius virtutis qui non pertineat

ad iustitiam generalem, quae ordinat in bonum commune. Et sic videtur quod iustitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

[41468] IIª-IIae q. 58 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quae ad alterum non possunt.* Et in III Polit. dicit quod *non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis.* Sed virtus boni civis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem iustitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi.

[41469] IIª-IIae q. 58 a. 6 co. Respondeo dicendum quod generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per praedicationem, sicut animal est generale ad hominem et equum et ad alia huiusmodi. Et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quae est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione eius. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes effectus, ut sol ad omnia corpora, quae illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius. Et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quae est generale, quia non est eadem essentia causae et effectus. Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative. Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur philosophus.

[41470] IIª-IIae q. 58 a. 6 ad 1 Unde patet responsio ad primum et secundum.

[41471] IIª-IIae q. 58 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de iustitia legali, secundum quod virtus imperata a iustitia legali iustitia legalis dicitur.

[41472] IIª-IIae q. 58 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem a qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

Articulus 7

[41473] II^{a}-IIae q. 58 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed iustitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quae ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua iustitia particularis.

[41474] II^{a}-IIae q. 58 a. 7 arg. 2 Praeterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia legalis ordinat hominem ad alium secundum ea quae ad multitudinem pertinent, ut ex praedictis patet. Ergo non est alia species iustitiae quae ordinet hominem ad alterum in his quae pertinent ad unam singularem personam.

[41475] II^{a}-IIae q. 58 a. 7 arg. 3 Praeterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est iustitia alia particularis per comparationem ad unam personam praeter iustitiam generalem, pari ratione debet esse alia iustitia oeconomica, quae ordinet hominem ad bonum commune unius familiae. Quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis iustitia est praeter iustitiam legalem.

[41476] II^{a}-IIae q. 58 a. 7 s. c. Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super illud Matth. V, *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, iustitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiae contrariam.*

[41477] II^{a}-IIae q. 58 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia legalis non est essentialiter omnis virtus, sed oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam.

[41478] II^{a}-IIae q. 58 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae.

[41479] II^{a}-IIae q. 58 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis. Et ideo philosophus, in I Polit., dicit quod *non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie.*

[41480] II^{a}-IIae q. 58 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod domestica multitudo, secundum philosophum, in I Polit., distinguitur secundum tres coniugationes, scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi, quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad huiusmodi personam non est simpliciter iustitia, sed quaedam iustitiae species, scilicet oeconomica, ut dicitur in V Ethic.

Articulus 8

[41481] II^a-IIae q. 58 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iustitia particularis non habeat materiam specialem. Quia super illud Gen. II, *fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Glossa, *Euphrates frugifer interpretatur. Nec dicitur contra quod vadat, quia iustitia ad omnes animae partes pertinet.* Hoc autem non esset si haberet materiam specialem, quia quaelibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo iustitia particularis non habet materiam specialem.

[41482] II^a-IIae q. 58 a. 8 arg. 2 Praeterea, Augustinus, in libro octogintatrium quaest., dicit quod *quatuor sunt animae virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia*, et dicit quod quarta est iustitia, quae per omnes diffunditur. Ergo iustitia particularis, quae est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

[41483] II^a-IIae q. 58 a. 8 arg. 3 Praeterea, iustitia dirigit hominem sufficienter in his quae sunt ad alterum. Sed per omnia quae sunt huius vitae homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia iustitiae est generalis, non specialis.

[41484] II^a-IIae q. 58 a. 8 s. c. Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., ponit iustitiam particularem circa ea specialiter quae pertinent ad communicationem vitae.

[41485] II^a-IIae q. 58 a. 8 co. Respondeo dicendum quod omnia quaecumque rectificari possunt per rationem sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam, ut patet per philosophum, in II Ethic. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animae passiones, et exteriores actiones, et res exteriores quae in usum hominis veniunt, sed tamen per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium; secundum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cum iustitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

[41486] II^a-IIae q. 58 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animae, in qua est sicut in subiecto, scilicet ad voluntatem, quae quidem movet per suum imperium omnes alias animae partes. Et sic iustitia non directe, sed quasi per quandam redundantiam ad omnes animae partes pertinet.

[41487] II^a-IIae q. 58 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur. Uno modo, secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias. Alio modo, secundum quod significant quosdam generales modos virtutis. Et hoc modo loquitur ibi Augustinus. Dicit enim quod prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quae temporaliter delectant; forti-

tudo est firmitas animi adversus ea quae temporaliter molesta sunt; iustitia est, quae per ceteras diffunditur, dilectio Dei et proximi, quae scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

[41488] IIª-IIae q. 58 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod passiones interiores, quae sunt pars materiae moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem iustitiae, sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quod materia iustitiae sit generalis.

Articulus 9

[41489] IIª-IIae q. 58 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod iustitia sit circa passiones. Dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus.* Voluptas autem, idest delectatio, et tristitia sunt passiones quaedam; ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo iustitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

[41490] IIª-IIae q. 58 a. 9 arg. 2 Praeterea, per iustitiam rectificantur operationes quae sunt ad alterum. Sed operationes huiusmodi rectificari non possunt nisi passiones sint rectificatae, quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in praedictis operationibus; propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniae proceditur ad furtum. Ergo oportet quod iustitia sit circa passiones.

[41491] IIª-IIae q. 58 a. 9 arg. 3 Praeterea, sicut iustitia particularis est ad alterum, ita etiam et iustitia legalis. Sed iustitia legalis est circa passiones, alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quaedam manifeste sunt circa passiones. Ergo iustitia est circa passiones.

[41492] IIª-IIae q. 58 a. 9 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod est circa operationes.

[41493] IIª-IIae q. 58 a. 9 co. Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas ex duobus apparet. Primo quidem, ex ipso subiecto iustitiae, quod est voluntas cuius motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est; sed solum motus appetitus sensitivi passiones dicuntur. Et ideo iustitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quae sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo, ex parte materiae. Quia iustitia est circa ea quae sunt ad alterum. Non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur. Et ideo iustitia circa passiones non est.

[41494] IIª-IIae q. 58 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam, nam fortitudo est circa timores et audacias. Sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam sicut ad quosdam fines consequentes, quia, ut philosophus dicit, in VII Ethic., *delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes unumquodque hoc quidem malum, hoc quidem bonum dicimus.* Et hoc modo etiam pertinent ad iustitiam, quia non est iustus qui non gaudet iustis operationibus, ut dicitur in I Ethic.

[41495] II^{a}-IIae q. 58 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod operationes exteriores mediae sunt quodammodo inter res exteriores, quae sunt earum materia, et inter passiones interiores, quae sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum sine hoc quod sit defectus in alio, sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum secundum quod ad exteriora terminantur, pertinet ad iustitiam, sed rectificatio earum secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quae sunt circa passiones. Unde surreptionem alienae rei iustitia impedit inquantum est contra aequalitatem in exterioribus constituendam, liberalitas vero inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex obiectis; ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia iustitiae quam aliarum virtutum moralium.

[41496] II^{a}-IIae q. 58 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quae ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quae ordinatur ad bonum alterius singularis personae. Quamvis iustitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, inquantum scilicet *praecipit lex fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti*, ut dicitur in V Ethic.

Articulus 10

[41497] II^{a}-IIae q. 58 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod medium iustitiae non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in II Ethic. definitur esse *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos.* Ergo et in iustitia est medium rationis, et non rei.

[41498] II^{a}-IIae q. 58 a. 10 arg. 2 Praeterea, in his quae simpliciter sunt bona non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium, sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II Ethic. Sed iustitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V Ethic. Ergo in iustitia non est medium rei.

[41499] II^{a}-IIae q. 58 a. 10 arg. 3 Praeterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis et non rei, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas, quia quod uni est multum, alteri est parum, ut dicitur in II Ethic. Sed hoc etiam observatur in iustitia, non enim eadem poena punitur qui percutit principem, et qui percutit privatam personam. Ergo etiam iustitia non habet medium rei, sed medium rationis.

[41500] II^{a}-IIae q. 58 a. 10 s. c. Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., assignat medium

iustitiae secundum proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei.

[41501] IIª-IIae q. 58 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliae virtutes morales consistunt principaliter circa passiones, quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia iustitiae est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem. Aequale autem est realiter medium inter maius et minus, ut dicitur in X Metaphys. Unde iustitia habet medium rei.

[41502] IIª-IIae q. 58 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc medium rei est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis.

[41503] IIª-IIae q. 58 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum simpliciter dupliciter dicitur. Uno modo, quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonae. Et sic in his quae sunt bona simpliciter non est accipere medium et extrema. Alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus. Et in talibus potest accipi superfluum, diminutum et medium quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male. Ei sic circa simpliciter bona dicitur esse iustitia.

[41504] IIª-IIae q. 58 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod iniuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam. Et ideo oportet aliter adaequare utramque iniuriam per vindictam. Quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

Articulus 11

[41505] IIª-IIae q. 58 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod actus iustitiae non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim, XIV de Trin., attribuit iustitiae subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quae sunt eorum, sed magis quae sunt nostra. Ergo iustitiae actus non est tribuere unicuique quod suum est.

[41506] IIª-IIae q. 58 a. 11 arg. 2 Praeterea, Tullius, in I de Offic., dicit quod beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellari licet, ad iustitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est eius. Ergo iustitiae actus non est reddere unicuique quod suum est.

[41507] IIª-IIae q. 58 a. 11 arg. 3 Praeterea, ad iustitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam iniuriosas actiones cohibere, puta homicidia, adulteria et alia huiusmodi. Sed reddere quod suum est videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per

hoc notificatur actus iustitiae quod dicitur actus eius esse reddere unicuique quod suum est.

[41508] II^{a}-IIae q. 58 a. 11 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., *iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat.*

[41509] II^{a}-IIae q. 58 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, materia iustitiae est operatio exterior secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum uniuscuiusque personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.

[41510] II^{a}-IIae q. 58 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitiae, cum sit virtus cardinalis, quaedam aliae virtutes secundariae adiunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliae huiusmodi virtutes, ut infra patebit. Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quandam reductionem attribuitur iustitiae, sicut principali virtuti.

[41511] II^{a}-IIae q. 58 a. 11 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[41512] II^{a}-IIae q. 58 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., omne superfluum in his quae ad iustitiam pertinent lucrum, extenso nomine, vocatur, sicut et omne quod minus est vocatur damnum. Et hoc ideo, quia iustitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie haec nomina dicuntur; et exinde derivantur haec nomina ad omnia circa quae potest esse iustitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

Articulus 12

[41513] II^{a}-IIae q. 58 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod iustitia non praeemineat inter omnes virtutes morales. Ad iustitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est maior virtus quam iustitia.

[41514] II^{a}-IIae q. 58 a. 12 arg. 2 Praeterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et iustitiae et omnium virtutum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas est nobilior quam iustitia.

[41515] II^{a}-IIae q. 58 a. 12 arg. 3 Praeterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed fortitudo est circa magis difficilia quam iustitia, idest circa pericula mortis, ut dicitur in III Ethic. Ergo fortitudo est nobilior iustitia.

[41516] II^{a}-IIae q. 58 a. 12 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., *in iustitia virtutis*

splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur.

[41517] II^{a}-IIae q. 58 a. 12 co. Respondeo dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales, inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae. Et secundum hoc philosophus, in V Ethic., dicit quod *praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis.* Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti, quia scilicet est in nobiliori parte animae, idest in appetitu rationali, scilicet voluntate; aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi. Iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet, et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V Ethic. Et propter hoc philosophus dicit, in I Rhet., *necesse est maximas esse virtutes eas quae sunt aliis honestissimae, siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et iustos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem et in bello et in pace.*

[41518] II^{a}-IIae q. 58 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod liberalitas, etsi de suo det, tamen hoc facit inquantum in hoc considerat propriae virtutis bonum. Iustitia autem dat alteri quod suum est quasi considerans bonum commune. Et praeterea iustitia observatur ad omnes, liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. Et iterum liberalitas, quae de suo dat, supra iustitiam fundatur, per quam conservatur unicuique quod suum est.

[41519] II^{a}-IIae q. 58 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod magnanimitas, inquantum supervenit iustitiae, auget eius bonitatem. Quae tamen sine iustitia nec virtutis rationem haberet.

[41520] II^{a}-IIae q. 58 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod fortitudo consistit circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, iustitia autem et in pace et in bello, sicut dictum est.

Quaestio 59

Prooemium

[41521] II^{a}-IIae q. 59 pr. Deinde considerandum est de iniustitia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum iniustitia sit speciale vitium. Secundo, utrum iniusta agere sit proprium iniusti. Tertio, utrum aliquis possit iniustum pati volens. Quarto, utrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

Articulus 1

[41522] II^{a}-IIae q. 59 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod iniustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I Ioan. III, *omne peccatum est iniquitas*. Sed iniquitas videtur idem esse quod iniustitia, quia iustitia est aequalitas quaedam, unde iniustitia idem videtur esse quod inaequalitas, sive iniquitas. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

[41523] II^{a}-IIae q. 59 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed iniustitia opponitur omnibus virtutibus, nam quantum ad adulterium, opponitur castitati; quantum ad homicidium, opponitur mansuetudini; et sic de aliis. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

[41524] II^{a}-IIae q. 59 a. 1 arg. 3 Praeterea, iniustitia iustitiae opponitur, quae in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

[41525] II^{a}-IIae q. 59 a. 1 s. c. Sed contra, iniustitia iustitiae opponitur. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo iniustitia est speciale vitium.

[41526] II^{a}-IIae q. 59 a. 1 co. Respondeo dicendum quod iniustitia est duplex. Una quidem illegalis, quae opponitur legali iustitiae. Et haec quidem secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune, quod contemnit. Sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, iniustitiae rationem habent, quasi ab iniustitia derivata, sicut et supra de iustitia dictum est. Alio modo dicitur iniustitia secundum inaequalitatem quandam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus; et minus de malis, puta laboribus et damnis. Et sic iniustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium iustitiae particulari oppositum.

[41527] II^{a}-IIae q. 59 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut iustitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita iustitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum. Et secundum hoc omne peccatum dicitur iniquitas.

[41528] II^{a}-IIae q. 59 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod iniustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus, inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad iustitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est.

[41529] II^{a}-IIae q. 59 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, idest ad passiones et ad operationes exteriores quae sunt ad alterum. Sed iustitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quae sunt ad alterum. Et similiter iniustitia.

Articulus 2

[41530] II^{a}-IIae q. 59 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum. Habitus enim specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Sed

proprium obiectum iustitiae est iustum, et proprium obiectum iniustitiae est iniustum. Ergo et iustus dicendus est aliquis ex hoc quod facit iustum, et iniustus ex hoc quod facit iniustum.

[41531] II^{a}-IIae q. 59 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in V Ethic., falsam esse opinionem quorundam qui aestimant in potestate hominis esse ut statim faciat iniustum, et quod iustus non minus possit facere iniustum quam iniustus. Hoc autem non esset nisi facere iniustum esset proprium iniusti. Ergo aliquis iudicandus est iniustus ex hoc quod facit iniustum.

[41532] II^{a}-IIae q. 59 a. 2 arg. 3 Praeterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid iniustum dicitur iniustus.

[41533] II^{a}-IIae q. 59 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod aliquis facit iniustum et iniustus non est.

[41534] II^{a}-IIae q. 59 a. 2 co. Respondeo dicendum quod sicut obiectum iustitiae est aliquid aequale in rebus exterioribus, ita etiam obiectum iniustitiae est aliquid inaequale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitiae mediante proprio actu, qui vocatur iniustificatio. Potest ergo contingere quod qui facit iniustum non est iniustus, dupliciter. Uno modo, propter defectum comparationis operationis ad proprium obiectum, quae quidem recipit speciem et nomen a per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quae sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum, per accidens autem quod est praeter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens iniustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere; tunc non facit iniustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est iniustum. Et talis operatio non denominatur iniustificatio. Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim iniustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta irae vel concupiscentiae, quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa iniustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum quod convenit illi habitui. Facere ergo iniustum ex intentione et electione est proprium iniusti, secundum quod iniustus dicitur qui habet iniustitiae habitum. Sed facere iniustum praeter intentionem, vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiae.

[41535] II^{a}-IIae q. 59 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

[41536] II^{a}-IIae q. 59 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est facile cuicumque facere iniustum ex electione, quasi aliquid per se placens et non propter aliud, sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem philosophus dicit.

[41537] II^{a}-IIae q. 59 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiae, sed obiectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens et praeter

intentionem non potest dici temperatum nec materialiter nec formaliter, et similiter neque intemperatum. Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia et in aliis virtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

Articulus 3

[41538] IIª-IIae q. 59 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pati iniustum volens. Iniustum enim est inaequale, ut dictum est. Sed aliquis laedendo seipsum recedit ab aequalitate, sicut et laedendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit iniustum volens facit. Ergo aliquis volens potest pati iniustum, maxime a seipso.

[41539] IIª-IIae q. 59 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus secundum legem civilem punitur nisi propter hoc quod facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturae; ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum. Et ita contingit quod aliquis iniustum patiatur volens.

[41540] IIª-IIae q. 59 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullus facit iniustum nisi alicui patienti iniustum. Sed contingit quod aliquis faciat iniustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem carius quam valeat. Ergo contingit aliquem volentem iniustum pati.

[41541] IIª-IIae q. 59 a. 3 s. c. Sed contra est quod iniustum pati oppositum est ei quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum nisi volens. Ergo, per oppositum, nullus patitur iniustum nisi nolens.

[41542] IIª-IIae q. 59 a. 3 co. Respondeo dicendum quod actio, de sui ratione, procedit ab agente; passio autem, secundum propriam rationem, est ab alio, unde non potest esse idem, secundum idem, agens et patiens, ut dicitur in III et VIII Physic. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas. Et ideo illud proprie et per se homo facit quod volens facit, et e contrario illud proprie homo patitur quod praeter voluntatem suam patitur; quia inquantum est volens, principium est ex ipso, et ideo, inquantum est huiusmodi, magis est agens quam patiens. Dicendum est ergo quod iniustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Per accidens autem et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum vel facere nolens, sicut cum quis praeter intentionem operatur; vel pati volens, sicut cum quis plus alteri dat sua voluntate quam debeat.

[41543] IIª-IIae q. 59 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec iniustitiam nec inaequalitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res, et ita non est praeter proportionem si aliquid ei subtrahatur secundum propriam voluntatem, vel a seipso vel ab alio.

[41544] IIª-IIae q. 59 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliqua persona singularis dupliciter

potest considerari. Uno modo, secundum se. Et sic, si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiae vel imprudentiae, non tamen rationem iniustitiae, quia sicut iustitia semper est ad alterum, ita et iniustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago. Et sic qui occidit seipsum iniuriam quidem facit non sibi, sed civitati et Deo. Et ideo punitur tam secundum legem divinam quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore apostolus dicit, *si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus.*

[41545] II^{a}-IIae q. 59 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati iniustum, id quod materialiter est attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est, id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet. Dicendum est ergo quod aliquem facere iniustum, et alium pati iniustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, potest aliquis facere iniustum, intendens iniustum facere, tamen alius non patietur iniustum, quia volens patietur. Et e converso potest aliquis pati iniustum, si nolens id quod est iniustum patiatur, et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet iniustum formaliter, sed materialiter tantum.

Articulus 4

[41546] II^{a}-IIae q. 59 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non quicumque facit iniustum peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat iniustum, dicit enim philosophus, in V Ethic., de iniusta agentibus loquens, *quaecumque non solum ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt.* Ergo non quicumque facit iniustum mortaliter peccat.

[41547] II^{a}-IIae q. 59 a. 4 arg. 2 Praeterea, qui in aliquo parvo iniustitiam facit, parum a medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, et inter minima malorum computandum, ut patet per philosophum, in II Ethic. Non ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

[41548] II^{a}-IIae q. 59 a. 4 arg. 3 Praeterea, caritas est mater omnium virtutum, ex cuius contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere iniustum semper est peccatum mortale.

[41549] II^{a}-IIae q. 59 a. 4 s. c. Sed contra, quidquid est contra legem Dei est peccatum mortale. Sed quicumque facit iniustum facit contra praeceptum legis Dei, quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium; vel ad aliquid huiusmodi, ut ex sequentibus patebit. Ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

[41550] II^{a}-IIae q. 59 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est animae vita.

Omne autem nocumentum alteri illatum ex se caritati repugnat, quae movet ad volendum bonum alterius. Et ideo, cum iniustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere iniustum ex genere suo est peccatum mortale.

[41551] IIª-IIae q. 59 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat ignorantiam particularium circumstantiarum, quae meretur veniam, non autem de ignorantia iuris, quae non excusat. Qui autem ignorans facit iniustum, non facit iniustum nisi per accidens, ut supra dictum est.

[41552] IIª-IIae q. 59 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui in parvis facit iniustitiam, deficit a perfecta ratione eius quod est iniustum facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem eius qui hoc patitur, puta si auferat aliquis alicui unum pomum vel aliquid tale, de quo probabile sit quod ille inde non laedatur, nec ei displiceat.

[41553] IIª-IIae q. 59 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccata quae sunt contra alias virtutes non semper sunt in nocumentum alterius, sed important inordinationem quandam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

Quaestio 60

Prooemium

[41554] IIª-IIae q. 60 pr. Deinde considerandum est de iudicio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum iudicium sit actus iustitiae. Secundo, utrum sit licitum iudicare. Tertio, utrum per suspiciones sit iudicandum. Quarto, utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. Quinto, utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. Sexto, utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

Articulus 1

[41555] IIª-IIae q. 60 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiae. Dicit enim philosophus, in I Ethic., quod *unusquisque bene iudicat quae cognoscit*, et sic iudicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam quam ad iustitiam, quae est in voluntate, ut dictum est.

[41556] IIª-IIae q. 60 a. 1 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. II, *spiritualis iudicat omnia.* Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem caritatis, quae *diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. V. Ergo iudicium magis pertinet ad caritatem quam ad iustitiam.

[41557] II^{a}-IIae q. 60 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam, quia virtuosus in singulis est regula et mensura, secundum philosophum, in libro Ethic. Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias virtutes morales.

[41558] II^{a}-IIae q. 60 a. 1 arg. 4 Praeterea, iudicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiae invenitur in omnibus iustis. Cum igitur non soli iudices sint iusti, videtur quod iudicium non sit actus proprius iustitiae.

[41559] II^{a}-IIae q. 60 a. 1 s. c. Sed contra est quod in Psalm. dicitur, *quoadusque iustitia convertatur in iudicium.*

[41560] II^{a}-IIae q. 60 a. 1 co. Respondeo dicendum quod iudicium proprie nominat actum iudicis inquantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem est obiectum iustitiae, ut supra habitum est. Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quae pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *homines ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam.*

[41561] II^{a}-IIae q. 60 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nomen iudicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis, dicere enim vel definire aliquid rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia, sicut et in his quae ad fortitudinem pertinent ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum, prudentiae autem sicut iudicium proferentis. Unde et synesis, ad prudentiam pertinens, dicitur bene iudicativa, ut supra habitum est.

[41562] II^{a}-IIae q. 60 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiae pronuntiat, sicut iustus per virtutem prudentiae pronuntiat iudicium ex regulis iuris.

[41563] II^{a}-IIae q. 60 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliae virtutes ordinant hominem in seipso, sed iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet. Homo autem est dominus eorum quae ad ipsum pertinent, non autem est dominus eorum quae ad alium pertinent. Et ideo in his quae sunt secundum alias virtutes non requiritur nisi iudicium virtuosi, extenso tamen nomine iudicii, ut dictum est. Sed in his quae pertinent ad iustitiam requiritur ulterius iudicium alicuius superioris, *qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus.* Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iustitiam quam ad aliquam aliam virtutem.

[41564] IIª-IIae q. 60 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod iustitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et praecipiens quod iustum est, in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo iudicium, quod importat definitionem iusti, pertinet ad iustitiam secundum quod est principaliori modo in praesidente.

Articulus 2

[41565] IIª-IIae q. 60 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iudicare. Non enim infligitur poena nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet poena, quam non iudicantes effugiunt, secundum illud Matth. VII, *nolite iudicare, ut non iudicemini.* Ergo iudicare est illicitum.

[41566] IIª-IIae q. 60 a. 2 arg. 2 Praeterea, Rom. XIV dicitur, *tu quis es, qui iudicas alienum servum? Suo domino stat aut cadit.* Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet iudicare.

[41567] IIª-IIae q. 60 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus homo est sine peccato, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus.* Sed peccanti non licet iudicare, secundum illud Rom. II, *inexcusabilis es, o homo omnis qui iudicas, in quo enim alterum iudicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quae iudicas.* Ergo nulli est licitum iudicare.

[41568] IIª-IIae q. 60 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XVI, *iudices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut iudicent populum iusto iudicio.*

[41569] IIª-IIae q. 60 a. 2 co. Respondeo dicendum quod iudicium intantum est licitum inquantum est iustitiae actus. Sicut autem ex praedictis patet, ad hoc quod iudicium sit actus iustitiae tria requiruntur, primo quidem, ut procedat ex inclinatione iustitiae; secundo, quod procedat ex auctoritate praesidentis; tertio, quod proferatur secundum rectam rationem prudentiae. Quodcumque autem horum defuerit, est iudicium vitiosum et illicitum. Uno quidem modo, quando est contra rectitudinem iustitiae, et sic dicitur iudicium perversum vel iniustum. Alio modo, quando homo iudicat in his in quibus non habet auctoritatem, et sic dicitur iudicium usurpatum. Tertio modo, quando deest certitudo rationis, puta cum aliquis de his iudicat quae sunt dubia vel occulta per aliquas leves coniecturas, et sic dicitur iudicium suspiciosum vel temerarium.

[41570] IIª-IIae q. 60 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus ibi prohibet iudicium temerarium, quod est de intentione cordis vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte. Vel prohibet ibi iudicium de rebus divinis, de quibus, cum sint supra nos, non debemus iudicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit, super Matth. Vel prohibet iudicium quod non sit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit.

[41571] IIª-IIae q. 60 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod iudex constituitur ut minister Dei. Unde dicitur Deut. I, *quod iustum est iudicate*; et postea subdit, *quia Dei est iudicium.*

[41572] II^{a}-IIae q. 60 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in gravibus peccatis non debent iudicare eos qui sunt in eisdem peccatis vel minoribus, ut Chrysostomus dicit, super illud Matth. VII, *nolite iudicare.* Et praecipue est hoc intelligendum quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generatur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas iudicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel iudicare. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus.* Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat ut novum condemnationis meritum sibi acquirat, sed quia, condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse, propter idem peccatum vel simile.

Articulus 3

[41573] II^{a}-IIae q. 60 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo, unde et philosophus, in VI Ethic., ponit quod suspicio se habet et ad verum et ad falsum. Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum igitur iudicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quod nullum iudicium esset licitum, si ex suspicione iudicare non liceret.

[41574] II^{a}-IIae q. 60 a. 3 arg. 2 Praeterea, per iudicium illicitum fit aliqua iniuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit, et sic non videtur ad iniuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis iudicium non est illicitum.

[41575] II^{a}-IIae q. 60 a. 3 arg. 3 Praeterea, si sit illicitum, oportet quod ad iniustitiam reducatur, quia iudicium est actus iustitiae, ut dictum est. Sed iniustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est. Ergo suspicionis iudicium semper esset peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia suspiciones vitare non possumus, ut dicit Glossa Augustini super illud I ad Cor. IV, *nolite ante tempus iudicare.* Ergo iudicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

[41576] II^{a}-IIae q. 60 a. 3 s. c. Sed contra est quod Chrysostomus, super illud Matth. VII, *nolite iudicare* etc., dicit, *dominus hoc mandato non prohibet Christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per iactantiam iustitiae suae Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes ceteros et condemnantes.*

[41577] II^{a}-IIae q. 60 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut Tullius dicit, suspicio importat opinionem mali quando ex levibus indiciis procedit. Et contingit ex tribus. Uno quidem modo, ex hoc quod aliquis in seipso malus est, et ex hoc ipso, quasi conscius suae malitiae, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccle. X, *in via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat.* Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum. Cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de

ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia, unde philosophus dicit, in II Rhet., quod *senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus.* Primae autem duae suspicionis causae manifeste pertinent ad perversitatem affectus. Tertia vero causa diminuit rationem suspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quae est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat, et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum. Est autem triplex gradus suspicionis. Primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicuius dubitare incipiat. Et hoc est veniale et leve peccatum, pertinet enim *ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur*, ut habetur in Glossa super illud I ad Cor. IV, *nolite ante tempus iudicare.* Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis. Et hoc, si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi, unde Glossa ibidem subdit, *etsi ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, iudicia tamen, idest definitivas firmasque sententias, continere debemus.* Tertius gradus est cum aliquis iudex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum. Et hoc directe ad iniustitiam pertinet. Unde est peccatum mortale.

[41578] II^{a}-IIae q. 60 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiae, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

[41579] II^{a}-IIae q. 60 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum. Et ideo iniuriatur ei.

[41580] II^{a}-IIae q. 60 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia iustitia et iniustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est, tunc iudicium suspiciosum directe ad iniustitiam pertinet quando ad actum exteriorem procedit. Et tunc est peccatum mortale, ut dictum est. Iudicium autem interius pertinet ad iustitiam secundum quod comparatur ad exterius iudicium ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

Articulus 4

[41581] II^{a}-IIae q. 60 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Iudicium enim magis esse debet de eo quod ut in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quod aliqui male agant, *quia stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccle. I; *proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*, ut dicitur Gen. VIII. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

[41582] II^{a}-IIae q. 60 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit quod ille pie et iuste vivit qui rerum integer est aestimator, in neutram partem declinando. Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

[41583] II^{a}-IIae q. 60 a. 4 arg. 3 Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed

circa seipsum homo debet dubia interpretari in peiorem partem, secundum illud Iob IX, *verebar omnia opera mea.* Ergo videtur quod ea quae sunt dubia circa proximos sint in peiorem partem interpretanda.

[41584] II^{a}-IIae q. 60 a. 4 s. c. Sed contra est quod Rom. XIV, super illud, *qui non manducat manducantem non iudicet*, dicit Glossa, *dubia in meliorem partem sunt interpretanda.*

[41585] II^{a}-IIae q. 60 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, iniuriatur ei et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre, absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

[41586] II^{a}-IIae q. 60 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius est quod aliquis frequenter fallatur habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo bono, quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem ex primo.

[41587] II^{a}-IIae q. 60 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliud est iudicare de rebus, et aliud de hominibus. In iudicio enim quo de rebus iudicamus non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercumque iudicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum bonum iudicantis si vere iudicet, vel malum si falso; *quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius*, ut dicitur in VI Ethic. Et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet secundum quod sunt. Sed in iudicio quo iudicamus de hominibus praecipue attenditur bonum et malum ex parte eius de quo iudicatur, qui in hoc ipso honorabilis habetur quod bonus iudicatur, et contemptibilis si iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio quod hominem iudicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini iudicanti, falsum iudicium quo bene iudicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium, sed magis pertinet ad bonum affectum.

[41588] II^{a}-IIae q. 60 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem contingit dupliciter. Uno modo, per quandam suppositionem. Et sic, cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod deterius est, quia remedium quod est efficax contra maius malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum definiendo sive determinando. Et sic in rerum iudicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque secundum quod est, in iudicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est.

Articulus 5

[41589] II^{a}-IIae q. 60 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas iudicandum. Semper enim vitandum est iniustum iudicium. Sed quandoque leges scriptae iniustitiam continent, secundum illud Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt.* Ergo non semper est secundum leges scriptas iudicandum.

[41590] II^{a}-IIae q. 60 a. 5 arg. 2 Praeterea, iudicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas iudicandum.

[41591] II^{a}-IIae q. 60 a. 5 arg. 3 Praeterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse lator legis praesens esset, aliter iudicaret. Ergo non est semper secundum legem scriptam iudicandum.

[41592] II^{a}-IIae q. 60 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *in istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituerint, tamen cum fuerint institutae et firmatae, non licebit iudicibus de ipsis iudicare, sed secundum ipsas.*

[41593] II^{a}-IIae q. 60 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iudicium nihil est aliud nisi quaedam definitio vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter, uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale; alio modo, ex quodam condicto inter homines, quod dicitur ius positivum, ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem, aliter tamen et aliter. Nam legis Scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positivum Scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis Scripturam, alioquin iudicium deficeret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo.

[41594] II^{a}-IIae q. 60 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si Scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi, ibi enim ius positivum locum habet ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est. Et ideo nec tales Scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est iudicandum.

[41595] II^{a}-IIae q. 60 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut leges iniquae secundum se contrariantur iuri naturali, vel semper vel ut in pluribus; ita etiam leges quae sunt recte positae in aliquibus casibus deficiunt, in quibus si servarentur, esset contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator. Unde iurisperitus dicit, *nulla ratio iuris aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem.* Et in talibus etiam legislator aliter iudicaret, et, si considerasset, lege determinasset.

[41596] II^{a}-IIae q. 60 a. 5 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium.

Articulus 6

[41597] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iudicium per usurpationem non reddatur perversum. Iustitia enim est quaedam rectitudo in agendis. Sed nihil deperit veritati a quocumque dicatur, sed a quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit iustitiae, a quocumque iustum determinetur, quod pertinet ad rationem iudicii.

[41598] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 arg. 2 Praeterea, peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant, sicut Moyses occidendo Aegyptium, ut habetur Exod. II; et Phinees, filius Eleazari, Zambri, filium Salomi, ut legitur Num. XXV, *et reputatum est ei ad iustitiam*, ut dicitur in Psalm. Ergo usurpatio iudicii non pertinet ad iniustitiam.

[41599] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 arg. 3 Praeterea, potestas spiritualis distinguitur a temporali. Sed quandoque praelati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quae pertinent ad potestatem saecularem. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum.

[41600] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 arg. 4 Praeterea, sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas, ita etiam et iustitia iudicantis et scientia, ut ex supradictis patet. Sed non dicitur iudicium esse iniustum si aliquis iudicet non habens habitum iustitiae, vel non habens scientiam iuris. Ergo neque etiam iudicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit iniustum.

[41601] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. XIV, *tu quis es, qui iudicas alienum servum?*

[41602] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est, ille qui iudicium fert legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate, quae quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam quae non esset publica auctoritate sancita, ita etiam iniustum est si aliquis aliquem compellat ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur.

[41603] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quod suscipiatur, sed liberum est unicuique eam recipere vel non recipere prout vult. Sed iudicium importat quandam impulsionem. Et ideo iniustum est quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

[41604] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Moyses videtur Aegyptium occidisse quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. VII, quod, *percusso Aegyptio, aestimabat Moyses intelligere fratres suos quoniam dominus per manum ipsius*

daret salutem Israel. Vel potest dici quod Moyses occidit Aegyptium defendendo eum qui iniuriam patiebatur cum moderamine inculpatae tutelae. Unde Ambrosius dicit, in libro de Offic., quod *qui non repellit iniuriam a socio cum potest, tam est in vitio quam ille qui facit*; et inducit exemplum Moysi. Vel potest dici, sicut dicit Augustinus, in quaestionibus Exod., quod *sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur; sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnae fertilitatis signum gerebat*, inquantum scilicet erat signum virtutis eius qua populum liberaturus erat. De Phinee autem dicendum est quod ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit. Vel quia, licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut et ad alios iudices, quibus hoc erat praeceptum.

[41605] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.

[41606] II^{a}-IIae q. 60 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod habitus scientiae et iustitiae sunt perfectiones singularis personae, et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum iudicium, sicut per defectum publicae auctoritatis, ex qua iudicium vim coactivam habet.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione LXI ad LXXVIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 61

Prooemium

[41607] IIª-IIae q. 61 pr. Deinde considerandum est de partibus iustitiae. Et primo, de partibus subiectivis, quae sunt species iustitiae, scilicet distributiva et commutativa; secundo, de partibus quasi integralibus; tertio, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio, prima, de ipsis iustitiae partibus; secunda, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativae iustitiae, primo considerandum est de distinctione iustitiae commutativae et distributivae, secundo, de restitutione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa. Secundo, utrum eodem modo in eis medium accipiatur. Tertio, utrum sit earum uniformis vel multiplex materia. Quarto, utrum secundum aliquam earum specierum iustum sit idem quod contrapassum.

Articulus 1

[41608] IIª-IIae q. 61 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse iustitiae species quod multitudini nocet, cum iustitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes; tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius, in libro de Offic., *fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior.* Ergo distributio non pertinet ad aliquam iustitiae speciem.

[41609] IIª-IIae q. 61 a. 1 arg. 2 Praeterea, iustitiae actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iustitiam non pertinet.

[41610] IIª-IIae q. 61 a. 1 arg. 3 Praeterea, iustitia non solum est in principe, sed etiam in subiectis, ut supra habitum est. Sed distribuere semper pertinet ad principem. Ergo distributiva non pertinet

ad iustitiam.

[41611] II^{a}-IIae q. 61 a. 1 arg. 4 Praeterea, distributivum iustum est bonorum communium, ut dicitur in V Ethic. sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiva non est species iustitiae particularis, sed iustitiae legalis.

[41612] II^{a}-IIae q. 61 a. 1 arg. 5 Praeterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni; iustitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversae species iustitiae.

[41613] II^{a}-IIae q. 61 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., ponit duas partes iustitiae, et dicit quod *una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus.*

[41614] II^{a}-IIae q. 61 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva.

[41615] II^{a}-IIae q. 61 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur; ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda, in quo dirigit iustitia distributiva.

[41616] II^{a}-IIae q. 61 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius quodammodo est partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

[41617] II^{a}-IIae q. 61 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus distributionis quae est communium bonorum pertinet solum ad praesidentem communibus bonis, sed tamen iustitia distributiva est et in subditis, quibus distribuitur, inquantum scilicet sunt contenti iusta distributione. Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium non quidem civitati, sed uni familiae, quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatae personae.

[41618] II^{a}-IIae q. 61 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod motus accipiunt speciem a termino ad quem. Et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune, sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis.

[41619] II^{a}-IIae q. 61 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod iustitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam rationem debiti, alio enim modo debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium.

Articulus 2

[41620] II^{a}-IIae q. 61 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa. Utraque enim sub iustitia particulari continetur, ut dictum est. Sed in omnibus temperantiae vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo est accipiendum medium in iustitia distributiva et commutativa.

[41621] II^{a}-IIae q. 61 a. 2 arg. 2 Praeterea, forma virtutis moralis in medio consistit quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

[41622] II^{a}-IIae q. 61 a. 2 arg. 3 Praeterea, in iustitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa iustitia, sicut in punitionibus, plus enim punitur qui percussit principem quam qui percussit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque iustitia.

[41623] II^{a}-IIae q. 61 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod in iustitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundum arithmeticam.

[41624] II^{a}-IIae q. 61 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae inquantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii. Et ideo dicit philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus et mediam partem eius, non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum arithmeticam medietatem, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum, sicut quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod

est alterius; unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor, sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

[41625] IIª-IIae q. 61 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem. Sed in iustitia accipitur medium rei, et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

[41626] IIª-IIae q. 61 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod generalis forma iustitiae est aequalitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

[41627] IIª-IIae q. 61 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in actionibus et passionibus conditio personae facit ad quantitatem rei, maior enim est iniuria si percutiatur princeps quam si percutiatur privata persona. Et ita conditio personae in distributiva iustitia attenditur secundum se, in commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res.

Articulus 3

[41628] IIª-IIae q. 61 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod materia utriusque iustitiae non sit diversa. Diversitas enim materiae facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si igitur distributivae iustitiae et commutativae sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub iustitia.

[41629] IIª-IIae q. 61 a. 3 arg. 2 Praeterea, distributio, quae pertinet ad distributivam iustitiam, *est pecuniae vel honoris vel aliorum quaecumque dispertiri possunt inter eos qui communitate communicant*; ut dicitur in V Ethic. Quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem, quae pertinet ad commutativam iustitiam. Ergo non est diversa materia distributivae et commutativae iustitiae.

[41630] IIª-IIae q. 61 a. 3 arg. 3 Praeterea, si sit alia materia distributivae iustitiae et alia materia commutativae propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiae diversitas. Sed philosophus ponit unam speciem commutativae iustitiae, quae tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

[41631] IIª-IIae q. 61 a. 3 s. c. In contrarium est quod dicitur in V Ethic., quod una species iustitiae *est directiva in distributionibus, alia in commutationibus.*

[41632] IIª-IIae q. 61 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quae quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum vel personarum vel etiam operum, rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam

exhibet; operum autem, sicut cum quis iuste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus. Si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiae ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae iustitiae, nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quaedam distributio laboriosorum operum, et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia. Nam distributiva iustitia est directiva distributionis, commutativa vero iustitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas. Quarum quaedam sunt involuntariae; quaedam vero voluntariae. Involuntariae quidem, quando aliquis utitur re alterius vel persona vel opere, eo invito. Quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem; quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam coniunctam. In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, vocatur furtum; si autem manifeste, vocatur rapina. In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personae; vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personae, sic laeditur aliquis occulte per dolosam occisionem seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per occisionem manifestam, aut per incarcerationem aut verberationem seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personae, laeditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam, et per alia huiusmodi; manifeste autem per accusationem in iudicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam coniunctam, laeditur aliquis in uxore, ut in pluribus occulte, per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat; et haec etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriae committi sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt proprie iniuriae circa has personas, tamen, quia servus est possessio quaedam, hoc refertur ad furtum. Voluntariae autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus iustitiae, sed liberalitatis. Intantum autem ad iustitiam voluntaria translatio pertinet inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, quando aliquis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione. Secundo modo, quando aliquis tradit rem suam alteri concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur ususfructus in rebus quae aliquid fructificant; vel simpliciter mutuum seu accommodatum in rebus quae non fructificant, sicut sunt denarii, vasa et huiusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur locatio et conductio. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito; vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fideiubet. In omnibus autem huiusmodi actionibus, sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum aequalitatem recompensationis. Et ideo omnes istae actiones ad unam speciem iustitiae pertinent, scilicet ad commutativam.

[41633] II^{a}-IIae q. 61 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[41634] II^{a}-IIae q. 61 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustum sit simpliciter idem quod contrapassum. Iudicium enim divinum est simpliciter iustum. Sed haec est forma divini iudicii, ut secundum quod aliquis fecit, patiatur, secundum illud Matth. VII, *in quo iudicio iudicaveritis, iudicabimini, et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo iustum est simpliciter idem quod contrapassum.

[41635] II^{a}-IIae q. 61 a. 4 arg. 2 Praeterea, in utraque iustitiae specie datur aliquid alicui secundum quandam aequalitatem, in respectu quidem ad dignitatem personae in iustitia distributiva, quae quidem personae dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliquis communitati servivit; in respectu autem ad rem in qua quis damnificatus est, in iustitia commutativa. Secundum autem utramque aequalitatem aliquis contrapatitur secundum quod fecit. Ergo videtur quod iustum simpliciter sit idem quod contrapassum.

[41636] II^{a}-IIae q. 61 a. 4 arg. 3 Praeterea, maxime videtur quod non oporteat aliquem contrapati secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii, qui enim involuntarie fecit iniuriam, minus punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quae accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium iustitiae, quod est medium rei et non quoad nos. Ergo iustum simpliciter idem esse videtur quod contrapassum.

[41637] II^{a}-IIae q. 61 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., probat non quodlibet iustum esse contrapassum.

[41638] II^{a}-IIae q. 61 a. 4 co. Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur contrapassum importat aequalem recompensationem passionis ad actionem praecedentem. Quod quidem propriissime dicitur in passionibus iniuriosis quibus aliquis personam proximi laedit, puta, si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem iustum determinatur in lege, Exod. XXI, *reddet animam pro anima, oculum pro oculo,* et cetera. Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam facere, ideo secundario etiam in his dicitur contrapassum, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua ipse etiam damnificatur. Et hoc etiam iustum continetur in lege, Exod. XXII, *si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Tertio vero transfertur nomen contrapassi ad voluntarias commutationes, in quibus utrinque est actio et passio, sed voluntarium diminuit de ratione passionis, ut dictum est. In omnibus autem his debet fieri, secundum rationem iustitiae commutativae, recompensatio secundum aequalitatem, ut scilicet passio recompensata sit aequalis actioni. Non autem semper esset aequalis si idem specie aliquis pateretur quod fecit. Nam primo quidem, cum quis iniuriose laedat alterius personam maiorem, maior est actio quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, maior est actio quam esset passio si sibi sola res

illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium, in re sua nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat, quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelae securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis semper esset aequalis passio si aliquis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo maior quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adaequare passionem actioni in commutationibus, ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum iustum. In distributiva autem iustitia locum non habet. Quia in distributiva iustitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum, sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est.

[41639] IIª-IIae q. 61 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa forma divini iudicii attenditur secundum rationem commutativae iustitiae, prout scilicet recompensat praemia meritis et supplicia peccatis.

[41640] IIª-IIae q. 61 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod si alicui qui communitati servisset retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivae iustitiae, sed commutativae. In distributiva enim iustitia non attenditur aequalitas eius quod quis accipit ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personae.

[41641] IIª-IIae q. 61 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quando actio iniuriosa est voluntaria, excedit iniuria, et sic accipitur ut maior res. Unde oportet maiorem poenam ei recompensari non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

Quaestio 62

Prooemium

[41642] IIª-IIae q. 62 pr. Deinde considerandum est de restitutione. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, cuius actus sit. Secundo, utrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui. Tertio, utrum oporteat multiplicatum illud restituere. Quarto, utrum oporteat restitui id quod quis non accepit. Quinto, utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est. Sexto, utrum oporteat restituere eum qui accepit. Septimo, utrum aliquem alium. Octavo, utrum sit statim restituendum.

Articulus 1

[41643] IIª-IIae q. 62 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod restitutio non sit actus iustitiae commutativae. Iustitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse eius quod non debetur, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicuius partis iustitiae.

[41644] IIª-IIae q. 62 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod iam transiit et non est, restitui non potest. Sed iustitia et iniustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quae non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicuius partis iustitiae.

[41645] IIª-IIae q. 62 a. 1 arg. 3 Praeterea, restitutio est quasi quaedam recompensatio eius quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativae iustitiae quam distributivae.

[41646] IIª-IIae q. 62 a. 1 s. c. Sed contra, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienae est actus iniustitiae circa commutationes. Ergo restitutio eius est actus iustitiae quae est in commutationibus directiva.

[41647] IIª-IIae q. 62 a. 1 co. Respondeo dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae. Et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quae pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto.

[41648] IIª-IIae q. 62 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud quod alteri non debetur non est, proprie loquendo, eius, etsi aliquando eius fuerit. Et ideo magis videtur esse nova donatio quam restitutio cum quis alteri reddit quod ei non debet. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter est eadem. Non tamen est eadem secundum formalem rationem quam respicit iustitia, quod est esse suum alicuius. Unde nec proprie restitutio dicitur.

[41649] IIª-IIae q. 62 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere praecipue in rebus exterioribus, quae manentes eaedem et secundum substantiam et secundum ius dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab huiusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones vel passiones quae pertinent ad reverentiam vel iniuriam alicuius personae, seu nocumentum vel profectum; ita etiam nomen restitutionis ad haec derivatur quae, licet realiter non maneant, tamen manent in effectu, vel corporali, puta cum ex percussione laeditur corpus; vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet homo infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

[41650] IIª-IIae q. 62 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit secundum comparationem rei ad rem, ut si quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo iam pertinet ad iustitiam commutativam.

Articulus 2

[41651] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est. Quod enim est impossibile non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, puta cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

[41652] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 arg. 2 Praeterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur non potest restitui sine peccato, puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

[41653] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 arg. 3 Praeterea, quod factum est non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suae personae ex hoc ipso quod passus est aliquo iniuste eum vituperante. Ergo non potest sibi restitui quod ablatum est. Et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

[41654] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 arg. 4 Praeterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo videtur ei auferre, quia *quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur*, ut philosophus dicit, in II Physic. Sed cum aliquis impedit aliquem ne consequatur praebendam vel aliquid huiusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem praebendae, quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

[41655] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, *non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum.*

[41656] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 co. Respondeo dicendum quod restitutio, sicut dictum est, est actus iustitiae commutativae, quae in quadam aequalitate consistit. Et ideo restituere importat redditionem illius rei quae iniuste ablata est, sic enim per iteratam eius exhibitionem aequalitas reparatur. Si vero iuste ablatum sit, inaequalitas erit ut ei restituatur, quia iustitia in aequalitate consistit. Cum igitur servare iustitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod iniuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

[41657] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in quibus non potest recompensari aequivalens, sufficit quod recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Et ideo quando id quod est ablatum non est restituibile per aliquid aequale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est. Puta, cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personae, secundum arbitrium probi viri.

[41658] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre. Uno modo, verum dicendo et iuste, puta cum aliquis crimen alicuius prodit ordine debito servato. Et tunc non tenetur ad restitutionem famae. Alio modo, falsum dicendo et iniuste. Et tunc tenetur restituere famam confitendo se falsum dixisse. Tertio modo, verum dicendo sed iniuste, puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum. Et tunc tenetur ad restitutionem

famae quantum potest, sine mendacio tamen, utpote quod dicat se male dixisse, vel quod iniuste eum diffamaverit. Vel, si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est.

[41659] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit. Potest tamen fieri ut eius effectus, scilicet diminutio dignitatis personae in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiae.

[41660] II^{a}-IIae q. 62 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat praebendam, multipliciter. Uno modo, iuste, puta si, intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiae, procuret quod detur alicui personae digniori. Et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem vel ad aliquam recompensationem faciendam. Alio modo, iniuste, puta si intendat eius nocumentum quem impedit, propter odium vel vindictam aut aliquid huiusmodi. Et tunc, si impedit ne praebenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur; tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii, secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad aequale, quia ille nondum fuerat adeptus et poterat multipliciter impediri. Si vero iam firmatum sit quod alicui detur praebenda, et aliquis propter causam indebitam procuret quod revocetur, idem est ac si iam habitam ei auferret. Et ideo tenetur ad restitutionem aequalis, tamen secundum suam facultatem.

Articulus 3

[41661] II^{a}-IIae q. 62 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est. Dicitur enim Exod. XXII, *si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Sed quilibet tenetur mandatum divinae legis observare. Ergo ille qui furatur tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

[41662] II^{a}-IIae q. 62 a. 3 arg. 2 Praeterea, *ea quae scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur ad Rom. XV. Sed Luc. XIX Zachaeus dicit ad dominum, *si quem defraudavi, reddo quadruplum.* Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod iniuste accepit.

[41663] II^{a}-IIae q. 62 a. 3 arg. 3 Praeterea, nulli potest iuste auferri id quod dare non debet. Sed iudex iuste aufert ab eo qui furatus est plus quam furatus est, pro emenda. Ergo homo debet illud solvere. Et ita non sufficit reddere simplum.

[41664] II^{a}-IIae q. 62 a. 3 s. c. Sed contra est quia restitutio reducit ad aequalitatem quod inaequaliter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad aequalitatem. Ergo solum tenetur tantum restituere quantum accepit.

[41665] II^{a}-IIae q. 62 a. 3 co. Respondeo dicendum quod cum aliquis iniuste accipit rem alienam, duo sunt ibi. Quorum unum est inaequalitas ex parte rei, quae quandoque est sine iniustitia,

ut patet in mutuis. Aliud autem est iniustitiae culpa, quae potest esse etiam cum aequalitate rei, puta cum aliquis intendat inferre violentiam sed non praevalet. Quantum ergo ad primum adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam aequalitas reparatur, ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per poenam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium non tenetur plus restituere quam accepit, sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere.

[41666] II^{a}-IIae q. 62 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum, quia lex illa determinativa est poenae per iudicem infligendae. Et quamvis ad observantiam iudicialis praecepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est; potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

[41667] II^{a}-IIae q. 62 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Zachaeus id dixit quasi supererogare volens. Unde et praemiserat, *ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.*

[41668] II^{a}-IIae q. 62 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod iudex, condemnando, iuste potest accipere aliquid amplius, loco emendae, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebat.

Articulus 4

[41669] II^{a}-IIae q. 62 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum alicui infert tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit, puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura; et sic videtur quod teneatur ad eius restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem eius quod non abstulit.

[41670] II^{a}-IIae q. 62 a. 4 arg. 2 Praeterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset. Quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

[41671] II^{a}-IIae q. 62 a. 4 arg. 3 Praeterea, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam ab eo accepit, secundum illud Matth. XXV, *sciebas quod meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi.* Ergo iustum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

[41672] II^{a}-IIae q. 62 a. 4 s. c. Sed contra est quod recompensatio ad iustitiam pertinet inquantum aequalitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset aequale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

[41673] II^{a}-IIae q. 62 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quicumque damnificat aliquem videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat, damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum philosophum, in V Ethic. Et ideo homo tenetur ad restitutionem eius in quo aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter. Uno modo, quia aufertur ei id quod

actu habebat. Et tale damnum semper est restituendum secundum recompensationem aequalis, puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo damnificat aliquis aliquem impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi. Et tale damnum non oportet recompensare ex aequo. Quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid habet illud solum secundum virtutem vel potentiam. Et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simplum, sed multiplicatum, quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere, secundum conditionem personarum et negotiorum.

[41674] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 62 a. 4 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum et secundum. Nam ille qui semen sparsit in agro nondum habet messem in actu, sed solum in virtute; et similiter ille qui habet pecuniam nondum habet lucrum in actu, sed solum virtute; et utrumque potest multipliciter impediri.

[41675] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 62 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse. Vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo et a nobis, quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

Articulus 5

[41676] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 62 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non oporteat restitutionem facere semper ei a quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis si redderetur quod ab eo acceptum est; vel etiam in nocumentum aliorum, puta si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper est restituendum ei a quo acceptum est.

[41677] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 62 a. 5 arg. 2 Praeterea, ille qui illicite aliquid dedit non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat quod alius etiam illicite accipit, sicut apparet in dante et recipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

[41678] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 62 a. 5 arg. 3 Praeterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei a quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

[41679] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 62 a. 5 arg. 4 Praeterea, magis debet homo recompensare ei a quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit vel deposuit, sicut a parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personae alteri quam restituendum ei a quo est acceptum.

[41680] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 62 a. 5 arg. 5 Praeterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis

per restitutionem pervenit. Sed si praelatus iniuste aliquid Ecclesiae subtraxit et ei restituat, ad manus eius deveniet, quia ipse est rerum Ecclesiae conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiae a qua abstulit. Et sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

[41681] II^{a}-IIae q. 62 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. XIII, *reddite omnibus debita, cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal.*

[41682] II^{a}-IIae q. 62 a. 5 co. Respondeo dicendum quod per restitutionem fit reductio ad aequalitatem commutativae iustitiae, quae consistit in rerum adaequatione, sicut dictum est. Huiusmodi autem rerum adaequatio fieri non posset nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.

[41683] II^{a}-IIae q. 62 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quando res restituenda apparet esse graviter noxia ei cui restitutio facienda est vel alteri, non ei debet tunc restitui, quia restitutio ordinatur ad utilitatem eius cui restituitur; omnia enim quae possidentur sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare ut congruo tempore restituat, vel etiam alibi tradere tutius conservandam.

[41684] II^{a}-IIae q. 62 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquis dupliciter aliquid illicite dat uno modo, quia ipsa datio est illicita et contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit. Talis meretur amittere quod dedit, unde non debet ei restitutio fieri de his. Et quia etiam ille qui accepit contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere. Alio modo aliquis illicite dat quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita, sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem. Unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est, et si superflue aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, tenetur eidem restituere.

[41685] II^{a}-IIae q. 62 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod si ille cui debet fieri restitutio sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius, sive sit mortuus sive sit vivus; praemissa tamen diligenti inquisitione de persona eius cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui heredi eius, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si vero sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et praecipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti. Alioquin debet in aliquo loco tuto deponi ut pro eo conservetur, et domino significari.

[41686] II^{a}-IIae q. 62 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his a quibus accepit maiora beneficia. Non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno, quod contingeret si quod debet uni alteri restitueret, nisi forte in casu extremae necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena ut patri subveniret.

[41687] II^{a}-IIae q. 62 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod praelatus potest rem Ecclesiae surripere tripliciter. Uno modo, si rem Ecclesiae non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet, puta si episcopus usurparet sibi rem capituli. Et tunc planum est quod debet restituere ponendo

in manus eorum ad quos de iure pertinet. Alio modo, si rem Ecclesiae suae custodiae deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei vel amici. Et tunc debet Ecclesiae restituere, et sub sua cura habere ut ad successorem perveniat. Alio modo potest praelatus surripere rem Ecclesiae solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiae. Et tunc debet restituere talem animum deponendo.

Articulus 6

[41688] II^{a}-IIae q. 62 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur aequalitas iustitiae, quae consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quod ille qui rem aliquam subtraxit alicui non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

[41689] II^{a}-IIae q. 62 a. 6 arg. 2 Praeterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

[41690] II^{a}-IIae q. 62 a. 6 arg. 3 Praeterea, eiusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul aliquam rem surripiunt et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit tenetur ad restituendum.

[41691] II^{a}-IIae q. 62 a. 6 s. c. Sed contra, ille qui peccavit tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit tenetur restituere.

[41692] II^{a}-IIae q. 62 a. 6 co. Respondeo dicendum quod circa illum qui rem alienam accepit duo sunt consideranda, scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere quandiu eam apud se habet, quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi et dari ei cui deest, secundum formam commutativae iustitiae. Sed ipsa acceptio rei alienae potest tripliciter se habere. Quandoque enim est iniuriosa, scilicet contra voluntatem existens eius qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione iniuriosae actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem tenetur recompensare iniuriam passo, quamvis nihil apud ipsum maneat; ita etiam qui furatur vel rapit tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulterius pro iniuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque iniuria, cum voluntate scilicet eius cuius est res, sicut patet in mutuis. Et tunc ille qui accepit tenetur ad restitutionem eius quod accepit non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiam si rem amiserit, tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit, quod non fiet si per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque iniuria non pro sua utilitate, sicut patet in depositis. Et ideo ille qui sic accepit in nullo tenetur ratione acceptionis, quinimmo accipiendo impendit obsequium, tenetur autem ratione rei. Et propter hoc, si ei subtrahatur res

absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem. Secus autem esset si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

[41693] IIª-IIae q. 62 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat, sed ad hoc quod illi qui minus habet suppleatur. Unde in his rebus quae unus potest ab alio accipere sine eius detrimento, non habet locum restitutio, puta cum aliquis accipit lumen a candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum; quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem et ille qui rem abstulit, ratione iniuriosae actionis; et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

[41694] IIª-IIae q. 62 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione. Et ita per sacerdotem cui confitetur potest restitutionem facere rei alienae.

[41695] IIª-IIae q. 62 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum eius a quo est aliquid iniuste ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit, qui tamen potest condonare.

Articulus 7

[41696] IIª-IIae q. 62 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod illi qui non acceperunt non teneantur restituere. Restitutio enim quaedam poena est accipientis. Sed nullus debet puniri nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere nisi qui accepit.

[41697] IIª-IIae q. 62 a. 7 arg. 2 Praeterea, iustitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum, tum quia sibi multoties restitutio fieret; tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quae tamen ei non aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

[41698] IIª-IIae q. 62 a. 7 arg. 3 Praeterea, nullus tenetur se periculo exponere ad hoc quod rem alterius salvet. Sed aliquando, manifestando latronem vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestat latronem, vel non ei resistit.

[41699] IIª-IIae q. 62 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. I, *digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Ergo, pari ratione, etiam consentientes debent restituere.

[41700] IIª-IIae q. 62 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad restitutionem tenetur aliquis non solum ratione rei alienae quam accepit, sed etiam ratione iniuriosae acceptionis.

Et ideo quicumque est causa iniustae acceptionis tenetur ad restitutionem quod quidem contingit dupliciter, directe scilicet, et indirecte. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem, movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit praecipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accipit. Alio modo, ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum receptat, vel qualitercumque ei auxilium fert. Tertio modo, ex parte rei acceptae, quia scilicet est particeps furti vel rapinae, quasi socius maleficii. Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit et debeat impedire, vel quia subtrahit praeceptum sive consilium impediens furtum sive rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum. Quae his versibus comprehenduntur, *iussio, consilium, consensus, palpo, recursus, participans, mutus, non obstans, non manifestans.* Sciendum tamen quod quinque praemissorum semper obligant ad restitutionem. Primo, iussio, quia scilicet ille qui iubet est principaliter movens; unde ipse principaliter tenetur ad restituendum. Secundo, consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest. Tertio, recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum et eis patrocinium praestat. Quarto, participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii et in praeda. Quinto, tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur, sicut principes, qui tenentur custodire iustitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur; quia redditus quos habent sunt quasi stipendia ad hoc instituta ut iustitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum. Non enim semper consilium vel adulatio, vel aliquid huiusmodi, est efficax causa rapinae. Unde tunc solum tenetur consiliator aut palpo, idest adulator, ad restitutionem, quando probabiliter aestimari potest quod ex huiusmodi causis fuerit iniusta acceptio subsecuta.

[41701] II^{a}-IIae q. 62 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa sive consiliando, sive praecipiendo, sive quovis alio modo.

[41702] II^{a}-IIae q. 62 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto, principaliter quidem praecipiens, secundario exequens, et consequenter alii per ordinem. Uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur, sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis praecipit iniustam acceptionem quae non subsequitur, non est restitutio facienda, cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem eius qui iniuste est damnificatus.

[41703] II^{a}-IIae q. 62 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod non semper ille qui non manifestat latronem tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit, sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terrae. Quibus ex hoc non multum imminet periculum, propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint iustitiae custodes.

Articulus 8

[41704] II^{a}-IIae q. 62 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non teneatur aliquis statim restituere, sed potius licite possit restitutionem differre. Praecepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex praecepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

[41705] II^{a}-IIae q. 62 a. 8 arg. 2 Praeterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

[41706] II^{a}-IIae q. 62 a. 8 arg. 3 Praeterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet iustitiae. Tempus autem est una de circumstantiis quae requiruntur ad actus virtutum. Cum igitur aliae circumstantiae non sint determinatae in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiae; videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

[41707] II^{a}-IIae q. 62 a. 8 s. c. Sed contra est quod eadem ratio esse videtur in omnibus quae sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit. XIX *non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

[41708] II^{a}-IIae q. 62 a. 8 co. Respondeo dicendum quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra iustitiam, ita etiam detinere eam, quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suae, et sic ei facit iniuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari, sed quilibet tenetur statim peccatum deserere, secundum illud Eccli. XXI, *quasi a facie colubri fuge peccatum.* Et ideo quilibet tenetur statim restituere, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

[41709] II^{a}-IIae q. 62 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praeceptum de restitutione facienda, quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum praeceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

[41710] II^{a}-IIae q. 62 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda, sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur si omnino sit impotens. Debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium.

[41711] II^{a}-IIae q. 62 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod cuiuscumque circumstantiae omissio contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare. Et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum iniustae detentionis, quod iustitiae opponitur, ideo necesse est tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

Quaestio 63

Prooemium

[41712] IIª-IIae q. 63 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictis iustitiae partibus. Et primo, de acceptione personarum, quae opponitur iustitiae distributivae; secundo, de peccatis quae opponuntur iustitiae commutativae. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum personarum acceptio sit peccatum. Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium. Tertio, utrum in exhibitione honorum. Quarto, utrum in iudiciis.

Articulus 1

[41713] IIª-IIae q. 63 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personae intelligitur personae dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam iustitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

[41714] IIª-IIae q. 63 a. 1 arg. 2 Praeterea, in rebus humanis personae sunt principaliores quam res, quia res sunt propter personas, et non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

[41715] IIª-IIae q. 63 a. 1 arg. 3 Praeterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere, quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. XXIV, *duo erunt in lecto, unus assumetur et alius relinquetur.* Ergo acceptio personarum non est peccatum.

[41716] IIª-IIae q. 63 a. 1 s. c. Sed contra, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deut. I, ubi dicitur, *non accipietis cuiusquam personam.* Ergo personarum acceptio est peccatum.

[41717] IIª-IIae q. 63 a. 1 co. Respondeo dicendum quod personarum acceptio opponitur distributivae iustitiae. Consistit enim aequalitas distributivae iustitiae in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personae propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non erit acceptio personae, sed causae, unde Glossa, super illud ad Ephes. VI, *non est personarum acceptio apud Deum*, dicit quod iudex iustus causas discernit, non personas. Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiae, hic attenditur causa debita, non persona, si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo, puta Petrus vel Martinus, est hic acceptio personae, quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quae faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personae. Ad personam autem refertur quaecumque conditio non faciens ad causam propter quam sit dignus hoc dono, puta si aliquis promoveat aliquem ad praelationem vel magisterium quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personae. Contingit tamen aliquam conditionem personae facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius, sicut

consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur heres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei praelatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personae in uno negotio considerata facit acceptionem personae, in alio autem non facit. Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur iustitiae distributivae in hoc quod praeter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum.

[41718] II^{a}-IIae q. 63 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum quae faciunt ad causam dignitatis vel debiti. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones quae non faciunt ad causam, ut dictum est.

[41719] II^{a}-IIae q. 63 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod personae proportionantur et dignae redduntur aliquibus quae eis distribuuntur, propter aliquas res quae pertinent ad conditionem personae, et ideo huiusmodi conditiones sunt attendendae tanquam propriae causae. Cum autem considerantur ipsae personae, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quod, quamvis personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

[41720] II^{a}-IIae q. 63 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est datio. Una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur. Et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiae, per quae peccatores assumuntur a Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet potest absque iniustitia de suo dare quantum vult et cui vult, secundum illud Matth. XX, *an non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade.*

Articulus 2

[41721] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum, cum hoc ex consuetudine praelati Ecclesiae faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

[41722] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 arg. 2 Praeterea, praeferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Iac. II. Sed facilius dispensatur cum divitibus et potentibus quod contrahant matrimonium in gradu prohibito, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

[41723] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum iura sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

[41724] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum statuta Ecclesiae eligendus est aliquis de gremio Ecclesiae. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

[41725] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Iac. II, *nolite in personarum acceptione habere fidem domini nostri Iesu Christi.* Ubi dicit Glossa Augustini, *quis ferat si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore et sanctiore?*

[41726] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, acceptio personarum est peccatum inquantum contrariatur iustitiae. Quanto autem in maioribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquid personae attribuitur praeter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicuius personae potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se, et sic maioris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiae donis. Alio modo, per comparationem ad bonum commune, contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus et minus sciens, potest maius conferre ad bonum commune, propter potentiam vel industriam saecularem, vel propter aliquid huiusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I ad Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus praeferuntur, sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

[41727] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circa consanguineos praelati distinguendum est. Quia quandoque sunt minus digni et simpliciter, et per respectum ad bonum commune. Et sic si dignioribus praeferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium, quorum praelatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I ad Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Quandoque vero consanguinei praelati ecclesiastici sunt aeque digni ut alii. Et sic licite potest, absque personarum acceptione, consanguineos suos praeferre, quia saltem in hoc praeeminent, quod de ipsis magis confidere potest ut unanimiter secum negotia Ecclesiae tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam praeter dignitatem, bona Ecclesiae consanguineis dandi.

[41728] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter foedus pacis firmandum, quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes. Ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

[41729] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro iudiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem, quia sic omnis electio posset habere calumniam. Sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune. Quia si potest haberi aliquis magis idoneus

erga aliquam dignitatem et alius praeferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam. Quae quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus. Si vero non pertineat ad negotium id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personae.

[41730] II^{a}-IIae q. 63 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod ille qui de gremio Ecclesiae assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur Deut. XVII, *non poteris alterius gentis facere regem, qui non sit frater tuus.*

Articulus 3

[41731] II^{a}-IIae q. 63 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiae non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quam reverentia quaedam alicui exhibita in testimonium virtutis, ut patet per philosophum, in I Ethic. Sed praelati et principes sunt honorandi, etiam si sint mali; sicut etiam et parentes, de quibus mandatur Exod. XX, honora patrem tuum et matrem tuam; et etiam domini sunt a servis honorandi, etiam si sint mali, secundum illud I ad Tim. VI, *quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur.* Ergo videtur quod acceptio personae non sit peccatum in exhibitione honoris.

[41732] II^{a}-IIae q. 63 a. 3 arg. 2 Praeterea, Levit. XIX praecipitur, *coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud Dan. XIII, *egressa est iniquitas a senioribus populi.* Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

[41733] II^{a}-IIae q. 63 a. 3 arg. 3 Praeterea, super illud Iac. II, *nolite in personarum acceptione habere* etc., dicit Glossa Augustini, *si hoc quod Iacobus dicit, si introierit in conventum vestrum vir habens anulum aureum etc., intelligatur de quotidianis consessibus quis hic non peccat, si tamen peccat?* Sed haec est acceptio personarum, divites propter divitias honorare, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus*; et sic, cum divitiae non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

[41734] II^{a}-IIae q. 63 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in Glossa Iac. II,

quicumque divitem propter divitias honorat

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

, peccat. Et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas quae non faciunt dignum honore, quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

[41735] IIª-IIae q. 63 a. 3 co. Respondeo dicendum quod honor est quoddam testimonium de virtute eius qui honoratur, et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius. Sicut principes et praelati honorantur etiam si sint mali, inquantum gerunt personam Dei et communitatis cui praeficiuntur, secundum illud Prov. XXVI, *sicut qui immittit lapides in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem.* Quia gentiles rationem attribuebant Mercurio, acervus Mercurii dicitur cumulus ratiocinii, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum, ita etiam honoratur insipiens, quia ponitur loco Dei et loco totius communitatis. Et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi, propter participationem divinae dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. IV, *senectus vere honoranda est non diuturna neque annorum numero computata, cani autem sunt sensus hominis, et aetas senectutis vita est immaculata.* Divites autem honorandi sunt propter hoc quod maiorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

[41736] IIª-IIae q. 63 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[41737] IIª-IIae q. 63 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in iudiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivae iustitiae, ut dictum est. Sed iudicia maxime videntur ad iustitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

[41738] IIª-IIae q. 63 a. 4 arg. 2 Praeterea, poenae secundum aliquod iudicium infliguntur. Sed in poenis accipiuntur personae absque peccato, quia gravius puniuntur qui inferunt iniuriam in

personas principum quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

[41739] IIª-IIae q. 63 a. 4 arg. 3 Praeterea, Eccli. IV dicitur, *in iudicando esto pupillis misericors*. Sed hoc videtur accipere personam pauperis. Ergo acceptio personae in iudiciis non est peccatum.

[41740] IIª-IIae q. 63 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XVIII, *accipere personam in iudicio non est bonum.*

[41741] IIª-IIae q. 63 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iudicium est actus iustitiae, prout iudex ad aequalitatem iustitiae reducit ea quae inaequalitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inaequalitatem quandam habet, inquantum attribuitur alicui personae praeter proportionem suam, in qua consistit aequalitas iustitiae. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem iudicium corrumpitur.

[41742] IIª-IIae q. 63 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iudicium dupliciter potest considerari. Uno modo, quantum ad ipsam rem iudicatam. Et sic iudicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam iustitiam, potest enim iudicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter unus alteri restituat quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam iudicii, prout scilicet iudex, etiam in ipsa commutativa iustitia, ab uno accipit et alteri dat. Et hoc pertinet ad distributivam iustitiam. Et secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.

[41743] IIª-IIae q. 63 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum punitur gravius aliquis propter iniuriam in maiorem personam commissam, non est personarum acceptio, quia ipsa diversitas personae facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est.

[41744] IIª-IIae q. 63 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo in iudicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine laesione iustitiae. Alioquin habet locum illud quod dicitur Exod. XXIII, *pauperis quoque non misereberis in iudicio.*

Quaestio 64

Prooemium

[41745] IIª-IIae q. 64 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae. Et primo considerandum est de peccatis quae committuntur circa involuntarias commutationes; secundo, de peccatis quae committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem, quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto, et verbo. Facto quidem, cum proximus laeditur vel in persona propria; vel in persona coniuncta; vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primo, de homicidio, per quod maxime nocetur proximo. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas,

sit peccatum. Secundo, utrum occidere peccatorem sit licitum. Tertio, utrum hoc liceat privatae personae, vel solum publicae. Quarto, utrum hoc liceat clerico. Quinto, utrum liceat alicui occidere seipsum. Sexto, utrum liceat occidere hominem iustum. Septimo, utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo. Octavo, utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

Articulus 1

[41746] II^{a}-IIae q. 64 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod occidere quaecumque viventia sit illicitum. Dicit enim apostolus, ad Rom. XIII, *qui ordinationi Dei resistit, ipse sibi damnationem acquirit.* Sed per ordinationem divinae providentiae omnia viventia conservantur, secundum illud Psalm., *qui producit in montibus faenum, et dat iumentis escam ipsorum.* Ergo mortificare quaecumque viventia videtur esse illicitum.

[41747] II^{a}-IIae q. 64 a. 1 arg. 2 Praeterea, homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

[41748] II^{a}-IIae q. 64 a. 1 arg. 3 Praeterea, in lege divina non determinatur specialis poena nisi peccato. Sed occidenti ovem vel bovem alterius statuitur poena determinata in lege divina, ut patet Exod. XXII. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

[41749] II^{a}-IIae q. 64 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *cum audimus, non occides, non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus, nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut de homine intelligamus quod dictum est, non occides.*

[41750] II^{a}-IIae q. 64 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter omnia animalia, et animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam per philosophum patet, in I Polit. Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina, dicitur enim Gen. I, *ecce, dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus.* Et Gen. IX dicitur, *omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum.*

[41751] II^{a}-IIae q. 64 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum non propter seipsam, sed propter hominem. Unde ut Augustinus dicit,

in I de Civ. Dei, *iustissima ordinatione creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur.*

[41752] II^{a}-IIae q. 64 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod animalia bruta et plantae non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur, sed semper aguntur quasi ab alio, naturali quodam impulsu. Et hoc est signum quod sunt naturaliter serva, et aliorum usibus accommodata.

[41753] II^{a}-IIae q. 64 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui occidit bovem alterius peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua. Unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinae.

Articulus 2

[41754] II^{a}-IIae q. 64 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim, Matth. XIII, in parabola, prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur. Sed omne quod est prohibitum a Deo est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

[41755] II^{a}-IIae q. 64 a. 2 arg. 2 Praeterea, iustitia humana conformatur iustitiae divinae. Sed secundum divinam iustitiam peccatores ad poenitentiam reservantur, secundum illud Ezech. XVIII, *nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.* Ergo videtur esse omnino iniustum quod peccatores occidantur.

[41756] II^{a}-IIae q. 64 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est secundum se malum nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium, et per philosophum, in II Ethic. Sed occidere hominem secundum se est malum, quia ad omnes homines debemus caritatem habere; amicos autem volumus vivere et esse, ut dicitur in IX Ethic. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem interficere.

[41757] II^{a}-IIae q. 64 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XXII, *maleficos non patieris vivere*; et in Psalm., *in matutino interficiebam omnes peccatores terrae.*

[41758] II^{a}-IIae q. 64 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, licitum est occidere animalia bruta inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V.

[41759] II^{a}-IIae q. 64 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut tritico parceretur, idest bonis. Quod quidem fit quando non pos-

sunt occidi mali quin simul occidantur et boni, vel quia latent inter bonos; vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt; ut Augustinus dicit, contra Parmen. Unde dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandum usque ad extremum iudicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

[41760] II^{a}-IIae q. 64 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus, secundum ordinem suae sapientiae, quandoque statim peccatores occidit, ad liberationem bonorum; quandoque autem eis poenitendi tempus concedit; secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana iustitia imitatur pro posse, illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat.

[41761] II^{a}-IIae q. 64 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm., *homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*; et Prov. XI dicitur, *qui stultus est serviet sapienti.* Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic.

Articulus 3

[41762] II^{a}-IIae q. 64 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatae personae. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exod. XXXII praecepit Moyses, *occidat unusquisque proximum suum, fratrem et amicum suum*, pro peccato vituli conflatilis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

[41763] II^{a}-IIae q. 64 a. 3 arg. 2 Praeterea, homo propter peccatum bestiis comparatur, ut dictum est. Sed occidere bestiam sylvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatae personae licet. Ergo, pari ratione, occidere hominem peccatorem.

[41764] II^{a}-IIae q. 64 a. 3 arg. 3 Praeterea, laudabile est quod homo, etiam si sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio maleficorum est utilis bono communi, ut dictum est. Ergo laudabile est si etiam privatae personae malefactores occidant.

[41765] II^{a}-IIae q. 64 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *qui sine aliqua publica administratione maleficum interfecerit, velut homicida iudicabitur, et tanto amplius quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit.*

[41766] II^{a}-IIae q. 64 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet

cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

[41767] II^{a}-IIae q. 64 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille aliquid facit cuius auctoritate fit, ut patet per Dionysium, XIII cap. Cael. Hier. Et ideo, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *non ipse occidit qui ministerium debet iubenti sicut adminiculum gladius utenti.* Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cuius auctoritate fecerunt, sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate iudicis.

[41768] II^{a}-IIae q. 64 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bestia naturaliter est distincta ab homine. Unde super hoc non requiritur aliquod iudicium an sit occidenda, si sit sylvestris. Si vero sit domestica, requiretur iudicium non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus iustis. Et ideo indiget publico iudicio, ut discernatur an sit occidendus propter communem salutem.

[41769] II^{a}-IIae q. 64 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatae personae. Sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri nisi secundum iudicium eius ad quem pertinet existimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

Articulus 4

[41770] II^{a}-IIae q. 64 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim praecipue debent implere quod apostolus dicit, I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*, per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos eius imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud Psalm., *qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum.* Moyses etiam a Levitis fecit interfici viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. XXXII. Et Phinees, sacerdos, interfecit Israelitem coeuntem cum Madianitide, ut habetur Num. XXV. Samuel etiam interfecit Agag, regem Amalec; et Elias sacerdotes Baal; et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat; et in novo testamento, Petrus Ananiam et Saphiram. Ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

[41771] II^{a}-IIae q. 64 a. 4 arg. 2 Praeterea, potestas spiritualis est maior quam temporalis, et Deo coniunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit tanquam Dei minister, ut dicitur Rom. XIII. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

[41772] II^{a}-IIae q. 64 a. 4 arg. 3 Praeterea, quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest

ea exercere quae ad officium illud pertinent. Sed officium principis terrae est malefactores occidere, ut dictum est. Ergo clerici qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

[41773] II^{a}-IIae q. 64 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Tim. III, *oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem.*

[41774] II^{a}-IIae q. 64 a. 4 co. Respondeo dicendum quod non licet clericis occidere, duplici ratione. Primo quidem, quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repraesentatur passio Christi occisi, *qui cum percuteretur, non repercutiebat*, ut dicitur I Pet. II. Et ideo non competit ut clerici sint percussores aut occisores, debent enim ministri suum dominum imitari, secundum illud Eccli. X, *secundum iudicem populi, sic et ministri eius.* Alia ratio est quia clericis committitur ministerium novae legis, in qua non determinatur poena occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo, ut sint idonei ministri novi testamenti, debent a talibus abstinere.

[41775] II^{a}-IIae q. 64 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus universaliter in omnibus operatur quae recta sunt, in unoquoque tamen secundum eius congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Saphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitae veteris testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam poenae corporales infligebantur, et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

[41776] II^{a}-IIae q. 64 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quae pertinent ad salutem spiritualem. Et ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

[41777] II^{a}-IIae q. 64 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod praelati Ecclesiarum accipiunt officia principum terrae non ut ipsi iudicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

Articulus 5

[41778] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum inquantum iustitiae contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi iniustitiam facere, ut probatur in V Ethic. Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

[41779] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 arg. 2 Praeterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

[41780] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 arg. 3 Praeterea, licitum est quod aliquis spontanee minus periculum subeat ut maius periculum vitet, sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum

putridum ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat maius malum, vel miseram vitam vel turpitudinem alicuius peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

[41781] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 arg. 4 Praeterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur Iudic. XVI, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Heb. XI. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

[41782] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 arg. 5 Praeterea, II Machab. XIV dicitur quod Razias quidam seipsum interfecit, eligens nobiliter mori potius quam *subditus fieri peccatoribus et contra natales suos iniuriis agi*. Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

[41783] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *restat ut de homine intelligamus quod dictum est, non occides. Nec alterum ergo, nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit qui seipsum occidit.*

[41784] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 co. Respondeo dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens. Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per philosophum, in V Ethic. Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae, secundum illud Deut. XXXII, *ego occidam, et vivere faciam.*

[41785] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homicidium est peccatum non solum quia contrariatur iustitiae, sed etiam quia contrariatur caritati quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati etiam per oppositionem ad iustitiam.

[41786] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui habet publicam potestatem potest licite malefactorem occidere per hoc quod potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum. Licet tamen ei se committere iudicio aliorum.

[41787] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinae. Et ideo non licet homini seipsum interficere ut ad feliciorem transeat vitam. Similiter etiam nec ut miserias quaslibet praesentis vitae evadat.

Quia ultimum malorum huius vitae et maxime terribile est mors, ut patet per philosophum, in III Ethic. Et ita inferre sibi mortem ad alias huius vitae miserias evadendas est maius malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum occidere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium poenitentiae tempus. Tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicae potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere ne ab alio corrumpatur. Quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum (non enim est crimen mulieris per violentiam violatae, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit). Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium quam homicidium, et praecipue sui ipsius, quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet. Est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per poenitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum. Quia *non sunt facienda mala ut veniant bona*, vel ut vitentur mala, praesertim minora et minus certa. Incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum, potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare a peccato.

[41788] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *nec Samson aliter excusatur quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia latenter spiritus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat.* Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis quae tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

[41789] II^{a}-IIae q. 64 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala poenalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt aestimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit, non tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per philosophum, in III Ethic., et per Augustinum, in I de Civ. Dei.

Articulus 6

[41790] II^{a}-IIae q. 64 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quin magis *timor domini expellit peccatum*, ut dicitur Eccli. I. Sed Abraham commendatus est quod timuerit dominum, quia voluit interficere filium innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

[41791] II^{a}-IIae q. 64 a. 6 arg. 2 Praeterea, in genere peccatorum quae contra proximum committuntur, tanto videtur aliquid esse maius peccatum quanto maius nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti, qui de miseria huius vitae ad caelestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet

occidere innocentem vel iustum.

[41792] II^{a}-IIae q. 64 a. 6 arg. 3 Praeterea, illud quod fit secundum ordinem iustitiae non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem iustitiae occidere innocentem, puta cum iudex, qui debet secundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister qui iniuste condemnatum occidit obediens iudici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

[41793] II^{a}-IIae q. 64 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XXIII, *innocentem et iustum non occides.*

[41794] II^{a}-IIae q. 64 a. 6 co. Respondeo dicendum quod aliquis homo dupliciter considerari potest, uno modo, secundum se; alio modo, per comparationem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam, quam Deus fecit, quae per occisionem corrumpitur. Sed sicut supra dictum est, occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

[41795] II^{a}-IIae q. 64 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus habet dominium mortis et vitae, eius enim ordinatione moriuntur et peccatores et iusti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cuius est executor, et ostenditur Deum timere, eius mandatis obediens.

[41796] II^{a}-IIae q. 64 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum illud quod est per se quam illud quod est per accidens. Unde ille qui occidit iustum gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra caritatem agit. Secundo, quia iniuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra iustitiam agit. Tertio, quia privat communitatem maiori bono. Quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Luc. X, *qui vos spernit, me spernit.* Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

[41797] II^{a}-IIae q. 64 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod iudex, si scit aliquem esse innocentem qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum ad superiorem remittere iudicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia non ipse occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire, alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si vero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat praeceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium adhibet.

Articulus 7

[41798] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem se defendendo. Dicit enim Augustinus, ad Publicolam, *de occidendis hominibus ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personae.* Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

[41799] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 arg. 2 Praeterea, in I de Lib. Arb. dicitur, *quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sunt?* Eas autem res dicit esse contemnendas quas homines inviti amittere possunt, ut ex praemissis patet. Horum autem est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

[41800] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 arg. 3 Praeterea, Nicolaus Papa dicit, et habetur in decretis, dist. l, *de clericis pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo Paganum occiderunt, si postea per poenitentiam possent ad pristinum statum redire aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi.* Sed ad praecepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem se defendendo.

[41801] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 arg. 4 Praeterea, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriae vitae, quia vita spiritualis praeferenda est corporali. Ergo nulli licet, defendendo seipsum, alium occidere ut propriam vitam conservet.

[41802] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 arg. 5 Praeterea, si arbor est mala, et fructus, ut dicitur Matth. VII. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. XII, *non vos defendentes, carissimi.* Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

[41803] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 s. c. Sed contra est quod Exod. XXII dicitur, *si effringens fur domum sive suffodiens fuerit inventus, et, accepto vulnere, mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis.* Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitae suae, non erit reus homicidii.

[41804] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 co. Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis

actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae.* Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur.

[41805] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem ut seipsum a morte liberet.

[41806] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 ad 2 In quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta ex libro de libero arbitrio. Unde signanter dicitur, pro his rebus, in quo designatur intentio. Et per hoc patet responsio ad secundum.

[41807] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod irregularitas consequitur actum homicidii etiam si sit absque peccato, ut patet in iudice qui iuste aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat occidere, sed seipsum defendere.

[41808] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

[41809] II^{a}-IIae q. 64 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod ibi prohibetur defensio quae est cum livore vindictae. Unde Glossa dicit, *non vos defendentes, idest, non sitis referientes adversarios.*

Articulus 8

[41810] II^{a}-IIae q. 64 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum. Legitur enim Gen. IV quod Lamech, credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

[41811] II^{a}-IIae q. 64 a. 8 arg. 2 Praeterea, Exod. XXI dicitur quod *si quis percusserit mulierem praegnantem et aborsum fecerit, si mors eius fuerit subsecuta, reddet animam pro anima.* Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

[41812] II^{a}-IIae q. 64 a. 8 arg. 3 Praeterea, in decretis, dist. l, inducuntur plures canones in quibus casualia homicidia puniuntur. Sed poena non debetur nisi culpae. Ergo ille qui casualiter occidit

hominem, incurrit homicidii culpam.

[41813] II^{a}-IIae q. 64 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, ad Publicolam, *absit ut ea quae propter bonum ac licitum facimus, si quid per haec, praeter nostram voluntatem, cuiquam mali acciderit, nobis imputetur.* Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquid facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

[41814] II^{a}-IIae q. 64 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Physic., casus est causa agens praeter intentionem. Et ideo ea quae casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, consequens est quod casualia, inquantum huiusmodi, non sunt peccata. Contingit tamen id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum et intentum, secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, erit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter, uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit; alio modo, quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum iura, si aliquis det operam rei licitae, debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum, si vero det operam rei illicitae, vel etiam det operam rei licitae non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum si ex eius opere mors hominis consequatur.

[41815] II^{a}-IIae q. 64 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum, et ideo reatum homicidii non evasit.

[41816] II^{a}-IIae q. 64 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui percutit mulierem praegnantem dat operam rei illicitae. Et ideo si sequatur mors vel mulieris vel puerperii animati, non effugiet homicidii crimen, praecipue cum ex tali percussione in promptu sit quod mors sequatur.

[41817] II^{a}-IIae q. 64 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum canones imponitur poena his qui casualiter occidunt dantes operam rei illicitae, vel non adhibentes diligentiam debitam.

Quaestio 65

Prooemium

[41818] II^{a}-IIae q. 65 pr. Deinde considerandum est de peccatis aliarum iniuriarum quae in personam committuntur. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de mutilatione membrorum. Secundo, de verberatione. Tertio, de incarceratione. Quarto, utrum peccatum huiusmodi iniuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam coniunctam aliis.

Articulus 1

[41819] II^{a}-IIae q. 65 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod mutilare aliquem membro in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit, in II libro, quod peccatum committitur per hoc quod receditur *ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam.* Sed secundum naturam a Deo institutam est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro semper videtur esse peccatum.

[41820] II^{a}-IIae q. 65 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animae ad partes corporis, ut dicitur in II de anima. Sed non licet aliquem privare anima occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

[41821] II^{a}-IIae q. 65 a. 1 arg. 3 Praeterea, salus animae praeferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animae, puniuntur enim secundum statuta Nicaeni Concilii qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam aliam causam licet aliquem membro mutilare.

[41822] II^{a}-IIae q. 65 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XXI, *oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.*

[41823] II^{a}-IIae q. 65 a. 1 co. Respondeo dicendum quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis, per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit et in sua naturali dispositione consistens, non potest praecidi absque totius hominis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars, ut supra dictum est; potest contingere quod abscisio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo cuius est membrum, quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est, de voluntate eius cuius est membrum, putridum membrum praescindere propter salutem totius corporis, quia unicuique commissa est cura propriae salutis. Et eadem ratio est si fiat voluntate eius ad quem pertinet curare de salute eius qui habet membrum corruptum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

[41824] II^{a}-IIae q. 65 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est contra particularem naturam esse secundum naturam universalem, sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam eius quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem. Et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis eius qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

[41825] II^a-IIae q. 65 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis, sed ad ipsam potius omnia quae sunt hominis ordinantur. Et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed praecisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis. Et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

[41826] II^a-IIae q. 65 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod membrum non est praecidendum propter corporalem salutem totius nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri praecisionem, quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum praecidere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus, exponens illud Matth. XIX, *sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum, dicit, non membrorum abscisionem, sed malarum cogitationum interemptionem. Maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscidit, etenim quae homicidarum sunt talis praesumit.* Et postea subdit, *neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliunde enim habet fontes sperma quod in nobis est, et praecipue a proposito incontinenti et mente negligente, nec ita abscisio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum.*

Articulus 2

[41827] II^a-IIae q. 65 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim apostolus, ad Ephes. VI, *vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros.* Et infra subdit, *et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas.* Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur. Sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

[41828] II^a-IIae q. 65 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in X Ethic., quod *sermo paternus habet solum monitionem, non autem coactionem.* Sed quaedam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

[41829] II^a-IIae q. 65 a. 2 arg. 3 Praeterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere, hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

[41830] II^a-IIae q. 65 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XIII, *qui parcit virgae, odit filium suum*; et infra XXIII, *noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur, tu virga percuties eum, et animam eius de Inferno liberabis.* Et Eccli. XXXIII dicitur, *servo malevolo tortura et compedes.*

[41831] II^a-IIae q. 65 a. 2 co. Respondeo dicendum quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori eius qui verberatur, aliter tamen quam in mutilatione, nam mutilatio tollit corporis

integritatem, verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore. Unde multo minus nocumentum est quam membri mutilatio. Nocumentum autem inferre alicui non licet nisi per modum poenae propter iustitiam. Nullus autem iuste punit aliquem nisi sit eius ditioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium et dominus servum, causa correctionis et disciplinae.

[41832] II^{a}-IIae q. 65 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum ira sit appetitus vindictae, praecipue concitatur ira cum aliquis se reputat laesum iniuste, ut patet per philosophum, in II Rhet. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinae, sed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero inducitur dominis quod remittant minas, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut remisse minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinae. Alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est, quod pertinet ad hoc quod iudicium quo quis comminatus est poenam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

[41833] II^{a}-IIae q. 65 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi, et ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi secundum leviores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum. Et huiusmodi est verberatio.

[41834] II^{a}-IIae q. 65 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod exhibere disciplinam volenti cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere est solum eius cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

Articulus 3

[41835] II^{a}-IIae q. 65 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est. Sed homo, habens naturalem arbitrii libertatem, est indebita materia incarcerationis, quae libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

[41836] II^{a}-IIae q. 65 a. 3 arg. 2 Praeterea, humana iustitia regulari debet ex divina. Sed sicut dicitur Eccli. XV, *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis vel carcere.

[41837] II^{a}-IIae q. 65 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullus est cohibendus nisi ab opere malo, a quo quilibet licite potest alium impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

[41838] II^{a}-IIae q. 65 a. 3 s. c. Sed contra est quod Levit. XXIV legitur quendam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiae.

[41839] II^{a}-IIae q. 65 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem, integritas corporalis substantiae, cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem. Secundo, delectatio vel quies sensus, cui opponitur verberatio, vel quidlibet sensum dolore afficiens. Tertio, motus et usus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, est illicitum nisi fiat secundum ordinem iustitiae, aut in poenam aut ad cautelam alicuius mali vitandi.

[41840] II^{a}-IIae q. 65 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere. Et ideo homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

[41841] II^{a}-IIae q. 65 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus quandoque, secundum ordinem suae sapientiae, peccatores cohibet ne possint peccata implere, secundum illud Iob V, *qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod coeperant.* Quandoque vero eos permittit quod volunt agere. Et similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

[41842] II^{a}-IIae q. 65 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet, sicut cum aliquis detinet aliquem ne se praecipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere vel ligare ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius, quia per hoc impeditur non solum a malis, sed etiam a bonis agendis.

Articulus 4

[41843] II^{a}-IIae q. 65 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod praedictae iniuriae inferuntur in personas aliis coniunctas. Huiusmodi enim iniuriae habent rationem peccati prout nocumentum alicui infertur contra eius voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in personam propriam infertur quam quod infertur in personam coniunctam. Ergo iniuria illata in personam coniunctam est minor.

[41844] II^{a}-IIae q. 65 a. 4 arg. 2 Praeterea, in sacra Scriptura praecipue reprehenduntur qui pupillis et viduis iniurias inferunt, unde dicitur Eccli. XXXV, *non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus.* Sed vidua et pupillus non sunt personae aliis coniunctae. Ergo ex hoc quod infertur iniuria personis coniunctis non aggravatur peccatum.

[41845] II^{a}-IIae q. 65 a. 4 arg. 3 Praeterea, persona coniuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona. Potest ergo aliquid ei esse voluntarium quod est contra voluntatem principalis

personae, ut patet in adulterio, quod placet uxori et displicet viro. Sed huiusmodi iniuriae habent rationem peccati prout consistunt in involuntaria commutatione. Ergo huiusmodi iniuriae minus habent de ratione peccati.

[41846] II^{a}-IIae q. 65 a. 4 s. c. Sed contra est quod Deut. XXVIII, ad quandam exaggerationem dicitur, *filii tui et filiae tuae tradentur alteri populo videntibus oculis tuis.*

[41847] II^{a}-IIae q. 65 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quanto aliqua iniuria in plures redundat, ceteris paribus, tanto gravius est peccatum. Et inde est quod gravius est peccatum si aliquis percutiat principem quam personam privatam, quia redundat in iniuriam totius multitudinis, ut supra dictum est. Cum autem infertur iniuria in aliquam personam coniunctam alteri qualitercumque, iniuria illa pertinet ad duas personas. Et ideo, ceteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli coniunctam, vel propter dignitatem personae, vel propter magnitudinem nocumenti.

[41848] II^{a}-IIae q. 65 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iniuria illata in personam coniunctam minus est nociva personae cui coniungitur quam si in ipsam immediate inferretur, et ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam personae cui coniungitur, superadditur peccato quod quis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se laedit.

[41849] II^{a}-IIae q. 65 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod iniuriae illatae in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiae. Tum quia idem nocumentum huiusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

[41850] II^{a}-IIae q. 65 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et iniuria ex parte ipsius mulieris, gravius enim esset si adulter violenter eam opprimeret. Non tamen per hoc tollitur iniuria ex parte viri, quia *uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir*, ut dicitur I ad Cor. VII. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quod non solum iustitiae, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia.

Quaestio 66

Prooemium

[41851] II^{a}-IIae q. 66 pr. Deinde considerandum est de peccatis iustitiae oppositis per quae infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto et rapina. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. Secundo, utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. Tertio, utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae. Quarto, utrum rapina sit peccatum specie differens a furto. Quinto, utrum omne furtum sit peccatum. Sexto, utrum furtum sit peccatum mortale. Septimo, utrum liceat furari in necessitate. Octavo,

utrum omnis rapina sit peccatum mortale. Nono, utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

Articulus 1

[41852] II^{a}-IIae q. 66 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprie Dei, secundum illud Psalm., *domini est terra* et cetera. Ergo non est naturalis homini rerum possessio.

[41853] II^{a}-IIae q. 66 a. 1 arg. 2 Praeterea, Basilius, exponens verbum divitis dicentis, Luc. XII, *congregabo omnia quae nata sunt mihi et bona mea*, dicit, *dic mihi, quae tua? Unde ea sumens in vitam tulisti?* Sed illa quae homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

[41854] II^{a}-IIae q. 66 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut Ambrosius dicit, in libro de Trin., dominus nomen est potestatis. Sed homo non habet potestatem super res exteriores, nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

[41855] II^{a}-IIae q. 66 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., omnia subiecisti sub pedibus eius, scilicet hominis.

[41856] II^{a}-IIae q. 66 a. 1 co. Respondeo dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est. Et ex hac ratione philosophus probat, in I Polit., quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. I, ubi dicitur, *faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram, et praesit piscibus maris,* et cetera.

[41857] II^{a}-IIae q. 66 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam providentiam ordinavit res quasdam ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis.

[41858] II^{a}-IIae q. 66 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

[41859] II^{a}-IIae q. 66 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum, quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est.

Articulus 2

[41860] II^{a}-IIae q. 66 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra ius naturale est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia, cui quidem communitati contrariatur possessionum proprietas. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

[41861] II^{a}-IIae q. 66 a. 2 arg. 2 Praeterea, Basilius dicit, exponens praedictum verbum divitis, *sicut qui, praeveniens ad spectacula, prohiberet advenientes, sibi appropriando quod ad communem usum ordinatur; similes sunt divites qui communia, quae praeoccupaverunt, aestimant sua esse.* Sed illicitum esset praecludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

[41862] II^{a}-IIae q. 66 a. 2 arg. 3 Praeterea, Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, Can. sicut hi, proprium nemo dicat quod est commune. Appellat autem communes res exteriores, sicut patet ex his quae praemittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

[41863] II^{a}-IIae q. 66 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Haeres., *apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, et res proprias possidentes, quales habet Catholica Ecclesia et monachos et clericos plurimos.* Sed ideo isti haeretici sunt quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

[41864] II^{a}-IIae q. 66 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae, esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum. Unde apostolus dicit, I ad Tim. ult., *divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare.*

[41865] II^{a}-IIae q. 66 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur

iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.

[41866] IIª-IIae q. 66 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui, praeveniens ad spectacula, praepararet aliis viam, non illicite ageret, sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet. Et similiter dives non illicite agit si, praeoccupans possessionem rei quae a principio erat communis, aliis communicat, peccat autem si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit, *cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemiis coronetur?*

[41867] IIª-IIae q. 66 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum dicit Ambrosius, *nemo proprium dicat quod est commune*, loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit, *plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est.*

Articulus 3

[41868] IIª-IIae q. 66 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorundam dicitur Isaiae III, *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt.* Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienae.

[41869] IIª-IIae q. 66 a. 3 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, *neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, indigentibus denegare.* Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienae, ita et in detentione ipsius.

[41870] IIª-IIae q. 66 a. 3 arg. 3 Praeterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est puta rem quam apud alium deposuit, vel quae est ab eo iniuste ablata. Non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienae.

[41871] IIª-IIae q. 66 a. 3 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *fur a furvo dictus est, idest a fusco, nam noctis utitur tempore.*

[41872] IIª-IIae q. 66 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum convenit sibi secundum quod contrariatur iustitiae, quae unicuique tribuit quod suum est. Et ex hoc competit ei quod usurpat alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti prout distinguitur a peccatis quae sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio. Et secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars, sicut si amputet membrum; vel sicut persona coniuncta,

ut si auferat filiam vel uxorem, non habet proprie rationem furti. Tertia differentia est quae complet furti rationem, ut scilicet occulte usurpetur alienum. Et secundum hoc propria ratio furti est ut sit occulta acceptio rei alienae.

[41873] II^{a}-IIae q. 66 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod occultatio quandoque quidem est causa peccati, puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo. Et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati. Et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati. Et sic diminuit peccatum, tum quia est signum verecundiae; tum quia tollit scandalum.

[41874] II^{a}-IIae q. 66 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod detinere id quod alteri debetur eandem rationem nocumenti habet cum acceptione. Et ideo sub iniusta acceptione intelligitur etiam iniusta detentio.

[41875] II^{a}-IIae q. 66 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius. Sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est eius apud quem deponitur quantum ad custodiam. Et id quod est per rapinam ablatum est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

Articulus 4

[41876] II^{a}-IIae q. 66 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundum occultum et manifestum, furtum enim importat occultam acceptionem, rapina vero violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum occultum et manifestum non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

[41877] II^{a}-IIae q. 66 a. 4 arg. 2 Praeterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est. Sed furtum et rapina ordinantur ad eundem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

[41878] II^{a}-IIae q. 66 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum, unde et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *raptor dicitur corruptor, et rapta corrupta.* Sed raptus dicitur sive mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo et res possessa rapi dicitur sive occulte, sive publice rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

[41879] II^{a}-IIae q. 66 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., distinguit furtum a rapina, ponens furtum occultum, rapinam vero violentam.

[41880] II^{a}-IIae q. 66 a. 4 co. Respondeo dicendum quod furtum et rapina sunt vitia iustitiae opposita, inquantum aliquis alter facit iniustum. Nullus autem patitur iniustum volens, ut probatur in V Ethic. Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria

ex parte eius cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam, et violentiam, ut habetur in III Ethic. Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Et propter hoc differunt specie.

[41881] II^{a}-IIae q. 66 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis iustitiae. Et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

[41882] II^{a}-IIae q. 66 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis remotus est idem rapinae et furti, sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis. Raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

[41883] II^{a}-IIae q. 66 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quae rapitur. Et ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinae ex parte mulieris, cui violentia infertur.

Articulus 5

[41884] II^{a}-IIae q. 66 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub praecepto divino, dicitur enim Eccli. XV, *nemini mandavit impie agere.* Sed Deus invenitur praecepisse furtum, dicitur enim Exod. XII, *fecerunt filii Israel sicut praeceperat dominus Moysi, et expoliaverunt Aegyptios.* Ergo furtum non semper est peccatum.

[41885] II^{a}-IIae q. 66 a. 5 arg. 2 Praeterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem aequitatem; ut iuristae dicunt. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

[41886] II^{a}-IIae q. 66 a. 5 arg. 3 Praeterea, ille qui accipit rem suam non videtur peccare, cum non agat contra iustitiam, cuius aequalitatem non tollit. Sed furtum committitur etiam si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam vel custoditam. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

[41887] II^{a}-IIae q. 66 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XX, *non furtum facies.*

[41888] II^{a}-IIae q. 66 a. 5 co. Respondeo dicendum quod si quis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet. Primo quidem, propter contrarietatem ad iustitiam, quae reddit unicuique quod suum est. Et sic furtum iustitiae opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienae. Secundo, ratione doli seu fraudis, quam fur committit occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.

[41889] II^{a}-IIae q. 66 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod accipere rem alienam vel occulte vel manifeste auctoritate iudicis hoc decernentis, non est furtum, quia iam fit sibi debitum per hoc

quod sententialiter sibi est adiudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Aegyptiorum de praecepto domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Aegyptii eos sine causa afflixerant. Et ideo signanter dicitur Sap. X, *iusti tulerunt spolia impiorum.*

[41890] IIª-IIae q. 66 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod circa res inventas est distinguendum. Quaedam enim sunt quae nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmae quae inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non est aliquis possessor, nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor medietatem dare domino agri, si in alieno agro invenerit; propter quod in parabola Evangelii dicitur, Matth. XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum. Quaedam vero res inventae fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc, si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licet sibi retineat, non committit furtum. Alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit, in quadam homilia, et habetur XIV, qu. V, *si quid invenisti et non reddidisti, rapuisti.*

[41891] IIª-IIae q. 66 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, quia tenetur ad restituendum, vel ad ostendendum se esse innoxium. Unde manifestum est quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui vero furtim accipit rem suam apud alium iniuste detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid vel ad recompensandum, sed peccat contra communem iustitiam, dum ipse sibi usurpat suae rei iudicium, iuris ordine praetermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

Articulus 6

[41892] IIª-IIae q. 66 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Prov. VI, *non grandis est culpae cum quis furatus fuerit.* Sed omne peccatum mortale est grandis culpae. Ergo furtum non est peccatum mortale.

[41893] IIª-IIae q. 66 a. 6 arg. 2 Praeterea, peccato mortali mortis poena debetur. Sed pro furto non infligitur in lege poena mortis, sed solum poena damni, secundum illud Exod. XXII, *si quis furatus fuerit bovem aut ovem, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Ergo furtum non est peccatum mortale.

[41894] IIª-IIae q. 66 a. 6 arg. 3 Praeterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto alicuius parvae rei, puta unius acus vel unius pennae, aliquis puniatur morte aeterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

[41895] IIª-IIae q. 66 a. 6 s. c. Sed contra est quod nullus damnatur secundum divinum iudicium

nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach. V, *haec est maledictio quae egreditur super faciem omnis terrae, quia omnis fur sicut ibi scriptum est condemnatur.* Ergo furtum est peccatum mortale.

[41896] II^{a}-IIae q. 66 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, secundum quam est spiritualis animae vita. Caritas autem consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus, et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquam contrarium caritati, est peccatum mortale.

[41897] II^{a}-IIae q. 66 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod furtum dicitur non esse grandis culpae duplici ratione. Primo quidem, propter necessitatem inducentem ad furandum, quae diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit. Unde subdit, *furatur enim ut esurientem impleat animam.* Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpae per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quod *deprehensus reddet septuplum, qui autem adulter est, perdet animam suam.*

[41898] II^{a}-IIae q. 66 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod poenae praesentis vitae magis sunt medicinales quam retributivae, retributio enim reservatur divino iudicio, quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum iudicium praesentis vitae non pro quolibet peccato mortali infligitur poena mortis, sed solum pro illis quae inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quae habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto, quod reparabile damnum infert, non infligitur secundum praesens iudicium poena mortis, nisi furtum aggravetur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacrae, et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum, super Ioan.; et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. XXI.

[41899] II^{a}-IIae q. 66 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod modicum est ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quae minima sunt homo non reputat sibi nocumentum inferri, et ille qui accipit potest praesumere hoc non esse contra voluntatem eius cuius est res. Et pro tanto si quis furtive huiusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali. Si tamen habeat animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

Articulus 7

[41900] II^{a}-IIae q. 66 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur poenitentia nisi peccanti. Sed extra, de furtis, dicitur, *si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem vel pecus, poeniteat hebdomadas tres.* Ergo non licet furari propter necessitatem.

[41901] IIª-IIae q. 66 a. 7 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod *quaedam confestim nominata convoluta sunt cum malitia*, inter quae ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari ut necessitati suae subveniat.

[41902] IIª-IIae q. 66 a. 7 arg. 3 Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat; ut Augustinus dicit, in libro contra mendacium. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriae necessitati.

[41903] IIª-IIae q. 66 a. 7 s. c. Sed contra est quod in necessitate sunt omnia communia. Et ita non videtur esse peccatum si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem.

[41904] IIª-IIae q. 66 a. 7 co. Respondeo dicendum quod ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, *esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis.* Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.

[41905] IIª-IIae q. 66 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

[41906] IIª-IIae q. 66 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae non habet rationem furti, proprie loquendo. Quia per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

[41907] IIª-IIae q. 66 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occulte rem alienam accipere ut subveniat proximo sic indigenti.

Articulus 8

[41908] IIª-IIae q. 66 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Praeda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinae pertinere, secundum praedicta. Sed praedam accipere ab hostibus licitum est, dicit enim Ambrosius, in libro

de patriarchis, *cum praeda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia*, scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

[41909] IIª-IIae q. 66 a. 8 arg. 2 Praeterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est eius. Sed res quas infideles habent non sunt eorum, dicit enim Augustinus, in epistola ad Vinc. Donatist., *res falso appellatis vestras, quas nec iuste possidetis, et secundum leges terrenorum regum amittere iussi estis.* Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere posset.

[41910] IIª-IIae q. 66 a. 8 arg. 3 Praeterea, terrarum principes multa a suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinae pertinere. Grave autem videtur dicere quod in hoc peccent, quia sic fere omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

[41911] IIª-IIae q. 66 a. 8 s. c. Sed contra est quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isaiae LXI, *ego dominus diligens iudicium, et odio habens rapinam in holocaustum.* Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

[41912] IIª-IIae q. 66 a. 8 co. Respondeo dicendum quod rapina quandam violentiam et coactionem importat per quam, contra iustitiam, alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem. Et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona non utens publica potestate, illicite agit et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti nisi secundum iustitiae tenorem, et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam aufertur non habet rationem rapinae, cum non sit contra iustitiam. Si vero contra iustitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

[41913] IIª-IIae q. 66 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circa praedam distinguendum est. Quia si illi qui depraedantur hostes habeant bellum iustum, ea quae per violentiam in bello acquirunt eorum efficiuntur. Et hoc non habet rationem rapinae, unde nec ad restitutionem tenentur. Quamvis possint in acceptione praedae iustum bellum habentes peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter iustitiam, sed propter praedam principaliter pugnent, dicit enim Augustinus, in libro de Verb. Dom., quod *propter praedam militare peccatum est.* Si vero illi qui praedam accipiunt habeant bellum iniustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

[41914] IIª-IIae q. 66 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod intantum aliqui infideles iniuste res suas possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere iussi sunt. Et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

[41915] IIª-IIae q. 66 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod si principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiam si violentia adhibeatur, non est rapina. Si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus, in IV de Civ. Dei, *remota iustitia, quid sunt regna nisi magna*

latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Et Ezech. XXII dicitur, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam.* Unde et ad restitutionem tenentur, sicut et latrones. Et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi.

Articulus 9

[41916] II^{a}-IIae q. 66 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina. Furtum enim, super acceptionem rei alienae, habet adiunctam fraudem et dolum, quod non est in rapina. Sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est. Ergo furtum videtur esse gravius peccatum quam rapina.

[41917] II^{a}-IIae q. 66 a. 9 arg. 2 Praeterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV Ethic. Sed magis verecundantur homines de furto quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

[41918] II^{a}-IIae q. 66 a. 9 arg. 3 Praeterea, quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis, per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinae.

[41919] II^{a}-IIae q. 66 a. 9 s. c. Sed contra est quod secundum leges gravius punitur rapina quam furtum.

[41920] II^{a}-IIae q. 66 a. 9 co. Respondeo dicendum quod rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est, propter involuntarium quod est ex parte eius cui aliquid aufertur; ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quam per ignorantiam, quia violentia directius opponitur voluntati quam ignorantia. Et ideo rapina est gravius peccatum quam furtum. Est et alia ratio. Quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quandam personae ignominiam sive iniuriam. Et hoc praeponderat fraudi vel dolo, quae pertinent ad furtum.

[41921] II^{a}-IIae q. 66 a. 9 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[41922] II^{a}-IIae q. 66 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod homines sensibilibus inhaerentes magis gloriantur de virtute exteriori, quae manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quae tollitur per peccatum. Et ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

[41923] II^{a}-IIae q. 66 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quam per furtum. Unde ex hoc etiam rapina est detestabilior.

Quaestio 67

Prooemium

[41924] II^{a}-IIae q. 67 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae quae consistunt in verbis in quibus laeditur proximus. Et primo, de his quae pertinent ad iudicium; secundo, de nocumentis verborum quae fiunt extra iudicium. Circa primum quinque consideranda occurrunt, primo quidem, de iniustitia iudicis in iudicando; secundo, de iniustitia accusatoris in accusando; tertio, de iniustitia ex parte rei in sua defensione; quarto, de iniustitia testis in testificando; quinto, de iniustitia advocati in patrocinando. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus. Secundo, utrum liceat iudicium ferre contra veritatem quam novit, propter ea quae sibi proponuntur. Tertio, utrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum. Quarto, utrum licite possit poenam relaxare.

Articulus 1

[41925] II^{a}-IIae q. 67 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. XIII quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli, quinimmo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licite iudicare sibi non subditum.

[41926] II^{a}-IIae q. 67 a. 1 arg. 2 Praeterea, Christus non erat alicuius hominis subditus, quinimmo ipse erat rex regum et dominus dominantium. Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit iudicare aliquem qui non est subditus eius.

[41927] II^{a}-IIae q. 67 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum iura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit non est subditus eius ad quem pertinet forum illius loci, puta cum est alterius dioecesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit iudicare eum qui non est sibi subditus.

[41928] II^{a}-IIae q. 67 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super illud Deut. XXIII, *si intraveris segetem et cetera. Falcem iudicii mittere non potest in eam rem quae alteri videtur esse commissa.*

[41929] II^{a}-IIae q. 67 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per philosophum, in X Ethic.; ita etiam et sententia iudicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis, alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis nisi ille qui fungitur publica potestate. Et qui ea funguntur superiores reputantur respectu eorum in quos, sicut in subditos,

potestatem accipiunt, sive habeant ordinarie, sive per commissionem. Et ideo manifestum est quod nullus potest iudicare aliquem nisi sit aliquo modo subditus eius, vel per commissionem vel per potestatem ordinariam.

[41930] IIª-IIae q. 67 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino. Quod significatur per hoc quod ibi dicitur, quod *suscitavit dominus spiritum pueri iunioris.*

[41931] IIª-IIae q. 67 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores, sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est quod necesse est arbitrium poena vallari, quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic igitur et Christus propria sponte humano iudicio se subdidit, sicut etiam et Leo Papa iudicio imperatoris se subdidit.

[41932] IIª-IIae q. 67 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod episcopus in cuius dioecesi aliquis delinquit, efficitur superior eius ratione delicti, etiam si sit exemptus, nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicuius monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum vel homicidium vel aliquid huiusmodi, potest per ordinarium iuste condemnari.

Articulus 2

[41933] IIª-IIae q. 67 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudici non liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deut. XVII, *venies ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit in illo tempore, quaeresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem.* Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici iudicare secundum ea quae proponuntur et probantur, contra veritatem quam ipse novit.

[41934] IIª-IIae q. 67 a. 2 arg. 2 Praeterea, homo in iudicando debet divino iudicio conformari, quia Dei iudicium est, ut dicitur Deut. I. Sed iudicium Dei est secundum veritatem, ut dicitur Rom. II, et Isaiae XI praedicitur de Christo, *non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed iudicabit in iustitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae.* Ergo iudex non debet, secundum ea quae coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quae ipse novit.

[41935] IIª-IIae q. 67 a. 2 arg. 3 Praeterea, idcirco in iudicio probationes requiruntur ut fides fiat iudici de rei veritate, unde in his quae sunt notoria non requiritur iudicialis ordo, secundum illud I ad Tim. V, *quorundam hominum peccata manifesta sunt, praecedentia ad iudicium.* Si ergo iudex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quae probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

[41936] II^{a}-IIae q. 67 a. 2 arg. 4 Praeterea, nomen conscientiae importat applicationem scientiae ad aliquid agibile, ut in primo habitum est. Sed facere contra conscientiam est peccatum. Ergo iudex peccat si sententiam ferat, secundum allegata, contra conscientiam veritatis quam habet.

[41937] II^{a}-IIae q. 67 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Psalt., *bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundum leges et iura pronuntiat.* Sed hoc est iudicare secundum ea quae in iudicio proponuntur et probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, et non secundum proprium arbitrium.

[41938] II^{a}-IIae q. 67 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae. Hoc autem innotescit sibi et in communi, et in particulari. In communi quidem, per leges publicas vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet. In particulari autem negotio aliquo, per instrumenta et testes et alia huiusmodi legitima documenta, quae debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adiuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est, eas in iudicando sequi.

[41939] II^{a}-IIae q. 67 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ideo praemittitur in verbis illis de quaestione iudicibus facienda, ut intelligatur quod iudices debent veritatem iudicare secundum ea quae fuerunt sibi proposita.

[41940] II^{a}-IIae q. 67 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deo competit iudicare secundum propriam potestatem. Et ideo in iudicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit. Et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem iudices non iudicant secundum propriam potestatem. Et ideo non est similis ratio.

[41941] II^{a}-IIae q. 67 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum iudici, sed sibi et aliis, ita quod reus nullo modo crimen infitiari potest, sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum iudici et non aliis, vel aliis et non iudici, tunc est necessaria iudicii discussio.

[41942] II^{a}-IIae q. 67 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod homo in his quae ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quae pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quae in publico iudicio sciri possunt, et cetera.

Articulus 3

[41943] II^{a}-IIae q. 67 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudex possit aliquem

iudicare etiam si non sit alius accusator. Humana enim iustitia derivatur a iustitia divina. Sed Deus peccatores iudicat etiam si nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in iudicio alium condemnare etiam si non adsit accusator.

[41944] II^a-IIae q. 67 a. 3 arg. 2 Praeterea, accusator requiritur in iudicio ad hoc quod deferat crimen ad iudicem. Sed quandoque potest crimen ad iudicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntiationem vel per infamiam, vel etiam si ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

[41945] II^a-IIae q. 67 a. 3 arg. 3 Praeterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur quasi quaedam exemplaria humanae vitae. Sed Daniel simul fuit accusator et iudex contra iniquos senes, ut patet Dan. XIII. Ergo non est contra iustitiam si aliquis aliquem damnet tanquam iudex, et ipsemet sit accusator.

[41946] II^a-IIae q. 67 a. 3 s. c. Sed contra est quod, I ad Cor. V, Ambrosius, exponens sententiam apostoli de fornicatore, dicit quod *iudicis non est sine accusatore damnare, quia dominus Iudam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abiecit.*

[41947] II^a-IIae q. 67 a. 3 co. Respondeo dicendum quod iudex est interpres iustitiae, unde sicut philosophus dicit, in V Ethic., *ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam.* Iustitia autem, sicut supra habitum est, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod iudex inter aliquos duos diiudicet, quod quidem fit cum unus est actor et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. XXV, *non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem prius quam is qui accusatur praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina quae ei obiiciebantur.*

[41948] II^a-IIae q. 67 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis quasi accusatore, secundum illud Rom. II, *inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium.* Vel etiam evidentia facti quantum ad ipsum, secundum illud Gen. IV *vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.*

[41949] II^a-IIae q. 67 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Gen. IV, *vox sanguinis fratris tui* etc., dicit Glossa, *evidentia patrati sceleris accusatore non eget.* In denuntiatione vero, sicut supra dictum est, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio, et ideo nihil agitur contra eum cuius peccatum denuntiatur, sed pro eo. Et ideo non est ibi necessarius accusator. Poena autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quae, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii.

[41950] II^a-IIae q. 67 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est. Et ideo homo non potest esse simul accusator, iudex et testis, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et iudex quasi divini iudicii executor, cuius instinctu movebatur, ut dictum est.

Articulus 4

[41951] II^{a}-IIae q. 67 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iudex licite possit poenam relaxare. Dicitur enim Iac. II, *iudicium sine misericordia ei qui non facit misericordiam.* Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet iudex potest licite misericordiam facere, relaxando poenam.

[41952] II^{a}-IIae q. 67 a. 4 arg. 2 Praeterea, iudicium humanum debet imitari iudicium divinum. Sed Deus poenitentibus relaxat poenam, quia non vult mortem peccatoris, ut dicitur Ezech. XVIII. Ergo etiam homo iudex potest poenitenti licite laxare poenam.

[41953] II^{a}-IIae q. 67 a. 4 arg. 3 Praeterea, unicuique licet facere quod alicui prodest et nulli nocet. Sed absolvere reum a poena prodest ei et nulli nocet. Ergo iudex licite potest reum a poena absolvere.

[41954] II^{a}-IIae q. 67 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XIII de eo qui persuadet servire diis alienis, *non parcat ei oculus tuus ut miserearis et occultes eum, sed statim interficies eum.* Et de homicida dicitur Deut. XIX, *morietur, nec misereberis eius.*

[41955] II^{a}-IIae q. 67 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda, quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum a poena absolvere possit. Primo quidem, ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet ut reus puniatur, puta propter aliquam iniuriam in ipsum commissam, cuius relaxatio non est in arbitrio alicuius iudicis, quia quilibet iudex tenetur ius suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicae, cuius potestate fungitur, ad cuius bonum pertinet quod malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices et supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenarie potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a poena, contra leges a superiore sibi impositas. Unde super illud Ioan. XIX, *non haberes adversum me potestatem ullam*, dicit Augustinus, *talem Deus dederat Pilato potestatem ut esset sub Caesaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere.* Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est iniuriam velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicae utilitati viderit non esse nocivum.

[41956] II^{a}-IIae q. 67 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod misericordia iudicis habet locum in his quae arbitrio iudicis relinquuntur, in quibus *boni viri est ut sit diminutivus poenarum*, sicut philosophus dicit, in V Ethic. In his autem quae sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

[41957] II^{a}-IIae q. 67 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus habet supremam potestatem

iudicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum est ei poenam remittere, praecipue cum peccato ex hoc poena maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit poenam nisi secundum quod decet suam bonitatem, quae est omnium legum radix.

[41958] IIª-IIae q. 67 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod iudex, si inordinate poenam remitteret, nocumentum inferret et communitati, cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur, unde Deut. XIII, post poenam seductoris, subditur, *ut omnis Israel, audiens, timeat, et nequaquam ultra faciat quispiam huius rei simile.* Nocet etiam personae cui est illata iniuria, quae recompensationem accipit per quandam restitutionem honoris in poena iniuriantis.

Quaestio 68

Prooemium

[41959] IIª-IIae q. 68 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad iniustam accusationem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo accusare teneatur. Secundo, utrum accusatio sit facienda in scriptis. Tertio, quomodo accusatio sit vitiosa. Quarto, qualiter male accusantes sint puniendi.

Articulus 1

[41960] IIª-IIae q. 68 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur accusare. Nullus enim excusatur ab impletione divini praecepti propter peccatum, quia iam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de maioribus criminibus accusati prius quam innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex praecepto divino ad accusandum.

[41961] IIª-IIae q. 68 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne debitum ex caritate dependet, quae est finis praecepti, unde dicitur Rom. XIII, *nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Sed illud quod est caritatis homo debet omnibus, maioribus et minoribus, subditis et praelatis. Cum igitur subditi non debeant praelatos accusare, nec minores suos maiores, ut per plura capitula probatur II, qu. VII; videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

[41962] IIª-IIae q. 68 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico, quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico, dicitur enim Prov. XI, *qui ambulat fraudulenter revelat arcana, qui autem fidelis est celat amici commissum.* Ergo homo non tenetur ad accusandum.

[41963] IIª-IIae q. 68 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Levit. V, *si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit,*

portabit iniquitatem suam.

[41964] II^{a}-IIae q. 68 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, haec est differentia inter denuntiationem et accusationem, quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Poenae autem praesentis vitae non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus, sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personae peccantis, vel ad bonum reipublicae, cuius quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est, secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Et ideo si crimen fuerit tale quod vergat in detrimentum reipublicae, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris, puta cum peccatum alicuius vergit in multitudinis corruptelam corporalem seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandum accusationem, quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

[41965] II^{a}-IIae q. 68 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quae homines facere tenentur, sicut ad merendum vitam aeternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum, quinimmo deficere ab his quae tenetur facere est gravissima poena, quia virtuosi actus sunt quaedam hominis perfectiones.

[41966] II^{a}-IIae q. 68 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod subditi praelatos suos accusare prohibentur *qui non affectione caritatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quaerunt*; vel etiam si subditi accusare volentes, fuerint criminosi; ut habetur II, qu. VII. Alioquin, si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex caritate suos praelatos accusare.

[41967] II^{a}-IIae q. 68 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod revelare secreta in malum personae, est contra fidelitatem, non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper praeferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen est omnino secretum quod per sufficientes testes potest probari.

Articulus 2

[41968] II^{a}-IIae q. 68 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanae memoriae circa praeterita. Sed accusatio in praesenti agitur. Ergo accusatio Scriptura non indiget.

[41969] II^{a}-IIae q. 68 a. 2 arg. 2 Praeterea, II, qu. VIII, dicitur, *nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari.* Sed Scriptura ad hoc videtur esse utilis ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, X de Trin. Ergo in accusatione non est necessaria Scriptura, praesertim cum canon dicat quod per scripta nullius accusatio suscipiatur.

[41970] IIª-IIae q. 68 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut crimen alicuius manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est Scriptura necessaria. Ergo videtur quod neque etiam in accusatione.

[41971] IIª-IIae q. 68 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur II, qu. VIII, *accusatorum personae sine scripto nunquam recipiantur.*

[41972] IIª-IIae q. 68 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quod iudex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen iustitiae, in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quae verbotenus dicuntur facile labuntur a memoria, non posset iudici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quae in iudicio aguntur, redigantur in scriptis.

[41973] IIª-IIae q. 68 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod difficile est singula verba, propter eorum multitudinem et varietatem, retinere, cuius signum est quod multi, eadem verba audientes, si interrogentur, non referent ea similiter etiam post modicum tempus. Et tamen modica verborum differentia sensum variat. Et ideo, etiam si post modicum tempus debeat iudicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem iudicii ut accusatio redigatur in scriptis.

[41974] IIª-IIae q. 68 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Scriptura non solum necessaria est propter absentiam personae quae significat vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est. Et ideo cum dicit canon, per scripta nullius accusatio suscipiatur, intelligendum est ab absente, qui per epistolam accusationem mittat. Non tamen excluditur quin, si praesens fuerit, necessaria sit Scriptura.

[41975] IIª-IIae q. 68 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod denuntiator non obligat se ad probandum, unde nec punitur si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria Scriptura, sed sufficit si aliquis verbo denuntiet Ecclesiae, quae ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

Articulus 3

[41976] IIª-IIae q. 68 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod accusatio non reddatur iniusta per calumniam, praevaricationem et tergiversationem. Quia sicut dicitur II, qu. III, calumniari est falsa crimina intendere. Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen obiicit ex ignorantia facti, quae excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur iniusta accusatio si sit calumniosa.

[41977] IIª-IIae q. 68 a. 3 arg. 2 Praeterea, ibidem dicitur quod praevaricari est vera crimina abscondere. Sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est. Ergo videtur quod accusatio non reddatur iniusta ex praevaricatione.

[41978] IIª-IIae q. 68 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut ibidem dicitur, *tergiversari est in universo ab*

accusatione desistere. Sed hoc absque iniustitia fieri potest, dicitur enim ibidem, *si quem poenituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si ei cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant.* Ergo accusatio non redditur iniusta per tergiversationem.

[41979] II^{a}-IIae q. 68 a. 3 s. c. Sed contra est quod ibidem dicitur, *accusatorum temeritas tribus modis detegitur, aut enim calumniantur, aut praevaricantur, aut tergiversantur.*

[41980] II^{a}-IIae q. 68 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet alicui nocere iniuste ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum. Uno modo, ex eo quod iniuste agit contra eum qui accusatur, falsa crimina ei imponendo, quod est calumniari. Alio modo, ex parte reipublicae, cuius bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit. Uno modo, fraudem in accusatione adhibendo. Et hoc pertinet ad praevaricationem, *nam praevaricator est quasi varicator, qui adversam partem adiuvat, prodita causa sua.* Alio modo, totaliter ab accusatione desistendo. Quod est tergiversari, in hoc enim quod desistit ab hoc quod coeperat, quasi tergum vertere videtur.

[41981] II^{a}-IIae q. 68 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re sibi omnino certa, in quo ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui falsum crimen alicui imponit calumniatur, sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit, et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex iusto errore movetur aliquis ad accusandum. Quae omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, ut non prorumpat eum calumniatum fuisse qui vel ex levitate animi vel ex iusto errore in falsam accusationem prorupit.

[41982] II^{a}-IIae q. 68 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quicumque abscondit vera crimina praevaricatur, sed solum si fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

[41983] II^{a}-IIae q. 68 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter. Uno modo, si in ipso accusationis processu cognoverit falsum esse id de quo accusabat, et si pari consensu se absolvunt accusator et reus. Alio modo, si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

Articulus 4

[41984] II^{a}-IIae q. 68 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit non teneatur ad poenam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem procedere, in quo casu iudex accusatorem absolvit, ut dicitur II, qu. III. Non ergo accusator qui in probatione defecerit tenetur ad poenam talionis.

[41985] II^{a}-IIae q. 68 a. 4 arg. 2 Praeterea, si poena talionis ei qui iniuste accusat sit iniungenda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc poenam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo poena talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

[41986] II^{a}-IIae q. 68 a. 4 arg. 3 Praeterea, eidem peccato non debetur duplex poena, secundum illud Nahum I, *non iudicabit Deus bis in idipsum.* Sed ille qui in probatione deficit incurrit poenam infamiae, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii Papae, *quanquam animas per poenitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus.* Non ergo tenetur ad poenam talionis.

[41987] II^{a}-IIae q. 68 a. 4 s. c. Sed contra est quod Hadrianus Papa dicit, qui *non probaverit quod obiecit, poenam quam intulerit ipse patiatur.*

[41988] II^{a}-IIae q. 68 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, accusator in causa accusationis constituitur pars intendens ad poenam accusati. Ad iudicem autem pertinet ut inter eos iustitiae aequalitatem constituat. Iustitiae autem aequalitas hoc requirit, ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur, secundum illud Exod. XXI, *oculum pro oculo, dentem pro dente.* Et ideo iustum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis poenae inducit, ipse etiam similem poenam patiatur.

[41989] II^{a}-IIae q. 68 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., in iustitia non semper competit contrapassum simpliciter, quia multum differt an aliquis voluntarie an involuntarie alium laedat. Voluntarium autem meretur poenam, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando iudex cognoverit aliquem de falso accusasse non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex iusto errore, non imponit poenam talionis.

[41990] II^{a}-IIae q. 68 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui male accusat peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam. Unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. XIX, *cumque, diligentissime perscrutantes, invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit*, quod pertinet ad iniuriam personae, et postea, quantum ad iniuriam reipublicae, subditur, *et auferes malum de medio tui, ut audientes ceteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere.* Specialiter tamen personae accusati facit iniuriam si de falso accuset, et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei iniuriam suam remittere; maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit iniuriam reipublicae, et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicae

gerit.

[41991] II^{a}-IIae q. 68 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod poenam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat, sed poena infamiae ei debetur propter malitiam ex qua calumniose alium accusat. Et quandoque quidem princeps remittit poenam, et non abolet infamiam, quandoque autem etiam infamiam abolet. Unde et Papa potest huiusmodi infamiam abolere, et quod dicit Papa Gelasius, *infamiam abolere non possumus*, intelligendum est vel de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit. Vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem civilem, sicut dicit Gratianus.

Quaestio 69

Prooemium

[41992] II^{a}-IIae q. 69 pr. Deinde considerandum est de peccatis quae sunt contra iustitiam ex parte rei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccet aliquis mortaliter veritatem negando per quam condemnaretur. Secundo, utrum liceat alicui se calumniose defendere. Tertio, utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando. Quarto, utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

Articulus 1

[41993] II^{a}-IIae q. 69 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus, *non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses.* Sed si veritatem confiteretur in iudicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere. Et ita non peccat mortaliter si in iudicio mentiatur.

[41994] II^{a}-IIae q. 69 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur ut alium a morte liberet, ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur ut se liberet a morte, quia plus sibi tenetur quam alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in iudicio neget ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

[41995] II^{a}-IIae q. 69 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum mortale est contra caritatem, ut supra dictum est. Sed quod accusatus mentiatur excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo huiusmodi mendacium non est peccatum mortale.

[41996] II^{a}-IIae q. 69 a. 1 s. c. Sed contra, omne quod est contrarium divinae gloriae est peccatum

mortale, quia ex praecepto tenemur omnia in gloriam Dei facere, *ut patet I ad Cor. X*. Sed quod reus id quod contra se est confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per id quod Iosue dixit ad Achar, *fili mi, da gloriam domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Iosue VII. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

[41997] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 69 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quicumque facit contra debitum iustitiae, mortaliter peccat, sicut supra dictum est. Pertinet autem ad debitum iustitiae quod aliquis obediat suo superiori in his ad quae ius praelationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est, superior est respectu eius qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere quam ab eo secundum formam iuris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si vero iudex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem iuris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere, mendacium tamen dicere non licet.

[41998] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 69 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quando aliquis secundum ordinem iuris a iudice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur, dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

[41999] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 69 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod mentiri ad liberandum aliquem a morte cum iniuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excusationem sui, iniuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

[42000] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 69 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui mentitur in iudicio se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cuius est iudicium; et contra dilectionem proximi, tum ex parte iudicis, cui debitum negat; tum ex parte accusatoris, qui punitur si in probatione deficiat. Unde et in Psalm. dicitur, *ne declines cor meum in verba malitiae, ad excusandas excusationes in peccatis*, ubi dicit Glossa, *haec est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent.* Et Gregorius, XXII Moral., exponens illud Iob XXXI, si abscondi quasi homo peccatum meum, dicit, *usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare.*

Articulus 2

[42001] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 69 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod accusato liceat calumniose se defendere. Quia secundum iura civilia, in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis si calumniose se defendat.

[42002] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 69 a. 2 arg. 2 Praeterea, accusator cum accusato colludens poenam recipit legibus constitutam, ut habetur, II, qu. III, non autem imponitur poena accusato propter hoc

quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

[42003] IIª-IIae q. 69 a. 2 arg. 3 Praeterea, Prov. XIV dicitur, *sapiens timet et declinat a malo, stultus transilit et confidit.* Sed illud quod fit per sapientiam non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

[42004] IIª-IIae q. 69 a. 2 s. c. Sed contra est quod etiam in causa criminali iuramentum de calumnia est praestandum, ut habetur extra, de iuramento Calum., inhaerentes. Quod non esset si calumniose defendere se liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

[42005] IIª-IIae q. 69 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet. Non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest et debet requirere iudex secundum ordinem iuris, puta cum praecessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum praecessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est potest aliquis procedere vel per vias licitas et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam, vel per aliquas vias illicitas et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quae exercetur per fraudem et dolum, ut ex supradictis patet. Quorum primum est laudabile; secundum vero vitiosum. Sic igitur reo qui accusatur licet se defendere veritatem occultando quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, puta quod non respondeat ad quae respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur; neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent. Et hoc est calumniose se defendere.

[42006] IIª-IIae q. 69 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur quae secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione, quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi quantam lex humana sustinere habet necesse. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere ut mortem corporalem evadat, cuius periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectae virtutis, quia *omnium temporalium maxime terribile est mors*, ut dicitur in III Ethic. Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex civilis adhibet poenam. Et pro tanto licitum esse dicitur.

[42007] IIª-IIae q. 69 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod accusator, si colludat cum reo qui noxius, est, poenam incurrit, ex quo patet quod peccat. Unde, cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum apostolus dicat dignos morte eos qui peccantibus consentiunt, manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo. Non tamen secundum leges humanas imponitur sibi poena, propter rationem iam dictam.

[42008] IIª-IIae q. 69 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

Articulus 3

[42009] II^{a}-IIae q. 69 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem. Dicit enim apostolus, Rom. XIII, *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed reus appellando recusat subiici potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

[42010] II^{a}-IIae q. 69 a. 3 arg. 2 Praeterea, maius est vinculum ordinariae potestatis quam propriae electionis. Sed sicut legitur II, qu. VI, *a iudicibus quos communis consensus elegerit non liceat provocari.* Ergo multo minus licet appellare a iudicibus ordinariis.

[42011] II^{a}-IIae q. 69 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

[42012] II^{a}-IIae q. 69 a. 3 s. c. Sed contra est quod Paulus Caesarem appellavit, ut habetur Act. XXV.

[42013] II^{a}-IIae q. 69 a. 3 co. Respondeo dicendum quod duplici de causa contingit aliquem appellare. Uno quidem modo, confidentia iustae causae, quia videlicet iniuste a iudice gravatur. Et sic licitum est appellare, hoc enim est prudenter evadere. Unde II, qu. VI, dicitur, *omnis oppressus libere sacerdotum si voluerit appellet iudicium, et a nullo prohibeatur.* Alio modo aliquis appellat causa afferendae morae, ne contra eum iusta sententia proferatur. Et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est, facit enim iniuriam et iudici, cuius officium impedit, et adversario suo, cuius iustitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo sicut dicitur II, qu. VI, *omni modo puniendus est cuius iniusta appellatio pronuntiatur.*

[42014] II^{a}-IIae q. 69 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod potestati inferiori intantum aliquis subiici debet inquantum ordinem superioris servat, a quo si exorbitaverit, ei subiici non oportet, puta si aliud iusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glossam Rom. XIII. Cum autem iudex iniuste aliquem gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas sibi iuste iudicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra iustitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere appellando, vel ante sententiam vel post. Et quia non praesumitur esse rectitudo ubi vera fides non est, ideo non licet Catholico ad infidelem iudicem appellare, secundum illud II, qu. VI, *Catholicus qui causam suam, sive iustam sive iniustam, ad iudicium alterius fidei iudicis provocaverit, excommunicetur.* Nam et apostolus arguit eos qui iudicio contendebant apud infideles.

[42015] II^{a}-IIae q. 69 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex proprio defectu vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius iudicio subiiciat de cuius iustitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut quis non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter

denegatur subsidium appellationis a iudicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas iudicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui eius iudicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra eius iniustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium, ita quod, etiam si sit simul ordinarius et arbitrarius iudex, potest ab eo appellari; quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur; nec debet ad defectum imputari eius qui consensit sicut in arbitrum in eum quem princeps iudicem ordinarium dedit.

[42016] IIª-IIae q. 69 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod aequitas iuris ita subvenit uni parti quod altera non gravetur. Et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens aestimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus in quo appellare liceret, semper certitudo iudicii remaneret in suspenso, et ita pars altera damnaretur. Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile toties iudices a recto iudicio declinare.

Articulus 4

[42017] IIª-IIae q. 69 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat semper est licitum, quasi de iure naturali existens. Sed naturae inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

[42018] IIª-IIae q. 69 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. IX, *longe esto ab homine potestatem habente occidendi et non vivificandi.* Ergo etiam licitum est resistere.

[42019] IIª-IIae q. 69 a. 4 arg. 3 Praeterea, Prov. XXIV dicitur, *erue eos qui ducuntur ad mortem, et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.* Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat ne in mortem tradatur.

[42020] IIª-IIae q. 69 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. XIII, *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit.* Sed condemnatus se defendendo potestati resistit quantum ad hoc in quo est divinitus instituta ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Ergo peccat se defendendo.

[42021] IIª-IIae q. 69 a. 4 co. Respondeo dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo, iuste. Et sic non licet condemnato se defendere, licitum enim est iudici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum. Unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis iniuste. Et tale iudicium simile est violentiae latronum, secundum

illud Ezech. XXII, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem.* Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

[42022] IIª-IIae q. 69 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quae natura inclinat non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quaelibet defensio sui est licita, sed quae fit cum debito moderamine.

[42023] IIª-IIae q. 69 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco unde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod iustum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

[42024] IIª-IIae q. 69 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod per illud dictum sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem iustitiae. Unde nec seipsum contra iustitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

Quaestio 70

Prooemium

[42025] IIª-IIae q. 70 pr. Deinde considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo teneatur ad testimonium ferendum. Secundo, utrum duorum vel trium testimonium sufficiat. Tertio, utrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa. Quarto, utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

Articulus 1

[42026] IIª-IIae q. 70 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus, in quaest. Gen., quod Abraham dicens de uxore sua, soror mea est, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis a testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

[42027] IIª-IIae q. 70 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Prov. XI dicitur, *qui ambulat fraudulenter revelat arcana, qui autem fidelis est celat amici commissum.* Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, praesertim super his quae sunt sibi in secreto ab amico commissa.

[42028] IIª-IIae q. 70 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad ea quae sunt de necessitate salutis maxime tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis.

Ergo testificari non est de necessitate salutis.

[42029] II^{a}-IIae q. 70 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, *qui veritatem occultat, et qui prodit mendacium, uterque reus est, ille quia prodesse non vult, iste quia nocere desiderat.*

[42030] II^{a}-IIae q. 70 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in testimonio ferendo distinguendum est. Quia aliquando requiritur testimonium alicuius, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicuius subditi auctoritate superioris cui in his quae ad iustitiam pertinent obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum ordinem iuris testimonium ab eo exigitur, puta in manifestis, et in his de quibus infamia praecessit. Si autem exigatur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis et de quibus infamia non praecessit, non tenetur ad testificandum. Si vero requiratur eius testimonium non auctoritate superioris cui obedire tenetur, tunc distinguendum est. Quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab iniusta morte seu poena quacumque, vel a falsa infamia, vel etiam ab iniquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum. Et si eius testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est ut veritatem denuntiet alicui qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in Psalm., *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*; et Prov. XXIV, *erue eos qui dicuntur ad mortem.* Et Rom. I dicitur, *digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*, ubi dicit Glossa, *consentire est tacere, cum possis redarguere.* Super his vero quae pertinent ad condemnationem alicuius, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum a superiori compellitur secundum ordinem iuris. Quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur. Vel, si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse se in hoc periculum sponte ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

[42031] II^{a}-IIae q. 70 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare; et quando occultatio veritatis nulli specialiter est damnosa.

[42032] II^{a}-IIae q. 70 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod de illis quae homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre, quia huiusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister, et maius est vinculum sacramenti quolibet hominis praecepto. Circa ea vero quae aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quae, statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertineret ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in grave damnum alicuius personae, vel si quid aliud est huiusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando vel denuntiando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quae quis prodere non tenetur. Unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur. Et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex praecepto superioris, quia servare fidem est de iure naturali; nihil autem potest praecipi homini contra id quod est de iure naturali.

[42033] II^{a}-IIae q. 70 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod operari vel cooperari ad occisionem hominis non competit ministris altaris, ut supra dictum est. Et ideo secundum iuris ordinem

compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

Articulus 2

[42034] II^{a}-IIae q. 70 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sufficiat duorum vel trium testimonium. Iudicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium, legitur enim III Reg. XXI quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

[42035] II^{a}-IIae q. 70 a. 2 arg. 2 Praeterea, testimonium, ad hoc quod sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in iudicio probandam.

[42036] II^{a}-IIae q. 70 a. 2 arg. 3 Praeterea, II, qu. IV, dicitur, *praesul non damnetur nisi in septuaginta duobus testibus. Presbyter autem cardinalis nisi quadraginta quatuor testibus non deponatur. Diaconus cardinalis urbis Romae nisi in viginti octo testibus non condemnabitur. Subdiaconus, acolythus, exorcista, lector, ostiarius, nisi in septem testibus non condemnabitur.* Sed magis est periculosum peccatum eius qui in maiori dignitate constitutus est, et ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

[42037] II^{a}-IIae q. 70 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XVII, *in ore duorum vel trium testium peribit qui interficietur*; et infra, XIX, *in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

[42038] II^{a}-IIae q. 70 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in I Ethic., *certitudo non est similiter quaerenda in omni materia.* In actibus enim humanis, super quibus constituuntur iudicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius. Et ideo, cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserunt idem cum actore, rationabiliter institutum est, iure divino et humano, quod dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine, unde secundum philosophum, in I de coelo, omne et totum in tribus ponimus. Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore. Et ideo requiritur binarius testium, vel, ad maiorem certitudinem, ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta, in ipsis testibus. Unde et Eccle. IV dicitur, *funiculus triplex difficile rumpitur.* Augustinus autem, super illud Ioan. VIII, *duorum hominum testimonium verum est*, dicit quod *in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata*, in qua est perpetua firmitas veritatis.

[42039] II^{a}-IIae q. 70 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cum scriptum sit Exod. XXIII, *ne sequaris turbam ad faciendum malum.* Nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo

haberi, debet negligi certitudo quae probabiliter haberi potest per duos vel tres testes, ut dictum est.

[42040] II^{a}-IIae q. 70 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quae variant substantiam facti, puta in tempore vel loco vel in personis de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii, quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen praeiudicatur testimonio si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint aequales numero et pares dignitate, statur pro reo, quia facilior debet esse iudex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis et huiusmodi. Si vero testes eiusdem partis dissenserint, debet iudex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causae, vel ex conditione negotii et dictorum. Multo autem magis testimonium unius repellitur si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia. Non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama, quia potest secundum diversa visa et audita diversimode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta aut non, aut aliquid huiusmodi, talis discordia non praeiudicat testimonio, quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria elabuntur. Quinimmo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit, super Matth., quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eundem sermonem proferre. Quod tamen prudentiae iudicis relinquitur discernendum.

[42041] II^{a}-IIae q. 70 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconibus et clericis Ecclesiae Romanae, propter eius dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia in ea tales institui debent quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus. Secundo, quia homines qui habent de aliis iudicare, saepe, propter iustitiam, multos adversarios habent. Unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat. Tertio, quia ex condemnatione alicuius eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiae et auctoritati. Quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

Articulus 3

[42042] II^{a}-IIae q. 70 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod alicuius testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in poenam infligitur quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed poena non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

[42043] II^{a}-IIae q. 70 a. 3 arg. 2 Praeterea, *de quolibet praesumendum est bonum, nisi appareat contrarium*. Sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

[42044] II^{a}-IIae q. 70 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad ea quae sunt de necessitate salutis nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

[42045] II^{a}-IIae q. 70 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, et habetur II, qu. I, *quia a servis suis accusatus est episcopus, sciendum est quod minime audiri debuerunt*.

[42046] II^{a}-IIae q. 70 a. 3 co. Respondeo dicendum quod testimonium, sicut dictum est, non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles, infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt, quandoque autem absque culpa. Et hoc vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et de personis coniunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod facile possint induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quod testimonium alicuius repellitur et propter culpam, et absque culpa.

[42047] II^{a}-IIae q. 70 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod repellere aliquem a testimonio magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi quam ad poenam. Unde ratio non sequitur.

[42048] II^{a}-IIae q. 70 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod de quolibet praesumendum est bonum nisi appareat contrarium, dummodo non vergat in periculum alterius. Quia tunc est adhibenda cautela, ut non de facili unicuique credatur, secundum illud I Ioan. IV, *nolite credere omni spiritui*.

[42049] II^{a}-IIae q. 70 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate et ordine iuris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum iura.

Articulus 4

[42050] II^{a}-IIae q. 70 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

[42051] II^{a}-IIae q. 70 a. 4 arg. 2 Praeterea, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium,

puta cum aliquis falsum testimonium perhibet ut aliquem a morte liberet, vel ab iniusta sententia quae intentatur per alios falsos testes vel per iudicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

[42052] IIª-IIae q. 70 a. 4 arg. 3 Praeterea, iuramentum a teste requiritur ut timeat peccare mortaliter deierando. Hoc autem non esset necessarium si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

[42053] IIª-IIae q. 70 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XIX, *falsus testis non erit impunitus.*

[42054] IIª-IIae q. 70 a. 4 co. Respondeo dicendum quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem. Uno modo, ex periurio, quia testes non admittuntur nisi iurati. Et ex hoc semper est peccatum mortale. Alio modo, ex violatione iustitiae. Et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quaelibet iniustitia. Et ideo in praecepto Decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod. XX, *non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium*, non enim contra aliquem facit qui eum ab iniuria facienda impedit, sed solum qui ei suam iustitiam tollit. Tertio modo, ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum. Et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.

[42055] IIª-IIae q. 70 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est, sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanae memoriae quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis, cum debita sollicitudine recogitans, existimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens, quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens, contra id quod intendit.

[42056] IIª-IIae q. 70 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod iniustum iudicium iudicium non est. Et ideo ex vi iudicii falsum testimonium in iniusto iudicio prolatum ad iniustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex iuramento violato.

[42057] IIª-IIae q. 70 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod homines maxime abhorrent peccata quae sunt contra Deum, quasi gravissima, inter quae est periurium. Non autem ita abhorrent peccata quae sunt contra proximum. Et ideo ad maiorem certitudinem testimonii, requiritur testis iuramentum.

Quaestio 71

Prooemium

[42058] IIª-IIae q. 71 pr. Deinde considerandum est de iniustitia quae fit in iudicio ex parte advocatorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum advocatus teneatur praestare patrocinium

causae pauperum. Secundo, utrum aliquis debeat arceri ab officio advocati. Tertio, utrum advocatus peccet iniustam causam defendendo. Quarto, utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

Articulus 1

[42059] II^{a}-IIae q. 71 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod advocatus teneatur patrocinium praestare causae pauperum. Dicitur enim Exod. XXIII, *si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Sed non minus periculum imminet pauperi si eius causa contra iustitiam opprimatur, quam si eius asinus iaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur praestare patrocinium causae pauperum.

[42060] II^{a}-IIae q. 71 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in quadam homilia, *habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam a misericordia non torpescat; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat, talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit.* Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur, quod patet ex poena servi abscondentis talentum, Matth. XXV. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

[42061] II^{a}-IIae q. 71 a. 1 arg. 3 Praeterea, praeceptum de misericordiae operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicuius pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium praestare.

[42062] II^{a}-IIae q. 71 a. 1 s. c. Sed contra, non minor necessitas est indigentis cibo quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causae pauperum patrocinium praestare.

[42063] II^{a}-IIae q. 71 a. 1 co. Respondeo dicendum quod cum praestare patrocinium causae pauperum ad opus misericordiae pertineat, idem est hic dicendum quod et supra de aliis misericordiae operibus dictum est. Nullus enim sufficit omnibus indigentibus misericordiae opus impendere. Et ideo sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur.* Dicit, pro locorum opportunitatibus, quia non tenetur homo per mundum quaerere indigentes quibus subveniat, sed sufficit si eis qui sibi occurrunt misericordiae opus impendat. Unde dicitur Exod. XXIII, *si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum.* Addit autem, et temporum, quia non tenetur homo futurae necessitati alterius providere, sed sufficit si praesenti necessitati succurrat. Unde dicitur I Ioan. III, *qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo,* et cetera. Subdit autem, vel quarumlibet rerum, quia homo sibi coniunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere; secundum illud I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit.*

Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantam necessitatem patiatur quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri. Et in tali casu tenetur ei opus misericordiae impendere. Si autem in promptu appareat quomodo ei aliter subveniri possit, vel per seipsum vel per aliam personam magis coniunctam aut maiorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet, quamvis, si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causae pauperum patrocinium praestare, sed solum concurrentibus conditionibus praedictis. Alioquin oporteret eum omnia alia negotia praetermittere, et solis causis pauperum iuvandis intendere. Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

[42064] II^{a}-IIae q. 71 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quando asinus iacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto nisi per advenientes subveniatur, et ideo tenentur iuvare. Non autem tenerentur si posset aliunde remedium afferri.

[42065] II^{a}-IIae q. 71 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum et temporum et aliarum rerum, ut dictum est.

[42066] II^{a}-IIae q. 71 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod non quaelibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa quae est dicta.

Articulus 2

[42067] II^{a}-IIae q. 71 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiae nullus debet arceri. Sed patrocinium praestare in causis ad opera misericordiae pertinet, ut dictum est. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

[42068] II^{a}-IIae q. 71 a. 2 arg. 2 Praeterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter igitur excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici; quidam autem propter culpam, ut infames et haeretici.

[42069] II^{a}-IIae q. 71 a. 2 arg. 3 Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad effectum dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causae alicuius patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

[42070] II^{a}-IIae q. 71 a. 2 s. c. Sed contra est quod III, qu. VII, multae personae arcentur ab officio postulandi.

[42071] II^{a}-IIae q. 71 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione, uno modo, propter impotentiam; alio modo, propter indecentiam. Sed impotentia

simpliciter excludit aliquem ab actu, indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic igitur ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes; vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter iustitiam assumptae causae ostendere, et iterum loquela cum auditu, ut possit et pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur omnino prohibentur ne sint advocati, nec pro se nec pro aliis. Decentia autem huius officii exercendi tollitur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis est rebus maioribus obligatus. Unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in iudicio saeculari, quia huiusmodi personae sunt rebus divinis adstrictae. Alio modo, propter personae defectum, vel corporalem, ut patet de caecis, qui convenienter iudici adstare non possent; vel spiritualem, non enim decet ut alterius iustitiae patronus existat qui in seipso iustitiam contempsit. Et ideo infames, infideles et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati. Tamen huiusmodi indecentiae necessitas praefertur. Et propter hoc huiusmodi personae possunt pro seipsis, vel pro personis sibi coniunctis, uti officio advocati. Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas praeceperit.

[42072] II^{a}-IIae q. 71 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ab operibus misericordiae interdum aliqui propter impotentiam, interdum etiam propter indecentiam impediuntur. Non enim omnia opera misericordiae omnes decent, sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

[42073] II^{a}-IIae q. 71 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens et per maius et per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocinio praestando in causis quia sunt maiores tali officio, sicut religiosi et clerici, quidam vero quia sunt minores quam ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

[42074] II^{a}-IIae q. 71 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire. Unde non est similis ratio.

Articulus 3

[42075] II^{a}-IIae q. 71 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod advocatus non peccet si iniustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati si etiam iniustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si iniustam causam defendat.

[42076] II^{a}-IIae q. 71 a. 3 arg. 2 Praeterea, a quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit, ut habetur II, qu. III. Ergo advocatus non peccat iniustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

[42077] II^{a}-IIae q. 71 a. 3 arg. 3 Praeterea, maius videtur esse peccatum si iniustitia utatur ad iustam causam defendendam, puta producendo falsos testes vel allegando falsas leges, quam iniustam causam defendendo, quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti, sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccat si iniustam causam defendat.

[42078] II^{a}-IIae q. 71 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur II Paralip. XIX, *impio praebes auxilium, et idcirco iram domini merebaris.* Sed advocatus defendens causam iniustam impio praebet auxilium. Ergo, peccando, iram domini meretur.

[42079] II^{a}-IIae q. 71 a. 3 co. Respondeo dicendum quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum sive consulendo, sive adiuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consilians et coadiuvans quodammodo est faciens; et apostolus dicit, ad Rom. I, quod *digni sunt morte non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Unde et supra dictum est quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus et auxilium et consilium praestat ei cuius causae patrocinatur. Unde si scienter iniustam causam defendit, absque dubio graviter peccat; et ad restitutionem tenetur eius damni quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur, secundum modum quo ignorantia excusare potest.

[42080] II^{a}-IIae q. 71 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam nulli facit iniuriam. Advocatus autem suscipiens causam iniustam iniuste laedit eum contra quem patrocinium praestat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad iniustitiam voluntatis, qua abutitur arte ad malum.

[42081] II^{a}-IIae q. 71 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod advocatus, si in principio credidit causam iustam esse et postea in processu appareat eam esse iniustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem iuvet, vel secreta suae causae alteri parti revelet. Potest tamen et debet causam deserere; vel eum cuius causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum, sine adversarii damno.

[42082] II^{a}-IIae q. 71 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, militi vel duci exercitus licet in bello iusto ex insidiis agere ea quae facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit, in III de Offic. Unde et advocato defendenti causam iustam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus eius, non autem licet ei aliqua falsitate uti.

Articulus 4

[42083] II^{a}-IIae q. 71 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod advocato non liceat pro

suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiae non sunt intuitu humanae remunerationis facienda, secundum illud Luc. XIV, *cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio.* Sed praestare patrocinium causae alicuius pertinet ad opera misericordiae, ut dictum est. Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniae pro patrocinio praestito.

[42084] II^{a}-IIae q. 71 a. 4 arg. 2 Praeterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium praestitum videtur esse quiddam spirituale, cum sit usus scientiae iuris. Ergo non licet advocato pro patrocinio praestito pecuniam accipere.

[42085] II^{a}-IIae q. 71 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut ad iudicium concurrit persona advocati, ita etiam persona iudicis et persona testis. Sed secundum Augustinum, ad Macedonium, *non debet iudex vendere iustum iudicium, nec testis verum testimonium.* Ergo nec advocatus poterit vendere iustum patrocinium.

[42086] II^{a}-IIae q. 71 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem, quod *advocatus licite vendit iustum patrocinium, et iurisperitus verum consilium.*

[42087] II^{a}-IIae q. 71 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ea quae quis non tenetur alteri exhibere, iuste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium praestare aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat suum patrocinium sive consilium, non agit contra iustitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis huiusmodi personis, dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum et negotiorum et laboris, et consuetudine patriae. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueat, peccat contra iustitiam. Unde Augustinus dicit, ad Macedonium, quod *ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent.*

[42088] II^{a}-IIae q. 71 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non semper quae homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis, alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quaerere debet. Et similiter advocatus, quando causae pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam, non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

[42089] II^{a}-IIae q. 71 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod etsi scientia iuris sit quiddam spirituale, tamen usus eius fit opere corporali. Et ideo pro eius recompensatione licet pecuniam accipere, alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

[42090] II^{a}-IIae q. 71 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod iudex et testis communes sunt utrique parti, quia iudex tenetur iustam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere; iustitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo iudicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur, quia nemo militat

stipendiis suis unquam, ut dicitur I ad Cor. IX. Sed advocatus alteram partem tantum defendit. Et ideo licite potest pretium accipere a parte quam adiuvat.

Quaestio 72

Prooemium

[42091] IIª-IIae q. 72 pr. Deinde considerandum est de iniuriis verborum quae inferuntur extra iudicium. Et primo, de contumelia; secundo, de detractione; tertio, de susurratione; quarto, de derisione; quinto, de maledictione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid sit contumelia. Secundo, utrum omnis contumelia sit peccatum mortale. Tertio, utrum oporteat contumeliosos reprimere. Quarto, de origine contumeliae.

Articulus 1

[42092] IIª-IIae q. 72 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad iniustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo, nec in rebus nec in persona. Ergo contumelia non consistit in verbis.

[42093] IIª-IIae q. 72 a. 1 arg. 2 Praeterea, contumelia videtur ad quandam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistit in verbis, sed magis in factis.

[42094] IIª-IIae q. 72 a. 1 arg. 3 Praeterea, dehonoratio quae fit in verbis dicitur convicium vel improperium. Sed contumelia videtur differre a convicio et improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

[42095] IIª-IIae q. 72 a. 1 s. c. Sed contra, nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Ierem. XX, *audivi contumelias in circuitu.* Ergo contumelia est in verbis.

[42096] IIª-IIae q. 72 a. 1 co. Respondeo dicendum quod contumelia importat dehonorationem alicuius. Quod quidem contingit dupliciter. Cum enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat cum privat eum excellentia propter quam habebat honorem. Quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est. Alio modo, cum aliquis id quod est contra honorem alicuius deducit in notitiam eius et aliorum. Et hoc proprie pertinet ad contumeliam. Quod quidem fit per aliqua signa. Sed sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., *omnia signa, verbis comparata, paucissima sunt, verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur.* Et ideo contumelia, proprie loquendo,

in verbis consistit. Unde Isidorus dicit, in libro Etymol., quod contumeliosus dicitur aliquis *quia velox est et tumet verbis iniuriae*. Quia tamen etiam per facta aliqua significatur aliquid, quae in hoc quod significant habent vim verborum significantium; inde est quod contumelia, extenso nomine, etiam in factis dicitur. Unde Rom. I, super illud, *contumeliosos, superbos*, dicit Glossa quod *contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt*.

[42097] II^{a}-IIae q. 72 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verba secundum suam essentiam, idest inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte gravando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa repraesentantia aliquid in notitiam aliorum, sic possunt multa damna inferre. Inter quae unum est quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui vel reverentiae sibi ab aliis exhibendae. Et ideo maior est contumelia si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis. Et tamen si sibi soli dicat, potest esse contumelia, inquantum ipse qui loquitur contra audientis reverentiam agit.

[42098] II^{a}-IIae q. 72 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod intantum aliquis aliquem factis dehonorat inquantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicuius. Quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias iniustitiae species, de quibus supra dictum est. Secundum vero pertinet ad contumeliam inquantum facta habent vim verborum in significando.

[42099] II^{a}-IIae q. 72 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod convicium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia, quia per omnia haec repraesentatur aliquis defectus alicuius in detrimentum honoris ipsius. Huiusmodi autem defectus est triplex. Scilicet defectus culpae, qui repraesentatur per verba contumeliosa. Et defectus generaliter culpae et poenae, qui repraesentatur per convitium, quia vitium consuevit dici non solum animae, sed etiam corporis. Unde si quis alicui iniuriose dicat eum esse caecum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam, si quis autem dicat alteri quod sit fur, non solum convicium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repraesentat aliquis alicui defectum minorationis sive indigentiae, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam. Et hoc fit per verbum improperii, quod proprie est quando aliquis iniuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli. XX, *exigua dabit, et multa improperabit*. Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

Articulus 2

[42100] II^{a}-IIae q. 72 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicuius virtutis. Sed conviciari est actus alicuius virtutis, scilicet eutrapeliae, ad quam pertinet bene conviciari, secundum philosophum, in IV Ethic. Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

[42101] II^{a}-IIae q. 72 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis.

Qui tamen aliquando convicia vel contumelias dicunt, sicut patet de apostolo, qui, ad Gal. III, dixit, *o insensati Galatae*. Et dominus dicit, Luc. ult., *o stulti, et tardi corde ad credendum*. Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

[42102] II^{a}-IIae q. 72 a. 2 arg. 3 Praeterea, quamvis id quod est peccatum veniale ex genere possit fieri mortale, non tamen peccatum quod ex genere est mortale potest esse veniale, ut supra habitum est. Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale. Quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter et ex subreptione, vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

[42103] II^{a}-IIae q. 72 a. 2 s. c. Sed contra, nihil meretur poenam aeternam Inferni nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur poenam Inferni, secundum illud Matth. V, *qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit Gehennae ignis*. Ergo convicium vel contumelia est peccatum mortale.

[42104] II^{a}-IIae q. 72 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, verba inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid. Quae quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum igitur convicium, seu contumelia, de sui ratione importet quandam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut aliquis per verba quae profert honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere convicium vel contumeliam. Et hoc est peccatum mortale, non minus quam furtum vel rapina, non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessam. Si vero aliquis verbum convicii vel contumeliae alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid huiusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convicium, vel contumelia. Unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale; quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur. Quia posset esse ita grave convicium quod, per incautelam prolatum, auferret honorem eius contra quem proferretur. Et tunc posset homo peccare mortaliter etiam si non intenderet dehonorationem alterius. Sicut etiam si aliquis, incaute alium ex ludo percutiens, graviter laedat, culpa non caret.

[42105] II^{a}-IIae q. 72 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad eutrapelum pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis et ioci. Et hoc potest esse sine peccato, si debitae circumstantiae observantur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur huiusmodi iocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

[42106] II^{a}-IIae q. 72 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut licitum est aliquem verberare vel in rebus damnificare causa disciplinae, ita etiam et causa disciplinae potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere. Et hoc modo dominus discipulos vocavit stultos, et apostolus Galatas insensatos. Tamen, sicut dicit Augustinus, in libro de Serm. Dom. in

monte, *raro, et ex magna necessitate obiurgationes sunt adhibendae, in quibus non nobis, sed ut domino serviatur, instemus.*

[42107] II^{a}-IIae q. 72 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum peccatum convicii vel contumeliae ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi, puta cum aliquis intendit aliquem per huiusmodi verbum leviter contristare.

Articulus 3

[42108] II^{a}-IIae q. 72 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit convicantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere.

[42109] II^{a}-IIae q. 72 a. 3 arg. 2 Praeterea, homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur, unde dicitur Prov. XXVI, *qui imponit stulto silentium, iras mitigat.* Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias illatas sibi.

[42110] II^{a}-IIae q. 72 a. 3 arg. 3 Praeterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud, *mihi vindictam, et ego retribuam.* Sed aliquis non resistendo contumeliae se vindicat, secundum illud Chrysostomi, *si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam.* Ergo aliquis non debet, silendo, sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

[42111] II^{a}-IIae q. 72 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates*; et postea subdit, *ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum.*

[42112] II^{a}-IIae q. 72 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sicut patientia necessaria est in his quae contra nos fiunt, ita etiam in his quae contra nos dicuntur. Praecepta autem patientiae in his quae contra nos fiunt, sunt in praeparatione animae habenda, sicut Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, exponit illud praeceptum domini, *si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam*, ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit; non tamen hoc semper tenetur facere actu, quia nec ipse dominus hoc fecit, sed, cum suscepisset alapam, dixit, quid me caedis? Ut habetur Ioan. XVIII. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quae contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas si expediens fuerit. Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo. Primo quidem, propter bonum eius qui contumeliam infert, ut videlicet eius audacia reprimatur, et de cetero talia non attentet; secundum illud Prov. XXVI, *responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur.* Alio modo, propter bonum multorum, quorum profectus impeditur per contumelias nobis illatas.

Unde Gregorius dicit, super Ezech., Homil. IX, *hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnant.*

[42113] II^{a}-IIae q. 72 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod audaciam conviciantis contumeliosi debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium caritatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov. XXVI, *ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris.*

[42114] II^{a}-IIae q. 72 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris sicut cum aliquis repellit contumelias proprias, magis autem videtur hoc provenire ex caritatis affectu.

[42115] II^{a}-IIae q. 72 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod si aliquis hoc animo taceret ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam. Sed si aliquis taceat volens dare locum irae, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli. VIII, *non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna.*

Articulus 4

[42116] II^{a}-IIae q. 72 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira. Quia dicitur Prov. XI, *ubi superbia, ibi contumelia.* Sed ira est vitium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

[42117] II^{a}-IIae q. 72 a. 4 arg. 2 Praeterea, Prov. XX dicitur, *omnes stulti miscentur contumeliis.* Sed stultitia est vitium oppositum sapientiae, ut supra habitum est, ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

[42118] II^{a}-IIae q. 72 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliae diminuitur si ex ira proferatur, gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

[42119] II^{a}-IIae q. 72 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod ex ira oriuntur contumeliae.

[42120] II^{a}-IIae q. 72 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem irae, qui est vindicta, nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

[42121] II^{a}-IIae q. 72 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contumelia non ordinatur ad finem superbiae, qui est celsitudo, et ideo non directe contumelia oritur ex superbia. Disponit tamen

superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores aestimant, facilius alios contemnunt et iniurias eis irrogant. Facilius etiam irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

[42122] II^{a}-IIae q. 72 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in VII Ethic., ira non perfecte audit rationem, et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia. Et propter hoc ex stultitia oritur contumelia, secundum affinitatem quam habet cum ira.

[42123] II^{a}-IIae q. 72 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, secundum philosophum, in II Rhet., *iratus intendit manifestam offensam, quod non curat odiens.* Et ideo contumelia, quae importat manifestam iniuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

Quaestio 73

Prooemium

[42124] II^{a}-IIae q. 73 pr. Deinde considerandum est de detractione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit detractio. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, de comparatione eius ad alia peccata. Quarto, utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

Articulus 1

[42125] II^{a}-IIae q. 73 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod detractio non sit denigratio alienae famae per occulta verba, ut a quibusdam definitur. Occultum enim et manifestum sunt circumstantiae non constituentes speciem peccati, accidit enim peccato quod a multis sciatur vel a paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in eius definitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quod fiat per occulta verba.

[42126] II^{a}-IIae q. 73 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad rationem famae pertinet publica notitia. Si igitur per detractionem denigretur fama alicuius, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

[42127] II^{a}-IIae q. 73 a. 1 arg. 3 Praeterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicuius etiam si nihil subtrahatur de veritate, puta cum aliquis vera crimina alicuius pandit. Ergo non omnis denigratio famae est detractio.

[42128] II^{a}-IIae q. 73 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. X, *si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit.* Ergo occulte mordere famam alicuius est detrahere.

[42129] II^{a}-IIae q. 73 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sicut facto aliquis alteri nocet dupliciter,

manifeste quidem sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occulte autem sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem laedit, uno modo, in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est; alio modo, occulte, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere, unde ex hoc ipso exhonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert honori eius in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere, unde non directe infert detrimentum honori, sed famae; inquantum, huiusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut eius verbis credatur. Unde patet quod detractio differt a contumelia dupliciter. Uno modo, quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte. Alio modo, quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famae.

[42130] II^{a}-IIae q. 73 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in involuntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diversificat rationem peccati occultum et manifestum, quia alia est ratio involuntarii per violentiam, et per ignorantiam, ut supra dictum est.

[42131] II^{a}-IIae q. 73 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod verba detractionis dicuntur occulta non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante, dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis, eo absente, detractio est, si autem eo solo praesente, contumelia est. Quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam eius, non in toto, sed in parte.

[42132] II^{a}-IIae q. 73 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur detrahere non quia diminuat de veritate, sed quia diminuit famam eius. Quod quidem quandoque fit directe, quandoque indirecte. Directe quidem, quadrupliciter, uno modo, quando falsum imponit alteri; secundo, quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius; vel malitiose reticendo.

Articulus 2

[42133] II^{a}-IIae q. 73 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est, ad detractionem pertinet, est actus virtutis, vel caritatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat eius emendationem intendens; vel etiam est actus iustitiae, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

[42134] II^{a}-IIae q. 73 a. 2 arg. 2 Praeterea, super illud Prov. XXIV, *cum detractoribus non*

commiscearis, dicit Glossa, *hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum.* Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent a peccato mortali, peccata autem venialia sunt quae in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

[42135] II^{a}-IIae q. 73 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus, in homilia de igne Purg., inter peccata minuta ponit, quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus, quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

[42136] II^{a}-IIae q. 73 a. 2 s. c. Sed contra est quod Rom. I dicitur, *detractores, Deo odibiles*, quod ideo additur, ut dicit Glossa, *ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis.*

[42137] II^{a}-IIae q. 73 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis diiudicanda. Detractio autem, secundum suam rationem, ordinatur ad denigrandam famam alicuius. Unde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut eius famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum homo impeditur a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. XLI, *curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni et pretiosi.* Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba per quae diminuitur fama alicuius, non hoc intendens, sed aliquid aliud hoc autem non est detrahere per se et formaliter loquendo, sed solum materialiter et quasi per accidens. Et si quidem verba per quae fama alterius diminuitur proferat aliquis propter aliquod bonum vel necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter aliquid non necessarium, non est peccatum mortale, nisi forte verbum quod dicitur sit adeo grave quod notabiliter famam alicuius laedat, et praecipue in his quae pertinent ad honestatem vitae; quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famae, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtractae, eo modo quo supra dictum est, cum de restitutione ageretur.

[42138] II^{a}-IIae q. 73 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod revelare peccatum occultum alicuius propter eius emendationem denuntiando, vel propter bonum publicae iustitiae accusando, non est detrahere, ut dictum est.

[42139] II^{a}-IIae q. 73 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit, paene. Tum quia stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis. Tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicunt unde in aliquo, vel leviter, alterius fama minoratur, quia, ut dicitur Iac. III, *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.*

[42140] II^{a}-IIae q. 73 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate vel ex lapsu linguae.

Articulus 3

[42141] IIª-IIae q. 73 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius omnibus peccatis quae in proximum committuntur. Quia super illud Psalm., *pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi*, dicit Glossa, *plus nocent in membris detrahentes Christo, quia animas crediturorum interficiunt, quam qui eius carnem, mox resurrecturam, peremerunt.* Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium, quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cetera peccata quae in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

[42142] IIª-IIae q. 73 a. 3 arg. 2 Praeterea, detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse maius peccatum quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est maius peccatum quam adulterium, quod tamen, inter alia peccata quae sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

[42143] IIª-IIae q. 73 a. 3 arg. 3 Praeterea, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Sed invidia est maius peccatum quam ira. Ergo et detractio est maius peccatum quam contumelia. Et sic idem quod prius.

[42144] IIª-IIae q. 73 a. 3 arg. 4 Praeterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto graviorem defectum inducit. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excaecationem mentis, dicit enim Gregorius, *quid aliud detrahentes faciunt nisi quod in pulverem sufflant et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant?* Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quae committuntur in proximum.

[42145] IIª-IIae q. 73 a. 3 s. c. Sed contra, gravius est peccare facto quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi, adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravius ceteris peccatis quae sunt in proximum.

[42146] IIª-IIae q. 73 a. 3 co. Respondeo dicendum quod peccata quae committuntur in proximum sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quae proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpae. Tanto autem est maius nocumentum quanto maius bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animae et bonum corporis et bonum exteriorum rerum, bonum animae, quod est maximum, non potest alicui ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert, sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cetera peccata quae sunt in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens, consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanae, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona. Inter quae, fama praeeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus

bonis, unde dicitur Prov. XXII, *melius est nomen bonum quam divitiae multae.* Et ideo detractio, secundum suum genus, est maius peccatum quam furtum, minus tamen quam homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat si ex deliberatione peccet quam si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, inquantum de facili ex lapsu linguae proveniunt, absque magna praemeditatione.

[42147] II^{a}-IIae q. 73 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illi qui detrahunt Christo impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati eius, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

[42148] II^{a}-IIae q. 73 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, inquantum habet maiorem contemptum proximi, sicut et rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est. Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium, non enim gravitas adulterii pensatur ex coniunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanae. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab eius amicitia separat, licet ad hoc per eius verba non cogantur. Sic etiam et detractor occasionaliter est homicida, inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis dicitur detractores esse homicidas, scilicet occasionaliter, *quia qui odit fratrem suum, homicida est*, ut dicitur I Ioan. III.

[42149] II^{a}-IIae q. 73 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia ira quaerit in manifesto vindictam inferre, ut philosophus dicit, in II Rhet., ideo detractio, quae est in occulto, non est filia irae, sicut contumelia; sed magis invidiae, quae nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia, quia ex minori vitio potest oriri maius peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis, gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

[42150] II^{a}-IIae q. 73 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod quia homo laetatur in sententia oris sui, ut dicitur Prov. XV, inde est quod ille qui detrahit incipit magis amare et credere quod dicit; et per consequens proximum magis odire; et sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quae pertinent ad odium proximi.

Articulus 4

[42151] II^{a}-IIae q. 73 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est si patienter homo suos detractores toleret, dicit enim Gregorius, super Ezech. Homil. IX, *linguas detrahentium, sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant; ita per suam malitiam*

excitatas debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat. Ergo non peccat aliquis si detractionibus aliorum non resistat.

[42152] IIª-IIae q. 73 a. 4 arg. 2 Praeterea, Eccli. IV dicitur, *non contradicas verbo veritatis ullo modo.* Sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis dicendo, ut supra dictum est. Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractionibus resistere.

[42153] IIª-IIae q. 73 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem eorum contra quos detrahitur, dicit enim pius Papa, *nonnunquam detractio adversus bonos excitatur, ut quos vel domestica adulatio vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet.* Ergo aliquis non debet detractiones impedire.

[42154] IIª-IIae q. 73 a. 4 s. c. Sed contra est quod Hieronymus dicit, *cave ne linguam aut aures habeas prurientes, aut aliis detrahas, aut alios audias detrahentes.*

[42155] IIª-IIae q. 73 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, secundum apostolum, ad Rom. I, *digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt.* Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum. Alio modo, indirecte, quando scilicet non resistit, cum resistere possit, et hoc contingit quandoque non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo quod si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati eius. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio, propter odium eius cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens, et quandoque magis. Unde Bernardus dicit, *detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim.* Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore vel negligentia vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere; vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est.

[42156] IIª-IIae q. 73 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quae dicuntur de aliquo eo audiente, non sunt detractiones, proprie loquendo, sed contumeliae, ut dictum est. Possunt tamen ad notitiam alicuius detractiones contra ipsum factae aliorum relationibus pervenire. Et tunc sui arbitrii est detrimentum suae famae pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est. Et ideo in hoc potest commendari eius patientia quod patienter proprias detractiones sustinet. Non autem est sui arbitrii quod patiatur detrimentum famae alterius. Et ideo in culpam ei vertitur si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius iacentem sub onere, ut praecipitur Deut. XXII.

[42157] IIª-IIae q. 73 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non semper debet aliquis resistere detractori arguendo eum de falsitate, maxime si quis sciat verum esse quod dicitur. Sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei; quia, ut dicitur Prov. XXV, *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies*

tristis linguam detrahentem.

[42158] II^{a}-IIae q. 73 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod utilitas quae ex detractione provenit non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilo minus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus vel oppressoribus aliorum, quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

Quaestio 74

Prooemium

[42159] II^{a}-IIae q. 74 pr. Deinde considerandum est de susurratione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione. Secundo, quod horum sit gravius.

Articulus 1

[42160] II^{a}-IIae q. 74 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractione. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., *susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicuius, sed in aure loquitur, detrahendo.* Sed loqui de altero detrahendo ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractione.

[42161] II^{a}-IIae q. 74 a. 1 arg. 2 Praeterea, Levit. XIX dicitur, *non eris criminator nec susurro in populis.* Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio a detractione non differt.

[42162] II^{a}-IIae q. 74 a. 1 arg. 3 Praeterea, Eccli. XXVIII dicitur, *susurro et bilinguis maledictus erit.* Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor, quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia et aliter in praesentia. Ergo susurro est idem quod detractor.

[42163] II^{a}-IIae q. 74 a. 1 s. c. Sed contra est quod, Rom. I, super illud, *susurrones, detractores*, dicit Glossa, *susurrones, inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt.*

[42164] II^{a}-IIae q. 74 a. 1 co. Respondeo dicendum quod susurratio et detractio in materia conveniunt, et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit. Propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur, unde Eccli. V, super illud, *non appelleris susurro*, dicit Glossa, idest detractor. Differunt autem in fine. Quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo praecipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui eius fama. Susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam, et per id quod dicitur Prov. XXVI, *susurrone subtracto, iurgia conquiescunt.* Et ideo susurro talia mala profert de proximo quae possunt contra ipsum commovere

animum audientis, secundum illud Eccli. XXVIII, *vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittit inimicitiam.*

[42165] IIª-IIae q. 74 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere. In hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere; sed quidquid sit illud quod possit animum unius turbare contra alium, etiam si sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum, inquantum displicet ei cui dicitur.

[42166] IIª-IIae q. 74 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod criminator differt et a susurrone et a detractore. Quia criminator est qui publice aliis crimina imponit, vel accusando vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

[42167] IIª-IIae q. 74 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere, et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio. Propter quod dicitur Eccli. XXVIII, *susurro et bilinguis maledictus*, et subditur, *multos enim turbant pacem habentes.*

Articulus 2

[42168] IIª-IIae q. 74 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quae sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia vel diminuitur fama, susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quae scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

[42169] IIª-IIae q. 74 a. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos, quia unusquisque refugit amicitiam infamium personarum; unde contra quendam dicitur, II Paralip. XIX, *his qui oderunt dominum amicitia iungeris.* Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam susurratio.

[42170] IIª-IIae q. 74 a. 2 arg. 3 Praeterea, Iac. IV dicitur, *qui detrahit fratri suo, detrahit legi*; et per consequens Deo, qui est legislator, et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est. Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

[42171] IIª-IIae q. 74 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. V, *denotatio pessima super bilinguem, susurratori autem odium et inimicitia et contumelia.*

[42172] IIª-IIae q. 74 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum in proximum tanto est gravius quanto per ipsum maius nocumentum proximo infertur, nocumentum autem tanto maius est quanto maius est bonum quod tollitur. Inter cetera vero exteriora bona praeeminet amicus, quia sine amicis nullus vivere posset, ut patet per philosophum, in VIII Ethic.

Unde dicitur Eccli. VI, *amico fideli nulla est comparatio*, quia et optima fama, quae per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est maius peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia, quia amicus est melior quam honor, et amari quam honorari, ut in VIII Ethic. philosophus dicit.

[42173] II^{a}-IIae q. 74 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali obiecto. Et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque peiora dicat.

[42174] II^{a}-IIae q. 74 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

[42175] II^{a}-IIae q. 74 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui detrahit fratri intantum videtur detrahere legi inquantum contemnit praeceptum de dilectione proximi. Contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est, quia Deus dilectio est, ut dicitur I Ioan. IV. Et propter hoc dicitur Prov. VI, *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima eius*, et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordiam.*

Quaestio 75

Prooemium

[42176] II^{a}-IIae q. 75 pr. Deinde considerandum est de derisione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum derisio sit peccatum speciale distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo infertur. Secundo, utrum derisio sit peccatum mortale.

Articulus 1

[42177] II^{a}-IIae q. 75 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum ab aliis praemissis distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

[42178] II^{a}-IIae q. 75 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Huiusmodi autem sunt peccata, quae si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occulte, pertinent ad detractionem sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium a praemissis distinctum.

[42179] II^{a}-IIae q. 75 a. 1 arg. 3 Praeterea, huiusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quae proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quam in

honore vel fama vel detrimento amicitiae. Ergo derisio non est peccatum distinctum a praemissis.

[42180] II^a^-IIae q. 75 a. 1 s. c. Sed contra est quod irrisio fit ludo, unde et illusio nominatur. Nullum autem praemissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus praedictis differt.

[42181] II^a^-IIae q. 75 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata verborum praecipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis. Et ideo secundum diversa quae quis intendit contra alium loquens, huiusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a praemissis peccatis.

[42182] II^a^-IIae q. 75 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo, quia irrisio fit ore, idest verbo et cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa super illud Psalm., *qui habitat in caelis irridebit eos.* Talis tamen differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescentia a dehonoratione, est enim erubescentia timor dehonorationis, sicut Damascenus dicit.

[42183] II^a^-IIae q. 75 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur et famam; apud seipsum bonae conscientiae gloriam, secundum illud II ad Cor. I, *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* Unde e contrario de actu turpi, idest vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor et fama, et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt. Apud seipsum autem per turpia quae dicuntur aliquis perdit conscientiae gloriam per quandam confusionem et erubescentiam, et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum praedictis vitiis in materia, differt autem in fine.

[42184] II^a^-IIae q. 75 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod securitas conscientiae et quies illius magnum bonum est, secundum illud Prov. XV, *secura mens quasi iuge convivium.* Et ideo qui conscientiam alicuius inquietat confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

Articulus 2

[42185] II^a^-IIae q. 75 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur caritati. Sed derisio non videtur contrariari caritati, agitur enim ludo quandoque inter amicos; unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

[42186] II^a^-IIae q. 75 a. 2 arg. 2 Praeterea, derisio illa videtur esse maxima quae fit in iniuriam Dei. Sed non omnis derisio quae vergit in iniuriam Dei est peccatum mortale. Alioquin quicumque recidivat in aliquod peccatum veniale de quo poenituit, peccaret mortaliter, dicit enim Isidorus quod *irrisor est, et non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet.* Similiter etiam sequeretur quod

omnis simulatio esset peccatum mortale, quia sicut Gregorius dicit, in Moral., per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, idest hominem iustum, et ascensorem, idest Deum. Ergo derisio non est peccatum mortale.

[42187] II^{a}-IIae q. 75 a. 2 arg. 3 Praeterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quam derisio, quia maius est facere aliquid serio quam ioco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

[42188] II^{a}-IIae q. 75 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. III, *ipse deridet illusores.* Sed deridere Dei est aeternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psalm., *qui habitat in caelis irridebit eos.* Ergo derisio est peccatum mortale.

[42189] II^{a}-IIae q. 75 a. 2 co. Respondeo dicendum quod irrisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose. Unde si in lusum vel risum vertatur (ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur), hoc est quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum, dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, ratione personae. Cum autem aliquis alterius personae malum vel defectum in ludum vel risum ponit quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personae, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere vel irridere est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem aestimare ut de eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale. Et gravius quam contumelia, quae similiter est in manifesto, quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum; et ita videtur esse maior contemptus et dehonoratio. Et secundum hoc, illusio est grave peccatum, et tanto gravius quanto maior reverentia debetur personae quae illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quae Dei sunt, secundum illud Isaiae XXXVII, *cui exprobrasti? Et quem blasphemasti? Et super quem exaltasti vocem tuam?* Et postea subditur, *ad sanctum Israel.* Deinde secundum locum tenet irrisio parentum. Unde dicitur Prov. XXX, *oculum qui subsannat patrem et despicit partum matris suae, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilae.* Deinde iustorum derisio gravis est, quia honor est virtutis praemium. Et contra hoc dicitur Iob XII, *deridetur iusti simplicitas.* Quae quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur; secundum illud Gregorii, *qui in aliorum actibus exoriri bona conspiciunt, mox ea manu pestiferae exprobrationis evellunt.*

[42190] II^{a}-IIae q. 75 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ludus non importat aliquid contrarium caritati respectu eius cum quo luditur, potest tamen importare aliquid contrarium caritati respectu eius de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est.

[42191] II^{a}-IIae q. 75 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui recidivat in peccatum de quo poenituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat vel simulat, sed dispositive et imperfecte.

[42192] IIª-IIae q. 75 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod derisio, secundum suam rationem, levius aliquid est quam detractio vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum. Quandoque tamen habet maiorem contemptum quam etiam contumelia, ut supra dictum est. Et tunc est grave peccatum.

Quaestio 76

Prooemium

[42193] IIª-IIae q. 76 pr. Deinde considerandum est de maledictione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum licite possit aliquis maledicere homini. Secundo, utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturae. Tertio, utrum maledictio sit peccatum mortale. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

Articulus 1

[42194] IIª-IIae q. 76 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum praeterire mandatum apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II ad Cor. XIII. Sed ipse praecipit, Rom. XII, *benedicite, et nolite maledicere.* Ergo non licet aliquem maledicere.

[42195] IIª-IIae q. 76 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. III, benedicite, filii hominum, domino. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur Iac. III. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

[42196] IIª-IIae q. 76 a. 1 arg. 3 Praeterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare eius malum culpae vel poenae, quia maledictio videtur esse imprecatio quaedam. Sed non licet desiderare malum alterius, quinimmo orare oportet pro omnibus ut liberentur a malo. Ergo nulli licet maledicere.

[42197] IIª-IIae q. 76 a. 1 arg. 4 Praeterea, Diabolus per obstinationem maxime subiectus est malitiae. Sed non licet alicui maledicere Diabolum, sicut nec seipsum, dicitur enim Eccli. XXI, *cum maledicit impius Diabolum, maledicit ipse animam suam.* Ergo multo minus licet maledicere hominem.

[42198] IIª-IIae q. 76 a. 1 arg. 5 Praeterea, Num. XXIII, super illud, *quomodo maledicam cui non maledixit dominus?* Dicit Glossa, *non potest esse iusta maledicendi causa ubi peccantis ignoratur affectus.* Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

[42199] IIª-IIae q. 76 a. 1 s. c. Sed contra est quod Deut. XXVII dicitur, *maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius.* Elisaeus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur

IV Reg. II.

[42200] II^{a}-IIae q. 76 a. 1 co. Respondeo dicendum quod maledicere idem est quod malum dicere. Dicere autem tripliciter se habet ad id quod dicitur. Uno modo, per modum enuntiationis, sicut aliquis exprimitur modo indicativo. Et sic maledicere nihil est aliud quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem. Unde quandoque maledici detractores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur per modum causae. Et hoc quidem primo et principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Psalm., *dixit, et facta sunt.* Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur quasi expressio quaedam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi. Praetermisso igitur primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quod facere aliquid et velle illud se consequuntur in bonitate et malitia, ut ex supradictis patet. Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum. Et hoc est maledicere per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum. Nec erit maledictio per se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione iusti. Et sic iudex licite maledicit illum cui praecipit iustam poenam inferri. Et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando. Sic etiam prophetae quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinae iustitiae (licet huiusmodi imprecationes possint etiam per modum praenuntiationis intelligi). Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis, puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam aegritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

[42201] II^{a}-IIae q. 76 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus prohibet maledicere per se loquendo, cum intentione mali.

[42202] II^{a}-IIae q. 76 a. 1 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[42203] II^{a}-IIae q. 76 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod optare alicui malum sub ratione boni non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

[42204] II^{a}-IIae q. 76 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in Diabolo est considerare naturam, et culpam. Natura quidem eius bona est, et a Deo, nec eam maledicere licet. Culpa autem eius est maledicenda, secundum illud Iob III, *maledicant ei qui maledicunt diei.* Cum autem peccator maledicit Diabolum propter culpam, seipsum simili ratione iudicat maledictione dignum. Et secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

[42205] II^{a}-IIae q. 76 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo poena est infligenda. Similiter etiam, quamvis sciri non possit quem Deus maledicit secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus a Deo secundum reatum praesentis culpae.

Articulus 2

[42206] II^{a}-IIae q. 76 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim praecipue videtur esse licita inquantum respicit poenam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpae nec poenae. Ergo eam maledicere non licet.

[42207] II^{a}-IIae q. 76 a. 2 arg. 2 Praeterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in Diabolo, ut dictum est. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

[42208] II^{a}-IIae q. 76 a. 2 arg. 3 Praeterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora; aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Gregorius dicit, in IV Moral., *otiosum est maledicere non existenti; vitiosum vero si existeret.* Ergo nullo modo licet maledicere creaturae irrationali.

[42209] II^{a}-IIae q. 76 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus maledixit ficulneae, ut habetur Matth. XXI; et Iob maledixit diei suo, ut habetur Iob III.

[42210] II^{a}-IIae q. 76 a. 2 co. Respondeo dicendum quod benedictio vel maledictio ad illam rem proprie pertinet cui potest aliquid bene vel male contingere, scilicet rationali creaturae. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo, per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanae necessitati. Et hoc modo dominus homini dixit, Gen. III, maledicta terra in opere tuo, ut scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deut. XXVIII, *benedicta horrea tua*, et infra, *maledictum horreum tuum.* Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundum Gregorii expositionem. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis. Et sic dominus maledixit ficulneam, in significationem Iudaeae. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci. Et sic maledixit Iob diei nativitatis suae, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes poenalitates. Et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur II Reg. I, scilicet propter caedem populi quae in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus inquantum sunt creaturae Dei, est peccatum blasphemiae. Maledicere autem eis secundum se consideratis, est otiosum et vanum, et per consequens illicitum.

[42211] II^{a}-IIae q. 76 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[42212] II^{a}-IIae q. 76 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim, in homilia de igne Purgatorio, numerat maledictionem inter levia peccata. Haec autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

[42213] II^{a}-IIae q. 76 a. 3 arg. 2 Praeterea, ea quae ex levi motu mentis procedunt non videntur esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

[42214] II^{a}-IIae q. 76 a. 3 arg. 3 Praeterea, gravius est male facere quam maledicere. Sed male facere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

[42215] II^{a}-IIae q. 76 a. 3 s. c. Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud I ad Cor. VI, *neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Ergo maledictio est peccatum mortale.

[42216] II^{a}-IIae q. 76 a. 3 co. Respondeo dicendum quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando vel optando. Velle autem, vel imperio movere ad malum alterius, secundum se repugnat caritati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius. Et ita secundum suum genus est peccatum mortale. Et tanto gravius quanto personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur, unde dicitur Levit. XX, *qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur.* Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali quod quis alteri, maledicendo, imprecatur, vel etiam propter affectum eius qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex subreptione aliqua talia verba profert; quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est.

[42217] II^{a}-IIae q. 76 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[42218] II^{a}-IIae q. 76 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quaedam, ut patet per id quod dicitur in canonica Iudae, quod *cum Michael Archangelus, cum Diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiae*; et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam. Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

[42219] II^{a}-IIae q. 76 a. 4 arg. 2 Praeterea, homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est. Sed maledictio est par peccato homicidii, dicit enim Chrysostomus, super Matth., *cum dixeris, maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac, nihil ab homicida differs.* Ergo maledictio est

gravior quam detractio.

[42220] IIª-IIae q. 76 a. 4 arg. 3 Praeterea, causa praeeminet signo. Sed ille qui maledicit causat malum suo imperio, ille autem qui detrahit solum significat malum iam existens. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

[42221] IIª-IIae q. 76 a. 4 s. c. Sed contra est quod detractio non potest bene fieri. Maledictio autem fit bene et male, ut ex dictis patet. Ergo gravior est detractio quam maledictio.

[42222] IIª-IIae q. 76 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut in primo habitum est, duplex est malum, scilicet culpae, et poenae. Malum autem culpae peius est, ut ibidem ostensum est. Unde dicere malum culpae peius est quam dicere malum poenae, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum igitur, susurronem et detractorem, et etiam derisorem, pertinet dicere malum culpae, sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum poenae, non autem malum culpae nisi forte sub ratione poenae. Non tamen est idem modus dicendi. Nam ad praedicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpae solum enuntiando, per maledictionem vero dicitur malum poenae vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpae peccatum est inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur. Gravius autem est nocumentum inferre quam nocumentum desiderare, ceteris paribus. Unde detractio, secundum communem rationem, gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens. Maledictio vero quae fit per modum imperii, cum habeat rationem causae, potest esse detractione gravior, si maius nocumentum inferat quam sit denigratio famae; vel levior, si minus. Et haec quidem accipienda sunt secundum ea quae per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem et alia per accidens considerari quae praedicta vitia vel augent vel minuunt.

[42223] IIª-IIae q. 76 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod maledictio creaturae inquantum creatura est, redundat in Deum, et sic per accidens habet rationem blasphemiae, non autem si maledicatur creatura propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

[42224] IIª-IIae q. 76 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, maledictio uno modo includit desiderium mali. Unde si ille qui maledicit velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. Differt tamen inquantum actus exterior aliquid adiicit voluntati.

[42225] IIª-IIae q. 76 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de maledictione secundum quod importat imperium.

Quaestio 77

Prooemium

[42226] IIª-IIae q. 77 pr. Deinde considerandum est de peccatis quae sunt circa voluntarias commutationes. Et primo, de fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus; secundo, de usura, quae fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species

peccati quae distinguatur a rapina vel furto. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de iniusta venditione ex parte pretii, scilicet, utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat. Secundo, de iniusta venditione ex parte rei venditae. Tertio, utrum teneatur venditor dicere vitium rei venditae. Quarto, utrum licitum sit aliquid, negotiando, plus vendere quam emptum sit.

Articulus 1

[42227] II^a-IIae q. 77 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Iustum enim in commutationibus humanae vitae secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant, quod quidem fit inquantum venditor plus vendit rem quam valeat, emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

[42228] II^a-IIae q. 77 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale et non esse peccatum. Sed sicut Augustinus refert, XIII de Trin., dictum cuiusdam mimi fuit ab omnibus acceptatum, *vili vultis emere, et care vendere.* Cui etiam consonat quod dicitur Prov. XX, *malum est, malum est, dicit omnis emptor, et cum recesserit, gloriatur.* Ergo licitum est aliquid carius vendere et vilius emere quam valeat.

[42229] II^a-IIae q. 77 a. 1 arg. 3 Praeterea, non videtur esse illicitum si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum philosophum, in VIII Ethic., in amicitia utilis recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit, quae quidem quandoque excedit valorem rei datae; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget, vel ad periculum evitandum vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro maiori pretio quam valeat.

[42230] II^a-IIae q. 77 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. VII, *omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

[42231] II^a-IIae q. 77 a. 1 co. Respondeo dicendum quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit, in libro de Offic., *tollendum est ex rebus contrahendis omne mendacium, non licitatorem venditor, non qui contra se licitetur emptor apponet.* Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum se. Et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius et e converso, sicut patet per philosophum, in I Polit. Quod autem pro communi utilitate est inductum, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius. Et ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rerum quae in usum hominis veniunt mensuratur secundum pretium datum, ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V Ethic. Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat

pretium, tolletur iustitiae aequalitas. Et ideo carius vendere aut vilius emere rem quam valeat est secundum se iniustum et illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione et venditione secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius, puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius laeditur si ea careat. Et in tali casu iustum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quae venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum iuvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui vendidit non damnificatur carendo re illa, non debet eam supervendere. Quia utilitas quae alteri accrescit non est ex vendente, sed ex conditione ementis, nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum iuvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare, quod pertinet ad eius honestatem.

[42232] II^{a}-IIae q. 77 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes, non autem datur solis virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quae destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic igitur habet quasi licitum, poenam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat aut emptor vilius emat, nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam iusti pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reputatur si in emptione et venditione non sit aequalitas iustitiae observata. Et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico quia iustum pretium rerum quandoque non est punctaliter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae.

[42233] II^{a}-IIae q. 77 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo vili velle emere et care vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam qua huic resistat et vincat.* Et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti iustum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturae, sed vitii. Et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

[42234] II^{a}-IIae q. 77 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in iustitia commutativa consideratur principaliter aequalitas rei. Sed in amicitia utilis consideratur aequalitas utilitatis, et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam. In emptione vero, secundum aequalitatem rei.

Articulus 2

[42235] II^{a}-IIae q. 77 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod venditio non reddatur

iniusta et illicita propter defectum rei venditae. Minus enim cetera sunt pensanda in re quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita, puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus ad quos necessarium est argentum et aurum, puta ad vasa et ad alia huiusmodi. Ergo multo minus erit illicita venditio si sit defectus in aliis.

[42236] II^{a}-IIae q. 77 a. 2 arg. 2 Praeterea, defectus ex parte rei qui est secundum quantitatem maxime videtur iustitiae contrariari, quae in aequalitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur. Mensurae autem rerum quae in usum hominum veniunt non sunt determinatae, sed alicubi maiores, alicubi minores, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo non potest evitari defectus ex parte rei venditae. Et ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

[42237] II^{a}-IIae q. 77 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad defectum rei pertinet si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quae plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

[42238] II^{a}-IIae q. 77 a. 2 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Offic., *regula iustitiae manifesta est quod a vero non declinare virum deceat bonum, nec damno iniusto afficere quemquam, nec aliquid dolo annectere rei suae.*

[42239] II^{a}-IIae q. 77 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa rem quae venditur triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei. Et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione, unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isaiae I, *argentum tuum versum est in scoriam; vinum tuum mixtum est aqua*, quod enim permixtum est patitur defectum quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundum quantitatem, quae per mensuram cognoscitur. Et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, et est illicita venditio. Unde dicitur Deut. XXV, *non habebis in sacculo diversa pondera, maius et minus, nec erit in domo tua modius maior et minor*; et postea subditur, *abominatur enim dominus eum qui facit haec, et adversatur omnem iniustitiam.* Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum. Quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione, unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat iniustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si vero eo ignorante aliquis praedictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit iniustum materialiter, non tamen eius operatio est iniusta, ut ex supradictis patet, tenetur tamen, cum ad eius notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere suam rem esse minus pretiosam quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor, si id cognoscat, iniuste emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

[42240] II^{a}-IIae q. 77 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aurum et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum quae ex eis fabricantur, aut aliorum huiusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiae ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis

factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et iniusta venditio. Praesertim cum sint aliquae utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quae non conveniunt auro per alchimiam sophisticato, sicut quod habet proprietatem laetificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter iuvat. Frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales et veros effectus; sicut Augustinus dicit, in III de Trin., de his quae arte Daemonum fiunt.

[42241] II^{a}-IIae q. 77 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiae et inopiae rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse maiores mensurae. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare quae sunt iustae mensurae rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas praeterire non licet.

[42242] II^{a}-IIae q. 77 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XI de Civ. Dei, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus, sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat, et similiter in ceteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

Articulus 3

[42243] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur eius iudicio rem quam vendit supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo iudicio decipitur, praecipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

[42244] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 arg. 2 Praeterea, stultum videtur quod aliquis id faciat unde eius operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendae indicet, impedit suam venditionem, ut enim Tullius, in libro de Offic., inducit quendam dicentem, *quid tam absurdum quam si, domini iussu, ita praeco praediceret, domum pestilentem vendo?* Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditae.

[42245] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 arg. 3 Praeterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis quam ut cognoscat vitia rerum quae venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare et veritatem dicere de his quae pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditae dicere, quasi consilium dando emptori.

[42246] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 arg. 4 Praeterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditae, hoc non

est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam sine vitio rei venditae, propter aliquid aliud, puta si venditor deferens triticum ad locum ubi est carestia frumenti, sciat multos posse venire qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Huiusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo, pari ratione, nec vitia rei venditae.

[42247] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in III de Offic., *in contractibus vitia eorum quae veneunt prodi iubentur, ac nisi intimaverit venditor, quamvis in ius emptoris transierint, doli actione vacuantur.*

[42248] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 co. Respondeo dicendum quod dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum, quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad eius qualemcumque promotionem, sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum alius eius curae subdatur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem quod rem vitiosam ei offert, si ex eius vitio damnum vel periculum incurrere possit, damnum quidem, si propter huiusmodi vitium res quae vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse vero propter huiusmodi vitium nihil de pretio subtrahat; periculum autem, puta si propter huiusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum sive venenosum pro bono. Unde si huiusmodi vitia sint occulta et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio, et tenetur venditor ad damni recompensationem. Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus; vel cum usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis; et si ipse propter huiusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei. Quia forte propter huiusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitati suae consulere, vitium rei reticendo.

[42249] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iudicium non potest fieri nisi de re manifesta, unusquisque enim iudicat quae cognoscit, ut dicitur in I Ethic. Unde si vitia rei quae vendenda proponitur sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori iudicium. Secus autem esset si essent vitia manifesta.

[42250] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non oportet quod aliquis per praeconem vitium rei vendendae praenuntiet, quia si praediceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas, nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

[42251] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quae pertinent ad virtutes, teneretur tamen in casu illo de his dicere veritatem quando ex eius facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis nisi diceret veritatem. Et sic est in proposito.

[42252] II^{a}-IIae q. 77 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod vitium rei facit rem in praesenti

esse minoris valoris quam videatur, sed in casu praemisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur. Unde venditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra iustitiam facere si quod futurum est non exponat. Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis, quamvis ad hoc non videatur teneri ex iustitiae debito.

Articulus 4

[42253] II^{a}-IIae q. 77 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat, negotiando, aliquid carius vendere quam emere. Dicit enim Chrysostomus, super Matth. XXI, *quicumque rem comparat ut, integram et immutatam vendendo, lucretur, ille est mercator qui de templo Dei eiicitur.* Et idem dicit Cassiodorus, super illud Psalm., *quoniam non cognovi litteraturam*, vel negotiationem secundum aliam litteram, *quid, inquit, est aliud negotiatio nisi vilius comparare et carius velle distrahere?* Et subdit, *negotiatores tales dominus eiecit de templo.* Sed nullus eiicitur de templo nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

[42254] II^{a}-IIae q. 77 a. 4 arg. 2 Praeterea, contra iustitiam est quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis apparet. Sed ille qui, negotiando, rem carius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

[42255] II^{a}-IIae q. 77 a. 4 arg. 3 Praeterea, Hieronymus dicit, *negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quandam pestem fuge.* Non autem negotiatio clericis interdicenda esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere et carius vendere est peccatum.

[42256] II^{a}-IIae q. 77 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Psalm., *quoniam non cognovi litteraturam, negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et peierat. Sed haec vitia hominis sunt, non artis, quae sine his vitiis agi potest.* Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

[42257] II^{a}-IIae q. 77 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem philosophus dicit, in I Polit., duplex est rerum commutatio. Una quidem quasi naturalis et necessaria, per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum, propter necessitatem vitae. Et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad oeconomicos vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum. Et haec quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere. Secundum philosophum autem, prima commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem iuste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio,

secundum se considerata, quandam turpitudinem habet, inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum. Et sic negotiatio licita reddetur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus, vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

[42258] II^{a}-IIae q. 77 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundum quod ultimum finem in lucro constituit, quod praecipue videtur quando aliquis rem non immutatam carius vendit. Si enim rem immutatam carius vendat, videtur praemium sui laboris accipere. Quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium vel honestum, ut dictum est.

[42259] II^{a}-IIae q. 77 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur, sed solum qui ad hoc emit ut carius vendat. Si autem emit rem non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit; vel quia pretium rei est mutatum, secundum diversitatem loci vel temporis; vel propter periculum cui se exponit transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo. Et secundum hoc, nec emptio nec venditio est iniusta.

[42260] II^{a}-IIae q. 77 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod clerici non solum debent abstinere ab his quae sunt secundum se mala, sed etiam ab his quae habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficiliter exuitur negotiator a peccatis labiorum*, ut dicitur Eccli. XXVI. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum saecularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit, unde apostolus dicit, II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus.* Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quae ordinatur ad necessitatem vitae, emendo vel vendendo.

Quaestio 78

Prooemium

[42261] II^{a}-IIae q. 78 pr. Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in mutuis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. Secundo, utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere quasi in recompensationem mutui. Tertio, utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est. Quarto, utrum liceat accipere mutuo pecuniam

sub usura.

Articulus 1

[42262] IIª-IIae q. 78 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed dominus de seipso dicit, Luc. XIX, ego veniens cum usuris exegissem illam, scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniae.

[42263] IIª-IIae q. 78 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur in Psalm., *lex domini immaculata*, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deut. XXIII, *non faenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges nec quamlibet aliam rem, sed alieno.* Et, quod plus est, etiam in praemium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deut. XXVIII, *faenerabis gentibus multis; et ipse a nullo faenus accipies.* Ergo accipere usuram non est peccatum.

[42264] IIª-IIae q. 78 a. 1 arg. 3 Praeterea, in rebus humanis determinatur iustitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur non esse illicitum.

[42265] IIª-IIae q. 78 a. 1 arg. 4 Praeterea, praetermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc. VI inter alia consilia ponitur, *date mutuum, nihil inde sperantes.* Ergo accipere usuram non est peccatum.

[42266] IIª-IIae q. 78 a. 1 arg. 5 Praeterea, pretium accipere quo eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

[42267] IIª-IIae q. 78 a. 1 arg. 6 Praeterea, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

[42268] IIª-IIae q. 78 a. 1 arg. 7 Praeterea, quilibet potest licite accipere rem quam ei dominus rei voluntarie tradit. Sed ille qui accipit mutuum voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuat licite potest accipere.

[42269] IIª-IIae q. 78 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XXII, *si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.*

[42270] IIª-IIae q. 78 a. 1 co. Respondeo dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum, quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quaedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res. Et propter hoc in talibus

per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et seorsum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est. Unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione, iniustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur. Quaedam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et praeter hoc petere domum commodatam, sicut patet in conductione et locatione domus. Pecunia autem, secundum philosophum, in V Ethic. et in I Polit., principaliter est inventa ad commutationes faciendas, et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura. Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam quam per usuram accepit.

[42271] II^{a}-IIae q. 78 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod usura ibi metaphorice accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus. Quod est ad utilitatem nostram, non eius.

[42272] II^{a}-IIae q. 78 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Iudaeis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Iudaeis, per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, praecipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in Psalm. absolute dicitur, *qui pecuniam suam non dedit ad usuram*; et Ezech. XVIII, *qui usuram non acceperit.* Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad maius malum vitandum, ne scilicet a Iudaeis, Deum colentibus, usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Isaiae LVI. Quod autem in praemium promittitur, faenerabis gentibus multis etc., faenus ibi large accipitur pro mutuo, sicut et Eccli. XXIX dicitur, multi non causa nequitiae non faenerati sunt, idest non mutuaverunt. Promittitur ergo in praemium Iudaeis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

[42273] II^{a}-IIae q. 78 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum iustitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso iure civili dicitur quod *res quae usu consumuntur neque ratione naturali neque civili recipiunt usumfructum, et quod senatus non fecit earum rerum usumfructum, nec enim poterat; sed quasi usumfructum constituit*, concedens scilicet usuras. Et philosophus, naturali ratione ductus, dicit, in I Polit., quod *usuraria acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam.*

[42274] II^{a}-IIae q. 78 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod dare mutuum non semper tenetur homo, et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quaerat, hoc

cadit sub ratione praecepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisaeorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam, sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quae ponitur in homine. Non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere, propter spem hominis, sed propter spem Dei.

[42275] II^{a}-IIae q. 78 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod ille qui mutuare non tenetur recompensationem potest accipere eius quod fecit, sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundum aequalitatem iustitiae si tantum ei reddatur quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei quae alium usum non habet nisi consumptionem substantiae, exigit pretium eius quod non est. Et ita est iniusta exactio.

[42276] II^{a}-IIae q. 78 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio, et ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniae argenteae est distractio pecuniae in commutationes. Unde non licet eius usum vendere cum hoc quod aliquis velit eius restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio. Et talem usum eorum vendere non liceret. Et similiter potest esse aliquis alius secundarius usus pecuniae argenteae, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris. Et talem usum pecuniae licite homo vendere potest.

[42277] II^{a}-IIae q. 78 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod ille qui dat usuram non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget pecuniam accipere mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

Articulus 2

[42278] II^{a}-IIae q. 78 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licite potest suae indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei, supra pecuniam mutuatam, aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

[42279] II^{a}-IIae q. 78 a. 2 arg. 2 Praeterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in V Ethic. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali iure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum si aliquis, pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

[42280] II^{a}-IIae q. 78 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut est quoddam munus a manu, ita est munus a lingua, et ab obsequio, ut dicit Glossa Isaiae XXXIII, *beatus qui excutit manus suas ab omni munere.* Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem, ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo,

pari ratione, licet quodcumque aliud munus accipere.

[42281] II^a-IIae q. 78 a. 2 arg. 4 Praeterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

[42282] II^a-IIae q. 78 a. 2 arg. 5 Praeterea, magis a se pecuniam alienat qui, eam mutuando, dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

[42283] II^a-IIae q. 78 a. 2 arg. 6 Praeterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cuius usus posset aliquo pretio vendi, sicut cum impignoratur ager vel domus quae inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

[42284] II^a-IIae q. 78 a. 2 arg. 7 Praeterea, contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui; aut vilius emit quod est alterius; vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit, in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniae. Hoc autem non manifeste apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expectare, vel etiam exigere.

[42285] II^a-IIae q. 78 a. 2 s. c. Sed contra est quod Ezech. XVIII dicitur, inter alia quae ad virum iustum requiruntur, *usuram et superabundantiam non acceperit.*

[42286] II^a-IIae q. 78 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in IV Ethic., omne illud pro pecunia habetur cuius pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quae ex ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra iustitiam, ut dictum est; ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit cuius pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid huiusmodi non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec peioris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem vero eorum quae pecunia non mensurantur licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam et amorem eius qui mutuavit, vel aliquid huiusmodi.

[42287] II^a-IIae q. 78 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui mutuum dat potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit recompensationem damni per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere, hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare. Et potest esse quod accipiens mutuum maius damnum evitet quam dans incurret, unde accipiens mutuum cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo.

[42288] II^a-IIae q. 78 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod recompensatio alicuius beneficii dupliciter fieri potest. Uno quidem modo, ex debito iustitiae, ad quod aliquis ex certo pacto obligari

potest. Et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accipit mutuum pecuniae, vel cuiuscumque similis rei cuius usus est eius consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit. Unde contra iustitiam est si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiae, in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit quam etiam quantitas eius quod fecit. Et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quaedam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

[42289] II^{a}-IIae q. 78 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris ab obsequio vel lingua, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus a manu, quia utrumque pecunia aestimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus ab obsequio vel lingua non quasi ex obligatione rei exhibeat, sed ex benevolentia, quae sub aestimatione pecuniae non cadit, licet hoc accipere et exigere et expectare.

[42290] II^{a}-IIae q. 78 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniae mutuatae, quae restituenda est, nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum nisi benevolentiae affectus, qui sub aestimatione pecuniae non cadit, ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum in posterum faciendum, quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum aliquid aliud mutuare, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

[42291] II^{a}-IIae q. 78 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod ille qui mutuat pecuniam transfert dominium pecuniae in eum cui mutuat. Unde ille cui pecunia mutuatur sub suo periculo tenet eam, et tenetur integre restituere. Unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius, ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur vel artifex operatur. Et ideo licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

[42292] II^{a}-IIae q. 78 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cuius usus pretio aestimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit computare in restitutionem eius quod mutuavit. Alioquin, si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium, nisi forte esset talis res cuius usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro accommodato.

[42293] II^{a}-IIae q. 78 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit iustum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, usura manifeste committitur, quia huiusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui; unde quidquid ultra iustum pretium pro huiusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usurae. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit iustum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei tradi, est peccatum usurae, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniae habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est quod diminuitur de iusto

pretio rei emptae. Si vero aliquis de iusto pretio velit diminuere ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usurae.

Articulus 3

[42294] II^{a}-IIae q. 78 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim apostolus, ad Rom. XI, *si radix sancta, et rami.* Ergo, eadem ratione, si radix infecta, et rami. Sed radix fuit usuraria. Ergo et quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

[42295] II^{a}-IIae q. 78 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur extra, de usuris, in illa decretali, *cum tu sicut asseris, possessiones quae de usuris sunt comparatae debent vendi, et ipsarum pretia his a quibus sunt extorta restitui.* Ergo, eadem ratione, quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur debet restitui.

[42296] II^{a}-IIae q. 78 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria debetur sibi ratione pecuniae quam dedit. Non ergo habet maius ius in re quam acquisivit quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit tenetur restituere.

[42297] II^{a}-IIae q. 78 a. 3 s. c. Sed contra, quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest retineri.

[42298] II^{a}-IIae q. 78 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, res quaedam sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, quae non habent usumfructum, secundum iura. Et ideo si talia fuerint per usuram extorta, puta denarii, triticum, vinum aut aliquid huiusmodi, non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit, quia id quod de tali re est acquisitum non est fructus huius rei, sed humanae industriae. Nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis, tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti. Quaedam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio, et talia habent usumfructum, sicut domus et ager et alia huiusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos, quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, et ideo ei debentur.

[42299] II^{a}-IIae q. 78 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod radix non solum habet rationem materiae, sicut pecunia usuraria, sed habet etiam aliqualiter rationem causae activae, inquantum administrat nutrimentum. Et ideo non est simile.

[42300] II^{a}-IIae q. 78 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod possessiones quae de usuris sunt comparatae non sunt eorum quorum fuerunt usurae, sed illorum qui eas emerunt. Sunt tamen obligatae illis a quibus fuerunt usurae acceptae, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non praecipitur

quod assignentur illae possessiones his a quibus fuerunt acceptae usurae, quia forte plus valent quam usurae quas dederunt, sed praecipitur quod vendantur possessiones et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usurae acceptae.

[42301] II^{a}-IIae q. 78 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria debetur quidem acquirenti propter pecuniam usurariam datam sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam sicut propter causam principalem. Et ideo plus iuris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

Articulus 4

[42302] II^{a}-IIae q. 78 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim apostolus, Rom. I, quod *digni sunt morte non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris consentit usurario in suo peccato, et praebet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

[42303] II^{a}-IIae q. 78 a. 4 arg. 2 Praeterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem praebere peccandi, hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est. Sed ille qui petit mutuum ab usurario expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

[42304] II^{a}-IIae q. 78 a. 4 arg. 3 Praeterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium videtur esse omnino illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

[42305] II^{a}-IIae q. 78 a. 4 s. c. Sed contra, ille qui iniuriam patitur non peccat, secundum philosophum, in V Ethic., unde iustitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur. Sed usurarius peccat inquantum facit iniustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris non peccat.

[42306] II^{a}-IIae q. 78 a. 4 co. Respondeo dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in Enchiridio. Et ideo Augustinus Publicolae quaerenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat eis reverentiam divinam adhibens, respondit quod *qui utitur fide illius qui per falsos deos iurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per Daemonia iuravit, sed pacto bono eius, quo fidem servavit.* Si tamen induceret eum ad iurandum per falsos deos, peccaret. Ita etiam in proposito dicendum est quod nullo modo licet inducere aliquem ad

mutuandum sub usuris, licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suae necessitatis vel alterius. Sicut etiam licet ei qui incidit in latrones manifestare bona quae habet, quae latrones diripiendo peccant, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismahel, *noli occidere nos, quia habemus thesaurum in agro*, ut dicitur Ierem. XLI.

[42307] IIª-IIae q. 78 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo. Nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quae est bona.

[42308] IIª-IIae q. 78 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non dat usurario occasionem usuras accipiendi, sed mutuandi, ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum est ex parte sua, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter huiusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat, quia huiusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

[42309] IIª-IIae q. 78 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret; vel hac intentione committeret ut inde copiosius per usuram lucraretur; daret materiam peccanti. Unde et ipse esset particeps culpae. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis quaestio LXXIX

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 79

Prooemium

[42310] IIª-IIae q. 79 pr. Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus iustitiae quae sunt facere bonum et declinare a malo, et de vitiis oppositis. Circa quod quaeruntur quatuor. Primo, utrum duo praedicta sint partes iustitiae. Secundo, utrum transgressio sit speciale peccatum. Tertio, utrum omissio sit speciale peccatum. Quarto, de comparatione omissionis ad transgressionem.

Articulus 1

[42311] IIª-IIae q. 79 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod declinare a malo et facere bonum non sint partes iustitiae. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus et vitare malum. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare a malo et facere bonum non debent poni partes iustitiae, quae est quaedam virtus specialis.

[42312] IIª-IIae q. 79 a. 1 arg. 2 Praeterea, super illud Psalm., *diverte a malo et fac bonum*, dicit Glossa, illud vitat culpam, scilicet divertere a malo; hoc meretur vitam et palmam, scilicet facere bonum. Sed quaelibet pars virtutis meretur vitam et palmam. Ergo declinare a malo non est pars iustitiae.

[42313] IIª-IIae q. 79 a. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem sicut partes alicuius totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum, nullus enim simul facit malum et bonum. Ergo declinare a malo et facere bonum non sunt partes iustitiae.

[42314] II^{a}-IIae q. 79 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in libro de Corrept. et Grat., ponit ad iustitiam legis pertinere declinare a malo et facere bonum.

[42315] II^{a}-IIae q. 79 a. 1 co. Respondeo dicendum quod si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinet ad omnem virtutem. Et secundum hoc non possunt poni partes iustitiae, nisi forte iustitia accipiatur prout est omnis virtus. Quamvis etiam iustitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed iustitia secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum. Et secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem haec duo partes iustitiae generalis vel specialis quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum iustitiae. Ad iustitiam enim pertinet aequalitatem constituere in his quae sunt ad alterum, ut ex supradictis patet. Eiusdem autem est aliquid constituere, et constitutum conservare. Constituit autem aliquis aequalitatem iustitiae faciendo bonum, idest reddendo alteri quod ei debetur. Conservat autem aequalitatem iustitiae iam constitutae declinando a malo, idest nullum nocumentum proximo inferendo.

[42316] II^{a}-IIae q. 79 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur iustitiae. Ideo autem haec duo ponuntur partes iustitiae secundum aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alterius alicuius virtutis moralis, quia aliae virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a malis, et sic in idem redit quantum ad alias virtutes, facere bonum et declinare a malo. Sed iustitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere aequalitatem, et aliud est factam non corrumpere.

[42317] II^{a}-IIae q. 79 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars iustitiae, non importat negationem puram, quod est non facere malum, hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat poenam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit. Et hoc est meritorium, praecipue quando aliquis impugnatur ut malum faciat, et resistit.

[42318] II^{a}-IIae q. 79 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod facere bonum est actus completivus iustitiae, et quasi pars principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

Articulus 2

[42319] II^{a}-IIae q. 79 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in

communi definitione peccati, dicit enim Ambrosius quod peccatum est transgressio legis divinae ergo transgressio non est species peccati.

[42320] IIª-IIae q. 79 a. 2 arg. 2 Praeterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum, *quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum, XXII contra Faust.; transgressio est etiam contra naturam vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

[42321] IIª-IIae q. 79 a. 2 arg. 3 Praeterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

[42322] IIª-IIae q. 79 a. 2 s. c. Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet iustitiae.

[42323] IIª-IIae q. 79 a. 2 co. Respondeo dicendum quod nomen transgressionis a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi ex eo quod graditur trans terminum sibi praefixum. Terminus autem praefigitur homini, ut ultra non transeat, in moralibus per praeceptum negativum. Et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra praeceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod praeceptum divinum. Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem quod est facere contra praeceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus, sicut enim ad propriam rationem iustitiae legalis pertinet attendere debitum praecepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum praecepti. Alio modo, secundum quod distinguitur ab omissione, quae contrariatur praecepto affirmativo.

[42324] IIª-IIae q. 79 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut iustitia legalis est omnis virtus subiecto et quasi materialiter, ita etiam iniustitia legalis est materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum definivit Ambrosius, secundum scilicet rationem iniustitiae legalis.

[42325] IIª-IIae q. 79 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod inclinatio naturae pertinet ad praecepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim praecepti, quia ut Augustinus dicit, in epistola de ieiunio sabbati *mos populi Dei pro lege habendus est.* Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam et contra inclinationem naturalem.

[42326] IIª-IIae q. 79 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes enumeratae species peccatorum possunt habere transgressionem non secundum proprias rationes, sed secundum quandam specialem rationem, ut dictum est. Peccatum tamen omissionis omnino a transgressione distinguitur.

Articulus 3

[42327] IIª-IIae q. 79 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omissio non sit speciale

peccatum. Omne enim peccatum aut est originale aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem. Nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est, cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

[42328] II^{a}-IIae q. 79 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, puta cum mulier corrupta est quae virginitatem vovit; vel cum aliquis amittit rem quam restituere tenetur; vel cum sacerdos tenetur celebrare et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

[42329] II^{a}-IIae q. 79 a. 3 arg. 3 Praeterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse. Sed hoc non est determinare in omissione, quia quandocumque non facit similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

[42330] II^{a}-IIae q. 79 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponitur. Tum quia bonum cuiuslibet virtutis omitti potest. Tum quia iustitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum, etiam in declinatione a malo, ut dictum est, omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

[42331] II^{a}-IIae q. 79 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Iac. IV, *scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.*

[42332] II^{a}-IIae q. 79 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omissio importat praetermissionem boni, non autem cuiuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad iustitiam, ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem iustitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde eo modo quo iustitia est specialis virtus, ut supra habitum est, et omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quae opponuntur aliis virtutibus. Eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quaedam specialis pars iustitiae distincta a declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressione distinguitur.

[42333] II^{a}-IIae q. 79 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habeat aliquem actum sibi essentialem; sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus. Et secundum hoc non agere accipitur ut agere quoddam, sicut supra dictum est.

[42334] II^{a}-IIae q. 79 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod omissio, sicut dictum est, non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quae virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non poenitendo de peccato praeterito, vel non faciendo quod potest ad votum adimplendum per continentiae observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere Missam nisi supposita debita opportunitate, quae si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem, supposita facultate, quam si non habet nec habere potest, non omittit,

dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est in aliis.

[42335] II^{a}-IIae q. 79 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut peccatum transgressionis opponitur praeceptis negativis, quae pertinent ad declinandum a malo, ita peccatum omissionis opponitur praeceptis affirmativis, quae pertinent ad faciendum bonum. Praecepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum. Et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet. Quod quidem si sit praeter eius culpam, non omittit, ut dictum est. Si vero sit propter eius culpam praecedentem, puta cum aliquis de sero se inebriavit et non potest surgere ad matutinas ut debet, dicunt quidam quod tunc incoepit peccatum omissionis quando aliquis applicat se ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum. Quia, dato quod excitaretur per violentiam et iret ad matutinas, non omitteret. Unde patet quod praecedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est quod omissio incipit ei imputari ad culpam quando fuit tempus operandi, tamen propter causam praecedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

[42336] II^{a}-IIae q. 79 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod omissio directe opponitur iustitiae, ut dictum est, non enim est omissio boni alicuius virtutis nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad iustitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpae, quia *bonum est ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad iustitiae meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

Articulus 4

[42337] II^{a}-IIae q. 79 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod derelictum, et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis, quia maiori expiatione indigebat, ut patet Levit. V. Ergo peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

[42338] II^{a}-IIae q. 79 a. 4 arg. 2 Praeterea, maiori bono maius malum opponitur, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed facere bonum, cui opponitur omissio, est nobilior pars iustitiae quam declinare a malo, cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet. Ergo omissio est gravius peccatum quam transgressio.

[42339] II^{a}-IIae q. 79 a. 4 arg. 3 Praeterea, peccatum commissionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur praecepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

[42340] II^{a}-IIae q. 79 a. 4 arg. 4 Praeterea, maior poena est poena damni, scilicet carentia visionis divinae, quae debetur peccato omissionis, quam poena sensus, quae debetur peccato transgressionis,

ut patet per Chrysostomum super Matth. Sed poena proportionatur culpae. Ergo gravius est peccatum omissionis quam transgressionis.

[42341] IIª-IIae q. 79 a. 4 s. c. Sed contra est quod facilius est abstinere a malo faciendo quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est transgredi, quam qui non implet bonum, quod est omittere.

[42342] IIª-IIae q. 79 a. 4 co. Respondeo dicendum quod peccatum intantum est grave inquantum a virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in X Metaphys. unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex eius negatio, sicut nigrum plus distat ab albo quam simpliciter non album; omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui virtutis, omissio autem importat negationem ipsius, puta peccatum omissionis est si quis parentibus debitam reverentiam non exhibeat, peccatum autem transgressionis si contumeliam vel quamcumque iniuriam eis inferat. Unde manifestum est quod, simpliciter et absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam omissio, licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione.

[42343] IIª-IIae q. 79 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem. Quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his quae pertinent ad Deum, vel quando scienter et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et sic habet quandam gravitatem, ratione cuius maiori expiatione indiget.

[42344] IIª-IIae q. 79 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ei quod est facere bonum opponitur et non facere bonum, quod est omittere, et facere malum, quod est transgredi, sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat maiorem distantiam. Et ideo transgressio est gravius peccatum.

[42345] IIª-IIae q. 79 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut omissio opponitur praeceptis affirmativis, ita transgressio opponitur praeceptis negativis. Et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio vel omissio ex eo quod aliquid sit praeter praecepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum. Et sic utrumque, large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

[42346] IIª-IIae q. 79 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod peccato transgressionis respondet et poena damni, propter aversionem a Deo; et poena sensus, propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur poena damni, sed etiam poena sensus, secundum illud Matth. VII, *omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur.* Et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis quaestio LXXX

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 80

Prooemium

[42347] IIª-IIae q. 80 pr. Deinde considerandum est de partibus potentialibus iustitiae, idest de virtutibus ei annexis. Et circa hoc duo sunt consideranda primo quidem, quae virtutes iustitiae annectantur; secundo, considerandum est de singulis virtutibus iustitiae annexis.

[42348] II^{a}-IIae q. 80 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes iustitiae annexae. Tullius enim enumerat sex, scilicet *religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem.* Vindicatio autem videtur species esse commutativae iustitiae, secundum quam illatis iniuriis vindicta rependitur, ut ex supradictis patet. Non ergo debet poni inter virtutes iustitiae annexas.

[42349] II^{a}-IIae q. 80 arg. 2 Praeterea, Macrobius, super somnium Scipionis, ponit septem, scilicet *innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem*; quarum plures a Tullio praetermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes iustitiae adiunctas.

[42350] II^{a}-IIae q. 80 arg. 3 Praeterea, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes iustitiae, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, aequitas respectu aequalium, fides et veritas respectu omnium; de quibus a Tullio non ponitur nisi veritas. Ergo videtur insufficienter numerasse virtutes iustitiae annexas.

[42351] II^{a}-IIae q. 80 arg. 4 Praeterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes iustitiae annexas, *scilicet liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynam, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam*; ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi vindicativam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

[42352] II^{a}-IIae q. 80 arg. 5 Praeterea, Aristoteles, in V Ethic., ponit epieikeiam iustitiae adiunctam, de qua in nulla praemissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratae virtutes iustitiae annexae.

[42353] II^{a}-IIae q. 80 co. Respondeo dicendum quod in virtutibus quae adiunguntur alicui principali virtuti duo sunt consideranda, primo quidem, quod virtutes illae in aliquo cum principali virtute conveniant; secundo, quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero iustitia ad alterum est, ut ex supradictis patet, omnes virtutes quae ad alterum sunt possunt ratione convenientiae iustitiae annecti. Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem, ut ex supradictis patet. Dupliciter igitur aliqua virtus ad alterum existens a ratione iustitiae deficit, uno quidem modo, inquantum deficit a ratione aequalis; alio modo, inquantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quaedam virtutes quae debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere aequale. Et primo quidem, quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse aequale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet; secundum illud Psalm., *quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi?* Et secundum hoc adiungitur iustitiae religio, quae, ut Tullius dicit, *superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque vel cultum affert.* Secundo, parentibus non potest secundum aequalitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Et sic adiungitur iustitiae pietas, per quam, ut Tullius dicit, *sanguine iunctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.* Tertio, non potest secundum aequale praemium recompensari ab homine virtuti, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Et sic adiungitur iustitiae observantia, per quam, ut Tullius dicit, *homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur.* A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale, unde

et philosophus, in VIII Ethic., secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia quae est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit, et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis. Et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et factis qualis est. Et ita adiungitur iustitiae veritas, per quam, ut Tullius dicit, *immutata ea quae sunt aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur.* Potest etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quae fecit. Quandoque quidem in bonis. Et sic adiungitur iustitiae gratia, in qua, ut Tullius dicit, *amicitiarum et officiorum alterius memoria, remunerandi voluntas continetur alterius.* Quandoque vero in malis. Et sic adiungitur iustitiae vindicatio, per quam, ut Tullius dicit, *vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur.* Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. Quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas sive amicitia, et alia huiusmodi. Quae Tullius praetermittit in praedicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

[42354] IIª-IIae q. 80 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vindicta quae fit auctoritate publicae potestatis secundum sententiam iudicis, pertinet ad iustitiam commutativam. Sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a iudice requirit, pertinet ad virtutem iustitiae adiunctam.

[42355] IIª-IIae q. 80 ad 2 Ad secundum dicendum quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales iustitiae, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia; et facere bonum, ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad aequales, scilicet amicitia in exteriori convictu, et concordia interius. Duo vero pertinent ad superiores, pietas ad parentes, et religio ad Deum. Duo vero ad inferiores, scilicet affectus, inquantum placent bona eorum; et humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *humanus dicitur aliquis quia habeat circa hominem amorem et miserationis affectum, unde humanitas dicta est qua nos invicem tuemur.* Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea philosophus tractat in IV Ethic. Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a philosopho in VIII et in IX Ethic. Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quae hic dicitur affectus; et concordia; et beneficentia, quae hic vocatur humanitas. Haec autem Tullius praetermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est.

[42356] IIª-IIae q. 80 ad 3 Ad tertium dicendum quod obedientia includitur in observantia, quam Tullius ponit, nam praecellentibus personis debetur et reverentia honoris et obedientia. Fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate, quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit. Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus, inquantum est inferior (potest tamen aliquis superiori obligari ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. XXIV, *fidelis servus et prudens, quem constituit*

dominus super familiam suam). Et ideo a Tullio praetermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit. Aequitas vero sub epieikeia, vel amicitia.

[42357] IIª-IIae q. 80 ad 4 Ad quartum dicendum quod in illa enumeratione ponuntur quaedam pertinentia ad veram iustitiam. Ad particularem quidem, bona commutatio, de qua dicit quod est *habitus in commutationibus aequalitatem custodiens.* Ad legalem autem iustitiam, quantum ad ea quae communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quae, ut ipse dicit, est *scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum.* Quantum vero ad ea quae quandoque particulariter agenda occurrunt praeter communes leges, ponitur eugnomosyna, quasi bona gnome, quae est in talibus directiva, ut supra habitum est in tractatu de prudentia. Et ideo dicit de ea quod est voluntaria iustificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio id quod iustum est homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem haec duo prudentiae secundum directionem, iustitiae vero secundum executionem. Eusebia vero dicitur quasi bonus cultus. Unde est idem quod religio. Ideo de ea dicit quod est scientia Dei famulatus (et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias). Et ad idem reducitur sanctitas, ut post dicetur. Eucharistia autem est idem quod bona gratia, quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. Benignitas autem videtur esse idem cum affectu, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *benignus est vir sponte ad benefaciendum paratus, et dulcis ad eloquium.* Et ipse Andronicus dicit quod *benignitas est habitus voluntarie benefactivus.* Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere.

[42358] IIª-IIae q. 80 ad 5 Ad quintum dicendum quod epieikeia non adiungitur iustitiae particulari, sed legali. Et videtur esse idem cum ea quae dicta est eugnomosyna.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis quaestio LXXXI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 81

Prooemium

[42359] IIª-IIae q. 81 pr. Deinde considerandum est de singulis praedictarum virtutum, quantum ad praesentem intentionem pertinet. Et primo considerandum est de religione; secundo, de pietate; tertio, de observantia; quarto, de gratia; quinto, de vindicta; sexto, de veritate; septimo, de amicitia; octavo, de liberalitate; nono, de epieikeia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est, partim in tractatu de caritate, scilicet de concordia et aliis huiusmodi; partim in hoc tractatu de iustitia, sicut de bona commutatione et innocentia; de legispositiva autem in tractatu de prudentia. Circa religionem vero tria consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsa religione secundum se; secundo, de actibus eius; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum. Secundo, utrum religio sit virtus. Tertio, utrum religio sit una virtus. Quarto, utrum religio sit specialis virtus. Quinto, utrum religio sit virtus theologica. Sexto, utrum religio sit praeferenda aliis virtutibus moralibus. Septimo, utrum religio habeat exteriores actus. Octavo, utrum religio sit eadem sanctitati.

Articulus 1

[42360] IIª-IIae q. 81 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Iac. I, *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc*

saeculo. Sed visitare pupillos et viduas dicitur secundum ordinem ad proximum, quod autem dicit immaculatum se custodire ab hoc saeculo, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

[42361] II^{a}-IIae q. 81 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *quia Latina loquendi consuetudine, non imperitorum, verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis atque affinitatibus et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio; non eo vocabulo vitatur ambiguum cum de cultu deitatis vertitur quaestio, ut fidenter dicere valeamus religionem non esse nisi cultum Dei.* Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

[42362] II^{a}-IIae q. 81 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad religionem videtur latria pertinere. Latria autem interpretatur servitus, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei. Servire autem debemus non solum Deo, sed etiam proximis, secundum illud Gal. V, *per caritatem spiritus servite invicem.* Ergo religio importat etiam ordinem ad proximum.

[42363] II^{a}-IIae q. 81 a. 1 arg. 4 Praeterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis, *cole parentes.* Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

[42364] II^{a}-IIae q. 81 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subiecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subiectionis hominis ad Deum.

[42365] II^{a}-IIae q. 81 a. 1 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, II Rhet., quod *religio est quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert.*

[42366] II^{a}-IIae q. 81 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent.* Et sic religio videtur dicta a religendo ea quae sunt divini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III, *in omnibus viis tuis cogita illum.* Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta quod *Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes*, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *religet nos religio uni omnipotenti Deo.* Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus.

[42367] II^{a}-IIae q. 81 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod religio habet duplices actus. Quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia huiusmodi. Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos in divinam reverentiam, quia scilicet virtus ad quam per-

tinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, quod est actus elicitus a misericordia, immaculatum autem custodire se ab hoc saeculo imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae vel alicuius huiusmodi virtutis.

[42368] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod religio refertur ad ea quae exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus, parum ante verba inducta, praemittit, *religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur.*

[42369] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quandam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum. Et ideo specialis ratio servitutis ei debetur. Et talis servitus nomine latriae designatur apud Graecos. Et ideo ad religionem proprie pertinet.

[42370] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod colere dicimus homines quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus. Et etiam aliqua quae nobis subiecta sunt coli a nobis dicuntur, sicut agricolae dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolae dicuntur ex eo quod colunt loca quae inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quae Graeco nomine vocatur eusebia vel theosebia, ut patet per Augustinum, X de Civ. Dei.

[42371] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes. Sicut etiam contemplativi dicuntur non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Huiusmodi autem non se subiciunt homini propter hominem sed propter Deum, secundum illud apostoli, Gal. IV, *sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum.*

Articulus 2

[42372] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est virtus, sed donum.

[42373] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur habitus electivus, vel voluntarius. Sed sicut dictum est, ad religionem pertinet latria, quae servitutem quandam importat. Ergo religio non est virtus.

[42374] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur in II Ethic., aptitudo virtutum inest

nobis a natura, unde ea quae pertinent ad virtutes sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet caeremoniam divinae naturae afferre. Caeremonialia autem, ut supra dictum est, non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

[42375] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 2 s. c. Sed contra est quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex praemissis patet.

[42376] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.* Et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, etiam constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum; ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet, in libro de natura boni. Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est.

[42377] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod revereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius. Sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est.

[42378] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam servus potest voluntarie domino suo exhibere quod debet, et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens. Et similiter etiam exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

[42379] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam, sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani.

Articulus 3

[42380] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est. In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quae saltem ratione differunt. Diversa autem ratio obiecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est una virtus.

[42381] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 3 arg. 2 Praeterea, unius virtutis unus videtur esse actus, habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa huiusmodi. Ergo religio non est una virtus.

[42382] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 3 arg. 3 Praeterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

[42383] II^{a}-IIae q. 81 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. IV, *unus Deus, una fides.* Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

[42384] II^{a}-IIae q. 81 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, habitus distinguuntur secundum diversam rationem obiecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum, unde ipse dicit, Malach. I, *si ego pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

[42385] II^{a}-IIae q. 81 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tres personae divinae sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversae autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suae. Et ideo religio est una virtus.

[42386] II^{a}-IIae q. 81 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum, nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendum reverentiam Deo. Et ad haec duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel iterum assumendo aliquid divinum.

[42387] II^{a}-IIae q. 81 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod imaginibus non exhibetur religionis cultus secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem prout est imago, non sistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriae, nec virtus religionis.

Articulus 4

[42388] II^{a}-IIae q. 81 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus, X de Civ. Dei, *verum sacrificium est omne opus quod geritur ut sancta societate Deo iungamur.* Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet. Et sic non est specialis virtus.

[42389] II^{a}-IIae q. 81 a. 4 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. X, *omnia in gloriam Dei facite.* Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est. Ergo religio non est specialis virtus.

[42390] II^{a}-IIae q. 81 a. 4 arg. 3 Praeterea, caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in VIII Ethic., *honorari propinquum est ei quod est amari.* Ergo religio, qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia vel dulia vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

[42391] IIª-IIae q. 81 a. 4 s. c. Sed contra est quod ponitur pars iustitiae ab aliis eius partibus distincta.

[42392] IIª-IIae q. 81 a. 4 co. Respondeo dicendum quod cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiae. Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor, sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

[42393] IIª-IIae q. 81 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, sicut supra dictum est.

[42394] IIª-IIae q. 81 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicientem quae secundum rationem suae speciei pertinent ad reverentiam Dei.

[42395] IIª-IIae q. 81 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectum amoris est bonum, obiectum autem honoris vel reverentiae est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturae, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus, religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

Articulus 5

[42396] IIª-IIae q. 81 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod *Deus colitur fide, spe et caritate*, quae sunt virtutes theologicae. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

[42397] IIª-IIae q. 81 a. 5 arg. 2 Praeterea, virtus theologica dicitur quae habet Deum pro obiecto. Religio autem habet Deum pro obiecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est. Ergo religio est virtus theologica.

[42398] IIª-IIae q. 81 a. 5 arg. 3 Praeterea, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supradictis patet. Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia eius perfectio non attenditur secundum considerationem veri. Similiter etiam non est virtus moralis, cuius proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum, non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. XLIII, *benedicentes dominum, exaltate illum quantum*

potestis, maior enim est omni laude. Ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

[42399] IIª-IIae q. 81 a. 5 s. c. Sed contra est quod ponitur pars iustitiae, quae est virtus moralis.

[42400] IIª-IIae q. 81 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, religio est quae Deo debitum cultum affert. Duo igitur in religione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert, cultus scilicet, et hoc se habet per modum materiae et obiecti ad religionem. Aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus. Cui cultus exhibetur non quasi actus quibus Deus colitur ipsum Deum attingunt, sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus (propter quod supra dictum est quod Deus est fidei obiectum non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo), affertur autem Deo debitus cultus inquantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes et alia huiusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem.

[42401] IIª-IIae q. 81 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod semper potentia vel virtus quae operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quae ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicae, scilicet fides, spes et caritas, habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum. Et ideo suo imperio causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod *Deus colitur fide, spe et caritate.*

[42402] IIª-IIae q. 81 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod religio ordinat hominem in Deum non sicut in obiectum, sed sicut in finem.

[42403] IIª-IIae q. 81 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod religio non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars iustitiae. Et medium in ipsa accipitur non quidem inter passiones, sed secundum quandam aequalitatem inter operationes quae sunt ad Deum. Dico autem aequalitatem non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi quantum ei debetur, sed secundum considerationem humanae facultatis et divinae acceptationis. Superfluum autem in his quae ad divinum cultum pertinent esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias, puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias prout non debet.

Articulus 6

[42404] IIª-IIae q. 81 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod religio non sit praeferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in II Ethic. Sed religio deficit in attingendo medium iustitiae, quia non reddit Deo omnino aequale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

[42405] IIª-IIae q. 81 a. 6 arg. 2 Praeterea, in his quae hominibus exhibentur, tanto videtur

aliquid esse laudabilius quanto magis indigenti exhibetur, unde dicitur Isaiae LVIII, *frange esurienti panem tuum.* Sed Deus non indiget aliquo quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud Psalm., *dixi, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

[42406] II^{a}-IIae q. 81 a. 6 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid fit ex maiori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud I ad Cor. IX, *si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas mihi incumbit.* Ubi autem est maius debitum, ibi est maior necessitas. Cum igitur Deo maxime sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

[42407] II^{a}-IIae q. 81 a. 6 s. c. Sed contra est quod Exod. XX ponuntur primo praecepta ad religionem pertinentia, tanquam praecipua. Ordo autem praeceptorum proportionatur ordini virtutum, quia praecepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est praecipua inter virtutes morales.

[42408] II^{a}-IIae q. 81 a. 6 co. Respondeo dicendum quod ea quae sunt ad finem sortiuntur bonitatem ex ordine in finem, et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est, sunt circa ea quae ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliae virtutes morales, inquantum operatur ea quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio praeeminet inter alias virtutes morales.

[42409] II^{a}-IIae q. 81 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab aequalitate, quae est medium iustitiae, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

[42410] II^{a}-IIae q. 81 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod in his quae exhibentur alteri propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quae fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.

[42411] II^{a}-IIae q. 81 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus 7

[42412] II^{a}-IIae q. 81 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod latria non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Ioan. IV, *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet exteriores actus, sed interiores.

[42413] II^{a}-IIae q. 81 a. 7 arg. 2 Praeterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere.

Sed videtur ad irreverentiam alicuius excellentis pertinere si ea sibi exhibeantur quae proprie ad inferiores pertinent. Cum igitur ea quae exhibet homo corporalibus actibus proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum; non videtur quod congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

[42414] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 7 arg. 3 Praeterea, Augustinus, in VI de Civ. Dei, commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quae solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quae sunt mortalium. Sed haec multo minus conveniunt Deo vero, qui est excelsus super omnes deos. Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

[42415] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 7 s. c. Sed contra est quod in Psalm. dicitur, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

[42416] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 7 co. Respondeo dicendum quod Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit; quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilium manuductione, quia invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, ut apostolus dicit, ad Rom. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

[42417] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

[42418] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundum illud Psalm., *numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Sed exhibentur Deo tanquam signa quaedam interiorum et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est.*

[42419] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 81 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod idololatrae deridentur ex hoc quod ea quae ad homines pertinent idolis exhibebant non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta. Et praecipue quia erant vana et turpia.

Articulus 8

[42420] IIª-IIae q. 81 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quaedam specialis virtus, ut habitum est. Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus, est enim *faciens fideles et servantes ea quae ad Deum sunt iusta*, ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

[42421] IIª-IIae q. 81 a. 8 arg. 2 Praeterea, sanctitas munditiam importare videtur, dicit enim Dionysius, XII cap. de Div. Nom., quod *sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia.* Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quae turpitudines corporales excludit. Cum igitur religio ad iustitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

[42422] IIª-IIae q. 81 a. 8 arg. 3 Praeterea, ea quae dividuntur ex opposito non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium iustitiae sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est. Ergo sanctitas non est idem quod religio.

[42423] IIª-IIae q. 81 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. I, *serviamus illi in sanctitate et iustitia.* Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est. Ergo religio est idem sanctitati.

[42424] IIª-IIae q. 81 a. 8 co. Respondeo dicendum quod nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo, munditiam, et huic significationi competit nomen Graecum, dicitur enim agios quasi sine terra. Alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos sancta dicebantur quae legibus erant munita ut violari non deberent; unde et dicitur esse aliquid sancitum quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi sanguine tinctus, *eo quod antiquitus illi qui purificari volebant sanguine hostiae tingebantur*, ut Isidorus dicit, in libro Etymol. Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quae divino cultui applicantur, ita quod non solum homines, sed etiam templum et vasa et alia huiusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur. Quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus immergitur, sicut quaelibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit coniungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde ad Heb. ult. dicitur, *pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio, huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat apostolus, Rom. VIII, *certus sum quod neque mors neque vita separabit me a caritate Dei.* Sic igitur sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi, sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona opera ad cultum divinum.

[42425] II^{a}-IIae q. 81 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sanctitas est quaedam specialis virtus secundum essentiam, et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum, sicut et iustitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

[42426] II^{a}-IIae q. 81 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus, in libro de virginitate, quod *non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur*.

[42427] II^{a}-IIae q. 81 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam praedictam, non quia differat re, sed ratione tantum, ut dictum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione LXXXII ad XCI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 82

Prooemium

[42428] IIª-IIae q. 82 pr. Deinde considerandum est de actibus religionis. Et primo, de actibus interioribus, qui, secundum praedicta, sunt principaliores; secundo, de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primo ergo de devotione agendum est; secundo, de oratione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum devotio sit specialis actus. Secundo, utrum sit actus religionis. Tertio, de causa devotionis. Quarto, de eius effectu.

Articulus 1

[42429] IIª-IIae q. 82 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum, dicitur enim II Paral. XXIX, *obtulit universa multitudo hostias et laudes et holocausta mente devota.* Ergo devotio non est specialis actus.

[42430] IIª-IIae q. 82 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus et etiam in spiritualibus, dicitur enim aliquis et devote meditari et devote genu flectere. Ergo devotio non est specialis actus.

[42431] IIª-IIae q. 82 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis actus specialis aut est appetitivae aut cognoscitivae virtutis. Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quae supra enumeratae sunt. Ergo devotio non est specialis actus.

[42432] IIª-IIae q. 82 a. 1 s. c. Sed contra est quod actibus meremur, ut supra habitum est. Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est specialis actus.

[42433] IIª-IIae q. 82 a. 1 co. Respondeo dicendum quod devotio dicitur a devovendo, unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant. Propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de duobus Deciis Titus Livius narrat. Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum. Unde Exod. XXXV

dicitur quod *multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissima atque devota primitias domino.* Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

[42434] IIª-IIae q. 82 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animae ad suos actus, et voluntas secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est. Et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint ipsius voluntatis circa ea quae sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum quae a voluntate moventur.

[42435] IIª-IIae q. 82 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod devotio invenitur in diversis generibus actuum non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

[42436] IIª-IIae q. 82 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod devotio est actus appetitivae partis animae, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est.

Articulus 2

[42437] IIª-IIae q. 82 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est, ad hoc pertinet quod aliquis Deo se tradat. Sed hoc maxime fit per caritatem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quae amant.* Ergo devotio magis est actus caritatis quam religionis.

[42438] IIª-IIae q. 82 a. 2 arg. 2 Praeterea, caritas praecedit religionem. Devotio autem videtur praecedere caritatem, quia caritas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, quae est ignis materia. Ergo devotio non est actus religionis.

[42439] IIª-IIae q. 82 a. 2 arg. 3 Praeterea, per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est. Sed devotio etiam habetur ad homines, dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris; et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut Leo Papa dicit quod Iudaei, quasi devoti Romanis legibus, dixerunt, non habemus regem nisi Caesarem. Ergo devotio non est actus religionis.

[42440] IIª-IIae q. 82 a. 2 s. c. Sed contra est quod devotio dicitur a devovendo, ut dictum est. Sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

[42441] IIª-IIae q. 82 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum, quia utriusque actus est idem obiectum. Propter quod philosophus dicit, in V Ethic., *iustitia est qua volunt homines et operantur iusta.* Manifestum est autem quod operari ea quae pertinent ad divinum cultum seu famulatum pertinet

proprie ad religionem, ut ex praedictis patet. Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad huiusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quod devotio est actus religionis.

[42442] II^{a}-IIae q. 82 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo adhaerendo ei per quandam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quae est religionis principium.

[42443] II^{a}-IIae q. 82 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem caritas nutritur, sicut et quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

[42444] II^{a}-IIae q. 82 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod devotio quae habetur ad sanctos Dei, mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales alterius est rationis, sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

Articulus 3

[42445] II^{a}-IIae q. 82 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod contemplatio, seu meditatio, non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio, seu meditatio, non est devotionis causa.

[42446] II^{a}-IIae q. 82 a. 3 arg. 2 Praeterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quae sunt altioris contemplationis magis devotionem excitarent. Huius autem contrarium apparet, frequenter enim maior devotio excitatur ex consideratione passionis Christi, et aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinae magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

[42447] II^{a}-IIae q. 82 a. 3 arg. 3 Praeterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem essent etiam magis apti ad devotionem. Huius autem contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

[42448] II^{a}-IIae q. 82 a. 3 s. c. Sed contra est quod in Psalm. dicitur, *in meditatione mea exardescet ignis.* Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

[42449] II^a-IIae q. 82 a. 3 co. Respondeo dicendum quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius, super Luc., quod *Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit, et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset.* Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, unde et Augustinus dicit, in libro de Trin., quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet per meditationem homo concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem quae est ex parte divinae bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud Psalm., *mihi adhaerere Deo bonum est, ponere in domino Deo spem meam.* Et haec consideratio excitat dilectionem, quae est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Psalm., *levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a domino, qui fecit caelum et terram.* Et haec consideratio excludit praesumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suae virtuti innititur.

[42450] II^a-IIae q. 82 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consideratio eorum quae nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causant. Consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab his mentem distrahentium, impedit devotionem.

[42451] II^a-IIae q. 82 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea quae sunt divinitatis sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quae praecipuum est humanitas Christi, secundum quod in praefatione dicitur, *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis, maxime devotionem excitant, cum tamen devotio principaliter circa ea quae sunt divinitatis consistat.

[42452] II^a-IIae q. 82 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia, et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod huiusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam, et quamcumque aliam perfectionem, homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

Articulus 4

[42453] II^a-IIae q. 82 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod laetitia non sit devotionis effectus. Quia, ut dictum est, passio Christi praecipue ad devotionem excitat. Sed ex eius consideratione consequitur in anima quaedam afflictio, secundum illud Thren. III, *recordare*

paupertatis meae, absinthii et fellis, quod pertinet ad passionem; et subditur, *memoria memor ero, et tabescet in me anima mea.* Ergo delectatio, sive gaudium, non est devotionis effectus.

[42454] II^{a}-IIae q. 82 a. 4 arg. 2 Praeterea, devotio praecipue consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed in Psalm. dicitur, *sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ergo afflictio magis est devotionis effectus quam iucunditas sive gaudium.

[42455] II^{a}-IIae q. 82 a. 4 arg. 3 Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit, in libro de homine, quod *sicut risus procedit ex gaudio, ita lacrimae et gemitus sunt signa tristitiae.* Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrimas. Ergo laetitia, vel gaudium, non est devotionis effectus.

[42456] II^{a}-IIae q. 82 a. 4 s. c. Sed contra est quod in collecta dicitur, *quos ieiunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta laetificet.*

[42457] II^{a}-IIae q. 82 a. 4 co. Respondeo dicendum quod devotio per se quidem et principaliter spiritualem laetitiam mentis causat, ex consequenti autem et per accidens causat tristitiam. Dictum est enim quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinae bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psalm., *memor fui Dei, et delectatus sum*, sed per accidens haec consideratio tristitiam quandam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psalm., *sitivit anima mea ad Deum vivum*, et postea sequitur, *fuerunt mihi lacrimae meae* et cetera. Secundario vero causatur devotio, ut dictum est, ex consideratione propriorum defectuum, nam haec consideratio pertinet ad terminum a quo homo per motum voluntatis devotae recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Haec autem consideratio e converso se habet ad primam. Nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem laetitiam, scilicet propter spem divinae subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio, secundario autem et per accidens tristitia quae est secundum Deum.

[42458] II^{a}-IIae q. 82 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit, et est aliquid quod laetificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quae nobis de tali liberatione providit.

[42459] II^{a}-IIae q. 82 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod spiritus qui ex una parte contribulatur propter praesentis vitae defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinae bonitatis et ex spe divini auxilii.

[42460] II^{a}-IIae q. 82 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod lacrimae prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine, praecipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicuius tristabilis; sicut solent homines lacrimari ex pietatis affectu cum recuperant filios vel caros amicos quos aestimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrimae ex devotione procedunt.

Quaestio 83

Prooemium

[42461] II^{a}-IIae q. 83 pr. Deinde considerandum est de oratione. Et circa hoc quaeruntur decem et septem. Primo, utrum oratio sit actus appetitivae virtutis vel cognitivae. Secundo, utrum conveniens sit orare. Tertio, utrum oratio sit actus religionis. Quarto, utrum solus Deus sit orandus. Quinto, utrum in oratione sit aliquid determinate petendum. Sexto, utrum orando debeamus temporalia petere. Septimo, utrum pro aliis orare debeamus. Octavo, utrum debeamus orare pro inimicis. Nono, de septem petitionibus orationis dominicae. Decimo, utrum orare sit proprium rationalis creaturae. Undecimo, utrum sancti in patria orent pro nobis. Duodecimo, utrum, oratio debeat esse vocalis. Tertiodecimo, utrum attentio requiratur ad orationem. Quartodecimo, utrum oratio debeat esse diuturna. Quintodecimo, utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur. Sextodecimo, utrum sit meritoria. Septimodecimo, de speciebus orationis.

Articulus 1

[42462] II^{a}-IIae q. 83 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod oratio sit actus appetitivae virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud Psalm., *desiderium pauperum exaudivit dominus.* Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et oratio.

[42463] II^{a}-IIae q. 83 a. 1 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, in III cap. de Div. Nom., *ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes et unientes.* Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

[42464] II^{a}-IIae q. 83 a. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus, in III de anima, ponit duas operationes intellectivae partis, quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse. Quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivae virtutis, sed appetitivae.

[42465] II^{a}-IIae q. 83 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod orare idem est quod dicere. Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivae virtutis, sed intellectivae.

[42466] II^{a}-IIae q. 83 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum Cassiodorum, oratio dicitur quasi oris ratio. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa.

Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae. Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliquorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quidem fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum. Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod philosophus dicit, in I Ethic., quod ad optima deprecatur ratio. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., quod oratio petitio quaedam est; et Damascenus dicit, in III libro, quod oratio est petitio decentium a Deo. Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus.

[42467] II^{a}-IIae q. 83 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod desiderium pauperum dicitur dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres. Vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant; secundum illud Isaiae LXV, *eritque, antequam clament, ego exaudiam.*

[42468] II^{a}-IIae q. 83 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem caritatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum quasi a voluntate caritatis mota, dupliciter. Uno quidem modo, ex parte eius quod petitur, quia hoc praecipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur; secundum illud Psalm., *unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae.* Alio modo, ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem; vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem quod, *quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi.* Et secundum hoc etiam Damascenus dicit quod *oratio est ascensus intellectus in Deum.*

[42469] II^{a}-IIae q. 83 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam. Sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est.

Articulus 2

[42470] II^{a}-IIae q. 83 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus id quo indigemus. Sed, sicut dicitur Matth. VI, *scit pater vester quia his indigetis.* Ergo non est conveniens Deum

orare.

[42471] II^{a}-IIae q. 83 a. 2 arg. 2 Praeterea, per orationem flectitur animus eius qui oratur ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I Reg. XV, *porro triumphator in Israel non parcet, nec poenitudine flectetur.* Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

[42472] II^{a}-IIae q. 83 a. 2 arg. 3 Praeterea, liberalius est dare aliquid non petenti quam dare petenti, quia, sicut Seneca dicit, *nulla res carius emitur quam quae precibus empta est.* Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

[42473] II^{a}-IIae q. 83 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. XVIII, *oportet orare, et non deficere.*

[42474] II^{a}-IIae q. 83 a. 2 co. Respondeo dicendum quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanae non reguntur divina providentia. Ex quo sequitur quod vanum sit orare, et omnino Deum colere. Et de his dicitur Malach. III, *dixistis, vanus est qui servit Deo.* Secunda fuit opinio ponentium omnia, etiam in rebus humanis, ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinae providentiae, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum. Et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanae non proveniunt ex necessitate, sed dicebant similiter dispositionem divinae providentiae variabilem esse, et quod orationibus et aliis quae ad divinum cultum pertinent dispositio divinae providentiae immutatur. Haec autem omnia in primo libro improbata sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem ut neque rebus humanis, divinae providentiae subiectis, necessitatem imponamus; neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus. Ad huius ergo evidentiam, considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum; *ut scilicet homines postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare*, ut Gregorius dicit, in libro dialogorum.

[42475] II^{a}-IIae q. 83 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

[42476] II^{a}-IIae q. 83 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

[42477] II^{a}-IIae q. 83 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus multa nobis praestat ex sua liber-

alitate etiam non petita. Sed quod aliqua vult praestare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quandam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit, *considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare.*

Articulus 3

[42478] II^{a}-IIae q. 83 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim, cum sit pars iustitiae, est in voluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supradictis patet. Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

[42479] II^{a}-IIae q. 83 a. 3 arg. 2 Praeterea, actus latriae cadit sub necessitate praecepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate praecepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

[42480] II^{a}-IIae q. 83 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad religionem pertinere videtur ut quis *divinae naturae cultum caeremoniamque afferat.* Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

[42481] II^{a}-IIae q. 83 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*, ubi dicit Glossa quod *in huius figuram, in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem domino.* Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

[42482] II^{a}-IIae q. 83 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere. Et ideo omnia illa per quae Deo reverentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet se ei subiicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

[42483] II^{a}-IIae q. 83 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod voluntas movet alias potentias animae in suum finem, sicut supra dictum est. Et ideo religio, quae est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animae, intellectus altior est et voluntati propinquior. Et ideo post devotionem, quae pertinet ad ipsam voluntatem, oratio, quae pertinet ad partem intellectivam, est praecipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

[42484] II^{a}-IIae q. 83 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non solum petere quae desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub praecepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub praecepto caritatis, petere autem sub praecepto religionis. Quod quidem praeceptum ponitur Matth. VII, ubi dicitur, *petite, et accipietis.*

[42485] II^{a}-IIae q. 83 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiicit et quodammodo praesentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta. Et ideo sicut mens humana praeeminet exterioribus vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus quae ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio praeeminet aliis actibus religionis.

Articulus 4

[42486] II^{a}-IIae q. 83 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

[42487] II^{a}-IIae q. 83 a. 4 arg. 2 Praeterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere. Tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, orabo spiritu, orabo et mente. Tum etiam quia, ut Augustinus dicit, in libro de cura pro mortuis agenda, *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii.* Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

[42488] II^{a}-IIae q. 83 a. 4 arg. 3 Praeterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi inquantum sunt Deo coniuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel etiam in Purgatorio existentes, sunt multum Deo coniuncti per gratiam. Ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in Paradiso debemus orationem porrigere.

[42489] II^{a}-IIae q. 83 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob V, *voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.*

[42490] II^{a}-IIae q. 83 a. 4 co. Respondeo dicendum quod oratio porrigitur alicui dupliciter, uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo, sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostrae ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quae solus Deus dat, secundum illud Psalm., *gratiam et gloriam dabit dominus.* Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis Angelis et hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostrae sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoc. VIII quod *ascendit fumus aromatum, idest orationes sanctorum, de manu Angeli coram domino.* Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando. Nam a sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur, ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

[42491] II^{a}-IIae q. 83 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illi soli impendimus orando religionis cultum a quo quaerimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem, non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

[42492] II^{a}-IIae q. 83 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod mortui ea quae in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et praecipue interiores motus cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit, in XII Moral., in verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maxime autem eorum excellentiam decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante, cognoscunt.

[42493] II^{a}-IIae q. 83 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in hoc mundo aut in Purgatorio, nondum fruuntur visione verbi, ut possint cognoscere ea quae nos cogitamus vel dicimus. Et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

Articulus 5

[42494] II^{a}-IIae q. 83 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus. Quia, ut Damascenus dicit, *oratio est petitio decentium a Deo.* Unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Iac. IV, *petitis et non accipitis, eo quod male petatis.* Sed sicut dicitur Rom. VIII. *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus.* Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

[42495] II^{a}-IIae q. 83 a. 5 arg. 2 Praeterea, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod Deus vult, ut dicit Glossa, super illud Psalm., *exultate, iusti, in domino.* Ergo non debemus aliquid determinatum a Deo petere.

[42496] II^{a}-IIae q. 83 a. 5 arg. 3 Praeterea, mala a Deo petenda non sunt, ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

[42497] II^{a}-IIae q. 83 a. 5 s. c. Sed contra est quod dominus, Matth. VI et Luc. XI, docuit discipulos determinate petere ea quae continentur in petitionibus orationis dominicae.

[42498] II^{a}-IIae q. 83 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut maximus Valerius refert, *Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur quam ut bona tribuerent, quia hi demum scirent quid unicuique esset utile; nos autem plerumque id votis expetere quod non impetrasse melius foret.* Quae quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quae possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti, sicut divitiae, quae, ut ibidem dicitur, *multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus saepe miserabiles cernuntur; splendida coniugia, quae nonnunquam funditus domos evertunt.* Sunt tamen quaedam bona quibus homo male uti non potest, quae scilicet malum eventum habere non possunt. Haec autem sunt quibus beatificamur et quibus beatitudinem meremur. Quae quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud, *ostende faciem tuam, et salvi erimus*; et iterum, *deduc me in semitam mandatorum*

tuorum.

[42499] II^a-IIae q. 83 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adiuvat infirmitatem nostram quod, inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde dominus dicit, Ioan. IV, quod *veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate.*

[42500] II^a-IIae q. 83 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum orando petimus aliqua quae pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de quo dicitur, I ad Tim. II, quod *vult omnes homines salvos fieri.*

[42501] II^a-IIae q. 83 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod sic ad bona Deus nos invitat quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

Articulus 6

[42502] II^a-IIae q. 83 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando. Quae enim orando petimus, quaerimus. Sed temporalia non debemus quaerere, dicitur enim Matth. VI, primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis, scilicet temporalia; quae non quaerenda dicit, sed adiicienda quaesitis. Ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

[42503] II^a-IIae q. 83 a. 6 arg. 2 Praeterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. VI, *nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis.* Ergo temporalia petere orando non debemus.

[42504] II^a-IIae q. 83 a. 6 arg. 3 Praeterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia descendit ad ea quae infra se sunt, contra id quod apostolus dicebat, II ad Cor. IV, *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur, quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.* Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

[42505] II^a-IIae q. 83 a. 6 arg. 4 Praeterea, homo non debet petere a Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt a Deo in oratione petenda.

[42506] II^a-IIae q. 83 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XXX, *tribue tantum victui meo necessaria.*

[42507] II^a-IIae q. 83 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Probam, de orando Deum, *hoc licet orare quod licet desiderare.* Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus; sed sicut quaedam adminicula quibus adiuvamur ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum

nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam philosophus dicit, in I Ethic. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit, ad Probam, *sufficientiam vitae non indecenter vult quisquis eam vult et non amplius. Quae quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis et congruentem habitum personae hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo, cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur, orandum est.*

[42508] II^{a}-IIae q. 83 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod temporalia non sunt quaerenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, cum dixit, illud primo quaerendum est, scilicet regnum Dei, significavit quia hoc, scilicet temporale bonum, *posterius quaerendum est, non tempore, sed dignitate, illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum.*

[42509] II^{a}-IIae q. 83 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quaelibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est.

[42510] II^{a}-IIae q. 83 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis depressa. Sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis ea elevat sursum.

[42511] II^{a}-IIae q. 83 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quaesita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa ut nobis concedantur secundum quod expediunt ad salutem.

Articulus 7

[42512] II^{a}-IIae q. 83 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, et cetera huiusmodi. Ergo non debemus pro aliis orare.

[42513] II^{a}-IIae q. 83 a. 7 arg. 2 Praeterea, ad hoc oratio fit quod exaudiatur. Sed una de conditionibus quae requiruntur ad hoc quod oratio sit audibilis, est ut aliquis oret pro seipso, unde super illud Ioan. XVI, *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis*, Augustinus dicit, *exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus. Unde non utcumque dictum est, dabit, sed, dabit vobis.* Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

[42514] II^{a}-IIae q. 83 a. 7 arg. 3 Praeterea, pro aliis, si sunt mali, prohibemur orare, secundum illud Ierem. VII, *tu ergo noli orare pro populo hoc, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.* Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

[42515] II^{a}-IIae q. 83 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Iac. V, *orate pro invicem, ut salvemini.*

[42516] II^{a}-IIae q. 83 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis, hoc enim pertinet ad rationem dilectionis, quam proximis debemus impendere, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas hoc requirit, ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *pro se orare necessitas cogit, pro altero autem, caritas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat.*

[42517] II^{a}-IIae q. 83 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Cyprianus dicit, in libro de Orat. dominica, *ideo non dicimus, pater meus, sed noster; nec, da mihi, sed, da nobis, quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur. Unum enim orare pro omnibus voluit, quo modo in uno omnes ipse portavit.*

[42518] II^{a}-IIae q. 83 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiam si fiat pie et perseveranter et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte eius pro quo oratur, secundum illud Ierem. XV, *si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex caritate orat, secundum illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*, Glossa, idest, *etsi non eis profuit, ego tamen non sum frustratus mea mercede.*

[42519] II^{a}-IIae q. 83 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro iustis, ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam, exaudiuntur enim pro praedestinatis, non autem pro praescitis ad mortem. Sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in praedestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle. VII, *nemo potest corrigere quem Deus despexerit.* Et ideo dicitur I Ioan. V, *qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti peccatum non ad mortem.* Sed sicut nulli, quandiu hic vivit, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus distinguere praedestinatos a reprobatis, ut Augustinus dicit, in libro de Corr. et gratia; ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. Pro iustis etiam est orandum, triplici ratione. Primo quidem, quia multorum preces facilius exaudiuntur. Unde Rom. XV, super illud, *adiuvetis me in orationibus vestris*, dicit Glossa, *bene rogat apostolus minores pro se orare. Multi enim minimi, dum congregantur unanimes, fiunt magni, et multorum preces impossibile est quod non impetrent*, illud scilicet quod est impetrabile. Secundo, ut ex multis gratia agatur Deo de beneficiis quae confert iustis, quae etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per apostolum, II ad Cor. I. Tertio, ut maiores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

Articulus 8

[42520] II^{a}-IIae q. 83 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur Rom. XV, *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed in sacra Scriptura inducuntur multae imprecationes contra inimicos, dicitur enim in Psalm., *erubescant et conturbentur omnes inimici mei, erubescant et conturbentur valde velociter.* Ergo et nos debemus orare contra inimicos, magis quam pro eis.

[42521] II^{a}-IIae q. 83 a. 8 arg. 2 Praeterea, vindicari de inimicis in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. VI, *usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?* Unde et de vindicta impiorum laetantur, secundum illud Psalm., *laetabitur iustus cum viderit vindictam.* Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

[42522] II^{a}-IIae q. 83 a. 8 arg. 3 Praeterea, operatio hominis et eius oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos, alioquin omnia bella essent illicita, quod est contra supradicta. Ergo non debemus orare pro inimicis.

[42523] II^{a}-IIae q. 83 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. V, *orate pro persequentibus et calumniantibus vos.*

[42524] II^{a}-IIae q. 83 a. 8 co. Respondeo dicendum quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere supra habitum est, in tractatu de caritate, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in praecepto, in speciali autem non est in praecepto nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum iuvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret; sed in speciali absolute inimicos diligere et eos iuvare perfectionis est. Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

[42525] II^{a}-IIae q. 83 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod imprecationes quae in sacra Scriptura ponuntur quadrupliciter possunt intelligi. Uno modo, secundum quod *prophetae solent figura imprecantis futura praedicere*, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte. Secundo, prout quaedam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo ad correctionem immittuntur. Tertio, quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccatum destruatur. Quarto, conformando voluntatem suam divinae iustitiae circa damnationem perseverantium in peccato.

[42526] II^{a}-IIae q. 83 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in eodem libro Augustinus dicit, *vindicta martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt.* Vel, sicut dicitur in libro de quaest. Vet. et novi Test., *postulant se vindicari non voce, sed ratione, sicut sanguis Abel clamavit de terra.* Laetantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam iustitiam.

[42527] II^{a}-IIae q. 83 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod licitum est impugnare inimicos ut

compescantur a peccatis, quod cedit in bonum eorum et aliorum. Et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

Articulus 9

[42528] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominicae assignentur. Vanum enim est petere illud quod semper est. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. I, *sanctum nomen eius.* Regnum etiam eius est sempiternum, secundum illud Psalmo, *regnum tuum, domine, regnum omnium saeculorum.* Voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isaiae XLVI, omnis voluntas mea fiet. Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum eius adveniat, et quod eius voluntas fiat.

[42529] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 arg. 2 Praeterea, prius est recedere a malo quam consequi bonum. Inconvenienter igitur videntur praeordinari petitiones quae pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quae pertinent ad amotionem mali.

[42530] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 arg. 3 Praeterea, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed praecipuum donum Dei est spiritus sanctus, et ea quae nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter proponi petitiones, cum non respondeant donis spiritus sancti.

[42531] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 arg. 4 Praeterea, secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. XI. Superfluum igitur fuit quod secundum Matthaeum septem petitiones ponuntur.

[42532] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 arg. 5 Praeterea, in vanum videtur captare benevolentiam eius qui benevolentia sua nos praevenit. Sed Deus nos sua benevolentia praevenit, quia ipse prior dilexit nos, ut dicitur I Ioan. IV. Superflue ergo praemittitur petitionibus, *pater noster, qui es in caelis*, quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

[42533] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 s. c. Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

[42534] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 co. Respondeo dicendum quod oratio dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit, ad Probam, *si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus quam quod in ista oratione dominica positum est.* Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa solum recte orando petimus quae recte desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quae recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut sic haec oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio finis; deinde ea quae sunt ad finem. Finis autem noster Deus est. In quem noster affectus tendit dupliciter, uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria eius. Quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus, secundum vero pertinet ad

dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur, sanctificetur nomen tuum, per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur, adveniat regnum tuum, per quam petimus ad gloriam regni eius pervenire. Ad finem autem praedictum ordinat nos aliquid dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter. Uno modo, directe et principaliter, secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo. Et quantum ad hoc ponitur, *fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra.* Alio modo, instrumentaliter, et quasi coadiuvans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cuius quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus, ad Probam; quia et Eucharistia est praecipuum sacramentum, et panis est praecipuus cibus, unde et in Evangelio Matthaei scriptum est, supersubstantialem, idest praecipuum, ut Hieronymus exponit. Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quae nos a beatitudine prohibent. Primo quidem, peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud I ad Cor. VI, *neque fornicarii, neque idolis servientes, etc., regnum Dei possidebunt.* Et ad hoc pertinet quod dicitur, dimitte nobis debita nostra. Secundo, tentatio, quae nos impedit ab observantia divinae voluntatis. Et ad hoc pertinet quod dicitur, et ne nos inducas in tentationem, per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertio, poenalitas praesens, quae impedit sufficientiam vitae. Et quantum ad hoc dicitur, libera nos a malo.

[42535] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, cum dicimus, sanctificetur nomen tuum, *non hoc petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum ab hominibus habeatur*; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur, adveniat regnum tuum, *non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet*, sed, sicut Augustinus dicit, ad Probam, *desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat, atque in eo regnemus.* Quod autem dicitur, fiat voluntas tua, *recte intelligitur, obediatur praeceptis tuis. Sicut in caelo et in terra, idest, sicut ab Angelis, ita ab hominibus.* Unde hae tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura, aliae vero quatuor pertinent ad necessitatem vitae praesentis, sicut Augustinus dicit, in Enchiridio.

[42536] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quae sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali.

[42537] II^{a}-IIae q. 83 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens, *si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum eius, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas eius, quia sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati*

sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo, ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.

[42538] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in Enchirid., *Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est. Ostendens enim tertiam petitionem duarum praemissarum esse quodammodo repetitionem, praetermittendo eam facit intelligi*, quia scilicet ad hoc praecipue voluntas Dei tendit ut eius sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. *Quod etiam Matthaeus in ultimo posuit, libera nos a malo, Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.*

[42539] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum quod oratio non porrigitur Deo ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi. Quae quidem praecipue excitatur in nobis considerando eius caritatem ad nos, qua bonum nostrum vult, et ideo dicimus, pater noster; et eius excellentiam, qua potest, et ideo dicimus, qui es in caelis.

Articulus 10

[42540] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturae. Eiusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet filio et spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare, nam et filius dicit, Ioan. XIV, *ego rogabo patrem*; et

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

de spiritu sancto dicit apostolus, *spiritus postulat pro nobis.*

[42541] IIª-IIae q. 83 a. 10 arg. 2 Praeterea, Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiae. Sed ad Angelos pertinet orare, unde in Psalm. dicitur, *adorate eum, omnes Angeli eius.* Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

[42542] IIª-IIae q. 83 a. 10 arg. 3 Praeterea, eiusdem est orare cuius est invocare Deum, quod praecipue fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum secundum illud Psalm., *qui dat iumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum.* Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

[42543] IIª-IIae q. 83 a. 10 s. c. Sed contra, oratio est actus rationis, ut supra habitum est. Sed rationalis creatura a ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturae.

[42544] IIª-IIae q. 83 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, oratio est actus rationis per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius, bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare, sed proprium est rationalis creaturae.

[42545] IIª-IIae q. 83 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod divinis personis convenit accipere per naturam, orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem filius rogare, vel orare, secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam. Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

[42546] IIª-IIae q. 83 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio et intellectus in nobis non sunt diversae potentiae, ut in primo habitum est, differunt autem secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturae, quae sunt Angeli, distinguuntur a rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur oratio esse proprium rationalis creaturae.

[42547] IIª-IIae q. 83 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod pulli corvorum dicuntur Deum invocare, propter naturale desiderium quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sic etiam

bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur.

Articulus 11

[42548] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod sancti qui sunt in patria non orent pro nobis. Actus enim alicuius magis est meritorius sibi quam aliis. Sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec pro se orant, quia iam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

[42549] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 arg. 2 Praeterea, sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

[42550] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 arg. 3 Praeterea, sicut sancti qui sunt in patria sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in Purgatorio, quia iam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in Purgatorio non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria pro nobis orant.

[42551] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 arg. 4 Praeterea, si sancti qui sunt in patria pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

[42552] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 arg. 5 Praeterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius. Cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

[42553] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 s. c. Sed contra est quod dicitur II Mach. ult., *hic est qui multum orat pro populo et universa sancta civitate, Ieremias, propheta Dei.*

[42554] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, *Vigilantii error fuit quod, dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio, praesertim cum martyres, ultionem sui sanguinis obsecrantes, impetrare nequiverint.* Sed hoc est omnino falsum. Quia cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt, et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur, Heb. VII, *accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Et propter hoc Hieronymus, contra Vigilantium, dicit, *si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias et triumphos.*

[42555] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest

beatitudinis ultima perfectio. Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex praecedentibus eorum meritis, et ex divina acceptatione.

[42556] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod aestimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

[42557] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in Purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

[42558] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum quod Deus vult inferiora per omnia superiora iuvari. Et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare. Alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior est, vel quia devotius implorantur; vel quia Deus vult eorum sanctitatem declarare.

[42559] II^{a}-IIae q. 83 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. III, *ego sum Deus Abraham,* et cetera.

Articulus 12

[42560] II^{a}-IIae q. 83 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet, principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra igitur vocalis oratio adhibetur.

[42561] II^{a}-IIae q. 83 a. 12 arg. 2 Praeterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est. Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in oratione non est vocibus utendum.

[42562] II^{a}-IIae q. 83 a. 12 arg. 3 Praeterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. VI, *tu autem cum oraveris, intra in cubiculum, et clauso ostio, ora patrem tuum in abscondito.* Sed per vocem oratio publicatur. Ergo non debet oratio esse vocalis.

[42563] II^{a}-IIae q. 83 a. 12 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *voce mea ad dominum clamavi, voce mea ad dominum deprecatus sum.*

[42564] II^{a}-IIae q. 83 a. 12 co. Respondeo dicendum quod duplex est oratio, communis, et singularis. Communis quidem oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur. Et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur. Quod non posset fieri nisi esset vocalis. Et ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiae huiusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possit pervenire. Oratio

vero singularis est quae offertur a singulari persona cuiuscumque sive pro se sive pro aliis orantis. Et de huiusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis. Adiungitur tamen vox tali orationi triplici ratione. Primo quidem, ad excitandum interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum. Quia per exteriora signa, sive vocum sive etiam aliquorum factorum, movetur mens hominis et secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit, ad Probam, quod *verbis et aliis signis ad augendum sanctum desiderium nosipsos acrius excitamus.* Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et huiusmodi signis utendum quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum. Quod praecipue contingit in illis quorum mens sine huiusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista dicebat, *tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea*; et de Anna legitur, I Reg. I, quod loquebatur in corde suo. Secundo, adiungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum totum illud quod ex Deo habet, idest non solum mente, sed etiam corpore. Quod praecipue competit orationi secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Osee ult., *omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum, et reddemus vitulos labiorum nostrorum.* Tertio, adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione, secundum illud Psalm., *laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea.*

[42565] II^{a}-IIae q. 83 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quod mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

[42566] II^{a}-IIae q. 83 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis. Sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens excitant mentes, praecipue minus devotas.

[42567] II^{a}-IIae q. 83 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *eo proposito dominus vetat in conventu orare ut a conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet quod aspiciant homines, vel clamando vel pectus percutiendo vel manus expandendo.* Nec tamen, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *videri ab hominibus nefas est, sed ideo haec agere ut ab hominibus videaris.*

Articulus 13

[42568] II^{a}-IIae q. 83 a. 13 arg. 1 Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attenta. Dicitur enim Ioan. IV, *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed oratio non est in spiritu si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

[42569] II^{a}-IIae q. 83 a. 13 arg. 2 Praeterea, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit

attenta.

[42570] II^{a}-IIae q. 83 a. 13 arg. 3 Praeterea, de necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiatur, videtur eum deridere Deum, sicut et si alicui homini loqueretur et non attenderet ad ea quae ipse proferret. Unde Basilius dicit, *est divinum auxilium implorandum non remisse, nec mente huc illuc evagante, eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed et magis Deum irritabit.* Ergo de necessitate orationis esse videtur quod sit attenta.

[42571] II^{a}-IIae q. 83 a. 13 s. c. Sed contra est quod etiam sancti viri quandoque orantes evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psalm., *cor meum dereliquit me.*

[42572] II^{a}-IIae q. 83 a. 13 co. Respondeo dicendum quod quaestio haec praecipue locum habet in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per quod melius pervenitur ad finem. Et sic attentio absolute orationi necessaria est. Alio modo dicitur aliquid necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus caritate informatis, quod est mereri. Et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primae intentionis qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare. Et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est nec impetrativa, *illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat non intendit*, ut Gregorius dicit. Tertius autem effectus orationis est quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam spiritualis refectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur I Cor. XIV, *si orem lingua, mens mea sine fructu est.* Sciendum tamen quod est triplex attentio quae orationi vocali potest adhiberi. Una quidem qua attenditur ad verba, ne quis in eis erret. Secunda qua attenditur ad sensum verborum. Tertia qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur, quae quidem est maxime necessaria. Et hanc etiam possunt habere idiotae. Et quandoque intantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de sancto Victore.

[42573] II^{a}-IIae q. 83 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in spiritu et veritate orat qui ex instinctu spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

[42574] II^{a}-IIae q. 83 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum quod mens humana, propter infirmitatem naturae, diu in alto stare non potest, pondere enim infirmitatis humanae deprimitur anima ad inferiora. Et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

[42575] II^{a}-IIae q. 83 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit, in regula, *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.* Evagatio

vero mentis quae fit praeter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilius dicit, *si vero, debilitatus a peccato, fixe nequis orare, quantumcumque potes teipsum cohibeas, et Deus ignoscit, eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo.*

Articulus 14

[42576] IIª-IIae q. 83 a. 14 arg. 1 Ad quartumdecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth. VI, *orantes nolite multum loqui.* Sed oportet multum loqui diu orantem, praesertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

[42577] IIª-IIae q. 83 a. 14 arg. 2 Praeterea, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tanto est sanctius quanto magis ad unum restringitur, secundum illud Psalm., *unam petii a domino, hanc requiram.* Ergo et oratio tanto est Deo acceptior quanto est brevior.

[42578] IIª-IIae q. 83 a. 14 arg. 3 Praeterea, illicitum videtur esse quod homo transgreditur terminos a Deo praefixos, praecipue in his quae pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. XIX, *contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum dominum, et pereat ex eis plurima multitudo.* Sed a Deo praefixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicae, ut patet Matth. VI. Ergo non licet ultra orationem protendere.

[42579] IIª-IIae q. 83 a. 14 s. c. Sed contra, videtur quod continue sit orandum. Quia dominus dicit, Luc. XVIII, *oportet semper orare, et non deficere.* Et I ad Thess. V, *sine intermissione orate.*

[42580] IIª-IIae q. 83 a. 14 co. Respondeo dicendum quod de oratione dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum seipsam; alio modo, secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium caritatis, ex quo procedere debet oratio. Quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute, manet enim virtus huius desiderii in omnibus quae ex caritate facimus; omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I ad Cor. X. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit, ad Probam, *in ipsa fide, spe et caritate continuato desiderio semper oramus.* Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari. Sed, sicut Augustinus ibidem dicit, *ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nosipsos admoneamus; quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus; et ad hoc agendum nosipsos acrius excitemus.* Uniuscuiusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Unde Augustinus dicit, ad Probam, *dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo iaculatas, ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio. Ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem, sicut non esse obtundendam si*

perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam. Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in oratione communi per comparationem ad populi devotionem.

[42581] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 14 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Probam, *non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus; aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis praeberet exemplum.* Et postea subdit, *absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur.*

[42582] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

[42583] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum quod dominus non instituit hanc orationem ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad haec sola impetranda debet tendere nostrae orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

[42584] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliquis continue orat, vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est. Vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret. Vel propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus; sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando quiescit.

Articulus 15

[42585] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 15 arg. 1 Ad quintumdecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit a gratia. Sed oratio praecedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. XI, *pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se.* Ergo oratio non est actus meritorius.

[42586] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 15 arg. 2 Praeterea, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur; sicut Paulus non est exauditus petens removeri a se stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

[42587] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 15 arg. 3 Praeterea, oratio praecipue fidei innititur, secundum illud Iac. I, *postulet autem in fide, nihil haesitans.* Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

[42588] II$^{\underline{a}}$-IIae q. 83 a. 15 s. c. Sed contra est quod super illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*, dicit Glossa, *etsi eis non profuit, ego tamen non sum frustratus mea mercede.* Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

[42589] II^{a}-IIae q. 83 a. 15 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, oratio, praeter effectum spiritualis consolationis quam praesentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi inquantum procedit ex radice caritatis, cuius proprium obiectum est bonum aeternum, cuius fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a caritate mediante religione, cuius est actus oratio ut dictum est; concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quae ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre. Ad caritatem vero pertinet desiderium rei cuius complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria, sed haec ad religionem pertinet, cuius est primus actus, necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet.* Et Chrysostomus dicit, *nunquam oranti beneficia denegat qui ut orantes non deficiant sua pietate instigat.*

[42590] II^{a}-IIae q. 83 a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod oratio quae est sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quae impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit, in libro de perseverantia.

[42591] II^{a}-IIae q. 83 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur, meritum enim praecipue ordinatur ad beatitudinem; sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud, sed quandoque hoc petendo et desiderando meritum amittit, puta si petat a Deo complementum alicuius peccati, quod est non pie orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium. Et tunc, licet orans possit orando mereri vitam aeternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, *fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huius vitae, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile magis novit medicus quam aegrotus.* Et propter hoc etiam Paulus non est exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad eius salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo. Et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere, *quaedam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur*, ut Augustinus dicit, super Ioan. Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveret. Et propter hoc dicit Basilius, *ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti.* Quia vero homo non potest alii mereri vitam aeternam ex condigno, ut supra dictum est; ideo per consequens nec ea quae ad vitam aeternam pertinent potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est. Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat

quod petit, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

[42592] IIª-IIae q. 83 a. 15 ad 3 Ad tertium dicendum quod oratio innititur principaliter fidei non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter caritati, sed quantum ad efficaciam impetrandi. Quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae, ex quibus oratio impetrat quod petit.

Articulus 16

[42593] IIª-IIae q. 83 a. 16 arg. 1 Ad sextumdecimum sic proceditur. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo. Dicitur enim Ioan. IX, *scimus quia peccatores Deus non audit.* Quod consonat ei quod dicitur Prov. XXVIII, *qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*, oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

[42594] IIª-IIae q. 83 a. 16 arg. 2 Praeterea, iusti impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est. Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, et etiam caritate, quae est virtus pietatis, ut dicit Glossa, II ad Tim. III, super illud, *habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes*; et ita non pie orant, quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

[42595] IIª-IIae q. 83 a. 16 arg. 3 Praeterea, Chrysostomus dicit, super Matth., *pater non libenter exaudit orationem quam filius non dictavit.* Sed in oratione quam Christus dictavit dicitur, *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni, vel, si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

[42596] IIª-IIae q. 83 a. 16 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset, domine, propitius esto mihi peccatori.* Et Chrysostomus dicit, super Matth., *omnis qui petit accipit, idest, sive iustus sit sive peccator.*

[42597] IIª-IIae q. 83 a. 16 co. Respondeo dicendum quod in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus; et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit inquantum peccator, idest secundum desiderium peccati, hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata, Deus enim quaedam negat propitius quae concedit iratus, ut Augustinus dicit. Orationem vero peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor praemissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

[42598] IIª-IIae q. 83 a. 16 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., illud verbum est caeci adhuc inuncti, idest nondum perfecte illuminati. Et ideo non est

ratum. Quamvis possit verificari si intelligatur de peccatore inquantum est peccator. Per quem etiam modum oratio eius dicitur execrabilis.

[42599] IIª-IIae q. 83 a. 16 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccator non potest pie orare quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur. Potest tamen eius oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens, sicut ille qui non habet habitum iustitiae, potest aliquid iustum velle, ut ex supradictis patet. Et quamvis eius oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur iustitiae, sed impetratio gratiae.

[42600] IIª-IIae q. 83 a. 16 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiae. Et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam, est enim verum quantum ad personam Ecclesiae. Extra quam est merito, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis remittere. Et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli. XXVIII, *relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

Articulus 17

[42601] IIª-IIae q. 83 a. 17 arg. 1 Ad septimumdecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones. Obsecratio enim videtur esse quaedam adiuratio. Sed, sicut Origenes dicit, super Matth., *non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adiuret alium, si enim iurare non licet, nec adiurare.* Ergo inconvenienter ponitur obsecratio orationis pars.

[42602] IIª-IIae q. 83 a. 17 arg. 2 Praeterea, oratio, secundum Damascenum, est petitio decentium a Deo. Inconvenienter ergo orationes contra postulationes dividuntur.

[42603] IIª-IIae q. 83 a. 17 arg. 3 Praeterea, gratiarum actiones pertinent ad praeterita, alia vero ad futura. Sed praeterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo gratiarum actiones post alia ponuntur.

[42604] IIª-IIae q. 83 a. 17 s. c. In contrarium est auctoritas apostoli, I ad Tim. II.

[42605] IIª-IIae q. 83 a. 17 co. Respondeo dicendum quod ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat. Quod significatur nomine orationis, quia oratio est ascensus intellectus in Deum. Secundo, requiritur petitio, quae significatur nomine postulationis, sive petitio proponatur determinate, quod quidem nominant quidam proprie postulationem; sive indeterminate, ut cum quis petit iuvari a Deo, quod nominant supplicationem; sive solum factum narretur, secundum illud Ioan. XI, *ecce, quem amas infirmatur*, quod vocant insinuationem. Tertio, requiritur ratio impetrandi quod petitur. Et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum

illud Dan. IX, *propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam.* Et ad hoc pertinet obsecratio, quae est per sacra contestatio, sicut cum dicimus, per nativitatem tuam, libera nos, domine. Ratio vero impetrandi ex parte petentis est gratiarum actio, quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa, I ad Tim. II, quod *in Missa obsecrationes sunt quae praecedunt consecrationem*, in quibus quaedam sacra commemorantur; orationes sunt in ipsa consecratione, in qua mens maxime debet elevari in Deum; postulationes autem *sunt in sequentibus petitionibus; gratiarum actiones in fine.* In pluribus etiam Ecclesiae collectis haec quatuor possunt attendi. Sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur, omnipotens, sempiterne Deus, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur, qui dedisti famulis tuis etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur, praesta, quaesumus etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur, per dominum nostrum etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem patrum dicitur quod *obsecratio est imploratio pro peccatis; oratio, cum aliquid Deo vovemus; postulatio, cum pro aliis petimus.* Sed primum melius est.

[42606] II^{a}-IIae q. 83 a. 17 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obsecratio non est adiuratio ad compellendum, quae prohibetur, sed ad misericordiam implorandum.

[42607] II^{a}-IIae q. 83 a. 17 ad 2 Ad secundum dicendum quod oratio communiter sumpta includit omnia quae hic dicuntur. Sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

[42608] II^{a}-IIae q. 83 a. 17 ad 3 Ad tertium dicendum quod in diversis praeterita praecedunt futura, sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit praeteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis praecedit postulationem aliorum beneficiorum, sed idem beneficium prius postulatur, et ultimo, cum acceptum fuerit, de eo gratiae aguntur. Postulationem autem praecedit oratio, per quam acceditur ad eum a quo petimus. Orationem autem praecedit obsecratio, quia ex consideratione divinae bonitatis ad eum audemus accedere.

Quaestio 84

Prooemium

[42609] II^{a}-IIae q. 84 pr. Deinde considerandum est de exterioribus actibus latriae. Et primo, de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo, de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio, de actibus quibus ea quae Dei sunt assumuntur. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum adoratio sit actus latriae. Secundo, utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem. Tertio, utrum adoratio requirat determinationem loci.

Articulus 1

[42610] II^{a}-IIae q. 84 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod adoratio non sit actus latriae sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo, legitur enim Gen. XVIII quod Abraham adoravit Angelos; et III Reg. I dicitur quod Nathan propheta, ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

[42611] II^{a}-IIae q. 84 a. 1 arg. 2 Praeterea, religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum, in X de Civ. Dei. Sed adoratio debetur ei ratione maiestatis, quia super illud Psalm., *adorate dominum in atrio sancto eius*, dicit Glossa, *de his atriis venitur in atrium ubi maiestas adoratur.* Ergo adoratio non est actus latriae.

[42612] II^{a}-IIae q. 84 a. 1 arg. 3 Praeterea, unius religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genu flectimus. Ergo adoratio non est actus latriae.

[42613] II^{a}-IIae q. 84 a. 1 s. c. Sed contra est quod Matth. IV inducitur, *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.*

[42614] II^{a}-IIae q. 84 a. 1 co. Respondeo dicendum quod adoratio ordinatur in reverentiam eius qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio qua Deus adoratur est religionis actus.

[42615] II^{a}-IIae q. 84 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deo debetur reverentia propter eius excellentiam, quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quandam participationem. Et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam, et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post dicetur. Et quia ea quae exterius aguntur signa sunt interioris reverentiae, quaedam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quae maximum est adoratio, sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *multa de cultu divino usurpata sunt quae honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia sive adulatione pestifera, ita tamen ut quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi; si autem multum eis additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit?* Secundum reverentiam igitur quae creaturae excellenti debetur, Nathan adoravit David. Secundum autem reverentiam quae Deo debetur, Mardochaeus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem*, ut dicitur Esther XIII. Et similiter secundum reverentiam debitam creaturae excellenti, Abraham adoravit Angelos; et etiam Iosue, ut legitur Iosue V. Quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriae Deum, qui in persona Angeli apparebat et loquebatur. Secundum autem reverentiam quae debetur Deo, prohibitus est Ioannes Angelum adorare, Apoc. ult. Tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut Angelis aequetur, unde ibi subditur, conservus tuus sum et fratrum tuorum. Tum etiam ad excludendum idololatriae occasionem, unde subditur, Deum adora.

[42616] II^{a}-IIae q. 84 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sub maiestate divina intelligitur omnis Dei excellentia, ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

[42617] II^{a}-IIae q. 84 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cuius figuram, cum legatur de Abraham, Gen. XVIII, quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur. Dicens, domine, si inveni gratiam et cetera. Trina autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

Articulus 2

[42618] II^{a}-IIae q. 84 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Ioan. IV, *veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate*. Sed id quod fit in spiritu non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

[42619] II^{a}-IIae q. 84 a. 2 arg. 2 Praeterea, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud I ad Cor. XIV, *orabo spiritu, orabo et mente*. Ergo adoratio maxime importat spiritualem actum.

[42620] II^{a}-IIae q. 84 a. 2 arg. 3 Praeterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

[42621] II^{a}-IIae q. 84 a. 2 s. c. Sed contra est quod super illud Exod. XX, non adorabis ea, neque coles, dicit Glossa, nec affectu colas, nec specie adores.

[42622] II^{a}-IIae q. 84 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, *quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus*, scilicet spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriae id quod est exterius refertur ad id quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem, ut videlicet per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo; quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

[42623] II^{a}-IIae q. 84 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, inquantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

[42624] II^{a}-IIae q. 84 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut oratio primordialiter quidem est in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est; ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis, sicut genu flectimus nostram infirmitatem significantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

[42625] II^{a}-IIae q. 84 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

Articulus 3

[42626] II^{a}-IIae q. 84 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Ioan. IV, *venit hora quando neque in monte hoc, neque in Ierosolymis adorabitis patrem.* Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

[42627] II^{a}-IIae q. 84 a. 3 arg. 2 Praeterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

[42628] II^{a}-IIae q. 84 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem Deus est qui in novo et veteri testamento adoratur. Sed in veteri testamento fiebat adoratio ad occidentem, nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. XXVI. Ergo, eadem ratione, etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

[42629] II^{a}-IIae q. 84 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae LVI, et inducitur Ioan. II, *domus mea domus orationis vocabitur.*

[42630] II^{a}-IIae q. 84 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in adoratione principalior est interior devotio mentis, secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco, sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

[42631] II^{a}-IIae q. 84 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus per illa verba praenuntiat cessationem adorationis tam secundum ritum Iudaeorum adorantium in Ierusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate, secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. I.

[42632] II^{a}-IIae q. 84 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum, qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, propter loci consecrationem, ex qua spiritualem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis, III Reg. VIII. Secundo, propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa quae ibi continentur. Tertio, propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. XVIII, *ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.*

[42633] II^{a}-IIae q. 84 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum quandam decentiam adoramus

versus orientem. Primo quidem, propter divinae maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu caeli, qui est ab oriente secundo, propter Paradisum in oriente constitutum, ut legitur Gen. II, secundum litteram Septuaginta, quasi quaeramus ad Paradisum redire. Tertio, propter Christum, qui est lux mundi et oriens nominatur, Zach. VI; et qui ascendit super caelum caeli ad orientem; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV, *sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus filii hominis.*

Quaestio 85

Prooemium

[42634] IIª-IIae q. 85 pr. Deinde considerandum est de actibus quibus aliquae res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio, primo quidem, de his quae Deo a fidelibus dantur; secundo, de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum, considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis. Circa sacrificia quaeruntur quatuor. Primo, utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturae. Secundo, utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. Tertio, utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis. Quarto, utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

Articulus 1

[42635] IIª-IIae q. 85 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturae. Ea enim quae sunt iuris naturalis communia sunt apud omnes. Non autem hoc contingit circa sacrificia, nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur, Gen. XIV; et quidam haec, quidam illa animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de iure naturali.

[42636] IIª-IIae q. 85 a. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae sunt iuris naturalis omnes iusti servaverunt. Sed non legitur de Isaac quod sacrificium obtulerit, neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur, Sap. X, quod sapientia eduxit eum a delicto suo. Ergo oblatio sacrificii non est de iure naturali.

[42637] IIª-IIae q. 85 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, X de Civ. Dei, quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quae sunt praecipua inter signa, sicut idem dicit, in libro de Doct. Christ., non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum philosophum. Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

[42638] IIª-IIae q. 85 a. 1 s. c. Sed contra est quod in qualibet aetate, et apud quaslibet hominum nationes, semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificii est de iure naturali.

[42639] II^{a}-IIae q. 85 a. 1 co. Respondeo dicendum quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo, in signum debitae subiectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale.

[42640] II^{a}-IIae q. 85 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliqua in communi sunt de iure naturali quorum determinationes sunt de iure positivo, sicut quod malefactores puniantur habet lex naturalis, sed quod tali poena vel tali puniantur est ex institutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturae, et ideo in hoc omnes conveniunt. Sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina, et ideo in hoc differunt.

[42641] II^{a}-IIae q. 85 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Adam et Isaac, sicut et alii iusti, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur pueris originale peccatum. Non tamen de omnibus iustorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quae aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo significaretur. Isaac vero significavit Christum inquantum ipse oblatus est in sacrificium. Unde non oportebat ut significaret quasi sacrificium offerens.

[42642] II^{a}-IIae q. 85 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

Articulus 2

[42643] II^{a}-IIae q. 85 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinae naturae consortes, ut dicitur II Petri I, unde et de eis in Psalm. dicitur, ego dixi, dii estis. Angeli etiam filii Dei nominantur, ut patet Iob I. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

[42644] II^{a}-IIae q. 85 a. 2 arg. 2 Praeterea, quanto aliquis maior est, tanto ei maior honor debet exhiberi. Sed Angeli et sancti sunt multo maiores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multo maiorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes et munera offerentes,

quam sit oblatio alicuius animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis Angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

[42645] II^{a}-IIae q. 85 a. 2 arg. 3 Praeterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur Angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

[42646] II^{a}-IIae q. 85 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XXII, *qui immolat diis, occidetur, praeter domino soli.*

[42647] II^{a}-IIae q. 85 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalm., sacrificium Deo spiritus contribulatus, quia, sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in primo habitum est. In solo etiam eo animae nostrae beatitudo consistit, ut supra dictum est. Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia, sicut etiam, *orantes atque laudantes, ad eum dirigimus significantes voces cui res ipsas in corde quas significamus, offerimus*, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Hoc etiam videmus in omni republica observari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen laesae maiestatis. Et ideo in lege divina statuitur poena mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

[42648] II^{a}-IIae q. 85 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nomen divinitatis communicatur aliquibus non per aequalitatem, sed per participationem. Et ideo nec aequalis honor eis debetur.

[42649] II^{a}-IIae q. 85 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei, *Daemones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent.*

[42650] II^{a}-IIae q. 85 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, VIII de Civ. Dei, *non constituimus martyribus templa, sacerdotia, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Unde sacerdos non dicit, offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule. Sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur.*

Articulus 3

[42651] II^{a}-IIae q. 85 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus, X de Civ. Dei, *verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo.* Sed omne opus bonum non est specialis actus alicuius determinatae virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatae virtutis.

[42652] IIª-IIae q. 85 a. 3 arg. 2 Praeterea, maceratio corporis quae fit per ieiunium, pertinet ad abstinentiam; quae autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quae autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quae omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Rom. XII, exhibeatis corpora vestra hostiam viventem. Dicit etiam apostolus, ad Heb. ult., beneficentiae et communionis *nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*, beneficentia autem et communio pertinent ad caritatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatae virtutis.

[42653] IIª-IIae q. 85 a. 3 arg. 3 Praeterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quae Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimae, primitiae, oblationes et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatae virtutis.

[42654] IIª-IIae q. 85 a. 3 s. c. Sed contra est quod in lege specialia praecepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levitici.

[42655] IIª-IIae q. 85 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius, sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem, ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. Sic igitur sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit. Propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem etiam ea quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari, puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subiicit propter divinam reverentiam. Et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem nisi quia fiunt propter reverentiam divinam. Et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

[42656] IIª-IIae q. 85 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet. Et ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus.

[42657] IIª-IIae q. 85 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, et abstinentiam seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

[42658] IIª-IIae q. 85 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat,

sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiae autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. XXVI, non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimae autem, proprie loquendo, non sunt neque sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

Articulus 4

[42659] II^{a}-IIae q. 85 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim apostolus, Rom. III, *quaecumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur.* Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebraeorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenebantur.

[42660] II^{a}-IIae q. 85 a. 4 arg. 2 Praeterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium huiusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

[42661] II^{a}-IIae q. 85 a. 4 arg. 3 Praeterea, ex hoc sacerdotes dicuntur quod Deo sacrificium offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

[42662] II^{a}-IIae q. 85 a. 4 s. c. Sed contra est quod sacrificium offerre est de lege naturae, ut supra habitum est. Ad ea autem quae sunt legis naturae omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

[42663] II^{a}-IIae q. 85 a. 4 co. Respondeo dicendum quod duplex est sacrificium, sicut dictum est. Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur, omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius. Quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinae subiectionis. Et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis praecepta. Illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum, secundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad haec vel ad illa. Aliud vero est exterius sacrificium quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur. Quorum quidam cadunt sub praecepto, ad quos omnes tenentur, quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

[42664] II^{a}-IIae q. 85 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad illa determinata sacrificia quae in lege erant praecepta, non omnes tenebantur, tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est.

[42665] II^{a}-IIae q. 85 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite, sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum

est.

[42666] IIª-IIae q. 85 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacerdotes offerunt sacrificia quae sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis. Quaedam vero sunt alia sacrificia quae quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supradictis patet.

Quaestio 86

Prooemium

[42667] IIª-IIae q. 86 pr. Deinde considerandum est de oblationibus et primitiis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquae oblationes sint de necessitate praecepti. Secundo, quibus oblationes debeantur. Tertio, de quibus rebus fieri debeant. Quarto, specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

Articulus 1

[42668] IIª-IIae q. 86 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate praecepti. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda caeremonialia praecepta veteris legis, ut supra habitum est. Sed oblationes offerre ponitur inter caeremonialia praecepta veteris legis, dicitur enim Exod. XXIII, *tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis*, et postea subditur, *non apparebis in conspectu meo vacuus*. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate praecepti.

[42669] IIª-IIae q. 86 a. 1 arg. 2 Praeterea, oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod dominus dicit, Matth. V, *si offers munus tuum ad altare*, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur. Postquam autem oblationes sunt factae, non restat locus iterato eas offerendi. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate praecepti ad oblationes tenetur.

[42670] IIª-IIae q. 86 a. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiae, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud decretum sextae synodi quod habetur I, qu. I, *nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigat, si vero exegerit, deponatur.* Ergo non tenentur homines ex necessitate ad oblationes.

[42671] IIª-IIae q. 86 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, *omnis Christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre.*

[42672] IIª-IIae q. 86 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res quae in cultum Dei exhibentur. Ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est et

sacrificium, unde dicitur Exod. XXIX, *offeres totum arietem in incensum super altare, oblatio est domino, odor suavissimus victimae Dei*; et Levit. II dicitur, *anima cum obtulerit oblationem sacrificii domino, simila erit eius oblatio.* Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat, divino cultui deputandum vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. Huiusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod. XXV, *ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas.* Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione. Primo quidem, ex praecedenti conventione, sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiae, ut certis temporibus certas oblationes faciat. Quod tamen habet rationem census. Secundo, propter praecedentem deputationem sive promissionem, sicut cum aliquis offert donationem inter vivos vel cum relinquit in testamento Ecclesiae aliquam rem, mobilem vel immobilem, in posterum solvendam. Tertio modo, propter Ecclesiae necessitatem, puta si ministri Ecclesiae non haberent unde sustentarentur. Quarto modo, propter consuetudinem, tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei oblatae.

[42673] II^{a}-IIae q. 86 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in nova lege homines non tenentur ad oblationem causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est.

[42674] II^{a}-IIae q. 86 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui et antequam fiant, sicut in primo et tertio et quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiae per modum deputationis oblatum.

[42675] II^{a}-IIae q. 86 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui debitas oblationes non reddunt possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem cui sunt oblationes faciendae, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

Articulus 2

[42676] II^{a}-IIae q. 86 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim praecipue videmus esse quae hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quae pauperibus dantur in Scripturis hostiae dicuntur, secundum illud Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

[42677] II^{a}-IIae q. 86 a. 2 arg. 2 Praeterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est causa clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit. Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

[42678] II^{a}-IIae q. 86 a. 2 arg. 3 Praeterea, laici de voluntate Ecclesiae emunt oblationes, ut panes et huiusmodi. Sed non nisi ut haec in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

[42679] II^{a}-IIae q. 86 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit canon Damasi Papae, et habetur X, qu. I, *oblationes quae intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie domino servire videntur, licet comedere et bibere. Quia in veteri testamento prohibuit dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron et filiis eius.*

[42680] II^{a}-IIae q. 86 a. 2 co. Respondeo dicendum quod sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut. V. Et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo, et iterum ea quae sunt populi, puta preces et sacrificia et oblationes, per eum domino debent exhiberi; secundum illud apostoli, ad Heb. V, *omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Et ideo oblationes quae a populo Deo exhibentur ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quae pertinent ad cultum divinum; partim vero in his quae pertinent ad proprium victum, quia qui altari deserviunt cum altari participantur, ut dicitur I ad Cor. IX; partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiae sustentandi; quia et dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit, super Matth.

[42681] II^{a}-IIae q. 86 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia inquantum eis dantur propter Deum, ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictae in usum pauperum cedunt non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

[42682] II^{a}-IIae q. 86 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod monachi sive alii religiosi possunt oblationes recipere tripliciter. Uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem Ecclesiae. Alio modo, si sint ministri altaris. Et tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas. Tertio, si parochiae sint eorum. Et tunc ex debito possunt accipere, tanquam Ecclesiae rectores.

[42683] II^{a}-IIae q. 86 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod oblationes, postquam fuerint consecratae, non possunt cedere in usum laicorum, sicut vasa et vestimenta sacra. Et hoc modo intelligitur dictum Damasi Papae. Illa vero quae non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis sive per modum venditionis.

Articulus 3

[42684] II^{a}-IIae q. 86 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit homo

oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. Quia secundum iura humana, *turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit*, et ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. XXIII, *non offeres mercedem prostibuli in domo domini Dei tui.* Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

[42685] II^{a}-IIae q. 86 a. 3 arg. 2 Praeterea, ibidem prohibetur quod pretium canis non offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis iuste venditi iuste possidetur. Ergo non licet de omnibus iuste possessis oblationem facere.

[42686] II^{a}-IIae q. 86 a. 3 arg. 3 Praeterea, Malach. I dicitur, *si offeratur claudum et languidum, nonne malum est?* Sed claudum et languidum est animal iuste possessum. Ergo videtur quod non de omni iuste possesso possit oblatio fieri.

[42687] II^{a}-IIae q. 86 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. III, *honora dominum de tua substantia.* Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid iuste possidet. Ergo de omnibus iuste possessis potest oblatio fieri.

[42688] II^{a}-IIae q. 86 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *si depraedareris aliquem invalidum et de spoliis eius dares alicui iudici si pro te iudicaret, tanta vis est iustitiae ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus qualis non debes esse nec tu.* Et ideo dicitur Eccli. XXXIV, *immolantis ex iniquo oblatio est maculata.* Unde patet quod de iniuste acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figurae serviebatur, quaedam propter significationem reputabantur immunda, quae offerre non licebat. Sed in nova lege omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Tit. I. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licite possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest, puta si vergat in detrimentum alterius, ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod dominus improbat Matth. XV; vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud huiusmodi.

[42689] II^{a}-IIae q. 86 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam. In nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

[42690] II^{a}-IIae q. 86 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult., *si immundum animal est, redimet qui obtulerit.* Sed canis nec offerebatur nec redimebatur, tum quia idololatrae canibus utebantur in sacrificiis idolorum; tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed haec prohibitio cessat in nova lege.

[42691] II^{a}-IIae q. 86 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod oblatio animalis caeci vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Uno modo, ratione eius ad quod offerebatur. Unde dicitur Malach. I, *si offeratis caecum ad immolandum, nonne malum est?* Sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundo, ex contemptu. Unde ibidem subditur, *vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis, mensa domini contaminata est, et quod superponitur contemptibile est.* Tertio modo, ex voto praecedenti,

ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod voverat. Unde ibidem subditur, *maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile domino.* Et eaedem causae manent in lege nova. Quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

Articulus 4

[42692] IIª-IIae q. 86 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia Exod. XIII, data lege primogenitorum, subditur, *erit quasi signum in manu tua*, et ita videtur esse praeceptum caeremoniale. Sed praecepta caeremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiae sunt solvendae.

[42693] IIª-IIae q. 86 a. 4 arg. 2 Praeterea, primitiae offerebantur domino pro speciali beneficio illi populo exhibito, unde dicitur Deut. XXVI, *tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum, profiteor hodie coram domino Deo tuo quod ingressus sum terram pro qua iuravit patribus nostris ut daret eam nobis.* Ergo aliae nationes non tenentur ad primitias solvendas.

[42694] IIª-IIae q. 86 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud ad quod aliquis tenetur debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in nova lege nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

[42695] IIª-IIae q. 86 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur XVI, qu. VII, *oportet decimas et primitias, quas iure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere.*

[42696] IIª-IIae q. 86 a. 4 co. Respondeo dicendum quod primitiae ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. XXVI. Unde et ibidem subditur, suscipiens sacerdos cartallum, scilicet primitiarum, de manu eius qui defert primitias, et ponet ante altare domini Dei tui; et postea mandatur ei quod dicat, idcirco *nunc offero primitias frugum terrae, quas dominus dedit mihi.* Offerebantur autem primitiae ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii, quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terrae percipere, et ideo se teneri ad aliquid de huiusmodi Deo exhibendum, secundum illud I Paral. ult., *quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et quia Deo debemus exhibere id quod praecipuum est, ideo primitias, quasi praecipuum aliquid de fructibus terrae, praeceptum fuit Deo offerre. Et quia sacerdos constituitur populo in his quae sunt ad Deum, ideo primitiae a populo oblatae in usum sacerdotum cedebant, unde dicitur Num. XVIII, *locutus est dominus ad Aaron, ecce, dedi tibi custodiam primitiarum mearum.* Pertinet autem ad ius naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad eius honorem. Sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege iure divino determinatum, in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiae, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum Ecclesiae.

[42697] IIª-IIae q. 86 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caeremonialia proprie erant in signum futuri, et ideo ad praesentiam veritatis significatae cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum praeteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali huiusmodi obligatio manet.

[42698] IIª-IIae q. 86 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod primitiae offerebantur in veteri lege non solum propter beneficium terrae promissionis datae a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terrae a Deo datorum. Unde dicitur Deut. XXVI, *offero primitias frugum terrae, quas dominus Deus dedit mihi.* Et haec secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quod sicut speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terrae dominium, secundum illud Psalm., *terram dedit filiis hominum.*

[42699] IIª-IIae q. 86 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, *ex maiorum traditione introductum est quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam.* Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiae offerendae, secundum consuetudinem patriae. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia, sicut dictum est, primitiae dantur per modum oblationis, de cuius ratione est quod sint voluntariae.

Quaestio 87

Prooemium

[42700] IIª-IIae q. 87 pr. Deinde considerandum est de decimis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate praecepti. Secundo, de quibus rebus sint decimae dandae. Tertio, quibus debeant dari. Quarto, quibus competat eas dare.

Articulus 1

[42701] IIª-IIae q. 87 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate praecepti. Praeceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Levit. XXVII, *omnes decimae terrae, sive de frugibus sive de pomis arborum, domini sunt*; et infra, *omnium decimarum ovis et bovis et caprae, quae sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur domino.* Non autem potest computari hoc inter praecepta moralia, quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat magis dari quam nona vel undecima. Ergo vel est praeceptum iudiciale, vel caeremoniale. Sed sicut supra habitum est, tempore gratiae non obligantur homines neque ad praecepta caeremonialia neque ad iudicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad solutionem decimarum.

[42702] IIª-IIae q. 87 a. 1 arg. 2 Praeterea, illa sola homines observare tenentur tempore gratiae

quae a Christo per apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult., *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*; et Paulus dicit, Act. XX, *non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei.* Sed neque in doctrina Christi neque in doctrina apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum, nam quod dominus de decimis dicit, Matth. XXIII, haec oportuit facere, ad tempus praeteritum legalis observantiae referendum videtur; ut dicit Hilarius, super Matth., *decimatio illa olerum, quae in praefigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti.* Ergo homines tempore gratiae non tenentur ad decimarum solutionem.

[42703] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 arg. 3 Praeterea, homines tempore gratiae non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimae ex praecepto, sed solum ex voto, legitur enim Gen. XXVIII quod Iacob *vovit votum dicens, si fuerit Deus mecum et custodierit me in via qua ambulo, etc., cunctorum quae dederis mihi decimas offeram tibi.* Ergo etiam neque tempore gratiae tenentur homines ad decimarum solutionem.

[42704] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 arg. 4 Praeterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitis, dicitur enim Num. XVIII, *Levitae decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi.* Erant quoque et aliae decimae, de quibus legitur Deut. XIV, *decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos, et comedes in conspectu domini Dei tui in loco quem elegerit Deus.* Erant quoque et aliae decimae, de quibus ibidem subditur, *anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quae nascuntur tibi eo tempore, et repones intra ianuas tuas, venietque Levites, qui aliam non habet partem neque possessionem tecum, et peregrinus ac pupillus et vidua qui intra portas tuas sunt, et comedent et saturabuntur.* Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiae. Ergo neque ad primas.

[42705] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 arg. 5 Praeterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiae obligarentur ex necessitate praecepti ad decimas solvendas, in terris in quibus decimae non solvuntur omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiae dissimulando, quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiae ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

[42706] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, et habetur XVI, qu. I, *decimae ex debito requiruntur, et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt.*

[42707] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 co. Respondeo dicendum quod decimae in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei, unde dicitur Malach. III, *inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea.* Unde praeceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi, partim autem erat iudiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat, sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus et aliis huiusmodi, stipendia victus debentur a populo. Unde et apostolus hoc probat, I ad Cor. IX, per humanas consuetudines, dicens, *quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam et de fructibus eius non edit?* Sed determinatio certae partis exhibendae ministris

divini cultus non est de iure naturali, sed est introducta institutione divina secundum conditionem illius populi cui lex dabatur; qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quae tota erat divinis ministeriis mancipata, possessiones non habebat, unde convenienter institutum est ut reliquae undecim tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent, et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri unde quantum ad determinationem decimae partis, erat iudiciale, sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad aequalitatem inter homines ad invicem conservandam secundum populi illius conditionem, quae iudicialia praecepta dicuntur; licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud I ad Cor. X, omnia in figuram contingebant illis; in quo conveniebant cum caeremonialibus praeceptis, quae principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et praeceptum de decimis persolvendis hic significat aliquid in futurum, qui enim decimam dat, quae est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numerum non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem vero, quae erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est caeremoniale praeceptum, sed iudiciale, ut dictum est. Est autem haec differentia inter caeremonialia et iudicialia legis praecepta, ut supra diximus, quod caeremonialia illicitum est observare tempore legis novae, iudicialia vero, etsi non obligent tempore gratiae, tamen possunt observari absque peccato, et ad eorum observantiam aliqui obligantur si statuatur auctoritate eorum quorum est condere legem. Sicut praeceptum iudiciale veteris legis est quod *qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves*, ut legitur Exod. XXII, quod, si ab aliquo rege statuatur, tenentur eius subditi observare. Ita etiam determinatio decimae partis solvendae est auctoritate Ecclesiae tempore novae legis instituta secundum quandam humanitatem, ut scilicet non minus populus novae legis ministris novi testamenti exhiberet quam populus veteris legis ministris veteris testamenti exhibebat; cum tamen populus novae legis ad maiora obligetur, secundum illud Matth. V, *nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*; et cum ministri novi testamenti sint maioris dignitatis quam ministri veteris testamenti, ut probat apostolus, II ad Cor. III. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiae, quae tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

[42708] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[42709] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod praeceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a domino ubi dicit, Matth. X, dignus est operarius mercede sua; et etiam ab apostolo, ut patet I ad Cor. IX. Sed determinatio certae partis est reservata ordinationi Ecclesiae.

[42710] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus, sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini

cultus, sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech, sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. XIV. Et similiter etiam Iacob decimas vovit se daturum, quamvis non videatur decimas vovisse quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit, decimas offeram tibi.

[42711] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod secundae decimae, quae reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiae vero decimae, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Luc. XI, *quod superest, date eleemosynam.* Ipsae etiam decimae quae ministris Ecclesiae dantur, per eos debent in usus pauperum dispensari.

[42712] II^{a}-IIae q. 87 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod ministri Ecclesiae maiorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum quam temporalium colligendorum. Et ideo apostolus noluit uti potestate sibi a domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium praedicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant, alioquin apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiae decimas Ecclesiae non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent, propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt, in locis illis in quibus Ecclesia non petit, nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi etiam si ab eis peterentur.

Articulus 2

[42713] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum praeceptum datur de personalibus decimis, quae scilicet solvuntur de his quae aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas solvere nullus tenetur.

[42714] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 arg. 2 Praeterea, de male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est. Sed oblationes, quae immediate Deo exhibentur, videntur magis pertinere ad divinum cultum quam decimae, quae exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimae de male acquisitis sunt solvendae.

[42715] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 arg. 3 Praeterea, Levit. ult. non mandatur solvi decima nisi *de frugibus et pomis arborum, et animalibus quae transeunt sub virga pastoris.* Sed praeter haec sunt quaedam alia minuta quae homini proveniunt, sicut herbae quae nascuntur in horto, et alia huiusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

[42716] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 arg. 4 Praeterea, homo non potest solvere nisi id quod est in eius potestate. Sed non omnia quae proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium remanent in eius potestate, quia quaedam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam; quaedam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem; quaedam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

[42717] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. XXVIII, cunctorum quae dederis mihi decimas offeram tibi. Sed omnia quae homo habet sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

[42718] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 co. Respondeo dicendum quod de unaquaque re praecipue est iudicandum secundum eius radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, *si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quaecumque homo possidet sub carnalibus continentur. Et ideo de omnibus possessis decimae sunt solvendae.

[42719] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum praeceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia omnes aliae tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Iudaei. Sed populus novae legis est ubique per mundum diffusus, quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novae legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis.* Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, et habetur XVI qu. I, cap. decimae, *de militia, de negotio et de artificio redde decimas.*

[42720] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliqua male acquiruntur dupliciter. Uno modo, quia ipsa acquisitio est iniusta, puta quae acquiruntur per rapinam aut usuram, quae homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare. Tamen si ager aliquis sit emptus de usura, de fructu eius tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quaedam vero dicuntur male acquisita quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, de histrionatu, et aliis huiusmodi, quae non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare, sed postquam poenituerint, possunt ab eis de his recipi decimae.

[42721] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae ordinantur in finem sunt iudicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita non propter se, sed propter ministros, quorum honestati non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirant, hoc enim in vitium computatur, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Et ideo lex vetus non determi-

navit ut de huiusmodi minutis rebus decimae dentur, sed relinquit hoc arbitrio dare volentium, quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisaei, quasi perfectam legis iustitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant. Nec de hoc reprehenduntur a domino, sed solum de hoc quod maiora, idest spiritualia praecepta, contemnebant. Magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit, dicens, haec oportuit facere, scilicet tempore legis, ut Chrysostomus exponit. Quod etiam videtur magis in quandam decentiam sonare quam in obligationem. Unde et nunc de huiusmodi minutis non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriae.

[42722] II^{a}-IIae q. 87 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod de his quae furto vel rapina tolluntur ille a quo auferuntur decimas solvere non tenetur antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere et ab emptore, quia habet rem Ecclesiae debitam; et a venditore, qui, quantum est de se, fraudavit Ecclesiam. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimae de fructibus terrae inquantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimae non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiae mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa et pretium operariorum quam solvantur decimae, sed ante omnia debent decimae solvi ex integris fructibus.

Articulus 3

[42723] II^{a}-IIae q. 87 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod decimae non sint clericis dandae. Levitis enim in veteri testamento decimae dabantur quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. XVIII. Sed clerici in novo testamento habent possessiones, et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas. Recipiunt insuper primitias, et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum igitur est quod eis decimae dentur.

[42724] II^{a}-IIae q. 87 a. 3 arg. 2 Praeterea, contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiae, et alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia, in quibus et similibus casibus non videtur posse distingui quibus clericis sint decimae solvendae. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvendae decimae.

[42725] II^{a}-IIae q. 87 a. 3 arg. 3 Praeterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent. Religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimae debentur.

[42726] II^{a}-IIae q. 87 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Num. XVIII, *filiis levi dedi omnes decimas Israel in possessionem, pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo.* Sed filiis levi succedunt clerici in novo testamento. Ergo solis clericis decimae debentur.

[42727] II^{a}-IIae q. 87 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum ius accipiendi decimas; et ipsae res quae nomine decimae dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est, consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum. Et ideo eis solum competit hoc ius habere. Res autem quae nomine decimarum dantur, corporales sunt. Unde possunt in usum quorumlibet cedere. Et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

[42728] II^{a}-IIae q. 87 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in veteri lege, sicut dictum est, speciales quaedam decimae deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimae clericis dantur non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariae sunt et possessiones ecclesiasticae et oblationes et primitiae, simul cum decimis.

[42729] II^{a}-IIae q. 87 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod decimae personales debentur Ecclesiae in cuius parochia homo habitat. Decimae vero praediales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cuius terminis praedia sita sunt. Tamen iura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta. Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesiae decimas solvere. Et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiae in cuius territorio grex pascitur, quam illi in cuius territorio ovile locatur.

[42730] II^{a}-IIae q. 87 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut res nomine decimae acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris Ecclesiae reservato, sive pro necessitate Ecclesiae, sicut quibusdam militibus decimae dicuntur in feudum per Ecclesiam concessae; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis vel non habentibus curam animarum aliquae decimae sunt concessae per modum eleemosynae. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

Articulus 4

[42731] II^{a}-IIae q. 87 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de iure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas praediorum quae in territorio eius sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicuius parochialis Ecclesiae aliqua praedia propria. Vel etiam aliqua alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici teneantur dare praediales decimas.

[42732] II^{a}-IIae q. 87 a. 4 arg. 2 Praeterea, aliqui religiosi sunt clerici. Qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione praediorum quae etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

[42733] IIª-IIae q. 87 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut Num. XVIII praecipitur quod Levitae a populo decimas accipiant, ita etiam praecipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo, qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo pontifici.

[42734] IIª-IIae q. 87 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut decimae debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

[42735] IIª-IIae q. 87 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit decretalis paschalis Papae, *novum genus exactionis est ut clerici a clericis decimas exigant.*

[42736] IIª-IIae q. 87 a. 4 co. Respondeo dicendum quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi, contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum, eundem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem inquantum sunt ministri altaris spiritualia populo seminantes, decimae a fidelibus debentur. Unde tales clerici, inquantum clerici sunt, idest inquantum possessiones habent ecclesiasticas, decimas solvere non tenentur. Ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio iure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque huiusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

[42737] IIª-IIae q. 87 a. 4 ad 1 Unde patet responsio ad primum. Quia clerici de propriis praediis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiae sicut et alii, etiam si ipsi sint eiusdem Ecclesiae clerici, quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Praedia vero Ecclesiae non sunt ad decimas solvendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochiae.

[42738] IIª-IIae q. 87 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. Ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare, habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis a sede apostolica factas.

[42739] IIª-IIae q. 87 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in veteri lege primitiae debebantur sacerdotibus, decimae autem Levitis, et quia sub sacerdotibus Levitae erant, dominus mandavit ut ipsi, loco primitiarum, solverent summo sacerdoti decimam decimae. Unde nunc, eadem ratione, tenentur clerici summo pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur unde possit exequi ea quae pertinent ad communem salutem.

[42740] IIª-IIae q. 87 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod decimae debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

Quaestio 88

Prooemium

[42741] II^{a}-IIae q. 88 pr. Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, quid sit votum. Secundo, quid cadat sub voto. Tertio, de obligatione voti. Quarto, de utilitate vovendi. Quinto, cuius virtutis sit actus. Sexto, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto. Septimo, de solemnitate voti. Octavo, utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subiecti. Nono, utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. Decimo, utrum votum sit dispensabile vel commutabile. Undecimo, utrum in solemni voto continentiae possit dispensari. Duodecimo, utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

Articulus 1

[42742] II^{a}-IIae q. 88 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia secundum quosdam, *votum est conceptio boni propositi, animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat.* Sed conceptio boni propositi, cum omnibus quae adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

[42743] II^{a}-IIae q. 88 a. 1 arg. 2 Praeterea, ipsum nomen voti videtur a voluntate assumptum, dicitur enim aliquis proprio voto facere quae voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis, promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

[42744] II^{a}-IIae q. 88 a. 1 arg. 3 Praeterea, dominus dicit, Luc. IX, *nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro aptus est regno Dei.* Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi mittit manum ad aratrum. Ergo, si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo igitur bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta. Et ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

[42745] II^{a}-IIae q. 88 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. V, *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Ergo vovere est promittere, et votum est promissio.

[42746] II^{a}-IIae q. 88 a. 1 co. Respondeo dicendum quod votum quandam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quae est rationis actus, ad quam pertinet ordinare, sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quae ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quaecumque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem, quia ut dicitur I Reg. XVI, *homines vident ea quae parent, sed Deus intuetur cor.* Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum

est, vel ad alios contestandum, ut non solum desistat a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem praeexigit, cum sit actus voluntatis deliberatae. Sic igitur ad votum tria ex necessitate requiruntur, primo quidem, deliberatio; secundo, propositum voluntatis; tertio, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque et alia duo, ad quandam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psalm., *reddam tibi vota mea, quae distinxerunt labia mea*; et iterum testimonium aliorum. Unde Magister dicit, XXXVIII dist. IV Lib. Sent., quod votum est testificatio quaedam promissionis spontaneae, quae Deo et de his quae sunt Dei fieri debet, quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

[42747] IIª-IIae q. 88 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione nisi promissione deliberationem consequente.

[42748] IIª-IIae q. 88 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quae eius voluntati subduntur. Et pro tanto votum a voluntate accepit nomen quasi a primo movente.

[42749] IIª-IIae q. 88 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui mittit manum ad aratrum iam facit aliquid. Sed ille qui solum proponit nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit, sicut ille qui ponit manum ad aratrum nondum arat, iam tamen apponit manum ad arandum.

Articulus 2

[42750] IIª-IIae q. 88 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod votum non semper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quae sunt supererogationis, sed etiam de his quae pertinent ad salutem. Nam et *in Baptismo vovent homines abrenuntiare Diabolo et pompis eius, et fidem servare*, ut dicit Glossa, super illud Psalm., *vovete et reddite domino Deo vestro.* Iacob etiam vovit quod esset ei dominus in Deum, ut habetur Gen. XXVIII, hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

[42751] IIª-IIae q. 88 a. 2 arg. 2 Praeterea, Iephte in catalogo sanctorum ponitur, ut patet Heb. XI. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur Iudic. XI. Cum igitur occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

[42752] IIª-IIae q. 88 a. 2 arg. 3 Praeterea, ea quae redundant in detrimentum personae, vel quae ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis et ieiuniis, quae vergunt in periculum personae. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

[42753] II^{a}-IIae q. 88 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XXIII, *si nolueris polliceri, absque peccato eris.*

[42754] II^{a}-IIae q. 88 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio si aliquis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo, cum omne peccatum sit contra Deum; nec aliquod opus sit Deo acceptum nisi sit virtuosum, consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse vel non esse nullo modo cadit sub voto, stultum enim esset si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium. Et ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse maius bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Et ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de bono meliori.

[42755] II^{a}-IIae q. 88 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis Diaboli et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis. Et similiter potest dici de voto Iacob. Quamvis etiam possit intelligi quod Iacob vovit se habere dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur, sicut per decimarum oblationem, et alia huiusmodi quae ibi subduntur.

[42756] II^{a}-IIae q. 88 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quaedam sunt quae in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis et alia quae absolute possunt cadere sub voto. Quaedam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quae secundum se sunt peccata. Et haec nullo modo possunt sub voto cadere. Quaedam vero sunt quidem in se considerata bona, et secundum hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Iephte, qui ut dicitur Iudic. XI, *votum vovit domino, dicens, si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meae mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum domino.* Hoc enim poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolativum, sicut asinus vel homo, quod et accidit. Unde, ut Hieronymus dicit, in vovendo fuit stultus, quia discretionem non adhibuit, et in reddendo impius. Praemittitur tamen ibidem quod factus est super eum spiritus domini, quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a spiritu sancto. Propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit; et quia probabile est eum poenituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

[42757] II^{a}-IIae q. 88 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod maceratio proprii corporis, puta per vigilias et ieiunia, non est Deo accepta nisi inquantum est opus virtutis, quod quidem est inquantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur et natura non nimis gravetur. Et sub

tali tenore possunt huiusmodi sub voto cadere. Propter quod et apostolus, Rom. XII, postquam dixerat, *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*, addidit, *rationabile obsequium vestrum.* Sed quia in his quae ad seipsum pertinent de facili fallitur homo in iudicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda vel praetermittenda. Ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non debet homo tale votum servare. Vota vero quae sunt de rebus vanis et inutilibus sunt magis deridenda quam servanda.

Articulus 3

[42758] II^{a}-IIae q. 88 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis indiget his quae per alium hominem fiunt quam Deus, qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad servandum, secundum institutionem legis humanae, quod videtur esse institutum propter mutabilitatem humanae voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quae dicitur votum, obligat ad observandum.

[42759] II^{a}-IIae q. 88 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque illud quod quis vovit fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare cuius monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quae vovit virginitatem servare et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

[42760] II^{a}-IIae q. 88 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud ad cuius solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, praecipue cum sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

[42761] II^{a}-IIae q. 88 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. V, *quodcumque voveris, redde. Multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere.*

[42762] II^{a}-IIae q. 88 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit, unde secundum Augustinum, fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii; tum etiam ratione beneficii suscepti. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta, hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo, fractio autem voti est quaedam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda. Quia displicet Deo infidelis promissio.

[42763] II^{a}-IIae q. 88 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur, et haec est obligatio iuris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quaedam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur. Et ita votum ei factum est maxime obligatorium.

[42764] IIª-IIae q. 88 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod si illud quod quis vovit ex quacumque causa impossibile reddatur, debet homo facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare debet dare operam quam potest ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio sua fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum quasi sibi magis congruentem, tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam huius religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare si illi eum recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa praeterita poenitentiam agere. Sicut mulier quae vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod admisit peccando poenitere.

[42765] IIª-IIae q. 88 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur, unde dicitur Deut. XXIII, quod *semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies sicut promisisti domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es.* Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere. Si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non tenetur statim solvere. Sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare, dicitur enim ibidem, *cum votum voveris domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requiret illud dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.*

Articulus 4

[42766] IIª-IIae q. 88 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quae homini Deus dedit, qua videtur privari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

[42767] IIª-IIae q. 88 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus debet se periculis iniicere. Sed quicumque vovet se periculo iniicit, quia quod ante votum sine periculo poterat praeteriri, si non servetur post votum, periculosum est. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Armentarium et Paulinam, *quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Non talis eris si non feceris quod vovisti, qualis mansisses si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non peior. Modo autem, tanto, quod absit, miserior si fidem Deo fregeris, quanto beatior si persolveris.* Ergo non expedit aliquid vovere.

[42768] IIª-IIae q. 88 a. 4 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Sed non legitur neque Christum aliquid vovisse, nec apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

[42769] IIª-IIae q. 88 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *vovete et reddite domino Deo vestro.*

[42770] II^{a}-IIae q. 88 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter eius utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus. Sed promissionem Deo facimus non propter eius utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit, in praedicta epistola, *benignus exactor est, non egenus, et qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores.* Et sicut id quod damus Deo non est ei utile, sed nobis, quia quod ei redditur reddenti additur, ut Augustinus ibidem dicit; ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in eius utilitatem, qui a nobis certificari non indiget; sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

[42771] II^{a}-IIae q. 88 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatae voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus in eadem epistola dicit quod *felix necessitas est quae in meliora compellit.*

[42772] II^{a}-IIae q. 88 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc illud factum non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium. Sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens, sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadenti de equo. Alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare quae per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle. XI, *qui observat ventum non seminat, et qui considerat nubes nunquam metet.* Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola, *non te vovisse poeniteat. Immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset.*

[42773] II^{a}-IIae q. 88 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christo secundum se non competebat vovere. Tum quia Deus erat. Tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens. Quamvis per quandam similitudinem ex persona eius dicatur in Psalm., secundum Glossam, *vota mea reddam in conspectu timentium eum*, loquitur autem pro corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

Articulus 5

[42774] II^{a}-IIae q. 88 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod votum non sit actus latriae sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

[42775] II^{a}-IIae q. 88 a. 5 arg. 2 Praeterea, secundum Tullium, ad religionem pertinet cultum et caeremoniam Deo offerre. Sed ille qui vovet nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

[42776] II^{a}-IIae q. 88 a. 5 arg. 3 Praeterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis et praelatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

[42777] II^{a}-IIae q. 88 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XIX, *colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt domino et solvent.* Sed colere Deum est proprie religionis sive latriae. Ergo votum est actus latriae sive religionis.

[42778] II^{a}-IIae q. 88 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriae. Ordinare autem alios actus in manifestum est autem ex praedictis quod votum est quaedam imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriae. Manifestum est autem ex praedictis quod votum est quaedam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quaedam eius quod promittitur in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriae seu religionis.

[42779] II^{a}-IIae q. 88 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud quod cadit sub voto quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut ieiunare, continentiam servare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione iam dicta. Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factae, quae est essentia voti, quandoque etiam ratione rei promissae, quae est voti materia.

[42780] II^{a}-IIae q. 88 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, iam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa. Et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiae aguntur.

[42781] II^{a}-IIae q. 88 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod votum soli Deo fit, sed promissio potest etiam fieri homini, et ipsa promissio boni quae fit homini potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis vel praelatis, ut ipsa promissio facta sanctis vel praelatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo se impleturum quod sanctis vel praelatis promittit.

Articulus 6

[42782] II^{a}-IIae q. 88 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto. Dicit enim prosper, in II de vita Contempl.,

sic *abstinere vel ieiunare debemus ut non nos necessitati ieiunandi subdamus, ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus.* Sed ille qui vovet ieiunium subdit se necessitati ieiunandi. Ergo melius esset si ieiunaret sine voto.

[42783] II^{a}-IIae q. 88 a. 6 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, II Cor. IX, *unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus.* Sed quidam ea quae vovent ex tristitia faciunt, et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur V Metaphys. Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

[42784] II^{a}-IIae q. 88 a. 6 arg. 3 Praeterea, votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est. Sed non magis potest firmari voluntas ad aliquid faciendum quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quam sine voto.

[42785] II^{a}-IIae q. 88 a. 6 s. c. Sed contra est quod super illud Psalm., vovete et reddite, dicit Glossa, vovere voluntati consulitur. Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod melius opus ex voto quam sine voto, quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet et vovendo et faciendo.

[42786] II^{a}-IIae q. 88 a. 6 co. Respondeo dicendum quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam facere sine voto. Primo quidem, quia vovere, sicut dictum est, est actus latriae, quae est praecipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cuius actus fit per imperium, sicut actus fidei vel spei melior est si imperetur a caritate. Et ideo actus aliarum virtutum moralium, puta ieiunare, quod est actus abstinentiae, et continere, quod est actus castitatis, sunt meliora et magis meritoria si fiant ex voto, quia sic iam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, quod *neque ipsa virginitas quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur; quam fovet et servat continentia pietatis.* Secundo, quia ille qui vovet aliquid et facit, plus se Deo subiicit quam ille qui solum facit. Subiicit enim se Deo non solum quantum ad actum sed etiam quantum ad potestatem, quia de cetero, non potest aliud facere, sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus quam qui daret ei fructus tantum, ut dicit Anselmus, in libro de Similitud. Et inde est quod etiam promittentibus gratiae aguntur, ut dictum est. Tertio, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per philosophum, in II Ethic., sicut etiam peccare mente obstinata aggravat peccatum, et dicitur peccatum in spiritum sanctum, ut supra dictum est.

[42787] II^{a}-IIae q. 88 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae involuntarium causat et devotionem excludit. Unde signanter dicit, *ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus.* Necessitas autem voti est per immutabilitatem voluntatis, unde et voluntatem confirmat et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

[42788] II^{a}-IIae q. 88 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod necessitas coactionis, inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Armentarium et Paulinam, *non te vovisse poeniteat, immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset.* Si tamen ipsum opus, secundum se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quam si fieret sine voto, quia impletio voti est actus religionis, quae est potior virtus quam abstinentia, cuius actus est ieiunare.

[42789] II^{a}-IIae q. 88 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui facit aliquid sine voto habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit, non autem manet voluntas eius omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

Articulus 7

[42790] II^{a}-IIae q. 88 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est, promissio Deo facta est. Ea vero quae exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

[42791] II^{a}-IIae q. 88 a. 7 arg. 2 Praeterea, illud quod pertinet ad conditionem alicuius rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quae non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam, sicut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid huiusmodi. Ergo solemnitas quae fit in susceptione sacri ordinis vel in promissione certae regulae, non pertinet ad conditionem voti.

[42792] II^{a}-IIae q. 88 a. 7 arg. 3 Praeterea, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis vel professione certae regulae, et huiusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum huiusmodi vota sunt solemnia.

[42793] II^{a}-IIae q. 88 a. 7 s. c. Sed contra est quod solum huiusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt iam contractum; quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur in tertia huius operis parte.

[42794] II^{a}-IIae q. 88 a. 7 co. Respondeo dicendum quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem, sicut alia est solemnitas novae militiae, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum et concursu militum; et alia solemnitas nuptiarum, quae consistit in apparatu sponsi et sponsae et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta. Unde solemni-

tas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, idest secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem, quae ex institutione apostolorum adhibetur in professione certae regulae, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Et huius ratio est quia solemnitates non consueverunt adhiberi nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei, non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque coniugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certae regulae, quando per abrenuntiationem saeculi et propriae voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

[42795] II^{a}-IIae q. 88 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cuius Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. VI, *invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis.* Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum quam votum simplex; et gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

[42796] II^{a}-IIae q. 88 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est. Et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale ieiunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subiicit divino ministerio seu famulatui; in quo tamen voto, quasi universali, multa particularia opera comprehenduntur.

[42797] II^{a}-IIae q. 88 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod vota ex hoc quod fiunt in publico possunt habere quandam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota praemissa, etiam si coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

Articulus 8

[42798] II^{a}-IIae q. 88 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subiecti non impediantur a vovendo. Minus enim vinculum superatur a maiori. Sed obligatio qua quis subiicitur homini est minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienae potestati subiecti non impediuntur a vovendo.

[42799] II^{a}-IIae q. 88 a. 8 arg. 2 Praeterea, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliqua religione etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod est subiectus potestati alterius.

[42800] II^{a}-IIae q. 88 a. 8 arg. 3 Praeterea, maius est facere quam promittere. Sed religiosi qui

sunt sub potestate praelatorum possunt aliqua facere sine licentia suorum praelatorum, puta dicere aliquos Psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quod multo magis possunt huiusmodi vovendo Deo promittere.

[42801] IIª-IIae q. 88 a. 8 arg. 4 Praeterea, quicumque facit quod de iure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quod de iure possunt vovere.

[42802] IIª-IIae q. 88 a. 8 s. c. Sed contra est quod Num. XXX mandatur quod, *si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari aetate, aliquid voverit*, non tenetur rea voti nisi pater eius consenserit. Et idem dicit de muliere habente virum. Ergo, pari ratione, nec aliae personae alterius potestati subiectae possunt se voto obligare.

[42803] IIª-IIae q. 88 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, votum est promissio quaedam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est suae potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare, in his in quibus alteri subiicitur, sine consensu sui superioris.

[42804] IIª-IIae q. 88 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est. Est autem contra virtutem ut id quod est alterius homo offerat Deo, ut supra dictum est. Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione si ille ad cuius potestatem pertinet non contradicat.

[42805] IIª-IIae q. 88 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberae conditionis, est suae potestatis quantum ad ea quae pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Non autem est suae potestatis quantum ad dispensationem domesticam. Unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum, sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

[42806] IIª-IIae q. 88 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod religiosus subditus est praelato quantum ad suas operationes secundum professionem regulae. Et ideo etiam si aliquis ad horam aliquid facere possit quando ad alia non occupatur a praelato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo praelatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum nisi sit de consensu praelati. Sicut nec votum puellae existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris, nisi de consensu viri.

[42807] IIª-IIae q. 88 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subiecti non sit firmum sine consensu eorum quibus subiiciuntur, non tamen peccant vovendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel

non renitantur.

Articulus 9

[42808] IIª-IIae q. 88 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere, ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

[42809] IIª-IIae q. 88 a. 9 arg. 2 Praeterea, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis a puero vel puella factum ante annos pubertatis potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur XX, qu. II, cap. puella. Ergo videtur quod puer vel puella, ante quatuordecim annos, non possit rite vovere.

[42810] IIª-IIae q. 88 a. 9 arg. 3 Praeterea, religionem intrantibus annus probationis conceditur, secundum regulam beati Benedicti et secundum statutum Innocentii IV, ad hoc quod probatio obligationem voti praecedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

[42811] IIª-IIae q. 88 a. 9 s. c. Sed contra, illud quod non est rite factum non est validum, etiam si a nullo revocetur. Sed votum puellae, etiam ante annos pubertatis emissum, validum est si infra annum a parentibus non revocetur, ut habetur XX, qu. II, cap. puella. Ergo licite et rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

[42812] IIª-IIae q. 88 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, duplex est votum, scilicet simplex, et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est, quae fit per ministerium Ecclesiae; ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiae cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere. Uno quidem modo, propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia. Alio modo, quia ille qui vovet est alterius potestati subiectus, ut supra dictum est. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum, ut in pluribus; et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen, propter naturae dispositionem, quae legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces. Nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quae subiacet legi humanae respicienti ad id quod frequentius accidit. Est ergo dicendum quod si puer vel puella, ante pubertatis annos, nondum habeat usum rationis, nullo modo potest se ad aliquid voto obligare. Si vero ante annos pubertatis attigerit usum rationis, potest quidem, quantum in ipso est, se obligare, sed votum

eius potest irritari per parentes, quorum curae remanet adhuc subiectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiae statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis, possunt iam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemni, absque voluntate parentum.

[42813] II^{a}-IIae q. 88 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est.

[42814] II^{a}-IIae q. 88 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiori, ex qua licita redduntur, et valida si conditio extat, ut dictum est.

[42815] II^{a}-IIae q. 88 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de voto solemni quod fit per professionem.

Articulus 10

[42816] II^{a}-IIae q. 88 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari, dicitur enim Levit. XXVII, *animal quod immolari potest domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo nec peius bono.* Ergo multo minus potest dispensari in voto.

[42817] II^{a}-IIae q. 88 a. 10 arg. 2 Praeterea, in his quae sunt de lege naturae et in praeceptis divinis non potest per hominem dispensari, et praecipue in praeceptis primae tabulae, quae ordinantur directe ad dilectionem Dei, quae est ultimus praeceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturae; et est etiam praeceptum legis divinae, ut ex supra dictis patet; et pertinet ad praecepta primae tabulae, cum sit actus latriae. Ergo in voto dispensari non potest.

[42818] II^{a}-IIae q. 88 a. 10 arg. 3 Praeterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

[42819] II^{a}-IIae q. 88 a. 10 s. c. Sed contra, maioris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi voluntate quam quod procedit ex singulari voluntate alicuius personae. Sed in lege, quae habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

[42820] II^{a}-IIae q. 88 a. 10 co. Respondeo dicendum quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quae fit in observantia alicuius legis. Quia, ut supra dictum est, lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum, sed quia contingit huiusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensare in lege, nam dispensatio videtur importare commensuratam quandam distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea quae sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiae. Similiter autem ille qui vovet quodammodo sibi

statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se et in pluribus bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, quod est contra rationem eius quod cadit sub voto, ut ex praedictis patet. Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum. Et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti. Si autem pro hoc quod servandum erat aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus est votum commutare quam in voto dispensare. Utrumque tamen in potestate Ecclesiae consistit.

[42821] II^{a}-IIae q. 88 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum, et haec erat ratio quare non poterat commutari; sicut nec modo posset aliquis rem quam vovit, iam consecratam, puta calicem vel domum, commutare in melius vel in peius. Animal autem quod non poterat sanctificari quia non erat immolatitium, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota si consecratio non interveniat.

[42822] II^{a}-IIae q. 88 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut ex iure naturali et praecepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanae non obediatur, quod est contra legem naturae et mandatum divinum, sed fit ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum praelatus Ecclesiae dispensat in voto, non dispensat in praecepto iuris naturalis vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanae, quae non potuit omnia circumspicere.

[42823] II^{a}-IIae q. 88 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod ad vovendum est malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

Articulus 11

[42824] II^{a}-IIae q. 88 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod in voto solemni continentiae possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est. Sed votum continentiae, etiam si sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni, nam bonum commune est divinius quam bonum unius; potest autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis, puta si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quae continentiam voverunt, posset pax patriae procurari. Ergo videtur quod in solemni voto continentiae possit dispensari.

[42825] II^{a}-IIae q. 88 a. 11 arg. 2 Praeterea, latria est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis voveat aliquem actum latriae, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multo magis potest dispensari in voto continentiae, quod est de actu castitatis.

[42826] II^{a}-IIae q. 88 a. 11 arg. 3 Praeterea, sicut votum abstinentiae observatum potest vergere in periculum personae, ita etiam observatio voti continentiae. Sed in voto abstinentiae, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam, pari ratione, in voto continentiae potest dispensari.

[42827] II^{a}-IIae q. 88 a. 11 arg. 4 Praeterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiae, ita etiam et votum paupertatis et obedientiae. Sed in voto paupertatis et obedientiae potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemni voto continentiae possit dispensari.

[42828] II^{a}-IIae q. 88 a. 11 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Eccli. XXVI, *omnis ponderatio non est digna animae continentis.*

[42829] II^{a}-IIae q. 88 a. 11 s. c. 2 Praeterea, extra, de statu Monach., in fine illius decretalis, cum ad monasterium, dicitur, abdicatio proprietatis, *sicut etiam custodia castitatis, adeo est annexa regulae monachali ut contra eam nec summus pontifex possit indulgere.*

[42830] II^{a}-IIae q. 88 a. 11 co. Respondeo dicendum quod in solemni voto continentiae tria possunt considerari, primo quidem, materia voti, scilicet ipsa continentia; secundo, perpetuitas voti, cum scilicet aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiae; tertio, ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiae, quae non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cuius rationem quidam assignant quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo, secundum puritatem animae et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici. Quia bona animae, utpote contemplatio et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant, et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiae, si respiciatur absolute ad ipsam continentiae dignitatem. Praesertim cum apostolus, I ad Cor. VII, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod mulier innupta cogitat quae Dei sunt, finis autem potior est his quae sunt ad finem. Et ideo alii rationem huius assignant ex perpetuitate et universalitate huius voti. Dicunt enim quod votum continentiae non potest praetermitti nisi per id quod est omnino contrarium, quod nunquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifeste falsum. Quia sicut uti carnali copula est continentiae contrarium, ita comedere carnes vel bibere vinum est contrarium abstinentiae a talibus, et tamen in huiusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur quod in voto solemni continentiae possit dispensari propter aliquam communem utilitatem seu necessitatem, ut patet in exemplo praemisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia decretalis inducta expresse dicit quod nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est, et habetur Levit. ult., illud quod semel sanctificatum est domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiae praelatus ut id quod est sanctificatum sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis, puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus hoc potest facere aliquis praelatus, ut homo Deo consecratus,

quandiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione voventis, ut dictum est. Et ideo non potest fieri per aliquem praelatum Ecclesiae quod ille qui votum solemne emisit desistat ab eo ad quod est consecratus, puta quod ille qui est sacerdos non sit sacerdos, licet possit praelatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione, Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem non sit religiosus, licet quidam iuristae ignoranter contrarium dicant. Est ergo considerandum utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur, quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiae; quod non potest contingere si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiae. Unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiae solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiae essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat saeculo, totaliter Dei servitio mancipatus; quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandae uxoris et prolis et familiae, et rerum quae ad hoc requiruntur. Unde apostolus dicit, I ad Cor. VII, quod *qui est cum uxore sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.* Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem praedictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari, et rationem assignat decretalis, quia castitas est annexa regulae monachali.

[42831] IIª-IIae q. 88 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinae convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo et vivunt Deo. Unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cuiuscumque eventus.

[42832] IIª-IIae q. 88 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod in voto temporalis continentiae dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis vel temporalis abstinentiae. Sed quod in voto continentiae per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est inquantum est actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

[42833] IIª-IIae q. 88 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod cibus directe ordinatur ad conservationem personae, et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personae. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentiae dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personae, sed ad conservationem speciei. Unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personae. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

[42834] IIª-IIae q. 88 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiae, ita nec a voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiae. Similiter etiam non absolvitur a voto obedientiae, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat, sicut et abbas monasterii, qui tamen non est a voto obedientiae absolutus.

[42835] IIª-IIae q. 88 a. 11 ad 5 Auctoritas vero Ecclesiastici quae in contrarium obiicitur, intelli-

genda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum continentiae, quae inter bona animae computatur, ut Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate. Unde signanter dicitur, animae continentis, non, carnis continentis.

Articulus 12

[42836] II^{a}-IIae q. 88 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur praelati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicuius superioris praelati. Sed per introitum religionis absolvitur homo a votis in saeculo factis, etiam a voto terrae sanctae. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris praelati.

[42837] II^{a}-IIae q. 88 a. 12 arg. 2 Praeterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si praelatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto, quia nullus praelatus potest dispensare contra praeceptum divinum de implendo voto, ut dictum est. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri, quia votum non obligat in casu in quo habet peiorem eventum, ut dictum est. Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicuius praelati.

[42838] II^{a}-IIae q. 88 a. 12 arg. 3 Praeterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem praelatorum, pari ratione pertineret ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem praelatorum dispensatio voti.

[42839] II^{a}-IIae q. 88 a. 12 s. c. Sed contra, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in praecepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est. Ergo, pari ratione, etiam in dispensatione voti.

[42840] II^{a}-IIae q. 88 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Praelatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur praelati auctoritas, quae in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud II ad Cor. II, *nam et ego propter vos donavi in persona Christi.* Et signanter dicit, propter vos, quia omnis dispensatio petita a praelato debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat; vel ad utilitatem Ecclesiae, quae est eius corpus.

[42841] II^{a}-IIae q. 88 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia alia vota sunt quorundam particularium operum, sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur. Et ideo decretalis dicit quod *reus fracti voti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat.* Nec tamen in religionem

ingrediens tenetur implere vota vel ieiuniorum vel orationum vel aliorum huiusmodi, quae existens in saeculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitae; et etiam singulares observantiae religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

[42842] II^{a}-IIae q. 88 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidam dixerunt quod praelati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas praelati superioris, sicut supra dictum est quod in votis subditorum, puta servi vel filii, intelligitur conditio, si placuerit patri vel domino, vel, si non renitantur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiae posset votum praetermittere, quandocumque sibi a praelato diceretur. Sed praedicta positio falso innititur. Quia cum potestas praelati spiritualis, qui non est dominus sed dispensator, sit *in aedificationem data, et non in destructionem*, ut patet II ad Cor. X; sicut praelatus non potest imperare ea quae secundum se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohibere ea quae secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo ea vovere. Ad praelatum tamen pertinet diiudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio praelati non excusaret a culpa, puta si praelatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio praelati dispensantis vel commutantis. Non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vovit esset manifeste illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

[42843] II^{a}-IIae q. 88 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia summus pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus praelatis committitur dispensatio in votis quae communiter fiunt et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et ieiuniorum et aliorum huiusmodi. Vota vero maiora, puta continentiae et peregrinationis terrae sanctae, reservantur summo pontifici.

Quaestio 89

Prooemium

[42844] II^{a}-IIae q. 89 pr. Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte. De assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter, uno modo, per modum iuramenti, ad propria verba confirmanda; alio modo, per modum adiurationis, ad alios inducendum; tertio modo, per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de iuramento agendum est. Circa quod quaeruntur decem. Primo, quid sit iuramentum. Secundo, utrum sit licitum. Tertio, qui sint comites iuramenti. Quarto, cuius virtutis sit actus. Quinto, utrum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. Sexto, utrum liceat iurare per

creaturam. Septimo, utrum iuramentum sit obligatorium. Octavo, quae sit maior obligatio, utrum iuramenti vel voti. Nono, utrum in iuramento possit dispensari. Decimo, quibus et quando liceat iurare.

Articulus 1

[42845] II^{a}-IIae q. 89 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod iurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacrae Scripturae inducit Deum in testimonium, cuius verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo iurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacrae Scripturae iuraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

[42846] II^{a}-IIae q. 89 a. 1 arg. 2 Praeterea, ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum iurat aliquid Deo reddit, dicitur enim Matth. V, *reddes domino iuramenta tua*; et Augustinus dicit quod iurare est ius veritatis Deo reddere. Ergo iurare non est Deum testem invocare.

[42847] II^{a}-IIae q. 89 a. 1 arg. 3 Praeterea, aliud est officium iudicis, et aliud testis, ut ex supradictis patet. Sed quandoque iurando implorat homo divinum iudicium, secundum illud Psalm., *si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis.* Ergo iurare non est testem Deum invocare.

[42848] II^{a}-IIae q. 89 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in quodam sermone de periurio, *quid est, per Deum, nisi, testis est Deus?*

[42849] II^{a}-IIae q. 89 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI, iuramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit, quae procedit ex aliquibus naturaliter notis, quae sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari. Et ideo ea quae de his dicuntur solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad huiusmodi confirmandum, propter duo. Primo quidem, propter defectum veritatis humanae, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psalm., *os eorum locutum est mendacium.* Secundo, propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur iurare, quia quasi pro iure introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum praesentia vel praeterita, et hoc dicitur iuramentum assertorium. Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur iuramentum promissorium. Ad ea vero quae sunt necessaria et per rationem investiganda non inducitur iuramentum, derisibile enim videretur si quis in disputatione alicuius scientiae vellet propositum per iuramentum probare.

[42850] IIª-IIae q. 89 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliud est testimonio Dei uti iam dato, quod fit cum aliquis auctoritatem sacrae Scripturae inducit, et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in iuramento.

[42851] IIª-IIae q. 89 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod dicitur aliquis reddere iuramenta Deo ex hoc quod implet illud quod iurat. Vel quia in hoc ipso quod invocat Deum testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

[42852] IIª-IIae q. 89 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod alicuius testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quae dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter. Uno modo, simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem; vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quae erant occulta. Alio modo, per poenam mentientis, et tunc simul est iudex et testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cum aliquis dicit, est mihi Deus testis; vel, coram Deo loquor; vel, per Deum, quod idem est, ut dicit Augustinus. Alius modus iurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se, vel aliquid ad se pertinens, ad poenam obligat nisi sit verum quod dicitur.

Articulus 2

[42853] IIª-IIae q. 89 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divina est licitum. Sed iuramentum prohibetur Matth. V, *ego dico vobis, non iurare omnino*, et Iac. V dicitur, *ante omnia, fratres mei, nolite iurare.* Ergo iuramentum est illicitum.

[42854] IIª-IIae q. 89 a. 2 arg. 2 Praeterea, id quod est a malo videtur esse illicitum, quia, ut dicitur Matth. VII, non potest arbor mala fructus bonos facere. Sed iuramentum est a malo, dicitur enim Matth. V, *sit autem sermo vester, est, est; non, non. Quod autem his abundantius est a malo est.* Ergo iuramentum videtur esse illicitum.

[42855] IIª-IIae q. 89 a. 2 arg. 3 Praeterea, exquirere signum divinae providentiae est tentare Deum, quod est omnino illicitum, secundum illud Deut. VI, *non tentabis dominum Deum tuum.* Sed ille qui iurat videtur exquirere signum divinae providentiae, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod iuramentum sit omnino illicitum.

[42856] IIª-IIae q. 89 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *dominum Deum tuum timebis, et per nomen eius iurabis.*

[42857] IIª-IIae q. 89 a. 2 co. Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum quod tamen cedit in malum eius qui non utitur eo convenienter, sicut sumere Eucharistiam est bonum, et tamen qui indigne sumit sibi iudicium manducat et bibit, ut dicitur I ad Cor. XI. Sic ergo in proposito dicendum est quod iuramentum secundum se est licitum et honestum. Quod patet

ex origine et ex fine. Ex origine quidem, quia iuramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem. Ex fine autem, quia iuramentum inducitur ad iustificandum homines, et ad finiendum controversias, ut dicitur ad Heb. VI. Sed iuramentum cedit in malum alicui ex eo quod male utitur eo, idest sine necessitate et cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum qui eum ex levi causa testem inducit, quod non praesumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum periurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Iac. III, *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Unde et Eccli. XXIII dicitur, *iurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa.*

[42858] II^{a}-IIae q. 89 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus, super Matth., dicit, *considera quod salvator non per Deum iurare prohibuerit, sed per caelum et terram. Hanc enim per elementa iurandi pessimam consuetudinem habere Iudaei noscuntur.* Se ista responsio non sufficit, quia Iacobus addit, *neque per aliud quodcumque iuramentum.* Et ideo dicendum est quod, sicut Augustinus dicit, in libro de mendacio, quod *apostolus, in epistolis suis iurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est, dico vobis non iurare omnino, ne scilicet iurando ad facilitatem iurandi veniatur, ex facilitate iurandi ad consuetudinem, a consuetudine in periurium decidatur. Et ideo non invenitur iurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam praecipitem.*

[42859] II^{a}-IIae q. 89 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *si iurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quae utique infirmitas malum est. Itaque non dixit, quod amplius est malum est; tu enim non malum facis qui bene uteris iuratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades, sed, a malo est illius cuius infirmitate iurare cogeris.*

[42860] II^{a}-IIae q. 89 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui iurat non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate; et praeterea non exponit se alicui periculo si Deus testimonium adhibere noluerit in praesenti. Adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur I ad Cor. IV. Et illud testimonium nulli iuranti deficiet, vel pro eo vel contra eum.

Articulus 3

[42861] II^{a}-IIae q. 89 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites iuramenti iustitia, iudicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero non sunt connumeranda tanquam diversa. Sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas pars iustitiae est, secundum Tullium; iudicium autem est actus iustitiae, ut supra habitum est. Ergo inconvenienter numerantur tres comites iuramenti.

[42862] II^{a}-IIae q. 89 a. 3 arg. 2 Praeterea, multa alia requiruntur ad iuramentum, scilicet devotio, et fides, per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quod

insufficienter enumerentur tres comites iuramenti.

[42863] IIª-IIae q. 89 a. 3 arg. 3 Praeterea, haec tria in quolibet opere humano inquirenda sunt, nihil enim debet fieri contra iustitiam aut veritatem, aut sine iudicio, secundum illud I ad Tim. V, *nihil facias sine praeiudicio*, idest sine praecedenti iudicio. Ergo haec tria non magis debent associari iuramento quam aliis humanis actibus.

[42864] IIª-IIae q. 89 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. IV, *iurabis, vivit dominus, in veritate, in iudicio et in iustitia*, quod exponens Hieronymus dicit, *animadvertendum est quod iusiurandum hos habet comites, scilicet veritatem, iudicium et iustitiam.*

[42865] IIª-IIae q. 89 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iuramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur iuramento. Ad bonum autem usum iuramenti duo requiruntur. Primo quidem, quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa et discrete iuret. Et quantum ad hoc, requiritur iudicium, scilicet discretionis ex parte iurantis. Secundo, quantum ad id quod per iuramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum. Et quantum ad hoc, requiritur veritas, per quam aliquis iuramento confirmat quod verum est; et iustitia, per quam confirmat quod licitum est. Iudicio autem caret iuramentum incautum; veritate autem iuramentum mendax; iustitia autem iuramentum iniquum sive illicitum.

[42866] IIª-IIae q. 89 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iudicium non sumitur hic pro executione iustitiae, sed pro iudicio discretionis, ut dictum est. Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars iustitiae, sed secundum quod est quaedam conditio locutionis.

[42867] IIª-IIae q. 89 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod et devotio et fides, et omnia huiusmodi quae exiguntur ad debitum modum iurandi, intelliguntur in iudicio. Alia enim duo pertinent ad rem de qua iuratur, ut dictum est. Quamvis posset dici quod iustitia pertinet ad causam pro qua iuratur.

[42868] IIª-IIae q. 89 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in iuramento est magnum periculum, tum propter Dei magnitudinem, cuius testimonium invocatur; tum etiam propter labilitatem linguae humanae, cuius verba iuramento confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur ad iuramentum quam ad alios humanos actus.

Articulus 4

[42869] IIª-IIae q. 89 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iuramentum non sit actus religionis sive latriae. Actus enim latriae sunt circa aliqua sacra et divina. Sed iuramenta adhibentur circa controversias humanas, ut apostolus dicit, ad Heb. VI. Ergo iurare non est actus religionis seu latriae.

[42870] IIª-IIae q. 89 a. 4 arg. 2 Praeterea, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit. Sed ille qui iurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo iurare non est actus

religionis.

[42871] II^{a}-IIae q. 89 a. 4 arg. 3 Praeterea, finis religionis seu latriae est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo iurare non est actus religionis.

[42872] II^{a}-IIae q. 89 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius iurabis.* Loquitur autem ibi de servitute latriae. Ergo iurare est actus latriae.

[42873] II^{a}-IIae q. 89 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, ille qui iurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quae dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum iurat, profitetur Deum potiorem, utpote cuius veritas est indefectibilis et cognitio universalis, et sic aliquo modo Deo reverentiam exhibet. Unde et apostolus dicit, ad Heb. VI, quod *homines per maiores se iurant.* Et Hieronymus dicit, super Matth., quod *qui iurat, aut veneratur aut diligit eum per quem iurat.* Philosophus etiam dicit, in I Metaphys., quod iuramentum est honorabilissimum. Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem sive latriam. Unde manifestum est quod iuramentum est actus religionis sive latriae.

[42874] II^{a}-IIae q. 89 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in iuramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi, et hoc est humanum. Pertinet ergo iuramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

[42875] II^{a}-IIae q. 89 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum iuramenti, profitetur eum maiorem, quod pertinet ad Dei reverentiam. Et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

[42876] II^{a}-IIae q. 89 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia quae facimus debemus in Dei reverentiam facere. Et ideo nihil prohibet si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere ut ex hoc utilitas proximis proveniat, quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et nostram utilitatem.

Articulus 5

[42877] II^{a}-IIae q. 89 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod iuramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriae, ita et iuramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritorium quia votum est actus latriae, ut supra dictum est. Ergo, pari ratione, facere vel dicere aliquid cum iuramento est laudabilius. Et sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

[42878] II^{a}-IIae q. 89 a. 5 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit, super Matth., quod *qui iurat,*

veneratur aut diligit eum per quem iurat. Sed venerari aut diligere Deum est appetendum tanquam per se bonum. Ergo et iuramentum.

[42879] II^{a}-IIae q. 89 a. 5 arg. 3 Praeterea, iuramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quod homo suum dictum confirmet, bonum est. Ergo iuramentum est appetendum tanquam bonum.

[42880] II^{a}-IIae q. 89 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XXIII, *vir multum iurans replebitur iniquitate.* Et Augustinus dicit, in libro de mendacio, quod praeceptum domini de prohibitione iuramenti *ad hoc positum est ut, quantum in te est, non affectes, non, quasi pro bono, cum aliqua delectatione appetas iusiurandum.*

[42881] II^{a}-IIae q. 89 a. 5 co. Respondeo dicendum quod id quod non quaeritur nisi ad subveniendum alicui defectui, non numeratur inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae sunt necessaria, sicut patet de medicina, quae quaeritur ad subveniendum infirmitati. Iuramentum autem quaeritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit. Et ideo iuramentum est habendum non inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae sunt huic vitae necessaria, quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *qui intelligit non in bonis, idest per se appetendis, sed in necessariis iurationem habendam, refrenat se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitas cogat.*

[42882] II^{a}-IIae q. 89 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod alia ratio est de voto, et de iuramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in iuramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur non propter hoc fit religionis actus, quia secundum finem morales actus species sortiuntur.

[42883] II^{a}-IIae q. 89 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui iurat utitur quidem veneratione aut dilectione eius per quem iurat, non autem ordinat iuramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem iurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium praesenti vitae.

[42884] II^{a}-IIae q. 89 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quanto est virtuosior, tanto maius nocumentum inducit si non debite sumatur; ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem, tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum nisi debite inducatur. Quia, ut dicitur Eccli. XXIII, si frustraverit, idest deceperit fratrem, delictum illius supra ipsum erit; et si dissimulaverit, quasi per simulationem iurando falsum, delinquit dupliciter (quia scilicet simulata aequitas est duplex iniquitas); et si in vanum iuraverit, idest sine debita causa et necessitate, non iustificabitur.

Articulus 6

[42885] II^{a}-IIae q. 89 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat per creaturas iurare. Dicitur enim Matth. V, *ego dico vobis, non iurare omnino, neque per caelum, neque per terram, neque per Ierosolymam, neque per caput tuum*, quod exponens Hieronymus dicit, *considera quod hic salvator non per Deum iurare prohibuerit, sed per caelum et terram,* et cetera.

[42886] II^{a}-IIae q. 89 a. 6 arg. 2 Praeterea, poena non debetur nisi culpae. Sed iuranti per creaturas adhibetur poena, dicitur enim XXII, qu. I, *clericum per creaturam iurantem acerrime obiurgandum, si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit.* Ergo illicitum est per creaturas iurare.

[42887] II^{a}-IIae q. 89 a. 6 arg. 3 Praeterea, iuramentum est actus latriae, sicut dictum est. Sed cultus latriae non debetur alicui creaturae, ut patet Rom. I. Ergo non licet iurare per aliquam creaturam.

[42888] II^{a}-IIae q. 89 a. 6 s. c. Sed contra est quod Ioseph iuravit per salutem Pharaonis, ut legitur Gen. XLII. Ex consuetudine etiam iuratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos.

[42889] II^{a}-IIae q. 89 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est iuramentum. Unum quidem quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet Dei testimonium invocatur. Et hoc iuramentum innititur divinae veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra habitum est. Et similiter iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium invocatur, secundario autem assumuntur ad iuramentum aliquae creaturae non secundum se, sed inquantum in eis divina veritas manifestatur; sicut iuramus per Evangelium, idest per Deum, cuius veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt. Alius autem modus iurandi est per execrationem. Et in hoc iuramento inducitur creatura aliqua ut in qua divinum iudicium exerceatur. Et sic solet homo iurare per caput suum, vel per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit. Sicut et apostolus iuravit, II ad Cor. I, dicens, *ego testem Deum invoco in animam meam.* Quod autem Ioseph per salutem Pharaonis iuravit, utroque modo potest intelligi, vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinae iustitiae, ad cuius executionem principes terrae constituuntur.

[42890] II^{a}-IIae q. 89 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus prohibuit iurare per creaturas ita quod eis adhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit quod Iudaei, per Angelos, et cetera huiusmodi, iurantes, creaturas venerabantur Dei honore. Et eadem ratione punitur secundum canones clericus per creaturam iurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti capitulo dicitur, *si quis per capillum Dei vel caput iuraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur.*

[42891] II^{a}-IIae q. 89 a. 6 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[42892] II^{a}-IIae q. 89 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod cultus latriae adhibetur ei cuius testimonium iurando invocatur. Et ideo praecipitur Exod. XXIII, per nomen externorum deorum non

iurabitis. Non autem exhibetur cultus latriae creaturis quae in iuramento assumuntur secundum modos praedictos.

Articulus 7

[42893] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod iuramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim iuramentum ad confirmandum veritatem eius quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit etiam si non eveniat quod dicit, sicut Paulus, quamvis non iverit Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet II Cor. I. Ergo videtur quod iuramentum non sit obligatorium.

[42894] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 arg. 2 Praeterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in praedicamentis. Sed iuramentum est actus virtutis, ut dictum est. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod eius impedimentum, si quis servaret id quod iuravit, sicut cum aliquis iurat se facere aliquod peccatum, vel cum iurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo iuramentum non semper est obligatorium.

[42895] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 arg. 3 Praeterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub iuramento aliquid promittat. Sed *tales a iuramenti nexibus sunt per Romanos pontifices absoluti*, ut habetur extra, de iureiurando, cap. verum in ea quaestione et cetera. Ergo iuramentum non semper est obligatorium.

[42896] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 arg. 4 Praeterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit iurans, et quod intendit ille cui iuramentum praestatur. Ergo iuramentum non potest semper esse obligatorium.

[42897] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. V, *reddes domino iuramenta tua.*

[42898] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 co. Respondeo dicendum quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere iuramentum assertorium, quod est de praesenti vel de praeterito; neque etiam iuramentum de his quae sunt per alias causas fienda, sicut si quis iuramento assereret quod cras pluvia esset futura; sed solum in his quae sunt fienda per illum qui iurat. Sicut autem iuramentum assertorium, quod est de praeterito vel de praesenti, debet habere veritatem, ita etiam et iuramentum de his quae sunt fienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque iuramentum habet quandam obligationem, diversimode tamen. Quia in iuramento quod est de praeterito vel praesenti, obligatio est non respectu rei quae iam fuit vel est, sed respectu ipsius actus iurandi, ut scilicet iuret id quod iam verum est vel fuit. Sed in iuramento quod praestatur de his quae sunt fienda a nobis, obligatio cadit e converso super rem quam aliquis iuramento firmavit. Tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod iuravit, alioquin deest veritas iuramento. Si autem est talis res quae in eius potestate non fuit, deest iuramento discretionis iudicium, nisi forte

quod erat ei possibile quando iuravit, ei reddatur impossibile per aliquem eventum; puta cum aliquis iuravit se pecuniam soluturum, quae ei postmodum vi vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse a faciendo quod iuravit, licet teneatur facere quod in se est, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus. Si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc iuramento deest iustitia. Et ideo iuramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum vel boni impeditivum, secundum enim utrumque horum vergit in deteriorem exitum. Sic ergo dicendum est quod quicumque iurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quod veritas impleatur, si tamen alii duo comites adsint, scilicet iudicium et iustitia.

[42899] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliud est de simplici verbo, aliud de iuramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi quod aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc iam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed iuramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si iuramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod iuravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est.

[42900] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod iuramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Uno modo, quia ab ipso principio habet peiorem exitum. Vel quia est secundum se malum, sicut cum aliquis iurat se adulterium patraturum. Sive quia est maioris boni impeditivum, puta cum aliquis iurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet praelationem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim iuramentum a principio est illicitum, differenter tamen. Quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum, et peccat iurando, et peccat iuramentum servando. Si quis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem iurando, inquantum ponit obicem spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator, non tamen peccat iuramentum servando, sed multo melius facit si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emerserat, quod fuit impraemeditatum, sicut patet in iuramento Herodis, qui iuravit puellae saltanti se daturum quod petisset. Hoc enim iuramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret, sed impletio iuramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit, in I de officiis, *est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem Ioannis praestavit ne promissum negaret.*

[42901] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit. Et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit hoc meretur, ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur ut impleat quod per nomen eius promisit. Et talis obligatio non tollitur in foro conscientiae, quia magis debet damnum temporale sustinere quam iuramentum violare. Potest tamen repetere in iudicio quod solvit, vel praelato denuntiare, non obstante si contrarium iuravit, quia tale iuramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim

contra iustitiam publicam. Romani autem pontifices ab huiusmodi iuramentis homines absolverunt non quasi decernentes huiusmodi iuramenta non esse obligatoria, sed quasi huiusmodi obligationes ex iusta causa relaxantes.

[42902] II^{a}-IIae q. 89 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod quando non est eadem iurantis intentio et eius cui iurat, si hoc provenit ex dolo iurantis, debet iuramentum servari secundum sanum intellectum eius cui iuramentum praestatur. Unde Isidorus dicit, *quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen, qui conscientiae testis est, ita hoc accipit sicut ille cui iuratur intelligit.* Et quod hoc intelligatur de doloso iuramento, patet per id quod subditur, dupliciter reus fit *qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit.* Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit, XXVI Moral., *humanae aures talia verba nostra iudicant qualia foris sonant, divina vero iudicia talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur.*

Articulus 8

[42903] II^{a}-IIae q. 89 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod maior sit obligatio iuramenti quam voti. Votum enim est simplex promissio. Sed iuramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo maior est obligatio iuramenti quam voti.

[42904] II^{a}-IIae q. 89 a. 8 arg. 2 Praeterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur iuramento. Ergo iuramentum est fortius quam votum.

[42905] II^{a}-IIae q. 89 a. 8 arg. 3 Praeterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est. Obligatio autem iuramenti causatur ex divina veritate, cuius testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio iuramenti sit fortior quam obligatio voti.

[42906] II^{a}-IIae q. 89 a. 8 s. c. Sed contra, per votum obligatur aliquis Deo, per iuramentum obligatur interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quam homini. Ergo maior est obligatio voti quam iuramenti.

[42907] II^{a}-IIae q. 89 a. 8 co. Respondeo dicendum quod utraque obligatio, scilicet voti et iuramenti, causatur ex aliquo divino, aliter tamen et aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus. Obligatio autem iuramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen eius promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur, videtur enim infidelitas subiecti ad dominum esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quam iuramentum.

[42908] II^{a}-IIae q. 89 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod votum est promissio non quaecumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

[42909] IIª-IIae q. 89 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod iuramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles maior firmitas adhibeatur.

[42910] IIª-IIae q. 89 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod deliberatio animi dat firmitatem voto quantum ex parte voventis est. Habet tamen maiorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

Articulus 9

[42911] IIª-IIae q. 89 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod nullus possit dispensare in iuramento. Sicut enim veritas requiritur ad iuramentum assertorium, quod est de praeterito vel praesenti, ita ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de praeteritis vel praesentibus iuret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare quod non faciat aliquis esse verum id quod cum iuramento in futurum promisit.

[42912] IIª-IIae q. 89 a. 9 arg. 2 Praeterea, iuramentum promissorium inducitur ad utilitatem eius cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra divinam reverentiam. Ergo multo minus per aliquem potest super hoc dispensari.

[42913] IIª-IIae q. 89 a. 9 arg. 3 Praeterea, in voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quae soli Papae reservantur, ut supra habitum est. Ergo, pari ratione, in iuramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare. Quod tamen videtur esse contra iura. Non ergo videtur quod in iuramento possit dispensari.

[42914] IIª-IIae q. 89 a. 9 s. c. Sed contra est quod votum est maioris obligationis quam iuramentum, ut supra dictum est. Sed in voto potest dispensari. Ergo in iuramento.

[42915] IIª-IIae q. 89 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, necessitas dispensationis tam in lege quam in voto est propter hoc quod id quod in se, vel universaliter consideratum, est utile et honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum, quod non potest cadere nec sub lege nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum vel noxium, repugnat his quae debent attendi in iuramento, nam si sit inhonestum, repugnat iustitiae; si sit noxium, repugnat iudicio. Et ideo, pari ratione, etiam in iuramento dispensari potest.

[42916] IIª-IIae q. 89 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dispensatio quae fit in iuramento non se extendit ad hoc quod aliquid contra iuramentum fiat, hoc enim est impossibile, cum observatio iuramenti cadat sub praecepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio iuramenti ut id quod sub iuramento cadebat, sub iuramento non cadat, quasi non existens debita materia iuramenti, sicut et de voto supra diximus. Materia autem iuramenti assertorii, quod est de praeterito vel praesenti, in quandam necessitatem iam transiit, et immutabilis facta est, et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum iuramenti; unde talis dispensatio directe esset contra praeceptum divinum. Sed materia iuramenti promissorii est aliquid

futurum, quod variari potest, ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia iuramenti. Et ideo dispensari potest in iuramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam iuramenti, et non contrariatur praecepto divino de iuramenti observatione.

[42917] IIª-IIae q. 89 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo potest alteri promittere aliquid sub iuramento dupliciter. Uno modo, quasi pertinens ad utilitatem ipsius, puta si sub iuramento promittat se serviturum ei, vel pecuniam daturum. Et a tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est, intelligitur enim iam ei solvisse promissum quando facit de eo secundum eius voluntatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum, puta si aliquis iuramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum. Et tunc ille cui promittitur non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo, nisi forte sit interposita conditio, scilicet, si illi videbitur cui promittit, vel aliquid aliud tale.

[42918] IIª-IIae q. 89 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod quandoque illud quod cadit sub iuramento promissorio est manifeste repugnans iustitiae, vel quia est peccatum, sicut cum aliquis iurat se facturum homicidium; vel quia est maioris boni impeditivum, sicut cum aliquis iurat se non intraturum religionem. Et tale iuramentum dispensatione non indiget, sed in primo casu tenetur aliquis tale iuramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est. Quandoque vero aliquid sub iuramento promittitur de quo dubium est utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu. Et in hoc potest quilibet episcopus dispensare quandoque vero sub iuramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile. Et in tali iuramento non videtur habere locum dispensatio, sed commutatio, si aliquid melius faciendum occurrat ad communem utilitatem, quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papae, qui habet curam universalis Ecclesiae; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet, in omnibus generaliter quae ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut et ad unumquemque pertinet irritare iuramentum quod a sibi subditis factum est circa ea quae eius potestati subduntur; sicut pater potest irritare iuramentum puellae et vir uxoris, ut dicitur Num. XXX, sicut et supra de voto dictum est.

Articulus 10

[42919] IIª-IIae q. 89 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personae vel temporis. Iuramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per apostolum, ad Heb. VI. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quod iuramentum non impediatur propter aliquam conditionem personae vel temporis.

[42920] IIª-IIae q. 89 a. 10 arg. 2 Praeterea, maius est iurare per Deum quam per Evangelia, unde Chrysostomus dicit, *si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum, qui autem iurat per Evangelium, maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est, stulti, Scripturae propter Deum factae sunt, non Deus propter Scripturas.* Sed cuiuslibet conditionis personae, et quolibet tempore, in communi locutione consueverunt iurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis iurare per Evangelia.

[42921] IIª-IIae q. 89 a. 10 arg. 3 Praeterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariae causae sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur a iuramento propter defectum personae, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt periuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeantur iurare vel propter dignitatem, sicut clerici; aut etiam propter temporis solemnitatem.

[42922] IIª-IIae q. 89 a. 10 arg. 4 Praeterea, nullus homo vivens in hoc mundo est tantae dignitatis sicut Angeli, dicitur enim Matth. XI quod *qui minor est in regno caelorum maior est illo*, scilicet Ioanne Baptista adhuc in mundo vivente. Sed Angelo convenit iurare, dicitur enim Apoc. X quod *Angelus iuravit per viventem in saecula saeculorum.* Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a iuramento.

[42923] IIª-IIae q. 89 a. 10 s. c. Sed contra est quod habetur II, qu. V, *presbyter, vice iuramenti, per sanctam consecrationem interrogetur.* Et XXII, qu. V, dicitur, *nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia iurare praesumat.*

[42924] IIª-IIae q. 89 a. 10 co. Respondeo dicendum quod in iuramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte Dei, cuius testimonium inducitur. Et quantum ad hoc, debetur iuramento maxima reverentia. Et propter hoc a iuramento excluduntur et pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad iurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita iuramentum praestare, et iterum periuri, qui ad iuramentum non admittuntur, quia ex retroactis praesumitur quod debitam reverentiam iuramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam, ut iuramento debita reverentia exhibeatur, dicitur XXII, qu. V, *honestum est ut qui in sanctis audet iurare, hoc ieiunus faciat, cum omni honestate et timore Dei.* Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cuius dictum iuramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personae, ut dubitetur de veritate eorum quae dicit. Et ideo personis magnae dignitatis non convenit iurare. Propter quod dicitur II, qu. V, cap. si quis presbyter, quod *sacerdotes ex levi causa iurare non debent.* Tamen pro aliqua necessitate, vel magna utilitate, licitum est eis iurare, et praecipue pro spiritualibus negotiis. Pro quibus etiam iuramenta competit praestare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum, non autem tunc sunt iuramenta praestanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

[42925] IIª-IIae q. 89 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter eorum defectum, et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum quod confirmatione non egeat.

[42926] IIª-IIae q. 89 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod iuramentum, secundum se consideratum, tanto sanctius est et magis obligat quanto maius est id per quod iuratur, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Et secundum hoc, maius est iurare per Deum quam per Evangelia. Sed potest esse e converso propter modum iurandi, utpote si iuramentum quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione et solemnitate; iuramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

[42927] IIª-IIae q. 89 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiae et defectus. Et hoc modo aliqui impediuntur a iuramento quia sunt maioris auctoritatis quam quod eos iurare deceat, aliqui vero quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum iuramento stetur.

[42928] IIª-IIae q. 89 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum quod iuramentum Angeli inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit eius simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere. Sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis iurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem eius quod dicitur, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI.

Quaestio 90

Prooemium

[42929] IIª-IIae q. 90 pr. Deinde considerandum est de assumptione divini nominis per modum adiurationis. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum liceat adiurare homines. Secundo, utrum liceat adiurare Daemones. Tertio, utrum liceat adiurare irrationales creaturas.

Articulus 1

[42930] IIª-IIae q. 90 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non liceat hominem adiurare. Dicit enim Origenes, super Matth., *aestimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adiuret alterum. Si enim iurare non licet, quantum ad evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adiurare alterum licet. Propterea manifestum est quoniam princeps sacerdotum Iesum illicite adiuravit per Deum vivum.*

[42931] IIª-IIae q. 90 a. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque adiurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adiurare.

[42932] IIª-IIae q. 90 a. 1 arg. 3 Praeterea, adiurare est aliquem ad iurandum inducere. Sed inducere aliquem ad iurandum est superiorum, qui inferioribus iuramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adiurare.

[42933] IIª-IIae q. 90 a. 1 s. c. Sed contra est quod etiam Deum obsecramus per aliqua sacra

eum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordia Dei, ut patet Rom. XII, quod videtur ad quandam adiurationem pertinere. Ergo licitum est alios adiurare.

[42934] IIª-IIae q. 90 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ille qui iurat iuramento promissorio, per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suae promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supradictis patet. Cum igitur utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adiuratio. In hoc tamen differt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quae sunt ab alio agenda. Et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem, non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito praestiti iuramenti compellere. Si igitur aliquis per invocationem divini nominis, vel cuiuscumque rei sacrae, alicui non sibi subdito adiurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi iurando, talis adiuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium quam non habet. Tamen propter aliquam necessitatem superiores suos inferiores tali genere adiurationis constringere possunt. Si vero intendat solummodo per reverentiam divini nominis, vel alicuius rei sacrae, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adiuratio licita est respectu quorumlibet.

[42935] IIª-IIae q. 90 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Origenes loquitur de adiuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi iurando, sic enim princeps sacerdotum praesumpsit dominum Iesum Christum adiurare.

[42936] IIª-IIae q. 90 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de adiuratione quae necessitatem imponit.

[42937] IIª-IIae q. 90 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod adiurare non est aliquem ad iurandum inducere, sed per quandam similitudinem iuramenti a se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adiuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum. Nam adiurando hominis voluntatem per reverentiam rei sacrae immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cuius voluntas est immutabilis; sed quod a Deo per aeternam eius voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex eius bonitate.

Articulus 2

[42938] IIª-IIae q. 90 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat Daemones adiurare. Dicit enim Origenes, super Matth., *non est secundum potestatem datam a salvatore adiurare Daemonia, Iudaicum enim est hoc.* Non autem debemus Iudaeorum ritus imitari, sed potius uti potestate a Christo data. Ergo non est licitum Daemones adiurare.

[42939] IIª-IIae q. 90 a. 2 arg. 2 Praeterea, multi nigromanticis incantationibus Daemones per

aliquid divinum invocant, quod est adiurare. Si igitur licitum est Daemones adiurare, licitum est nigromanticis incantationibus uti. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

[42940] II^{a}-IIae q. 90 a. 2 arg. 3 Praeterea, quicumque adiurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum Daemonibus societatem facere, secundum illud I Cor. X, *nolo vos socios fieri Daemoniorum.* Ergo non licet Daemones adiurare.

[42941] II^{a}-IIae q. 90 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Marc. ult., *in nomine meo Daemonia eiicient.* Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adiurare. Ergo licitum est Daemones adiurare.

[42942] II^{a}-IIae q. 90 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est adiurandi modus, unus quidem per modum deprecationis vel inductionis ob reverentiam alicuius sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet Daemones adiurare, quia ille modus adiurandi videtur ad quandam benevolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad Daemones uti. Secundo autem adiurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Daemones enim in cursu huius vitae nobis adversarii constituuntur, non autem eorum actus nostrae dispositioni subduntur, sed dispositioni divinae et sanctorum Angelorum; quia, ut Augustinus dicit, in III de Trin., *spiritus desertor regitur per spiritum iustum.* Possumus ergo Daemones, adiurando, per virtutem divini nominis tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant vel spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem datam a Christo, secundum illud Luc. X, *ecce, dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit.* Non tamen licitum est eos adiurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam, nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus Daemonum operatione utantur; sicut legitur de beato Iacobo quod per Daemones fecit Hermogenem ad se adduci.

[42943] II^{a}-IIae q. 90 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Origenes loquitur de adiuratione quae non fit protestative per modum compulsionis, sed magis per modum cuiusdam benevolae deprecationis.

[42944] II^{a}-IIae q. 90 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod nigromantici utuntur adiurationibus et invocationibus Daemonum ad aliquid ab eis adipiscendum vel addiscendum, et hoc est illicitum, ut dictum est. Unde Chrysostomus dicit, Marc. I, exponens illud verbum domini, quod spiritui immundo dixit, *obmutesce, et exi de homine, salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus Daemonibus, quantumcumque denuntient veritatem.*

[42945] II^{a}-IIae q. 90 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de adiuratione qua imploratur auxilium Daemonum ad aliquid agendum vel cognoscendum, hoc enim videtur ad quandam societatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando Daemones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

Articulus 3

[42946] II^{a}-IIae q. 90 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non liceat adiurare irrationalem creaturam. Adiuratio enim fit per locutionem. Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adiurare.

[42947] II^{a}-IIae q. 90 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad eum videtur competere adiuratio ad quem pertinet iuratio. Sed iuratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adiuratione uti.

[42948] II^{a}-IIae q. 90 a. 3 arg. 3 Praeterea, duplex est adiurationis modus, ut ex supradictis patet. Unus quidem per modum deprecationis, quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quae non est domina sui actus. Alia autem est adiuratio per modum compulsionis, qua etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus; quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare, sed solum illius de quo dicitur, Matth. VIII, quia venti et mare obediunt ei. Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adiuratione ad irrationales creaturas.

[42949] II^{a}-IIae q. 90 a. 3 s. c. Sed contra est quod Simon et Iudas leguntur adiurasse dracones, et eis praecepisse ut in desertum locum discederent.

[42950] II^{a}-IIae q. 90 a. 3 co. Respondeo dicendum quod creaturae irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est eius quod agitur et movetur, et eius quod agit et movet, sicut motus sagittae est etiam quaedam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturae non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cuius dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad Diabolum, qui, permissione divina, utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adiuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut adiuratio referatur ad ipsam creaturam irrationalem secundum se. Et sic vanum esset irrationalem creaturam adiurare. Alio modo, ut referatur ad eum a quo irrationalis creatura agitur et movetur. Et sic dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Uno quidem modo, per modum deprecationis ad Deum directae, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt. Alio modo, per modum compulsionis, quae refertur ad Diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationabilibus creaturis, et talis est modus adiurandi in Ecclesiae exorcismis, per quos Daemonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem Daemones ab eis auxilium implorando, non licet.

[42951] II^{a}-IIae q. 90 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 91

Prooemium

[42952] II^{a}-IIae q. 91 pr. Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est. Unde nunc de laude restat dicendum. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum Deus sit ore laudandus. Secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

Articulus 1

[42953] II^{a}-IIae q. 91 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ore laudandus. Dicit enim philosophus, in I Ethic., *optimorum non est laus, sed maius aliquid et melius.* Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid maius laude. Unde et Eccli. XLIII dicitur quod Deus maior est omni laude.

[42954] II^{a}-IIae q. 91 a. 1 arg. 2 Praeterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore, unde dominus, Matth. XV, contra quosdam inducit illud Isaiae, *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

[42955] II^{a}-IIae q. 91 a. 1 arg. 3 Praeterea, homines ad hoc ore laudantur ut ad meliora provocentur. Sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur, unde dicitur Prov. XXVII, *quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium.* Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est; tum quia summe bonus est, et non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

[42956] II^{a}-IIae q. 91 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalm., *labiis exultationis laudabit os meum.*

[42957] II^{a}-IIae q. 91 a. 1 co. Respondeo dicendum quod verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis ut conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere, verbis nostris ei exprimamus. Et ideo laude oris ad hominem utimur ut vel ei vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus, ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus; et alios, apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psalm., *sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei.* Et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quae sunt contra Deum, secundum illud Isaiae XLVIII, *laude mea infrenabo te, ne intereas.* Proficit etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum. Unde dicitur in Psalm., *semper laus eius in ore meo*, et postea subditur, *audiant mansueti, et laetentur. Magnificate dominum mecum.*

[42958] II^{a}-IIae q. 91 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de Deo dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad eius essentiam. Et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia et latriae honor. Unde in Psalterio Hieronymi dicitur, tibi silet laus, Deus, quantum ad primum; et, tibi reddetur votum, quantum ad secundum. Alio modo, secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur. Et secundum hoc debetur Deo laus. Unde dicitur Isaiae LXIII, *miserationum domini recordabor, laudem domini super omnibus quae reddidit nobis dominus.* Et Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., omnem sanctum theologorum hymnum, idest divinam laudem, invenies ad bonos thearchiae, idest divinitatis, *processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem.*

[42959] II^{a}-IIae q. 91 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod laus oris inutilis est laudanti si sit sine laude cordis, quod loquitur Deo laudem dum magnalia eius operum recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est.

[42960] II^{a}-IIae q. 91 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est.

Articulus 2

[42961] II^{a}-IIae q. 91 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cantus non sint assumendi ad laudem divinam. Dicit enim apostolus, ad Coloss. III, *docentes et commonentes vosmetipsos in Psalmis et hymnis et canticis spiritualibus.* Sed nihil assumere debemus in divinum cultum praeter ea quae nobis auctoritate Scripturae traduntur. Ergo videtur quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

[42962] II^{a}-IIae q. 91 a. 2 arg. 2 Praeterea, Hieronymus, super illud ad Ephes. V, *cantantes et psallentes in cordibus vestris domino*, dicit, *audiant haec adolescentuli quibus in Ecclesia est psallendi officium, Deo non voce, sed corde cantandum, nec in tragoediarum modum guttur et fauces medicamine liniendae sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica.* Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

[42963] II^{a}-IIae q. 91 a. 2 arg. 3 Praeterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundum illud Apoc. XIX, *laudem dicite Deo nostro, omnes servi eius et qui timetis illum, pusilli et magni.* Sed maiores qui sunt in Ecclesia non decet cantare, dicit enim Gregorius, et habetur in decretis, dist. XCII, cap. *in sancta Romana Ecclesia, praesenti decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant.* Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

[42964] II^{a}-IIae q. 91 a. 2 arg. 4 Praeterea, in veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis et humanis cantibus, secundum illud Psalm., *confitemini domino in cithara; in Psalterio decem chordarum psallite illi; cantate ei canticum novum.* Sed instrumenta musica, sicut citharas et

Psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur iudaizare. Ergo, pari ratione, nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

[42965] IIª-IIae q. 91 a. 2 arg. 5 Praeterea, principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur a consideratione eorum quae cantant, dum circa cantum student; tum etiam quia ea quae cantantur minus ab aliis intelligi possunt quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt divinis laudibus adhibendi.

[42966] IIª-IIae q. 91 a. 2 s. c. Sed contra est quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert, in IX Confess.

[42967] IIª-IIae q. 91 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quaecumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diversas melodias sonorum animi hominum diversimode disponuntur, ut patet per philosophum, in VIII Polit., et per Boetium, in prologo musicae. Et ideo salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmorum animus in affectum pietatis assurgat.* Et de seipso dicit, in IX Confess., *flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter.*

[42968] IIª-IIae q. 91 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quae interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quae exterius ore cantantur, inquantum per huiusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

[42969] IIª-IIae q. 91 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Hieronymus non vituperat simpliciter cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quae canitur moveat, poenaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem.*

[42970] IIª-IIae q. 91 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum. Et ideo diaconi et praelati, quibus competit per praedicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a maioribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit, *consuetudo est valde reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad praedicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat.*

[42971] IIª-IIae q. 91 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VIII Polit., *neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam et si quid tale alterum est, sed quaecumque faciunt auditores bonos.* Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per huiusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas.

Tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

[42972] IIª-IIae q. 91 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quae cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quae dicuntur, tum quia diutius moratur super eodem; tum quia, ut Augustinus dicit, in X Confess., *omnes affectus spiritus nostri pro sua diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur.* Et eadem est ratio de audientibus, in quibus, etsi aliquando non intelligant quae cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione XCII ad quaestionem C

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 92

Prooemium

[42973] IIª-IIae q. 92 pr. Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis. Et primo, de illis quae cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo, de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quae ad cultum divinum pertinent. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa superstitione, et de partibus eius; deinde de irreligiositate et partibus eius. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. Secundo, utrum habeat plures partes seu species.

Articulus 1

[42974] IIª-IIae q. 92 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis, dicitur enim superstitio esse religio supra modum servata, ut patet in Glossa ad Coloss. II, super illud, *quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione.* Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

[42975] IIª-IIae q. 92 a. 1 arg. 2 Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., *superstitiosos ait Cicero appellatos qui totos dies precabantur et immolabant ut sui sibi liberi superstites fierent.* Sed hoc etiam fieri potest secundum verae religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

[42976] IIª-IIae q. 92 a. 1 arg. 3 Praeterea, superstitio quendam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum, quia sicut supra dictum est, secundum eam non contingit aequale Deo reddere eius quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

[42977] IIª-IIae q. 92 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *tangis primam chordam, qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis.* Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

[42978] IIª-IIae q. 92 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur, unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quae dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias. Unde in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium non quia ad maius aliquid tendat

quam virtus, sed forte ad minus, transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia huiusmodi; ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

[42979] II^{a}-IIae q. 92 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis, sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores filiis lucis sunt*. Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

[42980] II^{a}-IIae q. 92 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum, nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quae quandoque diversa sunt, nomen enim lapidis imponitur a laesione pedis, non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem laedat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.

[42981] II^{a}-IIae q. 92 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam. Potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

Articulus 2

[42982] II^{a}-IIae q. 92 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint diversae superstitionis species. Quia secundum philosophum, in I Topic., *si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum.* Sed religio, cui superstitio opponitur, non habet diversas species, sed omnes eius actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

[42983] II^{a}-IIae q. 92 a. 2 arg. 2 Praeterea, opposita sunt circa idem. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est. Non ergo species superstitionis, quae opponitur religioni, potest attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

[42984] II^{a}-IIae q. 92 a. 2 arg. 3 Praeterea, Coloss. II, super illud, *quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione*, dicit Glossa, idest, in simulata religione. Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

[42985] II^{a}-IIae q. 92 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in II de Doct. Christ., diversas species superstitionis assignat.

[42986] II^{a}-IIae q. 92 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium religionis consistit in hoc quod transcenditur virtutis medium secundum aliquas circumstantias. Ut autem

supra dictum est, non quaelibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa obiecta vel diversos fines, secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est. Diversificatur ergo superstitionis species, primo quidem, ex parte obiecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et haec est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturae. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species huius generis est idololatria, quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae. Secundo, ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quae Daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur. Et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum. Et haec tria tangit Augustinus, in II de Doct. Christ., dicens *superstitiosum esse quidquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens*, et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit, *vel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum Daemonibus placita atque foederata*, quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit, ad hoc genus pertinent omnes ligaturae, etc., quod pertinet ad tertium.

[42987] II^{a}-IIae q. 92 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est. Verbum autem philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

[42988] II^{a}-IIae q. 92 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod divinationes et observationes aliquae pertinent ad superstitionem inquantum dependent ex aliquibus operationibus Daemonum. Et sic pertinent ad quaedam pacta cum ipsis inita.

[42989] II^{a}-IIae q. 92 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod simulata religio ibi dicitur *quando traditioni humanae nomen religionis applicatur*, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiae vellet colere Deum secundum veteris legis ritum. Et de hoc ad litteram loquitur Glossa.

Quaestio 93

Prooemium

[42990] II^{a}-IIae q. 93 pr. Deinde considerandum est de speciebus superstitionis. Et primo, de superstitione indebiti cultus veri Dei; secundo, de superstitione idololatriae; tertio, de superstitione divinationum; quarto, de superstitione observationum. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum in cultu Dei veri possit esse aliquid perniciosum. Secundo, utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

Articulus 1

[42991] II^{a}-IIae q. 93 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioel II, *omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit.* Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen eius. Ergo omnis cultus Dei confert salutem. Nullus ergo est perniciosus.

[42992] II^{a}-IIae q. 93 a. 1 arg. 2 Praeterea, idem Deus est qui colitur a iustis quacumque mundi aetate. Sed ante legem datam, iusti, absque peccato mortali, colebant Deum qualitercumque eis placebat, unde et Iacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Gen. XXVIII. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

[42993] II^{a}-IIae q. 93 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum, unde Gregorius scribit Augustino episcopo Anglorum, proponenti quod sunt diversae Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione, mihi, inquit, placet ut, sive in Romanis *sive in Galliarum sive in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas.* Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

[42994] II^{a}-IIae q. 93 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola ad Hieron., et habetur in Glossa, Galat. II, quod legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam, sunt mortifera. Et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

[42995] II^{a}-IIae q. 93 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, mendacium maxime perniciosum est quod fit in his quae ad Christianam religionem pertinent. Est autem mendacium cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto, et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supradictis patet. Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte rei significatae, a qua discordat significatio cultus. Et hoc modo, tempore novae legis, peractis iam Christi mysteriis, perniciosum est uti caeremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria significabantur futura, sicut etiam perniciosum esset si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis, et hoc praecipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiae. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicuius quae non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiae cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit, *indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit.* Et propter hoc etiam Glossa dicit, Coloss. II, quod *superstitio est quando traditioni humanae nomen religionis applicatur.*

[42996] II^{a}-IIae q. 93 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Ioan. IV. Et ideo cultus continens falsitatem

non pertinet proprie ad Dei invocationem quae salvat.

[42997] II^{a}-IIae q. 93 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ante tempus legis, iusti per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur. Postmodum vero exterioribus praeceptis circa hoc homines sunt instructi, quae praeterire pestiferum est.

[42998] II^{a}-IIae q. 93 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod diversae consuetudines Ecclesiae in cultu divino in nullo veritati repugnant. Et ideo sunt servandae; et eas praeterire illicitum est.

Articulus 2

[42999] II^{a}-IIae q. 93 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccli. XLIII, *glorificantes Deum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc.* Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo esse potest.

[43000] II^{a}-IIae q. 93 a. 2 arg. 2 Praeterea, exterior cultus est professio quaedam cultus interioris quo Deus colitur fide, spe et caritate; ut Augustinus dicit, in Enchirid. Sed in fide, spe et caritate non potest esse aliquid superfluum. Ergo etiam neque in divino cultu.

[43001] II^{a}-IIae q. 93 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quae a Deo accepimus. Sed omnia bona nostra a Deo accepimus. Ergo si totum quidquid possumus facimus ad Dei reverentiam, nihil erit superfluum in divino cultu.

[43002] II^{a}-IIae q. 93 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *bonus verusque Christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat.* Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

[43003] II^{a}-IIae q. 93 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem absolutam. Et secundum hoc non potest esse superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est ut homo Deo det gloriam, et ei se subiiciat mente et corpore. Et ideo quidquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subiiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiae ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod quantum est de se non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiae moderate refrenantur; aut etiam si sit praeter Dei et Ecclesiae institutionem, vel contra consuetudinem communem (quae secundum Augustinum, pro lege habenda est). Totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia, in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus, in libro

de vera Relig., inducit quod dicitur Luc. XVII, *regnum Dei intra vos est*, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

[43004] II^{a}-IIae q. 93 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit pertineat ad Dei gloriam. Per quod excluditur superstitionis superfluitas.

[43005] II^{a}-IIae q. 93 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod per fidem, spem et caritatem anima subiicitur Deo. Unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad haec non pertinent.

[43006] II^{a}-IIae q. 93 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

Quaestio 94

Prooemium

[43007] II^{a}-IIae q. 94 pr. Deinde considerandum est de idololatria. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum idololatria sit species superstitionis. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum. Quarto, de causa huius peccati. Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur.

Articulus 1

[43008] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod idololatria non recte ponatur species superstitionis. Sicut enim haeretici sunt infideles, ita et idololatrae. Sed haeresis est species infidelitatis, ut supra habitum est. Ergo et idololatria, non autem superstitionis.

[43009] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 arg. 2 Praeterea, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univoce dici latria cum ea quae ad veram religionem pertinet, sicut enim appetitus falsae beatitudinis univoce dicitur cum appetitu verae beatitudinis, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria verae religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

[43010] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 arg. 3 Praeterea, id quod nihil est non potest esse alicuius generis species. Sed idololatria nihil esse videtur. Dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, scimus quia nihil est idolum in mundo, et infra, X, quid ergo? Dico *quod idolis immolatum sit aliquid? Aut quod idolum sit aliquid?* Quasi dicat, non. Immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

[43011] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 arg. 4 Praeterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum

cui non debetur. Sed cultus divinus, sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis, unde Rom. I quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt et servierunt potius creaturis quam creatori.* Ergo inconvenienter huiusmodi superstitionis species idololatria nominatur, sed deberet potius nominari latria creaturae.

[43012] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 s. c. Sed contra est quod Act. XVII dicitur quod *Paulus cum Athenis expectaret, incitabatur spiritus eius in ipso, videns idololatriae deditam civitatem*, et postea dixit, viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos iudico. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

[43013] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod quidem praecipue fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, ut supra habitum est, cum de religione ageretur. Et ideo, cuicumque creaturae divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Huiusmodi autem cultus divinus, sicut creaturis sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos et alia huiusmodi; ita etiam exhibebatur creaturae repraesentatae per aliquam sensibilem formam seu figuram, quae idolum dicitur. Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant quae virtute Daemonum aliquos certos effectus habebant, unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis; et quod per consequens divinus cultus eis deberetur. Et haec fuit opinio Hermetis Trimegisti; ut Augustinus dicit, in VIII de Civ. Dei. Alii vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit apostolus, ad Rom. I. Nam quantum ad primum, dicit, *mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentum.* Quantum autem ad secundum, subdit, *coluerunt et servierunt potius creaturae quam creatori.* Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim aestimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Iovem, Mercurium, et alios huiusmodi. Quidam vero aestimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo, et omnibus partibus eius, esse cultum divinitatis exhibendum, caelo, aeri, aquae, et omnibus huiusmodi. Et ad haec referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus, VII de Civ. Dei. Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus; post quos ponebant animas caelestium corporum; et sub his Daemones, quos dicebant esse aerea quaedam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel Daemonum societatem assumi credebant. Et omnibus his cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat, in XVIII de Civ. Dei. Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis. Aliam vero, de cultu hominum, dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quae secundum figmenta poetarum

repraesentabatur in theatris. Aliam vero opinionem, de imaginibus, dicebant pertinere ad civilem theologiam, quae per pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem haec ad superstitionem idololatriae pertinebant. Unde Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., *superstitiosum est quidquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturae.*

[43014] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quaedam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum. Quam quidem protestationem nomen idololatriae significat, non autem nomen haeresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo haeresis est species infidelitatis, sed idololatria est species superstitionis.

[43015] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nomen latriae dupliciter accipi potest. Uno modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem. Et secundum hoc, non variatur significatio huius nominis latria, cuicumque exhibeatur, quia illud cui exhibetur non cadet, secundum hoc, in eius definitione. Et secundum hoc latria univoce dicetur secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam, sicut solutio tributi univoce dicitur sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni. Et sic, cum sit virtus, de ratione eius est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi. Et secundum hoc latria aequivoce dicetur de latria verae religionis, et de idololatria, sicut prudentia aequivoce dicitur de prudentia quae est virtus, et de prudentia quae est carnis.

[43016] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod apostolus intelligit nihil esse in mundo quia imagines illae quae idola dicebantur, non erant animatae aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quod idolis immolatum non est aliquid, quia per huiusmodi immolationem carnes immolatitiae neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut gentiles putabant; neque aliquam immunditiam, ut putabant Iudaei.

[43017] II^{a}-IIae q. 94 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod ex communi consuetudine qua creaturas quascumque colebant gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatria ad significandum quemcumque cultum creaturae, et etiam si sine imaginibus fieret.

Articulus 2

[43018] II^{a}-IIae q. 94 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum, nam et in tabernaculo erant imagines Cherubin, ut legitur Exod. XXV; et in Ecclesia quaedam imagines ponuntur quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

[43019] II^{a}-IIae q. 94 a. 2 arg. 2 Praeterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed Angeli et animae sanctorum sunt nobis superiores. Ergo, si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum huiusmodi, non erit peccatum.

[43020] II^{a}-IIae q. 94 a. 2 arg. 3 Praeterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Ioan. IV, Deum oportet adorare in spiritu et veritate. Et Augustinus dicit, in Enchirid., quod Deus colitur fide, spe et caritate. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine praeiudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

[43021] II^{a}-IIae q. 94 a. 2 s. c. Sed contra est quod Exod. XX dicitur, non adorabis ea, scilicet exterius, neque coles, scilicet interius, ut Glossa exponit et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

[43022] II^{a}-IIae q. 94 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia non solum summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, est debitum et per se bonum, eo quod superiori cuilibet naturae divinam reverentiam exhibendam putant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur, sed aliquid speciale debetur summo Deo, qui singulari ratione omnes excellit, et hic est latriae cultus. Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, *haec visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet purae mentis officia*, quia, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca, sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces cui res ipsas in corde quas significamus offerimus, ita, sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus quam ei cuius in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus.* Alii vero aestimaverunt latriae cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum aut opportunum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus, in VI de Civ. Dei, introducit Senecam dicentem, *sic, inquit, adorabimus ut meminerimus huiusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere.* Et in libro de vera Relig. Augustinus dicit *non esse religionem a philosophis quaerendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant.* Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam haeretici asserentes non esse perniciosum si quis, persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem servat in mente. Sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium si quis verbis asserat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciosa falsitas si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam, in VI de Civ. Dei, quod eo damnabilius colebat idola, quo illa quae mendaciter *agebat sic ageret ut cum populo veraciter agere existimaretur.*

[43023] II^{a}-IIae q. 94 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur ut eis cultus latriae exhibeatur,

sed ad quandam significationem, ut per huiusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia Angelorum et sanctorum. Secus autem est de imagine Christi, cui, ratione deitatis, latria debetur, ut dicetur in tertio.

[43024] II^{a}-IIae q. 94 a. 2 ad 2 Ad secundum et tertium patet responsio per ea quae dicta sunt.

Articulus 3

[43025] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim optimo opponitur, ut dicitur in VIII Ethic. Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et caritate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quae opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quam idololatria, quae opponitur cultui exteriori.

[43026] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 arg. 2 Praeterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto magis est contra Deum. Sed directius videtur aliquis contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quam idololatria.

[43027] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 arg. 3 Praeterea, minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriae punitum est peccato contra naturam, ut dicitur Rom. I. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriae.

[43028] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, XX contra Faust., *neque vos, scilicet Manichaeos, Paganos dicimus, aut schisma Paganorum, sed habere cum eis quandam similitudinem, eo quod multos colatis deos. Verum vos esse eis longe deteriores, quod illi ea colunt quae sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quae omnino non sunt.* Ergo vitium haereticae pravitatis est gravius quam idololatria.

[43029] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 arg. 5 Praeterea, super illud Gal. IV, *quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa?* Dicit Glossa Hieronymi, *legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum paene par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant.* Non ergo peccatum idololatriae est gravissimum.

[43030] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 s. c. Sed contra est quod Levit. XV, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa, *omne peccatum est immunditia animae, sed idololatria maxime.*

[43031] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 co. Respondeo dicendum quod gravitas alicuius peccati potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius peccati. Et sic peccatum idololatriae est gravissimum. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero regi, quia quantum in se est, totum reipublicae perturbat ordinem; ita in peccatis quae contra Deum committuntur, quae tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quod aliquis

honorem divinum creaturae impendat, quia quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte peccantis, sicut dicitur esse gravius peccatum eius qui peccat scienter quam eius qui peccat ignoranter. Et secundum hoc nihil prohibet gravius peccare haereticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes. Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse maiora propter maiorem contemptum peccantis.

[43032] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod idololatria praesupponit interiorem infidelitatem, et adiicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est.

[43033] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod idololatria includit magnam blasphemiam, inquantum Deo subtrahitur dominii singularitas. Et fidem opere impugnat idololatria.

[43034] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia de ratione poenae est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius. Et secundum hoc, peccatum contra naturam minus est quam peccatum idololatriae, sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens poena peccati idololatriae, ut scilicet, sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriae naturae confusibilem perversitatem patiatur.

[43035] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod haeresis Manichaeorum, etiam quantum ad genus peccati, gravior est quam peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis haereticis, qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

[43036] II^{a}-IIae q. 94 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod observatio legis tempore gratiae non est omnino aequalis idololatriae secundum genus peccati, sed paene aequalis, quia utrumque est species pestiferae superstitionis.

Articulus 4

[43037] II^{a}-IIae q. 94 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod causa idololatriae non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriae non potuit esse ex parte naturae hominis, quin potius naturalis ratio hominis dictat quod sit unus Deus, et quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. Neque etiam ex parte culpae, quia, ut dicitur Sap. XIV, *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis.* Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

[43038] II^{a}-IIae q. 94 a. 4 arg. 2 Praeterea, ea quae ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda aetate legitur esse adinventa, vel a Nemrod, qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel a Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit. Apud Graecos autem, ut Isidorus refert, *Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit. Iudaei vero dicunt quod Ismael primus simulacra de luto fecit.* Cessavit etiam in sexta aetate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

[43039] II^{a}-IIae q. 94 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, neque potuit primum, nisi illis, scilicet Daemonibus, *docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur, unde magicae artes, earumque artifices extiterunt.* Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriae causa non est ex parte hominum.

[43040] II^{a}-IIae q. 94 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, *supervacuitas hominum haec*, scilicet idola, *adinvenit in orbe terrarum.*

[43041] II^{a}-IIae q. 94 a. 4 co. Respondeo dicendum quod idololatriae est duplex causa. Una quidem dispositiva. Et haec fuit ex parte hominum. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et haec causa assignatur Sap. XIV, *acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem; et illum qui tunc, quasi homo, mortuus fuerat, tanquam Deum colere coepit.* Et ibidem etiam subditur quod *homines, aut affectui aut regibus deservientes, incommunicabile nomen*, scilicet divinitatis, lignis et lapidibus imposuerunt. Secundo, propter hoc quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur, ut philosophus dicit, in poetria sua. Et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt. Unde dicitur Sap. XIII, *si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit; et per scientiam suae artis figuret illud et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis et nuptiis, votum faciens, inquirit.* Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt. Unde dicitur Sap. XIII, *neque, operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex. Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt.* Alia autem causa idololatriae fuit consummativa, ex parte Daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt in idolis, dando responsa et aliqua quae videbantur hominibus mirabilia faciendo. Unde et in Psalm. dicitur, *omnes dii gentium Daemonia.*

[43042] II^{a}-IIae q. 94 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod causa dispositiva idololatriae fuit, ex parte hominis, naturae defectus vel per ignorantiam intellectus vel per deordinationem affectus, ut dictum est. Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo, per modum causae; vel occasionem praebendo, per modum initii; vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum, sicut

occisiones hominum et mutilationes membrorum, et alia huiusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam praecedere, quae ad ipsam hominem disponunt.

[43043] IIª-IIae q. 94 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in prima aetate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum. In sexta autem aetate idololatria est exclusa per doctrinam et virtutem Christi, qui de Diabolo triumphavit.

[43044] IIª-IIae q. 94 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriae.

Quaestio 95

Prooemium

[43045] IIª-IIae q. 95 pr. Deinde considerandum est de superstitione divinativa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum divinatio sit peccatum. Secundo, utrum sit species superstitionis. Tertio, de speciebus divinationis. Quarto, de divinatione quae fit per Daemones. Quinto, de divinatione quae fit per astra. Sexto, de divinatione quae fit per somnia. Septimo, de divinatione quae fit per auguria et alias huiusmodi observationes. Octavo, de divinatione quae fit per sortes.

Articulus 1

[43046] IIª-IIae q. 95 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quae sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non est peccatum.

[43047] IIª-IIae q. 95 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., *quis audeat dicere disciplinam esse malum?* Et iterum, *nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse.* Sed aliquae artes sunt divinativae, ut patet per philosophum, in libro de memoria. Videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

[43048] IIª-IIae q. 95 a. 1 arg. 3 Praeterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur praenoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

[43049] IIª-IIae q. 95 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non sit qui Pythones consulat, neque divinos.* Et in decretis, XXVI, qu. V, dicitur, *qui divinationes expetunt, sub regulis quinquennii iaceant, secundum gradus poenitentiae definitos.*

[43050] II^{a}-IIae q. 95 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in nomine divinationis intelligitur quaedam praenuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter praenosci possunt, uno quidem modo, in suis causis; alio modo, in seipsis. Causae autem futurorum tripliciter se habent. Quaedam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus. Et huiusmodi effectus futuri per certitudinem praenosci possunt et praenuntiari ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. Quaedam vero causae producunt suos effectus non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt. Et per huiusmodi causas possunt praenosci futuri effectus, non quidem per certitudinem, sed per quandam coniecturam, sicut astrologi per considerationem stellarum quaedam praenoscere et praenuntiare possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quaedam vero causae sunt quae, si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet, quod praecipue videtur de potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, secundum philosophum. Et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum praenosci non possunt, quia eorum causae non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi praenosci non possunt nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt solum dum sunt praesentes, sicut cum homo videt Socratem currere vel ambulare. Sed considerare huiusmodi in seipsis antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua aeternitate videt ea quae futura sunt quasi praesentia, ut in primo habitum est, unde dicitur Isaiae XLI, *annuntiate quae futura sunt in futurum, et sciemus quoniam dii estis vos.* Si quis ergo huiusmodi futura praenoscere aut praenuntiare quocumque modo praesumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est. Et ex hoc aliqui divini dicuntur, unde dicit Isidorus, in libro Etymol., *divini dicti quasi Deo pleni, divinitate enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiae hominibus futura coniectant.* Divinatio ergo non dicitur si quis praenuntiet ea quae ex necessario eveniunt vel ut in pluribus, quae humana ratione praenosci possunt. Neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat, tunc enim non ipse divinat, idest, quod divinum est facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare quando sibi indebito modo usurpat praenuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit, super Michaeam, quod *divinatio semper in malam partem accipitur.*

[43051] II^{a}-IIae q. 95 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicuius divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est.

[43052] II^{a}-IIae q. 95 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod artes quaedam sunt ad praecognoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quod ad divinationem non pertinet. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquae verae artes seu disciplinae, sed fallaces et vanae, ex deceptione Daemonum introductae; ut dicit Augustinus, in XXI de Civ. Dei.

[43053] II^{a}-IIae q. 95 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

Articulus 2

[43054] II^{a}-IIae q. 95 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis; ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig. Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

[43055] II^{a}-IIae q. 95 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

[43056] II^{a}-IIae q. 95 a. 2 arg. 3 Praeterea, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

[43057] II^{a}-IIae q. 95 a. 2 s. c. Sed contra est quod Origenes dicit, in periarchon, *est quaedam operatio Daemonum in ministerio praescientiae, quae artibus quibusdam ab his qui se Daemonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Haec autem omnia operatione Daemonum fieri non dubito.* Sed sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quidquid procedit ex societate Daemonum et hominum superstitiosum est. Ergo divinatio est species superstitionis.

[43058] II^{a}-IIae q. 95 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, superstitio importat indebitum cultum divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid huiusmodi. Alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut dictum est supra de iuramento. Et ideo ad superstitionem pertinet non solum cum sacrificium Daemonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium Daemonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione Daemonum provenit, vel quia expresse Daemones invocantur ad futura manifestanda; vel quia Daemones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate; de qua vanitate in Psalm. dicitur, *non respexit in vanitates et insanias falsas.* Vana autem inquisitio futurorum est quando aliquis futurum praenoscere tentat unde praenosci non potest. Unde manifestum est quod divinatio species superstitionis est.

[43059] II^{a}-IIae q. 95 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est praecognitio futurorum. Sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operationis.

[43060] II^{a}-IIae q. 95 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi divinatio pertinet ad cultum Daemonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum Daemonibus.

[43061] II^{a}-IIae q. 95 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in nova lege mens hominis arcetur

a temporalium sollicitudine, et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad praecognitionem eventuum futurorum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quae promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentes, unde dicitur Isaiae VIII, *et cum dixerint ad vos, quaerite a Pythonibus et a divinis, qui strident incantationibus suis*, subdit, quasi responsionem, *numquid non populus a Deo suo requiret visionem pro vivis et mortuis?* Fuerunt tamen in novo testamento etiam aliqui prophetiae spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus praedixerunt.

Articulus 3

[43062] II^a-IIae q. 95 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur esse plures peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto Daemonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt diversae species.

[43063] II^a-IIae q. 95 a. 3 arg. 2 Praeterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est. Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad praenuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

[43064] II^a-IIae q. 95 a. 3 arg. 3 Praeterea, signa non diversificant speciem peccati, sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto vel nutu, est eadem peccati species. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa ex quibus accipitur praecognitio futurorum. Ergo non sunt diversae divinationis species.

[43065] II^a-IIae q. 95 a. 3 s. c. Sed contra est quod Isidorus, in libro Etymol., enumerat diversas species divinationis.

[43066] II^a-IIae q. 95 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, omnis divinatio utitur ad praecognitionem futuri eventus aliquo Daemonum consilio et auxilio. Quod quidem vel expresse imploratur, vel praeter petitionem hominis, se occulte Daemon ingerit ad praenuntiandum quaedam futura quae hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum est. Daemones autem expresse invocati solent futura praenuntiare multipliciter. Quandoque quidem praestigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad praenuntiandum futura. Et haec species vocatur praestigium, ex eo quod oculi hominum praestringuntur. Quandoque autem per somnia. Et haec vocatur divinatio somniorum. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem. Et haec species vocatur nigromantia, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *nigrum Graece mortuus, mantia divinatio nuncupatur, quia quibusdam praecantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare et ad interrogata respondere.* Quandoque vero futura praenuntiant per homines vivos, sicut in arreptitiis patet. Et haec est divinatio per Pythones, et ut Isidorus dicit, *Pythones a Python Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi.* Quandoque vero futura praenuntiant per aliquas figuras vel signa quae in rebus inanimatis apparent. Quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in

ligno vel ferro aut lapide polito, vocatur geomantia; si autem in aqua, hydromantia; si autem in aere, aeromantia; si autem in igne, pyromantia; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris Daemonum, vocatur aruspicium. Divinatio autem quae fit absque expressa Daemonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est cum ad praenoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura praenoscere ex consideratione situs et motus siderum, hoc pertinet ad astrologos; qui et geneatici dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si vero per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium; sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus; hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur a garritu avium, sicut auspicium ab inspectione avium, quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim huiusmodi praecipue considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum alia intentione dicta, quae quis retorquet ad futurum quod vult praenoscere, hoc vocatur omen. Et sic ut maximus Valerius dicit, *ominum observatio aliquo contractu religioni innexa est. Quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur quae fecit, ut, Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamavit, signifer, statue signum, hic optime manebimus; quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes.* Si autem considerentur aliquae dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta chiromantia vocatur, quasi divinatio manus, chiros enim Graece dicitur manus. Divinatio vero ex quibusdam figuris in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulimantia vocatur. Ad secundum autem divinationis genus quae est sine expressa Daemonum invocatione, pertinet divinatio quae fit ex consideratione eorum quae eveniunt ex quibusdam quae ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum, sive per protractionem punctorum (quod pertinet ad artem geomantiae); sive per considerationem figurarum quae proveniunt ex plumbo liquefacto in aquam proiecto; sive ex quibusdam cedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quis quam accipiat; vel etiam ex festucis inaequalibus propositis, quis maiorem vel minorem accipiat; vel etiam ex taxillorum proiectione, quis plura puncta proiiciat; vel etiam dum consideratur quid aperienti librum occurrat. Quae omnia sortium nomen habent. Sic igitur patet triplex esse divinationis genus. Quorum primum est per manifestam Daemonum invocationem, quod pertinet ad nigromanticos. Secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei, quod pertinet ad augures. Tertium est dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

[43067] II^{a}-IIae q. 95 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in omnibus praedictis est eadem ratio generalis peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim gravius est Daemones invocare quam aliqua facere quibus dignum sit ut se Daemones ingerant.

[43068] II^{a}-IIae q. 95 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversae species secundum propria obiecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

[43069] II^{a}-IIae q. 95 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod res quas divinantes attendunt considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod iam sciunt, sicut accidit in detractione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

Articulus 4

[43070] II^{a}-IIae q. 95 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divinatio quae fit per invocationes Daemonum non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud I Pet. II, qui peccatum non fecit. Sed dominus a Daemone interrogavit, quod tibi nomen est? Qui respondit, legio, multi enim sumus, ut habetur Marc. V. Ergo videtur quod liceat a Daemonibus aliquid occultum interrogare.

[43071] II^{a}-IIae q. 95 a. 4 arg. 2 Praeterea, sanctorum animae non favent illicite interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuel, et ei futurum eventum praedixit, ut legitur I Reg. XXVIII. Ergo divinatio quae fit per interrogationem a Daemonibus non est illicita.

[43072] II^{a}-IIae q. 95 a. 4 arg. 3 Praeterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta quae per Daemones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quae fit per invocationem Daemonum non est illicita.

[43073] II^{a}-IIae q. 95 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat.*

[43074] II^{a}-IIae q. 95 a. 4 co. Respondeo dicendum quod omnis divinatio quae fit per invocationes Daemonum est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum Daemone initum per ipsam Daemonis invocationem. Et hoc est omnino illicitum. Unde contra quosdam dicitur Isaiae XXVIII, *dixistis, percussimus foedus cum morte, et cum Inferno fecimus pactum.* Et adhuc gravius esset si sacrificium vel reverentia Daemoni invocato exhiberetur. Secunda ratio sumitur ex parte futuri eventus. Daemon enim, qui intendit perditionem hominum, ex huiusmodi suis responsis, etiam si aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur, et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanae nocivum. Unde Athanasius, exponens id quod habetur Luc. IV, increpavit illum, dicens, obmutesce, dicit, *quamvis vera fateretur Daemon, compescebat tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget. Ut nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videantur, nefas enim est ut, cum adsit nobis Scriptura divina, a Diabolo instruamur.*

[43075] II^{a}-IIae q. 95 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Beda dicit, Luc. VIII, *non velut inscius dominus inquirit, sed ut, confessa peste quam tolerabat, virtus curantis gratior*

emicaret. Aliud autem est quaerere aliquid a Daemone sponte occurrente, quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando virtute divina potest compelli ad vera dicendum, et aliud est Daemonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendum ab ipso.

[43076] II^{a}-IIae q. 95 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Simplicianum, *non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse ut, non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quae pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus regis, divina eum sententia percussurus. Vel, non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma et illusio imaginaria, Diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.*

[43077] II^{a}-IIae q. 95 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per Daemonum invocationem.

Articulus 5

[43078] II^{a}-IIae q. 95 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod divinatio quae fit per astra non sit illicita. Licitum enim est ex consideratione causarum praenuntiare effectus, sicut medici ex dispositione aegritudinis praenuntiant mortem. Sed corpora caelestia sunt causa eorum quae fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo divinatio quae fit per astra non est illicita.

[43079] II^{a}-IIae q. 95 a. 5 arg. 2 Praeterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse praenosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

[43080] II^{a}-IIae q. 95 a. 5 arg. 3 Praeterea, divinatio dicitur esse illicita inquantum innititur pacto cum Daemonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quae fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quod huiusmodi divinatio non sit illicita.

[43081] II^{a}-IIae q. 95 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV Confess., *illos planetarios quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum esset eis sacrificium, et nullae preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur. Quod tamen Christiana et vera pietas expellit et damnat.*

[43082] II^{a}-IIae q. 95 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, divinationi quae ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio Daemonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem aut falsa opinione utitur si quis ex consideratione stellarum futura velit praecognoscere quae per ea praecognosci non possunt. Est igitur considerandum quid per caelestium corporum inspectionem de futuris possit praenosci. Et de his quidem quae ex necessitate eveniunt,

manifestum est quod per considerationem stellarum possunt praenosci, sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. Circa praecognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent quod stellae significant potius quam faciant ea quae ex earum consideratione praenuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum vel est effectus eius cuius est signum, sicut fumus significat ignem, a quo causatur, vel procedit ab eadem causa, et sic, dum significat causam, per consequens significat effectum, sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa eius est causa serenitatis. Non autem potest dici quod dispositiones caelestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum. Nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quae sit corporalis. Possunt autem reduci in unam causam communem quae est providentia divina, sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus et situs caelestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper eodem modo proveniant; haec autem secundum rationem contingentiae, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur praecognitio futurorum nisi sicut ex causis praecognoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati caelestium corporum. Primo quidem, omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus humanis sive in rebus naturalibus. Quia, ut probatur in VI Metaphys., ens per accidens non habet causam, et praecipue naturalem, cuiusmodi est virtus caelestium corporum. Quia quod per accidens fit neque est ens proprie neque unum, sicut quod, lapide cadente, fiat terraemotus, vel quod, homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus; haec enim, et huiusmodi, non sunt unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturae semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem, subtrahuntur causalitati caelestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim, sive ratio, non est corpus nec actus organi corporei; et per consequens nec voluntas, quae est in ratione, ut patet per philosophum, in III de anima. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum et voluntatem, hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu; quod Aristoteles, in libro de anima, imponit his qui dicebant quod talis voluntas *est in hominibus qualem in die inducit pater virorum deorumque*, scilicet sol vel caelum. Unde corpora caelestia non possunt esse per se causa operum liberi arbitrii. Possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quae sunt actus corporalium organorum, quae inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivae obediunt rationi, ut patet per philosophum, in III de anima et in I Ethic., nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur, sed contra inclinationem caelestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad praecognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedet hoc ex falsa et vana opinione. Et sic operatio Daemonis se immiscet. Unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad praecognoscendum futura quae ex caelestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias et alia huiusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

[43083] II^a-IIae q. 95 a. 5 ad 1 Et secundum hoc patet responsio ad primum.

[43084] IIª-IIae q. 95 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera praenuntiant, contingit dupliciter. Uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur, et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem caelestium corporum, pauci autem sunt, idest soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera praenuntiant, et praecipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo, propter Daemones se immiscentes. Unde Augustinus dicit, in II super Gen. ad Litt., *fatendum est, quando a mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum immundorum et seductorum operatio est, quibus quaedam vera de temporalibus rebus nosse permittitur.* Unde concludit, *quapropter bono Christiano sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, et maxime dicentes vera, cavendi sunt, ne consortio Daemoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant.*

[43085] IIª-IIae q. 95 a. 5 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium.

Articulus 6

[43086] IIª-IIae q. 95 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divinatio quae fit per somnia non sit illicita. Uti enim instructione divina non est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur a Deo, dicitur enim Iob XXXIII, *per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit*, scilicet Deus, aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina. Ergo uti divinatione quae est per somnia non est illicitum.

[43087] IIª-IIae q. 95 a. 6 arg. 2 Praeterea, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretari, sicut Ioseph interpretatur somnia pincernae Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur Gen. XL, et somnium Pharaonis, ut legitur Gen. XLI; et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur Dan. II et IV. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

[43088] IIª-IIae q. 95 a. 6 arg. 3 Praeterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

[43089] IIª-IIae q. 95 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui observet somnia.*

[43090] IIª-IIae q. 95 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, divinatio quae innititur falsae opinioni est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa praecognitionem futurorum de somniis sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, puta cum mens alicuius, sollicita ex his quae videt in somniis, inducitur ad aliquid

faciendum vel vitandum. Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur in aliquam causam communem somniis et futuris eventibus. Secundum hoc plurimum praecognitiones futurorum ex somniis fiunt. Est ergo considerandum quae sit causa somniorum; et an possit esse causa futurorum eventuum; vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiae in dormiendo circa quae eius cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum. Unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus, et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrit in somniis quod sit in aqua vel nive. Et propter haec medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis, et spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti vel ex impressione caelestis corporis, ut sic dormienti aliquae phantasiae appareant conformes caelestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio Angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. XII, *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Quandoque vero operatione Daemonum aliquae phantasiae dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quod si quis utatur somniis ad praecognoscenda futura secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina; vel ex causa naturali, intrinseca sive extrinseca, quantum se potest virtus talis causae extendere, non erit illicita divinatio. Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione Daemonum cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur; vel tacita, quia huiusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

[43091] II^{a}-IIae q. 95 a. 6 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 7

[43092] II^{a}-IIae q. 95 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod divinatio quae est per auguria et omina et alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri ea non uterentur. Sed de Ioseph legitur quod auguriis intendebat, legitur enim Gen. XLIV quod dispensator Ioseph dixit, *scyphus quem furati estis ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet*; et ipse postea dixit fratribus suis, *an ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?* Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

[43093] II^{a}-IIae q. 95 a. 7 arg. 2 Praeterea, aves aliqua circa futuros temporum eventus naturaliter cognoscunt, secundum illud Ierem. VIII, *milvus in caelo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui.* Sed naturalis cognitio est infallibilis, et a Deo. Ergo

uti cognitione avium ad praenoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

[43094] II^{a}-IIae q. 95 a. 7 arg. 3 Praeterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet Heb. XI. Sed Gedeon usus fuit omine ex hoc quod audivit recitationem et interpretationem cuiusdam somnii, ut legitur Iudic. VII. Et similiter Eliezer, servus Abrahae, ut legitur Gen. XXIV. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

[43095] II^{a}-IIae q. 95 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui observet auguria.*

[43096] II^{a}-IIae q. 95 a. 7 co. Respondeo dicendum quod motus vel garritus avium, vel quaecumque dispositiones huiusmodi in rebus consideratae, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum, unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit inquantum sunt effectus aliquarum causarum quae etiam sunt causantes vel praecognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur in modum naturae, non enim habent dominium sui actus. Hic autem instinctus ex duplici causa potest procedere. Uno quidem modo, ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cuius omnes potentiae sunt actus corporalium organorum, subiacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter caelestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum caelestium et aeris continentis, ex qua proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, ut huiusmodi operationes non extendantur nisi ad praecognoscenda futura quae causantur per motus caelestium corporum, ut supra dictum est. Secundo, ut non extendantur nisi ad ea quae aliqualiter possunt ad huiusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per caelestia corpora cognitionem quandam naturalem et instinctum ad ea quae eorum vitae sunt necessaria, sicut sunt immutationes quae fiunt per pluvias et ventos, et alia huiusmodi. Alio modo instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali. Scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbuit et eiecit Ionam. Vel etiam ex Daemonibus, qui utuntur huiusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandas animas vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum. Huiusmodi, praeterquam de ominibus. Quia verba humana, quae disponuntur tamen secundum divinam providentiam; et quandoque secundum Daemonum operationem. Sic igitur dicendum quod omnis huiusmodi divinatio, si extendatur ultra id ad quod potest pertingere secundum ordinem naturae vel divinae providentiae, est superstitiosa et illicita.

[43097] II^{a}-IIae q. 95 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Ioseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, ioco dixit, non serio, referens forte hoc ad id quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator eius locutus est.

[43098] II^{a}-IIae q. 95 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quae ad eas pertinent. Et ad haec praecognoscenda considerare earum voces et motus non est illicitum, puta si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, praedicat pluviam

cito esse futuram.

[43099] IIª-IIae q. 95 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem a divina providentia. Et similiter Eliezer attendit verba puellae, oratione praemissa ad Deum.

Articulus 8

[43100] IIª-IIae q. 95 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita. Quia super illud Psalm., *in manibus tuis sortes meae*, dicit Glossa Augustini, *sors non est aliquid mali, sed res, in humana dubitatione, divinam indicans voluntatem.*

[43101] IIª-IIae q. 95 a. 8 arg. 2 Praeterea, ea quae a sanctis in Scripturis observata leguntur non videntur esse illicita. Sed sancti viri, tam in veteri quam in novo testamento, inveniuntur sortibus usi esse. Legitur enim Iosue VII, quod Iosue, ex praecepto domini, iudicio sortium punivit Achar, qui de anathemate surripuerat. Saul etiam sorte deprehendit filium suum Ionatham mel comedisse, ut habetur I Reg. XIV. Ionas etiam, a facie domini fugiens, sorte deprehensus, est in mare deiectus, ut legitur Ionae I. Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Luc. I. Matthias etiam est sorte ab apostolis in apostolatum electus, ut legitur Act. I. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

[43102] IIª-IIae q. 95 a. 8 arg. 3 Praeterea, pugna pugilum quae monomachia dicitur, idest singularis concertatio, et iudicia ignis et aquae, quae dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere, cum per huiusmodi aliqua exquirantur occulta. Sed huiusmodi non videntur esse illicita, quia et David legitur cum Philisthaeo singulare iniisse certamen, ut legitur I Reg. XVII. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

[43103] IIª-IIae q. 95 a. 8 s. c. Sed contra est quod in decretis, XXVI, qu. V, dicitur, *sortes quibus cuncta vos vestris discriminatis provinciis, quas patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes et maleficia decernimus. Quamobrem volumus omnino illas damnari, et ultra inter Christianos nolumus nominari, et ne exerceantur, anathematis interdicto prohibemus.*

[43104] IIª-IIae q. 95 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sortes proprie dicuntur cum aliquid fit ut, eius eventu considerato, aliquid occultum innotescat. Et si quidem quaeratur iudicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor seu dignitas, seu poena, aut actio aliqua, vocatur sors divisoria. Si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur sors consultoria. Si vero quaeratur quid sit futurum, vocatur sors divinatoria. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur quasi huiusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens Daemonum ingestione. Ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita.

Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunae exponentes quis quam partem accipiat. Si vero ex spirituali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex Daemonibus, sicut legitur Ezech. XXI, quod *rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, commiscens sagittas, interrogavit idola, exta consuluit.* Et tales sortes sunt illicitae, et secundum canones prohibentur. Quandoque vero expectatur a Deo, secundum illud Prov. XVI. *Sortes mittuntur in sinum, sed a domino temperantur.* Et talis sors secundum se non est malum, ut Augustinus dicit. Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primo quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur, hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit, super Lucam, *qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur.* Secundo, si quis, etiam in necessitate, absque reverentia sortibus utatur. Unde, super actus Apost., dicit Beda, *si qui, necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus, exemplo apostolorum, esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum coetu, et precibus ad Deum fusis, egisse.* Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit, ad inquisitiones Ianuarii, *his qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad Daemonia consulenda concurrant, tamen ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae huius vanitatem divina oracula velle convertere.* Quarto, si in electionibus ecclesiasticis, quae ex spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit, super actus Apost., Matthias, ante Pentecosten ordinatus, sorte quaeritur, quia scilicet nondum erat plenitudo spiritus sancti in Ecclesia effusa, *septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati.* Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quae ad terrena disponenda ordinantur; in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione. Si vero necessitas immineat, licitum est, cum debita reverentia, sortibus divinum iudicium implorare. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Honoratum, *si inter Dei ministros sit disceptatio qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia, si haec disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant et qui fugiant sorte legendi sunt.* Et in I de Doct. Christ. dicit, *si tibi abundaret aliquid, quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset; si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia vel erga te aliqua necessitate superaret; nihil iustius faceres quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utrique non posset.*

[43105] II^{a}-IIae q. 95 a. 8 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

[43106] II^{a}-IIae q. 95 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod iudicium ferri candentis vel aquae ferventis ordinatur quidem ad alicuius peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit, et in hoc convenit cum sortibus, inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde huiusmodi iudicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad iudicandum occulta, quae divino iudicio reservantur; tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate divina sancitum. Unde II, qu. V, in decreto Stephani Papae, dicitur,

ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones, et quod sanctorum patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est praesumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito prae oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare. Occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum. Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum, nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus; nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte.

Quaestio 96

Prooemium

[43107] II^a-IIae q. 96 pr. Deinde considerandum est de superstitionibus observantiarum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de observantiis ad scientiam acquirendam, quae traduntur in arte notoria. Secundo, de observantiis quae ordinantur ad aliqua corpora immutanda. Tertio, de observantiis quae ordinantur ad coniecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum. Quarto, de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

Articulus 1

[43108] II^{a}-IIae q. 96 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti observantiis artis notoriae non sit illicitum. Dupliciter enim est aliquid illicitum, uno modo, secundum genus operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo, ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quae observantur in arte notoria secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quaedam ieiunia et orationes ad Deum. Ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti huiusmodi observationibus non est illicitum.

[43109] II^{a}-IIae q. 96 a. 1 arg. 2 Praeterea, Dan. I legitur quod pueris abstinentibus *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Sed observantiae artis notoriae sunt secundum aliqua ieiunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quod divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

[43110] II^{a}-IIae q. 96 a. 1 arg. 3 Praeterea, ideo videtur esse inordinatum a Daemonibus inquirere de futuris quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est. Sed veritates scientiarum Daemones sciunt, quia scientiae sunt de his quae sunt ex necessitate et semper, quae subiacent humanae cognitioni, et multo magis Daemonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit. Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiam si per Daemones sortiatur effectum.

[43111] II^{a}-IIae q. 96 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in*

te qui quaerat a mortuis veritatem, quae quidem inquisitio innititur auxilio Daemonum. Sed per observantias artis notoriae inquiritur cognitio veritatis per quaedam pacta significationum cum Daemonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

[43112] II^{a}-IIae q. 96 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ars notoria et illicita est, et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quae non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarundam figurarum, et prolatione quorundam ignotorum verborum, et aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis. Non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia ad pacta quaedam significationum cum Daemonibus placita atque foederata. Et ideo ars notoria penitus est repudianda et fugienda Christiano, sicut et aliae artes nugatoriae vel noxiae superstitionis, ut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ. Est etiam huiusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per huiusmodi artem non intendatur acquisitio scientiae per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a Daemonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur, III Reg. III, et II Paral. I. Dominus etiam discipulis suis dicit, Luc. XXI, *ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium spiritus sancti, secundum illud I ad Cor. XII, *alii quidem datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum*; et postea subditur, *haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.* Ad Daemones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima huius operis parte. Acquisitio autem scientiae et sapientiae fit per illuminationem intellectus. Et ideo nullus unquam per Daemones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *Porphyrium fateri quod theurgicis teletis, in operationibus Daemonum, intellectuali animae nihil purgationis accidit quod eam facit idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quae vera sunt*, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen Daemones, verbis hominibus colloquentes, exprimere aliqua scientiarum documenta, sed hoc non quaeritur per artem notoriam.

[43113] II^{a}-IIae q. 96 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod acquirere scientiam bonum est, sed acquirere eam modo indebito non est bonum. Et hunc finem intendit ars notoria.

[43114] II^{a}-IIae q. 96 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriae, sed secundum auctoritatem legis divinae, nolentes inquinari cibis gentilium. Et ideo merito obedientiae consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud Psalm., *super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi.*

[43115] II^{a}-IIae q. 96 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod exquirere cognitionem futurorum a Daemonibus non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quae etiam in proposito locum habet.

Articulus 2

[43116] IIª-IIae q. 96 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod observationes ordinatae ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid huiusmodi, sint licitae. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest, sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia quae Augustinus enumerat, XXI de Civ. Dei. Ergo videtur quod uti huiusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

[43117] IIª-IIae q. 96 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus caelestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas, speciem consequentes, ex impressione caelestium corporum. Ergo etiam corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus caelestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis, et aliis huiusmodi, non est illicitum.

[43118] IIª-IIae q. 96 a. 2 arg. 3 Praeterea, Daemones etiam multipliciter possunt corpora transmutare, ut dicit Augustinus, III de Trin. Sed eorum virtus a Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas huiusmodi immutationes faciendas.

[43119] IIª-IIae q. 96 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturae, et remedia quae medicorum quoque medicina condemnat, sive in praecantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque insignandis.*

[43120] IIª-IIae q. 96 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in his quae fiunt ad aliquos effectus corporales inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare. Sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Si autem naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod non adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causae, sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum Daemonibus inita. Unde Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, *illiciuntur Daemones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quae cuiusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.*

[43121] IIª-IIae q. 96 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum neque illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliae quaecumque variae observationes, quae manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

[43122] IIª-IIae q. 96 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione caelestium corporum,

et ideo ex eorundem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formae procedunt ex conceptione artificis, et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur in I Physic., non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione caelestium corporum nullam virtutem sortiuntur inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei, *herbis et lapidibus et animantibus, et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus atque figmentis quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis*, quasi effectus magicarum artium ex virtute caelestium corporum provenirent. Sed sic ut Augustinus ibidem subdit, *totum hoc ad Daemones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum.* Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione Daemonum habent effectum. Cuius signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur, non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicae imagines a nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expressae invocationes et praestigia quaedam, unde pertinent ad expressa pacta cum Daemonibus inita, sed in aliis imaginibus sunt quaedam tacita pacta per quaedam figurarum seu characterum signa.

[43123] II^{a}-IIae q. 96 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad dominium pertinet divinae maiestatis, cui Daemones subsunt, ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super Daemones commissa, ut eis licite uti possit ad quodcumque voluerit, sed est ei contra Daemones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini Daemonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

Articulus 3

[43124] II^{a}-IIae q. 96 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod observationes quae ordinantur ad praecognoscenda aliqua fortunia vel infortunia, non sunt illicita. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quaedam signa praecedunt, quae etiam a medicis observantur. Ergo observare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum.

[43125] II^{a}-IIae q. 96 a. 3 arg. 2 Praeterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum seu animalium, aut distorti aut inordinati actus, aliquod praesagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

[43126] II^{a}-IIae q. 96 a. 3 arg. 3 Praeterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quendam, ad quem pertinere videtur quod praecedentia sint subsequentium signa. Unde ea quae antiquis patribus contigerunt signa sunt eorum quae in nobis complentur, ut patet per apostolum, I ad Cor. X. Observare autem ordinem ex divina providentia

procedentem non est illicitum. Ergo observare huiusmodi praesagia non videtur esse illicitum.

[43127] II^{a}-IIae q. 96 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *ad pacta cum Daemonibus inita pertinent millia inanium observationum, puta si membrum aliquod salierit; si iunctim ambulantibus amicis lapis aut canis aut puer medius intervenerit; limen calcare cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum si quis, dum se calceat, sternutaverit; redire domum si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus timere superstitionem mali futuri quam praesens damnum dolere.*

[43128] II^{a}-IIae q. 96 a. 3 co. Respondeo dicendum quod homines omnes huiusmodi observationes attendunt non ut quasdam causas, sed ut quaedam signa futurorum eventuum bonorum vel malorum. Non autem observantur sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante Daemonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est omnes huiusmodi observantias esse superstitiosas et illicitas. Et videntur esse quaedam reliquiae idololatriae, secundum quam observabantur auguria, et quidam dies Fausti vel infausti (quod quodammodo pertinet ad divinationem quae fit per astra, secundum quae diversificantur dies), nisi quod huiusmodi observationes sunt sine ratione et arte; unde sunt magis vanae et superstitiosae.

[43129] II^{a}-IIae q. 96 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod infirmitatum causae praecedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quae licite a medicis observantur. Unde et si quis praesagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum, sicut si servus timeat flagella videns domini iram. Et simile etiam esse posset si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in primo libro. Sic autem non est in huiusmodi observationibus.

[43130] II^{a}-IIae q. 96 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, casu accidit. Sed postmodum, cum homines incipiunt huiusmodi observantiis suum animum implicare, multa secundum huiusmodi observationes eveniunt per deceptionem Daemonum, *ut his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et sese magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris*, ut Augustinus dicit, II de Doct. Christ.

[43131] II^{a}-IIae q. 96 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in populo Iudaeorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signis divinitus datis. Non autem omnia quae aguntur per divinam providentiam sic ordinantur ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

Articulus 4

[43132] II^{a}-IIae q. 96 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod suspendere divina verba

ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciae cum scribuntur quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus, puta ad sanandum infirmos, sicut, pater noster, ave Maria, vel qualitercumque nomen domini invocetur, secundum illud Marci ult., *in nomine meo Daemonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent.* Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis vel cuiuscumque nocumenti.

[43133] II^{a}-IIae q. 96 a. 4 arg. 2 Praeterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quam in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quaedam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quaedam alia animalia, unde dicitur in Psalm., *sicut aspidis surdae et obturantis aures suas, quae non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter.* Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

[43134] II^{a}-IIae q. 96 a. 4 arg. 3 Praeterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam sanctorum reliquiae, unde Augustinus dicit quod *non minus est verbum Dei quam corpus Christi.* Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare, ad suam protectionem. Ergo, pari ratione, licet homini verbo vel scripto verba sacrae Scripturae ad suam tutelam assumere.

[43135] II^{a}-IIae q. 96 a. 4 s. c. Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super Matth., *quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo eum possunt circa collum suspensa salvare? Deinde, ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quam circa collum suspensa.*

[43136] II^{a}-IIae q. 96 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in omnibus incantationibus vel Scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primo quidem, quid sit quod profertur vel scribitur. Quia si est aliquid ad invocationes Daemonum pertinens, manifeste est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod, *Pharisaeorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica Angelorum confingunt et scribunt et alligant, quae non intelligentibus metuenda videntur.* Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat. Quia sic eius effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis deinde, secundo, cavendum est ne cum verbis sacris contineantur ibi aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, praeter signum crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque huiusmodi vanitate quae ad divinam reverentiam non pertineat. Quia hoc iudicaretur superstitiosum. Alias autem est licitum. Unde in decretis dicitur, XXVI, qu. V, cap. non liceat Christianis etc., *nec in collectionibus herbarum quae medicinales sunt aliquas observationes aut incantationes liceat attendere, nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, ut tantum creator omnium et Deus honoretur.*

[43137] II^{a}-IIae q. 96 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur ad solam Dei reverentiam, a qua expectatur effectus, licitum erit, si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, erit illicitum.

[43138] II^a-IIae q. 96 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales praecantationes habent illicitas observantias, et per Daemones sortiuntur effectum, et praecipue in serpentibus, quia serpens fuit primum Daemonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa, ibidem, *notandum quia non laudatur a Scriptura undecumque datur in Scriptura similitudo, ut patet de iniquo iudice qui rogantem viduam vix audivit.*

[43139] II^a-IIae q. 96 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum. Quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum quorum sunt reliquiae, non erit illicitum, si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud huiusmodi quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

[43140] II^a-IIae q. 96 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod Chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad intellectum verborum.

Quaestio 97

Prooemium

[43141] II^a-IIae q. 97 pr. Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quae manifestam contrarietatem ad religionem habent, unde sub irreligiositate continentur. Huiusmodi autem sunt ea quae pertinent ad contemptum sive irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitiis quae pertinent directe ad irreverentiam Dei; secundo, de his quae pertinent ad irreverentiam rerum sacrarum. Circa primum, considerandum occurrit et de tentatione qua Deus tentatur; et de periurio, quo nomen Dei irreverenter assumitur. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, in quo consistit Dei tentatio. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

Articulus 1

[43142] II^a-IIae q. 97 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis in quibus solius divinae potestatis expectatur effectus. Sicut enim tentatur Deus ab homine, ita etiam homo tentatur et a Deo, et ab homine, et a Daemone. Sed non quandocumque homo tentatur, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo neque etiam per hoc Deus tentatur quod expectatur solus effectus potestatis ipsius.

[43143] II^a-IIae q. 97 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius potestatis divinae. Si igitur in factis huiusmodi consisteret divina tentatio quicumque miracula faciunt Deum tentarent.

[43144] II^{a}-IIae q. 97 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut, praetermissis humanis subsidiis, in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius, super illud Luc. IX, nihil tuleritis in via etc., *qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, praeceptis evangelicis designatur, hoc est, ut subsidii saecularis adminicula non requirat, fideique totus inhaerens putet, quo minus ista requiret, magis posse suppetere.* Et beata Agatha dixit, *medicinam carnalem corpori meo nunquam exhibui, sed habeo dominum Iesum Christum, qui solo sermone restaurat universa.* Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo tentatio non consistit in huiusmodi factis in quibus expectatur solum Dei auxilium.

[43145] II^{a}-IIae q. 97 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XXII contra Faustum, quod *Christus, qui palam docendo et arguendo et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem; idem tamen, fugiendo et latendo, hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat quando habet quod faciat ut quod cavere oportet evadat.* Ex quo videtur in hoc tentationem Dei consistere, quando praetermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

[43146] II^{a}-IIae q. 97 a. 1 co. Respondeo dicendum quod tentare proprie est experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis. Verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quaerimus, vel possit aut velit illud implere. Factis autem, cum per ea quae facimus exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter. Uno quidem modo, aperte, sicut cum quis tentatorem se profitetur; sicut Samson, Iudic. XIV, proposuit Philisthaeis problema ad eos tentandum. Alio vero modo, insidiose et occulte, sicut Pharisaei tentaverunt Christum, ut legitur Matth. XXII. Rursus, quandoque quidem expresse, puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo. Quandoque vero interpretative, quando scilicet, etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum sumendum. Sic igitur homo Deum tentat quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione aliquis expresse Deum tentat quando ea intentione aliquid a Deo postulat ut exploret Dei scientiam, potestatem vel voluntatem. Factis autem expresse aliquis Deum tentat quando per ea quae facit intendit experimentum sumere divinae potestatis, seu pietatis aut sapientiae. Sed quasi interpretative Deum tentat qui, etsi non intendat experimentum de Deo sumere, aliquid tamen vel petit vel facit ad nihil aliud utile nisi ad probandum Dei potestatem vel bonitatem, seu cognitionem. Sicut, cum aliquis equum currere facit ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere, sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum sumere de equi velocitate, et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare, dicitur enim II Paralip. XX, *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te.* Quando vero hoc agitur absque necessitate et utilitate, hoc est interpretative tentare Deum. Unde super illud Deut. VI, non tentabis dominum Deum tuum, dicit Glossa, *Deum tentat qui, habens quid faciat, sine ratione se committit periculo, experiens utrum possit liberari a Deo.*

[43147] II^{a}-IIae q. 97 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo etiam quandoque factis tentatur utrum possit vel sciat vel velit huiusmodi factis auxilium vel impedimentum praestare.

[43148] II^{a}-IIae q. 97 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinae potestatis effectum.

[43149] II^{a}-IIae q. 97 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod praedicatores regni Dei ex magna utilitate et necessitate subsidia temporalia praetermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent. Et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum. Sed si absque utilitate vel necessitate humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit, XXII contra Faustum, quod *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset.* Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinae sanationis effectum.

Articulus 2

[43150] II^{a}-IIae q. 97 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non praecipit aliquod peccatum. Praecipit autem ut homines eum probent, quod est eum tentare, dicitur enim Malach. III, *inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea, et probate me super hoc, dicit dominus, si non aperuero vobis cataractas caeli.* Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

[43151] II^{a}-IIae q. 97 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia eius, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat divinae bonitatis, seu etiam voluntatis, dicitur enim in Psalm., *gustate, et videte quoniam suavis est dominus*; et Rom. XII, *ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

[43152] II^{a}-IIae q. 97 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz quia domino dicenti, pete tibi signum a domino Deo tuo, respondit, non petam, et non tentabo dominum, dictum est enim ei, numquid parum *vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* Ut dicitur Isaiae VII. De Abraham autem legitur Gen. XV, quod dixit ad dominum, unde scire possum quod possessurus sim eam, scilicet terram repromissam a Deo? Similiter etiam Gedeon signum a domino petiit de victoria repromissa, ut legitur Iudic. VI. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

[43153] II^{a}-IIae q. 97 a. 2 s. c. Sed contra est quod prohibetur lege Dei. Dicitur enim Deut. VI, *non tentabis dominum Deum tuum.*

[43154] II^{a}-IIae q. 97 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio

ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit, vel eius qui tentat, sicut cum quis experimentum de re aliqua sumit ut eius qualitatem cognoscat; sive aliorum, sicut cum quis experimentum de aliquo sumit ut aliis ostendat, per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quae pertinent ad Dei perfectionem est peccatum. Unde manifestum est quod tentare Deum ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quae ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret, hoc non est tentare Deum, cum subsit iusta necessitas seu pia utilitas, et alia quae ad hoc concurrere debent. Sic enim apostoli petiverunt a domino ut in nomine Iesu Christi fierent signa, ut dicitur Act. IV, ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

[43155] II^{a}-IIae q. 97 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod solutio decimarum praecepta erat in lege, ut supra habitum est. Unde habebat necessitatem ex obligatione praecepti; et utilitatem quae ibi dicitur, ut sit cibus in domo Dei. Unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibi subditur, et probate me, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas ut probarent si Deus non aperiret eis cataractas caeli, sed consecutive, quia scilicet, si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quae eis Deus conferret.

[43156] II^{a}-IIae q. 97 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod didicit divina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem.

[43157] II^{a}-IIae q. 97 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus volebat signum dare regi Achaz non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione. Et ideo reprehenditur, quasi impeditor communis salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum. Tum quia ex mandato Dei petiisset. Tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham vero signum petiit ex instinctu divino. Et ideo non peccavit. Gedeon vero signum ex debilitate fidei petiisse videtur, et ideo a peccato non excusatur, sicut Glossa ibidem dicit. Sicut et Zacharias peccavit dicens, Luc. I, ad Angelum, unde hoc sciam? Unde et propter incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quod dupliciter aliquis signum petit a Deo. Uno modo, ad explorandum divinam potestatem, aut veritatem dicti eius. Et hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo, ad hoc quod instruatur quid sit circa aliquod factum placitum Deo. Et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

Articulus 3

[43158] II^{a}-IIae q. 97 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo

dubitat, sicut dictum est sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quam religioni.

[43159] II^{a}-IIae q. 97 a. 3 arg. 2 Praeterea, Eccli. XVIII dicitur, *ante orationem praepara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum*, ubi dicit interlinearis qui, scilicet tentans Deum, *orat quod docuit, sed non facit quod iussit.* Sed hoc pertinet ad praesumptionem, quae opponitur spei. Ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

[43160] II^{a}-IIae q. 97 a. 3 arg. 3 Praeterea, super illud Psalm., et tentaverunt Deum in cordibus suis, dicit Glossa quod *tentare Deum est dolose postulare, ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia.* Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

[43161] II^{a}-IIae q. 97 a. 3 s. c. Sed contra est quod, sicut ex praedicta Glossa habetur, tentare Deum est inordinate postulare. Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

[43162] II^{a}-IIae q. 97 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quae directe pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quod tentare aliquem ad irreverentiam eius pertinet, nullus enim praesumit tentare eum de cuius excellentia certus est. Unde manifestum est quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

[43163] II^{a}-IIae q. 97 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quae ad divinam irreverentiam pertinent, cuiusmodi est tentare Deum. Et ideo est irreligiositatis species.

[43164] II^{a}-IIae q. 97 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui ante orationem suam animam non praeparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet, vel alias se ad devotionem non disponendo, non facit quod in se est ut exaudiatur a Deo. Et ideo quasi interpretative tentat Deum. Et quamvis huiusmodi interpretativa tentatio videatur ex praesumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet ut homo praesumptuose et sine debita diligentia se habeat in his quae ad Deum pertinent, dicitur enim I Pet. V, *humiliamini sub potenti manu Dei*; et II ad Tim. II, *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Unde etiam huiusmodi tentatio irreligiositatis species est.

[43165] II^{a}-IIae q. 97 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines. Unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei. Et propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

Articulus 4

[43166] IIª-IIae q. 97 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Maior enim poena pro maiori peccato infertur. Sed gravius est punitum in Iudaeis peccatum tentationis Dei quam peccatum idololatriae, quod tamen est praecipuum inter superstitiones, quia pro peccato idololatriae interfecti sunt ex eis tria millia hominum, ut legitur Exodi XXXII; pro peccato autem tentationis universaliter omnes in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud Psalm., *tentaverunt me patres vestri*; et postea sequitur, *quibus iuravi in ira mea si introibunt in requiem meam.* Ergo tentare Deum est gravius peccatum quam superstitio.

[43167] IIª-IIae q. 97 a. 4 arg. 2 Praeterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cuius species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam superstitio, quae habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quam superstitio.

[43168] IIª-IIae q. 97 a. 4 arg. 3 Praeterea, maius peccatum esse videtur irreverenter se habere ad parentes quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus a nobis sicut omnium pater, sicut dicitur Malach. I. Ergo maius peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturae.

[43169] IIª-IIae q. 97 a. 4 s. c. Sed contra est quod super illud Deut. XVII, cum reperti fuerint apud te etc., dicit Glossa, *lex errorem et idololatriam maxime detestatur, maximum enim scelus est honorem creatoris impendere creaturae.*

[43170] IIª-IIae q. 97 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in peccatis quae religioni adversantur tanto aliquid gravius est quanto magis divinae reverentiae adversatur. Cui quidem minus adversatur quod aliquis de divina excellentia dubitet quam quod contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est quam qui de veritate fidei dubitat, ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam quam qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est. Et ideo gravius est peccatum superstitionis quam peccatum tentationis Dei.

[43171] IIª-IIae q. 97 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum idololatriae non fuit punitum illa poena quasi sufficienti, sed in posterum pro illo peccato gravior poena reservabatur, dicitur enim Exod. XXXII, *ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.*

[43172] IIª-IIae q. 97 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod superstitio habet similitudinem cum religione quantum ad materialem actum, quem exhibet sicut religio. Sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quam tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est.

[43173] IIª-IIae q. 97 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod de ratione divinae excellentiae est

quod sit singularis et incommunicabilis, et ideo idem est contra divinam reverentiam aliquid agere, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum qui potest sine culpa aliis communicari.

Quaestio 98

Prooemium

[43174] II^{a}-IIae q. 98 pr. Deinde considerandum est de periurio. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum falsitas requiratur ad periurium. Secundo, utrum periurium semper sit peccatum. Tertio, utrum semper sit peccatum mortale. Quarto, utrum peccet ille qui iniungit iuramentum periuro.

Articulus 1

[43175] II^{a}-IIae q. 98 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod falsitas eius quod iuramento confirmatur non requiratur ad periurium. Ut enim supra dictum est, sicut veritas debet concomitari iuramentum, ita etiam iudicium et iustitia. Sicut ergo incurritur periurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum iudicii, puta cum aliquis indiscrete iurat; et per defectum iustitiae, puta cum aliquis iurat aliquid illicitum.

[43176] II^{a}-IIae q. 98 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud per quod aliquid confirmatur potius esse videtur eo quod confirmatur per illud, sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse periurium si aliquis iuret per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod iuramento confirmatur.

[43177] II^{a}-IIae q. 98 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in sermone de verbis Apost. Iacobi, *homines falsum iurant vel cum fallunt, vel cum falluntur*. Et ponit tria exempla. Quorum primum est, fac illum iurare qui verum putat esse pro quo iurat. Secundum est, da alium, scit falsum esse, et iurat. Tertium est, fac alium, putat esse falsum, et iurat tanquam sit verum, quod forte verum est, de quo postea subdit quod periurus est. Ergo aliquis veritatem iurans potest esse periurus. Non ergo falsitas ad periurium requiritur.

[43178] II^{a}-IIae q. 98 a. 1 s. c. Sed contra est quod periurium definitur esse mendacium iuramento firmatum.

[43179] II^{a}-IIae q. 98 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti est confirmatio dicti humani. Cui quidem confirmationi falsitas opponitur, per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum; quod quidem non potest contingere de eo quod est falsum. Unde falsitas directe

evacuat finem iuramenti. Et propter hoc a falsitate praecipue specificatur perversitas iuramenti, quae periurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurii.

[43180] IIª-IIae q. 98 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, Ierem. IV, *quodcumque illorum trium defuerit, periurium est.* Non tamen eodem ordine. Sed primo quidem et principaliter periurium est quando deest veritas, ratione iam dicta. Secundario autem, quando deest iustitia, quicumque enim iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest iudicium, quia cum indiscrete iurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

[43181] IIª-IIae q. 98 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod principia in syllogismis sunt potiora tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in II Physic. Sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo, licet sit perversum iuramentum quando aliquis verum iurat per falsos deos, tamen ab illa perversitate iuramenti periurium nominatur quae tollit iuramenti finem, falsum iurando.

[43182] IIª-IIae q. 98 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod actus morales procedunt a voluntate, cuius obiectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem, relatum ad voluntatem, materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter, falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio periurii, propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale quam id quod est materiale, non ita est periurus ille qui falsum iurat quod putat esse verum, sicut ille qui verum iurat quod putat esse falsum. Dicit enim ibi Augustinus, *interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens.*

Articulus 2

[43183] IIª-IIae q. 98 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omne periurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod iuramento firmavit, periurus esse videtur. Sed quandoque aliquis iurat se facturum aliquid illicitum, puta adulterium vel homicidium, quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato periurii, sequeretur quod esset perplexus.

[43184] IIª-IIae q. 98 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis periurando facit quod melius est, sicut cum aliquis iuravit se non intraturum religionem, vel quaecumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne periurium est peccatum.

[43185] IIª-IIae q. 98 a. 2 arg. 3 Praeterea, ille qui iurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere periurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccat si eius non impleat voluntatem, puta cum praecipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum.

[43186] II^{a}-IIae q. 98 a. 2 arg. 4 Praeterea, iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad praeterita et praesentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat, sicut cum aliqua civitas iurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives qui illud non iuraverunt; vel cum aliquis canonicus iurat statuta alicuius Ecclesiae se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quod ille qui transgreditur iuramentum non peccet.

[43187] II^{a}-IIae q. 98 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de verbis Apost. Iacobi, de periurio loquens, videtis *quam ista detestanda sit belua, et de rebus humanis exterminanda.*

[43188] II^{a}-IIae q. 98 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam quod aliquis eum testem invocet falsitatis, quia per hoc dat intelligere vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo periurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reverentiam exhibere.

[43189] II^{a}-IIae q. 98 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui iurat se facturum aliquod illicitum, iurando incurrit periurium propter defectum iustitiae. Sed si non impleat quod iuravit, in hoc periurium non incurrit, quia hoc non erat tale quid quod sub iuramento cadere posset.

[43190] II^{a}-IIae q. 98 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui iurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid huiusmodi, iurando periurium incurrit propter defectum iudicii. Et ideo quando facit id quod melius est, non est periurium, sed periurio contrarium, contrarium enim eius quod facit sub iuramento cadere non poterat.

[43191] II^{a}-IIae q. 98 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum aliquis iurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio, si scilicet id quod ei mandatur sit licitum et honestum, et portabile sive moderatum.

[43192] II^{a}-IIae q. 98 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod quia iuramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicuius civitatis, non obligatur quasi iuramento ad servanda illa quae civitas se servaturam iuravit. Tenetur tamen ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui iurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta praeterita et futura tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quae habent coactivam virtutem, ut ex supradictis patet.

Articulus 3

[43193] II^{a}-IIae q. 98 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale. Dicitur enim extra, de iureiurando, *in ea quaestione quae ponitur, an a*

sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quam quod antecessores nostri Romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur, qui tales a iuramenti nexibus absolverunt. Ceterum ut agatur consultius, et auferatur materia deierandi, non eis ita expresse dicatur ut iuramenta non servent, sed si non ea attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi. Non ergo omne periurium est peccatum mortale.

[43194] II^{a}-IIae q. 98 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut Chrysostomus dicit, *maius est iurare per Deum quam per Evangelium.* Sed non semper mortaliter peccat ille qui per Deum iurat aliquod falsum, puta si ex ioco, vel ex lapsu linguae, aliquis tali iuramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat iuramentum quod solemniter per Evangelium iurat, semper erit peccatum mortale.

[43195] II^{a}-IIae q. 98 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum iura propter periurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur VI, qu. I, cap. infames. Non autem videtur quod propter quodlibet periurium aliquis infamiam incurrat, sicut dicitur de assertorio iuramento violato per periurium. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale.

[43196] II^{a}-IIae q. 98 a. 3 s. c. Sed contra, omne peccatum quod contrariatur praecepto divino est peccatum mortale. Sed periurium contrariatur praecepto divino, dicitur enim Levit. XIX, *non periurabis in nomine meo.* Ergo est peccatum mortale.

[43197] II^{a}-IIae q. 98 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, secundum doctrinam philosophi, *propter quod unumquodque, illud magis.* Videmus autem quod ea quae, si de se sint peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quidquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Periurium autem de sui ratione importat contemptum Dei, ex hoc enim habet rationem culpae, ut dictum est, quia ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est quod periurium ex suo genere est peccatum mortale.

[43198] II^{a}-IIae q. 98 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, coactio non aufert iuramento promissorio vim obligandi respectu eius quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus iuravit, nihilominus periurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi pontificis ab obligatione iuramenti absolvi, praesertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur quod non sunt tales puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur quia non peccent mortaliter, sed quia poena eis minor infligitur.

[43199] II^{a}-IIae q. 98 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui iocose periurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget. Et ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguae falsum iurat, si quidem advertat se iurare et falsum esse quod iurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu. Si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem iurandi, et ideo a crimine periurii excusatur. Est autem gravius peccatum si quis solemniter iuret per Evangelium quam si per Deum in communi sermone iuret,

tum propter scandalum; tum propter maiorem deliberationem. Quibus aequaliter hinc inde positis, gravius est si quis per Deum iurans periuret quam si periuret iurans per Evangelium.

[43200] II^{a}-IIae q. 98 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso iure. Unde non sequitur, si ille qui iurat falsum iuramento assertorio non est infamis ipso iure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in causa accusationis, quod propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso iure qui frangit iuramentum promissorium solemniter factum, quia in eius potestate remanet, postquam iuravit, ut det suo iuramento veritatem, quod non contingit in iuramento assertorio.

Articulus 4

[43201] II^{a}-IIae q. 98 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccet ille qui iniungit iuramentum ei qui periurat. Aut enim scit eum verum iurare, aut falsum. Si scit eum verum iurare, pro nihilo ei iuramentum iniungit si autem credit eum falsum iurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat aliquis alicui iniungere iuramentum.

[43202] II^{a}-IIae q. 98 a. 4 arg. 2 Praeterea, iuramentum minus est accipere ab aliquo quam iuramentum iniungere alicui. Sed recipere iuramentum ab aliquo non videtur esse licitum, et praecipue si periuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quod multo minus liceat exigere iuramentum ab eo qui periurat.

[43203] II^{a}-IIae q. 98 a. 4 arg. 3 Praeterea, dicitur Levit. V, *si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis falsum, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam*, ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem iurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere iuramentum.

[43204] II^{a}-IIae q. 98 a. 4 s. c. Sed contra, sicut peccat ille qui falsum iurat, ita ille qui per falsos deos iurat. Sed licet uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Ergo licet iuramentum exigere ab eo qui falsum iurat.

[43205] II^{a}-IIae q. 98 a. 4 co. Respondeo dicendum quod circa eum qui exigit ab alio iuramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit iuramentum pro seipso propria sponte, aut exigit iuramentum pro alio ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit iuramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit, in sermone de periuriis. *Si enim nescit eum iuraturum falsum, et ideo dicit, iura mihi, ut fides ei sit, non est peccatum, tamen est humana tentatio*, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud malum de quo dominus dicit, Matth. V, *quod amplius est, a malo est. Si autem scit eum fecisse*, scilicet contrarium eius quod iurat, *et cogit eum iurare, homicida est. Ille enim de suo periurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit.* Si autem aliquis exigat iuramentum tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo iuris, ad petitionem al-

terius, non videtur esse in culpa si ipse iuramentum exigat, sive sciat eum falsum iurare sive verum, quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius instantiam exigit.

[43206] IIª-IIae q. 98 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quando pro aliquis exigit iuramentum. Et tamen non semper scit eum iurare verum, vel falsum, sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum iuraturum, et tunc ad maiorem certitudinem exigit iuramentum.

[43207] IIª-IIae q. 98 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Publicolam, *quamvis dictum sit ne iuremus, nunquam me in Scripturis sanctis legisse memini ne ab aliquo iurationem accipiamus.* Unde ille qui iurationem recipit non peccat, nisi forte quando propria sponte ad iurandum cogit eum quem scit falsum iuraturum.

[43208] IIª-IIae q. 98 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, Moyses non expressit in praedicta auctoritate cui sit indicandum periurium alterius. Et ideo intelligitur quod debeat indicari *talibus qui magis possunt prodesse quam obesse periuro.* Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestare. Et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum periurii occultum, et praecipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est.

[43209] IIª-IIae q. 98 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet uti malo propter bonum, sicut et Deus utitur, non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet eius qui paratus est per falsos deos iurare, iuramentum recipere, non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos iuret. Alia tamen ratio esse videtur in eo qui per verum Deum falsum iurat. Quia in tali iuramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in iuramento illius qui verum per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Unde in iuramento eius qui falsum per verum Deum iurat, non videtur esse aliquod bonum quo uti liceat.

Quaestio 99

Prooemium

[43210] IIª-IIae q. 99 pr. Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus quibus rebus sacris irreverentia exhibetur. Et primo, de sacrilegio; secundo, de simonia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid sit sacrilegium. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de speciebus sacrilegii. Quarto, de poena sacrilegii.

Articulus 1

[43211] IIª-IIae q. 99 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit

sacrae rei violatio. Dicitur enim XVII, qu. IV, *committunt sacrilegium qui de principis iudicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem princeps elegerit.* Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacrae rei violationem.

[43212] II^{a}-IIae q. 99 a. 1 arg. 2 Praeterea, ibidem subditur quod si quis permiserit Iudaeos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur. Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicuius sacri.

[43213] II^{a}-IIae q. 99 a. 1 arg. 3 Praeterea, maior est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacrae a Deo sanctitatem obtinent. Non ergo possunt per hominem violari. Et ita sacrilegium non videtur esse sacrae rei violatio.

[43214] II^{a}-IIae q. 99 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *sacrilegus dicitur ab eo quod sacra legit, idest furatur.*

[43215] II^{a}-IIae q. 99 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, et sic ei quaedam reverentia debetur quae refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

[43216] II^{a}-IIae q. 99 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum philosophum, in I Ethic., bonum commune gentis est quoddam divinum. Et ideo antiquitus rectores reipublicae divini vocabantur, quasi divinae providentiae ministri, secundum illud Sap. VI, *cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis.* Et sic, per quandam nominis extensionem, illud quod pertinet ad reverentiam principis, scilicet disputare de eius iudicio, an oporteat ipsum sequi, secundum quandam similitudinem sacrilegium dicitur.

[43217] II^{a}-IIae q. 99 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod populus Christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I ad Cor. VI, *sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Et ideo I Pet. II dicitur, *vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis.* Et ita id quod fit in iniuriam populi Christiani, scilicet quod infideles ei praeficiantur, pertinet ad irreverentiam sacrae rei. Unde rationabiliter sacrilegium dicitur.

[43218] II^{a}-IIae q. 99 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod violatio hic large dicitur quaecumque irreverentia vel exhonoratio. Sicut autem *honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur*, ut dicitur in I Ethic.; ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet, quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa non violetur.

Articulus 2

[43219] IIª-IIae q. 99 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit speciale peccatum. Dicitur enim XVII, qu. IV, *committunt sacrilegium qui in divinae legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt.* Sed hoc fit per omne peccatum, nam *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut Augustinus dicit, XXII contra Faustum. Ergo sacrilegium est generale peccatum.

[43220] IIª-IIae q. 99 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

[43221] IIª-IIae q. 99 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis, ut de iniustitia speciali philosophus dicit, in V Ethic. Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque coniungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est. Non ergo est speciale peccatum.

[43222] IIª-IIae q. 99 a. 2 s. c. Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

[43223] IIª-IIae q. 99 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum, quia species cuiuslibet rei praecipue attenditur secundum formalem rationem ipsius, non autem secundum materiam vel subiectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum. Et opponitur religioni. Sicut enim Damascenus dicit, in IV Lib., *purpura, regale indumentum facta, honoratur et glorificatur, et si quis hanc perforaverit, morte damnatur*, quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit, et sic per irreligiositatem peccat.

[43224] IIª-IIae q. 99 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illi dicuntur in divinae legis sanctitatem committere qui legem Dei impugnant, sicut haeretici et blasphemi. Qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum, ex hoc vero quod divinae legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

[43225] IIª-IIae q. 99 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

[43226] IIª-IIae q. 99 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem nisi quia res sacra violatur,

puta si aliquis iudex rapiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

Articulus 3

[43227] II^{a}-IIae q. 99 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quod non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

[43228] II^{a}-IIae q. 99 a. 3 arg. 2 Praeterea, non videtur esse possibile quod aliqua sint eiusdem speciei, et tamen specie differant. Sed homicidium et furtum et illicitus concubitus sunt diversae species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii. Et ita videtur quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

[43229] II^{a}-IIae q. 99 a. 3 arg. 3 Praeterea, inter res sacras connumerantur etiam personae sacrae. Si ergo una species sacrilegii esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committit esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

[43230] II^{a}-IIae q. 99 a. 3 s. c. Sed contra est quod actus et habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res sacra est obiectum sacrilegii. Ut dictum est. Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

[43231] II^{a}-IIae q. 99 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacrae ratione sanctitatis. Et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur, et tanto sacrilegium est gravius quanto res sacra in quam peccatur maiorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, idest divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum exhibet Deo, dicitur enim II Machab. V, *non propter locum gentem, sed propter gentem dominus locum elegit.* Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrorum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quae circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam sacrarum rerum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur, quorum praecipuum est Eucharistiae sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem, secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem; et ipsae imagines sacrae, et sanctorum reliquiae, in quibus quodammodo ipsae personae sanctorum venerantur vel dehonorantur. Deinde

ea quae pertinent ad ornatum Ecclesiae et ministrorum. Deinde ea quae sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque praedictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

[43232] II^a-IIae q. 99 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non est in omnibus praedictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed formalis.

[43233] IIª-IIae q. 99 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo secundum aliquid esse unius speciei, et secundum aliud diversarum, sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii, puta si quis sanctimonialem violaverit verberando, vel concumbendo.

[43234] IIª-IIae q. 99 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem et quasi per accidens est sacrilegium, unde Hieronymus dicit quod *nugae in ore sacerdotis sacrilegium sunt vel blasphemia.* Formaliter autem et proprie illud solum peccatum sacrae personae sacrilegium est quod agitur directe contra eius sanctitatem, puta si virgo Deo dicata fornicetur; et eadem ratio est in aliis.

Articulus 4

[43235] IIª-IIae q. 99 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod poena sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Poena enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis, unde capitali sententia punitur secundum leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri poena pecuniaria.

[43236] IIª-IIae q. 99 a. 4 arg. 2 Praeterea, idem peccatum non debet duplici poena puniri, secundum illud Nahum I, non consurget duplex tribulatio. Sed poena sacrilegii est excommunicatio, maior quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri poena pecuniaria.

[43237] IIª-IIae q. 99 a. 4 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, I ad Thess. II, *non fuimus aliquando in occasione avaritiae.* Sed hoc videtur ad occasionem avaritiae pertinere quod poena pecuniaria exigatur pro violatione rei sacrae. Ergo non videtur talis poena esse conveniens sacrilegii.

[43238] IIª-IIae q. 99 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur XVII, qu. IV, *si quis contumax vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiae per vim abstraxerit, nongentos solidos componat.* Et ibidem postea dicitur, *quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras argenti examinati purissimi componat.*

[43239] IIª-IIae q. 99 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in poenis infligendis duo sunt consideranda.

Primo quidem, aequalitas, ad hoc quod poena sit iusta, ut scilicet in quo quis peccat, per hoc torqueatur, ut dicitur Sap. XI. Et hoc modo conveniens poena sacrilegi, qui sacris iniuriam infert est excommunicatio, per quam a sacris arcetur. Secundo autem consideratur utilitas, nam poenae quasi medicinae quaedam infliguntur, ut his territi homines a peccando desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod ei sacra interdicuntur, de quibus non curat. Et ideo secundum leges humanas adhibetur capitis poena; secundum vero Ecclesiae sententiam, quae mortem corporalem non infligit, adhibetur pecuniaria poena, ut saltem poenis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

[43240] II^{a}-IIae q. 99 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Ecclesia corporalem mortem non infligit, sed loco eius infligit excommunicationem.

[43241] II^{a}-IIae q. 99 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod necesse est duas poenas adhiberi quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando. Et ideo oportuit, supra poenam excommunicationis, adhibere aliquam temporalem poenam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

[43242] II^{a}-IIae q. 99 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod si pecunia exigeretur sine rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiae pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem. Et ideo non pertinet ad occasionem avaritiae.

Quaestio 100

Prooemium

[43243] II^{a}-IIae q. 100 pr. Deinde considerandum est de simonia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit simonia. Secundo, utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere. Tertio, utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Quarto, utrum liceat vendere ea quae sunt spiritualibus annexa. Quinto, utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua et ab obsequio. Sexto, de poena simoniaci.

Articulus 1

[43244] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod simonia non sit studiosa voluntas emendi et vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. Simonia enim est haeresis quaedam, dicitur enim I, qu. I, *tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt sancti spiritus impugnatorum, impia haeresis quam simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei patris et filii, spiritum sanctum delirando fatentur, isti vero eundem spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive quid aliud eorum*

quae possidet. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet. Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

[43245] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 arg. 2 Praeterea, studiose peccare est ex malitia peccare, quod est peccare in spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in spiritum sanctum.

[43246] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil magis est spirituale quam regnum caelorum. Sed licet emere regnum caelorum, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *regnum caelorum tantum valet quantum habes.* Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

[43247] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 arg. 4 Praeterea, nomen simoniae a Simone mago acceptum est, de quo legitur Act. VIII, quod obtulit apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut, scilicet, *quibuscumque manus imponeret, reciperent spiritum sanctum.* Non autem legitur quod aliquid voluit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

[43248] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 arg. 5 Praeterea, multae aliae sunt voluntariae commutationes praeter emptionem et venditionem, sicut permutatio, transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

[43249] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 arg. 6 Praeterea, omne quod est spirituali annexum est spirituale. Superflue igitur additur, vel spirituali annexum.

[43250] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 arg. 7 Praeterea, Papa, secundum quosdam, non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum.

[43251] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in registro, *altare et decimas et spiritum sanctum emere vel vendere simoniacam haeresim esse nullus fidelium ignorat.*

[43252] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus aliquis est malus ex genere ex eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primo quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientia dicitur Prov. III, *pretiosior est cunctis opibus, et omnia quae desiderantur huic non valent comparari.* Et ideo Petrus, in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit, *pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possidere.* Secundo, quia illud potest esse debita venditionis materia cuius venditor est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta. Praelatus autem Ecclesiae non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I ad Cor. IV. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores ministeriorum Dei.* Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quae ex gratuita Dei voluntate proveniunt. Unde et dominus dicit, Matth. X, *gratis accepistis, gratis date.* Et ideo aliquis, vendendo vel emendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis. Propter quod, peccat peccato irreligiositatis.

[43253] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut religio consistit in quadam

fidei protestatione, quam tamen interdum aliquis non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo, simonia haeresis dicitur secundum exteriorem protestationem, quia in hoc quod aliquis vendit donum spiritus sancti, quodammodo se protestatur esse dominum spiritualis doni; quod est haereticum. Sciendum tamen quod Simon magus, praeter hoc quod ab apostolis spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat a Deo creatus, sed a quadam superna virtute, ut dicit Isidorus, in libro Etymol. Et secundum hoc, inter alios haereticos simoniaci computantur, ut patet in libro Augustini de haeresibus.

[43254] IIª-IIae q. 100 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia et omnes partes eius, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem studiosa, ad designandum electionem, quae principaliter pertinet ad virtutem et vitium. Non autem omnis qui peccat electione peccat peccato in spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum quae homines solent retrahere a peccando, ut supra dictum est.

[43255] IIª-IIae q. 100 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod regnum caelorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito. Quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis. Tum quia non sunt condignae passiones huius temporis, nec aliqua nostra dona vel opera, ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis, ut dicitur Rom. VIII. Tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono vel actu vel passione, sed in interiori affectu.

[43256] IIª-IIae q. 100 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod Simon magus ad hoc emere voluit spiritualem potestatem ut eam postea venderet, dicitur enim I, qu. III, quod *Simon magus donum spiritus sancti emere voluit ut ex venditione signorum quae per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur.* Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni mago in intentione, in actu vero, illi qui emere volunt. Illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi, discipulum Elisaei, de quo legitur IV Reg. V, quod accepit pecuniam a leproso mundato. Unde venditores spiritualium possunt dici non solum simoniaci, sed etiam Giezitae.

[43257] IIª-IIae q. 100 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio praebendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest, auctoritate partium absque periculo simoniae, sicut nec transactio, ut iura determinant. Potest tamen praelatus, ex officio suo. Permutationes huiusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

[43258] IIª-IIae q. 100 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus vero vivit ex unione animae; ita etiam quaedam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia huiusmodi; quaedam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhaerent. Unde I, qu. III, dicitur, cap. si quis obiecerit, quod *spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit.*

[43259] II^{a}-IIae q. 100 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod Papa potest incurrere vitium simoniae, sicut et quilibet alius homo, peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius quanto maiorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris, non tamen sunt eius ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus alicuius Ecclesiae, non careret vitio simoniae. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiae.

Articulus 2

[43260] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est ianua sacramentorum, ut in III parte dicetur. Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro Baptismo, puta quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

[43261] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 arg. 2 Praeterea, maximum sacramentorum est Eucharistia, quae in Missa consecratur. Sed pro Missis cantandis aliqui sacerdotes praebendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere vel vendere.

[43262] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 arg. 3 Praeterea, sacramentum poenitentiae est sacramentum necessitatis, quod praecipue in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramenta emere vel vendere.

[43263] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 arg. 4 Praeterea, consuetudo facit ut non sit peccatum illud quod alias peccatum esset, sicut Augustinus dicit quod *habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat.* Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum, et ordinibus clericorum, pro chrismate vel oleo sancto et aliis huiusmodi aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

[43264] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 arg. 5 Praeterea, contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

[43265] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 arg. 6 Praeterea, matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramenta pecunia vendere.

[43266] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur I, qu. I, *qui per pecuniam quemquam consecraverit, alienus sit a sacerdotio.*

[43267] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 co. Respondeo dicendum quod sacramenta novae legis sunt maxime spiritualia, inquantum sunt spiritualis gratiae causa, quae pretio aestimari non potest, et eius rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiae ministros,

quos oportet a populo sustentari, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, *nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt edunt, et qui altari deserviunt, cum altario participantur?* Sic igitur dicendum est quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia est crimen simoniae, quod nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo non praeiudicat iuri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cuius pretium potest pecunia aestimari, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta ministrant, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum, non enim accipitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri etc., dicit Glossa Augustini, *accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a domino.*

[43268] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in casu necessitatis potest quilibet baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri in tali casu licite posset eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam a sacerdote emere, quae est pure elementum corporale. Si autem esset adultus qui Baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari. Quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro Baptismo dare, sed potius absque Baptismo decedere, suppletur enim ei ex Baptismo flaminis quod ex sacramento deest.

[43269] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiae aut Missae cantandae, hoc enim esset simoniacum, sed quasi stipendium suae sustentationis, ut dictum est.

[43270] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur quasi pretium absolutionis, hoc enim esset simoniacum, sed quasi poena culpae praecedentis, pro qua fuit excommunicatus.

[43271] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, consuetudo non praeiudicat iuri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifeste simonia, et praecipue si ab invito exigantur. Si vero accipiantur quasi quaedam stipendia per consuetudinem approbatam, non est simonia, si tamen desit intentio emendi vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam; et praecipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus sollicite cavendum est quod habet speciem simoniae vel cupiditatis, secundum illud apostoli, I ad Thess. ult., *ab omni specie mala abstinete vos.*

[43272] II^{a}-IIae q. 100 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod antequam alicui acquiratur ius in episcopatu, vel quacumque dignitate seu praebenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere, sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam iam ius alicui acquisitum est, licet per pecuniam iniusta impedimenta removere.

[43273] IIª-IIae q. 100 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in III parte huius operis dicetur. Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiae sacramentum, sed etiam naturae officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio inquantum est naturae officium, licitum est, inquantum vero est Ecclesiae sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum iura prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

Articulus 3

[43274] IIª-IIae q. 100 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiae est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiae olim aliquid dabatur, ut patet I Reg. IX, et III Reg. XIV. Ergo videtur quod liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

[43275] IIª-IIae q. 100 a. 3 arg. 2 Praeterea, oratio, praedicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. XVI, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Praedicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum apostolum, I ad Cor. IX. Celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio, et processiones facientibus, aliquid datur, et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

[43276] IIª-IIae q. 100 a. 3 arg. 3 Praeterea, scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiae licet pecuniam accipere, sicut advocato licet vendere iustum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinae. Ergo, pari ratione, videtur quod liceat praelato accipere aliquid pro usu spiritualis suae potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo huiusmodi.

[43277] IIª-IIae q. 100 a. 3 arg. 4 Praeterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

[43278] IIª-IIae q. 100 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur I, qu. I, *quidquid invisibilis gratiae consolatione tribuitur, nunquam quaestibus, vel quibuslibet praemiis, venundari penitus debet.* Sed omnia huiusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quaestibus vel praemiis venundari.

[43279] IIª-IIae q. 100 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sicut sacramenta dicuntur spiritualia quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quaedam alia dicuntur spiritualia quia ex spirituali procedunt gratia et ad eam disponunt. Quae tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud I ad Cor. IX, *quis militat suis stipendiis unquam? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere

quod spirituale est in huiusmodi actibus, aut emere, simoniacum est, sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis et venditionis; et quod ab invitis non exigatur per subtractionem spiritualium quae sunt exhibenda, haec enim haberent quandam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutae et consuetae oblationes, et quicumque alii proventus, exigi a nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

[43280] II^{a}-IIae q. 100 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Michaeam, munera quaedam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiae usum, quem tamen pseudoprophetae retorquebant ad quaestum.

[43281] II^{a}-IIae q. 100 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui dant eleemosynas pauperibus ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant quasi intendentes orationes emere, sed per gratuitam beneficentiam pauperum animas provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex caritate orent. Praedicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem praedicantium, non autem ad emendum praedicationis verbum. Unde super illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri etc., dicit Glossa, *necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est praebere, non tamen venale est Evangelium, ut pro his praedicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio.* Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii, sive pro vivis sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquae eleemosynae recipiuntur. Si autem huiusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio si in aliqua Ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicuius nisi solveret certam pecuniae quantitatem, quia per tale statutum praecluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio si statueretur quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non praecluderetur via aliis exhibendi. Et praeterea prima ordinatio habet speciem exactionis, secunda vero habet speciem gratuitae recompensationis.

[43282] II^{a}-IIae q. 100 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissae in spiritualium dispensatione, et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus ecclesiasticis. Et ideo si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiae usum. Et propter hoc, non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; neque etiam pro hoc quod suas vices committant; neque etiam pro hoc quod suos subditos corrigant, vel a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, non suscipit tamen hoc officium ex quo obligetur aliis usum scientiae impendere. Et ideo licite potest pretium suae doctrinae vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc

teneretur, intelligeretur ipsam veritatem vendere, unde graviter peccaret. Sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiae et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt, a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant vel praetermittant.

[43283] IIª-IIae q. 100 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium. Licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personae quae in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc monasterii non sufficiant opes. Similiter etiam licitum est si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur; sicut etiam licitum est e converso aliquem provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur I, qu. II, cap. quam pio.

Articulus 4

[43284] IIª-IIae q. 100 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro his quae sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur esse spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quaerenda. Si ergo non licet vendere ea quae sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit. Quod patet esse falsum.

[43285] IIª-IIae q. 100 a. 4 arg. 2 Praeterea, nihil videtur magis spiritualibus annexum quam vasa consecrata. Sed ea licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit. Ergo licitum est vendere ea quae sunt spiritualibus annexa.

[43286] IIª-IIae q. 100 a. 4 arg. 3 Praeterea, spiritualibus annexa videntur ius sepulturae, ius patronatus, et ius primogeniturae secundum antiquos (quia primogeniti, ante legem, sacerdotis officio fungebantur), et etiam ius accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam. Ut habetur Gen. XXIII. Iacob autem emit ab Esau ius primogeniturae, ut habetur Gen. XXV. Ius etiam patronatus cum re vendita transit, in feudum conceditur. Decimae etiam concessae sunt quibusdam militibus, et redimi possunt. Praelati interdum retinent sibi ad tempus fructus praebendarum quas conferunt, cum tamen praebendae sint spiritualibus annexae. Ergo licet emere et vendere ea quae sunt spiritualibus annexa.

[43287] IIª-IIae q. 100 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit paschalis Papa, et habetur I, qu. III, cap. si quis obiecerit, *quisquis eorum vendidit alterum sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam vel praebendam, vel aliquid ecclesiasticum.*

[43288] IIª-IIae q. 100 a. 4 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest esse spiritualibus annexum dupliciter. Uno modo, sicut ex spiritualibus dependens, sicut habere beneficia ecclesiastica

dicitur spiritualibus annexum quia non competit nisi habenti officium clericale. Unde huiusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc, ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subiici. Quaedam autem sunt annexa spiritualibus inquantum ad spiritualia ordinantur, sicut ius patronatus, quod ordinatur ad praesentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quae ordinantur ad sacramentorum usum. Unde huiusmodi non praesupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis praecedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

[43289] IIª-IIae q. 100 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini. Et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet, sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

[43290] IIª-IIae q. 100 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini. Et ideo eorum consecratio vendi non potest, tamen, pro necessitate Ecclesiae et pauperum, materia eorum vendi potest; dummodo, praemissa oratione, prius confringantur; quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Unde si ex eadem materia similia vasa iterum reintegrarentur, indigerent iterum consecrari.

[43291] IIª-IIae q. 100 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum. Et ideo licebat Abrahae terram illam emere ad usum sepulturae, ut ibi institueret sepulcrum, sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi coemeterium, vel etiam Ecclesiam. Quia tamen etiam apud gentiles loca sepulturae deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro iure sepulturae pretium intendit accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem. Licet etiam nunc terram ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis, sicut et de materia vasorum sacrorum dictum est. Vel excusatur Abraham quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine eius offensa non posset. Ius autem primogeniturae debebatur Iacob ex divina electione, secundum illud Malach. I, Iacob dilexi, Esau odio habui. Et ideo Esau peccavit primogenita vendens, Iacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari, sed transit cum villa quae venditur vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quae nomine decimae dantur, ut supra dictum est. Circa collationem vero beneficiorum, sciendum est quod si episcopus, antequam alicui beneficium offerat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi et in pios usus expendendum, non est illicitum. Si vero ab eo cui beneficium offert requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliud munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniae.

Articulus 5

[43292] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. Dicit enim Gregorius, in registro, *ecclesiasticis utilitatibus deservientes ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere.* Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

[43293] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio et venditio. Ergo nec primum.

[43294] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 arg. 3 Praeterea, illud quod solum ad preces alicuius fit, gratis fieri videtur, et ita non videtur habere locum simonia, quae in emptione et venditione consistit. Sed munus a lingua intelligitur si quis ad preces alicuius ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

[43295] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 arg. 4 Praeterea, hypocritae spiritualia opera faciunt ut laudem humanam consequantur, quae videtur ad munus linguae pertinere. Nec tamen hypocritae dicuntur simoniaci. Non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

[43296] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 s. c. Sed contra est quod Urbanus Papa dicit, *quisquis res ecclesiasticas, non ad quod institutae sunt, sed ad propria lucra, munere linguae vel obsequii vel pecuniae largitur vel adipiscitur, simoniacus est.*

[43297] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nomine pecuniae intelligitur cuiuscumque pretium pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur quae potest pretio pecuniae aestimari, unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia, data vel promissa, qua illud obsequium aestimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quaerendam, ordinatur ad aliquam utilitatem quae potest pecuniae pretio aestimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam vel quamlibet rem exteriorem, quod pertinet ad munus a manu, ita etiam contrahitur per munus a lingua, vel ab obsequio.

[43298] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod si aliquis clericus alicui praelato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum, puta ad Ecclesiae utilitatem vel ministrorum eius auxilium, ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera. Unde non intelligitur esse munus ab obsequi. Et in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum, puta quia servivit praelato ad utilitatem consanguineorum suorum vel patrimonii sui, vel ad aliquid huiusmodi, esset munus ab obsequio, et simoniacum.

[43299] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur, unde hoc non pertinet ad

contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto, vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

[43300] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod munus a lingua dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendat, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit. Unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Potest tamen esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personae, sed ad favorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat ut obtineat curam animarum, ex ipsa praesumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

[43301] II^{a}-IIae q. 100 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, et simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniae.

Articulus 6

[43302] II^{a}-IIae q. 100 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens simoniaci poena ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicuius muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quaedam sunt spiritualia quae semel adepta, non possunt amitti, sicut omnes characteres, qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens poena ut quis privetur eo quod simoniace acquisivit.

[43303] II^{a}-IIae q. 100 a. 6 arg. 2 Praeterea, contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, praecipiat subdito ut ab eo recipiat ordines, et videtur quod debeat ei obedire quandiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem si eam simoniace acquisivit.

[43304] II^{a}-IIae q. 100 a. 6 arg. 3 Praeterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia poena debetur peccato, quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet. Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem eius quod ei collatum est.

[43305] II^{a}-IIae q. 100 a. 6 arg. 4 Praeterea, nullus debet portare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniae participes, puta quando praelatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam

acquiritur.

[43306] IIª-IIae q. 100 a. 6 arg. 5 Praeterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachatum amittere quem simoniace acquisivit.

[43307] IIª-IIae q. 100 a. 6 arg. 6 Praeterea, exterior poena in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est iudicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate, unde et per voluntatem definitur, ut supra dictum est. Ergo non semper debet aliquis privari eo quod simoniace acquisivit.

[43308] IIª-IIae q. 100 a. 6 arg. 7 Praeterea, multo maius est promoveri ad maiora quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci, ex dispensatione, promoventur ad maiora. Ergo non semper debent susceptis privari.

[43309] IIª-IIae q. 100 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur I, qu. I, cap. si quis episcopus, *qui ordinatus est, nihil ex ordinatione vel promotione quae est per negotiationem facta, proficiat, sed sit alienus a dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit.*

[43310] IIª-IIae q. 100 a. 6 co. Respondeo dicendum quod nullus potest licite retinere illud quod contra voluntatem domini acquisivit, puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet licite retinere non posset. Dominus autem, cuius Ecclesiarum praelati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. X, gratis accepistis, gratis date. Et ideo qui muneris interventu spiritualia quaecumque assequuntur, ea licite retinere non possunt. Insuper autem simoniaci, tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis poenis puniuntur, scilicet infamia et depositione, si sint clerici; et excommunicatione, si sint laici; ut habetur I, qu. I, cap. si quis episcopus.

[43311] IIª-IIae q. 100 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui simoniace accipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis, propter efficaciam sacramenti, non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eo quod quasi furtive suscepit characterem, contra principalis domini voluntatem. Et ideo est ipso iure suspensus, et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat; et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione; sive sit peccatum eius publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius iniuste detineat. Si vero sit simoniacus quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniae, si est publicum, est ipso iure suspensus et quoad se et quoad alios; si autem est occultum, est suspensus ipso iure quoad se tantum, non autem quoad alios.

[43312] IIª-IIae q. 100 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod nec propter praeceptum eius, nec etiam propter excommunicationem, debet aliquis recipere ordinem ab episcopo quem scit simoniace promotum. Et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiam si ignoret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicunt quod, si non potest probare eum esse simoni-

acum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur. Quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso iure suspensus et quoad se et quoad alios, illicite confert ordinem. Unde nullus debet sibi communicare recipiendo ab eo, quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet credere peccatum alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest recipere ab eo ordinem, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est.

[43313] IIª-IIae q. 100 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est poena peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis iniustae, puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propria sponte simoniace accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis; sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia; et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt a possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt deductis expensis factis causa fructuum, exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiae). Si vero, eo nec volente nec sciente, per alios alicuius promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium quod est consecutus, cum fructibus extantibus (non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit), nisi forte inimicus eius fraudulenter pecuniam daret pro alicuius promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit. Tunc enim non tenetur ad abrenuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

[43314] IIª-IIae q. 100 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepti, debent restitui Ecclesiae in cuius iniuriam data sunt, non obstante quod praelatus, vel aliquis de collegio illius Ecclesiae, fuit in culpa, quia eorum peccatum non debet aliis nocere. Ita tamen quod, quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt inde commodum non consequantur. Si vero praelatus et totum collegium sunt in culpa, debet cum auctoritate superioris vel pauperibus vel alteri Ecclesiae erogari.

[43315] IIª-IIae q. 100 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenuntiare. Et si eis scientibus commissa est simonia post Concilium generale, sine spe restitutionis de suo monasterio repelluntur, et ad agendam perpetuam poenitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco eiusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si vero hoc fuit ante Concilium, debent in aliis locis eiusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensative debent in eisdem monasteriis recipi, ne in saeculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus, sive ante Concilium sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

[43316] IIª-IIae q. 100 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum quod quoad Deum sola voluntas facit simo-

niacum, sed quoad poenam ecclesiasticam exteriorem, non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione poenitere.

[43317] IIª-IIae q. 100 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum quod dispensare cum eo qui est scienter beneficiatus, solus Papa potest. In aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare, ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisivit. Et tunc dispensationem consequatur vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut, post poenitentiam, in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel maiorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam maiores ordines exequatur, non tamen praelationem accipiat.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis quaestio CI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 101

Prooemium

[43318] II^{a}-IIae q. 101 pr. Deinde, post religionem, considerandum est de pietate. Cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt. Circa pietatem ergo quaeruntur quatuor. Primo, ad quos pietas se extendat. Secundo, quid per pietatem aliquibus exhibeatur. Tertio, utrum pietas sit specialis virtus. Quarto, utrum religionis obtentu sit pietatis officium praetermittendum.

Articulus 1

[43319] II^{a}-IIae q. 101 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum dicit enim Augustinus, in X de Civ. Dei, quod *pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Graeci eusebiam vocant.* Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

[43320] II^{a}-IIae q. 101 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in I Moral., *pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiae operibus replet.* Sed opera misericordiae sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

[43321] II^{a}-IIae q. 101 a. 1 arg. 3 Praeterea, multae sunt aliae in humanis rebus communicationes praeter consanguinitatem et concivium communicationem, ut patet per philosophum, in VIII Ethic., et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quae videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa, II ad Tim. III, super illud. *Habentes quidem speciem pietatis.* Ergo non solum ad consanguineos et concives pietas se extendit.

[43322] II^{a}-IIae q. 101 a. 1 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, in sua rhetorica,

pietas est per quam sanguine iunctis,

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

patriaeque benevolis, officium et diligens tribuitur cultus.

[43323] IIª-IIae q. 101 a. 1 co. Respondeo dicendum quod homo efficitur diversimode aliis debitor secundum diversam eorum excellentiam, et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse et gubernationis principium sunt parentes et patria, a quibus et in qua et nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum, maxime est homo debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundo gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. In cultu autem patriae intelligitur cultus concivium, et omnium patriae amicorum. Et ideo ad hos principaliter pietas se extendit.

[43324] IIª-IIae q. 101 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus. Unde dicitur Malach. I, *si ego pater, ubi honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

[43325] IIª-IIae q. 101 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiae frequentatur. Quod ideo arbitror evenisse quia haec fieri praecipue mandat Deus, eaque sibi vel pro sacrificiis placere testatur. Ex qua consuetudine factum est ut et Deus ipse pius dicatur.*

[43326] IIª-IIae q. 101 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod communicatio consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri esse quam aliae communicationes. Et ideo ad hoc nomen pietatis magis extenditur.

Articulus 2

[43327] IIª-IIae q. 101 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud praeceptum Decalogi, *honora*

patrem tuum et matrem tuam. Sed ibi non praecipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

[43328] II^{a}-IIae q. 101 a. 2 arg. 2 Praeterea, illis debet homo thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundum apostolum, II ad Cor. XII, *filii non debent thesaurizare parentibus.* Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

[43329] II^{a}-IIae q. 101 a. 2 arg. 3 Praeterea, pietas non solum se extendit ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos et concives, ut dictum est. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

[43330] II^{a}-IIae q. 101 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus, Matth. XV, redarguit Pharisaeos quod impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

[43331] II^{a}-IIae q. 101 a. 2 co. Respondeo dicendum quod parentibus aliquid debetur dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem inquantum est pater. Qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit, puta, si sit infirmus, quod visitetur, et eius curationi intendatur; et si sit pauper, quod sustentetur; et sic de aliis huiusmodi, quae omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit quod pietas exhibet et officium et cultum. Ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam sive honorem; quia, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *dicimur colere homines quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus.*

[43332] II^{a}-IIae q. 101 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quae debet parentibus exhiberi, ut dominus interpretatur, Matth. XV. Et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tanquam maiori.

[43333] II^{a}-IIae q. 101 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc, non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens, ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare, quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

[43334] II^{a}-IIae q. 101 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod cultus et officium, ut Tullius dicit, debetur omnibus sanguine iunctis et patriae benevolis, non tamen aequaliter omnibus, sed praecipue parentibus, aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

Articulus 3

[43335] II^{a}-IIae q. 101 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc

pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus a caritate distincta.

[43336] II^{a}-IIae q. 101 a. 3 arg. 2 Praeterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet Deo cultum, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Ergo pietas non distinguitur a religione.

[43337] II^{a}-IIae q. 101 a. 3 arg. 3 Praeterea, pietas quae exhibet cultum et officium patriae videtur idem esse cum iustitia legali, quae respicit bonum commune. Sed iustitia legalis est virtus generalis, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo pietas non est virtus specialis.

[43338] II^{a}-IIae q. 101 a. 3 s. c. Sed contra est quod ponitur a Tullio pars iustitiae.

[43339] II^{a}-IIae q. 101 a. 3 co. Respondeo dicendum quod virtus aliqua est specialis ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam rationem specialem. Cum autem ad rationem iustitiae pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personae, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid specialiter alicui quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus et patriae, et his qui ad haec ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo pietas est specialis virtus.

[43340] II^{a}-IIae q. 101 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut religio est quaedam protestatio fidei, spei et caritatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quaedam protestatio caritatis quam quis habet ad parentes et ad patriam.

[43341] II^{a}-IIae q. 101 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio, quae cultum Deo exhibet, a pietate, quae exhibet cultum parentibus et patriae. Sed ea quae sunt creaturarum per quandam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit, in libro de Div. Nom. Unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur pater noster.

[43342] II^{a}-IIae q. 101 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium, sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune. Et ideo iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

Articulus 4

[43343] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod occasione religionis sint praetermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim dominus, Luc. XIV, *si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem, fratres, filios et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Unde et in laudem Iacobi et Ioannis, Matth. IV, dicitur quod, *relictis retibus et patre, secuti sunt Christum.* Et in laudem Levitarum dicitur, Deut. XXXIII,

qui dixit patri suo et matri suae, nescio vos; et fratribus suis, ignoro illos; et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum. Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam eos odiendo, necesse est quod praetermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt praetermittenda.

[43344] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 arg. 2 Praeterea, Matth. VIII et Luc. IX dicitur quod dominus dicenti sibi, permitte mihi primum ire et sepelire patrem meum, respondit, sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade et annuntia regnum Dei, quod pertinet ad religionem. Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est praetermittendum propter religionem.

[43345] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 arg. 3 Praeterea, Deus per excellentiam dicitur pater noster. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo praetermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

[43346] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 arg. 4 Praeterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suae religionis observantias implere. Secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter inobedientiam, quia sine licentia suorum praelatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem praetermittenda sunt pietatis officia in parentes.

[43347] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 s. c. Sed contra est quod dominus, Matth. XV, redarguit Pharisaeos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

[43348] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 co. Respondeo dicendum quod religio et pietas sunt duae virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia secundum philosophum, in praedicamentis, bonum non est bono contrarium. Unde non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediant, ut propter unam alterius actus excludatur. Cuiuslibet enim virtutis actus, ut ex supra dictis patet, debitis circumstantiis limitatur, quas si praetereat, iam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo intendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum, sed sicut Ambrosius dicit, super Luc., *necessitudini generis divinae religionis pietas antefertur.* Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, iam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad Heliodorum, *per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, ad vexillum crucis evola. Summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem.* Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia in parentes propter divinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur a divino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem. Et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

[43349] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius, exponens illud verbum domini, dicit quod parentes quos adversarios *in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus.* Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo dicuntur Levitae suos consanguineos

ignorasse, quia idololatris, secundum mandatum domini, non pepercerunt, ut habetur Exod. XXXII. Iacobus autem et Ioannes laudantur ex hoc quod secuti sunt dominum dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter aestimabant ipsum posse vitam transigere, eis sequentibus Christum.

[43350] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit, *per hoc eum dominus a multis malis eripuit, puta luctibus et maeroribus, et aliis quae hinc expectantur. Post sepulturam enim necesse erat et testamenta scrutari, et haereditatis divisionem, et alia huiusmodi. Et praecipue quia alii erant qui complere poterant huius funeris sepulturam.* Vel, sicut Cyrillus exponit, super Lucam, *discipulus ille non petiit quod patrem iam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret usquequo sepeliret. Quod dominus non concessit, quia erant alii qui eius curam habere poterant, linea parentelae adstricti.*

[43351] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus, sicut et alia misericordiae opera quae quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur secundum illud Matth. XXV, *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sunt necessaria, ut sine his sustentari non possint; nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus; vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia praetermittere ad hoc quod amplius religioni vacemus.

[43352] II^{a}-IIae q. 101 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliud est dicendum de eo qui est adhuc in saeculo constitutus, et aliud de eo qui est iam in religione professus. Ille enim qui est in saeculo constitutus, si habet parentes qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare, quia transgrederetur praeceptum de honoratione parentum. Quamvis dicant quidam quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum, cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis parentibus, religionem intrare. Quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est. Ille vero qui iam est in religione professus, reputatur iam quasi mortuus mundo. Unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum saecularibus negotiis implicare. Tenetur tamen, salva sui praelati obedientia et suae religionis statu, pium studium adhibere qualiter eius parentibus subveniatur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CII ad CV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 102

Prooemium

[43353] IIª-IIae q. 102 pr. Deinde considerandum est de observantia, et partibus eius. Per quae de oppositis vitiis erit manifestum. Circa observantiam autem quaeruntur tria. Primo, utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. Secundo, quid observantia exhibeat. Tertio, de comparatione eius ad pietatem.

Articulus 1

[43354] IIª-IIae q. 102 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum observantiae non distinguitur ab obiecto pietatis. Dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur.* Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

[43355] IIª-IIae q. 102 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt in scientia et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exibeamus hominibus qui scientiae vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

[43356] IIª-IIae q. 102 a. 1 arg. 3 Praeterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur ad quae solvenda lex cogit, secundum illud Rom. XIII, *reddite omnibus debita, cui tributum, tributum,* et cetera. Ea vero ad quae per legem compellimur, pertinent ad iustitiam legalem, seu etiam ad iustitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

[43357] IIª-IIae q. 102 a. 1 s. c. Sed contra est quod Tullius condividit observantiam aliis iustitiae partibus, quae sunt speciales virtutes.

[43358] IIª-IIae q. 102 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, necesse est ut eo modo per quendam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut et excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae, sicut IV Reg. V, servi Naaman dixerunt ad eum, *pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta,* et cetera. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodam ordine invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

[43359] IIª-IIae q. 102 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut supra dictum est quod religio per quandam supereminentiam pietas dicitur, et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur; ita etiam pietas per quandam excellentiam potest dici observantia, et tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur.

[43360] IIª-IIae q. 102 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquis ex hoc quod est in dignitate constitutus, non solum quandam status excellentiam habet, sed etiam quandam potestatem gubernandi subditos. Unde competit sibi ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem

quod aliquis habet perfectionem scientiae vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quandam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quaedam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum quia per scientiam et virtutem, et omnia alia huiusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quae propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eandem virtutem pertinet.

[43361] II^{a}-IIae q. 102 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad iustitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere aequale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos, et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quandam virtutem adiunctam hoc pertinet, non autem ad iustitiam specialem, quae est principalis virtus. Iustitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est.

Articulus 2

[43362] II^{a}-IIae q. 102 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad observantiam non pertinet exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus, et sic idem videtur esse cultus quod honor. Inconvenienter igitur determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

[43363] II^{a}-IIae q. 102 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad iustitiam pertinet reddere debitum. Unde et ad observantiam, quae ponitur iustitiae pars. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos praelationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

[43364] II^{a}-IIae q. 102 a. 2 arg. 3 Praeterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem, et aliquam munerum largitionem, secundum illud ad Rom. XIII, *reddite omnibus debita, et cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem.* Debemus etiam eis reverentiam et subiectionem, secundum illud Heb. XIII, *obedite praepositis vestris, et subiacete eis.* Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

[43365] II^{a}-IIae q. 102 a. 2 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur.*

[43366] II^{a}-IIae q. 102 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad eos qui sunt in dignitate constituti pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quandam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status, cum quadam potestate in subditos; secundo, ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiae, debetur eis honor, qui est quaedam recognitio excellentiae

alicuius. Ratione autem officii gubernationis, debetur eis cultus, qui in quodam obsequio consistit dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

[43367] IIª-IIae q. 102 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quaecumque alia pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

[43368] IIª-IIae q. 102 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est debitum. Unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur. Et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti praelationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur. Et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiam si non simus eis subiecti.

[43369] IIª-IIae q. 102 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod excellentiae eorum qui sunt in dignitate constituti debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis quam habent ad coercendum. Officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium praesidentium; et tributa, quae sunt quaedam stipendia laboris ipsorum.

Articulus 3

[43370] IIª-IIae q. 102 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem, nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quae gubernatur a principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quam pietas.

[43371] IIª-IIae q. 102 a. 3 arg. 2 Praeterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum, unde laudabiliter aliqui seipsos pro bono communi periculis mortis exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quam pietas, quae exhibet cultum personis sanguine coniunctis.

[43372] IIª-IIae q. 102 a. 3 arg. 3 Praeterea, honor et reverentia maxime debetur virtuosis, post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor et reverentia per observantiae virtutem, ut dictum est. Ergo observantia est praecipua post religionem.

[43373] IIª-IIae q. 102 a. 3 s. c. Sed contra est quod praecepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem post praecepta religionis, quae pertinent ad primam tabulam, subditur praeceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

[43374] IIª-IIae q. 102 a. 3 co. Respondeo dicendum quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Uno modo, in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis ei servit in administratione reipublicae. Et hoc iam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quae

cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriae. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam. Et hoc proprie pertinet ad observantiam secundum quod a pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiae ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personae parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine iuncti, substantialius nobis coniunguntur quam personae quae sunt in dignitate constitutae, magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cuius principium est pater, quam exterior gubernatio, cuius principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et secundum hoc, pietas observantiae praeeminet, inquantum cultum reddit personis magis coniunctis, quibus magis obligamur.

[43375] IIª-IIae q. 102 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod princeps comparatur ad patrem sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis. Sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quae est omnium productiva in esse.

[43376] IIª-IIae q. 102 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex ea parte qua personae in dignitate constitutae ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est.

[43377] IIª-IIae q. 102 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personae cui exhibetur secundum se consideratae, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi, secundum se considerati, sint magis digni honore quam personae parentum, tamen filii magis obligantur, propter beneficia suscepta et coniunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus quam extraneis virtuosis.

Quaestio 103

Prooemium

[43378] IIª-IIae q. 103 pr. Deinde considerandum est de partibus observantiae. Et primo, de dulia, quae exhibet honorem, et cetera ad hoc pertinentia, personis superioribus; secundo, de obedientia, per quam earum obeditur imperio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum honor sit aliquid spirituale, vel corporale. Secundo, utrum honor debeatur solis superioribus. Tertio, utrum dulia, cuius est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta. Quarto, utrum per species distinguatur.

Articulus 1

[43379] IIª-IIae q. 103 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod honor non importet

aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis, ut potest accipi a philosopho, in I Ethic. Sed exhibitio reverentiae est aliquid spirituale, revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est. Ergo honor est aliquid spirituale.

[43380] II^{a}-IIae q. 103 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in IV Ethic., *honor est praemium virtutis*. Virtutis autem, quae principaliter in spiritualibus consistit, praemium non est aliquid corporale, cum praemium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

[43381] II^{a}-IIae q. 103 a. 1 arg. 3 Praeterea, honor a laude distinguitur, et etiam a gloria. Sed laus et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

[43382] II^{a}-IIae q. 103 a. 1 s. c. Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri duplici honore etc., dicit, honor *in praesentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur*. Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

[43383] II^{a}-IIae q. 103 a. 1 co. Respondeo dicendum quod honor testificationem quandam importat de excellentia alicuius, unde homines qui volunt honorari, testimonium suae excellentiae quaerunt, ut per philosophum patet, in I et VIII Ethic. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiae sufficit. Et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo. Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verborum, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis huiusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in exenniorum vel munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis huiusmodi. Et secundum hoc, honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

[43384] II^{a}-IIae q. 103 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod reverentia non est idem quod honor, sed ex una parte est principium motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat; ex alia vero parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur ut in reverentia habeatur ab aliis.

[43385] II^{a}-IIae q. 103 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis praemium, sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus maius honore, inquantum scilicet ipsae corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro ut manifestetur, secundum illud Matth. V, *neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt*, et pro tanto praemium virtutis dicitur honor.

[43386] II^{a}-IIae q. 103 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod laus distinguitur ab honore dupliciter. Uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis. Et secundum hoc, laus in honore includitur. Alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicuius absolute, sed per laudem testificamur de bonitate alicuius in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem; honor autem

est etiam optimorum, quae non ordinantur ad finem, sed iam sunt in fine; ut patet per philosophum, in I Ethic. Gloria autem est effectus honoris et laudis. Quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicuius, clarescit eius bonitas in notitia plurimorum. Et hoc importat nomen gloriae, nam gloria dicitur quasi claria. Unde Rom. I, dicit quaedam Glossa Ambrosii quod gloria est clara cum laude notitia.

Articulus 2

[43387] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod honor non proprie debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud Matth. XI, *qui minor est in regno caelorum, est maior Ioanne Baptista.* Sed Angelus prohibuit Ioannem volentem se honorare, ut patet Apoc. ult. Ergo honor non debetur superioribus.

[43388] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 arg. 2 Praeterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est. Sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor. Sicut nec Daemonibus, qui tamen superiores sunt nobis ordine naturae.

[43389] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, Rom. XII, honore invicem praevenientes. Et I Pet. II, omnes honorate. Sed hoc non esset servandum si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

[43390] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 arg. 4 Praeterea, Tobiae I dicitur quod *Tobias habebat decem talenta ex his quibus erat honoratus a rege.* Legitur etiam Esther VI, quod Assuerus honoravit Mardochaeum, et coram eo fecit clamari, *hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit.* Ergo honor exhibetur etiam inferioribus. Et ita non videtur quod honor proprie superioribus debeatur.

[43391] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in I Ethic., quod honor debetur optimis.

[43392] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, honor nihil est aliud quam quaedam protestatio de excellentia bonitatis alicuius. Potest autem alicuius excellentia considerari non solum per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honoratur, sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios. Et secundum hoc, honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis; vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter.

[43393] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Angelus prohibuit Ioannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriae, quae debetur Deo. Vel etiam ab honoratione duliae, ut ostenderet ipsius Ioannis dignitatem, qua per Christum erat Angelis adaequatus, secundum spem gloriae filiorum Dei. Et ideo nolebat ab eo adorari tanquam superior.

[43394] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod si praelati sunt mali, non honorantur

propter excellentiam propriae virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri. Et in eis etiam honoratur tota communitas, cui praesunt. Daemones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quam honorandi.

[43395] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud Philipp. II *in humilitate superiores invicem arbitrantes.* Et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore praevenire.

[43396] II^{a}-IIae q. 103 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod privatae personae interdum honorantur a regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum. Et secundum hoc honorati sunt Tobias et Mardochaeus a regibus.

Articulus 3

[43397] II^{a}-IIae q. 103 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dulia non sit specialis virtus a latria distincta. Quia super illud Psalm., domine Deus meus, in te speravi, dicit Glossa, *domine omnium per potentiam, cui debetur dulia, Deus per creationem, cui debetur latria.* Sed non est distincta virtus quae ordinatur in Deum secundum quod est dominus, et secundum quod est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta a latria.

[43398] II^{a}-IIae q. 103 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in VIII Ethic., *amari simile est ei quod est honorari.* Sed eadem est virtus caritatis qua amatur Deus, et qua amatur proximus. Ergo dulia, qua honoratur proximus, non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

[43399] II^{a}-IIae q. 103 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem, et in rem cuius est imago. Sed per duliam honoratur homo inquantum est ad Dei imaginem, dicitur enim Sap. II, de impiis quod *non iudicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suae similitudinis fecit illum.* Ergo dulia non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

[43400] II^{a}-IIae q. 103 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Civ. Dei, quod *alia est servitus quae debetur hominibus, secundum quam praecepit apostolus servos dominis suis subditos esse, quae scilicet Graece dulia dicitur, alia vero latria, quae dicitur servitus pertinens ad colendum Deum.*

[43401] II^{a}-IIae q. 103 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, secundum ea quae supra dicta sunt, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus quae debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo, et homini, sicut alia ratione dominum esse competit Deo, et homini. Nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cuiuslibet creaturae, quae totaliter eius subiicitur potestati, homo autem participat quandam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quae debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quae exhibet

debitam servitutem divino dominio. Et est quaedam observantiae species. Quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate praecellentes, per duliam autem proprie sumptam servi suos dominos venerantur; dulia enim Graece servitus dicitur.

[43402] II^{a}-IIae q. 103 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater; ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cuius Deo debetur latria. Et ideo Glossa illa distinxit, attribuens latriam Deo secundum creationem, quae creaturae non communicatur; duliam vero secundum dominium, quod creaturae communicatur.

[43403] II^{a}-IIae q. 103 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio diligendi proximum Deus est, non enim diligimus per caritatem in proximo nisi Deum, et ideo eadem caritas est qua diligitur Deus, et proximus. Sunt tamen aliae amicitiae, differentes a caritate, secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter, cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

[43404] II^{a}-IIae q. 103 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod motus qui est in imaginem inquantum est imago, refertur in rem cuius est imago, non tamen omnis motus qui est in imaginem est in eam inquantum est imago. Et ideo quandoque est alius specie motus in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subiectio duliae respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quod motus qui est in imaginem quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quae exhibetur alicui inquantum est ad imaginem, redundat quodammodo in Deum, alia tamen est reverentia quae ipsi Deo exhibetur, quae nullo modo pertinet ad eius imaginem.

Articulus 4

[43405] II^{a}-IIae q. 103 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dulia habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per philosophum, in IX Ethic. Cum ergo diversa ratio obiecti diversificet speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

[43406] II^{a}-IIae q. 103 a. 4 arg. 2 Praeterea, medium differt specie ab extremo, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam, exhibetur enim creaturis quae habent specialem affinitatem ad Deum, sicut beatae virgini inquantum est mater Dei. Ergo videtur quod duliae sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

[43407] II^{a}-IIae q. 103 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione

cuius honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliae attendi, praesertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctae crucis, et aliis huiusmodi.

[43408] IIª-IIae q. 103 a. 4 s. c. Sed contra est quod dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

[43409] IIª-IIae q. 103 a. 4 co. Respondeo dicendum quod dulia potest accipi dupliciter. Uno modo, communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini, ratione cuiuscumque excellentiae. Et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque huiusmodi virtutem quae homini reverentiam exhibet. Et secundum hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest accipi stricte, prout secundum eam servus reverentiam exhibet domino, nam dulia servitus dicitur, ut dictum est. Et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiae, quam Tullius ponit, eo quod alia ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis huiusmodi.

[43410] IIª-IIae q. 103 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

[43411] IIª-IIae q. 103 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod hyperdulia est potissima species duliae communiter sumptae. Maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

[43412] IIª-IIae q. 103 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod creaturae irrationali in se consideratae non debetur ab homine aliqua subiectio vel honor, quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subiecta. Quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur, sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit, in IV libro.

Quaestio 104

Prooemium

[43413] IIª-IIae q. 104 pr. Deinde considerandum est de obedientia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum homo debeat homini obedire. Secundo, utrum obedientia sit specialis virtus. Tertio, de comparatione eius ad alias virtutes. Quarto, utrum Deo sit in omnibus obediendum. Quinto, utrum subditi suis praelatis teneantur in omnibus obedire. Sexto, utrum fideles teneantur saecularibus potestatibus obedire.

Articulus 1

[43414] II^{a}-IIae q. 104 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus homo non teneatur alii obedire. Non enim est aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio, ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

[43415] II^{a}-IIae q. 104 a. 1 arg. 2 Praeterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem praecipientis tanquam regulam suae actionis. Sed sola divina voluntas, quae semper est recta, est regula humanae actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

[43416] II^{a}-IIae q. 104 a. 1 arg. 3 Praeterea, servitia, quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed illud quod homo ex debito facit non est gratuitum. Si ergo homo ex debito teneretur aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

[43417] II^{a}-IIae q. 104 a. 1 s. c. Sed contra est quod praecipitur ad Heb. ult., *obedite praepositis vestris, et subiacete eis.*

[43418] II^{a}-IIae q. 104 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanae procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere. Et ideo, sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire.

[43419] II^{a}-IIae q. 104 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur necessitate naturae, sicut creaturae irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus, dicit enim Gregorius, ult. Moral., quod *dum alienae voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus.*

[43420] II^{a}-IIae q. 104 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis praecipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

[43421] II^{a}-IIae q. 104 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquid potest iudicari gratuitum dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius operis, quia scilicet ad id homo non obligatur. Alio modo, ex parte operantis, quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile et meritorium praecipue secundum quod ex voluntate procedit. Et ideo, quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur eius meritum, maxime

apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

Articulus 2

[43422] IIª-IIae q. 104 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obedientia non sit specialis virtus. Obedientiae enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum, dicit enim Ambrosius quod peccatum est inobedientia legis divinae. Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

[43423] IIª-IIae q. 104 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis virtus specialis aut est theologica, aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub caritate. Similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti; quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

[43424] IIª-IIae q. 104 a. 2 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, ult. Moral., quod *obedientia tanto magis est meritoria et laudabilis quanto minus habet de suo.* Sed quaelibet specialis virtus tanto magis laudatur quanto magis habet de suo, eo quod ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur in II Ethic. Ergo obedientia non est specialis virtus.

[43425] IIª-IIae q. 104 a. 2 arg. 4 Praeterea, virtutes differunt specie secundum obiecta. Obiectum autem obedientiae esse videtur superioris praeceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis sub se multas virtutes speciales comprehendens.

[43426] IIª-IIae q. 104 a. 2 s. c. Sed contra est quod obedientia a quibusdam ponitur pars iustitiae, ut supra dictum est.

[43427] IIª-IIae q. 104 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad omnia opera bona quae specialem laudis rationem habent, specialis virtus determinatur, hoc enim proprie competit virtuti, ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est, et per consequens est bonum, cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. boni. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali obiecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cetera hoc est unum speciale, quod tenentur eius praeceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et eius speciale obiectum est praeceptum tacitum vel expressum. Voluntas enim superioris, quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum praeceptum, et tanto videtur obedientia promptior quanto praeceptum expressum obediendo praevenit, voluntate superioris intellecta.

[43428] IIª-IIae q. 104 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duae speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali obiecto concurrere, sicut miles, defendendo castrum regis, implet opus fortitudinis non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus iustitiae debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio praecepti, quam

attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in praecepto, ut supra habitum est. Similiter etiam quaedam quandoque sub praecepto cadunt quae ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quae non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem praecepti, erit specialis virtus et inobedientia speciale peccatum. Secundum hoc ad obedientiam requiretur quod impleat aliquis actum iustitiae, vel alterius virtutis, intendens implere praeceptum, et ad inobedientiam requiretur quod actualiter contemnat praeceptum. Si vero obedientia large accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub praecepto, et inobedientia pro omissione eiusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

[43429] II^{a}-IIae q. 104 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod obedientia non est virtus theologica. Non enim per se obiectum eius est Deus, sed praeceptum superioris cuiuscumque, vel expressum vel interpretativum, scilicet simplex verbum praelati eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud Tit. III, dicto obedire. Est autem virtus moralis, cum sit pars iustitiae, et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem eius superfluum non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet vel in quibus sicut etiam supra de religione dictum est. Potest etiam dici quod sicut in iustitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut philosophus dicit, in V Ethic.; ita etiam obedientia medium est inter superfluum quod attenditur ex parte eius qui subtrahit superiori obedientiae debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem, diminutum autem ex parte superioris cui non obeditur. Unde secundum hoc, obedientia non erit medium duarum malitiarum, sicut supra de iustitia dictum est.

[43430] II^{a}-IIae q. 104 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod obedientia, sicut et quaelibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem obiectum obedientiae est praeceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet praecipientis. Si autem id quod ei praecipitur sit propter se ei volitum, etiam absque ratione praecepti, sicut accidit in prosperis; iam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter praeceptum, sed propter propriam voluntatem. Sed quando illud quod praecipitur nullo modo est secundum se volitum, sed est, secundum se consideratum, propriae voluntati repugnans, sicut accidit in asperis; tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter praeceptum. Et ideo Gregorius dicit, in libro Moral., quod *obedientia quae habet aliquid de suo in prosperis, est nulla vel minor*, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum praeceptum, sed ad assequendum proprium volitum, in adversis autem vel difficilibus est maior, quia propria voluntas in nihil aliud tendit quam in praeceptum. Sed hoc intelligendum est secundum illud quod exterius apparet. Secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia, aliquid de suo habens, non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem praecepti.

[43431] II^{a}-IIae q. 104 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod reverentia directe respicit personam excellentem, et ideo secundum diversam rationem excellentiae, diversas species habet. Obedientia vero respicit praeceptum personae excellentis, et ideo est unius rationis. Sed quia propter reverentiam personae obedientia debetur eius praecepto, consequens est quod obedientia omnis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

Articulus 3

[43432] II^{a}-IIae q. 104 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim I Reg. XV, *melior est obedientia quam victimae.* Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quae est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet. Ergo obedientia est potissima inter virtutes.

[43433] II^{a}-IIae q. 104 a. 3 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, ult. Moral., quod *obedientia sola virtus est quae virtutes ceteras menti inserit, insertasque custodit.* Sed causa est potior effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

[43434] II^{a}-IIae q. 104 a. 3 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, ult. Moral., quod *nunquam per obedientiam malum fieri, aliquando autem debet per obedientiam bonum quod agitur intermitti.* Sed non praetermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua praetermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

[43435] II^{a}-IIae q. 104 a. 3 s. c. Sed contra est quod obedientia habet laudem ex eo quod ex caritate procedit, dicit enim Gregorius, ult. Moral., quod *obedientia non servili metu, sed caritatis affectu servanda est, non timore poenae, sed amore iustitiae.* Ergo caritas est potior virtus quam obedientia.

[43436] II^{a}-IIae q. 104 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhaeret; ita meritum virtuosi actus consistit e contrario in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhaeret. Finis autem potior est his quae sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhaereatur, maior est laus virtutis ex hoc quod Deo inhaeret quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illae virtutes quibus Deo secundum se inhaeretur, scilicet theologicae, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur ut Deo inhaereatur. Inter virtutes autem morales, tanto aliqua potior est quanto maius aliquid contemnit ut Deo inhaereat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum quae homo potest contemnere propter Deum, quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animae, inter quae quodammodo praecipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiae virtus, quae propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliae virtutes morales, quae propter Deum aliqua alia bona contemnunt. Unde Gregorius dicit, in ult. Moral., quod *obedientia victimis iure praeponitur, quia per victimas aliena*

caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Unde etiam quaecumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum quod sint ut obediatur voluntati divinae. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi haec ordinaret ad impletionem divinae voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine caritate, quae sine obedientia esse non potest. Dicitur enim I Ioan. II, quod *qui dicit se nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax est, qui autem servat verba eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est.* Et hoc ideo est quia amicitia facit idem velle et nolle.

[43437] II^{a}-IIae q. 104 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obedientia procedit ex reverentia, quae exhibet cultum et honorem superiori. Et quantum ad hoc, sub diversis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem praecepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia praelatorum, continetur quodammodo sub observantia. Inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate. Inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quae est principalis actus religionis. Unde secundum hoc, laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre. Et etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, ut Gregorius dicit. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre, contra Dei mandatum.

[43438] II^{a}-IIae q. 104 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum prout sunt in praecepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositive ad earum generationem et conservationem, intantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primo quidem, quia licet actus virtutis cadat sub praecepto, tamen potest aliquis implere actum virtutis non attendens ad rationem praecepti. Unde si aliqua virtus sit cuius obiectum sit naturaliter prius quam praeceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinae auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas praecipiendi. Secundo, quia infusio gratiae et virtutum potest praecedere, etiam tempore, omnem actum virtuosum. Et secundum hoc, neque tempore neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

[43439] II^{a}-IIae q. 104 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est bonum. Quoddam ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid huiusmodi. Et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam praetermitti. Est autem aliud bonum ad quod homo non tenetur ex necessitate. Et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam praetermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquid bonum facere culpam incurrendo. Et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, *qui ab uno quolibet bono subiectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus penitus repulsa ieiunet.* Et sic per obedientiam et alia bona potest damnum unius boni recompensari.

Articulus 4

[43440] II^{a}-IIae q. 104 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. IX, quod dominus duobus caecis curatis praecepit dicens, *videte ne quis sciat. Illi autem, exeuntes, diffamaverunt eum per totam terram illam.* Nec tamen ex hoc inculpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

[43441] II^{a}-IIae q. 104 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quaedam praecepta Dei contra virtutem, sicut quod praecepit Abrahae quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. XXII, et Iudaeis ut furarentur res Aegyptiorum, ut habetur Exod. XI, quae sunt contra iustitiam; et Osee quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

[43442] II^{a}-IIae q. 104 a. 4 arg. 3 Praeterea, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinae etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut supra habitum est. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

[43443] II^{a}-IIae q. 104 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XXIV, *omnia quae locutus est dominus faciemus, et erimus obedientes.*

[43444] II^{a}-IIae q. 104 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ille qui obedit movetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quae naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

[43445] II^{a}-IIae q. 104 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus caecis dixit ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini praecepti obligare, sed, sicut Gregorius dicit, XIX Moral., *servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent; et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti.*

[43446] II^{a}-IIae q. 104 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia haec est natura uniuscuiusque rei quod in ea Deus operatur, ut habetur in Glossa Rom. XI, operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturae; ita etiam Deus nihil potest praecipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanae quod Dei voluntati conformetur et eius sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo, praeceptum Abrahae factum quod filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam, quia Deus est auctor mortis et vitae. Similiter nec fuit contra iustitiam quod mandavit Iudaeis ut res Aegyptiorum acciperent, quia eius sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem praeceptum ad Osee factum ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanae generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod praedicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo,

peccaverunt.

[43447] II^{a}-IIae q. 104 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini praecipue innotescit per praeceptum divinum. Et ideo tenetur homo in omnibus divinis praeceptis obedire.

Articulus 5

[43448] II^{a}-IIae q. 104 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim apostolus, ad Coloss. III, *filii, obedite parentibus per omnia.* Et postea subdit, *servi, obedite per omnia dominis carnalibus.* Ergo, eadem ratione, alii subditi debent suis praelatis in omnibus obedire.

[43449] II^{a}-IIae q. 104 a. 5 arg. 2 Praeterea, praelati sunt medii inter Deum et subditos, secundum illud Deut. V, *ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba eius.* Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo praecepta praelati sunt reputanda tanquam praecepta Dei. Unde et apostolus dicit, Gal. IV, *sicut Angelum Dei accepistis me, sicut Christum Iesum*; et I ad Thess. II, *cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei.* Ergo sicut Deo debet homo in omnibus obedire, ita etiam et praelatis.

[43450] II^{a}-IIae q. 104 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

[43451] II^{a}-IIae q. 104 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Act. V, *obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Sed quandoque praecepta praelatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus praelatis est obediendum.

[43452] II^{a}-IIae q. 104 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, obediens movetur ad imperium praecipientis quadam necessitate iustitiae, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter. Uno modo, propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne si fortior vis aquae impediat. Alio modo, ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non autem quantum ad exsiccari sive consumi. Et similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo, propter praeceptum maioris potestatis. Ut enim dicitur Rom. XIII, super illud, qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt, dicit Glossa, *si quid iusserit curator, numquid tibi faciendum est si contra proconsulem iubeat? Rursum, si quid ipse proconsul iubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum?*

Ergo, si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. Alio modo, non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca, in III de Benefic., *errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars eius melior excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris.* Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda. In quibus tamen etiam, secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi. Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis, sicut miles duci exercitus in his quae pertinent ad bellum; servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae et curam domesticam; et sic de aliis.

[43453] II^{a}-IIae q. 104 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod apostolus dixit, per omnia, intelligendum est quantum ad illa quae pertinent ad ius patriae vel dominativae potestatis.

[43454] II^{a}-IIae q. 104 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia, et interiora et exteriora, et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate. Et quantum ad illa, medii sunt inter Deum et subditos. Quantum ad alia vero, immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

[43455] II^{a}-IIae q. 104 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis praelatis subduntur. Et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur quae possunt ad regularem conversationem pertinere. Et haec est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis, dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulae; quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui, una sufficiens ad salutem, quae scilicet obedit in his ad quae obligatur; alia perfecta, quae obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quae etiam in illicitis obedit.

Articulus 6

[43456] II^{a}-IIae q. 104 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christiani non teneantur saecularibus potestatibus obedire. Quia super illud Matth. XVII, ergo liberi sunt filii, dicit Glossa, *si in quolibet regno filii illius regis qui regno illi praefertur sunt liberi, tunc filii regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent.* Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Ioan. I, *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.*

Ergo non tenentur potestatibus saecularibus obedire.

[43457] II^{a}-IIae q. 104 a. 6 arg. 2 Praeterea, Rom. VII dicitur, *mortificati estis legi per corpus Christi*, et loquitur de lege divina veteris testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines potestatibus saecularibus subduntur, quam lex divina veteris testamenti. Ergo multo magis homines, per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subiectionis qua saecularibus principibus adstringebantur.

[43458] II^{a}-IIae q. 104 a. 6 arg. 3 Praeterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit, IV de Civ. Dei, *remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?* Cum igitur dominia saecularia principum plerumque cum iniustitia exerceantur, vel ab aliqua iniusta usurpatione principium sumpserint, videtur quod non sit principibus saecularibus obediendum a Christianis.

[43459] II^{a}-IIae q. 104 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Tit. III, *admone illos principibus et potestatibus subditos esse*; et I Pet. II, *subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, quasi praecellenti; sive ducibus, tanquam ab eo Missis.*

[43460] II^{a}-IIae q. 104 a. 6 co. Respondeo dicendum quod fides Christi est iustitiae principium et causa, secundum illud Rom. III, *iustitia Dei per fidem Iesu Christi.* Et ideo per fidem Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur. Ordo autem iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant, aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus saecularibus obedire teneantur.

[43461] II^{a}-IIae q. 104 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, servitus qua homo homini subiicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet. Nunc autem, in statu huius vitae, per gratiam Christi liberamur a defectibus animae, non autem a defectibus corporis, ut patet per apostolum, Rom. VII, qui dicit de seipso quod *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati.* Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa, super illud I ad Tim. VI, *quicumque sunt sub iugo servi,* et cetera.

[43462] II^{a}-IIae q. 104 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex vetus fuit figura novi testamenti, et ideo debuit cessare, veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subiicitur homini. Et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

[43463] II^{a}-IIae q. 104 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

Quaestio 105

Prooemium

[43464] IIª-IIae q. 105 pr. Deinde considerandum est de inobedientia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit gravissimum peccatorum.

Articulus 1

[43465] IIª-IIae q. 105 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superius positam. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

[43466] IIª-IIae q. 105 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, XXXI Moral., quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

[43467] IIª-IIae q. 105 a. 1 arg. 3 Praeterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens quando superioris praeceptum non implet. Sed superiores multoties praecepta multiplicant, quae vix aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum, quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

[43468] IIª-IIae q. 105 a. 1 s. c. Sed contra est quod Rom. I, et II ad Tim. III, inter alia peccata mortalia computatur, parentibus non obedientes.

[43469] IIª-IIae q. 105 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est spiritualis vita. Caritate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem caritas Dei ut eius mandatis obediatur, sicut supra dictum est. Et ideo inobedientem esse divinis praeceptis peccatum mortale est, quasi divinae dilectioni contrarium. In praeceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia qua quis inobediens est praeceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinae dilectioni contrarium, secundum illud Rom. XIII, *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

[43470] IIª-IIae q. 105 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum enim veniale non est inobedientia, quia non est contra praeceptum, sed praeter praeceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo, sed solum sicut quando aliquis praeceptum contemnit. Quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra praeceptum non propter praecepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

[43471] IIª-IIae q. 105 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod inanis gloria appetit manifestationem alicuius excellentiae, et quia videtur ad quandam excellentiam pertinere quod homo praeceptis

alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

[43472] II^{a}-IIae q. 105 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nullus obligatur ad impossibile. Et ideo si tot praecepta aliquis praelatus ingerat quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato. Et ideo praelati abstinere debent a multitudine praeceptorum.

Articulus 2

[43473] II^{a}-IIae q. 105 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim I Reg. XV, *et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere*. Sed idolatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est. Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

[43474] II^{a}-IIae q. 105 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud peccatum dicitur esse in spiritum sanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est. Sed per inobedientiam contemnit homo praeceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando. Ergo inobedientia est peccatum in spiritum sanctum. Et ita est gravissimum peccatum.

[43475] II^{a}-IIae q. 105 a. 2 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, Rom. V, quod *per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi*. Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quam alia quae ex ea causantur.

[43476] II^{a}-IIae q. 105 a. 2 s. c. Sed contra est quod gravius est contemnere praecipientem quam praeceptum. Sed quaedam peccata sunt contra ipsam personam praecipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

[43477] II^{a}-IIae q. 105 a. 2 co. Respondeo dicendum quod non omnis inobedientia est aequale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. Uno modo, ex parte praecipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati. Cuius signum est quod praeceptum inferioris praetermittitur si sit praecepto superioris contrarium unde consequens est quod quanto superior est ille qui praecipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini. Secundo, ex parte praeceptorum. Non enim praecipiens aequaliter vult impleri omnia quae mandat, magis enim unusquisque vult finem, et id quod est fini propinquius. Et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto praeceptum quod quis praeterit magis est de intentione illius qui praecipit. Et in praeceptis quidem Dei, manifestum est quod quanto praeceptum datur de meliori, tanto est eius inobedientia gravior. Quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est praecepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est praecepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius. Et ideo, ubi obliga-

mur ex solo hominis praecepto, non est gravius peccatum ex eo quod maius bonum praeteritur, sed ex eo quod praeteritur quod est magis de intentione praecipientis. Sic ergo oportet diversos inobedientiae gradus diversis peccatorum gradibus comparare. Nam inobedientia qua contemnitur Dei praeceptum, ex ipsa ratione inobedientiae gravius est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei (et hoc dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei praeceptum agit). Si tamen in aliquo potiori praeceptum Dei contemneret, adhuc gravius peccatum esset. Inobedientia autem qua contemnitur praeceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse praecipiens, quia ex reverentia praecipientis procedere debet reverentia praecepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia vel aliquid huiusmodi, gravius est, etiam semota per intellectum inobedientia a peccato, quam peccatum in quo contemnitur solum Dei praeceptum.

[43478] IIª-IIae q. 105 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa comparatio Samuelis non est aequalitatis, sed similitudinis, quia inobedientia redundat in contemptum Dei sicut et idololatria, licet idololatria magis.

[43479] IIª-IIae q. 105 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnis inobedientia est peccatum in spiritum sanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cuiuscumque quod peccatum impedit, constituit peccatum in spiritum sanctum, alioquin cuiuslibet boni contemptus esset peccatum in spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo a peccato impediri. Sed illorum bonorum contemptus facit peccatum in spiritum sanctum quae directe ducunt ad poenitentiam et remissionem peccatorum.

[43480] IIª-IIae q. 105 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundum quod est speciale peccatum, sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CVI ad CVIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 106

Prooemium

[43481] IIª-IIae q. 106 pr. Deinde considerandum est de gratia sive gratitudine, et ingratitudine. Circa gratiam autem quaeruntur sex. Primo, utrum gratia sit virtus specialis ab aliis distincta. Secundo, quis tenetur ad maiores gratiarum actiones Deo, utrum innocens vel poenitens. Tertio, utrum semper teneatur homo ad gratias humanis beneficiis reddendas. Quarto, utrum retributio gratiarum sit differenda. Quinto, utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum. Sexto, utrum oporteat aliquid maius rependere.

Articulus 1

[43482] IIª-IIae q. 106 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia a Deo et a parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis, honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

[43483] IIª-IIae q. 106 a. 1 arg. 2 Praeterea, retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, ut patet per philosophum, in V Ethic. Sed gratiae redduntur ut retributio sit, ut

ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quod pertinet ad gratitudinem, est actus iustitiae. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

[43484] IIª-IIae q. 106 a. 1 arg. 3 Praeterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per philosophum, in VIII et IX Ethic. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

[43485] IIª-IIae q. 106 a. 1 s. c. Sed contra est quod Tullius ponit gratiam specialem iustitiae partem.

[43486] IIª-IIae q. 106 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem, ita tamen quod semper in maiori illud quod minus est continetur. In Deo autem primo et principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum. Secundario autem, in patre, quod est proximum nostrae generationis et disciplinae principium. Tertio autem, in persona quae dignitate praecellit, ex qua communia beneficia procedunt. Quarto autem, in aliquo benefactore a quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quidquid debemus Deo vel patri vel personae dignitate praecellenti, debemus alicui benefactorum a quo aliquod particulare beneficium recepimus; inde est quod post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus; et pietatem, qua colimus parentes; et observantiam, qua colimus personas dignitate praecellentes; est gratia sive gratitudo, quae benefactoribus gratiam recompensat. Et distinguitur a praemissis virtutibus, sicut quaelibet posteriorum distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens.

[43487] IIª-IIae q. 106 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut religio est quaedam superexcellens pietas, ita est etiam quaedam excellens gratia seu gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est inter ea quae ad religionem pertinent.

[43488] IIª-IIae q. 106 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam quando attenditur secundum debitum legale, puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiae sive gratitudinis pertinet retributio quae fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde gratitudo est minus grata si sit coacta, ut Seneca dicit, in libro de beneficiis.

[43489] IIª-IIae q. 106 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quidquid est virtuti contrarium in amico est amicitiae impeditivum, et quidquid est virtuosum est amicitiae provocativum. Et secundum hoc, per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum specialiter ad virtutem gratitudinis pertineat.

Articulus 2

[43490] IIª-IIae q. 106 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam poenitens. Quanto enim aliquis maius donum percepit a Deo, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius est donum innocentiae quam iustitiae restitutae. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam poenitens.

[43491] IIª-IIae q. 106 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit, in II Confess., *quis hominum, suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua donans peccata conversis ad te?* Et postea subdit, *et ideo tantundem, immo amplius te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari.* Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam poenitens.

[43492] IIª-IIae q. 106 a. 2 arg. 3 Praeterea, quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto maior pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinae gratiae beneficium quam in poenitente. Dicit enim Augustinus, ibidem, *gratiae tuae deputo, et misericordiae tuae, quod peccata mea tanquam glaciem solvisti. Gratiae tuae deputo et quaecumque non feci mala, quid enim non facere potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala, et quae te duce non feci.* Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam poenitens.

[43493] IIª-IIae q. 106 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. VII, *cui plus dimittitur, plus diligit.* Ergo, eadem ratione, plus tenetur ad gratiarum actiones.

[43494] IIª-IIae q. 106 a. 2 co. Respondeo dicendum quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis. Unde ubi est maior gratia ex parte dantis, ibi requiritur maior gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est quod gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis maior gratia. Uno modo, ex quantitate dati. Et hoc modo, innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones, quia maius donum ei datur a Deo et magis continuatum, ceteris paribus, absolute loquendo. Alio modo potest dici maior gratia quia magis datur gratis. Et secundum hoc, magis tenetur ad gratiarum actiones poenitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo; cum enim esset dignus poena, datur ei gratia. Et sic, licet illud donum quod datur innocenti sit, absolute consideratum, maius; tamen donum quod datur poenitenti est maius in comparatione ad ipsum, sicut etiam parvum donum pauperi datum ei est maius quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quae agenda sunt magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut philosophus dicit, in III Ethic., de voluntario et involuntario.

[43495] IIª-IIae q. 106 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[43496] IIª-IIae q. 106 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad

gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi ipsi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud Eccli. XIV, *qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

[43497] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 arg. 2 Praeterea, gratiarum actio est quaedam gratiae recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiae reddendae.

[43498] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 arg. 3 Praeterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

[43499] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 arg. 4 Praeterea, servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

[43500] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 arg. 5 Praeterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste et utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit est in statu magnae felicitatis, cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio. Quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de virtute in vitium, et sic videtur quod ei honeste recompensari non potest. Quandoque etiam ille qui accipit beneficium pauper est, et omnino recompensare non potest. Ergo videtur quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

[43501] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 arg. 6 Praeterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficii est nociva vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non semper est beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

[43502] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Thess. ult., *in omnibus gratias agite.*

[43503] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., quod Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa, semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, inquantum huiusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscipit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem, secundum modum utriusque. Et sicut de patre supra dictum est, benefactori quidem, inquantum huiusmodi, debetur honor et reverentia, eo quod habet rationem principii, sed per accidens debetur ei subventio vel sustentatio, si indigeat.

[43504] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Seneca dicit, in V de Benefic., *sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis, ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat, sed naturae suae paret, quae movet ad refutanda nociva et ad appetenda proficua.* Unde in his quae sunt ad seipsum

non habet locum gratitudo et ingratitudo, non enim potest homo sibi aliquid denegare nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quae ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quae sunt ad seipsum, sicut de iustitia philosophus dicit, in V Ethic., inquantum scilicet accipiuntur diversae partes hominis sicut diversae personae.

[43505] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non omnino debet recipiens a gratiarum actione cessare. Minus tamen quam si modo debito praestitisset, quia etiam beneficium minus est, quia, ut Seneca dicit, in II de Benefic., *multum celeritas fecit, multum abstulit mora.*

[43506] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Seneca dicit, in VI de Benefic., *multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori suo pabulum prospicit. Si me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum et iniustus nisi gaudeo hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summae malignitatis est non vocare beneficium nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.*

[43507] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Seneca dicit, in III de Benefic., *quandiu servus praestat quod a servo exigi solet, ministerium est, ubi plus quam a servo necesse, beneficium est. Ubi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium.* Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiae sunt habendae.

[43508] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod etiam pauper ingratus non est si faciat quod possit, sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu, ita etiam et recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit, in II de Benefic., *qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem solvit. Quam grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus, quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur.* Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiae et honoris. Unde philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri.* Et Seneca dicit, in VI de Benefic., *multa sunt per quae quidquid debemus reddere et felicibus possumus, fidele consilium, assidua conversatio, sermo communis et sine adulatione iucundus.* Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam eius seu miseriam qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur. Quia, ut Seneca dicit, in VI de Benefic., *si hoc ei optares cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes.* Si autem ille qui beneficium dedit in peius mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc alter est effectus quam prius erat, et ideo non debetur ei recompensatio beneficii sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi praestiti beneficii. Ut patet per philosophum, in IX Ethic.

[43509] II^{a}-IIae q. 106 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est, recompensatio beneficii praecipue pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis,

si tamen postea, per eius incuriam, in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti. Unde Seneca dicit, in VII de Benefic., *reddendum mihi est, non servandum, cum reddidero, ac tuendum.*

Articulus 4

[43510] II^{a}-IIae q. 106 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quae debemus sine certo termino, tenemur restituere ad statim. Sed non est aliquis terminus praescriptus recompensationi beneficiorum, quae tamen cadit sub debito, ut dictum est. Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

[43511] II^{a}-IIae q. 106 a. 4 arg. 2 Praeterea, quanto aliquod bonum fit ex maiori animi fervore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod homo statim beneficium reddat.

[43512] II^{a}-IIae q. 106 a. 4 arg. 3 Praeterea, Seneca dicit, in II de Benefic., quod *proprium benefactoris est libenter et cito facere.* Sed recompensatio debet beneficium adaequare. Ergo debet statim recompensare.

[43513] II^{a}-IIae q. 106 a. 4 s. c. Sed contra est quod Seneca dicit, in IV de Benefic., *qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.*

[43514] II^{a}-IIae q. 106 a. 4 co. Respondeo dicendum quod sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum; ita etiam haec duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, statim recompensatio fieri debet. Unde Seneca dicit, in II de Benefic., *vis reddere beneficium? Benigne accipe.* Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem, non convenienti tempore, statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio. Ut enim Seneca dicit, IV de Benefic., *qui nimis cito cupit solvere, invitus debet, et qui invitus debet, ingratus est.*

[43515] II^{a}-IIae q. 106 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod debitum legale est statim solvendum, alioquin non esset conservata iustitiae aequalitas, si unus retineret rem alterius absque eius voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis. Et ideo debet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

[43516] II^{a}-IIae q. 106 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod fervor voluntatis non est virtuosus nisi sit ratione ordinatus. Et ideo si aliquis ex fervore animi praeoccupet debitum tempus, non erit laudandum.

[43517] II^{a}-IIae q. 106 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda. Et tunc non est amplius tardandum cum opportunum tempus advenerit. Et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

Articulus 5

[43518] II^a-IIae q. 106 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficiantis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

[43519] II^a-IIae q. 106 a. 5 arg. 2 Praeterea, gratia, quae beneficia recompensat, est pars iustitiae. Sed iustitia respicit aequalitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus beneficiantis.

[43520] II^a-IIae q. 106 a. 5 arg. 3 Praeterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus recognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiae recompensatio secundum affectum.

[43521] II^a-IIae q. 106 a. 5 s. c. Sed contra est quod Seneca dicit, in I de beneficiis, *nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice; qui exiguum tribuit, sed libenter.*

[43522] II^a-IIae q. 106 a. 5 co. Respondeo dicendum quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad iustitiam, ad gratiam, et ad amicitiam. Ad iustitiam quidem pertinet quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo et in aliis huiusmodi. Et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiae, secundum quod habet rationem debiti moralis, aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiae oportet respectum haberi ad amicitiae causam. Unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem quam quis est ex beneficio consecutus. In amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis, quia hoc praecipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in VIII Ethic. Et similiter, quia gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum; ideo etiam gratiae recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.

[43523] II^a-IIae q. 106 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiae recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit, in I de Benefic., *beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.*

[43524] II^a-IIae q. 106 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia est pars iustitiae, non quidem sicut species generis, sed per quandam reductionem ad genus iustitiae, ut supra dictum est. Unde non oportet quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

[43525] II^a-IIae q. 106 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod affectum hominis per se quidem solus

Deus videt, sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficiantis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudenter et prompte aliquis beneficium impendit.

Articulus 6

[43526] II^{a}-IIae q. 106 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim, sicut parentibus, nec etiam aequalis recompensatio fieri potest, sicut philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiae recompensatio tendit ad aliquid maius.

[43527] II^{a}-IIae q. 106 a. 6 arg. 2 Praeterea, si aliquis plus recompensat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat tenebitur aliquid maius recompensare, et sic procederet in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia infinitum aufert naturam boni, ut dicitur in II Metaphys. Ergo gratiae recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

[43528] II^{a}-IIae q. 106 a. 6 arg. 3 Praeterea, iustitia in aequalitate consistit. Sed maius est quidam aequalitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid maius accepto beneficio sit vitiosum, et iustitiae oppositum.

[43529] II^{a}-IIae q. 106 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., *refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere.* Quod quidem fit dum aliquid maius retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid maius faciat.

[43530] II^{a}-IIae q. 106 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, recompensatio gratiae respicit beneficium secundum voluntatem beneficiantis. In quo quidem praecipue hoc commendabile videtur quod gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit ad hoc obligatur, ex debito honestatis, ut similiter gratis aliquid impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere nisi excedat quantitatem accepti beneficii, quia quandiu recompensat minus vel aequale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiae recompensatio semper tendit ut, pro suo posse, aliquid maius retribuat.

[43531] II^{a}-IIae q. 106 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus benefici quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii quod filius a parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil aequale filius recompensare potest, ut philosophus dicit. Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid maius patri retribuere, ut Seneca dicit, in III de Benefic. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

[43532] II^{a}-IIae q. 106 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod debitum gratitudinis ex caritate derivatur, quae, quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud Rom. XIII, *nemini*

quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis. Et ideo non est inconveniens si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

[43533] IIª-IIae q. 106 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut in iustitia quae est virtus cardinalis, attenditur aequalitas rerum, ita in gratitudine attenditur aequalitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium aliquid supra debitum recompenset.

Quaestio 107

Prooemium

[43534] IIª-IIae q. 107 pr. Deinde considerandum est de ingratitudine. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ingratitudo semper sit peccatum. Secundo, utrum ingratitudo sit peccatum speciale. Tertio, utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale. Quarto, utrum ingrato sint beneficia subtrahenda.

Articulus 1

[43535] IIª-IIae q. 107 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca, in III de Benefic., quod *ingratus est qui non reddit beneficium.* Sed quandoque non posset aliquis recompensare beneficium nisi peccando, puta si aliquis auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

[43536] IIª-IIae q. 107 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundum Augustinum, *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat. Oblivio etiam non est in potestate nostra, cum tamen Seneca dicat, in III de Benefic., quod *ingratissimus omnium est qui oblitus est.* Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

[43537] IIª-IIae q. 107 a. 1 arg. 3 Praeterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud apostoli, Rom. XIII, *nemini quidquam debeatis.* Sed qui invitus debet ingratus est, ut Seneca dicit, in IV de Benefic. Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

[43538] IIª-IIae q. 107 a. 1 s. c. Sed contra est quod II ad Tim. III, ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur, *parentibus non obedientes, ingrati, scelesti.*

[43539] IIª-IIae q. 107 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitudo est peccatum.

[43540] IIª-IIae q. 107 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum non confert beneficium, sed magis nocumentum. Et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem, si sit deceptus, dum credidit adiuvare ad bonum, adiuvit ad peccandum. Sed tunc non debetur recompensatio talis ut adiuvetur ad peccandum, quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum, quod contrariatur gratitudini.

[43541] IIª-IIae q. 107 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est. Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quae provenit ex naturali defectu, quae non subiacet voluntati; sed illa quae ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca, in III de Benefic., *apparet illum non saepe de reddendo cogitasse cui obrepsit oblivio.*

[43542] IIª-IIae q. 107 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

Articulus 2

[43543] IIª-IIae q. 107 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

[43544] IIª-IIae q. 107 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullum speciale peccatum sub diversis generibus peccatorum continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus, puta si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud huiusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

[43545] IIª-IIae q. 107 a. 2 arg. 3 Praeterea, Seneca dicit, in III de Benefic., *ingratus est qui dissimulat; ingratus qui non reddit; ingratissimus omnium qui oblitus est.* Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

[43546] IIª-IIae q. 107 a. 2 s. c. Sed contra est quod ingratitudo opponitur gratitudini sive gratiae, quae est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

[43547] IIª-IIae q. 107 a. 2 co. Respondeo dicendum quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur quod magis virtuti opponitur, sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum, puta si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet. Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est, in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum, differunt enim caecitas et surditas secundum differentiam visus et auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita

etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus, secundum ordinem eorum quae ad gratitudinem requiruntur. In qua primum est quod homo beneficium acceptum recognoscat; secundum est quod laudet et gratias agat; tertium est quod retribuat, pro loco et tempore, secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione est primum in resolutione, ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertium, et gravissimum est quod non recognoscat, sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

[43548] IIª-IIae q. 107 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere. Formalis autem ingratitudo est quando actualiter beneficium contemnitur. Et hoc est speciale peccatum.

[43549] IIª-IIae q. 107 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet formalem rationem alicuius specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri. Et secundum hoc, in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

[43550] IIª-IIae q. 107 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa tria non sunt diversae species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

Articulus 3

[43551] IIª-IIae q. 107 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo, alioquin omnes essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est veniale peccatum.

[43552] IIª-IIae q. 107 a. 3 arg. 2 Praeterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod contrariatur caritati, ut supra dictum est. Sed ingratitudo contrariatur caritati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

[43553] IIª-IIae q. 107 a. 3 arg. 3 Praeterea, Seneca dicit, in II de Benefic., *haec beneficii lex est, alter statim oblivisci debet dati, alter memor esse accepti.* Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum. Quod non oporteret si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est mortale peccatum.

[43554] IIª-IIae q. 107 a. 3 s. c. Sed contra est quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed sicut Seneca dicit, ibidem, interdum *qui iuvatur fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat*, quod videtur viam ingratitudinis recipienti praebere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

[43555] IIª-IIae q. 107 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, ingratus dicitur aliquis dupliciter. Uno modo, per solam omissionem, puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non semper est peccatum mortale. Quia, ut supra dictum est, debitum gratitudinis est ut homo aliquid etiam liberaliter tribuat ad quod non tenetur, et ideo, si illud praetermittit, non peccat mortaliter. Est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum; vel etiam propter conditionem eius quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum praetermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit. Et hoc etiam, secundum conditionem eius quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quod ingratitudo quae provenit ex peccato mortali habet perfectam ingratitudinis rationem, illa vero quae provenit ex peccato veniali, imperfectam.

[43556] IIª-IIae q. 107 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem. Habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

[43557] IIª-IIae q. 107 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ingratitudo quae est cum peccato veniali non est contraria caritati, sed est praeter ipsam, quia non tollit habitum caritatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

[43558] IIª-IIae q. 107 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod idem Seneca dicit, in VII de Benefic., *errat si quis aestimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei, praesertim honestissimae. Cum ergo dicimus, meminisse non debet, hoc volumus intelligi, praedicare non debet, nec iactare.*

[43559] IIª-IIae q. 107 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod ille qui ignorat beneficium non est ingratus si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare si noscet. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur beneficium ignoret, tum propter inanis gloriae vitationem, sicut beatus Nicolaus, aurum furtim in domum proiiciens, vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit quod consulit verecundiae eius qui beneficium accipit.

Articulus 4

[43560] IIª-IIae q. 107 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. XVI, *ingratis spes tanquam hibernalis glacies tabescet.* Non autem eius spes tabesceret si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

[43561] II^{a}-IIae q. 107 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus debet alteri praebere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit ingratitudinis occasionem ergo non est ingrato beneficium dandum.

[43562] II^{a}-IIae q. 107 a. 4 arg. 3 *Praeterea, in quo quis peccat, per hoc et torquetur*, ut dicitur Sap. XI. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

[43563] II^{a}-IIae q. 107 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. VI, quod *altissimus benignus est super ingratos et malos*. Sed eius per imitationem nos filios esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus beneficia ingratis subtrahere.

[43564] II^{a}-IIae q. 107 a. 4 co. Respondeo dicendum quod circa ingratum duo consideranda sunt. Primo quidem, quid ipse dignus sit pati. Et sic certum est quod meretur beneficii subtractionem. Alio modo, considerandum est quid oporteat beneficum facere. Primo namque, debet non esse facilis ad ingratitudinem iudicandam, quia frequenter aliquis, ut Seneca dicit, qui non reddidit, gratus est; quia forte non occurrit ei facultas aut debita opportunitas reddendi. Secundo, debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat, quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat et peior fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare.

[43565] II^{a}-IIae q. 107 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

[43566] II^{a}-IIae q. 107 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui ingrato beneficium exhibet non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si vero ille qui accipit ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

[43567] II^{a}-IIae q. 107 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui beneficium dat non statim debet se exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum, ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

Quaestio 108

Prooemium

[43568] II^{a}-IIae q. 108 pr. Deinde considerandum est de vindicatione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum vindicatio sit licita. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, de modo vindicandi. Quarto, in quos sit vindicta exercenda.

Articulus 1

[43569] II^{a}-IIae q. 108 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum, dicitur enim Deut. XXXII, secundum aliam litteram, *mihi vindictam, et ego retribuam.* Ergo omnis vindicatio est illicita.

[43570] II^{a}-IIae q. 108 a. 1 arg. 2 Praeterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi, quia super illud Cant. II, sicut lilium inter spinas, dicit Glossa, *non fuit bonus qui malos tolerare non potuit.* Ergo vindicta non est sumenda de malis.

[43571] II^{a}-IIae q. 108 a. 1 arg. 3 Praeterea, vindicta per poenas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit, contra Adamantum. Ergo, ad minus in novo testamento, vindicta fieri non debet.

[43572] II^{a}-IIae q. 108 a. 1 arg. 4 Praeterea, ille dicitur se vindicare qui iniurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam iudici in se delinquentes punire, dicit enim Chrysostomus, super Matth., *discamus exemplo Christi nostras iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre.* Ergo vindicatio videtur esse illicita.

[43573] II^{a}-IIae q. 108 a. 1 arg. 5 Praeterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quam peccatum unius tantum, dicitur enim Eccli. XXVI, *a tribus timuit cor meum, zelaturam civitatis, et collectionem populi.* Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda, quia super illud Matth. XIII, *sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum*, dicit Glossa quod multitudo non est excommunicanda, nec princeps. Ergo nec alia vindicatio est licita.

[43574] II^{a}-IIae q. 108 a. 1 s. c. Sed contra, nihil est expectandum a Deo nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda a Deo, dicitur enim Luc. XVIII, *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se* die ac nocte? Quasi diceret, immo faciet. Ergo vindicatio non est per se mala et illicita.

[43575] II^{a}-IIae q. 108 a. 1 co. Respondeo dicendum quod vindicatio fit per aliquod poenale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum, quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius qui sibi iniuste intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare, propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum, hoc enim est vinci a malo, quod apostolus prohibet, Rom. XII, dicens, *noli vinci a malo, sed vince in bono malum.* Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

[43576] II^{a}-IIae q. 108 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa, dicitur enim Rom. XIII, de principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in iram ei qui*

male agit. Si autem praeter ordinem divinae institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est, et ideo peccat.

[43577] IIª-IIae q. 108 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod mali tolerantur a bonis in hoc quod ab eis proprias iniurias patienter sustinent, secundum quod oportet, non autem tolerant eos ut sustineant iniurias Dei et proximorum. Dicit enim Chrysostomus, super Matth., *in propriis iniuriis esse quempiam patientem, laudabile est, iniurias autem Dei dissimulare nimis est impium.*

[43578] IIª-IIae q. 108 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod lex Evangelii est lex amoris. Ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per poenas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum, qui, etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

[43579] IIª-IIae q. 108 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod iniuria quae infertur personae alicui quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam, et tunc debet aliquis propriam iniuriam ulcisci. Sicut patet de Elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur IV Reg. I. Et similiter Elisaeus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV Reg. II. Et Silvester Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur XXIII, qu. IV. Inquantum vero iniuria in aliquem illata ad eius personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat. Huiusmodi enim praecepta patientiae intelligenda sunt secundum praeparationem animi, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte.

[43580] IIª-IIae q. 108 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Aegyptii submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israel, ut habetur Exod. XIV, et sicut Sodomitae universaliter perierunt, vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. XXXII, in poena eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero, si speretur multorum correctio, debet severitas vindictae exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis ceteri terreantur, sicut dominus, Num. XXV, mandavit suspendi principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc, si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum. Alioquin, parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum eius, si sine scandalo multitudinis puniri non posset, nisi forte esset tale peccatum principis quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

Articulus 2

[43581] IIª-IIae q. 108 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quae bene agunt, ita puniuntur mali pro his quae male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam specialem virtutem, sed est actus commutativae iustitiae. Ergo, pari ratione, et vindicatio non

debet poni specialis virtus.

[43582] II^{a}-IIae q. 108 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis et per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

[43583] II^{a}-IIae q. 108 a. 2 arg. 3 Praeterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod speciale vitium. Ergo non est specialis virtus.

[43584] II^{a}-IIae q. 108 a. 2 s. c. Sed contra est quod Tullius ponit eam partem iustitiae.

[43585] II^{a}-IIae q. 108 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua specialis virtus. Est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta, unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel iam illatas iniurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem, dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *vindicatio est per quam vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est*, idest ignominiosum, *defendendo aut ulciscendo propulsatur*. Unde vindicatio est specialis virtus.

[43586] II^{a}-IIae q. 108 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiae; ita etiam punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus commutativae iustitiae; secundum autem quod pertinet ad immunitatem alicuius personae singularis, a qua iniuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

[43587] II^{a}-IIae q. 108 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei vel proximorum, quas ex caritate reputat quasi suas. Cuiuslibet autem virtutis actus ex radice caritatis procedit, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, *nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice caritatis.*

[43588] II^{a}-IIae q. 108 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod vindicationi opponuntur duo vitia. Unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel saevitiae, quae excedit mensuram in puniendo. Aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo, unde dicitur Prov. XIII, *qui parcit virgae, odit filium suum.* Virtus autem vindicationis consistit ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

Articulus 3

[43589] II^{a}-IIae q. 108 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per poenas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quaedam eradicatio eius. Sed dominus mandavit, Matth. XIII, quod zizania, per quae significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

[43590] II^{a}-IIae q. 108 a. 3 arg. 2 Praeterea, quicumque mortaliter peccant, eadem poena videntur digni. Si ergo aliqui mortaliter peccantes morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri. Quod patet esse falsum.

[43591] II^{a}-IIae q. 108 a. 3 arg. 3 Praeterea, cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum eius manifestatur. Quod videtur esse nocivum multitudini, quae ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit poena mortis pro aliquo peccato infligenda.

[43592] II^{a}-IIae q. 108 a. 3 s. c. Sed contra est quod in lege divina his huiusmodi poenae determinantur, ut ex supra dictis patet.

[43593] II^{a}-IIae q. 108 a. 3 co. Respondeo dicendum quod vindicatio intantum licita est et virtuosa inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quae plus amant quam illa quae peccando adipiscuntur, alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quae homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Haec sunt autem quae homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert, XXI de Civ. Dei, octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, scilicet mortem, per quam tollitur vita; verbera et talionem (ut scilicet oculum pro oculo perdat), per quae amittit corporis incolumitatem; servitutem et vincula, per quae perdit libertatem; exilium, per quod perdit patriam; damnum, per quod perdit divitias; ignominiam, per quam perdit gloriam.

[43594] II^{a}-IIae q. 108 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus prohibet eradicari zizania quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest poena mortis peccatoribus infligi.

[43595] II^{a}-IIae q. 108 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte aeterna quantum ad futuram retributionem, quae est secundum veritatem divini iudicii. Sed poenae praesentis vitae sunt magis medicinales. Et ideo illis solis peccatis poena mortis infligitur quae in gravem perniciem aliorum cedunt.

[43596] II^{a}-IIae q. 108 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quando simul cum culpa innotescit et poena, vel mortis vel quaecumque alia quam homo horret, ex hoc ipso voluntas eius a peccando

abstrahitur, quia plus terret poena quam alliciat exemplum culpae.

Articulus 4

[43597] II^{a}-IIae q. 108 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. XX, *ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem.* Unde et pro peccato Cham Chanaan, filius eius, maledictus est, ut habetur Gen. IX. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur IV Reg. V. Sanguis etiam Christi reddit poenae obnoxios successores Iudaeorum, qui dixerunt, sanguis eius super nos, et super filios nostros. Matth. XXVII, legitur etiam quod pro peccato Achar populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Iosue VII. Et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur I Reg. IV. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

[43598] II^{a}-IIae q. 108 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque poena infertur pro eo quod non est in eius potestate, sicut propter vitium leprae aliquis removetur ab administratione Ecclesiae; et propter paupertatem aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

[43599] II^{a}-IIae q. 108 a. 4 arg. 3 Praeterea, ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes. Parvuli enim Sodomitarum, licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus perierunt, ut legitur Gen. XIX. Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. XVI. Bruta etiam animalia, quae carent ratione, iussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur I Reg. XV. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

[43600] II^{a}-IIae q. 108 a. 4 arg. 4 Praeterea, coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum poenae evadit. Ergo vindicta exercetur etiam in involuntarios.

[43601] II^{a}-IIae q. 108 a. 4 arg. 5 Praeterea, Ambrosius dicit, super Lucam, quod *navicula in qua erat Iudas, turbatur, unde et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbatur alienis.* Sed Petrus non volebat peccatum Iudae. Ergo quandoque involuntarius punitur.

[43602] II^{a}-IIae q. 108 a. 4 s. c. Sed contra est quod poena debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus. Ergo in solos voluntarios est exercenda vindicta.

[43603] II^{a}-IIae q. 108 a. 4 co. Respondeo dicendum quod poena potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem poenae. Et secundum hoc, poena non debetur nisi peccato, quia per poenam reparatur aequalitas iustitiae, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium,

etiam originale, ut supra habitum est; consequens est quod nullus punitur hoc modo nisi pro eo quod voluntarie factum est. Alio modo potest considerari poena inquantum est medicina, non solum sanativa peccati praeteriti, sed etiam praeservativa a peccato futuro et promotiva in aliquod bonum. Et secundum hoc, aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit maius bonum ut promoveat minus bonum, sicut medicina carnalis nunquam caecat oculum ut sanet calcaneum, quandoque tamen infert nocumentum in minoribus ut melioribus auxilium praestet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima; ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa, cuiusmodi sunt plures poenae praesentis vitae divinitus inflictae ad humiliationem vel probationem, non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in praesenti neque in futuro; quia ibi poenae non sunt medicinae, sed consequuntur spiritualem damnationem.

[43604] IIª-IIae q. 108 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unus homo poena spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia poena spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Poena autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem, quia unus homo temporaliter est res alterius, et ita in poenam eius etiam ipse punitur, sicut filii sunt secundum corpus quaedam res patris, et servi sunt quaedam res dominorum. Alio modo, inquantum peccatum unius derivatur in alterum. Vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent. Vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem praelatum, secundum illud Iob XXXIV, *qui regnare facit hominem hypocritam, propter peccata populi*; unde et pro peccato David populum numerantis, populus Israel punitus est, ut habetur II Reg. ult. Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem, sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, tertio, ad commendandum unitatem humanae societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet, et ad detestationem peccati, dum poena unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achar. Quod autem dominus dicit, *visitans peccata parentum in filios, in tertiam et quartam* generationem, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere, dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur; sed, crescente malitia posteriorum, quasi necesse est ultionem inferri.

[43605] IIª-IIae q. 108 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, iudicium humanum debet imitari divinum iudicium in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari, quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Poena autem damni punitur aliquis, etiam secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa. Et hoc tripliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis ineptus redditur, sine sua culpa, ad aliquod bonum habendum vel consequendum, sicut propter vitium leprae aliquis removetur ab administratione Ecclesiae, et propter bigamiam vel iudicium sanguinis aliquis impeditur a sacris

ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur non est proprium bonum, sed commune, sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum, pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum unius dependet ex bono alterius, sicut in crimine laesae maiestatis filius amittit haereditatem pro peccato parentis.

[43606] IIª-IIae q. 108 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod parvuli divino iudicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus, tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur. Tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne, si reservarentur, essent imitatores paternae malitiae, et sic graviores poenas mererentur. In bruta vero animalia, et quascumque alias irrationales creaturas, vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt. Et iterum propter detestationem peccati.

[43607] IIª-IIae q. 108 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est.

[43608] IIª-IIae q. 108 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod hoc modo pro peccato Iudae ceteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CIX ad CXX

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 109

Prooemium

[43609] IIª-IIae q. 109 pr. Deinde considerandum est de veritate, et vitiis oppositis. Circa veritatem autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum veritas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit pars iustitiae. Quarto, utrum magis declinet ad minus.

Articulus 1

[43610] IIª-IIae q. 109 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cuius obiectum est veritas. Cum igitur obiectum sit prius habitu et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

[43611] IIª-IIae q. 109 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur *existentia circa seipsum, et neque maiora neque minora.* Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis, quia dicitur Prov. XXVII, *laudet te alienus, et non os tuum*; nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isaiae III, *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt.* Ergo veritas non est virtus.

[43612] IIª-IIae q. 109 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro obiecto, sed res temporales; dicit enim Tullius quod *veritas est per quam immutata ea quae sunt aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur.* Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter superfluum et diminutum; quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus.

[43613] IIª-IIae q. 109 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit veritatem inter ceteras virtutes.

[43614] IIª-IIae q. 109 a. 1 co. Respondeo dicendum quod veritas dupliciter accipi potest. Uno

modo secundum quod veritate aliquid dicitur verum. Et sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta veritas non est habitus, quod est genus virtutis, sed aequalitas quaedam intellectus vel signi ad rem intellectam et significatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus; virtus autem est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.

[43615] II^{a}-IIae q. 109 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

[43616] II^{a}-IIae q. 109 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit actus virtutis, sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur, quae si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis, sine debita causa, laudet seipsum etiam de vero. Vitiosum etiam est quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

[43617] II^{a}-IIae q. 109 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui dicit verum profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solae virtutes morales, ad quas etiam usus pertinet exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum dupliciter, uno quidem modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia verum secundum suam rationem importat quandam aequalitatem. Aequale autem est medium inter maius et minus. Unde ex hoc ipso quod aliquis verum dicit de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit quando oportet, et secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quae sua sunt manifestat, defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

Articulus 2

[43618] II^{a}-IIae q. 109 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus, quinimmo omnis virtus est bonitas, quia bonum facit habentem. Ergo veritas non est specialis virtus.

[43619] II^{a}-IIae q. 109 a. 2 arg. 2 Praeterea, manifestatio eius quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem, quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

[43620] II^{a}-IIae q. 109 a. 2 arg. 3 Praeterea, veritas vitae dicitur qua aliquis recte vivit, de qua

dicitur Isaiae XXXVIII, memento, quaeso, *quomodo ambulaverim coram te in veritate et in corde perfecto.* Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam. Ergo veritas non est specialis virtus.

[43621] IIª-IIae q. 109 a. 2 arg. 4 Praeterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

[43622] IIª-IIae q. 109 a. 2 s. c. Sed contra est quia in II Ethic. connumeratur aliis virtutibus.

[43623] IIª-IIae q. 109 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad rationem virtutis humanae pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum, in libro de natura boni, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem specialis quidam ordo secundum quod exteriora nostra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid sicut signum ad signatum. Et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus.

[43624] IIª-IIae q. 109 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verum et bonum subiecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum. Sed secundum rationem, invicem se excedunt, sicut intellectus et voluntas invicem se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et multa alia, et voluntas appetit ea quae pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde verum, secundum rationem propriam, qua est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum est appetibile quoddam. Et similiter bonum, secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

[43625] IIª-IIae q. 109 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens et praeter intentionem. Quod autem aliquis manifestat quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis sicut per se intentum, ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, praeter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere, quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur praeter eius principalem intentionem.

[43626] IIª-IIae q. 109 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod veritas vitae est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut etiam quaelibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cuius conformitatem rectitudinem habet. Et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

[43627] IIª-IIae q. 109 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad

hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe, quia hoc pertinet ad omnem virtutem, sed excludendo duplicitatem, qua homo unum praetendit et aliud intendit.

Articulus 3

[43628] IIª-IIae q. 109 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod veritas non sit pars iustitiae. Iustitiae enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis verum dicit, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus praemissis iustitiae partibus. Ergo veritas non est iustitiae pars.

[43629] IIª-IIae q. 109 a. 3 arg. 2 Praeterea, veritas pertinet ad intellectum. Iustitia autem est in voluntate, ut supra habitum est. Ergo veritas non est pars iustitiae.

[43630] IIª-IIae q. 109 a. 3 arg. 3 Praeterea, triplex distinguitur veritas, secundum Hieronymum, scilicet veritas vitae, et veritas iustitiae, et veritas doctrinae. Sed nulla istarum est pars iustitiae. Nam veritas vitae continet in se omnem virtutem, ut dictum est. Veritas autem iustitiae est idem iustitiae, unde non est pars eius. Veritas autem doctrinae pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars iustitiae.

[43631] IIª-IIae q. 109 a. 3 s. c. Sed contra est quod Tullius ponit veritatem inter partes iustitiae.

[43632] IIª-IIae q. 109 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliqua virtus iustitiae annectitur sicut secundaria principali, quod partim quidem cum iustitia convenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, inquantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat. Alio modo, inquantum iustitia aequalitatem quandam in rebus constituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis, adaequat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione iustitiae quantum ad rationem debiti. Non enim haec virtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars iustitiae, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

[43633] IIª-IIae q. 109 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

[43634] IIª-IIae q. 109 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod veritas secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum. Sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam. Et secundum hoc, manifestatio veritatis est actus voluntatis.

[43635] II^{a}-IIae q. 109 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitae ut dictum est. Veritas autem iustitiae dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quod ipsa iustitia est rectitudo quaedam regulata secundum regulam divinae legis. Et secundum hoc, differt veritas iustitiae a veritate vitae, quia veritas vitae est secundum quam aliquis recte vivit in seipso; veritas autem iustitiae est secundum quam aliquis rectitudinem legis in iudiciis, quae sunt ad alterum, servat. Et secundum hoc, veritas iustitiae non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitae. Alio modo potest intelligi veritas iustitiae secundum quod aliquis ex iustitia veritatem manifestat, puta cum aliquis in iudicio verum confitetur aut verum testimonium dicit. Et haec veritas est quidam particularis actus iustitiae. Et non pertinet directe ad hanc veritatem de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit ius suum alteri reddere. Unde philosophus, in IV Ethic., de hac veritate determinans, dicit, *non de veridico in confessionibus dicimus, neque quaecumque ad iustitiam vel iniustitiam contendunt*. Veritas autem doctrinae consistit in quadam manifestatione verorum de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat qualis est, et non alia quam circa ipsum sint, nec maiora nec minora. Veruntamen quia vera scibilia, inquantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt et ad nos pertinent; secundum hoc veritas doctrinae potest ad hanc virtutem pertinere, et quaecumque alia veritas qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

Articulus 4

[43636] II^{a}-IIae q. 109 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo maius incurrit falsitatem, ita et dicendo minus, non enim magis est falsum quatuor esse quinque quam quatuor esse tria. *Sed omne falsum est secundum se malum et fugiendum*, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in maius.

[43637] II^{a}-IIae q. 109 a. 4 arg. 2 Praeterea, quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri, sicut fortitudo est propinquior audaciae quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri, quia veritas, cum sit aequalitas quaedam, in medio punctali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

[43638] II^{a}-IIae q. 109 a. 4 arg. 3 Praeterea, in minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat, in maius autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat quam qui superaddit, quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in maius quam in minus.

[43639] II^{a}-IIae q. 109 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod homo

secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus.

[43640] IIª-IIae q. 109 a. 4 co. Respondeo dicendum quod declinare in minus a veritate contingit dupliciter. Uno modo, affirmando, puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam vel sanctitatem vel aliquid huiusmodi. Quod fit sine praeiudicio veritatis, quia in maiori est etiam minus. Et secundum hoc, haec virtus declinat in minus. *Hoc enim*, ut philosophus dicit ibidem, *videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias esse.* Homines enim qui maiora de seipsis dicunt quam sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes, homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quandam moderationem. Unde apostolus dicit, II ad Cor. XII, *si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam. Parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me.* Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest. Et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnans virtuti, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiae, quam oportet salvari in omnibus virtutibus. Magis enim repugnat prudentiae, quia periculosius est et onerosius aliis, quod aliquis existimet vel iactet se habere quod non habet, quam quod non existimet, vel dicat se non habere quod habet.

[43641] IIª-IIae q. 109 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 110

Prooemium

[43642] IIª-IIae q. 110 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati. Et primo, de mendacio; secundo, de simulatione sive hypocrisi; tertio, de iactantia et opposito vitio. Circa mendacium quaeruntur quatuor. Primo, utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. Secundo, de speciebus mendacii. Tertio, utrum mendacium semper sit peccatum. Quarto, utrum semper sit peccatum mortale.

Articulus 1

[43643] IIª-IIae q. 110 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate, qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit, in libro contra mendacium. Ergo mendacium non opponitur veritati.

[43644] IIª-IIae q. 110 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis, quia secundum philosophum, in IV Ethic., secundum hanc virtutem aliquis verum dicit

et in sermone et in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis, dicitur enim quod mendacium est falsa vocis significatio. Ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

[43645] IIª-IIae q. 110 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod *culpa mentientis est fallendi cupiditas.* Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiae vel iustitiae. Ergo mendacium non opponitur veritati.

[43646] IIª-IIae q. 110 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiationem falsi cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium.* Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

[43647] IIª-IIae q. 110 a. 1 co. Respondeo dicendum quod actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex obiecto, et ex fine. Nam finis est obiectum voluntatis, quae est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet. Dictum est autem quod virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quae fit per aliqua signa. Quae quidem manifestatio, sive enuntiatio, est rationis actus conferentis signum ad signatum, omnis enim repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem; unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamen huiusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius et ex intentione voluntatis dependens. Obiectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatae potest ad duo ferri, quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud quidem est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur; et formaliter, propter voluntatem falsum dicendi; et effective, propter voluntatem falsitatem imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi. Unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet credens illud verum esse, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est praeter intentionem dicentis. Unde non habet perfectam rationem mendacii, id enim quod praeter intentionem est, per accidens est; unde non potest esse specifica differentia. Si vero formaliter aliquis falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem. Unde ad speciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quandam perfectionem ipsius, sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur si formam habeat, etiam si desit formae effectus; sicut patet in gravi quod violenter sursum detinetur, ne descendat secundum exigentiam suae formae. Sic ergo patet quod mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.

[43648] IIª-IIae q. 110 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unumquodque magis iudicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

[43649] IIª-IIae q. 110 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., voces praecipuum locum tenent inter alia signa. Et ideo cum dicitur quod mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis.

[43650] IIª-IIae q. 110 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suae causae.

Articulus 2

[43651] IIª-IIae q. 110 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod insufficienter mendacium dividatur per mendacium officiosum, iocosum et perniciosum. Divisio enim est danda secundum ea quae per se conveniunt rei, ut patet per philosophum, in VII Metaphys. Sed intentio effectus est praeter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad illum, ut videtur, unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Haec autem divisio datur secundum intentionem effectus, nam mendacium iocosum est quod fit causa ludi; mendacium autem officiosum, quod fit causa utilitatis; mendacium autem perniciosum, quod fit causa nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

[43652] IIª-IIae q. 110 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus, in libro contra mendacium, dividit mendacium in octo partes. Quorum primum est in doctrina religionis; secundum est ut nulli prosit et obsit alicui; tertium est quod prodest uni ita ut alteri obsit; quartum est quod fit sola mentiendi fallendique libidine; quintum est quod fit placendi cupiditate; sextum est quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam; septimum est quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandum mortem; octavum quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandum immunditiam corporalem. Ergo videtur quod prima divisio mendacii sit insufficiens.

[43653] IIª-IIae q. 110 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus, in IV Ethic., dividit mendacium in iactantiam, quae verum excedit in dicendo, et ironiam, quae deficit a vero in minus. Quae duo sub nullo praedictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod praedicta divisio mendacii sit incompetens.

[43654] IIª-IIae q. 110 a. 2 s. c. Sed contra est quod super illud Psalm., *perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Glossa quod *sunt tria genera mendaciorum. Quaedam enim sunt pro salute et commodo alicuius; est etiam aliud genus mendacii, quod fit ioco; tertium vero mendacii genus est*

quod fit ex malignitate. Primum autem horum dicitur officiosum; secundum, iocosum; tertium, perniciosum. Ergo mendacium in tria praedicta dividitur.

[43655] IIª-IIae q. 110 a. 2 co. Respondeo dicendum quod mendacium tripliciter dividi potest. Uno modo, secundum ipsam mendacii rationem, quae est propria et per se mendacii divisio. Et secundum hoc, mendacium in duo dividitur, scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in maius, quod pertinet ad iactantiam; et in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam; ut patet per philosophum, in IV Ethic. Haec autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum huiusmodi, opponitur veritati, ut dictum est, veritas autem aequalitas quaedam est, cui per se opponitur maius et minus. Alio modo potest dividi mendacium inquantum habet rationem culpae, secundum ea quae aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium perniciosum. Diminuitur autem culpa mendacii si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile et sic est mendacium iocosum; vel, utile, et sic est mendacium officiosum, sive quo intenditur iuvamentum alterius vel remotio nocumenti. Et secundum hoc, dividitur mendacium in tria praedicta. Tertio modo dividitur mendacium universalius secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non. Et secundum hoc, est divisio octo membrorum quae dicta est. In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso. Quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium, quod est in doctrina religionis. Vel est contra hominem, sive sola intentione nocendi alicui, et sic est secundum mendacium, quod scilicet nulli prodest et obest alicui; sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium, quod uni prodest et alteri obest. Inter quae tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est. Secundum autem est gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post haec autem tria quae superaddunt ad gravitatem culpae mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione. Et hoc est mendacium quod fit ex sola mentiendi libidine, quod procedit ex habitu, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet.* Quatuor vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii. Nam quintum est mendacium iocosum, quod fit placendi cupiditate. Alia vero tria continentur sub mendacio officioso. In quo intenditur quod est alteri utile vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam; vel est utile corpori, et hoc est septimum mendacium, quo impeditur mors hominis; vel est utile etiam ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo, si quis diligenter consideret, secundum ordinem praedictae enumerationis est ordo gravitatis culpae in istis mendaciis, nam bonum utile praefertur delectabili; et vita corporalis praefertur pecuniae; honestas autem etiam ipsi corporali vitae.

[43656] IIª-IIae q. 110 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[43657] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum est enim quod Evangelistae scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse, quia verba Christi, et etiam aliorum, frequenter aliter unus et aliter retulit alius; unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

[43658] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus remuneratur a Deo pro peccato. Sed obstetrices Aegypti remuneratae sunt a Deo propter mendacium, dicitur enim Exod. I, quod *aedificavit illis Deus domos.* Ergo mendacium non est peccatum.

[43659] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 arg. 3 Praeterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitae humanae. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti, sicut legitur Gen. XII et XX quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset. Iacob etiam mentitus est dicens se Esau, tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Gen. XXVII. Iudith etiam commendatur, quae tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

[43660] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 arg. 4 Praeterea, minus malum est eligendum ut vitetur maius malum, sicut medicus praecidit membrum ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri ut unum praeservet ab homicidio, et alium praeservet a morte.

[43661] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 arg. 5 Praeterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda, dicit enim Isidorus, in malis promissis rescinde fidem. Ergo non omne mendacium est vitandum.

[43662] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 arg. 6 Praeterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum quia per ipsum homo decipit proximum, unde Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitretur aliorum.* Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium iocosum nullus decipitur. Non enim ad hoc dicuntur huiusmodi mendacia ut credantur, sed propter delectationem solam, unde et hyperbolicae locutiones quandoque etiam in sacra Scriptura inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

[43663] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. VII, *noli velle mentiri omne mendacium.*

[43664] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 co. Respondeo dicendum quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant; bonum enim est ex integra causa, malum autem est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum,

innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *mendacium est per se pravum et fugiendum, verum autem et bonum et laudabile.* Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit, in libro contra mendacium.

[43665] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerunt, quia periret fidei certitudo, quae auctoritati sacrae Scripturae innititur. In hoc vero quod in Evangelio, et in aliis Scripturis sacris, verba aliquorum diversimode recitantur, non est mendacium. Unde Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist., *nullo modo laborandum esse iudicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendae veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatae. Et in hoc apparet*, ut ibidem subdit, *non debere nos arbitrari mentiri quemquam si, pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata.*

[43666] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod obstetrices non sunt remuneratae pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. I, *et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos.* Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

[43667] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in sacra Scriptura, sicut Augustinus dicit, inducuntur aliquorum gesta quasi exempla perfectae virtutis, de quibus non est aestimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant quae mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *credendum est illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quae scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse.* Abraham tamen, ut Augustinus dicit, in quaest. Genes. Dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, non mendacium dici, soror enim dicitur quia filia fratris erat. Unde et ipse Abraham dicit, Gen. XX, *vere soror mea est, filia patris mei, et non matris meae filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero mystice dixit se esse Esau, primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiae, ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudaeorum. Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quandam virtutis indolem, quia scilicet apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quaedam indebita facienda. Et hoc modo Iudith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quamvis etiam dici possit quod verba eius veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

[43668] II^{a}-IIae q. 110 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infert proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum, sicut non licet

furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat (nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia). Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit, contra mendacium.

[43669] IIª-IIae q. 110 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Uno modo, si promisit id quod est manifeste illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit. Alio modo, si sint mutatae conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit, in libro de Benefic., ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant, alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eaedem conditiones non extant. Unde et apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur II Cor. I, et hoc propter impedimenta quae supervenerant.

[43670] IIª-IIae q. 110 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod operatio aliqua potest considerari dupliciter, uno modo, secundum seipsam; alio modo, ex parte operantis. Mendacium igitur iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figurativis locutionibus, quae in sacra Scriptura inveniuntur, quia, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *quidquid figurate fit aut dicitur, non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est, omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est.*

Articulus 4

[43671] IIª-IIae q. 110 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psalm., *perdes omnes qui loquuntur mendacium*, et Sap. I, *os quod mentitur occidit animam.* Sed perditio et mors animae non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

[43672] IIª-IIae q. 110 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne quod est contra praeceptum Decalogi est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc praeceptum Decalogi, non falsum testimonium dices. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

[43673] IIª-IIae q. 110 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *nemo mentiens, in eo quod mentitur, servat fidem, nam hoc utique vult, ut cui mentitur fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat. Omnis autem fidei violator iniquus est.* Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

[43674] II^{a}-IIae q. 110 a. 4 arg. 4 Praeterea, merces aeterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces aeterna, commutata in temporale, dicit enim Gregorius quod *in remuneratione obstetricum cognoscitur quid mendacii culpa mereatur. Nam benignitatis earum merces, quae eis potuit in aeterna vita tribui, praemissa culpa mendacii, in terrenam est remunerationem declinata.* Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

[43675] II^{a}-IIae q. 110 a. 4 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod *perfectorum praeceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri.* Sed facere contra praeceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et quorumlibet aliorum, alioquin essent peioris conditionis.

[43676] II^{a}-IIae q. 110 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in V Psalm., *duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut iocamur, aut proximo consulendo mentimur.* Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium iocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

[43677] II^{a}-IIae q. 110 a. 4 co. Respondeo dicendum quod peccatum mortale proprie est quod repugnat caritati, per quam anima vivit Deo coniuncta, ut dictum est. Potest autem mendacium contrariari caritati tripliciter, uno modo, secundum se; alio modo, secundum finem intentum; tertio modo, per accidens. Secundum se quidem contrariatur caritati ex ipsa falsa significatione. Quae quidem si sit circa res divinas, contrariatur caritati Dei, cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit. Unde huiusmodi mendacium non solum opponitur virtuti veritatis, sed etiam virtuti fidei et religionis. Et ideo hoc mendacium est gravissimum, et mortale. Si vero falsa significatio sit circa aliquid cuius cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quae pertinent ad perfectionem scientiae et informationem morum, tale mendacium, inquantum infert damnum falsae opinionis proximo, contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi. Unde est peccatum mortale. Si vero sit falsa opinio ex mendacio generata circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus, sicut si aliquis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione vero finis intenti, aliquod mendacium contrariatur caritati, puta quod dicitur aut in iniuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale; ex sola autem intentione peccati mortalis, aliquis mortaliter peccat. Si vero finis intentus non sit contrarium caritati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale, sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio; et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari caritati ratione scandali, vel cuiuscumque damni consequentis. Et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

[43678] II^{a}-IIae q. 110 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae intelliguntur de mendacio pernicioso, ut Glossa exponit, super illud Psalm., *perdes omnes qui loquuntur mendacium.*

[43679] IIª-IIae q. 110 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum omnia praecepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est, intantum mendacium est contra praeceptum Decalogi inquantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

[43680] IIª-IIae q. 110 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, inquantum est praeter aequitatem iustitiae. Unde dicitur I Ioan. III, omne peccatum est iniquitas. Et hoc modo loquitur Augustinus.

[43681] IIª-IIae q. 110 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad effectum benevolentiae in Iudaeos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis. Et sic debetur eis remuneratio aeterna. Unde Hieronymus exponit quod Deus aedificavit illis domos spirituales. Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii. Quo quidem non potuerunt aeternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis aeternae. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem aeternam quam iam ex praecedenti affectu meruerant, sicut ratio procedebat.

[43682] IIª-IIae q. 110 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod quidam dicunt quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circumstantia aggravat in infinitum nisi quae transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personae non trahit in aliam speciem, nisi forte ratione alicuius annexi, puta si sit contra votum ipsius; quod non potest dici de mendacio officioso vel iocoso. Et ideo mendacium officiosum vel iocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, *perfectis esse praeceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri.* Quamvis hoc Augustinus non assertive, sed sub dubitatione dicat, praemittit enim, nisi forte ita ut perfectorum et cetera. Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandae veritatis qui ad veritatem tenentur ex suo officio in iudicio vel doctrina. Contra quae si mentiantur, erit mendacium quod est peccatum mortale. In aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

Quaestio 111

Prooemium

[43683] IIª-IIae q. 111 pr. Deinde considerandum est de simulatione et hypocrisi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis simulatio sit peccatum. Secundo, utrum hypocrisis sit simulatio. Tertio, utrum opponatur veritati. Quarto, utrum sit peccatum mortale.

Articulus 1

[43684] IIª-IIae q. 111 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. ult., quod dominus se finxit longius ire. Et Ambrosius dicit de Abraham, in libro de patriarchis, quod captiose loquebatur cum servulis cum dixit, Gen. XXII, *ego et puer, illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos.* Fingere autem et captiose loqui ad simulationem pertinet. Non est autem dicendum quod in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

[43685] IIª-IIae q. 111 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullum peccatum est utile. Sed sicut Hieronymus dicit, *utilem simulationem, et in tempore assumendam, Iehu, regis Israel, nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal fingens se* idola colere velle, ut habetur IV Reg. X. *Et David immutavit faciem suam coram Achis, rege Geth*, ut habetur I Reg. XXI. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

[43686] IIª-IIae q. 111 a. 1 arg. 3 Praeterea, bonum malo est contrarium. Si ergo simulare bonum est malum, simulare malum erit bonum.

[43687] IIª-IIae q. 111 a. 1 arg. 4 Praeterea, Isaiae III, contra quosdam dicitur, *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt.* Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

[43688] IIª-IIae q. 111 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isaiae XVI, super illud, in tribus annis etc., dicit Glossa, *in comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare.* Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

[43689] IIª-IIae q. 111 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem veritatis pertinet ut aliquis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam veritati opponitur quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid de se significet contrarium eius quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra dictum est. Unde, cum omne mendacium sit peccatum, ut supra habitum est, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

[43690] IIª-IIae q. 111 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., *non omne quod fingimus mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium, cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis.* Et subiungit exemplum de figurativis locutionibus, in quibus fingitur quaedam res non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic igitur dominus se finxit longius ire, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliquid figurate significandum, scilicet quod ipse ab eorum fide longe erat, ut

Gregorius dicit; vel, ut Augustinus dicit, quia, cum longius recessurus esset ascendendo in caelum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. Abraham etiam figurate locutus est. Unde Ambrosius dicit de Abraham quod *prophetavit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat redire, immolato filio, sed dominus per os eius locutus est quod parabat.* Unde patet quod neuter simulavit.

[43691] II^{a}-IIae q. 111 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Hieronymus large utitur nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa exponit in titulo illius Psalmi, *benedicam dominum in omni tempore.* Simulationem vero Iehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Ieroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

[43692] II^{a}-IIae q. 111 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam dicunt quod nullus potest se simulare esse malum, quia per opera bona nullus se simulat malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed haec ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quae in se non sunt mala, sed habent quandam speciem mali. Et tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacii; tum ratione scandali. Et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius de quo est; sive sit de bono sive de malo, peccatum est.

[43693] II^{a}-IIae q. 111 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod sicut aliquis verbo mentitur quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis praetermittat significare quod est. Unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, quod *secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere*, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

Articulus 2

[43694] II^{a}-IIae q. 111 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest esse etiam si aliquis ostendat exterius quae interius agit, secundum illud Matth. VI, *cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt.* Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

[43695] II^{a}-IIae q. 111 a. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, XXXI Moral., *sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare.* Sed illi qui tenent habitum sanctitatis et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

[43696] II^{a}-IIae q. 111 a. 2 arg. 3 Praeterea, hypocrisis in sola intentione consistit, dicit enim dominus de hypocritis, Matth. XXIII, quod *omnia opera sua faciunt ut ab hominibus videantur*; et Gregorius dicit, XXXI Moral., quod *nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant.* Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione, unde super illud Iob XXXVI, simulatores et callidi provocant iram Dei, dicit Glossa quod *simulator aliud simulat, aliud agit, castitatem praefert, et lasciviam sequitur; ostentat paupertatem, et marsupium replet.* Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

[43697] II^{a}-IIae q. 111 a. 2 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *hypocrita Graeco sermone in Latino simulator interpretatur, qui, dum intus malus sit, bonum se palam ostendit, hypo enim falsum, crisis iudicium interpretatur.*

[43698] II^{a}-IIae q. 111 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, ibidem, *nomen hypocritae tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore ut ad personae quam simulant colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie feminae, ut in ludis populum fallant.* Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *sicut hypocritae simulatores personarum aliarum, agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum); sic in Ecclesiis et in omni vita humana quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est, simulat enim se iustum, non exhibet.* Sic dicendum est quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam iusti.

[43699] II^{a}-IIae q. 111 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quae facit, ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quaerit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem, quam non habet. Unde Gregorius dicit, XXXI Moral., quod *hypocritae per causas Dei intentioni deserviunt saeculi, quia per ipsa quoque quae se agere sancta ostendunt, non conversionem quaerunt hominum, sed auras favorum.* Et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent, quamvis non simulent aliquod rectum opus quod non agant.

[43700] II^{a}-IIae q. 111 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod habitus sanctitatis, puta religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se iustum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

[43701] II^{a}-IIae q. 111 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt, unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo. Exteriora autem vel verba vel opera, vel quaecumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio sicut signa.

Articulus 3

[43702] IIª-IIae q. 111 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque, non videtur opponi alicui speciali virtuti, hypocrita enim simulat quamcumque virtutem; et etiam per quaecumque virtutis opera, puta per ieiunium, orationem et eleemosynam, ut habetur Matth. VI. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

[43703] IIª-IIae q. 111 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnis simulatio ex aliquo dolo procedere videtur, unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiae, ut supra habitum est. Ergo hypocrisis, quae est simulatio. Non opponitur veritati, sed magis prudentiae vel simplicitati.

[43704] IIª-IIae q. 111 a. 3 arg. 3 Praeterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriae, unde super illud Iob XXVII, quae est spes hypocritae, si avare rapiat etc., dicit Glossa, *hypocrita, qui Latine dicitur simulator, avarus raptor est, qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitae rapit alienae.* Cum ergo avaritia, vel inanis gloria, non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio sive hypocrisis.

[43705] IIª-IIae q. 111 a. 3 s. c. Sed contra est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est. Mendacium autem directe opponitur veritati. Ergo et simulatio sive hypocrisis.

[43706] IIª-IIae q. 111 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in X Metaphys., contrarietas est oppositio secundum formam, a qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est quod simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter, uno modo, directe; et alio modo, indirecte. Directa quidem oppositio eius sive contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quae accipitur secundum proprium obiectum. Unde cum hypocrisis sit quaedam simulatio qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est, consequens est quod directe opponatur veritati, *per quam aliquis exhibet se talem vita et sermone qualis est*, ut dicitur in IV Ethic. Indirecta autem oppositio vel contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud huiusmodi.

[43707] IIª-IIae q. 111 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere; sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere. Ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

[43708] IIª-IIae q. 111 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentiae directe opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes ad propositum consequendum. Executio autem astutiae est proprie per dolum in verbis, per fraudem

autem in factis. Et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directe se praeservare a deceptione. Et secundum hoc, ut supra dictum est, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis, sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, aliud praetendat exterius.

[43709] II^{a}-IIae q. 111 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., et sicut etiam supra de mendacio dictum est.

Articulus 4

[43710] II^{a}-IIae q. 111 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus, Isaiae XVI, in Glossa, quod *in comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare.* Et super illud Iob I, sicut autem domino placuit etc., dicit Glossa *quod simulata aequitas non est aequitas, sed duplicatum peccatum.* Et super illud Thren. IV, *maior effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Glossa, *scelera animae planguntur quae in hypocrisim labitur, cuius maior est iniquitas peccato Sodomorum.* Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

[43711] II^{a}-IIae q. 111 a. 4 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, XXXI Moral., quod hypocritae ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quod pertinet ad peccatum in spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

[43712] II^{a}-IIae q. 111 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem a Dei visione nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud Iob XXXVI, *simulatores et callidi provocant iram Dei.* Excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Iob XIII, *non veniet in conspectu eius omnis hypocrita.* Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

[43713] II^{a}-IIae q. 111 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quia hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quaedam. Non autem omne mendacium oris est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

[43714] II^{a}-IIae q. 111 a. 4 s. c. 2 Praeterea, intentio hypocritae est ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur caritati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

[43715] II^{a}-IIae q. 111 a. 4 s. c. 3 Praeterea, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo neque hypocrisis.

[43716] II^{a}-IIae q. 111 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis, et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cuius intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura, sic manifestum est quod est peccatum mortale. Nullus enim privatur totaliter sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale, tunc, quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate; non tamen semper ipsa simulatio est ei in peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine. Qui si repugnat caritati Dei vel proximi, erit peccatum mortale, puta cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quaecumque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si vero finis intentus non repugnet caritati, erit peccatum veniale, puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur, de quo philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magis videtur vanus quam malus*. Eadem enim ratio est de mendacio et simulatione. Contingit tamen quandoque quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quae non est de necessitate salutis. Et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

[43717] II^{a}-IIae q. 111 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 112

Prooemium

[43718] II^{a}-IIae q. 112 pr. Deinde considerandum est de iactantia et ironia, quae sunt partes mendacii, secundum philosophum, in IV Ethic. Primo autem circa iactantiam quaeruntur duo. Primo, cui virtuti opponatur. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

Articulus 1

[43719] II^{a}-IIae q. 112 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod iactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse iactantia etiam sine mendacio, sicut cum aliquis excellentiam suam ostentat, dicitur enim Esther I, quod *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriae suae ac regni sui, ac magnitudinem atque iactantiam potentiae suae*. Ergo iactantia non opponitur virtuti veritatis.

[43720] II^{a}-IIae q. 112 a. 1 arg. 2 Praeterea, iactantia ponitur a Gregorio, XXIII Moral., una de quatuor speciebus superbiae, cum scilicet quis iactat se habere quod non habet. Unde dicitur Ierem. XLVIII, *audivimus superbiam Moab, superbus est valde. Sublimitatem eius et arrogantiam et superbiam et altitudinem cordis illius ego scio, ait dominus, iactantiam eius, et quod non sit iuxta eam virtus eius*. Et XXXI Moral., dicit Gregorius quod iactantia oritur ex inani gloria. Superbia

autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo iactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

[43721] II^{a}-IIae q. 112 a. 1 arg. 3 Praeterea, iactantia ex divitiis causari videtur, unde dicitur Sap. V, *quid nobis profuit superbia? Aut quid divitiarum iactantia contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiae, quod opponitur iustitiae vel liberalitati. Non ergo iactantia opponitur veritati.

[43722] II^{a}-IIae q. 112 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., iactantiam opponit veritati.

[43723] II^{a}-IIae q. 112 a. 1 co. Respondeo dicendum quod iactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat, illa enim quae homo vult longe iactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur quod apostolus refugiens dicit, II ad Cor. XII, *parco, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me.* Alio modo aliquis per verba se extollit loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid iudicandum secundum quod in se est quam secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur iactantia quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamvis utroque modo iactantia dici possit. Et ideo iactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

[43724] II^{a}-IIae q. 112 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de iactantia secundum quod excedit opinionem.

[43725] II^{a}-IIae q. 112 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum iactantiae potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum speciem actus. Et sic opponitur veritati, ut dictum est. Alio modo, secundum causam suam, ex qua, etsi non semper, tamen frequentius accidit. Et sic procedit quidem ex superbia sicut ex causa interius motiva et impellente, ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exterius maiora quaedam de se iactet; licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad iactantiam procedat, et in hoc delectetur quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est superbiae species, non tamen est idem iactantiae, sed, ut frequentius, eius causa, et propter hoc Gregorius iactantiam ponit inter superbiae species. Tendit autem iactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam iactantiam. Et ideo, secundum Gregorium, ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

[43726] II^{a}-IIae q. 112 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod opulentia etiam iactantiam causat dupliciter. Uno modo, occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit. Unde et signanter, Prov. VIII, opes dicuntur superbae. Alio modo, per modum finis, quia, ut dicitur in IV Ethic., aliqui seipsos iactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possint, puta quod sint medici, vel sapientes et divini.

Articulus 2

[43727] II^{a}-IIae q. 112 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Prov. XXVIII, *qui se iactat et dilatat, iurgia concitat.* Sed concitare iurgia est peccatum mortale, detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Prov. VI. Ergo iactantia est peccatum mortale.

[43728] II^{a}-IIae q. 112 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod prohibetur in lege Dei est peccatum mortale. Sed super illud Eccli. VI, *non te extollas in cogitatione tua*, dicit Glossa, *iactantiam et superbiam prohibet.* Ergo iactantia est peccatum mortale.

[43729] II^{a}-IIae q. 112 a. 2 arg. 3 Praeterea, iactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel iocosum. Quod patet ex fine mendacii. Quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., iactator fingit de se maiora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque autem gratia gloriae vel honoris, quandoque autem gratia argenti, et sic patet quod neque est mendacium iocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo semper esse peccatum mortale.

[43730] II^{a}-IIae q. 112 a. 2 s. c. Sed contra est quod iactantia oritur ex inani gloria, secundum Gregorium, XXXI Moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum, dicit enim Gregorius quod *valde perfectorum est sic ostenso opere auctoris gloriam quaerere ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere.* Ergo iactantia non semper est peccatum mortale.

[43731] II^{a}-IIae q. 112 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod caritati contrariatur. Dupliciter ergo iactantia considerari potest. Uno modo, secundum se, prout est mendacium quoddam. Et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis iactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona regis Tyri dicitur Ezech. XXVIII, *elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum.* Vel etiam contra caritatem proximi, sicut cum aliquis, iactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum; sicut habetur Luc. XVIII de Pharisaeo, qui dicebat, *non sum sicut ceteri hominum, raptores, iniusti, adulteri, velut etiam hic publicanus.* Quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia iactat quae neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriae. Et sic, si procedat ex superbia vel inani gloria quae sit peccatum mortale, etiam ipsa iactantia erit peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale. Sed quando aliquis prorumpit in iactantiam propter appetitum lucri, hoc videtur iam pertinere ad proximi deceptionem et damnum. Et ideo talis iactantia magis est peccatum mortale. Unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *turpior est qui se iactat causa lucri quam qui se iactat causa gloriae vel honoris.* Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

[43732] IIª-IIae q. 112 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui se iactat ad hoc quod iurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod iactantia est causa iurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc iactantia non est peccatum mortale.

[43733] IIª-IIae q. 112 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Glossa illa loquitur de iactantia secundum quod procedit ex superbia prohibita, quae est peccatum mortale.

[43734] IIª-IIae q. 112 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod non semper iactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra caritatem Dei aut proximi, aut secundum se aut secundum causam suam. Quod autem aliquis se iactet quasi hoc ipso delectatus, est quiddam vanum, ut philosophus dicit. Unde reducitur ad mendacium iocosum, nisi forte hoc divinae dilectioni praeferret, ut propter hoc Dei praecepta contemneret; sic enim esset contra caritatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere cum aliquis ad hoc se iactat ut gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum; quia hoc iam pertineret ad mendacium perniciosum.

Quaestio 113

Prooemium

[43735] IIª-IIae q. 113 pr. Deinde considerandum est de ironia. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum ironia sit peccatum. Secundo, de comparatione eius ad iactantiam.

Articulus 1

[43736] IIª-IIae q. 113 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ironia, per quam aliquis minora de se fingit, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione. Ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud Prov. XXX, *visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui, Deo secum morante confortatus, ait, stultissimus sum virorum.* Et Amos VII dicitur, *respondit Amos, non sum propheta.* Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

[43737] IIª-IIae q. 113 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in epistola ad Augustinum Anglorum episcopum, *bonarum mentium est ibi suas culpas agnoscere ubi culpa non est.* Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

[43738] IIª-IIae q. 113 a. 1 arg. 3 Praeterea, fugere superbiam non est peccatum. *Sed aliqui minora de seipsis dicunt fugientes tumidum*, ut philosophus dicit, IV Ethic. Ergo ironia non est peccatum.

[43739] IIª-IIae q. 113 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Apost., *cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris.*

[43740] II^{a}-IIae q. 113 a. 1 co. Respondeo dicendum quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter. Uno modo, salva veritate, dum scilicet maiora quae sunt in seipsis, reticent; quaedam vero minora detegunt et de se proferunt, quae tamen in se esse recognoscunt. Et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicuius circumstantiae corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora a veritate declinans, puta cum asserit de se aliquid vile quod in se non recognoscit; aut cum negat de se aliquid magnum quod tamen percipit in seipso esse. Et sic pertinet ad ironiam, et est semper peccatum.

[43741] II^{a}-IIae q. 113 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est sapientia, et duplex stultitia. Est enim quaedam sapientia secundum Deum, quae humanam vel mundanam stultitiam habet adiunctam, secundum illud I ad Cor. III, *si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Alia vero est sapientia mundana, quae, ut ibidem subditur. Stultitia est apud Deum. Ille ergo qui a Deo confortatur. Confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet mundana contemnit, quae hominum sapientia quaerit. Unde et ibidem subditur, et sapientia hominum non est mecum, et postea subdit, et novi sanctorum scientiam. Vel potest dici sapientia hominum esse quae humana ratione acquiritur, sapientia vero sanctorum quae ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum. Unde et ibidem subdit, nec filius prophetae.

[43742] II^{a}-IIae q. 113 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad iustitiae perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat non solum si deficiat a communi iustitia, quod vere culpa est, sed etiam si deficiat a iustitiae perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit, quod ad ironiae mendacium pertineret.

[43743] II^{a}-IIae q. 113 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo non debet unum peccatum facere ut aliud vitet. Et ideo non debet mentiri qualitercumque ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *non ita caveatur arrogantia ut veritas relinquatur.* Et Gregorius dicit quod *incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant.*

Articulus 2

[43744] II^{a}-IIae q. 113 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam iactantia. Utrumque enim est peccatum inquantum declinat a veritate, quae est aequalitas quaedam. Sed ab aequalitate non magis declinat qui excedit quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quam iactantia.

[43745] II^{a}-IIae q. 113 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, ironia quandoque iactantia est. Iactantia autem non est ironia. Ergo ironia est gravius peccatum quam iactantia.

[43746] II^{a}-IIae q. 113 a. 2 arg. 3 Praeterea, Prov. XXVI dicitur, *quando submiserit vocem suam,*

ne credideris ei, quoniam septem nequitiae sunt in corde illius. Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

[43747] IIª-IIae q. 113 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *irones et minus dicentes gratiores secundum mores videntur.*

[43748] IIª-IIae q. 113 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, unum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materia de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum, quandoque autem ex motivo ad peccandum, sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum vel iocosum. Ironia autem et iactantia circa idem mentiuntur, vel verbis vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personae. Unde quantum ad hoc aequalia sunt. Sed ut plurimum iactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris, ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse. Et secundum hoc philosophus dicit quod iactantia est gravius peccatum quam ironia. Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum. Et tunc ironia est gravior.

[43749] IIª-IIae q. 113 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de ironia et iactantia secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia eius. Sic enim dictum est quod aequalitatem habent.

[43750] IIª-IIae q. 113 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus; alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per exteriora signa vel per verba praetendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abiectam aut per aliquid huiusmodi, et per hoc ipsum intendit ostentare aliquam excellentiam spiritualem, sicut dominus de quibusdam dicit, Matth. VI, quod *exterminant facies suas ut appareant hominibus ieiunantes.* Unde isti simul incurrunt vitium ironiae et iactantiae (tamen secundum diversa), et propter hoc gravius peccant. Unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *et superabundantia et valde defectus iactantium est.* Propter quod et de Augustino legitur quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abiectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quaerunt.

[43751] IIª-IIae q. 113 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur Eccli. XIX, *est qui nequiter se humiliat, et interiora eius plena sunt dolo.* Et secundum hoc, Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate vocem suam submittit.

Quaestio 114

Prooemium

[43752] IIª-IIae q. 114 pr. Deinde considerandum est de amicitia quae affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis, quae sunt adulatio et litigium. Circa amicitiam autem seu affabilitatem quaeruntur

duo. Primo, utrum sit specialis virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiae.

Articulus 1

[43753] II^{a}-IIae q. 114 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim philosophus, in VIII Ethic., quod *amicitia perfecta est quae est propter virtutem.* Quaelibet autem virtus est amicitiae causa, quia bonum omnibus est amabile, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

[43754] II^{a}-IIae q. 114 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., de tali amico, quod *non in amando vel inimicando recipit singula ut oportet.* Sed quod aliquis signa amicitiae ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quae repugnat virtuti. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

[43755] II^{a}-IIae q. 114 a. 1 arg. 3 Praeterea, virtus in medietate constituitur prout sapiens determinabit, sicut dicitur in II Ethic. Sed Eccle. VII dicitur, *cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia*, unde ad virtuosum pertinet maxime a delectatione sibi cavere, ut dicitur II Ethic. *Haec autem amicitia per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur*, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

[43756] II^{a}-IIae q. 114 a. 1 s. c. Sed contra, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccli. IV dicitur, *congregationi pauperum affabilem te facito.* Ergo affabilitas, quae hic amicitia dicitur, est quaedam specialis virtus.

[43757] II^{a}-IIae q. 114 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem quae hanc convenientiam ordinis observet. Et haec vocatur amicitia sive affabilitas.

[43758] II^{a}-IIae q. 114 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus in libro Ethicorum de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu quo unus alium diligit. Et haec potest consequi quamcumque virtutem. Quae autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de caritate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit quae consistit in solis exterioribus verbis vel factis. Quae quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quandam eius similitudinem, inquantum scilicet quis decenter se habet ad illos cum quibus conversatur.

[43759] II^{a}-IIae q. 114 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa

perfectae amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti.

[43760] II^{a}-IIae q. 114 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat, dicit enim apostolus, *si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas*, sed ut contristantibus consolationem ferat, secundum illud Eccli. VII, *non desis plorantibus in consolationem, et cum lugentibus ambula.* Cor autem stultorum est ubi laetitia, non quidem ut ipsi alios laetificent, sed ut ipsi aliorum laetitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam; secundum illud Psalm., *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.* Quandoque tamen, propter aliquod bonum consequens vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit contristare, ut philosophus dicit, IV Ethic. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. VII, *si contristavi vos in epistola, non me poenitet*, et postea, *gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* Et ideo his qui sunt proni ad peccandum non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. VII, *filiae tibi sunt, serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.*

Articulus 2

[43761] II^{a}-IIae q. 114 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod huiusmodi amicitia non sit pars iustitiae. Ad iustitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo huiusmodi virtus non est pars iustitiae.

[43762] II^{a}-IIae q. 114 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in IV Ethic., *huiusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam quae est in convictu.* Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est. Ergo haec virtus magis est pars temperantiae quam iustitiae.

[43763] II^{a}-IIae q. 114 a. 2 arg. 3 Praeterea, aequalia inaequalibus exhibere contra iustitiam est, ut supra habitum est. Sed sicut philosophus dicit, in IV Ethic., *haec virtus similiter ad ignotos et notos, et consuetos et inconsuetos operatur.* Ergo haec virtus non est pars iustitiae, sed magis ei contrariatur.

[43764] II^{a}-IIae q. 114 a. 2 s. c. Sed contra est quod Macrobius ponit amicitiam partem iustitiae.

[43765] II^{a}-IIae q. 114 a. 2 co. Respondeo dicendum quod haec virtus est pars iustitiae, inquantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut et iustitia. Deficit autem a ratione iustitiae, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente

ex aliquo beneficio suscepto, sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

[43766] II^{a}-IIae q. 114 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione, quia sicut philosophus dicit, in VIII Ethic., *nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili.* Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

[43767] II^{a}-IIae q. 114 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed haec virtus consistit circa delectationes in convictu, quae ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet. Et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias.

[43768] II^{a}-IIae q. 114 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum illud philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis, quia, ut ipse ibidem subdit, *non similiter convenit consuetos et extraneos curare aut contristare.* Sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

Quaestio 115

Prooemium

[43769] II^{a}-IIae q. 115 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictae virtuti. Et primo, de adulatione; secundo, de litigio. Circa adulationem quaeruntur duo. Primo, utrum adulatio sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

Articulus 1

[43770] II^{a}-IIae q. 115 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Prov. ult., *surrexerunt filii eius et beatissimam praedicaverunt, vir eius, et laudavit eam.* Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I ad Cor. X, *per omnia omnibus placeo.* Ergo adulatio non est peccatum.

[43771] II^{a}-IIae q. 115 a. 1 arg. 2 Praeterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

[43772] II^{a}-IIae q. 115 a. 1 arg. 3 Praeterea, adulationi detractio contrariatur. Unde Gregorius dicit quod remedium contra adulationem est detractio. *Sciendum est, inquit, quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet.* Sed detractio est malum, ut supra habitum est. Ergo adulatio est bonum.

[43773] II^{a}-IIae q. 115 a. 1 s. c. Sed contra est quod super illud Ezech. XIII, *vae, qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus*, dicit Glossa, idest, suavem adulationem. Ergo adulatio est peccatum.

[43774] II^{a}-IIae q. 115 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amicitia praedicta, vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen, ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum philosophum, si autem hoc faciat intentione alicuius lucri consequendi, vocatur blanditor sive adulator. Communiter tamen nomen adulationis solet attribui omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

[43775] II^{a}-IIae q. 115 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod laudare aliquem contingit et bene et male, prout scilicet debitae circumstantiae vel servantur vel praetermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando ut ex hoc eum consoletur ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad praedictam virtutem amicitiae. Pertinet autem ad adulationem si aliquis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus, quia forte mala sunt, secundum illud, *laudatur peccator in desideriis animae suae*; vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli. XXVII, *ante sermonem ne laudes virum*, et iterum Eccli. XI, *non laudes virum in specie sua*; vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur, unde dicitur Eccli. XI, *ante mortem ne laudes hominem.* Similiter etiam velle placere hominibus propter caritatem nutriendam, et ut in eis homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam vel propter lucrum, vel etiam in malis, hoc esset peccatum, secundum illud Psalm., *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent.* Et apostolus dicit, ad Galat. I, *si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.*

[43776] II^{a}-IIae q. 115 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitae circumstantiae, est vitiosum. Et similiter laudare bonum.

[43777] II^{a}-IIae q. 115 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio. Quae ei contrariatur quantum ad ea quae dicuntur, non autem directe quantum ad finem, quia adulator quaerit delectationem eius cui adulatur; detractor autem non quaerit eius contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quaerit eius infamiam.

Articulus 2

[43778] IIª-IIae q. 115 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale. Quia secundum Augustinum, in Enchirid., malum dicitur quia nocet. Sed adulatio maxime nocet, secundum illud Psalm., *quoniam laudatur peccator in desideriis animae suae, et iniquus benedicitur, exacerbavit dominum peccator.* Et Hieronymus dicit quod nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio. Et super illud Psalm., *convertantur statim erubescentes*, dicit Glossa, *plus nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris.* Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

[43779] IIª-IIae q. 115 a. 2 arg. 2 Praeterea, quicumque verbis alii nocet, non minus nocet sibi quam aliis, unde dicitur in Psalm., gladius eorum intret in corda ipsorum. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter, unde super illud Psalm., oleum peccatoris non impinguet caput meum, dicit Glossa, *falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit ad noxia.* Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

[43780] IIª-IIae q. 115 a. 2 arg. 3 Praeterea, in decretis scribitur, dist. XLVI, *clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio.* Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

[43781] IIª-IIae q. 115 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in Serm. de Purgat., inter peccata minuta numerat, si quis cuiquam maiori personae, *aut ex voluntate aut ex necessitate, adulari voluerit.*

[43782] IIª-IIae q. 115 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati. Adulatio autem quandoque quidem caritati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem caritati tripliciter. Uno modo, ratione ipsius materiae, puta cum aliquis laudat alicuius peccatum. Hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iustitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud Isaiae V, *vae, qui dicunt malum bonum.* Alio modo, ratione intentionis, puta cum aliquis adulatur alicui ad hoc quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter vel spiritualiter. Et hoc etiam est peccatum mortale. Et de hoc habetur Prov. XXVII, *meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta odientis oscula.* Tertio modo, per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, et praeter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet utrum sit occasio data vel accepta, et qualis ruina subsequatur, sicut potest patere ex his quae supra de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra caritatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

[43783] IIª-IIae q. 115 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius

persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus. Non enim nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris effective occidit, quasi sufficiens causa mortis; nullus autem potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet.

[43784] II^{a}-IIae q. 115 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi. Ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

[43785] II^{a}-IIae q. 115 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur ut eum decipiat.

Quaestio 116

Prooemium

[43786] II^{a}-IIae q. 116 pr. Deinde considerandum est de litigio. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum opponatur virtuti amicitiae. Secundo, de comparatione eius ad adulationem.

Articulus 1

[43787] II^{a}-IIae q. 116 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiae vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur caritati, sicut dictum est. Ergo et litigium.

[43788] II^{a}-IIae q. 116 a. 1 arg. 2 Praeterea, Prov. XXVI dicitur, *homo iracundus incendit litem.* Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis, sive litigium.

[43789] II^{a}-IIae q. 116 a. 1 arg. 3 Praeterea, Iac. IV dicitur, *unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quae militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiae. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitiae, sed temperantiae.

[43790] II^{a}-IIae q. 116 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in IV Ethic., litigium opponit amicitiae.

[43791] II^{a}-IIae q. 116 a. 1 co. Respondeo dicendum quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis. Et hoc videtur ad discordiam pertinere, caritati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personae quam aliquis contristare non veretur. Et sic fit litigium, quod praedictae amicitiae vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet

delectabiliter aliis convivere. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *illi qui ad omnia contrariantur causa eius quod est contristare, neque quodcumque curantes, discoli et litigiosi vocantur.*

[43792] II^{a}-IIae q. 116 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiae, litigium autem ad contradictionem quae fit intentione contristandi.

[43793] II^{a}-IIae q. 116 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen ex multis aliis causis oriri. Unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

[43794] II^{a}-IIae q. 116 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Iacobus loquitur ibi de concupiscentia secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa Rom. VII, *bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.*

Articulus 2

[43795] II^{a}-IIae q. 116 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditatis vel adulationis. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius esse videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium, dicitur enim Isaiae III, *popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant.* Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

[43796] II^{a}-IIae q. 116 a. 2 arg. 2 Praeterea, in adulatione videtur esse quaedam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde. Litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

[43797] II^{a}-IIae q. 116 a. 2 arg. 3 Praeterea, verecundia est timor de turpi, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

[43798] II^{a}-IIae q. 116 a. 2 s. c. Sed contra est quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur spirituali, dicitur enim I ad Tim. III, quod *oportet episcopum non litigiosum esse*; et II ad Tim. II, *servum domini non oportet litigare.* Ergo litigium videtur esse gravius peccatum.

[43799] II^{a}-IIae q. 116 a. 2 co. Respondeo dicendum quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Uno modo, considerando speciem utriusque peccati. Et secundum hoc, tanto aliquod vitium est gravius quanto magis repugnat oppositae virtuti. Virtus autem amicitiae principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum. Et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio

modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva. Et secundum hoc, quandoque adulatio est gravior, puta quando intendit per deceptionem indebite honorem vel lucrum acquirere. Quandoque vero litigium est gravius, puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

[43800] IIª-IIae q. 116 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, ceteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte, unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est.

[43801] IIª-IIae q. 116 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione, et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex maiori contemptu. Et similiter peccata quae fiunt ex dolo sunt turpiora, inquantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens videtur esse turpior, sed litigium, quasi ex maiori contemptu procedens, videtur esse gravius.

[43802] IIª-IIae q. 116 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, verecundia respicit turpitudinem peccati. Unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

Quaestio 117

Prooemium

[43803] IIª-IIae q. 117 pr. Deinde considerandum est de liberalitate, et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate. Circa liberalitatem quaeruntur sex. Primo, utrum liberalitas sit virtus. Secundo, quae sit materia eius. Tertio, de actu ipsius. Quarto, utrum magis ad eum pertineat dare quam recipere. Quinto, utrum liberalitas sit pars iustitiae. Sexto, de comparatione eius ad alias virtutes.

Articulus 1

[43804] IIª-IIae q. 117 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur inclinationi naturali. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat. Cuius contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., *liberalis est non respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit.* Ergo liberalitas non est virtus.

[43805] II^{a}-IIae q. 117 a. 1 arg. 2 Item, per divitias homo suam vitam sustentat, et ad felicitatem divitiae organice deserviunt, ut dicitur in I Ethic. Cum igitur omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non est virtuosus, de quo philosophus dicit, in IV Ethic., quod *non est acceptivus pecuniae neque custoditivus, sed emissivus.*

[43806] II^{a}-IIae q. 117 a. 1 arg. 3 Praeterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus, multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multique liberaliter dant vel expendunt qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

[43807] II^{a}-IIae q. 117 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *in Evangelio multas disciplinas accipimus iustae liberalitatis.* Sed in Evangelio non docentur nisi ea quae ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

[43808] II^{a}-IIae q. 117 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., *bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem.* Possumus autem bene et male uti non solum his quae intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animae, sed etiam his quae extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitae. Et ideo, cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

[43809] II^{a}-IIae q. 117 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius et Basilius dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo ut meritum bonae dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi praecipue subvenire potest. Et tamen etiam in temporalibus rebus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat quod omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *est illa probanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.*

[43810] II^{a}-IIae q. 117 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *liberalis curat propria, volens per hoc quibusdam sufficere.* Et Ambrosius dicit, in libro de Offic., quod *dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari. Nisi forte ut Elisaeus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica*, quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitae, de quo infra dicetur. Et tamen sciendum quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

[43811] II^{a}-IIae q. 117 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., illi qui consumunt multa in intemperantias, non sunt liberales, sed prodigi. Et similiter quicumque effundit quae habet propter quaecumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit, in I de Offic., *si adiuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas. Nec illa perfecta est liberalitas, si iactantiae causa, magis quam misericordiae, largiaris.* Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet

aliquos multa in bonos usus expendentes habitum liberalitatis non habere, sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines antequam habitum virtutis habeant, licet non eo modo quo virtuosi, ut supra dictum est. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., secundum substantiam, idest facultatem divitiarum, liberalitas dicitur, *non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu.* Et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *effectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit.*

Articulus 2

[43812] II^{a}-IIae q. 117 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium iustitiae, ut dicitur in V Ethic. Ergo, cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

[43813] II^{a}-IIae q. 117 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed divitiae naturales sunt veriores quam divitiae artificiales, quae in pecuniis consistunt, ut patet per philosophum, in I Polit. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

[43814] II^{a}-IIae q. 117 a. 2 arg. 3 Praeterea, diversarum virtutum diversae sunt materiae, quia habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res exteriores sunt materiae iustitiae distributivae et commutativae. Ergo non sunt materia liberalitatis.

[43815] II^{a}-IIae q. 117 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *liberalitas videtur esse medietas quaedam circa pecunias.*

[43816] II^{a}-IIae q. 117 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in IV Ethic., ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas largitas nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed est emissivum. Et ad hoc idem videtur pertinere etiam liberalitatis nomen, cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit. Ea vero quae emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quae nomine pecuniae significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

[43817] II^{a}-IIae q. 117 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris et concupiscentiae, et per consequens delectationis et tristitiae, ad ea quae dantur. Et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones, sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum.

[43818] II^{a}-IIae q. 117 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de doctrina Christ., *totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur, quia antiqui, quae habebant, in pecoribus habebant.* Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod

pecunias dicimus omnia quorum dignitas numismate mensuratur.

[43819] II^{a}-IIae q. 117 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod iustitia constituit aequalitatem in istis exterioribus rebus, non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones. Unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter iustitiae.

Articulus 3

[43820] II^{a}-IIae q. 117 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut iustitiae et magnificentiae. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

[43821] II^{a}-IIae q. 117 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videtur ad usum pecuniae pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius liberalitatis actus usus pecuniae.

[43822] II^{a}-IIae q. 117 a. 3 arg. 3 Praeterea, usus pecuniae non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem, et sic non videtur esse liberalitatis actus, dicit enim Seneca, in V de Benefic., *non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat.* Ergo non quilibet usus pecuniae pertinet ad liberalitatem.

[43823] II^{a}-IIae q. 117 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., *unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem. Divitiis ergo utetur optime qui habet circa pecunias virtutem.* Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

[43824] II^{a}-IIae q. 117 a. 3 co. Respondeo dicendum quod species actus sumitur ex obiecto, ut supra habitum est. Obiectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest, ut dictum est. Et quia quaelibet virtus convenienter se habet ad suum obiectum, consequens est ut, cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniae. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata. Et ideo proprius actus liberalitatis est pecunia vel divitiis uti.

[43825] II^{a}-IIae q. 117 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis inquantum huiusmodi, eo quod divitiae sunt propria materia liberalitatis. Ad iustitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam etiam pertinet uti divitiis secundum quandam specialem rationem, idest secundum quod assumuntur in alicuius magni operis expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur.

[43826] II^{a}-IIae q. 117 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam praeparare opportunitates ad bene utendum, sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exserere gladium in hostes, sed etiam exacuere

gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam praeparare et conservare ad idoneum usum.

[43827] II^{a}-IIae q. 117 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones secundum quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem praecipue pertinet ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito usu eius. Est autem duplex usus pecuniae, unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem quo quis utitur ad alios, quod pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniae aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundum philosophum, in IV Ethic. Verbum autem Senecae intelligendum est de liberalitate secundum quod se habet ad dationes. Non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

Articulus 4

[43828] II^{a}-IIae q. 117 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut et quaelibet alia moralis virtus. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt ab aliis acquisitam, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiae.* Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalitatem.

[43829] II^{a}-IIae q. 117 a. 4 arg. 2 Praeterea, de hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quae dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

[43830] II^{a}-IIae q. 117 a. 4 arg. 3 Praeterea, ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus, ut philosophus dicit, in IV Ethic., cum per hoc posset sibi praeparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod maxime non intendat ad dandum.

[43831] II^{a}-IIae q. 117 a. 4 arg. 4 Praeterea, magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi, dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

[43832] II^{a}-IIae q. 117 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *liberalis est superabundare in datione.*

[43833] II^{a}-IIae q. 117 a. 4 co. Respondeo dicendum quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniae est in emissione ipsius, nam acquisitio pecuniae magis assimilatur generationi quam usui; custodia vero pecuniae, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui.

Emissio autem alicuius rei, quanto fit ad aliquid distantius, tanto a maiori virtute procedit, sicut patet in his quae proiiciuntur. Et ideo ex maiori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium autem est virtutis ut praecipue tendat in id quod perfectius est, nam virtus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII Physic. Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

[43834] IIª-IIae q. 117 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam ne subripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiae quam utiliter eam conservare, sed maioris, quia plura sunt attendenda circa usum rei, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quae assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendunt, quasi existentes inopiae inexperti, si solum propter hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent liberalitatis virtutem. Sed quandoque huiusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiae, ex eius experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisiverunt pecuniam ne eam consumant liberaliter agendo. Et similiter amor quo eam amant tanquam proprium effectum, ut philosophus dicit, in IV Ethic.

[43835] IIª-IIae q. 117 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, et per consequens convenienter dare, quod est quidam pecuniae usus. Quaelibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, et vitat eius impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid non convenienter. Unde de utroque tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus, impediretur enim actus eius si quibuslibet daret; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

[43836] IIª-IIae q. 117 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod dare et accipere se habent sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum, et multo minus ad petendum. Ordinat autem ad dandum aliqua secundum liberalitatis convenientiam, scilicet fructus propriarum possessionum; quos sollicite procurat, ut eis liberaliter utatur.

[43837] IIª-IIae q. 117 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod ad expendendum in seipsum natura inclinat. Unde hoc quod pecuniam quis perfundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

Articulus 5

[43838] IIª-IIae q. 117 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit pars iustitiae. Iustitia enim respicit debitum. Sed quanto aliquid est magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars iustitiae, sed ei repugnat.

[43839] IIª-IIae q. 117 a. 5 arg. 2 Praeterea, iustitia est circa operationes, ut supra habitum est.

Liberalitas autem praecipue est circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad iustitiam.

[43840] II^{a}-IIae q. 117 a. 5 arg. 3 Praeterea, ad liberalitatem pertinet praecipue convenienter dare, ut dictum est. Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quae pertinent ad caritatem, ut supra dictum est. Ergo liberalitas magis est pars caritatis quam iustitiae.

[43841] II^{a}-IIae q. 117 a. 5 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., *iustitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, iustitiam et beneficentiam, quam eandem liberalitatem aut benignitatem vocant.* Ergo liberalitas ad iustitiam pertinet.

[43842] II^{a}-IIae q. 117 a. 5 co. Respondeo dicendum quod liberalitas non est species iustitiae, quia iustitia exhibet alteri quod est eius, liberalitas autem exhibet id quod est suum. Habet tamen quandam convenientiam cum iustitia in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et iustitia. Secundo, quia est circa res exteriores, sicut et iustitia, licet secundum aliam rationem, ut dictum est. Et ideo liberalitas a quibusdam ponitur pars iustitiae, sicut virtus ei annexa ut principali.

[43843] II^{a}-IIae q. 117 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit iustitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus. Unde minimum habet de ratione debiti.

[43844] II^{a}-IIae q. 117 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod temperantia est circa concupiscentias corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniae, et delectatio, non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

[43845] II^{a}-IIae q. 117 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod datio benefici et misericordis procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat. Et ideo talis datio pertinet ad caritatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit neque amat. Unde etiam non solum amicis, sed etiam ignotis dat, quando oportet. Unde non pertinet ad caritatem, sed magis ad iustitiam, quae est circa res exteriores.

Articulus 6

[43846] II^{a}-IIae q. 117 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter et non improperat*, ut dicitur Iac. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

[43847] II^{a}-IIae q. 117 a. 6 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, in VI de Trin., *in his quae*

non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere, quia bonum est diffusivum, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *iustitia censuram tenet, liberalitas bonitatem.* Ergo liberalitas est maxima virtutum.

[43848] II^{a}-IIae q. 117 a. 6 arg. 3 Praeterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit, in libro de Consolat., *largitas maxime claros facit.* Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *inter virtuosos maxime liberales amantur.* Ergo liberalitas est maxima virtutum.

[43849] II^{a}-IIae q. 117 a. 6 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *iustitia excelsior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior.* Philosophus etiam dicit, in I Rhetoric., quod *fortes et iusti maxime honorantur, et post eos liberales.*

[43850] II^{a}-IIae q. 117 a. 6 co. Respondeo dicendum quod quaelibet virtus tendit in aliquod bonum. Unde quanto aliqua virtus in melius bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter, uno modo, primo et per se; alio modo, ex consequenti. Primo quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa pecuniarum possessionem et usum. Et sic, secundum hoc, praefertur liberalitati et temperantia, quae moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus; et fortitudo et iustitia, quae ordinantur quodammodo in bonum commune, una tempore pacis, alia tempore belli; et omnibus praeferuntur virtutes quae ordinant in bonum divinum. Nam bonum divinum praeeminet cuilibet bono humano; et in bonis humanis bonum publicum praeeminet bono privato; in quibus bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti. Et secundum hoc, liberalitas ordinatur in omnia bona praedicta, ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniae, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei. Et secundum hoc, habet quandam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa. Quia tamen unumquodque magis iudicatur secundum illud quod primo et per se competit ei quam secundum id quod consequenter se habet, ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutem.

[43851] II^{a}-IIae q. 117 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat, non autem ex eo quod afficiatur ad ea quae dat. Et ideo magis videtur pertinere ad caritatem, quae est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

[43852] II^{a}-IIae q. 117 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod quaelibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus. Actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

[43853] II^{a}-IIae q. 117 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores; sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quae communiter homines maxime cupiunt. Et etiam propter eandem causam clari redduntur.

Quaestio 118

Prooemium

[43854] IIª-IIae q. 118 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis liberalitati. Et primo, de avaritia; secundo, de prodigalitate. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum avaritia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum sit gravissimum peccatorum. Sexto, utrum sit peccatum carnale, vel spirituale. Septimo, utrum sit vitium capitale. Octavo, de filiabus eius.

Articulus 1

[43855] IIª-IIae q. 118 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia quasi aeris aviditas, quia scilicet in appetitu pecuniae consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum. Naturaliter enim homo ea appetit, tum quia naturaliter subiecta sunt homini; tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

[43856] IIª-IIae q. 118 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut est in seipsum, sicut supra habitum est. Sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum, non enim opponitur neque religioni neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam et luxuriam, de qua apostolus dicit, I ad Cor. VI, quod *qui fornicatur in corpus suum peccat.* Similiter etiam non videtur peccatum esse in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

[43857] IIª-IIae q. 118 a. 1 arg. 3 Praeterea, ea quae naturaliter adveniunt non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter consequitur senectutem et quemlibet defectum, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo avaritia non est peccatum.

[43858] IIª-IIae q. 118 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Heb. ult., *sint mores sine avaritia, contenti praesentibus.*

[43859] IIª-IIae q. 118 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensurae malum proveniat. In omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura, nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati; ut patet per philosophum, in I Polit. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere. Quod pertinet ad rationem avaritiae, quae

definitur esse immoderatus amor habendi. Unde patet quod avaritia est peccatum.

[43860] IIª-IIae q. 118 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis ut eorum quae sunt propter finem. Et ideo intantum vitio caret inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit. Et ideo est peccatum.

[43861] IIª-IIae q. 118 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Uno modo, immediate, quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet. Et secundum hoc, est directe peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Alio modo, potest importare immoderantiam circa interiores affectiones quas quis ad divitias habet, puta quod immoderate aliquis divitias amet aut desideret, aut delectetur in eis. Et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur eius affectus; licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit aeternum.

[43862] IIª-IIae q. 118 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod inclinationes naturales sunt regulandae secundum rationem, quae principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes, propter naturae defectum, avidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quaerit suae indigentiae supplementum; non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

Articulus 2

[43863] IIª-IIae q. 118 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus, in III de Lib. Arbit., *avaritia, quae Graece philargyria dicitur, non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur, intelligenda est.* Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei, quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhaerere, ut supra habitum est. Ergo avaritia est generale peccatum.

[43864] IIª-IIae q. 118 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Isidorum, in libro Etymol., avarus dicitur quasi avidus aeris, idest pecuniae, unde et in Graeco avaritia philargyria nominatur, idest amor argenti. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia exteriora bona quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est. Ergo avaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

[43865] IIª-IIae q. 118 a. 2 arg. 3 Praeterea, super illud Rom. VII, *nam concupiscentiam nesciebam* etc., dicit Glossa, *bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Videtur

autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiae, ubi dicitur, Exod. XX, *non concupisces rem proximi tui.* Ergo concupiscentia avaritiae est omne malum. Et ita avaritia est generale peccatum.

[43866] IIª-IIae q. 118 a. 2 s. c. Sed contra est quod Rom. I, avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur, *repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia,* et cetera.

[43867] IIª-IIae q. 118 a. 2 co. Respondeo dicendum quod peccata sortiuntur speciem secundum obiecta, ut supra habitum est. Obiectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis, et boni delectabilis. Divitiae autem secundum se habent rationem utilis, ea enim ratione appetuntur, inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quae nomine pecuniae designantur, ex qua sumitur avaritiae nomen. Verum quia verbum habendi secundum primam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini; ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, et alia huiusmodi, ut patet in praedicamentis, per consequens etiam et nomen avaritiae ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem; sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod *avaritia est non solum pecuniae, sed etiam scientiae et altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur.* Et secundum hoc, avaritia non esset peccatum speciale. Et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta.

[43868] IIª-IIae q. 118 a. 2 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[43869] IIª-IIae q. 118 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnes res exteriores quae veniunt in usum humanae vitae, nomine pecuniae intelliguntur inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quaedam exteriora bona quae potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates et honores et alia huiusmodi, quae habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

[43870] IIª-IIae q. 118 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cuiuscumque rei. Potest enim intelligi quod per prohibitionem concupiscentiae rerum possessarum prohibeatur quarumcumque rerum concupiscentia quae per res possessas acquiri possunt.

Articulus 3

[43871] IIª-IIae q. 118 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. V, *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*, dicit Chrysostomus quod est duplex iustitia, una generalis, et alia specialis, cui opponitur avaritia. Et hoc idem philosophus dicit, in V Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

[43872] II^{a}-IIae q. 118 a. 3 arg. 2 Praeterea, peccatum avaritiae in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed huiusmodi mensura statuitur per iustitiam. Ergo avaritia directe opponitur iustitiae, et non liberalitati.

[43873] II^{a}-IIae q. 118 a. 3 arg. 3 Praeterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per philosophum, in II et IV Ethic. Sed avaritia non habet peccatum contrarium oppositum, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

[43874] II^{a}-IIae q. 118 a. 3 s. c. Sed contra est quod, sicut dicitur Eccle. V, *avarus non impletur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ex eis.* Sed non impleri pecunia, et inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quae in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

[43875] II^{a}-IIae q. 118 a. 3 co. Respondeo dicendum quod avaritia importat immoderantiam quandam circa divitias dupliciter. Uno modo, immediate circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum aliena subripiendo vel retinendo. Et sic opponitur iustitiae. Et hoc modo accipitur avaritia Ezech. XXII, ubi dicitur, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem, et avare lucra sectanda.* Alio modo, importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum, puta cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quae moderatur huiusmodi affectiones, ut dictum est. Et sic accipitur avaritia II ad Cor. IX, *praeparent repromissam benedictionem hanc paratam esse sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam*, Glossa, ut scilicet doleant pro dato, et parum sit quod dent.

[43876] II^{a}-IIae q. 118 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus et philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta. Avaritiam autem secundo modo dictam nominat philosophus illiberalitatem.

[43877] II^{a}-IIae q. 118 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo nec accipiat nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum et emissione earum secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

[43878] II^{a}-IIae q. 118 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod avaritia secundum quod opponitur iustitiae, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum iustitiam, et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpae, sed poenae. Sed avaritia secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

Articulus 4

[43879] IIª-IIae q. 118 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte, cum enim apostolus, ad Rom. I, praemisisset, repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia, subdit, qui talia agunt digni sunt morte. Ergo avaritia est peccatum mortale.

[43880] IIª-IIae q. 118 a. 4 arg. 2 Praeterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale, dicit enim Basilius, *est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris quot exhibere valeres.* Sed iniuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis alia avaritia est peccatum mortale.

[43881] IIª-IIae q. 118 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullus excaecatur spirituali caecitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiae. Sed secundum Chrysostomum, tenebra animae est pecuniarum cupido. Ergo avaritia, quae est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

[43882] IIª-IIae q. 118 a. 4 s. c. Sed contra est quod I ad Cor. III, super illud, si quis aedificaverit super hoc fundamentum etc., dicit Glossa quod *lignum, faenum et stipulam superaedificat ille qui cogitat quae mundi sunt, quomodo placeat mundo*, quod pertinet ad peccatum avaritiae. Ille autem qui aedificat lignum, faenum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter, de eo enim dicitur quod salvus erit sic quasi per ignem. Ergo avaritia quandoque est peccatum veniale.

[43883] IIª-IIae q. 118 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, avaritia dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod opponitur iustitiae. Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale, sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis iniuste accipiat vel retineat res alienas, quod pertinet ad rapinam vel furtum, quae sunt peccata mortalia, ut supra habitum est. Contingit tamen in hoc genere avaritiae aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut supra dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia secundum quod opponitur liberalitati. Et secundum hoc, importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo intantum amor divitiarum crescat quod praeferatur caritati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris infra hoc sistat, ut scilicet homo, quamvis superflue divitias amet, non tamen praefert earum amorem amori divino, ut scilicet propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum, sic avaritia est peccatum veniale.

[43884] IIª-IIae q. 118 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

[43885] IIª-IIae q. 118 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Basilius loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

[43886] IIª-IIae q. 118 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod cupido divitiarum obtenebrat animam

proprie quando excludit lumen caritatis, praeferendo amorem divitiarum amori divino.

Articulus 5

[43887] IIª-IIae q. 118 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccli. X, *avaro nihil est scelestius*; et postea subditur, *nihil est iniquius quam amare pecuniam, hic enim et animam suam venalem habet.* Et Tullius dicit, in I de Offic., *nihil est tam angusti animi, tamque parvi, quam amare pecuniam.* Sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

[43888] IIª-IIae q. 118 a. 5 arg. 2 Praeterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto magis caritati contrariatur. Sed avaritia maxime contrariatur caritati, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *venenum caritatis est cupiditas.* Ergo avaritia est maximum peccatorum.

[43889] IIª-IIae q. 118 a. 5 arg. 3 Praeterea, ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile, unde et peccatum in spiritum sanctum, quod est gravissimum, dicitur esse irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile, ut dicit philosophus, in IV Ethic., quod *senectus et omnis impotentia illiberales facit.* Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

[43890] IIª-IIae q. 118 a. 5 arg. 4 Praeterea, apostolus dicit, ad Ephes. V, quod avaritia est idolorum servitus. Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

[43891] IIª-IIae q. 118 a. 5 s. c. Sed contra est quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Prov. VI. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

[43892] IIª-IIae q. 118 a. 5 co. Respondeo dicendum quod omne peccatum, ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione seu privatione alicuius boni, inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Uno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quanto maius est, tanto peccatum gravius est. Et secundum hoc, peccatum quod est contra Deum est gravissimum; et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis; sub quo est peccatum quod est contra res exteriores quae sunt ad usum hominis deputatae, quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus, quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius; turpius enim est subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona, est enim minus quam bonum corporis; quod etiam est minus quam bonum animae; quod etiam exceditur a bono divino. Et secundum hoc, peccatum avaritiae, quo appetitus humanus subiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter; magis est iudicanda

gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur quam ex parte boni cui subiicitur appetitus. Et ideo dicendum est quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

[43893] IIª-IIae q. 118 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et in ecclesiastico pro ratione subditur, quia avarus animam suam habet venalem, quia videlicet animam suam, idest vitam, exponit periculis pro pecunia, et ideo subdit, quoniam in vita sua proiecit, idest contempsit, intima sua, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse angusti animi, ut scilicet velit pecuniae subiici.

[43894] IIª-IIae q. 118 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscumque temporalis boni, non secundum quod specialiter pro avaritia accipitur. Cupiditas enim cuiuscumque temporalis boni est venenum caritatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhaeret bono temporali.

[43895] IIª-IIae q. 118 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliter est insanabile peccatum in spiritum sanctum, et aliter avaritia. Nam peccatum in spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus, puta quia homo contemnit vel misericordiam vel iustitiam divinam, aut aliquid horum per quae hominis peccata sanantur. Et ideo talis insanabilitas pertinet ad maiorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani, in quem scilicet semper procedit humana natura, quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo per hoc est periculosius.

[43896] IIª-IIae q. 118 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod avaritia comparatur idololatriae per quandam similitudinem quam habet ad ipsam, quia sicut idololatra subiicit se creaturae exteriori, ita etiam et avarus. Non tamen eodem modo, sed idololatra quidem subiicit se creaturae exteriori ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subiicit se creaturae exteriori immoderate ipsam concupiscendo ad usum, non ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem quantam habet idololatria.

Articulus 6

[43897] IIª-IIae q. 118 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Vitia enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiae sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiae. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

[43898] IIª-IIae q. 118 a. 6 arg. 2 Praeterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale, sequitur enim corruptionem carnis; ut patet in senibus, qui propter naturae carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

[43899] IIª-IIae q. 118 a. 6 arg. 3 Praeterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud apostoli, I ad Cor. VI, qui fornicatur in corpus suum peccat. Sed

avaritia etiam hominem corporaliter vexat, unde et Chrysostomus, Marc. V, comparat avarum daemoniaco, qui in corpore vexatur. Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

[43900] II^{a}-IIae q. 118 a. 6 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., computat avaritiam vitiis spiritualibus.

[43901] II^{a}-IIae q. 118 a. 6 co. Respondeo dicendum quod peccata praecipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animae, sive passiones, terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per philosophum, in II Ethic. Delectationum autem quaedam sunt carnales, et quaedam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quae in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum et venereorum, delectationes vero spirituales dicuntur quae complentur in sola animae apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quae perficiuntur in carnalibus delectationibus, illa vero dicuntur spiritualia quae perficiuntur in spiritualibus delectationibus, absque carnali delectatione. Et huiusmodi est avaritia, delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

[43902] II^{a}-IIae q. 118 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod avaritia circa corporale obiectum non quaerit delectationem corporalem, sed solum animalem, prout scilicet homo delectatur in hoc quod divitias possideat. Et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti, medium est inter peccata pure spiritualia, quae quaerunt delectationem spiritualem circa obiecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam; et vitia pure carnalia, quae quaerunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

[43903] II^{a}-IIae q. 118 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum a quo. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

[43904] II^{a}-IIae q. 118 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Chrysostomus comparat avarum daemoniaco, non quia vexetur in carne sicut daemoniacus, sed per oppositum, quia sicut daemoniacus ille de quo legitur Marc. V, se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

Articulus 7

[43905] II^{a}-IIae q. 118 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

[43906] II^{a}-IIae q. 118 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut supra dictum est, illa dicuntur esse vitia capitalia quae habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiae, quia divitiae non habent rationem finis, sed magis rationem eius quod est ad finem, ut dicitur in I Ethic. Ergo avaritia non est vitium capitale.

[43907] II^{a}-IIae q. 118 a. 7 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, in Moral., quod *avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque per timorem. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria aestimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui, dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur.* Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

[43908] II^{a}-IIae q. 118 a. 7 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit avaritiam inter vitia capitalia.

[43909] II^{a}-IIae q. 118 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem finis; qui cum sit multum appetibilis, propter eius appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo sive felicitas, quae est ultimus finis humanae vitae, ut supra habitum est. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens, alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiae, ut Boetius dicit, in III de Consol. Cuius ratio est quia, sicut philosophus dicit, in V Ethic., *denario utimur quasi fideiussore ad omnia habenda*, et Eccle. X dicitur quod pecuniae obediunt omnia. Et ideo avaritia, quae consistit in appetitu pecuniae, est vitium capitale.

[43910] II^{a}-IIae q. 118 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus perficitur secundum rationem, vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio, et appetitus sensitivus. Et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis; avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quae habet quandam principalitatem inter bona sensibilia, ratione iam dicta. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod prodigus magis dicitur vanus quam malus.

[43911] II^{a}-IIae q. 118 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem, inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia conquirenda, continet quodammodo virtute omnia. Et ideo habet quandam similitudinem felicitatis, ut dictum est.

[43912] II^{a}-IIae q. 118 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est, dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

Articulus 8

[43913] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sint avaritiae filiae quae dicuntur, *scilicet proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordiam obduratio.* Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est. Proditio autem, fraus

et fallacia opponuntur prudentiae; periuria religioni; inquietudo spei vel caritati, quae quiescit in amato; violentiae opponuntur iustitiae; obduratio misericordiae. Ergo huiusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

[43914] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 arg. 2 Praeterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diversae filiae avaritiae.

[43915] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 arg. 3 Praeterea, Isidorus ponit novem filias, quae sunt *mendacium, fraus, furtum, periurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia inhumanitas, rapacitas.* Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

[43916] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 arg. 4 Praeterea, philosophus, in IV Ethic., ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam illiberalitatem nominat, videlicet *parcos, tenaces, kimibiles, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones.* Ergo videtur quod praedicta enumeratio sit insufficiens.

[43917] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 arg. 5 Praeterea, tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem philosophus, ibidem, quod *tyrannos civitates desolantes et sacra praedantes non dicimus illiberales*, idest avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiae.

[43918] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., assignat avaritiae filias prius enumeratas.

[43919] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 co. Respondeo dicendum quod filiae avaritiae dicuntur vitia quae ex ipsa oriuntur, et praecipue secundum appetitum finis. Quia vero avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit. Primo enim, superabundat in retinendo. Et ex hac parte oritur ex avaritia obduratio contra misericordiam, quia scilicet cor eius misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundo, ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo. Et secundum hoc, avaritia potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod est in affectu. Et sic ex avaritia oritur inquietudo, inquantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas, avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur Eccle. V. Alio modo, potest considerari in effectu. Et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad violentias; quandoque autem dolo. Qui quidem si fiat in verbo, erit fallacia, quantum ad simplex verbum; periurium autem si addatur confirmatio iuramenti. Si autem dolus committatur in opere, sic, quantum ad res, erit fraus; quantum autem ad personas, proditio, ut patet de Iuda, qui ex avaritia prodidit Christum.

[43920] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non oportet filias alicuius peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere, quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

[43921] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa tria distinguuntur sicut dictum est.

[43922] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa novem reducuntur ad praedicta septem. Nam mendacium et falsum testimonium continetur sub fallacia, falsum enim testimonium

est quaedam specificatio mendacii; sicut et furtum est quaedam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem. Rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species eius. Inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

[43923] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa quae ponit Aristoteles sunt illiberalitatis vel avaritiae species magis quam filiae. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quod deficit in dando, et si quidem parum det, vocatur parcus; si autem nihil, tenax; si autem cum magna difficultate det, vocatur kimibilis, quasi kimini venditor, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus quia excedit in accipiendo. Et hoc dupliciter. Uno modo, quia turpiter lucratur, vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo, quia iniuste lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut latrones; vel mortuos spoliando; vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

[43924] II^{a}-IIae q. 118 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed iniusti.

Quaestio 119

Prooemium

[43925] II^{a}-IIae q. 119 pr. Deinde considerandum est de prodigalitate. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum prodigalitas avaritiae opponatur. Secundo, utrum prodigalitas sit peccatum. Tertio, utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

Articulus 1

[43926] II^{a}-IIae q. 119 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiae. Opposita enim non possunt esse simul in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et illiberales. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiae.

[43927] II^{a}-IIae q. 119 a. 1 arg. 2 Praeterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam quibus homo afficitur ad pecuniam. Prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animae passiones, non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiae.

[43928] II^{a}-IIae q. 119 a. 1 arg. 3 Praeterea, peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra

habitum est. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem bona sua expendit, et praecipue propter voluptates, unde et Luc. XV dicitur de filio prodigo quod *dissipavit substantiam suam luxuriose vivendo.* Ergo videtur quod prodigalitas opponatur magis temperantiae et insensibilitati quam avaritiae et liberalitati.

[43929] II^{a}-IIae q. 119 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit prodigalitatem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

[43930] II^{a}-IIae q. 119 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundum superabundantiam et defectum, diversimode. Nam in affectione divitiarum, avarus superabundat, plus debito eas diligens, prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora vero, ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo, ad avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo. Unde patet quod prodigalitas avaritiae opponitur.

[43931] II^{a}-IIae q. 119 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa, ab illo tamen aliquid magis denominatur quod est principalius. Sicut autem in liberalitate, quae medium tenet, praecipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur; ita etiam avaritia et prodigalitas praecipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando vocatur prodigus; qui autem deficit in dando vocatur avarus. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando qui tamen non excedit in accipiendo, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cum hoc, excedat in accipiendo. Vel ex quadam necessitate, quia, dum superabundant in dando, deficiunt eis propria bona, unde coguntur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam. Vel etiam propter animi inordinationem, dum enim non dant propter bonum, quasi contempta virtute, non curant undecumque et qualitercumque accipiant. Et sic non secundum idem sunt prodigi et avari.

[43932] II^{a}-IIae q. 119 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniae non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

[43933] II^{a}-IIae q. 119 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod prodigus non semper abundat in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia, sed quandoque quidem ex eo quod taliter est dispositus ut divitias non curet; quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant, tum quia, ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam, quia non delectantur in bono virtutis, quaerunt sibi delectationes corporales. Et inde est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *multi prodigorum fiunt intemperati.*

Articulus 2

[43934] II^{a}-IIae q. 119 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim apostolus, I ad Tim. ult., *radix omnium malorum est cupiditas.* Non autem est radix prodigalitatis, quae ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

[43935] II^{a}-IIae q. 119 a. 2 arg. 2 Praeterea, apostolus, I ad Tim. ult., dicit, *divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare.* Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

[43936] II^{a}-IIae q. 119 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis implentibus quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse in crastinum*; et XIX, *vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Ergo prodigalitas non est peccatum.

[43937] II^{a}-IIae q. 119 a. 2 s. c. Sed contra est quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate, Luc. XV.

[43938] II^{a}-IIae q. 119 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prodigalitas opponitur avaritiae secundum oppositionem superabundantiae et defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur quod prodigalitas sit peccatum.

[43939] II^{a}-IIae q. 119 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quae est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii vero dicunt quod loquitur de cupiditate generali respectu cuiuscumque boni. Et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur, prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate; vel placere aliis, vel saltem satisfacere suae voluntati in dando. Sed si quis recte consideret, apostolus ibi loquitur, ad litteram, de cupiditate divitiarum, nam supra praemiserat, qui volunt divites fieri, et cetera. Et sic dicitur esse avaritia radix omnium malorum, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum ex avaritia oriatur. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur, sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

[43940] II^{a}-IIae q. 119 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostolus monet divites ut facile tribuant et communicent sua secundum quod oportet. Quod non faciunt prodigi, quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., *dationes eorum non sunt bonae, neque boni gratia, neque secundum quod oportet, sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus, bonis autem nihil darent.*

[43941] II^{a}-IIae q. 119 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis maiora dat quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est

quod illi qui, intentione sequendi Christum, omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

Articulus 3

[43942] IIª-IIae q. 119 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat. Per prodigalitatem autem aliquis sibi ipsi nocet, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quaedam ipsius esse perditio.* Gravius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccli. XIV, *qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ergo prodigalitas erit gravius peccatum quam avaritia.

[43943] IIª-IIae q. 119 a. 3 arg. 2 Praeterea, inordinatio quae provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiae quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere nec aliena accipere. Prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili, unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo prodigalitas est gravius vitium quam avaritia.

[43944] IIª-IIae q. 119 a. 3 arg. 3 Praeterea, prudentia est praecipua inter morales virtutes, ut supra habitum est. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiae quam avaritia, dicitur enim Prov. XXI, *thesaurus desiderabilis et oleum in tabernaculo iusti, et imprudens homo dissipabit illud*; et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *insipientis est superabundanter dare et non accipere.* Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

[43945] IIª-IIae q. 119 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod prodigus multum videtur melior illiberali.

[43946] IIª-IIae q. 119 a. 3 co. Respondeo dicendum quod prodigalitas, secundum se considerata, minus peccatum est quam avaritia. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia avaritia magis differt a virtute opposita. Magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundo, quia prodigus est multis utilis, quibus dat, avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV Ethic. Tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis. Et per hoc quod declinat ad aetatem senectutis, quae est contraria prodigalitati. Et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic, pauper factus, non potest in dando superabundare. Et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione supradicta.

[43947] IIª-IIae q. 119 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod differentia prodigi et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum, et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere debet, peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet providere. Et praecipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum

Ecclesiae, quae sunt pauperum, quos defraudant prodige expendendo. Similiter etiam avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus, peccat etiam in seipsum, inquantum deficit in sumptibus; unde dicitur Eccle. VI, *vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis.* Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet quod tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec sibi nec aliis prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

[43948] IIª-IIae q. 119 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum, sicut circa prodigalitatem attendimus quod superflue consumit divitias, circa avaritiam vero quod superflue eas retinet. Quod autem aliquis propter intemperantiam superflue consumat, hoc iam nominat simul multa peccata, unde et tales prodigi sunt peiores, ut dicitur IV Ethic. Quod autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere ne cogatur aliis dare.

[43949] IIª-IIae q. 119 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia vitia prudentiae opponuntur, sicut et omnes virtutes a prudentia diriguntur. Et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiae, levius reputatur.

Quaestio 120

Prooemium

[43950] IIª-IIae q. 120 pr. Deinde considerandum est de epieikeia. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum epieikeia sit virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiae.

Articulus 1

[43951] IIª-IIae q. 120 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod epieikeia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epieikeia aufert aliam virtutem, quia et tollit id quod iustum est secundum legem; et opponi videtur severitati. Ergo epieikeia non est virtus.

[43952] IIª-IIae q. 120 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *in istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae et firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas.* Sed epieikes videtur iudicare de lege, quando eam aestimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epieikeia magis est vitium quam virtus.

[43953] IIª-IIae q. 120 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad epieikeiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut philosophus dicit, in V Ethic. Sed interpretari intentionem legislatoris

ad solum principem pertinet, unde imperator dicit, in codice, de legibus et Constitut. Princip., *inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere.* Ergo actus epieikeiae est illicitus. Non ergo epieikeia est virtus.

[43954] II^{a}-IIae q. 120 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., ponit eam virtutem.

[43955] II^{a}-IIae q. 120 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit. Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est, contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum reposcat dum est in furia, vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas. Unde patet quod epieikeia est virtus.

[43956] II^{a}-IIae q. 120 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod epieikes non deserit iustum simpliciter, sed iustum quod est lege determinatum. Nec etiam opponitur severitati, quae sequitur veritatem legis in quibus oportet, sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice, de legibus et Constit. Princip., *non dubium est in legem committere eum qui, verba legis amplexus, contra legis nititur voluntatem.*

[43957] II^{a}-IIae q. 120 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille de lege iudicat qui dicit eam non esse bene positam. Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

[43958] II^{a}-IIae q. 120 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet, absque determinatione principis, a verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

Articulus 2

[43959] II^{a}-IIae q. 120 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod epieikeia non sit pars iustitiae. Ut enim ex praedictis patet, duplex est iustitia, una particularis, et alia legalis. Sed epieikeia non est pars iustitiae particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et iustitia legalis. Similiter etiam non est pars iustitiae legalis, quia operatur praeter id quod lege positum est. Ergo videtur quod epieikeia non sit pars iustitiae.

[43960] II^{a}-IIae q. 120 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtus principalior non assignatur virtuti minus principali ut pars, cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariae virtutes ut

partes. Sed epieikeia videtur esse principalior virtus quam iustitia, ut ipsum nomen sonat, dicitur enim ab epi, quod est supra, et dikaion, quod est iustum. Ergo epieikeia non est pars iustitiae.

[43961] IIª-IIae q. 120 a. 2 arg. 3 Praeterea, videtur quod epieikeia sit idem quod modestia. Nam Philipp. IV, ubi dicitur, modestia vestra nota sit omnibus hominibus, in Graeco habetur epieikeia. Sed secundum Tullium, modestia est pars temperantiae. Ergo epieikeia non est pars iustitiae.

[43962] IIª-IIae q. 120 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *epieikes est quoddam iustum.*

[43963] IIª-IIae q. 120 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus aliqua habet triplicem partem, scilicet partem subiectivam, integralem et quasi potentialem. Pars autem subiectiva est de qua essentialiter praedicatur totum, et est in minus. Quod quidem contingit dupliciter, quandoque enim aliquid praedicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove; quandoque autem praedicatur secundum prius et posterius, sicut ens praedicatur de substantia et accidente. Epieikeia ergo est pars iustitiae communiter dictae, tanquam iustitia quaedam existens, ut philosophus dicit, in V Ethic. Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum.

[43964] IIª-IIae q. 120 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod epieikeia correspondet proprie iustitiae legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quae obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris, quae potior est, sic epieikeia est pars potior legalis iustitiae. Si vero iustitia legalis dicatur solum quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epieikeia non est pars legalis iustitiae, sed est pars iustitiae communiter dictae, contra iustitiam legalem divisa sicut excedens ipsam.

[43965] IIª-IIae q. 120 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., epieikeia est melior quadam iustitia, scilicet legali quae observat verba legis. Quia tamen et ipsa est iustitia quaedam, non est melior omni iustitia.

[43966] IIª-IIae q. 120 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad epieikeiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia quae ponitur pars temperantiae, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu vel habitu, vel aliis huiusmodi. Potest tamen esse quod nomen epieikeiae, apud Graecos, per quandam similitudinem transfertur ad omnes moderationes.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis quaestio CXXI

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 121

Prooemium

[43967] IIª-IIae q. 121 pr. Deinde considerandum est de dono correspondente iustitiae, scilicet de pietate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit donum spiritus sancti. Secundo, quid in beatitudinibus et fructibus ei respondeat.

Articulus 1

[43968] IIª-IIae q. 121 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pietas non sit donum. Dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed pietas est quaedam virtus, ut supra habitum est. Ergo pietas non est donum.

[43969] II^{a}-IIae q. 121 a. 1 arg. 2 Praeterea, dona sunt excellentiora virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est. Sed inter partes iustitiae religio est potior pietate. Si ergo aliqua pars iustitiae debeat poni donum, videtur quod magis religio deberet esse donum quam pietas.

[43970] II^{a}-IIae q. 121 a. 1 arg. 3 Praeterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est. Sed actus pietatis non potest manere in patria, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *pietas cordis viscera misericordiae operibus replet*; et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

[43971] II^{a}-IIae q. 121 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isaiae XI ponitur inter dona.

[43972] II^{a}-IIae q. 121 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, dona spiritus sancti sunt quaedam habituales animae dispositiones quibus est prompte mobilis a spiritu sancto. Inter cetera autem, movet nos spiritus sanctus ad hoc quod affectum quendam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. VIII, *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater.* Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum spiritus sancti sit spiritus sancti donum.

[43973] II^{a}-IIae q. 121 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pietas quae exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus, sed pietas quae est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

[43974] II^{a}-IIae q. 121 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas quae est virtus. Sed exhibere cultum Deo ut patri est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietate virtute, sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

[43975] II^{a}-IIae q. 121 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut per pietatem quae est virtus exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed omnibus hominibus inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, *non contradicere Scripturae, sive intellectae sive non intellectae*, sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, praecipue post diem iudicii, habebit tamen locum praecipuus actus eius, qui est revereri Deum affectu filiali, quod praecipue tunc erit, secundum illud Sap. V, *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem, ante diem iudicii, miserentur sancti etiam eorum qui in statu huius miseriae vivunt.

Articulus 2

[43976] IIª-IIae q. 121 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet, beati mites. Pietas enim est donum respondens iustitiae. Ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, vel etiam quinta, beati misericordes, quia, ut dictum est, opera misericordiae pertinent ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

[43977] IIª-IIae q. 121 a. 2 arg. 2 Praeterea, donum pietatis dirigitur dono scientiae, quod adiungitur in connumeratione donorum Isaiae XI. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cum igitur ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet, beati qui lugent, videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

[43978] IIª-IIae q. 121 a. 2 arg. 3 Praeterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est. Sed inter fructus, bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quae pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

[43979] IIª-IIae q. 121 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *pietas congruit mitibus.*

[43980] IIª-IIae q. 121 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi. Una quidem secundum rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus. Unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timori; secundam autem scilicet, beati mites, attribuit pietati; et sic de aliis. Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis. Et secundum hoc, oporteret adaptare beatitudines donis secundum obiecta et actus. Et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

[43981] IIª-IIae q. 121 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[43982] IIª-IIae q. 121 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiae et pietati. Sed secundum rationem ordinis, diversae beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est.

[43983] IIª-IIae q. 121 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonitas et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati, mansuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis quaestio CXXII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1897 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 122

Prooemium

[43984] IIª-IIae q. 122 pr. Deinde considerandum est de praeceptis iustitiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum praecepta Decalogi sint praecepta iustitiae. Secundo, de primo praecepto Decalogi. Tertio, de secundo. Quarto, de tertio. Quinto, de quarto. Sexto, de aliis sex.

Articulus 1

[43985] IIª-IIae q. 122 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi non sint praecepta iustitiae. Intentio enim legislatoris est cives facere virtuosos secundum omnem

virtutem, ut dicitur in II Ethic., unde et in V Ethic. dicitur quod *lex praecipit de omnibus actibus virtutum omnium.* Sed praecepta Decalogi sunt prima principia totius divinae legis. Ergo praecepta Decalogi non pertinent ad solam iustitiam.

[43986] II^{a}-IIae q. 122 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad iustitiam videntur pertinere praecipue praecepta iudicialia, quae contra moralia dividuntur, ut supra habitum est. Sed praecepta Decalogi sunt praecepta moralia, ut ex supra dictis patet. Ergo praecepta Decalogi non sunt praecepta iustitiae.

[43987] II^{a}-IIae q. 122 a. 1 arg. 3 Praeterea, lex praecipue tradit praecepta de actibus iustitiae pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis, et aliis huiusmodi. Sed de his non fit mentio in praeceptis Decalogi. Ergo videtur quod praecepta Decalogi non pertineant proprie ad iustitiam.

[43988] II^{a}-IIae q. 122 a. 1 arg. 4 Praeterea, praecepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas secundum dilectionem Dei et proximi, quae pertinent ad virtutem caritatis. Ergo praecepta Decalogi magis pertinent ad caritatem quam ad iustitiam.

[43989] II^{a}-IIae q. 122 a. 1 s. c. Sed contra est quod iustitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia praecepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia praecepta Decalogi pertinent ad iustitiam.

[43990] II^{a}-IIae q. 122 a. 1 co. Respondeo dicendum quod praecepta Decalogi sunt prima praecepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis. Manifestissime autem ratio debiti, quae requiritur ad praeceptum, apparet in iustitia, quae est ad alterum, quia in his quae spectant ad seipsum, videtur primo aspectui quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quae sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo praecepta Decalogi oportuit ad iustitiam pertinere. Unde tria prima praecepta sunt de actibus religionis, quae est potissima pars iustitiae; quartum autem praeceptum est de actu pietatis, quae est pars iustitiae secunda; alia vero sex dantur de actibus iustitiae communiter dictae, quae inter aequales attenditur.

[43991] II^{a}-IIae q. 122 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis praecepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est.

[43992] II^{a}-IIae q. 122 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod iudicialia praecepta sunt quaedam determinationes moralium praeceptorum prout ordinantur ad proximum, sicut et caeremonialia sunt quaedam determinationes moralium praeceptorum prout ordinantur ad Deum. Unde neutra praecepta continentur in Decalogo. Sunt tamen determinationes praeceptorum Decalogi. Et sic ad iustitiam pertinent.

[43993] II^{a}-IIae q. 122 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae pertinent ad bonum commune oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem. Et ideo non fuerunt ponenda inter praecepta Decalogi, sed inter praecepta iudicialia.

[43994] II^{a}-IIae q. 122 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod praecepta Decalogi pertinent ad caritatem sicut ad finem, secundum illud I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est.* Sed ad iustitiam pertinent inquantum immediate sunt de actibus iustitiae.

Articulus 2

[43995] II^{a}-IIae q. 122 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod primum praeceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud Heb. XII, *quanto magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus?* Sed praeceptum pietatis, qua honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur, honora patrem tuum et matrem tuam. Ergo multo magis primum praeceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative, praesertim cum affirmatio sit naturaliter prior negatione.

[43996] II^{a}-IIae q. 122 a. 2 arg. 2 Praeterea, primum praeceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est. Sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum. In primo autem praecepto prohibentur tres actus, *nam primo dicitur, non habebis deos alienos coram me; secundo dicitur, non facies tibi sculptile; tertio, non adorabis ea, neque coles.* Ergo inconvenienter traditur primum praeceptum.

[43997] II^{a}-IIae q. 122 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de decem chordis, quod per primum praeceptum excluditur vitium superstitionis. Sed multae sunt aliae noxiae superstitiones praeter idololatriam, ut supra dictum est. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

[43998] II^{a}-IIae q. 122 a. 2 s. c. In contrarium est auctoritas Scripturae.

[43999] II^{a}-IIae q. 122 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad legem pertinet facere homines bonos. Et ideo oportet praecepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet homo fit bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est quod prima pars primo constituitur, sicut in generatione animalis primo generatur cor, et in domo primo fit fundamentum. In bonitate autem animae prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum suum, quod est finis. Et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi iacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanae voluntatis. Secundo attendendum est in ordine generationis quod primo contraria et impedimenta tolluntur, sicut agricola primo purgat agrum, et postea proiicit semina, secundum illud Ierem. IV, *novate vobis novale, et nolite serere super spinas.* Et ideo circa religionem primo homo erat instituendus ut impedimenta verae religionis excluderet. Praecipuum autem impedimentum religionis est quod homo falso Deo inhaereat, secundum illud Matth. VI, *non potestis servire Deo et mammonae.* Et ideo in primo praecepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

[44000] II^{a}-IIae q. 122 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam circa religionem ponitur

unum praeceptum affirmativum, scilicet, memento ut diem sabbati sanctifices. Sed erant praemittenda praecepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est. Et praecipue in rebus divinis in quibus negationes praeferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, II cap. Cael. Hier.

[44001] II^{a}-IIae q. 122 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum, unde Varro dixit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur, non habebis deos alienos. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur et ipsarum imaginum institutio, cum dicitur, non facies tibi sculptile; et imaginum ipsarum cultus, cum dicitur, non coles ea, et cetera.

[44002] II^{a}-IIae q. 122 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes aliae superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum Daemonibus inito tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur, non habebis deos alienos.

Articulus 3

[44003] II^{a}-IIae q. 122 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod secundum praeceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim praeceptum, non assumes nomen Dei tui in vanum, sic exponitur in Glossa Exod. XX, *idest, non existimes creaturam esse filium Dei*, per quod prohibetur error contra fidem. Et Deut. V exponitur, *non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet, nomen Dei ligno et lapidi attribuendo*, per quod prohibetur falsa confessio, quae est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc praeceptum debuit praemitti primo, in quo prohibetur superstitio.

[44004] II^{a}-IIae q. 122 a. 3 arg. 2 Praeterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quae dicuntur vel fiunt a nobis, secundum illud Coloss. III, *omne quodcumque facitis in verbo vel opere, in nomine domini facite.* Ergo praeceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quam praeceptum quo prohibetur superstitio. Et ita debuit ei praemitti.

[44005] II^{a}-IIae q. 122 a. 3 arg. 3 Praeterea, Exod. XX exponitur illud praeceptum, *non assumes nomen Dei tui in vanum, iurando scilicet pro nihilo.* Unde videtur per hoc prohiberi vana iuratio, quae scilicet est sine iudicio. Sed multo gravior est falsa iuratio, quae est sine veritate; et iniusta iuratio, quae est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc praeceptum.

[44006] II^{a}-IIae q. 122 a. 3 arg. 4 Praeterea, multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam periurium. Ergo blasphemia et alia huiusmodi magis

debuerunt per hoc praeceptum prohiberi.

[44007] II^a-IIae q. 122 a. 3 arg. 5 Praeterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici, non assumes nomen Dei tui in vanum.

[44008] II^a-IIae q. 122 a. 3 s. c. Sed in contrarium est Scripturae auctoritas.

[44009] II^a-IIae q. 122 a. 3 co. Respondeo dicendum quod oportet prius impedimenta verae religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem verae religioni aliquid dupliciter. Uno modo, per excessum, quando scilicet id quod est religionis alteri indebite exhibetur, quod pertinet ad superstitionem. Alio modo, quasi per defectum reverentiae, cum scilicet Deus contemnitur, quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est. Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cuius animus implicatus est indebito cultui, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isaiae XXVIII, *angustatum est stratum, ut alter decidat*, scilicet Deus verus vel falsus a corde hominis, *et pallium breve utrumque operire non potest.* Per irreligiositatem autem impeditur religio quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quam eum susceptum honorare. Et ideo praemittitur praeceptum quo prohibetur superstitio secundo praecepto, quo prohibetur periurium, ad irreligiositatem pertinens.

[44010] II^a-IIae q. 122 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illae expositiones sunt mysticae. Litteralis autem expositio est quae habetur Deut. V, *non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet iurando pro re quae non est.*

[44011] II^a-IIae q. 122 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non prohibetur quaelibet assumptio divini nominis per hoc praeceptum, sed proprie illa qua sumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum iuramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi ut per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illae expositiones de quibus supra dictum est.

[44012] II^a-IIae q. 122 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non est, quod pertinet ad falsam iurationem, quae principaliter periurium nominatur, ut supra dictum est. Quando enim aliquis falsum iurat, tunc iuratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis iurat sine iudicio ex aliqua levitate, si verum iurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius iuramenti, sed solum ex parte iurantis.

[44013] II^a-IIae q. 122 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod sicut ei qui instruitur in aliqua scientia primo proponuntur quaedam communia documenta, ita etiam lex, quae instituit hominem ad virtutem, in praeceptis Decalogi, quae sunt prima, ea proposuit, vel prohibendo vel mandando, quae communius in cursu humanae vitae solent accidere. Et ideo inter praecepta Decalogi prohibetur periurium, quod frequentius accidit quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

[44014] IIª-IIae q. 122 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatae, quae est una, non autem ratione vocum significantium, quae sunt multae. Et ideo singulariter dixit, *non assumes nomen Dei tui in vanum*, quia non differt per quodcumque nomen Dei periurium committatur.

Articulus 4

[44015] IIª-IIae q. 122 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tertium praeceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim praeceptum, spiritualiter intellectum, est generale, dicit enim Ambrosius, super illud Luc. XIII, *archisynagogus indignans quia sabbato curasset, lex, inquit, in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, idest peccatis gravari, prohibet.* Secundum autem litteralem sensum, est praeceptum caeremoniale, dicitur enim Exod. XXXI, *videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris.* Praecepta autem Decalogi et sunt praecepta spiritualia, et sunt moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter praecepta Decalogi.

[44016] IIª-IIae q. 122 a. 4 arg. 2 Praeterea, caeremonialia legis praecepta continent sacra, sacrificia, sacramenta et observantias, ut supra habitum est. Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca et sacra vasa et alia huiusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies praeter sabbatum. Inconveniens igitur est quod, praetermissis omnibus aliis caeremonialibus, de sola observantia sabbati fit mentio.

[44017] IIª-IIae q. 122 a. 4 arg. 3 Praeterea, quicumque transgreditur praeceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant, sicut circumcidentes pueros octava die, et sacerdotes in templo sabbatis operantes. Et Elias, cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Horeb, consequens est quod in sabbato itineraverit. Similiter etiam sacerdotes, dum circumferrent septem diebus arcam domini, ut legitur Iosue VI, intelliguntur eam die sabbati circumtulisse. Dicitur etiam Luc. XIII, *nonne unusquisque vestrum solvit bovem suum aut asinum et ducit adaquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter praecepta Decalogi.

[44018] IIª-IIae q. 122 a. 4 arg. 4 Praeterea, praecepta Decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in nova lege non servatur hoc praeceptum, nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua et cibi coquuntur, et itinerantur et piscantur homines, et alia multa huiusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur praeceptum de observantia sabbati.

[44019] IIª-IIae q. 122 a. 4 s. c. Sed in contrarium est Scripturae auctoritas.

[44020] IIª-IIae q. 122 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, remotis impedimentis verae religionis per primum et secundum praeceptum Decalogi, ut supra dictum est, consequens fuit ut tertium praeceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in Scriptura divina traduntur nobis sub aliquibus cor-

poralium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori spiritus sancti instinctu, praeceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia praecepta Decalogi sunt quasi quaedam prima et communia legis principia, ideo in tertio praecepto Decalogi praecipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii quod pertinet ad omnes, scilicet ad repraesentandum opus creationis mundi, a quo requievisse dicitur Deus septimo die, in cuius signum, dies septima mandatur sanctificanda, idest deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. XX, praemisso praecepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia *sex diebus fecit Deus caelum et terram, et in die septimo requievit.*

[44021] IIª-IIae q. 122 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praeceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim caeremoniale. Morale quidem, quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitae suae ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariae deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et aliis huiusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen rationis naturalis aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub praecepto morali. Sed inquantum in hoc praecepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est praeceptum caeremoniale. Similiter etiam caeremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit figura quietis Christi in sepulcro, quae fuit septima die. Et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo, et secundum hoc quodammodo est praeceptum generale. Similiter etiam caeremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet praefigurat quietem fruitionis Dei quae erit in patria. Unde praeceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter praecepta Decalogi inquantum est praeceptum morale, non inquantum est caeremoniale.

[44022] IIª-IIae q. 122 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliae caeremoniae legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei. Sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universae creaturae. Et ideo convenientius poni debuit inter generalia praecepta Decalogi quam aliquod aliud caeremoniale legis.

[44023] IIª-IIae q. 122 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis, et hoc est ut homo vacet rebus divinis. Quod significatur in hoc quod dicit, memento ut diem sabbati sanctifices, illa enim sanctificari dicuntur in lege quae divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quae significatur cum subditur, *septimo die domini Dei tui, non facies omne opus.* Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. XXIII, *omne opus servile non facietis in eo.* Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus. Una quidem qua homo servit peccato, secundum illud, *qui facit peccatum, servus est peccati.* Et secundum hoc, omne opus peccati dicitur servile. Alia vero servitus est qua homo servit homini. Est autem homo alterius servus non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est. Et ideo opera servilia, secundum hoc, dicuntur opera

corporalia in quibus unus homo alteri servit. Tertia autem est servitus Dei. Et secundum hoc, opus servile posset dici opus latriae, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati. Quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati, homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur Ioan. VII, *circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Inde etiam est quod, sicut dicitur Matth. XII, sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, idest, corporaliter in sabbato operantur, et sine crimine sunt. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur praeceptum de observantia sabbati. Et similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel scripto, unde Num. XXVIII, dicit Glossa quod *fabri et huiusmodi artifices otiantur in die sabbati. Lector autem divinae legis vel doctor ab opere suo non desinit, nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt.* Sed alia opera servilia, quae dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiae sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia impeditur magis homo a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale; ideo magis contra hoc praeceptum agit qui peccat in die festo quam qui aliquod corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *melius faceret Iudaeus in agro suo aliquid utile quam in theatro seditiosus existeret. Et melius feminae eorum die sabbati lanam facerent quam tota die in Neomeniis suis impudice saltarent.* Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc praeceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur inquantum proprie pertinent ad servientes, inquantum vero sunt communia et servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem, tam servus quam liber, tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo, praecipue quidem in his quae ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prov. XXIV, erue eos qui ducuntur ad mortem; secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deut. XXII, *non videbis bovem aut ovem fratris tui errantem et praeteribis, sed reduces fratri tuo.* Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum, non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia huiusmodi faciat quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabaei non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur I Machab. II. Similiter etiam nec Elias fugiens a facie Iezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam dominus, Matth. XII, excusat discipulos suos, qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati. Unde dominus, Ioan. VII, *mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum. Unde dominus dicit, Matth. XII, *quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, et ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit et levabit eam?*

[44024] II^{a}-IIae q. 122 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod observatio diei dominicae in nova lege succedit observantiae sabbati non ex vi praecepti legis, sed ex constitutione Ecclesiae et consuetu-

dine populi Christiani. Nec etiam huiusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica sicut in die sabbati, sed quaedam opera conceduntur in die dominica quae in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum et alia huiusmodi. Et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius propter necessitatem dispensatur in nova quam in veteri lege, quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico praeterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

Articulus 5

[44025] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum praeceptum, de honoratione parentum. Hoc enim praeceptum pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars iustitiae, ita etiam observantia et gratia, et alia de quibus dictum est. Ergo videtur quod non debuit dari speciale praeceptum de pietate, cum de aliis non detur.

[44026] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 arg. 2 Praeterea, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriae et aliis sanguine coniunctis et patriae benevolis, ut supra dictum est. Inconvenienter ergo in hoc quarto praecepto fit mentio solum de honoratione patris et matris.

[44027] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 arg. 3 Praeterea, parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio praecipitur.

[44028] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 arg. 4 Praeterea, contingit quandoque quod aliqui qui honorant parentes cito moriuntur, et e contrario qui parentes non honorant diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic praecepto haec promissio, *ut sis longaevus super terram*.

[44029] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 s. c. In contrarium est auctoritas sacrae Scripturae.

[44030] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 co. Respondeo dicendum quod praecepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem, maxime obligamur parentibus. Et ideo immediate post praecepta ordinantia nos in Deum, ponitur praeceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium. Et sic est quaedam affinitas huius praecepti ad praecepta primae tabulae.

[44031] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter praecepta Decalogi, quae sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes iustitiae, quae respiciunt aliquod debitum speciale.

[44032] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod per prius debetur aliquid parentibus quam patriae et consanguineis, quia per hoc quod sumus a parentibus nati, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo, cum praecepta Decalogi sint prima praecepta legis, magis per ea ordinatur homo ad parentes quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc

praecepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personae, sicut secundarium includitur in principali.

[44033] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod parentibus inquantum huiusmodi, debetur reverentiae honor. Sed sustentatio et alia debentur eis ratione alicuius accidentis, puta inquantum sunt indigentes, vel secundum aliquid huiusmodi, ut supra dictum est. Et quia quod est per se prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima praecepta legis, quae sunt praecepta Decalogi, specialiter praecipitur honoratio parentum. In qua tamen, sicut in quodam principali, intelligitur mandari et sustentatio et quidquid aliud debetur parentibus.

[44034] II^{a}-IIae q. 122 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod longaevitas promittitur honorantibus parentes non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad praesentem, secundum illud apostoli, I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae.* Et hoc rationabiliter. Qui enim gratus est beneficio meretur secundum quandam congruentiam ut sibi beneficium conservetur, propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitae corporalis, post Deum, a parentibus habemus. Et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitae conservationem, qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen praesentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est; ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum iudiciorum, quae maxime futuram remunerationem respiciunt, ideo aliqui qui sunt pii in parentes citius vita privantur, alii vero qui sunt impii in parentes diutius vivunt.

Articulus 6

[44035] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod alia sex praecepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat, sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud Rom. XIII, *reddite omnibus debita.* Sed in sex ultimis praeceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter praedicta praecepta traduntur.

[44036] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 arg. 2 Praeterea, in praedictis praeceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quae supra determinata sunt. Ergo videtur quod inconvenienter sint tradita huiusmodi praecepta.

[44037] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 arg. 3 Praeterea, concupiscentia dupliciter accipi potest, uno modo, secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap. VI, *concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum*; alio modo, secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Iac. IV, *unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quae militant in membris vestris?* Sed per praeceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc, primi motus

essent peccata mortalia, utpote contra praeceptum Decalogi existentes. Similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia haec includitur in quolibet peccato. Inconvenienter ergo inter praecepta Decalogi ponuntur quaedam concupiscentiae prohibitiva.

[44038] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 arg. 4 Praeterea, homicidium est gravius peccatum quam adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod praeceptum prohibitivum concupiscentiae homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quaedam praecepta prohibitiva concupiscentiae furti et adulterii.

[44039] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 s. c. Sed in contrarium est auctoritas Scripturae.

[44040] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 co. Respondeo dicendum quod sicut per partes iustitiae debitum redditur aliquibus determinatis personis quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per iustitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post tria praecepta pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo et post quartum praeceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur; necesse fuit quod ponerentur consequenter alia praecepta pertinentia ad iustitiam proprie dictam, quae indifferenter omnibus debitum reddit.

[44041] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum. Et ideo praecepta negativa, quibus prohibentur nocumenta quae possunt proximis inferri, tanquam communia, fuerunt ponenda inter praecepta Decalogi. Ea vero quae sunt proximis exhibenda, diversimode exhibentur diversis. Et ideo non fuerunt inter praecepta Decalogi ponenda de his affirmativa praecepta.

[44042] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia alia nocumenta quae proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quae his praeceptis prohibentur tanquam ad quaedam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quae in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori. Quae vero inferuntur in personam coniunctam, et maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quae vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quae autem pertinet ad locutionem, sicut detractiones, blasphemiae, et si qua huiusmodi, intelliguntur prohiberi falso testimonio, quod directius iustitiae contrariatur.

[44043] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod per praecepta prohibitiva concupiscentiae non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiae, qui sistit infra limites sensualitatis. Sed prohibetur directe consensus voluntatis qui est in opus vel in delectationem.

[44044] II^{a}-IIae q. 122 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicuius boni. Sed adulterium habet aliquam rationem boni, scilicet delectabilis. Furtum etiam habet rationem alicuius boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus praeceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CXXIII ad CXL

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1899 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!="none"){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME="selecter"><SELECT NAME="select1">'); document.write('<OPTION
VALUE="none">INDEX'); document.write('<OPTION VALUE="none">--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE="index.html">Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE="iopera.html">Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE="zbiblia.html">Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE="none">-
-----------------------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE="#44045">II&ordf;-
```

IIae, q. 123 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44046”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44047”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44048”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44049”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44050”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44051”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44052”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44053”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44054”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44055”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44056”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44057”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44058”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44059”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44060”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44061”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44062”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44063”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44064”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44065”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44066”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44067”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44068”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44069”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44070”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44071”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44072”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44073”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44074”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44075”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44076”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44077”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44078”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44079”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44080”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44081”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44082”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44083”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44084”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44085”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44086”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 6 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44087”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 6 arg. 2'); doc-

ument.write('<OPTION VALUE=”#44088”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 6 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44089”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 6 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44090”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 6 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44091”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 6 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44092”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 6 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44093”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 6 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44094”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 7 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44095”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 7 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44096”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 7 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44097”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 7 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44098”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 7 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44099”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 7 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44100”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 7 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44101”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 8 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44102”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 8 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44103”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 8 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44104”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 8 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44105”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 8 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44106”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 8 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44107”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 8 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44108”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 8 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44109”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 9 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44110”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 9 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44111”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 9 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44112”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 9 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44113”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 9 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44114”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 9 ad'); document.write('<OPTION VALUE=”#44115”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 10 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44116”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 10 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44117”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 10 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44118”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 10 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44119”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 10 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44120”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 10 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44121”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 10 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44122”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 10 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44123”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 11 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44124”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 11 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44125”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 11 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44126”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 11 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44127”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 11 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44128”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 11 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44129”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 11 ad 2'); docu-

ment.write('<OPTION VALUE=”#44130”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 11 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44131”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44132”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44133”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44134”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44135”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44136”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44137”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44138”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44139”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44140”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44141”>II&ordf;-IIae, q. 123 a. 12 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#44142”>II&ordf;-IIae, q. 124 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44143”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44144”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44145”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44146”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44147”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44148”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44149”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44150”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44151”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44152”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44153”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44154”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44155”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44156”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44157”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44158”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44159”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44160”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44161”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44162”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44163”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44164”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44165”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44166”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44167”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44168”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44169”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44170”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 4 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44171”>II&ordf;-IIae, q. 124

a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44172”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44173”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44174”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44175”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44176”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 4 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44177”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44178”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44179”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44180”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44181”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44182”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44183”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44184”>II&ordf;-IIae, q. 124 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44185”>II&ordf;-IIae, q. 125 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44186”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44187”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44188”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44189”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44190”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44191”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44192”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44193”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44194”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44195”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44196”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44197”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44198”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44199”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44200”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44201”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44202”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44203”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44204”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44205”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44206”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44207”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44208”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44209”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44210”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44211”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44212”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44213”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44214”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44215”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44216”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44217”>II&ordf;-IIae, q. 125 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44218”>II&ordf;-IIae, q. 126 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44219”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44220”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44221”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44222”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44223”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44224”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44225”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44226”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44227”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44228”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44229”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44230”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44231”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44232”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44233”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44234”>II&ordf;-IIae, q. 126 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44235”>II&ordf;-IIae, q. 127 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44236”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44237”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44238”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44239”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44240”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44241”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44242”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44243”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44244”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44245”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44246”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44247”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44248”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44249”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44250”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44251”>II&ordf;-IIae, q. 127 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44252”>II&ordf;-IIae, q. 128 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44253”>II&ordf;-IIae, q. 128 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44254”>II&ordf;-IIae, q. 128 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44255”>II&ordf;-IIae, q. 128 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44256”>II&ordf;-IIae, q. 128 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44257”>II&ordf;-

IIae, q. 128 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#44258”>II&ordf;-IIae, q. 128 arg. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#44259”>II&ordf;-IIae, q. 128 arg. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#44260”>II&ordf;-IIae, q. 128 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44261”>II&ordf;-IIae, q. 128 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44262”>II&ordf;-IIae, q. 128 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44263”>II&ordf;-IIae, q. 128 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44264”>II&ordf;-IIae, q. 128 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44265”>II&ordf;-IIae, q. 128 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#44266”>II&ordf;-IIae, q. 128 ad 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#44267”>II&ordf;-IIae, q. 128 ad 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#44268”>II&ordf;-IIae, q. 129 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44269”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44270”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44271”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44272”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44273”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44274”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44275”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44276”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44277”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44278”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44279”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44280”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44281”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44282”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44283”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44284”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44285”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44286”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44287”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44288”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44289”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#44290”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44291”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44292”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44293”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44294”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44295”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44296”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 3 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#44297”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44298”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44299”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44300”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 4

s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44301”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44302”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44303”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44304”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44305”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44306”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44307”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44308”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44309”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44310”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44311”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44312”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44313”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 6 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44314”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 6 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44315”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 6 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44316”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 6 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44317”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 6 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44318”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 6 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44319”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 6 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44320”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 6 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44321”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 7 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44322”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 7 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44323”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 7 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44324”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 7 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44325”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 7 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44326”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 7 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44327”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 7 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44328”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 7 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44329”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 8 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44330”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 8 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44331”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 8 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44332”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 8 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44333”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 8 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44334”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 8 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44335”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 8 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44336”>II&ordf;-IIae, q. 129 a. 8 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44337”>II&ordf;-IIae, q. 130 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44338”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44339”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44340”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44341”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44342”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44343”>II&ordf;-IIae,

q. 130 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44344”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44345”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44346”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44347”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44348”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44349”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44350”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44351”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44352”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44353”>II&ordf;-IIae, q. 130 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44354”>II&ordf;-IIae, q. 131 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44355”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44356”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44357”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44358”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44359”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44360”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44361”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44362”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44363”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44364”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44365”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44366”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44367”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44368”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44369”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44370”>II&ordf;-IIae, q. 131 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44371”>II&ordf;-IIae, q. 132 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44372”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44373”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44374”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44375”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44376”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44377”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44378”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44379”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44380”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44381”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44382”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44383”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44384”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44385”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 2 ad 1'); doc-

ument.write('<OPTION VALUE=”#44386”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44387”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44388”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44389”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44390”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44391”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44392”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44393”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44394”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 3 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44395”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 3 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44396”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44397”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44398”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44399”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44400”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44401”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44402”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44403”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44404”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 5 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44405”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 5 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44406”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 5 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44407”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 5 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44408”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 5 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44409”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 5 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44410”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 5 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44411”>II&ordf;-IIae, q. 132 a. 5 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44412”>II&ordf;-IIae, q. 133 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44413”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44414”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44415”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44416”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44417”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44418”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44419”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44420”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44421”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44422”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44423”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44424”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44425”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44426”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44427”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44428”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44429”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44430”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44431”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44432”>II&ordf;-IIae, q. 133 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44433”>II&ordf;-IIae, q. 134 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44434”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44435”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44436”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44437”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44438”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44439”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44440”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44441”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44442”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44443”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44444”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44445”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44446”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44447”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44448”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44449”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44450”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44451”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 2 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44452”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44453”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#44454”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#44455”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#44456”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44457”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#44458”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 3 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#44459”>II&ordf;-IIae, q. 134 a. 3 ad 2'</body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 3 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 3 ad 4'); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 4 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 4 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 4 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 4 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 4 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 4 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 4 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 134 a. 4 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 135 pr.'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 1 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 1 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 1 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 1 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 1 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 1 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 1 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 1 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 2 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 2 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 2 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 2 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 2 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 2 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 2 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 135 a. 2 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 pr.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 1 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 1 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 1 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 1 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 1 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 1 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 1 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 1 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 2 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 2 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 2 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 2 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 2 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 2 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 2 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 2 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 3 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 3 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 3 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 3 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 3 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 3 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 3 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 3 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 4 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 4 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 4 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 4 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 4 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 4 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 4 ad

2'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 4 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 5 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 5 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 5 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 5 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 5 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 5 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 5 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 136 a. 5 ad 4'); document.write('IIª-IIae, q. 137 pr.'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 1 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 1 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 1 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 1 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 1 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 1 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 1 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 1 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 2 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 2 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 2 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 2 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 2 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 2 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 2 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 2 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 3 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 3 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 3 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 3 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 3 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 3 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 3 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 3 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 4 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 4 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 4 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 4 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 4 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 4 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 4 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 137 a. 4 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 138 pr.'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 1 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 1 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 1 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 1 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 1 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 1 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 1 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 1 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 2 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 2 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 2 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 2 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 2 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 2 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 2 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 138 a. 2 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 139 pr.'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 1 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 1 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 1 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 1 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 1 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 1 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 1 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 1 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 2 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 2 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 2 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 2 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 2 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 2 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 2 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 139 a. 2 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 140 pr.'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 1 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 1 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 1 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 1 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 1 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 1 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 140

a. 1 ad 2'); document.write('II^a-IIae, q. 140 a. 1 ad 3'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 2 arg. 1'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 2 arg. 2'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 2 arg. 3'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 2 s. c.'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 2 co.'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 2 ad 1'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 2 ad 2'); document.write('IIª-IIae, q. 140 a. 2 ad 3'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Quaestio 123

Prooemium

[44045] IIª-IIae, q. 123 pr. Consequenter, post iustitiam, considerandum est de fortitudine. Et primo, de ipsa virtute fortitudinis; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de praeceptis ad ipsam pertinentibus. Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria, primo quidem, de ipsa fortitudine; secundo, de actu praecipuo eius, scilicet de martyrio; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum fortitudo sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit circa timores et audacias. Quarto, utrum sit solum circa timorem mortis. Quinto, utrum sit solum in rebus bellicis. Sexto, utrum sustinere sit praecipuus actus eius. Septimo, utrum operetur propter proprium bonum. Octavo, utrum habeat delectationem in suo actu. Nono, utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. Decimo, utrum utatur ira in sua operatione. Undecimo, utrum sit virtus cardinalis. Duodecimo, de comparatione eius ad alias virtutes cardinales.

Articulus 1

[44046] IIª-IIae, q. 123 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus. Dicit enim apostolus, II ad Cor. XII, *virtus in infirmitate perficitur.* Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

[44047] IIª-IIae, q. 123 a. 1 arg. 2 Praeterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet. Neque etiam videtur esse virtus moralis. Quia, ut philosophus dicit, in III Ethic., videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut etiam propter experientiam, sicut milites, quae magis pertinent ad artem quam ad virtutem moralem, quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, puta propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut

etiam propter tristitiam vel iram, seu spem; virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est. Ergo fortitudo non est virtus.

[44048] IIª-IIae, q. 123 a. 1 arg. 3 Praeterea, virtus humana maxime consistit in anima, est enim bona qualitas mentis, ut supra iam dictum est. Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

[44049] IIª-IIae, q. 123 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in libro de moribus Eccle., fortitudinem inter virtutes numerat.

[44050] IIª-IIae, q. 123 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, unde virtus hominis, de qua loquimur, est quae bonum facit hominem, et opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. Uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad iustitiam. Tertio, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendae. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

[44051] IIª-IIae, q. 123 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus animae non perficitur in infirmitate animae, sed in infirmitate carnis, de qua apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiae vel fortitudinis. Et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, pertinet ad perfectionem quae dicitur humilitas.

[44052] IIª-IIae, q. 123 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem, ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo philosophus, in III Ethic., ponit quinque modos eorum qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis praeter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile ac si non esset difficile. Quod in tres modos dividitur. Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi. Quandoque autem hoc accidit propter hoc quod homo est bonae spei ad pericula vincenda, puta cum expertus est se saepe pericula evasisse. Quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quandam, sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, aestimantes se per suam artem posse contra ea defendi; sicut Vegetius dicit, in libro de re militari, *nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit.* Alio modo agit aliquis actum fortitudinis

sine virtute, propter impulsum passionis, vel tristitiae, quam vult repellere; vel etiam irae. Tertio modo, propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicuius temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis vel lucri; vel alicuius incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis vel damni.

[44053] II^{a}-IIae, q. 123 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animae, quae ponitur virtus, ut dictum est. Nec tamen est contra rationem virtutis quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra dictum est.

Articulus 2

[44054] II^{a}-IIae, q. 123 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sap. VIII, quod sapientia sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, et ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

[44055] II^{a}-IIae, q. 123 a. 2 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., *non mediocris animi est fortitudo, quae sola defendit ornamenta virtutum omnium, et iudicia custodit; et quae inexpiabili praelio adversus omnia vitia decertat. Invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, avaritiam fugat tanquam labem quandam quae virtutem effeminet.* Et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

[44056] II^{a}-IIae, q. 123 a. 2 arg. 3 Praeterea, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in II Ethic. Ergo fortitudo est generalis virtus.

[44057] II^{a}-IIae, q. 123 a. 2 s. c. Sed contra est quod in XXII Moral., Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

[44058] II^{a}-IIae, q. 123 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem. Et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis, quia sicut philosophus dicit, in II Ethic., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio.* Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

[44059] II^{a}-IIae, q. 123 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod secundum philosophum, in I de caelo, nomen virtutis refertur ad ultimum potentiae. Dicitur autem uno modo potentia naturalis

secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus, alio modo secundum quod est principium agendi, ut patet in V Metaphys. Et ideo, quia haec acceptio est communior, nomen virtutis secundum quod importat ultimum talis potentiae, est commune, nam virtus communiter sumpta nihil est aliud quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentiae primo modo dictae, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter stare contra quaecumque impugnantia.

[44060] II^{a}-IIae, q. 123 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, coadiuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quae sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quae sunt minus difficilia.

[44061] II^{a}-IIae, q. 123 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

Articulus 3

[44062] II^{a}-IIae, q. 123 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregorius, VII Moral., *iustorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem vitae praesentis extinguere.* Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quam circa timores et audacias.

[44063] II^{a}-IIae, q. 123 a. 3 arg. 2 Praeterea, Tullius dicit, in sua rhetorica, quod ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum et perpessio laborum. Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciae, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

[44064] II^{a}-IIae, q. 123 a. 3 arg. 3 Praeterea, timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

[44065] II^{a}-IIae, q. 123 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II et in III Ethic., quod *fortitudo est circa timorem et audaciam.*

[44066] II^{a}-IIae, q. 123 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in

posterum habendam. Quod videtur pertinere ad rationem audaciae. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum.

[44067] IIª-IIae, q. 123 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine iustorum secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Unde praemittit quaedam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est, et subdit de his quae pertinent proprie ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, dicens, *huius mundi aspera pro aeternis praemiis amare.*

[44068] IIª-IIae, q. 123 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod res periculosae et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores et audacias, mediate autem circa pericula et labores, sicut circa obiecta praedictarum passionum.

[44069] IIª-IIae, q. 123 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod spes opponitur timori ex parte obiecti, quia spes est de bono, timor de malo. Audacia autem est circa idem obiectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum, ut supra dictum est. Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii; inde est quod fortitudo proprie est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciae, ut supra habitum est.

Articulus 4

[44070] IIª-IIae, q. 123 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod *fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur.* Et in VI musicae dicit quod *fortitudo est affectio quae nullas adversitates mortemve formidat.* Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed circa omnia alia adversa.

[44071] IIª-IIae, q. 123 a. 4 arg. 2 Praeterea, oportet omnes passiones animae per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

[44072] IIª-IIae, q. 123 a. 4 arg. 3 Praeterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremo, quia est maximus timorum, ut dicitur in III Ethic. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

[44073] IIª-IIae, q. 123 a. 4 s. c. Sed contra est quod Andronicus dicit, quod *fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem.*

[44074] IIª-IIae, q. 123 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia

nullum bonum corporale aequivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quae firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala, quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur; et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quae tollit omnia corporalia bona, unde Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod *vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris; ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit.* Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

[44075] II^{a}-IIae, q. 123 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis. Non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur aliquis fortis secundum quid.

[44076] II^{a}-IIae, q. 123 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quia timor ex amore nascitur, quaecumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur timorem contrariorum malorum. Sicut liberalitas, quae moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Et idem apparet in temperantia et in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale. Et ideo oportuit esse specialem virtutem quae moderaretur timores mortis.

[44077] II^{a}-IIae, q. 123 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectae. Et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

Articulus 5

[44078] II^{a}-IIae, q. 123 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quae sunt in bello. Martyres enim praecipue de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis quae sunt in bellicis.

[44079] II^{a}-IIae, q. 123 a. 5 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas.* Tullius etiam dicit, in I de Offic., quod *cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est haec opinio, sed si vere volumus iudicare, multae res extiterunt urbanae maiores clarioresque quam bellicae.* Sed circa maiora maior fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quae est in bello.

[44080] II^{a}-IIae, q. 123 a. 5 arg. 3 Praeterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicae conservandam, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod *intentione pacis bella aguntur.* Sed pro pace temporali reipublicae non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum

talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicae pericula.

[44081] IIª-IIae, q. 123 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod maxime est fortitudo circa mortem quae est in bello.

[44082] IIª-IIae, q. 123 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quae est ex aegritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur directe alicui imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quae est in bellicis directe imminent homini propter aliquod bonum, inquantum scilicet defendit bonum commune per iustum bellum. Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter. Uno modo, generale, sicut cum aliqui decertant in acie. Alio modo, particulare, puta cum aliquis iudex, vel etiam privata persona, non recedit a iusto iudicio timore gladii imminentis vel cuiuscumque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi praebere contra pericula mortis non solum quae imminent in bello communi, sed etiam quae imminent in particulari impugnatione, quae communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc, concedendum est quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quae est in bello. Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet, praesertim quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

[44083] IIª-IIae, q. 123 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus. Ideo eorum fortitudo praecipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quae est circa bellica. Unde dicuntur *fortes facti in bello.*

[44084] IIª-IIae, q. 123 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod res domesticae vel urbanae distinguuntur contra res bellicas, quae scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quae sunt quaedam particularia bella. Et ita etiam circa huiusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

[44085] IIª-IIae, q. 123 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod pax reipublicae est secundum se bona, nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur. Nam et multi alii sunt qui bene ea utuntur, et multo peiora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur, quae praecipue pertinent ad vitia carnis.

Articulus 6

[44086] IIª-IIae, q. 123 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est praecipuus fortitudinis actus.

[44087] IIª-IIae, q. 123 a. 6 arg. 2 Praeterea, maioris potentiae esse videtur quod aliquid possit in aliud agere quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobile perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiae nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

[44088] IIª-IIae, q. 123 a. 6 arg. 3 Praeterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium quam simplex eius negatio. Sed ille qui sustinet hoc solum habet quod non timet, ille autem qui aggreditur contrarie movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod, cum fortitudo maxime retrahat animum a timore, quod magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

[44089] IIª-IIae, q. 123 a. 6 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *in sustinendo tristia maxime aliqui fortes dicuntur.*

[44090] IIª-IIae, q. 123 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, et philosophus dicit, in III Ethic., fortitudo magis est circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciae et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciae, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam, sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus est fortitudinis sustinere, idest immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

[44091] IIª-IIae, q. 123 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente, qui autem aggreditur invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliori. Secundo, quia ille qui sustinet iam sentit pericula imminentia, ille autem qui aggreditur habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a praesentibus quam a futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquid arduum. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *quidam sunt praevolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt, fortes autem e contrario se habent.*

[44092] IIª-IIae, q. 123 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animae fortissime inhaerentis bono, ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus.

[44093] IIª-IIae, q. 123 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui sustinet non timet, praesente iam causa timoris, quam non habet praesentem ille qui aggreditur.

Articulus 7

[44094] IIª-IIae, q. 123 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis, etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

[44095] IIª-IIae, q. 123 a. 7 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, XIII de Trin., *virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent*, scilicet dicendo eas propter se appetendas, *ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistemus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus.* Sed fortitudo est virtus quaedam. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

[44096] IIª-IIae, q. 123 a. 7 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod *fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens.* Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem esse meliorem his quae sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

[44097] IIª-IIae, q. 123 a. 7 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *forti fortitudo est bonum, talis autem et finis.*

[44098] IIª-IIae, q. 123 a. 7 co. Respondeo dicendum quod duplex est finis, scilicet proximus, et ultimus. Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente, et finis aedificatoris est ut inducat similitudinem suae artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quod fortis sicut finem proximum intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

[44099] IIª-IIae, q. 123 a. 7 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo eius in actu, ut dictum est.

[44100] IIª-IIae, q. 123 a. 7 ad 2 Alia vero duo procedunt de fine ultimo.

Articulus 8

[44101] IIª-IIae, q. 123 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est operatio connaturalis habitus non impedita, ut dicitur in X Ethic. Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturae. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

[44102] II^{a}-IIae, q. 123 a. 8 arg. 2 Praeterea, Galat. V, super illud, *fructus autem spiritus caritas, gaudium, pax*, dicit Ambrosius quod opera virtutum dicuntur fructus *quia mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt.* Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

[44103] II^{a}-IIae, q. 123 a. 8 arg. 3 Praeterea, debilius vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem. Et ita delectabiliter omnino operatur.

[44104] II^{a}-IIae, q. 123 a. 8 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere.

[44105] II^{a}-IIae, q. 123 a. 8 co. Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio, una quidem corporalis, quae consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quae consequitur apprehensionem animae. Et haec proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animae, puta quod homo amittit corporalem vitam (quam virtuosus amat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum est necessaria ad opera virtutum) et quae ad eam pertinent, et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera et flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine eius, ex alia vero parte habet unde doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriae vitae, et corporaliter. Unde, ut legitur II Machab. VI, Eleazarus dixit, *diros corporis sustineo dolores, secundum animam vero, propter timorem tuum, libenter haec patior.* Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quae fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus poenis afficiatur; sicut beatus Tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare. Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo praefert bonum virtutis corporali vitae et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo philosophus dicit, in III Ethic., quod a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur.

[44106] II^{a}-IIae, q. 123 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vehementia actus vel passionis unius potentiae impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem sentiat.

[44107] II^{a}-IIae, q. 123 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod opera virtutum sunt delectabilia praecipue propter finem, possunt autem ex sui natura esse tristia. Et praecipue hoc contingit in fortitudine. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, praeter inquantum finem attingit.*

[44108] II^{a}-IIae, q. 123 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod tristitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis

est homini in manifesto, inde est quod a magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quae est de fine virtutis.

Articulus 9

[44109] II^{a}-IIae, q. 123 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio.* Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

[44110] II^{a}-IIae, q. 123 a. 9 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., *fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat, sed praetendere, et tanquam de specula quadam mentis obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea, ideo ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire.* Sed ubi est aliquid repentinum, ibi non potest provideri in futuro. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

[44111] II^{a}-IIae, q. 123 a. 9 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod fortis est bonae spei. Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

[44112] II^{a}-IIae, q. 123 a. 9 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *fortitudo maxime est circa quaecumque mortem inferunt, repentina existentia.*

[44113] II^{a}-IIae, q. 123 a. 9 co. Respondeo dicendum quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Unum quidem, quantum ad electionem ipsius. Et sic fortitudo non est circa repentina. Eligit enim fortis praemeditari pericula quae possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, *iacula quae praevidentur minus feriunt, et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clipeo praescientiae praemunimur.* Aliud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus. Et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum philosophum, in III Ethic., in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualiter in anima confirmata. Potest autem aliquis etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula praeparare. Qua praeparatione etiam fortis utitur, cum tempus adest.

[44114] II^{a}-IIae, q. 123 a. 9 ad arg. Et per hoc patet responsio ab obiecta.

Articulus 10

[44115] IIª-IIae, q. 123 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod fortis non utatur ira in suo actu. Nullus enim debet assumere quasi instrumentum suae actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit et deponere cum velit, ut enim philosophus dicit, in libro de memoria, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

[44116] IIª-IIae, q. 123 a. 10 arg. 2 Praeterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid agendum, non debet in auxilium sui assumere illud quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit. Unde Seneca dicit, in libro de ira, *non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio. Et quid stultius est quam hanc ab iracundia petere praesidium, rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab aegra?* Ergo fortitudo non debet iram assumere.

[44117] IIª-IIae, q. 123 a. 10 arg. 3 Praeterea, sicut propter iram aliqui vehementius opera fortitudinis exequuntur, ita etiam et propter tristitiam vel concupiscentiam, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *ferae propter tristitiam seu dolorem incitantur ad pericula, et adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur.* Sed fortitudo non assumit ad suum actum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo, pari ratione, non debet assumere iram.

[44118] IIª-IIae, q. 123 a. 10 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *furor cooperatur fortibus.*

[44119] IIª-IIae, q. 123 a. 10 co. Respondeo dicendum quod de ira et ceteris animae passionibus, sicut supra dictum est, aliter sunt locuti Peripatetici, et aliter Stoici. Stoici enim et iram et omnes alias animae passiones ab animo sapientis, sive virtuosi, excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, iram et alias animae passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione. Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi, qualitercumque se habentes, passiones animae nominabant, ut supra habitum est, et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animae assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant passiones animae immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi (unde nominabant eos aegritudines vel morbos), et ideo penitus eos a virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

[44120] IIª-IIae, q. 123 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ira moderata secundum rationem subiicitur imperio rationis. Unde consequens est ut homo ea utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

[44121] IIª-IIae, q. 123 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio non assumit iram ad sui actum quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro.

Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directe contra Aristotelem verba praemissa proponit.

[44122] IIª-IIae, q. 123 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum fortitudo, sicut dictum est, habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi. Ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem, et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem, secundum propriam rationem, succumbit nocivo, sed per accidens coadiuvat ad aggrediendum; vel inquantum tristitia est causa irae, ut supra dictum est; vel inquantum aliquis periculo se exponit ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia, secundum propriam rationem, tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum, sed per accidens quandoque coadiuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis potius vult pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo philosophus dicit, in III Ethic., quod inter fortitudines quae sunt ex passione, naturalissima esse videtur quae est per iram, et accipiens electionem et cuius gratia (scilicet debitum finem), fortitudo (scilicet, fuit vera).

Articulus 11

[44123] IIª-IIae, q. 123 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est, maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia, quae ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

[44124] IIª-IIae, q. 123 a. 11 arg. 2 Praeterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula et labores, ut Tullius dicit. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

[44125] IIª-IIae, q. 123 a. 11 arg. 3 Praeterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus praecipue versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quae raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

[44126] IIª-IIae, q. 123 a. 11 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXII Moral., et Ambrosius, super Luc., et Augustinus, in libro de moribus Eccle., numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales seu principales.

[44127] IIª-IIae, q. 123 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales seu principales dicuntur quae praecipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones, una ponitur firmiter operari, ut patet in II Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem et bonum delectans et malum affligens, sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium

quaest., *nemo est qui non magis dolorem fugiat quam affectat voluptatem, quandoquidem videmus et immanissimas bestias a maximis voluptatibus exterreri dolorum metu.* Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quae ducunt ad mortem, contra quae firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

[44128] II^{a}-IIae, q. 123 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum eius qui est sustinere, in quo praecipue commendatur firmitas eius. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, ut supra habitum est.

[44129] II^{a}-IIae, q. 123 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia sicut ad contraria, quibus resistit, ad bonum autem rationis sicut ad finem, quem intendit conservare.

[44130] II^{a}-IIae, q. 123 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones horum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter iustitiam quam sequitur, et propter alia bona quae facit.

Articulus 12

[44131] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo praecellat inter omnes virtutes. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *est fortitudo velut ceteris excelsior.*

[44132] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 arg. 2 Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

[44133] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 arg. 3 Praeterea, dignior est persona hominis quam res eius. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis, iustitia autem et aliae virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est praecipua inter virtutes morales.

[44134] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 s. c. 1 Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., *in iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur.*

[44135] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit, in I Rhet., *necesse est maximas esse virtutes quae maxime aliis utiles sunt.* Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est maior virtus.

[44136] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in VI de Trin., *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius.* Unde tanto aliqua virtus maior est quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quae est perfectio

rationis. Iustitia autem est huius boni factiva, inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliae autem virtutes sunt conservativae huius boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum praecipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis. Post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cetera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective, et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative, secundum remotionem impedimenti. Unde inter virtutes cardinales prudentia est potior; secunda, iustitia; tertia, fortitudo; quarta, temperantia. Et post has, ceterae virtutes.

[44137] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus praefert secundum quandam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis et in rebus civilibus seu domesticis utilis est. Unde ipse ibidem praemittit, *nunc de fortitudine tractemus, quae, velut excelsior ceteris, dividitur in res bellicas et domesticas.*

[44138] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

[44139] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Unde dicit Ambrosius, in I de Offic., quod *fortitudo sine iustitia iniquitatis est materia, quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat.*

[44140] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 ad 4 Quartum concedimus.

[44141] II^{a}-IIae, q. 123 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis. Sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum iustitiae ordinem. Et ideo philosophus dicit, in I Rhet., quod *iusti et fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles et in bello et in pace.*

Quaestio 124

Prooemium

[44142] II^{a}-IIae, q. 124 pr. Deinde considerandum est de martyrio. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum martyrium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, de perfectione huius actus. Quarto, de poena martyrii. Quinto, de causa.

Articulus 1

[44143] II^{a}-IIae, q. 124 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius, super Matth., quod *in aeternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur.* Ergo martyrium non est actus virtutis.

[44144] II^{a}-IIae, q. 124 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est. Per quod tamen martyrium consummatur, dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod *quaedam sanctae feminae, tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, se in fluvium deiecerunt, eoque modo defunctae sunt; earumque martyria in Catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur.* Non ergo martyrium est actus virtutis.

[44145] II^{a}-IIae, q. 124 a. 1 arg. 3 Praeterea, laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse praesumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

[44146] II^{a}-IIae, q. 124 a. 1 s. c. Sed contra est quod praemium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud Matth. V, *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Ergo martyrium est actus virtutis.

[44147] II^{a}-IIae, q. 124 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio obiecto; et in iustitia, sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet. Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et iustitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

[44148] II^{a}-IIae, q. 124 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculose usus liberi arbitrii, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturae non comprobatur, ideo melius dicendum est quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit Baptismi. Unde sicut pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita in occisis propter Christum meritum martyrii Christi operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de Epiphania, quasi eos alloquens, *ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis Baptismum prodesse non aestimat Christi. Non habebatis aetatem qua in passurum Christum crederetis, sed habebatis carnem in qua pro Christo passuro passionem sustineretis.*

[44149] II^{a}-IIae, q. 124 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, esset possibile quod *aliquibus fide dignis testificationibus divina persuasit auctoritas Ecclesiae ut dictarum sanctarum memoriam honoraret.*

[44150] II^{a}-IIae, q. 124 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod praecepta legis dantur de actibus virtutis. Dictum autem est supra quaedam praecepta legis divinae tradita esse secundum praepara-

tionem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud faciendi cum fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum animi praeparationem, ut scilicet, superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc praecipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum iniuste inflictarum, non autem debet homo occasionem dare alteri iniuste agendi, sed si alius iniuste egerit, ipse debet moderate tolerare.

Articulus 2

[44151] II^{a}-IIae, q. 124 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim martyr in Graeco quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act. I, *eritis mihi testes in Ierusalem,* et cetera. Et maximus dicit, in quodam sermone, *mater martyrii fides Catholica est, in qua illustres athletae suo sanguine subscripserunt.* Ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

[44152] II^{a}-IIae, q. 124 a. 2 arg. 2 Praeterea, actus laudabilis ad illam virtutem praecipue pertinet quae ad ipsum inclinat, et quae ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium praecipue inclinat caritas, unde in quodam sermone maximi dicitur, *caritas Christi in martyribus suis vicit.* Maxime etiam caritas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Ioan. XV, *maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Sine caritate etiam martyrium nihil valet, secundum illud I ad Cor. XIII, *si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo martyrium magis est actus caritatis quam fortitudinis.

[44153] II^{a}-IIae, q. 124 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in quodam sermone de sancto Cypriano, *facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem eius et patientiam imitari.* Sed in unoquoque actu virtutis praecipue laudabilis redditur virtus cuius est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiae quam fortitudinis.

[44154] II^{a}-IIae, q. 124 a. 2 s. c. Sed contra est quod Cyprianus dicit, in epistola ad martyres et confessores, *o beati martyres, quibus vos laudibus praedicem? O milites fortissimi, robur corporis vestri quo praeconio vocis explicem?* Quilibet autem laudatur de virtute cuius actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

[44155] II^{a}-IIae, q. 124 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis contra pericula, et praecipue contra pericula mortis, et maxime eius quae est in bello. Manifestum est autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et iustitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit, in quodam sermone, *vidit admirans praesentium multitudo caeleste certamen, et in praelio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina.* Unde manifestum est quod martyrium est fortitudinis actus. Et propter hoc de martyribus legit Ecclesia, *fortes facti sunt in*

bello.

[44156] IIª-IIae, q. 124 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda. Quorum unum est bonum in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis. Aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono, et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in iustitia humana, propter cuius conservationem mortis pericula sustinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono iustitiae Dei, quae est per fidem Iesu Christi, ut dicitur Rom. III. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis firmatur, ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

[44157] IIª-IIae, q. 124 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad actum martyrii inclinat quidem caritas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis, fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde etiam est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Et inde est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, habet ex caritate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet.

[44158] IIª-IIae, q. 124 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium; non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis qui est sustinere, inde est etiam quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

Articulus 3

[44159] IIª-IIae, q. 124 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus maximae perfectionis. Illud enim ad perfectionem vitae videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub praecepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis, dicit enim apostolus, Rom. X, *corde creditur ad iustitiam, ore autem fit confessio ad salutem*; et I Ioann. III dicitur quod *nos debemus pro fratribus animam ponere.* Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

[44160] IIª-IIae, q. 124 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad maiorem perfectionem pertinere videtur quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod det Deo proprium corpus, quod fit per martyrium, unde Gregorius dicit, ult. Moral., quod *obedientia cunctis victimis praefertur.* Ergo martyrium non est actus maximae perfectionis.

[44161] IIª-IIae, q. 124 a. 3 arg. 3 Praeterea, melius esse videtur aliis prodesse quam seipsum in bono conservare, quia *bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*, secundum philosophum, in I Ethic. Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest, ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quam actus martyrii.

[44162] IIª-IIae, q. 124 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in libro de sancta Virginit.,

praefert martyrium virginitati, quae ad perfectionem pertinet. Ergo videtur martyrium maxime ad perfectionem pertinere.

[44163] IIª-IIae, q. 124 a. 3 co. Respondeo dicendum quod de aliquo actu virtutis dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum speciem ipsius actus, prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipsum. Et sic non potest esse quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus. Quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem et dilectionem Dei. Unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor caritatis. Et ex hac parte praecipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitae pertineat, quia, ut apostolus dicit, Coloss. III, *caritas est vinculum perfectionis.* Martyrium autem, inter omnes actus virtuosos, maxime demonstrat perfectionem caritatis. Quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona praesentis vitae, maxime amat homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem, et praecipue cum doloribus corporalium tormentorum, quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus absterrentur, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Et secundum hoc patet quod martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum, secundum illud Ioan. XV, *maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

[44164] IIª-IIae, q. 124 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens, sicut Augustinus dicit, in libro de adulterinis coniugiis, quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei et caritate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem praecepta sunt intelligenda secundum praeparationem animi.

[44165] IIª-IIae, q. 124 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut de Christo legitur, Philipp. II, quod *factus est obediens usque ad mortem.* Unde patet quod martyrium secundum se est perfectius quam obedientia absolute dicta.

[44166] IIª-IIae, q. 124 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum, sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

Articulus 4

[44167] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus, in sermone de assumptione, *recte dixerim quod Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit.* Et Gregorius dicit, *quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen pax suum martyrium, quia etsi carnis colla ferro non subiicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.* Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

[44168] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 arg. 2 Praeterea, pro integritate carnis servanda aliquae mulieres leguntur laudabiliter vitam suam contempsisse, et ita videtur quod corporalis integritas castitatis praeferatur vitae corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, vel auferri intentatur, pro confessione fidei Christianae, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quod martyrium magis debeat dici si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam vitam perderet corporalem. Unde et Lucia dixit, *si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.*

[44169] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 arg. 3 Praeterea, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit, in VI musicae. Sed multae sunt aliae adversitates praeter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, sicut carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Heb. X. Unde et sancti Marcelli Papae martyrium celebratur, qui tamen fuit in carcere mortuus. Ergo non est de necessitate martyrii quod aliquis sustineat poenam mortis.

[44170] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 arg. 4 Praeterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem. Et ita mors non est de ratione martyrii.

[44171] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 s. c. Sed contra est quod maximus dicit, in quodam sermone, de martyre, *quod vincit pro fide moriendo qui vinceretur sine fide vivendo.*

[44172] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, martyr dicitur quasi testis fidei Christianae, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur Heb. XI. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens cuncta praesentia contemnere, ut ad futura et ad invisibilia bona perveniat. Quandiu autem homini remanet vita corporalis, nondum opere se ostendit temporalia cuncta despicere, consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Iob induxit, *pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua*, idest pro vita corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

[44173] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illae auctoritates, et si quae similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quandam similitudinem.

[44174] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in muliere quae integritatem carnis perdit, vel ad perdendum eam damnatur, occasione fidei Christianae, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei Christianae, vel magis pro contemptu

castitatis. Et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens. Unde hoc non proprie habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad praemium deputari, sicut Lucia dixit.

[44175] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter. Et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris vel exilii vel rapinae divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

[44176] II^{a}-IIae, q. 124 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera suscepta pro Christo, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu aliquis vivat. In quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur.

Articulus 5

[44177] II^{a}-IIae, q. 124 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim I Pet. IV, nemo vestrum patiatur quasi homicida aut fur, aut aliquid huiusmodi, *si autem ut Christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine.* Sed ex hoc dicitur aliquis Christianus quod tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

[44178] II^{a}-IIae, q. 124 a. 5 arg. 2 Praeterea, martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinae. Alioquin, si quis moreretur pro confessione veritatis geometriae, vel alterius scientiae speculativae, esset martyr, quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

[44179] II^{a}-IIae, q. 124 a. 5 arg. 3 Praeterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quae ordinantur ad bonum commune, *quia bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*, secundum philosophum, in I Ethic. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi martyres essent qui pro defensione reipublicae moriuntur. Quod Ecclesiae observatio non habet, non enim militum qui in bello iusto moriuntur martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

[44180] II^{a}-IIae, q. 124 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. V, *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*, quod pertinet ad martyrium, ut Glossa ibidem dicit. Ad iustitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliae virtutes. Ergo etiam aliae virtutes possunt esse martyrii causa.

[44181] IIª-IIae, q. 124 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quae secundum pietatem est, quae per Christum nobis innotuit; unde et martyres Christi dicuntur, quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cuiuslibet martyrii causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio. Quae quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Iac. II, *ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Unde et de quibusdam dicitur Tit. I, *confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat. Et secundum hoc possunt esse martyrii causa. Unde et beati Ioannis Baptistae martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

[44182] IIª-IIae, q. 124 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud Rom. VIII, *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*; et etiam ex hoc quod, ad imitationem Christi, peccatis moritur, secundum illud Galat. V, *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis.* Et ideo ut Christianus patitur non solum qui patitur pro fidei confessione quae fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando, propter Christum, quia totum hoc pertinet ad fidei protestationem.

[44183] IIª-IIae, q. 124 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis. Et ideo non dicitur esse secundum pietatem. Unde nec eius confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est, vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinae legi contrarium, potest esse martyrii causa.

[44184] IIª-IIae, q. 124 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa secundum quod in Deum refertur.

Quaestio 125

Prooemium

[44185] IIª-IIae, q. 125 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et primo, de timore; secundo, de intimiditate; tertio, de audacia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini. Tertio, utrum sit peccatum

mortale. Quarto, utrum excuset vel diminuat peccatum.

Articulus 1

[44186] IIª-IIae, q. 125 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quaedam, ut supra habitum est. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, ut dicitur in II Ethic. Cum igitur omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

[44187] IIª-IIae, q. 125 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil quod in lege divina mandatur est peccatum, quia lex domini est immaculata, ut dicitur in Psalmo. Sed timor mandatur in lege Dei, dicitur enim ad Ephes. VI, *servi, obedite dominis carnalibus, cum timore et tremore.* Timor ergo non est peccatum.

[44188] IIª-IIae, q. 125 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil quod naturaliter inest homini est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, II libro. Sed timere est homini naturale, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terraemotum neque inundationes.* Ergo timor non est peccatum.

[44189] IIª-IIae, q. 125 a. 1 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus.* Et Ezech. II dicitur, *ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.*

[44190] IIª-IIae, q. 125 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem, nam bonum humani actus in ordine quodam existit, ut ex supra dictis patet. Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse fugienda, et aliqua esse prosequenda; et inter fugienda, quaedam dictat magis esse fugienda quam alia; et similiter inter prosequenda, quaedam dictat esse magis prosequenda quam alia; et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dictat quaedam bona magis esse prosequenda quam quaedam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quae ratio dictat esse sustinenda ne desistat ab aliis quae magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando vero appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

[44191] IIª-IIae, q. 125 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam, unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali. Et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo philosophus dicit quod passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hoc aut ordinate aut inordinate se habent.

[44192] IIª-IIae, q. 125 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod timor ille ad quem inducit apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat ne deficiat ab obsequiis quae domino debet impendere.

[44193] II^{a}-IIae, q. 125 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini, ratio dictat esse fugienda. Et ideo timor talium non est peccatum.

Articulus 2

[44194] II^{a}-IIae, q. 125 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis. Quia super illud Psalmi, beati omnes qui timent dominum, dicit Glossa quod *humanus timor est quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona.* Et super illud Matth. XXVI, oravit tertio eundem sermonem etc., dicit Glossa quod triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor vilitatis, et timor doloris. Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

[44195] II^{a}-IIae, q. 125 a. 2 arg. 2 Praeterea, praecipuum quod commendatur in fortitudine est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominiae exponit se morti, sicut Augustinus, in I de Civ. Dei, narrat de Catone, qui, ut non incurreret Caesaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

[44196] II^{a}-IIae, q. 125 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis desperatio ex aliquo timore procedit. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est. Ergo neque timoris peccatum opponitur fortitudini.

[44197] II^{a}-IIae, q. 125 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et III Ethic., timiditatem ponit fortitudini oppositam.

[44198] II^{a}-IIae, q. 125 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, omnis timor ex amore procedit, nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii, sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato, sicut avarus timet amissionem pecuniae, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis. Sed timor praecipuus est periculorum mortis, ut probatur in III Ethic. et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quae est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

[44199] II^{a}-IIae, q. 125 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

[44200] II^{a}-IIae, q. 125 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod actus humani praecipue diiudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet. Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter

bonum, sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat servitutem vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *mori fugientem inopiam vel cupidinem vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi, mollities enim est fugere laboriosa.*

[44201] II^{a}-IIae, q. 125 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut spes est principium audaciae, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, praeexigitur spes, ita e converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quaelibet desperatio procedat ex quolibet timore, sed ex eo qui est sui generis. Desperatio autem quae opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas, quam timor qui opponitur fortitudini, qui pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

Articulus 3

[44202] II^{a}-IIae, q. 125 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est, est in irascibili, quae est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est. Ergo timor non est peccatum mortale.

[44203] II^{a}-IIae, q. 125 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne peccatum mortale totaliter cor avertit a Deo. Hoc autem non facit timor, quia super illud Iudic. VII, qui formidolosus est etc., dicit Glossa quod *timidus est qui primo aspectu congressum trepidat, non tamen corde terretur, sed reparari et animari potest.* Ergo timor non est peccatum mortale.

[44204] II^{a}-IIae, q. 125 a. 3 arg. 3 Praeterea, peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a praecepto. Sed timor non retrahit a praecepto, sed solum a perfectione, quia super illud Deut. XX, quis est homo formidolosus et corde pavido, etc., dicit Glossa, *docet non posse quemquam perfectionem contemplationis vel militiae spiritualis accipere qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit.* Ergo timor non est peccatum mortale.

[44205] II^{a}-IIae, q. 125 a. 3 s. c. Sed contra, pro solo peccato mortali debetur poena Inferni. Quae tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. XXI, *timidis et incredulis et execratis, etc., pars erit in stagno ignis et sulphuris, quod est mors secunda.* Ergo timiditas est peccatum mortale.

[44206] II^{a}-IIae, q. 125 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Haec autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus, et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quae ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem. Et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim quis propter timorem

quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel praetermittat aliquid quod est praeceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale.

[44207] II^a-IIae, q. 125 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de timore secundum quod sistit infra sensualitatem.

[44208] IIª-IIae, q. 125 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici quod ille toto corde terretur cuius animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod, etiam si timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur quin persuasionibus revocari possit, sicut quandoque aliquis mortaliter peccans concupiscentiae consentiendo, revocatur, ne opere impleat quod proposuit facere.

[44209] IIª-IIae, q. 125 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem a bono quod non est de necessitate praecepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

Articulus 4

[44210] IIª-IIae, q. 125 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor non excuset a peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est. Sed peccatum non excusat a peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat a peccato.

[44211] IIª-IIae, q. 125 a. 4 arg. 2 Praeterea, si aliquis timor excusat a peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat a peccato.

[44212] IIª-IIae, q. 125 a. 4 arg. 3 Praeterea, timor omnis aut est mali temporalis, aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit a peccato. Timor etiam mali temporalis non excusat a peccato, quia sicut philosophus dicit, in III Ethic., *inopiam non oportet timere, neque aegritudinem, neque quaecumque non a propria malitia procedunt.* Ergo videtur quod timor nullo modo excusat a peccato.

[44213] IIª-IIae, q. 125 a. 4 s. c. Sed contra est quod in decretis, qu. I, dicitur, *vim passus et invitus ab haereticis ordinatus colorem habet excusationis.*

[44214] IIª-IIae, q. 125 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, timor intantum habet rationem peccati inquantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat quaedam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque, ut fugiat mala quae sunt secundum rationem magis fugienda, non refugit mala quae sunt minus fugienda, non est peccatum. Sicut magis est fugienda mors corporalis quam amissio rerum, unde si quis, propter timorem mortis, latronibus aliquid

promitteret aut daret, excusaretur a peccato quod incurreret si sine causa legitima, praetermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quae secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quae secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter a peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animae quam mala corporis; et mala corporis quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animae, idest peccata, fugiens mala corporis, puta flagella vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniae; aut si sustineat mala corporis ut vitet damnum pecuniae; non excusatur totaliter a peccato. Diminuitur tamen aliquid eius peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quaedam necessitas aliquid faciendi propter imminentem timorem. Unde philosophus huiusmodi quae ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

[44215] II^{a}-IIae, q. 125 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

[44216] II^{a}-IIae, q. 125 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporis vitae est quoddam malum, et per consequens timendum.

[44217] II^{a}-IIae, q. 125 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., huiusmodi temporalia sunt minima bona. Quod etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

Quaestio 126

Prooemium

[44218] II^{a}-IIae, q. 126 pr. Deinde considerandum est de vitio intimiditatis. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum intimidum esse sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

Articulus 1

[44219] II^{a}-IIae, q. 126 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur pro commendatione viri iusti, non est peccatum. Sed in commendationem viri iusti dicitur, Prov. XXVIII, *iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit.* Ergo esse impavidum non est peccatum.

[44220] II^{a}-IIae, q. 126 a. 1 arg. 2 Praeterea, maxime terribilis est mors, secundum philosophum,

in III Ethic. Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus*, nec etiam aliquid quod ab homine possit inferri, secundum illud Isaiae li, quis tu, ut timeas ab homine mortali? Ergo impavidum esse non est peccatum.

[44221] II^{a}-IIae, q. 126 a. 1 arg. 3 Praeterea, timor ex amore nascitur, ut supra dictum est. Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis, quia, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, *amor Dei usque ad contemptum sui, facit cives civitatis caelestis.* Ergo nihil humanum formidare videtur non esse peccatum.

[44222] II^{a}-IIae, q. 126 a. 1 s. c. Sed contra est quod de iudice iniquo dicitur, Luc. XVIII, quod *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.*

[44223] II^{a}-IIae, q. 126 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore et de timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quae ad ipsam ordinantur, tamen debito modo, ut scilicet amentur huiusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. Nunquam tamen a tali amore totaliter aliquis decidit, quia id quod est naturae totaliter perdi non potest. Propter quod apostolus dicit, ad Ephes. V, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit.* Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suae hoc faciunt, quam volunt a praesentibus angustiis liberari. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat timeat, mortem et alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod aestimat mala opposita bonis quae amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se praesumentis et alios contemnentis, secundum quod dicitur Iob XLI, *factus est ut nullum timeret, omne sublime videt.* Quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut philosophus dicit, in III Ethic., quod Celtae propter stultitiam nihil timent. Unde patet quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quae tamen excusat a peccato si sit invincibilis.

[44224] II^{a}-IIae, q. 126 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustus commendatur a timore retrahente eum a bono, non quod sit absque omni timore. Dicitur enim Eccli. I, *qui sine timore est, non poterit iustificari.*

[44225] II^{a}-IIae, q. 126 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod mors, vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum ut a iustitia recedatur. Est tamen timendum inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Prov. XIV, *sapiens timet, et declinat a malo.*

[44226] II^{a}-IIae, q. 126 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod bona temporalia debent contemni quantum nos impediunt ab amore et timore Dei. Et secundum hoc etiam non debent timeri, unde dicitur Eccli. XXXIV, *qui timet Deum nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona

temporalia inquantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quae sunt divini amoris et timoris.

Articulus 2

[44227] II^{a}-IIae, q. 126 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus, remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

[44228] II^{a}-IIae, q. 126 a. 2 arg. 2 Praeterea, esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur caritati; superbia autem humilitati; stultitia autem prudentiae, sive sapientiae. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

[44229] II^{a}-IIae, q. 126 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

[44230] II^{a}-IIae, q. 126 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in III Ethic., ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

[44231] II^{a}-IIae, q. 126 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest, sicut per excessum, ita et per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum scilicet non timet aliquis quod oportet timere.

[44232] II^{a}-IIae, q. 126 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actus fortitudinis est timorem sustinere et aggredi non qualitercumque, sed secundum rationem. Quod non facit impavidus.

[44233] II^{a}-IIae, q. 126 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis, et ideo directe fortitudini opponitur. Sed secundum suas causas, nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

[44234] II^{a}-IIae, q. 126 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod vitium audaciae opponitur fortitudini secundum excessum audaciae, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quod secundum diversa habeat diversa extrema.

Quaestio 127

Prooemium

[44235] II^{a}-IIae, q. 127 pr. Deinde considerandum est de audacia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum audacia sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

Articulus 1

[44236] II^{a}-IIae, q. 127 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Iob XXXIX, de equo, per quem significatur bonus praedicator, secundum Gregorium, in Moral., quod *audacter in occursum pergit armatis.* Sed nullum vitium cedit in commendationem alicuius. Ergo esse audacem non est peccatum.

[44237] II^{a}-IIae, q. 127 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata.* Sed ad hanc velocitatem operandi iuvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

[44238] II^{a}-IIae, q. 127 a. 1 arg. 3 Praeterea, audacia est quaedam passio quae causatur a spe, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

[44239] II^{a}-IIae, q. 127 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. VIII, *cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.* Nullius autem societas est declinanda nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

[44240] II^{a}-IIae, q. 127 a. 1 co. Respondeo dicendum quod audacia, sicut supra dictum est, est passio quaedam. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret modo rationis, vel per excessum vel per defectum; et secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum a superabundanti, sicut ira dicitur non quaecumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa. Et hoc etiam modo audacia, per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum.

[44241] II^{a}-IIae, q. 127 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod audacia ibi sumitur secundum quod est moderata ratione. Sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

[44242] II^{a}-IIae, q. 127 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum, esset enim quaedam praecipitatio actionis, quod est vitium prudentiae oppositum, ut supra dictum est. Et ideo audacia, quae operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est inquantum a ratione ordinatur.

[44243] IIª-IIae, q. 127 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaedam vitia innominata sunt, et similiter quaedam virtutes, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Et ideo oportuit quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Praecipue autem illis passionibus utimur ad vitia designanda quarum obiectum est malum, sicut patet de odio, timore et ira, et etiam audacia. Spes autem et amor habent bonum pro obiecto. Et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

Articulus 2

[44244] IIª-IIae, q. 127 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciae videtur ex animi praesumptione procedere. Sed praesumptio pertinet ad superbiam, quae opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

[44245] IIª-IIae, q. 127 a. 2 arg. 2 Praeterea, audacia non videtur esse vituperabilis nisi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit; vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur vel in pericula praecipitat. Sed hoc videtur ad iniustitiam pertinere. Ergo audacia, secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed iustitiae.

[44246] IIª-IIae, q. 127 a. 2 arg. 3 Praeterea, fortitudo est et circa timores et circa audacias, ut supra habitum est. Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter excessum audaciae, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciae defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

[44247] IIª-IIae, q. 127 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et III Ethic., ponit audaciam fortitudini oppositam.

[44248] IIª-IIae, q. 127 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet modum rationis observare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundum quod sonat in vitium, importat excessum passionis quae audacia dicitur. Unde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis, quae est circa timores et audacias, ut supra dictum est.

[44249] IIª-IIae, q. 127 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii, sed secundum ipsam vitii speciem. Et ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur praesumptio, quae est causa ipsius.

[44250] IIª-IIae, q. 127 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut directa oppositio vitii non attenditur circa eius causam, ita etiam non attenditur secundum eius effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Unde nec etiam secundum hoc attenditur oppositio

audaciae.

[44251] II^{a}-IIae, q. 127 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod motus audaciae consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia non habet contrarium defectum nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis. Quia sicut philosophus dicit, in III Ethic., *audaces sunt praevolantes et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt*, scilicet prae timore.

Quaestio 128

Prooemium

[44252] II^{a}-IIae, q. 128 pr. Deinde considerandum est de partibus fortitudinis. Et primo considerandum est quae sint fortitudinis partes; secundo, de singulis partibus est agendum.

[44253] II^{a}-IIae, q. 128 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim, in sua rhetorica, ponit fortitudinis quatuor partes, *scilicet magnificentiam, fiduciam, patientiam et perseverantiam.* Et videtur quod inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, et necesse est magnificum liberalem esse, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Sed liberalitas est pars iustitiae, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

[44254] II^{a}-IIae, q. 128 arg. 2 Praeterea, fiducia nihil aliud esse videtur quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed ponitur per se virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

[44255] II^{a}-IIae, q. 128 arg. 3 Praeterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

[44256] II^{a}-IIae, q. 128 arg. 4 Praeterea, patientia, secundum Tullium, importat difficilium perpessionem, quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars eius.

[44257] II^{a}-IIae, q. 128 arg. 5 Praeterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicuius specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute, dicitur enim Matth. XXIV, *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

[44258] II^{a}-IIae, q. 128 arg. 6 Praeterea, Macrobius ponit septem partes fortitudinis, scilicet *magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem.* Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, *quae sunt eupsychia, lema, magnanimitas,*

virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia. Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeraverat.

[44259] IIª-IIae, q. 128 arg. 7 Praeterea, Aristoteles, in III Ethic., ponit quinque modos fortitudinis. Quorum prima est politica, quae fortiter operatur propter timorem exhonorationis vel poenae; secunda militaris, quae fortiter operatur propter artem et experientiam rei bellicae; tertia est fortitudo quae fortiter operatur ex passione, praecipue irae; quarta est fortitudo quae fortiter operatur propter consuetudinem victoriae; quinta autem est quae fortiter operatur propter ignorantiam periculorum. Has autem fortitudines nulla praedictarum divisionum continet. Ergo praedictae enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

[44260] IIª-IIae, q. 128 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, alicuius virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subiectivae, integrales et potentiales. Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subiectivae, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales, et potentiales, integrales quidem secundum ea quae oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem secundum quod ea quae fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquae aliae virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles; quae quidem virtutes adiunguntur fortitudini sicut secundariae principali. Est autem, sicut supra dictum est, duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi praeparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et quantum ad hoc ponit Tullius fiduciam. Unde dicit quod *fiducia est per quam magnis et honestis rebus multum ipse animus in se fiduciae cum spe collocavit.* Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quae fiducialiter inchoavit. Et quantum ad hoc ponit Tullius magnificentiam. Unde dicit quod *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio*, idest executio, ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Haec ergo duo, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctae a fortitudine secundum speciem, tamen adiungentur ei sicut secundarium principali, sicut magnificentia a philosopho, in IV Ethic., ponitur circa magnos sumptus; magnanimitas autem, quae videtur idem esse fiduciae, circa magnos honores. Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur. Quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit patientiam. Unde dicit quod *patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio.* Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Heb. XII, *non fatigemini, animis vestris deficientes.* Et quantum ad hoc ponit perseverantiam. Unde dicit quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio.* Haec etiam duo, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius. Si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctae, et

tamen ei adiungentur sicut secundariae principali.

[44261] II^{a}-IIae, q. 128 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem, quae pertinet ad rationem ardui, quod est obiectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo. Et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

[44262] II^{a}-IIae, q. 128 ad 2 Ad secundum dicendum quod spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est. Sed per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

[44263] II^{a}-IIae, q. 128 ad 3 Ad tertium dicendum quod quascumque magnas res aggredi videtur esse periculosum, quia in his deficere est valde nocivum. Unde etiam si magnificentia et fiducia circa quaecumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quandam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

[44264] II^{a}-IIae, q. 128 ad 4 Ad quartum dicendum quod patientia non solum perpetitur pericula mortis, circa quae est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quaecumque alia difficilia seu periculosa. Et secundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini. Inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

[44265] II^{a}-IIae, q. 128 ad 5 Ad quintum dicendum quod perseverantia secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis secundum quod dictum est.

[44266] II^{a}-IIae, q. 128 ad 6 Ad sextum dicendum quod Macrobius ponit quatuor praedicta a Tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiae, et firmitatem, quam ponit loco perseverantiae. Superaddit autem tria. Quorum duo, scilicet magnanimitas et securitas, a Tullio sub fiducia comprehenduntur, sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna. Spes autem cuiuslibet rei praesupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem; dictum est enim supra quod spes praesupponit amorem et desiderium rei speratae. Vel melius potest dici quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratae. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium, quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris; timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est. Et ideo Macrobius addit securitatem, quae excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quae sub magnificentia comprehendi potest, oportet enim in his quae magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem; constans autem ex eo quod non desistit propter quaecumque alia repugnantia. Illa etiam quae Andronicus ponit ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam et magnificentiam cum Tullio et Macrobio; magnanimitatem autem cum Macrobio. Lema autem est idem quod patientia vel tolerantia, dicit enim quod lema est habi-

tus promptus tribuens ad conari qualia oportet, et sustinere quae ratio dicit. Eupsychia autem, idest bona animositas, idem videtur esse quod securitas, dicit enim quod est robur animae ad perficiendum opera ipsius. Virilitas autem idem esse videtur quod fiducia, dicit enim quod virilitas est habitus per se sufficiens tributus in his quae secundum virtutem. Magnificentiae autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quae apud nos strenuitas potest dici. Ad magnificentiam enim pertinet non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam sive strenuitatem. Unde dicit quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operum. Et sic patet quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur quas Tullius ponit.

[44267] IIª-IIae, q. 128 ad 7 Ad septimum dicendum quod illa quinque quae ponit Aristoteles, deficiunt a vera ratione virtutis, quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

Quaestio 129

Prooemium

[44268] IIª-IIae, q. 129 pr. Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciae ponemus. Primo ergo considerandum erit de magnanimitate; secundo, de magnificentia; tertio, de patientia; quarto, de perseverantia. Circa primum, primo considerandum est de magnanimitate; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum magnanimitas sit circa honores. Secundo, utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit pars fortitudinis. Sexto, quomodo se habeat ad fiduciam. Septimo, quomodo se habeat ad securitatem. Octavo, quomodo se habeat ad bona fortunae.

Articulus 1

[44269] IIª-IIae, q. 129 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili. Quod ex ipso nomine patet, nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi; animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in III de anima, ubi philosophus dicit quod in sensitivo appetitu est desiderium et animus, idest concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit praemium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

[44270] IIª-IIae, q. 129 a. 1 arg. 2 Praeterea, magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod

sit circa passiones vel operationes. Non est autem circa operationes, quia sic esset pars iustitiae. Et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

[44271] II^{a}-IIae, q. 129 a. 1 arg. 3 Praeterea, magnanimitas videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam, dicitur enim magnanimus quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex hoc quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

[44272] II^{a}-IIae, q. 129 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus est circa honores et inhonorationes.*

[44273] II^{a}-IIae, q. 129 a. 1 co. Respondeo dicendum quod magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo, uno quidem modo, ad materiam circa quam operatur; alio modo, ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiae. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus quod animum habet ad aliquem magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus, uno modo, secundum proportionem; alio modo, absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem etiam qui consistit in usu alicuius rei parvae vel mediocris, puta si aliquis illa re optime utatur. Sed simpliciter et absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximae. Res autem quae in usum hominis veniunt sunt res exteriores. Inter quae simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quaedam existens de virtute alicuius, ut supra habitum est; tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum et vituperium vitandum omnia alia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quae sunt magna simpliciter et absolute, sicut dicitur aliquis fortis ex his quae sunt simpliciter difficilia. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

[44274] II^{a}-IIae, q. 129 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum vel malum, absolute quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem, sed inquantum additur ratio ardui, sic pertinet ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquantum scilicet habet rationem magni vel ardui.

[44275] II^{a}-IIae, q. 129 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum, scilicet spei, quae tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei, sicut et de fortitudine supra dictum est quod est circa pericula mortis inquantum sunt obiectum timoris et audaciae.

[44276] II^{a}-IIae, q. 129 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui contemnunt honores hoc modo quod pro eis adipiscendis nihil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores quod non curaret facere ea quae sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honorem, ut videlicet studeat facere

ea quae sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno aestimet humanum honorem.

Articulus 2

[44277] II^{a}-IIae, q. 129 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est. Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

[44278] II^{a}-IIae, q. 129 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa magnas iras, vel circa parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

[44279] II^{a}-IIae, q. 129 a. 2 arg. 3 Praeterea, parvus honor minus distat a magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimus bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

[44280] II^{a}-IIae, q. 129 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *magnanimitas est circa magnos honores.*

[44281] II^{a}-IIae, q. 129 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VII Physic., virtus est perfectio quaedam. Et intelligitur esse perfectio potentiae, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in I de caelo. Perfectio autem potentiae non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quae habet aliquam magnitudinem aut difficultatem, quaelibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sic circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Difficile autem et magnum, quae ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire et in aliqua materia statuere. Et ista difficultas sola invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu iustitiae. Alia autem est difficultas ex parte materiae, quae de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas praecipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quae sunt circa passiones, quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Circa quas considerandum est quod quaedam passiones sunt quae habent magnam vim resistendi rationi principaliter ex parte passionis, quaedam vero principaliter ex parte rerum quae sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi nisi fuerint vehementes, eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quae sunt circa huiusmodi passiones non ponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus, sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias, temperantia est circa maximarum delectationum concupiscentias, et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quaedam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quae sunt passionum obiecta, sicut amor vel cupiditas pecuniae seu honoris. Et in istis oportet esse virtutem non solum

circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora, quia res exterius existentes, etiam si sint parvae, sunt multum appetibiles, utpote necessariae ad hominis vitam. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duae virtutes, una quidem circa mediocres et moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa magnas pecunias, scilicet magnificentia. Similiter etiam et circa honores sunt duae virtutes. Una quidem circa mediocres honores, quae innominata est, nominatur tamen ex suis extremis, quae sunt philotimia, idest amor honoris, et aphilotimia, idest sine amore honoris; laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quod propria materia magnanimitatis est magnus honor, et ad ea tendit magnanimus quae sunt magno honore digna.

[44282] II^{a}-IIae, q. 129 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum, sed magnam differentiam faciunt secundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus quam in parvis.

[44283] II^{a}-IIae, q. 129 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in ira et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem ratio est de divitiis et honoribus, quae sunt res extra animam existentes.

[44284] II^{a}-IIae, q. 129 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui bene utitur magnis, multo magis potest bene uti parvis. Magnanimitas ergo attendit magnos honores sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit. Et multo magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne afferri.

Articulus 3

[44285] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo, quia maximis dignificat seipsum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas non est virtus.

[44286] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 arg. 2 Praeterea, qui habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non.* Ergo magnanimitas non est virtus.

[44287] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 arg. 3 Praeterea, virtus est bona qualitas mentis, ut supra habitum est. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones, dicit enim philosophus, in IV Ethic.,

quod *motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis.* Ergo magnanimitas non est virtus.

[44288] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 arg. 4 Praeterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati, nam magnanimus dignum se reputat magnis, et alios contemnit, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas non est virtus.

[44289] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 arg. 5 Praeterea, cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles, primo quidem, quod non est memor benefactorum; secundo, quod est otiosus et tardus; tertio, quod utitur ironia ad multos; quarto, quod non potest alii convivere; quinto, quod magis possidet infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

[44290] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 s. c. Sed contra est quod in laudem quorundam dicitur, II Machab. XIV, *Nicanor audiens virtutem comitum Iudae, et animi magnitudinem quam pro patriae certaminibus habebant,* et cetera. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

[44291] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores praecipuum locum tenent, sicut dictum est. Et inde magnanimitas, quae modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

[44292] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., magnanimus est quidem magnitudine extremus, inquantum scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius, quia videlicet ad ea quae sunt maxima, secundum rationem tendit; eo enim quod secundum dignitatem seipsum dignificat, ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad maiora quam dignus est.

[44293] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quae sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexae secundum habitus simul in anima existentes, vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere magnanimitatis habitum, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum si sibi secundum statum suum competeret.

[44294] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod corporales motus diversificantur secundum diversas animae apprehensiones et affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quaedam determinata accidentia circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit, quae explere festinat, sed magnanimus intendit solum ad magna, quae pauca sunt, quae etiam indigent magna attentione; et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, et velocitas, praecipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis.

Et sicut praedictae dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem tales conditiones naturaliter inveniuntur.

[44295] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas igitur facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quae possidet ex Deo, sicut, si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientiae vel exterioris fortunae. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei, non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores aestimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde in Psalmo dicitur de viro iusto, *ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem dominum glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes.

[44296] II^{a}-IIae, q. 129 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod proprietates illae, secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin sibi maiora recompenset. Quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quae sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus sibi convenientibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio quod utitur ironia, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quae non sunt vel neget aliqua magna quae sunt, sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem; quia sicut philosophus ibidem dicit, ad magnanimum pertinet *magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunis sunt, ad medios autem moderatum.* Quarto etiam dicitur quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos, quia omnino vitat adulationem et simulationem, quae pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, et magnis et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est. Quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuosa, non quaecumque, sed bona, idest honesta. Nam in omnibus praeponit honesta utilibus, tanquam maiora, utilia enim quaeruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

Articulus 4

[44297] II^{a}-IIae, q. 129 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non

sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed philosophus dicit, in IV Ethic., quod ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

[44298] II^{a}-IIae, q. 129 a. 4 arg. 2 Praeterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus virtutum diversarum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus, dicitur enim in IV Ethic., quod ad magnanimum pertinet non fugere commonentem, quod est actus prudentiae; neque facere iniusta, quod est actus iustitiae; et quod est promptus ad benefaciendum, quod est actus caritatis; et quod ministrat prompte, quod est actus liberalitatis; et quod est veridicus, quod est actus veritatis; et quod non est planctivus, quod est actus patientiae. Ergo magnanimitas non est virtus specialis.

[44299] II^{a}-IIae, q. 129 a. 4 arg. 3 Praeterea, quaelibet virtus est quidam spiritualis ornatus animae, secundum illud Isaiae LXI, *induit me dominus vestimentis salutis*; et postea subdit, *quasi sponsam ornatam monilibus suis*. Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas est generalis virtus.

[44300] II^{a}-IIae, q. 129 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II Ethic., distinguit eam contra alias virtutes.

[44301] II^{a}-IIae, q. 129 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est. Honor autem, secundum se consideratus, est quoddam bonum speciale. Et secundum hoc magnanimitas, secundum se considerata, est quaedam specialis virtus. Sed quia honor est cuiuslibet virtutis praemium, ut ex supra dictis patet; ideo ex consequenti, ratione suae materiae, respicit omnes virtutes.

[44302] II^{a}-IIae, q. 129 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita etiam magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quae sunt digna magno honore.

[44303] II^{a}-IIae, q. 129 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa praecipue tendat quae important aliquam excellentiam, et illa fugiat quae pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quandam excellentiam quod aliquis bene faciat, et quod sit communicativus, et plurium retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, inquantum habent rationem cuiusdam excellentiae, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala quod pro eis a iustitia vel quacumque virtute declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo haec et similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiae vel magnitudini.

[44304] II^{a}-IIae, q. 129 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaelibet virtus habet quendam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quae omnes virtutes maiores facit, ut dicitur in IV Ethic.

Articulus 5

[44305] II^{a}-IIae, q. 129 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini. Dicit enim Seneca, in libro de quatuor Virtut., *magnanimitas, quae et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum magna fiducia vives.* Et Tullius dicit, in I de Offic., *viros fortes magnanimos esse eosdem volumus, veritatis amicos, minimeque fallaces.* Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

[44306] II^{a}-IIae, q. 129 a. 5 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnanimus non est philokindynus, idest amator periculi. Ad fortem autem pertinet exponere se periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars eius.

[44307] II^{a}-IIae, q. 129 a. 5 arg. 3 Praeterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis, fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars eius.

[44308] II^{a}-IIae, q. 129 a. 5 s. c. Sed contra est quod Macrobius et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

[44309] II^{a}-IIae, q. 129 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi, quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, ut dicitur in II Ethic. Praecipue tamen hoc laudatur in virtutibus quae in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quae circa illud firmitatem praestat animo. Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quae confirmat animum magnanimitas, quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine inquantum confirmat animum circa aliquid arduum, deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

[44310] II^{a}-IIae, q. 129 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., *carere malo accipitur in ratione boni.* Unde et non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum, quorum

primum pertinet ad fortitudinem, secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque praedictorum, ideo, proprie loquendo, magnanimitas ab Aristotele ponitur alia virtus a fortitudine.

[44311] IIª-IIae, q. 129 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit. Quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi, nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere nisi illud magnum existimet. Sed pro his quae vere sunt magna, magnanimus promptissime periculis se exponit, quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut et in actibus aliarum virtutum. Unde et philosophus ibidem dicit quod magnanimus non est microkindynus, idest pro parvis periclitans, sed megalokindynus, idest pro magnis periclitans. Et Seneca dicit, in libro de quatuor Virtut., *eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus, nam nihil timidum facit animum nisi reprehensibilis vitae conscientia.*

[44312] IIª-IIae, q. 129 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod malum, inquantum huiusmodi, fugiendum est, quod autem sit contra ipsum persistendum, est per accidens, inquantum scilicet oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum, et quod ab eo refugiatur, non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod est per se potius est quam id quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis, licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

Articulus 6

[44313] IIª-IIae, q. 129 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II ad Cor. III, *fiduciam autem habemus per Iesum Christum ad Deum, non quod sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis.* Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

[44314] IIª-IIae, q. 129 a. 6 arg. 2 Praeterea, fiducia videtur timori esse opposita, secundum illud Isaiae XII, *fiducialiter agam, et non timebo.* Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

[44315] IIª-IIae, q. 129 a. 6 arg. 3 Praeterea, praemium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciae debetur praemium, dicitur enim Heb. III, quod *nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus.* Ergo fiducia est quaedam virtus distincta a magnanimitate. Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius eam magnanimitati condividit.

[44316] IIª-IIae, q. 129 a. 6 s. c. Sed contra est quod Tullius, in sua rhetorica, videtur ponere

fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est.

[44317] IIª-IIae, q. 129 a. 6 co. Respondeo dicendum quod nomen fiduciae ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob XI, *habebis fiduciam, proposita tibi spe.* Et ideo nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius auxilium promittentis. Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens; contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex eo quod in alio consideratur, inde est quod fiducia etiam potest dici qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis, videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis, considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adiuvari ab eo. Dictum est autem supra quod magnanimitas proprie est circa spem alicuius ardui. Et ideo, quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione quae facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

[44318] IIª-IIae, q. 129 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., ad magnanimum pertinet nullo indigere, quia hoc deficientis est, hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit, vel vix. Hoc enim est supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem, divino auxilio, secundario autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu qui eum possint iuvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

[44319] IIª-IIae, q. 129 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quae est circa idem obiectum, scilicet circa bonum, sed secundum contrarietatem obiectorum opponitur timori, cuius obiectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat. Et ideo opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem contra mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum; inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quae pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ad fortitudinem ex consequenti pertinet.

[44320] IIª-IIae, q. 129 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod fiducia, sicut dictum est, importat quendam modum spei, est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius, non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adiuncta (nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio), sed sicut pars integralis, ut dictum est.

Articulus 7

[44321] IIª-IIae, q. 129 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est, importat quietem quandam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

[44322] IIª-IIae, q. 129 a. 7 arg. 2 Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *securus dicitur quasi sine cura.* Sed hoc videtur esse contra virtutem, quae curam habet de rebus honestis, secundum illud apostoli, II ad Tim. II, *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quae operatur magnum in omnibus virtutibus.

[44323] IIª-IIae, q. 129 a. 7 arg. 3 Praeterea, non est idem virtus et virtutis praemium. Sed securitas ponitur praemium virtutis, ut patet Iob XI, *si iniquitatem quae est in manu tua abstuleris, defossus securus dormies.* Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars eius.

[44324] IIª-IIae, q. 129 a. 7 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunae succumbere.* Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

[44325] IIª-IIae, q. 129 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II suae rhetoricae, timor facit homines consiliativos, inquantum scilicet curam habent qualiter possint ea evadere quae timent. Securitas autem dicitur per remotionem huius curae quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo, sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est quod, sicut spes est causa audaciae, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo, sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audacia; ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem.

[44326] IIª-IIae, q. 129 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fortitudo non praecipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed inquantum importat firmitatem quandam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quaedam conditio eius.

[44327] IIª-IIae, q. 129 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quaelibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam prout debet, et in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

[44328] IIª-IIae, q. 129 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod in virtutibus est quaedam similitudo et participatio futurae beatitudinis, ut supra habitum est. Et ideo nihil prohibet securitatem quandam

esse conditionem alicuius virtutis, quamvis perfecta securitas ad praemium virtutis pertineat.

Articulus 8

[44329] IIª-IIae, q. 129 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod bona fortunae non conferant ad magnanimitatem. Quia ut Seneca dicit, in libro de ira, virtus sibi sufficiens est. Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est. Ergo bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

[44330] IIª-IIae, q. 129 a. 8 arg. 2 Praeterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus iuvatur. Sed magnanimus contemnit ea quae pertinent ad exteriorem fortunam, dicit enim Tullius, in I de Offic., quod *magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur*. Ergo magnanimitas non adiuvatur a bonis fortunae.

[44331] IIª-IIae, q. 129 a. 8 arg. 3 Praeterea, ibidem Tullius subdit quod ad magnum animum pertinet ea quae videntur acerba ita ferre *ut nihil a statu naturae discedat, nihil a dignitate sapientis*. Et Aristoteles dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus in infortuniis non est tristis*. Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunae, quilibet autem tristatur de subtractione eorum quibus iuvatur. Ergo exteriora bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

[44332] IIª-IIae, q. 129 a. 8 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *bonae fortunae videntur conferre ad magnanimitatem*.

[44333] IIª-IIae, q. 129 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, magnanimitas ad duo respicit, ad honorem quidem sicut ad materiam; sed ad aliquid magnum operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunae cooperantur. Quia enim honor virtuosis non solum a sapientibus, sed etiam a multitudine exhibetur, quae maxima reputat huiusmodi exteriora bona fortunae; fit ex consequenti ut ab eis maior honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunae. Similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunae deserviunt, quia per divitias et potentiam et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod bona fortunae conferunt ad magnanimitatem.

[44334] IIª-IIae, q. 129 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest. Indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

[44335] IIª-IIae, q. 129 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod magnanimus exteriora bona contemnit, inquantum non reputat ea magna bona, pro quibus debeat aliquid indecens facere. Non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

[44336] IIª-IIae, q. 129 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet si illud obtineat, neque multum tristatur si illud amittat. Et ideo,

quia magnanimus non aestimat exteriora bona fortunae quasi aliqua magna, inde est quod nec de eis multum extollitur si adsint, neque in eorum amissione multum deiicitur.

Quaestio 130

Prooemium

[44337] II^a-IIae, q. 130 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati. Et primo, de illis quae opponuntur sibi per excessum, quae sunt tria, scilicet praesumptio, ambitio, inanis gloria. Secundo, de pusillanimitate, quae opponitur ei per modum defectus. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum praesumptio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

Articulus 1

[44338] II^{a}-IIae, q. 130 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non sit peccatum. Dicit enim apostolus, ad Philipp. III, *quae retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo.* Sed hoc videtur ad praesumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quae sunt supra seipsum. Ergo praesumptio non est peccatum.

[44339] II^{a}-IIae, q. 130 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in X Ethic., quod *oportet non secundum suadentes humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed inquantum contingit immortale facere.* Et in I Metaphys. dicit quod homo debet se trahere ad divina inquantum potest. Sed divina et immortalia maxime videntur esse supra hominem. Cum ergo de ratione praesumptionis sit quod aliquis tendat in ea quae sunt supra seipsum, videtur quod praesumptio non sit peccatum sed magis sit aliquid laudabile.

[44340] II^{a}-IIae, q. 130 a. 1 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, II ad Cor. III, *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis.* Si ergo praesumptio, secundum quam aliquis nititur in ea ad quae non sufficit, sit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licite possit. Quod est inconveniens. Non ergo praesumptio est peccatum.

[44341] II^{a}-IIae, q. 130 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXVII, *o praesumptio nequissima, unde creata es?* Ubi respondet Glossa, de mala scilicet voluntate creaturae. Sed omne quod procedit ex radice malae voluntatis est peccatum. Ergo praesumptio est peccatum.

[44342] II^{a}-IIae, q. 130 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, cum ea quae sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quaelibet actio

commensuratur virtuti agentis, nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est et peccatum, quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quae praeferuntur suae virtuti. Quod pertinet ad rationem praesumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod praesumptio est peccatum.

[44343] II^{a}-IIae, q. 130 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicuius rei naturalis quod non est supra potentiam passivam eiusdem, inest enim aeri potentia passiva per quam potest transmutari in hoc quod habeat actionem et motum ignis, quae excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et praesumptuosum quod aliquis in statu imperfectae virtutis existens attentaret statim assequi ea quae sunt perfectae virtutis, sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est praesumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

[44344] II^{a}-IIae, q. 130 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod divina et immortalia secundum ordinem naturae sunt supra hominem, homini tamen inest quaedam naturalis potentia, scilicet intellectus, per quam potest coniungi immortalibus et divinis. Et secundum hoc philosophus dicit quod oportet hominem se attrahere ad immortalia et divina, non quidem ut ea operetur quae decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

[44345] II^{a}-IIae, q. 130 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III Ethic., *quae per alios possumus, aliqualiter per nos possumus*. Et ideo, quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit facultatem nostram. Et ideo non est praesumptuosum si aliquis ad aliquod opus virtuosum faciendum intendat. Esset autem praesumptuosum si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

Articulus 2

[44346] II^{a}-IIae, q. 130 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Praesumptio enim ponitur species peccati in spiritum sanctum, ut supra habitum est. Sed peccatum in spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis caritati. Ergo etiam neque praesumptio opponitur magnanimitati.

[44347] II^{a}-IIae, q. 130 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad magnanimitatem pertinet quod aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur praesumptuosus etiam si se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe praesumptio magnanimitati opponitur.

[44348] II^{a}-IIae, q. 130 a. 2 arg. 3 Praeterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundum philosophum, in IV Ethic., praesumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et iniuriatores aliorum, quasi magnum aliquid aestimantes exteriora bona. Ergo praesumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

[44349] II^{a}-IIae, q. 130 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., dicit quod magnanimo per excessum opponitur chaunus, idest furiosus vel ventosus, quem nos dicimus praesumptuosum.

[44350] II^{a}-IIae, q. 130 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, magnanimitas consistit in medio, non quidem secundum quantitatem eius in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem; non enim in maiora tendit quam sibi conveniant. Praesumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit. Excedit autem secundum proportionem suae facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo praesumptio opponitur magnanimitati per excessum.

[44351] II^{a}-IIae, q. 130 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet praesumptio ponitur peccatum in spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam iustitiam contemnit ex inordinata confidentia divinae misericordiae. Et talis praesumptio, ratione materiae, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur caritati, vel potius dono timoris, cuius est Deum revereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriae facultatis, potest opponi magnanimitati.

[44352] II^{a}-IIae, q. 130 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut magnanimitas, ita et praesumptio in aliquid magnum tendere videtur, non enim multum consuevit dici aliquis praesumptuosus si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen praesumptuosus talis dicatur, haec praesumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quae est circa mediocres honores, ut dictum est.

[44353] II^{a}-IIae, q. 130 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem nisi inquantum facultatem suam aestimat maiorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter. Uno modo, secundum solam quantitatem, puta cum aliquis aestimat se habere maiorem virtutem vel scientiam, vel aliquid aliud huiusmodi, quam habeat. Alio modo, secundum genus rei, puta cum aliquis ex hoc aestimat se magnum et magnis dignum ex quo non est, puta propter divitias vel propter aliqua bona fortunae; ut enim philosophus dicit, in IV Ethic., *qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur*. Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter, sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam. Quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despicere et iniuriari aliis. Quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit, in libro de quatuor Virtut., quod *magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias dictorum factorumque, neglecta honestate, festinum.* Et sic patet quod praesumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, sed secundum apparentiam in excessu se habet.

Quaestio 131

Prooemium

[44354] II^{a}-IIae, q. 131 pr. Deinde considerandum est de ambitione. Et circa hoc quaeruntur duo primo, utrum ambitio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

Articulus 1

[44355] II^{a}-IIae, q. 131 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona, unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

[44356] II^{a}-IIae, q. 131 a. 1 arg. 2 Praeterea, quilibet absque vitio potest appetere id quod sibi debetur pro praemio. Sed honor est praemium virtutis, ut philosophus dicit, in I et VIII Ethic. Ergo ambitio honoris non est peccatum.

[44357] II^{a}-IIae, q. 131 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud per quod homo provocatur ad bonum et revocatur a malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et mala vitanda, sicut philosophus dicit, in III Ethic., quod *fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati*; et Tullius dicit, in libro de Tusculan. quaest., quod honor alit artes. Ergo ambitio non est peccatum.

[44358] II^{a}-IIae, q. 131 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Cor. XIII, quod *caritas non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt.* Nihil aut repugnat caritati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

[44359] II^{a}-IIae, q. 131 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honor importat quandam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiae eius. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primo quidem, quod id secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo. Et ideo ex hoc non debetur principaliter sibi honor, sed Deo. Secundo considerandum est quod id in quo homo excellit, datur homini a Deo ut ex eo aliis prosit. Unde intantum debet homini placere testimonium suae excellentiae quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit. Tripliciter ergo appetitum honoris contingit esse inordinatum. Uno modo, per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem. Alio modo, per hoc quod honorem sibi cupit non referendo in Deum. Tertio modo, per hoc quod appetitus eius in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod ambitio semper est peccatum.

[44360] IIª-IIae, q. 131 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod appetitus boni debet regulari secundum rationem, cuius regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore secundum quod ratio dictat, ut scilicet vitent ea quae sunt contraria honori.

[44361] IIª-IIae, q. 131 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod honor non est praemium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro praemio expetere debeat, sed pro praemio expetit beatitudinem, quae est finis virtutis. Dicitur autem esse praemium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid maius quod virtuoso retribuant quam honorem, qui ex hoc ipso magnitudinem habet quod perhibet testimonium virtuti. Unde patet quod non est sufficiens praemium, ut dicitur in IV Ethic.

[44362] IIª-IIae, q. 131 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur a malo; ita etiam, si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit, in Catilinario, quod *gloriam, honorem et imperium bonus et ignavus aeque sibi exoptat*, sed ille, scilicet bonus, vera via nititur; huic, scilicet ignavo, *quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit.* Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona faciunt vel mala vitant, non sunt virtuosi, ut patet per philosophum, in III Ethic., ubi dicit quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

Articulus 2

[44363] IIª-IIae, q. 131 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur praesumptio ut dictum est. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

[44364] IIª-IIae, q. 131 a. 2 arg. 2 Praeterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates, dicitur enim II Machab. IV, quod *Iason ambiebat summum sacerdotium.* Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

[44365] IIª-IIae, q. 131 a. 2 arg. 3 Praeterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere, dicitur enim Act. XXV, quod Agrippa et Berenice cum multa ambitione introierunt praetorium; et II Paralip. XVI, quod super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimia. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

[44366] IIª-IIae, q. 131 a. 2 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult princeps omnium solus esse.* Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

[44367] IIª-IIae, q. 131 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ambitio importat

inordinatum appetitum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis secundum quod oportet. Unde manifestum est quod ambitio opponitur magnanimitati sicut inordinatum ordinato.

[44368] IIª-IIae, q. 131 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod magnanimitas ad duo respicit. Ad unum quidem sicut ad finem intentum, quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundum suam facultatem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum praesumptio, quae attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam qua debite utitur, scilicet ad honorem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens secundum diversa esse plures excessus unius medii.

[44369] IIª-IIae, q. 131 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illis qui sunt in dignitate constituti, propter quandam excellentiam status, debetur honor. Et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis praesumptuosus.

[44370] IIª-IIae, q. 131 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quendam honorem pertinet, unde et talibus consuevit honor exhiberi. Quod significatur Iac. II, *si introierit in conventum vestrum vir anulum habens aureum, in veste candida, et dixeritis ei, tu sede hic bene,* et cetera. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum nisi secundum quod pertinet ad honorem.

Quaestio 132

Prooemium

[44371] IIª-IIae, q. 132 pr. Deinde considerandum est de inani gloria. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum appetitus gloriae sit peccatum. Secundo, utrum inanis gloria magnanimitati opponatur. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

Articulus 1

[44372] IIª-IIae, q. 132 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus gloriae non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur, quinimmo mandatur, Ephes. V, *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed in hoc quod homo quaerit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quaerit, unde dicitur Isaiae XLIII, *omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum.* Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

[44373] II^{a}-IIae, q. 132 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriae homines provocantur ad bonum, dicit enim Tullius, in libro de Tusculan. quaest., quod *omnes ad studia impelluntur gloria.* In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud Rom. II, *his qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem.* Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

[44374] II^{a}-IIae, q. 132 a. 1 arg. 3 Praeterea, Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *gloria est frequens de aliquo fama cum laude*, et ad idem pertinet quod Ambrosius dicit, quod gloria est clara cum laude notitia. Sed appetere laudabilem famam non est peccatum, quinimmo videtur esse laudabile, secundum illud Eccli. XLI, *curam habe de bono nomine*; et ad Rom. XII, *providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Ergo appetitus inanis gloriae non est peccatum.

[44375] II^{a}-IIae, q. 132 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, V de Civ. Dei, *sanius videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit.*

[44376] II^{a}-IIae, q. 132 a. 1 co. Respondeo dicendum quod gloria claritatem quandam significat, unde glorificari idem est quod clarificari, ut Augustinus dicit, super Ioan. Claritas autem et decorem quendam habet, et manifestationem. Et ideo nomen gloriae proprie importat manifestationem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum aliquod corporale, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest et a remotis, ideo proprie per nomen gloriae designatur quod bonum alicuius deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundum quem modum dicitur in Tito Livio, *gloriari ad unum non est.* Largius tamen accepto nomine gloriae, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum considerat ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum, dicitur enim I ad Cor. II, *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Similiter etiam non est peccatum quod aliquis velit bona sua ab aliis approbari, dicitur enim Matth. V, *luceat lux vestra coram hominibus.* Et ideo appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum. Sed appetitus inanis vel vanae gloriae vitium importat, nam quidlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Psalmi, *ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Potest autem gloria dici vana, uno modo, ex parte rei de qua quis gloriam quaerit, puta cum quis quaerit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca. Alio modo, ex parte eius a quo quis gloriam quaerit, puta hominis, cuius iudicium non est certum. Tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriae suae non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei vel proximi salutem.

[44377] II^{a}-IIae, q. 132 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, super illud Ioan. XIII, *vos vocatis me, magister et domine, et bene dicitis, periculosum est sibi placere cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non se extollit. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi, nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit.* Unde patet quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos. Et

similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth. V, *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.*

[44378] IIª-IIae, q. 132 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod gloria quae habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in praemium repromittitur. De qua dicitur, II ad Cor. X, *qui gloriatur, in domino glorietur, non enim qui seipsum commendat, ille probatus est; sed quem Deus commendat.* Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriae humanae, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum, non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat, in V de Civ. Dei.

[44379] IIª-IIae, q. 132 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipse cognoscat, sed quod ipse ab aliis cognoscatur non pertinet ad eius perfectionem, et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti inquantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur; vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt; vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quae in se cognoscit per testimonium laudis alienae studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est quod curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram hominibus, non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

Articulus 2

[44380] IIª-IIae, q. 132 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est, quod aliquis glorietur in his quae non sunt, quod pertinet ad falsitatem; vel in rebus terrenis vel caducis, quod pertinet ad cupiditatem; vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Huiusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

[44381] IIª-IIae, q. 132 a. 2 arg. 2 Praeterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quae inani gloriae repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum, sic enim opponitur magnanimitati praesumptio et ambitio, ut dictum est, a quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

[44382] IIª-IIae, q. 132 a. 2 arg. 3 Praeterea, Philipp. II, super illud, nihil per contentionem aut inanem gloriam, dicit Glossa, *erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriae causa contendentes.* Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

[44383] IIª-IIae, q. 132 a. 2 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., *cavenda est gloriae cupiditas, eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio.* Ergo opponitur magnanimitati.

[44384] IIª-IIae, q. 132 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gloria est

quidam effectus honoris et laudis, ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quaecumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est, consequens est etiam ut sit circa gloriam, ut scilicet sicut moderate utitur honore, ita moderate utatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriae directe magnanimitati opponitur.

[44385] IIª-IIae, q. 132 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appretietur quod de eis glorietur, unde in IV Ethic. dicitur de magnanimo quod *sibi sit honor parvum.* Similiter etiam et alia quae propter honorem quaeruntur, puta potentatus et divitiae, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quae non sunt glorietur. Unde de magnanimo dicitur in IV Ethic., quod *magis curat veritatem quam opinionem.* Similiter etiam et magnitudini animi repugnat quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanae, quasi hoc magnum aliquid aestimetur. Unde de magnanimo dicitur in IV Ethic., quod *non est ei cura ut laudetur.* Et sic ea quae aliis virtutibus opponuntur nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quae parva sunt.

[44386] IIª-IIae, q. 132 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod inanis gloriae cupidus, secundum rei veritatem, deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quae magnanimus parva aestimat, ut dictum est. Sed considerando aestimationem eius, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

[44387] IIª-IIae, q. 132 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quod aliquis contentionem intendat, nullus enim contendit nisi pro re quam aestimat magnam. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus non est contentiosus, qui nihil aestimat magnum.*

Articulus 3

[44388] IIª-IIae, q. 132 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem aeternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem aeternam, dicitur enim Matth. VI, *attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

[44389] IIª-IIae, q. 132 a. 3 arg. 2 Praeterea, quicumque subripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriae aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei, dicitur enim Isaiae XLII, *gloriam meam alteri non dabo*; et I ad Tim. I, *soli Deo honor et gloria.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

[44390] IIª-IIae, q. 132 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud peccatum quod est maxime periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriae est huiusmodi, quia super illud I ad

Thess. II, Deo qui probat corda nostra, dicit Glossa Augustini, *quas vires nocendi habeat humanae gloriae amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit, quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est ea non delectari cum offertur.* Chrysostomus etiam dicit, Matth. VI, quod *inanis gloria occulte ingreditur, et omnia quae intus sunt insensibiliter aufert.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

[44391] II^{a}-IIae, q. 132 a. 3 s. c. Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super Matth., quod *cum cetera vitia locum habeant in servis Diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis Christi.* In quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

[44392] II^{a}-IIae, q. 132 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod caritati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriae, secundum se consideratum, non videtur contrariari caritati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari caritati dupliciter. Uno modo, ratione materiae de qua quis gloriatur. Puta cum quis gloriatur de aliquo falso quod contrariatur divinae reverentiae, secundum illud Ezech. XXVIII, *elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum*; et I ad Cor. IV, *quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quare gloriaris quasi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale de quo gloriatur, praefert Deo, quod prohibetur Ierem. IX, *non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Aut etiam cum quis praefert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Ioan. XII, *qui dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei.* Alio modo, ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem, ad quem scilicet ordinet etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non praetermittat facere etiam ea quae sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod hoc vitium, scilicet amor humanae laudis, *tam inimicum est piae fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae quam Dei timor vel amor, ut dominus diceret* (Ioan. V), *quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quae a solo Deo est non quaerentes?* Si autem amor humanae gloriae, quamvis sit inanis, non tamen repugnet caritati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quaerentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

[44393] II^{a}-IIae, q. 132 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nullus peccando meretur vitam aeternam. Unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam aeternam si propter inanem gloriam fiat, etiam si illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit aeternam mercedem propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.

[44394] II^{a}-IIae, q. 132 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnis qui est inanis gloriae cupidus, appetit sibi illam excellentiam quae competit soli Deo. Alia enim est gloria quae debetur soli Deo, et alia quae debetur homini virtuoso vel diviti.

[44395] II^{a}-IIae, q. 132 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum non tam propter gravitatem sui, quam etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia

peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo praesumptuosus et nimis de se ipso confidens. Et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

Articulus 4

[44396] II^{a}-IIae, q. 132 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

[44397] II^{a}-IIae, q. 132 a. 4 arg. 2 Praeterea, honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quae est eius effectus. Sed ambitio, quae est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriae.

[44398] II^{a}-IIae, q. 132 a. 4 arg. 3 Praeterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem, neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale; neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

[44399] II^{a}-IIae, q. 132 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

[44400] II^{a}-IIae, q. 132 a. 4 co. Respondeo dicendum quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus. Et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem, in XXXI Moral., superbiam ponit reginam omnium vitiorum, et inanem gloriam, quae immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicetur, importat inordinatum appetitum excellentiae. Ex omni autem bono quod quis appetit, quandam perfectionem et excellentiam consequitur. Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiae. Et propter hoc videtur quod habeat quandam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quae sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quae excellentiam homo consequitur, praecipue ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicuius, nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quae est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis; ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo, propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis, et quod ex eius inordinato appetitu multa vitia oriantur. Et ita inanis gloria est vitium capitale.

[44401] II^{a}-IIae, q. 132 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est, superbia est regina et mater omnium vitiorum.

[44402] II^{a}-IIae, q. 132 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est, sicut causae ex quibus gloria sequitur. Unde gloria comparatur ad ea sicut finis, propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, inquantum per hoc aliquis aestimat se in aliorum notitia fore praeclarum.

[44403] II^{a}-IIae, q. 132 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod inanis gloria habet principalem rationem appetibilis, ratione iam dicta, et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale, quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

Articulus 5

[44404] II^{a}-IIae, q. 132 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur filiae inanis gloriae esse *inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum praesumptio.* Iactantia enim, secundum Gregorium, XXIII Moral., ponitur inter species superbiae. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius e converso, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriae.

[44405] II^{a}-IIae, q. 132 a. 5 arg. 2 Praeterea, contentiones et discordiae videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriae condivisum. Ergo videtur quod non sint filiae inanis gloriae.

[44406] II^{a}-IIae, q. 132 a. 5 arg. 3 Praeterea, Chrysostomus dicit, super Matth., quod *ubique vana gloria malum est, sed maxime in philanthropia*, idest in misericordia. Quae tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo praesumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriae.

[44407] II^{a}-IIae, q. 132 a. 5 s. c. Sed contra est auctoritas Gregorii, in XXXI Moral., ubi praedictas filias inani gloriae assignat.

[44408] II^{a}-IIae, q. 132 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, illa vitia quae de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitii capitalis, dicuntur filiae eius. Finis autem inanis gloriae est manifestatio propriae excellentiae, ut ex supra dictis patet. Ad quod potest homo tendere dupliciter. Uno modo, directe, sive per verba, et sic est iactantia; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est praesumptio novitatum, quas homines solent magis admirari; si autem per ficta sit, sic est hypocrisis. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad intellectum, et sic est pertinacia, per quam homo nimis innititur suae sententiae, nolens credere sententiae meliori. Secundo, quantum ad voluntatem, et sic est discordia, dum non vult a propria voluntate discedere ut aliis concordet. Tertio, quantum ad locutionem, et sic est contentio, dum aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum, et sic est inobedientia,

dum scilicet aliquis non vult exequi superioris praeceptum.

[44409] IIª-IIae, q. 132 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior. Ut dicitur in IV Ethic., ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam vel honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

[44410] IIª-IIae, q. 132 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ira non causat discordiam et contentionem nisi cum adiunctione inanis gloriae, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedat voluntati vel verbis aliorum.

[44411] IIª-IIae, q. 132 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum caritatis, qui videtur esse in eo qui praefert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod praesumat eleemosynam facere quasi aliquid novum.

Quaestio 133

Prooemium

[44412] IIª-IIae, q. 133 pr. Deinde considerandum est de pusillanimitate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum pusillanimitas sit peccatum. Secundo, cui virtuti opponatur.

Articulus 1

[44413] IIª-IIae, q. 133 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. *Sed pusillanimus non est malus*, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

[44414] IIª-IIae, q. 133 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, ibidem, quod *maxime videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum.* Sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus, quia, ut ibidem philosophus dicit, *secundum veritatem solus bonus est honorandus.* Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

[44415] IIª-IIae, q. 133 a. 1 arg. 3 Praeterea, initium omnis peccati est superbia, ut dicitur Eccli. X. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia, quia superbus extollit se supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus est dignus. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

[44416] IIª-IIae, q. 133 a. 1 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod qui dignificat se minoribus quam sit dignus, dicitur pusillanimus. Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos

minoribus quam sint digni, sicut patet de Moyse et Ieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. III et Ierem. I. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

[44417] II^{a}-IIae, q. 133 a. 1 s. c. Sed contra, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda, dicitur enim ad Coloss. III, *patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Ergo pusillanimitas est peccatum.

[44418] II^{a}-IIae, q. 133 a. 1 co. Respondeo dicendum quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi est peccatum, quia contrariatur legi naturae. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suae potentiae, ut patet in omnibus rebus naturalibus, tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per praesumptionem aliquis excedit proportionem suae potentiae, dum nititur ad maiora quam possit; ita etiam pusillanimus deficit a proportione suae potentiae, dum recusat in id tendere quod est suae potentiae commensuratum. Et ideo, sicut praesumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea, propter quendam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. XXV et Luc. XIX.

[44419] II^{a}-IIae, q. 133 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc, pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios iuvare. Dicit enim Gregorius, in pastorali, quod *illi qui prodesse utilitati proximorum in praedicatione refugiunt, si districte iudicentur, ex tantis rei sunt ex quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.*

[44420] II^{a}-IIae, q. 133 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente; mortaliter autem, cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitae. Et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet sit dignus ad aliqua magna facienda, quae sunt digna magno honore; et tamen, per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat, quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem quae inest ei, vel ex bona dispositione naturae, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

[44421] II^{a}-IIae, q. 133 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri, dum scilicet aliquis nimis proprio sensui innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Prov. XXVI, *sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias.* Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua deiiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius, in pastorali, de Moyse dicit quod *superbus fortasse esset si ducatum plebis suae sine trepidatione susciperet, et rursum superbus existeret si auctoris imperio obedire recusaret.*

[44422] II^{a}-IIae, q. 133 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod Moyses et Ieremias digni erant

officio ad quod divinitus eligebantur, ex divina gratia. Sed ipsi considerantes propriae infirmitatis insufficientiam, recusabant, non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

Articulus 2

[44423] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *pusillanimus ignorat seipsum, appeteret enim bona quibus dignus est, si se cognosceret.* Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiae. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiae.

[44424] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 arg. 2 Praeterea, Matth. XXV, servum qui propter pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat dominus malum et pigrum. Philosophus etiam dicit, in IV Ethic., quod pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quae est actus prudentiae, ut supra habitum est. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

[44425] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 arg. 3 Praeterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere, unde dicitur Isaiae XXXV, *dicite, pusillanimes, confortamini et nolite timere.* Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud Coloss. III, *patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem irae mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

[44426] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 arg. 4 Praeterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est quanto magis est virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam praesumptio. Ergo, si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum quam praesumptio. Quod est contra id quod dicitur Eccli. XXXVII, *o praesumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas magnanimitati opponitur.

[44427] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 s. c. Sed contra est quod pusillanimitas et magnanimitas differunt secundum magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

[44428] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 co. Respondeo dicendum quod pusillanimitas potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum seipsam. Et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatis circa idem, nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis. Alio modo potest considerari ex parte suae causae, quae ex parte intellectus, est ignorantia propriae conditionis; ex parte autem appetitus, est timor deficiendi in his quae falso aestimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis quibus est dignus. Sed sicut supra dictum est, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem quam secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

[44429] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causae quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentiae etiam secundum causam suam, quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in IV Ethic., vel exequendi quod suae subiacet potestati.

[44430] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

[44431] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte causae. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem, secundum rationem proprii motus, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quae deiicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum irae, quae sunt iniuriae illatae, ex quibus deiicitur animus patientis.

[44432] II^{a}-IIae, q. 133 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quam praesumptio, quia per ipsam recedit homo a bonis, quod est pessimum, ut dicitur in IV Ethic. Sed praesumptio dicitur esse nequissima ratione superbiae, ex qua procedit.

Quaestio 134

Prooemium

[44433] II^{a}-IIae, q. 134 pr. Deinde considerandum est de magnificentia et vitiis oppositis. Circa magnificentiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum magnificentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, quae sit materia eius. Quarto, utrum sit pars fortitudinis.

Articulus 1

[44434] II^{a}-IIae, q. 134 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *non omnis liberalis est magnificus*. Ergo magnificentia non est virtus.

[44435] II^{a}-IIae, q. 134 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtus moralis consistit in medio, ut in II Ethic. dicitur. Sed magnificentia non videtur consistere in medio. Superexcellit enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur parvo sicut extremum, quorum medium est aequale, ut dicitur X Metaphys. Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

[44436] IIª-IIae, q. 134 a. 1 arg. 3 Praeterea, nulla virtus contrariatur inclinationi naturali, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est. Sed sicut philosophus dicit, in IV Ethic., *magnificus non est sumptuosus in seipsum*, quod est contra inclinationem naturalem, per quam aliquis maxime providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

[44437] IIª-IIae, q. 134 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, in VI Ethic., ars est recta ratio factibilium. Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus.

[44438] IIª-IIae, q. 134 a. 1 s. c. Sed contra, virtus humana est participatio quaedam virtutis divinae. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psalmi, *magnificentia eius et virtus eius in nubibus*. Ergo magnificentia est virtus.

[44439] IIª-IIae, q. 134 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in I de caelo, *virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest*, non quidem ad ultimum ex parte defectus; sed ex parte excessus, cuius ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiae, proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem.

[44440] IIª-IIae, q. 134 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt sibi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiae, vel actu vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est, cum de connexione virtutum ageretur.

[44441] IIª-IIae, q. 134 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate eius quod facit. Sed tamen in medio consistit, considerata regula rationis, a qua non deficit nec eam excedit, sicut et de magnanimitate dictum est.

[44442] IIª-IIae, q. 134 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscuiusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quae pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quaerat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quae ad ipsum pertinent magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur, sicut ea quae semel fiunt, ut nuptiae vel aliquid aliud huiusmodi; vel etiam ea quae permanentia sunt, sicut ad magnificum pertinet praeparare convenientem habitationem, ut dicitur in IV Ethic.

[44443] IIª-IIae, q. 134 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., oportet artis esse quandam virtutem, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad recte utendum ratione artis. Et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

Articulus 2

[44444] II^{a}-IIae, q. 134 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna, sicut qui habet magnam virtutem temperantiae, facit magnum temperantiae opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cuiuslibet virtutis.

[44445] II^{a}-IIae, q. 134 a. 2 arg. 2 Praeterea, eiusdem videtur facere aliquid et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est. Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate.

[44446] II^{a}-IIae, q. 134 a. 2 arg. 3 Praeterea, magnificentia videtur ad sanctitatem pertinere, dicitur enim Exod. XV, *magnificus in sanctitate*; et in Psalmo, *sanctitas et magnificentia in sanctificatione eius*. Sed sanctitas idem est religioni, ut supra habitum est. Ergo magnificentia videtur esse idem religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

[44447] II^{a}-IIae, q. 134 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

[44448] II^{a}-IIae, q. 134 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Facere autem dupliciter potest accipi, uno modo, proprie; alio modo, communiter. Proprie autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. Si igitur magnificentia accipiatur secundum quod importat factionem alicuius magni prout factio proprie dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte. In cuius quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate vel dignitate, quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus. Si vero nomen magnificentiae accipiatur ab eo quod est facere magnum secundum quod facere communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

[44449] II^{a}-IIae, q. 134 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod facere communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie, sed hoc est proprium magnificentiae.

[44450] II^{a}-IIae, q. 134 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo vel qualitercumque agendo, ut dicitur in IV Ethic., ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solam rationem magni. Aliae autem virtutes, quae, si sint perfectae, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti, magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam vero pertinet non solum facere magnum secundum quod facere proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere

animo, unde Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum, cum animi quadam ampla et splendida propositione, cogitatio atque administratio*; ut cogitatio referatur ad interiorem intentionem, administratio ad exteriorem executionem. Unde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita magnificentia in aliquo opere factibili.

[44451] II^a-IIae, q. 134 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus sicut honor Dei. Et ideo magnificentia praecipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad divina sacrificia, et circa hoc maxime studet magnificus.* Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati, quia praecipue eius effectus ad religionem, sive ad sanctitatem, ordinatur.

Articulus 3

[44452] II^a-IIae, q. 134 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod materia magnificentiae non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duae virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

[44453] II^a-IIae, q. 134 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnis magnificus est liberalis, ut dicitur in IV Ethic. Sed liberalitas magis est circa dona quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non praecipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

[44454] II^a-IIae, q. 134 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiam si sint sumptus magni, puta cum aliquis multa expendit in exenniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiae.

[44455] II^a-IIae, q. 134 a. 3 arg. 4 Praeterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes, quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt, ut Seneca dicit, in libro de ira. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

[44456] II^a-IIae, q. 134 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnificentia non extenditur circa omnes operationes quae sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine.* Ergo est solum circa magnos sumptus.

[44457] II^a-IIae, q. 134 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ad magnificentiam, sicut dictum est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus, non enim possunt magna opera fieri

nisi cum magnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere ad hoc quod opus magnum convenienter fiat, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnificus ab aequali, idest proportionato, sumptu, *opus faciet magis magnificum.* Sumptus autem est quaedam pecuniae emissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniae. Et ideo materia magnificentiae possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum; et ipsa pecunia, qua utitur ad sumptus magnos faciendos; et amor pecuniae, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

[44458] II^{a}-IIae, q. 134 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes illae quae sunt circa res exteriores habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum eius esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quae respicit communiter usum pecuniae; et magnificentiam, quae respicit magnum in pecuniae usu.

[44459] II^{a}-IIae, q. 134 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod usus pecuniae aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias. Et ideo omnis usus debitus pecuniae, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecuniae, pertinet ad liberalitatem, scilicet et dona et sumptus. Sed usus pecuniae pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod opus magnum quod faciendum est. Et talis usus non potest esse nisi sumptus sive expensa.

[44460] II^{a}-IIae, q. 134 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod magnificus etiam dat dona vel exennia, ut dicitur in IV Ethic., non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum, puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati, sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet.

[44461] II^{a}-IIae, q. 134 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna. Et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunae sicut quaedam instrumenta. Et secundum hoc, pauper non potest actum magnificentiae exteriorem exercere in his quae sunt magna simpliciter, sed forte in his quae sunt magna per comparationem ad aliquod opus quod, etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis; nam parvum et magnum dicuntur relative, ut philosophus dicit, in praedicamentis.

Articulus 4

[44462] II^{a}-IIae, q. 134 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est. Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed iustitiae. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

[44463] II^{a}-IIae, q. 134 a. 4 arg. 2 Praeterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificen-

tia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quaedam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad iustitiam, quae est circa operationes, quam ad fortitudinem.

[44464] II^{a}-IIae, q. 134 a. 4 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnificus scienti assimilatur*. Sed scientia magis convenit cum prudentia quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

[44465] II^{a}-IIae, q. 134 a. 4 s. c. Sed contra est quod Tullius et Macrobius et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

[44466] II^{a}-IIae, q. 134 a. 4 co. Respondeo dicendum quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subiectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia, sed ponitur pars eius inquantum adiungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quod aliqua virtus adiungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est, quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quod, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia, unde etiam videtur esse in irascibili, sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum quod imminet personae, arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum; quod est multo minus quam periculum personae. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

[44467] II^{a}-IIae, q. 134 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti. Sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum secundum quod comparantur ad passiones animae, diversimode tamen. Nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis a dationibus et sumptibus faciendis, unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum, non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus. Unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

[44468] II^{a}-IIae, q. 134 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiae, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut fortitudo in aliquid arduum circa timores.

[44469] II^{a}-IIae, q. 134 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est. Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est. Et hoc praecipue necessarium est propter magnitudinem utriusque, quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

Quaestio 135

Prooemium

[44470] II^a-IIae, q. 135 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum parvificentia sit vitium. Secundo, de vitio ei opposito.

Articulus 1

[44471] II^a-IIae, q. 135 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod parvificentia non sit vitium. Virtus enim, sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum, unde et liberales et magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo similiter parvificentia magis est virtus quam vitium.

[44472] II^a-IIae, q. 135 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *diligentia ratiocinii est parvifica.* Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, *quia bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo parvificentia non est vitium.

[44473] II^a-IIae, q. 135 a. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod parvificus consumit pecuniam tristatus. Sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

[44474] II^a-IIae, q. 135 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiae oppositum.

[44475] II^a-IIae, q. 135 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, moralia speciem a fine sortiuntur. Unde et a fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus quod intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundum philosophum, in praedicamentis, relative dicuntur. Unde cum dicitur quod parvificus intendit aliquid parvum faciendum, facere parvum intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter, uno modo, ex parte operis fiendi; alio modo, ex parte sumptus. Magnificus igitur principaliter intendit magnitudinem operis, secundario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus, unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnificus ab aequali sumptu opus facit magis magnificum.* Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus, unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *intendit qualiter minimum consumat*, ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat. Unde philosophus dicit, ibidem, quod parvificus, maxima consumens in parvo, quod scilicet non vult expendere, bonum perdit, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficit a proportione quae debet esse secundum rationem inter sumptum et opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod parvificentia vitium est.

[44476] IIª-IIae, q. 135 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus moderatur parva secundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum est. Non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva deficit a regula rationis. Et ideo habet vitii rationem.

[44477] IIª-IIae, q. 135 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicit philosophus, in II Rhet., timor facit consiliativos. Et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit, quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem, etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

[44478] IIª-IIae, q. 135 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali sive avaro in hoc quod cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus, parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere. Et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod quamvis parvificentia et oppositum vitium sint malitiae, *non tamen opprobria inferunt, quia neque sunt nociva proximo, neque sunt valde turpes.*

Articulus 2

[44479] IIª-IIae, q. 135 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod parvificentiae nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiae non opponitur vitium.

[44480] IIª-IIae, q. 135 a. 2 arg. 2 Praeterea, cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est, videtur quod, si aliquod vitium esset parvificentiae oppositum, quod consisteret solum in superabundanti consumptione. *Sed illi qui consumunt multa ubi pauca oporteret consumere, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere*, ut dicitur in IV Ethic., et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiae oppositum.

[44481] IIª-IIae, q. 135 a. 2 arg. 3 Praeterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est. Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur in IV Ethic. Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quae opponitur magnanimitati, ut dictum est. Ergo nullum vitium parvificentiae opponitur.

[44482] IIª-IIae, q. 135 a. 2 s. c. Sed contra est auctoritas philosophi, qui, in II et IV Ethic., ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

[44483] IIª-IIae, q. 135 a. 2 co. Respondeo dicendum quod parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum, ut dictum est, relative dicuntur. Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus,

ut scilicet excedat proportionem quae esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiae, qua aliquis deficit a proportione debita expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. Et hoc vitium Graece quidem dicitur banausia, a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consumit, vel dicitur apirocalia, idest sine bono igne, quia ad modum ignis consumit non propter bonum. Unde Latine hoc vitium nominari potest consumptio.

[44484] II^{a}-IIae, q. 135 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod magnificentia dicitur esse eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiae.

[44485] II^{a}-IIae, q. 135 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod idem vitium contrariatur virtuti quae est in medio, et contrario vitio. Sic igitur vitium consumptionis opponitur parvificentiae in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiae ex parte operis magni, quod praecipue intendit magnificus, inquantum scilicet, ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

[44486] II^{a}-IIae, q. 135 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, a qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloria, vel cuiuscumque alterius.

Quaestio 136

Prooemium

[44487] II^{a}-IIae, q. 136 pr. Deinde considerandum est de patientia. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum patientia sit virtus. Secundo, utrum sit maxima virtutum. Tertio, utrum possit haberi sine gratia. Quarto, utrum sit pars fortitudinis. Quinto, utrum sit idem cum longanimitate.

Articulus 1

[44488] II^{a}-IIae, q. 136 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut dicit Augustinus, XIV de Trin. Sed ibi non est patientia, quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isaiae XLIX et Apocalyps. XXI, *non esurient neque sitient, et non percutiet eos aestus neque sol.* Ergo patientia non est virtus.

[44489] II^{a}-IIae, q. 136 a. 1 arg. 2 Praeterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia virtus est quae bonum facit habentem. Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur, sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant ut pecunias congregent, secundum illud Eccle. V *cunctis*

diebus vitae suae comedit in tenebris, et in curis multis, et in aerumna atque tristitia. Ergo patientia non est virtus.

[44490] IIª-IIae, q. 136 a. 1 arg. 3 Praeterea, fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Galat. V. Ergo patientia non est virtus.

[44491] IIª-IIae, q. 136 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de patientia, *virtus animi quae patientia dicitur, tam magnum Dei donum est ut etiam ipsius qui nobis eam largitur patientia praedicetur.*

[44492] IIª-IIae, q. 136 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, virtutes morales ordinantur ad bonum inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones, tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II ad Cor. VII, *saeculi tristitia mortem operatur*; et Eccli. XXX, *multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit, in libro de patientia, quod *patientia hominis est qua mala aequo animo toleramus*, idest sine perturbatione tristitiae, *ne animo iniquo bona deseramus per quae ad meliora perveniamus.* Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

[44493] IIª-IIae, q. 136 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona praesentis vitae, quae non remanebunt in patria, sed per comparationem ad finem, qui erit in patria. Sicut iustitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quae pertinent ad vitam praesentem, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiae in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum in quae pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod *in patria non erit ipsa patientia, quae necessaria non est nisi ubi toleranda sunt mala, sed aeternum erit id quo per patientiam pervenitur.*

[44494] IIª-IIae, q. 136 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de patientia, *patientes proprie dicuntur qui mala malunt non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent ut mala faciant, nec miranda nec laudanda est patientia, quae nulla est, sed miranda duritia, neganda patientia.*

[44495] IIª-IIae, q. 136 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, fructus in sui ratione importat quandam delectationem. *Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundum seipsas*, ut dicitur in I Ethic. Consuetum est autem ut nomine virtutum etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia, quantum ad habitum, ponitur virtus quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus et praecipue quantum ad hoc quod per patientiam animus praeservatur ne obruatur tristitia.

Articulus 2

[44496] II^{a}-IIae, q. 136 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum est potissimum in unoquoque genere. Sed patentia habet opus perfectum, ut dicitur Iac. I. Ergo patientia est potissima virtutum.

[44497] II^{a}-IIae, q. 136 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnes virtutes ad bonum animae ordinantur. Sed hoc praecipue videtur pertinere ad patientiam, dicitur enim Luc. XXI, *in patientia vestra possidebitis animas vestras*. Ergo patientia est maxima virtutum.

[44498] II^{a}-IIae, q. 136 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, *patientia est radix et custos omnium virtutum*. Ergo patientia est maxima virtutum.

[44499] II^{a}-IIae, q. 136 a. 2 s. c. Sed contra est quod non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius, XXII Moral., et Augustinus, in libro de moribus Eccle., vocat principales.

[44500] II^{a}-IIae, q. 136 a. 2 co. Respondeo dicendum quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum, est enim virtus quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Unde oportet quod tanto principalior sit virtus et potior, quanto magis et directius ordinat in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quae sunt constitutivae boni, quam illae quae sunt impeditivae eorum quae abducunt a bono. Et sicut inter illas quae sunt constitutivae boni tanto aliqua potior est quanto in maiori bono statuit hominem, sicut fides, spes et caritas quam prudentia et iustitia; ita etiam inter illas quae sunt impeditivae retrahentium a bono, tanto aliqua est potior quanto id quod ab ea impeditur magis a bono retrahit. Plus autem a bono retrahunt pericula mortis, circa quae est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quae est temperantia, quam quaevis adversa, circa quae est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum, sed deficit non solum a virtutibus theologicis et prudentia et iustitia, quae directe statuunt hominem in bono; sed etiam a fortitudine et temperantia, quae retrahunt a maioribus impedimentis.

[44501] II^{a}-IIae, q. 136 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis, ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundo ira, quam moderatur mansuetudo; tertio odium, quod tollit caritas; quarto iniustum nocumentum, quod prohibet iustitia. Tollere enim principium uniuscuiusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

[44502] II^{a}-IIae, q. 136 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, inquantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

[44503] II^{a}-IIae, q. 136 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando et conservando, sed solum removendo prohibens.

Articulus 3

[44504] II^{a}-IIae, q. 136 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quod aliquis patiatur mala propter bonum quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, sine auxilio gratiae, dicit enim Augustinus, in libro de patientia, quod *multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quae vitiose diligunt.* Ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, praeter auxilium gratiae.

[44505] II^{a}-IIae, q. 136 a. 3 arg. 2 Praeterea, aliqui non existentes in statu gratiae magis abhorrent mala vitiorum quam corporalia mala, unde quidam gentilium leguntur multa mala tolerasse ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est vere patientem esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiae.

[44506] II^{a}-IIae, q. 136 a. 3 arg. 3 Praeterea, manifeste apparet quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quaedam et amara patiuntur. Salus autem animae non est minus appetibilis quam sanitas corporis. Ergo, pari ratione, pro salute animae potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiae.

[44507] II^{a}-IIae, q. 136 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo, ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.

[44508] II^{a}-IIae, q. 136 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de patientia, *vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum, et nemo nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat.* Et huius ratio est quia tristitiam et dolorem secundum se abhorret animus, unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quam illud bonum cuius privatio ingerit dolorem quem patienter toleramus. Quod autem aliquis praeferat bonum gratiae omnibus naturalibus bonis ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad caritatem, quae diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quod patientia, secundum quod est virtus, a caritate causatur, secundum illud I ad Cor. XIII, *caritas patiens est.* Manifestum est autem quod caritas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiae.

[44509] II^{a}-IIae, q. 136 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in natura humana, si esset integra, praevaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta praevalet inclinatio concupiscentiae, quae in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala in quibus concupiscentia delectatur praesentialiter, quam tolerare mala propter bona futura quae secundum rationem appetuntur, quod tamen pertinet ad veram patientiam.

[44510] IIª-IIae, q. 136 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum politicae virtutis est commensuratum naturae humanae. Et ideo absque auxilio gratiae gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio Dei. Sed bonum gratiae est supernaturale. Unde in illud non potest tendere homo per virtutem suae naturae. Et ideo non est similis ratio.

[44511] IIª-IIae, q. 136 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod tolerantia etiam malorum quae quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quae procedit ex amore supernaturali.

Articulus 4

[44512] IIª-IIae, q. 136 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia sicut supra dictum est, proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam, dicitur enim in libro sententiarum prosperi quod patientia consistit in alienis malis tolerandis. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

[44513] IIª-IIae, q. 136 a. 4 arg. 2 Praeterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est, et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiae.

[44514] IIª-IIae, q. 136 a. 4 arg. 3 Praeterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia, cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

[44515] IIª-IIae, q. 136 a. 4 s. c. Sed contra est quod Tullius, in sua rhetorica, ponit eam fortitudinis partem.

[44516] IIª-IIae, q. 136 a. 4 co. Respondeo dicendum quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala aequanimiter perpeti, ut Gregorius dicit, in quadam homilia. In malis autem quae ab aliis inferuntur, praecipua sunt, et difficillima ad sustinendum, illa quae pertinent ad pericula mortis, circa quae est fortitudo. Unde patet quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adiungitur ei sicut secundaria virtus principali.

[44517] IIª-IIae, q. 136 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summe difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem pertinere potest sustinentia quorumcumque malorum.

[44518] IIª-IIae, q. 136 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam

ut non deficiat propter praesentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo. Patientia vero principalius est circa tristitias, nam patiens aliquis dicitur non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiendo quae praesentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo proprie est in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subiectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiae, quamvis utraque sit in concupiscibili. Quia temperantia est solum circa tristitias quae opponuntur delectationibus tactus, puta quae sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum, sed patientia praecipue est circa tristitias quae ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare huiusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias, ad patientiam autem pertinet ut propter huiusmodi tristitias, quantaecumque sint, homo non recedat a bono virtutis.

[44519] IIª-IIae, q. 136 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod patientia potest, quantum ad aliquid sui, poni pars integralis fortitudinis, de qua parte obiectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala quae pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiae quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit, quia, ut Chrysostomus dicit, super illud Matth., *vade Satanas, in iniuriis propriis patientem esse laudabile est, iniurias autem Dei patienter sustinere nimis est impium.* Et Augustinus dicit, in quadam epistola contra Marcellinum, quod praecepta patientiae non contrariantur bono reipublicae, pro quo conservando contra inimicos compugnatur. Secundum vero quod patientia se habet circa quaecumque alia mala, adiungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

Articulus 5

[44520] IIª-IIae, q. 136 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus, in libro de patientia, quod patientia Dei praedicatur non in hoc quod aliquod malum patiatur, sed in hoc quod expectat malos ut convertantur, unde Eccli. V dicitur, *altissimus patiens redditor est.* Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

[44521] IIª-IIae, q. 136 a. 5 arg. 2 Praeterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat, dicitur enim aliquis impatiens morae, sicut et aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem longanimitati.

[44522] IIª-IIae, q. 136 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut tempus est quaedam circumstantia malorum quae sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quae distinguatur a patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quae sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

[44523] IIª-IIae, q. 136 a. 5 s. c. Sed contra est quod Rom. II, super illud, an divitias bonitatis

eius et patientiae et longanimitatis contemnis, dicit Glossa, *videtur longanimitas a patientia differre, quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur, qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt.*

[44524] IIª-IIae, q. 136 a. 5 co. Respondeo dicendum quod sicut magnanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam vel timorem sive tristitiam quae respiciunt malum, ita etiam et longanimitas. Unde longanimitas maiorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia. Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione. Primo quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum. Quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere, si autem in longinquum differatur, mala autem oporteat in praesenti sustinere, difficilius est. Secundo, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov. XIII, *spes quae differtur affligit animam.* Unde et in sustinendo huiusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic igitur secundum quod sub ratione mali contristantis potest comprehendi et dilatio boni sperati, quae pertinet ad longanimitatem; et labor quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur. Unde et Tullius, definiens patientiam, dicit quod *patientia est, honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium.* Quod dicit arduarum, pertinet ad constantiam in bono; quod dicit difficilium, pertinet ad gravitatem mali, quam proprie respicit patientia; quod vero addit ac diuturna, pertinet ad longanimitatem secundum quod convenit cum patientia.

[44525] IIª-IIae, q. 136 a. 5 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

[44526] IIª-IIae, q. 136 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, tamen non est similiter remotum a natura rerum sicut illud quod est longinquum tempore. Et ideo non est similis ratio. Et praeterea quod est longinquum loco non affert difficultatem nisi ratione temporis, quia quod est longinquum loco a nobis tardius tempore ad nos potest pervenire.

[44527] IIª-IIae, q. 136 a. 5 ad 4 Quartum concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiae quam Glossa assignat. Quia in his qui ex infirmitate peccant hoc solum videtur importabile, quod diu perseverant in malo, et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur, et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

Quaestio 137

Prooemium

[44528] II^{a}-IIae, q. 137 pr. Deinde considerandum est de perseverantia, et de vitiis oppositis. Circa perseverantiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum perseverantia sit virtus. Secundo, utrum sit pars fortitudinis. Tertio, quomodo se habet ad constantiam. Quarto, utrum indigeat auxilio gratiae.

Articulus 1

[44529] II^{a}-IIae, q. 137 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non sit virtus. Quia, ut philosophus dicit, in VII Ethic., *continentia est potior quam perseverantia.* Sed continentia non est virtus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo perseverantia non est virtus.

[44530] II^{a}-IIae, q. 137 a. 1 arg. 2 *Praeterea, virtus est qua recte vivitur*, secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit. Sed sicut ipse dicit in libro de perseverantia, *nullus potest dici perseverantiam habere quandiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem.* Ergo perseverantia non est virtus.

[44531] II^{a}-IIae, q. 137 a. 1 arg. 3 Praeterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in II Ethic. Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiae, dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio.* Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

[44532] II^{a}-IIae, q. 137 a. 1 s. c. Sed contra est quod Andronicus dicit, quod *perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est et non immanendum, et neutrorum.* Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid vel omittendum est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

[44533] II^{a}-IIae, q. 137 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., *virtus est circa difficile et bonum.* Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex specie ipsa actus, quae accipitur secundum rationem proprii obiecti. Alio modo, ex ipsa diuturnitate temporis, nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet, altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est; ita etiam perseverantia est quaedam specialis virtus ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est.

[44534] II^{a}-IIae, q. 137 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus accipit ibi perseverantiam secundum quod aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile sustinere bona, sed mala. Mala autem quae sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentius cito transeunt. Unde respectu illorum non est praecipua laus perseverantiae. Inter alia autem mala, praecipua sunt illa quae opponuntur delectationibus tactus,

quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitae, puta circa defectum ciborum et aliorum huiusmodi, quae quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hoc diu sustinere illi qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur, sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo, si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem. Cui etiam si persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

[44535] II^{a}-IIae, q. 137 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod eodem nomine quandoque nominatur et virtus, et actus virtutis, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *fides est credere quod non vides.* Potest tamen contingere quod aliquis habet habitum virtutis qui tamen non exercet actum, sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiae, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum incipit quidem exercere actum, sed non perficit, puta si aedificator incipiat aedificare et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quod nomen perseverantiae quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare, quandoque autem pro actu quo quis perseverat. Et quandoque quidem habens habitum perseverantiae eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquandiu persistendo; non tamen complet actum, quia non persistit usque in finem. Est autem duplex finis, unus quidem qui est finis operis; alius autem qui est finis humanae vitae. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis, sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quaedam virtutes quarum actus per totam vitam debet durare, sicut fidei, spei et caritatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitae humanae. Et ideo respectu harum virtutum, quae sunt principales, non consummatur actus perseverantiae usque ad finem vitae. Et secundum hoc, Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiae consummato.

[44536] II^{a}-IIae, q. 137 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtuti potest aliquid convenire dupliciter. Uno modo, ex propria intentione finis. Et sic diu persistere usque ad finem in bono pertinet ad specialem virtutem quae dicitur perseverantia, quae hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo, ex comparatione habitus ad subiectum. Et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, inquantum est qualitas difficile mobilis.

Articulus 2

[44537] II^{a}-IIae, q. 137 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut philosophus dicit, in VII Ethic., perseverantia est circa tristitias tactus. Sed huiusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiae quam

fortitudinis.

[44538] IIª-IIae, q. 137 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum, quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quod perseverantia non sit pars alicuius virtutis moralis, sed magis prudentiae, quae perficit rationem.

[44539] IIª-IIae, q. 137 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de perseverantia, quod *perseverantiam nullus potest amittere.* Alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam pars eius. Ergo perseverantia non est pars alicuius virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

[44540] IIª-IIae, q. 137 a. 2 s. c. Sed contra est quod Tullius ponit perseverantiam partem fortitudinis.

[44541] IIª-IIae, q. 137 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundum hoc dictum est quod fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quod fortitudini adiungatur sicut secundaria virtus principali, omnis virtus cuius laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quae provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiae, nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.

[44542] IIª-IIae, q. 137 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod annexio secundariae virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum, quia forma in unoquoque potior est quam materia. Unde licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia quam cum fortitudine, tamen in modo magis convenit cum fortitudine, inquantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

[44543] IIª-IIae, q. 137 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa perseverantia de qua philosophus loquitur, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectus propter diuturnitatem. Unde haec virtus est in irascibili, sicut et fortitudo.

[44544] IIª-IIae, q. 137 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de perseverantia non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth. XXIV *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Et ideo contra rationem perseverantiae sic acceptae esset quod amitteretur, quia iam non duraret usque in finem.

Articulus 3

[44545] IIª-IIae, q. 137 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est. Sed patientia differt a perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

[44546] IIª-IIae, q. 137 a. 3 arg. 2 Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quae pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

[44547] IIª-IIae, q. 137 a. 3 arg. 3 Praeterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur a perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quandam importat. Differunt autem, nam Macrobius condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

[44548] IIª-IIae, q. 137 a. 3 s. c. Sed contra est quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

[44549] IIª-IIae, q. 137 a. 3 co. Respondeo dicendum quod perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utramque pertinet firmiter persistere in aliquo bono, differunt autem secundum ea quae difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quae provenit ex ipsa diuturnitate actus, constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia, quia difficultas quae est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis quam illa quae est ex exterioribus impedimentis.

[44550] IIª-IIae, q. 137 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod exteriora impedimenta persistendi in bono praecipue sunt illa quae tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est. Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia, secundum autem ea quae difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est. Et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

[44551] IIª-IIae, q. 137 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in magnis operibus persistere difficilius est, sed in parvis vel mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

[44552] IIª-IIae, q. 137 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea, non tamen est idem ei inquantum differt ab ea ut dictum est.

Articulus 4

[44553] II^{a}-IIae, q. 137 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non indigeat auxilio gratiae. Perseverantia enim est quaedam virtus, ut dictum est. Sed virtus, ut Tullius dicit, in sua rhetorica, agit in modum naturae. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliud auxilium gratiae.

[44554] II^{a}-IIae, q. 137 a. 4 arg. 2 Praeterea, donum gratiae Christi est maius quam nocumentum quod Adam intulit, ut patet Rom. V. Sed ante peccatum homo sic conditus fuit ut posset perseverare per id quod acceperat, sicut Augustinus dicit, in libro de Corrept. et gratia. Ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseverare absque auxilio novae gratiae.

[44555] II^{a}-IIae, q. 137 a. 4 arg. 3 Praeterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quam opera virtutis, unde ex persona impiorum dicitur Sap. V, ambulavimus vias difficiles. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiae.

[44556] II^{a}-IIae, q. 137 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, *asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo.*

[44557] II^{a}-IIae, q. 137 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, perseverantia dupliciter dicitur. Uno modo, pro ipso habitu perseverantiae, secundum quod est virtus. Et hoc modo indiget dono habitualis gratiae, sicut et ceterae virtutes infusae. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiae durante usque ad mortem. Et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitae, sicut supra dictum est, cum de gratia ageretur. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam praesentis vitae; non subest potestati liberi arbitrii, etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate eius quod hoc eligat, plerumque enim cadit in potestate nostra electio, non autem executio.

[44558] II^{a}-IIae, q. 137 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus perseverantiae, quantum est de se, inclinat ad perseverandum. Quia tamen habitus est quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium quod habens habitum virtutis immobiliter utatur eo usque ad mortem.

[44559] II^{a}-IIae, q. 137 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Corrept. et gratia, *primo homini datum est, non ut perseveraret, sed ut perseverare posset, per liberum arbitrium*, quia nulla corruptio tunc erat in natura humana quae perseverandi difficultatem praeberet. *Sed nunc praedestinatis per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo, nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, cum tanta non peccandi facilitate. Isti autem, saeviente mundo ne starent, steterunt in fide.*

[44560] IIª-IIae, q. 137 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo per se potest cadere in peccatum, sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, inquantum est de se, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur. Non autem ex hoc quod facit bonum facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare. Et ideo ad hoc indiget auxilio gratiae.

Quaestio 138

Prooemium

[44561] IIª-IIae, q. 138 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de mollitie. Secundo, de pertinacia.

Articulus 1

[44562] IIª-IIae, q. 138 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod mollities non opponatur perseverantiae. Quia super illud I ad Cor. VI, *neque adulteri neque molles neque masculorum concubitores*, Glossa exponit molles, idest pathici, hoc est muliebria patientes. Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiae.

[44563] IIª-IIae, q. 138 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod *delicia mollities quaedam est.* Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiae, sed magis temperantiae.

[44564] IIª-IIae, q. 138 a. 1 arg. 3 Praeterea, philosophus, ibidem, dicit quod lusivus est mollis. Sed esse immoderate lusivum opponitur eutrapeliae, quae est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo mollities non opponitur perseverantiae.

[44565] IIª-IIae, q. 138 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *molli opponitur perseverativus.*

[44566] IIª-IIae, q. 138 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, laus perseverantiae in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum. Cui directe opponi videtur quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quae sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei, nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinae percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis si cedat aliquibus valde graviter impellentibus, unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat.* Manifestum est autem quod gravius impellit metus periculorum quam cupiditas delecta-

tionum, unde Tullius dicit, in I de Offic., *non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate.* Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum philosophum, proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

[44567] II^{a}-IIae, q. 138 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praedicta mollities causatur dupliciter. Uno modo, ex consuetudine, cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habent animum minus constantem, propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminae ad masculos, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Et ideo illi qui muliebria patiuntur molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

[44568] II^{a}-IIae, q. 138 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluptati corporali opponitur labor, et ideo res laboriosae tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat, unde dicitur Deut. XXVIII, *tenera mulier et delicata, quae super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere, propter mollitiem.* Et ideo delicia quaedam mollities est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum, deliciae autem causam impeditivam delectationis, puta laborem vel aliquid huiusmodi.

[44569] II^{a}-IIae, q. 138 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in ludo duo est considerare. Uno quidem modo, delectationem, et sic inordinate lusivus opponitur eutrapeliae. Alio modo in ludo consideratur quaedam remissio sive quies, quae opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

Articulus 2

[44570] II^{a}-IIae, q. 138 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pertinacia non opponatur perseverantiae. Dicit enim Gregorius, XXXI Moral., quod pertinacia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non opponitur perseverantiae, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est. Ergo pertinacia non opponitur perseverantiae.

[44571] II^{a}-IIae, q. 138 a. 2 arg. 2 Praeterea, si opponitur perseverantiae, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiae; quia, ut dicit philosophus, in VII Ethic., *gaudent vincentes, et tristantur si sententiae eorum infirmae appareant.* Si autem per defectum, erit idem quod mollities, quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiae.

[44572] II^{a}-IIae, q. 138 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra

iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiae quam aliis virtutibus.

[44573] II^{a}-IIae, q. 138 a. 2 s. c. Sed contra est quod Tullius dicit, in sua rhetorica, quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est. Ergo et pertinacia perseverantiae.

[44574] II^{a}-IIae, q. 138 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi omnia tenax. Et hic idem dicitur pervicax, eo quod *in proposito suo ad victoriam perseverat, antiqui enim dicebant viciam quam nos victoriam.* Et hos philosophus vocat, in VII Ethic., ischyrognomones, idest fortis sententiae, vel idiognomones, idest propriae sententiae, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet; mollis autem minus quam oportet; perseverans autem secundum quod oportet. Unde patet quod perseverantia laudatur sicut in medio existens; pertinax autem vituperatur sicut secundum excessum medii mollis autem secundum defectum.

[44575] II^{a}-IIae, q. 138 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare. Et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra quod oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

[44576] II^{a}-IIae, q. 138 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates, habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex hoc quod nimis eam appetit et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

[44577] II^{a}-IIae, q. 138 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliae virtutes, etsi persistant contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.

Quaestio 139

Prooemium

[44578] II^{a}-IIae, q. 139 pr. Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum fortitudo sit donum. Secundo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

Articulus 1

[44579] II^{a}-IIae, q. 139 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit donum. Virtutes enim a donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

[44580] II^{a}-IIae, q. 139 a. 1 arg. 2 Praeterea, actus donorum manent in patria, ut supra habitum est. Sed actus fortitudinis non manent in patria, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa*; quae nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est donum.

[44581] II^{a}-IIae, q. 139 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., quod *fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera iucunditate seipsum sequestrare.* Sed circa noxias iucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

[44582] II^{a}-IIae, q. 139 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isaiae XI fortitudo inter alia dona spiritus sancti computatur.

[44583] II^{a}-IIae, q. 139 a. 1 co. Respondeo dicendum quod fortitudo importat quandam animi firmitatem, ut supra dictum est, et haec quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis et in malis perferendis, et praecipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali perferendi, et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, ut supra dictum est. Sed ulterius a spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminentia. Quod quidem excedit naturam humanam, quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur spiritus sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum spiritus sancti ponitur, dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animae a spiritu sancto.

[44584] II^{a}-IIae, q. 139 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fortitudo quae est virtus perficit animam ad sustinendum quaecumque pericula, sed non sufficit dare fiduciam evadendi quaecumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem quae est donum spiritus sancti.

[44585] II^{a}-IIae, q. 139 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod dona non habent eosdem actus in patria quos habent in via, sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate a laboribus et malis.

[44586] II^{a}-IIae, q. 139 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono consilii, quod videtur praecipue esse de melioribus bonis.

Articulus 2

[44587] IIª-IIae, q. 139 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod quarta beatitudo, scilicet *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti iustitiae, sed potius donum pietatis. Sed esurire, et sitire iustitiam pertinet ad actum iustitiae. Ergo ista beatitudo magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

[44588] IIª-IIae, q. 139 a. 2 arg. 2 Praeterea, esuries et sitis iustitiae importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiae, ut supra habitum est. Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiae.

[44589] IIª-IIae, q. 139 a. 2 arg. 3 Praeterea, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in I Ethic. Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo neque aliqua beatitudo ei respondet.

[44590] IIª-IIae, q. 139 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *fortitudo congruit esurientibus, laborant enim, desiderantes gaudium de veris bonis, amorem a terrenis avertere cupientes.*

[44591] IIª-IIae, q. 139 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti iustitiae, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua convenientia. Quia sicut dictum est, fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quae communiter dicuntur opera iustitiae; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio, quod potest significari per famem et sitim iustitiae.

[44592] IIª-IIae, q. 139 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., iustitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis; quae se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in V Ethic. In quibus arduum intendit fortitudo quae est donum.

[44593] IIª-IIae, q. 139 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem potest etiam ad caritatem pertinere.

[44594] IIª-IIae, q. 139 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod inter fructus ponuntur duo quae sufficienter correspondent dono fortitudinis, scilicet patientia, quae respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quae respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

Quaestio 140

Prooemium

[44595] IIª-IIae, q. 140 pr. Deinde considerandum est de praeceptis fortitudinis. Et primo, de praeceptis ipsius fortitudinis. Secundo, de praeceptis partium eius.

Articulus 1

[44596] IIª-IIae, q. 140 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non convenienter in lege divina praecepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua praecepta fortitudinis, ut patet Deut. XX. Ergo et in nova lege aliqua praecepta fortitudinis danda fuerunt.

[44597] IIª-IIae, q. 140 a. 1 arg. 2 Praeterea, praecepta affirmativa videntur esse potiora praeceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non e converso. Inconvenienter igitur in lege divina ponuntur praecepta fortitudinis solum negativa, timorem prohibentia.

[44598] IIª-IIae, q. 140 a. 1 arg. 3 Praeterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est. Sed praecepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines, unde debent eis proportionari. Ergo et praecepta fortitudinis debuerunt poni inter praecepta Decalogi, quae sunt principalia legis praecepta.

[44599] IIª-IIae, q. 140 a. 1 s. c. Sed contrarium apparet ex traditione sacrae Scripturae.

[44600] IIª-IIae, q. 140 a. 1 co. Respondeo dicendum quod praecepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode praecepta legis institui. Unde et in rebus humanis alia sunt praecepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinae est ut homo inhaereat Deo. Et ideo praecepta legis divinae, tam de fortitudine quam de aliis virtutibus, dantur secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum. Et propter hoc Deut. XX dicitur, *non formidetis eos, quia dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit.* Leges autem humanae ordinantur ad aliqua mundana bona. Secundum quorum conditionem praecepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

[44601] IIª-IIae, q. 140 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vetus testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia et aeterna, ut Augustinus dicit, contra Faust. Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur qualiter pugnare deberet etiam corporaliter, pro terrena possessione acquirenda. In novo autem instruendi fuerunt homines qualiter, spiritualiter certando, ad possessionem vitae aeternae pervenirent, secundum illud Matth. XI, *regnum caelorum vim patitur, et violenti diripiunt illud.* Unde et Petrus praecipit, I Pet. ult., *adversarius vester Diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret, cui resistite fortes in fide*; et Iac. IV, *resistite Diabolo, et fugiet a vobis.* Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes ab eis

retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege divina danda fortitudinis praecepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus.*

[44602] II^{a}-IIae, q. 140 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod lex suis praeceptis habet communem instructionem. Ea vero quae sunt agenda in periculis non possunt ad aliquid commune reduci, sicut ea quae sunt vitanda. Et ideo praecepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.

[44603] II^{a}-IIae, q. 140 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, praecepta Decalogi ponuntur in lege sicut prima principia, quae statim debent esse omnibus nota. Et ideo praecepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiae, in quibus manifeste invenitur ratio debiti, non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeste videtur esse debitum quod aliquis mortis pericula non reformidet.

Articulus 2

[44604] II^{a}-IIae, q. 140 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur praecepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas sive fiducia, ut ex supra dictis patet. Sed de patientia inveniuntur aliqua praecepta tradita in lege divina, similiter autem et de perseverantia. Ergo, pari ratione, de magnificentia et magnanimitate aliqua praecepta tradi debuerunt.

[44605] II^{a}-IIae, q. 140 a. 2 arg. 2 Praeterea, patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit. Sed de aliis virtutibus dantur praecepta absolute. Non ergo de patientia fuerunt danda praecepta quae intelligantur solum secundum praeparationem animi, ut Augustinus dicit, in libro Serm. Dom. in monte.

[44606] II^{a}-IIae, q. 140 a. 2 arg. 3 Praeterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est. Sed de fortitudine non dantur praecepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est. Ergo etiam neque de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta affirmativa, sed solum negativa.

[44607] II^{a}-IIae, q. 140 a. 2 s. c. Sed contrarium habetur ex traditione sacrae Scripturae.

[44608] II^{a}-IIae, q. 140 a. 2 co. Respondeo dicendum quod lex divina perfecte informat hominem de his quae sunt necessaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adiunctis. Et ideo in lege divina, sicut dantur convenientia praecepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia praecepta de actibus secundariarum virtutum et adiunctarum.

[44609] II^{a}-IIae, q. 140 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis nisi secundum quandam magnitudinis excellentiam quam

circa propriam materiam considerant. Ea autem quae pertinent ad excellentiam magis cadunt sub consiliis perfectionis quam sub praeceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia et magnanimitate non fuerunt danda praecepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores praesentis vitae pertinent ad patientiam et perseverantiam non ratione alicuius magnitudinis in eis consideratae, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta.

[44610] IIª-IIae, q. 140 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta affirmativa, etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideo sicut praecepta affirmativa quae de patientia dantur, sunt accipienda secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere cum opus fuerit, ita etiam et praecepta patientiae.

[44611] IIª-IIae, q. 140 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod fortitudo, secundum quod distinguitur a patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus cautius est agendum, nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores. Et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in universali.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CXLI ad CXLII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1899 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 141

Prooemium

[44612] IIª-IIae, q. 141 pr. Consequenter considerandum est de temperantia. Et primo quidem, de ipsa temperantia; secundo, de partibus eius; tertio, de praeceptis ipsius. Circa temperantiam autem, primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum temperantia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes. Quarto, utrum sit solum circa delectationes tactus. Quinto, utrum sit circa delectationes gustus inquantum est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam. Sexto, quae sit regula temperantiae. Septimo, utrum sit virtus cardinalis seu principalis. Octavo, utrum sit potissima virtutum.

Articulus 1

[44613] IIª-IIae, q. 141 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturae, eo quod *in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem*, ut dicitur in II Ethic. Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II Ethic. Ergo temperantia non est virtus.

[44614] IIª-IIae, q. 141 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est. Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes, multi enim inveniuntur temperati qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

[44615] IIª-IIae, q. 141 a. 1 arg. 3 Praeterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supra dictis patet. Sed temperantiae non videtur aliquod donum respondere, quia iam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

[44616] IIª-IIae, q. 141 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI musicae, *ea est virtus quae temperantia nominatur.*

[44617] IIª-IIae, q. 141 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione

virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

[44618] II^{a}-IIae, q. 141 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, inquantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quae sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi.

[44619] II^{a}-IIae, q. 141 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quae est virtus, sed operantur actus temperantiae ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quaedam imperfectae sunt hominibus naturales, ut supra dictum est; vel per consuetudinem acquisita, quae sine prudentia non habet perfectionem rationis, ut supra dictum est.

[44620] II^{a}-IIae, q. 141 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod temperantiae etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud Psalmi, *confige timore tuo carnes meas.* Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat, et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est. Secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia. Et ideo temperantiae etiam respondet donum timoris.

Articulus 2

[44621] II^{a}-IIae, q. 141 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod ad temperantiam pertinet Deo sese integrum incorruptumque servare. Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

[44622] II^{a}-IIae, q. 141 a. 2 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur et quaeritur.* Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

[44623] II^{a}-IIae, q. 141 a. 2 arg. 3 Praeterea, Tullius dicit, in I de Offic., quod *decorum ab honesto nequit separari, et quod iusta omnia decora sunt.* Sed decorum proprie consideratur in temperantia,

ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

[44624] II^{a}-IIae, q. 141 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et III Ethic., ponit eam specialem virtutem.

[44625] II^{a}-IIae, q. 141 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum consuetudinem humanae locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quae sunt praecipua inter illa quae sub tali communitate continentur, sicut nomen urbis accipitur antonomastice pro Roma. Sic igitur nomen temperantiae dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum communitatem suae significationis. Et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis, quia nomen temperantiae significat quandam temperiem, idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia a fortitudine etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis. Nam temperantia retrahit ab his quae contra rationem appetitum alliciunt, fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda propter quae homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo.

[44626] II^{a}-IIae, q. 141 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis et legis divinae. Et ideo, sicut ipsum temperantiae nomen dupliciter potest sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter; ita et integritas, quam temperantiae Augustinus attribuit.

[44627] II^{a}-IIae, q. 141 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea circa quae est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur. Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiae, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

[44628] II^{a}-IIae, q. 141 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae, duplici ratione. Primo quidem, secundum communem rationem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Alio modo, quia ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicetur, et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit. Et ex eadem etiam ratione honestum maxime attribuitur temperantiae. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., *honestus dicitur quod nihil habeat turpitudinis, nam honestas dicitur quasi honoris status*, qui maxime consideratur in temperantia, quae repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicetur.

Articulus 3

[44629] IIª-IIae, q. 141 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.* Sed impetus animi dicuntur omnes animae passiones. Ergo videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

[44630] IIª-IIae, q. 141 a. 3 arg. 2 Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quae propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest. Ergo videtur quod virtus temperantiae non sit praecipue circa concupiscentias et delectationes.

[44631] IIª-IIae, q. 141 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad temperantiam pertinet moderationis gratia, ut Ambrosius dicit, in I de Offic. Et Tullius dicit, in I de Offic., quod *ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, et rerum modus.* Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias et delectationes.

[44632] IIª-IIae, q. 141 a. 3 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod temperantia est qua libido concupiscentiaque refrenatur.

[44633] IIª-IIae, q. 141 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animae est duplex, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Unus quidem secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; alius autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi praecipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia, secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis serviunt ei, sicut instrumenta quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis. Repugnant autem ei praecipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem proprie pertinet moderari huiusmodi passiones quae important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia, praecipue contrariatur rationi non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum, prout scilicet aliquis, refugiendo mala sensibilia et corporalia, quae interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem praestare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem praestare, praecipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quae aggreditur terribilia sub spe alicuius boni, ita etiam temperantia, quae importat moderationem quandam, praecipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; consequenter autem circa tristitias quae contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia praesupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia praedictarum delectationum.

[44634] IIª-IIae, q. 141 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, passiones quae pertinent ad fugam mali praesupponunt passiones quae pertinent ad prosecutionem boni, et passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis. Et sic, dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quandam consequentiam modificat omnes alias passiones, inquantum ad moderantiam priorum sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret, et moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

[44635] IIª-IIae, q. 141 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam praestat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

[44636] IIª-IIae, q. 141 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod exteriores actus procedunt ab interioribus animae passionibus. Et ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

Articulus 4

[44637] IIª-IIae, q. 141 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod *munus temperantiae est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quae nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis eius.* Et post pauca subdit quod *officium temperantiae est contemnere omnes corporeas illecebras, laudemque popularem.* Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiae delectationum aliorum sensuum, quae etiam pertinent ad illecebras corporales, et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanae gloriae, unde dicitur, I ad Tim. ult., quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

[44638] IIª-IIae, q. 141 a. 4 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *ille qui est parvis dignus et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus.* Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

[44639] IIª-IIae, q. 141 a. 4 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiae.

[44640] IIª-IIae, q. 141 a. 4 arg. 4 Praeterea, delectationes spirituales sunt maiores quam corpo-

rales, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus Dei et a statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiae. Unde et primo homini Diabolus scientiam promisit, Gen. III, dicens, *eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Ergo non solum est temperantia circa delectationes tactus.

[44641] II^{a}-IIae, q. 141 a. 4 arg. 5 Praeterea, si delectationes tactus essent propria materia temperantiae, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quae sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiae.

[44642] II^{a}-IIae, q. 141 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus.

[44643] II^{a}-IIae, q. 141 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes sicut fortitudo circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quae sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus.

[44644] II^{a}-IIae, q. 141 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia, quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus, secundario autem, alias concupiscentias.

[44645] II^{a}-IIae, q. 141 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus ibi refert nomen temperantiae ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata, non autem prout refertur ad moderationem affectionum animae, quae pertinet ad virtutem temperantiae.

[44646] II^{a}-IIae, q. 141 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti.

Inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae. Unde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem ut circa eas antonomastice temperantia dicatur.

[44647] IIª-IIae, q. 141 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod delectationes spirituales, etsi secundum suam naturam sint maiores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu. Et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cuius impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem. Unde non sunt refrenandae, nisi per accidens, inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

[44648] IIª-IIae, q. 141 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturae conservationem. Et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

Articulus 5

[44649] IIª-IIae, q. 141 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis et potibus, qui sunt magis necessarii ad vitam hominis quam delectationes venereorum, quae pertinent ad tactum. Sed secundum praedicta, temperantia est circa delectationes eorum quae sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus quam circa proprias delectationes tactus.

[44650] IIª-IIae, q. 141 a. 5 arg. 2 Praeterea, temperantia est circa passiones magis quam circa res ipsas. Sed sicut dicitur in II de anima, tactus videtur esse sensus alimenti, quantum ad ipsam substantiam alimenti, sapor autem, qui est proprie obiectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum.

[44651] IIª-IIae, q. 141 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur in VII Ethic., *circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities*, ad quam pertinent deliciae. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quae est in saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

[44652] IIª-IIae, q. 141 a. 5 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit quod temperantia et intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti.

[44653] IIª-IIae, q. 141 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, temperantia consistit circa praecipuas delectationes, quae maxime pertinent ad conservationem humanae vitae, vel in specie vel in individuo. In quibus aliquid consideratur principaliter, aliquid autem secundario. Principaliter quidem ipse usus rei necessariae, puta vel feminae, quae est necessaria ad conserva-

tionem speciei; vel cibi vel potus, quae sunt necessaria ad conservationem individui. Et ipse usus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminae, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quae per se consequitur ipsum usum rerum necessariarum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem vel gustus vel olfactus vel visus, est temperantia et intemperantia secundario, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, qui pertinet ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus.

[44654] IIª-IIae, q. 141 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam ipse usus ciborum, et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinet, unde philosophus dicit, in II de anima, quod *tactus est sensus alimenti, nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco.* Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

[44655] IIª-IIae, q. 141 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectatio saporis est quasi superveniens, sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi et potus.

[44656] IIª-IIae, q. 141 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod deliciae principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore et praeparatione ciborum.

Articulus 6

[44657] IIª-IIae, q. 141 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod regula temperantiae non sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit virtus animae, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiae non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

[44658] IIª-IIae, q. 141 a. 6 arg. 2 Praeterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque aliqua delectatione uteretur supra necessitatem naturae, quae valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam. Quod videtur esse inconveniens.

[44659] IIª-IIae, q. 141 a. 6 arg. 3 Praeterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis a peccato. Hoc autem videtur esse falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiae.

[44660] IIª-IIae, q. 141 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., *habet vir temperans in rebus huius vitae regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitae huius atque officiorum necessitatem quantum sat est*

usurpet, utentis modestia, non amantis affectu.

[44661] II^{a}-IIae, q. 141 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, bonum virtutis moralis praecipue consistit in ordine rationis, nam bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Praecipuus autem ordo rationis consistit ex hoc quod aliqua in finem ordinat, et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis nam bonum habet rationem finis, et ipse finis est regula eorum quae sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam vitae huius necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitae sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur quantum necessitas huius vitae requirit.

[44662] II^{a}-IIae, q. 141 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, necessitas huius vitae habet rationem regulae inquantum est finis. Considerandum est autem quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis, sicut patet quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis quandoque est lucrum. Sic igitur temperantiae ipsius finis et regula est beatitudo, sed eius rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanae vitae, infra quam est id quod in usum vitae venit.

[44663] II^{a}-IIae, q. 141 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter, uno modo, secundum quod dicitur necessarium id sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo, secundum quod necessarium dicitur id sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem.* Alia vero quae ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quaedam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonae habitudinis. Et his nullo modo temperatus utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quaedam vero sunt quae non sunt his impedimenta. Et his moderate utitur, pro loco et tempore et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem philosophus dicit quod et temperatus appetit alia delectabilia, quae scilicet non sunt necessaria ad sanitatem vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia.

[44664] II^{a}-IIae, q. 141 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitae. Quae quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum; et multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo philosophus ibidem subdit quod in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonae habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint praeter bonum, idest contra honestatem; et quod non sint supra substantiam, idest supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod temperatus respicit non solum necessitatem huius vitae, sed etiam officiorum.

Articulus 7

[44665] II^{a}-IIae, q. 141 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis a ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quae magis distant a ratione, scilicet circa delectationes quae sunt nobis et brutis communes, ut dicitur in III Ethic. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

[44666] II^{a}-IIae, q. 141 a. 7 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quam concupiscentia, quam refrenat temperantia, dicitur enim Prov. XXVII, *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

[44667] II^{a}-IIae, q. 141 a. 7 arg. 3 Praeterea, spes est principalior motus animae quam desiderium seu concupiscentia, ut supra habitum est. Sed humilitas refrenat praesumptionem immoderatae spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quae refrenat concupiscentiam.

[44668] II^{a}-IIae, q. 141 a. 7 s. c. Sed contra est quod Gregorius, in II Moral., ponit temperantiam inter virtutes principales.

[44669] II^{a}-IIae, q. 141 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus principalis seu cardinalis dicitur quae principalius laudatur ex aliquo eorum quae communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quae in omni virtute requiritur, praecipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quae est temperantia, tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria praesenti vitae, ut ex dictis patet. Et ideo temperantia ponitur virtus principalis seu cardinalis.

[44670] II^{a}-IIae, q. 141 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tanto maior ostenditur agentis virtus, quanto in ea quae sunt magis distantia potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur maior virtus rationis quod potest etiam concupiscentias et delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiae.

[44671] II^{a}-IIae, q. 141 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod impetus irae causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua laesione contristante, et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiae delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior et communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare.

[44672] II^{a}-IIae, q. 141 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia, et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia, quae in his modum statuit, est virtus principalis.

Articulus 8

[44673] II^{a}-IIae, q. 141 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., quod *in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur et quaeritur.* Sed virtus laudabilis est inquantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

[44674] II^{a}-IIae, q. 141 a. 8 arg. 2 Praeterea, maioris virtutis est operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactus quam rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad iustitiam. Ergo temperantia est maior virtus quam iustitia.

[44675] II^{a}-IIae, q. 141 a. 8 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quae rarius occurrunt quam delectabilia tactus, quae quotidie occurrunt, et sic usus temperantiae est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quam fortitudo.

[44676] II^{a}-IIae, q. 141 a. 8 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in I Rhet., quod *maximae virtutes sunt quae aliis maxime sunt utiles, et propter hoc, fortes et iustos maxime honoramus.*

[44677] II^{a}-IIae, q. 141 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I Ethic., *bonum multitudinis divinius est quam bonum unius.* Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis tanto melior est. Iustitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia, quia iustitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quae sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solum concupiscentias et delectationes eorum quae pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod iustitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia, quibus prudentia et virtutes theologicae sunt potiores.

[44678] II^{a}-IIae, q. 141 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod honestas et decor maxime attribuuntur temperantiae, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali, a quo retrahit, inquantum scilicet moderatur delectationes quae sunt nobis et brutis communes.

[44679] II^{a}-IIae, q. 141 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur circa rationem boni, in quo excedit iustitia, quam secundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

[44680] II^{a}-IIae, q. 141 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis quam illa quae consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit, in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam iustitia.

Quaestio 142

Prooemium

[44681] II^{a}-IIae, q. 142 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum insensibilitas sit peccatum. Secundo, utrum intemperantia sit vitium puerile. Tertio, de comparatione intemperantiae ad timiditatem. Quarto, utrum vitium intemperantiae sit maxime opprobriosum.

Articulus 1

[44682] II^{a}-IIae, q. 142 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum, dicitur enim Dan. X, *in diebus illis ego, Daniel, lugebam trium hebdomadarum tempus, panem desiderabilem non comedi, et caro et vinum non introierunt in os meum, sed neque unguento unctus sum.* Ergo insensibilitas non est peccatum.

[44683] II^{a}-IIae, q. 142 a. 1 arg. 2 Praeterea, bonum hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus maxime promovet hominem in bono rationis, dicitur enim Dan. I, quod pueris qui utebantur leguminibus *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo insensibilitas, quae universaliter repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa.

[44684] II^{a}-IIae, q. 142 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud per quod maxime receditur a peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem, dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *abiicientes delectationem minus peccabimus.* Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

[44685] II^{a}-IIae, q. 142 a. 1 s. c. Sed contra, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiae opponitur, ut patet per philosophum, in II et III Ethic. Ergo insensibilitas est vitium.

[44686] II^{a}-IIae, q. 142 a. 1 co. Respondeo dicendum quod omne illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum huiusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanae, vel quantum ad conservationem individui vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conservationem naturae peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes, quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem. Sicut propter sanitatem corporalem, aliqui abstinent a quibusdam delectationibus, cibis et

potibus et venereis. Et etiam propter alicuius officii executionem, sicut athletas et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter poenitentes, ad recuperandam animae sanitatem, abstinentia delectabilium quasi quadam diaeta utuntur. Et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus abstrahant. Nec aliquid praedictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

[44687] II^{a}-IIae, q. 142 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Daniel illa abstinentia a delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, ut secundum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur de revelatione facta.

[44688] II^{a}-IIae, q. 142 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quae indigent organo corporali, ut in primo habitum est; necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine si abstineat ab omnibus delectabilibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinerent.

[44689] II^{a}-IIae, q. 142 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut non ultra quaeratur quam necessitas requirat.

Articulus 2

[44690] II^{a}-IIae, q. 142 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud Matth. XVIII, *nisi conversi fueritis sicut parvuli* etc., dicit Hieronymus quod *parvulus non perseverat in iracundia, laesus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur*, quod contrariatur intemperantiae. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

[44691] II^{a}-IIae, q. 142 a. 2 arg. 2 Praeterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, ut philosophus dicit, in III Ethic. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

[44692] II^{a}-IIae, q. 142 a. 2 arg. 3 Praeterea, pueri sunt nutriendi et fovendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quae est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundum illud Coloss. III, *mortificate membra vestra super terram, quae sunt concupiscentia*, et cetera. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

[44693] II^{a}-IIae, q. 142 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *nomen intemperantiae ferimus ad puerilia peccata.*

[44694] II^{a}-IIae, q. 142 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Uno modo, quia convenit pueris. Et sic non intendit philosophus dicere quod peccatum intemperantiae sit puerile. Alio modo, secundum quandam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiae puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiae est peccatum superfluae concupiscentiae, quae assimilatur puero quantum ad tria primo quidem, quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem, unde Tullius dicit, in I de Offic., quod *pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiae in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differt.* Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in VII Ethic. Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suae voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate, unde dicitur Eccli. XXX, *equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadet praeceps.* Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit, unde Augustinus dicit, in VIII Confess., *dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* Tertio, quantum ad remedium quod utrique praebetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur, unde dicitur Prov. XXIII, *noli subtrahere a puero disciplinam, tu virga percuties eum, et animam eius de Inferno liberabis.* Et similiter, dum concupiscentiae resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in VI musicae, quod, *mente in spiritualia suspensa atque ibi fixa et manente, consuetudinis*, scilicet carnalis concupiscentiae. *Impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur. Maior enim erat cum sequeremur, non omnino nullus, sed certe minor, cum refrenamus.* Et ideo philosophus dicit, in III Ethic., quod *quemadmodum puerum oportet secundum praeceptum paedagogi vivere, sic et concupiscibile consonare rationi.*

[44695] II^{a}-IIae, q. 142 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiae puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est.

[44696] II^{a}-IIae, q. 142 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter. Uno modo, secundum suum genus. Et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales, sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quae ordinantur ad conservationem naturae. Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem eius quod natura ad sui conservationem requirit. Et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturae, in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum; et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut philosophus dicit, in III Ethic. Alia vero, circa quae plurimum peccatur, sunt quaedam concupiscentiae incitamenta, quae hominum curiositas adinvenit, sicut cibi curiose praeparati, et mulieres ornatae. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum ratione

iam dicta.

[44697] IIª-IIae, q. 142 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod id quod ad naturam pertinet in pueris est augmentandum et fovendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est.

Articulus 3

[44698] IIª-IIae, q. 142 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timiditas sit maius vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quae est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet. Ergo timiditas est maius vitium quam intemperantia.

[44699] IIª-IIae, q. 142 a. 3 arg. 2 Praeterea, quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur, unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile.* Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones, unde in II Ethic. dicitur quod *difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram*, quae videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quae vincitur a delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quae vincitur a timore.

[44700] IIª-IIae, q. 142 a. 3 arg. 3 Praeterea, de ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia, nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere mortis pericula, quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est gravius peccatum quam intemperantia.

[44701] IIª-IIae, q. 142 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *intemperantia assimilatur magis voluntario quam timiditas.* Ergo plus habet de ratione peccati.

[44702] IIª-IIae, q. 142 a. 3 co. Respondeo dicendum quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter, uno modo, ex parte materiae vel obiecti; alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas. Primo namque ex parte materiae. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quae vitanda inducit maxima necessitas conservandae vitae. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitae conservationem, quia, ut dictum est, intemperantia magis est circa quasdam appositas delectationes seu concupiscentias quam circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte obiecti sive materiae moventis. Similiter etiam et ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia quanto ille qui peccat magis est compos suae mentis, tanto gravius peccat, unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiae graves, et maxime in periculis mortis, stu-

pefaciunt mentem hominis. Quod non facit delectatio, quae movet ad intemperantiam. Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem habet plus de voluntario quam timiditas. Et hoc duplici ratione. Uno modo, quia ea quae per timorem fiunt principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III Ethic. Ea autem quae per delectationem fiunt sunt simpliciter voluntaria. Alio modo, quia ea quae sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali, nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo a singularibus delectabilibus, quae intemperatum faciunt hominem. Propter quod, ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quae pertinent ad timiditatem est e converso. Nam singula quae imminent sunt minus voluntaria, ut abiicere clipeum et alia huiusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est maius vitium. Tertio, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem, eo quod delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, et sine periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quod sit temperatus; sed pericula mortis et rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum quam timiditas.

[44703] II^{a}-IIae, q. 142 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter. Uno modo, ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quandam excellentiam supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. Alio modo, ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus. Et quantum ad hoc, non oportet quod timiditas praecellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis est non vinci a fortiori, ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et maioris vitii a debiliori superari.

[44704] II^{a}-IIae, q. 142 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod amor conservationis vitae, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quaecumque delectationes ciborum vel venereorum, quae ad conservationem vitae ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quae est in cibis et venereis. Cui tamen difficilius est resistere quam irae, tristitiae et timori quorundam aliorum malorum.

[44705] II^{a}-IIae, q. 142 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, sed non simpliciter.

Articulus 4

[44706] II^{a}-IIae, q. 142 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum intemperantiae non sit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quaedam peccata sunt graviora quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia et alia huiusmodi. Ergo peccatum intemperantiae non est maxime exprobrabile.

[44707] II^{a}-IIae, q. 142 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccata quae sunt magis communia videntur esse minus exprobrabilia, eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiae sunt maxime communia, quia sunt circa ea quae communiter in usum humanae vitae veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiae non videntur esse maxime exprobrabilia.

[44708] II^{a}-IIae, q. 142 a. 4 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod *temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas*. Sunt autem quaedam concupiscentiae et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quae dicuntur bestiales et aegritudinales, ut in eodem libro philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

[44709] II^{a}-IIae, q. 142 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod intemperantia inter alia vitia videtur iuste exprobrabilis esse.

[44710] II^{a}-IIae, q. 142 a. 4 co. Respondeo dicendum quod exprobratio opponi videtur honori et gloriae. Honor autem excellentiae debetur, ut supra habitum est, gloria autem claritatem importat. Est igitur intemperantia maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis, est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est. Unde et in Psalmo dicitur, *homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

[44711] II^{a}-IIae, q. 142 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, vitia carnalia, quae sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpae, sunt tamen maioris infamiae. Nam magnitudo culpae respicit deordinationem a fine, infamia autem respicit turpitudinem, quae maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

[44712] II^{a}-IIae, q. 142 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

[44713] II^{a}-IIae, q. 142 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum dicitur intemperantia maxime esse exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quae scilicet attenduntur secundum passiones humanae naturae aliqualiter conformes. Sed illa vitia quae excedunt modum humanae naturae, sunt magis exprobrabilia. Et tamen illa etiam videntur reduci ad genus intemperantiae secundum quendam excessum, sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis quaestio CXLIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1899 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 143

Prooemium

[44714] IIª-IIae, q. 143 pr. Deinde considerandum est de partibus temperantiae. Et primo, de ipsis partibus in generali; secundo, de singulis earum in speciali.

[44715] II^{a}-IIae, q. 143 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Tullius, in sua rhetorica, inconvenienter assignet partes temperantiae, quas dicit esse continentiam, clementiam, modestiam. Continentia enim contra virtutem dividitur, in VII Ethic. Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiae.

[44716] II^{a}-IIae, q. 143 arg. 2 Praeterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel irae. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est. Ergo clementia non est pars temperantiae.

[44717] II^{a}-IIae, q. 143 arg. 3 Praeterea, modestia consistit in exterioribus actibus, unde et apostolus dicit, Philipp. IV, *modestia vestra nota sit omnibus hominibus.* Sed actus exteriores sunt materia iustitiae, ut supra habitum est. Ergo modestia magis est pars iustitiae quam temperantiae.

[44718] II^{a}-IIae, q. 143 arg. 4 Praeterea, Macrobius, super somnium Scipionis, ponit multo plures temperantiae partes, dicit enim quod temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit quod familiares temperantiae sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur igitur insufficienter Tullius enumerasse temperantiae partes.

[44719] II^{a}-IIae, q. 143 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, alicuius virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subiectivae et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc, sunt duae partes integrales temperantiae, scilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiae contrariam; et honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae. Nam sicut ex dictis patet, praecipue temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, et vitia intemperantiae maxime turpitudinem habent. Partes autem subiectivae alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiae vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quae dividuntur in duo genera. Nam quaedam ordinantur ad nutrimentum. Et in his, quantum ad cibum, est abstinentia; quantum autem ad potum, proprie sobrietas. Quaedam vero ordinantur ad vim generativam. Et in his, quantum ad delectationem principalem ipsius coitus, est castitas; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quae sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur pudicitia. Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quaecumque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiae sicut virtus ei adiuncta. Quod quidem contingit tripliciter, uno modo, in interioribus motibus animi; alio modo, in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo, in exterioribus rebus. Praeter motum autem concupiscentiae, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima tendentes in aliquid. Primus quidem est motus voluntatis commotae ex impetu passionis, et hunc motum refrenat continentia, ex qua fit ut, licet homo immoderatas

concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincitur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei, et audaciae, quae ipsam consequitur, et hunc motum moderatur sive refrenat humilitas. Tertius autem motus est irae tendentis in vindictam, quem refrenat mansuetudo sive clementia. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit modestia. Quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere, et quantum ad hoc ponit bonam ordinationem. Aliud autem est quod homo in eo quod agit decentiam observet, et quantum ad hoc ponit ornatum. Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis, et quantum ad hoc ponitur austeritas. Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem, ut superflua non requirantur, et quantum ad hoc ponitur a Macrobio parcitas, et ab Andronico per se sufficientia. Secundo vero, ut homo non nimis exquisita requirat, et quantum ad hoc ponit Macrobius moderationem, Andronicus vero simplicitatem.

[44720] IIª-IIae, q. 143 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod continentia differt quidem a virtute sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicetur, et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactus; et in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiae.

[44721] IIª-IIae, q. 143 ad 2 Ad secundum dicendum quod clementia, sive mansuetudo, non ponitur pars temperantiae propter convenientiam materiae, sed quia convenit cum ea in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est.

[44722] IIª-IIae, q. 143 ad 3 Ad tertium dicendum quod circa actus exteriores iustitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quandam. Et ideo non ponitur pars iustitiae, sed temperantiae.

[44723] IIª-IIae, q. 143 ad 4 Ad quartum dicendum quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quae pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum; et etiam moderationem spei, quam diximus ad humilitatem pertinere.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CXLIV ad CXLV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1899 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 144

Prooemium

[44724] IIª-IIae, q. 144 pr. Deinde considerandum est de partibus temperantiae in speciali. Et primo, de partibus quasi integralibus, quae sunt verecundia et honestas. Circa verecundiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum verecundia sit virtus. Secundo, de quibus sit verecundia. Tertio, a quibus homo verecundetur. Quarto, quorum sit verecundari.

Articulus 1

[44725] IIª-IIae, q. 144 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod verecundia sit virtus. *Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis*, ut patet ex definitione virtutis quae ponitur in II Ethic. Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per philosophum, in II Ethic. Ergo verecundia est virtus.

[44726] IIª-IIae, q. 144 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quiddam laudabile. Non est autem pars alicuius virtutis. Non enim est pars prudentiae, quia non est in ratione, sed in appetitu. Neque etiam est pars iustitiae, quia verecundia

passionem quandam importat, iustitia autem non est circa passiones. Similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid. Neque etiam est pars temperantiae, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per philosophum, in IV Ethic., et per Damascenum, in II libro. Ergo relinquitur quod verecundia sit virtus.

[44727] II^{a}-IIae, q. 144 a. 1 arg. 3 Praeterea, honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium, in I de Offic. Sed verecundia est quaedam pars honestatis, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., quod *verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorem requirit.* Ergo verecundia est virtus.

[44728] II^{a}-IIae, q. 144 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quaedam vitia opponuntur verecundiae, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

[44729] II^{a}-IIae, q. 144 a. 1 arg. 5 *Praeterea, ex actibus similes habitus generantur*, ut dicitur in II Ethic. Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per philosophum, in I Ethic. Ergo verecundia est virtus.

[44730] II^{a}-IIae, q. 144 a. 1 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., dicit verecundiam non esse virtutem.

[44731] II^{a}-IIae, q. 144 a. 1 co. Respondeo dicendum quod virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie quidem virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in VII Physic. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicuius turpis, quod scilicet est exprobrabile, unde Damascenus dicit quod verecundia est timor de turpi actu. Sicut autem spes est de bono possibili et arduo, ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquod exprobrabile et turpe ad faciendum ut possibile et arduum, idest difficile ad vitandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus, deficit enim a perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc, verecundia quandoque dicitur virtus, cum sit quaedam laudabilis passio.

[44732] II^{a}-IIae, q. 144 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione, sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, idest ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem. Neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis.

[44733] II^{a}-IIae, q. 144 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra quod vitium intemperantiae est

turpissimum et maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem, ratione motivi, quod est turpe, non autem secundum speciem passionis, quae est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

[44734] IIª-IIae, q. 144 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod verecundia fovet honestatem removendo ea quae sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

[44735] IIª-IIae, q. 144 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus. Quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum suam originem. Et sic inverecundia, inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiae.

[44736] IIª-IIae, q. 144 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitae per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulterius verecundetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitae sic se habet aliquis quod magis verecundaretur si materia verecundiae adesset.

Articulus 2

[44737] IIª-IIae, q. 144 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod verecundia est timor ingloriationis. Sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud Psalmi, *propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam.* Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

[44738] IIª-IIae, q. 144 a. 2 arg. 2 Praeterea, illa solum videntur esse turpia quae habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quae non sunt peccata, puta si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

[44739] IIª-IIae, q. 144 a. 2 arg. 3 Praeterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimae, ut dicitur in I Ethic. Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. IX, *qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet*, et cetera. Ergo verecundia non est de turpi actu.

[44740] IIª-IIae, q. 144 a. 2 arg. 4 Praeterea, si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quae sunt minus peccata, cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorientur, secundum illud Psalmi, *quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

[44741] IIª-IIae, q. 144 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, et Gregorius Nyssenus, quod *verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.*

[44742] IIª-IIae, q. 144 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo. Una quidem vitiosa, quae scilicet consistit in deformitate actus voluntarii. Et haec, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui, quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum supra hominis potestatem, et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc philosophus dicit, in II Rhet., quod horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi poenalis, quae quidem consistit in vituperatione alicuius, sicut quaedam claritas gloriae consistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia, quae est timor turpitudinis, primo et principaliter respicit vituperium seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut philosophus dicit, in II Rhet., minus homo verecundatur de defectibus qui non ex eius culpa proveniunt. Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere, propter timorem vituperii. Alio modo, ut homo in turpibus quae agit vitet publicos conspectus, propter timorem vituperii. Quorum primum, secundum Gregorium Nyssenum, pertinet ad erubescentiam, secundum ad verecundiam, unde ipse dicit quod *qui verecundatur, occultat se in his quae agit, qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem.*

[44743] IIª-IIae, q. 144 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verecundia proprie respicit ingloriationem secundum quod debetur culpae, quae est defectus voluntarius. Unde philosophus dicit, in II Rhet., quod *omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa.* Opprobria autem quae inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur, sicut de magnanimis philosophus dicit, in IV Ethic.; et de apostolis dicitur Act. V, quod *ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati.* Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quae sibi inferuntur propter virtutem, quia quanto aliquis est magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Isaiae li, *noli timere opprobrium hominum.*

[44744] IIª-IIae, q. 144 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut honor, ut supra habitum est, quamvis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie soli culpae, respicit tamen, ad minus secundum opinionem hominum, quemcumque defectum. Et ideo de paupertate et ignobilitate et servitute, et aliis huiusmodi, aliquis verecundatur.

[44745] IIª-IIae, q. 144 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de eis verecundetur, vel inquantum habentur ut vitiosa secundum hominum opinionem; vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de praesumptione, aut etiam de simulatione.

[44746] IIª-IIae, q. 144 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia habent minus de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quam carnalia, vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis

verecundatur homo de timiditate quam de audacia, et de furto quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

Articulus 3

[44747] II^{a}-IIae, q. 144 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non magis verecundetur a personis coniunctis. Dicitur enim in II Rhet. quod *homines magis erubescunt ab illis a quibus volunt in admiratione haberi.* Sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis coniuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis.

[44748] II^{a}-IIae, q. 144 a. 3 arg. 2 Praeterea, illi videntur esse magis coniuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere, quia sicut dicitur in II Rhet., *quae quis ipse facit, haec proximis non vetat.* Ergo homo non magis verecundatur a maxime coniunctis.

[44749] II^{a}-IIae, q. 144 a. 3 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhet., quod *homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores.* Sed illi qui sunt magis coniuncti non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum.

[44750] II^{a}-IIae, q. 144 a. 3 arg. 4 Praeterea, philosophus, ibidem, dicit quod *homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt; et ab eis a quibus primo aliquid postulant; et quorum nunc primo volunt esse amici.* Huiusmodi autem sunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis.

[44751] II^{a}-IIae, q. 144 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in II Rhet., quod *eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt.*

[44752] II^{a}-IIae, q. 144 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum vituperium opponatur honori, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicuius, et praecipue quae est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cuius timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicuius, et praecipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicuius reputatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod maioris ponderis reputari vel propter eius certitudinem veritatis vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicuius propter duo. Uno quidem modo, propter rectitudinem iudicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis, a quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde a pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti iudicii qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit. Et sic magis verecundamur a personis coniunctis, quae magis facta nostra considerant. A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter iuvamentum vel nocumentum ab eo proveniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos

iuvare, et magis verecundantur ab eis qui possunt nocere. Et inde est etiam quod, quantum ad aliquid, magis verecundamur a personis coniunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum. Quod autem provenit a peregrinis et transeuntibus, quasi cito pertransit.

[44753] IIª-IIae, q. 144 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus, et de magis coniunctis. Quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam a veritate; ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia quae circa nos sunt.

[44754] IIª-IIae, q. 144 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non aestimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

[44755] IIª-IIae, q. 144 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

[44756] IIª-IIae, q. 144 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur, propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant. Et etiam quia contraria, iuxta se posita, maiora videntur, unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum aestimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur, propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendae petitionis et amicitiae consummandae.

Articulus 4

[44757] IIª-IIae, q. 144 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiae non verecundantur, secundum illud Ierem. III, *species meretricis facta est tibi, nescisti erubescere.* Ergo illi qui sunt virtuosi magis verecundantur.

[44758] IIª-IIae, q. 144 a. 4 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in II Rhet., quod *homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum.* Quae quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

[44759] IIª-IIae, q. 144 a. 4 arg. 3 Praeterea, verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse, puta si falso infamantur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

[44760] IIª-IIae, q. 144 a. 4 arg. 4 Praeterea, verecundia est pars temperantiae, ut dictum est. Pars autem non separatur a toto. Cum igitur temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod

etiam verecundia.

[44761] II^{a}-IIae, q. 144 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *verecundia non est hominis studiosi.*

[44762] II^{a}-IIae, q. 144 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, verecundia est timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest duplici ratione contingere, uno modo, quia non aestimatur ut malum; alio modo, quia non aestimatur ut possibile, vel ut difficile vitari. Et secundum hoc, verecundia in aliquo deficit dupliciter. Uno modo, quia ea quae sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Et hoc modo senes et virtuosi verecundia carent. Sunt tamen sic dispositi ut, si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur, unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *verecundia est ex suppositione studiosi.*

[44763] II^{a}-IIae, q. 144 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod defectus verecundiae contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non totaliter sunt immunes a malo.

[44764] II^{a}-IIae, q. 144 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quae habent speciem vitiorum, secundum illud I ad Thess. V, *ab omni specie mala abstinete vos.* Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod vitanda sunt virtuoso tam ea quae sunt mala secundum veritatem, quam ea quae sunt mala secundum opinionem.

[44765] II^{a}-IIae, q. 144 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est, contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus. Et ideo de his nemo multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiae praeveniens rationem, sicut et ceterarum passionum.

[44766] II^{a}-IIae, q. 144 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod verecundia non est pars temperantiae quasi intrans essentiam eius, sed quasi dispositive se habens ad ipsam. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *verecundia iacit prima temperantiae fundamenta*, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

Quaestio 145

Prooemium

[44767] II^{a}-IIae, q. 145 pr. Deinde considerandum est de honestate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quomodo honestum se habeat ad virtutem. Secundo, quomodo se habeat ad decorem. Tertio, quomodo se habeat ad utile et delectabile. Quarto, utrum honestas sit pars temperantiae.

Articulus 1

[44768] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius, in sua rhetorica honestum esse quod propter se petitur. Virtus autem non petitur propter seipsam, sed propter felicitatem, dicit enim philosophus, in I Ethic., quod felicitas est praemium virtutis et finis. Ergo honestum non est idem virtuti.

[44769] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Isidorum, honestas dicitur quasi honoris status. Sed multis aliis debetur honor quam virtuti, nam virtuti proprie debetur laus, ut dicitur in I Ethic. Ergo honestas non est idem virtuti.

[44770] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 arg. 3 *Praeterea, principale virtutis consistit in interiori electione*, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud I ad Cor. XIV, *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis.* Ergo honestas non est idem virtuti.

[44771] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 arg. 4 Praeterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud Eccli. XI, *bona et mala, vita et mors, utraque a Deo sunt.* Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

[44772] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 s. c. Sed contra est quod Tullius, in I de Offic. et in II Rhet., dividit honestum in quatuor virtutes principales, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

[44773] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, honestas dicitur quasi honoris status. Unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est, excellentiae debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quia est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

[44774] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I Ethic., eorum quae propter se appetuntur, quaedam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quae est ultimus finis. Quaedam vero appetuntur et propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae. Unde Tullius dicit, in II Rhet., quod *quiddam est quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit*, ut virtus, veritas, scientia. Et hoc sufficit ad rationem honesti.

[44775] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod eorum quae honorantur praeter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo. Et huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi

vindicat nomen honesti. Alia vero, quae sunt infra virtutem, honorantur inquantum coadiuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiae. Ut enim philosophus dicit, in IV Ethic., huiusmodi *honorantur a quibusdam, sed secundum veritatem, solus bonus est honorandus.* Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud, honor autem, prout est appetibilis propter seipsam. Et secundum hoc habet rationem honesti.

[44776] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quaedam de excellentia alicuius, ut supra dictum est. Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc, radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione.

[44777] II^{a}-IIae, q. 145 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

Articulus 2

[44778] II^{a}-IIae, q. 145 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu, nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit aspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

[44779] II^{a}-IIae, q. 145 a. 2 arg. 2 Praeterea, decor quandam claritatem requirit, quae pertinet ad rationem gloriae. Honestum autem respicit honorem. Cum igitur honor et gloria differant, ut supra dictum est, videtur quod etiam honestum differat a decoro.

[44780] II^{a}-IIae, q. 145 a. 2 arg. 3 Praeterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est. Sed aliquis decor contrariatur virtuti, unde dicitur Ezech. XVI, *habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo.* Ergo honestum non est idem decoro.

[44781] II^{a}-IIae, q. 145 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XII, *quae inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent, honesta autem nostra nullius egent.* Vocat autem ibi inhonesta, membra turpia; honesta autem, membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videntur.

[44782] II^{a}-IIae, q. 145 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio, dicit enim quod *Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa.* Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum

quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus.* Et postea subdit quod *sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur.*

[44783] IIª-IIae, q. 145 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum, et ideo dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *omnibus est pulchrum et bonum amabile.* Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde et Tullius dicit, in I de Offic., *formam ipsam, et tanquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae.*

[44784] IIª-IIae, q. 145 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, gloria est effectus honoris, ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo, sicut idem est honorificum et gloriosum, ita etiam idem est honestum et decorum.

[44785] IIª-IIae, q. 145 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de pulchritudine corporali. Quamvis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. XXVIII, *elevatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

Articulus 3

[44786] IIª-IIae, q. 145 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod honestum non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur, *ridiculum enim videtur quaerere propter quid aliquis velit delectari*, ut philosophus dicit, in X Ethic. Ergo honestum non differt a delectabili.

[44787] IIª-IIae, q. 145 a. 3 arg. 2 Praeterea, divitiae sub bono utili continentur, dicit enim Tullius, in II Rhet., *est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem petendum, quod pecunia est.* Sed divitiae habent rationem honestatis, dicitur enim Eccli. XI, paupertas et honestas (idest divitiae) a Deo sunt; et XIII, pondus super se tollit qui honestiori (idest ditiori) se communicat. Ergo honestum non differt ab utili.

[44788] IIª-IIae, q. 145 a. 3 arg. 3 Praeterea, Tullius probat, in libro de Offic., quod nihil potest esse utile quod non sit honestum. Et hoc idem habetur per Ambrosium, in libro de Offic. Ergo utile non differt ab honesto.

[44789] IIª-IIae, q. 145 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium

quaest., *honestum dicitur quod propter seipsum petendum est, utile autem quod ad aliquid aliud referendum est.*

[44790] II^{a}-IIae, q. 145 a. 3 co. Respondeo dicendum quod honestum concurrit in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis philosophus probat, in I Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc, idem subiecto est et honestum et utile et delectabile, sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quam utile et honestum, quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II Ethic.

[44791] II^{a}-IIae, q. 145 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

[44792] II^{a}-IIae, q. 145 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod divitiae vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant, vel inquantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est.

[44793] II^{a}-IIae, q. 145 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod intentio Tullii et Ambrosii dicere est quod nihil potest esse simpliciter et vere utile quod repugnat honestati, quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem, quamvis forte possit esse utile secundum quid, respectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere quod omne utile, in se consideratum, pertingat ad rationem honesti.

Articulus 4

[44794] II^{a}-IIae, q. 145 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiae. Non enim est possibile quod idem, respectu eiusdem, sit pars et totum. Sed temperantia est pars honesti, ut Tullius dicit, in II Rhet. Ergo honestas non est pars temperantiae.

[44795] II^{a}-IIae, q. 145 a. 4 arg. 2 Praeterea, III Esdrae dicitur quod *vinum praecordia facit honesta.* Sed usus vini, praecipue superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiae.

[44796] II^{a}-IIae, q. 145 a. 4 arg. 3 Praeterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed iusti et fortes maxime honorantur, ut dicit philosophus, in I Rhet. Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad iustitiam vel fortitudinem. Unde et Eleazarus dixit, ut dicitur II Machab. VI, *fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honesta morte perfungor*.

[44797] II^{a}-IIae, q. 145 a. 4 s. c. Sed contra est quod Macrobius honestatem ponit partem temperantiae. Ambrosius etiam, in I de Offic., temperantiae specialiter honestatem attribuit.

[44798] II^{a}-IIae, q. 145 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honestas est quaedam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quae id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiae maxime intelligitur bonum rationis, cuius est moderari et temperare concupiscentias pravas. Sic igitur honestas, prout speciali quadam ratione temperantiae attribuitur, ponitur pars eius non quidem subiectiva, vel sicut virtus adiuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quaedam eius conditio.

[44799] II^{a}-IIae, q. 145 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod temperantia ponitur pars subiectiva honesti prout sumitur in sua communitate. Sic autem non ponitur temperantiae pars.

[44800] II^{a}-IIae, q. 145 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod vinum in ebriis facit praecordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni et honorandi.

[44801] II^{a}-IIae, q. 145 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod iustitiae et fortitudini debetur maior honor quam temperantiae propter maioris boni excellentiam. Sed temperantiae debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiae, secundum regulam apostoli, I ad Cor. XII, quod *inhonesta nostra maiorem habent honestatem*, scilicet removentem quod inhonestum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CXLVI ad CLIV

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1899 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 146

Prooemium

[44802] IIª-IIae, q. 146 pr. Deinde considerandum est de partibus subiectivis temperantiae. Et primo, de his quae sunt circa delectationes ciborum; secundo, de his quae sunt circa delectationes venereorum. Circa primum, considerandum est de abstinentia, quae est circa cibos et potus; et de sobrietate, quae est specialiter circa potum. Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria, primo, de ipsa abstinentia; secundo, de actu eius, qui est ieiunium; tertio, de vitio opposito, quod est gula. Circa abstinentiam autem quaeruntur duo. Primo, utrum abstinentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis.

Articulus 1

[44803] IIª-IIae, q. 146 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit virtus. Dicit enim apostolus, I ad Cor. IV, *non est regnum Dei in sermone, sed in virtute.* In abstinentia autem non consistit regnum Dei, dicit enim apostolus, Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus*; ubi dicit Glossa *nec in abstinendo nec in manducando esse iustitiam.* Ergo abstinentia non est virtus.

[44804] II^{a}-IIae, q. 146 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in X Confess., *ad Deum loquens, hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.* Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinae. Ergo, pari ratione, moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

[44805] II^{a}-IIae, q. 146 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis virtus in medio consistit, ut habetur in II Ethic. Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

[44806] II^{a}-IIae, q. 146 a. 1 arg. 4 Praeterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam, dicit enim Gregorius, in pastorali, quod *mentes abstinentium plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis.* Ibidem etiam dicit quod *cogitationes abstinentium nonnunquam superbiae culpa transfigit*, et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

[44807] II^{a}-IIae, q. 146 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur II Pet. I, *ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam*, ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

[44808] II^{a}-IIae, q. 146 a. 1 co. Respondeo dicendum quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiae accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute ciborum subtractionem designat. Et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem neque actum virtutis, sed quiddam indifferens. Alio modo potest accipi secundum quod est ratione regulata. Et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in praemissa auctoritate Petri, ubi dicitur in scientia abstinentiam ministrandam, ut scilicet homo a cibis abstineat prout oportet, *pro congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate.*

[44809] II^{a}-IIae, q. 146 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod et usus ciborum et eorum abstinentia secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei, dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, *esca nos non commendat Deo. Neque enim, si non manducaverimus, deficiemus, neque, si manducabimus, abundabimus*, scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum secundum quod fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

[44810] II^{a}-IIae, q. 146 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod moderatio ciborum secundum quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinae in comparatione ad valetudinem corporis, sed secundum interiores affectiones, in comparatione ad bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., non interest omnino, scilicet ad virtutem, *quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate, sed quanta facilitate et serenitate animi his valeat, cum oportet vel necesse est, carere.*

[44811] II^{a}-IIae, q. 146 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quae nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam

excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes eius denominantur. Unde et abstinentia, quia pars est temperantiae, denominatur a defectu. Et tamen consistit in medio, inquantum est secundum rationem rectam.

[44812] II^{a}-IIae, q. 146 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa vitia proveniunt ex abstinentia prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis; et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

Articulus 2

[44813] II^{a}-IIae, q. 146 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis, dicit enim Gregorius, in pastorali, quod *virtus abstinentiae non nisi ex aliis virtutibus commendatur*. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

[44814] II^{a}-IIae, q. 146 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, de fide ad Petrum, quod abstinentia sanctorum est a cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis a castitate distincta.

[44815] II^{a}-IIae, q. 146 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderata veste, secundum illud I ad Tim. ult., *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quae est moderativa alimentorum.

[44816] II^{a}-IIae, q. 146 a. 2 s. c. Sed contra est quod Macrobius ponit abstinentiam specialem partem temperantiae.

[44817] II^{a}-IIae, q. 146 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum, et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahat a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natae sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem; tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitae conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

[44818] II^{a}-IIae, q. 146 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est. Et ideo una virtus adiuvatur et commendatur ex alia, sicut iustitia a fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiae commendatur ex aliis virtutibus.

[44819] II^{a}-IIae, q. 146 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod per abstinentiam corpus castigatur non solum contra illecebram luxuriae, sed etiam contra illecebras gulae, quia dum homo abstinet,

magis redditur fortis ad impugnationes gulae vincendas, quae tanto fortiores sunt quanto homo eis magis cedit. Et tamen non prohibetur abstinentiam esse specialem virtutem per hoc quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam iuvat.

[44820] IIª-IIae, q. 146 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum a natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem vestimentorum.

Quaestio 147

Prooemium

[44821] IIª-IIae, q. 147 pr. Deinde considerandum est de ieiunio. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum ieiunium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, utrum cadat sub praecepto. Quarto, utrum aliqui excusentur ab observatione huius praecepti. Quinto, de tempore ieiunii. Sexto, utrum semel comedere requiratur ad ieiunium. Septimo, de hora comestionis ieiunantium. Octavo, de cibis a quibus debent abstinere.

Articulus 1

[44822] IIª-IIae, q. 147 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus virtutis. Omnis enim virtutis actus est Deo acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isaiae LVIII, *quare ieiunavimus, et non aspexisti?* Ergo ieiunium non est actus virtutis.

[44823] IIª-IIae, q. 147 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed ieiunium recedit a medio virtutis, quod quidem in virtute abstinentiae accipitur secundum hoc, ut subveniatur necessitati naturae, cui per ieiunium aliquid subtrahitur; alioquin non ieiunantes non haberent virtutem abstinentiae. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

[44824] IIª-IIae, q. 147 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod communiter omnibus convenit, et bonis et malis, non est actus virtutis. Sed ieiunium est huiusmodi, quilibet enim, antequam comedat, ieiunus est. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

[44825] IIª-IIae, q. 147 a. 1 s. c. Sed contra est quod connumeratur aliis virtutum actibus, II ad Cor. VI, ubi apostolus dicit, *in ieiuniis, in scientia, in castitate,* et cetera.

[44826] IIª-IIae, q. 147 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ex hoc aliquis actus est virtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit ieiunio. Assumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem, ad concupiscentias carnis comprimendas. Unde apostolus dicit, in auctoritate inducta, in ieiuniis, in castitate, quia per ieiunia castitas conservatur.

Ut enim Hieronymus dicit, *sine Cerere et Baccho friget Venus*, idest, per abstinentiam cibi et potus tepescit luxuria. Secundo, assumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda. Unde dicitur Dan. X, quod post ieiunium trium hebdomadarum, revelationem accepit a Deo. Tertio, ad satisfaciendum pro peccatis. Unde dicitur Ioel II, *convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio et fletu et planctu.* Et hoc est quod Augustinus dicit, in quodam sermone de Orat. et Ieiun., *ieiunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subiicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis vero lumen accendit.* Unde patet quod ieiunium est actus virtutis.

[44827] II^{a}-IIae, q. 147 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adiunctis redditur vitiosus. Unde ibidem dicitur, *ecce in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra*; et paulo post subditur, *ad lites et contentiones ieiunatis, et percutitis pugno impie.* Quod exponens Gregorius, in pastorali, dicit, *voluntas ad laetitiam pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur.* Et Augustinus, in praedicto sermone, dicit quod *ieiunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem iudicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, praestat homini seipsum intelligere, quod est infirmum et fragile.*

[44828] II^{a}-IIae, q. 147 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. Ratio autem iudicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem, sicut propter infirmitatem vitandam, aut aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit ut natura conservari non possit, quia, ut Hieronymus dicit, *non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas; et quod de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria, immoderate corpus affligit.* Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda, unde dicit Hieronymus quod *rationalis homo dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vel vigilias sensus integritati praefert.*

[44829] II^{a}-IIae, q. 147 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ieiunium naturae, quo quis dicitur ieiunus antequam comedat, consistit in pura negatione. Unde non potest poni actus virtutis, sed solum illud ieiunium quo quis, ex rationabili proposito, a cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur ieiunium ieiuni, secundum vero ieiunium ieiunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

Articulus 2

[44830] II^{a}-IIae, q. 147 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus abstinentiae. Quia super illud Matth. XVII, *hoc genus Daemoniorum* etc., dicit Hieronymus, *ieiunium est non solum ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere.* Sed hoc pertinet ad omnem

virtutem. Ergo ieiunium non est actus specialiter abstinentiae.

[44831] IIª-IIae, q. 147 a. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in homilia Quadragesimae, quod ieiunium quadragesimale est decima totius anni. Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo ieiunium est actus religionis, et non abstinentiae.

[44832] IIª-IIae, q. 147 a. 2 arg. 3 Praeterea, abstinentia est pars temperantiae, ut dictum est. Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere, quod maxime videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiae.

[44833] IIª-IIae, q. 147 a. 2 s. c. Sed contra est quod Isidorus

Contents

dicit quod *ieiunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.*

[44834] II^{a}-IIae, q. 147 a. 2 co. Respondeo dicendum quod eadem est materia habitus et actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quae medium in illa materia constituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod ieiunium est abstinentiae actus.

[44835] II^{a}-IIae, q. 147 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ieiunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis. Sed metaphorice dictum consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quae maxime sunt peccata. Vel potest dici quod etiam ieiunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia per quaelibet vitia adiuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est.

[44836] II^{a}-IIae, q. 147 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad eius finem ordinatur, ut ex supra dictis patet. Et secundum hoc, nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

[44837] II^{a}-IIae, q. 147 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quae sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quae sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam et ad partes eius. Et tales sunt molestiae ieiunii.

Articulus 3

[44838] II^{a}-IIae, q. 147 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit in praecepto. Praecepta enim non dantur de operibus supererogationum, quae cadunt sub consilio. Sed ieiunium est opus supererogationis, alioquin, ubique et semper aequaliter esse observandum. Ergo ieiunium non cadit sub praecepto.

[44839] II^{a}-IIae, q. 147 a. 3 arg. 2 Praeterea, quicumque transgreditur praeceptum peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in praecepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent. Per quod

videretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

[44840] II^{a}-IIae, q. 147 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *ab ipsa Dei sapientia, homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quae societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo liberae multitudinis, continerent.* Sed non minus videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinem observantiarum quam per multitudinem sacramentorum, dicit enim Augustinus, in libro ad inquisitiones Ianuarii, quod *quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus.* Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam ieiunium sub praecepto institui.

[44841] II^{a}-IIae, q. 147 a. 3 s. c. Sed contra est quod Hieronymus, ad Lucinum, dicit, de ieiuniis loquens, *unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur.* Ergo ieiunium est in praecepto.

[44842] II^{a}-IIae, q. 147 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. Dictum est autem quod ieiunium utile est et ad deletionem et cohibitionem culpae, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis uti quantum sibi necessarium est ad praedicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub praecepto legis naturae. Sed determinatio temporis et modi ieiunandi secundum convenientiam et utilitatem populi Christiani, cadit sub praecepto iuris positivi quod est a praelatis Ecclesiae institutum. Et hoc est ieiunium Ecclesiae, aliud, naturae.

[44843] II^{a}-IIae, q. 147 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ieiunium, secundum se consideratum, non nominat aliquid eligibile, sed quiddam poenale. Redditur autem eligibile secundum quod est utile ad finem aliquem. Et ideo, absolute consideratum, non est de necessitate praecepti, sed est de necessitate praecepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia in multis omnes offendimus, ut dicitur Iac. III; tum etiam quia caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. V, conveniens fuit ut Ecclesia aliqua ieiunia statueret communiter ab omnibus observanda, non quasi praecepto subiiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

[44844] II^{a}-IIae, q. 147 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod praecepta quae per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit. Cuius auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat; vel hoc modo transgrediatur quod impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, praecipue in casu in quo etiam, si legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes qui omnino non servant ieiunia Ecclesiae, mortaliter peccant.

[44845] II^{a}-IIae, q. 147 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de his *quae neque sanctarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in Conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiae roborata sunt.* Ieiunia vero quae sunt in praecepto, sunt in Conciliis episcoporum statuta, et consuetudine universalis Ecclesiae roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quae repugnat libertati spirituali; de qua dicitur, Galat. V, *vos autem, fratres, in libertatem vocati estis, tantum, ne libertatem detis in occasionem carnis.*

Articulus 4

[44846] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnes ad ieiunia Ecclesiae teneantur. Praecepta enim Ecclesiae obligant sicut Dei praecepta, secundum illud Lucae X, *qui vos audit, me audit.* Sed ad praecepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes tenentur ad servanda ieiunia quae sunt ab Ecclesia instituta.

[44847] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 arg. 2 Praeterea, maxime videntur excusari pueri a ieiunio, propter aetatem. Sed pueri non excusantur, dicitur enim Ioel II, *sanctificate ieiunium.* Et postea sequitur, *congregate parvulos et sugentes ubera*, ergo multo magis omnes alii ad ieiunia tenentur.

[44848] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 arg. 3 Praeterea, spiritualia sunt temporalibus praeferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale, peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiae, videtur quod non sint ieiunia Ecclesiae praetermittenda propter peregrinationem vel corporalia opera.

[44849] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 arg. 4 Praeterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate, ut patet per apostolum, II ad Cor. IX. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare, propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

[44850] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 s. c. Sed contra, videtur quod nullus iustus teneatur ieiunare. Praecepta enim Ecclesiae non obligant contra doctrinam Christi. Sed dominus dixit, Lucae V, quod *non possunt filii sponsi ieiunare quandiu cum ipsis est sponsus.* Est autem cum omnibus iustis, spiritualiter eos inhabitans, unde dominus dicit, Matth. ult., *ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Ergo iusti ex statuto Ecclesiae non obligantur ad ieiunandum.

[44851] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, statuta communia proponuntur secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur quod observantiae statuti repugnet, non intendit talem legislator, ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est distinctio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire, praesertim consuetudine interveniente; vel si non posset de

facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est observandum in ieiuniis ab Ecclesia institutis, ad quae omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

[44852] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praecepta Dei sunt praecepta iuris naturalis, quae secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiae sunt de his quae non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiae. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quae aliqui ad observanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

[44853] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in pueris est maxime evidens causa non ieiunandi, tum propter debilitatem naturae, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quandiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica ieiunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad ieiunandum exerceant, plus vel minus, secundum modum suae aetatis. Quandoque tamen, magna tribulatione imminente, in signum poenitentiae arctioris, etiam pueris ieiunia indicuntur, sicut etiam de iumentis legitur Ionae III, *homines et iumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant.*

[44854] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod circa peregrinos et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commode differri possit aut diminui, absque detrimento corporalis salutis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitae, non sunt propter hoc Ecclesiae ieiunia praetermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi et magnas diaetas faciendi; vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitae corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem; et simul cum hoc non possunt Ecclesiae ieiunia observari, non obligatur homo ad ieiunandum; quia non videtur fuisse intentio Ecclesiae statuentis ieiunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi forte ubi ita est consuetum; quia ex hoc ipso quod praelati dissimulant, videntur annuere.

[44855] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a ieiuniis Ecclesiae. A quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

[44856] II^{a}-IIae, q. 147 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod illud verbum domini tripliciter potest exponi. Uno modo, secundum Chrysostomum, qui dicit quod discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant, unde vestimento veteri comparantur, et ideo, in praesentia corporali Christi, erant magis fovendi in quadam dulcedine quam in austeritate ieiunii exercendi. Et secundum hoc, magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in ieiuniis dispensetur quam cum antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossa, super illud Psalmi, *sicut ablactatus super matre sua.* Alio modo potest dici, secundum Hieronymum, quod dominus ibi loquitur de ieiunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat dominus quod apostoli non erant in veteribus observantiis

detinendi, quos oportebat gratiae novitate perfundi. Tertio modo, secundum Augustinum, qui distinguit duplex ieiunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis. Et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur filii sponsi, unde ubi Lucas dicit, non possunt filii sponsi ieiunare, Matthaeus dicit, non possunt filii sponsi lugere. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensae. Et tale ieiunium convenit perfectis.

Articulus 5

[44857] IIª-IIae, q. 147 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non determinentur convenienter tempora ieiunii ecclesiastici. Christus enim legitur, Matth. IV, statim post Baptismum ieiunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Ergo et nos debemus ieiunium peragere statim post Epiphaniam, in qua Baptismus Christi celebratur.

[44858] IIª-IIae, q. 147 a. 5 arg. 2 Praeterea, caeremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed ieiunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis, dicitur enim Zach. VIII, *ieiunium quarti, et ieiunium quinti, et ieiunium septimi, et ieiunium decimi erit domui Iudae in gaudium et laetitiam, et in solemnitates praeclaras.* Ergo ieiunia specialium mensium, quae dicuntur quatuor temporum, inconvenienter in Ecclesia observantur.

[44859] IIª-IIae, q. 147 a. 5 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, in libro de consensu Evang., sicut est ieiunium afflictionis, ita est ieiunium exultationis. Sed maxime exultatio spiritualis fidelibus imminet ex Christi resurrectione. Ergo in tempore quinquagesimae, in quo Ecclesia solemnizat propter dominicam resurrectionem, in diebus dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici.

[44860] IIª-IIae, q. 147 a. 5 s. c. Sed contra est communis Ecclesiae consuetudo.

[44861] IIª-IIae, q. 147 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ieiunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpae, et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt ieiunia indicenda in quibus oportebat homines a peccato purgari, et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem. Quod quidem praecipue imminet ante paschalem solemnitatem. In qua et culpae per Baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschae celebratur, quando recolitur dominica sepultura, quia per Baptismum consepelimur Christo in mortem, ut dicitur Rom. VI. In festo etiam Paschae maxime oportet mentem hominis per devotionem elevari ad aeternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit. Et ideo immediate ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse ieiunandum, et eadem ratione, in vigiliis praecipuarum festivitatum, in quibus praeparari nos oportet ad festa futura devote celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur (in cuius signum, dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus novi testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem), ad quorum susceptionem oportet per ieiunium praeparari et eos qui

ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cuius utilitate ordinantur. Unde et legitur, Lucae VI, quod dominus, ante discipulorum electionem, exivit in montem orare, quod exponens Ambrosius, dicit, *quid te facere convenit cum vis aliquod officium pietatis adoriri quando Christus, missurus apostolos, prius oravit?* Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale ieiunium, est triplex, secundum Gregorium. Prima quidem, *quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur, denarius autem quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluntatem praeceptis dominicis contraimus, quae per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eandem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos et sexaginta dies annus ducitur, nos autem per triginta sex dies affligimur*, qui sunt ieiunabiles in sex septimanis Quadragesimae, *quasi anni nostri decimas Deo damus.* Secundum autem Augustinum, additur quarta ratio. Nam creator est Trinitas, pater et filius et spiritus sanctus. Creaturae vero invisibili debetur ternarius numerus, diligere enim iubemur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente. Creaturae vero visibili debetur quaternarius, propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res, qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit. Singula vero ieiunia quatuor temporum tribus diebus continentur, propter numerum mensium qui competit cuilibet tempori. Vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

[44862] II^{a}-IIae, q. 147 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus Baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis Baptismum commendaret. Et ideo sibi non competebat ut ante Baptismum suum ieiunaret, sed post Baptismum, ut nos invitaret ad ieiunandum ante nostrum Baptismum.

[44863] II^{a}-IIae, q. 147 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ecclesia non servat ieiunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Iudaei, nec etiam propter causas easdem. Illi enim ieiunabant in Iulio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses, descendens de monte Sina, tabulas legis confregit; et iuxta Ieremiam, muri primum rupti sunt civitatis. In quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, cum propter exploratores seditio esset orta in populo, iussi sunt in montem non ascendere, et in hoc mense a Nabuchodonosor, et post a Tito, templum Hierosolymis est incensum. In septimo vero, qui appellatur October, Godolias occisus est, et reliquiae populi dissipatae. In decimo vero mense, qui apud nos Ianuarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus, audivit templum esse subversum.

[44864] II^{a}-IIae, q. 147 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ieiunium exultationis ex instinctu spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis. Et ideo hoc ieiunium sub praecepto cadere non debet. Ieiunia ergo quae praecepto Ecclesiae instituuntur, sunt magis ieiunia afflictionis, quae non conveniunt in diebus laetitiae. Propter quod, non est ieiunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis. In quibus si quis ieiunaret, contra consuetudinem populi Christiani, quae, ut Augustinus dicit, est pro lege habenda; vel etiam ex aliquo errore, sicut Manichaei ieiunant quasi necessarium tale ieiunium arbitrantes, non essent a peccato immunes,

quamvis ipsum ieiunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit, ad Lucinum, *utinam omni tempore ieiunare possimus.*

Articulus 6

[44865] II^{a}-IIae, q. 147 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad ieiunium quod homo semel tantum comedat. Ieiunium enim, ut dictum est, est actus virtutis abstinentiae, quae quidem non minus observat debitam quantitatem cibi quam comestionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

[44866] II^{a}-IIae, q. 147 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu. Unde et potus ieiunium solvit, propter quod, post potum non possumus Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus, diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant.

[44867] II^{a}-IIae, q. 147 a. 6 arg. 3 Praeterea, electuaria quidam cibi sunt. Quae tamen a multis in diebus ieiunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione ieiunii.

[44868] II^{a}-IIae, q. 147 a. 6 s. c. Sed in contrarium est communis consuetudo populi Christiani.

[44869] II^{a}-IIae, q. 147 a. 6 co. Respondeo dicendum quod ieiunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest et naturae satisfacere, et tamen concupiscentiae aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiae moderatione statutum est ut semel in die a ieiunantibus comedatur.

[44870] II^{a}-IIae, q. 147 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari, propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus maiori, alter minori indiget cibo. Sed ut plurimum omnes possunt naturae satisfacere per unicam comestionem.

[44871] II^{a}-IIae, q. 147 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est ieiunium. Unum quidem naturae quod requiritur ad Eucharistiae sumptionem. Et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquae, post quem non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud ieiunium Ecclesiae, quod dicitur ieiunium ieiunantis. Et istud non solvitur nisi per ea quae Ecclesia interdicere intendit instituendo ieiunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat. Et ideo licet pluries ieiunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare et meritum ieiunii perdere, sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

[44872] II^{a}-IIae, q. 147 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod electuaria, etsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non

solvunt ieiunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio, nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

Articulus 7

[44873] II^{a}-IIae, q. 147 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum, his qui ieiunant. Status enim novi testamenti est perfectior quam status veteris testamenti. Sed in veteri testamento ieiunabant usque ad vesperam, dicitur enim Levit. XXIII, *sabbatum est, affligetis animas vestras*; et postea sequitur, *a vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra.* Ergo multo magis in novo testamento ieiunium debet indici usque ad vesperam.

[44874] II^{a}-IIae, q. 147 a. 7 arg. 2 Praeterea, ieiunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horae nonae non debeat cadere sub statuto ieiunii.

[44875] II^{a}-IIae, q. 147 a. 7 arg. 3 Praeterea, ieiunium est actus virtutis abstinentiae, ut supra dictum est. Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in II Ethic. Ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

[44876] II^{a}-IIae, q. 147 a. 7 s. c. Sed contra est quod Concilium Cabillonense dicit, *in Quadragesima nullatenus credendi sunt ieiunare qui ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium*, quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est ieiunandum.

[44877] II^{a}-IIae, q. 147 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ieiunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpae. Unde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam, tum quia iam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc praecipue natura corporis humani indiget iuvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo, ut ieiunans aliquam afflictionem sentiat pro culpae satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur ieiunantibus circa nonam. Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quae completa fuit hora nona, quando, inclinato capite, tradidit spiritum. Ieiunantes enim, dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundum illud Galat. V, *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis.*

[44878] II^{a}-IIae, q. 147 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod status veteris testamenti comparatur nocti, status vero novi testamenti diei, secundum illud Rom. XIII, *nox praecessit, dies autem appropinquavit.* Et ideo in veteri testamento ieiunabant usque ad noctem, non autem in novo testamento.

[44879] II^{a}-IIae, q. 147 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad ieiunium requiritur hora determinata non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam aestimationem, sufficit enim quod sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

[44880] II^{a}-IIae, q. 147 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus, non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quae ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cuiuscumque conditionis existat. Vel, si forte propter infirmitatem vel aetatem aut aliquid huiusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in ieiunio dispensandum, vel ut aliquantulum praevenirent horam.

Articulus 8

[44881] II^{a}-IIae, q. 147 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ieiunantibus indicatur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiniis. Dictum est enim supra quod ieiunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quam esus carnium, secundum illud Prov. XX, *luxuriosa res est vinum*; et Ephes. V, *nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Cum ergo non interdicatur ieiunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium.

[44882] II^{a}-IIae, q. 147 a. 8 arg. 2 Praeterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur sicut quaedam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est. Ergo in ieiunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur usus piscium, ita non debet interdici usus carnium.

[44883] II^{a}-IIae, q. 147 a. 8 arg. 3 Praeterea, in quibusdam ieiuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo, pari ratione, in ieiunio quadragesimali talibus homo uti potest.

[44884] II^{a}-IIae, q. 147 a. 8 s. c. Sed contra est communis fidelium consuetudo.

[44885] II^{a}-IIae, q. 147 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ieiunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis. Quae quidem sunt delectabilium secundum tactum, quae consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia ieiunantibus interdixit qui et in comedendo maxime habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Huiusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium et respirantium, et quae ex eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus. Quia enim huiusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum, et sic ex eorum comestione plus superfluit ut vertatur in materiam seminis, cuius multiplicatio est maximum incitamentum luxuriae. Et ideo ab his cibis praecipue ieiunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

[44886] IIª-IIae, q. 147 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad actum generationis tria concurrunt, scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, et alia calefacientia corpus; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa; sed ad humorem maxime cooperatur usus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum cito transit, sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunantibus usus carnium quam vini, vel leguminum, quae sunt inflativa.

[44887] IIª-IIae, q. 147 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ecclesia, ieiunium instituens, intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quam esus piscium, quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis ieiunantibus prohibuit esum carnium quam esum piscium.

[44888] IIª-IIae, q. 147 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ova et lacticinia ieiunantibus interdicuntur inquantum sunt animalibus exorta carnes habentibus. Unde principalius interdicuntur quam ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiunia, solemnius est quadragesimale ieiunium, tum quia observatur ad imitationem Christi; tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostrae mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet ieiunio interdicitur esus carnium, in ieiunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia. Circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diversae consuetudines existunt apud diversos, quas quisque observare debet, secundum morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit, de ieiuniis loquens, *unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur.*

Quaestio 148

Prooemium

[44889] IIª-IIae, q. 148 pr. Deinde considerandum est de gula. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum gula sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, de filiabus eius.

Articulus 1

[44890] IIª-IIae, q. 148 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum. Dicit enim dominus, Matth. XV, *quod intrat in os, non coinquinat hominem.* Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

[44891] IIª-IIae, q. 148 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare, dicit enim Gregorius, XXX Moral.,

quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur; et Augustinus dicit, X Confess., *quis est, domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit?* Ergo gula non est peccatum.

[44892] II^{a}-IIae, q. 148 a. 1 arg. 3 Praeterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum, alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

[44893] II^{a}-IIae, q. 148 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XXX Moral., quod *ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulae videlicet appetitus, edomatur.* Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

[44894] II^{a}-IIae, q. 148 a. 1 co. Respondeo dicendum quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est quod gula est peccatum.

[44895] II^{a}-IIae, q. 148 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter, sed Iudaei, contra quos dominus loquitur, et Manichaei opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed secundum propriam naturam. Inordinata tamen ciborum concupiscentia hominem spiritualiter coinquinat.

[44896] II^{a}-IIae, q. 148 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, vitium gulae non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi non propter cibi concupiscentiam, sed aestimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam, quod aliquis, propter concupiscentiam cibi delectabilis, scienter excedat mensuram in edendo.

[44897] II^{a}-IIae, q. 148 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animae vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium, eo quod non possunt subiici rationi. Unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam, expulsivam. Et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cuius concupiscentia vitium gulae consistit. Unde primus motus gulae importat inordinationem in appetitu sensitivo, quae non est sine peccato.

Articulus 2

[44898] II^{a}-IIae, q. 148 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui praecepto Decalogi. Quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

[44899] II^{a}-IIae, q. 148 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut

ex supra dictis patet. Sed gula non opponitur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

[44900] II^{a}-IIae, q. 148 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in sermone de Purgatorio, *quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere.* Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, idest inter venialia peccata.

[44901] II^{a}-IIae, q. 148 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in XXX Moral., *dominante gulae vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt, et dum venter non restringitur, simul cunctae virtutes obruuntur.* Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

[44902] II^{a}-IIae, q. 148 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitium gulae proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter tolli potest. Uno modo, quantum ad ea quae sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiae accipiatur in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit quando delectationi gulae inhaeret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra praecepta Dei agere ut delectationes huiusmodi assequatur. Si vero in vitio gulae intelligatur inordinatio concupiscentiae tantum secundum ea quae sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc aliquid faceret contra legem Dei, est peccatum veniale.

[44903] II^{a}-IIae, q. 148 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vitium gulae habet quod sit peccatum mortale inquantum avertit a fine ultimo. Et secundum hoc, per quandam reductionem, opponitur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo praecipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur praeceptis Decalogi, sed solum illa quae iniustitiam continent, quia praecepta Decalogi specialiter pertinent ad iustitiam et partes eius, ut supra habitum est.

[44904] II^{a}-IIae, q. 148 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia sicut finis ultimus diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

[44905] II^{a}-IIae, q. 148 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud verbum Augustini intelligitur de gula prout importat inordinationem concupiscentiae solum circa ea quae sunt ad finem.

[44906] II^{a}-IIae, q. 148 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod gula dicitur virtutes auferre non tam propter se, quam etiam propter vitia quae ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius, in pastorali, *dum venter ingluvie tenditur, virtutes animae per luxuriam destruuntur.*

Articulus 3

[44907] IIª-IIae, q. 148 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine poenae consideratur. Sed peccatum gulae est gravissime punitum, dicit enim Chrysostomus, *Adam incontinentia ventris expulit a Paradiso; diluvium quod fuit tempore Noe, ipsa fecit*; secundum illud Ezech. XVI, *haec fuit iniquitas Sodomae, sororis tuae, saturitas panis*, et cetera. Ergo peccatum gulae est maximum.

[44908] IIª-IIae, q. 148 a. 3 arg. 2 Praeterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum, quia super illud Psalmi, *qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa, *luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quae venter generat.* Ergo gula est gravissimum peccatorum.

[44909] IIª-IIae, q. 148 a. 3 arg. 3 Praeterea, post Deum, homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est. Sed per vitium gulae homo infert sibi ipsi nocumentum, dicitur enim Eccli. XXXVII, *propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus praeter peccata quae sunt contra Deum.

[44910] IIª-IIae, q. 148 a. 3 s. c. Sed contra est quod vitia carnalia, inter quae computatur gula, secundum Gregorium, sunt minoris culpae.

[44911] IIª-IIae, q. 148 a. 3 co. Respondeo dicendum quod gravitas alicuius peccati potest considerari tripliciter. Primo quidem, et principaliter, secundum materiam in qua peccatur. Et secundum hoc, peccata quae sunt circa res divinas sunt maxima. Unde secundum hoc, vitium gulae non erit maximum, est enim circa ea quae ad sustentationem corporis spectant. Secundo autem, ex parte peccantis. Et secundum hoc, peccatum gulae magis alleviatur quam aggravatur. Tum propter necessitatem sumptionis ciborum. Tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio vero modo, ex parte effectus consequentis. Et secundum hoc, vitium gulae habet quandam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata.

[44912] IIª-IIae, q. 148 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illae poenae magis referuntur ad vitia quae sunt consecuta ex gula, vel ad gulae radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de Paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulae. Diluvium autem et poena Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriae praecedentia, ex gula occasionata.

[44913] IIª-IIae, q. 148 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quae ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

[44914] IIª-IIae, q. 148 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari, si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulae. Cuius tamen culpa aggravatur si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

Articulus 4

[44915] II^{a}-IIae, q. 148 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species gulae distinguantur a Gregorio, qui, XXX Moral., dicit. *Quinque modis nos gulae vitium tentat, aliquando namque indigentiae tempora praevenit; aliquando lautiores cibos quaerit; aliquando quae sumenda sunt praeparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso aestu immensi desiderii aliquis peccat.* Et continentur in hoc versu, *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.* Praedicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum praedicta non diversificantur species gulae.

[44916] II^{a}-IIae, q. 148 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut tempus est quaedam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundum tempus una species gulae accipitur, videtur quod, pari ratione, secundum locum et alias circumstantias.

[44917] II^{a}-IIae, q. 148 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliae virtutes morales. Sed in vitiis quae opponuntur aliis virtutibus moralibus non distinguuntur species secundum diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

[44918] II^{a}-IIae, q. 148 a. 4 s. c. Sed contra est verbum Gregorii inductum.

[44919] II^{a}-IIae, q. 148 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiae attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad ipsum cibum qui sumitur. Et sic, quantum ad substantiam vel speciem cibi, quaerit aliquis cibos lautos, idest pretiosos; quantum ad qualitatem, quaerit cibos nimis accurate praeparatos, quod est studiose; quantum autem ad quantitatem, excedit in nimis edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiae quantum ad ipsam sumptionem cibi, vel quia praevenit tempus debitum comedendi, quod est praepropere; vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est ardenter. Isidorus vero comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quod gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum, quomodo et quando.

[44920] II^{a}-IIae, q. 148 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulae propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quaerit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi in eo vero qui praeoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam morae; et idem patet in aliis.

[44921] II^{a}-IIae, q. 148 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulae.

[44922] II^{a}-IIae, q. 148 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in quibuscumque aliis vitiis diversae circumstantiae habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas

circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut dictum est.

Articulus 5

[44923] IIª-IIae, q. 148 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causae finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis, non enim propter se quaeritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

[44924] IIª-IIae, q. 148 a. 5 arg. 2 Praeterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulae, quae videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

[44925] IIª-IIae, q. 148 a. 5 arg. 3 Praeterea, peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile praesenti vitae, vel delectabile sensui. Sed circa bona quae habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quae est maius vitium quam gula, et circa maiores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

[44926] IIª-IIae, q. 148 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., computat gulam inter vitia capitalia.

[44927] IIª-IIae, q. 148 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis, inquantum scilicet habet finem multum appetibilem, unde ex eius appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quae est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in I et X Ethic. Et ideo vitium gulae, quod est circa delectationes tactus, quae sunt praecipuae inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

[44928] IIª-IIae, q. 148 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem, sed quia ille finis, scilicet conservatio vitae, est maxime appetibilis, quae sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis; et ad hoc fere totus labor humanae vitae ordinatur, secundum illud Eccle. VI, *omnis labor hominis in ore eius*. Et tamen gula magis videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos. Propter quod, ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *quibus vilis est corporis salus, malunt vesci*, in quo scilicet est delectatio, *quam saturari, cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire.*

[44929] IIª-IIae, q. 148 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

[44930] II^a-IIae, q. 148 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem non habet ex se rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

Articulus 6

[44931] II^a-IIae, q. 148 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur gulae quinque filiae, scilicet *inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam.* Inepta enim laetitia consequitur omne peccatum, secundum illud Prov. II, qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud Prov. XIV, errant qui operantur malum. Ergo inconvenienter ponuntur filiae gulae.

[44932] II^a-IIae, q. 148 a. 6 arg. 2 Praeterea, immunditia, quae maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isaiae XXVIII, *omnes mensae repletae sunt vomitu sordium.* Sed hoc non videtur esse peccatum, sed poena, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccli. XXXI, *si coactus fueris in edendo multum, surge e medio et vome, et refrigerabit te.* Ergo non debet poni inter filias gulae.

[44933] II^a-IIae, q. 148 a. 6 arg. 3 Praeterea, Isidorus ponit scurrilitatem filiam luxuriae. Non ergo debet poni inter filias gulae.

[44934] II^a-IIae, q. 148 a. 6 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., has filias gulae assignat.

[44935] II^a-IIae, q. 148 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quae est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulae computantur quae ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur. Quae quidem possunt accipi vel ex parte animae, vel ex parte corporis. Ex parte autem animae, quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderantia cibi et potus. Et quantum ad hoc, ponitur filia gulae hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput. Sicut et e contrario abstinentia confert ad sapientiae perceptionem, secundum illud Eccle. II, *cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potus, quasi sopito gubernaculo rationis. Et quantum ad hoc, ponitur inepta laetitia, quia omnes aliae inordinatae passiones ad laetitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur in II Ethic. Et hoc est quod dicitur III Esdrae III, *quod vinum omnem mentem convertit in securitatem et iucunditatem.* Tertio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium, quia, ut Gregorius dicit, in pastorali, *nisi gulae deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus quotidie*

splendide dicitur, in lingua gravius non arderet. Quarto, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, idest iocularitas quaedam proveniens ex defectu rationis, quae, sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde Ephes. V, super illud, aut stultiloquium aut scurrilitas, dicit Glossa, *quae a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas, quae risum movere solet.* Quamvis possit utrumque horum referri ad verba. In quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad multiloquium, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitatem. Ex parte autem corporis, ponitur immunditia. Quae potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud Ephes. V, fornicatio autem et omnis immunditia etc., dicit Glossa, *idest incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo.*

[44936] II^{a}-IIae, q. 148 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod laetitia quae est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed laetitia vaga incomposita, quae hic dicitur inepta, praecipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione iam dicta.

[44937] II^{a}-IIae, q. 148 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinae in remedium alicuius languoris.

[44938] II^{a}-IIae, q. 148 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulae, non autem ex actu luxuriae, sed ex eius voluntate. Et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

Quaestio 149

Prooemium

[44939] II^{a}-IIae, q. 149 pr. Deinde considerandum est de sobrietate, et vitio opposito, scilicet ebrietate. Et circa sobrietatem quaeruntur quatuor. Primo, quae sit materia sobrietatis. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, utrum usus vini sit licitus. Quarto, quibus praecipue competat sobrietas.

Articulus 1

[44940] II^{a}-IIae, q. 149 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim Rom. XII. *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solum circa potum.

[44941] II^{a}-IIae, q. 149 a. 1 arg. 2 Praeterea, Sap. VIII dicitur de Dei sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem*, ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non solum est circa potus.

[44942] II^{a}-IIae, q. 149 a. 1 arg. 3 Praeterea, nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quae ad nos pertinent debemus mensuram servare, unde dicitur Tit. II, *sobrie et iuste et pie vivamus*, ubi dicit Glossa, *sobrie, in nobis*, et I ad Tim. II dicitur, *mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se*, et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quae pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

[44943] II^{a}-IIae, q. 149 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXI, *aequa vita hominis vinum in sobrietate potatum.*

[44944] II^{a}-IIae, q. 149 a. 1 co. Respondeo dicendum quod virtutes quae ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam specialiter sibi vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem huiusmodi observare, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur a mensura, dicitur enim aliquis sobrius quasi briam, idest mensuram, servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare. Huiusmodi autem est potus inebriare valens, quia eius usus mensuratus multum confert, et modicus excessus multum laedit, quia impedit usum rationis, magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccli. XXXI, *sanitas est animae et corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit.* Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici, sicut et supra dictum est de fortitudine et temperantia.

[44945] II^{a}-IIae, q. 149 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut vinum materiale corporaliter inebriat, ita etiam metaphorice consideratio sapientiae dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Psalmi, *calix meus inebrians quam praeclarus est*, et ideo circa contemplationem sapientiae per similitudinem quandam sobrietas dicitur.

[44946] II^{a}-IIae, q. 149 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia quae ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt praesenti vitae, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quam in aliis. Et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

[44947] II^{a}-IIae, q. 149 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

Articulus 2

[44948] IIª-IIae, q. 149 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sobrietas non sit per se quaedam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur et circa cibos et potus. Sed circa cibos specialiter non est aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quae est circa potus, est specialis virtus.

[44949] IIª-IIae, q. 149 a. 2 arg. 2 Praeterea, abstinentia et gula sunt circa delectationes tactus inquantum est sensus alimenti. Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quae est circa potum, non est specialis virtus.

[44950] IIª-IIae, q. 149 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut in his quae ad nutritionem pertinent distinguitur potus a cibo, ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quaedam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quaedam specialis virtus, quod est inconveniens. Non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus.

[44951] IIª-IIae, q. 149 a. 2 s. c. Sed contra est quod Macrobius ponit sobrietatem specialem partem temperantiae.

[44952] IIª-IIae, q. 149 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri, et ideo, ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi rationis usum, inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo, ad removendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quae est sobrietas.

[44953] IIª-IIae, q. 149 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc, communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est. Et ideo requirit specialem virtutem.

[44954] IIª-IIae, q. 149 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus abstinentiae non est circa cibos et potus inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

[44955] IIª-IIae, q. 149 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi usum rationis. Et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc, secundum huiusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

Articulus 3

[44956] II^{a}-IIae, q. 149 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis, dicitur enim Sap. VII, *neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat*; et infra, IX, *per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi a principio.* Sed usus vini impedit sapientiam, dicitur enim Eccle. II, *cogitavi abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animam meam ad sapientiam.* Ergo potus vini est universaliter illicitus.

[44957] II^{a}-IIae, q. 149 a. 3 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, Rom. XIV, *bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur.* Sed cessare a bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

[44958] II^{a}-IIae, q. 149 a. 3 arg. 3 Praeterea, Hieronymus dicit quod *vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum, Christus autem venit in fine saeculorum, et extremitatem retraxit ad principium.* Ergo, tempore Christianae legis, videtur esse illicitum vino uti.

[44959] II^{a}-IIae, q. 149 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. V, *noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere, propter stomachum tuum et frequentes infirmitates.* Et Eccli. XXXI dicitur, *exultatio animae et cordis vinum moderate potatum.*

[44960] II^{a}-IIae, q. 149 a. 3 co. Respondeo dicendum quod nullus cibus vel potus, secundum se consideratus, est illicitus, secundum sententiam domini dicentis, Matth. XV, *nihil quod intrat in os, coinquinat hominem.* Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum. Potest tamen illicitum reddi per accidens. Quandoque quidem ex conditione bibentis, qui a vino de facili laeditur, vel qui ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizarentur.

[44961] II^{a}-IIae, q. 149 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo, secundum modum communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo, secundum quendam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus, ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum et locorum.

[44962] II^{a}-IIae, q. 149 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere a vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

[44963] II^{a}-IIae, q. 149 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus retrahit nos a quibusdam sicut omnino illicitis, a quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos a vino studio perfectionis, sicut et a divitiis et aliis huiusmodi.

Articulus 4

[44964] II^{a}-IIae, q. 149 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quandam homini praestat, unde et senibus reverentia et honor debetur, secundum illud Levit. XIX, *coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Sed apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud Tit. II, *senes, ut sobrii sint.* Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

[44965] II^{a}-IIae, q. 149 a. 4 arg. 2 Praeterea, episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet. Cui per apostolum indicitur sobrietas, secundum illud I ad Tim. III, *oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem,* et cetera. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentibus.

[44966] II^{a}-IIae, q. 149 a. 4 arg. 3 Praeterea, sobrietas importat abstinentiam a vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in rebus humanis, conceditur autem his qui sunt in statu deiectionis, secundum illud Prov. XXXI, *noli regibus dare vinum*; et postea subdit, *date siceram moerentibus, et vinum his qui amaro animo sunt.* Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

[44967] II^{a}-IIae, q. 149 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus, I ad Tim. III, dicit, *mulieres similiter pudicas, sobrias,* et cetera. Et Tit. II dicitur, *iuvenes similiter hortare ut sobrii sint.*

[44968] II^{a}-IIae, q. 149 a. 4 co. Respondeo dicendum quod virtus habet habitudinem ad duo, uno quidem modo, ad contraria vitia quae excludit, et concupiscentias quas refrenat; alio modo, ad finem in quem perducit. Sic igitur aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia quae per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuvenibus et mulieribus, quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem aetatis; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistant unde, secundum maximum Valerium, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum praecipue impedit usum rationis. Et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem; et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiae ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere; et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

[44969] II^{a}-IIae, q. 149 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 150

Prooemium

[44970] II^{a}-IIae, q. 150 pr. Deinde considerandum est de ebrietate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ebrietas sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum. Quarto, utrum excuset a peccato.

Articulus 1

[44971] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum, sicut timiditati audacia, et pusillanimitati praesumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

[44972] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne peccatum est voluntarium. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

[44973] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum quo inebriantur, peccarent. Quod videtur esse valde durum.

[44974] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio, dicit enim Gregorius quod *cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant si a tali consuetudine evellantur.* Ergo ebrietas non est peccatum.

[44975] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XIII, *non in comessationibus et ebrietatibus.*

[44976] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ebrietas dupliciter accipi potest. Uno modo, prout significat ipsum defectum hominis qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis. Et secundum hoc, ebrietas non nominat culpam, sed defectum poenalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit. Qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo, ex nimia vini fortitudine, praeter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, praecipue si non ex negligentia hominis contingat, et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. IX. Alio modo, ex inordinata concupiscentia et usu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum. Et continetur sub gula sicut species sub genere, dividitur enim gula in comessationem et ebrietatem, quae prohibet apostolus in auctoritate inducta.

[44977] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III Ethic., insensibilitas, quae opponitur temperantiae, non multum contingit. Et ideo tam ipsa quam omnes eius species, quae opponuntur diversis speciebus intemperantiae, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati innominatum est. Et tamen si quis scienter in tantum a vino abstineret ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset.

[44978] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de defectu consequente, qui est involuntarius. Sed immoderatus usus vini est voluntarius, in quo consistit ratio peccati.

[44979] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut ille qui inebriatur excusatur a peccato si ignorat fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur a peccato si ignoret talem esse conditionem bibentis ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

[44980] II^{a}-IIae, q. 150 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Aurelium episcopum, de comessationibus et ebrietatibus loquens, *non aspere, quantum aestimo, non dure, non imperiose ista tolluntur, sed magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium, severitas autem exercenda est in peccato paucorum.*

Articulus 2

[44981] II^{a}-IIae, q. 150 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim, in sermone de Purgatorio, dicit ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua. Sed assiduitas importat circumstantiam quae non trahit in aliam speciem peccati, et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet. Ergo, si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec hoc etiam modo erit peccatum mortale.

[44982] II^{a}-IIae, q. 150 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus, in eodem sermone, dicit, *quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere.* Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quae causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

[44983] II^{a}-IIae, q. 150 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinae, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

[44984] II^{a}-IIae, q. 150 a. 2 s. c. Sed contra est quod in canonibus apostolorum legitur, *episcopus aut presbyter aut diaconus aleae aut ebrietati deserviens, aut desinat aut deponatur. Subdiaconus autem aut lector aut cantor similia faciens, aut desinat aut communione privetur. Similiter et laicus.* Sed tales poenae non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

[44985] II^{a}-IIae, q. 150 a. 2 co. Respondeo dicendum quod culpa ebrietatis, sicut dictum est, consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Uno modo, sic quod nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem. Et sic ebrietas potest accipi sine peccato, ut dictum est. Alio modo, sic quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen aestimet potum esse inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali.

Tertio modo, potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere. Et talis proprie dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem non ab his quae per accidens eveniunt praeter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale. Quia secundum hoc, homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat, et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius, in libro de patriarchis, *vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus, nam quae sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus.* Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

[44986] II^{a}-IIae, q. 150 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini, et suam habilitatem ad ebrietatem.

[44987] II^{a}-IIae, q. 150 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod plus sumere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulae, quae non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *ebrietas longe est a me, misereberis ne appropinquet mihi, crapula autem nonnumquam subrepsit servo tuo.*

[44988] II^{a}-IIae, q. 150 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, cibus et potus est moderandus secundum quod competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo; ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo, cum aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinae ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen requiritur ad vomitum provocandum quod sit potus inebrians, quia etiam potus aquae tepidae vomitum causat. Et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

Articulus 3

[44989] II^{a}-IIae, q. 150 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostomus quod *nihil ita est Daemoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quae est mater omnium vitiorum.* Et in decretis dicitur, dist. XXXV, *ante omnia clericis vitetur ebrietas, quae omnium vitiorum radix et nutrix est.*

[44990] II^{a}-IIae, q. 150 a. 3 arg. 2 Praeterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

[44991] II^{a}-IIae, q. 150 a. 3 arg. 3 Praeterea, magnitudo culpae ex magnitudine poenae ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita, dicit enim Ambrosius quod *non esset in homine servitus,*

si non fuisset ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

[44992] II^{a}-IIae, q. 150 a. 3 s. c. Sed contra est quod, secundum Gregorium, vitia spiritualia sunt maiora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia ergo non est maximum peccatorum.

[44993] II^{a}-IIae, q. 150 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum. Unde quanto maius est bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem quod bonum divinum est maius quam bonum humanum. Et ideo peccata quae sunt directe contra Deum, sunt graviora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanae.

[44994] II^{a}-IIae, q. 150 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad peccata intemperantiae maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiusmodi concupiscentiae et delectationes sunt nobis connaturales. Et secundum hoc, dicuntur huiusmodi peccata esse maxime amica Diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

[44995] II^{a}-IIae, q. 150 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum rationis impeditur dupliciter, uno modo, per id quod est contrarium rationi; alio modo, per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam usum rationis aufert usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quae tolluntur per ea quae contrariantur rationi, sunt semper bona.

[44996] II^{a}-IIae, q. 150 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc quod irrisit patrem inebriatum. Non autem servitus fuit directe poena ebrietatis.

Articulus 4

[44997] II^{a}-IIae, q. 150 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non excuset a peccato. Dicit enim philosophus, in III Ethic., quod *ebrius meretur duplices maledictiones.* Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

[44998] II^{a}-IIae, q. 150 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccatum non excusatur per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

[44999] II^{a}-IIae, q. 150 a. 4 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita etiam ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

[45000] II^{a}-IIae, q. 150 a. 4 s. c. Sed contra est quod Lot excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut dicit Augustinus, contra Faustum.

[45001] II^{a}-IIae, q. 150 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in ebrietate duo attenduntur, sicut

dictum est, scilicet defectus consequens, et actus praecedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare peccatum, inquantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus praecedentis, videtur esse distinguendum. Quia si ex actu illo praecedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa, sicut forte accidit de Lot. Si autem actus praecedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate praecedentis actus, inquantum scilicet aliquis, dans operam rei illicitae, incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, quod *Lot culpandus est non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit.*

[45002] II^{a}-IIae, q. 150 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus non dicit quod mereatur graviorem maledictionem ebrius, sed quod mereatur duplices maledictiones, propter duplex peccatum. Vel potest dici quod loquitur secundum legem cuiusdam Pittaci, qui, ut dicitur in II Polit., statuit quod ebrii, si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia pluries iniuriantur. In quo, ut ibidem Aristoteles dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, ut scilicet cohiberentur iniuriae, quam ad veniam quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non sunt sui compotes.

[45003] II^{a}-IIae, q. 150 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ebrietas habet excusare peccatum non ex ea parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est.

[45004] II^{a}-IIae, q. 150 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiae diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

Quaestio 151

Prooemium

[45005] II^{a}-IIae, q. 151 pr. Deinde considerandum est de castitate. Et primo, de ipsa virtute castitatis; secundo, de virginitate, quae est pars castitatis; tertio, de luxuria, quae est vitium oppositum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum castitas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus generalis. Tertio, utrum sit virtus distincta ab abstinentia. Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

Articulus 1

[45006] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animae. Sed castitas videtur ad corpus pertinere, dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqualiter se habet ad usum quarundam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

[45007] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in II Ethic. Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

[45008] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 arg. 3 Praeterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

[45009] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 arg. 4 Praeterea, fructus a virtutibus distinguuntur. Sed castitas ponitur inter fructus, ut patet Galat. V. Ergo castitas non est virtus.

[45010] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *cum debeas in virtute praecedere uxorem, quoniam castitas est virtus, tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem.*

[45011] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur, quae ad modum pueri est refrenanda, ut patet per philosophum, in III Ethic. In hoc autem ratio virtutis humanae consistit quod sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

[45012] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod castitas consistit quidem sicut in subiecto, in anima, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundum iudicium rationis et electionem voluntatis, aliquis moderate utatur corporalibus membris.

[45013] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienae, quam servat perseverantia continentiae suae.* Et ibidem dicit quod est *virtus animi, quae comitem habet fortitudinem, qua potius quaelibet mala tolerare quam malo consentire decernit.*

[45014] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., *absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide.* Et ideo concludit quod in infidelibus neque est vera castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, non officiis, idest actibus, sed finibus a vitiis discernuntur virtutes.

[45015] II^{a}-IIae, q. 151 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod castitas, inquantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis, inquantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

Articulus 2

[45016] II^{a}-IIae, q. 151 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus, in libro de mendacio, quod *castitas animi est ordinatus animi*

motus, non subdens maiora minoribus. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

[45017] IIª-IIae, q. 151 a. 2 arg. 2 Praeterea, nomen castitatis a castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivae partis debet castigari a ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quaelibet virtus moralis sit castitas.

[45018] IIª-IIae, q. 151 a. 2 arg. 3 Praeterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur pertinere ad omne genus peccati, dicitur enim in Psalmo, perdes omnes qui fornicantur abs te. Ergo castitas est virtus generalis.

[45019] IIª-IIae, q. 151 a. 2 s. c. Sed contra est quod Macrobius ponit eam partem temperantiae.

[45020] IIª-IIae, q. 151 a. 2 co. Respondeo dicendum quod nomen castitatis dupliciter accipitur. Uno modo, proprie. Et sic est quaedam specialis virtus, habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium quae sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas consistit quaedam delectatio, circa quam est quaedam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio, similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad Deum; et abstinet se ne delectabiliter aliis coniungatur, contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundum illud II ad Cor. XI, *despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo.* Si autem delectabiliter, contra debitum divini ordinis, coniungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Ierem. III, *tu autem fornicata es cum amatoribus multis.* Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur. Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in caritate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo.

[45021] IIª-IIae, q. 151 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

[45022] IIª-IIae, q. 151 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et praecipue delectabilium secundum tactum, quae ordinantur ad conservationem naturae; et inde est quod, si nutriatur horum delectabilium concupiscentia per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur, sicut puer qui suae voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari. Et ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas, sicut et fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

[45023] IIª-IIae, q. 151 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quae opponitur spirituali castitati, ut dictum est.

Articulus 3

[45024] II^{a}-IIae, q. 151 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis esse videntur quae pertinent ad unum sensum. Cum igitur delectatio ciborum, circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

[45025] II^{a}-IIae, q. 151 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus, in III Ethic., omnia vitia intemperantiae assimilat puerilibus peccatis, quae castigatione indigent. Sed castitas nominatur a castigatione vitiorum oppositorum. Ergo, cum per abstinentiam cohibeantur quaedam vitia intemperantiae, videtur quod abstinentia sit castitas.

[45026] II^{a}-IIae, q. 151 a. 3 arg. 3 Praeterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas, unde Hieronymus dicit, *venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confederatio intelligatur vitiorum.* Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctae.

[45027] II^{a}-IIae, q. 151 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus, II ad Cor. VI, connumerat castitatem ieiuniis, quae ad abstinentiam pertinent.

[45028] II^{a}-IIae, q. 151 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, temperantia proprie est circa concupiscentias delectationum tactus. Et ideo oportet ut ubi sunt diversae rationes delectationis, ibi sint diversae virtutes sub temperantia comprehensae. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur X Ethic. Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur; et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quae est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quae est circa delectationes ciborum.

[45029] II^{a}-IIae, q. 151 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est eiusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in III Ethic. Est autem alia ratio utendi cibis et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

[45030] II^{a}-IIae, q. 151 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod delectationes venereae sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum. Et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiae, et deiicitur virtus mentis. Unde dicit Augustinus, in I Soliloq., *nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo*

uxor haberi non potest.

[45031] IIª-IIae, q. 151 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Et ideo circa huiusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam. Et ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamvis illa virtus, quae abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

Articulus 4

[45032] IIª-IIae, q. 151 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod *pudicitia est quaedam virtus animae.* Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

[45033] IIª-IIae, q. 151 a. 4 arg. 2 Praeterea, pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiae. Sed verecundia, secundum Damascenum, est de turpi actu, quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

[45034] IIª-IIae, q. 151 a. 4 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quae exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiae, non autem specialiter ad castitatem.

[45035] IIª-IIae, q. 151 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, *praedicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur.* Sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

[45036] IIª-IIae, q. 151 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, nomen pudicitiae a pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subditur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa mixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, ut philosophus dicit, in II Rhet. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, et praecipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia haec magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa, castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens

castitatis circumstantiam quandam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

[45037] IIª-IIae, q. 151 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

[45038] IIª-IIae, q. 151 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quandam, specialiter tamen vitia intemperantiae, ut ex supra dictis patet.

[45039] IIª-IIae, q. 151 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod inter vitia intemperantiae praecipue sunt exprobrabilia peccata venerea. Tum propter inobedientiam genitalium membrorum. Tum propter hoc quod ratio ab huiusmodi maxime absorbetur.

Quaestio 152

Prooemium

[45040] IIª-IIae, q. 152 pr. Deinde considerandum est de virginitate. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, in quo consistit virginitas. Secundo, utrum sit licita. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, de excellentia eius respectu matrimonii. Quinto, de excellentia eius respectu aliarum virtutum.

Articulus 1

[45041] IIª-IIae, q. 152 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus, in libro de Nupt. et Concup., quod *virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio.* Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

[45042] IIª-IIae, q. 152 a. 1 arg. 2 Praeterea, virginitas pudicitiam quandam importat. Sed Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, quod pudicitia consistit in anima. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

[45043] IIª-IIae, q. 152 a. 1 arg. 3 Praeterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis praeiudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod *membra illa possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici aliquando, saluti opitulantes, haec ibi faciunt quae horret aspectus; obstetrix etiam virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit.* Et subdit, *non opinor quemquam tam stulte sapere ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdita.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

[45044] IIª-IIae, q. 152 a. 1 arg. 4 Praeterea, corruptio carnis maxime in seminis resolutione

consistit, quae potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas, dicit enim Augustinus, in libro de Virginit., quod *virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

[45045] IIª-IIae, q. 152 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in eodem libro, dicit quod *virginitas est continentia qua integritas carnis ipsi creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur.*

[45046] IIª-IIae, q. 152 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virens in suo virore persistere quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum, ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest immunis sit a concupiscentiae adustione, quae esse videtur in consummatione maximae delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit, in libro de virginitate, quod *castitas virginalis est expers contagionis integritas.* In delectatione autem venereorum tria est considerare. Unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo coniungitur id quod est animae cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animae, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quae sunt animae. Secundum vero materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter et completive, quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia igitur virginitas dicitur per remotionem praedictae corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem. Ipsa autem immunitas a delectatione quae consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter et completive in virginitate.

[45047] IIª-IIae, q. 152 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate, nam per meditationem intelligitur propositum rationis. Quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, incorruptionis in carne corruptibili. Quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem, nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

[45048] IIª-IIae, q. 152 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne, et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod licet virginitas in carne servetur, ac per hoc corporalis sit, *tamen spiritualis est quam vovet et servat continentia pietatis.*

[45049] IIª-IIae, q. 152 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quod ex proposito

voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praeiudicat virginitati quam si corrumpatur manus aut pes.

[45050] II^{a}-IIae, q. 152 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod delectatio quae est ex seminis resolutione dupliciter potest contingere. Uno modo, ut procedat ex mentis proposito. Et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire praeter propositum mentis, vel in dormiendo; vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur; vel etiam ex infirmitate naturae, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

Articulus 2

[45051] II^{a}-IIae, q. 152 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur praecepto legis naturae est illicitum sed sicut praeceptum legis naturae ad conservationem individui est quod tangitur Gen. II, *de omni ligno quod est in Paradiso, comede*; ita etiam praeceptum legis naturae est ad conservationem speciei, quod ponitur Gen. I, *crescite et multiplicamini, et replete terram.* Ergo, sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

[45052] II^{a}-IIae, q. 152 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne id quod recedit a medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit a medio virtutis ab omnibus delectationibus venereis abstinens, dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, agrestis est et insensibilis.* Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

[45053] II^{a}-IIae, q. 152 a. 2 arg. 3 Praeterea, poena non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper caelibem vitam ducebant, ut maximus Valerius dicit. Unde et Plato, secundum Augustinum, in libro de vera Relig., sacrificasse dicitur *ut perpetua eius continentia tanquam peccatum aboleretur.* Ergo virginitas est peccatum.

[45054] II^{a}-IIae, q. 152 a. 2 s. c. Sed contra, nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio, dicitur enim I ad Cor. VII, *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do.* Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

[45055] II^{a}-IIae, q. 152 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in humanis actibus illud est vitiosum quod est praeter rationem rectam. Habet autem hoc ratio recta, ut his quae sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram qua congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I Ethic., unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit

in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animae, inter quae et bona contemplativae vitae sunt potiora bonis vitae activae, ut philosophus probat, in X Ethic., et dominus dicit, Lucae X, *Maria optimam partem elegit.* Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quae sunt corporis; ea vero quae sunt corporis, ad ea quae sunt animae; et ulterius ea quae sunt vitae activae, ad ea quae sunt vitae contemplativae. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram qua competit corpori, et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quae alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstineat a delectationibus corporalibus ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinae contemplationi vacet, dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, *mulier innupta et virgo cogitat quae domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu, quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro.* Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

[45056] II^{a}-IIae, q. 152 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praeceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est. Dupliciter autem est aliquid debitum. Uno modo ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato praeteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum a multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine, multa enim sunt multitudini necessaria ad quae implenda unus non sufficit, sed implentur a multitudine dum unus hoc, alius illud facit. Praeceptum igitur legis naturae homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur, aliter enim individuum conservari non posset. Sed praeceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanae multitudini si quidam carnali generationi operam dent, quidam vero, ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent, ad totius humani generis pulchritudinem et salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant, quae tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

[45057] II^{a}-IIae, q. 152 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus praeter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agricola. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea, et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est. Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in II Ethic. Unde de magnanimo dicitur, in IV Ethic., quod *est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius.*

[45058] II^{a}-IIae, q. 152 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod leges feruntur secundum ea quae ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos, ut aliquis amore veritatis contemplandae ab omni delectatione venerea abstineret, quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificavit quasi hoc peccatum reputaret, sed perversae opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

Articulus 3

[45059] IIª-IIae, q. 152 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis a natura, ut philosophus dicit, in II Ethic. Sed virginitas inest a natura, quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

[45060] IIª-IIae, q. 152 a. 3 arg. 2 Praeterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliqui habent alias virtutes qui non habent virginitatem, alioquin, cum sine virtute nullus ad regnum caelorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

[45061] IIª-IIae, q. 152 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis virtus restituitur per poenitentiam. Sed virginitas non reparatur per poenitentiam, unde Hieronymus dicit, *cum cetera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare.* Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

[45062] IIª-IIae, q. 152 a. 3 arg. 4 Praeterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

[45063] IIª-IIae, q. 152 a. 3 arg. 5 Praeterea, virginitas condividitur viduitati et pudicitiae coniugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

[45064] IIª-IIae, q. 152 a. 3 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Virginit., *invitat virginitatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur quae principalis est virtus.*

[45065] IIª-IIae, q. 152 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea, quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereae delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis, sicut patet in magnificentia, quae est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quae communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereae voluptatis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereae voluptatis. Et ideo virginitas est quaedam specialis virtus, habens se ad castitatem sicut magnificentia ad liberalitatem.

[45066] IIª-IIae, q. 152 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi huiusmodi integritatem propter Deum. Et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., *nec nos in virginibus praedicamus quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines.*

[45067] II^{a}-IIae, q. 152 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod connexio virtutum accipitur secundum id quod est formale in virtutibus, idest secundum caritatem vel secundum prudentiam, ut supra habitum est, non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius, sicut pauper habet materiam temperantiae, non autem materiam magnificentiae. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, idest praedicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet in praeparatione mentis praedictae integritatis conservandae propositum, si hoc sibi competeret. Sicut pauper potest in praeparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret, et similiter ille qui est in prosperitate habet in praeparatione animi propositum adversa aequanimiter tolerandi. Et sine hac praeparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

[45068] II^{a}-IIae, q. 152 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtus per poenitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpsit suas divitias, per poenitentiam peccati restituuntur ei divitiae. Et similiter ille qui peccando virginitatem amisit, per poenitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam diximus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est quod nec miraculo reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus, non enim Deus potest facere ut ea quae facta sunt non sint facta, ut in primo habitum est.

[45069] II^{a}-IIae, q. 152 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandae dicit enim Augustinus, in libro de Virginit., quod per virginitatem integritas carnis *ipsi creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur.* Unde virginitas, secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

[45070] II^{a}-IIae, q. 152 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod castitas coniugalis ex hoc solo laudem habet quod abstinet ab illicitis voluptatibus, unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra communem castitatem, non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereae voluptatis, sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis, sicut supra castitatem sicut magnificentia supra liberalitatem.

Articulus 4

[45071] II^{a}-IIae, q. 152 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus, in libro de bono coniugali, *non impar meritum continentiae est in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit.* Sed

maioris virtutis maius est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quam castitas coniugalis.

[45072] IIª-IIae, q. 152 a. 4 arg. 2 Praeterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas praeferretur continentiae coniugali, videtur esse consequens quod quaelibet virgo esset laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non praefertur coniugio.

[45073] IIª-IIae, q. 152 a. 4 arg. 3 Praeterea, bonum commune potius est bono privato, ut patet per philosophum, in I Ethic. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune, dicit enim Augustinus, in libro de bono coniugali, *quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis.* Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent coniugati, sicut patet per apostolum, I ad Cor. VII. Ergo virginitas non est potior continentia coniugali.

[45074] IIª-IIae, q. 152 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de Virginit., *certa ratione, et sanctarum Scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono vel virginalis continentiae, vel etiam vidualis, aequamus.*

[45075] IIª-IIae, q. 152 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut patet in libro Hieronymi contra Iovin., hic error fuit Ioviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio praeferendam. Qui quidem error praecipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit; et ex doctrina apostoli, qui, I ad Cor. VII, virginitatem consuluit tanquam melius bonum; et etiam ratione. Tum quia bonum divinum est potius bono humano. Tum quia bonum animae praefertur bono corporis. Tum etiam quia bonum contemplativae vitae praefertur bono activae. Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quae sunt Dei. Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani, et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quae sunt mundi, ut patet per apostolum, I ad Cor. VII. Unde indubitanter virginitas praeferenda est continentiae coniugali.

[45076] IIª-IIae, q. 152 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem Abraham animum sic dispositum ut paratus esset virginitatem servare si esset tempus congruum. Ex quo meritum continentiae coniugalis in ipso aequatur merito continentiae virginalis in Ioanne respectu praemii substantialis, non autem respectu praemii accidentalis. Unde Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod *Ioannis caelibatus et Abrahae connubium pro temporum distributione Christo militaverunt, sed continentiam Ioannes etiam in opere, Abraham vero in solo habitu habebat.*

[45077] IIª-IIae, q. 152 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus esse melior quam virgo, duplici ratione. Primo quidem, ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est virgo actu. Unde Augustinus instruit virginem, in libro de bono coniugali, ut dicat, *ego non sum melior quam Abraham, sed melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum.* Et rationem postea subdit, dicens, *quod enim ego nunc*

ago, melius illi egissent, si tunc agendum esset, quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset. Secundo, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., *unde scit virgo, quamvis sollicita quae sunt domini, ne forte, propter aliquam sibi incognitam infirmitatem, non sit matura martyrio, illa vero mulier cui se praeferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicae passionis?*

[45078] II^{a}-IIae, q. 152 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis, sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata praefertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod *fecunditas carnis, etiam illarum quae in hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est.*

Articulus 5

[45079] II^{a}-IIae, q. 152 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus, in libro de Virginit., *nunc nobis ad virgines sermo est. Quarum quo sublimior gloria est, maior et cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi.*

[45080] II^{a}-IIae, q. 152 a. 5 arg. 2 Praeterea, maius praemium debetur maiori virtuti. Sed virginitati debetur maximum praemium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth. XIII, in Glossa. Ergo virginitas est maxima virtutum.

[45081] II^{a}-IIae, q. 152 a. 5 arg. 3 Praeterea, tanto aliqua virtus est maior, quanto per eam magis aliquis Christo conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem, dicitur enim Apoc. XIV de virginibus, quod sequuntur agnum quocumque ierit, et quod *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere.* Ergo virginitas est maxima virtutum.

[45082] II^{a}-IIae, q. 152 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Virginit., *nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem praeferre monasterio.* Et in eodem libro dicit, *praeclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur.* Per quod datur intelligi quod martyrium virginitati praefertur, et similiter monasterii status.

[45083] II^{a}-IIae, q. 152 a. 5 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo, in aliquo genere. Et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis, transcendit enim et castitatem vidualem et coniugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit, in libro de Virginit., *pulchritudinem quis potest maiorem aestimare decore virginis, quae amatur a rege, probatur a iudice, dedicatur domino, consecratur Deo?* Alio modo potest dici

aliquid excellentissimum simpliciter. Et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem, et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est. Unde ipsae virtutes theologicae, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, praeferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhaereant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem et omnia quae possunt habere; quam virgines, quae ad hoc postponunt venereas voluptates. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

[45084] IIª-IIae, q. 152 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virgines sunt illustrior portio gregis Christi, et est earum sublimior gloria, per comparationem ad viduas et coniugatas.

[45085] IIª-IIae, q. 152 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus, et ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., *centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et tricesimus coniugatorum.* Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima omnium virtutum, sed solum aliis gradibus castitatis.

[45086] IIª-IIae, q. 152 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod virgines sequuntur agnum quocumque ierit quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit, in libro de Virginit. Et ideo in pluribus sequuntur agnum. Non tamen oportet quod magis de propinquo, quia aliae virtutes faciunt propinquius inhaerere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum quod solae virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

Quaestio 153

Prooemium

[45087] IIª-IIae, q. 153 pr. Deinde considerandum est de vitio luxuriae, quod opponitur castitati. Et primo, de ipsa in generali; secundo, de speciebus eius. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, quid sit materia luxuriae. Secundo, utrum omnis concubitus sit illicitus. Tertio, utrum luxuria sit peccatum mortale. Quarto, utrum luxuria sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

Articulus 1

[45088] IIª-IIae, q. 153 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia luxuriae non sit solum concupiscentiae et delectationes venereae. Dicit enim Augustinus, in libro Confess., quod *luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari.* Sed satietas pertinet ad cibos et potus,

abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias et voluptates venereas.

[45089] IIª-IIae, q. 153 a. 1 arg. 2 Praeterea, Prov. XX dicitur, *luxuriosa res est vinum.* Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potus. Ergo circa has maxime videtur esse luxuria.

[45090] IIª-IIae, q. 153 a. 1 arg. 3 Praeterea, luxuria esse dicitur libidinosae voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non solum est circa concupiscentias et voluptates venereas.

[45091] IIª-IIae, q. 153 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de vera Relig., dicitur luxuriosis, *qui seminat in carne, de carne metet corruptionem.* Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

[45092] IIª-IIae, q. 153 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Maxime autem voluptates venereae animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

[45093] IIª-IIae, q. 153 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus, dicitur autem ex consequenti et per similitudinem quandam in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quae maxime et praecipue animum hominis resolvunt; secundario aut dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde Galat. V, dicit Glossa quod *luxuria est quaelibet superfluitas.*

[45094] IIª-IIae, q. 153 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod vinum dicitur esse res luxuriosa, vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur. Vel inquantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereae praebet.

[45095] IIª-IIae, q. 153 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereae delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

Articulus 2

[45096] IIª-IIae, q. 153 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem, dicit enim Augustinus, in I Soliloq., *nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus.* Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

[45097] IIª-IIae, q. 153 a. 2 arg. 2 Praeterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum,

ut dicitur in II Ethic. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quae in tantum absorbet rationem quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut philosophus dicit, in VII Ethic., et sicut Hieronymus dicit, in illo actu spiritus prophetiae non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

[45098] II^{a}-IIae, q. 153 a. 2 arg. 3 Praeterea, causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum, in libro de nuptiis et Concup. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

[45099] II^{a}-IIae, q. 153 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., *satis responsum est haereticis, si tamen capiunt, non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra praeceptum.* Et loquitur de actu venereo quo antiqui patres pluribus coniugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

[45100] II^{a}-IIae, q. 153 a. 2 co. Respondeo dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, ut quaelibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanae. Sicut autem ad conservationem vitae unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum, unde Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., quod est *cibus ad salutem hominis*, hoc est concubitus ad salutem generis. Et ideo, sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae.

[45101] II^{a}-IIae, q. 153 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Uno modo, quantum ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo, quantum ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus feminae deiicit animum, non a virtute, sed ab arce, idest perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., *sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei; ita etiam bonum Susannae in castitate coniugali laudamus, sed bonum viduae Annae, et magis Mariae virginis, anteponimus.*

[45102] II^{a}-IIae, q. 153 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectae. Et ideo abundantia delectationis quae est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et praeterea ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Nec hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostendit quod actus ille sit contrarius virtuti. Non enim est

contrarium virtuti si rationis actus aliquando intermittatur aliquo quod secundum rationem fit, alioquin, quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subiacet imperio et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati, inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum, XIII de Civ. Dei.

[45103] II^{a}-IIae, q. 153 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, quod *ex concupiscentia carnis, quae regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati, proles nascitur originali obligata peccato.* Unde non sequitur quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu sit aliquid poenale a peccato primo derivatum.

Articulus 3

[45104] II^{a}-IIae, q. 153 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod luxuria quae est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per philosophum, in libro de Generat. Animal. Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

[45105] II^{a}-IIae, q. 153 a. 3 arg. 2 Praeterea, quilibet potest licite uti ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio vel raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum. Et ita luxuria non erit peccatum.

[45106] II^{a}-IIae, q. 153 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriae nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

[45107] II^{a}-IIae, q. 153 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod causa est potior effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud apostoli, Ephes. V, *nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Ergo luxuria est prohibita.

[45108] II^{a}-IIae, q. 153 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Galat. V, enumeratur inter opera carnis.

[45109] II^{a}-IIae, q. 153 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur. Unde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis praetermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo. Et per consequens, si quid circa hoc fiat praeter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriae, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum.

[45110] II^{a}-IIae, q. 153 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus, in eodem libro, dicit, semen est superfluum quo indigetur, dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est

operationis virtutis nutritivae, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativae. Sed aliae superfluitates humani corporis sunt quibus non indigetur. Et ideo non refert qualitercumque emittantur, salva decentia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quae taliter debet fieri ut conveniat fini ad quem eo indigetur.

[45111] II^{a}-IIae, q. 153 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Cor. VI, contra luxuriam loquens, *empti estis pretio magno. Glorificate ergo et portate Deum in corpore vestro.* Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, iniuriam facit domino, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *dominus, qui gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non suam, hoc praecepit, ne per illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse coepisti.*

[45112] II^{a}-IIae, q. 153 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod oppositum luxuriae non contingit in multis, eo quod homines magis sint proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum quod etiam uxori debitum non reddit.

Articulus 4

[45113] II^{a}-IIae, q. 153 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiae, ut patet per Glossam, Ephes. V. Sed immunditia est filia gulae, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Ergo luxuria non est vitium capitale.

[45114] II^{a}-IIae, q. 153 a. 4 arg. 2 Praeterea, Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod *sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis.* Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

[45115] II^{a}-IIae, q. 153 a. 4 arg. 3 Praeterea, luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. IV, *qui, desperantes, seipsos tradiderunt impudicitiae.* Sed desperatio non est vitium capitale, quinimmo ponitur filia acediae, ut supra habitum est. Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

[45116] II^{a}-IIae, q. 153 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit luxuriam inter vitia capitalia.

[45117] II^{a}-IIae, q. 153 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quod ex eius appetitu homo procedit ad multa peccata perpetranda, quae omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriae est delectatio venereorum, quae est maxima. Unde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis; tum etiam

propter connaturalitatem huius concupiscentiae. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

[45118] IIª-IIae, q. 153 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod immunditia, secundum quosdam, quae ponitur filia gulae, est quaedam immunditia corporalis, ut supra dictum est. Et sic obiectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriae, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriae, non autem secundum rationem causae finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

[45119] IIª-IIae, q. 153 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum, et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

[45120] IIª-IIae, q. 153 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod a delectationibus luxuriae praecipue aliqui abstinent propter spem futurae gloriae, quam desperatio subtrahit. Et ideo causat luxuriam sicut removens prohibens, non sicut per se causa, quod videtur requiri ad vitia capitalia.

Articulus 5

[45121] IIª-IIae, q. 153 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse filiae luxuriae *caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror vel desperatio futuri.* Quia caecitas mentis et inconsideratio et praecipitatio pertinent ad imprudentiam, quae invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiae luxuriae.

[45122] IIª-IIae, q. 153 a. 5 arg. 2 Praeterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est. Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiae. Ergo inconstantia non est filia luxuriae.

[45123] IIª-IIae, q. 153 a. 5 arg. 3 Praeterea, amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Non ergo debet poni filia luxuriae.

[45124] IIª-IIae, q. 153 a. 5 arg. 4 Praeterea, Isidorus ponit quatuor, scilicet *turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia.* Ergo praedicta enumeratio videtur esse superflua.

[45125] IIª-IIae, q. 153 a. 5 s. c. Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

[45126] IIª-IIae, q. 153 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriae maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo obiecto, scilicet delectabili, propter vehementiam delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem

rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. XIII, *species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum.* Et quantum ad hoc, ponitur caecitas mentis. Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem. Et hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae, unde Terentius dicit, in eunucho, loquens de amore libidinoso, *quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.* Et quantum ad hoc, ponitur praecipitatio, quae importat subtractionem consilii, ut supra habitum est, tertius autem actus est iudicium de agendis. Et hoc etiam impeditur per luxuriam, dicitur enim Dan. XIII, de senibus luxuriosis, *averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum iustorum.* Et quantum ad hoc, ponitur inconsideratio. Quartus autem actus est praeceptum rationis de agendo. Quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde Terentius dicit, in eunucho, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica, *haec verba una falsa lacrimula restringet.* Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit, et per oppositum ponitur odium Dei, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quae sunt ad finem. Et quantum ad hoc, ponitur affectus praesentis saeculi, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate, et per oppositum ponitur desperatio futuri saeculi, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

[45127] II^{a}-IIae, q. 153 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic. intemperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo vitia opposita prudentiae maxime oriuntur ex luxuria, quae est praecipua intemperantiae species.

[45128] II^{a}-IIae, q. 153 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo a delectationibus pertinet ad continentiam, quae ponitur pars temperantiae, ut supra dictum est. Et ideo inconstantia quae ei opponitur, ponitur filia luxuriae. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis et effeminatum reddit, secundum illud Osee IV, *fornicatio, et vinum et ebrietas, aufert cor.* Et Vegetius dicit, in libro de re militari, quod *minus mortem metuit qui minus deliciarum novit in vita.* Nec oportet, sicut saepe dictum est, quod filiae vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

[45129] II^{a}-IIae, q. 153 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod amor sui quantum ad quaecumque bona quae sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum. Sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriae.

[45130] II^{a}-IIae, q. 153 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa quae Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et praecipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo, propter materiam. Et sic ponuntur turpiloquia. Quia enim ex abundantia cordis os loquitur, ut dicitur Matth. XII, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo, ex parte causae. Quia

enim luxuria inconsiderationem et praecipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter et inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem quaerit, etiam verba sua ad delectationem ordinat, et sic prorumpit in verba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria, propter caecitatem mentis quam causat. Et sic prorumpit in stultiloquia, utpote cum suis verbis praefert delectationes quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

Quaestio 154

Prooemium

[45131] II^{a}-IIae, q. 154 pr. Deinde considerandum est de luxuriae partibus. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, de divisione partium luxuriae. Secundo, utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum in tactibus et osculis et aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale. Quinto, utrum nocturna pollutio sit peccatum. Sexto, de stupro. Septimo, de raptu. Octavo, de adulterio. Nono, de incestu. Decimo, de sacrilegio. Undecimo, de peccato contra naturam. Duodecimo, de ordine gravitatis in praedictis speciebus.

Articulus 1

[45132] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriae, scilicet, *fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam.* Diversitas enim materiae non diversificat speciem. Sed praedicta divisio sumitur secundum materiae diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur coniugatae, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc species luxuriae non diversificentur.

[45133] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 arg. 2 Praeterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quae pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quae est alterius, et sic iniustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriae.

[45134] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriae, ita et sacrilegium species luxuriae poni debet.

[45135] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 arg. 4 Praeterea, ille qui est matrimonio iunctus non solum peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua coniuge inordinate utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo deberet inter species luxuriae computari.

[45136] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 arg. 5 Praeterea, apostolus, II ad Cor. XII, dicit, *ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt.* Ergo videtur quod etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriae, sicut et fornicatio.

[45137] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 arg. 6 Praeterea, divisum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur praedictis, dicitur enim Galat. V, *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria.* Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriae.

[45138] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 s. c. Sed contra est quod praedicta divisio ponitur in decretis, XXXVI Caus., qu. I.

[45139] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccatum luxuriae consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter, uno modo, secundum materiam in qua huiusmodi delectationem quaerit; alio modo, secundum quod, materia debita existente, non observantur aliae debitae conditiones. Et quia circumstantia, inquantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriae assignari ex parte materiae vel obiecti. Quae quidem potest non convenire rationi rectae dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et sic, inquantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest. Inquantum autem impeditur debita educatio et promotio prolis natae, est fornicatio simplex, quae est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectae per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primo quidem, ex parte ipsius feminae cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur. Et sic est incestus, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate iunctarum. Secundo, ex parte eius in cuius potestate est femina. Quia si est in potestate viri, est adulterium, si autem est in potestate patris, est stuprum, si non inferatur violentia; raptus autem, si inferatur. Diversificantur autem istae species magis ex parte feminae quam viri. Quia in actu venereo femina se habet sicut patiens et per modum materiae, vir autem per modum agentis. Dictum est autem quod praedictae species secundum differentiam materiae assignantur.

[45140] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praedicta diversitas materiae habet annexam diversitatem formalem obiecti, quae accipitur secundum diversos modos repugnantiae ad rationem rectam, ut dictum est.

[45141] II^{a}-IIae, q. 154 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est. Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub iniustitia. Nec deformitas iniustitiae omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim luxuria gravior quae in tantum concupiscentiam sequitur quod etiam in iniustitiam ducat.

[45142] IIª-IIae, q. 154 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod mulier vovens continentiam quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuriae.

[45143] IIª-IIae, q. 154 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod peccatum coniugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias quae non constituunt speciem moralis actus, ut dictum est.

[45144] IIª-IIae, q. 154 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut dicit Glossa ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam. Impudicitia autem est quae fit cum liberis a viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel potest dici quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia huiusmodi.

[45145] IIª-IIae, q. 154 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa ibidem dicit.

Articulus 2

[45146] IIª-IIae, q. 154 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quae simul connumerantur, videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quae non sunt peccata mortalia, dicitur enim Act. XV, *abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine et suffocato, et fornicatione*; illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud I ad Tim. IV, *nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

[45147] IIª-IIae, q. 154 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullum peccatum mortale cadit sub praecepto divino. Sed Osee I praecipitur a domino, *vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

[45148] IIª-IIae, q. 154 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus sine reprehensione, sicut legitur Gen. XVI de Abraham quod accessit ad Agar, ancillam suam; et infra, XXX, legitur de Iacob quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham; et infra, XXXVIII, legitur quod Iudas accessit ad Thamar, quam aestimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

[45149] IIª-IIae, q. 154 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati. Sed fornicatio simplex non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum; nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

[45150] IIª-IIae, q. 154 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem

aeternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex, quia super illud I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii, *omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est. Quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, sed non peribit.* Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

[45151] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de Bon. Coniug., *quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis.* Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus. Quod maxime videtur de fornicatione simplici, quae minima est inter species enumeratas.

[45152] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Tobiae IV, *attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam, non patiaris crimen scire.* Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio, et omnis concubitus qui est praeter uxorem, est peccatum mortale.

[45153] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per apostolum, Galat. V, ubi, praemissa fornicatione, et quibusdam aliis vitiis, subdit, *qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

[45154] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 s. c. 3 Praeterea, in decretis dicitur, XXII Caus., qu. I, *nosse debent talem de periurio poenitentiam imponi debere qualem de adulterio et fornicatione, et de homicidio sponte commisso, et de ceteris criminalibus vitiis.* Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale, sive mortale.

[45155] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 co. Respondeo dicendum quod absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod Deut. XXIII, super illud, non erit meretrix etc., dicit Glossa, *ad eas prohibet accedere quarum est venialis turpitudo.* Non enim debet dici venialis, sed venalis, quod est proprium meretricum. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quae vergit in nocumentum vitae eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus in quibus est vagus concubitus, ut patet in canibus et aliis huiusmodi animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Haec autem certitudo tolleretur si esset vagus concubitus. Haec autem determinatio certae feminae matrimonium vocatur. Et ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra

habitum est, consequens est quod ista coniunctio maris ad feminam, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis agetur, cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde, cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote praeter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandae. Et ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione. Quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

[45156] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eandem rationem culpae cum aliis, sed quantum ad hoc, quod ex his quae ibi ponuntur similiter poterat dissidium generari inter Iudaeos et gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis, Iudaei autem, ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quae ibi ponuntur, Iudaei abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde apostoli ea gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudaeis abominabilia, ut etiam supra dictum est.

[45157] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis, sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturae. Et ideo, sicut Abraham non peccavit filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc, secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanae; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex praecepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit, III Confess., *cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet iubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est.* Et postea subdit, *sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad obediendum praeponitur, ita Deus omnibus.*

[45158] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Abraham et Iacob ad ancillas accesserunt non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit, cum de matrimonio agetur. Iudam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Ioseph.

[45159] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc, quod repugnat bono prolis nasciturae, ut ostensum est, dum scilicet dat operam generationi non secundum quod convenit proli nasciturae.

[45160] II^{a}-IIae, q. 154 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur liberatur a perditione aeterna, inquantum per huiusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur per quam poeniteat, et inquantum per huiusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso. Non autem ita quod, si in lubrico carnis perseveret impoenitens usque ad

mortem, per pietatis opera liberetur.

[45161] II^a-IIae, q. 154 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quae impedit bonum prolis nasciturae, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiae. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitae unius hominis, et ideo actus gulae ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen si quis scienter cibum comederet qui totam conditionem vitae eius immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quae sub luxuria continentur. Minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

Articulus 3

[45162] II^a-IIae, q. 154 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex maiori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione dicitur enim in Glossa, I ad Cor. VI, quod ardor libidinis in luxuria est maximus. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

[45163] II^a-IIae, q. 154 a. 3 arg. 2 Praeterea, tanto aliquis gravius peccat, quanto in rem sibi magis coniunctam delinquit, sicut gravius peccat qui percutit patrem quam qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur I Cor. VI, *qui fornicatur, in corpus suum peccat*, quod est homini coniunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

[45164] II^a-IIae, q. 154 a. 3 arg. 3 Praeterea, quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod contra illud committitur videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut ex praedictis patet. Est etiam contra Christum, secundum illud I ad Cor. VI, *tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

[45165] II^a-IIae, q. 154 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit quod peccata carnalia sunt minoris culpae quam peccata spiritualia.

[45166] II^a-IIae, q. 154 a. 3 co. Respondeo dicendum quod gravitas peccati alicuius attendi potest dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suae speciei, quae consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quae sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia huiusmodi, minus autem peccatis quae sunt directe contra Deum, et peccato quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium.

[45167] II^a-IIae, q. 154 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod libido quae aggravat peccatum est quae consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quae est in appetitu sensitivo diminuit peccatum, quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et

hoc modo in fornicatione libido est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *quod inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt praelia castitatis, ubi est quotidiana pugna, sed rara victoria.* Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod *magis per carnis luxuriam humanum genus subditur Diabolo* quam per aliquod aliud, quia scilicet difficilius est vincere vehementiam huius passionis.

[45168] IIª-IIae, q. 154 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui fornicatur dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit, sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, inquantum scilicet indebite illud resolvit et inquinat, et alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit peccatum gravissimum, quia ratio in homine praevalet corpori; unde, si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

[45169] IIª-IIae, q. 154 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanae inquantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu iam participat speciem quam qui est potentia homo. Et secundum hoc etiam homicidium est gravius quam fornicatio et omnes luxuriae species, tanquam magis bono speciei humanae repugnans. Bonum etiam divinum est maius bono speciei humanae. Et ideo etiam peccata quae sunt contra Deum, sunt maiora. Nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut enim membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud I ad Cor. VI, *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio.

Articulus 4

[45170] IIª-IIae, q. 154 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim, ad Ephes. V, dicit, *fornicatio autem et omnis immunditia, aut avaritia, ne nominetur in vobis, sicut decet sanctos.* Subdit autem, aut turpitudo, Glossa, *ut in osculis et amplexibus; aut stultiloquium, ut blanda verba; aut scurrilitas, quae a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas.* Postea autem subdit, *hoc enim scitote, intelligentes, quod omnis fornicator aut immundus aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei*, ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

[45171] IIª-IIae, q. 154 a. 4 arg. 2 Praeterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandae et educandae. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

[45172] IIª-IIae, q. 154 a. 4 arg. 3 Praeterea, illa quae sunt secundum se peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus et huiusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo

non sunt secundum se peccata mortalia.

[45173] II^{a}-IIae, q. 154 a. 4 s. c. 1 Sed contra, minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. V, *qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo.* Ergo multo magis osculum libidinosum, et alia huiusmodi, sunt peccata mortalia.

[45174] II^{a}-IIae, q. 154 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Cyprianus, ad Pomponium de virginitate, dicit, *certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio et osculatio, et coniacentium duorum turpis et foeda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitentur.* Ergo per praedicta homo fit reus criminis, idest peccati mortalis.

[45175] II^{a}-IIae, q. 154 a. 4 co. Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Uno modo, secundum speciem suam. Et hoc modo osculum, amplexus vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim haec absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriae, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa, sicut ille qui dat eleemosynam ut aliquem inducat ad haeresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum fornicatio sit peccatum mortale, et multo magis aliae luxuriae species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum oscula et amplexus et huiusmodi propter delectationem huiusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia. Et sic solum dicuntur libidinosa. Unde huiusmodi, secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

[45176] II^{a}-IIae, q. 154 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod ordinantur ad praecedentia.

[45177] II^{a}-IIae, q. 154 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod oscula et tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanae, procedunt tamen ex libidine, quae est radix huius impedimenti. Et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

[45178] II^{a}-IIae, q. 154 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod huiusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

Articulus 5

[45179] II^{a}-IIae, q. 154 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri, sicut patet de Salomone, qui dormiens a domino donum sapientiae impetravit, ut dicitur III Reg. III, et II Paralip. I. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri. Et ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

[45180] II^{a}-IIae, q. 154 a. 5 arg. 2 Praeterea, quicumque habet usum rationis, potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et praeeligit unum alteri, consentiens vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

[45181] II^{a}-IIae, q. 154 a. 5 arg. 3 Praeterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest vel agere secundum rationem vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur a Deo et increpatur, secundum illud Iob XXXIII, *per somnium, in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.* Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem vel contra rationem, quod est bene agere vel peccare. Et sic videtur quod pollutio nocturna sit peccatum.

[45182] II^{a}-IIae, q. 154 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *ipsa phantasia quae fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram coniunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur quod, ut diceretur, sine dubio cogitatum est.*

[45183] II^{a}-IIae, q. 154 a. 5 co. Respondeo dicendum quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum nisi inquantum iudicio rationis reprimi potest. Et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium, nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum velut rebus ipsis, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam. Quae potest esse triplex. Una quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore; vel cum facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem; somniat dormiens ea quae pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis vel resoluti, sicut etiam accidit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate; ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, puta cum est ex superfluitate cibi vel potus; tunc nocturna pollutio habet rationem culpae ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se nec in causa sua. Alia vero causa nocturnae pollutionis potest esse animalis interior, puta cum ex cogitatione praecedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quae in vigilia praecessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus, quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiae vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum quae fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex

hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio. Secundum hoc philosophus dicit, in I Ethic., quod inquantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora fiunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet, et Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quod *propter bonam animae affectionem, quaedam eius merita etiam in somnis clarent.* Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte suae causae. Quandoque tamen contingit quod ex praecedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpae, nec in se nec in sua causa. Tertia vero causa est spiritualis extrinseca, puta cum ex operatione Daemonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato praecedenti, scilicet negligentia praeparandi se contra Daemonis illusiones, unde et in sero cantatur, *hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora.* Quandoque vero est absque omni culpa hominis, ex sola nequitia Daemonis, sicut in collationibus patrum legitur de quodam quod semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc Diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, quandoque tamen est sequela peccati praecedentis.

[45184] II^{a}-IIae, q. 154 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo, sed fuit signum praecedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt.

[45185] II^{a}-IIae, q. 154 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum quod vires sensitivae interiores magis vel minus opprimuntur a somno, propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum est. Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

[45186] II^{a}-IIae, q. 154 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut eius iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima principia cognitionis humanae. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis praecedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione Angeli boni vel mali.

Articulus 6

[45187] II^{a}-IIae, q. 154 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriae. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem; ut habetur in decretis, XXXVI Caus., qu. I. Sed hoc potest esse soluti cum soluta, quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae a fornicatione distincta.

[45188] II^{a}-IIae, q. 154 a. 6 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de patriarchis, *nemo sibi*

blandiatur de legibus hominum, omne stuprum adulterium est. Sed specierum ex opposito divisarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriae, videtur quod stuprum species luxuriae poni non debet.

[45189] IIª-IIae, q. 154 a. 6 arg. 3 Praeterea, inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, iniuriam facit alteri, scilicet patri puellae quam corrumpit, qui potest ad animum suam iniuriam revocare, et agere actione iniuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae.

[45190] IIª-IIae, q. 154 a. 6 s. c. Sed contra est quod stuprum proprie consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriae.

[45191] IIª-IIae, q. 154 a. 6 co. Respondeo dicendum quod ubi circa materiam alicuius vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est. In virgine autem sub custodia patris existente quaedam deformitas specialis occurrit si corrumpatur. Tum ex parte puellae, quae, ex hoc quod violatur, nulla pactione coniugali praecedente, impeditur a legitimo matrimonio consequendo et ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur ne signaculum virginitatis amitteret. Tum etiam ex parte patris, qui de eius custodia sollicitudinem gerit, secundum illud Eccli. XLII, *super filiam luxuriosam confirma custodiam, nequando faciat te in opprobrium venire inimicis.* Et ideo manifestum est quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinate luxuriae species.

[45192] IIª-IIae, q. 154 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimoniali, non tamen est soluta a patria potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex, sed concubitus qui fit cum meretricibus, idest mulieribus iam corruptis, ut patet per Glossam, II ad Cor. XII, super illud, *qui non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione* et cetera.

[45193] IIª-IIae, q. 154 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter sumitur pro omni peccato luxuriae. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri coniugati cum quacumque alia muliere praeter uxorem. Quod patet ex hoc quod subdit, *nec viro licet quod mulieri non licet.* Et hoc modo etiam accipitur Num. V, ubi dicitur, *si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro,* et cetera.

[45194] IIª-IIae, q. 154 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet unum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriae ex peccato iniustitiae, quia videtur concupiscentia esse inordinatior quae a delectabili non abstinet ut iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. XXII, *si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si autem pater virginis*

dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt. Aliam vero iniuriam facit patri puellae. Unde et ei secundum legem tenetur ad poenam. Dicitur enim Deut. XXII, *si invenerit vir puellam virginem, quae non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad iudicium venerit, dabit qui dormivit cum ea patri puellae quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem, et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitae suae.* Et hoc ideo, ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit.

Articulus 7

[45195] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod raptus non sit species luxuriae distincta a stupro. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *stuprum, idest raptus, proprie est illicitus coitus, a corrumpendo dictus, unde et qui raptu potitur, stupro fruitur.* Ergo videtur quod raptus non debeat poni species luxuriae distincta a stupro.

[45196] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 arg. 2 Praeterea, raptus videtur quandam violentiam importare, dicitur enim in decretis, XXXVI Caus., qu. I, quod *raptus committitur cum puella violenter a domo patris abducitur, ut, corrupta, in uxorem habeatur.* Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quae per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriae.

[45197] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 arg. 3 Praeterea, peccatum luxuriae per matrimonium cohibetur, dicitur enim I ad Cor. VII, *propter fornicationem, unusquisque suam habeat.* Sed raptus impedit matrimonium sequens, dicitur enim in Concilio Meldensi, *placuit ut hi qui rapiunt feminas, vel furantur vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint.* Ergo raptus non est determinata species luxuriae a stupro distincta.

[45198] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 arg. 4 Praeterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriae. Sed raptus potest committi si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriae.

[45199] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 s. c. Sed contra est quod raptus est illicitus coitus, ut Isidorus dicit. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriae. Ergo raptus est species luxuriae.

[45200] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 co. Respondeo dicendum quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriae. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque vero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quae quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quam patri, quandoque autem infertur patri, sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum et violenter corrumpitur; quandoque

autem, etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali. Qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro, puta si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Unde Symmachus Papa dicit, *raptores viduarum vel virginum, ob immanitatem facinoris tanti, detestamur.* Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiae illatione virginem illicite deflorat.

[45201] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

[45202] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod illatio violentiae videtur procedere ex magnitudine concupiscentiae, ex qua aliquis non refugit periculo se iniicere violentiae inferendae.

[45203] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliter est dicendum in raptu puellarum quae sunt aliis desponsatae, et aliter de raptu illarum quae non sunt aliis desponsatae. Illae enim quae sunt aliis desponsatae restituendae sunt sponsis, qui in eis ex ipsa desponsatione ius habent. Illae autem quae non sunt aliis desponsatae, restituendae sunt primo patriae potestati, et tunc, de voluntate parentum, licite possunt eas in uxores accipere. Si tamen aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur, tenetur enim quicumque rem rapit ad eius restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium iam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in praedicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus contrarium dicit. *Tria, inquit, legitima coniugia in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro et illi per vim copulata, si voluerit pater eius, dotabit eam iste vir quantum iudicaverit pater, et dabit pretium pudicitiae eius. Tertium autem est, quando aufertur ei et alteri traditur de voluntate patris.* Vel potest intelligi de illis quae sunt aliis desponsatae, et maxime per verba de praesenti.

[45204] II^{a}-IIae, q. 154 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa. Et ideo, quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus. Unde Gelasius Papa dicit, *lex illa praeteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella de cuius nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta.*

Articulus 8

[45205] II^{a}-IIae, q. 154 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod adulterium non sit determinata species luxuriae ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit praeter suam, sicut dicit quaedam Glossa super Exodum. Sed alia mulier praeter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo in potestate patris existens, vel meretrix, vel cuiuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriae ab aliis distincta.

[45206] II^{a}-IIae, q. 154 a. 8 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit quod *nihil interest ex qua causa quis insaniat. Unde Sixtus Pythagoricus, adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem.* Et pari ratione, in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriae species.

[45207] II^{a}-IIae, q. 154 a. 8 arg. 3 Praeterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis, quia utrobique violatur mulier alienae potestati subiecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriae ab aliis distincta.

[45208] II^{a}-IIae, q. 154 a. 8 s. c. Sed contra est quod Leo Papa dicit quod *adulterium committitur cum, propriae libidinis instinctu vel alienae consensu, cum altero vel altera contra pactum coniugale concumbitur.* Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriae. Ergo adulterium est determinata species luxuriae.

[45209] II^{a}-IIae, q. 154 a. 8 co. Respondeo dicendum quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanae generationis bonum aliquis delinquit, primo quidem, inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam, quod requiritur ad bonum prolis propriae educandae; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, et sic impedit bonum prolis alienae. Eadem ratio est de muliere coniugata quae per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. XXIII, *omnis mulier relinquens virum suum, peccabit, primo enim, in lege altissimi incredibilis fuit*, in qua scilicet praecipitur, non moechaberis; *et secundo, virum suum derelinquit*, in quo facit contra certitudinem prolis eius; tertio, *in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi*, quod est contra bonum propriae prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus, alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species luxuriae, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

[45210] II^{a}-IIae, q. 154 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui habet uxorem, si ad aliam accedit, peccatum eius potest denominari vel ex parte sua, et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit, vel ex parte mulieris ad quam accedit. Et sic quandoque est adulterium, puta cum coniugatus accedit ad uxorem alterius, quandoque autem habet rationem stupri, vel alicuius alterius, secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem supra quod species luxuriae accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

[45211] II^{a}-IIae, q. 154 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanae prolis, sicut dictum est. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet; ideo aliqualiter potest adulter nominari; et magis quam ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

[45212] II^{a}-IIae, q. 154 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod uxor est in potestate viri sicut ei

matrimonio copulata, puella autem est sub potestate patris sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, et alio modo peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diversae luxuriae species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte, cum de matrimonio tractabitur.

Articulus 9

[45213] II^{a}-IIae, q. 154 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriae. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod incestus non sit species luxuriae, sed sit universaliter ipsa luxuria.

[45214] II^{a}-IIae, q. 154 a. 9 arg. 2 Praeterea, in decretis dicitur, XXXVI, qu. I, quod *incestus est consanguinearum vel affinium abusus*. Sed affinitas differt a consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriae, sed plures.

[45215] II^{a}-IIae, q. 154 a. 9 arg. 3 Praeterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines non est secundum se deforme, alias, nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriae.

[45216] II^{a}-IIae, q. 154 a. 9 s. c. Sed contra est quod species luxuriae distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est. Ergo incestus est determinata species luxuriae.

[45217] II^{a}-IIae, q. 154 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriae, ubi invenitur aliquid repugnans debito usui venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereae, triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter homo debet quandam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt, in tantum quod apud antiquos, ut maximus Valerius refert, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum praedicta quod in actibus venereis maxime consistit quaedam turpitudo honorificentiae contraria, unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et haec causa videtur exprimi Levit. XVIII, ubi dicitur, *mater tua est, non revelabis turpitudinem eius*. Et idem postea dicit in aliis. Secunda ratio est quia personas sanguine coniunctas necesse est ad invicem simul conversari. Unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereae commixtionis, et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illae personae specialiter videntur esse prohibitae quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum,

dum enim homo uxorem extraneam accipit, iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei sui. Unde Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, *habita est ratio rectissima caritatis ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos.* Addit autem Aristoteles quartam rationem, in II Politic., quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quod incestus est determinata luxuriae species.

[45218] II^{a}-IIae, q. 154 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod abusus coniunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem; tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est. Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur incestus.

[45219] II^{a}-IIae, q. 154 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod persona affinis coniungitur alicui propter personam consanguinitate coniunctam. Et ideo, quia unum est propter alterum, eiusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

[45220] II^{a}-IIae, q. 154 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod in commixtione personarum coniunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi, sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio, nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde philosophus dicit, in IX de Animal., quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum praecipitavit, quasi prae horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliae vero personae quae non coniunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam. Quia, ut dictum est, usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subiacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, *commixtio sororum et fratrum, quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente.*

Articulus 10

[45221] II^{a}-IIae, q. 154 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non possit esse species luxuriae. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra habitum est. Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriae.

[45222] II^{a}-IIae, q. 154 a. 10 arg. 2 Praeterea, in decretis, XXXVI Caus., qu. I, sacrilegium non ponitur inter alia quae ponuntur species luxuriae. Ergo videtur quod non sit luxuriae species.

[45223] II^{a}-IIae, q. 154 a. 10 arg. 3 Praeterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulae,

aut alterius alicuius huiusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriae.

[45224] IIª-IIae, q. 154 a. 10 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, quod *sicut iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, ita etiam iniquum est libidine concumbendi subvertere limitem morum.* Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo, pari ratione, subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris, facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriae species.

[45225] IIª-IIae, q. 154 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis secundum quod ordinatur ad cultum Dei, sit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum, in libro de virginitate. Unde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundum hoc, sacrilegium potest poni species luxuriae.

[45226] IIª-IIae, q. 154 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod luxuria secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriae species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cuiusdam superioris generis.

[45227] IIª-IIae, q. 154 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod ibi enumerantur illa quae sunt species luxuriae secundum seipsa, sacrilegium autem est species luxuriae secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii. Et potest concurrere cum diversis speciebus luxuriae. Si enim aliquis abutatur persona coniuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacrata, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii; inquantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus, qui etiam secundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Iustinianus imperator dicit, *si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo, matrimonii iungendi causa, sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali poena feriatur.*

[45228] IIª-IIae, q. 154 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est vel persona sacrata quae concupiscitur ad concubitum, et sic pertinet ad luxuriam. Vel quae concupiscitur ad possidendum, et sic pertinet ad iniustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium, puta si aliquis ex ira iniuriam inferat personae sacrae. Vel, si gulose cibum sacratum assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriae, quae opponitur castitati, ad cuius observantiam aliquae personae specialiter consecrantur.

Articulus 11

[45229] II^{a}-IIae, q. 154 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriae. Quia in praedicta enumeratione specierum luxuriae nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriae.

[45230] II^{a}-IIae, q. 154 a. 11 arg. 2 Praeterea, luxuria opponitur virtuti, et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.

[45231] II^{a}-IIae, q. 154 a. 11 arg. 3 Praeterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut ex supra dictis patet. Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.

[45232] II^{a}-IIae, q. 154 a. 11 s. c. Sed contra est quod, II ad Cor. XII, connumeratur aliis luxuriae speciebus, ubi dicitur, *non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia*, ubi dicit Glossa, *immunditia, idest, luxuria contra naturam.*

[45233] II^{a}-IIae, q. 154 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ibi est determinata luxuriae species ubi specialis ratio deformitatis occurrit quae facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectae, quod est commune in omni vitio luxuriae. Alio modo, quia etiam, super hoc, repugnat ipsi ordini naturali venerei actus qui convenit humanae speciei, quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu, causa delectationis venereae, pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiae, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio modo, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum vel feminae ad feminam, ut apostolus dicit, ad Rom. I, quod dicitur sodomiticum vitium. Quarto, si non servetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum; aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

[45234] II^{a}-IIae, q. 154 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ibi enumerantur species luxuriae quae non repugnant humanae naturae. Et ideo praetermittitur vitium contra naturam.

[45235] II^{a}-IIae, q. 154 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod bestialitas differt a malitia, quae humanae virtuti opponitur, per quendam excessum circa eandem materiam. Et ideo ad idem genus reduci potest.

[45236] II^{a}-IIae, q. 154 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quaeritur in vitio contra naturam.

Articulus 12

[45237] II^{a}-IIae, q. 154 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra

naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriae. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur caritati. Sed magis videntur contrariari caritati proximi adulterium et stuprum et raptus, quae vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quae nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriae.

[45238] II^{a}-IIae, q. 154 a. 12 arg. 2 Praeterea, illa peccata videntur esse gravissima quae contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in iniuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

[45239] II^{a}-IIae, q. 154 a. 12 arg. 3 Praeterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem caritatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas, quae polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quae interdum polluuntur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

[45240] II^{a}-IIae, q. 154 a. 12 arg. 4 Praeterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quod tanto est gravius quanto est magis contra naturam. Sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiae seu mollitiei, quia hoc maxime videtur esse secundum naturam, ut alterum sit agens et alterum patiens. Ergo, secundum hoc, immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Non ergo vitia contra naturam sunt gravissima inter peccata luxuriae.

[45241] II^{a}-IIae, q. 154 a. 12 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Adulterin. coniugiis, quod omnium horum, peccatorum scilicet quae ad luxuriam pertinent, pessimum est quod contra naturam fit.

[45242] II^{a}-IIae, q. 154 a. 12 co. Respondeo dicendum quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam, nam ratio, praesuppositis his quae sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in operativis. Et ideo, sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus; ita in agendis agere contra ea quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quae sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum. Post quod est incestus, qui, sicut dictum est, est contra naturalem reverentiam quam personis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriae species praeteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex praesuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur non solum contra id quod convenit proli generandae, sed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quae committitur sine iniuria alterius personae, est minima inter species luxuriae. Maior autem iniuria est si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta ad usum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est gravius quam stuprum. Et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod, raptus virginis est gravius quam stuprum, et raptus uxoris quam adulterium. Et haec etiam omnia aggravantur secundum rationem

sacrilegii, ut supra dictum est.

[45243] IIª-IIae, q. 154 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo, ordinatori naturae. Unde Augustinus dicit, III Confess., *flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt, quae si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quae non sic fecit homines ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura cuius ille auctor est, libidinis perversitate polluitur.*

[45244] IIª-IIae, q. 154 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est. Et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus.

[45245] IIª-IIae, q. 154 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod unicuique individuo magis est coniuncta natura speciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quae fiunt contra naturam speciei, sunt graviora.

[45246] IIª-IIae, q. 154 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia contra naturam infimum locum tenet peccatum immunditiae, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est peccatum bestialitatis, ubi non servatur debita species. Unde super illud Gen. XXXVII, accusavit fratres suos crimine pessimo, dicit Glossa, quod cum pecoribus miscebantur. Post hoc autem est vitium sodomiticum, ubi non servatur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CLV ad CLXIX

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1899 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 155

Prooemium

[45247] IIª-IIae, q. 155 pr. Deinde considerandum est de partibus potentialibus temperantiae. Et primo, de continentia; secundo, de clementia; tertio, de modestia. Circa primum, considerandum est de continentia, et de incontinentia. Circa continentiam quaeruntur quatuor. Primo, utrum continentia sit virtus. Secundo, quae sit materia eius. Tertio, quid sit eius subiectum. Quarto, de comparatione eius ad temperantiam.

Articulus 1

[45248] IIª-IIae, q. 155 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo continentia non est virtus.

[45249] IIª-IIae, q. 155 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus utendo virtute peccat, quia secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., *virtus est qua nemo male utitur*. Sed aliquis continendo potest peccare, puta si desideret aliquod bonum facere et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

[45250] II^{a}-IIae, q. 155 a. 1 arg. 3 Praeterea, nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis, dicit enim Glossa Galat. V, quod per continentiam aliquis se etiam a licitis abstinet. Ergo continentia non est virtus.

[45251] II^{a}-IIae, q. 155 a. 1 s. c. Sed contra, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est huiusmodi, dicit enim Andronicus quod continentia est habitus invictus a delectatione. Ergo continentia est virtus.

[45252] II^{a}-IIae, q. 155 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen continentiae dupliciter sumitur a diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet, unde et apostolus, Galat. V, continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc, eadem ratio est de continentia quae de virginitate, quam supra diximus virtutem. Alii vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quae in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit philosophus continentiam, VII Ethic. Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur, non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariae. Et ideo philosophus dicit, in IV Ethic., quod continentia non est virtus, sed quaedam mixta, inquantum scilicet aliquid habet de virtute et in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

[45253] II^{a}-IIae, q. 155 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus condividit continentiam virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

[45254] II^{a}-IIae, q. 155 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus continens vere dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectae opponuntur concupiscentiae pravae, sicut et rationi perversae opponuntur concupiscentiae bonae. Et ideo proprie et vere continens est qui persistit in ratione recta abstinens a concupiscentiis pravis, non autem qui persistit in ratione perversa abstinens a concupiscentiis bonis, sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

[45255] II^{a}-IIae, q. 155 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quandam virtutem perfectam, quae non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

Articulus 2

[45256] IIª-IIae, q. 155 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia continentiae non sint concupiscentiae delectationum tactus. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., quod *generale decorum ita est ac si aequabilem formam atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem.* Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

[45257] IIª-IIae, q. 155 a. 2 arg. 2 Praeterea, nomen continentiae ex hoc sumitur quod aliquis tenet se in bono rationis rectae, sicut dictum est. Sed quaedam aliae passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiscentiae delectabilium tactus, sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quae est insaniae similis, ut Seneca dicit. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

[45258] IIª-IIae, q. 155 a. 2 arg. 3 Praeterea, Tullius dicit, in II Rhet., quod *continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur.* Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud I ad Tim. ult., *radix omnium malorum cupiditas.* Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

[45259] IIª-IIae, q. 155 a. 2 arg. 4 Praeterea, delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in esu. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

[45260] IIª-IIae, q. 155 a. 2 arg. 5 Praeterea, inter delectationes tactus quaedam sunt, non humanae, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum; quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum vel puerorum. Sed circa huiusmodi non est continentia, ut dicitur in VII Ethic. Non ergo propria materia continentiae sunt concupiscentiae delectationum tactus.

[45261] IIª-IIae, q. 155 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *continentia et incontinentia sunt circa eadem circa quae temperantia et intemperantia.* Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est. Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eandem materiam.

[45262] IIª-IIae, q. 155 a. 2 co. Respondeo dicendum quod nomen continentiae refrenationem quandam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quae impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo, non autem proprie est circa illas passiones quae important retractionem quandam, sicut timor et alia huiusmodi; in his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat ut supra dictum est. Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturae. Quae praecipue inclinat ad ea quae sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei. Quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum

tactus.

[45263] II^a-IIae, q. 155 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen temperantiae potest communiter accipi in quacumque materia, proprie tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari; ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum continere, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus. Communiter autem et secundum quid potest dici in quacumque alia materia. Et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiae.

[45264] II^a-IIae, q. 155 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum, iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio laesum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens irae, non tamen simpliciter.

[45265] II^a-IIae, q. 155 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiae et huiusmodi, ut philosophus dicit, in VII Ethic., *videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria* ad conservationem naturae. Et ideo circa ea *non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes*, sed secundum quid, apponendo quod sint *continentes vel incontinentes vel lucri, vel honoris*, vel alicuius huiusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentiae, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid, vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

[45266] II^a-IIae, q. 155 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quam circa cibos, licet, secundum philosophum, circa utrumque possit dici.

[45267] II^a-IIae, q. 155 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod continentia est bonum rationis humanae, et ideo attenditur circa passiones quae possunt esse homini connaturales. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam sive non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid.*

Articulus 3

[45268] II^a-IIae, q. 155 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod subiectum continentiae sit vis concupiscibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet esse proportionatum materiae. Sed materia continentiae, sicut dictum est, sunt concupiscentiae delectabilium tactus, quae pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

[45269] II^a-IIae, q. 155 a. 3 arg. 2 Praeterea, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est

in concupiscibili, cuius passiones superant rationem, dicit enim Andronicus quod *incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali.* Ergo et continentia, pari ratione, est in concupiscibili.

[45270] II^{a}-IIae, q. 155 a. 3 arg. 3 Praeterea, subiectum virtutis humanae vel est ratio, vel vis appetitiva, quae dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis. Neque etiam est in voluntate, quia continentia est circa passiones, quae non sunt in voluntate. Nec etiam est in irascibili, quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est. Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

[45271] II^{a}-IIae, q. 155 a. 3 s. c. Sed contra, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiae. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis, habet enim continens concupiscentias pravas, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Ergo continentia non est in concupiscibili.

[45272] II^{a}-IIae, q. 155 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre a dispositione quam habet dum subiicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam; et uterque, extra passionem existens, gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione, quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit, sicut in subiecto, in illa vi animae cuius actus est electio. Et haec est voluntas, ut supra habitum est.

[45273] II^{a}-IIae, q. 155 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quae est in concupiscibili, sed est circa eas quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

[45274] II^{a}-IIae, q. 155 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione, in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili, quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.

[45275] II^{a}-IIae, q. 155 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

Articulus 4

[45276] II^{a}-IIae, q. 155 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod continentia sit melior quam temperantia. Dicitur enim Eccli. XXVI, *omnis autem ponderatio non est digna continentis animae*. Ergo nulla virtus potest continentiae adaequari.

[45277] II^{a}-IIae, q. 155 a. 4 arg. 2 Praeterea, quanto aliqua virtus meretur maius praemium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri maius praemium, dicitur enim II ad Tim. II, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit*; magis autem certat continens, qui patitur vehementes concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

[45278] II^{a}-IIae, q. 155 a. 4 arg. 3 Praeterea, voluntas est dignior potentia quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

[45279] II^{a}-IIae, q. 155 a. 4 s. c. Sed contra est quod Tullius et Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiae sicut principali virtuti.

[45280] II^{a}-IIae, q. 155 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen continentiae dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet ex his quae supra dicta sunt de praeeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiae secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas quae sunt in homine vehementes. Et secundum hoc, temperantia est multo potior quam continentia. Quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

[45281] II^{a}-IIae, q. 155 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod accipitur continentia prout abstinet ab omnibus venereis. Et hoc modo dicitur quod omnis ponderatio non est digna animae continentis, in genere castitatis, quia nec etiam fecunditas carnis, quae quaeritur in matrimonio, adaequatur continentiae virginali vel viduali, ut supra dictum est. Alio modo potest intelligi secundum quod nomen continentiae accipitur communiter pro omni abstinentia a rebus illicitis. Et sic dicitur quod omnis ponderatio non est digna animae continentis, quia non respicit aestimationem auri vel argenti, quae commutantur ad pondus.

[45282] II^{a}-IIae, q. 155 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod magnitudo concupiscentiae, seu debilitas eius, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alii. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes, magis paratas quam

alii. Et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum, magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spirituali laudabili, puta ex vehementia caritatis vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum, ratione suae causae, magnitudo vero minuit.

[45283] IIª-IIae, q. 155 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

Quaestio 156

Prooemium

[45284] IIª-IIae, q. 156 pr. Deinde considerandum est de incontinentia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus. Secundo, utrum incontinentia sit peccatum. Tertio, de comparatione incontinentiae ad intemperantiam. Quarto, quis sit turpior, utrum incontinens irae, vel incontinens concupiscentiae.

Articulus 1

[45285] IIª-IIae, q. 156 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animae, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam, dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod mulieres non dicuntur neque continentes neque incontinentes. Ergo continentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

[45286] IIª-IIae, q. 156 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem, dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod *maxime acuti*, idest cholerici, *et melancholici secundum irrefrenatam concupiscentiam sunt incontinentes.* Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

[45287] IIª-IIae, q. 156 a. 1 arg. 3 Praeterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

[45288] IIª-IIae, q. 156 a. 1 s. c. Sed contra est quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiae et incontinentiae, bestias autem dicimus neque continentes neque incontinentes, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo incontinentia maxime est ex parte animae.

[45289] II^{a}-IIae, q. 156 a. 1 co. Respondeo dicendum quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se quam ei quod solam occasionem praestat. Id autem quod est ex parte corporis, solum occasionem incontinentiae praestat. Ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporei organi, sed huiusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiae sed occasio sola; eo quod, durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo increscant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiae neque incontinentiae, quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat et incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiae sit ex parte animae, quae ratione passioni non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consilietur, quae quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel praevolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit, unde et haec incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

[45290] II^{a}-IIae, q. 156 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animae quae sunt sine corporeis instrumentis, idest ad actum intellectus et voluntatis, inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhaereat quibuscumque inhaeret, etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Proverb. ult., *mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod est parvum vel debile reputatur quasi nullum, inde est quod philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducunt, quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur, quasi de facili sequentes passiones.

[45291] II^{a}-IIae, q. 156 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur, ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur. Sicut et e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhaeret, propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere, propter eandem causam sicut etiam in mulieribus. Haec autem accidunt inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiae occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est.

[45292] II^{a}-IIae, q. 156 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

Articulus 2

[45293] IIª-IIae, q. 156 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non sit peccatum. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. VIII, *scio quod non possum esse continens nisi Deus det.* Ergo incontinentia non est peccatum.

[45294] IIª-IIae, q. 156 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

[45295] IIª-IIae, q. 156 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus peccat ex eo quod vehementer Deum amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens, dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *Paulus per incontinentiam divini amoris dixit, vivo ego, iam non ego.* Ergo incontinentia non est peccatum.

[45296] IIª-IIae, q. 156 a. 2 s. c. Sed contra est quod connumeratur aliis peccatis, II ad Tim. III, ubi dicitur, criminatores, incontinentes, immites, et cetera. Ergo incontinentia est peccatum.

[45297] IIª-IIae, q. 156 a. 2 co. Respondeo dicendum quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo, proprie et simpliciter. Et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum, duplici ratione, uno modo, ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem; alio modo, ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo philosophus dicit, in VII Ethic., quod incontinentia vituperatur non solum sicut peccatum, quod scilicet est per recessum a ratione, sed sicut malitia quaedam, inquantum scilicet pravas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia dicitur circa aliquid, proprie quidem, inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter, puta cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum huiusmodi, quae secundum se videntur esse bona; circa quae non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est. Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed eo quod non servat modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem, puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis male uti, puta circa concupiscentias virtutum. Circa quas potest dici aliquis esse incontinens per similitudinem, quia sicut ille qui est incontinens totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quae est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

[45298] IIª-IIae, q. 156 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Ioan. XV, *sine me nihil potestis facere.* Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum, quia, ut dicitur in III Ethic., *quae per amicos possumus, aliqualiter*

per nos possumus.

[45299] II^{a}-IIae, q. 156 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

[45300] II^{a}-IIae, q. 156 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non proprie.

Articulus 3

[45301] II^{a}-IIae, q. 156 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Luc. XII, *servus sciens voluntatem domini sui et faciens digna plagis, vapulabit multis.* Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quam intemperatus, quia, ut dicitur in VII Ethic., incontinens, sciens quoniam prava sunt quae concupiscit, nihilominus agit, propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quae concupiscit esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.

[45302] II^{a}-IIae, q. 156 a. 3 arg. 2 Praeterea, quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile, unde et peccata in spiritum sanctum, quae sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiae videtur esse insanabilius quam peccatum intemperantiae. Sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem et correctionem, quae nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, et nihilominus male agit, intemperato autem videtur quod bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

[45303] II^{a}-IIae, q. 156 a. 3 arg. 3 Praeterea, quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine quam intemperatus, quia incontinens habet vehementes concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

[45304] II^{a}-IIae, q. 156 a. 3 s. c. Sed contra est quod impoenitentia aggravat omne peccatum, unde Augustinus, in libro de Verb. Dom., dicit quod impoenitentia est peccatum in spiritum sanctum. Sed sicut philosophus dicit, in VII Ethic., *intemperatus non est poenitivus, immanet enim electioni, incontinens autem omnis est poenitivus.* Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

[45305] II^{a}-IIae, q. 156 a. 3 co. Respondeo dicendum quod peccatum, secundum Augustinum, praecipue in voluntate consistit, voluntas enim est qua peccatur et recte vivitur. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex

aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est quod incontinens statim poenitet, transeunte passione, quod non accidit de intemperato, quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Proverb. II, quod *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Unde patet quod intemperatus est multo peior quam incontinens, ut etiam philosophus dicit, in VII Ethic.

[45306] II^a-IIae, q. 156 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ignorantia intellectus quandoque quidem praecedit inclinationem appetitus, et causat eam. Et sic, quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involuntarium. Alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus. Et talis ignorantia quanto est maior, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem, sicut in incontinente; sive per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente. Et uno quidem modo, quantum ad durationem. Quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianae durat, durante commotione humoris. Ignorantia autem intemperati durat assidue, propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisicae, vel cuicumque morbo continuo, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet aestimat hoc nunc esse eligendum, sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde philosophus, in VII Ethic., dicit quod incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta existimatio de fine.

[45307] II^a-IIae, q. 156 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiae concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus, sed difficilior est eius sanatio, propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quae corrupta est circa aestimationem ultimi finis, quod se habet sicut principium in demonstrativis, difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quae in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur, inclinatio autem incontinentis est ex passione, quae facilius reprimi potest.

[45308] II^a-IIae, q. 156 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod libido voluntatis, quae auget peccatum, maior est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet. Sed libido concupiscentiae appetitus sensitivi quandoque maior est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi a gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam praevenit. Et ideo philosophus dicit, in VII Ethic., quod magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete, idest remisse concupiscens, persequitur delectationes. Quid enim faceret si adesset

concupiscentia iuvenilis?

Articulus 4

[45309] II^{a}-IIae, q. 156 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod incontinens irae sit peior quam incontinens concupiscentiae. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior, unde philosophus dicit, in VII Ethic., *non enim, si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. Sed, sicut Heraclitus dixit, difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram.* Ergo levior est incontinentia concupiscentiae quam incontinentia irae.

[45310] II^{a}-IIae, q. 156 a. 4 arg. 2 Praeterea, si passio per suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinens irae, quam in eo qui est incontinens concupiscentiae, *iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens*, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo incontinens irae est peior quam incontinens concupiscentiae.

[45311] II^{a}-IIae, q. 156 a. 4 arg. 3 Praeterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto est periculosius. Sed incontinentia irae videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad maius peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quam adulterium, ad quod perducit incontinentia concupiscentiae. Ergo incontinentia irae est gravior quam incontinentia concupiscentiae.

[45312] II^{a}-IIae, q. 156 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *minus turpis est incontinentia irae quam incontinentia concupiscentiae.*

[45313] II^{a}-IIae, q. 156 a. 4 co. Respondeo dicendum quod peccatum incontinentiae potest dupliciter considerari. Uno modo, ex parte passionis ex qua ratio superatur. Et sic incontinentia concupiscentiae est turpior quam incontinentia irae, quia motus concupiscentiae habet maiorem inordinationem quam motus irae. Et hoc propter quatuor, quae philosophus tangit in VII Ethic. Primo quidem, quia motus irae participat aliqualiter ratione, inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictae. Sed motus concupiscentiae totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem. Secundo, quia motus irae magis consequitur corporis complexionem, propter velocitatem motus cholerae, quae intendit ad iram. Unde magis est in promptu quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui est dispositus ad concupiscendum, concupiscat. Unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quaerit manifeste operari. Sed concupiscentia quaerit latebras, et dolose subintrat. Quarto, quia concupiscens delectabiliter operatur, sed iratus quasi quadam tristitia praecedente coactus. Alio modo potest considerari peccatum in-

continentiae quantum ad malum in quod quis incidit a ratione discedens. Et sic incontinentia irae est, ut plurimum, gravior, quia ducit in ea quae pertinent ad proximi nocumentum.

[45314] IIª-IIae, q. 156 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod difficilius est assidue pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua, sed ad horam difficilius est resistere irae, propter eius impetum.

[45315] IIª-IIae, q. 156 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat iudicium rationis, sed quia in nullo procedit secundum iudicium rationis. Et ex hoc est turpior.

[45316] IIª-IIae, q. 156 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte eorum in quae incontinens deducitur.

Quaestio 157

Prooemium

[45317] IIª-IIae, q. 157 pr. Deinde considerandum est de clementia et mansuetudine, et vitiis oppositis. Circa ipsas autem virtutes quaeruntur quatuor. Primo, utrum clementia et mansuetudo sint idem. Secundo, utrum utraque earum sit virtus. Tertio, utrum utraque earum sit pars temperantiae. Quarto, de comparatione earum ad alias virtutes.

Articulus 1

[45318] IIª-IIae, q. 157 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod clementia et mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ira autem est appetitus vindictae. *Cum ergo clementia sit lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis*, ut Seneca dicit, in II de clementia; per poenas autem fit vindicta, videtur quod clementia et mansuetudo sint idem.

[45319] IIª-IIae, q. 157 a. 1 arg. 2 Praeterea, Tullius dicit, in II Rhet., quod *clementia est virtus per quam animus concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur*, et sic videtur quod clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit, causatur ab ira, circa quam est mansuetudo. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint idem.

[45320] IIª-IIae, q. 157 a. 1 arg. 3 Praeterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiae, scilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint penitus idem.

[45321] IIª-IIae, q. 157 a. 1 s. c. Sed contra est quod secundum praedictam definitionem Senecae,

clementia est lenitas superioris adversus inferiorem. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

[45322] II^{a}-IIae, q. 157 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in II Ethic., virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt actionum exteriorum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quae moderantur passiones quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quae moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad iustitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniae, quae moderantur per liberalitatem, et ideo liberalitas concurrit cum iustitia in hoc effectu qui est abstinere a furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione irae provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat poenam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva poenarum, quod quidem impediri posset per excessum irae. Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum irae, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae.

[45323] II^{a}-IIae, q. 157 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictae appetitum. Sed clementia respicit ipsas poenas quae exterius adhibentur ad vindictam.

[45324] II^{a}-IIae, q. 157 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quae homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, contingit quod non placet ei per se poena eius, sed solum in ordine ad aliud, puta ad iustitiam, vel ad correctionem eius qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis sit promptus ad diminuendum poenas, quod pertinet ad clementiam, et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quod animus concitatus in odium, scilicet ad gravius puniendum, per clementiam retinetur, ne scilicet acriorem poenam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed poenae.

[45325] II^{a}-IIae, q. 157 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod mansuetudini, quae est directe circa iras proprie opponitur vitium iracundiae, quod importat excessum irae. Sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca, in II de Clem., quod *crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum non habent.* Qui autem in poenis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici saevi vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

Articulus 2

[45326] II^{a}-IIae, q. 157 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod neque clementia neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quae est quaedam virtus. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

[45327] II^{a}-IIae, q. 157 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed

tam clementia quam mansuetudo in diminutione quadam consistunt, nam clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo autem est diminutiva irae. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

[45328] II^{a}-IIae, q. 157 a. 2 arg. 3 Praeterea, mansuetudo, sive mititas, ponitur, Matth. V, inter beatitudines; et inter fructus, Galat. V. Sed virtutes differunt et a beatitudinibus et a fructibus. Ergo non continetur sub virtute.

[45329] II^{a}-IIae, q. 157 a. 2 s. c. Sed contra est quod Seneca dicit, in II de Clem., *clementiam et mansuetudinem omnes boni viri praestabunt.* Sed virtus est proprie quae pertinet ad bonos viros, nam *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic. Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

[45330] II^{a}-IIae, q. 157 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per philosophum, in I Ethic. Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine, nam clementia in diminuendo poenas aspicit ad rationem, ut Seneca dicit, in II de Clem.; similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in IV Ethic. Unde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus.

[45331] II^{a}-IIae, q. 157 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo non directe opponitur severitati, nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem poenarum. Unde secundum hoc, videretur magis opponi clementiae, quae etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est. Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem poenarum quando hoc recta ratio requirit, clementia autem diminutiva est poenarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

[45332] II^{a}-IIae, q. 157 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in IV Ethic., *habitus qui medium tenet in ira, est innominatus; et ideo virtus nominatur a diminutione irae, quae significatur nomine mansuetudinis*, eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiae, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam iniuriarum illatarum quam ab hoc deficere; quia *vix alicui nimis parvae videntur iniuriae sibi illatae*, ut dicit Sallustius. Clementia autem est diminutiva poenarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit iustitia legalis, sed propter aliqua particularia considerata, clementia diminuit poenas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca, in II de Clem., *clementia hoc primum praestat, ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiat, venia vero debitae poenae remissio est.* Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem sicut epieikeia ad iustitiam legalem, cuius pars est severitas quantum ad inflictionem poenarum secundum legem. Differt tamen clementia ab epieikeia, ut infra dicetur.

[45333] II^{a}-IIae, q. 157 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod beatitudines sunt actus virtutum, fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni

et virtutem et beatitudinem et fructum.

Articulus 3

[45334] II^{a}-IIae, q. 157 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praedictae virtutes non sint partes temperantiae. Clementia enim est diminutiva poenarum, ut dictum est. Hoc autem philosophus, in V Ethic., attribuit epieikeiae, quae pertinet ad iustitiam, ut supra habitum est. Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiae.

[45335] II^{a}-IIae, q. 157 a. 3 arg. 2 Praeterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiae.

[45336] II^{a}-IIae, q. 157 a. 3 arg. 3 Praeterea, Seneca dicit, in II de Clem., *cui voluptati saevitia est, possumus insaniam vocare.* Hoc autem opponitur clementiae et mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiae, videtur quod clementia et mansuetudo sint partes prudentiae, magis quam temperantiae.

[45337] II^{a}-IIae, q. 157 a. 3 s. c. Sed contra est quod Seneca dicit, in II de Clem., quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi.* Tullius etiam ponit clementiam partem temperantiae.

[45338] II^{a}-IIae, q. 157 a. 3 co. Respondeo dicendum quod partes assignantur virtutibus principalibus secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis, quantum ad modum ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit, sicut modus et nomen iustitiae in quadam aequalitate consistit; fortitudinis autem in quadam firmitate; temperantiae autem in quadam refrenatione, inquantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione consistit, quia scilicet clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo vero est mitigativa irae, ut ex dictis patet. Et ideo tam clementia quam mansuetudo adiunguntur temperantiae sicut virtuti principali. Et secundum hoc ponuntur partes ipsius.

[45339] II^{a}-IIae, q. 157 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in diminutione poenarum duo sunt consideranda. Quorum unum est quod diminutio poenarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis. Et secundum hoc, pertinet ad epieikeiam. Aliud autem est quaedam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione poenarum. Et hoc proprie pertinet ad clementiam, propter quod Seneca dicit quod est temperantia animi in potestate ulciscendi. Et haec quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium tristare. Et ideo dicit Seneca quod *clementia est quaedam lenitas animi.* Nam e contrario austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

[45340] II^{a}-IIae, q. 157 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod adiunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quaedam forma eius, quam

secundum materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est, licet non conveniant in materia.

[45341] II^{a}-IIae, q. 157 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexione humanae speciei, ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanae speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, puta cum aliquis usum rationis amittit, et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo naturaliter est omni homini amicus, ut dicitur in VIII Ethic. Insania autem quae excludit usum rationis, opponitur prudentiae. Sed quod aliquis delectetur in poenis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

Articulus 4

[45342] II^{a}-IIae, q. 157 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes. Laus enim virtutis praecipue consistit ex hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quae in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem, dicitur enim Iac. I, *in mansuetudine suscipite insitum verbum*; et Eccli. V, *esto mansuetus ad audiendum verbum Dei*; et Dionysius dicit, in epistola ad Demophil., *Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum.* Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

[45343] II^{a}-IIae, q. 157 a. 4 arg. 2 Praeterea, tanto virtus aliqua potior esse videtur, quanto magis acceptatur a Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo, dicitur enim Eccli. I, quod *beneplacitum est Deo fides et mansuetudo.* Unde et specialiter ad suae mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens, *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, et Hilarius dicit quod *per mansuetudinem mentis nostrae habitat Christus in nobis.* Est etiam hominibus acceptissima, unde dicitur Eccli. III, *fili, in mansuetudine perfice opera tua, et super hominum gloria diligeris.* Propter quod et Proverb. XX dicitur quod *clementia thronus regius roboratur.* Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimae virtutes.

[45344] II^{a}-IIae, q. 157 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Serm. domini in monte, quod *mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt in malo, sed vincunt in bono malum.* Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quae videtur esse potissima virtutum, quia super illud I ad Tim. IV, pietas ad omnia utilis est, dicit Glossa Ambrosii quod *omnis summa religionis Christianae in pietate consistit.* Ergo mansuetudo et clementia sunt maximae virtutes.

[45345] II^{a}-IIae, q. 157 a. 4 s. c. Sed contra est, quia non ponuntur virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

[45346] IIª-IIae, q. 157 a. 4 co. Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter nec quoad omnia, sed secundum quid et in aliquo genere. Non est autem possibile quod clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes simpliciter. Quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt a malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel poenam. Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quae simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, caritas, et etiam prudentia et iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia et mansuetudo. Sed secundum quid, nihil prohibet mansuetudinem et clementiam habere quandam excellentiam inter virtutes quae resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem. Et propter hoc, mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui, unde dicitur Eccli. X, *fili, in mansuetudine serva animam tuam.* Quamvis concupiscentiae delectationum tactus sint turpiores, et magis continue infestent, propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet. Clementia vero, in hoc quod diminuit poenas, maxime videtur accedere ad caritatem, quae est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos et eorum mala impedimus.

[45347] IIª-IIae, q. 157 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo praeparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem faciendo hominem compotem sui per diminutionem irae, ut dictum est. Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis, quod plerumque aliqui faciunt ex commotione irae. Et ideo Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *mitescere est non contradicere divinae Scripturae, sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectae, quasi nos melius et verius sapere et praecipere possemus.*

[45348] IIª-IIae, q. 157 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eundem effectum cum caritate, quae est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

[45349] IIª-IIae, q. 157 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, inquantum concurrunt in eundem effectum, qui est prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motivum. Nam pietas removet mala proximorum ex reverentia quam habet ad aliquem superiorem, puta Deum vel parentem. Misericordia vero removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contristatur inquantum aestimat eas ad se pertinere, ut supra dictum est, quod provenit ex amicitia, quae facit amicos de eisdem gaudere et tristari. Mansuetudo vero hoc facit inquantum removet iram incitantem ad vindictam. Clementia vero hoc facit ex animi lenitate, inquantum iudicat esse aequum ut aliquis non amplius puniatur.

Quaestio 158

Prooemium

[45350] IIª-IIae, q. 158 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de iracundia,

quae opponitur mansuetudini; secundo, de crudelitate, quae opponitur clementiae. Circa iracundiam quaeruntur octo. Primo, utrum irasci possit aliquando esse licitum. Secundo, utrum ira sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit gravissimum peccatorum. Quinto, de speciebus irae. Sexto, utrum ira sit vitium capitale. Septimo, quae sint filiae eius. Octavo, utrum habeat vitium oppositum.

Articulus 1

[45351] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod irasci non possit esse licitum. Hieronymus enim, exponens illud Matth. V, *qui irascitur fratri suo* etc., dicit, *in quibusdam codicibus additur, sine causa, ceterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur.* Ergo irasci nullo modo est licitum.

[45352] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., *malum animae est sine ratione esse.* Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod *ira non perfecte audit rationem.* Et Gregorius dicit, V Moral., quod *cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat.* Et Cassianus dicit, in libro de institutis coenobiorum, *qualibet ex causa iracundiae motus effervens, excaecat oculum cordis.* Ergo irasci semper est malum.

[45353] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 arg. 3 Praeterea, ira est appetitus vindictae, ut dicit Glossa super Levit. XIX, *non oderis fratrem tuum in corde tuo.* Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc Deo est reservandum, secundum illud Deut. XXXII, *mea est ultio.* Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

[45354] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne illud quod abducit nos a divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos a divina similitudine, quia Deus cum tranquillitate iudicat, ut habetur Sap. XII. Ergo irasci semper est malum.

[45355] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 s. c. Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super Matth., *qui sine causa irascitur, reus erit, qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur.* Ergo irasci non semper est malum.

[45356] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ira, proprie loquendo, est passio quaedam appetitus sensitivi, a qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animae, quod dupliciter in eis potest malum inveniri. Uno modo, ex ipsa specie passionis. Quae quidem consideratur secundum obiectum passionis. Sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum, est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat. Et ideo invidia, mox nominata, sonat aliquid mali, ut philosophus dicit, in II Ethic. Hoc autem non convenit irae, quae est appetitus vindictae, potest enim vindicta et bene et male appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua

passione secundum quantitatem ipsius, idest secundum superabundantiam vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus, praeter rationem rectam. Si autem aliquis irascatur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

[45357] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam praeter ordinem rationis existentes, et secundum hoc, ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Et secundum hoc accipit iram Hieronymus, loquitur enim de ira qua quis irascitur contra proximum quasi malum eius intendens. Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus, in IX de Civ. Dei, ira et aliae passiones animae dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatae secundum rationem sive non. Et secundum hoc, ira non semper est mala.

[45358] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo, antecedenter. Et sic trahit rationem a sua rectitudine, unde habet rationem mali. Alio modo, consequenter prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis. Et haec ira est bona, quae dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit, in V Moral., *curandum summopere est ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, ne quasi domina praeeat, sed velut ancilla ad obsequium parata, a rationis tergo nunquam recedat.* Haec autem ira, etsi in ipsa executione actus iudicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius, ibidem, dicit quod *ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excaecat.* Non autem est contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione eius quod est a ratione deliberatum. Quia etiam ars impediretur in suo actu si, dum debet agere, deliberaret de agendis.

[45359] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod appetere vindictam propter malum eius qui puniendus est, illicitum est. Sed appetere vindictam propter vitiorum correctionem et bonum iustitiae conservandum, laudabile est. Et in hoc potest tendere appetitus sensitivus inquantum movetur a ratione. Et dum vindicta secundum ordinem iudicii fit, a Deo fit, cuius minister est potestas puniens, ut dicitur Rom. XIII.

[45360] II^{a}-IIae, q. 158 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni, sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus; quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cuius motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit, in V Moral., quod *tunc robustius ratio contra vitia erigitur, cum ira subdita rationi famulatur.*

Articulus 2

[45361] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur. *Sed passionibus non demeremur, sicut neque vituperamur*, ut dicitur in II Ethic. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est, cum de

passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

[45362] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 arg. 2 Praeterea, in omni peccato est conversio ad aliquod commutabile bonum. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicuius. Ergo ira non est peccatum.

[45363] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 arg. 3 *Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest*, ut Augustinus dicit. Sed iram homo vitare non potest, quia super illud Psalmi, *irascimini et nolite peccare*, dicit Glossa quod motus irae non est in potestate nostra. Philosophus etiam dicit, in VII Ethic., quod iratus cum tristitia operatur, tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

[45364] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 arg. 4 Praeterea, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in II libro. Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiae quae est irascibilis. Unde et Hieronymus dicit, in quadam epistola, quod irasci est hominis. Ergo ira non est peccatum.

[45365] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, *omnis indignatio et ira tollatur a vobis.*

[45366] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ira, sicut dictum est, proprie nominat quandam passionem. Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona inquantum ratione regulatur, si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis irae appetitus, et vocatur ira per zelum. Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis; puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio iustitiae et correctio culpae, erit appetitus irae vitiosus. Et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus irae non immoderate fervescat, nec interius nec exterius. Quod quidem si praetermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat iustam vindictam.

[45367] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia passio potest esse regulata ratione vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii. Secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis, et e contrario, secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti et vituperabilis. Unde et philosophus ibidem dicit quod *laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur.*

[45368] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus eius sicut in quoddam commutabile bonum.

[45369] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui praeveniunt iudicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat, quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire ne insurgat. Et secundum hoc dicitur quod motus irae non est in potestate hominis, ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de iniuria quam aestimat sibi illatam, et ex hac tristitia movetur ad appetendum vindictam.

[45370] II^{a}-IIae, q. 158 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod irascibilis in homine naturaliter subiicitur rationi. Et ideo actus eius intantum est homini naturalis inquantum est secundum rationem, inquantum vero est praeter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

Articulus 3

[45371] II^{a}-IIae, q. 158 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Iob V, *virum stultum interficit iracundia*, et loquitur de interfectione spirituali, a qua peccatum mortale denominatur. Ergo ira est peccatum mortale.

[45372] II^{a}-IIae, q. 158 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil meretur damnationem aeternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem aeternam, dicit enim dominus, Matth. V, *omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*; ubi dicit Glossa quod *per illa tria*, quae ibi tanguntur, scilicet, *iudicium, Concilium et Gehennam, diversae mansiones in aeterna damnatione, pro modo peccati, singulariter exprimuntur*. Ergo ira est peccatum mortale.

[45373] II^{a}-IIae, q. 158 a. 3 arg. 3 Praeterea, quidquid contrariatur caritati est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur caritati, ut patet per Hieronymum, super illud Matth. V, *qui irascitur fratri suo* etc., ubi dicit quod hoc est contra proximi dilectionem. Ergo ira est peccatum mortale.

[45374] II^{a}-IIae, q. 158 a. 3 s. c. Sed contra est quod super illud Psalmi, *irascimini et nolite peccare*, dicit Glossa, *venialis est ira quae non perducitur ad effectum.*

[45375] II^{a}-IIae, q. 158 a. 3 co. Respondeo dicendum quod motus irae potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est. Uno modo, ex parte appetibilis, utpote cum aliquis appetit iniustam vindictam. Et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur caritati et iustitiae. Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quae quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus irae praevenit iudicium rationis, vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiam si actu inferatur, non esset peccatum mortale; puta si aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiusmodi. Alio modo potest esse motus irae inordinatus quantum ad modum irascendi, utpote si nimis ardenter

irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa irae. Et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis. Potest tamen contingere quod sit peccatum mortale, puta si ex vehementia irae aliquis excidat a dilectione Dei et proximi.

[45376] IIª-IIae, q. 158 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet, non refrenando per rationem motum irae, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei vel in iniuriam proximi.

[45377] IIª-IIae, q. 158 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, qui occiderit, reus erit iudicio. Unde loquitur ibi dominus de motu irae quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem laesionem, cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

[45378] IIª-IIae, q. 158 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in illo casu in quo ira contrariatur caritati, est peccatum mortale, sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet.

Articulus 4

[45379] IIª-IIae, q. 158 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus quod *nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu, et multo magis, anima.* Ergo ira est gravissimum peccatum.

[45380] IIª-IIae, q. 158 a. 4 arg. 2 Praeterea, quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse peius, quia sicut Augustinus dicit, in Enchirid., *malum dicitur aliquid quod nocet.* Ira autem maxime nocet, quia aufert homini rationem, per quam est dominus sui ipsius; dicit enim Chrysostomus quod *irae et insaniae nihil est medium, sed ira temporaneus est quidam Daemon, magis autem et Daemonium habente difficilius.* Ergo ira est gravissimum peccatum.

[45381] IIª-IIae, q. 158 a. 4 arg. 3 Praeterea, interiores motus diiudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus irae est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

[45382] IIª-IIae, q. 158 a. 4 s. c. Sed contra est quod ira comparatur ad odium sicut festuca ad trabem, dicit enim Augustinus, in regula, *ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca.* Non ergo ira est gravissimum peccatum.

[45383] IIª-IIae, q. 158 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, inordinatio irae secundum duo attenditur, scilicet secundum indebitum appetibile, et secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum poenae alicuius sub ratione boni quod est vindicta. Et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum irae cum illis peccatis quae appetunt malum proximi, puta cum invidia et odio, sed odium appetit absolute malum alicuius, inquantum huiusmodi; invidus autem

appetit malum alterius propter appetitum propriae gloriae; sed iratus appetit malum alterius sub ratione iustae vindictae. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira, quia peius est appetere malum sub ratione mali quam sub ratione boni; et peius est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria, quam sub ratione rectitudinis iustitiae. Sed ex parte boni sub cuius ratione appetit iratus malum, convenit ira cum peccato concupiscentiae, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam, absolute loquendo, peccatum irae videtur esse minus quam concupiscentiae, quanto melius est bonum iustitiae, quod appetit iratus, quam bonum delectabile vel utile, quod appetit concupiscens. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae.* Sed quantum ad inordinationem quae est secundum modum irascendi, ira habet quandam excellentiam, propter vehementiam et velocitatem sui motus, secundum illud Proverb. XXVII, *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit, in V Moral., *irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti, ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquitur, ignorat.*

[45384] II^{a}-IIae, q. 158 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu irae.

[45385] II^{a}-IIae, q. 158 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum irae, qui provenit ex eius impetu, ut dictum est.

[45386] II^{a}-IIae, q. 158 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod homicidium non minus provenit ex odio vel invidia quam ex ira. Ira tamen levior est, inquantum attendit rationem iustitiae, ut dictum est.

Articulus 5

[45387] II^{a}-IIae, q. 158 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur species iracundiae a philosopho, in IV Ethic., ubi dicit quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles sive graves. Quia secundum ipsum, amari dicuntur quorum ira difficile solvitur et multo tempore manet. Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possunt accipi aliae species irae.

[45388] II^{a}-IIae, q. 158 a. 5 arg. 2 Praeterea, difficiles, sive graves, dicit esse *quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione.* Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem irae. Ergo videtur quod idem sint difficiles et amari.

[45389] II^{a}-IIae, q. 158 a. 5 arg. 3 Praeterea, dominus, Matth. V, ponit tres gradus irae, cum dicit, *qui irascitur fratri suo; et, qui dixerit fratri suo, raca; et, qui dixerit fratri suo, fatue* qui quidem gradus ad praedictas species non referuntur. Ergo videtur quod praedicta divisio irae non sit conveniens.

[45390] II^{a}-IIae, q. 158 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit quod tres sunt irascibilitatis species, scilicet ira quae vocatur fellea; et mania, quae dicitur insania; et furor. Quae tria videntur esse eadem tribus praemissis, nam iram felleam dicit esse quae principium et motum habet, quod philosophus attribuit acutis; maniam vero dicit esse iram quae permanet et in vetustatem devenit, quod philosophus attribuit amaris; furorem autem dicit esse iram quae observat tempus in supplicium, quod philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam divisionem ponit Damascenus, in II libro. Ergo praedicta philosophi distinctio est conveniens.

[45391] II^{a}-IIae, q. 158 a. 5 co. Respondeo dicendum quod praedicta distinctio potest referri vel ad passionem irae, vel etiam ad ipsum peccatum irae. Quomodo autem referatur ad passionem irae, supra habitum est, cum de passione irae ageretur. Et sic praecipue videtur poni a Gregorio Nysseno et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum secundum quod pertinent ad peccatum irae, prout ponitur a philosopho. Potest enim inordinatio irae ex duobus attendi. Primo quidem, ex ipsa irae origine. Et hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo, ex ipsa irae duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa irae, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis, unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; et ideo sunt sibi ipsis graves et amari. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictae, quam aliquis obstinato appetitu quaerit et hoc pertinet ad difficiles sive graves, qui non dimittunt iram quousque puniant.

[45392] II^{a}-IIae, q. 158 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in speciebus praedictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

[45393] II^{a}-IIae, q. 158 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod utrique, scilicet amari et difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiae, quam interius tenent clausam, et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiae signa, non possunt persuaderi ab aliis; nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis tristitia aboletur, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictae. Et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

[45394] II^{a}-IIae, q. 158 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod gradus irae quos dominus ponit, non pertinent ad diversas irae species, sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur. Et quantum ad hoc dicit, *qui irascitur fratri suo.* Secundum autem est cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum. Et quantum ad hoc dicit, *qui dixerit fratri suo, raca*, quod est interiectio irascentis. Tertius gradus est quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus irae nocumentum alterius sub ratione vindictae. Minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo. Et ideo quantum ad hoc dicit, *qui dixerit fratri suo, fatue.* Et sic patet quod secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale, in casu in quo dominus loquitur, sicut dictum est, multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium, quod minus est, quia, ut Augustinus dicit, in iudicio adhuc defensionis locus datur. In secundo vero

ponit Concilium, in quo iudices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat. In tertio ponit Gehennam ignis, quae est certa damnatio.

Articulus 6

[45395] II^{a}-IIae, q. 158 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

[45396] II^{a}-IIae, q. 158 a. 6 arg. 2 Praeterea, odium est gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

[45397] II^{a}-IIae, q. 158 a. 6 arg. 3 Praeterea, super illud Proverb. XXIX, vir iracundus provocat rixas, dicit Glossa, *ianua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta, ad omne facinus armabitur animus.* Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

[45398] II^{a}-IIae, q. 158 a. 6 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit iram inter vitia capitalia.

[45399] II^{a}-IIae, q. 158 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira, quod ex ea multa vitia oriri possint, duplici ratione. Primo, ex parte sui obiecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti et honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est. Alio modo, ex suo impetu, quo mentem praecipitat ad inordinata quaecumque agenda. Unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

[45400] II^{a}-IIae, q. 158 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acediae vitium, sed passio tristitiae, quae consequitur ex iniuria illata.

[45401] II^{a}-IIae, q. 158 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem, quae appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

[45402] II^{a}-IIae, q. 158 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ira dicitur esse ianua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, idest impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur a malis. Directe autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quae dicuntur filiae eius.

Articulus 7

[45403] II^{a}-IIae, q. 158 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiae irae, quae sunt *rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia.* Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiae. Non ergo debet poni filia irae.

[45404] II^{a}-IIae, q. 158 a. 7 arg. 2 Praeterea, odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit, in regula. Ergo deberet numerari inter filias irae.

[45405] II^{a}-IIae, q. 158 a. 7 arg. 3 Praeterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicuius vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias irae.

[45406] II^{a}-IIae, q. 158 a. 7 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., assignat has filias irae.

[45407] II^{a}-IIae, q. 158 a. 7 co. Respondeo dicendum quod ira potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in corde. Et sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte eius contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit. Et sic ponitur indignatio. Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictae, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Iob XV, *nunquid sapiens implebit ardore stomachum suum.* Et sic ponitur tumor mentis. Alio modo consideratur ira secundum quod est in ore. Et sic ex ira duplex inordinatio procedit. Una quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est de eo qui dicit fratri suo, raca. Et sic ponitur clamor, per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. Alia autem est inordinatio secundum quod aliquis prorumpit in verba iniuriosa. Quae quidem si sint contra Deum, erit blasphemia; si autem contra proximum, contumelia. Tertio modo consideratur ira secundum quod procedit usque ad factum. Et sic ex ira oriuntur rixae, per quas intelliguntur omnia nocumenta quae facto proximis inferuntur ex ira.

[45408] II^{a}-IIae, q. 158 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis, quia, ut dicitur Eccli. X, *initium superbiae hominis apostatare a Deo*; idest, recedere a veneratione eius est prima superbiae pars, et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

[45409] II^{a}-IIae, q. 158 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod odium, etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam ex qua directius oritur, scilicet tristitiam, sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex ira.

[45410] II^{a}-IIae, q. 158 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu sive audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est

vitium fortitudini oppositum.

Articulus 8

[45411] IIª-IIae, q. 158 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiae, proveniens ex defectu irae. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo similatur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, similatur Deo, qui cum tranquillitate iudicat. Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

[45412] IIª-IIae, q. 158 a. 8 arg. 2 Praeterea, defectus eius quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus irae ad nihil est utilis, ut probat Seneca in libro quem fecit de ira. Ergo videtur quod defectus irae non sit vitiosus.

[45413] IIª-IIae, q. 158 a. 8 arg. 3 Praeterea, malum hominis, secundum Dionysium, est praeter rationem esse. Sed, subtracto omni motu irae, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus defectus irae vitium causat.

[45414] IIª-IIae, q. 158 a. 8 s. c. Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super Matth., *qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.*

[45415] IIª-IIae, q. 158 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ira dupliciter potest intelligi. Uno modo, simplex motus voluntatis quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis poenam infligit. Et sic defectus irae absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem, *iracundia quae cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis, qui autem cum causa irascitur, ira illius non est ex passione. Ideo iudicare dicitur, non irasci.* Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione et transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus irae in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis irae vitiosus est, sicut et defectus voluntarii motus ad puniendum secundum iudicium rationis.

[45416] IIª-IIae, q. 158 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui totaliter non irascitur cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex iudicio punit.

[45417] IIª-IIae, q. 158 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio irae utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat. Alioquin, frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

[45418] IIª-IIae, q. 158 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod in eo qui ordinate agit, iudicium

rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est, et ideo, sicut remotio effectus est signum remotionis causae, ita etiam remotio irae est signum remotionis iudicii rationis.

Quaestio 159

Prooemium

[45419] IIª-IIae, q. 159 pr. Deinde considerandum est de crudelitate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum crudelitas opponatur clementiae. Secundo, de comparatione eius ad saevitiam vel feritatem.

Articulus 1

[45420] IIª-IIae, q. 159 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod crudelitas non opponatur clementiae. Dicit enim Seneca, in II de Clement., quod *illi vocantur crudeles qui excedunt modum in puniendo*, quod contrariatur iustitiae. Clementia autem non ponitur pars iustitiae, sed temperantiae. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiae.

[45421] IIª-IIae, q. 159 a. 1 arg. 2 Praeterea, Ierem. VI dicitur, *crudelis est, et non miserebitur*, et sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiae. Sed misericordia non est idem clementiae, ut supra dictum est. Ergo crudelitas non opponitur clementiae.

[45422] IIª-IIae, q. 159 a. 1 arg. 3 Praeterea, clementia consideratur circa inflictionem poenarum, ut dictum est. Sed crudelitas consideratur etiam in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb. XI, *qui crudelis est, propinquos abiicit.* Ergo crudelitas non opponitur clementiae.

[45423] IIª-IIae, q. 159 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Seneca, in II de Clement., quod *opponitur clementiae crudelitas, quae nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis poenis.*

[45424] IIª-IIae, q. 159 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nomen crudelitatis a cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quae sunt decocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem; ita illa quae sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra quod clementia importat quandam animi lenitatem sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus poenarum. Unde directe crudelitas clementiae opponitur.

[45425] IIª-IIae, q. 159 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut diminutio poenarum quae est secundum rationem, pertinet ad epieikeiam, sed ipsa dulcedo affectus ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus poenarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad iniustitiam; sed quantum ad austeritatem animi per quam aliquis fit promptus ad poenas augendas, pertinet ad crudelitatem.

[45426] IIª-IIae, q. 159 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod misericordia et clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit et abhorret miseriam alienam, aliter tamen et aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriae subvenire per beneficii collationem, ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem poenarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis poenis importat, directius opponitur clementiae quam misericordiae. Tamen, propter similitudinem harum virtutum, accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

[45427] IIª-IIae, q. 159 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quod ipsa beneficii subtractio quaedam poena est.

Articulus 2

[45428] IIª-IIae, q. 159 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod crudelitas a saevitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti, ex una parte, unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiae per superabundantiam opponitur et crudelitas et saevitia. Ergo videtur quod saevitia et crudelitas sint idem.

[45429] IIª-IIae, q. 159 a. 2 arg. 2 Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *severus dicitur quasi saevus et verus, quia sine pietate tenet iustitiam*, et sic saevitia videtur excludere remissionem poenarum in iudiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod saevitia.

[45430] IIª-IIae, q. 159 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam et in defectu, quod quidem contrariatur et virtuti, quae est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati et saevitiae, videlicet remissio vel dissolutio, dicit enim Gregorius, XX Moral., *sit amor, sed non emolliens, sit rigor, sed non exasperans. Sit zelus, sed non immoderate saeviens, sit pietas, sed non plus quam expediat parcens.* Ergo saevitia est idem crudelitati.

[45431] IIª-IIae, q. 159 a. 2 s. c. Sed contra est quod Seneca dicit, in II de Clement., quod *ille qui non laesus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus sive saevus.*

[45432] IIª-IIae, q. 159 a. 2 co. Respondeo dicendum quod nomen saevitiae et feritatis a similitudine ferarum accipitur, quae etiam saevae dicuntur. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitiae causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas vel saevitia dicitur secundum quam aliquis in poenis inferendis non considerat aliquam culpam eius qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate, nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine vel ex corruptione naturae, sicut et aliae huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit

modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt a saevitia sive feritate sicut malitia humana a bestialitate, ut dicitur in VII Ethic.

[45433] IIª-IIae, q. 159 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod clementia est virtus humana, unde directe sibi opponitur crudelitas, quae est malitia humana. Sed saevitia vel feritas continetur sub bestialitate. Unde non directe opponitur clementiae, sed superexcellentiori virtuti, quam philosophus vocat heroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona spiritus sancti. Unde potest dici quod saevitia directe opponitur dono pietatis.

[45434] IIª-IIae, q. 159 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod severus non dicitur simpliciter saevus, quia hoc sonat in vitium, sed dicitur saevus circa veritatem, propter aliquam similitudinem saevitiae, quae non est diminutiva poenarum.

[45435] IIª-IIae, q. 159 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod remissio in puniendo non est vitium nisi inquantum praetermittitur ordo iustitiae, quo aliquis debet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Saevitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem saevitiae.

Quaestio 160

Prooemium

[45436] IIª-IIae, q. 160 pr. Deinde considerandum est de modestia. Et primo, de ipsa in communi; secundo, de singulis quae sub ea continentur. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum modestia sit pars temperantiae. Secundo, quae sit materia modestiae.

Articulus 1

[45437] IIª-IIae, q. 160 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod modestia non sit pars temperantiae. Modestia enim a modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus, nam virtus ordinatur ad bonum; bonum autem, ut Augustinus dicit, in libro de natura boni, consistit in modo, specie et ordine. Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiae.

[45438] IIª-IIae, q. 160 a. 1 arg. 2 Praeterea, laus temperantiae praecipue videtur consistere ex quadam moderatione. Ab hac autem sumitur nomen modestiae. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars eius.

[45439] IIª-IIae, q. 160 a. 1 arg. 3 Praeterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud II ad Tim. II, *servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati.* Sed correctio delinquentium est

actus iustitiae vel caritatis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod modestia magis sit pars iustitiae quam temperantiae.

[45440] II^{a}-IIae, q. 160 a. 1 s. c. Sed contra est quod Tullius ponit modestiam partem temperantiae.

[45441] II^{a}-IIae, q. 160 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quae mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes regulatam esse, sicut supra dictum est quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum, praeter quam est necessaria liberalitas, quae fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quaedam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari. Et haec virtus vocatur modestia, et adiungitur temperantiae sicut principali.

[45442] II^{a}-IIae, q. 160 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nomen commune quandoque appropriatur his quae sunt infima, sicut nomen commune Angelorum appropriatur infimo ordini Angelorum. Ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quae in minimis modum ponit.

[45443] II^{a}-IIae, q. 160 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliqua temperatione indigent propter suam vehementiam, sicut vinum forte temperatur, sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia vero ad mediocres.

[45444] II^{a}-IIae, q. 160 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod modestia ibi accipitur a modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

Articulus 2

[45445] II^{a}-IIae, q. 160 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed apostolus, Philipp. IV, mandat ut modestia nostra nota sit omnibus hominibus. Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

[45446] II^{a}-IIae, q. 160 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtutes quae sunt circa passiones, distinguuntur a virtute iustitiae, quae est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

[45447] II^{a}-IIae, q. 160 a. 2 arg. 3 Praeterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quae pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium; et circa ea quae pertinent ad cognitionem, quae est proprie virtutum intellectualium; neque etiam circa ea quae pertinent ad irascibilem, et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia praedicta.

[45448] IIª-IIae, q. 160 a. 2 s. c. Sed contra, in omnibus praedictis oportet observari modum, a quo modestia dicitur. Ergo circa omnia praedicta est modestia.

[45449] IIª-IIae, q. 160 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, modestia differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quae difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quae in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiae, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus specialem quandam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt. Sed praeter hoc, Tullius consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione poenarum. Et ideo etiam clementiam subtraxit modestiae, ponens modestiam circa omnia quae relinquuntur moderanda. Quae quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quem moderatur humilitas. Secundum autem est desiderium eorum quae pertinent ad cognitionem, et in hoc moderatur studiositas, quae opponitur curiositati. Tertium autem, quod pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honeste fiant, tam in his quae serio, quam in his quae ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus et aliis huiusmodi. Sed circa quaedam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem et humilitatem, et alia huiusmodi, de quibus supra dictum est. Aristoteles etiam circa delectationes ludorum posuit eutrapeliam. Quae omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

[45450] IIª-IIae, q. 160 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quaedam exteriora signa.

[45451] IIª-IIae, q. 160 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sub modestia continentur diversae virtutes, quae a diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quae requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiae ad invicem, quanta est iustitiae, quae est circa operationes, ad temperantiam, quae est circa passiones, quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiae, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

[45452] IIª-IIae, q. 160 a. 2 ad 3 Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

Quaestio 161

Prooemium

[45453] IIª-IIae, q. 161 pr. Deinde considerandum est de speciebus modestiae. Et primo, de

humilitate, et superbia, quae ei opponitur; secundo, de studiositate, et curiositate sibi opposita; tertio, de modestia secundum quod est in verbis vel factis; quarto, de modestia secundum quod est circa exteriorem cultum. Circa humilitatem quaeruntur sex. Primo, utrum humilitas sit virtus. Secundo, utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis. Tertio, utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subiicere. Quarto, utrum sit pars modestiae vel temperantiae. Quinto, de comparatione eius ad alias virtutes. Sexto, de gradibus humilitatis.

Articulus 1

[45454] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali poenalis, secundum illud Psalmi. *Humiliaverunt in compedibus pedes eius.* Ergo humilitas non est virtus.

[45455] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium, dicitur enim Eccli. XIX, est qui nequiter se humiliat. Ergo humilitas non est virtus.

[45456] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 arg. 3 Praeterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quae tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

[45457] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 arg. 4 Praeterea, virtus est dispositio perfecti, ut dicitur in VII Physic. Sed humilitas videtur esse imperfectorum, unde et Deo non convenit humiliari, qui nulli subiici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

[45458] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 arg. 5 *Praeterea, omnis virtus moralis est circa actiones vel passiones*, ut dicitur in II Ethic. Sed humilitas non connumeratur a philosopho inter virtutes quae sunt circa passiones, nec etiam continetur sub iustitia, quae est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

[45459] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 s. c. Sed contra est quod Origenes dicit, exponens illud Luc. I, *respexit humilitatem ancillae suae, proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas praedicatur, ait quippe salvator, discite a me, quia mitis sum et humilis corde.*

[45460] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi, secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem, circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa, et hoc pertinet

ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam, et haec est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quaedam virtus.

[45461] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., humilis dicitur quasi humi acclinis, idest, imis inhaerens. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deiicitur. Et sic humilitas est poena. Alio modo, a principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem bene, puta cum aliquis, considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum; sicut Abraham dixit ad dominum, Gen. XVIII, *loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis.* Et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri male, puta cum homo, honorem suum non intelligens, comparat se iumentis insipientibus, et fit similis illis.

[45462] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem deiectionem ad ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem. Unde haec est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit, in quadam epistola, quod est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriae. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animae. Et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus, quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per philosophum, in libro Ethicorum.

[45463] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

[45464] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud. Et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, vel secundum statum aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus. Cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isaiae XL, *omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo.* Et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

[45465] II^{a}-IIae, q. 161 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod philosophus intendebat agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subiectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur, et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

Articulus 2

[45466] II^{a}-IIae, q. 161 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbiae opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quae pertinent ad cognitionem. Dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., quod *superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos indicatur*; unde etiam in Psalmo dicitur, *domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei*, oculi autem maxime deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, quam de se aliquis aestimat parvam.

[45467] II^{a}-IIae, q. 161 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod *humilitas pene tota disciplina Christiana est.* Nihil ergo quod in disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina Christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud I ad Cor. XII, *aemulamini charismata meliora.* Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis aestimationem.

[45468] II^{a}-IIae, q. 161 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad eandem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem, sicut eadem fortitudo est quae refrenat audaciam, et quae firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quae accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate. Quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa aestimationem.

[45469] II^{a}-IIae, q. 161 a. 2 arg. 4 Praeterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum, dicit enim quod *humilitas est habitus non superabundans sumptibus et praeparationibus.* Ergo non est circa motum appetitus.

[45470] II^{a}-IIae, q. 161 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Poenit., quod *humilis est qui eligit abiici in domo domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum.* Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum, magis quam circa aestimationem.

[45471] II^{a}-IIae, q. 161 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem sicut regula quaedam directiva appetitus. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quod humilitas proprie est moderativa motus appetitus.

[45472] II^{a}-IIae, q. 161 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiae, inquantum excludit reverentiam et timorem. Consueverunt enim timentes et verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

[45473] IIª-IIae, q. 161 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem, praesertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur quod ei se magis per humilitatem subiicit. Unde Augustinus dicit, in libro de Poenit., *aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se proiicit, ab illo erigitur, qui adversus illum se erigit, ab illo proiicitur.*

[45474] IIª-IIae, q. 161 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem, utriusque enim ratio est ex hoc quod homo debet bonum rationis periculis mortis praestare. Sed in refrenando praesumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet, desperando, homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo praesumptionem spei, ratio praecipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat, unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur, unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus.

[45475] IIª-IIae, q. 161 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod superabundantia in exterioribus sumptibus et praeparationibus solet ad quandam iactantiam fieri, quae per humilitatem reprimitur. Et quantum ad hoc, secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

Articulus 3

[45476] IIª-IIae, q. 161 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subiicere. Quia, sicut dictum est, humilitas praecipue consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriae. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subiicere.

[45477] IIª-IIae, q. 161 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, *humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis.* Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subiicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subiicere.

[45478] IIª-IIae, q. 161 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si aliquis per humilitatem se alteri subiiciat, quandoque hoc verget in detrimentum illius cui se subiicit, qui ex hoc superbiret vel contemneret, unde Augustinus dicit, in regula,

ne, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. Ergo homo non debet se per humilitatem omnibus subiicere.

[45479] II^{a}-IIae, q. 161 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.*

[45480] II^{a}-IIae, q. 161 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum, sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Osee XIII, *perditio tua, Israel, ex me tantum auxilium tuum.* Humilitas autem, sicut dictum est, proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur. Et ideo quilibet homo, secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subiicere quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso, subiiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt se ea habere, secundum illud I ad Cor. II, *ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Et ideo absque praeiudicio humilitatis possunt dona quae ipsi acceperunt, praeferre donis Dei quae aliis apparent collata, sicut apostolus, ad Ephes. III, dicit, *aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius.* Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subiiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin, oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio, cum tamen apostolus absque praeiudicio humilitatis dicat, Galat. II, *nos natura Iudaei, et non ex gentibus peccatores.* Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo potest ei se subiicere per humilitatem.

[45481] II^{a}-IIae, q. 161 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non solum debemus Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est eius debemus revereri in quolibet, non tamen eodem modo reverentiae quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subiicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud I Pet. II, *subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum*, latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

[45482] II^{a}-IIae, q. 161 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si nos praeferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Philipp. II, *superiores invicem arbitrantes*, dicit Glossa, *non hoc ita debemus aestimare ut nos aestimare fingamus, sed vere aestimemus posse aliquid esse occultum in alio quo nobis superior sit, etiam si bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum.*

[45483] II^{a}-IIae, q. 161 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod humilitas, sicut et ceterae virtutes, praecipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animae alteri se subiicere, sine hoc quod occasionem habeat alicuius quod pertineat ad detrimentum suae salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit, in regula, *timore coram Deo praelatus substratus sit pedibus vestris.* Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus ceterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti, quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

Articulus 4

[45484] II^{a}-IIae, q. 161 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit pars modestiae vel temperantiae. Humilitas enim praecipue respicit reverentiam qua quis subiicitur Deo, ut dictum est. Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deum pro obiecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiae seu modestiae.

[45485] II^{a}-IIae, q. 161 a. 4 arg. 2 Praeterea, temperantia est in concupiscibili. Humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quae ei opponitur, cuius obiectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae vel modestiae.

[45486] II^{a}-IIae, q. 161 a. 4 arg. 3 Praeterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet. Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiae, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae vel modestiae.

[45487] II^{a}-IIae, q. 161 a. 4 s. c. Sed contra est quod Origenes dicit, super Lucam, *si vis nomen huius audire virtutis, quomodo etiam a philosophis appelletur, ausculta eandem esse humilitatem quam respicit Deus, quae ab illis metriotes dicitur*, idest mensuratio sive moderatio, quae manifeste pertinet ad modestiam et temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiae et temperantiae.

[45488] II^{a}-IIae, q. 161 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem mansuetudo reprimit motum irae, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo, sicut mansuetudo ponitur pars temperantiae, ita etiam humilitas. Unde et philosophus, in IV Ethic., eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiae, ratione superius dicta, continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur, inquantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quaedam moderatio spiritus. Unde et I Pet. III dicitur, *in incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus.*

[45489] II^{a}-IIae, q. 161 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutes theologicae, quae sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causae omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiae vel temperantiae.

[45490] II^{a}-IIae, q. 161 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subiecto vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est. Et ideo, licet humilitas sit in irascibili sicut in subiecto, ponitur

tamen pars modestiae et temperantiae propter modum.

[45491] II^{a}-IIae, q. 161 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet magnanimitas et humilitas in materia conveniant, differunt tamen in modo, ratione cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiae.

Articulus 5

[45492] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus, exponens illud quod dicitur Luc. XVIII de Pharisaeo et publicano, quod, *si mixta delictis humilitas tam facile currit ut iustitiam superbiae coniunctam transeat, si iustitiae coniunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio Angelorum.* Et sic patet quod humilitas praefertur iustitiae. Sed iustitia vel est praeclarissima virtutum, vel includit in se omnes virtutes, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo humilitas est maxima virtutum.

[45493] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis.* Ex quo videtur quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis.

[45494] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 arg. 3 Praeterea, maiori virtuti maius debetur praemium. Sed humilitati debetur maximum praemium, quia qui se humiliat, exaltabitur, ut dicitur Luc. XIV. Ergo humilitas est maxima virtutum.

[45495] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *tota vita Christi in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit.* Praecipue humilitatem suam imitandam proposuit. Dicens, Matth. XI, *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Et Gregorius dicit, in Pastoral., quod *argumentum redemptionis nostrae inventa est humilitas Dei.* Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

[45496] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 s. c. Sed contra est quod caritas praefertur omnibus virtutibus, secundum illud Coloss. III, *super omnia, caritatem habete.* Non ergo humilitas est maxima virtutum.

[45497] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 co. Respondeo dicendum quod bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro obiecto, sunt potissimae. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, praesertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in universali quantum ad omnia, quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas; et virtutes intellectuales, quae respiciunt ipsam rationem; et post iustitiam, praesertim legalem; potior ceteris est humilitas.

[45498] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod humilitas iustitiae non praefertur,

sed iustitiae cui superbia coniungitur, quae iam desinit esse virtus. Sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur, nam et de publicano dicitur, Luc. XVIII, quod merito humilitatis descendit iustificatus in domum suam. Unde et Chrysostomus dicit, *geminas bigas mihi accommodes, alteram quidem iustitiae et superbiae; alteram vero peccati et humilitatis. Et videbis peccatum praevertens iustitiam, non propriis, sed humilitatis coniugae viribus, aliud vero par videbis devictum, non fragilitate iustitiae, sed mole et tumore superbiae.*

[45499] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem aedificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio iacitur. Virtutes autem verae infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, inquantum evacuat inflationem superbiae; ut dicitur Iac. IV, quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere.* Et secundum hoc, fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas.

[45500] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod contemnenti terrena promittuntur caelestia, sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur caelestes thesauri, secundum illud Matth. VI, *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in coelo*; et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes caelestes, secundum illud Matth. V, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia ipsa sola eam mereatur, sed quia eius est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *ne putes eum qui se humiliat, semper iacere, cum dictum sit, exaltabitur. Et ne opineris eius exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales.*

[45501] II^{a}-IIae, q. 161 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod ideo Christus praecipue humilitatem nobis commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanae salutis, quae consistit in hoc quod homo ad caelestia et spiritualia tendat, a quibus homo impeditur dum in terrenis magnificari studet. Et ideo dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quaedam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam caritas et aliae virtutes quibus homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

Articulus 6

[45502] II^{a}-IIae, q. 161 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis qui in regula beati Benedicti ponuntur, quorum primus est, corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus; secundus, ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce; tertius, ut non sit facilis aut promptus in risum; quartus, taciturnitas usque ad interrogationem; quintus, tenere quod habet communis monasterii regula; sextus, credere et pronuntiare se omnibus viliorem; septimus, ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere; octavus, confessio peccatorum; nonus, pro obedientia in duris et asperis patientiam amplecti; decimus, ut cum obedientia se subdat maiori; undecimus, ut voluntatem propriam non delectetur implere; duodecimus, ut Deum timeat, et memor sit omnium quae praecepit. Enumerantur enim hic quaedam quae ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia. Enumerantur etiam aliqua quae ad falsam opinionem pertinere videntur, quae nulli virtuti potest competere, scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, quod ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

[45503] II^{a}-IIae, q. 161 a. 6 arg. 2 Praeterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et ceterae virtutes. Inconvenienter igitur praemittuntur in praemissis gradibus illa quae pertinent ad exteriores actus, his quae pertinent ad interiores.

[45504] II^{a}-IIae, q. 161 a. 6 arg. 3 Praeterea, Anselmus, in libro de similitudinibus, ponit septem humilitatis gradus, quorum primus est, contemptibilem se esse cognoscere; secundus, de hoc dolere; tertius, hoc confiteri; quartus, hoc persuadere, ut scilicet velit hoc credi; quintus, ut patienter sustineat hoc dici; sextus, ut patiatur contemptibiliter se tractari; septimus, ut hoc amet. Ergo videntur praemissi gradus esse superflui.

[45505] II^{a}-IIae, q. 161 a. 6 arg. 4 Praeterea, Matth. III dicit Glossa, *perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est subdere se maiori, et non praeferre se aequali, qui est sufficiens. Secundus est subdere se aequali, nec praeferre se minori, et hic dicitur abundans. Tertius gradus est subesse minori, in quo est omnis iustitia.* Ergo praemissi gradus videntur esse superflui.

[45506] II^{a}-IIae, q. 161 a. 6 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Virginit., *mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quae amplius amplioribus insidiatur.* Sed mensura magnitudinis humanae non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

[45507] II^{a}-IIae, q. 161 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna, sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet esse supra id quod est. Et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quaedam exteriora signa in verbis et factis et gestibus, quibus id quod interius latet manifestatur, sicut et in ceteris virtutibus accidit, nam *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus*, ut dicitur Eccli. XIX. Et ideo in praedictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui

est, *ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quae praecepit.* Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat. Quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut non sequatur homo propriam voluntatem, quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium, quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera quae occurrunt, et hoc pertinet ad nonum. Ponuntur etiam quaedam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum. Et hoc tripliciter. Uno quidem modo, per hoc quod proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum. Secundo, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad maiora, quod pertinet ad septimum. Tertio, ut quantum ad hoc sibi alios praeferat, quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quaedam quae pertinent ad exteriora signa. Quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi, quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non praeripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus, puta in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exterius risum et alia ineptae laetitiae signa, quod pertinet ad tertium.

[45508] II^{a}-IIae, q. 161 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem, secundum defectus occultos quos in se recognoscit, et dona Dei quae in aliis latent. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., *existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores.* Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem et indignum, secundum proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud II ad Cor. III, *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Non est autem inconveniens quod ea quae ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur. Quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

[45509] II^{a}-IIae, q. 161 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter, per gratiae donum. Et quantum ad hoc, interiora praecedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, et postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem. Et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

[45510] II^{a}-IIae, q. 161 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem et manifestationem et voluntatem propriae abiectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius et quartus gradus, ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum. Qui excellentiam exteriorem non quaerit, sed exteriorem abiectionem vel aequanimiter patitur, sive in verbis sive in factis, quia, sicut Gregorius dicit, in registro, *non grande est his nos esse humiles a quibus honoramur, quia et hoc saeculares quilibet faciunt, sed illis maxime humiles esse debemus a quibus aliqua patimur.*

Et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum. Vel etiam desideranter exteriorem abiectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto et septimo superius enumeratis.

[45511] IIª-IIae, q. 161 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod illi gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, idest secundum naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel maiores vel minores vel aequales.

[45512] IIª-IIae, q. 161 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod etiam illa ratio procedit ex gradibus humilitatis non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur praemissi gradus, sed secundum diversas hominum conditiones.

Quaestio 162

Prooemium

[45513] IIª-IIae, q. 162 pr. Deinde considerandum est de superbia. Et primo, de superbia in communi; secundo, de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum superbia sit peccatum. Secundo, utrum sit vitium speciale. Tertio, in quo sit sicut in subiecto. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit peccatum mortale. Sexto, utrum sit gravissimum omnium peccatorum. Septimo, de ordine eius ad alia peccata. Octavo, utrum debeat poni vitium capitale.

Articulus 1

[45514] IIª-IIae, q. 162 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum a Deo, promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem auctor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas, dicitur enim Isaiae LX, *ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generatione et generationem.* Ergo superbia non est peccatum.

[45515] IIª-IIae, q. 162 a. 1 arg. 2 Praeterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum, hoc enim naturaliter appetit quaelibet creatura, et in hoc optimum eius consistit. Et praecipue hoc convenit rationali creaturae, quae facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in libro sententiarum prosperi, superbia est amor propriae excellentiae, per quam homo Deo similatur, qui est excellentissimus, unde dicit Augustinus, in II Confess., *superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.* Ergo superbia non est peccatum.

[45516] IIª-IIae, q. 162 a. 1 arg. 3 Praeterea, peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per philosophum, in II Ethic. Sed nullum vitium invenitur oppositum esse

superbiae. Ergo superbia non est peccatum.

[45517] IIª-IIae, q. 162 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Tobiae IV, *superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas.*

[45518] IIª-IIae, q. 162 a. 1 co. Respondeo dicendum quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est, unde dicit Isidorus, in libro Etymol., *superbus dictus est quia super vult videri quam est, qui enim vult supergredi quod est, superbus est.* Habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectae. Hoc autem facit rationem peccati, quia secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., malum animae est praeter rationem esse. Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

[45519] IIª-IIae, q. 162 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod superbia dupliciter accipi potest. Uno modo, ex eo quod supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest superbia nominari simpliciter a superexcessu. Et secundum hoc, omne superexcedens potest nominari superbia. Et ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et Glossa Hieronymi dicit, ibidem, quod est superbia bona, et mala. Quamvis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

[45520] IIª-IIae, q. 162 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod eorum quae naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix, et ita, si aliquis a regula rationis recedit, vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus; sicut patet de appetitu cibi, qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam, unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod superbia est perversae celsitudinis appetitus. Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.*

[45521] IIª-IIae, q. 162 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quae quodammodo circa eadem magnanimitati existit, ut supra dictum est. Unde et vitium quod opponitur superbiae in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quae opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna, contra desperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum, contra praesumptionem. Pusillanimitas autem, si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponetur humilitati secundum defectum, utrumque enim ex animi parvitate procedit. Sicut et e contrario superbia potest secundum superexcessum et magnanimitati et humilitati opponi, secundum rationes diversas, humilitati quidem, secundum quod subiectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quandam importat, directius opponitur humilitati, sicut et pusillanimitas, quae importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

Articulus 2

[45522] II^a-IIae, q. 162 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus, in libro de Nat. et gratia, quod *sine superbiae appellatione, nullum peccatum invenies.* Et prosper dicit, in libro de vita Contemplat., *nullum peccatum absque superbia potest, vel potuit esse, aut poterit.* Ergo superbia est generale peccatum.

[45523] II^a-IIae, q. 162 a. 2 arg. 2 Praeterea, Iob XXXIII, ut avertat hominem ab iniquitate, dicit Glossa quod *contra conditorem superbire est eius praecepta peccando transcendere.* Sed secundum Ambrosium, *omne peccatum est transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum.* Ergo omne peccatum est superbia.

[45524] II^a-IIae, q. 162 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus, dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., *superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta, per cuncta animae membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus, corpus omne corrumpit.* Et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod est ruina omnium virtutum ergo superbia non est speciale peccatum.

[45525] II^a-IIae, q. 162 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam. Sed superbia habet generalem materiam, dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., quod *alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis et terrenis rebus, alter summis caelestibusque virtutibus.* Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

[45526] II^a-IIae, q. 162 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, *quaerat, et inveniet, secundum legem Dei, superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis.* Genus autem non distinguitur a suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

[45527] II^a-IIae, q. 162 a. 2 co. Respondeo dicendum quod peccatum superbiae dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii obiecti. Et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum, est enim inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut dictum est. Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandam in alia peccata. Et secundum hoc, habet quandam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione. Uno modo, per se, inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiae, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit. Alio modo, indirecte et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, inquantum scilicet per superbiam homo contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando; secundum illud Ierem. II, *confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam.* Sciendum tamen quod ad hanc generalitatem superbiae pertinet quod omnia vitia ex superbia interdum oriri possunt, non autem ad eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia praecepta legis possit aliquis transgredi qualicumque peccato ex contemptu,

qui pertinet ad superbiam; non tamen semper ex contemptu aliquis praecepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, *multa perperam fiunt, quae non fiunt superbe.*

[45528] II^{a}-IIae, q. 162 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus illa verba inducit, in libro de Nat. et gratia, non ex persona sua, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quod auctoritates illae intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiae, qui est transgredi praecepta, quod invenitur in quolibet peccato, non autem quantum ad interiorem actum superbiae, qui est contemptus praecepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est.

[45529] II^{a}-IIae, q. 162 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum, sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat. Et secundum hoc, transgredi praeceptum Dei dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

[45530] II^{a}-IIae, q. 162 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo, per directam contrarietatem ad virtutem. Et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solam humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem abutendo ipsa virtute. Et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut et quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quod sit generale peccatum.

[45531] II^{a}-IIae, q. 162 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod superbia attendit specialem rationem obiecti, quae tamen inveniri potest in diversis materiis. Est enim inordinatus amor propriae excellentiae, excellentia autem potest in diversis rebus inveniri.

Articulus 3

[45532] II^{a}-IIae, q. 162 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod superbia non sit in irascibili sicut in subiecto. Dicit enim Gregorius, XXIII Moral., *obstaculum veritatis tumor mentis est, quia, dum inflat, obnubilat.* Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

[45533] II^{a}-IIae, q. 162 a. 3 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, XXIV Moral., quod *superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se praeferant*, et sic videtur superbia ex indebita consideratione procedere. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

[45534] II^{a}-IIae, q. 162 a. 3 arg. 3 Praeterea, superbia non solum quaerit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus ipsa etiam principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccli. X, *initium superbiae hominis est apostatare a Deo.* Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

[45535] II^{a}-IIae, q. 162 a. 3 arg. 4 Praeterea, ut dicitur in libro sententiarum prosperi, *superbia est amor propriae excellentiae.* Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

[45536] II^{a}-IIae, q. 162 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius, in II Moral., ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

[45537] II^{a}-IIae, q. 162 a. 3 co. Respondeo dicendum quod subiectum cuiuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio obiecto, non enim potest esse aliud obiectum habitus vel actus nisi quod est obiectum potentiae quae utrique subiicitur. Proprium autem obiectum superbiae est arduum, est enim appetitus propriae excellentiae, ut dictum est. Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo, proprie. Et sic est pars appetitus sensitivi, sicut et ira proprie sumpta est quaedam passio sensitivi appetitus. Alio modo, potest accipi irascibilis largius, ut scilicet pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et Angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiae iudicantis. Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Si ergo arduum quod est obiectum superbiae, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili quae est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus et in spiritualibus rebus necesse est dicere quod subiectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in Daemonibus superbia ponitur.

[45538] II^{a}-IIae, q. 162 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cognitio veritatis est duplex. Una pure speculativa. Et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo suum intellectum subiicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. XI, abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, idest a superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, et revelasti ea parvulis, idest humilibus. Neque etiam ab hominibus addiscere dignantur, cum tamen dicatur, Eccli. VI, *si inclinaveris aurem tuam.* Scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis affectiva. Et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia. Quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit, XXIII Moral., quod *superbi et secreta quaedam intelligendo percipiunt, et eorum dulcedinem experiri non possunt, et si noverint quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt.* Unde et Proverb. XI dicitur, *ubi humilitas, ibi sapientia.*

[45539] II^{a}-IIae, q. 162 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, humilitas

attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia, sed de se maiora existimat quam sint. Quod contingit ex inordinato appetitu propriae excellentiae, quia quod quis vehementer desiderat, facile credit. Et ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur quam sibi conveniant. Et ideo quaecumque ad hoc conferant quod aliquis existimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam. Quorum unum est quod aliquis consideret defectus aliorum, sicut e contrario Gregorius, ibidem, dicit quod *sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios praeferunt.* Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa eius in ratione existat.

[45540] IIª-IIae, q. 162 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod superbia non est solum in irascibili secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est.

[45541] IIª-IIae, q. 162 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, amor praecedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum. Et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc, superbia dicitur esse amor propriae excellentiae, inquantum ex amore causatur inordinata praesumptio alios superandi, quod proprie pertinet ad superbiam.

Articulus 4

[45542] IIª-IIae, q. 162 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat, XXIII Moral., dicens, *quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut, si sibi datum desuper credunt, pro suis hoc accepisse meritis putant; aut cum iactant se habere quod non habent; aut, despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod habent.* Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta a fide. Sed quod aliquis existimet bonum se non habere a Deo, vel quod bonum gratiae habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debent poni species superbiae.

[45543] IIª-IIae, q. 162 a. 4 arg. 2 Praeterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed iactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est. Non ergo debet poni species superbiae.

[45544] IIª-IIae, q. 162 a. 4 arg. 3 Praeterea, quaedam alia videntur ad superbiam pertinere quae hic non connumerantur. Dicit enim Hieronymus quod *nihil est tam superbum quam ingratum videri.* Et Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet. Praesumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter praedicta divisio comprehendit superbiae species.

[45545] IIª-IIae, q. 162 a. 4 arg. 4 Praeterea, inveniuntur aliae divisiones superbiae. Dividit enim

Anselmus exaltationem superbiae, dicens quod quaedam est in voluntate, quaedam in sermone, quaedam in operatione. Bernardus etiam ponit duodecim gradus superbiae, qui sunt, *curiositas, mentis levitas, inepta laetitia, iactantia, singularitas, arrogantia, praesumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo.* Quae non videntur comprehendi sub speciebus a Gregorio assignatis. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

[45546] II^{a}-IIae, q. 162 a. 4 s. c. In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii.

[45547] II^{a}-IIae, q. 162 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, superbia importat immoderatum excellentiae appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quaelibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo, secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc maiorem excellentiam consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quam habeat, consequens est quod eius appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem. Et sic est tertia superbiae species, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo, ex parte causae, prout excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis aestimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo, efficienter; alio modo, meritorie. Et secundum hoc sumuntur duae primae superbiae species, scilicet, cum quis a semetipso habere aestimat quod a Deo habet; vel, cum propriis meritis sibi datum desuper credit. Tertio modo, ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod aliquod bonum excellentius ceteris possidet. Unde et ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta species superbiae, quae est cum aliquis, despectis ceteris, singulariter vult videri.

[45548] II^{a}-IIae, q. 162 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vera existimatio potest corrumpi dupliciter. Uno modo, in universali. Et sic, in his quae ad finem pertinent, corrumpitur vera existimatio per infidelitatem. Alio modo, in aliquo particulari eligibili. Et hoc non facit infidelitatem. Sicut ille qui fornicatur, aestimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari, nec tamen est infidelis, sicut esset si in universali diceret fornicationem esse bonam. Et ita etiam est in proposito. Nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem. Sed quod aliquis, ex inordinato appetitu propriae excellentiae, ita de bonis suis glorietur ac si ea a se haberet vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, et non ad infidelitatem, proprie loquendo.

[45549] II^{a}-IIae, q. 162 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod iactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam, ponitur a Gregorio species superbiae.

[45550] II^{a}-IIae, q. 162 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Unde duae primae superbiae species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem, quia per hoc aliquis sibi

attribuit bonum innocentiae, quod non habet. Quod autem aliquis praesumptuose tendit in id quod supra ipsum est, praecipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis praeferri.

[45551] II^{a}-IIae, q. 162 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa tria quae ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet, quod primo, corde concipitur; secundo, ore profertur; tertio, opere perficitur. Illa autem duodecim quae ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est. Nam primus gradus humilitatis est, corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus. Cui opponitur curiositas, per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est, ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce. Contra quem opponitur levitas mentis, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, ut non sit facilis aut promptus in risu. Cui opponitur inepta laetitia. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas usque ad interrogationem. Cui opponitur iactantia. Quintus gradus humilitatis est, tenere quod communis regula monasterii habet. Cui opponitur singularitas, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est, credere et pronuntiare se omnibus viliorem. Cui opponitur arrogantia, per quam scilicet homo se aliis praefert. Septimus gradus humilitatis est, ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere. Cui opponitur praesumptio, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad maiora. Octavus gradus humilitatis est confessio peccatorum. Cui opponitur defensio peccatorum. Nonus gradus est, in duris et asperis patientiam amplecti. Cui opponitur simulata confessio, per quam scilicet aliquis non vult subire poenam pro peccatis, quae simulate confitetur. Decimus gradus humilitatis est obedientia. Cui opponitur rebellio. Undecimus autem gradus est, ut homo non delectetur facere propriam voluntatem. Cui opponitur libertas, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est timor Dei. Cui opponitur peccandi consuetudo, quae implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiae species, sed etiam quaedam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est.

Articulus 5

[45552] II^{a}-IIae, q. 162 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud Psalmi, *domine Deus meus si feci istud*, dicit Glossa, scilicet universale peccatum, quod est superbia. Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

[45553] II^{a}-IIae, q. 162 a. 5 arg. 2 Praeterea, omne peccatum contrariatur caritati. Sed peccatum superbiae non videtur contrariari caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi, quia excellentia quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

[45554] II^{a}-IIae, q. 162 a. 5 arg. 3 Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur, quia, ut Gregorius dicit, XXXIV Moral., *aliquando homo ex summis caelestibusque virtutibus intumescit.* Ergo superbia non est peccatum mortale.

[45555] II^{a}-IIae, q. 162 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius, in eodem libro, dicit quod *evidentissimum reproborum signum superbia est, at contra, humilitas electorum.* Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

[45556] II^{a}-IIae, q. 162 a. 5 co. Respondeo dicendum quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est. Unde e contrario superbia proprie respicit defectum huius subiectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam vel mensuram; contra id quod apostolus dicit, *nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum mensuram qua mensus est nobis Deus.* Et ideo dicitur Eccli. X, quod *initium superbiae hominis est apostatare a Deo*, scilicet, in hoc radix superbiae consideratur, quod homo aliqualiter non subditur Deo et regulae ipsius. Manifestum est autem quod hoc ipsum quod est non subiici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo. Unde consequens est quod superbia, secundum suum genus, sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quae ex suo genere sunt peccata mortalia, puta in fornicatione et adulterio, sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet praeveniunt rationis iudicium et sunt praeter eius consensum; ita etiam et circa superbiam accidit quod aliqui motus superbiae sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

[45557] II^{a}-IIae, q. 162 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, superbia non est universale peccatum secundum suam essentiam, sed per quandam redundantiam, inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

[45558] II^{a}-IIae, q. 162 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinae, inquantum scilicet superbus non se subiicit divinae regulae prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinate se praefert proximo, aut ab eius subiectione se subtrahit. In quo etiam derogatur divinae regulae, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

[45559] II^{a}-IIae, q. 162 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasiones superbiae sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in VIII Physic. Unde etiam et de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

Articulus 6

[45560] II^{a}-IIae, q. 162 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit gravissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius. Sed superbia difficillime cavetur, quia sicut Augustinus dicit, in regula, *cetera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant, superbia vero bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Ergo superbia non est gravissimum peccatum.

[45561] II^{a}-IIae, q. 162 a. 6 arg. 2 *Praeterea, maius malum maiori bono opponitur*, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est. Ergo et vitia quae opponuntur maioribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, et alia huiusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

[45562] II^{a}-IIae, q. 162 a. 6 arg. 3 Praeterea, maius malum non punitur per minus malum. Sed superbia interdum punitur per alia peccata, ut patet Rom. I, ubi dicitur quod philosophi propter elationem cordis *traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt.* Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

[45563] II^{a}-IIae, q. 162 a. 6 s. c. Sed contra est quod super illud Psalmi, *superbi inique agebant usquequaque*, dicit Glossa, *maximum peccatum in homine est superbia.*

[45564] II^{a}-IIae, q. 162 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quae materialiter se habet in peccato; et aversio a bono incommutabili, quae est formalis et completiva peccati. Ex parte autem conversionis, non habet superbia quod sit maximum peccatorum, quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis, superbia habet maximam gravitatem, quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cuiuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et eius regulae subiici. Unde Boetius dicit quod, *cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit.* Propter quod etiam specialiter dicitur Iac. IV, quod *Deus superbis resistit.* Et ideo averti a Deo et eius praeceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper est potius eo quod est per aliud, consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in aversione, quae formaliter complet peccatum.

[45565] II^{a}-IIae, q. 162 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter. Uno modo, propter vehementiam impugnationis, sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et adhuc difficilius est resistere concupiscentiae, propter eius connaturalitatem, ut dicitur in II Ethic. Et talis difficultas vitandi peccatum gravitatem peccati diminuit, quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter eius latentiam. Et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est. Et ideo signanter Augustinus dicit quod bonis operibus insidiatur et in Psalmo dicitur, *in via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi.* Et ideo motus superbiae occulte subrepens non habet maximam gravitatem,

antequam per iudicium rationis deprehendatur. Sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur. Tum ex consideratione propriae infirmitatis, secundum illud Eccli. X, quid superbit terra et cinis? Tum etiam ex consideratione magnitudinis divinae, secundum illud Iob XV, quid tumet contra Deum spiritus tuus? Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit, secundum illud Isaiae XL, *omnis caro faenum, et omnis gloria eius quasi flos agri*; et infra, LXIV, *quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae.*

[45566] II^{a}-IIae, q. 162 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum obiectum, quod consideratur ex parte conversionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem praestans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiae contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis huiusmodi.

[45567] II^{a}-IIae, q. 162 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam, ad convincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit permittens eos ruere in peccata carnalia, quae, etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit, in libro de summo bono, *omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter quod a summis personis et primis assumitur; seu quod de opere iustitiae et virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est. Et tamen, dispensante Deo, superbia minor est, sed qui detinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus, a confusione exurgat.* Ex quo etiam patet gravitas peccati superbiae. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiae gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro eius remedio Deus permittit ruere hominem in alia peccata.

Articulus 7

[45568] II^{a}-IIae, q. 162 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia, dicit enim Augustinus, in libro de Nat. et gratia, quod *multa perperam fiunt quae non fiunt superbe.* Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

[45569] II^{a}-IIae, q. 162 a. 7 arg. 2 Praeterea, Eccli. X dicitur quod *initium superbiae est apostatare a Deo.* Ergo apostasia a Deo est prius quam superbia.

[45570] II^{a}-IIae, q. 162 a. 7 arg. 3 Praeterea, ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

[45571] IIª-IIae, q. 162 a. 7 arg. 4 Praeterea, II ad Tim. III, dicitur, *mali homines et seductores proficiunt in peius*, et ita videtur quod principium malitiae hominis non sit a maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est. Non est igitur primum peccatum.

[45572] IIª-IIae, q. 162 a. 7 arg. 5 Praeterea, id quod est secundum apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed philosophus dicit, in III Ethic., quod *superbus est fictor fortitudinis et audaciae.* Ergo vitium audaciae est prius vitio superbiae.

[45573] IIª-IIae, q. 162 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. X, *initium omnis peccati superbia.*

[45574] IIª-IIae, q. 162 a. 7 co. Respondeo dicendum quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra quod aversio a Deo, quae formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi; et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est, cum de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quae est principalior in peccato.

[45575] IIª-IIae, q. 162 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

[45576] IIª-IIae, q. 162 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse superbiae humanae initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiae pars. Dictum est enim quod superbia principaliter respicit subiectionem divinam, quam contemnit, ex consequenti autem contemnit subiici creaturae propter Deum.

[45577] IIª-IIae, q. 162 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod non oportet esse eundem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione, est postremum in corruptione. Et ideo, sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Super illud Psalmi, *exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea*, dicit Glossa quod *coacervatione vitiorum subrepit diffidentia.* Et apostolus dicit, I ad Tim. I, quod *quidam, repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt.*

[45578] IIª-IIae, q. 162 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse gravissimum peccatum ex eo quod per se competit peccato, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora, quae scilicet ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter gravia peccata primum est superbia, sicut causa per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando, est etiam ultimum in recedendo; ideo super illud Psalmi, *emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa, *hoc est, a delicto superbiae, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus.*

[45579] IIª-IIae, q. 162 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod philosophus ponit superbiam circa

fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo maxime reputat se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

Articulus 8

[45580] IIª-IIae, q. 162 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim, et etiam Cassianus, enumerant superbiam inter vitia capitalia.

[45581] IIª-IIae, q. 162 a. 8 arg. 2 Praeterea, superbia videtur esse idem inani gloriae, quia utraque excellentiam quaerit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

[45582] IIª-IIae, q. 162 a. 8 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod *superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite.* Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra habitum est. Ergo multo magis superbia.

[45583] IIª-IIae, q. 162 a. 8 s. c. Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

[45584] IIª-IIae, q. 162 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, superbia dupliciter considerari potest, uno modo, secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundum quod habet quandam universalem influentiam in omnia peccata. Vitia autem capitalia ponuntur esse quaedam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam, considerantes superbiam secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus. Gregorius vero, considerans universalem eius influentiam quam habet in omnia vitia, ut dictum est, non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem. Unde Gregorius dicit, in XXXI Moral., *ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.*

[45585] IIª-IIae, q. 162 a. 8 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[45586] IIª-IIae, q. 162 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod superbia non est idem inani gloriae, sed causa eius. Nam superbia inordinate excellentiam appetit, sed inanis gloria appetit excellentiae manifestationem.

[45587] IIª-IIae, q. 162 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex hoc quod invidia, quae est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

Quaestio 163

Prooemium

[45588] II^a-IIae, q. 163 pr. Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primo, de peccato eius; secundo, de poena peccati; tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum primum peccatum hominis fuerit superbia. Secundo, quid primus homo peccando appetierit. Tertio, utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. Quarto, quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

Articulus 1

[45589] II^a-IIae, q. 163 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim apostolus, Rom. V, quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Sed primi hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, et non superbia.

[45590] II^a-IIae, q. 163 a. 1 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, super Luc., quod eo ordine Diabolus Christum tentavit quo primum hominem deiecit. Sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth. IV, cum ei dictum est, *si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

[45591] II^a-IIae, q. 163 a. 1 arg. 3 Praeterea, homo Diabolo suggerente peccavit. Sed Diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiae, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit peccatum primum, et non superbia.

[45592] II^a-IIae, q. 163 a. 1 arg. 4 Praeterea, super illud I ad Tim. II, *mulier seducta in praevaricatione fuit*, dicit Glossa, *hanc seductionem proprie appellavit apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros; tanquam eis divinitatem invideret qui eos homines fecerat.* Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

[45593] II^a-IIae, q. 163 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. X, *initium omnis peccati superbia.* Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

[45594] II^a-IIae, q. 163 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animae quam in actu exteriori corporis, quia, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *non amittitur corporis sanctitas manente animae sanctitate.* Inter motus autem interiores, prius movetur appetitus in finem quam in id quod quaeritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis ubi potuit esse

primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit praeter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo illud secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum eius fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram. Quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod primum peccatum hominis fuit superbia.

[45595] II^{a}-IIae, q. 163 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo divino praecepto non obediret, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere nisi praesupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit, ad Orosium, quod *homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, praecepta Dei contempsit.*

[45596] II^{a}-IIae, q. 163 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit, dicitur enim Gen. III, *vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu eius, et comedit.* Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit, *aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii*; quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulae derivatum est ex peccato superbiae.

[45597] II^{a}-IIae, q. 163 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod appetitus scientiae causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiae. Unde et in verbis serpentis praemittitur, eritis sicut dii; et postea subditur, scientes bonum et malum.

[45598] II^{a}-IIae, q. 163 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *verbis serpentis mulier non crederet a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio.* Quod non est sic intelligendum quasi superbia praecesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis, invasit mentem eius elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod Daemon dicebat.

Articulus 2

[45599] II^{a}-IIae, q. 163 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam, dicitur enim Gen. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

[45600] II^{a}-IIae, q. 163 a. 2 arg. 2 Praeterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientia boni et mali potiretur, hoc enim ei a serpente suggerebatur, *eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Sed appetitus scientiae est homini naturalis, secundum illud philosophi, in principio Metaphys., *omnes homines natura scire desiderant.* Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

[45601] II^{a}-IIae, q. 163 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia praeditus erat, secundum illud Eccli. XVII, *disciplina intellectus replevit illos.* Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud Exodi XV, *quis similis tui in fortibus, domine?* Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

[45602] II^{a}-IIae, q. 163 a. 2 s. c. Sed contra est quod super illud Psalmi, *quae non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Augustinus, *Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem.*

[45603] II^{a}-IIae, q. 163 a. 2 co. Respondeo dicendum quod duplex est similitudo. Una omnimodae aequiparantiae. Et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Unde Dionysius dicit, in IX cap. de Div. Nom., *eadem similia sunt Deo, et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem imitationem; hoc autem secundum quod causata minus habent a causa.* Quodlibet autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est, consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate. Considerandum tamen est quod appetitus proprie est rei non habitae. Bonum autem spirituale secundum quod creatura rationalis participat divinam similitudinem, potest secundum tria attendi. Primo quidem, secundum ipsum esse naturae. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa et homini, de quo dicitur, Gen. I, quod *fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam*; et Angelo, de quo dicitur, Ezech. XXVIII, *tu signaculum similitudinis.* Secundo vero, quantum ad cognitionem. Et hanc etiam similitudinem in sui creatione Angelus accepit, unde in praemissis verbis, cum dictum esset, tu signaculum similitudinis, statim subditur, plenus sapientia. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio, quantum ad potestatem operandi. Et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque Angelus neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum quo ad beatitudinem perveniret. Et ideo cum uterque, scilicet Diabolus et primus homo, inordinate divinam similitudinem appetierint, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum

ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam, unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod *menti mulieris inhaesit amor propriae potestatis.* Sed Diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *magis voluit sua potentia frui quam Dei.* Veruntamen quantum ad aliquid uterque Deo aequiparari appetiit, inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine.

[45604] II^{a}-IIae, q. 163 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de similitudine naturae, ex cuius appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

[45605] II^{a}-IIae, q. 163 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum. Sed appetere huiusmodi similitudinem inordinate, idest supra suam mensuram, peccatum est. Unde super illud Psalmi, *Deus quis similis erit tibi*, dicit Augustinus, *qui per se vult esse Deus, perverse vult esse similis Deo, ut Diabolus, qui noluit sub eo esse; et homo, qui ut servus noluit tenere praecepta.*

[45606] II^{a}-IIae, q. 163 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de similitudine aequiparantiae.

Articulus 3

[45607] II^{a}-IIae, q. 163 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, *magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit in non peccando facilitas.* Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit ceteris gravius.

[45608] II^{a}-IIae, q. 163 a. 3 arg. 2 Praeterea, poena proportionatur culpae. Sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum, quia ex ipso mors introivit in hunc mundum, ut apostolus dicit, Rom. V. Ergo peccatum illud fuit gravius aliis peccatis.

[45609] II^{a}-IIae, q. 163 a. 3 arg. 3 Praeterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in II Metaphys. Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

[45610] II^{a}-IIae, q. 163 a. 3 s. c. Sed contra est quod Origenes dicit, *non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat, sed paulatim et per partes defluere eum necesse est.* Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

[45611] II^{a}-IIae, q. 163 a. 3 co. Respondeo dicendum quod duplex gravitas in peccato attendi potest. Una quidem, ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est gravitas peccati quae attenditur secundum aliquam circumstantiam loci,

vel personae, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato, et principalior. Unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen est superbia qua quis Deum negat vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est. Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem, propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, sed non simpliciter.

[45612] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 163 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

[45613] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 163 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod magnitudo poenae quae consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriae speciei, sed inquantum fuit primum, quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

[45614] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 163 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in his quae sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

Articulus 4

[45615] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 163 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum Adae fuit gravius quam peccatum Evae. Dicitur enim I ad Tim. II, quod *Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit*, et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. XII, *ille servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis, qui autem non cognovit et fecit digna plagis, vapulabit paucis.* Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

[45616] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 163 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *si caput est vir, melius debet vivere, et praecedere in omnibus bonis factis uxorem suam, ut illa imitetur virum.* Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

[45617] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 163 a. 4 arg. 3 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam videtur in spiritum sanctum peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum praesumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

[45618] II^{a}-IIae, q. 163 a. 4 s. c. Sed contra est quod poena respondet culpae. Sed mulier gravius est punita quam vir, ut patet Gen. III. Ergo gravius peccavit quam vir.

[45619] II^{a}-IIae, q. 163 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem quam secundum personae circumstantiam. Dicendum est ergo quod, si consideremus conditionem personae utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum aequale dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod mulier excusavit peccatum suum *in impari sexu, sed pari fastu.* Sed quantum ad speciem superbiae, gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem, quia maior elatio fuit mulieris quam viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuit ligni esum ne ad eius similitudinem pervenirent, et ita, dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem, sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit. Unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in peccatum consensit *amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinae sententiae exitus indicavit*, ut Augustinus dicit, XI Sup. Gen. ad litteram. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.

[45620] II^{a}-IIae, q. 163 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris ex praecedenti elevatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando in maiorem elationem erecta est.

[45621] II^{a}-IIae, q. 163 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personae, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

[45622] II^{a}-IIae, q. 163 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinae iustitiae, quod facit peccatum in spiritum sanctum, sed quia, ut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *inexpertus divinae severitatis, credidit illud peccatum esse veniale*, id est de facili remissibile.

Quaestio 164

Prooemium

[45623] II^{a}-IIae, q. 164 pr. Deinde considerandum est de poena primi peccati. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de morte, quae est poena communis. Secundo, de aliis particularibus poenis quae in Genesi assignantur.

Articulus 1

[45624] IIª-IIae, q. 164 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod mors non sit poena peccati primorum parentum. Illud enim quod est homini naturale, non potest dici poena peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis, quod patet ex hoc quod corpus eius ex contrariis componitur; et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est poena peccati primorum parentum.

[45625] IIª-IIae, q. 164 a. 1 arg. 2 Praeterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine sicut et in aliis animalibus, secundum illud Eccle. III, *unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio.* Sed in animalibus brutis mors non est poena peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

[45626] IIª-IIae, q. 164 a. 1 arg. 3 Praeterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse poena peccati primorum parentum.

[45627] IIª-IIae, q. 164 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnes aequaliter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset poena peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines aequaliter mortem paterentur. Quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis, et gravius moriuntur. Ergo mors non est poena primi peccati.

[45628] IIª-IIae, q. 164 a. 1 arg. 5 Praeterea, malum poenae est a Deo, ut supra habitum est. Sed mors non videtur esse a Deo, dicitur enim Sap. I, quod *Deus mortem non fecit.* Ergo mors non est poena primi peccati.

[45629] IIª-IIae, q. 164 a. 1 arg. 6 Praeterea, poenae non videntur esse meritoriae, nam meritum continetur sub bono, poena autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit poena.

[45630] IIª-IIae, q. 164 a. 1 arg. 7 Praeterea, poena videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est poena peccati.

[45631] IIª-IIae, q. 164 a. 1 arg. 8 Praeterea, si mors esset poena peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. IV. Ergo mors non videtur esse poena peccati.

[45632] IIª-IIae, q. 164 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

[45633] IIª-IIae, q. 164 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est poena culpae illius. Sicut autem in primo dictum est, homini in prima sui institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut

quandiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vires animae subiicerentur rationali menti, et corpus animae subiiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subiectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter rationi subiicerentur, unde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem; nec etiam corpus totaliter subiiceretur animae, unde consequitur mors, et alii corporales defectus. Vita enim et incolumitas corporis consistit in hoc quod subiiciatur animae, sicut perfectibile suae perfectioni, unde, per oppositum, mors et aegritudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Unde patet quod, sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est poena peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus.

[45634] II^{a}-IIae, q. 164 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur. Naturae autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quae de se est immortalis. Et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc, mors est homini naturalis. Haec tamen conditio in materia humani corporis est consequens ex necessitate materiae, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per philosophum, in II de anima. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formae, quia, si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse. Sicut quod serra sit ferrea, competit formae et actioni ipsius, ut per duritiem sit apta ad secandum, sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiae, et non secundum electionem agentis; nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quae rubiginem non posset contrahere. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est. Unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem. Quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis, propter conditionem materiae, et est poenalis, propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte.

[45635] II^{a}-IIae, q. 164 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiae, idest quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animae sunt mortales.

[45636] II^{a}-IIae, q. 164 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod primi parentes fuerunt instituti a Deo non solum sicut quaedam personae singulares, sed sicut quaedam principia totius humanae naturae ab eis in posteros derivandae simul cum beneficio divino praeservante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta, mortem incurrit.

[45637] II^{a}-IIae, q. 164 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo, per modum poenae taxatae a iudice. Et talis defectus aequalis debet esse in his ad quos aequaliter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex huiusmodi poena per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro sua culpa excaecatus, cadat in via. Et

talis defectus culpae non proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus praecognoscere. Sic igitur poena taxata pro primo peccato, proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii quo rectitudo et integritas humanae naturae conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huius beneficii, sunt mors et aliae poenalitates praesentis vitae. Et ideo non oportet huiusmodi poenas aequales esse in his ad quos aequaliter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus praescius est omnium futurorum eventuum, ex dispensatione divinae providentiae huiusmodi poenalitates diversimode in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita praecedentia hanc vitam, ut Origenes posuit (hoc enim est contra id quod dicitur Rom. IX, *cum nondum aliquid boni aut mali egissent*; est etiam contra hoc quod in primo ostensum est, quod anima non est creata ante corpus); sed vel in poenam paternorum peccatorum, inquantum filius est quaedam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis eius qui huiusmodi poenalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, vel etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

[45638] II^{a}-IIae, q. 164 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod mors dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam malum humanae naturae. Et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundum quod habet quandam rationem boni, prout scilicet est quaedam iusta poena. Et sic est a Deo. Unde Augustinus dicit, in libro Retractat., quod Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est poena.

[45639] II^{a}-IIae, q. 164 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, *quemadmodum iniusti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis; ita iusti bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum.* Inquantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

[45640] II^{a}-IIae, q. 164 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod mors dupliciter accipi potest. Uno modo, pro ipsa privatione vitae. Et sic mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus et vitae. Et sic non est poena sensus, sed poena damni. Alio modo, secundum quod nominat ipsam corruptionem quae terminatur ad privationem praedic

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

tam. De corruptione autem, sicut et de generatione, dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est terminus alterationis. Et sic in ipso instanti in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors. Et secundum hoc etiam, mors non est poena sensus. Alio modo corruptio potest accipi cum alteratione praecedente, prout dicitur aliquis mori dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari dum movetur in generatum esse. Et sic mors potest esse afflictiva.

[45641] II^{a}-IIae, q. 164 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., *quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt.*

Articulus 2

[45642] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut poena peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato, hoc enim requirit dispositio feminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur perfectionem virilis sexus et imperfectionem muliebris. Germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terrae pertinet, quae fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt convenientes poenae primi peccati.

[45643] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad poenam eius pertinere. Sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris poena.

[45644] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 arg. 3 Praeterea, poena peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est. Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo ista sunt convenientes poenae primi peccati.

[45645] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 arg. 4 Praeterea, locus Paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis poena quod a Paradiso excluderetur.

[45646] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 arg. 5 Praeterea, locus ille Paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet Cherubin et gladius flammeus atque versatilis.

[45647] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 arg. 6 Praeterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitae non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitae interdicitur. Cum dicitur Gen. III, *videte, ne forte sumat de ligno vitae, et vivat in aeternum.*

[45648] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 arg. 7 Praeterea, insultare misero videtur misericordiae et clementiae repugnare, quae maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Psalmi, *miserationes eius super omnia opera eius.* Ergo inconvenienter ponitur dominum insultasse primis parentibus per peccatum iam in miseriam deductis, ubi dicitur, *ecce, Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum.*

[45649] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 arg. 8 Praeterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundum illud I ad Tim. ult., *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus.* Ergo, sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

[45650] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 arg. 9 Praeterea, poena quae peccato alicui adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur, alioquin, per poenam non deterreretur aliquis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. III. Hoc autem praeponderat in bono omnibus malis poenalibus quae ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter igitur describuntur poenae peccatum primorum parentum consequentes.

[45651] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 s. c. In contrarium est quod huiusmodi poenae sunt divinitus taxatae, qui omnia facit in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI.

[45652] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino quo humanae naturae integritas in eis conservabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus poenales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem, quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris Paradisi, quod significatur Gen. III, cum dicitur, *et emisit eum Deus de Paradiso voluptatis.* Et quia ad illum statum primae innocentiae per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta ne rediret ad ea quae primo statui competebant, scilicet a cibo, ne sumeret de ligno vitae; et a loco, *collocavit Deus ante Paradisum Cherubin et flammeum gladium.* Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quae naturae conveniunt tali beneficio destitutae. Et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia poena attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est poena secundum duo propter quae viro coniungitur, quae sunt generatio prolis, et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem.

Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primo quidem, quantum ad taedia quae sustinet portando prolem conceptam, et hoc significatur cum dicitur, *multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos.* Et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo, et quantum ad hoc dicitur, *in dolore paries.* Quantum vero ad domesticam conversationem, punitur secundum hoc quod subiicitur dominationi viri, per hoc quod dicitur, *sub viri potestate eris.* Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quae ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quod necessaria vitae procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem, per terrae sterilitatem, cum dicitur, maledicta terra in opere tuo. Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terrae non percipit, unde dicitur, *in labore comedes de ea cunctis diebus vitae tuae.* Tertio, quantum ad impedimenta quae proveniunt terram colentibus, unde dicitur, *spinas et tribulos germinabit tibi.* Similiter etiam ex parte animae triplex eorum poena describitur. Primo quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum, unde dicitur, *aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos.* Secundo, quantum ad increpationem propriae culpae, per hoc quod dicitur, *ecce, Adam factus est quasi unus ex nobis.* Tertio, quantum ad commemorationem futurae mortis, secundum quod ei dictum est, *pulvis es, et in pulverem reverteris.* Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas, in signum mortalitatis eorum.

[45653] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in statu innocentiae fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, *sic ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret, sicut ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret.* Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et eius gubernator existeret, sed prout mulier, contra propriam voluntatem, necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam, quia scilicet per eorum exortum nullus labor aut punctio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt. Quamvis Alcuinus dicat quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum melius est.

[45654] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod multitudo conceptuum inducitur in poenam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quae etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quae mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter coniungitur, *multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos.*

[45655] II^{a}-IIae, q. 164 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illae poenae aliqualiter ad omnes pertinent. Quaecumque enim mulier concipit, necesse est quod aerumnas patiatur et cum dolore pariat, praeter beatam virginem, quae sine corruptione concepit et sine dolore peperit, quia eius conceptio non fuit secundum legem naturae a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui praeponderat poenis praedictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et qui ipsi per

se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur, homo enim nascitur ad laborem, ut dicitur Iob V, et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

[45656] IIª-IIae, q. 164 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod locus ille Paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quae corporaliter in illo Paradiso sunt, instruuntur de his quae pertinent ad Paradisum caelestem, quo aditus homini praeparatur per Christum.

[45657] IIª-IIae, q. 164 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, salvis spiritualis sensus mysteriis, locus ille praecipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam aestus in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur, propter proprietatem motus circularis huiusmodi aestum causantis. Et quia motus corporalis creaturae disponitur ministerio Angelorum, ut patet per Augustinum, III de Trin.; convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubin adiungitur, ad custodiendam viam ligni vitae. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *hoc per caelestes potestates etiam in Paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quaedam ignea custodia.*

[45658] IIª-IIae, q. 164 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod homo, si post peccatum de ligno vitae comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur, et vivat in aeternum, sumitur ibi aeternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, ut in miseria huius vitae diutius permaneret.

[45659] IIª-IIae, q. 164 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *verba Dei non tam sunt primis parentibus insultantis, quam ceteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt, quia scilicet non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud quod factus fuerat, conservavit.*

[45660] IIª-IIae, q. 164 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum quod vestitus necessarius est homini secundum statum praesentis miseriae, propter duo, primo quidem, propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperie caloris et frigoris; secundo, ad tegumentum ignominiae, ne turpitudo membrorum appareat in quibus praecipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Haec autem duo in primo statu non erant. Quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquid extrinsecum laedi, ut in primo dictum est. Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis quae confusionem induceret, unde dicitur Genesi, *erat autem uterque nudus*, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescebant. Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis et ad corporis augmentum.

[45661] IIª-IIae, q. 164 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., non est credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis, praecipue cum de muliere dicatur quod *vidit lignum, quod esset pulchrum et bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant*, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat.

Quaestio 165

Prooemium

[45662] II^{a}-IIae, q. 165 pr. Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum fuerit conveniens quod homo a Diabolo tentaretur. Secundo, de modo et ordine illius tentationis.

Articulus 1

[45663] II^{a}-IIae, q. 165 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a Diabolo tentaretur. Eadem enim poena finalis debetur peccato Angeli et peccato hominis, secundum illud Matth. XXV, *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius.* Sed primum peccatum Angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua tentatione exteriori.

[45664] II^{a}-IIae, q. 165 a. 1 arg. 2 Praeterea, Deus, praescius futurorum, sciebat quod homo per tentationem Daemonis in peccatum deiiceretur, et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod non fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

[45665] II^{a}-IIae, q. 165 a. 1 arg. 3 Praeterea, quod aliquis impugnatorem habeat, ad poenam pertinere videtur, sicut et e contrario ad praemium pertinere videtur quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Prov. XVI, *cum placuerint domino viae hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem.* Sed poena non debet praecedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

[45666] II^{a}-IIae, q. 165 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXIV, *qui non est tentatus, qualia scit?*

[45667] II^{a}-IIae, q. 165 a. 1 co. Respondeo dicendum quod divina sapientia disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII, inquantum scilicet sua providentia singulis attribuit quae eis competunt secundum suam naturam; quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *providentiae non est naturam corrumpere, sed salvare.* Hoc autem pertinet ad conditionem humanae naturae, ut ab aliis creaturis iuvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permitteret per malos Angelos, et iuvari eum faceret per bonos. Ex speciali autem beneficio gratiae hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi Daemonis resistere poterat.

[45668] II^{a}-IIae, q. 165 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod supra naturam humanam est aliqua natura in qua potest malum culpae inveniri, non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi iam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut

homo per Angelum malum tentaretur ad peccandum, sicut etiam, secundum naturae ordinem, per Angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia, sicut dicitur Iac. I, *Deus intentator malorum est.*

[45669] II^{a}-IIae, q. 165 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset deiiciendus, ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. XV, *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere quia nemo male vivere suaderet, cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti.*

[45670] II^{a}-IIae, q. 165 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod impugnatio cui cum difficultate resistitur, poenalis est. Sed homo in statu innocentiae poterat absque omni difficultate tentationi resistere. Et ideo impugnatio tentatoris poenalis ei non fuit.

Articulus 2

[45671] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens modus et ordo primae tentationis. Sicut enim ordine naturae Angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab Angelo ad hominem. Ergo, pari ratione, debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e converso.

[45672] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 arg. 2 Praeterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem Diabolus suggerere homini etiam absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente praediti, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhaerentes, convenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

[45673] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 arg. 3 Praeterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquid quod appareat bonum. Sed multa alia animalia habent maiorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a Diabolo per serpentem.

[45674] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 arg. 4 Praeterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia nec locutio, nec poena. Ergo inconvenienter inducitur serpens esse callidior cunctis animalibus, vel, prudentissimus omnium bestiarum, secundum aliam translationem. Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, et a Deo punitus.

[45675] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 s. c. Sed contra est quod id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quae in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet peccato invenitur ordo primae tentationis, inquantum videlicet praecedit in sensualitate, quae per serpentem significatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quae significatur per mulierem, delectatio; in ratione

superiori, quae significatur per virum, consensus peccati; ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ergo congruus fuit ordo primae tentationis.

[45676] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 co. Respondeo dicendum quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo Diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno quidem modo, ex parte intellectus, inquantum promisit divinitatis similitudinem per scientiae adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus. Et sic usus est his sensibilibus rebus quae maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie, tentans virum per mulierem; partim vero in eodem genere, tentans mulierem per serpentem; partim vero ex genere propinquo, proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

[45677] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in actu tentationis Diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiiciendum virum. Tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat. Tum etiam, propter coniunctionem eius ad virum, maxime per eam Diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agente instrumentali.

[45678] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod suggestio qua spiritualiter Diabolus aliquid homini suggerit, ostendit Diabolus plus habere potestatis in homine quam suggestio exterior, quia per suggestionem interiorem immutatur a Diabolo saltem hominis phantasia, sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

[45679] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, Diabolus eligeret. Sed, cum esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit per quod posse permissus est.*

[45680] II^{a}-IIae, q. 165 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *serpens dictus est astutus, vel callidus, sive prudens, propter astutiam Diaboli, quae in illo agebat dolum, sicut dicitur prudens vel astuta lingua quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem, neque enim conversa credenda est anima eius in naturam rationalem. Quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum Daemon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini, nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. Unde serpens non est interrogatus cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse id fecerat, sed Diabolus in illo, qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur.* Et sicut Augustinus dicit, in libro super Gen. contra Manichaeos, *nunc quidem eius poena, idest Diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non ea quae ultimo iudicio reservatur.* Per hoc enim quod ei dicitur, *maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae, pecora illi praeponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturae suae, quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam caelestem,*

quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei, pectore et ventre repes, secundum aliam litteram. Ubi *nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animae, nomine autem ventris significatur carnale desiderium, quia haec pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere.* Quod autem dicitur, *terram comedes cunctis diebus vitae tuae, duobus modis intelligi potest. Vel, ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis, idest peccatores, qui terrae nomine significantur. Vel tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas, terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat.* Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur inter ipsum et mulierem, *ostenditur non posse nos a Diabolo tentari nisi per illam animalem partem quae quasi mulieris imaginem in homine ostendit. Semen autem Diaboli est perversa suggestio, semen mulieris, fructus boni operis, quod perversae suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut, si quando in illicita illabitur, delectatio illam capiat, et illa observat caput eius, ut eum in ipso initio malae suasionis excludat.*

Quaestio 166

Prooemium

[45681] II^{a}-IIae, q. 166 pr. Deinde considerandum est de studiositate, et curiositate sibi opposita. Circa studiositatem autem quaeruntur duo. Primo, quae sit materia studiositatis. Secundo, utrum sit pars temperantiae.

Articulus 1

[45682] II^{a}-IIae, q. 166 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia studiositatis non sit proprie cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

[45683] II^{a}-IIae, q. 166 a. 1 arg. 2 Praeterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quae a cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia huiusmodi quae pertinent ad corpus, unde apostolus dicit, Rom. XIII, *carnis curam ne feceritis in desideriis.* Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

[45684] II^{a}-IIae, q. 166 a. 1 arg. 3 Praeterea, Ierem. VI dicitur, *a minori usque ad maiorem, omnes avaritiae student.* Sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra habitum est. Ergo studiositas, quae a studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

[45685] II^{a}-IIae, q. 166 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. XXVII, *stude sapientiae, fili*

mi, et laetifica cor meum, ut possis respondere sermonem. Sed eadem studiositas est quae laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas proprie est circa cognitionem.

[45686] II^{a}-IIae, q. 166 a. 1 co. Respondeo dicendum quod studium praecipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quaecumque alia ad quae operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

[45687] II^{a}-IIae, q. 166 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est praeordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiae studium adhibeatur.

[45688] II^{a}-IIae, q. 166 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae afficitur, secundum illud Matth. VI, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Et quia ad ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cogitatio hominis versetur praecipue circa ea quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquirat qualiter homo optime possit carni suae subvenire. Et secundum hoc, curiositas ponitur circa ea quae ad carnem pertinent, ratione eorum quae ad cognitionem pertinent.

[45689] II^{a}-IIae, q. 166 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quaedam peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc, studium attribuitur his quae ad avaritiam spectant.

Articulus 2

[45690] II^{a}-IIae, q. 166 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod studiositas non sit temperantiae pars. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi. Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiae.

[45691] II^{a}-IIae, q. 166 a. 2 arg. 2 Praeterea, studiositas, sicut dictum est, ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quae sunt in appetitiva animae parte, sed magis ad intellectuales, quae sunt in parte cognoscitiva, unde et sollicitudo est actus prudentiae, ut supra habitum est. Ergo studiositas non est pars temperantiae.

[45692] II^{a}-IIae, q. 166 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtus quae ponitur pars alicuius principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiae quantum ad modum. Quia temperantiae nomen sumitur ex quadam refrenatione, unde magis opponitur vitio quod est in excessu. Nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animae ad

aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiae studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati. Unde, propter horum similitudinem, dicit Isidorus, in libro Etymol., quod studiosus dicitur quasi studiis curiosus. Ergo studiositas non est pars temperantiae.

[45693] II^{a}-IIae, q. 166 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., *curiosi esse prohibemur, quod magnae temperantiae munus est.* Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiae.

[45694] II^{a}-IIae, q. 166 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid, unde et philosophus dicit, in I Metaphys., quod *omnes homines naturaliter scire desiderant.* Moderatio autem huius appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiae, sicut virtus secundaria ei adiuncta ut principali virtuti. Et comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta.

[45695] II^{a}-IIae, q. 166 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in VI Ethic. Inquantum igitur cognitio prudentiae ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quae proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

[45696] II^{a}-IIae, q. 166 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivae virtutis imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium, ut supra habitum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula aestimet verum. Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivae virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

[45697] II^{a}-IIae, q. 166 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quae maxime inclinat natura. Et inde est quod, quia natura praecipue inclinat ad timendum mortis pericula et ad sectandum delectabilia carnis, quod laus virtutis fortitudinis praecipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula, et laus virtutis temperantiae in quadam refrenatione a delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio. Quia ex parte animae, inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret, et sic oportet ut homo laudabiliter huiusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis, homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum igitur ad primum, studiositas in refrenatione consistit, et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum laus huius virtutis consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam, et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quam secundum. Nam appetitus

cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas. Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis, unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

Quaestio 167

Prooemium

[45698] II^{a}-IIae, q. 167 pr. Deinde considerandum est de curiositate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. Secundo, utrum sit in cognitione sensitiva.

Articulus 1

[45699] II^{a}-IIae, q. 167 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia secundum philosophum, in II Ethic., in his quae secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundum se est bona, in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis. Dionysius etiam dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *bonum animae humanae est secundum rationem esse*, cuius perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

[45700] II^{a}-IIae, q. 167 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud per quod homo similatur Deo, et quod a Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quaecumque abundantia cognitionis a Deo est, secundum illud Eccli. I, *omnis sapientia a domino Deo est.* Et Sap. VII dicitur, *ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum*, et cetera. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit, quia omnia nuda et aperta sunt oculis eius, ut habetur ad Heb. IV. Unde et I Reg. II dicitur quod *Deus scientiarum dominus est*, ergo, quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

[45701] II^{a}-IIae, q. 167 a. 1 arg. 3 Praeterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, praecipue esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum, dicit enim Hieronymus, super Danielem, *qui de mensa et vino regis noluerunt comedere ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat.* Et Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., quod, *si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tanquam ab iniustis possessoribus, in usum nostrum vindicanda.* Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

[45702] II^{a}-IIae, q. 167 a. 1 s. c. Sed contra est quod Hieronymus dicit, *nonne vobis videtur in*

vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans caelum levat? Sed vanitas sensus et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

[45703] IIª-IIae, q. 167 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendae. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendae. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicuius consequentis, vel inquantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud I ad Cor. VIII, scientia inflat; vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem. Uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis prout per accidens coniungitur ei malum, sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., *sunt qui, desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus et quanta sit maiestas semper eodem modo manentis naturae, magnum aliquid se agere putant si universam istam corporis molem quam mundum nuncupamus, curiosissime intentissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur ut in ipso caelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur.* Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Ierem. IX, *docuerunt linguam suam loqui mendacium, ut inique agerent, laboraverunt.* Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus et studii addiscendi veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, inquantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit, *sacerdotes, dimissis Evangeliis et prophetiis, videmus comoedias legere, et amatoria bucolicorum versuum verba cantare.* Alio modo, inquantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura a Daemonibus perquirunt, quae est superstitiosa curiositas. De quo Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *nescio an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percunctandis Daemonibus.* Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.* Quarto modo, inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Eccli. III, *altiora te ne quaesieris, et fortiora ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus*; et postea sequitur, *multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum.*

[45704] IIª-IIae, q. 167 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri, non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis, ut patet per philosophum, in X Ethic. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas.

[45705] II^{a}-IIae, q. 167 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa ostendit quod cognitio veritatis secundum se sit bona, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere; quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

[45706] II^{a}-IIae, q. 167 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur Rom. I. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo apostolus dicit, ad Coloss. II, *videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem scientiam, secundum traditionem hominum, et non secundum Christum.* Et Dionysius dicit, in epistola ad Polycarpum, de quibusdam philosophis, quod *divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem.*

Articulus 2

[45707] II^{a}-IIae, q. 167 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactus et gustus. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriae aut gulae. Ergo videtur quod nec circa ea quae cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

[45708] II^{a}-IIae, q. 167 a. 2 arg. 2 Praeterea, curiositas esse videtur in inspectione ludorum, unde Augustinus dicit, in VI Confess., quod, *quodam pugnae casu, cum clamor ingens totius populi vehementer Alypium pulsasset, curiositate victus, aperuit oculos.* Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repraesentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut philosophus dicit, in sua poetria. Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

[45709] II^{a}-IIae, q. 167 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia sicut dicitur Eccli. XVII, *unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

[45710] II^{a}-IIae, q. 167 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *concupiscentia oculorum reddit homines curiosos.* Ut autem dicit Beda, concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum, quae sunt quaedam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitae et concupiscentia carnis, contra quae dividitur, I Ioan. II; videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

[45711] II^{a}-IIae, q. 167 a. 2 co. Respondeo dicendum quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo.

Uno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem, quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quae sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo, inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *canem currentem post leporem iam non specto cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio, et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, vanus hebesco.* Alio modo, inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium, sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quae ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinate, propter necessitatem sustentandae naturae, vel propter studium intelligendae veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilem cognitionem.

[45712] II^a-IIae, q. 167 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod luxuria et gula sunt circa delectationes quae sunt in usu rerum tangibilium. Sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas. *Et vocatur concupiscentia oculorum, quia oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur*, ut Augustinus dicit, in X Confess. Et sicut Augustinus ibidem subdit, *ex hoc evidentius discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria, tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidinem.*

[45713] II^a-IIae, q. 167 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviae vel crudelitatis, per ea quae ibi repraesentantur. Unde Chrysostomus dicit quod *adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones.*

[45714] II^a-IIae, q. 167 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod prospicere facta aliorum bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam caritatis et debitum officii, est laudabile, secundum illud Heb. X, *considerate vos invicem in provocationem caritatis et bonorum operum.* Sed quod aliquis intendit ad consideranda vitia proximorum ad despiciendum vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum. Unde dicitur Prov. XXIV, *ne insidieris et quaeras iniquitatem in domo iusti, neque vastes requiem eius.*

Quaestio 168

Prooemium

[45715] II^a-IIae, q. 168 pr. Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in exterioribus

motibus corporis qui serio aguntur, possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. Tertio, de peccato quod fit ex excessu ludi. Quarto, de peccato ex defectu ludi.

Articulus 1

[45716] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animae decorem, secundum illud Psalmi, *omnis gloria eius filiae regis ab intus*, Glossa, idest, in conscientia. Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa huiusmodi motus non potest esse virtus.

[45717] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 arg. 2 *Praeterea, virtutes non sunt nobis a natura*, ut patet per philosophum, in II Ethic. Sed motus corporales exteriores sunt hominibus a natura, secundum quam quidam sunt velocis motus et quidam tardi motus, et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

[45718] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis virtus moralis est circa actiones quae sunt ad alterum, sicut iustitia, vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum usum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

[45719] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 arg. 4 Praeterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est. Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *est gressus probabilis in quo sit species auctoritatis, gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium, ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex.* Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

[45720] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 s. c. Sed contra est quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *sicut molliculum et infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem aut rusticum. Naturam imitemur, effigies eius formula disciplinae, forma honestatis est.* Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

[45721] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 co. Respondeo dicendum quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quae sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, quia ad imperium rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo, uno quidem modo, secundum convenientiam personae; alio modo, secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius, in I de Offic., *hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui*

et personae reddere, et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur, *hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus.* Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo. Scilicet ornatum, qui respicit convenientiam personae, unde dicit quod est scientia circa decens in motu et habitudine. Et bonam ordinationem, quae respicit convenientiam ad diversa negotia et ea quae circumstant, unde dicit quod est experientia separationis, idest distinctionis, actionum.

[45722] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod motus exteriores sunt quaedam signa interioris dispositionis, secundum illud Eccli. XIX, *amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis, enuntiant de illo.* Et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *habitus mentis in corporis statu cernitur, et quod vox quaedam animi est corporis motus.*

[45723] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturae, potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *motum natura informat, si quid sane in natura vitii est, industria emendet.*

[45724] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, exteriores motus sunt quaedam signa interioris dispositionis, quae praecipue attenditur secundum animae passiones. Et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., quod hinc, scilicet ex motibus exterioribus, *homo cordis nostri absconditus aut levior aut iactanctior aut turbidior, aut gravior et constantior et purior et maturior aestimatur.* Per motus etiam exteriores alii homines de nobis iudicium capiunt, secundum illud Eccli. XIX, *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus.* Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit, in regula, *in omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem.* Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes quas philosophus tangit in IV Ethic. Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quae attenditur circa delectationes et tristitias quae sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit. Inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interius.

[45725] II^{a}-IIae, q. 168 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi ut, si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *ars desit, non desit correctio.*

Articulus 2

[45726] II^{a}-IIae, q. 168 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in ludis non possit

esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *dominus ait, vae, vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes iocos declinandos arbitror.* Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

[45727] II^{a}-IIae, q. 168 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra habitum est. Sed Chrysostomus dicit, *non dat Deus ludere, sed Diabolus. Audi quid ludentes passi sunt, sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere.* Ergo circa ludos non potest esse virtus.

[45728] II^{a}-IIae, q. 168 a. 2 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in X Ethic., quod *operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud.* Sed ad virtutem requiritur ut propter aliquid eligens operetur, sicut patet per philosophum, in II Ethic. Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

[45729] II^{a}-IIae, q. 168 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II musicae, *volo tandem tibi parcas, nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam.* Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam ponit virtutem eutrapeliae circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem.

[45730] II^{a}-IIae, q. 168 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quod non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quae determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animae, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata, et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, praesertim quia in operationibus animae simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima, etiam intellectiva, utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo, quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quaedam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive speculativae. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur, quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicae maior labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis animaliter fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendat. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Quies autem animae est delectatio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhibere per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis. Sicut in collationibus patrum legitur quod beatus Evangelista Ioannes, cum quidam scandalizarentur quod eum cum suis discipulis ludentem invenerunt, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret. Quod cum pluries fecisset, quaesivit utrum hoc continue facere posset. Qui respondit quod, si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Ioannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animae quietem. Et hoc est quod philosophus dicit, in

IV Ethic., quod *in huius vitae conversatione quaedam requies cum ludo habetur*, et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quae tamen tria videntur praecipue esse cavenda. Quorum primum et principale est quod praedicta delectatio non quaeratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis. Unde Tullius dicit, in I de Offic., quod *unum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum.* Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animae resolvatur. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *caveamus ne, dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quendam bonorum operum.* Et Tullius dicit, in I de Offic., quod *sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quae ab honestatis actionibus non sit aliena; sic in ipso ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat.* Tertio autem est attendendum, sicut et in omnibus aliis humanis actibus, ut congruat personae et tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit et tempore et homine dignus, ut Tullius dicit, ibidem. Huiusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam philosophus eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis eutrapelus a bona versione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

[45731] II^{a}-IIae, q. 168 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, iocosa debent congruere negotiis et personis. Unde et Tullius dicit, in I Rhet., quod quando auditores sunt defatigati, *non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem.* Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Prov. VIII, *audite, quoniam de rebus magnis locutura sum.* Unde Ambrosius non excludit universaliter iocum a conversatione humana, sed a doctrina sacra. Unde praemittit, *licet interdum honesta ioca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quae in Scripturis sanctis non reperimus, ea quem ad modum usurpare possumus?*

[45732] II^{a}-IIae, q. 168 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, et praecipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt, sicut de quibusdam dicitur Sap. XV, *aestimaverunt esse ludum vitam nostram.* Contra quod dicit Tullius, in I de Offic., *non ita generati a natura sumus ut ad ludum et iocum facti esse videamur, sed ad severitatem potius, et ad quaedam studia graviora atque maiora.*

[45733] II^{a}-IIae, q. 168 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsae operationes ludi, secundum suam speciem, non ordinantur ad aliquem finem. Sed delectatio quae in talibus actibus habetur, ordinatur ad quandam animae recreationem et quietem. Et secundum hoc, si moderate fiat, licet uti ludo. Unde Tullius dicit, in I de Offic., *ludo et ioco uti quidem licet, sed, sicut somno et quietibus ceteris, tunc cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus.*

Articulus 3

[45734] II^{a}-IIae, q. 168 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat a peccato, multa enim, si serio fierent, gravia peccata essent, quae quidem, ioco facta, vel nulla vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

[45735] II^{a}-IIae, q. 168 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Sed superabundantia in lucis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

[45736] II^{a}-IIae, q. 168 a. 3 arg. 3 Praeterea, maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam vitam suam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores. Quod videtur esse falsum. Legitur enim in vitis patrum, quod beato Paphnutio revelatum est quod quidam ioculator futurus erat sibi consors in vita futura.

[45737] II^{a}-IIae, q. 168 a. 3 s. c. Sed contra est quod, super illud Prov. XIV, *risus dolori miscebitur et extrema gaudii luctus occupat*, dicit Glossa, luctus perpetuus. Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

[45738] II^{a}-IIae, q. 168 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit, diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem quod ludicra sive iocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ex ipsa specie actionum quae assumuntur in ludum, quod quidem iocandi genus secundum Tullium dicitur esse illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum, quando scilicet utitur aliquis, causa ludi, turpibus verbis vel factis, vel etiam his quae vergunt in proximi nocumentum, quae de se sunt peccata mortalia. Et sic, patet quod excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum, puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam praeter convenientiam negotii seu personae. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem praeponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra praeceptum Dei vel Ecclesiae talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, puta cum aliquis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc vellet aliquid contra Deum committere.

[45739] II^{a}-IIae, q. 168 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in iniuriam alicuius fiunt, quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius. Et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Quaedam vero sunt quae secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia. Et talia non excusantur per ludum, quinimmo ex his ludus redditur flagitiosus et obscenus.

[45740] II^{a}-IIae, q. 168 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam laetitiam, quam Gregorius dicit esse filiam gulae. Unde Exod. XXXII dicitur, *sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere.*

[45741] II^{a}-IIae, q. 168 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae. Ad omnia autem quae sunt utilia conversationi humanae, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, idest, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes, puta dum orant, et suas passiones et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed iusta faciunt, mercedem ministerii eorum eis attribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod *donare res suas histrionibus vitium est immane.* Nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambrosius, in libro de Offic., *pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti.*

Articulus 4

[45742] II^{a}-IIae, q. 168 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur poenitenti. Sed Augustinus dicit, de poenitente loquens, *cohibeat se a ludis, a spectaculis saeculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam.* Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

[45743] II^{a}-IIae, q. 168 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quod a ludo abstinuerunt, dicitur enim Ierem. XV, non sedi in Concilio ludentium; et Tobiae III dicitur, *nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me praebui.* Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

[45744] II^{a}-IIae, q. 168 a. 4 arg. 3 Praeterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse *habitum secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab aliis recipiunt.* Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

[45745] II^{a}-IIae, q. 168 a. 4 s. c. Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit defectum in ludo esse vitiosum.

[45746] II^a-IIae, q. 168 a. 4 co. Respondeo dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit. Unde Seneca dicit, *sic te geras sapienter ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem.* Illi autem qui in ludo deficiunt, neque ipsi dicunt aliquod ridiculum; et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur duri et agrestes, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Sed quia ludus est utilis propter delectationem et quietem; delectatio autem et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X Ethic., defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus. Unde philosophus dicit, in IX Ethic., quod *pauci amici propter delectationem sunt habendi*, quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento; sicut parum de sale sufficit in cibo.

[45747] II^a-IIae, q. 168 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia poenitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem quod in eis ludus diminuatur.

[45748] II^a-IIae, q. 168 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis cuius status magis luctum requirebat. Unde subdit, *solus sedebam, quoniam amaritudine replevisti me.* Quod autem dicitur Tobiae III, pertinet ad ludum superfluum. Quod patet ex eo quod sequitur, *neque cum his qui in levitate ambulant participem me praebui.*

[45749] II^a-IIae, q. 168 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas. Unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam philosophus amicitiam nominat, vel ad eutrapeliam, sive iucunditatem. Et tamen nominat et definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam, cuius est delectationes reprimere.

Quaestio 169

Prooemium

[45750] II^a-IIae, q. 169 pr. Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu.

Articulus 1

[45751] II^a-IIae, q. 169 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non est in nobis a natura, unde et secundum diversitatem temporum et locorum variantur. Unde Augustinus dicit, in III de Doct.

Christ., quod *talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat, nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est.* Sed sicut philosophus dicit, in II Ethic., *naturalis inest nobis aptitudo ad virtutes.* Ergo circa huiusmodi non est virtus et vitium.

[45752] II^{a}-IIae, q. 169 a. 1 arg. 2 Praeterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorundam dicitur, Heb. XI, *circuierunt in melotis et in pellibus caprinis.* Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus et vitium.

[45753] II^{a}-IIae, q. 169 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quae perficit in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quae habet Deum pro obiecto. Nec etiam est ibi aliqua virtutum moralium quas philosophus tangit. Ergo videtur quod circa huiusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

[45754] II^{a}-IIae, q. 169 a. 1 s. c. Sed contra, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quaedam honestas, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *decor corporis non sit affectatus, sed naturalis; simplex, neglectus magis quam expeditus; non pretiosis et albentibus adiutus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori.* Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

[45755] II^{a}-IIae, q. 169 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in ipsis rebus exterioribus quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderate utitur eis. Quae quidem immoderantia potest esse dupliciter. Uno quidem modo, per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit. Unde dicit Augustinus, in III Confess., *quae contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis et gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim est omnis pars universo suo non congruens.* Alio modo potest esse immoderatio in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis, ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive etiam praeter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., *in usu rerum abesse oportet libidinem, quae non solum ipsa eorum inter quos vivit consuetudine nequiter abutitur; sed etiam saepe fines eius egressa, foeditatem suam, quae inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat.* Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Uno modo, per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quaerit, prout scilicet vestes et alia huiusmodi pertinent ad quendam ornatum. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, *sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum. Quod videlicet si culpa non esset nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret quod dives qui torquebatur apud Inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa*, scilicet excedentia proprium statum, nisi ad inanem gloriam quaerit. Alio modo, secundum quod homo per superfluum

cultum vestium quaerit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio modo, secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiam si non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc, Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum. Scilicet, humilitatem, quae excludit intentionem gloriae. Unde dicit quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus. Et per se sufficientiam, quae excludit intentionem deliciarum. Unde dicit quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quae ad vivere convenit (secundum illud apostoli, I ad Tim. ult., *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*). Et simplicitatem, quae excludit superfluam sollicitudinem talium. Unde dicit quod simplicitas est habitus contentus his quae contingunt. Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio secundum affectum. Uno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod ad mollitiem pertinet quod aliquis *trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum.* Alio modo, ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinant. Unde dicit Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, *non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus et luctuosis esse posse iactantiam, et eo periculosiorem quo sub nomine servitutis Dei decipit.* Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *superabundantia et inordinatus defectus ad iactantiam pertinet.*

[45756] II^{a}-IIae, q. 169 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis ipse cultus exterior non sit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur. Et secundum hoc, innati sumus hanc virtutem suscipere, quae exteriorem cultum moderatur.

[45757] II^{a}-IIae, q. 169 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam ceteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultus divini. Et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., *quisquis sic utitur exterioribus rebus ut metas consuetudinis bonorum inter quos versatur excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est*, dum scilicet propter delicias vel ostentationem talibus utitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum, non tamen semper qui vilioribus quam ceteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc faciat propter iactantiam vel superbiam, ut se ceteris praeferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiae pertinet. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., *quisquis restrictius rebus utitur quam se habeant mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est.* Praecipue autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios verbo et exemplo ad poenitentiam hortantur, sicut fuerunt prophetae, de quibus apostolus ibi loquitur. Unde quaedam Glossa dicit, Matth. III, *qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit.*

[45758] II^{a}-IIae, q. 169 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod huiusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanae. Et ideo excessus et defectus et medium in talibus possunt reduci ad virtutem veritatis, quam philosophus ponit circa facta et dicta quibus aliquid de statu hominis significatur.

Articulus 2

[45759] II^{a}-IIae, q. 169 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra praeceptum divinae legis, est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra praeceptum divinae legis, dicitur enim I Pet. III, *quarum, scilicet mulierum sit non extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus.* Ubi dicit Glossa Cypriani, *serico et purpura indutae Christum sincere induere non possunt, auro et margaritis adornatae et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt.* Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

[45760] II^{a}-IIae, q. 169 a. 2 arg. 2 Praeterea, Cyprianus dicit, in libro de habitu Virgin., *non virgines tantum aut viduas, sed et nuptas puto et omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei et facturam eius et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore vel nigro pulvere vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine.* Et postea subdit, *manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio ista est divini operis, praevaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos Diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura.* Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulieris non est sine peccato mortali.

[45761] II^{a}-IIae, q. 169 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum, dicitur enim Deut. XXII, *non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri.* Ergo videtur quod etiam superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

[45762] II^{a}-IIae, q. 169 a. 2 s. c. Sed contra est quia secundum hoc videretur quod artifices huiusmodi ornamenta praeparantes mortaliter peccarent.

[45763] II^{a}-IIae, q. 169 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa ornatum mulierum sunt eadem attendenda quae supra communiter dicta sunt circa exteriorem cultum, et insuper quiddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Prov. VII, *ecce, mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata ad decipiendas animas.* Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per eius contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I ad Cor. VII, quod *mulier quae nupta est cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro.* Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illae autem mulieres quae viros non habent, nec volunt habere, et sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent ut alios provocent, ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex vanitate propter quandam iactantiam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Possidium, *nolo ut de ornamentis auri vel vestis*

praeproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque coniugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quae sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis, nisi quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare apostolus iubet, nec maritatas decet. In quo tamen possent aliquae a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem, quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

[45764] II^{a}-IIae, q. 169 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, *mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros, et ut aliis placerent, se pulchre ornabant, quod fieri apostolus prohibet.* In quo etiam casu loquitur Cyprianus, non autem prohibet mulieribus coniugatis ornari ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde I ad Tim. dicit apostolus, *mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro aut margaritis aut veste pretiosa*, per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus et inverecundus et impudicus.

[45765] II^{a}-IIae, q. 169 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quaedam species fictionis, quae non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Possidium, *fucari figmentis, quo rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis permittendae sunt feminae ornari, secundum veniam, non secundum imperium.* Non tamen semper talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum, in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud est occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine vel aliquo huiusmodi. Hoc enim est licitum, quia secundum apostolum, I ad Cor., *quae putamus ignobiliora esse membra corporis, his honorem abundantiorem circundamus.*

[45766] II^{a}-IIae, q. 169 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, cultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili aut e converso, et praecipue quia hoc potest esse causa lasciviae. Et specialiter prohibetur in lege, quia gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriae superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud huiusmodi.

[45767] II^{a}-IIae, q. 169 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, si qua ars est ad faciendum aliqua opera quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote praebentes directe aliis occasionem peccandi, puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriae pertinentia. Si qua vero ars sit cuius operibus homines possunt bene et male uti, sicut gladii, sagittae et alia huiusmodi, usus talium artium non est peccatum, et eae solae artes sunt dicendae. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *eas solas oportet artes vocare quae necessariorum, et eorum quae continent vitam nostram, sunt tributivae et constructivae.* Si tamen operibus alicuius artis ut pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint illicitae, sunt tamen

per officium principis a civitate extirpandae, secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere ut placeant viris; consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod *etiam ab arte calceorum et textorum multa abscidere oportet. Etenim ad luxuriam deduxerunt necessitatem eius corrumpentes, artem male arti commiscentes.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis quaestio CLXX

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1899 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 170

Prooemium

[45768] IIª-IIae, q. 170 pr. Deinde considerandum est de praeceptis temperantiae. Et primo, de praeceptis ipsius temperantiae. Secundo, de praeceptis partium eius.

Articulus 1

[45769] IIª-IIae, q. 170 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod praecepta temperantiae inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut supra dictum est. Sed nullum praeceptum fortitudinis ponitur inter praecepta Decalogi, quae sunt potiora legis praecepta. Ergo inconvenienter inter praecepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiae, ut ex supra dictis patet.

[45770] IIª-IIae, q. 170 a. 1 arg. 2 Praeterea, temperantia non solum est circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter praecepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriae. Ergo neque etiam debet poni aliquod praeceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

[45771] IIª-IIae, q. 170 a. 1 arg. 3 Praeterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere, ad hoc enim vitia prohibentur, ut virtutum impedimenta tollantur. Sed praecepta Decalogi sunt principalia in lege divina. Ergo inter praecepta Decalogi magis debuit poni praeceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiae, quam praeceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

[45772] IIª-IIae, q. 170 a. 1 s. c. In contrarium est auctoritas Scripturae.

[45773] IIª-IIae, q. 170 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Tim. I, finis praecepti caritas est, ad quam duobus praeceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa praecepta in Decalogo ponuntur quae directius ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiae opposita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter praecepta Decalogi praecipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

[45774] IIª-IIae, q. 170 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod inter species vitiorum quae opponuntur fortitudini, nulla est quae ita directe contrarietur dilectioni proximi sicut adulterium, quod est species luxuriae, quae temperantiae contrariatur. Et tamen vitium audaciae, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter praecepta Decalogi prohibetur, dicitur

enim Eccli. VIII, *cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.*

[45775] II^{a}-IIae, q. 170 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod gula directe non opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriae. Non enim tanta fit iniuria patri per stuprum virginis, quae non est eius connubio deputata, quanta fit iniuria viro per adulterium, cuius corporis potestatem ipse habet, non uxor.

[45776] II^{a}-IIae, q. 170 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod praecepta Decalogi, ut supra dictum est, sunt quaedam universalia divinae legis principia, unde oportet ea esse communia. Non potuerunt autem aliqua praecepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus eius variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., et secundum diversas hominum leges et consuetudines.

Articulus 2

[45777] II^{a}-IIae, q. 170 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege praecepta de virtutibus annexis temperantiae. Praecepta enim Decalogi, ut dictum est, sunt quaedam universalia principia totius legis divinae. Sed superbia est initium omnis peccati, ut dicitur Eccli. X. Ergo inter praecepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiae.

[45778] II^{a}-IIae, q. 170 a. 2 arg. 2 Praeterea, illa praecepta maxime debent in Decalogo poni per quae homines maxime inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subiicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinae legis, unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est. Et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinae Scripturae non contradicat, ut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ. Ergo videtur quod de humilitate et mansuetudine aliqua praecepta in Decalogo poni debuerunt.

[45779] II^{a}-IIae, q. 170 a. 2 arg. 3 Praeterea, dictum est quod adulterium in Decalogo prohibetur quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quae contrariatur modestiae, dilectioni proximi opponitur, unde Augustinus dicit, in regula, *in omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum.* Ergo videtur quod etiam huiusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod praeceptum Decalogi.

[45780] II^{a}-IIae, q. 170 a. 2 s. c. In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

[45781] II^{a}-IIae, q. 170 a. 2 co. Respondeo dicendum quod virtutes temperantiae annexae dupliciter considerari possunt, uno modo, secundum se; alio modo, secundum suos effectus. Secundum se quidem, non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quandam moderationem eorum quae ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi. Et secundum hoc, aliqua praecepta in Decalogo

ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiae partibus, sicut ex ira, quae opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium, quod in Decalogo prohibetur, vel ad subtrahendum debitum honorem parentibus. Quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur praecepta primae tabulae.

[45782] II^{a}-IIae, q. 170 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod superbia est initium peccati, sed latens in corde, cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde eius prohibitio non debuit poni inter praecepta Decalogi, quae sunt sicut prima principia per se nota.

[45783] II^{a}-IIae, q. 170 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod praecepta quae inducunt ad observantiam legis, praesupponunt iam legem. Unde non possunt esse prima legis praecepta, ut in Decalogo ponantur.

[45784] II^{a}-IIae, q. 170 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium et furtum, quae in Decalogo prohibentur, sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CLXXI ad CLXXVIII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1899 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 171

Prooemium

[45785] IIª-IIae, q. 171 pr. Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis quae pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quae specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines, secundum ea quae ad habitus et actus animae rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo, secundum diversas gratias gratis datas, quia, ut dicitur I ad Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt, et alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae,* et cetera. Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quae accipitur secundum diversa operationum studia. Unde et ibidem dicitur quod divisiones operationum sunt. Aliud enim est studium operationis in Martha, quae *sollicita erat et laborabat circa frequens ministerium*, quod pertinet ad vitam activam, aliud autem in Maria, *quae, sedens secus pedes domini, audiebat verbum illius*, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Luc. X. Tertio modo, secundum diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur Ephes. IV, *et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores.* Quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur, I ad Cor. XII, divisiones ministrationum sunt. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem; quaedam vero ad locutionem; quaedam vero ad operationem. Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam; ut infra patebit. Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia; et de raptu, qui est quidam prophetiae gradus. De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de essentia eius; secunda, de causa ipsius; tertia, de modo propheticae cognitionis; quarta, de divisione prophetiae. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum prophetia pertineat ad cognitionem. Secundo, utrum sit

habitus. Tertio, utrum sit solum futurorum contingentium. Quarto, utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia. Quinto, utrum propheta discernat ea quae divinitus percipit, ab his quae proprio spiritu videt. Sexto, utrum prophetiae possit subesse falsum.

Articulus 1

[45786] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccli. XLVIII, quod *corpus Elisei mortuum prophetavit*, et infra, XLIX, dicitur de Ioseph quod *ossa ipsius visitata, sunt, et post mortem prophetavit.* Sed in corpore vel ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

[45787] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 arg. 2 Praeterea, I ad Cor. XIV dicitur, *qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem.* Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertinet ad cognitionem.

[45788] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed haec simul possunt esse cum prophetia, dicitur enim Osee IX, *scitote, Israel, stultum prophetam, insanum.* Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

[45789] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quandam. Sed prophetia dicitur esse inspiratio vel revelatio, secundum Cassiodorum. Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.

[45790] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur I Reg. IX, *qui enim propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns.* Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

[45791] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 co. Respondeo dicendum quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetae a phanos, quod est apparitio, quia scilicet eis aliqua quae sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *in veteri testamento appellabantur videntes, quia videbant ea quae ceteri non videbant, et prospiciebant quae in mysterio abscondita erant.* Unde et gentilitas eos appellabat vates, a vi mentis. Sed quia, ut dicitur I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; et infra, XIV, dicitur, *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*, inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaiae XXI, *quae audivi a domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis.* Et secundum hoc, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., possunt dici prophetae quasi praefatores, eo quod porro fantur, idest, a remotis fantur, et de futuris vera praedicunt. Ea autem quae supra humanam cognitionem

divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt, sed operatione virtutis divinae, secundum illud Marci ult., *praedicaverunt ubique, domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis.* Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae Annuntiationis. Unde dicitur Deut. ult., *non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses, quem nosset dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis.*

[45792] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiae argumentum.

[45793] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

[45794] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui dicuntur prophetae insani et stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Ierem. XXIII, *nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis et decipiunt vos, visionem cordis sui loquuntur, non de ore domini*; et Ezech. XIII, *haec dicit dominus, vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.*

[45795] II^{a}-IIae, q. 171 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina, unde dicitur Ezech. II, *fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum.* Haec autem elevatio intentionis fit spiritu sancto movente, unde ibi subditur, *et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos.* Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina, unde subditur, *et audivi loquentem ad me.* Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Iob XXXII, *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*, revelatio autem, quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia; per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiae velamen, secundum illud Iob XII, qui revelat profunda de tenebris.

Articulus 2

[45796] II^{a}-IIae, q. 171 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prophetia sit habitus. Quia ut dicitur in II Ethic., *tria sunt in anima, potentia, passio et habitus.* Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiae animae sunt communes. Similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est; prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est. Ergo prophetia est habitus.

[45797] II^{a}-IIae, q. 171 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis perfectio animae quae non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quaedam animae perfectio, non autem semper est in actu, alioquin non diceretur dormiens propheta. Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

[45798] II^{a}-IIae, q. 171 a. 2 arg. 3 Praeterea, prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quiddam in anima, ut supra habitum est. Ergo prophetia est habitus.

[45799] II^{a}-IIae, q. 171 a. 2 s. c. Sed contra, habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator, in III de anima. Sed aliquis non potest uti prophetia cum voluerit, sicut patet IV Reg. III, de Eliseo, *quem cum Iosaphat de futuris requireret, et prophetiae spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiae ad hunc spiritus per laudem psalmodiae descenderet, atque eius animum de venturis repleret*, ut Gregorius dicit, super Ezech. Ergo prophetia non est habitus.

[45800] II^{a}-IIae, q. 171 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est*, quia videlicet, sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo ut manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suae causae. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quae supra naturalem rationem existit, ut dictum est; consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intelligibile excedens lumen naturalis rationis, unde dicitur Mich. VII, *cum sedero in tenebris, dominus lux mea est.* Lumen autem dupliciter alicui inesse potest, uno modo, per modum formae permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo, per modum cuiusdam passionis sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis, alias oporteret quod semper prophetae adesset facultas prophetandi, quod patet esse falsum, dicit enim Gregorius, super Ezech., *aliquando prophetiae spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus praesto est, quatenus, cum hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere cum habent.* Unde Eliseus dixit de muliere Sunamite, IV Reg., *anima eius in amaritudine est, et dominus celavit a me et non indicavit mihi.* Et huius ratio est quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium eorum quae per illud lumen manifestantur, sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium eorum quae naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur. Videtur autem a beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formae permanentis et perfectae, secundum illud Psalmi, *in lumine tuo videbimus lumen.* Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur Exod. XXXIII, *cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petrae,* et cetera. Et III Reg. XIX, dicitur ad Eliam, *egredere, et sta in monte coram domino, et ecce, dominus transit,* et cetera. Et inde est quod, sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetae semper indiget nova revelatione, sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde et Isaiae l dicitur, *mane erigit mihi aurem, et audiam quasi magistrum.* Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur quod locutus est dominus ad talem vel talem prophetam, aut quod factum est verbum domini, sive manus domini super eum. Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.

[45801] II^{a}-IIae, q. 171 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa divisio philosophi non comprehendit absolute omnia quae sunt in anima, sed ea quae possunt esse principia moralium actuum,

qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operantur antequam habeant habitum. Potest tamen prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur; prout philosophus dicit, in III de anima, quod *intelligere pati quoddam est.* Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis, ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

[45802] II^{a}-IIae, q. 171 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quaedam habilitas ad hoc quod iterum patiatur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu prophetae, cessante actuali illustratione, remanet quaedam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur. Sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur, propter quod Augustinus, in libro de orando Deum, dicit esse necessarias crebras orationes, ne concepta devotio totaliter exstinguatur. Potest tamen dici quod aliquis dicitur propheta etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divina, secundum illud Ierem. I, *et prophetam in gentibus dedi te.*

[45803] II^{a}-IIae, q. 171 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae. Et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum. Et ad hoc datur donum gratiae habituale.

Articulus 3

[45804] II^{a}-IIae, q. 171 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus quod *prophetia est inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians.* Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

[45805] II^{a}-IIae, q. 171 a. 3 arg. 2 Praeterea, gratia prophetiae dividitur contra sapientiam et fidem quae sunt de divinis; et discretionem spirituum, quae est de spiritibus creatis; et scientiam, quae est de rebus humanis; ut patet I ad Cor. XII. Habitus autem et actus distinguuntur secundum obiecta, ut patet per ea quae supra dicta sunt. Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futuris contingentibus.

[45806] II^{a}-IIae, q. 171 a. 3 arg. 3 Praeterea, diversitas obiecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet. Si ergo prophetia quaedam sit de futuris contingentibus, quaedam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiae.

[45807] II^{a}-IIae, q. 171 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod prophetia quaedam est de futuro, sicut id quod dicitur Isaiae VII, *ecce, virgo concipiet et pariet filium*; quaedam de praeterito, sicut id quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*; quaedam de praesenti, sicut id quod dicitur I ad Cor. XIV, *si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis eius manifesta fiunt.* Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

[45808] II^{a}-IIae, q. 171 a. 3 co. Respondeo dicendum quod manifestatio quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quae illi lumini subiiciuntur, sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animae se extendit ad omnia illa quae subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit. Sicut de his quae pertinent ad Dei excellentiam et Angelorum, spirituum ministerio revelatio prophetica facta est, ut Isaiae VI, ubi dicitur, *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Eius etiam prophetia continet ea quae pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isaiae XL, quis mensus est pugillo aquas, et cetera? Continet etiam ea quae ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaiae LVIII, frange esurienti panem tuum, et cetera. Continet etiam ea quae pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaiae XLVII, *venient tibi subito haec duo in die una, sterilitas et viduitas.* Considerandum tamen quod, quia prophetia est de his quae procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius a cognitione humana existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quae sunt procul a cognitione huius hominis, sive secundum sensum sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum. Sicut sensu cognoscit aliquis homo quae sunt sibi praesentia secundum locum, quae tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit, et sic Eliseus prophetice cognovit quae Giezi, discipulus eius, in absentia fecerat, ut habetur IV Reg. V. Et similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur I ad Cor. XIV. Et per hunc modum etiam ea quae unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quae excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanae, sicut mysterium Trinitatis. Quod revelatum est per Seraphim dicentia, sanctus, sanctus, sanctus, etc., ut habetur Isaiae VI. Ultimus autem gradus est eorum quae sunt procul ab omnium hominum cognitione quia in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud; ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum, unde et nomen prophetiae sumi videtur. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod, *cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat, quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit.*

[45809] II^{a}-IIae, q. 171 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prophetia ibi definitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiae. Et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

[45810] IIª-IIae, q. 171 a. 3 ad 2 Unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici quod omnia quae sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam. Ea vero quae pertinent ad sapientiam et scientiam et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quae creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quae sunt ab aliis cognita.

[45811] IIª-IIae, q. 171 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei, licet sint diversa quae per lumen divinum prophetice manifestantur.

Articulus 4

[45812] IIª-IIae, q. 171 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod propheta per divinam inspirationem cognoscat omnia quae possunt prophetice cognosci. Dicitur enim Amos III, *non faciet dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas.* Sed omnia quae prophetice revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetae.

[45813] IIª-IIae, q. 171 a. 4 arg. 2 Praeterea, Dei perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est. Ergo est perfecta. Quod non esset nisi omnia prophetabilia prophetae revelarentur, quia perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III Physic. Ergo prophetae omnia prophetabilia revelantur.

[45814] IIª-IIae, q. 171 a. 4 arg. 3 Praeterea, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quae ad illam scientiam pertinent, sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quod propheta cognoscat omnia prophetabilia.

[45815] IIª-IIae, q. 171 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod *aliquando spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit, aliquando autem ex praesenti non tangit, et ex futuro tangit.* Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

[45816] IIª-IIae, q. 171 a. 4 co. Respondeo dicendum quod diversa non est necesse esse simul nisi propter aliquid unum in quo connectuntur et a quo dependent, sicut supra habitum est quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel caritatem. Omnia autem quae per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio et ab eo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam eius virtutem, simul cognoscit omnia quae per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio vel communiter apprehenso, nulla

necessitas est simul omnia cognoscendi, sed unumquodque eorum per se oportet manifestari, et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. Principium autem eorum quae divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetae in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant, sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua, secundum specialem revelationem huius vel illius rei.

[45817] II^{a}-IIae, q. 171 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus omnia quae sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis, non tamen omnia omnibus, sed quaedam uni, quaedam alii.

[45818] II^{a}-IIae, q. 171 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinae revelationis, unde dicitur I ad Cor. XIII, quod prophetiae evacuabuntur, et quod ex parte prophetamus, idest imperfecte. Perfectio autem divinae revelationis erit in patria, unde subditur, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Unde non oportet quod propheticae revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quae prophetia ordinatur.

[45819] II^{a}-IIae, q. 171 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiae, ex quibus omnia quae sunt illius scientiae dependent. Et ideo qui perfecte habet habitum alicuius scientiae, scit omnia quae ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium propheticalium cognitionum quod est Deus. Unde non est similis ratio.

Articulus 5

[45820] II^{a}-IIae, q. 171 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae. Dicit enim Augustinus, in VI Confess., quod mater sua *dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et inter animam suam somniantem.* Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est. Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiae, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

[45821] II^{a}-IIae, q. 171 a. 5 arg. 2 *Praeterea, Deus non praecipit aliquid impossibile*, sicut Hieronymus dicit. Praecipitur autem prophetis, Ierem. XXIII, *propheta qui habet somnium, narret somnium, et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere.* Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiae, ab eo quod aliter videt.

[45822] II^{a}-IIae, q. 171 a. 5 arg. 3 Praeterea, maior est certitudo quae est per divinum lumen quam quae est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

[45823] II^{a}-IIae, q. 171 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *sciendum*

est quod aliquando prophetae sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quaedam ex suo spiritu proferunt, et se haec ex prophetiae spiritu dicere suspicantur.

[45824] II^a-IIae, q. 171 a. 5 co. Respondeo dicendum quod mens prophetae dupliciter a Deo instruitur, uno modo, per expressam revelationem; alio modo, *per quendam instinctum, quem interdum etiam nescientes humanae mentes patiuntur*, ut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt. De his ergo quae expresse per spiritum prophetiae propheta, cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod haec sibi sunt divinitus revelata. Unde dicitur Ierem. XXVI, *in veritate misit me dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba haec.* Alioquin, si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides, quae dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticae certitudinis accipere possumus ex hoc quod Abraham, admonitus in prophetica visione, se praeparavit ad filium unigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quae cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plene discernere possit utrum hoc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quae cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur, talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen ex hoc error possit accidere *per spiritum sanctum citius correcti, ab eo quae vera sunt audiunt, et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt*, ut ibidem Gregorius subdit.

[45825] II^a-IIae, q. 171 a. 5 ad arg. Primae autem rationes procedunt quantum ad ea quae prophetico spiritu revelantur. Unde patet responsio ad omnia obiecta.

Articulus 6

[45826] II^a-IIae, q. 171 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ea quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est, sed futura contingentia possunt non evenire, alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiae potest subesse falsum.

[45827] II^a-IIae, q. 171 a. 6 arg. 2 Praeterea, Isaias prophetice praenuntiavit Ezechiae dicens, *dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives*, et tamen additi sunt vitae eius postea quindecim anni, ut habetur IV Reg. XX, et Isaiae XXXVIII. Similiter etiam Ierem. XVIII, dominus dicit, *repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Ionae III, *misertus est dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, et non fecit.* Ergo prophetiae potest subesse falsum.

[45828] II^a-IIae, q. 171 a. 6 arg. 3 Praeterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute, quia ita se habet consequens in conditionali ad

antecedens, sicut conclusio ad praemissas in syllogismo; ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur in I posteriorum. Sed si prophetiae non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram, si aliquid est prophetatum, erit. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de praeterito. Ergo et consequens erit necessarium absolute. Quod est inconveniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiae non possit subesse falsum.

[45829] II^{a}-IIae, q. 171 a. 6 s. c. Sed contra est quod Cassiodorus dicit, quod *prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Non autem esset immobilis veritas prophetiae si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

[45830] II^{a}-IIae, q. 171 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae. Veritas autem eadem est cognitionis in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut et in rebus naturalibus forma generati est similitudo quaedam formae generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit quod prophetia est quoddam signum divinae praescientiae. Oportet igitur eandem esse veritatem propheticae cognitionis et enuntiationis quae est cognitionis divinae, cui impossibile est subesse falsum, ut in primo habitum est. Unde prophetiae non potest subesse falsum.

[45831] II^{a}-IIae, q. 171 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, certitudo divinae praescientiae non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea secundum quod sunt praesentia et iam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quae est divinae praescientiae similitudo impressa vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

[45832] II^{a}-IIae, q. 171 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod divina praescientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur; et secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino coniungatur, non tamen semper coniungitur in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adaequat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae prout inspicit ipsa futura contingentia in seipsis. Et talia sic eveniunt sicut prophetantur, sicut illud Isaiae VII, *ecce, virgo concipiet.* Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae prout cognoscit ordinem causarum ad effectus. Et tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur. Nec tamen prophetiae subest falsum, nam sensus prophetiae est quod inferiorum causarum dispositio, sive naturalium sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaiae dicentis, *morieris, et non vives*, idest, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur Ionae III, *adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur*, idest, hoc merita eius exigunt, ut subvertatur. Dicitur autem Deus poenitere metaphorice, inquantum ad modum poenitentis se

habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

[45833] IIª-IIae, q. 171 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia eadem est veritas prophetiae et divinae praescientiae, ut dictum est, hoc modo ista conditionalis est vera, si aliquid est prophetatum, erit, sicut ista, si aliquid est praescitum, erit. In utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo praesenti, prout subiicitur praescientiae divinae, ut in primo dictum est.

Quaestio 172

Prooemium

[45834] IIª-IIae, q. 172 pr. Deinde considerandum est de causa prophetiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum prophetia sit naturalis. Secundo, utrum sit a Deo mediantibus Angelis. Tertio, utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Quarto, utrum requiratur bonitas morum. Quinto, utrum sit aliqua prophetia a Daemonibus. Sexto, utrum prophetae Daemonum aliquando dicant verum.

Articulus 1

[45835] IIª-IIae, q. 172 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius in IV Dialog., quod *ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid praevidet.* Et Augustinus dicit, in XII super Gen. ad Litt., quod animae humanae, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur competit futura praevidere. Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

[45836] IIª-IIae, q. 172 a. 1 arg. 2 Praeterea, cognitio animae humanae magis viget in vigilando quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter praevident quaedam futura, ut patet per philosophum, in libro de somno et Vigil. Ergo multo magis potest homo naturaliter futura praecognoscere.

[45837] IIª-IIae, q. 172 a. 1 arg. 3 Praeterea, homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quaedam animalia bruta habent praecognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicae praecognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter etiam pisces praecognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter praecognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia a natura.

[45838] IIª-IIae, q. 172 a. 1 arg. 4 Praeterea, Prov. XXIX dicitur, *cum prophetia defecerit,*

dissipabitur populus, et sic patet quod prophetia necessaria est ad hominum conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quod prophetia sit a natura.

[45839] II^{a}-IIae, q. 172 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur II Pet. I, *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirante, locuti sunt sancti Dei homines.* Ergo prophetia non est a natura, sed ex dono spiritus sancti.

[45840] II^{a}-IIae, q. 172 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetica praecognitio potest esse de futuris dupliciter, uno modo, secundum quod sunt in seipsis; alio modo, secundum quod sunt in suis causis. Praecognoscere autem futura secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cuius aeternitati sunt omnia praesentia, ut in primo dictum est. Et ideo talis praecognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina. Futura vero in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione etiam ab homine, sicut medicus praecognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento praecognoverunt. Et talis praecognitio futurorum potest intelligi esse in homine a natura dupliciter. Uno modo, sic quod statim anima, ex eo quod in seipsa habet, possit futura praecognoscere. Et sic sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *quidam voluerunt animam humanam habere quandam vim divinationis in seipsa.* Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit quod animae habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum, sed ista cognitio obnubilatur in eis per coniunctionem corporis, in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc, posset dici quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura praecognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem obiicit Augustinus, cur non semper potest, scilicet vim divinationis habere anima, cum semper velit? Sed quia verius esse videtur quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat, secundum sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est; ideo melius est dicendum alio modo, quod praecognitionem talium futurorum homines non habent sed, acquirere possunt per viam experimentalem; in qua iuvantur per naturalem dispositionem secundum quam in homine invenitur perfectio virtutis imaginativae et claritas intelligentiae. Et tamen haec praecognitio futurorum differt a prima, quae habetur ex revelatione divina, dupliciter. Primo quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum, et infallibiliter. Haec autem praecognitio quae naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem, non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem praecognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda, quia, sicut supra dictum est, prophetica cognitio est eorum quae excedunt universaliter humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

[45841] II^{a}-IIae, q. 172 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus qui ex impressionibus causarum naturalium in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo

Gregorius dicit quod anima quando appropinquat ad mortem, praecognoscit quaedam futura subtilitate suae naturae, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones. Aut etiam cognoscit futura revelatione angelica. Non autem propria virtute. Quia, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., si hoc esset, tunc haberet quandocumque vellet, in sua potestate futura praecognoscere, quod patet esse falsum.

[45842] II^{a}-IIae, q. 172 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod praecognitio futurorum quae fit in somnis, est aut ex revelatione substantiarum spiritualium, aut ex causa corporali, ut dictum est cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia, unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

[45843] II^{a}-IIae, q. 172 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod bruta etiam animalia non habent praecognitionem futurorum effectuum nisi secundum quod ex suis causis praecognoscuntur, ex quibus eorum phantasiae moventur. Et magis quam hominum, quia phantasiae hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id quod in brutis facit impressio causarum naturalium. Et adhuc magis adiuvat hominem divina gratia prophetas inspirans.

[45844] II^{a}-IIae, q. 172 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundum hoc, prophetia necessaria est ad populi gubernationem. Et praecipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

Articulus 2

[45845] II^{a}-IIae, q. 172 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prophetica revelatio non fiat per Angelos. Dicitur enim Sap. VII, quod *sapientia Dei in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit.* Sed amicos Dei constituit immediate. Ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus Angelis.

[45846] II^{a}-IIae, q. 172 a. 2 arg. 2 Praeterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiae gratis datae sunt a spiritu sancto, secundum illud, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.* Non ergo prophetica revelatio fit Angelo mediante.

[45847] II^{a}-IIae, q. 172 a. 2 arg. 3 Praeterea, Cassiodorus dicit quod prophetia est divina revelatio. Si autem fieret per Angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per Angelos.

[45848] II^{a}-IIae, q. 172 a. 2 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier., *divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias caelestes virtutes.* Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit Angelis mediantibus.

[45849] II^{a}-IIae, q. 172 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit, ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinae bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinae a Deo ad homines per Angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit secundum illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quod fiat per Angelos.

[45850] II^{a}-IIae, q. 172 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam Angelus potest imprimere, ut in primo dictum est. Et ideo non est similis ratio de utroque.

[45851] II^{a}-IIae, q. 172 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratiae gratis datae attribuuntur spiritui sancto sicut primo principio, qui tamen operatur huiusmodi gratias in hominibus mediante ministerio Angelorum.

[45852] II^{a}-IIae, q. 172 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quae fit ministerio Angelorum, dicitur esse divina.

Articulus 3

[45853] II^{a}-IIae, q. 172 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis. Quia super illud Amos I, dominus de Sion rugiet, dicit Glossa Hieronymi, *naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti et in quibus sunt nutriti, verbi gratia, nautae suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum timorem Dei rugitui leonis assimilat.* Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

[45854] II^{a}-IIae, q. 172 a. 3 arg. 2 Praeterea, speculatio prophetiae est altior quam scientiae acquisitae. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiae acquisitae, multi enim, ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientiarum speculamina capienda. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

[45855] II^{a}-IIae, q. 172 a. 3 arg. 3 Praeterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiae, dicit enim Hieronymus, super Matth., quod *tempore illo quo coniugales actus geruntur, praesentia spiritus sancti non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur.* Ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam. Et sic videtur quod bona dispositio

naturalis ad prophetiam requiratur.

[45856] IIª-IIae, q. 172 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *implet* scilicet spiritus sanctus, *citharaedum puerum, et Psalmistam facit, pastorem armentorum sycomoros vellicantem, et prophetam facit.* Non ergo requiritur aliqua praecedens dispositio ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate spiritus sancti, de quo dicitur, I ad Cor. XII, *haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.*

[45857] IIª-IIae, q. 172 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina, quae autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum quod, sicut Deus, quia est causa universalis in agendo, non praeexigit materiam, nec aliquam materiae dispositionem, in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam et dispositionem et formam inducere; ita etiam in effectibus spiritualibus non praeexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requireretur secundum ordinem naturae. Et ulterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subiectum, ut scilicet animam in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

[45858] IIª-IIae, q. 172 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod indifferens est ad prophetiam quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo hoc ex operatione divina non immutatur circa prophetam. Removetur autem divina virtute; si quid prophetiae repugnat.

[45859] IIª-IIae, q. 172 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod speculatio scientiae fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione praecedente in materia. Quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiae causa.

[45860] IIª-IIae, q. 172 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel irae vel concupiscentiae, qualis est in coitu vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quae est prophetiae causa.

Articulus 4

[45861] IIª-IIae, q. 172 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sap. VII, quod *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit.* Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

[45862] IIª-IIae, q. 172 a. 4 arg. 2 Praeterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Ioan. XV, *vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* Sed

prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos III. Ergo videtur quod prophetae sint Dei amici. Quod non potest esse sine caritate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine caritate, quae non est sine gratia gratum faciente.

[45863] IIª-IIae, q. 172 a. 4 arg. 3 Praeterea, Matth. VII dicitur, *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.* Sed quicumque sunt sine gratia interius, videntur esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetae. Nullus est ergo verus propheta nisi bonus per gratiam.

[45864] IIª-IIae, q. 172 a. 4 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, in libro de Somn. et Vigil., quod *si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immittere quibuslibet, et non optimis viris.* Sed constat donum prophetiae esse a Deo. Ergo donum prophetiae non datur nisi optimis viris.

[45865] IIª-IIae, q. 172 a. 4 s. c. Sed contra est quod Matth. VII, his qui dixerant *domine nonne in nomine suo prophetavimus?* Respondetur, nunquam novi vos. Novit autem dominus eos qui sunt eius, ut dicitur II ad Tim. II. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

[45866] IIª-IIae, q. 172 a. 4 co. Respondeo dicendum quod bonitas morum potest attendi secundum duo, uno quidem modo, secundum interiorem eius radicem, quae est gratia gratum faciens; alio autem modo, quantum ad interiores animae passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur ut anima hominis Deo per caritatem coniungatur, unde Augustinus dicit, in XV de Trin., *nisi impertiatur cuique spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram.* Unde quidquid potest esse sine caritate, potest esse sine gratia gratum faciente et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine caritate. Quod apparet ex duobus. Primo quidem, ex actu utriusque, nam prophetia pertinet ad intellectum cuius actus praecedit actum voluntatis, quam perficit caritas. Unde apostolus, I ad Cor. XIII, prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus quae possunt sine caritate haberi. Secundo, ex fine utriusque, datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiae, sicut et aliae gratiae gratis datae secundum illud apostoli, I ad Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius prophetae coniungatur Deo, ad quod ordinatur caritas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum, quantum ad primam radicem huius bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animae et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem, quae quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur IV Reg. IV, quod simul habitabant cum Eliseo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiae.

[45867] IIª-IIae, q. 172 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriae mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei et prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiae solum ad utilitatem aliorum. Qui sunt quasi instrumenta divinae operationis. Unde Hieronymus dicit, super Matth., *prophetare,*

vel virtutes facere et Daemonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed vel invocatio nominis Christi hoc agit; vel ob condemnationem eorum qui invocant, vel utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur.

[45868] IIª-IIae, q. 172 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Gregorius, exponens illud, dicit *dum audita superna caelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia, a terrenis desideriis immutati, amoris summi facibus ardebant.* Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

[45869] IIª-IIae, q. 172 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere, dicit enim Chrysostomus, super Matth., quod *Catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere Christianos.* Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur a Deo.

[45870] IIª-IIae, q. 172 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiae illis dat quibus optimum iudicat dare.

Articulus 5

[45871] IIª-IIae, q. 172 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nulla prophetia sit a Daemonibus. Prophetia enim est divina revelatio, ut Cassiodorus dicit. Sed illud quod fit a Daemone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse a Daemone.

[45872] IIª-IIae, q. 172 a. 5 arg. 2 Praeterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est. Sed Daemones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo. Ergo nulla prophetia potest esse a Daemonibus.

[45873] IIª-IIae, q. 172 a. 5 arg. 3 Praeterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei, unde super illud Rom. XII, sive prophetiam secundum rationem fidei, dicit Glossa, *nota quod in numeratione gratiarum a prophetia incipit, quae est prima probatio quod fides nostra sit rationabilis, quia credentes, accepto spiritu, prophetabant.* Non ergo prophetia a Daemonibus dari potest.

[45874] IIª-IIae, q. 172 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur III Reg. XVIII, *congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et prophetas Baal trecentos quinquaginta, prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Iezabel.* Sed tales erant Daemonum cultores. Ergo videtur quod etiam a Daemonibus sit aliqua prophetia.

[45875] IIª-IIae, q. 172 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetia importat cognitionem quandam procul existentem a cognitione humana. Manifestum est autem

quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quae sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus Angelorum bonorum et malorum, secundum naturae ordinem. Et ideo quaedam cognoscunt Daemones, etiam sua naturali cognitione, quae sunt remota ab hominum cognitione, quae possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt quae solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta fit solum per revelationem divinam. Sed et ipsa revelatio facta per Daemones, potest secundum quid dici prophetia. Unde illi quibus aliquid per Daemones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetae simpliciter, sed cum aliqua additione, puta, prophetae falsi, vel, prophetae idolorum. Unde Augustinus, XII super Gen. ad Litt., *cum malus spiritus arripit hominem in haec*, scilicet visa *aut daemoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas.*

[45876] IIª-IIae, q. 172 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Cassiodorus ibi definit prophetiam proprie et simpliciter dictam.

[45877] IIª-IIae, q. 172 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Daemones ea quae sciunt hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit haec prophetia a vera.

[45878] IIª-IIae, q. 172 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquibus signis, etiam exterioribus, discerni potest prophetia Daemonum a prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus, super Matth., quod *quidam prophetant in spiritu Diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur, quoniam Diabolus interdum falsa dicit, spiritus sanctus nunquam.* Unde dicitur Deut. XVIII, *si tacita cogitatione responderis, quomodo possum intelligere verbum quod non est locutus dominus? Hoc habebis signum, quod in nomine domini propheta ille praedixerit, et non evenerit, hoc dominus non est locutus.*

Articulus 6

[45879] IIª-IIae, q. 172 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod prophetae Daemonum nunquam vera praedicant. Dicit enim Ambrosius quod *omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.* Sed prophetae Daemonum non loquuntur a spiritu sancto, quia non est conventio Christi ad Belial, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo videtur quod tales nunquam vera praenuntiant.

[45880] IIª-IIae, q. 172 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut veri prophetae inspirantur a spiritu veritatis, ita prophetae Daemonum inspirantur a spiritu mendacii, secundum illud III Reg. ult., *egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius.* Sed prophetae inspirati a spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est. Ergo prophetae Daemonum nunquam loquuntur verum.

[45881] IIª-IIae, q. 172 a. 6 arg. 3 Praeterea, Ioan. VIII dicitur de Diabolo quod, *cum loquitur*

mendacium, ex propriis loquitur, quia Diabolus est mendax, et pater eius, idest mendacii. Sed inspirando prophetas suos Diabolus non loquitur nisi ex propriis, non enim instituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo prophetae Daemonum nunquam vera praedicunt.

[45882] II^{a}-IIae, q. 172 a. 6 s. c. Sed contra est quod, Num. XXII, dicit quaedam Glossa quod *Balaam divinus erat, Daemonum scilicet ministerio, et arte magica, nonnunquam futura praenoscebat.* Sed ipse multa praenuntiavit vera, sicut est id quod habetur Num. XXIV, *orietur stella ex Iacob, et consurget virga de Israel.* Ergo etiam prophetae Daemonum praenuntiant vera.

[45883] II^{a}-IIae, q. 172 a. 6 co. Respondeo dicendum quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicuius veritatis. Unde et Beda dicit quod *nulla falsa est doctrina quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat.* Unde et ipsa doctrina Daemonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quae receptibilis redditur, sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus dicit, super Matth., *concessum est Diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet.*

[45884] II^{a}-IIae, q. 172 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prophetae Daemonum non semper loquuntur ex Daemonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina, sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur dominus esse locutus, Num. XXII, licet esset propheta Daemonum. Quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas Daemonum aliqua vera praenuntiat, tum ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet; tum etiam quia, dum homines talibus credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllae multa vera praedixerunt de Christo. Sed et quando prophetae Daemonum a Daemonibus instruuntur, aliqua vera praedicunt, quandoque quidem virtute propriae naturae, cuius auctor est spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad Litt. Et sic etiam illud verum quod Daemones enuntiant, a spiritu sancto est.

[45885] II^{a}-IIae, q. 172 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod verus propheta semper inspiratur a spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper instruitur a spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur a spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est.

[45886] II^{a}-IIae, q. 172 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod propria Daemonum esse dicuntur illa quae habent a seipsis, scilicet mendacia et peccata. Quae autem pertinent ad propriam naturam, non habent a seipsis, sed a Deo. Per virtutem autem propriae naturae quandoque vera praenuntiant, ut dictum est. Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per Angelos revelantur, ut dictum est.

Quaestio 173

Prooemium

[45887] II^{a}-IIae, q. 173 pr. Deinde considerandum est de modo cognitionis propheticae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum prophetae videant ipsam Dei essentiam. Secundo, utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis. Tertio, utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus. Quarto, utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quae prophetantur.

Articulus 1

[45888] II^{a}-IIae, q. 173 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod prophetae ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud Isaiae XXXVIII, dispone domui tuae etc., dicit Glossa, *prophetae in ipso libro praescientiae Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt.* Sed praescientia Dei est ipsa eius essentia. Ergo prophetae vident ipsam Dei essentiam.

[45889] II^{a}-IIae, q. 173 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in IX de Trin., quod *in illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam operamur, visu mentis aspicimus.* Sed prophetae altissimam inter omnes homines habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.

[45890] II^{a}-IIae, q. 173 a. 1 arg. 3 Praeterea, futura contingentia praecognoscuntur a prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetae ipsum Deum vident.

[45891] II^{a}-IIae, q. 173 a. 1 s. c. Sed contra est quod visio divinae essentiae non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I ad Cor. XIII. Ergo prophetia non fit per visionem divinae essentiae.

[45892] II^{a}-IIae, q. 173 a. 1 co. Respondeo dicendum quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem, unde et de prophetis dicitur, Heb. XI, quod erant a longe aspicientes. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis, sed quasi ex propinquo, secundum illud Psalmi, *habitabunt recti cum vultu tuo.* Unde manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quae erit in patria. Unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et ea adveniente evacuatur, ut patet per apostolum, I ad Cor. XIII. Fuerunt autem quidam qui, cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetae viderunt ipsam divinam essentiam, quam vocant speculum aeternitatis, non tamen secundum quod est obiectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum. Quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est obiectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum id quod Augustinus dicit, in V Confess., beatus est qui te scit, etiam si illa, idest creaturas, nesciat. Non est autem possibile quod aliquis videat rationes

creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat. Tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium quae fiunt, ratio autem idealis non addit super divinam essentiam nisi respectum ad creaturam. Tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetae videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est obiectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quod visio prophetica non est visio ipsius divinae essentiae, nec in ipsa divina essentia vident ea quae vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis. Unde Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier., de visionibus propheticis loquens, quod *sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam quae fit per similitudinem rerum forma corporali carentium, ex reductione videntium in divina.* Et huiusmodi similitudines divino lumine illustratae magis habent rationem speculi quam Dei essentia. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mentis prophetice potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinae praescientiae et propter hoc dicitur speculum aeternitatis, quasi repraesentans Dei praescientiam, qui in sua aeternitate omnia praesentialiter videt, ut dictum est.

[45893] II^{a}-IIae, q. 173 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prophetae dicuntur inspicere in libro praescientiae Dei, inquantum ex ipsa Dei praescientia resultat veritas in mentem prophetae.

[45894] II^{a}-IIae, q. 173 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, inquantum primae veritatis similitudo refulget in mente humana, ex quo anima habet quod seipsam cognoscat.

[45895] II^{a}-IIae, q. 173 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetae similem cognitionem, absque eo quod prophetae Deum per essentiam videant.

Articulus 2

[45896] II^{a}-IIae, q. 173 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti prophetae novae rerum species, sed solum novum lumen. Quia sicut dicit Glossa Hieronymi, Amos I, prophetae utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi praecedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquae species de novo in animam prophetae, sed solum propheticum lumen.

[45897] II^{a}-IIae, q. 173 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis, unde etiam Dan. X dicitur quod intelligentia opus est in visione. Sed visio intellectualis, sicut in eodem libro dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non

fiat per impressionem aliquarum specierum.

[45898] II^{a}-IIae, q. 173 a. 2 arg. 3 Praeterea, per donum prophetiae spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturae. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundantur aliquae species rerum, sed solum intelligibile lumen.

[45899] II^{a}-IIae, q. 173 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Osee XII, *ego visiones multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimuntur novae species rerum, et non solum intelligibile lumen.

[45900] II^{a}-IIae, q. 173 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet.* Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem, sive repraesentationem rerum; et iudicium de rebus praesentatis. Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species, et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui; secundo, imaginationi; tertio, intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilium secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutatur diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis; vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles. Iudicium autem humanae mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad iudicium, per influxum intellectualis luminis; et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae, non autem quantum ad primum, homo enim suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum primum principalius est in prophetia, quia iudicium est completivum cognitionis. Et ideo, si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor; aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltassar, non est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae, unde a quibusdam vocatur casus prophetiae, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad diiudicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *maxime propheta est qui utroque praecellit, ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines; et eas vivacitate mentis intelligat.* Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exterius, quaedam formae sen-

sibiles, sicut Daniel vidit Scripturam parietis, ut legitur Dan. V. Quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines; vel etiam divinitus ordinatas ex his quae a sensibus sunt acceptae, sicut Ieremias vidit ollam succensam a facie Aquilonis, ut habetur Ierem. I. Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanae divinitus ad diiudicandum ea quae ab aliis visa sunt, sicut dictum est de Ioseph; et sicut patet de apostolis, quibus dominus aperuit sensum ut intelligerent Scripturas, ut dicitur Luc. XXIV; et ad hoc pertinet interpretatio sermonum. Sive etiam ad diiudicandum secundum divinam veritatem ea quae cursu naturali homo apprehendit. Sive etiam ad diiudicandum veraciter et efficaciter ea quae agenda sunt, secundum illud Isaiae LXIII, spiritus domini ductor eius fuit. Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.

[45901] II^{a}-IIae, q. 173 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, quando in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariae praeacceptae a sensu secundum congruentiam ad veritatem revelandam, tunc conversatio praecedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

[45902] II^{a}-IIae, q. 173 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales, fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem, unde Augustinus dicit, IX de Trin., quod *habet animus nonnullam speciei notae similitudinem.* Quae quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica aliquando immediate a Deo imprimitur, aliquando autem ex formis imaginatis resultat secundum adiutorium prophetici luminis; quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

[45903] II^{a}-IIae, q. 173 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute huiusmodi formas considerando, non tamen ut sint ordinatae ad repraesentandas intelligibiles veritates quae hominis intellectum excedunt, sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

Articulus 3

[45904] II^{a}-IIae, q. 173 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus. Dicitur enim Num. XII, *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Sed sicut Glossa dicit, in principio Psalterii, *visio quae est per somnia et visiones, est per ea quae videntur dici vel fieri.* Cum autem aliqua videntur dici vel fieri quae non dicuntur vel fiunt, est alienatio a sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus.

[45905] II^{a}-IIae, q. 173 a. 3 arg. 2 Praeterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, alia potentia abstrahitur a suo actu, sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quae coram ipsis fiunt. Sed in visione prophetica maxime intellectus elevatur et intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione a sensibus.

[45906] II^{a}-IIae, q. 173 a. 3 arg. 3 Praeterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum a superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod revelatio prophetica semper fit cum abstractione a sensibus.

[45907] II^{a}-IIae, q. 173 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur I ad Cor. XIV, *spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt.* Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, a sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione a sensibus.

[45908] II^{a}-IIae, q. 173 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prophetica revelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quod non fit abstractio a sensibus quando aliquid repraesentatur menti prophetae per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi, et Scriptura ostensa Danieli; sive etiam per alias causas productas, ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio ab exterioribus sensibus per hoc quod mens prophetae illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus, quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima nostrae cognitionis principia, ut in primo habitum est. Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quae exterius sentiuntur. Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat. Quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quae exterius percipit ab his quae imaginabiliter videt, unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *sic videntur quae in spiritu fiunt imagines corporum, quemadmodum corpora per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis praesens, et absens alius spiritu, tanquam oculis.* Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae, sicut in arreptitiis vel furiosis, sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnum; vel animalem, sicut per vehementiam contemplationis, sicut de Petro legitur, Act. X, quod, cum oraret in caenaculo, factus est in excessu mentis; vel virtute divina rapiente, secundum illud Ezech. I, *facta est super eum manus domini.*

[45909] II^{a}-IIae, q. 173 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariae formae, vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

[45910] II^{a}-IIae, q. 173 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quae sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem vel iudicium sensibilium, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

[45911] II^{a}-IIae, q. 173 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod motus mentis prophetice non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo, quando ex superiori influxu mens prophetae inclinatur ad iudicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

[45912] II^{a}-IIae, q. 173 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod spiritus prophetarum dicuntur esse subiecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi apostolus loquitur; quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quae viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii, ut dixerunt Priscilla, et Montanus. Sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subiiciuntur spiritui prophetiae, idest dono prophetico.

Articulus 4

[45913] II^{a}-IIae, q. 173 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prophetae semper cognoscant ea quae prophetant. Quia, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia.* Sed ea quae intelliguntur, non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quae prophetat.

[45914] II^{a}-IIae, q. 173 a. 4 arg. 2 Praeterea, lumen prophetiae est excellentius quam lumen rationis naturalis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quae scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

[45915] II^{a}-IIae, q. 173 a. 4 arg. 3 Praeterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem, unde dicitur II Pet. I. *Habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* Sed nihil potest alios illuminare nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod propheta prius illuminatur ad cognoscendum ea quae aliis enuntiat.

[45916] II^{a}-IIae, q. 173 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XI. *Hoc autem a semetipso Caiphas non dixit, sed, cum esset pontifex anni illius, prophetavit quia Iesus moriturus erat pro gente,* et cetera. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quae prophetat.

[45917] II^{a}-IIae, q. 173 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in revelatione prophetica movetur mens prophetae a spiritu sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetae non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum vel ad aliquid faciendum, et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo ho-

rum, quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetae movetur ad aliquid aestimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat haec sibi esse divinitus revelata. Similiter etiam quandoque movetur mens prophetae ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per haec verba spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat, II Reg. XXIII, *spiritus domini locutus est per me*, quandoque autem ille cuius mens movetur ad aliqua verba depromenda, non intelligit quid spiritus sanctus per haec verba intendat, sicut patet de Caipha, Ioan. XI. Similiter etiam cum spiritus sanctus movet mentem alicuius ad aliquid faciendum quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Ieremia, qui abscondit lumbare in Euphraten, ut habetur Ierem. XIII, quandoque vero non intelligunt, sicut milites dividentes vestimenta Christi non intelligebant quid significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a spiritu sancto ad aliquid aestimandum, vel significandum verbo vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quod, quia mens prophetae est instrumentum deficiens, sicut dictum est et veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis spiritus sanctus intendit.

[45918] II^{a}-IIae, q. 173 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfecte.

Quaestio 174

Prooemium

[45919] II^{a}-IIae, q. 174 pr. Deinde considerandum est de divisione prophetiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, de divisione prophetiae in suas species. Secundo, utrum sit altior prophetia quae est sine imaginaria visione. Tertio, de diversitate graduum prophetiae. Quarto, utrum Moyses fuit eximius prophetarum. Quinto, utrum aliquis comprehensor possit esse propheta. Sexto, utrum prophetia creverit per temporis processum.

Articulus 1

[45920] II^{a}-IIae, q. 174 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur prophetia in Glossa super Matth. I, ecce virgo in utero habebit, ubi dicitur quod *prophetia alia est ex praedestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut haec de qua hic agitur; alia est ex praescientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quae comminatio dicitur quae fit ob signum divinae animadversionis.* Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est

secundum praescientiam divinam, quia prophetae legunt in libro praescientiae, ut dicit Glossa, Isaiae XXXVIII. Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiae quae est secundum praescientiam.

[45921] II^{a}-IIae, q. 174 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem, et utraque variatur. Dicitur enim Ierem. XVIII, *repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud, si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam*, et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis, *subito loquar de gente et de regno, ut aedificem et plantem illud, si fecerit malum in oculis meis, poenitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.* Ergo, sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

[45922] II^{a}-IIae, q. 174 a. 1 arg. 3 Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., *prophetiae genera sunt septem. Primum genus, extasis, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de caelo cum variis animalibus. Secundum genus, visio, sicut apud Isaiam dicentem, vidi dominum sedentem, et cetera. Tertium genus est somnium, sicut Iacob scalam dormiens vidit. Quartum genus est per nubem, sicut ad Moysen loquitur Deus. Quintum genus, vox de caelo, sicut ad Abraham sonuit dicens, ne mittas manum in puerum. Sextum genus, accepta parabola, sicut apud Balaam. Septimum genus, repletio spiritus sancti, sicut pene apud omnes prophetas.* Ponit etiam tria genera visionum, *unum, secundum oculos corporis; alterum, secundum spiritum imaginarium; tertium, per intuitum mentis.* Sed haec non exprimuntur in prius dicta divisione. Ergo est insufficiens.

[45923] II^{a}-IIae, q. 174 a. 1 s. c. Sed contra est auctoritas Hieronymi, cuius dicitur esse Glossa.

[45924] II^{a}-IIae, q. 174 a. 1 co. Respondeo dicendum quod species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiae est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam distinguitur prophetia in diversas species, secundum prius dictam divisionem. Dictum est autem supra quod futurum est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia comminationis, quae non semper impletur, sed per eam praenuntiatur ordo causae ad effectus, qui quandoque, aliis supervenientibus, impeditur. Alio modo, praecognoscit Deus aliqua in seipsis. Vel ut fienda ab ipso. Et horum est prophetia praedestinationis, quia, secundum Damascenum, *Deus praedestinat ea quae non sunt in nobis.* Vel ut fienda per liberum arbitrium hominis. Et sic est prophetia praescientiae. Quae potest esse bonorum et malorum, quod non contingit de prophetia praedestinationis, quae est bonorum tantum. Et quia praedestinatio sub praescientia comprehenditur, ideo in Glossa, in principio Psalterii, ponitur tantum duplex prophetiae species, scilicet secundum praescientiam, et secundum comminationem.

[45925] II^{a}-IIae, q. 174 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praescientia proprie dicitur praecognitio futurorum eventuum prout in seipsis sunt, et secundum hoc ponitur species prophetiae. Prout autem dicitur respectu futurorum eventuum sive secundum quod in seipsis sunt sive secundum quod sunt in causis suis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiae.

[45926] II^{a}-IIae, q. 174 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem ratio est veritatis in utraque. Denominatur tamen magis a comminatione, quia Deus pronior est ad relaxandum poenam quam ad subtrahendum promissa beneficia.

[45927] II^{a}-IIae, q. 174 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi. Qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine, quae sunt sensus, imaginatio et intellectus. Et sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse quam Augustinus, XII super Gen. ad Litt. Vel potest sumi secundum differentiam prophetici influxus. Qui quidem, quantum ad illustrationem intellectus, significatur per repletionem spiritus sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium, ponit tria, scilicet somnium, quod ponit tertio loco; et visionem, quae fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et extasim, quae fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa, ponit tria. Quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut nubes, quam ponit quarto loco. Aut est vox exterius formata ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco. Aut est vox per hominem formata cum similitudine alicuius rei, quod pertinet ad parabolam, quam ponit sexto loco.

Articulus 2

[45928] II^{a}-IIae, q. 174 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod excellentior sit prophetia quae habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quae habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim Augustinus, XII super Gen. ad Litt., et habetur in Glossa, I ad Cor. XIV, super illud, *spiritus autem loquitur mysteria, minus est propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines; et magis est propheta qui solo earum intellectu est praeditus; sed maxime propheta est qui in utroque praecellit.* Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo huiusmodi prophetia est altior.

[45929] II^{a}-IIae, q. 174 a. 2 arg. 2 Praeterea, quanto virtus alicuius rei est maior, tanto ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet. Ergo perfectior videtur esse prophetia quae derivatur usque ad imaginationem, quam illa quae existit in solo intellectu.

[45930] II^{a}-IIae, q. 174 a. 2 arg. 3 Praeterea, Hieronymus, in prologo libri regum, distinguit prophetas contra Hagiographos. Omnes autem illi quos prophetas nominat, puta Isaias, Ieremias et alii huiusmodi, simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt, non autem illi qui dicuntur Hagiographi, sicut ex inspiratione spiritus sancti scribentes, sicut Iob, David, Salomon et huiusmodi. Ergo videtur quod magis proprie dicuntur prophetae illi qui habent simul visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

[45931] IIª-IIae, q. 174 a. 2 arg. 4 Praeterea, Dionysius dicit, I cap. Cael. Hier., quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

[45932] IIª-IIae, q. 174 a. 2 s. c. Sed contra est quod Glossa dicit, in principio Psalterii, quod *ille modus prophetiae ceteris est dignior, quando scilicet ex sola spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur.*

[45933] IIª-IIae, q. 174 a. 2 co. Respondeo dicendum quod dignitas eorum quae sunt ad finem, praecipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiae est manifestatio alicuius veritatis supra hominem existentis. Unde quanto huiusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio veritatis divinae quae fit secundum nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quae fit sub similitudine corporalium rerum, magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur nude secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem. Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetae sublimior, sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus qui veritatem intelligibilem a magistro nude prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiae David dicitur, II Reg. XXIII, mihi locutus est fortis Israel; et postea subdit, *sicut lux aurorae, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.*

[45934] IIª-IIae, q. 174 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior est prophetia. Et quantum ad hoc loquitur Augustinus. Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas, est omnibus potior.

[45935] IIª-IIae, q. 174 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliud est iudicium de his quae propter se quaeruntur, et de his quae quaeruntur propter aliud. In his enim quae propter se quaeruntur, quanto virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tanto potior est, sicut medicus reputatur melior qui potest plures, et magis a sanitate distantes sanare. In his autem quae non quaeruntur nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tanto videtur esse maioris virtutis, sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leviora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

[45936] IIª-IIae, q. 174 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicuius praedicationem, sicut cognitio patriae est nobilior quam cognitio viae, quae tamen magis proprie dicitur fides, eo quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quandam obscuritatem et remotionem

ab intelligibili veritate. Et ideo magis proprie dicuntur prophetae qui vident per imaginariam visionem, quamvis illa prophetia sit nobilior quae est per intellectualem visionem, dum tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt; sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem; cuiusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum. Qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetae, quia prophetico officio fungebantur, unde et ex persona domini loquebantur, dicentes ad populum, haec dicit dominus; quod non faciebant illi qui Hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis.

[45937] II^{a}-IIae, q. 174 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini, secundum statum praesentis vitae, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quae communi modo a sensibus abstrahuntur, nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata. Et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

Articulus 3

[45938] II^{a}-IIae, q. 174 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gradus prophetiae non possint distingui secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicuius rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter quaeritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est. Ergo videtur quod gradus prophetiae non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

[45939] II^{a}-IIae, q. 174 a. 3 arg. 2 Praeterea, unius prophetae videtur esse unus gradus prophetiae. Sed uni prophetae fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariae visionis non diversificat gradus prophetiae.

[45940] II^{a}-IIae, q. 174 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum Glossam, in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debet prophetiae gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

[45941] II^{a}-IIae, q. 174 a. 3 s. c. Sed contra est quod medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia propter quid est altior, eo quod est per nobilius medium, quam scientia quia, vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiae distingui debent secundum imaginariam visionem.

[45942] II^{a}-IIae, q. 174 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua supernaturalis veritas per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quae pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiae cognitio quam operatio. Et ideo infimus gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda, sicut de Samsone dicitur, Iudic. XV, quod *irruit spiritus domini in eum, et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita et vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta.* Secundus autem gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua quae tamen non excedunt limites naturalis cognitionis, sicut dicitur de Salomone, III Reg. IV, quod *locutus est parabolas, et disputavit super lignis, a cedro quae est in Libano usque ad hyssopum quae egreditur de pariete, et disseruit de iumentis et volucribus et reptilibus et piscibus.* Et hoc totum fuit ex divina inspiratione, nam praemittitur, *dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis.* Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo, secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo; et visionis, quae fit in vigilando. Quae pertinet ad altiorem gradum prophetiae, quia maior vis prophetici luminis esse videtur quae animam occupatam circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quae animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo. Secundo autem diversificantur gradus prophetiae quantum ad expressionem signorum imaginabilium quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba ideo altior gradus prophetiae videtur quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem, sive in vigilando sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicae plenae significant septem annos ubertatis. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa, sicut quod Ieremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollae succensae, sicut dicitur Ierem. I. Tertio autem ostenditur esse altior gradus prophetiae quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt, in vigilando vel in dormiendo, aliquem sibi colloquentem aut aliquid demonstrantem, quia per hoc ostenditur quod mens prophetae magis appropinquat ad causam revelantem. Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione eius qui videtur. Nam altior gradus prophetiae est si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur, in vigilando vel dormiendo, in specie Angeli, quam si videatur in specie hominis. Et adhuc altior si videatur, in dormiendo vel vigilando, in specie Dei, secundum illud Isaiae VI, vidi dominum sedentem. Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiae, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur. Quae tamen excedit rationem prophetiae proprie dictae, ut dictum est. Et ideo consequens est quod gradus prophetiae proprie dictae distinguantur secundum imaginariam visionem.

[45943] II^{a}-IIae, q. 174 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod discretio luminis intelligibilis non potest a nobis cognosci nisi secundum quod iudicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia.

Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

[45944] II^{a}-IIae, q. 174 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quod uni et eidem prophetae fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

[45945] II^{a}-IIae, q. 174 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiae, sed ad denuntiationem, quae fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetae revelatum est; et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est.

Articulus 4

[45946] II^{a}-IIae, q. 174 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa, in principio Psalterii, quod *David dicitur propheta per excellentiam.* Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

[45947] II^{a}-IIae, q. 174 a. 4 arg. 2 Praeterea, maiora miracula facta sunt per Iosue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur Iosue X, et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur Isaiae XXXVIII, quam per Moysen, qui divisit mare rubrum. Similiter etiam per Eliam, de quo dicitur, Eccli. XLVIII, *quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab Inferis?* Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

[45948] II^{a}-IIae, q. 174 a. 4 arg. 3 Praeterea, Matth. XI dicitur quod *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista.* Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

[45949] II^{a}-IIae, q. 174 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. ult., *non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses.*

[45950] II^{a}-IIae, q. 174 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit maior Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus maior. In prophetia enim, sicut ex praedictis patet, consideratur et cognitio, tam secundum visionem intellectualem quam secundum visionem imaginariam; et denuntiatio; et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior, primo quidem, quantum ad visionem intellectualem, eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu; sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt. Unde dicitur, Num. XII, quod palam, non per aenigmata Deum videt. Secundo, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem, etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. XXXIII, quod *loquebatur ei dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui cum amico suo.* Tertio, quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei quasi de novo legem proponens;

alii vero prophetae loquebantur ad populum in persona Dei quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malach. IV, *mementote legis Moysi, servi mei.* Quarto, quantum ad operationem miraculorum, quae fecit toti uni populo infidelium. Unde dicitur Deut. ult., *non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis quae per eum misit ut faceret in terra Aegypti, Pharaoni et omnibus servis eius, universaeque terrae illius.*

[45951] II^{a}-IIae, q. 174 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysi quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accepit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit excellentior quantum ad cognitionem divinitatis, sed David plenius cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi.

[45952] II^{a}-IIae, q. 174 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa signa illorum prophetarum fuerunt maiora secundum substantiam facti, sed tamen miracula Moysi fuerunt maiora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

[45953] II^{a}-IIae, q. 174 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Ioannes pertinet ad novum testamentum, cuius ministri praeferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur II ad Cor. III.

Articulus 5

[45954] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod etiam aliquis gradus prophetiae est in beatis. Moyses enim, ut dictum est, vidit divinam essentiam. Qui tamen propheta dicitur. Ergo, pari ratione, beati possunt dici prophetae.

[45955] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 arg. 2 Praeterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinae revelationes fiunt etiam Angelis beatis. Ergo etiam Angeli beati possunt dici prophetae.

[45956] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 arg. 3 Praeterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen ipse prophetam se nominat, Matth. XIII, ubi dicit, *non est propheta sine honore nisi in patria sua.* Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetae.

[45957] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 arg. 4 Praeterea, de Samuele dicitur, Eccli. XLVI, *exaltavit vocem eius de terra in prophetia, delere impietatem gentis.* Ergo, eadem ratione, alii sancti post mortem possunt dici prophetae.

[45958] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 s. c. Sed contra est quod II Pet. I, sermo propheticus comparatur lucernae lucenti in caliginoso loco. Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetae.

[45959] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 co. Respondeo dicendum quod prophetia importat visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno

modo, ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus. Et adhuc erit magis procul si hoc fit per figuras corporalium rerum, quam per intelligibiles effectus. Et talis maxime est visio prophetica quae fit per similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, qui scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud II ad Cor. V, *quandiu in corpore sumus, peregrinamur a domino.* Neutro autem modo beati sunt procul. Unde non possunt dici prophetae.

[45960] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod visio illa Moysi fuit raptim, per modum passionis, non autem permanens, per modum beatitudinis. Unde adhuc videns erat procul. Propter hoc, non totaliter talis visio amittit rationem prophetiae.

[45961] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angelis fit revelatio divina non sicut procul existentibus, sed sicut iam totaliter Deo coniunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiae.

[45962] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus simul erat comprehensor et viator. Inquantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiae, sed solum inquantum erat viator.

[45963] II^{a}-IIae, q. 174 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde et, si voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli praenuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiae. Non est autem eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte Daemonum hoc dicitur factum. Quia etsi Daemones animam alicuius sancti evocare non possunt, neque cogere ad aliquid agendum; potest tamen hoc fieri divina virtute ut, dum Daemon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiat, sicut per Eliam veritatem respondit nuntiis regis qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur IV Reg. I. Quamvis etiam dici possit quod non fuerit anima Samuelis, sed Daemon ex persona eius loquens, quem sapiens Samuelem nominat, et eius praenuntiationem prophetiam, secundum opinionem Saulis et adstantium, qui ita opinabantur.

Articulus 6

[45964] II^{a}-IIae, q. 174 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod gradus prophetiae varientur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet. Sed sicut Gregorius dicit, *per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.* Ergo et gradus prophetiae secundum processum temporum debent distingui.

[45965] II^{a}-IIae, q. 174 a. 6 arg. 2 Praeterea, revelatio prophetica fit per modum divinae allocutionis ad hominem, a prophetis autem ea quae sunt eis revelata denuntiantur et verbo et scripto. Dicitur autem I Reg. III, quod ante Samuelem, sermo domini erat pretiosus, idest rarus, qui tamen postea ad multos factus est. Similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus

Isaiae, cui dictum est, *sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis*, ut patet Isaiae VIII, post quod tempus plures prophetae suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quod secundum processum temporum profecerit prophetiae gradus.

[45966] II^{a}-IIae, q. 174 a. 6 arg. 3 Praeterea, dominus dicit, Matth. XI, *lex et prophetae usque ad Ioannem prophetaverunt.* Postmodum autem fuit donum prophetiae in discipulis Christi multo excellentius quam fuerit in antiquis prophetis, secundum illud Ephes. III, *aliis generationibus non est agnitum filiis hominum*, scilicet mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis in spiritu.* Ergo videtur quod secundum processum temporis creverit prophetiae gradus.

[45967] II^{a}-IIae, q. 174 a. 6 s. c. Sed contra est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est, qui tamen alios prophetas praecessit. Ergo gradus prophetiae non profecit secundum temporis processum.

[45968] II^{a}-IIae, q. 174 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prophetia ordinatur ad cognitionem divinae veritatis, per cuius contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud Psalmi, *emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt.* Fides autem nostra in duobus principaliter consistit, primo quidem in vera Dei cognitione, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est*; secundo, in mysterio incarnationis Christi, secundum illud Ioan. XIV, creditis in Deum, et in me credite. Si ergo de prophetia loquamur inquantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii patres prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem deitatis. Unde et prophetae nominantur, secundum illud Psalmi, in prophetis meis nolite malignari, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem, facta est revelatio prophetica de his quae pertinent ad fidem deitatis excellentius quam ante, quia iam oportebat circa hoc instrui non solum speciales personas aut quasdam familias, sed totum populum. Unde dominus dicit Moysi, Exod. VI, *ego dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis*, quia scilicet praecedentes patres fuerunt instructi in communi de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, Exod. III, ego sum qui sum; quod quidem nomen significatur a Iudaeis per hoc nomen Adonai, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahae, cuius tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando, ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahae, unde dictum est ei, Gen. XXVI, *ego sum Deus patris tui Abraham.* Et similiter ad Iacob dictum, Gen. XXVIII, *ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac.* Similiter etiam in statu legis, prima revelatio facta Moysi fuit excellentior, supra quam

fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiae, super revelatione facta apostolis de fide unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matth. XVI, super hanc petram, scilicet confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam. Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante sive post, ut plurimum, plenius de hoc instructi fuerunt. Post tamen plenius quam ante, ut apostolus dicit, ad Ephes. III. Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum, quia, ut dicitur Prov. XXIX, cum defecerit prophetia, dissipabitur populus. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

[45969] II^{a}-IIae, q. 174 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dictum Gregorii est intelligendum de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem huius mysterii.

[45970] II^{a}-IIae, q. 174 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut Augustinus dicit, XVIII de Civ. Dei, *quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimae fierent; ita in Occidentalis Babylonis*, idest Romanae urbis, *exordio qua imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa, oracula prophetarum, non solum loquentium verum etiam scribentium, in tantae rei futurae testimonium, solverentur*, scilicet promissiones Abrahae factae. *Cum enim prophetae nunquam fere defuissent populo Israel ex quo ibi reges esse coeperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem Scriptura manifestius prophetica condebatur, quae gentibus quandoque prodesset, tunc condebatur haec civitas, scilicet Romana, quae gentibus imperaret.* Ideo autem maxime tempore regum oportuit prophetas in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat, et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

[45971] II^{a}-IIae, q. 174 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod prophetae praenuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad Ioannem, qui praesentialiter Christum digito demonstravit. Et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, *non hoc dicitur ut post Ioannem excludat prophetas, legimus enim in actibus apostolorum et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi.* Ioannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiae. Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Augustinus refert, V de Civ. Dei, quod Theodosius Augustus *ad Ioannem in Aegypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu praeditum fama crebrescente didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriae certissimum accepit.*

Quaestio 175

Prooemium

[45972] II^{a}-IIae, q. 175 pr. Deinde considerandum est de raptu. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum anima hominis rapiatur ad divina. Secundo, utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel

appetitivam. Tertio, utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. Quarto, utrum fuerit alienatus a sensibus. Quinto, utrum totaliter fuerit anima a corpore separata in statu illo. Sexto, quid circa hoc scivit, et quid ignoravit.

Articulus 1

[45973] IIª-IIae, q. 175 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim a quibusdam raptus, *ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturae elevatio.* Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur, dicit enim Augustinus, in I Confess., *fecisti nos, domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

[45974] IIª-IIae, q. 175 a. 1 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, VIII cap. de Div. Nom., quod *iustitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem.* Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

[45975] IIª-IIae, q. 175 a. 1 arg. 3 Praeterea, raptus quandam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coacte, ut Damascenus dicit. Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

[45976] IIª-IIae, q. 175 a. 1 s. c. Sed contra est quod, II ad Cor. XII, dicit apostolus, *scio hominem in Christo raptum usque ad tertium caelum*, ubi dicit Glossa, raptum, idest, contra naturam elevatum.

[45977] IIª-IIae, q. 175 a. 1 co. Respondeo dicendum quod raptus violentiam quandam importat, ut dictum est. Violentum autem dicitur, *cuius principium est extra, nil conferente eo qui vim patitur*, ut dicitur in III Ethic. Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem, vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quae quidem diversitas potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad finem inclinationis, puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, proiiciatur sursum. Alio modo, quantum ad modum tendendi, puta si lapis velocius proiiciatur deorsum quam sit motus eius naturalis. Sic igitur et anima hominis dicitur rapi in id quod est praeter naturam, uno modo, quantum ad terminum raptus, puta quando rapitur ad poenas, secundum illud Psalmi, ne quando rapiat, et non sit qui eripiat. Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo, quando abstrahitur a sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiam si elevetur ad ea ad quae naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici. Huiusmodi autem abstractio, ad quaecumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo, ex causa corporali, sicut patet in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute Daemonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio, ex virtute divina. Et sic

loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia, cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. VIII, *spiritus elevavit me inter terram et caelum, et adduxit me in Ierusalem, in visionibus Dei.* Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat, sicut cum aliquis patitur evagationem mentis praeter propositum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

[45978] II^{a}-IIae, q. 175 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur.* Sed iste modus quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

[45979] II^{a}-IIae, q. 175 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur, quod fit per quodcumque beneficium gratiae. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturae.

[45980] II^{a}-IIae, q. 175 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quae sunt per hominem facienda. Quantum vero ad ea quae excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur. Quae quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et eius intentio ordinatur.

Articulus 2

[45981] II^{a}-IIae, q. 175 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad cognoscitivam. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., *est autem extasim faciens divinus amor.* Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

[45982] II^{a}-IIae, q. 175 a. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in II Dialog., quod *ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiae sub semetipso cecidit, Petrus vero, quem Angelus solvit eiusque mentem in extasi rapuit, extra se quidem, sed supra semetipsum fuit.* Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam et illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

[45983] II^{a}-IIae, q. 175 a. 2 arg. 3 Praeterea, super illud Psalmi, in te, domine, speravi, non confundar in aeternum, dicit Glossa, in expositione tituli, *extasis Graece, Latine dicitur excessus mentis, qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente rapta ad superna et inferiorum oblita.* Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

[45984] II^{a}-IIae, q. 175 a. 2 s. c. Sed contra est quod super illud Psalmi, ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax, dicit Glossa, *dicitur hic extasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur.* Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo extasis sive raptus.

[45985] II^{a}-IIae, q. 175 a. 2 co. Respondeo dicendum quod de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad id in quod aliquis rapitur. Et sic, proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim quod raptus est praeter propriam inclinationem eius quod rapitur. Ipse autem motus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio in bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam. Et sic potest habere causam ex parte appetitivae virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam effectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quae rapitur. Unde et apostolus dixit se raptum, non solum ad tertium caelum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in Paradisum, quod pertinet ad affectum.

[45986] II^{a}-IIae, q. 175 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur, sed raptus supra hoc addit violentiam quandam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicuius appetitus tendit in ea quae extra ipsum sunt. Et secundum hoc Dionysius dicit quod divinus amor facit extasim, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas. Unde postea subdit quod *etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia.* Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur nisi quod amor esset causa raptus.

[45987] II^{a}-IIae, q. 175 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in homine est duplex appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas, et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, praetermissis his in quae inclinat appetitus sensitivus. Et sic dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente, dixit, vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus.* Alio modo, quando, praetermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quae pertinent ad appetitum inferiorem. Et sic ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit, et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius; unde, quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, quia voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus, nisi forte tam vehemens sit passio quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam irae vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitivae virtutis vel quia mens

ad quaedam intelligibilia rapiatur alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

[45988] IIª-IIae, q. 175 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis, praesertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

Articulus 3

[45989] IIª-IIae, q. 175 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quod est raptus usque ad tertium caelum, ita et de Petro legitur, Act. X, quod cecidit super eum mentis excessus. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quandam imaginariam visionem. Ergo videtur quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

[45990] IIª-IIae, q. 175 a. 3 arg. 2 Praeterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus, alioquin nunquam ad vitae huius miseriam rediisset, sed corpus eius fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem; quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

[45991] IIª-IIae, q. 175 a. 3 arg. 3 Praeterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinae essentiae, ut habetur I ad Cor. XIII, sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

[45992] IIª-IIae, q. 175 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., secundum visionem imaginariam quaedam similitudines corporum videntur. Sed Paulus videtur in raptu quasdam similitudines vidisse, puta tertii caeli et Paradisi, ut habetur II ad Cor. XII. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem, magis quam ad visionem divinae essentiae.

[45993] IIª-IIae, q. 175 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus determinat, in libro de videndo Deum ad Paulinam, quod *ipsa Dei substantia a quibusdam videri potuit in hac vita positis, sicut a Moyse, et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui.*

[45994] IIª-IIae, q. 175 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat, non solum in libro de videndo Deum, sed etiam XII super Gen. ad Litt., et habetur in Glossa, II ad Cor. XII. Et hoc etiam ipsa verba apostoli designant. Dicit enim *se audisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui*, huiusmodi autem videntur ea quae pertinent ad visionem beatorum, quae excedit statum viae, secundum illud Isaiae LXIV, *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit.

[45995] II^{a}-IIae, q. 175 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis, *ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax.* Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

[45996] II^{a}-IIae, q. 175 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo, per modum formae immanentis, et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiae. Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

[45997] II^{a}-IIae, q. 175 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum; consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen in eo simul fidei habitus.

[45998] II^{a}-IIae, q. 175 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod nomine tertii caeli potest uno modo intelligi aliquid corporeum. Et sic tertium caelum est caelum Empyreum, quod dicitur tertium respectu caeli aerei et caeli siderei; vel potius respectu caeli siderei et respectu caeli aquei sive crystallini. Et dicitur raptus ad tertium caelum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicuius rei corporeae, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa dicit, II ad Cor. XII, quod *tertium est spirituale caelum, ubi Angeli et sanctae animae fruuntur Dei contemplatione. Ad quod cum dicit se raptum, significat quod Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in aeternum.* Alio modo per tertium caelum potest intelligi aliqua visio supermundana. Quae potest dici tertium caelum triplici ratione. Uno modo, secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum, ut primum caelum dicatur visio supermundana corporalis, quae fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, Dan. V; secundum autem caelum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaias, et Ioannes in Apocalypsi; tertium vero caelum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit, XII super Gen. ad Litt. Secundo modo potest dici tertium caelum secundum ordinem cognoscibilium, *ut primum caelum dicatur cognitio caelestium corporum; secundum cognitio caelestium spirituum; tertium, cognitio ipsius Dei.* Tertio potest dici tertium caelum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur, quorum primus pertinet ad Angelos infimae hierarchiae, secundus ad Angelos mediae, tertius ad Angelos supremae, ut dicit Glossa, II ad Cor. XII. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium caelum, ratione contemplationis, sed etiam in Paradisum, ratione delectationis consequentis.

Articulus 4

[45999] II^{a}-IIae, q. 175 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus. Dicit enim Augustinus, XII super Gen. ad Litt., *cur non credamus quod tanto apostolo, doctori gentium, rapto usque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua, post hanc vitam, vivendum est in aeternum?* Sed in illa vita futura sancti, post resurrectionem, videbunt Dei essentiam absque hoc quod fiat abstractio a sensibus corporis. Ergo nec in Paulo fuit huiusmodi abstractio facta.

[46000] II^{a}-IIae, q. 175 a. 4 arg. 2 Praeterea, Christus vere viator fuit, et continue visione divinae essentiae fruebatur, nec tamen fiebat abstractio a sensibus. Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio a sensibus, ad hoc quod Dei essentiam videret.

[46001] II^{a}-IIae, q. 175 a. 4 arg. 3 Praeterea, Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quae in illa visione conspexerat, unde dicebat, II ad Cor. XII, *audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.* Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per philosophum, in libro de Mem. et Remin. Ergo videtur quod et Paulus, videndo Dei essentiam, non fuit alienatus a sensibus.

[46002] II^{a}-IIae, q. 175 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a corporeis sensibus, in illam non subvehitur visionem.*

[46003] II^{a}-IIae, q. 175 a. 4 co. Respondeo dicendum quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatibus, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis, in statu viae, necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.

[46004] II^{a}-IIae, q. 175 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus. Unde, secundum ipsam regulam divinae visionis, anima intendet et phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

[46005] IIª-IIae, q. 175 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus animae Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriae, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis Angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulo minus ab Angelis minorabatur, ut dicitur ad Heb. II, dispensative, et non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

[46006] IIª-IIae, q. 175 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Paulus, postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas, sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquae impressiones in anima, quas postea convertens ad phantasmata, memorabatur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

Articulus 5

[46007] IIª-IIae, q. 175 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata. Dicit enim apostolus, II ad Cor. V, *quandiu sumus in corpore, peregrinamur a domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur a domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est. Ergo non erat in corpore.

[46008] IIª-IIae, q. 175 a. 5 arg. 2 Praeterea, potentia animae non potest elevari supra eius essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animae, in raptu fuit a corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multo magis essentia animae fuit separata a corpore.

[46009] IIª-IIae, q. 175 a. 5 arg. 3 Praeterea, vires animae vegetabilis sunt magis materiales quam vires animae sensitivae. Sed oportebat intellectum abstrahi a viribus animae sensitivae, ut dictum est, ad hoc quod rapiatur ad videndum divinam essentiam. Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur a viribus animae vegetabilis. Quarum operatione cessante, iam nullo modo anima remanet corpori coniuncta. Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore esse separatam.

[46010] IIª-IIae, q. 175 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola ad Paulinam de videndo Deum, *non est incredibile, sic quibusdam sanctis nondum ita defunctis ut sepelienda eorum cadavera remanerent, istam excellentiam revelationis fuisse concessam*, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non igitur fuit necessarium ut in raptu Pauli anima eius totaliter separaretur a corpore.

[46011] IIª-IIae, q. 175 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in raptu de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo *ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam.* Et ideo duo considerare oportet, primo quidem, quid sit homini secundum naturam;

secundo, quid divina virtute sit in homine fiendum supra naturam. Ex hoc autem quod anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animae naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status eius, ut dictum est. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est. Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma, fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione.

[46012] IIª-IIae, q. 175 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Paulus in raptu illo peregrinabatur a domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris, non autem quoad actum, quo videbat Deum per speciem, ut ex supra dictis patet.

[46013] IIª-IIae, q. 175 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia animae virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiae eius. Virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suae naturae.

[46014] IIª-IIae, q. 175 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod vires animae vegetabilis non operantur ex intentione animae, sicut vires sensitivae, sed per modum naturae. Et ideo non requiritur ad raptum abstractio ab eis, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animae circa intellectivam cognitionem.

Articulus 6

[46015] IIª-IIae, q. 175 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Paulus non ignoraverit an eius anima fuerit a corpore separata. Dicit enim ipse, II ad Cor. XII, *scio hominem in Christo raptum usque ad tertium caelum.* Sed homo nominat compositum ex anima et corpore, raptus etiam differt a morte. Videtur ergo quod ipse sciverit animam non fuisse per mortem a corpore separatam, praesertim quia hoc communiter a doctoribus ponitur.

[46016] IIª-IIae, q. 175 a. 6 arg. 2 Praeterea, ex eisdem apostoli verbis patet quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia in tertium caelum. Sed ex hoc sequitur quod scivit utrum fuerit in corpore vel non. Quia si scivit tertium caelum esse aliquid corporeum, consequens est quod sciverit animam suam non esse a corpore separatam, quia visio rei corporeae non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quod non ignoraverit an anima fuerit a corpore separata.

[46017] IIª-IIae, q. 175 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident sancti in patria. Sed sancti, ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animae eorum sint a corporibus separatae. Ergo et Paulus hoc scivit.

[46018] IIª-IIae, q. 175 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur II ad Cor. XII, *sive in corpore sive*

extra corpus, nescio, Deus scit.

[46019] IIª-IIae, q. 175 a. 6 co. Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritatem accipere oportet ex ipsis apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse usque ad tertium caelum; et aliquid nescire, scilicet utrum in corpore aut extra corpus. Quod quidem potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut hoc quod dicitur, sive in corpore sive extra corpus, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima eius esset in corpore vel non, sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus eius fuerit simul raptum cum anima in tertium caelum, vel non, sed solum anima, sicut Ezech. VIII dicitur quod *adductus est in visionibus Dei in Ierusalem.* Et hunc intellectum fuisse cuiusdam Iudaei, exprimit Hieronymus, in prologo super Danielem, ubi dicit, *denique et apostolum nostrum*, scilicet dicebat Iudaeus, *non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse, sive in corpore sive extra corpus, nescio.* Sed hunc sensum improbat Augustinus, XII super Gen. ad Litt., per hoc quod apostolus dicit se scivisse se esse raptum usque in tertium caelum. Sciebat ergo verum esse tertium caelum illud in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii caeli alioquin, si tertium caelum nominavit phantasma tertii caeli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse vere tertium caelum, sciebat ergo utrum esset aliquid spirituale et incorporeum, et sic non poterat corpus eius illuc rapi, aut esset aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur a corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet apostolus sciverit quod fuit raptus secundum animam et non secundum corpus; nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore vel non. Sed circa hoc diversimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quod apostolus scivit quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus, alienationem a sensibus; vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animae vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio a sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum. Quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animae vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quod nescivit apostolus utrum anima eius fuerit coniuncta corpori ut forma, vel a corpore separata per mortem. Quidam autem, hoc concedentes, dicunt quod apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota eius intentio conversa erat in Deum, sed postmodum percepit, considerans ea quae viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis apostoli, qui distinguit in verbis suis praeteritum a futuro. Dicit enim in praesenti se scire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in praesenti nescire utrum in corpore fuerit vel extra corpus. Et ideo dicendum est quod et prius et postea nescivit utrum eius anima fuerit a corpore separata. Unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., post longam inquisitionem concludens, *restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum, quando in tertium caelum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis sive in extasi a sensibus corporis alienati; an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret.*

[46020] IIª-IIae, q. 175 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et praecipue anima, quae est pars hominis eminentior. Quamvis

etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim, unde dicit scio hominem; non dicit, scio raptum hominem. Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam raptum dici. Et sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *dubitante inde apostolo, quis nostrum inde certus esse potuit?* Unde qui super hoc loquuntur, magis coniecturaliter quam per certitudinem loquuntur.

[46021] IIª-IIae, q. 175 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostolus scivit vel illud caelum esse quid incorporeum, vel aliquid incorporeum a se visum in illo caelo tamen hoc poterat fieri per intellectum eius, etiam si anima eius non esset a corpore separata.

[46022] IIª-IIae, q. 175 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur, et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium caelum, hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quae Angelis inest, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum, receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem.*

Quaestio 176

Prooemium

[46023] IIª-IIae, q. 176 pr. Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quae pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum; secundo, de gratia sermonis sapientiae seu scientiae. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum per gratiam linguarum homo adipisceretur scientiam omnium linguarum. Secundo, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiae.

Articulus 1

[46024] IIª-IIae, q. 176 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere, sicut dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Ioan. II. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, melius loquebantur in propria lingua, dicit enim Glossa, ad Heb. I, *non esse mirandum quod epistola ad Hebraeos maiore relucet facundia quam aliae, cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere. Ceteras enim epistolas apostolus peregrino, idest Graeco sermone composuit, hanc autem scripsit Hebraica lingua.* Non ergo per gratiam gratis datam apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

[46025] IIª-IIae, q. 176 a. 1 arg. 2 Praeterea, natura non facit per multa quod potest fieri per unum, et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed poterat Deus facere quod, unam

linguam loquentes, eius discipuli ab omnibus intelligerentur, unde super illud Act. II, audiebat unusquisque linguam suam illos loquentes, dicit Glossa, *quia linguis omnibus loquebantur, vel sua, idest Hebraica lingua loquentes, ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur.* Ergo videtur quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

[46026] II^{a}-IIae, q. 176 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnes gratiae derivantur a Christo in corpus eius, quod est Ecclesia, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus.* Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua. Nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur. Ergo videtur quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam, ut omnibus linguis loquerentur.

[46027] II^{a}-IIae, q. 176 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Act. II, quod *repleti sunt omnes spiritu sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout spiritus sanctus dabat eloqui illis*, ubi dicit Glossa Gregorii quod *spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit.*

[46028] II^{a}-IIae, q. 176 a. 1 co. Respondeo dicendum quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi ut, per universum orbem discurrentes, fidem eius ubique praedicarent, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes.* Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quae alii loquebantur intelligerent. Praesertim quia isti qui mittebantur erant unius gentis, scilicet Iudaeae, secundum illud Isaiae XXVII, *qui egredientur impetu a Iacob, implebunt faciem orbis semine.* Illi etiam qui mittebantur pauperes et impotentes erant, nec de facili a principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum, ut sicut, gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum sicut dicitur Gen. XI; ita etiam, quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandae, contra huiusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

[46029] II^{a}-IIae, q. 176 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur I ad Cor. XII, *manifestatio spiritus datur ad utilitatem.* Et ideo sufficienter et Paulus et alii apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad quaedam quae superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena. Sicut etiam et in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quae per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus arithmeticae vel geometriae.

[46030] II^{a}-IIae, q. 176 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus loquerentur; tamen convenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiae ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quae ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quaedam illusio, dum aliorum verba aliter ad aliorum aures perferrentur quam ipsi ea proferrent. Et ideo Glossa dicit, Act. II, quod *maiori miraculo factum*

est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur. Et Paulus dicit, I ad Cor. XIV, *gratias Deo, quod omnium vestrum lingua loquor.*

[46031] II^{a}-IIae, q. 176 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus in propria persona uni soli genti praedicaturus erat, scilicet Iudaeis. Et ideo, quamvis ipse absque dubio perfectissime haberet scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit, super Ioan., *cum et modo spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia iam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur, in qua qui non est, non accipit spiritum sanctum.*

Articulus 2

[46032] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiae. *Quae enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora*, secundum philosophum, in III Topic. Sed donum linguarum est proprium novi testamenti, unde cantatur in sequentia Pentecostes, *ipse hodie apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito saeculis.* Prophetia autem magis competit veteri testamento, secundum illud Heb. I, *multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis.* Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae.

[46033] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines, dicitur enim I ad Cor. XIV, *qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo, qui autem prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem.* Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae.

[46034] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 arg. 3 Praeterea, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et habet homo in potestate uti eo cum voluerit, unde dicitur I ad Cor. XIV, *gratias ago Deo meo quod omnium vestrum lingua loquor.* Non autem sic est de dono prophetiae, ut supra dictum est. Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiae.

[46035] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 arg. 4 Praeterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturae eodem spiritu exponuntur quo sunt editae. Sed interpretatio sermonum, I ad Cor. XII, ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae, maxime quantum ad aliquam eius partem.

[46036] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, *maior est qui prophetat quam qui loquitur linguis.*

[46037] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 co. Respondeo dicendum quod donum prophetiae excedit donum linguarum tripliciter. Primo quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quae sunt signa alicuius intelligibilis veritatis, cuius etiam signa sunt quaedam ipsa phantasmata

quae secundum imaginariam visionem apparent; unde et Augustinus, XII super Gen. ad Litt., comparat donum linguarum visioni imaginariae. Dictum est autem supra quod donum prophetiae consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendum intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est; ita etiam excellentior est prophetia quam donum linguarum secundum se consideratum. Secundo, quia donum prophetiae pertinet ad rerum notitiam, quae est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio, quia donum prophetiae est utilius. Et hoc quidem probat apostolus, I ad Cor. XIV, tripliciter. Primo quidem, quia prophetia est utilior ad aedificationem Ecclesiae, ad quam qui loquitur linguis nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundo, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis sine hoc quod intelligeret (quod pertinet ad propheticum donum), mens eius non aedificaretur. Tertio, quantum ad infideles, propter quos praecipue videtur esse datum donum linguarum, qui quidem forte eos qui loquerentur linguis reputarent insanos; sicut et Iudaei reputaverunt ebrios apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. II. Per prophetias autem infidelis convinceretur, manifestatis absconditis cordis eius.

[46038] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad excellentiam prophetiae pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem. Ita etiam ad perfectionem operationis spiritus sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico et phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri testamento, sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda. Quod totum fit in novo testamento, secundum illud I ad Cor. XIV, *unusquisque vestrum Psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet*, Apocalypsim, idest propheticam revelationem, *habet*.

[46039] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod per donum prophetiae homo ordinatur ad Deum secundum mentem, quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur lingua non loquitur hominibus, idest, ad intellectum hominum vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem eius. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum. Unde est perfectius donum.

[46040] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda. Unde ex eius perfectione contingit quod in statu imperfectionis huius vitae non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum passionis cuiusdam. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quandam particularem, scilicet vocum humanarum. Et ideo non repugnat imperfectioni huius vitae quod perfecte et habitualiter habeatur.

[46041] II^{a}-IIae, q. 176 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiae, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quaecumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas quae proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas; secundum illud Dan. V, *audivi de te quod possis obscura interpretari et ligata dissolvere.* Unde interpretatio sermonum est potior quam donum linguarum, ut patet per id quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, *maior est qui prophetat quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur.* Postponitur

autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

Quaestio 177

Prooemium

[46042] II^{a}-IIae, q. 177 pr. Deinde considerandum est de gratia gratis data quae consistit in sermone, de qua dicitur I ad Cor. XII, *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae.* Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data. Secundo, quibus haec gratia competit.

Articulus 1

[46043] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturae. Sed ex naturali ratione adinventa est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit, in IV de Doct. Christ. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

[46044] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed apostolus dicit, I ad Cor. IV, *non in sermone est regnum Dei, sed in virtute.* Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

[46045] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 arg. 3 Praeterea, nulla gratia datur ex meritis, quia si ex operibus, iam non est gratia, ut dicitur Rom. XI. Sed sermo datur alicui ex meritis, dicit enim Gregorius, exponens illud Psalmi, *ne auferas de ore meo verbum veritatis, quod verbum veritatis omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit.* Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

[46046] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut necesse est quod homo per sermonem pronuntiet ea quae pertinent ad donum sapientiae vel scientiae, ita etiam ea quae pertinent ad virtutem fidei. Ergo, si ponitur sermo sapientiae et sermo scientiae gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

[46047] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 s. c. Sed in contrarium est quod dicitur Eccli. VI, lingua eucharis, idest gratiosa, in bono homine abundabit. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam et gratiositas sermonis.

[46048] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 co. Respondeo dicendum quod gratiae gratis datae dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est. Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem

alterius converti non posset nisi mediante locutione. Et quia spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiae utilitatem, etiam providet membris Ecclesiae in locutione, non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ad instruendum intellectum, quod fit dum aliquis sic loquitur quod doceat. Secundo, ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet. Quod non debet aliquis quaerere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertio, ad hoc quod aliquis amet ea quae verbis significantur, et velit ea implere, quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum spiritus sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento, ipse autem est qui perficit operationem interius. Unde Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *nisi corda auditorum spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat.*

[46049] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quae natura potest operari, ita etiam spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

[46050] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanae eloquentiae, absque virtute spiritus sancti. Unde praemisit, *cognoscam, non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem.* Et de seipso praemiserat supra, II, *sermo meus et praedicatio mea non fuit in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis.*

[46051] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt huius gratiae impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam, non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quae tamen tollitur gratiae impedimentum.

[46052] II^{a}-IIae, q. 177 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiae seu sapientiae, unde Augustinus dicit, XIV de Trin., quod *scire quemadmodum fides et piis opituletur et contra impios defendatur, videtur apostolus scientiam appellare.* Et ideo non oportuit quod poneret sermonem fidei, sed suffecit ponere sermonem scientiae et sapientiae.

Articulus 2

[46053] II^{a}-IIae, q. 177 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia sermonis sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est. Sed docere competit mulieri, dicitur enim Prov. IV, *unigenitus fui coram matre*

mea, et docebat me. Ergo haec gratia competit mulieribus.

[46054] IIª-IIae, q. 177 a. 2 arg. 2 Praeterea, maior est gratia prophetiae quam gratia sermonis, sicut maior est contemplatio veritatis quam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Iudic. IV de Debbora; et IV Reg. XXII, de Holda, prophetissa, uxore Sellum; et Act. XXI, de quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam dicit, I ad Cor. XI, *omnis mulier orans aut prophetans,* et cetera. Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competit mulieri.

[46055] IIª-IIae, q. 177 a. 2 arg. 3 Praeterea, I Petri IV dicitur, *unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Sed quaedam mulieres accipiunt gratiam sapientiae et scientiae, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

[46056] IIª-IIae, q. 177 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, *mulieres in Ecclesiis taceant*; et I ad Tim. II, *docere mulieri non permitto.* Hoc autem praecipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

[46057] IIª-IIae, q. 177 a. 2 co. Respondeo dicendum quod sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo, private ad unum vel paucos, familiariter colloquendo. Et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publice alloquendo totam Ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem, et principaliter, propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. III. Docere autem et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad praelatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter supervenienti. Secundo, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccli. IX, *colloquium illius quasi ignis exardescit.* Tertio, quia, ut communiter, mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

[46058] IIª-IIae, q. 177 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

[46059] IIª-IIae, q. 177 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia prophetiae attenditur secundum mentem illuminatam a Deo, ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud Coloss. III, *induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem eius qui creavit eum, ibi non est masculus et femina.* Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

[46060] IIª-IIae, q. 177 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiae aut scientiae habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

Quaestio 178

Prooemium

[46061] II^{a}-IIae, q. 178 pr. Deinde considerandum est de gratia miraculorum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. Secundo, quibus conveniat.

Articulus 1

[46062] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt; sicut legitur IV Reg. XIII, quod *quidam proiecerunt cadaver in sepulcro Elisei, quod cum tetigisset ossa Elisei, revixit homo et stetit super pedes suos.* Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

[46063] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 arg. 2 Praeterea, gratiae gratis datae sunt a spiritu sancto, secundum illud I ad Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.* Sed operatio miraculorum fit etiam a spiritu immundo, secundum illud Matth. XXIV, *surgent pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa et prodigia magna.* Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

[46064] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 arg. 3 Praeterea, miracula distinguuntur per signa et prodigia sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data quam operatio prodigiorum sive signorum.

[46065] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 arg. 4 Praeterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

[46066] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 arg. 5 Praeterea, operatio miraculorum consequitur fidem, vel facientis, secundum illud I ad Cor. XIII, *si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam*; sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt, unde dicitur Matth. XIII, *et non fecit ibi virtutes multas, propter incredulitatem illorum.* Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est praeter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

[46067] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus, I ad Cor. XII, inter alias gratias gratis datas, dicit, *alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum.*

[46068] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiae in his quae sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiae gratis datae. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accipit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis; ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum

illud Marci ult., *et sermonem confirmante sequentibus signis.* Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest in aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

[46069] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut prophetia se extendit ad omnia quae supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quae supernaturaliter fieri possunt. Quorum quidem causa est divina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens prophetae movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit praecedente oratione, sicut cum Petrus Tabitham mortuam suscitavit, ut habetur Act. IX, quandoque etiam non praecedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante, sicut Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act. V. Unde Gregorius dicit, in II Dialog., quod *sancti aliquando ex potestate, aliquando exhibent miracula ex postulatione.* Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori, actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis, etiam mortui. Unde Iosue X, cum Iosue dixisset, quasi ex potestate, sol, contra Gabaon non movearis, subditur postea, *non fuit antea et post tam longa dies, obediente Deo voci hominis.*

[46070] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ibi loquitur dominus de miraculis quae fienda sunt tempore Antichristi, de quibus apostolus dicit, II ad Thessal. II, quod *adventus Antichristi erit secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus.* Et sicut Augustinus dicit, XX de Civ. Dei, *ambigi solet utrum propterea dicta sint signa et prodigia mendacii quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur, an quia illa, etiam si erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent.* Vera autem dicuntur, quia ipsae res verae erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes. Non autem habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte dictum est. Sed operatio miraculorum quae attribuitur gratiae gratis datae, fit virtute divina, ad hominum utilitatem.

[46071] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae. Et secundum hoc, miracula dicuntur virtutes. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale. Et secundum hoc, communiter dicuntur signa, propter excellentiam autem, dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.

[46072] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis, praeter

beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

[46073] II^{a}-IIae, q. 178 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo. Primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen, sicut praeter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem, ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

Articulus 2

[46074] II^{a}-IIae, q. 178 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mali non possint facere miracula. Miracula enim perpetrantur per orationem, sicut dictum est. Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Ioan. IX, scimus quia peccatores Deus non audit. Et Prov. XXVIII dicitur, *qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio sua erit execrabilis.* Ergo videtur quod mali miracula facere non possint.

[46075] II^{a}-IIae, q. 178 a. 2 arg. 2 Praeterea, miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. XVII, *si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic, transi hinc, et transibit.* Fides autem sine operibus mortua est, ut dicitur Iac. II, et sic non videtur quod habeat propriam operationem. Ergo videtur quod mali, qui non sunt bonorum operum, miracula facere non possunt.

[46076] II^{a}-IIae, q. 178 a. 2 arg. 3 Praeterea, miracula sunt quaedam divina testimonia, secundum illud Heb. II, *contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus.* Unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quod mali homines non possint miracula facere.

[46077] II^{a}-IIae, q. 178 a. 2 arg. 4 Praeterea, boni sunt Deo coniunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

[46078] II^{a}-IIae, q. 178 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum.* Sed quicumque non habet caritatem, est malus, quia *hoc solum donum spiritus sancti est quod dividit inter filios regni et filios perditionis*, ut Augustinus dicit, XV de Trin. Ergo videtur quod etiam mali possunt miracula facere.

[46079] II^{a}-IIae, q. 178 a. 2 co. Respondeo dicendum quod miraculorum aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est. Quaedam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quae fiunt virtute aliquarum naturalium causarum. Et haec duo possunt fieri per Daemones, ut supra dictum est. Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina, operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem. Et hoc dupliciter, uno quidem modo, ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo, ad demonstrationem sanctitatis alicuius quem Deus vult hominibus proponere in exemplum vir-

tutis. Primo autem modo, miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem praedicat et nomen Christi invocat, quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum, etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud Matth. VII, nonne in nomine tuo prophetavimus etc. dicit Hieronymus, *prophetare, vel virtutes facere et Daemonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed invocatio nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cuius invocationem fiunt tanta miracula.* Secundo autem modo, non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos sive per alios. Legitur enim Act. XIX, quod *Deus faciebat virtutes per manus Pauli, et etiam desuper languidos deferebantur a corpore eius sudaria, et recedebant ab eis languores.* Et sic etiam nihil prohibet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicuius sancti. Quae tamen miracula non dicitur ille facere, sed ille ad cuius sanctitatem demonstrandam haec fierent.

[46080] IIª-IIae, q. 178 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinae misericordiae, quae etiam ad malos se extendit. Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod *illud verbum caecus locutus est quasi adhuc inunctus*, idest nondum perfecte illuminatus, nam peccatores exaudit Deus. Quod autem dicitur quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem eius qui orat, sicut auditus est publicanus, ut dicitur Luc. XVIII; vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

[46081] IIª-IIae, q. 178 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vita gratiae. Nihil autem prohibet quod res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

[46082] IIª-IIae, q. 178 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod miracula semper sunt vera testimonia eius ad quod inducuntur. Unde a malis qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suae doctrinae, quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et virtute sacramentorum quae exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinae, non autem ad testificationem sanctitatis. Unde Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali, magi per privatos contractus cum Daemonibus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae.*

[46083] IIª-IIae, q. 178 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, aestimantes in talibus factis esse maiora dona quam in operibus iustitiae, quibus vita aeterna comparatur.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CLXXIX ad CLXXXII

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Leoninum Romae 1899 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 179

Prooemium

[46084] IIª-IIae, q. 179 pr. Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa. Ubi quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de divisione vitae per activam et contemplativam; secunda, de vita contemplativa; tertia, de vita activa; quarta, de comparatione vitae activae ad contemplativam. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. Secundo, utrum divisio sit sufficiens.

Articulus 1

[46085] IIª-IIae, q. 179 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitae per suam essentiam, dicit enim philosophus, in II de anima, quod vivere viventibus est esse. Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

[46086] IIª-IIae, q. 179 a. 1 arg. 2 Praeterea, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum, sive speculativum et practicum, sunt differentiae intellectus, ut patet in III de anima. Vivere autem est prius quam intelligere, nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per philosophum, in II de anima. Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

[46087] IIª-IIae, q. 179 a. 1 arg. 3 Praeterea, nomen vitae importat motum, ut patet per Dionysium, VI cap. de Div. Nom. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. VIII, *intrans in domum meam, conquiescam cum illa.* Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

[46088] IIª-IIae, q. 179 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius, super Ezech., dicit, *duae sunt vitae in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa.*

[46089] IIª-IIae, q. 179 a. 1 co. Respondeo dicendum quod illa proprie dicuntur viventia quae ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui secundum seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur. Et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur, sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt. Unde etiam et in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in hoc praecipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in IX Ethic. Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam principaliter intendunt exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

[46090] IIª-IIae, q. 179 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod propria forma uniuscuiusque faciens ipsum esse in actu, est principium propriae operationis ipsius. Et ideo vivere dicitur esse viventium ex eo quod viventia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

[46091] IIª-IIae, q. 179 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam, sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est divisio intellectus et vitae humanae.

[46092] IIª-IIae, q. 179 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod contemplatio habet quidem quietem

ab exterioribus motibus, nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus; secundum quod philosophus dicit, in III de anima, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius, IV cap. de Div. Nom., ponit tres motus animae contemplantis, scilicet rectum, circularem et obliquum.

Articulus 2

[46093] IIª-IIae, q. 179 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Philosophus enim, in I Ethic. dicit quod tres sunt vitae maxime excellentes, scilicet voluptuosa, civilis, quae videtur esse eadem activae, et contemplativa. Insufficienter ergo dividitur vita per activam et contemplativam.

[46094] IIª-IIae, q. 179 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus, XIX de Civ. Dei, ponit tria vitae genera, scilicet otiosum, quod pertinet ad contemplationem; actuosum, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quod insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

[46095] IIª-IIae, q. 179 a. 2 arg. 3 Praeterea, vita hominis diversificatur secundum quod homines diversis actionibus student. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quam in activum et contemplativum.

[46096] IIª-IIae, q. 179 a. 2 s. c. Sed contra est quod istae duae vitae significantur per duas uxores Iacob, activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem; et per duas mulieres quae dominum hospitio receperunt, contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham; ut Gregorius dicit, in VI Moral. Non autem esset haec congrua significatio si essent plures quam duae vitae. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

[46097] IIª-IIae, q. 179 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, divisio ista datur de vita humana, quae quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivae cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

[46098] IIª-IIae, q. 179 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quae communis est nobis et brutis. Unde, sicut philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod, non comprehenditur sub praesenti divisione, prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

[46099] IIª-IIae, q. 179 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen, sicut in quolibet mixto praedominatur aliquod simplicium, ita etiam in medio genere vitae

superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

[46100] II^{a}-IIae, q. 179 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quae per ordinatas actiones consulit necessitati vitae praesentis. Si autem deserviant concupiscentiae cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quae non continetur sub vita activa. Humana vero studia quae ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

Quaestio 180

Prooemium

[46101] II^{a}-IIae, q. 180 pr. Deinde considerandum est de vita contemplativa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. Secundo, utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. Tertio, utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus. Quarto, utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis. Quinto, utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. Sexto, de motibus contemplationis quos Dionysius assignat, quarto capitulo de divinis nominibus. Septimo, de delectatione contemplationis. Octavo, de duratione contemplationis.

Articulus 1

[46102] II^{a}-IIae, q. 180 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim philosophus, in II Metaphys., quod *finis contemplationis est veritas.* Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

[46103] II^{a}-IIae, q. 180 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in VI Moral., quod *Rachel, quae interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat.* Sed visio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

[46104] II^{a}-IIae, q. 180 a. 1 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit. Super Ezech. Quod ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere. Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

[46105] II^{a}-IIae, q. 180 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius ibidem dicit, quod *contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio conditoris inhaerere.* Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinet, ut supra habitum est. Ergo etiam

vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

[46106] II^{a}-IIae, q. 180 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt ad contemplationem veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est. Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia, ut dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum, quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.

[46107] II^{a}-IIae, q. 180 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

[46108] II^{a}-IIae, q. 180 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod *vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris inardescit.*

[46109] II^{a}-IIae, q. 180 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendum operationem contemplationis, ut dictum est.

Articulus 2

[46110] II^{a}-IIae, q. 180 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *contemplativa vita est caritatem quidem Dei et proximi tota mente retinere.* Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur praecepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia plenitudo legis est dilectio, ut dicitur Rom. XIII. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

[46111] II^{a}-IIae, q. 180 a. 2 arg. 2 Praeterea, contemplativa vita praecipue ordinatur ad Dei contemplationem, dicit enim Gregorius, super Ezech., *quod, calcatis curis omnibus, ad videndum faciem sui creatoris inardescit.* Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis, dicitur enim Matth. V, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt; et* Heb.

XII, *pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

[46112] II^{a}-IIae, q. 180 a. 2 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod *contemplativa vita speciosa est in animo* unde significatur per Rachelem, de qua dicitur, Gen. XXIX, quod erat pulchra facie. Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et praecipue secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit, in I de Offic. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

[46113] II^{a}-IIae, q. 180 a. 2 s. c. Sed contra est quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit, in VI Moral., quod ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

[46114] II^{a}-IIae, q. 180 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut philosophus dicit, in II Ethic. Unde et ipse, in X Ethic., virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

[46115] II^{a}-IIae, q. 180 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa habet motivum ex parte affectus, et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causae autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

[46116] II^{a}-IIae, q. 180 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sanctimonia, idest munditia, causatur ex virtutibus quae sunt circa passiones impedientes puritatem rationis. Pax autem causatur ex iustitia, quae est circa operationes, secundum illud Isaiae XXXII, opus iustitiae pax, inquantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam.

[46117] II^{a}-IIae, q. 180 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII de contemplatione sapientiae dicitur, *amator factus sum formae illius.* In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant

ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit, in libro Soliloquiorum.

Articulus 3

[46118] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de sancto Victore distinguit *inter contemplationem, meditationem et cogitationem.* Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitae contemplativae sint diversi actus.

[46119] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 arg. 2 Praeterea, apostolus, II ad Cor. III, dicit, *nos autem, revelata facie gloriam domini speculantes, transformamur in eandem claritatem.* Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo, praeter tria praedicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

[46120] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 arg. 3 Praeterea, Bernardus dicit, in libro de Consid., quod *prima et maxima contemplatio est admiratio maiestatis.* Sed admiratio, secundum Damascenum, ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

[46121] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 arg. 4 Praeterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus, nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur, Luc. X, quod *sedens secus pedes domini, audiebat verba illius.* Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

[46122] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 s. c. Sed contra est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Si igitur sunt plures operationes vitae contemplativae, non erit una vita contemplativa, sed plures.

[46123] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 co. Respondeo dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Haec est autem differentia inter hominem et Angelum, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom., quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

[46124] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cogitatio, secundum Richardum de sancto Victore, pertinere videtur ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum,

ad cognoscendum aliquos effectus; et imaginationes; et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae. Quamvis secundum Augustinum, XIV de Trin., cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentis ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio, secundum Bernardum. Quamvis secundum philosophum, in II de anima, omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit quod *contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus.*

[46125] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Glossa Augustini ibidem, *speculantes dicit a speculo, non a specula.* Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet. Unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

[46126] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim quod contemplatio in affectu terminatur.

[46127] II^{a}-IIae, q. 180 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sap. VII, *invocavi, et venit in me spiritus sapientiae.* Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio.

Articulus 4

[46128] II^{a}-IIae, q. 180 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis. Dicitur enim in Psalmo, *mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis.* Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam veritatis contemplationem. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

[46129] II^{a}-IIae, q. 180 a. 4 arg. 2 Praeterea, Bernardus, in libro de Consid., dicit quod *prima contemplatio est admiratio maiestatis; secunda est iudiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum.* Sed inter haec quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinae veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

[46130] II^{a}-IIae, q. 180 a. 4 arg. 3 Praeterea Richardus de sancto Victore distinguit sex species

contemplationum, quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales; secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quae imaginatio non novit; quinta autem est supra rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus quae humana ratione comprehendi non possunt; sexta autem est supra rationem et praeter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quae humanae rationi repugnare videntur, sicut ea quae dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quae in creaturis consideratur.

[46131] IIª-IIae, q. 180 a. 4 arg. 4 Praeterea, in vita contemplativa quaeritur contemplatio veritatis inquantum est perfectio hominis. Sed quaelibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

[46132] IIª-IIae, q. 180 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in VI Moral., quod *in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur.*

[46133] IIª-IIae, q. 180 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter, uno modo, principaliter; alio modo, secundario vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., quod *contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum.* Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur. Unde et philosophus, in X Ethic., in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.* Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis.

[46134] IIª-IIae, q. 180 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod David cognitionem operum Dei quaerebat ut ex hoc manuduceretur in Deum. Unde alibi dicit, *meditabor in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabor, expandi manus meas ad te.*

[46135] IIª-IIae, q. 180 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex consideratione divinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem divinae iustitiae, ex consideratione autem divi-

norum beneficiorum et promissorum, manuducitur homo in cognitionem divinae misericordiae seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos.

[46136] IIª-IIae, q. 180 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; in tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quae per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium quae ratio nec invenire nec capere potest, quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

[46137] IIª-IIae, q. 180 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina, aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

Articulus 5

[46138] IIª-IIae, q. 180 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa, secundum statum huius vitae, possit pertingere ad visionem divinae essentiae. Quia, ut habetur Gen. XXXII, Iacob dixit, *vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Sed visio faciei est visio divinae essentiae. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in praesenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

[46139] IIª-IIae, q. 180 a. 5 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in VI Moral., quod *viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt, sed incircumscriptum lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suae imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt.* Sed homo non impeditur a visione divinae essentiae, quae est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quod contemplatio praesentis vitae potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

[46140] IIª-IIae, q. 180 a. 5 arg. 3 Praeterea, Gregorius, in II Dialog., dicit, *animae videnti creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei*, scilicet beatus Benedictus, *qui in turri globum igneum, Angelos quoque ad caelos redeuntes videbat, haec procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat.* Sed beatus Benedictus adhuc praesenti vita vivebat. Ergo contemplatio praesentis vitae potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

[46141] IIª-IIae, q. 180 a. 5 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *quandiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso incircumscripti*

luminis radio mentis oculos infigat.

[46142] II^{a}-IIae, q. 180 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *nemo videns Deum vivit ista vita qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem.* Quae supra diligentius pertractata sunt, ubi dictum est de raptu; et in primo, ubi actum est de Dei visione. Sic igitur dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Uno modo, secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, inquantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma, ita tamen quod non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu. Et sic potest contemplatio huius vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae.

[46143] II^{a}-IIae, q. 180 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius, in epistola ad Caium monachum, dicit, *si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius.* Et Gregorius dicit, super Ezech., quod *nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa speculatur anima, unde recta proficiat, et post ad visionis eius gloriam pertingat.* Per hoc ergo quod Iacob dixit, vidi Deum facie ad faciem, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit in qua Deus locutus est ei. Vel, *quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei* faciem eius vocavit, sicut Glossa Gregorii ibidem dicit.

[46144] II^{a}-IIae, q. 180 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod contemplatio humana, secundum statum praesentis vitae, non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut philosophus dicit, in III de anima. Sed tamen intellectualis cognitio non sistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. Et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quae per revelationem cognoscimus, dicit enim Dionysius, I cap. Cael. Hier., quod *Angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis*; ex cuius virtute restituimur in simplum radium, idest in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quod contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt, quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

[46145] II^{a}-IIae, q. 180 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit, sed vult ostendere quod, *quia videnti creatorem angusta est omnis creatura*, consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quaecumque videri. Unde subdit, *quamlibet enim parum de luce creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est.*

Articulus 6

[46146] II^{a}-IIae, q. 180 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem rectum et obliquum, IV cap. de Div. Nom. Contemplatio enim ad quietem pertinet, secundum illud Sap. VIII, *intrans in domum meam, conquiescam cum illa.* Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativae vitae per motus designari debent.

[46147] II^{a}-IIae, q. 180 a. 6 arg. 2 Praeterea, actio contemplativae vitae ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum Angelis convenit. Sed in Angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima. Dicit enim motum circularem Angeli esse secundum illuminationes pulchri et boni. Motum autem circularem animae secundum plura determinat. Quorum primum est introitus animae ab exterioribus ad seipsam; secundum est quaedam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore et ab exteriori occupatione; tertium autem est unio ad ea quae supra se sunt. Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam rectum motum Angeli dicit esse secundum quod procedit ad subiectorum providentiam. Motum autem rectum animae ponit in duobus, primo quidem, in hoc quod progreditur ad ea quae sunt circa ipsam; secundo autem, in hoc quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. Sed et motum obliquum diversimode in utrisque determinat. Nam obliquum motum in Angelis assignat ex hoc quod, providendo minus habentibus, manent in identitate circa Deum. Obliquum autem motum animae assignat ex eo quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationabiliter et diffuse. Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos praedictos.

[46148] II^{a}-IIae, q. 180 a. 6 arg. 3 Praeterea, Richardus de sancto Victore, in libro de Contempl., ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium caeli. *Quarum quaedam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc saepius repetere videntur; aliae vero dextrorsum vel sinistrorsum divertunt multoties; quaedam vero moventur in anteriora vel posteriora frequenter; aliae vero quasi in gyrum vertuntur, secundum latiores vel contractiores circuitus; quaedam vero quasi immobiliter suspensae in uno loco manent.* Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

[46149] II^{a}-IIae, q. 180 a. 6 s. c. In contrarium est auctoritas Dionysii.

[46150] II^{a}-IIae, q. 180 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur secundum quod motus est actus perfecti, ut philosophus dicit, in III de anima. Quia enim per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt, inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur in VIII Physic. Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiae, nam quidam est circularis, secundum quem

aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem est rectus, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud, tertius autem est obliquus, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

[46151] II^{a}-IIae, q. 180 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quae intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

[46152] II^{a}-IIae, q. 180 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo convenit in intellectu cum Angelis in genere, sed vis intellectiva est multo altior in Angelo quam in homine. Et ideo alio modo oportet hos motus in animabus et in Angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem secundum duo, primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum; secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animae a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem; et cum quodam discursu rationis eam intelligit. Et ideo Dionysius motum circularem in Angelis assignat inquantum uniformiter et indesinenter, absque principio et fine, intuentur Deum, sicut motus circularis, carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniatur, exigitur quod duplex eius difformitas amoveatur. Primo quidem, illa quae est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est quod primo ponit in motu circulari animae introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. Secundo autem oportet quod removeatur secunda difformitas, quae est per discursum rationis. Et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundo dicit, quod necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius, ut scilicet, cessante discursu, figatur eius intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animae non est error, sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quae simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus praemissis, tertio ponitur uniformitas conformis Angelis, secundum quod, praetermissis omnibus in sola Dei contemplatione persistit. Et hoc est quod dicit, deinde, sicut uniformis facta, unite, idest conformiter, unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. Motus autem rectus in Angelis accipi non potest secundum hoc quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suae providentiae, secundum scilicet quod Angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est quod dicit, quod in directum moventur Angeli quando procedunt ad subiectorum providentiam, recta omnia transeuntes, idest, secundum ea quae secundum rectum ordinem disponuntur. Sed rectum motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. Obliquum autem motum ponit in Angelo, compositum ex recto et circulari, inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus provident. In anima autem ponit motum obliquum, similiter ex recto et circulari compositum, prout illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

[46153] II^{a}-IIae, q. 180 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod illae diversitates motuum quae accipiuntur secundum differentiam eius quod est sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro, et secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam per omnes designatur discursus rationis. Qui quidem si sit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundum sursum et deorsum. Si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum et sinistrorsum. Si vero sit a causis in effectus, erit ante et retro. Si vero sit secundum accidentia quae circumstant rem, propinqua vel remota, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum; ut ex dictis patet. Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quod Dionysius multo sufficientius et subtilius motus contemplationis describit.

Articulus 7

[46154] II^{a}-IIae, q. 180 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

[46155] II^{a}-IIae, q. 180 a. 7 arg. 2 Praeterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exsuperat, quia intelligendo et sentiendo, de incircumscripto lumine aliquid degustat, modo succumbit, quia degustando iterum deficit.* Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

[46156] II^{a}-IIae, q. 180 a. 7 arg. 3 Praeterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in X Ethic. Sed contemplatio viae est imperfecta, secundum illud I ad Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate.* Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

[46157] II^{a}-IIae, q. 180 a. 7 arg. 4 Praeterea, laesio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit laesionem corporalem, unde Gen. XXXII dicitur quod Iacob, postquam dixerat, *vidi dominum facie ad faciem, claudicabat pede, eo quod tetigerit nervum femoris eius et obstupuerit.* Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

[46158] II^{a}-IIae, q. 180 a. 7 s. c. Sed contra est quod de contemplatione sapientiae dicitur, Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius, sed laetitiam et gaudium.* Et Gregorius dicit, super Ezech., quod *contemplativa vita amabilis valde dulcedo est.*

[46159] II^{a}-IIae, q. 180 a. 7 co. Respondeo dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo, ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale. Ex quo contingit quod omnes homines

ex natura scire desiderant, et per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiae et scientiae, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur, sicut etiam accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo etiam quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur, et ipse amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in Psalmo dicitur, *gustate, et videte quoniam suavis est dominus.*

[46160] II^{a}-IIae, q. 180 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habetur in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod *cum quis ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit.* Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

[46161] II^{a}-IIae, q. 180 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod contentio vel certamen quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem, non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat. Sed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, ceteris paribus, magis in ea delectatur, sicut Augustinus dicit, in VIII Confess., quod *quanto fuit maius periculum in praelio, tanto maius est gaudium in triumpho.* Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus, et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap. IX, *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.* Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat, sed magis odit proprium defectum a gravitate corruptibilis corporis, ut dicat cum apostolo, *infelix ego homo. Quis me liberabit de corpore mortis huius?* Unde et Gregorius dicit, super Ezech., *cum Deus iam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem voluptatem carnis arefacit.*

[46162] II^{a}-IIae, q. 180 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriae, et similiter delectatio contemplationis viae est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriae, de qua dicitur in Psalmo, de torrente voluptatis tuae potabis eos. Sed contemplatio divinorum quae habetur in via, etsi sit imperfecta, est tamen delectabilior omni alia contemplatione quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatae. Unde philosophus dicit, in I de partibus Animal., *accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias minores nobis existere theorias. Sed etsi secundum modicum attingamus eas,*

tamen, propter honorabilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent quam quae apud nos omnia. Et hoc est etiam quod Gregorius dicit, super Ezech., *contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quae super semetipsam animam rapit, caelestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit.*

[46163] IIª-IIae, q. 180 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod Iacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia *necesse est ut, debilitato amore saeculi, convalescat aliquis ad amorem Dei*, ut Gregorius dicit, super Ezech., *et ideo, post agnitionem suavitatis Dei, unus in nobis sanus pes remanet, atque alius claudicat. Omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur quem sanum habet.*

Articulus 8

[46164] IIª-IIae, q. 180 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quae ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivae perfectiones huius vitae evacuantur, secundum illud I ad Cor. XIII, *sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur.* Ergo vita contemplativa evacuatur.

[46165] IIª-IIae, q. 180 a. 8 arg. 2 Praeterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseunter degustat. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, sed redeo in haec aerumnosis ponderibus.* Gregorius etiam dicit, in V Moral., exponens illud Iob IV, *cum spiritus me praesente transiret, in suavitate, inquit, contemplationis intimae non diu mens figitur, quia ad semetipsam, ipsa immensitate luminis reverberata, revocatur.* Ergo vita contemplativa non est diuturna.

[46166] IIª-IIae, q. 180 a. 8 arg. 3 Praeterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. Vita autem contemplativa *est melior quam secundum hominem*, ut philosophus dicit, in X Ethic. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

[46167] IIª-IIae, q. 180 a. 8 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Luc. X, *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea.* Quia, ut Gregorius dicit, super Ezech., *contemplativa hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur.*

[46168] IIª-IIae, q. 180 a. 8 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter, uno modo, secundum suam naturam; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est, dupliciter. Uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem, *delectationi enim quae est in considerando, nihil est contrarium*, ut dicitur in I Topic. Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est. Tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animae, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare. Alio modo, quia in operibus contemplativae corporaliter non laboramus, unde magis in huiusmodi operibus continue persistere possumus, sicut

philosophus dicit, in X Ethic.

[46169] II^{a}-IIae, q. 180 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod modus contemplandi non est idem hic et in patria; sed vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis, in qua habet et principium et finem. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech., *contemplativa hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur, quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit.*

[46170] II^{a}-IIae, q. 180 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinae contemplationis, ut dicit Dionysius, sicut supra positum est. Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

[46171] II^{a}-IIae, q. 180 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus. Qui est incorruptibilis et impassibilis secundum se, et ideo actio eius potest esse diuturnior.

Quaestio 181

Prooemium

[46172] II^{a}-IIae, q. 181 pr. Deinde considerandum est de vita activa. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Secundo, utrum prudentia pertineat ad vitam activam. Tertio, utrum doctrina pertineat ad vitam activam. Quarto, de diuturnitate vitae activae.

Articulus 1

[46173] II^{a}-IIae, q. 181 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quae sunt ad alterum, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod activa vita est panem esurienti tribuere, et in fine, multis enumeratis quae ad alterum pertinent, subdit, et quae singulis quibusque expediunt dispensare. Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum iustitiam et partes eius, ut ex supra dictis patet. Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

[46174] II^{a}-IIae, q. 181 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod per Liam, quae fuit lippa sed fecunda, significatur vita activa, quae, *dum occupatur in opere, minus videt; sed dum modo per verbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in*

bono opere filios generat. Hoc autem magis videtur pertinere ad caritatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

[46175] IIª-IIae, q. 181 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut supra dictum est, virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

[46176] IIª-IIae, q. 181 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro de summo bono, *in activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa iam pura mentis acie ad contemplandum Deum quisque pertranseat.* Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

[46177] IIª-IIae, q. 181 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines, quorum unum est consideratio veritatis, quae est finis vitae contemplativae, aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quaeritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum, unde philosophus dicit, in II Ethic., quod *ad virtutem scire quidem parum aut nihil potest.* Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et philosophus, in X Ethic., virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

[46178] IIª-IIae, q. 181 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod inter virtutes morales praecipua est iustitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut philosophus probat, in V Ethic. Unde vita activa describitur per ea quae ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

[46179] IIª-IIae, q. 181 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum, quod Gregorius ibidem attribuit vitae activae.

[46180] IIª-IIae, q. 181 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut virtus quae ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem eius; ita etiam quando aliquis utitur his quae sunt vitae activae solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam. Quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad contemplativam.

Articulus 2

[46181] IIª-IIae, q. 181 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa

ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

[46182] II^{a}-IIae, q. 181 a. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod *activa vita, dum occupatur in opere, minus videt*, unde significatur per Liam, quae lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit claros oculos, ut recte iudicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

[46183] II^{a}-IIae, q. 181 a. 2 arg. 3 Praeterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est, ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia pertineat neque ad vitam activam neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus quod Augustinus ponit, XIX de Civ. Dei.

[46184] II^{a}-IIae, q. 181 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus, in X Ethic., prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

[46185] II^{a}-IIae, q. 181 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, praecipue in moralibus, trahitur in speciem eius ad quod ordinatur, sicut *ille qui moechatur ut furetur, magis dicitur fur quam moechus*, secundum philosophum, in V Ethic. Manifestum est autem quod cognitio prudentiae ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem, est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic. Unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiae, sicut in eodem libro philosophus dicit. Sicut ergo dictum est quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiae, quae de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam. Si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod de ea philosophus loquitur. Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertineret ad vitam contemplativam, secundum quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *qui acutissime et celerrime potest et videre verum et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet.*

[46186] II^{a}-IIae, q. 181 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est. Et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quae finem habet in ipsa cognitione veritatis, cognitio autem prudentiae, quae magis habet finem in actu appetitivae virtutis, pertinet ad vitam activam.

[46187] II^{a}-IIae, q. 181 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod occupatio exterior facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quae sunt separatae a sensibilibus, in quibus operationes activae vitae consistunt. Sed tamen occupatio exterior activae vitae facit hominem magis clare videre in iudicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam. Tum propter experientiam. Tum propter mentis attentionem, quia, ubi intenderis, ibi ingenium valet, ut Sallustius dicit.

[46188] II^{a}-IIae, q. 181 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantum ad hoc, quod in subiecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium genus vivendi

medium est inter activam vitam et contemplativam quantum ad ea circa quae occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

Articulus 3

[46189] II^{a}-IIae, q. 181 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod docere non sit actus vitae activae, sed contemplativae. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *viri perfecti bona caelestia quae contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimae claritatis accendunt.* Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitae contemplativae.

[46190] II^{a}-IIae, q. 181 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad idem genus vitae videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiae, dicit enim philosophus, in principio Metaphys., quod *signum scientis est posse docere.* Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

[46191] II^{a}-IIae, q. 181 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut contemplatio est actus vitae contemplativae, ita et oratio. Sed oratio qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

[46192] II^{a}-IIae, q. 181 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere.*

[46193] II^{a}-IIae, q. 181 a. 3 co. Respondeo dicendum quod actus doctrinae habet duplex obiectum, fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est igitur unum obiectum doctrinae id quod est materia sive obiectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc obiectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam, ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem in cuius consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., eligant sibi partem meliorem, scilicet vitae contemplativae; vacent verbo, inhient doctrinae dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem, ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. Aliud vero obiectum doctrinae est ex parte sermonis audibilis. Et sic obiectum doctrinae est ipse audiens. Et quantum ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

[46194] II^{a}-IIae, q. 181 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

[46195] II^{a}-IIae, q. 181 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod habitus et actus communicant in obiecto. Et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiae interioris conceptus. In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum

verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

[46196] II^{a}-IIae, q. 181 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

Articulus 4

[46197] II^{a}-IIae, q. 181 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus virtutum moralium, ut dictum est. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit, XIV de Trin. Ergo vita activa permanet post hanc vitam.

[46198] II^{a}-IIae, q. 181 a. 4 arg. 2 Praeterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est. Sed in futura vita, in qua similes erimus Angelis, poterit esse doctrina, sicut et in Angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit, quod refertur ad scientiae assumptionem, ut patet per Dionysium, VII cap. Cael. Hier. Ergo videtur quod vita activa remanet post hanc vitam.

[46199] II^{a}-IIae, q. 181 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *in vita activa fixi permanere possumus, in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus.* Ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam quam contemplativa.

[46200] II^{a}-IIae, q. 181 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *cum praesenti saeculo vita aufertur activa, contemplativa autem hic incipitur ut in caelesti patria perficiatur.*

[46201] II^{a}-IIae, q. 181 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, activa vita habet finem in exterioribus actibus, qui si referuntur ad quietem contemplationis, iam pertinent ad vitam contemplativam. In futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum, et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit, in fine de Civ. Dei, *ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus.* Et in eodem libro praemittit quod *Deus ibi sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus.*

[46202] II^{a}-IIae, q. 181 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quae sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Huiusmodi autem actus sunt secundum quod constituunt quietem contemplationis. Quam Augustinus in praemissis verbis significat per vacationem, quae est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

[46203] II^{a}-IIae, q. 181 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod vita contemplativa, sicut supra

dictum est, praecipue consistit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc, unus Angelus alium non docet, quia, ut dicitur Matth. XVIII de Angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod semper vident faciem patris. Et sic etiam in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes videbimus eum sicuti est, ut habetur I Ioan. III. Et hoc est quod dicitur Ierem. XXXI, *non docebit ultra vir proximum suum, dicens, cognosce dominum, omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum.* Sed de his quae pertinent ad dispensationem ministeriorum Dei, unus Angelus docet alium, purgando, illuminando et perficiendo. Et secundum hoc, aliquid habent de vita activa quandiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturae intendunt. Quod significatur per hoc quod Iacob vidit Angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed sicut dicit Gregorius, II Moral., *non sic a divina visione foris exeunt ut internae contemplationis gaudiis priventur.* Et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa, sicut in nobis, qui per opera activa impedimur a contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo Angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturae, quae nobis non competit secundum ordinem naturae nostrae, sicut competit Angelis, sed secundum visionem Dei.

[46204] II^{a}-IIae, q. 181 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod durabilitas vitae activae in statu praesenti excedens durabilitatem vitae contemplativae, non provenit ex proprietate utriusque vitae secundum se consideratae, sed ex defectu nostro, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius quod *ipsa sua infirmitate ab immensitate tantae celsitudinis repulsus animus in semetipso relabitur.*

Quaestio 182

Prooemium

[46205] II^{a}-IIae, q. 182 pr. Deinde considerandum est de comparatione vitae activae ad contemplativam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quae sit potior sive dignior. Secundo, quae sit maioris meriti. Tertio, utrum vita contemplativa impediatur per activam. Quarto, de ordine utriusque.

Articulus 1

[46206] II^{a}-IIae, q. 182 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa. *Quod enim est meliorum, videtur esse melius*, ut philosophus dicit, in III Topic. Sed vita activa pertinet ad maiores, scilicet ad praelatos, qui sunt in honore et potestate constituti, unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod *in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia.* Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

[46207] II^{a}-IIae, q. 182 a. 1 arg. 2 Praeterea, in omnibus habitibus et actibus praecipere pertinet ad potiorem, sicut militaris, tanquam potior, praecipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et praecipere de contemplativa, ut patet per id quod dicitur Moysi, Exod. XIX, *descende, et contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum.* Ergo vita activa est potior quam contemplativa.

[46208] II^{a}-IIae, q. 182 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullus debet abstrahi a maiori ut applicetur minoribus, apostolus enim dicit, I ad Cor. XII, *aemulamini charismata meliora.* Sed aliqui abstrahuntur a statu vitae contemplativae et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum praelationis. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

[46209] II^{a}-IIae, q. 182 a. 1 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Luc. X, *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea.* Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quam activa.

[46210] II^{a}-IIae, q. 182 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius quod tamen secundum aliquid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod philosophus, in X Ethic., probat octo rationibus. Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum obiectorum, scilicet intelligibilium, vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur visum principium, vita autem activa significatur per Liam, quae erat lippis oculis, ut Gregorius dicit, VI Moral. Secundo, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est. Unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes domini assidue sedens. Tertio, quia maior est delectatio vitae contemplativae quam activae. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., quod *Martha turbabatur, Maria epulabatur.* Quarto, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget. Unde dicitur Luc. X, *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima.* Quinto, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in Psalmo dicitur, *unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae, ut videam voluntatem domini.* Sexto, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psalmi, *vacate, et videte quoniam ego sum Deus.* Septimo, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa secundum humana. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., *in principio erat verbum, ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est, ecce cui Martha ministrabat.* Octavo, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, idest secundum intellectum, in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis et brutis communes. Unde in Psalmo, postquam dictum est, *homines et iumenta salvabis, domine*, subditur id quod est hominibus speciale, *in lumine tuo videbimus lumen.* Nonam rationem addit dominus, Luc. X, cum dicit, *optimam partem elegit Maria, quae non auferetur ab ea.* Quod exponens Augustinus, in libro de verbis Dom., dicit, *non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde*

meliorem, quia non auferetur ab ea. A te auferetur aliquando onus necessitatis, aeterna est dulcedo veritatis. Secundum quid tamen, et in casu, magis est eligenda vita activa, propter necessitatem praesentis vitae. Sicut etiam philosophus dicit, in III Topic., quod *philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti.*

[46211] II^{a}-IIae, q. 182 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad praelatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa. Unde Gregorius dicit, in pastorali, *sit rector actione praecipuus, prae cunctis in contemplatione suspensus.*

[46212] II^{a}-IIae, q. 182 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *vita contemplativa ad quandam mentis libertatem transit, temporalia non cogitans, sed aeterna.* Et Boetius dicit, in V de Consolat., *humanas animas liberiores esse necesse est cum se in mentis divinae speculatione conservant, minus vero, cum dilabuntur ad corpora.* Unde patet quod vita activa non directe praecipit vitae contemplativae, sed, disponendo ad vitam contemplativam, praecipit quaedam opera vitae activae; in quo magis servit contemplativae vitae quam dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod *activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur.*

[46213] II^{a}-IIae, q. 182 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad opera vitae activae interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem praesentis vitae, non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum, scilicet vitae activae, suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas.* Et sic patet quod, cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

Articulus 2

[46214] II^{a}-IIae, q. 182 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita activa sit maioris meriti quam contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud I ad Cor. III, *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Sed vitae activae attribuitur labor, contemplativae vero quies, dicit enim Gregorius, super Ezech., *omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore, idest Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat.* Ergo vita activa est maioris meriti quam contemplativa.

[46215] II^{a}-IIae, q. 182 a. 2 arg. 2 Praeterea, vita contemplativa est quaedam inchoatio futurae felicitatis. Unde super illud Ioan. ult., sic eum volo manere donec veniam, dicit Augustinus, *hoc apertius dici potest, perfecta me sequatur actio, informata meae passionis exemplo, inchoata vero*

contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod *contemplativa vita hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur.* Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa, sed plus habet de ratione praemii.

[46216] II^{a}-IIae, q. 182 a. 2 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod *nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum.* Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia activae vitae. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit maioris meriti quam activa.

[46217] II^{a}-IIae, q. 182 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in VI Moral., *magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae potiora.*

[46218] II^{a}-IIae, q. 182 a. 2 co. Respondeo dicendum quod radix merendi est caritas, sicut supra habitum est. Cum autem caritas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut supra habitum est, diligere Deum secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supra dictis patet. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod otium sanctum, scilicet contemplativae vitae, quaerit caritas veritatis, scilicet divinae; cui potissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est. Vita autem activa ordinatur directius ad dilectionem proximi, quia satagit circa frequens ministerium, ut dicitur Luc. X. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa. Et hoc est quod Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., *contemplativa est maior merito quam activa, quia haec in usu praesentis operis laborat*, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; *illa vero sapore intimo venturam iam requiem degustat*, scilicet in contemplatione Dei. Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitae activae plus meretur quam alius in operibus vitae contemplativae, puta si propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis ad tempus separari. Sicut apostolus dicebat, Rom. IX, *optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis*, quod exponens Chrysostomus, in libro de Compunct., dicit, *ita totam mentem eius demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei prae ceteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret.*

[46219] II^{a}-IIae, q. 182 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod labor exterior operatur ad augmentum praemii accidentalis, sed augmentum meriti respectu praemii essentialis consistit principaliter in caritate. Cuius quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum, sed multo expressius eius signum est quod aliquis, praetermissis omnibus quae ad hanc vitam pertinent, soli divinae contemplationi vacare delectetur.

[46220] II^{a}-IIae, q. 182 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in statu felicitatis futurae homo pervenit ad perfectum, et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum. Si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum, propter caritatem maiorem. Sed contemplatio praesentis vitae cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit, propter maius exercitium caritatis divinae.

[46221] IIª-IIae, q. 182 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacrificium spiritualiter Deo offertur cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanae animae, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem, animam suam, secundum illud Eccli. XXX, miserere animae tuae placens Deo, secundo autem, animas aliorum, secundum illud Apoc. ult., qui audit, dicat, veni. Quanto autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum. Unde magis acceptum est Deo quod aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi, quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum, non praefertur meritum vitae activae merito vitae contemplativae, sed ostenditur magis esse meritorium si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quam quaecumque alia exteriora dona.

Articulus 3

[46222] IIª-IIae, q. 182 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa impediatur per activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quaedam vacatio mentis, secundum illud Psalmi, vacate, et videte quoniam ego sum Deus. Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Luc. X, *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima.* Ergo vita activa contemplativam impedit.

[46223] IIª-IIae, q. 182 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *lippa est et fecunda, quia, dum occupatur in opere, minus videt.* Ergo vita activa impedit contemplativam.

[46224] IIª-IIae, q. 182 a. 3 arg. 3 Praeterea, unum contrariorum impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem, quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum, unde et ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

[46225] IIª-IIae, q. 182 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in VI Moral., *qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent.*

[46226] IIª-IIae, q. 182 a. 3 co. Respondeo dicendum quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum. Et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinae contemplationi vacet. Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat. Et quantum ad hoc, vita activa adiuvat ad contemplationem, quae impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit, in VI Moral., *cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent, ut sollicite sciant si nulla iam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis aequanimiter portant, si obiectis bonis temporalibus nequaquam mens laetitia solvitur, si subtractis non nimio maerore sauciantur. Ac deinde perpendant si, cum ad*

semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt. Ex hoc ergo exercitium vitae activae confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur.

[46227] II^{a}-IIae, q. 182 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam rationes illae procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

Articulus 4

[46228] II^{a}-IIae, q. 182 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei, vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei praecedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quam activa.

[46229] II^{a}-IIae, q. 182 a. 4 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., *sciendum est quod, sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur, ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur.* Non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.

[46230] II^{a}-IIae, q. 182 a. 4 arg. 3 Praeterea, ea quae diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt, dicit enim Gregorius, in VI Moral., *saepe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt, et saepe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt.* Non ergo vita activa prior est quam contemplativa.

[46231] II^{a}-IIae, q. 182 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., *activa vita prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.*

[46232] II^{a}-IIae, q. 182 a. 4 co. Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit. Unde et activam vitam movet et dirigit, ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex supra dictis patet. Dispositio enim in via generationis praecedit formam, quae simpliciter et secundum naturam est prior.

[46233] II^{a}-IIae, q. 182 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque Dei dilectionem, sed ad perfectam. Sed vita activa necessaria est ad dilectionem proximi qualemcumque. Unde Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., *sine contemplativa vita intrare possunt ad caelestem patriam qui bona quae possunt, operari non negligunt, sine activa autem*

intrare non possunt, si negligunt bona operari quae possunt. Ex quo etiam patet quod vita activa praecedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, praecedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

[46234] IIª-IIae, q. 182 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis, a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in II Ethic.

[46235] IIª-IIae, q. 182 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui sunt proni ad passiones propter eorum impetum ad agendum, sunt similiter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius, in VI Moral., quod *nonnulli ita inquieti sunt ut, si vacationem laboris habuerint, gravius laborent, quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat.* Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti, qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit, in VI Moral., quod *quorundam hominum ita otiosae mentes sunt ut, si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operationis inchoatione succumbant.* Sed, sicut ipse postea subdit, *saepe et pigras mentes amor ad opus excitat; et inquietas in contemplatione timor refrenat.* Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activae ad contemplativam praeparari, et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitae activae subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

secunda pars secundae partis a quaestione CLXXXIII ad CLXXXIX

Textum Leoninum Romae 1899 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 183

Prooemium

[46236] IIª-IIae, q. 183 pr. Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum. Et primo considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundo, specialiter de statu perfectorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid faciat in hominibus statum. Secundo, utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia. Tertio, de differentia officiorum. Quarto, de differentia statuum.

Articulus 1

[46237] IIª-IIae, q. 183 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim a stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis, unde dicitur Ezech. II, fili hominis, sta super pedes tuos; et Gregorius dicit, in VII Moral., ab *omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur* sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subiicit suam voluntatem Deo, unde super illud Psalmi, rectos decet collaudatio, dicit Glossa, *recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei.* Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

[46238] IIª-IIae, q. 183 a. 1 arg. 2 Praeterea, nomen status immobilitatem importare videtur, secundum illud I ad Cor. XV, stabiles estote et immobiles. Unde Gregorius dicit, super Ezech., *lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet.*

Sed virtus est quae facit immobiliter operari, ut dicitur in II Ethic. Ergo videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum nanciscatur.

[46239] IIª-IIae, q. 183 a. 1 arg. 3 Praeterea, nomen status videtur ad quandam altitudinem pertinere, nam ex hoc aliquis stat quod in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero. Similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

[46240] IIª-IIae, q. 183 a. 1 s. c. Sed contra est quod in decretis, Caus. II, qu. VI, dicitur, *si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit non per exploratores, sed per seipsos est agendum*, ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel ad servitutem. Ergo videtur quod non variet statum hominis nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

[46241] IIª-IIae, q. 183 a. 1 co. Respondeo dicendum quod status, proprie loquendo, significat quandam positionis differentiam secundum quam aliquis disponitur secundum modum suae naturae, cum quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput eius in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cetera membra media convenienti ordine disponantur, quod quidem non accidit si homo iaceat vel sedeat vel accumbat, sed solum quando erectus stat. Nec rursus stare dicitur si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis humanis actionibus dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriae dispositionis, cum quadam immobilitate seu quiete. Unde et circa homines, ea quae de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum, puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est huiusmodi, unde et in iure civili dicitur quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed solum illud videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni, et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente. Et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus sive in civilibus.

[46242] IIª-IIae, q. 183 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod rectitudo, inquantum huiusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum inquantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo ad hoc quod stare dicantur. Nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

[46243] IIª-IIae, q. 183 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod immobilitas non sufficit ad rationem status. Nam etiam sedens et iacens quiescunt, qui tamen non dicuntur stare.

[46244] IIª-IIae, q. 183 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod officium dicitur per comparationem ad actum; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis; sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personae.

Articulus 2

[46245] IIª-IIae, q. 183 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Ioan. XVII, *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum vel statuum.

[46246] IIª-IIae, q. 183 a. 2 arg. 2 Praeterea, natura non facit per multa quod potest per unum facere. Sed operatio gratiae est multo ordinatior quam operatio naturae. Ergo convenientius esset quod ea quae pertinent ad actus gratiae, per eosdem homines administrarentur, ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

[46247] IIª-IIae, q. 183 a. 2 arg. 3 Praeterea, bonum Ecclesiae maxime videtur in pace consistere, secundum illud Psalmi, qui posuit fines tuos pacem. Et II ad Cor. ult. dicitur, *pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum.* Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi.* Et philosophus dicit, in VII Polit., quod modica differentia facit in civitate dissidium. Ergo videtur quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

[46248] IIª-IIae, q. 183 a. 2 s. c. Sed contra est quod in Psalmo in laudem Ecclesiae dicitur quod est circumamicta varietate, ubi dicit Glossa quod *doctrina apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum et lamento poenitentium, ornatur regina*, idest Ecclesia.

[46249] IIª-IIae, q. 183 a. 2 co. Respondeo dicendum quod diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiae. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quae in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potuit nisi difformiter et multipliciter ita etiam plenitudo gratiae, quae in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diversimode redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiae sit perfectum. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, *ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum.* Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum quae sunt in Ecclesia necessariae. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius et sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod apostolus dicit, Rom. XII, *sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo.* Tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiae, quae in quodam ordine consistit. Unde dicitur III Reg. X, quod *videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum.* Unde et apostolus dicit, II ad Tim. II, quod *in magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia.*

[46250] IIª-IIae, q. 183 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiae unitatem, quae perficitur per unitatem fidei et caritatis et mutuae subministrationis, secundum illud apostoli, ad Ephes. IV, ex quo totum corpus est compactum, scilicet per

fidem, et connexum, scilicet per caritatem, per omnem iuncturam subministrationis, dum scilicet unus alii servit.

[46251] II^{a}-IIae, q. 183 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud apostoli, I ad Cor. XII, *si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde et in Ecclesia, quae est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status et gradus.

[46252] II^{a}-IIae, q. 183 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiae conservatur pax diversorum membrorum virtute spiritus sancti, qui corpus Ecclesiae vivificat, ut habetur Ioan. VI. Unde apostolus dicit, Ephes. IV, *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus dum quaerit quae sibi sunt propria, sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quae sua sunt quaerunt. Alioquin, per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam in civitate terrena magis pax conservatur, inquantum per haec plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. XII, quod *Deus sic temperavit ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra.*

Articulus 3

[46253] II^{a}-IIae, q. 183 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitae diversitates humanorum actuum, tam in spiritualibus quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

[46254] II^{a}-IIae, q. 183 a. 3 arg. 2 Praeterea, vita activa et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est. Sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

[46255] II^{a}-IIae, q. 183 a. 3 arg. 3 Praeterea, ordines etiam ecclesiastici et status et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimode in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

[46256] II^{a}-IIae, q. 183 a. 3 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis una mutata littera.* Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

[46257] II^{a}-IIae, q. 183 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, diversitas in membris Ecclesiae ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem. Et secundum haec tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem.

Et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem. Et haec est distinctio officiorum, dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem, per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticae. Et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet, etiam in eodem statu vel officio, unus est alio superior. Unde et in Psalmo dicitur, secundum aliam litteram, *Deus in gradibus eius cognoscetur.*

[46258] II^{a}-IIae, q. 183 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita. Et secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quae accipitur secundum diversas species actuum; secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

[46259] II^{a}-IIae, q. 183 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod vita dicitur absolute. Et ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus qui conveniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, a qua sumitur nomen officii, ut dictum est, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in IX Metaphys. Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios, sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit quod officium est ut quisque illa agat quae nulli officiant, id est noceant, sed prosint omnibus.

[46260] II^{a}-IIae, q. 183 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod diversitas statuum, officiorum et graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est. Contingit tamen quod ista tria in eodem concurrant, puta, cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium et gradum; et ulterius quandoque perfectionis statum, propter actus sublimitatem sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum officia divina, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., *officiorum plurima genera sunt, sed praecipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur.*

Articulus 4

[46261] II^{a}-IIae, q. 183 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos. Diversorum enim diversae sunt species et differentiae. Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis, dividuntur gradus caritatis, ut supra habitum est, cum de caritate ageretur. Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

[46262] II^{a}-IIae, q. 183 a. 4 arg. 2 Praeterea, status, sicut dictum est, respicit conditionem servitutis vel libertatis. Ad quam non videtur pertinere praedicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividitur.

[46263] II^{a}-IIae, q. 183 a. 4 arg. 3 Praeterea, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundum magis et minus, quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divi-

sio graduum et statuum, ut supra dictum est. Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes et perfectos.

[46264] IIª-IIae, q. 183 a. 4 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in Moral., *tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio.* Et super Ezech. dicit quod *alia sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.*

[46265] IIª-IIae, q. 183 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas. Una quidem est servitus peccati, altera vero est servitus iustitiae; similiter etiam est duplex libertas, una quidem a peccato, alia vero a iustitia; ut patet per apostolum, qui dicit, Rom. VI, *cum servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae, nunc autem, liberati a peccato, servi estis facti Deo.* Est autem servitus peccati vel iustitiae, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iustitiae ad bonum. Similiter etiam libertas a peccato est cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur, libertas autem a iustitia est cum aliquis propter amorem iustitiae non retardatur a malo. Veruntamen, quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quae coniungitur servituti iustitiae, quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi. Et similiter vera servitus est servitus peccati, cui coniungitur libertas a iustitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quod homo efficiatur servus iustitiae vel peccati, contingit per humanum studium, sicut apostolus ibidem dicit, *cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi eius estis cui obedistis, sive peccati, ad mortem; sive obeditionis, ad iustitiam.* In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum. Et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium; et medium, ad quod pertinet status proficientium; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

[46266] IIª-IIae, q. 183 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod libertas a peccato fit per caritatem, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, ut dicitur Rom. V, et inde est quod dicitur II ad Cor. III, *ubi spiritus domini, ibi libertas.* Et ideo eadem est divisio caritatis, et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

[46267] IIª-IIae, q. 183 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod incipientes, proficientes et perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quae pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est.

[46268] IIª-IIae, q. 183 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut prius dictum est, nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

Quaestio 184

Prooemium

[46269] IIª-IIae, q. 184 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur. Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit, primo quidem, de statu perfectionis in communi; secundo, de his quae pertinent ad perfectionem episcoporum; tertio, de his quae pertinent ad perfectionem religiosorum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum perfectio attendatur secundum caritatem. Secundo, utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita. Tertio, utrum perfectio huius vitae consistat principaliter in consiliis, vel in praeceptis. Quarto, utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Quinto, utrum praelati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. Sexto, utrum omnes praelati sint in statu perfectionis. Septimo, quis status sit perfectior, utrum religiosorum vel episcoporum. Octavo, de comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

Articulus 1

[46270] IIª-IIae, q. 184 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod perfectio Christianae vitae non attendatur specialiter secundum caritatem. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIV, *malitia autem parvuli estote, sensibus autem perfecti.* Sed caritas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio Christianae vitae non consistat principaliter in caritate.

[46271] IIª-IIae, q. 184 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad Ephes. ult. dicitur, *accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare.* De armatura autem Dei subiungit dicens, *state succincti lumbos vestros in veritate, et induite loricam iustitiae, in omnibus sumentes scutum fidei.* Ergo perfectio Christianae vitae non solum attenditur secundum caritatem, sed etiam secundum alias virtutes.

[46272] IIª-IIae, q. 184 a. 1 arg. 3 Praeterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed Iac. I dicitur quod patientia opus perfectum habet. Ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

[46273] IIª-IIae, q. 184 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Coloss. III, *super omnia, caritatem habete, quae est vinculum perfectionis*, quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

[46274] IIª-IIae, q. 184 a. 1 co. Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis, *quia qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur I Ioan. IV. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitae Christianae.

[46275] II^a-IIae, q. 184 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod perfectio humanorum sensuum praecipue in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud I ad Cor. I, *sitis perfecti in eodem sensu et in eadem scientia.* Hoc autem fit per caritatem, quae consen

Contents

sum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione caritatis radicatur.

[46276] II^{a}-IIae, q. 184 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo, simpliciter, quae quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis huiusmodi quae requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid, quae quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine vel nigredine, vel aliquo huiusmodi. Vita autem Christiana specialiter in caritate consistit, per quam anima Deo coniungitur, unde dicitur I Ioan. III, qui non diligit, manet in morte. Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio Christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principium et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio caritatis est principium respectu perfectionis quae attenditur secundum alias virtutes.

[46277] II^{a}-IIae, q. 184 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad caritatem, inquantum scilicet ex abundantia caritatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud Rom. VIII, *quis nos separabit a caritate Dei? Tribulatio? An angustia?* et cetera.

Articulus 2

[46278] II^{a}-IIae, q. 184 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est, manet enim in hac vita fides et spes, quae sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

[46279] II^{a}-IIae, q. 184 a. 2 arg. 2 *Praeterea, perfectum est cui nihil deest*, ut dicitur in III Physic. Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid, dicitur enim Iac. III, in multis offendimus omnes; et in Psalmo dicitur, imperfectum meum viderunt oculi tui. Ergo nullus est in hac vita perfectus.

[46280] II^{a}-IIae, q. 184 a. 2 arg. 3 Praeterea, perfectio vitae Christianae, sicut dictum est,

attenditur secundum caritatem, quae sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam caritatem in hac vita habere, quia, ut Gregorius dicit, super Ezech., *amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit.* Neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus; dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

[46281] II^{a}-IIae, q. 184 a. 2 s. c. Sed contra est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem secundum illud Matth. V, *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

[46282] II^{a}-IIae, q. 184 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, perfectio Christianae vitae in caritate consistit. Importat autem perfectio quandam universalitatem, quia, ut dicitur in III Physic., perfectum est cui nihil deest, potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quae attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturae, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. Alia autem est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum. Et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertia autem perfectio est, quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quae repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., quod *venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas.* Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Uno modo, inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod caritati contrariatur, sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione caritas esse non potest. Unde est de necessitate salutis. Alio modo, inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum. Sine qua perfectione caritas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.

[46283] II^{a}-IIae, q. 184 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de perfectione patriae, quae non est in via possibilis.

[46284] II^{a}-IIae, q. 184 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum, per comparationem ad perfectionem patriae.

[46285] II^{a}-IIae, q. 184 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut modus praesentis vitae non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos singillatim, sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter et secundum animi praeparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi sicut et circa dilectionem Dei. Una quidem, sine qua caritas esse non

potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, sine qua caritas inveniri potest, quae quidem attenditur tripliciter. Primo quidem, secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos, et ulterius inimicos. Hoc enim, ut Augustinus dicit, in Enchirid., est perfectorum filiorum Dei. Secundo, secundum intensionem, quae ostenditur ex his quae homo propter proximum contemnit; ut scilicet homo non solum contemnat exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, et ulterius mortem, secundum illud Ioan. XV, *maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Tertio, quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud apostoli, II ad Cor. XII, *ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

Articulus 3

[46286] II^{a}-IIae, q. 184 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod perfectio viae non consistit in praeceptis, sed in consiliis. Dicit enim dominus, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me.* Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum praecepta.

[46287] II^{a}-IIae, q. 184 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad observantiam praeceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio Christianae vitae consistat in praeceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur. Quod patet esse falsum.

[46288] II^{a}-IIae, q. 184 a. 3 arg. 3 Praeterea, perfectio Christianae vitae attenditur secundum caritatem, ut dictum est. Sed perfectio caritatis non videtur consistere in observantia praeceptorum, quia perfectionem caritatis praecedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum, super canonicam Ioan.; non autem potest caritas inchoari ante observationem praeceptorum, quia, ut dicitur Ioan. XIV, si quis diligit me, sermonem meum servabit. Ergo perfectio vitae non attenditur secundum praecepta, sed secundum consilia.

[46289] II^{a}-IIae, q. 184 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Et Levit. XIX dicitur, diliges proximum tuum sicut teipsum. Haec autem sunt duo praecepta de quibus dominus dicit, Matth. XXII *in his duobus praeceptis pendet lex et prophetae.* Perfectio autem caritatis, secundum quam dicitur vita Christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia praeceptorum.

[46290] II^{a}-IIae, q. 184 a. 3 co. Respondeo dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter, uno modo, per se et essentialiter; alio modo, secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio Christianae vitae in caritate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta

principalia divinae legis, ut dictum est. Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat, ut cum dicitur, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, totum enim et perfectum idem sunt*, secundum philosophum, in III Physic.; et cum dicitur, *diliges proximum tuum sicut teipsum*, unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est quia finis praecepti caritas est, ut apostolus dicit, I ad Tim. I, in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, ut philosophus dicit, in I Polit.; sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel diaeta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis. Unde Augustinus dicit, in libro de perfectione iustitiae, *cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat?* Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis. Quae omnia, sicut et praecepta, ordinantur ad caritatem, sed aliter et aliter. Nam praecepta alia ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest, consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium, et alia huiusmodi. Unde Augustinus dicit, in Enchirid., *quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est, non moechaberis; et quaecumque non iubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est, bonum est homini mulierem non tangere, tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc saeculo et in futuro.* Et inde est quod in collationibus patrum dicit abbas Moyses, *ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.* Et supra praemisit quod *ad perfectionem caritatis istis gradibus conscendere nitimur.*

[46291] IIª-IIae, q. 184 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in illis verbis domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur, *vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*, aliud autem subditur in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit, et sequere me. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod quia *non sufficit tantum relinquere, Petrus iungit quod perfectum est*, idest, secuti sumus te. Ambrosius autem, super illud Luc. V, sequere me, dicit, *sequi iubet non corporis gressu, sed mentis affectu*, quod fit per caritatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur, si vis perfectus esse, vade et vende etc., quasi dicat, hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

[46292] IIª-IIae, q. 184 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit., perfectio caritatis homini in hac vita praecipitur, quia *recte non curritur si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?* Cum autem id quod cadit sub praecepto diversimode possit impleri, non efficitur transgressor praecepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto, ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto, ut Augustinus dicit, sed transgressionem praecepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinae dilectionis attingit. Est aut infimus divinae dilectionis

gradus ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur, a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet praeceptum. Est autem aliquis gradus perfectae dilectionis qui non potest impleri in via, ut dictum est, a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor praecepti. Et similiter non est transgressor praecepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

[46293] IIª-IIae, q. 184 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut homo habet quandam perfectionem suae naturae statim cum nascitur, quae pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur, ita etiam est quaedam perfectio caritatis pertinens ad ipsam speciem caritatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio caritatis, etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit, ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet.

Articulus 4

[46294] IIª-IIae, q. 184 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est. Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectae aetatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis iam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

[46295] IIª-IIae, q. 184 a. 4 arg. 2 Praeterea, eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad maius, ut dicitur in V Physic. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpae et status gratiae. Ergo videtur quod, pari ratione, cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem quousque perveniat ad perfectum, quod adipiscatur perfectionis statum.

[46296] IIª-IIae, q. 184 a. 4 arg. 3 Praeterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quod a servitute liberatur. Sed per caritatem aliquis liberatur a servitute peccati, quia universa delicta operit caritas, ut dicitur Prov. X. Sed perfectus dicitur aliquis secundum caritatem, ut dictum est. Ergo videtur quod quicumque habeat perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

[46297] IIª-IIae, q. 184 a. 4 s. c. Sed contra est quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino caritate et gratia carent, sicut mali episcopi aut mali religiosi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitae qui tamen non habent perfectionis statum.

[46298] IIª-IIae, q. 184 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas aut servitus potest in homine attendi dupliciter, uno modo, secundum id quod interius agitur; alio modo, secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur I Reg. XVI, *homines vident ea quae parent, sed Deus intuetur cor*, inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritu-

alis status in homine per comparationem ad iudicium divinum, secundum autem ea quae exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quaedam Ecclesiae pulchritudo consurgit. Est autem considerandum quod, quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur, primo quidem, aliqua obligatio vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt secundum illud Galat. V, per caritatem spiritus servite invicem. Neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis. Sed ille proprie est servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui a servitute absolvitur. Secundo requiritur quod obligatio praedicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et ceteris quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam solemnitas adhibetur. Sic igitur et in statu perfectionis proprie dicitur esse aliquis, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo, cum aliqua solemnitate, ad ea quae sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui se obligant qui non servant, et aliqui implent ad quod non se obligaverunt, ut patet Matth. XXI de duobus filiis, quorum unus patri dicenti, operare in vinea, respondit nolo, postea abiit; alter autem respondens ait, eo, et non ivit. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis qui non sunt perfecti.

[46299] II^{a}-IIae, q. 184 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per augmentum corporale aliquis proficit in his quae pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturae statum, praesertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, inquantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur perfectionis statum quantum ad divinum iudicium. Sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum, non adipiscitur aliquis statum perfectionis nisi per augmentum in his quae exterius aguntur.

[46300] II^{a}-IIae, q. 184 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, cum aliquis transit de peccato ad gratiam, transit de servitute ad libertatem, quod non contingit per simplicem profectum gratiae, nisi cum aliquis se obligat ad ea quae sunt gratiae.

[46301] II^{a}-IIae, q. 184 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, licet caritas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit caritatis augmentum.

Articulus 5

[46302] II^{a}-IIae, q. 184 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praelati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui

perfectionis.

[46303] II^{a}-IIae, q. 184 a. 5 arg. 2 Praeterea, status exterior debet interiori statui respondere, alioquin incurritur mendacium, quod *non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus*, ut Ambrosius dicit, in quodam sermone. Sed multi sunt praelati vel religiosi qui non habent interiorem perfectionem caritatis. Si ergo omnes religiosi et praelati sunt in statu perfectionis, sequeretur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

[46304] II^{a}-IIae, q. 184 a. 5 arg. 3 Praeterea, perfectio secundum caritatem attenditur, ut supra habitum est. Sed perfectissima caritas videtur esse in martyribus, secundum illud Ioan. XV, *maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Et super illud Heb. XII, nondum enim usque ad sanguinem etc., dicit Glossa, *perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt.* Ergo videtur quod magis debeat attribui perfectionis status martyribus quam religiosis et episcopis.

[46305] II^{a}-IIae, q. 184 a. 5 s. c. Sed contra est quod Dionysius, in V cap. Eccles. Hier., attribuit perfectionem episcopis tanquam perfectoribus. Et in VI cap. eiusdem libri, attribuit perfectionem religiosis, quos vocat monachos vel Therapeutas, idest, Deo famulantes, tanquam perfectis.

[46306] II^{a}-IIae, q. 184 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit et religiosis et episcopis. Religiosi enim voto se adstringunt ad hoc quod a rebus saecularibus abstineant quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio praesentis vitae. Unde Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier., de religiosis loquens, *alii quidem Therapeutas*, idest famulos, *ex Dei puro servitio et famulatu, alii vero monachos ipsos nominant, ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos, indivisibilium sanctis convolutionibus*, idest contemplationibus, *ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem.* Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis. Unde et ibidem subdit Dionysius, *propter quod, perfectam ipsis donans gratiam, sancta legislatio quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione.* Similiter etiam et episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut *animam suam ponat pastor pro ovibus suis*, sicut dicitur Ioan. X. Unde apostolus dicit, I ad Tim. ult., *confessus es bonam confessionem coram multis testibus*, idest in tua ordinatione, ut Glossa ibidem dicit. Adhibetur etiam quaedam solemnitas consecrationis simul cum professione praedicta, secundum illud II ad Tim. I, *resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manuum mearum*, quod Glossa exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod *summus sacerdos*, idest episcopus, *in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integre totius hierarchiae virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium quae pertinent ad sanctas locutiones et actiones, sed quod etiam haec aliis tradat.*

[46307] II^{a}-IIae, q. 184 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod inchoatio et augmentum non quaeritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines

cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

[46308] IIª-IIae, q. 184 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes se esse perfectos, sed quasi profitentes se ad perfectionem tendere. Unde et apostolus dicit, ad Philipp. III, *non quod iam comprehenderim, aut perfectus sim, sequor autem, si quo modo comprehendam.* Et postea subdit, *quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

[46309] IIª-IIae, q. 184 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod martyrium in actu perfectissimo caritatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est.

Articulus 6

[46310] IIª-IIae, q. 184 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod omnes praelati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus, super Epist. ad Tit., olim idem presbyter qui et episcopus, et postea subdit, *sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos; ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispensationis dominicae veritate presbyteris esse maiores, et in communi debere Ecclesiam regere.* Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

[46311] IIª-IIae, q. 184 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam et presbyteri curati, et etiam archidiaconi, de quibus, super illud Act. VI, considerate, fratres, viros boni testimonii septem etc., dicit Glossa, *hic decernebant apostoli per Ecclesiam constitui septem diacones, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnae proximi circa aram.* Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

[46312] IIª-IIae, q. 184 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quod animam suam ponant pro ovibus suis, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem caritatis, ut dictum est. Ergo videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

[46313] IIª-IIae, q. 184 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, V cap. Eccles. Hier., *pontificum quidem ordo consummativus est et perfectivus; sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus.* Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur.

[46314] IIª-IIae, q. 184 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in presbyteris et diaconibus habentibus curam animarum, duo possunt considerari, scilicet ordo, et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in divinis officiis; unde supra dictum est quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui accipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi, non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quae sunt perfectionis,

nisi quatenus, apud Occidentalem Ecclesiam, in susceptione sacri ordinis emittitur continentiae votum, quod est unum eorum quae ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur. Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne huiusmodi actus exerceat. Similiter etiam nec ex parte curae quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi, ut habetur in decretis, XIX Caus. qu. II; et etiam, cum licentia episcopi, potest aliquis archidiaconatum vel parochiam dimittere et simplicem praebendam accipere sine cura. Quod nullo modo liceret si esset in statu perfectionis, *nemo enim mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei*, ut dicitur Luc. IX. Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi pontificis, ad quem etiam pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur. Unde manifestum est quod non omnes praelati sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

[46315] II^{a}-IIae, q. 184 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad nomen. Et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur ex eo quod superintendunt, sicut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, presbyteri autem in Graeco dicuntur quasi seniores. Unde et apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit, I ad Tim. V, *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Et similiter etiam nomine episcoporum, unde dicit, Act. XX, presbyteris Ecclesiae Ephesinae loquens, *attendite vobis et universo gregi, in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.* Sed secundum rem, semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore apostolorum, ut patet per Dionysium, V cap. Eccles. Hier. Et Luc. X, super illud, post haec autem designavit dominus etc., dicit Glossa, *sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuagintaduobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis.* Postmodum tamen, ad schisma vitandum, necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet maiores dicerentur episcopi. Minores autem dicuntur presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata haeretica numerat Augustinus, in libro de Haeres., ubi dicit quod Aeriani dicebant *presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni.*

[46316] II^{a}-IIae, q. 184 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod episcopi principaliter habent curam omnium suae dioecesis, presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud I ad Cor. XII, alii opitulationes, alii gubernationes, dicit Glossa, *opitulationes, idest, eos qui maioribus ferunt opem, ut Titus apostolo, vel archidiaconi episcopis. Gubernationes, scilicet minorum personarum praelationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt.* Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod *sicut universam hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita unamquamque in proprio divino hierarcha*, idest episcopo. Et XVI, qu. I, dicitur, *omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est ut nihil absque proprii episcopi licentia agant.* Ex quo patet quod ita se habent ad episcopum sicut ballivi vel praepositi ad regem. Et propter hoc, sicut in mundanis potestatibus solus rex solemnem benedictionem accipit, alii vero per simplicem

commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur, cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici iniunctione. Consecrantur tamen in susceptione ordinis, etiam antequam curam habeant.

[46317] II^{a}-IIae, q. 184 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quandam secundum quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed inquantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

Articulus 7

[46318] II^{a}-IIae, q. 184 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status praelatorum. Dominus enim dicit, Matth. XIX, si vis *perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi, dicitur enim XII, qu. I, *episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, heredibus suis derelinquant.* Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam episcopi.

[46319] II^{a}-IIae, q. 184 a. 7 arg. 2 Praeterea, perfectio principalius consistit in dilectione Dei quam in dilectione proximi. Sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei, unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cuius curae superintendunt, unde et nominantur, ut patet per Augustinum, XIX de Civ. Dei. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

[46320] II^{a}-IIae, q. 184 a. 7 arg. 3 Praeterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quae potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum, dicit enim Gregorius, in Pastoral., quod *per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias officium praedicationis appetiit, per contemplationem vero Ieremias, amori conditoris sedulo inhaerere desiderans, ne mitti ad praedicandum debeat, contradicit.* Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

[46321] II^{a}-IIae, q. 184 a. 7 s. c. Sed contra, nulli licet a maiori statu ad minorem transire, hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem, dicitur enim XVIII, qu. I, quod *sacra ordinatio de monacho episcopum facit.* Ergo status episcoporum est perfectior quam religiosorum.

[46322] II^{a}-IIae, q. 184 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *semper agens praestantius est patiente.* In genere autem perfectionis, episcopi, secundum Dionysium, se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti, quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potius est in episcopis

quam in religiosis.

[46323] IIª-IIae, q. 184 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in actu. Et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est. Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum. Sic etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus, si opus fuerit, omnia dimittere vel distribuere. Et hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., *ostendit dominus filios sapientiae intelligere non in abstinendo nec in manducando esse iustitiam, sed in aequanimitate tolerandi inopiam.* Unde et apostolus dicit, scio abundare et penuriam pati. Ad hoc autem maxime tenentur episcopi, quod omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

[46324] IIª-IIae, q. 184 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod episcopi intendunt his quae pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinae. Unde dominus primo a Petro quaesivit an eum diligeret, et postea ei gregis curam commisit. Et Gregorius dicit, in Pastoral., *si dilectionis est testimonium cura pastoris, quisquis, virtutibus pollens, gregem Dei renuit pascere, pastorem summum convincitur non amare.* Hoc autem est maioris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam etiam si soli amico velit servire.

[46325] IIª-IIae, q. 184 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., sit *praesul actione praecipuus, prae cunctis contemplatione suspensus*, quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed etiam propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuae eructabunt.*

Articulus 8

[46326] IIª-IIae, q. 184 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus, in suo dialogo, *si talem mihi aliquem adducas monachum qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit, non tamen illi comparandus est qui, traditus populis et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis.* Et parum post dicit, *si quis mihi proponeret optionem ubi mallem placere, in officio sacerdotali an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi.* Et in eodem libro dicit, *si quis bene administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet quantum inter privatum distat et regem.* Ergo videtur quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

[46327] IIª-IIae, q. 184 a. 8 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in epistola ad Valerium, *cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius*

episcopi aut presbyteri aut diaconi officio, sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur quo noster imperator iubet. Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconibus.

[46328] II^{a}-IIae, q. 184 a. 8 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, ad Aurelium, *nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos subrigimus, et tam gravi contumelia clericos dignos putamus*, ut scilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus est, *cum aliquando bonus etiam monachus vix bonum clericum faciat.* Et paulo ante praemittit, non esse viam dandam servis Dei, idest monachis, ut se facilius putent eligi ad aliquid melius, scilicet clericatum, si facti fuerint deteriores, scilicet abiecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

[46329] II^{a}-IIae, q. 184 a. 8 arg. 4 Praeterea, non licet de statu maiori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet XVI, qu. I, ex decreto Gelasii Papae, qui dicit, *si quis monachus fuerit qui, venerabilis vitae merito, sacerdotio dignus praevideatur; et abbas sub cuius imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit, ab episcopo debet eligi, et in loco quo iudicaverit ordinari.* Et Hieronymus dicit, ad Rusticum monachum, *sic vive in monasterio ut clericus esse merearis.* Ergo presbyteri curati et archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

[46330] II^{a}-IIae, q. 184 a. 8 arg. 5 Praeterea, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, ut ex supra dictis patet. Sed presbyteri curati et archidiaconi, ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt episcopis quam religiosi. Ergo sunt maioris perfectionis.

[46331] II^{a}-IIae, q. 184 a. 8 arg. 6 *Praeterea, virtus consistit circa difficile et bonum*, ut dicitur in II Ethic. Sed difficilius est quod aliquis bene vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis quam religiosi.

[46332] II^{a}-IIae, q. 184 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur XIX, qu. II, cap. duae, *si quis in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet et saeculariter vivit, si, afflatus spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regulari canonica salvari se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur.* Sed non ducitur aliquis a lege spiritus sancti, quae ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam archidiaconi vel presbyteri curati.

[46333] II^{a}-IIae, q. 184 a. 8 co. Respondeo dicendum quod comparatio supereminentiae non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quod saeculares sunt; ad ordinem, quod sunt sacerdotes vel diaconi; ad officium, quod curam animarum habent sibi commissam. Si igitur ex alia parte ponamus statu religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent, in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes, manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior officio

autem minor, ordine vero aequalis. Est ergo considerandum quae praeeminentia potior sit, utrum status, vel officii. Circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic praefertur status religionis officio presbyteri curati vel archidiaconi, quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium; presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopis; sed quaedam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet. Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium, super Ezech. Unde et XIX, qu. I, dicitur, *clericis qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopo in monasteriis oportet largiri ingressus.* Sed haec comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum caritatem operantis, contingit quandoque quod opus ex genere suo minus existens, magis est meritorium, si ex maiori caritate fiat. Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione, et in officio habentis curam animarum, sic difficilius est bene conversari cum cura animarum, propter exteriora pericula, quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiae regularis. Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum, sic manifestum est excellere praeeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quod requiritur maior sanctitas interior quam requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier., *monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem in divina ascendere.* Unde gravius peccat, ceteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum, quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus non tenentur.

[46334] II^{a}-IIae, q. 184 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos. Et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quod erant in episcopos electi. Sed hoc praetermisso, dicendum est quod loquitur quantum ad difficultatem. Praemittit enim, *cum fuerit gubernator in mediis fluctibus et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur.* Et post concludit quod supra positum est de monacho, qui non est comparandus illi qui, traditus populis, immobilis perseverat, et subdit causam, quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. Ex quo nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi, in maiori autem periculo innocentem se servare est maioris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula religionem intrando. Unde non dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum, sed quod mallet placere in hoc quam in illo, quia hoc est maioris virtutis argumentum.

[46335] II^{a}-IIae, q. 184 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quae ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene

conversantur, sicut dictum est.

[46336] IIª-IIae, q. 184 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis et saecularis vitae.

[46337] IIª-IIae, q. 184 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curae, non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum; dicitur enim in decretis, XVI causa, qu. I, *de monachis qui, diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere.* Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt ut adipiscantur perfectionem status. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur ad clericatum et sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hieronymus dicit, *sic in monasterio vive ut clericus esse merearis.*

[46338] IIª-IIae, q. 184 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosi quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent. Sed quantum ad perpetuam obligationem, quae requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet.

[46339] IIª-IIae, q. 184 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum quod difficultas quae est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis. Difficultas autem quae provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis, puta cum aliquis non tantum virtutem amat ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, *omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet.* Quandoque vero est signum perfectionis virtutis, puta cum alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quae tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est maior difficultas ex arduitate operum, sed in his qui in saeculo vivunt qualitercumque, est maior difficultas ex impedimentis virtutis, quae religiosi provide vitaverunt.

Quaestio 185

Prooemium

[46340] IIª-IIae, q. 185 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum episcoporum. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum liceat episcopatum appetere. Secundo, utrum liceat episcopatum finaliter recusare. Tertio, utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem. Quarto, utrum episcopus possit ad religionem transire. Quinto, utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere. Sexto, utrum possit habere proprium. Septimo, utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando. Octavo, utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur

ad observantias regulares.

Articulus 1

[46341] II^{a}-IIae, q. 185 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim apostolus, I ad Tim. III, *qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.* Sed licitum et laudabile est bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

[46342] II^{a}-IIae, q. 185 a. 1 arg. 2 Praeterea, status episcoporum est perfectior quam status religiosorum, ut supra habitum est. Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

[46343] II^{a}-IIae, q. 185 a. 1 arg. 3 Praeterea, Prov. XI dicitur, *qui abscondit frumenta, maledicetur in populis, benedictio autem super caput vendentium.* Sed ille qui est idoneus et vita et scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat, per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

[46344] II^{a}-IIae, q. 185 a. 1 arg. 4 Praeterea, facta sanctorum quae in Scriptura narrantur, proponuntur nobis in exemplum, secundum illud Rom. XV, *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed legitur Isaiae VI, quod Isaias se obtulit ad officium praedicationis, quae praecipue competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

[46345] II^{a}-IIae, q. 185 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, tamen indecenter appetitur.*

[46346] II^{a}-IIae, q. 185 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intendit, secundum illud Ioan. ult., pasce oves meas. Aliud autem est altitudo gradus, quia episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. XXIV, *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam.* Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia et honor, et sufficientia temporalium, secundum illud I ad Tim. V, *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Appetere igitur episcopatum ratione huiusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ambitionem. Unde contra Pharisaeos dominus dicit, Matth. XXIII, *amant primos accubitus in cenis et primas cathedras in synagogis, salutationes in foro, et vocari ab hominibus, Rabbi.* Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est praesumptuosum. Unde dominus, Matth. XX, arguit discipulos primatum quaerentes, dicens, *scitis quia principes gentium dominantur eorum*, ubi Chrysostomus dicit quod per hoc *ostendit quod gentile est primatus cupere; et sic gentium comparatione eorum animam aestuantem convertit.* Sed appetere proximis prodesse est secundum se laudabile et virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam

gradus celsitudinem, praesumptuosum videtur quod aliquis praeesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., quod *tunc laudabile erat episcopatum quaerere, quando per hunc quemque dubium non erat ad supplicia graviora pervenire*, unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret; praesertim cum aliquis caritatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., quod *Isaias, prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium praedicationis appetiit.* Potest tamen absque praesumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse; vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda, ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *opus quidem desiderare bonum, bonum est, primatum autem honoris concupiscere vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret.*

[46347] II^{a}-IIae, q. 185 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., *illo tempore hoc dixit apostolus quo ille qui plebibus praeerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur*, et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod apostolus dicens, *qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Scopos quidem intentio est. Ergo episcopein, si velimus Latine superintendere possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui praeesse dilexerit, non prodesse. In actione enim, ut parum ante praemittit, non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole, sed opus ipsum quod per eundem honorem vel potentiam fit.* Et tamen, ut Gregorius dicit, in Pastoral., *laudans desiderium*, scilicet boni operis, *in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subiungit, oportet autem episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicat, laudo quod quaeritis, sed discite quid quaeratis.*

[46348] II^{a}-IIae, q. 185 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de statu religionis et statu episcopali, propter duo. Primo quidem, quia ad statum episcopalem praeexigitur vitae perfectio, ut patet per hoc quod dominus a Petro exquisivit si plus eum ceteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium. Sed ad statum religionis non praeexigitur perfectio, sed est via in perfectionem unde et dominus, Matth. XIX, non dixit, si es perfectus, vade et vende omnia quae habes, sed, si vis esse perfectus. Et huius differentiae ratio est quia, secundum Dionysium, perfectio pertinet active ad episcopum, sicut ad perfectorem, ad monachum autem passive, sicut ad perfectum. Requiritur autem quod sit perfectus aliquis ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere, quod non praeexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem praesumptuosum quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subiicit ad spiritualia capienda, et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium.* Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat. Et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud Heb. V, *nemo assumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo.* Et Chrysostomus dicit, super Matth., *primatum Ecclesiae concupiscere neque iustum est neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subiicere servituti et periculo tali ut det rationem pro omni Ecclesia, nisi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu ecclesiastico saeculariter, ut scilicet convertat ipsum in saecularem?*

[46349] IIª-IIae, q. 185 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cuiuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium et dispositionem Dei; secundario autem secundum arbitrium superiorum praelatorum, ex quorum persona dicitur, I ad Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei a superiori iniungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat, sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat cum ei ex officio incumbat, vel si officium, cum ei iniungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem.*

[46350] IIª-IIae, q. 185 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., *Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, praedicationis officium tutius declinatur.*

Articulus 2

[46351] IIª-IIae, q. 185 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum iniunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit, in Pastoral., *per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium praedicationis appetit, per contemplationem vero Ieremias amori conditoris sedulo inhaerere desiderans, ne mitti ad praedicandum debeat, contradicit.* Nullus autem peccat si meliora nolit deserere ut minus bonis inhaereat. Cum ergo amor Dei praeemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa praeferatur vitae activae, ut ex supra dictis patet, videtur quod non peccat ille qui omnino episcopatum recusat.

[46352] IIª-IIae, q. 185 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut Gregorius dicit, *valde difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere, nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire.* Si ergo aliquis se non sentiat esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale iniungatur officium, non debet illud suscipere.

[46353] IIª-IIae, q. 185 a. 2 arg. 3 Praeterea, de beato Marco Hieronymus dicit, in prologo super Marcum, quod *amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur.* Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquam episcopatum accipiant. Sed eiusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quod absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

[46354] IIª-IIae, q. 185 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, ad Eudoxium, *si qua opera vestra mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis.* Postea subdit, *neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli*

boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis.

[46355] II^{a}-IIae, q. 185 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in assumptione episcopatus duo sunt consideranda, primo quidem, quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem; secundo, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum igitur ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriae saluti, sed quod aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, sicut ex supra dictis patet. Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi praeficiatur; ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino, contra superioris iniunctionem, praedictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo. Primo quidem, quia hoc repugnat caritati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod *negotium iustum suscipit necessitas caritatis.* Secundo, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis superiorum mandatis se subiicit. Unde Gregorius dicit, in Pastoral., quod *tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire praecipitur, pertinax non est.*

[46356] II^{a}-IIae, q. 185 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quamvis, simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis praeferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit, in verbis praemissis, *neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis.* Praesertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Christi curam pastoralem impendat. Unde super illud Ioan. ult., pasce oves meas, dicit Augustinus, *sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem.* Similiter etiam praelati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod, *si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis*, quae scilicet in contemplatione habetur.

[46357] II^{a}-IIae, q. 185 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod nullus tenetur obedire praelato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quae supra dicta sunt de obedientia. Potest ergo contingere quod ille cui iniungitur praelationis officium, in se aliquid sentiat per quod non liceat ei praelationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura iniungitur, puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere. Et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire praelato iniungenti. Quandoque vero impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed praelatus qui iniungit, puta si sit irregularis vel excommunicatus. Et tunc debet defectum suum praelato iniungenti ostendere, qui si impedimentum removere voluerit, tenetur humiliter obedire. Unde Exodi IV, cum Moyses dixisset, *obsecro, domine, non sum eloquens ab heri et nudius tertius*, dominus respondit ad eum, *ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris.* Quandoque vero non potest removeri impedimentum nec per iniungentem nec per eum cui iniungitur, sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare. Unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

[46358] II^{a}-IIae, q. 185 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris praecepto. His autem quae sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere antequam fiat praeceptum, alioquin, non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur a susceptione episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quae per se sunt de necessitate salutis. Unde beatus Marcus non contra praeceptum egit sibi digitum amputando, quamvis credibile sit ex instinctu spiritus sancti hoc fecisse, sine quo non licet alicui sibi manus iniicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris praelati accipiat, illicite vovet. Si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, episcopatum non quaerat; nec suscipiat, nisi necessitate imminente, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

Articulus 3

[46359] II^{a}-IIae, q. 185 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit si se diligeret plus ceteris. Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus diligit. Ergo videtur quod ad episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est ceteris melior.

[46360] II^{a}-IIae, q. 185 a. 3 arg. 2 Praeterea, Symmachus Papa dicit, *vilissimus computandus est, nisi scientia et sanctitate praecellat, qui est dignitate praestantior*. Sed ille qui praecellit scientia et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi nisi sit ceteris melior.

[46361] II^{a}-IIae, q. 185 a. 3 arg. 3 Praeterea, in quolibet genere minora per maiora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit, in III de Trin. Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse ceteris melior.

[46362] II^{a}-IIae, q. 185 a. 3 s. c. Sed contra est quod decretalis dicit quod sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem.

[46363] II^{a}-IIae, q. 185 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa assumptionem alicuius ad episcopatum, aliquid est considerandum ex parte eius qui assumitur, et aliquid ex parte eius qui assumit. Ex parte enim eius qui assumit, vel eligendo vel providendo, requiritur quod fideliter divina ministeria dispenset. Quae quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiae, secundum illud I ad Cor. XIV, *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*, non autem ministeria divina hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum caritatem, sed meliorem quoad regimen Ecclesiae, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere et defendere et pacifice gubernare. Unde contra quosdam Hieronymus dicit quod *quidam non quaerunt eos in Ecclesia columnas erigere quos plus cognoscant Ecclesiae prodesse, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quibus maiorum quispiam rogaverit, et, ut*

deteriora taceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt. Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quae in talibus est grave peccatum. Unde super illud Iac. II, *fratres mei, nolite in personarum acceptione* etc., dicit Glossa Augustini, *si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem domini gloriae. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore et sanctiore?* Ex parte autem eius qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem, hoc enim esset superbum et praesumptuosum, sed sufficit quod nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere praelationis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset an dominum plus ceteris diligeret, in sua responsione non se praetulit ceteris, sed respondit simpliciter quod Christum amaret.

[46364] IIª-IIae, q. 185 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem etiam quantum ad alia, Ecclesiam gubernandi. Et ideo eum de ampliori dilectione examinavit ad ostendendum quod, ubi alias invenitur homo idoneus ad Ecclesiae regimen, praecipue attendi debet in ipso eminentia divinae dilectionis.

[46365] IIª-IIae, q. 185 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate est constitutus, debet enim ad hoc intendere ut talem se exhibeat ut ceteros et scientia et sanctitate praecellat. Unde Gregorius dicit, in Pastoral., *tantum debet actionem populi actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris.* Non autem sibi imputandum est si ante praelationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

[46366] IIª-IIae, q. 185 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur I ad Cor. XII, *divisiones gratiarum et ministrationum et operationum sunt.* Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine ordinis naturalis, in quo id quod est superius naturae ordine, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

Articulus 4

[46367] IIª-IIae, q. 185 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim de statu perfectiori licet ad minus perfectum statum transire, hoc enim est respicere retro, quod est damnabile, secundum domini sententiam dicentis, Luc. IX, *nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed status episcopalis est perfectior quam status religionis, ut supra habitum est. Ergo, sicut non licet de statu religionis redire ad saeculum, ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

[46368] IIª-IIae, q. 185 a. 4 arg. 2 Praeterea, ordo gratiae est decentior quam ordo naturae. Sed secundum naturam, non movetur idem ad contraria, puta, si lapis naturaliter deorsum movetur,

non potest naturaliter a deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiae, licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

[46369] II^{a}-IIae, q. 185 a. 4 arg. 3 Praeterea, nihil in operibus gratiae debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia huiusmodi faciendi quae ad episcopale officium pertinent, quae quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quod episcopus non possit curam episcopalem dimittere et ad religionem transire.

[46370] II^{a}-IIae, q. 185 a. 4 s. c. Sed contra, nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem a cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extra, de Renunt., cap. quidam. Ergo videtur quod deserere curam episcopalem non sit illicitum.

[46371] II^{a}-IIae, q. 185 a. 4 co. Respondeo dicendum quod perfectio episcopalis status in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat. Et ideo tandiu obligatur ad hoc quod curam pastoralem retineat, quandiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem. Quam quidem negligere non debet, neque propter divinae contemplationis quietem, cum apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futurae vitae se differri patienter toleraret; secundum illud Philipp. I, *ecce, quid eligam ignoro. Coarctor enim e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius est; permanere autem in carne est necessarium propter vos. Et hoc confidens, scio quia manebo.* Neque etiam propter quaecumque adversa vitanda vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur Ioan. X, *bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis.* Contingit tamen quandoque quod episcopus impeditur procurare subditorum salutem, multipliciter. Quandoque quidem propter proprium defectum, vel conscientiae, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, puta si sit senex vel infirmus; vel etiam scientiae quae sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit, in II Dialog., *ibi aequanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui qui adiuventur boni. Ubi autem omnimodo fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus. Unde saepe agitur in animo perfectorum quod, cum laborem suum sine fructu esse considerant, in loco alio ad laborem cum fructu migrant.* Quandoque autem contingit ex parte aliorum, puta cum de praelatione alicuius grave scandalum suscitatur. Nam, ut apostolus dicit, I ad Cor. VIII, *si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum.* Dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem aut iustitiam Ecclesiae conculcare. Propter huiusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. XV, sinite illos, scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinae Christi, caeci sunt duces caecorum. Oportet tamen quod, sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris praelati, ita etiam per eius auctoritatem, ex causis praedictis, deserat susceptam. Unde extra, de Renunt., dicit Innocentius III, *si pennas habeas quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictae sunt nexibus praeceptorum ut liberum non habeas, absque nostra permissione, volatum.* Soli enim Papae licet

dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit episcopatum suscipiens.

[46372] II^{a}-IIae, q. 185 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod perfectio religiosorum et episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem. Ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo, quandiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet si ad statum religionis vellet transire, ut solum suae saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit, in decretali praedicta, quod *facilius indulgetur ut monachus ad praesulatum ascendat, quam praesul ad monachatum descendat, sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suae saluti intendat.*

[46373] II^{a}-IIae, q. 185 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod propter nullum impedimentum debet homo praetermittere studium suae salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandae salutis alienae. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suae salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienae salutis procurandae interveniat, ad religionem transire. Et impedimento cessante, potest iterato ad episcopatum assumi, puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem. Vel etiam, si simoniace sit promotus eo ignorante, si se ad regularem vitam, episcopatu dimisso, transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri. Si vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad poenitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum revocari. Unde dicitur VII, qu. I, *praecipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et poenitentiae descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat.*

[46374] II^{a}-IIae, q. 185 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus, propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens si, propter exterius impedimentum superveniens, potestas episcopalis remaneat absque actu.

Articulus 5

[46375] II^{a}-IIae, q. 185 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non liceat episcopo, propter aliquam persecutionem, corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim dominus, Ioan. X, quod *ille est mercenarius, et non vere pastor, qui videt lupum venientem, et dimittit oves et fugit.* Dicit autem Gregorius, in homilia, quod *lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit.* Si ergo propter persecutionem alicuius tyranni, episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius, et non pastor.

[46376] II^{a}-IIae, q. 185 a. 5 arg. 2 Praeterea, Prov. VI dicitur, *fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam*, et postea subdit, *discurre, festina, suscita amicum tuum.*

Quod exponens Gregorius, in Pastoral., dicit, *spondere pro amico est animam alienam in periculo suae conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum praeponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur.* Sed hoc non potest facere si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quod episcopus non debeat, causa persecutionis, corporaliter suum gregem deserere.

[46377] II^{a}-IIae, q. 185 a. 5 arg. 3 Praeterea, ad perfectionem episcopalis status pertinet quod proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quae sunt perfectionis. Ergo videtur quod non licet episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

[46378] II^{a}-IIae, q. 185 a. 5 s. c. Sed contra est quod dominus apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit, Matth. X, *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

[46379] II^{a}-IIae, q. 185 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in qualibet obligatione praecipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo, ubi subditorum salus exigit personae pastoris praesentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori, vel propter aliquod Ecclesiae commodum, vel propter personae periculum, corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Honoratum, *fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisque specialiter a persecutoribus quaeritur, ut ab aliis, qui non ita quaeruntur, non deseratur Ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. Si enim perniciosum est nautam in tranquillitate navem deserere, quanto magis in fluctibus*, ut dicit Nicolaus Papa, et habetur VII, qu. I.

[46380] II^{a}-IIae, q. 185 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille tanquam mercenarius fugit qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum praeponit. Unde Gregorius dicit, in homilia, *stare in periculo ovium non potest qui in eo quod ovibus praeest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quaerit, et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit amittat.* Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

[46381] II^{a}-IIae, q. 185 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde praelatus, si habet impedimentum propter quod non possit personaliter curae subditorum intendere, suae sponsioni satisfacit si per alium provideat.

[46382] II^{a}-IIae, q. 185 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus, a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet

tamen sibi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti si opportunitas adsit et necessitas requirat.

Articulus 6

[46383] II^{a}-IIae, q. 185 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me*, ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

[46384] II^{a}-IIae, q. 185 a. 6 arg. 2 Praeterea, episcopi in Ecclesia tenent locum apostolorum, ut dicit Glossa, Luc. X. Sed apostolis dominus praecepit ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. X, *nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris.* Unde et Petrus, pro se et pro aliis apostolis, dicit, *ecce, nos reliquimus omnia et secuti sumus te*, Matth. XIX. Ergo videtur quod episcopi teneantur ad huius mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

[46385] II^{a}-IIae, q. 185 a. 6 arg. 3 Praeterea, Hieronymus dicit, ad Nepotianum, *cleros Graece, Latine sors appellatur. Propterea clerici dicuntur, quia de sorte domini sunt, vel quia ipse dominus sors, idest pars, clericorum est. Qui autem dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur dominus fieri pars eius.* Ergo videtur quod non solum episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

[46386] II^{a}-IIae, q. 185 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur XII, qu. I, *episcopus de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habet, heredibus suis derelinquat.*

[46387] II^{a}-IIae, q. 185 a. 6 co. Respondeo dicendum quod ad ea quae sunt supererogationis nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto adstringat. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Paulinam et Armentarium, *quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior.* Manifestum est autem quod vivere absque proprio supererogationis est, non enim cadit sub praecepto, sed sub consilio. Unde cum, Matth. XIX, dixisset dominus adolescenti, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, postea superaddendo subdidit, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus.* Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant, nec etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.

[46388] II^{a}-IIae, q. 185 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra habitum est, perfectio Christianae vitae non consistit essentialiter in voluntaria paupertate, sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitae. Unde non oportet quod ubi est maior paupertas,

ibi sit maior perfectio. Quinimmo potest esse summa perfectio cum magna opulentia, nam Abraham, cui dictum est, Gen. XVII, ambula coram me et esto perfectus, legitur dives fuisse.

[46389] II^{a}-IIae, q. 185 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod verba illa domini tripliciter possunt intelligi. Uno modo, mystice, ut non possideamus aurum neque argentum, idest, ut praedicatores non innitantur principaliter sapientiae et eloquentiae temporali; ut Hieronymus exponit. Alio modo, sicut Augustinus exponit, in libro de consensu Evangelist., ut intelligatur hoc dominum non praecipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis ut absque auro et argento et aliis sumptibus ad praedicandum irent, accepturi sumptus vitae ab his quibus praedicabant. Unde subdit, dignus est enim operarius cibo suo. Ita tamen quod, si aliquis propriis sumptibus uteretur in praedicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit, I ad Cor. IX. Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit, ut intelligatur illa dominum discipulis praecepisse quantum ad illam missionem qua mittebantur ad praedicandum Iudaeis, ut per hoc exercerentur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium praedicarent. Nam et de Paulo legitur, II ad Cor. XI, quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad praedicandum Corinthiis, et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, Augustinus, illa praecepta transgressi fuissent, si ad ea observanda se crederent obligari.

[46390] II^{a}-IIae, q. 185 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cuius studium diminuitur circa ea quae sunt Dei, dum intendit his quae sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi nec clerici proprium possidere, ut, dum curant propria, defectum faciant in his quae pertinent ad cultum divinum.

Articulus 7

[46391] II^{a}-IIae, q. 185 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quae procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud Luc. XII, *hominis cuiusdam divitis uberes fructus ager attulit, nemo proprium dicat quod est commune, plus quam sufficiat sumptui, violenter obtentum est.* Et postea subdit, *neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, denegare indigentibus.* Sed violenter tollere alienum est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant si ea quae eis supersunt, pauperibus non largiantur.

[46392] II^{a}-IIae, q. 185 a. 7 arg. 2 Praeterea, Isaiae III, super illud, rapina pauperum in domo vestra, dicit Glossa Hieronymi quod bona ecclesiastica sunt pauperum. Sed quicumque id quod est alterius sibi reservat aut aliis dat, peccat mortaliter et tenetur ad restitutionem. Ergo, si episcopi bona ecclesiastica quae eis superfluunt, sibi retineant vel consanguineis vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

[46393] II^{a}-IIae, q. 185 a. 7 arg. 3 Praeterea, multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiae ea quae sunt sibi necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus dicit, in epistola ad Damasum Papam, *clericos illos convenit Ecclesiae stipendiis sustentari quibus parentum et propinquorum nulli suffragantur, qui autem bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium incurrunt.* Unde et apostolus dicit, I ad Tim. V, *si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia, ut his quae vere viduae sunt sufficiat.* Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant si ea quae eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

[46394] II^{a}-IIae, q. 185 a. 7 s. c. Sed contra est quod plures episcopi ea quae supersunt non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiae ampliandos.

[46395] II^{a}-IIae, q. 185 a. 7 co. Respondeo dicendum quod aliter est dicendum de propriis bonis, quae episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent. Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut eas aliis conferant, sed possunt vel sibi retinere, vel aliis pro libitu elargiri. Possunt tamen in earum dispensatione peccare, vel propter inordinationem affectus, per quam contingit quod vel sibi plura conferant quam oporteat; vel etiam aliis non subveniant secundum quod requirit debitum caritatis. Non tamen tenetur ad restitutionem, quia huiusmodi res sunt eius dominio deputatae. Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores, dicit enim Augustinus, ad Bonifacium, *si privatum possidemus quod nobis sufficiat, non illa nostra sunt, sed illorum quorum procurationem gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicemus.* Ad dispensatorem autem requiritur bona fides, secundum illud I ad Cor. IV, *hic iam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.* Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur XII, qu. II, *de reditibus Ecclesiae vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio emittatur; duae ecclesiasticis fabricis et erogationi pauperum profuturae a presbytero, sub periculo sui ordinis, ministrentur; ultima clericis, pro singulorum meritis, dividatur.* Si ergo distincta sint bona quae debent in usum episcopi cedere, ab his quae sunt pauperibus et ministris et cultui Ecclesiae eroganda; et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quae sunt pauperibus eroganda, vel in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quod contra fidem dispensationis agit, et mortaliter peccat, et ad restitutionem tenetur. De his autem quae sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio quae est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immoderata sibi retineat, et aliis non subveniat sicut requirit debitum caritatis. Si vero non sint praedicta bona distincta, eorum distributio fidei eius committitur. Et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonae fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctaliter accipere illud quod fieri oportet. Si vero sit multus excessus, non potest latere, unde videtur bonae fidei repugnare. Et ideo non est absque peccato mortali, dicitur enim Matth. XXIV, quod, si dixerit malus servus in corde suo, moram facit dominus meus venire, quod pertinet ad divini iudicii contemptum; et coeperit percutere conservos suos, quod pertinet ad superbiam; manducet autem et bibat cum ebriosis, quod pertinet ad luxuriam, veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum, scilicet a societate

bonorum, et partem eius ponet cum hypocritis, scilicet in Inferno.

[46396] II^{a}-IIae, q. 185 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Ambrosii non solum est referendum ad dispensationem ecclesiasticarum rerum, sed quorumcumque bonorum ex quibus tenetur aliquis, debito caritatis, providere necessitatem patientibus. Non tamen potest determinari quando sit ista necessitas quae ad peccatum mortale obliget, sicut nec cetera particularia quae in humanis actibus considerantur. Horum enim determinatio relinquitur humanae prudentiae.

[46397] II^{a}-IIae, q. 185 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est. Et ideo si de eo quod usui episcopi vel alicuius clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere et consanguineis vel aliis dare, non peccat, dummodo id faciat moderate, idest, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit, in libro de Offic., *est approbanda liberalitas, ut proximos seminis tui ne despicias, si egere cognoscas, non tamen ut illi ditiores fieri velint ex eo quod tu potes conferre inopibus.*

[46398] II^{a}-IIae, q. 185 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi forte in articulo necessitatis, in quo etiam, pro redemptione captivorum et aliis necessitatibus pauperum, vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit. Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus Ecclesiae vivere, dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere possit.

[46399] II^{a}-IIae, q. 185 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quae superfluunt ex proventibus Ecclesiae possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiae et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata ut aliquis in futurum conservet, quod dominus prohibet, Matth. VI, dicens, nolite solliciti esse in crastinum.

Articulus 8

[46400] II^{a}-IIae, q. 185 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim XVIII, qu. I, quod *monachum canonica electio a iugo regulae monasticae professionis absolvit, et sacra ordinatio de monacho episcopum facit.* Sed observantiae regulares pertinent ad iugum regulae. Ergo religiosi qui in episcopum assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

[46401] II^{a}-IIae, q. 185 a. 8 arg. 2 Praeterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quae sunt inferioris gradus, sicut supra dictum est quod religiosus non tenetur ad observanda vota quae in saeculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid maius, ut supra habitum est. Ergo videtur quod non obligetur episcopus ad ea

quae tenebatur observare in statu religionis.

[46402] IIª-IIae, q. 185 a. 8 arg. 3 Praeterea, maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quod sine proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire praelatis suarum religionum, quia sunt eis superiores. Nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto dicitur, *quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus heres, paternam sibi hereditatem iure vindicandi potestatem habeat.* Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

[46403] IIª-IIae, q. 185 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur in decretis, XVI, qu. I, *de monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere.*

[46404] IIª-IIae, q. 185 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ad perfectionem pertinet quasi quaedam via in perfectionem tendendi, status autem episcopalis ad perfectionem pertinet tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur. Sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor, congruit tamen sibi quod legat et meditetur, etiam magis quam ante. Sic igitur dicendum est quod, si qua sunt in regularibus observantiis quae non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia huiusmodi, ad haec remanet religiosus, etiam factus episcopus, obligatus; et per consequens, ad portandum habitum suae religionis, qui est huius obligationis signum. Si qua vero sunt in observantiis regularibus quae officio pontificali repugnent, sicut est solitudo, silentium, et aliquae abstinentiae vel vigiliae graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad huiusmodi observanda non tenetur. In aliis tamen potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personae vel officii, vel conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam praelati religionum in talibus secum dispensant.

[46405] IIª-IIae, q. 185 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur a iugo monasticae professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quae officio pontificali repugnant, ut dictum est.

[46406] IIª-IIae, q. 185 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod vota saecularis vitae se habent ad vota religionis sicut particulare ad universale, ut supra habitum est. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali, sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

[46407] IIª-IIae, q. 185 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc est per accidens quod episcopi religiosi obedire praelatis suarum religionum non tenentur, quia sibi subditi esse desierunt, sicut et ipsi praelati religionum. Manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter, ita scilicet quod, si eis legitime aliquis praeficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulae per

modum praedictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim hereditatem paternam vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiae debitam. Unde ibidem subditur quod, *postquam episcopus ordinatur, ad altare ad quod sanctificatur, quod acquirere potuit restituat.* Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola dispensatio ei committitur rerum ecclesiasticarum, quae morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut apostolus dicit, ad Heb. IX. Si tamen ex concessione Papae testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suae dispensationis, ut eius dispensatio possit valere post mortem.

Quaestio 186

Prooemium

[46408] II^{a}-IIae, q. 186 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio, quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status; secunda, de his quae religiosis licite convenire possunt; tertia, de distinctione religionum; quarta, de religionis ingressu. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum religiosorum status sit perfectus. Secundo, utrum religiosi teneantur ad omnia consilia. Tertio, utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem. Quarto, utrum requiratur continentia. Quinto, utrum requiratur obedientia. Sexto, utrum requiratur quod haec cadant sub voto. Septimo, de sufficientia horum votorum. Octavo, de comparatione eorum ad invicem. Nono, utrum religiosus semper mortaliter peccet quando transgreditur statutum suae regulae. Decimo, utrum, ceteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam saecularis.

Articulus 1

[46409] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia per eam uni vero Deo religamur, sicut Augustinus dicit in libro de vera Relig.; vel religio dicitur ex eo quod Deum reeligimus, quem amiseramus negligentes, ut Augustinus dicit in X de Civ. Dei. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

[46410] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 arg. 2 Praeterea, religio, secundum Tullium, est quae *naturae divinae cultum et caeremoniam affert.* Sed afferre Deo cultum et caeremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quam ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

[46411] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 arg. 3 Praeterea, status perfectionis distinguitur contra statum

incipientium et proficientium. Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

[46412] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 arg. 4 Praeterea, religio videtur esse poenitentiae locus, dicitur enim in decretis, VII, qu. I, *praecipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et poenitentiae descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat.* Sed locus poenitentiae opponitur statui perfectionis, unde Dionysius, VI cap. Eccles. Hier., ponit poenitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

[46413] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 s. c. Sed contra est quod in collationibus patrum, dicit abbas Moyses, de religiosis loquens, *ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem caritatis istis gradibus possimus conscendere.* Sed ea quae ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam, VI cap. Eccles. Hier., dicit *eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu uniri ad amabilem perfectionem.*

[46414] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit, sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quae circa difficillima firmitatem animi servat, et temperantiae nomen vindicat sibi illa virtus quae temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est, est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit, super Ezech., *sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant, sed sensum, linguam, vitam atque substantiam quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant.* In hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhaereat, sicut ex supra dictis patet. Et secundum hoc, religio perfectionis statum nominat.

[46415] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod exhibere aliqua ad cultum Dei est de necessitate salutis, sed quod aliquis totaliter se et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

[46416] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, et alia huiusmodi quae sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit. Et secundum hoc, ex vita religiosa quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

[46417] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. XIX, si vis perfectus esse etc., dicit Origenes quod *ille qui mutavit pro divitiis paupertatem ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei*

adducere eum ad omnes virtutes. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

[46418] II^{a}-IIae, q. 186 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quaedam exercitia quibus tolluntur impedimenta perfectae caritatis. Sublatis autem impedimentis perfectae caritatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur caritas. Unde, cum ad poenitentem pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus poenitentiae locus. Unde in decretis, XXXIII, qu. II, cap. admonere, consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicit esse melius et levius, quam poenitentiam publicam agat remanendo in saeculo.

Articulus 2

[46419] II^{a}-IIae, q. 186 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quae illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quae ad perfectionis statum pertinent.

[46420] II^{a}-IIae, q. 186 a. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod *ille qui praesens saeculum deserit et agit bona quae valet, quasi iam Aegypto derelicto, sacrificium praebet in eremo.* Sed deserere saeculum specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quae valent. Et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

[46421] II^{a}-IIae, q. 186 a. 2 arg. 3 Praeterea, si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur si quaedam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in saeculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quae sunt perfectionis. Huiusmodi autem sunt omnia consilia.

[46422] II^{a}-IIae, q. 186 a. 2 s. c. Sed contra, ad ea quae sunt supererogationis non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed quilibet religiosus obligat se ad aliqua determinata, quidam ad haec, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

[46423] II^{a}-IIae, q. 186 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Uno modo, essentialiter. Et sic, sicut supra dictum est, ad perfectionem pertinet perfecta observantia praeceptorum caritatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter sicut illa quae consequuntur ex perfectione caritatis, puta quod aliquis maledicenti benedicat et alia huiusmodi impleat, quae, etsi secundum praeparationem animi sint in praecepto, ut scilicet impleantur quando necessitas requirit, tamen ex superabundantia caritatis procedit quod etiam extra necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instru-

mentaliter et dispositive, sicut paupertas, continentia, abstinentia et alia huiusmodi. Dictum est autem quod ipsa perfectio caritatis est finis status religionis, status autem religionis est quaedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi. Ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis, sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod iam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat in finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam caritatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat caritatem perfectam. Et eadem ratione, non tenetur ad hoc quod illa impleat quae perfectionem caritatis consequuntur, tenetur autem ut ad ea implenda intendat. Contra quod facit contemnens. Unde non peccat si ea praetermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa determinate quae sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

[46424] II^{a}-IIae, q. 186 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam, sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde sicut Augustinus dicit, VIII de Civ. Dei, Pythagoras noluit profiteri se sapientem, sed sapientiae amatorem. Et ideo religiosus non est transgressor professionis si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

[46425] II^{a}-IIae, q. 186 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua perfectionis totalitas quae sine peccato praetermitti non potest, aliqua autem quae sine peccato praetermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est, ita etiam omnes, tam religiosi quam saeculares, tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt, omnibus enim communiter dicitur, Eccle. IX, *quidquid potest manus tua, instanter operare*; est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi quo peccatum vitatur, si scilicet homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus obfirmatur contra spiritualem profectum.

[46426] II^{a}-IIae, q. 186 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaedam consilia sunt quae si praetermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis saecularibus, puta si aliquis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid huiusmodi faceret quod pertinet ad essentialia religionis vota. Et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quaedam consilia de quibusdam particularibus melioribus actibus, quae praetermitti possunt absque hoc quod vita hominis saecularibus actibus implicetur. Unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur.

Articulus 3

[46427] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod paupertas non

requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum, apostolus enim, II ad Cor. VIII, dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens, *si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, idest, ut necessaria retineatis*; et postea subdit, *non ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio*, Glossa, idest, paupertas. Et super illud I ad Tim. VI, habentes alimenta et quibus tegamur, dicit Glossa, *etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abiicienda sunt haec temporalia.* Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

[46428] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 arg. 2 Praeterea, quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui, omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo, et spirituali, secundum illud Prov. XXX, *ne forte, egestate compulsus, furer et periurem nomen Dei mei*, et Eccli. XXVII, propter inopiam multi perierunt; et etiam corporali, dicitur enim Eccle. VII, *sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia.* Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *videtur quaedam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit.* Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosae vitae.

[46429] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 arg. 3 Praeterea, virtus in medio consistit, ut dicitur in II Ethic. Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose. Et ita hoc non pertinet ad vitae perfectionem.

[46430] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 arg. 4 Praeterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiae conferunt ad beatitudinem, dicitur enim Eccli. XXXI, *beatus est dives qui inventus est sine macula.* Et philosophus dicit, in I Ethic., quod divitiae organice deserviunt ad felicitatem. Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

[46431] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 arg. 5 Praeterea, status episcoporum est perfectior quam status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est. Ergo et religiosi.

[46432] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 arg. 6 Praeterea, dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, et, sicut Chrysostomus dicit, *medicamentum quod maxime in poenitentia operatur.* Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

[46433] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, VIII Moral., *sunt nonnulli iustorum qui, ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt.* Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis proprie pertinet ad religiosos, ut dictum est. Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

[46434] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est quoddam exercitium et disciplina per quam pervenitur ad perfectionem caritatis. Ad quod quidem necessarium est quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis, dicit enim Augustinus, in X Confess., ad Deum loquens, *minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat.* Unde et in libro octogintatrium quaest., dicit Augustinus quod *nutrimentum cari-*

tatis est imminutio cupiditatis, perfectio, nulla cupiditas. Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad earum amorem. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Paulinum et Therasiam, quod *terrena diliguntur arctius adepta quam concupita. Nam unde iuvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas habebat divitias? Aliud est enim nolle incorporare quae desunt, aliud iam incorporata divellere, illa enim velut extranea repudiantur; ista velut membra praeciduntur.* Et Chrysostomus dicit, super Matth., quod *appositio divitiarum maiorem accendit flammam, et vehementior fit cupido.* Et inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente domino, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me.*

[46435] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, *non ideo dixit apostolus (scilicet, ut vobis non sit tribulatio, idest paupertas), quin melius esset, sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur.* Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum quod non liceat omnia temporalia abiicere, sed quod hoc non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit, in I de Offic., *dominus non vult*, scilicet ex necessitate praecepti, *simul effundi opes, sed dispensari, nisi forte ut Eliseus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica.*

[46436] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo, neque spirituali neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit quando non est voluntaria, quia ex affectu aggregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata; secundum illud I ad Tim. ult., *qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum Diaboli.* Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur, magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex dictis patet. Corporale etiam periculum non imminet illis qui, intentione sequendi Christum, omnia sua relinquunt, divinae providentiae se committentes. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *quaerentibus regnum Dei et iustitiam eius non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint.*

[46437] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod medium virtutis, secundum philosophum, in II Ethic., accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem praeter rationem rectam si quis omnia sua consumeret in intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abiiciat ut contemplationi sapientiae vacet, quod etiam philosophi quidam fecisse leguntur. Dicit enim Hieronymus, in epistola ad Paulinum, *Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit, nec putavit se posse simul divitias et virtutes possidere.* Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad Rusticum monachum, *nudum Christum nudus sequere.*

[46438] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod duplex est beatitudo sive felicitas, una

quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia autem imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Praesentis autem vitae felicitas est duplex, una quidem secundum vitam activam, alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per philosophum, in X Ethic. Ad felicitatem igitur vitae activae, quae consistit in exterioribus operationibus, divitiae instrumentaliter coadiuvant, quia, ut philosophus dicit, in I Ethic. *multa operamur per amicos, per divitias et per civilem potentiam, sicut per quaedam organa.* Ad felicitatem autem contemplativae vitae non multum operantur, sed magis impediunt, inquantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quae maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod philosophus dicit, in X Ethic., quod *ad actiones multis opus est, speculanti vero nullo talium*, scilicet exteriorum bonorum, *ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem.* Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per caritatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam caritatem, ideo multum valet ad caelestem beatitudinem consequendam, unde et dominus, Matth. XIX, dicit, *vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo.* Divitiae autem habitae per se quidem natae sunt perfectionem caritatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo unde dicitur, Matth. XIII, quod sollicitudo saeculi et fallacia divitiarum suffocat verbum Dei; quia, ut Gregorius dicit, *dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant.* Et ideo difficile est caritatem inter divitias conservare. Unde dominus dicit, Matth. XIX, quod *dives difficile intrabit in regnum caelorum.* Quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias, nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrisostomi, cum subdit, *facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum caelorum.* Et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed, *qui inventus est sine macula et post aurum non abiit.* Et hoc, quia rem difficilem fecit, unde subditur, *quis est hic. Et laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua*, ut scilicet, inter divitias positus, divitias non amaret.

[46439] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia. Quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur quod proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendae.

[46440] II^{a}-IIae, q. 186 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod *illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quae faciunt sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant, qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est maius sacrificio.* Unde etiam Hieronymus, contra Vigilant., dicit, *quod autem asserit eos melius facere qui utantur rebus suis et paulatim fructus possessionum pauperibus dividant, non a me eis, sed a Deo respondetur, si vis perfectus esse,* et cetera. Et postea subdit, *iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda.* Et ideo, ad exclu-

dendum errorem Vigilantii, dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, melius est, pro intentione sequendi dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo.*

Articulus 4

[46441] II^{a}-IIae, q. 186 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim Christianae vitae perfectio ab apostolis Christi coepit. Sed apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse, Matth. VIII. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

[46442] II^{a}-IIae, q. 186 a. 4 arg. 2 Praeterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui dominus dixit, Gen. XVII, *ambula coram me, et esto perfectus.* Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

[46443] II^{a}-IIae, q. 186 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

[46444] II^{a}-IIae, q. 186 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. VII, *mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei.* Sed munditia carnis et spiritus conservatur per continentiam, dicitur enim I ad Cor. VII, *mulier innupta et virgo cogitat quae domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu.* Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

[46445] II^{a}-IIae, q. 186 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quae homo impeditur ne totaliter feratur ad Dei servitium. Usus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter. Uno modo, propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam philosophus dicit, in III Ethic. Et inde est quod usus venereorum retrahit animam ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in I Soliloq., *nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest.* Alio modo, propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum, et rerum temporalium quae ad eorum sustentationem sufficiant. Unde apostolus dicit quod *qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt domini, quomodo placeat Deo, qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori.* Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut et voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adaequavit divitias paupertati; ita damnatus est Iovinianus, qui adaequavit matrimonium virginitati.

[46446] IIª-IIae, q. 186 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae, introducta est per Christum, qui dicit, Matth. XIX, *sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum*, et postea subdit, qui potest capere, capiat. Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri quod viri uxores desererent, sicut absque iniuria fiebat quod homines divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio iunctum, non separavit ab uxore. Ioannem tamen nubere volentem a nuptiis revocavit.

[46447] IIª-IIae, q. 186 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., *melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham unam habebat in usu, ambas in habitu. Caste quippe coniugaliter vixit, esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit.* Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent praesumere se tantae virtutis esse ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire, sicut nec aliquis praesumit hostes inermis invadere quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentiae et paupertatis servandae, studiosius hoc implessent.

[46448] IIª-IIae, q. 186 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones, sed secundum quid, inquantum scilicet in aliquo participant quaedam quae ad statum religionis pertinent.

Articulus 5

[46449] IIª-IIae, q. 186 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere quae sunt supererogationis, ad quae non omnes tenentur. Sed ad obediendum praelatis suis omnes tenentur, secundum illud apostoli, Hebr. ult., *obedite praepositis vestris, et subiacete eis.* Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

[46450] IIª-IIae, q. 186 a. 5 arg. 2 Praeterea, obedientia proprie pertinere videtur ad eos qui debent regi sensu alieno, quod est indiscretorum. Sed apostolus dicit, ad Heb. V, quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.* Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

[46451] IIª-IIae, q. 186 a. 5 arg. 3 Praeterea, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit, sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant. Praelati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad perfectionem religionis.

[46452] II^{a}-IIae, q. 186 a. 5 arg. 4 Praeterea, si votum obedientiae ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur praelatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiae tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur obedire in omnibus, ut supra habitum est, cum de virtute obedientiae ageretur. Ergo votum obedientiae non requiritur ad religionem.

[46453] II^{a}-IIae, q. 186 a. 5 arg. 5 Praeterea, illa servitia sunt Deo maxime accepta quae liberaliter et non ex necessitate fiunt, secundum illud II ad Cor. IX, *non ex tristitia aut ex necessitate.* Sed illa quae ex obedientia fiunt, fiunt ex necessitate praecepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quae quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiae non competit religioni, per quam homines quaerunt ad meliora promoveri.

[46454] II^{a}-IIae, q. 186 a. 5 s. c. Sed contra, perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me.* Sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud Philip. II, factus est obediens usque ad mortem. Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

[46455] II^{a}-IIae, q. 186 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicuius sequantur, secundum cuius arbitrium instruantur vel exercitentur, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi, in his quae pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni et imperio subdantur. Unde et VII, qu. I, dicitur, *monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus.* Imperio autem et instructioni alterius subiicitur homo per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

[46456] II^{a}-IIae, q. 186 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obedire praelatis in his quae pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune, sed obedire in his quae pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos. Et comparatur ista obedientia ad aliam sicut universale ad particulare. Illi enim qui in saeculo vivunt, aliquid sibi retinent et aliquid Deo largiuntur, et secundum hoc obedientiae praelatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet. Unde obedientia eorum est universalis.

[46457] II^{a}-IIae, q. 186 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., homines exercitantes se in operibus perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari. Sic igitur obediendo illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt. Illi autem qui iam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam; sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

[46458] II^{a}-IIae, q. 186 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod subiectio religiosorum principaliter

attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium, VI cap. Eccles. Hier., ubi etiam dicit quod *monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur.* Unde ab episcoporum obedientia nec eremitae, nec etiam praelati religionum excusantur. Et si a dioecesanis episcopis totaliter vel in parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo pontifici, non solum in his quae sunt communia aliis, sed etiam in his quae specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

[46459] IIª-IIae, q. 186 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod votum obedientiae ad religionem pertinens se extendit ad dispositionem totius humanae vitae. Et secundum hoc, votum obedientiae habet quandam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus; quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi, sicut confricatio barbae vel levatio festucae de terra et similia, quae non cadunt sub voto vel sub obedientia; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiae, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

[46460] IIª-IIae, q. 186 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti. Sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberae voluntatis, inquantum homo vult obedire, licet forte non vellet illud quod mandatur, secundum se consideratum, implere. Et ideo, quia necessitati aliqua faciendi quae secundum se non placent, per votum obedientiae homo se subiicit propter Deum; ex hoc ipso ea quae facit sunt Deo magis accepta, etiam si sint minora, quia nihil maius homo potest Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum alterius voluntati subiiciat. Unde in collationibus patrum dicitur *deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, qui, suas necessitates curantes, absoluti a seniorum iugo, habent libertatem agendi quod libitum fuerit, et tamen magis quam hi qui in coenobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur.*

Articulus 6

[46461] IIª-IIae, q. 186 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod praedicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendae ex traditione domini est accepta. Sed dominus, dans formam perfectionis, Matth. XIX, dixit, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*, nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

[46462] IIª-IIae, q. 186 a. 6 arg. 2 Praeterea, votum consistit in quadam promissione Deo facta, unde Eccle. V, cum dixisset sapiens, *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit, *displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quod aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam, absque voto.

[46463] II^{a}-IIae, q. 186 a. 6 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, ad Pollentium, de Adulterin. Coniug., *ea sunt in nostris officiis gratiora quae, cum liceret nobis etiam non impendere, tamen causa dilectionis impendimus.* Sed ea quae fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quae fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

[46464] II^{a}-IIae, q. 186 a. 6 s. c. Sed contra est quod in veteri lege Nazaraei cum voto sanctificabantur, secundum illud Num. VI, *vir sive mulier cum fecerit votum ut sanctificetur, et se voluerit domino consecrare,* et cetera. Per eos autem significantur illi qui ad perfectionis summam pertingunt, ut dicit Glossa Gregorii ibidem. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

[46465] II^{a}-IIae, q. 186 a. 6 co. Respondeo dicendum quod ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quae sunt perfectionis. Quae quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex praemissis quod ad perfectionem Christianae vitae pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad haec tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit, super Ezech., *cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est*, quod quidem pertinere postea dicit ad eos *qui praesens saeculum deserunt.*

[46466] II^{a}-IIae, q. 186 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad perfectionem vitae dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret, unde ipse dicit, Luc. IX, *nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei.* Et quamvis quidam de discipulis eius retrorsum abierint, tamen Petrus, loco aliorum, domino interroganti, *nunquid et vos vultis abire? Respondit, domine, ad quem ibimus?* Unde et Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist., quod, *sicut Matthaeus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus, tanquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam iubentem ut sequerentur.* Haec autem immobilitas sequelae Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

[46467] II^{a}-IIae, q. 186 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit, ut aliquis omne quod vivit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam actu Deo exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

[46468] II^{a}-IIae, q. 186 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod inter alia quae licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo ceteris rebus cariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quae ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Armentarium et Paulinam, *non te vovisse poeniteat, immo gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas quae in meliora compellit.*

Articulus 7

[46469] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitae magis consistit in interioribus quam in exterioribus actibus, secundum illud Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto.* Sed per votum religionis aliquis obligatur ad ea quae sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum, puta contemplationis, dilectionis Dei et proximi, et aliorum huiusmodi, quam votum paupertatis, continentiae et obedientiae, quae pertinent ad exteriores actus.

[46470] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 arg. 2 Praeterea, praedicta tria cadunt sub voto religionis inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia, vigiliae et alia huiusmodi. Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

[46471] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 arg. 3 Praeterea, per votum obedientiae aliquis obligatur ad omnia implenda, secundum praeceptum superioris, quae ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiae, absque aliis duobus votis.

[46472] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 arg. 4 Praeterea, ad exteriora bona pertinent non solum divitiae, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, debet esse etiam aliud votum per quod honores mundanos contemnant.

[46473] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur extra, de statu monachorum, quod *custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulae monachali.*

[46474] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 co. Respondeo dicendum quod religionis status potest considerari tripliciter, uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem caritatis; alio modo, secundum quod quietat humanum animum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud I ad Cor. VII, volo vos sine sollicitudine esse; tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundum hoc, ex his tribus votis integratur religionis status. Primo enim, quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis a se removeat illa per quae posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio caritatis. Huiusmodi autem sunt tria. Primo quidem, cupiditas exteriorum bonorum. Quae tollitur per votum paupertatis. Secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas praecellunt delectationes venereae. Quae excluduntur per votum continentiae. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanae. Quae excluditur per votum obedientiae. Similiter autem sollicitudinis saecularis inquietudo praecipue ingeritur homini circa tria. Primo quidem, circa dispensationem exteriorum rerum. Et haec sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur. Secundo, circa gubernationem uxoris et filiorum. Quae amputatur per votum continentiae. Tertio, circa dispositionem propriorum actuum. Quae amputatur per votum obedientiae, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit, super Ezech. Habet autem homo triplex bonum, secun-

dum philosophum, in I Ethic. Primo quidem, exteriorum rerum. Quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariae paupertatis. Secundo autem, bonum proprii corporis. Quod aliquis praecipue offert Deo per votum continentiae, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis. Tertium autem bonum est animae. Quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animae. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

[46475] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ordinatur sicut ad finem ad perfectionem caritatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est caritas, secundum illud I ad Cor. XIII, caritas patiens est, benigna est, et cetera. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiae et huiusmodi, non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

[46476] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnes aliae religionum observantiae ordinantur ad praedicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas vel alia huiusmodi, referuntur ad paupertatem, ad cuius conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliae, ieiunia et si qua sunt huiusmodi, directe ordinantur ad votum continentiae observandum. Si qua vero sunt in religionibus instituta pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi, puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si quid aliud est huiusmodi, comprehenduntur sub voto obedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quae secundum dispositionem alterius suos actus ordinat in finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur, vel benedicitur, cum professione.

[46477] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem, cui etsi subiiciantur omnia humana, quaedam tamen sunt quae specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanae, nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitae, necessarium fuit votum continentiae et paupertatis, sed ad disponendum actiones proprias secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiae.

[46478] II^{a}-IIae, q. 186 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti, sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiae honor aliquis exhibetur; et praecipue a vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honorem igitur qui a Deo et sanctis viris hominibus exhibetur propter virtutem, prout dicitur in Psalmo, *mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus*, non competit religiosis abrenuntiare, qui ad perfectionem virtutis tendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiae, abrenuntiant ex hoc ipso quod saecularem vitam derelinquunt. Unde ad hoc non requiritur speciale votum.

Articulus 8

[46479] II^{a}-IIae, q. 186 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod votum obedientiae non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosae vitae a Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate, non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiae.

[46480] II^{a}-IIae, q. 186 a. 8 arg. 2 Praeterea, Eccli. XXVI dicitur quod *omnis ponderatio non est digna animae continentis*. Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiae est eminentius quam votum obedientiae.

[46481] II^{a}-IIae, q. 186 a. 8 arg. 3 Praeterea, quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiae *sunt adeo annexa regulae monachali ut contra ea nec summus pontifex possit licentiam indulgere*, sicut dicit quaedam decretalis, de statu monachorum, qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo praelato. Ergo videtur quod votum obedientiae sit minus voto paupertatis et continentiae.

[46482] II^{a}-IIae, q. 186 a. 8 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXV Moral., *obedientia victimis iure praeponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur*. Sed vota religionis sunt quaedam holocausta, sicut supra dictum est. Ergo votum obedientiae est praecipuum inter omnia religionis vota.

[46483] II^{a}-IIae, q. 186 a. 8 co. Respondeo dicendum quod votum obedientiae est praecipuum inter tria vota religionis. Et hoc, triplici ratione. Primo quidem, quia per votum obedientiae aliquid maius homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem, quae est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam; et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum quod Hieronymus dicit, ad Rusticum monachum, *ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum*; et post pauca, *non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, vestiaris quod datur*. Unde et ieiunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud Isaiae LVIII, *ecce, in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra*. Secundo, quia votum obedientiae continet sub se alia vota, sed non convertitur. Nam religiosus etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen haec etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinent multa alia praeter continentiam et paupertatem. Tertio, quia votum obedientiae proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est. Et inde etiam est quod votum obedientiae est religioni essentialius. Si enim aliquis, absque voto obedientiae, voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui praefertur etiam ipsi virginitati ex voto observatae; dicit enim Augustinus, in libro de Virginitat., *nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem praeferre monasterio*.

[46484] II^{a}-IIae, q. 186 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consilium obedientiae includitur in ipsa Christi sequela, qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad per-

fectionem quam votum paupertatis, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., id quod perfectionis est addidit Petrus, cum dixit, et secuti sumus te.

[46485] IIª-IIae, q. 186 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex verbo illo non habetur quod continentia praeferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed coniugali castitati; vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quae pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est.

[46486] IIª-IIae, q. 186 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod Papa in voto obedientiae non potest sic cum religioso dispensare ut nulli praelato teneatur obedire in his quae ad perfectionem vitae pertinent, non enim potest eum a sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris praelati subiectione. Quod non est in voto obedientiae dispensare.

Articulus 9

[46487] IIª-IIae, q. 186 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quae sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod apostolus dicit, I ad Tim. V, quod *viduae quae volunt nubere. Damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt.* Sed religiosi voto professionis ad regulam adstringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quae in regula continentur.

[46488] IIª-IIae, q. 186 a. 9 arg. 2 Praeterea, regula imponitur religioso sicut lex quaedam. Sed ille qui transgreditur praeceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quae sunt in regula, peccet mortaliter.

[46489] IIª-IIae, q. 186 a. 9 arg. 3 Praeterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod, si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

[46490] IIª-IIae, q. 186 a. 9 s. c. Sed contra est quod status religionis est securior quam status saecularis vitae, unde Gregorius, in principio Moral., comparat vitam saecularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quaelibet transgressio eorum quae in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus, propter multitudinem observantiarum. Non ergo quaelibet transgressio eorum quae in regula continentur, est peccatum mortale.

[46491] IIª-IIae, q. 186 a. 9 co. Respondeo dicendum quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet. Uno modo, sicut finis regulae, puta ea quae pertinent ad actus virtutum. Et horum transgressio, quantum ad ea quae cadunt communiter sub praecepto, obligat ad mortale. Quantum vero ad ea quae excedunt communiter necessitatem praecepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum, quia, sicut supra dictum est, religiosus non tenetur esse perfectus. Sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid

in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiae. Inter quas sunt quaedam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria praedicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam, alia vero omnia ad haec ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulae, quia hoc directe contrariaretur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam, vel propter praeceptum, sive oretenus a praelato factum sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiae votum.

[46492] II^{a}-IIae, q. 186 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quae sunt in regula, sed vovet regularem vitam quae essentialiter consistit in tribus praedictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed, vivere secundum regulam, idest, tendere ad hoc quod aliquis mores suos informet secundum regulam sicut secundum quoddam exemplar. Et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus, adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam, ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra praeceptum regulae. Transgressio vero vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale. Quia, sicut dictum est, huiusmodi sunt dispositiones ad principalia vota, peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est, inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia praecepta legis Christi, quae sunt praecepta caritatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis fratrum praedicatorum, transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur. Qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia vel libidine, seu contemptu.

[46493] II^{a}-IIae, q. 186 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnia quae continentur in lege traduntur per modum praecepti, sed quaedam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam, vel statuti obligantis ad certam poenam, sicut in lege civili non facit semper dignum poena mortis corporalis transgressio legalis statuti. Ita nec in lege Ecclesiae omnes ordinationes vel statuta obligant ad mortale. Et similiter nec omnia statuta regulae.

[46494] II^{a}-IIae, q. 186 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit subiici ordinationi legis vel regulae, et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam. Quando autem e converso, propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulae, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si frequenter ex eadem causa, vel alia simili, peccatum iteret. Sicut etiam Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, quod non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiae. Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Prov. XVIII, *impius, cum in profundum venerit, contemnit.*

Articulus 10

[46495] II^{a}-IIae, q. 186 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam saecularis. Dicitur enim II Paralip. XXX, *dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt.* Sed magis videntur religiosi ex toto corde dominum Deum patrum suorum sequi quam saeculares, qui ex parte se et sua Deo dant et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit, super Ezech. Ergo videtur quod minus imputetur eis si in aliquo a sanctificatione deficiant.

[46496] II^{a}-IIae, q. 186 a. 10 arg. 2 Praeterea, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus irascitur, dicitur enim II Paralip. XIX, *impio praebes auxilium, et his qui oderunt dominum amicitia iungeris, et idcirco iram quidem domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te.* Religiosi autem plura bona opera faciunt quam saeculares. Ergo, si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

[46497] II^{a}-IIae, q. 186 a. 10 arg. 3 Praeterea, praesens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Iac. III, in multis offendimus omnes. Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis saecularium, sequeretur quod religiosi essent peioris conditionis quam saeculares. Et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

[46498] II^{a}-IIae, q. 186 a. 10 s. c. Sed contra est quod de maiori malo magis esset dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis, maxime videtur esse dolendum, dicitur enim Ierem. XXIII, contritum est cor meum in medio mei; et postea subdit, *propheta namque et sacerdos polluti sunt, et in domo mea vidi malum eorum.* Ergo religiosi, et alii qui sunt in statu perfectionis, ceteris paribus, gravius peccant.

[46499] II^{a}-IIae, q. 186 a. 10 co. Respondeo dicendum quod peccatum quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato saecularium eiusdem speciei, tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis, puta si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentiae, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra praeceptum divinae legis. Secundo, si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis. Sicut apostolus dicit, Heb. X, quod fidelis graviora meretur supplicia, ex hoc quod, peccando, filium Dei conculcat per contemptum. Unde et dominus conqueritur, Ierem. XI, *quid est quod dilectus meus in domo mea facit scelera multa?* Tertio modo, peccatum religiosi potest esse maius propter scandalum, quia ad vitam eius plures respiciunt. Unde dicitur Ierem. XXIII, *in prophetis Ierusalem vidi similitudinem adulterii et iter mendacii, et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua.* Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ignorantia, aliquod peccatum quod non est contra votum suae professionis, committit absque scandalo, puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam saecularis. Quia peccatum eius, si sit leve, quasi absorbetur ex multis bonis operibus quae facit. Et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem, propter intentionem quam habet erectam ad Deum, quae, etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud Psalmi, cum ceciderit non collidetur, dicit Origenes, *iniustus si peccaverit, non poenitet, et*

peccatum suum emendare nescit. Iustus autem scit emendare, scit corrigere, sicut ille qui dixerat, nescio hominem, paulo post, cum respectus fuisset a domino, flere coepit amarissime; et ille qui de tecto mulierem viderat et concupierat eam, dicere novit, peccavi et malum coram te feci. Iuvatur etiam sociis ad resurgendum, secundum illud Eccle. IV, *si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli, quia, si ceciderit, non habet sublevantem.*

[46500] IIª-IIae, q. 186 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quae per infirmitatem vel ignorantiam committuntur, non autem de his quae committuntur per contemptum.

[46501] IIª-IIae, q. 186 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod Iosaphat etiam, cui verba illa dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanae affectionis peccavit.

[46502] IIª-IIae, q. 186 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod iusti non de facili peccant ex contemptu sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem ad hoc perveniant quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi et maxime incorrigibiles, secundum illud Ierem. II, *confregisti iugum, diripuisti vincula, dixisti, non serviam. In omni colle sublimi, et sub omni ligno frondoso, tu prosternebaris meretrix.* Unde Augustinus dicit, in epistola ad plebem Hipponens., *ex quo Deo servire coepi, quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt, ita non sum expertus peiores quam qui in monasteriis ceciderunt.*

Quaestio 187

Prooemium

[46503] IIª-IIae, q. 187 pr. Deinde considerandum est de his quae competunt religiosis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum liceat eis docere, praedicare, et alia huiusmodi facere. Secundo, utrum liceat eis de negotiis saecularibus se intromittere. Tertio, utrum teneantur manibus operari. Quarto, utrum liceat eis de eleemosynis vivere. Quinto, utrum liceat eis mendicare. Sexto, utrum liceat eis vestimenta ceteris viliora deferre.

Articulus 1

[46504] IIª-IIae, q. 187 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat docere, praedicare, et alia huiusmodi facere. Dicitur enim VII, qu. I, in quodam statuto Constantinopolitanae synodi, *monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus, non docendi, vel praesidendi, vel pascendi alios.* Hieronymus etiam dicit, ad Riparium et desiderium, *monachus non doctoris, sed plangentis habet officium.* Leo etiam Papa dicit, ut habetur XVI, qu. I, *praeter domini sacerdotes, nullus audeat praedicare, sive monachus sive laicus ille sit qui cuiuslibet scientiae*

nomine gloriatur. Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiae. Ergo videtur quod religiosis non liceat docere, praedicare, et alia huiusmodi facere.

[46505] II^{a}-IIae, q. 187 a. 1 arg. 2 Praeterea, in statuto Nicaenae synodi, quod ponitur XVI, qu. I, sic dicitur, *firmiter et indissolubiliter omnibus praecipimus, ut aliquis monachus poenitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut iustum est. Mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemcumque advenientium fratrum ibi mori contigerit.* Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam praedicare et docere. Ergo, cum alia sit causa monachi, et alia clerici, sicut Hieronymus dicit, ad Heliodorum; videtur quod non liceat religiosis praedicare et docere, et alia huiusmodi facere.

[46506] II^{a}-IIae, q. 187 a. 1 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, in Regist., *nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere*, et habetur XVI, qu. I. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et praedicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quod non liceat eis praedicare aut docere, aut aliquid huiusmodi facere.

[46507] II^{a}-IIae, q. 187 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, et habetur causa et quaestione eadem, *ex auctoritate huius decreti, quod apostolico moderamine et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis, apostolorum figuram tenentibus, liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere.*

[46508] II^{a}-IIae, q. 187 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid dicitur non licere alicui dupliciter. Uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere, sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere praedicare vel docere, vel aliquid huiusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat, vel ratione praecepti, sicut his qui sunt irregulares, ex statuto Ecclesiae, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundum illud Psalmi, *peccatori autem dixit Deus, quare tu enarras iustitias meas?* Hoc autem modo, non est illicitum religiosis praedicare, docere, et alia huiusmodi facere. Tum quia ex voto vel praecepto regulae non obligantur ad hoc quod ab his abstineant. Tum etiam quia non redduntur ad haec minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei, ex exercitio sanctitatis quod assumpserunt. Stultum autem est dicere ut per hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius Papa rationibus supra dictis excludit, dicens, ut habetur XVI, qu. I, *sunt nonnulli, nullo dogmate fulti, audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, quia mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos. Sed omnino labuntur.* Quod ostendit, primo quidem, quia non contrariatur regulae, subdit enim, *neque enim beatus Benedictus, monachorum praeceptor almificus, huiuscemodi rei aliquo modo fuit interdictor.* Et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat praedictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine capituli subdit, *quanto quisque est excellentior, tanto et in illis*, scilicet spiritualibus operibus,

potentior. Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod ei deficit unde illud possit, sicut diacono non licet Missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quae sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet, sicut diacono non potest committi quod celebret Missam, nisi fiat sacerdos. Ea vero quae sunt iurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam iurisdictionem, sicut prolatio sententiae committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis praedicare, docere, et alia huiusmodi facere, quia status religionis non dat eis potestatem haec faciendi. Possunt tamen ista facere si ordinem accipiant vel ordinariam iurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quae sunt iurisdictionis.

[46509] II^a-IIae, q. 187 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi, non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

[46510] II^a-IIae, q. 187 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud etiam statutum Nicaeni Concilii praecipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quod sunt monachi, potestatem huiusmodi actus exercendi. Non autem prohibet quin ista possint eis committi.

[46511] II^a-IIae, q. 187 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ista duo se non compatiuntur, quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet. Per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione praelatorum qui ordinariam curam habent, et praecipue illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutae, ut infra dicetur.

Articulus 2

[46512] II^a-IIae, q. 187 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat saecularia negotia tractare. Dicitur enim in praedicto decreto Bonifacii Papae quod *beatus Benedictus eos saecularium negotiorum edixit expertes fore. Quod quidem apostolicis documentis, et omnium sanctorum patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus imperatur*, secundum illud II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis*. Sed omnibus religiosis imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis saecularia negotia exercere.

[46513] II^a-IIae, q. 187 a. 2 arg. 2 Praeterea, I ad Thessal. IV, dicit apostolus, *operam detis ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis*, Glossa, *dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitae*. Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitae. Ergo non debent saecularia negotia exercere.

[46514] II^a-IIae, q. 187 a. 2 arg. 3 Praeterea, super illud Matth. I, *ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt*, dicit Hieronymus, *ex hoc ostendit rigidam vitam et austeram praedicationem*

vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare. Sed necessitas saecularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia saecularia pertractare.

[46515] IIª-IIae, q. 187 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. ult., *commendo vobis Phoeben, sororem nostram*, et postea subdit, *et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.*

[46516] IIª-IIae, q. 187 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est ordinatus ad perfectionem caritatis consequendam. Ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi praecipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex caritate agere debent, secundum illud Galat. VI, *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, quia et in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinae obsequuntur. Unde dicitur Iac. I, *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum*, Glossa, idest, *succurrere eis qui carent praesidio in tempore necessitatis.* Est ergo dicendum quod causa cupiditatis saecularia negotia gerere nec monachis nec clericis licet. Causa vero caritatis se negotiis saecularibus, cum debita moderatione, ingerere possunt, secundum superioris licentiam, et ministrando et dirigendo. Unde dicitur in decretis, dist. LXXXVIII, *decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis saecularibus se permiscere, nisi propter curam pupillorum aut orphanorum aut viduarum, aut si forte episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere praecipiat.* Eadem autem ratio est de religiosis et clericis, quia utrisque similiter negotia saecularia interdicuntur, ut dictum est.

[46517] IIª-IIae, q. 187 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod monachis interdicuntur tractare saecularia negotia propter cupiditatem, non autem propter caritatem.

[46518] IIª-IIae, q. 187 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est curiositas, sed caritas, si propter necessitatem aliquis se negotiis immisceat.

[46519] IIª-IIae, q. 187 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod frequentare palatia regum propter delicias vel gloriam vel cupiditatem, non competit religiosis, sed ea adire propter pias causas competit eis. Unde dicitur IV Reg. IV, quod Eliseus dixit ad mulierem, *nunquid habes negotium, et vis ut loquar regi vel principi militiae?* Similiter etiam convenit religiosis adire regum palatia ad eos arguendos et dirigendos, sicut Ioannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. XIV.

Articulus 3

[46520] IIª-IIae, q. 187 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia praeceptorum. Sed operari manibus est in praecepto, secundum illud I ad Thess. IV, *operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis.* Unde et Augustinus, in libro de operibus Monach., dicit, *ceterum quis ferat homines contumaces,*

idest religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, *saluberrimis apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut sanctiores praedicari?* Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

[46521] IIª-IIae, q. 187 a. 3 arg. 2 Praeterea, II ad Thess. III, super illud, si quis non vult operari, nec manducet, dicit Glossa, *dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc apostolum praecepisse non de opere corporali, in quo agricolae vel opifices laborant*; et infra, *sed superfluo conantur et sibi et ceteris caliginem adducere, ut quod utiliter caritas monet, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere*; et infra, *vult servos Dei corporaliter operari unde vivant.* Sed praecipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium, VI cap. Eccles. Hier. Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

[46522] IIª-IIae, q. 187 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero. Orationibus, inquiunt, et Psalmis, et lectionibus et verbo Dei.* Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primo, de oratione dicit, *citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemptoris*, illos contemptores intelligens et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo, de divinis laudibus subdit, *cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt.* Tertio, subiungit de lectione, *qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inveniunt quod praecipit apostolus? Quae est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* Quarto, subiungit de praedicatione, *si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupat ut manibus operari non vacet, nunquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quanquam, si omnes possent, vicissitudine facere deberent, non solum ut ceteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur.* Ergo videtur quod religiosi non debent cessare ab opere manuali propter huiusmodi opera spiritualia quibus vacant.

[46523] IIª-IIae, q. 187 a. 3 arg. 4 Praeterea, Luc. XII, super illud, vendite quae possidetis etc., dicit Glossa, *non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut, omnibus vestris semel pro domino spretis, postea labore manuum operemini unde vivatis vel eleemosynam faciatis.* Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere et eleemosynas facere.

[46524] IIª-IIae, q. 187 a. 3 arg. 5 Praeterea, religiosi praecipue videntur teneri apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud I ad Cor. IV, laboramus operantes manibus nostris. Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

[46525] IIª-IIae, q. 187 a. 3 s. c. Sed contra, ad praecepta observanda quae communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et saeculares. Sed praeceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet II ad Thess. III, *subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, etc. (fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut et I ad Cor. VII, si quis frater habet uxorem infidelem, etc.); et ibidem dicitur, si quis non vult operari, nec manducet. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quam saeculares.

[46526] II^{a}-IIae, q. 187 a. 3 co. Respondeo dicendum quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem, et principaliter, ad victum quaerendum. Unde primo homini dictum est, *in sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Et in Psalmo, labores manuum tuarum quia manducabis, et cetera. Secundo, ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. Unde dicitur Eccli. XXXIII, *mittes servum in operationem, ne vacet, multam enim malitiam docuit otiositas.* Tertio, ordinatur ad concupiscentiae refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus. Unde II ad Cor. VI, dicitur, *in laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in castitate.* Quarto autem, ordinatur ad eleemosynas faciendas. Unde dicitur, ad Ephes. IV, *qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate praecepti prout est necessarium ad talem finem, quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet; ut scilicet in tantum sit necessarium in quantum sine eo finis esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde possit vivere, tenetur manibus operari, cuiuscumque sit conditionis. Et hoc significant verba apostoli dicentis, *qui non vult operari, nec manducet*, quasi diceret, ea necessitate tenetur aliquis ad manibus operandum, qua tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui habent alias unde licite vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Unde et apostolus non invenitur opus manuum praecepisse nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem praecepit apostolus opus manuale ad evitandum furtum, ut patet ad Ephes. IV, *qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis.* Secundo, ad vitandum cupiditatem alienarum rerum, unde dicit, I ad Thess. IV, *operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad illos qui foris sunt.* Tertio, ad evitandum turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt, unde II ad Thess. III, dicit, *cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, non manducet. Audivimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes*, Glossa, qui foeda cura necessaria sibi provident. *His autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus et obsecramus ut cum silentio operantes panem suum manducent.* Unde Hieronymus dicit, super Epist. ad Galat., quod apostolus hoc dixit non tam officio docentis quam vitio gentis. Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant, vigiles enim et cursores, et alia huiusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur de qua aliquis potest licite victum lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate praecepti secundum se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale. Maceratur enim caro per ieiunia et vigilias. Et otium tollitur per meditationes sanctarum Scripturarum et laudes divinas, unde super illud Psalmi, defecerunt oculi mei in eloquium tuum, dicit Glossa, *non est otiosus qui verbo Dei tantum studet, nec pluris est qui extra operatur quam qui studium cognoscendae veritatis exercet.* Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec saeculares, nisi forte ad haec per statuta sui ordinis obligentur; sicut Hieronymus dicit, in epistola ad Rusticum monachum, *Aegyptiorum*

monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere aut labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem quam propter animae salutem, ne vagentur perniciosis cogitationibus. Inquantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate praecepti, nisi forte in aliquo casu in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset alias habere unde pauperibus subveniret. In quo casu obligarentur similiter religiosi et saeculares ad opera manualia exequenda.

[46527] II^{a}-IIae, q. 187 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud praeceptum quod ab apostolo proponitur, est de iure naturali. Unde super illud II ad Thess. III *ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante*, dicit Glossa, *aliter quam ordo naturae exigit*, loquitur autem ibi de his qui ab opere manuali cessabant. Unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quae aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus haec et omnia necessaria conquirant. Ex quo patet quod communiter ad hoc praeceptum tenentur et religiosi et saeculares, sicut ad omnia alia legis naturalis praecepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur. Quia ad illa praecepta legis naturae quae pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quod unus vacet huic officio, alius alii, puta quod quidam sint opifices, quidam agricolae, quidam iudices, quidam doctores, et sic de aliis; secundum illud apostoli, I ad Cor. XII. *Si totum corpus oculus, ubi auditus? Et si totum auditus, ubi odoratus?*

[46528] II^{a}-IIae, q. 187 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Glossa illa sumitur ab Augustino, in libro de operibus Monach., in quo loquitur contra monachos quosdam qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis.* Nec tamen per haec verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit, *vult servos Dei corporaliter operari unde vivant.* Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad saeculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem, ex ipso modo loquendi quo apostolus utitur, dicens, *subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate.* Fratres enim omnes Christianos vocat, nondum enim erant tunc temporis religiones institutae. Secundo, quia religiosi non tenentur ad alia quam saeculares nisi propter regulae professionem. Et ideo, si in statutis regulae non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam saeculares.

[46529] II^{a}-IIae, q. 187 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illis operibus spiritualibus quae ibi tangit Augustinus, potest aliquis vocare dupliciter, uno modo, quasi deserviens utilitati communi; alio modo, quasi insistens utilitati privatae. Illi ergo qui praedictis spiritualibus operibus publice vacant, excusantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione. Primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera. Secundo, quia huiusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt. Illi vero qui praedictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, nec oportet quod per huiusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur, nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant. Et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit, *cantica divina decantare manibus operantes possunt*, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant cum tamen manus ab opere non recedant, manifestum

est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui Psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt, non autem ad illos qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit, qui dicunt se vacare doctrinae vel instructioni, sed, qui dicunt se vacare lectioni. Similiter autem de praedicatione loquitur, non quae fit publice ad populum, sed quae specialiter fit ad unum vel paucos per modum privatae admonitionis. Unde signanter dicit, si alicui sermo erogandus est, nam, sicut Glossa dicit, I ad Cor. II, *sermo est qui privatim fit, praedicatio quae fit in communi.*

[46530] IIª-IIae, q. 187 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari quando non habent alias unde vivant, vel unde eleemosynas faciant in casu in quo facere eleemosynam cadit sub praecepto, non autem aliter, ut dictum est. Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

[46531] IIª-IIae, q. 187 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod hoc quod apostoli manibus laboraverunt, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant, unde super illud I ad Cor. IV, *laboramus operantes manibus nostris, dicit Glossa*, quia nemo dat nobis. Supererogationis autem, ut patet per id quod habetur I ad Cor. IX, ubi dicit apostolus quod *non usus est potestate quam habebat vivendi de Evangelio.* Hac autem supererogatione utebatur apostolus tribus de causis. Primo quidem, ut occasionem praedicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia praedicabant. Unde dicit, II ad Cor. XI, *quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem,* et cetera. Secundo, ad evitandum gravamen eorum quibus praedicabat. Unde dicit, II ad Cor. XII, *quid minus habuistis prae ceteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos?* Tertio, ad dandum exemplum operandi otiosis. Unde II ad Thess. III, dicit, *nocte et die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos.* Quod tamen apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie praedicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit, in libro de operibus monachorum. Non autem propter hoc religiosi tenentur apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii apostoli manibus operabantur.

Articulus 4

[46532] IIª-IIae, q. 187 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim, I ad Tim. V, praecipit ut viduae quae possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiae, ut Ecclesia sufficiat illis quae vere viduae sunt. Et Hieronymus dicit, ad Damasum Papam, quod *qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profecto committunt, et per abusionem talium iudicium sibi manducant et bibunt.* Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sint validi. Ergo videtur quod peccent eleemosynas pauperum comedendo.

[46533] IIª-IIae, q. 187 a. 4 arg. 2 Praeterea, vivere de sumptibus fidelium est merces deputata praedicantibus Evangelium pro suo labore vel opere, secundum illud Matth. X, dignus est operarius cibo suo. Sed praedicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad praelatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

[46534] IIª-IIae, q. 187 a. 4 arg. 3 Praeterea, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere, dicitur enim Act. XX, beatius est magis dare quam accipere. Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

[46535] IIª-IIae, q. 187 a. 4 arg. 4 Praeterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum praebet occasionem peccati, et impedit virtutis actum. Unde super illud II ad Thess. ult., ut nosmetipsos formam daremus vobis etc., dicit Glossa, *qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se.* Dicitur etiam Exod. XXIII, *ne accipias munera, quae excaecant prudentes et mutant verba iustorum.* Et Prov. XXII dicitur, qui accipit mutuum, servus est faenerantis, quod est religioni contrarium, unde super illud II ad Thess. III, ut nosmetipsos formam daremus etc., dicit Glossa, *religio nostra ad libertatem homines advocat.* Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

[46536] IIª-IIae, q. 187 a. 4 arg. 5 Praeterea, religiosi praecipue tenentur imitari apostolorum perfectionem, unde apostolus dicit, ad Philipp. III, *quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus.* Sed apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit, II ad Cor. XI, et ne scandalum poneretur infirmis, ut patet I ad Cor. IX. Ergo videtur quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant. Unde et Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra laeditur et infirmis offendiculum ponitur, et ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quaerere.*

[46537] IIª-IIae, q. 187 a. 4 s. c. Sed contra est quod, sicut Gregorius dicit, in libro Dialog., beatus Benedictus tribus annis, in specu permanens, de his quae a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat. Et tamen, validus corpore existens, non legitur de labore manuum victum quaesivisse. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

[46538] IIª-IIae, q. 187 a. 4 co. Respondeo dicendum quod unicuique licet vivere de eo quod suum est vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici quorum monasteriis vel Ecclesiis, ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatae ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod manibus laborent. Et tamen certum est eos de eleemosynis vivere. Unde et similiter, si aliqua mobilia religiosis a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere, stultum est enim dicere quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem vel parvam pecuniam. Sed quia huiusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quod liberius religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes qui temporalia subministrant, redderetur eis usus praedictorum donorum illicitus si ab actibus religiosis desisterent, quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est aliquid

alicui dupliciter. Uno modo, propter necessitatem, quae facit omnia communia, ut Ambrosius dicit. Et ideo, si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere. Quae quidem necessitas potest esse, primo quidem, propter corporis infirmitatem, ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quaerere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quod *bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent illis servis Dei qui manibus operantur, ut horae quibus ad expediendum animum ita vacatur ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate.* Tertio, propter pristinam conversationem eorum qui non consueverunt manibus laborare. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quod *si habebant aliquid in saeculo quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, quod, conversi ad Deum, indigentibus dispertiti sunt; et credenda est eorum infirmitas, et ferenda. Solent enim tales, languidius educati, laborem operum corporalium sustinere non posse.* Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale sive spirituale, secundum illud I ad Cor. IX, *si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est si carnalia vestra metamus.* Et secundum hoc, quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere quasi sibi debitis. Primo, si praedicent auctoritate praelatorum. Secundo, si sint ministri altaris. Quia, ut dicitur I ad Cor. IX, *qui altari deserviunt, cum altari participantur, ita et dominus ordinavit his qui Evangelium denuntiant, de Evangelio vivere.* Et Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *si Evangelistae sunt, fateor, habent* (potestatem vivendi de sumptibus fidelium), *si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vindicant potestatem.* Et hoc ideo, quia sacramentum altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si insistant studio sacrae Scripturae ad communem utilitatem totius Ecclesiae. Unde Hieronymus dicit, contra Vigilantium, *haec in Iudaea usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege domini meditantur die ac nocte, et patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis.* Quarto, si bona temporalia quae habebant monasterio largiuntur, possunt de eleemosynis monasterio factis vivere. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quod *his qui, relicta vel distributa sive ampla sive qualicumque opulentia, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari volunt, vicem sustentandae vitae eorum res ipsa communis et fraterna caritas debet. Qui laudabiliter agunt si manibus operentur. Quod si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum*, ut ibidem subditur, *in quibus monasteriis vel in quo loco indigentibus fratribus quisquis hoc quod habebat impenderit, omnium enim Christianorum una respublica est.* Si vero aliqui sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quae dantur pauperibus vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *plerumque ad professionem servitutis Dei ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, de quibus non apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an, vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri velint, et insuper honorari a quibus contemni conterique consueverunt. Tales ergo se, quominus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt, praeteritae quippe vitae consuetudine convincuntur.* Et postea subdit, *si nolunt operari, nec manducent. Neque propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur, nullo enim modo decet ut* *in ea vita ubi senatores fiunt laboriosi, fiant opifices otiosi; et quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerunt praediorum domini, ibi sint rustici delicati.*

[46539] IIª-IIae, q. 187 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae sunt intelligendae tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

[46540] IIª-IIae, q. 187 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod praelatis competit praedicatio ex officio, religiosis autem potest competere ex commissione. Et ita, cum laborent in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud II ad Tim. II, *laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*; ubi dicit Glossa, scilicet praedicatorem, *qui in agro Ecclesiae ligone verbi Dei excolit corda auditorum.* Possunt etiam de eleemosynis vivere qui praedicatoribus ministrant. Unde super illud Rom. XV, *si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles*, debent et in carnalibus ministrare eis, dicit Glossa, *scilicet Iudaeis, qui miserunt praedicatores ab Hierosolymis.* Et tamen sunt etiam aliae causae ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est.

[46541] IIª-IIae, q. 187 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, ceteris paribus, dare est perfectius quam accipere. Et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitae, melius est quam dare particulariter aliqua pauperibus, ut ex supra dictis patet.

[46542] IIª-IIae, q. 187 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab alio sibi non debitum absque utilitate et necessitate, praestat occasionem peccati. Quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet.

[46543] IIª-IIae, q. 187 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod, quando apparet manifesta necessitas et utilitas propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivunt absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi, more Pharisaeorum, quorum scandalum contemnendum dominus docet, Matth. XV. Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis, quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiosi utuntur.

Articulus 5

[46544] IIª-IIae, q. 187 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus, in libro de operibus Monach., *tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circueuntes provincias*, et postea subdit, *omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis.* Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

[46545] IIª-IIae, q. 187 a. 5 arg. 2 Praeterea, I ad Thess. IV dicitur, *operemini manibus vestris,*

sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis, ubi Glossa dicit, *ideo opus est agendum, et non otiandum, quia honestum est, et quasi lux, ad infideles, et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid.* Et II ad Thess. III, super illud, si quis non vult operari etc., dicit, *vult servos Dei corporaliter operari unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere.* Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quod illicitum sit, praetermisso opere manuali, mendicare.

[46546] IIª-IIae, q. 187 a. 5 arg. 3 Praeterea, illud quod est in lege prohibitum et iustitiae contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina, dicitur enim Deut. XV, *omnino indigens et mendicus non erit inter vos*; et in Psalmo, *non vidi iustum derelictum, nec semen eius quaerens panem.* Sed secundum iura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice, de validis mendicantibus. Ergo non competit religiosis mendicare.

[46547] IIª-IIae, q. 187 a. 5 arg. 4 Praeterea, verecundia est de turpi, ut Damascenus dicit. Sed Ambrosius dicit, in libro de Offic., quod *verecundia petendi ingenuos prodit natales.* Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

[46548] IIª-IIae, q. 187 a. 5 arg. 5 Praeterea, maxime de eleemosynis vivere competit praedicantibus Evangelium, secundum domini statutum, ut supra dictum est. Eis tamen non competit mendicare, quia super illud II ad Tim. II, laborantem agricolam etc., dicit Glossa, *vult apostolus quod Evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas.* Ergo videtur quod religiosis non competat mendicare.

[46549] IIª-IIae, q. 187 a. 5 s. c. Sed contra est quod religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit, secundum illud Psalmi, ego autem mendicus sum et pauper; ubi dicit Glossa, *hoc dicit Christus de se ex forma servi*; et infra, *mendicus est qui ab alio petit, et pauper est qui sibi non sufficit.* Et in alio Psalmo, ego egenus et pauper sum, ubi dicit Glossa, *ego sum egenus, idest petens; et pauper, idest insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo.* Et Hieronymus dicit, in quadam epistola, cave ne, domino tuo mendicante, scilicet Christo, alienas divitias congeras. Ergo conveniens est religiosis mendicare.

[46550] IIª-IIae, q. 187 a. 5 co. Respondeo dicendum quod circa mendicitatem duo possunt considerari. Unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, quae habet quandam abiectionem sibi coniunctam, illi enim videntur abiectissimi inter homines esse qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes quod necesse habent ab aliis victum acquirere. Et secundum hoc, causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut et alia assumunt quae ad abiectionem quandam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum exstinguere volunt. Sicut enim infirmitas quae est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quae in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea quae multum abiecta videntur. Et ideo dicitur in decretis, de Poenit., dist. II, cap. *si quis semel, exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat, ita namque arrogantiae et humanae gloriae vitium curari poterit.* Unde Hieronymus, in epistola ad Oceanum, commendat Fabiolam de hoc quod optabat ut, *suis divitiis pariter effusis*

pro Christo, stipes acciperet. Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui, omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam a servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur, in vitis patrum, quod gratias egit de hoc quod, necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in poenitentiam pro gravibus culpis iniungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes. Sed quia humilitas, sicut et ceterae virtutes, absque discretione esse non debet, ita oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cuiuscumque alterius indecentis. Alio modo potest considerari mendicitas ex parte eius quod quis mendicando acquirit. Et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci. Uno modo, ex cupiditate habendi divitias vel victum otiosum. Et talis mendicitas est illicita. Alio modo, ex necessitate vel utilitate. Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet. Ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum quod sine eleemosynis fidelium facere non potest, sicut petuntur eleemosynae pro constructione pontis vel Ecclesiae, vel quibuscumque aliis operibus quae vergunt in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiae. Et hoc modo mendicitas est licita, sicut saecularibus, ita et religiosis.

[46551] II^{a}-IIae, q. 187 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

[46552] II^{a}-IIae, q. 187 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod prima Glossa loquitur de petitione quae fit ex cupiditate, ut patet ex verbis apostoli. Secunda autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciant, necessaria petunt ut otiosi vivant. Non autem otiose vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

[46553] II^{a}-IIae, q. 187 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex illo praecepto legis divinae non prohibetur alicui mendicare, sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit poenam validis mendicantibus qui non propter utilitatem vel necessitatem mendicant.

[46554] II^{a}-IIae, q. 187 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod duplex est turpitudo, una inhonestatis; alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talem turpitudinem habet mendicitas. Unde non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est.

[46555] II^{a}-IIae, q. 187 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod praedicantibus ex debito debetur victus ab his quibus praedicant. Si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem utilitatem pertinet.

Articulus 6

[46556] II^{a}-IIae, q. 187 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat religiosis

vilioribus vestibus uti quam ceteris. Quia secundum apostolum, I ad Thess. ult., ab omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali. Dicit enim dominus, Matth. VII, *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium.* Et super illud Apoc. VI, ecce equus pallidus etc., dicit Glossa, *videns Diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas haereses se posse proficere, praemittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem.* Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

[46557] II^{a}-IIae, q. 187 a. 6 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit, ad Nepotianum, *vestes pullas*, idest nigras, *aeque vita ut candidas. Ornatus et sordes pari modo fugiendi sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet.* Ergo videtur quod, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectiora tendere, magis debent vitare vestes viles quam pretiosas.

[46558] II^{a}-IIae, q. 187 a. 6 arg. 3 Praeterea, religiosi maxime intendere debent operibus poenitentiae. Sed in operibus poenitentiae non est utendum exterioribus signis tristitiae, sed magis signis laetitiae, dicit enim dominus, Matth. VI, *cum ieiunatis, nolite fieri, sicut hypocritae, tristes*; et postea subdit, *tu autem cum ieiunas, unge caput tuum et faciem tuam lava.* Quod exponens Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, dicit, *in hoc capitulo maxime animadvertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam, et eo periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei decipit.* Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

[46559] II^{a}-IIae, q. 187 a. 6 s. c. Sed contra est quod, Heb. XI, apostolus dicit, circuierunt in melotis, in pellibus caprinis, Glossa, ut Elias et alii. Et in decretis, XXI, qu. IV, dicitur, *si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur.*

[46560] II^{a}-IIae, q. 187 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est ad quam discernendam, attendendum est quod habitus vilis vel incultus dupliciter potest considerari. Uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel status humani, quia, ut dicitur Eccli. XIX, amictus hominis annuntiat de eo, et secundum hoc, vilitas habitus est quandoque signum tristitiae. Unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut e contrario in tempore solemnitatis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et poenitentes vilibus vestibus induuntur, ut patet Ionae III, de rege, qui indutus est sacco; et III Reg. XXI, de Achab, qui operuit Cilicio carnem suam. Quandoque vero est signum contemptus divitiarum et mundani fastus unde Hieronymus dicit, ad Rusticum monachum, *sordes vestium candidae mentis indicia sunt, vilis tunica contemptum saeculi probat. Ita dumtaxat ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant.* Et secundum utrumque horum, competit religiosis vilitas vestium, quia religio est status poenitentiae et contemptus mundanae gloriae. Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria. Uno modo, ad sui humiliationem, sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur. Unde de Achab, qui carnem suam Cilicio induit, dixit dominus ad

Eliam, nonne vidisti Achab humiliatum coram me, ut habetur III Reg. XXI. Alio modo, propter exemplum aliorum. Unde super illud Matth. III, habebat vestimentum de pilis camelorum etc., dicit Glossa, *qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit.* Tertio modo, propter inanem gloriam, sicut Augustinus dicit quod *in ipsis sordibus luctuosis potest esse iactantia.* Duobus ergo primis modis, laudabile est abiectis vestibus uti, tertio vero modo, est vitiosum. Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus secundum quod procedit ex avaritia vel ex negligentia. Et sic etiam ad vitium pertinet.

[46561] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 187 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, immo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanae gloriae. Et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quod plerumque illo se occultant lupi.*

[46562] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 187 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus quae deferuntur propter humanam gloriam.

[46563] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 187 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, secundum doctrinam domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam. Quod praecipue contingit quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *orans nihil novum faciat quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo*, quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est. Potest enim et bene et male fieri. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *qui in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ceteris eius operibus potest cognosci utrum hoc contemptu superflui cultus, an ambitione aliqua faciat.* Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt quasi signum suae professionis, qua contemptum mundi profitentur.

Quaestio 188

Prooemium

[46564] II$^{\underline{a}}$-IIae, q. 188 pr. Deinde considerandum est de differentia religionum. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum sint diversae religiones, vel una tantum. Secundo, utrum aliqua religio institui possit ad opera vitae activae. Tertio, utrum aliqua religio institui possit ad bella gerenda. Quarto, utrum possit institui aliqua religio ad praedicandum, et huiusmodi opera exercenda. Quinto, utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiae. Sexto, utrum religio quae ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea quae ordinatur ad vitam activam. Septimo, utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis. Octavo, utrum religio solitariorum sit praeferenda religioni in societate viventium.

Articulus 1

[46565] IIª-IIae, q. 188 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter et perfecte habetur, diversitas esse non potest, propter quod, non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in primo habitum est. Sed sicut Gregorius dicit, super Ezech., *cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est*, sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quod non sint multae religiones, sed una tantum.

[46566] IIª-IIae, q. 188 a. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religioni non est aliqua religio, ut supra habitum est. Ergo videtur quod religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

[46567] IIª-IIae, q. 188 a. 1 arg. 3 Praeterea, status perfectionis competit et religiosis et episcopis, ut supra habitum est. Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est ubique unus, unde Hieronymus dicit, ad Evandrum episcopum, *ubicumque fuerit episcopus, sive Romae sive Eugubio sive Constantinopoli sive Rhegio, eiusdem meriti est, eiusdem et sacerdotii.* Ergo, pari ratione, una sola est religio.

[46568] IIª-IIae, q. 188 a. 1 arg. 4 Praeterea, ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionis videtur quaedam confusio posse induci in populo Christiano, ut decretalis quaedam dicit, quae habetur de statu monachorum et canonicorum regularium. Ergo videtur quod non debeant esse diversae religiones.

[46569] IIª-IIae, q. 188 a. 1 s. c. Sed contra est quod in Psalmo describitur ad ornatum reginae pertinere quod sit circumamicta varietate.

[46570] IIª-IIae, q. 188 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem caritatis. Sunt autem diversa caritatis opera quibus homo vacare potest, sunt etiam diversi modi exercitiorum. Et ideo religiones distingui possunt dupliciter. Uno modo, secundum diversitatem eorum ad quae ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos vel redimendos captivos. Alio modo, potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum, puta quod in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, vel per aliquid aliud huiusmodi. Sed quia finis est potissimum in unoquoque, maior est religionum diversitas quae attenditur secundum diversos fines ad quos religiones ordinantur, quam quae attenditur secundum diversa exercitia.

[46571] IIª-IIae, q. 188 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc est commune in omni religione, quod aliquis totaliter se debet praebere ad serviendum Deo. Unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud.

Est autem diversitas secundum diversa in quibus homo potest Deo servire, et secundum quod ad hoc se potest homo diversimode disponere.

[46572] II^{a}-IIae, q. 188 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis sicut quaedam principalia ad quae omnia alia reducuntur, ut supra dictum est. Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest, puta ad votum continentiae servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia huiusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones; tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet.

[46573] II^{a}-IIae, q. 188 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in his quae ad perfectionem pertinent, episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est. Agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum, ea vero quae patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversae.

[46574] II^{a}-IIae, q. 188 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversae religiones essent, absque utilitate et necessitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi pontificis, instituatur.

Articulus 2

[46575] II^{a}-IIae, q. 188 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera activae vitae. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum, dicit enim Dionysius, VI cap. Eccles. Hier., quod *nominantur ex Dei puro servitio et famulatu, et indivisibili et singulari vita uniente eos indivisibilium sanctis convolutionibus*, idest contemplationibus, *ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem.* Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera activae vitae.

[46576] II^{a}-IIae, q. 188 a. 2 arg. 2 *Praeterea, idem iudicium videtur esse de monachis et de canonicis regularibus*, ut habetur extra, de postulando, ex parte, et de statu Monach., quod Dei timorem, dicitur quod *a sanctorum monachorum consortio non putantur seiuncti.* Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam, unde Hieronymus dicit, ad Paulinum, *si cupis esse quod diceris, monachus, idest solus, quid facis in urbibus?* Et idem habetur extra, de Renunt., nisi cum pridem; et de regularibus, licet quibusdam. Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, et nulla ad activam.

[46577] II^{a}-IIae, q. 188 a. 2 arg. 3 Praeterea, vita activa ad praesens saeculum pertinet. Sed omnes religiosi saeculum deserere dicuntur, unde Gregorius dicit, super Ezech., *qui praesens saeculum deserit et agit bona quae valet, quasi iam Aegypto derelicto, sacrificium praebet in eremo.* Ergo

videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

[46578] II^{a}-IIae, q. 188 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Iac. I, *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum.* Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

[46579] II^{a}-IIae, q. 188 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, religionis status ordinatur ad perfectionem caritatis, quae se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet vita contemplativa, quae soli Deo vacare desiderat, ad dilectionem autem proximi pertinet vita activa, quae deservit necessitatibus proximorum. Et sicut ex caritate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matth. XXV, *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Unde et huiusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quaedam, secundum illud Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est, consequens est quod convenienter religiones quaedam ad opera vitae activae ordinantur. Unde et in collationibus patrum, abbas Nesteros, distinguens diversa religionum studia, dicit, *quidam summam intentionis suae erga eremi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et coenobiorum curam; quosdam xenodochii, idest hospitalitatis, delectat obsequium.*

[46580] II^{a}-IIae, q. 188 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitae activae, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est. In quibus etiam salvatur singularitas vitae, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur; sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat quae ad divinum obsequium spectant. Et dum religiosi operibus vitae activae insistunt intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativae vitae.

[46581] II^{a}-IIae, q. 188 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod eadem est ratio de monachis et omnibus aliis religiosis quantum ad ea quae sunt communia omni religioni, puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, et quod essentialia religionis vota observent, et quod a saecularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quae sunt propria monasticae professioni, quae specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde in praeinducta decretali de postulando non dicitur simpliciter quod sit idem iudicium de canonicis regularibus quod de monachis, sed, quantum ad supradicta, scilicet quod in forensibus causis officio advocationis non utantur. Et in decretali inducta de statu monachorum, postquam praemiserat quod non putantur a consortio monachorum seiuncti canonici regulares, subditur, regulae tamen inserviunt laxiori. Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quae monachi.

[46582] II^{a}-IIae, q. 188 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod dupliciter aliquis potest esse in saeculo, uno modo, per praesentiam corporalem; alio modo, per mentis affectum. Unde et discipulis suis dominus dicit, ego elegi vos de mundo, de quibus tamen ad patrem loquitur dicens, hi in mundo sunt, et ego ad te venio. Quamvis igitur religiosi qui circa opera activae vitae occupantur, sint in

saeculo secundum praesentiam corporalem, non tamen sunt in saeculo quantum ad mentis affectum, quia in exterioribus occupantur non quasi quaerentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium; utuntur enim hoc mundo tanquam non utentes, ut dicitur I ad Cor. VII. Unde et Iac. I, postquam dictum est quod religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas, subditur, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo, ut scilicet affectu in rebus saeculi non detineatur.

Articulus 3

[46583] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitae Christianae pertinet quod dominus dicit, Matth. V, *ego dico vobis, non resistere malo, sed si quis percusserit te in unam maxillam, praebe ei et alteram*, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

[46584] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 arg. 2 Praeterea, gravior est compugnatio corporalium praeliorum quam concertationes verborum quae in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in decretali de postulando supra inducta. Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

[46585] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 arg. 3 Praeterea, status religionis est status poenitentiae, ut supra dictum est. Sed poenitentibus, secundum iura, interdicitur militia, dicitur enim in decretis, de Poenit., dist. V, *contrarium omnino est ecclesiasticis regulis, post poenitentiae actionem, redire ad militiam saecularem.* Ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

[46586] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 arg. 4 Praeterea, nulla religio institui potest ad aliquid iniustum. Sed sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *iustum bellum est quod ex edicto imperiali geritur.* Cum igitur religiosi sint quaedam privatae personae, videtur quod non liceat eis bellum gerere. Et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

[46587] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, ad Bonifacium, *noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui dominus magnum testimonium perhibuit.* Sed ad hoc sunt institutae religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

[46588] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, religio institui potest non solum ad opera contemplativae vitae, sed etiam ad opera vitae activae, inquantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum tenendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicae defensionem, unde de Iuda Machabaeo dicitur, I Machab. III, quod *praeliabatur praelium Israel cum laetitia, et dilatavit gloriam populo suo.* Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus, unde ibidem

subditur Iudam dixisse, *nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris*; et infra, XIII, dicit Simon, *vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus et pro sanctis praelia.* Unde convenienter institui potest aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus et publicae salutis; vel etiam pauperum et oppressorum, secundum illud Psalmi, *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.*

[46589] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest non resistere malo dupliciter. Uno modo, condonando propriam iniuriam. Et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo, tolerando patienter iniurias aliorum. Et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter iniurianti resistere. Unde Ambrosius dicit, in libro de Offic., *fortitudo quae bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena iustitia est.* Sicut etiam ibidem dicit dominus, *quae tua sunt, ne repetas*, et tamen, si aliquis non repeteret ea quae sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret. Homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quae sunt Dei, non sunt negligenda, quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *iniurias Dei dissimulare nimis est impium.*

[46590] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni, non autem si hoc aliquis exerceat, secundum dispositionem sui praelati, pro monasterio suo, ut in eadem decretali subditur. Neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum, unde in decretis, dist. LXXXVIII, dicitur, *decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis saecularibus se permiscere, nisi propter curam pupillorum,* et cetera. Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium, non autem militare propter obsequium Dei.

[46591] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod militia saecularis interdicitur poenitentibus, sed militia quae est propter Dei obsequium, imponitur alicui in poenitentiam; sicut patet de his quibus iniungitur ut militent in subsidium terrae sanctae.

[46592] II^{a}-IIae, q. 188 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel Ecclesiae.

Articulus 4

[46593] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nulla religio possit institui ad praedicandum vel confessiones audiendum. Dicitur enim VII, qu. I, *monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus, non docendi vel praesidendi vel pascendi alios*, et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed praedicare et confessiones audire est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

[46594] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est. Sed praedicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius praelatorum. Non ergo ad huiusmodi actus potest aliqua religio institui.

[46595] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 arg. 3 Praeterea, inconveniens videtur quod auctoritas praedicandi et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in religione aliqua recipiuntur. Ergo inconveniens est quod aliqua religio instituatur ad actus praedictos.

[46596] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 arg. 4 Praeterea, praedicatoribus debetur victus a fidelibus Christi, ut patet I ad Cor. IX. Si ergo committitur praedicationis officium alicui religioni ad hoc institutae, sequetur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad huiusmodi actus exercendos.

[46597] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 arg. 5 Praeterea, institutio Ecclesiae debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad praedicandum duodecim apostolos, ut habetur Luc. IX; et postea misit septuagintaduos discipulos, ut habetur Luc. X; et sicut Glossa ibidem dicit, *apostolorum formam tenent episcopi, septuagintaduorum discipulorum minores presbyteri*, scilicet curati. Ergo, praeter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad praedicandum vel ad confessiones audiendum.

[46598] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 s. c. Sed contra est quod in collationibus patrum, abbas Nesteros, de diversitate religionum loquens, dicit, *quidam eligentes aegrotantium curam, alii intercessionem quae pro miseris atque oppressis impenditur exequentes, aut doctrinae instantes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos ac summos viros, pro affectu suo ac pietate, viguerunt.* Ergo, sicut ad aegrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per praedicationem et alia huiusmodi opera.

[46599] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, convenienter religio institui potest ad opera vitae activae, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quae pertinent ad spiritualem animae salutem, quam per ea quae pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora, unde supra dictum est quod eleemosynae spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam magis pertinet ad obsequium Dei, *cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum*, ut Gregorius dicit, super Ezech. Maius etiam est spiritualibus armis contra errores haereticorum et tentationes Daemonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientissimum est ad praedicandum, et ad alia quae pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

[46600] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut philosophus dicit, in I Polit. Unde quod aliquis auctoritate praelatorum praedicet, vel alia huiusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subiectionis gradum, qui competit religiosis.

[46601] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut religiones aliquae instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum vel Ecclesiae, quibus ex officio competit, sicut dictum est; ita etiam religiones instituuntur ad praedicandum et confessiones audiendum, non quidem propria auctoritate, sed auctoritate praelatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet. Et ita subvenire praelatis in tali ministerio est huiusmodi religionis proprium.

[46602] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod a praelatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit praedicare vel confessiones audire, sed secundum moderationem eorum qui huiusmodi religionibus praeficiuntur; vel secundum taxationem ipsorum praelatorum.

[46603] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod plebs fidelis non tenetur ex debito iuris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis praelatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt et alios ecclesiasticos reditus. Sed si aliqui gratis in huiusmodi actibus velint fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles, quia et ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem, ad quam, etsi non teneantur ex debito iuris, tenentur tamen ex debito caritatis; non autem ita quod eis sit tribulatio, aliis autem remissio, ut dicitur II ad Cor. VIII. Si tamen non invenirentur qui gratis se huiusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii praelati, si ipsi non sufficerent alios ad hoc idoneos quaerere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

[46604] II^{a}-IIae, q. 188 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod formam septuagintaduorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis episcopis in eorum officio subserviant. Non enim legitur quod septuagintaduobus discipulis dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod *mittebat eos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quo erat ipse venturus*. Opportunum autem fuit ut, praeter ordinarios praelatos, alii assumerentur ad huiusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus. Sicut etiam et religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum saecularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

Articulus 5

[46605] II^{a}-IIae, q. 188 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in Psalmo, *quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias domini*, Glossa, idest, in virtutem Christianam. Sed perfectio Christianae virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

[46606] II^{a}-IIae, q. 188 a. 5 arg. 2 Praeterea, illud quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit, unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum. Unde et Hieronymus, super Epist. ad Tit., dicit, *antequam, Diaboli instinctu, studia in religione fierent, et diceretur in populis, ego sum Pauli, ego*

Apollo, ego Cephae, et cetera. Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

[46607] II^{a}-IIae, q. 188 a. 5 arg. 3 Praeterea, professio Christianae religionis differre debet a professione gentilium. Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur. Et nunc etiam aliqui saeculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

[46608] II^{a}-IIae, q. 188 a. 5 s. c. Sed contra est quod Hieronymus, in epistola ad Paulinum, invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens, *discamus in terris quorum scientia nobis perseverat in caelis.* Et infra, *quidquid quaesieris, tecum scire conabor.*

[46609] II^{a}-IIae, q. 188 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, religio potest ordinari ad vitam activam, et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitae activae, principaliora sunt illa quae ordinantur directe ad salutem animarum, sicut praedicare et alia huiusmodi. Competit ergo studium litterarum religioni tripliciter. Primo quidem, quantum ad id quod est proprium contemplativae vitae. Ad quam studium litterarum dupliciter adiuvat. Uno modo, directe coadiuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplativa de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est, in qua dirigitur homo ad considerandum divina. Unde in laudem viri iusti dicitur in Psalmo, quod in lege domini meditabitur die ac nocte. Et Eccli. XXXIX dicitur, *sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis vacabit.* Alio modo, studium litterarum iuvat contemplativam vitam indirecte removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant, sicut in collationibus patrum legitur quod abbas Serapion, propter simplicitatem, incidit in errorem Anthropomorphitarum, idest eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius, in VI Moral., quod *nonnulli, dum plus exquirunt contemplando quam capiunt, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt.* Et propter hoc dicitur Eccle. II, *cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam.* Secundo, necessarium est studium litterarum religioni institutae ad praedicandum et ad alia huiusmodi exercendum. Unde apostolus dicit, Tit. I, de episcopo, ad cuius officium huiusmodi actus pertinent, *amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.* Nec obstat quod apostoli absque studio litterarum ad praedicandum sunt missi, quia, ut Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, *quidquid aliis exercitatio et quotidiana in lege meditatio tribuere solet, illis spiritus sanctus suggerebat.* Tertio, studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune. Valet enim ad vitandum carnis lasciviam. Unde Hieronymus dicit, ad Rusticum monachum, *ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis.* Avertit enim animum a cogitatione lasciviae, et carnem macerat, propter studii laborem, secundum illud Eccli. XXXI, vigilia honestatis tabefaciet carnes. Valet etiam ad auferendum cupiditatem divitiarum. Unde Sap. VII dicitur, *divitias nihil esse dixi in comparatione illius.* Et I Machab. XII dicitur, *nos autem nullo horum indiguimus*, scilicet exteriorum subsidiorum, *habentes solatio sanctos libros qui in manibus nostris sunt.* Valet

etiam ad obedientiae documentum. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *quae est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* Et ideo manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium litterarum.

[46610] II^{a}-IIae, q. 188 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa ibi exponit de littera veteris legis, de qua apostolus dicit, II ad Cor. III, littera occidit. Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem et ceteras carnales observantias.

[46611] II^{a}-IIae, q. 188 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod studium ad scientiam ordinatur, quae sine caritate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundum illud Prov. XIII, inter superbos semper sunt iurgia; sed cum caritate aedificat, et concordiam parit. Unde I ad Cor. I, apostolus, cum dixisset, *divites facti estis in omni verbo et in omni scientia*, postmodum subdit, *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.* Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quae per haereticos et schismaticos intraverunt in religione Christiana.

[46612] II^{a}-IIae, q. 188 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad saeculares doctrinas. Sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quae secundum pietatem est, ut dicitur Tit. I. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit, in fine musicae, *nos, dum negligendos esse non aestimamus quos haeretici rationum et scientiae fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiae filios, eadem refellendorum haereticorum necessitate, fecisse videremus.*

Articulus 6

[46613] II^{a}-IIae, q. 188 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod religio quae vacat vitae contemplativae, non sit potior ea quae vacat operationibus vitae activae. Dicitur enim extra, de regularibus et Transeunt. ad Relig., cap. licet, *sicut maius bonum minori bono praeponitur, ita communis utilitas speciali utilitati praefertur, et in hoc casu recte praeponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti.* Sed religio est melior quae ad maius bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quae ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quae ordinantur ad vitam contemplativam.

[46614] II^{a}-IIae, q. 188 a. 6 arg. 2 Praeterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem caritatis, ut supra habitum est. Sed super illud Heb. XII, nondum usque ad sanguinem restitistis, dicit Glossa, *perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt.* Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quae ad militiam ordinantur, quae tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quod huiusmodi religiones sint potissimae.

[46615] II^{a}-IIae, q. 188 a. 6 arg. 3 Praeterea, tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiae quam illae quae ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

[46616] II^{a}-IIae, q. 188 a. 6 s. c. Sed contra est quod dominus, Luc. X, dicit optimam partem esse Mariae, per quam vita contemplativa significatur.

[46617] II^{a}-IIae, q. 188 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potius nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen secundum utrumque comparatio attenditur, nam comparatio quae est secundum finem est absoluta, eo quod finis propter se quaeritur; comparatio autem quae est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quaeritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri praefertur quae ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est maius bonum; vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur praeeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem eius ad finem intentum. Unde et in collationibus patrum introducitur sententia beati Antonii, qui praetulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et ieiuniis et vigiliis et omnibus huiusmodi observantiis. Sic ergo dicendum est quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio. Unde et Gregorius dicit, in V Homil. super Ezech., quod *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuae eructabunt.* Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem est opus activae vitae quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia huiusmodi. Quae sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum. Quae et propinquissimae sunt perfectioni episcoporum, sicut et in aliis rebus *fines primorum coniunguntur principiis secundorum*, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quae occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi praeeminentia secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere, sicut inter opera activae, potius est redimere captivos quam recipere hospites; et in operibus contemplativae, potior est oratio quam lectio. Potest etiam attendi praeeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quam alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

[46618] II^{a}-IIae, q. 188 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod decretalis illa loquitur de vita activa prout ordinatur ad salutem animarum.

[46619] II^{a}-IIae, q. 188 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod religiones quae instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quam ad hoc quod eorum

sanguis fundatur, quod proprie martyribus competit. Nihil tamen prohibet huiusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et in hoc praeferri aliis religiosis, sicut et opera activa interdum in aliquo casu praeferuntur contemplationi.

[46620] IIª-IIae, q. 188 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod arctitudo observantiarum non est id quod praecipue in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit. Et Isaiae LVIII dicitur, *nunquid hoc est ieiunium quod elegi, per diem affligere animam suam?* Assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem, quae, si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum, sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex maiori discretione sunt eius observantiae ordinatae ad finem religionis. Sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potus, quae pertinent ad famem et sitim, quam per subtractionem vestium, quae pertinent ad frigus et nuditatem; et quam per corporalem laborem.

Articulus 7

[46621] IIª-IIae, q. 188 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim dominus, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*, ex quo patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem vitae Christianae. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent mundanis divitiis. Ergo videtur quod non attingant omnino ad perfectionem Christianae vitae.

[46622] IIª-IIae, q. 188 a. 7 arg. 2 Praeterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat, unde et apostolus, I ad Cor. VII, dans consilium de virginitate, dicit, *volo vos sine sollicitudine esse.* Sed ad sollicitudinem praesentis vitae pertinet quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum, quam quidem sollicitudinem dominus discipulis prohibet, Matth. VI, dicens, nolite solliciti esse in crastinum. Ergo videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem Christianae vitae.

[46623] IIª-IIae, q. 188 a. 7 arg. 3 Praeterea, divitiae communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate, unde Hieronymus, ad Heliodorum episcopum, dicit de quibusdam, *sunt ditiores monachi quam fuerant saeculares; possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete Diabolo non habuerant; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos.* Sed quod aliquis habeat divitias proprias derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

[46624] IIª-IIae, q. 188 a. 7 arg. 4 Praeterea, Gregorius narrat, in III Dialog., de quodam sanctissimo viro Isaac, quod, *cum ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quae offerebantur acciperet, ille, sollicitus suae paupertatis custos, fortem sententiam tenebat, dicens, monachus qui in terra possessiones quaerit, monachus non est.* Quod intelligitur de communibus possessionibus, quae pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid

in communi tollat perfectionem religionis.

[46625] II^{a}-IIae, q. 188 a. 7 arg. 5 Praeterea, dominus, perfectionem religionis discipulis tradens, Matth. X, dicit *nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via*, per quod, ut Hieronymus dicit, *arguit philosophos qui vulgo appellantur Bactroperitae, quod, contemptores saeculi et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehant.* Ergo videtur quod reservare aliquid, sive in proprio sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

[46626] II^{a}-IIae, q. 188 a. 7 s. c. Sed contra est quod prosper dicit, in libro de vita Contempl., et habetur XII, qu. I, *satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis, Ecclesiae posse facultates, quae sunt profecto communia, possidere.*

[46627] II^{a}-IIae, q. 188 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matth., *quia non sufficit omnia relinquere, addidit Petrus quod perfectum est*, idest, secuti sumus te, paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in collationibus patrum, abbas Moyses dicit, *ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt* est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas, perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quaedam caritatis impedimenta. Quae sunt praecipue tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiae afferunt. Unde dominus dicit, Matth. XIII, *qui autem est seminatus in spinis, hic est qui verbum audit, et sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum* secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod *quia divitiae habitae difficile contemnuntur, non dixit dominus, Matth. XIX, impossibile est divitem intrare in regnum caelorum, sed, difficile.* Tertium autem est inanis gloria vel elatio, quae ex divitiis nascitur, secundum illud Psalmi, *qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur.* Horum ergo trium primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnae sive parvae, necesse est enim hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quaerantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem. Unde nec perfectioni repugnat Christianae vitae. Non enim omnis sollicitudo a domino interdicitur, sed superflua et nociva, unde super illud Matth. VI, *nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis*, etc., dicit Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, *non hoc dicit, ut ista non procurent quantum necessitatis est, sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere iubentur.* Sed abundans divitiarum possessio abundantiorem sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur et impeditur, ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor divitiarum et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias. Differt tamen circa hoc utrum divitiae, abundantes vel moderatae, in proprio vel in communi habeantur. Nam sollicitudo quae circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat, sed sollicitudo quae adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem caritatis, quae non quaerit

quae sua sunt, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem caritatis ordinatur, quam perficit amor Dei usque ad contemptum sui; habere aliquid proprium repugnat perfectioni religionis. Sed sollicitudo quae adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad caritatem, licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior caritatis actus, puta contemplationis divinae aut instructionis proximorum. Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus sive immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam. Habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas in comparatione ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis. Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic, praesupposito tali fine, paupertas maior vel minor est religioni accommoda, et tanto erit unaquaeque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quod ad exteriora et corporalia opera vitae activae indiget homo copia exteriorum rerum, ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde philosophus dicit, in X Ethic., quod *ad actiones multis opus est, et quanto utique maiores sunt et meliores, pluribus, speculanti autem nullo talium ad operationem necessitas* sed solis necessariis indiget; alia vero impedimenta sunt ad speculationem. Sic igitur patet quod religio quae ordinatur ad actiones corporales activae vitae, puta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset si communibus careret divitiis. Religiones autem quae ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto eorum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto sollicitudo spiritualium maior ad religionem requiritur. Manifestum est autem quod maiorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quae est instituta ad contemplandum et contemplata aliis tradendum per doctrinam et praedicationem, quam illa quae est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quae minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias, tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum supra positis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quae ordinantur ad corporales actiones activae vitae, competit habere abundantiam divitiarum communium. Illis autem religionibus quae sunt ordinatae ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos, per se vel per alios, hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire. Illis autem quae ordinantur ad contemplata aliis tradendum, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam. Quod quidem fit dum modica quae sunt necessaria vitae, congruo tempore procurata, conservantur. Et hoc dominus, paupertatis institutor, docuit suo exemplo, habebat enim loculos, Iudae commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Ioan. XII. Nec obstat quod Hieronymus dicit, super Matth., *si quis obiicere voluerit, quomodo Iudas in loculis pecuniam portabat? Respondebimus, quia rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit*, scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes praecipui erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Ioan. IV, quod *discipuli abierant in civitatem ut cibos emerent*, et Ioan. XIII dicitur quod *discipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixisset ei Iesus, eme quae opus sunt nobis ad diem festum; aut ut egenis aliquid daret.* Ex quo patet quod conservare pecuniam, aut quascumque alias res communes, ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est conforme perfectioni, quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli, post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia praediorum conservabant, et distribuebant unicuique prout cuique opus erat.

[46628] II^{a}-IIae, q. 188 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, ex illo verbo domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum, et, sicut ostensum est, minimum inter tria principalia instrumenta perfectionis; nam votum continentiae praeeminet voto paupertatis, et votum obedientiae praefertur utrique. Quia vero instrumentum non propter se quaeritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius quanto maius est instrumentum, sed quanto magis est fini proportionatum, sicut medicus non tanto magis sanat quanto maiorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic igitur non oportet quod religio tanto sit perfectior quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata communi fini et speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter posset enim esse quod alia religio excederet in his quae pertinent ad continentiam et obedientiam, et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

[46629] II^{a}-IIae, q. 188 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod per hoc quod dominus dicit, nolite solliciti esse in crastinum, non intelligitur quod nihil reservetur in futurum. Hoc enim periculosum esse beatus Antonius, in collationibus patrum, ostendit, dicens quod *privationem omnium facultatum ita sectantes ut ex ipsis nec unius quidem diei victum sibimet, unumve denarium superesse paterentur*, et alia huiusmodi facientes, *ita vidimus repente deceptos ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare.* Et ut Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., si hoc verbum domini, nolite solliciti esse in crastinum, ita intelligatur ut nihil in crastinum reponatur, *non poterunt ista servare qui se per multos dies a conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum.* Et postea subdit, *an forte, quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores?* Et postea subdit, *si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in crastinum, respondent, cur ergo ipse dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur apostoli indigentiae sanctorum necessaria procurarunt?* Quod ergo dicitur, nolite solliciti esse in crastinum, secundum Hieronymum, sic exponitur, *sufficit nobis praesentis temporis cogitatio, futura, quae incerta sunt, Deo relinquamus.* Secundum Chrysostomum, sic, *sufficit labor quem pateris propter necessaria, noli de superfluis laborare.* Secundum Augustinum, sic, *cum aliquid boni operamur, non temporalia, quae significantur per crastinum, sed aeterna cogitemus.*

[46630] II^{a}-IIae, q. 188 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiae quae habentur quasi propriae, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt et lasciviunt. Non autem habet locum in divitiis moderatis communiter conservatis ad solam sustentationem vitae, qua singuli indigent, eadem enim est ratio quod singuli utantur his quae pertinent ad necessaria vitae, et quod communiter conserventur.

[46631] IIª-IIae, q. 188 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod Isaac possessiones renuebat recipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibidem subdit, *sic metuebat paupertatem suae securitatis perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire.* Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitae sustentationem communiter conservanda.

[46632] IIª-IIae, q. 188 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod philosophus, in I Polit., dicit panem et vinum et alia huiusmodi esse divitias naturales, pecunias vero divitias artificiales. Et inde est quod quidam philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus, ibidem, per sententiam domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam, et alias res necessarias vitae. Et tamen, licet dominus huiusmodi non portari in via ab his qui ad praedicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba domini sint intelligenda, supra ostensum est.

Articulus 8

[46633] IIª-IIae, q. 188 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim Eccle. IV, *melius est duos esse quam unum, habent enim emolumentum societatis suae.* Ergo videtur perfectior esse religio in societate viventium.

[46634] IIª-IIae, q. 188 a. 8 arg. 2 Praeterea, Matth. XVIII dicitur, *ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.* Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quod vivere in congregatione sit melius quam ducere solitariam vitam.

[46635] IIª-IIae, q. 188 a. 8 arg. 3 Praeterea, inter alia religionis vota, votum obedientiae excellentius est, et humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observatur in communi conversatione quam in solitudine. Dicit enim Hieronymus, in epistola ad Rusticum monachum, *in solitudine cito subrepit superbia, dormit quando voluerit, facit quod voluerit.* E contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens, *non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, subiiciaris cui non vis, servias fratribus, praepositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem.* Ergo videtur quod religio viventium in societate sit perfectior ea quae solitariam vitam agit.

[46636] IIª-IIae, q. 188 a. 8 arg. 4 Praeterea, dominus dicit, Luc. XI, *nemo accendit lucernam et in abscondito ponit, neque sub modio.* Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

[46637] IIª-IIae, q. 188 a. 8 arg. 5 Praeterea, id quod est contra naturam hominis, non videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo naturaliter est animal sociale, ut philosophus dicit, in I Polit. Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

[46638] IIª-IIae, q. 188 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in libro de operibus Monach., illos sanctiores esse dicit qui, *a conspectu hominum separati, nulli ad se praebent accessum, viventes in magna intentione orationum.*

[46639] IIª-IIae, q. 188 a. 8 co. Respondeo dicendum quod solitudo, sicut et paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum, unde in collationibus patrum, dicit abbas Moyses quod pro puritate cordis, solitudo sectanda est, sicut et ieiunia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Osee II, *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius.* Unde non congruit religionibus quae sunt ordinatae ad opera vitae activae, sive corporalia sive spiritualia, nisi forte ad tempus, exemplo Christi qui, ut dicitur Luc. VI, *exiit in montem orare et erat pernoctans in oratione Dei.* Competit autem religionibus quae sunt ad contemplationem ordinatae. Considerandum tamen est quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti qui iam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex solo divino munere, sicut patet de Ioanne Baptista, *qui fuit repletus spiritu sancto adhuc ex utero matris suae*; unde et cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Luc. I. Alio modo, per exercitium virtuosi actus, secundum illud Heb. V, *perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.* Ad exercitium autem huiusmodi iuvatur homo ex aliorum societate, dupliciter. Uno modo, quantum ad intellectum, ut instruatur in his quae sunt contemplanda, unde Hieronymus dicit, ad Rusticum monachum, *mihi placet ut habeas sacrum contubernium, nec ipse te doceas.* Secundo, quantum ad affectum, ut scilicet noxiae affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum, quia ut dicit Gregorius, XXX Moral., super illud, cui dedi in solitudine domum, *quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis?* Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis, solitudo autem competit iam perfectis. Unde Hieronymus dicit, ad Rusticum monachum, *solitariam vitam comprehendimus minime, quam semper laudabimus, sed de ludo monasteriorum huiusmodi volumus egredi milites quos rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suae multo tempore dederint.* Sicut igitur id quod iam perfectum est, praeeminet ei quod ad perfectionem exercetur; ita vita solitariorum, si debite assumatur, praeeminet vitae sociali. Si autem absque praecedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur, sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

[46640] IIª-IIae, q. 188 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum vel ad fovendum vel ad spiritualiter calefaciendum. Quo quidem auxilio iam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

[46641] IIª-IIae, q. 188 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui divinae contemplationi insistit per

dilectionem Dei.

[46642] II^a-IIae, q. 188 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam. Sed illi qui iam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire. Habent tamen obedientiam in praeparatione animi.

[46643] II^a-IIae, q. 188 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIX de Civ. Dei, *a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium.* Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad eius superiores. Quae sarcina si non imponatur, ut Augustinus ibidem subdit, contemplandae veritati vacandum est, ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit, in libro de moribus Ecclesiae, de his loquens, *pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhaeserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.*

[46644] II^a-IIae, q. 188 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod homo potest solitarius vivere dupliciter. Uno modo, quasi societatem humanam non ferens propter animi saevitiam, et hoc est bestiale. Alio modo, per hoc quod totaliter divinis rebus inhaeret, et hoc est supra hominem. Et ideo philosophus dicit, in I Polit., quod ille qui aliis non communicat, est bestia aut Deus, idest divinus vir.

Quaestio 189

Prooemium

[46645] II^a-IIae, q. 189 pr. Deinde considerandum est de ingressu religionis. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum illi qui non sunt exercitati in observantia praeceptorum, debeant religionem ingredi. Secundo, utrum liceat aliquos voto obligare ad religionis ingressum. Tertio, utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. Quarto, utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere. Quinto, utrum pueri sint recipiendi in religione. Sexto, utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu. Septimo, utrum presbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire octavo, utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam. Nono, utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. Decimo, utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

Articulus 1

[46646] II^{a}-IIae, q. 189 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant religionem ingredi nisi qui sunt in praeceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti qui dixerat se praecepta a iuventute servasse. Sed a Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quod non sunt ad religionem admittendi nisi qui sunt in praeceptis exercitati.

[46647] II^{a}-IIae, q. 189 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., *nemo repente fit summus, sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna sunt consilia, quae pertinent ad perfectionem vitae, minora autem sunt praecepta, quae pertinent ad communem iustitiam. Ergo videtur quod non debent aliqui, ad observantiam consiliorum, religionem intrare, nisi prius fuerint in praeceptis exercitati.

[46648] II^{a}-IIae, q. 189 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut sacri ordines habent quandam excellentiam in Ecclesia, ita et status religionis. Sed sicut Gregorius scribit Siagrio episcopo, et habetur in decretis, dist. XLVIII, *ordinate ad ordines accedendum est, nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quaerit ascensum. Scimus enim quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suae humore siccentur, ne, si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul fabricam deponant.* Ergo videtur quod non debent aliqui ad religionem transire nisi in praeceptis exercitati.

[46649] II^{a}-IIae, q. 189 a. 1 arg. 4 Praeterea, super illud Psalmi, sicut ablactatus super matre sua, dicit Glossa, *in utero matris Ecclesiae primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; deinde in lucem edimur, dum per Baptismum regeneramur; deinde quasi manibus Ecclesiae portamur et lacte nutrimur, cum post Baptismum bonis operibus informamur et lacte spiritualis doctrinae nutrimur, proficiendo donec, iam grandiusculi, a lacte matris accedamus ad mensam patris; idest, a simplici doctrina, ubi praedicatur verbum caro factum, accedamus ad verbum patris in principio apud Deum.* Et postea subdit quod *nuper baptizati in sabbato sancto, quasi manibus Ecclesiae gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur, non ieiunatur, non media nocte surgitur, postea, spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt ieiunare et alia difficilia servare. Multi vero hunc ordinem pervertunt, ut haeretici et schismatici, se ante tempus a lacte separantes, unde exstinguuntur.* Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori observantia praeceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint haeretici vel schismatici.

[46650] II^{a}-IIae, q. 189 a. 1 arg. 5 Praeterea, a prioribus ad posteriora est transeundum. Sed praecepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur consequentia essendi, quicumque enim servat consilia, servat praecepta, sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut a prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in praeceptis.

[46651] II^{a}-IIae, q. 189 a. 1 s. c. Sed contra est quod dominus Matthaeum publicanum, qui in observantia praeceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam, dicitur

enim Luc. V, quod, relictis omnibus, secutus est eum. Ergo non est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia praeceptorum quam transeat ad perfectionem consiliorum.

[46652] IIª-IIae, q. 189 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendum perfectionem caritatis, quod quidem fit inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectae caritatis. Haec autem sunt quae implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio caritatis, sed interdum etiam ipsa caritas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono mortaliter peccando. Unde patet quod religionis observantiae, sicut tollunt impedimenta perfectae caritatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi, sicut patet quod per ieiunium et vigilias et obedientiam et alia huiusmodi, retrahitur homo a peccatis gulae et luxuriae, et a quibuscumque aliis peccatis. Et ideo ingredi religionem non solum expedit his qui sunt exercitati in praeceptis, ut ad maiorem perfectionem perveniant, sed etiam his qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent et perfectionem assequantur.

[46653] IIª-IIae, q. 189 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus dicit, super Matth., *mentitus est adolescens dicens, haec omnia servavi a iuventute mea. Si enim quod positum est in mandatis, diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complesset, quomodo postea, audiens, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, tristis recessit?* Sed intelligendum est eum mentitum esse quantum ad perfectam observantiam huius praecepti. Unde Origenes, super Matth., dicit quod *scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod cum dominus dixisset ei, vade et vende omnia quae habes, coepit dives scalpere caput suum. Et dixit ad eum dominus, quomodo dicis, feci legem et prophetas? Est in lege, diliges proximum tuum sicut teipsum, et ecce, multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame; et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque dominus, redarguens eum, dicit, si vis perfectus esse, et cetera. Impossibile est enim implere mandatum quod dicit, diliges proximum tuum sicut teipsum, et esse divitem, et maxime, tantas possessiones habere.* Quod est intelligendum de perfecta impletione huius praecepti. Imperfecte autem et communi modo verum est eum observasse praecepta. Perfectio enim principaliter in observantia praeceptorum caritatis consistit, ut supra habitum est. Ut ergo dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthaeum peccatorem. Et tamen Matthaeus secutus est vocantem, non autem adolescens, quia facilius convertuntur ad religionem peccatores quam illi qui de sua innocentia praesumunt, quibus dicit dominus, Matth. XXI, *publicani et meretrices praecedunt vos in regnum Dei.*

[46654] IIª-IIae, q. 189 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod summum et infimum tripliciter accipi potest. Uno modo, in eodem statu et in eodem homine. Et sic manifestum est quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens toto tempore vitae suae proficit, ut ad summum perveniat. Alio modo, per comparationem ad diversos status. Et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat, sicut non oportet ut qui vult esse clericus,

prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo, quantum ad diversas personas. Et sic manifestum est quod unus statim incipit, non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit, in II Dialog., *omnes cognoscant, Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione coepisset.*

[46655] II^{a}-IIae, q. 189 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sacri ordines praeexigunt sanctitatem, sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Unde pondus ordinum imponendum est parietibus iam per sanctitatem desiccatis, sed pondus religionis desiccat parietes, idest homines, ab humore vitiorum.

[46656] II^{a}-IIae, q. 189 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossae apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinae, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit haereticos et schismaticos hunc ordinem pervertere, manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinae pertinere. Sequitur enim, hic vero se servasse, scilicet praedictum ordinem, *dicit, constringens se maledicto, sic, quasi, non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia. Quia humiliter sentiebam, prius nutritus lacte, quod est verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem Angelorum, idest ad verbum quod est in principio apud Deum.* Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur ieiunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi antequam per spiritum sanctum interius ad hoc instigentur ut difficilia propria voluntate assumant. Unde et post Pentecosten, post receptionem spiritus sancti, ieiunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *non arcetur aetatibus, non finitur morte, non excluditur alvo.* Et Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *implet citharaedum puerum, et Psalmistam facit, implet puerum abstinentem, et iudicem senum facit.* Et postea subdit, *nulla ad discendum mora agitur, omne quod voluerit, mox ut tetigerit mentem, docet.* Et sicut dicitur Eccle. VIII, *non est in hominis ditione prohibere spiritum.* Et apostolus, I ad Thess. V, monet, spiritum nolite extinguere. Et Act. VII, contra quosdam dicitur, *vos semper spiritui sancto restitistis.*

[46657] II^{a}-IIae, q. 189 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod praeceptorum quaedam sunt principalia, quae sunt fines et praeceptorum et consiliorum, scilicet praecepta caritatis. Ad quae consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. Alia vero sunt praecepta secundaria, quae ordinantur ad praecepta caritatis ut sine quibus caritatis praecepta observari non possunt omnino. Sic igitur perfecta observantia praeceptorum caritatis praecedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quae sunt ad finem. Observantia vero praeceptorum caritatis secundum communem modum, et similiter alia praecepta, comparantur ad consilia sicut commune ad proprium, quia observantia praeceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia praeceptorum communiter sumpta, praecedit naturae ordine consilia, non tamen oportet quod tempore, quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. Observantia vero praeceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam praeceptorum cum consiliis sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem est naturaliter prius imperfecto, natura

enim, ut Boetius dicit, a perfectis sumit initium. Nec tamen oportet quod prius observentur praecepta sine consiliis et postea cum consiliis, sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam sit homo, vel quod prius sit coniugatus quam sit virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet praecepta in saeculo quam transeat ad religionem, praesertim quia conversatio saecularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

Articulus 2

[46658] II^{a}-IIae, q. 189 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religioni adstringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati Benedicti, et secundum statutum Innocentii IV, qui etiam prohibuit, ante annum probationis completum, eos per professionem religioni adstringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in saeculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

[46659] II^{a}-IIae, q. 189 a. 2 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in registro, et habetur in decretis, dist. XLV, quod *Iudaei, non vi, sed libera voluntate ut convertantur suadendi sunt.* Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

[46660] II^{a}-IIae, q. 189 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus debet alteri praebere occasionem ruinae, unde Exod. XXI dicitur, *si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos vel asinus in eam, dominus cisternae reddet pretium iumentorum.* Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

[46661] II^{a}-IIae, q. 189 a. 2 s. c. Sed contra est quod in Psalmo dicitur, vovete, et reddite domino Deo vestro, ubi dicit Glossa quod *quaedam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas et huiusmodi, ad haec ergo vovenda nos invitat.* Sed Scriptura sacra non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

[46662] II^{a}-IIae, q. 189 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum est laudabilius quam si sine voto fiat. Tum quia vovere est actus religionis, quae habet quandam excellentiam inter virtutes. Tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum, et sicut peccatum est gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate confirmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum est secundum se laudabile.

[46663] II^{a}-IIae, q. 189 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est religionis votum. Unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio. Et tale votum debet praecedere annus probationis, ut probat obiectio. Aliud autem est votum simplex,

ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum. Et ante tale votum non oportet praecedere probationis annum.

[46664] IIª-IIae, q. 189 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quae ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet, post votum, non potest aliquis finem salutis consequi nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda, quinimmo, ut Augustinus dicit, ad Armentarium et Paulinam, *felix est necessitas quae ad meliora transmittit.*

[46665] IIª-IIae, q. 189 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod vovere religionis ingressum est quaedam confirmatio voluntatis ad meliora. Et ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinae, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti, sicut nec derogat bonitati Baptismi quod aliqui post Baptismum gravius peccant.

Articulus 3

[46666] IIª-IIae, q. 189 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare. Dicitur enim in decretis, XVII, qu. II, *Consaldus presbyter, quondam infirmitatis passione pressus, monachum se fieri promisit, non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiae in manu advocati refutavit, ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri.* Et postea subdit, *iudicamus ut praefatus presbyter beneficium et altaria recipiat et quiete retineat.* Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

[46667] IIª-IIae, q. 189 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus tenetur facere id quod non est in sua potestate. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius, sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

[46668] IIª-IIae, q. 189 a. 3 arg. 3 Praeterea, per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium terrae sanctae, quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quod votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

[46669] IIª-IIae, q. 189 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. V, *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim Deo infidelis et stulta promissio.* Et super illud Psalmi, vovete et reddite domino Deo vestro, dicit Glossa, *vovere voluntati consulitur, sed post voti promissionem, redditio necessario exigitur.*

[46670] IIª-IIae, q. 189 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto

ageretur, votum est promissio Deo facta de his quae ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit, in epistola ad Bonifacium, *si inter homines solent bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit.* Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. Manifestum est autem quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet. Unde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi, secundum quod se voto obligare intendit, ita scilicet quod, si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

[46671] II^{a}-IIae, q. 189 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de iure in monasterio remanere et Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiae esset sibi consulendum quod, omnibus dimissis, religionem intraret. Unde extra, de voto et voti Redempt., cap. per tuas, consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut, *si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiae resignaret, et redderet altissimo vota sua.*

[46672] II^{a}-IIae, q. 189 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certae religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur. Et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam. Si vero intendit se obligare specialiter ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum suae obligationis.

[46673] II^{a}-IIae, q. 189 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod votum religionis, cum sit perpetuum, est maius quam votum peregrinationis terrae sanctae, quod est temporale. Et sicut Alexander III dicit, et habetur extra, de voto et voti Redempt., *reus fracti voti aliquatenus non habetur qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare.* Rationabiliter autem dici potest quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud Dan. IV, peccata tua eleemosynis redime; multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quae excedit omne genus satisfactionis, etiam publicae poenitentiae, ut habetur in decretis, XXXIII Caus., qu. II, cap. admonere; sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit, super Ezech. Unde in vitis patrum legitur quod eandem gratiam consequuntur religionem ingredientes quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu poenae, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio terrae sanctae quantum ad promotionem in bonum, quae praeponderat absolutioni a poena.

Articulus 4

[46674] II^{a}-IIae, q. 189 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi quam post ingressum exire, secundum illud II Pet. II, *melius erat illis veritatem non cognoscere quam post agnitam retroire.* Et Luc. IX dicitur, *nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est. Ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

[46675] II^{a}-IIae, q. 189 a. 4 arg. 2 Praeterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis, post religionis ingressum, egreditur et ad saeculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu et provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

[46676] II^{a}-IIae, q. 189 a. 4 arg. 3 Praeterea, votum religionis reputatur votum perpetuum, et ideo temporalibus votis praefertur, ut dictum est. Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

[46677] II^{a}-IIae, q. 189 a. 4 s. c. Sed contra est, quia votum professionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, praeexigit annum probationis, qui non praeexigitur ad votum simplex quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur ibi perpetuo remanere.

[46678] II^{a}-IIae, q. 189 a. 4 co. Respondeo dicendum quod obligatio voti ex voluntate procedit, nam vovere voluntatis est, ut Augustinus dicit. In tantum ergo fertur obligatio voti in quantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si igitur vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur. Si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum secundum formam iuris communis, quae est ut ingredientibus detur probationis annus. Unde non tenetur perpetuo in religione remanere.

[46679] II^{a}-IIae, q. 189 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod melius est intrare religionem animo probandi, quam penitus non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retro ire vel aspicere, nisi quando praetermittit id ad quod se obligavit. Alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

[46680] II^{a}-IIae, q. 189 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, praesertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum nec dat malum exemplum. Et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex parte eius, non autem scandalum activum

ex parte exeuntis, quia fecit quod licitum erat ei facere, et quod expediebat propter rationabilem causam, puta infirmitatem aut debilitatem aut aliquid huiusmodi.

[46681] II^{a}-IIae, q. 189 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit. Et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere. Non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

Articulus 5

[46682] II^{a}-IIae, q. 189 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione. Quia extra, de regularibus et Transeunt. ad Relig., dicitur, *nullus tondeatur, nisi legitima aetate et spontanea voluntate.* Sed pueri non videntur habere legitimam aetatem nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfecte usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

[46683] II^{a}-IIae, q. 189 a. 5 arg. 2 Praeterea, status religionis videtur esse status poenitentiae, unde et religio dicitur a religando vel reeligendo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Sed pueris non convenit poenitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

[46684] II^{a}-IIae, q. 189 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut aliquis obligatur iuramento, ita et voto. Sed pueri, ante annos quatuordecim, non debent obligari iuramento, ut habetur in decretis, XXII Caus., qu. V, cap. pueri, et cap. honestum. Ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

[46685] II^{a}-IIae, q. 189 a. 5 arg. 4 Praeterea, illicitum videtur esse obligare aliquem tali obligatione quae posset iuste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus, dicitur enim in decretis, XX Caus., qu. II, quod *puella si ante duodecim aetatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes eius vel tutores id factum irritum facere, si voluerint.* Illicitum est ergo pueros, praesertim ante pubertatis annos, ad religionem recipere vel obligare.

[46686] II^{a}-IIae, q. 189 a. 5 s. c. Sed contra est quod dominus, Matth. XIX, dicit, *sinite parvulos, et nolite eos prohibere venire ad me.* Quod exponens Origenes, super Matth., dicit quod *discipuli Iesu, priusquam discant rationem iustitiae, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo, dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne, aestimatione sapientiae excellentioris, contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum.*

[46687] II^{a}-IIae, q. 189 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quae ex interiori mentis deliberatione procedit. Et hoc votum habet efficaciam ex iure divino. Quae tamen dupliciter tolli potest. Uno modo, per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt

obligatoria, ut habetur extra, de regularibus et Transeunt. ad Relig., cap. sicut tenor. Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sunt doli capaces, quem quidem pueri habent, ut frequentius, circa quartumdecimum annum, puellae vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis. In quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur, secundum diversam dispositionem naturae. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat quod non est propriae potestatis, puta si servus, etiam usum rationis habens, voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante domino; potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in decretis, dist. LIV, cap. si servus. Et quia puer vel puella, infra pubertatis annos, naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suae vitae, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere, Num. XXX. Sic igitur si puer, ante annos pubertatis, simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto. Si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem quantum in se est, ex suo voto, tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cuius potestate adhuc existit; quia ordinatio legis, qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum vel religiosum. Quod quidem subditur ordinationi Ecclesiae, propter solemnitatem quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, ut sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat profitentem esse iam religiosum. Et tamen, licet ante annos pubertatis profiteri non possint, possunt tamen, cum voluntate parentum, in religione recipi ut nutriantur ibidem, sicut de Ioanne Baptista legitur, Luc. I, quod *puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis.* Unde, sicut Gregorius dicit, in II Dialog., *beato Benedicto Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare coeperunt.* Quod est valde expediens, secundum illud Thren. III, *bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescentia sua.* Unde ex communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

[46688] II^a-IIae, q. 189 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod legitima aetas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate. Sed ante annos pubertatis potest esse legitima aetas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

[46689] II^a-IIae, q. 189 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est. Et secundum hoc, convenit pueris, qui de facili imbuuntur. Ex consequenti autem dicitur esse status poenitentiae, inquantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est.

[46690] II^a-IIae, q. 189 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod pueri, sicut non coguntur ad iurandum, ut canon dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel iuramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis, licet non obligentur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

[46691] IIª-IIae, q. 189 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod Num. XXX non reprehenditur mulier in puellari aetate constituta, si voveat absque consensu parentum, potest tamen revocari a parentibus. Ex quo patet quod non peccat vovendo, sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque praeiudicio auctoritatis paternae.

Articulus 6

[46692] IIª-IIae, q. 189 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet praetermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate praecepti quod datur de honoratione parentum, Exod. XX, unde et apostolus dicit, I ad Tim. V, *si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere, et mutuam vicem reddere parentibus*. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quod non debeat aliquis praetermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

[46693] IIª-IIae, q. 189 a. 6 arg. 2 Praeterea, maior videtur esse subiectio filii ad parentes quam servi ad dominum, quia filiatio est naturalis; servitus autem ex maledictione peccati, ut patet Gen. IX. Sed servus non potest praetermittere obsequium domini sui ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in decretis, dist. LIV, si servus. Ergo multo minus filius potest obsequium patris praetermittere ut ingrediatur religionem.

[46694] IIª-IIae, q. 189 a. 6 arg. 3 Praeterea, maiori debito obligatur aliquis parentibus quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi, dicit enim Gregorius, in Regist., et habetur in decretis, dist. LIII, quod *si hi qui sunt rationibus publicis obligati, quandoque monasterium petunt, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a negotiis publicis fuerint absoluti*. Ergo videtur quod multo minus filii possunt religionem ingredi, praetermisso paterno obsequio.

[46695] IIª-IIae, q. 189 a. 6 s. c. Sed contra est quod Matth. IV dicitur quod Iacobus et Ioannes, *relictis retibus et patre, secuti sunt dominum. Ex quo*, ut Hilarius dicit, *docemur, Christum secuturi, et saecularis vitae sollicitudine et paternae domus consuetudine non teneri.*

[46696] IIª-IIae, q. 189 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum huiusmodi, et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc, non liceret alicui filios habenti religionem ingredi, omnino praetermissa cura filiorum idest, non proviso qualiter educari possint, dicitur enim I ad Tim. V, quod *si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior*. Per accidens tamen parentibus convenit ut a filiis adiuventur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est quod, parentibus in necessitate existentibus ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, praetermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si vero non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio

multum indigeant, possunt, praetermisso parentum obsequio, filii religionem intrare, etiam contra praeceptum parentum, quia post annos pubertatis, quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quae pertinent ad dispositionem sui status, praesertim in his quae sunt divini obsequii; *et magis est obtemperandum patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis*, ut apostolus, Heb. XII, dicit. Unde dominus, ut legitur Matth. VIII et Luc. IX, reprehendit discipulum qui nolebat eum statim sequi intuitu paternae sepulturae, erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit.

[46697] IIª-IIae, q. 189 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praeceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione implere possunt praeceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet. Quia etiam illi qui in saeculo vivunt, diversimode parentes honorant, secundum eorum conditionem.

[46698] IIª-IIae, q. 189 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia servitus est in poenam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona possit disponere, servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subiectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere transferendo se ad obsequium Dei, quod maxime pertinet ad hominis bonum.

[46699] IIª-IIae, q. 189 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite praetermittere, facultate exstante. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite praetermittere ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis, secundum iura civilia, non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem aestimationem pecuniae. Unde potest licite, exhibitis rebus suis, religionem intrare, nec tenetur in saeculo remanere ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est.

Articulus 7

[46700] IIª-IIae, q. 189 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod presbyteri curati non possunt licite religionem ingredi. Dicit enim Gregorius, in Pastoral., quod ille qui curam animarum suscipit, *terribiliter admonetur cum dicitur, fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam.* Et subdit, *spondere namque pro amico est animam alienam in periculo suae conversationis accipere.* Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculo animae suae, videtur quod non liceat ei, praetermissa cura animarum,

religionem intrare.

[46701] II^{a}-IIae, q. 189 a. 7 arg. 2 Praeterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

[46702] II^{a}-IIae, q. 189 a. 7 arg. 3 Praeterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, praecipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem actus competunt presbyteris curatis et archidiaconis, quibus ex officio competit praedicare et confessiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

[46703] II^{a}-IIae, q. 189 a. 7 s. c. Sed contra est quod in decretis, XIX Caus., qu. II, cap. duae sunt leges, dicitur, *si quis clericorum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet et saeculariter vivit, si, afflatus spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regulari canonica salvari se voluerit, etiam episcopo suo contradicente, eat liber, nostra auctoritate.*

[46704] II^{a}-IIae, q. 189 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obligatio voti perpetui praefertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemni ad vacandum divinis obsequiis, competit proprie episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi *praesulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani pontificis*, ut habetur extra, de regularibus et Transeuntib. ad Relig., cap. licet, archidiaconi autem et presbyteri curati possunt libere abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papae, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quod archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

[46705] II^{a}-IIae, q. 189 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum quandiu retinent archidiaconatum vel parochiam. Non autem obligaverunt se ad hoc quod perpetuo archidiaconatum vel parochiam teneant.

[46706] II^{a}-IIae, q. 189 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, contra Vigilantium, *quamvis a te linguae vipereae morsus saevissimos patiantur, scilicet religiosi, quibus argumentaris, et dicis, si omnes se clauserint et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? Quis saeculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo, si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda, si enim virgines omnes fuerint et nuptiae non erunt, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur.* Patet ergo quod hic timor stultus est, puta, sicut si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

Articulus 8

[46707] II^{a}-IIae, q. 189 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim apostolus, Heb. X, neque deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam, Glossa, *qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria praesumptione a peccatoribus vel imperfectis, ut iusti videantur, recedunt.* Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

[46708] II^{a}-IIae, q. 189 a. 8 arg. 2 Praeterea, professio monachorum est arctior quam professio regularium canonicorum, ut habetur extra, de statu Monach. et Canonic. Regul. cap. quod Dei timorem. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum, dicitur enim in decretis, XIX Caus., qu. III, *mandamus, et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publice lapsus fuerit, monachus efficiatur.* Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam maiorem.

[46709] II^{a}-IIae, q. 189 a. 8 arg. 3 Praeterea, tandiu aliquis obligatur ad implendum quod vovit, quandiu potest licite illud implere, sicut, si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de praesenti, ante carnalem copulam, tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest de una religione transire ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in saeculo. Quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

[46710] II^{a}-IIae, q. 189 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur in decretis, XX Caus., qu. IV, *virgines sacrae si, pro lucro animae suae, propter districtiorem vitam, ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, synodus concedit.* Et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

[46711] II^{a}-IIae, q. 189 a. 8 co. Respondeo dicendum quod transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile. Tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur. Tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, ceteris paribus. Unde in collationibus patrum abbas Nesteros dicit, *unicuique utile est ut secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam a sua, quam semel elegit, professione discedat.* Et postea, rationem assignans, subdit, *impossibile namque est unum eumdemque hominem simul universis fulciri virtutibus. Quas si quis voluerit pariter attentare, in id incidere eum necesse est ut, dum omnem sequitur, nullam integre consequatur.* Diversae enim religiones praeeminent secundum diversa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem, zelo perfectioris religionis. Quae quidem excellentia, ut supra dictum est, non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur; secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundo, propter declinationem religionis debita perfectione. Puta, si in aliqua religione altiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam

minorem, si melius observetur, sicut in collationibus patrum dicit abbas Ioannes de seipso quod a vita solitaria, in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica coeperat declinare et laxius observari. Tertio, propter infirmitatem vel debilitatem, ex qua interdum provenit quod non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem observare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus est differentia. Nam in primo casu, debet quidem, propter humilitatem, licentiam petere, quae tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse altiorem; *si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium requirendum*; ut habetur extra, de Regular. et Transeunt. ad Relig., cap. licet. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu. In tertio vero casu est etiam dispensatio necessaria.

[46712] II^{a}-IIae, q. 189 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illi qui ad altiorem religionem transeunt, non faciunt hoc praesumptuose, ut iusti videantur, sed devote, ut iustiores fiant.

[46713] II^{a}-IIae, q. 189 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod utraque religio, scilicet monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitae contemplativae. Inter quae praecipua sunt ea quae aguntur in divinis mysteriis, ad quae ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit ut sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit quod sint clerici, ut habetur in decretis, XVI, qu. I. Et ideo, quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiae, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi, ad Rusticum monachum, sic vive in monasterio ut clericus esse merearis, non autem e converso, ut habetur in decretis, XIX Caus., qu. III, in decreto inducto. Sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum maiori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur XIX, qu. III, cap. statuimus.

[46714] II^{a}-IIae, q. 189 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod votum solemne quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex quo quis adstringitur maiori religioni, post votum enim simplex, si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Et ideo ille qui iam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex quod emisit de intrando maiorem religionem.

Articulus 9

[46715] II^{a}-IIae, q. 189 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum. Mandat enim beatus Benedictus, in regula sua, quod *venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus, sed probandum est an spiritus a Deo sint.* Et hoc etiam docet Cassianus, in IV Lib. de institutis Coenob. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

[46716] II^{a}-IIae, q. 189 a. 9 arg. 2 Praeterea, Matth. XXIII, dominus dicit, *vae vobis. Qui circuitis*

mare et aridam ut faciatis unum proselytum, et, cum factus fuerit, facitis eum filium Gehennae duplo quam vos. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

[46717] II^{a}-IIae, q. 189 a. 9 arg. 3 Praeterea, nullus debet inducere aliquem ad id quod pertinet ad eius detrimentum. Sed ille qui inducit aliquem ad religionem, quandoque ex hoc incurrit detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. Ergo videtur quod non sit laudabile inducere aliquos ad religionem.

[46718] II^{a}-IIae, q. 189 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Exod. XXVI, cortina cortinam trahat. Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

[46719] II^{a}-IIae, q. 189 a. 9 co. Respondeo dicendum quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum praemium merentur, dicitur enim Iac. ult., *qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, liberat animam eius a morte, et operit multitudinem peccatorum*; et Dan. XII dicitur, *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Posset tamen contingere circa huiusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret, quod prohibetur, in decretis, XX, qu. III. Secundo, si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in decretis, qu. II, cap. quam pio. Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria ministret in saeculo, nutriens eum ad religionem, vel si, sine pacto, aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio, si mendaciis eum alliciat. Imminet enim sic inducto periculum ne, cum se deceptum invenerit, retrocedat; et sic fiant novissima hominis illius peiora prioribus, ut dicitur Matth. XII.

[46720] II^{a}-IIae, q. 189 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur. Et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

[46721] II^{a}-IIae, q. 189 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum Hilarium, verbum illud domini praenuntiativum fuit perversi studii Iudaeorum quo, post Christi praedicationem, gentiles vel etiam Christianos ad Iudaicum ritum trahendo, faciunt dupliciter Gehennae filios, quia scilicet et peccata pristina quae commiserunt, eis in Iudaismo non dimittuntur et nihilominus incurrunt Iudaicae perfidiae reatum. Et secundum hoc, non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem, hoc refertur ad Iudaeos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad Iudaismum convertebatur, *dum esset gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum, et, gentilis factus, quasi praevaricator, maiori poena fit dignus.* Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non vituperatur, sed hoc solum quod aliquis ei quem convertit det malum exemplum, unde peior efficiatur.

[46722] II^{a}-IIae, q. 189 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod in maiori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad maiorem religionem transeat, nisi sit aliquid speciale quod impediat, puta infirmitas,

vel spes maioris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum maioris religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, et hoc cum dispensatione superioris.

Articulus 10

[46723] II^{a}-IIae, q. 189 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione praecedente. Dicitur enim I Ioan. IV, *nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sunt.* Sed quandoque propositum religionis intrandae non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur; dicitur autem Act. V, *si est ex Deo consilium hoc aut opus, non poteritis dissolvere illud.* Ergo videtur quod, magna examinatione praecedente, debeant aliqui religionem intrare.

[46724] II^{a}-IIae, q. 189 a. 10 arg. 2 Praeterea, Prov. XXV dicitur, causam tuam tracta cum amico tuo. Sed maxime videtur hominis esse causa quae pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

[46725] II^{a}-IIae, q. 189 a. 10 arg. 3 Praeterea, dominus, Luc. XIV, inducit similitudinem de homine qui vult turrim aedificare, quod prius sedens computat sumptus qui sunt ei necessarii, si habeat ad perficiendum, ne insultetur ei, quia hic homo incoepit aedificare, et non potuit consummare. Sumptus autem ad turrim aedificandam, ut Augustinus dicit, in epistola ad Laetum, *nihil est aliud quam ut renuntiet unusquisque omnibus quae sunt eius.* Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare, in cuius figura, I Reg. XVII dicitur quod *David non poterat incedere cum armis Saulis, quia non habebat usum.* Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione praemissa, et multorum consilio habito.

[46726] II^{a}-IIae, q. 189 a. 10 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. IV, quod ad vocationem domini, Petrus et Andreas, continuo, relictis retibus, secuti sunt eum. Ubi Chrysostomus dicit, super Matth., *talem obedientiam Christus quaerit a nobis ut neque instanti tempore remoremur.*

[46727] II^{a}-IIae, q. 189 a. 10 co. Respondeo dicendum quod diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis et dubiis, ut philosophus dicit, in III Ethic., in his autem quae sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primo quidem, ipse religionis ingressus secundum se. Et sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum, et qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., vocat te oriens, idest Christus, et tu attendis occidentem, idest ad hominem mortalem et errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires eius qui est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis, quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinae; secundum illud Isaiae

XL, *qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient.* Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta infirmitas corporalis vel onera debitorum, vel aliqua huiusmodi, in his requiritur deliberatio, et consilium cum his de quibus speratur quod prosint et non impediant. Unde dicitur Eccli. XXXVII, *cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum iniusto de iustitia*, quasi dicat, non, unde sequitur, *non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, *festina, quaeso, te, et haerenti in salo naviculae funem magis praecide quam solve.* Tertio autem potest considerari modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat. Et de talibus potest etiam haberi consilium cum his qui non impediant.

[46728] II^{a}-IIae, q. 189 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, probate spiritus si ex Deo sunt, locum habet in his quae dubia sunt utrum spiritus Dei sit. Sicut dubium potest esse his qui iam sunt in religione, utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat, et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium an propositum de ingressu religionis in corde eius exortum sit a spiritu Dei, cuius est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo, quod aliqui retrocedunt. Non enim omne quod est a Deo, est incorruptibile, alioquin, creaturae corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichaei dicunt; neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est haereticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundum illud Isaiae XLVI, *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrum sit a Deo, quia certa discussione non egent, ut dicit Glossa, super illud I ad Thess. ult., omnia probate.

[46729] II^{a}-IIae, q. 189 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. V; ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Mich. VII, *inimici hominis domestici eius.* Unde Cyrillus, exponens illud Luc. IX, permitte me renuntiare his qui domi sunt, dicit, *quaerere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quod utcumque divisus sit, nam communicare proximis, et consulere nolentes aequa sapere, indicat adhuc utcumque languentem et recedentem. Propter quod, audit a domino, nemo, cum posuerit manum ad aratrum et aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro qui dilationem quaerit occasione redeundi domum et cum propinquis conferendi.*

[46730] II^{a}-IIae, q. 189 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod per aedificationem turris significatur perfectio Christianae vitae. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad aedificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat an velit habere sumptus, vel an possit turrim aedificare si sumptus habeat, sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quae possidet, vel si, hoc faciendo, ad perfectionem pervenire possit. Sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quae possidet, quia nisi abrenuntiaverit, quod est sumptus habere,

non potest, ut ibidem subditur, Christi esse discipulus, quod est turrim aedificare. Timor autem eorum qui trepidant an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, est irrationabilis; et multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit, VIII Confess., *aperiebatur ab ea parte qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae, honeste blandiens ut venirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae; ibi iuventus multa et omnis aetas, et graves viduae et virgines anus. Irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret, tu non poteris quod isti et istae? An isti et istae in semetipsis possunt, et non in domino Deo suo? Quid in te stas, et non stas? Proiice te in eum. Noli metuere, non se subtrahet, ut cadas. Proiice te securus, et excipiet te et sanabit te.* Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum. Quia arma Saulis, sicut Glossa dicit, sunt legis sacramenta, tanquam onerantia, religio autem est suave iugum Christi, quia, ut Gregorius dicit, in IV Moral., *quid grave mentis nostrae cervicibus imponit qui vitare omne desiderium quod perturbat praecipit, qui declinari laboriosa mundi huius itinera monet?* Quod quidem suave iugum super se tollentibus refectionem divinae fruitionis repromittit, et sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducat ipse qui promisit, Iesus Christus, dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars prooemium

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1903 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Tertia pars

Prooemium

[46731] IIIª pr. Quia salvator noster dominus Iesus Christus, teste Angelo, *populum suum salvum faciens a peccatis eorum*, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam, primo considerandum occurrit de ipso salvatore; secundo, de sacramentis eius, quibus salutem consequimur; tertio, de fine immortalis vitae, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit, prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars quaestio I

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1903 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 1

Prooemium

[46732] III^{a} q. 1 pr. Circa primum tria consideranda occurrunt, primo quidem, de convenientia incarnationis ipsius; secundo, de modo unionis verbi incarnati; tertio, de his quae consequuntur ad hanc unionem. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum conveniens fuerit Deum incarnari. Secundo, utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis. Tertio, utrum, si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset. Quarto, utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale. Quinto, utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi. Sexto, utrum eius incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

Articulus 1

[46733] III^{a} q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari. Cum enim Deus ab aeterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab aeterno fuit. Sed Deus ab aeterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

[46734] III^{a} q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quae sunt in infinitum distantia, inconvenienter iunguntur, sicut inconveniens esset iunctura si quis pingeret imaginem in qua *humano capiti cervix iungeretur equina.* Sed Deus et caro in infinitum distant, cum Deus sit simplicissimus caro autem composita, et praecipue humana. Ergo inconveniens fuit quod Deus carni uniretur humanae.

[46735] III^{a} q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sic distat corpus a summo spiritu sicut malitia a summa bonitate. Sed omnino esset inconveniens quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non est conveniens quod summus spiritus increatus corpus assumeret.

[46736] III^{a} q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo; et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quod *intra corpusculum vagientis infantiae lateat cui parum putatur universitas; et tandiu a sedibus suis absit ille regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur*; ut Volusianus scribit ad Augustinum.

[46737] III^{a} q. 1 a. 1 s. c. Sed contra, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei, ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud apostoli, Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Sed sicut Damascenus dicit, in principio III libri, *per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas et sapientia et iustitia et potentia Dei* vel virtus, *bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; iustitia vero, quoniam non alium facit vincere tyrannum, neque vi eripit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi decentissimam solutionem; potentia vero*, sive virtus, *infinita, quia nihil est maius quam Deum fieri hominem.* Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

[46738] III^{a} q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum quod unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae, sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi inquantum est rationalis secundum suam naturam. Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium, I cap. de Div. Nom. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod *naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne*, sicut dicit Augustinus, XIII de Trin. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.

[46739] III^{a} q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ab aeterno non fuit, sed per hoc quod novo modo creaturae se univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quae secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo, sicut creatura, cum prius non esset, in esse producta est, convenienter, cum prius non esset unita Deo, postmodum fuit ei unita.

[46740] III^{a} q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod uniri Deo in unitate personae non fuit conveniens carni humanae secundum conditionem suae naturae, quia hoc erat supra dignitatem

ipsius. Conveniens tamen fuit Deo, secundum infinitam excellentiam bonitatis eius, ut sibi eam uniret pro salute humana.

[46741] III^{a} q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaelibet alia conditio secundum quam quaecumque creatura differt a creatore, a Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata, Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis, incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas; et similiter malum poenae a Dei iustitia est introductum propter gloriam Dei. Malum vero culpae committitur per recessum ab arte divinae sapientiae et ab ordine divinae bonitatis. Et ideo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et poenalitati subiectam, non autem fuit conveniens ei assumere malum culpae.

[46742] III^{a} q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus respondet, in epistola ad Volusianum, *non habet hoc Christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanae ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit, hominum est iste sensus nihil nisi corpus valentium cogitare. Deus autem non mole, sed virtute magnus est, unde magnitudo virtutis eius nullas in angusto sentit angustias. Non est ergo incredibile, ut verbum hominis transiens simul auditur a multis et a singulis totum, quod verbum Dei permanens simul ubique sit totum.* Unde nullum inconveniens sequitur, Deo incarnato.

Articulus 2

[46743] III^{a} q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium ad reparationem humani generis verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei, cum sit Deus perfectus, ut in primo habitum est, nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo verbum Dei incarnatum naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

[46744] III^{a} q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad reparationem humanae naturae, quae per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quam quod homo satisfaceret pro peccato. Non enim Deus ab homine requirere plus debet quam possit, et, cum pronior sit ad miserendum quam ad puniendum, sicut homini imputat actum peccati, ita etiam videtur quod ei imputet ad deletionem peccati actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanae naturae verbum Dei incarnari.

[46745] III^{a} q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad salutem hominis praecipue pertinet ut Deum revereatur, unde dicitur Malach. I, *si ego dominus, ubi timor meus? Si pater, ubi honor meus?* Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur quod eum considerant super omnia elevatum, et ab hominum sensibus remotum, unde in Psalmo dicitur, *excelsus super omnes gentes dominus, et super caelos gloria eius*; et postea subditur, *quis sicut dominus Deus noster?* Quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanae saluti quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

[46746] III^{a} q. 1 a. 2 s. c. Sed contra, illud per quod humanum genus liberatur a perditione, est

necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinae incarnationis est huiusmodi, secundum illud Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Ergo necesse fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

[46747] III^{a} q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter, uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae, Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. Unde dicit Augustinus, XIII de Trin., *ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati omnia aequaliter subiacent, sed sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse.* Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bono. Primo quidem, quantum ad fidem, quae magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit. Unde Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Dei filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem.* Secundo, quantum ad spem, quae per hoc maxime erigitur. Unde Augustinus dicit, XIII de Trin., *nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam ut Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Tertio, quantum ad caritatem, quae maxime per hoc excitatur. Unde Augustinus dicit, in libro de catechizandis rudibus, *quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?* Et postea subdit, *si amare pigebat, saltem reamare non pigeat.* Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebuit. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de nativitate domini, *homo sequendus non erat, qui videri poterat, Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui ab homine videretur, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo.* Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem, dicit enim Augustinus, in quodam sermone de Nativ. domini, *factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.* Similiter etiam hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi Diabolum praeferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati. Unde dicit Augustinus, XIII de Trin., *quando sic Deo coniungi potuit humana natura ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere quia non habent carnem.* Secundo, quia per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando. Unde dicit Augustinus, in libro de vera religione, *demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit.* Et Leo Papa dicit, in sermone de nativitate, *agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire.* Tertio quia, ad praesumptionem hominis tollendam, *gratia Dei, nullis meritis praecedentibus, in homine Christo nobis commendatur*, ut dicitur XIII de Trinitate. Quarto, quia *superbia hominis, quae maximum impedimentum est ne inhaereatur Deo*

per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari, ut Augustinus dicit ibidem. Quinto, ad liberandum hominem a servitute. Quod quidem, ut Augustinus dicit, XIII de Trin., *fieri debuit sic ut Diabolus iustitia hominis Iesu Christi superaretur*, quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum. Unde et Leo Papa dicit, in sermone de Nativ., *suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium, nisi esset homo verus, non praeberet exemplum.* Sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt, supra comprehensionem sensus humani.

[46748] III^{a} q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.

[46749] III^{a} q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliqua satisfactio potest dici sufficiens dupliciter. Uno modo, perfecte, quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem commissae culpae. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit, quia tota natura humana erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius personae, vel etiam plurium, poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare. Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis, tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actio satisfacientis haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem eius qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

[46750] III^{a} q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus, assumendo carnem, suam maiestatem non minuit, et per consequens non minuitur ratio reverentiae ad ipsum. Quae augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

Articulus 3

[46751] III^{a} q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., *alia multa sunt cogitanda in Christi incarnatione* praeter absolutionem a peccato, de quibus dictum est. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

[46752] III^{a} q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad omnipotentiam divinae virtutis pertinet ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus

effectus, cum sit finita per suam essentiam. In solo autem opere incarnationis videtur praecipue manifestari infinitus effectus divinae potentiae, per hoc quod in infinitum distantia coniunguntur, inquantum factum est quod homo esset Deus. In quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scilicet homo, primo principio coniungitur, scilicet Deo. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

[46753] III^{a} q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiae. Sed post peccatum capax est gratiae unionis, quae est maxima gratia. Ergo, si homo non peccasset, humana natura huius gratiae capax fuisset. Nec Deus subtraxisset naturae humanae bonum cuius capax erat. Ergo, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

[46754] III^{a} q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, praedestinatio Dei est aeterna. Sed dicitur, Rom. I, de Christo, quod *praedestinatus est filius Dei in virtute.* Ergo etiam ante peccatum necessarium erat filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei praedestinatio impleretur.

[46755] III^{a} q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per hoc quod dixit, *hoc nunc os ex ossibus meis*, etc., quod apostolus dicit esse *magnum sacramentum in Christo et Ecclesia*, ut patet Ephes. V. Sed homo non potuit esse praescius sui casus, eadem ratione qua nec Angelus, ut Augustinus probat, super Gen. ad Litt. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

[46756] III^{a} q. 1 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., exponens illud quod habetur Luc. XIX, *venit filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat, si homo non peccasset, filius hominis non venisset.* Et I ad Tim. I, super illud verbum, *Christus venit in hunc mundum ut peccatores salvos faceret*, dicit Glossa, *nulla causa veniendi fuit Christo domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla medicinae est causa.*

[46757] III^{a} q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod, etiam si homo non peccasset, Dei filius fuisset incarnatus. Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

[46758] III^{a} q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes aliae causae quae sunt assignatae, pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinae sapientiae, et iustitiae rectitudine perfectus a Deo, ad omnia necessaria cognoscenda. Sed quia homo, deserto Deo, ad corporalia collapsus erat, conveniens fuit ut Deus, carne assumpta, etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit Augustinus, super illud Ioan. I cap., *verbum caro factum est, caro te obcaecaverat, caro te sanat, quoniam sic venit Christus ut de carne*

vitia carnis exstingueret.

[46759] III^{a} q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur. Ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur sic in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona.

[46760] III^{a} q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum ordinem potentiae naturalis. Quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum. Et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturae replet, alioquin, Deus non posset facere in creatura nisi quod facit; quod falsum est, ut in primo habitum est. Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam productam esse post peccatum, Deus enim permittit mala fieri ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur Rom. V, *ubi abundavit iniquitas, superabundavit et gratia.* Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur, *o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.*

[46761] III^{a} q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationem aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

[46762] III^{a} q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod nihil prohibet alicui revelari effectus cui non revelatur causa. Potuit ergo primo homini revelari incarnationis mysterium sine hoc quod esset praescius sui casus, non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

Articulus 4

[46763] III^{a} q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanae saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale est gravius quam originale peccatum, minima enim poena debetur originali peccato, ut Augustinus dicit, contra Iulianum. Ergo principalius incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum.

[46764] III^{a} q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, ut in secundo habitum est. Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum poenam sensus pati in cruce, non autem poenam damni, quia nullum defectum habuit divinae visionis aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis quam originalis.

[46765] III^{a} q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut Chrysostomus dicit, in II de compunctione cordis, *hic est affectus servi fidelis, ut beneficia domini sui quae communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli praestita reputet*, quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit, ad Galat. II, *dilexit me, et*

tradidit semetipsum pro me. Sed propria peccata nostra sunt actualia, originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, ut aestimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

[46766] III^a q. 1 a. 4 s. c. Sed contra est quod Ioan. I dicitur, *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.*

[46767] III^a q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum quod certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quae postmodum superaddita sunt, non quod omnia deleantur (quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhaerent, secundum illud Ioan. III, *venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*), sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnem deletionem. Unde dicitur Rom. V, *non sicut delictum, sic et donum, nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem.* Tanto autem principalius ad alicuius peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum maius est. Dicitur autem maius aliquid dupliciter. Uno modo, intensive, sicut est maior albedo quae est intensior. Et per hunc modum maius est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo dictum est. Alio modo dicitur aliquid maius extensive, sicut dicitur maior albedo quae est in maiori superficie. Et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae. Et quantum ad hoc, Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, inquantum *bonum gentis divinius est quam bonum unius*, ut dicitur in I Ethic.

[46768] III^a q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

[46769] III^a q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccato originali in futura retributione non debetur poena sensus, poenalitates tamen quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia huiusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, voluit sensibilem dolorem pati, ut mortem et alia huiusmodi in seipso consummaret.

[46770] III^a q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus ibidem inducit, verba illa dicebat apostolus, *non quasi diminuere volens amplissima et per orbem terrarum diffusa Christi munera, sed ut pro omnibus se solum indicaret obnoxium. Quid enim interest si et aliis praestitit, cum quae tibi sunt praestita ita integra sunt et ita perfecta quasi nulli alii ex his aliquid fuerit praestitum?* Ex hoc ergo quod aliquis debet sibi reputare beneficia Christi praestita esse, non debet existimare quod non sint praestita aliis. Et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturae quam peccatum unius personae. Sed illud peccatum commune ita perfecte curatum est in unoquoque ac si in eo solo esset curatum. Et praeterea, propter unionem caritatis, totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

Articulus 5

[46771] III^{a} q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinae caritatis processit, secundum illud Ephes. II, *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.* Sed caritas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundum illud Prov. III, *ne dicas amico tuo, vade et revertere, cras dabo tibi; cum statim possis dare.* Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.

[46772] III^{a} q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, I Tim. I dicitur, *Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Sed plures salvati fuissent si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset, plurimi enim, ignorantes Deum, in suo peccato perierunt in diversis saeculis. Ergo convenientius fuisset quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

[46773] III^{a} q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, opus gratiae non est minus ordinatum quam opus naturae. Sed *natura initium sumit a perfectis*, ut dicit Boetius, in libro de consolatione. Ergo opus gratiae debuit a principio esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiae, secundum illud, *verbum caro factum est*, et postea subditur, *plenum gratiae et veritatis.* Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari.

[46774] III^{a} q. 1 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere*, ubi dicit Glossa quod *plenitudo temporis est quod praefinitum fuit a Deo patre quando mitteret filium suum.* Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus. Et sic non fuit conveniens quod a principio humani generis Deus incarnaretur.

[46775] III^{a} q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem naturae humanae per peccati abolitionem manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis, ante peccatum, Deum incarnatum fuisse, non enim datur medicina nisi iam infirmis. Unde ipse dominus dicit, Matth. IX, *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus, non enim veni vocare iustos, sed peccatores.* Sed non etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat, unde eo modo erat homo liberandus ut, humiliatus, recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Galat. III, *ordinata per Angelos in manu mediatoris*, dicit Glossa, *magno consilio factum est ut, post hominis casum, non illico Dei filius mitteretur. Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii, in lege naturali, ut sic vires naturae suae cognosceret. Ubi cum deficeret, legem accepit. Qua data, invaluit morbus, non legis, sed naturae vitio, ut ita, cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, et gratiae quaereret auxilium.* Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde apostolus dicit, I ad Cor. XV, *non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus*

homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis. Tertio, propter dignitatem ipsius verbi incarnati. Quia super illud Galat. IV, *ubi venit plenitudo temporis*, dicit Glossa, *quanto maior iudex veniebat, tanto praeconum series longior praecedere debebat.* Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret. Quia circa finem mundi *refrigescet caritas multorum*, et Luc. XVIII dicitur, *cum filius hominis veniet, putasne inveniet fidem super terram?*

[46776] III^{a} q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum opportunitate et personarum conditione. Si enim medicus statim a principio aegritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis laederet quam iuvaret. Et ideo etiam dominus non statim incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

[46777] III^{a} q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus ad hoc respondet, in libro de sex quaestionibus Paganorum, dicens, qu. II, quod *tunc voluit Christus hominibus apparere, et apud eos praedicari suam doctrinam, quando et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. His enim temporibus, et his in locis, tales homines in eius praedicatione futuros esse sciebat quales, non quidem omnes, sed tamen multi in eius corporali praesentia fuerunt, qui nec in eum, suscitatis mortuis, credere voluerunt.* Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus dicit, in libro de perseverantia, *nunquid possumus dicere Tyrios aut Sidonios, talibus apud se virtutibus factis, credere noluisse, aut credituros non fuisse si fierent, cum ipse dominus eis attestetur quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum?* Proinde, ut ipse solvens subdit, *sicut apostolus ait, non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei, qui his quos praevidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit, aliis autem non subvenit, de quibus in sua praedestinatione, occulte quidem sed iuste, aliud iudicavit. Ita misericordiam eius in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur sine dubitatione credamus.*

[46778] III^{a} q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod perfectum est prius imperfecto, in diversis quidem, tempore et natura, oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit, sed in uno et eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturae humanae duratione praecedit aeterna Dei perfectio, sed sequitur ipsam consummata perfectio in unione ad Deum.

Articulus 6

[46779] III^{a} q. 1 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi. Dicitur enim in Psalmo, *senectus mea in misericordia uberi*, idest, in novissimo, ut Glossa dicit. Sed tempus incarnationis est maxime tempus misericordiae, secundum illud Psalmi, *quoniam venit tempus miserendi eius.* Ergo incarnatio debuit differri usque in finem mundi.

[46780] IIIª q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut dictum est, perfectum, in eodem, tempore est posterius imperfecto. Ergo id quod est maxime perfectum, debet esse ultimo in tempore. Sed summa perfectio humanae naturae est in unione ad verbum, quia *in Christo complacuit omnem plenitudinem divinitatis inhabitare*, ut apostolus dicit, Coloss. I. Ergo incarnatio debuit differri usque in finem mundi.

[46781] IIIª q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, non est conveniens fieri per duo quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanae naturae, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per incarnationem. Et ita incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

[46782] IIIª q. 1 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Habacuc III, *in medio annorum notum facies.* Non ergo debuit incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

[46783] IIIª q. 1 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet, primo, ex unione divinae et humanae naturae. Sicut enim dictum est, perfectum uno modo tempore praecedit imperfectum, in eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore praecedit perfectum; in eo vero quod est perfectionis causa efficiens, perfectum tempore praecedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit. Quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem, et ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus*, et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri. Sed perfectio gloriae, ad quam perducenda est ultimo natura humana per verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundo, ex effectu humanae salutis. Ut enim dicitur in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *in potestate dantis est quando vel quantum velit misereri. Venit ergo quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cum enim languore quodam humani generis obsolescere coepisset cognitio Dei inter homines et mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renovatae notitiae Dei et morum. Et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysen legem litteris dedit. Et quia eam gentes spreverunt non se subiicientes ei, neque hi qui acceperunt servaverunt, motus misericordia dominus misit filium suum, qui, data omnibus remissione peccatorum, Deo patri illos iustificatos offerret.* Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris. Tertio apparet quod hoc non fuisset conveniens ad manifestationem divinae virtutis, quae pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem praesentis et praeteriti.

[46784] IIIª q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est quod, sicut Augustinus dicit, in libro Retractationum, tempus incarnationis potest comparari iuventuti humani generis, *propter vigorem fervoremque fidei, quae per dilectionem*

operatur, senectuti autem, quae est sexta aetas, *propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta aetate. Et quamvis in corpore non possit esse simul iuventus et senectus, potest tamen simul esse in anima, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem.* Et ideo in libro octogintatrium quaest., alicubi dixit Augustinus quod *non oportuit divinitus venire magistrum, cuius imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore iuventutis* alibi autem dixit Christum in sexta aetate humani generis, tanquam in senectute, venisse.

[46785] III^{a} q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est.

[46786] III^{a} q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super illud Ioan., *non misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, duo sunt Christi adventus, primus quidem, ut remittat peccata; secundus, ut iudicet. Si enim hoc non fecisset, universi simul perditi essent, omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei.* Unde patet quod non debuit adventum misericordiae differre usque in finem mundi.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione II ad quaestionem XV

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1903 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 2

Prooemium

[46787] III^a q. 2 pr. Deinde considerandum est de modo unionis verbi incarnati. Et primo quantum ad ipsam unionem; secundo, quantum ad personam assumentem; tertio, quantum ad naturam assumptam. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum unio verbi incarnati sit facta in natura. Secundo, utrum sit facta in persona. Tertio, utrum sit facta in supposito vel hypostasi. Quarto, utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita. Quinto, utrum sit facta aliqua unio animae et corporis in Christo. Sexto, utrum natura humana fuerit unita verbo accidentaliter. Septimo, utrum ipsa unio sit aliquid creatum. Octavo, utrum sit idem quod assumptio. Nono, utrum sit maxima unionum. Decimo, utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam. Undecimo, utrum eam aliqua merita praecesserint. Duodecimo, utrum aliqua gratia fuerit homini Christo naturalis.

Articulus 1

[46788] III^{a} q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio verbi incarnati sit facta in una natura. Dicit enim Cyrillus, et inducitur in gestis Concilii Chalcedonensis, *non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei verbi incarnatam.* Quod quidem non fieret nisi unio esset in natura. Ergo unio verbi incarnati facta est in natura.

[46789] III^{a} q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Athanasius dicit, sicut anima rationalis et caro conveniunt in constitutione humanae naturae, sic Deus et homo conveniunt in constitutione alicuius unius naturae. Ergo facta est unio in natura.

[46790] III^{a} q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, duarum naturarum una non denominatur ex altera nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur, dicit enim Cyrillus divinam naturam esse incarnatam; et Gregorius Nazianzenus dicit naturam humanam esse deificatam; ut patet per Damascenum. Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

[46791] III^{a} q. 2 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in determinatione Concilii Chalcedonensis, *confitemur in novissimis diebus filium Dei unigenitum inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem.* Ergo unio non est facta in natura.

[46792] III^{a} q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam, oportet considerare quid sit natura. Sciendum est igitur quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum. Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium huius generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod philosophus dicit, in II Physic., quod *natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens.* Hoc autem principium vel forma est, vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est, in eo quod generatur, *essentia speciei, quam significat definitio*, inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit, in libro de duabus naturis, dicens, *natura est unamquamque rem informans specifica differentia*, quae scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem verbi incarnati esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo, ex duobus perfectis integris remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc, posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quae scilicet est sine ordine; vel commensurationis, quae est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, ordo vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur. Secundo, quia ex huiusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid, remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt. Alio modo fit aliquid ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum complexionis. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est. Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie, differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus nec esset eiusdem naturae cum patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his quae plurimum distant non potest fieri commixtio, solvitur enim species unius eorum, puta si quis guttam aquae amphorae vini apponat. Et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat humanam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina. Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis,

sicut ex anima et corpore fit homo; et similiter ex diversis membris. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum suam rationem perfecta, divina scilicet et humana. Secundo, quia divina et humana natura non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea. Neque per modum formae et materiae, quia divina natura non potest esse forma alicuius, praesertim corporei. Sequeretur etiam quod species resultans esset communicabilis pluribus, et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus neque esset humanae naturae, neque divinae, differentia enim addita variat speciem, sicut unitas in numeris, sicut dicitur in VIII Metaphys.

[46793] III^{a} q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas Cyrilli exponitur in quinta synodo sic, *si quis, unam naturam Dei verbi incarnatam dicens, non sic accipit sicut patres docuerunt, quia ex divina natura et humana unione secundum subsistentiam facta, sed ex talibus vocibus naturam unam sive substantiam divinitatis et carnis Christi introducere conatur, talis anathema sit.* Non ergo sensus est quod in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta, sed quia una natura Dei verbi carnem univit in persona.

[46794] III^{a} q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae, et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duabus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est. Unitas vero personae constituitur ex eis inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo, unus enim Christus subsistit in divina natura et humana.

[46795] III^{a} q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Damascenus dicit, natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter non quod sit in naturam carnis conversa. Similiter etiam caro dicitur deificata, ut ipse dicit, non per conversionem, sed per unionem ad verbum, salvis suis proprietatibus, ut intelligatur caro deificata quia facta est Dei verbi caro, non quia facta sit Deus.

Articulus 2

[46796] III^{a} q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unio verbi incarnati non sit facta in persona. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo. Si ergo unio non est in natura, sequitur quod non sit facta in persona.

[46797] III^{a} q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est. Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

[46798] III^{a} q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut Boetius dicit, in libro de duabus naturis, *persona est*

rationalis naturae individua substantia. Sed verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam, *natura enim universalis non sistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur*, ut Damascenus dicit. Ergo humana natura habet suam personalitatem. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.

[46799] III^{a} q. 2 a. 2 s. c. Sed contra est quod in Chalcedonensi synodo legitur, *non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eundem filium unigenitum dominum nostrum Iesum Christum confitemur.* Ergo facta est unio verbi in persona.

[46800] III^{a} q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum quod persona aliud significat quam natura. Natura enim significat *essentiam speciei, quam significat definitio.* Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia, sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito, non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil est aliud praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona quam *rationalis naturae individua substantia*, secundum Boetium. Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem Christianam. Quia igitur verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem consequens est quod unio sit facta in persona verbi, non autem in natura.

[46801] III^{a} q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum significandi, sicut dictum est, quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur verbo ut verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut eius natura in aliquid transmutetur, ideo unio facta est in persona, non in natura.

[46802] III^{a} q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat, quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est

in Christo quam in nobis, quia in nobis, quasi per se existens, propriam personalitatem habet in Christo autem existit in persona verbi. Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae, tamen sensitivum nobilius est in homine, propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

[46803] III^{a} q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod *Dei verbum non assumpsit naturam humanam in universali, sed in atomo*, idest in individuo, sicut Damascenus dicit, alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non est tamen persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua, non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.

Articulus 3

[46804] III^{a} q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod unio verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., *divina substantia et humana utrumque est unus Dei filius, sed aliud propter verbum, et aliud propter hominem.* Leo Papa etiam dicit, in epistola ad Flavianum, *unum horum coruscat miraculis, et aliud succumbit iniuriis.* Sed omne quod est aliud et aliud, differt supposito. Ergo unio verbi incarnati non est facta in supposito.

[46805] III^{a} q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, hypostasis nihil est aliud quam substantia particularis, ut Boetius dicit, in libro de duabus naturis. Manifestum est autem quod in Christo est quaedam alia substantia particularis praeter hypostasim verbi, scilicet corpus et anima et compositum ex eis. Ergo in Christo est alia hypostasis praeter hypostasim verbi Dei.

[46806] III^{a} q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, hypostasis verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Sed Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana, dicit enim Dionysius, I cap. de Div. Nom., *intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem secundum omnem naturam supersubstantialiter excedit.* Non autem continetur sub specie humana nisi sit hypostasis quaedam humanae speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis praeter hypostasim verbi Dei. Et sic idem quod prius.

[46807] III^{a} q. 2 a. 3 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *in domino nostro Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim.*

[46808] III^{a} q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam, ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi. Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo, ex hoc quod persona supra hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem; secundum quod Boetius dicit, in libro de duabus naturis, quod *persona est rationalis naturae individua substantia.* Et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanae naturae in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti patres, utrumque in Concilio quinto, apud Constantinopolim celebrato, damnaverunt, dicentes, *si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias seu duas personas, talis anathema sit, nec enim adiectionem personae vel subsistentiae suscepit sancta Trinitas, incarnato uno de sancta Trinitate, Deo verbo.* Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium, in libro de duabus naturis. Secundo quia, si detur quod persona aliquid addat supra hypostasim in quo possit fieri unio, hoc nihil est aliud quam proprietas ad dignitatem pertinens, secundum quod a quibusdam dicitur quod persona est *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.* Si ergo facta sit unio in persona et non in hypostasi, consequens erit quod non sit facta unio nisi secundum dignitatem quandam. Et hoc est, approbante synodo Ephesina, damnatum a Cyrillo sub his verbis, *si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas coniunctione quae secundum dignitatem vel auctoritatem est vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit.* Tertio, quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea etiam quae ad naturae rationem pertinent in concreto, dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo praeter hypostasim verbi, sequetur quod de aliquo alio quam de verbo verificentur ea quae sunt hominis, puta esse natum de virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante Concilio Ephesino, sub his verbis, *si quis personis duabus vel subsistentiis eas quae sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis impartitur voces, aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini praeter illud ex Deo verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero, velut Deo decibiles, soli ex Deo patre verbo, anathema sit.* Sic igitur patet esse haeresim ab olim damnatam dicere quod in Christo sunt duae hypostases vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem synodo legitur, *si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo patre verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem scilicet Deum et hominem, anathema sit.*

[46809] III^{a} q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quae provenit ex differentia accidentali, potest ad eandem hypostasim vel suppositum in rebus creatis pertinere, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse, non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis. Unde sicut quod dicitur alterum et alterum in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum

accidentalium; ita quod Christus dicitur aliud et aliud, non importat diversitatem suppositi sive hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit, in epistola ad Chelidonium, *aliud et aliud sunt ea ex quibus salvator est, non alius autem et alius. Dico vero aliud et aliud e contrario quam in Trinitate habet. Ibi enim alius et alius dicimus, ut non subsistentias confundamus, non aliud autem et aliud.*

[46810] III^a q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. Secundum vero quod venit in unionem alicuius magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus aut pes. Et similiter humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cuiusdam completi, scilicet totius Christi prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum, sed illud completum ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

[46811] III^a q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel specie ratione eius quod pertinet ad eius individuationem, sed ratione naturae, quae secundum formam determinatur, cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic igitur dicendum est quod Christus est in specie humana ratione naturae assumptae, non ratione ipsius hypostasis.

Articulus 4

[46812] III^a q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis verbi, ut ex dictis patet. Sed in verbo non est aliud persona et natura, ut patet ex his quae dicta sunt in prima parte. Cum ergo natura verbi sit simplex, ut in primo ostensum est, impossibile est quod persona Christi sit composita.

[46813] III^a q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis, quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.

[46814] III^a q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis, sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si igitur ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit persona, sed natura. Et sic in Christo erit facta unio in natura. Quod est contra praedicta.

[46815] III^a q. 2 a. 4 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, III libro, *in domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim, ex utrisque compositam.*

[46816] III^a q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum quod persona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum id quod est in se. Et sic est omnino simplex, sicut et natura verbi. Alio modo, secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere

in aliqua natura. Et secundum hoc, persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit.

[46817] IIIª q. 2 a. 4 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[46818] IIIª q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa compositio personae ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri, sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

[46819] IIIª q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod non in omni compositione hoc verificatur quod illud quod componitur sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus continui; nam continuum non componitur nisi ex continuis. Animal vero componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.

Articulus 5

[46820] IIIª q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit unio animae et corporis. Ex unione enim animae et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta. Non autem hypostasis verbi Dei, quae est aeterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis praeter hypostasim verbi. Quod est contra praedicta.

[46821] IIIª q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, ex unione animae et corporis constituitur natura humanae speciei. Damascenus autem dicit, in III libro, quod *in domino nostro Iesu Christo non est communem speciem accipere.* Ergo in eo non est facta compositio animae et corporis.

[46822] IIIª q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, anima non coniungitur corpori nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso verbo Dei, quod est fons et principium vitae. Ergo in Christo non fuit unio animae et corporis.

[46823] IIIª q. 2 a. 5 s. c. Sed contra est quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animae. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundum illud quod Ecclesia cantat, *animatum corpus assumens, de virgine nasci dignatus est.* Ergo in Christo fuit unio animae et corporis.

[46824] IIIª q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum quod Christus dicitur homo univoce cum hominibus aliis, utpote eiusdem speciei existens, secundum illud apostoli, Philipp. II, *in similitudinem hominum factus.* Pertinet autem ad rationem speciei humanae quod anima corpori uniatur, non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod sit actus materiae; et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima unita corpori, et contrarium est haereticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi.

[46825] IIIª q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex hac ratione moti fuerunt illi qui

negaverunt unionem animae et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam aut hypostasim in Christo inducere; quia videbant quod in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit quia anima et corpus sic in eis coniunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem ut adiuncta alteri principaliori quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animae et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona, sed advenit ipsum coniunctum personae seu hypostasi praeexistenti. Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficaciae unio animae et corporis in Christo quam in nobis. Quia ipsa coniunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget, sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus, quamvis in eis sit nobilior et virtuosior; et hoc per adiunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis animae rationalis, ut etiam supra dictum est.

[46826] III^{a} q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum Damasceni potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut referatur ad humanam naturam. Quae quidem non habet rationem communis speciei secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur; vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanae naturae. Nisi forte diceretur quod humana natura esset quaedam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia. Sed tunc filius Dei non assumpsisset carnem, contra id quod dicitur Luc. ult., *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Similiter etiam non potest dici quod filius Dei assumpsit humanam naturam prout est in omnibus individuis eiusdem speciei, quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascenus postea dicit in eodem libro, quod assumpserit naturam humanam in atomo, idest in individuo, *non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturae, quam in persona filii Dei.* Alio modo potest intelligi dictum Damasceni ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animae et corporis non resultet una communis natura, quae est humana, sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod sit quaedam natura communis; quia sic illud esset natum praedicari de pluribus. Et hoc ibi intendit. Unde subdit, *neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus, ex deitate et humanitate, in deitate et humanitate, Deus perfectus, idem et homo perfectus.*

[46827] III^{a} q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est principium vitae corporalis. Unum quidem effectivum. Et hoc modo verbum Dei est principium omnis vitae. Alio modo est aliquid principium vitae formaliter. Cum enim *vivere viventibus sit esse*, ut dicit philosophus, in II de anima; sicut unumquodque formaliter est per suam formam, ita corpus vivit per animam. Et hoc modo non potuit corpus vivere per verbum, quod non potest esse corporis forma.

Articulus 6

[46828] III^a q. 2 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod humana natura fuerit unita verbo Dei accidentaliter. Dicit enim apostolus, Philipp. II, de filio Dei, quod *habitu inventus est ut homo.* Sed habitus accidentaliter advenit ei cuius est, sive accipiatur habitus prout est unum de decem generibus; sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est filio Dei.

[46829] III^a q. 2 a. 6 arg. 2 Praeterea, omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, hoc enim dicimus accidens quod potest alicui et adesse et abesse praeter subiecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore filio Dei habenti esse perfectum ab aeterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

[46830] III^a q. 2 a. 6 arg. 3 Praeterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicuius rei, est accidens eius, quia omne quod est vel est substantia, vel est accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam filii Dei divinam, quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est. Ergo oportet quod natura humana accidentaliter filio Dei advenerit.

[46831] III^a q. 2 a. 6 arg. 4 Praeterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed natura humana in Christo fuit divinitatis instrumentum, dicit enim Damascenus, in III libro, quod *caro Christi instrumentum divinitatis existit.* Ergo videtur quod humana natura fuerit filio Dei unita accidentaliter.

[46832] III^a q. 2 a. 6 s. c. Sed contra est quod illud quod accidentaliter praedicatur, non praedicat aliquid, sed quantum vel quale vel aliquo modo se habens si igitur humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur Christus esse homo, non praedicaretur aliquid, sed quale aut quantum aut aliquo modo se habens. Quod est contra decretalem Alexandri Papae dicentis, *cum Christus sit perfectus Deus et perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere quod Christus, secundum quod est homo, non est aliquid?*

[46833] III^a q. 2 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, ad huius quaestionis evidentiam, sciendum est quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex haeresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas, sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt quod ex duabus naturis est constituta una natura; ita quod confitentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis; non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia vero fuit haeresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam filii Dei, et filii hominis. Quas dicebant sibi invicem esse unitas, primo quidem, secundum inhabitationem, inquantum scilicet verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo. Secundo, secundum unitatem affectus, inquantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Dei. Tertio modo, secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Dei verbi instrumentum. Quarto, secundum dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur filio Dei, exhibetur filio hominis, propter coniunctionem ad filium Dei. Quinto, secundum aequivocationem, idest secundum communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et filium Dei. Manifestum est autem omnes istos modos accidentalem unionem importare. Quidam autem posteriores magistri, putantes se has haereses declinare, in

eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita; dicentes hominem quendam, compositum ex anima et corpore, a principio suae conceptionis esse assumptum a Dei verbo. Et haec est prima opinio quam Magister ponit in sexta distinctione tertii libri sententiarum. Alii vero, volentes servare unitatem personae, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed haec duo, separata ab invicem, esse unita verbo accidentaliter, ut sic non cresceret numerus personarum. Et haec est tertia opinio quam Magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in haeresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est. Et si fiat vis in nomine personae, considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personae, propter unitatem dignitatis et honoris. Unde et quinta synodus definit anathema eum qui dicit *unam personam secundum dignitatem, honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt*. Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc, quod posuit unionem accidentalem. Non enim differt dicere quod verbum Dei unitum est homini Christo secundum inhabitationem sicut in templo suo, sicut dicebat Nestorius; et dicere quod unitum fuit verbum homini secundum induitionem sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio. Quae etiam dicit peius aliquid quam Nestorius, quod anima et corpus non sunt unita. Fides autem Catholica, medium tenens inter praedictas positiones, neque dicit esse unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam; neque etiam secundum accidens; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim. Unde in quinta synodo legitur, *cum multis modis unitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur, interemptionem eorum quae convenerunt colentes*, (idest, interimentes utramque naturam), *unionem secundum confusionem dicunt; Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt, sancta vero Dei Ecclesia, utriusque perfidiae impietatem reiiciens unionem Dei verbi ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam.* Sic igitur patet quod secunda trium opinionum quas Magister ponit, quae asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia Catholicae fidei. Similiter etiam prima opinio, quae ponit duas hypostases; et tertia, quae ponit unionem accidentalem; non sunt dicendae opiniones, sed haereses in Conciliis ab Ecclesia damnatae.

[46834] III^{a} q. 2 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, *non necesse autem omnifariam et indefective assimilari exempla, quod enim in omnibus simile, idem utique erit, et non exemplum. Et maxime in divinis, impossibile enim simile exemplum invenire et in theologia*, idest in deitate personarum, et in dispensatione, idest in mysterio incarnationis. Humana igitur natura in Christo assimilatur habitui, idest vestimento, non quidem quantum ad accidentalem unionem, sed quantum ad hoc, quod verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum. Et etiam quantum ad hoc, quod vestimentum mutatur, quia scilicet formatur secundum figuram eius qui induit ipsum, qui a sua forma non mutatur propter vestimentum, et similiter humana natura assumpta a verbo Dei est meliorata, ipsum autem verbum Dei non est mutatum; ut exponit Augustinus, in libro octogintatrium quaestionum.

[46835] III^{a} q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud quod advenit post esse completum,

accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi. Sicut in resurrectione corpus adveniet animae praeexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam. Non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud esse hominis cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam, ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae; sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter filio Dei.

[46836] III^{a} q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem, ut patet V Metaphys., dupliciter dicitur, uno modo, essentia sive natura; alio modo, pro supposito sive hypostasi. Unde sufficit ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.

[46837] III^{a} q. 2 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra eius. Nestorius igitur posuit quod natura humana est assumpta a verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quod homo ille vere esset filius Dei, sed instrumentum eius. Unde Cyrillus dicit, in epistola ad monachos Aegypti, *hunc Emanuelem, idest Christum, non tanquam instrumenti officio sumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum vere humanatum*, idest hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

Articulus 7

[46838] III^{a} q. 2 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unio divinae et humanae naturae non sit aliquid creatum. Nihil enim in Deo creatum potest esse, quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanae naturae unitus. Ergo videtur quod unio non sit aliquid creatum.

[46839] III^{a} q. 2 a. 7 arg. 2 Praeterea, finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quod huiusmodi unio maxime debeat iudicari secundum conditionem divinae hypostasis. Quae non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

[46840] III^{a} q. 2 a. 7 arg. 3 *Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

[46841] III^{a} q. 2 a. 7 s. c. Sed contra est, quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa non fuit ab aeterno, sed incoepit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

[46842] III^{a} q. 2 a. 7 co. Respondeo dicendum quod unio de qua loquimur est relatio quaedam quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est, omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur, non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non nascitur secundum mutationem Dei. Sic igitur dicendum est quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: in humana autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter. Et ideo oportet dicere quod sit quoddam creatum.

[46843] III^{a} q. 2 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod haec unio non est in Deo realiter sed solum secundum rationem tantum, dicitur enim Deus unitus creaturae ex hoc quod creatura unita est ei, absque Dei mutatione.

[46844] III^{a} q. 2 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio relationis, sicut et motus dependet ex fine vel termino, sed esse eius dependet ex subiecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est, consequens est quod habeat esse creatum.

[46845] III^{a} q. 2 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo dicitur et est Deus propter unionem inquantum terminatur ad hypostasim divinam. Non tamen sequitur quod ipsa unio sit creator vel Deus, quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam relatione

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

m.

Articulus 8

[46846] III^a q. 2 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod idem sit unio quod assumptio. Relationes enim, sicut et motus, specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quod non differant unio et assumptio.

[46847] III^a q. 2 a. 8 arg. 2 Praeterea, in mysterio incarnationis idem videtur esse uniens et assumens, unitum et assumptum. Sed unio et assumptio videntur sequi actionem et passionem unientis et uniti, vel assumentis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio quod assumptio.

[46848] III^a q. 2 a. 8 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, *aliud est unio, aliud incarnatio. Nam unio solam demonstrat copulationem, ad quid autem facta est, non adhuc. Incarnatio autem et humanatio determinant ad quem sit facta copulatio.* Sed similiter assumptio non determinat ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur idem esse unio et assumptio.

[46849] III^a q. 2 a. 8 s. c. Sed contra est quod divina natura dicitur unita, non autem assumpta.

[46850] III^a q. 2 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, unio importat relationem divinae naturae et humanae secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio quae incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur. Mutatio autem consistit in actione et passione. Sic igitur dicendum est quod prima et principalis differentia inter unionem et assumptionem est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem secundum quam dicitur aliquid assumptum. Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia. Nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse. Et ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam per hoc quod dicitur homo, unde vere dicimus quod filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, idest in abstracto, significatur ut assumpta, non autem dicimus

quod filius Dei sit humana natura. Ex eodem etiam sequitur tertia differentia, quod relatio, praecipue aequiparantiae, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem et passio diversimode se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum et a quo et ad quem, dicitur enim assumptio quasi ab alio ad se sumptio, unio autem nihil horum determinat. Unde indifferenter dicitur quod humana natura est unita divinae, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso, quia humana natura adiuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.

[46851] III^{a} q. 2 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unio et assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est.

[46852] III^{a} q. 2 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod uniens et assumens non omnino sunt idem. Nam omnis persona assumens est uniens, non autem e converso. Nam persona patris univit naturam humanam filio, non autem sibi et ideo dicitur uniens, non assumens. Et similiter non est idem unitum et assumptum. Nam divina natura dicitur unita, non assumpta.

[46853] III^{a} q. 2 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod assumptio determinat cui facta est copulatio ex parte assumentis, inquantum assumptio dicitur quasi ad se sumptio. Sed incarnatio et humanatio ex parte assumpti, quod est caro, vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione et ab unione, et ab incarnatione seu humanatione.

Articulus 9

[46854] III^{a} q. 2 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod unio duarum naturarum non sit maxima unionum. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo quod est unum, eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur esse simpliciter unum, sicut praecipue patet de ipsa unitate quae est principium numeri. Ergo huiusmodi unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

[46855] III^{a} q. 2 a. 9 arg. 2 Praeterea, quanto ea quae uniuntur magis distant, tanto minor est unio. Sed ea quae secundum hanc unionem uniuntur, maxime distant, scilicet natura divina et humana, distant enim in infinitum. Ergo huiusmodi est minima unio.

[46856] III^{a} q. 2 a. 9 arg. 3 Praeterea, per unionem aliquid fit unum. Sed ex unione animae et corporis in nobis fit aliquid unum in persona et natura, ex unione autem divinae et humanae naturae fit aliquid unum solum in persona. Ergo maior est unio animae ad corpus quam divinae naturae ad humanam. Et sic unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

[46857] III^{a} q. 2 a. 9 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod *homo potius est in filio quam filius in patre.* Filius autem est in patre per unitatem essentiae, homo autem est in filio per unionem incarnationis. Ergo maior est unio incarnationis quam unitas divinae essentiae. Quae tamen est maxima unitatum. Et sic, per consequens, unio incarnationis importat maximam

unitatem.

[46858] III^a q. 2 a. 9 co. Respondeo dicendum quod unio importat coniunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi, uno modo, ex parte eorum quae coniunguntur; et alio modo, ex parte eius in quo coniunguntur. Et ex hac parte huiusmodi unio habet praeeminentiam inter alias uniones, nam unitas personae divinae, in qua uniuntur duae naturae, est maxima. Non autem habet praeeminentiam ex parte eorum quae coniunguntur.

[46859] III^a q. 2 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unitas personae divinae est maior quam unitas numeralis, quae scilicet est principium numeri. Nam unitas divinae personae est unitas per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem, est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem unitatis. Et ideo non competit sibi ratio partis, sicut unitati numerali, quae est pars numeri, et quae participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc unio incarnationis praeeminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis personae. Non autem ratione naturae humanae, quae non est ipsa unitas personae divinae, sed est ei unita.

[46860] III^a q. 2 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte coniunctorum, non autem ex parte personae in qua est facta unio.

[46861] III^a q. 2 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod unitas divinae personae est maior unitas quam unitas et personae et naturae in nobis. Et ideo unio incarnationis est maior quam unio animae et corporis in nobis.

[46862] III^a q. 2 a. 9 ad 4 Quia vero id quod in contrarium obiicitur falsum supponit, scilicet quod maior sit unio incarnationis quam unitas personarum divinarum in essentia, dicendum est ad auctoritatem Augustini quod humana natura non est magis in filio Dei quam filius Dei in patre sed multo minus, sed ipse homo, quantum ad aliquid, est magis in filio quam filius in patre; inquantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico homo, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico, filius Dei; non autem idem est suppositum patris et filii.

Articulus 10

[46863] III^a q. 2 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis non sit per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secunda parte habitum est. Sed unio humanae naturae ad divinam non est facta per accidens, ut supra ostensum est. Ergo videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam.

[46864] III^a q. 2 a. 10 arg. 2 Praeterea, gratiae subiectum est anima. Sed sicut dicitur Coloss. II, *in Christo habitavit plenitudo divinitatis corporaliter*. Ergo videtur quod illa unio non sit facta per gratiam.

[46865] III^a q. 2 a. 10 arg. 3 Praeterea, quilibet sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur unio incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus quam alii sancti

homines.

[46866] III^{a} q. 2 a. 10 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Praedest. sanctorum, *ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus.* Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

[46867] III^{a} q. 2 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, gratia dupliciter dicitur, uno modo, ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo, ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem naturae suae. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter. Uno modo, per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum. Alio modo, per esse personale, qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit personae filii Dei. Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum, sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu. Sic igitur dicendum est quod, si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, potest dici quaedam gratia, inquantum nullis praecedentibus meritis hoc est factum, non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis qua mediante talis unio fiat.

[46868] III^{a} q. 2 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratia quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse coniuncta ipsi naturae divinae in persona filii. Maius autem est ipsa res quam similitudo eius participata.

[46869] III^{a} q. 2 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia habitualis est solum in anima, sed gratia, idest gratuitum Dei donum quod est uniri divinae personae, pertinet ad totam naturam humanam, quae componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo divinitatis in Christo corporaliter habitasse, quia est unita divina natura non solum animae, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, idest non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis, de quibus ibidem subditur quod sunt *umbra futurorum, corpus autem est Christus*, prout scilicet corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam quod divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, scilicet tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones, uno modo, per essentiam, praesentiam et potentiam, sicut in ceteris creaturis; alio modo, per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis tertio modo, per unionem personalem, quod est proprium sibi.

[46870] III^{a} q. 2 a. 10 ad 3 Unde patet responsio ad tertium, quia scilicet unio incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem, sicut alii sancti uniuntur Deo; sed secundum subsistentiam, sive personam.

Articulus 11

[46871] III^{a} q. 2 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta. Quia super illud Psalmi, *fiat misericordia tua, domine, super nos, quemadmodum speravimus in te*, dicit Glossa, *hic insinuatur desiderium prophetae de incarnatione, et meritum impletionis.* Ergo incarnatio cadit sub merito.

[46872] III^{a} q. 2 a. 11 arg. 2 Praeterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui patres merebantur vitam aeternam, ad quam pervenire non poterant nisi per incarnationem, dicit enim Gregorius, in libro Moral., *hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantamlibet iustitiae virtutem haberent, ex corporibus educti in sinum caelestis patriae statim recipi nullo modo poterant, quia nondum ille venerat qui iustorum animas in perpetua sede collocaret.* Ergo videtur quod meruerint incarnationem.

[46873] III^{a} q. 2 a. 11 arg. 3 Praeterea, de beata virgine cantatur quod *dominum omnium meruit portare*, quod quidem factum est per incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito.

[46874] III^{a} q. 2 a. 11 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Praedest. sanctorum, *quisquis in capite nostro praecedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis, membris eius, praecedentia merita multiplicatae regenerationis inquirat.* Sed nulla merita praecesserunt regenerationem nostram secundum illud Tit. III, *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis.* Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita praecesserunt.

[46875] III^{a} q. 2 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex praemissis quod nulla eius merita potuerunt praecedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonae vitae obtinuerit esse filius Dei, sicut posuit Photinus, sed ponimus quod a principio suae conceptionis ille homo vere fuerit filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam filium Dei, secundum illud Luc. I, *quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.* Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Unde nulla eius operatio potuit esse meritum unionis. Sed neque etiam opera cuiuscumque alterius hominis potuerunt esse meritoria huius unionis ex condigno. Primo quidem, quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quae est virtutis praemium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem mentis beatae ad Deum, quae est per actum fruentis. Et ita non potest cadere sub merito. Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito, quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quae est principium gratiae, secundum illud Ioan. I, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Tertio, quia incarnatio Christi est reformativa totius humanae naturae. Et ideo non cadit sub merito alicuius hominis singularis, quia bonum alicuius puri hominis non potest esse causa boni totius naturae. Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo.

Congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.

[46876] III^{a} q. 2 a. 11 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[46877] III^{a} q. 2 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum hoc esse falsum, quod sub merito cadat omne illud sine quo praemium esse non potest. Quaedam enim sunt quae non solum requiruntur ad praemium, sed etiam praeexiguntur ad meritum, sicut divina bonitas et eius gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter incarnationis mysterium est principium merendi, quia *de plenitudine Christi omnes accepimus*, ut dicitur Ioan. I.

[46878] III^{a} q. 2 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod beata virgo dicitur meruisse portare dominum Iesum Christum, non quia meruit Deum incarnari, sed quia meruit, ex gratia sibi data, illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei.

Articulus 12

[46879] III^{a} q. 2 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia unionis non fuerit Christo homini naturalis. Unio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut supra dictum est. Sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quam naturalis.

[46880] III^{a} q. 2 a. 12 arg. 2 Praeterea, gratia dividitur contra naturam, sicut gratuita, quae sunt a Deo, distinguuntur contra naturalia, quae sunt a principio intrinseco. Sed eorum quae ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

[46881] III^{a} q. 2 a. 12 arg. 3 Praeterea, naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundum naturam divinam, quia sic conveniret etiam aliis personis. Neque etiam naturalis est ei secundum naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus qui sunt eiusdem naturae cum ipso. Ergo videtur quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

[46882] III^{a} q. 2 a. 12 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., *in naturae humanae susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum.*

[46883] III^{a} q. 2 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter. Uno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri. Alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet, secundum illud Ephes. II, *eramus natura filii irae*; et Sap. XII, *nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum.* Gratia igitur Christi, sive unionis sive habitualis, non potest dici naturalis quasi causata ex principiis naturae humanae in ipso, quamvis possit dici naturalis quasi proveniens in naturam humanam Christi causante divina natura ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo

inquantum eam a nativitate habuit, quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinae personae unita, et anima eius fuit munere gratiae repleta.

[46884] III^a q. 2 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinae naturae, quae est vere natura Christi. Et etiam convenit Christo a principio nativitatis.

[46885] III^a q. 2 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod non secundum idem dicitur gratia, et naturalis. Sed gratia quidem dicitur inquantum non est ex merito, naturalis autem dicitur inquantum est ex virtute divinae naturae in humanitate Christi ab eius nativitate.

[46886] III^a q. 2 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanae naturae causata. Et ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam, propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex spiritu sancto ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, inquantum divina natura est principium activum huius gratiae. Et hoc convenit toti Trinitati, scilicet huius gratiae esse activum principium.

Quaestio 3

Prooemium

[46887] III^a q. 3 pr. Deinde considerandum est de unione ex parte personae assumentis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum assumere conveniat personae divinae. Secundo, utrum conveniat naturae divinae. Tertio, utrum natura possit assumere, abstracta personalitate. Quarto, utrum una persona possit assumere sine alia. Quinto, utrum quaelibet persona possit assumere. Sexto, utrum plures personae possint assumere unam naturam numero. Septimo, utrum una persona possit assumere duas naturas numero. Octavo, utrum magis fuerit conveniens de persona filii quod assumpsit humanam naturam, quam de alia persona divina.

Articulus 1

[46888] III^a q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod personae divinae non conveniat assumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quod personae divinae non conveniat assumere naturam creatam.

[46889] III^a q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo

ei quod in ipsum assumitur, sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut in prima parte dictum est. Ergo personae divinae non convenit assumere, quod est ad se sumere.

[46890] III^a q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quod constitutum assumat constituens, quia effectus non agit in suam causam. Ergo personae non convenit assumere naturam.

[46891] III^a q. 3 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *formam, idest naturam servi in suam accepit Deus ille*, scilicet unigenitus, *personam.* Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personae competit accipere naturam, quod est assumere.

[46892] III^a q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in verbo assumptionis duo importantur, videlicet principium actus, et terminus, dicitur enim assumere quasi ad se aliquid sumere. Huius autem assumptionis persona est et principium et terminus. Principium quidem, quia personae proprie competit agere, huiusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est huius sumptionis terminus, quia, sicut supra dictum est, unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quod propriissime competit personae assumere naturam.

[46893] III^a q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit, in epistola synodali Ephesini Concilii, *non secundum coappositionem coniunctionis intelligimus modum.* Sicut etiam in unione hominis ad Deum quae est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo, sed id quod divinum est apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur.

[46894] III^a q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod persona dicitur incommunicabilis inquantum non potest de pluribus suppositis praedicari. Nihil tamen prohibet plura de persona praedicari. Unde non est contra rationem personae sic communicari ut subsistat in pluribus naturis. Quia etiam in personam creatam possunt plures naturae concurrere accidentaliter, sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinae personae, propter eius infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

[46895] III^a q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, natura humana non constituit personam divinam simpliciter, sed constituit eam secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet filius Dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab aeterno, sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

Articulus 2

[46896] III^a q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod naturae divinae non

conveniat assumere. Quia, sicut dictum est assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam, quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut supra dictum est. Ergo naturae divinae non competit assumere naturam humanam.

[46897] III^{a} q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, natura divina communis est tribus personis. Si igitur naturae convenit assumere, sequitur quod conveniat tribus personis et ita pater assumpsit humanam naturam, sicut et filius. Quod est erroneum.

[46898] III^{a} q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, assumere est agere. Agere autem convenit personae, non naturae, quae magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturae.

[46899] III^{a} q. 3 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *illa natura quae semper genita manet ex patre*, idest, quae est per generationem aeternam accepta a patre, *naturam nostram sine peccato suscepit.*

[46900] III^{a} q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis, et terminus eius. Esse autem assumptionis principium convenit naturae divinae secundum seipsam, quia eius virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non convenit naturae divinae secundum seipsam, sed ratione personae in qua consideratur. Et ideo primo quidem et propriissime persona dicitur assumere, secundario autem potest dici quod etiam natura assumit naturam ad sui personam. Et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa; sed quia naturam carnis assumpsit. Unde dicit Damascenus, *dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum.*

[46901] III^{a} q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ly se est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito a persona verbi. Et ideo, inquantum natura divina sumit naturam humanam ad personam verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis pater assumat naturam humanam ad personam verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se, quia non est idem suppositum patris et verbi. Et ideo non potest dici proprie quod pater assumat naturam humanam.

[46902] III^{a} q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod convenit divinae naturae secundum se, convenit tribus personis, sicut bonitas, sapientia et huiusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personae verbi, sicut dictum est. Et ideo soli illi personae convenit.

[46903] III^{a} q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in Deo idem est quod est et quo est, ita etiam in eo idem est quod agit et quo agit, quia unumquodque agit inquantum est ens. Unde natura divina et est id quo Deus agit, et est ipse Deus agens.

Articulus 3

[46904] III^{a} q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, abstracta personalitate per

intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim quod naturae convenit assumere ratione personae. Sed quod convenit alicui ratione alicuius, remoto eo, non potest ei convenire, sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

[46905] III^{a} q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, assumptio importat terminum unionis, ut dictum est. Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.

[46906] III^{a} q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, in prima parte dictum est quod in divinis, abstracta personalitate, nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.

[46907] III^{a} q. 3 a. 3 s. c. Sed contra est quod in divinis personalitas dicitur proprietas personalis, quae est triplex, scilicet paternitas, processio et filiatio, ut in prima parte dictum est. Sed, remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio, sicut Angelus dixit, Luc. I, *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Ergo videtur quod, etiam remota personalitate, natura divina possit assumere.

[46908] III^{a} q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum quod intellectus dupliciter se habet ad divina uno modo, ut cognoscat Deum sicuti est. Et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo quod aliud remaneat, quia totum quod est in Deo est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublata alia, quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter et divisim id quod in Deo est unum. Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia huiusmodi, quae dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quae dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

[46909] III^{a} q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia in divinis idem est quo est et quod est, quidquid eorum quae attribuuntur Deo in abstracto secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc, positis proprietatibus personalibus in Deo, dicimus tres personas, ita, exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suae subsistentiae vel personalitatis.

[46910] III^{a} q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Iudaei intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam verbi.

[46911] III^{a} q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis, quasi aliud sit quod subiicitur relationi, et aliud ipsa

relatio, quia quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quae dicuntur de Deo intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum iam dictum.

Articulus 4

[46912] III^{a} q. 3 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente. Indivisa enim sunt opera Trinitatis, ut dicit Augustinus, in Enchirid., sicut enim trium personarum est una essentia, ita una operatio. Sed assumere est operatio quaedam. Ergo non potest convenire uni personae divinae quin conveniat alii.

[46913] III^{a} q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut dicimus personam filii incarnatam, ita et naturam, *tota enim divina natura in una suarum hypostasum incarnata est*, ut dicit Damascenus, in III libro. Sed natura communis est tribus personis. Ergo et assumptio.

[46914] III^{a} q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut humana natura in Christo assumpta est a Deo, ita etiam et homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom. XIV, *Deus illum assumpsit*. Sed haec assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo et prima.

[46915] III^{a} q. 3 a. 4 s. c. Sed contra est quod Dionysius, II cap. de Div. Nom., incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam theologiam, secundum quam scilicet aliquid distinctum dicitur de divinis personis.

[46916] III^{a} q. 3 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, assumptio duo importat, scilicet actum assumentis, et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis, sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est. Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis, sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae quod non alii. Tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni personae filii.

[46917] III^{a} q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex parte operationis. Et sequeretur conclusio si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

[46918] III^{a} q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod natura dicitur incarnata, sicut et assumens, ratione personae ad quam terminata est unio, sicut dictum est, non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis, sed quia nihil deest de perfectione divinae naturae personae incarnatae.

[46919] III^{a} q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod assumptio quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud II Pet. I, *ut divinae consortes naturae*, et cetera. Et ideo huiusmodi assumptio

communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini. Sed assumptio quae est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est.

Articulus 5

[46920] III^{a} q. 3 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nulla alia persona divina potuit humanam naturam assumere, praeter personam filii. Per huiusmodi enim assumptionem factum est quod Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset quod esse filium conveniret patri vel spiritui sancto, hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo pater et spiritus sanctus carnem assumere non possent.

[46921] III^{a} q. 3 a. 5 arg. 2 Praeterea, per incarnationem divinam homines sunt assecuti adoptionem filiorum, secundum illud Rom. VIII, *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.* Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quae non convenit nec patri nec spiritui sancto, unde dicitur Rom. VIII, *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Ergo videtur quod nulla alia persona potuit incarnari praeter personam filii.

[46922] III^{a} q. 3 a. 5 arg. 3 Praeterea, filius dicitur missus, et genitus nativitate temporali, secundum quod incarnatus est. Sed patri non convenit mitti, qui est innascibilis, ut in prima parte habitum est. Ergo saltem persona patris non potuit incarnari.

[46923] III^{a} q. 3 a. 5 s. c. Sed contra, quidquid potest filius, potest pater, alioquin, non esset eadem potentia trium. Sed filius potuit incarnari. Ergo similiter pater et spiritus sanctus.

[46924] III^{a} q. 3 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis, et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare, sicut patet in potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire vel personae patris vel spiritus sancti, sicut univit eam personae filii. Et ideo dicendum est quod pater vel spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut et filius.

[46925] III^{a} q. 3 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio aeterna, sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde, si per hunc modum nomen filiationis ad patrem vel spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

[46926] III^{a} q. 3 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a patre, qui est principium naturalis

filiationis; et per donum spiritus sancti, qui est amor patris et filii; secundum illud Galat. IV, *misit Deus spiritum filii sui in corda nostra, clamantem, abba, pater.* Et ideo sicut, filio incarnato, adoptivam filiationem accipimus ad similitudinem naturalis filiationis eius; ita, patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tanquam a principio naturalis filiationis; et a spiritu sancto, tanquam a nexu communi patris et filii.

[46927] III^{a} q. 3 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod patri convenit esse innascibilem secundum nativitatem aeternam, quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur filius secundum incarnationem, eo quod est ab illo, sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

Articulus 6

[46928] III^{a} q. 3 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod duae personae divinae non possunt assumere unam et eandem numero naturam. Hoc enim supposito aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures, sicut enim una natura divina in pluribus personis non patitur esse plures deos, ita una humana natura in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo, quia unus homo est iste homo, qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum, quod est inconveniens. Non ergo duae aut tres personae possunt accipere unam naturam humanam.

[46929] III^{a} q. 3 a. 6 arg. 2 Praeterea, assumptio terminatur ad unitatem personae, ut dictum est. Sed non est una persona patris et filii et spiritus sancti. Ergo non possunt tres personae assumere unam naturam humanam.

[46930] III^{a} q. 3 a. 6 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, et Augustinus, in I de Trin., quod ex incarnatione filii Dei consequitur quod quidquid dicitur de filio Dei, dicitur de filio hominis, et e converso. Si ergo tres personae assumerent unam naturam humanam, sequitur quod quidquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine, et e converso ea quae dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium patris, scilicet generare filium ab aeterno, diceretur de illo homine, et per consequens diceretur de filio Dei, quod est inconveniens. Non ergo est possibile quod tres personae divinae assumant unam naturam humanam.

[46931] III^{a} q. 3 a. 6 s. c. Sed contra, persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana. Sed tres personae possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

[46932] III^{a} q. 3 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ex unione animae et corporis in Christo non fit neque nova persona neque hypostasis, sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam. Quod quidem non fit per potentiam naturae humanae, sed per potentiam personae divinae. Est autem talis divinarum personarum conditio quod una earum non

excludit aliam a communione eiusdem naturae, sed solum a communione eiusdem personae. Quia igitur in mysterio incarnationis *tota ratio facti est potentia facientis*, ut Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum; magis est circa hoc iudicandum secundum conditionem personae assumentis quam secundum conditionem naturae humanae assumptae. Sic igitur non est impossibile divinis personis ut duae vel tres assumant unam naturam humanam. Esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim vel unam personam humanam, sicut Anselmus dicit, in libro de conceptu virginali, quod *plures personae non possunt assumere unum eundemque hominem.*

[46933] III^{a} q. 3 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, hac positione facta, quod scilicet tres personae assumerent unam humanam naturam, verum esset dicere quod tres personae essent unus homo, propter unam humanam naturam, sicut nunc verum est dicere quod sunt unus Deus, propter unam divinam naturam. Nec ly unus importat unitatem personae, sed unitatem in natura humana. Non enim posset argui ex hoc quod tres personae sunt unus homo, quod essent unus simpliciter, nihil enim prohibet dicere quod homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; sicut Augustinus dicit, VI de Trin., *diversum est natura spiritus hominis et spiritus Dei, sed inhaerendo fit unus spiritus*, secundum illud I Cor. VI, *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.*

[46934] III^{a} q. 3 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitate non unius personae, sed in unitate singularum personarum, ita scilicet quod, sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

[46935] III^{a} q. 3 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod circa mysterium incarnationis fuit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam, quia quaecumque conveniunt naturae, possunt praedicari de persona subsistente in natura illa, cuiuscumque naturae nomine significetur. Praedicta ergo positione facta, de persona patris poterunt praedicari et ea quae sunt humanae naturae, et ea quae sunt divinae, et similiter de persona filii et spiritus sancti. Non autem illud quod conveniret personae patris ratione propriae personae, posset attribui personae filii aut spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quae remaneret. Posset ergo dici quod, sicut pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundum quod ly homo supponeret pro persona patris. Si quis autem ulterius procederet, homo est ingenitus, filius est homo, ergo filius est ingenitus, esset fallacia figurae dictionis vel accidentis. Sicut et nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia pater est ingenitus, nec tamen possumus concludere quod filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.

Articulus 7

[46936] III^{a} q. 3 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio incarnationis non habet aliud suppositum praeter suppositum personae divinae, ut ex supra dictis patet. Si ergo

ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum eiusdem speciei. Quod videtur implicare contradictionem, non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundum distinctionem suppositorum.

[46937] III^{a} q. 3 a. 7 arg. 2 Praeterea, hac suppositione facta, non posset dici quod persona divina incarnata esset unus homo, quia non haberet unam naturam humanam. Similiter etiam non posset dici quod essent plures homines, quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi esset unum tantum suppositum. Ergo praedicta positio esset omnino impossibilis.

[46938] III^{a} q. 3 a. 7 arg. 3 Praeterea, in incarnationis mysterio tota divina natura est unita toti naturae assumptae, idest cuilibet parti eius, est enim Christus *perfectus Deus et perfectus homo, totus Deus et totus homo*, ut Damascenus dicit, in III libro. Sed duae humanae naturae non possent totaliter sibi invicem uniri, quia oporteret quod anima unius esset unita corpori alterius, et quod etiam duo corpora essent simul, quod etiam confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quod persona divina duas humanas naturas assumeret.

[46939] III^{a} q. 3 a. 7 s. c. Sed contra est quod quidquid potest pater, potest filius. Sed pater post incarnationem filii, potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam filius assumpsit, in nullo enim per incarnationem filii est diminuta potentia patris vel filii. Ergo videtur quod filius, post incarnationem, possit aliam humanam naturam assumere, praeter eam quam assumpsit.

[46940] III^{a} q. 3 a. 7 co. Respondeo dicendum quod id quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam humanam naturam quod ad eius personalitatem alia assumi non possit. Quod est impossibile, non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod, sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quae est principium unionis; sive secundum suam personalitatem, quae est terminus unionis, oportet dicere quod persona divina, praeter naturam humanam quam assumpsit possit aliam numero naturam humanam assumere.

[46941] III^{a} q. 3 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod natura creata perficitur in sua ratione per formam, quae multiplicatur secundum divisionem materiae. Et ideo, si compositio formae et materiae constituat novum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio incarnationis unio formae et materiae, idest animae et corporis, non constituit novum suppositum, ut supra dictum est. Et ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturae, propter divisionem materiae, absque distinctione suppositorum.

[46942] III^{a} q. 3 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod posset videri quod, praedicta positione facta, consequeretur quod essent duo homines, propter duas naturas, absque hoc quod essent ibi duo supposita, sicut e converso tres personae dicerentur unus homo, propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse verum. Quia nominibus est utendum

secundum quod sunt ad significandum imposita. Quod quidem est ex consideratione eorum quae apud nos sunt. Et ideo oportet, circa modum significandi et consignificandi, considerare ea quae apud nos sunt. In quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum, homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis; et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo quantum ad omnia, ut supra dictum est. Et ideo, si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi diceretur unus homo habens duas naturas humanas. Contingit autem quod plures homines dicuntur unus populus, propter hoc quod conveniunt in aliquo uno, non autem propter unitatem suppositi. Et similiter, si duae personae divinae assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo, ut supra dictum est, non propter unitatem suppositi, sed inquantum conveniunt in aliquo uno.

[46943] III^{a} q. 3 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam divinam personam, sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quae est unum cum ea ab aeterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore a divina persona, non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona in natura subsistat filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, relinquitur quod divina natura unione personali uniatur toti naturae assumptae, idest secundum omnes partes eius. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam. Unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, idest, omnes partes unius omnibus partibus alterius.

Articulus 8

[46944] III^{a} q. 3 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non fuerit magis conveniens filium Dei incarnari quam patrem vel spiritum sanctum. Per mysterium enim incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundum illud Ioan. XVIII, *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhiberem veritati.* Sed ex hoc quod persona filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quae dicuntur de filio secundum humanam naturam referentes ad ipsam filii personam, sicut Arius, qui posuit inaequalitatem personarum propter hoc quod dicitur Ioan. XIV, *pater maior me est*, qui quidem error non provenisset si persona patris incarnata fuisset; nullus enim existimasset patrem filio minorem. Magis ergo videtur conveniens fuisse quod persona patris incarnaretur quam persona filii.

[46945] III^{a} q. 3 a. 8 arg. 2 Praeterea, incarnationis effectus videtur esse recreatio quaedam humanae naturae, secundum illud Galat. ult., *in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura.* Sed potentia creandi appropriatur patri. Ergo magis decuisset patrem incarnari quam filium.

[46946] III^a q. 3 a. 8 arg. 3 Praeterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundum illud Matth. I, *vocabis nomen eius Iesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Remissio autem peccatorum attribuitur spiritui sancto, secundum illud Ioan. XX, *accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittentur eis.* Ergo magis congruebat personam spiritus sancti incarnari quam personam filii.

[46947] III^a q. 3 a. 8 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *in mysterio incarnationis manifestata est sapientia et virtus Dei, sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii valde decentissimam; virtus autem, quia victum fecit rursus victorem.* Sed virtus et sapientia appropriantur filio, secundum illud I Cor. I, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ergo conveniens fuit personam filii incarnari.

[46948] III^a q. 3 a. 8 co. Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit personam filii incarnari. Primo quidem, ex parte unionis. Convenienter enim ea quae sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personae filii, qui est verbum Dei, attenditur, uno quidem modo, communis convenientia ad totam creaturam. Quia verbum artificis, idest conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo, sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem verbi ad creaturam non participativam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem, nam et artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo, habet convenientiam specialiter cum humana natura, ex eo quod verbum est conceptus aeternae sapientiae a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo homo per hoc in sapientia proficit, quae est propria eius perfectio prout est rationalis, quod participat verbum Dei, sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri. Unde et Eccli. I dicitur, *fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Et ideo, ad consummatam hominis perfectionem, conveniens fuit ut ipsum verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur. Secundo potest accipi ratio huius congruentiae ex fine unionis, qui est impletio praedestinationis, eorum scilicet qui praeordinati sunt ad hereditatem caelestem, quae non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. VIII, *filii et heredes.* Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem, sicut apostolus ibidem dicit, *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini filii eius.* Tertio potest accipi ratio huius congruentiae ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccavit enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiae recesserat a Deo.

[46949] III^a q. 3 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil est quo humana malitia non posset abuti, quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Rom. II, *an divitias bonitatis eius contemnis?* Unde et, si persona patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicuius erroris occasionem assumere, quasi filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

[46950] III^{a} q. 3 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei patris per verbum. Unde et recreatio per verbum fieri debuit a potentia Dei patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud II Cor. V, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.*

[46951] III^{a} q. 3 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod spiritus sancti proprium est quod sit donum patris et filii. Remissio autem peccatorum fit per spiritum sanctum tanquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad iustificationem hominum quod incarnaretur filius, cuius spiritus sanctus est donum.

Quaestio 4

Prooemium

[46952] III^{a} q. 4 pr. Deinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his quae sunt a verbo Dei assumpta; secundo, de coassumptis, quae sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem filius Dei humanam naturam, et partes eius. Unde circa primum triplex consideratio occurrit, prima est, quantum ad ipsam naturam humanam; secunda est, quantum ad partes ipsius; tertia, quantum ad ordinem assumptionis. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a filio Dei quam aliqua alia natura. Secundo, utrum assumpserit personam. Tertio, utrum assumpserit hominem. Quarto, utrum fuisset conveniens quod assumpsisset humanam naturam a singularibus separatam. Quinto, utrum fuerit conveniens quod assumpsisset humanam naturam in omnibus singularibus. Sexto, utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adae progenito.

Articulus 1

[46953] III^{a} q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a filio Dei quam quaelibet alia natura. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Volusianum, *in rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed potentia Dei facientis incarnationem, quae est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura.

[46954] III^{a} q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinae personae, ut supra dictum est. Sed sicut in natura rationali invenitur similitudo imaginis, ita in natura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.

[46955] III^{a} q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, in natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana, sicut Gregorius dicit, in homilia de centum ovibus, introducens illud

Ezech. XXVIII, *tu signaculum similitudinis.* Invenitur etiam in Angelo peccatum, sicut in homine, secundum illud Iob IV, *in Angelis suis reperit pravitatem.* Ergo natura angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

[46956] III^{a} q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes eius, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.

[46957] III^{a} q. 4 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Prov. VIII, ex ore sapientiae genitae, *deliciae meae esse cum filiis hominum.* Et ita videtur esse quaedam congruentia unionis filii Dei ad humanam naturam.

[46958] III^{a} q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid assumptibile dicitur quasi aptum assumi a divina persona. Quae quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quae non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturae ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur secundum congruentiam ad unionem praedictam. Quae quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum eius dignitatem; et necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, inquantum est rationalis et intellectualis, nata est contingere aliqualiter ipsum verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum. Secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subiaceret originali peccato. Haec autem duo soli humanae naturae conveniunt, nam creaturae irrationali deest congruitas dignitatis; naturae autem angelicae deest congruitas praedictae necessitatis. Unde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis.

[46959] III^{a} q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod creaturae denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum primas causas et universales, sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subiecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid divinae potentiae, sed ad ostendendum conditionem creaturae quae ad hoc aptitudinem non habet.

[46960] III^{a} q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem, non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo possit ad Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est maius, sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem est maior et perfectior unio ad Deum secundum esse personale quam quae est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quae deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale.

[46961] III^{a} q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam dicunt Angelum non esse assumptibilem, quia a principio suae creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subiaceat generationi et corruptioni. Unde non potuisset in unitatem divinae personae assumi nisi eius personalitas destrueretur, quod neque convenit incorruptibilitati naturae eius; neque bonitati assumentis, ad quam non pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat. Sed hoc non videtur totaliter excludere congruitatem assumptionis angelicae naturae. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam, copulare eam sibi in unitate personae, et sic nihil praeexistens ibi corrumperetur. Sed, sicut dictum est, deest congruitas ex parte necessitatis, quia, etsi natura angelica in aliquibus peccato subiaceat, est tamen eius peccatum irremediabile ut in prima parte habitum est.

[46962] III^{a} q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod perfectio universi non est perfectio unius personae vel suppositi, sed eius quod est unum sub positione vel ordine. Cuius plurimae partes non sunt assumptibiles, ut dictum est. Unde relinquitur quod solum natura humana sit assumptibilis.

Articulus 2

[46963] III^{a} q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod *filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo*, idest, in individuo. Sed individuum rationalis naturae est persona, ut patet per Boetium, in libro de duabus naturis. Ergo filius Dei personam assumpsit.

[46964] III^{a} q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit quod *filius Dei assumpsit ea quae in natura nostra plantavit.* Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo filius Dei assumpsit personam.

[46965] III^{a} q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, nihil consumitur nisi quod est. Sed Innocentius III dicit, in quadam decretali, quod *persona Dei consumpsit personam hominis.* Ergo videtur quod persona hominis fuit prius assumpta.

[46966] III^{a} q. 4 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, quod *Deus naturam hominis assumpsit, non personam.*

[46967] III^{a} q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur oportet praeintelligi assumptioni, sicut id quod movetur localiter praeintelligitur ipsi motui. Persona autem non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est. Si enim praeintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur, et sic frustra esset assumpta. Vel quod remaneret post unionem, et sic essent duae personae, una assumens et alia assumpta; quod est erroneum, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod nullo modo filius Dei assumpsit humanam personam.

[46968] III^{a} q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod naturam humanam assumpsit filius Dei in atomo, idest, in individuo *quod non est aliud a supposito increato quod est persona filii Dei.*

Unde non sequitur quod persona sit assumpta.

[46969] III^a q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

[46970] III^a q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod consumptio ibi non importat destructionem alicuius quod prius fuerat, sed impeditionem eius quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet. Et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

Articulus 3

[46971] III^a q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona divina assumpserit hominem. Dicitur enim in Psalmo, *beatus quem elegisti et assumpsisti*, quod Glossa exponit de Christo. Et Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est.*

[46972] III^a q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, hoc nomen homo significat naturam humanam. Sed filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

[46973] III^a q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, filius Dei est homo. Sed non est homo quem non assumpsit quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

[46974] III^a q. 4 a. 3 s. c. Sed contra est auctoritas Felicis Papae et martyris, quae introducitur in Ephesina synodo, *credimus in dominum nostrum Iesum Christum, de virgine Maria natum quia ipse est Dei sempiternus filius et verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei filius ut alter sit praeter ipsum.*

[46975] III^a q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod assumitur non est terminus assumptionis, sed assumptioni praeintelligitur. Dictum est autem quod individuum in quo assumitur natura humana, non est aliud quam divina persona, quae est terminus assumptionis. Hoc autem nomen homo significat humanam naturam prout est nata in supposito esse, quia, ut dicit Damascenus, sicut hoc nomen Deus significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen homo significat eum qui habet humanam naturam. Et ideo non est proprie dictum quod filius Dei assumpsit hominem, supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit unum suppositum et una hypostasis. Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita, convenienter et proprie dici posset quod filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio quae ponitur sexta distinctione tertii libri sententiarum concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est, ut supra ostensum est.

[46976] III^a q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi locutiones non sunt

extendendae, tanquam propriae, sed pie sunt exponendae, ubicumque a sacris doctoribus ponuntur; ut dicamus hominem assumptum, quia eius natura est assumpta; et quia assumptio terminata est ad hoc quod filius Dei sit homo.

[46977] III^{a} q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc nomen homo significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito. Et ideo, sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere quod homo sit assumptus.

[46978] III^{a} q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod filius Dei non est homo quem assumpsit; sed cuius naturam assumpsit.

Articulus 4

[46979] III^{a} q. 4 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filius Dei debuit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim naturae humanae facta est ad communem omnium hominum salutem, unde dicitur I Tim. IV, de Christo, quod *est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* Sed natura prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo filius Dei debuit humanam naturam assumere prout est ab omnibus individuis abstracta.

[46980] III^{a} q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, in omnibus quod nobilissimum est Deo est attribuendum. Sed in unoquoque genere id quod est per se potissimum est. Ergo filius Dei debuit assumere per se hominem. Quod quidem, secundum Platonicos, est humana natura ab individuis separata. Hanc ergo debuit filius Dei assumere.

[46981] III^{a} q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, natura humana non est assumpta a filio Dei prout significatur in concreto per hoc nomen homo, ut dictum est. Sic autem significatur prout est in singularibus, ut ex dictis patet. Ergo filius Dei assumpsit humanam naturam prout est ab individuis separata.

[46982] III^{a} q. 4 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicit Damascenus, in III libro, *Dei verbum incarnatum neque eam quae nuda contemplatione consideratur naturam assumpsit. Non enim incarnatio hoc, sed deceptio, et fictio incarnationis.* Sed natura humana prout est a singularibus separata vel abstracta, *in nuda contemplatione cogitatur, quia secundum seipsam non subsistit*, ut idem Damascenus dicit. Ergo filius Dei non assumpsit humanam naturam secundum quod est a singularibus separata.

[46983] III^{a} q. 4 a. 4 co. Respondeo dicendum quod natura hominis, vel cuiuscumque alterius rei sensibilis, praeter esse quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi, uno modo, quasi per seipsam esse habeat praeter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu existens, vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut philosophus probat, in VII Metaphys., quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quae ponitur in eius definitione; sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit praeter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non

fuisset conveniens ut a verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam. Hoc autem est contra rationem formae communis, ut sic in persona individuetur. Secundo, quia naturae communi non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundum quas homo nec meretur nec demeretur, cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit ut filius Dei in natura assumpta nobis mereretur. Tertio quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis. Filius autem Dei assumpsit humanam naturam ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud Baruch III, *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Similiter etiam non potuit assumi natura humana a filio Dei secundum quod est in intellectu divino. Quia sic nihil aliud esset quam natura divina, et per hunc modum, ab aeterno esset in filio Dei humana natura. Similiter non convenit dicere quod filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in intellectu humano. Quia hoc nihil aliud esset quam si intelligeretur assumere naturam humanam. Et sic, si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus. Nec aliud esset quam fictio quaedam incarnationis, ut Damascenus dicit.

[46984] IIIª q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod filius Dei incarnatus est communis omnium salvator, non communitate generis vel speciei, quae attribuitur naturae ab individuis separatae, sed communitate causae, prout filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanae.

[46985] IIIª q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod per se homo non invenitur in rerum natura ita quod sit praeter singularia, sicut Platonici posuerunt. Quamvis quidam dicant quod Plato non intellexit hominem separatum esse nisi in intellectu divino. Et sic non oportuit quod assumeretur a verbo, cum ab aeterno sibi affuerit.

[46986] IIIª q. 4 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod natura humana, quamvis non sit assumpta in concreto ut suppositum praeintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est ut sit in individuo.

Articulus 5

[46987] IIIª q. 4 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod filius Dei humanam naturam assumere debuit in omnibus individuis. Id enim quod primo et per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturae, convenit omnibus in eadem natura existentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur a Dei verbo in omnibus suppositis.

[46988] IIIª q. 4 a. 5 arg. 2 Praeterea, incarnatio divina processit ex divina caritate, ideo dicitur Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.* Sed caritas facit ut aliquis se communicet amicis quantum possibile est. Possibile autem fuit filio Dei ut plures naturas hominum assumeret, ut supra dictum est, et, eadem ratione, omnes. Ergo conveniens fuit ut filius Dei assumeret naturam in omnibus suis suppositis.

[46989] IIIª q. 4 a. 5 arg. 3 Praeterea, sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest.

Sed brevior via fuisset si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur Galat. IV. Ergo natura humana debuit a filio Dei assumi in omnibus suppositis.

[46990] IIIª q. 4 a. 5 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod *filius Dei non assumpsit humanam naturam quae in specie consideratur, neque enim omnes hypostases eius assumpsit.*

[46991] IIIª q. 4 a. 5 co. Respondeo dicendum quod non fuit conveniens quod humana natura in omnibus suis suppositis a verbo assumeretur. Primo quidem, quia tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae, quae est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum praeter personam assumentem, ut supra dictum est; si non esset natura humana nisi assumpta, sequeretur quod non esset nisi unum suppositum humanae naturae, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati filii Dei incarnati, prout est *primogenitus in multis fratribus* secundum humanam naturam, sicut est *primogenitus omnis creaturae* secundum divinam. Essent enim tunc omnes homines aequalis dignitatis. Tertio, quia conveniens fuit quod, sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam naturam humanam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur.

[46992] IIIª q. 4 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod assumi convenit secundum se humanae naturae, quia scilicet non convenit ei ratione personae, sicut naturae divinae convenit assumere ratione personae. Non autem quia convenit ei secundum se sicut pertinens ad principia essentialia eius, vel sicut naturalis eius proprietas, per quem modum conveniret omnibus eius suppositis.

[46993] IIIª q. 4 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod dilectio Dei ad homines manifestatur non solum in ipsa assumptione humanae naturae, sed praecipue per ea quae passus est in natura humana pro aliis hominibus, secundum illud Rom. V, *commendat autem Deus suam caritatem in nobis, quia, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Quod locum non haberet si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

[46994] IIIª q. 4 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad brevitatem viae quam sapiens operator observat, pertinet quod non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit quod per unum hominem alii omnes salvarentur.

Articulus 6

[46995] IIIª q. 4 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae. Dicit enim apostolus, ad Heb. VII, *decebat ut esset nobis pontifex segregatus a peccatoribus.* Sed magis esset a peccatoribus segregatus si non assumpsisset humanam naturam ex stirpe Adae peccatoris. Ergo videtur quod non debuit de stirpe Adae naturam humanam assumere.

[46996] III^{a} q. 4 a. 6 arg. 2 Praeterea, in quolibet genere nobilius est principium eo quod est ex principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

[46997] III^{a} q. 4 a. 6 arg. 3 Praeterea, gentiles fuerunt magis peccatores quam Iudaei, ut dicit Glossa, Galat. II, super illud, *nos natura Iudaei, non ex gentibus peccatores.* Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentilibus quam ex stirpe Abrahae, qui fuit iustus.

[46998] III^{a} q. 4 a. 6 s. c. Sed contra est quod Luc. III generatio domini reducitur usque ad Adam.

[46999] III^{a} q. 4 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIII de Trin., *poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere illius Adae qui suo peccato obligavit genus humanum. Sed melius iudicavit et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.* Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad iustitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per ipsum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, hoc etiam pertinet ad maiorem hominis dignitatem, dum ex illo genere victor Diaboli nascitur quod per Diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

[47000] III^{a} q. 4 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere, non quantum ad naturam, quam venerat salvare; secundum quam *debuit per omnia fratribus assimilari*, ut idem apostolus dicit, Heb. II. Et in hoc etiam mirabilior est eius innocentia, quod de massa peccato subiecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

[47001] III^{a} q. 4 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse a peccatoribus segregatum quantum ad culpam, cui Adam subiacuit, et quem Christus a suo delicto eduxit, ut dicitur Sap. X. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat, non esse mundandum, sicut et in quolibet genere motus primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

[47002] III^{a} q. 4 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia Christus debebat esse maxime a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quasi summam innocentiae obtinens, conveniens fuit ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam iustis, in quibus perfulgerent quaedam insignia futurae sanctitatis. Propter hoc etiam in populo ex quo Christus erat nasciturus instituit Deus quaedam sanctitatis signa, quae incoeperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, et circumcisionem in signum foederis consummandi, ut dicitur Gen. XVII.

Quaestio 5

Prooemium

[47003] III^a q. 5 pr. Deinde considerandum est de assumptione partium humanae naturae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum filius Dei debuerit assumere verum corpus. Secundo, utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem. Tertio, utrum assumpserit animam. Quarto, utrum assumere debuerit intellectum.

Articulus 1

[47004] III^a q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim Philipp. II quod *in similitudinem hominum factus est.* Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo filius Dei non assumpsit verum corpus.

[47005] III^a q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, assumptio corporis in nullo derogavit dignitati divinitatis, dicit enim Leo Papa, in sermone de nativitate, quod *nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio.* Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

[47006] III^a q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris testamenti, quae fuerunt signa et figurae apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem, sicut patet Isaiae VI, *vidi dominum sedentem*, et cetera. Ergo videtur quod etiam apparitio filii Dei in mundum non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

[47007] III^a q. 5 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus. Et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non phantasma fuit corpus eius.* Et sic patet quod verum corpus assumpsit.

[47008] III^a q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, *natus est Dei filius non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum.* Et huius ratio triplex potest assignari. Quarum prima est ex ratione humanae naturae, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex praemissis quod conveniens fuerit filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his quae in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus eius sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit; nec aliquid eorum quae de eo Evangelistae narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quandam. Et sic etiam sequitur quod non fuit vera salus hominis subsecuta, oportet enim effectum causae proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personae assumentis, quae cum sit veritas, non decuit ut in opere eius aliqua fictio esset. Unde et dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Luc. ult.,

cum discipuli, *conturbati et conterriti, putabant se spiritum videre*, et non verum corpus, et ideo se eis palpandum praebuit, dicens, *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

[47009] III^{a} q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod similitudo illa exprimit veritatem humanae naturae in Christo, per modum quo omnes qui vere in humana natura existunt, similes specie esse dicuntur. Non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cuius evidentiam, apostolus subiungit quod *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*, quod fieri non potuisset si fuisset sola similitudo phantastica.

[47010] III^{a} q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod per hoc quod filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est eius dignitas diminuta. Unde Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus, sed formae Dei plenitudinem non amisit.* Non enim filius Dei sic assumpsit verum corpus ut forma corporis fieret, quod repugnat divinae simplicitati et puritati, hoc enim esset assumere corpus in unitate naturae, quod est impossibile, ut ex supra dictis patet. Sed, salva distinctione naturae, assumpsit in unitate personae.

[47011] III^{a} q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod figura respondere debet quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem, *si enim per omnia esset similitudo, iam non esset signum, sed ipsa res*, ut Damascenus dicit, in III libro. Conveniens igitur fuit ut apparitiones veteris testamenti essent secundum apparentiam tantum, quasi figurae, apparitio autem filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata sive signata per illas figuras. Unde apostolus, Coloss. II, *quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.*

Articulus 2

[47012] III^{a} q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non habuerit corpus carnale, sive terrestre, sed caeleste. Dicit enim apostolus, I Cor. XV, *primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis.* Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terra quantum ad corpus, ut patet Gen. II. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de caelo quantum ad corpus.

[47013] III^{a} q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, I Cor. XV dicitur, *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Ergo in ipso non est caro et sanguis, sed magis corpus caeleste.

[47014] III^{a} q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod est optimum est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora corpus nobilissimum est caeleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

[47015] III^{a} q. 5 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus dicit Luc. ult., *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Caro autem et ossa non sunt ex materia caelestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus caeleste, sed carneum et terrenum.

[47016] III^a q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum quod eisdem rationibus apparet quare corpus Christi non debuit esse caeleste, quibus ostensum est quod non debuit esse phantasticum. Primo enim, sicut non salvaretur veritas humanae naturae in Christo si corpus eius esset phantasticum, ut posuit Manichaeus; ita etiam non salvaretur si poneretur caeleste, sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quaedam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet carnes et ossa, quae in hominis definitione poni oportet, ut patet per philosophum, in VII Metaphys. Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum quae Christus in corpore gessit. Cum enim corpus caeleste sit impassibile et incorruptibile, ut probatur in I de caelo, si filius Dei corpus caeleste assumpsisset, non vere esuriisset nec sitiisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Tertio, etiam hoc derogat veritati divinae. Cum enim filius Dei se ostenderet hominibus quasi corpus carneum et terrenum habens, fuisset falsa demonstratio si corpus caeleste habuisset. Et ideo in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur, *natus est filius Dei carnem ex virginis corpore trahens, et non de caelo secum afferens.*

[47017] III^a q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur dupliciter de caelo descendisse. Uno modo, ratione divinae naturae, non ita quod divina natura esse in caelo defecerit; sed quia in infimis novo modo esse coepit, scilicet secundum naturam assumptam; secundum illud Ioan. III, *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo.* Alio modo, ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de caelo descenderit; sed quia virtute caelesti, idest spiritus sancti, est eius corpus formatum. Unde Augustinus dicit, ad Orosium, exponens auctoritatem inductam, *caelestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine.* Et hoc etiam modo Hilarius exponit, in libro de Trinitate.

[47018] III^a q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod caro et sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis et sanguinis, sed pro corruptione carnis et sanguinis. Quae quidem in Christo non fuit quantum ad culpam. Fuit tamen ad tempus quantum ad poenam, ut opus nostrae redemptionis expleret.

[47019] III^a q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provehit. Unde in synodo Ephesina legitur verbum sancti Theophili dicentis, *qualiter artificum optimi non pretiosis tantum materiebus artem ostendentes in admiratione sunt, sed, vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suae disciplinae demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex, Dei verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis caelestis apprehendens ad nos venit, sed in luto magnitudinem suae artis ostendit.*

Articulus 3

[47020] III^a q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod filius Dei animam non assumpserit. Ioannes enim, incarnationis mysterium tradens, dixit, *verbum caro factum est*, nulla

facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum eo quod sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

[47021] III^{a} q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, anima necessaria est corpori ad hoc quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur, quia ipsum Dei verbum est, de quo in Psalmo, *domine, apud te est fons vitae.* Superfluum igitur fuisset animam adesse, verbo praesente. Deus autem et natura nihil frustra faciunt, ut etiam philosophus dicit, in I de caelo. Ergo videtur quod filius Dei animam non assumpsit.

[47022] III^{a} q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, ex unione animae ad corpus constituitur natura communis, quae est species humana. *In domino autem Iesu Christo non est communem speciem accipere*, ut Damascenus dicit, in III libro. Non igitur assumpsit animam.

[47023] III^{a} q. 5 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de agone Christiano *non eos audiamus qui solum corpus humanum dicunt esse susceptum a verbo Dei; et sic audiunt quod dictum est, verbum caro factum est, ut negent illum hominem vel animam, vel aliquid hominis habuisse nisi carnem solam.*

[47024] III^{a} q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de haeresibus, opinio primo fuit Arii, et postea Apollinaris, quod filius Dei solam carnem assumpserit, absque anima, ponentes quod verbum fuerit carni loco animae. Ex quo sequebatur quod in Christo non fuerunt duae naturae, sed una tantum, ex anima enim et carne una natura humana constituitur. Sed haec positio stare non potest, propter tria. Primo quidem, quia repugnat auctoritati Scripturae, in qua dominus de sua anima facit mentionem, Matth. XXVI, *tristis est anima mea usque ad mortem*; et Ioan. X, *potestatem habeo ponendi animam meam.* Sed ad hoc respondebat Apollinaris quod in his verbis anima metaphorice sumitur, per quem modum in veteri testamento Dei anima commemoratur, Isaiae I, *Calendas vestras et solemnitates odivit anima mea.* Sed, sicut dicit Augustinus, in libro octogintatrium quaest., Evangelistae in evangelica narratione narrant quod miratus est Iesus, et iratus, et contristatus, et quod esuriit. Quae quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quod comedit et dormivit et fatigatus est, demonstratur habuisse verum corpus humanum. Alioquin, si et haec ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri testamento de Deo, peribit fides evangelicae narrationis. Aliud est enim quod prophetice nuntiatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur. Secundo, derogat praedictus error utilitati incarnationis, quae est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus, in libro contra Felicianum, *si, accepta carne, filius Dei animam omisit, aut, innoxiam sciens, medicinae indigentem non credidit; aut, a se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit; aut, ex toto insanabilem iudicans, curare nequivit; aut ut vilem, et quae nullis usibus apta videretur, abiecit. Horum duo blasphemiam important in Deum. Quomodo enim dicetur omnipotens, si curare non potuit desperatam? Aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus vero aliis, in uno animae causa nescitur, in altero meritum non tenetur. Aut intelligere causam putandus est animae qui eam, ad accipiendum legem habitu insitae rationis instructam, a peccato voluntariae transgressionis nititur separare? Aut quomodo eius generositatem*

novit qui ignobilitatis vitio dicit despectam? Si originem attendas, pretiosior est animae substantia, si transgressionis culpam, propter intelligentiam peior est causa. Ego autem Christum et perfectam sapientiam scio, et piissimam esse non dubito, quorum primo, meliorem et prudentiae capacem non despexit; secundo, eam quae magis fuerat vulnerata, suscepit. Tertio vero, haec positio est contra ipsam incarnationis veritatem. Caro enim et ceterae partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro nisi aequivoce, ut patet per philosophum, II de anima et VII Metaphys.

[47025] III^{a} q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur, verbum caro factum est, caro ponitur pro toto homine, ac si diceret, verbum homo factum est, sicut Isaiae XL dicitur, *videbit omnis caro salutare Dei nostri.* Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inducta, quia per carnem filius Dei visibilis apparuit, unde subditur *et vidimus gloriam eius.* Vel ideo quia, ut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest. *in tota illa unitate susceptionis principale verbum est, extrema autem atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, verbum et carnem nominavit, omittens animam, quae est verbo inferior, carne praestantior.* Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem, quae, propter hoc quod magis distat a verbo, minus assumptibilis videbatur.

[47026] III^{a} q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum est fons vitae sicut prima causa vitae effectiva. Sed anima est principium vitae corpori tanquam forma ipsius. Forma autem est effectus agentis. Unde ex praesentia verbi magis concludi posset quod corpus esset animatum, sicut ex praesentia ignis concludi potest quod corpus cui ignis adhaeret, sit calidum.

[47027] III^{a} q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est inconveniens, immo necessarium dicere quod in Christo fuit natura quae constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in domino Iesu Christo esse communem speciem quasi aliquid tertium resultans ex unione divinitatis et humanitatis.

Articulus 4

[47028] III^{a} q. 5 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non assumpsit mentem humanam, sive intellectum. Ubi enim est praesentia rei, non requiritur eius imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus, in libro de Trinit. Cum ergo in Christo fuerit praesentia ipsius divini verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

[47029] III^{a} q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, maior lux offuscat minorem. Sed verbum Dei, quod est *lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. I, comparatur ad mentem sicut lux maior ad minorem, quia et ipsa mens quaedam lux est, quasi lucerna illuminata a prima luce, Proverb. X, *lucerna domini spiraculum hominis.* Ergo in Christo, qui est verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

[47030] III^{a} q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, assumptio humanae naturae a Dei verbo dicitur eius incarnatio. Sed intellectus, sive mens humana, neque est caro neque est actus carnis, quia nullius corporis actus est, ut probatur in III de anima. Ergo videtur quod filius Dei humanam mentem non assumpserit.

[47031] III^{a} q. 5 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *firmissime tene, et nullatenus dubites, Christum, filium Dei, habentem nostri generis carnem et animam rationalem. Qui de carne sua dicit, palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*, Luc. ult. *Animam quoque se ostendit habere, dicens, ego pono animam meam, et iterum sumo eam*, Ioan. X. *Intellectum quoque se ostendit habere, dicens, discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, Matth. XI. *Et de ipso per prophetam dominus dicit, ecce intelliget puer meus*, Isaiae LII.

[47032] III^{a} q. 5 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de haeresibus, *Apollinaristae de anima Christi a Catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Christum carnem solam sine anima suscepisse. In qua quaestione testimoniis evangelicis victi, mentem defuisse animae Christi dixerunt, sed pro hac ipsum verbum in ea fuisse.* Sed haec positio eisdem rationibus convincitur sicut et praedicta. Primo enim, hoc adversatur narrationi evangelicae, quae commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth. VIII. Admiratio autem absque ratione esse non potest, quia importat collationem effectus ad causam; dum scilicet aliquis videt effectum cuius causam ignorat, et quaerit, ut dicitur in principio Metaphys. Secundo, repugnat utilitati incarnationis, quae est iustificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiae iustificantis, nisi per mentem. Unde praecipue oportuit mentem humanam assumi. Unde Damascenus dicit, in III libro, quod *Dei verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem*, et postea subdit, *totus toti unitus est, ut toti mihi salutem gratificet* idest, gratis faciat, *quod enim inassumptibile est, incurabile est.* Tertio, hoc repugnat veritati incarnationis. Cum enim corpus proportionetur animae sicut materia propriae formae, non est vera caro humana quae non est perfecta anima humana, scilicet rationali et ideo, si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed carnem bestialem, quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus, in libro octogintatrium quaest., quod secundum hunc errorem sequeretur quod filius Dei beluam quandam cum figura humani corporis suscepisset. Quod iterum repugnat veritati divinae, quae nullam patitur fictionis falsitatem.

[47033] III^{a} q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, ubi est ipsa res per sui praesentiam non requiritur eius imago ad hoc quod suppleat locum rei, sicut, ubi erat imperator, milites non venerabantur eius imaginem. Sed tamen requiritur cum praesentia rei imago ipsius ut perficiatur ex ipsa rei praesentia, sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli, et imago hominis resultat in speculo per eius praesentiam. Unde, ad perficiendam humanam mentem, necessarium fuit quod eam sibi verbum Dei univit.

[47034] III^{a} q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod lux maior evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis, non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati. Ad praesentiam

enim solis stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini verbi. Et ideo per lucem divini verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

[47035] III^{a} q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet potentia intellectiva non sit alicuius corporis actus, ipsa tamen essentia animae humanae, quae est forma corporis, requiritur quod sit nobilior, ad hoc quod habeat potentiam intelligendi. Et ideo necesse est ut corpus melius dispositum ei respondeat.

Quaestio 6

Prooemium

[47036] III^{a} q. 6 pr. Deinde considerandum est de ordine assumptionis praedictae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum filius Dei assumpserit carnem mediante anima. Secundo, utrum assumpserit animam mediante spiritu, sive mente. Tertio, utrum anima Christi fuerit prius assumpta a verbo quam caro. Quarto, utrum caro fuerit prius a verbo assumpta quam animae unita. Quinto, utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus. Sexto, utrum sit assumpta mediante gratia.

Articulus 1

[47037] III^{a} q. 6 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non assumpserit carnem mediante anima. Perfectior enim est modus quo filius Dei unitur humanae naturae et partibus eius, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, praesentiam et potentiam. Ergo multo magis filius Dei unitur carni, et non mediante anima.

[47038] III^{a} q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, anima et caro unita sunt Dei verbo in unitate hypostasis seu personae. Sed corpus immediate pertinet ad personam sive hypostasim hominis, sicut et anima. Quinimmo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia quam anima, quae est forma, quia principium individuationis, quae importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo filius Dei non assumpsit carnem mediante anima.

[47039] III^{a} q. 6 a. 1 arg. 3 Praeterea, remoto medio, separantur ea quae per medium coniunguntur, sicut, remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed, separata per mortem anima, adhuc remanet unio verbi ad carnem, quod infra patebit. Ergo verbum non coniungitur carni mediante anima.

[47040] III^{a} q. 6 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *ipsa magnitudo divinae virtutis animam sibi rationalem, et per eandem corpus humanum, totumque*

omnino hominem, in melius mutandum, coaptavit.

[47041] III^{a} q. 6 a. 1 co. Respondeo dicendum quod medium dicitur respectu principii et finis. Unde, sicut principium et finis important ordinem, ita et medium. Est autem duplex ordo, unus quidem temporis; alius autem naturae. Secundum autem ordinem temporis, non dicitur in mysterio incarnationis aliquid medium, quia totam naturam humanam simul sibi Dei verbum univit, ut infra patebit. Ordo autem naturae inter aliqua potest attendi dupliciter, uno modo, secundum dignitatis gradum, sicut dicimus Angelos esse medios inter homines et Deum; alio modo, secundum rationem causalitatis, sicut dicimus mediam causam existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum, sicut enim dicit Dionysius, XIII cap. Cael. Hier., Deus per substantias magis propinquas agit in ea quae sunt magis remota. Si ergo attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem. Et secundum hoc, potest dici quod filius Dei univit sibi carnem mediante anima. Sed secundum ordinem causalitatis, ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendae filio Dei. Non enim esset assumptibilis nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana, dictum est enim supra quod natura humana prae ceteris est assumptibilis.

[47042] III^{a} q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem, secundum quod creaturae causantur a Deo et dependent ab ipso sicut a principio sui esse. Et sic, propter infinitatem suae virtutis, Deus immediate attingit quamlibet rem, causando et conservando. Et ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, potentiam et praesentiam. Alius autem ordo est secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem. Et quantum ad hoc, invenitur medium inter creaturam et Deum, quia inferiores creaturae reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius, in libro Caelest. Hier. Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanae naturae a verbo Dei quod est terminus assumptionis. Et ideo per animam unitur carni.

[47043] III^{a} q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si hypostasis verbi Dei constitueretur simpliciter per naturam humanam, sequeretur quod corpus esset ei vicinius, cum sit materia, quae est individuationis principium, sicut et anima, quae est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis est prior et altior quam humana natura, tanto id quod est in humana natura propinquius se habet, quanto est altius. Et ideo propinquior est verbo Dei anima quam corpus.

[47044] III^{a} q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid esse causam alicuius quantum ad aptitudinem et congruitatem, quo tamen remoto, id non tollitur, quia, etsi fieri alicuius dependeat ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet. Sicut, si inter aliquos amicitia causaretur aliquo mediante, eo recedente adhuc amicitia remanet, et si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quae facit congruitatem in muliere ad copulam coniugalem, tamen, cessante pulchritudine, adhuc durat copula coniugalis. Et similiter, separata anima, remanet unio verbi Dei ad carnem.

Articulus 2

[47045] III^{a} q. 6 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu. Idem enim non cadit medium inter ipsum et aliquid aliud. Sed spiritus, sive mens, non est aliud in essentia ab ipsa anima, ut in prima parte dictum est. Ergo filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu, sive mente.

[47046] III^{a} q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, id quo mediante facta est assumptio, videtur magis assumptibile. Sed spiritus, sive mens, non est magis assumptibilis quam anima, quod patet ex hoc quod spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est. Ergo videtur quod filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu.

[47047] III^{a} q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, posterius assumitur a primo mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quae est prior naturaliter quam ipsa potentia eius quae est mens. Ergo videtur quod filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu vel mente.

[47048] III^{a} q. 6 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus accepit.*

[47049] III^{a} q. 6 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad ceteras animae partes. Non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem eius existens, quod est secundum mentem, quae spiritus dicitur, secundum illud Ephes. IV, *renovamini spiritu mentis vestrae.* Similiter etiam intellectus, inter ceteras partes animae, est superior et dignior et Deo similior. Et ideo, ut Damascenus dicit, in III libro, *unitum est carni per medium intellectum verbum Dei, intellectus enim est quod est animae purissimum; sed et Deus est intellectus.*

[47050] III^{a} q. 6 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animae secundum rationem potentiae. Et secundum hoc competit sibi ratio medii.

[47051] III^{a} q. 6 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casus. Quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt.

[47052] III^{a} q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima inter quam et Dei verbum ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animae, quae est omnibus potentiis communis, sed pro potentiis inferioribus, quae sunt omni animae communes.

Articulus 3

[47053] III^a q. 6 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi fuerit prius assumpta a verbo quam caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima, ut dictum est. Sed prius pervenitur ad medium quam ad extremum. Ergo filius Dei prius assumpsit animam quam corpus.

[47054] III^a q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, anima Christi est dignior Angelis, secundum illud Psalmi, *adorate eum, omnes Angeli eius.* Sed Angeli creati sunt a principio, ut in primo habitum est. Ergo et anima Christi. Quae non fuit ante creata quam assumpta, dicit enim Damascenus, in III libro, quod *nunquam neque anima neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim praeter verbi hypostasim.* Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta quam caro, quae est concepta in utero virginali.

[47055] III^a q. 6 a. 3 arg. 3 Praeterea, Ioan. I dicitur, vidimus eum plenum gratiae et veritatis, et postea sequitur, de plenitudine eius omnes accepimus, idest, omnes fideles quocumque tempore, ut Chrysostomus exponit. Hoc autem non esset nisi Christus habuisset plenitudinem gratiae et veritatis ante omnes sanctos qui fuerunt ab origine mundi, quia causa non est posterior causato. Cum ergo plenitudo gratiae et veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad verbum, secundum illud quod ibidem dicitur, *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*; consequens videtur quod a principio mundi anima Christi fuisset a verbo Dei assumpta.

[47056] III^a q. 6 a. 3 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in IV libro, *non, ut quidam mentiuntur, ante eam quae est ex virgine incarnationem, intellectus est unitus Deo verbo, et ex tunc vocatus est Christus.*

[47057] III^a q. 6 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Origenes posuit omnes animas a principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam. Sed hoc quidem est inconveniens, scilicet, si ponatur quod fuerit tunc creata sed non statim verbo unita, quia sequeretur quod anima illa habuisset aliquando propriam subsistentiam sine verbo. Et sic, cum fuisset a verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum substinentiam; vel corrupta fuisset subsistentia animae praeexistens. Similiter etiam est inconveniens si ponatur quod anima illa fuerit a principio verbo unita, et postmodum in utero virginis incarnata. Quia sic eius anima non videretur eiusdem esse naturae cum nostris, quae simul creantur dum corporibus infunduntur. Unde Leo Papa dicit, in epistola ad Iulianum, quod *non alterius naturae erat caro quam nostra, nec alio illi quam ceteris hominibus est anima inspirata principio.*

[47058] III^a q. 6 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad verbum secundum ordinem naturae. Non autem oportet ex hoc quod fuerit medium ex ordine temporis.

[47059] III^a q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Leo Papa in eadem epistola, dicit, anima Christi excellit non diversitate generis, sed sublimitate virtutis. Est enim eiusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam Angelos secundum plenitudinem gratiae et veritatis.

Modus autem incarnationis respondet animae secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul dum corpori infunditur et unitur. Quod non competit Angelis, quia sunt substantiae omnino a corporibus absolutae.

[47060] III^{a} q. 6 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem quam habent in ipsum, dicitur enim Rom. III, quod *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in ipsum.* Sicut autem nos in ipsum credimus ut incarnatum, ita antiqui crediderunt in ipsum ut nasciturum, *habentes enim eundem spiritum credimus*, ut dicitur II Cor. IV. Habet autem fides quae est in Christum virtutem iustificandi ex proposito gratiae Dei, secundum illud Rom. IV, *ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei.* Unde, quia hoc propositum est aeternum, nihil prohibet per fidem Iesu Christi aliquos iustificari antequam eius anima esset plena gratia et veritate.

Articulus 4

[47061] III^{a} q. 6 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caro Christi fuit primo a verbo assumpta quam animae unita. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *firmissime tene, et nullatenus dubites, non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero virginis antequam susciperetur a verbo.* Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta quam animae rationali unita, quia materialis dispositio prius est in via generationis quam forma completiva. Ergo prius fuit caro Christi assumpta quam animae unita.

[47062] III^{a} q. 6 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut anima est pars naturae humanae, ita et corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo quam in aliis hominibus, ut patet ex auctoritate Leonis Papae supra inducta. Ergo videtur quod nec corpus Christi aliter habuit principium essendi quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur caro quam adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo. Et sic caro prius fuit a verbo assumpta quam animae unita.

[47063] III^{a} q. 6 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur in libro de causis, *causa prima plus influit in causatum, et prius unitur ei quam causa secunda.* Sed anima Christi comparatur ad verbum sicut causa secunda ad primam. Prius ergo verbum est unitum carni quam anima.

[47064] III^{a} q. 6 a. 4 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *simul Dei verbi caro, simul caro animata, rationalis et intellectualis.* Non ergo unio verbi ad carnem praecessit unionem ad animam.

[47065] III^{a} q. 6 a. 4 co. Respondeo dicendum quod caro humana est assumptibilis a verbo secundum ordinem quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet antequam anima rationalis ei adveniat, quia simul dum aliqua materia fit

propria alicuius formae, recipit illam formam; unde in eodem instanti terminatur alteratio in quo introducitur forma substantialis. Et inde est quod caro non debuit ante assumi quam esset caro humana, quod factum est anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta quam caro, quia contra naturam animae est ut prius sit quam corpori uniatur; ita caro non debuit prius assumi quam anima, quia non prius est caro humana quam habeat animam rationalem.

[47066] III^{a} q. 6 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante adventum animae non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi spiritus sanctus, qui est agens infinitae virtutis, simul et materiam disposuit et ad perfectum perduxit.

[47067] III^{a} q. 6 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod forma actu dat speciem, materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formae esset quod praeexisteret naturae speciei, quae perficitur per unionem eius ad materiam, non autem est contra naturam materiae quod praeexistat naturae speciei. Et ideo dissimilitudo quae est inter originem nostram et originem Christi secundum hoc quod caro nostra prius concipitur quam animetur, non autem caro Christi, est secundum id quod praecedit naturae complementum, sicut et quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia quae esset quantum ad originem animae, redundaret in diversitatem naturae.

[47068] III^{a} q. 6 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum Dei per prius intelligitur unitum carni quam anima per modum communem quo est in ceteris creaturis per essentiam, potentiam et praesentiam, prius tamen dico, non tempore, sed natura. Prius enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod habet a verbo, quam ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali prius secundum intellectum oportet quod caro uniatur animae quam verbo, quia ex unione ad animam habet quod sit unibilis verbo in persona; praesertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

Articulus 5

[47069] III^{a} q. 6 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus. Dicit enim Augustinus, in libro de agone Christiano, quod *invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, per animam corpus, et sic totum hominem assumpsit.* Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum hominem assumpsit mediantibus partibus.

[47070] III^{a} q. 6 a. 5 arg. 2 Praeterea, ideo Dei filius carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior quam corpus. Sed partes humanae naturae, cum sint simpliciores videntur esse similiores ei, qui est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.

[47071] III^{a} q. 6 a. 5 arg. 3 Praeterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur

ut terminus assumptionis, partes autem praeintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

[47072] III^{a} q. 6 a. 5 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *in domino Iesu Christo non partes partium intuemur, sed quae proxime componuntur, idest deitatem et humanitatem.* Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima et corpore sicut ex partibus. Ergo filius Dei assumpsit partes mediante toto.

[47073] III^{a} q. 6 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, cum dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis, quia simul facta est assumptio totius et omnium partium. Ostensum est enim quod simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in verbo. Designatur autem ibi ordo naturae. Unde per id quod est prius natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura dupliciter, uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte materiae; hae enim duae causae praeexistunt rei. Ex parte quidem agentis, est simpliciter primum id quod primo cadit in eius intentione, sed secundum quid est primum illud a quo incipit eius operatio, et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiae, est prius illud quod prius existit in transmutatione materiae. In incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem qui est ex parte agentis, quia, ut Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.* Manifestum est autem quod secundum intentionem facientis prius est completum quam incompletum, et per consequens, totum quam partes. Et ideo dicendum est quod verbum Dei assumpsit partes humanae naturae mediante toto. Sicut enim corpus assumpsit propter ordinem quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

[47074] III^{a} q. 6 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex verbis illis nihil datur intelligi nisi quod verbum, assumendo partes humanae naturae, assumpsit totam humanam naturam. Et sic assumptio partium prior est in via operationis intellectu, non tempore. Assumptio autem naturae est prior in via intentionis, quod est esse prius simpliciter, ut dictum est.

[47075] III^{a} q. 6 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus ita est simplex quod etiam est perfectissimus. Et ideo totum est magis simile Deo quam partes, inquantum est perfectius.

[47076] III^{a} q. 6 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio, non autem unio naturae, quae resultat ex coniunctione partium.

Articulus 6

[47077] III^{a} q. 6 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

[47078] III^{a} q. 6 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut corpus vivit per animam, quae est eius perfectio,

ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam, ut dictum est. Ergo et anima redditur congrua ad assumptionem per gratiam. Ergo filius Dei assumpsit animam mediante gratia.

[47079] IIIª q. 6 a. 6 arg. 3 Praeterea, Augustinus, XV de Trin., dicit quod verbum incarnatum est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci mediante spiritu. Ergo verbum Dei unitur carni mediante spiritu sancto, et ita mediante gratia, quae spiritui sancto attribuitur, secundum illud I ad Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.*

[47080] IIIª q. 6 a. 6 s. c. Sed contra est quod gratia est quoddam accidens animae, ut in secunda parte habitum est. Unio autem verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, et non secundum accidens ut ex supra dictis patet. Ergo natura humana non est assumpta mediante gratia.

[47081] IIIª q. 6 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in Christo ponitur gratia unionis, et gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanae naturae, sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Gratia autem habitualis pertinens ad specialem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundum illud Ioan. I, *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*; per quod datur intelligi quod hoc ipso quod ille homo est unigenitus a patre, quod habet per unionem, habet plenitudinem gratiae et veritatis. Si vero intelligatur gratia ipsa voluntas Dei aliquid gratis faciens vel donans, sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

[47082] IIIª q. 6 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus. Et ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

[47083] IIIª q. 6 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima est perfectio substantialis corporis, gratia vero est perfectio animae accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem, quae non est accidentalis, sicut anima corpus.

[47084] IIIª q. 6 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum nostrum unitur voci mediante spiritu, non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens, nam ex verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex verbo aeterno procedit spiritus sanctus, qui formavit corpus Christi ut infra patebit. Non autem ex hoc sequitur quod gratia spiritus sancti sit formale medium in unione praedicta.

Quaestio 7

Prooemium

[47085] IIIª q. 7 pr. Deinde considerandum est de coassumptis a filio Dei in humana natura. Et primo, de his quae pertinent ad perfectionem; secundo, de his quae pertinent ad defectum. Circa primum consideranda sunt tria, primo, de gratia Christi; secundo, de scientia eius; tertio, de potentia ipsius. De gratia autem Christi considerandum est dupliciter, primo quidem, de gratia eius secundum quod est singularis homo; secundo, de gratia eius secundum quod est caput Ecclesiae. Nam de gratia unionis iam dictum est. Circa primum quaeruntur tredecim. Primo, utrum in anima Christi sit aliqua gratia habitualis. Secundo, utrum in Christo fuerint virtutes. Tertio, utrum in eo fuerit fides. Quarto, utrum fuerit in eo spes. Quinto, utrum in Christo fuerint dona. Sexto, utrum in Christo fuerit timoris donum. Septimo, utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae. Octavo, utrum in Christo fuerit prophetia. Nono, utrum in eo fuerit plenitudo gratiae. Decimo, utrum talis plenitudo sit propria Christi. Undecimo, utrum Christi gratia sit infinita. Duodecimo, utrum potuerit augeri. Tertiodecimo, qualiter haec gratia se habeat ad unionem.

Articulus 1

[47086] IIIª q. 7 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in anima assumpta a verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quaedam participatio divinitatis in creatura rationali, secundum illud II Pet. I, *per quem magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae.* Christus autem Deus est non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

[47087] IIIª q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, gratia ad hoc est necessaria homini ut per eam bene operetur, secundum illud I Cor. XV, *abundantius omnibus laboravi, non autem ego, sed gratia Dei mecum*; et etiam ad hoc quod homo consequatur vitam aeternam, secundum illud Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna.* Sed Christo, ex hoc solo quod erat naturalis filius Dei, debebatur hereditas vitae aeterna. Ex hoc etiam quod erat verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bona operandi. Non igitur secundum humanam naturam indigebat alia gratia nisi unione ad verbum.

[47088] IIIª q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, sed habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit sicut instrumentum deitatis, ut dicit Damascenus, in III libro. Ergo in Christo non debuit esse aliqua gratia habitualis.

[47089] IIIª q. 7 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, *requiescet super eum spiritus domini*, qui quidem esse in homine dicitur per gratiam habitualem, ut in prima parte dictum est. Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

[47090] IIIª q. 7 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualem, propter tria. Primo quidem, propter unionem animae illius ad verbum Dei. Quanto enim

aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiae est a Deo, secundum illud Psalmi, *gratiam et gloriam dabit dominus.* Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinae gratiae. Secundo, propter nobilitatem illius animae, cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem. Ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio, propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, inquantum homo, est mediator Dei et hominum, ut dicitur I Tim. II. Et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia.*

[47091] III^a^ q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum, ut ex supra dictis patet, anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam.

[47092] III^a^ q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christo, secundum quod est naturalis filius Dei, debetur hereditas aeterna, quae est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eundem scilicet quo pater cognoscit et amat seipsum. Cuius actus anima capax non erat, propter differentiam naturae. Unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum. Qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam, inquantum est verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione divina. Sed quia, praeter operationem divinam, oportet ponere operationem humanam, ut infra patebit; oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam huiusmodi operatio in eo esset perfecta.

[47093] III^a^ q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit sed solum agitur, sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agit quod etiam agitur. Et ideo, ad convenientiam actionis, oportuit eum habere gratiam habitualem.

Articulus 2

[47094] III^a^ q. 7 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint virtutes. Christus enim habuit abundantiam gratiae. Sed gratia sufficit ad omnia recte agendum, secundum illud II Cor. XII, *sufficit tibi gratia mea.* Ergo in Christo non fuerunt virtutes.

[47095] III^a^ q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, VII Ethic., virtus dividitur contra quendam heroicum sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hoc autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.

[47096] III^a^ q. 7 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut in secunda parte dictum est, virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens habere simul omnes virtutes, sicut patet de liberalitate et magnificentia, quae habent actum suum circa divitias, quas Christus contempsit, secundum illud

Matth. VIII, *filius hominis non habet ubi caput suum reclinet.* Temperantia etiam et continentia sunt circa concupiscentias pravas, quae in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.

[47097] III^{a} q. 7 a. 2 s. c. Sed contra est quod super illud Psalmi, *sed in lege domini voluntas eius*, dicit Glossa, *hic ostenditur Christus plenus omni bono.* Sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.

[47098] III^{a} q. 7 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, sicut gratia respicit essentiam animae, ita virtus respicit eius potentiam. Unde oportet quod, sicut potentiae animae derivantur ab eius essentia, ita virtutes sunt quaedam derivationes gratiae. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde, cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae, quantum ad omnes animae actus. Et ita Christus habuit omnes virtutes.

[47099] III^{a} q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratia sufficit homini quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem. Horum tamen quaedam perficit gratia immediate per seipsam, sicut gratum facere Deo, et alia huiusmodi, quaedam autem mediantibus virtutibus, quae ex gratia procedunt.

[47100] III^{a} q. 7 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuit virtutes, sed quod habuit eas perfectissime, ultra communem modum. Sicut etiam Plotinus posuit quendam sublimem modum virtutum, quas esse dixit purgati animi.

[47101] III^{a} q. 7 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias inquantum aliquis non tantum appretiatur divitias quod velit eas retinere praetermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appretiatur qui penitus eas contemnit et abiicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipso quod Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentiae. Licet etiam liberalitatis actum exercuerit, secundum quod sibi conveniens erat faciendo pauperibus erogari quae sibi dabantur, unde, cum dominus dixit Iudae, Ioan. XIII, *quod facis, fac citius*, discipuli intellexerunt dominum mandasse quod egenis aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit, sicut infra patebit. Propter hoc tamen non excluditur quin habuerit temperantiam, quae tanto perfectior est in homine quanto magis pravis concupiscentiis caret. Unde, secundum philosophum, in VII Ethic., temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde, sic accipiendo continentiam sicut philosophus accipit, ex hoc ipso quod Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quae non est virtus, sed aliquid minus virtute.

Articulus 3

[47102] III^{a} q. 7 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus quam virtutes morales, puta temperantia et liberalitas. Huiusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est. Multum ergo magis fuit in eo fides.

[47103] III^{a} q. 7 a. 3 arg. 2 Praeterea, Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere.* Sed de Christo dicitur, Heb. XII, quod est *auctor et consummator fidei.* Ergo in eo maxime fuit fides.

[47104] III^{a} q. 7 a. 3 arg. 3 Praeterea, quidquid est imperfectionis excluditur a beatis. Sed in beatis est fides, nam super illud Rom. I, *iustitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem*, dicit Glossa, *de fide verborum et spei in fidem rerum et speciei.* Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.

[47105] III^{a} q. 7 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Heb. XI, quod *fides est argumentum non apparentium.* Sed Christo nihil fuit non apparens, secundum illud quod dixit ei Petrus, Ioan. ult., *tu omnia nosti.* Ergo in Christo non fuit fides.

[47106] III^{a} q. 7 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, obiectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab obiecto. Et ideo, excluso quod res divina non sit visa, excluditur ratio fidei. Christus autem in primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra patebit. Unde fides in eo esse non potuit.

[47107] III^{a} q. 7 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fides est nobilior virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam, sed tamen importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quae in sui ratione huiusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

[47108] III^{a} q. 7 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod meritum fidei consistit in hoc quod homo, ex obedientia Dei, assentit istis quae non videt, secundum illud Rom. I, *ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius.* Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud Philipp. II, *factus est obediens usque ad mortem.* Et sic nihil ad meritum pertinens docuit quod ipse excellentius non impleret.

[47109] III^{a} q. 7 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, *fides proprie est qua creduntur quae non videntur.* Sed fides quae est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quandam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhaesionis.

Articulus 4

[47110] III^a q. 7 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit spes. Dicitur enim in Psalmo ex persona Christi, secundum Glossam, *in te, domine, speravi.* Sed virtus spei est qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

[47111] III^a q. 7 a. 4 arg. 2 Praeterea, spes est expectatio futurae beatitudinis, ut in secunda parte habitum est. Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuit spes.

[47112] III^a q. 7 a. 4 arg. 3 Praeterea, unusquisque potest sperare id quod ad eius perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud Ephes. IV, *ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi.* Ergo videtur quod Christo competebat habere spem.

[47113] III^a q. 7 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, *quod videt quis, quid sperat?* Et sic patet quod, sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est. Ergo nec spes.

[47114] III^a q. 7 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat his quae non videt, ita de ratione spei est quod aliquis expectet id quod nondum habet. Et sicut fides, inquantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo, ita etiam spes, inquantum est virtus theologica, habet pro obiecto ipsam Dei fruitionem, quam principaliter homo expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare, sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed de quibuscumque aliis sibi divinitus revelatis. Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra dicetur. Et ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus, licet non habuit fidem respectu quorumcumque. Quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

[47115] III^a q. 7 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc non dicitur de Christo secundum spem quae est virtus theologica, sed eo quod quaedam alia speravit nondum habita, sicut dictum est.

[47116] III^a q. 7 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quandam redundantiam a gloria animae, ut in secunda parte dictum est. Unde spes, secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animae, quae in divina fruitione consistit.

[47117] III^a q. 7 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicuius quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo conveniat ratione inducta.

Articulus 5

[47118] III^{a} q. 7 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adiutorium virtutum. Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectae, videtur quod in eo non fuerunt dona.

[47119] III^{a} q. 7 a. 5 arg. 2 Praeterea, non videtur esse eiusdem dare dona et recipere, quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundum illud Psalmi, *dedit dona hominibus*. Ergo Christo non convenit accipere dona spiritus sancti.

[47120] III^{a} q. 7 a. 5 arg. 3 Praeterea, quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viae scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, quod pertinet ad prudentiam, unde et philosophus, in VI Ethic., numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriae. Ergo non habuit huiusmodi dona.

[47121] III^{a} q. 7 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae IV, *apprehendent septem mulieres virum unum*, Glossa, *idest, septem dona spiritus sancti Christum.*

[47122] III^{a} q. 7 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, dona proprie sunt quaedam perfectiones potentiarum animae secundum quod sunt natae moveri a spiritu sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a spiritu sancto movebatur secundum illud Luc. IV, *Iesus, plenus spiritu sancto, regressus est a Iordane, et agebatur a spiritu in desertum.* Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona.

[47123] III^{a} q. 7 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud quod est perfectum secundum ordinem suae naturae, indiget adiuvari ab eo quod est altioris naturae, sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adiuvari a Deo. Et hoc modo virtutes indigent adiuvari per dona, quae perficiunt potentias animae secundum quod sunt motae a spiritu sancto.

[47124] III^{a} q. 7 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus non secundum idem est recipiens et dans dona spiritus sancti, sed dat secundum quod Deus, et accipit secundum quod homo. Unde Gregorius dicit, in II Moral., quod *spiritus sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cuius divinitate procedit.*

[47125] III^{a} q. 7 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod in Christo non solum fuit cognitio patriae, sed etiam cognitio viae, ut infra dicetur. Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona spiritus sancti, ut in secunda parte habitum est.

Articulus 6

[47126] IIIª q. 7 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuit donum timoris. Spes enim potior videtur quam timor, nam spei obiectum est bonum, timoris vero malum, ut in secunda parte habitum est. Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est. Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

[47127] IIIª q. 7 a. 6 arg. 2 Praeterea, dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem castum; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem; ut Augustinus dicit, super canonicam Ioan. Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque puniri ab eo propter culpam suam, quia impossibile erat eum peccare, ut infra dicetur; timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

[47128] IIIª q. 7 a. 6 arg. 3 Praeterea, I Ioan. IV dicitur, *perfecta caritas foras mittit timorem.* Sed in Christo fuit perfectissima caritas, secundum illud Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi.* Ergo in Christo non fuit donum timoris.

[47129] IIIª q. 7 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, *replebit eum spiritus timoris domini.*

[47130] IIIª q. 7 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, timor respicit duo obiecta, quorum unum est malum terribile; aliud est ille cuius potestate malum potest inferri, sicut aliquis timet regem inquantum habet potestatem occidendi. Non autem timeretur ille qui habet potestatem, nisi haberet quandam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit, ea enim quae in promptu habemus repellere, non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam; nec secundum quod respicit malum punitionis pro culpa; sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiae movebatur in Deum, a spiritu sancto acta. Unde Heb. V dicitur quod in omnibus *exauditus est pro sua reverentia.* Hunc enim affectum reverentiae ad Deum Christus, secundum quod homo, prae ceteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris domini.

[47131] IIIª q. 7 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod habitus virtutum et donorum proprie et per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti, pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut dicitur in II Ethic. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cuius potestate aliquod malum infligi potest. Spes autem, secundum quod est virtus, respicit non solum actorem boni, sed etiam ipsum bonum inquantum est non habitum. Et ideo Christo, quia iam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

[47132] IIIª q. 7 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de timore secundum quod respicit obiectum quod est malum.

[47133] IIIª q. 7 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter poenam. Sic autem timor non fuit in Christo.

Articulus 7

[47134] III^{a} q. 7 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae. Ei enim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem, secundum illud Ioan. I, *plenum gratiae et veritatis*. Gratiae autem gratis datae videntur esse quaedam participationes divisim et particulariter diversis attributae, secundum illud I Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt*. Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae.

[47135] III^{a} q. 7 a. 7 arg. 2 Praeterea, quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo quod sermone sapientiae et scientiae abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis, et alia huiusmodi quae pertinent ad gratias gratis datas, cum ipse sit Dei virtus et Dei sapientia, ut dicitur I Cor. I. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

[47136] III^{a} q. 7 a. 7 arg. 3 Praeterea, gratiae gratis datae ordinantur ad utilitatem fidelium, secundum illud I Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Non autem videtur ad utilitatem pertinere habitus, aut quaecumque dispositio, si homo non utatur, secundum illud Eccli. XX, *sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Christus autem non legitur usus fuisse omnibus gratiis gratis datis, praesertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiae gratis datae.

[47137] III^{a} q. 7 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola ad Dardanum, quod sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiae.

[47138] III^{a} q. 7 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, gratiae gratis datae ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinae manifestationem. Oportet autem eum qui docet, habere ea per quae sua doctrina manifestetur, aliter sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinae et fidei primus et principalis doctor est Christus, secundum illud Heb. II, *cum initium accepisset enuntiari a domino, per eos qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis*, et cetera. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime omnes gratiae gratis datae, sicut in primo et principali doctore fidei.

[47139] III^{a} q. 7 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia huiusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit, inquantum enim divinitati unita erat eius anima, plenam efficaciam habebat ad omnes praedictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur a Deo sicut instrumenta non unita, sed separata particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis huiusmodi gratiae dividuntur, non autem in Christo.

[47140] III^{a} q. 7 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus dicitur Dei virtus et Dei sapientia, inquantum est aeternus Dei filius. Sic autem non competit sibi habere gratiam, sed potius esse gratiae largitorem. Competit autem sibi gratiam habere secundum humanam naturam.

[47141] III^{a} q. 7 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod donum linguarum datum est apostolis quia mittebantur ad docendas omnes gentes. Christus autem in una sola Iudaeorum gente voluit personaliter praedicare, secundum quod ipse dicit, Matth. XV, *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*; et apostolus dicit, Rom. XV, *dico Iesum Christum ministrum fuisse circumcisionis.* Et ideo non oportuit quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia, cum etiam occulta cordium non essent ei abscondita, ut infra dicetur, quorum voces quaecumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit, sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur quando non est opportunum.

Articulus 8

[47142] III^{a} q. 7 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit prophetia. Prophetia enim importat quandam obscuram et imperfectam notitiam, secundum illud Num. XII, *si quis fuerit inter vos propheta domini, per somnium aut in visione loquar ad eum.* Sed Christus habuit plenam et perfectam notitiam, multo magis quam Moyses, de quo ibi subditur quod *palam, et non per aenigmata Deum vidit.* Non ergo debet in Christo poni prophetia.

[47143] III^{a} q. 7 a. 8 arg. 2 Praeterea, sicut fides est eorum quae non videntur, et spes eorum quae non habentur, ita prophetia est eorum quae non sunt praesentia, sed distant, nam propheta dicitur quasi procul fans. Sed in Christo non ponitur fides neque spes, ut supra dictum est. Ergo etiam prophetia non debet poni in Christo.

[47144] III^{a} q. 7 a. 8 arg. 3 Praeterea, propheta est inferioris ordinis quam Angelus, unde et de Moyse, qui fuit supremus prophetarum, ut dictum est in secunda parte, Act. VII dicitur quod *locutus est cum Angelo in solitudine.* Sed Christus non est minoratus ab Angelis secundum notitiam animae, sed solum secundum corporis passionem, ut dicitur Heb. II. Ergo videtur quod Christus non fuit propheta.

[47145] III^{a} q. 7 a. 8 s. c. Sed contra est quod de eo dicitur, Deut. XVIII, *prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris.* Et ipse de se dicit, Matth. XIII et Ioan. IV, *non est propheta sine honore nisi in patria sua.*

[47146] III^{a} q. 7 a. 8 co. Respondeo dicendum quod propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns, inquantum scilicet cognoscit et loquitur ea quae sunt procul ab hominum sensibus; sicut etiam Augustinus dicit, XVI contra Faustum. Est autem considerandum quod non potest dici aliquis propheta ex hoc quod cognoscit et annuntiat ea quae sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens

cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quae tunc in Syria agerentur, propheticum esset, sicut Elisaeus ad Giezi dixit IV Reg. V, quomodo vir descenderat de curru et occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens ea quae sunt ibi annuntiaret non esset hoc propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias praenuntiavit quod Cyrus, Persarum rex, templum Dei esset reaedificaturus, ut patet Isaiae XLIV, non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit, cuius tempore factum est. Si igitur Deus aut Angeli, vel etiam beati, cognoscunt et annuntiant ea quae sunt procul a nostra notitia, non pertinet ad prophetiam, quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat quod ea quae erant procul ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

[47147] III^{a} q. 7 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiae aenigmatica cognitio, quae scilicet est per somnium et in visione, sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui palam et non per aenigmata Deum vidit; qui tamen propheta est dictus, secundum illud Deut. ult., *non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses.* Potest tamen dici quod, etsi Christus habuit plenam et apertam notitiam quantum ad partem intellectivam, habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

[47148] III^{a} q. 7 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides est eorum quae non videntur ab ipso credente. Similiter spes est eorum quae non habentur ab ipso sperante. Sed prophetia est eorum quae sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viae. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia.

[47149] III^{a} q. 7 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus, cum sit comprehensor, est supra prophetam qui est purus viator, non autem supra Christum, qui simul fuit viator et comprehensor.

Articulus 9

[47150] III^{a} q. 7 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non fuerit in Christo gratiae plenitudo. A gratia enim derivantur virtutes, ut in secunda parte dictum est. Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes, non enim fuit in eo fides neque spes, ut ostensum est. Ergo in Christo non fuit gratiae plenitudo.

[47151] III^{a} q. 7 a. 9 arg. 2 Praeterea, sicut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Operans autem gratia dicitur per quam iustificatur impius. Quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subiacuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiae.

[47152] III^{a} q. 7 a. 9 arg. 3 Praeterea, Iac. I dicitur, *omne datum optimum, et omne donum perfectum, de sursum est, descendens a patre luminum.* Sed quod descendit, habetur particulariter, et non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiae.

[47153] III^{a} q. 7 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *vidimus eum plenum gratiae et veritatis.*

[47154] III^{a} q. 7 a. 9 co. Respondeo dicendum quod plene dicitur haberi quod totaliter et perfecte habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter. Uno modo, quantum ad quantitatem eius intensivam, puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi. Alio modo, secundum virtutem, puta si aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitae. Et sic plene habet vitam homo, non autem brutum animal, vel planta. Utroque autem modo Christus habuit gratiae plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum qui potest haberi. Et hoc quidem apparet primo, ex propinquitate animae Christi ad causam gratiae. Dictum est enim quod, quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiae eius. Secundo, ex comparatione eius ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae, plene habuit gratiam, quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., eius virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiae attenditur in Christo, inquantum se extendit eius gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes et dona et alia huiusmodi.

[47155] III^{a} q. 7 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fides et spes nominant effectus gratiae cum quodam defectu qui est ex parte recipientis gratiam, inquantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiae, fuerint defectus quos important fides et spes. Sed quidquid est perfectionis in fide et spe, est in Christo multo perfectius. Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subiecti, sed quidquid pertinet ad perfectionem caloris.

[47156] III^{a} q. 7 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad gratiam operantem per se pertinet facere iustum, sed quod iustum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subiecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur iustificata est per gratiam operantem, inquantum per eam facta est iusta et sancta a principio suae conceptionis, non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non iusta.

Articulus 10

[47157] III^{a} q. 7 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod plenitudo gratiae non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed esse plenum gratia quibusdam aliis attribuitur, dicitur enim, Luc. I, beatae virgini, *ave, gratia plena, dominus tecum*; dicitur etiam, Act. VI, *Stephanus autem plenus gratia et fortitudine.* Ergo plenitudo gratiae non est propria Christi.

[47158] III^{a} q. 7 a. 10 arg. 2 Praeterea, id quod potest communicari aliis per Christum, non videtur proprium Christo. Sed plenitudo gratiae potest communicari per Christum aliis, dicit enim apostolus, Ephes. III, *ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Ergo plenitudo gratiae non est propria Christo.

[47159] III^{a} q. 7 a. 10 arg. 3 Praeterea, status viae videtur proportionari statui patriae. Sed in statu patriae erit quaedam plenitudo, quia *in illa caelesti patria, ubi est plenitudo omnis boni, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter* ut patet per Gregorium, in homilia de centum ovibus. Ergo in statu viae gratiae plenitudo habetur a singulis hominibus. Et ita plenitudo gratiae non est propria Christo.

[47160] III^{a} q. 7 a. 10 s. c. Sed contra est quod plenitudo gratiae attribuitur Christo inquantum est unigenitus a patre, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis.* Sed esse unigenitum a patre est proprium Christo. Ergo et sibi proprium est esse plenum gratiae et veritatis.

[47161] III^{a} q. 7 a. 10 co. Respondeo dicendum quod plenitudo gratiae potest attendi dupliciter, uno modo, ex parte ipsius gratiae; alio modo, ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiae, dicitur esse plenitudo ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiae et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem, quia scilicet habet gratiam et in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus. Et talis gratiae plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subiecti, dicitur gratiae plenitudo quando aliquis habet plene gratiam secundum suam conditionem, sive secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum praefixum ei a Deo, secundum illud Ephes. IV, *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*; sive etiam secundum virtutem, inquantum scilicet habet facultatem gratiae ad omnia quae pertinent ad suum statum sive officium, sicut apostolus dicebat, Ephes. III, *mihi autem, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare homines*, et cetera. Et talis gratiae plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

[47162] III^{a} q. 7 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beata virgo dicitur gratia plena, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiae, sed dicitur fuisse plena gratiae per comparationem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et eadem ratione dicendum est de aliis.

Harum tamen plenitudinum una est plenior alia, secundum quod aliquis est divinitus praeordinatus ad altiorem vel inferiorem statum.

[47163] III^{a} q. 7 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiae quae accipitur ex parte subiecti, in comparatione ad id ad quod homo est divinitus praeordinatus. Quod quidem est vel aliquid commune, ad quod praeordinantur omnes sancti, vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc, quaedam plenitudo gratiae est omnibus sanctis communis, ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam aeternam, quae in plena Dei fruitione consistit. Et hanc plenitudinem optat apostolus fidelibus quibus scribit.

[47164] III^{a} q. 7 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa dona quae sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio et fruitio, et alia huiusmodi, habent quaedam dona sibi correspondentia in statu viae, quae etiam sunt communia sanctis. Sunt tamen quaedam praerogativae sanctorum, in patria et in via, quae non habentur ab omnibus.

Articulus 11

[47165] III^{a} q. 7 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa, dicitur enim Ioan. III, non enim ad mensuram dat Deus spiritum, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

[47166] III^{a} q. 7 a. 11 arg. 2 Praeterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quae non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiae Christi est infinitus, extendit enim se ad salutem totius humani generis; ipse enim *est propitiatio pro peccatis totius mundi*, ut dicitur I Ioan. II. Ergo gratia Christi est infinita.

[47167] III^{a} q. 7 a. 11 arg. 3 Praeterea, omne finitum per additionem potest pervenire ad quantitatem cuiuscumque rei finitae. Si ergo gratia Christi est finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere quod perveniret ad aequalitatem gratiae Christi. Contra quod dicitur Iob XXVIII, *non adaequabitur ei aurum vel vitrum*, secundum quod Gregorius ibi exponit. Ergo gratia Christi est infinita.

[47168] III^{a} q. 7 a. 11 s. c. Sed contra est quod gratia Christi est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum, secundum illud Sap. XI, *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti.* Ergo gratia Christi non est infinita.

[47169] III^{a} q. 7 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, in Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis quae, sicut supra dictum est, est ipsum uniri personaliter filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae. Et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis. Quae quidem potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse

est quod sit ens finitum. Est enim in anima Christi sicut in subiecto. Anima autem Christi est creatura quaedam, habens capacitatem finitam. Unde esse gratiae, cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiae. Et sic gratia ipsa potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet; eo quod, secundum propositum gratiae Dei, cuius est gratiam mensurare, gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. I, *gratificavit nos in dilecto filio suo.* Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid potest ad rationem lucis pertinere.

[47170] III^{a} q. 7 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod id quod dicitur, pater non ad mensuram dat spiritum filio, uno modo exponitur de dono quod Deus pater ab aeterno dedit filio, scilicet divinam naturam, quae est donum infinitum. Unde quaedam Glossa dicit, ibidem, *ut tantus sit filius quantus et pater.* Alio modo, potest referri ad donum quod datum est humanae naturae, ut uniatur divinae personae, quod est donum infinitum. Unde Glossa dicit ibidem, *sicut pater plenum et perfectum genuit verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae.* Tertio modo, potest referri ad gratiam habitualem, inquantum gratia Christi se extendit ad omnia quae sunt gratiae. Unde Augustinus, hoc exponens, dicit, *mensura quaedam divisio donorum est, alii enim datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae. Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit.*

[47171] III^{a} q. 7 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia Christi habet infinitum effectum tum propter infinitatem praedictam gratiae; tum propter unitatem divinae personae, cui anima Christi est unita.

[47172] III^{a} q. 7 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem maioris in his quae habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem. Unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequari virtuti solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequari gratiae Christi.

Articulus 12

[47173] III^{a} q. 7 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi finita fuit, ut dictum est. Ergo potuit augeri.

[47174] III^{a} q. 7 a. 12 arg. 2 Praeterea, augmentum gratiae fit per virtutem divinam, secundum illud II Cor. IX, *potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis.* Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse maior.

[47175] III^{a} q. 7 a. 12 arg. 3 Praeterea, Luc. II dicitur quod *puer Iesus proficiebat aetate, sapientia et gratia apud Deum et homines.* Ergo gratia Christi potuit augeri.

[47176] III^{a} q. 7 a. 12 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis.* Sed nihil potest esse aut intelligi maius quam quod aliquis sit unigenitus a patre. Ergo non potest esse, vel etiam intelligi, maior gratia quam illa qua Christus fuit plenus.

[47177] III^{a} q. 7 a. 12 co. Respondeo dicendum quod aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter, uno modo, ex parte ipsius subiecti; alio modo, ex parte illius formae. Ex parte quidem subiecti, quando subiectum attingit ad ultimum in participatione ipsius formae secundum suum modum sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris; licet possit esse maior calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formae excluditur possibilitas augmenti quando aliquod subiectum attingit ad ultimam perfectionem qua potest talis forma haberi, sicut si dicamus quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiae, secundum illud Sap. XI, *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti.* Mensura autem unicuique formae praefigitur per comparationem ad suum finem, sicut non est maior gravitas quam gravitas terrae, quia non potest esse inferior locus loco terrae. Finis autem gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi, maior unio creaturae rationalis ad Deum quam quae est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit usque ad summam mensuram gratiae. Sic ergo manifestum est quod gratia Christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiae. Sed neque ex parte ipsius subiecti. Quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiae augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri et ex parte formae, quia non attingunt summum gratiae gradum, et ex parte subiecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.

[47178] III^{a} q. 7 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si loquamur de quantitatibus mathematicae, cuilibet finitae quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitatis finitae non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formae, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde philosophus dicit II de anima, quod *omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti.* Et inde est quod quantitati totius caeli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non transgrediuntur. Et propter hoc, non oportuit quod gratiae Christi posset fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.

[47179] III^{a} q. 7 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet virtus divina posset facere aliquid maius et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid maius quam sit unio personalis ad filium unigenitum a patre, cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiae secundum definitionem divinae sapientiae.

[47180] III^{a} q. 7 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo, secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos. Et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo, secundum effectus, inquantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et aetate, quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quae sunt ad Deum et in his quae sunt ad homines.

Articulus 13

[47181] III^{a} q. 7 a. 13 arg. 1 Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed haec gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis, dicit enim Augustinus, in libro de Praedest. sanctorum, *ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus*; quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem.

[47182] III^{a} q. 7 a. 13 arg. 2 Praeterea, dispositio praecedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quaedam dispositio humanae naturae ad unionem personalem. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis praecedat.

[47183] III^{a} q. 7 a. 13 arg. 3 Praeterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo et aliis hominibus, gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est, secundum intellectum, gratia habitualis quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

[47184] III^{a} q. 7 a. 13 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XLII, *ecce servus meus, suscipiam eum*, et postea sequitur, *dedi spiritum meum super eum*, quod quidem ad donum gratiae habitualis pertinet. Unde relinquitur quod susceptio naturae humanae in unione personae praecedat gratiam habitualem in Christo.

[47185] III^{a} q. 7 a. 13 co. Respondeo dicendum quod unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra diximus esse ipsam gratiam unionis, praecedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur missa esse in mundum quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti quod per caritatem mentem inhabitat. Missio autem filii, secundum ordinem naturae, prior est missione spiritus sancti, sicut ordine naturae spiritus sanctus procedit a filio et a patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio filii, est prior, ordine naturae, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio spiritus sancti. Secundo, accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis, unde dicitur Ezech. XLIII, *gloria*

Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem, et terra splendebat a maiestate eius. Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertia ratio huius ordinis assumi potest ex fine gratiae. Ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in humana natura ante unionem, ut ex supra dictis patet. Et ideo gratia unionis, secundum intellectum, praecedit gratiam habitualem.

[47186] III$^{\underline{a}}$ q. 7 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem gratis beneficia largientem. Et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum qua gratia factus est Christus homo, quia utrumque gratuita Dei voluntate, absque meritis, factum est.

[47187] III$^{\underline{a}}$ q. 7 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dispositio in via generationis praecedit perfectionem ad quam disposuit in his quae successive perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis iam consecutus est, sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis iam praeexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personae verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit, in Enchirid., quod *gratia est quodammodo Christo homini naturalis.*

[47188] III$^{\underline{a}}$ q. 7 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum quod commune est prius proprio si utrumque sit unius generis, sed in his quae sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium prius esse communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiae habitualis, sed est super omne genus, sicut et ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi, quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo eius quod commune est.

Quaestio 8

Prooemium

[47189] III$^{\underline{a}}$ q. 8 pr. Deinde considerandum est de gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum Christus sit caput Ecclesiae. Secundo, utrum sit caput hominum quantum ad corpus, vel solum quantum ad animas. Tertio, utrum sit caput omnium hominum. Quarto, utrum sit caput Angelorum. Quinto, utrum gratia secundum quam est caput Ecclesiae, sit eadem cum habituali eius secundum quod est quidam homo singularis. Sexto, utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo. Septimo, utrum Diabolus sit caput omnium malorum. Octavo, utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

Articulus 1

[47190] III^a q. 8 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiae. Caput enim influit sensum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis a Christo homine, quia, sicut dicit Augustinus, in XV de Trin., nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat spiritum sanctum, sed solum inquantum est Deus. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiae.

[47191] III^a q. 8 a. 1 arg. 2 Praeterea, capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundum quod est homo, caput est Deus, secundum illud I Cor. XI, *caput Christi Deus.* Ergo ipse Christus non est caput.

[47192] III^a q. 8 a. 1 arg. 3 Praeterea, caput in homine est quoddam particulare membrum influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiae. Ergo non est Ecclesiae caput.

[47193] III^a q. 8 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam.*

[47194] III^a q. 8 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet, Rom. XII et I Cor. XII; ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ierem. II, *ad omne caput viae posuisti lupanar tibi.* Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus. Et inde est quod dicitur Isaiae IX, *senex et honorabilis ipse est caput.* Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. Unde et rector dicitur caput populi, secundum illud I Reg. XV, *cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum plenum gratiae et veritatis*, ut supra ostensum est. Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus.* Et sic patet quod convenienter dicitur Christus caput Ecclesiae.

[47195] III^a q. 8 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dare gratiam aut spiritum sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum

quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit *instrumentum divinitatis eius.* Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod est homo, dare spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter, etiam alii sancti dicuntur dare spiritum sanctum, secundum illud Galat. III, *qui tribuit vobis spiritum sanctum,* et cetera.

[47196] III^{a} q. 8 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia, sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis. Sed corpus similitudinarie dictum, idest aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis. Et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet super se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse sit caput Ecclesiae.

[47197] III^{a} q. 8 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod caput habet manifestam eminentiam respectu exteriorum membrorum, sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit, capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus praefertur.

Articulus 2

[47198] III^{a} q. 8 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput hominum quantum ad corpora. Christus enim dicitur caput Ecclesiae inquantum influit spiritualem sensum et motum gratiae in Ecclesiam. Sed huius spiritualis sensus et motus capax non est corpus. Ergo non est caput hominum secundum corpora.

[47199] III^{a} q. 8 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium. Quod est inconveniens.

[47200] III^{a} q. 8 a. 2 arg. 3 Praeterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit, ut patet Matth. I et Luc. III. Sed caput est primum inter cetera membra, ut dictum est. Ergo Christus non est caput Ecclesiae quantum ad corpora.

[47201] III^{a} q. 8 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.*

[47202] III^{a} q. 8 a. 2 co. Respondeo dicendum quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quae est propria forma eius et motor. Et inquantum quidem est forma eius, recipit ab anima vitam et ceteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem. Inquantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae. Sic

ergo dicendum quod habet vim influendi Christi humanitas inquantum est coniuncta Dei verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est. Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam; secundario quantum ad corpus. Uno modo, inquantum membra corporis exhibentur arma iustitiae in anima existenti per Christum, ut apostolus dicit, Rom. VI. Alio modo, inquantum vita gloriae ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom. VIII, *qui suscitavit Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum eius in vobis.*

[47203] III^{a} q. 8 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sensus spiritualis gratiae non pervenit quidem ad corpus primo et principaliter, sed secundario et instrumentaliter, ut dictum est.

[47204] III^{a} q. 8 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum. Et ideo non est simile.

[47205] III^{a} q. 8 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud I Cor. XV, *sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur.*

Articulus 3

[47206] III^{a} q. 8 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput omnium hominum. Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiae, *quae est corpus Christi*, ut dicitur Ephes. I. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

[47207] III^{a} q. 8 a. 3 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, Ephes. V, quod *Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, ut ipse sibi exhiberet Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi.* Sed multi sunt, etiam fideles, in quibus invenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec erit omnium fidelium Christus caput.

[47208] III^{a} q. 8 a. 3 arg. 3 Praeterea, sacramenta veteris legis comparantur ad Christum sicut umbra ad corpus, ut dicitur Coloss. II. Sed patres veteris testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant, secundum illud Heb. VIII, *exemplari et umbrae deserviunt caelestium.* Non ergo pertinebant ad corpus Christi. Et ita Christus non est caput omnium hominum.

[47209] III^{a} q. 8 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur I Tim. IV, *salvator omnium est, et maxime fidelium.* Et I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi.* Salvare autem homines, aut propitiatorem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

[47210] III^{a} q. 8 a. 3 co. Respondeo dicendum quod haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra

autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad esse naturae, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantum ad esse gratiae, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent postmodum habituri, aliis eam iam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici non solum accipiuntur secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quaedam tamen sunt in potentia quae nunquam reducuntur ad actum, quaedam vero quae quandoque reducuntur ad actum, secundum hunc triplicem gradum, quorum unus est per fidem, secundus per caritatem viae, tertius per fruitionem patriae. Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem. Quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda, secundum divinam praedestinationem. Quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae nunquam reducetur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

[47211] III^{a} q. 8 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur, primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quae sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate.

[47212] III^{a} q. 8 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae, in quo, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus*, ut dicitur I Ioan. I. Sunt tamen quaedam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem caritatis. Qui vero his peccatis subduntur, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter, nisi forte imperfecte, per fidem informem, quae unit Christo secundum quid et non simpliciter ut scilicet per Christum homo assequatur vitam gratiae; *fides enim sine operibus mortua est*, ut dicitur Iac. II. Percipiunt tamen tales a Christo quendam actum vitae, qui est credere, sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

[47213] III^{a} q. 8 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sancti patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, inquantum est imago, et in rem, ut patet per philosophum, in libro de memoria et reminiscentia. Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus.

Articulus 4

[47214] III^{a} q. 8 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum. Caput enim et membra sunt unius naturae. Sed Christus, secundum quod homo, non est conformis in natura cum Angelis, sed solum cum hominibus, quia, ut dicitur Heb. II, *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

[47215] III^{a} q. 8 a. 4 arg. 2 Praeterea, illorum Christus est caput qui pertinent ad Ecclesiam, *quae est corpus eius*, ut dicitur Ephes. I. Sed Angeli non pertinent ad Ecclesiam, nam Ecclesia est congregatio fidelium; fides autem non est in Angelis; non enim ambulant per fidem, sed per speciem, alioquin peregrinarentur a domino, secundum quod apostolus argumentatur, II Cor. V. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

[47216] III^{a} q. 8 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., quod sicut verbum quod erat a principio apud patrem, vivificat animas, ita verbum caro factum vivificat corpora, quibus Angeli carent. Sed verbum caro factum est Christus secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non influit vitam Angelis. Et ita, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

[47217] III^{a} q. 8 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Coloss. II, *qui est caput omnis principatus et potestatis.* Et eadem ratio est de Angelis aliorum ordinum. Ergo Christus est caput Angelorum.

[47218] III^{a} q. 8 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et Angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum, et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli; et de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli. Dicitur enim Ephes. I, quod constituit eum, scilicet Christum Deus pater, *ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro, et omnia subiecit sub pedibus eius.* Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum. Unde Matth. IV legitur quod *accesserunt Angeli et ministrabant ei.*

[47219] III^{a} q. 8 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod influentia Christi super omnes homines principaliter quidem est quantum ad animas, secundum quas homines conveniunt cum Angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et huius conformitatis ratione Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpora.

[47220] III^{a} q. 8 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium, sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam

comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

[47221] III^{a} q. 8 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum quandam assimilationem causae ad effectum, prout scilicet res corporalis agit in corpora, et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi, ex virtute spiritualis naturae, scilicet divinae, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus Angelorum, propter maximam coniunctionem eius ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

Articulus 5

[47222] III^{a} q. 8 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiae, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim apostolus, Rom. V, *si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit.* Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adae, et aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quae est propria ipsius Christi, et alia est gratia eius inquantum est caput Ecclesiae, quae ab ipso ad alios derivatur.

[47223] III^{a} q. 8 a. 5 arg. 2 Praeterea, habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia eius personalis, scilicet ad sanctificationem illius animae, et ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, et alia est gratia eius inquantum est caput Ecclesiae.

[47224] III^{a} q. 8 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut supra dictum est, in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis. Sed gratia singularis Christi est alia a gratia unionis. Ergo est etiam alia a gratia capitis.

[47225] III^{a} q. 8 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus.* Secundum hoc autem est caput nostrum, quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc quod habet plenitudinem gratiae, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiae habuit secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est. Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum. Et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

[47226] III^{a} q. 8 a. 5 co. Respondeo dicendum quod unumquodque agit inquantum est ens actu. Oportet autem quod sit idem actu quo aliquid est actu, et quo agit, et sic idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia, cum enim *agens sit praestantius patiente*, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., et philosophus, in III de anima, oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est

caput Ecclesiae iustificans alios, differt tamen secundum rationem.

[47227] III^{a} q. 8 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturae, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrupit naturam; qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturae, alia personae, sicut in Adam distinguitur peccatum naturae et personae.

[47228] III^{a} q. 8 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversi actus quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiae, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio iustificationis aliorum, quae pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quod per huiusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

[47229] III^{a} q. 8 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum, gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus, non autem gratia unionis. Quamvis gratia personalis possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quandam ad unionem. Et secundum hoc, una per essentiam est gratia unionis et gratia capitis et gratia singularis personae, sed differens sola ratione.

Articulus 6

[47230] III^{a} q. 8 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod esse caput Ecclesiae non sit proprium Christo. Dicitur enim I Reg. XV, *cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* Sed una est Ecclesia in novo et in veteri testamento. Ergo videtur quod, eadem ratione, alius homo praeter Christum potest esse caput Ecclesiae.

[47231] III^{a} q. 8 a. 6 arg. 2 Praeterea, ex hoc Christus dicitur caput Ecclesiae quod gratiam influit Ecclesiae membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis praebere, secundum illud Ephes. IV, *omnis sermo malus ab ore vestro non procedat, sed si quis bonus est ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus.* Ergo videtur quod etiam alii quam Christo competat esse caput Ecclesiae.

[47232] III^{a} q. 8 a. 6 arg. 3 Praeterea, Christus, ex eo quod praeest Ecclesiae, non solum dicitur caput, sed etiam pastor et fundamentum Ecclesiae. Sed non soli sibi Christus retinuit nomen pastoris, secundum illud I Pet. V, *cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam.* Nec etiam nomen fundamenti, secundum illud Apoc. XXI, *murus civitatis habens fundamenta duodecim.* Ergo videtur quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.

[47233] III^{a} q. 8 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Coloss. II, *caput Ecclesiae est ex quo corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei.* Sed hoc soli

Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiae.

[47234] IIIª q. 8 a. 6 co. Respondeo dicendum quod caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu, prout virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. Alio modo, secundum exteriorem quandam gubernationem, prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem effluxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas, ex hoc quod est divinitati adiuncta, habet virtutem iustificandi. Sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem, potest aliis convenire. Et secundum hoc, aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae, secundum illud Amos VI, *optimates capita populorum.* Differenter tamen a Christo. Primo quidem, quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum, alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiae, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, secundum quod Christus est caput Ecclesiae propria virtute et auctoritate, alii vero dicuntur capita inquantum vicem gerunt Christi; secundum illud II Cor. II, *nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi*; et II Cor. V, *pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos.*

[47235] IIIª q. 8 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud intelligitur secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout rex dicitur caput regni sui.

[47236] IIIª q. 8 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo non dat gratiam interius influendo sed exterius persuadendo ad ea quae sunt gratiae.

[47237] IIIª q. 8 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, super Ioan., *si praepositi Ecclesiae pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris?* Et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, inquantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus ibidem dicit, *quod pastor est, dedit membris suis, ostium vero se nemo nostrum dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit.* Et hoc ideo quia in ostio importatur principalis auctoritas, inquantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum, et ipse solus Christus est *per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus.* Per alia vero nomina praedicta potest importari auctoritas non solum principalis, sed etiam secundaria.

Articulus 7

[47238] IIIª q. 8 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet quod influat sensum et motum in membra, ut dicit quaedam Glossa, ad Ephes. I, super illud, *ipsum dedit caput*, et cetera. Sed Diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo Diabolus non potest dici caput malorum.

[47239] III^{a} q. 8 a. 7 arg. 2 Praeterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a Diabolo. Quod quidem manifestum est de peccatis Daemonum, qui non ex persuasione alterius peccaverunt. Similiter etiam nec omne peccatum hominis ex Diabolo procedit, dicitur enim in libro de ecclesiasticis dogmatibus, *non omnes cogitationes nostrae malae semper Diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex motu arbitrii nostri emergunt.* Ergo Diabolus non est caput omnium malorum.

[47240] III^{a} q. 8 a. 7 arg. 3 Praeterea, unum caput uni corpori praeficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniantur, quia *malum malo contingit esse contrarium*; contingit enim ex diversis defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo Diabolus non potest dici caput omnium malorum.

[47241] III^{a} q. 8 a. 7 s. c. Sed contra est quod, super illud Iob XVIII, *memoria illius pereat de terra*, dicit Glossa, *de unoquoque iniquo dicitur ut ad caput, idest Diabolum, revertatur.*

[47242] III^{a} q. 8 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, caput non solum interius influit membris, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic igitur potest dici aliquis caput alicuius multitudinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum et exteriorem gubernationem, et sic est Christus caput Ecclesiae, ut dictum est. Vel secundum solam exteriorem gubernationem, et sic quilibet princeps vel praelatus est caput multitudinis sibi subiectae. Et per hunc modum dicitur Diabolus caput omnium malorum, nam, ut dicitur Iob XLI, *ipse est rex super omnes filios superbiae.* Pertinet autem ad gubernatorem ut eos quos gubernat ad suum finem perducat. Finis autem Diaboli est aversio rationalis creaturae a Deo, unde a principio hominem ab obedientia divini praecepti removere tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis inquantum appetitur sub specie libertatis, secundum illud Ierem. II, *a saeculo confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam.* Inquantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub Diaboli regimine et gubernatione cadunt. Et ex hoc dicitur eorum caput.

[47243] III^{a} q. 8 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet Diabolus non influat interius rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

[47244] III^{a} q. 8 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod gubernator non semper suggerit singulis ut eius voluntati obediant, sed proponit omnibus signum suae voluntatis, ad cuius sequelam aliqui excitantur inducti, alii sponte propria, sicut patet in duce exercitus, cuius vexillum sequuntur milites etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum Diaboli, *qui ab initio peccat*, ut dicitur I Ioan. III, propositum est omnibus ad sequendum, quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestione. Et secundum hoc, omnium malorum caput est Diabolus, inquantum illum imitantur, secundum illud Sap. II, *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum, imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

[47245] III^{a} q. 8 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ad invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

Articulus 8

[47246] III^{a} q. 8 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed Diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo Antichristus est eorum caput.

[47247] III^{a} q. 8 a. 8 arg. 2 Praeterea, Antichristus est membrum Diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo Antichristus non est caput malorum.

[47248] III^{a} q. 8 a. 8 arg. 3 Praeterea, caput habet influentiam in membra. Sed Antichristus nullam habet influentiam in malos homines qui eum praecesserunt. Ergo Antichristus non est caput malorum.

[47249] III^{a} q. 8 a. 8 s. c. Sed contra est quod Iob XXI, super illud, *interrogate quemlibet de viatoribus*, dicit Glossa, *dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquorum caput, Antichristum, verba convertit.*

[47250] III^{a} q. 8 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in capite naturali tria inveniuntur, scilicet ordo, perfectio et virtus influendi. Quantum ergo ad ordinem temporis, non dicitur esse Antichristus caput malorum, quasi eius peccatum praecesserit, sicut praecessit peccatum Diaboli. Similiter etiam non dicitur esse malorum caput propter virtutem influendi. Si enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducendo; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec eius malitiam sunt imitati. Unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur igitur quod dicatur caput omnium malorum propter malitiae perfectionem. Unde super illud II Thess. II, *ostendens se tanquam sit Deus*, dicit Glossa, *sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis inhabitavit, ita in Antichristo plenitudo omnis malitiae*, non quidem ita quod humanitas eius sit assumpta a Diabolo in unitate personae, sicut humanitas Christi a filio Dei; sed quia Diabolus malitiam suam eminentius ei influit suggerendo quam omnibus aliis. Et secundum hoc, omnes alii mali qui praecesserunt sunt quasi quaedam figura Antichristi, secundum illud II Thess. II, *mysterium iam operatur iniquitatis.*

[47251] III^{a} q. 8 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Diabolus et Antichristus non sunt duo capita, sed unum, quia Antichristus dicitur esse caput inquantum plenissime invenitur in eo impressa malitia Diaboli. Unde super illud II Thess. II, *ostendens se tanquam sit Deus*, dicit Glossa, *in ipso erit caput omnium malorum, scilicet Diabolus, qui est rex super omnes filios superbiae.* Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem; nec per intrinsecam habitationem, quia *sola Trinitas menti illabitur*, ut dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, sed per malitiae effectum.

[47252] III^{a} q. 8 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiae, ut supra dictum est; ita Antichristus est membrum Diaboli, et tamen ipse est caput malorum.

[47253] III^{a} q. 8 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod Antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiae, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim Diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput propositum suum ducere, cum illud perfecerit.

Quaestio 9

Prooemium

[47254] III^{a} q. 9 pr. Deinde considerandum est de scientia Christi. Circa quam duo consideranda sunt, primo, quam scientiam Christus habuerit; secundo, de unaquaque scientiarum ipsius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam. Secundo, utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores. Tertio, utrum habuerit scientiam inditam vel infusam. Quarto, utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

Articulus 1

[47255] III^{a} q. 9 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia praeter divinam. Ad hoc enim necessaria est scientia ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia. Superfluum igitur fuisset quod in eo esset quaedam alia scientia.

[47256] III^{a} q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, lux minor per maiorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam sicut lux minor ad maiorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quam divina.

[47257] III^{a} q. 9 a. 1 arg. 3 Praeterea, unio humanae naturae ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet. Ponitur autem in Christo, secundum quosdam, quaedam scientia unionis, per quam scilicet Christus ea quae ad mysterium incarnationis pertinent plenius scivit quam aliquis alius. Cum ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quod in Christo non sint duae scientiae, sed una tantum scientia pertinens ad utramque naturam.

[47258] III^{a} q. 9 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de incarnatione, *Deus in carne perfectionem humanae naturae assumpsit, suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum.* Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in eo fuit alia scientia praeter divinam.

[47259] III^{a} q. 9 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, filius Dei humanam naturam integram assumpsit, idest, non corpus solum, sed etiam animam; non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet scientiam creatam, propter tria. Primo

quidem, propter animae perfectionem. Anima enim, secundum se considerata, est in potentia ad intelligibilia cognoscenda, est enim *sicut tabula in qua nihil est scriptum*; et tamen possibile est in ea scribi, propter intellectum possibilem, *in quo est omnia fieri*, ut dicitur in III de anima. Quod autem est in potentia, est imperfectum nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens ut filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante, totum humanum genus erat ad perfectum reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quae esset proprie perfectio eius. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam praeter scientiam divinam. Alioquin anima Christi esset imperfectior omnibus animabus aliorum hominum. Secundo quia, cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in II de caelo et mundo, frustra haberet Christus animam intellectualem, si non intelligeret secundum illam. Quod pertinet ad scientiam creatam. Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animae humanae naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia, scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est. Et ideo in sexta synodo damnata est positio negantium in Christo duas esse scientias, vel duas sapientias.

[47260] III^{a} q. 9 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quae est ipsa Dei essentia, Dei enim intelligere est sua substantia, ut probatur in XII Metaphys. Unde hic actus non potuit esse animae humanae Christi, cum sit alterius naturae. Si igitur non fuisset in anima Christi alia scientia praeter divinam, nihil cognovisset. Et ita frustra fuisset assumpta, cum *res sit propter suam operationem.*

[47261] III^{a} q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si duo lumina accipiantur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius, sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Sed si accipiatur maius in ordine illuminantis et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per maius, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiae non offuscatur, sed clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae, quae est *lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. I.

[47262] III^{a} q. 9 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, ex parte unitorum, ponitur scientia in Christo et quantum ad naturam divinam et quantum ad humanam, ita quod per unionem, secundum quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis attribuitur Deo, ut supra dictum est. Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est ad esse personale, scientia autem non convenit personae nisi ratione alicuius naturae.

Articulus 2

[47263] III^{a} q. 9 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis,

secundum illud Psalmi, *in lumine tuo videbimus lumen.* Sed Christus non habuit lumen divinum tanquam participatum, sed ipsam divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundum illud Coloss. II, *in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.* Ergo in ipso non fuit scientia beatorum.

[47264] III^{a} q. 9 a. 2 arg. 2 Praeterea, scientia beatorum eos beatos facit, secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum.* Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso quod fuit Deo unitus in persona, secundum illud Psalmi, *beatus quem elegisti et assumpsisti.* Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

[47265] III^{a} q. 9 a. 2 arg. 3 Praeterea, duplex scientia homini competit, una secundum suam naturam; alia supra suam naturam. Scientia autem beatorum, quae in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra eius naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo fortior et altior, scilicet scientia divina. Non igitur oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

[47266] III^{a} q. 9 a. 2 s. c. Sed contra, scientia beatorum in Dei visione vel cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo, secundum illud Ioan. VIII, *scio eum, et sermonem eius servo.* Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

[47267] III^{a} q. 9 a. 2 co. Respondeo dicendum quod illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu, oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem, est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Heb. II, *decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.* Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato.

[47268] III^{a} q. 9 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod divinitas unita est humanitati Christi secundum personam, et non secundum naturam vel essentiam, sed cum unitate personae remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quae est pars humanae naturae, per aliquod lumen participatum a natura divina perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

[47269] III^{a} q. 9 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus. Sed praeter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam anima eius in ultimo fine humanae naturae constitueretur.

[47270] III^{a} q. 9 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est, ut supra dictum est. Sed scientia increata est omnibus

modis supra naturam animae humanae.

Articulus 3

[47271] III^{a} q. 9 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit alia scientia indita, praeter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia creata comparatur ad scientiam beatam sicut imperfectum ad perfectum. Sed, praesente perfecta cognitione, excluditur cognitio imperfecta, sicut manifesta visio faciei excludit aenigmaticam visionem fidei ut patet I Cor. XIII. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata, ut dictum est, videtur quod non potuerit in eo alia esse scientia indita.

[47272] III^{a} q. 9 a. 3 arg. 2 Praeterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem sicut opinio, quae est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quae est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione, non est ulterius necessaria dispositio, sicut, habito termino, non est necessarius motus. Cum igitur cognitio quaecumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum, videtur quod, cum Christus habuerit cognitionem beatam, quod non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

[47273] III^{a} q. 9 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem et aliam minus perfectam. Ergo nec anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem et aliam minus perfectam. Et sic idem quod prius.

[47274] III^{a} q. 9 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Coloss. II, quod *in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.*

[47275] III^{a} q. 9 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, decebat quod natura humana assumpta a verbo Dei, imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem ad actum per species intelligibiles, quae sunt formae quaedam completivae ipsius, ut patet ex his quae dicuntur in III de anima. Et ideo oportet in Christo scientiam ponere inditam, inquantum per verbum Dei animae Christi, sibi personaliter unitae, impressae sunt species intelligibiles ad omnia ad quae est intellectus possibilis in potentia, sicut etiam per verbum Dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, super Gen. ad Litt. Et ideo, sicut in Angelis, secundum eundem Augustinum, ponitur duplex cognitio, una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita, praeter scientiam divinam increatam, est in Christo, secundum eius animam, scientia beata, qua cognoscit verbum et res in verbo; et scientia indita sive infusa, per quam cognoscit res in propria natura per

species intelligibiles humanae menti proportionatas.

[47276] III^a q. 9 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod visio imperfecta fidei in sui ratione includit oppositum manifestae visionis, eo quod de ratione fidei est ut sit de non visis, ut in secunda parte habitum est. Sed cognitio quae est per species inditas, non includit aliquid oppositum cognitionis beatae. Et ideo non est eadem ratio utrobique.

[47277] III^a q. 9 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter, uno modo, sicut via ducens in perfectionem; alio modo, sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendum formam ignis, qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formae. Et similiter opinio, ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur, qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam quae est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

[47278] III^a q. 9 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognitio beata non fit per speciem quae sit similitudo divinae essentiae, vel eorum quae in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, sed talis cognitio est ipsius divinae essentiae immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatae sicut intelligibile intelligenti. Quae quidem essentia divina est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturae. Unde nihil prohibet quin, cum hac forma superexcedente, simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatae suae naturae.

Articulus 4

[47279] III^a q. 9 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quidquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime habuit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam, non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur; dicitur enim Ioan. VII, *mirabantur Iudaei, dicentes, quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?* Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

[47280] III^a q. 9 a. 4 arg. 2 Praeterea, ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animae Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est. Non ergo potuerunt supervenire eius animae aliquae species acquisitae.

[47281] III^a q. 9 a. 4 arg. 3 Praeterea, in eo qui iam habitum scientiae habet, per ea quae a sensu accipit, non acquiritur novus habitus, quia sic duae formae eiusdem speciei simul essent in eodem, sed habitus qui prius inerat, confirmatur et augetur. Cum ergo Christus habuerit habitum scientiae inditae, non videtur quod per ea quae sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

[47282] III^{a} q. 9 a. 4 s. c. Sed contra est quod Heb. V dicitur, *cum esset filius Dei, didicit ex his quae passus est, obedientiam*, Glossa, *idest, expertus est.* Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quae est scientia acquisita.

[47283] III^{a} q. 9 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, nihil eorum quae Deus in nostra natura plantavit, defuit humanae naturae assumptae a verbo Dei. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens fuerit. Si autem in aliis *Deus et natura nihil frustra fecerunt*, ut philosophus dicit, in I de caelo et mundo, multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum *omnis res sit propter suam operationem*, ut dicitur in II de caelo et mundo. Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus, unde dicitur in III de anima quod intellectus agens est quo est omnia facere. Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerunt aliquae species intelligibiles per actionem intellectus agentis in intellectu possibili eius receptae. Quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant. Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse. Quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte recipientis subiecti, sed etiam ex parte causae agentis, nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est humanae naturae connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animae humanae secundum lumen desuper infusum, qui modus cognoscendi est proportionatus naturae angelicae. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est.

[47284] III^{a} q. 9 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est praecipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius. Unde dicitur in I Ethic., *ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit, bonus autem et ille qui bene dicenti obediet.* Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam, praesertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud Ioel II, *laetamini in domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem iustitiae.*

[47285] III^{a} q. 9 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod humana mens duplicem habet respectum. Unum quidem ad superiora. Et secundum hunc respectum, anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus eius est ad inferiora, idest ad phantasmata, quae sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod etiam secundum hunc respectum anima Christi scientia impleretur, non quin prima plenitudo menti humanae sufficeret secundum seipsam; sed oportebat eam perfici etiam secundum comparationem ad phantasmata.

[47286] III^{a} q. 9 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod alia ratio est de habitu acquisito, et de habitu infuso. Nam habitus scientiae acquiritur per comparationem humanae mentis ad phantasmata, unde secundum eandem rationem non potest alius habitus iterato acquiri. Sed habitus scientiae infusae est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem

phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

Quaestio 10

Prooemium

[47287] III^{a} q. 10 pr. Deinde considerandum est de qualibet praedictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in prima parte, restat nunc videre de aliis, primo, de scientia beata; secundo, de scientia indita; tertio, de scientia acquisita. Sed quia de scientia beata, quae in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte, ideo hic sola illa videntur dicenda quae pertinent ad animam Christi. Circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum anima Christi comprehenderit verbum, sive divinam essentiam. Secundo, utrum cognoverit omnia in verbo. Tertio, utrum anima Christi in verbo cognoverit infinita. Quarto, utrum videat verbum, vel divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura.

Articulus 1

[47288] III^{a} q. 10 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi comprehenderit et comprehendat verbum, sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus quod *Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto.* Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui quae est sanctae Trinitatis propria. Huiusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

[47289] III^{a} q. 10 a. 1 arg. 2 Praeterea, magis est uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem. Sed, sicut Damascenus dicit, in III libro, *tota divinitas, in una personarum, est unita humanae naturae in Christo.* Multo igitur magis tota natura divina videtur ab anima Christi. Et ita videtur quod anima Christi comprehendat divinam essentiam.

[47290] III^{a} q. 10 a. 1 arg. 3 *Praeterea, illud quod convenit filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam*, ut Augustinus dicit, in libro de Trinitate. Sed comprehendere divinam essentiam competit filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam. Et ita videtur quod anima Christi per gratiam verbum comprehendat.

[47291] III^{a} q. 10 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *quod se comprehendit, finitum est sibi.* Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit verbum.

[47292] III^{a} q. 10 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, sic facta est unio naturarum in persona Christi quod tamen proprietas utriusque naturae inconfusa permansit, ita scilicet quod *increatum mansit increatum, et creatum mansit infra limites creaturae*, sicut

Damascenus dicit, in III libro. Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in prima parte dictum est, eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

[47293] III^{a} q. 10 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo assumptus connumeratur divinae Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cuiusdam excellentissimae cognitionis prae ceteris creaturis.

[47294] III^{a} q. 10 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nec etiam in unione quae est secundum esse personale, natura humana comprehendit verbum Dei, sive naturam divinam, quae quamvis tota unita fuerit humanae naturae in una persona filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *scire te volo non hoc Christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit.* Et similiter anima Christi totam essentiam Dei videt, non tamen eam comprehendit, quia non totaliter eam videt, idest, non ita perfecte sicut visibilis est, ut in prima parte expositum est.

[47295] III^{a} q. 10 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundum quam omnia quae dicuntur de filio Dei secundum naturam divinam, dicuntur de filio hominis, propter identitatem suppositi. Et secundum hoc, vere potest dici quod filius hominis est comprehensor divinae essentiae, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam. Per quem etiam modum potest dici quod filius hominis est creator.

Articulus 2

[47296] III^{a} q. 10 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi in verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marci XIII, *de die autem illa nemo scit, neque Angeli in caelo neque filius, nisi pater.* Non igitur omnia scit in verbo.

[47297] III^{a} q. 10 a. 2 arg. 2 Praeterea, quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in verbo quam anima Christi. Non ergo anima Christi in verbo cognoscit omnia.

[47298] III^{a} q. 10 a. 2 arg. 3 Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in verbo omnia quae scit verbum, sequeretur quod scientia animae Christi aequaretur scientiae divinae, creatum videlicet increato. Quod est impossibile.

[47299] III^{a} q. 10 a. 2 s. c. Sed contra est quod, super illud Apoc. V, *dignus est agnus qui occisus est accipere divinitatem et scientiam*, Glossa dicit, idest, omnium cognitionem.

[47300] III^{a} q. 10 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, cum quaeritur an Christus cognoscat omnia

in verbo, dicendum est quod ly omnia potest dupliciter accipi. Uno modo, proprie, ut distribuat pro omnibus quae quocumque modo sunt vel erunt vel fuerunt, vel facta vel dicta vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura quanto perfectius videt verbum, nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in verbo omnia quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem, et ad eius dignitatem, spectant quodammodo omnia, inquantum ei subiecta sunt omnia. Ipse est etiam *omnium iudex constitutus a Deo, quia filius hominis est*, ut dicitur Ioan. V. Et ideo anima Christi in verbo cognoscit omnia existentia secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est iudex, ita quod de eo dicitur, Ioan. II, *ipse enim sciebat quid esset in homine*; quod potest intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animae eius quam habet in verbo. Alio modo ly omnia potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quae sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quaecumque sunt in potentia nunquam reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt solum in potentia divina. Et huiusmodi non omnia cognoscit in verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam; virtus enim quaelibet cognoscitur per cognitionem eorum in quae potest. Quaedam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturae. Et huiusmodi omnia cognoscit anima Christi in verbo. Comprehendit enim in verbo omnis creaturae essentiam, et per consequens potentiam et virtutem, et omnia quae sunt in potentia creaturae.

[47301] III^{a} q. 10 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud verbum intellexerunt Arius et Eunomius, non quantum ad scientiam animae, quam in Christo non ponebant, ut supra dictum est, sed quantum ad divinam cognitionem filii, quem ponebant esse minorem patre quantum ad scientiam. Sed istud stare non potest. Quia per verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Ioan. I, et, inter alia, facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem et horam iudicii, quia non facit scire, interrogatus enim ab apostolis super hoc, Act. I, hoc eis noluit revelare. Sicut e contrario legitur Gen. XXII, *nunc cognovi quod timeas Deum*, idest, nunc cognoscere feci. Dicitur autem pater scire, eo quod huiusmodi cognitionem tradidit filio. Unde in hoc ipso quod dicitur, *nisi pater*, datur intelligi quod filius cognoscat, non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam. Quia, ut Chrysostomus argumentatur, *si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat iudicare, quod est maius; multo magis datum est ei scire quod est minus, scilicet tempus iudicii.* Origenes tamen hoc exponit de Christo secundum corpus eius, quod est Ecclesia, quae hoc ipsum tempus ignorat. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de naturali.

[47302] III^{a} q. 10 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus perfectius cognoscit suam essentiam quam anima Christi, quia eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia non solum quae sunt in actu secundum quodcumque tempus, quae dicitur cognoscere scientia visionis; sed etiam omnia quaecumque ipse potest facere, quae dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in primo habitum est. Scit ergo anima Christi omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis,

non tamen omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae. Et ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi.

[47303] III^{a} q. 10 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantitas scientiae non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animae Christi quam habet in verbo, parificetur scientiae visionis quam Deus habet in seipso quantum ad numerum scibilium; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animae Christi. Quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est.

Articulus 3

[47304] III^{a} q. 10 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi non possit cognoscere infinita in verbo. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in III Physic. quod *infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere*. Impossibile autem est definitionem a definito separari, quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quod anima Christi sciat infinita.

[47305] III^{a} q. 10 a. 3 arg. 2 Praeterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animae Christi non potest esse infinita, est enim capacitas eius finita, cum sit creatura. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

[47306] III^{a} q. 10 a. 3 arg. 3 Praeterea, infinito non potest esse aliquid maius. Sed plura continentur in scientia divina, absolute loquendo, quam in scientia animae Christi, ut dictum est. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

[47307] III^{a} q. 10 a. 3 s. c. Sed contra, anima Christi cognoscit totam suam potentiam, et omnia in quae potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundum illud I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam totius mundi.* Ergo anima Christi cognoscit infinita.

[47308] III^{a} q. 10 a. 3 co. Respondeo dicendum quod scientia non est nisi entis, eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens, uno modo, simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo, secundum quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in IX Metaphys., unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia, scientia primo et principaliter respicit ens actu. Secundario autem respicit ens in potentia, quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cuius potentia existit. Quantum igitur ad primum modum scientiae, anima Christi non scit infinita. Quia non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia quaecumque sunt in actu secundum quodcumque tempus, eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum;

unde est certus numerus non solum eorum quae sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium. Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in verbo scit infinita. Scit enim, ut dictum est, omnia quae sunt in potentia creaturae. Unde, cum in potentia creaturae sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiae, non autem scientia visionis.

[47309] III^{a} q. 10 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod infinitum, sicut in prima parte dictum est, dupliciter dicitur. Uno modo, secundum rationem formae. Et sic dicitur infinitum negative, scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam vel subiectum in quo recipiatur. Et huiusmodi infinitum, quantum est de se, est maxime cognoscibile, propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile a potentia finita creaturae, sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam materiae. Quod quidem dicitur privative, ex hoc scilicet quod non habet formam quam natum est habere. Et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia scilicet est quasi materia cum privatione formae, ut dicitur in III Physic.; omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic igitur, si huiusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est quod cognoscatur, est enim modus ipsius ut accipiatur pars eius post partem, ut dicitur in III Physic. Et hoc modo verum est quod eius quantitatem accipientibus, scilicet parte accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, et multa unite, ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite, ut sic ea quae sunt in seipsis infinita, sint intellectui cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita, inquantum scilicet scit ea, non discurrendo per singula, sed in aliquo uno; puta in aliqua creatura in cuius potentia praeexistunt infinita; et principaliter in ipso verbo.

[47310] III^{a} q. 10 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo quod est alio modo finitum, sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem quae sit secundum longitudinem infinita secundum latitudinem autem finita. Sic igitur, si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinita esse secundum aliquid, scilicet secundum multitudinem, secundum tamen rationem essentiae non haberent infinitatem, eo quod omnis essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed illud quod est simpliciter infinitum secundum essentiae rationem, est Deus, ut in prima parte dictum est, proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima, ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi, propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundum essentiam, scilicet Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est. Id autem infinitum quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi, quia comparatur ad ipsam secundum essentiae rationem, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, inquantum potest de infinitis praedicari.

[47311] III^{a} q. 10 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod id quod est infinitum omnibus modis, non

potest esse nisi unum, unde et philosophus dicit, in I de caelo et mundo, quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est plura esse corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita, sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem. Quia igitur infinitum non est substantia quaedam, sed accidit rebus quae dicuntur infinitae, ut dicitur in III Physic.; sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subiecta, ita necesse est quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniat unicuique eorum secundum illud subiectum. Est autem quaedam proprietas infiniti quod infinito non sit aliquid maius. Sic igitur, si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid maius infinito. Et similiter, si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quod uniuscuiusque earum partes sunt infinitae. Oportet igitur quod omnibus illis infinitis non sit aliquid maius in illa linea, tamen in alia linea et in tertia erunt plures partes, etiam infinitae, praeter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere, nam species numerorum parium sunt infinitae, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri et pares et impares sunt plures quam pares. Sic igitur dicendum quod infinito simpliciter quoad omnia, nihil est maius, infinito autem secundum aliquid determinatum, non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturae, et tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturae. Et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiae, plura tamen scit Deus secundum hunc intelligentiae modum.

Articulus 4

[47312] III^{a} q. 10 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non perfectius videat verbum quam quaelibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi, sicut perfectior est cognitio quae habetur per medium syllogismi demonstrativi, quam quae habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes beati vident verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in prima parte dictum est. Ergo anima Christi non perfectius videt verbum quam quaelibet alia creatura.

[47313] III^{a} q. 10 a. 4 arg. 2 Praeterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animae, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam Angeli, ut patet per Dionysium, IV cap. Cael. Hier. Ergo anima Christi non perfectius videt verbum quam Angeli.

[47314] III^{a} q. 10 a. 4 arg. 3 Praeterea, Deus in infinitum perfectius videt verbum suum quam anima. Sunt ergo infiniti gradus medii inter modum quo Deus videt verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt ipsum. Ergo non est asserendum quod anima Christi perfectius videat verbum, vel essentiam divinam, quam quaelibet alia creatura.

[47315] III^{a} q. 10 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Ephes. I, quod *Deus constituit*

Christum in caelestibus super omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro. Sed in caelesti gloria tanto aliquis est superior quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum quam quaevis alia creatura.

[47316] III^{a} q. 10 a. 4 co. Respondeo dicendum quod divinae essentiae visio convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati ad eos a fonte verbi Dei, secundum illud Eccli. I, *fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Huic autem verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quae est unita verbo in persona, quam quaevis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis in quo Deus videtur ab ipso verbo, quam quaecumque alia creatura. Et ideo prae ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quae est Dei essentia. Et ideo dicitur Ioan. I, *vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a patre, plenum* non solum gratiae, sed etiam veritatis.

[47317] III^{a} q. 10 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium, sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est quod etiam inter homines per unum medium unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem quam alius. Et per hunc modum anima Christi, quae abundantiori impletur lumine, perfectius cognoscit divinam essentiam quam alii beati, licet omnes Dei essentiam videant per seipsam.

[47318] III^{a} q. 10 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod visio divinae essentiae excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, ut in prima parte dictum est. Et ideo gradus in ipso attenduntur magis secundum ordinem gratiae, in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturae, secundum quem natura angelica praefertur humanae.

[47319] III^{a} q. 10 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est de gratia quod non potest esse maior gratia quam gratia Christi per respectum ad unionem verbi, idem etiam dicendum est de perfectione divinae visionis, licet, absolute considerando, possit aliquis gradus esse sublimior secundum infinitatem divinae potentiae.

Quaestio 11

Prooemium

[47320] III^{a} q. 11 pr. Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animae Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per hanc scientiam Christus sciat omnia. Secundo, utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata. Tertio, utrum haec scientia fuerit collativa. Quarto, de comparatione huius scientiae ad scientiam angelicam. Quinto, utrum fuerit scientia habitualis. Sexto, utrum fuerit distincta per diversos habitus.

Articulus 1

[47321] III^a q. 11 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Haec enim scientia indita est Christo ad perfectionem potentiae intellectus eius. Sed intellectus possibilis animae humanae non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola in quae potest reduci in actum per intellectum agentem, qui est proprium activum ipsius, quae quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognovit ea quae naturalem rationem excedunt.

[47322] III^a q. 11 a. 1 arg. 2 Praeterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum, ut dicitur in III de anima. Sed non pertinet ad perfectionem virtutis visivae cognoscere ea quae sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiae separatae. Sic igitur, cum huiusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animae intellectivae ipsius, videtur quod per huiusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

[47323] III^a q. 11 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur igitur quod per huiusmodi scientiam anima Christi non cognoverit singularia.

[47324] III^a q. 11 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, quod *replebit eum spiritus sapientiae et intellectus, scientiae et consilii*, sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia. Nam ad sapientiam pertinet cognitio divinorum omnium; ad intellectum autem pertinet cognitio omnium immaterialium; ad scientiam autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad consilium autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quod Christus, secundum scientiam sibi inditam per spiritum sanctum, habuerit omnium cognitionem.

[47325] III^a q. 11 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, conveniens fuit ut anima Christo per omnia esset perfecta, per hoc quod omnis eius potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem, in quem non reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. Utraque autem potentia animae Christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas. Secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum spiritus sancti. Omnia enim ista abundantius et plenius ceteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam, de qua supra dictum est.

[47326] III^a q. 11 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de actione naturali animae intellectivae, quae scilicet est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus

agens.

[47327] IIIª q. 11 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima humana in statu huius vitae, quando quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum huius vitae, anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in prima parte dictum est. Et hoc praecipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem, ante passionem, non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Unde anima eius poterat cognoscere substantias separatas, per modum quo cognoscit anima separata.

[47328] IIIª q. 11 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam, pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in VI Ethic. Unde ad prudentiam requiritur memoria praeteritorum, cognitio praesentium, et providentia futurorum, ut Tullius dicit, in sua rhetorica. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiae, secundum donum consilii, consequens est quod cognovit omnia singularia praeterita, praesentia et futura.

Articulus 2

[47329] IIIª q. 11 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam nisi convertendo se ad phantasmata. Phantasmata enim comparantur ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in III de anima. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima eius intellectiva potuit aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

[47330] IIIª q. 11 a. 2 arg. 2 Praeterea, anima Christi est eiusdem naturae cum animabus nostris, alioquin ipse non esset eiusdem speciei nobiscum; contra id quod apostolus dicit, Philipp. II, quod est *in similitudinem hominum factus.* Sed anima nostra non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo nec etiam anima Christi.

[47331] IIIª q. 11 a. 2 arg. 3 Praeterea, sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quae per sensus accipiuntur, sequeretur quod sensus frustra fuissent in anima Christi, quod est inconveniens. Videtur igitur quod anima Christi non potuerit intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

[47332] IIIª q. 11 a. 2 s. c. Sed contra est quod anima Christi cognovit quaedam quae per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas. Potuit igitur intelligere non convertendo se ad phantasmata.

[47333] IIIª q. 11 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit. Et praecipue quidem conditiones viatoris habuit ex

parte corporis, inquantum fuit passibile, conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animae intellectivae. Est autem haec conditio animae comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur, unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit in corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quodammodo ei subiecta et ab eo dependens. Et ideo animae beatae, et ante resurrectionem et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc quidem oportet dicere de anima Christi, quae plene habuit facultatem comprehensoris.

[47334] III^{a} q. 11 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod similitudo illa quam philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim quod finis potentiae visivae est cognoscere colores, finis autem potentiae intellectivae non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus, secundum statum praesentis vitae. Est igitur similitudo quantum ad hoc ad quod aspicit utraque potentia, non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiae conditio terminatur. Nihil autem prohibet, secundum diversos status, ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere, finis autem proprius alicuius rei semper est unus. Et ideo, licet visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen, secundum aliquem statum, potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

[47335] III^{a} q. 11 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet anima Christi fuerit eiusdem naturae cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum quem animae nostrae non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensionis.

[47336] III^{a} q. 11 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipso, praesertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitae animalis.

Articulus 3

[47337] III^{a} q. 11 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi non habuit hanc scientiam per modum collationis. Dicit enim Damascenus, in III libro, *in Christo non dicimus consilium neque electionem.* Non autem removentur haec a Christo nisi inquantum important collationem et discursum. Ergo videtur quod in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.

[47338] III^{a} q. 11 a. 3 arg. 2 Praeterea, homo indiget collatione et discursu rationis ad inquirenda ea quae ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est. Non igitur fuit in eo scientia discursiva vel collativa.

[47339] III^{a} q. 11 a. 3 arg. 3 Praeterea, scientia animae Christi se habuit per modum comprehensorum, qui Angelis conformantur, ut dicitur Matth. XXII. Sed in Angelis non est scientia discursiva seu collativa, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom. Non ergo in anima Christi fuit

scientia discursiva seu collativa.

[47340] III^{a} q. 11 a. 3 s. c. Sed contra, Christus habuit animam rationalem, ut supra habitum est. Propria autem operatio animae rationalis est conferre et discurrere ab uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.

[47341] III^{a} q. 11 a. 3 co. Respondeo dicendum quod aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo, quantum ad scientiae acquisitionem, sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, et e converso. Et hoc modo scientia animae Christi non fuit discursiva vel collativa, quia haec scientia de qua nunc loquimur, fuit sibi divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici scientia discursiva vel collativa quantum ad usum, sicut scientes interdum ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam iam habent. Et hoc modo scientia animae Christi poterat esse collativa et discursiva, poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat. Sicut, Matth. XVII, cum dominus quaesivisset a Petro *a quibus reges terrae tributum acciperent, a filiis suis an ab alienis*, Petro respondente quod ab alienis, conclusit, ergo liberi sunt filii.

[47342] III^{a} q. 11 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod a Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione, et per consequens electio, quae in sui ratione tale consilium includit. Non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

[47343] III^{a} q. 11 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de discursu et collatione prout ordinatur ad scientiam acquirendam.

[47344] III^{a} q. 11 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod beati conformantur Angelis quantum ad dona gratiarum, manet tamen differentia quae est secundum naturam. Et ideo uti collatione et discursu est connaturale animabus beatorum, non autem Angelis.

Articulus 4

[47345] III^{a} q. 11 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo huiusmodi scientia fuerit minor quam in Angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana, secundum ordinem naturae, est infra naturam angelicam. Cum igitur scientia de qua nunc loquimur, sit indita animae Christi ad perfectionem ipsius, videtur quod huiusmodi scientia fuerit infra scientiam qua perficitur natura angelica.

[47346] III^{a} q. 11 a. 4 arg. 2 Praeterea, scientia animae Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva, quod non potest dici de scientia Angelorum. Ergo scientia animae Christi fuit inferior scientia Angelorum.

[47347] III^{a} q. 11 a. 4 arg. 3 Praeterea, quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia Angelorum est immaterialior quam scientia animae Christi, quia anima Christi

est actus corporis et habet conversionem ad phantasmata, quod de Angelis dici non potest. Ergo scientia Angelorum est potior quam scientia animae Christi.

[47348] III^{a} q. 11 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Heb. II, *eum qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Iesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum.* Ex quo apparet quod propter solam passionem mortis dicatur Christus ab Angelis minoratus. Non ergo propter scientiam.

[47349] III^{a} q. 11 a. 4 co. Respondeo dicendum quod scientia indita animae Christi potest considerari dupliciter, uno modo, secundum id quod habuit a causa influente; alio modo, secundum id quod habuit ex subiecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animae Christi fuit excellentior quam scientia Angelorum, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiae certitudinem, quia lumen spirituale quod est inditum animae Christi, est multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animae Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi qui est naturalis animae humanae, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum.

[47350] III^{a} q. 11 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 5

[47351] III^{a} q. 11 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit habitualis scientia. Dictum est enim quod animam Christi decuit maxima perfectio. Sed maior est perfectio scientiae existentis in actu quam praeexistentis in habitu. Ergo conveniens fuisse videtur quod omnia sciret in actu. Ergo non habuit habitualem scientiam.

[47352] III^{a} q. 11 a. 5 arg. 2 Praeterea, cum habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia quae nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciverit omnia, sicut iam dictum est, non potuisset omnia illa actu considerare unum post aliud cognoscendo, quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra ergo fuisset in eo scientia habitualis, quod est inconveniens. Habuit igitur actualem scientiam omnium quae scivit, et non habitualem.

[47353] III^{a} q. 11 a. 5 arg. 3 Praeterea, scientia habitualis est quaedam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuit aliquis habitus scientiae creatus, sequeretur quod aliquid creatum esset nobilius anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

[47354] III^{a} q. 11 a. 5 s. c. Sed contra, scientia Christi de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiae nostrae, sicut et anima eius fuit unius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

[47355] III^{a} q. 11 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, modus huius scientiae

inditae animae Christi fuit conveniens ipsi subiecto recipienti, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animae humanae, ut quandoque sit intellectus actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Eiusdem autem generis est medium et extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animae humanae est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animae Christi fuit habitualis, poterat enim ea uti quando volebat.

[47356] III^{a} q. 11 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in anima Christi fuit duplex cognitio, et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturae humanae, qua scilicet vidit Dei essentiam et alia in ipsa. Et haec fuit perfectissima simpliciter. Et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quae hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanae naturae, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur. Et haec cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed perfectissima in genere humanae cognitionis. Unde non oportuit quod semper esset in actu.

[47357] III^{a} q. 11 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis, nam habitus est *quo quis agit cum voluerit.* Voluntas autem se habet ad infinita indeterminate. Et tamen hoc non est frustra, licet non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum quae habitui subiacent, dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis secundum exigentiam negotiorum et temporis.

[47358] III^{a} q. 11 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod bonum et ens dupliciter dicitur. Uno modo, simpliciter. Et sic bonum et ens dicitur substantia, quae in suo esse et in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens et bonum secundum quid. Et hoc modo dicitur ens accidens, non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia eo subiectum est ens et bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid, nam tota bonitas habitualis scientiae cedit in bonitatem subiecti.

Articulus 6

[47359] III^{a} q. 11 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiae. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita, unde et Angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in prima parte dictum est. Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maxime una. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

[47360] III^{a} q. 11 a. 6 arg. 2 Praeterea, fides nostra derivatur a scientia Christi, unde dicitur Heb. XII, *aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum.* Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secunda parte dictum est. Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiae.

[47361] III^{a} q. 11 a. 6 arg. 3 Praeterea, scientiae distinguuntur secundum diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem, scilicet secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiae.

[47362] III^{a} q. 11 a. 6 s. c. Sed contra est quod Zach. III dicitur quod super lapidem unum, idest Christum, sunt septem oculi. Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerunt plures habitus scientiae.

[47363] III^{a} q. 11 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, scientia indita animae Christi habuit modum connaturalem animae humanae. Est autem connaturale animae humanae ut recipiat species in minori universalitate quam Angeli, ita scilicet quod diversas naturas specificas per diversas intelligibiles species cognoscat. Ex hoc autem contingit quod in nobis sunt diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera, inquantum scilicet ea quae reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiae cognoscuntur; sicut dicitur in I Poster. quod *una scientia est quae est unius generis subiecti.* Et ideo scientia indita animae Christi fuit distincta secundum diversos habitus.

[47364] III^{a} q. 11 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, scientia animae Christi est perfectissima, et excedens scientiam Angelorum, quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis, est tamen infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad huiusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

[47365] III^{a} q. 11 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod fides nostra innititur primae veritati. Et ideo Christus est auctor fidei nostrae secundum divinam scientiam, quae est simpliciter una.

[47366] III^{a} q. 11 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod lumen divinitus infusum est ratio intelligendi communis ea quae divinitus revelantur, sicut et lumen intellectus eorum quae naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit in anima Christi species singularum rerum ponere ad cognoscendum cognitione propria unumquodque. Et secundum hoc, oportuit esse diversos habitus scientiae in anima Christi, ut dictum est.

Quaestio 12

Prooemium

[47367] III^{a} q. 12 pr. Deinde considerandum est de scientia animae Christi acquisita vel experimentali. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia. Secundo, utrum in hac scientia profecerit. Tertio, utrum aliquid ab homine didicerit. Quarto, utrum acceperit aliquid ab Angelis.

Articulus 1

[47368] III^a q. 12 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognovit. Huiusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

[47369] III^a q. 12 a. 1 arg. 2 Praeterea, scientiam acquirit homo per sensum. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subiecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit.

[47370] III^a q. 12 a. 1 arg. 3 Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita aequalis scientiae infusae et scientiae beatae, quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

[47371] III^a q. 12 a. 1 s. c. Sed contra est quod nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta haec eius scientia, si secundum eam non scivisset omnia, quia imperfectum est cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

[47372] III^a q. 12 a. 1 co. Respondeo dicendum quod scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est, propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, qua facit intelligibilia actu, sicut etiam scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur in III de anima. Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis.

[47373] III^a q. 12 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum, cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quae expertus est, in omnium devenit notitiam.

[47374] III^a q. 12 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet corporalibus sensibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus eius subiecta aliqua sensibilia ex quibus, propter excellentissimam vim rationis eius, potuit in aliorum notitiam devenire per modum praedictum. Sicut, videndo corpora caelestia, potuit comprehendere eorum virtutes, et effectus quos habent in istis inferioribus, qui eius sensibus non subiacebant. Et, eadem ratione, ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.

[47375] III^a q. 12 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quae per lumen intellectus agentis hominis sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum; nec etiam singularia praeterita vel futura. Quae tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum

est.

Articulus 2

[47376] III^{a} q. 12 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis vel secundum scientiam infusam Christus cognovit omnia, ita secundum hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet. Sed secundum illas scientias non profecit. Ergo nec secundum istam.

[47377] III^{a} q. 12 a. 2 arg. 2 Praeterea, proficere est imperfecti, quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.

[47378] III^{a} q. 12 a. 2 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit, *qui proficere dicunt Christum sapientia et gratia ut additamentum suscipientem, non venerantur unionem.* Non venerari autem unionem est impium. Ergo impium est dicere quod scientia eius additamentum acceperit.

[47379] III^{a} q. 12 a. 2 s. c. Sed contra est quod habetur Luc. II, quod *Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia, apud Deum et homines.* Et Ambrosius dicit quod *proficiebat secundum sapientiam humanam.* Humana autem sapientia est quae humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.

[47380] III^{a} q. 12 a. 2 co. Respondeo dicendum quod duplex est profectus scientiae. Unus quidem secundum essentiam, prout scilicet ipse habitus scientiae augetur. Alius autem secundum effectum, puta si aliquis, secundum eundem et aequalem scientiae habitum, primo minora aliis demonstret, et postea maiora et subtiliora. Hoc autem secundo modo, manifestum est quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in aetate, quia scilicet, secundum augmentum aetatis, opera maiora faciebat, quae maiorem sapientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiae, manifestum est quod habitus scientiae infusae in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie sibi fuerit omnis scientia infusa. Et multo minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia autem divina quod non possit augeri, supra in prima parte dictum est. Si igitur, praeter habitum scientiae infusum, non sit in anima Christi habitus aliquis scientiae acquisitae, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est; nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum suam essentiam, sed solum per experientiam, idest per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc, dicunt quod scientia Christi profecit secundum experientiam, convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quae de novo per sensum accepit. Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuit qui per huiusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari, ex hoc scilicet quod intellectus agens, post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus,

poterat etiam alias abstrahere.

[47381] III^{a} q. 12 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tam scientia infusa animae Christi, quam scientia beata, fuit effectus agentis infinitae virtutis, qui potest simul totum operari, et ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio habuit eam perfectam. Sed scientia acquisita est tantum ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive. Et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta aetate. Quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia et aetate.

[47382] III^{a} q. 12 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod haec etiam scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus, licet non fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum.

[47383] III^{a} q. 12 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter factam fuisse additionem scientiae Christi, scilicet secundum quamcumque eius scientiam; et praecipue secundum infusam, quae causatur in anima Christi ex unione ad verbum. Non autem intelligitur de augmento scientiae quae ex naturali agente causatur.

Articulus 3

[47384] III^{a} q. 12 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. II quod *invenerunt eum in templo in medio doctorum, interrogantem illos et respondentem.* Interrogare vero et respondere est addiscentis. Ergo Christus ab hominibus aliquid didicit.

[47385] III^{a} q. 12 a. 3 arg. 2 Praeterea, acquirere scientiam ab homine docente videtur esse nobilius quam acquirere a sensibus, quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu, in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est. Ergo multo magis poterat accipere scientiam addiscendo ab hominibus.

[47386] III^{a} q. 12 a. 3 arg. 3 Praeterea, Christus secundum scientiam experimentalem a principio non omnia scivit, sed in ea profecit, ut dictum est. Sed quilibet audiens sermonem significativum alicuius, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere quae secundum hanc scientiam nesciebat.

[47387] III^{a} q. 12 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae LV, *ecce, testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus.* Praeceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicuius hominis.

[47388] III^{a} q. 12 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundum illam speciem motus, sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est caput Ecclesiae, quinimmo omnium hominum, ut supra dictum est, ut non

solum omnes homines per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit, Ioan. XVIII, *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque hominum doceretur.

[47389] III^{a} q. 12 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Origenes dicit, super Luc., *dominus interrogabat, non ut aliquid disceret, sed ut interrogatus erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter.* Unde et ibidem in Evangelio sequitur quod *stupebant omnes qui eum audiebant super prudentia et responsis eius.*

[47390] III^{a} q. 12 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui addiscit ab homine non accipit inmediate scientiam a speciebus intelligibilibus quae sunt in mente ipsius, sed mediantibus sensibilibus vocibus, tanquam signis intellectualium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius, unde Eccli. I dicitur quod *Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua.* Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas quam per hominis doctrinam.

[47391] III^{a} q. 12 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Iesus proficiebat in scientia experimentali sicut etiam in aetate, ut dictum est. Sicut autem aetas opportuna requiritur ad hoc quod homo accipiat scientiam per inventionem, ita etiam ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret eius aetati. Et ideo audiendis doctrinae sermonibus non accommodavit auditum nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiae talem scientiae gradum attigisse. Unde Gregorius dicit, super Ezech., *duodecimo anno aetatis suae dignatus est homines interrogare in terra, quia, iuxta rationis usum, doctrinae sermo non suppetit nisi in aetate perfecta.*

Articulus 4

[47392] III^{a} q. 12 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus ab Angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc. XXII quod *apparuit Christo Angelus de caelo confortans eum.* Sed confortatio fit per verba exhortatoria docentis, secundum illud Iob IV, *ecce, docuisti plurimos, et manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui.* Ergo Christus ab Angelis doctus est.

[47393] III^{a} q. 12 a. 4 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier., *video enim quod et ipse Iesus, supercaelestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subiicitur patris et Dei per Angelos formationibus.* Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis divinae subiici voluerit, per quam homines, mediantibus Angelis, erudiuntur.

[47394] III^{a} q. 12 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut corpus humanum naturali ordine subiicitur corporibus caelestibus, ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subiectum fuit impressionibus caelestium corporum, passus est enim calorem in aestate et frigus in hieme, sicut et alias humanas passiones. Ergo et eius mens humana subiacebat illuminationibus supercaelestium spirituum.

[47395] III^{a} q. 12 a. 4 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. Cael. Hier., quod *supremi Angeli ad ipsum Iesum quaestionem faciunt, et ipsius divinae operationis pro nobis scientiam discunt, et eas ipse Iesus sine medio docet.* Non est autem eiusdem docere et doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab Angelis.

[47396] III^{a} q. 12 a. 4 co. Respondeo dicendum quod anima humana, sicut media inter substantias spirituales et res corporales existit, ita duobus modis nata est perfici, uno quidem modo, per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo, per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta, ex sensibilibus quidem, secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis; ex impressione vero superiori, secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturae anima illa unita est verbo in unitate personae, ita, supra communem modum hominum, immediate ab ipso Dei verbo repleta est scientia et gratia, non autem mediantibus Angelis, qui etiam ex influentia verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in II libro super Gen. ad Litt. Augustinus dicit.

[47397] III^{a} q. 12 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa confortatio Angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandum proprietatem humanae naturae. Unde Beda dicit, super Luc., *in documento utriusque naturae, et Angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim suae creaturae non eguit praesidio, sed, homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur*; ut scilicet in nobis fides incarnationis ipsius confirmetur.

[47398] III^{a} q. 12 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Dionysius dicit Christum angelicis formationibus fuisse subiectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quae circa eius incarnationem agebantur, et circa ministrationem in infantili aetate constituti. Unde ibidem subdit quod *per medios Angelos nuntiatur Ioseph a patre dispensata Iesu ad Aegyptum recessio, et rursum ad Iudaeam de Aegypto traductio.*

[47399] III^{a} q. 12 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod filius Dei assumpsit corpus passibile, ut infra dicetur, sed animam perfectam scientia et gratia. Et ideo corpus eius fuit convenienter subiectum impressioni caelestium corporum, anima vero eius non fuit subiecta impressioni caelestium spirituum.

Quaestio 13

Prooemium

[47400] III^{a} q. 13 pr. Deinde considerandum est de potentia animae Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum habuerit omnipotentiam simpliciter secundo, utrum habuerit omnipotentiam respectu corporalium creaturarum. Tertio, utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Quarto, utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis.

Articulus 1

[47401] III^{a} q. 13 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam. Dicit enim Ambrosius, super Luc., *potentiam quam Dei filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus.* Sed hoc praecipue videtur esse secundum animam, quae est potior pars hominis. Cum ergo filius Dei ab aeterno omnipotentiam habuerit, videtur quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

[47402] III^{a} q. 13 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut potentia Dei est infinita, sic et eius scientia. Sed anima Christi habet omnium scientiam eorum quae scit Deus quodammodo, ut supra dictum est. Ergo etiam habet omnem potentiam. Et ita est omnipotens.

[47403] III^{a} q. 13 a. 1 arg. 3 Praeterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quaedam est practica, quaedam speculativa. Ergo habet eorum quae scit scientiam practicam, ut scilicet sciat facere ea quae scit. Et sic videtur quod omnia facere possit.

[47404] III^{a} q. 13 a. 1 s. c. Sed contra est, quod proprium est Dei, non potest alicui creaturae convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud Exodi XV, *iste Deus meus, et glorificabo eum*; et postea subditur, *omnipotens nomen eius.* Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

[47405] III^{a} q. 13 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in mysterio incarnationis ita facta est unio in persona quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cuiuslibet rei sequitur formam ipsius, quae est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus, vel est constituens ipsam rei naturam, sicut in his quae sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quod potentia activa cuiuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium, V cap. de Div. Nom., inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quae possunt habere rationem entis, quod est habere omnipotentiam, sicut et quaelibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quae se extendit perfectio suae naturae, sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanae naturae, impossibile est quod habeat omnipotentiam.

[47406] III^{a} q. 13 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo accepit ex tempore omnipoten-

tiam quam filius Dei habuit ab aeterno, per ipsam unionem personae, ex qua factum est ut, sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens, non quasi sit alia omnipotentia hominis quam filii Dei sicut nec alia deitas; sed eo quod est una persona Dei et hominis.

[47407] III^{a} q. 13 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod alia ratio est de scientia, et de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente. Scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas secundum similitudines susceptas. Sed haec ratio non videtur sufficere. Quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio, ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam, sicut aqua vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non igitur per hoc prohibetur quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere. Est ergo ulterius considerandum quod id quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum, non enim calor in eadem perfectione et virtute recipitur ab aqua qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturae est quam divina natura, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eandem perfectionem et virtutem secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animae Christi est inferior scientia divina, quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit quam anima Christi; et etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnes res quas Deus potest facere, quae tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiae; licet cognoscat omnia praesentia, praeterita et futura, quae Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum animae Christi inditae non adaequant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possint omnia agere quae Deus potest; vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit per virtutem infinitam, cuius creatura non est capax. Nulla autem res est ad cuius cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitae, quaedam tamen sunt quae non possunt fieri nisi a virtute infinita sicut creatio et alia huiusmodi, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Et ideo anima Christi, cum sit creatura et virtutis finitae, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum, non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiae et inter cetera, manifestum est quod non potest creare seipsam.

[47408] III^{a} q. 13 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima Christi habuit et scientiam practicam et speculativam, non tamen oportet quod omnium illorum habeat scientiam practicam quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam, ad scientiam autem practicam requiritur quod formae rerum quae sunt in intellectu sint factivae. Plus autem est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam, sicut plus est lucere et illuminare quam solum lucere. Et inde est quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi, scit enim qualiter Deus creat, sed non habet huius modi scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

Articulus 2

[47409] III^a q. 13 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse Matth. ult., *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Sed nomine caeli et terrae intelligitur omnis creatura, ut patet cum dicitur, Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

[47410] III^a q. 13 a. 2 arg. 2 Praeterea, anima Christi est perfectior qualibet creatura. Sed quaelibet creatura potest moveri ab aliqua alia creatura, dicit enim Augustinus, in III de Trin., quod *sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem; et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem, pium et iustum.* Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius, VII cap. Cael. Hier. Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

[47411] III^a q. 13 a. 2 arg. 3 Praeterea, anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum seu virtutum, sicut et ceteras gratias. Sed omnis immutatio creaturae potest ad gratiam miraculorum pertinere, cum etiam miraculose caelestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut probat Dionysius, in epistola ad Polycarpum. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

[47412] III^a q. 13 a. 2 s. c. Sed contra est quod eiusdem est transmutare creaturas cuius est conservare eas. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Heb. I, *portans omnia verbo virtutis suae.* Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animae Christi.

[47413] III^a q. 13 a. 2 co. Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quae triplex est. Una quidem est naturalis, quae scilicet fit a proprio agente secundum ordinem naturae. Alia vero est miraculosa, quae fit ab agente supernaturali, supra consuetum ordinem et cursum naturae, sicut resuscitatio mortuorum. Tertia autem est secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animae Christi, quae dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam. Alio modo, prout est instrumentum verbi Dei sibi personaliter uniti. Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animae convenientes, puta ad gubernandum corpus, et ad disponendum actus humanos; et etiam ad illuminandum, per gratiae et scientiae plenitudinem, omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturae rationali. Si autem loquamur de anima Christi secundum quod est instrumentum verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est *instaurare omnia, sive quae in caelis sive quae in terris sunt.* Immutationes vero creaturarum secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo,

sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere, qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant. Sic ergo dicendum est quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

[47414] III^{a} q. 13 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Hieronymus, *illi potestas data est qui paulo ante crucifixus et sepultus in tumulo, qui postea resurrexit*, idest, Christo secundum quod homo. Dicitur autem sibi omnis potestas data ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est. Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit Angelis, post resurrectionem innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit. Tunc autem dicuntur res fieri, quando innotescunt. Et ideo post resurrectionem dominus dicit sibi potestatem esse datam in caelo et in terra.

[47415] III^{a} q. 13 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, praeter supremum Angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi; non tamen omnis immutatio quae potest fieri circa creaturam, potest fieri a creatura; sed quaedam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quaecumque tamen immutationes creaturarum possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi secundum quod est instrumentum verbi. Non autem secundum propriam naturam et virtutem, quia quaedam huiusmodi immutationum non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturae neque quantum ad ordinem gratiae.

[47416] III^{a} q. 13 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in secunda parte, gratia virtutum, seu miraculorum, datur animae alicuius sancti, non ut propria virtute eius, sed ut per virtutem divinam huiusmodi miracula fiant. Et haec quidem gratia excellentissime data est animae Christi, ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur, Matth. X, quod, *convocatis duodecim discipulis, dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut eiicerent eos; et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem.*

Articulus 3

[47417] III^{a} q. 13 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod *omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria, volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est.* Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens quia *omnia quaecumque voluit, fecit.* Ergo videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

[47418] III^{a} q. 13 a. 3 arg. 2 Praeterea, in Christo fuit perfectius humana natura quam in Adam, in quo, secundum originalem iustitiam quam habuit in statu innocentiae, corpus habebat omnino subiectum animae, ut nihil in corpore posset accidere contra animae voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

[47419] III^{a} q. 13 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad imaginationem animae naturaliter corpus immutatur;

et tanto magis, quanto anima fuerit fortioris imaginationis; ut in prima parte habitum est. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam, et quantum ad imaginationem, et quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

[47420] III^{a} q. 13 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Heb. II, quod debuit per omnia fratribus assimilari, et praecipue in his quae pertinent ad conditionem humanae naturae. Sed ad conditionem humanae naturae pertinet quod valetudo corporis, et eius nutritio et augmentum, imperio rationis, seu voluntati, non subdantur, quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturae, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

[47421] III^{a} q. 13 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum propriam virtutem et naturam. Et hoc modo, sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu et ordine naturae, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione, quia anima, secundum propriam naturam, habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia attribuitur magis ipsi verbo Dei quam animae Christi.

[47422] III^{a} q. 13 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad voluntatem divinam Christi. Quia, sicut ipse in praecedenti capitulo dicit, *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria.*

[47423] III^{a} q. 13 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non pertinebat hoc ad originalem iustitiam quam Adam habuit in statu innocentiae, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi corpus proprium in quamcumque formam, sed quod posset ipsum conservare absque nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed, cum sint tres status hominum, scilicet innocentiae culpae et gloriae; sicut de statu gloriae assumpsit comprehensionem, et de statu innocentiae immunitatem a peccato, ita et de statu culpae assumpsit necessitatem subiacendi poenalitatibus huius vitae, ut infra dicetur.

[47424] III^{a} q. 13 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod imaginationi, si fortis fuerit, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua. Puta quantum ad casum de trabe in alto posita; quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur in III de anima. Similiter etiam quantum ad alterationem quae est secundum calorem et frigus, et alia consequentia, eo quod ex imaginatione consequenter natae sunt consequi passiones animae, secundum quas movetur cor, et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliae vero dispositiones corporales, quae non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis, puta figura manus vel pedis, vel aliquid simile.

Articulus 4

[47425] IIIª q. 13 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis. Dicitur enim Marc. VII quod, *ingressus domum, neminem voluit scire sed non potuit latere.* Non ergo potuit exequi in omnibus propositum suae voluntatis.

[47426] IIIª q. 13 a. 4 arg. 2 Praeterea, praeceptum est signum voluntatis, ut in prima parte dictum est. Sed dominus quaedam facienda praecepit quorum contraria acciderunt, dicitur enim Matth. IX quod caecis illuminatis *comminatus est Iesus, dicens, videte ne aliquis sciat, illi autem egressi diffamaverunt illum per totam terram illam.* Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suae voluntatis.

[47427] IIIª q. 13 a. 4 arg. 3 Praeterea, id quod aliquis potest facere, non petit ab alio. Sed dominus petivit a patre, orando, illud quod fieri volebat, dicitur enim Luc. VI quod *exivit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.* Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suae voluntatis.

[47428] IIIª q. 13 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *impossibile est ut salvatoris voluntas non impleatur, nec potest velle quod scit fieri non debere.*

[47429] IIIª q. 13 a. 4 co. Respondeo dicendum quod anima Christi dupliciter aliquid voluit. Uno modo, quasi per se implendum. Et sic, dicendum est quod quidquid voluit, potuit. Non enim conveniret sapientiae eius ut aliquid vellet per se facere quod suae voluntati non subiaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina, sicut resuscitationem proprii corporis, et alia huiusmodi miraculosa opera. Quae quidem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum divinitatis, ut dictum est.

[47430] IIIª q. 13 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim quod illud in finibus gestum est gentilium, quibus adhuc tempus praedicandi non erat. Ultro tamen venientes ad fidem non suscipere invidiae erat. A suis ergo noluit praedicari, requiri autem se voluit. Et ita factum est.* Vel potest dici quod haec voluntas Christi non fuit de eo quod per eum fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios, quod non subiacebat humanae voluntati ipsius. Unde in epistola Agathonis Papae, quae est recepta in sexta synodo, legitur, *ergone ille omnium conditor ac redemptor, in terris latere volens, non potuit, nisi hoc ad humanam eius voluntatem, quam temporaliter dignatus est assumere, redigatur?*

[47431] IIIª q. 13 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Gregorius, XIX Moral., per hoc quod dominus praecepit taceri virtutes suas, *servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti.* Sic ergo praeceptum illud designabat voluntatem ipsius qua humanam gloriam refugiebat, secundum illud Ioan. VIII, *ego gloriam meam non quaero.* Volebat tamen absolute, praesertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum, propter aliorum utilitatem.

[47432] IIIª q. 13 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus orabat etiam pro his quae virtute

divina fienda erant, et pro his etiam quae humana voluntate erat facturus. Quia virtus et operatio animae Christi dependebat a Deo, *qui operatur in omnibus velle et perficere*, ut dicitur Philipp. II.

Quaestio 14

Prooemium

[47433] III^{a} q. 14 pr. Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit. Et primo, de defectibus corporis; secundo, de defectibus animae. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus. Secundo, utrum assumpserit necessitatem his defectibus subiacendi. Tertio, utrum hos defectus contraxerit. Quarto, utrum omnes huiusmodi defectus assumpserit.

Articulus 1

[47434] III^{a} q. 14 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non debuit assumere naturam humanam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est verbo Dei personaliter, ita et corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem, et quantum ad gratiam et quantum ad scientiam, ut supra dictum est. Ergo etiam corpus eius debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

[47435] III^{a} q. 14 a. 1 arg. 2 Praeterea, anima Christi videbat verbum Dei ea visione qua beati vident, ut supra dictum est, et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animae glorificatur corpus, dicit enim Augustinus, in epistola ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam ut ex eius plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quae est corpus, non beatitudo, quae fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor.* Corpus igitur Christi fuit incorruptibile, et absque omni defectu.

[47436] III^{a} q. 14 a. 1 arg. 3 Praeterea, poena consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa, secundum illud I Pet. II, *qui peccatum non fecit.* Ergo nec defectus corporales, qui sunt poenales, in eo esse debuerunt.

[47437] III^{a} q. 14 a. 1 arg. 4 Praeterea, nullus sapiens assumit id quod impedit illum a proprio fine. Sed per huiusmodi defectus corporales multipliciter videtur impediri finis incarnationis. Primo quidem, quia propter huiusmodi infirmitates homines ab eius cognitione impediebantur, secundum illud Isaiae LIII, *desideravimus eum; despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem, et quasi absconditus est vultus eius et despectus; unde nec reputavimus eum.* Secundo, quia sanctorum patrum desiderium non videtur impleri, ex quorum persona dicitur Isaiae li, *consurge, consurge, induere fortitudinem, brachium domini.* Tertio, quia congruentius per fortitudinem quam per infirmitatem videbatur potestas Diaboli posse superari, et humana infirmitas

posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quod filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus sive defectibus.

[47438] III^{a} q. 14 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Heb. II, *in eo in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari.* Sed ad hoc venit ut nos adiuvaret, unde et David dicebat, *levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Ergo conveniens fuit quod filius Dei carnem assumpserit humanis infirmitatibus subiacentem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.

[47439] III^{a} q. 14 a. 1 co. Respondeo dicendum conveniens fuisse corpus assumptum a filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subiacere, et praecipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit dum poenam peccato alterius debitam in seipsum suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames et sitis, et huiusmodi, sunt poena peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom. V, *per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors.* Unde conveniens fuit, quantum ad finem incarnationis, quod huiusmodi poenalitates in nostra carne susciperet, vice nostra, secundum illud Isaiae LIII, *vere languores nostros ipse tulit.* Secundo, propter fidem incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus filius Dei naturam humanam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichaei dixerunt. Et ideo, ut dicitur Philipp. II, *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.* Unde et Thomas per aspectum vulnerum ad fidem est revocatus, ut dicitur Ioan. XX. Tertio, propter exemplum patientiae, quod nobis exhibet passiones et defectus humanos fortiter tolerando. Unde dicitur Heb. XII, *sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes.*

[47440] III^{a} q. 14 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod satisfactio pro peccato alterius habet quidem quasi materiam poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet, sed pro principio habet habitum animae ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet; non enim esset satisfactio efficax nisi ex caritate procederet, ut infra dicetur. Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi, et quod corpus eius subiectum esset infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

[47441] III^{a} q. 14 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, secundum naturalem habitudinem quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus, sed haec naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius, ex qua factum est ut beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur quae conveniunt naturae passibili; secundum illud quod dicit Damascenus, quod *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria.*

[47442] III^{a} q. 14 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod poena semper sequitur culpam, actualem

vel originalem, quandoque quidem eius qui punitur; quandoque autem alterius, pro quo ille qui patitur poenas satisfacit. Et sic accidit in Christo, secundum illud Isaiae LIII, *ipse vulneratus est propter iniquitates nostras; attritus est propter scelera nostra.*

[47443] III^{a} q. 14 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod infirmitas assumpta a Christo non impedivit finem incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est. Et quamvis per huiusmodi infirmitates absconderetur eius divinitas, manifestabatur tamen humanitas, quae est via ad divinitatem perveniendi, secundum illud Rom. V, *accessum habemus ad Deum per Iesum Christum.* Desiderabant autem antiqui patres in Christo, non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam et Diabolum vicit et humanam infirmitatem sanavit.

Articulus 2

[47444] III^{a} q. 14 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non ex necessitate his defectibus subiacuerit. Dicitur enim Isaiae LIII, *oblatus est quia ipse voluit*, et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subiacuit corporis defectibus.

[47445] III^{a} q. 14 a. 2 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, *nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria.* Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo huiusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

[47446] III^{a} q. 14 a. 2 arg. 3 Praeterea, necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo huiusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

[47447] III^{a} q. 14 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VIII, *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati.* Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi, et sustinendi alias huiusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

[47448] III^{a} q. 14 a. 2 co. Respondeo dicendum quod duplex est necessitas. Una quidem coactionis, quae fit ab agente extrinseco. Et haec quidem necessitas contrariatur et naturae et voluntati, quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quae consequitur principia naturalia, puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem quae consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis, et aliorum huiusmodi defectuum. Quia, sicut dictum est, *beneplacito divinae voluntatis Christi carni permittebatur agere et pati quae propria*, haec autem necessitas causatur ex principiis humanae carnis, ut dictum est. Si autem loquamur de necessitate coactionis secundum quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi, secundum conditionem propriae naturae, necessitati subiacuit et clavi perforantis et

flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, nec per respectum ad voluntatem divinam; nec per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberativam; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et corporis nocumenta.

[47449] III^{a} q. 14 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur oblatus quia voluit, et voluntate divina, et voluntate humana deliberata, licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanae, ut dicit Damascenus.

[47450] III^{a} q. 14 a. 2 ad 2 Ad secundum patet responsio ex dictis.

[47451] III^{a} q. 14 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil fuit potentius quam anima Christi absolute, nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum; sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.

Articulus 3

[47452] III^{a} q. 14 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus defectus corporales contraxit. Illud enim contrahere dicimur quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cuius caro huiusmodi defectibus subiacebat. Ergo videtur quod hos defectus contraxit.

[47453] III^{a} q. 14 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod ex principiis naturae causatur, simul cum natura trahitur, et ita contrahitur. Sed huiusmodi poenalitates causantur ex principiis naturae humanae. Ergo eas Christus contraxit.

[47454] III^{a} q. 14 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum huiusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur ut dicitur Heb. II. Sed alii homines huiusmodi defectus contraxerunt. Ergo videtur quod etiam Christus huiusmodi defectus contraxit.

[47455] III^{a} q. 14 a. 3 s. c. Sed contra est quod huiusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundum illud Rom. V, *per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors.* Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo huiusmodi defectus Christus non contraxit.

[47456] III^{a} q. 14 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis et horum defectuum in humana natura est peccatum, quia *per peccatum mors intravit in mundum*, ut dicitur Rom. V. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati, quia, ut Augustinus dicit, exponens illud Ioan. III, *qui de sursum venit, super omnes est, de sursum venit Christus, idest de altitudine humanae naturae, quam habuit ante peccatum primi hominis.* Accepit

enim naturam humanam absque peccato in illa puritate in qua erat in statu innocentiae. Et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

[47457] IIIª q. 14 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caro virginis concepta fuit in originali peccato, et ideo hos defectus contraxit. Sed caro Christi ex virgine assumpsit naturam absque culpa. Et similiter potuisset naturam assumere absque poena, sed voluit suscipere poenam propter opus nostrae redemptionis implendum, sicut dictum est. Et ideo habuit huiusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

[47458] IIIª q. 14 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex. Una quidem remota, quae accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed haec causa impediebatur per originalem iustitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod est subtracta originalis iustitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse huiusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

[47459] IIIª q. 14 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus in huiusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam. Et ideo non contraxit huiusmodi defectus, sicut et alii.

Articulus 4

[47460] IIIª q. 14 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuit. Dicit enim Damascenus, *quod est inassumptibile, est incurabile*. Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

[47461] IIIª q. 14 a. 4 arg. 2 Praeterea, dictum est quod ad hoc quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima et defectus in corpore. Sed ipse ex parte animae assumpsit plenitudinem omnis gratiae. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

[47462] IIIª q. 14 a. 4 arg. 3 Praeterea, inter omnes defectus corporales praecipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes defectus alios assumere debuit.

[47463] IIIª q. 14 a. 4 s. c. Sed contra est quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quaedam infirmitates sunt sibi ipsis contrariae, utpote ex contrariis principiis causatae. Ergo non potuit esse quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

[47464] IIIª q. 14 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus humanos defectus assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae, ad quod requirebatur quod perfectionem scientiae et gratiae haberet in anima. Illos igitur defectus Christus assumere debuit qui consequuntur ex peccato communi totius naturae, nec tamen repugnant perfectioni scientiae et

gratiae. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiae et gratiae, sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra et morbus caducus et alia huiusmodi. Qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinatione victus, quandoque autem ex defectu virtutis formativae. Quorum neutrum convenit Christo, quia caro eius de spiritu sancto concepta est, qui est infinitae sapientiae et virtutis, errare et deficere non valens; et ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit. Quos Damascenus vocat naturales et indetractibiles passiones, naturales quidem, quia consequuntur communiter totam humanam naturam; indetractibiles quidem, quia defectum scientiae et gratiae non important.

[47465] III^{a} q. 14 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis. Et ideo, dum Christus curavit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri per hoc quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

[47466] III^{a} q. 14 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod plenitudo omnis gratiae et scientiae animae Christi secundum se debebatur, ex hoc ipso quod erat a verbo Dei assumpta. Et ideo absolute omnem plenitudinem sapientiae et gratiae Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competerent. Et ideo non oportuit quod omnes assumeret, sed solum illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanae naturae.

[47467] III^{a} q. 14 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod mors in omnes homines devenit ex peccato primi parentis, non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

Quaestio 15

Prooemium

[47468] III^{a} q. 15 pr. Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum in Christo fuerit peccatum. Secundo, utrum in eo fuerit fomes peccati. Tertio, utrum in eo fuerit ignorantia. Quarto, utrum anima eius fuerit passibilis. Quinto, utrum in eo fuerit dolor sensibilis. Sexto, utrum in eo fuerit tristitia. Septimo, utrum in eo fuerit timor. Octavo, utrum in eo fuerit admiratio. Nono, utrum in eo fuerit ira. Decimo, utrum simul fuerit viator et comprehensor.

Articulus 1

[47469] III^a q. 15 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim in Psalmo, *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti? Longe a salute mea verba delictorum meorum.* Haec autem verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet ex hoc quod ipse ea in cruce protulit. Ergo videtur quod in Christo fuerint delicta.

[47470] III^a q. 15 a. 1 arg. 2 Praeterea, Rom. V dicit apostolus quod in Adam omnes peccaverunt, scilicet quia in eo originaliter fuerunt. Sed etiam Christus originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

[47471] III^a q. 15 a. 1 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, Heb. II, quod *in eo in quo Christus passus est et tentatus, potens est et his qui tentantur auxiliari.* Sed maxime indigebamus auxilio eius contra peccatum. Ergo videtur quod in eo fuerit peccatum.

[47472] III^a q. 15 a. 1 arg. 4 Praeterea, II Cor. V dicitur quod Deus *eum qui non noverat peccatum, scilicet Christum, pro nobis fecit peccatum.* Sed illud vere est quod a Deo factum est. Ergo in Christo vere fuit peccatum.

[47473] III^a q. 15 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *in homine Christo se nobis ad exemplum praebuit filius Dei.* Sed homo indiget exemplo non solum ad recte vivendum, sed etiam ad hoc quod poeniteat de peccatis. Ergo videtur quod in Christo debuit esse peccatum, ut, de peccatis poenitendo, poenitentiae nobis daret exemplum.

[47474] III^a q. 15 a. 1 s. c. Sed contra est quod ipse dicit, Ioan. VIII, *quis ex vobis arguet me de peccato?*

[47475] III^a q. 15 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus suscepit defectus nostros ut pro nobis satisfaceret; et veritatem humanae naturae comprobaret; et ut nobis exemplum virtutis fieret. Secundum quae tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit. Primo enim, peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimmo virtutem satisfactionis impedit; quia, ut dicitur Eccli. XXXIV, *dona iniquorum non probat altissimus.* Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanae naturae, quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa; sed magis est contra naturam per seminationem Diaboli introductum, ut Damascenus dicit. Tertio, peccando exempla virtutum praebere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis nec actualis, secundum illud quod dicitur I Pet. II, *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.*

[47476] III^a q. 15 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, dicitur aliquid de Christo, uno modo, secundum proprietatem naturalem et hypostaticam, sicut dicitur quod factus est homo, et quod pro nobis passus est; alio modo, secundum proprietatem personalem et habitudinalem, prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra quae sibi

secundum se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas Tichonii, quas ponit Augustinus in III de Doct. Christ., prima ponitur *de domino et eius corpore*, cum scilicet Christi et Ecclesiae una persona aestimatur. Et secundum hoc, Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit, verba delictorum meorum, non quod in ipso capite delicta fuerint.

[47477] III^a q. 15 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., non omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam, quia scilicet, ut ipse ibidem dicit, *cum sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Adam. Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne virginis sumpsit, ratio vero conceptionis eius non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit.* Unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam naturam humanam, sed solum materialiter, active vero a spiritu sancto, sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.

[47478] III^a q. 15 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus sua tentatione et passione nobis auxilium tulit pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est. Et ideo non oportuit ut peccatum in se haberet, sed quod omnino esset purus a peccato, alioquin, poena quam sustinuit fuisset sibi debita pro peccato proprio.

[47479] III^a q. 15 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod Deus fecit Christum peccatum, non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eum hostiam pro peccato, sicut Osee IV dicitur, peccata populi mei comedent, scilicet sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Isaiae LIII, quod *dominus posuit in eo iniquitates omnium nostrum*, quia scilicet eum tradidit ut esset hostia pro peccatis omnium hominum. Vel, fecit eum peccatum, idest, *habentem similitudinem carnis peccati*, ut dicitur Rom. VIII. Et hoc propter corpus passibile et mortale quod assumpsit.

[47480] III^a q. 15 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod poenitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie poenam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum poenitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit poenam subire.

Articulus 2

[47481] III^a q. 15 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, et passibilitas corporis sive mortalitas, scilicet ex subtractione originalis iustitiae, per quam simul inferiores vires animae subdebantur rationi, et corpus animae. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

[47482] III^{a} q. 15 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut Damascenus dicit, in III libro, *beneplacito divinae voluntatis permittebatur caro Christi pati et operari quae propria.* Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cum ergo nihil aliud sit fomes quam concupiscentia, ut dicitur in Glossa, Rom. VII, videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

[47483] III^{a} q. 15 a. 2 arg. 3 Praeterea, ratione fomitis *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur Galat. V. Sed tanto spiritus ostenditur esse fortior et magis dignus corona, quanto magis super hostem, scilicet concupiscentiam carnis, dominatur, secundum illud II Tim. II, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum spiritum, et maxime dignum corona, secundum illud Apoc. VI, *data est ei corona, et exivit vincens, ut vinceret.* Videtur ergo quod in Christo debuerit esse maxime fomes peccati.

[47484] III^{a} q. 15 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. I, *quod in ea natum est, de spiritu sancto est.* Sed spiritus sanctus excludit peccatum, et inclinationem peccati, quae importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

[47485] III^{a} q. 15 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis quae est in irrationali parte animae, eam facit rationi esse subiectam, et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus, sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in secunda parte dictum est. Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod, quanto virtus fuerit magis in aliquo perfecta, tanto magis debilitatur in eo vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit, cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinat ad contrarium satisfactioni.

[47486] III^{a} q. 15 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obedibiles rationi, non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animae vegetabilis, ut patet in I Ethic. Et ideo perfectio virtutis, quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis, excludit autem fomitem peccati, cuius ratio consistit in resistentia sensibilis appetitus ad rationem.

[47487] III^{a} q. 15 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile, concupiscentia appetitus sensitivi, sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi, concupiscentia appetitus sensitivi, naturaliter appetebat escam et potum et somnum, et alia huiusmodi quae secundum rationem rectam appetuntur, ut patet per Damascenum, in III libro. Ex hoc autem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium praeter ordinem rationis.

[47488] III^{a} q. 15 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiae carnis sibi contrariantis, sed maior fortitudo spiritus ostenditur si per eius virtutem totaliter comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc

competebat Christo, cuius spiritus summum gradum fortitudinis attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et Diaboli, quos superando victoriae coronam promeruit.

Articulus 3

[47489] III^{a} q. 15 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo quod sibi competit secundum humanam naturam, licet non competat secundum divinam, sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam, dicit enim Damascenus, in III libro, quod *ignorantem et servilem assumpsit naturam.* Ergo ignorantia vere fuit in Christo.

[47490] III^{a} q. 15 a. 3 arg. 2 Praeterea, aliquis dicitur ignorans per notitiae defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo, dicit enim apostolus, II Cor. V, *eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit.* Ergo in Christo fuit ignorantia.

[47491] III^{a} q. 15 a. 3 arg. 3 Praeterea, Isaiae VIII dicitur, *antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci.* Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

[47492] III^{a} q. 15 a. 3 s. c. Sed contra, ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit ut ignorantias nostras auferret, venit enim *ut illuminaret his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Ergo in Christo ignorantia non fuit.

[47493] III^{a} q. 15 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiae et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiae, ut ex praemissis patet. Sicut autem in Christo plenitudo gratiae et virtutis excludit peccati fomitem, ita plenitudo scientiae excludit ignorantiam, quae scientiae opponitur. Unde, sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

[47494] III^{a} q. 15 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem suae speciei. Et secundum hoc dicit Damascenus eam esse ignorantem et servilem. Unde subdit, *nam serva est quidem hominis natura eius qui fecit ipsam, Dei, et non habet futurorum cognitionem.* Alio modo potest considerari secundum illud quod habet ex unione ad hypostasim divinam, ex qua habet plenitudinem scientiae et gratiae, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis.* Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

[47495] III^{a} q. 15 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam. Scivit autem per simplicem notitiam.

[47496] III^{a} q. 15 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod propheta ibi loquitur de humana Christi scientia. Dicit ergo, antequam sciat puer, scilicet secundum humanitatem, vocare patrem suum, Ioseph, qui pater fuit putative, et matrem suam, scilicet Mariam, auferetur fortitudo Damasci.

Quod non est sic intelligendum quasi aliquando fuerit homo et hoc nesciverit, sed, antequam sciat, idest, antequam fiat homo scientiam habens humanam, auferetur vel, ad litteram, fortitudo Damasci et spolia Samariae, per regem Assyriorum; vel, spiritualiter, quia, nondum natus, populum suum sola invocatione salvabit, ut Glossa Hieronymi exponit. Augustinus tamen, in sermone de Epiph., dicit hoc esse completum in adoratione magorum. Ait enim, *antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet divitias, in quibus Damascus praesumebat in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariae iidem ipsi erant. Samaria namque pro idololatria ponitur, illic enim populus ad idola colenda conversus est. Haec ergo prima spolia puer idololatriae detraxit.* Et secundum hoc intelligitur, antequam sciat puer, idest, antequam ostendat se scire.

Articulus 4

[47497] III^{a} q. 15 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur nisi a fortiori, quia *agens est praestantius patiente*, ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad Litt.; et per philosophum, in III de anima. Sed nulla creatura fuit praestantior quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati. Et ita non fuit passibilis, frustra enim fuisset in eo potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.

[47498] III^{a} q. 15 a. 4 arg. 2 Praeterea, Tullius in libro de Tusculan. quaest., dicit quod passiones animae sunt quaedam aegritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua aegritudo, nam aegritudo animae sequitur peccatum, ut patet per illud Psalmi, *sana animam meam, quia peccavi tibi.* Ergo in Christo non fuerunt animae passiones.

[47499] III^{a} q. 15 a. 4 arg. 3 Praeterea, passiones animae videntur idem esse cum fomite peccati, unde apostolus, Rom. VII, vocat eas *passiones peccatorum.* Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra dictum est. Ergo videtur quod non fuerint in eo animae passiones. Et ita anima Christi non fuit passibilis.

[47500] III^{a} q. 15 a. 4 s. c. Sed contra est quod in Psalmo dicitur ex persona Christi, *repleta est malis anima mea*, non quidem peccatis, sed humanis malis, idest doloribus, ut Glossa ibidem exponit. Sic igitur anima Christi fuit passibilis.

[47501] III^{a} q. 15 a. 4 co. Respondeo dicendum quod animam in corpore constitutam contingit pati dupliciter, uno modo passione corporali; alio modo, passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis laesionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animae et corporis, et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, ut supra habitum est, necesse fuit ut etiam anima eius hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem quae vel est propria animae, vel est principalius animae quam corporis. Et quamvis etiam secundum

intelligere et sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati, tamen, sicut in secunda parte dictum est, propriissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi, quae in Christo fuerunt, sicut et cetera quae ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *ipse dominus, in forma servi agere vitam dignatus, humanitus adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit. Neque enim in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus.* Sciendum tamen quod huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad obiectum. Quia in nobis plerumque huiusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium. Quia huiusmodi passiones frequenter in nobis praeveniunt iudicium rationis, sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *hos motus, certissimae dispensationis gratia, ita cum voluit Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo.* Tertio, quantum ad effectum. Quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem. Quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanae carni convenientes sic ex eius dispositione in appetitu sensitivo manebant quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quae conveniebant. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod *dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est, sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod coepit contristari*, ut passio perfecta intelligatur quando animo, idest rationi, dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.

[47502] III^{a} q. 15 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut non ei supervenirent, praesertim virtute divina. Sed propria voluntate se passionibus subiiciebat, tam corporalibus quam animalibus.

[47503] III^{a} q. 15 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum, qui non vocabant passiones quoscumque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos. Tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

[47504] III^{a} q. 15 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod passiones peccatorum sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes. Quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

Articulus 5

[47505] III^{a} q. 15 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius, in X de Trin., *cum pro Christo mori vita sit, quid ipse in mortis sacramento doluisse aestimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit?* Et infra dicit, *unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo, sumpsit, in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem inferrent.* Non igitur in Christo fuit verus dolor.

[47506] III^{a} q. 15 a. 5 arg. 2 Praeterea, hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptae,

quod necessitati doloris subiaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subiacuit necessitati patiendi dolorem.

[47507] III^a q. 15 a. 5 arg. 3 Praeterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris, unde et martyres in passionibus suis tolerabilius dolorem sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est. Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

[47508] III^a q. 15 a. 5 s. c. Sed contra est quod Isaiae LIII dicitur, *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

[47509] III^a q. 15 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt, ad veritatem doloris sensibilis requiritur laesio corporis et sensus laesionis. Corpus autem Christi laedi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est. Nec defuit ei sensus laesionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor.

[47510] III^a q. 15 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in omnibus illis verbis, et similibus Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post praemissa verba subdit, *neque enim, cum sitivit aut esurivit aut flevit, bibisse dominus aut manducasse aut doluisse monstratus est, sed ad demonstrandam corporis veritatem corporis consuetudo suscepta est, ita ut, naturae nostrae consuetudine, consuetudini sit corporis satisfactum. Vel, cum potum aut cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit.* Et accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quae est peccatum, ut supra dictum est, ut scilicet ea ratione dicatur caro Christi non subiacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit, *habuit enim*, scilicet Christus, *corpus, sed originis suae proprium, neque ex vitiis humanae conceptionis existens, sed in formam corporis nostri, virtutis suae potestate, subsistens.* Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quae est compositio contrariorum, caro Christi subiacuit necessitati horum defectuum, ut supra habitum est.

[47511] III^a q. 15 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod caro in peccato concepta subiacet dolori non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quae quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.

[47512] III^a q. 15 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, virtute divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur quod non derivabatur ad corpus, ut eius passibilitas et mortalitas tolleretur. Et, eadem ratione, delectatio contemplationis sic continebatur in mente quod non derivabatur ad vires sensibiles, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur.

Articulus 6

[47513] III^a q. 15 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit tristitia.

Dicitur enim de Christo, Isaiae XLII, *non erit tristis neque turbulentus.*

[47514] III^{a} q. 15 a. 6 arg. 2 Praeterea, Proverb. XII dicitur, *non contristabit iustum quidquid ei acciderit.* Et huius rationem Stoici assignabant, quia nullus tristatur nisi de amissione bonorum suorum, iustus autem non reputat bona sua nisi iustitiam et virtutem, quas non potest amittere. Alioquin, subiaceret iustus fortunae, si pro amissione bonorum fortunae tristaretur. Sed Christus fuit maxime iustus, secundum illud Ierem. XXIII. *Hoc est nomen quod vocabunt eum, dominus iustus noster.* Ergo in eo non fuit tristitia.

[47515] III^{a} q. 15 a. 6 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod omnis tristitia est malum et fugiendum. Sed nullum malum vel fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

[47516] III^{a} q. 15 a. 6 arg. 4 Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt.* Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem, dicitur enim Isaiae LIII, *oblatus est quia ipse voluit.* Ergo in Christo non fuit tristitia.

[47517] III^{a} q. 15 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicit dominus, Matth. XXVI, *tristis est anima mea usque ad mortem.* Et Ambrosius dicit, II de Trin., *ut homo, tristitiam habuit, suscepit enim tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino, qui crucem praedico.*

[47518] III^{a} q. 15 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia, sed est differentia secundum motivum, sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem sive per imaginationem, sicut in secunda parte habitum est, sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiae vel pecuniae. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum, et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit, et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Iudaeorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita in eo potuit esse vera tristitia, alio tamen modo quam in nobis est, secundum illa tria quae sunt assignata supra, cum communiter de Christi passione loqueremur.

[47519] III^{a} q. 15 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam, fuit tamen in eo initiata, secundum propassionem. Unde dicitur Matth. XXVI, *coepit contristari et moestus esse. Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari*, ut Hieronymus ibidem dicit.

[47520] III^{a} q. 15 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, laetitia et timore, Stoici tres eupathias, idest bonas passiones, in anima sapientis posuerunt, scilicet *pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitia negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis, quia tristitia est de malo quod iam accidit; nullum autem malum aestimant posse accidere sapienti.* Et hoc ideo

est quia non credebant aliquid esse bonum nisi honestum, quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, quia haec pertinent ad ipsam rationem, quae est principalis in homine; sunt tamen quaedam secundaria hominis bona, quae pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundum hoc, potest in animo sapientis esse tristitia, quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem huiusmodi malorum, non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur quod *non contristabit iustum quidquid ei acciderit*, quia scilicet ex nullo accidente eius ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo, secundum propassionem, non secundum passionem.

[47521] III^a^ q. 15 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis tristitia est malum poenae, non tamen semper est malum culpae, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *cum rectam rationem sequantur istae affectiones, et quando et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbidas aut vitiosas passiones audeat dicere?*

[47522] III^a^ q. 15 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundum se quod tamen est volitum ratione finis ad quem ordinatur, sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi et eius passio fuit, secundum se considerata, involuntaria et tristitiam causans, licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

Articulus 7

[47523] III^a^ q. 15 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Proverb. XXVII, *iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit.* Sed Christus fuit maxime iustus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

[47524] III^a^ q. 15 a. 7 arg. 2 Praeterea, Hilarius dicit, X de Trin., *interrogo eos qui hoc existimant an ratione subsistat ut mori timuerit qui, omnem ab apostolis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii exhortatus.* Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.

[47525] III^a^ q. 15 a. 7 arg. 3 Praeterea, timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare et malum poenae, quod passus est; et malum culpae, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

[47526] III^a^ q. 15 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Marc. XIV, *coepit Iesus taedere et pavere.*

[47527] III^a^ q. 15 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut tristitia causatur ex apprehensione mali praesentis, ita etiam timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde philosophus dicit, in II Rhet., quod timor non est nisi ubi est aliqua spes evadendi, nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut praesens; et sic magis causat tristitiam quam timorem. Sic igitur timor potest considerari

quantum ad duo. Uno modo, quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis laesionem, et per tristitiam, si sit praesens; et per timorem, si sit futura. Et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri adventus, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu quasi ignorantes quid hoc sit. Et quantum ad hoc, timor non fuit in Christo, ut Damascenus dicit, in III libro.

[47528] III^{a} q. 15 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iustus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem, avertentem hominem a bono quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur quod *coepit Iesus pavere et taedere*, quasi secundum propassionem, ut Hieronymus exponit.

[47529] III^{a} q. 15 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod Hilarius eo modo excludit a Christo timorem quo excludit tristitiam, scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen, ad comprobandam veritatem humanae naturae, voluntarie timorem assumpsit, sicut et tristitiam.

[47530] III^{a} q. 15 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia, secundum infirmitatem carnis.

Articulus 8

[47531] III^{a} q. 15 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim philosophus, in I Metaphys., quod admiratio causatur ex hoc quod aliquis videt effectum et ignorat causam, et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est. Ergo in Christo non fuit admiratio.

[47532] III^{a} q. 15 a. 8 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit, in II libro, quod *admiratio est timor ex magna imaginatione*, et ideo philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus non est admirativus.* Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

[47533] III^{a} q. 15 a. 8 arg. 3 Praeterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere potuit quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.

[47534] III^{a} q. 15 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. VIII, audiens Iesus, scilicet verba centurionis, miratus est.

[47535] III^{a} q. 15 a. 8 co. Respondeo dicendum quod admiratio proprie est de novo aliquo insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum quantum ad scientiam divinam; neque etiam quantum ad scientiam humanam qua cognoscebat res in verbo; vel qua cognoscebat res per species inditas. Potuit tamen esse aliquid sibi novum et insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam sibi poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo, si loquimur de Christo quantum ad scientiam divinam et scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio

in eo esse potuit. Et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde Augustinus dicit, in I super Gen. contra Manich., *quod miratur dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magisterium.*

[47536] III^{a} q. 15 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus nihil ignoret, poterat tamen de novo aliquid occurrere experimentali eius scientiae, ex quo admiratio causaretur.

[47537] III^{a} q. 15 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus admirabatur de fide centurionis non ea ratione quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

[47538] III^{a} q. 15 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem divinam, secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, ut dictum est.

Articulus 9

[47539] III^{a} q. 15 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Dicitur enim Iac. I, *ira enim viri iustitiam Dei non operatur.* Sed quidquid fuit in Christo ad iustitiam Dei pertinuit, ipse enim *factus est nobis iustitia a Deo*, ut dicitur I Cor. I. Ergo videtur quod in Christo non fuerit ira.

[47540] III^{a} q. 15 a. 9 arg. 2 Praeterea, ira mansuetudini opponitur, ut patet in IV Ethic. Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in Christo non fuit ira.

[47541] III^{a} q. 15 a. 9 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit, in V Moral., quod *ira per vitium excaecat oculum mentis; ira vero per zelum ipsum turbat.* Sed in Christo mentis oculus non fuit neque excaecatus neque turbatus. Ergo in Christo non fuit ira per vitium, nec ira per zelum.

[47542] III^{a} q. 15 a. 9 s. c. Sed contra est quod Ioan. II dicitur de eo esse impletum quod in Psalmo legitur, *zelus domus tuae comedit me.*

[47543] III^{a} q. 15 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, ira est effectus tristitiae. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo, circa sensitivam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictae. Dictum est autem quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictae quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quaerit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit, hoc enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, immo est laudabilis, puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiae. Et hoc vocatur ira per zelum, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod *zelo domus Dei comeditur qui omnia perversa quae videt cupit emendare; et, si emendare non possit, tolerat et gemit.* Et talis ira fuit in Christo.

[47544] III^{a} q. 15 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Gregorius, in V Moral., ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim praevenit rationem, et trahit eam secum ad operandum. Et tunc proprie ira dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur quod *ira viri iustitiam Dei non operatur.* Quandoque vero ira sequitur rationem, et est quasi instrumentum ipsius. Et tunc operatio, quae est iustitiae, non attribuitur irae, sed rationi.

[47545] III^{a} q. 15 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod ira quae transgreditur ordinem rationis mansuetudini opponitur, non autem ira quae est moderata, ad medium reducta per rationem. Nam mansuetudo medium tenet in ira.

[47546] III^{a} q. 15 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod in nobis, secundum naturalem ordinem, potentiae animae mutuo se impediunt, ita scilicet quod, cum unius potentiae operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quod motus irae etiam si sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animae contemplantis. Sed in Christo, per moderationem divinae virtutis, *unicuique potentiae permittebatur agere quod erat ei proprium*, ita quod una potentia ex alia non impediebatur. Et ideo, sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam vel dolorem inferioris partis, ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

Articulus 10

[47547] III^{a} q. 15 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit simul viator et comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis, comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest simul eidem convenire quod moveatur ad finem, et quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quod Christus esset viator et comprehensor.

[47548] III^{a} q. 15 a. 10 arg. 2 Praeterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Dioscorum, quod *ad inferiorem naturam, quae est corpus, redundat ab anima non beatitudo, quae propria est fruentis et intelligentis.* Sed Christus, licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non ergo Christus fuit viator, sed purus comprehensor.

[47549] III^{a} q. 15 a. 10 arg. 3 Praeterea, sancti, quorum animae sunt in caelo et corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamvis eorum corpora morti subiaceant, et tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo, pari ratione, licet corpus Christi fuerit mortale, quia tamen mens eius Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.

[47550] III^{a} q. 15 a. 10 s. c. Sed contra est quod dicitur Ierem. XIV, *quasi colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum.*

[47551] III^a q. 15 a. 10 co. Respondeo dicendum quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc quod iam beatitudinem obtinet, secundum illud I Cor. IX, *sic currite ut comprehendatis*; et Philipp. III, *sequor autem, si quo modo comprehendam.* Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in secunda parte habitum est, in anima quidem, quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus *resurget spirituale, et in virtute et in gloria et in incorruptione*, ut dicitur I Cor. XV. Christus autem, ante passionem, secundum mentem plene videbat Deum, et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet. Et ideo simul erat comprehensor, inquantum habebat beatitudinem animae propriam, et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat.

[47552] III^a q. 15 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine secundum idem. Sed secundum diversa nihil prohibet hoc, sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea quae iam novit, et addiscens quantum ad ea quae nondum novit.

[47553] III^a q. 15 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod beatitudo principaliter et proprie consistit in anima secundum mentem, secundario tamen, et quasi instrumentaliter, requiruntur ad beatitudinem corporis bona; sicut philosophus dicit, in I Ethic., quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.

[47554] III^a q. 15 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est eadem ratio de animabus sanctorum defunctorum et de Christo, propter duo. Primo quidem, quia animae sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi. Secundo, quia corpora non agunt aliquid per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus, secundum corporis passiones, in beatitudinem tendebat quantum ad gloriam corporis.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione XVI ad quaestionem XXVI

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1903 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 16

Prooemium

[47555] III^{a} q. 16 pr. Deinde considerandum est de his quae consequuntur unionem. Et primo, quantum ad ea quae conveniunt Christo secundum se; secundo, de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Deum patrem; tertio, de his quae conveniunt Christo quantum ad nos. Circa primum duplex consideratio occurrit, primo quidem, de his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri; secundo, de his quae conveniunt Christo secundum rationem unitatis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum haec sit vera, Deus est homo. Secundo, utrum haec sit vera, homo est Deus. Tertio, utrum Christus possit dici homo dominicus. Quarto, utrum ea quae conveniunt filio hominis, possint praedicari de filio Dei, et e converso. Quinto, utrum ea quae conveniunt filio hominis, possint praedicari de divina natura; et de humana ea quae conveniunt filio Dei. Sexto, utrum haec sit vera, filius Dei factus est homo. Septimo, utrum haec sit vera, homo factus est Deus. Octavo, utrum haec sit vera, Christus est creatura. Nono, utrum haec sit vera, iste homo, demonstrato Christo, incoepit esse, vel, fuerit semper. Decimo, utrum haec sit vera, Christus, secundum quod homo, est creatura. Undecimo, utrum haec sit vera, Christus, secundum quod homo, est Deus. Duodecimo, utrum haec sit vera, Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona.

Articulus 1

[47556] III^{a} q. 16 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus est homo. Omnis enim propositio affirmativa in materia aliqua remota est falsa. Sed haec propositio, Deus est homo, est in materia remota, quia formae significatae per subiectum et praedicatum sunt maxime distantes. Cum ergo praedicta propositio sit affirmativa, videtur quod sit falsa.

[47557] III^{a} q. 16 a. 1 arg. 2 Praeterea, magis conveniunt tres personae ad invicem quam humana natura et divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non praedicatur de alia, non enim dicimus quod pater est filius, vel e converso. Ergo videtur quod nec humana natura possit praedicari de Deo, ut dicatur quod Deus est homo.

[47558] III^{a} q. 16 a. 1 arg. 3 Praeterea, Athanasius dicit quod, *sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Sed haec est falsa, anima est corpus. Ergo et haec est falsa, Deus est homo.

[47559] III^{a} q. 16 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut in prima parte habitum est, quod praedicatur de Deo non relative sed absolute, convenit toti Trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen homo non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere praedicatur de Deo, sequitur quod tota Trinitas et quaelibet persona sit homo. Quod patet esse falsum.

[47560] III^{a} q. 16 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *qui, cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.* Et sic ille qui est in forma Dei, est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

[47561] III^{a} q. 16 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ista propositio, Deus est homo, ab omnibus Christianis conceditur, non tamen ab omnibus secundum eandem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichaei verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, inquantum dicunt filium Dei corpus phantasticum assumpsisse, ut sic dicatur Deus esse homo sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi qui posuerunt quod in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non posuerunt quod Deus sit verus homo, sed quod dicatur homo figurative, ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est. Alii vero e converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus homo, esse Deum, non naturaliter, sed participative, scilicet per gratiam, sicut et omnes sancti viri dicuntur dii, excellentius tamen Christus prae aliis, propter gratiam abundantiorem. Et secundum hoc, cum dicitur, Deus est homo, ly Deus non supponit verum et naturalem Deum. Et haec est haeresis Photini, quae supra improbata est. Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse et verum hominem, sed tamen veritatem praedicationis non salvant. Dicunt enim quod homo praedicatur de Deo per quandam coniunctionem, vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum esse hominem, ut per hoc nihil aliud significe-

tur quam quod Deus est homini coniunctus tali coniunctione quod homo inhabitetur a Deo, et uniatur ei secundum affectum, et secundum participationem auctoritatis et honoris divini. Et in similem errorem incidunt qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in Christo. Quia non est possibile intelligi quod duorum quae sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, unum proprie praedicetur de alio, sed solum secundum quandam figurativam locutionem, inquantum in aliquo coniunguntur; puta si dicamus Petrum esse Ioannem, quia habent aliquam coniunctionem ad invicem. Et hae etiam opiniones supra reprobatae sunt. Unde, supponendo, secundum veritatem Catholicae fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus esse veram hanc propositionem et propriam, Deus est homo, non solum propter veritatem terminorum, quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo; sed etiam propter veritatem praedicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum in natura communi, sicut hoc nomen homo potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen Deus, ex ipso modo suae significationis, potest supponere pro persona filii Dei, ut in prima parte habitum est. De quolibet autem supposito alicuius naturae potest vere et proprie praedicari nomen significans illam naturam in concreto, sicut de Socrate et Platone proprie et vere praedicatur homo. Quia ergo persona filii Dei, pro qua supponit hoc nomen Deus, est suppositum naturae humanae, vere et proprie hoc nomen homo potest praedicari de hoc nomine Deus, secundum quod supponit pro persona filii Dei.

[47562] III^{a} q. 16 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quando formae diversae non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota cuius subiectum significat unam illarum formarum, et praedicatum aliam. Sed quando duae formae possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens, sicut cum dico, album est musicum. Natura autem divina et humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed secundum se. Et ideo haec propositio, Deus est homo, non est neque in materia remota neque in materia contingenti, sed in materia naturali. Et praedicatur homo de Deo, non per accidens, sed per se, sicut de sua hypostasi, non quidem ratione formae significatae per hoc nomen Deus; sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanae naturae.

[47563] III^{a} q. 16 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod tres personae divinae conveniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito, et ideo non praedicantur de invicem. In mysterio autem incarnationis naturae quidem, quia distinctae sunt, de invicem non praedicantur secundum quod significantur in abstracto, non enim natura divina est humana, sed quia conveniunt in supposito, praedicantur de invicem in concreto.

[47564] III^{a} q. 16 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima et caro significantur ut in abstracto, sicut divinitas et humanitas. In concreto vero dicuntur animatum et carneum, sive corporeum, sicut ex alia parte Deus et homo. Unde utrobique abstractum non praedicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

[47565] III^{a} q. 16 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod hoc nomen homo praedicatur de Deo

ratione unionis in persona, quae quidem unio relationem importat. Et ideo non sequitur regulam eorum nominum quae absolute praedicantur de Deo ab aeterno.

Articulus 2

[47566] III^{a} q. 16 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, homo est Deus. Deus enim est nomen incommunicabile. Sed Sap. XIV reprehenduntur idololatrae de hoc quod *istud nomen Deus, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt.* Ergo pari ratione, videtur esse inconveniens quod hoc nomen Deus praedicetur de homine.

[47567] III^{a} q. 16 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subiecto. Sed haec est vera, Deus est pater, vel, Deus est Trinitas. Si ergo haec sit vera, homo est Deus; videtur etiam quod haec sit vera, homo est pater, vel, homo est Trinitas. Quas quidem patet esse falsas. Ergo et primam.

[47568] III^{a} q. 16 a. 2 arg. 3 Praeterea, in Psalmo dicitur, *non erit in te Deus recens.* Sed homo est quiddam recens, non enim Christus semper fuit homo. Ergo haec est falsa, homo est Deus.

[47569] III^{a} q. 16 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. IX, *ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo haec est vera, homo est Deus.

[47570] III^{a} q. 16 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, supposita veritate utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, et unione in persona et hypostasi, haec est vera et propria, homo est Deus, sicut et ista, Deus est homo. Hoc enim nomen homo potest supponere pro qualibet hypostasi humanae naturae, et ita potest supponere pro persona filii, quam dicimus esse hypostasim humanae naturae. Manifestum est autem quod de persona filii Dei vere et proprie praedicatur hoc nomen Deus, ut in prima parte habitum est. Unde relinquitur quod haec sit vera et propria, homo est Deus.

[47571] III^{a} q. 16 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod idololatrae attribuebant nomen deitatis lapidibus et lignis secundum quod in sua natura considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen deitatis homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum aeternum, quod est etiam per unionem suppositum humanae naturae, ut dictum est.

[47572] III^{a} q. 16 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc nomen pater praedicatur de hoc nomine Deus secundum quod hoc nomen Deus supponit pro persona patris. Sic autem non praedicatur de persona filii, quia persona filii non est persona patris. Et per consequens non oportet quod hoc nomen pater praedicetur de hoc nomine homo, de quo praedicatur hoc nomen Deus, inquantum scilicet homo supponit pro persona filii.

[47573] III^{a} q. 16 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanae naturae non est recens, sed aeternum. Et quia hoc nomen

Deus non praedicatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem. Sequeretur autem si poneremus quod homo supponit suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

Articulus 3

[47574] III^{a} q. 16 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus possit dici homo dominicus. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quaest., *monendum est ut illa bona expectentur quae fuerunt in illo homine dominico. Loquitur autem de Christo.* Ergo videtur quod Christus sit homo dominicus.

[47575] III^{a} q. 16 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dominium convenit Christo ratione divinae naturae, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur humanatus, ut patet per Damascenum, in III libro, ubi dicit quod *humanatio eam quae ad hominem copulationem demonstrat.* Ergo pari ratione, potest demonstrative dici quod homo ille sit dominicus.

[47576] III^{a} q. 16 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut dominicus denominative dicitur a domino, ita divinus dicitur denominative a Deo. Sed Dionysius Christum nominat divinissimum Iesum. Ergo, pari ratione, potest dici quod Christus sit homo dominicus.

[47577] III^{a} q. 16 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., *non video utrum recte dicatur homo dominicus Iesus Christus, cum sit utique dominus.*

[47578] III^{a} q. 16 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sicut, supra dictum est, cum dicitur homo Christus Iesus, designatur suppositum aeternum, quod est persona filii Dei, propter hoc quod unum suppositum est utriusque naturae. De persona autem filii Dei praedicatur Deus et dominus essentialiter. Et ideo non debet praedicari denominative; quia hoc derogat veritati unionis. Unde, cum dominicus dicatur denominative a domino, non potest vere et proprie dici quod homo ille sit dominicus, sed magis quod sit dominus. Si autem per hoc quod dicitur homo Christus Iesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille dominicus, inquantum sumitur ad participationem honoris divini; sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter dea, sed deificata, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per coniunctionem ad divinam naturam in una hypostasi; ut patet per Damascenum, in III libro.

[47579] III^{a} q. 16 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus illa verba, et similia, retractat in libro Retractationum. Unde post praedicta verba libri Retractationum subdit, hoc ubicumque dixi, scilicet quod Christus Iesus sit homo dominicus, dixisse me nollem. Postea quippe vidi non esse dicendum, *quamvis nonnulla ratione posset defendi*, quia scilicet posset aliquis dicere quod dicitur homo dominicus ratione humanae naturae, quam significat hoc nomen homo, non autem ratione suppositi.

[47580] III^{a} q. 16 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud unum suppositum quod est divinae et humanae naturae, primo quidem fuit divinae naturae, scilicet ab aeterno, postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanae naturae. Et hac ratione dicitur humanatum, non quia assumpserit hominem; sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est e converso quod suppositum humanae naturae assumpserit divinam naturam. Unde non potest dici homo deificatus, vel dominicus.

[47581] III^{a} q. 16 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc nomen divinum consuevit praedicari etiam de his de quibus praedicatur essentialiter hoc nomen Deus, dicimus enim quod divina essentia est Deus, ratione identitatis; et quod essentia est Dei sive divina, propter diversum modum significandi; et verbum divinum, cum tamen verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam divinam, sicut et personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed dominicus non dicitur de his de quibus dominus praedicatur, non enim consuevit dici quod aliquis homo qui est dominus, sit dominicus. Sed illud quod qualitercumque est domini, dominicum dicitur, sicut dominica voluntas vel dominica manus, vel dominica possessio. Et ideo ipse homo Christus, qui est dominus, non potest dici dominicus, sed potest caro eius dici dominica caro, et passio eius potest dici dominica passio.

Articulus 4

[47582] III^{a} q. 16 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae, de Deo dici non possint. Impossibile est enim opposita de eodem praedicari. Sed ea quae sunt humanae naturae, sunt contraria his quae sunt propria Dei, Deus enim est increatus, immutabilis et aeternus; ad humanam autem naturam pertinet ut sit creata, temporalis et mutabilis. Non ergo ea quae sunt naturae humanae, possunt dici de Deo.

[47583] III^{a} q. 16 a. 4 arg. 2 Praeterea, attribuere Deo ea quae ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere. Sed ea quae sunt humanae naturae, defectum quendam continent, sicut mori, pati, et alia huiusmodi. Ergo videtur quod nullo modo ea quae sunt humanae naturae, possint dici de Deo.

[47584] III^{a} q. 16 a. 4 arg. 3 Praeterea, assumi convenit humanae naturae. Non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea quae sunt humanae naturae, de Deo dici possunt.

[47585] III^{a} q. 16 a. 4 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod Deus suscepit ea quae sunt carnis idiomata, idest proprietates, *dum Deus passibilis nominatur, et Deus gloriae crucifixus est.*

[47586] III^{a} q. 16 a. 4 co. Respondeo dicendum quod de hac quaestione diversitas fuit inter Nestorianos et Catholicos. Nestoriani enim voces quae dicuntur de Christo dividere volebant hoc modo, ut ea quae pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo; nec ea quae pertinent ad

divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit, *si quis Dei verbo passiones tentat tribuere, anathema sit.* Si qua vero nomina sunt quae pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus praedicabant ea quae sunt utriusque naturae, sicut hoc nomen Christus, vel dominus. Unde concedebant Christum esse natum de virgine, et fuisse ab aeterno, non tamen concedebant vel Deum natum de virgine, vel hominem ab aeterno fuisse. Catholici vero posuerunt huiusmodi quae dicuntur de Christo, sive secundum divinam naturam sive secundum humanam, dici posse tam de Deo quam de homine. Unde Cyrillus dixit, si quis duabus personis seu substantiis, idest hypostasibus, *eas quae in evangelicis et apostolicis sunt conscriptionibus dividit voces, vel ea quae de Christo a sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso; et aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas soli verbo deputaverit, anathema sit.* Et huius ratio est quia, cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Et ideo de homine dici possunt ea quae sunt divinae naturae, et de Deo possunt dici ea quae sunt humanae naturae. Sciendum tamen quod in propositione in qua aliquid de aliquo praedicatur, non solum attenditur quid sit illud de quo praedicatur praedicatum, sed etiam secundum quid de illo praedicetur. Quamvis igitur non distinguantur ea quae praedicantur de Christo, distinguuntur tamen quantum ad id secundum quod utrumque praedicatur. Nam ea quae sunt divinae naturae, praedicantur de Christo secundum divinam naturam, ea autem quae sunt humanae naturae, praedicantur de eo secundum humanam naturam. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., *distinguamus quod in Scripturis sonat secundum formam Dei et quod secundum formam servi.* Et infra, *quid propter quid, et quid secundum quid dicatur, prudens et diligens et pius lector intelligit.*

[47587] III^a q. 16 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod opposita praedicari de eodem secundum idem est impossibile, sed secundum diversa, nihil prohibet. Et hoc modo opposita praedicantur de Christo, non secundum idem, sed secundum diversas naturas.

[47588] III^a q. 16 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si ea quae ad defectum pertinent Deo attribuantur secundum divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius, non autem pertinet ad Dei iniuriam si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur, *nihil putat Deus iniuriam quod est occasio salutis hominibus, nihil enim abiectorum quae elegit propter nos, iniuriam facit illi naturae quae non potest esse subiecta iniuriis, propria vero facit inferiora ut salvet naturam nostram. Quando ergo quae abiecta et vilia sunt Dei naturam non iniuriantur, sed salutem hominibus operantur, quomodo dicis ea quae causa nostrae salutis sunt, iniuriae occasionem Deo fuisse?*

[47589] III^a q. 16 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod assumi convenit humanae naturae non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius. Et ideo non convenit Deo.

Articulus 5

[47590] III^{a} q. 16 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae, possint dici de natura divina. Ea enim quae sunt humanae naturae, praedicantur de filio Dei, et de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea quae sunt naturae humanae, possunt praedicari de divina natura.

[47591] III^{a} q. 16 a. 5 arg. 2 Praeterea, caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damascenus, in III libro, *dicimus naturam verbi incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum.* Ergo videtur quod, pari ratione, ea quae sunt humanae naturae, possint dici de divina natura.

[47592] III^{a} q. 16 a. 5 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt divinae naturae, conveniunt humanae naturae in Christo, sicut cognoscere futura, et habere salutiferam virtutem. Ergo videtur quod, pari ratione ea, quae sunt humanae naturae, possint dici de divina natura.

[47593] III^{a} q. 16 a. 5 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *deitatem quidem dicentes, non nominamus de ea quae humanitatis idiomata*, idest proprietates, *non enim dicimus deitatem passibilem vel creabilem.* Deitas autem est divina natura. Ergo ea quae sunt humanae naturae, non possunt dici de divina natura.

[47594] III^{a} q. 16 a. 5 co. Respondeo dicendum quod ea quae sunt proprie unius, non possunt vere de aliquo praedicari nisi de eo quod est idem illi, sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem incarnationis non est eadem divina natura et humana, sed est eadem hypostasis utriusque naturae. Et ideo ea quae sunt unius naturae, non possunt de alia praedicari, secundum quod in abstracto significantur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae. Et ideo indifferenter praedicari possunt ea quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis sive, illud nomen de quo dicuntur det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen Christus in quo intelligitur et divinitas ungens et humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen Deus, vel filius Dei; sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen homo, vel Iesus. Unde Leo Papa dicit, in epistola ad Palaestinos, *non interest ex qua Christus substantia nominetur, cum inseparabiliter manente unitate personae, idem sit et totus hominis filius propter carnem, et totus Dei filius propter unam cum patre divinitatem.*

[47595] III^{a} q. 16 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in divinis realiter est idem persona cum natura, et ratione huius identitatis, divina natura praedicatur de filio Dei. Non tamen est idem modus significandi. Et ideo quaedam dicuntur de filio Dei quae non dicuntur de divina natura, sicut dicimus quod filius Dei est genitus, non tamen dicimus quod divina natura sit genita, ut in prima parte habitum est. Et similiter in mysterio incarnationis dicimus quod filius Dei est passus, non autem dicimus quod natura divina sit passa.

[47596] III^{a} q. 16 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod incarnatio magis importat unionem ad carnem quam carnis proprietatem. Utraque autem natura est in Christo unita alteri in persona, ratione cuius unionis et natura divina dicitur incarnata, et humana natura deificata, ut supra dictum est.

[47597] IIIª q. 16 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ea quae sunt divinae naturae, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinae naturae, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam. Unde ea quae participari non possunt a natura humana, sicut esse increatum aut omnipotentem, nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative recipit ab humana natura. Et ideo ea quae sunt humanae naturae, nullo modo possunt dici de divina.

Articulus 6

[47598] IIIª q. 16 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus factus est homo. Cum enim homo significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed haec est falsa, Deus factus est simpliciter. Ergo haec est falsa, Deus factus est homo.

[47599] IIIª q. 16 a. 6 arg. 2 Praeterea, fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subiectum mutationis, secundum illud Malach. III, *ego dominus, et non mutor*. Ergo videtur quod haec sit falsa, Deus factus est homo.

[47600] IIIª q. 16 a. 6 arg. 3 Praeterea, homo, secundum quod de Christo dicitur, supponit personam filii Dei. Sed haec est falsa, Deus factus est persona filii Dei. Ergo haec est falsa, Deus factus est homo.

[47601] IIIª q. 16 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *verbum caro factum est*. Et sicut Athanasius dicit, in epistola ad Epictetum, *quod dixit verbum caro factum est, simile est ac si diceretur, homo factus est*.

[47602] IIIª q. 16 a. 6 co. Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit praedicari de ipso. Esse autem hominem vere praedicatur de Deo, sicut dictum est, ita tamen quod non convenit Deo esse hominem ab aeterno, sed ex tempore per assumptionem humanae naturae. Et ideo haec est vera, Deus factus est homo. Diversimode tamen intelligitur a diversis, sicut et haec, Deus est homo, ut supra dictum est.

[47603] IIIª q. 16 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo ex eo quod humana natura incoepit esse in supposito divinae naturae ab aeterno praeexistente. Et ideo Deum fieri hominem non est Deum fieri simpliciter.

[47604] IIIª q. 16 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, fieri importat quod aliquid praedicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo praedicatur de altero cum mutatione eius de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc convenit omnibus quae absolute dicuntur, non enim potest albedo aut magnitudo de novo advenire alicui nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel magnitudinem. Ea vero quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque eius mutatione, sicut homo de novo fit dexter absque sua mutatione,

per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus, *domine, refugium factus es nobis.* Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione, per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur, Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae.

[47605] III^{a} q. 16 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo supponit personam filii Dei, non nudam, sed prout subsistit in humana natura. Et quamvis haec sit falsa, Deus factus est persona filii, est tamen haec vera, Deus factus est homo, ex eo quod unitus est humanae naturae.

Articulus 7

[47606] III^{a} q. 16 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera, homo factus est Deus. Dicitur enim Rom. I, *quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Sed Christus secundum quod homo est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est filius Dei.

[47607] III^{a} q. 16 a. 7 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in I de Trin., *talis erat illa susceptio quae Deum hominem faceret, et hominem Deum.* Sed ratione illius susceptionis haec est vera, Deus factus est homo. Ergo similiter haec est vera, homo factus est Deus.

[47608] III^{a} q. 16 a. 7 arg. 3 Praeterea, Gregorius Nazianzenus dicit, in epistola ad Chelidonium, *Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliter nominaverit.* Sed Deus ea ratione dicitur humanatus, quia est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus, quia est factus Deus. Et ita haec est vera, homo factus est Deus.

[47609] III^{a} q. 16 a. 7 arg. 4 Praeterea, cum dicitur, Deus factus est homo, subiectum factionis vel unitionis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen homo. Sed illud videtur esse subiectum factionis cui factio attribuitur. Ergo haec magis est vera, homo factus est Deus, quam ista, Deus factus est homo.

[47610] III^{a} q. 16 a. 7 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum.* Idem autem est fieri Deum quod deificari. Ergo haec est falsa, homo factus est Deus.

[47611] III^{a} q. 16 a. 7 co. Respondeo dicendum quod propositio ista, homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ita quod hoc participium factus determinet absolute vel subiectum, vel praedicatum. Et in hoc sensu est falsa, quia neque homo ille de quo praedicatur est factus, neque Deus est factus, ut infra dicetur. Et sub eodem sensu haec est falsa, Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quaeritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi ut ly factus determinet compositionem, ut sit sensus, homo factus est Deus, idest, factum est ut

homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et, homo factus est Deus, et, Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi forte intelligatur quod ly homo non habeat personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, persona filii Dei, ab aeterno fuit Deus, tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo, proprie intelligitur, secundum quod hoc participium factus ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona et hypostasis et suppositum Dei et hominis, ut supra ostensum est, ista propositio falsa est. Quia cum dicitur, homo factus est Deus, ly homo habet personalem suppositionem, non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione sui suppositi. Suppositum autem illud humanae naturae de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis seu persona filii Dei, quae semper fuit Deus. Unde non potest dici quod iste homo incoepit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vero esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quod esse Deum praedicaretur de homine, et e converso per quandam coniunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt, tunc pari ratione posset dici quod homo factus est Deus, idest coniunctus Deo, sicut et quod Deus factus est homo, idest coniunctus homini.

[47612] III^{a} q. 16 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in verbis illis apostoli hoc relativum qui, quod refert pro persona filii, non debet intelligi ex parte praedicati, quasi aliquis existens ex semine David secundum carnem sit factus filius Dei, in quo sensu obiectio procedebat, sed debet intelligi ex parte subiecti, ut sit sensus quod filius Dei factus est ei, (scilicet ad honorem patris, ut Glossa exponit) existens ex semine David secundum carnem; ac si diceret, filius Dei habens carnem ex semine David ad honorem Dei.

[47613] III^{a} q. 16 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione incarnationis factum est ut homo esset Deus et Deus esset homo. In quo sensu ambae locutiones sunt verae, ut dictum est.

[47614] III^{a} q. 16 a. 7 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium, nam deificari idem est quod fieri Deum.

[47615] III^{a} q. 16 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod terminus in subiecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito, positus vero in praedicato, tenetur formaliter, idest pro natura significata. Et ideo cum dicitur, homo factus est Deus, ipsum fieri non attribuitur humanae naturae, sed supposito humanae naturae, quod est ab aeterno Deus, et ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur, Deus factus est homo, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo, proprie loquendo, haec est vera, Deus factus est homo, sed haec est falsa, homo factus est Deus. Sicut, si Socrates, cum prius fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Socrate, haec est vera, hic homo hodie factus est albus; haec tamen est falsa, hoc album hodie factum est homo. Si tamen ex parte subiecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subiectum factionis, puta si dicatur quod natura humana facta est filii Dei.

Articulus 8

[47616] III^{a} q. 16 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera, Christus est creatura. Dicit enim Leo Papa, *nova et inaudita conventio, Deus qui est et erat, fit creatura.* Sed illud potest praedicari de Christo quod filius Dei factus est per incarnationem. Ergo haec est vera, Christus est creatura.

[47617] III^{a} q. 16 a. 8 arg. 2 Praeterea, proprietates utriusque naturae possunt praedicari de hypostasi communi utriusque naturae, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est. Sed proprietas humanae naturae est esse creaturam, sicut proprietas divinae naturae est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo, scilicet quod sit creatura; et quod sit increatus et creator.

[47618] III^{a} q. 16 a. 8 arg. 3 Praeterea, principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de virgine traxit, dicitur simpliciter esse natus de virgine. Ergo ratione animae, quae creata est a Deo, debet simpliciter dici quod Christus sit creatura.

[47619] III^{a} q. 16 a. 8 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Trin., *nunquid dicto factus est Christus? Nunquid mandato creatus est Christus?* Quasi dicat, non. Unde subdit, *quomodo autem creatura in Deo esse potest? Etenim Deus naturae simplicis est, non coniunctae.* Ergo haec non est concedenda, Christus est creatura.

[47620] III^{a} q. 16 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, *ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis.* Unde cum haereticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem haeretici Christum dixerunt esse creaturam, et minorem patre, non solum ratione humanae naturae, sed etiam ratione divinae personae. Et ideo non est absolute dicendum quod Christus sit creatura, vel minor patre, sed cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam. Ea vero de quibus suspicari non potest quod divinae personae conveniant secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanae naturae, sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum et sepultum. Sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea quae in dubitationem venire possunt an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, idest sine determinatione, non enim dicimus quod Aethiops est albus, sed quod est albus secundum dentem. Dicimus autem absque determinatione quod est Crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundum capillos.

[47621] III^{a} q. 16 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquando sancti doctores, causa brevitatis determinatione omissa, nomine creaturae utuntur circa Christum. Est tamen in eorum dictis subintelligenda.

[47622] III^{a} q. 16 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnes proprietates humanae naturae, sicut et divinae, possunt aliqualiter dici de Christo. Unde et Damascenus dicit, in III libro, quod *Christus, qui Deus et homo dicitur, creabilis est et increabilis, et partibilis et impartibilis.* Sed tamen

illa quae dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione. Unde et ipse postea alibi subdit, ipsa una hypostasis, scilicet Christi, *et increata est deitate, et creata est humanitate.* Sicut et e converso non esset dicendum sine determinatione quod Christus est incorporeus, vel impassibilis, ad evitandum errorem Manichaei, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse, sed dicendum est cum determinatione quod Christus secundum deitatem est incorporeus et impassibilis.

[47623] III^{a} q. 16 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod de nativitate ex virgine nulla dubitatio potest esse quod conveniat personae filii Dei, sicut potest esse de creatione. Et ideo non est similis ratio utrobique.

Articulus 9

[47624] III^{a} q. 16 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille homo, demonstrato Christo, incoeperit esse. Dicit enim Augustinus, super Ioan., *priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.* Sed illud quod non semper fuit, incoepit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incoepit esse.

[47625] III^{a} q. 16 a. 9 arg. 2 Praeterea, Christus incoepit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incoepit esse simpliciter.

[47626] III^{a} q. 16 a. 9 arg. 3 Praeterea, homo importat suppositum humanae naturae. Sed Christus non fuit semper suppositum humanae naturae. Ergo homo ille incoepit esse.

[47627] III^{a} q. 16 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Heb. ult., *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.*

[47628] III^{a} q. 16 a. 9 co. Respondeo dicendum quod non est dicendum quod ille homo, demonstrato Christo, incoeperit esse, si nihil addatur. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia locutio est simpliciter falsa, secundum sententiam Catholicae fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundum hoc enim oportet quod in hoc quod dicitur, ille homo, demonstrato Christo, designetur suppositum aeternum, cuius aeternitati repugnat incipere esse. Unde haec est falsa, hic homo incoepit esse. Nec obstat quod incipere esse convenit humanae naturae, quae significatur per hoc nomen homo, quia terminus in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est. Secundo quia, etiam si esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandum haeresim Arii, qui, sicut personae filii Dei attribuit quod esset creatura et quod esset minor patre, ita attribuit ei quod esse incoeperat, dicens quod erat quando non erat.

[47629] III^{a} q. 16 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda cum determinatione, ut si dicamus quod homo Christus Iesus non fuit antequam mundus esset, secundum humanitatem.

[47630] III^a q. 16 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum hoc verbo incoepit non sequitur argumentum ab inferiori ad superius, non enim sequitur, hoc incoepit esse album, ergo incoepit esse coloratum. Et hoc ideo quia incipere importat nunc esse et non prius, non autem sequitur, hoc non erat prius album, ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem. Unde non sequitur, Christus incoepit esse homo, ergo incoepit esse.

[47631] III^a q. 16 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc nomen homo, secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quae incoepit esse, tamen supponit suppositum aeternum, quod esse non incoepit. Et ideo, quia, secundum quod ponitur in subiecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in praedicato, refertur ad naturam, et ideo haec est falsa, homo Christus incoepit esse; sed haec est vera, Christus incoepit esse homo.

Articulus 10

[47632] III^a q. 16 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura; vel, incoepit esse. Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed haec est falsa, Christus, secundum quod homo, est humana natura. Ergo etiam haec est falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura.

[47633] III^a q. 16 a. 10 arg. 2 Praeterea, praedicatum magis praedicatur de termino in reduplicatione posito quam de ipso subiecto propositionis, sicut, si dicatur, corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed haec non est absolute, sicut dictum est, concedenda, homo Christus est creatura. Ergo etiam neque haec, Christus, secundum quod homo, est creatura.

[47634] III^a q. 16 a. 10 arg. 3 Praeterea, quidquid praedicatur de quocumque homine secundum quod homo, praedicatur de eo per se et simpliciter, idem enim est per se, et secundum quod ipsum, ut dicitur in V Metaphys. Sed haec est falsa, Christus est per se et simpliciter creatura. Ergo etiam haec est falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura.

[47635] III^a q. 16 a. 10 s. c. Sed contra, omne quod est, vel est creator vel creatura. Sed haec est falsa, Christus, secundum quod homo, est creator. Ergo haec est vera, Christus, secundum quod homo, est creatura.

[47636] III^a q. 16 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, cum dicitur, Christus secundum quod homo, hoc nomen homo potest resumi in reduplicatione vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanae naturae in Christo sit aeternum et increatum, haec erit falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura. Si vero resumatur ratione humanae naturae, sic est vera, quia ratione humanae naturae, sive secundum humanam naturam, convenit sibi esse creaturam, ut supra dictum est. Sciendum tamen quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, resumitur

enim in vi praedicati, quod tenetur formaliter; idem enim est dictu, Christus secundum quod homo, ac si diceretur, Christus secundum quod est homo. Et ideo haec est magis concedenda quam neganda, Christus, secundum quod homo, est creatura. Si tamen adderetur aliquid per quod pertraheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda, puta si diceretur, Christus, secundum quod hic homo, est creatura.

[47637] III^{a} q. 16 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem creaturae natum est praedicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis, dicimus enim quod humanitas est creatura, et quod homo est creatura.

[47638] III^{a} q. 16 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod ly homo, secundum quod ponitur in subiecto, magis respicit suppositum, secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, ut dictum est. Et quia natura est creata, suppositum vero increatum, ideo, licet non concedatur ista simpliciter, iste homo est creatura, conceditur tamen ista, Christus, secundum quod homo, est creatura.

[47639] III^{a} q. 16 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod cuilibet homini qui est suppositum solius naturae humanae, competit quod non habeat esse nisi secundum naturam humanam. Et ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod est homo est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanae naturae, sed etiam divinae, secundum quam habet esse increatum. Et ideo non sequitur, si secundum quod homo est creatura, quod simpliciter sit creatura.

Articulus 11

[47640] III^{a} q. 16 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

[47641] III^{a} q. 16 a. 11 arg. 2 Praeterea, dimittere peccata est proprium Dei, secundum illud Isaiae XLIII, *ego ipse sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth. IX, *ut autem sciatis quod filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*, et cetera. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

[47642] III^{a} q. 16 a. 11 arg. 3 Praeterea, Christus non est homo communis, sed est iste homo particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus, quia in isto homine designatur suppositum aeternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

[47643] III^{a} q. 16 a. 11 s. c. Sed contra, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundum quod homo, est Deus, sequitur quod omnis homo sit Deus. Quod patet esse falsum.

[47644] III^{a} q. 16 a. 11 co. Respondeo dicendum quod iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest dupliciter accipi. Uno modo, quantum ad naturam. Et sic non est verum quod, secundum quod homo, sit Deus, quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturae. Alio modo potest accipi ratione suppositi. Et sic, cum suppositum naturae humanae in Christo sit persona filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, ut supra dictum est, ideo magis est ista neganda, Christus, secundum quod homo, est Deus, quam sit affirmanda.

[47645] III^{a} q. 16 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non secundum idem convenit alicui moveri ad aliquid, et esse illud, nam moveri convenit alicui ratione materiae vel subiecti, esse autem in actu ratione formae. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc quod sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum, sed convenit primum sibi secundum humanam naturam; secundum vero secundum divinam. Et ideo haec est vera, Christus secundum quod homo, habet gratiam unionis, non tamen ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

[47646] III^{a} q. 16 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod *filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata*, non virtute humanae naturae, sed divinae, in qua quidem divina natura consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem; in humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde Chrysostomus, super Matth., hoc exponens, dicit, *signanter dixit, in terra dimittendi peccata, ut ostenderet quod humanae naturae potestatem divinitatis univit indivisibili unione. Quia, etsi factus est homo, tamen Dei verbum permansit.*

[47647] III^{a} q. 16 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum dicitur iste homo, pronomen demonstrativum trahit hoc nomen homo ad suppositum. Et ideo magis est haec vera, Christus, secundum quod iste homo, est Deus, quam ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

Articulus 12

[47648] III^{a} q. 16 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo secundum quod est homo, est enim aliis hominibus similis, secundum illud Philipp. II, *in similitudinem hominum factus.* Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

[47649] III^{a} q. 16 a. 12 arg. 2 Praeterea, Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae. Non autem substantia universalis. Ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam *rationalis naturae individua substantia*, ut dicit Boetius, in libro de duabus naturis. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

[47650] III^{a} q. 16 a. 12 arg. 3 Praeterea, Christus, secundum quod homo, est res humanae naturae,

et suppositum et hypostasis eiusdem naturae. Sed omnis hypostasis et suppositum et res naturae humanae est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

[47651] IIIª q. 16 a. 12 s. c. Sed contra, Christus, secundum quod homo, non est persona aeterna. Si ergo, secundum quod homo, sit persona, sequetur quod in Christo sint personae duae, una temporalis et alia aeterna. Quod est erroneum, ut supra dictum est.

[47652] IIIª q. 16 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Cum ergo dicitur, Christus, secundum quod homo, est persona, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona, quia suppositum humanae naturae nihil est aliud quam persona filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturae, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod intelligatur quod naturae humanae competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est, omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi ut naturae humanae in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanae naturae. Et sic Christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum existens a divina natura, quod requirit ratio personae.

[47653] IIIª q. 16 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omni homini convenit esse personam secundum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo, quod persona subsistens in humana natura eius non sit causata ex principiis humanae naturae, sed sit aeterna. Et ideo uno modo est persona secundum quod homo, alio modo non, ut dictum est.

[47654] IIIª q. 16 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis. Alioquin, manus hominis posset dici persona cum sit substantia quaedam individua, quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione nec natura humana in Christo, quae tamen potest dici individuum vel singulare quoddam.

[47655] IIIª q. 16 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut persona significat quid completum et per se subsistens in natura rationali, ita hypostasis, suppositum et res naturae in genere substantiae significant quiddam per se subsistens. Unde, sicut humana natura non est per se seorsum a persona filii, ita etiam non est per se hypostasis vel suppositum vel res naturae. Et ideo in sensu in quo negatur ista, Christus, secundum quod homo, est persona, oportet etiam negari omnes alias.

Quaestio 17

Prooemium

[47656] IIIª q. 17 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quae pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determi-

nandum est, sicut supra determinatum est quod in Christo non una est tantum scientia; et infra determinabitur quod in Christo non una est tantum nativitas. Considerandum est ergo primo, de unitate Christi quantum ad esse; secundo, quantum ad velle; tertio, quantum ad operari. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum Christus sit unum vel duo. Secundo, utrum in Christo sit tantum unum esse.

Articulus 1

[47657] III^{a} q. 17 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit unum, sed duo. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., *quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus, propter accipientem Deum, utrumque homo, propter acceptum hominem.* Sed utrumque dici non potest ubi non sunt duo. Ergo Christus est duo.

[47658] III^{a} q. 17 a. 1 arg. 2 Praeterea, ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud, dicit enim Augustinus, in Enchirid., *cum in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus, sed aliud propter verbum, aliud propter hominem.* Ergo Christus est duo.

[47659] III^{a} q. 17 a. 1 arg. 3 Praeterea, Christus non est tantum homo, quia, si purus homo esset, non esset Deus. Ergo est aliquid

aliud quam homo. Et ita in Christo est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

[47660] III^{a} q. 17 a. 1 arg. 4 Praeterea, Christus est aliquid quod est pater, et est aliquid quod non est pater. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo Christus est duo.

[47661] III^{a} q. 17 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personae in una natura, ita in mysterio incarnationis sunt duae naturae in una persona. Sed propter unitatem naturae, non obstante distinctione personae, pater et filius sunt unum, secundum illud Ioan. X, *ego et pater unum sumus.* Ergo, non obstante unitate personae, propter dualitatem naturarum Christus est duo.

[47662] III^{a} q. 17 a. 1 arg. 6 Praeterea, philosophus dicit, in III Physic., quod unum et duo denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.

[47663] III^{a} q. 17 a. 1 arg. 7 Praeterea, sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit. Sed in Christo sunt duae naturae substantiales, humana scilicet et divina. Ergo Christus est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

[47664] III^{a} q. 17 a. 1 s. c. Sed contra est quod Boetius dicit, in libro de duabus naturis, *omne quod est, inquantum est, unum est.* Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.

[47665] III^{a} q. 17 a. 1 co. Respondeo dicendum quod natura, secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest praedicari de supposito seu persona nisi in Deo, in quo non differt quod est et quo est, ut in prima parte habitum est. In Christo autem cum sint duae naturae, divina scilicet et humana, altera earum, scilicet divina, potest de eo praedicari et in abstracto et in concreto, dicimus enim quod filius Dei, qui supponitur in hoc nomine Christus, est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest praedicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim vere potest dici quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata praedicari de suo supposito, dicitur autem quod Christus est homo, sicut et quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem deitatem, et homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen homo, et aliter per hoc nomen Iesus, vel Petrus. Nam hoc nomen homo importat habentem humanitatem indistincte, sicut et hoc nomen Deus indistincte importat habentem deitatem. Hoc

tamen nomen Petrus, vel Iesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus, sicut et hoc nomen filius Dei importat habentem deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideo, si ambae naturae in abstracto praedicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duae naturae non praedicantur de Christo nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi praedicari de Christo unum vel duo. Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam, quae quidem videtur se habere, secundum eorum opinionem, tanquam suppositum completum ultima completione. Et ideo, quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter; sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum esse unum masculine, nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem, ponentes in Christo duas personas, dicebant Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duos masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum, ut ex praedictis patet, sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam est unum neutraliter.

[47666] III^{a} q. 17 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum quod ly utrumque teneatur ex parte praedicati, quasi dicat quod Christus sit utrumque, sed tenetur ex parte subiecti. Et tunc ly utrumque ponitur, non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere quod utrumque, scilicet Deus et homo, est Deus, propter accipientem Deum, et utrumque scilicet Deus et homo, est homo, propter acceptum hominem.

[47667] III^{a} q. 17 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, Christus est aliud et aliud locutio est exponenda ut sit sensus, habens aliam et aliam naturam. Et hoc modo exponit Augustinus in libro contra Felicianum, ubi, cum dixisset, *in mediatore Dei et hominum aliud Dei filius, aliud hominis filius* subdit, *aliud, inquam, pro discretione substantiae, non alius, pro unitate personae.* Et Gregorius Nazianzenus, in epistola ad Chelidonium, *si oportet compendiose dicere, aliud quidem et aliud ea ex quibus salvator est, siquidem non idem est invisibile visibili, et quod absque tempore ei quod sub tempore. Non autem alius et alius absit. Haec enim ambo unum.*

[47668] III^{a} q. 17 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod haec est falsa, Christus est tantum homo, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam, eo quod termini in praedicato positi tenentur formaliter. Si vero adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio, puta, Christus est tantum id quod est homo. Non tamen sequeretur quod sit aliquid aliud quam homo, quia ly aliud, cum sit relativum diversitatis substantiae, proprie refertur ad suppositum, sicut et omnia relativa facientia personalem relationem. Sequitur autem, ergo habet aliam naturam.

[47669] III^{a} q. 17 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum dicitur, Christus est aliquid quod est pater, ly aliquid tenetur pro natura divina, quae etiam in abstracto praedicatur de patre et filio. Sed cum dicitur, Christus est aliquid quod non est pater, ly aliquid tenetur non pro ipsa natura

humana secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto; non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum; prout scilicet substat naturae, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quod Christus sit aliud et aliud, vel quod sit duo, quia suppositum humanae naturae in Christo quod est persona filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quae praedicatur de patre et filio.

[47670] III^{a} q. 17 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod in mysterio divinae Trinitatis natura divina praedicatur in abstracto de tribus personis, et ideo simpliciter potest dici quod tres personae sint unum. Sed in mysterio incarnationis non praedicantur ambae naturae in abstracto de Christo, et ideo non potest simpliciter dici quod Christus sit duo.

[47671] III^{a} q. 17 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod duo dicitur quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso de quo duo praedicantur. Fit autem praedicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen Christus. Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici esse duo.

[47672] III^{a} q. 17 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod alterum importat diversitatem accidentis, et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed aliud importat diversitatem substantiae. Substantia autem dicitur non solum natura, sed etiam suppositum, ut dicitur in V Metaphys. Et ideo diversitas naturae non sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum suppositum. Sed diversitas naturae facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.

Articulus 2

[47673] III^{a} q. 17 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod ea quae consequuntur naturam in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam, esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.

[47674] III^{a} q. 17 a. 2 arg. 2 Praeterea, esse filii Dei est ipsa divina natura, et est aeternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

[47675] III^{a} q. 17 a. 2 arg. 3 Praeterea, in Trinitate, quamvis sint tres personae, est tamen unum esse, propter unitatem naturae. Sed in Christo sunt duae naturae, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est unum esse tantum, sed duo.

[47676] III^{a} q. 17 a. 2 arg. 4 Praeterea, in Christo anima dat aliquod esse corpori, cum sit forma eius. Sed non dat sibi esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse praeter esse divinum. Et sic in Christo non est tantum unum esse.

[47677] III^{a} q. 17 a. 2 s. c. Sed contra, unumquodque, secundum quod dicitur ens, dicitur unum,

quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo duo essent esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum.

[47678] III^{a} q. 17 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, quia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo, quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum. Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam, ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse; natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel natura est quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona, aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. Si igitur humana natura adveniret filio Dei, non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse, unum quidem secundum quod est Deus; aliud autem secundum quod est homo. Sicut in Socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, aliud secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis, et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate. Et si contingeret quod, post constitutionem personae Socratis, advenirent Socrati manus vel pedes vel oculi, sicut accidit in caeco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quaedam ad huiusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quae prius habebat, sed etiam secundum ea quae postmodum sibi adveniunt. Sic igitur, cum humana natura coniungatur filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam.

[47679] III^{a} q. 17 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est, personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae.

[47680] III^{a} q. 17 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud esse aeternum filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur a filio Dei in unitate personae.

[47681] III^{a} q. 17 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in prima parte dictum est, quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae, et ideo tres personae non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae, et aliud esse naturae.

[47682] III^{a} q. 17 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod anima in Christo dat esse corpori inquantum facit ipsum actu animatum, quod est dare ei complementum naturae et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut quod est, sed ut quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personae subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam, cuius habitudinis causa est anima inquantum perficit humanam naturam informando corpus.

Quaestio 18

Prooemium

[47683] III^{a} q. 18 pr. Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in Christo sit alia voluntas divina, et alia humana. Secundo, utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis, et alia rationis. Tertio, utrum in Christo fuerint ex parte rationis plures voluntates. Quarto, utrum in Christo fuerit liberum arbitrium. Quinto, utrum humana voluntas Christi fuerit omnino conformis divinae voluntati in volito. Sexto, utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

Articulus 1

[47684] III^{a} q. 18 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sint duae voluntates, una divina et alia humana. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina, quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

[47685] III^{a} q. 18 a. 1 arg. 2 Praeterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis eius. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.

[47686] III^{a} q. 18 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud solum multiplicatur in Christo quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere, quia ea quae sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

[47687] III^{a} q. 18 a. 1 arg. 4 Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, quod *aliqualiter velle non est naturae, sed nostrae intelligentiae* scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas, quia *non est in genere quod non est in aliqua eius specie.* Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit tantum et est una persona. Ergo in Christo est tantum una voluntas.

[47688] III^{a} q. 18 a. 1 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Luc. XXII, *pater, si vis, transfer calicem istum a me. Veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat.* Quod inducens Ambrosius, in libro ad Gratianum imperatorem, dicit, *sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam.* Et, super Lucam, dicit, *voluntatem suam ad hominem retulit, patris, ad divinitatem. Voluntas enim hominis est temporalis, voluntas divinitatis aeterna.*

[47689] III^{a} q. 18 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem, sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quod verbum esset loco animae, vel etiam loco intellectus. Unde, cum voluntas sit in ratione, ut philosophus dicit, in III de anima, sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana, et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, qui posuit unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macarius Antiochenus patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et Sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas, quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a divinitate, ut patet in epistola synodica Agathonis Papae. Et ideo in sexta synodo, apud Constantinopolim celebrata, determinatum est oportere dici quod in Christo sint duae voluntates, ubi sic legitur, *iuxta quod olim prophetae de Christo, et ipse nos erudivit, et sanctorum patrum nobis tradidit symbolum, duas voluntates naturales in eo, et duas naturales operationes praedicamus.* Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim quod filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, ut supra ostensum est. Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis eius potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Unde necesse est dicere quod filius Dei humanam voluntatem assumpserit in natura humana. Per assumptionem autem humanae naturae nullam diminutionem passus est filius Dei in his quae pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in prima parte habitum est. Unde necesse est dicere quod in Christo sint duae voluntates, una scilicet divina et alia humana.

[47690] III^{a} q. 18 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu divinae voluntatis, non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae. Quia etiam aliorum sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei, *quae operatur in eis et velle et perficere*, ut dicitur Philipp. II. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut in prima parte dictum est. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud Psalmi, *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Unde Augustinus dicit, contra Maximinum, *ubi dixit filius patri, non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adiuvat quod tua verba subiungis, et dicis, ostendit vere suam voluntatem subiectam suo genitori, quasi nos negemus hominis voluntatem voluntati Dei debere esse subiectam?*

[47691] III^{a} q. 18 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente, diversimode tamen, secundum proprietatem naturae ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per motum solum corporalem. Instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore. Instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem eius, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut philosophus dicit, in I Politic. Sic ergo natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis ut moveretur per propriam voluntatem.

[47692] III^{a} q. 18 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate. Sed motus vel actus potentiae, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est naturalis et necessarius, puta respectu felicitatis; quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius neque naturalis; sicut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Et tamen etiam ipsa ratio, quae est principium huius motus, est naturalis. Et ideo, praeter voluntatem divinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

[47693] III^{a} q. 18 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod per hoc quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cuius est modus. Unde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quendam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinae voluntatis.

Articulus 2

[47694] III^{a} q. 18 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis, praeter rationis voluntatem. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod *voluntas in ratione est, in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis.* Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

[47695] III^{a} q. 18 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, XII de Trin., sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo, habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut dicit Augustinus, super illud Ioan. III, *sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto.* Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

[47696] III^{a} q. 18 a. 2 arg. 3 Praeterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est. Sed in Christo non fuit nisi una natura praeter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

[47697] III^{a} q. 18 a. 2 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in II ad Gratianum imperatorem, *mea est voluntas quam suam dixit, quia, ut homo, suscepit tristitiam meam*, ex quo datur intelligi

quod tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod in Christo sit voluntas sensualitatis, praeter voluntatem rationis.

[47698] III^{a} q. 18 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quae pertinent ad perfectionem ipsius naturae. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quod filius Dei cum humana natura assumpserit etiam ea quae pertinent ad perfectionem naturae animalis. Inter quae est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur. Et ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensualis appetitus, sive sensualitas. Sciendum est autem quod sensualitas, sive sensualis appetitus, inquantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per philosophum, in I Ethic. Et quia voluntas est in ratione, ut dictum est, pari ratione potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem.

[47699] III^{a} q. 18 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quae non est nisi in parte intellectiva. Sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, inquantum obedit rationi.

[47700] III^{a} q. 18 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sensualitas significatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quae in Christo non fuit.

[47701] III^{a} q. 18 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, *ubi est unum propter alterum, ibi tantum unum esse videtur*, sicut superficies, quae est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter, quia sensualitas non dicitur voluntas nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

Articulus 3

[47702] III^{a} q. 18 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerunt duae voluntates quantum ad rationem. Dicit enim Damascenus, in II libro, quod duplex est hominis voluntas, naturalis, quae vocatur thelesis; et rationalis, quae vocatur bulesis. Sed Christus in humana natura habuit quidquid ad perfectionem humanae naturae pertinet. Ergo utraque praedictarum voluntatum fuit in Christo.

[47703] III^{a} q. 18 a. 3 arg. 2 Praeterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivae, et ideo, secundum differentiam sensus et intellectus, diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Sed similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis, et alia rationalis.

[47704] III^{a} q. 18 a. 3 arg. 3 Praeterea, a quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis. Quae

non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

[47705] III^a q. 18 a. 3 s. c. Sed contra est quod in quolibet ordine est unum primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta, quae est voluntas rationis. Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est tantum una voluntas humana.

[47706] III^a q. 18 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est, et est finis, et est eorum quae sunt ad finem, et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum, in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thelesis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, quae dicitur thelesis; et voluntas ut ratio, quae dicitur bulesis.

[47707] III^a q. 18 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illae voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est.

[47708] III^a q. 18 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, ut in prima parte dictum est.

[47709] III^a q. 18 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas pietatis non videtur esse aliud quam voluntas quae consideratur ut natura, inquantum scilicet refugit alienum malum absolute consideratum.

Articulus 4

[47710] III^a q. 18 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damascenus, in III libro, gnomen autem (idest sententiam, vel mentem, vel cogitationem) et proaeresin (idest electionem) *in domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus.* Maxime autem in his quae sunt fidei est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio. Et per consequens nec liberum arbitrium, cuius actus est electio.

[47711] III^a q. 18 a. 4 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod electio est appetitus praeconsiliati. Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certi sumus; Christus autem certitudinem habuit de omnibus. Ergo in Christo non fuit electio. Et sic, nec liberum arbitrium.

[47712] III^a q. 18 a. 4 arg. 3 Praeterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

[47713] III^a q. 18 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae VII, *butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum*, quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

[47714] III^a q. 18 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in Christo fuit duplex actus voluntatis, unus quidem quo eius voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem secundum quem eius voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem eius quod est ad finem. Differt autem, ut philosophus dicit, in III Ethic., electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura, electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est. Et ideo, cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est ibi ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cuius actus est electio, ut in prima parte habitum est.

[47715] III^a q. 18 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Damascenus excludit a Christo electionem secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Sed tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo competit eligere, secundum illud Ephes. I, *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*; cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit autem dubitatio electioni, inquantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis de quibus fit mentio in auctoritate praedicta.

[47716] III^a q. 18 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod electio praesupponit consilium, non tamen sequitur ex consilio nisi iam determinato per iudicium; illud enim quod iudicamus agendum post inquisitionem consilii, eligimus, ut dicitur in III Ethic. Et ideo, si aliquid iudicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione praecedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio, sive inquisitio, non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.

[47717] III^a q. 18 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

Articulus 5

[47718] III^a q. 18 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam quod Deus vult. Dicitur enim in Psalmo, ex persona Christi, *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Sed ille qui vult voluntatem alicuius facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quam voluntas ipsius divina.

[47719] III^a q. 18 a. 5 arg. 2 Praeterea, anima Christi habuit perfectissimam caritatem, quae etiam comprehensionem nostrae scientiae excedit, secundum illud Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi.* Sed caritatis est facere quod homo idem velit quod Deus, unde et philosophus, in IX Ethic., dicit quod unum de amicabilibus est eadem velle et eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quam divina.

[47720] III^a q. 18 a. 5 arg. 3 Praeterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed sancti qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt quam quod Deus vult. Alioquin, non essent beati, quia non haberent quidquid vellent, beatus enim est qui habet quidquid vult et nihil mali vult, ut dicit Augustinus, in libro de Trin. Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam quam quod voluit voluntas divina.

[47721] III^a q. 18 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Maximinum, *in hoc quod Christus ait, non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse quam pater. Quod nisi humano corde non posset, cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum.*

[47722] III^a q. 18 a. 5 co. Respondeo dicendum quod sicut dictum est, in Christo secundum humanam naturam ponitur multiplex voluntas, scilicet voluntas sensualitatis, quae participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis. Dictum est autem supra quod, ex quadam dispensatione, filius Dei, ante suam passionem, permittebat carni agere et pati quae sunt ei propria. Et similiter permittebat omnibus viribus animae agere quae propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae naturae sunt contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi. Haec tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem, sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, et etiam voluntas absolute considerata, refugit ustionem, quam voluntas secundum rationem elegit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus. Sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit, *non sicut ego volo, sed sicut tu.* Volebat enim, secundum rationis voluntatem, divinam voluntatem impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum aliam eius voluntatem.

[47723] III^a q. 18 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus volebat ut voluntas patris

impleretur, non autem secundum voluntatem sensualitatis cuius motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per voluntatem quae consideratur per modum naturae, quae fertur in aliqua obiecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

[47724] III^{a} q. 18 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod conformitas voluntatis humanae ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, inquantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

[47725] III^{a} q. 18 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus simul fuit comprehensor et viator, inquantum scilicet per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat in eo aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius, et etiam appetitui sensitivo.

Articulus 6

[47726] III^{a} q. 18 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas enim voluntatum attenditur secundum contrarietatem obiectorum, sicut et contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum, ut patet per philosophum, in V Physic. Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat, nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam. Unde Athanasius dicit, in libro adversus Apollinarium, *quando Christus dixit, pater si possibile est, transeat a me calix iste, et tamen non mea, sed tua voluntas fiat, et iterum, spiritus promptus est, caro autem infirma, duas voluntates hic ostendit, humanam, quae propter infirmitatem carnis refugiebat passionem; et divinam eius, promptam ad passionem.* Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

[47727] III^{a} q. 18 a. 6 arg. 2 Praeterea, Galat. V dicitur quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Est igitur contrarietas voluntatum quando spiritus concupiscit unum, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo, nam per voluntatem caritatis, quam spiritus sanctus in eius mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isaiae LIII, *oblatus est quia ipse voluit*; secundum autem carnem, passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

[47728] III^{a} q. 18 a. 6 arg. 3 Praeterea, Luc. XXII dicitur quod, *factus in agonia, prolixius orabat.* Sed agonia videtur importare quandam impugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatis.

[47729] III^{a} q. 18 a. 6 s. c. Sed contra est quod in determinatione sextae synodi dicitur, *praedicamus duas naturales voluntates, non contrarias, iuxta quod impii asserunt haeretici; sed sequentem humanam eius voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potius subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati.*

[47730] III^{a} q. 18 a. 6 co. Respondeo dicendum quod contrarietas non potest esse nisi oppositio attendatur in eodem et secundum idem. Si autem secundum diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis, puta quod homo sit pulcher aut sanus secundum manum, et non secundum pedem. Ad hoc igitur quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur, primo quidem, quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quandam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum. Puta, si rex vult suspendi latronem in bonum reipublicae, et aliquis eius consanguineus velit eum non suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis, nisi forte se in tantum extendat voluntas boni privati ut bonum publicum velit impedire ut conservetur bonum privatum; tunc enim secundum idem attenderetur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eandem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum intellectus, et aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi forte appetitus sensitivus in tantum praevaleat quod vel immutet vel saltem retardet appetitum rationis; sic enim iam ad ipsam voluntatem rationis perveniet aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Sic igitur dicendum est quod, licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quam divina voluntas et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit ibi aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas eius naturalis, neque voluntas sensualitatis, repudiabat illam rationem secundum quam divina voluntas, et voluntas rationis humanae in Christo, passionem volebant. Volebat enim voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo, impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter autem nec e converso voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanae, et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur. Unde patet quod in Christo nulla fuerit repugnantia vel contrarietas voluntatum.

[47731] III^{a} q. 18 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat quam eius voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cuius beneplacito natura humana propriis motibus movebatur in Christo, ut Damascenus dicit.

[47732] III^{a} q. 18 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus, quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

[47733] III^{a} q. 18 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animae rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem, puta cum aliquis secundum quod ratio considerat unum, vult hoc, et secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis,

quae non potest diiudicare quid sit simpliciter melius. Quod in Christo non fuit, quia per suam rationem iudicabat simpliciter esse melius quod per eius passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus, in III libro.

Quaestio 19

Prooemium

[47734] III^{a} q. 19 pr. Deinde considerandum est de unitate operationis Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures. Secundo, utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam. Tertio, utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit. Quarto, utrum per eam aliquid meruerit nobis.

Articulus 1

[47735] III^{a} q. 19 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo sit tantum una operatio divinitatis et humanitatis. Dicit enim Dionysius, II cap. de Div. Nom., *discreta autem est benignissima circa nos Dei operatio per hoc quod, secundum nos, ex nobis, integre vereque humanatum est verbum quod est supra substantiam, et operari et pati quaecumque humanae eius divinaeque operationi congruunt*, ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quae in Graeco dicitur theandrica, idest deivirilis. Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

[47736] III^{a} q. 19 a. 1 arg. 2 Praeterea, principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinae, ut supra dictum est. Ergo eadem operatio est divinae et humanae naturae in Christo.

[47737] III^{a} q. 19 a. 1 arg. 3 Praeterea, cum in Christo duae naturae in una hypostasi vel persona sint, necesse est unum et idem esse quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam, nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde et, secundum philosophum, actus sunt singularium. Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.

[47738] III^{a} q. 19 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam et operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est. Ergo et propter eandem unitatem est in Christo una operatio.

[47739] III^{a} q. 19 a. 1 arg. 5 Praeterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis, sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur

quod in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis.

[47740] III^a q. 19 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ambrosius, in II libro ad Gratianum imperatorem, dicit, *quem ad modum eadem operatio diversae est potestatis? Nunquid sic potest minor quemadmodum maior operari? Aut una operatio potest esse ubi diversa est substantia?*

[47741] III^a q. 19 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, haeretici qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in ipso unam operationem. Et ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est quod, ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quaedam quam operationes, id autem quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio. Puta si dicamus in homine quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quaedam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus, et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus a rationali, ita in domino Iesu Christo humana natura movebatur et regebatur a divina. Et ideo dicebant quod eadem est operatio et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis sunt tamen diversa operata, inquantum scilicet divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quod *portabat omnia verbo virtutis suae*; aliud autem per naturam humanam, sicut quod corporaliter ambulabat. Unde in sexta synodo inducuntur verba Severi haeretici sic dicentis, *ea quae agebantur et operabantur ab uno Christo, multum differunt. Quaedam enim sunt Deo decibilia, quaedam humana. Veluti, corporaliter vadere super terram profecto humanum est, cruribus vero vexatis, et ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum donare Deo decibile est. Sed unum, scilicet incarnatum verbum, hoc et illud operatum est et nequaquam hoc quidem huius, hoc vero huius est naturae. Neque, eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas atque formas iuste definiemus.* Sed in hoc decipiebantur. Quia actio eius quod movetur ab altero, est duplex, una quidem quam habet secundum propriam formam; alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio. Sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio, secundum autem quod movetur ab artifice, operatio eius est facere scamnum. Operatio igitur quae est alicuius rei secundum suam formam, est propria eius; nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem, sicut calefacere est propria operatio ignis; non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quae est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia praeter operationem moventis ipsum, sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis. Et ideo, ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia propria operatio moventis, et alia propria operatio moti, licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agit cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem per quam operatur et similiter divina. Unde et humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae sicut

operatione sui instrumenti, et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo Papa, in epistola ad Flavianum agit utraque forma, scilicet tam natura divina quam humana in Christo, *cum alterius communione, quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est, et carne exequente quod carnis est.* Si vero esset una tantum operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere vel quod humana natura non haberet propriam formam et virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile), ex quo sequeretur quod in Christo esset tantum divina operatio, vel oporteret dicere quod ex virtute divina et humana esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile, nam per primum horum ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in sexta synodo haec opinio est condemnata, in cuius determinatione dicitur, *duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter, in eodem domino Iesu Christo, vero Deo nostro, glorificamus*, hoc est, divinam operationem et humanam.

[47742] III^{a} q. 19 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Dionysius ponit in Christo operationem theandricam, idest divinamvirilem, vel divinamhumanam, non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturae, sed per hoc quod divina operatio eius utitur humana eius operatione, et humana operatio participat virtutem divinae operationis. Unde, sicut ipse dicit in quadam epistola, *super hominem operabatur ea quae sunt hominis, quod monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua terrenorum pedum sustinens gravitatem.* Manifestum est enim quod concipi est humanae naturae, similiter et ambulare, sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem epistola subdit, *sed, Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione.* Quod autem intelligat duas esse operationes in Christo, unam divinae naturae, aliam autem humanae, patet ex his quae dicit in II cap. de Div. Nom., ubi dicit quod his, quae pertinent ad humanam eius operationem, *pater et spiritus sanctus nulla ratione communicant, nisi quis dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem*, inquantum scilicet pater et spiritus sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem, *et omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem quam operatus est secundum nos factus incommutabilis eo quod Deus et Dei verbum.* Sic igitur patet quod alia est eius operatio humana, in qua pater et spiritus sanctus non communicant nisi secundum acceptationem misericordiae suae, et alia est eius operatio inquantum est Dei verbum, in qua communicant pater et spiritus sanctus.

[47743] III^{a} q. 19 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod instrumentum dicitur aliquid ex eo quod movetur a principali agente, quod tamen, praeter hoc, potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est. Sic igitur actio instrumenti inquantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, inquantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis, non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius. Habet tamen humana natura in Christo, inquantum est natura quaedam, quandam propriam operationem praeter divinam, ut dictum est.

[47744] III^{a} q. 19 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum, sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris, et tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duae operationes specie differentes, secundum eius duas naturas, quaelibet tamen operationum est una numero in Christo, semel facta, sicut una ambulatio et una sanatio.

[47745] III^{a} q. 19 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali.

[47746] III^{a} q. 19 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod aliud est proprium operatum operationis divinae, et operationis humanae in Christo, sicut operatum proprium divinae operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanae naturae est eius contactus. Concurrunt tamen ambae operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est.

Articulus 2

[47747] III^{a} q. 19 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint plures humanae operationes. Christus enim, inquantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum Angelis vero in natura intellectiva, sicut et ceteri homines. Sed alia est operatio plantae inquantum est planta, et alia animalis inquantum est animal. Ergo Christus, inquantum est homo, habet plures operationes.

[47748] III^{a} q. 19 a. 2 arg. 2 Praeterea, potentiae et habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversae potentiae et diversi habitus. Ergo diversae operationes.

[47749] III^{a} q. 19 a. 2 arg. 3 Praeterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam. Ergo diversis operationibus accommodata. Sunt igitur in Christo diversae operationes secundum humanam naturam.

[47750] III^{a} q. 19 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *operatio sequitur naturam.* Sed in Christo est tantum una humana natura. Ergo in Christo fuit tantum una operatio humana.

[47751] III^{a} q. 19 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana quae a ratione procedit per voluntatem,

quae est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine quae non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanae naturae, quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum; quandoque vero secundum virtutem animae vegetabilis, sicut nutriri et augeri; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animae sensitivae sunt aliqualiter obedientes rationi, et ideo sunt aliqualiter rationales et humanae, inquantum scilicet obediunt rationi, ut patet per philosophum, in I Ethic. Operationes vero quae sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementalis corporis, non subiiciuntur rationi, unde nullo modo sunt rationales, nec humanae simpliciter, sed solum secundum partem humanae naturae. Dictum est autem supra quod quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris, quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris. Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementalis et animae vegetabilis ab operatione voluntatis, quae est proprie humana. Similiter etiam operatio animae sensitivae quantum ad id quod non movetur a ratione, sed quantum ad id quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivae et rationalis. Ipsius autem animae rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas, diversificatur autem secundum respectum ad diversa obiecta; quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum, magis quam operationum, iudicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii; sic enim nunc quaeritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio quae proprie humana dicitur, praeter quam tamen sunt in homine puro quaedam aliae operationes, quae non sunt proprie humanae, sicut dictum est. Sed in homine Iesu Christo nullus erat motus sensitivae partis qui non esset ordinatus a ratione. Ipsae etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad eius voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis eius erat *ut caro eius ageret et pateretur quae sunt sibi propria*, ut dictum est supra. Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine.

[47752] III^{a} q. 19 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod operatio partis sensitivae et nutritivae non est proprie humana, sicut dictum est. Et tamen in Christo huiusmodi operationes fuerunt magis humanae quam in aliis.

[47753] III^{a} q. 19 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentiae et habitus diversificantur per comparationem ad obiecta, et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus sicut etiam respondet diversis obiectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quae est secundum aliud tempus, sed solum illam quae est secundum primum principium activum, ut dictum est.

Articulus 3

[47754] III^{a} q. 19 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio humana Christi non potuit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modo est. Sed comprehensoris non est mereri, caritas enim comprehensoris pertinet ad praemium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio; unde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum et praemium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.

[47755] III^{a} q. 19 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quod Christus est filius Dei per naturam, debetur sibi hereditas aeterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, qui a principio fuit filius Dei.

[47756] III^{a} q. 19 a. 3 arg. 3 Praeterea, quicumque habet id quod est principale, non proprie meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animae, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit, in epistola ad Dioscorum, in Christo tamen dispensative factum est quod gloria animae non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

[47757] III^{a} q. 19 a. 3 arg. 4 Praeterea, manifestatio excellentiae Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt, unde et pro praemio promittitur dilectoribus Christi ut eis manifestetur, secundum illud Ioan. XIV, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Ergo Christus non meruit manifestationem suae altitudinis.

[47758] III^{a} q. 19 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Philipp. II, *factus est obediens usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum.* Meruit ergo obediendo suam exaltationem, et ita aliquid sibi meruit.

[47759] III^{a} q. 19 a. 3 co. Respondeo dicendum quod habere aliquod bonum per se est nobilius quam habere illud per aliud, semper enim causa quae est per se, potior est ea quae est per aliud, ut dicitur in VIII Physic. Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cuius est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus, et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundum illud I Cor. IV, *quid habes quod non accepisti?* Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicuius boni habendi, inquantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur. Et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quid cuius carentia magis dignitati Christi et perfectioni praeiudicet quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animae, nec divinitatem meruit, quia, cum meritum non sit nisi eius quod nondum habetur, oportet quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud huiusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quae pertinet ad virtutem caritatis. Et ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis, et ea quae pertinent ad exteriorem eius excellentiam, sicut est ascensio, veneratio, et alia huiusmodi, habuit per meritum. Et sic patet quod aliquid sibi mereri potuit.

[47760] III^a q. 19 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fruitio, quae est actus caritatis, pertinet ad gloriam animae, quam Christus non meruit. Et ideo, si per caritatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum et praemium. Nec tamen per caritatem meruit inquantum erat caritas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris, nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est. Et ideo, quia nunc non est viator, non est in statu merendi.

[47761] III^a q. 19 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christo, secundum quod est Deus et Dei filius per naturam, debetur gloria divina et dominium omnium sicut primo et supremo domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato, quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet.

[47762] III^a q. 19 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod redundantia gloriae ex anima ad corpus est ex divina ordinatione secundum congruentiam humanorum meritorum, ut scilicet, sicut homo meretur per actum animae quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animae redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animae, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundum illud Rom. VIII, *vivificabit mortalia corpora nostra, propter inhabitantem spiritum eius in nobis.* Et ita potuit cadere sub merito Christi.

[47763] III^a q. 19 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod manifestatio excellentiae Christi pertinet ad bonum eius secundum esse quod habet in notitia aliorum, quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt secundum esse quod habent in seipsis. Sed hoc ipsum refertur ad Christum, inquantum sunt eius membra.

Articulus 4

[47764] III^a q. 19 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus aliis mereri non potuit. Dicitur enim Ezech. XVIII, *anima quae peccaverit ipsa morietur.* Ergo, pari ratione, anima quae meretur ipsa remunerabitur. Non est ergo possibile quod Christus aliis meruerit.

[47765] III^a q. 19 a. 4 arg. 2 Praeterea, de plenitudine gratiae Christi omnes accipiunt, ut dicitur Ioan. I. Sed alii homines, habentes gratiam Christi, non possunt aliis mereri, dicitur enim Ezech. XIV quod, *si fuerint in civitate Noe, Daniel et Iob, filium et filiam non liberabunt, sed ipsi iustitia sua liberabunt animas suas.* Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

[47766] III^a q. 19 a. 4 arg. 3 Praeterea, merces quam quis meretur, debetur secundum iustitiam, et non secundum gratiam, ut patet Rom. IV. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex iustitia, et quod iniuste agat cum eis quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.

[47767] III^a q. 19 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. V, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae.* Sed demeritum Adae derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi

ad alios derivatur.

[47768] III^{a} q. 19 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra eius, sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra eius, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.

[47769] III^{a} q. 19 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum singularis personae non nocet nisi sibi ipsi. Sed peccatum Adae, qui constitutus est a Deo principium totius naturae, ad alios per carnis propagationem derivatur. Et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia eius membra.

[47770] III^{a} q. 19 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiae, sed quandam particularem gratiam. Et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus.

[47771] III^{a} q. 19 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adae non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem, ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem, quae fit in Baptismo, per quam Christo incorporamur, secundum illud Galat. III, *omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Et hoc ipsum est gratiae, quod homini conceditur regenerari in Christo. Et sic salus hominis est ex gratia.

Quaestio 20

Prooemium

[47772] III^{a} q. 20 pr. Deinde considerandum est de his quae conveniunt Christo per comparationem ad patrem. Quorum quaedam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad patrem, puta quod est ei subiectus; quod ipsum oravit; quod ei in sacerdotio ministravit. Quaedam vero dicuntur, vel dici possunt, secundum habitudinem patris ad ipsum, puta, si pater eum adoptasset; et quod eum praedestinavit. Primo igitur considerandum est de subiectione Christi ad patrem; secundo, de eius oratione; tertio, de ipsius sacerdotio; quarto, de adoptione, an ei conveniat; quinto, de eius praedestinatione. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum Christus sit subiectus patri. Secundo, utrum sit subiectus sibi ipsi.

Articulus 1

[47773] III^{a} q. 20 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum Christum

esse subiectum patri. Omne enim quod subiicitur Deo patri, est creatura, quia, ut dicitur in libro de Ecclesiast. Dogmat., *in Trinitate nihil est serviens neque subiectum.* Sed non est simpliciter dicendum quod Christus sit creatura, ut supra dictum est. Ergo etiam non est simpliciter dicendum quod Christus sit Deo patri subiectus.

[47774] III$^{\underline{a}}$ q. 20 a. 1 arg. 2 Praeterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subiectum, quod est eius dominio serviens. Sed humanae naturae in Christo non potest attribui servitus, dicit enim Damascenus, in III libro, *sciendum quod neque servam ipsam*, humanam scilicet naturam Christi, *dicere possumus. Servitutis enim et dominationis nomen non naturae sunt cognitiones, sed eorum quae ad aliquid, quemadmodum paternitatis et filiationis.* Ergo Christus secundum humanam naturam non est subiectus Deo patri.

[47775] III$^{\underline{a}}$ q. 20 a. 1 arg. 3 Praeterea, I Cor. XV dicitur, *cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia.* Sed, sicut dicitur Heb. II, *nunc necdum videmus ei subiecta omnia.* Ergo nondum ipse est subiectus patri, qui ei subiecit omnia.

[47776] III$^{\underline{a}}$ q. 20 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XIV, *pater maior me est.* Et Augustinus dicit, in I de Trin., *non immerito Scriptura utrumque dicit, aequalem patri filium; et patrem maiorem filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur.* Sed minor est subiectus maiori. Ergo Christus, secundum formam servi, est patri subiectus.

[47777] III$^{\underline{a}}$ q. 20 a. 1 co. Respondeo dicendum quod cuilibet habenti aliquam naturam conveniunt ea quae sunt propria illius naturae. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subiectionem ad Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis, prout scilicet natura divina est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium, I cap. de Div. Nom.; natura autem creata habet quandam participationem divinae bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subiecta. Secundo, humana natura subiicitur Deo quantum ad Dei potestatem, prout scilicet humana natura, sicut et quaelibet creatura, subiacet operationi divinae dispositionis. Tertio modo, specialiter humana natura Deo subiicitur per proprium suum actum, inquantum scilicet propria voluntate obedit mandatis eius. Et hanc triplicem subiectionem ad patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem, Matth. XIX, *quid me interrogas de bono? Unus est bonus Deus.* Ubi Hieronymus dicit quod, *quia eum magistrum vocaverat bonum, et non Deum vel Dei filium confessus erat, dixit quamvis sanctum hominem in comparatione Dei non esse bonum.* Per quod dedit intelligere quod ipse, secundum humanam naturam, non pertingebat ad gradum bonitatis divinae. Et quia *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*, ut Augustinus dicit, in VI de Trin.; ex hac ratione pater dicitur maior Christo secundum humanam naturam. Secunda autem subiectio Christo attribuitur, inquantum omnia quae circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur. Unde dicit Dionysius, IV cap. Cael. Hier., quod *Christus subiicitur Dei patris ordinationibus.* Et haec est subiectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit, eius ordinationi subiecta, secundum illud Sap. XVI, *creatura tibi factori deserviens.* Et secundum hoc etiam filius Dei, Philipp. II, dicitur *formam servi accipiens.* Tertiam etiam subiectionem attribuit sibi ipsi, Ioan.

VIII, dicens, *quae placita sunt ei, facio semper.* Et haec est subiectio obedientiae. Unde dicitur Philipp. II quod *factus est obediens patri usque ad mortem.*

[47778] III^{a} q. 20 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est simpliciter intelligendum quod Christus sit creatura, sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio sive non, ut supra dictum est; ita etiam non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subiectus patri, sed solum secundum humanam naturam, etiam si haec determinatio non apponatur. Quam tamen convenientius est apponere, ad evitandum errorem Arii, qui posuit filium minorem patre.

[47779] III^{a} q. 20 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione, inquantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae, actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum philosophum. Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo, quamvis non proprie dicatur quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod aliqua hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc, nihil prohibet Christum dicere patri subiectum, vel servum, secundum humanam naturam.

[47780] III^{a} q. 20 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Trin., *tunc Christus tradet regnum Deo et patri, quando iustos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem*, ut scilicet videant ipsam essentiam communem patri et filio. Et tunc totaliter erit patri subiectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinae bonitatis. Tunc etiam omnia erunt plene ei subiecta per finalem impletionem suae voluntatis de eis. Licet etiam modo sint omnia ei subiecta quantum ad potestatem, secundum illud Matth. ult., *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra,* et cetera.

Articulus 2

[47781] III^{a} q. 20 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit sibi ipsi subiectus. Dicit enim Cyrillus, in epistola synodica, quam scilicet synodus Ephesina recepit, neque, inquit, ipse Christus sibi servus est neque dominus. *Fatuum enim est, magis autem et impium, ita dicere vel sapere.* Et hoc etiam asseruit Damascenus, in III libro, dicens, *unum enim ens Christus non potest servus esse sui ipsius et dominus.* Sed intantum dicitur servus patris Christus, inquantum est ei subiectus. Ergo Christus non est subiectus sibi ipsi.

[47782] III^{a} q. 20 a. 2 arg. 2 Praeterea, servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicuius ad seipsum, unde et Hilarius dicit, in libro de Trin., quod *nihil est sibi simile aut aequale.* Ergo Christus non potest dici servus sui ipsius. Et per consequens, nec sibi esse subiectus.

[47783] III^{a} q. 20 a. 2 arg. 3 *Praeterea, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*, ut Athanasius dicit. Sed homo non dicitur subiectus sibi ipsi, vel servus sui

ipsius, aut maior seipso, propter hoc quod corpus eius subiectum est animae. Ergo neque Christus dicitur subiectus sibi ipsi propter hoc quod eius humanitas subiecta est divinitati ipsius.

[47784] III^a^ q. 20 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., *veritas ostendit, secundum istum modum*, quo scilicet pater maior est Christo secundum humanam naturam, *etiam seipso minorem filium.*

[47785] III^a^ q. 20 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est a filio Dei forma servi ut non amitteretur forma Dei. Sed secundum formam Dei quae est communis patri et filio, pater est filio maior secundum humanam naturam. Ergo etiam filius maior est seipso secundum humanam naturam.

[47786] III^a^ q. 20 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Christus, secundum humanam naturam, est servus Dei patris secundum illud Ioan. XX, *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* Sed quicumque est servus patris, est servus filii, alioquin non omnia quae sunt patris essent filii. Ergo Christus est servus sui ipsius, et sibi subditus.

[47787] III^a^ q. 20 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, esse dominum et servum attribuitur personae vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo Christus dicitur esse dominus vel servus sui ipsius, vel quod verbum Dei est dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personae, quasi alia sit persona verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis, quod pertinet ad haeresim Nestorii. Unde in condemnatione Nestorii dicitur in synodo Ephesina, *si quis dicit Deum vel dominum esse Christi ex Deo patre verbum, et non eundem magis confitetur simul Deum et hominem, utpote verbo carne facto, secundum Scripturas, anathema sit.* Et hoc modo negatur a Cyrillo et Damasceno. Et sub eodem sensu negandum est Christum esse minorem seipso, vel esse sibi ipsi subiectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus, secundum unam earum, in qua cum patre convenit, simul eum cum patre praeesse et dominari, secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse et servire. Et secundum hunc modum dicit Augustinus filium esse seipso minorem. Sciendum tamen quod, cum hoc nomen Christus sit nomen personae, sicut et hoc nomen filius, illa per se et absolute possunt dici de Christo quae conveniunt ei ratione suae personae, quae est aeterna, et maxime huiusmodi relationes, quae magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quae conveniunt sibi secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione. Ut videlicet dicamus Christum simpliciter esse maximum, et dominum, et praesidentem, quod autem sit subiectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam.

[47788] III^a^ q. 20 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Cyrillus et Damascenus negant Christum esse dominum sui ipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quae requiritur ad hoc quod aliquis simpliciter sit dominus alicuius.

[47789] III^a^ q. 20 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod simpliciter quidem oportet esse alium

dominum et alium servum, potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari prout idem est dominus sui ipsius secundum aliud et aliud.

[47790] III^{a} q. 20 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit etiam philosophus, in V Ethic., quod *iustitia hominis est ad seipsum*, inquantum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi. Secundum etiam hunc modum unus homo potest dici sibi subiectus et serviens, secundum diversas sui partes.

[47791] III^{a} q. 20 a. 2 ad 4 Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit filium seipso minorem, vel sibi subiectum, secundum humanam naturam, non secundum diversitatem suppositorum.

Quaestio 21

Prooemium

[47792] III^{a} q. 21 pr. Deinde considerandum est de oratione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christo conveniat orare. Secundo, utrum conveniat sibi secundum suam sensualitatem. Tertio, utrum conveniat sibi orare pro seipso, an tantum pro aliis. Quarto, utrum omnis oratio eius sit exaudita.

Articulus 1

[47793] III^{a} q. 21 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non competat orare. Nam, sicut dicit Damascenus, *oratio est petitio decentium a Deo.* Sed, cum Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quod aliquid ab aliquo peteret. Ergo videtur quod Christo non conveniat orare.

[47794] III^{a} q. 21 a. 1 arg. 2 Praeterea, non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum, sicut non oramus quod sol oriatur cras. Neque etiam est conveniens quod aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

[47795] III^{a} q. 21 a. 1 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, quod *oratio est ascensus intellectus in Deum.* Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum, quia semper intellectus eius erat Deo coniunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

[47796] III^{a} q. 21 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. VI, *factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.*

[47797] III^a q. 21 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est in secunda parte, oratio est quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo sibi competeret orare, quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quae vult, secundum illud Psalmi, *omnia quaecumque voluit dominus fecit.* Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana; et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum ea quae vult, nisi per virtutem divinam, inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare.

[47798] III^a q. 21 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus poterat perficere omnia quae volebat secundum quod Deus, non autem secundum quod homo, quia, secundum quod homo, non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est. Nihilominus tamen, idem ipse Deus existens et homo, voluit ad patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem, ut ostenderet se esse a patre. Unde ipse dicit, Ioan. XI, propter populum qui circumstat dixi, scilicet verba orationis, *ut credant quia tu me misisti.* Unde Hilarius, in X de Trin., dicit, *non prece eguit, nobis oravit, ne filius ignoraretur.* Secundo, ut nobis exemplum daret. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *noli insidiatrices aperire aures, ut putes filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit. Potestatis enim auctor, obedientiae magister, ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo.* Unde et Augustinus dicit, super Ioan., *poterat dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio. Sed ita se patri voluit exhibere precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem.*

[47799] III^a q. 21 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, inter alia quae Christus scivit futura, scivit quaedam esse fienda propter suam orationem. Et huiusmodi non inconvenienter a Deo petiit.

[47800] III^a q. 21 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut dicitur in III de anima, dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti. Et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit, in III libro, *intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus et secundum esse personale, et secundum beatam contemplationem.* Alio modo dicitur motus actus perfecti, idest existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem.

Articulus 2

[47801] III^a q. 21 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem. Dicitur enim in Psalmo, ex persona Christi, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo Christi sensualitas potuit ascendere in Deum vivum exultando, et pari ratione, orando.

[47802] III^a q. 21 a. 2 arg. 2 Praeterea, eius videtur esse orare cuius est desiderare illud quod

petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit sensualitas, cum dixit, *transeat a me calix iste*, ut habetur Matth. XXVI. Ergo sensualitas Christi oravit.

[47803] III^a q. 21 a. 2 arg. 3 Praeterea, magis est uniri Deo in persona quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitate personae, sicut et quaelibet pars humanae naturae. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.

[47804] III^a q. 21 a. 2 s. c. Sed contra est quod Philipp. II dicitur quod filius Dei, secundum naturam quam assumpsit, est in similitudinem hominum factus. Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.

[47805] III^a q. 21 a. 2 co. Respondeo dicendum quod orare secundum sensualitatem potest dupliciter intelligi. Uno modo, sic quod oratio sit actus sensualitatis. Et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit. Quia eius sensualitas eiusdem naturae et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensualia transcendere, et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quandam ordinationem, prout aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum, et hoc est solius rationis. Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est. Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia scilicet eius ratio orando Deo proposuit quod erat in appetitu sensualitatis ipsius. Et secundum hoc, Christus oravit secundum sensualitatem, inquantum scilicet eius oratio exprimebat sensualitatis affectum, tanquam sensualitatis advocata. Et hoc, ut nos de tribus instrueret. Primo, ut ostenderet se veram humanam naturam assumpsisse, cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, ut ostenderet quod homini licet, secundum naturalem affectum, aliquid velle quod Deus non vult. Tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinae voluntati subiicere. Unde Augustinus dicit, in Enchirid., *sic Christus, hominem gerens, ostendit privatam quandam hominis voluntatem, cum dicit, transeat a me calix iste. Haec enim erat humana voluntas, proprium aliquid, et tanquam privatum, volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit, veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu, ac si dicat, vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit.*

[47806] III^a q. 21 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

[47807] III^a q. 21 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est.

[47808] III^a q. 21 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod unio in persona est secundum esse personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanae naturae. Sed ascensio orationis est per actum qui non convenit nisi rationi, ut dictum est. Unde non est similis ratio.

Articulus 3

[47809] III^a q. 21 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius, in X de Trin., *cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen fidei nostrae loquebatur.* Sic ergo videtur quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.

[47810] III^a q. 21 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus orat nisi pro eo quod vult, quia, sicut dictum est oratio est quaedam explicatio voluntatis per Deum implendae. Sed Christus volebat pati ea quae patiebatur, dicit enim Augustinus, XXVI contra Faustum, *homo plerumque, etsi nolit, contristatur; etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit aut sitit. Ille autem*, scilicet Christus, *omnia ista habuit quia voluit.* Ergo ei non competebat pro seipso orare.

[47811] III^a q. 21 a. 3 arg. 3 Praeterea, Cyprianus dicit, in libro de oratione dominica, *pacis et unitatis magister noluit sigillatim et privatim precem fieri, ut quis, dum precatur, pro se tantum precetur.* Sed Christus illud implevit quod docuit secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere.* Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.

[47812] III^a q. 21 a. 3 s. c. Sed contra est quod ipse dominus orando dicit, Ioan. XVII, *clarifica filium tuum.*

[47813] III^a q. 21 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Christus pro se oravit dupliciter. Uno modo, exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est; vel etiam voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura; sicut cum oravit a se calicem passionis transferri. Alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatae, quae consideratur ut ratio, sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est, Christus ad hoc uti voluit oratione ad patrem, ut nobis daret exemplum orandi; et ut ostenderet patrem suum esse auctorem a quo et aeternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum humanam naturam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura quaedam bona habebat a patre iam percepta, ita etiam expectabat ab eo quaedam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo, sicut pro bonis iam perceptis in humana natura gratias agebat patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth. XXVI et Ioan. XI, ita etiam, ut patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat quae sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis et alia huiusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum ut de perceptis muneribus gratias agamus, et nondum habita orando postulemus.

[47814] III^a q. 21 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quae non erat ei necessaria propter ipsum, sed solum propter nos. Unde signanter dicit quod *sibi non proficiebat deprecationis sermo. Si enim desiderium pauperum exaudit dominus*, ut in Psalmo dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud patrem. Unde ipse dicebat, Ioan. XI, *ego sciebam quia semper me audis, sed propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti.*

[47815] III^a q. 21 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus volebat quidem pati illa quae patiebatur, pro tempore illo, sed nihilominus volebat ut, post passionem, gloriam corporis

consequeretur, quam nondum habebat. Quam quidem gloriam expectabat a patre sicut ab auctore. Et ideo convenienter ab eo ipsam petebat.

[47816] III^{a} q. 21 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsa gloria quam Christus orando sibi petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram.* Et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis. Sicut et quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

Articulus 4

[47817] III^{a} q. 21 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christi oratio non fuerit semper exaudita. Petiit enim a se removeri calicem passionis, ut patet Matth. XXVI, qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quod non omnis eius oratio fuerit exaudita.

[47818] III^{a} q. 21 a. 4 arg. 2 Praeterea, ipse oravit ut peccatum suis crucifixoribus ignosceretur, ut patet Luc. XXIII. Non tamen omnibus fuit illud peccatum dimissum, nam Iudaei fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quod non omnis eius oratio fuerit exaudita.

[47819] III^{a} q. 21 a. 4 arg. 3 Praeterea, dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, et ut pervenirent ad hoc quod essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis eius oratio est exaudita.

[47820] III^{a} q. 21 a. 4 arg. 4 Praeterea, in Psalmo dicitur, in persona Christi, *clamabo per diem, et non exaudies.* Non igitur omnis eius oratio est exaudita.

[47821] III^{a} q. 21 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Heb. V, *cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.*

[47822] III^{a} q. 21 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanae. Tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est voluntas rationis, hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis, et per consequens, omnis eius oratio fuit exaudita. Nam et secundum hoc aliorum orationes adimplentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes, secundum illud Rom. VIII, qui autem scrutatur corda, scit, idest, approbat, quid desideret spiritus, idest, quid faciat sanctos desiderare, quoniam secundum Deum, idest, secundum conformitatem divinae

voluntatis, postulat pro sanctis.

[47823] III^{a} q. 21 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa petitio de translatione calicis diversimode a sanctis exponitur. Hilarius enim, super Matth., dicit, *quod autem ut a se transeat rogat, non ut ipse praetereatur orat, sed ut in alterum id quod a se transit excedat. Atque ideo pro his orat qui passuri post se erant, ut sit sensus, quomodo a me bibitur calix passionis, ita ab aliis bibatur, sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis.* Vel, secundum Hieronymum, *signanter dicit, calix iste, hoc est, populi Iudaeorum, qui excusationem ignorantiae habere non potest, si me occiderit, habens legem et prophetas, qui me vaticinantur.* Vel, secundum Dionysium Alexandrinum, *quod dicit, transfer calicem istum a me, non hoc est, non adveniat mihi, nisi enim advenerit, transferri non poterit. Sed, sicut quod praeterit nec intactum est nec permanens, sic salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli.* Ambrosius autem et Origenes et Chrysostomus dicunt quod petiit quasi homo naturali voluntate mortem recusans. Sic igitur, si intelligatur quod petierit per hoc alios martyres suae passionis imitatores fieri, secundum Hilarium; vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret; vel quod mors eum non detineret, omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem passionis et mortis; vel quod non biberet ipsum a Iudaeis, non quidem est factum quod petiit, quia ratio, quae petitionem proposuit, non volebat ut hoc impleretur; sed, ad instructionem nostram, volebat declarare nobis suam voluntatem naturalem, et sensualitatis motum, quam, sicut homo, habebat.

[47824] III^{a} q. 21 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum, sed pro his solum qui erant praedestinati ut per ipsum vitam consequerentur aeternam.

[47825] III^{a} q. 21 a. 4 ad 3 Unde patet etiam responsio ad tertium.

[47826] III^{a} q. 21 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, cum dicit, *clamabo et non exaudies*, intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis, quae mortem refugiebat. Exauditur tamen quantum ad affectum rationis, ut dictum est.

Quaestio 22

Prooemium

[47827] III^{a} q. 22 pr. Deinde considerandum est de sacerdotio Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum conveniat Christo esse sacerdotem. Secundo, de hostia huius sacerdotis. Tertio, de effectu huius sacerdotii. Quarto, utrum effectus sacerdotii eius pertineat ad ipsum, vel solum ad alios. Quinto, de aeternitate sacerdotii eius. Sexto, utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

Articulus 1

[47828] III^{a} q. 22 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor Angelo, unde dicitur Zach. III, *ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram Angelo domini.* Sed Christus est maior Angelis, secundum illud Heb. I, *tanto melior Angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit.* Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

[47829] III^{a} q. 22 a. 1 arg. 2 Praeterea, ea quae fuerunt in veteri testamento, fuerunt figurae Christi, secundum illud Coloss. II, *quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.* Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis, dicit enim apostolus, Heb. VII, *manifestum est quod ex Iuda ortus sit dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est.* Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

[47830] III^{a} q. 22 a. 1 arg. 3 Praeterea, in veteri lege, quae est figura Christi, non est idem legislator et sacerdos, unde dicit dominus ad Moysen, legislatorem, Exod. XXVIII, *applica Aaron, fratrem tuum, ut sacerdotio fungatur mihi.* Christus autem est lator novae legis, secundum illud Ierem. XXXI, *dabo leges meas in cordibus eorum.* Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

[47831] III^{a} q. 22 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Heb. IV, *habemus pontificem qui penetravit caelum, Iesum, filium Dei.*

[47832] III^{a} q. 22 a. 1 co. Respondeo dicendum quod proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit, unde sacerdos dicitur quasi sacra dans, secundum illud Malach. II, *legem requirent ex ore eius*, scilicet sacerdotis; et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit; unde apostolus dicit, Heb. V, *omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Hoc autem maxime convenit Christo. Nam per ipsum dona hominibus sunt collata, secundum illud II Pet. I, *per quem, scilicet Christum, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.* Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Coloss. I, *in ipso, scilicet Christo, complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia.* Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem.

[47833] III^{a} q. 22 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod potestas hierarchica convenit quidem Angelis, inquantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionysium, in libro Cael. Hier., ita quod ipse sacerdos, inquantum est medius inter Deum et populum, Angeli nomen habet, secundum illud Malach. II, *Angelus domini exercituum est.* Christus autem maior Angelis fuit, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem, inquantum habuit plenitudinem gratiae et gloriae. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem prae Angelis habuit, ita etiam quod ipsi Angeli fuerunt ministri sacerdotii eius, secundum illud Matth. IV, *accesserunt Angeli et ministrabant ei.* Secundum tamen passibilitatem, modico ab Angelis minoratus est, ut apostolus dicit, Heb. II. Et secundum hoc conformis fuit hominibus viatoribus

in sacerdotio constitutis.

[47834] III^{a} q. 22 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Damascenus, in III libro, *quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum.* Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre sicut verum a figurali.

[47835] III^{a} q. 22 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, alii homines particulatim habent quasdam gratias, sed Christus, tanquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex, sed haec omnia concurrunt in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isaiae XXXIII, *dominus iudex noster, dominus legifer noster, dominus rex noster, ipse veniet et salvabit nos.*

Articulus 2

[47836] III^{a} q. 22 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ipse Christus non fuit simul sacerdos et hostia. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia.

[47837] III^{a} q. 22 a. 2 arg. 2 Praeterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Iudaeorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio gentilium, quo Daemones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur, quod maxime reprehenditur in sacrificiis gentilium, secundum illud Psalmi, *effuderunt sanguinem innocentem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.* Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse ipse homo Christus hostia.

[47838] III^{a} q. 22 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis hostia, ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata et Deo coniuncta. Ergo non convenienter potest dici quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.

[47839] III^{a} q. 22 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Ephes. V, *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*

[47840] III^{a} q. 22 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in X de Civ. Dei, *omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii est sacramentum, idest sacrum signum.* Est autem invisibile sacrificium quo homo spiritum suum offert Deo, secundum illud Psalmi; *sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Et ideo omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. Indiget igitur homo sacrificio propter tria. Uno quidem modo, ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur. Et ideo dicit apostolus, Heb. V, quod ad sacerdotem pertinet ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Secundo, ut homo in statu gratiae conservetur, semper Deo inhaerens, in quo eius pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia

pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit. III. Tertio, ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur, quod maxime erit in gloria. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum, ut dicitur Levit. I. Haec autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem, nostra peccata deleta sunt, secundum illud Rom. IV, *traditus est propter delicta nostra.* Secundo, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud Heb. V, *factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae.* Tertio, per ipsum perfectionem gloriae adepti sumus, secundum illud Heb. X, *habemus fiduciam per sanguinem eius in introitum sanctorum*, scilicet in gloriam caelestem. Et ideo ipse Christus, inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacificorum, et holocaustum.

[47841] IIIª q. 22 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isaiae LIII, *oblatus est quia ipse voluit.* Et ideo dicitur seipsum obtulisse.

[47842] IIIª q. 22 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christi hominis occisio potest ad duplicem voluntatem comparari. Uno modo, ad voluntatem occidentium. Et sic non habuit rationem hostiae, non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et huius peccati similitudinem gerebant impia gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiae. In quo non convenit cum sacrificiis gentilium.

Articulus 3

[47843] IIIª q. 22 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere, secundum illud Isaiae XLIII, *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Sed Christus non est sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

[47844] IIIª q. 22 a. 3 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, Heb. X, quod *hostiae veteris testamenti non potuerunt perfectos facere, alioquin cessassent offerri, eo quod nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel mundati; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit.* Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cum dicitur, *dimitte nobis debita nostra*, Matth. VI. Offertur etiam continue sacrificium in Ecclesia, unde ibidem dicitur, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

[47845] IIIª q. 22 a. 3 arg. 3 Praeterea, pro peccato in veteri lege maxime immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicuius de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levit. IV. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundum illud Ierem. XI *ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam.* Ergo videtur quod eius sacerdotium non sit expiativum peccatorum.

[47846] III^{a} q. 22 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit apostolus, Heb. IX, *sanguis Christi, qui per spiritum sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi.* Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

[47847] III^{a} q. 22 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ad perfectam peccatorum emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpae, et reatus poenae. Macula quidem culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris in Deum convertitur, reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, inquantum *ipse languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Unde patet quod Christi sacerdotium habet vim plenam expiandi peccata.

[47848] III^{a} q. 22 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in synodo Ephesina legitur, *si quis pontificem nostrum et apostolum fieri dicit non ipsum ex Deo verbum, sed quasi alterum praeter ipsum specialiter hominem ex muliere, anathema sit.* Et ideo, inquantum eius humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit, in IV de Trin., *ut, quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat.*

[47849] III^{a} q. 22 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata, sed commemorantur quantum ad illos scilicet qui vel eius sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles, pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui, post participationem huius sacrificii, ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium.*

[47850] III^{a} q. 22 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Origenes dicit, super Ioan., licet diversa animalia in lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane et vespere, erat agnus, ut habetur Num. XXVIII. Unde significabatur quod oblatio agni, idest Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Ioan. I dicitur, *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.*

Articulus 4

[47851] III^{a} q. 22 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare, secundum illud II Machab. I, *orationem faciebant sacerdotes dum consummaretur sacrificium.* Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro seipso, secundum quod supra dictum est, et sicut expresse dicitur, Heb. V, quod *in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrimis obtulit.* Ergo sacerdotium Christi habuit non solum in aliis, sed etiam in seipso effectum.

[47852] III^{a} q. 22 a. 4 arg. 2 Praeterea, Christus obtulit seipsum sacrificium in sua passione. Sed per passionem suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi, ut supra habitum est. Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in seipso.

[47853] III^{a} q. 22 a. 4 arg. 3 Praeterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro seipso sacrificium offerebat, dicitur enim Levit. XVI, quod *pontifex ingreditur sanctuarium ut roget pro se, et pro domo sua, et pro universo coetu filiorum Israel.* Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in seipso effectum habuit.

[47854] III^{a} q. 22 a. 4 s. c. Sed contra est quod in Ephesina synodo legitur, *si quis dicit Christum pro se obtulisse oblationem, et non magis pro nobis solum (nec enim indiguit sacrificio qui peccatum nescit), anathema sit.* Sed in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

[47855] III^{a} q. 22 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum qui per seipsum accedere ad Deum non potest, et talis sacerdotio subiicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit, dicit enim apostolus, Heb. VII, *accedens per seipsum ad Deum, semper vivens, ad interpellandum pro nobis.* Et ideo Christo non competit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quod non est recipiens in genere illo, sicut sol illuminat sed non illuminatur, et ignis calefacit sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii, nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur, secundum illud II Cor. II, *nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi.* Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii suscipere.

[47856] III^{a} q. 22 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod oratio, etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria, cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundum illud Iac. ult., *orate pro invicem, ut salvemini.* Et sic posset dici quod oratio qua Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii eius. Sed haec responsio videtur excludi per hoc quod apostolus, Heb. V, cum dixisset, *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*, subdit, *qui in diebus carnis suae preces* etc., ut supra, et ita videtur quod oratio qua Christus oravit, ad eius sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui

participant, non inquantum sacerdotes, sed inquantum peccatores, ut infra dicetur. Christus autem, simpliciter loquendo, peccatum non habuit, habuit tamen similitudinem peccati in carne, ut dicitur Rom. VIII. Et ideo non simpliciter dicendum est quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit, *qui possit illum salvum facere a morte.*

[47857] III^{a} q. 22 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in oblatione sacrificii cuiuscumque sacerdotis duo possunt considerari, scilicet ipsum sacrificium oblatum, et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione qua, secundum caritatem, passionem humiliter sustinuit.

[47858] III^{a} q. 22 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod figura non potest adaequare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem attingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indiguit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod apostolus dicit, *lex homines constituit sacerdotes infirmitatem habentes, sermo autem iurisiurandi, qui post legem est, filium in aeternum perfectum.*

Articulus 5

[47859] III^{a} q. 22 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in aeternum. Quia, ut dictum est, illi soli effectu sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati quae per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in aeternum. Quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isaiae LX, *populus tuus omnes iusti*, peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia *in Inferno nulla est redemptio.* Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

[47860] III^{a} q. 22 a. 5 arg. 2 Praeterea, sacerdotium Christi maxime manifestatum est in eius passione et morte, quando *per proprium sanguinem introivit in sancta*, ut dicitur Heb. IX. Sed passio et mors Christi non erit in aeternum, ut dicitur Rom. VI, *Christus resurgens a mortuis iam non moritur.* Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

[47861] III^{a} q. 22 a. 5 arg. 3 Praeterea, Christus est sacerdos non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

[47862] III^{a} q. 22 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *tu es sacerdos in aeternum.*

[47863] III^{a} q. 22 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in officio sacerdotis duo possunt considerari, primo quidem ipsa oblatio sacrificii; secundo, ipsa sacrificii consummatio, quae quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed aeterna, quae per eius mortem adip-

iscimur, unde dicitur, Heb. IX, quod *Christus est assistens pontifex futurorum bonorum*, ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse aeternum. Et haec quidem consummatio sacrificii Christi praefigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. XVI, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sancta sanctorum, sed extra. Similiter Christus in sancta sanctorum idest in ipsum caelum intravit et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

[47864] III^{a} q. 22 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed, expiati iam, indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet, ut dicitur, Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminat illam, scilicet civitatem sanctorum, et lucerna eius est agnus.

[47865] III^{a} q. 22 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet passio et mors Christi de cetero non sit iteranda, tamen virtus illius hostiae permanet in aeternum, quia ut dicitur Heb. X, *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos.*

[47866] III^{a} q. 22 a. 5 ad 3 Per quod etiam patet responsio ad tertium. Unitas autem huius oblationis figurabatur in lege per hoc quod semel in anno legalis pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Levit. XVI. Sed deficiebat figura a veritate in hoc, quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem, et ideo annuatim illae hostiae reiterabantur.

Articulus 6

[47867] III^{a} q. 22 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii tanquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale, non sequitur ordinem aliorum, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

[47868] III^{a} q. 22 a. 6 arg. 2 Praeterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale quam secundum sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.

[47869] III^{a} q. 22 a. 6 arg. 3 Praeterea, Heb. VII dicitur, *quod est rex pacis; sine patre sine matre sine genealogia; neque initium dierum neque finem vitae habens*, quae quidem conveniunt soli filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech tanquam cuiusdam alterius, sed secundum ordinem sui ipsius.

[47870] III^{a} q. 22 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.*

[47871] III^{a} q. 22 a. 6 co. Respondeo dicendum quod sicut, supra dictum est, legale sacerdotium

fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adaequans veritatem, sed multum ab ea deficiens, tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata; tum etiam quia non erat aeternum, sicut sacerdotium Christi. Ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit, in cuius lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

[47872] III^{a} q. 22 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech quasi principalioris sacerdotis, sed quasi praefigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum.

[47873] III^{a} q. 22 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet ipsa oblatio Christi, et participatio eius. Quantum autem ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem huius sacrificii et eius effectum, in quo praecipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius praefigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum, significantia, ut dicit Augustinus ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.

[47874] III^{a} q. 22 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Melchisedech dictus est sine patre et sine matre et sine genealogia, et quod non habet initium dierum neque finem non quia ista non habuit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum, ut apostolus ibidem dicit, assimilatus est filio Dei, qui in terris est sine patre, et in caelis sine matre et sine genealogia, secundum illud Isaiae LIII, *generationem eius quis enarrabit?* Et secundum divinitatem neque principium neque finem habet dierum.

Quaestio 23

Prooemium

[47875] III^{a} q. 23 pr. Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deo conveniat filios adoptare. Secundo, utrum hoc conveniat soli Deo patri. Tertio, utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei. Quarto, utrum Christus possit dici filius adoptivus.

Articulus 1

[47876] III^{a} q. 23 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat filios

adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod iuristae dicunt. Sed nulla persona est extranea Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quod Deo non conveniat adoptare.

[47877] III^a q. 23 a. 1 arg. 2 Praeterea, adoptatio videtur esse introducta in defectu filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio, ut in prima parte habitum est. Ergo non convenit Deo filios adoptare.

[47878] III^a q. 23 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad hoc aliquis adoptatur ut in hereditate adoptantis succedat. Sed in hereditate Dei non videtur aliquis posse succedere, quia ipse nunquam decedit. Ergo Deo non competit adoptare.

[47879] III^a q. 23 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei.* Sed praedestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

[47880] III^a q. 23 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium inquantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suae hereditatis. Deus autem est infinitae bonitatis, ex qua contingit quod ad participationem bonorum suas creaturas admittit et praecipue rationales creaturas, quae, inquantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae. Quae quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est et per seipsum dives, inquantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hereditas alicuius ex quo ipse est dives. Et ideo, inquantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana, quod Deus hominem quem adoptat idoneum facit, per gratiae munus, ad hereditatem caelestem percipiendam, homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando.

[47881] III^a q. 23 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo, in sua natura consideratus, non est extraneus a Deo quantum ad bona naturalia quae recipit, est tamen extraneus quantum ad bona gratiae et gloriae. Et secundum hoc adoptatur.

[47882] III^a q. 23 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam, non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suae perfectionis abundantiam. Et ideo, sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui.*

[47883] III^a q. 23 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia. Et ideo hereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti, hereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro percipiunt, sine detrimento patris semper viventis. Quamvis posset dici quod Deus decedit secundum quod est in nobis per fidem, ut incipiat in nobis esse per speciem, sicut Glossa dicit, Rom. VIII, super illud, *si filii, et heredes.*

Articulus 2

[47884] III^{a} q. 23 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adoptare non conveniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare qui potest filios generare, quod in divinis convenit soli patri. Ergo in divinis solus pater potest adoptare.

[47885] III^{a} q. 23 a. 2 arg. 2 Praeterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundum illud Rom. VIII, *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Fratres autem dicuntur qui sunt filii unius patris, unde et dominus dicit, Ioan. XX, *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum.* Ergo solus pater Christi habet filios adoptivos.

[47886] III^{a} q. 23 a. 2 arg. 3 Praeterea, Galat. IV dicitur, *misit Deus filium suum, ut adoptionem filiorum Dei reciperemus. Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra, clamantem, abba, pater.* Ergo eius est adoptare cuius est filium et spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personae patris. Ergo adoptare convenit soli personae patris.

[47887] III^{a} q. 23 a. 2 s. c. Sed contra, eius est adoptare nos in filios quem nos patrem possumus nominare, unde dicitur Rom. VIII, *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater.* Sed cum Deo dicimus, pater noster, hoc pertinet ad totam Trinitatem, sicut et cetera nomina quae dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut in prima parte habitum est. Ergo adoptare convenit toti Trinitati.

[47888] III^{a} q. 23 a. 2 co. Respondeo dicendum quod haec est differentia inter filium Dei adoptivum et filium Dei naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus non factus, filius autem adoptivus est factus, secundum illud Ioan. I, *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus, propter spiritualem regenerationem, quae est gratuita, non naturalis, unde dicitur Iac. I, *voluntarie genuit nos verbo veritatis.* Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturae, quia, ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio; unde dominus dicit, Ioan. V, *quaecumque facit pater, haec et filius similiter facit.* Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati.

[47889] III^{a} q. 23 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnes personae humanae non sunt unius naturae secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem et unum effectum, sicut accidit in divinis. Et ideo quantum ad hoc non est possibile attendi similitudinem utrobique.

[47890] III^{a} q. 23 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi quasi eundem patrem habentes cum ipso, qui tamen alio modo est pater Christi, et alio modo est pater noster. Unde signanter dominus, Ioan. XX, seorsum dixit, patrem meum, et seorsum dixit, patrem vestrum. Est enim pater Christi naturaliter generando, quod est proprium sibi, est autem noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et filio et spiritui sancto.

Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

[47891] III^a q. 23 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae, sicut omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori aeterni filii per gratiae claritatem, quae attribuitur spiritui sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen patri ut auctori, filio ut exemplari, spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris.

Articulus 3

[47892] III^a q. 23 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod adoptari non sit proprium rationalis creaturae. Non enim Deus pater creaturae rationalis dicitur nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturae etiam irrationalis, secundum illud Iob XXXVIII, *quis est pluviae pater? Aut quis genuit stillas roris?* Ergo adoptari non est proprium rationalis naturae.

[47893] III^a q. 23 a. 3 arg. 2 Praeterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei in Scriptura proprie videtur attribui Angelis, secundum illud Iob I, *quadam autem die, cum assisterent filii Dei coram domino.* Ergo non est proprium rationalis creaturae adoptari.

[47894] III^a q. 23 a. 3 arg. 3 Praeterea, quod est proprium alicui naturae, convenit omnibus habentibus naturam illam, sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturae. Ergo adoptari non est proprium rationalis naturae.

[47895] III^a q. 23 a. 3 s. c. Sed contra est quod filii adoptati sunt heredes Dei, ut patet Rom. VIII. Sed talis hereditas convenit soli creaturae rationali. Ergo proprium rationalis creaturae est adoptari.

[47896] III^a q. 23 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a patre ut verbum intellectuale, unum cum ipso patre existens. Huic ergo verbo tripliciter potest aliquid assimilari. Uno quidem modo, secundum rationem formae, non autem secundum intellectualitatem ipsius, sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formae, non autem secundum intelligibilitatem, quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura, cum sit facta per verbum. Secundo assimilatur creatura verbo, non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius, sicut scientia quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam, assimilatur verbo Dei. Tertio modo, assimilatur creatura verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem, unde dominus orat, Ioan. XVII, *sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur

hereditas aeterna. Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturae rationali, non tamen omni, sed solum habenti caritatem. Quae *est diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum*, ut dicitur Rom. V. Et ideo, Rom. VIII, spiritus sanctus dicitur spiritus adoptionis filiorum.

[47897] III^{a} q. 23 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur pater creaturae irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum primam participationem similitudinis.

[47898] III^{a} q. 23 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primo conveniat, sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.

[47899] III^{a} q. 23 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cuius natura rationalis est capax. Et ideo non oportet quod omni rationali creaturae conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

Articulus 4

[47900] III^{a} q. 23 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo sit filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius, de Christo loquens, *potestatis dignitas non amittitur dum carnis humanitas adoptatur.* Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

[47901] III^{a} q. 23 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., quod *eadem gratia ille homo est Christus, qua gratia ab initio fidei quicumque homo est Christianus.* Sed alii homines sunt Christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem. Et ita videtur esse filius adoptivus.

[47902] III^{a} q. 23 a. 4 arg. 3 Praeterea, Christus, secundum quod homo, est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

[47903] III^{a} q. 23 a. 4 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Incarnat., *adoptivum filium non dicimus filium esse natura, sed eum dicimus natura esse filium qui verus est filius.* Christus autem verus et naturalis est filius Dei, secundum illud I Ioan. ult., *ut simus in vero filio eius, Iesu Christo.* Ergo Christus, secundum quod homo, non est filius adoptivus.

[47904] III^{a} q. 23 a. 4 co. Respondeo dicendum quod filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae, unde in prima parte dictum est quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem dicitur aliquid participative quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohibet Christum hominem dici filium adoptivum.

[47905] III^{a} q. 23 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio. Et ideo, cum dicitur quod carnis humanitas adoptatur, impropria est locutio, et accipitur ibi adoptio pro unione humanae naturae ad personam filii.

[47906] III^{a} q. 23 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium, quia scilicet, sicut sine meritis habet quilibet homo ut sit Christianus, ita ille homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum, quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis; alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de nonfilio filium adoptivum, sed est quidam effectus filiationis in anima Christi, secundum illud Ioan. I, *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis.*

[47907] III^{a} q. 23 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod esse creaturam, et etiam servitus vel subiectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam, quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

Quaestio 24

Prooemium

[47908] III^{a} q. 24 pr. Deinde considerandum est de praedestinatione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sit praedestinatus. Secundo, utrum sit praedestinatus secundum quod homo. Tertio, utrum eius praedestinatio sit exemplar praedestinationis nostrae. Quarto, utrum sit causa praedestinationis nostrae.

Articulus 1

[47909] III^{a} q. 24 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat praedestinatum esse. Terminus enim cuiuslibet praedestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes. I, *praedestinavit nos in adoptionem filiorum.* Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est. Ergo Christo non convenit praedestinatum esse.

[47910] III^{a} q. 24 a. 1 arg. 2 Praeterea, in Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam, et personam. Sed non potest dici quod Christus est praedestinatus ratione naturae humanae, quia haec est falsa, humana natura est filius Dei. Similiter etiam neque ratione personae, quia illa persona non habet ex gratia quod sit filius Dei, sed ex natura; praedestinatio autem est eorum quae sunt ex gratia, ut in prima parte dictum est. Ergo Christus non est praedestinatus filius Dei.

[47911] III^{a} q. 24 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut illud quod est factum non semper fuit, ita et illud quod fuit praedestinatum, eo quod praedestinatio antecessionem quandam importat. Sed, quia

Christus semper fuit Deus et filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit factus filius Dei. Ergo, pari ratione, non debet dici quod Christus sit praedestinatus filius Dei.

[47912] III^{a} q. 24 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. I, de Christo loquens, *qui praedestinatus est filius Dei in virtute*.

[47913] III^{a} q. 24 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, praedestinatio, proprie accepta, est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore, quia sequeretur quod divinae menti aliquid accideret de novo. Et oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione. Et ratione huius Christus dicitur esse praedestinatus.

[47914] III^{a} q. 24 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de praedestinatione qua nos praedestinamur ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo prae aliis est Dei filius naturalis, ita quodam singulari modo est praedestinatus.

[47915] III^{a} q. 24 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Glossa Rom. I, quidam dixerunt praedestinationem illam intelligendam esse de natura, non de persona, quia scilicet humanae naturae facta est haec gratia ut uniretur filio Dei in unitate personae. Sed secundum hoc locutio apostoli est impropria, propter duo. Primo quidem, ratione communi. Non enim dicimus naturam alicuius praedestinari, sed personam, quia praedestinari est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo, ratione speciali. Quia esse filium Dei non convenit humanae naturae, est enim haec falsa, natura humana est filius Dei. Nisi forte quis velit sic exponere, extorta expositione, qui praedestinatus est filius Dei in virtute, idest, praedestinatum est ut humana natura uniretur filio Dei in persona. Relinquitur ergo quod praedestinatio attribuatur personae Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura; sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde, cum praedixisset apostolus, *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, subiunxit, *qui praedestinatus est filius Dei in virtute*, ut daret intelligere quod, secundum hoc quod est factus ex semine David secundum carnem, est praedestinatus filius Dei in virtute. Quamvis enim sit naturale illi personae secundum se consideratae quod sit filius Dei in virtute, non tamen est ei naturale secundum naturam humanam, secundum quam hoc sibi competit per gratiam unionis.

[47916] III^{a} q. 24 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Origenes, super epistolam ad Rom., dicit hanc esse litteram apostoli, qui destinatus est filius Dei in virtute, ita quod non designetur aliqua antecessio. Et sic nihil habet difficultatis. Alii vero antecessionem quae designatur in hoc participio praedestinatus, referunt, non ad id quod est esse filius Dei, sed ad eius manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis quo res dicuntur fieri quando innotescunt, ut sit sensus quod Christus praedestinatus est manifestari filius Dei. Sed sic non proprie praedestinatio accipitur. Nam aliquis dicitur proprie praedestinari secundum quod dirigitur in finem beatitudinis. Beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est quod

illa antecessio quam importat hoc participium praedestinatus, non refertur ad personam secundum seipsam, sed ratione humanae naturae, quia scilicet persona illa etsi ab aeterno fuerit filius Dei, hoc tamen non fuit semper, quod subsistens in natura humana fuerit filius Dei. Unde dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct., *praedestinatus est Iesus ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute filius Dei.* Et est considerandum quod, licet hoc participium praedestinatus importet antecessionem, sicut et hoc participium factus, aliter tamen et aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem secundum quod in se est, praedestinari autem pertinet ad aliquem secundum quod est in apprehensione alicuius praeordinantis. Id autem quod subest alicui formae vel naturae secundum rem, potest apprehendi vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personae Christi quod incoeperit esse filius Dei, convenit autem ei secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens, quia scilicet hoc aliquando incoepit esse quod in natura humana existens esset filius Dei, ideo magis est haec vera, Christus est praedestinatus filius Dei, quam ista, Christus est factus filius Dei.

Articulus 2

[47917] III^{a} q. 24 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei. Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus quod est praedestinatus esse, eo quod praedestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est praedestinatus filius Dei, videtur sequi quod sit filius Dei secundum quod homo. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

[47918] III^{a} q. 24 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini, eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei, sequetur quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

[47919] III^{a} q. 24 a. 2 arg. 3 Praeterea, hoc ab aeterno praedestinatur quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis est haec vera, filius Dei factus est homo, quam ista, homo factus est filius Dei. Ergo magis est haec vera, Christus, secundum quod filius Dei, est praedestinatus esse homo, quam e converso, Christus, secundum quod homo, praedestinatus est esse filius Dei.

[47920] III^{a} q. 24 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct., *ipsum dominum gloriae, inquantum homo factus est Dei filius, praedestinatum esse dicimus.*

[47921] III^{a} q. 24 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in praedestinatione duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius praedestinationis aeternae, et secundum hoc importat antecessionem quandam respectu eius quod sub praedestinatione cadit. Alio modo potest considerari secundum effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quod secundum utrumque istorum attribuitur praedestinatio Christo ratione solius humanae naturae, nam humana natura non semper fuit verbo unita; et ei etiam per gratiam hoc est collatum, ut filio

Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione naturae humanae praedestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., *praedestinata est ista humanae naturae tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet.* Hoc autem dicimus convenire alicui secundum quod homo, quod convenit ei ratione humanae naturae. Et ideo dicendum est quod Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei.

[47922] III^{a} q. 24 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei, haec determinatio secundum quod homo potest referri ad actum significatum per participium dupliciter. Uno modo, ex parte eius quod materialiter cadit sub praedestinatione. Et hoc modo est falsa. Est enim sensus quod praedestinatum sit ut Christus, secundum quod homo, sit filius Dei. Et in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo, potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout scilicet praedestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo praedestinatio ratione humanae naturae, ut dictum est. Et secundum hoc dicitur praedestinatus secundum quod homo.

[47923] III^{a} q. 24 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid potest convenire alicui homini ratione humanae naturae dupliciter. Uno modo, sic quod humana natura sit causa illius, sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanae naturae, ex cuius principiis causatur. Et hoc modo praedestinatio non convenit nec Christo nec alteri homini ratione humanae naturae. Et in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo dicitur aliquid convenire alicui ratione humanae naturae, cuius humana natura est susceptiva. Et sic dicimus Christum esse praedestinatum ratione humanae naturae, quia praedestinatio refertur ad exaltationem humanae naturae in ipso, sicut dictum est.

[47924] III^{a} q. 24 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., *ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo verbo susceptio singularis, ut filius hominis simul propter susceptum hominem, et filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum, veraciter et proprie diceretur.* Et ideo, quia illa susceptio sub praedestinatione cadit tanquam gratuita, utrumque potest dici, quod et filius Dei praedestinatus sit esse homo, et filius hominis praedestinatus sit esse filius Dei. Quia tamen gratia non est facta filio Dei ut esset homo, sed potius humanae naturae ut filio Dei uniretur, magis proprie potest dici quod Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei, quam quod Christus, secundum quod filius Dei, sit praedestinatus esse homo.

Articulus 3

[47925] III^{a} q. 24 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christi praedestinatio non sit exemplar nostrae praedestinationis. Exemplar enim praeexistit exemplato. Nihil autem praeexistit aeterno. Cum ergo praedestinatio nostra sit aeterna, videtur quod praedestinatio Christi non sit exemplar nostrae praedestinationis.

[47926] III^{a} q. 24 a. 3 arg. 2 Praeterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non

oportuit quod Deus duceretur in cognitionem nostrae praedestinationis ex aliquo alio, cum dicatur Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit.* Ergo praedestinatio Christi non est exemplar nostrae praedestinationis.

[47927] III^{a} q. 24 a. 3 arg. 3 Praeterea, exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse praedestinatio Christi quam praedestinatio nostra, quia nos praedestinamur in filios adoptivos, Christus autem est praedestinatus filius Dei in virtute, ut dicitur Rom. I. Ergo eius praedestinatio non est exemplar nostrae praedestinationis.

[47928] III^{a} q. 24 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct., *est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse salvator, ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.* Dicitur autem lumen praedestinationis et gratiae inquantum per eius praedestinationem et gratiam manifestatur nostra praedestinatio, quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo praedestinatio Christi est exemplar nostrae praedestinationis.

[47929] III^{a} q. 24 a. 3 co. Respondeo dicendum quod praedestinatio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum ipsum actum praedestinantis. Et sic praedestinatio Christi non potest dici exemplar nostrae praedestinationis, uno enim modo, et eodem actu aeterno, praedestinavit Deus nos et Christum. Alio modo potest praedestinatio considerari secundum id ad quod aliquis praedestinatur, quod est praedestinationis terminus et effectus. Et secundum hoc praedestinatio Christi est exemplar nostrae praedestinationis. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quantum ad bonum ad quod praedestinamur. Ipse enim praedestinatus est ad hoc quod esset Dei filius naturalis, nos autem praedestinamur ad filiationem adoptionis, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii eius.* Alio modo, quantum ad modum consequendi istud bonum, quod est per gratiam. Quod quidem in Christo est manifestissimum, quia natura humana in ipso, nullis suis praecedentibus meritis, unita est filio Dei. *Et de plenitudine gratiae eius nos omnes accepimus*, ut dicitur Ioan. I.

[47930] III^{a} q. 24 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte ipsius actus praedestinantis.

[47931] III^{a} q. 24 a. 3 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[47932] III^{a} q. 24 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur, sed sufficit quod aliqualiter exemplatum imitetur suum exemplar.

Articulus 4

[47933] III^{a} q. 24 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio Christi non sit causa nostrae praedestinationis. Aeternum enim non habet causam. Sed praedestinatio nostra est aeterna. Ergo praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis.

[47934] III^a q. 24 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed praedestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet, dicitur enim Ephes. I, *praedestinati secundum propositum eius, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suae.* Ergo praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis.

[47935] III^a q. 24 a. 4 arg. 3 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed, remota praedestinatione Christi, non removetur nostra praedestinatio, quia etiam si filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostrae salutis, ut Augustinus dicit, in libro de Trin. Praedestinatio ergo Christi non est causa nostrae praedestinationis.

[47936] III^a q. 24 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum.*

[47937] III^a q. 24 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, si consideretur praedestinatio secundum ipsum praedestinationis actum, praedestinatio Christi non est causa praedestinationis nostrae, cum uno et eodem actu Deus praedestinaverit Christum et nos. Si autem consideretur praedestinatio secundum terminum praedestinationis, sic praedestinatio Christi est causa nostrae praedestinationis, sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Iesum Christum compleretur. Sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quod est complendum ex tempore.

[47938] III^a q. 24 a. 4 ad 1 Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illae procedunt de praedestinatione secundum praedestinationis actum.

[47939] III^a q. 24 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si Christus non fuisset incarnandus, Deus praeordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia praeordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc praeordinavit ut esset causa nostrae salutis.

Quaestio 25

Prooemium

[47940] III^a q. 25 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad Christum in comparatione ad nos. Et primo, de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus; secundo, de hoc quod est mediator noster ad Deum. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et eius humanitas. Secundo, utrum caro eius sit adoranda adoratione latriae. Tertio, utrum adoratio latriae sit exhibenda imagini Christi. Quarto, utrum sit exhibenda cruci Christi. Quinto, utrum sit exhibenda matri eius. Sexto, de adoratione reliquiarum sanctorum.

Articulus 1

[47941] III^{a} q. 25 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et eius divinitas. Divinitas enim Christi est adoranda, quae est communis patri et filio, unde dicitur Ioan. V, *omnes honorificent filium sicut honorificant patrem.* Sed humanitas Christi non est communis ei et patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et eius divinitas.

[47942] III^{a} q. 25 a. 1 arg. 2 Praeterea, honor est proprie praemium virtutis, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Meretur autem virtus praemium suum per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio divinae et humanae naturae, ut supra habitum est, videtur quod alio honore sit adoranda humanitas Christi, et alio eius divinitas.

[47943] III^{a} q. 25 a. 1 arg. 3 Praeterea, anima Christi, si non esset verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiae et gratiae quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est unita verbo. Ergo natura humana est quadam propria veneratione adoranda, praeter venerationem quae exhibetur divinitati ipsius.

[47944] III^{a} q. 25 a. 1 s. c. Sed contra est quod in capitulis quintae synodi sic legitur, *si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur, sed non una adoratione Deum verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiae traditum est, talis anathema sit.*

[47945] III^{a} q. 25 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare, scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti, non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur. Et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicuius, hoc non dicitur ea ratione quod huiusmodi partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum. Per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur habet aliquam excellentiam, nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in secunda parte dictum est. Et ideo, si in uno homine sunt plures causae honoris, puta praelatio, scientia et virtus, erit quidem illius hominis unus honor ex parte eius qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris, homo enim est qui honoratur et propter scientiam, et propter virtutem. Cum igitur in Christo una sit tantum persona divinae et humanae naturae, et etiam una hypostasis et unum suppositum, est quidem una eius adoratio et unus honor ex parte eius qui adoratur, sed ex parte causae qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personae seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in synodis reprobatur. Dicitur enim in capitulis Cyrilli, *si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo verbo, quasi alterum alteri, et non magis una adoratione honorificat Emmanuelem, secundum quod factum est caro verbum, anathema sit.*

[47946] III^{a} q. 25 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed una est causa honoris. In mysterio autem incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est

unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

[47947] III^a q. 25 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod operatio non est quae honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc quod in Christo sunt duae operationes, non ostenditur quod sint duae adorationes, sed quod sint duae adorationis causae.

[47948] III^a q. 25 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima Christi, si non esset unita Dei verbo esset id quod est principalissimum in homine illo. Et ideo sibi praecipue deberetur honor, quia homo est quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personae digniori, illi personae praecipue debetur honor cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animae Christi, sed augetur ut supra dictum est.

Articulus 2

[47949] III^a q. 25 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriae. Quia super illud Psalmi, *adorate scabellum pedum eius quoniam sanctum est*, dicit Glossa, *caro a verbo Dei assumpta sine impietate adoratur a nobis, quia nemo spiritualiter carnem eius manducat nisi prius adoret; non illa dico adoratione quae latria est, quae soli creatori debetur.* Caro autem est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriae.

[47950] III^a q. 25 a. 2 arg. 2 Praeterea, cultus latriae nulli creaturae debetur, ex hoc enim reprobantur gentiles quod coluerunt et servierunt creaturae, ut dicitur Rom. I. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriae.

[47951] III^a q. 25 a. 2 arg. 3 Praeterea, adoratio latriae debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundum illud Deut. VI, *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Sed Christus, secundum quod homo, est minor patre. Ergo humanitas eius non est adoratione latriae adoranda.

[47952] III^a q. 25 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in IV libro, *adoratur autem caro Christi, incarnato Deo verbo, non propter seipsam, sed propter unitum ei secundum hypostasim verbum Dei.* Et super illud Psalmi, *adorate scabellum pedum eius*, dicit Glossa, *qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius cuius scabellum est, in cuius honore scabellum adorat.* Sed verbum incarnatum adoratur adoratione latriae. Ergo etiam corpus eius, sive eius humanitas.

[47953] III^a q. 25 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honor adorationis debetur hypostasi subsistenti, tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut sit eius sicut rei adoratae. Et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare verbum Dei incarnatum, sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc, adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quae fit ratione humanitatis Christi perfectae omni munere

gratiarum. Et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriae, sed adoratio duliae. Ita scilicet quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriae propter suam divinitatem et adoratione duliae propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens. Quia ipsi Deo patri debetur honor latriae propter divinitatem, et honor duliae propter dominium quo creaturas gubernat. Unde super illud Psalmi, *domine Deus meus in te speravi*, dicit Glossa, *domine omnium per potentiam, cui debetur dulia. Deus omnium per creationem, cui debetur latria.*

[47954] III^a q. 25 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda quasi seorsum adoretur caro Christi ab eius divinitate, hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut dicit Damascenus, *si dividas subtilibus intelligentiis quod videtur ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura*, scilicet adoratione latriae. Et tunc sic intellectae ut separatae a Dei verbo, debetur sibi adoratio duliae, non cuiuscumque, puta quae communiter exhibetur aliis creaturis; sed quadam excellentiori, quam hyperduliam vocant.

[47955] III^a q. 25 a. 2 ad 2 Et per hoc etiam patet responsio ad secundum et tertium. Quia adoratio latriae non exhibetur humanitati Christi ratione sui ipsius, sed ratione divinitatis cui unitur, secundum quam Christus non est minor patre.

Articulus 3

[47956] III^a q. 25 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriae. Dicitur enim Exod. XX, *non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem.* Sed nulla adoratio est facienda contra Dei praeceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriae.

[47957] III^a q. 25 a. 3 arg. 2 Praeterea, operibus gentilium non debemus communicare, ut apostolus dicit, Ephes. V. Sed gentiles de hoc praecipue inculpantur, quia *commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*, ut dicitur Rom. I. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriae.

[47958] III^a q. 25 a. 3 arg. 3 Praeterea, Christo debetur adoratio latriae ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis eius, quae animae rationali est impressa, non debetur adoratio latriae. Ergo multo minus imagini corporali, quae repraesentat humanitatem ipsius Christi.

[47959] III^a q. 25 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil videtur in cultu divino faciendum nisi quod est a Deo institutum, unde et apostolus, I Cor. XI, traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiae, dicit, *ego accepi a domino quod et tradidi vobis.* Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoratione latriae adoranda.

[47960] III^a q. 25 a. 3 s. c. Sed contra est quod Damascenus inducit Basilium dicentem, imaginis honor ad prototypum pervenit, idest exemplar. Sed ipsum exemplar, scilicet Christus, est adorandus adoratione latriae. Ergo et eius imago.

[47961] III^a q. 25 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in libro de Mem. et Remin., duplex est motus animae in imaginem, unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quaedam; alio modo, in imaginem inquantum est imago alterius. Et inter hos motus est haec differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem prout est res quaedam, est alius a motu qui est in rem, secundus autem motus, qui est in imaginem inquantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. Sic igitur dicendum est quod imagini Christi inquantum est res quaedam, puta lignum sculptum vel pictum, nulla reverentia exhibetur, quia reverentia debetur non nisi rationali naturae. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago. Et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. Cum igitur Christus adoretur adoratione latriae, consequens est quod eius imago sit adoratione latriae adoranda.

[47962] III^a q. 25 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non prohibetur illo praecepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum, unde subdit *non adorabis ea neque coles.* Et quia, sicut dictum est, idem est motus in imaginem et in rem, eo modo prohibetur adoratio quo prohibetur adoratio rei cuius est imago. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum quas gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, idest Daemonum, ideoque praemittitur, *non habebis deos alienos coram me.* Ipsi autem Deo vero, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni, quia, ut Damascenus dicit, *insipientiae summae est et impietatis figurare quod est divinum.* Sed quia in novo testamento Deus factus est homo, potest in sua imagine corporali adorari.

[47963] III^a q. 25 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod apostolus prohibet communicare operibus infructuosis gentilium, communicare autem eorum utilibus operibus apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis aliquid numinis esse, propter responsa quae Daemones in eis dabant, et alios mirabiles huiusmodi effectus. Secundo, propter res quarum erant imagines, statuebant enim imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriae venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriae imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cuius imago est, ut dictum est.

[47964] III^a q. 25 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod creaturae rationali debetur reverentia propter seipsam. Et ideo, si creaturae rationali, in qua est imago, exhiberetur adoratio latriae posset esse erroris occasio, ut scilicet motus adorantis in homine sisteret inquantum est res quaedam, et non ferretur in Deum, cuius est imago. Quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia insensibili.

[47965] III^a q. 25 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod apostoli, familiari instinctu spiritus sancti, quaedam Ecclesiis tradiderunt servanda quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium sunt ordinata. Unde ipse dicit, II Thess. II, state, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, scilicet ab ore prolatum, sive per epistolam, scilicet

scripto transmissam. Et inter huiusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde et beatus Lucas dicitur depinxisse imaginem Christi, quae Romae habetur.

Articulus 4

[47966] III^{a} q. 25 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriae. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui, puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo erat suspensus, sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis est opprobriosissimam mortem passus, secundum illud Sap. II, *morte turpissima condemnemus eum*. Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

[47967] III^{a} q. 25 a. 4 arg. 2 Praeterea, humanitas Christi adoratione latriae adoratur inquantum est unita filio Dei in persona. Quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriae.

[47968] III^{a} q. 25 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis eius et mortis, ita etiam et multa alia, puta clavi, corona et lancea, quibus tamen non exhibemus latriae cultum. Ergo videtur quod crux Christi non sit adoratione latriae adoranda.

[47969] III^{a} q. 25 a. 4 s. c. Sed contra, illi exhibemus adorationem latriae in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem, cantat enim Ecclesia, *o crux, ave, spes unica, hoc passionis tempore, auge piis iustitiam, reisque dona veniam*. Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriae.

[47970] III^{a} q. 25 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honor seu reverentia non debetur nisi rationali creaturae, creaturae autem insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione naturae rationalis. Et hoc dupliciter, uno modo, inquantum repraesentat naturam rationalem; alio modo, inquantum ei quocumque modo coniungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem, secundo modo, eius vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda, uno modo scilicet inquantum repraesentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod eius sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriae. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur, quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriae, ut supra dictum est.

[47971] III^{a} q. 25 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in cruce Christi, quantum ad opinionem vel intentionem infidelium, consideratur opprobrium Christi, sed quantum ad effectum nostrae salutis, consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud

Coloss. II, *ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et spolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso.* Et ideo dicit apostolus, I Cor. I, *verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est, his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.*

[47972] III^{a} q. 25 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod crux Christi, licet non fuerit unita verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repraesentationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

[47973] III^{a} q. 25 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed etiam omnia quae sunt Christi. Unde Damascenus dicit, in IV libro, *pretiosum lignum, ut sanctificatum contactu sancti corporis et sanguinis, decenter adorandum; clavos, indumenta, lanceam; et sacra eius tabernacula.* Ista tamen non repraesentant imaginem Christi, sicut crux, quae dicitur signum filii hominis, quod apparebit in caelo, ut dicitur Matth. XXIV. Ideoque mulieribus dixit Angelus, *Iesum quaeritis Nazarenum crucifixum*, non dixit, lanceatum, sed, crucifixum. Et inde est quod imaginem crucis Christi veneramur in quacumque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque huiusmodi.

Articulus 5

[47974] III^{a} q. 25 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mater Dei sit adoranda adoratione latriae. Videtur enim idem honor exhibendus esse matri regis et regi, unde dicitur III Reg. II quod *positus est thronus matri regis, quae sedit ad dexteram eius.* Et Augustinus dicit, in sermone de Assumpt., *thronum Dei, thalamum domini caeli, atque tabernaculum Christi, dignum est ibi esse ubi est ipse.* Sed Christus adoratur adoratione latriae. Ergo et mater eius.

[47975] III^{a} q. 25 a. 5 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit, in IV libro, quod honor matris refertur ad filium. Sed filius adoratur adoratione latriae. Ergo et mater.

[47976] III^{a} q. 25 a. 5 arg. 3 Praeterea, coniunctior est Christo mater eius quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriae. Ergo et mater eadem adoratione est adoranda.

[47977] III^{a} q. 25 a. 5 s. c. Sed contra est quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriae.

[47978] III^{a} q. 25 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, quia latria soli Deo debetur, non debetur creaturae prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturae insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli purae creaturae rationali debetur cultus latriae. Cum ergo beata virgo sit pure creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriae, sed solum veneratio duliae, eminentius tamen quam ceteris creaturis, inquantum ipsa est mater Dei. Et ideo dicitur quod debetur ei, non qualiscumque dulia, sed hyperdulia.

[47979] III^{a} q. 25 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod matri regis non debetur aequalis honor

honori qui debetur regi. Debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cuiusdam excellentiae. Et hoc significant auctoritates inductae.

[47980] III^{a} q. 25 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium honoranda. Non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar, quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quaedam, nullo modo est veneranda.

[47981] III^{a} q. 25 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod crux, prout ipsa in se consideratur, ut dictum est, non est capax honoris. Sed beata virgo est secundum seipsam capax venerationis. Et ideo non est similis ratio.

Articulus 6

[47982] III^{a} q. 25 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sanctorum reliquiae nullo modo sint adorandae. Non enim est aliquid faciendum quod possit esse erroris occasio. Sed adorare mortuorum reliquias videtur ad errorem gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt sanctorum reliquiae honorandae.

[47983] III^{a} q. 25 a. 6 arg. 2 Praeterea, stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed sanctorum reliquiae sunt insensibiles. Ergo stultum est eas venerari.

[47984] III^{a} q. 25 a. 6 arg. 3 Praeterea, corpus mortuum non est eiusdem speciei cum corpore vivo, et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quod post mortem alicuius sancti, corpus eius non sit adorandum.

[47985] III^{a} q. 25 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro de Ecclesiast. Dogmat., *sanctorum corpora, et praecipue beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissime adoranda* (scilicet, credimus). Et postea subdit, *si quis contra hanc sententiam velit esse, non Christianus, sed Eunomianus et Vigilantius creditur.*

[47986] III^{a} q. 25 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Civ. Dei, *si paterna vestis et anulus, ac si quid huiusmodi est, tanto carius est posteris quanto erga parentes est maior affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus, haec enim ad ipsam naturam hominis pertinent.* Ex quo patet quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ipsa quae de ipso post mortem relinquuntur veneratur, non solum corpus aut partes corporis eius, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem quod sanctos Dei in veneratione debemus habere, tanquam membra Christi, Dei filios et amicos, et intercessores, nostros. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, et praecipue eorum corpora, quae fuerunt templum spiritus sancti, et organa spiritus sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriam resurrectionis. Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in eorum praesentia miracula faciendo.

[47987] III^{a} q. 25 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod haec fuit ratio Vigilantii, cuius verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scripsit, dicentis, *prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum, pulvisculum nescio quem in modico vasculo, pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant.* Contra quem Hieronymus dicit, in epistola ad Riparium, *nos, non dico martyrum reliquias, sed nec solem nec lunam nec Angelos adoramus*, scilicet adoratione latriae. *Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cuius sunt martyres adoremus, honoramus servos, ut honor servorum redundet ad dominum.* Sic ergo honorando reliquias sanctorum non incidimus in errorem gentilium, qui cultum latriae mortuis hominibus exhibebant.

[47988] III^{a} q. 25 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpus insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quae ei fuit unita, quae nunc fruitur Deo; et propter Deum, cuius fuerunt ministri.

[47989] III^{a} q. 25 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuerit dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima, est tamen idem identitate materiae, quae est iterum suae formae unienda.

Quaestio 26

Prooemium

[47990] III^{a} q. 26 pr. Deinde considerandum est de hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo. Secundo, utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

Articulus 1

[47991] III^{a} q. 26 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse mediatorem Dei et hominum non sit proprium Christo. Sacerdos enim et propheta videtur esse mediator inter Deum et homines, secundum illud Deut. V, *ego illo tempore sequester et medius fui inter vos et Deum.* Sed esse prophetam et sacerdotem non est proprium Christo. Ergo nec etiam esse mediatorem.

[47992] III^{a} q. 26 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod convenit Angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines convenit Angelis bonis, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Convenit etiam Angelis malis, idest Daemonibus, habent enim quaedam communia cum Deo, scilicet immortalitatem; quaedam autem habent communia cum hominibus, scilicet quod sunt animo passivi, et per consequens miseri; ut patet per Augustinum, in Lib. IX de Civ. Dei. Ergo esse mediatorem Dei et hominum non est proprium Christo.

[47993] III^{a} q. 26 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum

eorum inter quos est mediator, pro altero. Sed spiritus sanctus, sicut dicitur Rom. VIII, *interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus.* Ergo spiritus sanctus est mediator inter Deum et homines. Ergo non est proprium Christo.

[47994] III^{a} q. 26 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur I Tim. II, *unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.*

[47995] III^{a} q. 26 a. 1 co. Respondeo dicendum quod mediatoris officium proprie est coniungere eos inter quos est mediator, nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines reconciliantur Deo, secundum illud II Cor. V, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde, cum apostolus dixisset, *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus*, subiunxit, *qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et hominem, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter.

[47996] III^{a} q. 26 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prophetae et sacerdotes veteris legis dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter, inquantum scilicet praenuntiabant et praefigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem. Sacerdotes vero novae legis possunt dici mediatores Dei et hominum inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

[47997] III^{a} q. 26 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Angeli boni, ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, non recte possunt dici mediatores inter Deum et homines. *Cum enim utrumque habeant cum Deo, et beatitudinem et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris et mortalibus, quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoque coniuncti, quam inter utrosque medii constituti?* Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia, secundum gradum naturae, sunt infra Deum et supra homines constituti. Et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfective, sed ministerialiter et dispositive, unde Matth. IV dicitur quod accesserunt Angeli et ministrabant ei, scilicet Christo. Daemones autem habent quidem cum Deo immortalitatem, cum hominibus vero miseriam. *Ad hoc ergo se interponit medius Daemon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat*, sed perducat ad miseriam immortalem. Unde est sicut *malus medius, qui separat amicos.* Christus autem habuit cum Deo communem beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem. Et ideo *ad hoc se interposuit medium ut, mortalitate transacta, ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit; et ex miseris beatos efficeret, unde nunquam ipse discessit.* Et ideo ipse est bonus mediator, qui reconciliat inimicos.

[47998] III^{a} q. 26 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod spiritus sanctus, cum sit per omnia Deo aequalis, non potest dici medius vel mediator inter Deum et homines, sed solus Christus, qui, licet secundum divinitatem aequalis sit patri, tamen secundum humanitatem minor est patre, ut dictum est. Unde, super illud Galat. III, *Christus est mediator*, dicit Glossa, *non pater vel spiritus sanctus.* Dicitur autem spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

Articulus 2

[47999] III^a q. 26 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit mediator Dei et hominum secundum quod homo. Dicit enim Augustinus, in libro contra Felicianum, *una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia; ne, mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum aut hominis dicatur filius.* Sed non est Dei et hominis filius secundum quod homo, sed simul secundum quod Deus et homo. Ergo neque dicendum est quod sit mediator Dei et hominum solum secundum quod homo.

[48000] III^a q. 26 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut Christus, inquantum est Deus, convenit cum patre et spiritu sancto, ita, inquantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quod, inquantum est Deus, convenit cum patre et spiritu sancto, non potest dici mediator inquantum est Deus, quia super illud I Tim. II, *mediator Dei et hominum*, dicit Glossa, *inquantum est verbum, non medius est, quia aequalis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus.* Ergo nec etiam inquantum homo, potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

[48001] III^a q. 26 a. 2 arg. 3 Praeterea, Christus dicitur mediator inquantum reconciliavit nos Deo, quod quidem fecit auferendo peccatum, quod nos separabat a Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo non inquantum est homo, sed inquantum est Deus. Ergo Christus, inquantum est homo, non est mediator, sed inquantum est Deus.

[48002] III^a q. 26 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Lib. IX, de Civ. Dei, *non ob hoc est mediator Christus, quia est verbum. Maxime quippe immortale et maxime beatum verbum longe a mortalibus miseris. Sed mediator est secundum quod homo.*

[48003] III^a q. 26 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in mediatore duo possumus considerare, primo quidem, rationem medii; secundo, officium coniungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum, coniungit autem mediator per hoc quod ea quae unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a patre et spiritu sancto in natura et potestate dominii, nec etiam pater et spiritus sanctus aliquid habent quod non sit filii, ut sic possit id quod est patris vel spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei inquantum est homo. Quia, secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae. Inquantum etiam est homo, competit ei coniungere homines Deo, praecepta et dona hominibus exhibendo, et pro hominibus ad Deum satisfaciendo et interpellando. Et ideo verissime dicitur mediator secundum quod homo.

[48004] III^a q. 26 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si subtrahatur divina natura a Christo, subtrahitur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quae convenit ei inquantum est unigenitus a patre, ut dicitur Ioan. I. Ex qua quidem plenitudine habet ut sit super omnes homines constitutus, et propinquius ad Deum accedens.

[48005] III^{a} q. 26 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod Deus, est per omnia aequalis patri. Sed etiam in humana natura excedit alios homines. Et ideo, secundum quod homo, potest esse mediator, non autem secundum quod Deus.

[48006] III^{a} q. 26 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo secundum quod est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei secundum quod homo. Et secundum hoc dicitur Dei et hominum mediator.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione XXVII ad quaestionem XXXIX

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1903 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 27

Prooemium

[48007] III^{a} q. 27 pr. Post praedicta, in quibus de unione Dei et hominis et de his quae unionem sequuntur, tractatum est, restat considerandum de his quae filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita fecit vel passus est. Quae quidem consideratio quadripartita erit. Nam primo, considerabimus de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum; secundo, de his quae pertinent ad processum vitae ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto, de his quae pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam. Circa primum quatuor consideranda occurrunt, primo quidem, de conceptione Christi; secundo, de eius nativitate; tertio, de eius circumcisione; quarto, de eius Baptismo. Circa conceptionem autem eius, oportet aliqua considerare primo, quantum ad matrem concipientem; secundo, quantum ad modum conceptionis; tertio, quantum ad perfectionem prolis conceptae. Ex parte autem matris occurrunt quatuor consideranda, primo quidem, de sanctificatione eius; secundo, de virginitate eius; tertio, de desponsatione eius; quarto, de Annuntiatione ipsius, vel de praeparatione ipsius ad concipiendum. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum beata virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Secundo, utrum fuerit sanctificata ante animationem. Tertio, utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit sibi totaliter sublatus fomes peccati. Quarto, utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret. Quinto, utrum per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum. Sexto, utrum sic fuisse sanctificata fuerit proprium sibi.

Articulus 1

[48008] III^{a} q. 27 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Dicit enim apostolus, I Cor. XV, *non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod est spirituale.* Sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei, secundum illud Ioan. I, *ex Deo nati sunt.* Nativitas autem ex utero est nativitas animalis. Non ergo beata virgo fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

[48009] III^{a} q. 27 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in epistola ad Dardanum, *sanctificatio, qua efficimur templum Dei, non nisi renatorum est.* Nemo autem renascitur nisi prius nascatur. Ergo beata virgo non fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

[48010] III^{a} q. 27 a. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus a peccato originali et actuali. Si ergo beata virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quod fuerit tunc emundata ab originali peccato. Sed solum originale peccatum

poterat eam impedire ab introitu regni caelestis. Si ergo tunc mortua fuisset, videtur quod ianuam regni caelestis introisset. Quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi, iuxta illud apostoli, *habemus enim fiduciam in introitum sanctorum per sanguinem eius*, ut dicitur Heb. X. Videtur ergo quod beata virgo non fuerit sanctificata antequam ex utero nasceretur.

[48011] III^{a} q. 27 a. 1 arg. 4 Praeterea, peccatum originale ex origine contrahitur, sicut peccatum actuale ex actu. Sed quandiu aliquis est in actu peccandi, non potest a peccato actuali mundari. Ergo etiam nec beata virgo a peccato originali mundari potuit dum esset adhuc in ipso actu originis, in materno utero existens.

[48012] III^{a} q. 27 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ecclesia celebrat nativitatem beatae virginis. Non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo beata virgo in ipsa sui nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata.

[48013] III^{a} q. 27 a. 1 co. Respondeo dicendum quod de sanctificatione beatae Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de eius nativitate mentionem facit. Sed sicut Augustinus, de assumptione ipsius virginis, rationabiliter argumentatur quod cum corpore sit assumpta in caelum, quod tamen Scriptura non tradit; ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quod illa quae genuit *unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*, prae omnibus aliis maiora gratiae privilegia accepit, unde legitur, Luc. I, quod Angelus ei dixit, ave, gratia plena. Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegialiter esse concessum ut in utero sanctificarentur, sicut Ieremias, cui dictum est, Ierem. I, *antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et sicut Ioannes Baptista, de quo dictum est, Luc. I, *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Unde rationabiliter creditur quod beata virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur.

[48014] III^{a} q. 27 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam in beata virgine prius fuit animale, et post id quod est spirituale, quia prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum spiritum sanctificata.

[48015] III^{a} q. 27 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur secundum legem communem, secundum quam per sacramenta non regenerantur aliqui nisi prius nati. Sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit antequam nascantur ex utero.

[48016] III^{a} q. 27 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod beata virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem, non tamen fuit liberata a reatu quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in Paradisum nisi per Christi hostiam; sicut etiam de sanctis patribus dicitur qui fuerunt ante Christum.

[48017] III^{a} q. 27 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod peccatum originale trahitur ex origine inquantum per eam communicatur humana natura, quam respicit proprie peccatum originale. Quod quidem fit quando proles concepta animatur. Unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari, postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam,

sed ad aliqualem perfectionem eius quod iam accepit.

Articulus 2

[48018] III^{a} q. 27 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beata virgo sanctificata fuit ante animationem. Quia, ut dictum est, plus gratiae est collatum virgini matri Dei quam alicui sanctorum. Sed quibusdam videtur esse concessum quod sanctificarentur ante animationem. Quia dicitur Ierem. I, *priusquam te formarem in utero, novi te*, non autem infunditur anima ante corporis formationem. Similiter etiam de Ioanne Baptista dicit Ambrosius, super Luc., quod *nondum inerat ei spiritus vitae, et iam inerat ei spiritus gratiae.* Ergo multo magis beata virgo ante animationem sanctificari potuit.

[48019] III^{a} q. 27 a. 2 arg. 2 Praeterea, conveniens fuit, sicut Anselmus dicit, in libro de conceptu virginali, *ut illa virgo ea puritate niteret qua maior sub Deo nequit intelligi*, unde et in Cant. IV dicitur, *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Sed maior puritas fuisset beatae virginis si nunquam fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei praestitum fuit quod, antequam animaretur caro eius, sanctificaretur.

[48020] III^{a} q. 27 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut dictum est, non celebratur festum nisi de aliquo sancto. Sed quidam celebrant festum conceptionis beatae virginis. Ergo videtur quod in ipsa sua conceptione fuerit sancta. Et ita videtur quod ante animationem fuerit sanctificata.

[48021] III^{a} q. 27 a. 2 arg. 4 Praeterea, apostolus dicit, Rom. XI, *si radix sancta, et rami.* Radix autem filiorum sunt parentes eorum. Potuit ergo beata virgo sanctificari etiam in suis parentibus, ante animationem.

[48022] III^{a} q. 27 a. 2 s. c. Sed contra est quod ea quae fuerunt in veteri testamento, sunt figura novi, secundum illud I Cor. X, *omnia in figura contingebant illis.* Per sanctificationem autem tabernaculi, de qua dicitur in Psalmo, sanctificavit tabernaculum suum altissimus, videtur significari sanctificatio matris Dei, quae tabernaculum Dei dicitur, secundum illud Psalmi, *in sole posuit tabernaculum suum.* De tabernaculo autem dicitur, Exod. ult., *postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria domini implevit illud.* Ergo et beata virgo non fuit sanctificata nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet corpus et anima.

[48023] III^{a} q. 27 a. 2 co. Respondeo dicendum quod sanctificatio beatae virginis non potest intelligi ante eius animationem, duplici ratione. Primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali, sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit, XII cap. de Div. Nom. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis beata virgo sanctificata non fuit. Secundo quia, cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia. Et sic, quocumque modo ante animationem beata virgo sanctificata fuisset,

nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum, de quo dicitur Matth. I, *ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Hoc autem est inconveniens, quod Christus non sit *salvator omnium hominum*, ut dicitur I Tim. IV. Unde relinquitur quod sanctificatio beatae virginis fuerit post eius animationem.

[48024] III^{a} q. 27 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus dicit ante formationem in utero Ieremiam novisse, notitia scilicet praedestinationis, sed sanctificasse se dicit eum, non ante formationem, sed antequam exiret de ventre, et cetera. Quod autem dicit Ambrosius, quod Ioanni Baptistae nondum inerat spiritus vitae cum iam haberet spiritum gratiae, non est intelligendum secundum quod spiritus vitae dicitur anima vivificans, sed secundum quod spiritus dicitur aer exterius respiratus. Vel potest dici quod nondum inerat ei spiritus vitae, idest anima, quantum ad manifestas et completas operationes ipsius.

[48025] III^{a} q. 27 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si nunquam anima beatae virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquam universalis salvator, maxima fuit beatae virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud Luc. I, *quod ex te nascetur sanctum vocabitur filius Dei.* Sed beata virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur. Et hoc significatur Iob III, ubi de nocte originalis peccati dicitur, exspectet lucem, idest Christum, et non videat (quia nihil inquinatum intravit in illam, ut dicitur Sap. VII), nec ortum surgentis aurorae, idest beatae virginis, quae in suo ortu a peccato originali fuit immunis.

[48026] III^{a} q. 27 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet Romana Ecclesia conceptionem beatae virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc festum conceptionis celebratum datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta. Sed, quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius, potius quam conceptionis, in die conceptionis ipsius.

[48027] III^{a} q. 27 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod duplex est sanctificatio. Una quidem totius naturae, inquantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpae et poenae liberatur. Et haec erit in resurrectione. Alia vero est sanctificatio personalis. Quae non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideo, etsi parentes beatae virginis fuerunt mundati a peccato originali, nihilominus beata virgo contraxit peccatum originale, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam et ex commixtione maris et feminae, dicit enim Augustinus, in libro de nuptiis et concupiscentia, *omnem quae de concubitu nascitur, carnem esse peccati.*

Articulus 3

[48028] III^{a} q. 27 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beata virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis. Sicut enim poena originalis peccati est fomes, qui consistit in inferiorum virium rebellione ad rationem, ita etiam poena originalis peccati est mors, et ceterae poenalitates corporales. Sed beata virgo fuit subiecta huiusmodi poenalitatibus. Ergo etiam fomes ab ea totaliter remotus non fuit.

[48029] III^{a} q. 27 a. 3 arg. 2 Praeterea, II Cor. XII dicitur, virtus in infirmitate perficitur, et loquitur de infirmitate fomitis, secundum quam patiebatur stimulum carnis. Sed nihil quod pertinet ad perfectionem virtutis, fuit beatae virgini subtrahendum. Ergo non fuit beatae virgini totaliter subtrahendus fomes.

[48030] III^{a} q. 27 a. 3 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit quod in beata virgine supervenit spiritus sanctus purgans eam, ante conceptionem filii Dei. Quod non potest intelligi nisi de purgatione a fomite, nam peccatum non fecit, ut Augustinus dicit, in libro de natura et gratia. Ergo per sanctificationem in utero non fuit libere mundata a fomite.

[48031] III^{a} q. 27 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Cant. IV, *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Fomes autem ad maculam pertinet, saltem carnis. Ergo in beata virgine fomes non fuit.

[48032] III^{a} q. 27 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt quod in ipsa sanctificatione beatae virginis, qua fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam vero dicunt quod remansit fomes quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum, sublatus tamen fuit quantum ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii vero dicunt quod sublatus fuit fomes inquantum pertinet ad corruptionem personae, prout impellit ad malum et difficultatem facit ad bonum, remansit tamen inquantum pertinet ad corruptionem naturae, prout scilicet est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii vero dicunt quod in prima sanctificatione remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus fuit, in ipsa autem conceptione filii Dei fuit totaliter sublatus. Ad horum autem intellectum, oportet considerare quod fomes nihil aliud est quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, inquantum repugnat rationi, quod quidem fit inquantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinet ad malum, vel difficultatem facit in bono. Unde ponere quod remanserit fomes in beata virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quod remanserit fomes inquantum pertinet ad corruptionem naturae, non autem inquantum pertinet ad corruptionem personae. Nam secundum Augustinum, in libro de nuptiis et concupiscentia, libido est quae peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quae non totaliter subditur rationi. Et ideo, si totaliter fomes subtraheretur inquantum pertinet ad corruptionem personae, non posset remanere inquantum pertinet ad corruptionem naturae. Restat igitur ut dicamus quod vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel quod fuerit ligatus. Posset tamen intelligi quod totaliter fuit sublatus fomes hoc modo, quod praestitum fuerit beatae

virgini, ex abundantia gratiae descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animae in ipsa quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est, fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse; et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem iustitiam; ita quod, quantum ad hoc, gratia sanctificationis in virgine habuit vim originalis iustitiae. Et quamvis haec positio ad dignitatem virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cuius virtute nullus a prima damnatione liberatus est. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati, tamen quod secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberetur, non videtur fieri debuisse nisi post incarnationem eius in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo, sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconveniens etiam videtur dicere quod ante carnem Christi, in qua nullum fuit peccatum, caro virginis matris eius, vel cuiuscumque alterius, fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis, sive membrorum. Et ideo melius videtur dicendum quod per sanctificationem in utero non fuit sublatus virgini fomes secundum essentiam, sed remansit ligatus, non quidem per actum rationis suae, sicut in viris sanctis, quia non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens, hoc enim speciale privilegium Christi fuit; sed per gratiam abundantem quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero, in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem totaliter a fomite subtractio. Et hoc significatur Ezech. XLIII, ubi dicitur, ecce, gloria Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem, idest per beatam virginem, et terra, idest caro ipsius, splendebat a maiestate eius, scilicet Christi.

[48033] III^{a} q. 27 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mors et huiusmodi poenalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpserit huiusmodi poenalitates, fomitem tamen non assumpsit. Unde etiam in beata virgine, ut filio conformaretur, de cuius plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem fuit ligatus fomes, et postea sublatus, non autem fuit liberata a morte et aliis huiusmodi poenalitatibus.

[48034] III^{a} q. 27 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod infirmitas carnis ad fomitem pertinens est quidem in sanctis viris perfectae virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in beata virgine ponere perfectam virtutem et abundantiam gratiae, nec in ea oportet ponere omnem occasionem perfectionis.

[48035] III^{a} q. 27 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod spiritus sanctus in beata virgine duplicem purgationem fecit. Unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens et a multitudine sustollens. Nam et Angeli purgari dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Aliam vero purgationem operatus est in ea spiritus sanctus mediante conceptione Christi, quae fuit opus spiritus sancti. Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite.

Articulus 4

[48036] III^a q. 27 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per sanctificationem in utero non fuerit beata virgo praeservata ab omni peccato actuali. Quia, ut dictum est, post primam sanctificationem fomes peccati remansit in virgine. Motus autem fomitis, etiam si rationem praeveniat, est peccatum veniale, licet levissimum, ut Augustinus dicit, in libro de Trin. Ergo in beata virgine fuit aliquod peccatum veniale.

[48037] III^a q. 27 a. 4 arg. 2 Praeterea, super illud Luc. II, *tuam ipsius animam pertransibit gladius*, dicit Augustinus, in libro de quaest. novi et veteris Test., quod beata virgo in morte domini stupore quodam dubitavit. Sed dubitare de fide est peccatum. Ergo beata virgo non fuit praeservata immunis ab omni peccato.

[48038] III^a q. 27 a. 4 arg. 3 Praeterea, Chrysostomus, super Matth., exponens illud, *ecce mater tua et fratres tui foris stant quaerentes te*, dicit, *manifestum est quoniam solum ex vana gloria hoc faciebant.* Et Ioan. II, super illud, *vinum non habent*, dicit idem Chrysostomus quod *volebat illis ponere gratiam, et seipsam clariorem facere per filium; et fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodum et fratres eius dicentes. Manifesta teipsum mundo.* Et post pauca subdit, *nondum enim quam oportebat de eo opinionem habebat.* Quod totum constat esse peccatum. Ergo beata virgo non fuit praeservata immunis ab omni peccato.

[48039] III^a q. 27 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, *de sancta virgine Maria, propter honorem Christi, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem. Inde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere et parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum.*

[48040] III^a q. 27 a. 4 co. Respondeo dicendum quod illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit ut ad id ad quod eliguntur inveniantur idonei, secundum illud II Cor. III, *idoneos nos fecit ministros novi testamenti.* Beata autem virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quod Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod Angelus ad eam dicit, *invenisti gratiam apud Deum, ecce, concipies*, et cetera. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando. Tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Prov. XVII, *gloria filiorum patres eorum.* Unde et, per oppositum, ignominia matris ad filium redundasset. Tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem II Cor. VI, *quae conventio Christi ad Belial?* Tum etiam quia singulari modo Dei filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed in utero. Dicitur autem Sap. I, *in malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et ideo simpliciter fatendum est quod beata virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale nec veniale, ut sic impleatur quod dicitur Cant. IV, *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te,* et cetera.

[48041] III^a q. 27 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in beata virgine, post sanctificationem in

utero, remansit quidem fomes, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem praeveniret. Et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat, alioquin, virtute illius gratiae hoc ei fuisset praestitum ut nullus motus posset esse in sensualitate eius non ratione praeventus, et sic fomitem non habuisset, quod est contra supra dicta. Unde oportet dicere quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quae non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

[48042] III^{a} q. 27 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud verbum Simeonis Origenes, et quidam alii doctores, exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem per gladium dicit significari *prudentiam Mariae, non ignaram mysterii caelestis. Vivum enim est verbum Dei et validum, acutius omni gladio ancipiti.* Quidam vero gladium dubitationem intelligunt. Quae tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis et discussionis. Dicit enim Basilius, in epistola ad optimum, quod *beata virgo, assistens cruci et aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinae conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat*, ex una scilicet parte videns eum pati abiecta, et ex alia parte considerans eius mirifica.

[48043] III^{a} q. 27 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in verbis illis Chrysostomus excessit. Possunt tamen exponi ut intelligatur in ea dominum cohibuisse, non inordinatum inanis gloriae motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset existimari.

Articulus 5

[48044] III^{a} q. 27 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beata virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiae plenitudinem, sive perfectionem. Hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis.* Sed ea quae sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Ergo beata virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione.

[48045] III^{a} q. 27 a. 5 arg. 2 Praeterea, ei quod est plenum et perfectum, non restat aliquid addendum, quia *perfectum est cui nihil deest*, ut dicitur in III Physic. Sed beata virgo postmodum additionem gratiae suscepit, quando Christum concepit, dictum est enim ei, Luc. I, *spiritus sanctus superveniet in te.* Et iterum, quando in gloriam est assumpta. Ergo videtur quod non habuerit in sua prima sanctificatione plenitudinem gratiarum.

[48046] III^{a} q. 27 a. 5 arg. 3 Praeterea, Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur in I de coelo et mundo. Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum nunquam exercuerit, non enim legitur eam docuisse, quod est actus sapientiae; aut miracula fecisse, quod est actus gratiae gratis datae. Non ergo habuit plenitudinem gratiarum.

[48047] III^{a} q. 27 a. 5 s. c. Sed contra est quod Angelus ad eam dixit, *ave, gratia plena.* Quod

exponens Hieronymus, in sermone de assumptione, dicit, *bene, gratia plena, quia ceteris per partes praestatur; Mariae vero se totam simul infudit gratiae plenitudo.*

[48048] III^{a} q. 27 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii, unde dicit Dionysius, IV cap. Cael. Hier., quod Angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter, unde et Ioan. I dicitur, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Beata autem virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere.

[48049] III^{a} q. 27 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus ut esset *praedestinatus filius Dei in virtute sanctificationis*, hoc fuit proprium sibi, ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur Ioan. I, *de plenitudine eius nos omnes accepimus.* Sed beata virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiae, ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet; et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret.

[48050] III^{a} q. 27 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formae, quae est potior, nam et ipse calor est perfectior qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis, sicut cum ignis habet perfectissime suas qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in beata virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi, et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in beata virgine ex praesentia filii Dei in eius utero incarnati. Tertia autem perfectio est finis, quam habet in gloria. Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet quidem, uno modo, per liberationem a malo. Nam primo, in sua sanctificatione fuit liberata a culpa originali; secundo, in conceptione filii Dei fuit totaliter mundata a fomite; tertio vero, in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria. Alio modo, per ordinem ad bonum. Nam primo, in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem filii Dei consummata est ei gratia confirmans eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est eius gratia perficiens eam in fruitione omnis boni.

[48051] III^{a} q. 27 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est dubitandum quin beata virgo acceperit excellenter et donum sapientiae, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiae, sicut habuit Christus. Non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Habuit enim usum sapientiae in contemplando, secundum illud Luc. II, *Maria autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo.* Non autem habuit usum sapientiae quantum ad docendum, eo quod hoc non conveniebat

sexui muliebri, secundum illud I Tim. II, *docere autem mulieri non permitto.* Miraculorum autem usus sibi non competebat dum viveret, quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis; et ideo soli Christo et eius discipulis, qui erant baiuli doctrinae Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Ioanne Baptista dicitur, Ioan. X, quod *signum fecit nullum*, ut scilicet omnes in Christo intenderent. Usum autem prophetiae habuit, ut patet in cantico quod fecit, *magnificat anima mea dominum.*

Articulus 6

[48052] III^a q. 27 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sanctificari in utero, post Christum, proprium fuerit beatae virginis. Dictum est enim quod propter hoc beata virgo in utero fuit sanctificata, ut redderetur idonea ad hoc ut esset mater Dei. Sed hoc est proprium sibi. Ergo ipsa sola fuit sanctificata in utero.

[48053] III^a q. 27 a. 6 arg. 2 Praeterea, aliqui videntur propinquius accessisse ad Christum quam Ieremias et Ioannes Baptista, qui dicuntur sanctificati in utero. Nam Christus specialiter dicitur filius David et Abraham, propter promissionem eis specialiter factam de Christo. Isaias etiam expressissime de Christo prophetavit. Apostoli etiam cum ipso Christo conversati sunt. Nec tamen leguntur sanctificati in utero. Ergo etiam neque Ieremiae et Ioanni Baptistae convenit sanctificari in utero.

[48054] III^a q. 27 a. 6 arg. 3 Praeterea, Iob de seipso dicit, Iob XXXI, *ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Et tamen propter hoc non dicimus eum sanctificatum in utero. Ergo etiam neque Ioannem Baptistam et Ieremiam cogimur dicere sanctificatos in utero.

[48055] III^a q. 27 a. 6 s. c. Sed contra est quod de Ieremia dicitur, Ierem. I, *antequam exires de ventre, sanctificavi te.* Et de Ioanne Baptista dicitur, Luc. I, *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.*

[48056] III^a q. 27 a. 6 co. Respondeo dicendum quod Augustinus, in epistola ad Dardanum, dubie videtur loqui de horum sanctificatione in utero. Potuit enim exsultatio Ioannis in utero, ut ipse dicit, esse significatio rei tantae, scilicet quod mulier esset mater Dei, a maioribus cognoscendae, non a parvulo cognitae. *Unde in Evangelio non dicitur, credidit infans in utero eius, sed, exsultavit, videmus autem exsultationem non solum parvulorum, sed etiam pecorum esse. Sed haec inusitata extitit, quia in utero. Et ideo, sicut solent miracula fieri, facta est divinitus in infante, non humanitus ab infante. Quamquam, etiam si usque adeo est in illo puero acceleratus usus rationis et voluntatis ut intra viscera materna iam posset agnoscere, credere et consentire, ad quod in aliis parvulis aetas expectatur ut possint, et hoc in miraculis habendum puto divinae potentiae.* Sed quia expresse in Evangelio dicitur quod *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*; et de Ieremia expresse dicitur, *antequam exires de vulva, sanctificavi te*; asserendum videtur eos sanctificatos in utero, quamvis in utero usum liberi arbitrii non habuerunt (de quo Augustinus quaestionem movet);

sicut etiam pueri qui sanctificantur per Baptismum, non statim habent usum liberi arbitrii. Nec est credendum aliquos alios sanctificatos esse in utero, de quibus Scriptura mentionem non facit. Quia huiusmodi privilegia gratiae, quae dantur aliquibus praeter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum, secundum illud I Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*, quae nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiae innotesceret. Et quamvis iudiciorum Dei non possit ratio assignari, quare scilicet huic et non alii hoc munus gratiae conferat, conveniens tamen videtur fuisse utrumque istorum sanctificari in utero, ad praefigurandam sanctificationem per Christum fiendam. Primo quidem, per eius passionem, secundum illud Heb. ult., *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Quam quidem passionem Ieremias verbis et mysteriis apertissime praenuntiavit, et suis passionibus expressissime praefiguravit. Secundo, per Baptismum, I Cor. VI, *sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Ad quem quidem Baptismum Ioannes suo Baptismo homines praeparavit.

[48057] III^{a} q. 27 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beata virgo, quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Ioannes Baptista et Ieremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi. Cuius signum est quod beatae virgini praestitum est ut de cetero non peccaret mortaliter nec venialiter, aliis autem sanctificatis creditur praestitum esse ut de cetero non peccarent mortaliter, divina eos gratia protegente.

[48058] III^{a} q. 27 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod quantum ad alia potuerunt sancti esse Christo coniunctiores quam Ieremias et Ioannes Baptista. Qui tamen fuerunt ei coniunctissimi quantum ad expressam figuram sanctificationis ipsius, ut dictum est.

[48059] III^{a} q. 27 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod miseratio de qua Iob loquitur, non significat virtutem infusam, sed quandam inclinationem naturalem ad actum huius virtutis.

Quaestio 28

Prooemium

[48060] III^{a} q. 28 pr. Deinde considerandum est de virginitate matris Dei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum fuerit virgo in concipiendo. Secundo, utrum fuerit virgo in partu. Tertio, utrum permanserit virgo post partum. Quarto, utrum votum virginitatis emiserit.

Articulus 1

[48061] III^{a} q. 28 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod mater Dei non fuerit virgo in concipiendo Christum. Nulla enim proles quae habet patrem et matrem, ex virgine matre concipitur. Sed Christus non solum dicitur habere matrem, sed etiam patrem, dicitur enim Luc.

II, *erant pater et mater eius mirantes super his quae dicebantur de illo.* Et infra eodem dicit, *ecce, ego et pater tuus dolentes quaerebamus te.* Ergo Christus non est conceptus ex virgine matre.

[48062] III^{a} q. 28 a. 1 arg. 2 Praeterea, Matth. I probatur quod Christus fuerit filius Abrahae et David, per hoc quod Ioseph ex David descendit. Quae quidem probatio nulla videtur esse si Ioseph pater Christi non fuisset. Ergo videtur quod mater Christi eum ex semine Ioseph conceperit. Et ita non videtur fuisse virgo in concipiendo.

[48063] III^{a} q. 28 a. 1 arg. 3 Praeterea, dicitur Galat. IV, *misit Deus filium suum factum ex muliere.* Mulier autem, consueto modo loquendi, dicitur quae est viro cognita. Ergo Christus non fuit conceptus ex virgine matre.

[48064] III^{a} q. 28 a. 1 arg. 4 Praeterea, eorum quae sunt eiusdem speciei, est idem modus generationis, quia generatio recipit speciem a termino, sicut et ceteri motus. Sed Christus fuit eiusdem speciei cum aliis hominibus, secundum illud Philipp. II, *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Cum ergo alii homines generentur ex commixtione maris et feminae, videtur quod etiam Christus simili modo fuerit generatus. Et ita non videtur fuisse conceptus ex virgine matre.

[48065] III^{a} q. 28 a. 1 arg. 5 Praeterea, quaelibet forma naturalis habet materiam sibi determinatam, extra quam esse non potest. Materia autem formae humanae videtur esse semen maris et feminae. Si ergo corpus Christi non fuerit conceptum ex semine maris et feminae, non vere fuisset corpus humanum, quod est inconveniens. Videtur igitur non fuisse conceptus ex virgine matre.

[48066] III^{a} q. 28 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae VII, *ecce, virgo concipiet.*

[48067] III^{a} q. 28 a. 1 co. Respondeo dicendum quod simpliciter confitendum est matrem Christi virginem concepisse, contrarium enim pertinet ad haeresim Ebionitarum et Cerinthi, qui Christum purum hominem arbitrantur, et de utroque sexu eum natum putaverunt. Quod Christus sit conceptus ex virgine, conveniens est propter quatuor. Primo, propter mittentis patris dignitatem conservandam. Cum enim Christus sit verus et naturalis Dei filius, non fuit conveniens quod alium patrem haberet quam Deum, ne Dei dignitas transferretur ad alium. Secundo, hoc fuit conveniens proprietati ipsius filii, qui mittitur. Qui quidem est verbum Dei. Verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur, quinimmo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur. Quia igitur caro sic fuit a verbo Dei assumpta ut esset caro verbi Dei, conveniens fuit quod etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertio, hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi, in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundum illud Ioan. I, ecce, agnus Dei, scilicet innocens, qui tollit peccatum mundi. Non poterat autem esse quod in natura iam corrupta ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, *solus nuptialis concubitus ibi non fuit*, scilicet in matrimonio Mariae et Ioseph, *quia in carne peccati fieri non poterat sine ulla carnis concupiscentia, quae accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus erat sine peccato.* Quarto, propter ipsum finem incarnationis Christi, qui ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei, *non ex voluntate*

carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo, idest ex Dei virtute. Cuius rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi. Unde Augustinus, in libro de sancta virginitate, *oportebat caput nostrum, insigni miraculo, secundum corpus nasci de virgine, ut significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura.*

[48068] III^a q. 28 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Beda dicit, super Luc., *pater salvatoris appellatur Ioseph, non quod vere, iuxta Photinianos, pater fuerit ei, sed quod, ad famam Mariae conservandam, pater sit ab hominibus existimatus.* Unde et Luc. III dicitur, *ut putabatur, filius Ioseph.* Vel, sicut Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, eo modo pater Christi dicitur Ioseph quo et *vir Mariae intelligitur, sine commixtione carnis, ipsa copulatione coniugii, multo videlicet coniunctius quam si esset aliunde adoptatus. Neque enim propterea non erat appellandus Ioseph pater Christi quia non eum concumbendo genuerat, quandoquidem pater esset etiam ei quem, non ex sua coniuge procreatum, aliunde adoptasset.*

[48069] III^a q. 28 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *cum Ioseph non sit pater domini salvatoris, ordo generationis eius usque ad Ioseph deducitur, primo quidem, quia non est consuetudinis Scripturarum ut mulierum in generationibus ordo texatur. Deinde, ex una tribu fuit Maria et Ioseph. Unde ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam.* Et, ut Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, *fuit generationum series usque ad Ioseph perducenda, ne in illo coniugio virili sexui, utique potiori, fieret iniuria, cum veritati nihil deperiret, quia ex semine David et Ioseph erat et Maria.*

[48070] III^a q. 28 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Glossa dicit ibidem, *mulierem pro femina posuit, more locutionis Hebraeorum. Usus enim Hebraeae locutionis mulieres dicit, non virginitate corruptas, sed feminas.*

[48071] III^a q. 28 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio illa habet locum in his quae procedunt in esse per viam naturae, eo quod natura, sicut est determinata ad unum effectum, ita est etiam determinata ad unum modum producendi illum. Sed cum virtus supernaturalis divina possit in infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcumque effectum. Et ideo, sicut virtute divina fieri potuit ut primus homo de limo terrae formaretur, ita etiam fieri potuit ut divina virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine.

[48072] III^a q. 28 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens, sola autem femina materiam subministrat in conceptu. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fetus concepti in animalibus, manifestum tamen est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quae est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde, sicut transmutavit limum terrae in corpus Adae, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiam si non

esset sufficiens materia ad naturalem conceptum.

Articulus 2

[48073] III^a q. 28 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mater Christi non fuerit virgo in partu. Dicit enim Ambrosius, super Luc., *qui vulvam sanctificavit alienam ut nasceretur propheta, hic est qui aperuit matris suae vulvam ut immaculatus exiret.* Sed apertio vulvae virginitatem excludit. Ergo mater Christi non fuit virgo in partu.

[48074] III^a q. 28 a. 2 arg. 2 Praeterea, nihil in mysterio Christi esse debuit per quod corpus eius phantasticum appareret. Sed hoc non videtur vero corpori, sed phantastico convenire, ut possit per clausa transire, eo quod duo corpora simul esse non possunt. Non igitur debuit ex matris utero clauso corpus Christi prodire. Et ita non decuit quod esset virgo in partu.

[48075] III^a q. 28 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut Gregorius dicit, in homilia octavarum Paschae, per hoc quod, ianuis clausis, ad discipulos post resurrectionem intravit dominus, ostendit corpus suum esse eiusdem naturae et alterius gloriae, et sic per clausa transire videtur ad gloriam corporis pertinere. Sed corpus Christi in sua conceptione non fuit gloriosum, sed passibile, habens similitudinem carnis peccati, ut apostolus dicit, Rom. VIII. Non ergo exivit per virginis uterum clausum.

[48076] III^a q. 28 a. 2 s. c. Sed contra est quod in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur, *natura post partum nescit ulterius virginem. Gratia vero et parientem ostendit, et matrem fecit, et virginitati non nocuit.* Fuit ergo mater Christi virgo etiam in partu.

[48077] III^a q. 28 a. 2 co. Respondeo dicendum quod absque omni dubio asserendum est matrem Christi etiam in partu virginem fuisse, nam propheta non solum dicit, ecce, virgo concipiet; sed addit, et pariet filium. Et hoc quidem conveniens fuit propter tria. Primo quidem, quia hoc competebat proprietati eius qui nascebatur, quod est verbum Dei. Nam verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde, ut ostenderetur quod illud corpus esset ipsius verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto virginis utero nasceretur. Unde in sermone quodam Ephesini Concilii legitur, *quae parit carnem puram, a virginitate cessat. Sed quia natum est carne verbum, Deus custodit virginitatem, seipsum ostendens per hoc verbum. Neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem, neque Deus verbum substantiale, partum eligens, peremit virginitatem.* Secundo, hoc est conveniens quantum ad effectum incarnationis Christi. Nam ad hoc venit ut nostram corruptionem tolleret. Unde non fuit conveniens ut virginitatem matris nascendo corrumperet. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de nativitate domini, *fas non erat ut per eius adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta.* Tertio fuit conveniens, ne matris honorem nascendo diminueret qui parentes praeceperat honorandos.

[48078] III^a q. 28 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius dicit hoc exponens illud

quod Evangelista de lege induxit, *omne masculinum adaperiens vulvam sanctum domino vocabitur.* Quod quidem, ut Beda dicit, *consuetae nativitatis more loquitur, non quod dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificaverat, egressus devirginasse credendus sit.* Unde illa aperitio non significat reserationem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis de utero matris.

[48079] III^a q. 28 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare quod etiam simul eius divinitas declararetur. Et ideo permiscuit mira humilibus. Unde, ut corpus eius verum ostenderetur, nascitur ex femina. Sed ut ostenderetur eius divinitas, nascitur ex virgine, talis enim partus decet Deum, ut Ambrosius dicit, in hymno nativitatis.

[48080] III^a q. 28 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt Christum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse, quando exivit de clauso virginis utero; et quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quae supra determinata sunt. Huiusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriae animae ad corpus, ut infra dicetur, cum tractabitur de corporibus gloriosis. Dictum est autem supra quod Christus ante passionem *permittebat carni suae agere et pati quae propria*, nec fiebat talis redundantia gloriae ab anima ad corpus. Et ideo dicendum est quod omnia ista facta sunt miraculose per virtutem divinam. Unde Augustinus, super Ioan., *moli corporis ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt. Ille quippe, non eis apertis, intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Et Dionysius dicit, in quadam epistola, quod *Christus super hominem operabatur ea quae sunt hominis, et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem.*

Articulus 3

[48081] III^a q. 28 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum. Dicitur enim Matth. I, *antequam convenirent Ioseph et Maria, inventa est in utero habens de spiritu sancto. Non autem Evangelista hoc diceret, antequam convenirent, nisi certus esset de conventuris, quia nemo dicit de non pransuro, antequam pranderet.* Ergo videtur quod beata virgo quandoque convenit carnali copula cum Ioseph. Et ita non permansit virgo post partum.

[48082] III^a q. 28 a. 3 arg. 2 Praeterea, ibidem subditur, ex verbis Angeli loquentis ad Ioseph, *ne timeas accipere Mariam coniugem tuam.* Coniugium autem consummatur per carnalem copulam. Ergo videtur quod quandoque carnalis copula intervenit inter Mariam et Ioseph. Et ita videtur quod non permansit virgo post partum.

[48083] III^a q. 28 a. 3 arg. 3 Praeterea, ibidem post pauca subditur, *et accepit coniugem suam, et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum.* Hoc autem adverbium donec consuevit determinatum tempus signare, quo completo, fiat id quod usque ad illud tempus non fiebat. Verbum autem cognoscendi ibi ad coitum refertur, sicut et Gen. IV dicitur quod *Adam*

cognovit uxorem suam. Ergo videtur quod post partum beata virgo fuit a Ioseph cognita. Ergo videtur quod non permanserit virgo post partum.

[48084] III^{a} q. 28 a. 3 arg. 4 Praeterea, primogenitus non potest dici nisi qui habeat fratres subsequentes, unde Rom. VIII, *quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sed Evangelista nominat Christum primogenitum matris eius. Ergo alios filios habuit post Christum. Et ita videtur quod mater Christi non fuerit virgo post partum.

[48085] III^{a} q. 28 a. 3 arg. 5 Praeterea, Ioan. II dicitur, post haec descendit Capharnaum ipse, scilicet Christus, et mater et fratres eius. Sed fratres dicuntur qui ex eodem parente geniti sunt. Ergo videtur quod beata virgo habuerit alios filios post Christum.

[48086] III^{a} q. 28 a. 3 arg. 6 Praeterea, Matth. XXVII dicitur, erant ibi, scilicet iuxta crucem Christi, mulieres multae a longe, *quae secutae erant Iesum a Galilaea, ministrantes ei, inter quas erat Maria Magdalene, et Maria Iacobi et Ioseph mater, et mater filiorum Zebedaei.* Videtur autem haec Maria quae hic dicitur Iacobi et Ioseph mater, esse etiam mater Christi, dicitur enim Ioan. XIX quod *stabat iuxta crucem Iesu Maria, mater eius.* Ergo videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum.

[48087] III^{a} q. 28 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ezech. XLIV, *porta haec clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam dominus Deus Israel ingressus est per eam.* Quod exponens Augustinus, in quodam sermone, dicit, *quid est porta in domo domini clausa, nisi quod Maria semper erit intacta? Et quid est, homo non transibit per eam, nisi quod Ioseph non cognoscet eam? Et quid est, dominus solus intrat et egreditur per eam, nisi quod spiritus sanctus impraegnabit eam, et Angelorum dominus nascetur per eam? Et quid est, clausa erit in aeternum, nisi quod Maria virgo est ante partum, et virgo in partu, et virgo post partum?*

[48088] III^{a} q. 28 a. 3 co. Respondeo dicendum quod absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere praesumpsit matrem Christi a Ioseph post partum esse carnaliter cognitam, et alios filios genuisse. Hoc enim, primo, derogat Christi perfectioni, qui, sicut secundum divinam naturam unigenitus est patris, tanquam perfectus per omnia filius eius, ita etiam decuit ut esset unigenitus matris, tanquam perfectissimum germen eius. Secundo, hic error iniuriam facit spiritui sancto, cuius sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit, unde non decebat ut de cetero violaretur per commixtionem virilem. Tertio, hoc derogat dignitati et sanctitati matris Dei, quae ingratissima videretur si tanto filio contenta non esset; et si virginitatem, quae in ea miraculose conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitum. Quarto, etiam ipsi Ioseph esset ad maximam praesumptionem imputandum, si eam quam, revelante Angelo, de spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentasset. Et ideo simpliciter est asserendum quod mater Dei, sicut virgo concepit et virgo peperit, ita etiam virgo post partum in sempiternum permanserit.

[48089] III^{a} q. 28 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, in libro contra

Helvidium, *intelligendum est quod haec praepositio ante, licet saepe consequentia indicet, tamen nonnunquam ea tantum quae prius cogitabantur, ostendit, nec est necesse ut cogitata fiant, cum ideo aliud intervenerit, ne ea quae cogitata sunt, fierent. Sicut, si aliquis dicat, antequam in portu pranderem, navigavi, non intelligitur quod in portu prandeat postquam navigaverit, sed quia cogitabatur in portu pransurus.* Et similiter Evangelista dicit, antequam convenirent, inventa est Maria in utero habens de spiritu sancto, non quia postea convenerint, sed quia, dum viderentur conventuri, praevenit conceptio per spiritum sanctum, ex quo factum est ut ulterius non convenirent.

[48090] III^{a} q. 28 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, *coniux vocatur mater Dei ex prima desponsationis fide, quam concubitu non cognoverat, nec fuerat cogniturus.* Ut enim Ambrosius dicit, super Luc., *non virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio nuptiarum celebratio declaratur.*

[48091] III^{a} q. 28 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt hoc non esse intelligendum de cognitione carnis, sed de cognitione notitiae. Dicit enim Chrysostomus quod *non cognovit eam Ioseph, antequam pareret, cuius fuerit dignitatis, sed, postquam peperit, tunc cognovit eam. Quia per ipsius prolem speciosior et dignior facta fuerat quam totus mundus, quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto uteri sui sola suscepit.* Quidam vero hoc referunt ad notitiam visus. Sicut enim Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies, *ut non possent intendere in eum filii Israel*; sic Maria, claritate virtutis altissimi obumbrata, cognosci non poterat a Ioseph, donec pareret. Post partum autem a Ioseph agnita invenitur, specie faciei, non tactu libidinis. Hieronymus autem concedit hoc esse intelligendum de cognitione coitus. Sed dicit quod usque, vel donec, in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundum illud Galat. III, *propter transgressionem lex posita est, donec veniret semen cui promiserat.* Quandoque vero signat infinitum tempus, secundum illud Psalmi, *oculi nostri ad dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*; ex quo non est intelligendum quod post impetratam misericordiam oculi avertantur a Deo. Et secundum hunc modum loquendi, significantur ea *de quibus posset dubitari si scripta non fuissent, cetera vero nostrae intelligentiae derelinquuntur. Et secundum hoc, Evangelista dicit matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.*

[48092] III^{a} q. 28 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod mos divinarum Scripturarum est ut primogenitum vocent non solum eum quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit. *Alioquin, si non est primogenitus nisi quem sequuntur fratres, tandiu secundum legem primogenita non debentur, quandiu et alia fuerint procreata.* Quod patet esse falsum, cum infra unum mensem primogenita redimi mandentur secundum legem.

[48093] III^{a} q. 28 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod quidam, sicut dicit Hieronymus, super Matth., *de alia uxore Ioseph fratres domini suspicantur. Nos autem fratres domini, non filios Ioseph, sed consobrinos salvatoris, Mariae materterae filios intelligimus.* Quatuor enim modis in Scriptura fratres dicuntur, scilicet natura, gente, cognatione et affectu. Unde fratres domini dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati, sed secundum cognationem, quasi consanguinei

eius existentes. Ioseph autem, sicut Hieronymus dicit, contra Helvidium, magis credendus est virgo permansisse, quia aliam uxorem habuisse non scribitur, et fornicatio in sanctum virum non cadit.

[48094] III^{a} q. 28 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod Maria quae dicitur Iacobi et Ioseph mater, non intelligitur esse mater domini, quae in Evangelio non consuevit nominari nisi cum cognominatione huius dignitatis, quod sit mater Iesu. Haec autem Maria intelligitur esse uxor Alphaei, cuius filius est Iacobus minor, qui dictus est frater domini.

Articulus 4

[48095] III^{a} q. 28 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mater Dei virginitatem non voverit. Dicitur enim Deut. VII, *non erit apud te sterilis utriusque sexus.* Sterilitas autem sequitur virginitatem. Ergo servatio virginitatis erat contra praeceptum veteris legis. Sed adhuc lex vetus habebat statum antequam Christus nasceretur. Ergo non potuit licite beata virgo virginitatem vovere pro tempore illo.

[48096] III^{a} q. 28 a. 4 arg. 2 Praeterea, apostolus, I Cor. VII, dicit, *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do.* Sed perfectio consiliorum a Christo debuit inchoari, qui est finis legis, ut apostolus dicit, Rom. X. Non ergo conveniens fuit quod virgo votum virginitatis emitteret.

[48097] III^{a} q. 28 a. 4 arg. 3 Praeterea, Glossa Hieronymi dicit, I Tim. V, quod *voventibus virginitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est.* Sed mater Christi nullum peccatum damnabile commisit, ut supra habitum est. Cum ergo desponsata fuerit, ut habetur Luc. I, videtur quod ipsa virginitatis votum non emiserit.

[48098] III^{a} q. 28 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate, *annuntianti Angelo Maria respondit, quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Quod profecto non diceret, nisi se virginem Deo ante vovisset.*

[48099] III^{a} q. 28 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, perfectionis opera magis sunt laudabilia si ex voto celebrantur. Virginitas autem in matre Dei praecipue debuit pollere, ut ex supra dictis rationibus patet. Et ideo conveniens fuit ut virginitas eius ex voto esset Deo consecrata. Verum quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quam viros, quia secundum carnis originem cultus Dei propagabatur antequam ex illo populo Christus nasceretur, mater Dei non creditur, antequam desponsaretur Ioseph, absolute virginitatem vovisse, licet eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodum vero, accepto sponso, secundum quod mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis emisit.

[48100] III^{a} q. 28 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia videbatur esse lege prohibitum non dare operam ad relinquendum semen super terram, ideo non simpliciter virginitatem vovit Dei

genitrix, sed sub conditione, si Deo placeret. Postquam autem ei innotuit hoc esse Deo acceptum, absolute vovit, antequam ab Angelo annuntiaretur.

[48101] III$^{\underline{a}}$ q. 28 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut gratiae plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, et tamen aliqua eius inchoatio praecessit in matre; ita etiam observatio consiliorum, quae per gratiam Dei fit, perfecte quidem incoepit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in virgine matre eius.

[48102] III$^{\underline{a}}$ q. 28 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum illud apostoli est intelligendum de illis qui absolute castitatem vovent. Quod quidem mater Dei non fecit antequam Ioseph desponsaretur. Sed post desponsationem, ex communi voluntate, simul cum sponso suo votum virginitatis emisit.

Quaestio 29

Prooemium

[48103] III$^{\underline{a}}$ q. 29 pr. Deinde considerandum est de desponsatione matris Dei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum Christus debuerit de desponsata nasci. Secundo, utrum fuerit verum matrimonium inter matrem domini et Ioseph.

Articulus 1

[48104] III$^{\underline{a}}$ q. 29 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit de virgine desponsata nasci. Desponsatio enim ad carnalem copulam ordinatur. Sed mater domini nunquam voluit carnali viri copula uti, quia hoc derogaret virginitati mentis ipsius. Ergo non debuit esse desponsata.

[48105] III$^{\underline{a}}$ q. 29 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod Christus ex virgine nasceretur, miraculum fuit, unde Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *ipsa Dei virtus per inviolata matris virginea viscera membra infantis eduxit, quae per clausa ostia membra iuvenis introduxit. Huius si ratio quaeritur, non erit mirabile, si exemplum poscitur, non erit singulare.* Sed miracula, quae fiunt ad confirmationem fidei, debent esse manifesta. Cum igitur per desponsationem hoc miraculum fuerit obumbratum, videtur non fuisse conveniens quod Christus de desponsata nasceretur.

[48106] III$^{\underline{a}}$ q. 29 a. 1 arg. 3 Praeterea, Ignatius martyr, ut dicit Hieronymus, super Matth., hanc causam assignat desponsationis matris Dei, *ut partus eius celaretur Diabolo, dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum.* Quae quidem causa nulla esse videtur. Tum quia Diabolus ea quae corporaliter fiunt perspicacitate sensus cognoscit. Tum quia per multa evidentia signa postmodum Daemones aliqualiter Christum cognoverunt, unde dicitur Marc. I, quod *homo in spiritu immundo*

exclamavit, dicens, quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? Venisti perdere nos? Scio quia sis sanctus Dei. Non ergo videtur conveniens fuisse quod mater Dei fuisset desponsata.

[48107] III^{a} q. 29 a. 1 arg. 4 Praeterea, aliam rationem assignat Hieronymus, *ne lapidaretur mater Dei a Iudaeis sicut adultera.* Haec autem ratio nulla esse videtur, si enim non esset desponsata, non posset de adulterio condemnari. Et ita non videtur rationabile fuisse quod Christus de desponsata nasceretur.

[48108] III^{a} q. 29 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. I, *cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph*; et Luc. I, *missus est Gabriel Angelus ad Mariam, virginem desponsatam viro cui nomen erat Ioseph.*

[48109] III^{a} q. 29 a. 1 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum; tum propter matrem; tum etiam propter nos. Propter ipsum quidem Christum, quadruplici ratione. Primo quidem, ne ab infidelibus tamquam illegitime natus abiiceretur. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *quid Iudaeis, quid Herodi posset adscribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti?* Secundo, ut consueto modo eius genealogia per virum describeretur. Unde dicit Ambrosius, super Luc., *qui in saeculum venit, saeculi debuit more describi. Viri autem persona quaeritur, qui in senatu et reliquis curiis civitatum generis asserit dignitatem. Consuetudo etiam nos instruit Scripturarum, quae semper viri originem quaerit.* Tertio, ad tutelam pueri nati, ne Diabolus contra eum vehementius nocumenta procurasset. Et ideo Ignatius dicit ipsam fuisse desponsatam ut partus eius Diabolo celaretur. Quarto, ut a Ioseph nutriretur. Unde et pater eius dictus est, quasi nutritius. Fuit etiam conveniens ex parte virginis. Primo quidem, quia per hoc redditur immunis a poena, *ne scilicet lapidaretur a Iudaeis tanquam adultera*, ut Hieronymus dicit. Secundo, ut per hoc ab infamia liberaretur. Unde dicit Ambrosius super Luc., quod *desponsata est ne temeratae virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelae videretur insigne praeferre.* Tertio, ut ei a Ioseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit. Ex parte etiam nostra hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Ioseph comprobatum est Christum ex virgine natum. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et dolere iniuriam et vindicare opprobrium si non agnosceret sacramentum.* Secundo, quia ipsa verba virginis magis credibilia redduntur, suam virginitatem asserentis. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *fides Mariae verbis magis asseritur, et mendacii causa removetur. Videtur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta praegnans, causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum coniugii praemium et gratia nuptiarum partus sit feminarum.* Quae quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostrae. Tertio, ut tolleretur excusatio virginibus quae, propter incautelam suam, non vitant infamiam. Unde Ambrosius dicit, *non decuit virginibus sinistra opinione viventibus velamen excusationis relinqui, quod infamia mater quoque domini ureretur.* Quarto, quia per hoc significatur universa Ecclesia, quae, *cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo*, ut Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate. Potest etiam quinta ratio esse quia, quod mater domini fuit desponsata et virgo, in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur, contra haereticos alteri horum detrahentes.

[48110] III^{a} q. 29 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beata virgo mater Dei ex familiari instinctu spiritus sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio quod nunquam ad carnalem copulam perveniret, hoc tamen divino commisit arbitrio. Unde nullum passa est virginitatis detrimentum.

[48111] III^{a} q. 29 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *maluit dominus aliquos de suo ortu quam de matris pudore dubitare. Sciebat enim teneram esse virginis verecundiam, et lubricam famam pudoris, nec putavit ortus sui fidem matris iniuriis adstruendam.* Sciendum tamen quod miraculorum Dei quaedam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus, et resurrectionis domini, et etiam sacramenti altaris. Et ideo dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset. Quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem. Et ista debent esse manifesta.

[48112] III^{a} q. 29 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in III de Trin., Diabolus multa potest virtute suae naturae, a quibus tamen prohibetur virtute divina. Et hoc modo potest dici quod virtute suae naturae Diabolus cognoscere poterat matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem, prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini. Quod autem postmodum eum aliqualiter cognovit Diabolus esse filium Dei, non obstat, quia iam tempus erat ut Christus suam virtutem contra Diabolum ostenderet, et persecutionem ab eo concitatam pateretur. Sed in infantia oportebat impediri malitiam Diaboli, ne eum acrius persequeretur, quando Christus nec pati disposuerat, nec virtutem suam ostendere, sed in omnibus aliis infantibus se similem exhibebat. Unde Leo Papa, in sermone de Epiphania, dicit quod *magi invenerunt puerum Iesum quantitate parvum, alienae opis indigentem, fandi impotentem, et in nullo ab humanae infantiae generalitate discretum.* Ambrosius tamen, super Luc., videtur magis referre ad membra Diaboli. Praemissa enim hac ratione, scilicet de fallendo principem mundi, subdit, *sed tamen magis fefellit principes saeculi. Daemonum enim malitia facile etiam occulta deprehendit, at vero qui saecularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt.*

[48113] III^{a} q. 29 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod iudicio adulterorum lapidabatur secundum legem non solum illa quae iam erat desponsata vel nupta, sed etiam illa quae in domo patris custodiebatur ut virgo quandoque nuptura. Unde dicitur Deut. XXII, *si non est in puella inventa virginitas, lapidibus obruent eam viri civitatis illius, et morietur, quia fecit nefas in Israel, ut fornicaretur in domo patris sui.* Vel potest dici, secundum quosdam, quod beata virgo erat de stirpe sive parentela Aaron, unde erat cognata Elisabeth, ut dicitur Luc. I. Virgo autem de genere sacerdotali propter stuprum occidebatur, legitur enim Levit. XXI, *sacerdotis filia si deprehensa fuerit in stupro, et violaverit nomen patris sui, flammis exuretur.* Quidam referunt verbum Hieronymi ad lapidationem infamiae.

Articulus 2

[48114] III^{a} q. 29 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inter Mariam et Ioseph non fuerit verum matrimonium. Dicit enim Hieronymus, contra Helvidium, quod Ioseph Mariae custos fuit, potius quam maritus eius. Sed si fuisset verum matrimonium, vere Ioseph maritus eius fuisset. Ergo videtur quod non fuerit verum matrimonium inter Mariam et Ioseph.

[48115] III^{a} q. 29 a. 2 arg. 2 Praeterea, super illud Matth. I, *Iacob genuit Ioseph virum Mariae*, dicit Hieronymus, *cum virum audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum, sed recordare consuetudinis Scripturarum, quod sponsi viri et sponsae vocantur uxores.* Sed verum matrimonium non efficitur ex sponsalibus, sed ex nuptiis. Ergo non fuit verum matrimonium inter beatam virginem et Ioseph.

[48116] III^{a} q. 29 a. 2 arg. 3 Praeterea, Matth. I dicitur, *Ioseph, vir eius, cum esset iustus, et nollet eam traducere*, idest, in domum suam ad cohabitationem assiduam, voluit eam occulte dimittere, idest, tempus nuptiarum mutare, ut Remigius exponit. Ergo videtur quod, nondum nuptiis celebratis, nondum esset verum matrimonium, praesertim cum, post matrimonium contractum, non liceat alicui sponsam dimittere.

[48117] III^{a} q. 29 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II de consensu Evangelist., *non est fas ut Ioseph ob hoc a coniugio Mariae separandum Evangelista putaret* (cum dixit Ioseph virum Mariae), *quod non ex eius concubitu, sed virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo manifeste insinuatur fidelibus coniugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique coniugium, non permixto corporis sexu.*

[48118] III^{a} q. 29 a. 2 co. Respondeo dicendum quod matrimonium sive coniugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur, secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum coniugalem; ad secundum, per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium virginis matris Dei et Ioseph, quia uterque consensit in copulam coniugalem; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret. Unde et Angelus vocat Mariam coniugem Ioseph, dicens ad Ioseph, Matth. I, *noli timere accipere Mariam coniugem tuam.* Quod exponens Augustinus, in libro de nuptiis et concupiscentia, dicit, *coniux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus.* Quantum vero ad secundam perfectionem, quae est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *non te moveat quod Mariam Scriptura coniugem vocat. Non enim virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio nuptiarum celebratio declaratur.* Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem. Unde Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, *omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides et sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum dominum*

Iesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium. Solus ibi nuptialis concubitus non fuit.

[48119] III^{a} q. 29 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus accipit ibi maritum ab actu matrimonii consummati.

[48120] III^{a} q. 29 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod nuptias Hieronymus vocat nuptialem concubitum.

[48121] III^{a} q. 29 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., beata virgo sic fuit desponsata Ioseph quod etiam esset domi habita. *Nam sicut in ea quae in domo viri concipit, intelligitur conceptio maritalis, sic in ea quae extra domum concipit, est suspecta coniunctio.* Et ita non esset sufficienter provisum famae beatae virginis per hoc quod fuit desponsata, nisi etiam fuisset domi habita. Unde quod dicit, et nollet eam traducere, melius intelligitur, idest, nollet eam diffamare in publicum, quam quod intelligatur de traductione in domum. Unde et Evangelista subdit quod voluit occulte dimittere eam. Quamvis tamen esset domi habita propter primam desponsationis fidem, nondum tamen intervenerat solemnis celebratio nuptiarum, propter quod etiam nondum carnaliter convenerant. Unde, sicut Chrysostomus dicit, *non dicit Evangelista, antequam duceretur in domum sponsi, etenim intus erat in domo. Consuetudo enim erat veteribus multoties in domo desponsatas habere.* Et ideo etiam Angelus dicit Ioseph, *ne timeas accipere Mariam coniugem tuam*, idest, ne timeas nuptias eius solemniter celebrare. Licet alii dicant quod nondum erat in domum introducta, sed solum desponsata. Primum tamen magis consonat Evangelio.

Quaestio 30

Prooemium

[48122] III^{a} q. 30 pr. Deinde considerandum est de Annuntiatione beatae virginis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea generandum erat. Secundo, per quem erat ei annuntiandum. Tertio, per quem modum ei annuntiari debebat. Quarto, de ordine Annuntiationis.

Articulus 1

[48123] III^{a} q. 30 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium beatae virgini annuntiari quod in ea fiendum erat. Annuntiatio enim ad hoc solum necessarium videbatur ut virginis consensus haberetur. Sed consensus eius non videtur necessarius fuisse, quia conceptus virginis praenuntiatus fuit prophetia praedestinationis quae sine nostro completur arbitrio, ut dicit quaedam Glossa, Matth. I. Non ergo necessarium fuit quod talis Annuntiatio fieret.

[48124] III^{a} q. 30 a. 1 arg. 2 Praeterea, beata virgo incarnationis fidem habebat, sine qua nullus esse poterat in statu salutis, quia, ut dicitur Rom. III, *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi.* Sed de eo quod aliquis per certitudinem credit, non indiget ulterius instrui. Ergo beatae virgini non fuit necessarium ut ei incarnatio filii annuntiaretur.

[48125] III^{a} q. 30 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut beata virgo corporaliter Christum concepit, ita quaelibet sancta anima concipit ipsum spiritualiter, unde apostolus dicit, Galat. IV, *filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis.* Sed illis qui spiritualiter debent ipsum concipere, talis conceptio eis non annuntiatur. Ergo nec beatae virgini fuit annuntiandum quod esset in utero conceptura filium Dei.

[48126] III^{a} q. 30 a. 1 s. c. Sed contra est quod habetur Luc. I, quod Angelus dixit ei, *ecce, concipies in utero et paries filium.*

[48127] III^{a} q. 30 a. 1 co. Respondeo dicendum quod congruum fuit beatae virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem, ut servaretur congruus ordo coniunctionis filii Dei ad virginem, ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, *beatior Maria est percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi.* Et postea subdit, *materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset.* Secundo, ut posset esse certior testis huius sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit, dicens, *ecce ancilla domini.* Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter filium Dei et humanam naturam. Et ideo per Annuntiationem expetebatur consensus virginis loco totius humanae naturae.

[48128] III^{a} q. 30 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod prophetia praedestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente.

[48129] III^{a} q. 30 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod beata virgo expressam fidem habebat incarnationis futurae, sed, cum esset humilis, non tam alta de se sapiebat. Et ideo super hoc erat instruenda.

[48130] III^{a} q. 30 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod spiritualem conceptionem Christi, quae est per fidem, praecedit Annuntiatio quae est per fidei praedicationem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. X. Nec tamen propter hoc aliquis pro certo scit se gratiam habere, sed scit veram fidem esse quam accipit.

Articulus 2

[48131] III^{a} q. 30 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatae virgini non debuerit Annuntiatio fieri per Angelum. Supremis enim Angelis fit revelatio immediate a Deo, ut dicit Dionysius, VII cap. Cael. Hier. Sed mater Dei est super omnes Angelos exaltata. Ergo videtur

quod immediate a Deo debuerit sibi annuntiari incarnationis mysterium, et non per Angelum.

[48132] III^{a} q. 30 a. 2 arg. 2 Praeterea, si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundum quem divina hominibus per Angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur, unde et apostolus dicit, I Cor. XIV, *mulieres in Ecclesiis taceant, et si quid velint discere, domi viros suos interrogent.* Ergo videtur quod beatae virgini debuit annuntiari mysterium incarnationis per aliquem virum, praesertim quia Ioseph, vir eius, super hoc fuit ab Angelo instructus, ut legitur Matth. I.

[48133] III^{a} q. 30 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus potest congrue annuntiare quod ignorat. Sed supremi Angeli non plene cognoverunt incarnationis mysterium, unde Dionysius VII cap. Cael. Hier., ex eorum persona dicit esse intelligendam quaestionem quae ponitur Isaiae LXIII, *quis est iste qui venit de Edom?* Ergo videtur quod per nullum Angelum potuit convenienter Annuntiatio incarnationis fieri.

[48134] III^{a} q. 30 a. 2 arg. 4 Praeterea, maiora sunt per maiores nuntios annuntianda. Sed mysterium incarnationis est maximum inter omnia alia quae per Angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur quod, si per aliquem Angelum annuntiari debuit, quod annuntiandum fuit per aliquem de supremo ordine. Sed Gabriel non est de supremo ordine, sed de ordine Archangelorum, qui est penultimus, unde cantat Ecclesia, *Gabrielem Archangelum scimus divinitus te esse affatum.* Non ergo huiusmodi Annuntiatio per Gabrielem Archangelum convenienter facta est.

[48135] III^{a} q. 30 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. I, *missus est Gabriel Angelus a Deo,* et cetera.

[48136] III^{a} q. 30 a. 2 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit matri Dei annuntiari per Angelum divinae incarnationis mysterium, propter tria. Primo quidem, ut in hoc etiam servaretur divina ordinatio, secundum quam mediantibus Angelis divina ad homines perveniunt. Unde dicit Dionysius, IV cap. Cael. Hier., quod *divinum Iesu benignitatis mysterium Angeli primum edocti sunt, postea per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. Sic igitur divinissimus Gabriel Zachariam quidem docebat prophetam esse futurum ex ipso, Mariam autem, quomodo in ipsa fieret thearchicum ineffabilis Dei formationis mysterium.* Secundo, hoc fuit conveniens reparationi humanae, quae futura erat per Christum. Unde Beda dicit, in homilia, *aptum humanae restaurationis principium ut Angelus a Deo mitteretur ad virginem partu consecrandam divino, quia prima perditionis humanae fuit causa cum serpens a Diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiae decipiendam.* Tertio, quia hoc congruebat virginitati matris Dei. Unde Hieronymus dicit in sermone assumptionis, *bene Angelus ad virginem mittitur, quia semper est Angelis cognata virginitas. Profecto in carne praeter carnem vivere non terrena vita est, sed caelestis.*

[48137] III^{a} q. 30 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mater Dei superior erat Angelis quantum ad dignitatem ad quam divinitus eligebatur. Sed quantum ad statum praesentis vitae, inferior erat Angelis. Quia etiam ipse Christus, ratione passibilis vitae, *modico ab Angelis minoratus est*, ut dicitur Heb. II. Sed quia tamen Christus fuit viator et comprehensor, quantum ad cognitionem

divinorum non indigebat ab Angelis instrui. Sed mater Dei nondum erat in statu comprehensorum. Et ideo de divino conceptu per Angelos instruenda erat.

[48138] III^{a} q. 30 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone de assumptione, beata virgo Maria vera existimatione ab aliquibus generalibus excipitur. Quia nec conceptus multiplicavit, nec sub viri, idest mariti, potestate fuit, *quae integerrimis visceribus de spiritu sancto Christum suscepit.* Et ideo non debuit mediante viro instrui de mysterio incarnationis, sed mediante Angelo. Propter quod etiam ipsa prius est instructa quam Ioseph, nam ipsa instructa est ante conceptum, Ioseph autem post eius conceptum.

[48139] III^{a} q. 30 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta, Angeli incarnationis mysterium cognoverunt, sed tamen interrogant, perfectius scire cupientes a Christo huius mysterii rationes, quae sunt incomprehensibiles omni creato intellectui. Unde maximus dicit quod *utrum Angeli cognoverint futuram incarnationem, ambigere non oportet. Latuit autem eos investigabilis domini conceptio, atque modus qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, nec non et in virginis cellula.*

[48140] III^{a} q. 30 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod quidam dicunt Gabrielem fuisse de supremo ordine, propter hoc quod Gregorius dicit, *summum Angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat.* Sed ex hoc non habetur quod fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu Angelorum, fuit enim de ordine Archangelorum. Unde et Ecclesia eum Archangelum nominat, et Gregorius ipse dicit, in homilia de centum ovibus, quod *Archangeli dicuntur qui summa annuntiant.* Satis est ergo credibile quod sit summus in ordine Archangelorum. Et, sicut Gregorius dicit, hoc nomen officio suo congruit, *Gabriel enim Dei fortitudo nominatur. Per Dei ergo fortitudinem nuntiandum erat quia virtutum dominus et potens in praelio ad debellandas potestates aereas veniebat.*

Articulus 3

[48141] III^{a} q. 30 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus annuntians non debuerit virgini apparere visione corporali. *Dignior enim est intellectualis visio quam corporalis*, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., et praecipue ipsi Angelo magis conveniens, nam visione intellectuali videtur Angelus in sua substantia; visione autem corporali videtur in assumpta figura corporea. Sed sicut ad annuntiandum conceptum divinum decebat venire summum nuntium, ita etiam videtur quod decuerit esse summum genus visionis. Ergo videtur quod Angelus annuntians apparuit virgini visione intellectuali.

[48142] III^{a} q. 30 a. 3 arg. 2 Praeterea, visio imaginaria videtur etiam esse nobilior quam visio corporalis, sicut imaginatio est altior potentia quam sensus. Sed Angelus apparuit Ioseph in somnis, secundum imaginariam visionem, ut patet Matth. I et II. Ergo videtur quod etiam apparere debuerit beatae virgini imaginaria visione, et non corporali.

[48143] III^a q. 30 a. 3 arg. 3 Praeterea, corporalis visio spiritualis substantiae videntes stupefacit, unde etiam de ipsa virgine cantatur, *et expavescit virgo de lumine.* Sed melius fuisset quod a tali turbatione mens eius esset praeservata. Non ergo fuit conveniens quod huiusmodi Annuntiatio fieret per visionem corporalem.

[48144] III^a q. 30 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in quodam sermone, inducit beatam virginem sic dicentem, *venit ad me Gabriel Archangelus facie rutilans, veste coruscans, incessu mirabilis.* Sed haec non possunt pertinere nisi ad corpoream visionem. Ergo corporea visione Angelus annuntians beatae virgini apparuit.

[48145] III^a q. 30 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Angelus annuntians apparuit matri Dei corporea visione. Et hoc conveniens fuit, primo quidem, quantum ad id quod annuntiabatur. Venerat enim Angelus annuntiare incarnationem invisibilis Dei. Unde etiam conveniens fuit ut ad huius rei declarationem invisibilis creatura formam assumeret in qua visibiliter appareret, cum etiam omnes apparitiones veteris testamenti ad hanc apparitionem ordinentur, qua filius Dei in carne apparuit. Secundo, congruum fuit dignitati matris Dei, quae non solum in mente, sed in corporeo ventre erat Dei filium receptura. Et ideo non solum mens eius, sed etiam sensus corporei erant visione angelica refovendi. Tertio, congruit certitudini eius quod annuntiabatur. Ea enim quae sunt oculis subiecta, certius apprehendimus quam ea quae imaginamur. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod Angelus non in somnis, immo visibiliter virgini astitit. *Nam quia magnam valde relationem ab Angelo accipiebat, egebat ante tantae rei eventum visione solemni.*

[48146] III^a q. 30 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectualis visio est potior quam visio imaginaria vel corporalis si sit sola. Sed ipse Augustinus dicit quod est excellentior prophetia quae habet simul intellectualem et imaginariam visionem, quam illa quae habet alterum tantum. Beata autem virgo non solum percepit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior si ipsum Angelum intellectuali visione in sua substantia vidisset. Sed hoc non patiebatur status hominis viatoris, quod Angelum per essentiam videret.

[48147] III^a q. 30 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod imaginatio quidem est altior potentia quam sensus exterior, quia tamen principium humanae cognitionis est sensus, in eo consistit maxima certitudo; quia semper oportet quod principia cognitionis sint certiora. Et ideo Ioseph, cui Angelus in somnis apparuit, non ita excellentem apparitionem habuit sicut beata virgo.

[48148] III^a q. 30 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *perturbamur et a nostro alienamur affectu, quando restringimur alicuius superioris potestatis occursu.* Et hoc non solum contingit in visione corporali, sed etiam in visione imaginaria. Unde Gen. XV dicitur quod, *cum sol occubuisset, sopor irruit super Abraham, et horror magnus et tenebrosus invasit eum.* Talis tamen perturbatio hominis non tantum homini nocet ut propter eam debeat angelica apparitio praetermitti. Primo quidem, quia ex hoc ipso quod homo supra seipsum elevatur, quod ad eius pertinet dignitatem, pars eius inferior debilitatur, ex quo provenit perturbatio praedicta, sicut etiam, calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundo quia, sicut Origenes

dicit, super Luc., *Angelus apparens, sciens hanc esse humanam naturam, primum perturbationi humanae medetur.* Unde tam Zachariae quam Mariae, post turbationem, dixit, *ne timeas.* Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, *non difficilis est bonorum spirituum malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animae praesentis maiestatis indicium est. Si autem incussa formido permanserit hostis est qui videtur.* Ipsa etiam turbatio virginis conveniens fuit verecundiae virginali. Quia, ut Ambrosius dicit, super Luc., *trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri.* Quidam tamen dicunt quod, cum beata virgo assueta esset visionibus Angelorum, non fuit turbata in visione Angeli, sed in admiratione eorum quae ei ab Angelo dicebantur, quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde et Evangelista non dicit quod turbata fuerit in visione Angeli, sed, in sermone eius.

Articulus 4

[48149] III^{a} q. 30 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Annuntiatio non fuerit convenienti ordine perfecta. Dignitas enim matris Dei dependet ex prole concepta. Sed causa prius debet manifestari quam effectus. Ergo primo debuit Angelus virgini annuntiare conceptum prolis, quam eius dignitatem exprimere eam salutando.

[48150] III^{a} q. 30 a. 4 arg. 2 Praeterea, probatio aut praetermitti debet, in his quae dubia non sunt, aut praemitti, in his quae dubia esse possunt. Sed Angelus primo videtur annuntiasse id de quo virgo dubitaret, et dubitando quaereret, dicens, quomodo fiet istud? Et postea probationem adiunxit, tum ex exemplo Elisabeth, tum ex Dei omnipotentia. Ergo inconvenienti ordine Annuntiatio per Angelum est effecta.

[48151] III^{a} q. 30 a. 4 arg. 3 Praeterea, maius non potest sufficienter probari per minus. Sed maius fuit virginem parere quam vetulam. Ergo non fuit sufficiens probatio Angeli probantis conceptum virginis ex conceptu senis.

[48152] III^{a} q. 30 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Angelus autem missus est a Deo ad hoc quod virgini annuntiaret, ut dicitur Luc. I. Ergo ordinatissime fuit Annuntiatio per Angelum completa.

[48153] III^{a} q. 30 a. 4 co. Respondeo dicendum quod Annuntiatio congruo ordine per Angelum est perfecta. Tria enim Angelus intendebat circa virginem. Primo quidem, reddere mentem eius attentam ad tantae rei considerationem. Quod quidem fecit eam salutando quadam nova et insolita salutatione. Unde Origenes dicit, super Luc., quod, *si scivisset ad alium quempiam similem factum esse sermonem (utpote quae habebat legis scientiam), nunquam eam, quasi peregrina, talis salutatio terruisset.* In qua quidem salutatione praemisit idoneitatem eius ad conceptum, in eo quod dixit, gratia plena; expressit conceptum, in eo quod dixit, dominus tecum; et praenuntiavit honorem consequentem, cum dixit, benedicta tu in mulieribus. Secundo autem, intendebat eam instruere de

mysterio incarnationis, quod in ea erat implendum. Quod quidem fecit praenuntiando conceptum et partum, dicens, ecce, concipies in utero, etc.; et ostendendo dignitatem prolis conceptae, cum dixit, hic erit magnus; et etiam demonstrando modum conceptionis, cum dixit, spiritus sanctus superveniet in te. Tertio, intendebat animum eius inducere ad consensum. Quod quidem fecit exemplo Elisabeth; et ratione ex divina omnipotentia sumpta.

[48154] III^{a} q. 30 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod animo humili nihil est mirabilius quam auditus suae excellentiae. Admiratio autem maxime attentionem animi facit. Et ideo Angelus, volens mentem virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab eius laude incoepit.

[48155] III^{a} q. 30 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ambrosius expresse dicit, super Luc., quod beata virgo de verbis Angeli non dubitavit. Dicit enim, *temperatior est Mariae responsio quam verba sacerdotis. Haec ait, quomodo fiet istud? Ille respondit, unde hoc sciam? Negat ille se credere, qui negat se scire ista. Non dubitat esse faciendum quod, quomodo fieri possit, inquirit.* Augustinus tamen videtur dicere quod dubitaverit. Dicit enim, in libro quaestionum veteris et novi Test., *ambigenti Mariae de conceptu, possibilitatem Angelus praedicat.* Sed talis dubitatio magis est admirationis quam incredulitatis. Et ideo Angelus probationem inducit, non ad auferendam infidelitatem, sed ad removendam eius admirationem.

[48156] III^{a} q. 30 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, in Hexaemeron, *ob hoc multae steriles praevenerunt, ut partus credatur virginis.* Et ideo conceptus Elisabeth sterilis inducitur, non quasi sufficiens argumentum, sed quasi quoddam figurale exemplum. Et ideo, ad confirmationem huius exempli, subditur argumentum efficax ex omnipotentia divina.

Quaestio 31

Prooemium

[48157] III^{a} q. 31 pr. Deinde considerandum est de ipsa conceptione salvatoris. Et primo, quantum ad materiam de qua corpus eius conceptum est; secundo, quantum ad conceptionis auctorem; tertio, quantum ad modum et ordinem conceptionis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum caro Christi fuerit sumpta ab Adam. Secundo, utrum fuerit sumpta de David. Tertio, de genealogia Christi quae in Evangeliis ponitur. Quarto, utrum decuerit Christum nasci de femina quinto, utrum fuerit de purissimis sanguinibus virginis corpus eius formatum. Sexto, utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid signatum. Septimo, utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia. Octavo, utrum fuerit decimata in lumbis Abrahae.

Articulus 1

[48158] III^{a} q. 31 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caro Christi non fuerit

sumpta ex Adam. Dicit enim apostolus, I Cor. XV, *primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis.* Primus autem homo est Adam, secundus homo est Christus. Ergo Christus non est ex Adam, sed habet ab eo distinctam originem.

[48159] III^{a} q. 31 a. 1 arg. 2 Praeterea, conceptio Christi debuit esse maxime miraculosa. Sed maius est miraculum formare corpus hominis ex limo terrae quam ex materia humana, quae de Adam trahitur. Ergo videtur quod non fuit conveniens Christum ab Adam carnem assumpsisse. Ergo videtur quod corpus Christi non debuit formari de massa humani generis derivata ab Adam, sed de aliqua alia materia.

[48160] III^{a} q. 31 a. 1 arg. 3 *Praeterea, peccatum in hunc mundum intravit per hominem unum*, scilicet Adam, quia omnes in eo gentes originaliter peccaverunt, ut patet Rom. V. Sed si corpus Christi fuisset ab Adam sumptum, ipse etiam in Adam originaliter fuisset quando peccavit. Ergo peccatum originale contraxisset. Quod non decebat Christi puritatem. Non ergo corpus Christi est formatum de materia sumpta ab Adam.

[48161] III^{a} q. 31 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. II, *nusquam Angelos apprehendit*, scilicet filius Dei, *sed semen Abrahae apprehendit.* Semen autem Abrahae sumptum est ab Adam. Ergo corpus Christi fuit formatum de materia ex Adam sumpta.

[48162] III^{a} q. 31 a. 1 co. Respondeo dicendum quod Christus humanam naturam assumpsit ut eam a corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat humana natura nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur.

[48163] III^{a} q. 31 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod secundus homo, idest Christus, dicitur esse de caelo non quidem quantum ad materiam corporis, sed vel quantum ad virtutem formativam corporis; vel etiam quantum ad ipsam eius divinitatem. Secundum autem materiam corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpus Adae.

[48164] III^{a} q. 31 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, mysterium incarnationis Christi est quiddam miraculosum, non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideo in mysterio incarnationis non requiritur quid sit maius miraculum, sicut in miraculis quae fiunt ad confirmationem fidei, sed quid sit divinae sapientiae convenientius, et magis expediens humanae saluti, quod requiritur in omnibus quae fidei sunt. Vel potest dici quod in mysterio incarnationis non solum attenditur miraculum ex materia conceptus, sed magis ex modo conceptionis et partus, quia scilicet virgo concepit et peperit Deum.

[48165] III^{a} q. 31 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, corpus Christi fuit in Adam secundum corpulentam substantiam, quia scilicet ipsa materia corporalis corporis Christi derivata est ab Adam, non autem fuit ibi secundum seminalem rationem, quia non est concepta ex virili semine. Et ideo non contraxit originale peccatum sicut et ceteri, qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur.

Articulus 2

[48166] III^{a} q. 31 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sumpserit carnem de semine David. Matthaeus enim, genealogiam Christi texens, eam ad Ioseph perduxit. Ioseph autem non fuit pater Christi, ut supra ostensum est. Non ergo videtur quod Christus de genere David descenderit.

[48167] III^{a} q. 31 a. 2 arg. 2 Praeterea, Aaron fuit de tribu levi, ut patet Exod. VI, Maria autem, mater Christi, cognata dicitur Elisabeth, quae est filia Aaron, ut patet Luc. I. Cum ergo David de tribu Iuda fuerit, ut patet Matth. I, videtur quod Christus de semine David non descenderit.

[48168] III^{a} q. 31 a. 2 arg. 3 Praeterea, Ierem. XXII dicitur de Iechonia, *scribe virum istum sterilem, nec enim erit de semine eius vir qui sedeat super solium David.* Sed de Christo dicitur Isaiae IX, *super solium David sedebit.* Ergo Christus non fuit de semine Iechoniae. Et per consequens nec de genere David, quia Matthaeus a David per Iechoniam seriem generationis perducit.

[48169] III^{a} q. 31 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. I, *qui factus est ei ex semine David secundum carnem.*

[48170] III^{a} q. 31 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Christus specialiter duorum antiquorum patrum filius dicitur esse, Abrahae scilicet et David, ut patet Matth. I. Cuius est multiplex ratio. Prima quidem, quia ad hos specialiter de Christo repromissio facta est. Dictum est enim Abrahae, Gen. XXII, *benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae*, quod apostolus de Christo exponit, dicens, Galat. III, *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Non dicit et seminibus, quasi in multis, sed, quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus.* Ad David autem dictum est, *de fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Unde et populi Iudaeorum, ut regem honorifice suscipientes, dicebant, Matth. XXI, *hosanna filio David.* Secunda ratio est quia Christus futurus erat rex, propheta et sacerdos. Abraham autem sacerdos fuit, ut patet ex hoc quod dominus dixit ad eum, Gen. XV, *sume tibi vaccam triennem,* et cetera. Fuit etiam propheta, secundum id quod dicitur Gen. XX, *propheta est, et orabit pro te.* David autem rex fuit et propheta. Tertia ratio est quia in Abraham primo incoepit circumcisio, in David autem maxime manifestata est Dei electio, secundum illud quod dicitur I Reg. XIII, *quaesivit sibi dominus virum iuxta cor suum.* Et ideo utriusque filius Christus specialissime dicitur, ut ostendatur esse in salutem circumcisioni et electioni gentilium.

[48171] III^{a} q. 31 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio fuit Fausti Manichaei, volentis probare Christum non esse filium David, quia non est conceptus ex Ioseph, usque ad quem seriem generationis Matthaeus perducit. Contra quod Augustinus respondet, XXIII libro contra Faustum, quod, *cum idem Evangelista dicat virum Mariae esse Ioseph, et Christi matrem virginem esse, et Christum ex semine David, quid restat nisi credere Mariam non fuisse extraneam a cognatione David; et eam Ioseph coniugem non frustra appellatam, propter animorum confoederationem, quamvis ei non fuerit carne commixtus; et quod potius propter dignitatem virilem ordo generationum ad Ioseph*

perducitur? Sic ergo nos credimus etiam Mariam fuisse in cognatione David, quia Scripturis credimus, quae utrumque dicunt, et Christum ex semine David secundum carnem, et eius matrem Mariam, non cum viro concumbendo, sed virginem. Ut enim dicit Hieronymus, super Matth., *ex una tribu fuit Ioseph et Maria, unde et secundum legem eam accipere cogebatur ut propinquam. Propter quod et simul censentur in Bethlehem, quasi de una stirpe generati.*

[48172] III^{a} q. 31 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod huic obiectioni Gregorius Nazianzenus respondet dicens quod hoc nutu superno contigit, ut regium genus sacerdotali stirpi iungeretur, ut Christus, qui rex est et sacerdos, ab utrisque nasceretur secundum carnem. Unde et Aaron, qui fuit primus sacerdos secundum legem, duxit ex tribu Iudae coniugem Elisabeth, filiam Aminadab. Sic ergo potuit fieri ut pater Elisabeth aliquam uxorem habuerit de stirpe David, ratione cuius beata virgo Maria, quae fuit de stirpe David, esset Elisabeth cognata. Vel potius e converso quod pater beatae Mariae, de stirpe David existens, uxorem habuerit de stirpe Aaron. Vel, sicut Augustinus dicit, XXIII contra Faustum, si Ioachim, pater Mariae, de stirpe Aaron fuit (ut Faustus haereticus per quasdam Scripturas apocryphas asserebat), credendum est quod mater Ioachim fuerit de stirpe David, vel etiam uxor eius, ita quod per aliquem modum dicamus Mariam fuisse de progenie David.

[48173] III^{a} q. 31 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod per illam auctoritatem propheticam, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *non negatur ex semine Iechoniae posteros nascituros. Et ideo de semine eius Christus est. Et quod regnavit Christus, non contra prophetiam est, non enim saeculari honore regnavit; ipse enim dixit, regnum meum non est de hoc mundo.*

Articulus 3

[48174] III^{a} q. 31 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod genealogia Christi inconvenienter ab Evangelistis texatur. Dicitur enim Isaiae LIII de Christo, *generationem eius quis enarrabit?* Ergo non fuit Christi generatio enarranda.

[48175] III^{a} q. 31 a. 3 arg. 2 Praeterea, impossibile est unum hominem duos patres habere. Sed Matthaeus dicit quod *Iacob genuit Ioseph, virum Mariae*, Lucas autem dicit Ioseph fuisse filium Heli. Ergo contraria sibi invicem scribunt.

[48176] III^{a} q. 31 a. 3 arg. 3 Praeterea, videntur in quibusdam a se invicem diversificari. Matthaeus enim, in principio libri incipiens ab Abraham, descendendo usque ad Ioseph, quadraginta duas generationes enumerat. Lucas autem post Baptismum Christi generationem Christi ponit, incipiens a Christo et perducens generationum numerum usque ad Deum, ponens generationes septuaginta septem, utroque extremo computato. Videtur ergo quod inconvenienter generationem Christi describant.

[48177] III^{a} q. 31 a. 3 arg. 4 Praeterea, IV Reg. VIII legitur quod Ioram genuit Ochoziam; cui successit Ioas, filius eius; huic autem successit filius eius Amasias; postea regnavit filius eius

Azarias, qui appellatur Ozias; cui successit Ioathan, filius eius. Matthaeus autem dicit quod *Ioram genuit Oziam.* Ergo videtur inconvenienter generationem Christi describere, tres reges in medio praetermittens.

[48178] III^{a} q. 31 a. 3 arg. 5 Praeterea, omnes qui in Christi generatione describuntur patres habuerunt et matres, et plurimi etiam ex eis fratres habuerunt. Matthaeus autem in generatione Christi tres tantum matres nominat scilicet Thamar, Ruth et uxorem Uriae. Fratres autem nominat Iudae et Iechoniae, et iterum Phares et Zaram. Quorum nihil posuit Lucas. Ergo videntur Evangelistae inconvenienter genealogiam Christi descripsisse.

[48179] III^{a} q. 31 a. 3 s. c. Sed contra est auctoritas Scripturae.

[48180] III^{a} q. 31 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur II Tim. III, *omnis Scriptura sacra est divinitus inspirata.* Quae autem divinitus fiunt ordinatissime fiunt, secundum illud Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Unde convenienti ordine genealogia Christi est ab Evangelistis descripta.

[48181] III^{a} q. 31 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., Isaias loquitur de generatione divinitatis Christi. Matthaeus autem enarrat generationem Christi secundum humanitatem, non quidem explicans modum incarnationis, quia hoc etiam est ineffabile; sed enumerat patres ex quibus Christus secundum carnem processit.

[48182] III^{a} q. 31 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad hanc obiectionem, quam movit Iulianus apostata, diversimode ab aliquibus respondetur. Quidam enim, ut Gregorius Nazianzenus dicit, dicunt eosdem esse quos uterque Evangelista enumerat, sed sub diversis nominibus, quasi binomios. Sed hoc stare non potest, quia Matthaeus ponit unum filiorum David scilicet Salomonem, Lucas autem ponit alium, scilicet Nathan, quos secundum historiam libri regum constat fratres fuisse. Unde alii dixerunt quod Matthaeus veram genealogiam Christi tradidit, Lucas autem putativam, unde incoepit, ut putabatur, filius Ioseph. Erant enim aliqui ex Iudaeis qui, propter peccata regum Iuda, credebant Christum ex David non per reges, sed per aliam eius stirpem hominum privatorum, esse nasciturum. Alii vero dixerunt quod Matthaeus posuit patres carnales, Lucas autem posuit patres spirituales, scilicet iustos viros, qui dicuntur patres propter similitudinem honestatis. In libro vero de quaest. Nov. et Vet. Test., respondetur quod non est intelligendum quod Ioseph a Luca dicatur esse filius Heli, sed quia Heli et Ioseph fuerunt tempore Christi diversimode a David descendentes. Unde de Christo dicitur quod putabatur filius Ioseph, et quod ipse etiam Christus fuit Heli filius, quasi diceret quod Christus ea ratione qua dicitur filius Ioseph, potest dici filius Heli, et omnium eorum qui ex stirpe David descendunt; sicut apostolus dicit, Rom. IX, ex quibus, scilicet Iudaeis, Christus est secundum carnem. Augustinus vero, in libro de quaest. Evang., tripliciter solvit, dicens, *tres causae occurrunt, quarum aliquam Evangelista secutus est. Aut enim unus Evangelista patrem Ioseph a quo genitus est, nominavit, alter vero vel avum maternum, vel aliquem de cognatis maioribus posuit. Aut unus erat Ioseph naturalis pater, et alter eum adoptaverat. Aut, more Iudaeorum, cum sine filiis unus decessisset, eius uxorem propinquus accipiens, filium quem genuit propinquo mortuo deputavit*, quod etiam quoddam genus adoptionis legalis est, ut ipse

Augustinus dicit, in II de consensu Evang. Et haec ultima causa est verior, quam etiam Hieronymus, super Matth., ponit; et Eusebius Caesariensis, in ecclesiastica historia, ab Africano historiographo traditum asserit. Dicunt enim quod Mathan et Melchi diversis temporibus de una eademque uxore, Estha nomine, singulos filios procrearunt. Quia Mathan, qui per Salomonem descendit, uxorem eam primum ceperat, et, relicto filio uno, Iacob nomine, defunctus est; post cuius obitum, quoniam lex viduam alii viro non vetat nubere, Melchi, qui per Nathan genus ducit, cum esset ex eadem tribu sed non ex eodem genere, relictam Mathan accepit uxorem, ex qua et ipse suscepit filium, nomine Heli; et sic ex diverso patrum genere efficiuntur Iacob et Heli uterini fratres. Quorum alter, idest Iacob, fratris sui Heli, sine liberis defuncti, ex mandato legis accipiens uxorem, genuit Ioseph, natura quidem generis suum filium, secundum vero legis praeceptum, Heli efficitur filius. Et ideo Matthaeus dicit, Iacob genuit Ioseph, sed Lucas, quia legalem generationem describit, nullum nominat aliquem genuisse. Et quamvis Damascenus dicat quod beata virgo Maria Ioseph attinebat secundum illam originem qua pater eius dicitur Heli, quia dicit eam ex Melchi descendisse, tamen credendum est quod etiam ex Salomone originem duxerit, secundum aliquem modum, per illos patres quos enumerat Matthaeus, qui carnalem Christi generationem dicitur enarrare; praesertim cum Ambrosius dicat Christum de semine Iechoniae descendisse.

[48183] III^{a} q. 31 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *Matthaeus regiam in Christo instituerat insinuare personam, Lucas autem sacerdotalem. Unde in generationibus Matthaei significatur nostrorum susceptio peccatorum a domino Iesu Christo*, inquantum scilicet per carnis originem similitudinem carnis peccati assumpsit. *In generationibus autem Lucae significatur nostrorum ablutio peccatorum*, quae est per sacrificium Christi. *Et ideo generationes Matthaeus descendens enumerat, Lucas autem ascendens.* Inde etiam est quod *Matthaeus ab ipso David per Salomonem descendit, in cuius matre ille peccavit, Lucas vero ad ipsum David per Nathan ascendit per cuius nominis prophetam Deus peccatum illius expiavit.* Et inde est etiam quod, quia *Matthaeus ad mortalitatem nostram Christum descendentem voluit significare, ipsas generationes ab Abraham usque ad Ioseph, et usque ad ipsius Christi nativitatem, descendendo commemoravit ab initio Evangelii sui. Lucas autem non ab initio, sed a Baptismo Christi generationem narrat, nec descendendo, sed ascendendo, tanquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans ubi testimonium Ioannes perhibuit, dicens, ecce qui tollit peccatum mundi. Ascendendo autem, transit Abraham et pervenit ad Deum, cui mundati et expiati reconciliamur. Merito etiam adoptionis originem ipse suscepit, quia per adoptionem efficimur filii Dei; per carnalem vero generationem filius Dei filius hominis factus est. Satis autem demonstravit non se ideo dixisse Ioseph filium Heli quod de illo sit genitus, sed quod ab illo fuerat adoptatus, cum et ipsum Adam filium Dei dixit, cum sit factus a Deo.* Numerus etiam quadragenarius ad tempus praesentis vitae pertinet, propter quatuor partes mundi, in quo mortalem vitam ducimus sub Christo regnante. Quadraginta autem quater habent decem, et ipsa decem ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummantur. Posset etiam denarius ad Decalogum referri, et quaternarius ad praesentem vitam; vel etiam ad quatuor Evangelia, secundum quod Christus regnat in nobis. Et ideo *Matthaeus, regiam personam Christi commendans, quadraginta personas posuit excepto ipso.* Sed hoc intelligendum

est si sit idem Iechonias qui ponitur in fine secundi quaterdenarii et in principio tertii, ut Augustinus vult. Quod dicit factum esse ad significandum quod *in Iechonia facta est quaedam deflexio ad extraneas gentes, quando in Babyloniam transmigratum est, quod etiam praefigurabat Christum a circumcisione ad praeputium migraturum.* Hieronymus autem dicit duos fuisse Ioachim, idest Iechonias, patrem scilicet et filium, quorum uterque in generatione Christi assumitur, ut constet distinctio generationum, quas Evangelista per tres quaterdenarios distinguit. Quod ascendit ad quadraginta duas personas. Qui etiam numerus convenit sanctae Ecclesiae. Hic enim numerus consurgit ex senario, qui significat laborem praesentis vitae, et septenario, qui significat quietem vitae futurae, sexies enim septem sunt quadraginta duo. Ipse etiam quaterdenarius, qui ex denario et quaternario constituitur per aggregationem, ad eandem significationem pertinere potest quae attributa est quadragenario qui consurgit ex eisdem numeris secundum multiplicationem. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi, significat universitatem peccatorum. *Denarius enim, tanquam iustitiae numerus, in decem praeceptis legis ostenditur. Peccatum autem est legis transgressio. Denarii vero numeri transgressio est undenarius.* Septenarius autem significat universitatem, quia universum tempus septenario dierum numero volvitur. Septies autem undecim sunt septuaginta septem. Et ita per hoc significatur universitas peccatorum, quae per Christum tolluntur.

[48184] III^{a} q. 31 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Hieronymus, super Matth., dicit, *quia Ioram rex generi se miscuerat impiissimae Iezabel, idcirco usque ad tertiam generationem eius memoria tollitur, ne in sancto nativitatis ordine poneretur.* Et ita, ut Chrysostomus dicit, *quanta benedictio facta est super Iehu, qui vindictam fecerat super domum Achab et Iezabel, tanta est maledictio super domum Ioram, propter filiam iniqui Achab et Iezabel, ut usque ad quartam generationem praecidantur filii eius de numero regum*, sicut scriptum est Exod. XX, *reddam peccatum parentum in filios usque ad tertiam et quartam generationem.* Est etiam attendendum quod et alii reges fuerunt peccatores, qui in genealogia Christi ponuntur, sed non fuit eorum continua impietas. Nam, ut dicitur in libro quaest. novi et Vet. Test., *Salomon merito patris sui remissus in regno est, Roboam merito Asae, filii Abiae, filii sui. Horum autem trium continua fuit impietas.*

[48185] III^{a} q. 31 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *in genealogia salvatoris nulla sanctarum mulierum assumitur, sed eas quas Scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens, omnium peccata deleret.* Unde ponitur Thamar, quae reprehenditur de socerino concubitu; et Rahab, quae fuit meretrix; et Ruth, quae fuit alienigena; et Bethsabee, uxor Uriae, quae fuit adultera. Quae tamen proprio nomine non ponitur, sed ex nomine viri designatur, tum propter peccatum ipsius, quia fuit adulterii et homicidii conscia; tum etiam ut, nominato viro, peccatum David ad memoriam revocetur. Et quia Lucas Christum designare intendit ut peccatorum expiatorem, talium mulierum mentionem non facit. Fratres autem Iudae commemorat, ut ostendat eos ad Dei populum pertinere, cum tamen Ismael, frater Isaac, et Esau, frater Iacob, a populo Dei fuerint separati; propter quod in generatione Christi non commemorantur. Et etiam ut superbiam de nobilitate excludat, multi enim fratrum Iudae ex ancillis nati fuerunt, sed omnes simul erant patriarchae et tribuum principes. Phares autem et

Zaram simul nominantur, ut Ambrosius dicit, super Luc., quia per eos gemina describitur vita populorum, una secundum legem, quae significatur per Zaram; altera per fidem, quae significatur per Phares. Fratres autem Iechoniae ponit, quia omnes regnaverunt diversis temporibus, quod in aliis regibus non acciderat. Vel quia eorum similis fuit et iniquitas et miseria.

Articulus 4

[48186] III^a q. 31 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod materia corporis Christi non debuit esse assumpta de femina. Sexus enim masculinus est nobilior quam sexus femininus. Sed maxime decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humana natura. Ergo non videtur quod debuerit de femina carnem assumere, sed magis de viro, sicut Heva de costa viri formata est.

[48187] III^a q. 31 a. 4 arg. 2 Praeterea, quicumque ex femina concipitur, utero feminae includitur. Sed Deo, *qui caelum et terram implet*, ut dicitur Ierem. XXIII, non competit ut parvo feminae utero includatur. Ergo videtur quod non debuit concipi de femina.

[48188] III^a q. 31 a. 4 arg. 3 Praeterea, illi qui concipiuntur ex femina, quandam immunditiam patiuntur, ut dicitur Iob XXV, *nunquid iustificari potest homo comparatus Deo? Aut apparere mundus natus de muliere?* Sed in Christo nulla immunditia esse debuit, ipse enim est Dei sapientia, de qua dicitur, Sap. VII, quod *nihil inquinatum in illam incurrit.* Ergo non videtur quod debuerit carnem assumpsisse de femina.

[48189] III^a q. 31 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *misit Deus filium suum factum ex muliere.*

[48190] III^a q. 31 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, licet filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet. Primo quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo, quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, conveniens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret quia ille vir de femina natus est.* Secundo, quia per hoc veritas incarnationis adstruitur. Unde Ambrosius dicit, in libro de incarnatione, *multa secundum naturam invenies, et ultra naturam. Secundum conditionem etenim naturae in utero*, feminei scilicet corporis, *fuit; sed supra conditionem virgo concepit, virgo generavit, ut crederes quia Deus erat qui innovabat naturam; et homo erat, qui secundum naturam nascebatur ex homine.* Et Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *si omnipotens Deus hominem, ubicumque formatum, non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris; nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur; et, dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit? Nunc vero ita inter Deum et hominem mediator apparuit ut, in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret.* Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanae. Nam primus homo productus est ex limo terrae

sine viro et femina; Heva vero producta est ex viro sine femina; ceteri vero homines producuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro.

[48191] III^{a} q. 31 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sexus masculinus est nobilior quam femineus, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus femininus contemneretur, congruum fuit ut carnem assumeret de femina. Unde Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *nolite vos ipsos contemnere, viri, filius Dei virum suscepit. Nolite vos ipsas contemnere, feminae, filius Dei natus est ex femina.*

[48192] III^{a} q. 31 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XXIII libro contra Faustum, qui hac obiectione utebatur, *non plane, inquit, Catholica fides, quae Christum, Dei filium, natum secundum carnem credit ex virgine ullo modo eundem Dei filium sic in utero mulieris includit quasi extra non sit, quasi caeli et terrae administrationem deseruerit, quasi a patre recesserit. Sed vos, Manichaei, corde illo quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis.* Ut enim dicit in epistola ad Volusianum, *hominum iste sensus est nihil nisi corpora valentium cogitare, quorum nullum potest esse ubique totum, quoniam per innumerabiles partes aliud alibi habeat necesse est. Longe aliud est natura animae quam corporis. Quanto magis Dei, qui creator est animae et corporis. Novit ubique totus esse, et nullo contineri loco; novit venire, non recedendo ubi erat; novit abire, non deserendo quo venerat.*

[48193] III^{a} q. 31 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in conceptione viri ex femina non est aliquid immundum inquantum est opus Dei, unde dicitur Act. X, *quod Deus creavit, tu ne commune dixeris*, idest immundum. Est tamen aliqua ibi immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine aliquis concipitur ex commixtione maris et feminae. Quod tamen in Christo non fuit, ut supra ostensum est. Si tamen aliqua ibi esset immunditia, ex ea non inquinaretur Dei verbum, quod nullo modo est mutabile. Unde Augustinus dicit, in libro contra quinque haereses, *dicit Deus, creator hominis, quid est quod te permovet in mea nativitate? Non sum libidinis conceptus cupiditate. Ego matrem de qua nascerer, feci. Si solis radius cloacarum sordes siccare novit, eis inquinari non novit multo magis splendor lucis aeternae quocumque radiaverit mundare potest, ipse pollui non potest.*

Articulus 5

[48194] III^{a} q. 31 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus virginis. Dicitur enim in collecta quod *Deus verbum suum de virgine carnem sumere voluit.* Sed caro differt a sanguine. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine virginis.

[48195] III^{a} q. 31 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut mulier formata est miraculose de viro, ita corpus Christi miraculose formatum est de virgine. Sed mulier non dicitur esse formata de sanguine viri, sed magis de carne et ossibus eius, secundum illud quod dicitur Gen. II, *hoc nunc os ex ossibus meis,*

et caro de carne mea. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi formari debuerit de sanguine virginis, sed de carnibus et ossibus eius.

[48196] III^{a} q. 31 a. 5 arg. 3 Praeterea, corpus Christi fuit eiusdem speciei cum corporibus aliorum hominum. Sed corpora aliorum hominum non formantur ex purissimo sanguine, sed ex semine et sanguine menstruo. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi fuerit conceptum ex purissimis sanguinibus virginis.

[48197] III^{a} q. 31 a. 5 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod *filius Dei construxit sibi ipsi ex castis et purissimis sanguinibus virginis carnem animatam anima rationali.*

[48198] III^{a} q. 31 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturae quod est natus ex femina, sed supra conditionem naturae quod est natus ex virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animalis femina materiam ministret, ex parte autem maris sit activum principium in generatione, sicut probat philosophus, in libro de Generat. Animal. Femina autem quae ex mare concipit, non est virgo. Et ideo ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina, sed ad naturalem modum generationis eius pertinet quod materia de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiae quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis. Haec autem materia, secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quandam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum.

[48199] III^{a} q. 31 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum beata virgo fuerit eiusdem naturae cum aliis feminis, consequens est quod habuerit carnem et ossa eiusdem naturae. Carnes autem et ossa in aliis feminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis, et ideo subtrahi non possunt sine corruptione corporis vel deminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut deminutionem integritati matris eius inferre debuit. Et ideo non debuit corpus Christi formari de carne vel ossibus virginis, sed de sanguine, qui nondum est actu pars, sed est potentia totum, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Et ideo dicitur carnem de virgine sumpsisse, non quod materia corporis fuerit actu caro, sed sanguis, qui est potentia caro.

[48200] III^{a} q. 31 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in prima parte dictum est, Adam, quia institutus erat ut principium quoddam humanae naturae, habebat in suo corpore aliquid carnis et ossis quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum inquantum erat naturae humanae principium. Et de tali formata est mulier, absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis.

[48201] III^{a} q. 31 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod semen feminae non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit produci ad perfectum seminis complementum, propter imperfectionem virtutis femineae. Et ideo tale semen non est materia quae de necessitate requiratur ad conceptum, sicut philosophus dicit, in libro de Generat. Animal.

Et ideo in conceptione Christi non fuit, praesertim quia, licet sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resolvitur, sicut et semen maris; in illo autem conceptu virginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideo Damascenus dicit quod corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem feminae per singulos menses emittunt, impuritatem quandam naturalem habet corruptionis, sicut et ceterae superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus, sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis qui digestione quadam est praeparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, inquantum ex ipsa commixtione maris et feminae talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione spiritus sancti talis sanguis in utero virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideo dicitur corpus Christi *ex castissimis et purissimis sanguinibus virginis formatum.*

Articulus 6

[48202] III^{a} q. 31 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus. Dicit enim Augustinus, X super Gen. ad Litt., quod caro Christi fuit in Adam et Abraham secundum corpulentam substantiam. Sed corpulenta substantia est quiddam signatum. Ergo caro Christi fuit in Adam et Abraham et in aliis patribus secundum aliquid signatum.

[48203] III^{a} q. 31 a. 6 arg. 2 Praeterea, Rom. I dicitur quod *Christus factus est ex semine David secundum carnem.* Sed semen David fuit aliquid signatum in ipso. Ergo Christus fuit in David secundum aliquid signatum, et eadem ratione in aliis patribus.

[48204] III^{a} q. 31 a. 6 arg. 3 Praeterea, Christus ad humanum genus affinitatem habet inquantum ex humano genere carnem assumpsit. Sed si caro illa non fuit secundum aliquid signatum in Adam, nullam videtur habere affinitatem ad humanum genus, quod ex Adam derivatur, sed magis ad alias res, unde materia carnis eius assumpta est. Videtur ergo quod caro Christi fuerit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum.

[48205] III^{a} q. 31 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., quocumque modo Christus fuit in Adam et Abraham, alii homines ibi fuerunt, sed non convertitur. Alii autem homines non fuerunt in Adam et Abraham secundum aliquam materiam signatam, sed solum secundum originem, ut in prima parte habitum est. Ergo neque Christus fuit in Adam et Abraham secundum aliquid signatum, et, eadem ratione, nec in aliis patribus.

[48206] III^{a} q. 31 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, materia corporis Christi non fuit caro et os beatae virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis eius, sed sanguis, qui est potentia caro. Quidquid autem fuit in beata virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis beatae virginis. Unde illud quod fuit in beata virgine a parentibus acceptum, non

fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est quod corpus Christi non fuit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum, ita scilicet quod aliqua pars corporis Adae, vel alicuius alterius, posset designari determinate, ut diceretur quod ex hac materia formabitur corpus Christi, sed fuit ibi secundum originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris eius. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi quam corpus matris eius, quod non fuit in patribus secundum materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in prima parte dictum est.

[48207] III^{a} q. 31 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Christus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, non est intelligendum hoc modo, quod corpus Christi in Adam fuerit quaedam corpulenta substantia, sed quia corpulenta substantia corporis Christi, idest materia quam sumpsit ex virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in principio materiali; quia scilicet per virtutem generativam Adae, et aliorum ab Adam descendentium usque ad beatam virginem, factum est ut illa materia taliter praepararetur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundum corpulentam substantiam, non autem secundum seminalem rationem.

[48208] III^{a} q. 31 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus Christi non fuerit in Adam et in aliis patribus secundum seminalem rationem, corpus tamen beatae virginis, quod ex semine maris est conceptum, fuit in Adam et in aliis patribus secundum rationem seminalem. Et ideo, mediante beata virgine, Christus secundum carnem dicitur esse ex semine David per modum originis.

[48209] III^{a} q. 31 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus habet affinitatem ad humanum genus secundum similitudinem speciei. Similitudo autem speciei attenditur, non secundum materiam remotam, sed secundum materiam proximam, et secundum principium activum, quod generat sibi simile in specie. Sic igitur affinitas Christi ad humanum genus sufficienter conservatur per hoc quod corpus Christi formatum est ex sanguinibus virginis, derivatis secundum originem ab Adam et aliis patribus. Nec refert ad hanc affinitatem undecumque materia illorum sanguinum sumpta fuerit, sicut nec hoc refert in generatione aliorum hominum, sicut in prima parte dictum est.

Articulus 7

[48210] III^{a} q. 31 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Dicitur enim Sap. VII quod in divinam sapientiam nihil inquinatum incurrit. Christus autem est Dei sapientia, ut dicitur I ad Cor. I. Ergo caro Christi nunquam peccato inquinata fuit.

[48211] III^{a} q. 31 a. 7 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, quod *Christus primitias nostrae naturae assumpsit.* Sed in primo statu caro humana non erat peccato infecta. Ergo caro

Christi non fuit infecta nec in Adam nec in aliis patribus.

[48212] III^{a} q. 31 a. 7 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., quod *natura humana semper habuit, cum vulnere, vulneris medicinam.* Sed id quod est infectum, non potest esse vulneris medicina, sed magis ipsum indiget medicina. Ergo semper in natura humana fuit aliquid non infectum, ex quo postmodum est corpus Christi formatum.

[48213] III^{a} q. 31 a. 7 s. c. Sed contra est quod corpus Christi non refertur ad Adam et ad alios patres nisi mediante corpore beatae virginis, de qua carnem assumpsit. Sed corpus beatae virginis totum fuit in originali conceptum, ut supra dictum est, et ita etiam, secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxium. Ergo caro Christi, secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxia.

[48214] III^{a} q. 31 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, cum dicimus Christum, vel eius carnem, fuisse in Adam et in aliis patribus, comparamus ipsum, vel carnem eius, ad Adam et ad alios patres. Manifestum est autem quod alia fuit conditio patrum, et alia Christi, nam patres fuerunt subiecti peccato, Christus autem fuit omnino a peccato immunis. Dupliciter ergo in hac comparatione errare contingit. Uno modo, ut attribuamus Christo, vel carni eius, conditionem quae fuit in patribus, puta si dicamus quod Christus in Adam peccavit quia in eo aliquo modo fuit. Quod falsum est, quia non eo modo in eo fuit ut ad Christum peccatum Adae pertineret; quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiae legem, sive secundum rationem seminalem, ut supra dictum est. Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quod actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis eius, ut scilicet, quia caro Christi, secundum quod in Christo fuit, non fuit peccato obnoxia, ita etiam in Adam et in aliis patribus fuit aliqua pars corporis eius quae non fuit peccato obnoxia, ex qua postmodum corpus Christi formaretur; sicut quidam posuerunt. Quod quidem esse non potest. Primo, quia caro Christi non fuit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui a reliqua eius carne sicut purum ab impuro, sicut iam supra dictum est. Secundo quia, cum caro humana peccato inficiatur ex hoc quod est per concupiscentiam concepta, sicut tota caro alicuius hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur. Et ideo dicendum est quod tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia, nec fuit in eis aliquid a peccato immune, de quo postmodum corpus Christi formaretur.

[48215] III^{a} q. 31 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus non assumpsit carnem humani generis subditam peccato, sed ab omni infectione peccati mundatam. Et ideo *in Dei sapientiam nihil inquinatum incurrit.*

[48216] III^{a} q. 31 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus dicitur primitias nostrae naturae assumpsisse, quantum ad similitudinem conditionis, quia scilicet assumpsit carnem peccato non infectam, sicut fuerat caro hominis ante peccatum. Non autem hoc intelligitur secundum continuationem puritatis, ita scilicet quod illa caro puri hominis servaretur a peccato immunis usque ad formationem corporis Christi.

[48217] III^{a} q. 31 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod in humana natura, ante Christum, erat

vulnus, idest infectio originalis peccati, in actu. Medicina autem vulneris non erat ibi actu, sed solum secundum virtutem originis, prout ab illis patribus propaganda erat caro Christi.

Articulus 8

[48218] III^{a} q. 31 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Christus fuerit in lumbis Abrahae decimatus. Dicit enim apostolus, ad Heb. VII, quod levi, pronepos Abrahae, decimatus fuit in Abraham, quia, eo decimas dante Melchisedech, adhuc levi erat in lumbis eius. Similiter Christus erat in lumbis Abrahae quando decimas dedit. Ergo ipse etiam Christus decimatus fuit in Abraham.

[48219] III^{a} q. 31 a. 8 arg. 2 Praeterea, Christus est ex semine Abrahae secundum carnem quam de matre accepit. Sed mater eius fuit decimata in Abraham. Ergo, pari ratione, Christus.

[48220] III^{a} q. 31 a. 8 arg. 3 *Praeterea, illud in Abraham decimabatur quod indigebat curatione*, ut Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt. Curatione autem indigebat omnis caro peccato obnoxia. Cum ergo caro Christi fuerit peccato obnoxia, sicut dictum est, videtur quod caro Christi in Abraham fuerit decimata.

[48221] III^{a} q. 31 a. 8 arg. 4 Praeterea, hoc non videtur aliquo modo derogare dignitati Christi. Nihil enim prohibet, patre alicuius pontificis decimas dante alicui sacerdoti, filium eius pontificem maiorem esse simplici sacerdote. Licet ergo dicatur Christus decimatus, Abraham decimas dante Melchisedech, non tamen propter hoc excluditur quin Christus sit maior quam Melchisedech.

[48222] III^{a} q. 31 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt. quod Christus ibi, scilicet in Abraham, *decimatus non est, cuius caro inde non fervorem vulneris, sed materiam medicaminis traxit.*

[48223] III^{a} q. 31 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, secundum intentionem apostoli, oportet dicere quod Christus in lumbis Abrahae non fuerit decimatus. Probat enim apostolus maius esse sacerdotium quod est secundum ordinem Melchisedech, sacerdotio levitico, per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech, adhuc levi existente in lumbis eius, ad quem pertinet legale sacerdotium. Si autem Christus etiam in Abraham decimatus esset, eius sacerdotium non esset secundum ordinem Melchisedech, sed minus sacerdotio Melchisedech. Et ideo dicendum est quod Christus non est decimatus in lumbis Abrahae, sicut levi. Quia enim ille qui decimas dat, novem sibi retinet et decimum alii attribuit, quod est perfectionis signum, inquantum est quodammodo terminus omnium numerorum, qui procedunt usque ad decem; inde est quod ille qui decimas dat, protestatur se imperfectum et perfectionem alii attribuere. Imperfectio autem humani generis est propter peccatum, quod indiget perfectione eius qui a peccato curat. Curare autem a peccato est solius Christi, ipse enim est *agnus qui tollit peccatum mundi*, ut dicitur Ioan. I. Figuram autem eius gerebat Melchisedech, ut apostolus probat, Heb. VII. Per hoc ergo quod Abraham Melchisedech

decimas dedit, praefiguravit se, velut in peccato conceptum, et omnes qui ab eo descensuri erant ea ratione ut peccatum originale contraherent, indigere curatione quae est per Christum. Isaac autem et Iacob et levi, et omnes alii, sic fuerunt in Abraham ut ex eo derivarentur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem, per quam originale contrahitur. Et ideo omnes in Abraham sunt decimati, idest praefigurati indigere curatione quae est per Christum. Solus autem Christus sic fuit in Abraham ut ab eo derivaretur non secundum rationem seminalem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideo non fuit in lumbis Abrahae decimatus.

[48224] III^{a} q. 31 a. 8 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[48225] III^{a} q. 31 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia beata virgo fuit in originali concepta, fuit in Abraham sicut curatione indigens. Et ideo fuit ibi decimata, velut inde descendens secundum seminalem rationem. De corpore autem Christi non est sic, ut dictum est.

[48226] III^{a} q. 31 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod caro Christi dicitur fuisse in antiquis patribus peccato obnoxia, secundum qualitatem quam habuit in ipsis parentibus, qui fuerunt decimati. Non autem secundum qualitatem quam habet prout est actu in Christo, qui non est decimatus.

[48227] III^{a} q. 31 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod sacerdotium leviticum secundum carnis originem derivabatur. Unde non minus fuit in Abraham quam in levi. Unde per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedec tanquam maiori, ostenditur sacerdotium Melchisedec, inquantum gerit figuram Christi, esse maius sacerdotio levitico. Sacerdotium autem Christi non sequitur carnis originem, sed gratiam spiritualem. Et ideo potest esse quod pater dedit decimas alicui sacerdoti tanquam minor maiori, et tamen filius eius, si sit pontifex, est maior illo sacerdote, non propter carnis originem, sed propter gratiam spiritualem, quam habet a Christo.

Quaestio 32

Prooemium

[48228] III^{a} q. 32 pr. Deinde considerandum est de principio activo in conceptione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi. Secundo, utrum possit dici quod Christus sit conceptus de spiritu sancto. Tertio, utrum possit dici quod spiritus sanctus sit pater Christi secundum carnem. Quarto, utrum beata virgo aliquid active egerit in conceptione Christi.

Articulus 1

[48229] III^{a} q. 32 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod efficere conceptionem Christi

non debeat attribui spiritui sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in I de Trin., *indivisa sunt opera Trinitatis, sicut et indivisa est essentia Trinitatis.* Sed efficere conceptionem Christi est quoddam opus divinum. Ergo videtur quod non magis sit attribuendum spiritui sancto quam patri vel filio.

[48230] III^{a} q. 32 a. 1 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, Galat. IV, *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere*, quod exponens Augustinus, IV de Trin., dicit, *eo utique missum, quo factum ex muliere.* Sed missio filii attribuitur praecipue patri, ut in prima parte habitum est. Ergo et conceptio, secundum quam factus est ex muliere, debet praecipue patri attribui.

[48231] III^{a} q. 32 a. 1 arg. 3 Praeterea, Proverb. IX dicitur, *sapientia aedificavit sibi domum.* Est autem sapientia Dei ipse Christus, secundum illud I Cor. I, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Domus autem huius sapientiae est corpus Christi, quod etiam dicitur templum eius, secundum illud Ioan. II, *hoc autem dicebat de templo corporis sui.* Ergo videtur quod efficere conceptionem corporis Christi debeat praecipue attribui filio. Non ergo spiritui sancto.

[48232] III^{a} q. 32 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. I, *spiritus sanctus superveniet in te,* et cetera.

[48233] III^{a} q. 32 a. 1 co. Respondeo dicendum quod conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata, attribuitur tamen hoc spiritui sancto, triplici ratione. Primo quidem, quia hoc congruit causae incarnationis quae consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor patris et filii, ut in prima parte habitum est. Hoc autem ex maximo Dei amore provenit, ut filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali, unde dicitur Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.* Secundo, quia hoc congruit causae incarnationis ex parte naturae assumptae. Quia per hoc datur intelligi quod humana natura assumpta est a filio Dei in unitatem personae non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quae spiritui sancto attribuitur, secundum illud I Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.* Unde Augustinus dicit, in Enchirid., *iste modus quo est natus Christus de spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo, nullis praecedentibus meritis, ex ipso primo exordio naturae suae quo esse coepit, verbo Dei copularetur in tantam unitatem personae ut idem ipse esset filius Dei.* Tertio, quia hoc congruit termino incarnationis. Ad hoc enim terminata est incarnatio ut homo ille qui concipiebatur, esset sanctus et filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur spiritui sancto. Nam per ipsum efficiuntur homines filii Dei, secundum illud Galat. IV, *quoniam estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda nostra, clamantem, abba, pater.* Ipse est etiam spiritus sanctificationis, ut dicitur Rom. I. Sicut ergo alii per spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per spiritum sanctum est in sanctitate conceptus ut esset filius Dei naturalis. Unde Rom. I, secundum unam Glossam, quod praemittitur, qui praedestinatus est filius Dei in virtute, manifestatur per id quod immediate sequitur, secundum spiritum sanctificationis, idest, per hoc quod est conceptus de spiritu sancto. Et ipse Angelus annuntians, per hoc quod praemiserat, spiritus sanctus superveniet in te, concludit, *ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.*

[48234] III^{a} q. 32 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod opus conceptionis commune quidem est

toti Trinitati, secundum tamen modum aliquem attribuitur singulis personis. Nam patri attribuitur auctoritas respectu personae filii, qui per huiusmodi conceptionem sibi assumpsit; filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed spiritui sancto attribuitur formatio corporis quod assumitur a filio. Nam spiritus sanctus est spiritus filii, secundum illud Galat. IV, *misit Deus spiritum filii sui.* Sicut autem virtus animae quae est in semine, per spiritum qui in semine concluditur, format corpus in generatione aliorum hominum; ita virtus Dei, quae est ipse filius, secundum illud I ad Cor. I, *Christum Dei virtutem*, per spiritum sanctum corpus formavit quod assumpsit. Et hoc etiam verba Angeli demonstrant dicentis, spiritus sanctus superveniet in te, quasi ad praeparandam et formandam materiam corporis Christi; et virtus altissimi, idest Christus, obumbrabit tibi, *idest, corpus humanitatis in te accipiet incorporeum lumen divinitatis, umbra enim a lumine formatur et corpore*, ut Gregorius dicit, XVIII Moral. Altissimus autem intelligitur pater, cuius virtus est filius.

[48235] III^{a} q. 32 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod missio refertur ad personam assumentem, quae a patre mittitur, sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione spiritus sancti formatur. Et ideo, licet missio et conceptio sint idem subiecto, quia tamen differunt ratione, missio attribuitur patri, efficere autem conceptionem spiritui sancto, sed carnem assumere filio attribuitur.

[48236] III^{a} q. 32 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., *quaestio ista gemina ratione potest intelligi. Primo enim domus Christi Ecclesia est, quam aedificavit sibi sanguine suo. Deinde potest et corpus eius dici domus eius, sicut dicitur templum eius. Factum autem spiritus sancti filii Dei est, propter naturae et voluntatis unitatem.*

Articulus 2

[48237] III^{a} q. 32 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non debeat dici conceptus de spiritu sancto. Quia super illud Rom. XI, *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*, dicit Glossa Augustini, *attendendum quod non ait de ipso, sed ex ipso. Ex ipso enim caelum sunt et terra, quia fecit ea. Non autem de ipso, quia non de substantia sua.* Sed spiritus sanctus non formavit corpus Christi de substantia sua. Ergo Christus non debet dici conceptus de spiritu sancto.

[48238] III^{a} q. 32 a. 2 arg. 2 Praeterea, principium activum de quo aliquid concipitur, se habet sicut semen in generatione. Sed spiritus sanctus non se habuit sicut semen in conceptione Christi. Dicit enim Hieronymus, in Exposit. Catholicae fidei, *non, sicut quidam sceleratissimi opinantur, spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine, sed potentia et virtute creatoris dicimus esse operatum*, idest formatum, *corpus Christi.* Non ergo debet dici quod Christus sit conceptus de spiritu sancto.

[48239] III^{a} q. 32 a. 2 arg. 3 Praeterea, nihil unum de duobus formatur nisi aliquo modo commixtis. Sed corpus Christi formatum est de virgine Maria. Si ergo Christus dicatur conceptus de spiritu sancto, videtur quod facta sit commixtio quaedam spiritus sancti et materiae quam virgo ministravit, quod patet esse falsum. Non ergo Christus debet dici conceptus de spiritu sancto.

[48240] III^{a} q. 32 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. I, *antequam convenirent, inventa est in utero habens de spiritu sancto.*

[48241] III^{a} q. 32 a. 2 co. Respondeo dicendum quod conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo ratione ipsius corporis. In spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi. Nam ad ipsum filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis, ad corpus autem eius habet habitudinem causae efficientis. Haec autem praepositio de utramque habitudinem designat, sicut cum dicimus hominem aliquem de suo patre. Et ideo convenienter dicere possumus Christum esse conceptum de spiritu sancto, hoc modo quod efficacia spiritus sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas ad personam assumentem.

[48242] III^{a} q. 32 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi, quia non est consubstantiale spiritui sancto, non proprie potest dici de spiritu sancto conceptum, sed magis ex spiritu sancto, sicut Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, *quod ex aliquo est, aut ex substantia aut ex potestate eius est, ex substantia, sicut filius, qui a patre est; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quo modo et in utero habuit Maria ex spiritu sancto.*

[48243] III^{a} q. 32 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod super hoc videtur esse quaedam diversitas Hieronymi ad quosdam alios doctores, qui asserunt spiritum sanctum in conceptione fuisse pro semine. Dicit enim Chrysostomus, super Matth., *unigenito Dei in virginem ingressuro praecessit spiritus sanctus, ut, praecedente spiritu sancto, in sanctificationem nascatur Christus secundum corpus, divinitate ingrediente pro semine.* Et Damascenus dicit, in III libro, *obumbravit super ipsam Dei sapientia et virtus, velut divinum semen.* Sed hoc de facili solvitur. Quia secundum quod in semine intelligitur virtus activa, sic Chrysostomus et Damascenus comparant semini spiritum sanctum, vel etiam filium, qui est virtus altissimi. Secundum autem quod in semine intelligitur substantia corporalis quae in conceptione transmutatur, negat Hieronymus spiritum sanctum fuisse pro semine.

[48244] III^{a} q. 32 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in Enchirid., non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de spiritu sancto, et de Maria virgine, nam de Maria virgine materialiter, de spiritu sancto effective. Et ideo non habuit hic locum commixtio.

Articulus 3

[48245] III^{a} q. 32 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem. Quia secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., *pater dat principium activum in generatione, mater vero ministrat materiam.* Sed beata virgo dicitur mater Christi propter materiam quam in conceptione eius ministravit. Ergo videtur quod etiam spiritus sanctus possit dici pater eius, propter hoc quod fuit principium activum in conceptione ipsius.

[48246] III^a q. 32 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut mentes aliorum sanctorum formantur per spiritum sanctum, ita etiam corpus Christi est per spiritum sanctum formatum. Sed alii sancti, propter praedictam formationem, dicuntur filii totius Trinitatis, et per consequens spiritus sancti. Videtur ergo quod Christus debeat dici filius spiritus sancti, inquantum corpus eius est spiritu sancto formatum.

[48247] III^a q. 32 a. 3 arg. 3 Praeterea, Deus dicitur pater noster secundum hoc quod nos fecit, secundum illud Deut. XXXII, *nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?* Sed spiritus sanctus fecit corpus Christi, ut dictum est. Ergo spiritus sanctus debet dici pater Christi secundum corpus ab ipso formatum.

[48248] III^a q. 32 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., *natus est Christus de spiritu sancto non sicut filius, et de Maria virgine sicut filius.*

[48249] III^a q. 32 a. 3 co. Respondeo dicendum quod nomina paternitatis et maternitatis et filiationis generationem consequuntur, non tamen quamlibet, sed proprie generationem viventium, et praecipue animalium. Non enim dicimus quod ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram, sed hoc solum dicimus in animalibus quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accepit nomen, sed solum illud quod generatur in similitudine generantis. Unde, sicut Augustinus dicit, non dicimus quod capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis; nec etiam dicimus quod homo qui nascitur sit filius seminis, quia nec capillus habet similitudinem hominis; nec homo qui nascitur habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio, tam in divinis quam in humanis. Si autem sit similitudo imperfecta, est etiam filiatio imperfecta. Sicut in homine est quaedam similitudo Dei imperfecta, et inquantum creatus est ad imaginem Dei, et inquantum creatus est secundum similitudinem gratiae. Et ideo utroque modo potest homo dici filius eius, et quia, scilicet, est creatus ad imaginem eius; et quia est ei assimilatus per gratiam. Est autem considerandum quod illud quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam, sicut, quia Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis, nunquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. Christus autem est filius Dei secundum perfectam rationem filiationis. Unde, quamvis secundum humanam naturam sit creatus et iustificatus non tamen debet dici filius Dei neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis aeternae, secundum quam est filius patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis.

[48250] III^a q. 32 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus conceptus est de Maria virgine materiam ministrante in similitudinem speciei. Et ideo dicitur filius eius. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de spiritu sancto sicut de activo principio, non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo. Et ideo Christus non dicitur filius spiritus sancti.

[48251] III^a q. 32 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod homines qui spiritualiter formantur a

spiritu sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis. Et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quae est secundum similitudinem gratiae, quae est a tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est.

[48252] III^{a} q. 32 a. 3 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium.

Articulus 4

[48253] III^{a} q. 32 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beata virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod *spiritus sanctus supervenit virgini, purgans ipsam, et virtutem susceptivam verbi Dei tribuens, simul autem et generativam.* Sed virtutem generativam passivam habebat a natura, sicut et quaelibet femina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam. Et sic aliquid active egit in conceptione Christi.

[48254] III^{a} q. 32 a. 4 arg. 2 Praeterea, omnes virtutes animae vegetabilis sunt virtutes activae, sicut Commentator dicit, in II de anima. Sed potentia generativa, tam in mare quam in femina, pertinet ad animam vegetabilem. Ergo, tam in mare quam in femina, active operatur ad conceptum prolis.

[48255] III^{a} q. 32 a. 4 arg. 3 Praeterea, femina ad conceptionem prolis materiam ministrat ex qua naturaliter corpus prolis formatur. Sed natura est principium motus intrinsecum. Ergo videtur quod in ipsa materia quam beata virgo ministravit ad conceptum Christi, fuit aliquod principium activum.

[48256] III^{a} q. 32 a. 4 s. c. Sed contra est quod principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed, sicut Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., *corpus Christi in sola materia corporali, per divinam conceptionis formationisque rationem, de virgine assumptum est, non autem secundum aliquam rationem seminalem humanam.* Ergo beata virgo nihil active fecit in conceptione corporis Christi.

[48257] III^{a} q. 32 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quidam dicunt beatam virginem aliquid active esse operatam in conceptione Christi, et naturali virtute, et supernaturali. Naturali quidem virtute, quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium. Alioquin, credunt quod non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur. Quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum non solum activum, sed etiam passivum, expresse enim dicit philosophus, in VIII Physic., quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu. Nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens et alia sit mota, quod in solis animatis contingit, ut probatur in VIII Physic. Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret, quae est sanguis menstruus; sed etiam semen, quod, commixtum virili semini, habet

virtutem activam in generatione. Et quia in beata virgine nulla fuit facta resolutio seminis, propter integerrimam eius virginitatem, dicunt quod spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliae matres habent per semen resolutum. Sed hoc non potest stare. Quia, cum *quaelibet res sit propter suam operationem*, ut dicitur II de caelo; natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae. Propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae. Quia igitur beata virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi, sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam patrem fuisse Christi; sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur huiusmodi potentiam activam sibi frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi beata virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit. Operata tamen est ante conceptionem aliquid active, praeparando materiam ut esset apta conceptui.

[48258] III^{a} q. 32 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa conceptio tria privilegia habuit, scilicet, quod esset sine peccato originali; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; item quod esset conceptio virginis. Et haec tria habuit a spiritu sancto. Et ideo dicit Damascenus, quantum ad primum, quod spiritus sanctus supervenit virgini purgans ipsam, idest, praeservans ne cum peccato originali conciperet. Quantum ad secundum, dicit, et virtutem susceptivam verbi Dei tribuens, idest, ut conciperet verbum Dei. Quantum autem ad tertium, dicit, simul et generativam, ut, scilicet, manens virgo posset generare, non quidem active sed passive, sicut aliae matres hoc consequuntur ex semine viri.

[48259] III^{a} q. 32 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativae quae est in mare. Et ideo, sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II Physic.; ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus vero activa maris format materiam praeparatam.

[48260] III^{a} q. 32 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad hoc quod transmutatio sit naturalis, non requiritur quod in materia sit principium activum, sed solum passivum, ut dictum est.

Quaestio 33

Prooemium

[48261] III^{a} q. 33 pr. Deinde considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum. Secundo, utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum. Tertio, utrum in primo instanti conceptionis fuerit a verbo assumptum. Quarto, utrum conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

Articulus 1

[48262] III^a q. 33 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis. Dicitur enim Ioan. II, *quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc*, quod exponens Augustinus, in IV de Trin., dicit, *hic numerus perfectioni dominici corporis aperte congruit.* Et in libro octoginta trium quaest. dicit, *non absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus eius figurabat, ut, quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione.* Non ergo in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfecte formatum.

[48263] III^a q. 33 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad formationem corporis Christi requirebatur motus localis, quo purissimi sanguines de corpore virginis ad locum congruum generationi pervenirent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti, eo quod tempus motus dividitur secundum divisionem mobilis, ut probatur in VI Physic. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

[48264] III^a q. 33 a. 1 arg. 3 Praeterea, corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus virginis, ut supra habitum est. Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis et caro, quia sic materia simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, et aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

[48265] III^a q. 33 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut potentia augmentativa requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam virtus generativa, utraque enim est potentia naturalis ad vegetabilem animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut et aliorum hominum corpora, dicitur enim Luc. II, quod *proficiebat aetate et sapientia.* Ergo videtur quod, pari ratione, formatio corporis eius, quae pertinet ad vim generativam, non fuerit in instanti, sed determinato tempore quo aliorum hominum corpora formantur.

[48266] III^a q. 33 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XVIII Moral., *Angelo nuntiante, et spiritu adveniente, mox verbum in utero, mox intra uterum verbum caro.*

[48267] III^a q. 33 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in conceptione corporis Christi tria est considerare, primo quidem, motum localem sanguinis ad locum generationis; secundo, formationem corporis ex tali materia; tertio, augmentum quo perducitur ad quantitatem perfectam. In quorum medio ratio conceptionis consistit, nam primum est conceptioni praeambulum; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti, quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cuiuscumque, cuius partes successive subintrant locum. Similiter et tertium oportet esse successivum. Tum quia augmentum non est sine motu locali. Tum etiam quia procedit ex virtute animae iam in corpore formato operantis, quae non operatur nisi in tempore. Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primo quidem, propter virtutem agentis infinitam, scilicet spiritus sancti, per quem cor-

pus Christi est formatum, ut supra dictum est. Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto fuerit maioris virtutis. Unde agens infinitae virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundo, ex parte personae filii, cuius corpus formabatur. Non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis praecessisset, non posset tota conceptio attribui filio Dei, quae non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfecte formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset.

[48268] III^{a} q. 33 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini utrobique non refertur ad solam formationem corporis Christi, sed ad formationem simul cum determinato augmento usque ad tempus partus. Unde secundum rationem illius numeri dicitur perfici tempus novem mensium, quo Christus fuit in utero virginis.

[48269] III^{a} q. 33 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod motus ille localis non comprehenditur infra ipsam conceptionem, sed est conceptioni praeambulus.

[48270] III^{a} q. 33 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est assignare ultimum instans in quo materia illa fuit sanguis, sed est assignare ultimum tempus, quod continuatur, nullo interveniente medio, ad primum instans in quo fuit caro Christi formata. Et hoc instans fuit terminus temporis motus localis materiae ad locum generationis.

[48271] III^{a} q. 33 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius quod augetur, sed formatio corporis fit per potentiam generativam, non eius qui generatur, sed patris generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sicut supra dictum est, sed ex operatione spiritus sancti. Et ideo talis debuit esse formatio ut spiritum sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundum potentiam augmentativam animae Christi, quae cum sit specie conformis animae nostrae, eodem modo debuit corpus illud augmentari sicut et alia corpora hominum augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanae naturae.

Articulus 2

[48272] III^{a} q. 33 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non fuit animatum in primo instanti conceptionis. Dicit enim Leo Papa, in epistola ad Iulianum, *non alterius naturae erat caro Christi quam nostrae, nec alio illi quam ceteris hominibus anima est inspirata principio.* Sed aliis hominibus non infunditur anima in primo instanti suae conceptionis. Ergo neque corpori Christi anima debuit infundi in primo instanti suae conceptionis.

[48273] III^{a} q. 33 a. 2 arg. 2 Praeterea, anima, sicut quaelibet forma naturalis, requirit determinatam quantitatem in sua materia. Sed in primo instanti conceptionis corpus Christi non habuit

tantam quantitatem quantam habent corpora aliorum hominum quando animantur, alioquin, si continue fuisset postmodum augmentatum, vel citius fuisset natum; vel in sua nativitate fuisset maioris quantitatis quam alii infantes. Quorum primum est contra Augustinum, IV de Trin., ubi probat eum spatio novem mensium in utero virginis fuisse, secundum autem est contra Leonem Papam, qui, in sermone Epiphaniae, dicit, *invenerunt puerum Iesum in nullo ab humanae infantiae generalitate discretum.* Non ergo corpus Christi fuit animatum in primo instanti suae conceptionis.

[48274] III^{a} q. 33 a. 2 arg. 3 Praeterea, ubicumque est prius et posterius, oportet esse plura instantia. Sed secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., in generatione hominis requiritur prius et posterius, prius enim est vivum, et postea animal, et postea homo. Ergo non potuit animatio Christi perfici in primo instanti conceptionis.

[48275] III^{a} q. 33 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *simul caro, simul Dei verbi caro, simul caro animata anima rationali et intellectuali.*

[48276] III^{a} q. 33 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, ad hoc quod conceptio ipsi filio Dei attribuatur, ut in symbolo confitemur, dicentes, *qui conceptus est de spiritu sancto*; necesse est dicere quod ipsum corpus, dum conciperetur, esset a verbo Dei assumptum. Ostensum est autem supra quod verbum Dei assumpsit corpus mediante anima, et animam mediante spiritu, idest intellectu. Unde oportuit quod in primo instanti conceptionis corpus Christi esset animatum anima rationali.

[48277] III^{a} q. 33 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod principium inspirationis animae potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum dispositionem corporis. Et sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi, et corporibus aliorum hominum. Sicut enim statim, formato corpore alterius hominis, infunditur anima, ita fuit in Christo. Alio modo potest considerari dictum principium solum secundum tempus. Et sic, quia prius tempore formatum fuit perfecte corpus Christi, prius tempore fuit etiam animatum.

[48278] III^{a} q. 33 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima requirit debitam quantitatem in materia cui infunditur, sed ista quantitas quandam latitudinem habet, quia et in maiori et minori quantitate salvatur. Quantitas autem corporis quam habet cum primo sibi infunditur anima, proportionatur quantitati perfectae ad quam per augmentum perveniet, ita scilicet quod maiorum hominum maiorem quantitatem corpora habent in prima animatione. Christus autem in perfecta aetate habuit decentem et mediocrem quantitatem, cui proportionabatur quantitas quam corpus eius habuit in tempore quo aliorum hominum corpora animantur; minorem tamen habuit in principio suae conceptionis. Sed tamen illa parva quantitas non erat tam parva ut in ea non posset ratio animati corporis conservari, cum in tali quantitate quorundam parvorum hominum corpora animentur.

[48279] III^{a} q. 33 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in generatione aliorum hominum locum habet quod dicit philosophus, propter hoc quod successive corpus formatur et disponitur ad animam, unde primo, tanquam imperfecte dispositum, recipit animam imperfectam; et postmodum,

quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi, propter infinitam virtutem agentis, fuit perfecte dispositum in instanti. Unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, idest animam rationalem.

Articulus 3

[48280] III^{a} q. 33 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caro Christi prius fuit concepta, et postmodum assumpta. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro Christi per conceptionem esse incoepit. Ergo videtur quod fuerit assumpta a verbo Dei postquam fuit concepta.

[48281] III^{a} q. 33 a. 3 arg. 2 Praeterea, caro Christi fuit assumpta a verbo Dei mediante anima rationali. Sed in termino conceptionis accepit animam rationalem. Ergo in termino conceptionis fuit assumpta. Sed in termino conceptionis dicitur iam concepta. Ergo prius fuit concepta, et postmodum assumpta.

[48282] III^{a} q. 33 a. 3 arg. 3 Praeterea, in omni generato prius tempore est id quod est imperfectum, eo quod est perfectum, ut patet per philosophum, in IX Metaphys. Sed corpus Christi est quiddam generatum. Ergo ad ultimam perfectionem, quae consistit in unione ad verbum Dei, non statim in primo instanti conceptionis pervenit, sed primo fuit caro concepta, et postmodum assumpta.

[48283] III^{a} q. 33 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *firmissime tene, et nullatenus dubites carnem Christi non fuisse conceptam in utero virginis priusquam susciperetur a verbo.*

[48284] III^{a} q. 33 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, proprie dicimus Deum factum esse hominem, non autem proprie dicimus quod homo factus sit Deus, quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis; non autem praeexstitit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur a verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta antequam susciperetur a verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim praeter hypostasim verbi Dei. Quod est contra rationem incarnationis, secundum quam ponimus verbum Dei esse unitum humanae naturae, et omnibus partibus eius, in unitate hypostasis, nec fuit conveniens quod hypostasim praeexistentem humanae naturae, vel alicuius partis eius, verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumpta a verbo Dei.

[48285] III^{a} q. 33 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si caro Christi non fuisset in instanti formata seu concepta, sed per temporis successionem, oporteret alterum duorum sequi, vel quod assumptum nondum esset caro; vel quod prius esset conceptio carnis quam eius assumptio. Sed quia ponimus conceptionem in instanti esse perfectam, consequens est quod in illa carne simul fuit concipi et conceptum esse. Et sic, ut dicit Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *dicimus ipsum Dei verbum suae carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem verbi incarnatione conceptam.*

[48286] III^a q. 33 a. 3 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum. Nam simul dum caro illa concipitur, concepta est et animatur.

[48287] III^a q. 33 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in mysterio incarnationis non consideratur ascensus, quasi alicuius praeexistentis proficientis usque ad unionis dignitatem, sicut posuit Photinus haereticus. Sed potius ibi consideratur descensus, secundum quod perfectum Dei verbum imperfectionem naturae nostrae sibi assumpsit; secundum illud Ioan. VI, *descendi de caelo.*

Articulus 4

[48288] III^a q. 33 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod conceptio Christi fuerit naturalis. Secundum enim conceptionem carnis Christus dicitur filius hominis. Est autem verus et naturalis hominis filius, sicut et verus et naturalis Dei filius. Ergo eius conceptio fuit naturalis.

[48289] III^a q. 33 a. 4 arg. 2 Praeterea, nulla creatura producit operationem miraculosam. Sed conceptio Christi attribuitur beatae virgini, quae est pura creatura, dicitur enim quod virgo Christum concepit. Ergo videtur quod non sit miraculosa, sed naturalis conceptio.

[48290] III^a q. 33 a. 4 arg. 3 Praeterea, ad hoc quod aliqua transmutatio sit naturalis, sufficit quod principium passivum sit naturale, ut supra habitum est. Sed principium passivum ex parte matris in conceptione Christi fuit naturale, ut ex dictis patet. Ergo conceptio Christi fuit naturalis.

[48291] III^a q. 33 a. 4 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, in epistola ad Caium monachum, *super hominem operatur Christus ea quae sunt hominis, et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens.*

[48292] III^a q. 33 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, in libro de incarnatione, *multa in hoc mysterio et secundum naturam invenies, et ultra naturam.* Si enim consideremus id quod est ex parte materiae conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activae, totum est miraculosum. Et quia unumquodque magis iudicatur secundum formam quam secundum materiam; et similiter secundum agens quam secundum patiens, inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis.

[48293] III^a q. 33 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur naturalis filius hominis inquantum habet naturam humanam veram, per quam est filius hominis, licet eam miraculose habuerit, sicut caecus illuminatus videt naturaliter per potentiam visivam quam miraculose accepit.

[48294] III^a q. 33 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod conceptio attribuitur beatae virgini, non tanquam principio activo, sed quia ministravit materiam conceptui, et in eius utero est conceptio celebrata.

[48295] III^a q. 33 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod principium passivum naturale sufficit ad

transmutationem naturalem quando naturali et consueto modo movetur a principio activo proprio. Sed hoc in proposito non habet locum. Et ideo conceptio illa non potest dici simpliciter naturalis.

Quaestio 34

Prooemium

[48296] IIIª q. 34 pr. Deinde considerandum est de perfectione prolis conceptae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam. Secundo, utrum in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii. Tertio, utrum in eodem instanti potuerit mereri. Quarto, utrum in eodem instanti fuerit plene comprehensor.

Articulus 1

[48297] IIIª q. 34 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suae conceptionis. Dicitur enim I Cor. XV, *non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale.* Sed sanctificatio gratiae pertinet ad spiritualitatem. Non ergo statim a principio suae conceptionis Christus percepit gratiam sanctificationis, sed post aliquod spatium temporis.

[48298] IIIª q. 34 a. 1 arg. 2 Praeterea, sanctificatio videtur esse a peccato, secundum illud I Cor. VI, et hoc quidem fuistis aliquando, scilicet peccatores, *sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Sed in Christo nunquam fuit peccatum. Ergo non convenit sibi sanctificari per gratiam.

[48299] IIIª q. 34 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut per verbum Dei omnia facta sunt, ita per verbum incarnatum sunt omnes homines sanctificati qui sanctificantur, Heb. II, *qui sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes. Sed verbum Dei, per quod facta sunt omnia, non est factum*, ut Augustinus dicit, in I de Trin. Ergo Christus, per quem sanctificantur omnes, non est sanctificatus.

[48300] IIIª q. 34 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. I, *quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.* Et Ioan. X, *quem pater sanctificavit et misit in mundum.*

[48301] IIIª q. 34 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, abundantia gratiae sanctificantis animam Christi derivatur ex ipsa verbi unione, secundum illud Ioan. I, *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis.* Ostensum est autem supra quod in primo instanti conceptionis corpus Christi animatum fuit et a verbo Dei assumptum. Unde consequens est quod in primo instanti conceptionis Christus habuit plenitudinem gratiae sanctificantis animam et corpus eius.

[48302] IIIª q. 34 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille ordo quem ponit ibi apostolus, pertinet ad eos qui per profectum ad spiritualem statum perveniunt. In mysterio autem incar-

nationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi praeexistentis, in Deum. Et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas.

[48303] III^{a} q. 34 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sanctificari est aliquid fieri sanctum. Fit autem aliquid non solum ex contrario, sed etiam ex negative vel privative opposito, sicut album fit ex nigro, et etiam ex non albo. Nos autem ex peccatoribus sancti efficimur, et ita sanctificatio nostra est ex peccato. Sed Christus quidem, secundum hominem, factus est sanctus, quia hanc gratiae sanctitatem non semper habuit, non tamen factus est sanctus ex peccatore, quia peccatum nunquam habuit; sed factus est sanctus ex non sancto secundum hominem, non quidem privative, ut scilicet aliquando fuerit homo et non fuerit sanctus, sed negative, quia scilicet, quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam. Et ideo simul factus fuit homo et sanctus homo. Propter quod Angelus dixit, Luc. I, *quod nascetur ex te sanctum.* Quod exponens Gregorius, XVIII Moral., dicit, *ad distinctionem nostrae sanctitatis, Iesus sanctus nasciturus asseritur. Nos quippe, si sancti efficimur, non tamen nascimur, quia ipsa naturae corruptibilis conditione constringimur. Ille autem solus veraciter sanctus natus est, qui ex coniunctione carnalis copulae conceptus non est.*

[48304] III^{a} q. 34 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliter operatur pater creationem rerum per filium, aliter tota Trinitas sanctificationem hominum per hominem Christum. Nam verbum Dei est eiusdem virtutis et operationis cum Deo patre, unde pater non operatur per filium sicut per instrumentum, quod movet motum. Humanitas autem Christi est sicut instrumentum divinitatis, sicut supra dictum est. Et ideo humanitas Christi est sanctificans et sanctificata.

Articulus 2

[48305] III^{a} q. 34 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum hominem, non habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suae conceptionis. Prius est enim esse rei quam agere vel operari. Usus autem liberi arbitrii est quaedam operatio. Cum ergo anima Christi esse incoeperit in primo instanti conceptionis, ut ex praedictis patet, videtur esse impossibile quod in primo instanti conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

[48306] III^{a} q. 34 a. 2 arg. 2 Praeterea, usus liberi arbitrii est electio. Electio autem praesupponit deliberationem consilii, dicit enim philosophus, in III Ethic., quod electio est appetitus praeconsiliati. Ergo videtur impossibile quod in primo instanti suae conceptionis Christus habuerit usum liberi arbitrii.

[48307] III^{a} q. 34 a. 2 arg. 3 Praeterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut in prima parte habitum est, et ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis et rationis, sive intellectus. Sed actus intellectus praesupponit actum sensus, qui esse non potest sine convenientia organorum, quae non videtur fuisse in primo instanti conceptionis Christi. Ergo videtur quod Christus non potuerit habere usum liberi arbitrii in primo instanti suae conceptionis.

[48308] III^{a} q. 34 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Trin., *mox ut verbum venit in uterum, servata veritate propriae naturae, factum est caro et perfectus homo.* Sed perfectus homo habet usum liberi arbitrii. Ergo Christus habuit in primo instanti suae conceptionis usum liberi arbitrii.

[48309] III^{a} q. 34 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, naturae humanae quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio, in quam non profecit, sed eam statim a principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu, sed in operatione, unde in II de anima dicitur quod operatio est actus secundus. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuit illam operationem animae quae potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, multo magis quam visio corporalis, eo quod intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti, quod successive perficitur; sed est actus iam perfecti, ut dicitur in III de anima. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

[48310] III^{a} q. 34 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod esse est prius natura quam agere, non tamen est prius tempore, sed, simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens. Sicut ignis, simul cum generatur, incipit calefacere et illuminare. Sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem, illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii, ut dictum est.

[48311] III^{a} q. 34 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, simul cum terminatur consilium vel deliberatio, potest esse electio. Illi autem qui deliberatione consilii indigent, in ipsa terminatione consilii primo habent certitudinem de eligendis, et ideo statim eligunt. Ex quo patet quod deliberatio consilii non praeexigitur ad electionem nisi propter inquisitionem incerti. Christus autem in primo instanti suae conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiae iustificantis ita habuit plenitudinem veritatis cognitae, secundum illud, plenum gratiae et veritatis. Unde, quasi habens omnium certitudinem, potuit statim in instanti eligere.

[48312] III^{a} q. 34 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus Christi, secundum scientiam infusam, poterat intelligere etiam non convertendo se ad phantasmata, ut supra habitum est. Unde poterat in eo esse operatio voluntatis et intellectus absque operatione sensus. Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus in primo instanti suae conceptionis, maxime quantum ad sensum tactus, quo sensu proles concepta sentit in matre etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Unde, cum Christus in primo instanti suae conceptionis habuit animam rationalem, formato iam et organizato corpore eius, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus.

Articulus 3

[48313] III^{a} q. 34 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus in primo instanti suae conceptionis mereri non potuerit. Sicut enim se habet liberum arbitrium ad merendum, ita ad demerendum. Sed Diabolus in primo instanti suae creationis non potuit peccare, ut in prima parte habitum est. Ergo neque anima Christi in primo instanti suae creationis, quod fuit primum instans conceptionis Christi, potuit mereri.

[48314] III^{a} q. 34 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod homo habet in primo instanti suae conceptionis, videtur ei esse naturale, quia hoc est ad quod terminatur sua generatio naturalis. Sed naturalibus non meremur, ut patet ex his quae dicta sunt in secunda parte. Ergo videtur quod usus liberi arbitrii quem Christus habuit secundum hominem in primo instanti suae conceptionis, non fuerit meritorius.

[48315] III^{a} q. 34 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud quod semel aliquis meruit, iam facit quodammodo suum, et ita non videtur quod iterum possit illud idem mereri, quia nullus meretur quod suum est. Si ergo Christus in primo instanti suae conceptionis meruit, sequitur quod postea nihil meruerit. Quod patet esse falsum. Non ergo Christus in primo instanti suae conceptionis meruit.

[48316] III^{a} q. 34 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Exod., *non habuit omnino Christus, iuxta animae meritum, quo potuisset proficere.* Potuisset autem proficere in merito si in primo instanti suae conceptionis non meruisset. Ergo in primo instanti suae conceptionis meruit Christus.

[48317] III^{a} q. 34 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus in primo instanti conceptionis suae sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio, una quidem adultorum, qui secundum proprium actum sanctificantur; alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem parentum vel Ecclesiae. Prima autem sanctificatio est perfectior quam secunda, sicut actus est perfectior quam habitus; et quod est per se, eo quod est per aliud. Cum ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima, quia sic sanctificatus est ut esset aliorum sanctificator; consequens est quod ipse secundum proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus. Qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est quod in primo instanti suae conceptionis Christus meruerit.

[48318] III^{a} q. 34 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et ad malum, nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus, et praeter naturam. Sicut autem philosophus dicit, in II de caelo, *posterius est quod est praeter naturam, eo quod est secundum naturam, quia id quod est praeter naturam, est quaedam excisio ab eo quod est secundum naturam.* Et ideo liberum arbitrium creaturae in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra.

[48319] III^{a} q. 34 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod homo habet in principio suae creationis secundum communem naturae cursum, est homini naturale, nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio suae creationis aliquod beneficium gratiae a Deo consequatur. Et hoc

modo anima Christi in principio suae creationis consecuta est gratiam, qua posset mereri. Et ea ratione gratia illa, secundum quandam similitudinem, dicitur fuisse illi homini naturalis, ut patet per Augustinum, in Enchirid.

[48320] III^{a} q. 34 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil prohibet idem esse alicuius ex diversis causis. Et secundum hoc, Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suae conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita; sed ut sibi ex pluribus causis deberetur.

Articulus 4

[48321] III^{a} q. 34 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suae conceptionis. Meritum enim praecedit praemium, sicut et culpa poenam. Sed Christus in primo instanti suae conceptionis meruit, sicut dictum est. Cum ergo status comprehensoris sit principale praemium, videtur quod Christus in primo instanti suae conceptionis non fuerit comprehensor.

[48322] III^{a} q. 34 a. 4 arg. 2 Praeterea, dominus dicit, Luc. ult., *haec oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam.* Sed gloria pertinet ad statum comprehensionis. Ergo Christus non fuit in statu comprehensoris in primo instanti suae conceptionis, quando adhuc nullam sustinuit passionem.

[48323] III^{a} q. 34 a. 4 arg. 3 Praeterea, illud quod non convenit nec homini nec Angelo, videtur esse proprium Deo, et ita non convenit Christo secundum quod homo. Sed semper esse beatum non convenit nec homini nec Angelo, si enim fuissent conditi beati, postmodum non peccassent. Ergo Christus, secundum quod homo, non fuit beatus in primo instanti suae conceptionis.

[48324] III^{a} q. 34 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *beatus quem elegisti et assumpsisti*, quod, secundum Glossam, refertur ad humanam naturam Christi, quae *assumpta est a verbo Dei in unitatem personae.* Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura a verbo Dei. Ergo in primo instanti suae conceptionis Christus, secundum quod homo, fuit beatus. Quod est esse comprehensorem.

[48325] III^{a} q. 34 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, non fuit conveniens ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualem tantum absque actu. Accepit autem gratiam non ad mensuram, ut supra habitum est. Gratia autem viatoris, cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu comprehensoris. Unde manifestum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis accepit non solum tantam gratiam quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus maiorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quod actu fuit comprehensor, videndo Deum per essentiam clarius ceteris creaturis.

[48326] IIIª q. 34 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus non meruit gloriam animae, secundum quam dicitur comprehensor, sed gloriam corporis, ad quam per suam passionem pervenit.

[48327] IIIª q. 34 a. 4 ad 2 Unde patet responsio ad secundum.

[48328] IIIª q. 34 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus, ex hoc quod fuit Deus et homo, etiam in sua humanitate habuit aliquid prae ceteris creaturis, ut scilicet statim a principio esset beatus.

Quaestio 35

Prooemium

[48329] IIIª q. 35 pr. Consequenter, post Christi conceptionem, agendum est de eius nativitate. Et primo, quantum ad ipsam nativitatem; secundo, quantum ad nati manifestationem. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum nativitas sit naturae, vel personae. Secundo, utrum Christo sit attribuenda alia nativitas praeter aeternam. Tertio, utrum secundum nativitatem temporalem beata virgo sit mater eius. Quarto, utrum debeat dici mater Dei. Quinto, utrum Christus secundum duas filiationes sit filius Dei patris et virginis matris. Sexto, de modo nativitatis. Septimo, de loco. Octavo, de tempore nativitatis.

Articulus 1

[48330] IIIª q. 35 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nativitas naturae conveniat magis quam personae. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *natura aeterna atque divina non posset concipi et nasci ex humana natura, nisi secundum veritatem humanae naturae.* Sic igitur naturae divinae convenit concipi et nasci ratione humanae naturae. Multo magis igitur convenit humanae naturae.

[48331] IIIª q. 35 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in V Metaphys., nomen naturae a nascendo sumptum est. Sed denominationes fiunt secundum similitudinis convenientiam. Ergo videtur quod nativitas magis pertineat ad naturam quam ad personam.

[48332] IIIª q. 35 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud proprie nascitur quod per nativitatem incipit esse. Sed per nativitatem Christi non incoepit esse persona Christi, sed eius natura humana. Ergo videtur quod nativitas proprie pertineat ad naturam, non ad personam.

[48333] IIIª q. 35 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicit Damascenus, in III libro, *nativitas hypostasis est, non naturae.*

[48334] IIIª q. 35 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nativitas potest attribui alicui dupliciter, uno modo, sicut subiecto; alio modo, sicut termino. Sicut subiecto quidem attribuitur ei quod nascitur. Hoc autem proprie est hypostasis, non natura. Cum enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit. Esse autem proprie rei subsistentis est, nam forma quae non subsistit, dicitur esse solum quia ea aliquid est. Persona autem, vel hypostasis, significatur per modum subsistentis, natura autem significatur per modum formae in qua aliquid subsistit. Et ideo nativitas, tanquam subiecto proprie nascendi, attribuitur personae vel hypostasi, non naturae. Sed sicut termino, attribuitur nativitas naturae. Terminus enim generationis, et cuiuslibet nativitatis, est forma. Natura autem per modum formae significatur. Unde nativitas dicitur via in naturam, ut patet per philosophum, II Physic., terminatur enim naturae intentio ad formam, seu naturam speciei.

[48335] IIIª q. 35 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, propter identitatem quae in divinis est inter naturam et hypostasim, quandoque natura ponitur pro persona vel hypostasi. Et secundum hoc dicit Augustinus naturam divinam esse conceptam et natam, quia scilicet persona filii est concepta et nata secundum humanam naturam.

[48336] IIIª q. 35 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nullus motus seu mutatio denominatur a subiecto quod movetur, sed a termino motus, a quo speciem habet. Et propter hoc nativitas non denominatur a persona quae nascitur, sed a natura ad quam nativitas terminatur.

[48337] IIIª q. 35 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod natura, proprie loquendo, non incipit esse sed magis persona incipit esse in aliqua natura. Quia, sicut dictum est, natura significatur ut quo aliquid est, persona vero significatur ut quae habet esse subsistens.

Articulus 2

[48338] IIIª q. 35 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christo non sit attribuenda aliqua nativitas temporalis. *Nasci enim est sicut quidam motus rei non existentis antequam nascatur, id agens beneficio nativitatis, ut sit.* Sed Christus ab aeterno fuit. Ergo non potuit temporaliter nasci.

[48339] IIIª q. 35 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod est in se perfectum, nativitate non indiget. Sed persona filii Dei ab aeterno fuit perfecta. Ergo non indiget temporali nativitate. Et ita videtur quod non sit temporaliter natus.

[48340] IIIª q. 35 a. 2 arg. 3 Praeterea, nativitas proprie personae convenit. Sed in Christo tantum est una persona. Ergo in Christo tantum est una nativitas.

[48341] IIIª q. 35 a. 2 arg. 4 Praeterea, quod duabus nativitatibus nascitur, bis nascitur. Sed haec videtur esse falsa, Christus est bis natus. Quia nativitas eius qua de patre est natus, interruptionem non patitur, cum sit aeterna. Quod tamen requiritur ad hoc adverbium bis, ille enim dicitur bis

currere qui cum interruptione currit. Ergo videtur quod in Christo non sit ponenda duplex nativitas.

[48342] III^a q. 35 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *confitemur Christi duas nativitates, unam quae est ex patre, aeternam; et unam quae est in ultimis temporibus propter nos.*

[48343] III^a q. 35 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, natura comparatur ad nativitatem sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversificatur secundum diversitatem terminorum, ut patet per philosophum, in V Physic. In Christo autem est duplex natura, quarum unam accepit ab aeterno a patre, alteram autem accepit temporaliter a matre. Et ideo necesse est attribuere Christo duas nativitates, unam qua aeternaliter natus est a patre, aliam qua temporaliter natus est a matre.

[48344] III^a q. 35 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod haec fuit obiectio cuiusdam Feliciani haeretici, quam Augustinus, in libro contra Felicianum, sic solvit. *Fingamus, inquit, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quae sic ineffabili motu semina cuncta vivificet ut non sit concreta cum genitis, sed vitam praestet ipsa gignendis. Nempe cum haec in uterum, passibilem materiam ad usus suos formatura, pervenerit, unam facit secum esse personam eius rei, quam non eandem constat habere substantiam, et fit, operante anima et patiente materia, ex duabus substantiis unus homo. Sicque animam nasci fatemur ex utero, non quia, antequam nasceretur, quantum ad se attinet, ipsa penitus non fuisset. Sic ergo, immo sublimius, natus est filius Dei secundum hominem, eo pacto quo cum corpore nasci docetur et animus, non quia utriusque sit una substantia, sed quia ex utraque fit una persona. Non tamen ab hoc incoepisse initio dicimus Dei filium, ne temporalem credat aliquis divinitatem. Non ab aeterno filii Dei novimus carnem, ne non veritatem humani corporis, sed quandam eum suscepisse putemus imaginem.*

[48345] III^a q. 35 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod haec fuit ratio Nestorii, quam solvit Cyrillus, in quadam epistola, dicens, *non dicimus quod filius Dei indiguerit necessario propter se secunda nativitate, post eam quae ex patre est, est enim fatuum et indoctum existentem ante omnia saecula, et consempiternum patri, indigere dicere initio ut sit secundo. Quoniam autem, propter nos, et propter nostram salutem, uniens sibi secundum subsistentiam quod est humanum, processit ex muliere, ob hoc dicitur nasci carnaliter.*

[48346] III^a q. 35 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nativitas est personae ut subiecti, naturae autem ut termini. Possibile est autem uni subiecto plures transmutationes inesse, quas tamen necesse est secundum terminos variari. Quod tamen non dicimus quasi aeterna nativitas sit transmutatio aut motus, sed quia significatur per modum mutationis aut motus.

[48347] III^a q. 35 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod Christus potest dici bis natus, secundum duas nativitates. Sicut enim dicitur bis currere qui currit duobus temporibus, ita potest dici bis nasci qui semel nascitur in aeternitate, et semel in tempore, quia aeternitas et tempus multo magis differunt quam duo tempora, cum tamen utrumque designet mensuram durationis.

Articulus 3

[48348] III^{a} q. 35 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod secundum temporalem nativitatem Christi beata virgo non possit dici mater eius. Ut enim supra dictum est, beata virgo Maria nihil active in generatione Christi operata est, sed solam materiam ministravit. Sed hoc non videtur sufficere ad rationem matris, alioquin, lignum diceretur mater lecti aut scamni. Ergo videtur quod beata virgo non possit dici mater Christi.

[48349] III^{a} q. 35 a. 3 arg. 2 Praeterea, Christus ex beata virgine miraculose natus est. Sed miraculosa generatio non sufficit ad rationem maternitatis vel filiationis, non enim dicimus Hevam fuisse filiam Adae. Ergo videtur quod nec Christus debeat dici filius beatae virginis.

[48350] III^{a} q. 35 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad matrem pertinere videtur decisio seminis. Sed, sicut Damascenus dicit, in III libro, *corpus Christi non seminaliter, sed conditive a spiritu sancto formatum est.* Ergo videtur quod beata virgo non debeat dici mater Christi.

[48351] III^{a} q. 35 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. I, *Christi generatio sic erat. Cum esset desponsata mater Iesu Maria Ioseph,* et cetera.

[48352] III^{a} q. 35 a. 3 co. Respondeo dicendum quod beata virgo Maria est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim supra dictum est, corpus Christi non est de caelo allatum, sicut Valentinus haereticus posuit, sed de virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus eius formatum. Et hoc solum requiritur ad rationem matris, ut ex supra dictis patet. Unde beata virgo vere est mater Christi.

[48353] III^{a} q. 35 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, paternitas seu maternitas et filiatio non competunt in quacumque generatione sed in sola generatione viventium. Et ideo, si aliqua inanimata ex aliqua materia fiant, non propter hoc consequitur in eis relatio maternitatis et filiationis, sed solum in generatione viventium, quae proprie nativitas dicitur.

[48354] III^{a} q. 35 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, nativitas temporalis, qua Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secundum nos, *quoniam natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis debito, super nos autem, quoniam non ex semine, sed ex sancto spiritu et sancta virgine, super legem conceptionis.* Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis, sed ex parte operationis spiritus sancti fuit miraculosa. Unde beata virgo est vera et naturalis mater Christi.

[48355] III^{a} q. 35 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, resolutio seminis feminae non pertinet ad necessitatem conceptus. Et ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

Articulus 4

[48356] III^{a} q. 35 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beata virgo non debeat dici mater Dei. Non enim est dicendum circa divina mysteria nisi quod ex sacra Scriptura habetur. Sed nunquam in sacra Scriptura legitur quod sit mater aut genitrix Dei, sed quod sit mater Christi, aut mater pueri, ut patet Matth. I. Ergo non est dicendum quod beata virgo sit mater Dei.

[48357] III^{a} q. 35 a. 4 arg. 2 Praeterea, Christus dicitur Deus secundum divinam naturam. Sed divina natura non accepit initium essendi ex virgine. Ergo beata virgo non est dicenda mater Dei.

[48358] III^{a} q. 35 a. 4 arg. 3 Praeterea, hoc nomen Deus communiter praedicatur de patre et filio et spiritu sancto. Si ergo beata virgo est mater Dei, videtur sequi quod beata virgo sit mater patris et filii et spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo beata virgo debet dici mater Dei.

[48359] III^{a} q. 35 a. 4 s. c. Sed contra est quod in capitulis Cyrilli, approbatis in Ephesina synodo, legitur, *si quis non confitetur Deum esse secundum veritatem Emmanuel, et propter hoc Dei genitricem sanctam virginem, genuit enim carnaliter carnem factam ex Deo verbum, anathema sit.*

[48360] III^{a} q. 35 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omne nomen significans in concreto naturam aliquam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturae. Cum autem unio incarnationis sit facta in hypostasi, sicut supra dictum est, manifestum est quod hoc nomen Deus potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideo quidquid convenit divinae naturae et humanae, potest attribui illi personae, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam; sive secundum quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personae attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut praedictum est, consequens est quod vere posset dici Deum esse conceptum et natum de virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicuius mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est quod beata virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset beatam virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subiecta conceptioni et nativitati quam homo ille fuisset filius Dei, sicut Photinus posuit, vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personae vel hypostasis verbi Dei, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde haereticum est negare beatam virginem esse matrem Dei.

[48361] III^{a} q. 35 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod haec fuit obiectio Nestorii. Quae quidem solvitur ex hoc quod, licet non inveniatur expresse in Scriptura dictum quod beata virgo sit mater Dei, invenitur tamen expresse in Scriptura quod Iesus Christus est verus Deus, ut patet I Ioan. ult.; et quod beata virgo est mater Iesu Christi, ut patet Matth. I. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturae quod sit mater Dei. Dicitur etiam Rom. IX, quod *ex Iudaeis est secundum carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Non autem est ex Iudaeis nisi mediante beata virgine. Unde ille qui est super omnia Deus benedictus in saecula, est vere natus ex beata virgine sicut ex sua matre.

[48362] III^{a} q. 35 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa est obiectio Nestorii. Sed Cyrillus, in quadam epistola contra Nestorium, eam solvit sic dicens, *sicut hominis anima cum proprio corpore nascitur, et tanquam unum reputatur; et si voluerit dicere quispiam quia est genitrix carnis, non tamen et animae genitrix, nimis superflue loquitur, tale aliquid gestum percipimus in generatione Christi. Natum est enim ex Dei patris substantia Dei verbum, quia vero carnem assumpsit, necesse est confiteri quia natum est secundum carnem ex muliere.* Dicendum est ergo quod beata virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater divinitatis, sed quia personae habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem.

[48363] III^{a} q. 35 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc nomen Deus, quamvis sit commune tribus personis, tamen quandoque supponit pro sola persona patris, quandoque pro sola persona filii vel spiritus sancti, ut supra habitum est. Et ita, cum dicitur, beata virgo est mater Dei hoc nomen Deus supponit pro sola persona filii incarnata.

Articulus 5

[48364] III^{a} q. 35 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint duae filiationes. Nativitas enim est causa filiationis. Sed in Christo sunt duae nativitates. Ergo etiam in Christo sunt duae filiationes.

[48365] III^{a} q. 35 a. 5 arg. 2 Praeterea, filiatio, qua quis dicitur filius alicuius ut matris vel patris, dependet aliqualiter ab ipso, quia esse relationis est ad aliud aliqualiter se habere; unde et, interempto uno relativorum, interimitur aliud. Sed filiatio aeterna, qua Christus est filius Dei patris, non dependet a matre, quia nullum aeternum dependet a temporali. Ergo Christus non est filius matris filiatione aeterna. Aut ergo nullo modo est filius eius, quod est contra praedicta, aut oportet quod sit filius eius quadam alia filiatione temporali. Sunt ergo in Christo duae filiationes.

[48366] III^{a} q. 35 a. 5 arg. 3 Praeterea, unum relativorum ponitur in definitione alterius, ex quo patet quod unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum et idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impossibile videtur quod una et eadem relatio terminetur ad extrema omnino diversa. Sed Christus dicitur filius patris aeterni, et matris temporalis, qui sunt termini omnino diversi. Ergo videtur quod non possit eadem relatione Christus dici filius patris et matris. Sunt ergo in Christo duae filiationes.

[48367] III^{a} q. 35 a. 5 s. c. Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, ea quae sunt naturae, multiplicantur in Christo, non autem ea quae sunt personae. Sed filiatio maxime pertinet ad personam, est enim proprietas personalis, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Ergo in Christo est una tantum filiatio.

[48368] III^{a} q. 35 a. 5 co. Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim, attendentes ad causam filiationis, quae est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes,

sicut et duas nativitates. Alii vero, attendentes ad subiectum filiationis, quod est persona vel hypostasis, ponunt in Christo tantum unam filiationem, sicut et unam hypostasim vel personam. Unitas enim relationis vel eius pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subiectum. Si enim secundum terminos attenditur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua refertur ad patrem, et aliam qua refertur ad matrem. Sed recte consideranti apparet eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causae. Eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre, unde eadem relatione ad utrumque refertur. Et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina; et de domino qui gubernat diversos subiectos eadem potestate. Si vero sint diversae causae specie differentes, ex consequenti videntur relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse. Sicut, si aliquis est aliquorum magister in grammatica et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque, et ideo diversis relationibus unus et idem homo potest esse magister vel diversorum vel eorundem secundum diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationem ad plures secundum diversas causas, eiusdem tamen speciei, sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos generationis actus. Unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint iidem specie. Et quia plures formae eiusdem speciei non possunt simul inesse eidem subiecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali. Secus autem esset si esset pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem. Manifestum est autem quod non una et eadem nativitate Christus est natus ex patre ab aeterno, et ex matre ex tempore. Nec nativitas est unius speciei. Unde, quantum ad hoc, oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem et aliam aeternam. Sed quia subiectum filiationis non est natura aut pars naturae, sed solum persona vel hypostasis; in Christo autem non est hypostasis vel persona nisi aeterna, non potest in Christo esse aliqua filiatio nisi quae sit in hypostasi aeterna. Omnis autem relatio quae ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo aeterno aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut in prima parte habitum est. Et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solum secundum rationem. Et sic quantum ad aliquid utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes, secundum dualitatem nativitatum. Si autem attendamus ad subiectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum aeternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio aeterna. Dicitur tamen relative filius ad matrem relatione quae cointelligitur relationi maternitatis ad Christum. Sicut Deus dicitur dominus relatione quae cointelligitur reali relationi qua creatura subiicitur Deo. Et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, tamen realiter est dominus, ex reali subiectione creaturae ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius virginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum.

[48369] III^{a} q. 35 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subiectum huiusmodi filiationis capax. Quod quidem esse non potest, ipsum enim suppositum aeternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est. Nec etiam potest dici quod sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanae

naturae, sicut etiam et temporalis nativitatis, quia oporteret naturam humanam aliqualiter esse subiectam filiationi, sicut est aliqualiter subiecta nativitati; cum enim Aethiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod dens Aethiopis sit albedinis subiectum. Natura autem humana nullo modo potest esse subiectum filiationis, quia haec relatio directe respicit personam.

[48370] III^a q. 35 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod filiatio aeterna non dependet a matre temporali, sed huic filiationi aeternae cointelligitur quidam respectus temporalis dependens a matre, secundum quem Christus dicitur filius matris.

[48371] III^a q. 35 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod unum et ens se consequuntur, ut dicitur in IV Metaphys. Et ideo, sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scibili et scientia philosophus dicit, in V Metaphys., ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multae relationes. Sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis, quae sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia mater est generationis principium (si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis, puta cum multi simul trahunt navem, in omnibus esset una et eadem relatio), ex parte autem prolis est una sola filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, inquantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectus. Et sic etiam quantum ad aliquid in Christo est tantum una filiatio realis, quae respicit patrem aeternum, est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.

Articulus 6

[48372] III^a q. 35 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit natus sine dolore matris. Sicut enim mors hominum subsecuta est ex peccato primorum parentum, secundum illud Gen. II, *quacumque die comederitis, morte moriemini*; ita etiam dolor partus, secundum illud Gen. III, *in dolore paries filios.* Sed Christus mortem subire voluit. Ergo videtur quod pari ratione eius partus esse debuerit cum dolore.

[48373] III^a q. 35 a. 6 arg. 2 Praeterea, finis proportionatur principio. Sed finis vitae Christi fuit cum dolore, secundum illud Isaiae LIII, *vere dolores nostros ipse tulit.* Ergo videtur quod etiam in sua nativitate fuerit dolor partus.

[48374] III^a q. 35 a. 6 arg. 3 Praeterea, in libro de ortu salvatoris narratur quod ad Christi nativitatem obstetrices occurrerunt, quae videntur necessariae parienti propter dolorem. Ergo videtur quod beata virgo peperit cum dolore.

[48375] III^a q. 35 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de nativitate, alloquens virginem matrem, *nec in conceptione, inquit, inventa es sine pudore, nec in partu inventa es cum dolore.*

[48376] III^{a} q. 35 a. 6 co. Respondeo dicendum quod dolor parientis causatur ex apertione meatuum per quos proles egreditur. Dictum est autem supra quod Christus est egressus ex clauso utero matris, et sic nulla apertio meatuum ibi fuit. Et propter hoc in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio, sed fuit ibi maxima iucunditas, ex hoc quod homo Deus natus est in mundum, secundum illud Isaiae XXXV, *germinans germinabit sicut lilium, et exultabit laetabunda et laudans.*

[48377] III^{a} q. 35 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dolor partus consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde Gen. III, postquam dictum est, in dolore paries, subditur, et sub viri potestate eris. Sed, sicut dicit Augustinus, in sermone de assumptione beatae virginis, ab hac sententia excipitur virgo mater Dei, quae, *quia sine peccati colluvione et sine virilis admixtionis detrimento Christum suscepit, sine dolore genuit, sine integritatis violatione, pudore virginitatis integra permansit.* Christus autem mortem suscepit spontanea voluntate, ut pro nobis satisfaceret, non quasi ex necessitate illius sententiae, quia ipse mortis debitor non erat.

[48378] III^{a} q. 35 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Christus *moriendo destruxit mortem nostram*, ita suo dolore nos a doloribus liberavit, et ita mori voluit cum dolore. Sed dolor parientis matris non pertinebat ad Christum, qui pro peccatis nostris satisfacere veniebat. Et ideo non oportuit quod mater eius pareret cum dolore.

[48379] III^{a} q. 35 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Luc. II dicitur quod beata virgo ipsamet puerum, quem pepererat, pannis involvit et posuit in praesepio. Et ex hoc ostenditur narratio huius libri, qui est apocryphus, esse falsa. Unde Hieronymus dicit, contra Helvidium, *nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit. Et mater et obstetrix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem, et posuit in praesepio. Quae sententia apocryphorum deliramenta convincit.*

Articulus 7

[48380] III^{a} q. 35 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuit in Bethlehem nasci. Dicitur enim Isaiae II, *de Sion exibit lex, et verbum domini de Ierusalem.* Sed Christus est vere verbum Dei. Ergo de Ierusalem debuit prodire in mundum.

[48381] III^{a} q. 35 a. 7 arg. 2 Praeterea, Matth. II dicitur scriptum esse de Christo quod Nazaraeus vocabitur, quod sumitur ex eo quod scribitur Isaiae XI, *flos de radice eius ascendet*; Nazareth enim flos interpretatur. Sed maxime aliquis denominatur a loco suae nativitatis. Ergo videtur quod in Nazareth nasci debuerit, ubi etiam fuit conceptus et nutritus.

[48382] III^{a} q. 35 a. 7 arg. 3 Praeterea, ad hoc dominus natus est in mundo ut veritatis fidem annuntiaret, secundum illud Ioan. XVIII, *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed hoc facilius fieri potuisset si natus fuisset in civitate Romana, quae tunc dominatum orbis habebat, unde et Paulus, Romanis scribens, dicit, Rom. I, *fides vestra*

annuntiatur universo mundo. Ergo videtur quod non debuit nasci in Bethlehem.

[48383] III^{a} q. 35 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Mich. V, *et tu, Bethlehem Ephrata, ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel.*

[48384] III^{a} q. 35 a. 7 co. Respondeo dicendum quod Christus in Bethlehem nasci voluit duplici ratione. Primo quidem, quia *factus est ex semine David secundum carnem*, ut dicitur Rom. I, cui etiam fuerat facta repromissio specialis de Christo, secundum illud II Reg. XXIII, *dixit vir cui constitutum de Christo Dei Iacob.* Et ideo in Bethlehem, de qua natus fuit David, nasci voluit, ut ex ipso loco nativitatis promissio ei facta impleta ostenderetur. Et hoc designat Evangelista dicens, *eo quod esset de domo et familia David.* Secundo quia, ut Gregorius dicit, in homilia, *Bethlehem domus panis interpretatur. Ipse Christus est qui ait, ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.*

[48385] III^{a} q. 35 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut David in Bethlehem natus est, ita etiam Ierusalem elegit ut in ea sedem regni constitueret, et templum Dei ibi aedificaret, et sic Ierusalem esset civitas simul regalis et sacerdotalis. Sacerdotium autem Christi, et eius regnum, praecipue consummatum est in eius passione. Et ideo convenienter Bethlehem elegit nativitati, Ierusalem vero passioni. Simul etiam per hoc hominum gloriam confutavit, qui gloriantur de hoc quod ex civitatibus nobilibus originem ducunt, in quibus etiam praecipue volunt honorari. Christus autem e converso in civitate ignobili nasci voluit, et in civitate nobili pati opprobrium.

[48386] III^{a} q. 35 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus florere voluit secundum virtuosam conversationem, non secundum carnis originem. Et ideo in civitate Nazareth educari voluit et nutriri. In Bethlehem autem voluit quasi peregre nasci, quia, ut Gregorius dicit, *per humanitatem quam assumpserat, quasi in alieno nascebatur, non secundum potestatem, sed secundum naturam.* Et, ut etiam Beda dicit, *per hoc quod in diversorio loco eget, nobis multas mansiones in domo patris sui praepararet.*

[48387] III^{a} q. 35 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii, *si maximam Romam elegisset civitatem, propter potentiam civium mutationem orbis terrarum putarent. Si filius fuisset imperatoris, potestati utilitatem adscriberent. Sed ut divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum, pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam. Elegit autem Deus infirma mundi ut confundat fortia*, sicut dicitur I Cor. I. Et ideo, ut suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quae caput orbis erat, statuit caput Ecclesiae suae, in signum perfectae victoriae, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum, secundum illud Isaiae XXVI, *civitatem sublimem humiliabit, et conculcabit eam pes pauperis*, idest Christi, gressus egenorum, idest apostolorum Petri et Pauli.

Articulus 8

[48388] III^{a} q. 35 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit congruo

tempore natus. Ad hoc enim Christus venerat ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis praecepto Augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur Luc. II. Ergo videtur quod non congruo tempore Christus fuerit natus.

[48389] III^{a} q. 35 a. 8 arg. 2 Praeterea, promissiones de Christo nascituro non gentilibus fuerant factae, secundum illud Rom. IX, *quorum sunt promissa.* Sed Christus natus est tempore quo rex alienigena dominabatur, sicut patet Matth. II, *cum natus esset Iesus in diebus Herodis regis.* Ergo videtur quod non fuerit congruo tempore natus.

[48390] III^{a} q. 35 a. 8 arg. 3 Praeterea, tempus praesentiae Christi in mundo diei comparatur, propter id quod ipse est lux mundi, unde ipse dicit, Ioan. IX, *me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est.* Sed in aestate sunt dies longiores quam in hieme. Ergo, cum natus fuerit in profundo hiemis octo Kalendas Ianuarii, videtur quod non fuerit convenienti tempore natus.

[48391] III^{a} q. 35 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.*

[48392] III^{a} q. 35 a. 8 co. Respondeo dicendum quod haec est differentia inter Christum et alios homines, quod alii homines nascuntur subiecti necessitati temporis, Christus autem, tanquam dominus et conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut et matrem et locum. Et quia quae a Deo sunt ordinata sunt, et convenienter disposita, consequens est quod convenientissimo tempore Christus nasceretur.

[48393] III^{a} q. 35 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideo, sicut mortalitatem nostram suscepit ut nos ad vitam reduceret, ita, ut Beda dicit, *eo tempore dignatus est incarnari quo, mox natus, censu Caesaris adscriberetur atque, ob nostri liberationem, ipse servitio subderetur.* Tempore etiam illo, quo totus orbis sub uno principe v

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ivebat, maxime pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur, qui est pax nostra, faciens utraque unum, ut dicitur Ephes. II. Unde Hieronymus dicit, super Isaiam, *veteres revolvamus historias, et inveniemus usque ad vigesimum octavum annum Caesaris Augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam, orto autem domino, omnia bella cessaverunt*, secundum illud Isaiae II, *non levabit gens contra gentem gladium.* Congruebat etiam ut illo tempore quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat suos *congregare in unum, ut esset unum ovile et unus pastor*, ut dicitur Ioan. X.

[48394] III^{a} q. 35 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus regis alienigenae tempore nasci voluit, ut impleretur prophetia Iacob dicentis, Gen. penult., *non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est.* Quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *quandiu Iudaica gens sub Iudaicis regibus, quamvis peccatoribus, tenebatur, prophetae mittebantur ad remedium eius. Nunc autem, quando lex Dei sub potestate regis iniqui tenebatur, nascitur Christus, quia magna et desperabilis infirmitas medicum artificiosiorem quaerebat.*

[48395] III^{a} q. 35 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in libro de quaest. novi et Vet. Test., *tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere*, ut ostenderetur quod ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundum illud Luc. I, *illuminare his qui in tenebris et umbra mortis sedent.* Similiter etiam asperitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

Quaestio 36

Prooemium

[48396] III^{a} q. 36 pr. Deinde considerandum est de manifestatione Christi nati. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum nativitas Christi debuerit omnibus esse manifesta. Secundo, utrum debuerit aliquibus manifestari. Tertio, quibus manifestari debuerit. Quarto, utrum ipse se debuerit manifestare, vel potius manifestari per alios. Quinto, per quae alia manifestari debuerit. Sexto, de ordine manifestationum. Septimo, de stella per quam manifestata fuit eius nativitas. Octavo, de

veneratione magorum, qui per stellam nativitatem Christi cognoverunt.

Articulus 1

[48397] III^{a} q. 36 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christi nativitas debuerit omnibus esse manifesta. Impletio enim debet promissioni respondere. Sed de promissione adventus Christi dicitur in Psalmo, *Deus manifeste veniet.* Venit autem per carnis nativitatem. Ergo videtur quod eius nativitas debuit esse toti mundo manifesta.

[48398] III^{a} q. 36 a. 1 arg. 2 Praeterea, I ad Tim. I dicitur, *Christus in hunc mundum venit peccatores salvos facere.* Sed hoc non fit nisi inquantum eis gratia Christi manifestatur, secundum illud Tit. II, *apparuit gratia salvatoris nostri Dei omnibus hominibus, erudiens nos ut, abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et pie et iuste vivamus in hoc saeculo.* Ergo videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta.

[48399] III^{a} q. 36 a. 1 arg. 3 Praeterea, Deus super omnia pronior est ad miserendum, secundum illud Psalmi, *miserationes eius super omnia opera eius.* Sed in secundo adventu, quo iustitias iudicabit, veniet omnibus manifestus, secundum illud Matth. XXIV, *sicut fulgur exit ab oriente et paret usque in occidentem, ita erit adventus filii hominis.* Ergo multo magis primus, quo natus est in mundo secundum carnem, debuit omnibus esse manifestus.

[48400] III^{a} q. 36 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XLV, *tu es Deus absconditus, sanctus Israel, salvator.* Et Isaiae LIII, *quasi absconditus est vultus eius et despectus.*

[48401] III^{a} q. 36 a. 1 co. Respondeo dicendum quod nativitas Christi non debuit omnibus communiter esse manifesta. Primo quidem, quia per hoc impedita fuisset humana redemptio, quae per crucem eius peracta est, quia, ut dicitur I ad Cor. II, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent.* Secundo, quia hoc diminuisset meritum fidei, per quam venerat homines iustificare, secundum illud Rom. III, *iustitia Dei per fidem Iesu Christi.* Si enim manifestis indiciis, Christo nascente, eius nativitas omnibus appareret, iam tolleretur ratio fidei, quae est *argumentum non apparentium*, ut dicitur Heb. XI. Tertio, quia per hoc venisset in dubium veritas humanitatis ipsius. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *si nullas ex parvulo in iuventutem mutaret aetates, nullos cibos, nullos caperet somnos, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum ullo modo suscepisse crederetur, et, dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit?*

[48402] III^{a} q. 36 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de adventu Christi ad iudicium, secundum quod Glossa ibidem exponit.

[48403] III^{a} q. 36 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod de gratia Dei salvatoris erudiendi erant omnes homines ad salutem, non in principio nativitatis eius, sed postea, tempore procedente, postquam operatus esset salutem in medio terrae. Unde, post passionem et resurrectionem suam,

dixit discipulis, Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes.*

[48404] III^{a} q. 36 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad iudicium requiritur quod auctoritas iudicis cognoscatur, et propter hoc oportet quod adventus Christi ad iudicium sit manifestus. Sed primus adventus fuit ad omnium salutem, quae est per fidem, quae quidem est de non apparentibus. Et ideo adventus Christi primus debuit esse occultus.

Articulus 2

[48405] III^{a} q. 36 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nativitas Christi nulli debuerit manifestari. Quia, ut dictum est, hoc erat congruum humanae saluti, ut primus Christi adventus esset occultus. Sed Christus venerat ut omnes salvaret, secundum illud I Tim. IV, *qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* Ergo nativitas Christi nulli debuit manifestari.

[48406] III^{a} q. 36 a. 2 arg. 2 Praeterea, ante nativitatem Christi, manifestata erat beatae virgini et Ioseph futura Christi nativitas. Non ergo erat necessarium, Christo nato, eandem aliis manifestari.

[48407] III^{a} q. 36 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus sapiens manifestat id ex quo turbatio nascitur et detrimentum aliorum. Sed, manifestata Christi nativitate, subsecuta est turbatio, dicitur enim Matth. II quod, audiens rex Herodes Christi nativitatem, turbatus est, et omnis Ierosolyma cum illo. Cessit etiam hoc in detrimentum aliorum, quia ex hac occasione Herodes *occidit pueros in Bethlehem et in finibus eius a bimatu et infra.* Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christi nativitatem aliquibus manifestari.

[48408] III^{a} q. 36 a. 2 s. c. Sed contra est quod Christi nativitas nulli fuisset proficua si omnibus esset occulta. Sed oportebat Christi nativitatem esse proficuam, alioquin frustra natus fuisset. Ergo videtur quod aliquibus manifestari debuerit Christi nativitas.

[48409] III^{a} q. 36 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Pertinet autem ad divinae sapientiae ordinem ut Dei dona, et secreta sapientiae eius, non aequaliter ad omnes, sed immediate ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde et quantum ad resurrectionis mysterium dicitur, Act. X, quod Deus dedit Christum resurgentem manifestum fieri, *non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo.* Unde hoc etiam debuit circa ipsius nativitatem observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire.

[48410] III^{a} q. 36 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut fuisset in praeiudicium salutis humanae si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset, ita etiam et si nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides, tam scilicet per hoc quod aliquid est totaliter manifestum; quam etiam per hoc quod a nullo cognoscitur a quo possit testimonium audiri; fides enim est ex auditu, ut dicitur Rom. X.

[48411] III^{a} q. 36 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Maria et Ioseph instruendi erant de

Christi nativitate antequam nasceretur, quia ad eos pertinebat reverentiam habere prolis conceptae in utero, et obsequi nasciturae. Eorum autem testimonium, propter hoc quod erat domesticum, fuisset habitum suspectum circa magnificentiam Christi. Et ideo oportuit ut aliis manifestaretur extraneis, quorum testimonium suspectum esse non posset.

[48412] III^{a} q. 36 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsa turbatio subsecuta ex nativitate Christi manifestata congruebat Christi nativitati. Primo quidem, quia per hoc manifestatur caelestis Christi dignitas. Unde Gregorius dicit, in homilia, *caeli rege nato, rex terrae turbatur, quia nimirum terrena altitudo confunditur cum celsitudo caelestis aperitur.* Secundo, quia per hoc figurabatur iudiciaria Christi potestas. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone Epiphaniae, *quid erit tribunal iudicantis, quando superbos reges cuna terrebat infantis?* Tertio, quia per hoc figurabatur deiectio regni Diaboli. Quia, ut Leo Papa dicit, in sermone Epiphaniae, *non tantum Herodes in semetipso turbatur, quantum Diabolus in Herode. Herodes enim hominem aestimabat, sed Diabolus Deum. Et uterque regni sui successorem timebat, Diabolus caelestem, sed Herodes terrenum.* Superflue tamen, quia Christus non venerat regnum terrenum in terra habere, ut Leo Papa dicit, Herodi loquens, *non capit Christum regia tua, nec mundi dominus potestatis tuae sceptri est contentus angustiis.* Quod autem Iudaei turbantur, qui tamen magis gaudere debuerant, aut hoc est quia, ut Chrysostomus dicit, *de adventu iusti non poterant gaudere iniqui*, aut volentes favere Herodi, quem timebant; *populus enim plus iusto favet eis quos crudeles sustinet.* Quod autem pueri ab Herode sunt interfecti, non cessit in eorum detrimentum, sed in eorum profectum. Dicit enim Augustinus, in sermone quodam de Epiphania, *absit ut, ad liberandos homines Christus veniens, de illorum praemio qui pro eo interficerentur nihil egerit, qui, pendens in ligno, pro eis a quibus interficiebatur oravit.*

Articulus 3

[48413] III^{a} q. 36 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sunt convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata. Dominus enim, Matth. X, mandavit discipulis, in viam gentium ne abieritis, ut scilicet prius manifestaretur Iudaeis quam gentilibus. Ergo videtur quod multo minus a principio fuerit revelanda Christi nativitas gentibus, qui ab oriente venerunt, ut habetur Matth. II.

[48414] III^{a} q. 36 a. 3 arg. 2 Praeterea, manifestatio divinae veritatis praecipue debet fieri ad Dei amicos, secundum illud Iob XXXVII, *annuntiat de ea amico suo.* Sed magi videntur esse Dei inimici, dicitur enim Levit. XIX, *non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini.* Non ergo debuit Christi nativitas magis manifestari.

[48415] III^{a} q. 36 a. 3 arg. 3 Praeterea, Christus venerat mundum totum a potestate Diaboli liberare, unde dicitur Malach. I, *ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus.* Non ergo solum in oriente positis manifestari debuit, sed etiam ubique terrarum debuit

aliquibus manifestari.

[48416] IIIª q. 36 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnia sacramenta veteris legis erant Christi figura. Sed sacramenta veteris legis dispensabantur per ministerium sacerdotum legalium. Ergo videtur quod magis debuerit Christi nativitas manifestari sacerdotibus in templo, quam pastoribus in agro.

[48417] IIIª q. 36 a. 3 arg. 5 Praeterea, Christus ex virgine matre natus est, et aetate parvulus erat. Convenientius ergo videtur fuisse quod Christus manifestaretur iuvenibus et virginibus, quam senibus et coniugatis vel viduis, sicut Simeoni et Annae.

[48418] IIIª q. 36 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XIII, *ego scio quos elegerim.* Quae autem fiunt secundum Dei sapientiam, convenienter fiunt. Ergo convenienter sunt electi illi quibus est manifestata Christi nativitas.

[48419] IIIª q. 36 a. 3 co. Respondeo dicendum quod salus quae erat futura per Christum, ad omnem diversitatem hominum pertinebat, quia, sicut dicitur Coloss. III, *in Christo non est masculus et femina, gentilis et Iudaeus, servus et liber*, et sic de aliis huiusmodi. Et ut hoc in ipsa Christi nativitate praefiguraretur, omnibus conditionibus hominum est manifestatus. Quia, ut Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, *pastores erant Israelitae, magi gentiles. Illi prope, isti longe. Utrique tanquam ad angularem lapidem concurrerunt.* Fuit etiam inter eos alia diversitas, nam magi fuerunt sapientes et potentes, pastores autem simplices et viles. Manifestatus est etiam iustis, Simeoni et Annae, et peccatoribus, scilicet magis; manifestatus est etiam et viris et mulieribus, scilicet Annae; ut per hoc ostenderetur nullam conditionem hominum excludi a Christi salute.

[48420] IIIª q. 36 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa manifestatio nativitatis Christi fuit quaedam praelibatio plenae manifestationis quae erat futura. Et sicut in secunda manifestatione primo annuntiata est gratia Christi per Christum et eius apostolos Iudaeis, et postea gentilibus; ita ad Christum primo pervenerunt pastores, qui erant primitiae Iudaeorum, tanquam prope existentes; et postea venerunt magi a remotis, qui fuerunt primitiae gentium, ut Augustinus dicit.

[48421] IIIª q. 36 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, *sicut praevalet imperitia in rusticitate pastorum, ita praevalet impietas in sacrilegiis magorum. Utrosque tamen sibi ille lapis angularis attribuit, quippe qui venit stulta eligere ut confunderet sapientes, et non vocare iustos, sed peccatores; ut nullus magnus superbiret, nullus infirmus desperaret.* Quidam tamen dicunt quod isti magi non fuerunt malefici, sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel Chaldaeos magi vocantur.

[48422] IIIª q. 36 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, *ab oriente venerunt magi, quia, unde dies nascitur, inde initium fidei processit, quia fides lumen est animarum. Vel, quia omnes qui ad Christum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt*, unde dicitur Zach. VI, *ecce vir, oriens nomen eius.* Dicuntur autem ab oriente, ad litteram, venisse, vel quia de ultimis orientis partibus venerunt, secundum quosdam, vel quia de aliquibus vicinis partibus Iudaeae venerunt, quae tamen sunt regioni Iudaeorum ad orientem. Credibile tamen est etiam in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Christi apparuisse, sicut Romae fluxit oleum; et in Hispania apparuerunt

tres soles paulatim in unum coeuntes.

[48423] IIIª q. 36 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, Angelus manifestans Christi nativitatem non ivit Ierosolymam, non requisivit Scribas et Pharisaeos, erant enim corrupti, et prae invidia cruciabantur. Sed pastores erant sinceri, antiquam conversationem patriarcharum et Moysen colentes. Per hos etiam pastores significabantur doctores Ecclesiae, quibus Christi mysteria revelantur, quae latebant Iudaeos.

[48424] IIIª q. 36 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, *generatio domini non solum a pastoribus, sed etiam a senioribus et iustis accipere debuit testimonium*, quorum etiam testimonio, propter iustitiam, magis credebatur.

Articulus 4

[48425] IIIª q. 36 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestare debuerit. *Causa enim quae est per se, semper est potior ea quae est per aliud*, ut dicitur in VIII Physic. Sed Christus suam nativitatem manifestavit per alios, puta pastoribus per Angelos et, magis per stellam. Ergo multo magis per seipsum debuit suam nativitatem manifestare.

[48426] IIIª q. 36 a. 4 arg. 2 Praeterea, Eccli. XX dicitur, *sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Sed Christus a principio conceptionis suae plene habuit sapientiae et gratiae thesaurum. Nisi ergo hanc plenitudinem manifestasset per opera et verba, fuisset frustra ei data sapientia et gratia. Quod est inconveniens, quia *Deus et natura nihil frustra facit*, ut dicitur in I de caelo.

[48427] IIIª q. 36 a. 4 arg. 3 Praeterea, in libro de infantia salvatoris legitur quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Et ita videtur quod suam nativitatem per seipsum manifestaverit.

[48428] IIIª q. 36 a. 4 s. c. Sed contra est quod Leo Papa dicit, quod magi invenerunt puerum Iesum nulla ab infantiae humanae generalitate discretum. Sed alii infantes non manifestant seipsos. Ergo neque decuit quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestaret.

[48429] IIIª q. 36 a. 4 co. Respondeo dicendum quod nativitas Christi ad humanam salutem ordinabatur, quae quidem est per fidem. Fides autem salutaris divinitatem et humanitatem Christi confitetur. Oportebat igitur ita manifestari nativitatem Christi ut demonstratio divinitatis eius fidei humanitatis ipsius non praeiudicaret. Hoc autem factum est dum Christus in seipso similitudinem infirmitatis humanae exhibuit, et tamen per Dei creaturas divinitatis virtutem in se monstravit. Et ideo Christus non per seipsum suam nativitatem manifestavit, sed per quasdam alias creaturas.

[48430] IIIª q. 36 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in via generationis et motus oportet per imperfecta ad perfectum perveniri. Et ideo Christus prius manifestatus est per alias creaturas, et postea manifestavit se per seipsum manifestatione perfecta.

[48431] III^{a} q. 36 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet sapientia abscondita inutilis sit, non tamen ad sapientem pertinet ut quolibet tempore manifestet seipsum, sed tempore congruo, dicitur enim Eccli. XX, *est tacens non habens sensum loquelae, et est tacens sciens tempus apti temporis.* Sic ergo sapientia Christo data non fuit inutilis, quia seipsam tempore congruo manifestavit. Et hoc ipsum quod tempore congruo abscondebatur, est sapientiae indicium.

[48432] III^{a} q. 36 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod liber ille de infantia salvatoris est apocryphus. Et Chrysostomus, super Ioan., dicit quod Christus non fecit miracula antequam aquam converteret in vinum, secundum illud quod dicitur Ioan. II, *hoc fecit initium signorum Iesus. Si enim secundum primam aetatem miracula fecisset, non indiguissent Israelitae alio manifestante eum, cum tamen Ioannes Baptista dicat*, Ioan. I, *ut manifestetur Israeli, propterea veni in aqua baptizans. Decenter autem non incoepit facere signa in prima aetate. Aestimassent enim phantasiam esse incarnationem, et ante opportunum tempus eum cruci tradidissent, livore liquefacti.*

Articulus 5

[48433] III^{a} q. 36 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non debuerit manifestari per Angelos Christi nativitas. Angeli enim sunt spirituales substantiae, secundum illud Psalmi, *qui facit Angelos suos spiritus.* Sed Christi nativitas erat secundum carnem, non autem secundum spiritualem eius substantiam. Ergo non debuit per Angelos manifestari.

[48434] III^{a} q. 36 a. 5 arg. 2 Praeterea, maior est affinitas iustorum ad Angelos quam ad quoscumque alios, secundum illud Psalmi, *immittet Angelus domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos.* Sed iustis, scilicet Simeoni et Annae, non est manifestata Christi nativitas per Angelos. Ergo nec pastoribus per Angelos manifestari debuit.

[48435] III^{a} q. 36 a. 5 arg. 3 Item, videtur quod nec magis debuit manifestari per stellam. Hoc enim videtur esse erroris occasio quantum ad illos qui existimant sidera nativitatibus hominum dominari. Sed occasiones peccandi sunt hominibus auferendae. Non ergo fuit conveniens quod per stellam Christi nativitas manifestaretur.

[48436] III^{a} q. 36 a. 5 arg. 4 Praeterea, signum oportet esse certum, ad hoc quod per ipsum aliquid manifestetur. Sed stella non videtur esse signum certum nativitatis Christi. Ergo inconvenienter fuit Christi nativitas per stellam manifestata.

[48437] III^{a} q. 36 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera.* Sed talis manifestatio fuit opus divinum. Ergo per convenientia signa fuit effecta.

[48438] III^{a} q. 36 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut manifestatio syllogistica fit per ea quae sunt magis nota ei cui est aliquid manifestandum, ita manifestatio quae fit per signa, debet fieri per ea quae sunt familiaria illis quibus manifestatur. Manifestum est autem quod viris iustis est familiare et consuetum interiori spiritus sancti edoceri instinctu, absque signorum sensibilium

demonstratione, scilicet per spiritum prophetiae. Alii vero, corporalibus rebus dediti, per sensibilia ad intelligibilia adducuntur. Iudaei tamen consueti erant divina responsa per Angelos accipere, per quos etiam legem acceperant, secundum illud Act. VII, acceptis legem in dispositione Angelorum. Gentiles vero, et maxime astrologi, consueti sunt stellarum cursus aspicere. Et ideo iustis, scilicet Simeoni et Annae, manifestata est Christi nativitas per interiorem instinctum spiritus sancti, secundum illud Luc. II *responsum accepit a spiritu sancto non visurum se mortem nisi prius videret Christum domini.* Pastoribus autem et magis, tanquam rebus corporalibus deditis, manifestata est Christi nativitas per apparitiones visibiles. Et quia nativitas non erat pure terrena, sed quodammodo caelestis, ideo per signa caelestia utrisque nativitas Christi revelatur, ut enim Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, *caelos Angeli habitant, et sidera ornant, utrisque ergo caeli enarrant gloriam Dei.* Rationabiliter autem pastoribus, tanquam Iudaeis, apud quos frequenter factae sunt apparitiones Angelorum, revelata est nativitas Christi per Angelos, magis autem, assuetis in consideratione caelestium corporum, manifestata est per signum stellae. Quia, ut Chrysostomus dicit, *per consueta eos dominus vocare voluit, eis condescendens.* Est autem et alia ratio. Quia, ut Gregorius dicit, *Iudaeis, tanquam ratione utentibus, rationale animal, idest Angelus, praedicare debuit. Gentiles vero, qui uti ratione nesciebant ad cognoscendum Deum, non per vocem, sed per signa perducuntur. Et sicut dominum iam loquentem annuntiaverunt gentibus praedicatores loquentes, ita eum nondum loquentem elementa muta praedicaverunt.* Est autem et alia ratio. Quia, ut Augustinus dicit, in sermone Epiphaniae, *Abrahae innumerabilis erat promissa successio non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda. Et ideo stellarum multitudini est comparata, ut caelestis progenies speraretur.* Et ideo gentiles, in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur ut perveniant ad Christum, per quem efficiuntur semen Abrahae.

[48439] III^{a} q. 36 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud manifestatione indiget quod de se est occultum, non autem illud quod de se est manifestum. Caro autem eius qui nascebatur erat manifesta, sed divinitas erat occulta. Et ideo convenienter manifestata est illa nativitas per Angelos, qui sunt Dei ministri. Unde et cum claritate Angelus apparuit, ut ostenderetur quod ille qui nascebatur erat splendor paternae gloriae.

[48440] III^{a} q. 36 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod iusti non indigebant visibili apparitione Angelorum, sed eis sufficiebat interior instinctus spiritus sancti, propter eorum perfectionem.

[48441] III^{a} q. 36 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod stella quae nativitatem Christi manifestavit, omnem occasionem erroris subtraxit. Ut enim Augustinus dicit, contra Faustum, *nulli astrologi constituerunt ita nascentium hominum fata sub stellis, ut aliquam stellarum, homine aliquo nato, circuitus sui ordinem reliquisse, et ad eum qui natus est perrexisse asseverent*, sicut accidit circa stellam quae demonstravit nativitatem Christi. Et ideo per hoc non confirmatur error eorum qui *sortem nascentium hominum astrorum ordini colligari arbitrantur, non autem credunt astrorum ordinem ad hominis nativitatem posse mutari.* Similiter etiam, ut Chrysostomus dicit, *non est hoc astronomiae opus, a stellis scire eos qui nascuntur, sed ab hora nativitatis futura praedicere. Magi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut, hinc sumentes initium, a stellarum motu futura*

cognoscerent, sed potius e converso.

[48442] IIIª q. 36 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus refert, in quibusdam scriptis apocryphis legitur quod quaedam gens in extremo orientis, iuxta Oceanum, quandam Scripturam habebat, ex nomine Seth, de hac stella et muneribus huiusmodi offerendis. Quae gens diligenter observabat huius stellae exortum, positis exploratoribus duodecim, qui certis temporibus devote ascendebant in montem. In quo postmodum viderunt eam habentem in se quasi parvuli formam, et super se similitudinem crucis. Vel dicendum quod, sicut dicitur in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *magi illi traditionem Balaam sequebantur, qui dixit, orietur stella ex Iacob. Unde, videntes stellam extra ordinem mundi, hanc esse intellexerunt quam Balaam futuram indicem regis Iudaeorum prophetaverat.* Vel dicendum, sicut Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, quod ab Angelis aliqua monitione revelationis audierunt magi quod stella Christum natum significaret. Et probabile videtur quod a bonis, quando in Christo adorando salus eorum iam quaerebatur. Vel, sicut Leo Papa dicit, in sermone de Epiphania, *praeter illam speciem quae corporeum incitavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit quod ad illuminationem fidei pertinebat.*

Articulus 6

[48443] IIIª q. 36 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienti ordine Christi nativitas fuit manifestata. Illis enim debuit primo manifestari Christi nativitas qui Christo propinquiores fuerunt, et qui magis Christum desiderabant, secundum illud Sap. VI, *praeoccupat eos qui se concupiscunt, ut se priorem illis ostendat.* Sed iusti propinquissimi erant Christo per fidem, et maxime eius adventum desiderabant, unde dicitur Luc. II de Simeone quod *erat homo iustus et timoratus, expectans redemptionem Israel.* Ergo prius debuisset manifestari Christi nativitas Simeoni quam pastoribus et magis.

[48444] IIIª q. 36 a. 6 arg. 2 Praeterea, magi fuerunt primitiae gentium Christo cred391iturarum. Sed primo plenitudo gentium intrat ad fidem, et postmodum omnis Israel salvus fiet, ut dicitur Rom. XI. Ergo primo debuit manifestari Christi nativitas magis quam pastoribus.

[48445] IIIª q. 36 a. 6 arg. 3 Praeterea, Matth. II dicitur quod *Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus eius a bimatu et infra, secundum tempus quod exquisierat a magis*, et sic videtur quod per duos annos post Christi nativitatem magi ad Christum pervenerunt. Inconvenienter igitur post tantum tempus fuit gentilibus Christi nativitas manifestata.

[48446] IIIª q. 36 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Dan. II, *ipse mutat tempora et aetates.* Et ita tempus manifestationis nativitatis Christi videtur congruo ordine esse dispositum.

[48447] IIIª q. 36 a. 6 co. Respondeo dicendum quod Christi nativitas primo quidem manifestata est pastoribus, ipso die nativitatis Christi. Ut enim dicitur Luc. II, *erant pastores in eadem regione vigilantes et custodientes vigilias noctis super gregem suum. Et, ut discesserunt ab eis Angeli in*

caelum, loquebantur ad invicem, transeamus usque in Bethlehem. Et venerunt festinantes. Secundo autem magi pervenerunt ad Christum, tertiadecima die nativitatis eius, quo die festum Epiphaniae celebratur. Si enim revoluto anno, aut etiam duobus annis pervenissent, non invenissent eum in Bethlehem, cum scriptum sit Luc. II quod, postquam perfecerunt omnia secundum legem domini, offerentes scilicet puerum Iesum in templum, reversi sunt in Galilaeam, in civitatem suam, scilicet Nazareth. Tertio autem manifestata est iustis in templo, quadragesimo die a nativitate, ut habetur Luc. II. Et huius ordinis ratio est quia per pastores significantur apostoli et alii credentes ex Iudaeis, quibus primo manifestata est fides Christi, inter quos non fuerunt multi potentes nec multi nobiles, ut dicitur I Cor. I. Secundo autem fides Christi pervenit ad plenitudinem gentium, quae est praefigurata per magos. Tertio autem pervenit ad plenitudinem Iudaeorum, quae est praefigurata per iustos. Unde etiam in templo Iudaeorum est eis Christus manifestatus.

[48448] III^{a} q. 36 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. IX, *Israel, sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit*, sed gentiles, qui non quaerebant iustitiam, Iudaeos communiter in iustitia fidei praevenerunt. Et in huius figuram, Simeon, qui expectabat consolationem Israel, ultimo Christum natum cognovit, et praecesserunt eum magi et pastores, qui Christi nativitatem non ita sollicite expectabant.

[48449] III^{a} q. 36 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet plenitudo gentium prius intraverit ad fidem quam plenitudo Iudaeorum, tamen primitiae Iudaeorum praevenerunt in fide primitias gentium. Et ideo pastoribus primo manifestata est Christi nativitas quam magis.

[48450] III^{a} q. 36 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod de apparitione stellae quae apparuit magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim dicit, super Matth., et Augustinus, in sermone Epiphaniae, stella magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem, et tunc primo, meditantes et se ad iter praeparantes, a remotissimis partibus orientis pervenerunt ad Christum tertiadecima die a sua nativitate. Unde et Herodes statim post recessum magorum, videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros a bimatu et infra, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundum quod a magis audierat. Alii vero dicunt stellam apparuisse primo cum Christus est natus, et statim magi visa stella iter arripientes, longissimum iter in tredecim diebus peregerunt, partim quidem adducti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate. Et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cuius doctrinae successores fuerunt. Dicuntur autem ab oriente venisse, quia terra illa est ad Orientalem partem terrae Iudaeorum. Et secundum hoc, Herodes non statim recedentibus magis, sed post biennium interfecit pueros. Vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel, aliquorum periculorum terroribus agitatus, a cura interficiendi puerum interim destitisse. Vel quia potuit credere magos, *fallaci stellae visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverunt, erubuisse ad se redire*, ut Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist. Ideo autem non solum bimos interfecit sed etiam infra, quia, ut Augustinus dicit, in quodam sermone innocentum, *timebat ne puer cui sidera famulantur, speciem suam paulo super aetatem vel infra transformaret.*

Articulus 7

[48451] III^{a} q. 36 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod stella quae magis apparuit, fuerit una de caelestibus stellis. Dicit enim Augustinus, in quodam sermone Epiphaniae, *dum pendet ad ubera et vilium patitur Deus involumenta pannorum, repente novum de caelo sidus effulsit.* Fuit igitur stella caelestis quae magis apparuit.

[48452] III^{a} q. 36 a. 7 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in sermone quodam Epiphaniae, *pastoribus Angeli, magis stella Christum demonstrat. Utrisque loquitur lingua caelorum, quia lingua cessaverat prophetarum.* Sed Angeli pastoribus apparentes fuerunt vere de caelestibus Angelis. Ergo et stella magis apparens fuit vere de caelestibus stellis.

[48453] III^{a} q. 36 a. 7 arg. 3 Praeterea, stellae quae non sunt in caelo, sed in aere, dicuntur stellae comatae, quae non apparent in nativitatibus regum, sed magis sunt indicia mortis eorum. Sed illa stella designabat regis nativitatem, unde magi dicunt, Matth. II, *ubi est qui natus est rex Iudaeorum? Vidimus enim stellam eius in oriente.* Ergo videtur quod fuerit de caelestibus stellis.

[48454] III^{a} q. 36 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro contra Faustum, *non ex illis erat stellis quae ab initio creaturae itinerum suorum ordinem sub creatoris lege custodiunt, sed, novo virginis partu, novum sidus apparuit.*

[48455] III^{a} q. 36 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., quod illa stella quae magis apparuit non fuerit una caelestium stellarum, multipliciter manifestum est. Primo quidem, quia nulla alia stellarum hac via incedit. Haec enim stella ferebatur a Septentrione in meridiem, ita enim iacet Iudaea ad Persidem, unde magi venerunt. Secundo, apparet hoc ex tempore. Non enim solum apparebat in nocte, sed etiam in media die. Quod non est virtutis stellae, sed nec etiam lunae. Tertio, quia quandoque apparebat et quandoque occultabatur. Cum enim intraverunt Ierosolymam, occultavit seipsam, deinde, ubi Herodem reliquerunt, monstravit seipsam. Quarto, quia non habebat continuum motum, sed, cum oportebat ire magos, ibat; quando autem oportebat stare, stabat; sicut et de columna nubis erat in deserto. Quinto, quia non sursum manens partum virginis demonstrabat, sed deorsum descendens hoc faciebat. Dicitur enim Matth. II quod *stella quam viderant in oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra ubi erat puer.* Ex quo patet quod verbum magorum dicentium, *vidimus stellam eius in oriente*, non est sic intelligendum quasi ipsis in oriente positis stella apparuerit existens in terra Iuda, sed quia viderunt eam in oriente existentem, et praecessit eos usque in Iudaeam (quamvis hoc a quibusdam sub dubio relinquatur). Non autem potuisset distincte domum demonstrare nisi esset terrae vicina. Et, sicut ipse dicit, hoc non videtur proprium esse stellae, sed *virtutis cuiusdam rationalis. Unde videtur quod haec stella virtus invisibilis fuisset in talem apparentiam transformata.* Unde quidam dicunt quod, sicut spiritus sanctus descendit super baptizatum dominum in specie columbae, ita apparuit magis in specie stellae. Alii vero dicunt quod Angelus qui apparuit pastoribus in specie humana,

apparuit magis in specie stellae. Probabilius tamen videtur quod fuerit stella de novo creata, non in caelo, sed in aere vicino terrae, quae secundum Dei voluntatem movebatur. Unde Leo Papa dicit, in sermone Epiphaniae, *tribus magis in regione orientis stella novae claritatis apparuit, quae, illustrior ceteris pulchriorque sideribus, in se intuentium oculos animosque converteret, ut confestim adverteretur non esse otiosum quod tam insolitum videbatur.*

[48456] III^{a} q. 36 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caelum in sacra Scriptura quandoque dicitur aer, secundum illud, *volucres caeli et pisces maris.*

[48457] III^{a} q. 36 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsi caelestes Angeli ex suo officio habent ut ad nos descendant, in ministerium missi. Sed stellae caelestes suum situm non mutant. Unde non est similis ratio.

[48458] III^{a} q. 36 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut stella non est secuta motum stellarum caelestium, ita nec stellarum comatarum, quae nec de die apparent, nec cursum suum ordinatum mutant. Et tamen non omnino aberat significatio cometarum. Quia caeleste regnum Christi *comminuit et consumpsit universa regna terrae, et ipsum stabit in aeternum*, ut dicitur Dan. II.

Articulus 8

[48459] III^{a} q. 36 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod magi non convenienter venerunt ad Christum adorandum et venerandum. Unicuique enim regi reverentia debetur a suis subiectis. Magi autem non erant de regno Iudaeorum. Ergo, cum ex visione stellae cognoverunt natum esse regem Iudaeorum, videtur quod inconvenienter venerunt ad eum adorandum.

[48460] III^{a} q. 36 a. 8 arg. 2 Praeterea, stultum est, vivente rege aliquo, extraneum regem annuntiare. Sed in regno Iudaeae regnabat Herodes. Ergo stulte fecerunt magi regis nativitatem annuntiantes.

[48461] III^{a} q. 36 a. 8 arg. 3 Praeterea, certius est caeleste indicium quam humanum. Sed magi ducatu caelestis indicii ab oriente venerant in Iudaeam. Stulte ergo egerunt praeter ducatum stellae humanum indicium requirendo, dicentes, *ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*

[48462] III^{a} q. 36 a. 8 arg. 4 Praeterea, munerum oblatio, et adorationis reverentia, non debetur nisi regibus iam regnantibus. Sed magi non invenerunt Christum regia dignitate fulgentem. Ergo inconvenienter ei munera et reverentiam regiam exhibuerunt.

[48463] III^{a} q. 36 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae LX, *ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui.* Sed qui divino lumine ducuntur, non errant. Ergo magi absque errore Christo reverentiam exhibuerunt.

[48464] III^{a} q. 36 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, magi sunt primitiae

gentium in Christo credentium, in quibus apparuit, sicut in quodam praesagio, fides et devotio gentium venientium a remotis ad Christum. Et ideo, sicut devotio et fides gentium est absque errore per inspirationem spiritus sancti, ita etiam credendum est magos, a spiritu sancto inspiratos, sapienter Christo reverentiam exhibuisse.

[48465] III^{a} q. 36 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone Epiphaniae, *cum multi reges Iudaeorum nati fuissent atque defuncti, nullum eorum magi adorandum quaesierunt. Non itaque regi Iudaeorum quales illic esse solebant, hunc tam magnum honorem longinqui, alienigenae, et ab eodem regno prorsus extranei, a se deberi arbitrabantur. Sed talem natum esse didicerunt in quo adorando se salutem quae secundum Deum est consecuturos minime dubitarent.*

[48466] III^{a} q. 36 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod per illam Annuntiationem magorum praefigurabatur constantia gentium Christum usque ad mortem confitentium. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod, *dum considerabant regem futurum, non timebant regem praesentem. Adhuc non viderant Christum, et iam parati erant pro eo mori.*

[48467] III^{a} q. 36 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone Epiphaniae, *stella quae magos perduxit ad locum ubi erat cum matre virgine Deus infans, poterat eos ad ipsam perducere civitatem Bethlehem, in qua natus est Christus. Sed tamen subtraxit se, donec de civitate in qua Christus nasceretur, etiam Iudaei testimonium perhiberent*, ut sic, geminato testimonio confirmati, sicut Leo Papa dicit, *ardentiori fide expeterent quem et stellae claritas, et prophetiae manifestabat auctoritas.* Ita ipsi annuntiant Christi nativitatem, et interrogant locum, *credunt et quaerunt, tanquam significantes eos qui ambulant per fidem et desiderant speciem*, ut Augustinus dicit, in sermone Epiphaniae. Iudaei autem, indicantes eis locum nativitatis Christi, *similes facti sunt fabris arcae Noe, qui aliis ubi evaderent praestiterunt, et ipsi diluvio perierunt. Audierunt et abierunt inquisitores, dixerunt et remanserunt doctores, similes lapidibus miliariis, qui viam ostendunt, nec ambulant.* Divino etiam nutu factum est ut, aspectu stellae subtracto, magi humano sensu irent in Ierusalem, quaerentes in civitate regia regem natum, ut in Ierusalem primo nativitas Christi publice annuntiaretur, secundum illud Isaiae II, *de Sion exibit lex, et verbum domini de Ierusalem, et ut etiam studio magorum de longe venientium damnaretur pigritia Iudaeorum prope existentium.*

[48468] III^{a} q. 36 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *si magi regem terrenum quaerentes venissent, fuissent confusi, quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent.* Unde nec adorassent, nec munera obtulissent. *Nunc autem, quia caelestem regem quaerebant, etsi nihil regalis excellentiae in eo viderunt, tamen, solius stellae testimonio contenti, adoraverunt*, vident enim hominem, et agnoscunt Deum. Et offerunt munera dignitati Christi congruentia, *aurum quidem, quasi regi magno; thus, quod in Dei sacrificio ponitur immolant ut Deo; myrrha, qua mortuorum corpora condiuntur, praebetur tanquam pro salute omnium morituro.* Et, ut Gregorius dicit, *instruimur ut nato regi aurum, per quod significatur sapientia, offeramus, in conspectu eius sapientiae lumine splendentes*; thus autem, per quod exprimitur orationis devotio,

offerimus Deo si per orationum studia Deo redolere valeamus; myrrham, quae significat mortificationem carnis, offerimus si carnis vitia per abstinentiam mortificamus.

Quaestio 37

Prooemium

[48469] III^{a} q. 37 pr. Deinde considerandum est de circumcisione Christi. Et quia circumcisio est quaedam professio legis observandae, secundum illud Galat. V, *testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae*, simul cum hoc quaerendum est de aliis legalibus circa puerum Christum observatis. Unde quaeruntur quatuor. Primo, de eius circumcisione. Secundo, de nominis impositione. Tertio, de eius oblatione. Quarto, de matris purgatione.

Articulus 1

[48470] III^{a} q. 37 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit circumcidi. Veniente enim veritate, cessat figura. Sed circumcisio fuit Abrahae praecepta in signum foederis quod erat de semine nascituro, ut patet Gen. XVII. Hoc autem foedus fuit in Christi nativitate completum. Ergo circumcisio statim cessare debuit.

[48471] III^{a} q. 37 a. 1 arg. 2 *Praeterea, omnis Christi actio nostra est instructio*, unde dicitur Ioan. XIII, *exemplum dedi vobis, ut, quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.* Sed nos non debemus circumcidi, secundum illud Galat. V, *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit.* Ergo videtur quod nec Christus debuit circumcidi.

[48472] III^{a} q. 37 a. 1 arg. 3 Praeterea, circumcisio est ordinata in remedium originalis peccati. Sed Christus non contraxit originale peccatum, ut ex supra dictis patet. Ergo Christus non debuit circumcidi.

[48473] III^{a} q. 37 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. II, *postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer.*

[48474] III^{a} q. 37 a. 1 co. Respondeo dicendum quod pluribus de causis Christus debuit circumcidi. Primo quidem, ut ostendat veritatem carnis humanae, contra Manichaeum, qui dixit eum habuisse corpus phantasticum; et contra Apollinarium, qui dixit corpus Christi esse divinitati consubstantiale; et contra Valentinum, qui dixit Christum corpus de caelo attulisse. Secundo, ut approbaret circumcisionem, quam olim Deus instituerat. Tertio, ut comprobaret se esse de genere Abrahae, qui circumcisionis mandatum acceperat in signum fidei quam de ipso habuerat. Quarto, ut Iudaeis excusationem tolleret ne eum reciperent, si esset incircumcisus. Quinto, *ut obedientiae virtutem nobis suo commendaret exemplo.* Unde et octava die circumcisus est, sicut erat in lege praeceptum. *Sexto,*

ut qui in similitudinem carnis peccati advenerat, remedium quo caro peccati consueverat mundari, non respueret. Septimo, ut, legis onus in se sustinens, alios a legis onere liberaret, secundum illud Galat. IV, *misit Deus filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.*

[48475] III^{a} q. 37 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circumcisio, per remotionem carnalis pelliculae in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustae generationis. A qua quidem vetustate liberamur per passionem Christi. Et ideo veritas huius figurae non fuit plene impleta in Christi nativitate, sed in eius passione, ante quam circumcisio suam virtutem et statum habebat. Et ideo decuit Christum, ante suam passionem, tanquam filium Abrahae, circumcidi.

[48476] III^{a} q. 37 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus circumcisionem suscepit eo tempore quo erat sub praecepto. Et ideo sua actio in hoc est nobis imitanda, ut observemus ea quae sunt nostro tempore in praecepto. Quia *unicuique negotio est tempus et opportunitas*, ut dicitur Eccle. VIII. Et praeterea, ut Origenes dicit, *sicut mortui sumus cum illo moriente, et consurreximus Christo resurgenti, ita circumcisi sumus spirituali circumcisione per Christum. Et ideo carnali circumcisione non indigemus.* Et hoc est quod apostolus dicit, Coloss. II, in quo, scilicet Christo, circumcisi estis circumcisione non manu facta *in exspoliatione corporis carnis, sed in circumcisione domini nostri Iesu Christi.*

[48477] III^{a} q. 37 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Christus propria voluntate mortem nostram suscepit, quae est effectus peccati, nullum in se habens peccatum, ut nos a morte liberaret, et spiritualiter nos faceret mori peccato; ita etiam circumcisionem, quae est remedium originalis peccati, suscepit absque hoc quod haberet originale peccatum, ut nos a legis iugo liberaret, et ut in nobis spiritualem circumcisionem efficeret; ut scilicet, suscipiendo figuram, impleret veritatem.

Articulus 2

[48478] III^{a} q. 37 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerit Christo nomen impositum. Veritas enim evangelica debet praenuntiationi propheticae respondere. Sed prophetae aliud nomen de Christo praenuntiaverunt, dicitur enim Isaiae VII, *ecce, virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel*; et VIII, *voca nomen eius, accelera, spolia detrahe, festina praedari*; et IX, *vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis*; et Zach. VI dicitur, *ecce vir, oriens nomen eius.* Ergo inconvenienter vocatum est nomen eius Iesus.

[48479] III^{a} q. 37 a. 2 arg. 2 Praeterea, Isaiae LXII dicitur, *vocabitur tibi nomen novum, quod os domini nominavit.* Sed hoc nomen Iesus non est nomen novum, sed pluribus fuit in veteri testamento impositum, ut patet etiam ex ipsa genealogia Christi, Luc. III. Ergo videtur quod inconvenienter vocatum est nomen eius Iesus.

[48480] III^{a} q. 37 a. 2 arg. 3 Praeterea, hoc nomen Iesus salutem significat, ut patet per id quod

dicitur Matth. I, *pariet filium, et vocabis nomen eius Iesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Sed salus per Christum non est facta solum in circumcisione, sed etiam in praeputio, ut patet per apostolum, Rom. IV. Inconvenienter ergo hoc nomen fuit Christo impositum in sua circumcisione.

[48481] III^a q. 37 a. 2 s. c. Sed contra est auctoritas Scripturae, in qua dicitur, Luc. II, quod, *postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen eius Iesus.*

[48482] III^a q. 37 a. 2 co. Respondeo dicendum quod nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum et specierum, prout dicitur IV Metaphys., *ratio enim quam significat nomen, est definitio*, quae designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate eius cui nomen imponitur. Vel a tempore, sicut imponuntur nomina aliquorum sanctorum his qui in eorum festis nascuntur. Vel a cognatione, sicut cum filio imponitur nomen patris, vel alicuius de cognatione eius; sicut propinqui Ioannis Baptistae volebant eum vocare nomine patris sui Zachariam, non autem Ioannem, quia nullus erat in cognatione eius qui vocaretur hoc nomine, ut dicitur Luc. I. Vel etiam ab eventu, sicut Ioseph *vocavit primogenitum suum Manassen, dicens, oblivisci me fecit Deus omnium laborum meorum*, Gen. XLI. Vel etiam ex aliqua qualitate eius cui nomen imponitur, sicut Gen. XXV dicitur quod, *quia qui primo egressus est de utero matris, rufus erat, et totus in morem pellis hispidus*, vocatum est nomen eius Esau, quod interpretatur rubeus. Nomina autem quae imponuntur divinitus aliquibus, semper significant aliquod gratuitum donum eis divinitus datum, sicut Gen. XVII dictum est Abrahae, *appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te*; et Matth. XVI dictum est Petro, *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Quia igitur homini Christo hoc munus gratiae collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen eius Iesus, idest salvator, Angelo hoc nomen praenuntiante non solum matri, sed etiam Ioseph, quia erat futurus eius nutritius.

[48483] III^a q. 37 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in omnibus illis nominibus quodammodo significatur hoc nomen Iesus, quod est significativum salutis. Nam in hoc quod dicitur Emmanuel, quod interpretatur, nobiscum Deus, designatur causa salutis, quae est unio divinae et humanae naturae in persona filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum. Per hoc autem quod dicitur, *voca nomen eius, accelera, spolia detrahe*, etc., designatur a quo nos salvaverit, quia a Diabolo, cuius spolia abstulit, secundum illud Coloss. II, *exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* In hoc autem quod dicitur, vocabitur nomen eius admirabilis, etc., designatur via et terminus nostrae salutis, inquantum scilicet admirabili divinitatis consilio et virtute, ad haereditatem futuri saeculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei, sub ipso principe Deo. Quod vero dicitur, ecce vir, oriens nomen eius, ad idem refertur ad quod primum, scilicet ad incarnationis mysterium, secundum quod exortum est in tenebris lumen rectis corde.

[48484] III^a q. 37 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod his qui fuerunt ante Christum potuit convenire hoc nomen Iesus secundum aliquam aliam rationem, puta quia aliquam particularem et temporalem salutem attulerunt. Sed secundum rationem spiritualis et universalis salutis, hoc

nomen est proprium Christo. Et secundum hoc dicitur esse novum.

[48485] III^{a} q. 37 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Gen. XVII legitur, simul Abraham suscepit impositionem nominis a Deo, et circumcisionis mandatum. Et ideo apud Iudaeos consuetum erat ut ipso die circumcisionis nomina pueris imponerentur, quasi ante circumcisionem perfectum esse non habuerint, sicut etiam nunc pueris in Baptismo nomina imponuntur. Unde super illud Proverb. IV, *ego filius fui patris mei, tenellus et unigenitus coram matre mea*, dicit Glossa, *quare Salomon se unigenitum coram matre vocat, quem fratrem uterinum praecessisse Scriptura testatur, nisi quia ille mox natus sine nomine, quasi nunquam esset, de vita decessit?* Et ideo Christus, simul cum fuit circumcisus, nominis impositionem accepit.

Articulus 3

[48486] III^{a} q. 37 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus. Dicitur enim Exod. XIII, *sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israel.* Sed Christus exivit de clauso virginis utero, et ita matris vulvam non aperuit. Ergo Christus ex hac lege non debuit in templo offerri.

[48487] III^{a} q. 37 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est semper praesens alicui, non potest ei praesentari. Sed Christi humanitas semper fuit Deo maxime praesens, utpote ei semper coniuncta in unitate personae. Ergo non oportuit quod coram domino sisteretur.

[48488] III^{a} q. 37 a. 3 arg. 3 Praeterea, Christus est hostia principalis, ad quam omnes hostiae veteris legis referuntur sicut figura ad veritatem. Sed hostiae non debet esse alia hostia. Ergo non fuit conveniens ut pro Christo alia hostia offerretur.

[48489] III^{a} q. 37 a. 3 arg. 4 Praeterea, inter legales hostias praecipue fuit agnus, qui erat iuge sacrificium, ut habetur Num. XXVIII. Unde etiam Christus dicitur agnus, Ioan. I, ecce agnus Dei. Magis ergo fuit conveniens quod pro Christo offerretur agnus quam par turturum vel duo pulli columbarum.

[48490] III^{a} q. 37 a. 3 s. c. Sed in contrarium est auctoritas Scripturae, quae hoc factum esse testatur, Luc. II.

[48491] III^{a} q. 37 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus voluit sub lege fieri, ut eos qui sub lege erant redimeret, et ut iustificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. De prole autem nata duplex praeceptum in lege traditur. Unum quidem generale quantum ad omnes, ut scilicet, completis diebus purificationis matris, offerretur sacrificium pro filio sive pro filia, ut habetur Levit. XII. Et hoc quidem sacrificium erat et ad expiationem peccati, in quo proles erat concepta et nata, et etiam ad consecrationem quandam ipsius, quia tunc primo praesentabatur in templo. Et ideo aliquid offerebatur in holocaustum, et aliquid pro peccato. Aliud autem praeceptum erat speciale in lege de primogenitis tam in hominibus quam in iumentis, sibi

enim dominus deputaverat omne primogenitum in Israel, pro eo quod, ad liberationem populi Israel, percusserat primogenita Aegypti ab homine usque ad pecus, primogenitis filiorum Israel reservatis. Et hoc mandatum ponitur Exod. XIII. In quo etiam praefigurabatur Christus, qui est primogenitus in multis fratribus, ut dicitur Rom. VIII. Quia igitur Christus, ex muliere natus, erat primogenitus; et voluit fieri sub lege, haec duo Evangelista Lucas circa eum fuisse observata ostendit. Primo quidem, id quod pertinet ad primogenitos, cum dicit, *tulerunt illum in Ierusalem, ut sisterent eum domino, sicut scriptum est in lege domini, quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum domino vocabitur.* Secundo, id quod pertinet communiter ad omnes, cum dicit, *et ut darent hostiam, secundum quod dictum erat in lege domini, par turturum aut duos pullos columbarum.*

[48492] III^{a} q. 37 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius Nyssenus dicit, *illud legis praeceptum in solo incarnato Deo singulariter et ab aliis differenter impleri videtur. Ipse namque solus, ineffabiliter conceptus ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non antea connubio reseratum, servans et post partum inviolabiliter signaculum castitatis.* Unde quod dicit, aperiens vulvam, designat quod nihil antea inde intraverat vel exiverat. Et per hoc etiam specialiter dicitur *masculinus, quia nihil de femineitate culpae portavit.* Singulariter etiam sanctus, *qui terrenae contagia corruptelae, immaculati partus novitate, non sensit.*

[48493] III^{a} q. 37 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut filius Dei *non propter seipsum factus est homo et circumcisus in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, et ut spiritualiter circumcidamur; sic propter nos sistitur domino, ut discamus Deo praesentare nosipsos.* Et hoc post circumcisionem eius factum est, ut ostendat *neminem nisi circumcisum vitiis, dignum esse divinis conspectibus.*

[48494] III^{a} q. 37 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri, qui erat vera hostia, ut figura veritati coniungeretur, et per veritatem figura approbaretur, contra illos qui Deum legis negant a Christo fuisse in Evangelio praedicatum. *Non enim putandum est*, ut Origenes dicit, *quod filium suum bonus Deus sub lege inimici fecerit, quam ipse non dederat.*

[48495] III^{a} q. 37 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod Levit. XII *praecipitur ut qui possent, agnum pro filio aut filia, simul et turturem sive columbam offerrent, qui vero non sufficerent ad offerendum agnum, duos turtures aut duos columbae pullos offerrent. Dominus ergo, qui, cum dives esset, propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus*, ut dicitur II Cor. VIII, pro se pauperum hostiam voluit offerri, sicut et in ipsa nativitate pannis involvitur et reclinatur in praesepio. Nihilominus tamen huiusmodi aves figurae congruunt. Turtur enim, quia est avis loquax, praedicationem et confessionem fidei significat; quia vero est animal castum, significat castitatem; quia vero est animal solitarium, significat contemplationem. Columba vero est animal mansuetum et simplex, mansuetudinem et simplicitatem significans. Est autem animal gregale, unde significat vitam activam. Et ideo huiusmodi hostia significabat perfectionem Christi et membrorum eius. *Utrumque autem animal, propter consuetudinem gemendi, praesentes sanctorum luctus designat, sed turtur, quae est solitaria, significat orationum lacrimas; columba vero, quae est gregalis, significat publicas orationes Ecclesiae.* Utrumque tamen animal duplicatum offertur, ut sanctitas sit non

solum in anima, sed etiam in corpore.

Articulus 4

[48496] IIIª q. 37 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mater Dei purganda ad templum accesserit. Purgatio enim non videtur esse nisi ab immunditia. Sed in beata virgine nulla fuit immunditia, ut ex supra dictis patet. Ergo non debuit ut purganda ad templum accedere.

[48497] IIIª q. 37 a. 4 arg. 2 Praeterea, Levit. XII dicitur, *mulier quae, suscepto semine, peperit masculum, immunda erit septem diebus*, et ideo ei praecipitur quod non ingrediatur sanctuarium, donec impleantur dies purgationis eius. Sed beata virgo peperit masculum sine virili semine. Non ergo debuit venire ad templum purganda.

[48498] IIIª q. 37 a. 4 arg. 3 Praeterea, purgatio ab immunditia non fit nisi per gratiam. Sed sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sed ipsa potius secum gratiae auctorem habebat. Non ergo conveniens fuit ut beata virgo ad templum purganda veniret.

[48499] IIIª q. 37 a. 4 s. c. Sed contra est auctoritas Scripturae, qua dicitur, Luc. II, quod *impleti sunt dies purgationis Mariae secundum legem Moysi*.

[48500] IIIª q. 37 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut plenitudo gratiae a Christo derivatur in matrem, ita decuit ut mater humilitati filii conformaretur, humilibus enim Deus dat gratiam, ut dicitur Iac. IV. Et ideo, sicut Christus, licet legi non esset obnoxius, voluit tamen circumcisionem et alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis et obedientiae exemplum, et ut approbaret legem, et ut calumniae occasionem Iudaeis tolleret; propter easdem rationes voluit et matrem suam implere legis observantias, quibus tamen non erat obnoxia.

[48501] IIIª q. 37 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet beata virgo nullam haberet immunditiam, voluit tamen purgationis observantiam implere, non propter indigentiam, sed propter legis praeceptum. Et ideo signanter Evangelista dicit quod completi sunt dies purgationis eius secundum legem, ipsa enim secundum se purgatione non indigebat.

[48502] IIIª q. 37 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod signanter Moyses videtur fuisse locutus, ad excipiendam ab immunditia matrem Dei, quae non peperit suscepto semine. Et ideo patet quod non obligatur ad impletionem illius praecepti, sed voluntarie purgationis observantiam implevit, ut dictum est.

[48503] IIIª q. 37 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod legalia sacramenta non purgabant ab immunditia culpae, quod fit per gratiam, sed hanc purgationem praefigurabant, purgabant enim purgatione quadam carnali ab immunditia irregularitatis cuiusdam; sicut in secunda parte dictum est. Neutram tamen immunditiam beata virgo contraxerat. Et ideo non indigebat purgari.

Quaestio 38

Prooemium

[48504] III^{a} q. 38 pr. Deinde considerandum est de Baptismo quo Christus baptizatus est. Et quia Christus baptizatus est Baptismo Ioannis, primo considerandum est de Baptismo Ioannis in communi; secundo, de baptizatione Christi. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum conveniens fuerit quod Ioannes baptizaret. Secundo, utrum ille Baptismus fuerit a Deo. Tertio, utrum contulerit gratiam quarto, utrum alii praeter Christum illo Baptismo debuerint baptizari. Quinto, utrum Baptismus ille cessare debuerit, Christo baptizato. Sexto, utrum baptizati Baptismo Ioannis essent postea baptizandi Baptismo Christi.

Articulus 1

[48505] III^{a} q. 38 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Ioannem baptizare. Omnis enim ritus sacramentalis ad aliquam pertinet legem. Sed Ioannes non introduxit novam legem. Ergo inconveniens fuit quod novum ritum baptizandi introduceret.

[48506] III^{a} q. 38 a. 1 arg. 2 Praeterea, Ioannes fuit missus a Deo in testimonium tanquam propheta, secundum illud Luc. I, *tu, puer, propheta altissimi vocaberis.* Sed prophetae qui fuerunt ante Christum, non introduxerunt novum ritum, sed ad observantiam legalium rituum inducebant, ut patet Malach. ult., *mementote legis Moysi, servi mei.* Ergo nec Ioannes novum ritum baptizandi inducere debuit.

[48507] III^{a} q. 38 a. 1 arg. 3 Praeterea, ubi est alicuius rei superfluitas, non est ad illud aliquid addendum. Sed Iudaei excedebant in superfluitate Baptismatum, dicitur enim Marci VII, quod *Pharisaei, et omnes Iudaei, nisi crebro lavent manus, non manducant; et a foro, nisi baptizentur, non comedunt; et alia multa quae tradita sunt illis servare, Baptismata calicum et urceorum et aeramentorum et lectorum.* Ergo inconveniens fuit quod Ioannes baptizaret.

[48508] III^{a} q. 38 a. 1 s. c. Sed contra est auctoritas Scripturae, Matth. III, ubi, praemissa sanctitate Ioannis, subditur quod exibant ad eum multi, et baptizabantur in Iordane.

[48509] III^{a} q. 38 a. 1 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit Ioannem baptizare, propter quatuor. Primo quidem, quia oportebat Christum a Ioanne baptizari, ut Baptismum consecraret, ut dicit Augustinus, super Ioan. Secundo, ut Christus manifestaretur. Unde ipse Ioannes Baptista dicit, Ioan. I, *ut manifestetur, scilicet Christus, in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans.* Concurrentibus enim turbis annuntiabat Christum, quod quidem facilius sic factum est quam si per singulos discurrisset, ut Chrysostomus dicit, super Ioan. Tertio, ut suo Baptismo assuefaceret

homines ad Baptismum Christi. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, quod ideo baptizavit Ioannes *ut, praecursionis suae ordinem servans, qui nasciturum dominum nascendo praevenerat, baptizando quoque baptizaturum praeveniret.* Quarto ut, ad poenitentiam homines inducens, homines praepararet ad digne suscipiendum Baptismum Christi. Unde Beda dicit quod, *quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit Baptisma Ioannis ante Baptisma Christi. Quia sicut ille praedicabat poenitentiam, et Baptismum Christi praenuntiabat, et in cognitionem veritatis quae mundo apparuit attrahebat; sic ministri Ecclesiae, qui primo erudiunt, postea peccata eorum redarguunt, deinde in Baptismo Christi remissionem promittunt.*

[48510] III^{a} q. 38 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Baptismus Ioannis non erat per se sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale, disponens ad Baptismum Christi. Et ideo aliqualiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi.

[48511] III^{a} q. 38 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ioannes non fuit solum propheta, sed plus quam propheta, ut dicitur Matth. XI, fuit enim terminus legis et initium Evangelii. Et ideo magis pertinebat ad eum verbo et opere inducere homines ad legem Christi quam ad observantiam veteris legis.

[48512] III^{a} q. 38 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismata illa Pharisaeorum erant inania, utpote ad solam munditiam carnis ordinata. Sed Baptismus Ioannis ordinabatur ad munditiam spiritualem, inducebat enim homines ad poenitentiam, ut dictum est.

Articulus 2

[48513] III^{a} q. 38 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Baptismus Ioannis non fuit a Deo. Nihil enim sacramentale quod est a Deo, denominatur ab homine puro, sicut Baptismus novae legis non dicitur Petri vel Pauli, sed Christi. Sed ille Baptismus denominatur a Ioanne, secundum illud Matth. XXI, *Baptismus Ioannis e caelo erat? An ex hominibus?* Ergo Baptismus Ioannis non fuit a Deo.

[48514] III^{a} q. 38 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis doctrina de novo a Deo procedens aliquibus signis confirmatur, unde et dominus, Exod. IV, dedit Moysi potestatem signa faciendi, et Heb. II dicitur quod *cum fides nostra principium accepisset enuntiari a domino, per eos qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis.* Sed de Ioanne Baptista dicitur, Ioan. X, *Ioannes signum fecit nullum.* Ergo videtur quod Baptismus quo baptizavit, non esset a Deo.

[48515] III^{a} q. 38 a. 2 arg. 3 Praeterea, sacramenta quae sunt divinitus instituta, aliquibus sacrae Scripturae praeceptis continentur. Sed Baptismus Ioannis non praecipitur aliquo praecepto sacrae Scripturae. Ergo videtur quod non fuerit a Deo.

[48516] III^{a} q. 38 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit, super quem videris spiritum,* et cetera.

[48517] III^{a} q. 38 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in Baptismo Ioannis duo possunt considerari, scilicet ipse ritus baptizandi, et effectus Baptismi. Ritus quidem baptizandi non fuit ab hominibus, sed a Deo, qui familiari spiritus sancti revelatione Ioannem ad baptizandum misit. Effectus autem illius Baptismi fuit ab homine, quia nihil in illo Baptismo efficiebatur quod homo facere non posset. Unde non fuit a solo Deo, nisi inquantum Deus in homine operatur.

[48518] III^{a} q. 38 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per Baptismum novae legis homines interius per spiritum sanctum baptizantur, quod facit solus Deus. Per Baptismum autem Ioannis solum corpus mundabatur aqua. Unde dicitur Matth. III, *ego baptizo vos in aqua, ille vos baptizabit in spiritu sancto.* Et ideo Baptismus Ioannis denominatur ab ipso, quia scilicet nihil in eo agebatur quod ipse non ageret. Baptismus autem novae legis non denominatur a ministro, qui principalem Baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem.

[48519] III^{a} q. 38 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod tota doctrina et operatio Ioannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum et suam doctrinam et Ioannis confirmavit. Si autem Ioannes signa fecisset, homines ex aequo Ioanni et Christo attendissent. Et ideo, ut homines principaliter Christo attenderent, non est datum Ioanni ut faceret signum. Iudaeis tamen quaerentibus quare baptizaret, confirmavit suum officium auctoritate Scripturae, dicens, *ego vox clamantis in deserto*, etc., ut dicitur Ioan. I. Ipsa etiam austeritas vitae eius officium eius commendabat, quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth. *mirabile erat in humano corpore tantam patientiam videre.*

[48520] III^{a} q. 38 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus Ioannis non fuit ordinatus a Deo nisi ut modico tempore duraret, propter causas praedictas. Et ideo non fuit commendatus aliquo praecepto communiter tradito in sacra Scriptura, sed familiari quadam revelatione spiritus sancti, ut dictum est.

Articulus 3

[48521] III^{a} q. 38 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Baptismo Ioannis gratia daretur. Dicitur enim Marci I, *fuit Ioannes in deserto baptizans, et praedicans Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum.* Poenitentia autem et remissio peccatorum est per gratiam. Ergo Baptismus Ioannis gratiam conferebat.

[48522] III^{a} q. 38 a. 3 arg. 2 Praeterea, baptizandi a Ioanne confitebantur peccata sua, ut habetur Matth. III et Marci I. Sed confessio peccatorum ordinatur ad remissionem, quae fit per gratiam. Ergo in Baptismo Ioannis gratia conferebatur.

[48523] III^{a} q. 38 a. 3 arg. 3 Praeterea, Baptismus Ioannis propinquior erat Baptismo Christi quam circumcisio. Per circumcisionem autem remittebatur peccatum originale, quia, ut Beda dicit, *idem salutiferae curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc Baptismus agere revelatae gratiae tempore consuevit.* Ergo multo magis Baptismus Ioannis

remissionem peccatorum operabatur. Quod sine gratia fieri non potest.

[48524] III^a q. 38 a. 3 s. c. Sed contra est quod Matth. III dicitur, *ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam.* Quod exponens Gregorius, in quadam homilia, dicit, *Ioannes non in spiritu, sed in aqua baptizat, quia peccata solvere non valebat.* Sed gratia est a spiritu sancto, et per eam peccata tolluntur. Ergo Baptismus Ioannis gratiam non conferebat.

[48525] III^a q. 38 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, tota doctrina et operatio Ioannis praeparatoria erat ad Christum, sicut ministri et inferioris artificis est praeparare materiam ad formam, quam inducit principalis artifex. Gratia autem conferenda erat hominibus per Christum, secundum illud Ioan. I, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Et ideo Baptismus Ioannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam praeparabat, tripliciter. Uno quidem modo, per doctrinam Ioannis, inducentem homines ad fidem Christi. Alio modo, assuefaciendo homines ad ritum Baptismi Christi. Tertio modo, per poenitentiam, praeparando homines ad suscipiendum effectum Baptismi Christi.

[48526] III^a q. 38 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in illis verbis, ut Beda dicit, potest intelligi duplex Baptismus poenitentiae. Unus quidem, quem Ioannes baptizando conferebat, qui scilicet Baptismus dicitur poenitentiae, etc., quia scilicet ille Baptismus erat quoddam inductivum ad poenitentiam, et quasi quaedam protestatio qua profitebantur homines se poenitentiam acturos. Alius autem est Baptismus Christi, per quem peccata remittuntur, quem Ioannes dare non poterat, sed solum praedicabat, dicens, *ille vos baptizabit in spiritu sancto.* Vel potest dici quod praedicabat Baptismum poenitentiae, idest, inducentem ad poenitentiam, quae quidem poenitentia ducit homines in remissionem peccatorum. Vel potest dici quod per Baptismum Christi, ut Hieronymus dicit, *gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur, quod autem consummatur per sponsum, initiatur per paranymphum*, scilicet per Ioannem. Unde dicitur quod baptizabat et praedicabat Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum, non ideo quia hoc ipse perficeret, sed quia hoc inchoabat praeparando.

[48527] III^a q. 38 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa confessio peccatorum non fiebat ad remissionem peccatorum statim per Baptismum Ioannis exhibendam, sed consequendam per poenitentiam consequentem, et Baptismum Christi, ad quem poenitentia illa praeparabat.

[48528] III^a q. 38 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod circumcisio instituta erat in remedium originalis peccati. Sed Baptismus Ioannis ad hoc non erat institutus, sed solum erat praeparatorius ad Baptismum Christi, ut dictum est. Sacramenta autem ex vi institutionis suum habent effectum.

Articulus 4

[48529] III^a q. 38 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Baptismo Ioannis solus Christus debebat baptizari. Quia, sicut dictum est, *ad hoc Ioannes baptizavit ut Christus*

baptizaretur, sicut Augustinus dicit, super Ioan. Sed quod est proprium Christo, non debet aliis convenire. Ergo nulli alii debuerunt illo Baptismo baptizari.

[48530] III^{a} q. 38 a. 4 arg. 2 Praeterea, quicumque baptizatur, aut accipit aliquid a Baptismo, aut Baptismo aliquid confert. Sed a Baptismo Ioannis nullus aliquid accipere poterat, quia in eo gratia non conferebatur, ut dictum est nec aliquis Baptismo aliquid conferre poterat nisi Christus, qui *tactu mundissimae suae carnis aquas sanctificavit.* Ergo videtur quod solus Christus Baptismo Ioannis debuerit baptizari.

[48531] III^{a} q. 38 a. 4 arg. 3 Praeterea, si alii illo Baptismo baptizabantur, hoc non erat nisi ut praepararentur ad Baptismum Christi, et sic conveniens videbatur quod, sicut Baptismus Christi omnibus confertur, et magnis et parvis, et gentilibus et Iudaeis, ita etiam et Baptismus Ioannis conferretur. Sed non legitur quod ab eo pueri baptizarentur, nec etiam gentiles, dicitur enim Marci I, quod *egrediebantur ad eum Ierosolymitae universi, et baptizabantur ab illo.* Ergo videtur quod solus Christus a Ioanne debuit baptizari.

[48532] III^{a} q. 38 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. III, *factum est, cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato et orante, aperti sunt caeli.*

[48533] III^{a} q. 38 a. 4 co. Respondeo dicendum quod duplici de causa oportuit alios a Christo baptizari Baptismo Ioannis. Primo quidem, ut Augustinus dicit, super Ioan., quia, *si solus Christus Baptismo Ioannis baptizatus esset, non defuissent qui dicerent Baptismum Ioannis, quo Christus est baptizatus, digniorem esse Baptismo Christi, quo alii baptizantur.* Secundo, quia oportebat per Baptismum Ioannis alios ad Baptismum Christi praeparari, sicut dictum est.

[48534] III^{a} q. 38 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non propter hoc solum fuit Ioannis Baptismus institutus ut Christus baptizaretur, sed etiam propter alias causas, ut dictum est. Et tamen, si ad hoc solum esset institutus ut Christus eo baptizaretur, oportebat praedictum inconveniens vitari, aliis hoc Baptismo baptizatis.

[48535] III^{a} q. 38 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod alii qui ad Baptismum Ioannis accedebant, non poterant quidem Baptismo aliquid conferre, nec tamen a Baptismo gratiam accipiebant, sed solum poenitentiae signum.

[48536] III^{a} q. 38 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille Baptismus erat poenitentiae, quae pueris non convenit, ideo pueri illo Baptismo non baptizabantur. Conferre autem gentibus viam salutis soli Christo reservabatur, qui est expectatio gentium, ut dicitur Gen. penult. Sed et ipse Christus apostolis inhibuit gentibus Evangelium praedicare, ante passionem et resurrectionem. Unde multo minus conveniebat per Ioannem gentiles ad Baptismum admitti.

Articulus 5

[48537] III^{a} q. 38 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Baptismus Ioannis cessare

debuerit postquam Christus est baptizatus. Dicitur enim Ioan. I, *ut manifestetur Israeli, propterea veni in aqua baptizans.* Sed, Christo baptizato, sufficienter fuit manifestatus, tum per testimonium Ioannis; tum per descensum columbae; tum etiam testimonio paternae vocis. Ergo non videtur quod postea debuerit Baptismus Ioannis durare.

[48538] III^{a} q. 38 a. 5 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., *baptizatus est Christus, et cessavit Ioannis Baptismus.* Ergo videtur quod Ioannes, post Christum baptizatum, non debuerit baptizare.

[48539] III^{a} q. 38 a. 5 arg. 3 Praeterea, Baptismus Ioannis erat praeparatorius ad Baptismum Christi. Sed Baptismus Christi incoepit statim Christo baptizato, quia *tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis*, ut Beda dicit. Ergo videtur quod Baptismus Ioannis cessaverit, Christo baptizato.

[48540] III^{a} q. 38 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. III, *venit Iesus in Iudaeam terram et baptizabat, erat autem et Ioannes baptizans.* Sed Christus non baptizavit priusquam fuit baptizatus. Ergo videtur quod, postquam fuit Christus baptizatus, adhuc Ioannes baptizabat.

[48541] III^{a} q. 38 a. 5 co. Respondeo dicendum quod Baptismus Ioannis cessare non debuit, Christo baptizato. Primo quidem quia, ut Chrysostomus dicit, si cessasset Ioannes baptizare, Christo baptizato, existimaretur quod zelo vel ira faceret. Secundo quia, si cessasset a Baptismo, Christo baptizante, discipulos suos in maiorem zelum misisset. Tertio quia, persistens in baptizando, suos auditores mittebat ad Christum. Quarto quia, ut Beda dicit, adhuc permanebat umbra veteris legis, nec debet praecursor cessare donec veritas manifestetur.

[48542] III^{a} q. 38 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nondum Christus erat plene manifestatus, eo baptizato. Et ideo adhuc necessarium erat quod Ioannes baptizaret.

[48543] III^{a} q. 38 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, baptizato Christo, cessavit Baptismus Ioannis, non tamen statim, sed eo incarcerato. Unde Chrysostomus dicit, super Ioan., *aestimo propter hoc permissam esse mortem Ioannis, et, eo sublato de medio, Christum maxime praedicare coepisse, ut omnis multitudinis affectio ad Christum transiret, et non ultra his quae de utroque erant sententiis scinderentur.*

[48544] III^{a} q. 38 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus Ioannis praeparatorius erat, non solum ad hoc quod Christus baptizaretur, sed ad hoc quod alii ad Christi Baptismum accederent. Quod nondum fuit impletum, Christo baptizato.

Articulus 6

[48545] III^{a} q. 38 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod baptizati Baptismo Ioannis non fuerint baptizandi Baptismo Christi. Ioannes enim non fuit minor apostolis, cum de eo scriptum sit, Matth. XI, *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista.* Sed illi qui baptizabantur

ab apostolis, non rebaptizabantur iterum, sed solummodo addebatur eis impositio manuum, dicitur enim Act. VIII, quod aliqui tantum baptizati erant a Philippo in nomine domini Iesu, tunc apostoli, scilicet Petrus et Ioannes, *imponebant manus super illos, et accipiebant spiritum sanctum.* Ergo videtur quod baptizati a Ioanne non debuerint baptizari Baptismo Christi.

[48546] III^{a} q. 38 a. 6 arg. 2 Praeterea, apostoli fuerunt baptizati Baptismo Ioannis, fuerunt enim quidam eorum discipuli Ioannis, ut patet Ioan. I. Sed apostoli non videntur baptizati Baptismo Christi, dicitur enim Ioan. IV, quod *Iesus non baptizabat, sed discipuli eius.* Ergo videtur quod baptizati Baptismo Ioannis non erant baptizandi Baptismo Christi.

[48547] III^{a} q. 38 a. 6 arg. 3 Praeterea, minor est qui baptizatur quam qui baptizat. Sed ipse Ioannes non legitur baptizatus Baptismo Christi. Ergo multo minus illi qui a Ioanne baptizabantur, indigebant Baptismo Christi baptizari.

[48548] III^{a} q. 38 a. 6 arg. 4 Praeterea, Act. XIX dicitur quod *Paulus invenit quosdam de discipulis, dixitque ad eos, si spiritum sanctum accepistis credentes? At illi dixerunt ad eum, sed neque si spiritus sanctus est, audivimus. Ille vero ait, in quo baptizati estis? Qui dixerunt, in Ioannis Baptismate. Unde baptizati sunt iterum in nomine domini nostri Iesu Christi.* Sic ergo videtur quod, quia spiritum sanctum nesciebant, quod oportuerit eos iterum baptizari, sicut Hieronymus dicit, super Ioelem, et in epistola de viro unius uxoris; et Ambrosius, in libro de spiritu sancto. Sed quidam fuerunt baptizati Baptismo Ioannis qui habebant plenam notitiam Trinitatis. Ergo non erant baptizandi iterum Baptismo Christi.

[48549] III^{a} q. 38 a. 6 arg. 5 Praeterea, Rom. X, super illud, *hoc est verbum fidei quod praedicamus*, dicit Glossa Augustini, *unde est ista virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?* Ex quo patet quod virtus Baptismi dependet ex fide. Sed forma Baptismi Ioannis significavit fidem in qua nos baptizamur, dicit enim Paulus, Act. XIX, *Ioannes baptizabat Baptismo poenitentiae populum, dicens in eum qui venturus est post ipsum ut crederent, hoc est, in Iesum.* Ergo videtur quod non oportebat baptizatos Baptismo Ioannis iterum baptizari Baptismo Christi.

[48550] III^{a} q. 38 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *qui baptizati sunt Baptismate Ioannis, oportebat ut baptizarentur Baptismate domini.*

[48551] III^{a} q. 38 a. 6 co. Respondeo dicendum quod secundum opinionem Magistri, in IV Sent., *illi qui baptizati sunt a Ioanne nescientes spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius Baptismo, postea baptizati sunt Baptismo Christi, illi vero qui spem non posuerunt in Baptismo Ioannis, et patrem et filium et spiritum sanctum credebant, non fuerunt postea baptizati, sed, impositione manuum ab apostolis super eos facta, spiritum sanctum receperunt.* Et hoc quidem verum est quantum ad primam partem, quod multis auctoritatibus confirmatur. Sed quantum ad secundam partem, est penitus irrationabile quod dicitur. Primo quidem, quia Baptismus Ioannis neque gratiam conferebat, neque characterem imprimebat, sed erat solum in aqua, ut ipse dicit, Matth. III. Unde baptizati fides vel spes quam habebat in Christum, non poterat hunc defectum supplere. Se-

cundo quia, quando in sacramento omittitur quod est de necessitate sacramenti, non solum oportet suppleri quod fuerat omissum, sed oportet totaliter innovari. Est autem de necessitate Baptismi Christi quod fiat non solum in aqua, sed etiam in spiritu sancto, secundum illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unde illis qui tantum in aqua baptizati erant Baptismo Ioannis, non solum erat supplendum quod deerat, ut scilicet daretur eis spiritus sanctus per impositionem manuum, sed erant iterato totaliter baptizandi in aqua et spiritu sancto.

[48552] III^{a} q. 38 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *ideo post Ioannem baptizatum est, quia non dabat Baptisma Christi, sed suum. Quod autem dabatur a Petro, et si quod datum est a Iuda, Christi erat. Et ideo, si quos baptizavit Iudas, non sunt iterum baptizandi, Baptisma enim tale est qualis est ille in cuius potestate datur; non qualis ille cuius ministerio datur.* Et inde est etiam quod baptizati a Philippo diacono, qui Baptismum Christi dabat, non sunt iterum baptizati, sed acceperunt manus impositionem per apostolos, sicut baptizati per sacerdotes confirmantur per episcopos.

[48553] III^{a} q. 38 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Seleucianum, *intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos, sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi. Neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit humilitatis ministerio quando eis pedes lavit.*

[48554] III^{a} q. 38 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *per hoc quod Christus Ioanni dicenti, ego a te debeo baptizari, respondit, sine modo, ostenditur quia postea Christus baptizavit Ioannem.* Et hoc dicit in quibusdam libris apocryphis manifeste scriptum esse. Certum tamen est, ut Hieronymus dicit, super Matth., quod, *sicut Christus baptizatus fuit in aqua a Ioanne, ita Ioannes a Christo erat in spiritu baptizandus.*

[48555] III^{a} q. 38 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est tota causa quare illi fuerunt baptizati post Baptismum Ioannis, quia spiritum sanctum non cognoverant, sed quia non erant Baptismo Christi baptizati.

[48556] III^{a} q. 38 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, sacramenta nostra sunt signa praesentis gratiae, sacramenta vero veteris legis fuerunt signa gratiae futurae. Unde ex hoc ipso quod Ioannes baptizavit in nomine venturi, datur intelligi quod non dabat Baptismum Christi, qui est sacramentum novae legis.

Quaestio 39

Prooemium

[48557] III^{a} q. 39 pr. Deinde considerandum est de baptizatione Christi. Et circa hoc quaeruntur

octo. Primo, utrum Christus debuerit baptizari. Secundo, utrum debuerit baptizari Baptismo Ioannis. Tertio, de tempore Baptismi. Quarto, de loco. Quinto, de hoc quod sunt ei caeli aperti. Sexto, de spiritu sancto apparente in specie columbae. Septimo, utrum illa columba fuerit verum animal. Octavo, de voce paterni testimonii.

Articulus 1

[48558] III^a q. 39 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum baptizari. Baptizari enim est ablui. Sed Christo non convenit ablui, in quo nulla fuit impuritas. Ergo videtur quod Christum non decuerit baptizari.

[48559] III^a q. 39 a. 1 arg. 2 Praeterea, Christus circumcisionem suscepit ut impleret legem. Sed Baptismus non pertinebat ad legem. Ergo non debebat baptizari.

[48560] III^a q. 39 a. 1 arg. 3 Praeterea, primum movens in quolibet genere est immobile secundum illum motum, sicut caelum, quod est primum alterans, non est alterabile. Sed Christus est primum baptizans, secundum illud, *super quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Ergo Christum non decuit baptizari.

[48561] III^a q. 39 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. III, quod *venit Iesus a Galilaea in Iordanem ad Ioannem, ut baptizaretur ab eo.*

[48562] III^a q. 39 a. 1 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum baptizari. Primo quidem quia, ut Ambrosius dicit, super Luc., *baptizatus est dominus, non mundari volens, sed mundare aquas, ut, ablutae per carnem Christi, quae peccatum non cognovit, Baptismatis vim haberent, et ut sanctificatas relinqueret postmodum baptizandis*, sicut Chrysostomus dicit. Secundo, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *quamvis Christus non esset peccator, tamen naturam suscepit peccatricem, et similitudinem carnis peccati. Propterea, etsi pro se Baptismate non indigebat, tamen in aliis carnalis natura opus habebat.* Et, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, *baptizatus est Christus ut totum veteranum Adam immergat aquae.* Tertio, baptizari voluit, sicut Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, *quia voluit facere quod faciendum omnibus imperavit.* Et hoc est quod ipse dicit, *sic decet nos adimplere omnem iustitiam.* Ut enim Ambrosius dicit, super Luc., *haec est iustitia, ut quod alterum facere velis, prius ipse incipias, et tuo alios horteris exemplo.*

[48563] III^a q. 39 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus non fuit baptizatus ut ablueretur, sed ut ablueret, sicut dictum est.

[48564] III^a q. 39 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus non solum debebat implere ea quae sunt legis veteris, sed etiam inchoare ea quae sunt novae. Et ideo non solum voluit circumcidi, sed etiam baptizari.

[48565] III^a q. 39 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus est primum baptizans spiritualiter. Et sic non est baptizatus, sed solum in aqua.

Articulus 2

[48566] III^{a} q. 39 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christum non decuerit baptizari Baptismo Ioannis. Baptismus enim Ioannis fuit Baptismus poenitentiae. Sed poenitentia Christo non convenit, quia nullum habuit peccatum. Ergo videtur quod non debuit baptizari Baptismo Ioannis.

[48567] III^{a} q. 39 a. 2 arg. 2 Praeterea, Baptismus Ioannis, sicut dicit Chrysostomus, *medium fuit inter Baptismum Iudaeorum et Baptismum Christi. Sed medium sapit naturam extremorum.* Cum ergo Christus non fuerit baptizatus Baptismate Iudaico, nec etiam Baptismate suo, videtur quod, pari ratione, Baptismate Ioannis baptizari non debuerit.

[48568] III^{a} q. 39 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod in rebus humanis est optimum, debet attribui Christo. Sed Baptismus Ioannis non tenet supremum locum inter Baptismata. Ergo non convenit Christum baptizari Baptismo Ioannis.

[48569] III^{a} q. 39 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. III, quod *venit Iesus in Iordanem ut baptizaretur a Ioanne.*

[48570] III^{a} q. 39 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *baptizatus dominus baptizabat non Baptismate quo baptizatus est.* Unde, cum ipse baptizaret Baptismo proprio, consequens est quod non fuerit baptizatus suo Baptismate, sed Baptismate Ioannis. Et hoc fuit conveniens, primo quidem, propter conditionem Baptismi Ioannis, qui non baptizavit in spiritu, sed solum in aqua. Christus autem spirituali Baptismate non indigebat, qui a principio suae conceptionis gratia spiritus sancti repletus fuit, ut patet ex dictis. Et haec est ratio Chrysostomi. Secundo, ut Beda dicit, baptizatus est Baptismo Ioannis, ut Baptismo suo Baptismum Ioannis comprobaret. Tertio, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, *accedit Iesus ad Baptismum Ioannis sanctificaturus Baptismum.*

[48571] III^{a} q. 39 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus baptizari voluit ut nos suo exemplo induceret ad Baptismum. Et ideo, ad hoc quod esset efficacior eius inductio, voluit baptizari Baptismo quo manifeste non indigebat, ut homines ad Baptismum accederent quo indigebant. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *nemo refugiat lavacrum gratiae, quando Christus lavacrum poenitentiae non refugit.*

[48572] III^{a} q. 39 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Baptismus Iudaeorum in lege praeceptus, erat solum figuralis; Baptismus autem Ioannis aliqualiter erat realis, inquantum inducebat homines ad abstinendum a peccatis; Baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi a peccato et gratiam conferendi. Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quae in eo non erant; neque recipere gratiam, qua plenus erat. Similiter etiam, cum ipse sit veritas, non competebat ei id quod in sola figura gerebatur. Et ideo magis congruum fuit quod baptizaretur

Baptismo medio quam aliquo extremorum.

[48573] III^{a} q. 39 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus est quoddam spirituale remedium. Quanto autem est aliquid magis perfectum, tanto minori remedio indiget. Unde ex hoc ipso quod Christus est maxime perfectus, conveniens fuit quod non baptizaretur perfectissimo Baptismo, sicut ille qui est sanus, non indiget efficaci medicina.

Articulus 3

[48574] III^{a} q. 39 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus. Ad hoc enim Christus baptizatus est ut suo exemplo alios ad Baptismum provocaret. Sed fideles Christi laudabiliter baptizantur, non solum ante trigesimum annum, sed etiam in infantili aetate. Ergo videtur quod Christus non debuit baptizari in aetate triginta annorum.

[48575] III^{a} q. 39 a. 3 arg. 2 Praeterea, Christus non legitur docuisse, vel miracula fecisse, ante Baptismum. Sed utilius fuisset mundo si pluri tempore docuisset, incipiens a vigesimo anno, vel etiam prius. Ergo videtur quod Christus, qui pro utilitate hominum venerat, ante trigesimum annum debuerat baptizari.

[48576] III^{a} q. 39 a. 3 arg. 3 Praeterea, indicium sapientiae divinitus infusae maxime debuit manifestari in Christo. Est autem manifestatum in Daniele tempore suae pueritiae, secundum illud Dan. XIII, *suscitavit dominus spiritum sanctum pueri iunioris, cui nomen Daniel.* Ergo multo magis Christus in sua pueritia debuit baptizari vel docere.

[48577] III^{a} q. 39 a. 3 arg. 4 Praeterea, Baptismus Ioannis ordinatur ad Baptismum Christi sicut ad finem. Sed *finis est prior in intentione, et postremum in executione.* Ergo vel debuit primus baptizari a Ioanne, vel ultimus.

[48578] III^{a} q. 39 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. III, *factum est, cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato et orante*, et infra, *et ipse Iesus erat incipiens quasi annorum triginta.*

[48579] III^{a} q. 39 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Christus convenienter fuit in trigesimo anno baptizatus. Primo quidem, quia Christus baptizabatur quasi ex tunc incipiens docere et praedicare, ad quod requiritur perfecta aetas, qualis est triginta annorum. Unde et Gen. XLI legitur quod triginta annorum erat Ioseph quando suscepit regimen Aegypti. Similiter etiam II Reg. V legitur de David quod *triginta annorum erat cum regnare coepisset.* Ezechiel etiam in anno trigesimo coepit prophetare, ut habetur Ezech. I. Secundo quia, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *futurum erat ut post Baptismum Christi lex cessare inciperet. Et ideo hac aetate Christus ad Baptismum venit quae potest omnia peccata suscipere, ut, lege servata, nullus dicat quod ideo eam solvit quod implere non potuit.* Tertio, quia per hoc quod Christus in aetate perfecta baptizatur, datur intelligi quod Baptismus parit viros perfectos, secundum illud Ephes. IV, *donec occurramus omnes in*

unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Unde et ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur. Consurgit enim tricenarius numerus ex ductu ternarii in denarium; per ternarium autem intelligitur fides Trinitatis, per denarium autem impletio mandatorum legis; et in his duobus perfectio vitae Christianae consistit.

[48580] III^{a} q. 39 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, Christus non est baptizatus *quasi indigeret purgatione, nec aliquod illi immineret periculum differendo Baptismum. Sed cuivis alii non in parvum redundat periculum, si exeat ex hac vita non indutus veste incorruptionis*, scilicet gratia. Et licet bonum sit post Baptismum munditiam custodire, potius tamen est, ut ipse dicit, *interdum paulisper maculari, quam gratia omnino carere.*

[48581] III^{a} q. 39 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod utilitas quae a Christo provenit hominibus praecipue est per fidem et humilitatem, ad quorum utrumque valet quod Christus non in pueritia vel in adolescentia coepit docere, sed in perfecta aetate. Ad fidem quidem, quia per hoc ostenditur in eo vera humanitas, quod per temporum incrementa corporaliter profecit, et ne huiusmodi profectus putaretur esse phantasticus, noluit suam sapientiam et virtutem manifestare ante perfectam corporis aetatem. Ad humilitatem vero, ne ante perfectam aetatem aliquis praesumptuose praelationis gradum et docendi officium assumat.

[48582] III^{a} q. 39 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium. Et ideo oportuit in eo ostendi id quod competit omnibus secundum legem communem, ut scilicet in aetate perfecta doceret. Sed, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, *non est lex Ecclesiae quod raro contingit, sicut nec una hirundo ver facit.* Aliquibus enim, ex quadam speciali dispensatione, secundum divinae sapientiae rationem, concessum est, praeter legem communem, ut ante perfectam aetatem officium vel praesidendi vel docendi haberent, sicut Salomon, Daniel et Ieremias.

[48583] III^{a} q. 39 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod Christus nec primus nec ultimus debuit a Ioanne baptizari. Quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *Christus ad hoc baptizatur ut confirmaret praedicationem et Baptismum Ioannis; et ut testimonium acciperet a Ioanne.* Non autem creditum fuisset testimonio Ioannis nisi postquam multi fuerunt baptizati ab ipso. Et ideo non debuit primus a Ioanne baptizari. Similiter etiam nec ultimus. Quia, sicut ipse ibidem subdit, *sicut lux solis non expectat occasum Luciferi, sed eo procedente egreditur, et suo lumine obscurat illius candorem; sic et Christus non expectavit ut cursum suum Ioannes impleret, sed, adhuc eo docente et baptizante, apparuit.*

Articulus 4

[48584] III^{a} q. 39 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit baptizari in Iordane. Veritas enim debet respondere figurae. Sed figura Baptismi praecessit in transitu maris rubri, ubi Aegyptii sunt submersi, sicut peccata delentur in Baptismo. Ergo videtur

quod Christus magis debuerit baptizari in mari quam in flumine Iordanis.

[48585] III^{a} q. 39 a. 4 arg. 2 Praeterea, Iordanis interpretatur descensus. Sed per Baptismum aliquis plus ascendit quam descendit, unde et Matth. III dicitur quod *baptizatus Iesus confestim ascendit de aqua.* Ergo videtur inconveniens fuisse quod Christus in Iordane baptizaretur.

[48586] III^{a} q. 39 a. 4 arg. 3 Praeterea, transeuntibus filiis Israel, aquae Iordanis conversae sunt retrorsum, ut legitur Iosue IV, et sicut in Psalmo dicitur. Sed illi qui baptizantur, non retrorsum, sed in antea progrediuntur. Non ergo fuit conveniens ut Christus in Iordane baptizaretur.

[48587] III^{a} q. 39 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Marci I, quod *baptizatus est Iesus a Ioanne in Iordane.*

[48588] III^{a} q. 39 a. 4 co. Respondeo dicendum quod fluvius Iordanis fuit per quem filii Israel in terram promissionis intraverunt. Hoc autem habet Baptismus Christi speciale prae omnibus Baptismatibus, quod introducit in regnum Dei, quod per terram promissionis significatur, unde dicitur Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Ad quod etiam pertinet quod Elias divisit aquas Iordanis, qui erat in curru igneo rapiendus in caelum, ut dicitur IV Reg. II, quia scilicet transeuntibus per aquam Baptismi, per ignem spiritus sancti patet aditus in caelum. Et ideo conveniens fuit ut Christus in Iordane baptizaretur.

[48589] III^{a} q. 39 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod transitus maris rubri praefiguravit Baptismum quantum ad hoc quod Baptismus delet peccata. Sed transitus Iordanis quantum ad hoc quod aperit ianuam regni caelestis, qui est principalior effectus Baptismi, et per solum Christum impletus. Et ideo convenientius fuit quod Christus in Iordane quam in mari baptizaretur.

[48590] III^{a} q. 39 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod in Baptismo est ascensus per profectum gratiae, qui requirit humilitatis descensum, secundum illud Iac. IV, *humilibus autem dat gratiam.* Et ad talem descensum referendum est nomen Iordanis.

[48591] III^{a} q. 39 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, *sicut antea aquae Iordanis retrorsum conversae fuerant, ita modo, Christo baptizato, peccata retrorsum conversa sunt.* Vel etiam per hoc significatur quod, contra descensum aquarum, benedictionum fluvius sursum ferebatur.

Articulus 5

[48592] III^{a} q. 39 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christo baptizato non debuerunt caeli aperiri. Illi enim aperiendi sunt caeli qui indiget intrare in caelum, quasi extra caelum existens. Sed Christus semper erat in caelo, secundum illud Ioan. III, *filius hominis qui est in caelo.* Ergo videtur quod non debuerint ei caeli aperiri.

[48593] III^{a} q. 39 a. 5 arg. 2 Praeterea, apertio caelorum aut intelligitur corporaliter, aut spiritu-

aliter. Sed non potest intelligi corporaliter, quia corpora caelestia sunt impassibilia et infrangibilia, secundum illud Iob XXXVII, *tu forsitan fabricatus es caelos, qui solidissimi quasi aere fusi sunt?* Similiter etiam nec potest intelligi spiritualiter, quia ante oculos filii Dei caeli antea clausi non fuerant. Ergo inconvenienter videtur dici quod baptizato Christo aperti fuerunt caeli.

[48594] III^{a} q. 39 a. 5 arg. 3 Praeterea, fidelibus caelum apertum est per Christi passionem, secundum illud Heb. X, *habemus fiduciam in introitum sanctorum in sanguine Christi.* Unde etiam nec baptizati Baptismo Christi, si qui ante eius passionem decesserunt, caelos intrare potuerunt. Ergo magis debuerunt aperiri caeli Christo patiente, quam eo baptizato.

[48595] III^{a} q. 39 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. III, *Iesu baptizato et orante, apertum est caelum.*

[48596] III^{a} q. 39 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus baptizari voluit ut suo Baptismo consecraret Baptismum quo nos baptizaremur et ideo in Baptismo Christi ea demonstrari debuerunt quae pertinent ad efficaciam nostri Baptismi. Circa quam tria sunt consideranda. Primo quidem, principalis virtus ex qua Baptismus efficaciam habet, quae quidem est virtus caelestis. Et ideo baptizato Christo apertum est caelum, ut ostenderetur quod de cetero caelestis virtus Baptismum sanctificaret. Secundo, operatur ad efficaciam Baptismi fides Ecclesiae et eius qui baptizatur, unde et baptizati fidem profitentur, et Baptismus dicitur fidei sacramentum. Per fidem autem inspicimus caelestia, quae sensum et rationem humanam excedunt. Et ad hoc significandum, Christo baptizato aperti sunt caeli. Tertio, quia per Baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni caelestis, qui primo homini praeclusus fuerat per peccatum. Unde baptizato Christo aperti sunt caeli, ut ostenderetur quod baptizatis patet via in caelum. Post Baptismum autem necessaria est homini iugis oratio, ad hoc quod caelum introeat, licet enim per Baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati nos impugnans interius, et mundus et Daemones qui impugnant exterius. Et ideo signanter dicitur Luc. III quod, *Iesu baptizato et orante, apertum est caelum*, quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post Baptismum. Vel ut detur intelligi quod hoc ipsum quod per Baptismum caelum aperitur credentibus, est ex virtute orationis Christi. Unde signanter dicitur, Matth. III, quod *apertum est ei caelum, idest, omnibus propter eum*, sicut si imperator alicui pro alio petenti dicat, ecce, hoc beneficium non illi do, sed tibi, idest, propter te illi; ut Chrysostomus dicit, super Matth.

[48597] III^{a} q. 39 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *sicut Christus secundum dispensationem humanam baptizatus est, quamvis propter se Baptismo non indigeret; sic secundum humanam dispensationem aperti sunt ei caeli, secundum autem naturam divinam semper erat in caelis.*

[48598] III^{a} q. 39 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *caeli aperti sunt Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis, sicut et Ezechiel in principio voluminis sui caelos apertos esse commemorat.* Et hoc probat Chrysostomus, super Matth., dicens quod, *si ipsa creatura, scilicet caelorum, rupta fuisset, non dixisset, aperti sunt ei, quia quod corporaliter aperitur, omnibus est apertum.* Unde et Marci I expresse dicitur quod

Iesus statim ascendens de aqua, vidit caelos apertos, quasi ipsa apertio caelorum ad visionem Christi referatur. Quod quidem aliqui referunt ad visionem corporalem, dicentes quod circa Christum baptizatum tantus splendor fulsit in Baptismo ut viderentur caeli aperti. Potest etiam referri ad imaginariam visionem, per quem modum Ezechiel vidit caelos apertos, formabatur enim ex virtute divina et voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad significandum quod per Baptismum caeli aditus hominibus aperitur. Potest etiam ad visionem intellectualem referri, prout Christus vidit, Baptismo iam sanctificato, apertum esse caelum hominibus; quod tamen etiam ante viderat fiendum.

[48599] III^{a} q. 39 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod per passionem Christi aperitur caelum hominibus sicut per causam communem apertionis caelorum. Oportet tamen hanc causam singulis applicari, ad hoc quod caelum introeant. Quod quidem fit per Baptismum, secundum illud Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Et ideo potius fit mentio de apertione caelorum in Baptismo quam in passione. Vel, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *baptizato Christo caeli tantum sunt aperti, postquam vero tyrannum vicit per crucem, quia non erant portae necessariae caelo nunquam claudendo, non dicunt Angeli, aperite portas, sed, tollite portas.* Per quod dat intelligere Chrysostomus quod obstacula quibus prius obsistentibus animae defunctorum introire non poterant caelos, sunt totaliter per passionem ablata, sed in Baptismo Christi sunt aperta, quasi manifestata iam via per quam homines in caelum erant intraturi.

Articulus 6

[48600] III^{a} q. 39 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur in specie columbae descendisse. Spiritus enim sanctus habitat in homine per gratiam. Sed in homine Christo fuit plenitudo gratiae a principio suae conceptionis, quo fuit unigenitus a patre, ut ex supra dictis patet ergo non debuit spiritus sanctus ad eum mitti in Baptismo.

[48601] III^{a} q. 39 a. 6 arg. 2 Praeterea, Christus dicitur in mundum descendisse per mysterium incarnationis, quando *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens.* Sed spiritus sanctus non est incarnatus. Ergo inconvenienter dicitur quod spiritus sanctus descenderit super eum.

[48602] III^{a} q. 39 a. 6 arg. 3 Praeterea, in Baptismo Christi ostendi debuit, sicut in quodam exemplari, id quod fit in nostro Baptismo. Sed in nostro Baptismo non fit aliqua missio visibilis spiritus sancti. Ergo nec in Baptismo Christi debuit fieri visibilis missio spiritus sancti.

[48603] III^{a} q. 39 a. 6 arg. 4 Praeterea, spiritus sanctus a Christo in omnes alios derivatur, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius nos omnes accepimus.* Sed super apostolos spiritus sanctus descendit, non in specie columbae, sed in specie ignis. Ergo nec super Christum in specie columbae descendere debuit, sed in specie ignis.

[48604] III^{a} q. 39 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. III, *descendit spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum.*

[48605] III^{a} q. 39 a. 6 co. Respondeo dicendum quod hoc quod circa Christum factum est in eius Baptismo, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *pertinet ad mysterium omnium qui postmodum fuerant baptizandi.* Omnes autem qui Baptismo Christi baptizantur, spiritum sanctum recipiunt, nisi ficti accedant, secundum illud Matth. III, *ipse vos baptizabit in spiritu sancto.* Et ideo conveniens fuit ut super baptizatum dominum spiritus sanctus descenderet.

[48606] III^{a} q. 39 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XV de Trin., *absurdissimum est dicere quod Christus, cum esset iam triginta annorum, accepisset spiritum sanctum, sed venit ad Baptismum, sicut sine peccato, ita non sine spiritu sancto. Si enim de Ioanne scriptum est quod replebitur spiritu sancto ab utero matris suae, quid de homine Christo dicendum est, cuius carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit? Nunc ergo, idest in Baptismo, corpus suum, idest Ecclesiam, praefigurare dignatus est, in qua baptizati praecipue accipiunt spiritum sanctum.*

[48607] III^{a} q. 39 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II de Trin., spiritus sanctus descendisse dicitur super Christum specie corporali sicut columba, non quia ipsa substantia spiritus sancti videretur, quae est invisibilis. Neque ita quod illa visibilis creatura in unitatem personae divinae assumeretur, neque enim dicitur quod spiritus sanctus sit columba, sicut dicitur quod filius Dei est homo, ratione unionis. Neque etiam hoc modo spiritus sanctus visus est in specie columbae sicut Ioannes vidit agnum occisum in Apocalypsi, ut habetur Apoc. V, *illa enim visio facta fuit in spiritu per spirituales imagines corporum; de illa vero columba nullus unquam dubitavit quin oculis visa sit.* Nec etiam hoc modo in specie columbae spiritus sanctus apparuit sicut dicitur, I Cor. X, *petra autem erat Christus, illa enim iam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat illa autem columba ad hoc tantum significandum repente extitit et postea cessavit, sicut flamma quae in rubo apparuit Moysi.* Dicitur ergo spiritus sanctus descendisse super Christum, non ratione unionis ad columbam, sed vel ratione ipsius columbae significantis spiritum sanctum, quae descendendo super Christum venit; vel etiam ratione spiritualis gratiae, quae a Deo per modum cuiusdam descensus in creaturam derivatur, secundum illud Iac. I, *omne datum optimum, et omne donum perfectum, desursum est, descendens a patre luminum.*

[48608] III^{a} q. 39 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *in principiis spiritualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter eos qui nullam intelligentiam incorporalis naturae suscipere possunt, ut, si postea non fiant, ex his quae semel facta sunt, recipiant fidem.* Et ideo circa Christum baptizatum corporali specie spiritus sanctus visibiliter descendit, ut super omnes baptizatos postea invisibiliter credatur descendere.

[48609] III^{a} q. 39 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod spiritus sanctus in specie columbae apparuit super Christum baptizatum, propter quatuor. Primo quidem, propter dispositionem quae requiritur in baptizato, ut scilicet non fictus accedat, quia, sicut dicitur Sap. I, *spiritus sanctus*

disciplinae effugiet fictum. Columba enim est animal simplex, astutia et dolo carens, unde dicitur Matth. X, *estote simplices sicut columbae.* Secundo, ad designandum septem dona spiritus sancti, quae columba suis proprietatibus significat. Columba enim secus fluenta habitat, ut, viso accipitre, mergat se et evadat. Quod pertinet ad donum sapientiae, per quam sancti secus Scripturae divinae fluenta resident, ut incursum Diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit. Quod pertinet ad donum scientiae, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit. Quod pertinet ad donum consilii, quo sancti homines, qui fuerunt pulli, idest imitatores, Diaboli, doctrina nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro. Quod pertinet ad donum intellectus, quo sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, haereticorum more. Item columba felle caret. Quod pertinet ad donum pietatis, per quam sancti ira irrationabili carent. Item columba in cavernis petrae nidificat. Quod pertinet ad donum fortitudinis, qua sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, idest, suum refugium et spem. Item columba gemitum pro cantu habet. Quod pertinet ad donum timoris, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertio, apparuit spiritus sanctus in specie columbae propter effectum proprium Baptismi, qui est remissio peccatorum et reconciliatio ad Deum, columba enim est animal mansuetum. Et ideo, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivae et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians, et nunc etiam columba apparet in Baptismo, liberationem nobis demonstrans.* Quarto, apparuit spiritus sanctus in specie columbae super dominum baptizatum, ad designandum communem effectum Baptismi, qui est constructio ecclesiasticae unitatis. Unde dicitur Ephes. V, quod *Christus tradidit semetipsum ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, lavans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Et ideo convenienter spiritus sanctus in Baptismo demonstratus est in specie columbae, quae est animal amicabile et gregale. Unde et Cantic. VI dicitur de Ecclesia, *una est columba mea.* Super apostolos autem in specie ignis spiritus sanctus descendit, propter duo. Primo quidem, ad ostendendum fervorem quo corda eorum erant commovenda, ad hoc quod Christum ubicumque inter pressuras praedicarent. Et ideo etiam in igneis linguis apparuit. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *duobus modis ostendit visibiliter dominus spiritum sanctum, scilicet per columbam, super dominum baptizatum; per ignem, super discipulos congregatos. Ibi simplicitas, hic fervor ostenditur. Ergo, ne per spiritum sanctificati dolum habeant, in columba demonstratus est, et ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratus est. Nec moveat, quia linguae divisae sunt, unitatem in columba cognosce.* Secundo quia, sicut Chrysostomus dicit, cum oportebat delictis ignoscere, quod fit in Baptismo, mansuetudo necessaria erat, quae demonstratur in columba. Sed ubi adepti sumus gratiam, restat iudicii tempus, quod significatur per ignem.

Articulus 7

[48610] III^{a} q. 39 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod illa columba in qua spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal. Illud enim videtur specie tenus apparere quod

secundum similitudinem apparet sed Luc. III dicitur quod *descendit spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum.* Non ergo fuit vera columba, sed quaedam similitudo columbae.

[48611] III^{a} q. 39 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut natura nihil facit frustra, ita nec Deus, ut dicitur in I de caelo. Sed cum columba illa non advenerit nisi ut aliquid significaret atque praeteriret, ut Augustinus dicit, in II de Trin., frustra fuisset vera columba, quia hoc ipsum fieri poterat per columbae similitudinem. Non ergo illa columba fuit verum animal.

[48612] III^{a} q. 39 a. 7 arg. 3 Praeterea, proprietates cuiuslibet rei ducunt in cognitionem naturae illius rei. Si ergo fuisset illa columba verum animal, proprietates columbae significassent naturam veri animalis, non autem effectus spiritus sancti. Non ergo videtur quod illa columba fuerit verum animal.

[48613] III^{a} q. 39 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *neque hoc ita dicimus ut dominum Iesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum, sed ambo illa corpora vera esse credimus.*

[48614] III^{a} q. 39 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non decebat ut filius Dei, qui est veritas patris, aliqua fictione uteretur, et ideo non phantasticum, sed verum corpus accepit. Et quia spiritus sanctus dicitur spiritus veritatis, ut patet Ioan. XVI, ideo etiam ipse veram columbam formavit in qua appareret, licet non assumeret ipsam in unitatem personae. Unde post praedicta verba Augustinus subdit, *sicut non oportebat ut homines falleret filius Dei, sic etiam non oportebat ut falleret spiritus sanctus. Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbae sine aliarum columbarum ministerio figurare, sicut non fuit ei difficile verum corpus in utero Mariae sine virili semine fabricare, cum creatura corporea et in visceribus feminae ad formandum hominem, et in ipso mundo ad formandum columbam, imperio domini voluntatique serviret.*

[48615] III^{a} q. 39 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod spiritus sanctus dicitur descendisse in specie vel similitudine columbae, non ad excludendam veritatem columbae, sed ad ostendendum quod non apparuit in specie suae substantiae.

[48616] III^{a} q. 39 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod non fuit superfluum formare veram columbam ut in ea spiritus sanctus appareret, quia per ipsam veritatem columbae significatur veritas spiritus sancti et effectuum eius.

[48617] III^{a} q. 39 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod proprietates columbae eodem modo ducunt ad significandam naturam columbae, et ad designandos effectus spiritus sancti. Per hoc enim quod columba habet tales proprietates, contingit quod columba significat spiritum sanctum.

Articulus 8

[48618] III^{a} q. 39 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter, Christo

baptizato, fuit vox patris audita filium protestantis. Filius enim et spiritus sanctus, secundum hoc quod sensibiliter apparuerunt, dicuntur visibiliter esse missi. Sed patri non convenit mitti, ut patet per Augustinum, in II de Trin. Ergo etiam nec apparere.

[48619] III^a q. 39 a. 8 arg. 2 Praeterea, vox est significativa verbi in corde concepti. Sed pater non est verbum. Ergo inconvenienter manifestatur in voce.

[48620] III^a q. 39 a. 8 arg. 3 Praeterea, homo Christus non incoepit esse filius Dei in Baptismo, sicut quidam haeretici putaverunt, sed a principio suae conceptionis fuit filius Dei. Magis ergo in nativitate debuit vox patris protestari Christi divinitatem, quam in eius Baptismo.

[48621] III^a q. 39 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. III, *ecce, vox de caelis dicens, hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.*

[48622] III^a q. 39 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in Baptismo Christi, qui fuit exemplar nostri Baptismi, demonstrari debuit quod in nostro Baptismo perficitur. Baptismus autem quo baptizantur fideles, consecratur in invocatione et virtute Trinitatis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Et ideo in Baptismo Christi, ut Hieronymus dicit, *mysterium Trinitatis demonstratur, dominus ipse in natura humana baptizatur; spiritus sanctus descendit in habitu columbae; patris vox testimonium filio perhibentis auditur.* Et ideo conveniens fuit ut in illo Baptismo pater declararetur in voce.

[48623] III^a q. 39 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod missio visibilis addit aliquid super apparitionem, scilicet auctoritatem mittentis. Et ideo filius et spiritus sanctus, qui sunt ab alio, dicuntur non solum apparere, sed etiam visibiliter mitti. Pater autem, qui non est ab alio, apparere quidem potest, visibiliter autem mitti non potest.

[48624] III^a q. 39 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod pater non demonstratur in voce nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem. Et quia proprium est patri producere verbum, quod est dicere vel loqui, ideo convenientissime pater per vocem manifestatus est, quae significat verbum. Unde et ipsa vox a patre emissa filiationem verbi protestatur. Et sicut species columbae, in qua demonstratus est spiritus sanctus, non est natura spiritus sancti; nec species hominis, in qua demonstratus est ipse filius, est ipsa natura filii Dei, ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam verbi vel patris loquentis. Unde Ioan. V dominus dicit, *neque vocem eius, idest patris, unquam audistis, neque speciem eius vidistis.* Per quod, sicut Chrysostomus dicit, super Ioan., *paulatim eos in philosophicum dogma inducens, ostendit quoniam neque vox circa Deum est neque species, sed superior et figuris est et loquelis talibus.* Et sicut columbam, et etiam humanam naturam a Christo assumptam, tota Trinitas operata est, ita etiam formationem vocis, sed tamen in voce declaratur solus pater ut loquens, sicut naturam humanam solus filius assumpsit, et sicut in columba solus spiritus sanctus demonstratus est; ut patet per Augustinum, in libro de fide ad Petrum.

[48625] III^a q. 39 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod divinitas Christi non debuit omnibus in eius nativitate manifestari, sed magis occultari in defectibus infantilis aetatis. Sed quando iam

pervenit ad perfectam aetatem, in qua oportebat eum docere et miracula facere et homines ad se convertere, tunc testimonio patris erat eius divinitas indicanda, ut eius doctrina credibilior fieret. Unde et ipse dicit, Ioan. V, *qui misit me pater, ipse testimonium perhibet de me.* Et hoc praecipue in Baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos, filii enim Dei adoptivi instituuntur ad similitudinem filii naturalis, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Unde Hilarius dicit, super Matth., quod super Iesum baptizatum descendit spiritus sanctus, et vox patris audita est dicentis, *hic est filius meus dilectus, ut ex his quae consummabantur in Christo, cognosceremus, post aquae lavacrum, et de caelestibus partibus sanctum in nos spiritum avolare, et paternae vocis adoptione Dei filios fieri.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione XL ad quaestionem XLV

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1903 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 40

Prooemium

[48626] III^{a} q. 40 pr. Consequenter, post ea quae pertinent ad ingressum Christi in mundum vel ad eius principium, considerandum restat de his quae pertinent ad progressum ipsius. Et primo, considerandum est de modo conversationis ipsius; secundo, de tentatione eius; tertio, de doctrina; quarto, de miraculis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari. Secundo, utrum debuerit austeram vitam ducere in cibo et potu et vestitu, an aliis communem. Tertio, utrum debuerit abiecte vivere in hoc mundo, an cum divitiis et honore. Quarto, utrum debuerit secundum legem vivere.

Articulus 1

[48627] III^{a} q. 40 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam agere vitam. Oportebat enim quod Christus sua conversatione non solum se hominem ostenderet, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari, dicitur enim Dan. II, *exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio*; et philosophus dicit, in I Polit., quod ille qui solitarius vivit, aut est bestia, si scilicet propter saevitiam hoc faciat, aut est Deus, si hoc faciat propter contemplandam veritatem. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum inter homines conversari.

[48628] III^{a} q. 40 a. 1 arg. 2 Praeterea, Christus, dum in carne mortali vixit, debuit perfectissimam vitam ducere. Perfectissima autem vita est contemplativa, ut in secunda parte habitum est. Ad vitam autem contemplativam maxime competit solitudo, secundum illud Osee II, *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius.* Ergo videtur quod Christus debuerit solitariam vitam ducere.

[48629] III^{a} q. 40 a. 1 arg. 3 Praeterea, conversatio Christi debuit esse uniformis, quia semper in eo debuit apparere quod optimum est. Sed quandoque Christus solitaria loca quaerebat, turbas declinans, unde Remigius dicit, super Matth., *tria refugia legitur dominus habuisse, navim, montem et desertum, ad quorum alterum, quotiescumque a turbis comprimebatur, conscendebat.* Ergo et semper debuit solitariam vitam agere.

[48630] III^{a} q. 40 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Baruch III, *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

[48631] III^{a} q. 40 a. 1 co. Respondeo dicendum quod conversatio Christi talis debuit esse ut

conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem, ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit, Ioan. XVIII, *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publice praedicando. Unde, Luc. IV, dicit illis qui volebant eum detinere, *quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum.* Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud I Tim. I, *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Et ideo, ut Chrysostomus dicit, *licet in eodem loco manendo posset Christus omnes ad se attrahere, ut eius praedicationem audirent, non tamen hoc fecit, praebens nobis exemplum ut perambulemus et requiramus pereuntes, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum.* Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom. V. Et ita, familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur Matth. IX, *factum est, discumbente eo in domo, ecce, multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Iesu et discipulis eius.* Quod exponens Hieronymus dicit, *viderant publicanum, a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse poenitentiae, et ob id etiam ipsi non desperant salutem.*

[48632] III^{a} q. 40 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem. Et ideo, conversando cum hominibus, quod est proprium hominis, manifestavit omnibus suam divinitatem, praedicando et miracula faciendo, et innocenter et iuste inter homines conversando.

[48633] III^{a} q. 40 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.

[48634] III^{a} q. 40 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo, ut daret exemplum praedicatoribus quod non semper se darent in publicum, ideo quandoque dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria. Quandoque quidem propter corporalem quietem. Unde Marci VI dicitur quod dominus dixit discipulis, *venite seorsum in desertum locum, et requiescite pusillum. Erant enim qui veniebant et redibant multi, et nec spatium manducandi habebant.* Quandoque vero causa orationis. Unde dicitur Luc. VI, *factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.* Ubi dicit Ambrosius quod *ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo.* Quandoque vero ut doceat favorem humanum vitare. Unde super illud Matth. V, *videns Iesus turbas ascendit in montem*, dicit Chrysostomus, *per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte et solitudine sedit, erudivit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus abscedere, et maxime cum de necessariis disputare oporteat.*

Articulus 2

[48635] III^{a} q. 40 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christum decuerit austeram vitam ducere in hoc mundo. Christus enim multo magis praedicavit perfectionem vitae quam Ioannes. Sed Ioannes austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectionem vitae provocaret, dicitur enim, Matth. III, quod *ipse Ioannes habebat vestimentum de pilis camelorum, et zonam pelliceam circa lumbos suos, esca autem eius erant locustae et mel sylvestre*; quod exponens Chrysostomus dicit, *erat mirabile in humano corpore tantam patientiam videre, quod et Iudaeos magis attrahebat.* Ergo videtur quod multo magis Christum decuerit austeritas vitae.

[48636] III^{a} q. 40 a. 2 arg. 2 Praeterea, abstinentia ad continentiam ordinatur, dicitur enim Osee IV, *comedentes non saturabuntur, fornicati sunt, et non cessaverunt.* Sed Christus continentiam et in se servavit, et aliis servandam proposuit, cum dixit, Matth. XIX, *sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum caelorum, qui potest capere, capiat.* Ergo videtur quod Christus in se, et in suis discipulis, austeritatem vitae servare debuerit.

[48637] III^{a} q. 40 a. 2 arg. 3 Praeterea, ridiculum videtur ut aliquis districtiorem vitam incipiat, et ab ea in laxiorem revertatur, potest enim dici contra eum quod habetur Luc. XIV, *hic homo coepit aedificare, et non potuit consummare.* Christus autem districtissimam vitam incoepit post Baptismum, manens in deserto et ieiunans quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Ergo videtur non fuisse congruum quod post tantam vitae districtionem ad communem vitam rediret.

[48638] III^{a} q. 40 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XI, *venit filius hominis manducans et bibens.*

[48639] III^{a} q. 40 a. 2 co. Respondeo dicendum quod sicut dictum est, congruum erat incarnationis fini ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet, secundum illud apostoli, I Cor. IX, *omnibus omnia factus sum.* Et ideo convenientissimum fuit ut Christus in cibo et potu communiter se sicut alii haberet. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, quod *Ioannes dictus est non manducans neque bibens, quia illo victu quo Iudaei utebantur, non utebatur. Hoc ergo dominus nisi uteretur, non in eius comparatione manducans bibensque diceretur.*

[48640] III^{a} q. 40 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinentia cibi et potus non per se pertinet ad salutem, secundum illud Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus.* Et Augustinus dicit, in libro de quaestionibus Evang., exponens illud Matth. XI, iustificata est sapientia a filiis suis, quia scilicet sancti apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in aequanimitate tolerandi, quos nec copia sublevat nec deprimit egestas. Et in III de Doct. Christ., dicit quod *in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est.* Utraque autem vita est licita et laudabilis, ut scilicet aliquis a communi consortio hominum segregatus abstinentiam servet; et ut in societate aliorum positus communi vita utatur. Et ideo dominus voluit utriusque vitae exemplum dare hominibus. Ioannes autem, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *nihil plus ostendit praeter vitam et iustitiam. Christus autem et a miraculis testimonium habebat. Dimittens ergo Ioannem ieiunio fulgere, ipse contrariam incessit viam, ad mensam intrans*

publicanorum, et manducans et bibens.

[48641] III^{a} q. 40 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut alii homines per abstinentiam consequuntur virtutem continendi, ita etiam Christus, in se et suis per virtutem suae divinitatis carnem comprimebat. Unde, sicut legitur Matth. IX, *Pharisaei et discipuli Ioannis ieiunabant, non autem discipuli Christi.* Quod exponens Beda dicit quod *Ioannes vinum et siceram non bibit, quia illi abstinentia meritum auget cui potentia nulla inerat naturae. Dominus autem, cui naturaliter suppetebat delicta donare, cur eos declinaret quos abstinentibus poterat reddere puriores?*

[48642] III^{a} q. 40 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *ut discas quam magnum bonum est ieiunium, et qualiter scutum est adversus Diabolum, et quoniam post Baptismum non lasciviae, sed ieiunio intendere oportet, ipse ieiunavit, non eo indigens, sed nos instruens. Non autem ultra processit ieiunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio.* Secundum mysterium autem, ut Gregorius dicit, quadragenarius numerus exemplo Christi in ieiunio custoditur, quia *virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur, denarius enim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel, quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluntatem praeceptis dominicis contraimus, quae per Decalogum sunt accepta.* Vel, secundum Augustinum, in libro octogintatrium quaest., *omnis sapientiae disciplina est creatorem creaturamque cognoscere. Creator est Trinitas, pater et filius et spiritus sanctus. Creatura vero partim est invisibilis, sicut anima, cui ternarius numerus tribuitur, diligere enim Deum tripliciter iubemur, ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, partim visibilis, sicut corpus, cui quaternarius debetur propter calidum, humidum, frigidum et siccum. Denarius ergo numerus, qui totam insinuat disciplinam, quater ductus, idest numero qui corpori tribuitur multiplicatus, quia per corpus administratio geritur, quadragenarium conficit numerum. Et ideo tempus quo ingemiscimus et dolemus, quadragenario numero celebratur.* Nec tamen incongruum fuit ut Christus post ieiunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitae secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christum dicimus assumpsisse, ut primo contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat aliis convivendo. Unde et Beda dicit, super Marc., *ieiunavit Christus, ne praeceptum declinares, manducavit cum peccatoribus, ut, gratiam cernens, agnosceres potestatem.*

Articulus 3

[48643] III^{a} q. 40 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere. Christus enim debuit eligibilissimam vitam assumere. Sed eligibilissima vita est quae est mediocris inter divitias et paupertatem, dicitur enim Proverb. XXX, *mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria.* Ergo Christus non debuit pauperem vitam ducere, sed moderatam.

[48644] III^{a} q. 40 a. 3 arg. 2 Praeterea, exteriores divitiae ad usum corporis ordinantur quantum

ad victum et vestitum. Sed Christus in victu et vestitu communem vitam duxit, secundum modum aliorum quibus convivebat. Ergo videtur quod etiam in divitiis et paupertate communem modum vivendi servare debuit, et non uti maxima paupertate.

[48645] III^{a} q. 40 a. 3 arg. 3 Praeterea, Christus maxime homines invitavit ad exemplum humilitatis, secundum illud Matth. XI, *discite a me, quia mitis sum et humilis.* Sed humilitas maxime commendatur in divitibus, ut dicitur I ad Tim. ult., *divitibus huius saeculi praecipe non altum sapere.* Ergo videtur quod Christus non debuit ducere pauperem vitam.

[48646] III^{a} q. 40 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. VIII, *filius hominis non habet ubi caput reclinet.* Quasi dicat, secundum Hieronymum, *quid me propter divitias et saeculi lucra cupis sequi, cum tantae sim paupertatis ut nec hospitiolum quidem habeam, et tecto utar non meo?* Et super illud Matth. XVII, *ut non scandalizemus eos vade ad mare*, dicit Hieronymus, *hoc, simpliciter intellectum, aedificat auditorem, dum audit tantae dominum fuisse paupertatis ut unde tributa pro se et apostolo redderet, non habuerit.*

[48647] III^{a} q. 40 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Christum decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primo quidem, quia hoc erat congruum praedicationis officio, propter quod venisse se dicit, Marc. I, *eamus in proximos vicos et civitates, ut et ibi praedicem, ad hoc enim veni.* Oportet autem praedicatores verbi Dei, ut omnino vacent praedicationi, omnino a saecularium rerum cura esse absolutos. Quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse dominus, apostolos ad praedicandum mittens, dicit eis, *nolite possidere aurum neque argentum.* Et ipsi apostoli dicunt, Act. VI, *non est aequum nos relinquere verbum et ministrare mensis.* Secundo quia, sicut mortem corporalem assumpsit ut nobis vitam largiretur spiritualem, ita corporalem paupertatem sustinuit ut nobis spirituales divitias largiretur, secundum illud II Cor. VIII, *scitis gratiam domini nostri Iesu Christi, quoniam propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus.* Tertio ne, si divitias haberet, cupiditati eius praedicatio adscriberetur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod, si discipuli divitias habuissent, videbantur non causa salutis hominum, sed causa lucri praedicasse. Et eadem ratio est de Christo. Quarto, ut tanto maior virtus divinitatis eius ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abiectior. Unde dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii, *omnia paupera et vilia elegit, omnia mediocria et plurimis obscura, ut divinitas cognosceretur orbem terrarum transformasse. Propterea pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam, egens fit pecuniis. Et hoc tibi exponat praesepe.*

[48648] III^{a} q. 40 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod superabundantia divitiarum et mendicitas vitanda videntur ab his qui volunt vivere secundum virtutem, inquantum sunt occasiones peccandi, abundantia namque divitiarum est superbiendi occasio; mendicitas vero est occasio furandi et mentiendi, aut etiam periurandi. Quia vero Christus peccati capax non erat, propter hanc causam, ex qua Salomon haec vitabat, Christo vitanda non erant. Neque tamen quaelibet mendicitas est furandi et periurandi occasio, ut ibidem Salomon subdere videtur, sed sola illa quae est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur et periurat. Sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet. Et talem paupertatem Christus elegit.

[48649] III^{a} q. 40 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod communi vita uti quantum ad victum et vestitum potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a divitibus necessaria accipiendo. Quod etiam circa Christum factum est, dicitur enim Lucae VIII, quod mulieres quaedam sequebantur Christum, quae ministrabant ei de facultatibus suis. Ut enim Hieronymus dicit, contra Vigilantium, *consuetudinis Iudaicae fuit, nec ducebatur in culpam, more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum et vestitum praeceptoribus suis ministrarent. Hoc autem, quia scandalum facere poterat in nationibus, Paulus se abiecisse commemorat.* Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediente praedicationis officium, non autem divitiarum possessio.

[48650] III^{a} q. 40 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multum commendatur. Sed in eo qui voluntarie pauper est, sicut fuit Christus, ipsa paupertas est maximae humilitatis indicium.

Articulus 4

[48651] III^{a} q. 40 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit conversatus secundum legem. Lex enim praecipiebat ut nihil operis in sabbato fieret, sicut *Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat.* Sed ipse in sabbato curavit hominem, et ei mandavit ut tolleret lectum suum. Ergo videtur quod non fuerit secundum legem conversatus.

[48652] III^{a} q. 40 a. 4 arg. 2 Praeterea, eadem Christus fecit et docuit, secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere.* Sed ipse docuit, Matth. XV, quod *omne quod intrat in os, non coinquinat hominem*, quod est contra praeceptum legis, quae per esum et contactum quorundam animalium dicebat hominem immundum fieri, ut patet Levit. XI. Ergo videtur quod ipse non fuerit secundum legem conversatus.

[48653] III^{a} q. 40 a. 4 arg. 3 Praeterea, idem iudicium videtur esse facientis et consentientis, secundum illud Rom. I, *non solum illi qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus.* Sed Christus consensit discipulis solventibus legem in hoc quod sabbato spicas vellebant, excusando eos, ut habetur Matth. XII. Ergo videtur quod Christus non conversatus fuerit secundum legem.

[48654] III^{a} q. 40 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. V, *nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas.* Quod exponens Chrysostomus dicit, *legem implevit, primo quidem, nihil transgrediendo legalium; secundo, iustificando per fidem, quod lex per litteram facere non valebat.*

[48655] III^{a} q. 40 a. 4 co. Respondeo dicendum quod Christus in omnibus secundum legis praecepta conversatus est. In cuius signum, etiam voluit circumcidi, circumcisio enim est quaedam protestatio legis implendae, secundum illud Galat. V, *testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae.* Voluit autem Christus secundum legem conversari, primo quidem, ut legem veterem comprobaret. Secundo, ut eam observando in seipso consummaret et terminaret,

ostendens quod ad ipsum erat ordinata. Tertio, ut Iudaeis occasionem calumniandi subtraheret. Quarto, ut homines a servitute legis liberaret, secundum illud Galat. IV, *misit Deus filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.*

[48656] III^{a} q. 40 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus super hoc se excusat a transgressione legis tripliciter. Uno quidem modo, quia per praeceptum de sanctificatione sabbati non interdicitur opus divinum, sed humanum opus, quamvis enim Deus die septima cessaverit a novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum conservatione et gubernatione. Quod autem Christus miracula faciebat, erat operis divini. Unde ipse dicit, Ioan. V, *pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Secundo, excusat se per hoc quod illo praecepto non prohibentur opera quae sunt de necessitate salutis corporalis. Unde ipse dicit, Luc. XIII, *unusquisque vestrum non solvet sabbato bovem suum aut asinum a praesepio, et ducit adaquare?* Et infra, XIV, *cuius vestrum asinus aut bos in puteum cadit, et non continuo extrahet illum die sabbati?* Manifestum est autem quod opera miraculorum quae Christus faciebat, ad salutem corporis et animae pertinebant. Tertio, quia illo praecepto non prohibentur opera quae pertinent ad Dei cultum unde dicit, Matth. XII, *an non legistis in lege quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt?* Et Ioan. VII dicitur quod *circumcisionem accipit homo in sabbato.* Quod autem Christus paralytico mandavit ut lectum suum sabbato portaret, ad cultum Dei pertinebat, idest ad laudem virtutis divinae. Et patet quod sabbatum non solvebat. Quamvis hoc ei Iudaei falso obiicerent, dicentes, Ioan. IX, *non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.*

[48657] III^{a} q. 40 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus voluit ostendere per illa verba quod homo non redditur immundus secundum animam ex usu ciborum quorumcumque secundum suam naturam, sed solum secundum quandam significationem. Quod autem in lege quidam cibi dicuntur immundi, hoc est propter quandam significationem. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, *si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est, quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est.*

[48658] III^{a} q. 40 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam discipuli, quando esurientes spicas sabbato vellebant, a transgressione legis excusantur propter necessitatem famis, sicut et David non fuit transgressor legis quando, propter necessitatem famis, comedit panes quos ei edere non licebat.

Quaestio 41

Prooemium

[48659] III^{a} q. 41 pr. Deinde considerandum est de tentatione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum fuerit conveniens Christum tentari. Secundo, de loco tentationis. Tertio, de tempore. Quarto, de modo et ordine tentationum.

Articulus 1

[48660] III^{a} q. 41 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo tentari non conveniebat. Tentare enim est experimentum sumere. Quod quidem non fit nisi de re ignota. Sed virtus Christi erat nota etiam Daemonibus, dicitur enim Luc. IV, quod *non sinebat Daemonia loqui, quia sciebant eum esse Christum.* Ergo videtur quod non decuerit Christum tentari.

[48661] III^{a} q. 41 a. 1 arg. 2 Praeterea, Christus ad hoc venerat ut opera Diaboli dissolveret, secundum illud I Ioan. III, *in hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera Diaboli.* Sed non est eiusdem dissolvere opera alicuius, et ea pati. Et ita videtur inconveniens fuisse quod Christus pateretur se tentari a Diabolo.

[48662] III^{a} q. 41 a. 1 arg. 3 Praeterea, triplex est tentatio, scilicet a carne, a mundo, a Diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec a carne nec a mundo. Ergo nec etiam debuit tentari a Diabolo.

[48663] III^{a} q. 41 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. IV, *ductus est Iesus a spiritu in desertum, ut tentaretur a Diabolo.*

[48664] III^{a} q. 41 a. 1 co. Respondeo dicendum quod Christus tentari voluit, primo quidem, ut nobis contra tentationes auxilium ferret. Unde Gregorius dicit, in homilia, *non erat indignum redemptori nostro quod tentari voluit, qui venerat et occidi, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram sua morte superavit.* Secundo, propter nostram cautelam, ut nullus, quantumcumque sanctus, se existimet securum et immunem a tentatione. Unde etiam post Baptismum tentari voluit, quia, sicut Hilarius dicit, super Matth., *in sanctificatis maxime Diaboli tentamenta grassantur, quia victoria magis est ei exoptanda de sanctis.* Unde et Eccli. II dicitur, *fili, accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et timore, et praepara animam tuam ad tentationem.* Tertio, propter exemplum, ut scilicet nos instrueret qualiter Diaboli tentationes vincamus. Unde Augustinus dicit, in IV de Trin. *quod Christus Diabolo se tentandum praebuit, ut ad superandas tentationes eius mediator esset, non solum per adiutorium, verum etiam per exemplum.* Quarto, ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur. Unde dicitur Heb. IV, *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia, pro similitudine, absque peccato.*

[48665] III^{a} q. 41 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, *Christus tantum innotuit Daemonibus quantum voluit, non per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta*, ex quibus quandam coniecturam habebant Christum esse filium Dei. Sed quia rursus in eo quaedam signa humanae infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse filium Dei. Et ideo eum tentare voluit. Et hoc significatur Matth. IV, ubi dicitur quod postquam esuriit, accessit tentator ad eum, quia, ut Hilarius dicit, *tentare Christum Diabolus non fuisset ausus, nisi in eo, per esuritionis infirmitatem, quae sunt hominis recognosceret.* Et hoc etiam patet ex ipso modo tentandi, cum dixit, *si filius Dei es.* Quod exponens Gregorius dicit, *quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei filium esse venturum, sed venisse*

per infirmitatem corporis non putabat?

[48666] III^a q. 41 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus venerat dissolvere opera Diaboli, non potestative agendo, sed magis ab eo et eius membris patiendo, ut sic Diabolum vinceret iustitia, non potestate, sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., quod *Diabolus non potentia Dei, sed iustitia superandus fuit.* Et ideo circa tentationem Christi considerandum est quod propria voluntate fecit, et quod a Diabolo passus fuit. Quod enim tentatori se offerret, fuit propriae voluntatis. Unde dicitur Matth. IV, *ductus est Iesus in desertum a spiritu, ut tentaretur a Diabolo*, quod Gregorius intelligendum dicit de spiritu sancto, ut scilicet illuc eum spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus inveniret. Sed a Diabolo passus est quod assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum, ut Gregorius dicit, si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris ipsius crucifigi. Intelligitur autem a Diabolo assumptus, non quasi ex necessitate, sed quia, ut Origenes dicit, super Luc., *sequebatur eum ad tentationem quasi athleta sponte procedens.*

[48667] III^a q. 41 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut apostolus dicit, *Christus in omnibus tentari voluit, absque peccato.* Tentatio autem quae est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorem suggestionem. Tentatio autem quae est a carne, non potest esse sine peccato, quia haec tentatio fit per delectationem et concupiscentiam; et, sicut Augustinus dicit, *nonnullum peccatum est cum caro concupiscit adversus spiritum.* Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non a carne.

Articulus 2

[48668] III^a q. 41 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuit tentari in deserto. Christus enim tentari voluit propter exemplum nostrum, ut dictum est. Sed exemplum debet manifeste proponi illis qui sunt per exemplum informandi. Non ergo debuit in deserto tentari.

[48669] III^a q. 41 a. 2 arg. 2 Praeterea, Chrysostomus dicit, super Matth., quod *tunc maxime instat Diabolus ad tentandum, cum viderit solitarios. Unde et in principio mulierem tentavit sine viro eam inveniens.* Et sic videtur, per hoc quod in desertum ivit ut tentaretur, quod tentationi se exposuit. Cum ergo eius tentatio sit nostrum exemplum, videtur quod etiam alii debeant se ingerere ad tentationes suscipiendas. Quod tamen videtur esse periculosum, cum magis tentationum occasiones vitare debeamus.

[48670] III^a q. 41 a. 2 arg. 3 Praeterea, Matth. IV ponitur secunda Christi tentatio qua *Diabolus Christum assumpsit in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi*, quod quidem non erat in deserto. Non ergo tentatus est solum in deserto.

[48671] III^a q. 41 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Marc. I, quod *erat Iesus in deserto*

quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana.

[48672] III^{a} q. 41 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus propria voluntate se Diabolo exhibuit ad tentandum, sicut etiam propria voluntate se membris eius exhibuit ad occidendum, alioquin Diabolus eum advenire non auderet. Diabolus autem magis attentat aliquem cum est solitarius, quia, ut dicitur Eccle. IV, *si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei.* Et inde est quod Christus in desertum exivit, quasi ad campum certaminis, ut ibi a Diabolo tentaretur. Unde Ambrosius dicit, super Luc., quod *Christus agebatur in desertum consilio, ut Diabolum provocaret.* Nam nisi ille certasset, scilicet Diabolus, non iste vicisset, idest Christus. Addit autem et alias rationes, dicens hoc Christum fecisse mysterio, ut Adam de exilio liberaret, qui scilicet de Paradiso in desertum eiectus est; exemplo, ut ostenderet nobis Diabolum ad meliora tendentibus invidere.

[48673] III^{a} q. 41 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus proponitur omnibus in exemplum per fidem, secundum illud Heb. XII, *aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum.* Fides autem, ut dicitur Rom. X, est ex auditu, non autem ex visu, quinimmo dicitur, Ioan. XX, *beati qui non viderunt et crediderunt.* Et ideo, ad hoc quod tentatio Christi esset nobis in exemplum, non oportet quod ab hominibus videretur, sed sufficiens fuit quod hominibus narraretur.

[48674] III^{a} q. 41 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est tentationis occasio. Una quidem ex parte hominis, puta cum aliquis se peccato propinquum facit, occasiones peccandi non evitans. Et talis occasio tentationis est vitanda, sicut dictum est Lot, Gen. XIX, *ne steteris in omni regione circa Sodomam.* Alia vero tentationis occasio est ex parte Diaboli, qui semper invidet ad meliora tendentibus, ut Ambrosius dicit. Et talis tentationis occasio non est vitanda. Unde dicit Chrysostomus, super Matth., quod *non solum Christus ductus est in desertum a spiritu, sed omnes filii Dei habentes spiritum sanctum. Non enim sunt contenti sedere otiosi, sed spiritus sanctus urget eos aliquod magnum apprehendere opus, quod est esse in deserto quantum ad Diabolum, quia non est ibi iniustitia, in qua Diabolus delectatur. Omne etiam bonum opus est desertum quantum ad carnem et mundum, quia non est secundum voluntatem carnis et mundi.* Talem autem occasionem tentationis dare Diabolo non est periculosum, quia maius est auxilium spiritus sancti, qui est perfecti operis auctor, quam impugnatio Diaboli invidentis.

[48675] III^{a} q. 41 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidam dicunt omnes tentationes factas fuisse in deserto. Quorum quidam dicunt quod Christus ductus est in sanctam civitatem, non realiter, sed secundum imaginariam visionem. Quidam autem dicunt quod etiam ipsa civitas sancta, idest Ierusalem, desertum dicitur, quia erat derelicta a Deo. Sed hoc non erat necessarium. Quia Marcus dicit quod in deserto tentabatur a Diabolo, non autem dicit quod solum in deserto.

Articulus 3

[48676] III^{a} q. 41 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tentatio Christi non debuit esse post ieiunium. Dictum est enim supra quod Christum non decebat conversationis austeritas. Sed maximae austeritatis fuisse videtur quod quadraginta diebus et quadraginta noctibus nihil comederit, sic enim intelligitur *quadraginta diebus et quadraginta noctibus ieiunasse*, quia scilicet in illis diebus nullum omnino cibum sumpsit, ut Gregorius dicit. Ergo non videtur quod debuerit huiusmodi ieiunium tentationi praemittere.

[48677] III^{a} q. 41 a. 3 arg. 2 Praeterea, Marci I dicitur quod *erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana.* Sed quadraginta diebus et quadraginta noctibus ieiunavit. Ergo videtur quod non post ieiunium, sed simul dum ieiunaret, sit tentatus a Diabolo.

[48678] III^{a} q. 41 a. 3 arg. 3 Praeterea, Christus non legitur nisi semel ieiunasse. Sed non solum semel fuit tentatus a Diabolo, dicitur enim Luc. IV, quod, *consummata omni tentatione, Diabolus recessit ab illo* usque ad tempus. Sicut igitur secundae tentationi non praemisit ieiunium, ita nec primae praemittere debuit.

[48679] III^{a} q. 41 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. IV, *cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus*, postea esuriit, et tunc accessit ad eum tentator.

[48680] III^{a} q. 41 a. 3 co. Respondeo dicendum quod convenienter Christus post ieiunium tentari voluit. Primo quidem, propter exemplum. Quia, cum omnibus, sicut dictum est, immineat se contra tentationes tueri; per hoc quod ipse ante tentationem futuram ieiunavit, docuit quod per ieiunium nos oportet contra tentationes armari. Unde inter arma iustitiae apostolus ieiunia connumerat, II Cor. VI. Secundo, ut ostenderet quod etiam ieiunantes Diabolus aggreditur ad tentandum, sicut alios qui bonis operibus vacant. Et ideo, sicut post Baptismum, ita post ieiunium Christus tentatur. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *ut discas quam magnum bonum est ieiunium, et qualiter scutum est adversus Diabolum; et quoniam post Baptismum non lasciviae, sed ieiunio intendere oportet; Christus ieiunavit, non ieiunio indigens, sed nos instruens.* Tertio, quia post ieiunium secuta est esuries, quae dedit Diabolo audaciam eum aggrediendi, sicut dictum est. *Cum autem esuriit dominus*, ut Hilarius dicit, super Matth., *non fuit ex subreptione inediae, sed naturae suae hominem dereliquit. Non enim erat a Deo Diabolus, sed a carne vincendus.* Unde etiam, ut Chrysostomus dicit, *non ultra processit in ieiunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio.*

[48681] III^{a} q. 41 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christum non decuit conversatio austerioris vitae, ut se communem exhiberet illis quibus praedicavit. Nullus autem debet assumere praedicationis officium, nisi prius fuerit purgatus et in virtute perfectus, sicut et de Christo dicitur, Act. I, quod *coepit Iesus facere et docere.* Et ideo Christus statim post Baptismum austeritatem vitae assumpsit, ut doceret post carnem edomitam oportere alios ad praedicationis officium transire, secundum illud apostoli, *castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, aliis praedicans, ipse reprobus efficiar.*

[48682] III^{a} q. 41 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum illud Marci potest sic intelligi

quod erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, quibus scilicet ieiunavit, quod autem dicitur, et tentabatur a Satana, intelligendum est, non in illis quadraginta diebus et quadraginta noctibus, sed post illos; eo quod Matthaeus dicit quod, cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit, ex quo sumpsit tentator occasionem accedendi ad ipsum. Unde et quod subditur, *et Angeli ministrabant ei*, consecutive intelligendum esse ostenditur ex hoc quod Matth. IV dicitur, tunc reliquit eum Diabolus, scilicet post tentationem, et ecce, Angeli accesserunt et ministrabant ei. Quod vero interponit Marcus, *eratque cum bestiis*, inducitur, secundum Chrysostomum, ad ostendendum quale erat desertum, quia scilicet erat invium hominibus et bestiis plenum. Tamen secundum expositionem Bedae, dominus tentatur quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Sed hoc intelligendum est, non de illis tentationibus visibilibus quas narrant Matthaeus et Lucas, quae factae sunt post ieiunium, sed de quibusdam aliis impugnationibus quas forte illo ieiunii tempore Christus est a Diabolo passus.

[48683] III^{a} q. 41 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., recessit Diabolus a Christo usque ad tempus, quia postea, non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit, tempore scilicet passionis. Et tamen per illam impugnationem videbatur Christum tentare de tristitia et odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulae et contemptu Dei per idololatriam.

Articulus 4

[48684] III^{a} q. 41 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens tentationis modus et ordo. Tentatio enim Diaboli ad peccandum inducit. Sed si Christus subvenisset corporali fami convertendo lapides in panes, non peccasset, sicut non peccavit cum panes multiplicavit, quod non fuit minus miraculum, ut turbae esurienti subveniret. Ergo videtur quod nulla fuerit illa tentatio.

[48685] III^{a} q. 41 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus persuasor convenienter persuadet contrarium eius quod intendit. Sed Diabolus, statuens Christum supra pinnaculum templi, intendebat eum de superbia seu vana gloria tentare. Ergo inconvenienter persuadet ei ut se mittat deorsum, quod est contrarium superbiae vel vanae gloriae, quae semper quaerit ascendere.

[48686] III^{a} q. 41 a. 4 arg. 3 Praeterea, una tentatio conveniens est ut sit de uno peccato. Sed in tentatione quae fuit in monte, duo peccata persuasit, scilicet cupiditatem et idololatriam. Non ergo conveniens videtur fuisse tentationis modus.

[48687] III^{a} q. 41 a. 4 arg. 4 Praeterea, tentationes ad peccata ordinantur. Sed septem sunt vitia capitalia, ut in secunda parte habitum est. Non autem tentat nisi de tribus, scilicet gula et vana gloria et cupiditate. Non ergo videtur sufficiens tentatio.

[48688] III^{a} q. 41 a. 4 arg. 5 Praeterea, post victoriam omnium vitiorum, remanet homini tentatio superbiae vel vanae gloriae, quia *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant*, sicut

dicit Augustinus. Inconvenienter ergo Matthaeus ultimam ponit tentationem cupiditatis in monte, mediam autem inanis gloriae in templo, praesertim cum Lucas ordinet e converso.

[48689] III^{a} q. 41 a. 4 arg. 6 Praeterea, Hieronymus dicit, super Matth., quod *propositum Christi fuit Diabolum humilitate vincere, non potestate.* Ergo non imperiose obiurgando eum repellere debuit, *vade retro, Satana.*

[48690] III^{a} q. 41 a. 4 arg. 7 Praeterea, narratio Evangelii videtur falsum continere. Non enim videtur possibile quod Christus supra pinnaculum templi statui potuerit quin ab aliis videretur. Neque aliquis mons tam altus invenitur ut inde totus mundus inspici possit, ut sic ex eo potuerint Christo omnia regna mundi ostendi. Inconvenienter igitur videtur descripta Christi tentatio.

[48691] III^{a} q. 41 a. 4 s. c. Sed contra est Scripturae auctoritas.

[48692] III^{a} q. 41 a. 4 co. Respondeo dicendum quod tentatio quae est ab hoste, fit per modum suggestionis, ut Gregorius dicit. Non autem eodem modo potest aliquid omnibus suggeri, sed unicuique suggeritur aliquid ex his circa quae est affectus. Et ideo Diabolus hominem spiritualem non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim a levioribus incipit, ut postmodum ad graviora perducat. Unde Gregorius, XXXI Moral., exponens illud Iob XXXIX, *procul odoratur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitus, dicit, bene duces exhortari dicti sunt, exercitus ululare. Quia prima vitia deceptae menti quasi sub quadam ratione se ingerunt, sed innumera quae sequuntur, dum hanc ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore confundunt.* Et hoc idem Diabolus observavit in tentatione primi hominis. Nam primo sollicitavit mentem primi hominis de ligni vetiti esu, dicens, Gen. III, *cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno Paradisi?* Secundo, de inani gloria, cum dixit, *aperientur oculi vestri.* Tertio, perduxit tentationem ad extremam superbiam, cum dixit, *eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Et hunc etiam tentandi ordinem servavit in Christo. Nam primo tentavit ipsum de eo quod appetunt quantumcumque spirituales viri, scilicet de sustentatione corporalis naturae per cibum. Secundo, processit ad id in quo spirituales viri quandoque deficiunt, ut scilicet aliqua ad ostentationem operentur, quod pertinet ad inanem gloriam. Tertio, perduxit tentationem ad id quod iam non est spiritualium virorum, sed carnalium, scilicet ut divitias et gloriam mundi concupiscant usque ad contemptum Dei. Et ideo in primis duabus tentationibus dixit, si filius Dei es non autem in tertia, quae non potest spiritualibus convenire viris, qui sunt per adoptionem filii Dei, sicut et duae primae. His autem tentationibus Christus restitit testimoniis legis, non potestate virtutis, *ut hoc ipso et hominem plus honoraret, et adversarium plus puniret, cum hostis generis humani non quasi a Deo, sed quasi ab homine vinceretur*, sicut dicit Leo Papa.

[48693] III^{a} q. 41 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod uti necessariis ad sustentationem non est peccatum gulae, sed quod ex desiderio huius sustentationis homo aliquid inordinatum faciat, ad vitium gulae pertinere potest. Est autem inordinatum quod aliquis, ubi potest haberi recursus ad humana subsidia, pro solo corpore sustentando miraculose sibi cibum quaerere velit. Unde et dominus filiis Israel miraculose manna praebuit in deserto, ubi aliunde cibus haberi non potuit. Et similiter Christus in deserto turbas pavit miraculose, ubi aliter cibi haberi non poterant.

Sed Christus ad subveniendum fami poterat aliter sibi providere quam miracula faciendo, sicut et Ioannes Baptista fecit, ut legitur Matth. III; vel etiam ad loca proxima properando. Et ideo reputabat Diabolus quod Christus peccaret, si ad subveniendum fami miracula facere attentaret, si esset purus homo.

[48694] III^{a} q. 41 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod per humiliationem exteriorem frequenter quaerit aliquis gloriam qua exaltetur circa spiritualia bona. Unde Augustinus dicit, in libro de sermone domini in monte, *animadvertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus lutosis esse posse iactantiam.* Et ad hoc significandum, Diabolus Christo suasit ut, ad quaerendum gloriam spiritualem, corporaliter mitteret se deorsum.

[48695] III^{a} q. 41 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod divitias et honores mundi appetere peccatum est, quando huiusmodi inordinate appetuntur. Hoc autem praecipue manifestatur ex hoc quod pro huiusmodi adipiscendis homo aliquid inhonestum facit. Et ideo non fuit contentus Diabolus persuadere cupiditatem divitiarum et honorum, sed induxit ad hoc quod propter huiusmodi adipiscenda Christus eum adoraret, quod est maximum scelus, et contra Deum. Nec solum dixit, si adoraveris me, sed addidit, si cadens, quia, ut dicit Ambrosius, *habet ambitio domesticum periculum, ut enim dominetur aliis, prius servit; et curvatur obsequio ut honore donetur; et, dum vult esse sublimior, fit remissior.* Et similiter etiam in praecedentibus tentationibus ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus, sicut ex desiderio cibi conatus est inducere in vanitatem sine causa miracula faciendi; et ex cupiditate gloriae conatus est ducere ad tentandum Deum per praecipitium.

[48696] III^{a} q. 41 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Ambrosius, super Luc., *non dixisset Scriptura quod, consummata omni tentatione, Diabolus recessit ab illo, nisi in tribus praemissis esset omnium materia delictorum. Quia causae tentationum causae sunt cupiditatum, scilicet carnis oblectatio, spes gloriae, et aviditas potentiae.*

[48697] III^{a} q. 41 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *incertum est quid prius factum sit, utrum regna terrae prius demonstrata sint ei, et postea in pinnaculum templi locatus sit; aut hoc prius, et illud postea. Nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit.* Videntur autem Evangelistae diversum ordinem tenuisse, quia quandoque ex inani gloria venitur ad cupiditatem, quandoque e converso.

[48698] III^{a} q. 41 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod Christus, cum passus fuisset tentationis iniuriam, dicente sibi Diabolo, *si filius Dei es, mitte te deorsum*, non est turbatus, nec Diabolum increpavit. Quando vero Diabolus Dei usurpavit sibi honorem, dicens, *haec omnia tibi dabo si cadens adoraveris me*, exasperatus est et repulit eum, dicens, vade, Satanas, ut nos illius discamus exemplo nostras quidem iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre.

[48699] III^{a} q. 41 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, Diabolus sic Christum assumebat (in pinnaculum templi) *ut ab omnibus videretur, ipse autem, nesciente*

Diabolo, sic agebat ut a nemine videretur. Quod autem dicit, ostendit ei omnia regna mundi et gloriam eorum, *non est intelligendum quod videret ipsa regna vel civitates vel populos, vel aurum vel argentum, sed partes in quibus unumquodque regnum vel civitas posita est, Diabolus Christo digito demonstrabat, et uniuscuiusque regni honores et statum verbis exponebat.* Vel, secundum Origenem, *ostendit ei quomodo ipse per diversa vitia regnabat in mundo.*

Quaestio 42

Prooemium

[48700] III^{a} q. 42 pr. Deinde considerandum est de doctrina Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit praedicare solum Iudaeis, vel etiam gentibus. Secundo, utrum in sua praedicatione debuerit turbationes Iudaeorum vitare. Tertio, utrum debuerit praedicare publice, vel occulte. Quarto, utrum solum debuerit docere verbo, vel etiam scripto. De tempore autem quo docere incoepit, supra dictum est, cum de Baptismo eius ageretur.

Articulus 1

[48701] III^{a} q. 42 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non solum Iudaeis, sed etiam gentibus debuerit praedicare. Dicitur enim Isaiae XLIX, *parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Israel et faeces Iacob convertendas, dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extrema terrae.* Sed lumen et salutem Christus praebuit per suam doctrinam. Ergo videtur parum fuisse si solum Iudaeis, et non gentibus praedicavit.

[48702] III^{a} q. 42 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur Matth. VII, *erat docens eos sicut potestatem habens.* Sed maior potestas doctrinae ostenditur in instructione illorum qui penitus nihil audierunt, quales erant gentiles, unde apostolus dicit, Rom. XV, *sic praedicavi Evangelium, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem.* Ergo multo magis Christus praedicare debuit gentilibus quam Iudaeis.

[48703] III^{a} q. 42 a. 1 arg. 3 Praeterea, utilior est instructio multorum quam unius. Sed Christus aliquos gentilium instruxit, sicut mulierem Samaritanam, Ioan. IV, et Chananaeam, Matth. XV. Ergo videtur quod, multo fortius, Christus debuerit multitudini gentium praedicare.

[48704] III^{a} q. 42 a. 1 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XV, *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel.* Sed Rom. X dicitur, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Ergo Christus non debuit praedicare gentibus.

[48705] III^{a} q. 42 a. 1 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit praedicationem Christi, tam per ipsum quam per apostolos, a principio solis Iudaeis exhiberi. Primo quidem, ut ostenderet

per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Iudaeis, non autem gentilibus. Unde apostolus dicit, Rom. XV, *dico Christum ministrum fuisse circumcisionis*, idest apostolum et praedicatorem Iudaeorum, *propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.* Secundo, ut eius adventus ostenderetur esse a Deo. Quae enim a Deo sunt, ordinata sunt, ut dicitur Rom. XIII. Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Iudaeis, qui Deo erant propinquiores per fidem et cultum unius Dei, prius quidem doctrina Christi proponeretur, et per eos transmitteretur ad gentes, sicut etiam et in caelesti hierarchia per superiores Angelos ad inferiores divinae illuminationes deveniunt. Unde super illud Matth. XV, *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*, dicit Hieronymus, *non hoc dicit quin ad gentes missus sit, sed quod primum ad Israel missus est.* Unde et Isaiae ult. dicitur, mittam ex eis qui salvati fuerint, scilicet ex Iudaeis, ad gentes, et annuntiabunt gloriam meam gentibus. Tertio, ut Iudaeis auferret calumniandi materiam. Unde super illud Matth. X, *in viam gentium ne abieritis*, dicit Hieronymus, *oportebat primum adventum Christi nuntiari Iudaeis, ne iustam haberent excusationem, dicentes ideo se dominum reiecisse, quia ad gentes et Samaritanos apostolos miserit.* Quarto, quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem et dominium super gentes. Unde dicitur Apoc. II, *qui vicerit, dabo ei potestatem super gentes, sicut et ego accepi a patre meo.* Et Philipp. II, quod, quia *factus est obediens usque ad mortem crucis, Deus exaltavit illum, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, et omnis lingua ei confiteatur.* Et ideo ante passionem suam noluit gentibus praedicari suam doctrinam, sed post passionem suam dixit discipulis, Matth. ult., euntes, docete omnes gentes. Propter quod, ut legitur Ioan. XII, cum, imminente passione, quidam gentiles vellent videre Iesum, respondit, *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet, si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.* Et, sicut Augustinus dicit ibidem, *se dicebat granum mortificandum in infidelitate Iudaeorum, multiplicandum in fide populorum.*

[48706] III^{a} q. 42 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus fuit in lumen et salutem gentium per discipulos suos, quos ad praedicandum gentibus misit.

[48707] III^{a} q. 42 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod non est minoris potestatis, sed maioris, facere aliquid per alios, quam per seipsum. Et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quae nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quae doctrinam suam confirmabat; et quantum ad efficaciam persuadendi; et quantum ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret, ego autem dico vobis; et etiam quantum ad virtutem rectitudinis quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.

[48708] III^{a} q. 42 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Christus non debuit a principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Iudaeis tanquam primogenito populo deditus observaretur; ita etiam non debuit gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis praecluderetur. Et propter hoc aliqui gentilium particulariter sunt admissi, propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

Articulus 2

[48709] III^{a} q. 42 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus debuerit Iudaeis sine eorum offensione praedicare. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *in homine Iesu Christo se nobis ad exemplum vitae praebuit filius Dei.* Sed nos debemus vitare offensionem, non solum fidelium, sed etiam infidelium, secundum illud I Cor. X, *sine offensione estote Iudaeis et gentibus et Ecclesiae Dei.* Ergo videtur quod etiam Christus in sua doctrina offensionem Iudaeorum vitare debuerit.

[48710] III^{a} q. 42 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullus sapiens debet facere unde effectum sui operis impediat. Sed per hoc quod sua doctrina Christus Iudaeos turbavit, impediebatur effectus doctrinae eius, dicitur enim Luc. XI, quod, cum dominus Pharisaeos et Scribas reprehenderet, *coeperunt graviter insistere, et os eius opprimere de multis, insidiantes ei et quaerentes aliquid capere ex ore eius ut accusarent eum.* Non ergo videtur conveniens fuisse quod eos in sua doctrina offenderet.

[48711] III^{a} q. 42 a. 2 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, I Tim. V, *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Sed sacerdotes et principes Iudaeorum erant illius populi seniores. Ergo videtur quod non fuerint duris increpationibus arguendi.

[48712] III^{a} q. 42 a. 2 s. c. Sed contra est quod Isaiae VIII fuerat prophetatum quod Christus esset *in lapidem offensionis et petram scandali duabus dominus Israel.*

[48713] III^{a} q. 42 a. 2 co. Respondeo dicendum quod salus multitudinis est praeferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo, quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a praedicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat. Scribae autem et Pharisaei et principes Iudaeorum sui malitia plurimum impediebant populi salutem, tum quia repugnabant Christi doctrinae, per quam solam poterat esse salus; tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi corrumpebant. Et ideo dominus, non obstante offensione eorum, publice veritatem docebat, quam illi odiebant, et eorum vitia arguebat. Et ideo dicitur, Matth. XV, quod, discipulis domino dicentibus, *scis quia Iudaei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Respondit, sinite illos. Caeci sunt duces caecorum. *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.*

[48714] III^{a} q. 42 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo sic debet esse sine offensione omnibus ut nulli det suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinae. *Si tamen de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum quam veritas relinquatur*, ut Gregorius dicit.

[48715] III^{a} q. 42 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod per hoc quod Christus publice Scribas et Pharisaeos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suae doctrinae. Quia cum eorum vitia populo innotescebant, minus avertebatur a Christo propter verba Scribarum et Pharisaeorum, qui semper doctrinae Christi obsistebant.

[48716] III^{a} q. 42 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud verbum apostoli est intelligendum de illis senioribus qui non solum aetate vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes, secundum illud Num. XI, *congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel, quos tu nosti quod senes populi sint.* Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiae vertant publice peccando, sunt manifeste et acriter arguendi, sicut et Daniel dixit, Dan. XIII, *inveterate dierum malorum,* et cetera.

Articulus 3

[48717] III^{a} q. 42 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non omnia publice docere debuit. Legitur enim multa seorsum discipulis dixisse, sicut patet in sermone caenae. Unde et Matth. X dixit, *quod in aure audistis in cubilibus, praedicabitur in tectis.* Non ergo omnia publice docuit.

[48718] III^{a} q. 42 a. 3 arg. 2 Praeterea, profunda sapientiae non sunt nisi perfectis exponenda, secundum illud I Cor. II, *sapientiam loquimur inter perfectos.* Sed doctrina Christi continebat profundissimam sapientiam. Non ergo erat imperfectae multitudini communicanda.

[48719] III^{a} q. 42 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem est veritatem aliquam occultare silentio, et obscuritate verborum. Sed Christus veritatem quam praedicabat, occultabat turbis obscuritate verborum, *quia sine parabolis non loquebatur ad eos*, ut dicitur Matth. XIII. Ergo pari ratione poterat occultari silentio.

[48720] III^{a} q. 42 a. 3 s. c. Sed contra est quod ipse dicit, Ioan. XVIII, *in occulto locutus sum nihil.*

[48721] III^{a} q. 42 a. 3 co. Respondeo dicendum quod doctrina alicuius potest esse in occulto tripliciter. Uno modo, quantum ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere, et ideo scientiam suam non vult aliis communicare. Quod in Christo locum non habuit, ex cuius persona dicitur, Sap. VII, *quam sine fictione didici, et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo.* Quandoque vero hoc contingit propter inhonestatem eorum quae docentur, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod quaedam sunt mala *quae portare non potest qualiscumque pudor humanus.* Unde de doctrina haereticorum dicitur, Prov. IX, aquae furtivae dulciores sunt. Doctrina autem Christi non est neque de errore neque de immunditia. Et ideo dominus dicit, Marci IV, nunquid venit lucerna, idest vera et honesta doctrina, ut sub modio ponatur? Alio modo aliqua doctrina est in occulto, quia paucis proponitur. Et sic etiam Christus nihil docuit in occulto, quia omnem doctrinam suam vel turbae toti proposuit, vel omnibus suis discipulis in communi. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *quis in occulto loquitur, cum coram tot hominibus loquitur? Praesertim si hoc loquitur paucis, quod per eos velit innotescere multis?* Tertio modo aliqua doctrina est in occulto, quantum ad modum docendi. Et sic Christus

quaedam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quae capienda non erant idonei vel digni. Et tamen melius erat eis vel sic, sub tegumento parabolarum, spiritualium doctrinam audire, quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem dominus discipulis exponebat, per quos deveniret ad alios, qui essent idonei, secundum illud II Tim. II, *quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere.* Et hoc significatum est Num. IV, ubi mandatur quod filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quae Levitae involuta portarent.

[48722] III^{a} q. 42 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hilarius dicit, super Matth., exponens illud verbum inductum, *non legimus dominum solitum fuisse noctibus sermocinari, et doctrinam in tenebris tradidisse, sed hoc dicit, quia omnis sermo eius carnalibus tenebrae sunt, et verbum eius infidelibus nox est. Itaque quod ab eo dictum est, inter infideles cum libertate fidei et confessionis est loquendum.* Vel, secundum Hieronymum, comparative loquitur, quia videlicet erudiebat eos in parvo Iudaeae loco, respectu totius mundi, in quo erat per apostolorum praedicationem doctrina Christi publicanda.

[48723] III^{a} q. 42 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod dominus non omnia profunda suae sapientiae sua doctrina manifestavit, non solum turbis, sed nec etiam discipulis, quibus dixit, Ioan. XVI, *adhuc habeo vobis multa dicere, quae non potestis portare modo.* Sed tamen quaecumque dignum duxit aliis tradere de sua sapientia, non in occulto, sed palam proposuit, licet non ab omnibus intelligeretur. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *intelligendum est ita dixisse dominum, palam locutus sum mundo, ac si dixisset, multi me audierunt. Et rursus non erat palam, quia non intelligebant.*

[48724] III^{a} q. 42 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod turbis dominus in parabolis loquebatur, sicut dictum est, quia non erant digni nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Quod autem dicitur quod sine parabolis non loquebatur eis, secundum Chrysostomum intelligendum est quantum ad illum sermonem, quamvis alias et sine parabolis multa turbis locutus fuerit. Vel, secundum Augustinum, in libro de quaest. Evang., *hoc dicitur, non quia nihil proprie locutus est, sed quia nullum fere sermonem explicavit ubi non per parabolam aliquid significaverit, quamvis in eo aliqua proprie dixerit.*

Articulus 4

[48725] III^{a} q. 42 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere. Scriptura enim inventa est ad hoc quod doctrina commendetur memoriae in futurum. Sed doctrina Christi duratura erat in aeternum, secundum illud Luc. XXI, *caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Ergo videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto mandare.

[48726] III^{a} q. 42 a. 4 arg. 2 Praeterea, lex vetus in figura Christi praecessit, secundum illud Heb.

X, *umbram habet lex futurorum bonorum.* Sed lex vetus a Deo fuit descripta, secundum illud Exod. XXIV, *dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quae scripsi.* Ergo videtur quod etiam Christus doctrinam suam scribere debuerit.

[48727] III^{a} q. 42 a. 4 arg. 3 Praeterea, ad Christum, qui venerat *illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*, ut dicitur Luc. I, pertinebat erroris occasionem excludere, et viam fidei aperire. Sed hoc fecisset doctrinam suam scribendo, dicit enim Augustinus, in I de Consens. Evang., quod *solet nonnullos movere cur ipse dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere. Hoc enim illi vel maxime Pagani quaerunt qui Christum culpare aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam, sed tamen tanquam homini. Discipulos vero eius dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum filium Dei dicerent, et verbum Dei, per quod facta sunt omnia.* Et postea subdit, *videntur parati fuisse hoc de illo credere quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio praedicassent.* Ergo videtur quod Christus ipse doctrinam suam scripto tradere debuerit.

[48728] III^{a} q. 42 a. 4 s. c. Sed contra est quod nulli libri ab eo scripti habentur in canone Scripturae.

[48729] III^{a} q. 42 a. 4 co. Respondeo dicendum conveniens fuisse Christum doctrinam suam non scripsisse. Primo quidem, propter dignitatem ipsius. Excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinae debetur. Et ideo Christo, tanquam excellentissimo doctori, hic modus competebat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Propter quod dicitur Matth. VII, quod *erat docens eos sicut potestatem habens.* Unde etiam apud gentiles Pythagoras et Socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scripta enim ordinantur ad impressionem doctrinae in cordibus auditorum sicut ad finem. Secundo, propter excellentiam doctrinae Christi, quae litteris comprehendi non potest, secundum illud Ioan. ult., *sunt et alia multa quae fecit Iesus, quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere eos qui scribendi sunt libros.* Quos, sicut Augustinus dicit, *non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, sed capacitate legentium comprehendi non posse.* Si autem Christus scripto suam doctrinam mandasset, nihil altius de eius doctrina homines existimarent quam quod Scriptura contineret. Tertio, ut ordine quodam ab ipso doctrina ad omnes perveniret, dum ipse scilicet discipulos suos immediate docuit, qui postmodum alios verbo et scripto docuerunt. Si autem ipsemet scripsisset, eius doctrina immediate ad omnes pervenisset. Unde et de sapientia dicitur, Prov. IX, quod misit ancillas suas vocare ad arcem. Sciendum tamen est, sicut Augustinus dicit, in I de Consens. Evang., aliquos gentiles existimasse Christum quosdam libros scripsisse continentes quaedam magica, quibus miracula faciebat, quae disciplina Christiana condemnat. *Et tamen illi qui Christi libros tales se legisse affirmant, nulla talia faciunt qualia illum de libris talibus fecisse mirantur. Divino etiam iudicio sic errant ut eosdem libros ad Petrum et Paulum dicant tanquam epistolari titulo praenotatos, eo quod in pluribus locis simul eos cum Christo pictos viderunt. Nec mirum si a pingentibus fingentes decepti sunt. Toto enim tempore quo Christus in carne mortali cum suis discipulis vixit, nondum erat Paulus discipulus eius.*

[48730] III^{a} q. 42 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in eodem libro, *omnibus discipulis suis tanquam membris sui corporis Christus caput est. Itaque, cum illi scripserunt quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit. Quandoquidem membra eius id operata sunt quod, dictante capite, cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus imperavit.*

[48731] III^{a} q. 42 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia lex vetus in sensibilibus figuris dabatur, ideo etiam convenienter sensibilibus signis scripta fuit. Sed doctrina Christi, quae est lex spiritus vitae, scribi debuit, *non atramento, sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*, ut apostolus dicit, II Cor. III.

[48732] III^{a} q. 42 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui Scripturae apostolorum de Christo credere nolunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, de quo opinabantur quod magicis artibus fecisset miracula.

Quaestio 43

Prooemium

[48733] III^{a} q. 43 pr. Deinde considerandum est de miraculis a Christo factis. Et primo, in generali; secundo, in speciali de singulis miraculorum generibus; tertio, in particulari de transfiguratione ipsius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit miracula facere. Secundo, utrum fecerit ea virtute divina. Tertio, quo tempore incoeperit miracula facere. Quarto, utrum per miracula fuerit sufficienter ostensa eius divinitas.

Articulus 1

[48734] III^{a} q. 43 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus miracula facere non debuit. Factum enim Christi verbo ipsius debuit concordare. Sed ipse dixit, Matth. XVI, *generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae.* Ergo non debuit miracula facere.

[48735] III^{a} q. 43 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut Christus in secundo adventu venturus est in virtute magna et maiestate, ut dicitur Matth. XXIV; ita in primo adventu venit in infirmitate, secundum illud Isaiae LIII, *virum dolorum et scientem infirmitatem.* Sed operatio miraculorum magis pertinet ad virtutem quam ad infirmitatem. Ergo non fuit conveniens ut in primo adventu miracula faceret.

[48736] III^{a} q. 43 a. 1 arg. 3 Praeterea, Christus venit ad hoc ut per fidem homines salvaret, secundum illud Heb. XII, *aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum.* Sed miracula diminuunt meritum fidei, unde dominus dicit, Ioan. IV, *nisi signa et prodigia videritis, non creditis.*

Ergo videtur quod Christus non debuerit miracula facere.

[48737] III^a q. 43 a. 1 s. c. Sed contra est quod ex persona adversariorum dicitur, Ioan. XI, *quid facimus, quia hic homo multa signa facit?*

[48738] III^a q. 43 a. 1 co. Respondeo dicendum quod divinitus conceditur homini miracula facere, propter duo. Primo quidem, et principaliter, ad confirmandam veritatem quam aliquis docet. Quia enim ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis, ut, dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo; sicut, cum aliquis defert litteras anulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur. Secundo, ad ostendendum praesentiam Dei in homine per gratiam spiritus sancti, ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam. Unde dicitur, Galat. III, *qui tribuit vobis spiritum, et operatur virtutes in vobis.* Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum, scilicet quod Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis; et quod eius supernaturalis doctrina esset a Deo. Et ideo convenientissimum fuit ut miracula faceret. Unde ipse dicit, Ioan. X, *si mihi non vultis credere, operibus credite.* Et Ioan. V, *opera quae dedit mihi pater ut faciam, ipsa sunt quae testimonium perhibent de me.*

[48739] III^a q. 43 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicit, *signum non dabitur ei nisi signum Ionae*, sic intelligendum est, ut Chrysostomus dicit, quod tunc non acceperunt tale signum quale petebant, scilicet de caelo, non quod nullum signum eis dederit. Vel, quia signa faciebat, non propter eos, quos sciebat lapideos esse, sed ut alios emundaret. Et ideo non eis, sed aliis illa signa dabantur.

[48740] III^a q. 43 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet Christus venerit in infirmitate carnis, quod manifestatur per passiones, venit tamen in virtute Dei. Quod erat manifestandum per miracula.

[48741] III^a q. 43 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quae Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem quam quod omnino in infidelitate permaneant. Dicitur enim I Cor. XIV, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet convertantur ad fidem.

Articulus 2

[48742] III^a q. 43 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina. Virtus enim divina est omnipotens. Sed videtur quod Christus non fuerit omnipotens in miraculis faciendis, dicitur enim Marci VI, quod non poterat ibi, scilicet in patria sua, ullam virtutem facere. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

[48743] III^{a} q. 43 a. 2 arg. 2 Praeterea, Dei non est orare. Sed Christus aliquando in miraculis faciendis orabat, ut patet in suscitatione Lazari, Ioan. XI; et in multiplicatione panum, ut patet Matth. XIV. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

[48744] III^{a} q. 43 a. 2 arg. 3 Praeterea, ea quae virtute divina fiunt, non possunt virtute alicuius creaturae fieri. Sed ea quae Christus faciebat, poterant etiam fieri virtute alicuius creaturae, unde et Pharisaei dicebant quod *in Beelzebub, principe Daemoniorum, eiiciebat Daemonia.* Ergo videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina.

[48745] III^{a} q. 43 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XIV, *pater, in me manens, ipse facit opera.*

[48746] III^{a} q. 43 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut in prima parte habitum est, vera miracula sola virtute divina fieri possunt, quia solus Deus potest mutare naturae ordinem, quod pertinet ad rationem miraculi. Unde Leo Papa dicit, in epistola ad Flavianum, quod, cum in Christo sint duae naturae, una earum est, scilicet divina, quae fulget miraculis; altera, scilicet humana, quae succumbit iniuriis; et tamen una earum agit cum communicatione alterius, inquantum scilicet humana natura est instrumentum divinae actionis, et actio humana virtutem accepit a natura divina, sicut supra habitum est.

[48747] III^{a} q. 43 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, non poterat ibi ullam virtutem facere, non est referendum ad potentiam absolutam, sed ad id quod potest fieri congruenter, non enim congruum erat ut inter incredulos operaretur miracula. Unde subditur, *et mirabatur propter incredulitatem eorum.* Secundum quem modum dicitur Gen. XVIII, *non celare potero Abraham quae gesturus sum*; et XIX, *non potero facere quidquam donec ingrediaris illuc.*

[48748] III^{a} q. 43 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super illud Matth. XIV, *acceptis quinque panibus et duobus piscibus aspiciens in caelum benedixit et fregit, oportebat, inquit, credi de Christo quoniam a patre est, et quoniam ei aequalis est. Et ideo, ut utrumque ostendat, nunc quidem cum potestate, nunc autem orans miracula facit. Et in minoribus quidem respicit in caelum, puta in multiplicatione panum, in maioribus autem, quae sunt solius Dei, cum potestate agit, puta quando peccata dimisit, mortuos suscitavit.* Quod autem dicitur Ioan. XI, quod in suscitatione Lazari oculos sursum levavit, non propter necessitatem suffragii, sed propter exemplum hoc fecit. Unde dicit, *propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti.*

[48749] III^{a} q. 43 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus alio modo expellebat Daemones quam virtute Daemonum expellantur. Nam virtute superiorum Daemonum ita Daemones a corporibus expelluntur quod tamen remanet dominium eorum quantum ad animam, non enim contra regnum suum Diabolus agit. Sed Christus Daemones expellebat non solum a corpore, sed multo magis ab anima. Et ideo dominus blasphemiam Iudaeorum dicentium eum in virtute Daemonum Daemonia eiicere, reprobavit, primo quidem, per hoc quod Satanas contra seipsum non dividitur. Secundo, exemplo aliorum, qui Daemonia eiiciebant per spiritum Dei. Tertio, quia Daemonium expellere non posset nisi ipsum vicisset virtute divina. Quarto, quia nulla convenientia in operibus

nec in effectu erat sibi et Satanae, cum Satanas dispergere cuperet quos Christus colligebat.

Articulus 3

[48750] III^{a} q. 43 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non incoeperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum. Legitur enim in libro de infantia salvatoris, quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Sed miraculum de conversione aquae in vinum fecit in nuptiis trigesimo vel trigesimoprimo anno suae aetatis. Ergo videtur quod non incoeperit tunc miracula facere.

[48751] III^{a} q. 43 a. 3 arg. 2 Praeterea, Christus faciebat miracula secundum virtutem divinam. Sed virtus divina fuit in eo a principio suae conceptionis, ex tunc enim fuit Deus et homo. Ergo videtur quod a principio miracula fecerit.

[48752] III^{a} q. 43 a. 3 arg. 3 Praeterea, Christus post Baptismum et tentationem coepit discipulos congregare, ut legitur Matth. IV et Ioan. I. Sed discipuli praecipue congregati sunt ad ipsum propter miracula, sicut dicitur Luc. V, quod Petrum vocavit obstupescentem propter miraculum quod fecerat in captura piscium. Ergo videtur quod ante miraculum quod fecit in nuptiis, fecerit alia miracula.

[48753] III^{a} q. 43 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. II, *hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilaeae.*

[48754] III^{a} q. 43 a. 3 co. Respondeo dicendum quod miracula facta sunt a Christo propter confirmationem eius doctrinae, et ad ostendendum virtutem divinam in ipso. Et ideo, quantum ad primum, non debuit ante miracula facere quam docere inciperet. Non autem debuit incipere docere ante perfectam aetatem, ut supra habitum est, cum de Baptismo eius ageretur. Quantum autem ad secundum, sic debuit per miracula divinitatem ostendere ut crederetur veritas humanitatis ipsius. Et ideo, sicut dicit Chrysostomus, super Ioan., *decenter non incoepit signa facere ex prima aetate, existimassent enim phantasiam esse incarnationem, et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent.*

[48755] III^{a} q. 43 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Ioan., ex verbo Ioannis Baptistae dicentis, *ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans, manifestum est quod illa signa quae quidam dicunt in pueritia a Christo facta, mendacia et fictiones sunt. Si enim a prima aetate miracula fecisset Christus, nequaquam neque Ioannes eum ignorasset, neque reliqua multitudo indiguisset magistro ad manifestandum eum.*

[48756] III^{a} q. 43 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod divina virtus operabatur in Christo secundum quod erat necessarium ad salutem humanam, propter quam carnem assumpserat. Et ideo sic miracula fecit virtute divina ut fidei de veritate carnis eius praeiudicium non fieret.

[48757] III^{a} q. 43 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet,

quod Christum secuti sunt cum nulla eum miracula facere vidissent, sicut Gregorius dicit, in quadam homilia. Et, ut Chrysostomus dicit, *maxime tunc signa necessarium erat facere, quando discipuli iam congregati erant et devoti, et attendentes his quae fiebant. Unde subditur, et crediderunt in eum discipuli eius*, non quia tunc primum crediderunt; sed quia tunc diligentius et perfectius crediderunt. Vel discipulos vocat eos qui futuri erant discipuli, sicut exponit Augustinus, in libro de consensu Evangelistarum.

Articulus 4

[48758] III^{a} q. 43 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod miracula quae Christus fecit, non fuerunt sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius. Esse enim Deum et hominem proprium est Christo. Sed miracula quae Christus fecit, etiam ab aliis sunt facta. Ergo videtur quod non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

[48759] III^{a} q. 43 a. 4 arg. 2 Praeterea, virtute divinitatis nihil est maius. Sed aliqui fecerunt maiora miracula quam Christus, dicitur enim Ioan. XIV, *qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet.* Ergo videtur quod miracula quae Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendum divinitatem ipsius.

[48760] III^{a} q. 43 a. 4 arg. 3 Praeterea, ex particulari non sufficienter ostenditur universale. Sed quodlibet miraculorum Christi fuit quoddam particulare opus. Ergo ex nullo eorum potuit manifestari sufficienter divinitas Christi, ad quam pertinet universalem virtutem habere de omnibus.

[48761] III^{a} q. 43 a. 4 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. V, *opera quae dedit mihi pater ut faciam, ipsa testimonium perhibent de me.*

[48762] III^{a} q. 43 a. 4 co. Respondeo dicendum quod miracula quae Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandum divinitatem ipsius, secundum tria. Primo quidem, secundum ipsam speciem operum, quae transcendebant omnem potestatem creatae virtutis, et ideo non poterant fieri nisi virtute divina. Et propter hoc caecus illuminatus dicebat, Ioan. IX *a saeculo non est auditum quia aperuit quis oculos caeci nati. Nisi esset hic a Deo, non posset facere quidquam.* Secundo, propter modum miracula faciendi, quia scilicet quasi propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii. Unde dicitur Luc. VI, quod *virtus de illo exibat et sanabat omnes.* Per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit, quod *non accipiebat alienam virtutem, sed, cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat. Et propter hoc etiam innumerabilia miracula faciebat.* Unde super illud Matth. VIII, *eiiciebat spiritus verbo, et omnes male habentes curavit*, dicit Chrysostomus, *intende quantam multitudinem curatam transcurrunt Evangelistae, non unumquemque curatum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes.* Et ex hoc ostendebatur quod haberet virtutem coaequalem Deo patri, secundum illud Ioan. V, *quaecumque pater facit, haec et filius similiter facit*; et ibidem, *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat.* Tertio, ex ipsa doctrina qua se Deum dicebat, quae nisi vera esset, non confirmaretur

miraculis divina virtute factis. Et ideo dicitur Marci I, *quaenam doctrina haec nova? Quia in potestate spiritibus immundis imperat, et obediunt ei?*

[48763] III^{a} q. 43 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod haec erat obiectio gentilium. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *nulla, inquiunt, competentibus signis tantae maiestatis indicia claruerunt. Quia larvalis illa purgatio*, qua scilicet Daemones effugabat, *debilium cura, reddita vita defunctis, si et alia considerentur, Deo parva sunt.* Et ad hoc respondet Augustinus, *fatemur et nos talia quidem fecisse prophetas. Sed et ipse Moyses et ceteri prophetae dominum Iesum prophetaverunt, et ei gloriam magnam dederunt. Qui propterea talia et ipse facere voluit, ne esset absurdum, quod per illos fecerat, si ipse non faceret. Sed tamen et aliquid proprium facere debuit, nasci de virgine, resurgere a mortuis, in caelum ascendere. Hoc Deo qui parum putat, quid plus expectet ignoro. Num, homine assumpto, alium mundum facere debuit, ut eum esse crederemus per quem factus est mundus? Sed nec maior mundus, nec isti aequalis in hoc fieri posset, si autem minorem faceret infra istum, similiter hoc quoque parum putaretur.* Quae tamen alii fecerunt, Christus excellentius fecit. Unde super Ioan. XV, *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit*, etc., dicit Augustinus, *nulla in operibus Christi videntur esse maiora quam suscitatio mortuorum, quod scimus etiam antiquos fecisse prophetas. Fecit tamen aliqua Christus quae nemo alius fecit. Sed respondetur nobis et alios fecisse quae nec ipse, nec alius fecit. Sed quod tam multa vitia et malas valetudines vexationesque mortalium tanta potestate sanaret, nullus omnino legitur antiquorum fecisse. Ut enim taceatur quod iubendo, sicut occurrebant, salvos singulos fecit, Marcus dicit, quocumque introibat in vicos aut in villas aut in civitates, in plateis ponebant infirmos, et deprecabantur eum ut vel fimbriam vestimenti eius tangerent, et quotquot tangebant eum, salvi fiebant. Haec nemo alius fecit in eis. Sic enim intelligendum est quod ait, in eis, non inter eos, aut coram eis, sed prorsus in eis, quia sanavit eos. Nec tamen alius fecit, quicumque in eis talia opera fecit, quoniam quisquis alius homo aliquid eorum fecit, ipso faciente fecit; haec autem ipse, non illis facientibus, fecit.*

[48764] III^{a} q. 43 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus, exponens illud verbum Ioannis, inquirit, quae sunt ista opera maiora, quae credentes in eum erant facturi? *An forte quod aegros, ipsis transeuntibus, etiam eorum umbra sanabat? Maius est enim quod sanet umbra, quam fimbria. Veruntamen, quando ista Christus dicebat, verborum suorum facta et opera commendabat. Cum enim dixit, pater in me manens ipse facit opera, quae opera tunc dicebat, nisi verba quae loquebatur? Et eorundem verborum fructus erat fides illorum. Veruntamen, evangelizantibus discipulis, non tam pauci quam illi erant, sed gentes etiam crediderunt. Nonne ab ore ipsius dives ille tristis abscessit, et tamen postea, quod ab illo auditum non fecit unus, fecerunt multi cum per discipulos loqueretur? Ecce, maiora fecit praedicatus a credentibus, quam locutus audientibus. Verum hoc adhuc movet, quod haec maiora per apostolos fecit, non autem ipsos tantum significans ait, qui credit in me. Audi ergo, qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet. Prius ego facio, deinde et ipse faciet, quia facio ut faciat. Quae opera, nisi ut ex impio iustus fiat? Quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus maius hoc esse dixerim quam creare caelum et terram, caelum enim et terra transibunt, praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit.*

Sed in caelis Angeli opera sunt Christi. Nunquid his operibus maiora facit qui cooperatur Christo ad suam iustificationem? Iudicet qui potest utrum maius sit iustos creare, quam impios iustificare. Certe, si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae. Sed omnia opera Christi intelligere ubi ait, maiora horum faciet, nulla nos necessitas cogit. Horum enim forsitan dixit quae illa hora faciebat. Tunc autem verba fidei faciebat, et utique minus est verba praedicare iustitiae, quod fecit praeter nos, quam impium iustificare, quod ita facit in nobis ut faciamus et nos.

[48765] III^a q. 43 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quando aliquod particulare opus proprium est alicuius agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis, sicut, cum ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quod ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter cum propria virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum ex quocumque miraculo quod propria virtute fecit.

Quaestio 44

Prooemium

[48766] III^a q. 44 pr. Deinde considerandum est de singulis miraculorum speciebus. Et primo, de miraculis quae fecit circa spirituales substantias. Secundo, de miraculis quae fecit circa caelestia corpora. Tertio, de miraculis quae fecit circa homines. Quarto, de miraculis quae fecit circa creaturas irrationales.

Articulus 1

[48767] III^a q. 44 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod miracula quae Christus fecit circa spirituales substantias, non fuerint convenientia. Inter spirituales enim substantias, sancti Angeli praepollent Daemonibus, quia, ut Augustinus dicit, in III de Trin., *spiritus vitae rationalis desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem pium et iustum.* Sed Christus non legitur aliqua miracula fecisse circa Angelos bonos. Ergo neque etiam circa Daemones aliqua miracula facere debuit.

[48768] III^a q. 44 a. 1 arg. 2 Praeterea, miracula Christi ordinabantur ad manifestandum divinitatem ipsius. Sed divinitas Christi non erat Daemonibus manifestanda, quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis eius, secundum illud I Cor. II, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent.* Ergo non debuit circa Daemones aliqua miracula fecisse.

[48769] III^a q. 44 a. 1 arg. 3 Praeterea, miracula Christi ad gloriam Dei ordinabantur, unde dicitur Matth. IX, quod videntes turbae paralyticum sanatum a Christo, timuerunt et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus. Sed ad Daemones non pertinet glorificare Deum, quia *non est speciosa laus in ore peccatoris*, ut dicitur Eccli. XV. Unde et, sicut dicitur Marci I

et Luc. IV, *non sinebat Daemonia loqui* ea quae ad gloriam ipsius pertinebant. Ergo videtur non fuisse conveniens quod circa Daemones aliqua miracula faceret.

[48770] III^{a} q. 44 a. 1 arg. 4 Praeterea, miracula a Christo facta ad salutem hominum ordinantur. Sed quaedam Daemonia ab hominibus eiecta fuerunt cum hominum detrimento. Quandoque quidem corporali, sicut dicitur Marci IX, quod Daemon, ad praeceptum Christi, *exclamans et multum discerpens hominem exiit ab homine, et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est.* Quandoque etiam cum damno rerum, sicut quando Daemones, ad eorum preces, misit in porcos, quos praecipitaverunt in mare; unde cives illius regionis *rogaverunt eum ut transiret a finibus eorum*, sicut legitur Matth. VIII. Ergo videtur inconvenienter fecisse huiusmodi miracula.

[48771] III^{a} q. 44 a. 1 s. c. Sed contra est quod Zach. XIII hoc praenuntiatum fuerat, ubi dicitur, *spiritum immundum auferam de terra.*

[48772] III^{a} q. 44 a. 1 co. Respondeo dicendum quod miracula quae Christus fecit, argumenta quaedam fuerunt fidei quam ipse docebat. Futurum autem erat ut per virtutem divinitatis eius excluderet Daemonum potestatem ab hominibus credituris in eum, secundum illud Ioan. XII, *nunc princeps huius mundi eiicietur foras.* Et ideo conveniens fuit ut, inter alia miracula, etiam obsessos a Daemonibus liberaret.

[48773] III^{a} q. 44 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homines, sicut per Christum erant a potestate Daemonum liberandi, ita per eum erant Angelis consociandi, secundum illud Coloss. I, *pacificans per sanguinem crucis eius quae in caelis et quae in terris sunt.* Et ideo circa Angelos alia miracula hominibus demonstrare non conveniebat, nisi ut Angeli hominibus apparerent, quod quidem factum est in nativitate ipsius, et in resurrectione et in ascensione.

[48774] III^{a} q. 44 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX de Civit. Dei, *Christus tantum innotuit Daemonibus quantum voluit, tantum autem voluit quantum oportuit. Sed innotuit eis, non sicut Angelis sanctis, per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta.* Et primo quidem, videntes Christum esurire post ieiunium, aestimaverunt eum non esse filium Dei. Unde, super illud Luc. IV, *si filius Dei es* etc., dicit Ambrosius, *quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putavit?* Sed postmodum, visis miraculis, ex quadam suspicatione coniecturavit eum esse filium Dei. Unde super illud Marci I, *scio quia sis sanctus Dei*, dicit Chrysostomus quod *non certam aut firmam adventus Dei habebat notitiam.* Sciebat tamen ipsum esse Christum in lege promissum, unde dicitur Luc. IV, *quia sciebant ipsum esse Christum.* Quod autem ipsum confitebantur esse filium Dei, magis erat ex suspicione quam ex certitudine. Unde Beda dicit, super Luc., *Daemonia filium Dei confitentur, et, sicut postea dicitur, sciebant eum esse Christum. Quia, cum ieiunio fatigatum eum Diabolus videret, verum hominem intellexit, sed, quia tentando non praevaluit utrum filius Dei esset, dubitabat. Nunc autem, per signorum potentiam, vel intellexit, vel potius suspicatus est esse filium Dei. Non ideo igitur Iudaeis eum crucifigere persuasit, quia Christum sive Dei filium non esse putavit, sed quia se morte illius non praevidit esse damnandum. De hoc enim mysterio a saeculis abscondito dicit apostolus quod nemo principum huius saeculi*

cognovit, si enim cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent.

[48775] IIIª q. 44 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod miracula in expulsione Daemonum non fecit Christus propter utilitatem Daemonum, sed propter utilitatem hominum, ut ipsi eum glorificarent. Et ideo prohibuit eos loqui ea quae ad laudem ipsius pertinebant, primo quidem, propter exemplum. Quia, ut dicit Athanasius, *compescebat eius sermonem, quamvis vera fateretur, ut nos assuefaciat ne curemus de talibus, etiam si vera loqui videantur. Nefas est enim ut, cum adsit nobis Scriptura divina, instruamur a Diabolo*, est enim hoc periculosum, quia veritati frequenter Daemones immiscent mendacia. Vel, sicut Chrysostomus dicit, *non oportebat eos subripere officii apostolici gloriam. Nec decebat Christi mysterium lingua fetida publicari, quia non est speciosa laus in ore peccatoris.* Tertio quia, ut Beda dicit, quia *nolebat ex hoc invidiam accendere Iudaeorum. Unde etiam ipsi apostoli iubentur reticere de ipso, ne, divina maiestate praedicata, passionis dispensatio differatur.*

[48776] IIIª q. 44 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod Christus specialiter venerat docere et miracula facere propter utilitatem hominum, principaliter quantum ad animae salutem. Et ideo permisit Daemones quos eiiciebat hominibus aliquod nocumentum inferre, vel in corpore vel in rebus, propter animae humanae salutem, ad hominum scilicet instructionem. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod *Christus permisit Daemonibus in porcos ire, non quasi a Daemonibus persuasus, sed primo quidem, ut instruat magnitudinem nocumenti Daemonum qui hominibus insidiantur; secundo, ut omnes discerent quoniam neque adversus porcos audent aliquid facere, nisi ipse concesserit; tertio, ut ostenderet quod graviora in illos homines operati essent quam in illos porcos, nisi essent divina providentia adiuti.* Et propter easdem etiam causas permisit eum qui a Daemonibus liberabatur, ad horam gravius affligi, a qua tamen afflictione eum continuo liberavit. Per hoc etiam ostenditur, ut Beda dicit, quod *saepe, dum converti ad Deum post peccata conamur, maioribus novisque antiqui hostis pulsamur insidiis. Quod facit vel ut odium virtutis incutiat, vel expulsionis suae vindicet iniuriam.* Factus est etiam homo sanatus velut mortuus, ut Hieronymus dicit, *quia sanatis dicitur, mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.*

Articulus 2

[48777] IIIª q. 44 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa caelestia corpora. Ut enim Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *divinae providentiae non est naturam corrumpere, sed salvare.* Corpora autem caelestia secundum suam naturam sunt incorruptibilia et inalterabilia, ut probatur in I de caelo. Ergo non fuit conveniens ut per Christum fieret aliqua mutatio circa ordinem caelestium corporum.

[48778] IIIª q. 44 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum motum caelestium corporum temporum cursus designatur, secundum illud Gen. I, *fiant luminaria in firmamento caeli, et sint in signa et tempora et dies et annos.* Sic ergo, mutato cursu caelestium corporum, mutatur temporum distinctio et ordo. Sed non legitur hoc esse perceptum ab astrologis, *qui contemplantur sidera et computant*

menses, ut dicitur Isaiae XLVII. Ergo videtur quod per Christum non fuerit aliqua mutatio facta circa cursum caelestium corporum.

[48779] III^{a} q. 44 a. 2 arg. 3 Praeterea, magis competebat Christo facere miracula vivens et docens quam moriens, tum quia, ut dicitur II ad Cor. ult., *crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei*, secundum quam miracula faciebat; tum etiam quia eius miracula confirmativa erant doctrinae ipsius. Sed in vita sua non legitur Christus aliquod miraculum circa caelestia corpora fecisse, quinimmo Pharisaeis petentibus ab eo signum de caelo, dare renuit, ut habetur Matth. XII et XVI. Ergo videtur quod nec in morte circa caelestia corpora aliquod miraculum facere debuit.

[48780] III^{a} q. 44 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. XXIII, *tenebrae factae sunt in universa terra usque ad horam nonam, et obscuratus est sol.*

[48781] III^{a} q. 44 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, miracula Christi talia esse debebant ut sufficienter eum Deum esse ostenderent. Hoc autem non ita evidenter ostenditur per transmutationes corporum inferiorum, quae etiam ab aliis causis moveri possunt, sicut per transmutationem cursus caelestium corporum, quae a solo Deo sunt immobiliter ordinata. Et hoc est quod Dionysius dicit, in epistola ad Polycarpum, *cognoscere oportet non aliter aliquando posse aliquid perverti caelestis ordinationis et motus, nisi causam haberet ad hoc moventem qui facit omnia et mutat secundum suum sermonem.* Et ideo conveniens fuit ut Christus miracula faceret etiam circa caelestia corpora.

[48782] III^{a} q. 44 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut corporibus inferioribus naturale est moveri a caelestibus corporibus, quae sunt superiora secundum naturae ordinem; ita etiam naturale est cuilibet creaturae ut transmutetur a Deo secundum eius voluntatem. Unde Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, et habetur in Glossa Rom. XI, super illud, *contra naturam insertus es etc., Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit, quia id est cuique rei natura, quod facit.* Et ita non corrumpitur natura caelestium corporum cum eorum cursus immutatur a Deo, corrumperetur autem si ab aliqua alia causa immutaretur.

[48783] III^{a} q. 44 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod per miraculum a Christo factum non est perversus ordo temporum. Nam secundum quosdam, illae tenebrae, vel solis obscuratio, quae in passione Christi accidit, fuit propter hoc quod sol suos radios retraxit, nulla immutatione facta circa motum caelestium corporum, secundum quem tempora mensurantur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., *videtur luminare maius retraxisse radios suos, ne aut pendentem videret dominum, aut impii blasphemantes sua luce fruerentur.* Talis autem retractio radiorum non est sic intelligenda quasi sol in sua potestate habeat radios emittere vel retrahere, non enim ex electione, sed ex natura radios emittit, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Sed sol dicitur retrahere radios, inquantum divina virtute factum est ut solis radii ad terram non pervenirent. Origenes autem dicit hoc accidisse per interpositionem nubium. Unde, super Matth., dicit, *consequens est intelligere quasdam tenebrosissimas nubes multas et magnas concurrisse super Ierusalem et terram Iudaeae; et ideo factae sunt tenebrae profundae a sexta hora usque ad nonam. Arbitror ergo, sicut et cetera signa quae facta sunt in passione, scilicet quod velum est scissum, quod terra tremuit, etc.,*

in Ierusalem tantummodo facta sunt, ita et hoc, aut si latius voluerit quis extendere ad terram Iudaeae, propter hoc quod dicitur quod tenebrae factae sunt in universa terra; quod intelligitur de terra Iudaea, sicut in III libro regum dixit Abdias ad Eliam, vivit Deus tuus, si est gens aut regnum ubi non miserit dominus meus quaerere te, ostendens quod eum quaesiverunt in gentibus quae sunt circa Iudaeam. Sed circa hoc magis est credendum Dionysio, qui oculata fide inspexit hoc accidisse per interpositionem lunae inter nos et solem. Dicit enim, in epistola ad Polycarpum, *inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus*, in Aegypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur. Et designat ibi quatuor miracula. Quorum primum est quod naturalis eclipsis solis per interpositionem lunae nunquam accidit nisi tempore coniunctionis solis et lunae. Tunc autem erat luna in oppositione ad solem, quintadecima existens, quia erat Pascha Iudaeorum. Unde dicit, *non enim erat conventus tempus*. Secundum miraculum est quod, cum circa horam sextam luna visa fuisset simul cum sole in medio caeli, in vesperis apparuit in suo loco, idest in oriente, opposita soli. Unde dicit, et rursus ipsam vidimus, scilicet lunam, a nona hora, scilicet in qua recessit a sole, cessantibus tenebris, *usque ad vesperam, supernaturaliter restitutam ad diametrum solis*, id est ut diametraliter esset soli opposita. Et sic patet quod non est turbatus consuetus temporum cursus, quia divina virtute factum est et quod ad solem supernaturaliter accederet praeter debitum tempus, et quod, a sole recedens, in locum proprium restitueretur tempore debito. Tertium miraculum est quod naturaliter eclipsis solis semper incipit ab Occidentali parte et pervenit usque ad Orientalem, et hoc ideo quia luna secundum proprium motum, quo movetur ab occidente in orientem, est velocior sole in suo proprio motu; et ideo luna, ab occidente veniens, attingit solem et pertransit ipsum ad orientem tendens. Sed tunc luna iam pertransiverat solem, et distabat ab eo per medietatem circuli, in oppositione existens. Unde oportuit quod reverteretur ad orientem versus solem, et attingeret ipsum primo ex parte Orientali, procedens versus occidentem. Et hoc est quod dicit, *eclipsim etiam ipsam ex oriente vidimus inchoatam et usque ad solarem terminum venientem*, quia totum solem eclipsavit, postea hinc regredientem. Quartum miraculum fuit quod in naturali eclipsi ex eadem parte incipit sol prius reapparere ex qua parte incipit prius obscurari, quia scilicet luna, se soli subiiciens, naturali suo motu solem pertransit versus orientem, et ita partem Occidentalem solis, quam primo occupat, primo etiam derelinquit. Sed tunc luna, miraculose ab oriente versus occidentem rediens, non pertransivit solem, ut esset eo Occidentalior, sed, postquam pervenit ad terminum solis, reversa est versus orientem, et ita partem solis quam ultimo occupavit, primo etiam dereliquit. Et sic ex parte Orientali inchoata fuit eclipsis, sed in parte Occidentali prius incoepit claritas apparere. Et hoc est quod dicit, et rursus vidimus non ex eodem, idest, non ex eadem parte solis, *et defectum et repurgationem, sed e contra secundum diametrum factam.* Quintum miraculum addit Chrysostomus, super Matth., dicens quod *tribus horis tunc tenebrae permanserunt, cum eclipsis solis in momento pertranseat, non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt.* Unde datur intelligi quod luna quieverit sub sole. Nisi forte velimus dicere quod tempus tenebrarum computatur ab instanti quo incoepit sol obscurari, usque ad instans in quo sol totaliter fuit repurgatus. Sed, sicut Origenes dicit, super Matth., *adversus hoc filii saeculi huius dicunt, quomodo hoc factum tam mirabile nemo Graecorum aut barbarorum scripsit?* Et dicit quod *quidam nomine Phlegon in chronicis suis scripsit hoc in principatu Tiberii Caesaris factum,* *sed non significavit quod fuerit in luna plena.* Potuit ergo hoc contingere quia astrologi ubique terrarum tunc temporis existentes, non sollicitabantur de observanda eclipsi, quia tempus non erat, sed illam obscuritatem ex aliqua passione aeris putaverunt accidere. Sed in Aegypto, ubi raro nubes apparent propter aeris serenitatem, permotus est Dionysius, et socii eius, ut praedicta circa illam obscuritatem observarent.

[48784] III^{a} q. 44 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod tunc praecipue oportebat per miracula divinitatem Christi ostendere, quando in eo maxime apparebat infirmitas secundum humanam naturam. Et ideo in Christi nativitate stella nova in caelo apparuit. Unde maximus dicit, in sermone nativitatis, *si praesepe despicis, erige paulisper oculos, et novam in caelo stellam, protestantem mundo nativitatem dominicam, contuere.* In passione autem adhuc maior infirmitas circa humanitatem Christi apparuit. Et ideo oportuit ut maiora miracula ostenderentur circa principalia mundi luminaria. Et, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *hoc est signum quod petentibus promittebat dare, dicens, generatio prava et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae, crucem significans et resurrectionem. Etenim multo mirabilius est in eo qui crucifixus erat hoc fieri, quam ambulante eo super terram.*

Articulus 3

[48785] III^{a} q. 44 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circa homines Christus miracula fecit. In homine enim potior est anima quam corpus. Sed circa corpora multa miracula fecit Christus, circa animas vero nulla miracula legitur fecisse, nam neque aliquos incredulos ad fidem virtuose convertit, sed admonendo et exteriora miracula ostendendo; neque etiam aliquos fatuos legitur sapientes fecisse. Ergo videtur quod non convenienter sit circa homines miracula operatus.

[48786] III^{a} q. 44 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut supra dictum est, Christus faciebat miracula virtute divina, cuius proprium est subito operari, et perfecte, et absque adminiculo alicuius. Sed Christus non semper subito curavit homines quantum ad corpus, dicitur enim Marci VIII quod, *apprehensa manu caeci, eduxit eum extra vicum, et exspuens in oculos eius, impositis manibus suis, interrogavit eum si aliquid videret. Et aspiciens ait, video homines velut arbores ambulantes. Deinde iterum imposuit manus super oculos eius, et coepit videre, et restitutus est ita ut videret clare omnia.* Et sic patet quod non subito eum curavit, sed primo quidem imperfecte, et per sputum. Ergo videtur non convenienter circa homines miracula fecisse.

[48787] III^{a} q. 44 a. 3 arg. 3 Praeterea, quae se invicem non consequuntur, non oportet quod simul tollantur. Sed aegritudo corporalis non semper ex peccato causatur, ut patet per illud quod dominus dicit, Ioan. IX, *neque hic peccavit, neque parentes eius, ut caecus nasceretur.* Non ergo oportuit ut hominibus corporum curationem quaerentibus peccata dimitteret, sicut legitur fecisse circa paralyticum, Matth. IX, praesertim quia sanatio corporalis, cum sit minus quam remissio

peccatorum, non videtur esse sufficiens argumentum quod possit peccata dimittere.

[48788] III^{a} q. 44 a. 3 arg. 4 Praeterea, miracula Christi facta sunt ad confirmationem doctrinae ipsius, et testimonium divinitatis eius, ut supra dictum est. Sed nullus debet impedire finem sui operis. Ergo videtur inconvenienter Christus quibusdam miraculose curatis praecepisse ut nemini dicerent, ut patet Matth. IX et Marci VIII, praesertim quia quibusdam aliis mandavit ut miracula circa se facta publicarent, sicut Marci V legitur quod dixit ei quem a Daemonibus liberaverat, *vade in domum tuam ad tuos, et nuntia eis quanta dominus tibi fecerit.*

[48789] III^{a} q. 44 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Marci VII, *bene omnia fecit, et surdos fecit audire, et mutos loqui.*

[48790] III^{a} q. 44 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ea quae sunt ad finem, debent fini esse proportionata. Christus autem ad hoc in mundum venerat et docebat, ut homines salvos faceret, secundum illud Ioan. III, *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Et ideo conveniens fuit ut Christus, particulariter homines miraculose curando, ostenderet se esse universalem et spiritualem omnium salvatorem.

[48791] III^{a} q. 44 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt ad finem, distinguuntur ab ipso fine. Miracula autem a Christo facta ordinabantur, sicut ad finem, ad rationalis partis salutem, quae consistit in sapientiae illustratione et hominum iustificatione. Quorum primum praesupponit secundum, quia, ut dicitur Sap. I, *in malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Iustificare autem homines non conveniebat nisi eis volentibus, hoc enim esset et contra rationem iustitiae, quae rectitudinem voluntatis importat; et etiam contra rationem humanae naturae, quae libero arbitrio ad bonum ducenda est, non autem per coactionem. Christus ergo virtute divina interius hominem iustificavit, non tamen eis invitis. Nec hoc ad miracula pertinet, sed ad miraculorum finem. Similiter etiam virtute divina simplicibus discipulis sapientiam infudit, unde dicit eis, Luc. XXI *ego dabo vobis os et sapientiam cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Quod quidem, quantum ad interiorem illuminationem, inter visibilia miracula non numeratur, sed solum quantum ad exteriorem actum, inquantum scilicet videbant homines eos qui fuerant illiterati et simplices, tam sapienter et constanter loqui. Unde dicitur Act. IV, *videntes Iudaei Petri constantiam et Ioannis, comperto quod homines essent sine litteris et idiotae, admirabantur.* Et tamen huiusmodi spirituales effectus, etsi a miraculis visibilibus distinguantur, sunt tamen quaedam testimonia doctrinae et virtutis Christi, secundum illud Heb. II, *contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, et spiritus sancti distributionibus.* Sed tamen circa animas hominum, maxime quantum ad immutandas inferiores vires, Christus aliqua miracula fecit. Unde Hieronymus, super illud Matth. IX, *surgens secutus est eum*, dicit, *fulgor ipse et maiestas divinitatis occultae, quae etiam in facie relucebat humana, videntes ad se trahere poterat ex primo aspectu.* Et super illud Matth. XXI, *eiiciebat omnes vendentes et ementes*, dicit idem Hieronymus, *mihi inter omnia signa quae fecit dominus hoc videtur esse mirabilius, quod unus homo, et illo tempore contemptibilis, potuerit ad unius flagelli verbera, tantam eiicere multitudinem. Igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis eius, et divinitatis maiestas lucebat in facie.*

Et Origenes dicit, super Ioan., *hoc esse maius miraculum eo quo aqua conversa est in vinum, eo quod illic subsistit inanimata materia, hic vero tot millium hominum domantur ingenia.* Et super illud Ioan. XVIII, *abierunt retrorsum et ceciderunt in terram*, dicit Augustinus, *una vox turbam odiis ferocem armisque terribilem, sine telo ullo, percussit, repulit, stravit, Deus enim latebat in carne.* Et ad idem pertinet quod dicitur Luc. IV, quod Iesus *transiens per medium illorum ibat*, ubi dicit Chrysostomus quod *stare in medio insidiantium et non apprehendi, divinitatis eminentiam ostendebat.* Et quod dicitur Ioan. VIII, *Iesus abscondit se et exivit de templo*, ubi Augustinus dicit, *non abscondit se in angulo templi quasi timens, vel post murum aut columnam divertens, sed, caelica potestate se invisibilem insidiantibus constituens, per medium illorum exivit.* Ex quibus omnibus patet quod Christus, quando voluit, virtute divina animas hominum immutavit, non solum iustificando et sapientiam infundendo, quod pertinet ad miraculorum finem, sed etiam exterius alliciendo vel terrendo vel stupefaciendo, quod pertinet ad ipsa miracula.

[48792] III^{a} q. 44 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus venerat salvare mundum non solum virtute divina, sed per mysterium incarnationis ipsius. Et ideo frequenter in sanatione infirmorum non sola potestate divina utebatur, curando per modum imperii, sed etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo. Unde super illud Luc. IV, singulis manus imponens curabat omnes, dicit Cyrillus, *quamvis, ut Deus, potuisset omnes verbo pellere morbos, tangit tamen eos, ostendens propriam carnem efficacem ad praestanda remedia.* Et super illud Marci VIII, *exspuens in oculos eius impositis manibus* etc., dicit Chrysostomus, *spuit quidem et manus imponit caeco, volens ostendere quod verbum divinum, operationi adiunctum, mirabilia perficit, manus enim operationis est ostensiva, sputum sermonis ex ore prolati.* Et super illud Ioan. IX, *fecit lutum ex sputo et linivit lutum super oculos caeci*, dicit Augustinus, *de saliva sua lutum fecit, quia verbum caro factum est.* Vel etiam ad significandum quod ipse erat qui ex limo terrae hominem formaverat, ut Chrysostomus dicit. Est etiam circa miracula Christi considerandum quod communiter perfectissima opera faciebat. Unde super illud Ioan. II, *omnis homo primum bonum vinum ponit*, dicit Chrysostomus, *talia sunt Christi miracula ut multo his quae per naturam fiunt, speciosiora et utiliora fiant.* Et similiter in instanti infirmis perfectam sanitatem conferebat. Unde super illud Matth. VIII, *surrexit et ministrabat illis*, dicit Hieronymus, *sanitas quae confertur a domino, tota simul redit.* Specialiter autem in illo caeco contrarium fuit propter infidelitatem ipsius, ut Chrysostomus dicit. Vel, sicut Beda dicit, *quem uno verbo totum simul curare poterat, paulatim curat, ut magnitudinem humanae caecitatis ostendat, quae vix, et quasi per gradus ad lucem redeat, et gratiam suam nobis indicet, per quam singula perfectionis incrementa adiuvat.*

[48793] III^{a} q. 44 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus miracula faciebat virtute divina. *Dei autem perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. XXXII. Non est autem aliquid perfectum, si finem non consequatur. Finis autem exterioris curationis per Christum factae est curatio animae. Et ideo non conveniebat Christo ut alicuius corpus curaret, nisi eius curaret animam. Unde super illud Ioan. VII, *totum hominem sanum feci in sabbato*, dicit Augustinus, *quia curatus est, ut sanus esset in corpore; et credidit, ut sanus esset in anima.* Specialiter autem paralytico dicitur, dimittuntur tibi peccata, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., *datur ex*

hoc nobis intelligentia propter peccata plerasque evenire corporum debilitates, et ideo forsitan prius dimittuntur peccata, ut, causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur. Unde et Ioan. V dicitur, *iam noli peccare, ne deterius tibi aliquid contingat.* Ubi, ut dicit Chrysostomus, *discimus quod ex peccato nata erat ei aegritudo.* Quamvis autem, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *quanto anima est potior corpore, tanto peccatum dimittere maius sit quam corpus sanare, quia tamen illud non est manifestum, facit minus quod est manifestius, ut demonstraret maius et non manifestum.*

[48794] III^{a} q. 44 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, super illud Matth. IX, *videte ne quis sciat*, dicit Chrysostomus *non esse hoc contrarium quod hic dicitur, ei quod alteri dicit, vade et annuntia gloriam Dei. Erudit enim nos prohibere eos qui volunt nos propter nos laudare. Si autem ad Deum gloria refertur, non debemus prohibere, sed magis iniungere ut hoc fiat.*

Articulus 4

[48795] III^{a} q. 44 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irrationales. Bruta enim animalia sunt nobiliora plantis. Sed Christus fecit aliquod miraculum circa plantas, puta cum ad verbum eius est siccata ficulnea, ut dicitur Matth. XXI. Ergo videtur quod Christus etiam circa animalia bruta miracula facere debuisset.

[48796] III^{a} q. 44 a. 4 arg. 2 Praeterea, poena non iuste infertur nisi pro culpa. Sed non fuit culpa ficulneae quod in ea Christus fructum non invenit, quando non erat tempus fructuum. Ergo videtur quod inconvenienter eam siccaverit.

[48797] III^{a} q. 44 a. 4 arg. 3 Praeterea, aer et aqua sunt in medio caeli et terrae. Sed Christus aliqua miracula fecit in caelo, sicut supra dictum est. Similiter etiam in terra, quando in eius passione terra mota est. Ergo videtur quod etiam in aere et aqua aliqua miracula facere debuerit, ut mare dividere, sicut fecit Moyses; vel etiam flumen, sicut fecerunt Iosue et Elias; et ut fierent in aere tonitrua, sicut factum est in monte Sinai quando lex dabatur, et sicut Elias fecit, III Reg. XVIII.

[48798] III^{a} q. 44 a. 4 arg. 4 Praeterea, opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam. Hoc autem opus praesupponit creationem. Inconveniens ergo videtur quod Christus in suis miraculis usus est creatione, quando scilicet multiplicavit panes. Non ergo convenientia videntur fuisse eius miracula circa irrationales creaturas.

[48799] III^{a} q. 44 a. 4 s. c. Sed contra est quod Christus est Dei sapientia, de qua dicitur, Sap. VIII, quod *disponit omnia suaviter.*

[48800] III^{a} q. 44 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, miracula Christi ad hoc ordinabantur quod virtus divinitatis cognosceretur in ipso ad hominum salutem. Pertinet autem ad virtutem divinitatis ut omnis creatura sit ei subiecta. Et ideo in omnibus creaturarum

generibus miracula eum facere oportuit, et non solum in hominibus, sed etiam in irrationabilibus creaturis.

[48801] III^{a} q. 44 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod animalia bruta propinque se habent secundum genus ad hominem, unde et in eodem die cum homine facta sunt. Et quia circa corpora humana multa miracula fecerat, non oportebat quod circa corpora brutorum animalium aliqua miracula faceret, praesertim quia, quantum ad naturam sensibilem et corporalem, eadem ratio est de hominibus et animalibus, praecipue terrestribus. Pisces autem, cum vivant in aqua, magis a natura hominum differunt, unde et alio die sunt facti. In quibus miraculum Christus fecit in copiosa piscium captura, ut legitur Luc. V et Ioan. ult., et etiam in pisce quem Petrus coepit et in eo invenit staterem. Quod autem porci in mare praecipitati sunt, non fuit operatio divini miraculi, sed operatio Daemonum ex permissione divina.

[48802] III^{a} q. 44 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *cum in plantis vel brutis aliquid tale dominus operatur, non quaeras qualiter iuste siccata est ficus, si tempus non erat, hoc enim quaerere est ultimae dementiae*, quia scilicet in talibus non invenitur culpa et poena, *sed miraculum inspice, et admirare miraculi factorem.* Nec facit creator iniuriam possidenti, si creatura sua suo arbitrio utatur ad aliorum salutem, sed magis, ut Hilarius dicit, super Matth., *in hoc bonitatis divinae argumentum reperimus. Nam ubi afferre voluit procuratae per se salutis exemplum, virtutis suae potestatem in humanis corporibus exercuit, ubi vero in contumaces formam severitatis constituebat, futuri speciem damno arboris indicavit.* Et praecipue, ut Chrysostomus dicit, in ficulnea, quae est humidissima, ut miraculum maius appareat.

[48803] III^{a} q. 44 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus etiam in aqua et in aere fecit miracula quae sibi conveniebant, quando scilicet, ut legitur Matth. VIII, *imperavit ventis et mari, et facta est tranquillitas magna.* Non autem conveniebat ei qui omnia in statum pacis et tranquillitatis revocare venerat, ut vel turbationem aeris, vel divisionem aquarum faceret. Unde apostolus dicit, Heb. XII, *non accessistis ad tractabilem et accessibilem ignem, et turbinem et caliginem et procellam.* Circa passionem tamen, divisum est velum, ad ostendendum reserationem mysteriorum legis; aperta sunt monumenta, ad ostendendum quod per eius mortem mortuis vita daretur; terra mota est et petrae scissae, ad ostendendum quod lapidea hominum corda per eius passionem emollirentur, et quod totus mundus virtute passionis eius erat in melius commutandus.

[48804] III^{a} q. 44 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneae materiae in panes conversae. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes.* Manifestum est autem quod per conversionem grana multiplicantur in segetes.

Quaestio 45

Prooemium

[48805] III^a q. 45 pr. Deinde considerandum est de transfiguratione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit Christum transfigurari. Secundo, utrum claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa. Tertio, de testibus transfigurationis. Quarto, de testimonio paternae vocis.

Articulus 1

[48806] III^a q. 45 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum transfigurari. Non enim competit vero corpori ut in diversas figuras mutetur, sed corpori phantastico. Corpus autem Christi non fuit phantasticum, sed verum, ut supra habitum est. Ergo videtur quod transfigurari non debuit.

[48807] III^a q. 45 a. 1 arg. 2 Praeterea, figura est in quarta specie qualitatis, claritas autem est in tertia, cum sit sensibilis qualitas. Assumptio ergo claritatis a Christo transfiguratio dici non debet.

[48808] III^a q. 45 a. 1 arg. 3 Praeterea, corporis gloriosi sunt quatuor dotes, ut infra dicetur, scilicet impassibilitas, agilitas, subtilitas et claritas. Non ergo magis debuit transfigurari secundum assumptionem claritatis, quam secundum assumptionem aliarum dotium.

[48809] III^a q. 45 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XVII, quod Iesus transfiguratus est ante tres discipulorum suorum.

[48810] III^a q. 45 a. 1 co. Respondeo dicendum quod dominus discipulos suos, praenuntiata sua passione, induxerat eos ad suae passionis sequelam. Oportet autem ad hoc quod aliquis directe procedat in via, quod finem aliqualiter praecognoscat, sicut sagittator non recte iaciet sagittam nisi prius signum prospexerit in quod iaciendum est. Unde et Thomas dixit, Ioan. XIV, *domine, nescimus quo vadis, et quomodo possumus viam scire?* Et hoc praecipue necessarium est quando via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis vero iucundus. Christus autem per passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret, non solum animae, quam habuit a principio suae conceptionis, sed etiam corporis, secundum illud Luc. ult., *haec oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam.* Ad quam etiam perducit eos qui vestigia suae passionis sequuntur, secundum illud Act. XIV, *per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum caelorum.* Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suae claritatis ostenderet (quod est ipsum transfigurari), cui suos configurabit, secundum illud Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Unde Beda dicit, super Marcum, *pia provisione factum est ut, contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata fortius adversa tolerarent.*

[48811] III^a q. 45 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., nemo putet Christum per hoc quod transfiguratus dicitur, *pristinam formam et faciem perdidisse, vel amisisse corporis veritatem et assumpsisse corpus spirituale vel aereum. Sed quomodo transformatus sit, Evangelista demonstrat, dicens, resplenduit facies eius sicut sol, vestimenta autem*

eius facta sunt alba sicut nix. Ubi splendor faciei ostenditur, et candor describitur vestium, non substantia tollitur, sed gloria commutatur.

[48812] III^{a} q. 45 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod figura circa extremitatem corporis consideratur, est enim figura *quae termino vel terminis comprehenditur.* Et ideo omnia illa quae circa extremitatem corporis considerantur ad figuram quodammodo pertinere videntur. Sicut autem color, ita et claritas corporis non transparentis in eius superficie attenditur. Et ideo assumptio claritatis transfiguratio dicitur.

[48813] III^{a} q. 45 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, inter praedictas quatuor dotes, sola claritas est qualitas ipsius personae in seipsa, aliae vero tres dotes non percipiuntur nisi in aliquo actu vel motu, seu passione. Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotium indicia, puta agilitatis, cum supra undas maris ambulavit; subtilitatis, quando de clauso utero virginis exivit; impassibilitatis, quando de manibus Iudaeorum, vel praecipitare vel lapidare eum volentium, illaesus evasit. Nec tamen propter illas transfiguratus dicitur, sed propter solam claritatem, quae pertinet ad aspectum personae ipsius.

Articulus 2

[48814] III^{a} q. 45 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod illa claritas non fuit claritas gloriosa. Dicit enim quaedam Glossa Bedae, super illud Matth. XVII, *transfiguratus est coram eis, in corpore, inquit, mortali ostendit, non immortalitatem, sed claritatem similem futurae immortalitati.* Sed claritas gloriae est claritas immortalitatis. Non ergo illa claritas quam Christus discipulis ostendit, fuit claritas gloriae.

[48815] III^{a} q. 45 a. 2 arg. 2 Praeterea, super illud Luc. IX, *non gustabunt mortem nisi videant regnum Dei*, dicit Glossa Bedae, *idest, glorificationem corporis in imaginaria repraesentatione futurae beatitudinis.* Sed imago alicuius rei non est ipsa res. Ergo claritas illa non fuit claritas beatitudinis.

[48816] III^{a} q. 45 a. 2 arg. 3 Praeterea, claritas gloriae non est nisi in corpore humano. Sed claritas illa transfigurationis apparuit non solum in corpore Christi, sed etiam in vestimentis eius, et in nube lucida quae discipulos obumbravit. Ergo videtur quod illa claritas non fuit claritas gloriae.

[48817] III^{a} q. 45 a. 2 s. c. Sed contra est quod, super illud Matth. XVII, *transfiguratus est ante eos*, dicit Hieronymus, *qualis futurus est tempore iudicii, talis apostolis apparuit.* Et super illud Matth. XVI, *donec videant filium hominis venientem in regno suo*, dicit Chrysostomus, *volens monstrare quid est illa gloria in qua postea venturus est, eis in praesenti vita revelavit, sicut possibile erat eos discere, ut neque in domini morte iam doleant.*

[48818] III^{a} q. 45 a. 2 co. Respondeo dicendum quod claritas illa quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriae quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animae claritate, sicut Augustinus dicit, in epistola ad

Dioscorum. Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est a divinitate ipsius, ut Damascenus dicit, et a gloria animae eius. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animae non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostrae redemptionis expleret mysteria, sicut supra dictum est. Non tamen per hoc adempta est potestas Christo derivandi gloriam animae ad corpus. Et hoc quidem fecit, quantum ad claritatem, in transfiguratione, aliter tamen quam in corpore glorificato. Nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab anima sicut quaedam qualitas permanens corpus afficiens. Unde fulgere corporaliter non est miraculosum in corpore glorioso. Sed ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas a divinitate et anima eius, non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole. Unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens miraculosus fuit, sicut et hoc ipsum quod ambulavit super undas maris. Unde Dionysius dicit, in epistola IV, ad Caium, *super hominem operatur Christus ea quae sunt hominis, et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem.* Unde non est dicendum, sicut Hugo de sancto Victore dixit, quod Christus assumpserit dotes claritatis in transfiguratione, agilitatis ambulando super mare, et subtilitatis egrediendo de clauso utero virginis, quia dos nominat quandam qualitatem immanentem corpori glorioso. Sed miraculose habuit ea quae pertinent ad dotes. Et est simile, quantum ad animam, de visione qua Paulus vidit Deum in raptu, ut in secunda parte dictum est.

[48819] III^{a} q. 45 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex illo verbo non ostenditur quod claritas Christi non fuerit claritas gloriae, sed quod non fuit claritas corporis gloriosi, quia corpus Christi nondum erat immortale. Sicut enim dispensative factum est ut in Christo gloria animae non redundaret ad corpus, ita fieri potuit dispensative ut redundaret quantum ad dotem claritatis, et non quantum ad dotem impassibilitatis.

[48820] III^{a} q. 45 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa claritas dicitur imaginaria fuisse, non quin esset vera claritas gloriae, sed quia erat quaedam imago repraesentans illam gloriae perfectionem secundum quam corpus erit gloriosum.

[48821] III^{a} q. 45 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut claritas quae erat in corpore Christi repraesentabat futuram claritatem corporis eius, ita claritas vestimentorum eius designat futuram claritatem sanctorum, quae superabitur a claritate Christi, sicut candor nivis superatur a candore solis. Unde Gregorius dicit, XXXII Moral., quod *vestimenta Christi facta sunt splendentia, quia in supernae claritatis culmine sancti omnes ei luce iustitiae fulgentes adhaerebunt. Vestium enim nomine iustos, quos sibi adiunget, significat*, secundum illud Isaiae XLIX, *his omnibus velut ornamento vestieris.* Nubes autem lucida significat spiritus sancti gloriam, vel virtutem paternam, ut Origenes dicit, per quam sancti in futura gloria protegentur. Quamvis etiam convenienter significare posset claritatem mundi innovati, quae erit sanctorum tabernaculum. Unde, Petro disponente tabernacula facere, nubes lucida discipulos obumbravit.

Articulus 3

[48822] III^{a} q. 45 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis. Unusquisque enim maxime perhibere potest testimonium de notis. Sed qualis esset futura gloria, tempore transfigurationis Christi nulli homini per experimentum erat adhuc notum, sed solis Angelis. Ergo testes transfigurationis magis debuerunt esse Angeli quam homines.

[48823] III^{a} q. 45 a. 3 arg. 2 Praeterea, testes veritatis non decet aliqua fictio, sed veritas. Moyses autem et Elias non ibi vere affuerunt, sed imaginarie, dicit enim quaedam Glossa super illud Luc. IX, *erant autem Moyses et Elias etc., sciendum est, inquit, non corpus vel animas Moysi vel Eliae ibi apparuisse, sed in subiecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi ut angelico ministerio hoc factum esset, ut Angeli eorum personas assumerent.* Non ergo videtur quod fuerint convenientes testes.

[48824] III^{a} q. 45 a. 3 arg. 3 Praeterea, Act. X dicitur quod Christo *omnes prophetae testimonium perhibent.* Ergo non soli Moyses et Elias debuerunt adesse tanquam testes, sed etiam omnes prophetae.

[48825] III^{a} q. 45 a. 3 arg. 4 Praeterea, gloria Christi fidelibus omnibus repromittitur, quos per suam transfigurationem ad illius gloriae desiderium accendere voluit. Non ergo solos Petrum et Iacobum et Ioannem in testimonium suae transfigurationis assumere debuit, sed omnes discipulos.

[48826] III^{a} q. 45 a. 3 s. c. In contrarium est evangelicae Scripturae auctoritas.

[48827] III^{a} q. 45 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Christus transfigurari voluit ut gloriam suam hominibus ostenderet, et ad eam desiderandam homines provocaret, sicut supra dictum est. Ad gloriam autem aeternae beatitudinis adducuntur homines per Christum, non solum qui post eum fuerunt, sed etiam qui eum praecesserunt, unde, eo ad passionem properante, tam *turbae quae sequebantur, quam quae praecedebant ei, clamabant, hosanna*, ut dicitur Matth. XXI, quasi salutem ab eo petentes. Et ideo conveniens fuit ut de praecedentibus ipsum testes adessent, scilicet Moyses et Elias; et de sequentibus, scilicet Petrus, Iacobus et Ioannes; ut *in ore duorum vel trium testium staret hoc verbum.*

[48828] III^{a} q. 45 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus per suam transfigurationem manifestavit discipulis corporis gloriam, quae ad solos homines pertinet. Et ideo convenienter non Angeli, sed homines pro testibus ad hoc inducuntur.

[48829] III^{a} q. 45 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa Glossa dicitur esse sumpta ex libro qui intitulatur de mirabilibus sacrae Scripturae, qui non est liber authenticus, sed falso adscribitur Augustino. Et ideo illi Glossae non est standum. Dicit enim Hieronymus, super Matth., *considerandum est quod Scribis et Pharisaeis de caelo signa poscentibus, dare noluit, hic vero, ut apostolorum augeat fidem, dat signum de caelo, Elia inde descendente quo conscenderat, et Moyse ab Inferis resurgente.* Quod non est sic intelligendum quasi anima Moysi suum corpus resumpserit, sed quod

anima eius apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut Angeli apparent. Elias autem apparuit in proprio corpore, non quidem de caelo Empyreo allatus, sed de aliquo eminenti loco, in quem fuerat in curru igneo raptus.

[48830] III^{a} q. 45 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., Moyses et Elias in medium adducuntur propter multas rationes. Prima est haec. Quia enim turbae dicebant eum esse Eliam vel Ieremiam aut unum ex prophetis, capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum et domini. Secunda ratio est, quia Moyses legem dedit, Elias pro gloria domini aemulator fuit. Unde per hoc quod simul cum Christo apparent, excluditur calumnia Iudaeorum accusantium Christum tanquam transgressorem legis, et blasphemum Dei sibi gloriam usurpantem. Tertia ratio est, ut ostendat se habere potestatem mortis et vitae, et esse iudicem mortuorum et vivorum, per hoc quod Moysen iam mortuum, et Eliam adhuc viventem, secum ducit. Quarta ratio est quia, sicut Lucas dicit, loquebantur cum eo *de excessu, quem completurus erat in Ierusalem*, idest de passione et morte sua. Et ideo, ut super hoc discipulorum animos confirmaret, inducit eos in medium qui se morti exposuerunt pro Deo, nam Moyses cum periculo mortis se obtulit Pharaoni, Elias vero regi Achab. Quinta ratio est, quia volebat ut discipuli eius aemularentur Moysi mansuetudinem, et zelum Eliae. Sextam rationem addit Hilarius, ut ostenderet scilicet se per legem, quam dedit Moyses, et per prophetas, inter quos fuit Elias praecipuus, esse praedicatum.

[48831] III^{a} q. 45 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod alta mysteria non sunt omnibus exponenda immediate, sed per maiores suo tempore ad alios debent devenire. Et ideo, ut Chrysostomus dicit, *assumpsit tres tanquam potiores.* Nam Petrus excellens fuit in dilectione quam habuit ad Christum et iterum in potestate sibi commissa; Ioannes vero in privilegio amoris quo a Christo diligebatur propter suam virginitatem, et iterum propter praerogativam evangelicae doctrinae; Iacobus autem propter praerogativam martyrii. Et tamen hos ipsos noluit hoc quod viderant aliis annuntiare ante resurrectionem, ne, ut Hieronymus dicit, *incredibile esset, pro rei magnitudine; et, post tantam gloriam, sequens crux scandalum faceret; vel etiam totaliter impediretur a populo; et ut, cum essent spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent.*

Articulus 4

[48832] III^{a} q. 45 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter additum fuerit testimonium paternae vocis dicentis, *hic est filius meus dilectus.* Quia, ut dicitur Iob XXXIII, *semel loquitur Deus, et secundo idipsum non repetit.* Sed in Baptismo hoc ipsum paterna vox fuerat protestata. Non ergo fuit conveniens quod hoc iterum protestaretur in transfiguratione.

[48833] III^{a} q. 45 a. 4 arg. 2 Praeterea, in Baptismo, simul cum voce paterna, affuit spiritus sanctus in specie columbae. Quod in transfiguratione factum non fuit. Non ergo conveniens videtur fuisse patris protestatio.

[48834] III^a q. 45 a. 4 arg. 3 Praeterea, Christus docere incoepit post Baptismum. Et tamen in Baptismo vox patris ad eum audiendum homines non induxerat. Ergo nec in transfiguratione inducere debuit.

[48835] III^a q. 45 a. 4 arg. 4 Praeterea, non debent aliquibus dici ea quae ferre non possunt, secundum illud Ioan. XVI, *adhuc habeo vobis multa dicere, quae non potestis portare modo.* Sed discipuli vocem patris ferre non potuerunt, dicitur enim Matth. XVII quod *audientes discipuli ceciderunt in faciem suam et timuerunt valde.* Ergo non debuit vox paterna ad eos fieri.

[48836] III^a q. 45 a. 4 s. c. In contrarium est auctoritas evangelicae Scripturae.

[48837] III^a q. 45 a. 4 co. Respondeo dicendum quod adoptio filiorum Dei est per quandam conformitatem imaginis ad Dei filium naturalem. Quod quidem fit dupliciter, primo quidem, per gratiam viae, quae est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam, quae est conformitas perfecta; secundum illud I Ioan. III, *nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus, scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Quia igitur gratiam per Baptismum consequimur, in transfiguratione autem praemonstrata est claritas futurae gloriae, ideo tam in Baptismo quam in transfiguratione conveniens fuit manifestare naturalem Christi filiationem testimonio patris, quia solus est perfecte conscius illius perfectae generationis, simul cum filio et spiritu sancto.

[48838] III^a q. 45 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud verbum referendum est ad aeternam Dei locutionem, qua Deus pater verbum unicum protulit sibi coaeternum. Et tamen potest dici quod idem corporali voce Deus bis protulerit, non tamen propter idem, sed ad ostendendum diversum modum quo homines participare possunt similitudinem filiationis aeternae.

[48839] III^a q. 45 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut in Baptismo, ubi declaratum fuit mysterium primae regenerationis, ostensa est operatio totius Trinitatis, per hoc quod fuit ibi filius incarnatus, apparuit spiritus sanctus in specie columbae, et pater fuit ibi declaratus in voce; ita etiam in transfiguratione, quae est sacramentum secundae regenerationis, tota Trinitas apparuit, pater in voce, filius in homine, spiritus sanctus in nube clara; quia sicut in Baptismo dat innocentiam, quae per simplicitatem columbae designatur, ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriae et refrigerium ab omni malo, quae designantur in nube lucida.

[48840] III^a q. 45 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus venerat gratiam actualiter dare, gloriam vero verbo promittere. Et ideo convenienter in transfiguratione inducuntur homines ut ipsum audiant, non autem in Baptismo.

[48841] III^a q. 45 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod conveniens fuit discipulos voce paterna terreri et prosterni, ut ostenderetur quod excellentia illius gloriae quae tunc demonstrabatur, excedit omnem sensum et facultatem mortalium, secundum illud Exod. XXXIII, *non videbit me homo et vivet.* Et hoc est quod Hieronymus dicit, super Matth., quod *humana fragilitas conspectum maioris gloriae ferre non sustinet.* Ab hac autem fragilitate sanantur homines per Christum, eos in gloriam adducendo. Quod significatur per hoc quod dixit eis, *surgite, nolite timere.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione XLVI ad quaestionem LII

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1903 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 46

Prooemium

[48842] III^{a} q. 46 pr. Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad exitum Christi de mundo. Et primo, de passione eius; secundo, de morte; tertio, de sepultura; quarto, de descensu

ad Inferos. Circa passionem occurrit triplex consideratio, prima, de ipsa passione; secunda, de causa efficiente passionis; tertia, de fructu passionis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum. Secundo, utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanae. Tertio, utrum iste modus fuerit convenientior. Quarto, utrum fuerit conveniens quod in cruce pateretur. Quinto, de generalitate passionis eius. Sexto, utrum dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus. Septimo, utrum tota anima eius pateretur. Octavo, utrum passio eius impediverit gaudium fruitionis. Nono, de tempore passionis. Decimo, de loco. Undecimo, utrum conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi. Duodecimo, utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

Articulus 1

[48843] III^{a} q. 46 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione. Humanum enim genus liberari non poterat nisi a Deo, secundum illud Isaiae XLV, *nunquid non ego dominus, et non est ultra Deus absque me? Deus iustus et salvans non est praeter me.* In Deum autem non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius. Ergo non fuit necessarium Christum pati.

[48844] III^{a} q. 46 a. 1 arg. 2 Praeterea, necessarium voluntario opponitur. Sed Christus propria voluntate est passus, dicitur enim Isaiae LIII, *oblatus est quia ipse voluit.* Ergo non necessarium fuit eum pati.

[48845] III^{a} q. 46 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut in Psalmo dicitur, *universae viae domini misericordia et veritas.* Sed non videtur necessarium quod pateretur ex parte misericordiae divinae, quae, sicut gratis dona tribuit, ita videtur quod gratis debita relaxet, absque satisfactione. Neque etiam ex parte divinae iustitiae, secundum quam homo aeternam damnationem meruerat. Ergo videtur non fuisse necessarium quod Christus pro liberatione hominum pateretur.

[48846] III^{a} q. 46 a. 1 arg. 4 Praeterea, angelica natura est excellentior quam humana, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed pro reparatione angelicae naturae, quae peccaverat, Christus non est passus. Ergo videtur quod nec etiam fuerit necessarium eum pati pro salute humani generis.

[48847] III^{a} q. 46 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. III, *sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, sic oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Quod quidem de exaltatione in cruce intelligitur. Ergo videtur quod Christum oportuerit pati.

[48848] III^{a} q. 46 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus docet in V Metaphys., necessarium multipliciter dicitur. Uno quidem modo, quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere. Et sic manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati, neque ex parte

Dei, neque ex parte hominis. Alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori. Quod quidem si sit causa efficiens vel movens, facit necessitatem coactionis, utpote cum aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum. Si vero illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicetur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter, nisi tali fine praesupposito. Non fuit ergo necessarium Christum pati necessitate coactionis, neque ex parte Dei, qui Christum definivit pati; neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis. Qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem, ex parte nostra, qui per eius passionem liberati sumus, secundum illud Ioan. III, *oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Secundo, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis. Et ad hoc pertinet quod dicitur Luc. ult., *haec oportuit Christum pati, et sic intrare in gloriam suam.* Tertio, ex parte Dei, cuius definitio est circa passionem Christi praenuntiatam in Scripturis et praefiguratam in observantia veteris testamenti. Et hoc est quod dicitur Luc. XXII, *filius hominis secundum quod definitum est vadit*; et Luc. ult., *haec sunt verba quae locutus sum ad vos cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et Psalmis de me; et, quoniam scriptum est quoniam oportebat Christum pati et resurgere a mortuis.*

[48849] III^{a} q. 46 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte Dei.

[48850] III^{a} q. 46 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte hominis Christi.

[48851] III^{a} q. 46 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, ut supra habitum est, Deus ei satisfactorem dedit filium suum, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem ipsius.* Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes. II, *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.*

[48852] III^{a} q. 46 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod peccatum Angeli non fuit remediabile, sicut peccatum hominis, ut ex supra dictis in prima parte patet.

Articulus 2

[48853] III^{a} q. 46 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuit possibilis alius modus liberationis humanae naturae quam per passionem Christi. Dixit enim dominus, Ioan. XII,

nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet, si autem mortuum fuerit, multum fructum affert, ubi dicit Augustinus quod *seipsum granum dicebat.* Nisi ergo mortem passus esset, aliter fructum nostrae liberationis non fecisset.

[48854] III^{a} q. 46 a. 2 arg. 2 Praeterea, Matth. XXVI dominus dicit ad patrem, *pater mi, si non potest iste calix transire nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Loquitur autem ibi de calice passionis. Ergo passio Christi praeterire non poterat. Unde et Hilarius dicit, *ideo calix transire non potest nisi illum bibat, quia reparari nisi ex eius passione non possumus.*

[48855] III^{a} q. 46 a. 2 arg. 3 Praeterea, iustitia Dei exigebat ut homo a peccato liberaretur, Christo per passionem suam satisfaciente. Sed Christus suam iustitiam praeterire non potest. Dicitur enim II ad Tim. II, *si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Seipsum autem negaret si iustitiam suam negaret, cum ipse sit iustitia. Ergo videtur quod non fuerit possibile alio modo hominem liberari quam per passionem Christi.

[48856] III^{a} q. 46 a. 2 arg. 4 Praeterea, fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui patres crediderunt Christum passurum. Ergo videtur quod non potuerit esse quin Christus pateretur.

[48857] III^{a} q. 46 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., *istum modum quo nos per mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, Deus liberare dignatur, asserimus bonum et divinae dignitati congruum, verum etiam ostendamus alium modum possibilem Deo fuisse, cuius potestati cuncta aequaliter subiacent.*

[48858] III^{a} q. 46 a. 2 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter, uno modo, simpliciter et absolute; alio modo, ex suppositione. Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi, *quia non est impossibile apud Deum omne verbum*, ut dicitur Luc. I. Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei praescientiam falli et eius voluntatem sive dispositionem cassari, supposita praescientia et praeordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, et hominem alio modo quam per eius passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quae sunt praescita et praeordinata a Deo, ut in prima parte habitum est.

[48859] III^{a} q. 46 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus ibi loquitur supposita praescientia et praeordinatione Dei, secundum quam erat ordinatum ut fructus humanae salutis non sequeretur nisi Christo patiente.

[48860] III^{a} q. 46 a. 2 ad 2 Et similiter intelligendum est quod secundo obiicitur, *si non potest hic calix transire nisi bibam illum*, scilicet, propter hoc quod et tu ita disposuisti. Unde subdit, *fiat voluntas tua.*

[48861] III^{a} q. 46 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod haec etiam iustitia dependet ex voluntate divina ab humano genere satisfactionem pro peccato exigente. Alioquin, si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest,

salva iustitia, culpam sive poenam dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, et non iniuste agit. Et ideo David, misericordiam petens, dicebat, tibi soli peccavi, quasi dicat, potes sine iniustitia mihi dimittere.

[48862] III^{a} q. 46 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod fides humana, et etiam Scripturae divinae, quibus fides instruitur, innituntur praescientiae et ordinationi divinae. Et ideo eadem ratio est de necessitate quae provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quae provenit ex praescientia et voluntate divina.

Articulus 3

[48863] III^{a} q. 46 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod alius modus convenientior fuisset liberationis humanae quam per passionem Christi. Natura enim in sua operatione imitatur opus divinum, utpote a Deo mota et regulata. Sed natura non facit per duo quod per unum potest facere. Cum ergo Deus potuerit hominem liberare sola propria voluntate, non videtur conveniens fuisse quod ad liberationem humani generis Christi passio adderetur.

[48864] III^{a} q. 46 a. 3 arg. 2 Praeterea, ea quae fiunt per naturam, convenientius fiunt quam ea quae per violentiam fiunt, quia violentum est quaedam excisio, seu casus, ab eo quod est secundum naturam, ut dicitur in libro de caelo. Sed passio Christi mortem violentam induxit. Ergo convenientius fuisset quod Christus naturali morte moriendo hominem liberaret, quam quod pateretur.

[48865] III^{a} q. 46 a. 3 arg. 3 Praeterea, convenientissimum videtur quod ille qui violenter et iniuste detinet, per superioris potentiam spolietur, unde et Isaiae LII dicitur, *gratis venundati estis, et sine argento redimemini.* Sed Diabolus nullum ius in homine habebat, quem per fraudem deceperat, et per quandam violentiam servituti subiectum detinebat. Ergo videtur convenientissimum fuisse quod Christus Diabolum per solam potentiam spoliaret, absque sua passione.

[48866] III^{a} q. 46 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., *sanandae nostrae miseriae convenientior modus alius non fuit* quam per Christi passionem.

[48867] III^{a} q. 46 a. 3 co. Respondeo dicendum quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quae sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa occurrerunt ad salutem hominis pertinentia, praeter liberationem a peccato. Primo enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit. Unde apostolus dicit, Rom. V, *commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam, cum inimici esse-*

mus, Christus pro nobis mortuus est. Secundo, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiae, humilitatis, constantiae, iustitiae, et ceterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quae sunt necessariae ad humanam salutem. Unde dicitur I Pet. II, *Christus passus est pro nobis, nobis relinquens exemplum, ut sequamur vestigia eius.* Tertio, quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam iustificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicetur. Quarto, quia per hoc est homini indicta maior necessitas se immunem a peccato conservandi, secundum illud I Cor. VI, *empti estis pretio magno, glorificate et portate Deum in corpore vestro.* Quinto, quia hoc ad maiorem dignitatem cessit, ut, sicut homo victus fuerat et deceptus a Diabolo, ita etiam homo esset qui Diabolum vinceret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret; ut dicitur I Cor. XV, *Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum.* Et ideo convenientius fuit quod per passionem Christi liberaremur, quam per solam Dei voluntatem.

[48868] III^{a} q. 46 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod natura etiam, ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum. Et idem patet in aliis.

[48869] III^{a} q. 46 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, *Christus non sui mortem, quam non habebat, cum sit vita, sed hominum mortem venerat consumpturus. Unde non propria morte corpus deposuit, sed ab hominibus illatam sustinuit. Sed et, si aegrotavisset corpus eius et in conspectu omnium solveretur, inconveniens erat eum qui aliorum languores sanaret, habere proprium corpus affectum languoribus. Sed et, si absque aliquo morbo seorsum alicubi corpus deposuisset ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione disserenti. Quomodo enim pateret Christi in morte victoria, nisi, coram omnibus eam patiens, per incorruptionem corporis probasset extinctam?*

[48870] III^{a} q. 46 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet Diabolus iniuste invaserit hominem, tamen homo propter peccatum iuste erat sub servitute Diaboli derelictus a Deo. Et ideo conveniens fuit ut per iustitiam homo a servitute Diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Fuit etiam hoc conveniens ad vincendam superbiam Diaboli, *qui est desertor iustitiae et amator potentiae, ut Christus Diabolum vinceret et hominem liberaret, non per solam potentiam divinitatis, sed etiam per iustitiam et humilitatem passionis*, ut Augustinus dicit, XIII de Trinitate.

Articulus 4

[48871] III^{a} q. 46 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit pati in cruce. Veritas enim debet respondere figurae. Sed in figuram Christi praecesserunt omnia sacrificia veteris testamenti, in quibus animalia gladio necabantur, et postmodum igni cremabantur. Ergo videtur quod Christus non debuerit pati in cruce, sed magis gladio vel igne.

[48872] III^{a} q. 46 a. 4 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit quod Christus non debuit assumere detractibiles passiones. Sed mors crucis videtur maxime detractibilis et ignominiosa, unde dicitur

Sap. II, *morte turpissima condemnemus eum.* Ergo videtur quod Christus non debuit pati mortem crucis.

[48873] III^{a} q. 46 a. 4 arg. 3 Praeterea, de Christo dicitur, *benedictus qui venit in nomine domini*, ut patet Matth. XXI. Sed mors crucis erat mors maledictionis, secundum illud Deut. XXI, *maledictus a Deo est qui pendet in ligno.* Ergo videtur quod non fuit conveniens Christum crucifigi.

[48874] III^{a} q. 46 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.*

[48875] III^{a} q. 46 a. 4 co. Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis. Primo quidem, propter exemplum virtutis. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quaest., *sapientia Dei hominem, ad exemplum quo recte viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam ea quae non sunt metuenda, non metuere. Sunt autem homines qui, quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset, illius hominis cruce ostendendum fuit, nihil enim erat, inter omnia genera mortis, illo genere execrabilius et formidabilius.* Secundo, quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod, contra mandatum Dei, pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideo conveniens fuit quod Christus, ad satisfaciendum pro peccato illo, seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat, secundum illud Psalmi, *quae non rapui, tunc exsolvebam.* Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de passione, *contemsit Adam praeceptum, accipiens ex arbore, sed quidquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit.* Tertia ratio est quia, ut Chrysostomus dicit, in sermone de passione, *in excelso ligno, et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata.* Et super illud Ioan. III, *oportet exaltari filium hominis, exaltari audiens, suspensionem intelligas in altum, ut sanctificaret aerem qui sanctificaverat terram ambulando in ea.* Quarta ratio est quia, per hoc quod in ea moritur, ascensum nobis parat in caelum, ut Chrysostomus dicit. Et inde est quod ipse dicit, Ioan. XII, *ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Quinta ratio est quia hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod *figura crucis, a medio contactu in quatuor extrema partita, significat virtutem et providentiam eius qui in ea pependit, ubique diffusam.* Chrysostomus etiam dicit quod in cruce, *expansis manibus, moritur, ut altera manu veterem populum, altera eos qui ex gentibus sunt, trahat.* Sexta ratio est quia per hoc genus mortis diversae virtutes designantur. Unde Augustinus dicit, in libro de gratia Vet. et novi Test., *non frustra tale genus mortis elegit, ut latitudinis et altitudinis et longitudinis et profunditatis*, de quibus apostolus loquitur, *magister existeret. Nam latitudo est in eo ligno quod transversum desuper figitur; hoc ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est, ibi enim quodammodo statur, idest, persistitur et perseveratur; quod longanimitati tribuitur. Altitudo est in ea ligni parte quae ab illa quae transversa figitur, sursum versus relinquitur, hoc est, ad caput crucifixi, quia bene sperantium superna expectatio est. Iam vero illud ex ligno quod fixum occultatur, unde totum illud exurgit, significat profunditatem gratuitae*

gratiae. Et, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *lignum in quo fixa erant membra patientis, etiam cathedra fuit magistri docentis.* Septima ratio est quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet. Ut enim Augustinus dicit, in sermone de passione, de diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit; de Aegypto Dei populo recedente, Moyses mare virga divisit, et Pharaonem prostravit, et populum Dei redemit; idem Moyses lignum in aquam misit et amaram aquam in dulcedinem commutavit; ex lignea virga de spirituali petra salutaris unda profertur; et, ut Amalec vinceretur, contra virgam Moyses expansis manibus extenditur; et lex Dei arcae testamenti creditur ligneae; ut his omnibus ad lignum crucis, quasi per quosdam gradus, veniatur.

[48876] III^{a} q. 46 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod altare holocaustorum, in quo sacrificia animalium offerebantur, erat factum de lignis, ut habetur Exod. XXVII, et quantum ad hoc veritas respondet figurae. *Non autem oportet quod quantum, ad omnia, quia iam non esset similitudo, sed veritas*, ut Damascenus dicit, in III libro. Specialiter tamen, ut Chrysostomus dicit, *non caput ei amputatur, ut Ioanni; neque sectus est, ut Isaias, ut corpus integrum et indivisibile morti servet, et non fiat occasio volentibus Ecclesiam dividere.* Loco autem materialis ignis, fuit in holocausto Christi ignis caritatis.

[48877] III^{a} q. 46 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus detractibiles passiones assumere renuit quae pertinebant ad defectum scientiae vel gratiae, aut etiam virtutis. Non autem illas quae pertinent ad iniuriam ab exteriori illatam, quinimmo, ut dicitur Heb. XII, *sustinuit crucem confusione contempta.*

[48878] III^{a} q. 46 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV contra Faustum, peccatum maledictum est et per consequens mors et mortalitas ex peccato proveniens, *caro autem Christi mortalis fuit, similitudinem habens carnis peccati.* Et propter hoc Moyses eam nominat maledictum, sicut et apostolus nominat eam peccatum, dicens, II Cor. V, *eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit*, scilicet per poenam peccati. *Nec ideo maior invidia est, quia dixit, maledictus est a Deo. Nisi enim Deus peccatum odisset, non ad eam suscipiendam atque tollendam filium suum mitteret. Confitere ergo maledictum suscepisse pro nobis, quem confiteris mortuum esse pro nobis.* Unde et Galat. III dicitur, *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.*

Articulus 5

[48879] III^{a} q. 46 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus omnes passiones sustinuerit. Dicit enim Hilarius, in X de Trin., *unigenitus Dei, ad peragendum mortis suae sacramentum, consummasse in se omne humanarum genus passionum testatur, cum, inclinato capite, emisit spiritum.* Videtur ergo quod omnes passiones humanas sustinuerit.

[48880] III^{a} q. 46 a. 5 arg. 2 Praeterea, Isaiae LII dicitur, *ecce, intelliget servus meus, et exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valde. Sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter*

viros aspectus eius, et forma eius inter filios hominum. Sed Christus est exaltatus secundum hoc quod habuit omnem gratiam et omnem scientiam, pro quo super eo multi admirantes obstupuerunt. Ergo videtur quod inglorius fuerit sustinendo omnem passionem humanam.

[48881] III^{a} q. 46 a. 5 arg. 3 Praeterea, passio Christi ordinata est ad liberationem hominis a peccato, ut supra dictum est. Sed Christus venit liberare homines ab omni peccatorum genere. Ergo debuit pati omne genus passionum.

[48882] III^{a} q. 46 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XIX, quod *milites primi quidem fregerunt crura et alterius qui crucifixus est cum eo, ad Iesum autem cum venissent, non fregerunt eius crura.* Non ergo passus est omnem humanam passionem.

[48883] III^{a} q. 46 a. 5 co. Respondeo dicendum quod passiones humanae possunt considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad speciem. Et sic non oportuit Christum omnem humanam passionem pati, quia multae passionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne et submersio in aqua. Loquimur enim nunc de passionibus ab extrinseco illatis, quia passiones ab intrinseco causatas, sicut sunt aegritudines corporales, non decuit eum pati, ut supra dictum est. Sed secundum genus, passus est omnem passionem humanam. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo, ex parte hominum. Passus est enim aliquid et a gentilibus, et a Iudaeis; a masculis et feminis, ut patet de ancillis accusantibus Petrum. Passus est etiam a principibus, et a ministris eorum, et popularibus, secundum illud Psalmi, *quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum, adversus dominum et adversus Christum eius.* Passus est etiam a familiaribus et notis, sicut patet de Iuda eum prodente, et Petro ipsum negante. Alio modo patet idem ex parte eorum in quibus homo potest pati. Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus; in fama per blasphemias contra eum dictas; in honore et gloria per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, taedium et timorem; in corpore per vulnera et flagella. Tertio potest considerari quantum ad corporis membra. Passus est enim Christus in capite pungentium spinarum coronam; in manibus et pedibus fixionem clavorum; in facie alapas et sputa; et in toto corpore flagella. Fuit etiam passus secundum omnem sensum corporeum, secundum tactum quidem, flagellatus et clavis confixus; secundum gustum, felle et aceto potatus; secundum olfactum, in loco fetido cadaverum mortuorum, qui dicitur Calvariae, appensus patibulo; secundum auditum, lacessitus vocibus blasphemantium et irridentium; secundum visum, videns matrem et discipulum quem diligebat flentes.

[48884] III^{a} q. 46 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Hilarii est intelligendum quantum ad omnia genera passionum, non autem quantum ad omnes species.

[48885] III^{a} q. 46 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod similitudo ibi attenditur, non quantum ad numerum passionum et gratiarum, sed quantum ad magnitudinem utriusque, quia sicut sublimatus est in donis gratiarum super alios, ita deiectus est infra alios per ignominiam passionis.

[48886] III^{a} q. 46 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, secundum sufficientiam, una minima passio

Christi suffecit ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis. Sed secundum convenientiam, sufficiens fuit quod pateretur omnia genera passionum, sicut iam dictum est.

Articulus 6

[48887] III^{a} q. 46 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod dolor passionis Christi non fuerit maior omnibus aliis doloribus. Dolor enim patientis augetur secundum gravitatem et diuturnitatem passionis. Sed quidam martyres graviores passiones et diuturniores sustinuerunt quam Christus, sicut patet de Laurentio, qui est assatus in craticula; et de Vincentio, cuius carnes sunt ungulis ferreis laceratae. Ergo videtur quod dolor Christi patientis non fuerit maximus.

[48888] III^{a} q. 46 a. 6 arg. 2 Praeterea, virtus mentis est mitigativa doloris, in tantum quod Stoici posuerunt *tristitiam in animo sapientis non cadere.* Et Aristoteles posuit quod virtus moralis medium tenet in passionibus. Sed in Christo fuit perfectissima virtus mentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit minimus dolor.

[48889] III^{a} q. 46 a. 6 arg. 3 Praeterea, quanto aliquod patiens est magis sensibile, tanto maior sequitur dolor passionis. Sed anima est sensibilior quam corpus, cum corpus sentiat ex anima. Adam etiam in statu innocentiae videtur corpus sensibilius habuisse quam Christus, qui assumpsit corpus humanum cum naturalibus defectibus. Ergo videtur quod dolor animae patientis in Purgatorio vel in Inferno, vel etiam dolor Adae si passus fuisset, maior fuisset quam dolor passionis Christi.

[48890] III^{a} q. 46 a. 6 arg. 4 Praeterea, maioris boni amissio causat maiorem dolorem. Sed peccator peccando amittit maius bonum quam Christus patiendo, quia vita gratiae est melior quam vita naturae. Christus etiam, qui amisit vitam post triduum resurrecturus, minus aliquid videtur amisisse quam illi qui amittunt vitam permansuri in morte. Ergo videtur quod dolor Christi non fuerit maximus dolor.

[48891] III^{a} q. 46 a. 6 arg. 5 Praeterea, innocentia patientis diminuit dolorem passionis. Sed Christus innocenter est passus, secundum illud Ierem. XI, *ego autem quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam.* Ergo videtur quod dolor passionis Christi non fuerit maximus.

[48892] III^{a} q. 46 a. 6 arg. 6 Praeterea, in his quae Christi sunt, nihil fuit superfluum. Sed minimus dolor Christi suffecisset ad finem salutis humanae, habuisset enim infinitam virtutem ex persona divina. Ergo superfluum fuisset assumere maximum dolorem.

[48893] III^{a} q. 46 a. 6 s. c. Sed contra est quod habetur Thren. I ex persona Christi, *attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus.*

[48894] III^{a} q. 46 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de defectibus assumptis a Christo ageretur, in Christo patiente fuit verus dolor et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo; et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicuius nocivi, qui tristitia dicitur. Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores praesentis vitae. Quod quidem

contingit propter quatuor. Primo quidem, propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit laesio corporalis. Quae acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, de qua dictum est, tum etiam ex genere passionis. Quia mors confixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus; et ipsum pondus corporis pendentis continue auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicut hi qui sunt gladio interfecti. Doloris autem interioris causa fuit, primo quidem, omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adscribit, dicens in Psalmo, *verba delictorum meorum.* Secundo, specialiter casus Iudaeorum et aliorum in eius mortem delinquentium, et praecipue discipulorum, qui scandalum passi fuerant in Christi passione. Tertio etiam amissio vitae corporalis, quae naturaliter est horribilis humanae naturae. Secundo potest magnitudo considerari ex perceptibilitate patientis. Nam et secundum corpus erat optime complexionatus, cum corpus eius fuerit formatum miraculose operatione spiritus sancti, sicut et alia quae per miracula facta sunt, sunt aliis potiora, ut Chrysostomus dicit de vino in quod Christus aquam convertit in nuptiis. Et ideo in eo maxime viguit sensus tactus, ex cuius perceptione sequitur dolor. Anima etiam, secundum vires interiores, efficacissime apprehendit omnes causas tristitiae. Tertio magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, et etiam dolor exterior, ex aliqua consideratione rationis, per quandam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores. Quod in Christo patiente non fuit, unicuique enim virium permisit agere quod est sibi proprium, sicut Damascenus dicit. Quarto potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie, propter finem liberationis hominum a peccato. Et ideo tantam quantitatem doloris assumpsit quae esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur. Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuit maximus.

[48895] III^{a} q. 46 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex uno tantum praedictorum, scilicet ex laesione corporali, quae est causa sensibilis doloris. Sed ex aliis causis multo magis dolor Christi patientis augetur, ut dictum est.

[48896] III^{a} q. 46 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem dolorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo sicut in propria materia. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, ut in secunda parte habitum est, non secundum quantitatem rei, sed secundum quantitatem proportionis, ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia Stoici reputabant quod nulla tristitia esset ad aliquid utilis, ideo credebant quod totaliter a ratione discordaret, et per consequens quod totaliter esset sapienti vitanda. Sed secundum rei veritatem, tristitia aliqua laudabilis est, ut Augustinus probat, in XIV de Civ. Dei, quando scilicet procedit ex sancto amore, ut puta cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundum illud II Cor. VII, *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam maximam quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi,

sed sequitur corporis naturam. Diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores. Quod in Christo non fuit, ut dictum est.

[48897] III^{a} q. 46 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod dolor animae separatae patientis pertinet ad statum futurae damnationis, qui excedit omne malum huius vitae, sicut sanctorum gloria excedit omne bonum praesentis vitae. Unde, cum diximus Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animae separatae. Corpus autem Adae pati non poterat, nisi peccaret et sic fieret mortale et passibile. Et minus doleret patiens quam corpus Christi, propter rationes praedictas. Ex quibus etiam apparet quod etiam si, per impossibile, ponatur quod Adam in statu innocentiae passus fuisset, minor fuisset eius dolor quam Christi.

[48898] III^{a} q. 46 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod Christus non solum doluit pro amissione vitae corporalis propriae, sed etiam pro peccatis omnium aliorum. Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuslibet contriti. Tum quia ex maiori sapientia et caritate processit, ex quibus dolor contritionis augetur. Tum etiam quia pro omnium peccatis simul doluit, secundum illud Isaiae LIII, *vere dolores nostros ipse tulit.* Vita autem corporalis Christi fuit tantae dignitatis, et praecipue propter divinitatem unitam, quod de eius amissione etiam ad horam, magis esset dolendum quam de amissione alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et philosophus dicit, in III Ethic., quod virtuosus plus diligit vitam suam quanto scit eam esse meliorem, et tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et similiter Christus vitam suam maxime dilectam exposuit propter bonum caritatis, secundum illud Ierem. XII, *dedi dilectam animam meam in manibus inimicorum eius.*

[48899] III^{a} q. 46 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod innocentia patientis minuit dolorem passionis quantum ad numerum, quia, dum nocens patitur, dolet non solum de poena, sed etiam de culpa; innocens autem solum de poena. Qui tamen dolor in eo augetur ex innocentia, inquantum apprehendit nocumentum illatum ut magis indebitum. Unde etiam et alii magis sunt reprehensibiles si eis non compatiuntur, secundum illud Isaiae LVII, *iustus autem perit, et non est qui recogitet in corde suo.*

[48900] III^{a} q. 46 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum quod Christus voluit genus humanum a peccatis liberare, non sola potestate, sed etiam iustitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex divinitate unita, sed etiam quantum dolor eius sufficeret secundum naturam humanam, ad tantam satisfactionem.

Articulus 7

[48901] III^{a} q. 46 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam. Anima enim patitur, patiente corpore, per accidens, inquantum est corporis actus. Sed anima non est actus corporis secundum quamlibet partem eius, nam intellectus nullius corporis actus est, ut dicitur in III de anima. Ergo videtur quod Christus non fuerit passus

secundum totam animam.

[48902] III^{a} q. 46 a. 7 arg. 2 Praeterea, quaelibet potentia animae patitur a suo obiecto. Sed superioris partis rationis obiectum sunt rationes aeternae, quibus inspiciendis et consulendis intendit, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ex rationibus autem aeternis nullum potuit Christus pati nocumentum, cum in nullo ei contrariarentur. Ergo videtur quod non fuerit passus secundum totam animam.

[48903] III^{a} q. 46 a. 7 arg. 3 Praeterea, quando passio sensibilis usque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa passio. Quae in Christo non fuit, ut Hieronymus dicit, sed solum propassio. Unde et Dionysius dicit, in epistola ad Ioannem Evangelistam, quod *passiones sibi illatas patiebatur secundum iudicare solum.* Non ergo videtur quod Christus secundum totam animam pateretur.

[48904] III^{a} q. 46 a. 7 arg. 4 Praeterea, passio dolorem causat. Sed in intellectu speculativo non est dolor, quia *delectationi quae est ab eo quod est considerare, nulla tristitia opponitur*, ut philosophus dicit, I Topic. Ergo videtur quod Christus non pateretur secundum totam animam.

[48905] III^{a} q. 46 a. 7 s. c. Sed contra est quod in Psalmo dicitur, ex persona Christi, *repleta est malis anima mea*, Glossa, *non vitiis, sed doloribus, quibus anima carni compatitur, vel malis, scilicet pereuntis populi, compatiendo.* Non autem fuisset anima eius his malis repleta, si non secundum totam animam passus esset. Ergo Christus secundum totam animam passus est.

[48906] III^{a} q. 46 a. 7 co. Respondeo dicendum quod totum dicitur respectu partium. Partes autem animae dicuntur potentiae eius. Sic ergo dicitur anima tota pati, inquantum patitur secundum suam essentiam, vel inquantum secundum omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est quod aliqua potentia animae potest pati dupliciter. Uno modo, passione propria, quae quidem est secundum quod patitur a suo obiecto, sicut si visus patiatur ex superabundantia visibilis. Alio modo patitur aliqua potentia passione subiecti super quod fundatur, sicut visus patitur patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus; puta cum oculus pungitur, aut etiam distemperatur per calorem. Sic igitur dicendum quod, si intelligamus totam animam ratione suae essentiae, sic manifestum est totam animam Christi passam esse. Nam tota essentia animae coniungitur corpori ita quod *tota est in toto, et tota in qualibet parte eius.* Et ideo, corpore patiente et disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias eius, sic, loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animae, quae circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supra dictis patet. Sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti, scilicet Dei, qui non erat animae Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii. Secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subiecti, sic omnes potentiae animae Christi patiebantur. Omnes enim potentiae animae Christi radicantur in essentia eius, ad quam perveniebat passio, passo corpore, cuius est actus.

[48907] III^{a} q. 46 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet intellectus, secundum quod

est potentia quaedam, non sit corporis actus; essentia tamen animae est corporis actus, in qua radicatur potentia intellectiva, ut in prima parte habitum est.

[48908] III^a^ q. 46 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de passione quae est ex parte proprii obiecti, secundum quam superior ratio in Christo passa non fuit.

[48909] III^a^ q. 46 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod dolor tunc dicitur esse passio perfecta, per quam anima perturbatur, quando passio sensitivae partis pertingit usque ad immutandam rationem a rectitudine sui actus, ut scilicet sequatur passionem, et non habeat liberum arbitrium super eam. Sic autem passio sensitivae partis non pervenit in Christo usque ad rationem, sed ex parte subiecti, ut dictum est.

[48910] III^a^ q. 46 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod intellectus speculativus non potest habere dolorem vel tristitiam ex parte sui obiecti, quod est verum absolute consideratum, quod est perfectio eius. Potest tamen ad ipsum pertinere dolor, vel causa doloris, per modum iam dictum.

Articulus 8

[48911] III^a^ q. 46 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod anima Christi, in articulo illius passionis, non tota frueretur fruitione beata. Impossibile est enim simul dolere et gaudere, cum dolor et gaudium sint contraria. Sed anima Christi tota patiebatur dolorem in tempore passionis, ut supra habitum est. Non ergo poterat esse ut tota frueretur.

[48912] III^a^ q. 46 a. 8 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod tristitia, si sit vehemens, non solum impedit delectationem contrariam, sed quamcumque, et e converso. Dolor autem passionis Christi fuit maximus, ut ostensum est, et similiter delectatio fruitionis est maxima, ut in primo secundae partis habitum est. Non ergo potuit esse quod anima Christi tota simul pateretur et frueretur.

[48913] III^a^ q. 46 a. 8 arg. 3 Praeterea, fruitio beata est secundum cognitionem et amorem divinorum, ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Sed non omnes vires animae attingunt ad cognoscendum et amandum Deum. Non ergo tota anima Christi fruebatur.

[48914] III^a^ q. 46 a. 8 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod *divinitas Christi permisit carni agere et pati quae propria.* Ergo, pari ratione, cum proprium esset animae Christi, inquantum erat beata, quod frueretur, passio eius fruitionem non impediebat.

[48915] III^a^ q. 46 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est prius, tota anima potest intelligi et secundum essentiam, et secundum omnes eius potentias. Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota anima fruebatur, inquantum est subiectum superioris partis animae, cuius est frui divinitate, ut, sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae, ita e converso fruitio ratione superioris partis animae attribuatur essentiae. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum eius, sic non tota anima fruebatur, nec directe quidem, quia fruitio

non potest esse actus cuiuslibet partis animae; nec per redundantiam, quia, dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animae non impediebatur circa id quod est sibi proprium, per inferiorem, consequens est quod superior pars animae perfecte fruebatur, Christo patiente.

[48916] III$^{\underline{a}}$ q. 46 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis, quia non sunt de eodem. Nihil enim prohibet contraria eidem inesse non secundum idem. Et sic gaudium fruitionis potest pertinere ad superiorem partem rationis per proprium actum, dolor autem passionis secundum suum subiectum. Ad essentiam vero animae pertinet dolor passionis ex parte corporis, cuius est forma, gaudium vero fruitionis ex parte potentiae, cui subiicitur.

[48917] III$^{\underline{a}}$ q. 46 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum illud philosophi habet veritatem ratione redundantiae quae naturaliter fit ab una potentia animae in aliam. Sed hoc in Christo non fuit, ut supra dictum est.

[48918] III$^{\underline{a}}$ q. 46 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de totalitate animae quantum ad eius potentias.

Articulus 9

[48919] III$^{\underline{a}}$ q. 46 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit convenienti tempore passus. Passio enim Christi figurabatur per immolationem agni paschalis, unde et apostolus dicit, I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Sed agnus paschalis immolabatur quartadecima die ad vesperam, ut dicitur Exod. XII. Ergo videtur quod Christus tunc debuerit pati. Quod patet esse falsum, nam tunc Pascha cum suis discipulis celebravit, secundum illud Marc. XIV, *prima die azymorum, quando Pascha immolabant*; sequenti autem die passus fuit.

[48920] III$^{\underline{a}}$ q. 46 a. 9 arg. 2 Praeterea, passio Christi dicitur eius exaltatio, secundum illud Ioan. III, *oportet exaltari filium hominis.* Ipse autem Christus dicitur sol iustitiae, ut patet Malach. ultimo. Ergo videtur quod debuit pati hora sexta, quando sol est in maxima sua exaltatione. Cuius contrarium videtur per id quod dicitur Marc. XV, *erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum.*

[48921] III$^{\underline{a}}$ q. 46 a. 9 arg. 3 Praeterea, sicut sol in hora sexta maxime exaltatur quolibet die, ita in solstitio aestivali maxime exaltatur quolibet anno. Debuit ergo Christus magis pati circa tempus solstitii aestivalis, quam circa tempus aequinoctii vernalis.

[48922] III$^{\underline{a}}$ q. 46 a. 9 arg. 4 Praeterea, per praesentiam Christi in mundo mundus illuminabatur, secundum illud Ioan. IX, *quandiu sum in mundo, lux mundi sum.* Conveniens igitur fuisset humanae saluti ut diutius in hoc mundo vixisset, ita quod non pateretur in iuvenili aetate, sed magis in senili.

[48923] III$^{\underline{a}}$ q. 46 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XIII, *sciens Iesus quod venit hora eius ut transeat de hoc mundo ad patrem.* Et Ioan. II dicit, *nondum venit hora mea.* Ubi

dicit Augustinus, *ubi tantum fecit quantum sufficere iudicavit, venit hora eius, non necessitatis, sed voluntatis; non conditionis, sed potestatis.* Convenienti igitur tempore passus est.

[48924] III^a q. 46 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, passio Christi subiecta erat eius voluntati. Voluntas autem eius regebatur divina sapientia, quae omnia convenienter et suaviter disponit, ut dicitur Sap. VIII. Et ideo dicendum est quod convenienti tempore passio Christi celebrata est. Unde et in libro quaest. Nov. et Vet. Test., dicitur, *omnia propriis locis et temporibus gessit salvator.*

[48925] III^a q. 46 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt Christum fuisse passum quartadecima luna, quando Iudaei Pascha immolabant. Unde et Ioan. XVIII dicitur quod Iudaei non introierunt in praetorium Pilati ipso die passionis, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha. Ubi Chrysostomus dicit quod *tunc Iudaei faciebant Pascha, ipse vero ante unam diem celebravit Pascha, reservans suam occisionem sextae feriae, quando vetus Pascha fiebat.* Cui videtur consonare quod dicitur Ioan. XIII, quod *ante diem festum Paschae, Christus, facta cena, pedes discipulorum lavit.* Sed contra hoc videtur esse quod dicitur Matth. XXVI, quod *prima die azymorum accesserunt discipuli ad Iesum dicentes, ubi vis paremus tibi comedere Pascha? Ex quo patet, cum primus dies azymorum dicatur quartusdecimus dies mensis primi, quando agnus immolabatur et luna plenissima est*, ut Hieronymus dicit, quartadecima luna Christum cenam fecisse, et quintadecima eum passum fuisse. Et hoc expressius manifestatur per id quod dicitur Marc. XIV, *primo die azymorum, quando Pascha immolabant*, etc.; et Luc. XXII, *venit dies azymorum, in quo necesse erat occidi Pascha.* Et ideo quidam dicunt quod Christus die convenienti, idest quartadecima luna, Pascha cum discipulis suis manducavit, *demonstrans quod usque ad ultimum diem non erat contrarius legi*, ut Chrysostomus dicit, super Matth., sed Iudaei, occupati circa procurationem mortis Christi, contra legem celebrationem Paschae in crastinum distulerunt. Et propter hoc de his dicitur quod in die passionis Christi noluerunt intrare praetorium, *ut non contaminarentur, sed manducarent Pascha.* Sed nec illud videtur esse consonum verbis Marci dicentis, *primo die azymorum, quando Pascha immolabant.* Simul ergo Christus et Iudaei vetus Pascha celebraverunt. Et, sicut Beda dicit, super Marc., *licet Christus, qui est Pascha nostrum, sit crucifixus sequenti die, hoc est quintadecima luna; attamen nocte qua agnus immolabatur, corporis sanguinisque sui discipulis tradens mysteria celebranda, et a Iudaeis tentus et alligatus, ipsius immolationis, hoc est passionis suae, sacravit exordium.* Cum autem dicitur, Ioan. XIII, ante diem festum Paschae, intelligitur hoc fuisse quartadecima luna, quod tunc evenit feria quinta, nam, luna existente quintadecima, erat dies solemnissimus Paschae apud Iudaeos. Et sic eundem diem quem Ioannes nominat ante diem festum Paschae, propter distinctionem naturalem dierum, Matthaeus nominat primam diem azymorum, quia, secundum ritum Iudaicae festivitatis, solemnitas incipiebat a vespera praecedentis diei. Quod autem dicitur eos comesturos esse Pascha in quintadecima luna, intelligendum est quod ibi Pascha non dicitur agnus paschalis, qui immolatus fuerat decimaquarta luna, sed dicitur cibus paschalis, idest azymi panes, quos oportebat comedi a mundis. Unde Chrysostomus ibi aliam expositionem ponit, quod Pascha potest accipi pro toto festo Iudaeorum, quod septem diebus agebatur.

[48926] III^{a} q. 46 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *hora erat quasi sexta, cum traditus esset dominus crucifigendus a Pilato, ut Ioannes dicit, non enim erat plena sexta, sed quasi sexta, idest, peracta quinta, et aliquid de sexta esse coeperat, donec, completa sexta, Christo pendente in cruce, tenebrae fierent. Intelligitur autem fuisse hora tertia cum clamaverunt Iudaei ut dominus crucifigeretur, et veracissime demonstratur tunc eos crucifixisse quando clamaverunt. Ergo, ne quisquam cogitationem tanti criminis a Iudaeis aversus in milites converteret, erat, inquit, hora tertia, et crucifixerunt eum, ut illi potius eum crucifixisse inveniantur qui hora tertia ut crucifigeretur clamaverunt. Quanquam non desint qui parasceve, quam Ioannes commemorat, dicens, erat autem parasceve hora quasi sexta, horam diei tertiam velint intelligi. Parasceve quippe interpretatur praeparatio. Verum autem Pascha, quod in passione domini celebratur, incoepit praeparari ab hora noctis nona, quando scilicet omnes principes sacerdotum dixerunt, reus est mortis. Ab illa ergo hora noctis usque ad Christi crucifixionem occurrit hora parasceve sexta, secundum Ioannem; et hora diei tertia, secundum Marcum.* Quidam tamen dicunt quod haec diversitas ex peccato scriptoris contingit apud Graecos, nam figurae quibus tria et sex repraesentantur, satis sunt propinquae apud eos.

[48927] III^{a} q. 46 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *tunc voluit dominus passione sua mundum redimere et reformare, quando eum creaverat, idest in aequinoctio. Et tunc dies super noctem increscit, quia per passionem salvatoris a tenebris ad lucem perducimur.* Et quia perfecta illuminatio erit in secundo adventu Christi, ideo tempus secundi adventus aestati comparatur, Matth. XXIV, ubi dicitur, *cum ramus eius iam tener fuerit et folia nata, scitis quia prope est aestas. Ita et vos, cum videritis haec omnia, scitote quia prope est et in ianuis.* Et tunc etiam erit maxima Christi exaltatio.

[48928] III^{a} q. 46 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum quod Christus in iuvenili aetate pati voluit propter tria. Primo quidem, ut ex hoc magis suam dilectionem commendaret, quod vitam suam pro nobis dedit quando erat in perfectissimo statu. Secundo, quia non conveniebat ut in eo appareret naturae diminutio, sicut nec morbus, ut supra dictum est. Tertio ut, in iuvenili aetate moriens et resurgens, futuram resurgentium qualitatem in seipso Christus praemonstraret. Unde dicitur Ephes. IV, *donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.*

Articulus 10

[48929] III^{a} q. 46 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non convenienti loco Christus passus fuerit. Christus enim passus est secundum carnem humanam, quae quidem concepta fuit ex virgine in Nazareth, et nata in Bethlehem. Ergo videtur quod non in Ierusalem, sed in Nazareth vel in Bethlehem pati debuerit.

[48930] III^{a} q. 46 a. 10 arg. 2 Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed passio Christi

figurabatur per sacrificia veteris legis. Sed huiusmodi sacrificia offerebantur in templo. Ergo et Christus in templo pati debuit, et non extra portam civitatis.

[48931] III^{a} q. 46 a. 10 arg. 3 Praeterea, medicina debet morbo respondere. Sed passio Christi fuit medicina contra peccatum Adae. Adam autem non fuit sepultus in Ierusalem, sed in Hebron, dicitur enim Iosue XIV, *nomen Hebron antea vocabatur Cariath Arbe, Adam maximus ibi in terra Enacim situs erat.*

[48932] III^{a} q. 46 a. 10 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. XIII, *non capit prophetam perire extra Ierusalem.* Convenienter igitur in Ierusalem passus est.

[48933] III^{a} q. 46 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in libro octoginta trium quaest., *omnia propriis locis et temporibus gessit salvator*, quia, sicut omnia sunt in manu eius, ita etiam omnia loca. Et ideo, sicut convenienti tempore Christus passus est, ita etiam convenienti loco.

[48934] III^{a} q. 46 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus convenientissime in Ierusalem passus est. Primo quidem, quia Ierusalem erat locus a Deo electus ad sacrificia sibi offerenda. Quae quidem figuralia sacrificia figurabant Christi passionem, quod est verum sacrificium, secundum illud Ephes. V, *tradidit semetipsum hostiam et oblationem in odorem suavitatis.* Unde Beda dicit, in quadam homilia, quod *appropinquante hora passionis, dominus appropinquare voluit loco passionis*, scilicet in Ierusalem, quo pervenit ante quinque dies Paschae, sicut agnus paschalis ante quinque dies Paschae, idest decima luna, secundum praeceptum legis, ad locum immolationis ducebatur. Secundo, quia virtus passionis eius ad totum mundum diffundenda erat, in medio terrae habitabilis pati voluit, idest in Ierusalem. Unde dicitur in Psalmo, *Deus autem, rex noster ante saecula, operatus est salutem in medio terrae*, idest in Ierusalem, quae dicitur esse terrae umbilicus. Tertio, quia hoc maxime conveniebat humilitati eius, ut scilicet, sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad eius humilitatem pertinuit quod in loco tam celebri confusionem pati non recusavit. Unde Leo Papa dicit, in sermone quodam Epiphaniae, *qui servi susceperat formam, Bethlehem praeelegit nativitati, Ierusalem passioni.* Quarto, ut ostenderet a principibus populi exortam esse iniquitatem occidentium ipsum. Et ideo in Ierusalem, ubi principes morabantur, voluit pati. Unde dicitur Act. IV, *convenerunt in ista civitate adversus puerum sanctum tuum Iesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus, cum gentibus et populis Israel.*

[48935] III^{a} q. 46 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus non in templo aut in civitate, sed extra portam passus est, propter tria. Primo quidem, ut veritas responderet figurae. Nam vitulus et hircus, qui solemnissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis offerebantur, extra castra comburebantur, ut praecipitur Levit. XVI. Unde dicitur Heb. XIII, *quorum animalium infertur sanguis pro peccato in sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra. Propter quod et Iesus, ut sanctificaret suum populum, extra portam passus est.* Secundo, ut per hoc daret exemplum nobis exeundi a mundana conversatione. Unde ibidem subditur, *exeamus igitur ad eum extra castra, improperium eius portantes.* Tertio, ut Chrysostomus dicit, in sermone de passione, *noluit dominus pati sub tecto, non in templo Iudaico, ne Iudaei subtraherent sacrificium salutare, ne putares pro*

illa tantum plebe oblatum. Et ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune quod totius terrae est oblatio, quod communis est purificatio.

[48936] III^{a} q. 46 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *quidam exposuit Calvariae locum, in quo sepultus est Adam, et ideo sic appellatum quia ibi antiqui hominis sit conditum caput. Favorabilis interpretatio, et mulcens aures populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foris portam, loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum; et Calvariae, idest decollatorum, sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Iesus, ut ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii. Adam vero sepultum iuxta Hebron, in libro Iesu filii Nave legimus.* Magis autem Christus crucifigendus erat in loco communi damnatorum quam iuxta sepulcrum Adae, ut ostenderetur quod crux Christi non solum erat in remedium contra peccatum personale Adae, sed etiam contra peccatum totius mundi.

Articulus 11

[48937] III^{a} q. 46 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi. Dicitur enim II Cor. VI, *quae participatio iustitiae cum iniquitate? Sed Christus factus est nobis iustitia a Deo*; iniquitas autem pertinet ad latrones. Non ergo fuit conveniens ut Christus simul cum latronibus crucifigeretur.

[48938] III^{a} q. 46 a. 11 arg. 2 Praeterea, super illud Matth. XXVI, *si oportuerit me mori tecum, non te negabo*, dicit Origenes, *mori cum Iesu pro omnibus moriente, hominum non erat.* Et Ambrosius dicit, super illud Luc. XXII, *paratus sum tecum et in carcerem et in mortem ire, passio, inquit, domini aemulos habet, pares non habet.* Multo igitur minus conveniens videtur quod Christus simul cum latronibus pateretur.

[48939] III^{a} q. 46 a. 11 arg. 3 Praeterea, Matth. XXVII dicitur quod *latrones qui crucifixi erant, improperabant ei.* Sed Luc. XXIII dicitur quod unus eorum qui crucifixi erant cum Christo, ei dicebat, *memento mei, domine, cum veneris in regnum tuum.* Ergo videtur quod, praeter latrones blasphemantes, fuerit cum eo crucifixus alius non blasphemans. Et sic videtur inconvenienter ab Evangelistis narratum quod Christus fuerit cum latronibus crucifixus.

[48940] III^{a} q. 46 a. 11 s. c. Sed contra est quod Isaiae LIII fuerat prophetatum, *et cum sceleratis reputatus est.*

[48941] III^{a} q. 46 a. 11 co. Respondeo dicendum quod Christus inter latrones crucifixus est, alia quidem ratione quantum ad intentionem Iudaeorum, alia vero quantum ad Dei ordinationem. Quantum enim ad intentionem Iudaeorum, duos latrones utrinque crucifixerunt, sicut dicit Chrysostomus, *ut eorum suspicionis fieret particeps. Sed non ita evenit. Nam de illis nil dicitur, huius autem ubique crux honoratur. Reges, diademata deponentes, assumunt crucem, in purpuris, in diadematibus, in armis, in mensa sacrata, ubique terrarum crux emicat.* Quantum vero ad Dei or-

dinationem, Christus cum latronibus crucifixus est, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., *sicut pro nobis maledictum crucis factus est Christus, sic, pro omnium salute, inter noxios quasi noxius crucifigitur.* Secundo, ut dicit Leo Papa, in sermone de passione, *duo latrones unus ad dexteram alius ad sinistram crucifiguntur, ut in ipsa patibuli specie demonstraretur illa quae in iudicio ipsius omnium hominum facienda est discretio.* Et Augustinus dicit, super Ioan., *ipsa crux, si attendas, tribunal fuit. In medio enim iudice constituto, unus, qui credidit, liberatus; alius, qui insultavit, damnatus est. Iam significabat quid facturus est de vivis et mortuis, alios positurus ad dextram et alios ad sinistram.* Tertio, secundum Hilarium, *duo latrones laevae ac dextrae affiguntur, omnem humani generis diversitatem vocari ad sacramentum passionis domini ostendentes. Sed quia per diversitatem fidelium atque infidelium fit omnium secundum dextram et sinistram divisio, unus ex duobus, ad dextram situs, fidei iustificatione salvatur.* Quarto quia, ut Beda dicit, super Marc., *latrones qui cum domino crucifixi sunt, significant eos qui, sub fide et confessione Christi, vel agonem martyrii vel quaelibet arctioris disciplinae instituta subeunt. Sed qui hoc pro aeterna gloria gerunt, dextri latronis fide designantur, qui vero humanae laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur et actus.*

[48942] III^{a} q. 46 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Christus debitum mortis non habuit, sed mortem voluntarie subiit ut sua virtute vinceret mortem, ita etiam non habuit meritum ut cum latronibus poneretur, sed voluit cum iniquis deputari ut sua virtute iniquitatem destrueret. Unde Chrysostomus dicit, super Ioan., quod *latronem in cruce convertere et in Paradisum inducere, non minus fuit quam concutere petras.*

[48943] III^{a} q. 46 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod non conveniebat quod cum Christo aliquis alius pateretur ex eadem causa. Unde Origenes ibidem subdit, *omnes fuerant in peccatis, et omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis.*

[48944] III^{a} q. 46 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., possumus intelligere Matthaeum posuisse pluralem numerum pro singulari, cum dixit, latrones improperabant ei. Vel potest dici, secundum Hieronymum, quod *primum uterque blasphemaverit; deinde, visis signis, unus eorum crediderit.*

Articulus 12

[48945] III^{a} q. 46 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod passio Christi sit eius divinitati attribuenda. Dicitur enim I Cor. II, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent.* Sed dominus gloriae est Christus secundum divinitatem. Ergo passio Christi competit ei secundum divinitatem.

[48946] III^{a} q. 46 a. 12 arg. 2 Praeterea, principium salutis humanae est ipsa divinitas, secundum illud Psalmi, *salus autem iustorum a domino.* Si ergo passio Christi ad eius divinitatem non pertineret, videtur quod non posset esse nobis fructifera.

[48947] III^{a} q. 46 a. 12 arg. 3 Praeterea, Iudaei puniti sunt pro peccato occisionis Christi tanquam homicidae ipsius Dei, quod magnitudo poenae demonstrat. Hoc autem non esset, si passio ad divinitatem non pertineret. Ergo passio Christi ad divinitatem pertinuit.

[48948] III^{a} q. 46 a. 12 s. c. Sed contra est quod Athanasius dicit, in epistola ad Epictetum, *natura Deus manens verbum est impassibile.* Sed impassibile non potest pati. Passio ergo Christi non pertinebat ad eius divinitatem.

[48949] III^{a} q. 46 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, unio humanae naturae et divinae facta est in persona et hypostasi et supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona et hypostasis divinae et humanae naturae, salva tamen utriusque naturae proprietate. Et ideo, sicut supra dictum est, supposito divinae naturae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae. Unde in epistola synodali Cyrilli dicitur, *si quis non confitetur Dei verbum passum carne et crucifixum carne, anathema sit.* Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinae naturae ratione naturae passibilis assumptae, non autem ratione divinae naturae impassibilis.

[48950] III^{a} q. 46 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus gloriae dicitur crucifixus, non secundum quod dominus est gloriae, sed secundum quod erat homo passibilis.

[48951] III^{a} q. 46 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii, quod mors Christi, tanquam facta mors Dei, scilicet per unionem in persona, destruxit mortem, quoniam Deus et homo erat qui patiebatur. Non enim natura Dei laesa est, nec mutatione sua suscepit passiones.

[48952] III^{a} q. 46 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut subditur ibidem, *non purum hominem crucifixerunt Iudaei, sed Deo intulerunt praesumptiones. Pone enim principem loqui per verbum, et hoc formari per litteras in charta aliqua, et dirigi civitatibus, et aliquis inobediens chartam disrumpat. Ad mortis sententiam deducetur, non tanquam chartam discerpens, sed tanquam verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Iudaeus, tanquam purum hominem crucifigens. Quod enim videbat, quasi charta erat, quod autem in ea celabatur, imperiale verbum erat, natum ex natura, non prolatum per linguam.*

Quaestio 47

Prooemium

[48953] III^{a} q. 47 pr. Deinde considerandum est de causa efficiente passionis Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum Christus fuerit ab aliis occisus, vel a seipso. Secundo, ex quo motivo seipsum passioni tradiderit. Tertio, utrum pater tradiderit eum ad patiendum. Quarto, utrum fuerit conveniens ut per manus gentium pateretur, vel potius a Iudaeis. Quinto, utrum occisores eius eum cognoverint. Sexto, de peccato eorum qui Christum occiderunt.

Articulus 1

[48954] III^{a} q. 47 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit ab alio occisus, sed a seipso. Dicit enim ipse, Ioan. X, *nemo a me tollit animam meam, sed ego pono eam.* Ille autem dicitur aliquem occidere qui animam eius tollit. Non est ergo Christus ab aliis occisus, sed a seipso.

[48955] III^{a} q. 47 a. 1 arg. 2 Praeterea, illi qui ab aliis occiduntur, paulatim, debilitata natura, deficiunt. Et maxime hoc apparet in crucifixis, ut enim dicit Augustinus, in IV de Trin., *longa morte cruciabantur ligno suspensi.* In Christo autem non hoc accidit, nam *clamans voce magna emisit spiritum*, ut dicitur Matth. XXVII. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

[48956] III^{a} q. 47 a. 1 arg. 3 Praeterea, illi qui ab aliis occiduntur, per violentiam moriuntur, et ita non voluntarie, quia violentum opponitur voluntario. Sed Augustinus dicit, in IV de Trin., quod *spiritus Christi non deseruit carnem invitus, sed quia voluit, quando voluit, et quomodo voluit.* Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

[48957] III^{a} q. 47 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. XVIII, *postquam flagellaverint, occident eum.*

[48958] III^{a} q. 47 a. 1 co. Respondeo dicendum quod aliquid potest esse causa alicuius effectus dupliciter. Uno modo, directe ad illud agendo. Et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum et effectu subsequente; quia scilicet ex illa causa est mors subsecuta. Alio modo dicitur aliquis causa alicuius indirecte, scilicet quia non impedit, cum impedire possit, sicut si dicatur aliquis alium perfundere quia non claudit fenestram, per quam imber ingreditur. Et hoc modo ipse Christus fuit causa passionis et mortis. Poterat enim suam passionem et mortem impedire. Primo quidem, adversarios reprimendo, ut eum aut non vellent, aut non possent interficere. Secundo, quia spiritus eius habebat potestatem conservandi naturam carnis suae, ne a quocumque laesivo inflicto opprimeretur. Quod quidem habuit anima Christi quia erat verbo Dei coniuncta in unitate personae, ut Augustinus dicit, in IV de Trin. Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit quod natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntarie mortuus esse.

[48959] III^{a} q. 47 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, nemo tollit animam meam a me, intelligitur, me invito. Quod enim aliquis ab invito aufert, qui resistere non potest, id proprie dicitur tolli.

[48960] III^{a} q. 47 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, ut Christus ostenderet quod passio illata per violentiam eius animam non eripiebat, naturam corporalem in eius fortitudine conservavit, ut etiam in extremis positus voce magna clamaret. Quod inter alia miracula mortis eius computatur.

Unde dicitur Marci XV, *videns autem centurio qui ex adverso stabat, quia sic clamans exspirasset, ait, vere homo hic filius Dei erat.* Fuit etiam et mirabile in Christi morte quod velocius mortuus fuit aliis qui simili poena afficiebantur. Unde dicitur Ioan. XIX, quod eorum qui cum Christo erant fregerunt crura, ut cito morerentur, *ad Iesum autem cum venissent, invenerunt eum mortuum, unde non fregerunt eius crura.* Et Marci XV dicitur quod *Pilatus mirabatur si iam obiisset.* Sicut enim eius voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum, sic etiam, quando voluit, subito cessit nocumento illato.

[48961] III^{a} q. 47 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus simul et violentiam passus est, ut moreretur, et tamen voluntarie mortuus fuit, quia violentia corpori eius illata est, quae tamen tantum corpori eius praevaluit quantum ipse voluit.

Articulus 2

[48962] III^{a} q. 47 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit ex obedientia mortuus. Obedientia enim respicit praeceptum. Sed non legitur Christo fuisse praeceptum quod ipse pateretur. Non ergo ex obedientia passus fuit.

[48963] III^{a} q. 47 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud dicitur ex obedientia aliquis facere quod facit ex necessitate praecepti. Christus autem non ex necessitate, sed voluntarie passus fuit. Non ergo passus est ex obedientia.

[48964] III^{a} q. 47 a. 2 arg. 3 Praeterea, caritas est excellentior virtus quam obedientia. Sed Christus legitur ex caritate passus, secundum illud Ephes. V, *ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis.* Ergo passio Christi magis debet attribui caritati quam obedientiae.

[48965] III^{a} q. 47 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *factus est obediens patri usque ad mortem.*

[48966] III^{a} q. 47 a. 2 co. Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur. Primo quidem, quia hoc conveniebat iustificationi humanae, ut, *sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam iusti constituantur multi*, ut dicitur Rom. V. Secundo, hoc fuit conveniens reconciliationi Dei ad homines, secundum illud Rom. V, *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*, inquantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes., *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.* Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud I Reg. XV, *melior est obedientia quam victimae.* Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Tertio, hoc conveniens fuit eius victoriae, qua de morte et auctore mortis triumphavit. Non enim miles vincere potest nisi duci obediat. Et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quod Deo fuit obediens,

secundum illud Proverb. XXI, *vir obediens loquitur victorias.*

[48967] III^{a} q. 47 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus mandatum accepit a patre ut pateretur, dicitur enim Ioan. X, *potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam, et hoc mandatum accepi a patre meo*, scilicet ponendi animam et sumendi. Ex quo, ut Chrysostomus dicit, non est intelligendum quod *prius expectaverit audire, et opus fuerit ei discere, sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad patrem suspicionem destruxit.* Quia tamen in morte Christi lex vetus consummata est, secundum illud quod ipse moriens dixit, Ioan. XIX, *consummatum est*; potest intelligi quod patiendo omnia veteris legis praecepta implevit. Moralia quidem, quae in praeceptis caritatis fundantur, implevit inquantum passus est et ex dilectione patris, secundum illud Ioan. XIV, *ut cognoscat mundus quia diligo patrem, et sicut mandatum dedit mihi pater sic facio, surgite, eamus hinc*, scilicet ad locum passionis, et etiam ex dilectione proximi, secundum illud Galat. II *dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Caeremonialia vero praecepta legis, quae ad sacrificia et oblationes praecipue ordinantur, implevit Christus sua passione inquantum omnia antiqua sacrificia figurae fuerunt illius veri sacrificii quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Unde dicitur Coloss. II, *nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut Neomeniae, quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*, eo scilicet quod Christus comparatur ad illa sicut corpus ad umbram. Praecepta vero iudicialia legis, quae praecipue ordinantur ad satisfaciendum iniuriam passis, implevit Christus sua passione, quoniam, ut in Psalmo dicitur, *quae non rapuit, tunc exsolvit*, permittens se ligno affigi pro pomo quod de ligno homo rapuerat contra Dei mandatum.

[48968] III^{a} q. 47 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod obedientia, etsi importet necessitatem respectu eius quod praecipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis praecepti. Et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat, volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundum illud Psalmi, *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Unde dicebat, Matth. XXVI, *si non potest transire a me calix iste nisi bibam illum, fiat voluntas tua.*

[48969] III^{a} q. 47 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod eadem ratione Christus passus est ex caritate, et obedientia, quia etiam praecepta caritatis nonnisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad patrem praecipientem.

Articulus 3

[48970] III^{a} q. 47 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus pater non tradiderit Christum passioni. Iniquum enim et crudele esse videtur quod innocens passioni et morti tradatur. Sed, sicut dicitur Deut. XXXII *Deus fidelis et absque ulla iniquitate.* Ergo Christum innocentem non tradidit passioni et morti.

[48971] III^{a} q. 47 a. 3 arg. 2 Praeterea, non videtur quod aliquis a seipso, et ab alio morti tradatur.

Sed *Christus tradidit semetipsum pro nobis*, secundum quod dicitur Isaiae LIII, *tradidit in mortem animam suam.* Non ergo videtur quod Deus pater eum tradiderit.

[48972] III^{a} q. 47 a. 3 arg. 3 Praeterea, Iudas vituperatur ex eo quod tradidit Christum Iudaeis, secundum illud Ioan. VI, *unus ex vobis Diabolus est, quod dicebat propter Iudam, qui eum erat traditurus.* Similiter etiam vituperantur Iudaei, qui eum tradiderunt Pilato, secundum quod ipse dicit, Ioan. XVIII, *gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Pilatus autem tradidit ipsum ut crucifigeretur, ut habetur Ioan. XIX, *non est autem conventio iustitiae cum iniquitate*, ut dicitur II Cor. VI. Ergo videtur quod Deus pater Christum non tradiderit passioni.

[48973] III^{a} q. 47 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, *proprio filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum.*

[48974] III^{a} q. 47 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus passus est voluntarie ex obedientia patris. Unde secundum tria Deus pater tradidit Christum passioni. Uno quidem modo, secundum quod sua aeterna voluntate praeordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundum illud quod dicitur Isaiae LIII, *dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum*; et iterum, *dominus voluit conterere eum in infirmitate.* Secundo, inquantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem. Unde ibidem sequitur, *oblatus est quia voluit.* Tertio, non protegendo eum a passione, sed exponendo persequentibus. Unde, ut legitur Matth. XXVII, pendens in cruce Christus dicebat, Deus meus, ut quid dereliquisti me? Quia scilicet potestati persequentium eum exposuit, ut Augustinus dicit.

[48975] III^{a} q. 47 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod innocentem hominem passioni et morti tradere contra eius voluntatem, est impium et crudele. Sic autem Deus pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit, quod significat apostolus dicens, *proprio filio suo non pepercit, et bonitas eius*, in eo quod, cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam quam pateretur, ei satisfactorem dedit, quod significavit apostolus dicens, *pro nobis omnibus tradidit illum.* Et Rom. III dicit, *quem, scilicet Christum, per fidem propitiatorem proposuit Deus in sanguine ipsius.*

[48976] III^{a} q. 47 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et pater tradidit eum. Sed inquantum homo, tradidit semetipsum voluntate a patre inspirata. Unde non est contrarietas in hoc quod pater tradidit Christum, et ipse tradidit semetipsum.

[48977] III^{a} q. 47 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod eadem actio diversimode iudicatur in bono vel in malo, secundum quod ex diversa radice procedit. Pater enim tradidit Christum, et ipse seipsum, ex caritate, et ideo laudantur. Iudas autem tradidit ipsum ex cupiditate, Iudaei ex invidia, Pilatus ex timore mundano, quo timuit Caesarem, et ideo ipsi vituperantur.

Articulus 4

[48978] III^{a} q. 47 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum pati a gentilibus. Quia enim per mortem Christi homines erant a peccato liberandi, conveniens videretur ut paucissimi in morte eius peccarent. Peccaverunt autem in morte eius Iudaei, ex quorum persona dicitur, Matth. XXI, *hic est heres; venite, occidamus eum.* Ergo videtur conveniens fuisse quod in peccato occisionis Christi gentiles non implicarentur.

[48979] III^{a} q. 47 a. 4 arg. 2 Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed figuralia sacrificia veteris legis non gentiles, sed Iudaei offerebant. Ergo neque passio Christi, quae fuit verum sacrificium, impleri debuit per manus gentilium.

[48980] III^{a} q. 47 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur Ioan. V, *Iudaei quaerebant Christum interficere, non solum quia solvebat sabbatum, sed etiam quia patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens.* Sed haec videbantur esse solum contra legem Iudaeorum, unde et ipsi dicunt, Ioan. XIX, *secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit.* Videtur ergo conveniens fuisse quod Christus non a gentilibus, sed a Iudaeis pateretur, et falsum esse quod dixerunt, *nobis non licet interficere quemquam*, cum multa peccata secundum legem morte puniantur, ut patet Levit. XX.

[48981] III^{a} q. 47 a. 4 s. c. Sed contra est quod ipse dominus dicit, Matth. XX, *tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum.*

[48982] III^{a} q. 47 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in ipso modo passionis Christi praefiguratus est effectus ipsius. Primo enim passio Christi effectum salutis habuit in Iudaeis, quorum plurimi in morte Christi baptizati sunt, ut patet Act. II et IV. Secundo vero, Iudaeis praedicantibus, effectus passionis Christi transivit ad gentes. Et ideo conveniens fuit ut Christus a Iudaeis pati inciperet, et postea, Iudaeis tradentibus, per manus gentilium eius passio finiretur.

[48983] III^{a} q. 47 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia Christus, ad ostendendam abundantiam caritatis suae, ex qua patiebatur, in cruce positus veniam persecutoribus postulavit; ut huius petitionis fructus ad Iudaeos et gentiles perveniret, voluit Christus ab utrisque pati.

[48984] III^{a} q. 47 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio Christi fuit sacrificii oblatio inquantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex caritate. Inquantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

[48985] III^{a} q. 47 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, Iudaei dicentes, *nobis non licet interficere quemquam, intellexerunt non sibi licere interficere quemquam propter festi diei sanctitatem, quam celebrare iam coeperant.* Vel hoc dicebant, ut Chrysostomus dicit, quia volebant eum occidi, non tanquam transgressorem legis, sed tanquam publicum hostem, quia regem se fecerat, de quo non erat eorum iudicare. Vel quia non licebat eis crucifigere, quod cupiebant, sed lapidare, quod in Stephano fecerunt. Vel melius dicendum est quod per Romanos, quibus erant subiecti, erat eis potestas occidendi interdicta.

Articulus 5

[48986] III^{a} q. 47 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod persecutores Christi eum cognoverunt. Dicitur enim Matth. XXI, quod *agricolae, videntes filium, dixerunt intra se, hic est heres, venite, occidamus eum.* Ubi dicit Hieronymus, *manifestissime dominus probat his verbis Iudaeorum principes non per ignorantiam, sed per invidiam Dei filium crucifixisse. Intellexerunt enim esse illum cui pater per prophetam dicit, postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam.* Ergo videtur quod cognoverunt eum esse Christum, vel filium Dei.

[48987] III^{a} q. 47 a. 5 arg. 2 Praeterea, Ioan. XV dominus dixit, *nunc autem et viderunt et oderunt et me et patrem meum.* Quod autem videtur, manifeste cognoscitur. Ergo Iudaei, cognoscentes Christum, ex causa odii ei passionem intulerunt.

[48988] III^{a} q. 47 a. 5 arg. 3 Praeterea, in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur, *sicut qui chartam imperialem disrumpit, tanquam imperatoris disrumpens verbum, ad mortem adducitur, sic crucifigens Iudaeus quem viderat, poenas dabit tanquam in ipsum Deum verbum praesumptiones iniiciens.* Hoc autem non esset si eum Dei filium esse non cognoverunt, quia ignorantia eos excusasset. Ergo videtur quod Iudaei crucifigentes Christum cognoverunt eum esse filium Dei.

[48989] III^{a} q. 47 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur I Cor. II, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent.* Et Act. III dicit Petrus, Iudaeis loquens, *scio quod per ignorantiam fecistis sicut et principes vestri.* Et dominus, in cruce pendens, dixit, *pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt.*

[48990] III^{a} q. 47 a. 5 co. Respondeo dicendum quod apud Iudaeos quidam erant maiores, et quidam minores. Maiores quidem, qui eorum principes dicebantur, cognoverunt, ut dicitur in libro quaest. Nov. et Vet. Test., sicut et Daemones cognoverunt, *eum esse Christum promissum in lege, omnia enim signa videbant in eo quae dixerant futura prophetae. Mysterium autem divinitatis eius ignorabant*, et ideo apostolus dixit quod, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent.* Sciendum tamen quod eorum ignorantia non eos excusabat a crimine, quia erat quodammodo ignorantia affectata. Videbant enim evidentia signa ipsius divinitatis, sed ex odio et invidia Christi ea pervertebant, et verbis eius, quibus se Dei filium fatebatur, credere noluerunt. Unde ipse de eis dicit, Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Et postea subdit, *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Et sic ex persona eorum accipi potest quod dicitur Iob XXI, *dixerunt Deo, recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Minores vero, idest populares, qui mysteria Scripturae non noverant, non plene cognoverunt ipsum esse nec Christum nec filium Dei, licet aliqui eorum etiam in eum crediderint. Multitudo tamen non credidit. Et si aliquando dubitarent an ipse esset Christus, propter signorum multitudinem, et efficaciam doctrinae, ut habetur Ioan. VII, tamen postea decepti fuerunt a suis principibus ut eum non crederent neque filium Dei neque Christum. Unde et Petrus eis dixit, *scio quod per ignorantiam hoc fecistis, sicut*

et principes vestri, quia scilicet per principes seducti erant.

[48991] III^{a} q. 47 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa verba dicuntur ex persona colonorum vineae, per quos significantur rectores illius populi, qui eum cognoverunt esse heredem, inquantum cognoverunt eum esse Christum promissum in lege. Sed contra hanc responsionem videtur esse quod illa verba Psalmi, *postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam*, eidem dicuntur cui dicitur, filius meus es tu, ego hodie genui te. Si ergo cognoverunt eum esse illum cui dictum est, *postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam*, sequitur quod cognoverunt eum esse filium Dei. Chrysostomus etiam, ibidem, dicit quod *cognoverunt eum esse filium Dei.* Beda etiam dicit, super illud Luc. XXIII, *quia nesciunt quid faciunt, notandum, inquit, quod non pro eis orat qui, quem filium Dei intellexerunt, crucifigere quam confiteri maluerunt.* Sed ad hoc potest responderi quod cognoverunt eum esse filium Dei non per naturam, sed per excellentiam gratiae singularis. Possumus tamen dicere quod etiam verum Dei filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa huius rei habebant, quibus tamen assentire propter odium et invidiam noluerunt, ut eum cognoscerent esse filium Dei.

[48992] III^{a} q. 47 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ante illa verba praemittitur, *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent*, et postea subditur, *nunc autem viderunt, et oderunt et me et patrem meum.* Per quod ostenditur quod, videntes opera Christi mirifica, ex odio processit quod eum filium Dei non cognoverunt.

[48993] III^{a} q. 47 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ignorantia affectata non excusat a culpa sed magis videtur culpam aggravare, ostendit enim hominem sic vehementer esse affectum ad peccandum quod vult ignorantiam incurrere ne peccatum vitet. Et ideo Iudaei peccaverunt, non solum hominis Christi, sed tanquam Dei crucifixores.

Articulus 6

[48994] III^{a} q. 47 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum crucifigentium Christum non fuerit gravissimum. Non enim est gravissimum peccatum quod excusationem habet. Sed ipse dominus excusavit peccatum crucifigentium eum, dicens, *pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt.* Non ergo peccatum eorum fuit gravissimum.

[48995] III^{a} q. 47 a. 6 arg. 2 Praeterea, dominus dixit Pilato, Ioan. XIX, *qui tradidit me tibi, maius peccatum habet.* Ipse autem Pilatus fecit Christum crucifigi per suos ministros. Ergo videtur fuisse maius peccatum Iudae proditoris peccato crucifigentium Christum.

[48996] III^{a} q. 47 a. 6 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, in V Ethic., *nullus patitur iniustum volens*, et, sicut ipse ibidem dicit, *nullo patiente iniustum, nullus facit iniustum.* Ergo volenti nullus facit iniustum. Sed Christus voluntarie est passus, ut supra habitum est. Non ergo iniustum fecerunt crucifixores Christi. Et ita eorum peccatum non est gravissimum.

[48997] III^{a} q. 47 a. 6 s. c. Sed contra est quod super illud Matth. XXIII, *et vos implete mensuram patrum vestrorum*, dicit Chrysostomus, *quantum ad veritatem, excesserunt mensuram patrum suorum. Illi enim homines occiderunt, isti Deum crucifixerunt.*

[48998] III^{a} q. 47 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, principes Iudaeorum cognoverunt Christum, et si aliqua ignorantia fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quae eos non poterat excusare. Et ideo peccatum eorum fuit gravissimum, tum ex genere peccati; tum ex malitia voluntatis. Minores autem Iudaei gravissime peccaverunt quantum ad genus peccati, in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum propter eorum ignorantiam. Unde super illud Luc. XXIII, nesciunt quid faciunt, dicit Beda, *pro illis rogat qui nescierunt quod fecerunt, zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam.* Multo autem magis fuit excusabile peccatum gentilium per quorum manus Christus crucifixus est, qui legis scientiam non habebant.

[48999] III^{a} q. 47 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod excusatio illa domini non refertur ad principes Iudaeorum, sed ad minores de populo, sicut dictum est.

[49000] III^{a} q. 47 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Iudas tradidit Christum, non Pilato, sed principibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundum illud Ioan. XVIII, *gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Horum tamen omnium peccatum fuit maius quam Pilati, qui timore Caesaris Christum occidit; et etiam quam peccatum militum, qui mandato praesidis Christum crucifixerunt; non ex cupiditate, sicut Iudas, nec ex invidia et odio, sicut principes sacerdotum.

[49001] III^{a} q. 47 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit, iniquam tamen actionem Iudaeorum noluit. Et ideo occisores Christi ab iniustitia non excusantur. Et tamen ille qui occidit hominem, iniuriam facit non solum homini, sed etiam Deo et reipublicae, sicut etiam et ille qui occidit seipsum, ut philosophus dicit, in V Ethic. Unde David damnavit illum ad mortem qui *non timuerat mittere manum ut occideret Christum domini*, quamvis eo petente, ut legitur II Reg. I.

Quaestio 48

Prooemium

[49002] III^{a} q. 48 pr. Deinde considerandum est de effectu passionis Christi. Et primo, de modo efficiendi; secundo, de ipso effectu. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. Secundo, utrum per modum satisfactionis. Tertio, utrum per modum sacrificii. Quarto, utrum per modum redemptionis. Quinto, utrum esse redemptorem sit proprium Christi. Sexto, utrum causaverit effectum nostrae salutis per modum efficientiae.

Articulus 1

[49003] III^{a} q. 48 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti. Passionum enim principia non sunt in nobis. Nullus autem meretur vel laudatur nisi per id cuius principium est in ipso. Ergo passio Christi nihil est operata per modum meriti.

[49004] III^{a} q. 48 a. 1 arg. 2 Praeterea, Christus ab initio suae conceptionis meruit et sibi et nobis, ut supra dictum est. Sed superfluum est iterum mereri id quod alias meruerat. Ergo Christus per suam passionem non meruit nostram salutem.

[49005] III^{a} q. 48 a. 1 arg. 3 Praeterea, radix merendi est caritas. Sed caritas Christi non fuit magis augmentata in passione quam ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiendo quam ante fecerat.

[49006] III^{a} q. 48 a. 1 s. c. Sed contra est quod, super illud Philipp. II, *propter quod et Deus exaltavit illum* etc., dicit Augustinus, *humilitas passionis claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium.* Sed ipse clarificatus est non solum in seipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit, Ioan. XVII. Ergo videtur quod ipse meruit salutem suorum fidelium.

[49007] III^{a} q. 48 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed inquantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth. V, *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.* Unde Christus non solum per suam passionem sibi, sed etiam omnibus suis membris meruit salutem.

[49008] III^{a} q. 48 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod passio inquantum huiusmodi, habet principium ab exteriori. Sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, habet principium ab interiori.

[49009] III^{a} q. 48 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam, sed ex parte nostra erant impedimenta quaedam, quibus impediebamur consequi effectum praecedentium meritorum. Unde, ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati, ut supra dictum est.

[49010] III^{a} q. 48 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod passio Christi habuit aliquem effectum quem non habuerunt praecedentia merita, non propter maiorem caritatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus supra inductis de convenientia passionis Christi.

Articulus 2

[49011] III^{a} q. 48 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. Eiusdem enim videtur esse satisfacere cuius est peccare, sicut patet in aliis poenitentiae partibus; eiusdem enim est conteri et confiteri cuius est peccare. Sed Christus non peccavit, secundum illud I Pet. II, *qui peccatum non fecit.* Ergo ipse non satisfecit propria passione.

[49012] III^{a} q. 48 a. 2 arg. 2 Praeterea, nulli satisfit per maiorem offensam. Sed maxima offensa fuit perpetrata in Christi passione, quia gravissime peccaverunt qui eum occiderunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod per passionem Christi non potuit Deo satisfieri.

[49013] III^{a} q. 48 a. 2 arg. 3 Praeterea, satisfactio importat aequalitatem quandam ad culpam, cum sit actus iustitiae. Sed passio Christi non videtur esse aequalis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem, secundum illud I Pet. IV, Christo igitur passo in carne; anima autem, in qua est peccatum, potior est quam caro. Non ergo Christus sua passione satisfecit pro peccatis nostris.

[49014] III^{a} q. 48 a. 2 s. c. Sed contra est quod ex persona eius dicitur in Psalmo, *quae non rapui, tunc exsolvebam.* Non autem exsolvit qui perfecte non satisfecit. Ergo videtur quod Christus patiendo satisfecerit perfecte pro peccatis nostris.

[49015] III^{a} q. 48 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.*

[49016] III^{a} q. 48 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit. Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta; inter quae computantur etiam amici.

[49017] III^{a} q. 48 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod maior fuit caritas Christi patientis quam malitia crucifigentium. Et ideo plus potuit Christus satisfacere sua passione quam crucifixores offendere occidendo, in tantum quod passio Christi sufficiens fuit, et superabundans, ad satisfaciendum pro peccatis crucifigentium ipsum.

[49018] III^{a} q. 48 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

Articulus 3

[49019] III^{a} q. 48 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio Christi non fuerit operata per modum sacrificii. Veritas enim debet respondere figurae. Sed in sacrificiis veteris legis, quae erant figurae Christi, nunquam offerebatur caro humana, quinimmo haec sacrificia nefanda habebantur, secundum illud Psalmi, *effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.* Ergo videtur quod passio Christi sacrificium dici non possit.

[49020] III^{a} q. 48 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, quod *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est.* Sed passio Christi non est signum, sed magis significatum per alia signa. Ergo videtur quod passio Christi non sit sacrificium.

[49021] III^{a} q. 48 a. 3 arg. 3 Praeterea, quicumque offert sacrificium, aliquid sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat. Illi autem qui Christum occiderunt, non fecerunt aliquod sacrum, sed magnam malitiam perpetraverunt. Ergo passio Christi magis fuit maleficium quam sacrificium.

[49022] III^{a} q. 48 a. 3 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Ephes. V, *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*

[49023] III^{a} q. 48 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum. Et inde est quod Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possumus. Christus autem*, ut ibidem subditur, *seipsum obtulit in passione pro nobis*, et hoc ipsum opus, quod voluntarie passionem sustinuit, fuit Deo maxime acceptum, utpote ex caritate proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium. Et, sicut ipse postea subdit in eodem libro, *huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur; et, cum quatuor considerentur in omni sacrificio*, ut Augustinus dicit in IV de Trin., scilicet *cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse qui unus verusque mediator per sacrificium pacis reconciliat nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat.*

[49024] III^{a} q. 48 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet veritas respondeat figurae quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, quia oportet quod veritas figuram excedat. Et ideo convenienter figura huius sacrificii, quo caro Christi offertur pro nobis, fuit caro, non hominum, sed aliorum animalium significantium carnem Christi. Quae est perfectissimum sacrificium. Primo quidem quia, ex eo quod est humanae naturae caro, congrue pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento. Secundo quia, ex eo quod erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi. Tertio quia, ex hoc quod erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quarto quia, ex

eo quod erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter caritatem suam carnem offerentis. Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., *quid tam congruenter ab hominibus sumeretur quod pro eis offerretur, quam humana caro? Et quid tam aptum huic immolationi quam caro mortalis? Et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium quam sine contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero et ex utero virginali? Et quid tam grate offerri et suscipi posset quam caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri?*

[49025] III^{a} q. 48 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de sacrificiis visibilibus figuralibus. Et tamen ipsa passio Christi, licet sit aliquid significatum per alia sacrificia figuralia, est tamen signum alicuius rei observandae a nobis, secundum illud I Pet. IV, *Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini, quia qui passus est in carne, desiit a peccatis; ut iam non hominum desideriis, sed voluntati Dei, quod reliquum est in carne vivat temporis.*

[49026] III^{a} q. 48 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium, sed ex parte ipsius ex caritate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt.

Articulus 4

[49027] III^{a} q. 48 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non fuerit operata nostram salutem per modum redemptionis. Nullus enim emit vel redimit quod suum esse non desiit. Sed homines nunquam desierunt esse Dei, secundum illud Psalmi, *domini est terra et plenitudo eius, orbis terrarum et universi qui habitant in eo.* Ergo videtur quod Christus non redemerit nos sua passione.

[49028] III^{a} q. 48 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., *Diabolus a Christo iustitia superandus fuit.* Sed hoc exigit iustitia, ut ille qui invasit dolose rem alienam, debeat privari, quia *fraus et dolus nemini debet patrocinari*, ut etiam iura humana dicunt. Cum ergo Diabolus creaturam Dei, scilicet hominem, dolose deceperit et sibi subiugaverit, videtur quod non debuit homo per modum redemptionis ab eius eripi potestate.

[49029] III^{a} q. 48 a. 4 arg. 3 Praeterea, quicumque emit aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum, qui dicitur esse pretium redemptionis nostrae, Diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus sua passione nos redemit.

[49030] III^{a} q. 48 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur I Pet. I, *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine, quasi agni immaculati et incontaminati, Christi.* Et Galat. III dicitur, *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Dicitur autem pro nobis factus maledictum, inquantum pro nobis passus est in ligno, ut supra dictum est. Ergo per passionem suam nos redemit.

[49031] III^{a} q. 48 a. 4 co. Respondeo dicendum quod per peccatum dupliciter homo obligatus erat.

Primo quidem, servitute peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Ioan. VIII; et II Pet. II, *a quo quis superatus est, huic et servus addictus est.* Quia igitur Diabolus hominem superaverat inducendo eum ad peccatum, homo servituti Diaboli addictus erat. Secundo, quantum ad reatum poenae, quo homo erat obligatus secundum Dei iustitiam. Et haec est servitus quaedam, ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult. Igitur, quia passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo se redimit a peccato et poena, secundum illud Dan. IV, *peccata tua eleemosynis redime.* Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid huiusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum, pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

[49032] III^{a} q. 48 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur esse Dei dupliciter. Uno modo, inquantum subiicitur potestati eius. Et hoc modo nunquam homo desiit Dei esse, secundum illud Dan. IV, *dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud.* Alio modo, per unionem caritatis ad eum, secundum quod dicitur Rom. VIII, *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Primo igitur modo, nunquam homo desiit esse Dei. Secundo modo, desiit esse Dei per peccatum. Et ideo, inquantum fuit a peccato liberatus, Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

[49033] III^{a} q. 48 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo peccando obligatus erat et Deo et Diabolo. Quantum enim ad culpam, Deum offenderat, et Diabolo se subdiderat, ei consentiens. Unde ratione culpae non erat factus servus Dei, sed potius, a Dei servitute recedens, Diaboli servitutem incurrerat, Deo iuste hoc permittente propter offensam in se commissam. Sed quantum ad poenam, principaliter homo erat Deo obligatus, sicut summo iudici, Diabolo autem tanquam tortori, secundum illud Matth. V, *ne forte tradat te adversarius tuus iudici, et iudex tradat te ministro*, idest Angelo poenarum crudeli, ut Chrysostomus dicit. Quamvis igitur Diabolus iniuste, quantum in ipso erat, hominem, sua fraude deceptum, sub servitute teneret, et quantum ad culpam et quantum ad poenam, iustum tamen erat hoc hominem pati, Deo hoc permittente quantum ad culpam, et ordinante quantum ad poenam. Et ideo per respectum ad Deum iustitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad Diabolum.

[49034] III^{a} q. 48 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad Diabolum; non erat pretium solvendum Diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemptionis, non dicitur obtulisse Diabolo, sed Deo.

Articulus 5

[49035] III^{a} q. 48 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod esse redemptorem non sit

proprium Christi. Dicitur enim in Psalmo, *redemisti me, domine Deus veritatis.* Sed esse dominum Deum veritatis convenit toti Trinitati. Non ergo est proprium Christo.

[49036] III^{a} q. 48 a. 5 arg. 2 Praeterea, ille dicitur redimere qui dat pretium redemptionis. Sed Deus pater dedit filium suum redemptionem pro peccatis nostris, secundum illud Psalmi, *redemptionem misit dominus populo suo*; Glossa, *idest Christum, qui dat redemptionem captivis.* Ergo non solum Christus, sed etiam Deus pater nos redemit.

[49037] III^{a} q. 48 a. 5 arg. 3 Praeterea, non solum passio Christi, sed etiam aliorum sanctorum, proficua fuit ad nostram salutem, secundum illud Coloss. I, *gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius*, quod est Ecclesia. Ergo non solum Christus debet dici redemptor, sed etiam alii sancti.

[49038] III^{a} q. 48 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Galat. III, *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Sed solus Christus factus est pro nobis maledictum. Ergo solus Christus debet dici noster redemptor.

[49039] III^{a} q. 48 a. 5 co. Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquis redimat, duo requiruntur, scilicet actus solutionis, et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicuius rei pretium, si non est suum, sed alterius, non dicitur ipse redimere principaliter, sed magis ille cuius est pretium. Pretium autem redemptionis nostrae est sanguis Christi, vel vita eius corporalis quae est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediate inquantum est homo, sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cuius erat et ipsa vita Christi sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediate redemptorem est proprium Christi inquantum est homo, quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae.

[49040] III^{a} q. 48 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa sic exponit, *tu, Deus veritatis, redemisti me in Christo clamante, in manus tuas, domine, commendo spiritum meum.* Et sic redemptio immediate pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum.

[49041] III^{a} q. 48 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod pretium redemptionis nostrae homo Christus solvit immediate, sed de mandato patris sicut primordialis auctoris.

[49042] III^{a} q. 48 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod passiones sanctorum proficiunt Ecclesiae, non quidem per modum redemptionis, sed per modum exhortationis et exempli, secundum illud II Cor. I, *sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute.*

Articulus 6

[49043] III^{a} q. 48 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non fuerit operata nostram salutem per modum efficientiae. Causa enim efficiens nostrae salutis est magnitudo divinae virtutis, secundum illud Isaiae LIX, *ecce, non est abbreviata manus eius, ut salvare non*

possit. Christus autem crucifixus est ex infirmitate, ut dicitur II Cor. XIII. Non ergo passio Christi efficienter operata est salutem nostram.

[49044] III^{a} q. 48 a. 6 arg. 2 Praeterea, nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum, unde etiam et Christus tangendo mundavit leprosum, *ut ostenderet carnem suam salutiferam virtutem habere*, sicut Chrysostomus dicit. Sed passio Christi non potuit contingere omnes homines. Ergo non potuit efficienter operari omnium hominum salutem.

[49045] III^{a} q. 48 a. 6 arg. 3 Praeterea, non videtur eiusdem esse operari per modum meriti, et per modum efficientiae, quia ille qui meretur, expectat effectum ab alio. Sed passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Non ergo per modum efficientiae.

[49046] III^{a} q. 48 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur I Cor. I, quod *verbum crucis his qui salvi fiunt est virtus Dei.* Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem.

[49047] III^{a} q. 48 a. 6 co. Respondeo dicendum quod duplex est efficiens, principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis Deus est. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam.

[49048] III^{a} q. 48 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod passio Christi, relata ad Christi carnem, congruit infirmitati assumptae, relata vero ad divinitatem, consequitur ex ea infinitam virtutem, secundum illud I Cor. I, *quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*; quia scilicet ipsa infirmitas Christi, inquantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

[49049] III^{a} q. 48 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita. Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramenta, secundum illud apostoli, *quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine eius.*

[49050] III^{a} q. 48 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo, ut infra dicetur.

Quaestio 49

Prooemium

[49051] IIIª q. 49 pr. Deinde considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per passionem Christi simus liberati a peccato. Secundo, utrum per eam simus liberati a potestate Diaboli. Tertio, utrum per eam simus liberati a reatu poenae. Quarto, utrum per eam simus Deo reconciliati. Quinto, utrum per eam sit nobis aperta ianua caeli. Sexto, utrum per eam Christus adeptus fuerit exaltationem.

Articulus 1

[49052] IIIª q. 49 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato. Liberare enim a peccato est proprium Dei secundum illud Isaiae XLIII, *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Christus autem non est passus secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo passio Christi non liberavit nos a peccato.

[49053] IIIª q. 49 a. 1 arg. 2 Praeterea, corporale non agit in spirituale. Sed passio Christi corporalis est, peccatum autem non est nisi in anima, quae est spiritualis creatura. Ergo passio Christi non potuit nos mundare a peccato.

[49054] IIIª q. 49 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullus potest liberari a peccato quod nondum commisit, sed quod in posterum est commissurus. Cum igitur multa peccata post Christi passionem sint commissa, et tota die committantur, videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato.

[49055] IIIª q. 49 a. 1 arg. 4 Praeterea, posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiruntur autem adhuc alia ad remissionem peccatorum, scilicet Baptismus et poenitentia. Ergo videtur quod passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum.

[49056] IIIª q. 49 a. 1 arg. 5 Praeterea, Proverb. X dicitur, *universa delicta operit caritas*; et XV dicitur, *per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Sed multa sunt alia de quibus habemus fidem, et quae sunt provocativa caritatis. Ergo passio Christi non est propria causa remissionis peccatorum.

[49057] IIIª q. 49 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Apoc. I, *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

[49058] IIIª q. 49 a. 1 co. Respondeo dicendum quod passio Christi est propria causa remissionis peccatorum, tripliciter. Primo quidem, per modum provocantis ad caritatem. Quia, ut apostolus dicit, Rom. V, *commendat Deus suam caritatem in nobis, quoniam, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Per caritatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc. VII, *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Secundo, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos, tanquam membra sua, a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret,

redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio, per modum efficientiae, inquantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo eius passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.

[49059] III^{a} q. 49 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non sit passus secundum quod Deus, tamen caro eius est divinitatis instrumentum. Et ex hoc passio eius habet quandam divinam virtutem ad expellendum peccatum, ut dictum est.

[49060] III^{a} q. 49 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio Christi, licet sit corporalis, sortitur tamen quandam spiritualem virtutem ex divinitate, cuius caro ei unita est instrumentum. Secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

[49061] III^{a} q. 49 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus sua passione a peccatis nos liberavit causaliter, idest, instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecumque peccata quandocumque remitti, vel praeterita vel praesentia vel futura, sicut si medicus faciat medicinam ex qua possint etiam quicumque morbi sanari, etiam in futurum.

[49062] III^{a} q. 49 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, quia passio Christi praecessit ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per Baptismum et poenitentiam et alia sacramenta, quae habent virtutem ex passione Christi, ut infra patebit.

[49063] III^{a} q. 49 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius.* Fides autem per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem, ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

Articulus 2

[49064] III^{a} q. 49 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a potestate Diaboli. Ille enim non habet potestatem super aliquos, in quibus nihil sine permissione alterius facere potest. Sed Diabolus nunquam potuit aliquid in nocumentum hominum facere nisi ex permissione divina, sicut patet Iob I et II quod, potestate divinitus accepta, eum primo in rebus, et postea in corpore laesit. Et similiter Matth. VIII dicitur quod Daemones, nisi Christo concedente, non potuerunt porcos intrare. Ergo Diabolus nunquam habuit in hominibus potestatem. Et ita per passionem Christi non sumus a potestate Diaboli liberati.

[49065] III^{a} q. 49 a. 2 arg. 2 Praeterea, Diabolus potestatem suam in hominibus exercet tentando

et corporaliter vexando. Sed hoc adhuc in hominibus operatur, post Christi passionem. Ergo non sumus per passionem Christi ab eius potestate liberati.

[49066] III^{a} q. 49 a. 2 arg. 3 Praeterea, virtus passionis Christi in perpetuum durat, secundum illud Heb. X, *una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum.* Sed liberatio a potestate Diaboli nec est ubique, quia in multis partibus mundi adhuc sunt idololatrae, nec etiam erit semper, quia tempore Antichristi maxime suam potestatem exercebit in hominum nocumentum, de quo dicitur, II ad Thess. II, quod *eius adventus erit secundum operationem Satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis.* Ergo videtur quod passio Christi non sit causa liberationis humani generis a potestate Diaboli.

[49067] III^{a} q. 49 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XII, passione imminente, *nunc princeps huius mundi eiicietur foras, et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Est autem exaltatus a terra per crucis passionem. Ergo per eius passionem Diabolus est a potestate hominum eiectus.

[49068] III^{a} q. 49 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circa potestatem quam Diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem est ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur Diaboli, per cuius tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui, per suam iustitiam, hominem reliquerat potestati Diaboli. Tertium autem est ex parte ipsius Diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediebat. Quantum igitur ad primum, homo est a potestate Diaboli liberatus per passionem Christi, inquantum passio Christi est causa remissionis peccatorum, ut dictum est. Quantum autem ad secundum, dicendum quod passio Christi nos a potestate Diaboli liberavit, inquantum nos Deo reconciliavit, ut infra dicetur. Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a Diabolo liberavit, inquantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Unde Augustinus dicit, in XIII de Trin., *iustitia Christi Diabolus victus est, quia, cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen; et utique iustum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit.*

[49069] III^{a} q. 49 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non dicitur sic Diabolus in homines potestatem habuisse quasi posset eis nocere Deo non permittente. Sed quia iuste permittebatur nocere hominibus, quos tentando ad suum consensum perduxerat.

[49070] III^{a} q. 49 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Diabolus etiam nunc quidem potest, Deo permittente, homines tentare quantum ad animam, et vexare quantum ad corpus, sed tamen praeparatum est homini remedium ex passione Christi, quo se potest tueri contra hostis impugnationes, ne deducatur in interitum mortis aeternae. Et quicumque ante passionem Christi Diabolo resistebant, per fidem passionis Christi hoc facere poterant, licet, passione Christi nondum peracta, quantum ad aliquid nullus potuerit Diaboli manus evadere, ut scilicet non descenderet in Infernum. A quo, post passionem Christi, se possunt homines eius virtute tueri.

[49071] III^a q. 49 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus permittit Diabolo posse decipere homines certis personis, temporibus et locis, secundum occultam rationem iudiciorum suorum. Semper tamen per passionem Christi est paratum hominibus remedium se tuendi contra nequitias Daemonum, etiam tempore Antichristi. Sed si aliqui hoc remedio uti negligant, nil deperit efficaciae passionis Christi.

Articulus 3

[49072] III^a q. 49 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non fuerunt homines liberati a poena peccati. Praecipua enim poena peccati est aeterna damnatio. Sed illi qui damnati erant in Inferno pro suis peccatis, non sunt per Christi passionem liberati, quia *in Inferno nulla est redemptio*. Ergo videtur quod passio Christi non liberavit homines a poena.

[49073] III^a q. 49 a. 3 arg. 2 Praeterea, illis qui sunt liberati a reatu poenae, non est aliqua poena iniungenda. Sed poenitentibus iniungitur poena satisfactoria. Non ergo per passionem Christi sunt homines liberati a reatu poenae.

[49074] III^a q. 49 a. 3 arg. 3 Praeterea, mors est poena peccati, secundum illud Rom. VI, stipendia peccati mors. Sed adhuc post passionem Christi homines moriuntur. Ergo videtur quod per passionem Christi non sumus a reatu poenae liberati.

[49075] III^a q. 49 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae LIII, *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

[49076] III^a q. 49 a. 3 co. Respondeo dicendum quod per passionem Christi liberati sumus a reatu poenae dupliciter. Uno modo, directe, inquantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis. Exhibita autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus poenae. Alio modo, indirecte, inquantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus poenae.

[49077] III^a q. 49 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem, et per fidei sacramenta. Et ideo damnati in Inferno, qui praedicto modo passioni Christi non coniunguntur, effectum eius percipere non possunt.

[49078] III^a q. 49 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in Baptismo sacramentaliter, secundum illud Rom. VI, *consepulti sumus ei per Baptismum in mortem.* Unde baptizatis nulla poena satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero *Christus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est*, ut dicitur I Pet. III, ideo non potest homo secundario configurari morti Christi per sacramentum Baptismi. Unde oportet quod illi qui post Baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis vel passionis quam in seipsis sustineant. Quae tamen multo minor sufficit quam esset condigna peccato,

cooperante satisfactione Christi.

[49079] III^a q. 49 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod satisfactio Christi habet effectum in nobis inquantum incorporamur ei ut membra capiti, sicut supra dictum est. Membra autem oportet capiti esse conformia. Et ideo, sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos, qui sumus membra eius, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cuiuslibet poenae, ita tamen quod primo recipimus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hereditatem gloriae immortalitatis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero, configurati passionibus et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur; secundum illud apostoli, Rom. VIII, *si filii Dei, et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut simul glorificemur.*

Articulus 4

[49080] III^a q. 49 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus Deo reconciliati. Reconciliatio enim non habet locum inter amicos. Sed Deus semper dilexit nos, secundum illud Sap. XI, *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Ergo passio Christi non reconciliavit nos Deo.

[49081] III^a q. 49 a. 4 arg. 2 Praeterea, non potest idem esse principium et effectus, unde gratia, quae est principium merendi, non cadit sub merito. Sed dilectio Dei est principium passionis Christi, secundum illud Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.* Non ergo videtur quod per passionem Christi simus reconciliati Deo, ita quod de novo nos amare inciperet.

[49082] III^a q. 49 a. 4 arg. 3 Praeterea, passio Christi impleta est per homines Christum occidentes, qui ex hoc graviter Deum offenderunt. Ergo passio Christi magis est causa indignationis quam reconciliationis Dei.

[49083] III^a q. 49 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius.*

[49084] III^a q. 49 a. 4 co. Respondeo dicendum quod passio Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum dupliciter. Uno modo, inquantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundum illud Sap. XIV, *similiter odio sunt Deo impius et impietas eius*; et in Psalmo, *odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Alio modo, inquantum est Deo sacrificium acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut cum homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur. Unde dicitur I Reg. XXVI, *si dominus incitat te adversum me, odoretur sacrificium.* Et similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo coniunguntur secundum modum praemissum.

[49085] III^{a} q. 49 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus diligit omnes homines quantum ad naturam, quam ipse fecit. Odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt, secundum illud Eccli. XII, *altissimus odio habet peccatores.*

[49086] III^{a} q. 49 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse, quod de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit, Ierem. XXXI, *in caritate perpetua dilexi te.* Sed quia per passionem Christi est sublata odii causa, tum propter ablutionem peccati; tum propter recompensationem acceptabilioris boni.

[49087] III^{a} q. 49 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut occisores Christi homines fuerunt, ita et Christus occisus. Maior autem fuit caritas Christi patientis quam iniquitas occisorum. Et ideo passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi, quam ad provocandum iram.

Articulus 5

[49088] III^{a} q. 49 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus sua passione non aperuerit nobis ianuam caeli. Dicitur enim Proverb. XI, *seminanti iustitiam merces fidelis.* Sed merces iustitiae est introitus regni caelestis. Ergo videtur quod sancti patres, qui operati sunt opera iustitiae, fideliter consecuti essent introitum regni caelestis, etiam absque Christi passione. Non ergo passio Christi est causa apertionis ianuae regni caelestis.

[49089] III^{a} q. 49 a. 5 arg. 2 Praeterea, ante passionem Christi, Elias raptus est in caelum, ut dicitur IV Reg. II. Sed effectus non praecedit causam. Ergo videtur quod apertio ianuae caelestis non sit effectus passionis Christi.

[49090] III^{a} q. 49 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut legitur Matth. III, Christo baptizato aperti sunt caeli. Sed Baptismus praecessit passionem. Ergo apertio caeli non est effectus passionis Christi.

[49091] III^{a} q. 49 a. 5 arg. 4 Praeterea, Mich. II dicitur, *ascendit pandens iter ante eos.* Sed nihil aliud videtur pandere iter caeli quam eius ianuam aperire. Ergo videtur quod ianua caeli sit nobis aperta, non per passionem, sed per ascensionem Christi.

[49092] III^{a} q. 49 a. 5 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Heb. X, *habemus fiduciam in introitu sanctorum*, scilicet caelestium, in sanguine Christi.

[49093] III^{a} q. 49 a. 5 co. Respondeo dicendum quod clausio ianuae est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibebantur autem homines ab ingressu regni caelestis propter peccatum, quia, sicut dicitur Isaiae XXXV, *via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus.* Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni caelestis. Unum quidem commune totius humanae naturae, quod est peccatum primi parentis. Et per hoc peccatum praecludebatur homini aditus regni caelestis, unde legitur Gen. III quod, post peccatum primi hominis, *collocavit Deus Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae.* Aliud

autem est peccatum speciale uniuscuiusque personae, quod per proprium actum committitur uniuscuiusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae, et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum qui communicant eius passioni per fidem et caritatem et fidei sacramenta. Et ideo per passionem Christi aperta est nobis ianua regni caelestis. Et hoc est quod apostolus dicit, Heb. IX, quod *Christus, assistens pontifex futurorum bonorum, per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa.* Et hoc significatur Num. XXXV, ubi dicitur quod homicida manebit ibi, scilicet in civitate refugii, *donec sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur*, quo mortuo, poterit in domum suam redire.

[49094] III^{a} q. 49 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sancti patres, operando opera iustitiae, meruerunt introitum regni caelestis per fidem passionis Christi, secundum illud Heb. XI, *sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam*, per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur quantum pertinet ad emundationem propriae personae. Non tamen alicuius fides vel iustitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanae creaturae. Quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum caeleste, adipiscendo scilicet beatitudinem aeternam, quae consistit in plena Dei fruitione.

[49095] III^{a} q. 49 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Elias sublevatus est in caelum aereum, non autem in caelum Empyreum, qui est locus beatorum. Et similiter nec Henoch, sed raptus est ad Paradisum terrestrem, ubi cum Elia simul creditur vivere usque ad adventum Antichristi.

[49096] III^{a} q. 49 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christo baptizato aperti sunt caeli, non propter ipsum Christum, cui semper caelum patuit, sed ad significandum quod caelum aperitur baptizatis Baptismo Christi, qui habet efficaciam ex passione ipsius.

[49097] III^{a} q. 49 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod Christus sua passione meruit nobis introitum regni caelestis, et impedimentum removit, sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni caelestis introduxit. Et ideo dicitur quod *ascendens pandit iter ante eos.*

Articulus 6

[49098] III^{a} q. 49 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christus per suam passionem non meruit exaltari. Sicut enim cognitio veritatis est proprium Deo, ita et sublimitas, secundum illud Psalmi, *excelsus super omnes gentes dominus, et super caelos gloria eius.* Sed Christus, secundum quod homo, habuit cognitionem omnis veritatis non ex aliquo merito praecedenti, sed ex ipsa unione Dei et hominis, secundum illud Ioan. I, *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis.* Ergo neque exaltationem habuit ex merito passionis, sed ex sola unione.

[49099] III^{a} q. 49 a. 6 arg. 2 Praeterea, Christus meruit sibi a primo instanti suae conceptionis,

ut supra habitum est. Non autem maior caritas fuit in eo tempore passionis quam ante. Cum ergo caritas sit merendi principium, videtur quod non magis meruit per passionem suam exaltationem quam ante.

[49100] III^{a} q. 49 a. 6 arg. 3 Praeterea, gloria corporis resultat ex gloria animae, ut Augustinus dicit, in epistola ad Dioscorum. Sed Christus per passionem suam non meruit exaltationem quantum ad gloriam animae, quia anima eius fuit beata a primo instanti suae conceptionis. Ergo neque etiam per passionem meruit exaltationem quantum ad gloriam corporis.

[49101] III^{a} q. 49 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum.*

[49102] III^{a} q. 49 a. 6 co. Respondeo dicendum quod meritum importat quandam aequalitatem iustitiae, unde apostolus dicit, *ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum.* Cum autem aliquis ex sua iniusta voluntate sibi attribuit plus quam debeatur, iustum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debebatur, sicut, *cum furatur quis unam ovem, reddet quatuor*, ut dicitur Exod. XXII. Et hoc dicitur mereri, inquantum per hoc punitur cuius est iniqua voluntas. Ita etiam, cum aliquis sibi ex iusta voluntate subtrahit quod debebat habere, meretur ut sibi amplius aliquid superaddatur, quasi merces iustae voluntatis. Et inde est quod, sicut dicitur Luc. XIV, *qui se humiliat, exaltabitur.* Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem, quantum ad quatuor. Primo quidem, quantum ad passionem et mortem, cuius debitor non erat. Secundo, quantum ad locum, quia corpus eius positum est in sepulcro, anima in Inferno. Tertio, quantum ad confusionem et opprobria quae sustinuit. Quarto, quantum ad hoc quod est traditus humanae potestati, secundum quod ipse dicit Pilato, Ioan. XIX, *non haberes in me potestatem, nisi datum tibi fuisset desuper.* Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem, quantum ad resurrectionem gloriosam. Unde dicitur in Psalmo, *tu cognovisti sessionem meam*, idest humilitatem meae passionis, *et resurrectionem meam.* Secundo, quantum ad ascensionem in caelum. Unde dicitur Ephes. IV, *descendit primo in inferiores partes terrae, qui autem descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos.* Tertio, quantum ad consessum paternae dexterae, et manifestationem divinitatis ipsius, secundum illud Isaiae LII, *exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde, sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus eius.* Et Philipp. II dicitur, *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen*, ut scilicet ab omnibus nominetur Deus, et omnes sibi reverentiam exhibeant sicut Deo. Et hoc est quod subditur, *ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum.* Quarto, quantum ad iudiciariam potestatem. Dicitur enim Iob XXXVI, *causa tua quasi impii iudicata est, iudicium causamque recipies.*

[49103] III^{a} q. 49 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod principium merendi est ex parte animae, corpus autem est instrumentum meritorii actus. Et ideo perfectio animae Christi, quae fuit merendi principium, non debuit in eo acquiri per meritum, sicut perfectio corporis, quod fuit passioni subiectum, et per hoc fuit ipsius meriti instrumentum.

[49104] III^{a} q. 49 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod per priora merita Christus meruit exaltationem ex parte ipsius animae, cuius voluntas caritate et aliis virtutibus informabatur. Sed in passione meruit suam exaltationem, per modum cuiusdam recompensationis, etiam ex parte corporis, iustum enim est ut corpus, quod fuerat ex caritate passioni subiectum, acciperet recompensationem in gloria.

[49105] III^{a} q. 49 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod dispensatione quadam factum est in Christo ut gloria animae, ante passionem, non redundaret ad corpus, ad hoc quod gloriam corporis honorabilius obtineret, quando eam per passionem meruisset. Gloriam autem animae differri non conveniebat, quia anima immediate uniebatur verbo, unde decens erat ut gloria repleretur ab ipso verbo. Sed corpus uniebatur verbo mediante anima.

Quaestio 50

Prooemium

[49106] III^{a} q. 50 pr. Deinde considerandum est de morte Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum conveniens fuerit Christum mori. Secundo, utrum per mortem fuerit separata unio divinitatis et carnis. Tertio, utrum fuerit separata unio divinitatis et animae. Quarto, utrum Christus in triduo mortis fuerit homo. Quinto, utrum corpus eius fuerit idem numero vivum et mortuum. Sexto, utrum mors eius aliquid sit operata ad nostram salutem.

Articulus 1

[49107] III^{a} q. 50 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum mori. Illud enim quod est primum principium in aliquo genere, non disponitur per id quod est contrarium illi generi, sicut ignis, qui est principium caloris, nunquam potest esse frigidus. Sed filius Dei est principium et fons omnis vitae, secundum illud Psalmi, *apud te est fons vitae*. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

[49108] III^{a} q. 50 a. 1 arg. 2 Praeterea, maior est defectus mortis quam morbi, quia per morbum pervenitur ad mortem. Sed non fuit conveniens Christum aliquo morbo languescere, ut Chrysostomus dicit. Ergo etiam non fuit conveniens Christum mori.

[49109] III^{a} q. 50 a. 1 arg. 3 Praeterea, dominus dicit, Ioan. X, *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Sed oppositum non perducit ad oppositum. Ergo videtur quod non fuit conveniens Christum mori.

[49110] III^{a} q. 50 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XI, *expedit ut moriatur unus homo pro populo, ut non tota gens pereat*, quod quidem Caiphas prophetice dixit, ut Evangelista testatur.

[49111] III^a q. 50 a. 1 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum mori. Primo quidem, ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adiudicatum propter peccatum, secundum illud Gen. II, *quacumque die comederitis, morte moriemini.* Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus cum aliquis se subiicit poenae quam alius meruit. Et ideo Christus mori voluit, ut, moriendo, pro nobis satisfaceret, secundum illud I Pet. III, *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Secundo, ad ostendendum veritatem naturae assumptae. Sicut enim Eusebius dicit, *si aliter, post conversationem cum hominibus, evanescens subito evolaret fugiens mortem, ab omnibus compararetur phantasmati.* Tertio ut, moriendo, nos a timore mortis liberaret. Unde dicitur Heb. II, quod *communicavit carni et sanguini, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti.* Quarto ut, corporaliter moriendo similitudini peccati, idest poenalitati, daret nobis exemplum moriendi spiritualiter peccato. Unde dicitur Rom. VI, *quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel, quod autem vivit, vivit Deo. Ita et vos existimate mortuos esse peccato, viventes autem Deo.* Quinto ut, a mortuis resurgendo, virtutem suam ostenderet, qua mortem superavit, et nobis spem resurgendi a mortuis daret. Unde apostolus dicit, I Cor. XV, *si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam in vobis dicunt quod resurrectio mortuorum non erit?*

[49112] III^a q. 50 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus est fons vitae secundum quod Deus, non autem secundum quod homo. Mortuus autem est non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Unde Augustinus dicit, contra Felicianum, *absit ut Christus sic senserit mortem ut, quantum est in se vita, vitam perdiderit. Si enim hoc ita esset, vitae fons aruisset. Sensit igitur mortem participatione humani affectus, quem sponte susceperat, non naturae suae perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat.*

[49113] III^a q. 50 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus non sustinuit mortem ex morbo provenientem, ne videretur ex necessitate mori propter infirmitatem naturae. Sed sustinuit mortem ab exteriori illatam, cui se spontaneum obtulit, ut mors eius voluntaria ostenderetur.

[49114] III^a q. 50 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod unum oppositorum per se non ducit ad aliud, sed quandoque per accidens, sicut frigidum quandoque per accidens calefacit. Et hoc modo Christus per suam mortem nos perduxit ad vitam, quia de sua morte mortem nostram destruxit, sicut ille qui poenam pro alio sustinet, removet poenam eius.

Articulus 2

[49115] III^a q. 50 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in morte Christi fuerit separata divinitas a carne. Ut enim dicitur Matth. XXVII, dominus, in cruce pendens, clamavit, *Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti?* Quod exponens Ambrosius, dicit, *clamat homo separatione divinitatis moriturus. Nam, cum divinitas morte libera sit, utique mors ibi esse non poterat nisi vita discederet, quia vita divinitas est.* Et sic videtur quod in morte Christi sit

divinitas separata a carne.

[49116] III^{a} q. 50 a. 2 arg. 2 Praeterea, remoto medio, separantur extrema. Sed divinitas unita est carni mediante anima, ut supra habitum est. Ergo videtur quod cum in morte Christi anima sit separata a carne, quod per consequens divinitas sit a carne separata.

[49117] III^{a} q. 50 a. 2 arg. 3 Praeterea, maior est virtus vivificativa Dei quam animae. Sed corpus mori non poterat nisi anima separata. Ergo videtur quod multo minus mori poterat nisi separat

Contents

a divinitate.

[49118] III^{a} q. 50 a. 2 s. c. Sed contra, ea quae sunt humanae naturae, non dicuntur de filio Dei nisi ratione unionis, ut supra habitum est. Sed de filio Dei dicitur id quod convenit corpori Christi post mortem, scilicet esse sepultum, ut patet in symbolo fidei, ubi dicitur quod *filius Dei conceptus est et natus ex virgine, passus, mortuus et sepultus.* Ergo corpus Christi non fuit separatum in morte a divinitate.

[49119] III^{a} q. 50 a. 2 co. Respondeo dicendum quod id quod per gratiam Dei conceditur, nunquam absque culpa revocatur, unde dicitur Rom. XI, quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio.* Multo autem maior est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, qua alii sanctificantur, et etiam magis permanens ex sui ratione, quia haec gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quandam unionem affectualem. Et tamen videmus quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne ipsius. Et ideo, sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam et hypostasim verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis verbi Dei et carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit, in III libro.

[49120] III^{a} q. 50 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quod Deus pater eum exposuit passioni. Unde derelinquere ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus. Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem qua dixerat, *pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut Augustinus exponit, in libro de gratia novi testamenti.

[49121] III^{a} q. 50 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum Dei dicitur esse unitum carni mediante anima, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam filius Dei assumere intendebat, non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, inquantum scilicet in carne mortua remanet, ex divina ordinatione, quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem.

[49122] III^a q. 50 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima habet vim vivificandi formaliter. Et ideo, ea praesente et unita formaliter, necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective, non enim potest esse corporis forma. Et ideo non est necesse quod, manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva, quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate.

Articulus 3

[49123] III^a q. 50 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in morte Christi fuerit separatio divinitatis ab anima. Dicit enim dominus, Ioan. X, *nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam, et iterum sumo eam.* Non autem videtur quod corpus animam ponere possit, eam a se separando, quia anima non subiicitur potestati corporis, sed potius e converso. Et sic videtur quod Christo secundum quod est verbum Dei, conveniat animam suam ponere. Hoc autem est eam a se separare. Ergo per mortem anima eius fuit a divinitate separata.

[49124] III^a q. 50 a. 3 arg. 2 Praeterea, Athanasius dicit *maledictum qui totum hominem quem assumpsit Dei filius, denuo assumptum vel liberatum, tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur.* Sed non potuit totus homo denuo assumi, nisi aliquando fuerit totus homo a Dei verbo separatus. Totus autem homo componitur ex anima et corpore. Ergo aliquando fuit facta separatio divinitatis et a corpore et ab anima.

[49125] III^a q. 50 a. 3 arg. 3 Praeterea, propter unionem ad totum hominem filius Dei vere dicitur homo. Si igitur, soluta unione animae et corporis per mortem, verbum Dei remansit unitum animae, sequeretur quod vere dici potuisset filium Dei esse animam. Hoc autem est falsum, quia, cum anima sit forma corporis, sequeretur quod verbum Dei fuerit corporis forma, quod est impossibile. Ergo in morte Christi anima fuit a verbo Dei separata.

[49126] III^a q. 50 a. 3 arg. 4 Praeterea, anima et corpus, ab invicem separata, non sunt una hypostasis, sed duae. Si igitur verbum Dei remansit unitum tam animae quam corpori Christi, separatis eis ab invicem per mortem Christi, videtur sequi quod verbum Dei, durante morte Christi, fuerit duae hypostases. Quod est inconveniens. Non ergo post mortem Christi remansit anima verbo unita.

[49127] III^a q. 50 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicit Damascenus, in III libro, *etsi Christus mortuus est ut homo, et sancta eius anima ab incontaminato divisa est corpore; sed divinitas inseparabilis ab utrisque permansit, ab anima dico et corpore.*

[49128] III^a q. 50 a. 3 co. Respondeo dicendum quod anima unita est verbo Dei immediatius et per prius quam corpus, cum corpus unitum sit verbo Dei mediante anima, ut supra dictum est. Cum igitur verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde, sicut de filio Dei praedicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet

esse sepultum; ita de eo in symbolo dicitur quod descendit ad Inferos, quia anima eius, a corpore separata, descendit ad Inferos.

[49129] III^{a} q. 50 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, exponens illud verbum Ioannis, inquirit, *cum Christus sit verbum et anima et caro, utrum ex eo quod est verbum, ponat animam; an ex eo quod est anima; an iterum ex eo quod est caro.* Et dicit quod, *si dixerimus quod verbum Dei animam posuit, sequeretur quod aliquando anima illa separata est a verbo. Quod est falsum. Mors enim corpus ab anima separavit, a verbo autem animam separatam non dico. Si vero dixerimus quod anima ipsa se ponat, sequitur quod ipsa a se separatur. Quod est absurdissimum.* Relinquitur ergo quod ipsa caro animam suam ponit et iterum eam *sumit, non potestate sua, sed potestate verbi inhabitantis carnem*, quia, sicut supra dictum est, per mortem non est separata divinitas verbi a carne.

[49130] III^{a} q. 50 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in verbis illis Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus, idest, omnes partes eius, quasi verbum Dei partes humanae naturae deposuerit per mortem. Sed quod iterato totalitas naturae assumptae sit in resurrectione redintegrata per iteratam unionem animae et corporis.

[49131] III^{a} q. 50 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod verbum Dei, propter unionem humanae naturae, non dicitur humana natura, sed dicitur homo, quod est habens humanam naturam. Anima autem et corpus sunt partes essentiales humanae naturae. Unde propter unionem verbi ad utrumque eorum non sequitur quod verbum Dei sit anima vel corpus, sed quod est habens animam vel corpus.

[49132] III^{a} q. 50 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, *quod in morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa. Et corpus enim et anima secundum idem ex principio in verbi hypostasi habuerunt existentiam, et in morte, invicem divisa, singula eorum manserunt unam hypostasim verbi habens. Quare una verbi hypostasis verbi et animae et corporis exstitit hypostasis. Nunquam enim neque anima neque corpus propriam habuerunt hypostasim, praeter verbi hypostasim. Una enim semper verbi hypostasis, et nunquam duae.*

Articulus 4

[49133] III^{a} q. 50 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus in triduo mortis fuerit homo. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., *talis erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret et hominem Deum.* Sed illa susceptio non cessavit per mortem. Ergo videtur quod per mortem non desiit esse homo.

[49134] III^{a} q. 50 a. 4 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, in IX Ethic., quod *unusquisque homo est suus intellectus.* Unde et, post mortem animam Petri alloquentes, dicimus, *sancte Petre, ora pro nobis.* Sed post mortem filius Dei non fuit separatus ab anima intellectuali. Ergo in illo triduo

filius Dei fuit homo.

[49135] III^a q. 50 a. 4 arg. 3 Praeterea, omnis sacerdos est homo. Sed in illo triduo mortis Christus fuit sacerdos, aliter enim non verum esset quod dicitur in Psalmo, *tu es sacerdos in aeternum.* Ergo Christus in illo triduo fuit homo.

[49136] III^a q. 50 a. 4 s. c. Sed contra, remoto superiori, removetur inferius. Sed vivum, sive animatum, est superius ad animal et ad hominem, nam animal est substantia animata sensibilis. Sed in illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum neque animatum. Ergo non fuit homo.

[49137] III^a q. 50 a. 4 co. Respondeo dicendum quod Christum vere fuisse mortuum est articulus fidei. Unde asserere omne id per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem. Propter quod in epistola synodali Cyrilli dicitur, *si quis non confitetur Dei verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne, anathema sit.* Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal, mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est. Potest tamen dici quod Christus in triduo fuit homo mortuus. Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide, sicut Hugo de sancto Victore, qui ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem. Quod tamen est falsum, ut in prima parte ostensum est. Magister etiam sententiarum, in XXII distinctione III libri, posuit quod Christus in triduo mortis fuit homo, alia ratione, quia credidit quod unio animae et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficit ad hoc quod aliquid sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive coniuncta sive non coniuncta. Quod etiam patet esse falsum ex his quae dicta sunt in prima parte, et ex his quae dicta sunt circa modum unionis.

[49138] III^a q. 50 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Dei suscepit animam et carnem unitam, et ideo illa susceptio fecit Deum hominem et hominem Deum. Non autem cessavit illa susceptio per separationem verbi ab anima vel a carne, cessavit tamen unio carnis et animae.

[49139] III^a q. 50 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter existit tota dispositio hominis, sicut si rector civitatis dicatur tota civitas, quia in eo consistit tota dispositio civitatis.

[49140] III^a q. 50 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod esse sacerdotem convenit homini ratione animae, in qua est ordinis character. Unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem. Et multo minus Christus, qui est totius sacerdotii origo.

Articulus 5

[49141] III^{a} q. 50 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non fuit idem numero corpus Christi viventis et mortui. Christus enim vere mortuus fuit, sicut et alii homines moriuntur. Sed corpus cuiuscumque alterius hominis non est simpliciter idem numero mortuum et vivum quia differunt essentiali differentia. Ergo neque corpus Christi est idem numero mortuum et vivum simpliciter.

[49142] III^{a} q. 50 a. 5 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in V Metaphys., quaecumque sunt diversa specie, sunt diversa etiam numero. Sed corpus Christi vivum et mortuum fuit diversum specie, quia non dicitur oculus aut caro mortui nisi aequivoce, ut patet per philosophum, et in II de anima et VII Metaphys. Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum et mortuum.

[49143] III^{a} q. 50 a. 5 arg. 3 Praeterea, mors est corruptio quaedam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquam corruptum est, iam non est, quia corruptio est mutatio de esse in non esse. Corpus igitur Christi, postquam mortuum fuit, non remansit idem numero, cum mors sit substantialis corruptio.

[49144] III^{a} q. 50 a. 5 s. c. Sed contra est quod Athanasius dicit, in epistola ad Epictetum, *circumciso corpore, et potato et manducante et laborante, et in ligno affixo, erat impassibile et incorporeum Dei verbum, hoc erat in sepulcro positum.* Sed corpus Christi vivum fuit circumcisum et in ligno affixum, corpus autem Christi mortuum fuit positum in sepulcro. Ergo hoc idem corpus quod fuit vivum, fuit et mortuum.

[49145] III^{a} q. 50 a. 5 co. Respondeo dicendum quod hoc quod dico simpliciter, potest dupliciter accipi. Uno modo, quod simpliciter idem est quod absolute, sicut *simpliciter dicitur quod nullo addito dicitur*, ut philosophus dicit. Et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, praeter hypostasim Dei verbi, ut supra dictum est. Et hoc modo loquitur Athanasius in auctoritate inducta. Alio modo, simpliciter idem est quod omnino vel totaliter. Et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero. Quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis, est enim praedicatum essentiale, non accidentale; unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum, corruptione dico mortis. Quod est haeresis Gaianitarum, ut Isidorus dicit, et habetur in decretis, XXIV, qu. III. Et Damascenus dicit, in III libro quod *corruptionis nomen duo significat, uno modo, separationem animae a corpore, et alia huiusmodi; alio modo, perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus domini, secundum Iulianum et Gaianum, secundum primum corruptionis modum, ante resurrectionem, est impium, quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis; nec in veritate mortuum esset; nec secundum veritatem salvati essemus. Secundo autem modo, corpus Christi fuit incorruptum.*

[49146] III^{a} q. 50 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus mortuum Christi. Et ideo

corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid, quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter, propter identitatem suppositi, ut dictum est.

[49147] IIIª q. 50 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia idem numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam, ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod, sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis verbi Dei subsistit in duabus naturis. Et ideo, quamvis in aliis non remaneat corpus idem secundum speciem humanae naturae, remanet tamen in Christo idem numero secundum suppositum verbi Dei.

[49148] IIIª q. 50 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod corruptio et mors non competit Christo ratione suppositi, secundum quod suppositum attenditur unitas numeralis, sed ratione naturae humanae, secundum quam invenitur in corpore Christi differentia mortis et vitae.

Articulus 6

[49149] IIIª q. 50 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mors Christi nihil operata fuerit ad nostram salutem. Mors enim est privatio quaedam, est enim privatio vitae. Sed privatio, cum non sit res aliqua, non habet aliquam virtutem agendi. Ergo non potuit aliquid operari ad nostram salutem.

[49150] IIIª q. 50 a. 6 arg. 2 Praeterea, passio Christi operata est ad nostram salutem per modum meriti. Sic autem non potuit operari mors Christi, nam in morte separatur anima a corpore, quae est merendi principium. Ergo mors Christi non est operata aliquid ad nostram salutem.

[49151] IIIª q. 50 a. 6 arg. 3 Praeterea, corporale non est causa spiritualis. Sed mors Christi fuit corporalis. Non ergo potuit esse causa spiritualis nostrae salutis.

[49152] IIIª q. 50 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV de Trin., una mors nostri salvatoris, scilicet corporalis, duabus mortibus nostris, idest animae et corporis, saluti fuit.

[49153] IIIª q. 50 a. 6 co. Respondeo dicendum quod de morte Christi dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum quod est in fieri; alio modo, secundum quod est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem, vel naturalem vel violentam, tendit in mortem. Et hoc modo, idem est loqui de morte Christi et de passione ipsius. Et ita, secundum hunc modum, mors Christi est causa salutis nostrae, secundum illud quod de passione supra dictum est. Sed in facto esse mors consideratur secundum quod iam facta est separatio corporis et animae. Et sic nunc loquimur de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostrae per modum meriti, sed solum per modum efficientiae, inquantum scilicet nec per mortem divinitas separata est a carne Christi, et ideo quidquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitae. Consideratur autem proprie alicuius causae effectus

secundum similitudinem causae. Unde, quia mors est quaedam privatio vitae propriae, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quae contrariantur nostrae saluti, quae quidem sunt mors animae et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur esse destructa in nobis et mors animae, quae est per peccatum, secundum illud Rom. IV, traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra; et mors corporis, quae consistit in separatione animae, secundum illud I Cor. XV, *absorpta est mors in victoria.*

[49154] III^{a} q. 50 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitae, et non ex sola ratione mortis.

[49155] III^{a} q. 50 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod mors Christi, secundum quod consideratur in facto esse, etsi non fuerit ad nostram salutem operata per modum meriti, fuit tamen operata per modum efficientiae, ut dictum est.

[49156] III^{a} q. 50 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod mors Christi fuit quidem corporalis, sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitae, operans in virtute eius etiam mortuum.

Quaestio 51

Prooemium

[49157] III^{a} q. 51 pr. Deinde considerandum est de sepultura Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit Christum sepeliri. Secundo, de modo sepulturae eius. Tertio, utrum corpus eius fuerit in sepulcro resolutum. Quarto, de tempore quo iacuit in sepulcro.

Articulus 1

[49158] III^{a} q. 51 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum sepeliri. De Christo enim dicitur in Psalmo, *factus est sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber.* Sed in sepulcro includuntur corpora mortuorum, quod videtur libertati esse contrarium. Ergo non videtur fuisse conveniens quod corpus Christi sepeliretur.

[49159] III^{a} q. 51 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil circa Christum fieri debuit quod non esset salutiferum nobis. Sed in nullo videtur ad salutem hominum pertinere quod Christus fuit sepultus. Ergo non fuit conveniens Christum sepeliri.

[49160] III^{a} q. 51 a. 1 arg. 3 Praeterea, inconveniens esse videtur quod Deus, qui est super caelos excelsos, in terra sepeliretur. Sed illud quod convenit corpori Christi mortuo, attribuitur Deo, ratione unionis. Ergo inconveniens videtur Christum fuisse sepultum.

[49161] III^{a} q. 51 a. 1 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXVI, de muliere quae eum

inunxit, *opus bonum operata est in me*, et postea subdit, *mittens unguentum hoc in corpus meum, ad sepeliendum me fecit.*

[49162] IIIª q. 51 a. 1 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum sepeliri. Primo quidem, ad comprobandum veritatem mortis, non enim aliquis in sepulcro ponitur, nisi quando iam de veritate mortis constat. Unde et Marci XV legitur quod Pilatus, antequam concederet Christum sepeliri, diligenti inquisitione cognovit eum mortuum esse. Secundo, quia per hoc quod Christus de sepulcro resurrexit, datur spes resurgendi per ipsum his qui sunt in sepulcro, secundum illud Ioan. V, *omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei, et qui audierint, vivent.* Tertio, ad exemplum eorum qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui scilicet absconduntur a conturbatione hominum. Unde dicitur Coloss. III, *mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Unde et baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundum illud Rom. VI, *consepulti sumus cum Christo per Baptismum in mortem.*

[49163] IIIª q. 51 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus etiam sepultus ostendit se inter mortuos liberum fuisse, in hoc quod per inclusionem sepulcri non potuit impediri quin ab eo resurgendo exiverit.

[49164] IIIª q. 51 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Christi mors efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et eius sepultura. Unde Hieronymus dicit, super Marc., *sepultura Christi resurgimus.* Et Isaiae LIII, super illud, *dabit impios pro sepultura*, dicit Glossa, *idest, gentes, quae sine pietate erant, Deo patrique dabit, quia mortuus et sepultus eos acquisivit.*

[49165] IIIª q. 51 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in quodam sermone Concilii Ephesini, *nihil horum quae salvant homines, iniuriam Deo facit, quae ostendunt eum, non passibilem, sed clementem.* Et in alio sermone eiusdem Concilii legitur, *nihil putat iniuriam Deus quod est occasio salutis hominibus. Tu quidem non ita vilem Dei naturam arbitreris, tanquam quae aliquando subiecta possit esse iniuriis.*

Articulus 2

[49166] IIIª q. 51 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur non convenienti modo Christum fuisse sepultum. Sepultura enim eius respondet morti ipsius. Sed Christus fuit passus mortem abiectissimam, secundum illud Sap. II, *morte turpissima condemnemus eum.* Ergo inconveniens videtur fuisse quod Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, inquantum a magnatibus fuit tumulatus, scilicet a Ioseph ab Arimathaea, qui erat nobilis decurio, ut habetur Marci XV, et a Nicodemo, qui erat princeps Iudaeorum, ut habetur Ioan. III.

[49167] IIIª q. 51 a. 2 arg. 2 Praeterea, circa Christum non debuit aliquid fieri quod esset superfluitatis exemplum. Videtur autem superfluitatis fuisse quod ad sepeliendum Christum *Nicodemus*

venit ferens mixturam myrrhae et aloes quasi libras centum, ut dicitur Ioan. XIX, *praesertim cum mulier praevenerit corpus eius ungere in sepulturam*, ut dicitur Marci XIV. Non ergo fuit hoc convenienter circa Christum factum.

[49168] III^a q. 51 a. 2 arg. 3 Praeterea, non est conveniens ut aliquod factum sibi ipsi dissonum sit. Sed sepultura Christi fuit simplex ex una parte, quia scilicet *Ioseph involvit corpus eius in sindone munda*, ut dicitur Matth. XXVII, non autem auro aut gemmis aut serico, ut Hieronymus ibidem dicit, ex alia vero parte videtur fuisse ambitiosa, inquantum eum cum aromatibus sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturae Christi.

[49169] III^a q. 51 a. 2 arg. 4 Praeterea, quaecumque scripta sunt, et praecipue de Christo, *ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur Rom. XV. Sed quaedam scribuntur in Evangeliis circa sepulcrum quae in nullo videntur ad nostram doctrinam pertinere, sicut quod fuit sepultus in horto, quod in monumento alieno, et novo, et exciso in petra. Inconveniens igitur fuit modus sepulturae Christi.

[49170] III^a q. 51 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, *et erit sepulcrum eius gloriosum.*

[49171] III^a q. 51 a. 2 co. Respondeo dicendum quod modus sepulturae Christi ostenditur esse conveniens quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad confirmandam fidem mortis et resurrectionis ipsius. Secundo, ad commendandam pietatem eorum qui eum sepelierunt. Unde Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *laudabiliter commemorantur in Evangelio qui corpus eius, de cruce acceptum, diligenter atque honorifice tegendum sepeliendumque curarunt.* Tertio, quantum ad mysterium, per quod informantur illi qui *Christo consepeliuntur in mortem.*

[49172] III^a q. 51 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, circa mortem Christi, commendantur patientia et constantia ipsius qui mortem est passus, et tanto magis, quanto mors fuit abiectior. Sed in sepultura honorifica consideratur virtus morientis, qui, contra intentionem occidentium, etiam mortuus honorifice sepelitur, et praefiguratur devotio fidelium, qui erant Christo mortuo servituri.

[49173] III^a q. 51 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in hoc quod Evangelista dicit quod sepelierunt eum sicut mos est Iudaeis sepelire, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *admonuit in huiusmodi officiis quae mortuis exhibentur, morem cuiusque gentis esse servandum. Erat autem illius gentis consuetudo ut mortuorum corpora variis aromatibus condirentur, ut diutius servarentur illaesa.* Unde et in III de Doct. Christ. dicitur quod *in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est.* Et postea subdit, *quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina vel prophetica persona magnae cuiusdam rei signum est.* Myrrha enim et aloes, propter sui amaritudinem, significant poenitentiam, per quam aliquis in seipso Christum conservat absque corruptione peccati. Odor autem aromatum significat bonam famam.

[49174] III^a q. 51 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod myrrha et aloes adhibebantur corpori Christi ut immune a corruptione servaretur, quod videbatur ad quandam necessitatem pertinere. Unde datur nobis exemplum ut licite possimus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi. Sed involutio corporis pertinebat ad solam quandam decentiam honestatis.

Et in talibus, simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur, ut Hieronymus dicit, quod ille *in sindone munda involvit Iesum, qui mente pura eum susceperit.* Et hinc, ut Beda dicit, super Marc., *Ecclesiae mos obtinuit ut sacrificium altaris non in serico neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, sicut corpus domini est in sindone munda sepultum.*

[49175] III^{a} q. 51 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod Christus sepelitur in horto, ad significandum quod per mortem et sepulturam ipsius liberamur a morte, quam incurrimus per peccatum Adae in horto Paradisi commissum. Ideo autem salvator in aliena ponitur sepultura, ut Augustinus dicit, in quodam sermone, *quia pro aliorum moriebatur salute, sepulcrum autem mortis* est habitaculum. Per hoc etiam considerari potest paupertatis abundantia pro nobis susceptae. Nam qui domum in vita non habuit, post mortem quoque in alieno sepulcro reconditur, et nudus existens a Ioseph operitur. In novo autem ponitur monumento, ut Hieronymus dicit, *ne, post resurrectionem, ceteris corporibus remanentibus, surrexisse alius fingeretur. Potest autem et novum sepulcrum Mariae virginalem uterum demonstrare.* Per hoc etiam datur intelligi quod per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructa. In monumento autem deciso in petra conditus est, ut Hieronymus dicit, *ne, si ex multis lapidibus aedificatum fuisset, tumuli fundamentis suffossis, sublatus furto diceretur. Unde et saxum magnum quod appositum fuit, ostendit non absque auxilio plurimorum sepulcrum potuisse reserari. Si etiam sepultus fuisset in terra, dicere poterant, suffoderunt terram, et furati sunt eum*, sicut Augustinus dicit. Significatur autem mystice per hoc, ut Hilarius dicit, quod *per apostolorum doctrinam in pectus duritiae gentilis, quodam doctrinae opere excisum, Christus infertur, rude scilicet ac novum, nullo antea ingressu timori Dei pervium. Et quia nihil oporteat praeter eum in pectora nostra penetrare, lapis ostio advolvitur.* Et, sicut Origenes dicit, *non fortuito scriptum est, Ioseph involvit corpus Christi sindone munda, et posuit in monumento novo, et quod advolvit lapidem magnum, quia omnia quae sunt circa corpus Iesu, munda sunt, et nova, et valde magna.*

Articulus 3

[49176] III^{a} q. 51 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum. Sicut enim mors est poena peccati primi parentis, ita etiam incineratio, dictum est enim primo homini post peccatum, *pulvis es, et in pulverem reverteris*, ut dicitur Gen. III. Sed Christus mortem sustinuit ut nos a morte liberaret. Ergo etiam incinerari debuit corpus eius, ut nos ab incineratione liberaret.

[49177] III^{a} q. 51 a. 3 arg. 2 Praeterea, corpus Christi fuit eiusdem naturae cum corporibus nostris. Sed corpora nostra statim post mortem resolvi incipiunt et ad putrefactionem disponuntur, quia, exhalante calido naturali, supervenit calor extraneus, qui putrefactionem causat. Ergo videtur quod similiter in corpore Christi acciderit.

[49178] III^{a} q. 51 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut dictum est, Christus sepeliri voluit ut daret hominibus

spem resurgendi etiam de sepulcris. Ergo etiam incinerationem pati debuit, ut spem resurgendi incineratis post incinerationem daret.

[49179] III^{a} q. 51 a. 3 s. c. Sed contra est quod in Psalmo dicitur, *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, quod Damascenus exponit, in III libro, de corruptione quae est per resolutionem in elementa.

[49180] III^{a} q. 51 a. 3 co. Respondeo dicendum quod non fuit conveniens corpus Christi putrefieri, vel quocumque modo incinerari. Quia putrefactio cuiuscumque corporis provenit ex infirmitate naturae illius corporis, quae non potest amplius corpus continere in unum. Mors autem Christi, sicut supra dictum est, non debuit esse cum infirmitate naturae, ne crederetur non esse voluntaria. Et ideo non ex morbo, sed ex passione illata voluit mori, cui se obtulit sponte. Et ideo Christus, ne mors eius naturae infirmitati adscriberetur, noluit corpus suum qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi, sed, ad ostensionem virtutis divinae, voluit corpus illud incorruptum permanere. Unde Chrysostomus dicit quod, *viventibus aliis hominibus, his scilicet qui egerunt strenue, arrident propria gesta, his autem pereuntibus, pereunt. Sed in Christo est totum contrarium, nam ante crucem, omnia sunt maesta et infirma; ut autem crucifixus est, omnia clariora sunt facta, ut noscas non purum hominem crucifixum.*

[49181] III^{a} q. 51 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus, cum non esset subiectus peccato, neque morti erat obnoxius neque incinerationi. Voluntarie tamen mortem sustinuit propter nostram salutem, propter rationes supra dictas. Si autem corpus eius fuisset putrefactum vel resolutum, magis hoc fuisset in detrimentum humanae salutis, dum non crederetur in eo esse virtus divina. Unde ex persona eius in Psalmo dicitur, *quae utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem?* Quasi dicat, *si corpus meum putrescat, perdetur effusi sanguinis utilitas.*

[49182] III^{a} q. 51 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpus Christi, quantum ad conditionem naturae passibilis, putrefactibile fuit, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum. Sed virtus divina corpus Christi a putrefactione reservavit, sicut et resuscitavit a morte.

[49183] III^{a} q. 51 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus de sepulcro resurrexit virtute divina, quae nullis terminis coarctatur. Et ideo hoc quod a sepulcro surrexit, sufficiens argumentum fuit quod homines erant resuscitandi virtute divina non solum de sepulcris, sed etiam de quibuscumque cineribus.

Articulus 4

[49184] III^{a} q. 51 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus. Dicit enim ipse, Matth. XII, *sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita filius hominis erit in corde terrae tribus diebus et tribus*

noctibus. Sed in corde terrae fuit in sepulcro existens. Non ergo fuit in sepulcro solum una die et duabus noctibus.

[49185] III^{a} q. 51 a. 4 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in homilia paschali, quod *sicut Samson abstulit media nocte portas Gazae, ita Christus media nocte, auferens portas Inferni, resurrexit.* Sed postquam resurrexit, non fuit in sepulcro. Ergo non fuit in sepulcro duabus noctibus integris.

[49186] III^{a} q. 51 a. 4 arg. 3 Praeterea, per mortem Christi lux praevaluit tenebris. Sed nox ad tenebras pertinet, dies autem ad lucem. Ergo convenientius fuit quod corpus Christi fuerit in sepulcro duabus diebus et una nocte, quam e converso.

[49187] III^{a} q. 51 a. 4 s. c. Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit, in IV de Trin., *a vespere sepulturae usque ad diluculum resurrectionis triginta sex horae sunt, idest, nox tota cum die tota et nocte tota.*

[49188] III^{a} q. 51 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ipsum tempus quo Christus in sepulcro mansit, effectum mortis eius repraesentat. Dictum est enim supra quod per mortem Christi liberati sumus a duplici morte, scilicet a morte animae et a morte corporis. Et hoc significatur per duas noctes quibus Christus in sepulcro permansit. Mors autem eius, quia non fuit ex peccato proveniens sed ex caritate suscepta, non habuit rationem noctis, sed diei. Et ideo significatur per diem integram qua Christus fuit in sepulcro. Et sic conveniens fuit quod Christus una die et duabus noctibus esset in sepulcro.

[49189] III^{a} q. 51 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *quidam, modum Scripturae nescientes, noctem voluerunt animadvertere tres illas horas, a sexta usque ad nonam, quibus sol obscuratus est; et diem, tres horas alias quibus iterum terris est redditus, idest a nona usque ad eius occasum. Sequitur enim nox futura sabbati, qua cum suo die computata, erunt iam duae noctes et duo dies. Post sabbatum autem, sequitur nox primae sabbati, idest illucescentis diei dominici, in qua tunc dominus resurrexit. Et ita adhuc non constabit ratio trium dierum et trium noctium. Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scripturarum usitato loquendi modo quo a parte totum intelligitur*, ita scilicet quod unam noctem et unam diem accipiamus pro uno die naturali. Et sic primus dies computatur ab extrema parte sui, qua Christus in sexta feria est mortuus et sepultus; secunda autem dies est integra cum viginti quatuor horis nocturnis et diurnis; nox autem sequens pertinet ad tertium diem. *Sicut enim primi dies, propter futurum hominis lapsum, a luce in noctem; ita isti, propter hominis reparationem, a tenebris computantur in lucem.*

[49190] III^{a} q. 51 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV de Trin., Christus in diluculo resurrexit, in quo aliquid lucis apparet, et adhuc tamen aliquid remanet tenebrarum noctis, unde de mulieribus dicitur, Ioan. XX, quod *cum tenebrae adhuc essent, venerunt ad monumentum.* Ratione ergo harum tenebrarum, Gregorius dicit Christum media nocte surrexisse, non quidem divisa nocte in duas partes aequales, sed infra illam noctem. Illud enim diluculum et pars noctis et pars diei dici potest, propter communicantiam quam habet cum utroque.

[49191] III^a q. 51 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in tantum lux in morte Christi praevaluit, quod significatur per unam diem, quod tenebras duarum noctium, idest duplicis mortis nostrae, removit, ut dictum est.

Quaestio 52

Prooemium

[49192] III^a q. 52 pr. Deinde considerandum est de descensu Christi ad Inferos. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum conveniens fuerit Christum ad Inferos descendere. Secundo, in quem Infernum descenderit. Tertio, utrum totus fuerit in Inferno. Quarto, utrum aliquam moram ibi contraxerit. Quinto, utrum sanctos patres ab Inferno liberaverit. Sexto, utrum ab Inferno liberaverit damnatos. Septimo, utrum liberaverit pueros in peccato originali defunctos. Octavo, utrum liberaverit homines de Purgatorio.

Articulus 1

[49193] III^a q. 52 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ad Infernum descendere. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Evodium, *nec ipsos quidem Inferos uspiam Scripturarum in bono appellatos* potui reperire. Sed anima Christi non descendit ad aliquod malum, quia nec animae iustorum ad aliquod malum descendunt. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ad Inferos descendere.

[49194] III^a q. 52 a. 1 arg. 2 Praeterea, descendere ad Inferos non potest Christo convenire secundum divinam naturam, quae est omnino immobilis, sed solum convenire potest ei secundum naturam assumptam. Ea vero quae Christus fecit vel passus est in natura assumpta, ordinantur ad humanam salutem. Ad quam non videtur necessarium fuisse quod Christus descenderit ad Inferos, quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit a culpa et poena, ut supra dictum est. Non igitur fuit conveniens quod Christus ad Infernum descenderet.

[49195] III^a q. 52 a. 1 arg. 3 Praeterea, per mortem Christi separata est anima a corpore eius, quod quidem positum fuerat in sepulcro, ut supra habitum est. Non videtur autem quod secundum animam solam ad Infernum descenderit, quia anima, cum sit incorporea, non videtur quod localiter possit moveri; hoc enim est corporum, ut probatur in VI Physic.; descensus autem motum corporalem importat. Non ergo fuit conveniens quod Christus ad Infernum descenderet.

[49196] III^a q. 52 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur in symbolo, *descendit ad Inferos.* Et apostolus dicit, Ephes. IV, *quod autem ascendit, quid est nisi quia descendit primum ad inferiores partes terrae?* Glossa, *idest ad Inferos.*

[49197] III^{a} q. 52 a. 1 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum ad Infernum descendere. Primo quidem, quia ipse venerat poenam nostram portare, ut nos a poena eriperet, secundum illud Isaiae LIII, *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Ex peccato autem homo incurrerat non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad Inferos. Et ideo, sicut fuit conveniens eum mori ut nos liberaret a morte, ita conveniens fuit eum descendere ad Inferos ut nos a descensu ad Inferos liberaret. Unde dicitur Osee XIII, *ero mors tua, o mors. Ero morsus tuus, Inferne.* Secundo, quia conveniens erat ut, victo Diabolo per passionem, vinctos eius eriperet, qui detinebantur in Inferno, secundum illud Zach. IX, *tu quoque in sanguine testamenti tui vinctos tuos emisisti de lacu.* Et Coloss. II dicitur, *exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* Tertio ut, sicut potestatem suam ostendit in terra vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in Inferno, ipsum visitando et illuminando; unde dicitur in Psalmo, *attollite portas, principes, vestras*, Glossa, *idest, principes Inferni, auferte potestatem vestram, qua usque nunc homines in Inferno detinebatis*; et sic in nomine Iesu omne genu flectatur, non solum caelestium, sed etiam Infernorum, ut dicitur Philipp. II.

[49198] III^{a} q. 52 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nomen Infernorum sonat in malum poenae, non autem in malum culpae. Unde decuit Christum in Infernum descendere, non tanquam ipse esset debitor poena, sed ut eos qui erant poenae obnoxii, liberaret.

[49199] III^{a} q. 52 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio Christi fuit quaedam causa universalis humanae salutis, tam vivorum quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale. Unde, sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurantia nos passioni Christi, ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad Inferos. Propter quod signanter dicitur Zach. IX, quod *eduxit vinctos de lacu in sanguine testamenti sui*, idest per virtutem passionis suae.

[49200] III^{a} q. 52 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima Christi non descenderit ad Inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo Angeli moventur, sicut in prima parte habitum est.

Articulus 2

[49201] III^{a} q. 52 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus descenderit etiam ad Infernum damnatorum. Dicitur enim ex ore divinae sapientiae, Eccli. XXIV, *penetrabo omnes inferiores partes terrae.* Sed inter partes inferiores terrae computatur etiam Infernus damnatorum, secundum illud Psalmi, *introibunt in inferiora terrae.* Ergo Christus, qui est Dei sapientia, etiam usque ad Infernum damnatorum descendit.

[49202] III^{a} q. 52 a. 2 arg. 2 Praeterea, Act. II dicit Petrus quod *Deus Christum suscitavit, solutis doloribus Inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo.* Sed dolores non sunt in Inferno patrum, neque etiam in Inferno puerorum, qui non puniuntur poena sensus propter

peccatum actuale, sed solum poena damni propter peccatum originale. Ergo Christus descendit in Infernum damnatorum, vel etiam in Purgatorium, ubi homines puniuntur poena sensus pro peccatis actualibus.

[49203] III^{a} q. 52 a. 2 arg. 3 Praeterea, I Pet. III dicitur quod *Christus his qui in carcere conclusi erant, spiritu veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando*, quod, sicut Athanasius dicit, in epistola ad Epictetum, intelligitur de descensu Christi ad Inferos. Dicit enim quod *corpus Christi fuit in sepulcro positum, quando ipse perrexit praedicare his qui in custodia erant spiritibus, sicut dixit Petrus.* Constat autem quod increduli erant in Inferno damnatorum. Ergo Christus ad Infernum damnatorum descendit.

[49204] III^{a} q. 52 a. 2 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, in epistola ad Evodium, *si in illum Abrahae sinum Christum mortuum venisse sacra Scriptura dixisset non nominato Inferno eiusque doloribus, miror si quisquam eum ad Inferos descendisse asserere auderet. Sed quia evidentia testimonia et Infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret.* Sed locus dolorum est Infernus damnatorum. Ergo Christus in Infernum damnatorum descendit.

[49205] III^{a} q. 52 a. 2 arg. 5 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in quodam sermone de passione, Christus ad Infernum descendens *omnes iustos qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit.* Sed inter illos erat etiam Iob, qui de seipso dicit, Iob XVII, *in profundissima Inferni descendent omnia mea.* Ergo Christus etiam usque ad profundissimum Inferni descendit.

[49206] III^{a} q. 52 a. 2 s. c. Sed contra est quod de Inferno damnatorum dicitur, Iob X, *antequam vadam, et non revertar, ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine,* et cetera. Nulla autem est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II Cor. VI. Ergo Christus, qui est lux, ad illum Infernum damnatorum non descendit.

[49207] III^{a} q. 52 a. 2 co. Respondeo dicendum quod dupliciter dicitur aliquid alicubi esse. Uno modo, per suum effectum. Et hoc modo Christus in quemlibet Infernum descendit, aliter tamen et aliter. Nam in Infernum damnatorum habuit hunc effectum quod, descendens ad Inferos, eos de sua incredulitate et malitia confutavit. Illis vero qui detinebantur in Purgatorio, spem gloriae consequendae dedit. Sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in Inferno, lumen aeternae gloriae infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam. Et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum Inferni in quo iusti detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Sic autem in una parte Inferni existens, effectum suum aliqualiter ad omnes Inferni partes derivavit, sicut, in uno loco terrae passus, totum mundum sua passione liberavit.

[49208] III^{a} q. 52 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus, qui est Dei sapientia, penetravit omnes inferiores partes terrae, non localiter, secundum animam omnes circumeundo; sed effectum suae potentiae aliqualiter ad omnes extendendo. Ita tamen quod solos iustos illuminavit, sequitur enim, *et illuminabo omnes sperantes in domino.*

[49209] III^a q. 52 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est dolor. Unus de passione poenae, quam patiuntur homines pro peccato actuali, secundum illud Psalmi, *dolores Inferni circumdederunt me.* Alius autem dolor est de dilatione speratae gloriae, secundum illud Proverb. XIII, *spes quae differtur, affligit animam.* Quem quidem dolorem etiam patiebantur sancti patres in Inferno. Ad quod significandum Augustinus, in sermone de passione, dicit quod *lacrymabili obsecratione Christum orabant.* Utrosque autem dolores Christus solvit ad Infernum descendens, aliter tamen et aliter. Nam dolores poenarum solvit praeservando ab eis, sicut medicus dicitur solvere morbum a quo praeservat per medicinam. Dolores autem causatos ex dilatione gloriae actualiter solvit, gloriam praebendo.

[49210] III^a q. 52 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod ibi dicit Petrus, a quibusdam refertur ad descensum Christi ad Inferos, sic exponentes verbum illud, his qui in carcere conclusi erant, idest in Inferno, spiritu, idest secundum animam, *Christus veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando.* Unde et Damascenus dicit, in III libro, quod, *sicut his qui in terra sunt evangelizavit, ita et his qui in Inferno*, non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret. Quia et ipsa praedicatio nihil aliud intelligi potest quam manifestatio divinitatis eius, quae manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad Inferos. Augustinus tamen melius exponit, in epistola ad Evodium, ut referatur, non ad descensum Christi ad Inferos, sed ad operationem divinitatis eius, quam exercuit a principio mundi. Ut sit sensus quod his qui in carcere conclusi erant, viventes scilicet in corpore mortali, quod est quasi quidam carcer animae, spiritu suae divinitatis veniens praedicavit, per internas inspirationes, et etiam exteriores admonitiones per ora iustorum, his, inquam, praedicavit qui increduli fuerant aliquando, Noe scilicet praedicanti, quando expectabant Dei patientiam, per quam differebatur poena diluvii. Unde subdit, in diebus Noe, cum fabricaretur arca.

[49211] III^a q. 52 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod sinus Abrahae potest secundum duo considerari. Uno modo, secundum quietem quae ibi erat a poena sensibili. Et quantum ad hoc non competit ei nec nomen Inferni, nec sunt ibi aliqui dolores. Alio modo potest considerari quantum ad privationem gloriae speratae. Et secundum hoc habet rationem Inferni et doloris. Et ideo nunc dicitur sinus Abrahae illa requies beatorum, non tamen dicitur Infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahae esse dolores.

[49212] III^a q. 52 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut Gregorius ibidem dicit, *ipsa superiora loca Inferni profundissimum Infernum vocat. Si enim, quantum ad celsitudinem caeli, aer iste caliginosus Infernus est; quantum ad eiusdem aeris altitudinem, terra, quae inferius iacet, et Infernus intelligi, et profundum potest. Quantum vero ad eiusdem terrae altitudinem, illa loca Inferni quae superiora sunt aliis receptaculis Inferni, hoc modo Inferni profundissimi appellatione significantur.*

Articulus 3

[49213] III^{a} q. 52 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non fuit totus in Inferno. Corpus enim Christi est aliqua pars eius. Sed corpus Christi non fuit in Inferno. Ergo totus Christus non fuit in Inferno.

[49214] III^{a} q. 52 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil cuius partes ab invicem separatae sunt, potest dici totum. Sed corpus et anima, quae sunt partes humanae naturae, fuerunt ab invicem separata post mortem, ut supra dictum est. Descendit autem ad Infernum mortuus existens. Non ergo potuit esse totus in Inferno.

[49215] III^{a} q. 52 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud totum dicitur esse in loco cuius nihil est extra locum illum. Sed aliquid Christi erat extra Infernum, quia et corpus erat in sepulcro, et divinitas ubique. Ergo Christus non fuit totus in Inferno.

[49216] III^{a} q. 52 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de symbolo, *totus filius apud patrem, totus in caelo, totus in terra, totus in utero virginis, totus in cruce, totus in Inferno, totus in Paradiso quo latronem introduxit.*

[49217] III^{a} q. 52 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam, neutrum autem genus pertinet ad naturam. In morte autem Christi, licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona filii Dei, ut supra dictum est. Et ideo, in illo triduo mortis Christi, dicendum est quod totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum; et similiter totus fuit in Inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animae sibi unitae; totus etiam Christus tunc erat ubique, ratione divinae naturae.

[49218] III^{a} q. 52 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpus quod tunc erat in sepulcro, non est pars personae increatae, sed naturae assumptae. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in Inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit, sed ostenditur quod non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam.

[49219] III^{a} q. 52 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex anima et corpore unitis constituitur totalitas humanae naturae, non autem totalitas divinae personae. Et ideo, soluta unione animae et corporis per mortem, remansit totus Christus, sed non remansit humana natura in sua totalitate.

[49220] III^{a} q. 52 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod persona Christi est tota in quolibet loco, sed non totaliter, quia nullo loco circumscribitur. Sed nec omnia loca simul accepta eius immensitatem comprehendere possunt. Quinimmo ipse sua immensitate omnia comprehendit. Hoc autem locum habet in his quae corporaliter et circumscriptive sunt in loco, quod, si totum sit alicubi, nihil eius sit extra. Sed hoc in Deo locum non habet. Unde Augustinus dicit, in sermone de symbolo, *non per diversa tempora vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi totus sit, et alio tempore alibi totus, sed ut semper ubique sit totus.*

Articulus 4

[49221] III^{a} q. 52 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus nullam moram contraxit in Inferno. Christus enim ad hoc in Infernum descendit ut ex eo homines liberaret. Sed hoc statim ab eo factum est in ipso suo descensu, *facile enim est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. XI. Ergo videtur quod nullam moram in Inferno contraxit.

[49222] III^{a} q. 52 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in sermone de passione, quod *sine aliqua mora, ad imperium domini ac salvatoris, omnes ferrei confracti sunt vectes.* Unde ex persona Angelorum concomitantium Christum dicitur, *tollite portas, principes, vestras.* Ad hoc autem Christus illuc descendit ut vectes Inferni confringeret. Ergo Christus in Inferno nullam moram contraxit.

[49223] III^{a} q. 52 a. 4 arg. 3 Praeterea, Luc. XXIII dicitur quod dominus, in cruce pendens, dixit latroni, *hodie mecum eris in Paradiso*, ex quo patet quod eadem die Christus fuit in Paradiso. Non autem secundum corpus, quod positum fuit in sepulcro. Ergo secundum animam, quae ad Infernum descenderat. Et ita videtur quod non contraxit moram in Inferno.

[49224] III^{a} q. 52 a. 4 s. c. Sed contra est quod Petrus dicit, Act. II, *quem Deus suscitavit, solutis doloribus Inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo.* Ergo videtur quod usque ad horam resurrectionis mansit in Inferno.

[49225] III^{a} q. 52 a. 4 co. Respondeo dicendum quod sicut Christus, ut nostras poenas in se susciperet, voluit corpus suum in sepulcro poni, ita etiam voluit animam suam ad Infernum descendere. Corpus autem eius mansit in sepulcro per diem integrum et duas noctes ad comprobandum veritatem mortis suae. Unde etiam tantundem credendum est animam eius fuisse in Inferno, ut simul anima eius educeretur de Inferno, et corpus de sepulcro.

[49226] III^{a} q. 52 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus, ad Infernum descendens, sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco Inferni, sed in ipso Inferno eos luce gloriae illustrando. Et tamen conveniens fuit ut tandiu anima eius remaneret in Inferno quandiu corpus manebat in sepulcro.

[49227] III^{a} q. 52 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod vectes Inferni dicuntur impedimenta quibus sancti patres de Inferno exire prohibebantur, reatu culpae primi parentis. Quos Christus statim descendens ad Inferos, virtute suae passionis et mortis confregit. Et tamen voluit in Inferno aliquandiu remanere, propter rationem praedictam.

[49228] III^{a} q. 52 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud verbum domini est intelligendum, non de Paradiso terrestri corporeo, sed de Paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad Infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei, mecum eris in Paradiso, sed praemio in Paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii sancti.

Articulus 5

[49229] III^{a} q. 52 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus, descendens ad Inferos, sanctos patres inde non liberaverit. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Evodium, *illis iustis qui in sinu erant Abrahae cum Christus in Inferna descenderet, nondum quid contulisset inveni, a quibus eum, secundum beatificam praesentiam suae divinitatis, nunquam video recessisse.* Multum autem eis contulisset si eos ab Inferis liberasset. Non ergo videtur quod Christus sanctos patres ab Inferis liberaverit.

[49230] III^{a} q. 52 a. 5 arg. 2 Praeterea, nullus in Inferno detinetur nisi propter peccatum. Sed sancti patres, dum adhuc viverent, per fidem Christi iustificati fuerant a peccato. Ergo non indigebant liberari ab Inferno, ad Inferos Christo descendente.

[49231] III^{a} q. 52 a. 5 arg. 3 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa descendendi ad Inferos est peccatum, quod fuit remotum per passionem Christi, ut supra dictum est. Non ergo per descensum Christi ad Inferos sancti patres sunt de Inferno educti.

[49232] III^{a} q. 52 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de passione, quod Christus, quando ad Inferna descendit, *portam Inferni et vectes ferreos confregit, et omnes iustos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit.*

[49233] III^{a} q. 52 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus, descendens ad Inferos, operatus est in virtute suae passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum, non solum a peccato, sed etiam a reatu poenae, ut supra dictum est. Dupliciter autem homines reatu poenae erant adstricti. Uno modo, pro peccato actuali, quod quilibet in sua persona commiserat. Alio modo, pro peccato totius humanae naturae, quod a primo parente in omnes originaliter devenit, ut dicitur Rom. V. Cuius quidem peccati poena est mors corporalis et exclusio a vita gloriae, ut patet ex his quae dicuntur Gen. II et III, nam Deus hominem de Paradiso post peccatum eiecit, cui ante peccatum mortem fuerat comminatus si peccaret. Et ideo Christus, descendens ad Inferos, virtute suae passionis ab hoc reatu sanctos absolvit, quo erant a vita gloriae exclusi, ut non possent Deum per essentiam videre, in quo consistit perfecta hominis beatitudo, ut in secunda parte dictum est. Per hoc autem sancti patres detinebantur in Inferno, quod eis ad vitam gloriae, propter peccatum primi parentis, aditus non patebat. Et sic Christus, descendens ad Inferos, sanctos patres ab Inferis liberavit. Et hoc est quod dicitur Zach. IX, *tu vero in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua.* Et Coloss. II dicitur quod, *exspolians principatus et potestates, scilicet infernales, auferendo Isaac et Iacob et ceteros iustos, traduxit eos, idest, longe ab hoc regno tenebrarum ad caelum duxit*, ut Glossa ibidem dicit.

[49234] III^{a} q. 52 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui aestimabant antiquos iustos, ante adventum Christi, in Inferno doloribus poenarum fuisse subiectos. Unde, parum ante verba inducta, praemittit dicens, *addunt quidam hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum, ut, dominus cum in Infernum venisset, ab illis doloribus*

solverentur. Sed quonam modo intelligatur Abraham, in cuius sinum pius etiam pauper ille susceptus est, in illis fuisse doloribus, ego quidem non video. Et ideo, cum postea subdit se nondum invenisse *quid descensus Christi ad Inferos antiquis iustis contulerit*, intelligendum est quantum ad absolutionem a doloribus poenarum. Contulit tamen eis quantum ad adeptionem gloriae, et per consequens solvit eorum dolorem quem patiebantur ex dilatione gloriae. Ex cuius tamen spe magnum gaudium habebant, secundum illud Ioan. VIII, *Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum.* Et ideo subdit, *a quibus eum, secundum beatificam praesentiam suae divinitatis, nunquam video recessisse*, inquantum scilicet, etiam ante adventum Christi, erant beati in spe, licet nondum essent perfecte beati in re.

[49235] III^a q. 52 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod sancti patres, dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali quam actuali, et reatu poenae actualium peccatorum, non tamen a reatu poenae originalis peccati, per quem excludebantur a gloria, nondum soluto pretio redemptionis humanae. Sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per Baptismum a reatu actualium peccatorum, et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria, remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi; quia renovantur secundum spiritum, sed nondum secundum carnem, secundum illud Rom. VIII, *corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter iustificationem.*

[49236] III^a q. 52 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod statim, Christo mortem patiente, anima eius ad Infernum descendit, et suae passionis fructum exhibuit sanctis in Inferno detentis, quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud Inferos commorante, quia ipsa Christi praesentia pertinebat ad cumulum gloriae.

Articulus 6

[49237] III^a q. 52 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christus aliquos damnatos ab Inferno liberavit. Dicitur enim Isaiae XXIV, *congregabuntur congregatione unius fascis in lacum, et claudentur in carcerem, et post multos dies visitabuntur.* Loquitur autem ibi de damnatis, qui militiam caeli adoraverant. Ergo videtur quod etiam damnati, Christo descendente ad Inferos, sunt visitati. Quod ad eorum liberationem videtur pertinere.

[49238] III^a q. 52 a. 6 arg. 2 Praeterea, super illud Zach. IX, *tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua*, dicit Glossa, *tu eos liberasti qui tenebantur vincti carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat.* Sed soli damnati includuntur carceribus absque misericordia. Ergo Christus liberavit aliquos de Inferno damnatorum.

[49239] III^a q. 52 a. 6 arg. 3 Praeterea, potentia Christi non fuit minor in Inferno quam in hoc mundo, utrobique enim operatus est per potentiam suae divinitatis. Sed in hoc mundo de quolibet statu aliquos liberavit. Ergo etiam in Inferno liberavit aliquos etiam de statu damnatorum.

[49240] III^{a} q. 52 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Osee XIII, *ero mors tua, o mors. Morsus tuus, Inferne.* Glossa, *electos educendo, reprobos vero ibidem relinquendo.* Sed soli reprobi sunt in Inferno damnatorum. Ergo per descensum Christi ad Inferos non sunt aliqui de Inferno damnatorum liberati.

[49241] III^{a} q. 52 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus, descendens ad Inferos, operatus est in virtute suae passionis. Et ideo eius descensus ad Inferos illis solis liberationis contulit fructum qui fuerunt passioni Christi coniuncti per fidem caritate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in Inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerant, sicut infideles, aut, si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad caritatem Christi patientis. Unde nec a peccatis suis erant mundati. Et propter hoc descensus Christi ad Inferos non contulit eis liberationem a reatu poenae infernalis.

[49242] III^{a} q. 52 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, Christo descendente ad Inferos, omnes qui erant in quacumque parte Inferni, sunt aliqualiter visitati, sed quidam ad suam consolationem et liberationem; quidam autem ad suam confutationem et confusionem, scilicet damnati. Unde ibidem subditur, *et erubescet luna, et confundetur sol,* et cetera. Potest etiam hoc referri ad visitationem qua visitabuntur in die iudicii, non ut liberentur, sed ut condemnentur amplius, secundum illud Sophon. I, *visitabo super viros defixos in faecibus suis.*

[49243] III^{a} q. 52 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum dicitur in Glossa, *ubi nulla misericordia eos refrigerabat,* intelligendum est quantum ad refrigerium perfectae liberationis. Quia sancti patres ab illis Inferni carceribus ante Christi adventum non poterant liberari.

[49244] III^{a} q. 52 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod non fuit propter Christi impotentiam quod non sunt aliqui liberati de quolibet statu infernalium, sicut de quolibet statu mundanorum, sed propter diversam utrorumque conditionem. Nam homines quandiu hic vivunt, possunt ad fidem et caritatem converti, quia in hac vita non sunt homines confirmati in bono vel in malo, sicut post exitum ab hac vita.

Articulus 7

[49245] III^{a} q. 52 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati. Non enim tenebantur in Inferno nisi pro peccato originali, sicut et sancti patres. Sed sancti patres sunt ab Inferno liberati per Christum, ut supra dictum est. Ergo et pueri similiter per Christum sunt ab Inferno liberati.

[49246] III^{a} q. 52 a. 7 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, Rom. V, *si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum, in gratia unius hominis Iesu Christi, in plures abundavit.* Sed propter peccatum primi parentis pueri cum solo peccato originali decedentes in Inferno detinentur. Ergo multo magis per gratiam Christi sunt ab Inferno liberati.

[49247] IIIª q. 52 a. 7 arg. 3 Praeterea, sicut Baptismus operatur in virtute passionis Christi, ita et descensus Christi ad Inferos, ut ex dictis patet. Sed pueri per Baptismum liberantur a peccato originali et ab Inferno. Ergo similiter liberati sunt per descensum Christi ad Inferos.

[49248] IIIª q. 52 a. 7 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. III, quod *Deus proposuit Christum propitiatorem per fidem in sanguine eius.* Sed pueri qui cum solo peccato originali decesserant, nullo modo fuerant participes fidei. Ergo non perceperunt fructum propitiationis Christi, ut per ipsum ab Inferno liberarentur.

[49249] IIIª q. 52 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, descensus Christi ad Inferos in illis solis effectum habuit qui per fidem et caritatem passioni Christi coniungebantur, in cuius virtute descensus Christi ad Inferos liberatorius erat. Pueri autem qui cum originali decesserant, nullo modo fuerant coniuncti passioni Christi per fidem et dilectionem, neque enim fidem propriam habere potuerant, quia non habuerant usum liberi arbitrii; neque per fidem parentum aut per aliquod fidei sacramentum fuerant a peccato originali mundati. Et ideo descensus Christi ad Inferos huiusmodi pueros non liberavit ab Inferno. Et praeterea per hoc sancti patres ab Inferno sunt liberati quia sunt ad gloriam divinae visionis admissi, ad quam nullus potest pervenire nisi per gratiam, secundum illud Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna.* Cum igitur pueri cum originali decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab Inferno liberati.

[49250] IIIª q. 52 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sancti patres, etsi adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati inquantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati, et ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad Inferos. Sed hoc de pueris dici non potest, ut ex supra dictis patet.

[49251] IIIª q. 52 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum apostolus dicit, *gratia Dei in plures abundavit*, ly plures non est accipiendum comparative, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi quam damnati per peccatum Adae, sed absolute, ac si diceret quod gratia unius Christi abundavit in multos, sicut et peccatum unius Adae pervenit ad multos. Sed sicut peccatum Adae ad eos tantum pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt, ita gratia Christi ad illos tantum pervenit qui spirituali regeneratione eius membra sunt facti. Quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato.

[49252] IIIª q. 52 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus adhibetur hominibus in hac vita, in qua homo potest transmutari de culpa in gratiam. Sed descensus Christi ad Inferos exhibitus fuit animabus post hanc vitam, ubi non sunt capaces transmutationis praedictae. Et ideo per Baptismum pueri liberantur a peccato originali et ab Inferno, non autem per descensum Christi ad Inferos.

Articulus 8

[49253] III^{a} q. 52 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Christus suo descensu ad Inferos liberaverit animas a Purgatorio. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Evodium, *quia evidentia testimonia et Infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. Sed utrum omnes quos in eis invenit, an quosdam, quos illo beneficio dignos iudicavit, adhuc requiro. Tamen venisse Christum apud Inferos, et in eorum doloribus constitutis hoc beneficium praestitisse, non dubito.* Non autem praestitit beneficium liberationis damnatis, sicut supra dictum est. Praeter eos autem nulli sunt in doloribus poenalibus constituti nisi illi qui sunt in Purgatorio. Ergo Christus animas de Purgatorio liberavit.

[49254] III^{a} q. 52 a. 8 arg. 2 Praeterea, ipsa animae Christi praesentia non minorem effectum habuit quam sacramenta ipsius. Sed per sacramenta Christi liberantur animae a Purgatorio, et praecipue per Eucharistiae sacramentum, ut infra dicetur. Ergo multo magis per praesentiam Christi ad Inferos descendentis sunt animae a Purgatorio liberatae.

[49255] III^{a} q. 52 a. 8 arg. 3 Praeterea, Christus quoscumque curavit in hac vita, totaliter curavit, ut Augustinus dicit, in libro de poenitentia. Et Ioan. VII dominus dicit, *totum hominem salvum feci in sabbato.* Sed Christus eos qui in Purgatorio erant, liberavit a reatu poenae damni, quo excludebantur a gloria. Ergo etiam liberavit eos a reatu poenae Purgatorii.

[49256] III^{a} q. 52 a. 8 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XIII Moral., *dum conditor ac redemptor noster, claustra Inferni penetrans, electorum exinde animas eduxit, nos illo ire non patitur, unde iam alios descendendo liberavit.* Patitur autem nos ire ad Purgatorium. Ergo, descendens ad Inferos, animas a Purgatorio non liberavit.

[49257] III^{a} q. 52 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut saepe dictum est, descensus Christi ad Inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem eius non habuit temporalem virtutem et transitoriam sed sempiternam, secundum illud Heb. X, *una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum.* Et sic patet quod non habuit tunc maiorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales quales nunc sunt qui in Purgatorio detinentur, non fuerunt a Purgatorio liberati per descensum Christi ad Inferos. Si qui autem inventi sunt ibi tales quales etiam nunc virtute passionis Christi a Purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad Inferos a Purgatorio esse liberatos.

[49258] III^{a} q. 52 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non potest concludi quod omnes illi qui in Purgatorio erant, fuerint a Purgatorio liberati, sed quod aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui iam sufficienter purgati erant; vel etiam qui, dum adhuc viverent, meruerunt per fidem et dilectionem, et devotionem ad mortem Christi, ut, eo descendente, liberarentur a temporali Purgatorii poena.

[49259] III^{a} q. 52 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus Christi operatur in sacramentis per modum sanationis et expiationis cuiusdam. Unde sacramentum Eucharistiae liberat homines a Purgatorio inquantum est quoddam sacrificium satisfactorium pro peccato. Descensus autem Christi ad Inferos non fuit satisfactorius. Operabatur tamen in virtute passionis, quae fuit satisfac-

toria, ut supra habitum est, sed erat satisfactoria in generali, cuius virtutem oportebat applicari ad unumquemque per aliquid specialiter ad ipsum pertinens. Et ideo non oportet quod per descensum Christi ad Inferos omnes fuerint a Purgatorio liberati.

[49260] IIIª q. 52 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi defectus a quibus Christus simul in hoc mundo homines liberabat, erant personales, proprie ad unumquemque pertinentes. Sed exclusio a gloria Dei erat quidam defectus generalis pertinens ad totam humanam naturam. Et ideo nihil prohibet eos qui erant in Purgatorio, per Christum esse liberatos ab exclusione a gloria, non autem a reatu poenae Purgatorii, qui pertinet ad proprium defectum. Sicut e converso sancti patres, ante Christi adventum, liberati sunt a propriis defectibus, non autem a defectu communi, sicut supra dictum est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione LIII ad quaestionem LIX

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1903 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 53

Prooemium

[49261] III^{a} q. 53 pr. Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad exaltationem Christi. Et primo, de eius resurrectione; secundo, de eius ascensione; tertio, de sessione ad dexteram patris; quarto, de iudiciaria potestate. Circa primum occurrit quadruplex consideratio, quarum prima est de ipsa Christi resurrectione; secunda, de qualitate resurgentis; tertia, de manifestatione resurrectionis; quarta, de eius causalitate. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de necessitate resurrectionis eius. Secundo, de tempore. Tertio, de ordine. Quarto, de causa.

Articulus 1

[49262] III^{a} q. 53 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere. Dicit enim Damascenus, in IV libro, *resurrectio est secunda eius quod dissolutum est et cecidit animalis surrectio.* Sed Christus non cecidit per peccatum, nec corpus eius est dissolutum, ut ex supra dictis patet. Non ergo proprie convenit sibi resurgere.

[49263] III^{a} q. 53 a. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque resurgit, ad aliquid altius promovetur, quia surgere est sursum moveri. Sed corpus Christi remansit post mortem divinitati unitum, et ita non potuit in aliquid altius promoveri. Ergo non competebat sibi resurgere.

[49264] III^{a} q. 53 a. 1 arg. 3 Praeterea, ea quae circa humanitatem Christi sunt acta, ad nostram salutem ordinantur. Sed sufficiebat ad salutem nostram passio Christi, per quam sumus liberati a culpa et poena, ut ex supra dictis patet. Non ergo fuit necessarium quod Christus a mortuis resurgeret.

[49265] III^{a} q. 53 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. ult., *oportebat Christum pati et resurgere a mortuis.*

[49266] III^{a} q. 53 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necessarium fuit Christum resurgere, propter quinque. Primo quidem, ad commendationem divinae iustitiae, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundum illud Luc. I, *deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles.* Quia igitur Christus, propter caritatem et obedientiam Dei, se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quod exaltaretur a Deo usque ad gloriosam resurrectionem. Unde ex eius persona dicitur

in Psalmo, *tu cognovisti, idest approbasti, sessionem meam, idest humilitatem et passionem, et resurrectionem meam, idest glorificationem in resurrectione*, sicut Glossa exponit. Secundo, ad fidei nostrae instructionem. Quia per eius resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi, quia, ut dicitur II Cor. ult., *etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei.* Et ideo I Cor. XV dicitur, *si Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides nostra.* Et in Psalmo, *quae utilitas erit in sanguine meo, idest in effusione sanguinis mei, dum descendo, quasi per quosdam gradus malorum, in corruptionem? Quasi dicat, nulla. Si enim statim non resurgo, corruptumque fuerit corpus meum, nemini annuntiabo, nullum lucrabor* ut Glossa exponit. Tertio, ad sublevationem nostrae spei. Quia, dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos. Unde dicitur I Cor. XV, *si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?* Et Iob XIX dicitur, scio, scilicet per certitudinem fidei, quod redemptor meus, idest Christus, vivit, a mortuis resurgens, et ideo in novissimo die *de terra surrecturus sum, reposita est haec spes mea in sinu meo.* Quarto, ad informationem vitae fidelium, secundum illud Rom. VI, *quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Et infra, *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, ita et vos existimate mortuos esse peccato, viventes autem Deo.* Quinto, ad complementum nostrae salutis. Quia sicut propter hoc mala sustinuit moriendo ut nos liberaret a malis, ita glorificatus est resurgendo ut nos promoveret ad bona, secundum illud Rom. IV, *traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram.*

[49267] III^a q. 53 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen per mortem, quia sicut peccatum est casus a iustitia, ita mors est casus a vita. Unde ex persona Christi potest intelligi quod dicitur Mich. VII, *ne laeteris, inimica mea, super me, quia cecidi, consurgam.* Similiter etiam, licet corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animae a corpore dissolutio quaedam fuit.

[49268] III^a q. 53 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod divinitas erat carni Christi post mortem unita unione personali, non autem unione naturae, sicut anima unitur corpori ut forma ad constituendam humanam naturam. Et ideo per hoc quod corpus eius unitum est animae, promotum est in altiorem statum naturae, non autem in altiorem statum personae.

[49269] III^a q. 53 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod passio Christi operata est nostram salutem, proprie loquendo, quantum ad remotionem malorum, resurrectio autem quantum ad inchoationem et exemplar bonorum.

Articulus 2

[49270] III^a q. 53 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum tertia die resurgere. Membra enim debent capiti conformari. Sed nos, qui sumus membra Christi, non resurgimus a morte tertia die, sed nostra resurrectio differtur usque ad finem mundi.

Ergo videtur quod Christus, qui est caput nostrum, non debuit tertia die resurgere, sed debuit eius resurrectio differri usque ad finem mundi.

[49271] III^{a} q. 53 a. 2 arg. 2 Praeterea, Act. II dicit Petrus quod *impossibile erat Christum detineri ab Inferno et morte.* Sed quandiu aliquis est mortuus, detinetur a morte. Ergo videtur quod Christi resurrectio non debuerit differri usque ad tertiam diem, sed statim eodem die resurgere, praecipue cum Glossa super inducta dicat *nullam esse utilitatem in effusione sanguinis Christi si non statim resurgeret.*

[49272] III^{a} q. 53 a. 2 arg. 3 Praeterea, dies incipere videtur ab ortu solis, qui sua praesentia diem causat. Sed ante ortum solis Christus resurrexit, dicitur enim Ioan. XX, quod *una sabbati Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum*, et tunc Christus iam resurrexerat, quia sequitur, *et vidit revolutum lapidem a monumento.* Ergo non resurrexit Christus tertia die.

[49273] III^{a} q. 53 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. XX, *tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum, et tertia die resurget.*

[49274] III^{a} q. 53 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostrae. Est autem fides nostra et de divinitate et de humanitate Christi, non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex praedictis patet. Et ideo, ad hoc quod confirmaretur fides divinitatis ipsius, oportuit quod cito resurgeret, et eius resurrectio non differretur usque ad finem mundi, ad hoc autem quod confirmaretur fides de veritate humanitatis et mortis eius, oportuit moram esse inter mortem et resurrectionem; si enim statim post mortem resurrexisset videri posset quod eius mors vera non fuerit, et per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam, sufficiebat quod usque ad tertiam diem eius resurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus, in homine qui mortuus videtur cum vivat, appareant aliqua indicia vitae. Per hoc etiam quod tertia die resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium et finem, ut dicitur in I de caelo. Ostenditur etiam, secundum mysterium, quod Christus una sua morte, quae fuit lux propter iustitiam, corporali scilicet, duas nostras mortes destruxit, scilicet corporis et animae, quae sunt tenebrosae propter peccatum, et ideo una die integra et duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit, in IV de Trin. Per hoc etiam significatur quod per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat. Nam primum fuit ante legem; secundum sub lege; tertium sub gratia. Incipit etiam in Christi resurrectione tertius status sanctorum. Nam primus fuit sub figuris legis; secundus, sub veritate fidei; tertius erit in aeternitate gloriae, quam Christus resurgendo inchoavit.

[49275] III^{a} q. 53 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caput et membra conformantur in natura, sed non in virtute, excellentior est enim virtus capitis quam membrorum. Et ideo, ad demonstrandam excellentiam virtutis Christi, conveniens fuit ipsum tertia die resurgere, aliorum resurrectione dilata usque ad finem mundi.

[49276] III^{a} q. 53 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod detentio coactionem quandam importat.

Christus autem nulla necessitate mortis tenebatur adstrictus, sed erat inter mortuos liber. Et ideo aliquandiu in morte mansit, non quasi detentus, sed propria voluntate, quandiu iudicavit hoc esse necessarium ad instructionem fidei nostrae. Dicitur autem statim fieri quod fit brevi interposito tempore.

[49277] III^{a} q. 53 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus resurrexit circa diluculum, illucescente iam die, ad significandum quod per suam resurrectionem nos ad lucem gloriae inducebat, sicut mortuus est advesperascente iam die et tendente in tenebras, ad ostendendum quod per suam mortem destrueret tenebras culpae et poenae. Et tamen dicitur tertia die resurrexisse, accipiendo diem pro die naturali, quae continet spatium viginti quatuor horarum. Et, sicut dicit Augustinus, in IV de Trin., *nox usque ad diluculum quo domini resurrectio declarata est, ad tertium pertinet diem. Quia Deus, qui dixit de tenebris lumen clarescere, ut per gratiam novi testamenti et participationem resurrectionis Christi audiremus, fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino, insinuat nobis quodammodo quod a nocte dies sumat initium. Sicut enim primi dies, propter futurum hominis lapsum, a luce in noctem, ita isti, propter hominis reparationem, a tenebris ad lucem computantur.* Et ita patet quod, etiam si media nocte surrexisset, posset dici die tertia eum surrexisse, intelligendo de die naturali. Nunc autem, cum in diluculo surrexerit, potest dici quod die tertia surrexit, etiam accipiendo diem artificialem, quae causatur ex praesentia solis, quia iam sol incipiebat aerem illustrare. Unde et Marci ult. dicitur quod mulieres venerunt ad monumentum, orto iam sole. Quod non est contrarium ei quod Ioannes dicit, *cum adhuc tenebrae essent*, ut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *quia, die surgente, reliquiae tenebrarum tanto magis extenuantur, quanto magis oritur lux*; quod autem dicit Marcus, *orto iam sole, non sic accipiendum est tanquam iam sol ipse videretur super terram, sed tanquam eo proximo veniente in has partes.*

Articulus 3

[49278] III^{a} q. 53 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non primo resurrexit. Nam in veteri testamento per Eliam et Elisaeum aliqui resuscitati leguntur, secundum illud Heb. XI, *acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos.* Similiter etiam Christus, ante passionem suam, tres mortuos suscitavit. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

[49279] III^{a} q. 53 a. 3 arg. 2 Praeterea, Matth. XXVII, inter alia miracula quae in passione Christi acciderunt, narratur quod monumenta aperta sunt, *et multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt.* Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

[49280] III^{a} q. 53 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut Christus per suam resurrectionem est causa nostrae resurrectionis, ita per suam gratiam est causa nostrae gratiae, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus.* Sed alii prius tempore gratiam habuerunt quam Christus, sicut omnes patres veteris testamenti. Ergo etiam aliqui prius ad resurrectionem corporalem pervenerunt quam

Christus.

[49281] III^a q. 53 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur I Cor. XV, *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium*, Glossa, *quia prius tempore et dignitate surrexit.*

[49282] III^a q. 53 a. 3 co. Respondeo dicendum quod resurrectio est reparatio a morte in vitam. Dupliciter autem aliquis eripitur a morte. Uno modo, solum a morte in actu, ut scilicet aliquis vivere incipiat qualitercumque postquam mortuus fuerat. Alio modo, ut aliquis liberetur non solum a morte, sed etiam a necessitate et, quod plus est, a possibilitate moriendi. Et haec est vera et perfecta resurrectio. Quia quandiu aliquis vivit subiectus necessitati moriendi, quodammodo mors ei dominatur, secundum illud Rom. VIII, *corpus quidem mortuum est propter peccatum.* Illud etiam quod possibile est esse, secundum quid dicitur esse, idest potentialiter. Et sic patet quod illa resurrectio qua quis eripitur solum ab actuali morte, est resurrectio imperfecta. Loquendo ergo de resurrectione perfecta, Christus est primus resurgentium, quia ipse resurgendo primo pervenit ad vitam penitus immortalem; secundum illud Rom. VI, *Christus, resurgens ex mortuis, iam non moritur.* Sed resurrectione imperfecta quidam alii surrexerunt ante Christum, ad praemonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius.

[49283] III^a q. 53 a. 3 ad 1 Et sic patet responsio ad primum. Quia et illi qui suscitati sunt in veteri testamento, et illi qui suscitati sunt a Christo, sic redierunt ad vitam ut iterum morerentur.

[49284] III^a q. 53 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod de illis qui resurrexerunt cum Christo, duplex est opinio. Quidam enim asserunt quod redierunt ad vitam tanquam non iterum morituri, quoniam maius illis esset tormentum si iterum morerentur, quam si non resurgerent. Et secundum hoc, intelligendum erit, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *quod non ante resurrexerunt quam resurgeret dominus.* Unde et Evangelista dicit quod, *exeuntes de monumentis post resurrectionem eius, venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis.* Sed Augustinus, in epistola ad Evodium, hanc opinionem commemorans, dicit, *scio quibusdam videri morte domini Christi iam talem resurrectionem praestitam iustis, qualis nobis in fine promittitur quod si non iterum, repositis corporibus, dormierunt, videndum est quomodo intelligatur Christus primogenitus a mortuis, si eum in illam resurrectionem tot praecesserunt. Quod si respondetur hoc dictum esse per anticipationem, ut monumenta illo terrae motu aperta intelligantur cum Christus in cruce penderet, resurrexisse autem iustorum corpora non tunc, sed cum ille prior resurrexisset, sed adhuc restat quod moveat quomodo Petrus non de David sed de Christo asseruit fuisse praedictum carnem eius non vidisse corruptionem, scilicet per hoc quod apud eos erat monumentum David; et sic illos non convincebat, si corpus David ibi iam non erat; quia, etsi ante in recenti sua morte resurrexisset, nec caro eius vidisset corruptionem, posset monumentum illud manere. Durum autem videtur ut David non fuerit in illa resurrectione iustorum, si eis iam aeterna donata est, cuius Christus ex semine commendatur. Periclitabitur etiam illud quod ad Hebraeos de iustis antiquis dicitur, ne sine nobis perficerentur, si iam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt quae nobis perficiendis in fine promittitur.* Sic ergo Augustinus sentire videtur quod resurrexerint iterum morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit, super Matth., quod, *sicut Lazarus resurrexit, sic et multa cor-*

pora sanctorum resurrexerunt, ut dominum ostenderent resurgentem. Quamvis hoc in sermone de assumptione sub dubio relinquat. Rationes tamen Augustini multo efficaciores videntur.

[49285] III^{a} q. 53 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut ea quae praecesserunt Christi adventum, fuerunt praeparatoria ad Christum, ita gratia est dispositio ad gloriam. Et ideo ea quae sunt gloriae, sive quantum ad animam, sicut perfecta Dei fruitio, sive quantum ad corpus, sicut resurrectio gloriosa, prius tempore debuit esse in Christo, sicut in auctore gloriae. Gratiam vero conveniebat prius esse in his quae ordinabantur ad Christum.

Articulus 4

[49286] III^{a} q. 53 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit causa suae resurrectionis. Quicumque enim suscitatur ab alio, non est suae resurrectionis causa. Sed Christus est suscitatus ab alio, secundum illud Act. II, *quem Deus suscitavit, solutis doloribus Inferni*; et Rom. VIII, *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*, et cetera. Ergo Christus non est causa suae resurrectionis.

[49287] III^{a} q. 53 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus dicitur mereri, vel ab alio petit, aliquid cuius ipse est causa. Sed Christus sua passione meruit resurrectionem, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod *humilitas passionis meritum est gloriae resurrectionis. Ipse etiam petit a patre se resuscitari*, secundum illud Psalmi, *tu autem, domine, miserere mei et resuscita me.* Ergo Christus non fuit causa suae resurrectionis.

[49288] III^{a} q. 53 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut Damascenus probat, in IV libro, resurrectio non est animae, sed corporis, quod per mortem cadit. Corpus autem non potuit sibi animam unire, quae est eo nobilior. Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suae resurrectionis.

[49289] III^{a} q. 53 a. 4 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. X, *nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam et iterum sumo eam.* Sed nihil est aliud resurgere quam iterato animam sumere. Ergo videtur quod Christus propria virtute resurrexit.

[49290] III^{a} q. 53 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, per mortem non fuit separata divinitas nec ab anima Christi, nec ab eius carne. Potest igitur tam anima Christi mortui, quam eius caro, considerari dupliciter, uno modo, ratione divinitatis; alio modo, ratione ipsius naturae creatae. Secundum igitur unitae divinitatis virtutem, et corpus resumpsit animam, quam deposuerat; et anima resumpsit corpus, quod dimiserat. Et hoc est quod de Christo dicitur II Cor. ult., quod, *etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei.* Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundum virtutem naturae creatae, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo.

[49291] III^{a} q. 53 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod eadem est divina virtus et operatio patris et filii. Unde haec duo sese consequuntur, quod Christus sit suscitatus divina virtute patris,

et sui ipsius.

[49292] III^a q. 53 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus orando petiit et meruit suam resurrectionem, inquantum homo, non autem inquantum Deus.

[49293] III^a q. 53 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpus secundum naturam creatam non est potentius anima Christi, est tamen ea potentius secundum virtutem divinam. Quae etiam rursus, secundum divinitatem unitam, est potentior corpore secundum naturam creatam. Et ideo secundum virtutem divinam corpus et anima mutuo se resumpserunt, non autem secundum virtutem naturae creatae.

Quaestio 54

Prooemium

[49294] III^a q. 54 pr. Deinde considerandum est de qualitate Christi resurgentis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum post resurrectionem Christus habuerit verum corpus. Secundo, utrum resurrexit cum corporis integritate. Tertio, utrum corpus eius fuerit gloriosum. Quarto, de eius cicatricibus in corpore apparentibus.

Articulus 1

[49295] III^a q. 54 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus. Verum enim corpus non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed corpus Christi post resurrectionem fuit simul cum alio corpore in eodem loco, intravit enim ad discipulos ianuis clausis, ut dicitur Ioan. XX. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

[49296] III^a q. 54 a. 1 arg. 2 Praeterea, verum corpus non evanescit ab aspectu intuentium, nisi forte corrumpatur. Sed corpus Christi evanuit ab oculis discipulorum eum intuentium, ut dicitur Luc. ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

[49297] III^a q. 54 a. 1 arg. 3 Praeterea, cuiuslibet veri corporis est determinata figura. Sed corpus Christi apparuit discipulis in alia effigie, ut patet Marci ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus humanum.

[49298] III^a q. 54 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Luc. ult., quod Christo discipulis apparente, *conturbati et conterriti, existimabant se spiritum videre*, scilicet ac si non haberet verum corpus, sed phantasticum. Ad quod removendum, ipse postea subdit, *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Non ergo habuit corpus phantasticum, sed verum.

[49299] III^{a} q. 54 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, *illud resurgere dicitur quod cecidit.* Corpus autem Christi per mortem cecidit, inquantum scilicet fuit ab eo anima separata, quae erat eius formalis perfectio. Unde oportuit, ad hoc quod esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur. Et quia veritas naturae corporis est ex forma, consequens est quod corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit, et eiusdem naturae cuius fuerat prius. Si autem eius corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens.

[49300] III^{a} q. 54 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi post resurrectionem, non ex miraculo, sed ex conditione gloriae, sicut quidam dicunt, clausis ianuis ad discipulos introivit, simul cum alio corpore in eodem loco existens. Sed utrum hoc facere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi indita, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur, ubi agetur de resurrectione communi. Nunc autem, quantum ad propositum sufficit, dicendum est quod non ex natura corporis, sed potius ex virtute divinitatis unitae, illud corpus ad discipulos, licet verum esset, ianuis clausis introivit. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone paschali, quod quidam sic disputant, *si corpus erat, si hoc surrexit de sepulcro quod pependit in ligno, quomodo per ostia clausa intrare potuit?* Et respondet, *si comprehendis modum, non est miraculum. Ubi deficit ratio, ibi est fidei aedificatio.* Et super Ioan., dicit, *moli corporis ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt, ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Et idem dicit Gregorius, in quadam homilia de octava Paschae.

[49301] III^{a} q. 54 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, Christus resurrexit ad immortalem gloriae vitam. Haec est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, idest subiectum spiritui, ut apostolus dicit, I Cor. XV. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subiectum spiritui, requiritur quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per philosophum, in II de anima. Et ideo quicumque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri quando vult, et, quando non vult, non videri. Hoc tamen Christus habuit non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur; sicut praestitum fuit miraculose beato Bartholomaeo, ut, *si vellet, videretur, non autem videretur si non vellet.* Dicitur ergo quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur aut resolveretur in aliqua invisibilia, sed quia sua voluntate desiit ab eis videri, vel eo praesente, vel etiam eo abscedente per dotem agilitatis.

[49302] III^{a} q. 54 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Severianus dicit in sermone paschali, *nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse.* Quod est intelligendum quantum ad lineamenta membrorum, quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi, per spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis. Unde idem subdit, *sed mutatur effigies dum efficitur ex mortali immortalis, ut hoc sit acquisivisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse.* Nec tamen illis discipulis in specie gloriosa apparuit, sed, sicut in potestate eius erat ut corpus suum videretur vel non videre-

tur, ita in potestate eius erat ut ex eius aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercumque se habens. Modica tamen differentia sufficit ad hoc quod aliquis videatur in aliena effigie apparere.

Articulus 2

[49303] III^{a} q. 54 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit gloriosum. Corpora enim gloriosa sunt fulgentia, secundum illud Matth. XIII, *fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum.* Sed corpora fulgida videntur secundum rationem lucis, non autem secundum rationem coloris. Cum ergo corpus Christi visum fuerit sub coloris specie, sicut et prius videbatur, videtur quod non fuerit gloriosum.

[49304] III^{a} q. 54 a. 2 arg. 2 Praeterea, corpus gloriosum est incorruptibile. Sed corpus Christi non videtur fuisse incorruptibile. Fuit enim palpabile, sicut ipse dicit, Luc. ult., *palpate et videte.* Dicit autem Gregorius, in quadam homilia, quod *corrumpi necesse est quod palpatur, et palpari non potest quod non corrumpitur.* Non ergo corpus Christi fuit gloriosum.

[49305] III^{a} q. 54 a. 2 arg. 3 Praeterea, corpus gloriosum non est animale, sed spirituale, ut patet I Cor. XV. Sed corpus Christi videtur animale fuisse post resurrectionem, quia cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult., et Ioan. ult. Ergo videtur quod corpus Christi non fuerit gloriosum.

[49306] III^{a} q. 54 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.*

[49307] III^{a} q. 54 a. 2 co. Respondeo dicendum quod corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione. Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostrae resurrectionis, ut habetur I Cor. XV. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut dicitur ibidem, *seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Unde, cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundo, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. Unde et ipse dicebat, *nunc anima mea turbata est*, quod pertinet ad passionem, et postea subdit, *pater, clarifica nomen tuum*, in quo petit gloriam resurrectionis. Tertio quia, sicut supra habitum est, anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, sicut supra dictum est, ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, anima Christi statim in corpus, in resurrectione resumptum, suam gloriam derivavit. Et ita factum est corpus illud gloriosum.

[49308] III^{a} q. 54 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Quia igitur gloria corporis derivatur ab anima, ut

Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum, fulgor seu claritas corporis gloriosi est secundum colorem humano corpori naturalem, sicut vitrum diversimode coloratum recipit splendorem ex illustratione solis secundum modum sui coloris. Sicut autem in potestate hominis glorificati est ut corpus eius videatur vel non videatur, sicut dictum est; ita in potestate eius est quod claritas eius videatur vel non videatur. Unde potest in suo colore sine aliqua claritate videri. Et hoc modo Christus discipulis post resurrectionem suam apparuit.

[49309] III^a q. 54 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod corpus aliquod dicitur esse palpabile, non solum ratione resistentiae, sed ratione spissitudinis suae. Ad rarum autem et spissum sequuntur grave et leve, calidum et frigidum, et alia huiusmodi contraria, quae sunt principia corruptionis corporum elementarium. Unde corpus quod est palpabile humano tactu, est naturaliter corruptibile. Si autem sit aliquod corpus resistens tactui quod non sit dispositum secundum praedictas qualitates, quae sunt propria obiecta tactus humani, sicut est corpus caeleste, tale corpus non potest dici palpabile. Corpus autem Christi vere post resurrectionem fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundum quod requirit natura corporis humani, et ideo naturaliter erat palpabile. Et si nihil aliud habuisset supra corporis humani naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam caelestis corporis, ut quidam dicunt, de quo infra magis inquiretur; sed gloriam redundantem ab anima beata; quia, ut Augustinus dicit, ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam ut ex eius plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor.* Et ideo, sicut dicit Gregorius, ibidem, *ostenditur corpus Christi post resurrectionem fuisse eiusdem naturae, sed alterius gloriae.*

[49310] III^a q. 54 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, *salvator noster, post resurrectionem, iam quidem in spirituali carne, sed tamen vera, cibum ac potum cum discipulis sumpsit, non alimentorum indigentia, sed ea qua hoc poterat potestate.* Ut enim Beda dicit, super Luc., *aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter solis radius calens, illa indigentia, iste potentia.* Manducavit ergo post resurrectionem, *non quasi cibo indigens, sed ut eo modo naturam corporis resurgentis adstrueret.* Et propter hoc, non sequitur quod fuerit eius corpus animale, quod est indigens cibo.

Articulus 3

[49311] III^a q. 54 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit integrum. Sunt enim de integritate humani corporis caro et sanguis. Quae Christus non videtur habuisse, dicitur enim I Cor. XV, *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Christus autem resurrexit in gloria regni Dei. Ergo videtur quod non habuerit carnem et sanguinem.

[49312] III^a q. 54 a. 3 arg. 2 Praeterea, sanguis est unus de quatuor humoribus. Si ergo Christus habuit sanguinem, pari ratione habuit alios humores, ex quibus causatur corruptio in corporibus

animalium. Sic ergo sequeretur quod corpus Christi fuerit corruptibile. Quod est inconveniens. Non igitur habuit carnem et sanguinem.

[49313] III^a q. 54 a. 3 arg. 3 Praeterea, corpus Christi quod resurrexit, in caelum ascendit. Sed aliquid de sanguine eius in quibusdam Ecclesiis reservatur pro reliquiis. Non ergo resurrexit Christi corpus cum integritate omnium suarum partium.

[49314] III^a q. 54 a. 3 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Luc. ult., post resurrectionem discipulis loquens, *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

[49315] III^a q. 54 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, corpus Christi in resurrectione fuit eiusdem naturae, sed alterius gloriae. Unde quidquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. Manifestum est autem quod ad naturam corporis humani pertinent carnes et ossa et sanguis, et alia huiusmodi. Et ideo omnia ista in corpore Christi resurgentis fuerunt. Et etiam integraliter, absque omni diminutione, alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quidquid per mortem ceciderat. Unde et dominus fidelibus suis promittit dicens, Matth. X, *vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt.* Et Luc. XXI dicitur, *capillus de capite vestro non peribit.* Dicere autem quod corpus Christi carnem et ossa non habuerit, et alias huiusmodi partes humano corpori naturales, pertinet ad errorem Eutychii, Constantinopolitanae urbis episcopi, qui dicebat quod *corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, et ventis aereque subtilius; et quod dominus, post confirmata corda discipulorum palpantium, omne illud quod in eo palpari potuit, in subtilitatem aliquam redegit.* Quod ibidem improbat Gregorius, quia corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit, secundum illud Rom. VI, *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur.* Unde et ille quae dixerat, in morte retractavit. Si enim inconveniens est ut Christus alterius naturae corpus in sua conceptione acciperet, puta caeleste, sicut Valentinus asseruit; multo magis inconveniens est quod in resurrectione alterius naturae corpus reassumpserit, quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione acceperat ad vitam mortalem.

[49316] III^a q. 54 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caro et sanguis ibi non accipitur pro natura carnis et sanguinis, sed vel pro culpa carnis et sanguinis, sicut Gregorius dicit, in XIV Moral.; vel pro corruptione carnis et sanguinis, quia, ut Augustinus dicit, ad Consentium, de resurrectione carnis, *non ibi erit corruptio et mortalitas carnis et sanguinis.* Caro ergo secundum substantiam possidet regnum Dei, secundum quod dictum est, *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Caro autem cum secundum corruptionem intelligitur, non possidebit. Unde continuo additum est in verbis apostoli, *neque corruptio incorruptelam.*

[49317] III^a q. 54 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in eodem libro, *fortassis, accepta occasione sanguinis, urgebit nos molestior* persecutor, et dicet, si sanguis in corpore Christi resurgentis fuit, cur non et pituita, idest phlegma; cur non et fel flavum, idest cholera, et fel nigrum, idest melancholia; *quibus quatuor humoribus naturam carnis temperari etiam medicinae disciplina testatur? Sed, quodlibet quisque addat, corruptionem addere caveat, ne suae fidei sanitatem castitatemque corrumpat. Valet enim divina potentia de ista visibili atque tractabili*

natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates, ut absit labes, scilicet corruptionis, adsit effigies; adsit motio, absit fatigatio; adsit vescendi potestas, absit esuriendi necessitas.

[49318] III^a q. 54 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanae naturae pertineat, in Christi corpore resurrexit. Et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanae naturae pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam Ecclesiis pro reliquiis observatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa.

Articulus 4

[49319] III^a q. 54 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi cum cicatricibus resurgere non debuerit. Dicitur enim I Cor. XV, quod *mortui resurgent incorrupti.* Sed cicatrices et vulnera ad quandam corruptionem pertinent et defectum. Non ergo fuit conveniens ut Christus, qui resurrectionis auctor est, cum cicatricibus resurgeret.

[49320] III^a q. 54 a. 4 arg. 2 Praeterea, corpus Christi integrum resurrexit, sicut dictum est. Sed aperturae vulnerum contrariantur integritati corporis, quia per eas discontinuatur corpus. Non ergo videtur fuisse conveniens quod in Christi corpore aperturae vulnerum remanerent, etsi remanerent ibi quaedam vulnerum insignia, quae sufficiebant ad aspectum, ad quem Thomas credidit, cui dictum est, *quia vidisti me, Thoma, credidisti.*

[49321] III^a q. 54 a. 4 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit, in IV libro, quod *post resurrectionem de Christo dicuntur quaedam vere quidem, non autem secundum naturam, sed secundum dispensationem, ad certificandum quod ipsum quod passum est corpus resurrexit, ut cicatrices.* Cessante autem causa, cessat effectus. Ergo videtur quod, certificatis discipulis de sua resurrectione, cicatrices ulterius non habuit. Sed non conveniebat immutabilitati gloriae quod aliquid assumeret quod in eo perpetuo non remaneret. Videtur ergo quod non debuerit corpus cum cicatricibus in resurrectione resumere.

[49322] III^a q. 54 a. 4 s. c. Sed contra est quod dominus dicit Thomae, Ioan. XX, *infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam et mitte in latus meum.*

[49323] III^a q. 54 a. 4 co. Respondeo dicendum quod conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere. Primo quidem, propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda, super Luc., quod non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed *ut in perpetuum victoriae suae circumferat triumphum.* Unde et Augustinus dicit, in XXII de Civ. Dei, quod *fortassis in illo regno in corporibus martyrum videbimus vulnerum cicatrices quae pro Christi nomine pertulerunt, non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Secundo, ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suae resur-

rectionis. *Tertio, ut patri, pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quarto, ut sua morte redemptis quam misericorditer sint adiuti, propositis eiusdem mortis indiciis, insinuet. Postremo, ut in iudicio quam iuste damnentur, ibidem annuntiet.* Unde, sicut Augustinus dicit, in libro de symbolo, *sciebat Christus quare cicatrices in suo corpore servaret. Sicut enim demonstravit Thomae non credenti nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat, ecce hominem quem crucifixistis. Videtis vulnera quae infixistis. Agnoscitis latus quod pupugistis. Quoniam per vos, et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis.*

[49324] III^{a} q. 54 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cicatrices illae quae in corpore Christi permanserunt, non pertinent ad corruptionem vel defectum, sed ad maiorem cumulum gloriae, inquantum sunt quaedam virtutis insignia. Et in illis locis vulnerum quidam specialis decor apparebit.

[49325] III^{a} q. 54 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa apertura vulnerum, quamvis sit cum quadam solutione continuitatis, totum tamen hoc recompensatur per maiorem decorem gloriae, ut corpus non sit minus integrum, sed magis perfectum. Thomas autem non solum vidit, sed etiam vulnera tetigit, quia, ut dicit Leo Papa, *suffecit sibi ad fidem propriam vidisse quod viderat; sed nobis operatus est ut tangeret quem videbat.*

[49326] III^{a} q. 54 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus in suo corpore voluit cicatrices vulnerum remanere, non solum ad certificandum discipulorum fidem, sed etiam propter alias rationes. Ex quibus apparet quod semper in eius corpore cicatrices illae remanebunt. Quia, ut Augustinus dicit, ad Consentium de resurrectione carnis, *domini corpus in caelo esse credo ut erat quando ascendit in caelum.* Et Gregorius, XIV Moral., dicit quod, *si quid in corpore Christi post resurrectionem potuit immutari, contra veridicam Pauli sententiam, post resurrectionem dominus rediit in mortem. Quod quis dicere vel stultus praesumat, nisi qui veram carnis resurrectionem denegat?* Unde patet quod cicatrices quas Christus post resurrectionem in suo corpore ostendit, nunquam postmodum ab illo corpore sunt remotae.

Quaestio 55

Prooemium

[49327] III^{a} q. 55 pr. Deinde considerandum est de manifestatione resurrectionis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum resurrectio Christi omnibus hominibus manifestari debuerit, an solum quibusdam specialibus hominibus. Secundo, utrum fuisset conveniens quod, eis videntibus, resurgeret. Tertio, utrum post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari. Quarto, utrum fuerit conveniens quod suis discipulis in aliena effigie appareret. Quinto, utrum resurrectionem suam argumentis manifestare debuerit. Sexto, de sufficientia illorum argumentorum.

Articulus 1

[49328] III^{a} q. 55 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari. Sicut enim publico peccato debetur poena publica, secundum illud I Tim. V, *peccantem coram omnibus argue*; ita merito publico debetur praemium publicum. Sed *claritas resurrectionis est praemium humilitatis passionis*, ut Augustinus dicit, super Ioan. Cum ergo passio Christi fuerit omnibus manifestata, eo publice patiente, videtur quod gloria resurrectionis ipsius omnibus manifestari debuerit.

[49329] III^{a} q. 55 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut passio Christi ordinatur ad nostram salutem, ita et eius resurrectio, secundum illud Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram.* Sed illud quod ad communem utilitatem pertinet, omnibus debet manifestari. Ergo resurrectio Christi omnibus debuit manifestari, et non specialiter quibusdam.

[49330] III^{a} q. 55 a. 1 arg. 3 Praeterea, illi quibus manifestata est resurrectio, fuerunt resurrectionis testes, unde dicitur Act. III, *quem Deus suscitavit a mortuis, cuius nos testes sumus.* Hoc autem testimonium ferebant publice praedicando. Quod quidem non convenit mulieribus, secundum illud I Cor. XIV, *mulieres in Ecclesiis taceant*; et I Tim. II, *docere mulieri non permitto.* Ergo videtur quod inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primo mulieribus quam hominibus communiter.

[49331] III^{a} q. 55 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Act. X, *quem Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo.*

[49332] III^{a} q. 55 a. 1 co. Respondeo dicendum quod eorum quae cognoscuntur, quaedam cognoscuntur communi lege naturae; quaedam autem cognoscuntur ex speciali munere gratiae, sicut ea quae divinitus revelantur. Quorum quidem, ut Dionysius dicit, in libro Caelest. Hier., haec est lex divinitus instituta, ut a Deo immediate superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores, sicut patet in ordinatione caelestium spirituum. Ea vero quae pertinent ad futuram gloriam, communem hominum cognitionem excedunt, secundum illud Isaiae LXIV, *oculus non vidit, Deus, absque te, quae preparasti diligentibus te.* Et ideo huiusmodi ab homine non cognoscuntur nisi divinitus revelata, sicut apostolus dicit, I Cor. II, *nobis revelavit Deus per spiritum suum.* Quia igitur Christus resurrexit gloriosa resurrectione, ideo eius resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam, quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam.

[49333] III^{a} q. 55 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod passio Christi peracta est in corpore adhuc habente naturam passibilem, quae communi lege nota est omnibus. Et ideo passio Christi omni populo immediate manifestari potuit. Resurrectio autem Christi facta est per gloriam patris, ut apostolus dicit, Rom. VI. Et ideo immediate manifestata est, non omnibus, sed quibusdam. Quod autem publice peccantibus publica poena imponitur, intelligendum est de poena praesentis vitae. Et similiter publica merita publice praemiari oportet, ut alii provocentur. Sed poenae et praemia futurae vitae non publice omnibus manifestantur, sed specialiter illis qui ad hoc praeordinati sunt

a Deo.

[49334] III^{a} q. 55 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod resurrectio Christi, sicut est ad communem omnium salutem, ita in notitiam omnium pervenit, non quidem sic quod immediate omnibus manifestaretur; sed quibusdam, per quorum testimonium deferretur ad omnes.

[49335] III^{a} q. 55 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod mulieri non permittitur publice docere in Ecclesia, permittitur autem ei privatim domestica aliquos admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *ad eos femina mittitur qui domestici sunt*, non autem mittitur ad hoc quod resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primo mulieribus apparuit, ut mulier, quae primo initium mortis ad hominem detulit, primo etiam initia resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus dicit, *femina, quae quondam fuit mortis ministra, venerandum resurrectionis mysterium prima percepit et nuntiat. Adeptum est igitur femineum genus et ignominiae absolutionem, et maledictionis repudium.* Simul etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriae pertinet, nullum detrimentum patietur sexus femineus, sed, si maiori caritate fervebunt, maiori etiam gloria ex visione divina potientur, eo quod mulieres, quae dominum arctius amaverunt, in tantum ut ab eius sepulcro, *discipulis etiam recedentibus, non recederent*, primo viderunt dominum in gloriam resurgentem.

Articulus 2

[49336] III^{a} q. 55 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur conveniens fuisse quod discipuli viderent Christum resurgere. Ad discipulos enim pertinebat resurrectionem Christi testificari, secundum illud Act. IV, *virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis Iesu Christi, domini nostri.* Sed certissimum est testimonium de visu. Ergo conveniens fuisset ut ipsam resurrectionem Christi viderent.

[49337] III^{a} q. 55 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad certitudinem fidei habendam, discipuli ascensionem Christi viderunt, secundum illud Act. I, *videntibus illis, elevatus est.* Sed similiter oporteret de resurrectione Christi certam fidem habere. Ergo videtur quod, discipulis videntibus, debuerit Christus resurgere.

[49338] III^{a} q. 55 a. 2 arg. 3 Praeterea, resurrectio Lazari quoddam indicium fuit futurae resurrectionis Christi. Sed, discipulis videntibus, dominus Lazarum suscitavit. Ergo videtur quod etiam Christus resurgere debuerit, discipulis videntibus.

[49339] III^{a} q. 55 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Marci ult., *resurgens dominus mane prima sabbati, apparuit primo Mariae Magdalenae.* Sed Maria Magdalena non vidit eum resurgere, sed, cum eum quaereret in sepulcro, audivit ab Angelo, *surrexit dominus, non est hic.* Ergo nullus vidit eum resurgere.

[49340] III^{a} q. 55 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, *quae a*

Deo sunt, ordinata sunt. Est autem hic ordo divinitus institutus, ut ea quae supra homines sunt, hominibus per Angelos revelentur, ut patet per Dionysium, IV cap. Cael. Hier. Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter omnibus notam, sed ad vitam quandam immortalem et Deo conformem, secundum illud Rom. VI, *quod enim vivit, vivit Deo.* Et ideo ipsa Christi resurrectio non debuit immediate ab hominibus videri, sed eis ab Angelis nuntiari. Unde Hilarius dicit, super Matth., quod *ideo Angelus prior resurrectionis est index, ut quodam famulatu paternae voluntatis resurrectio nuntiaretur.*

[49341] III^{a} q. 55 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu, quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant. Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quae prius ab Angelis audierunt.

[49342] III^{a} q. 55 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ascensio Christi, quantum ad terminum a quo, non transcendebat hominum communem notitiam, sed solum quantum ad terminum ad quem. Et ideo discipuli potuerunt videre ascensionem Christi quantum ad terminum a quo, idest secundum quod elevabatur a terra. Non autem viderunt ipsam quantum ad terminum ad quem, quia non viderunt quomodo reciperetur in caelo. Sed resurrectio Christi transcendebat communem notitiam et quantum ad terminum a quo, secundum quod anima rediit ab Inferis et corpus de sepulcro clauso exivit; et quantum ad terminum ad quem, secundum quod est adeptus vitam gloriosam. Et ideo non debuit resurrectio fieri sic quod ab homine videretur.

[49343] III^{a} q. 55 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Lazarus resuscitatus est ut rediret ad vitam qualem prius habuerat, quae communem notitiam hominum non transcendit. Et ideo non est similis ratio.

Articulus 3

[49344] III^{a} q. 55 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari. Ad hoc enim Christus discipulis post resurrectionem apparuit, ut eos de fide resurrectionis certificaret, et consolationem perturbatis afferret, secundum illud Ioan. XX, *gavisi sunt discipuli, viso domino.* Sed magis fuissent certificati et consolati si eis continue suam praesentiam exhibuisset. Ergo videtur quod continue cum eis debuerit conversari.

[49345] III^{a} q. 55 a. 3 arg. 2 Praeterea, Christus resurgens a mortuis non statim ascendit in caelum, sed post dies quadraginta, ut habetur Act. I. Illo autem tempore intermedio in nullo alio loco potuit convenientius esse quam ubi discipuli eius erant pariter congregati. Ergo videtur quod continue cum eis conversari debuerit.

[49346] III^{a} q. 55 a. 3 arg. 3 Praeterea, ipso die resurrectionis dominicae quinquies Christus apparuisse legitur, ut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *primo quidem, mulieribus ad*

monumentum; secundo, eisdem regredientibus a monumento in itinere; tertio, Petro; quarto, duobus euntibus in castellum; quinto, pluribus in Ierusalem, ubi non erat Thomas. Ergo etiam videtur quod et aliis diebus ante suam ascensionem ad minus pluries debuit apparere.

[49347] III^{a} q. 55 a. 3 arg. 4 Praeterea, dominus ante passionem eis dixerat, Matth. XXVI, *postquam resurrexero, praecedam vos in Galilaeam.* Quod etiam Angelus, et ipsemet dominus, post resurrectionem mulieribus dixit. Et tamen antea in Ierusalem ab eis visus est, et ipsa die resurrectionis, ut dictum est, et etiam die octava, ut legitur Ioan. XX. Non ergo videtur quod convenienti modo post resurrectionem cum discipulis fuerit conversatus.

[49348] III^{a} q. 55 a. 3 s. c. Sed contra est quod Ioan. XX dicitur, quod post dies octo Christus discipulis apparuit. Non ergo continue conversabatur cum eis.

[49349] III^{a} q. 55 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa resurrectionem Christi duo erant discipulis declaranda, scilicet ipsa veritas resurrectionis; et gloria resurgentis. Ad veritatem autem resurrectionis manifestandam, sufficit quod pluries apparuit, et cum eis familiariter est locutus, et comedit et bibit, et se eis palpandum praebuit. Ad gloriam autem resurrectionis manifestandam, noluit continue conversari cum eis, sicut prius fecerat, ne videretur ad talem vitam resurrexisse qualem prius habuerat. Unde Luc. ult. dicit eis, *haec sunt verba quae locutus sum ad vos cum adhuc essem vobiscum.* Tunc quidem erat cum eis praesentia corporali, sed ante cum eis fuerat, non solum corporali praesentia, sed etiam per similitudinem mortalitatis. Unde Beda, supradicta verba exponens, dicit, *cum adhuc essem vobiscum, idest, cum adhuc essem in carne mortali, in qua estis et vos. Tunc quidem in eadem carne resuscitatus erat, sed cum illis in eadem mortalitate non erat.*

[49350] III^{a} q. 55 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod frequens Christi apparitio sufficiebat ad certificandum discipulos de veritate resurrectionis, conversatio autem continua eos potuisset ducere in errorem, si ad similem vitam eum resurrexisse crederent quam prius habuerat. Consolationem autem de continua sui praesentia eis in alia vita repromisit, secundum illud Ioan. XVI, *iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.*

[49351] III^{a} q. 55 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus non ideo non continue conversabatur cum discipulis quia reputaret se alibi convenientius esse, sed quia hoc discipulis instruendis convenientius iudicabat, si non continue conversaretur cum eis, ratione praedicta. Incognitum autem est quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset, cum hoc Scriptura non tradat, et *in omni loco sit dominatio eius.*

[49352] III^{a} q. 55 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ideo prima die frequentius apparuit, quia per plura indicia erant admonendi, ut a principio fidem resurrectionis reciperent. Postquam autem iam eam receperant, non oportebat eos, iam certificatos, tam frequentibus apparitionibus instrui. Unde in Evangelio non legitur quod post primum diem eis apparuit nisi quinquies. Ut enim Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., post primas quinque apparitiones, sexto eis apparuit *ubi vidit eum Thomas; septimo, ad mare Tiberiadis, in captione piscium; octavo, in monte Galilaeae, secundum Matthaeum; nono, quod dicit Marcus, novissime recumbentibus, quia iam non erant in terra cum eo*

convivaturi; decimo, in ipso die, non iam in terra, sed elevatum in nube, cum in caelum ascenderet. Sed non omnia scripta sunt, sicut Ioannes fatetur. Crebra enim erat eius cum illis conversatio, priusquam ascendisset in caelum, et hoc ad consolationem ipsorum. Unde et I Cor. XV dicitur quod *visus est plus quam quingentis fratribus simul, deinde visus est Iacobo*, de quibus apparitionibus in Evangelio non habetur mentio.

[49353] III^{a} q. 55 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, exponens illud quod dicitur Matth. XXVI, *postquam resurrexero, praecedam vos in Galilaeam, non, inquit, in longinquam quandam regionem, ut eis appareat, vadit, sed in ipsa gente, et in ipsis fere* regionibus in quibus cum eo plurimum fuerant conversati, *ut et hinc crederent quoniam qui crucifixus est, ipse est et qui resurrexit. Propter hoc etiam in Galilaeam se ire dicit, ut a timore Iudaeorum liberarentur.* Sic ergo, ut Ambrosius dicit, super Luc., *dominus mandaverat discipulis ut in Galilaea eum viderent, sed illis ob metum intra conclave residentibus primum ipse se obtulit. Nec hoc est promissi transgressio, sed potius festinata ex benignitate impletio. Postea vero, confirmatis animis, illos Galilaeam petisse. Vel nihil obstat si dicamus pauciores intra conclave, quamplures in monte fuisse.* Ut enim Eusebius dicit, *duo Evangelistae, scilicet Lucas et Ioannes, solis undecim hunc scribunt apparuisse in Ierusalem, ceteri vero duo in Galilaeam properare non solum undecim, sed universis discipulis et fratribus dixerunt Angelum et salvatorem iussisse.* De quibus Paulus meminit, dicens, *deinde apparuit plus quam quingentis fratribus simul. Est autem verior solutio quod prius in Ierusalem latitantibus semel aut bis visus est, ad eorum consolationem. In Galilaea vero non clam, aut semel aut bis, sed cum multa potestate ostensionem sui fecit, praebens se eis viventem, post passionem in signis multis, ut Lucas testatur in actibus.* Vel, sicut dicit Augustinus, in libro de consensu Evang., *quod ab Angelo et domino dictum est, quod praecederet eos in Galilaeam, prophetice accipiendum est. In Galilaea enim, secundum transmigrationis significationem, intelligendum occurrit quia de populo Israel transmigraturi erant ad gentes, quibus apostoli praedicantes non crederentur, nisi ipse viam in cordibus hominum praepararet. Et hoc intelligitur, praecedet vos in Galilaeam. Secundum autem illud quod Galilaea interpretatur revelatio, non iam in forma servi intelligendum est, sed in illa in qua aequalis est patri, quam promisit dilectoribus suis, quo nos praecedens non deseruit.*

Articulus 4

[49354] III^{a} q. 55 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere. Non enim potest apparere secundum veritatem nisi quod est. Sed in Christo non fuit nisi una effigies. Si ergo Christus in alia apparuit, non fuit apparitio vera, sed ficta. Hoc autem est inconveniens, quia, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *si fallit, veritas non est; est autem veritas Christus.* Ergo videtur quod Christus non debuit discipulis in alia effigie apparere.

[49355] III^{a} q. 55 a. 4 arg. 2 Praeterea, nihil potest in alia effigie apparere quam habeat, nisi oculi intuentium aliquibus praestigiis detineantur. Huiusmodi autem praestigia, cum fiant magicis

artibus, non conveniunt Christo, secundum illud II Cor. VI, *quae conventio Christi ad Belial?* Ergo videtur quod non debuit in alia effigie apparere.

[49356] III^{a} q. 55 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut per sacram Scripturam nostra fides certificatur, ita discipuli certificati sunt de fide resurrectionis per Christi apparitiones. Sed, sicut Augustinus dicit, in epistola ad Hieronymum si vel unum mendacium in sacra Scriptura recipiatur, infirmabitur tota sacrae Scripturae auctoritas. Ergo, si vel in una apparitione Christus discipulis apparuit aliter quam esset, infirmabitur quidquid post resurrectionem viderunt in Christo. Quod est inconveniens. Non ergo debuit in alia effigie apparere.

[49357] III^{a} q. 55 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Marci ult., *post haec, duobus ex eis ambulantibus ostensus est in alia effigie, euntibus in villam.*

[49358] III^{a} q. 55 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus secundum quod diversimode sunt affecti. Nam illi qui habent mentem bene dispositam, secundum veritatem divina percipiunt. Illi autem qui habent mentem non bene dispositam, divina percipiunt cum quadam confusione dubietatis vel erroris, *animalis enim homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei*, ut dicitur I Cor. II. Et ideo Christus quibusdam, ad credendum dispositis, post resurrectionem apparuit in sua effigie. Illis autem in alia effigie apparuit qui iam videbantur circa fidem tepescere, unde dicebant, *nos sperabamus quia ipse esset redempturus Israel.* Unde Gregorius dicit, in homilia, quod *talem se eis exhibuit in corpore qualis apud illos erat in mente. Quia enim adhuc in eorum cordibus peregrinus erat a fide*, ire se longius finxit, scilicet ac si esset peregrinus.

[49359] III^{a} q. 55 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaestionibus Evang., *non omne quod fingimus, mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium. Cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. Alioquin omnia quae a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso domino, figurate dicta sunt, mendacia reputabuntur, quia, secundum usitatum intellectum, non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam.* Et ita factum est hic, ut dictum est.

[49360] III^{a} q. 55 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *dominus poterat transformare carnem suam, ut alia re vera esset effigies ab illa quam solebant intueri, quandoquidem et ante passionem suam transformatus est in monte, ut facies eius claresceret sicut sol. Sed non ita nunc factum est. Non enim incongruenter accipimus hoc impedimentum in oculis eorum a Satana fuisse, ne agnosceretur Iesus.* Unde Luc. ult. dicitur quod *oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent.*

[49361] III^{a} q. 55 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa sequeretur si ab alienae effigiei aspectu non fuissent reducti ad vere videndum Christi effigiem. Sicut enim Augustinus ibidem dicit, tantum a Christo facta est permissio, ut scilicet praedicto modo oculi eorum tenerentur, usque ad sacramentum panis, *ut, unitate corporis eius participata, removeri intelligatur impedimentum in-*

imici, ut Christus possit agnosci. Unde ibidem subditur quod *aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum, non quod ante clausis oculis ambularent; sed inerat aliquid quo non sinerentur agnoscere quod videbant, quod scilicet caligo et aliquis humor solet efficere.*

Articulus 5

[49362] III^{a} q. 55 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus veritatem resurrectionis non debuerit argumentis declarare. Dicit enim Ambrosius, *tolle argumenta ubi fides quaeritur.* Sed circa resurrectionem Christi quaeritur fides. Non ergo habent locum argumenta.

[49363] III^{a} q. 55 a. 5 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum.* Sed ad Christum non pertinebat meritum fidei evacuare. Ergo ad eum non pertinebat resurrectionem per argumenta confirmare.

[49364] III^{a} q. 55 a. 5 arg. 3 Praeterea, Christus in mundum venit ut per eum homines beatitudinem adipiscantur, secundum illud Ioan. X, *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Sed per huiusmodi ostensiones argumentorum videtur humanae beatitudini impedimentum praestari, dicitur enim Ioan. XX, ex ore ipsius domini, *beati qui non viderunt, et crediderunt.* Ergo videtur quod Christus non debuerit per aliqua argumenta resurrectionem suam manifestare.

[49365] III^{a} q. 55 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Act. I, quod *apparuit discipulis Christus per dies quadraginta in multis argumentis, loquens de regno Dei.*

[49366] III^{a} q. 55 a. 5 co. Respondeo dicendum quod argumentum dupliciter dicitur. Quandoque dicitur argumentum quaecumque ratio rei dubiae faciens fidem. Quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicuius veritatis manifestationem, sicut etiam Aristoteles aliquando in libris suis utitur nomine argumenti. Primo igitur modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta. Quia talis probatio argumentativa procedit ex aliquibus principiis, quae si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquod fieri notum; si autem essent eis nota, non transcenderent rationem humanam, et ideo non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quae rationem humanam excedit; oportet enim principia ex eodem genere assumi, ut dicitur in I posteriorum. Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem sacrae Scripturae, quae est fidei fundamentum, cum dixit, *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et Psalmis et prophetis de me*, ut habetur Luc. ult. Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic Christus dicitur suam resurrectionem argumentis declarasse, inquantum per quaedam evidentissima signa se vere resurrexisse ostendit. Unde et in Graeco, ubi nos habemus in multis argumentis, loco argumenti ponitur tekmerium, quod est signum evidens ad probandum. Quae quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo. Primo quidem, quia non erant corda eorum disposita ad hoc quod de facili fidem resurrectionis acciperent. Unde ipse dicit eis, Luc. ult., *o stulti, et tardi corde ad credendum.* Et Marci ult., *exprobravit incredulitatem eorum et duritiam cordis.* Secundo,

ut per huiusmodi signa eis ostensa efficacius eorum testimonium redderetur, secundum illud I Ioan. I, *quod vidimus et audivimus, et manus nostrae contractaverunt, hoc testamur.*

[49367] III^{a} q. 55 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius ibi loquitur de argumentis secundum rationem humanam procedentibus, quae invalida sunt ad ea quae sunt fidei ostendenda, sicut ostensum est.

[49368] III^{a} q. 55 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit quae facit videri per scientiam id quod credendum proponitur. Et talis est ratio demonstrativa. Huiusmodi autem rationes Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.

[49369] III^{a} q. 55 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, meritum beatitudinis quod causat fides, non totaliter excluditur nisi homo nollet credere nisi ea quae videt, sed quod aliquis ea quae non videt, credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat nec meritum eius. Sicut et Thomas, cui dictum est, *quia vidisti me, credidisti, aliud vidit, et aliud credidit*, vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectioris fidei qui non requirit huiusmodi auxilia ad credendum. Unde, ad arguendum defectum fidei in quibusdam, dominus dicit, Ioan. IV, *nisi signa et prodigia videritis, non creditis.* Et secundum hoc, potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo etiam signis non visis, sunt beati per comparationem ad illos qui non crederent nisi talia viderent.

Articulus 6

[49370] III^{a} q. 55 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod argumenta quae Christus induxit, non sufficienter manifestaverunt veritatem resurrectionis eius. Nihil enim ostendit Christus discipulis post resurrectionem quod etiam Angeli, hominibus apparentes, vel non ostenderint, vel non ostendere potuerint. Nam Angeli frequenter in humana effigie se hominibus ostenderunt, et cum eis loquebantur et conversabantur et comedebant, ac si essent homines veri, sicut patet Gen. XVIII, de Angelis quos Abraham suscepit hospitio; et in libro Tobiae, de Angelo qui eum duxit et reduxit. Et tamen Angeli non habent vera corpora naturaliter sibi unita, quod requiritur ad resurrectionem. Non ergo signa quae Christus discipulis exhibuit, fuerunt sufficientia ad resurrectionem eius manifestandam.

[49371] III^{a} q. 55 a. 6 arg. 2 Praeterea, Christus resurrexit resurrectione gloriosa, idest, habens simul humanam naturam cum gloria. Sed quaedam Christus ostendit discipulis quae videntur esse contraria naturae humanae, sicut quod ab oculis eorum evanuit, et quod ad eos ianuis clausis intravit, quaedam autem videntur fuisse contraria gloriae, puta quod manducavit et bibit, quod etiam habuit vulnerum cicatrices. Ergo videtur quod illa argumenta non fuerunt sufficientia, neque convenientia, ad fidem resurrectionis ostendendam.

[49372] III^{a} q. 55 a. 6 arg. 3 Praeterea, corpus Christi non erat tale post resurrectionem ut tangi deberet ab homine mortali, unde ipse dixit Magdalenae, Ioan. XX, *noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum.* Non ergo fuit conveniens quod, ad manifestandam veritatem suae resurrectionis, seipsum discipulis palpabile exhibuerit.

[49373] III^{a} q. 55 a. 6 arg. 4 Praeterea, inter dotes glorificati corporis praecipua videtur esse claritas. Quam tamen in resurrectione nullo argumento ostendit. Ergo videtur quod insufficientia fuerint illa argumenta ad manifestandam qualitatem resurrectionis Christi.

[49374] III^{a} q. 55 a. 6 s. c. Sed contra est quod Christus, qui est Dei sapientia, suaviter et convenienter disponit omnia, ut dicitur Sap. VIII.

[49375] III^{a} q. 55 a. 6 co. Respondeo dicendum quod Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit, scilicet testimonio; et argumento seu signo. Et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est enim usus duplici testimonio ad manifestandam suam resurrectionem discipulis, quorum neutrum potest refelli. Quorum primum est testimonium Angelorum, qui mulieribus resurrectionem annuntiaverunt, ut patet per omnes Evangelistas. Aliud autem est testimonium Scripturarum, quas ipse proposuit ad ostensionem suae resurrectionis, ut dicitur Luc. ult. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad ostendendam veram resurrectionem, et etiam gloriosam. Quod autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis. Circa quod tria ostendit. Primo quidem, quod esset corpus verum et solidum, non corpus phantasticum, vel rarum, sicut est aer. Et hoc ostendit per hoc quod corpus suum palpabile praebuit. Unde ipse dicit, Luc. ult., *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Secundo, ostendit quod esset corpus humanum, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. Tertio, ostendit eis quod esset idem numero corpus quod prius habuerat, ostendendo eis vulnerum cicatrices. Unde legitur Luc. ult., *dixit eis, videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.* Alio modo ostendit eis veritatem suae resurrectionis ex parte animae iterato corpori unitae. Et hoc ostendit per opera triplicis vitae. Primo quidem, per opus vitae nutritivae, in hoc quod cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult. Secundo, per opera vitae sensitivae, in hoc quod discipulis ad interrogata respondebat, et praesentes salutabat, in quo ostendebat se et videre et audire. Tertio, per opera vitae intellectivae, in hoc quod cum eo loquebantur, et de Scripturis disserebant. Et ne quid deesset ad perfectionem manifestationis, ostendit etiam se habere divinam naturam, per miraculum quod fecit in piscibus capiendis; et ulterius per hoc quod, eis videntibus, ascendit in caelum; quia, ut dicitur Ioan. III, *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo.* Gloriam etiam suae resurrectionis ostendit discipulis, per hoc quod ad eos ianuis clausis intravit, secundum quod Gregorius dicit, in homilia, *palpandam carnem dominus praebuit, quam clausis ianuis introduxit, ut esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et eiusdem naturae, et alterius gloriae.* Similiter etiam ad proprietatem gloriae pertinebat quod subito ab oculis discipulorum evanuit, ut dicitur Lucae ultimo, quia per hoc ostendebatur quod in potestate eius erat videri et non videri quod pertinet ad conditionem corporis gloriosi, ut supra dictum est.

[49376] III^{a} q. 55 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod singula argumentorum non sufficerent

ad manifestandam Christi resurrectionem, omnia tamen simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant; maxime propter Scripturae testimonium, et Angelorum dicta, et ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. Angeli autem apparentes non asserebant se homines esse, sicut asseruit Christus vere se hominem esse. Et tamen aliter Christus manducavit, et aliter Angeli. Nam quia corpora ab Angelis assumpta non erant corpora viva vel animata, non erat vera comestio, licet esset vera cibi contritio et traiectio in interiorem partem corporis assumpti, unde et Angelus dixit, Tobiae XII, *cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere vobiscum, sed ego cibo invisibili utor.* Sed quia corpus Christi vere fuit animatum, vera fuit eius comestio. Ut enim Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, *non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium aufertur.* Unde, sicut Beda dicit, *Christus manducavit potestate, non egestate.*

[49377] III^{a} q. 55 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, argumenta quaedam inducebantur a Christo ad probandum veritatem humanae naturae; quaedam vero ad probandum gloriam resurgentis. Conditio autem naturae humanae, secundum quod in se consideratur, quantum scilicet ad statum praesentem, contrariatur conditioni gloriae, secundum illud I Cor. XV, *seminatur in infirmitate, et surget in virtute.* Et ideo ea quae inducuntur ad ostendendam conditionem gloriae, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundum statum praesentem; et e converso. Unde Gregorius dicit, in homilia, quod *duo mira, et iuxta humanam rationem sibi valde contraria, dominus ostendit, dum post resurrectionem corpus suum et incorruptibile, et tamen palpabile demonstravit.*

[49378] III^{a} q. 55 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod *hoc dominus dixit, noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum, ut in illa femina figuraretur Ecclesia de gentibus, quae in Christum non credidit nisi cum ascendisset ad patrem. Aut sic in se credi voluit Iesus, hoc est, sic se spiritualiter tangi, quod ipse et pater unum sunt. Eius quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad patrem, qui sic in eo profecerit ut patri agnoscat aequalem. Haec autem carnaliter adhuc in eum credebat, quem sicut hominem flebat.* Quod autem Maria alibi legitur Christum tetigisse, quando simul cum aliis mulieribus *accessit et tenuit pedes, quaestionem non facit*, ut Severianus dicit. *Siquidem illud de figura est, hoc de sexu, illud de divina gratia, hoc de humana natura.* Vel, sicut Chrysostomus dicit, *volebat haec mulier adhuc cum Christo conversari sicut et ante passionem. Prae gaudio nihil magnum cogitabat, quamvis caro Christi multo melior fuerit facta resurgendo.* Et ideo dixit, *nondum ascendi ad patrem meum*, quasi dicat, *non aestimes me iam terrenam vitam agere. Quod enim in terris me vides, hoc est quia nondum ascendi ad patrem meum, sed in promptu est quod ascendam.* Unde subdit, *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum.*

[49379] III^{a} q. 55 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Orosium, *clarificata carne dominus resurrexit, sed noluit in ea clarificatione discipulis suis apparere, quia non possent oculis talem claritatem perspicere. Si enim, antequam moreretur pro nobis et resurgeret, quando transfiguratus est in monte, discipuli sui eum videre non potuerunt; quanto magis, clarificata carne domini, eum videre non potuerunt.* Est etiam considerandum quod post resurrectionem

dominus hoc praecipue volebat ostendere, quod idem ipse esset qui mortuus fuerat. Quod multum poterat impedire si eis sui corporis claritatem ostenderet. Nam immutatio quae fit secundum aspectum, maxime ostendit diversitatem eius quod videtur, quia sensibilia communia, inter quae est unum et multa, vel idem et diversum, maxime diiudicat visus. Sed ante passionem, ne infirmitatem passionis eius discipuli despicerent, maxime intendebat Christus eis gloriam maiestatis suae ostendere, quam maxime demonstrat claritas corporis. Et ideo, ante passionem, gloriam suam praemonstravit discipulis per claritatem, post resurrectionem autem, per alia indicia.

[49380] III^{a} q. 55 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *possumus intelligere unum Angelum visum a mulieribus, et secundum Matthaeum et secundum Marcum, ut eas ingressas in monumentum accipiamus, in aliquod scilicet spatium quod erat aliqua maceria communitum, atque ibi vidisse Angelum sedentem supra lapidem revolutum a monumento, sicut dicit Matthaeus; ut hoc sit sedentem a dextris, quod dicit Marcus. Deinde, dum introspicerent locum in quo iacebat corpus domini, visos ab eis duos Angelos, primo quidem sedentes, ut dicit Ioannes; et post eis assurrexisse, ut stantes viderentur, ut dicit Lucas.*

Quaestio 56

Prooemium

[49381] III^{a} q. 56 pr. Deinde considerandum est de causalitate resurrectionis Christi. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis. Secundo, utrum sit causa nostrae iustificationis.

Articulus 1

[49382] III^{a} q. 56 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si ergo resurrectio Christi est causa sufficiens resurrectionis corporum, statim, eo resurgente, omnes mortui resurgere debuerunt.

[49383] III^{a} q. 56 a. 1 arg. 2 Praeterea, causa resurrectionis mortuorum est divina iustitia; ut scilicet corpora simul praemientur vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato; ut dicit Dionysius, ult. cap. Eccles. Hier., et etiam Damascenus, in IV libro. Sed iustitiam Dei necesse esset impleri, etiam si Christus non resurrexisset. Ergo, etiam Christo non resurgente, mortui resurgerent. Non ergo resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

[49384] III^{a} q. 56 a. 1 arg. 3 Praeterea, si resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum, aut esset causa exemplaris; aut causa effectiva; aut causa meritoria. Sed non est causa exemplaris. Quia resurrectionem corporum Deus operabitur, secundum illud Ioan. V, *pater suscitat mortuos.* Deus

autem non indiget inspicere ad aliquod exemplar extra se. Similiter etiam non est causa effectiva. Quia causa efficiens non agit nisi per contactum, vel spiritualem vel corporalem. Manifestum est autem quod resurrectio Christi non agit per contactum corporalem ad mortuos qui resurgent, propter distantiam temporis et loci. Similiter etiam nec per contactum spiritualem, qui est per fidem et caritatem, quia etiam infideles et peccatores resurgent. Neque etiam est causa meritoria. Quia Christus resurgens iam non erat viator, et ita non erat in statu merendi. Et ita nullo modo resurrectio Christi videtur esse causa nostrae resurrectionis.

[49385] III^{a} q. 56 a. 1 arg. 4 Praeterea, cum mors sit privatio vitae, nihil videtur esse aliud destruere mortem quam reducere vitam, quod pertinet ad resurrectionem. Sed Christus moriendo mortem nostram destruxit. Ergo mors Christi est causa nostrae resurrectionis. Non ergo eius resurrectio.

[49386] III^{a} q. 56 a. 1 s. c. Sed contra est quod, super illud I Cor. XV, *si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis* etc., dicit Glossa, *qui est efficiens causa nostrae resurrectionis.*

[49387] III^{a} q. 56 a. 1 co. Respondeo dicendum quod illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum quae sunt post, ut dicitur in II Metaphys. Primum autem in genere nostrae resurrectionis fuit resurrectio Christi, sicut ex supra dictis patet. Unde oportet quod resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis. Et hoc est quod apostolus dicit, I Cor. XV, *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium, quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Et hoc rationabiliter. Nam principium humanae vivificationis est verbum Dei, de quo dicitur in Psalmo, *apud te est fons vitae*, unde et ipse dicit, Ioan. V, *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat.* Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per id operetur in alia magis remota, sicut ignis primo calefacit aerem propinquum, per quem calefacit corpora distantia; et ipse Deus primo illuminat substantias sibi propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit, XIII cap. Cael. Hier. Et ideo verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

[49388] III^{a} q. 56 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi causa est nostrae resurrectionis per virtutem verbi uniti. Quod quidem operatur secundum voluntatem. Et ideo non oportet quod statim sequatur effectus, sed secundum dispositionem verbi Dei, ut scilicet primo conformemur Christo patienti et morienti in hac vita passibili et mortali, deinde perveniamus ad participandum similitudinem resurrectionis.

[49389] III^{a} q. 56 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod iustitia Dei est causa prima resurrectionis nostrae, resurrectio autem Christi est causa secundaria, et quasi instrumentalis. Licet autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinate, tamen, ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa effectus. Sic igitur divina iustitia, quantum est de se, non est obligata ad resurrectionem nostram causandam per resurrectionem Christi, potuit enim alio modo nos Deus liberare quam per Christi passionem et resurrectionem, ut supra dictum est. Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quod resurrectio Christi est

causa nostrae resurrectionis.

[49390] III^{a} q. 56 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute eius, ut supra dictum est. Et ideo, sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria, ut supra dictum est; ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare. Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae. Et quia, ut dictum est, primordialis causa resurrectionis humanae est divina iustitia, ex qua Christus habet *potestatem iudicium facere inquantum filius hominis est*, virtus effectiva resurrectionis eius se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt eius iudicio subiecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione, ut Glossa dicit, I Cor. XV. Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar quod imitantur minus perfecta secundum suum modum. Et ideo resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Quod quidem necessarium est, non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundum illud Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Licet autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quam malorum, exemplaritas tamen eius se extendit proprie solum ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom. VIII.

[49391] III^{a} q. 56 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, secundum rationem efficientiae, quae dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitae. Sed secundum rationem exemplaritatis, mors Christi, per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostrae, resurrectio vero eius, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitae nostrae. Passio tamen Christi est insuper causa meritoria, ut supra dictum est.

Articulus 2

[49392] III^{a} q. 56 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum. Dicit enim Augustinus, super Ioan., quod *corpora resurgunt per dispensationem humanam, sed animae resurgunt per substantiam Dei.* Sed resurrectio Christi non pertinet ad substantiam Dei, sed ad dispensationem humanam. Ergo resurrectio Christi, etsi sit causa resurrectionis corporum, non tamen videtur esse causa resurrectionis animarum.

[49393] III^{a} q. 56 a. 2 arg. 2 Praeterea, corpus non agit in spiritum. Sed resurrectio Christi pertinet ad corpus eius, quod cecidit per mortem. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis

animarum.

[49394] III^{a} q. 56 a. 2 arg. 3 Praeterea, quia resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum, omnium corpora resurgent, secundum illud I Cor. XV, omnes quidem resurgemus. Sed non omnium animae resurgent, quia quidam ibunt in supplicium aeternum, ut dicitur Matth. XXV. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

[49395] III^{a} q. 56 a. 2 arg. 4 Praeterea, resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum. Sed hoc factum est per Christi passionem, secundum illud Apoc. I, *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Ergo resurrectionis animarum magis est causa Christi passio quam eius resurrectio.

[49396] III^{a} q. 56 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram*, quae nihil aliud est quam resurrectio animarum. Et super illud Psalmi, *ad vesperum demorabitur fletus*, dicit Glossa quod *resurrectio Christi causa est resurrectionis nostrae et animae in praesenti, et corporis in futuro.*

[49397] III^{a} q. 56 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi agit in virtute divinitatis. Quae quidem se extendit non solum ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum, a Deo enim est et quod anima vivit per gratiam, et quod corpus vivit per animam. Et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter autem habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum. Quia Christo resurgenti debemus etiam secundum animam conformari, ut sicut, secundum apostolum, Rom. VI, *Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus; et sicut ipse resurgens ex mortuis iam non moritur, ita et nos existimemus nos mortuos esse peccato, ut iterum nos vivamus cum illo.*

[49398] III^{a} q. 56 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit resurrectionem animarum fieri per Dei substantiam, quantum ad participationem, quia scilicet participando divinam bonitatem animae fiunt iustae et bonae, non autem participando quamcumque creaturam. Unde, cum dixisset, *animae resurgunt per substantiam Dei*, subdit, *participatione enim Dei fit anima beata, non participatione animae sanctae.* Sed participando gloriam corporis Christi, efficientur corpora nostra gloriosa.

[49399] III^{a} q. 56 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod efficacia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitatis, cui personaliter unitur.

[49400] III^{a} q. 56 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod resurrectio animarum pertinet ad meritum quod est effectus iustificationis, sed resurrectio corporum ordinatur ad poenam vel praemium, quae sunt effectus iudicantis. Ad Christum autem non pertinet iustificare omnes, sed iudicare. Et ideo omnes resuscitat secundum corpus, sed non secundum animam.

[49401] III^{a} q. 56 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod in iustificatione animarum duo concurrunt,

scilicet remissio culpae, et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato, resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive iustitiam. Et ideo apostolus dicit, Rom. IV, quod traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra, scilicet tollenda, et resurrexit propter iustificationem nostram. Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est.

Quaestio 57

Prooemium

[49402] III^{a} q. 57 pr. Deinde considerandum est de ascensione Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum fuerit conveniens Christum ascendere. Secundo, secundum quam naturam conveniat sibi ascensio. Tertio, utrum propria virtute ascenderit. Quarto, utrum ascenderit super omnes caelos corporeos. Quinto, utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas. Sexto, de effectu ascensionis.

Articulus 1

[49403] III^{a} q. 57 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ascendere. Dicit enim philosophus, in II de caelo, quod *illa quae optimo modo se habent, possident suum bonum sine motu.* Sed Christus optime se habuit, quia et secundum naturam divinam est summum bonum; et secundum humanam naturam est summe glorificatus. Ergo suum bonum habet sine motu. Sed ascensio est quidam motus. Ergo non fuit conveniens quod Christus ascenderet.

[49404] III^{a} q. 57 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod movetur, movetur propter aliquid melius. Sed Christo non fuit melius esse in caelo quam in terra, nihil enim accrevit sibi per hoc quod fuit in caelo, neque quantum ad animam neque quantum ad corpus. Ergo videtur quod Christus non debuit in caelum ascendere.

[49405] III^{a} q. 57 a. 1 arg. 3 Praeterea, filius Dei humanam naturam assumpsit ad nostram salutem. Sed magis fuisset salutare hominibus quod semper conversaretur nobiscum in terris, ut ipse dixit discipulis suis, Luc. XVII, *venient dies quando desideretis videre unum diem filii hominis, et non videbitis.* Videtur ergo quod non fuerit conveniens Christum ascendere in caelum.

[49406] III^{a} q. 57 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut Gregorius dicit, in XIV Moral., corpus Christi in nullo mutatum fuit post resurrectionem. Sed non immediate post resurrectionem ascendit in

caelum, quia ipse dicit post resurrectionem, Ioan. XX, *nondum ascendi ad patrem meum.* Ergo videtur quod nec post quadraginta dies ascendere debuerit.

[49407] III^{a} q. 57 a. 1 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XX, *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum.*

[49408] III^{a} q. 57 a. 1 co. Respondeo dicendum quod locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem vitam immortalem et incorruptibilem inchoavit. Locus autem in quo nos habitamus, est locus generationis et corruptionis, sed locus caelestis est locus incorruptionis. Et ideo non fuit conveniens quod Christus post resurrectionem remaneret in terris, sed conveniens fuit quod ascenderet in caelum.

[49409] III^{a} q. 57 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud optime se habens quod sine motu possidet suum bonum, est Deus, qui est omnino immutabilis, secundum illud Malach. III, *ego dominus, et non mutor.* Quaelibet autem creatura est aliquo modo mutabilis, ut patet per Augustinum, VIII super Gen. ad Litt. Et quia natura assumpta a filio Dei remansit creata, ut patet ex his quae supra dicta sunt, non est inconveniens si ei aliquis motus attribuatur.

[49410] III^{a} q. 57 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod per hoc quod Christus ascendit in caelum, nihil ei accrevit quantum ad ea quae sunt de essentia gloriae, sive secundum corpus sive secundum animam, tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriae. Non quod corpori eius aliquid aut perfectionis aut conservationis acquireretur ex corpore caelesti, sed solummodo propter quandam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad eius gloriam. Et de hac decentia gaudium quoddam habuit, non quidem quod tunc de novo de hoc gaudere inciperet quando in caelum ascendit; sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta. Unde super illud Psalmi, *delectationes in dextera tua usque in finem*, dicit Glossa, *delectatio et laetitia erit mihi in consessu tuo humanis obtutibus subtracto.*

[49411] III^{a} q. 57 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet praesentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, praesentia tamen divinitatis ipsius semper adest fidelibus, secundum quod ipse dicit, Matth. ult., *ecce, ego vobiscum sunt omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Qui enim ascendit in caelos, non deserit adoptatos*, ut Leo Papa dicit. Sed ipsa ascensio Christi in caelum, qua corporalem suam praesentiam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis quam praesentia corporalis fuisset. Primo quidem, propter fidei augmentum, quae est de non visis. Unde ipse dominus dicit Ioan. XVI, quod spiritus sanctus adveniens arguet mundum de iustitia, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit, super Ioan., *ipsa quippe fidelium comparatio infidelium est vituperatio.* Unde subdit, *quia ad patrem vado, et iam non videbitis me, beati enim qui non vident, et credunt. Erit itaque nostra iustitia de qua mundus arguitur, quoniam in me, quem non videbitis, credetis.* Secundo, ad spei sublevationem. Unde ipse dicit, Ioan. XIV, *si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis.* Per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in caelo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi, quia *ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*, ut dicitur Matth. XXIV. Unde et Mich. II dicitur, *ascendit pandens iter ante eos.* Tertio, ad erigendum caritatis affectum in

caelestia. Unde dicit apostolus, Coloss. III, *quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens, quae sursum sunt sapite, non quae super terram.* Ut enim dicitur Matth. VI, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Et quia spiritus sanctus est amor nos in caelestia rapiens, ideo dominus dicit discipulis, Ioan. XVI, *expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos.* Quod exponens Augustinus, super Ioan., dicit, *non potestis capere spiritum quandiu secundum carnem nosse persistitis Christum. Christo autem discedente corporaliter, non solum spiritus sanctus, sed et pater et filius illis affuit spiritualiter.*

[49412] III^{a} q. 57 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet Christo resurgenti in vitam immortalem congrueret locus caelestis, tamen ascensionem distulit, ut veritas resurrectionis comprobaretur. Unde dicitur Act. I, quod *post passionem suam praebuit seipsum vivum discipulis in multis argumentis per dies quadraginta.* Ubi dicit Glossa quaedam quod, *quia quadraginta horas mortuus fuerat, quadraginta diebus se vivere confirmat. Vel per quadraginta dies tempus praesentis saeculi, quo Christus in Ecclesia conversatur, potest intelligi, secundum quod homo constat ex quatuor elementis, et eruditur contra transgressionem Decalogi.*

Articulus 2

[49413] III^{a} q. 57 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ascendere in caelum conveniat Christo secundum naturam divinam. Dicitur enim in Psalmo, *ascendit Deus in iubilatione*; et Deut. XXXIII, *ascensor caeli auxiliator tuus.* Sed ista dicuntur de Deo etiam ante Christi incarnationem. Ergo Christo convenit ascendere in caelum secundum quod Deus.

[49414] III^{a} q. 57 a. 2 arg. 2 Praeterea, eiusdem est ascendere in caelum cuius est descendere de caelo, secundum illud Ioan. III, *nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit*; et Ephes. IV, *qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Sed Christus descendit de caelo, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus, non enim humana eius natura ante in caelo fuerat, sed divina. Ergo videtur quod Christus ascendit in caelum secundum quod Deus.

[49415] III^{a} q. 57 a. 2 arg. 3 Praeterea, Christus sua ascensione ascendit ad patrem. Sed ad patris aequalitatem non pervenit secundum quod homo, sic enim dicit, *maior me est*, ut habetur Ioan. XIV. Ergo videtur quod Christus ascendit secundum quod Deus.

[49416] III^{a} q. 57 a. 2 s. c. Sed contra est quod, Ephes. IV, super illud, *quod autem ascendit, quid est nisi quia descendit*, dicit Glossa, *constat quod secundum humanitatem Christus descendit et ascendit.*

[49417] III^{a} q. 57 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ly secundum quod duo potest notare, scilicet conditionem ascendentis, et causam ascensionis. Et si quidem designet conditionem ascendentis, tunc ascendere non potest convenire Christo secundum conditionem divinae naturae. Tum quia nihil est deitate altius, quo possit ascendere. Tum etiam quia ascensio est motus localis, qui

divinae naturae non competit, quae est immobilis et inlocalis. Sed per hunc modum ascensio competit Christo secundum humanam naturam, quae continetur loco, et motui subiici potest. Unde sub hoc sensu poterimus dicere quod Christus ascendit in caelum secundum quod homo, non secundum quod Deus. Si vero ly secundum quod designet causam ascensionis, cum etiam Christus ex virtute divinitatis in caelum ascenderit, non autem ex virtute humanae naturae, dicendum erit quod Christus ascendit in caelum, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus. Unde Augustinus dicit, in sermone de ascensione, *de nostro fuit quod filius Dei pependit in cruce, de suo quod ascendit.*

[49418] III^{a} q. 57 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae prophetice dicuntur de Deo secundum quod erat incarnandus. Potest tamen dici quod ascendere, etsi non proprie conveniat divinae naturae, potest tamen ei metaphorice convenire, prout scilicet dicitur in corde hominis ascendere, quando cor hominis se subiicit et humiliat Deo. Et eodem modo metaphorice dicitur ascendere respectu cuiuslibet creaturae, ex eo quod eam subiicit sibi.

[49419] III^{a} q. 57 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipse idem est qui ascendit et qui descendit. Dicit enim Augustinus, in libro de symbolo, *quis est qui descendit? Deus homo. Quis est qui ascendit? Idem ipse Deus homo.* Descensus tamen duplex attribuitur Christo. Unus quidem, quo dicitur descendisse de caelo. Qui quidem attribuitur Deo homini secundum quod Deus. Non enim est iste descensus intelligendus secundum motum localem, sed secundum exinanitionem, qua, cum in forma Dei esset, servi formam suscepit. Sicut enim dicitur exinanitus, non ex eo quod suam plenitudinem amitteret, sed ex eo quod nostram parvitatem suscepit; ita dicitur descendisse de caelo, non quia caelum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personae. Alius autem est descensus quo descendit in inferiores partes terrae, ut dicitur Ephes. IV. Qui quidem est descensus localis. Unde competit Christo secundum conditionem humanae naturae.

[49420] III^{a} q. 57 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus dicitur ad patrem ascendere, inquantum ascendit ad consessum paternae dexterae. Quod quidem convenit Christo aliqualiter secundum divinam naturam, aliqualiter autem secundum humanam, ut infra dicetur.

Articulus 3

[49421] III^{a} q. 57 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit propria virtute. Dicitur enim Marci ult. quod *dominus Iesus, postquam locutus est discipulis, assumptus est in caelum.* Et Act. I dicitur quod, *videntibus illis, elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Sed illud quod assumitur et elevatur, ab alio videtur moveri. Ergo Christus non propria virtute, sed aliena, ferebatur in caelum.

[49422] III^{a} q. 57 a. 3 arg. 2 Praeterea, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpora nostra. Corpori autem terreno contra naturam est ferri sursum. Nullus autem motus est propria virtute eius quod contra naturam movetur. Ergo Christus non ascendit in caelum propria virtute.

[49423] IIIª q. 57 a. 3 arg. 3 Praeterea, propria virtus Christi est virtus divina. Sed motus ille non videtur fuisse ex virtute divina, quia, cum virtus divina sit infinita, motus ille fuisset in instanti; et sic non potuisset videntibus discipulis elevari in caelum, ut dicitur Act. I. Ergo videtur quod Christus non ascenderit propria virtute.

[49424] IIIª q. 57 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Isaiae LXIII, *iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suae.* Et Gregorius dicit, in homilia ascensionis, *notandum est quod Elias in curru legitur ascendisse, ut videlicet aperte demonstraretur quia homo purus adiutorio indigebat alieno. Redemptor autem noster non curru, non Angelis sublevatus legitur, quia qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur.*

[49425] IIIª q. 57 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in Christo est duplex natura, divina scilicet et humana. Unde secundum utramque naturam potest accipi propria virtus eius. Sed secundum humanam naturam potest accipi duplex virtus Christi. Una quidem naturalis, quae procedit ex principiis naturae. Et tali virtute manifestum est quod Christus non ascendit. Alia autem virtus in humana natura est virtus gloriae. Secundum quam Christus in caelum ascendit. Cuius quidem virtutis rationem quidam accipiunt ex natura quintae essentiae, quae est lux, ut dicunt, quam ponunt esse de compositione humani corporis, et per eam elementa contraria conciliari in unum. Ita quod in statu huius mortalitatis natura elementaris in corporibus humanis dominatur, et ideo, secundum naturam elementi praedominantis, corpus humanum naturali virtute deorsum fertur. In statu autem gloriae praedominabitur natura caelestis, secundum cuius inclinationem et virtutem corpus Christi, et alia sanctorum corpora, feruntur in caelum. Sed de hac opinione et in prima parte habitum est; et infra magis agetur, in tractatu de resurrectione communi. Hac autem opinione praetermissa, alii assignant rationem praedictae virtutis ex parte animae glorificatae, ex cuius redundantia glorificabitur corpus, ut Augustinus dicit, ad Dioscorum. Erit enim tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam ut, sicut Augustinus dicit, XXII de Civ. Dei, *ubi volet spiritus, ibi erit protinus corpus, nec volet aliquid quod nec spiritum possit decere nec corpus.* Decet autem corpus gloriosum et immortale esse in loco caelesti, sicut dictum est. Et ideo ex virtute animae volentis corpus Christi ascendit in caelum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum, ita, ut Augustinus dicit, super Ioan., *participatione Dei fit anima beata.* Unde prima origo ascensionis in caelum est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in caelum propria virtute, primo quidem, virtute divina; secundo, virtute animae glorificatae moventis corpus prout vult.

[49426] IIIª q. 57 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Christus dicitur propria virtute surrexisse, et tamen est suscitatus a patre, eo quod est eadem virtus patris et filii; ita etiam Christus propria virtute ascendit in caelum, et tamen a patre est elevatus et assumptus.

[49427] IIIª q. 57 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa probat quod Christus non ascenderit in caelum propria virtute quae est humanae naturae naturalis. Ascendit tamen in caelum propria virtute quae est virtus divina; et propria virtute quae est animae beatae. Et licet ascendere sursum sit contra naturam humani corporis secundum statum praesentem, in quo corpus non est omnino subiectum spiritui non tamen erit contra naturam neque violentum corpori glorioso, cuius

tota natura est omnino subiecta spiritui.

[49428] III^a q. 57 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, etsi virtus divina sit infinita, et infinite operetur quantum est ex parte operantis, tamen effectus virtutis eius recipitur in rebus secundum earum capacitatem, et secundum Dei dispositionem. Corpus autem non est capax ut in instanti localiter moveatur, quia oportet quod commetiatur se spatio, secundum cuius divisionem dividitur tempus, ut probatur VI Physic. Et ideo non oportet quod corpus motum a Deo moveatur in instanti, sed movetur ea velocitate qua Deus disponit.

Articulus 4

[49429] III^a q. 57 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit super omnes caelos. Dicitur enim in Psalmo, *dominus in templo sancto suo, dominus, in caelo sedes eius*. Quod autem est in caelo, non est supra caelum. Ergo Christus non ascendit super omnes caelos.

[49430] III^a q. 57 a. 4 arg. 2 Praeterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non sit transitus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod Christus non potuisset ascendere super omnes caelos nisi caelum divideretur. Quod est impossibile.

[49431] III^a q. 57 a. 4 arg. 3 Praeterea, Act. I dicitur quod *nubes suscepit eum ab oculis eorum*. Sed nubes non possunt elevari supra caelum. Ergo Christus non ascendit super omnes caelos.

[49432] III^a q. 57 a. 4 arg. 4 Praeterea, ibi credimus Christum in perpetuum permansurum quo ascendit. Sed quod contra naturam est, non potest esse sempiternum, quia id quod est secundum naturam, est ut in pluribus et frequentius. Cum ergo contra naturam sit corpori terreno esse supra caelum, videtur quod corpus Christi supra caelum non ascenderit.

[49433] III^a q. 57 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. IV, *ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia.*

[49434] III^a q. 57 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, quanto aliqua corpora perfectius participant bonitatem divinam, tanto sunt superiora corporali ordine, qui est ordo localis. Unde videmus quod corpora quae sunt magis formalia, sunt naturaliter superiora, ut patet per philosophum, in IV Physic., et in II de caelo, per formam enim unumquodque corpus participat divinum esse, ut patet in I Physic. Plus autem participat de divina bonitate corpus per gloriam quam quodcumque corpus naturale per formam suae naturae. Et inter cetera corpora gloriosa, manifestum est quod corpus Christi maiori refulget gloria. Unde convenientissimum est sibi quod sit supra omnia corpora constitutum in alto. Et ideo, super illud Ephes. IV, *ascendens in altum*, dicit Glossa, *loco et dignitate.*

[49435] III^a q. 57 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sedes Dei dicitur esse in caelo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento. Unde non oportet aliquam partem caeli eo superiorem

esse, sed ipsum esse super omnes caelos, sicut et in Psalmo dicitur, *elevata est magnificentia tua super caelos, Deus.*

[49436] III^{a} q. 57 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum quod in eodem loco possint esse, sicut et fecit *corpus Christi ut de clauso utero beatae virginis exiret, et quod intravit ianuis clausis*, sicut dicit beatus Gregorius. Corpori ergo Christi convenire potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem et hoc operantem.

[49437] III^{a} q. 57 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod nubes illa non praebuit adminiculum Christo ascendenti per modum vehiculi, sed apparuit in signum divinitatis, secundum quod gloria Dei Israel apparebat super tabernaculum in nube.

[49438] III^{a} q. 57 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod corpus gloriosum non habet ex principiis suae naturae quod possit in caelo aut supra caelum esse, sed habet hoc ex anima beata, ex qua recipit gloriam. Et sicut motus gloriosi corporis sursum non est violentus, ita nec quies violenta. Unde nihil prohibet eam esse sempiternam.

Articulus 5

[49439] III^{a} q. 57 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spiritualem. Eorum enim quae non dicuntur secundum rationem unam, non potest convenienter fieri comparatio. Sed locus non eadem ratione attribuitur corporibus et spiritualibus creaturis, ut patet ex his quae dicta sunt in prima parte. Ergo videtur quod non possit dici corpus Christi ascendisse super omnem creaturam spiritualem.

[49440] III^{a} q. 57 a. 5 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod omni corpori spiritus praefertur. Sed nobiliori rei sublimior debetur locus. Ergo videtur quod Christus non ascenderit super omnem spiritualem creaturam.

[49441] III^{a} q. 57 a. 5 arg. 3 Praeterea, in omni loco est aliquod corpus, cum nihil sit vacuum in natura. Si ergo nullum corpus obtinet altiorem locum quam spiritus in ordine naturalium corporum, nullus locus erit supra omnem spiritualem creaturam. Non ergo corpus Christi potuit ascendere super omnem spiritualem creaturam.

[49442] III^{a} q. 57 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *constituit illum super omnem principatum et potestatem, et supra omne nomen quod nominatur sive in hoc saeculo sive in futuro.*

[49443] III^{a} q. 57 a. 5 co. Respondeo dicendum quod tanto alicui rei debetur altior locus, quanto est nobilior, sive debeatur ei locus per modum contactus corporalis, sicut corporibus; sive per modum contactus spiritualis, sicut spiritualibus substantiis. Exinde enim spiritualibus substantiis debetur secundum quandam congruentiam locus caelestis, qui est supremus locorum, quia illae substantiae

sunt supremae in ordine substantiarum. Corpus autem Christi, licet, considerando conditionem naturae corporeae, sit infra spirituales substantias; considerando tamen dignitatem unionis qua est personaliter Deo coniunctum, excellit dignitatem omnium spiritualium substantiarum. Et ideo, secundum praedictae congruentiae rationem, debetur sibi locus altior ultra omnem creaturam etiam spiritualem. Unde et Gregorius dicit, in homilia ascensionis, quod *qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur.*

[49444] III$^{\underline{a}}$ q. 57 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet alia ratione attribuatur locus corporali et spirituali substantiae, tamen hoc est in utraque ratione commune, quod digniori rei attribuitur superior locus.

[49445] III$^{\underline{a}}$ q. 57 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de corpore Christi secundum conditionem naturae corporeae, non autem secundum rationem unionis.

[49446] III$^{\underline{a}}$ q. 57 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod comparatio ista potest attendi vel secundum rationem locorum, et sic nullus locus est tam altus quod excedat dignitatem spiritualis substantiae; secundum quod procedit obiectio. Vel secundum dignitatem eorum quibus attribuitur locus. Et sic corpori Christi debetur ut sit supra spirituales creaturas.

Articulus 6

[49447] III$^{\underline{a}}$ q. 57 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ascensio Christi non sit causa nostrae salutis. Christus enim fuit causa nostrae salutis inquantum salutem nostram meruit. Sed per ascensionem nihil nobis meruit, quia ascensio pertinet ad praemium exaltationis eius; non est autem idem meritum et praemium, sicut nec via et terminus. Ergo videtur quod ascensio Christi non fuit causa nostrae salutis.

[49448] III$^{\underline{a}}$ q. 57 a. 6 arg. 2 Praeterea, si ascensio Christi est causa nostrae salutis, maxime hoc videtur quantum ad hoc quod ascensio eius sit causa nostrae ascensionis. Sed hoc collatum est nobis per eius passionem, quia, ut dicitur Heb. X, *habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius.* Ergo videtur quod ascensio Christi non fuit causa nostrae salutis.

[49449] III$^{\underline{a}}$ q. 57 a. 6 arg. 3 Praeterea, salus per Christum nobis collata est sempiterna, secundum illud Isaiae li, *salus autem mea in sempiternum erit.* Sed Christus non ascendit in caelum ut ibi in sempiternum esset, dicitur enim Act. I, *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet.* Legitur etiam multis sanctis se demonstrasse in terris post suam ascensionem, sicut de Paulo legitur Act. IX. Ergo videtur quod eius ascensio non sit causa nostrae salutis.

[49450] III$^{\underline{a}}$ q. 57 a. 6 s. c. Sed contra est quod ipse dicit, Ioan. XVI, expedit vobis ut ego vadam, idest, ut recedam a vobis per ascensionem.

[49451] III$^{\underline{a}}$ q. 57 a. 6 co. Respondeo dicendum quod ascensio Christi est causa nostrae salutis dupliciter, uno modo, ex parte nostra; alio modo, ex parte ipsius. Ex parte quidem nostra, in-

quantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum. Quia per eius ascensionem, sicut supra dictum est, primo quidem datur locus fidei; secundo, spei; tertio, caritati. Quarto etiam, per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum iam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum caelestem, sicut et apostolus dicit, II Cor. V, *etsi cognovimus secundum carnem Christum, idest, mortalem, per quod putavimus eum tantum hominem*, ut Glossa exponit, *sed nunc iam non novimus.* Ex parte autem sua, quantum ad ea quae ipse fecit ascendens propter nostram salutem. Et primo quidem, viam nobis praeparavit ascendendi in caelum, secundum quod ipse dicit, Ioan. XIV, *vado parare vobis locum*; et Mich. II, *ascendit pandens iter ante eos.* Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit, unde dicitur Ioan. XIV, *ut ubi sum ego, et vos sitis.* Et in huius signum, animas sanctorum quas de Inferno eduxerat, in caelum traduxit, secundum illud Psalmi, *ascendens in altum captivam duxit captivitatem*, quia scilicet eos qui fuerant a Diabolo captivati, secum duxit in caelum, quasi in locum peregrinum humanae naturae, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundo quia, sicut pontifex in veteri testamento intrabat sanctuarium ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus intravit in caelum *ad interpellandum pro nobis*, ut dicitur Heb. VII. Ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana, quam in caelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis, ut, ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertio ut, in caelorum sede quasi Deus et dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Ephes. IV, *ascendit super omnes caelos ut adimpleret omnia*, scilicet donis suis, secundum Glossam.

[49452] III^{a} q. 57 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ascensio Christi est causa nostrae salutis, non per modum meriti, sed per modum efficientiae, sicut supra de resurrectione dictum est.

[49453] III^{a} q. 57 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio Christi est causa nostrae ascensionis in caelum, proprie loquendo, per remotionem peccati prohibentis, et per modum meriti. Ascensio autem Christi est directe causa ascensionis nostrae, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra coniungi.

[49454] III^{a} q. 57 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus, semel ascendens in caelum, adeptus est sibi et nobis in perpetuum ius et dignitatem mansionis caelestis. Cui tamen dignitati non derogat si ex aliqua dispensatione Christus quandoque corporaliter ad terram descendat, vel ut ostendat se omnibus, sicut in iudicio; vel ut ostendat se alicui specialiter, sicut Paulo, ut habetur Act. IX. Et ne aliquis credat hoc factum fuisse, non Christo ibi corporaliter praesente, sed aliqualiter apparente, contrarium apparet per hoc quod ipse apostolus dicit, I Cor. XV, ad confirmandam resurrectionis fidem, *novissime omnium, tanquam abortivo, visus est et mihi*, quae quidem visio veritatem resurrectionis non probaret nisi ipsum verum corpus visum fuisset ab eo.

Quaestio 58

Prooemium

[49455] III^a q. 58 pr. Deinde considerandum est de sessione Christi ad dexteram patris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus sedeat ad dexteram patris. Secundo, utrum hoc conveniat sibi secundum divinam naturam. Tertio, utrum conveniat sibi secundum humanam. Quarto, utrum hoc sit proprium Christi.

Articulus 1

[49456] III^a q. 58 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei patris. Dextera enim et sinistra sunt differentiae positionum corporalium. Sed nihil corporale convenit Deo, quia *Deus spiritus est*, ut habetur Ioan. IV. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram patris.

[49457] III^a q. 58 a. 1 arg. 2 Praeterea, si aliquis sedet ad dexteram alicuius, ille sedet ad sinistram eius. Si ergo Christus sedet ad dexteram patris, sequitur quod pater sedeat ad sinistram filii. Quod est inconveniens.

[49458] III^a q. 58 a. 1 arg. 3 Praeterea, sedere et stare videntur oppositionem habere. Sed Stephanus dicit, Act. VII, *ecce, video caelos apertos, et filium hominis stantem a dextris virtutis Dei.* Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram patris.

[49459] III^a q. 58 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Marci ult., *dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, ascendit in caelum, et sedet a dextris Dei.*

[49460] III^a q. 58 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in nomine sessionis duo possumus intelligere, videlicet quietem, secundum illud Luc. ult., sedete hic in civitate; et etiam regiam vel iudiciariam potestatem, secundum illud Proverb. XX, *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Utroque igitur modo Christo convenit sedere ad dexteram patris. Uno quidem modo, inquantum aeternaliter manet incorruptibilis in beatitudine patris, quae eius dextera dicitur, secundum illud Psalmi, *delectationes in dextera tua usque in finem.* Unde Augustinus dicit, in libro de symbolo, *sedet ad dexteram patris, sedere habitare intelligite, quomodo dicimus de quocumque homine, in illa patria sedit per tres annos. Sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei patris, beatus enim est, et ipsius beatitudinis nomen est dextera patris.* Alio modo dicitur Christus sedere in dextera patris, inquantum patri conregnat, et ab eo habet iudiciariam potestatem, sicut ille qui considet regi ad dexteram, assidet ei in regnando et iudicando. Unde Augustinus dicit, in alio sermone de symbolo, *ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus qui prius venerat iudicandus.*

[49461] III^a q. 58 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, *non localem dexteram patris dicimus. Qualiter enim qui incircumscriptibilis est, localem adipiscetur dexteram? Dextera enim et sinistra eorum quae circumscribuntur sunt. Dexteram autem patris*

dicimus gloriam et honorem divinitatis.

[49462] III^{a} q. 58 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod sedere ad dexteram intelligitur corporaliter. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de symbolo, *si carnaliter acceperimus quod Christus sedet ad dexteram patris, ille erit ad sinistram. Ibi autem*, idest in aeterna beatitudine, *omnis dextera est, quia nulla ibi est miseria.*

[49463] III^{a} q. 58 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in homilia ascensionis, *sedere iudicantis est, stare vero pugnantis vel adiuvantis. Stephanus ergo, in labore certaminis positus, stantem vidit quem adiutorem habuit. Sed hunc post ascensionem Marcus sedere describit, quia post assumptionis suae gloriam, iudex in fine videbitur.*

Articulus 2

[49464] III^{a} q. 58 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sedere ad dexteram Dei patris non conveniat Christo secundum quod Deus. Christus enim, secundum quod est Deus, est dextera patris. Sed non videtur idem esse dextera alicuius, et ille qui sedet ad dexteram eius. Ergo Christus, secundum quod est Deus, non sedet ad dexteram patris.

[49465] III^{a} q. 58 a. 2 arg. 2 Praeterea, Marci ult. dicitur quod *dominus Iesus assumptus est in caelum, et sedet a dextris Dei.* Christus autem non est assumptus in caelum secundum quod Deus. Ergo etiam neque secundum quod Deus, sedet a dextris Dei.

[49466] III^{a} q. 58 a. 2 arg. 3 Praeterea, Christus, secundum quod Deus, est aequalis patri et spiritui sancto. Si ergo Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, pari ratione et spiritus sanctus sedebit ad dexteram patris et filii, et ipse pater ad dexteram filii. Quod nusquam invenitur.

[49467] III^{a} q. 58 a. 2 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *dexteram patris dicimus gloriam et honorem divinitatis, in qua Dei filius exstitit ante saecula ut Deus et patri consubstantialis.*

[49468] III^{a} q. 58 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, nomine dexterae tria intelligi possunt, uno modo, secundum Damascenum, gloria divinitatis; alio modo, secundum Augustinum, beatitudo patris; tertio modo, secundum eundem, iudiciaria potestas. Sessio autem, ut dictum est, vel habitationem, vel regiam vel iudiciariam dignitatem designat. Unde sedere ad dexteram patris nihil aliud est quam simul cum patre habere gloriam divinitatis, et beatitudinem, et iudiciariam potestatem, et hoc immutabiliter et regaliter. Hoc autem convenit filio secundum quod Deus. Unde manifestum est quod Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, ita tamen quod haec praepositio ad, quae transitiva est, solam distinctionem personalem importat et originis ordinem, non autem gradum naturae vel dignitatis, qui nullus est in divinis personis, ut in prima parte habitum est.

[49469] III^{a} q. 58 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur dextera patris appropriate, per modum quo etiam dicitur virtus patris. Sed dextera patris secundum tres significationes praedictas est aliquid commune tribus personis.

[49470] III^{a} q. 58 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod homo, assumptus est ad divinum honorem, qui in praedicta sessione designatur. Sed tamen ille honor divinus convenit Christo, inquantum est Deus, non per aliquam assumptionem, sed per aeternam originem.

[49471] III^{a} q. 58 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nullo modo potest dici quod pater sedeat ad dexteram filii vel spiritus sancti, quia filius et spiritus sanctus trahunt originem a patre, et non e converso. Sed spiritus sanctus proprie potest dici sedere ad dexteram patris vel filii secundum sensum praedictum, licet secundum quandam appropriationem attribuatur filio, cui appropriatur aequalitas, sicut Augustinus dicit quod *in patre est unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque connexio.*

Articulus 3

[49472] III^{a} q. 58 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sedere ad dexteram patris non conveniat Christo secundum quod homo. Ut enim Damascenus dicit *dexteram patris dicimus gloriam et honorem divinitatis.* Sed honor et gloria divinitatis non convenit Christo secundum quod homo. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sedeat ad dexteram patris.

[49473] III^{a} q. 58 a. 3 arg. 2 Praeterea, sedere ad dexteram regnantis subiectionem excludere videtur, quia qui sedet ad dexteram regnantis, quodammodo illi conregnat. Christus autem, secundum quod homo, est subiectus patri, ut dicitur I Cor. XV. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit ad dexteram patris.

[49474] III^{a} q. 58 a. 3 arg. 3 Praeterea, Rom. VIII, super illud, *qui est ad dexteram Dei*, exponit Glossa, *idest, aequalis patri in honore quo Deus pater est; vel, ad dexteram patris, idest in potioribus bonis Dei.* Et super illud Heb. I, *sedet ad dexteram Dei in excelsis*, Glossa, *idest, ad aequalitatem patris, super omnia et loco et dignitate.* Sed esse aequalem Deo non convenit Christo secundum quod homo, nam secundum hoc ipse dicit, Ioan. XIV, *pater maior me est.* Ergo videtur quod sedere ad dexteram patris non conveniat Christo secundum quod homo.

[49475] III^{a} q. 58 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de symbolo, *ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus qui prius venerat iudicandus.*

[49476] III^{a} q. 58 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, nomine dexterae patris intelligitur vel ipsa gloria divinitatis ipsius, vel beatitudo aeterna eius, vel potestas iudiciaria et regalis. Haec autem praepositio ad quendam ad dexteram accessum designat, in quo designatur convenientia cum quadam distinctione, ut supra dictum est. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno

modo, ut sit convenientia in natura et distinctio in persona. Et sic Christus, secundum quod filius Dei, sedet ad dexteram patris, quia habet eandem naturam cum patre. Unde praedicta conveniunt essentialiter filio sicut et patri. Et hoc est esse in aequalitate patris. Alio modo, secundum gratiam unionis, quae importat e converso distinctionem naturae et unitatem personae. Et secundum hoc Christus, secundum quod homo, est filius Dei, et per consequens sedens ad dexteram patris, ita tamen quod ly secundum quod non designet conditionem naturae, sed unitatem suppositi, ut supra expositum est. Tertio modo potest praedictus accessus intelligi secundum gratiam habitualem, quae abundantior est in Christo prae omnibus aliis creaturis, in tantum quod ipsa natura humana in Christo est beatior ceteris creaturis, et super omnes alias creaturas habens regiam et iudiciariam potestatem. Sic igitur, si ly secundum quod designet conditionem naturae, Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, idest in aequalitate patris. Secundum autem quod homo, sedet ad dexteram patris, idest in bonis paternis potioribus prae ceteris creaturis, idest in maiori beatitudine, et habens iudiciariam potestatem. Si vero ly secundum quod designet unitatem suppositi, sic etiam, secundum quod homo, sedet ad dexteram patris secundum aequalitatem honoris, inquantum scilicet eodem honore veneramur ipsum filium Dei cum eadem natura assumpta, ut supra dictum est.

[49477] III^{a} q. 58 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi, secundum conditiones suae naturae, non habet gloriam vel honorem deitatis, quem tamen habet ratione personae cui unitur. Unde ibidem Damascenus subdit, *in qua*, scilicet gloria deitatis, *Dei filius existens ante saecula ut Deus et patri consubstantialis sedet, conglorificata ei carne eius. Adoratur enim una hypostasis una adoratione cum carne eius, ab omni creatura.*

[49478] III^{a} q. 58 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod homo, subiectus est patri prout ly secundum quod designat conditionem naturae. Et secundum hoc, non competit ei sedere ad dexteram patris secundum rationem aequalitatis, secundum quod est homo. Sic autem competit ei sedere ad dexteram patris secundum quod per hoc designatur excellentia beatitudinis, et iudiciaria potestas super omnem creaturam.

[49479] III^{a} q. 58 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod esse in aequalitate patris non pertinet ad ipsam naturam humanam Christi, sed solum ad personam assumentem. Sed esse in potioribus bonis Dei, secundum quod importat excessum aliarum creaturarum, convenit etiam ipsi naturae assumptae.

Articulus 4

[49480] III^{a} q. 58 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sedere ad dexteram patris non sit proprium Christi. Dicit enim apostolus, Ephes. II, quod *resuscitavit nos, et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu.* Sed resuscitari non est proprium Christi. Ergo pari ratione etiam nec sedere ad dexteram Dei in excelsis.

[49481] IIIª q. 58 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de symbolo, *Christum sedere ad dexteram patris, hoc est habitare in eius beatitudine.* Sed hoc multis aliis convenit. Ergo videtur quod sedere ad dexteram patris non sit proprium Christi.

[49482] IIIª q. 58 a. 4 arg. 3 Praeterea, ipse dicit, Apoc. III, *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum patre meo in throno eius.* Sed per hoc sedet Christus ad dexteram patris, quod sedet in throno eius. Ergo etiam et alii qui vincunt, sedent ad dexteram patris.

[49483] IIIª q. 58 a. 4 arg. 4 Praeterea, Matth. XX dominus dicit, *sedere ad dexteram vel sinistram meam, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo.* Hoc autem frustra diceretur nisi esset aliquibus paratum. Non ergo sedere ad dexteram soli Christo convenit.

[49484] IIIª q. 58 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur ad Heb. I, *ad quem aliquando dixit Angelorum, sede a dextris meis, idest, in potioribus meis, vel mihi secundum divinitatem aequalis?* Quasi dicat, ad nullum. Sed Angeli sunt superiores aliis creaturis. Ergo multo minus ulli alii convenit sedere ad dexteram patris quam Christo.

[49485] IIIª q. 58 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus dicitur sedere ad dexteram patris, inquantum secundum divinam naturam est in aequalitate patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum prae ceteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii, nec Angelo nec homini, convenit sedere ad dexteram patris, nisi soli Christo.

[49486] IIIª q. 58 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia Christus est caput nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in ipso collatum. Et propter hoc, quia ipse iam resuscitatus est, dicit apostolus quod Deus nos quodammodo ei conresuscitavit, qui tamen in nobis ipsis nondum sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundum illud Rom. VIII, *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra.* Et secundum eundem modum loquendi subdit apostolus quod consedere nos fecit in caelestibus, scilicet in hoc ipso quod caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet.

[49487] IIIª q. 58 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia dextera est divina beatitudo, sedere in dextera non significat simpliciter esse in beatitudine, sed habere beatitudinem cum quadam dominativa potestate, et quasi propriam et naturalem. Quod soli Christo convenit, nulli autem alii creaturae. Potest tamen dici quod omnis sanctus qui est in beatitudine, est ad dexteram Dei constitutus. Unde et dicitur Matth. XXV, quod *statuet oves a dextris.*

[49488] IIIª q. 58 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod per thronum significatur iudiciaria potestas, quam Christus habet a patre. Et secundum hoc, dicitur sedere in throno patris. Alii autem sancti habent eam a Christo. Et secundum hoc, dicuntur in throno Christi sedere, secundum illud Matth. XIX, *sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel.*

[49489] IIIª q. 58 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth.,

locus ille, idest consessus dexterae, *invius est omnibus non solum hominibus, sed etiam Angelis. Sicut enim praecipuum unigeniti ponit Paulus, dicens, ad quem autem Angelorum dixit unquam, sede a dextris meis?* Dominus ergo, non quasi existentibus quibusdam qui sessuri sint, *sed condescendens interrogantium supplicationi, respondit. Hoc enim unum solum quaerebant, prae aliis stare apud ipsum.* Potest tamen dici quod petebant filii Zebedaei excellentiam habere prae aliis in participando iudiciariam potestatem eius. Unde non petebant quod sederent ad dexteram vel sinistram patris, sed ad dexteram vel sinistram Christi.

Quaestio 59

Prooemium

[49490] III^{a} q. 59 pr. Deinde considerandum est de iudiciaria potestate Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum iudiciaria potestas sit attribuenda Christo. Secundo, utrum conveniat sibi secundum quod est homo. Tertio, utrum fuerit eam ex merito adeptus. Quarto, utrum eius potestas iudiciaria sit universalis respectu omnium hominum. Quinto, utrum, praeter iudicium quod agit in hoc tempore, sit expectandus ad universale iudicium futurum. Sexto, utrum eius iudiciaria potestas etiam ad Angelos se extendat. De executione autem finalis iudicii convenientius agetur cum considerabimus de his quae pertinent ad finem mundi. Nunc autem sufficit ea sola tangere quae pertinent ad Christi dignitatem.

Articulus 1

[49491] III^{a} q. 59 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo. Iudicium enim aliquorum videtur pertinere ad dominum, unde dicitur Rom. XIV, *tu quis es, qui iudicas alienum servum?* Sed esse dominum creaturarum est commune toti Trinitati. Non ergo debet Christo specialiter attribui iudiciaria potestas.

[49492] III^{a} q. 59 a. 1 arg. 2 Praeterea, Daniel VII dicitur, antiquus dierum sedit; et postea subditur, iudicium sedit et libri aperti sunt. Sed antiquus dierum intelligitur pater, quia, ut Hilarius dicit, in patre est aeternitas. Ergo iudiciaria potestas magis est attribuenda patri quam Christo.

[49493] III^{a} q. 59 a. 1 arg. 3 Praeterea, eiusdem videtur iudicare cuius est arguere. Sed arguere pertinet ad spiritum sanctum, dicit enim dominus, Ioan. XVI, cum autem venerit ille, scilicet spiritus sanctus, *arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio.* Ergo iudiciaria potestas magis debet attribui spiritui sancto quam Christo.

[49494] III^{a} q. 59 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Act. X de Christo, *hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum.*

[49495] III^a q. 59 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ad iudicium faciendum tria requiruntur. Primo quidem, potestas subditos coercendi, unde dicitur Eccli. VII, *noli quaerere fieri iudex, nisi valeas virtute rumpere iniquitates.* Secundo, requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore iustitiae iudicium proferat, secundum illud Proverb. III, *quem enim diligit dominus, corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.* Tertio, requiritur sapientia, secundum quam formatur iudicium, unde dicitur Eccli. X, *iudex sapiens iudicabit populum suum.* Prima autem duo praeexiguntur ad iudicium, sed proprie tertium est secundum quod accipitur forma iudicii, quia ipsa ratio iudicii est lex sapientiae vel veritatis, secundum quam iudicatur. Et quia filius est sapientia genita, et veritas a patre procedens et ipsum perfecte repraesentans, ideo proprie iudiciaria potestas attribuitur filio Dei. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *haec est incommutabilis illa veritas quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Ut autem nos, et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus, sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa veritas iudicat. De ipsa vero nec pater, non enim minus est quam ipse. Et ideo quae pater iudicat, per ipsam iudicat.* Et postea concludit, *pater ergo non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio.*

[49496] III^a q. 59 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod iudiciaria potestas sit communis toti Trinitati, quod et verum est. Sed tamen per quandam appropriationem iudiciaria potestas attribuitur filio, ut dictum est.

[49497] III^a q. 59 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in VI de Trin., patri attribuitur aeternitas propter commendationem principii, quod etiam importatur in ratione aeternitatis. Ibidem etiam Augustinus dicit quod filius est ars patris. Sic igitur auctoritas iudicandi attribuitur patri inquantum est principium filii; sed ipsa ratio iudicii attribuitur filio, qui est ars et sapientia patris, ut scilicet, sicut pater fecit omnia per filium suum inquantum est ars eius, ita etiam iudicat omnia per filium suum inquantum est sapientia et veritas eius. Et hoc significatur in Daniele, ubi primo dicitur quod *antiquus dierum sedit*, et postea subditur quod *filius hominis pervenit usque ad antiquum dierum, et dedit ei potestatem et honorem et regnum*, per quod datur intelligi quod auctoritas iudicandi est apud patrem, a quo filius accepit potestatem iudicandi.

[49498] III^a q. 59 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., ita dixit Christus quod spiritus sanctus *arguet mundum de peccato, tanquam diceret, ille diffundet in cordibus vestris caritatem. Sic enim, timore depulso, arguendi habebitis libertatem.* Sic ergo spiritui sancto attribuitur iudicium, non quantum ad rationem iudicii, sed quantum ad affectum iudicandi quem homines habent.

Articulus 2

[49499] III^a q. 59 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo. Dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., quod

iudicium attribuitur filio inquantum est ipsa lex primae veritatis. Sed hoc pertinet ad Christum secundum quod est Deus. Ergo iudiciaria potestas non convenit Christo secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

[49500] III^{a} q. 59 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad iudiciariam potestatem pertinet praemiare bene agentes, sicut et punire malos. Sed praemium bonorum operum est beatitudo aeterna, quae non datur nisi a Deo, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod *participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animae sanctae.* Ergo videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

[49501] III^{a} q. 59 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad iudiciariam Christi potestatem pertinet iudicare occulta cordium, secundum illud I ad Cor. IV, *nolite ante tempus iudicare, quousque veniat dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium.* Sed hoc pertinet ad solam virtutem divinam, secundum illud Ierem. XVII, *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego dominus, scrutans corda et probans renes, qui do unicuique iuxta viam suam.* Ergo iudiciaria potestas non convenit Christo secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

[49502] III^{a} q. 59 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. V, *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.*

[49503] III^{a} q. 59 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Chrysostomus, super Ioan., sentire videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo, sed solum secundum quod est Deus. Unde auctoritatem Ioannis inductam sic exponit, *potestatem dedit ei iudicium facere. Quia filius hominis est, nolite mirari hoc. Non enim propterea suscepit iudicium quoniam homo est, sed quia ineffabilis Dei filius est, propterea iudex est. Quia vero ea quae dicebantur erant maiora quam secundum hominem, ideo, hanc opinionem solvens, dixit, ne miremini quia filius hominis est, etenim ipse est etiam filius Dei.* Quod quidem probat per resurrectionis effectum, unde subdit, *quia venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei.* Sciendum tamen quod, quamvis apud Deum remaneat primaeva auctoritas iudicandi, hominibus tamen committitur a Deo iudiciaria potestas respectu eorum qui eorum iurisdictioni subiiciuntur. Unde dicitur Deut. I, *quod iustum est iudicate*, et postea subditur, quia Dei est iudicium, cuius scilicet auctoritate vos iudicatis. Dictum est autem supra quod Christus, etiam in natura humana, est caput totius Ecclesiae, et quod sub pedibus eius Deus omnia subiecit. Unde et ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam, habere iudiciariam potestatem. Propter quod videtur auctoritatem praedictam Evangelii sic esse intelligendam, *potestatem dedit ei iudicium facere quia filius hominis est*, non quidem propter conditionem naturae, quia sic omnes homines huiusmodi potestatem haberent, ut Chrysostomus obiicit, sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quam Christus in humana natura accepit. Competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam iudiciaria potestas, propter tria. Primo quidem, propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines. Sicut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur; ita iudicat per hominem Christum homines, ut sit suavius iudicium hominibus. Unde apostolus dicit, Heb. IV, *non habemus pontificem qui*

non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia per similitudinem, absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae eius. Secundo, quia *in finali iudicio*, ut Augustinus dicit, super Ioan., *erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitat Deus per filium hominis*, sicut per eundem Christum suscitat animas inquantum est filius Dei. Tertio quia, ut Augustinus dicit, in libro de verbis domini, *rectum erat ut iudicandi viderent iudicem. Iudicandi autem erant boni et mali. Restabat ut in iudicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur.*

[49504] III^{a} q. 59 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod iudicium pertinet ad veritatem sicut ad regulam iudicii, sed ad hominem qui est veritate imbutus pertinet secundum quod est unum quodammodo cum ipsa veritate, quasi quaedam lex et quaedam iustitia animata. Unde et ibidem Augustinus introduxit quod dicitur I Cor. II, spiritualis iudicat omnia. Anima autem Christi prae ceteris creaturis magis fuit unita veritati et magis ea repleta, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum plenum gratiae et veritatis.* Et secundum hoc, ad animam Christi maxime pertinet omnia iudicare.

[49505] III^{a} q. 59 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod solius Dei est sui participatione animas beatas facere. Sed adducere homines ad beatitudinem, inquantum est caput et auctor salutis eorum, Christi est, secundum illud Heb. II, *qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.*

[49506] III^{a} q. 59 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognoscere occulta cordium et diiudicare per se quidem pertinet ad solum Deum, sed ex refluentia divinitatis ad animam Christi, convenit ei etiam cognoscere et diiudicare occulta cordium, ut supra dictum est, cum de scientia Christi ageretur. Et ideo dicitur Rom. II, *in die cum iudicabit Deus occulta hominum per Iesum Christum.*

Articulus 3

[49507] III^{a} q. 59 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non ex meritis fuerit adeptus iudiciariam potestatem. Iudiciaria enim potestas assequitur regiam dignitatem, secundum illud Proverb. XX, *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Sed regiam dignitatem Christus obtinuit absque meritis, competit enim ei ex hoc ipso quod est unigenitus Dei; dicitur enim Luc. I, *dabit ei dominus Deus sedem David, patris eius, et regnabit in domo Iacob in aeternum.* Ergo Christus iudiciariam potestatem non obtinuit ex meritis.

[49508] III^{a} q. 59 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dictum est, iudiciaria potestas competit Christo inquantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis, sed consequitur personalem unionem divinae et humanae naturae, secundum illud, *vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis, et de plenitudine eius nos omnes accepimus*, quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quod Christus non habuerit ex meritis iudiciariam potestatem.

[49509] III^{a} q. 59 a. 3 arg. 3 Praeterea, apostolus dicit, I Cor. II, *spiritualis iudicat omnia.* Sed homo efficitur spiritualis per gratiam, quae non est ex meritis, *alioquin iam non esset gratia*, ut dicitur Rom. XI. Ergo videtur quod iudiciaria potestas non conveniat nec Christo nec aliis ex meritis, sed ex sola gratia.

[49510] III^{a} q. 59 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Iob XXXVI, *causa tua quasi impii iudicata est, iudicium causamque recipies.* Et Augustinus dicit, in libro de verbis domini, *sedebit iudex qui stetit sub iudice, damnabit veros reos qui falso factus est reus.*

[49511] III^{a} q. 59 a. 3 co. Respondeo dicendum quod nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex causis diversis, sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solum propter congruentiam divinitatis et propter gloriam animae, sed etiam ex merito humilitatis passionis. Et similiter dicendum est quod iudiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiae habitualis, et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet, secundum Dei iustitiam, iudex esset qui pro Dei iustitia pugnavit et vicit, et iniuste iudicatus est. Unde ipse dicit, Apoc. III, *ego vici, et sedi in throno patris mei.* In throno autem intelligitur iudiciaria potestas, secundum illud Psalmi, *sedet super thronum, et iudicat iustitiam.*

[49512] III^{a} q. 59 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de iudiciaria potestate secundum quod debetur Christo ex ipsa unione ad verbum Dei.

[49513] III^{a} q. 59 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte gratiae capitis.

[49514] III^{a} q. 59 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte gratiae habitualis, quae est perfectiva animae Christi. Per hoc tamen quod his modis debetur Christo iudiciaria potestas, non excluditur quin debeatur ei ex merito.

Articulus 4

[49515] III^{a} q. 59 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad Christum non pertineat iudiciaria potestas quantum ad omnes res humanas. Ut enim legitur Luc. XII, cum quidam de turba diceret, *dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem, ille respondit, homo, quis me constituit iudicem aut divisorem super vos?* Non ergo habet iudicium super omnes res humanas.

[49516] III^{a} q. 59 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullus habet iudicium nisi super ea quae sunt sibi subiecta. Sed Christo nondum videmus omnia esse subiecta, ut dicitur Heb. II. Ergo videtur quod Christus non habeat super omnes res humanas iudicium.

[49517] III^{a} q. 59 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, XX de Civ. Dei, quod ad iudicium divinum pertinet hoc quod interdum boni affliguntur in hoc mundo et interdum prosperantur, et similiter mali. Sed hoc fuit etiam ante Christi incarnationem. Ergo non omnia iudicia Dei circa res humanas pertinent ad potestatem iudiciariam Christi.

[49518] III^{a} q. 59 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. V, *pater omne iudicium dedit filio.*

[49519] III^{a} q. 59 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, si de Christo loquamur secundum divinam naturam, manifestum est quod omne iudicium patris pertinet ad filium, sicut enim pater facit omnia verbo suo, ita et omnia iudicat verbo suo. Si vero loquamur de Christo secundum humanam naturam, sic etiam manifestum est quod omnes res humanae subduntur eius iudicio. Et hoc manifestum est, primo quidem, si consideremus habitudinem animae Christi ad verbum Dei. Si enim spiritualis iudicat omnia, ut dicitur I Cor. II, inquantum mens eius verbo Dei inhaeret; multo magis anima Christi, quae plena est veritate verbi Dei, super omnia iudicium habet. Secundo, apparet idem ex merito mortis eius. Quia, ut dicitur Rom. XIV, *in hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur.* Et ideo super omnes habet iudicium. Propter quod et apostolus ibi subdit quod omnes stabimus ante tribunal Christi, et Daniel VII, quod *dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae servient ei.* Tertio, apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanae salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur et accessorium. Omnes autem res humanae ordinantur in finem beatitudinis, quae est salus aeterna, ad quam homines admittuntur, vel etiam repelluntur, iudicio Christi, ut patet Matth. XXV. Et ideo manifestum est quod ad iudiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanae.

[49520] III^{a} q. 59 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, iudiciaria potestas consequitur regiam dignitatem. Christus autem, quamvis rex esset constitutus a Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit, unde ipse dicit, Ioan. XVIII, *regnum meum non est de hoc mundo.* Et similiter etiam iudiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre, ut Ambrosius, ibidem, dicit, *bene terrena declinat qui propter divina descenderat, nec iudex dignatur esse litium et arbiter facultatum, vivorum habens mortuorumque iudicium, arbitriumque meritorum.*

[49521] III^{a} q. 59 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christo omnia sunt subiecta quantum ad potestatem, quam a patre super omnia accepit, secundum illud Matth. ult., *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Nondum tamen sunt ei omnia subiecta quantum ad executionem suae potestatis. Quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam puniendo.

[49522] III^{a} q. 59 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ante incarnationem huiusmodi iudicia exercebantur per Christum inquantum est verbum Dei, cuius potestatis facta est particeps per incarnationem anima ei personaliter unita.

Articulus 5

[49523] III^{a} q. 59 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod post iudicium quod in praesenti tempore agitur, non restat aliud iudicium generale. Post ultimam enim retributionem

praemiorum et poenarum, frustra adhiberetur iudicium. Sed in hoc praesenti tempore fit retributio praemiorum et poenarum, dixit enim dominus latroni in cruce, Luc. XXIII, *hodie mecum eris in Paradiso*; et Luc. XVI dicitur quod *mortuus est dives et sepultus in Inferno.* Ergo frustra expectatur finale iudicium.

[49524] III^{a} q. 59 a. 5 arg. 2 Praeterea, Nahum I dicitur, secundum aliam litteram, *non iudicabit Deus bis in idipsum.* Sed in hoc tempore Dei iudicium exercetur et quantum ad temporalia et quantum ad spiritualia. Ergo videtur quod non sit expectandum aliud finale iudicium.

[49525] III^{a} q. 59 a. 5 arg. 3 Praeterea, praemium et poena respondent merito et demerito. Sed meritum et demeritum non pertinent ad corpus nisi inquantum est animae instrumentum. Ergo nec praemium seu poena debetur corpori nisi per animam. Non ergo requiritur aliud iudicium in fine, ad hoc quod homo praemietur aut puniatur in corpore, praeter illud quo nunc puniuntur aut praemiantur animae.

[49526] III^{a} q. 59 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. XII, *sermo quem locutus sum vobis, ille vos iudicabit in novissimo die.* Erit ergo quoddam iudicium in novissimo die, praeter iudicium quod nunc agitur.

[49527] III^{a} q. 59 a. 5 co. Respondeo dicendum quod iudicium de aliqua re mutabili perfecte dari non potest ante eius consummationem. Sicut iudicium de aliqua actione qualis sit, perfecte dari non potest antequam sit consummata et in se et in suis effectibus, quia multae actiones videntur esse utiles, quae ex effectibus demonstrantur nocivae. Et similiter de homine aliquo iudicium perfecte dari non potest quandiu eius vita terminetur, eo quod multipliciter potest mutari de bono in malum aut e converso, vel de bono in melius, aut de malo in peius. Unde apostolus dicit, Heb. IX, quod *hominibus statutum est semel mori, post hoc autem, iudicium.* Sciendum tamen quod, licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo, secundum quod adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonae famae vel malae. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris, secundum illud Eccli. XXX, *mortuus est pater illius, et quasi non est mortuus, similem enim reliquit sibi post se.* Et tamen multorum bonorum sunt mali filii, et e converso. Tertio modo, quantum ad effectum suorum operum, sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi; et usque tunc proficit fides ex praedicatione apostolorum. Quarto modo, quantum ad corpus, quod quandoque honorifice traditur sepulturae, quandoque vero relinquitur insepultum, et tandem incineratum resolvitur omnino. Quinto modo, quantum ad ea in quibus homo suum affectum defixit, puta in quibuscumque temporalibus rebus, quorum quaedam citius finiuntur, quaedam diutius durant. Omnia autem haec subduntur existimationi divini iudicii. Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum iudicium haberi non potest quandiu huius temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale iudicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte et manifeste diiudicetur.

[49528] III^{a} q. 59 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod opinio quorundam fuit quod animae sanctorum non praemiantur in caelo, nec animae damnatorum puniuntur in Inferno, usque ad diem

iudicii. Quod apparet falsum ex hoc quod apostolus, II Cor. V, dicit, *audemus, et bonam voluntatem habemus, peregrinari a corpore et praesentes esse ad dominum*, quod est iam non ambulare per fidem, sed per speciem, ut patet ex his quae subsequuntur. Hoc autem est videre Deum per essentiam, in quo consistit vita aeterna, ut patet Ioan. XVII. Unde manifestum est animas a corporibus separatas esse in vita aeterna. Et ideo dicendum est quod post mortem, quantum ad ea quae sunt animae, homo sortitur quendam immutabilem statum. Et ideo, quantum ad praemium animae, non oportet ulterius differri iudicium. Sed quia quaedam alia sunt ad hominem pertinentia quae toto temporis cursu aguntur, quae non sunt aliena a divino iudicio, oportet iterum in fine temporis omnia haec in iudicium adduci. Licet enim homo secundum haec non mereatur neque demereatur, tamen pertinent ad aliquod eius praemium vel poenam. Unde oportet haec omnia existimari in finali iudicio.

[49529] III^{a} q. 59 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus non iudicabit bis in idipsum, idest secundum idem. Sed secundum diversa non est inconveniens Deum bis iudicare.

[49530] III^{a} q. 59 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet praemium vel poena corporis dependeat ex praemio vel poena animae, tamen, quia anima non est mutabilis nisi per accidens propter corpus, separata statim a corpore habet statum immutabilem, et accipit suum iudicium. Sed corpus remanet mutabilitati subiectum usque ad finem temporis. Et ideo oportet quod tunc recipiat suum praemium vel poenam in finali iudicio.

Articulus 6

[49531] III^{a} q. 59 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod potestas Christi iudiciaria non se extendat ad Angelos. Angeli enim, tam boni quam mali, iudicati sunt a principio mundi, quando, quibusdam cadentibus per peccatum, alii sunt in beatitudine confirmati. Sed illi qui iudicati sunt, non iterum indigent iudicari. Ergo potestas iudiciaria Christi non se extendit ad Angelos.

[49532] III^{a} q. 59 a. 6 arg. 2 Praeterea, non est eiusdem iudicare et iudicari. Sed Angeli venient cum Christo iudicaturi, secundum illud Matth. XXV, *cum venerit filius hominis in maiestate sua, et omnes Angeli eius cum eo.* Ergo videtur quod Angeli non sint iudicandi a Christo.

[49533] III^{a} q. 59 a. 6 arg. 3 Praeterea, Angeli sunt superiores aliis creaturis. Si ergo Christus est iudex non solum hominum, sed etiam Angelorum, pari ratione erit iudex omnium creaturarum. Quod videtur esse falsum, cum hoc sit proprium providentiae Dei, unde dicitur Iob XXXIV, *quem constituit alium super terram? Aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Non ergo Christus est iudex Angelorum.

[49534] III^{a} q. 59 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. VI, *an nescitis quoniam Angelos iudicabimus?* Sed sancti non iudicabunt nisi auctoritate Christi. Ergo multo magis Christus habet iudiciariam potestatem super Angelos.

[49535] III^a q. 59 a. 6 co. Respondeo dicendum quod Angeli subsunt iudiciariae potestati Christi, non solum quantum ad divinam naturam, prout est verbum Dei, sed etiam ratione humanae naturae. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex propinquitate naturae assumptae ad Deum, quia, ut dicitur Heb. II, *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Et ideo anima Christi magis est repleta veritate verbi Dei quam aliquis Angelorum. Unde et Angelos illuminat, sicut Dionysius dicit, VII cap. Cael. Hier. Unde de eis habet iudicare. Secundo, quia per humilitatem passionis humana natura in Christo meruit exaltari super Angelos, ita quod, sicut dicitur Philipp. II, *in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum.* Et ideo Christus habet iudiciariam potestatem etiam super Angelos bonos et malos. In cuius signum dicitur, Apoc. VII, quod *omnes Angeli stabant in circuitu throni.* Tertio, ratione eorum quae circa homines operantur, quorum Christus speciali quodam modo est caput. Unde dicitur Heb. I, *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* Subsunt autem iudicio Christi, uno quidem modo, quantum ad dispensationem eorum quae per ipsos aguntur. Quae quidem dispensatio fit etiam per hominem Christum, cui Angeli ministrabant, ut dicitur Matth. IV; et a quo Daemones petebant ut in porcos mitterentur, ut dicitur Matth. VIII. Secundo, quantum ad alia accidentalia praemia bonorum Angelorum, quae sunt gaudia quae habent de salute hominum, secundum illud Luc. XV, *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente. Et* etiam quantum ad poenas accidentales Daemonum, quibus torquentur vel hic, vel recluduntur in Inferno. Et hoc etiam pertinet ad hominem Christum. Unde Marci I dicitur quod Daemon clamavit, *quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? Venisti perdere nos?* Tertio, quantum ad praemium essentiale beatorum Angelorum, quod est beatitudo aeterna, et quantum ad poenam essentialem malorum, quae est damnatio aeterna. Sed hoc factum est per Christum inquantum est verbum Dei, a principio mundi.

[49536] III^a q. 59 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de iudicio quantum ad praemium essentiale et poenam principalem.

[49537] III^a q. 59 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in libro de vera Relig., licet spiritualis iudicet omnia, tamen iudicatur ab ipsa veritate. Et ideo, licet Angeli, ex eo quod sunt spirituales, iudicent, iudicantur tamen a Christo, inquantum est veritas.

[49538] III^a q. 59 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus habet iudicium non solum super Angelos, sed etiam super administrationem totius creaturae. Si enim, ut Augustinus dicit, in III de Trin., inferiora quodam ordine reguntur a Deo per superiora, oportet dicere quod omnia regantur per animam Christi, quae est super omnem creaturam. Unde et apostolus dicit, Heb. II, *non enim Angelis subiecit Deus orbem terrae futurum*, scilicet subiectum ei de quo loquimur, idest Christo. Nec tamen propter hoc alium constituit Deus super terram. Quia unus et idem est Deus et homo dominus Iesus Christus. De cuius incarnationis mysterio ad praesens dicta sufficiant.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione LX ad quaestionem LXV

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 60

Prooemium

[49539] III^{a} q. 60 pr. Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso verbo incarnato efficaciam habent. Et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda de unoquoque sacramentorum in speciali. Circa primum quinque consideranda sunt, primo, quid sit sacramentum; secundo, de necessitate sacramentorum; tertio, de effectibus sacramentorum; quarto, de causa eorum; quinto, de numero. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum sacramentum sit in genere signi. Secundo, utrum

omne signum rei sacrae sit sacramentum. Tertio, utrum sacramentum sit signum unius rei tantum, vel plurium. Quarto, utrum sacramentum sit signum quod est res sensibilis. Quinto, utrum ad sacramentum requiratur determinata res sensibilis. Sexto, utrum ad sacramentum requiratur significatio quae est per verba. Septimo, utrum requirantur determinata verba. Octavo, utrum illis verbis possit aliquid addi vel subtrahi.

Articulus 1

[49540] III^{a} q. 60 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit in genere signi. Videtur enim sacramentum dici a sacrando, sicut medicamentum a medicando. Sed hoc magis videtur pertinere ad rationem causae quam ad rationem signi. Ergo sacramentum magis est in genere causae quam in genere signi.

[49541] III^{a} q. 60 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacramentum videtur occultum aliquid significare, secundum illud Tob. XII, *sacramentum regis abscondere bonum est*; et Ephes. III, *quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Sed id quod est absconditum, videtur esse contra rationem signi, nam *signum est quod, praeter speciem quam sensibus ingerit, facit aliquid aliud in cognitionem venire*, ut patet per Augustinum, in II de Doct. Christ. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

[49542] III^{a} q. 60 a. 1 arg. 3 Praeterea, iuramentum quandoque sacramentum nominatur, dicitur enim in decretis, XXII Caus., qu. V, *parvuli qui sine aetate rationabili sunt, non cogantur iurare, et qui semel periuratus fuerit, nec testis sit post hoc, nec ad sacramentum*, idest ad iuramentum, *accedat.* Sed iuramentum non pertinet ad rationem signi. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

[49543] III^{a} q. 60 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est.*

[49544] III^{a} q. 60 a. 1 co. Respondeo dicendum quod omnia quae habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt, sicut a sanitate quae est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subiectum, sed dicitur medicina sana inquantum est sanitatis effectiva, diaeta vero inquantum est conservativa eiusdem, et urina inquantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum, vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae vel signi vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi. Et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi.

[49545] III^{a} q. 60 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quod omnia denominata a medicina dicuntur per ordinem ad unum

primum agens, et per hoc, medicamentum importat causalitatem quandam. Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causae efficientis, sed magis per modum causae formalis vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem.

[49546] III^{a} q. 60 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod sacramentum idem est quod sacrum secretum. Dicitur autem non solum Dei secretum, sed etiam regis, esse sacrum et sacramentum. Quia secundum antiquos sancta vel sacrosancta dicebantur quaecumque violari non licebat, sicut etiam muri civitatis, et personae in dignitatibus constitutae. Et ideo illa secreta, sive divina sive humana, quae non licet violari quibuslibet publicando, dicuntur sacra vel sacramenta.

[49547] III^{a} q. 60 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam iuramentum habet quandam habitudinem ad res sacras, inquantum scilicet est quaedam contestatio facta per aliquod sacrum. Et secundum hoc dicitur esse sacramentum, non eadem ratione qua nunc loquimur de sacramentis; non tamen aequivoce sumpto nomine sacramenti, sed analogice, scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra.

Articulus 2

[49548] III^{a} q. 60 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omne signum rei sacrae sit sacramentum. Omnes enim creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. Non ergo omne signum rei sacrae est sacramentum.

[49549] III^{a} q. 60 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnia quae in veteri lege fiebant, Christum figurabant, qui est sanctus sanctorum, secundum illud I Cor. X, *omnia in figura contingebant illis*, et Coloss. II, *quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.* Nec tamen omnia gesta patrum veteris testamenti, vel etiam omnes caeremoniae legis, sunt sacramenta, sed quaedam specialiter, sicut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod non omne signum sacrae rei sit sacramentum.

[49550] III^{a} q. 60 a. 2 arg. 3 Praeterea, etiam in novo testamento multa geruntur in signum alicuius rei sacrae, quae tamen non dicuntur sacramenta, sicut aspersio aquae benedictae, consecratio altaris, et consimilia. Non ergo omne signum rei sacrae est sacramentum.

[49551] III^{a} q. 60 a. 2 s. c. Sed contra est quod definitio convertitur cum definito. Sed quidam definiunt sacramentum per hoc quod est sacrae rei signum, et hoc etiam videtur ex auctoritate Augustini supra inducta. Ergo videtur quod omne signum rei sacrae sit sacramentum.

[49552] III^{a} q. 60 a. 2 co. Respondeo dicendum quod signa dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines.

[49553] III^{a} q. 60 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod creaturae sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur. Et ideo non possunt dici sacramenta secundum quod nunc loquimur de sacramentis.

[49554] III^{a} q. 60 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quaedam ad vetus testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi secundum quod in se sanctus est. Quaedam vero significabant sanctitatem eius inquantum per eam nos sanctificamur, sicut immolatio agni paschalis significabat immolationem Christi, qua sanctificati sumus. Et talia dicuntur proprie veteris legis sacramenta.

[49555] III^{a} q. 60 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod res denominantur a fine et complemento. Dispositio autem non est finis, sed perfectio. Et ideo ea quae significant dispositionem ad sanctitatem, non dicuntur sacramenta, de quibus procedit obiectio; sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae.

Articulus 3

[49556] III^{a} q. 60 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit signum nisi unius rei. Id enim quo multa significantur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus aequivocis. Sed omnis fallacia debet removeri a Christiana religione, secundum illud Coloss. II, *videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam.* Ergo videtur quod sacramentum non sit signum plurium rerum.

[49557] III^{a} q. 60 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dictum est, sacramentum significat rem sacram inquantum est humanae sanctificationis causa. Sed una sola est causa sanctificationis humanae, scilicet sanguis Christi, secundum illud Heb. ult., *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ergo videtur quod sacramentum non significet plura.

[49558] III^{a} q. 60 a. 3 arg. 3 Praeterea, dictum est quod sacramentum proprie significat ipsum finem sanctificationis. Sed finis sanctificationis est vita aeterna, secundum illud Rom. VI, *habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam aeternam.* Ergo videtur quod sacramenta non significent nisi unam rem, scilicet vitam aeternam.

[49559] III^{a} q. 60 a. 3 s. c. Sed contra est quod in sacramento altaris est duplex res significata, scilicet corpus Christi verum et mysticum, ut Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi.

[49560] III^{a} q. 60 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per

Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae.

[49561] III^{a} q. 60 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tunc est signum ambiguum, praebens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud. Sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum, sicut hoc nomen homo significat animam et corpus prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria praedicta secundum quod quodam ordine sunt unum.

[49562] III^{a} q. 60 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod sacramentum, in hoc quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante prout est causa sanctificans.

[49563] III^{a} q. 60 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem quae est forma, nec oportet quod solum significet perfectionem quae est finis.

Articulus 4

[49564] III^{a} q. 60 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis. Quia secundum philosophum, in libro priorum, omnis effectus suae causae signum est. Sed sicut sunt quidam effectus sensibiles, ita etiam sunt quidam effectus intelligibiles, sicut scientia est effectus demonstrationis. Ergo non omne signum est sensibile. Sufficit autem ad rationem sacramenti quod sit signum alicuius rei sacrae inquantum homo per eam sanctificatur, ut supra dictum est. Non ergo requiritur ad sacramentum quod sit aliqua res sensibilis.

[49565] III^{a} q. 60 a. 4 arg. 2 Praeterea, sacramenta pertinent ad regnum Dei et cultum Dei. Sed res sensibiles non videntur pertinere ad cultum Dei, dicitur enim Ioan. IV, *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*; et Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus.* Ergo res sensibiles non requiruntur ad sacramenta.

[49566] III^{a} q. 60 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., quod *res sensibiles sunt minima bona, sine quibus homo recte vivere potest.* Sed sacramenta sunt de necessitate salutis humanae, ut infra patebit, et ita sine eis homo recte vivere non potest. Non ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

[49567] III^{a} q. 60 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Et loquitur ibi de elemento sensibili, quod est aqua. Ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

[49568] III^{a} q. 60 a. 4 co. Respondeo dicendum quod divina sapientia unicuique rei providet secundum suum modum, et propter hoc dicitur, Sap. VIII, quod *suaviter disponit omnia.* Unde et Matth. XXV dicitur quod *dividit unicuique secundum propriam virtutem.* Est autem homini

connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium. Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde, cum res sacrae quae per sacramenta significantur, sint quaedam spiritualia et intelligibilia bona quibus homo sanctificatur, consequens est ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur, sicut etiam per similitudinem sensibilium rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Et inde est quod ad sacramenta requiruntur res sensibiles, ut etiam Dionysius probat, in I cap. caelestis hierarchiae.

[49569] III^{a} q. 60 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod unumquodque praecipue denominatur et definitur secundum illud quod convenit ei primo et per se, non autem per id quod convenit ei per aliud. Effectus autem sensibilis per se habet quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se homini innotescens, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius nisi inquantum sunt per aliud manifestati, idest per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa quae sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *signum est quod, praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quaedam quae non sunt sensibilia, dicuntur quodammodo sacramenta, inquantum sunt significata per aliqua sensibilia, de quibus infra agetur.

[49570] III^{a} q. 60 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res sensibiles, prout in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit.

[49571] III^{a} q. 60 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de rebus sensibilibus secundum quod in sua natura considerantur, non autem secundum quod assumuntur ad significandum spiritualia, quae sunt maxima bona.

Articulus 5

[49572] III^{a} q. 60 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non requirantur determinatae res ad sacramenta. Res enim sensibiles requiruntur in sacramentis ad significandum, ut dictum est. Sed nihil prohibet diversis rebus sensibilibus idem significari, sicut in sacra Scriptura Deus aliquando metaphorice significatur per lapidem, quandoque per leonem, quandoque per solem, aut aliquid huiusmodi. Ergo videtur quod diversae res possint congruere eidem sacramento. Non ergo determinatae res in sacramentis requiruntur.

[49573] III^{a} q. 60 a. 5 arg. 2 Praeterea, magis necessaria est salus animae quam salus corporis. Sed in medicinis corporalibus, quae ad salutem corporis ordinantur, potest una res pro alia poni in eius defectu. Ergo multo magis in sacramentis, quae sunt medicinae spirituales ad salutem animae ordinatae, poterit una res assumi pro alia quando illa defuerit.

[49574] III^{a} q. 60 a. 5 arg. 3 Praeterea, non est conveniens ut hominum salus arctetur per legem divinam, et praecipue per legem Christi, qui venit omnes salvare. Sed in statu legis naturae non requirebantur in sacramentis aliquae res determinatae, sed ex voto assumebantur, ut patet Gen. XXVIII, ubi se Iacob vovit Deo decimas et hostias pacificas oblaturum. Ergo videtur quod non debuit arctari homo, et praecipue in nova lege, ad alicuius rei determinatae usum in sacramentis.

[49575] III^{a} q. 60 a. 5 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

[49576] III^{a} q. 60 a. 5 co. Respondeo dicendum quod in usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus, et sanctificatio hominis, quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem. Non autem pertinet ad aliquem determinare quod est in potestate alterius, sed solum illud quod est in sua potestate. Quia igitur sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo iudicio assumere res quibus sanctificetur, sed hoc debet esse ex divina institutione determinatum. Et ideo in sacramentis novae legis, quibus homines sanctificantur, secundum illud I Cor. VI, *abluti estis, sanctificati estis*, oportet uti rebus ex divina institutione determinatis.

[49577] III^{a} q. 60 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si idem possit per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideo, sicut iudicio spiritus sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturae locis res spirituales significentur, ita etiam debet esse divina institutione determinatum quae res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento.

[49578] III^{a} q. 60 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod res sensibiles habent naturaliter sibi inditas virtutes conferentes ad corporalem salutem, et ideo non refert, si duae earum eandem virtutem habeant, qua quis utatur. Sed ad sanctificationem non ordinantur ex aliqua virtute naturaliter indita, sed solum ex institutione divina. Et ideo oportuit divinitus determinari quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis utendum.

[49579] III^{a} q. 60 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIX contra Faust., diversa sacramenta diversis temporibus congruunt, sicut etiam diversis verbis significantur diversa tempora, scilicet praesens, praeteritum et futurum. Et ideo, sicut in statu legis naturae homines, nulla lege exterius data, solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur. Postmodum vero necesse fuit etiam exterius legem dari, tum propter obscurationem legis naturae ex peccatis hominum; tum etiam ad expressiorem significationem gratiae Christi, per quam humanum genus sanctificatur. Et ideo etiam necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt.

Articulus 6

[49580] III^{a} q. 60 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in significatione sacramentorum non requirantur verba. Dicit enim Augustinus, contra Faustum, libro XIX, *quid sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quasi quaedam verba visibilia?* Et sic videtur quod addere verba rebus sensibilibus in sacramentis sit addere verba verbis. Sed hoc est superfluum. Non ergo requiruntur verba cum rebus sensibilibus in sacramentis.

[49581] III^{a} q. 60 a. 6 arg. 2 Praeterea, sacramentum est aliquid unum. Ex his autem quae sunt diversorum generum, non videtur posse aliquid unum fieri. Cum igitur res sensibiles et verba sint diversorum generum, quia res sensibiles sunt a natura, verba autem a ratione; videtur quod in sacramentis non requirantur verba cum rebus sensibilibus.

[49582] III^{a} q. 60 a. 6 arg. 3 Praeterea, sacramenta novae legis succedunt sacramentis veteris legis, quia, illis ablatis, ista sunt instituta, ut Augustinus dicit, XIX contra Faustum. Sed in sacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum. Ergo nec in sacramentis novae legis.

[49583] III^{a} q. 60 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Ephes. V, *Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Et Augustinus dicit, super Ioan., *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.*

[49584] III^{a} q. 60 a. 6 co. Respondeo dicendum quod sacramenta, sicut dictum est, adhibentur ad hominum sanctificationem sicut quaedam signa. Tripliciter ergo considerari possunt, et quolibet modo congruit eis quod verba rebus sensibilibus adiungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est verbum Dei unitum. Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quae per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, *iam vos mundi estis propter sermonem etc., unde ista est tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?* Tertio potest considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis. Dicit autem Augustinus, in II de Doct. Christ., quod *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi*, quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concipimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter, suam humiditatem, et refrigerium propter suam frigiditatem, sed cum dicitur, ego te baptizo, manifestatur quod aqua utimur in Baptismo ad significandam emundationem spiritualem.

[49585] III^{a} q. 60 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod res visibiles sacramentorum dicuntur

verba per similitudinem quandam, inquantum scilicet participant quandam vim significandi, quae principaliter est in ipsis verbis, ut dictum est. Et ideo non est superflua ingeminatio verborum cum in sacramentis rebus visibilibus verba adduntur, quia unum eorum determinatur per aliud, ut dictum est.

[49586] III^{a} q. 60 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis verba et aliae res sensibiles sint in diverso genere quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen ratione significandi. Quae perfectius est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum, ut dictum est. Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio et unctio et alia huiusmodi, quia in his est eadem ratio significandi et in rebus.

[49587] III^{a} q. 60 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, alia debent esse sacramenta rei praesentis, et alia rei futurae. Sacramenta autem veteris legis praenuntia erant Christi venturi. Et ideo non ita expresse significabant Christum sicut sacramenta novae legis, quae ab ipso Christo effluunt, et quandam similitudinem ipsius in se habent, ut dictum est. Utebantur tamen in veteri lege aliquibus verbis in his quae ad cultum Dei pertinent, tam sacerdotes, qui erant sacramentorum illorum ministri, secundum illud Num. VI, *sic benedicetis filiis Israel, et dicetis eis, benedicat tibi dominus*, etc.; quam etiam illi qui illis sacramentis utebantur, secundum illud Deut. XXVI, *profiteor hodie coram domino Deo tuo,* et cetera.

Articulus 7

[49588] III^{a} q. 60 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur determinata verba in sacramentis. Ut enim philosophus dicit, *voces non sunt eaedem apud omnes.* Sed salus, quae per sacramentum quaeritur, est eadem apud omnes. Ergo non requiruntur aliqua determinata verba in sacramentis.

[49589] III^{a} q. 60 a. 7 arg. 2 Praeterea, verba requiruntur in sacramentis inquantum sunt principaliter significativa, sicut supra dictum est. Sed contingit per diversa verba idem significari. Ergo non requiruntur determinata verba in sacramentis.

[49590] III^{a} q. 60 a. 7 arg. 3 Praeterea, corruptio cuiuslibet rei variat eius speciem. Sed quidam corrupte verba proferunt, nec tamen propter hoc impediri creditur sacramentorum effectus, alioquin illiterati et balbi qui sacramenta conferunt, frequenter defectum in sacramentis inducerent. Ergo videtur quod non requirantur in sacramentis determinata verba.

[49591] III^{a} q. 60 a. 7 s. c. Sed contra est quod dominus determinata verba protulit in consecratione sacramenti Eucharistiae, dicens, Matth. XXVI, *hoc est corpus meum.* Similiter etiam mandavit discipulis ut sub determinata forma verborum baptizarent, dicens, Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.*

[49592] IIIª q. 60 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae. Et ideo principalius requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia, materia enim determinata quaeritur ut sit proportionata determinatae formae. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatae res sensibiles, quae se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum.

[49593] IIIª q. 60 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur, idest, non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, secundum sensum verborum qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eaedem voces quantum ad sonum. Et ideo, cuiuscumque linguae verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum.

[49594] IIIª q. 60 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet in qualibet lingua contingat diversis vocibus idem significari, semper tamen aliqua illarum vocum est qua principalius et communius homines illius linguae utuntur ad hoc significandum. Et talis vox assumi debet in significatione sacramenti. Sicut etiam inter res sensibiles illa assumitur ad significationem sacramenti cuius usus est communior ad actum per quem sacramenti effectus significatur, sicut aqua communius utuntur homines ad ablutionem corporalem, per quam spiritualis ablutio significatur; et ideo aqua assumitur ut materia in Baptismo.

[49595] IIIª q. 60 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere quod facit Ecclesia, et ita non videtur perfici sacramentum. Si autem hoc faciat ex errore vel lapsu linguae, si sit tanta corruptio quae omnino auferat sensum locutionis, non videtur perfici sacramentum. Et hoc praecipue contingit quando fit corruptio ex parte principii dictionis, puta si, loco eius quod est in nomine patris, dicat, in nomine matris. Si vero non totaliter auferatur sensus locutionis per huiusmodi corruptelam, nihilominus perficitur sacramentum. Et hoc praecipue contingit quando fit corruptio ex parte finis, puta si aliquis dicat patrias et filias. Quamvis enim huiusmodi verba corrupte prolata nihil significent ex virtute impositionis, accipiuntur tamen ut significantia ex accommodatione usus. Et ideo, licet mutetur sonus sensibilis, remanet tamen idem sensus. Quod autem dictum est de differentia corruptionis circa principium vel finem dictionis, rationem habet quia apud nos variatio dictionis ex parte principii mutat significationem, variatio autem ex fine dictionis ut plurimum non mutat significationem. Quae tamen apud Graecos variatur etiam secundum principium dictionis in declinatione verborum. Magis tamen videtur attendenda quantitas corruptionis ex parte dictionis. Quia ex utraque parte potest esse tam parva quod non aufert sensum verborum, et tam magna, quod aufert. Sed unum horum facilius accidit ex parte principii, aliud ex parte finis.

Articulus 8

[49596] III^{a} q. 60 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod nihil liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum. Non enim minoris sunt necessitatis huiusmodi verba sacramentalia quam verba sacrae Scripturae. Sed verbis sacrae Scripturae nihil licet addere vel minuere, dicitur enim Deut. IV, *non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ab eo*; et Apoc. ult., *contestor omni audienti verba prophetiae libri huius, si quis apposuerit ad haec, apponet super eum Deus plagas scriptas in libro isto; et si quis diminuerit, auferet Deus partem eius de libro vitae.* Ergo videtur quod neque in formis sacramentorum liceat aliquid addere vel minuere.

[49597] III^{a} q. 60 a. 8 arg. 2 Praeterea, verba se habent in sacramentis per modum formae, ut dictum est. Sed in formis quaelibet additio vel subtractio variat speciem, sicut et in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. Ergo videtur quod, si aliquid addatur vel subtrahatur a forma sacramenti, non erit idem sacramentum.

[49598] III^{a} q. 60 a. 8 arg. 3 Praeterea, sicut ad formam sacramenti determinatus numerus dictionum requiritur, ita etiam requiritur determinatus ordo verborum, et etiam orationis continuitas. Si ergo additio vel subtractio non aufert sacramenti veritatem, videtur quod pari ratione nec transpositio verborum, aut etiam interpolatio pronuntiationis.

[49599] III^{a} q. 60 a. 8 s. c. Sed contra est quod in formis sacramentorum quaedam apponuntur a quibusdam quae ab aliis non ponuntur, sicut Latini baptizant sub hac forma, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti; Graeci autem sub ista, baptizatur servus Christi n. in nomine patris, et cetera. Et tamen utrique verum conferunt sacramentum. Ergo in formis sacramentorum licet aliquid addere vel minuere.

[49600] III^{a} q. 60 a. 8 co. Respondeo dicendum quod circa omnes istas mutationes quae possunt in formis sacramentorum contingere, duo videntur esse consideranda. Unum quidem ex parte eius qui profert verba, cuius intentio requiritur ad sacramentum, ut infra dicetur. Et ideo, si intendat per huiusmodi additionem vel diminutionem alium ritum inducere qui non sit ab Ecclesia receptus, non videtur perfici sacramentum, quia non videtur quod intendat facere id quod facit Ecclesia. Aliud autem est considerandum ex parte significationis verborum. Cum enim verba operentur in sacramentis quantum ad sensum quem faciunt, ut supra dictum est, oportet considerare utrum per talem mutationem tollatur debitus sensus verborum, quia sic manifestum est quod tollitur veritas sacramenti. Manifestum est autem quod, si diminuatur aliquid eorum quae sunt de substantia formae sacramentalis, tollitur debitus sensus verborum, et ideo non perficitur sacramentum. Unde Didymus dicit, in libro de spiritu sancto, *si quis ita baptizare conetur ut unum de praedictis nominibus praetermittat*, scilicet patris et filii et spiritus sancti, *sine perfectione baptizabit.* Si autem subtrahatur aliquid quod non sit de substantia formae, talis diminutio non tollit debitum sensum verborum, et per consequens nec sacramenti perfectionem. Sicut in forma Eucharistiae, quae est, hoc est enim corpus meum, ly enim sublatum non tollit debitum sensum verborum, et ideo non impedit perfectionem sacramenti, quamvis possit contingere quod ille qui praetermittit, peccet ex negligentia vel contemptu. Circa additionem etiam contingit aliquid apponi quod est corruptivum debiti sensus, puta si aliquis dicat, *ego te baptizo in nomine patris maioris et filii minoris*, sicut

Ariani baptizabant. Et ideo talis additio tollit veritatem sacramenti. Si vero sit talis additio quae non auferat debitum sensum, non tollitur sacramenti veritas. Nec refert utrum talis additio fiat in principio, medio vel fine. Ut, si aliquis dicat, ego te baptizo in nomine Dei patris omnipotentis, et filii eius unigeniti, et spiritus sancti Paracleti, erit verum Baptisma. Et similiter, si quis dicat, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, et beata virgo te adiuvet, erit verum Baptisma. Forte autem si diceret, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti et beatae virginis Mariae, non esset Baptismus, quia dicitur I Cor. I, *nunquid Paulus pro vobis crucifixus est? Aut in nomine Pauli baptizati estis?* Sed hoc verum est si sic intelligatur in nomine beatae virginis baptizari sicut in nomine Trinitatis, quo Baptismus consecratur, talis enim sensus esset contrarius verae fidei, et per consequens tolleret veritatem sacramenti. Si vero sic intelligatur quod additur, et in nomine beatae virginis, non quasi nomen beatae virginis aliquid operetur in Baptismo, sed ut eius intercessio prosit baptizato ad conservandam gratiam baptismalem, non tollitur perfectio sacramenti.

[49601] III^{a} q. 60 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbis sacrae Scripturae non licet aliquid apponere quantum ad sensum, sed quantum ad expositionem sacrae Scripturae, multa verba eis a doctoribus apponuntur. Non tamen licet etiam verba sacrae Scripturae apponere ita quod dicantur esse de integritate sacrae Scripturae, quia hoc esset vitium falsitatis. Et similiter si quis diceret aliquid esse de necessitate formae quod non est.

[49602] III^{a} q. 60 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod verba pertinent ad formam sacramenti ratione sensus significati. Et ideo, quaecumque fiat additio vel subtractio vocum quae non addat aliquid aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti.

[49603] III^{a} q. 60 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si sit tanta interruptio verborum quod intercipiatur intentio pronuntiantis, tollitur sensus sacramenti, et per consequens veritas eius. Non autem tollitur quando est parva interruptio proferentis, quae intentionem et intellectum non aufert. Et idem etiam dicendum est de transpositione verborum. Quia, si tollit sensum locutionis, non perficitur sacramentum, sicut patet de negatione praeposita vel postposita signo. Si autem sit talis transpositio quae sensum locutionis non variat, non tollitur veritas sacramenti, secundum quod philosophus dicit quod *nomina et verba transposita idem significant.*

Quaestio 61

Prooemium

[49604] III^{a} q. 61 pr. Deinde considerandum est de necessitate sacramentorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sacramenta sint necessaria ad salutem humanam. Secundo, utrum fuerint necessaria in statu ante peccatum. Tertio, utrum fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum. Quarto, utrum fuerint necessaria post Christi adventum.

Articulus 1

[49605] III^a q. 61 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacramenta non fuerint necessaria ad humanam salutem. Dicit enim apostolus, I ad Tim. IV, *corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Sed usus sacramentorum pertinet ad corporalem exercitationem, eo quod sacramenta perficiuntur in significatione sensibilium rerum et verborum, ut dictum est. Ergo sacramenta non sunt necessaria ad humanam salutem.

[49606] III^a q. 61 a. 1 arg. 2 Praeterea, II Cor. XII, apostolo dicitur, *sufficit tibi gratia mea.* Non autem sufficeret si sacramenta essent necessaria ad salutem. Non sunt ergo sacramenta saluti humanae necessaria.

[49607] III^a q. 61 a. 1 arg. 3 Praeterea, posita causa sufficienti, nihil aliud videtur esse necessarium ad effectum. Sed passio Christi est sufficiens causa nostrae salutis, dicit enim apostolus, ad Rom. V, *si, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius, multo magis, reconciliati, salvi erimus in vita ipsius.* Non ergo requiruntur sacramenta ad salutem humanam.

[49608] III^a q. 61 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX contra Faust., *in nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur.* Sed necessarium est ad humanam salutem homines adunari in unum verae religionis nomen. Ergo sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem.

[49609] III^a q. 61 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. Quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur. Pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis. Et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quaedam corporalia signa hominibus spiritualem medicinam adhiberet, nam, si spiritualia nuda ei proponerentur, eius animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia ratio sumenda est ex studio actionis humanae, quae praecipue circa corporalia versatur. Ne igitur esset homini durum si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceretur, ad evitanda superstitiosa exercitia, quae consistunt in cultu Daemonum, vel qualitercumque noxia, quae consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suae naturae eruditur per sensibilia; humiliatur, se corporalibus subiectum recognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur; praeservatur etiam a noxiis corporalibus per salubria exercitia sacramentorum.

[49610] III^a q. 61 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corporalis exercitatio, inquantum est

corporalis, non multum utilis est. Sed exercitatio per usum sacramentorum non est pure corporalis, sed quodammodo est spiritualis, scilicet per significationem et causalitatem.

[49611] III^{a} q. 61 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia Dei est sufficiens causa humanae salutis. Sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem. Et ideo necessaria sunt hominibus sacramenta ad gratiam consequendam.

[49612] III^{a} q. 61 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod passio Christi est causa sufficiens humanae salutis. Nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem, quia operantur in virtute passionis Christi, et passio Christi quodammodo applicatur hominibus per sacramenta, secundum illud apostoli, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.*

Articulus 2

[49613] III^{a} q. 61 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta. Quia, sicut dictum est, sacramenta sunt necessaria homini ad gratiam consequendam. Sed etiam in statu innocentiae homo indigebat gratia, sicut in prima parte habitum est. Ergo etiam in statu illo erant necessaria sacramenta.

[49614] III^{a} q. 61 a. 2 arg. 2 Praeterea, sacramenta sunt convenientia homini secundum conditione humanae naturae, sicut dictum est. Sed eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum. Ergo videtur quod ante peccatum homo indiguerit sacramentis.

[49615] III^{a} q. 61 a. 2 arg. 3 Praeterea, matrimonium est quoddam sacramentum, secundum illud Ephes. V, *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia.* Sed matrimonium fuit institutum ante peccatum, ut dicitur Gen. II. Ergo sacramenta erant necessaria homini ante peccatum.

[49616] III^{a} q. 61 a. 2 s. c. Sed contra est quod medicina non est necessaria nisi aegroto, secundum illud Matth. IX, *non est opus sanis medicus.* Sed sacramenta sunt quaedam spirituales medicinae, quae adhibentur contra vulnera peccati. Ergo non fuerunt necessaria ante peccatum.

[49617] III^{a} q. 61 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in statu innocentiae sacramenta necessaria non fuerunt. Cuius ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis, sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires, et ipsi animae corpus. Contra hunc autem ordinem esset si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum inquantum sacramenta ordinantur in remedium peccati, sed etiam inquantum ordinantur ad animae perfectionem.

[49618] III^{a} q. 61 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo in statu innocentiae gratia

indigebat, non tamen ut consequeretur gratiam per aliqua sensibilia signa, sed spiritualiter et invisibiliter.

[49619] III^{a} q. 61 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum, non tamen est idem naturae status. Nam post peccatum anima, etiam quantum ad superiorem partem, indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem quod in illo statu homini necesse non erat.

[49620] III^{a} q. 61 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod matrimonium fuit institutum in statu innocentiae, non secundum quod est sacramentum, sed secundum quod est in officium naturae. Ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia in figura Christi praecesserunt.

Articulus 3

[49621] III^{a} q. 61 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod post peccatum, ante Christum, sacramenta non debuerunt esse. Dictum est enim quod per sacramenta passio Christi hominibus applicatur, et sic passio Christi comparatur ad sacramenta sicut causa ad effectum. Sed effectus non praecedit causam. Ergo sacramenta non debuerunt esse ante Christi adventum.

[49622] III^{a} q. 61 a. 3 arg. 2 Praeterea, sacramenta debent esse convenientia statui humani generis, ut patet per Augustinum, XIX contra Faustum. Sed status humani generis non fuit mutatus post peccatum usque ad reparationem factam per Christum. Ergo nec sacramenta debuerunt immutari, ut, praeter sacramenta legis naturae, alia statuerentur in lege Moysi.

[49623] III^{a} q. 61 a. 3 arg. 3 Praeterea, quanto magis est aliquid propinquum perfecto, tanto magis debet ei assimilari. Sed perfectio salutis humanae per Christum facta est, cui propinquiora fuerunt sacramenta veteris legis quam ea quae fuerunt ante legem. Ergo debuerunt esse similiora sacramentis Christi. Cuius tamen contrarium apparet, ex eo quod sacerdotium Christi praedicitur esse futurum *secundum ordinem Melchisedech, et non secundum ordinem Aaron*, ut habetur Heb. VII. Non ergo convenienter fuerunt disposita ante Christum sacramenta.

[49624] III^{a} q. 61 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX contra Faust., quod *prima sacramenta, quae celebrabantur et observabantur ex lege, praenuntia erant Christi venturi.* Sed necessarium erat ad humanam salutem ut adventus Christi praenuntiaretur. Ergo necessarium erat ante Christum sacramenta quaedam disponi.

[49625] III^{a} q. 61 a. 3 co. Respondeo dicendum quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem inquantum sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum nisi per Christum, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem iustitiae suae, ut sit ipse iustus et iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi.* Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa

visibilia quibus homo fidem suam protestaretur de futuro salvatoris adventu. Et huiusmodi signa sacramenta dicuntur. Et sic patet quod ante Christi adventum necesse fuit quaedam sacramenta institui.

[49626] III^{a} q. 61 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod passio Christi est causa finalis veterum sacramentorum, quae scilicet ad ipsam significandam sunt instituta. Causa autem finalis non praecedit tempore, sed solum in intentione agentis. Et ideo non est inconveniens aliqua sacramenta ante Christi passionem fuisse.

[49627] III^{a} q. 61 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod status humani generis post peccatum et ante Christum dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum fidei rationem. Et sic semper unus et idem permansit, quia scilicet iustificabantur homines per fidem futuri Christi adventus. Alio modo potest considerari secundum intensionem et remissionem peccati, et expressae cognitionis de Christo. Nam per incrementa temporum et peccatum coepit in homine magis dominari, in tantum quod, ratione hominis per peccatum obtenebrata, non sufficerent homini ad recte vivendum praecepta legis naturae, sed necesse fuit determinari praecepta in lege scripta; et cum his quaedam fidei sacramenta. Oportebat etiam ut per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei, quia, ut Gregorius dicit, *per incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmentum*. Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege etiam quaedam sacramenta fidei quam habebant de Christo venturo, determinarentur quae quidem comparantur ad sacramenta quae fuerunt ante legem sicut determinatum ad indeterminatum; quia scilicet ante legem non fuit determinate praefixum homini quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem. Quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis; et ut esset determinatior fidei significatio.

[49628] III^{a} q. 61 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacramentum Melchisedech, quod fuit ante legem, magis assimilatur sacramento novae legis in materia, inquantum scilicet obtulit panem et vinum, ut habetur Gen. XIV, sicut etiam sacrificium novi testamenti oblatione panis et vini perficitur. Sacramenta tamen legis Mosaicae magis assimilantur rei significatae per sacramentum, scilicet passioni Christi, ut patet de agno paschali et aliis huiusmodi. Et hoc ideo ne, propter continuitatem temporis, si permaneret eadem sacramentorum species, videretur esse sacramenti eiusdem continuatio.

Articulus 4

[49629] III^{a} q. 61 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post Christum non debuerint esse aliqua sacramenta. Veniente enim veritate, debet cessare figura. Sed *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, ut dicitur Ioan. I. Cum igitur sacramenta sint veritatis signa sive figurae, videtur quod post Christi passionem sacramenta esse non debuerint.

[49630] III^{a} q. 61 a. 4 arg. 2 Praeterea, sacramenta in quibusdam elementis consistunt, ut ex supra dictis patet. Sed apostolus dicit, Galat. IV, quod, *cum essemus parvuli, sub elementis mundi*

eramus servientes, nunc autem, temporis plenitudine veniente, iam non sumus parvuli. Ergo videtur quod non debeamus Deo servire sub elementis huius mundi, corporalibus sacramentis utendo.

[49631] III^{a} q. 61 a. 4 arg. 3 Praeterea, *apud Deum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*, ut dicitur Iac. I. Sed hoc videtur ad quandam mutationem divinae voluntatis pertinere, quod alia sacramenta nunc exhibeat hominibus ad sanctificationem tempore gratiae, et alia ante Christum. Ergo videtur quod post Christum non debuerunt institui alia sacramenta.

[49632] III^{a} q. 61 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Faust. XIX, quod sacramenta veteris legis *sunt ablata, quia impleta, et alia sunt instituta virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora.*

[49633] III^{a} q. 61 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos salvamur per fidem Christi iam nati et passi. Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo iustificatur. Oportet autem aliis signis significari futura, praeterita seu praesentia, ut enim Augustinus dicit, XIX contra Faust., *eadem res aliter annuntiatur facienda, aliter facta, sicut ipsa verba passurus et passus non similiter sonant.* Et ideo oportet quaedam alia sacramenta in nova lege esse, quibus significentur ea quae praecesserunt in Christo, praeter sacramenta veteris legis, quibus praenuntiabantur futura.

[49634] III^{a} q. 61 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in V cap. Eccl. Hier., status novae legis medius est inter statum veteris legis, cuius figurae implentur in nova lege; et inter statum gloriae, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas. Et ideo tunc nulla erunt sacramenta. Nunc autem, quandiu per speculum in aenigmate cognoscimus, ut dicitur I Cor. XIII, oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire. Quod pertinet ad rationem sacramentorum.

[49635] III^{a} q. 61 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sacramenta veteris legis apostolus vocat egena et infirma elementa, quia gratiam nec continebant, nec causabant. Et ideo utentes illis sacramentis dicit apostolus sub elementis mundi Deo servisse, quia scilicet nihil erant aliud quam elementa huius mundi. Nostra autem sacramenta gratiam continent et causant. Et ideo non est de eis similis ratio.

[49636] III^{a} q. 61 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut paterfamilias non ex hoc habere monstratur mutabilem voluntatem quod diversa praecepta familiae suae proponit pro temporum varietate, non eadem praecipiens hieme et aestate; ita non ostenditur aliqua mutatio esse circa Deum ex hoc quod alia sacramenta instituit post Christi adventum, et alia tempore legis; quia illa fuerunt congrua gratiae praefigurandae, haec autem sunt congrua gratiae praesentialiter demonstrandae.

Quaestio 62

Prooemium

[49637] III^{a} q. 62 pr. Deinde considerandum est de effectu sacramentorum. Et primo, de effectu eius principali, qui est gratia; secundo de effectu secundario, qui est character. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae. Secundo, utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. Tertio, utrum sacramenta contineant gratiam. Quarto, utrum sit in eis aliqua virtus ad causandum gratiam. Quinto, utrum talis virtus in sacramentis derivetur a passione Christi. Sexto, utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

Articulus 1

[49638] III^{a} q. 62 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacramenta non sint causa gratiae. Non enim idem videtur esse signum et causa, eo quod ratio signi videtur magis effectui competere. Sed sacramentum est signum gratiae. Non igitur est causa eius.

[49639] III^{a} q. 62 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullum corporale agere potest in rem spiritualem, eo quod agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt. Sed subiectum gratiae est mens hominis, quae est res spiritualis. Non ergo sacramenta possunt gratiam causare.

[49640] III^{a} q. 62 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod est proprium Dei, non debet alicui creaturae attribui. Sed causare gratiam est proprium Dei, secundum illud Psalmi, *gratiam et gloriam dabit dominus.* Cum ergo sacramenta consistant in quibusdam verbis et rebus creatis, non videtur quod possint gratiam causare.

[49641] III^{a} q. 62 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., quod aqua baptismalis corpus tangit et cor abluit. Sed cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo causat gratiam, et pari ratione alia Ecclesiae sacramenta.

[49642] III^{a} q. 62 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur, sicut de Baptismo dicit apostolus, Galat. III, *quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam. Quidam tamen dicunt quod non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur. Et ponunt exemplum de illo qui, afferens denarium plumbeum, accipit centum libras ex regis ordinatione, non quod denarius ille aliquid operetur ad habendum praedictae pecuniae quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas regis. Unde et Bernardus dicit, in quodam sermone in cena domini, *sicut investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per anulum, sic divisiones gratiarum diversae sunt traditae sacramentis.* Sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi. Nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regiae ordinationis de hoc quod pecunia recipiatur ab isto. Similiter liber est quoddam signum quo designatur traditio canonicatus. Secundum hoc igitur sacramenta novae legis nihil plus essent quam signa gratiae, cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novae legis

non solum significant, sed causant gratiam. Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. I, *magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae.* Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant, adhibentur enim ex divina ordinatione ad gratiam in eis causandam. Unde Augustinus dicit, XIX contra Faust., haec omnia, scilicet sacramentalia, fiunt et transeunt, virtus tamen, scilicet Dei, quae per ista operatur, iugiter manet. Hoc autem proprie dicitur instrumentum, per quod aliquis operatur. Unde et Tit. III dicitur, *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis.*

[49643] III^{a} q. 62 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiam si ipsa sit sensibilis et manifesta. Sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agente. Et secundum hoc, sacramenta novae legis simul sunt causa et signa. Et inde est quod, sicut communiter dicitur, efficiunt quod figurant. Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti, inquantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi, sed etiam per modum causae.

[49644] III^{a} q. 62 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum inquantum est instrumentum artis. Non autem perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua Baptismi, abluendo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam inquantum est instrumentum virtutis divinae; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod corpus tangit et cor abluit.

[49645] III^{a} q. 62 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de eo quod est causa gratiae per modum principalis agentis, hoc enim est proprium Dei, ut dictum est.

Articulus 2

[49646] III^{a} q. 62 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia sacramentalis non addat aliquid supra gratiam virtutum et donorum. Per gratiam enim virtutum et donorum perficitur anima sufficienter et quantum ad essentiam animae, et quantum ad eius potentias, ut

patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Sed gratia ordinatur ad animae perfectionem. Ergo gratia sacramentalis non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

[49647] III^{a} q. 62 a. 2 arg. 2 Praeterea, defectus animae ex peccatis causantur. Sed omnia peccata sufficienter excluduntur per gratiam virtutum et donorum, quia nullum est peccatum quod non contrarietur alicui virtuti. Gratia ergo sacramentalis, cum ordinetur ad defectus animae tollendos, non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

[49648] III^{a} q. 62 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis additio vel subtractio in formis variat speciem, ut dicitur in VIII Metaphys. Si igitur gratia sacramentalis addat aliquid super gratiam virtutum et donorum, sequitur quod aequivoce dicatur gratia. Et sic nihil certum ostenditur ex hoc quod sacramenta dicuntur gratiam causare.

[49649] III^{a} q. 62 a. 2 s. c. Sed contra est quod, si gratia sacramentalis non addit aliquid super gratiam donorum et virtutum, frustra sacramenta habentibus et dona et virtutes conferrentur. In operibus autem Dei nihil est frustra. Ergo videtur quod gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.

[49650] III^{a} q. 62 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem divini esse. Et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita Christiana, sicut Baptismus ordinatur ad quandam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale praeter actus potentiarum animae. Et eadem ratio est in aliis sacramentis. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quandam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum.

[49651] III^{a} q. 62 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animae quantum ad generalem ordinationem actuum. Sed quantum ad quosdam effectus speciales qui requiruntur in Christiana vita, requiritur sacramentalis gratia.

[49652] III^{a} q. 62 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod per virtutes et dona sufficienter excluduntur vitia et peccata quantum ad praesens et futurum, inquantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando. Sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta.

[49653] III^{a} q. 62 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio sacramentalis gratiae se habet ad gratiam communiter dictam sicut ratio speciei ad genus. Unde, sicut non aequivoce dicitur animal communiter dictum et pro homine sumptum, ita non aequivoce dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis.

Articulus 3

[49654] III^{a} q. 62 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam. Contentum enim videtur esse in continente. Sed gratia non est in sacramento, neque sicut in subiecto, quia subiectum gratiae non est corpus sed spiritus; neque sicut in vase, quia vas est locus mobilis, ut dicitur in IV Physic., esse autem in loco non convenit accidenti. Ergo videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam.

[49655] III^{a} q. 62 a. 3 arg. 2 Praeterea, sacramenta ordinantur ad hoc quod homines per ea gratiam consequantur. Sed gratia, cum sit accidens, non potest transire de subiecto in subiectum. Ergo pro nihilo esset gratia in sacramentis.

[49656] III^{a} q. 62 a. 3 arg. 3 Praeterea, spirituale non continetur a corporali, etiam si in eo sit, non enim anima continetur a corpore, sed potius continet corpus. Ergo videtur quod gratia, cum sit quoddam spirituale, non contineatur in sacramento corporali.

[49657] III^{a} q. 62 a. 3 s. c. Sed contra est quod Hugo de sancto Victore dicit, quod *sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet.*

[49658] III^{a} q. 62 a. 3 co. Respondeo dicendum quod multipliciter dicitur aliquid esse in alio, inter quos duplici modo gratia est in sacramentis. Uno modo, sicut in signis, nam sacramentum est signum gratiae. Alio modo, sicut in causa. Nam, sicut dictum est, sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa. Unde gratia est in sacramento novae legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca; neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in sole; sed secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae, ut infra dicetur.

[49659] III^{a} q. 62 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratia non dicitur esse in sacramento sicut in subiecto; neque sicut in vase prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicuius operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. IX, *unusquisque vas interfectionis habet in manu sua.*

[49660] III^{a} q. 62 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quamvis accidens non transeat a subiecto in subiectum, transit tamen a causa per instrumentum aliqualiter in subiectum, non ut eodem modo sit in eis, sed in unoquoque secundum propriam rationem.

[49661] III^{a} q. 62 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod spirituale existens perfecte in aliquo, continet ipsum, et non continetur ab eo. Sed gratia est in sacramento secundum esse fluens et incompletum. Et ideo non inconvenienter sacramentum dicitur gratiam continere.

Articulus 4

[49662] III^{a} q. 62 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus gratiae causativa. Virtus enim gratiae causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis, neque ita quod sit propria ei, quia virtus fluit ab essentia rei, et ita non potest eam transcendere; neque ita quod recipiat eam ab alio, quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo in sacramentis non potest esse aliqua virtus gratiae causativa.

[49663] III^{a} q. 62 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis, et ad aliquem gradum boni. Sed non est dare in quo genere entis sit talis virtus, ut patet discurrenti per singula. Nec etiam potest reduci ad aliquem gradum bonorum, neque enim est inter minima bona, quia sacramenta sunt de necessitate salutis; neque etiam inter media bona, cuiusmodi sunt potentiae animae, quae sunt quaedam potentiae naturales; neque inter maxima bona, quia nec est gratia nec virtus mentis. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus gratiae causativa.

[49664] III^{a} q. 62 a. 4 arg. 3 Praeterea, si talis virtus est in sacramentis, non causatur in eis nisi per creationem a Deo. Sed inconveniens videtur quod tam nobilis creatura statim esse desinat sacramento perfecto. Ergo videtur quod nulla virtus sit in sacramentis ad gratiam causandam.

[49665] III^{a} q. 62 a. 4 arg. 4 Praeterea, idem non potest esse in diversis. Sed ad sacramenta concurrunt diversa, scilicet verba et res, unius autem sacramenti non potest esse nisi una virtus. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus.

[49666] III^{a} q. 62 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *quae tanta vis aquae ut corpus tangat et cor abluat?* Et Beda dicit quod *dominus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis.*

[49667] III^{a} q. 62 a. 4 co. Respondeo dicendum quod illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quandam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quae operetur ad sacramenti effectum, est tamen virtus divina sacramento coassistens, quae sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicuius rei sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

[49668] III^{a} q. 62 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut etiam in ipsa voce

sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

[49669] III$^{\underline{a}}$ q. 62 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut motus, eo quod est actus imperfectus, non proprie est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actus perfecti, sicut alteratio ad qualitatem, ita virtus instrumentalis non est, proprie loquendo, in aliquo genere, sed reducitur ad genus et speciem virtutis perfectae.

[49670] III$^{\underline{a}}$ q. 62 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de Epiphania, *nec mirum quod aquam, hoc est substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus pervenire. Pervenit plane, et penetrat conscientiae universa latibula. Quamvis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi subtilior, occultas vitae causas ad secreta mentis subtili rore pertransit.*

[49671] III$^{\underline{a}}$ q. 62 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum; ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum sacramentum.

Articulus 5

[49672] III$^{\underline{a}}$ q. 62 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramenta novae legis non habeant virtutem ex passione Christi. Virtus enim sacramentorum est ad gratiam causandam in anima, per quam spiritualiter vivit. Sed, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas, secundum autem quod est caro factum, vivificat corpora.* Cum igitur passio Christi pertineat ad verbum secundum quod est caro factum, videtur quod non possit causare virtutem sacramentorum.

[49673] III$^{\underline{a}}$ q. 62 a. 5 arg. 2 Praeterea, virtus sacramentorum videtur ex fide dependere, quia, sicut Augustinus dicit, super Ioan., verbum Dei perficit sacramentum, non quia dicitur, sed quia creditur. Sed fides nostra non solum respicit passionem Christi, sed etiam alia mysteria humanitatis ipsius, et principalius etiam divinitatem eius. Ergo videtur quod sacramenta non habeant specialiter virtutem a passione Christi.

[49674] III$^{\underline{a}}$ q. 62 a. 5 arg. 3 Praeterea, sacramenta ordinantur ad hominum iustificationem, secundum illud I Cor. VI, *abluti estis, et iustificati estis.* Sed iustificatio attribuitur resurrectioni, secundum illud Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram.* Ergo videtur quod sacramenta magis habeant virtutem a resurrectione Christi quam ab eius passione.

[49675] III^{a} q. 62 a. 5 s. c. Sed contra est quod, super illud Rom. V, *in similitudinem praevaricationis Adae* etc., dicit Glossa, *ex latere Christi dormientis fluxerunt sacramenta, per quae salvata est Ecclesia.* Sic ergo videntur sacramenta virtutem habere ex passione Christi.

[49676] III^{a} q. 62 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta. Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur, videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem Christianae vitae. Manifestum est autem ex his quae supra dicta sunt, quod Christus liberavit nos a peccatis nostris praecipue per suam passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum Christianae religionis, *offerens seipsum oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. V. Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum. In cuius signum, de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad Baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta.

[49677] III^{a} q. 62 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas sicut agens principale, caro tamen eius, et mysteria in ea perpetrata, operantur instrumentaliter ad animae vitam. Ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quandam exemplaritatem, ut supra dictum est.

[49678] III^{a} q. 62 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Ephes. III. Et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius. Et ideo per fidem passionis eius specialiter homines liberantur a peccatis, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius.* Et ideo virtus sacramentorum, quae ordinatur ad tollendum peccata, praecipue est ex fide passionis Christi.

[49679] III^{a} q. 62 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod iustificatio attribuitur resurrectioni ratione termini ad quem, qui est novitas vitae per gratiam. Attribuitur tamen passioni ratione termini a quo, scilicet quantum ad dimissionem culpae.

Articulus 6

[49680] III^{a} q. 62 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sacramenta veteris legis

gratiam causarent. Quia sicut dictum est, sacramenta novae legis habent efficaciam ex fide passionis Christi. Sed fides passionis Christi fuit in veteri lege, sicut et in nova, *habemus enim eundem spiritum fidei*, ut habetur II Cor. IV. Sicut ergo sacramenta novae legis conferunt gratiam, ita etiam sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

[49681] III^{a} q. 62 a. 6 arg. 2 Praeterea, sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur, dicitur enim Levit. VIII, cumque sanctificasset eos, Moyses scilicet Aaron et filios eius, in vestitu suo, et cetera. Ergo videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

[49682] III^{a} q. 62 a. 6 arg. 3 Praeterea, Beda dicit, in homilia circumcisionis, *idem salutiferae curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat quod Baptismus agere revelatae tempore gratiae consuevit.* Sed Baptismus nunc confert gratiam. Ergo circumcisio gratiam conferebat. Et pari ratione alia sacramenta legalia, quia sicut Baptismus est ianua sacramentorum novae legis, ita circumcisio erat ianua sacramentorum veteris legis; propter quod apostolus dicit, Galat. V, *testificor omni circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae.*

[49683] III^{a} q. 62 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *convertimini iterum ad infirma et egena elementa?* Glossa, *idest ad legem, quae dicitur infirma, quia perfecte non iustificat.* Sed gratia perfecte iustificat. Ergo sacramenta veteris legis gratiam non conferebant.

[49684] III^{a} q. 62 a. 6 co. Respondeo dicendum quod non potest dici quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam iustificantem per seipsa, idest propria virtute, quia sic non fuisset necessaria passio Christi, secundum illud Galat. II, *si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est.* Sed nec potest dici quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam iustificandi. Sicut enim ex praedictis patet, virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen, nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod praecedit in actu animae, sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. Sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis. Sic igitur manifestum est quod a passione Christi, quae est causa humanae iustificationis, convenienter derivatur virtus iustificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi iustificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, inquantum significabant passionem Christi et effectus eius. Sic ergo patet quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam iustificantem, sed solum significabant fidem, per quam iustificabantur.

[49685] III^{a} q. 62 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod antiqui patres habebant fidem de passione Christi futura, quae, secundum quod erat in apprehensione animae, poterat iustificare. Sed nos habemus fidem de passione Christi praecedenti, quae potest iustificare etiam secundum realem usum sacramentalium rerum, ut dictum est.

[49686] III^a q. 62 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa sanctificatio erat figuralis, per hoc enim sanctificari dicebantur quod applicabantur cultui divino secundum ritum veteris legis, qui totus ordinabatur ad figurandum passionem Christi.

[49687] III^a q. 62 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod de circumcisione multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod per circumcisionem non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum. Sed hoc non potest esse, quia homo non iustificatur a peccato nisi per gratiam, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotivos culpae, sed non quantum ad effectus positivos. Sed hoc etiam videtur esse falsum. Quia per circumcisionem dabatur pueris facultas perveniendi ad gloriam, quae est ultimus effectus positivus gratiae. Et praeterea, secundum ordinem causae formalis, priores sunt naturaliter effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causae materialis sit e converso, forma enim non excludit privationem nisi informando subiectum. Et ideo alii dicunt quod circumcisio conferebat gratiam etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna, non tamen quantum ad hoc quod est reprimere concupiscentiam impellentem ad peccandum. Quod aliquando mihi visum est. Sed diligentius consideranti apparet hoc etiam non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam. Et ideo melius dicendum videtur quod circumcisio erat signum fidei iustificantis, unde apostolus dicit, Rom. IV, quod *Abraham accepit signum circumcisionis, signaculum iustitiae fidei.* Et ideo in circumcisione conferebatur gratia inquantum erat signum passionis Christi futurae, ut infra patebit.

Quaestio 63

Prooemium

[49688] III^a q. 63 pr. Deinde considerandum est de alio effectu sacramentorum, qui est character. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum ex sacramentis causetur character aliquis in anima. Secundo, quid sit ille character. Tertio, cuius sit character. Quarto, in quo sit sicut in subiecto. Quinto, utrum insit indelebiliter. Sexto, utrum omnia sacramenta imprimant characterem.

Articulus 1

[49689] III^a q. 63 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacramentum non imprimat aliquem characterem in anima. Character enim significare videtur quoddam signum distinctivum. Sed distinctio membrorum Christi ab aliis fit per aeternam praedestinationem, quae non ponit aliquid in praedestinato, sed solum in Deo praedestinante, ut in prima parte habitum est, dicitur enim II ad Tim. II, *firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit dominus qui sunt*

eius. Ergo sacramenta non imprimunt characterem in anima.

[49690] III^{a} q. 63 a. 1 arg. 2 Praeterea, character signum est distinctivum. Signum autem, ut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., *est quod, praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Nihil autem est in anima quod aliquam speciem sensibus ingerat. Ergo videtur quod in anima non imprimatur aliquis character per sacramenta.

[49691] III^{a} q. 63 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut per sacramenta novae legis distinguitur fidelis ab infideli, ita etiam per sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis non imprimebant aliquem characterem, unde et dicuntur iustitiae carnis, secundum apostolum, ad Heb. IX. Ergo videtur quod nec sacramenta novae legis.

[49692] III^{a} q. 63 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, II Cor. I, *qui unxit nos, Deus est, et qui signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris.* Sed nihil aliud importat character quam quandam signationem. Ergo videtur quod Deus per sacramenta nobis suum characterem imprimat.

[49693] III^{a} q. 63 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata; et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum Christianae vitae. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari, sicut milites qui adscribebantur ad militiam antiquitus solebant aliquibus characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo, cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur. Unde Augustinus dicit, in II contra Parmenianum, *si militiae characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam imperatoris confugerit, ac, prece fusa et venia impetrata, militare iam coeperit, nunquid, homine liberato atque correcto, character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur? An forte minus haerent sacramenta Christiana quam corporalis haec nota?*

[49694] III^{a} q. 63 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fideles Christi ad praemium quidem futurae gloriae deputantur signaculo praedestinationis divinae. Sed ad actus convenientes praesenti Ecclesiae deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur.

[49695] III^{a} q. 63 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod character animae impressus habet rationem signi inquantum per sensibile sacramentum imprimitur, per hoc enim scitur aliquis baptismali charactere insignitus, quod est ablutus aqua sensibili. Nihilominus tamen character, vel signaculum, dici potest per quandam similitudinem omne quod figurat alicui, vel distinguit ab alio, etiam si non sit sensibile, sicut Christus dicitur figura vel character paternae substantiae, secundum apostolum, Heb. I.

[49696] III^{a} q. 63 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta veteris legis non habebant in se spiritualem virtutem ad aliquem spiritualem effectum operantem. Et ideo in illis sacramentis non requirebatur aliquis spiritualis character, sed sufficiebat ibi corporalis

circumcisio, quam apostolus signaculum nominat, Rom. IV.

Articulus 2

[49697] III^{a} q. 63 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod character non sit spiritualis potestas. Character enim idem videtur esse quod figura, unde ad Heb. I, ubi dicitur, figura substantiae eius, in Graeco habetur loco figurae character. Sed figura est in quarta specie qualitatis, et ita differt a potestate, quae est in secunda specie qualitatis. Character ergo non est spiritualis potestas.

[49698] III^{a} q. 63 a. 2 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, II cap. Eccles. Hier., quod *divina beatitudo accedentem ad beatitudinem in sui participationem recipit, et proprio lumine, quasi quodam signo, ipsi tradit suam participationem.* Et sic videtur quod character sit quoddam lumen. Sed lumen pertinet magis ad tertiam speciem qualitatis. Non ergo character est potestas, quae videtur ad secundam speciem qualitatis pertinere.

[49699] III^{a} q. 63 a. 2 arg. 3 Praeterea, a quibusdam character sic definitur, *character est signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis, datum a hierarcha.* Signum autem est in genere relationis, non autem in genere potestatis. Non ergo character est spiritualis potestas.

[49700] III^{a} q. 63 a. 2 arg. 4 Praeterea, potestas habet rationem causae et principii, ut patet in V Metaphys. Sed signum, quod ponitur in definitione characteris, magis pertinet ad rationem effectus. Character ergo non est spiritualis potestas.

[49701] III^{a} q. 63 a. 2 s. c. Sed contra, philosophus dicit, in II Ethic., *tria sunt in anima, potentia, habitus et passio.* Sed character non est passio, quia passio cito transit, character autem indelebilis est, ut infra dicetur. Similiter etiam non est habitus. Quia nullus habitus est qui se possit ad bene et male habere. Character autem ad utrumque se habet, utuntur enim eo quidam bene, alii vero male. Quod in habitibus non contingit, nam habitu virtutis nullus utitur male, habitu malitiae nullus bene. Ergo relinquitur quod character sit potentia.

[49702] III^{a} q. 63 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramenta novae legis characterem imprimunt inquantum per ea deputamur ad cultum Dei secundum ritum Christianae religionis. Unde Dionysius, in II cap. Eccles. Hier., cum dixisset quod Deus quodam signo tradit sui participationem accedenti, subiungit, perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia, nam ad tradendum aliquid aliis, requiritur potentia activa; ad recipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus. Sciendum tamen quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut supra dictum est de virtute quae est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei, minister autem habet se per modum instrumenti,

ut philosophus dicit, in I Polit. Et ideo, sicut virtus quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum; ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

[49703] III^a q. 63 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod figuratio est quaedam terminatio quantitatis. Unde, proprie loquendo, non est nisi in rebus corporeis, in spiritualibus autem dicitur metaphorice. Non autem ponitur aliquid in genere vel specie nisi per id quod de eo proprie praedicatur. Et ideo character non potest esse in quarta specie qualitatis, licet hoc quidam posuerint.

[49704] III^a q. 63 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in tertia specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passiones, vel sensibiles qualitates. Character autem non est lumen sensibile. Et ita non est in tertia specie qualitatis, ut quidam dixerunt.

[49705] III^a q. 63 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod relatio quae importatur in nomine signi, oportet quod super aliquid fundetur. Non autem relatio huius signi quod est character, potest fundari immediate super essentiam animae, quia sic conveniret omni animae naturaliter. Et ideo oportet aliquid poni in anima super quod fundetur talis relatio. Et hoc est essentia characteris. Unde non oportebit quod sit in genere relationis, sicut quidam posuerunt.

[49706] III^a q. 63 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile a quo imprimitur. Sed secundum se consideratus, habet rationem principii, per modum iam dictum.

Articulus 3

[49707] III^a q. 63 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod character sacramentalis non sit character Christi. Dicitur enim Ephes. IV, *nolite contristare spiritum sanctum Dei, in quo signati estis.* Sed consignatio importatur in ratione characteris. Ergo character sacramentalis magis debet attribui spiritui sancto quam Christo.

[49708] III^a q. 63 a. 3 arg. 2 Praeterea, character habet rationem signi. Est autem signum gratiae quae per sacramentum confertur. Gratia autem infunditur animae a tota Trinitate, unde dicitur in Psalmo, *gratiam et gloriam dabit dominus.* Ergo videtur quod character sacramentalis non debeat specialiter attribui Christo.

[49709] III^a q. 63 a. 3 arg. 3 Praeterea, ad hoc aliquis characterem accipit ut eo a ceteris distinguatur. Sed distinctio sanctorum ab aliis fit per caritatem, quae *sola distinguit inter filios regni et filios perditionis*, ut Augustinus dicit, XV de Trin., unde et ipsi perditionis filii characterem bestiae habere dicuntur, ut patet Apoc. XIII. Caritas autem non attribuitur Christo, sed magis spiritui sancto, secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*; vel etiam patri, secundum illud II Cor. ult., *gratia domini nostri Iesu Christi et caritas Dei.* Ergo videtur quod character sacramentalis non sit attribuendus Christo.

[49710] III^{a} q. 63 a. 3 s. c. Sed contra est quod quidam sic definiunt characterem, *character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali, secundum imaginem consignans Trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis, secundum statum fidei.* Sed character aeternus est ipse Christus, secundum illud Heb. I, *qui cum sit splendor gloriae et figura*, vel character, *substantiae eius.* Ergo videtur quod character proprie sit attribuendus Christo.

[49711] III^{a} q. 63 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, character proprie est signaculum quoddam quo aliquid insignitur ut ordinandum in aliquem finem, sicut charactere insignitur denarius ad usum commutationum, et milites charactere insigniuntur quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur. Primo quidem, et principaliter, ad fruitionem gloriae. Et ad hoc insigniuntur signaculo gratiae, secundum illud Ezech. IX, *signa thau super frontes virorum gementium et dolentium*; et Apoc. VII, *nolite nocere terrae et mari neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum.* Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus Christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae.

[49712] III^{a} q. 63 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de configuratione secundum quam aliquis deputatur ad futuram gloriam, quae fit per gratiam. Quae spiritui sancto attribuitur, inquantum ex amore procedit quod Deus nobis aliquid gratis largiatur, quod ad rationem gratiae pertinet, spiritus autem sanctus amor est. Unde et I ad Cor. XII dicitur, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.*

[49713] III^{a} q. 63 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui. Uno modo, secundum rationem sacramenti. Et hoc modo est signum invisibilis gratiae, quae in sacramento confertur. Alio modo, secundum characteris rationem. Et hoc modo signum est configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas eius ad quod aliquis deputatur, sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum Christianum, cuius auctor est Christus, characterem accipiunt quo Christo configurantur. Unde proprie est character Christi.

[49714] III^{a} q. 63 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod charactere distinguitur aliquis ab alio per comparationem ad aliquem finem in quem ordinatur qui characterem accipit, sicut dictum est de charactere militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles regis a milite hostis. Et similiter character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis Diaboli, vel in ordine ad vitam aeternam, vel in ordine ad cultum praesentis Ecclesiae. Quorum primum fit per caritatem et gratiam, ut obiectio procedit, secundum autem fit per characterem sacramentalem. Unde et character bestiae intelligi potest, per oppositum, vel obstinata malitia, qua aliqui deputantur ad

poenam aeternam; vel professio illiciti cultus.

Articulus 4

[49715] III^{a} q. 63 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod character non sit in potentiis animae sicut in subiecto. Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam. Sed gratia est in essentia animae sicut in subiecto, ut in secunda parte dictum est. Ergo videtur quod character sit in essentia animae, non autem in potentiis.

[49716] III^{a} q. 63 a. 4 arg. 2 Praeterea, potentia animae non videtur esse subiectum alicuius nisi habitus vel dispositionis. Sed character, ut supra dictum est, non est habitus vel dispositio, sed magis potentia, cuius subiectum non est nisi essentia animae. Ergo videtur quod character non sit sicut in subiecto in potentia animae, sed magis in essentia ipsius.

[49717] III^{a} q. 63 a. 4 arg. 3 Praeterea, potentiae animae rationalis distinguuntur per cognitivas et appetitivas. Sed non potest dici quod character sit tantum in potentia cognoscitiva, nec etiam tantum in potentia appetitiva, quia non ordinatur neque ad cognoscendum tantum, neque ad appetendum. Similiter etiam non potest dici quod sit in utraque, quia idem accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo videtur quod character non sit in potentia animae sicut in subiecto, sed magis in essentia.

[49718] III^{a} q. 63 a. 4 s. c. Sed contra est quod, sicut in praemissa definitione characteris continetur, character imprimitur animae rationali secundum imaginem. Sed imago Trinitatis in anima attenditur secundum potentias. Ergo character in potentiis animae existit.

[49719] III^{a} q. 63 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, character est quoddam signaculum quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quae sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae animae, sicut essentia ordinatur ad esse. Et ideo character non est sicut in subiecto in essentia animae, sed in eius potentia.

[49720] III^{a} q. 63 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod subiectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem eius ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem eius ad quod disponit remote vel indirecte. Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda, et quia haec idonee non fiunt sine auxilio gratiae, quia, ut dicitur Ioan. IV, *eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet*, ex consequenti divina largitas recipientibus characterem gratiam largitur, per quam digne impleant ea ad quae deputantur. Et ideo characteri magis est attribuendum subiectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quam secundum rationem gratiae.

[49721] III^{a} q. 63 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia animae est subiectum potentiae naturalis, quae ex principiis essentiae procedit. Talis autem potentia non est character, sed est

quaedam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde, sicut essentia animae, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit; ita potentia naturalis animae perficitur per spiritualem potentiam, quae est character. Habitus enim et dispositio pertinent ad potentiam animae, eo quod ordinantur ad actus, quorum potentiae sunt principia. Et eadem ratione omne quod ad actum ordinatur, est potentiae tribuendum.

[49722] III^{a} q. 63 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, character ordinatur ad ea quae sunt divini cultus. Qui quidem est quaedam fidei protestatio per exteriora signa. Et ideo oportet quod character sit in cognitiva potentia animae, in qua est fides.

Articulus 5

[49723] III^{a} q. 63 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod character non insit animae indelebiliter. Quanto enim aliquod accidens est perfectius, tanto firmius inhaeret. Sed gratia est perfectior quam character, quia character ordinatur ad gratiam sicut ad ulteriorem finem. Gratia autem amittitur per peccatum. Ergo multo magis character.

[49724] III^{a} q. 63 a. 5 arg. 2 Praeterea, per characterem aliquis deputatur divino cultui, sicut dictum est. Sed aliqui a cultu divino transeunt ad contrarium cultum per apostasiam a fide. Ergo videtur quod tales amittant characterem sacramentalem.

[49725] III^{a} q. 63 a. 5 arg. 3 Praeterea, cessante fine, cessare debet et id quod est ad finem, alioquin frustra remaneret, sicut post resurrectionem non erit matrimonium, quia cessabit generatio, ad quam matrimonium ordinatur cultus autem exterior, ad quem character ordinatur, non remanebit in patria, in qua nihil agetur in figura, sed totum in nuda veritate. Ergo character sacramentalis non remanet in perpetuum in anima. Et ita non inest indelebiliter.

[49726] III^{a} q. 63 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II contra Parmenianum, non minus haerent sacramenta Christiana quam corporalis nota militiae. Sed character militaris non repetitur, sed agnitus approbatur, in eo qui veniam meretur ab imperatore post culpam. Ergo nec character sacramentalis deleri potest.

[49727] III^{a} q. 63 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius, ut scilicet, sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii eius comparatur ad characterem sicut id quod est plenum et perfectum ad aliquam sui participationem. Sacerdotium autem Christi est aeternum, secundum illud Psalmi, *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Et inde est quod omnis sanctificatio quae fit per sacerdotium eius, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis, nam Ecclesiae vel

altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subiectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, ut dictum est; manifestum est quod, sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima.

[49728] III^{a} q. 63 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliter est in anima gratia, et aliter character. Nam gratia est in anima sicut quaedam forma habens esse completum in ea, character autem est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis, ut supra dictum est. Forma autem completa est in subiecto secundum conditionem subiecti. Et quia anima est mutabilis secundum liberum arbitrium quandiu est in statu viae, consequens est quod insit animae mutabiliter. Sed virtus instrumentalis magis attenditur secundum conditionem principalis agentis. Et ideo character indelebiliter inest animae, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur character sicut quaedam instrumentalis virtus.

[49729] III^{a} q. 63 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut ibidem Augustinus dicit, *nec ipsos apostatas videmus carere Baptismate, quibus per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non potuisse iudicatur.* Et huius ratio est quia character est virtus instrumentalis, ut dictum est, ratio autem instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat, quod pertinet ad voluntatem. Et ideo, quantumcumque voluntas moveatur in contrarium, character non removetur, propter immobilitatem principalis moventis.

[49730] III^{a} q. 63 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character, et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam, sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his qui vicerunt ad gloriam, et in his qui sunt victi ad poenam.

Articulus 6

[49731] III^{a} q. 63 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod per omnia sacramenta novae legis imprimatur character. Per omnia enim sacramenta novae legis fit aliquis particeps sacerdotii Christi. Sed character sacramentalis nihil est aliud quam participatio sacerdotii Christi, ut dictum est. Ergo videtur quod per omnia sacramenta novae legis imprimatur character.

[49732] III^{a} q. 63 a. 6 arg. 2 Praeterea, character se habet ad animam in qua est, sicut consecratio ad res consecratas. Sed per quodlibet sacramentum novae legis homo recipit gratiam sanctificantem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod per quodlibet sacramentum novae legis imprimatur character.

[49733] III^{a} q. 63 a. 6 arg. 3 Praeterea, character est res et sacramentum. Sed in quolibet sacramento novae legis est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Ergo per quodlibet sacramentum novae legis imprimitur

character.

[49734] III^{a} q. 63 a. 6 s. c. Sed contra est quod sacramenta in quibus imprimitur character, non reiterantur, eo quod character est indelebilis, ut dictum est. Quaedam autem sacramenta iterantur, sicut patet de poenitentia et matrimonio. Ergo non omnia sacramenta imprimunt characterem.

[49735] III^{a} q. 63 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta novae legis ad duo ordinantur, scilicet in remedium peccati, et ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quod gratiam conferunt. Non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum, sicut patet de poenitentia, per quam homo liberatur a peccato, non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter, uno modo, per modum ipsius actionis; alio modo, per modum agentis; tertio modo, per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiae sacrificium. Et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit *finis et consummatio omnium sacramentorum*, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier. Continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum Baptismi, per quod homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta, unde Baptismus dicitur esse ianua sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio, ut infra suo loco dicetur. Et ideo per haec tria sacramenta character imprimitur, scilicet Baptismum, confirmationem et ordinem.

[49736] III^{a} q. 63 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius, non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi. Quod quidem exigitur ad hoc quod sacramentum characterem imprimat.

[49737] III^{a} q. 63 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod per omnia sacramenta sanctificatur homo, propter hoc quod sanctitas importat munditiam a peccato, quod fit per gratiam. Sed specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum, sicut etiam res inanimatae sanctificari dicuntur inquantum divino cultui deputantur.

[49738] III^{a} q. 63 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet character sit res et sacramentum, non tamen oportet id quod est res et sacramentum, esse characterem. Quid autem sit res et sacramentum in aliis sacramentis, infra dicetur.

Quaestio 64

Prooemium

[49739] III^{a} q. 64 pr. Deinde considerandum est de causis sacramentorum, sive per auctoritatem sive per ministerium. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum solus Deus interius operetur in sacramentis. Secundo, utrum institutio sacramentorum sit solum a Deo. Tertio, de potestate quam Christus habuit in sacramentis. Quarto, utrum illam potestatem potuerit aliis communicare. Quinto, utrum potestas ministerii in sacramentis conveniat malis. Sexto, utrum mali peccent dispensando sacramenta. Septimo, utrum Angeli possint esse ministri sacramentorum. Octavo, utrum intentio ministri requiratur in sacramentis. Nono, utrum requiratur ibi recta fides; ita scilicet quod infidelis non possit tradere sacramentum. Decimo, utrum requiratur ibi recta intentio.

Articulus 1

[49740] III^{a} q. 64 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solus Deus, sed etiam minister, interius operetur ad effectum sacramenti. Interior enim effectus sacramenti est ut homo purgetur a peccatis, et illuminetur per gratiam. Sed ad ministros Ecclesiae pertinet purgare, illuminare et perficere, ut patet per Dionysium, in V cap. Coel. Hier. Ergo videtur quod non solus Deus, sed etiam ministri Ecclesiae operentur ad sacramenti effectum.

[49741] III^{a} q. 64 a. 1 arg. 2 Praeterea, in collatione sacramentorum quaedam orationum suffragia proponuntur. Sed orationes iustorum sunt magis apud Deum exaudibiles quam quorumcumque, secundum illud Ioan. IX, *si quis Dei cultor est, et voluntatem Dei facit, hunc Deus exaudit.* Ergo videtur quod maiorem effectum sacramenti consequitur ille qui recipit illum a bono ministro. Sic ergo minister operatur aliquid ad interiorem effectum, et non solus Deus.

[49742] III^{a} q. 64 a. 1 arg. 3 Praeterea, dignior est homo quam res inanimata. Sed res inanimata aliquid operatur ad effectum interiorem, *nam aqua corpus tangit et cor abluit*, ut Augustinus dicit, super Ioan. Ergo homo aliquid operatur ad interiorem effectum sacramenti, et non solus Deus.

[49743] III^{a} q. 64 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, *Deus qui iustificat.* Cum igitur interior effectus omnium sacramentorum sit iustificatio, videtur quod solus Deus operetur interiorem effectum sacramenti.

[49744] III^{a} q. 64 a. 1 co. Respondeo dicendum quod operari aliquem effectum contingit dupliciter, uno modo, per modum principalis agentis; alio modo, per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti. Tum quia solus Deus illabitur animae, in qua sacramenti effectus consistit. Non autem potest aliquid immediate operari ubi non est. Tum quia gratia, quae est interior sacramenti effectus, est a solo Deo, ut in secunda parte habitum est. Character etiam, qui est interior quorundam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad

interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti, utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

[49745] III^a q. 64 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod purgatio, secundum quod attribuitur ministris Ecclesiae, non est a peccato, sed dicuntur diaconi purgare, inquantum vel immundos eiiciunt a coetu fidelium, vel eos sacris admonitionibus disponunt ad sacramentorum receptionem. Similiter etiam sacerdotes illuminare dicuntur sacrum populum, non quidem gratiam infundendo, sed sacramenta gratiae tradendo, ut patet per Dionysium ibidem.

[49746] III^a q. 64 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod orationes quae dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo non ex parte singularis personae, sed ex parte totius Ecclesiae, cuius preces sunt apud Deum exaudibiles, secundum illud Matth. XVIII, *si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet eis a patre meo.* Nihil tamen prohibet quin devotio viri iusti ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiae vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cuius virtus operatur in sacramentis, ut dictum est. Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per devotionem ministri, nec tamen minister operatur illud, sed impetrat operandum a Deo.

[49747] III^a q. 64 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod res inanimatae non operantur ad interiorem effectum nisi instrumentaliter, ut dictum est. Et similiter homines non operantur ad sacramentorum effectum nisi per modum ministerii, ut dictum est.

Articulus 2

[49748] III^a q. 64 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacramenta non sint solum ex institutione divina. Ea enim quae sunt divinitus instituta, traduntur nobis in sacra Scriptura. Sed quaedam aguntur in sacramentis de quibus nulla fit mentio in sacra Scriptura, puta de chrismate quo homines confirmantur, et de oleo quo sacerdotes inunguntur, et de multis aliis, tam verbis quam factis, quibus utimur in sacramentis. Non ergo sacramenta sunt solum ex institutione divina.

[49749] III^a q. 64 a. 2 arg. 2 Praeterea, sacramenta sunt quaedam signa. Res autem sensibiles naturaliter quaedam significant. Nec potest dici quod Deus quibusdam significationibus delectetur, et non aliis, quia ipse omnia quae fecit approbat. Hoc autem proprium videtur esse Daemonum, ut quibusdam signis ad aliquid alliciantur, dicit enim Augustinus, XXI de Civ. Dei, *illiciuntur Daemones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis.* Non ergo videtur quod sacramenta indigeant esse ex institutione divina.

[49750] III^a q. 64 a. 2 arg. 3 Praeterea, apostoli vicem Dei gesserunt in terris, unde apostolus dicit,

II Cor. II, *nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*, idest, ac si ipse Christus donasset. Sic ergo videtur quod apostoli, et eorum successores, possint nova sacramenta instituere.

[49751] III^{a} q. 64 a. 2 s. c. Sed contra est quod ille instituit aliquid qui dat ei robur et virtutem, sicut patet de institutoribus legum. Sed virtus sacramenti est a solo Deo, ut ex dictis patet. Ergo solus Deus potest instituere sacramentum.

[49752] III^{a} q. 64 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, sacramenta instrumentaliter operantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem a principali agente. Agens autem respectu sacramenti est duplex, scilicet instituens sacramentum; et utens sacramento instituto, applicando scilicet ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde relinquitur quod virtus sacramenti sit ab eo qui instituit sacramentum. Cum igitur virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est quod solus Deus sit sacramentorum institutor.

[49753] III^{a} q. 64 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa quae aguntur in sacramentis per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quandam solemnitatem, quae adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt. Ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, sunt ab ipso Christo instituta, qui est Deus et homo. Et licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione, sicut apostolus dicit, I Cor. XI, *cetera cum venero disponam.*

[49754] III^{a} q. 64 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod res sensibiles aptitudinem quandam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura, sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est quod Hugo de sancto Victore dicit, quod *sacramentum ex institutione significat.* Praeelegit tamen Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur eius affectus, sed ut sit convenientior significatio.

[49755] III^{a} q. 64 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod apostoli, et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde, sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta, sed per *sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt*, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.

Articulus 3

[49756] III^{a} q. 64 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum dicit enim Ioannes Baptista, ut habetur Ioan. I, *qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit, super quem videris spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto.* Sed baptizare in

spiritu sancto est interius gratiam spiritus sancti conferre. Spiritus autem sanctus descendit super Christum inquantum homo, non inquantum Deus, quia sic ipse dat spiritum sanctum. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, habuit potestatem interiorem effectum sacramentorum causandi.

[49757] III^{a} q. 64 a. 3 arg. 2 Praeterea, Matth. IX dominus dicit, *sciatis quod filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata.* Sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, interiorem effectum sacramentorum operatur.

[49758] III^{a} q. 64 a. 3 arg. 3 Praeterea, institutio sacramentorum pertinet ad eum qui tanquam principale agens operatur ad interiorem sacramenti effectum. Manifestum est autem quod Christus sacramenta instituit. Ergo ipse est qui interius operatur sacramentorum effectum.

[49759] III^{a} q. 64 a. 3 arg. 4 Praeterea, nullus potest sine sacramento effectum sacramenti conferre, nisi propria virtute sacramenti effectum operetur. Sed Christus sine sacramento contulit sacramenti effectum, ut patet in Magdalena, cui dixit, *dimittuntur tibi peccata.* Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, operetur interiorem sacramenti effectum.

[49760] III^{a} q. 64 a. 3 arg. 5 Praeterea, illud in cuius virtute sacramentum operatur, est principale agens ad interiorem effectum. Sed sacramenta habent virtutem ex passione Christi et invocatione nominis eius, secundum illud I Cor. I, *nunquid Paulus pro vobis crucifixus est? Aut in nomine Pauli baptizati estis?* Ergo Christus, inquantum homo, operatur interiorem sacramenti effectum.

[49761] III^{a} q. 64 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, *in sacramentis divina virtus secretius operatur salutem.* Divina autem virtus est Christi secundum quod est Deus, non autem secundum quod est homo. Ergo Christus non operatur interiorem sacramenti effectum secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

[49762] III^{a} q. 64 a. 3 co. Respondeo dicendum quod interiorem sacramentorum effectum operatur Christus et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo, aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem. Secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie, et efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim quod passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae iustificationis et meritorie, et effective, non quidem per modum principalis agentis, sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, inquantum humanitas est instrumentum divinitatis eius, ut supra dictum est. Sed tamen, quia est instrumentum coniunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiae et ipsa sacramenta, ut ex supra dictis patet. Et ideo, sicut Christus, inquantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita, inquantum homo, habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiae. Quae quidem consistit in quatuor. Primo quidem, in hoc quod meritum et virtus passionis eius operatur in sacramentis, ut supra dictum est. Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius*, quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur, ideo,

secundo, ad potestatem excellentiae quam Christus habet in sacramentis, pertinet quod in eius nomine sacramenta sanctificantur. Et quia ex institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod, tertio, ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, quarto, ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.

[49763] III^{a} q. 64 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta, utraque enim pars obiectionum vera est, ut dictum est, secundum aliquid.

Articulus 4

[49764] III^{a} q. 64 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, non potuerit ministris communicare. Ut enim argumentatur Augustinus, contra Maximinum, *si potuit et non voluit, invidus fuit.* Sed invidia longe fuit a Christo, in quo fuit summa plenitudo caritatis. Ergo, cum Christus non communicaverit suam potestatem ministris, videtur quod non potuerit communicare.

[49765] III^{a} q. 64 a. 4 arg. 2 Praeterea, super illud Ioan. XIV, *maiora horum faciet*, dicit Augustinus, prorsus maius hoc esse dixerim, scilicet ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram. Sed Christus non potuit communicare suis discipulis quod crearent caelum et terram. Ergo neque quod iustificent impium. Cum igitur iustificatio impii fiat per potestatem Christi quam habet in sacramentis, videtur quod potestatem suam quam habet in sacramentis, non potuerit ministris communicare.

[49766] III^{a} q. 64 a. 4 arg. 3 Praeterea, Christo inquantum est caput Ecclesiae, competit ut ab ipso gratia derivetur ad alios, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus.* Sed hoc non fuit aliis communicabile, quia sic Ecclesia esset monstruosa, multa capita habens. Ergo videtur quod Christus suam potestatem non potuerit ministris communicare.

[49767] III^{a} q. 64 a. 4 s. c. Sed contra est quod, super illud Ioan. I, *ego nesciebam eum*, dicit Augustinus quod *non noverat potestatem Baptismi ipsum dominum habiturum et sibi retenturum.* Hoc autem non ignorasset Ioannes si talis potestas communicabilis non esset. Potuit ergo potestatem suam Christus ministris communicare.

[49768] III^{a} q. 64 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem. Unam auctoritatis, quae competit ei secundum quod Deus. Et talis potestas nulli creaturae potuit communicari, sicut nec divina essentia. Aliam potestatem habuit excellentiae, quae competit ei secundum quod homo. Et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus; ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta; et ut ipsi

possent sacramenta instituere; et sine ritu sacramentorum effectum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum coniunctum, quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo.

[49769] III^{a} q. 64 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus non ex invidia praetermisit potestatem excellentiae ministris communicare, sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent, et essent diversa sacramenta, ex quibus divisio in Ecclesia oriretur; sicut apud illos qui dicebant, *ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephae*, ut dicitur I Cor. I.

[49770] III^{a} q. 64 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de potestate auctoritatis, quae convenit Christo secundum quod est Deus. Licet et potestas excellentiae possit auctoritas nominari per comparationem ad alios ministros. Unde super illud I Cor. I, *divisus est Christus?* Dicit Glossa quod *potuit eis dare auctoritatem Baptismi, quibus contulit ministerium.*

[49771] III^{a} q. 64 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad hoc inconveniens evitandum, ne scilicet multa capita in Ecclesia essent, Christus noluit potestatem suae excellentiae ministris communicare. Si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alii vero secundario.

Articulus 5

[49772] III^{a} q. 64 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod per malos ministros sacramenta conferri non possint. Sacramenta enim novae legis ordinantur ad emundationem culpae et collationem gratiae. Sed mali, cum sint immundi, non possunt alios a peccato mundare, secundum illud Eccli. XXXIV, *ab immundo quis mundabitur?* Et etiam, cum gratiam non habeant, non videtur quod gratiam conferre possint, quia nullus dat quod non habet. Non ergo videtur quod per malos sacramenta conferri possint.

[49773] III^{a} q. 64 a. 5 arg. 2 Praeterea, tota virtus sacramentorum derivatur a Christo, ut dictum est. Sed mali sunt praecisi a Christo, quia non habent caritatem, per quam membra capiti uniuntur, secundum illud I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ergo videtur quod per malos sacramenta conferri non possint.

[49774] III^{a} q. 64 a. 5 arg. 3 Praeterea, si desit aliquid horum quae debitum est esse in sacramentis, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel materia. Sed debitus minister sacramenti est ille qui caret macula peccati, secundum illud Levit. XXI, *homo de semine tuo per familias qui habuit maculam, non offeret panes Deo tuo, nec accedet ad ministerium eius.* Ergo videtur quod, si minister sit malus, nihil efficiatur in sacramento.

[49775] III^{a} q. 64 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Ioan. I, *super quem videris spiritum etc., quod non noverat Ioannes potestatem Baptismi ipsum dominum habiturum et sibi retenturum, sed ministerium plane transiturum in bonos et malos. Quid tibi facit malus minister, ubi bonus est dominus?*

[49776] III^{a} q. 64 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ministri Ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem est ratio ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est, instrumentum non agit secundum propriam formam, sed secundum virtutem eius a quo movetur. Et ideo accidit instrumento, inquantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, praeter id quod exigitur ad rationem instrumenti, sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animae habentis artem, sit sanum vel infirmum; et sicut quod fistula per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea. Unde ministri Ecclesiae possunt sacramenta conferre etiam si sint mali.

[49777] III^{a} q. 64 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ministri Ecclesiae neque a peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt, sua virtute, sed hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quaedam instrumenta. Et ideo effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secundum similitudinem ministrorum, sed secundum configurationem ad Christum.

[49778] III^{a} q. 64 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod per caritatem membra Christi uniuntur suo capiti ut ab eo vitam recipiant, quia, ut dicitur I Ioan. III, *qui non diligit, manet in morte.* Potest autem aliquis operari per instrumentum carens vita, et a se separatum quantum ad corporis unionem, dummodo sit coniunctum per quandam motionem, aliter enim operatur artifex per manum, et aliter per securim. Sic igitur Christus operatur in sacramentis et per malos, tanquam per instrumenta carentia vita; et per bonos, tanquam per membra viventia.

[49779] III^{a} q. 64 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquid est debitum esse in sacramento dupliciter. Uno modo, sicut existens de necessitate sacramenti. Quod quidem si desit, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia. Alio modo est aliquid debitum esse in sacramento secundum quandam decentiam. Et hoc modo debitum est ut ministri sacramentorum sint boni.

Articulus 6

[49780] III^{a} q. 64 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mali ministrantes sacramenta non peccent. Sicut enim ministratur Deo in sacramentis, ita per opera caritatis, unde dicitur Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Sed mali non peccant si ministrent Deo in operibus caritatis, quinimmo hoc est consulendum, secundum illud Dan. IV, *consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime.* Ergo videtur quod mali non peccent in sacramentis ministrando.

[49781] III^{a} q. 64 a. 6 arg. 2 Praeterea, quicumque communicat alicui in peccato, etiam ipse est reus peccati, secundum illud Rom. I, *dignus est morte non solum qui peccatum agit, sed etiam qui consentit facientibus.* Sed si mali ministri peccent sacramenta ministrando, illi qui ab eis sacramenta recipiunt, eis in peccato communicant. Ergo etiam ipsi peccarent. Quod videtur inconveniens.

[49782] III^a q. 64 a. 6 arg. 3 Praeterea, nullus videtur esse perplexus, quia sic homo cogeretur desperare, quasi non posset peccatum evadere. Sed si mali peccarent sacramenta tradendo, essent perplexi, quia etiam quandoque peccarent si sacramenta non traderent, puta cum eis ex officio incumbit necessitas; dicitur enim I Cor. IX, *vae mihi est si non evangelizavero, necessitas enim mihi incumbit.* Quandoque etiam propter periculum, sicut si puer, in periculo mortis existens, offeratur alicui peccatori baptizandus. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

[49783] III^a q. 64 a. 6 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, I cap. Eccles. Hier., quod *malis non est fas neque tangere symbola*, idest sacramentalia signa. Et in epistola ad Demophilum dicit, *talis, scilicet peccator, audax videtur sacerdotalibus manum imponens; et non timet neque verecundatur, divina praeter dignitatem exequens, et Deum putans ignorare quod ipse in seipso cognovit; et decipere existimat falso nomine patrem ab ipso appellatum; et audet immundas infamias non dicam orationes, super divina signa Christiformiter enuntiare.*

[49784] III^a q. 64 a. 6 co. Respondeo dicendum quod aliquis in agendo peccat ex hoc quod operatur non secundum quod oportet, ut patet per philosophum, in libro Ethicorum. Dictum est autem conveniens esse ut sacramentorum ministri sint iusti, quia ministri debent domino conformari, secundum illud Levit. XIX, *sancti eritis, quoniam ego sanctus sum*; et Eccli. X, *secundum iudicem populi, sic et ministri eius.* Et ideo non est dubium quin mali exhibentes se ministros Dei et Ecclesiae in dispensatione sacramentorum, peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sanctorum, quantum est ex parte ipsius hominis peccatoris, licet sancta secundum seipsa incontaminabilia sint, consequens est quod tale peccatum ex genere suo est mortale.

[49785] III^a q. 64 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod opera caritatis non sunt aliqua consecratione sanctificata, sed ipsa pertinent ad iustitiae sanctitatem sicut quaedam iustitiae partes. Et ideo homo qui se exhibet Deo ministrum in operibus caritatis, si sit iustus, amplius sanctificabitur, si vero sit peccator, per hoc ad sanctitatem disponitur. Sed sacramenta in seipsis sanctificationem quandam habent per mysticam consecrationem. Et ideo praeexigitur in ministro sanctitas iustitiae, ut congruat suo ministerio. Et ideo incongrue agit et peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat.

[49786] III^a q. 64 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui ad sacramenta accedit, suscipit quidem sacramentum a ministro Ecclesiae, non inquantum est talis persona, sed inquantum est Ecclesiae minister. Et ideo, quandiu ab Ecclesia toleratur in ministerio, ille qui ab eo suscipit sacramentum, non communicat peccato eius, sed communicat Ecclesiae, quae eum tanquam ministrum exhibet. Si vero ab Ecclesia non toleretur, puta cum degradatur vel excommunicatur vel suspenditur, peccat qui ab eo accipit sacramentum, quia communicat peccato ipsius.

[49787] III^a q. 64 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui est in peccato mortali, non est perplexus simpliciter, si ex officio ei incumbat sacramenta dispensare, quia potest poenitere de peccato et licite ministrare. Non est autem inconveniens quod sit perplexus supposito quodam, scilicet quod velit remanere in peccato. In articulo tamen necessitatis non peccaret baptizando in casu in quo etiam posset laicus dispensare. Sic enim patet quod non exhibet se ministrum

Ecclesiae, sed subvenit necessitatem patienti. Secus autem est in aliis sacramentis, quae non sunt tantae necessitatis sicut Baptismus, ut infra patebit.

Articulus 7

[49788] III^{a} q. 64 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Angeli possent sacramenta ministrare. Quidquid enim potest minister inferior, potest et superior, sicut quidquid potest diaconus, potest et sacerdos, sed non convertitur. Sed Angeli sunt superiores ministri in ordine hierarchico quam etiam quicumque homines, ut patet per Dionysium, in libro Cael. Hier. Ergo, cum homines possint ministrare in sacramentis, videtur quod multo magis Angeli.

[49789] III^{a} q. 64 a. 7 arg. 2 Praeterea, homines sancti assimilantur Angelis in caelo, ut dicitur Matth. XXII. Sed aliqui sancti in caelo existentes possunt ministrare in sacramentis, quia character sacramentalis est indelebilis, ut dictum est. Ergo videtur quod etiam Angeli in sacris possint ministrare.

[49790] III^{a} q. 64 a. 7 arg. 3 Praeterea, sicut supra dictum est, Diabolus est caput malorum, et mali sunt membra eius. Sed per malos possunt dispensari sacramenta. Ergo videtur quod etiam per Daemones.

[49791] III^{a} q. 64 a. 7 s. c. Sed contra est quod dicitur Heb. V, *omnis pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum.* Sed Angeli boni vel mali non sunt ex hominibus. Ergo ipsi non constituuntur ministri in his quae sunt ad Deum, idest in sacramentis.

[49792] III^{a} q. 64 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur, quae est Christi secundum quod homo. Cui in natura conformantur homines, non autem Angeli, sed potius secundum passionem dicitur modico ab Angelis minoratus, ut patet Heb. II. Et ideo ad homines pertinet dispensare sacramenta et in eis ministrare, non autem ad Angelos. Sciendum tamen quod, sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiae ministris, quin etiam Angelis possit virtutem tribuere ministrandi in sacramentis. Et quia boni Angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis Angelis perficeretur, esset ratum habendum, quia deberet constare hoc fieri voluntate divina, sicut quaedam templa dicuntur angelico ministerio consecrata. Si vero Daemones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.

[49793] III^{a} q. 64 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud quod faciunt homines inferiori modo, scilicet per sacramenta sensibilia, quae sunt proportionata naturae ipsorum, faciunt Angeli, tanquam superiores ministri, superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo.

[49794] III^{a} q. 64 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod sancti qui sunt in caelo, sunt similes

Angelis quantum ad participationem gloriae, non autem quantum ad conditionem naturae. Et per consequens neque quantum ad sacramenta.

[49795] III^{a} q. 64 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod mali homines non habent quod possint ministrare in sacramentis ex hoc quod per malitiam sunt membra Diaboli. Et ideo non sequitur quod Diabolus, qui est eorum caput, magis hoc possit.

Articulus 8

[49796] III^{a} q. 64 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti. Minister enim in sacramento instrumentaliter operatur. Sed actio non perficitur secundum intentionem instrumenti, sed secundum intentionem principalis agentis. Ergo intentio ministri non requiritur ad perfectionem sacramenti.

[49797] III^{a} q. 64 a. 8 arg. 2 Praeterea, non potest homini esse nota intentio alterius. Si igitur intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti, non posset homini ad sacramentum accedenti esse notum quod sacramentum suscepisset. Et ita non posset habere certitudinem salutis, praecipue cum quaedam sacramenta sint de necessitate salutis, ut infra dicetur.

[49798] III^{a} q. 64 a. 8 arg. 3 Praeterea, intentio hominis non potest esse ad id circa quod non est attentus. Sed aliquando illi qui in sacramentis ministrant, non attendunt ad ea quae dicunt vel faciunt, alia cogitantes. Ergo, secundum hoc, non perficitur sacramentum, propter intentionis defectum.

[49799] III^{a} q. 64 a. 8 s. c. Sed contra est quod ea quae sunt praeter intentionem, sunt casualia. Quod non est dicendum de operatione sacramentorum. Ergo sacramenta requirunt intentionem ministri.

[49800] III^{a} q. 64 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae, quae fit in Baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum et ad multa alia huiusmodi. Et ideo oportet quod determinetur ad unum, idest ad sacramentalem effectum, per intentionem abluentis. Et haec intentio exprimitur per verba quae in sacramentis dicuntur, puta cum dicit, ego te baptizo in nomine patris, et cetera.

[49801] III^{a} q. 64 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus, sed loco intentionis est motus quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum. Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia.

[49802] III^{a} q. 64 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod requiritur mentalis intentio in ministro, quae si desit, non perficitur sacramentum. Sed hunc defectum in pueris, qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus, qui interius baptizat. In adultis autem, quia intendunt sacramenta suscipere, supplet illum defectum fides et devotio. Sed hoc satis posset dici quantum ad ultimum effectum, qui est iustificatio a peccatis, sed quantum ad effectum qui est res et sacramentum, scilicet quantum ad characterem, non videtur quod per devotionem accedentis possit suppleri; quia character nunquam imprimitur nisi per sacramentum. Et ideo alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cuius est minister; in verbis autem quae proferuntur, exprimitur intentio Ecclesiae; quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri et recipientis sacramentum.

[49803] III^{a} q. 64 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen habitualem, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, puta si, cum sacerdos accedit ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia. Unde, si postea in ipso exercitio actus cogitatio eius ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentionem adhibeat. Sed hoc non totaliter est positum in hominis potestate, quia praeter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare; secundum illud Psalmi, *cor meum dereliquit me.*

Articulus 9

[49804] III^{a} q. 64 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod fides ministri sit de necessitate sacramenti. Sicut enim dictum est, intentio ministri est necessaria ad sacramenti perfectionem. Sed fides intentionem dirigit, ut Augustinus dicit, contra Iulianum. Ergo, si desit vera fides in ministro, non perficitur sacramentum.

[49805] III^{a} q. 64 a. 9 arg. 2 Praeterea, si minister Ecclesiae veram fidem non habeat, videtur esse haereticus. Sed haeretici, ut videtur, non possunt sacramenta conferre. Dicit enim Cyprianus, in epistola contra haereticos, *omnia quaecumque faciunt haeretici, carnalia sunt et inania et falsa, ita ut nihil eorum quae illi gesserint, a nobis debeat probari.* Et Leo Papa dicit, in epistola ad Leonem Augustum, *manifestum est per crudelissimam et insanissimam vesaniam in Alexandrina sede omnium caelestium sacramentorum lumen extinctum. Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, et paricidalibus manibus impiorum omnia sese subtraxere mysteria.* Ergo vera fides ministri est de necessitate sacramenti.

[49806] III^{a} q. 64 a. 9 arg. 3 Praeterea, illi qui non habent veram fidem, videntur esse per excommunicationem ab Ecclesia separati, dicitur enim in secunda canonica Ioannis, *si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave dixeritis ei*; et Tit. III, *haereticum hominem, post primam et secundam correctionem, devita.* Sed excommunicatus

non videtur conferre posse Ecclesiae sacramentum, cum sit ab Ecclesia separatus, ad cuius ministerium pertinet sacramentorum dispensatio. Ergo videtur quod vera fides ministri sit de necessitate sacramenti.

[49807] III^{a} q. 64 a. 9 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Petilianum Donatistam, *memento te sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum, quod illa vel non sint, vel minus sancta sint.*

[49808] III^{a} q. 64 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita et fides. Unde, sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ut supra dictum est; ita non requiritur fides eius, sed infidelis potest verum sacramentum praebere, dummodo cetera adsint quae sunt de necessitate sacramenti.

[49809] III^{a} q. 64 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod potest contingere quod aliquis patiatur defectum fidei circa aliquid aliud, et non circa veritatem sacramenti quod exhibet, puta si aliquis credat iuramentum esse in omni casu illicitum, et tamen credat Baptismum efficaciam habere ad salutem. Et sic talis infidelitas non impedit intentionem conferendi sacramentum. Si vero patiatur fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod agitur exterius nullum sequi interiorem effectum, non tamen ignorat quod Ecclesia Catholica intendit per huiusmodi quae exterius aguntur, sacramentum praebere. Unde, non obstante infidelitate, potest intendere facere id quod facit Ecclesia, licet existimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum, quia, sicut supra dictum est, minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, ex cuius fide suppletur id quod deest fidei ministro.

[49810] III^{a} q. 64 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod haereticorum quidam in collatione sacramentorum formam Ecclesiae non servant. Et tales neque sacramentum conferunt, neque rem sacramenti. Quidam vero servant Ecclesiae formam. Et tales conferunt quidem sacramentum, sed non conferunt rem sacramenti. Et hoc dico, si sunt manifeste ab Ecclesia praecisi. Quia ex hoc ipso quod aliquis accipit sacramenta ab eis, peccat, et per hoc impeditur ne effectum sacramenti consequatur. Unde Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *firmissime tene, et nullatenus dubites, extra Ecclesiam baptizatis, si ad Ecclesiam non redierint, Baptismo cumulari perniciem.* Et per hunc modum dicit Leo Papa *in sede Alexandrina sacramentorum lumen esse extinctum*, scilicet, quantum ad rem sacramenti, non autem quantum ad ipsum sacramentum. Cyprianus autem nec sacramentum conferre haereticos credebat, sed in hoc eius sententia non tenetur. Unde Augustinus dicit, *martyrem Cyprianum, qui apud haereticos vel schismaticos datum Baptismum nolebat cognoscere, tanta merita, usque ad triumphum martyrii, secuta sunt, ut caritatis qua excellebat luce obumbratio illa fugaretur, et, si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur.*

[49811] III^{a} q. 64 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indelebilis est, ut ex supra dictis patet. Et ideo per hoc quod aliquis ab Ecclesia suspenditur vel excommunicatur, vel etiam degradatur, non amittit potestatem

conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hac potestate. Et ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo. Et similiter ille qui ab eo accipit sacramentum, et sic non percipit rem sacramenti, nisi forte per ignorantiam excusetur.

Articulus 10

[49812] III^{a} q. 64 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. Intentio enim ministri debet conformari intentioni Ecclesiae, ut ex dictis patet. Sed intentio Ecclesiae semper est recta. Ergo de necessitate ad sacramenti perfectionem requiritur intentio recta ministri.

[49813] III^{a} q. 64 a. 10 arg. 2 Praeterea, perversa intentio deterior esse videtur quam intentio iocosa. Sed intentio iocosa tollit sacramentum, puta si aliquis non serio, sed ludo aliquem baptizaret. Ergo multo magis perversa intentio aufert sacramentum, puta si aliquis aliquem baptizaret ut postmodum eum occideret.

[49814] III^{a} q. 64 a. 10 arg. 3 Praeterea, perversa intentio facit totum opus vitiosum, secundum illud Luc. XI, *si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.* Sed sacramenta Christi non possunt inquinari per malos homines, sicut Augustinus dicit, contra Petilianum. Ergo videtur quod, si sit perversa intentio ministri, non sit ibi verum sacramentum.

[49815] III^{a} q. 64 a. 10 s. c. Sed contra est quod perversa intentio pertinet ad malitiam ministri. Sed malitia ministri non tollit sacramentum. Ergo nec perversa intentio.

[49816] III^{a} q. 64 a. 10 co. Respondeo dicendum quod intentio ministri potest perverti dupliciter. Uno modo, respectu ipsius sacramenti, puta cum aliquis non intendit sacramentum conferre, sed delusorie aliquid agere. Et talis perversitas tollit veritatem sacramenti, praecipue quando suam intentionem exterius manifestat. Alio modo potest perverti intentio ministri quantum ad id quod sequitur sacramentum, puta si sacerdos intendat aliquam feminam baptizare ut abutatur ea; vel si intendat conficere corpus Christi ut eo ad veneficia utatur. Et quia prius non dependet a posteriori, inde est quod talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit, sed ipse minister ex tali intentione graviter peccat.

[49817] III^{a} q. 64 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Ecclesiae intentio recta est et quantum ad sacramenti perfectionem, et quantum ad sacramenti usum, sed prima rectitudo perficit sacramentum, secunda operatur ad meritum. Et ideo minister qui conformat intentionem suam Ecclesiae quantum ad primam rectitudinem, non autem quantum ad secundam, perficit quidem sacramentum, sed non est sibi ad meritum.

[49818] III^{a} q. 64 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod intentio ludicra vel iocosa excludit primam rectitudinem intentionis, per quam perficitur sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

[49819] III^{a} q. 64 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod perversa intentio pervertit opus intendentis, non autem opus alterius. Et ideo ex perversa intentione ministri pervertitur id quod agit in sacramentis inquantum est opus eius, non inquantum est opus Christi, cuius est minister. Et est simile si minister alicuius hominis prava intentione deferret pauperibus eleemosynam, quam dominus recta intentione mandaret.

Quaestio 65

Prooemium

[49820] III^{a} q. 65 pr. Deinde considerandum est de numero sacramentorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint septem sacramenta. Secundo, de ordine eorum ad invicem. Tertio, de comparatione eorum. Quarto, utrum omnia sint de necessitate salutis.

Articulus 1

[49821] III^{a} q. 65 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina, et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina, et una est Christi passio, *una enim oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum*, ut dicitur Heb. X. Ergo non debuit esse nisi unum sacramentum.

[49822] III^{a} q. 65 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacramentum ordinatur contra defectum peccati. Hic autem est duplex, scilicet poena et culpa. Ergo sufficeret esse duo sacramenta.

[49823] III^{a} q. 65 a. 1 arg. 3 Praeterea, sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticae hierarchiae, ut patet per Dionysium. Sed, sicut ipse dicit, tres sunt actiones hierarchicae, purgatio, illuminatio et perfectio. Ergo non debent esse nisi tria sacramenta.

[49824] III^{a} q. 65 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, XIX contra Faustum, sacramenta novae legis sunt numero pauciora quam sacramenta veteris legis. Sed in veteri lege non erat aliquod sacramentum quod responderet confirmationi et extremae unctioni. Ergo neque debent numerari inter sacramenta novae legis.

[49825] III^{a} q. 65 a. 1 arg. 5 Praeterea, luxuria non est gravius inter cetera peccata, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Sed contra alia peccata non instituitur aliquod sacramentum. Ergo neque contra luxuriam debuit institui sacramentum matrimonii.

[49826] III^{a} q. 65 a. 1 s. c. 1 Sed contra, videtur quod sint plura sacramenta. Sacramenta enim dicuntur quaedam sacra signa. Sed multae aliae sanctificationes fiunt in Ecclesia secundum sensibilia signa, sicut aqua benedicta, consecratio altaris, et alia huiusmodi. Ergo sunt plura sacramenta quam septem.

[49827] III^{a} q. 65 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit quod sacramenta veteris legis fuerunt oblationes, decimae et sacrificia. Sed sacrificium Ecclesiae est unum sacramentum, quod dicitur Eucharistia. Ergo etiam oblationes et decimae debent dici sacramenta.

[49828] III^{a} q. 65 a. 1 s. c. 3 Praeterea, tria sunt genera peccatorum, originale, mortale et veniale. Sed contra originale peccatum ordinatur Baptismus; contra mortale autem poenitentia. Ergo deberet esse aliud, praeter septem, quod ordinetur contra veniale.

[49829] III^{a} q. 65 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ordinantur sacramenta Ecclesiae ad duo, scilicet, ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem Christianae vitae; et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur, uno modo, quantum ad personam propriam; alio modo, per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter, uno modo, per se, acquirendo scilicet aliquam vitae perfectionem; alio modo, per accidens, scilicet removendo impedimenta vitae, puta aegritudines, vel aliquid huiusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem, per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et loco huius in spirituali vita est Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, secundum illud ad Tit. III, *per lavacrum regenerationis*, et cetera. Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco huius in spirituali vita est confirmatio, in qua datur spiritus sanctus ad robur. Unde dicitur discipulis iam baptizatis, Luc. ult., *sedete in civitate quousque induamini virtute ex alto.* Tertio, per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus. Et loco huius in spirituali vita est Eucharistia. Unde dicitur Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Et hoc quidem sufficeret homini si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam, sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate. Quae quidem est duplex. Una quidem est sanatio, quae sanitatem restituit. Et loco huius in spirituali vita est poenitentia, secundum illud Psalmi, *sana animam meam, quia peccavi tibi.* Alia autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam et exercitium. Et loco huius in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias, et hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Unde dicitur Iac. V, *et si in peccatis sit, dimittetur ei.* Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo, per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem, et exercendi actus publicos. Et loco huius in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Heb. VII, quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo. Secundo, quantum ad naturalem propagationem. Quod fit per matrimonium, tam in corporali quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum, sed naturae officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam Baptismus ordinatur contra carentiam vitae spiritualis; confirmatio contra infirmitatem animi quae in nuper natis invenitur; Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum; poenitentia

contra actuale peccatum post Baptismum commissum; extrema unctio contra reliquias peccatorum, quae scilicet non sunt sufficienter per poenitentiam sublatae, aut ex negligentia aut ex ignorantia; ordo contra dissolutionem multitudinis; matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem, et contra defectum multitudinis qui per mortem accidit. Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quandam adaptationem ad virtutes, et ad defectus culparum et poenalitatum, dicentes quod fidei respondet Baptismus, et ordinatur contra culpam originalem; spei extrema unctio, et ordinatur contra culpam venialem; caritati Eucharistia, et ordinatur contra poenalitatem malitiae; prudentiae ordo, et ordinatur contra ignorantiam; iustitiae poenitentia, et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiae matrimonium, et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini confirmatio, et ordinatur contra infirmitatem.

[49830] III^{a} q. 65 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundum congruentiam operum. Et similiter virtus divina et passio Christi operatur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta.

[49831] III^{a} q. 65 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod culpa et poena diversitatem habent et secundum speciem, inquantum sunt diversae species culparum et poenarum; et secundum diversos hominum status et habitudines. Et secundum hoc oportuit multiplicari sacramenta, ut ex dictis patet.

[49832] III^{a} q. 65 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in actionibus hierarchicis considerantur et agentes, et recipientes, et actiones. Agentes autem sunt ministri Ecclesiae. Ad quos pertinet ordinis sacramentum. Recipientes autem sunt illi qui ad sacramenta accedunt. Qui producuntur per matrimonium. Actiones autem sunt purgatio, illuminatio et perfectio. Sed sola purgatio non potest esse sacramentum novae legis, quod gratiam confert, sed pertinet ad quaedam sacramentalia, quae sunt catechismus et exorcismus. Purgatio autem et illuminatio simul, secundum Dionysium, pertinet ad Baptismum, et, propter recidivum, secundario pertinet ad poenitentiam et extremam unctionem. Perfectio autem, quantum ad virtutem quidem, quae est quasi perfectio formalis, pertinet ad confirmationem, quantum autem ad consecutionem finis, pertinet ad Eucharistiam.

[49833] III^{a} q. 65 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in sacramento confirmationis datur plenitudo spiritus sancti ad robur; in extrema autem unctione praeparatur homo ut recipiat immediate gloriam; quorum neutrum competit veteri testamento. Et ideo nihil potuit his sacramentis in veteri lege respondere. Nihilominus tamen sacramenta veteris legis fuerunt plura numero, propter diversitatem sacrificiorum et caeremoniarum.

[49834] III^{a} q. 65 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum, primo quidem, quia per huiusmodi concupiscentiam non solum vitiatur persona, sed etiam natura; secundo, propter vehementiam eius, qua rationem absorbet.

[49835] III^{a} q. 65 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio.

Sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta, vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias Daemonum, et contra peccata venialia; vel idoneitatem quandam faciendo ad sacramenti perceptionem, sicut consecratur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiae.

[49836] III^{a} q. 65 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod oblationes et decimae erant, tam in lege naturae quam in lege Moysi, ordinatae non solum in subsidium ministrorum et pauperum, sed etiam in figuram, et ideo erant sacramenta. Nunc autem non remanserunt inquantum sunt figuralia, et ideo non sunt sacramenta.

[49837] III^{a} q. 65 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum quod ad deletionem venialis peccati non requiritur infusio gratiae. Unde, cum in quolibet sacramento novae legis gratia infundatur, nullum sacramentum novae legis instituitur directe contra veniale; quod tollitur per quaedam sacramentalia, puta per aquam benedictam, et alia huiusmodi. Quidam tamen dicunt extremam unctionem contra veniale peccatum ordinari. Sed de hoc suo loco dicetur.

Articulus 2

[49838] III^{a} q. 65 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter sacramenta ordinentur secundum modum praedictum. Ut enim apostolus dicit, I Cor. XV, *prius est quod est animale, deinde quod spirituale.* Sed per matrimonium generatur homo prima generatione, quae est animalis, per Baptismum autem regeneratur homo secunda generatione quae est spiritualis. Ergo matrimonium debet praecedere Baptismum.

[49839] III^{a} q. 65 a. 2 arg. 2 Praeterea, per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales. Sed agens est prior sua actione. Ergo ordo debet praecedere Baptismum et alia sacramenta.

[49840] III^{a} q. 65 a. 2 arg. 3 Praeterea, Eucharistia est spirituale nutrimentum, confirmatio autem comparatur augmento. Nutrimentum autem est causa augmenti, et per consequens prius. Ergo Eucharistia est prior confirmatione.

[49841] III^{a} q. 65 a. 2 arg. 4 Praeterea, poenitentia praeparat hominem ad Eucharistiam. Sed dispositio praecedit perfectionem. Ergo poenitentia debet praecedere Eucharistiam.

[49842] III^{a} q. 65 a. 2 arg. 5 Praeterea, quod est propinquius fini ultimo, est posterius. Sed extrema unctio, inter omnia sacramenta, propinquior est ultimo fini beatitudinis. Ergo debet habere ultimum locum inter sacramenta.

[49843] III^{a} q. 65 a. 2 s. c. In contrarium est quod communiter ordinantur ab omnibus sacramenta sicut dictum est.

[49844] III^{a} q. 65 a. 2 co. Respondeo dicendum quod ratio ordinis sacramentorum apparet ex his quae supra dicta sunt. Nam sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta quae ordinan-

tur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea quae ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quae ordinantur ad multitudinis perfectionem, matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitae, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea vero quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter sunt priora illa quae per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitae, quam illa quae ordinantur per accidens, scilicet ad removendum nocivum accidens superveniens, cuiusmodi sunt poenitentia et extrema unctio. Posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quae conservat sanationem quam poenitentia inchoat. Inter alia vero tria, manifestum est quod Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est primum; et deinde confirmatio, quae ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; et postmodum Eucharistia, quae ordinatur ad perfectionem finis.

[49845] III^{a} q. 65 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod matrimonium, secundum quod ordinatur ad animalem vitam, est naturae officium. Sed secundum quod habet aliquid spiritualitatis, est sacramentum. Et quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta.

[49846] III^{a} q. 65 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, ad hoc quod aliquid sit agens, praesupponitur quod sit in se perfectum. Et ideo priora sunt sacramenta quibus aliquis in seipso perficitur, quam sacramentum ordinis, in quo aliquis constituitur perfector aliorum.

[49847] III^{a} q. 65 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod nutrimentum et praecedit augmentum, sicut causa eius; et subsequitur augmentum, sicut conservans hominem in perfecta quantitate et virtute. Et ideo potest Eucharistia praemitti confirmationi, ut Dionysius facit, in libro Eccl. Hier., et potest postponi, sicut Magister facit, in IV sententiarum.

[49848] III^{a} q. 65 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio illa recte procederet si poenitentia ex necessitate requireretur ut praeparatoria ad Eucharistiam. Sed hoc non est verum, nam si aliquis esset sine peccato mortali, non indigeret poenitentia ad sumptionem Eucharistiae. Et sic patet quod per accidens poenitentia praeparat ad Eucharistiam, scilicet, supposito peccato. Unde dicitur II Paral. ult., *tu, domine iustorum, non posuisti poenitentiam iustis.*

[49849] III^{a} q. 65 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod extrema unctio, propter rationem inductam, est ultimum inter sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae.

Articulus 3

[49850] III^{a} q. 65 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum Eucharistiae non sit potissimum inter sacramenta. Bonum enim commune potius est quam bonum unius, ut dicitur I Ethic. Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanae per viam generationis, sacramentum autem Eucharistiae ordinatur ad bonum proprium sumentis. Ergo non est potissimum sacramentorum.

[49851] III^{a} q. 65 a. 3 arg. 2 Praeterea, digniora sacramenta esse videntur quae per maiorem

ministrum conferuntur. Sed sacramentum confirmationis et sacramentum ordinis non conferuntur nisi per episcopum, qui est maior minister quam simplex minister, qui est sacerdos, per quem confertur Eucharistiae sacramentum. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

[49852] III^{a} q. 65 a. 3 arg. 3 Praeterea, sacramenta tanto sunt potiora quanto maiorem virtutem habent. Sed quaedam sacramenta imprimunt characterem, scilicet Baptismus, confirmatio et ordo, quod non facit Eucharistia. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

[49853] III^{a} q. 65 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud videtur esse potius ex quo alia dependent et non e converso. Sed ex Baptismo dependet Eucharistia, non enim potest aliquis Eucharistiam accipere nisi fuerit baptizatus. Ergo Baptismus est potior Eucharistia.

[49854] III^{a} q. 65 a. 3 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier., quod *non contingit aliquem perfici perfectione hierarchica nisi per divinissimam Eucharistiam.* Ergo hoc sacramentum potissimum et perfectivum est omnium aliorum.

[49855] III^{a} q. 65 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo, ut ex supra dictis patet. Semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem. Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem, nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem. Sacramentum vero Baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem. In quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento. Per poenitentiam etiam et extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi. Matrimonium autem saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur, unde et apostolus dicit, Ephes. V, *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Tertio hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur, ut dicit Dionysius, III cap. Eccles. Hier., sicut patet quod ordinati communicant, et etiam baptizati si sint adulti. Aliorum autem sacramentorum comparatio ad invicem potest esse multipliciter. Nam in via necessitatis, Baptismus est potissimum sacramentorum; in via autem perfectionis, sacramentum ordinis; medio autem modo se habet sacramentum confirmationis. Sacramentum vero poenitentiae et extremae unctionis sunt inferioris gradus a praedictis sacramentis, quia, sicut dictum est, ordinantur ad vitam Christianam non per se, sed quasi per accidens, scilicet in remedium supervenientis defectus. Inter quae tamen extrema unctio comparatur ad poenitentiam sicut confirmatio ad Baptismum, ita scilicet quod poenitentia est maioris necessitatis, sed extrema unctio est maioris perfectionis.

[49856] III^{a} q. 65 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod matrimonium ordinatur ad bonum commune corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento.

[49857] III^a q. 65 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quod pertinet ad officium principis. Et ideo tradere huiusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in Ecclesia. Per sacramentum vero Eucharistiae non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum, ut dictum est.

[49858] III^a q. 65 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod character sacramentalis, sicut supra dictum est, quaedam participatio est sacerdotii Christi. Unde sacramentum quod ipsum Christum coniungit homini, est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem.

[49859] III^a q. 65 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit ex parte necessitatis. Sic enim Baptismus, cum sit maximae necessitatis, est potissimum sacramentorum. Sicut ordo et confirmatio habent quandam excellentiam ratione ministerii; et matrimonium ratione significationis. Nihil enim prohibet aliquid esse secundum quid dignius, quod tamen non est dignius simpliciter.

Articulus 4

[49860] III^a q. 65 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia sacramenta sunt de necessitate salutis. Id enim quod non est necessarium, videtur esse superfluum. Sed nullum sacramentum est superfluum, quia Deus nihil facit frustra. Ergo omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

[49861] III^a q. 65 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut de Baptismo dicitur, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, ita de Eucharistia dicitur, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Ergo, sicut Baptismus est sacramentum necessitatis, ita et Eucharistia.

[49862] III^a q. 65 a. 4 arg. 3 Praeterea, sine sacramento Baptismi potest aliquis salvus fieri, dummodo non contemptus religionis, sed necessitas sacramentum excludat, ut infra dicetur. Sed in quolibet sacramento contemptus religionis impedit hominis salutem. Ergo, pari ratione, omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

[49863] III^a q. 65 a. 4 s. c. Sed contra est quod pueri salvantur per solum Baptismum, sine aliis sacramentis.

[49864] III^a q. 65 a. 4 co. Respondeo dicendum quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest esse finis, sicut cibus est necessarius vitae humanae. Et hoc est simpliciter necessarium ad finem. Alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad iter. Hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria. Duo quidem personae singulari, Baptismus quidem simpliciter et absolute; poenitentia autem, supposito peccato mortali post Baptismum. Sacramentum autem ordinis est

necessarium Ecclesiae, quia, *ubi non est gubernator, populus corruet*, ut dicitur Proverb. XI. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta. Nam confirmatio perficit Baptismum quodammodo; extrema unctio poenitentiam; matrimonium vero Ecclesiae multitudinem per propagationem conservat.

[49865] IIIª q. 65 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod aliquid non sit superfluum, sufficit necessarium primo vel secundo modo. Et sic sunt necessaria sacramenta, ut dictum est.

[49866] IIIª q. 65 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud verbum domini est intelligendum de spirituali manducatione, et non de sola sacramentali, ut Augustinus exponit, super Ioannem.

[49867] IIIª q. 65 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet omnium sacramentorum contemptus sit saluti contrarius, non tamen est contemptus sacramenti ex hoc quod aliquis non curat accipere sacramentum quod non est de necessitate salutis. Alioquin qui non accipiunt ordinem, et qui non contrahunt matrimonium, contemnerent huiusmodi sacramenta.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione LXVI ad quaestionem LXXI

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 function go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
---------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-
---------------------------------------------'); </body></html>
```

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

document.write('IIIª q. 66 pr.'); document.write('IIIª q. 66 a. 1 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 1 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 1 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 1 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 1 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 1 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 1 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 1 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 2 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 2 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 2 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 2 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 2 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 2 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 2 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 2 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 arg. 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 arg. 5'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 ad 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 3 ad 5'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 arg. 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 arg. 5'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 ad 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 4 ad 5'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 arg. 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 arg. 5'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 arg. 6'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 arg. 7'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 ad 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 ad 5'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 ad 6'); document.write('IIIª q. 66 a. 5 ad 7'); document.write('IIIª q. 66 a. 6 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 6 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 6 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 6 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 6 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 6 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 6 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 6 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 7 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 7 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 7 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 7 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 7 co.'); document.write('IIIª

q. 66 a. 7 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 7 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 7 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 8 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 8 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 8 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 8 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 8 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 8 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 8 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 8 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 arg. 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 arg. 5'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 ad 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 9 ad 5'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 arg. 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 10 ad 4'); document.write('IIIª q. 66 a. 11 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 11 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 11 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 11 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 11 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 11 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 11 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 11 ad 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 12 arg. 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 12 arg. 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 12 arg. 3'); document.write('IIIª q. 66 a. 12 s. c.'); document.write('IIIª q. 66 a. 12 co.'); document.write('IIIª q. 66 a. 12 ad 1'); document.write('IIIª q. 66 a. 12 ad 2'); document.write('IIIª q. 66 a. 12 ad 3'); document.write('IIIª q. 67 pr.'); document.write('IIIª q. 67 a. 1 arg. 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 1 arg. 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 1 arg. 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 1 s. c.'); document.write('IIIª q. 67 a. 1 co.'); document.write('IIIª q. 67 a. 1 ad 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 1 ad 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 1 ad 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 2 arg. 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 2 arg. 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 2 arg. 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 2 s. c.'); document.write('IIIª q. 67 a. 2 co.'); document.write('IIIª q. 67 a. 2 ad 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 2 ad 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 2 ad 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 3 arg. 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 3 arg. 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 3 arg. 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 3 s. c.'); document.write('IIIª q. 67 a. 3 co.'); document.write('IIIª q. 67 a. 3 ad 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 3 ad 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 3 ad 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 4 arg. 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 4 arg. 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 4 arg. 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 4 s. c.'); document.write('IIIª q. 67 a. 4 co.'); document.write('IIIª q. 67 a. 4 ad 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 4 ad 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 4 ad 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 5 arg. 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 5 arg. 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 5 arg. 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 5 s. c.'); document.write('IIIª q. 67 a. 5 co.'); document.write('IIIª q. 67 a. 5 ad 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 5 ad 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 5 ad 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 6 arg. 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 6 arg. 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 6 arg. 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 6 s. c.'); document.write('IIIª q. 67 a. 6 co.'); document.write('IIIª q. 67 a. 6 ad 1'); document.write('IIIª q. 67

a. 6 ad 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 6 ad 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 7 arg. 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 7 arg. 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 7 arg. 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 7 s. c.'); document.write('IIIª q. 67 a. 7 co.'); document.write('IIIª q. 67 a. 7 ad 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 7 ad 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 7 ad 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 8 arg. 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 8 arg. 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 8 arg. 3'); document.write('IIIª q. 67 a. 8 s. c.'); document.write('IIIª q. 67 a. 8 co.'); document.write('IIIª q. 67 a. 8 ad 1'); document.write('IIIª q. 67 a. 8 ad 2'); document.write('IIIª q. 67 a. 8 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 pr.'); document.write('IIIª q. 68 a. 1 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 1 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 1 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 1 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 1 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 1 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 1 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 1 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 2 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 2 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 2 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 2 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 2 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 2 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 2 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 2 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 3 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 3 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 3 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 3 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 3 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 3 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 3 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 3 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 4 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 4 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 4 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 4 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 4 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 4 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 4 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 4 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 5 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 5 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 5 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 5 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 5 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 5 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 5 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 5 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 6 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 6 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 6 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 6 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 6 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 6 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 6 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 6 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 7 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 7 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 7 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 7 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 7 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 7 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 7 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 7 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 arg. 4'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 8 ad 4'); document.write('IIIª q. 68 a. 9 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 9 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 9 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 9 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 9 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 9 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 9 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 9 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 10 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 10 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 10 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 10 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 10 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 10 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 10 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 10 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 arg. 4'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 ad 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 11 ad 4'); document.write('IIIª q. 68 a. 12 arg. 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 12 arg. 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 12 arg. 3'); document.write('IIIª q. 68 a. 12 s. c.'); document.write('IIIª q. 68 a. 12 co.'); document.write('IIIª q. 68 a. 12 ad 1'); document.write('IIIª q. 68 a. 12 ad 2'); document.write('IIIª q. 68 a. 12 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 pr.'); document.write('IIIª q. 69 a. 1 arg. 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 1 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 1 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 1 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 1 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 1 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 1 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 1 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 2 arg. 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 2 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 2 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 2 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 2 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 2 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 2 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 2 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 3 arg. 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 3 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 3 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 3 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 3 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 3 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 3 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 3 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 4 arg. 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 4 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 4 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 4 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 4 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 4 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 4 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 4 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 5 arg. 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 5 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 5 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 5 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 5 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 5 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 5 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 5 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 arg. 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 arg. 4'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 6 ad 4'); document.write('IIIª q. 69 a. 7 arg. 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 7 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 7 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 7 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 7 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 7 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 7 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 7 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 arg. 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 arg. 4'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 8 ad 4'); document.write('IIIª q. 69 a. 9 arg. 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 9 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 9 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 9 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 9 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 9 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 9 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 9 ad 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 10 arg.

1'); document.write('IIIª q. 69 a. 10 arg. 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 10 arg. 3'); document.write('IIIª q. 69 a. 10 s. c.'); document.write('IIIª q. 69 a. 10 co.'); document.write('IIIª q. 69 a. 10 ad 1'); document.write('IIIª q. 69 a. 10 ad 2'); document.write('IIIª q. 69 a. 10 ad 3'); document.write('IIIª q. 70 pr.'); document.write('IIIª q. 70 a. 1 arg. 1'); document.write('IIIª q. 70 a. 1 arg. 2'); document.write('IIIª q. 70 a. 1 arg. 3'); document.write('IIIª q. 70 a. 1 s. c.'); document.write('IIIª q. 70 a. 1 co.'); document.write('IIIª q. 70 a. 1 ad 1'); document.write('IIIª q. 70 a. 1 ad 2'); document.write('IIIª q. 70 a. 1 ad 3'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 arg. 1'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 arg. 2'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 arg. 3'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 arg. 4'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 s. c.'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 co.'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 ad 1'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 ad 2'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 ad 3'); document.write('IIIª q. 70 a. 2 ad 4'); document.write('IIIª q. 70 a. 3 arg. 1'); document.write('IIIª q. 70 a. 3 arg. 2'); document.write('IIIª q. 70 a. 3 arg. 3'); document.write('IIIª q. 70 a. 3 s. c.'); document.write('IIIª q. 70 a. 3 co.'); document.write('IIIª q. 70 a. 3 ad 1'); document.write('IIIª q. 70 a. 3 ad 2'); document.write('IIIª q. 70 a. 3 ad 3'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 arg. 1'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 arg. 2'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 arg. 3'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 arg. 4'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 arg. 5'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 s. c.'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 co.'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 ad 1'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 ad 2'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 ad 3'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 ad 4'); document.write('IIIª q. 70 a. 4 ad 5'); document.write('IIIª q. 71 pr.'); document.write('IIIª q. 71 a. 1 arg. 1'); document.write('IIIª q. 71 a. 1 arg. 2'); document.write('IIIª q. 71 a. 1 arg. 3'); document.write('IIIª q. 71 a. 1 s. c.'); document.write('IIIª q. 71 a. 1 co.'); document.write('IIIª q. 71 a. 1 ad 1'); document.write('IIIª q. 71 a. 1 ad 2'); document.write('IIIª q. 71 a. 1 ad 3'); document.write('IIIª q. 71 a. 2 arg. 1'); document.write('IIIª q. 71 a. 2 arg. 2'); document.write('IIIª q. 71 a. 2 arg. 3'); document.write('IIIª q. 71 a. 2 s. c.'); document.write('IIIª q. 71 a. 2 co.'); document.write('IIIª q. 71 a. 2 ad 1'); document.write('IIIª q. 71 a. 2 ad 2'); document.write('IIIª q. 71 a. 2 ad 3'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 arg. 1'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 arg. 2'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 arg. 3'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 arg. 4'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 s. c.'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 co.'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 ad 1'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 ad 2'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 ad 3'); document.write('IIIª q. 71 a. 3 ad 4'); document.write('IIIª q. 71 a. 4 arg. 1'); document.write('IIIª q. 71 a. 4 arg. 2'); document.write('IIIª q. 71 a. 4 arg. 3'); document.write('IIIª q. 71 a. 4 s. c.'); document.write('IIIª q. 71 a. 4 co.'); document.write('IIIª q. 71 a. 4 ad 1'); document.write('IIIª q. 71 a. 4 ad 2'); document.write('IIIª q. 71 a. 4 ad 3'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Quaestio 66

Prooemium

[49868] III^{a} q. 66 pr. Deinde considerandum est de singulis sacramentis in speciali. Et primo, de Baptismo; secundo, de confirmatione; tertio, de Eucharistia; quarto, de poenitentia; quinto, de extrema unctione; sexto, de ordine; septimo, de matrimonio. Circa primum occurrit duplex consideratio, prima, de ipso Baptismo; secunda, de praeparatoriis Baptismi. Circa primum quatuor consideranda occurrunt, primo, de his quae pertinent ad sacramentum Baptismi; secundo, de ministro huius sacramenti; tertio, de recipientibus hoc sacramentum; quarto, de effectu huius sacramenti. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, quid sit Baptismus, utrum sit ablutio. Secundo, de institutione huius sacramenti. Tertio, utrum aqua sit propria materia huius sacramenti. Quarto, utrum requiratur aqua simplex. Quinto, utrum haec sit conveniens forma huius sacramenti, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti. Sexto, utrum sub hac forma possit aliquis baptizari, ego te baptizo in nomine Christi. Septimo, utrum immersio sit de necessitate Baptismi. Octavo, utrum requiratur trina immersio. Nono, utrum Baptismus possit iterari. Decimo, de ritu Baptismi. Undecimo, de distinctione Baptismatum. Duodecimo, de comparatione Baptismatum.

Articulus 1

[49869] III^{a} q. 66 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Baptismus non sit ipsa ablutio. Ablutio enim corporalis transit. Baptismus autem permanet. Ergo Baptismus non est ipsa ablutio, sed potius *regeneratio et sigillum et custodia et illuminatio*, ut Damascenus dicit, in IV libro.

[49870] III^{a} q. 66 a. 1 arg. 2 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit quod *Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.* Aqua autem non est ipsa ablutio, sed ablutio est quidam usus aquae.

[49871] III^{a} q. 66 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Elementum autem est ipsa aqua. Ergo Baptismus est ipsa aqua, non autem ablutio.

[49872] III^{a} q. 66 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXIV, *qui baptizatur a mortuo et iterum tangit mortuum, quid proficit lotio eius?* Videtur ergo quod Baptismus sit ipsa ablutio, sive lotio.

[49873] III^{a} q. 66 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in sacramento Baptismi est tria considerare, aliquid scilicet quod est sacramentum tantum; aliquid autem quod est res et sacramentum; aliquid autem quod est res tantum. Sacramentum autem tantum est aliquid visibile exterius existens, quod scilicet est signum interioris effectus, hoc enim pertinet ad rationem sacramenti. Exterius autem

suppositum sensui est et ipsa aqua, et usus eius, qui est ablutio. Quidam ergo existimaverunt quod ipsa aqua sit sacramentum. Quod quidem sonare videntur verba Hugonis de sancto Victore. Nam ipse in communi definitione sacramenti dicit quod est materiale elementum, et in definitione Baptismi dicit quod est aqua. Sed hoc non est verum. Cum enim sacramenta novae legis sanctificationem quandam operentur, ibi perficitur sacramentum ubi perficitur sanctificatio. In aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quaedam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est verae sanctificationis subiectum. Et ideo sacramentum non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquae ad hominem, quae est ablutio. Et ideo Magister, in III dist. IV Sent., dicit quod *Baptismus est ablutio corporis exterior facta sub forma praescripta verborum.* Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem, et est signum sacramentale interioris iustificationis. Quae est res tantum huius sacramenti, scilicet, significata et non significans.

[49874] III^{a} q. 66 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod id quod est sacramentum et res, scilicet character, et id quod est res tantum, scilicet interior iustificatio, permanent, sed character permanet indelebiliter, ut supra dictum est; iustificatio autem permanet, sed amissibiliter. Damascenus ergo Baptismum definivit, non quantum ad id quod exterius agitur, quod est sacramentum tantum, sed quantum ad id quod est interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, scilicet sigillum et custodiam, inquantum ipse character, qui sigillum dicitur, quantum est de se, custodit animam in bono. Duo etiam ponit pertinentia ad ultimam rem sacramenti, scilicet regenerationem, quae ad hoc pertinet quod per Baptismum homo inchoat novam vitam iustitiae; et illuminationem, quae pertinet specialiter ad fidem, per quam homo spiritualem vitam accipit, secundum illud Habacuc II, *iustus autem ex fide vivit*; Baptismus autem est quaedam fidei protestatio. Unde dicitur fidei sacramentum. Et similiter Dionysius Baptismum definivit per ordinem ad alia sacramenta, dicens, II cap. Eccles. Hier., quod *est quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis, ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus.* Et iterum in ordine ad caelestem gloriam, quae est universalis finis sacramentorum, cum subdit, ad supercaelestis quietis anagogen nostrum iter faciens. Et iterum quantum ad principium spiritualis vitae, per hoc quod subdit, sacrae et divinissimae nostrae regenerationis traditio.

[49875] III^{a} q. 66 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, opinionem Hugonis de sancto Victore in hac parte sequi non oportet. Potest tamen verificari ut Baptismus dicatur aqua esse, quia aqua est materiale Baptismi principium. Et sic erit praedicatio per causam.

[49876] III^{a} q. 66 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, accedente verbo ad elementum fit sacramentum, non quidem in ipso elemento, sed in homine, cui adhibetur elementum per usum ablutionis. Et hoc etiam significat ipsum verbum quod accedit ad elementum, cum dicitur, ego te baptizo, et cetera.

Articulus 2

[49877] III^{a} q. 66 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Baptismus fuerit institutus post Christi passionem. Causa enim praecedit effectum. Sed passio Christi operatur in sacramentis novae legis. Ergo passio Christi praecedit institutionem sacramentorum novae legis. Et praecipue institutionem Baptismi, cum apostolus dicat, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus,* et cetera.

[49878] III^{a} q. 66 a. 2 arg. 2 Praeterea, sacramenta novae legis efficaciam habent ex mandato Christi. Sed Christus mandatum baptizandi dedit discipulis post passionem et resurrectionem suam, *dicens, euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris*, etc., ut habetur Matth. ult. Ergo videtur quod post passionem Christi Baptismus fuerit institutus.

[49879] III^{a} q. 66 a. 2 arg. 3 Praeterea, Baptismus est sacramentum necessitatis, ut supra dictum est, et ita videtur quod ex quo Baptismus institutus fuit, homines obligarentur ad Baptismum. Sed ante passionem Christi homines non obligabantur ad Baptismum, quia adhuc circumcisio suam virtutem habebat, in cuius loco successit Baptismus. Ergo videtur quod Baptismus non fuerit institutus ante passionem Christi.

[49880] III^{a} q. 66 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in quodam sermone Epiphaniae, *ex quo Christus in aquis immergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua.* Sed hoc fuit ante Christi passionem. Ergo Baptismus ante Christi passionem fuit institutus.

[49881] III^{a} q. 66 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit Baptismus quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere Baptismus institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem. Tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit Baptismus et alia sacramenta novae legis. Tum etiam quia per Baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, inquantum moritur peccato et incipit novam iustitiae vitam. Et ideo oportuit Christum pati prius et resurgere quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni eius.

[49882] III^{a} q. 66 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam ante passionem Christi Baptismus habebat efficaciam a Christi passione, inquantum eam praefigurabat, aliter tamen quam sacramenta veteris legis. Nam illa erant figurae tantum, Baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat iustificandi, per cuius virtutem etiam ipsa passio salutifera fuit.

[49883] III^{a} q. 66 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod homines non debebant multiplicibus figuris arctari per Christum, qui venerat sua veritate figuras impletas auferre. Et ideo ante passionem suam Baptismum institutum non posuit sub praecepto, sed voluit ad eius exercitium homines assuefieri; et praecipue in populo Iudaeorum, apud quem omnia facta figuralia erant, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Post passionem vero et resurrectionem, non solum Iudaeis, sed etiam gentilibus suo praecepto necessitatem Baptismi imposuit, dicens, *euntes, docete omnes gentes.*

[49884] IIIª q. 66 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacramenta non sunt obligatoria nisi quando sub praecepto ponuntur. Quod quidem non fuit ante passionem, ut dictum est. Quod enim dominus ante passionem Nicodemo dixit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, magis videtur ad futurum respicere quam ad praesens tempus.

Articulus 3

[49885] IIIª q. 66 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aqua non sit propria materia Baptismi. Baptismus enim, secundum Dionysium et Damascenum, habet vim illuminativam. Sed illuminatio maxime competit igni. Ergo Baptismus magis debet fieri in igne quam in aqua, praesertim cum Ioannes Baptista, praenuntians Christi Baptismum, dicat, *ille vos baptizabit in spiritu sancto et igni.*

[49886] IIIª q. 66 a. 3 arg. 2 Praeterea, in Baptismo significatur ablutio peccatorum. Sed multa alia sunt ablutiva quam aqua, sicut vinum et oleum et alia huiusmodi. Ergo etiam in his potest fieri Baptismus. Non ergo aqua est propria materia Baptismi.

[49887] IIIª q. 66 a. 3 arg. 3 Praeterea, sacramenta Ecclesiae fluxerunt de latere Christi pendentis in cruce, ut supra dictum est. Sed inde fluxit non solum aqua, sed etiam sanguis. Ergo videtur quod etiam in sanguine possit fieri Baptismus. Quod etiam magis videtur convenire cum effectu Baptismi, quia dicitur Apoc. I, *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

[49888] IIIª q. 66 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut Augustinus et Beda dicunt, *Christus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam et purgativam contulit aquis.* Sed non omnis aqua continuatur cum aqua Iordanis, quam Christus tetigit sua carne. Ergo videtur quod non in omni aqua possit fieri Baptismus. Et ita aqua, inquantum huiusmodi, non est propria materia Baptismi.

[49889] IIIª q. 66 a. 3 arg. 5 Praeterea, si aqua secundum se esset propria Baptismi materia, non oporteret aliquid aliud fieri circa aquam, ad hoc quod in ea Baptismus fieret. Sed in solemni Baptismo aqua in qua debet celebrari Baptismus, exorcizatur et benedicitur. Ergo videtur quod aqua secundum se non sit propria materia Baptismi.

[49890] IIIª q. 66 a. 3 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

[49891] IIIª q. 66 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ex institutione divina aqua est propria materia Baptismi. Et hoc convenienter. Primo quidem, quantum ad ipsam rationem Baptismi, qui est regeneratio in spiritualem vitam, quod maxime congruit aquae. Unde et semina, ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantae et animalia, humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium. Secundo, quantum ad effectus Baptismi, quibus competunt aquae proprietates. Quae sua humiditate lavat, ex quo conveniens est ad significandum et causandum ablutionem peccatorum. Sua frigiditate etiam temperat super-

fluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandum concupiscentiam fomitis. Sua diaphanitate est luminis susceptiva, unde competit Baptismo inquantum est fidei sacramentum. Tertio, quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus iustificamur. Ut enim dicit Chrysostomus, super illud Ioan., *nisi quis renatus fuerit etc., sicut in quodam sepulcro, in aqua, submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit.* Quarto, quia ratione suae communitatis et abundantiae est conveniens materia necessitati huius sacramenti, potest enim ubique de facili haberi.

[49892] III^{a} q. 66 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illuminatio pertinet ad ignem active. Ille autem qui baptizatur, non efficitur illuminans, sed illuminatus per fidem, quae est ex auditu, ut dicitur Rom. X. Et ideo magis competit aqua Baptismo quam ignis. Quod autem dicitur, baptizabit vos in spiritu sancto et igni, potest per ignem, ut Hieronymus dicit, intelligi spiritus sanctus, qui super discipulos in igneis linguis apparuit, ut dicitur Act. II. Vel per ignem potest intelligi tribulatio, ut Chrysostomus dicit, super Matth., quia tribulatio peccata purgat, et concupiscentiam diminuit. Vel quia, ut Hilarius dicit, super Matth., *baptizatis in spiritu sancto reliquum est consummari igne iudicii.*

[49893] III^{a} q. 66 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod vinum et oleum communiter non sumuntur ad usum ablutionis, sicut aqua. Nec etiam ita perfecte abluunt, quia ex illorum ablutione remanet aliqua infectio quantum ad odorem, quod non contingit de aqua. Illa etiam non ita communiter et abundanter habentur sicut aqua.

[49894] III^{a} q. 66 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis autem ad redimendum. Et ideo sanguis competit sacramento Eucharistiae, aqua autem sacramento Baptismi. Qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi.

[49895] III^{a} q. 66 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod virtus Christi derivata est ad omnem aquam, non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei, ut dicit Augustinus, in quodam sermone Epiphaniae, *quae de salvatoris Baptismate benedictio fluxit, tanquam fluvius spiritalis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit.*

[49896] III^{a} q. 66 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod illa benedictio quae adhibetur aquae, non est de necessitate Baptismi, sed pertinet ad quandam solemnitatem, per quam excitatur devotio fidelium, et impeditur astutia Daemonis, ne impediat Baptismi effectum.

Articulus 4

[49897] III^{a} q. 66 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad Baptismum non requiratur aqua simplex. Aqua enim quae apud nos est, non est aqua pura, quod praecipue apparet de aqua maris, in qua plurimum admiscetur de terrestri, ut patet per philosophum, in libro Meteorol. Et tamen in tali aqua potest fieri Baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex et pura ad

Baptismum.

[49898] III^a q. 66 a. 4 arg. 2 Praeterea, in solemni celebratione Baptismi aquae infunditur chrisma. Sed hoc videtur impedire puritatem et simplicitatem aquae. Ergo aqua pura et simplex non requiritur ad Baptismum.

[49899] III^a q. 66 a. 4 arg. 3 Praeterea, aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce fuit significativa Baptismi, ut dictum est. Sed aqua illa non videtur fuisse aqua pura, eo quod in corpore mixto, cuiusmodi fuit corpus Christi, non sunt elementa in actu. Ergo videtur quod non requiratur aqua pura vel simplex ad Baptismum.

[49900] III^a q. 66 a. 4 arg. 4 Praeterea, lixivium non videtur esse aqua pura, habet enim contrarias proprietates aquae, scilicet calefaciendi et desiccandi. Et tamen in lixivio videtur posse fieri Baptismus, sicut et in aquis balneorum, quae transeunt per venas sulphureas, sicut et lixivium colatur per cineres. Ergo videtur quod aqua simplex non requiratur ad Baptismum.

[49901] III^a q. 66 a. 4 arg. 5 Praeterea, aqua rosacea generatur per sublimationem a rosis, sicut etiam aquae alchimicae generantur per sublimationem ab aliquibus corporibus. Sed in his aquis, ut videtur, potest fieri Baptismus, sicut et in aquis pluvialibus, quae per sublimationem vaporum generantur. Cum igitur huiusmodi aquae non sint purae et simplices, videtur quod aqua pura et simplex non requiratur ad Baptismum.

[49902] III^a q. 66 a. 4 s. c. Sed contra est quod propria materia Baptismi est aqua, ut dictum est. Sed speciem aquae non habet nisi aqua simplex. Ergo aqua pura et simplex ex necessitate requiritur ad Baptismum.

[49903] III^a q. 66 a. 4 co. Respondeo dicendum quod aqua suam puritatem et simplicitatem potest amittere dupliciter, uno modo, per mixtionem alterius corporis; alio modo, per alterationem. Utrumque autem horum contingit fieri dupliciter, scilicet per artem, et per naturam. Ars autem deficit ab operatione naturae, quia natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest, sed omnes formae artificiales sunt accidentales; nisi forte apponendo proprium agens ad propriam materiam, sicut ignem combustibili, per quem modum a quibusdam quaedam animalia per putrefactionem generantur. Quaecumque igitur transmutatio circa aquam facta est per artem, sive commiscendo sive alterando, non transmutatur species aquae. Unde in tali aqua potest fieri Baptismus, nisi forte aqua admisceatur per artem in tam parva quantitate alicui corpori quod compositum magis sit aliud quam aqua; sicut lutum magis est terra quam aqua, et vinum lymphatum magis est vinum quam aqua. Sed transmutatio quae fit a natura, quandoque quidem speciem aquae solvit, et hoc fit quando aqua efficitur per naturam de substantia alicuius corporis mixti; sicut aqua conversa in liquorem uvae est vinum, unde non habet speciem aquae. Aliquando autem fit per naturam transmutatio aquae sine solutione speciei, et hoc tam per alterationem, sicut patet de aqua calefacta a sole; quam etiam per mixtionem, sicut patet de aqua fluminis turbida ex permixtione terrestrium partium. Sic igitur dicendum est quod in qualibet aqua, qualitercumque transmutata, dummodo non solvatur species aquae, potest fieri Baptismus. Si autem solvatur species aquae, non potest

fieri Baptismus.

[49904] IIIª q. 66 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod transmutatio facta in aqua maris, et in aliis aquis quae penes nos sunt, non est tanta quae solvat speciem aquae. Et ideo in huiusmodi aquis potest fieri Baptismus.

[49905] IIIª q. 66 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod admixtio chrismatis non solvit speciem aquae. Sicut nec etiam aqua decoctionis carnium, aut aliorum huiusmodi, nisi forte sit facta tanta resolutio corporum lixatorum in aqua quod liquor plus habeat de aliena substantia quam de aqua; quod ex spissitudine perspici potest. Si tamen ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in ea fieri Baptismus, sicut et in aqua quae exprimitur ex luto, licet in luto Baptismus fieri non possit.

[49906] IIIª q. 66 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce non fuit humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt. In tali enim humore non posset fieri Baptismus, sicut nec in sanguine animalis, aut in vino, aut in quocumque liquore alicuius plantae. Fuit autem aqua pura miraculose egrediens a corpore mortuo, sicut et sanguis, ad comprobandam veritatem dominici corporis, contra Manichaeorum errorem, ut scilicet per aquam, quae est unum quatuor elementorum, ostenderetur corpus Christi vere fuisse compositum ex quatuor elementis; per sanguinem vero ostenderetur esse compositum ex quatuor humoribus.

[49907] IIIª q. 66 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod in lixivio, et in aquis sulphureorum balneorum, potest fieri Baptismus, quia tales aquae non incorporantur per artem vel naturam aliquibus corporibus mixtis, sed solum alterationem quandam recipiunt ex hoc quod transeunt per aliqua corpora.

[49908] IIIª q. 66 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod aqua rosacea est liquor rosae resolutus. Unde in ea non potest fieri Baptismus. Et, eadem ratione, nec in aquis alchimicis, sicut in vino. Nec est eadem ratio de aquis pluvialibus, quae generantur ex maiori parte ex subtiliatione vaporum resolutorum ex aquis, minimum autem ibi est de liquoribus corporum mixtorum, qui tamen per huiusmodi sublimationem, virtute naturae, quae est fortior arte, resolvuntur in veram aquam, quod ars facere non potest. Unde aqua pluvialis nullam proprietatem retinet alicuius corporis mixti, quod de aquis rosaceis et de aquis alchimicis dici non potest.

Articulus 5

[49909] IIIª q. 66 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma Baptismi, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Actus enim magis debet attribui principali agenti quam ministro. Sed in sacramento minister agit ut instrumentum, ut supra dictum est, principale autem agens in Baptismo est Christus, secundum illud Ioan. I, *super quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Inconvenienter ergo minister

dicit, ego te baptizo, praesertim quia in hoc quod dicitur baptizo, intelligitur ego, et sic videtur superflue apponi.

[49910] III^{a} q. 66 a. 5 arg. 2 Praeterea, non oportet quod ille qui aliquem actum exercet, de actu exercito faciat mentionem, sicut ille qui docet, non oportet quod dicat, ego vos doceo. Dominus autem simul tradidit praeceptum baptizandi et docendi, dicens, *euntes, docete omnes gentes*, et cetera. Ergo non oportet quod in forma Baptismi fiat mentio de actu Baptismi.

[49911] III^{a} q. 66 a. 5 arg. 3 Praeterea, ille qui baptizatur, quandoque non intelligit verba, puta si sit surdus aut puer. Frustra autem ad talem sermo dirigitur, secundum illud Eccli., *ubi non est auditus, non effundas sermonem.* Ergo inconvenienter dicitur, ego te baptizo, sermone directo ad eum qui baptizatur.

[49912] III^{a} q. 66 a. 5 arg. 4 Praeterea, contingit simul plures baptizari a pluribus, sicut apostoli baptizaverunt una die tria millia, et alia die quinque millia, ut dicitur Act. II et IV. Non ergo debet forma Baptismi determinari in singulari numero, ut dicatur, ego te baptizo, sed potest dici, nos vos baptizamus.

[49913] III^{a} q. 66 a. 5 arg. 5 Praeterea, Baptismus virtutem habet a passione Christi. Sed per formam Baptismus sanctificatur. Ergo videtur quod in forma Baptismi debeat fieri mentio de passione Christi.

[49914] III^{a} q. 66 a. 5 arg. 6 Praeterea, nomen designat proprietatem rei. Sed tres sunt proprietates personales divinarum personarum, ut in prima parte dictum est. Non ergo debet dici, in nomine patris et filii et spiritus sancti, sed, in nominibus.

[49915] III^{a} q. 66 a. 5 arg. 7 Praeterea, persona patris non solum significatur nomine patris, sed etiam nomine innascibilis et genitoris; filius etiam significatur nomine verbi et imaginis et geniti; spiritus etiam sanctus potest significari nomine doni et amoris, et nomine procedentis. Ergo videtur quod etiam his nominibus utendo perficitur Baptismus.

[49916] III^{a} q. 66 a. 5 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.*

[49917] III^{a} q. 66 a. 5 co. Respondeo dicendum quod Baptismus per suam formam consecratur, secundum illud Ephes. V, *mundans eam lavacro aquae in verbo vitae*, et Augustinus dicit, in libro de unico Baptismo, quod *Baptismus verbis evangelicis consecratur.* Et ideo oportet quod in forma Baptismi exprimatur causa Baptismi. Est autem eius duplex causa, una quidem principalis, a qua virtutem habet, quae est sancta Trinitas; alia autem est instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exterius sacramentum. Et ideo debet in forma Baptismi de utraque fieri mentio. Minister autem tangitur cum dicitur, ego te baptizo, causa autem principalis, cum dicitur, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Unde haec est conveniens forma Baptismi, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti.*

[49918] III^{a} q. 66 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod actio attribuitur instrumento sicut

immediate agenti, attribuitur autem principali agenti sicut in cuius virtute instrumentum agit. Et ideo in forma Baptismi convenienter significatur minister ut exercens actum Baptismi, per hoc quod dicitur, ego te baptizo, et ipse dominus baptizandi actum attribuit ministris, dicens, baptizantes eos, et cetera. Causa autem principalis significatur ut in cuius virtute sacramentum agitur, per hoc quod dicitur, *in nomine patris et filii et spiritus sancti*, non enim Christus baptizat sine patre et spiritu sancto. Graeci autem non attribuunt actum Baptismi ministris, ad evitandum antiquorum errorem, qui virtutem Baptismi Baptistis attribuebant, dicentes, *ego sum Pauli, et ego Cephae.* Et ideo dicunt, *baptizetur servus Christi talis in nomine patris,* et cetera. Et quia exprimitur actus exercitus per ministrum cum invocatione Trinitatis, verum perficitur sacramentum. Quod autem additur ego in forma nostra, non est de substantia formae, sed ponitur ad maiorem expressionem intentionis.

[49919] III^a q. 66 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia ablutio hominis in aqua propter multa fieri potest, oportet quod determinetur in verbis formae ad quid fiat. Quod quidem non fit per hoc quod dicitur, *in nomine patris et filii et spiritus sancti*, quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Coloss. III. Et ideo, si non exprimatur actus Baptismi, vel per modum nostrum vel per modum Graecorum, non perficitur sacramentum, secundum illam decretalem Alexandri III, *si quis puerum ter in aquam merserit in nomine patris et filii et spiritus sancti amen, et non dixerit, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti amen, non est puer baptizatus.*

[49920] III^a q. 66 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod verba quae proferuntur in formis sacramentorum, non pronuntiantur solum causa significandi, sed etiam causa efficiendi, inquantum habent efficaciam ab illo verbo per quod facta sunt omnia. Et ideo convenienter diriguntur non solum ad homines, sed etiam ad creaturas insensibiles, ut cum dicitur, *exorcizo te, creatura salis.*

[49921] III^a q. 66 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod plures simul non possunt unum baptizare, quia actus multiplicatur secundum multiplicationem agentium, si perfecte ab unoquoque agatur. Et sic, si convenirent duo quorum unus esset mutus, qui non posset proferre verba, et alius carens manibus, qui non posset exercere actum, non possent ambo simul baptizare, uno dicente verba et alio exercente actum. Possunt autem, si necessitas exigit, plures simul baptizari, quia nullus eorum recipiet nisi unum Baptismum. Sed tunc oportebit dicere, ego baptizo vos. Nec erit mutatio formae, quia vos nihil aliud est quam te et te. Quod autem dicitur nos, non est idem quod ego et ego, sed, ego et tu, et sic iam mutaretur forma. Similiter autem mutaretur forma si diceretur, ego baptizo me. Et ideo nullus potest baptizare seipsum. Propter quod etiam Christus a Ioanne voluit baptizari, ut dicitur extra, de Baptismo et eius effectu, cap. debitum.

[49922] III^a q. 66 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod passio Christi, etsi sit principalis causa respectu ministri, est tamen causa instrumentalis respectu sanctae Trinitatis. Et ideo potius commemoratur Trinitas quam passio Christi.

[49923] III^a q. 66 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod, etsi sint tria nomina personalia trium personarum, est tamen unum nomen essentiale. Virtus autem divina, quae operatur in Baptismo, ad essentiam pertinet. Et ideo dicitur in nomine, et non in nominibus.

[49924] III^{a} q. 66 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut aqua sumitur ad Baptismum quia eius usus est communior ad abluendum, ita ad significandum tres personas in forma Baptismi assumuntur illa nomina quibus communius consueverunt nominari personae in illa lingua. Nec in aliis nominibus perficitur sacramentum.

Articulus 6

[49925] III^{a} q. 66 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in nomine Christi possit dari Baptismus. Sicut enim *una est fides, et unum Baptisma*, ut dicitur Ephes. IV. Sed Act. VIII dicitur quod *in nomine Iesu Christi baptizabantur viri et mulieres.* Ergo etiam nunc potest dari Baptismus in nomine Christi.

[49926] III^{a} q. 66 a. 6 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, *si Christum dicas, et patrem, a quo unctus est, et ipsum qui unctus est, filium, et spiritum, quo unctus est, designasti.* Sed in nomine Trinitatis potest fieri Baptismus. Ergo et in nomine Christi.

[49927] III^{a} q. 66 a. 6 arg. 3 Praeterea, Nicolaus Papa, ad consulta Bulgarorum respondens, dicit, *qui in nomine sanctae Trinitatis, vel tantum in nomine Christi, sicut in actibus apostolorum legitur, baptizati sunt, unum quippe idemque est, ut sanctus ait Ambrosius, rebaptizari non debent.* Rebaptizarentur autem si in hac forma baptizati sacramentum Baptismi non reciperent. Ergo potest consecrari Baptismus in nomine Christi sub hac forma, ego te baptizo in nomine Christi.

[49928] III^{a} q. 66 a. 6 s. c. Sed contra est quod Pelagius Papa scribit Gaudentio episcopo, *si hi qui in locis dilectionis tuae vicinis commorari dicuntur, se solummodo in nomine domini baptizatos fuisse confitentur, sine cuiusquam dubitationis ambiguo, eos ad fidem Catholicam venientes in sanctae Trinitatis nomine baptizabis.* Didymus etiam dicit, in libro de spiritu sancto, *licet quis possit existere mentis alienae qui ita baptizaret ut unum de praedictis nominibus, scilicet trium personarum, praetermittat, sine perfectione baptizabit.*

[49929] III^{a} q. 66 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta habent efficaciam ab institutione Christi. Et ideo, si praetermittatur aliquid eorum quae Christus instituit circa aliquod sacramentum, efficacia caret, nisi ex speciali dispensatione eius, qui virtutem suam sacramentis non alligavit. Christus autem instituit sacramentum Baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideo quidquid desit ad invocationem plenam Trinitatis, tollit integritatem Baptismi. Nec obstat quod in nomine unius personae intelligitur alia, sicut in nomine patris intelligitur filius; aut quod ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tribus. Quia ad sacramentum, sicut requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis. Unde non sufficit intellectus vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Unde et in Baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri Baptismi, affuit Trinitas sensibilibus, scilicet pater in voce, filius in humana natura, spiritus sanctus in columba.

[49930] III^a q. 66 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex speciali Christi revelatione apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Iudaeis et gentibus, honorabile redderetur, per hoc quod ad eius invocationem spiritus sanctus dabatur in Baptismo.

[49931] III^a q. 66 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ambrosius assignat rationem quare convenienter talis dispensatio fieri potuit in primitiva Ecclesia, quia scilicet in nomine Christi tota Trinitas intelligitur; et ideo servabatur ad minus integritate intelligibili forma quam Christus tradidit in Evangelio.

[49932] III^a q. 66 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Nicolaus Papa dictum suum confirmat ex duobus praemissis. Et ideo eius responsio patet ex primis duabus solutionibus.

Articulus 7

[49933] III^a q. 66 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod immersio in aqua sit de necessitate Baptismi. Ut enim dicitur Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma.* Sed apud multos communis modus baptizandi est per immersionem. Ergo videtur quod non possit esse Baptismus sine immersione.

[49934] III^a q. 66 a. 7 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in morte.* Sed hoc fit per immersionem, dicit enim Chrysostomus, super illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, etc., sicut in quodam sepulcro, in aqua, submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, deinde novus rursus ascendit.* Ergo videtur quod immersio sit de necessitate Baptismi.

[49935] III^a q. 66 a. 7 arg. 3 Praeterea, si sine immersione totius corporis posset fieri Baptismus, sequeretur quod pari ratione sufficeret quamlibet partem aqua perfundi. Sed hoc videtur inconveniens, quia originale peccatum, contra quod praecipue datur Baptismus, non est in una tantum corporis parte. Ergo videtur quod requiratur immersio ad Baptismum, et non sufficiat sola aspersio.

[49936] III^a q. 66 a. 7 s. c. Sed contra est quod Heb. X dicitur, *accedamus ad eum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda.*

[49937] III^a q. 66 a. 7 co. Respondeo dicendum quod aqua assumitur in sacramento Baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideo, quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis, quia hoc habet communior usus; potest tamen fieri Baptismus per modum aspersionis; vel etiam per modum effusionis, secundum illud Ezech. XXXVI, *effundam super vos aquam mundam*, sicut et beatus Laurentius legitur baptizasse. Et hoc praecipue propter necessitatem. Vel quia est magna multitudo baptizan-

dorum, sicut patet Act. II et IV, ubi dicitur quod crediderunt una die tria millia, et alia quinque millia. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquae; vel propter debilitatem ministri, qui non potest sustentare baptizandum; vel propter debilitatem baptizandi, cui posset imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est quod immersio non est de necessitate Baptismi.

[49938] IIIª q. 66 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt per accidens, non variant substantiam rei. Per se autem requiritur ad Baptismum corporalis ablutio per aquam, unde et Baptismus lavacrum nominatur, secundum illud Ephes. V, *mundans eam lavacro aquae in verbo vitae*. Sed quod fiat ablutio hoc vel illo modo, accidit Baptismo. Et ideo talis diversitas non tollit unitatem Baptismi.

[49939] IIIª q. 66 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repraesentatur aliquo modo, licet non ita expresse, nam, quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars eius, aquae supponitur, sicut corpus Christi fuit positum sub terra.

[49940] IIIª q. 66 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod principalis pars corporis, praecipue quantum ad exteriora membra, est caput, in quo vigent omnes sensus et interiores et exteriores. Et ideo, si totum corpus aqua non possit perfundi, propter aquae paucitatem vel propter aliquam aliam causam, oportet caput perfundere, in quo manifestatur principium animalis vitae. Et licet per membra quae generationi deserviunt peccatum originale traducatur, non tamen sunt membra illa potius aspergenda quam caput, quia per Baptismum non tollitur transmissio originalis in prolem per actum generationis, sed liberatur anima a macula et reatu peccati quod incurrit. Et ideo debet praecipue lavari illa pars corporis in qua manifestantur opera animae. In veteri tamen lege remedium contra originale peccatum institutum erat in membro generationis, quia adhuc ille per quem originale erat amovendum, nasciturus erat ex semine Abrahae, cuius fidem circumcisio significabat, ut dicitur Rom. IV.

Articulus 8

[49941] IIIª q. 66 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod trina immersio sit de necessitate Baptismi. Dicit enim Augustinus, in quodam sermone de symbolo ad baptizatos, *recte tertio mersi estis, quia accepistis Baptismum in nomine Trinitatis. Recte tertio mersi estis, quia accepistis Baptismum in nomine Iesu Christi, qui tertia die resurrexit a mortuis. Illa enim tertio repetita immersio typum dominicae exprimit sepulturae, per quam Christo consepulti estis in Baptismo*. Sed utrumque videtur ad necessitatem Baptismi pertinere, scilicet et quod significetur in Baptismo Trinitas personarum; et quod fiat configuratio ad sepulturam Christi. Ergo videtur quod trina immersio sit de necessitate Baptismi.

[49942] III^{a} q. 66 a. 8 arg. 2 Praeterea, sacramenta ex mandato Christi efficaciam habent. Sed trina immersio est ex mandato Christi, scripsit enim Pelagius Papa Gaudentio episcopo, *evangelicum praeceptum, ipso domino Deo et salvatore nostro Iesu Christo tradente, nos admonet in nomine Trinitatis, trina etiam immersione, sanctum Baptismum unicuique tribuere.* Ergo, sicut baptizare in nomine Trinitatis est de necessitate Baptismi, ita baptizare trina immersione videtur esse de necessitate Baptismi.

[49943] III^{a} q. 66 a. 8 arg. 3 Praeterea, si trina immersio non sit de necessitate Baptismi, ergo ad primam immersionem aliquis Baptismi consequitur sacramentum. Si vero addatur secunda et tertia, videtur quod secundo vel tertio baptizetur, quod est inconveniens. Non ergo una immersio sufficit ad sacramentum Baptismi, sed trina videtur esse de necessitate ipsius.

[49944] III^{a} q. 66 a. 8 s. c. Sed contra est quod Gregorius scribit Leandro episcopo, *reprehensibile esse nullatenus potest infantem in Baptismate vel tertio vel semel immergere, quoniam et in tribus immersionibus personarum Trinitas, et una potest divinitatis singularitas designari.*

[49945] III^{a} q. 66 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, ad Baptismum per se requiritur ablutio aquae, quae est de necessitate sacramenti, modus autem ablutionis per accidens se habet ad sacramentum. Et ideo, sicut ex praedicta auctoritate Gregorii patet, quantum est de se, utrumque licite fieri potest, scilicet et semel et ter immergere, quia unica immersione significatur unitas mortis Christi, et unitas deitatis; per trinam autem immersionem significatur triduum sepulturae Christi, et etiam Trinitas personarum. Sed diversis ex causis, secundum ordinationem Ecclesiae, quandoque institutus est unus modus, quandoque alius. Quia enim a principio nascentis Ecclesiae quidam de Trinitate male sentiebant, Christum purum hominem aestimantes, nec dici filium Dei et Deum nisi per meritum eius, quod praecipue fuit in morte, ideo non baptizabant in nomine Trinitatis, sed in commemorationem mortis Christi, et una immersione. Quod reprobatum fuit in primitiva Ecclesia. Unde in canonibus apostolorum legitur, *si quis presbyter aut episcopus non trinam immersionem unius ministerii, sed semel mergat in Baptismate, quod dari a quibusdam dicitur in morte domini, deponatur, non enim nobis dixit dominus, in morte mea baptizate, sed, in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Postmodum vero inolevit quorundam schismaticorum et haereticorum error homines rebaptizantium, sicut de Donatistis Augustinus narrat, super Ioan. Et ideo, in detestationem erroris eorum, fuit statutum in Concilio Toletano quod fieret una sola immersio, ubi sic legitur, *propter vitandum schismatis scandalum, vel haeretici dogmatis usum, simplam teneamus Baptismi immersionem.* Sed, cessante tali causa, communiter observatur in Baptismo trina immersio. Et ideo graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum Ecclesiae non observans. Nihilominus tamen esset Baptismus.

[49946] III^{a} q. 66 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Trinitas est sicut agens principale in Baptismo. Similitudo autem agentis pervenit ad effectum secundum formam, et non secundum materiam. Et ideo significatio Trinitatis fit in Baptismo per verba formae. Nec est de necessitate quod significetur Trinitas per usum materiae, sed hoc fit ad maiorem expressionem. Similiter etiam mors Christi figuratur sufficienter in unica immersione. Triduum autem sepulturae non est

de necessitate nostrae salutis, quia etiam si una die fuisset sepultus vel mortuus, suffecisset ad perficiendam nostram redemptionem; sed triduum illud ordinatur ad manifestandam veritatem mortis, ut supra dictum est. Et ideo patet quod trina immersio nec ex parte Trinitatis, nec ex parte passionis Christi, est de necessitate sacramenti.

[49947] III^{a} q. 66 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod Pelagius Papa intelligit trinam immersionem esse ex mandato Christi in suo simili, in hoc scilicet quod Christus praecepit baptizari *in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Non tamen est similis ratio de forma et de usu materiae, ut dictum est.

[49948] III^{a} q. 66 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, intentio requiritur ad Baptismum. Et ideo ex intentione ministri Ecclesiae, qui intendit unum Baptismum dare trina immersione, efficitur unum Baptisma. Unde Hieronymus dicit, super epistolam ad Philipp., *licet ter baptizetur, idest immergatur, propter mysterium Trinitatis, tamen unum Baptisma reputatur.* Si vero intenderet ad unamquamque immersionem unum Baptisma dare, ad singulas immersiones repetens verba formae, peccaret, quantum in se est, pluries baptizans.

Articulus 9

[49949] III^{a} q. 66 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Baptismus possit iterari. Baptismus enim videtur institutus ad ablutionem peccatorum. Sed peccata iterantur. Ergo multo magis Baptismus debet iterari, quia misericordia Christi transcendit hominis culpam.

[49950] III^{a} q. 66 a. 9 arg. 2 Praeterea, Ioannes Baptista praecipue fuit a Christo commendatus, cum de eo dictum sit, Matth. XI, *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista.* Sed baptizati a Ioanne iterum rebaptizantur, ut habetur Act. XIX, ubi dicitur quod Paulus baptizavit eos qui erant baptizati Baptismo Ioannis. Ergo multo fortius illi qui sunt baptizati ab haereticis vel peccatoribus, sunt rebaptizandi.

[49951] III^{a} q. 66 a. 9 arg. 3 Praeterea, in Nicaeno Concilio statutum est, *si quis confugeret ad Ecclesiam Catholicam de Paulianistis et Cataphrygis, baptizari eos debere.* Videtur autem esse eadem ratio de haereticis aliis. Ergo baptizati ab haereticis debent esse rebaptizati.

[49952] III^{a} q. 66 a. 9 arg. 4 Praeterea, Baptismus est necessarius ad salutem. Sed de quibusdam baptizatis aliquando dubitatur an sint baptizati. Ergo videtur quod debeant iterum rebaptizari.

[49953] III^{a} q. 66 a. 9 arg. 5 Praeterea, Eucharistia est perfectius sacramentum quam Baptismus, ut supra dictum est. Sed sacramentum Eucharistiae iteratur. Ergo multo magis Baptismus potest iterari.

[49954] III^{a} q. 66 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma.*

[49955] III^{a} q. 66 a. 9 co. Respondeo dicendum quod Baptismus iterari non potest. Primo

quidem, quia Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, prout scilicet aliquis moritur veteri vitae, et incipit novam vitam agere. Unde dicitur Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest videre regnum Dei.* Unius autem non est nisi una generatio. Et ideo non potest Baptismus iterari, sicut nec carnalis generatio. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. III, *nunquid potest in ventrem matris suae iterato introire et renasci, sic tu, inquit, intellige nativitatem spiritus, quo modo intellexit Nicodemus nativitatem carnis. Quo modo enim uterus non potest repeti, sic nec Baptismus.* Secundo, quia in morte Christi baptizamur, per quam morimur peccato et resurgimus in novitatem vitae. Christus autem semel tantum mortuus est. Et ideo nec Baptismus iterari debet. Propter quod, Heb. VI, contra quosdam rebaptizari volentes dicitur, *rursus crucifigentes sibimetipsis filium Dei*, ubi Glossa dicit, *una Christi mors unum Baptisma consecravit.* Tertio, quia Baptismus imprimit characterem, qui est indelebilis, et cum quadam consecratione datur. Unde, sicut aliae consecrationes non iterantur in Ecclesia, ita nec Baptismus. Et hoc est quod Augustinus dicit, in II contra epistolam Parmeniani, quod *character militaris non repetitur; et quod non minus haeret sacramentum Christi quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere Baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur.* Quarto, quia Baptismus principaliter datur contra originale peccatum. Et ideo, sicut originale peccatum non iteratur, ita etiam nec Baptismus iteratur, quia, ut dicitur Rom. V, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae.*

[49956] III^{a} q. 66 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Baptismus operatur in virtute passionis Christi, sicut supra dictum est. Et ideo, sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt, ita etiam non auferunt Baptismum, ut necesse sit ipsum iterari, sed, poenitentia superveniente, tollitur peccatum, quod impediebat effectum Baptismi.

[49957] III^{a} q. 66 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super illud Ioan. I, *sed ego nesciebam eum, ecce, post Ioannem baptizatum est, post homicidam non est baptizatum, quia Ioannes dedit Baptismum suum, homicida dedit Baptismum Christi; quia sacramentum tam sanctum est ut nec homicida ministrante polluatur.*

[49958] III^{a} q. 66 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod Pauliani et Cataphrygae non baptizabant in nomine Trinitatis. Unde Gregorius dicit, scribens Quirico episcopo, *hi haeretici qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt Bonosiani et Cataphrygae*, qui scilicet idem sentiebant cum Paulianis, *quia et isti Christum Deum non credunt*, existimantes scilicet ipsum esse purum hominem, *et isti, scilicet Cataphrygae, spiritum sanctum perverso sensu esse purum hominem, Montanum scilicet, credunt, qui cum ad sanctam Ecclesiam veniunt, baptizantur, quia Baptisma non fuit quod, in errore positi, sanctae Trinitatis nomine minime perceperunt.* Sed, sicut in regulis ecclesiasticis dicitur, *si qui apud illos haereticos baptizati sunt qui in sanctae Trinitatis confessione baptizant, et veniunt ad Catholicam fidem, recipiantur ut baptizati.*

[49959] III^{a} q. 66 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dicit decretalis Alexandri III, *de quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur his verbis praemissis, si baptizatus es, non te*

rebaptizo, sed si non baptizatus es, ego te baptizo, et cetera. Non enim videtur iterari quod nescitur esse factum.

[49960] IIIª q. 66 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum quod utrumque sacramentum, scilicet Baptismi et Eucharistiae, est repraesentativum dominicae mortis et passionis, aliter tamen et aliter. Nam in Baptismo commemoratur mors Christi inquantum homo Christo commoritur ut in novam vitam regeneretur. Sed in sacramento Eucharistiae commemoratur mors Christi inquantum ipse Christus passus exhibetur nobis quasi paschale convivium, secundum illud I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur*. Et quia homo semel nascitur, multoties autem cibatur, semel tantum datur Baptismus, multoties autem Eucharistia.

Articulus 10

[49961] IIIª q. 66 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens ritus quo Ecclesia utitur in baptizando. Ut enim dicit Chrysostomus, *nunquam aquae Baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent.* Hoc autem factum fuit in Baptismo Christi, qui celebratur in festo Epiphaniae. Ergo magis deberet celebrari solemnis Baptismus in festo Epiphaniae quam in vigilia Paschae et in vigilia Pentecostes.

[49962] IIIª q. 66 a. 10 arg. 2 Praeterea, ad idem sacramentum non videtur pertinere diversarum materierum usus. Sed ab Baptismum pertinet ablutio aquae. Inconvenienter igitur ille qui baptizatur bis inungitur oleo sancto, primum in pectore, deinde inter scapulas, tertio, chrismate in vertice.

[49963] IIIª q. 66 a. 10 arg. 3 *Praeterea, in Christo Iesu non est masculus neque femina, barbarus et Scytha*, et eadem ratione nec aliquae aliae huiusmodi differentiae. Multo igitur minus diversitas vestium aliquid operatur in fide Christi. Inconvenienter ergo baptizatis traditur candida vestis.

[49964] IIIª q. 66 a. 10 arg. 4 Praeterea, sine huiusmodi observantiis potest Baptismus celebrari. Haec igitur quae dicta sunt, videntur esse superflua, et ita inconvenienter ab Ecclesia instituta esse in ritu Baptismi.

[49965] IIIª q. 66 a. 10 s. c. Sed contra est quod Ecclesia regitur spiritu sancto, qui nihil inordinatum operatur.

[49966] IIIª q. 66 a. 10 co. Respondeo dicendum quod in sacramento Baptismi aliquid agitur quod est de necessitate sacramenti, et aliquid est quod ad quandam solemnitatem sacramenti pertinet. De necessitate quidem sacramenti est et forma, quae designat principalem causam sacramenti; et minister, qui est causa instrumentalis; et usus materiae, scilicet ablutio in aqua, quae designat principalem sacramenti effectum. Cetera vero omnia quae in ritu baptizandi observat Ecclesia, magis pertinent ad quandam solemnitatem sacramenti. Quae quidem adhibentur sacramento propter tria. Primo quidem, ad excitandam devotionem fidelium, et reverentiam ad sacramentum. Si enim sim-

pliciter fieret ablutio in aqua, absque solemnitate, de facili ab aliquibus aestimaretur quasi quaedam communis ablutio. Secundo, ad fidelium instructionem. Simplices enim, qui litteris non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas, et aliqua huiusmodi. Et per hunc modum per ea quae in sacramentis aguntur, vel instruuntur, vel sollicitantur ad quaerendum de his quae per huiusmodi sensibilia signa significantur. Et ideo, quia, praeter principalem sacramenti effectum, oportet quaedam alia scire circa Baptismum, conveniens fuit ut etiam quibusdam exterioribus signis repraesentarentur. Tertio, quia per orationes et benedictiones et alia huiusmodi cohibetur vis Daemonis ab impedimento sacramentalis effectus.

[49967] III^{a} q. 66 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus in Epiphania baptizatus est Baptismo Ioannis, ut supra dictum est, quo quidem Baptismo non baptizantur fideles, sed potius Baptismo Christi. Qui quidem habet efficaciam ex passione Christi, secundum illud Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus; et ex spiritu sancto*, secundum illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto.* Et ideo solemnis Baptismus agitur in Ecclesia et in vigilia Paschae, quando fit commemoratio dominicae sepulturae, et resurrectionis eiusdem; propter quod et dominus post resurrectionem praeceptum de Baptismo discipulis dedit, ut habetur Matth. ult., et in vigilia Pentecostes, quando incipit celebrari solemnitas spiritus sancti; unde et apostoli leguntur ipso die Pentecostes, quo spiritum sanctum receperant, tria millia baptizasse.

[49968] III^{a} q. 66 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod usus aquae adhibetur in Baptismo quasi pertinens ad substantiam sacramenti, sed usus olei vel chrismatis adhibetur ad quandam solemnitatem. Nam primo, baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, quasi athleta Dei, ut Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, sicut pugiles inungi consueverunt. Vel, sicut Innocentius dicit, in quadam decretali de sacra unctione, *baptizandus in pectore inungitur, ut spiritus sancti donum recipiat, errorem abiiciat et ignorantiam, et fidem rectam suscipiat, quia iustus ex fide vivit; inter scapulas autem inungitur, ut spiritus sancti gratiam induat, exuat negligentiam et torporem, et bonam operationem exerceat; ut per fidei sacramentum sit munditia cogitationum in pectore, et fortitudo laborum in scapulis.* Post Baptismum vero, ut Rabanus dicit, *statim signatur in cerebro a presbytero cum sacro chrismate, sequente simul et oratione, ut Christi regni particeps fiat, et a Christo Christianus possit vocari.* Vel, sicut Ambrosius dicit, unguentum super caput effunditur, quia *sapientis sensus in capite eius, ut scilicet sit paratus omni petenti de fide reddere rationem.*

[49969] III^{a} q. 66 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod vestis illa candida traditur baptizato, non quidem ea ratione quod non liceat ei aliis vestibus uti, sed in signum gloriosae resurrectionis, ad quam homines per Baptismum regenerantur; et ad designandam puritatem vitae, quam debent post Baptismum observare, secundum illud Rom. VI, *in novitate vitae ambulemus.*

[49970] III^{a} q. 66 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum quod ea quae pertinent ad solemnitatem sacramenti, etsi non sint de necessitate sacramenti, non tamen sunt superflua, quia sunt ad bene esse sacramenti, ut supra dictum est.

Articulus 11

[49971] III^{a} q. 66 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter describantur tria Baptismata, scilicet aquae, sanguinis et flaminis, scilicet spiritus sancti. Quia apostolus dicit, Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma.* Sed non est nisi una fides. Ergo non debent tria Baptismata esse.

[49972] III^{a} q. 66 a. 11 arg. 2 Praeterea, Baptismus est quoddam sacramentum, ut ex supra dictis patet. Sed solum Baptismus aquae est sacramentum. Ergo non debent poni alii duo Baptismi.

[49973] III^{a} q. 66 a. 11 arg. 3 Praeterea, Damascenus, in IV libro, determinat plura alia genera Baptismatum. Non ergo solum debent poni tria Baptismata.

[49974] III^{a} q. 66 a. 11 s. c. Sed contra est quod, super illud Heb. VI, Baptismatum doctrinae, dicit Glossa, *pluraliter dicit, quia est Baptismus aquae, poenitentiae, et sanguinis.*

[49975] III^{a} q. 66 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per Baptismum; et ulterius, sicut a prima causa, a spiritu sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu. Et ideo, praeter Baptismum aquae, potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur pro Christo patiendo. Unde dicitur Apoc. VII, *hi sunt qui venerunt ex tribulatione magna, et laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine agni.* Eadem etiam ratione aliquis per virtutem spiritus sancti consequitur effectum Baptismi, non solum sine Baptismo aquae, sed etiam sine Baptismo sanguinis, inquantum scilicet alicuius cor per spiritum sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum, et poenitendum de peccatis; unde etiam dicitur Baptismus poenitentiae. Et de hoc dicitur Isaiae IV, *si abluerit dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Ierusalem laverit de medio eius, in spiritu iudicii et spiritu ardoris.* Sic igitur utrumque aliorum Baptismatum nominatur Baptismus, inquantum supplet vicem Baptismi. Unde dicit Augustinus, in IV libro de unico Baptismo parvulorum, *Baptismi vicem aliquando implere passionem, de latrone illo cui non baptizato dictum est, hodie mecum eris in Paradiso, beatus Cyprianus non leve documentum assumit. Quod etiam atque etiam considerans, invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex Baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium Baptismi in angustiis temporum succurri non potest.*

[49976] III^{a} q. 66 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod alia duo Baptismata includuntur in Baptismo aquae, qui efficaciam habet et ex passione Christi et ex spiritu sancto. Et ideo per hoc non tollitur unitas Baptismatis.

[49977] III^{a} q. 66 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramentum habet rationem signi. Alia vero duo conveniunt cum Baptismo aquae, non quidem quantum ad

rationem signi, sed quantum ad effectum Baptismatis. Et ideo non sunt sacramenta.

[49978] III^{a} q. 66 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod Damascenus ponit quaedam Baptismata figuralia. Sicut diluvium, quod fuit signum nostri Baptismi quantum ad salvationem fidelium in Ecclesia, sicut *tunc paucae animae salvae factae sunt in arca*, ut dicitur I Petr. III. Ponit etiam transitum maris rubri, qui significat nostrum Baptisma quantum ad liberationem a servitute peccati; unde apostolus dicit, I Cor. X, quod *omnes baptizati sunt in nube et in mari.* Ponit etiam ablutiones diversas quae fiebant in veteri lege, praefigurantes nostrum Baptisma quantum ad purgationem peccatorum. Ponit etiam Baptismum Ioannis, qui fuit praeparatorius ad nostrum Baptisma.

Articulus 12

[49979] III^{a} q. 66 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Baptismus sanguinis non sit potissimus inter tria Baptismata. Baptismus enim aquae imprimit characterem. Quod quidem Baptismus sanguinis non facit. Ergo Baptismus sanguinis non est potior quam Baptismus aquae.

[49980] III^{a} q. 66 a. 12 arg. 2 Praeterea, Baptismus sanguinis non valet sine Baptismo flaminis, qui est per caritatem, dicitur enim I Cor. XIII, *si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Sed Baptismus flaminis valet sine Baptismo sanguinis, non enim soli martyres salvantur. Ergo Baptismus sanguinis non est potissimus.

[49981] III^{a} q. 66 a. 12 arg. 3 Praeterea, sicut Baptismus aquae habet efficaciam a passione Christi, cui, secundum praedicta, respondet Baptismus sanguinis, ita passio Christi efficaciam habet a spiritu sancto, secundum illud Heb. IX, *sanguis Christi, qui per spiritum sanctum obtulit semetipsum pro nobis, emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis*, et cetera. Ergo Baptismus flaminis potior est quam Baptismus sanguinis. Non ergo Baptismus sanguinis est potissimus.

[49982] III^{a} q. 66 a. 12 s. c. Sed contra est quod Augustinus, ad Fortunatum, loquens de comparatione Baptismatum, dicit, *baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, martyr coram persecutore. Ille post confessionem suam aspergitur aqua, hic sanguine. Ille per impositionem manus pontificis recipit spiritum sanctum, hic templum efficitur spiritus sancti.*

[49983] III^{a} q. 66 a. 12 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, effusio sanguinis pro Christo, et operatio interior spiritus sancti, dicuntur Baptismata inquantum efficiunt effectum Baptismi aquae. Baptismus autem aquae efficaciam habet a passione Christi et a spiritu sancto, ut dictum est. Quae quidem duae causae operantur in quolibet horum trium Baptismatum, excellentissime autem in Baptismo sanguinis. Nam passio Christi operatur quidem in Baptismo aquae per quandam figuralem repraesentationem; in Baptismo autem flaminis vel poenitentiae per quandam affectionem; sed in Baptismo sanguinis per imitationem operis. Similiter etiam virtus spiritus sancti

operatur in Baptismo aquae per quandam virtutem latentem; in Baptismo autem poenitentiae per cordis commotionem; sed in Baptismo sanguinis per potissimum dilectionis et affectionis fervorem, secundum illud Ioan. XV, *maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

[49984] III^{a} q. 66 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod character est res et sacramentum. Non autem dicimus quod Baptismus sanguinis praeeminentiam habeat secundum rationem sacramenti, sed quantum ad sacramenti effectum.

[49985] III^{a} q. 66 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod effusio sanguinis non habet rationem Baptismi si sit sine caritate. Ex quo patet quod Baptismus sanguinis includit Baptismum flaminis, et non e converso. Unde ex hoc probatur perfectior.

[49986] III^{a} q. 66 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus sanguinis praeeminentiam habet non solum ex parte passionis Christi, sed etiam ex parte spiritus sancti, ut dictum est.

Quaestio 67

Prooemium

[49987] III^{a} q. 67 pr. Deinde considerandum est de ministris per quos traditur sacramentum Baptismi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum ad diaconum pertineat baptizare. Secundo, utrum pertineat ad presbyterum, vel solum ad episcopum. Tertio, utrum laicus possit sacramentum Baptismi conferre. Quarto, utrum hoc possit facere mulier. Quinto, utrum non baptizatus possit baptizare. Sexto, utrum plures possint simul baptizare unum et eundem. Septimo, utrum necesse sit esse aliquem qui baptizatum de sacro fonte recipiat. Octavo, utrum suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad eius instructionem.

Articulus 1

[49988] III^{a} q. 67 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ad officium diaconi pertineat baptizare. Simul enim iniungitur a domino officium praedicandi et baptizandi, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos*, et cetera. Sed ad officium diaconi pertinet evangelizare. Ergo videtur quod etiam ad officium diaconi pertineat baptizare.

[49989] III^{a} q. 67 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Dionysium, V cap. Eccl. Hier., purgare pertinet ad officium diaconi. Sed purgatio a peccatis maxime fit per Baptismum, secundum illud Ephes. V, *mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Ergo videtur quod baptizare pertineat ad diaconem.

[49990] III^{a} q. 67 a. 1 arg. 3 Praeterea, de beato Laurentio legitur quod, cum ipse esset diaconus, plurimos baptizabat. Ergo videtur quod ad diacones pertinet baptizare.

[49991] III^{a} q. 67 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gelasius Papa dicit, et habetur in decretis, XCIII dist., *diacones propriam constituimus observare mensuram.* Et infra, *absque episcopo vel presbytero baptizare non audeant, nisi, praedictis ordinibus longius constitutis, necessitas extrema compellat.*

[49992] III^{a} q. 67 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut caelestium ordinum proprietates et eorum officia ex eorum nominibus accipiuntur, ut dicit Dionysius, VII cap. Cael. Hier.; ita etiam ex nominibus ecclesiasticorum ordinum accipi potest quid ad unumquemque pertineat ordinem. Dicuntur autem diacones quasi ministri, quia videlicet ad diacones non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed ministerium adhibere aliis maioribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconem non pertinet quasi ex proprio officio tradere sacramentum Baptismi, sed in collatione huius sacramenti et aliorum assistere et ministrare maioribus. Unde Isidorus dicit, *ad diaconum pertinet assistere et ministrare sacerdotibus in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, in Baptismo scilicet, in chrismate, in patena et calice.*

[49993] III^{a} q. 67 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad diaconum pertinet recitare Evangelium in Ecclesia, et praedicare ipsum per modum catechizantis, unde et Dionysius dicit quod diaconi habent officium super immundos, inter quos ponit catechumenos. Sed docere, id est exponere Evangelium, pertinet proprie ad episcopum, cuius actus est perficere, secundum Dionysium, V cap. Eccl. Hier.; perficere autem idem est quod docere. Unde non sequitur quod ad diacones pertineat officium baptizandi.

[49994] III^{a} q. 67 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Dionysius dicit, II cap. Eccl. Hier., Baptismus non solum habet vim purgativam, sed etiam illuminativam virtutem. Et ideo excedit officium diaconi, ad quem pertinet solum purgare, scilicet vel repellendo immundos, vel disponendo eos ad sacramenti susceptionem.

[49995] III^{a} q. 67 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia Baptismus est sacramentum necessitatis, permittitur diaconibus, necessitate urgente in absentia maiorum, baptizare, sicut patet ex auctoritate Gelasii super inducta. Et hoc modo beatus Laurentius, diaconus existens, baptizavit.

Articulus 2

[49996] III^{a} q. 67 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod baptizare non pertineat ad officium presbyterorum, sed solum episcoporum. Quia, sicut dictum est, sub eodem praecepto iniungitur, Matth. ult., officium docendi et baptizandi. Sed docere, quod est perficere, pertinet ad officium episcopi, ut patet per Dionysium, V et VI cap. Eccl. Hier. Ergo et baptizare pertinet tantum ad officium episcopi.

[49997] III^{a} q. 67 a. 2 arg. 2 Praeterea, per Baptismum annumeratur aliquis populo Christiano, quod quidem videtur ad officium solius principis pertinere. Sed principatum in Ecclesia tenent episcopi, ut dicitur in Glossa Luc. X, qui etiam tenent locum apostolorum, de quibus dicitur in

Psalmo, *constitues eos principes super omnem terram.* Ergo videtur quod baptizare pertineat solum ad officium episcopi.

[49998] III^{a} q. 67 a. 2 arg. 3 Praeterea, Isidorus dicit quod *ad episcopum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris, et confectio chrismatis, ipse ordines ecclesiasticos distribuit, et sacras virgines benedicit.* Sed his omnibus maius est sacramentum Baptismi. Ergo videtur quod multo magis ad officium solius episcopi pertinet baptizare.

[49999] III^{a} q. 67 a. 2 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro de officiis, *constat Baptisma solis sacerdotibus esse traditum.*

[50000] III^{a} q. 67 a. 2 co. Respondeo dicendum quod sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum corporis Christi conficiant, sicut supra dictum est. Illud autem est sacramentum ecclesiasticae unitatis, secundum illud apostoli, I Cor. X, *unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et de uno calice participamus.* Per Baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis, unde et accipit ius accedendi ad mensam domini. Et ideo, sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam, ad quod principaliter ordinatur sacerdotium, ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare, eiusdem enim videtur esse operari totum, et partem in toto disponere.

[50001] III^{a} q. 67 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod utrumque officium, scilicet docendi et baptizandi, dominus apostolis iniunxit, quorum vicem gerunt episcopi, aliter tamen et aliter. Nam officium docendi commisit eis Christus ut ipsi per se illud exercerent, tanquam principalissimum, unde et ipsi apostoli dixerunt, Act. VI, *non est aequum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis.* Officium autem baptizandi commisit apostolis ut per alios exercendum, unde et apostolus dicit, I Cor. I, *non misit me Christus baptizare, sed evangelizare.* Et hoc ideo quia in baptizando nihil operatur meritum et sapientia ministri, sicut in docendo, ut patet ex supra dictis. In cuius etiam signum, nec ipse dominus baptizavit, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV. Nec tamen per hoc excluditur quin episcopi possint baptizare, quia quod potest potestas inferior, potest et superior. Unde et apostolus ibidem dicit se quosdam baptizasse.

[50002] III^{a} q. 67 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in qualibet republica ea quae sunt minora, pertinent ad minora officia, maiora vero maioribus reservantur, secundum illud Exod. XVIII, *quidquid maius fuerit, referent ad te, et ipsi tantummodo minora iudicent.* Et ideo ad minores principes civitatis pertinet disponere de infimo populo, ad summos autem pertinet disponere ea quae pertinent ad maiores civitatis. Per Baptismum autem non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo Christiano. Et ideo baptizare pertinet ad minores principes Ecclesiae, idest presbyteros, qui tenent locum septuaginta duorum discipulorum Christi, ut dicit Glossa Luc. X.

[50003] III^{a} q. 67 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramentum Baptismi est potissimum necessitate, sed quantum ad perfectionem, sunt quaedam alia potiora, quae episcopis reservantur.

Articulus 3

[50004] IIIª q. 67 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod laicus baptizare non possit. Baptizare enim, sicut dictum est, proprie pertinet ad ordinem sacerdotalem. Sed ea quae sunt ordinis, non possunt committi non habenti ordinem. Ergo videtur quod laicus, qui non habet ordinem, baptizare non possit.

[50005] IIIª q. 67 a. 3 arg. 2 Praeterea, maius est baptizare quam alia sacramentalia Baptismi perficere, sicut catechizare et exorcizare et aquam baptismalem benedicere. Sed haec non possunt fieri a laicis, sed solum a sacerdotibus. Ergo videtur quod multo minus laici possint baptizare.

[50006] IIIª q. 67 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut Baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Sed laicus non potest absolvere in foro poenitentiali. Ergo neque potest baptizare.

[50007] IIIª q. 67 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gelasius Papa et Isidorus dicunt, quod *baptizare, necessitate imminente, laicis Christianis plerumque conceditur.*

[50008] IIIª q. 67 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ad misericordiam eius qui *vult omnes homines salvos fieri*, pertinet ut in his quae sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem alia sacramenta maximae necessitatis est Baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter subveniri non potest; et adulti non possunt aliter quam per Baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad poenam. Et ideo, ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est ut et materia Baptismi sit communis, scilicet aqua, quae a quolibet haberi potest; et minister Baptismi etiam sit quicumque, etiam non ordinatus; ne propter defectum Baptismi homo salutis suae dispendium patiatur.

[50009] IIIª q. 67 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod baptizare pertinet ad ordinem sacerdotalem secundum quandam convenientiam et solemnitatem, non autem hoc est de necessitate sacramenti. Unde etiam si extra necessitatis articulum laicus baptizet, peccat quidem, tamen sacramentum Baptismi confert, nec est rebaptizandus ille qui sic est baptizatus.

[50010] IIIª q. 67 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa sacramentalia Baptismi pertinent ad solemnitatem, non autem ad necessitatem Baptismi. Et ideo fieri non debent nec possunt a laico, sed solum a sacerdote, cuius est solemniter baptizare.

[50011] IIIª q. 67 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, poenitentia non est tantae necessitatis sicut Baptismus, potest enim per contritionem suppleri defectus sacerdotalis absolutionis quae non liberat a tota poena, nec etiam pueris adhibetur. Et ideo non est simile de Baptismo, cuius effectus per nihil aliud suppleri potest.

Articulus 4

[50012] III^{a} q. 67 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non possit baptizare. Legitur enim in Carthaginensi Concilio, *mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere, vel alios baptizare non praesumat.* Sed nullo modo licet mulieri docere in conventu, secundum illud I Cor. XIV, *turpe est mulieri in Ecclesia loqui.* Ergo videtur quod nec etiam aliquo modo liceat mulieri baptizare.

[50013] III^{a} q. 67 a. 4 arg. 2 Praeterea, baptizare pertinet ad officium praelationis, unde a sacerdotibus habentibus curam animarum debet accipi Baptismus. Sed hoc non potest competere feminae, secundum illud I Tim. II, *docere mulieri non permitto, nec dominari in viros, sed subditam esse.* Ergo mulier baptizare non potest.

[50014] III^{a} q. 67 a. 4 arg. 3 Praeterea, in spirituali regeneratione videtur aqua habere locum materni uteri, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. III, *nunquid homo potest in ventrem matris suae iterato introire et renasci?* Ille autem qui baptizat, videtur magis habere patris officium. Sed hoc non competit mulieri. Ergo mulier baptizare non potest.

[50015] III^{a} q. 67 a. 4 s. c. Sed contra est quod Urbanus Papa dicit, et habetur in decretis, XXX, qu. III, *super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur nobis hac sententia respondendum, ut Baptismus sit si, necessitate instante, femina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit.*

[50016] III^{a} q. 67 a. 4 co. Respondeo dicendum quod Christus est qui principaliter baptizat, secundum illud Ioan. I, *super quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Dicitur autem Coloss. III quod *in Christo non est masculus neque femina.* Et ideo, sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi, ita etiam et femina. Quia tamen *caput mulieris est vir, et caput viri Christus*, ut dicitur I Cor. XI; non debet mulier baptizare si adsit copia viri. Sicut nec laicus praesente clerico, nec clericus praesente sacerdote. Qui tamen potest baptizare praesente episcopo, eo quod hoc pertinet ad officium sacerdotis.

[50017] III^{a} q. 67 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut mulieri non permittitur publice docere, potest tamen privata doctrina vel monitione aliquem instruere; ita non permittitur publice et solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo.

[50018] III^{a} q. 67 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quando Baptismus solemniter et ordinate celebratur, debet aliquis sacramentum Baptismi suscipere a presbytero curam animarum habente, vel ab aliquo vice eius. Hoc tamen non requiritur in articulo necessitatis, in quo potest mulier baptizare.

[50019] III^{a} q. 67 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in generatione carnali masculus et femina operantur secundum virtutem propriae naturae, et ideo femina non potest esse principium generationis activum, sed passivum tantum. Sed in generatione spirituali neuter operatur virtute propria, sed instrumentaliter tantum per virtutem Christi. Et ideo eodem modo potest et vir et mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebapti-

zandus, sicut et de laico dictum est. Peccaret tamen ipsa baptizans, et alii qui ad hoc cooperarentur, vel Baptismum ab ea suscipiendo, vel ei baptizandum aliquem offerendo.

Articulus 5

[50020] III^{a} q. 67 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ille qui non est baptizatus, non possit sacramentum Baptismi conferre. Nullus enim dat quod non habet. Sed nonbaptizatus non habet sacramentum Baptismi. Ergo non potest ipsum conferre.

[50021] III^{a} q. 67 a. 5 arg. 2 Praeterea, sacramentum Baptismi confert aliquis inquantum est minister Ecclesiae. Sed ille qui non est baptizatus, nullo modo pertinet ad Ecclesiam, scilicet nec re nec sacramento. Ergo non potest sacramentum Baptismi conferre.

[50022] III^{a} q. 67 a. 5 arg. 3 Praeterea, maius est sacramentum conferre quam suscipere. Sed nonbaptizatus non potest alia sacramenta suscipere. Ergo multo minus potest aliquod sacramentum conferre.

[50023] III^{a} q. 67 a. 5 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, *Romanus pontifex non hominem iudicat qui baptizat, sed spiritum Dei subministrare gratiam Baptismi, licet Paganus sit qui baptizat.* Sed ille qui est baptizatus, non dicitur Paganus. Ergo non baptizatus potest conferre sacramentum Baptismi.

[50024] III^{a} q. 67 a. 5 co. Respondeo dicendum quod hanc quaestionem Augustinus indeterminatam reliquit. Dicit enim, in II contra epistolam Parmeniani, *haec quidem alia quaestio est, utrum et ab his qui nunquam fuerunt Christiani, possit Baptismus dari, nec aliquid hinc temere affirmandum est, sine auctoritate tanti sacri Concilii quantum tantae rei sufficit.* Postmodum vero per Ecclesiam determinatum est quod nonbaptizati, sive sint Iudaei sive Pagani, possunt sacramentum Baptismi conferre, dummodo in forma Ecclesiae baptizent. Unde Nicolaus Papa respondet ad consulta Bulgarorum, *a quodam nescitis Christiano an Pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis. Hi si in nomine Trinitatis baptizati sunt, rebaptizari non debent.* Si autem forma Ecclesiae non fuerit observata, sacramentum Baptismi non confertur. Et sic intelligendum est quod Gregorius II scribit Bonifacio episcopo, *quos a Paganis baptizatos asseruisti*, scilicet Ecclesiae forma non servata, *ut de novo baptizes in nomine Trinitatis, mandamus.* Et huius ratio est quia, sicut ex parte materiae, quantum ad necessitatem sacramenti, sufficit quaecumque aqua, ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideo etiam nonbaptizatus in articulo necessitatis baptizare potest. Ut sic duo nonbaptizati se invicem baptizent, dum prius unus baptizaret alium, et postea baptizaretur ab eodem, et consequeretur uterque non solum sacramentum, sed etiam rem sacramenti. Si vero extra articulum necessitatis hoc fieret, uterque graviter peccaret, scilicet baptizans et baptizatus, et per hoc impediretur Baptismi effectus, licet non tolleretur ipsum sacramentum.

[50025] III^{a} q. 67 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo baptizans adhibet tantum

exterius ministerium, sed Christus est qui interius baptizat, qui potest uti omnibus hominibus ad quodcumque voluerit. Et ideo nonbaptizati possunt baptizare, quia, ut Nicolaus Papa dicit, Baptismus non est illorum, scilicet baptizantium, sed eius, scilicet Christi.

[50026] III$^{\underline{a}}$ q. 67 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, inquantum scilicet intendit facere quod facit Ecclesia, et formam Ecclesiae servat in baptizando, et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.

[50027] III$^{\underline{a}}$ q. 67 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod alia sacramenta non sunt tantae necessitatis sicut Baptismus. Et ideo magis conceditur quod nonbaptizatus possit baptizare, quam quod possit alia sacramenta suscipere.

Articulus 6

[50028] III$^{\underline{a}}$ q. 67 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod plures possint simul baptizare. In multitudine enim continetur unum, sed non convertitur. Unde videtur quod quidquid potest facere unus, possint facere multi, et non e converso, sicut multi trahunt navem quam unus trahere non posset. Sed unus homo potest baptizare. Ergo et plures possunt simul unum baptizare.

[50029] III$^{\underline{a}}$ q. 67 a. 6 arg. 2 Praeterea, difficilius est quod unum agens agat in plura quam quod plures agentes agant simul in unum. Sed unus homo potest simul baptizare plures. Ergo multo magis plures possunt simul unum baptizare.

[50030] III$^{\underline{a}}$ q. 67 a. 6 arg. 3 Praeterea, Baptismus est sacramentum maximae necessitatis. Sed in aliquo casu videtur esse necessarium quod plures simul unum baptizarent, puta si aliquis parvulus esset in articulo mortis, et adessent duo quorum alter esset mutus, et alter manibus et brachiis careret; tunc enim oporteret quod mutilatus verba proferret, et mutus Baptismum exerceret. Ergo videtur quod plures possint simul unum baptizare.

[50031] III$^{\underline{a}}$ q. 67 a. 6 s. c. Sed contra est quod unius agentis una est actio. Si ergo plures unum baptizarent, videretur sequi quod essent plures Baptismi. Quod est contra id quod dicitur Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma.*

[50032] III$^{\underline{a}}$ q. 67 a. 6 co. Respondeo dicendum quod sacramentum Baptismi praecipue habet virtutem ex forma, quam apostolus nominat verbum vitae, Ephes. V. Et ideo considerare oportet, si plures unum simul baptizarent, qua forma uterentur. Si enim dicerent, nos te baptizamus in nomine patris et filii et spiritus sancti, dicunt quidam quod non conferretur sacramentum Baptismi eo quod non servaretur forma Ecclesiae, quae sic habet, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Sed hoc excluditur per formam baptizandi qua utitur Ecclesia Graecorum. Possent enim dicere, *baptizatur servus Christi n. in nomine patris et filii et spiritus sancti*, sub qua

forma Graeci Baptismum suscipiunt, quae tamen forma multo magis dissimilis est formae qua nos utimur, quam si diceretur, nos te baptizamus. Sed considerandum est quod ex tali forma, nos te baptizamus, exprimitur talis intentio quod plures conveniunt ad unum Baptismum conferendum. Quod quidem videtur esse contra rationem ministerii, homo enim non baptizat nisi ut minister Christi et vicem eius gerens; unde, sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum qui Christum repraesentet. Propter quod signanter apostolus dicit, Ephes. IV, *unus dominus, una fides, unum Baptisma.* Et ideo contraria intentio videtur excludere Baptismi sacramentum. Si vero uterque diceret, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*, uterque exprimeret suam intentionem quasi ipse singulariter Baptismum conferret. Quod posset contingere in eo casu in quo contentiose uterque aliquem baptizare conaretur. Et tunc manifestum est quod ille qui prius verba proferret, daret Baptismi sacramentum. Alius vero, quantumcumque ius baptizandi haberet, etsi verba pronuntiare praesumeret, esset puniendus tanquam rebaptizator. Si autem omnino simul verba proferrent et hominem immergerent aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi, et non de iteratione Baptismi, quia uterque intenderet nonbaptizatum baptizare, et uterque, quantum est in se, baptizaret. Nec traderent aliud et aliud sacramentum, sed Christus, qui est unus interius baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret.

[50033] III^{a} q. 67 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa locum habet in his quae agunt propria virtute. Sed homines non baptizant propria virtute, sed virtute Christi, qui, cum sit unus, per unum ministrum perficit suum opus.

[50034] III^{a} q. 67 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis unus posset simul plures baptizare sub hac forma, ego vos baptizo, puta si immineret ruina aut gladius aut aliquid huiusmodi, quod moram omnino non pateretur, si singillatim omnes baptizarentur. Nec per hoc diversificaretur forma Ecclesiae, quia plurale non est nisi singulare geminatum, praesertim cum pluraliter dicatur, Matth. ult., baptizantes eos, et cetera. Nec est simile de baptizante et baptizato. Quia Christus, qui principaliter baptizat, est unus, sed multi per Baptismum efficiuntur unum in Christo.

[50035] III^{a} q. 67 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, integritas Baptismi consistit in forma verborum et in usu materiae. Et ideo neque ille qui tantum verba profert baptizat, neque ille qui immergit. Et ideo, si unus verba proferat et alius immergit, nulla forma verborum poterit esse conveniens. Neque enim poterit dici, ego te baptizo, cum ipse non immergat, et per consequens non baptizet. Neque etiam poterit dicere, nos te baptizamus, cum neuter baptizet. Si enim duo sint quorum unus unam partem libri scribat et alius aliam, non est propria locutio, nos scripsimus librum istum, sed synecdochica, inquantum totum ponitur pro parte.

Articulus 7

[50036] III^{a} q. 67 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Baptismo non

requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte levet. Baptismus enim noster per Baptismum Christi consecratur, et ei conformatur. Sed Christus baptizatus non est ab aliquo de fonte susceptus, sed, sicut dicitur Matth. III, *baptizatus Iesus confestim ascendit de aqua.* Ergo videtur quod nec in aliorum Baptismo requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte suscipiat.

[50037] III^{a} q. 67 a. 7 arg. 2 Praeterea, Baptismus est spiritualis regeneratio, ut supra dictum est. Sed in carnali generatione non requiritur nisi principium activum, quod est pater, et principium passivum, quod est mater. Cum igitur in Baptismo locum patris obtineat ille qui baptizat, locum autem matris ipsa aqua Baptismi, ut Augustinus dicit, in quodam sermone Epiphaniae; videtur quod non requiratur aliquis alius qui baptizatum de sacro fonte levet.

[50038] III^{a} q. 67 a. 7 arg. 3 Praeterea, in sacramentis Ecclesiae nihil derisorium fieri debet. Sed hoc derisorium videtur, quod adulti baptizati, qui seipsos sustentare possunt et de sacro fonte exire, ab alio suscipiantur. Ergo videtur quod non requiratur aliquis, praecipue in Baptismo adultorum, qui baptizatum de sacro fonte levet.

[50039] III^{a} q. 67 a. 7 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, II cap. Eccl. Hier., quod *sacerdotes, assumentes baptizatum, tradunt adductionis susceptori et duci.*

[50040] III^{a} q. 67 a. 7 co. Respondeo dicendum quod spiritualis regeneratio, quae fit per Baptismum, assimilatur quodammodo generationi carnali, unde dicitur I Pet. II, *sicut modo geniti infantes rationabiles sine dolo lac concupiscite.* In generatione autem carnali parvulus nuper natus indiget nutrice et paedagogo. Unde et in spirituali generatione Baptismi requiritur aliquis qui fungatur vice nutricis et paedagogi, informando et instruendo eum qui est novitius in fide, de his quae pertinent ad fidem et ad vitam Christianam, ad quod praelati Ecclesiae vacare non possunt, circa communem curam populi occupati, parvuli enim et novitii indigent speciali cura praeter communem. Et ideo requiritur quod aliquis suscipiat baptizatum de sacro fonte quasi in suam instructionem et tutelam. Et hoc est quod Dionysius dicit, ult. cap. Eccl. Hier., *divinis nostris ducibus, idest apostolis, ad mentem venit et visum est suscipere infantes secundum istum modum quod parentes pueri traderent puerum cuidam docto in divinis paedagogo, et reliquum sub ipso puer ageret, sicut sub divino patre et salvationis sanctae susceptore.*

[50041] III^{a} q. 67 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus non est baptizatus ut ipse regeneraretur, sed ut alios regeneraret. Et ideo ipse post Baptismum non indiguit paedagogo tanquam parvulus.

[50042] III^{a} q. 67 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod in generatione carnali non requiritur ex necessitate nisi pater et mater, sed ad facilem partum, et educationem pueri convenientem, requiritur obstetrix et nutrix et paedagogus. Quorum vicem implet in Baptismo ille qui puerum de sacro fonte levat. Unde non est de necessitate sacramenti, sed unus solus potest in aqua baptizare, necessitate imminente.

[50043] III^{a} q. 67 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod baptizatus non suscipitur a patrino de sacro fonte propter imbecillitatem corporalem, sed propter imbecillitatem spiritualem, ut dictum est.

Articulus 8

[50044] III^{a} q. 67 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, non obligetur ad eius instructionem. Quia nullus potest instruere nisi instructus. Sed etiam quidam non instructi sed simplices admittuntur ad aliquem de sacro fonte suscipiendum. Ergo ille qui suscipit baptizatum, non obligatur ad eius instructionem.

[50045] III^{a} q. 67 a. 8 arg. 2 Praeterea, filius magis a patre instruitur quam ab alio extraneo, nam filius habet a patre, esse et nutrimentum et disciplinam, ut philosophus dicit, VIII Ethic. Si ergo ille qui suscipit baptizatum, tenetur eum instruere, magis esset conveniens quod pater carnalis filium suum de Baptismo suscipiat quam alius. Quod tamen videtur esse prohibitum, ut habetur in decretis, XXX, qu. I, cap. pervenit et dictum est.

[50046] III^{a} q. 67 a. 8 arg. 3 Praeterea, plures magis possunt instruere quam unus solus. Si ergo ille qui suscipit aliquem baptizatum, teneretur eum instruere, magis deberent plures suscipere quam unus solus. Cuius contrarium habetur in decreto Leonis Papae, *non plures, inquit, ad suscipiendum de Baptismo infantem quam unus accedant, sive vir sive mulier.*

[50047] III^{a} q. 67 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in quodam sermone paschali, *vos ante omnia, tam viros quam mulieres, qui filios in Baptismate suscepistis, moneo ut vos cognoscatis fideiussores apud Deum exstitisse pro illis quos visi estis de sacro fonte suscipere.*

[50048] III^{a} q. 67 a. 8 co. Respondeo dicendum quod unusquisque obligatur ad exequendum officium quod accipit. Dictum est autem quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, assumit sibi officium paedagogi. Et ideo obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret, sicut eo tempore et loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed ubi nutriuntur inter Catholicos Christianos, satis possunt ab hac cura excusari, praesumendo quod a suis parentibus diligenter instruantur. Si tamen quocumque modo sentirent contrarium, tenerentur secundum suum modum saluti spiritualium filiorum curam impendere.

[50049] III^{a} q. 67 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, ubi immineret periculum, oporteret esse aliquem doctum in divinis, sicut Dionysius dicit, qui baptizandum de sacro fonte susciperet. Sed ubi hoc periculum non imminet, propter hoc quod pueri nutriuntur inter Catholicos, admittuntur quicumque ad hoc officium, quia ea quae pertinent ad Christianam vitam et fidem, publice omnibus nota sunt. Et tamen ille qui non est baptizatus non potest suscipere baptizatum, ut est declaratum in Concilio Maguntino, licet nonbaptizatus possit baptizare, quia persona baptizantis est de necessitate sacramenti, non autem persona suscipientis, sicut dictum est.

[50050] III^{a} q. 67 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut est alia generatio spiritualis a carnali, ita etiam debet esse alia disciplina, secundum illud Heb. XII, *patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et reverebamur eos. Non multo magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus?* Et

ideo alius debet esse pater spiritualis a patre carnali, nisi necessitas contrarium exigat.

[50051] IIIª q. 67 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod confusio disciplinae esset nisi esset unus principalis instructor. Et ideo in Baptismo unus debet esse principalis susceptor. Alii tamen possunt admitti quasi coadiutores.

Quaestio 68

Prooemium

[50052] IIIª q. 68 pr. Deinde considerandum est de suscipientibus Baptismum. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum omnes teneantur ad suscipiendum Baptismum. Secundo, utrum aliquis possit salvari sine Baptismo. Tertio, utrum Baptismus sit differendus. Quarto, utrum peccatores sint baptizandi. Quinto, utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria. Sexto, utrum requiratur confessio peccatorum. Septimo, utrum requiratur intentio ex parte baptizati. Octavo, utrum requiratur fides. Nono, utrum pueri sint baptizandi. Decimo, utrum pueri Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus. Undecimo, utrum aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes. Duodecimo, utrum furiosi et amentes sint baptizandi.

Articulus 1

[50053] IIIª q. 68 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non teneantur omnes ad susceptionem Baptismi. Per Christum enim non est hominibus arctata via salutis. Sed ante Christi adventum poterant homines salvari sine Baptismo. Ergo etiam post Christi adventum.

[50054] IIIª q. 68 a. 1 arg. 2 Praeterea, Baptismus maxime videtur esse institutus in remedium peccati originalis. Sed ille qui est baptizatus, cum non habeat originale peccatum, non videtur quod possit transfundere in prolem. Ergo filii baptizatorum non videntur esse baptizandi.

[50055] IIIª q. 68 a. 1 arg. 3 Praeterea, Baptismus datur ad hoc quod aliquis per gratiam a peccato mundetur. Sed hoc consequuntur illi qui sunt sanctificati in utero, sine Baptismo. Ergo non tenentur ad suscipiendum Baptismum.

[50056] IIIª q. 68 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Et in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur, *baptizatis tantum iter salutis esse credimus.*

[50057] IIIª q. 68 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ad illud homines tenentur sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem quod nullus salutem potest consequi nisi per Christum, unde et apostolus dicit, Rom. V, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae.* Ad hoc autem datur Baptismus

ut aliquis, per ipsum regeneratus, incorporetur Christo, factus membrum ipsius, unde dicitur Gal. III, *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Unde manifestum est quod omnes ad Baptismum tenentur; et sine eo non potest esse salus hominibus.

[50058] III^{a} q. 68 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nunquam homines potuerunt salvari, etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi, quia, ut dicitur Act. IV, *non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Sed ante adventum Christi, homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus, cuius fidei signaculum erat circumcisio, ut apostolus dicit, Rom. IV. Ante vero quam circumcisio institueretur, sola fide, ut Gregorius dicit, cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui patres profitebantur, homines Christo incorporabantur. Post adventum etiam Christi, homines per fidem Christo incorporantur, secundum illud Ephes. III *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Sed alio signo manifestatur fides rei iam praesentis quam demonstrabatur quando erat futura, sicut aliis verbis significatur praesens, praeteritum et futurum. Et ideo, licet ipsum sacramentum Baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, cuius Baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit.

[50059] III^{a} q. 68 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, illi qui baptizantur, renovantur per Baptismum secundum spiritum, corpus tamen remanet subiectum vetustati peccati, secundum illud Rom. VIII, *corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter iustificationem.* Unde Augustinus probat, in libro contra Iulianum, quod *non baptizatur in homine quidquid in eo est.* Manifestum est autem quod homo non generat generatione carnali secundum spiritum, sed secundum carnem. Et ideo filii baptizatorum cum peccato originali nascuntur. Unde indigent baptizari.

[50060] III^{a} q. 68 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi qui sunt sanctificati in utero, consequuntur quidem gratiam emundantem a peccato originali, non tamen ex hoc ipso consequuntur characterem, quo Christo configurentur. Et propter hoc, si aliqui nunc sanctificarentur in utero, necesse esset eos baptizari, ut per susceptionem characteris aliis membris Christi conformarentur.

Articulus 2

[50061] III^{a} q. 68 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sine Baptismo nullus possit salvari. Dicit enim dominus, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed illi soli salvantur qui regnum Dei intrant. Ergo nullus potest salvari sine Baptismo, quo aliquis regeneratur ex aqua et spiritu sancto.

[50062] III^{a} q. 68 a. 2 arg. 2 Praeterea, in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur, *nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, aeternam vitam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota sacramenta Baptismi complentur.* Sed si aliquis sine Baptismo possit salvari, maxime hoc haberet locum in catechumenis bona opera habentibus, qui videntur habere fidem per dilectionem operantem. Videtur ergo quod sine Baptismo nullus possit salvari.

[50063] III^{a} q. 68 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut supra dictum est, Baptismi sacramentum est de necessitate salutis. Necessarium autem est sine quo non potest aliquid esse, ut dicitur in V Metaphys. Ergo videtur quod sine Baptismo nullus possit consequi salutem.

[50064] III^{a} q. 68 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Levit., *invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse et profuisse sine visibilibus sacramentis, visibilem vero sanctificationem, quae fit sacramento visibili, sine invisibili posse adesse, sed non prodesse.* Cum ergo sacramentum Baptismi ad visibilem sanctificationem pertineat, videtur quod sine sacramento Baptismi aliquis possit salutem consequi per invisibilem sanctificationem.

[50065] III^{a} q. 68 a. 2 co. Respondeo dicendum quod sacramentum Baptismi dupliciter potest alicui deesse. Uno modo, et re et voto, quod contingit in illis qui nec baptizantur nec baptizari volunt. Quod manifeste ad contemptum sacramenti pertinet, quantum ad illos qui habent usum liberi arbitrii. Et ideo hi quibus hoc modo deest Baptismus, salutem consequi non possunt, quia nec sacramentaliter nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solum est salus. Alio modo potest sacramentum Baptismi alicui deesse re, sed non voto, sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu praevenitur morte antequam Baptismum suscipiat. Talis autem sine Baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium Baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Unde Ambrosius dicit de Valentiniano, qui catechumenus mortuus fuit, *quem regeneraturus eram, amisi, veruntamen ille gratiam quam poposcit, non amisit.*

[50066] III^{a} q. 68 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur I Reg. XVI, *homines vident ea quae parent, dominus autem intuetur cor.* Ille autem qui desiderat per Baptismum regenerari ex aqua et spiritu sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore, sicut et apostolus dicit, Rom. II, quod *circumcisio cordis est in spiritu, non in littera; cuius laus non ex hominibus, sed ex Deo est.*

[50067] III^{a} q. 68 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod nullus pervenit ad vitam aeternam nisi absolutus ab omni culpa et reatu poenae. Quae quidem universalis absolutio fit in perceptione Baptismi, et in martyrio, propter quod dicitur quod in martyrio omnia sacramenta Baptismi complentur, scilicet quantum ad plenam liberationem a culpa et poena. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium Baptismi (quia aliter in bonis operibus non moreretur, quae non possunt esse sine fide per dilectionem operante), talis decedens non statim pervenit ad vitam aeternam, sed patietur poenam pro peccatis praeteritis, *ipse tamen salvus erit sic quasi per ignem*, ut dicitur I Cor. III.

[50068] III^{a} q. 68 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod pro tanto dicitur sacramentum Baptismi esse de necessitate salutis, quia non potest esse hominis salus nisi saltem in voluntate habeatur, quae apud Deum reputatur pro facto.

Articulus 3

[50069] III^{a} q. 68 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Baptismus sit differendus. Dicit enim Leo Papa, *duo tempora, idest Pascha et Pentecoste, ad baptizandum a Romano pontifice legitima praefixa sunt. Unde dilectionem vestram monemus ut nullos alios dies huic observationi misceatis.* Videtur ergo quod oporteat non statim aliquos baptizari, sed usque ad praedicta tempora Baptismum differri.

[50070] III^{a} q. 68 a. 3 arg. 2 Praeterea, in Concilio Agathensi legitur, *Iudaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad leges Catholicas venire voluerint, octo menses inter catechumenos Ecclesiae limen introeant, et, si pura fide venire noscantur, tunc demum Baptismi gratiam mereantur.* Non ergo statim sunt homines baptizandi, sed usque ad certum tempus est differendum Baptisma.

[50071] III^{a} q. 68 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur Isaiae XXVII, *iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Sed magis videtur auferri peccatum, vel etiam diminui, si Baptismus differatur. Primo quidem, quia peccantes post Baptismum gravius peccant, secundum illud Heb. X, *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est*, scilicet per Baptismum? Secundo, quia Baptismus tollit peccata praeterita, non autem futura, unde, quanto Baptismus magis differtur, tanto plura peccata tollet. Videtur ergo quod Baptismus debeat diu differri.

[50072] III^{a} q. 68 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. V, *ne tardes converti ad dominum, et ne differas de die in diem.* Sed perfecta conversio ad Deum est eorum qui regenerantur in Christo per Baptismum. Non ergo Baptismus debet differri de die in diem.

[50073] III^{a} q. 68 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa hoc distinguendum est utrum sint baptizandi pueri vel adulti. Si enim pueri sint baptizandi, non est differendum Baptisma. Primo quidem, quia non expectatur in eis maior instructio, aut etiam plenior conversio. Secundo, propter periculum mortis, quia non potest alio remedio subveniri nisi per sacramentum Baptismi. Adultis vero subveniri potest per solum Baptismi desiderium, ut supra dictum est. Et ideo adultis non statim cum convertuntur, est sacramentum Baptismi conferendum, sed oportet differre usque ad aliquod certum tempus. Primo quidem, propter cautelam Ecclesiae, ne decipiatur, ficte accedentibus conferens, secundum illud I Ioan. IV, *nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sunt.* Quae quidem probatio sumitur de accedentibus ad Baptismum, quando per aliquod spatium eorum fides et mores examinantur. Secundo, hoc est necessarium ad utilitatem eorum qui baptizantur, quia aliquo temporis spatio indigent ad hoc quod plene instruantur de fide, et exercitentur in his quae pertinent ad vitam Christianam. Tertio, hoc est necessarium ad quandam reverentiam sacramenti, dum in solemnitatibus praecipuis, scilicet Paschae et Pentecostes, homines ad Baptismum admittuntur, et ita devotius sacramentum suscipiunt. Haec tamen dilatio est praetermittenda duplici ratione. Primo quidem, quando illi qui sunt baptizandi, apparent perfecte instructi in fide et ad Baptismum idonei, sicut Philippus statim baptizavit eunuchum, ut habetur Act. VIII; et Petrus Cornelium et eos qui cum ipso erant, ut habetur Act. X. Secundo, propter infirmitatem, aut aliquod periculum mortis. Unde Leo Papa dicit, *hi qui necessitate mortis, aegritudinis, obsidionis et*

persecutionis et naufragii, urgentur, omni tempore debent baptizari. Si tamen aliquis praeveniatur morte, articulo necessitatis sacramentum excludente, dum expectat tempus ab Ecclesia institutum, salvatur, licet per ignem, ut supra dictum est. Peccat autem si ultra tempus ab Ecclesia statutum differret accipere Baptismum, nisi ex causa necessaria et licentia praelatorum Ecclesiae. Sed tamen et hoc peccatum cum aliis deleri potest per succedentem contritionem, quae supplet vicem Baptismi, ut supra dictum est.

[50074] III^a q. 68 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud mandatum Leonis Papae de observandis duobus temporibus in Baptismo, intelligendum est, excepto tamen periculo mortis (quod semper in pueris est timendum), ut dictum est.

[50075] III^a q. 68 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud de Iudaeis est statutum ad Ecclesiae cautelam, ne simplicium fidem corrumpant, si non fuerint plene conversi. Et tamen, ut ibidem subditur, *si infra tempus praescriptum aliquod periculum infirmitatis incurrerint, debent baptizari.*

[50076] III^a q. 68 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus per gratiam quam confert non solum removet peccata praeterita, sed etiam impedit peccata futura ne fiant. Hoc autem considerandum est, ut homines non peccent, secundarium est ut levius peccent, vel etiam ut eorum peccata mundentur; secundum illud I Ioan. II, *filioli mei, haec scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud patrem Iesum Christum iustum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris.*

Articulus 4

[50077] III^a q. 68 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatores sint baptizandi. Dicitur enim Zach. XIII, *in die illa erit fons patens domui David et habitantibus Ierusalem in ablutionem peccatoris et menstruatae*, quod quidem intelligitur de fonte baptismali. Ergo videtur quod sacramentum Baptismi sit etiam peccatoribus exhibendum.

[50078] III^a q. 68 a. 4 arg. 2 Praeterea, dominus dicit, Matth. IX, *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus.* Male autem habentes sunt peccatores. Cum igitur spiritualis medici, scilicet Christi, medicina sit Baptismus, videtur quod peccatoribus sacramentum Baptismi sit exhibendum.

[50079] III^a q. 68 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullum subsidium peccatoribus debet subtrahi. Sed peccatores baptizati ex ipso charactere baptismali spiritualiter adiuvantur, cum sit quaedam dispositio ad gratiam. Ergo videtur quod sacramentum Baptismi sit peccatoribus exhibendum.

[50080] III^a q. 68 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Sed peccator, cum habeat voluntatem non dispositam, non cooperatur Deo. Ergo frustra adhibetur sibi Baptismus ad iustificationem.

[50081] III^a q. 68 a. 4 co. Respondeo dicendum quod aliquis potest dici peccator dupliciter. Uno modo, propter maculam et reatum praeteritum. Et sic peccatoribus est sacramentum Baptismi

conferendum, quia est ad hoc specialiter institutum ut per ipsum peccatorum sordes mundentur, secundum illud Ephes. V, *mundans eam, scilicet Ecclesiam, lavacro aquae in verbo vitae.* Alio modo potest dici aliquis peccator ex voluntate peccandi et proposito persistendi in peccato. Et sic peccatoribus non est sacramentum Baptismi conferendum. Primo quidem, quia per Baptismum homines Christo incorporantur, secundum illud Galat. III, *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Quandiu autem aliquis habet voluntatem peccandi, non potest esse Christo coniunctus, secundum illud II Cor. VI, *quae participatio iustitiae cum iniquitate?* Unde et Augustinus dicit, in libro de poenitentia, quod *nullus suae voluntatis arbiter constitutus potest novam vitam inchoare, nisi eum veteris vitae poeniteat.* Secundo, quia in operibus Christi et Ecclesiae nihil debet fieri frustra. Frustra autem est quod non pertingit ad finem ad quem est ordinatum. Nullus autem habens voluntatem peccandi simul potest a peccato mundari, ad quod ordinatur Baptismus, quia hoc esset ponere contradictoria esse simul. Tertio, quia in sacramentalibus signis non debet esse aliqua falsitas. Est autem signum falsum cui res significata non respondet. Ex hoc autem quod aliquis lavandum se praebet per Baptismum, significatur quod se disponat ad interiorem ablutionem. Quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato. Unde manifestum est quod talibus sacramentum Baptismi non est conferendum.

[50082] III^{a} q. 68 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud verbum est intelligendum de peccatoribus qui habent voluntatem recedendi a peccato.

[50083] III^{a} q. 68 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod spiritualis medicus, scilicet Christus, dupliciter operatur. Uno modo, interius per seipsum, et sic praeparat voluntatem hominis ut bonum velit et malum odiat. Alio modo operatur per ministros, exterius adhibendo sacramenta, et sic operatur perficiendo id quod est exterius inchoatum. Et ideo sacramentum Baptismi non est exhibendum nisi ei in quo interioris conversionis aliquod signum apparet, sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo nisi in eo aliquis motus vitalis appareat.

[50084] III^{a} q. 68 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus est fidei sacramentum. Fides autem informis non sufficit ad salutem, nec ipsa est fundamentum, sed sola fides formata, quae per dilectionem operatur, ut Augustinus dicit, in libro de fide et operibus. Unde nec sacramentum Baptismi salutem conferre potest cum voluntate peccandi, quae fidei formam excludit. Non autem est per impressionem characteris baptismalis aliquis disponendus ad gratiam, quandiu apparet in eo voluntas peccandi, quia, Deus neminem ad virtutem compellit, sicut Damascenus dicit.

Articulus 5

[50085] III^{a} q. 68 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda. Hoc enim ad iustitiam Dei pertinere videtur, ut pro quolibet peccato aliquis puniatur, secundum illud Eccle. ult., *cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium.* Sed opera satisfactoria imponuntur peccatoribus in poenam praeteritorum peccatorum. Ergo videtur quod

peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda.

[50086] III^{a} q. 68 a. 5 arg. 2 Praeterea, per opera satisfactoria exercitantur peccatores de novo conversi ad iustitiam, et subtrahuntur occasiones peccandi, nam *satisfacere est peccatorum causas excidere et peccatis aditum non indulgere.* Sed hoc maxime necessarium est nuper baptizatis. Ergo videtur quod opera satisfactoria sint baptizatis iniungenda.

[50087] III^{a} q. 68 a. 5 arg. 3 Praeterea, non minus debitum est ut homo Deo satisfaciat quam proximo. Sed nuper baptizatis iniungendum est quod satisfaciant proximis, si eos laeserunt. Ergo etiam est eis iniungendum ut Deo satisfaciant per opera poenitentiae.

[50088] III^{a} q. 68 a. 5 s. c. Sed contra est quod Ambrosius, super Rom. XI, *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*, dicit, *gratia Dei in Baptismo non requirit gemitum neque planctum, vel etiam opus aliquod, sed solam fidem, et omnia gratis condonat.*

[50089] III^{a} q. 68 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus ei per Baptismum in mortem*, ita scilicet quod homo per Baptismum incorporatur ipsi morti Christi. Manifestum est autem ex supra dictis quod mors Christi satisfactoria fuit sufficienter pro peccatis, *non solum nostris, sed etiam totius mundi*, ut dicitur I Ioan. II. Et ideo ei qui baptizatur pro quibuscumque peccatis non est aliqua satisfactio iniungenda, hoc autem esset iniuriam facere passioni et morti Christi, quasi ipsa non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizandorum.

[50090] III^{a} q. 68 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum, *ad hoc Baptismus valet ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius.* Unde ipsa poena Christi fuit satisfactoria pro peccatis baptizandorum, sicut et poena unius membri potest esse satisfactoria pro peccato alterius membri. Unde Isaiae LIII dicitur, *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

[50091] III^{a} q. 68 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod nuper baptizati exercitandi sunt ad iustitiam, non per opera poenalia, sed per opera facilia, *ut quasi quodam lacte facilis exercitii promoveantur ad perfectiora*, ut Glossa dicit, super illud Psalmi, *sicut ablactatus super matre sua.* Unde et dominus discipulos suos de novo conversos a ieiunio excusavit, ut patet Matth. IX. Et hoc est quod dicitur I Pet. II, *sicut modo geniti infantes lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.*

[50092] III^{a} q. 68 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod restituere male ablata proximis, et satisfacere de iniuriis illatis, est cessare a peccando, quia hoc ipsum quod est detinere aliena et proximum non placare, est peccatum. Et ideo peccatoribus baptizatis iniungendum est quod satisfaciant proximis, sicut et quod desistant a peccato. Non est autem eis iniungendum quod pro peccatis praeteritis aliquam poenam patiantur.

Articulus 6

[50093] III^{a} q. 68 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatores ad Baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri. Dicitur enim Matth. III quod *baptizabantur multi a Ioanne in Iordane, confitentes peccata sua.* Sed Baptismus Christi est perfectior quam Baptismus Ioannis. Ergo videtur quod multo magis illi qui sunt baptizandi Baptismo Christo, debeant sua peccata confiteri.

[50094] III^{a} q. 68 a. 6 arg. 2 Praeterea, Prov. XXVIII dicitur, *qui abscondit scelera sua, non dirigetur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur.* Sed ad hoc aliqui baptizantur ut de peccatis suis misericordiam consequantur. Ergo baptizandi debent sua peccata confiteri.

[50095] III^{a} q. 68 a. 6 arg. 3 Praeterea, poenitentia requiritur ante Baptismum, secundum illud Act. II, *agite poenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum.* Sed confessio est pars poenitentiae. Ergo videtur quod confessio peccatorum requiratur ante Baptismum.

[50096] III^{a} q. 68 a. 6 s. c. Sed contra est quod confessio peccatorum debet esse cum fletu, ut dicit Augustinus, in libro de poenitentia, *omnis ista varietas consideranda est et deflenda.* Sed, sicut Ambrosius dicit, *gratia Dei in Baptismo non requirit gemitum neque planctum.* Ergo a baptizandis non est requirenda confessio peccatorum.

[50097] III^{a} q. 68 a. 6 co. Respondeo dicendum quod duplex est peccatorum confessio. Una quidem interior, quae fit Deo. Et talis confessio peccatorum requiritur ante Baptismum, ut scilicet homo, peccata sua recogitans, de eis doleat, *non enim potest inchoare novam vitam, nisi poeniteat eum veteris vitae*, ut Augustinus dicit, in libro de poenitentia. Alia vero est confessio peccatorum exterior, quae fit sacerdoti. Et talis confessio non requiritur ante Baptismum. Primo quidem, quia talis confessio, cum respiciat personam ministri, pertinet ad poenitentiae sacramentum, quod non requiritur ante Baptismum, qui est ianua omnium sacramentorum. Secundo, quia confessio exterior, quae fit sacerdoti, ordinatur ad hoc quod sacerdos confitentem absolvat a peccatis, et liget ad opera satisfactoria, quae baptizatis non sunt imponenda, ut supra dictum est. Nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claves Ecclesiae, quibus omnia remittuntur per Baptismum. Tertio, quia ipsa particularis confessio homini facta est poenosa, propter verecundiam confitentis. Baptizato autem nulla exterior poena imponitur. Et ideo a baptizatis non requiritur specialis confessio peccatorum, sed sufficit generalis, quam faciunt cum, secundum ritum Ecclesiae, abrenuntiant Satanae et omnibus operibus eius. Et hoc modo dicit quaedam Glossa Matth. III, quod *in Baptismo Ioannis exemplum datur baptizandis confitendi peccata et promittendi meliora.* Si qui tamen baptizandi ex devotione sua peccata confiteri vellent, esset eorum confessio audienda, non ad hoc quod satisfactio eis imponeretur; sed ad hoc quod contra peccata consueta eis spiritualis vitae informatio tradatur.

[50098] III^{a} q. 68 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in Baptismo Ioannis non remittebantur peccata, sed erat Baptismus poenitentiae. Et ideo accedentes ad illud Baptisma convenienter

confitebantur peccata, ut secundum qualitatem peccatorum eis poenitentia determinaretur. Sed Baptismus Christi est sine exteriori poenitentia, ut Ambrosius dicit. Unde non est similis ratio.

[50099] III^a q. 68 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod baptizatis sufficit confessio interior Deo facta, et etiam exterior generalis, ad hoc quod dirigantur et misericordiam consequantur, nec requiritur confessio specialis exterior, ut dictum est.

[50100] III^a q. 68 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod confessio est pars poenitentiae sacramentalis, quae non requiritur ante Baptismum, ut dictum est, sed requiritur interioris poenitentiae virtus.

Articulus 7

[50101] III^a q. 68 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi sacramentum Baptismi. Baptizatus enim se habet sicut patiens in sacramento. Intentio autem non requiritur ex parte patientis, sed ex parte agentis. Ergo videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi Baptismum.

[50102] III^a q. 68 a. 7 arg. 2 Praeterea, si praetermittatur id quod requiritur ad Baptismum, homo est denuo baptizandus, sicut cum praetermittitur invocatio Trinitatis, sicut supra dictum est. Sed ex hoc non videtur aliquis denuo baptizandus quod intentionem non habebat suscipiendi Baptismum, alioquin, cum de intentione baptizati non constet, quilibet posset petere se denuo baptizari propter intentionis defectum. Non videtur ergo quod intentio requiratur ex parte baptizati ut suscipiat sacramentum.

[50103] III^a q. 68 a. 7 arg. 3 Praeterea, Baptismus contra peccatum originale datur. Sed originale peccatum contrahitur sine intentione nascentis. Ergo Baptismus, ut videtur, intentionem non requirit ex parte baptizati.

[50104] III^a q. 68 a. 7 s. c. Sed contra est quod, secundum ritum Ecclesiae, baptizandi profitentur se petere ab Ecclesia Baptismum. Per quod profitentur suam intentionem de susceptione sacramenti.

[50105] III^a q. 68 a. 7 co. Respondeo dicendum quod per Baptismum aliquis moritur veteri vitae peccati, et incipit quandam vitae novitatem, secundum illud Rom. VI, *consepulti sumus Christo per Baptismum in mortem, ut, quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Et ideo, sicut ad hoc quod homo moriatur veteri vitae, requiritur, secundum Augustinum, in habente usum liberi arbitrii, voluntas qua eum veteris vitae poeniteat; ita requiritur voluntas qua intendat vitae novitatem, cuius principium est ipsa susceptio sacramenti. Et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio, suscipiendi sacramentum.

[50106] III^a q. 68 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in iustificatione, quae fit per Baptismum, non est passio coacta, sed voluntaria. Et ideo requiritur intentio recipiendi id quod ei datur.

[50107] III^a q. 68 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si in adulto deesset intentio suscip-

iendi sacramentum, esset rebaptizandus. Si tamen hoc non constaret, esset dicendum, si non es baptizatus, ego te baptizo.

[50108] III^{a} q. 68 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus ordinatur non solum contra originale peccatum, sed etiam contra actualia, quae per voluntatem et intentionem causantur.

Articulus 8

[50109] III^{a} q. 68 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fides requiratur ex parte baptizati. Sacramentum enim Baptismi a Christo est institutum. Sed Christus, formam Baptismi tradens, fidem Baptismo praemittit, dicens, Marc. ult., *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ergo videtur quod, nisi sit fides, non possit esse sacramentum Baptismi.

[50110] III^{a} q. 68 a. 8 arg. 2 Praeterea, nihil frustra in sacramentis Ecclesiae agitur. Sed secundum ritum Ecclesiae, qui accedit ad Baptismum de fide interrogatur, cum dicitur, *credis in Deum patrem omnipotentem?* Ergo videtur quod fides ad Baptismum requiratur.

[50111] III^{a} q. 68 a. 8 arg. 3 Praeterea, ad Baptismum requiritur intentio suscipiendi sacramentum. Sed hoc non potest esse sine recta fide, cum Baptismus sit rectae fidei sacramentum, per eum enim incorporantur homines Christo, ut Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum; hoc autem esse non potest sine recta fide, secundum illud Ephes. III, *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Ergo videtur quod ille qui non habet rectam fidem, non possit suscipere sacramentum Baptismi.

[50112] III^{a} q. 68 a. 8 arg. 4 Praeterea, infidelitas est gravissimum peccatum, ut in secunda parte habitum est. Sed permanentes in peccato non sunt baptizandi. Ergo nec etiam permanentes in infidelitate.

[50113] III^{a} q. 68 a. 8 s. c. Sed contra est quod Gregorius, scribens Quirico episcopo, dicit, *ab antiqua patrum institutione didicimus ut qui apud haeresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis, aut impositione manus, aut sola professione fidei, ad sinum matris Ecclesiae revocentur.* Hoc autem non esset, si fides ex necessitate requireretur ad susceptionem Baptismi.

[50114] III^{a} q. 68 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo efficiuntur in anima per Baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad Baptismum. Uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quae est ultimus effectus sacramenti. Et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad Baptismum, quia, sicut dicitur Rom. III, *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi.* Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad Baptismum, sine quo character Baptismi imprimi non potest. Et sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad Baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cetera quae sunt de necessitate sacramenti. Non enim sacramentum perficitur per iustitiam hominis dantis vel

suscipientis Baptismum, sed per virtutem Dei.

[50115] III^{a} q. 68 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dominus loquitur ibi de Baptismo secundum quod perducit homines ad salutem secundum gratiam iustificantem, quod quidem sine recta fide esse non potest. Et ideo signanter dicit, *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.*

[50116] III^{a} q. 68 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ecclesia intendit homines baptizare ut emundentur a peccato, secundum illud Isaiae XXVII, *hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Et ideo, quantum est de se, non intendit dare Baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine qua non est remissio peccatorum. Et propter hoc interrogat ad Baptismum accedentes, an credant. Si tamen sine recta fide aliquis Baptismum suscipiat extra Ecclesiam, non percipit illud ad suam salutem. Unde Augustinus dicit, *Ecclesia Paradiso comparata indicat nobis posse quidem Baptismum eius homines etiam foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem percipere vel tenere.*

[50117] III^{a} q. 68 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam fidem circa sacramentum Baptismi, et ita non impeditur quin possit habere intentionem suscipiendi sacramentum Baptismi. Si tamen etiam circa hoc sacramentum non recte sentiat, sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio qua intendit suscipere Baptismum sicut Christus instituit, et sicut Ecclesia tradit.

[50118] III^{a} q. 68 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut sacramentum Baptismi non est conferendum ei qui non vult ab aliis peccatis recedere, ita nec etiam ei qui non vult infidelitatem deserere. Uterque tamen suscipit sacramentum si ei conferatur, licet non ad salutem.

Articulus 9

[50119] III^{a} q. 68 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod pueri non sint baptizandi. In eo enim qui baptizatur requiritur intentio suscipiendi sacramentum, ut supra dictum est. Huiusmodi autem intentionem non possunt pueri habere, cum non habeant usum liberi arbitrii. Ergo videtur quod non possint suscipere sacramentum Baptismi.

[50120] III^{a} q. 68 a. 9 arg. 2 Praeterea, Baptismus est fidei sacramentum, ut supra dictum est. Sed pueri non habent fidem, quae consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit, super Ioan. Nec etiam potest dici quod salventur in fide parentum, quia quandoque parentes sunt infideles, et sic magis per eorum infidelitatem damnarentur. Ergo videtur quod pueri non possint baptizari.

[50121] III^{a} q. 68 a. 9 arg. 3 Praeterea, I Pet. III dicitur quod *homines salvos facit Baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio in Deum.* Sed pueri neque conscientiam habent bonam vel malam, cum non habeant usum rationis, neque etiam convenienter ipsi interrogantur cum non intelligant. Ergo non debent pueri baptizari.

[50122] III^{a} q. 68 a. 9 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, ult. cap. Eccl. Hier., *divini nostri duces, scilicet apostoli, probaverunt infantes recipi ad Baptismum.*

[50123] III^{a} q. 68 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. V, *si unius delicto mors regnavit per unum, scilicet per Adam, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum, Iesum Christum.* Pueri autem ex peccato Adae peccatum originale contrahunt, quod patet ex hoc quod sunt mortalitati subiecti, quae per peccatum primi hominis in omnes pertransiit, ut ibidem apostolus dicit. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam suscipere, ut regnent in vita aeterna. Ipse autem dominus dicit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unde necessarium fuit pueros baptizare, ut, sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo. Fuit etiam conveniens pueros baptizari ut a pueritia nutriti in his quae sunt Christianae vitae, firmius in ea perseverent, iuxta illud Prov. XXII, *adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et hanc rationem assignat Dionysius, ult. cap. Eccl. Hier.

[50124] III^{a} q. 68 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod regeneratio spiritualis, quae fit per Baptismum, quodammodo similis est nativitati carnali, quantum ad hoc quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri non habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit, in libro de peccatorum meritis et Remiss., *mater Ecclesia os maternum parvulis praebet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem. Si autem propterea recte fideles vocantur quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur etiam non poenitentes habeantur, cum per eorundem verba gestantium Diabolo et huic saeculo abrenuntiare monstrentur?* Et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriae intentionis, cum ipsi quandoque contranitantur et plorent, sed per actum eorum a quibus offeruntur.

[50125] III^{a} q. 68 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus, scribens Bonifacio, dicit, *in Ecclesia salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis quae in Baptismo remittuntur peccata traxerunt.* Nec impeditur eorum salus si parentes sint infideles, quia, sicut Augustinus dicit, eidem Bonifacio scribens, *offeruntur parvuli ad percipiendam spiritualem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus (quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt), quam ab universa societate sanctorum atque fidelium. Ab omnibus namque offerri recte intelliguntur, quibus placet quod offeruntur, et quorum caritate ad communionem sancti spiritus adiunguntur.* Infidelitas autem propriorum parentum, etiam si eos post Baptismum Daemoniorum sacrificiis imbuere conentur, pueris non nocet. Quia, ut ibidem Augustinus dicit, *puer semel generatus per aliorum voluntatem, deinceps non potest vinculo alienae iniquitatis obstringi, ubi nulla sua voluntate consentit, secundum illud, Ezech. XVIII, sicut anima patris mea est, et anima filii, anima quae peccaverit, ipsa morietur. Sed ideo ex Adam traxit quod sacramenti illius gratia solveretur, quia nondum erat anima separata vivens.* Fides autem unius, immo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem spiritus sancti, qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat.

[50126] III^{a} q. 68 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit; ita non per seipsum, sed per alios interrogatur, et interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu, per gratiam iustificantem.

Articulus 10

[50127] III^{a} q. 68 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod pueri Iudaeorum vel aliorum infidelium sint baptizandi, etiam invitis parentibus. Magis enim debet homini subveniri contra periculum mortis aeternae quam contra periculum mortis temporalis. Sed puero in periculo mortis temporalis existenti est subveniendum, etiam si parentes per malitiam contraniterentur. Ergo multo magis est subveniendum pueris infidelium filiis contra periculum mortis aeternae, etiam invitis parentibus.

[50128] III^{a} q. 68 a. 10 arg. 2 Praeterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Iudaei sunt servi regum et principum, et quicumque etiam alii infideles. Ergo absque omni iniuria possunt principes Iudaeorum filios, vel aliorum servorum infidelium, facere baptizari.

[50129] III^{a} q. 68 a. 10 arg. 3 Praeterea, quilibet homo est magis Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo iniustum si pueri infidelium filii parentibus carnalibus auferantur, et Deo per Baptismum consecrentur.

[50130] III^{a} q. 68 a. 10 s. c. Sed contra est quod in decretis, dist. XLV, ex Concilio Toletano, sic dicitur, *de Iudaeis praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre, non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iustitiae.*

[50131] III^{a} q. 68 a. 10 co. Respondeo dicendum quod pueri infidelium filii aut habent usum rationis, aut non habent. Si autem habent, iam, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, incipiunt suae potestatis esse. Et ideo propria voluntate, invitis parentibus, possunt Baptismum suscipere, sicut et matrimonium contrahere. Et ideo tales licite moneri possunt et induci ad suscipiendum Baptismum. Si vero nondum habent usum liberi arbitrii, secundum ius naturale sunt sub cura parentum, quandiu ipsi sibi providere non possunt. Unde etiam et de pueris antiquorum dicitur quod salvabantur in fide parentum. Et ideo contra iustitiam naturalem esset si tales pueri, invitis parentibus, baptizarentur, sicut etiam si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus. Esset etiam periculosum taliter filios infidelium baptizare, quia de facili ad infidelitatem redirent, propter naturalem affectum ad parentes. Et ideo non habet hoc Ecclesiae consuetudo, quod filii infidelium, invitis parentibus, baptizentur.

[50132] III^{a} q. 68 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod a morte corporali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis, puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter a morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturae, quo

filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

[50133] III^{a} q. 68 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

[50134] III^{a} q. 68 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet, et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Articulus 11

[50135] III^{a} q. 68 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod in maternis uteris existentes possint baptizari. Efficacius est enim donum Christi ad salutem quam peccatum Adae ad damnationem, ut apostolus dicit, Rom. V. Sed pueri in maternis uteris existentes damnantur propter peccatum Adae. Ergo multo magis salvari possunt per donum Christi. Quod quidem fit per Baptismum. Ergo pueri in maternis uteris existentes possunt baptizari.

[50136] III^{a} q. 68 a. 11 arg. 2 Praeterea, puer in utero matris existens aliquid matris esse videtur. Sed, baptizata matre, baptizatur quidquid est eius intra ipsam existens. Ergo videtur quod, baptizata matre, baptizetur puer in utero eius existens.

[50137] III^{a} q. 68 a. 11 arg. 3 Praeterea, mors aeterna peior est quam mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum eligendum est. Si ergo puer in utero matris existens baptizari non potest, melius esset quod mater aperiretur et puer vi eductus baptizaretur, quam quod puer aeternaliter damnaretur, absque Baptismo decedens.

[50138] III^{a} q. 68 a. 11 arg. 4 Praeterea, contingit quandoque quod aliqua pars pueri prius egreditur, sicut legitur Gen. XXXVIII quod, pariente Thamar, *in ipsa effusione infantium, unus protulit manum, in qua obstetrix ligavit coccinum, dicens, iste egredietur prior. Illo vero manum retrahente, egressus est alter.* Quandoque autem in tali casu imminet periculum mortis. Ergo videtur quod illa pars debeat baptizari, puero adhuc in materno utero existente.

[50139] III^{a} q. 68 a. 11 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in epistola ad Dardanum, dicit, *nemo renascitur nisi primo nascatur.* Sed Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Non ergo debet aliquis baptizari priusquam ex utero nascatur.

[50140] III^{a} q. 68 a. 11 co. Respondeo dicendum quod de necessitate Baptismi est quod corpus baptizandi aliquo modo aqua abluatur, cum Baptismus sit quaedam ablutio, ut supra dictum est. Corpus autem infantis, antequam nascatur ex utero, non potest aliquo modo ablui aqua, nisi forte dicatur quod ablutio baptismalis qua corpus matris lavatur, ad filium in ventre existentem perveniat. Sed hoc non potest esse, tum quia anima pueri, ad cuius sanctificationem ordinatur Baptismus, distincta est ab anima matris; tum quia corpus puerperii animati iam est formatum,

et per consequens a corpore matris distinctum. Et ideo Baptismus quo mater baptizatur, non redundat in prolem in utero existentem. Unde Augustinus dicit, contra Iulianum, *si ad matris corpus id quod in ea concipitur pertinet, ita ut eius pars imputetur, non baptizaretur infans cuius mater baptizata est, aliquo mortis urgente periculo, cum gestaret in utero. Nunc vero, cum etiam ipse, scilicet infans, baptizetur, non utique ad maternum corpus, cum esset in utero, pertinebat.* Et ita relinquitur quod nullo modo existentes in maternis uteris baptizari possunt.

[50141] III^a q. 68 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pueri in maternis uteris existentes nondum prodierunt in lucem, ut cum aliis hominibus vitam ducant. Unde non possunt subiici actioni humanae, ut per eorum ministerium sacramenta recipiant ad salutem. Possunt tamen subiici operationi Dei, apud quem vivunt, ut quodam privilegio gratiae sanctificationem consequantur, sicut patet de sanctificatis in utero.

[50142] III^a q. 68 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod membrum interius matris est aliquid eius per continuationem et unionem materialis partis ad totum. Puer autem in utero matris existens est aliquid eius per quandam colligationem corporum distinctorum. Unde non est similis ratio.

[50143] III^a q. 68 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod *non sunt facienda mala ut veniant bona*, ut dicitur Rom. III. Et ideo non debet homo occidere matrem ut baptizet puerum. Si tamen mater mortua fuerit vivente puero in utero, aperiri debet, ut puer baptizetur.

[50144] III^a q. 68 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum quod expectanda est totalis egressio pueri ex utero ad Baptismum, nisi mors immineat. Si tamen primo caput egrediatur, in quo fundatur sensus, debet baptizari, periculo imminente, et non est postea rebaptizandus, si eum perfecte nasci contigerit. Et videtur idem faciendum quaecumque alia pars egrediatur, periculo imminente. Quia tamen in nulla partium exteriorum integritas ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quod, propter dubium, quacumque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma, si non es baptizatus, ego te baptizo, et cetera.

Articulus 12

[50145] III^a q. 68 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod furiosi et amentes non debeant baptizari. Ad susceptionem enim Baptismi requiritur intentio in eo qui baptizatur, ut supra dictum est. Sed furiosi et amentes, cum careant usu rationis, non possunt habere nisi inordinatam intentionem. Ergo non debent baptizari.

[50146] III^a q. 68 a. 12 arg. 2 Praeterea, homo bruta animalia superexcedit in hoc quod habet rationem. Sed furiosi et amentes non habent usum rationis, et quandoque etiam in eis non expectatur, sicut expectatur in pueris. Ergo videtur quod, sicut bruta animalia non baptizantur, ita etiam nec tales furiosi et amentes debeant baptizari.

[50147] III^a q. 68 a. 12 arg. 3 Praeterea, magis ligatus est usus rationis in furiosis vel amentibus

quam in dormientibus. Sed Baptismus non consuevit dari dormientibus. Ergo non debet dari amentibus et furiosis.

[50148] III^{a} q. 68 a. 12 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, IV Confess., de amico suo, qui, cum desperaretur, baptizatus est. Et tamen in ipso Baptismus efficaciam habuit. Unde et carentibus usu rationis aliquando Baptismus dari debet.

[50149] III^{a} q. 68 a. 12 co. Respondeo dicendum quod circa amentes et furiosos est distinguendum. Quidam enim sunt a nativitate tales, nulla habentes lucida intervalla, in quibus etiam nullus usus rationis apparet. Et de talibus, quantum ad Baptismi susceptionem, videtur esse idem iudicium et de pueris, qui baptizantur in fide Ecclesiae, ut supra dictum est. Alii vero sunt amentes qui ex sana mente quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt. Et tales sunt iudicandi secundum voluntatem quam habuerunt dum sanae mentis existerent. Et ideo, si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi Baptismum, debet exhiberi eis in furia vel amentia constitutis, etiam si tunc contradicant. Alioquin, si nulla voluntas suscipiendi Baptismum in eis apparuit dum sanae mentis essent, non sunt baptizandi. Quidam vero sunt qui, etsi a nativitate fuerint furiosi et amentes, habent tamen aliqua lucida intervalla, in quibus recta ratione uti possunt. Unde, si tunc baptizari voluerint, baptizari possunt etiam in amentia constituti. Et debet eis sacramentum tunc conferri si periculum timeatur, alioquin melius est ut tempus expectetur in quo sint sanae mentis ad hoc quod devotius suscipiant sacramentum. Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas Baptismum suscipiendi, baptizari non debent in amentia constituti. Quidam vero sunt qui, etsi non omnino sanae mentis existant, in tantum tamen ratione utuntur quod possunt de sua salute cogitare, et intelligere sacramenti virtutem. Et de talibus idem est iudicium sicut de his qui sanae mentis existunt, qui baptizantur volentes, non inviti.

[50150] III^{a} q. 68 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod amentes qui nunquam habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiae, sicut ex ritu Ecclesiae credunt et poenitent, sicut supra de pueris dictum est. Illi vero qui aliquo tempore habuerunt vel habent usum rationis, secundum propriam intentionem baptizantur, quam habent vel habuerunt tempore sanae mentis.

[50151] III^{a} q. 68 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod furiosi vel amentes carent usu rationis per accidens, scilicet propter aliquod impedimentum organi corporalis, non autem propter defectum animae rationalis, sicut bruta animalia. Unde non est de eis similis ratio.

[50152] III^{a} q. 68 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod dormientes non sunt baptizandi nisi periculum mortis immineat. In quo casu baptizari debent si prius voluntas apparuit in eis suscipiendi Baptismum, sicut et de amentibus dictum est, sicut Augustinus narrat, in IV libro Confess., de amico suo, qui baptizatus est nesciens, propter periculum mortis.

Quaestio 69

Prooemium

[50153] III^{a} q. 69 pr. Deinde considerandum est de effectibus Baptismi. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum per Baptismum auferantur omnia peccata. Secundo, utrum per Baptismum liberetur homo ab omni poena. Tertio, utrum Baptismus auferat poenalitatem huius vitae. Quarto, utrum per Baptismum conferantur homini gratiae et virtutes quinto, de effectibus virtutum qui per Baptismum conferuntur. Sexto, utrum etiam parvuli in Baptismo gratias et virtutes accipiant. Septimo, utrum per Baptismum aperiatur baptizatis ianua regni caelestis. Octavo, utrum Baptismus aequalem effectum habeat in omnibus baptizatis. Nono, utrum fictio impediat effectum Baptismi. Decimo, utrum, recedente fictione, Baptismus obtineat suum effectum.

Articulus 1

[50154] III^{a} q. 69 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per Baptismum non tollantur omnia peccata. Baptismus enim est quaedam spiritualis regeneratio, quae contraponitur generationi carnali. Sed per generationem carnalem homo contrahit solum originale peccatum. Ergo per Baptismum solvitur solum originale peccatum.

[50155] III^{a} q. 69 a. 1 arg. 2 Praeterea, poenitentia est sufficiens causa remissionis actualium peccatorum. Sed ante Baptismum in adultis requiritur poenitentia, secundum illud Act. II, *poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.* Ergo Baptismus nihil operatur circa remissionem peccatorum actualium.

[50156] III^{a} q. 69 a. 1 arg. 3 Praeterea, diversorum morborum diversae sunt medicinae, quia, sicut Hieronymus dicit, *non sanat oculum quod sanat calcaneum.* Sed peccatum originale, quod per Baptismum tollitur, est aliud genus peccati a peccato actuali. Ergo non omnia peccata remittuntur per Baptismum.

[50157] III^{a} q. 69 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ezech. XXXVI, *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.*

[50158] III^{a} q. 69 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Et postea concludit, *ita et vos existimate mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Iesu domino nostro.* Ex quo patet quod per Baptismum homo moritur vetustati peccati, et incipit vivere novitati gratiae. Omne autem peccatum pertinet ad pristinam vetustatem. Unde consequens est quod omne peccatum per Baptismum tollatur.

[50159] III^{a} q. 69 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. V, peccatum Adae non tantum potest quantum donum Christi, quod in Baptismo percipitur, *nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem.* Unde et Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum, quod, *generante carne, tantummodo trahitur*

peccatum originale, regenerante autem spiritu, non solum originalis, sed etiam voluntariorum fit remissio peccatorum.

[50160] III^{a} q. 69 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi, unde et apostolus dicit, Heb. IX, quod *sine sanguinis effusione non fit remissio.* Unde motus voluntatis humanae non sufficeret ad remissionem culpae, nisi adesset fides passionis Christi et propositum participandi ipsam, vel suscipiendo Baptismum, vel subiiciendo se clavibus Ecclesiae. Et ideo, quando aliquis adultus poenitens ad Baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex proposito Baptismi, perfectius autem ex reali susceptione Baptismi.

[50161] III^{a} q. 69 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de particularibus medicinis. Baptismus autem operatur in virtute passionis Christi, quae est universalis medicina omnium peccatorum, et per Baptismum omnia peccata solvuntur.

Articulus 2

[50162] III^{a} q. 69 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per Baptismum non liberetur homo ab omni reatu peccati. Dicit enim apostolus, Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Sed culpa non ordinatur nisi per poenam, ut Augustinus dicit. Ergo per Baptismum non tollitur reatus poenae praecedentium peccatorum.

[50163] III^{a} q. 69 a. 2 arg. 2 Praeterea, effectus sacramenti aliquam similitudinem habet cum ipso sacramento, quia sacramenta novae legis efficiunt quod figurant, ut supra dictum est. Sed ablutio baptismalis habet quidem aliquam similitudinem cum ablutione maculae, nullam autem similitudinem habere videtur cum subtractione reatus poenae. Non ergo per Baptismum tollitur reatus poenae.

[50164] III^{a} q. 69 a. 2 arg. 3 Praeterea, sublato reatu poenae, aliquis non remanet dignus poena, et ita iniustum esset eum puniri. Si igitur per Baptismum tollitur reatus poenae, iniustum esset post Baptismum suspendere latronem, qui antea homicidium commisit. Et ita per Baptismum tolleretur rigor humanae disciplinae, quod est inconveniens. Non ergo per Baptismum tollitur reatus poenae.

[50165] III^{a} q. 69 a. 2 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, super illud Rom. XI, *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*, gratia, inquit, Dei in Baptismo omnia gratis condonat.

[50166] III^{a} q. 69 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, per Baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi, secundum illud Rom. VI, *si mortui sumus cum Christo, credimus quia etiam simul vivemus cum Christo.* Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset. Passio autem Christi, sicut supra dictum est, est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur liberatur a reatu omnis poenae sibi debitae pro peccatis, ac si ipse sufficienter

satisfecisset pro omnibus peccatis suis.

[50167] III^{a} q. 69 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia poena passionis Christi communicatur baptizato, inquantum fit membrum Christi, ac si ipse poenam illam sustinuisset, eius peccata remanent ordinata per poenam passionis Christi.

[50168] III^{a} q. 69 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod aqua non solum abluit, sed etiam refrigerat. Et ita suo refrigerio significat subtractionem reatus poenae, sicut sua ablutione significat emundationem a culpa.

[50169] III^{a} q. 69 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in poenis quae iudicio humano inferuntur, non solum attenditur qua poena sit homo dignus quoad Deum, sed etiam in quo sit obligatus quoad homines, qui sunt laesi et scandalizati per peccatum alicuius. Et ideo, licet homicida per Baptismum liberetur a reatu poenae quoad Deum, remanet tamen adhuc obligatus quoad homines, quos iustum est aedificari de poena, sicut sunt scandalizati de culpa. Pie tamen talibus princeps posset poenam indulgere.

Articulus 3

[50170] III^{a} q. 69 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per Baptismum debeant auferri poenalitates praesentis vitae. Ut enim apostolus dicit, Rom. V, donum Christi potentius est quam peccatum Adae. Sed per peccatum Adae, ut ibidem apostolus dicit, *mors in hunc mundum intravit*, et per consequens omnes aliae poenalitates praesentis vitae. Ergo multo magis per donum Christi, quod in Baptismo percipitur, homo a poenalitatibus praesentis vitae debet liberari.

[50171] III^{a} q. 69 a. 3 arg. 2 Praeterea, Baptismus aufert et culpam originalem et actualem, sicut supra dictum est. Sic autem aufert actualem culpam quod liberat ab omni reatu poenae consequentis actualem culpam. Ergo etiam liberat a poenalitatibus praesentis vitae, quae sunt poena originalis peccati.

[50172] III^{a} q. 69 a. 3 arg. 3 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa harum poenalitatum est peccatum originale, quod tollitur per Baptismum. Ergo non debent huiusmodi poenalitates remanere.

[50173] III^{a} q. 69 a. 3 s. c. Sed contra est quod, super illud Rom. VI, *destruatur corpus peccati*, dicit Glossa, *per Baptismum id agitur ut vetus homo crucifigatur et corpus peccati destruatur, non ita ut in ipsa vivente carne concupiscentia respersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo quae inerat nato.* Ergo pari ratione nec aliae poenalitates per Baptismum tolluntur.

[50174] III^{a} q. 69 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae, non tamen eas aufert in praesenti vita, sed eius virtute auferentur a iustis in resurrectione, *quando mortale hoc induet immortalitatem*, ut dicitur I Cor. XV. Et hoc rationabiliter. Primo quidem, quia per Baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum

eius, ut supra dictum est. Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suae conceptionis fuit plenus gratia et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod per passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in Baptismo gratiam consequitur quantum ad animam, habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam. Unde apostolus dicit, Rom. VIII, *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra, propter inhabitantem spiritum eius in nobis.* Et infra eodem, *heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et simul glorificemur.* Secundo, hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo victoriae coronam acciperet. Unde super illud Rom. VI, *ut destruatur corpus peccati*, dicit Glossa, *si post Baptismum vixerit homo in carne, habet concupiscentiam cum qua pugnet, eamque, adiuvante Deo, superet.* In cuius figura dicitur Iudic. III, *hae sunt gentes quas dominus dereliquit ut erudiret in eis Israelem, et postea discerent filii eorum certare cum hostibus, et habere consuetudinem praeliandi.* Tertio, hoc fuit conveniens ne homines ad Baptismum accederent propter impassibilitatem praesentis vitae, et non propter gloriam vitae aeternae. Unde et apostolus dicit, I Cor. XV, *si in hac vita tantum sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus.*

[50175] III^{a} q. 69 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa dicit, Rom. VI, super illud, *ut ultra non serviamus peccato, sicut aliquis capiens hostem atrocissimum non statim interficit eum, sed patitur eum cum dedecore et dolore aliquantulum vivere; ita et Christus prius poenam alligavit, in futuro autem perimet.*

[50176] III^{a} q. 69 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut ibidem dicit Glossa, *duplex est poena peccati, gehennalis et temporalis. Gehennalem prorsus delevit Christus, ut eam non sentiant baptizati et vere poenitentes. Temporalem vero nondum penitus tulit, manet enim fames sitis et mors. Sed regnum et dominium eius deiecit*, ut scilicet haec homo non timeat, et tandem in novissimo eam penitus exterminabit.

[50177] III^{a} q. 69 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personae est, postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est. Et ideo culpam originalis peccati, et etiam poenam carentiae visionis divinae, quae respiciunt personam, statim per Baptismum tollit ab homine. Sed poenalitates praesentis vitae, sicut mors, fames, sitis et alia huiusmodi, respiciunt naturam, ex cuius principiis causantur, prout est destituta originali iustitia. Et ideo isti defectus non tollentur nisi in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam.

Articulus 4

[50178] III^{a} q. 69 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per Baptismum non

conferantur homini gratia et virtutes. Quia, sicut supra dictum est, sacramenta novae legis efficiunt quod figurant. Sed per ablutionem Baptismi significatur emundatio animae a culpa, non autem informatio animae per gratiam et virtutes. Videtur igitur quod per Baptismum non conferantur homini gratia et virtutes.

[50179] III^{a} q. 69 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod iam aliquis adeptus est, non indiget iterum suscipere. Sed aliqui accedunt ad Baptismum iam habentes gratiam et virtutes; sicut Act. X legitur, *vir quidam erat in Caesarea, nomine Cornelius, centurio cohortis* quae dicitur Italica, religiosus et timens Deum; qui tamen postea a Petro baptizatus est. Non ergo per Baptismum conferuntur gratia et virtutes.

[50180] III^{a} q. 69 a. 4 arg. 3 Praeterea, virtus est habitus, ad cuius rationem pertinet quod sit qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operetur. Sed post Baptismum remanet in hominibus pronitas ad malum, per quod tollitur virtus; et consequitur difficultatem quis ad bonum, quod est actus virtutis. Ergo per Baptismum non consequitur homo gratiam et virtutes.

[50181] III^{a} q. 69 a. 4 s. c. Sed contra est quod, ad Tit. III, dicit apostolus, *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, idest per Baptismum, et renovationis spiritus sancti, quem effudit in nos abunde, idest ad remissionem peccatorum et copiam virtutum*, ut Glossa ibidem exponit. Sic ergo in Baptismo datur gratia spiritus sancti et copia virtutum.

[50182] III^{a} q. 69 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum, *ad hoc Baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius.* A capite autem Christo in omnia membra eius gratiae et virtutis plenitudo derivatur, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius nos omnes accepimus.* Unde manifestum est quod per Baptismum aliquis consequitur gratiam et virtutes.

[50183] III^{a} q. 69 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut aqua Baptismi per suam ablutionem significat emundationem culpae, et per suum refrigerium significat liberationem a poena, ita per naturalem claritatem significat splendorem gratiae et virtutum.

[50184] III^{a} q. 69 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, remissionem peccatorum aliquis consequitur ante Baptismum secundum quod habet Baptismum in voto, vel explicite vel implicite et tamen, cum realiter suscipit Baptismum, fit plenior remissio, quantum ad liberationem a tota poena. Ita etiam ante Baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi et desiderium Baptismi, implicite vel explicite, postmodum tamen in Baptismo maiorem copiam gratiae et virtutum consequuntur. Unde super illud Psalmi, *super aquam refectionis educavit me*, dicit Glossa, *per augmentum virtutis et bonae operationis educavit in Baptismo.*

[50185] III^{a} q. 69 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quae non tollitur in Baptismo. Sicut tamen per Baptismum diminuitur concupiscentia, ut non

dominetur, ita etiam diminuitur utrumque istorum, ne homo ab his superetur.

Articulus 5

[50186] III^{a} q. 69 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter attribuantur Baptismo pro effectibus quidam actus virtutum, scilicet, incorporatio ad Christum, illuminatio, fecundatio. Non enim Baptismus datur adulto nisi fideli, secundum illud Marc. ult., *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed per fidem aliquis incorporatur Christo, secundum illud Ephes. III, *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Ergo nullus baptizatur nisi iam Christo incorporatus. Non ergo est effectus Baptismi incorporari Christo.

[50187] III^{a} q. 69 a. 5 arg. 2 Praeterea, illuminatio fit per doctrinam, secundum illud Ephes. III *mihi omnium minimo data est gratia haec, illuminare omnes*, et cetera. Sed doctrina praecedit Baptismum in catechismo. Non ergo est effectus Baptismi.

[50188] III^{a} q. 69 a. 5 arg. 3 Praeterea, fecunditas pertinet ad generationem activam. Sed per Baptismum aliquis regeneratur spiritualiter. Ergo fecunditas non est effectus Baptismi.

[50189] III^{a} q. 69 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum, quod *ad hoc valet Baptismus ut baptizati Christo incorporentur.* Dionysius etiam, II cap. Eccl. Hier., illuminationem attribuit Baptismo. Et super illud Psalmi, *super aquam refectionis educavit*, dicit Glossa quod *anima peccatorum, ariditate sterilis, fecundatur per Baptismum.*

[50190] III^{a} q. 69 a. 5 co. Respondeo dicendum quod per Baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est propria fidelium Christi, sicut apostolus dicit, Galat. II, *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei.* Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per Baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiae instinctum. Unde Ioan. I dicitur, *vidimus eum plenum gratiae et veritatis, et de plenitudine eius omnes accepimus.* Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiae infusionem.

[50191] III^{a} q. 69 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

[50192] III^{a} q. 69 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod doctor illuminat exterius per ministerium catechizando, sed Deus illuminat interius baptizatos, praeparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis, secundum illud Ioan. VI, *scriptum est in prophetis, erunt omnes docibiles Dei.*

[50193] III^{a} q. 69 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod effectus Baptismi ponitur fecunditas qua aliquis producit bona opera, non autem fecunditas qua aliquis generat alios in Christo, sicut apostolus dicit, I Cor. IV, *in Christo Iesu per Evangelium ego vos genui.*

Articulus 6

[50194] III^{a} q. 69 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod pueri in Baptismo non consequantur gratiam et virtutes. Gratia enim et virtutes non habentur sine fide et caritate. Sed *fides*, ut Augustinus dicit, *consistit in credentium voluntate*, et similiter etiam caritas consistit in diligentium voluntate, cuius usum pueri non habent, et sic non habent fidem et caritatem. Ergo pueri in Baptismo non recipiunt gratiam et virtutes.

[50195] III^{a} q. 69 a. 6 arg. 2 Praeterea, super illud Ioan. XIV, *maiora horum faciet*, dicit Augustinus quod ut ex impio iustus fiat, *in illo, sed non sine illo Christus operatur.* Sed puer, cum non habeat usum liberi arbitrii, non cooperatur Christo ad suam iustificationem, immo quandoque pro posse renititur. Ergo non iustificatur per gratiam et virtutes.

[50196] III^{a} q. 69 a. 6 arg. 3 Praeterea, Rom. IV dicitur, *ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, reputabitur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiae Dei.* Sed puer non est credens in eum qui iustificat impium. Ergo non consequitur gratiam iustificantem neque virtutes.

[50197] III^{a} q. 69 a. 6 arg. 4 Praeterea, quod ex carnali intentione agitur, non videtur habere spiritualem effectum. Sed quandoque pueri ad Baptismum deferuntur carnali intentione, ut scilicet corporaliter sanentur. Non ergo consequuntur spiritualem effectum gratiae et virtutum.

[50198] III^{a} q. 69 a. 6 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., *parvuli renascendo moriuntur illi peccato quod nascendo contraxerunt, et per hoc ad illos etiam pertinet quod dicitur, consepulti sumus cum illo per Baptismum in mortem, (subditur autem) ut, quomodo resurrexit Christus a mortuis per gloriam patris ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Sed novitas vitae est per gratiam et virtutes. Ergo pueri consequuntur in Baptismo gratiam et virtutes.

[50199] III^{a} q. 69 a. 6 co. Respondeo dicendum quod quidam antiqui posuerunt quod pueris in Baptismo non dantur gratia et virtutes, sed imprimitur eis character Christi, cuius virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter. Primo quidem, quia pueri, sicut et adulti, in Baptismo efficiuntur membra Christi. Unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis. Secundo, quia secundum hoc pueri decedentes post Baptismum non pervenirent ad vitam aeternam, quia, ut dicitur Rom. VI, *gratia Dei est vita aeterna.* Et ita nihil profuisset eis ad salutem baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit quia nescierunt distinguere inter habitum et actum. Et sic, videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post Baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non

accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali, sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum.

[50200] III^{a} q. 69 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fides et caritas consistunt in voluntate hominum, ita tamen quod habitus harum et aliarum virtutum requirunt potentiam voluntatis, quae est in pueris; sed actus virtutum requirunt actum voluntatis, qui non est in pueris. Et hoc modo Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum, quod *parvulum, etsi nondum illa fides quae in credentium voluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum*, quod scilicet causat habitum fidei, fidelem facit.

[50201] III^{a} q. 69 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de caritate, *nemo ex aqua et spiritu sancto renascitur nisi volens.* Quod non de parvulis, sed de adultis intelligendum est. Et similiter de adultis intelligendum est quod homo a Christo sine ipso non iustificatur. Quod autem parvuli baptizandi, prout viribus possunt, reluctantur, non eis imputatur, *quia in tantum nesciunt quid faciunt, ut nec facere videantur*, ut Augustinus dicit, in libro de praesentia Dei ad Dardanum.

[50202] III^{a} q. 69 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, *parvulis mater Ecclesia aliorum pedes accommodat ut veniant, aliorum cor ut credant, aliorum linguam ut fateantur.* Et ita pueri credunt, non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiae, quae eis communicatur. Et huius fidei virtute conferuntur eis gratia et virtutes.

[50203] III^{a} q. 69 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod carnalis intentio deferentium pueros ad Baptismum nihil eis nocet, sicut nec culpa unius nocet alteri, nisi consentiat. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Bonifacium, *non illud te moveat quod quidam non ea fide ad Baptismum percipiendum parvulos ferunt ut gratia spirituali ad vitam regenerentur aeternam, sed hoc eos putant remedio corporalem retinere vel recipere sanitatem. Non enim propterea illi non regenerantur, quia non ab istis hac intentione offeruntur.*

Articulus 7

[50204] III^{a} q. 69 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod effectus Baptismi non sit apertio ianuae regni caelestis. Illud enim quod est apertum, non indiget apertione. Sed ianua regni caelestis est aperta per passionem Christi, unde Apoc. IV dicitur, *post haec vidi ostium magnum apertum in caelo.* Non est ergo effectus Baptismi apertio ianuae regni caelestis.

[50205] III^{a} q. 69 a. 7 arg. 2 Praeterea, Baptismus omni tempore ex quo institutus fuit, habet suum effectum. Sed quidam baptizati sunt Baptismo Christi ante eius passionem, ut habetur Ioan. III, quibus, si tunc decessissent, introitus regni caelestis non patebat, in quod nullus ante Christum introivit, secundum illud Mich. II, *ascendit pandens iter ante eos.* Non est ergo effectus Baptismi apertio ianuae regni caelestis.

[50206] III^{a} q. 69 a. 7 arg. 3 Praeterea, baptizati adhuc sunt obnoxii morti et aliis poenalitatibus vitae praesentis, ut supra dictum est. Sed nulli est apertus aditus regni caelestis quandiu est obnoxius poenae, sicut patet de illis qui sunt in Purgatorio. Non ergo est effectus Baptismi apertio ianuae regni caelestis.

[50207] III^{a} q. 69 a. 7 s. c. Sed contra est quod super illud Luc. III, *apertum est caelum*, dicit Glossa Bedae, *virtus hic Baptismatis ostenditur, de quo quisque cum egreditur, ei regni caelestis ianua aperitur.*

[50208] III^{a} q. 69 a. 7 co. Respondeo dicendum quod aperire ianuam regni caelestis est amovere impedimentum quo aliquis impeditur regnum caeleste intrare. Hoc autem impedimentum est culpa et reatus poenae. Ostensum est autem supra quod per Baptismum totaliter omnis culpa et etiam omnis reatus poenae tollitur. Unde consequens est quod effectus Baptismi sit apertio regni caelestis.

[50209] III^{a} q. 69 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Baptismus intantum aperit baptizato ianuam regni caelestis, inquantum incorporat eum passioni Christi, virtutem eius homini applicando.

[50210] III^{a} q. 69 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quando passio Christi nondum erat realiter perfecta sed solum in fide credentium, Baptismus proportionaliter causabat ianuae apertionem, non quidem in re, sed in spe. Baptizati enim tunc decedentes ex certa spe introitum regni caelestis expectabant.

[50211] III^{a} q. 69 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod baptizatus non est obnoxius morti et poenalitatibus vitae praesentis propter reatum personae, sed propter statum naturae. Et ideo propter hoc non impeditur ab introitu regni caelestis, quando anima separatur a corpore per mortem, quasi iam persoluto eo quod naturae debebatur.

Articulus 8

[50212] III^{a} q. 69 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Baptismus non habeat in omnibus aequalem effectum. Effectus enim Baptismi est remotio culpae. Sed in quibusdam plura peccata tollit quam in aliis, nam in pueris tollit solum peccatum originale; in adultis autem etiam actualia, in quibusdam plura, in quibusdam vero pauciora. Non ergo aequalem effectum habet Baptismus in omnibus.

[50213] III^{a} q. 69 a. 8 arg. 2 Praeterea, per Baptismum conferuntur homini gratia et virtutes. Sed quidam post Baptismum videntur habere maiorem gratiam et perfectiorem virtutem quam alii baptizati. Non ergo Baptismus habet aequalem effectum in omnibus.

[50214] III^{a} q. 69 a. 8 arg. 3 Praeterea, natura perficitur per gratiam sicut materia per formam. Sed forma recipitur in materia secundum eius capacitatem. Cum ergo in quibusdam baptizatis,

etiam pueris, sit maior capacitas naturalium quam in aliis, videtur quod quidam maiorem gratiam consequantur quam alii.

[50215] III^{a} q. 69 a. 8 arg. 4 Praeterea, quidam in Baptismo consequuntur non solum spiritualem salutem, sed etiam corporalem, sicut patet de Constantino, qui in Baptismo mundatus est a lepra. Non autem omnes infirmi corporalem salutem consequuntur in Baptismo. Ergo non habet aequalem effectum in omnibus.

[50216] III^{a} q. 69 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma.* Uniformis autem causae est uniformis effectus. Ergo Baptismus habet aequalem effectum in omnibus.

[50217] III^{a} q. 69 a. 8 co. Respondeo dicendum quod duplex est effectus Baptismi, unus per se, et alius per accidens. Per se quidem effectus Baptismi est id ad quod Baptismus est institutus, scilicet ad generandum homines in spiritualem vitam. Unde, quia omnes pueri aequaliter se habent ad Baptismum, quia non in fide propria, sed in fide Ecclesiae baptizantur, omnes aequalem effectum percipiunt in Baptismo. Adulti vero, qui per propriam fidem ad Baptismum accedunt, non aequaliter se habent ad Baptismum, quidam enim cum maiori, quidam cum minori devotione ad Baptismum accedunt. Et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris qui plus ei appropinquat, licet ignis, quantum est de se, aequaliter ad omnes suum calorem effundat. Effectus autem Baptismi per accidens est ad quem Baptismus non est ordinatus, sed divina virtus hoc in Baptismo miraculose operatur, sicut super illud Rom. VI, *ut ultra non serviamus peccato*, dicit Glossa, *non hoc praestatur in Baptismo, nisi forte miraculo ineffabili creatoris, ut lex peccati, quae est in membris, prorsus extinguatur.* Et tales effectus non aequaliter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiam si cum aequali devotione accedant, sed dispensantur huiusmodi effectus secundum ordinem providentiae divinae.

[50218] III^{a} q. 69 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod minima gratia baptismalis sufficiens est ad delendum cuncta peccata. Unde hoc non est propter maiorem efficaciam Baptismi quod in quibusdam plura, in quibusdam pauciora peccata solvit, sed propter conditionem subiecti, quia in quolibet solvit quodcumque invenerit.

[50219] III^{a} q. 69 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc quod in baptizatis maior vel minor gratia apparet, potest dupliciter contingere. Uno modo, quia unus in Baptismo percipit maiorem gratiam quam alius propter maiorem devotionem, ut dictum est. Alio modo quia, etiam si aequalem gratiam percipiant, non aequaliter ea utuntur, sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiae Dei deest.

[50220] III^{a} q. 69 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod diversa capacitas in hominibus non est ex diversitate mentis, quae per Baptismum renovatur, cum omnes homines, eiusdem speciei existentes, in forma conveniant, sed ex diversa dispositione corporum. Secus autem est in Angelis, qui differunt specie. Et ideo Angelis dantur dona gratuita secundum diversam capacitatem naturalium, non autem hominibus.

[50221] III^{a} q. 69 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod sanitas corporalis non est per se effectus Baptismi, sed est quoddam miraculosum opus providentiae divinae.

Articulus 9

[50222] III^{a} q. 69 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod fictio non impediat effectum Baptismi. Dicit enim apostolus, Galat. III, *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Sed omnes qui Baptismum Christi suscipiunt, baptizantur in Christo. Ergo omnes induunt Christum. Quod est percipere Baptismi effectum. Et ita fictio non impedit Baptismi effectum.

[50223] III^{a} q. 69 a. 9 arg. 2 Praeterea, in Baptismo operatur virtus divina, quae potest voluntatem hominis mutare in bonum. Sed effectus causae agentis non potest impediri per id quod ab illa causa potest auferri. Ergo fictio non potest impedire Baptismi effectum.

[50224] III^{a} q. 69 a. 9 arg. 3 Praeterea, Baptismi effectus est gratia, cui peccatum opponitur. Sed multa sunt alia peccata graviora quam fictio, de quibus non dicitur quod effectum Baptismi impediant. Ergo neque fictio impedit effectum Baptismi.

[50225] III^{a} q. 69 a. 9 s. c. Sed contra est quod dicitur Sap. I, *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Sed effectus Baptismi est a spiritu sancto. Ergo fictio impedit effectum Baptismi.

[50226] III^{a} q. 69 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, *Deus non cogit hominem ad iustitiam.* Et ideo ad hoc quod aliquis iustificetur per Baptismum, requiritur quod voluntas hominis amplectatur et Baptismum et Baptismi effectum. Dicitur autem aliquis fictus per hoc quod voluntas eius contradicit vel Baptismo, vel eius effectui. Nam secundum Augustinum, quatuor modis dicitur aliquis fictus, uno modo, ille qui non credit, cum tamen Baptismus sit fidei sacramentum; alio modo, per hoc quod contemnit ipsum sacramentum; tertio modo, per hoc quod aliter celebrat sacramentum, non servans ritum Ecclesiae; quarto, per hoc quod aliquis indevote accedit. Unde manifestum est quod fictio impedit effectum Baptismi.

[50227] III^{a} q. 69 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod baptizari in Christo potest intelligi dupliciter. Uno modo, in Christo, idest, in Christi conformitate. Et sic quicumque baptizantur in Christo conformati ei per fidem et caritatem, induunt Christum per gratiam. Alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, inquantum accipiunt Christi sacramentum. Et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiae.

[50228] III^{a} q. 69 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus. Sed non semper hoc Deus facit. Nec ad hoc sacramentum ordinatur, ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens iustificetur.

[50229] III^{a} q. 69 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod fictus dicitur aliquis ex eo quod demonstrat se aliquid velle quod non vult. Quicumque autem accedit ad Baptismum, ex hoc ipso ostendit se

rectam fidem Christi habere, et hoc sacramentum venerari, et velle se Ecclesiae conformare, et velle a peccato recedere. Unde cuicumque peccato vult homo inhaerere, si ad Baptismum accedit, fictus accedit, quod est indevote accedere. Sed hoc intelligendum est de peccato mortali, quod gratiae contrariatur, non autem de peccato veniali. Unde fictio hic quodammodo includit omne peccatum.

Articulus 10

[50230] III^{a} q. 69 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod, fictione recedente, Baptismus suum effectum non consequatur. Opus enim mortuum, quod est sine caritate, non potest unquam vivificari. Sed ille qui fictus accedit ad Baptismum, recipit sacramentum sine caritate. Ergo nunquam potest vivificari hoc modo ut gratiam conferat.

[50231] III^{a} q. 69 a. 10 arg. 2 Praeterea, fictio videtur esse fortior quam Baptismus, cum impediat eius effectum. Sed fortius non tollitur a debiliori. Ergo peccatum fictionis non potest tolli per Baptismum fictione impeditum. Et sic Baptismus non consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

[50232] III^{a} q. 69 a. 10 arg. 3 Praeterea, contingit quod aliquis ficte accedit ad Baptismum, et post Baptismum multa peccata committit. Quae tamen per Baptismum non tollentur, quia Baptismus tollit peccata praeterita, non futura. Ergo Baptismus talis nunquam consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

[50233] III^{a} q. 69 a. 10 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Baptismo, *tunc valere incipit ad salutem Baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quae, corde in malitia vel sacrilegio perseverante, peccatorum ablutionem non sinebat fieri.*

[50234] III^{a} q. 69 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens; quo remoto, forma rei generatae perficit suum effectum, sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens; quo remoto, statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem, quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod, ea remota per poenitentiam, Baptismus statim consequatur suum effectum.

[50235] III^{a} q. 69 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sacramentum Baptismi est opus Dei, et non hominis. Et ideo non est mortuum in ficto, qui sine caritate baptizatur.

[50236] III^{a} q. 69 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod fictio non removetur per Baptismum, sed per poenitentiam, qua remota, Baptismus aufert omnem culpam et reatum omnium peccatorum praecedentium Baptismum, et etiam simul existentium cum Baptismo. Unde Augustinus dicit, in libro de Baptismo, *solvitur hesternus dies, et quidquid superest solvitur, et ipsa hora momentumque*

ante Baptismum et in Baptismo. Deinceps autem continuo reus esse incipit. Et sic ad effectum Baptismi consequendum concurrit Baptismus et poenitentia, sed Baptismus sicut causa per se agens; poenitentia sicut causa per accidens, idest removens prohibens.

[50237] III^{a} q. 69 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod effectus Baptismi non est tollere peccata futura, sed praesentia vel praeterita. Et ideo, recedente fictione, peccata sequentia remittuntur quidem, sed per poenitentiam, non per Baptismum. Unde non remittuntur quantum ad totum reatum, sicut peccata praecedentia Baptismum.

Quaestio 70

Prooemium

[50238] III^{a} q. 70 pr. Deinde considerandum est de praeparatoriis ab Baptismum. Et primo quidem, de praeparatorio quod praecessit Baptismum, scilicet de circumcisione; secundo, de praeparatoriis quae currunt simul cum Baptismo, scilicet de catechismo et exorcismo. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum circumcisio fuerit praeparatoria et figurativa Baptismi. Secundo, de institutione ipsius. Tertio, de ritu eius. Quarto, de effectu ipsius.

Articulus 1

[50239] III^{a} q. 70 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod circumcisio non fuerit praeparatoria et figurativa Baptismi. Omnis enim figura habet aliquam similitudinem cum suo figurato. Sed circumcisio nullam habet similitudinem cum Baptismo. Ergo videtur quod non fuerit praeparativa et figurativa Baptismi.

[50240] III^{a} q. 70 a. 1 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit, I Cor. X, de antiquis patribus loquens, *quod omnes in nube et in mari baptizati sunt*, non autem dicit quod in circumcisione baptizati sint. Ergo protectio columnae nubis, et transitus maris rubri, magis fuerunt praeparatoria ad Baptismum et figurativa ipsius quam circumcisio.

[50241] III^{a} q. 70 a. 1 arg. 3 Praeterea, supra dictum est quod Baptismus Ioannis fuit praeparatorius ad Baptismum Christi. Si ergo circumcisio fuit praeparatoria et figurativa Baptismi Christi, videtur quod Baptismus Ioannis fuit superfluus. Quod est inconveniens. Non ergo circumcisio fuit praeparatoria et figurativa Baptismi.

[50242] III^{a} q. 70 a. 1 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, Coloss. II, *circumcisi estis circumcisione non manu facta in exspoliatione corporis carnis, sed circumcisione Iesu Christi, consepulti ei in Baptismo.*

[50243] III^{a} q. 70 a. 1 co. Respondeo dicendum quod Baptismus dicitur sacramentum fidei, inquantum scilicet in Baptismo fit quaedam fidei professio, et per Baptismum aggregatur homo congregationi fidelium. Eadem autem est fides nostra et antiquorum patrum, secundum illud apostoli, II Cor. IV, *habentes eundem spiritum fidei credimus.* Circumcisio autem erat quaedam protestatio fidei, unde et per circumcisionem antiqui congregabantur collegio fidelium. Unde manifestum est quod circumcisio fuerit praeparatoria ad Baptismum et praefigurativa ipsius, secundum quod antiquis patribus omnia in figura futuri contingebant, ut dicitur I Cor. X, sicut et fides eorum erat de futuro.

[50244] III^{a} q. 70 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circumcisio habebat similitudinem cum Baptismo quantum ad spiritualem effectum Baptismi. Nam sicut per circumcisionem auferebatur quaedam carnalis pellicula, ita per Baptismum homo exspoliatur a carnali conversatione.

[50245] III^{a} q. 70 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod protectio columnae nubis, et transitus maris rubri, fuerunt quidem figurae nostri Baptismi, quo renascimur ex aqua, significata per mare rubrum, et spiritu sancto, significato per columnam nubis, non tamen per haec fiebat aliqua professio fidei, sicut per circumcisionem. Et ideo praedicta duo erant tantum figurae, et non sacramenta. Circumcisio autem erat sacramentum, et praeparatorium ad Baptismum, minus tamen expresse figurans Baptismum, quantum ad exteriora, quam praedicta. Et ideo apostolus potius fecit mentionem de praedictis quam de circumcisione.

[50246] III^{a} q. 70 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus Ioannis fuit praeparatorius ad Baptismum Christi quantum ad exercitium actus. Sed circumcisio quantum ad professionem fidei, quae requiritur in Baptismo, sicut dictum est.

Articulus 2

[50247] III^{a} q. 70 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circumcisio fuerit inconvenienter instituta. Sicut enim dictum est, in circumcisione fiebat quaedam professio fidei. Sed a peccato primi hominis nullus unquam salvari potuit nisi per fidem passionis Christi, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Ergo statim post peccatum primi hominis circumcisio institui debuit, et non tempore Abrahae.

[50248] III^{a} q. 70 a. 2 arg. 2 Praeterea, in circumcisione profitebatur homo observantiam veteris legis, sicut in Baptismo profitetur observantiam novae legis, unde apostolus dicit, Galat. V, *testificor omni homini circumcidenti se quoniam debitor est universae legis faciendae.* Sed legalis observantia non est tradita tempore Abrahae, sed magis tempore Moysi. Ergo inconvenienter instituta est circumcisio tempore Abrahae.

[50249] III^{a} q. 70 a. 2 arg. 3 Praeterea, circumcisio fuit figurativa et praeparativa Baptismi. Sed Baptismus exhibetur omnibus populis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes*

gentes, baptizantes eos. Ergo circumcisio non debuit institui ut observanda tantum ab uno populo Iudaeorum, sed ab omnibus populis.

[50250] III^{a} q. 70 a. 2 arg. 4 Praeterea, carnalis circumcisio debet respondere spirituali sicut figura figurato. Sed spiritualis circumcisio, quae fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui, quia *in Christo Iesu non est masculus neque femina*, ut dicitur Coloss. III. Ergo inconvenienter est circumcisio instituta, quae competit solum maribus.

[50251] III^{a} q. 70 a. 2 s. c. Sed contra est quod, sicut legitur Gen. XVII, circumcisio est instituta a Deo, cuius perfecta sunt opera.

[50252] III^{a} q. 70 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, circumcisio erat praeparatoria ad Baptismum inquantum erat quaedam professio fidei Christi, quam et nos in Baptismo profitemur. Inter antiquos autem patres, primus Abraham promissionem accepit de Christo nascituro, cum dictum est ei, Gen. XXII, *in semine tuo benedicentur omnes gentes terrae.* Et ipse etiam primus se a societate infidelium segregavit, secundum mandatum domini dicentis sibi, *egredere de terra tua et de cognatione tua.* Et ideo convenienter circumcisio fuit instituta in Abraham.

[50253] III^{a} q. 70 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod immediate post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adae, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis vigebat in homine in tantum quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis, sed unusquisque pro suo libitu fidem suam profitentibus signis protestabatur. Sed circa tempus Abrahae diminuta erat fides, plurimis ad idololatriam declinantibus. Obscurata etiam erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiae usque ad peccata contra naturam. Et ideo convenienter tunc, et non ante, fuit instituta circumcisio, ad profitendum fidem et minuendum carnalem concupiscentiam.

[50254] III^{a} q. 70 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod legalis observantia tradi non debuit nisi populo iam congregato, quia lex ordinatur ad bonum publicum, ut in secunda parte dictum est. Populus autem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili, quod est necessarium ad hoc quod homines in quacumque religione adunentur, sicut Augustinus dicit, contra Faustum. Et ideo oportuit prius institui circumcisionem quam lex daretur. Illi autem patres qui fuerunt ante legem, familias suas instruxerunt de rebus divinis per modum paternae admonitionis. Unde et dominus dicit de Abraham, *scio quod praecepturus sit filiis suis et domui suae post se ut custodiant viam domini.*

[50255] III^{a} q. 70 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus in se continet perfectionem salutis, ad quam Deus omnes homines vocat, secundum illud I Tim. II *qui vult omnes homines salvos fieri.* Et ideo Baptismus omnibus populis proponitur. Circumcisio autem non continebat perfectionem salutis, sed significabat ipsam ut fiendam per Christum, qui erat ex Iudaeorum populo nasciturus. Et ideo illi soli populo data est circumcisio.

[50256] III^{a} q. 70 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod circumcisionis institutio est ut signum fidei Abrahae, qui credidit se patrem futurum Christi sibi repromissi, et ideo convenienter solis maribus

competebat. Peccatum etiam originale, contra quod specialiter circumcisio ordinabatur, a patre trahitur, non a matre, ut in secunda parte dictum est. Sed Baptismus continet virtutem Christi, qui est universalis salutis causa omnium, et remissio omnium peccatorum.

Articulus 3

[50257] III^{a} q. 70 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ritus circumcisionis non fuerit conveniens. Circumcisio enim, ut dictum est, fidei quaedam professio est. Sed fides in vi apprehensiva existit, cuius operationes maxime apparent in capite. Ergo magis debuit signum circumcisionis dari in capite quam in membro generationis.

[50258] III^{a} q. 70 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad usum sacramentorum sumimus ea quorum est communior usus, sicut aqua ad abluendum, et panem ad reficiendum. Sed ad incidendum communius utimur cultello ferreo quam petrino. Ergo circumcisio non debuit fieri cultello petrino.

[50259] III^{a} q. 70 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut Baptismus instituitur in remedium originalis peccati, ita et circumcisio, sicut Beda dicit. Sed nunc Baptismus non differtur usque ad octavum diem, ne pueris periculum damnationis immineat propter originale peccatum, si non baptizati decedant. Quandoque etiam tardatur Baptismus post octavum diem. Ergo etiam circumcisioni non debuit determinari octavus dies, sed debebat quandoque praeveniri, sicut etiam quandoque tardabatur.

[50260] III^{a} q. 70 a. 3 s. c. Sed contra est quod Rom. IV, super illud, *et signum accepit circumcisionis*, determinatur in Glossa praedictus circumcisionis ritus.

[50261] III^{a} q. 70 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, circumcisio quoddam signum fidei est institutum a Deo, *cuius sapientiae non est numerus.* Determinare autem convenientia signa est sapientiae opus. Et ideo concedendum est quod ritus circumcisionis fuit conveniens.

[50262] III^{a} q. 70 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circumcisio convenienter fiebat in membro generationis. Primo quidem, quia erat signum fidei qua Abraham credidit Christum ex suo semine nasciturum. Secundo, quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur. Tertio, quia ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiae, quae praecipue in membris illis viget, propter abundantiam delectationis venereorum.

[50263] III^{a} q. 70 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod cultellus lapideus non erat de necessitate circumcisionis. Unde non invenitur tale instrumentum praecepto divino determinatum; neque communiter tali instrumento Iudaei utebantur ad circumcidendum; sed neque modo utuntur. Leguntur tamen aliquae circumcisiones famosae cultello lapideo factae, sicut legitur Exod. IV, quod *tulit Sephora acutissimam petram et circumcidit praeputium filii sui*; et Iosue V dicitur, *fac tibi cultros lapideos, et circumcide secundo filios Israel.* Per quod figurabatur circumcisionem spiritualem esse faciendam per Christum, de quo dicitur, I Cor. X, *petra autem erat Christus.*

[50264] III^{a} q. 70 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod octavus dies determinatus erat circumcisioni, tum propter mysterium, quia in octava aetate, quae est aetas resurgentium, quasi in octavo die, perficietur per Christum spiritualis circumcisio, quando auferet ab electis non solum culpam, sed etiam omnem poenalitatem. Tum etiam propter teneritudinem infantis ante octavum diem. Unde etiam de aliis animalibus Levit. XXII praecipitur, *bos, ovis et capra, cum generata fuerint, septem diebus erunt sub ubere matris suae, die autem octavo et deinceps offerri poterunt domino.* Erat autem octavus dies de necessitate praecepti, ita scilicet quod octavum diem praetermittentes peccabant, etiam si esset sabbatum; secundum illud Ioan. VII, *circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Non tamen erat de necessitate sacramenti, quia, si aliqui essent omittentes octavum diem, postea poterant circumcidi. Quidam etiam dicunt quod, propter periculum imminentis mortis, poterat octavus dies praeveniri. Sed hoc nec ex auctoritate Scripturae, nec ex consuetudine Iudaeorum haberi potest. Unde melius est dicendum, sicut etiam Hugo de sancto Victore dicit, quod octavus dies nulla necessitate praeveniebatur. Unde super illud Prov. IV, *unigenitus eram coram matre mea*, dicit Glossa quod alius Bersabee parvulus non computabatur, quia, ante octavum diem mortuus, nominatus non fuit; et per consequens nec circumcisus.

Articulus 4

[50265] III^{a} q. 70 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circumcisio non conferebat gratiam iustificantem. Dicit enim apostolus, Galat. II, *si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est*, idest sine causa. Sed circumcisio erat quaedam obligatio legis implendae, secundum illud Galat. V, *testificor omni homini circumcidenti se quoniam debitor est universae legis faciendae.* Ergo, si ex circumcisione est iustitia, Christus gratis, idest sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens. Non ergo ex circumcisione erat gratia iustificans a peccato.

[50266] III^{a} q. 70 a. 4 arg. 2 Praeterea, ante institutionem circumcisionis sola fides ad iustificationem sufficiebat, dicit enim Gregorius, in Moral., *quod apud nos valet aqua Baptismatis, hoc egit apud veteres pro parvulis sola fides.* Sed virtus fidei non est imminuta propter mandatum circumcisionis. Ergo sola fides parvulos iustificabat, et non circumcisio.

[50267] III^{a} q. 70 a. 4 arg. 3 Praeterea, Iosue V legitur quod *populus qui natus est in deserto per quadraginta annos, incircumcisus fuit.* Si ergo per circumcisionem auferebatur peccatum originale, videtur quod omnes qui in deserto mortui sunt, tam parvuli quam adulti, fuerint damnati. Et eadem obiectio est de pueris qui moriebantur ante octavum diem circumcisionis, qui praeveniri non debebat, sicut dictum est.

[50268] III^{a} q. 70 a. 4 arg. 4 Praeterea, nihil impedit introitum regni caelestis nisi peccatum. Sed circumcisi ante passionem impediebantur ab introitu regni caelestis. Non ergo per circumcisionem homines iustificabantur a peccato.

[50269] III^{a} q. 70 a. 4 arg. 5 Praeterea, peccatum originale non dimittitur sine actuali, quia

impium est a Deo dimidiam sperare veniam, ut Augustinus dicit. Sed nunquam legitur quod per circumcisionem remitteretur actuale peccatum. Ergo neque etiam originale per eam dimittebatur.

[50270] III^{a} q. 70 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, ad Valerium contra Iulianum, *ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat signaculum iustitiae fidei, ad sanctificationem purgationis valebat parvulis originalis veterisque peccati, sicut etiam Baptismus ex illo coepit valere tempore ad innovationem hominis, ex quo institutus est.*

[50271] III^{a} q. 70 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ab omnibus communiter ponitur quod in circumcisione originale peccatum remittebatur. Quidam tamen dicebant quod non conferebatur gratia, sed solum remittebatur peccatum. Quod Magister ponit in I dist. IV Sent., et Rom. IV in Glossa. Sed hoc non potest esse, quia culpa non remittitur nisi per gratiam, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius,* et cetera. Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remissionis culpae, sed non quantum ad effectus positivos, ne dicere cogerentur quod gratia in circumcisione collata sufficiebat ad implendum mandata legis, et ita superfluus fuit adventus Christi. Sed etiam haec positio stare non potest. Primo quidem, quia per circumcisionem dabatur pueris facultas suo tempore perveniendi ad gloriam, quae est ultimus effectus positivus gratiae. Secundo, quia priores sunt naturaliter, secundum ordinem causae formalis, effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causae materialis sit e converso, forma enim non excludit privationem nisi informando subiectum. Et ideo alii dixerunt quod in circumcisione conferebatur gratia etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna, sed non quantum ad omnes effectus, quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis. Quod etiam aliquando mihi visum est. Sed diligenter consideranti apparet quod non est verum. Quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae, et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis, minima enim caritas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti. Et ideo dicendum quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in Baptismo. Nam in Baptismo confertur gratia ex virtute ipsius Baptismi, quam habet inquantum est instrumentum passionis Christi iam perfectae. Circumcisio autem conferebat gratiam inquantum erat signum fidei passionis Christi futurae, ita scilicet quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem; vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde et apostolus dicit, Rom. IV, quod *Abraham accepit signum circumcisionis, signaculum iustitiae fidei*, quia scilicet iustitia ex fide erat significata, non ex circumcisione significante. Et quia Baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio, ideo Baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, et copiosiorem gratiam confert quam circumcisio, maior enim est effectus rei iam praesentis quam spei.

[50272] III^{a} q. 70 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet si ex circumcisione esset iustitia aliter quam per fidem passionis Christi.

[50273] III^{a} q. 70 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut ante institutionem circumcisionis fides Christi futuri iustificabat tam pueros quam adultos, ita et circumcisione data. Sed antea

non requirebatur aliquod signum protestativum huius fidei, quia nondum homines fideles seorsum ab infidelibus coeperant adunari ad cultum unius Dei. Probabile tamen est quod parentes fideles pro parvulis natis, et maxime in periculo existentibus, aliquas preces Deo funderent, vel aliquam benedictionem eis adhiberent, quod erat quoddam signaculum fidei, sicut adulti pro seipsis preces et sacrificia offerebant.

[50274] III^{a} q. 70 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod populus in deserto praetermittens mandatum circumcisionis excusabatur, tum quia nesciebant quando castra movebantur; tum quia, ut Damascenus dicit, non necesse erat eos aliquod signum distinctionis habere quando seorsum ab aliis populis habitabant. Et tamen, ut Augustinus dicit, inobedientiam incurrebant qui ex contemptu praetermittebant. Videtur tamen quod nulli incircumcisi mortui fuerint in deserto, quia in Psalmo dicitur, *non erat in tribubus eorum infirmus*, sed illi soli videntur mortui in deserto qui fuerant in Aegypto circumcisi. Si tamen aliqui ibi incircumcisi mortui sunt, eadem ratio est de his et de his qui moriebantur ante circumcisionis institutionem. Quod etiam intelligendum est de pueris qui moriebantur ante octavum diem tempore legis.

[50275] III^{a} q. 70 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod in circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personae, remanebat tamen impedimentum intrandi in regnum caelorum ex parte totius naturae, quod fuit sublatum per passionem Christi. Et ideo etiam Baptismus ante passionem Christi non introducebat in regnum. Sed circumcisio, si haberet locum post passionem Christi, introduceret in regnum.

[50276] III^{a} q. 70 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod adulti, quando circumcidebantur, consequebantur remissionem non solum originalis, sed etiam actualium peccatorum, non tamen ita quod liberarentur ab omni reatu poenae, sicut in Baptismo, in quo confertur copiosior gratia.

Quaestio 71

Prooemium

[50277] III^{a} q. 71 pr. Deinde considerandum est de praeparatoriis quae simul currunt cum Baptismo. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum catechismus debeat praecedere Baptismum. Secundo, utrum Baptismum debeat praecedere exorcismus. Tertio, utrum ea quae aguntur in catechismo et exorcismo aliquid efficiant, vel solum significent. Quarto, utrum baptizandi debeant catechizari vel exorcizari per sacerdotes.

Articulus 1

[50278] III^{a} q. 71 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod catechismus non debeat praecedere Baptismum. Per Baptismum enim regenerantur homines ad vitam spiritualem. Sed

prius accipit homo vitam quam doctrinam. Non ergo prius debet homo catechizari, idest doceri, quam baptizari.

[50279] IIIª q. 71 a. 1 arg. 2 Praeterea, Baptismus exhibetur non solum adultis, sed etiam pueris, qui non sunt doctrinae perceptibiles, eo quod non habent usum rationis. Ergo ridiculum est eos catechizari.

[50280] IIIª q. 71 a. 1 arg. 3 Praeterea, in catechismo confitetur catechizatus suam fidem. Confiteri autem fidem suam non potest puer, neque per seipsum, neque etiam aliquis alius pro eo, tum quia nullus potest alium ad aliquid obligare; tum quia non potest aliquis scire utrum puer, cum ad legitimam aetatem pervenerit, assentiat fidei. Non ergo debet catechismus praecedere Baptismum.

[50281] IIIª q. 71 a. 1 s. c. Sed contra est quod Rabanus, de institutione clericorum, dicit, *ante Baptismum, catechizandi debet hominem praevenire officium, ut fidei primum catechumenus accipiat rudimentum.*

[50282] IIIª q. 71 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Baptismus est fidei sacramentum, cum sit quaedam professio fidei Christianae. Ad hoc autem quod aliquis fidem accipiat, requiritur quod de fide instruatur, secundum illud Rom. X, *quomodo credent quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?* Et ideo ante Baptismum convenienter praecedit catechismus. Unde et dominus, praeceptum baptizandi discipulis tradens, praemittit doctrinam Baptismo, dicens, *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos,* et cetera.

[50283] IIIª q. 71 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vita gratiae, in qua regeneratur aliquis, praesupponit vitam naturae rationalis, in qua potest homo particeps esse doctrinae.

[50284] IIIª q. 71 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut mater Ecclesia, ut supra dictum est, accommodat pueris baptizandis *aliorum pedes ut veniant, et aliorum cor ut credant*, ita etiam accommodat eis aliorum aures ut audiant, et intellectum ut per alios instruantur. Et ideo eadem ratione sunt catechizandi qua sunt baptizandi.

[50285] IIIª q. 71 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui pro puero baptizato respondet, credo, non praedicit puerum crediturum cum ad legitimos annos pervenerit, alioquin diceret, credet, sed profitetur fidem Ecclesiae in persona pueri, cui communicatur, cuius sacramentum ei attribuitur, et ad quam obligatur per alium. Non est enim inconveniens quod aliquis obligetur per alium in his quae sunt de necessitate salutis. Similiter etiam patrinus pro puero respondens promittit se operam daturum ad hoc quod puer credat. Quod tamen non sufficeret in adultis usum rationis habentibus.

Articulus 2

[50286] IIIª q. 71 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod exorcismus non debeat praecedere Baptismum. Exorcismus enim est contra energumenos, idest arreptitios, ordinatus. Sed non omnes sunt tales. Ergo exorcismus non debet praecedere Baptismum.

[50287] III^{a} q. 71 a. 2 arg. 2 Praeterea, quandiu homo subiacet peccato, Diabolus in eo potestatem habet, ut dicitur Ioan. VIII, *qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed peccatum tollitur per Baptismum. Non ergo ante Baptismum sunt homines exorcizandi.

[50288] III^{a} q. 71 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad arcendum Daemonum potestatem est introducta aqua benedicta. Non ergo ad hoc oportebat aliud remedium adhiberi per exorcismos.

[50289] III^{a} q. 71 a. 2 s. c. Sed contra est quod Caelestinus Papa dicit, *sive parvuli sive iuvenes ad regenerationis veniant sacramentum, non prius fontem vitae adeant quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus immundus ab eis abiiciatur.*

[50290] III^{a} q. 71 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quicumque opus aliquod sapienter facere proponit, prius removet impedimenta sui operis, unde dicitur Ierem. IV, *novate vobis novale, et nolite serere super spinas.* Diabolus autem hostis est humanae salutis, quae homini per Baptismum acquiritur; et habet potestatem aliquam in homine ex hoc ipso quod subditur originali peccato, vel etiam actuali. Unde etiam convenienter ante Baptismum expelluntur Daemones per exorcismos, ne salutem hominis impediant. Quam quidem expulsionem significat exsufflatio. Benedictio autem, cum manus impositione, praecludit expulso viam ne redire possit. Sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio, significat receptionem doctrinae fidei quantum ad aures, et approbationem quantum ad nares, et confessionem quantum ad os. Olei vero inunctio significat aptitudinem hominis ad pugnandum contra Daemones.

[50291] III^{a} q. 71 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod energumeni dicuntur quasi interius laborantes extrinseca operatione Diaboli. Et quamvis non omnes accedentes ad Baptismum corporaliter ab eo vexentur, omnes tamen non baptizati potestati Daemonum subiiciuntur, saltem propter reatum originalis peccati.

[50292] III^{a} q. 71 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in Baptismo per ablutionem excluditur potestas Daemonis ab homine quantum ad hoc quod impedit eum a perceptione gloriae. Sed exorcismi excludunt potestatem Daemonis inquantum impedit hominem a perceptione sacramenti.

[50293] III^{a} q. 71 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aqua benedicta datur contra impugnationes Daemonum quae sunt ab exteriori. Sed exorcismus ordinatur contra impugnationes Daemonum quae sunt ab interiori, unde, energumeni dicuntur, quasi interius laborantes, illi qui exorcizantur. Vel dicendum quod, sicut remedium contra peccatum secundo datur poenitentia, quia Baptismus non iteratur; ita in remedium contra impugnationes Daemonum secundo datur aqua benedicta, quia exorcismi baptismales non iterantur.

Articulus 3

[50294] III^{a} q. 71 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ea quae aguntur in exorcismo non efficiant aliquid, sed solum significent. Si enim puer post exorcismos moriatur ante

Baptismum, salutem non consequitur. Sed ad hoc ordinatur effectus eorum quae in sacramentis aguntur, ut homo consequatur salutem, unde et Marc. ult. dicitur, *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ergo ea quae aguntur in exorcismo nihil efficiunt, sed solum significant.

[50295] III^{a} q. 71 a. 3 arg. 2 Praeterea, hoc solum requiritur ad sacramentum novae legis ut sit signum et causa, sicut supra dictum est. Si ergo ea quae aguntur in exorcismo aliquid efficiant, videtur quod singula sint quaedam sacramenta.

[50296] III^{a} q. 71 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut exorcismus ordinatur ad Baptismum, ita, si aliquid in exorcismo efficitur, ordinatur ad effectum Baptismi. Sed dispositio ex necessitate praecedit formam perfectam, quia forma non recipitur nisi in materia disposita. Sequeretur ergo quod nullus posset consequi effectum Baptismi nisi prius exorcizatus, quod patet esse falsum. Non ergo ea quae aguntur in exorcismis aliquem effectum habent.

[50297] III^{a} q. 71 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut quaedam aguntur in exorcismo ante Baptismum, ita etiam quaedam aguntur post Baptismum, sicut quod sacerdos baptizatum ungit in vertice. Sed ea quae post Baptismum aguntur non videntur aliquid efficere, quia secundum hoc, effectus Baptismi esset imperfectus. Ergo nec ea quae ante Baptismum aguntur in exorcismo.

[50298] III^{a} q. 71 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de symbolo, *parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis Diaboli potestas inimica, quae decepit hominem.* Nihil autem agitur frustra per Ecclesiam. Ergo per huiusmodi exsufflationes hoc agitur ut Daemonum potestas expellatur.

[50299] III^{a} q. 71 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam dicunt ea quae in exorcismo aguntur nihil efficere, sed solum significare. Sed hoc patet esse falsum, per hoc quod Ecclesia in exorcismis imperativis verbis utitur ad expellendum Daemonis potestatem, puta cum dicit, *ergo, maledicte Diabole, exi ab eo,* et cetera. Et ideo dicendum est quod aliquem effectum habent, differenter tamen ab ipso Baptismo. Nam per Baptismum datur homini gratia ad plenam remissionem culparum. Per ea vero quae in exorcismo aguntur, excluditur duplex impedimentum gratiae salutaris percipiendae. Quorum unum est impedimentum extrinsecum, prout Daemones salutem hominis impedire conantur. Et hoc impedimentum excluditur per exsufflationes, quibus potestas Daemonis repellitur, ut patet ex inducta auctoritate Augustini, quantum scilicet ad hoc quod non praestet impedimentum sacramento suscipiendo. Manet tamen potestas Daemonis in homine quantum ad maculam peccati et reatum poenae, quousque peccatum per Baptismum tollatur. Et secundum hoc Cyprianus dicit, *scias Diaboli nequitiam posse remanere usque ad aquam salutarem, in Baptismo autem omnem nequitiam amittere.* Aliud autem impedimentum est intrinsecum, prout scilicet homo ex infectione originalis peccati habet sensus praeclusos ad percipienda salutis mysteria. Unde Rabanus, de institutione clericorum, dicit quod *per salivam typicam et sacerdotis tactum sapientia et virtus divina salutem catechumenis operatur, ut aperiantur eis nares ad recipiendum odorem notitiae Dei, ut aperiantur aures ad audiendum mandata Dei, ut aperiantur illis sensus in intimo corde ad respondendum.*

[50300] III^a q. 71 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per ea quae aguntur in exorcismo non tollitur culpa, propter quam homo punitur post mortem, sed solum tolluntur impedimenta recipiendi remissionem culpae per sacramentum. Unde post mortem exorcismus non valet sine Baptismo. Praepositinus autem dicit quod pueri exorcizati, si moriantur ante Baptismum, minores tenebras patientur. Sed hoc non videtur verum, quia tenebrae illae sunt carentia divinae visionis, quae non recipit magis et minus.

[50301] III^a q. 71 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod de ratione sacramenti est quod perficiat principalem effectum, qui est gratia remittens culpam, vel supplens aliquem hominis defectum. Quod quidem non fit per ea quae aguntur in exorcismo, sed solum huiusmodi impedimenta tolluntur. Et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quaedam.

[50302] III^a q. 71 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est fides et intentio, vel propria eius qui baptizatur, si sit adultus, vel Ecclesiae, si sit parvulus. Ea vero quae aguntur in exorcismo, ordinantur ad removendum impedimenta. Et ideo sine eis potest aliquis consequi effectum Baptismi. Non tamen sunt huiusmodi praetermittenda, nisi in necessitatis articulo. Et tunc, cessante periculo, debent suppleri, ut servetur uniformitas in Baptismo. Nec frustra supplentur post Baptismum, quia, sicut impeditur effectus Baptismi antequam percipiatur, ita potest impediri postquam fuerit perceptus.

[50303] III^a q. 71 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod eorum quae aguntur post Baptismum circa baptizatum, aliquid est quod non solum significat, sed efficit, puta inunctio quae fit in vertice, quae operatur conservationem gratiae baptismalis. Aliquid autem est quod nihil efficit, sed solum significat, sicut quod datur eis vestis candida, ad significandam novitatem vitae.

Articulus 4

[50304] III^a q. 71 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum. Ad officium enim ministrorum pertinet habere operationem super immundos, ut Dionysius, V cap. Eccl. Hier., dicit. Sed catechumeni, qui instruuntur in catechismo, et energumeni, qui purgantur in exorcismo, computantur inter immundos, ut Dionysius ibidem dicit. Ergo catechizare et exorcizare non pertinet ad officium sacerdotis, sed potius ministrorum.

[50305] III^a q. 71 a. 4 arg. 2 Praeterea, catechumeni instruuntur de fide per sacram Scripturam, quae in Ecclesia per ministros recitatur, sicut enim per lectores in Ecclesia legitur vetus testamentum, ita etiam per diacones et subdiacones legitur novum. Et sic ad ministros pertinet catechizare. Similiter etiam et exorcizare, ut videtur, ad ministros pertinet. Dicit enim Isidorus, in quadam epistola, *ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos et catechumenos in exorcismo imponere.* Non ergo pertinet ad officium sacerdotis catechizare et exorcizare.

[50306] IIIª q. 71 a. 4 arg. 3 Praeterea, catechizare idem est quod docere, et hoc idem est quod perficere. Quod ad officium episcoporum pertinet, ut dicit Dionysius, V cap. Eccl. Hier. Non ergo pertinet ad officium sacerdotis.

[50307] IIIª q. 71 a. 4 s. c. Sed contra est quod Nicolaus Papa dicit, *catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscuiusque Ecclesiae fieri possunt.* Gregorius etiam, super Ezech., dicit, *sacerdotes, cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, quid aliud faciunt nisi quod Daemonia eiiciuntur.*

[50308] IIIª q. 71 a. 4 co. Respondeo dicendum quod minister comparatur ad sacerdotem sicut secundarium et instrumentale agens ad principale, ut indicat ipsum nomen ministri. Agens autem secundarium non agit sine principali agente in operando. Quanto autem operatio est potior, tanto principale agens indiget potioribus instrumentis. Potior autem est operatio sacerdotis inquantum confert ipsum sacramentum, quam in praeparatoriis ad sacramentum. Et ideo supremi ministri, qui dicuntur diacones, cooperantur sacerdoti in ipsa collatione sacramentorum, dicit enim Isidorus quod *ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus et ministrare in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, in Baptismo scilicet, in chrismate, patena et calice.* Inferiores autem ministri cooperantur sacerdoti in his quae sunt praeparatoria ad sacramenta, sicut lectores in catechismo, exorcistae in exorcismo.

[50309] IIIª q. 71 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod super immundos ministri habent operationem ministerialem et quasi instrumentalem, sed sacerdos principalem.

[50310] IIIª q. 71 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod lectores et exorcistae habent officium catechizandi et exorcizandi, non quidem principaliter, sed sicut in his sacerdoti ministrantes.

[50311] IIIª q. 71 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod multiplex est instructio. Una conversiva ad fidem. Quam Dionysius attribuit episcopo, in II cap. Eccl. Hier., et potest competere cuilibet praedicatori, vel etiam cuilibet fideli. Secunda est instructio qua quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum. Et haec pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione Christianae vitae. Et haec pertinet ad patrinos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei, et perfectione Christianae vitae. Et haec ex officio pertinet ad episcopos.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars quaestio LXXII

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 72

Prooemium

[50312] III^{a} q. 72 pr. Consequenter considerandum est de sacramento confirmationis. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum confirmatio sit sacramentum. Secundo, de materia eius. Tertio, utrum sit de necessitate sacramenti quod chrisma fuerit prius per episcopum consecratum. Quarto, de forma ipsius. Quinto, utrum imprimat characterem. Sexto, utrum character confirmationis praesupponat characterem baptismalem. Septimo, utrum conferat gratiam. Octavo, cui competat recipere hoc sacramentum. Nono, in qua parte. Decimo, utrum requiratur aliquis qui teneat confirmandum. Undecimo, utrum hoc sacramentum per solos episcopos detur. Duodecimo, de ritu eius.

Articulus 1

[50313] III^a q. 72 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod confirmatio non sit sacramentum. Sacramenta enim ex divina institutione efficaciam habent, sicut supra dictum est. Sed confirmatio non legitur a Christo instituta. Ergo non est sacramentum.

[50314] III^a q. 72 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacramenta novae legis in veteri praefigurata fuerunt, ut apostolus dicit, I Cor. X, quod *omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eandem spiritualem escam manducaverunt, et omnes eundem potum spiritualem biberunt.* Sed confirmatio non fuit praefigurata in veteri testamento. Ergo non est sacramentum.

[50315] III^a q. 72 a. 1 arg. 3 Praeterea, sacramenta ordinantur ad hominum salutem. Sed sine confirmatione potest esse salus, nam pueri baptizati sine confirmatione decedentes salvantur. Ergo confirmatio non est sacramentum.

[50316] III^a q. 72 a. 1 arg. 4 Praeterea, per omnia sacramenta Ecclesiae homo Christo conformatur, qui est sacramentorum auctor. Sed per confirmationem homo Christo conformari non potest, qui non legitur esse confirmatus.

[50317] III^a q. 72 a. 1 s. c. Sed contra est quod Melchiades Papa scribit Hispaniarum episcopis, *de his super quibus rogastis nos vos informari, idest, utrum maius sit sacramentum manus impositio episcoporum an Baptismus, scitote utrumque magnum esse sacramentum.*

[50318] III^a q. 72 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sacramenta novae legis ordinantur ad speciales gratiae effectus, et ideo, ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiae, ibi ordinatur speciale sacramentum. Quia vero sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quae in vita corporali aguntur, percipere possumus quid in spirituali vita speciale existat. Manifestum est autem quod in vita corporali specialis quaedam perfectio est quod homo ad perfectam aetatem perveniat, et perfectas actiones hominis agere possit, unde et apostolus dicit, I Cor. XIII, *cum autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli.* Et inde etiam est quod, praeter motum generationis, quo aliquis accipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam aetatem. Sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per Baptismum, qui est spiritualis regeneratio. In confirmatione autem homo accipit quasi quandam aetatem perfectam spiritualis vitae. Unde Melchiades Papa dicit, *spiritus sanctus, qui super aquas Baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam. In Baptismo regeneramur ad vitam, post Baptismum roboramur.* Et ideo manifestum est quod confirmatio est speciale sacramentum.

[50319] III^a q. 72 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circa institutionem huius sacramenti est triplex opinio. Quidam enim dixerunt quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam Concilio. Alii vero dixerunt quod fuit institutum ab apostolis. Sed hoc non potest esse, quia instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiae, quae competit soli Christo. Et ideo dicendum quod Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo, secundum illud Ioan. XVI, *nisi ego abiero, Para-*

clitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos. Et hoc ideo quia in hoc sacramento datur plenitudo spiritus sancti, quae non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, secundum illud Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus.*

[50320] III^{a} q. 72 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod confirmatio est sacramentum plenitudinis gratiae, et ideo non potuit habere aliquid respondens in veteri lege, quia *nihil ad perfectum adduxit lex*, ut dicitur Heb. VII.

[50321] III^{a} q. 72 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, omnia sacramenta sunt aliqualiter necessaria ad salutem, sed quaedam sine quibus non est salus, quaedam vero sicut quae operantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dummodo non praetermittatur ex contemptu sacramenti.

[50322] III^{a} q. 72 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod illi qui confirmationem accipiunt, quae est sacramentum plenitudinis gratiae, Christo conformantur inquantum ipse a primo instanti suae conceptionis fuit *plenus gratiae et veritatis*, ut dicitur Ioan. I. Quae quidem plenitudo declarata est in Baptismo, quando *spiritus sanctus descendit corporali specie super eum.* Unde et Luc. IV dicitur quod *Iesus plenus spiritu sancto regressus est a Iordane.* Non autem conveniebat dignitati Christi, qui est sacramentorum auctor, ut a sacramento plenitudinem gratiae acciperet.

Articulus 2

[50323] III^{a} q. 72 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod chrisma non sit conveniens materia huius sacramenti. Hoc enim sacramentum, ut dictum est, institutum est a Christo promittente discipulis spiritum sanctum. Sed ipse misit eis spiritum sanctum absque chrismatis unctione. Ipsi etiam apostoli hoc sacramentum conferebant per solam manus impositionem, absque chrismate, dicitur enim Act. VIII quod *apostoli imponebant manus super baptizatos, et accipiebant spiritum sanctum.* Ergo chrisma non est materia huius sacramenti, quia materia est de necessitate sacramenti.

[50324] III^{a} q. 72 a. 2 arg. 2 Praeterea, confirmatio quodammodo perficit sacramentum Baptismi, sicut supra dictum est, et ita debet ei conformari sicut perfectio perfectibili. Sed in Baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo huius sacramenti non est conveniens materia chrisma, quod conficitur ex oleo et balsamo.

[50325] III^{a} q. 72 a. 2 arg. 3 Praeterea, oleum assumitur in materia huius sacramenti ad inungendum. Sed quolibet oleo potest fieri inunctio, puta oleo quod fit ex nucibus, et ex quibuscumque aliis rebus. Non ergo solum oleum olivarum debet assumi ad huiusmodi sacramentum.

[50326] III^{a} q. 72 a. 2 arg. 4 Praeterea, supra dictum est quod aqua assumitur ut materia ad baptizandum quia ubique de facili invenitur. Sed oleum olivarum non ubique invenitur, et multo minus balsamum. Non ergo chrisma, quod ex his conficitur, est conveniens materia huius

sacramenti.

[50327] III^a q. 72 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in registro, *presbyteri baptizatos infantes signare in frontibus sacro chrismate non praesumant.* Ergo chrisma est materia huius sacramenti.

[50328] III^a q. 72 a. 2 co. Respondeo dicendum quod chrisma est conveniens materia huius sacramenti. Sicut enim dictum est, in hoc sacramento datur plenitudo spiritus sancti ad robur spirituale, quod competit perfectae aetati. Homo autem, cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit iam communicare actiones suas ad alios, antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit. Gratia vero spiritus sancti in oleo designatur, unde Christus dicitur esse, unctus oleo laetitiae, propter plenitudinem spiritus sancti quam habuit. Et ideo oleum competit materiae huius sacramenti. Admiscetur autem balsamum propter fragrantiam odoris, quae redundat ad alios, unde et apostolus dicit, II Cor. II, *Christi bonus odor sumus*, et cetera. Et licet multa alia sint odorifera, tamen praecipue accipitur balsamum, propter hoc quod habet praecipuum odorem, et quia etiam incorruptionem praestat, unde Eccli. XXIV dicitur, *quasi balsamum non mixtum odor meus.*

[50329] III^a q. 72 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus ex potestate quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem huius sacramenti, idest plenitudinem spiritus sancti, sine sacramento, eo quod ipsi *primitias spiritus sancti acceperunt*, sicut dicitur Rom. VIII. Nihilominus tamen aliquid conforme materiae huius sacramenti exhibitum fuit apostolis sensibiliter in collatione spiritus sancti. Quod enim spiritus sanctus sensibiliter super eos descendit in specie ignis, ad eandem significationem refertur ad quam refertur oleum, nisi quod ignis habet vim activam, oleum autem vim passivam, inquantum est materia et fomentum ignis. Et hoc satis competebat, nam per apostolos gratia spiritus sancti erat ad alios derivanda. Super apostolos etiam spiritus sanctus descendit in figura linguae. Quod ad idem refertur significandum quod significat balsamum, nisi quod lingua per locutionem est communicativa ad alterum, balsamum vero per odorem; quia scilicet apostoli replebantur spiritu sancto ut fidei doctores, alii vero fideles ut operatores eorum quae pertinent ad aedificationem fidelium. Similiter etiam ad impositionem manus apostolorum, et etiam ad eorum praedicationem, descendebat plenitudo spiritus sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut a principio descenderat super apostolos, unde Petrus dicit, Act. XI, *cum coepissem loqui, cecidit spiritus sanctus super eos, sicut et in nos in initio.* Et ideo non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculose exhibebantur divinitus. Utebantur tamen apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti, quando huiusmodi visibilia signa non exhibebantur. Dicit enim Dionysius, IV cap. Eccl. Hier., *est quaedam perfectiva operatio, quam duces nostri, idest apostoli, chrismatis hostiam nominant.*

[50330] III^a q. 72 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam, et ideo competit illi sacramento materia simplex. Sed hoc sacramentum datur ad plenitudinem consequendam spiritus sancti, cuius est multiformis operatio, secundum illud Sap. VII, *est autem in illa spiritus sanctus, unicus, multiplex*, et I Cor. XII dicitur, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.* Et ideo convenienter huius sacramenti est materia composita.

[50331] III^{a} q. 72 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod proprietates olei quibus significatur spiritus sanctus, magis inveniuntur in oleo olivarum quam in quocumque alio oleo. Unde et ipsa oliva, semper frondibus virens, virorem et misericordiam spiritus sancti significat. Hoc etiam oleum proprie dicitur oleum, et maxime habetur in usu ubi haberi potest. Quilibet autem alius liquor ex similitudine huius oleum nominatur, nec est in usu communi, nisi in supplementum apud eos quibus deest oleum olivarum. Et ideo hoc oleum solum assumitur in usum huius et quorundam aliorum sacramentorum.

[50332] III^{a} q. 72 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod Baptismus est sacramentum absolutae necessitatis, et ideo eius materia debet ubique inveniri. Sufficit autem quod materia huius sacramenti, quod non est tantae necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri.

Articulus 3

[50333] III^{a} q. 72 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate huius sacramenti quod chrisma, quod est materia huius sacramenti, fuerit prius per episcopum consecratum. Baptismus enim, in quo fit plena remissio peccatorum, non est minoris efficaciae quam hoc sacramentum. Sed, licet quaedam sanctificatio adhibeatur aquae baptismali ante Baptismum, non tamen est de necessitate sacramenti, quia in articulo necessitatis praeteriri potest. Ergo nec est de necessitate huius sacramenti quod chrisma fuerit per episcopum consecratum.

[50334] III^{a} q. 72 a. 3 arg. 2 Praeterea, idem non debet bis consecrari. Sed materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum qua confertur sacramentum, unde et Augustinus dicit, super Ioan., *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Non ergo debet prius chrisma consecrari quam hoc sacramentum tradatur.

[50335] III^{a} q. 72 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis consecratio quae fit in sacramentis, ad consecutionem gratiae ordinatur. Sed materia sensibilis confecta ex oleo et balsamo non est capax gratiae. Ergo non debet ei aliqua consecratio adhiberi.

[50336] III^{a} q. 72 a. 3 s. c. Sed contra est quod Innocentius Papa dicit, *presbyteris, cum baptizant, ungere baptizatos chrismate liceat, quod ab episcopo fuerat consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Paraclitum*; quod quidem fit in hoc sacramento. Ergo ad hoc sacramentum requiritur quod materia huius sacramenti prius per episcopum consecretur.

[50337] III^{a} q. 72 a. 3 co. Respondeo dicendum quod tota sacramentorum sanctificatio a Christo derivatur, ut supra dictum est. Est autem considerandum quod quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christus est usus, scilicet Baptismo et etiam Eucharistia. Et ideo ex ipso usu Christi materiae horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Unde Chrysostomus dicit quod *nunquam aquae Baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu*

dominici corporis sanctificatae fuissent. Et ipse similiter dominus, accipiens panem, benedixit, similiter autem et calicem, ut habetur Matth. XXVI et Luc. XXII. Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum quod materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi. Si qua vero benedictio adhibeatur, pertinet ad solemnitatem sacramenti, non autem ad necessitatem. Unctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret iniuria invisibili unctioni qua est unctus prae consortibus suis. Et ideo tam chrisma quam oleum sanctum et oleum infirmorum prius benedicuntur quam adhibeantur ad usum sacramenti.

[50338] III^{a} q. 72 a. 3 ad 1 Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

[50339] III^{a} q. 72 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod utraque consecratio chrismatis non refertur ad idem. Sicut enim instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget, per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam vero applicatur ad effectum.

[50340] III^{a} q. 72 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod materia corporalis non est capax gratiae quasi gratiae subiectum, sed solum sicut gratiae instrumentum, ut supra dictum est. Et ad hoc materia sacramenti consecratur, vel ab ipso Christo, vel ab episcopo, qui gerit in Ecclesia personam Christi.

Articulus 4

[50341] III^{a} q. 72 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma huius sacramenti, *consigno te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti, amen.* Usus enim sacramentorum a Christo et ab apostolis derivatur. Sed neque Christus hanc formam instituit, nec apostoli ea usi leguntur. Ergo haec non est conveniens forma huius sacramenti.

[50342] III^{a} q. 72 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut sacramentum est idem apud omnes, ita et forma debet esse eadem, quia quaelibet res habet unitatem, sicut et esse, a sua forma. Sed hac forma non omnes utuntur, quidam enim dicunt, *confirmo te chrismate sanctificationis.* Ergo haec non est conveniens forma huius sacramenti.

[50343] III^{a} q. 72 a. 4 arg. 3 Praeterea, sacramentum hoc debet conformari Baptismo sicut perfectio perfectibili, ut supra dictum est. Sed in forma Baptismi non fit mentio de consignatione characteris; nec etiam de cruce Christi, cum tamen per Baptismum homo Christo commoriatur, ut apostolus dicit, Rom. VI; nec etiam fit mentio de effectu salutis, cum tamen Baptismus sit de necessitate salutis. In forma etiam Baptismi ponitur unus actus tantum; et exprimitur persona baptizantis, cum dicitur, ego te baptizo; cuius contrarium apparet in forma praedicta. Non ergo est conveniens forma huius sacramenti.

[50344] III^a q. 72 a. 4 s. c. Sed contra est auctoritas Ecclesiae, quae hac forma communiter utitur.

[50345] III^a q. 72 a. 4 co. Respondeo dicendum quod praedicta forma est conveniens huic sacramento. Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quidquid pertinet ad speciem sacramenti. Sicut autem ex supra dictis patet, in hoc sacramento datur spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnae. Et ideo in hoc sacramento tria sunt necessaria, quae continentur in forma praedicta. Quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quae est sancta Trinitas. Quae exprimitur cum dicitur, in nomine patris et cetera. Secundum est ipsum robur spirituale, quod homini confertur per sacramentum materiae visibilis ad salutem. Quod quidem tangitur cum dicitur, confirmo te chrismate salutis. Tertium est signum quod pugnatori datur, sicut et in pugna corporali, sicut milites signis ducum insigniuntur. Et quantum ad hoc dicitur, consigno te signo crucis, in quo scilicet *rex noster triumphavit*, ut dicitur Coloss. II.

[50346] III^a q. 72 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, per ministerium apostolorum quandoque dabatur effectus huius sacramenti, scilicet plenitudo spiritus sancti, quibusdam visibilibus signis miraculose a Deo confectis, qui potest effectum sacramenti sine sacramento conferre. Et tunc non erat necessaria nec materia nec forma huius sacramenti. Quandoque autem tanquam ministri sacramentorum hoc sacramentum praebebant. Et tunc, sicut materia, ita et forma ex mandato Christi utebantur. Multa enim servabant apostoli in sacramentorum collatione quae in Scripturis communiter propositis non sunt tradita. Unde Dionysius dicit, in fine Eccl. Hier., *consummativas invocationes*, idest verba quibus perficiuntur sacramenta, *non est iustum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes, ex occulto ad commune adducere, sed nostra sacra traditio sine pompa, idest occulte, edocet eas.* Unde et apostolus dicit, loquens de celebratione Eucharistiae, I Cor. XI, *cetera cum venero disponam.*

[50347] III^a q. 72 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sanctitas est salutis causa. Et ideo in idem redit quod dicitur chrismate salutis, et sanctificationis.

[50348] III^a q. 72 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus est regeneratio in spiritualem vitam, qua homo vivit in seipso. Et ideo non ponitur in forma Baptismi nisi ipse actus ad ipsum hominem pertinens sanctificandum. Sed hoc sacramentum non solum ordinatur ad hoc quod homo sanctificetur in seipso, sed exponitur cuidam pugnae exteriori. Et ideo non solum fit mentio de interiori sanctificatione, cum dicitur, confirmo te chrismate salutis, sed etiam consignatur homo exterius, quasi vexillo crucis, ad pugnam exteriorem spiritualem, quod significatur cum dicitur, consigno te signo crucis. In ipso autem verbo baptizandi, quod ablutionem significat, potest intelligi et materia, quae est aqua abluens, et effectus salutis. Quae non intelliguntur in verbo confirmandi, et ideo oportuit haec ponere. Dictum est autem supra quod hoc quod dicitur, ego, non est de necessitate formae baptismalis, quia intelligitur in verbo primae personae. Apponitur tamen ad exprimendam intentionem. Quod non est ita necessarium in confirmatione, quae non exhibetur nisi ab excellenti ministro, ut infra dicetur.

Articulus 5

[50349] III^{a} q. 72 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramentum confirmationis non imprimat characterem. Character enim importat quoddam signum distinctivum. Sed per sacramentum confirmationis non distinguitur homo ab infidelibus, hoc enim fit per Baptismum, nec etiam ab aliis fidelibus, quia hoc sacramentum ordinatur ad pugnam spiritualem, quae omnibus fidelibus indicitur. Non ergo in hoc sacramento imprimitur aliquis character.

[50350] III^{a} q. 72 a. 5 arg. 2 Praeterea, supra dictum est quod character est quaedam potentia spiritualis. Potentia autem non est nisi activa vel passiva. Potentia autem activa in sacramentis confertur per sacramentum ordinis, potentia autem passiva, sive receptiva, per sacramentum Baptismi. Ergo per sacramentum confirmationis nullus character imprimitur.

[50351] III^{a} q. 72 a. 5 arg. 3 Praeterea, in circumcisione, quae est character corporalis, non imprimitur aliquis spiritualis character. Sed in hoc sacramento imprimitur quidam character corporalis, dum scilicet homo chrismate signatur signo crucis in fronte. Non ergo imprimitur in hoc sacramento character spiritualis.

[50352] III^{a} q. 72 a. 5 s. c. Sed contra, in omni sacramento quod non iteratur, imprimitur character. Sed hoc sacramentum non iteratur, dicit enim Gregorius, *de homine qui a pontifice confirmatus fuerit denuo, talis iteratio prohibenda est.* Ergo in confirmatione imprimitur character.

[50353] III^{a} q. 72 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, character est quaedam spiritualis potestas ad aliquas sacras actiones ordinata. Dictum est autem supra quod, sicut Baptismus est quaedam spiritualis generatio in vitam Christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem aetatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitae quod alia est actio hominis statim nati, et alia actio competit ei cum ad perfectam aetatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam actiones alias sacras, praeter illas ad quas datur ei potestas in Baptismo. Nam in Baptismo accipit potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem, prout secundum seipsum vivit, sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei. Sicut patet exemplo apostolorum, qui, antequam plenitudinem spiritus sancti acciperent, erant in cenaculo perseverantes in oratione; postmodum autem egressi non verebantur fidem publice fateri, etiam coram inimicis fidei Christianae. Et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimitur character.

[50354] III^{a} q. 72 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit. Sed contra hostes visibiles, idest contra persecutores fidei pugnare, nomen Christi confitendo, est confirmatorum, qui iam sunt perducti spiritualiter ad virilem aetatem, secundum quod dicitur I Ioan. II, *scribo vobis, iuvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei in vobis manet, et vicistis malignum.* Et ideo character confirmationis est signum distinctivum, non infidelium a fidelibus, sed spiritualiter provectorum ab his quibus dicitur, *sicut modo geniti infantes.*

[50355] III^{a} q. 72 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia sacramenta sunt quaedam fidei

protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandum fidem per susceptionem aliorum sacramentorum; ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio.

[50356] III^{a} q. 72 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacramenta veteris legis dicuntur iustitia carnis, ut patet Heb. IX, quia scilicet interius nihil efficiebant. Et ideo in circumcisione imprimebatur character solum in corpore, non autem in anima. Sed in confirmatione cum charactere corporali imprimitur simul character spiritualis, eo quod est sacramentum novae legis.

Articulus 6

[50357] III^{a} q. 72 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod character confirmationis non praesupponat ex necessitate characterem baptismalem. Sacramentum enim confirmationis ordinatur ad confitendum publice fidem Christi. Sed multi etiam ante Baptismum sunt fidem Christi publice confessi, sanguinem fundentes pro fide. Ergo character confirmationis non praesupponit characterem baptismalem.

[50358] III^{a} q. 72 a. 6 arg. 2 Praeterea, de apostolis non legitur quod fuerint baptizati, praesertim cum dicatur, Ioan. IV, quod *ipse Christus non baptizabat, sed discipuli eius.* Et tamen postea fuerunt confirmati per adventum spiritus sancti. Ergo similiter alii possunt confirmari antequam baptizentur.

[50359] III^{a} q. 72 a. 6 arg. 3 Praeterea, Act. X dicitur quod, *adhuc loquente Petro, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum, et audiebant eos loquentes linguis*, et postea iussit eos baptizari. Ergo pari ratione possunt alii prius confirmari quam baptizentur.

[50360] III^{a} q. 72 a. 6 s. c. Sed contra est quod Rabanus dicit, de Institut. Cleric., *novissime a summo sacerdote per impositionem manus Paraclitus traditur baptizato, ut roboretur per spiritum sanctum ad praedicandum.*

[50361] III^{a} q. 72 a. 6 co. Respondeo dicendum quod character confirmationis ex necessitate praesupponit characterem baptismalem, ita scilicet quod, si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet, sed oporteret ipsum iterato confirmari post Baptismum. Cuius ratio est quia sic se habet confirmatio ad Baptismum sicut augmentum ad generationem, ut ex supra dictis patet. Manifestum est autem quod nullus potest promoveri in aetatem perfectam nisi primo fuerit natus. Et similiter, nisi aliquis primo fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere.

[50362] III^{a} q. 72 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad confitendum publice fidem Christi absque sacramento confirmationis, sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine Baptismo. Tamen, sicut nullus consequitur effectum Baptismi sine voto Baptismi, ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius. Quod potest haberi etiam ante susceptionem Baptismi.

[50363] IIIª q. 72 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ex hoc quod dominus dicit, Ioan. XIII, *qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, intelligimus Petrum et alios Christi discipulos fuisse baptizatos, sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur; sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi. Neque enim renuit ministerium baptizandi, ut haberet servos per quos ceteros baptizaret.*

[50364] IIIª q. 72 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod audientes praedicationem Petri acceperunt effectum confirmationis miraculose, non tamen sacramentum confirmationis. Dictum est autem quod effectus confirmationis potest alicui conferri ante Baptismum, non autem sacramentum confirmationis. Sicut enim effectus confirmationis, qui est robur spirituale, praesupponit effectum Baptismi, qui est iustificatio, ita sacramentum confirmationis praesupponit sacramentum Baptismi.

Articulus 7

[50365] IIIª q. 72 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum gratia gratum faciens non conferatur. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, non exhibetur nisi baptizatis, qui sunt a culpa mundati. Ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens non confertur.

[50366] IIIª q. 72 a. 7 arg. 2 Praeterea, peccatores maxime indigent gratia gratum faciente, per quam solam iustificari possunt. Si ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens confertur, videtur quod deberet dari hominibus in peccato existentibus. Quod tamen non est verum.

[50367] IIIª q. 72 a. 7 arg. 3 Praeterea, gratia gratum faciens specie non differt, cum ad unum effectum ordinetur. Sed duae formae eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto. Cum ergo gratia gratum faciens conferatur homini per Baptismum, videtur quod per sacramentum confirmationis, quod non exhibetur nisi baptizato, gratia gratum faciens non conferatur.

[50368] IIIª q. 72 a. 7 s. c. Sed contra est quod Melchiades Papa dicit, *spiritus sanctus in fonte Baptismi plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam.*

[50369] IIIª q. 72 a. 7 co. Respondeo dicendum quod in hoc sacramento, sicut dictum est, datur baptizato spiritus sanctus ad robur, sicut apostolis datus est in die Pentecostes, ut legitur Act. II; et sicut dabatur baptizatis per impositionem manus apostolorum, ut dicitur Act. VIII. Ostensum est autem in prima parte quod missio seu datio spiritus sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est quod gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento.

[50370] IIIª q. 72 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratiae gratum facientis est remissio culpae, habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam aeternam. Unde et Paulo dictum est, II Cor. XII, *sufficit tibi gratia mea*, et ipse de se dicit, I Cor. XV, *gratia Dei sum id quod sum.* Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmitatem iustitiae. Et sic confertur in

hoc sacramento.

[50371] III^{a} q. 72 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum quod prius invenerit. Et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc, sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per poenitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelianensi Concilio, *ut ieiuni ad confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum spiritus sancti valeant accipere.* Et tunc per hoc sacramentum perficitur poenitentiae effectus, sicut et Baptismi, quia per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur poenitens pleniorem remissionem peccati. Et si aliquis adultus in peccato existens cuius conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum.

[50372] III^{a} q. 72 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per Baptismum, sed quae prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est eiusdem speciei cum ipsa.

Articulus 8

[50373] III^{a} q. 72 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non sit omnibus exhibendum. Hoc enim sacramentum ad quandam excellentiam datur, ut dictum est. Sed id quod ad excellentiam pertinet, non competit omnibus. Ergo hoc sacramentum non debet omnibus dari.

[50374] III^{a} q. 72 a. 8 arg. 2 Praeterea, per hoc sacramentum augetur aliquis spiritualiter in perfectam aetatem. Sed perfecta aetas repugnat aetati puerili. Ergo ad minus pueris dari non debet.

[50375] III^{a} q. 72 a. 8 arg. 3 Praeterea, sicut Melchiades Papa dicit, *post Baptismum confirmamur ad pugnam.* Sed pugnare non competit mulieribus, propter fragilitatem sexus. Ergo nec mulieribus hoc sacramentum debet dari.

[50376] III^{a} q. 72 a. 8 arg. 4 Praeterea, Melchiades Papa dicit, *quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen confirmationis beneficia necessaria sunt. Confirmatio armat et instruit ad agones mundi huius et praelia reservandos. Qui autem post Baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenerit ad mortem, confirmatur morte, quia iam non potest peccare post mortem.* Ergo statim morituris non debet hoc sacramentum conferri. Et sic non debet omnibus dari.

[50377] III^{a} q. 72 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicitur Act. II, quod spiritus sanctus veniens

replevit totam domum, per quam significatur Ecclesia, et postea subditur quod repleti sunt omnes spiritu sancto. Sed ad illam plenitudinem consequendam hoc sacramentum datur. Ergo est omnibus qui sunt in Ecclesia exhibendum.

[50378] III^{a} q. 72 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, per hoc sacramentum promovetur homo spiritualiter in aetatem perfectam. Hoc autem est de intentione naturae, ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam aetatem perveniat, sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte praevenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem perducere, ex cuius imitatione hoc natura participat, unde et Deut. XXXII dicitur, *Dei perfecta sunt opera.* Anima autem, ad quam pertinet spiritualis nativitas et spiritualis aetatis perfectio, immortalis est, et potest, sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore iuventutis et pueritiae consequi perfectam aetatem; quia huiusmodi corporales aetates animae non praeiudicant. Et ideo hoc sacramentum debet omnibus exhiberi.

[50379] III^{a} q. 72 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum datur ad quandam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut idem, perfectus vir existens, habet excellentiam ad se puerum.

[50380] III^{a} q. 72 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, corporalis aetas non praeiudicat animae. Unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis, de qua dicitur Sap. IV, *senectus venerabilis est non diuturna, neque numero annorum computata.* Et inde est quod multi in puerili aetate, propter robur spiritus sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo.

[50381] III^{a} q. 72 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, in homilia de Machabaeis, *in mundanis agonibus aetatis et formae generisque dignitas requiritur, et ideo servis ac mulieribus, senibus ac pueris, ad eos aditus denegatur. In caelestibus autem omni personae et aetati et sexui indiscreta facultate stadium patet.* Et in homilia de militia spirituali dicit, *apud Deum femineus etiam militat sexus, multae namque feminae animo virili spiritualem militiam gesserunt. Quaedam enim interioris hominis virtute viros aequaverunt in agonibus martyrum, quaedam etiam fortiores viris exstiterunt.* Et ideo mulieribus hoc sacramentum conferendum est.

[50382] III^{a} q. 72 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, anima, ad quam pertinet spiritualis aetas, immortalis est. Et ideo morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant, secundum illud Ephes. IV, *donec occurramus in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Et ideo Hugo de sancto Victore dicit, *omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret*, non quia damnaretur, nisi forte per contemptum; sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes maiorem gloriam consequuntur, sicut et hic maiorem obtinent gratiam. Auctoritas autem illa intelligitur quantum ad hoc, quod morituris non est necessarium hoc sacramentum propter periculum pugnae praesentis.

Articulus 9

[50383] III^a q. 72 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non sit conferendum homini in fronte. Hoc enim sacramentum est perfectivum Baptismi, ut supra dictum est. Sed sacramentum Baptismi confertur homini in toto corpore. Ergo hoc sacramentum non debet conferri solum in fronte.

[50384] III^a q. 72 a. 9 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, ut supra dictum est. Sed spirituale robur maxime consistit in corde. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri supra cor quam in fronte.

[50385] III^a q. 72 a. 9 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum datur homini ad hoc quod libere fidem Christi confiteatur. Sed *ore fit confessio ad salutem*, ut dicitur Rom. X. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri circa os quam in fronte.

[50386] III^a q. 72 a. 9 s. c. Sed contra est quod Rabanus dicit, in libro de Institut. Cleric., *signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte.*

[50387] III^a q. 72 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in hoc sacramento homo accipit spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter etiam inter adversarios fidei fidem Christi confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte, propter duo. Primo quidem, quia insignitur signo crucis sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. Inter omnia autem loca corporis humani maxime manifestus est frons, qui quasi nunquam obtegitur. Et ideo linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstraret se esse Christianum, sicut et apostoli post receptum spiritum sanctum se manifestaverunt, qui prius in cenaculo latebant. Secundo, quia aliquis impeditur a libera confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem, et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte, propter propinquitatem imaginationis, et propter hoc quod spiritus a corde directe ad frontem ascendunt, unde *verecundati erubescunt, timentes autem pallescunt*, ut dicitur in IV Ethic. Et ideo in fronte signatur chrismate, ut neque propter timorem neque propter erubescentiam nomen Christi confiteri praetermittat.

[50388] III^a q. 72 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per Baptismum regeneramur ad vitam spiritualem, quae ad totum hominem pertinet. Sed in confirmatione roboramur ad pugnam, cuius signum ferendum est in fronte, quasi in evidenti loco.

[50389] III^a q. 72 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod principium fortitudinis est in corde, sed signum apparet in fronte, unde dicitur Ezech. III, *ecce, dedi frontem tuam duriorem frontibus eorum.* Et ideo sacramentum Eucharistiae, quo homo in seipso confirmatur, pertinet ad cor, secundum illud Psalmi, *panis cor hominis confirmet.* Sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios. Et ideo exhibetur in fronte.

[50390] III^a q. 72 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc sacramentum datur ad libere confiten-

dum, non autem ad confitendum simpliciter, quia hoc fit etiam in Baptismo. Et ideo non debet dari in ore, sed in fronte, ubi apparent signa passionum quibus libera confessio impeditur.

Articulus 10

[50391] III^a q. 72 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod ille qui confirmatur non debet ab alio teneri ad confirmationem. Hoc enim sacramentum non solum pueris, sed etiam adultis exhibetur. Adulti autem per seipsos stare possunt. Ergo ridiculum est quod ab alio teneantur.

[50392] III^a q. 72 a. 10 arg. 2 Praeterea, ille qui iam est de Ecclesia, liberum habet accessum ad Ecclesiae principem, qui est episcopus. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, non exhibetur nisi baptizato, qui iam est membrum Ecclesiae. Ergo videtur quod non debeat per alium exhiberi episcopo ad hoc sacramentum recipiendum.

[50393] III^a q. 72 a. 10 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale. Quod magis viget in viris quam in mulieribus, secundum illud Prov. ult., *mulierem fortem quis inveniet?* Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

[50394] III^a q. 72 a. 10 s. c. Sed contra est quod Innocentius Papa dicit, et habetur in decretis, XXX, qu. IV, *si quis ex coniugio filium aut filiam alterius de sacro fonte susceperit, aut ad chrisma tenuerit*, et cetera. Ergo, sicut requiritur quod aliquis baptizatum de sacro fonte levet, ita debet aliquis teneri ad sacramentum confirmationis accipiendum.

[50395] III^a q. 72 a. 10 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, hoc sacramentum exhibetur homini ad robur pugnae spiritualis. Sicut autem aliquis de novo natus indiget instructore in his quae pertinent ad conversationem vitae, secundum illud Heb. XII, *patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et obtemperabamus eis*; ita illi qui assumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus a quibus instruantur de his quae pertinent ad modum certaminis; et ideo in bellis materialibus constituuntur duces et centuriones, per quos alii gubernentur. Et propter hoc etiam ille qui accipit hoc sacramentum, ab alio tenetur, quasi per alium in pugna erudiendus. Similiter etiam, quia per hoc sacramentum confertur homini perfectio spiritualis aetatis, sicut dictum est; ideo ille qui ad hoc sacramentum accedit, sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer.

[50396] III^a q. 72 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet ille qui confirmatur sit adultus corporaliter, nondum tamen est adultus spiritualiter.

[50397] III^a q. 72 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiae, nondum tamen est adscriptus militiae Christianae. Et ideo episcopo, tanquam duci exercitus, per alium exhibetur iam militiae Christianae adscriptum. Non enim debet alium ad confirmationem tenere qui nondum est confirmatus.

[50398] III^a q. 72 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur Coloss. III, *in Christo Iesu non est masculus neque femina.* Et ideo non differt utrum masculus vel femina teneat aliquem in

confirmatione.

Articulus 11

[50399] III^{a} q. 72 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod non solus episcopus hoc sacramentum conferre possit. Gregorius enim, scribens Ianuario episcopo, dicit, *pervenit ad nos quosdam scandalizatos fuisse quod presbyteros chrismate tangere eos qui baptizati sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum veterem usum nostrae Ecclesiae fecimus, sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus.* Sed illud quod pertinet ad necessitatem sacramentorum, non est propter vitandum scandalum immutandum. Ergo videtur quod non sit de necessitate huius sacramenti quod ab episcopo conferatur.

[50400] III^{a} q. 72 a. 11 arg. 2 Praeterea, sacramentum Baptismi videtur esse maioris efficaciae quam sacramentum confirmationis, quia per Baptismum fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad poenam, quod non fit in hoc sacramento. Sed simplex sacerdos ex suo officio potest tradere sacramentum Baptismi, et in necessitate quilibet, etiam non ordinatus, potest baptizare. Ergo non est de necessitate huius sacramenti quod ab episcopo conferatur.

[50401] III^{a} q. 72 a. 11 arg. 3 Praeterea, summitas capitis, ubi secundum medicos est locus rationis (scilicet particularis, quae dicitur virtus cogitativa), est nobilior fronte, ubi est locus imaginativae virtutis. Sed simplex sacerdos potest baptizatos chrismate ungere in vertice. Ergo multo magis potest eos chrismate signare in fronte, quod pertinet ad hoc sacramentum.

[50402] III^{a} q. 72 a. 11 s. c. Sed contra est quod Eusebius Papa dicit, *manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest nisi a summis sacerdotibus. Nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur aut scitur peractum esse, nec ab aliis quam qui eorum locum tenent, unquam perfici potest, aut fieri debet. Nam si aliter praesumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, nec inter ecclesiastica unquam reputabitur sacramenta.* Est igitur de necessitate huius sacramenti, quod dicitur sacramentum manus impositionis, quod ab episcopo tradatur.

[50403] III^{a} q. 72 a. 11 co. Respondeo dicendum quod in quolibet opere ultima consummatio supremae arti aut virtuti reservatur, sicut praeparatio materiae pertinet ad inferiores artifices, superior autem dat formam, supremus autem est ad quem pertinet usus, qui est finis artificiatorum; et epistola quae a notario scribitur, a domino signatur. Fideles autem Christi sunt quoddam divinum opus, secundum illud I Cor. III, *Dei aedificatio estis*, sunt etiam quasi quaedam epistola spiritu Dei scripta, sicut dicitur II Cor. III. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti Baptismi, ita scilicet quod per Baptismum aedificatur homo in domum spiritualem, et conscribitur quasi quaedam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus aedificata, dedicatur in templum spiritus sancti; et quasi epistola conscripta, signatur

signo crucis. Et ideo collatio huius sacramenti episcopis reservatur, qui obtinent summam potestatem in Ecclesia, sicut in primitiva Ecclesia per impositionem manus apostolorum, quorum vicem gerunt episcopi, plenitudo spiritus sancti dabatur, ut habetur Act. VIII. Unde Urbanus Papa dicit, *omnes fideles per manus impositionem episcoporum spiritum sanctum post Baptismum accipere debent, ut pleni Christiani inveniantur.*

[50404] III^{a} q. 72 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quaedam quae sunt superiorum ordinum, committere inferioribus quibusdam, sicut presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit beatus Gregorius Papa quod simplices sacerdotes conferrent hoc sacramentum, quandiu scandalum tolleretur.

[50405] III^{a} q. 72 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod sacramentum Baptismi est efficacius quam hoc sacramentum quantum ad remotionem mali, eo quod est spiritualis generatio, quae est mutatio de non esse in esse. Hoc autem sacramentum est efficacius ad proficiendum in bono, quia est quoddam spirituale augmentum de esse imperfecto ad esse perfectum. Et ideo hoc sacramentum digniori ministro committitur.

[50406] III^{a} q. 72 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Rabanus dicit, in libro de Institut. Cleric., *signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte, ut priori unctione significetur super ipsum spiritus sancti descensio ad habitationem Deo consecrandam, in secunda quoque ut eiusdem spiritus sancti septiformis gratia, cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis, venire in hominem declaretur.* Non ergo propter digniorem partem, sed propter potiorem effectum, haec unctio episcopis reservatur.

Articulus 12

[50407] III^{a} q. 72 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod ritus huius sacramenti non sit conveniens. Sacramentum enim Baptismi est maioris necessitatis quam hoc sacramentum, ut supra dictum est. Sed Baptismo deputantur certa tempora, scilicet Pascha et Pentecoste. Ergo etiam huic sacramento aliquod certum tempus debet praefigi.

[50408] III^{a} q. 72 a. 12 arg. 2 Praeterea, sicut hoc sacramentum requirit devotionem et dantis et recipientis, ita etiam et sacramentum Baptismi. Sed in sacramento Baptismi non requiritur quod a ieiunis sumatur vel conferatur. Ergo videtur inconvenienter statutum in Aurelianensi Concilio, *ut ieiuni ad confirmationem veniant*; et in Concilio Meldensi *ut episcopi non nisi ieiuni per impositionem manus spiritum sanctum tradant.*

[50409] III^{a} q. 72 a. 12 arg. 3 Praeterea, chrisma est quoddam signum plenitudinis spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed plenitudo spiritus sancti data est fidelibus Christi in die Pentecostes, ut habetur Act. II. Magis ergo deberet chrisma confici et benedici in festo Pentecostes quam in cena

domini.

[50410] III^{a} q. 72 a. 12 s. c. Sed contra est usus Ecclesiae, quae a spiritu sancto gubernatur.

[50411] III^{a} q. 72 a. 12 co. Respondeo dicendum quod dominus, Matth. XVIII, fidelibus suis promisit dicens, *ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Et ideo firmiter tenendum est quod ordinationes Ecclesiae dirigantur secundum sapientiam Christi. Et propter hoc certum esse debet ritus quos Ecclesia observat in hoc et in aliis sacramentis, esse convenientes.

[50412] III^{a} q. 72 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Melchiades Papa dicit, *ita coniuncta sunt haec duo sacramenta, scilicet Baptismi et confirmationis, ut ab invicem nisi morte praeveniente nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non possit.* Et ideo eadem tempora sunt praefixa Baptismo solemniter celebrando et huic sacramento. Sed quia hoc sacramentum a solis episcopis datur, qui non sunt semper praesentes ubi presbyteri baptizant, oportuit, quantum ad communem usum, sacramentum confirmationis etiam in alia tempora differri.

[50413] III^{a} q. 72 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod ab illa prohibitione excipiuntur infirmi et morte periclitantes, sicut in statuto Meldensis Concilii legitur. Et ideo, propter multitudinem fidelium, et propter pericula imminentia, sustinetur ut hoc sacramentum, quod non nisi ab episcopis dari potest, etiam a non ieiunis detur vel accipiatur, quia unus episcopus, praecipue in magna dioecesi, non sufficeret ad omnes confirmandos, si ei tempus arctaretur. Ubi tamen congrue observari potest, convenientius est ut a ieiunis detur et accipiatur.

[50414] III^{a} q. 72 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut ex Concilio Martini Papae habetur, *omni tempore licebat chrisma conficere.* Sed quia solemnis Baptismus, ad quem requiritur usus chrismatis, in vigilia Paschae celebratur, congrue ordinatum est ut per biduum ante ab episcopo chrisma benedicatur, ut possit per dioecesim destinari. Dies etiam ille satis congruit ad materias sacramentorum benedicendas, in quo fuit Eucharistiae sacramentum institutum, ad quod omnia alia sacramenta quodammodo ordinantur, sicut dictum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars quaestio LXXIII

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 73

Prooemium

[50415] IIIª q. 73 pr. Consequenter considerandum est de sacramento Eucharistiae. Et primo, de ipso sacramento; secundo, de materia; tertio, de forma; quarto, de effectu; quinto, de recipientibus hoc sacramentum; sexto, de ministro; septimo, de ritu. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum Eucharistia sit sacramentum. Secundo, utrum sit unum vel plura. Tertio, utrum sit de necessitate salutis. Quarto, de nominibus eius. Quinto, de institutione ipsius. Sexto, de figuris eius.

Articulus 1

[50416] IIIª q. 73 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Eucharistia non sit sacramentum. Ad idem enim non debent ordinari duo sacramenta, quia unumquodque sacramentum efficax est ad suum effectum producendum. Cum ergo ad perfectionem ordinetur confirmatio et

Eucharistia, ut Dionysius dicit, IV cap. Eccl. Hier., videtur Eucharistia non esse sacramentum, cum confirmatio sit sacramentum, ut prius habitum est.

[50417] III^{a} q. 73 a. 1 arg. 2 Praeterea, in quolibet sacramento novae legis id quod visibiliter subiicitur sensui, efficit invisibilem effectum sacramenti, sicut ablutio aquae causat et characterem baptismalem et ablutionem spiritualem, ut supra dictum est. Sed species panis et vini, quae subiiciuntur sensui in hoc sacramento, non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus mysticum, quod est res tantum in Eucharistia. Ergo videtur quod Eucharistia non sit sacramentum novae legis.

[50418] III^{a} q. 73 a. 1 arg. 3 Praeterea, sacramenta novae legis habentia materiam in usu materiae perficiuntur, sicut Baptismus in ablutione, et confirmatio in chrismatis consignatione. Si ergo Eucharistia sit sacramentum, perficeretur in usu materiae, non in consecratione ipsius materiae. Quod patet esse falsum, quia forma huius sacramenti sunt verba quae in consecratione materiae dicuntur, ut infra patebit. Ergo Eucharistia non est sacramentum.

[50419] III^{a} q. 73 a. 1 s. c. Sed contra est quod in collecta dicitur, *hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam.*

[50420] III^{a} q. 73 a. 1 co. Respondeo dicendum quod sacramenta Ecclesiae ordinantur ad subveniendum homini in vita spirituali. Vita autem spiritualis vitae corporali conformatur, eo quod corporalia spiritualium similitudinem gerunt. Manifestum est autem quod, sicut ad vitam corporalem requiritur generatio, per quam homo vitam accipit, et augmentum, quo homo perducitur ad perfectionem vitae; ita etiam requiritur alimentum, quo homo conservatur in vita. Et ideo, sicut ad vitam spiritualem oportuit esse Baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quae est spirituale augmentum; ita oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod est spirituale alimentum.

[50421] III^{a} q. 73 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod duplex est perfectio. Una quae est in ipso homine, ad quam perducitur per augmentum. Et talis perfectio competit confirmationi. Alia autem est perfectio quam homo consequitur ex adiunctione cibi vel indumenti, vel alicuius huiusmodi. Et talis perfectio competit Eucharistiae, quae est spiritualis refectio.

[50422] III^{a} q. 73 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod aqua Baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem spiritus sancti in aqua existentem, unde Chrysostomus dicit, super illud Ioan. V, *Angelus domini secundum tempus etc., in baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed, cum spiritus sancti susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata.* Sicut autem se habet virtus spiritus sancti ad aquam Baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini. Unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri.

[50423] III^{a} q. 73 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute, et in ordine ad aliud. Haec est autem differentia inter Eucharistiam et alia sacramenta habentia materiam sensibilem,

quod Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum, aqua vero Baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum, et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideo sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum. Et ex hoc etiam consequitur alia differentia. Nam in sacramento Eucharistiae id quod est res et sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quae confertur. In Baptismo autem utrumque est in suscipiente, et character, qui est res et sacramentum; et gratia remissionis peccatorum, quae est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.

Articulus 2

[50424] III^{a} q. 73 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Eucharistia non sit unum sacramentum, sed plura. Dicitur enim in collecta, *purificent nos, quaesumus, domine, sacramenta quae sumpsimus*, quod quidem dicitur propter Eucharistiae sumptionem. Ergo Eucharistia non est unum sacramentum, sed plura.

[50425] III^{a} q. 73 a. 2 arg. 2 Praeterea, impossibile est, multiplicato genere, non multiplicari speciem, sicut quod unus homo sit plura animalia. Sed signum est genus sacramenti, ut supra dictum est. Cum igitur in Eucharistia sint plura signa, scilicet panis et vini, videtur consequens esse quod sint plura sacramenta.

[50426] III^{a} q. 73 a. 2 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, sicut dictum est. Sed in hoc sacramento est duplex materiae consecratio. Ergo est duplex sacramentum.

[50427] III^{a} q. 73 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. X, *unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et uno calice participamus.* Ex quo patet quod Eucharistia sit sacramentum ecclesiasticae unitatis. Sed sacramentum similitudinem gerit rei cuius est sacramentum. Ergo Eucharistia est unum sacramentum.

[50428] III^{a} q. 73 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dicitur V Metaphys., unum dicitur non solum quod est indivisibile vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut cum dicitur una domus, et unus homo. Est autem unum perfectione ad cuius integritatem concurrunt omnia quae requiruntur ad finem eiusdem, sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis operationi animae, et domus ex partibus quae sunt necessariae ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum. Ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quae corporali conformatur. Ad corporalem autem refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, qui est alimentum siccum; et potus, qui est alimentum humidum. Et ideo etiam ad integritatem huius sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et spiritualis potus, secundum illud Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Ergo hoc sacramentum multa quidem materialiter est, sed unum formaliter et perfective.

[50429] III^{a} q. 73 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in collecta eadem et pluraliter dicitur primo, *purificent nos sacramenta quae sumpsimus*; et postea singulariter subditur, *hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam*, ad ostendendum quod hoc sacramentum quodammodo est multa, simpliciter autem unum.

[50430] III^{a} q. 73 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero et perfective unum, inquantum ex eis perficitur una refectio.

[50431] III^{a} q. 73 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex hoc quod est duplex consecratio huius sacramenti, non potest plus haberi nisi quod hoc sacramentum materialiter est multa, ut dictum est.

Articulus 3

[50432] III^{a} q. 73 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Dicit enim dominus, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Sed in hoc sacramento manducatur caro Christi et bibitur sanguis eius. Ergo sine hoc sacramento non potest homo habere salutem spiritualis vitae.

[50433] III^{a} q. 73 a. 3 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est quoddam spirituale alimentum. Sed alimentum corporale est de necessitate corporalis salutis. Ergo etiam hoc sacramentum est de necessitate salutis spiritualis.

[50434] III^{a} q. 73 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut Baptismus est sacramentum dominicae passionis, sine qua non est salus, ita et Eucharistia, dicit enim apostolus, I Cor. XI, *quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem biberitis, mortem domini annuntiabitis, donec veniat.* Ergo, sicut Baptismus est de necessitate salutis, ita hoc sacramentum.

[50435] III^{a} q. 73 a. 3 s. c. Sed contra est quod scribit Augustinus Bonifacio, contra Pelagianos, *nec id cogitetis, parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi.*

[50436] III^{a} q. 73 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, et rem sacramenti. Dictum est autem quod res sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus, nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat Ecclesiam, ut habetur I Petr. III. Dictum est autem supra quod res alicuius sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem huius sacramenti, potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante Baptismum ex voto Baptismi, ut supra dictum est. Tamen est differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia Baptismus est principium spiritualis vitae, et ianua sacramentorum. Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est, per sanctificationes enim omnium sacramentorum

fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio Baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per Baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam. Et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad Baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum. Et ideo, ante susceptionem Baptismi, non habent pueri aliquo modo Baptismum in voto, sed soli adulti. Unde rem sacramenti percipere non possunt sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut Baptismus.

[50437] III^{a} q. 73 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, exponens illud verbum Ioannis, hunc cibum et potum, scilicet carnis suae et sanguinis, *societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia, in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius.* Unde, sicut ipse dicit, in epistola ad Bonifacium, *nulli est aliquatenus ambigendum tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque domini participem fieri, quando in Baptismate membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiam si, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat.*

[50438] III^{a} q. 73 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod haec est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam eius qui nutritur, et ideo non potest homini valere ad vitae conservationem alimentum corporale nisi realiter sumatur. Sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit, in libro Confess., quod *quasi audivit vocem Christi dicentis, nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.* Potest autem aliquis in Christum mutari et ei incorporari voto mentis, etiam sine huius sacramenti perceptione. Et ideo non est simile.

[50439] III^{a} q. 73 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius. Sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde, sicut Baptismus dicitur sacramentum fidei, quae est fundamentum spiritualis vitae; ita Eucharistia dicitur sacramentum caritatis, quae est vinculum perfectionis, ut dicitur Coloss. III.

Articulus 4

[50440] III^{a} q. 73 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur. Nomina enim debent respondere rebus. Sed hoc sacramentum est unum, ut dictum est. Ergo non debet pluribus nominibus nominari.

[50441] III^{a} q. 73 a. 4 arg. 2 Praeterea, species non notificatur convenienter per id quod est

commune toti generi. Sed Eucharistia est sacramentum novae legis. Omnibus autem sacramentis commune est quod in eis confertur gratia, quod significat nomen Eucharistiae, quod est idem quod bona gratia. Omnia etiam sacramenta remedium nobis afferunt in via praesentis vitae, quod pertinet ad rationem viatici. In omnibus etiam sacramentis fit aliquid sacrum, quod pertinet ad rationem sacrificii. Et per omnia sacramenta sibi invicem fideles communicant, quod significat hoc nomen synaxis in Graeco, vel communio in Latino. Ergo haec nomina non convenienter adaptantur huic sacramento.

[50442] III^{a} q. 73 a. 4 arg. 3 Praeterea, hostia videtur idem esse quod sacrificium. Sicut ergo non proprie dicitur sacrificium, ita nec proprie dicitur hostia.

[50443] III^{a} q. 73 a. 4 s. c. Sed contra est quod usus fidelium habet.

[50444] III^{a} q. 73 a. 4 co. Respondeo dicendum quod hoc sacramentum habet triplicem significationem. Unam quidem respectu praeteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, ut supra dictum est. Et secundum hoc nominatur sacrificium. Aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et secundum hoc nominatur communio vel synaxis, dicit enim Damascenus, IV libro, quod *dicitur communio, quia communicamus per ipsam Christo; et quia participamus eius carne et deitate; et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam.* Tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum, quia hoc praebet nobis viam illuc perveniendi. Et secundum hoc etiam dicitur Eucharistia, idest bona gratia, quia *gratia Dei est vita aeterna*, ut dicitur Rom. VI; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in Graeco metalepsis, idest assumptio, quia, ut Damascenus dicit, *per hoc filii deitatem assumimus.*

[50445] III^{a} q. 73 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet idem pluribus nominibus nominari secundum diversas proprietates vel effectus.

[50446] III^{a} q. 73 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomastice ei, propter eius excellentiam.

[50447] III^{a} q. 73 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc sacramentum dicitur sacrificium, inquantum repraesentat ipsam passionem Christi. Dicitur autem hostia, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia suavitatis, ut dicitur Ephes. V.

Articulus 5

[50448] III^{a} q. 73 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens institutio istius sacramenti. Ut enim philosophus dicit, in II de Generat., *ex eisdem nutrimur ex quibus sumus.* Sed per Baptismum, qui est spiritualis regeneratio, accipimus esse spirituale,

ut Dionysius dicit, II cap. Eccles. Hier. Ergo per Baptismum etiam nutrimur. Non ergo fuit necessarium instituere hoc sacramentum quasi spirituale nutrimentum.

[50449] III^{a} q. 73 a. 5 arg. 2 Praeterea, per hoc sacramentum homines Christo uniuntur sicut membra capiti. Sed Christus est caput omnium hominum, etiam qui fuerunt ab initio mundi, ut supra dictum est. Ergo non debuit institutio huius sacramenti differri usque ad cenam domini.

[50450] III^{a} q. 73 a. 5 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum dicitur esse memoriale dominicae passionis, secundum illud Matth. XXVI, *hoc facite in meam commemorationem.* Sed memoria est praeteritorum. Ergo hoc sacramentum non debuit institui ante Christi passionem.

[50451] III^{a} q. 73 a. 5 arg. 4 Praeterea, per Baptismum aliquis ordinatur ad Eucharistiam, quae non nisi baptizatis dari debet. Sed Baptismus institutus fuit post Christi passionem et resurrectionem, ut patet Matth. ult. Ergo inconvenienter hoc sacramentum fuit ante passionem Christi institutum.

[50452] III^{a} q. 73 a. 5 s. c. Sed contra est quod hoc sacramentum institutum est a Christo, de quo dicitur Marc. VII, *bene omnia fecit.*

[50453] III^{a} q. 73 a. 5 co. Respondeo dicendum quod convenienter hoc sacramentum institutum fuit in cena, in qua scilicet Christus ultimo cum discipulis suis fuit conversatus. Primo quidem, ratione continentiae huius sacramenti. Continetur enim ipse Christus in Eucharistia sicut in sacramento. Et ideo, quando ipse Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit, sicut in absentia imperatoris exhibetur veneranda eius imago. Unde Eusebius dicit, *quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis et illaturus sideribus, necesse erat ut die cenae sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret nobis, ut coleretur iugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium.* Secundo, quia sine fide passionis Christi nunquam potuit esse salus, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Et ideo oportuit omni tempore apud homines esse aliquod repraesentativum dominicae passionis. Cuius in veteri quidem testamento praecipuum sacramentum erat agnus paschalis, unde et apostolus dicit, I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Successit autem ei in novo testamento Eucharistiae sacramentum, quod est rememorativum praeteritae passionis, sicut et illud fuit praefigurativum futurae. Et ideo conveniens fuit, imminente passione, celebrato priori sacramento, novum sacramentum instituere, ut Leo Papa dicit. Tertio, quia ea quae ultimo dicuntur, maxime ab amicis recedentibus, magis memoriae commendantur, praesertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos, ea vero ad quae magis afficimur, profundius animo imprimuntur. Quia igitur, ut beatus Alexander Papa dicit, *nihil in sacrificiis maius esse potest quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est*, ideo, ut in maiori veneratione haberetur, dominus in ultimo discessu suo a discipulis hoc sacramentum instituit. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro responsionum ad Ianuarium, *salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit infigere cordibus et memoriae discipulorum, a quibus ad passionem discessurus erat.*

[50454] III^{a} q. 73 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, non tamen eodem modo nobis advenientibus. Nam ea ex quibus sumus, nobis adveniunt

per generationem, eadem autem, inquantum ex eis nutrimur, nobis adveniunt per manducationem. Unde et, sicut per Baptismum regeneramur in Christo, ita per Eucharistiam manducamus Christum.

[50455] III^{a} q. 73 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Eucharistia est sacramentum perfectum dominicae passionis, tanquam continens ipsum Christum passum. Et ideo non potuit institui ante incarnationem, sed tunc habebant locum sacramenta quae erant tantum praefigurativa dominicae passionis.

[50456] III^{a} q. 73 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacramentum illud fuit institutum in cena ut in futurum esset memoriale dominicae passionis, ea perfecta. Unde signanter dicit, *haec quotiescumque feceritis*, de futuro loquens.

[50457] III^{a} q. 73 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod institutio respondet ordini intentionis. Sacramentum autem Eucharistiae, quamvis sit posterius Baptismo in perceptione, est tamen prius in intentione. Et ideo debuit prius institui. Vel potest dici quod Baptismus iam erat institutus in ipso Christi Baptismo. Unde et iam aliqui ipso Christi Baptismo erant baptizati, ut legitur Ioan. III.

Articulus 6

[50458] III^{a} q. 73 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod agnus paschalis non fuerit praecipua figura huius sacramenti. Christus enim dicitur sacerdos secundum ordinem Melchisedech, propter hoc quod Melchisedech gessit figuram sacrificii Christi, offerens panem et vinum. Sed expressio similitudinis facit quod unum ab alio denominetur. Ergo videtur quod oblatio Melchisedech fuerit potissima figura huius sacramenti.

[50459] III^{a} q. 73 a. 6 arg. 2 Praeterea, transitus maris rubri fuit figura Baptismi, secundum illud I Cor. X, *omnes baptizati sunt in nube et in mari.* Sed immolatio agni paschalis praecessit transitum maris rubri, quem subsecutum est manna, sicut Eucharistia sequitur Baptismum. Ergo manna est expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

[50460] III^{a} q. 73 a. 6 arg. 3 Praeterea, potissima virtus huius sacramenti est quod introducit nos in regnum caelorum, sicut quoddam viaticum. Sed hoc maxime figuratum fuit in sacramento expiationis, quando *pontifex intrabat semel in anno cum sanguine in sancta sanctorum*, sicut apostolus probat, Heb. IX. Ergo videtur quod illud sacrificium fuerit expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

[50461] III^{a} q. 73 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.*

[50462] III^{a} q. 73 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in hoc sacramento tria considerare possumus, scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti.

Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum potissima figura fuit huius sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figurae eius fuerunt omnia sacrificia veteris testamenti; et praecipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum. Quantum autem ad effectum, fuit praecipua eius figura manna, quod *habebat in se omnis saporis suavitatem*, ut dicitur Sap. XVI, sicut et gratia huius sacramenti quantum ad omnia reficit mentem. Sed agnus paschalis quantum ad haec tria praefigurabat hoc sacramentum. Quantum enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis, secundum illud Exod. XII, *edent carnes et azymos panes.* Quantum vero ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Israel quartadecima luna, quod fuit figura passionis Christi, qui propter innocentiam dicitur agnus. Quantum vero ad effectum, quia per sanguinem agni paschalis protecti sunt filii Israel a devastante Angelo, et educti de Aegyptiaca servitute. Et quantum ad hoc, ponitur figura huius sacramenti praecipua agnus paschalis, quia secundum omnia eam repraesentat.

[50463] III^a q. 73 a. 6 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione LXXIV ad quaestionem LXXVII

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 74

Prooemium

[50464] III^{a} q. 74 pr. Deinde considerandum est de materia huius sacramenti. Et primo, de specie materiae; secundo, de conversione panis et vini in corpus Christi; tertio, de modo existendi corporis Christi in hoc sacramento; quarto, de accidentibus panis et vini quae in hoc sacramento remanent. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum panis et vinum sint materia huius sacramenti. Secundo, utrum ad materiam huius sacramenti requiratur determinata quantitas. Tertio, utrum materia huius sacramenti sit panis triticeus. Quarto, utrum sit panis azymus, vel fermentatus. Quinto, utrum materia huius sacramenti sit vinum de vite. Sexto, utrum sit admiscenda aqua. Septimo, utrum aqua sit de necessitate huius sacramenti. Octavo, de quantitate aquae quae apponitur.

Articulus 1

[50465] III^{a} q. 74 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia huius sacramenti non sit panis et vinum. Hoc enim sacramentum perfectius debet repraesentare passionem Christi quam sacramenta veteris legis. Sed carnes animalium, quae erant materia sacramentorum veteris legis, expressius repraesentant passionem Christi quam panis et vinum. Ergo materia huius sacramenti magis debent esse carnes animalium quam panis et vinum.

[50466] III^{a} q. 74 a. 1 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum est ubique celebrandum. Sed in multis terris non invenitur panis, et in multis non invenitur vinum. Ergo panis et vinum non est conveniens materia huius sacramenti.

[50467] III^{a} q. 74 a. 1 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum competit sanis et infirmis. Sed vinum nocet quibusdam infirmis. Ergo videtur quod vinum non debeat esse materia huius sacramenti.

[50468] III^{a} q. 74 a. 1 s. c. Sed contra est quod Alexander Papa dicit, *in sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur.*

[50469] III^{a} q. 74 a. 1 co. Respondeo dicendum quod circa materiam huius sacramenti aliqui multipliciter erraverunt. Quidam enim, qui dicuntur Artotyritae, ut Augustinus dicit, in libro de haeresibus, *offerunt panem et caseum in hoc sacramento, dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas.* Alii vero, scilicet Cataphrygae et Pepuziani, *de infantis sanguine, quem de toto eius corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi Eucharistiam suam conficere perhibentur, miscendo eum farinae, panem inde facientes.* Quidam vero, qui dicuntur aquarii, aquam solam, sub specie sobrietatis, in hoc sacramento offerunt. Omnes autem hi errores, et similes, excluduntur per hoc quod Christus hoc sacramentum sub specie panis et vini instituit, sicut patet Matth. XXVI. Unde panis et vinum sunt materia conveniens huius sacramenti. Et hoc rationabiliter. Primo quidem, quantum ad usum huius sacramenti, qui est manducatio. Sicut enim aqua assumitur in sacramento Baptismi ad usum spiritualis ablutionis quia corporalis ablutio communiter fit in aqua, ita panis et vinum, quibus communius homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundo, quantum ad passionem Christi, in qua sanguis a corpore est separatus. Et ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicae passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis. Tertio, quantum ad effectum consideratum in unoquoque sumentium. Quia, ut Ambrosius dicit, super epistolam ad Corinthios, hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis et animae, et ideo caro Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animae offertur, sicut dicitur Levit. XVII, quod animalis anima in sanguine est. Quarto, quantum ad effectum respectu totius Ecclesiae, quae constituitur ex diversis fidelibus, sicut *panis conficitur ex diversis granis, et vinum fluit ex diversis uvis*, ut dicit Glossa super illud I Cor. X, *multi unum corpus sumus,* et cetera.

[50470] III^{a} q. 74 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet carnes animalium occisorum expresse repraesentent Christi passionem, tamen minus competunt ad communem usum huius sacramenti, et ad ecclesiasticam unitatem significandam.

[50471] III^{a} q. 74 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet non in omnibus terris nascatur triticum et vinum, tamen de facili ad omnes terras deferri potest quantum sufficit ad usum huius sacramenti. Nec propter defectum alterius, est unum tantum sine altero consecrandum, quia non esset perfectum sacrificium.

[50472] III^{a} q. 74 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod vinum in modica quantitate sumptum non potest aegrotanti multum nocere. Et tamen, si nocumentum timeatur, non est necesse quod omnes accipientes corpus Christi, etiam sanguinem accipiant, ut infra dicetur.

Articulus 2

[50473] III^{a} q. 74 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti. Effectus enim gratiae non sunt minus ordinati

quam effectus naturae. Sed, sicut dicitur in II de anima, *omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti.* Ergo multo magis in hoc sacramento, quod dicitur Eucharistia, idest bona gratia, requiritur determinata quantitas panis et vini.

[50474] III^{a} q. 74 a. 2 arg. 2 Praeterea, ministris Ecclesiae non est a Christo data potestas ad ea quae pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum eius, secundum illud II Cor. X, *secundum potestatem quam dedit mihi Deus in aedificationem, et non in destructionem.* Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem qui venditur in foro, et totum vinum quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

[50475] III^{a} q. 74 a. 2 arg. 3 Praeterea, si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam Baptismi, sed sola illa aqua qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis consecrari potest.

[50476] III^{a} q. 74 a. 2 s. c. Sed contra est quod multum opponitur pauco, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini quae non possit consecrari. Ergo nulla est ita magna quae consecrari non possit.

[50477] III^{a} q. 74 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini, puta totum panem qui venditur in foro, aut totum vinum quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum. Quia in omnibus habentibus materiam, ratio determinationis materiae sumitur ex ordine ad finem, sicut materia serrae est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem huius sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiae huius sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparationem ad usum fidelium qui nunc occurrunt, alioquin sacerdos habens paucos parochianos, non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur quod materia huius sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici quod quantitas materiae huius sacramenti sit determinata.

[50478] III^{a} q. 74 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cuiuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, est indeterminatus. Unde non est simile.

[50479] III^{a} q. 74 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod potestas ministrorum Ecclesiae ad duo ordinatur, primo quidem, ad effectum proprium; secundo, ad finem effectus. Secundum autem non tollit primum. Unde, si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem, puta ut irrideat vel veneficia faciat, propter intentionem mali finis peccat, nihilominus tamen, propter potestatem sibi datam, perficit sacramentum.

[50480] III^{a} q. 74 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Baptismi sacramentum perficitur in usu materiae. Et ideo per formam Baptismi non plus de aqua sanctificatur quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Et ideo non est simile.

Articulus 3

[50481] IIIª q. 74 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad materiam huius sacramenti quod sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est rememorativum dominicae passionis. Sed magis videtur esse consonum dominicae passioni panis hordeaceus, qui est asperior, et de quo etiam turbas pavit in monte, ut dicitur Ioan. VI, quam panis triticeus. Ergo non est propria materia huius sacramenti panis triticeus.

[50482] IIIª q. 74 a. 3 arg. 2 Praeterea, figura est signum speciei in rebus naturalibus. Sed quaedam frumenta sunt quae habent similem figuram grano tritici, sicut far et spelta, de qua etiam in quibusdam locis panis conficitur ad usum huius sacramenti. Ergo panis triticeus non est propria materia huius sacramenti.

[50483] IIIª q. 74 a. 3 arg. 3 Praeterea, permixtio speciem solvit. Sed vix invenitur farina triticea quae alterius frumenti permixtionem non habeat, nisi forte electis granis studiose fiat. Non ergo videtur quod panis triticeus sit propria materia huius sacramenti.

[50484] IIIª q. 74 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod est corruptum, videtur esse alterius speciei. Sed aliqui conficiunt ex pane corrupto, qui iam non videtur esse panis triticeus. Ergo videtur quod talis panis non sit propria materia huius sacramenti.

[50485] IIIª q. 74 a. 3 s. c. Sed contra est quod in hoc sacramento continetur Christus, qui se grano frumenti comparat, Ioan. XII, dicens, *nisi granum frumenti, cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet.* Ergo panis frumentinus, sive triticeus, est materia huius sacramenti.

[50486] IIIª q. 74 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad usum sacramentorum assumitur talis materia quae communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communius homines utuntur pane triticeo, nam alii panes videntur esse introducti in huius panis defectum. Et ideo Christus creditur in huius panis specie hoc sacramentum instituisse. Qui etiam panis confortat hominem, et ita convenientius significat effectum huius sacramenti. Et ideo propria materia huius sacramenti est panis triticeus.

[50487] IIIª q. 74 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod panis hordeaceus competit ad significandum duritiem veteris legis. Tum propter duritiem panis. Tum quia etiam, ut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaestionum, *hordei medulla, quae tenacissima palea tegitur, vel ipsam legem significat, quae ita data erat ut in ea vitale animae alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur, vel ipsum populum, nondum exspoliatum carnali desiderio, quod tanquam palea cordi eius inhaerebat.* Hoc autem sacramentum pertinet ad suave iugum Christi, et ad veritatem iam manifestatam, et ad populum spiritualem. Unde non esset materia conveniens huius sacramenti panis hordeaceus.

[50488] IIIª q. 74 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod generans generat sibi simile in specie,

fit tamen aliquando aliqua dissimilitudo generantis ad genitum quantum ad accidentia, vel propter materiam, vel propter debilitatem virtutis generativae. Et ideo, si qua frumenta sunt quae ex semine tritici generari possunt, sicut ex grano seminato in malis terris nascitur siligo, ex tali frumento panis confectus potest esse materia huius sacramenti. Quod tamen non videtur habere locum neque in hordeo, neque in spelta, neque etiam in farre, quod inter omnia est grano tritici similius. Similitudo autem figurae in talibus magis videtur significare propinquitatem quam identitatem speciei, sicut ex similitudine figurae manifestatur quod canis et lupus sunt propinquae speciei, non autem eiusdem. Unde ex talibus frumentis, quae nullo modo possunt ex semine grani generari, non potest confici panis qui sit debita materia huius sacramenti.

[50489] III^{a} q. 74 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod modica permixtio non solvit speciem, quia id quod est modicum, quodammodo absumitur a plurimo. Et ideo, si sit modica admixtio alterius frumenti ad multo maiorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis qui est materia huius sacramenti. Si vero sit magna permixtio, puta ex aequo vel quasi, talis commixtio speciem mutat. Unde panis inde confectus non erit materia debita huius sacramenti.

[50490] III^{a} q. 74 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliquando est tanta corruptio panis quod solvitur species panis, sicut cum continuitas solvitur, et sapor et color et alia accidentia mutantur. Unde ex tali materia non potest confici corpus Christi. Aliquando vero non est tanta corruptio quae speciem solvat, sed est aliqua dispositio ad corruptionem, quod declarat aliqualis immutatio saporis. Et ex tali pane potest confici corpus Christi, sed peccat conficiens, propter irreverentiam sacramenti. Et quia amidum est ex tritico corrupto, non videtur quod panis ex eo confectus possit fieri corpus Christi, quamvis quidam contrarium dicant.

Articulus 4

[50491] III^{a} q. 74 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non debeat confici ex pane azymo. Debemus enim in hoc sacramento imitari institutionem Christi. Sed Christus videtur hoc sacramentum instituisse in pane fermentato, quia, sicut legitur Exod. XII, Iudaei secundum legem incipiebant uti azymis in die Paschae, quod celebratur quartadecima luna; Christus autem instituit hoc sacramentum in cena, quam celebravit ante diem Paschae, ut habetur Ioan. XIII. Ergo et nos debemus hoc sacramentum celebrare in pane fermentato.

[50492] III^{a} q. 74 a. 4 arg. 2 Praeterea, legalia non sunt observanda tempore gratiae. Sed uti azymis fuit quaedam legalis caeremonia, ut patet Exod. XII. Ergo in hoc sacramento gratiae non debemus azymis uti.

[50493] III^{a} q. 74 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut supra dictum est, Eucharistia est sacramentum caritatis, sicut Baptismus fidei. Sed fervor caritatis significatur per fermentum, ut patet in Glossa, super illud Matth. XIII, *simile est regnum caelorum fermento* et cetera. Ergo hoc sacramentum debet confici de pane fermentato.

[50494] III^{a} q. 74 a. 4 arg. 4 Praeterea, azymum et fermentatum sunt accidentia panis, non variantia eius speciem. Sed in materia Baptismi nulla discretio adhibetur circa differentiam accidentium aquae, puta si sit salsa vel dulcis, calida vel frigida. Ergo in hoc sacramento aliqua discretio adhiberi non debet utrum panis sit azymus vel fermentatus.

[50495] III^{a} q. 74 a. 4 s. c. Sed contra est quod extra, de Celebrat. Missar., cap. litteras, punitur sacerdos qui *in pane fermentato et scypho ligneo Missarum solemnia celebrare praesumpsit.*

[50496] III^{a} q. 74 a. 4 co. Respondeo dicendum quod circa materiam huius sacramenti duo possunt considerari, scilicet quid sit necessarium, et quid conveniens. Necessarium quidem est ut sit panis triticeus, sicut dictum est, sine quo non perficitur sacramentum. Non est autem de necessitate sacramenti quod sit azymus vel fermentatus, quia in utroque confici potest. Conveniens autem est ut unusquisque servet ritum suae Ecclesiae in celebratione sacramenti. Super hoc autem sunt diversae Ecclesiarum consuetudines. Dicit enim beatus Gregorius, in registro, *Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod dominus sine ulla commixtione suscepit carnem. Sed ceterae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod verbum patris indutum est carne, sicut et fermentum miscetur farinae.* Unde, sicut peccat sacerdos in Ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato, ita peccaret presbyter Graecus in Ecclesia Graecorum celebrans de azymo pane, quasi pervertens Ecclesiae suae ritum. Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est. Primo quidem, propter institutionem Christi, qui hoc sacramentum instituit prima die azymorum, ut habetur Matth. XXVI, et Marc. XIV, et Luc. XXII, qua die nihil fermentatum in domibus Iudaeorum esse debebat, ut habetur Exod. XII. Secundo, quia panis est proprie sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quam divinitatis ipsius, ut infra patebit. Tertio, quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quae requiritur ad usum huius sacramenti, secundum illud I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* Habet tamen haec consuetudo Graecorum aliquam rationem, et propter significationem, quam tangit Gregorius; et in detestationem haeresis Nazaraeorum, qui legalia Evangelio miscebant.

[50497] III^{a} q. 74 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut legitur Exod. XII, solemnitas paschalis incipiebat a vesperis quartaedecimae lunae. Et tunc Christus, post immolationem agni paschalis, hoc sacramentum instituit. Unde hic dies a Ioanne dicitur praecedere sequentem diem Paschae, et a tribus aliis Evangelistis dicitur prima dies azymorum, quando fermentatum in domibus Iudaeorum non inveniebatur, ut dictum est. Et de hoc supra notatum est plenius in tractatu dominicae passionis.

[50498] III^{a} q. 74 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod conficientes ex azymo non intendunt caeremonias legis servare, sed conformare se institutioni Christi. Et ideo non iudaizant. Alioquin et celebrantes in pane fermentato iudaizarent, quia Iudaei panes primitiarum fermentatos offerebant.

[50499] III^{a} q. 74 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod fermentum significat caritatem propter aliquem effectum, quia scilicet panem facit sapidiorem et maiorem. Sed corruptionem significat ex ipsa ratione suae speciei.

[50500] IIIª q. 74 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod, quia fermentum habet aliquid corruptionis, et ex pane corrupto non potest confici hoc sacramentum, ut dictum est; ideo magis attenditur circa panem differentia azymi et fermentati quam circa aquam Baptismi differentia calidi et frigidi. Posset enim tanta esse corruptio fermenti quod ex eo non posset fieri sacramentum.

Articulus 5

[50501] IIIª q. 74 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit propria materia huius sacramenti vinum vitis. Sicut enim aqua est materia Baptismi, ita vinum est materia huius sacramenti. Sed in qualibet aqua potest fieri Baptismus. Ergo in quolibet vino, puta malorum granatorum vel mororum aut huiusmodi, potest confici hoc sacramentum, praesertim cum in quibusdam terris vites non crescant.

[50502] IIIª q. 74 a. 5 arg. 2 Praeterea, acetum est quaedam species vini quod de vite sumitur, ut Isidorus dicit. Sed de aceto non potest confici hoc sacramentum. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia huius sacramenti.

[50503] IIIª q. 74 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut de vite sumitur vinum depuratum, ita et agresta et mustum. Sed de his non videtur confici posse hoc sacramentum, secundum illud quod in sexta synodo legitur, *didicimus quod in quibusdam Ecclesiis sacerdotes sacrificio oblationis coniungunt uvas, et sic simul utrumque populo dispensant. Praecipimus igitur ut nullus sacerdos hoc ulterius faciat.* Et Iulius Papa reprehendit quosdam qui *expressum vinum in sacramento dominici calicis offerunt.* Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia huius sacramenti.

[50504] IIIª q. 74 a. 5 s. c. Sed contra est quod, sicut dominus comparavit se grano frumenti, ita etiam se comparavit viti, dicens, Ioan. XV, *ego sum vitis vera.* Sed solus panis de frumento est materia huius sacramenti, ut dictum est. Ergo solum vinum de vite est propria materia huius sacramenti.

[50505] IIIª q. 74 a. 5 co. Respondeo dicendum quod de solo vino vitis potest confici hoc sacramentum. Primo quidem, propter institutionem Christi, qui in vino vitis hoc sacramentum instituit, ut patet ex eo quod ipse dicit, Luc. XXII, circa institutionem huius sacramenti, *amodo non bibam de hoc genimine vitis.* Secundo quia, sicut dictum est, ad materiam sacramentorum assumitur id quod proprie et communiter habet talem speciem. Proprie autem vinum dicitur quod de vite sumitur, alii autem liquores vinum dicuntur secundum quandam similitudinem ad vinum vitis. Tertio, quia vinum vitis magis competit ad effectum huius sacramenti, qui est spiritualis laetitia, quia scriptum est quod *vinum laetificat cor hominis.*

[50506] IIIª q. 74 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illi liquores non dicuntur proprie vinum, sed secundum similitudinem. Potest autem verum vinum ad terras illas deferri in quibus vites non crescunt, quantum sufficit ad hoc sacramentum.

[50507] III^{a} q. 74 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod vinum fit acetum per corruptionem, unde non fit reditus de aceto in vinum, ut dicitur VIII Metaphys. Et ideo, sicut de pane totaliter corrupto non potest confici hoc sacramentum, ita nec de aceto potest confici. Potest tamen confici de vino acescenti, sicut de pane qui est in via ad corruptionem, licet peccet conficiens, ut prius dictum est.

[50508] III^{a} q. 74 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod agresta est in via generationis, et ideo nondum habet speciem vini. Et propter hoc de ea non potest confici hoc sacramentum. Mustum autem iam habet speciem vini, nam eius dulcedo attestatur digestioni, quae est *completio a naturali calore*, ut dicitur in IV Meteor. Et ideo de musto potest confici hoc sacramentum. Non tamen debent uvae integrae huic sacramento misceri, quia iam esset ibi aliquid praeter vinum. Prohibetur etiam ne mustum statim expressum de uva in calice offeratur, quia hoc est indecens, propter impuritatem musti. Potest tamen in necessitate fieri, dicitur enim ab eodem Iulio Papa, *si necesse fuerit, botrus in calicem prematur.*

Articulus 6

[50509] III^{a} q. 74 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aqua non sit vino permiscenda. Sacrificium enim Christi figuratum fuit per oblationem Melchisedech, qui, Gen. XIV, non legitur obtulisse nisi panem et vinum. Ergo videtur quod in hoc sacramento non debeat adiungi aqua.

[50510] III^{a} q. 74 a. 6 arg. 2 Praeterea, diversorum sacramentorum diversae sunt materiae. Sed aqua est materia Baptismi. Ergo non debet ad materiam assumi huius sacramenti.

[50511] III^{a} q. 74 a. 6 arg. 3 Praeterea, panis et vinum sunt materia huius sacramenti. Sed pani nihil adiungitur. Ergo nec vino debet aliquid adiungi.

[50512] III^{a} q. 74 a. 6 s. c. Sed contra est quod Alexander Papa scribit, *in sacramentorum oblationibus quae inter Missarum solemnia domino offeruntur, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur.*

[50513] III^{a} q. 74 a. 6 co. Respondeo dicendum quod vino quod offertur in hoc sacramento debet aqua misceri. Primo quidem, propter institutionem. Probabiliter enim creditur quod dominus hoc sacramentum instituerit in vino aqua permixto, secundum morem terrae illius, unde et Proverb. IX dicitur, *bibite vinum quod miscui vobis.* Secundo, quia hoc convenit repraesentationi dominicae passionis. Unde dicit Alexander Papa, *non debet in calice domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere Christi in passione sua profluxisse legitur.* Tertio, quia hoc convenit ad significandum effectum huius sacramenti, qui est unio populi Christiani ad Christum, quia, ut Iulius Papa dicit, *videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo, cum in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur.* Quarto, quia hoc competit ad ultimum effectum huius sacramenti, qui est introitus ad vitam aeternam. Unde

Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *redundat aqua in calicem, et salit in vitam aeternam.*

[50514] III^a q. 74 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius dicit ibidem, sicut sacrificium Christi significatum est per oblationem Melchisedech, ita etiam significatum est per aquam quae in eremo fluxit de petra, secundum illud I Cor. X, *bibebant autem de spirituali consequente eos petra.*

[50515] III^a q. 74 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod aqua sumitur in Baptismo ad usum ablutionis. In hoc autem sacramento assumitur ad usum refectionis, secundum illud Psalmi, *super aquam refectionis educavit me.*

[50516] III^a q. 74 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod panis ex aqua et farina conficitur. Et ideo, cum vino aqua miscetur, neutrum sine aqua existit.

Articulus 7

[50517] III^a q. 74 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod permixtio aquae sit de necessitate huius sacramenti. Dicit enim Cyprianus, ad Caecilium, *sic calix domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus domini potest esse farina sola, nisi utrumque, scilicet farina et aqua, fuerit adunatum.* Sed admixtio aquae ad farinam est de necessitate huius sacramenti ergo, pari ratione, admixtio aquae ad vinum.

[50518] III^a q. 74 a. 7 arg. 2 Praeterea, in passione domini, cuius hoc sacramentum est memoriale, sicut, de latere eius exivit sanguis, ita et aqua. Sed vinum, quod est sacramentum sanguinis, est de necessitate huius sacramenti. Ergo, pari ratione, et aqua.

[50519] III^a q. 74 a. 7 arg. 3 Praeterea, si aqua non esset de necessitate huius sacramenti, non referret quaecumque aqua huic sacramento apponeretur, et ita posset apponi aqua rosacea, vel quaecumque alia huiusmodi aqua. Quod non habet usus Ecclesiae. Aqua ergo est de necessitate huius sacramenti.

[50520] III^a q. 74 a. 7 s. c. Sed contra est quod Cyprianus dicit, *si quis de antecessoribus nostris ignoranter vel simpliciter non observavit*, ut scilicet aquam vino misceret in sacramento, *potest simplicitati eius venia concedi.* Quod non esset si aqua esset de necessitate sacramenti, sicut est vinum vel panis. Non ergo aquae admixtio est de necessitate sacramenti.

[50521] III^a q. 74 a. 7 co. Respondeo dicendum quod iudicium de signo sumendum est ex eo quod significatur. Appositio autem aquae ad vinum refertur ad significandum participationem huius sacramenti a fidelibus, quantum ad hoc quod per aquam mixtam vino significatur populus adunatus Christo, ut dictum est. Sed et hoc ipsum quod de latere Christi pendentis in cruce aqua profluxit, ad idem refertur, quia per aquam significabatur ablutio peccatorum, quae fiebat per passionem Christi. Dictum est autem supra quod hoc sacramentum perficitur in consecratione

materiae, usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum. Et ideo consequens est quod appositio aquae non sit de necessitate sacramenti.

[50522] III^{a} q. 74 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Cypriani est intelligendum secundum quod dicitur illud esse non posse quod convenienter esse non potest. Et sic similitudo illa attenditur quantum ad illud quod debet fieri, non autem quantum ad necessitatem, nam aqua est de essentia panis, non autem de essentia vini.

[50523] III^{a} q. 74 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod effusio sanguinis directe pertinebat ad ipsam Christi passionem, est enim naturale corpori humano vulnerato quod ex eo profluat sanguis. Sed effusio aquae non fuit de necessitate passionis, sed ad demonstrandum effectum, qui est ablutio a peccatis et refrigerium contra ardorem concupiscentiae. Et ideo aqua non seorsum offertur a vino in hoc sacramento, sicut vinum seorsum offertur a pane, sed aqua offertur vino permixta, ut ostendatur quod vinum per se pertinet ad hoc sacramentum, tanquam de eius necessitate existens, aqua autem secundum quod adiungitur vino.

[50524] III^{a} q. 74 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia admixtio aquae ad vinum non est de necessitate sacramenti, non refert, quantum ad necessitatem sacramenti, quaecumque aqua misceatur vino, sive naturalis sive artificialis, ut rosacea. Quamvis, quantum ad convenientiam sacramenti, peccet qui aliam aquam miscet nisi naturalem et veram, quia de latere Christi pendentis in cruce vera aqua profluxit, non humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt, ad ostendendum quod corpus Christi erat vere compositum ex quatuor elementis; sicut per sanguinem fluentem ostendebatur quod erat compositum ex quatuor humoribus; ut Innocentius III dicit in quadam decretali. Quia vero admixtio aquae ad farinam est de necessitate huius sacramenti, utpote constituens substantiam panis; si farinae admisceretur aqua rosacea, vel quicumque alius liquor quam vera aqua, non posset ex eo confici sacramentum, quia non est vere panis.

Articulus 8

[50525] III^{a} q. 74 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod debeat aqua in magna quantitate apponi. Sicut enim sanguis de latere Christi sensibiliter fluxit, ita et aqua, unde dicitur Ioan. XIX, *qui vidit, testimonium perhibuit.* Sed aqua non posset sensibiliter esse in hoc sacramento nisi in magna quantitate poneretur. Ergo videtur quod aqua debeat apponi in magna quantitate.

[50526] III^{a} q. 74 a. 8 arg. 2 Praeterea, parva aqua multo vino admixta corrumpitur. Quod autem corruptum est, non est. Ergo idem est apponere parum de aqua in hoc sacramento, et nihil apponere. Sed non licet nihil apponere. Ergo non licet parum apponere.

[50527] III^{a} q. 74 a. 8 arg. 3 Praeterea, si sufficeret parum apponere, per consequens esset sufficiens quod gutta aquae in totum dolium proiiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas ponatur.

[50528] III^{a} q. 74 a. 8 s. c. Sed contra est quod extra, de Celebrat. Missar., dicitur, *perniciosus in tuis partibus inolevit abusus, videlicet quod in maiori quantitate de aqua ponitur in sacrificio quam de vino, cum, secundum rationabilem consuetudinem Ecclesiae generalis, plus in ipso sit de vino quam de aqua ponendum.*

[50529] III^{a} q. 74 a. 8 co. Respondeo dicendum quod circa aquam adiunctam vino, ut Innocentius III dicit, in quadam decretali, triplex est opinio. Quidam enim dicunt quod aqua adiuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed haec opinio omnino stare non potest. Quia in sacramento altaris, post consecrationem, nihil est nisi corpus et sanguis Christi, sicut Ambrosius dicit, in libro de officiis, *ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus significatur.* Alioquin non adoraretur veneratione latriae. Et ideo alii dixerunt quod, sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam quae de latere Christi fluxit. Sed hoc non rationabiliter dici potest. Quia secundum hoc, aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane. Et ideo, sicut ipse dicit, aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, et vinum in sanguinem. Hoc autem fieri non posset nisi adeo modicum apponeretur de aqua quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, et praecipue si vinum sit debile, quia, si tanta fieret appositio aquae quod solveretur species vini, non posset perfici sacramentum. Unde Iulius Papa reprehendit quosdam qui *pannum lineum musto intinctum per totum annum servant, et in tempore sacrificii aqua partem eius lavant, et sic offerunt.*

[50530] III^{a} q. 74 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sufficit ad significationem huius sacramenti quod sentiatur aqua dum apponitur vino, non autem oportet quod sit sensibilis post mixtionem.

[50531] III^{a} q. 74 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si aqua omnino non apponeretur, totaliter excluderetur significatio, sed, cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur.

[50532] III^{a} q. 74 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si aqua apponeretur dolio, non sufficeret ad significationem huius sacramenti, sed oportet aquam vino apponi circa ipsam celebrationem sacramenti.

Quaestio 75

Prooemium

[50533] III^{a} q. 75 pr. Deinde considerandum est de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum substantia panis et vini remaneat in hoc sacramento post consecrationem. Secundo, utrum annihiletur. Tertio, utrum convertatur in corpus et sanguinem Christi. Quarto, utrum remaneant ibi accidentia post conversionem. Quinto, utrum remaneat ibi forma substantialis. Sexto, utrum conversio ista fiat subito. Septimo, utrum sit

miraculosior omni alia mutatione. Octavo, quibus verbis convenienter exprimi possit.

Articulus 1

[50534] III^{a} q. 75 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo. Dicitur enim Ioan. VI quod, cum dominus dixisset, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, etc., multi ex discipulis eius audientes dixerunt, durus est hic sermo, quibus ipse, spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam.* Quasi dicat, secundum expositionem Augustini, super quartum Psalmum, *spiritualiter intellige quae locutus sum. Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi. Spiritualiter intellectum vivificabit vos, caro autem non prodest quidquam.*

[50535] III^{a} q. 75 a. 1 arg. 2 Praeterea, dominus dicit, Matth. ult., *ecce, ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*, quod exponens Augustinus dicit, *donec saeculum finiatur, sursum est dominus, sed tamen et hic nobiscum est veritas dominus. Corpus enim in quo resurrexit, uno in loco esse oportet, veritas autem eius ubique diffusa est.* Non ergo secundum veritatem est corpus Christi in hoc sacramento, sed solum sicut in signo.

[50536] III^{a} q. 75 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec Angelo hoc conveniat, eadem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in caelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.

[50537] III^{a} q. 75 a. 1 arg. 4 Praeterea, sacramenta Ecclesiae ad utilitatem fidelium ordinantur. Sed secundum Gregorium, in quadam homilia, regulus reprehenditur *quia quaerebat corporalem Christi praesentiam.* Apostoli etiam impediebantur recipere spiritum sanctum propter hoc quod affecti erant ad eius praesentiam corporalem, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. XVI, *si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos.* Non ergo Christus secundum praesentiam corporalem est in sacramento altaris.

[50538] III^{a} q. 75 a. 1 s. c. Sed contra est quod Hilarius dicit, in VIII de Trin., *de veritate carnis et sanguinis Christi non est relictus ambigendi locus. Nunc et ipsius domini professione, et fide nostra, caro eius vere est cibus et sanguis eius vere est potus.* Et Ambrosius dicit, VI de sacramentis, *sicut verus est Dei filius dominus Iesus Christus, ita vera Christi caro est quam accipimus, et verus sanguis eius est potus.*

[50539] III^{a} q. 75 a. 1 co. Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur. Unde super illud Luc. XXII, *hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur*, dicit Cyrillus, *non dubites*

an hoc verum sit, sed potius suscipe verba salvatoris in fide, cum enim sit veritas, non mentitur. Hoc autem conveniens est, primo quidem, perfectioni novae legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Heb. X, *umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem.* Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hierar., est perfectivum omnium sacramentorum aliorum, in quibus virtus Christi participatur. Secundo, hoc competit caritati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit. Et quia maxime proprium amicitiae est, convivere amicis, ut philosophus dicit, IX Ethic., sui praesentiam corporalem nobis repromittit in praemium, Matth. XXIV, *ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae.* Interim tamen nec sua praesentia corporali in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit, Ioan. VI, *qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo.* Unde hoc sacramentum est maximae caritatis signum, et nostrae spei sublevamentum, ex tam familiari coniunctione Christi ad nos. Tertio, hoc competit perfectioni fidei, quae, sicut est de divinitate Christi, ita est de eius humanitate, secundum illud Ioan. XIV, *creditis in Deum, et in me credite.* Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo. Quae quidam non attendentes, posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo. Quod est tanquam haereticum abiiciendum, utpote verbis Christi contrarium. Unde et Berengarius, qui primus inventor huius erroris fuerat, postea coactus est suum errorem revocare, et veritatem fidei confiteri.

[50540] III^{a} q. 75 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex hac auctoritate praedicti haeretici occasionem errandi sumpserunt, male verba Augustini intelligentes. Cum enim Augustinus dicit, *non hoc corpus quod videtis manducaturi estis*, non intendit excludere veritatem corporis Christi, sed quod non erat manducandum in hac specie in qua ab eis videbatur. Per hoc autem quod subdit, *sacramentum vobis aliquod commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos*, non intendit quod corpus Christi sit in hoc sacramento solum secundum mysticam significationem, sed spiritualiter dici, idest, invisibiliter et per virtutem spiritus. Unde, super Ioan., exponens illud quod dicitur, *caro non prodest quidquam*, dicit, *sed, quo modo illi intellexerunt. Carnem quippe sic intellexerunt manducandam, quo modo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur, non quo modo spiritu vegetatur. Accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum, nam, si caro nihil prodesset, verbum caro non fieret, ut habitaret in nobis.*

[50541] III^{a} q. 75 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum illud Augustini, et omnia similia, sunt intelligenda de corpore Christi secundum quod videtur in propria specie, secundum quod etiam ipse dominus dixit, Matth. XXVI, *me autem non semper habebitis.* Invisibiliter tamen sub speciebus huius sacramenti est ubicumque hoc sacramentum perficitur.

[50542] III^{a} q. 75 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpus Christi non est eo modo in sacramento

sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento. Per quod non intelligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi, sed intelligimus corpus Christi esse ibi, sicut dictum est, secundum modum proprium huic sacramento.

[50543] III^{a} q. 75 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de praesentia corporis Christi prout est praesens per modum corporis, idest prout est in sua specie visibili, non autem prout spiritualiter, idest invisibiliter, modo et virtute spiritus. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *si intellexisti spiritualiter verba Christi de carne sua, spiritus et vita tibi sunt, si intellexisti carnaliter, etiam spiritus et vita sunt, sed tibi non sunt.*

Articulus 2

[50544] III^{a} q. 75 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. Dicit enim Damascenus, in libro IV, *quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum, coniugavit eis deitatem, et fecit ea corpus et sanguinem suum.* Et infra, *panis communicationis non panis simplex est, sed unitus deitati.* Sed coniugatio est rerum actu existentium. Ergo panis et vinum simul sunt in hoc sacramento cum corpore et sanguine Christi.

[50545] III^{a} q. 75 a. 2 arg. 2 Praeterea, inter Ecclesiae sacramenta debet esse conformitas. Sed in aliis sacramentis substantia materiae manet, sicut in Baptismo substantia aquae, et in confirmatione substantia chrismatis. Ergo et in hoc sacramento substantia panis et vini manet.

[50546] III^{a} q. 75 a. 2 arg. 3 Praeterea, panis et vinum assumitur in hoc sacramento inquantum significat ecclesiasticam unitatem, prout *unus panis fit ex multis granis, et unum vinum ex multis racemis*, ut Augustinus dicit, in libro de symbolo. Sed hoc pertinet ad ipsam substantiam panis et vini. Ergo substantia panis et vini remanet in hoc sacramento.

[50547] III^{a} q. 75 a. 2 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *licet figura panis et vini videatur, nihil tamen aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt.*

[50548] III^{a} q. 75 a. 2 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacramento remanere. Sed haec positio stare non potest. Primo quidem, quia per hanc positionem tollitur veritas huius sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat. Quod quidem ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi ubi prius non erat, nisi per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum, sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis aut quod illuc defertur, aut quod ibi generatur. Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum

localem. Primo quidem, quia sequeretur quod desineret esse in caelo, non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem. Secundo, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest. Tertio, quia impossibile est quod unus motus eiusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et propter hoc relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum. Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet. Unde relinquitur quod, salva veritate huius sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit. Secundo, quia haec positio contrariatur formae huius sacramenti, in qua dicitur, hoc est corpus meum. Quod non esset verum si substantia panis ibi remaneret, nunquam enim substantia panis est corpus Christi. Sed potius esset dicendum, hic est corpus meum. Tertio, quia contrariaretur venerationi huius sacramenti, si aliqua substantia esset ibi quae non posset adorari adoratione latriae. Quarto, quia contrariaretur ritui Ecclesiae, secundum quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi, cum tamen post unam hostiam consecratam liceat sumere aliam. Unde haec positio vitanda est tanquam haeretica.

[50549] III^{a} q. 75 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus coniugavit divinitatem suam, idest divinam virtutem, pani et vino, non ut remaneant in hoc sacramento, sed ut faciat inde corpus et sanguinem suum.

[50550] III^{a} q. 75 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in aliis sacramentis non est ipse Christus realiter, sicut in hoc sacramento. Et ideo in sacramentis aliis manet substantia materiae, non autem in isto.

[50551] III^{a} q. 75 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod species quae remanent in hoc sacramento, ut infra dicetur, sufficiunt ad significationem huius sacramenti, nam per accidentia cognoscitur ratio substantiae.

Articulus 3

[50552] III^{a} q. 75 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod substantia panis, post consecrationem huius sacramenti, annihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur. Quod enim est aliquid corporale, oportet alicubi esse. Sed substantia panis, quae est quiddam corporale, non manet in hoc sacramento, ut dictum est, nec etiam est dare aliquem locum ubi sit. Ergo non est aliquid post consecrationem. Igitur aut est annihilata, aut in praeiacentem materiam resoluta.

[50553] III^{a} q. 75 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est terminus a quo in qualibet mutatione, non remanet, nisi forte in potentia materiae, sicut, quando ex aere fit ignis, forma aeris non manet nisi in potentia materiae; et similiter quando ex albo fit nigrum. Sed in hoc sacramento substantia panis et vini se habet sicut terminus a quo corpus autem vel sanguis Christi sicut terminus ad quem, dicit enim Ambrosius, in libro de officiis, *ante benedictionem alia species nominatur, post*

benedictionem corpus significatur. Ergo, facta consecratione, substantia panis vel vini non manet, nisi forte resoluta in suam materiam.

[50554] III^{a} q. 75 a. 3 arg. 3 Praeterea, oportet alterum contradictoriorum esse verum. Sed haec est falsa, facta consecratione, substantia panis vel vini est aliquid. Ergo haec est vera, substantia panis vel vini est nihil.

[50555] III^{a} q. 75 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaestionum, *Deus non est causa tendendi in non esse.* Sed hoc sacramentum divina virtute perficitur. Ergo in hoc sacramento non annihilatur substantia panis aut vini.

[50556] III^{a} q. 75 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, quia substantia panis vel vini non manet in hoc sacramento, quidam, impossibile reputantes quod substantia panis vel vini in corpus vel sanguinem Christi convertatur, posuerunt quod per consecrationem substantia panis vel vini vel resolvitur in praeiacentem materiam, vel quod annihiletur. Praeiacens autem materia in quam corpora mixta resolvi possunt, sunt quatuor elementa, non enim potest fieri resolutio in materiam primam, ita quod sine forma existat, quia materia sine forma esse non potest. Cum autem post consecrationem nihil sub speciebus sacramenti remaneat nisi corpus et sanguis, oportebit dicere quod elementa in quae resoluta est substantia panis et vini, inde discedant per motum localem. Quod sensu perciperetur. Similiter etiam substantia panis vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis. In ultimo autem instanti consecrationis iam est ibi substantia vel corporis vel sanguinis Christi, sicut in ultimo instanti generationis iam inest forma. Unde non erit dare aliquod instans in quo sit ibi praeiacens materia. Non enim potest dici quod paulatim substantia panis vel vini resolvatur in praeiacentem materiam, vel successive egrediatur de loco specierum. Quia, si hoc inciperet fieri in ultimo instanti suae consecrationis, simul sub aliqua parte hostiae esset corpus Christi cum substantia panis, quod est contra praedicta. Si vero incipiat fieri ante consecrationem, erit dare aliquod tempus in quo sub aliqua parte hostiae neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi, quod est inconveniens. Et hoc ipsimet perpendisse videntur. Unde posuerunt aliud sub disiunctione, scilicet quod annihiletur. Sed nec hoc potest esse. Quia non erit dare aliquem modum quo corpus Christi verum incipiat esse in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiae panis in ipsum, quae quidem conversio tollitur, posita vel annihilatione panis, vel resolutione in praeiacentem materiam. Similiter etiam non est dare unde talis resolutio vel annihilatio in hoc sacramento causetur, cum effectus sacramenti significetur per formam; neutrum autem horum significatur per haec verba formae, *hoc est corpus meum.* Unde patet praedictam positionem esse falsam.

[50557] III^{a} q. 75 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantia panis vel vini, facta consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi. Non tamen sequitur quod annihiletur, convertitur enim in corpus Christi. Sicut non sequitur, si aer ex quo generatus est ignis, non sit ibi vel alibi, quod sit annihilatus.

[50558] III^{a} q. 75 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod forma quae est terminus a quo, non convertitur in aliam formam, sed una forma succedit alteri in subiecto, et ideo prima forma non

remanet nisi in potentia materiae. Sed hic substantia panis convertitur in corpus Christi, ut supra dictum est. Unde ratio non sequitur.

[50559] III^{a} q. 75 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet post consecrationem haec sit falsa substantia panis est aliquid; id tamen in quod substantia panis conversa est, est aliquid. Et ideo substantia panis non est annihilata.

Articulus 4

[50560] III^{a} q. 75 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim quaedam mutatio est. Sed in omni mutatione oportet esse aliquod subiectum, quod prius est in potentia et postea est in actu, ut enim dicitur in III Physic., *motus est actus existentis in potentia.* Non est autem dare aliquod subiectum substantiae panis et corporis Christi, quia de ratione substantiae est quod non sit in subiecto, ut dicitur in praedicamentis. Non ergo potest esse quod tota substantia panis convertatur in corpus Christi.

[50561] III^{a} q. 75 a. 4 arg. 2 Praeterea, forma illius in quod aliquid convertitur, de novo incipit esse in materia eius quod in ipsum convertitur, sicut, cum aer convertitur in ignem prius non existentem, forma ignis incipit de novo esse in materia aeris; et similiter, cum cibus convertitur in hominem prius non existentem, forma hominis incipit esse de novo in materia cibi. Si ergo panis convertitur in corpus Christi, necesse est quod forma corporis Christi de novo incipiat esse in materia panis, quod est falsum. Non ergo panis convertitur in substantiam corporis Christi.

[50562] III^{a} q. 75 a. 4 arg. 3 Praeterea, quae sunt secundum se divisa, nunquam unum eorum fit alterum, sicut albedo nunquam fit nigredo, sed subiectum albedinis fit subiectum nigredinis, ut dicitur in I Physic. Sed, sicut duae formae contrariae sunt secundum se divisae, utpote principia formalis differentiae existentes; ita duae materiae signatae sunt secundum se divisae, utpote existentes principium materialis divisionis. Ergo non potest esse quod haec materia panis fiat haec materia qua individuatur corpus Christi. Et ita non potest esse quod substantia huius panis convertatur in substantiam corporis Christi.

[50563] III^{a} q. 75 a. 4 s. c. Sed contra est quod Eusebius Emesenus dicit, *novum tibi et impossibile esse non debet quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur.*

[50564] III^{a} q. 75 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem; cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco, ut ex dictis patet, necesse est dicere quod ibi incipiat esse per conversionem substantiae panis in ipsum. Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *liquet quod praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus, corpus ex virgine est. Quid igitur quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit*

ipse dominus Iesus partus ex virgine? Et super illud Ioan. VI, *verba quae ego locutus sum vobis*, scilicet de hoc sacramento, spiritus et vita sunt, dicit Chrysostomus, *idest, spiritualia sunt, nihil habentia carnale neque consequentiam naturalem, sed eruta sunt ab omni tali necessitate quae in terra, et a legibus quae hic positae sunt.* Manifestum est enim quod omne agens agit inquantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cuiuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cuiuslibet rei in esse actuali est per eius formam. Unde nullum agens naturale vel creatum potest agere nisi ad immutationem formae. Et propter hoc omnis conversio quae fit secundum leges naturae, est formalis. Sed Deus est infinitus actus, ut in prima parte habitum est. Unde eius actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversae formae sibi in eodem subiecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento. Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio.

[50565] III^{a} q. 75 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de mutatione formali, quia formae proprium est in materia vel subiecto esse. Non autem habet locum in conversione totius substantiae. Unde, cum haec conversio substantialis importet quendam ordinem substantiarum quarum una convertitur in alteram, est sicut in subiecto in utraque substantia, sicut ordo et numerus.

[50566] III^{a} q. 75 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam illa obiectio procedit de conversione formali, seu mutatione, quia oportet, sicut dictum est, formam esse in materia vel subiecto. Non autem habet locum in conversione totius substantiae, cuius non est accipere aliquod subiectum.

[50567] III^{a} q. 75 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam. Sed virtute agentis infiniti, quod habet actionem in totum ens, potest talis conversio fieri, quia utrique formae et utrique materiae est communis natura entis; et id quod entitatis est in una, potest auctor entis convertere ad id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur.

Articulus 5

[50568] III^{a} q. 75 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento non remaneant accidentia panis et vini. Remoto enim priori, removetur posterius. Sed substantia est naturaliter prior accidente, ut probatur VII Metaphys. Cum ergo, facta consecratione, non remaneat substantia panis in hoc sacramento, videtur quod non possint remanere accidentia eius.

[50569] III^{a} q. 75 a. 5 arg. 2 Praeterea, in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio.

Sed per accidentia iudicamus de substantia. Videtur ergo quod decipiatur humanum iudicium, si, remanentibus accidentibus, substantia panis non remaneat. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento.

[50570] III^{a} q. 75 a. 5 arg. 3 Praeterea, quamvis fides non sit subiecta rationi, non tamen est contra rationem, sed supra ipsam, ut in principio huius operis dictum est. Sed ratio nostra habet ortum a sensu. Ergo fides nostra non debet esse contra sensum, dum sensus noster iudicat esse panem, et fides nostra credit esse substantiam corporis Christi. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento, quod accidentia panis subiecta sensibus maneant, et substantia panis non maneat.

[50571] III^{a} q. 75 a. 5 arg. 4 Praeterea, illud quod manet, conversione facta, videtur esse subiectum mutationis. Si ergo accidentia panis manent conversione facta, videtur quod ipsa accidentia sint conversionis subiectum. Quod est impossibile, nam accidentis non est accidens. Non ergo in hoc sacramento debent remanere accidentia panis et vini.

[50572] III^{a} q. 75 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, *nos in specie panis et vini, quam videmus, res invisibiles, idest carnem et sanguinem, honoramus.*

[50573] III^{a} q. 75 a. 5 co. Respondeo dicendum quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem, quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere et sanguinem bibere, proponitur nobis caro et sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum quae frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundo, ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria dominum nostrum manducemus. Tertio ut, dum invisibiliter corpus et sanguinem domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

[50574] III^{a} q. 75 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in libro de causis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda. Et ideo virtute Dei, qui est causa prima omnium, fieri potest ut remaneant posteriora, sublatis prioribus.

[50575] III^{a} q. 75 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod in hoc sacramento nulla est deceptio, sunt enim secundum rei veritatem accidentia, quae sensibus diiudicantur. Intellectus autem, cuius est proprium obiectum substantia, ut dicitur in III de anima, per fidem a deceptione praeservatur.

[50576] III^{a} q. 75 a. 5 ad 3 Et sic patet responsio ad tertium. Nam fides non est contra sensum, sed est de eo ad quod sensus non attingit.

[50577] III^{a} q. 75 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod haec conversio non proprie habet subiectum, ut dictum est. Sed tamen accidentia, quae remanent, habent aliquam similitudinem subiecti.

Articulus 6

[50578] III^{a} q. 75 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod, facta consecratione,

remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. Dictum est enim quod, facta consecratione, remaneant accidentia. Sed, cum panis sit quiddam artificiale, etiam forma eius est accidens. Ergo remanet, facta consecratione.

[50579] III^{a} q. 75 a. 6 arg. 2 Praeterea, forma corporis Christi est anima, dicitur enim in II de anima, quod *anima est actus corporis physici potentia vitam habentis.* Sed non potest dici quod forma substantialis panis convertatur in animam. Ergo videtur quod remaneat, facta consecratione.

[50580] III^{a} q. 75 a. 6 arg. 3 Praeterea, propria operatio rei sequitur formam substantialem eius. Sed illud quod remanet in hoc sacramento, nutrit, et omnem operationem facit quam faceret panis existens. Ergo forma substantialis panis remanet in hoc sacramento, facta consecratione.

[50581] III^{a} q. 75 a. 6 s. c. Sed contra, forma substantialis panis est de substantia panis. Sed substantia panis convertitur in corpus Christi, sicut dictum est. Ergo forma substantialis panis non manet.

[50582] III^{a} q. 75 a. 6 co. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod, facta consecratione, non solum remanent accidentia panis, sed etiam forma substantialis eius. Sed hoc esse non potest. Primo quidem quia, si forma substantialis remaneret, nihil de pane converteretur in corpus Christi nisi sola materia. Et ita sequeretur quod non converteretur in corpus Christi totum, sed in eius materiam. Quod repugnat formae sacramenti, qua dicitur, *hoc est corpus meum.* Secundo quia, si forma substantialis panis remaneret, aut remaneret in materia, aut a materia separata. Primum autem esse non potest. Quia, si remaneret in materia panis, tunc tota substantia panis remaneret, quod est contra praedicta. In alia autem materia remanere non posset, quia propria forma non est nisi in propria materia. Si autem remaneret a materia separata, iam esset forma intelligibilis actu, et etiam intellectus, nam omnes formae a materia separatae sunt tales. Tertio, esset inconveniens huic sacramento. Nam accidentia panis in hoc sacramento remanent ut sub eis videatur corpus Christi, non autem sub propria specie, sicut supra dictum est. Et ideo dicendum est quod forma substantialis panis non manet.

[50583] III^{a} q. 75 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet arte fieri aliquid cuius forma non est accidens, sed forma substantialis, sicut arte possunt produci ranae et serpentes. Talem enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute naturalium principiorum. Et hoc modo producit formam substantialem panis, virtute ignis decoquentis materiam ex farina et aqua confectam.

[50584] III^{a} q. 75 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima est forma corporis dans ei totum ordinem esse perfecti, scilicet esse, et esse corporeum, et esse animatum, et sic de aliis. Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi secundum quod dat esse corporeum, non autem secundum quod dat esse animatum tali anima.

[50585] III^{a} q. 75 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod operationum panis quaedam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum. Et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem, propter ipsa accidentia, quae remanent. Quaedam autem operationes

consequuntur panem vel ratione materiae, sicut quod convertitur in aliquid; vel ratione formae substantialis, sicut est operatio consequens speciem eius, puta quod confirmat cor hominis. Et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento, non propter formam vel materiam quae remaneat, sed quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus, ut infra dicetur.

Articulus 7

[50586] III^{a} q. 75 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ista conversio non fiat in instanti, sed fiat successive. In hac enim conversione prius est substantia panis, et postea substantia corporis Christi. Non ergo utrumque est in eodem instanti, sed in duobus instantibus. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo oportet quod haec conversio fiat secundum successionem temporis quod est inter ultimum instans quo est ibi panis, et primum instans quo est ibi corpus Christi.

[50587] III^{a} q. 75 a. 7 arg. 2 Praeterea, in omni conversione est fieri et factum esse. Sed haec duo non sunt simul, quia quod fit, non est; quod autem factum est, iam est. Ergo in hac conversione est prius et posterius. Et ita oportet quod non sit instantanea, sed successiva.

[50588] III^{a} q. 75 a. 7 arg. 3 Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de Sacram., quod istud sacramentum Christi sermone conficitur. Sed sermo Christi successive profertur. Ergo haec conversio fit successive.

[50589] III^{a} q. 75 a. 7 s. c. Sed contra est quod haec conversio perficitur virtute infinita, cuius est subito operari.

[50590] III^{a} q. 75 a. 7 co. Respondeo dicendum quod aliqua mutatio est instantanea triplici ratione. Uno quidem modo, ex parte formae, quae est terminus mutationis. Si enim sit aliqua forma quae recipiat magis aut minus, successive acquiritur subiecto, sicut sanitas. Et ideo, quia forma substantialis non recipit magis et minus, inde est quod subito fit eius introductio in materia. Alio modo, ex parte subiecti, quod quandoque successive praeparatur ad susceptionem formae, et ideo aqua successive calefit. Quando vero ipsum subiectum est in ultima dispositione ad formam, subito recipit ipsam, sicut diaphanum subito illuminatur. Tertio, ex parte agentis, quod est infinitae virtutis, unde statim potest materiam ad formam disponere. Sicut dicitur Marc. VII, quod, cum Christus dixisset, *ephphetha, quod est adaperire, statim apertae sunt aures hominis, et solutum est vinculum linguae eius.* Et his tribus rationibus haec conversio est instantanea. Primo quidem, quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis neque minus. Secundo, quia in hac conversione non est aliquod subiectum, quod successive praeparetur. Tertio, quia agitur Dei virtute infinita.

[50591] III^{a} q. 75 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidam non simpliciter concedunt quod inter quaelibet duo instantia sit tempus medium. Dicunt enim quod hoc habet locum in

duobus instantibus quae referuntur ad eundem motum, non autem in duobus instantibus quae referuntur ad diversa. Unde inter instans quod mensurat finem quietis, et aliud instans quod mensurat principium motus, non est tempus medium. Sed in hoc decipiuntur. Quia unitas temporis et instantis, vel etiam pluralitas eorum, non accipitur secundum quoscumque motus, sed secundum primum motum caeli, qui est mensura omnis motus et quietis. Et ideo alii hoc concedunt in tempore quod mensurat motum dependentem ex motu caeli. Sunt autem quidam motus ex motu caeli non dependentes, nec ab eo mensurati, sicut in prima parte dictum est de motibus Angelorum. Unde inter duo instantia illis motibus respondentia, non est tempus medium. Sed hoc non habet locum in proposito. Quia, quamvis ista conversio secundum se non habeat ordinem ad motum caeli, consequitur tamen prolationem verborum, quam necesse est motu caeli mensurari. Et ideo necesse est inter quaelibet duo instantia circa istam conversionem signata esse tempus medium. Quidam ergo dicunt quod instans in quo ultimo est panis, et instans in quo primo est corpus Christi, sunt quidem duo per comparationem ad mensurata, sed sunt unum per comparationem ad tempus mensurans, sicut, cum duae lineae se contingunt, sunt duo puncta ex parte duarum linearum, unum autem punctum ex parte loci continentis. Sed hoc non est simile. Quia instans et tempus particularibus motibus non est mensura intrinseca, sicut linea et punctus corporibus, sed solum extrinseca, sicut corporibus locus. Unde alii dicunt quod est idem instans re, sed aliud ratione. Sed secundum hoc sequeretur quod realiter opposita essent simul. Nam diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei. Et ideo dicendum est quod haec conversio, sicut dictum est, perficitur per verba Christi, quae a sacerdote proferuntur, ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi, in toto autem tempore praecedente est ibi substantia panis. Cuius temporis non est accipere aliquod instans proximo praecedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus, ut probatur in VI Physic. Et ideo est quidem dare instans in quo est corpus Christi, non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per philosophum, in VIII physicorum.

[50592] III^{a} q. 75 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod in mutationibus instantaneis simul est fieri et factum esse, sicut simul est illuminari et illuminatum esse. Dicitur enim in talibus factum esse secundum quod iam est, fieri autem, secundum quod ante non fuit.

[50593] III^{a} q. 75 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod ista conversio, sicut dictum est, fit in ultimo instanti prolationis verborum, tunc enim completur verborum significatio, quae est efficax in sacramentorum formis. Et ideo non sequitur quod ista conversio sit successiva.

Articulus 8

[50594] III^{a} q. 75 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, ex pane fit corpus Christi. Omne enim id ex quo fit aliquid, est id quod fit illud, sed non convertitur, dicimus enim quod ex albo fit nigrum, et quod album fit nigrum; et licet dicamus quod homo fiat niger, non

tamen dicimus quod ex homine fiat nigrum ut patet in I Physic. Si ergo verum est quod ex pane fiat corpus Christi, verum erit dicere quod panis fiat corpus Christi. Quod videtur esse falsum, quia panis non est subiectum factionis, sed magis est terminus. Ergo non vere dicitur quod ex pane fiat corpus Christi.

[50595] III^{a} q. 75 a. 8 arg. 2 Praeterea, fieri terminatur ad esse, vel ad factum esse. Sed haec nunquam est vera, panis est corpus Christi, vel, panis est factus corpus Christi, vel etiam, panis erit corpus Christi. Ergo videtur quod nec haec sit vera, ex pane fit corpus Christi.

[50596] III^{a} q. 75 a. 8 arg. 3 Praeterea, omne id ex quo fit aliquid, convertitur in id quod fit ex eo. Sed haec videtur esse falsa, panis convertitur in corpus Christi, quia haec conversio videtur esse miraculosior quam creatio; in qua tamen non dicitur quod non ens convertatur in ens. Ergo videtur quod etiam haec sit falsa, ex pane fit corpus Christi.

[50597] III^{a} q. 75 a. 8 arg. 4 Praeterea, illud ex quo fit aliquid, potest esse illud. Sed haec est falsa, panis potest esse corpus Christi. Ergo etiam haec est falsa, ex pane fit corpus Christi.

[50598] III^{a} q. 75 a. 8 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi.*

[50599] III^{a} q. 75 a. 8 co. Respondeo dicendum quod haec conversio panis in corpus Christi, quantum ad aliquid convenit cum creatione et cum transmutatione naturali, et quantum ad aliquid differt ab utroque. Est enim commune his tribus ordo terminorum, scilicet ut post hoc sit hoc, in creatione enim est esse post non esse, in hoc sacramento corpus Christi post substantiam panis, in transmutatione naturali album post nigrum vel ignis post aerem; et quod praedicti termini non sint simul. Convenit autem conversio de qua nunc loquimur cum creatione, quia in neutra earum est aliquod commune subiectum utrique extremorum. Cuius contrarium apparet in omni transmutatione naturali. Convenit vero haec conversio cum transmutatione naturali in duobus, licet non similiter. Primo quidem, quia in utraque unum extremorum transit in aliud, sicut panis in corpus Christi, et aer in ignem, non autem non ens convertitur in ens. Aliter tamen hoc accidit utrobique. Nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi, sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita. Secundo conveniunt in hoc, quod utrobique remanet aliquid idem, quod non accidit in creatione. Differenter tamen, nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subiectum; in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia. Et ex his accipi potest qualiter differenter in talibus loqui debeamus. Quia enim in nullo praedictorum trium extrema sunt simul ideo in nullo eorum potest unum extremum de alio praedicari per verbum substantivum praesentis temporis, non enim dicimus, non ens est ens, vel, panis est corpus Christi, vel, aer est ignis aut album nigrum. Propter ordinem vero extremorum, possumus uti in omnibus hac praepositione ex, quae ordinem designat. Possumus enim vere et proprie dicere quod ex non ente fit ens, et ex pane corpus Christi, et ex aere ignis vel ex albo nigrum. Quia vero in creatione unum extremorum non transit in alterum, non possumus in creatione uti verbo conversionis, ut dicamus quod non ens convertitur in ens. Quo tamen verbo uti possumus in hoc sacramento, sicut et in transmutatione naturali. Sed quia in hoc

sacramento tota substantia in totam mutatur, propter hoc haec conversio proprie transubstantiatio vocatur. Rursus, quia huius conversionis non est accipere aliquod subiectum, ea quae verificantur in conversione naturali ratione subiecti, non sunt concedenda in hac conversione. Et primo quidem, manifestum est quod potentia ad oppositum consequitur subiectum, ratione cuius dicimus quod album potest esse nigrum, vel aer potest esse ignis. Licet haec non sit ita propria sicut prima, nam subiectum albi, in quo est potentia ad nigredinem, est tota substantia albi, non enim albedo est pars eius; subiectum autem formae aeris est pars eius; unde, cum dicitur, aer potest esse ignis, verificatur ratione partis per synecdochen. Sed in hac conversione et similiter in creatione, quia nullum est subiectum, non dicitur quod unum extremum possit esse aliud, sicut quod non ens possit esse ens, vel quod panis possit esse corpus Christi. Et eadem ratione non potest proprie dici quod de non ente fiat ens, vel quod de pane fiat corpus Christi, quia haec praepositio de designat causam consubstantialem; quae quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penes convenientiam in subiecto. Et simili ratione non conceditur quod panis erit corpus Christi, vel quod fiat corpus Christi, sicut neque conceditur in creatione quod non ens erit ens, vel quod non ens fiat ens, quia hic modus loquendi verificatur in transmutationibus naturalibus ratione subiecti, puta cum dicimus quod album fit nigrum, vel album erit nigrum. Quia tamen in hoc sacramento, facta conversione, aliquid idem manet, scilicet accidentia panis, ut supra dictum est, secundum quandam similitudinem aliquae harum locutionum possunt concedi, scilicet quod panis sit corpus Christi, vel, panis erit corpus Christi, vel, de pane fit corpus Christi; ut nomine panis non intelligatur substantia panis, sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus prius continetur substantia panis, et postea corpus Christi.

[50600] III^{a} q. 75 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud ex quo aliquid fit, quandoque quidem importat simul subiectum cum uno extremorum transmutationis, sicut cum dicitur, ex albo fit nigrum. Quandoque vero importat solum oppositum, vel extremum, sicut cum dicitur, ex mane fit dies. Et sic non conceditur quod hoc fiat illud, idest quod mane fiat dies. Et ita etiam in proposito, licet proprie dicatur quod ex pane fiat corpus Christi, non tamen proprie dicitur quod panis fiat corpus Christi, nisi secundum quandam similitudinem, ut dictum est.

[50601] III^{a} q. 75 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud ex quo fit aliquid, quandoque erit illud, propter subiectum quod importatur. Et ideo, cum huius conversionis non sit aliquod subiectum, non est similis ratio.

[50602] III^{a} q. 75 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod in hac conversione sunt plura difficilia quam in creatione, in qua hoc solum difficile est, quod aliquid fit ex nihilo, quod tamen pertinet ad proprium modum productionis primae causae, quae nihil aliud praesupponit. Sed in hac conversione non solum est difficile quod hoc totum convertitur in illud totum, ita quod nihil prioris remaneat, quod non pertinet ad communem modum productionis alicuius causae, sed etiam habet hoc difficile, quod accidentia remanent corrupta substantia, et multa alia, de quibus in sequentibus agetur. Tamen verbum conversionis recipitur in hoc sacramento, non autem in creatione, sicut dictum est.

[50603] III^{a} q. 75 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, potentia pertinet ad

subiectum, quod non est accipere in hac conversione. Et ideo non conceditur quod panis possit esse corpus Christi, non enim haec conversio fit per potentiam passivam creaturae, sed per solam potentiam activam creatoris.

Quaestio 76

Prooemium

[50604] III^{a} q. 76 pr. Deinde considerandum est de modo quo Christus existit in hoc sacramento. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum totus Christus sit sub hoc sacramento. Secundo, utrum totus Christus sit sub utraque specie sacramenti. Tertio, utrum totus Christus sit sub qualibet parte specierum. Quarto, utrum dimensiones corporis Christi totae sint in hoc sacramento. Quinto, utrum corpus Christi sit in hoc sacramento localiter. Sexto, utrum corpus Christi moveatur ad motum hostiae vel calicis post consecrationem. Septimo, utrum corpus Christi sub hoc sacramento possit ab aliquo oculo videri. Octavo, utrum verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento quando miraculose apparet sub specie pueri vel carnis.

Articulus 1

[50605] III^{a} q. 76 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non totus Christus contineatur sub hoc sacramento. Christus enim incipit esse in hoc sacramento per conversionem panis et vini. Sed manifestum est quod panis et vinum non possunt converti neque in divinitatem Christi, neque in eius animam. Cum ergo Christus existat ex tribus substantiis, scilicet divinitate, anima et corpore, ut supra habitum; videtur quod Christus totus non sit in hoc sacramento.

[50606] III^{a} q. 76 a. 1 arg. 2 Praeterea, Christus est in hoc sacramento secundum quod competit refectioni fidelium, quae in cibo et potu consistit, sicut supra dictum est. Sed dominus dicit, Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Ergo solum caro et sanguis Christi continetur in hoc sacramento. Sunt autem multae aliae partes corporis Christi, puta nervi et ossa et alia huiusmodi. Non ergo totus Christus continetur sub hoc sacramento.

[50607] III^{a} q. 76 a. 1 arg. 3 Praeterea, corpus maioris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis et vini consecrati est multo minor quam propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quod totus Christus sit sub hoc sacramento.

[50608] III^{a} q. 76 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Offic., *in illo sacramento Christus est.*

[50609] III^{a} q. 76 a. 1 co. Respondeo dicendum quod omnino necesse est confiteri secundum fidem Catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento. Sciendum tamen quod aliquid Christi est

in hoc sacramento dupliciter, uno modo, quasi ex vi sacramenti; alio modo, ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti, est sub speciebus huius sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento sicut et in ceteris, puta cum dicitur, *hoc est corpus meum, hic est sanguis meus.* Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud quod realiter est coniunctum ei in quod praedicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter coniuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse, sola enim operatione animae discernuntur quae realiter sunt coniuncta.

[50610] III^{a} q. 76 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quod divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia. Quia enim divinitas corpus assumptum nunquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et eius divinitatem esse. Et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi concomitantem eius corpus. Unde in symbolo Ephesino legitur, *participes efficimur corporis et sanguinis Christi, non ut communem carnem percipientes, nec viri sanctificati et verbo coniuncti secundum dignitatis unitatem, sed vere vivificatricem, et ipsius verbi propriam factam.* Anima vero realiter separata fuit a corpore, ut supra dictum est. Et ideo, si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima, nec ex vi sacramenti nec ex reali concomitantia. Sed quia *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*, ut dicitur Rom. VI, anima eius semper est realiter corpori unita. Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem ex reali concomitantia.

[50611] III^{a} q. 76 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, idest ossa et nervi et alia huiusmodi. Et hoc apparet ex forma huius sacramenti, in qua non dicitur, haec est caro mea, sed, *hoc est corpus meum.* Et ideo, cum dominus dixit, Ioan. VI, *caro mea vere est cibus*, caro ponitur ibi pro toto corpore, quia, secundum consuetudinem humanam, videtur esse magis manducationi accommodata, prout scilicet homines carnibus animalium vescuntur communiter, non ossibus vel aliis huiusmodi.

[50612] III^{a} q. 76 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, facta conversione panis in corpus Christi vel vini in sanguinem, accidentia utriusque remanent. Ex quo patet quod dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam. Et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est in hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, et non per modum quantitatis. Propria autem totalitas substantiae continetur indifferenter in parva vel magna quantitate, sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis Christi et sanguinis continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi substantia panis et vini.

Articulus 2

[50613] III^{a} q. 76 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sub utraque specie huius sacramenti totus Christus contineatur. Hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur, non virtute specierum, sed virtute eius quod sub speciebus continetur, quia species erant etiam ante consecrationem, ex qua est virtus huius sacramenti. Si ergo nihil continetur sub una specie quod non contineatur sub alia, et totus Christus continetur sub utraque, videtur quod altera illarum superfluat in hoc sacramento.

[50614] III^{a} q. 76 a. 2 arg. 2 Praeterea, dictum est quod sub nomine carnis omnes aliae partes corporis continentur, sicut ossa, nervi et alia huiusmodi. Sed sanguis est una partium humani corporis, sicut patet per Aristotelem, in libro animalium. Si ergo sanguis Christi continetur sub specie panis, sicut continentur ibi aliae partes corporis, non deberet seorsum sanguis consecrari, sicut neque seorsum consecratur alia pars corporis.

[50615] III^{a} q. 76 a. 2 arg. 3 Praeterea, quod iam factum est, iterum fieri non potest. Sed corpus Christi iam incoepit esse in hoc sacramento per consecrationem panis. Ergo non potest esse quod denuo incipiat esse per consecrationem vini. Et ita sub specie vini non continebitur corpus Christi; et per consequens nec totus Christus. Non ergo sub utraque specie totus Christus continetur.

[50616] III^{a} q. 76 a. 2 s. c. Sed contra est quod, I Cor. XI, super illud, calicem, dicit Glossa quod sub utraque specie, scilicet panis et vini, idem sumitur. Et ita videtur quod sub utraque specie totus Christus sit.

[50617] III^{a} q. 76 a. 2 co. Respondeo dicendum certissime ex supra dictis tenendum esse quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia, sicut supra dictum est de anima et divinitate Christi. Sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas, eo quod nunc sanguis Christi non est ab eius corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis. Unde, si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine, et sub specie vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate.

[50618] III^{a} q. 76 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem, hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum sanguis fuit a corpore. Unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de eius effusione. Secundo, hoc est conveniens usui huius sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio, quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est quod *corpus exhibetur pro salute corporis, sanguis pro salute animae.*

[50619] III^{a} q. 76 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in passione Christi, cuius hoc sacramentum est memoriale, non fuerunt aliae partes corporis ab invicem separatae, sicut sanguis, sed corpus

indissolutum permansit, secundum quod legitur Exod. XII, *os non comminuetis ex eo.* Et ideo in hoc sacramento seorsum consecratur sanguis a corpore, non autem alia pars ab alia.

[50620] III^a q. 76 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, corpus Christi non est sub specie vini ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia. Et ideo per consecrationem vini non fit ibi corpus Christi per se, sed concomitanter.

Articulus 3

[50621] III^a q. 76 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini. Species enim illae dividi possunt in infinitum. Si ergo Christus totus est sub qualibet parte specierum praedictarum, sequeretur quod infinities esset in hoc sacramento. Quod est inconveniens, nam infinitum non solum repugnat naturae, sed etiam gratiae.

[50622] III^a q. 76 a. 3 arg. 2 Praeterea, corpus Christi, cum sit organicum, habet partes determinate distantes, est enim de ratione organici corporis determinata distantia singularum partium ad invicem, sicut oculi ab oculo, et oculi ab aure. Sed hoc non posset esse si sub qualibet parte specierum esset totus Christus, oporteret enim quod sub qualibet parte esset quaelibet pars; et ita, ubi esset una pars, esset et alia. Non ergo potest esse quod totus Christus sit sub qualibet parte hostiae vel vini contenti in calice.

[50623] III^a q. 76 a. 3 arg. 3 Praeterea, corpus Christi semper veram retinet corporis naturam, nec unquam mutatur in spiritum. Sed de ratione corporis est ut sit quantitas positionem habens, ut patet in praedicamentis. Sed ad rationem huius quantitatis pertinet quod diversae partes in diversis partibus loci existant. Non ergo potest esse, ut videtur, quod totus Christus sit sub qualibet parte specierum.

[50624] III^a q. 76 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in quodam sermone, *singuli accipiunt Christum dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulas minuitur, sed integrum se praebet in singulis.*

[50625] III^a q. 76 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, idest, per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, idest, non per illum modum quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci. Manifestum est autem quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris, et sub qualibet parte panis est tota natura panis. Et hoc indifferenter sive dimensiones sint actu divisae, sicut cum aer dividitur vel panis secatur, vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est quod Christus totus

est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quae apparet in speculo, quae una apparet in speculo integro, infracto autem speculo apparent singulae in singulis partibus. Quod quidem non est omnino simile. Quia multiplicatio huiusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi, hic autem non est nisi una consecratio propter quam corpus Christi est in sacramento.

[50626] III^a q. 76 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod numerus sequitur divisionem. Et ideo, quandiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicuius rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis. Et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur.

[50627] III^a q. 76 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitatem dimensivam ipsius, ipsa autem natura substantiae praecedit etiam quantitatem dimensivam. Et quia conversio substantiae panis directe terminatur ad substantiam corporis Christi, secundum cuius modum proprie et directe est in hoc sacramento corpus Christi, talis distantia partium est quidem in ipso corpore Christi vero, sed non secundum hanc distantiam comparatur ad hoc sacramentum, sed secundum modum suae substantiae, ut dictum est.

[50628] III^a q. 76 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de natura corporis quam habet secundum quantitatem dimensivam. Dictum est autem quod corpus Christi non comparatur ad hoc sacramentum ratione quantitatis dimensivae, sed ratione substantiae, ut dictum est.

Articulus 4

[50629] III^a q. 76 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento. Dictum est enim quod totum corpus Christi continetur sub qualibet parte hostiae consecratae. Sed nulla quantitas dimensiva tota continetur in aliquo toto et in qualibet parte eius. Est ergo impossibile quod tota quantitas dimensiva corporis Christi contineatur in hoc sacramento.

[50630] III^a q. 76 a. 4 arg. 2 Praeterea, impossibile est duas quantitates dimensivas esse simul, etiam si una sit separata et alia in corpore naturali, ut patet per philosophum, in III Metaphys. Sed in hoc sacramento remanet quantitas dimensiva panis, ut sensu apparet. Non ergo est ibi quantitas dimensiva corporis Christi.

[50631] III^a q. 76 a. 4 arg. 3 Praeterea, si duae quantitates dimensivae inaequales iuxta se ponantur, maior extenditur ultra minorem. Sed quantitas dimensiva corporis Christi est multo maior quam quantitas dimensiva hostiae eius consecratae, secundum omnem dimensionem. Si ergo in hoc sacramento sit quantitas dimensiva corporis Christi cum quantitate dimensiva hostiae,

quantitas dimensiva c

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

orporis Christi extendetur ultra quantitatem hostiae. Quae tamen non est sine substantia corporis Christi. Ergo substantia corporis Christi erit in hoc sacramento etiam praeter species panis. Quod est inconveniens, cum substantia corporis Christi non sit in hoc sacramento nisi per consecrationem panis, ut dictum est. Impossibile est ergo quod tota quantitas corporis Christi sit in hoc sacramento.

[50632] III^{a} q. 76 a. 4 s. c. Sed contra est quod quantitas dimensiva corporis alicuius non separatur secundum esse a substantia eius. Sed in hoc sacramento est tota substantia corporis Christi, ut supra habitum est. Ergo tota quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento.

[50633] III^{a} q. 76 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento, uno modo, ex vi sacramenti; alio modo, ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento. Ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud in quod directe conversio terminatur. Conversio autem quae fit in hoc sacramento, terminatur directe ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones eius. Quod patet ex hoc quod quantitas dimensiva remanet facta consecratione, sola substantia panis transeunte. Quia tamen substantia corporis Christi realiter non denudatur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est quod, ex vi realis concomitantiae, est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi, et omnia alia accidentia eius.

[50634] III^{a} q. 76 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod modus existendi cuiuslibet rei determinatur secundum illud quod est ei per se, non autem secundum illud quod est ei per accidens, sicut corpus est in visu secundum quod est album, non autem secundum quod est dulce, licet idem corpus sit album et dulce. Unde et dulcedo est in visu secundum modum albedinis, et non secundum modum dulcedinis. Quia igitur ex vi sacramenti huius est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva eius est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum, ut scilicet sit totum in toto et singulae partes in singulis partibus; sed per modum substantiae, cuius natura est tota in toto et tota in qualibet parte.

[50635] III^{a} q. 76 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod duae quantitates dimensivae non possunt naturaliter simul esse in eodem ita quod utraque sit secundum proprium modum quantitatis dimensivae. In hoc autem sacramento quantitas dimensiva panis est secundum proprium modum,

scilicet secundum commensurationem quandam, non autem quantitas dimensiva corporis Christi, sed est ibi per modum substantiae, ut dictum est.

[50636] III^{a} q. 76 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento secundum modum commensurationis, qui est proprius quantitati, ad quem pertinet quod maior quantitas extendatur ultra minorem, sed est ibi per modum iam dictum.

Articulus 5

[50637] III^{a} q. 76 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco. Esse enim in aliquo definitive vel circumscriptive est pars eius quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitive in hoc sacramento, quia ita est ubi sunt species panis vel vini, quod non est in alio loco altaris. Videtur etiam ibi esse circumscriptive, quia ita continetur superficie hostiae consecratae quod nec excedit nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco.

[50638] III^{a} q. 76 a. 5 arg. 2 Praeterea, locus specierum panis non est vacuus, natura enim non patitur vacuum. Nec est ibi substantia panis, ut supra habitum est, sed est ibi solum corpus Christi. Ergo corpus Christi replet locum illum. Sed omne quod replet locum aliquem, est in eo localiter. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

[50639] III^{a} q. 76 a. 5 arg. 3 Praeterea, in hoc sacramento, sicut dictum est, corpus Christi est cum sua quantitate dimensiva et cum omnibus suis accidentibus. Sed esse in loco est accidens corporis, unde et ubi connumeratur inter novem genera accidentium. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

[50640] III^{a} q. 76 a. 5 s. c. Sed contra est quod oportet locum et locatum esse aequalia, ut patet per philosophum, in IV Physic. Sed locus ubi est hoc sacramentum, est multo minor quam corpus Christi. Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.

[50641] III^{a} q. 76 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivae, inquantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae, eo scilicet modo quo substantia continetur a dimensionibus. Succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiae panis. Unde, sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis. Et ideo panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum mediantibus propriis dimensionibus. Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimen-

sionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia. Quod est contra rationem corporis locati. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

[50642] III^{a} q. 76 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum; cum tamen sit et in caelo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive, quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis, ut dictum est. Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive vel circumscriptive, sed ad hoc quod incoepit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini, ut supra dictum est.

[50643] III^{a} q. 76 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod locus ille in quo est corpus Christi, non est vacuus. Neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quae non est ibi localiter, sicut dictum est. Sed est repletus speciebus sacramentorum, quae habent replere locum vel propter naturam dimensionum; vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiae.

[50644] III^{a} q. 76 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, sicut supra dictum est, secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento quae sunt ei intrinseca. Esse autem in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.

Articulus 6

[50645] III^{a} q. 76 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento. Dicit enim philosophus, in II Topic., quod, *moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt.* Quod quidem verum est etiam de spirituali substantia animae. Sed Christus est in hoc sacramento, ut supra habitum est. Ergo movetur ad motum ipsius.

[50646] III^{a} q. 76 a. 6 arg. 2 Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed de agno paschali, qui erat figura huius sacramenti, *non remanebat quidquam usque mane*, sicut praecipitur Exod. XII. Ergo neque etiam, si hoc sacramentum reservetur in crastinum, erit ibi corpus Christi. Et ita non est immobiliter in hoc sacramento.

[50647] III^{a} q. 76 a. 6 arg. 3 Praeterea, si corpus Christi remaneat sub hoc sacramento etiam in crastino, pari ratione remanebit et per totum sequens tempus, non enim potest dici quod desinat ibi esse cessantibus speciebus, quia esse corporis Christi non dependet a speciebus illis. Non autem remanet sub hoc sacramento Christus per totum tempus futurum. Videtur ergo quod statim in crastino, vel post modicum tempus, desinat esse sub hoc sacramento. Et ita videtur quod Christus

mobiliter sit in hoc sacramento.

[50648] III^{a} q. 76 a. 6 s. c. Sed contra, impossibile est idem esse motum et quietum, quia sic contradictoria verificarentur de eodem. Sed corpus Christi in caelo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.

[50649] III^{a} q. 76 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, cum aliquid est unum subiecto et multiplex secundum esse, nihil prohibet secundum aliquid moveri et secundum aliud immobile permanere, sicut corpori aliud est esse album, et aliud est esse magnum, unde potest moveri secundum albedinem, et permanere immobile secundum magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub sacramento, quia per hoc ipsum quod dicimus ipsum esse sub sacramento, significatur quaedam habitudo eius ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc esse non movetur Christus per se secundum locum, sed solum per accidens. Quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco, sicut praedictum est, quod autem non est in loco, non movetur per se in loco, sed solum ad motum eius in quo est. Similiter autem neque per se movetur, secundum esse quod habet in hoc sacramento, quacumque alia mutatione, puta quantum ad hoc quod desinat esse sub hoc sacramento. Quia illud quod de se habet esse indeficiens, non potest esse deficiendi principium, sed, alio deficiente, hoc desinit esse in eo; sicut Deus, cuius esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo, cum Christus habeat esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, ut ex dictis patet, sed solum per hoc quod species huius sacramenti desinunt esse. Unde patet quod Christus, per se loquendo, immobiliter est in hoc sacramento.

[50650] III^{a} q. 76 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de motu per accidens, quo ad motum nostri moventur ea quae in nobis sunt. Aliter tamen ea quae per se possunt esse in loco, sicut corpora, et aliter ea quae per se non possunt esse in loco, sicut formae et spirituales substantiae. Ad quem modum potest reduci quod dicimus Christum moveri per accidens secundum esse quod habet in hoc sacramento, in quo non est sicut in loco.

[50651] III^{a} q. 76 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod hac ratione moti videntur fuisse quidam ponentes quod corpus Christi non remanet sub hoc sacramento si in crastinum reservetur. Contra quos Cyrillus dicit, *insaniunt quidam dicentes mysticam benedictionem a sanctificatione cessare si quae reliquiae remanserint eius in diem subsequentem. Non enim mutabitur sacrosanctum corpus Christi, sed virtus benedictionis et vivificativa gratia iugis in eo est.* Sicut et omnes aliae consecrationes immobiliter manent, permanentibus rebus consecratis, propter quod non iterantur. Veritas autem licet figurae respondeat, tamen figura non potest eam adaequare.

[50652] III^{a} q. 76 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastinum, sed etiam in futurum, quousque species sacramentales manent. Quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species. Per quem modum Deus desinit esse dominus creaturae desinentis.

Articulus 7

[50653] III^a q. 76 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo, saltem glorificato. Oculus enim noster impeditur a visione corporis Christi in hoc sacramento existentis, propter species sacramentales ipsum circumvelantes. Sed oculus glorificatus non potest ab aliquo impediri, quin corpora quaelibet videat prout sunt. Ergo oculus glorificatus potest videre corpus Christi prout est in hoc sacramento.

[50654] III^a q. 76 a. 7 arg. 2 Praeterea, corpora gloriosa sanctorum erunt *configurata corpori claritatis Christi*, ut dicitur Philipp. III. Sed oculus Christi videt seipsum prout est in hoc sacramento. Ergo pari ratione quilibet alius oculus glorificatus potest ipsum videre.

[50655] III^a q. 76 a. 7 arg. 3 Praeterea, sancti in resurrectione erunt aequales Angelis, ut dicitur Luc. XX. Sed Angeli vident corpus Christi prout est in hoc sacramento, quia etiam Daemones inveniuntur huic sacramento reverentiam exhibere, et ipsum timere. Ergo pari ratione oculus glorificatus potest ipsum videre prout est in hoc sacramento.

[50656] III^a q. 76 a. 7 s. c. Sed contra, nihil idem existens potest simul ab eodem videri in diversis speciebus. Sed oculus glorificatus semper videt Christum prout est in sua specie, secundum illud Isaiae XXXIII, *regem in decore suo videbunt.* Ergo videtur quod non videat Christum prout est sub specie huius sacramenti.

[50657] III^a q. 76 a. 7 co. Respondeo dicendum quod duplex est oculus, scilicet corporalis, proprie dictus; et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri prout est in hoc sacramento. Primo quidem, quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia, ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quae ipsum circumstant. Et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundo quia, sicut supra dictum est, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae. Substantia autem, inquantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, neque imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Et ideo, proprie loquendo, corpus Christi, secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, et per consequens ab intellectu beato vel Angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea quae supernaturalia sunt, per visionem divinae essentiae. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem, sicut et cetera supernaturalia. Sed nec etiam intellectus angelicus, secundum sua naturalia, sufficit ad hoc intuendum. Unde Daemones non possunt videre

per intellectum Christum in hoc sacramento, nisi per fidem, cui non voluntate assentiunt, sed ad eam signorum evidentia convincuntur, prout dicitur, Iac. II, quod *Daemones credunt et contremiscunt.*

[50658] III^{a} q. 76 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti, sicut impedimur videre id quod est velatum quocumque corporali velamine, sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum mediantibus propriis accidentibus sed mediantibus speciebus sacramentalibus.

[50659] III^{a} q. 76 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod oculus corporalis Christi videt seipsum sub sacramento existentem, non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub sacramento, quod pertinet ad intellectum. Nec tamen est simile de alio oculo glorioso, quia et ipse oculus Christi est sub hoc sacramento; in quo non conformatur ei alius oculus gloriosus.

[50660] III^{a} q. 76 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod Angelus bonus vel malus non potest aliquid videre oculo corporeo, sed solum oculo intellectuali. Unde non est similis ratio, ut ex dictis patet.

Articulus 8

[50661] III^{a} q. 76 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod, quando in hoc sacramento miraculose apparet vel caro vel puer, quod non sit ibi vere corpus Christi. Corpus enim Christi desinit esse sub hoc sacramento quando desinunt esse species sacramentales, ut dictum est. Sed quando apparet caro vel puer, desinunt esse species sacramentales. Ergo non est ibi vere corpus Christi.

[50662] III^{a} q. 76 a. 8 arg. 2 Praeterea, ubicumque est corpus Christi, vel est ibi sub specie propria, vel sub specie sacramenti. Sed quando tales apparitiones fiunt, manifestum est quod non est ibi Christus sub specie propria, quia in hoc sacramento totus Christus continetur, qui permanet integer in forma qua ascendit in caelum; cum tamen id quod miraculose apparet in hoc sacramento, quandoque videatur ut quaedam parva caro, quandoque autem ut parvus puer. Manifestum est etiam quod non est ibi sub specie sacramenti, quae est species panis vel vini. Ergo videtur quod corpus Christi nullo modo sit ibi.

[50663] III^{a} q. 76 a. 8 arg. 3 Praeterea, corpus Christi incipit esse in hoc sacramento per consecrationem et conversionem, ut supra dictum est. Sed caro aut sanguis miraculose apparens non sunt consecrata, nec conversa in verum corpus et sanguinem Christi. Non ergo sub his speciebus est corpus vel sanguis Christi.

[50664] III^{a} q. 76 a. 8 s. c. Sed contra est quod, tali apparitione facta, eadem reverentia exhibetur ei quod apparet, quae et prius exhibebatur. Quod quidem non fieret si non vere esset ibi Christus, cui reverentiam latriae exhibemus. Ergo, etiam tali apparitione facta, Christus est sub hoc sacramento.

[50665] III^{a} q. 76 a. 8 co. Respondeo dicendum quod dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro aut sanguis, aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione ac si expresse viderent exterius carnem aut sanguinem vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis tamen videtur, sicut et prius, sub specie panis; vel quando eidem ad horam videtur sub specie carnis vel pueri, et postmodum sub specie panis. Nec tamen hoc pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum praestigiis, quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, ad hoc scilicet quod manifestetur vere corpus Christi esse sub hoc sacramento; sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in Emmaus. Dicit enim Augustinus, in libro de quaestionibus Evangelii, quod, *cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis.* Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quod non desinit esse Christus sub hoc sacramento, tali apparitione facta. Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quae videtur realiter exterius existente. Et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur; et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet. Et in hoc casu quidam dicunt quod est propria species corporis Christi. Nec obstat quod quandoque non videtur ibi totus Christus, sed aliqua pars carnis; vel etiam videtur non in specie iuvenili, sed in effigie puerili, quia in potestate est corporis gloriosi, ut infra dicetur, quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem, et in effigie vel propria vel aliena, ut infra dicetur. Sed hoc videtur esse inconveniens. Primo quidem, quia corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde, cum videatur in propria specie et adoretur in caelo, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo, quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem cum voluerit disparet, sicut dicitur, Luc. ult., quod *dominus ab oculis discipulorum evanuit.* Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diu permanet, quinimmo quandoque legitur esse inclusum, et multorum episcoporum consilio in pixide reservatum; quod nefas est de Christo sentire secundum propriam speciem. Et ideo dicendum quod, manentibus dimensionibus quae prius fuerunt, fit miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem et alia huiusmodi, ut videatur caro vel sanguis, aut etiam puer. Et, sicut prius dictum est, hoc non est deceptio, quia fit in figuram cuiusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem quod in hoc sacramento est vere corpus Christi et sanguis. Et sic patet quod, remanentibus dimensionibus, quae sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicetur, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.

[50666] III^{a} q. 76 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, facta tali apparitione, species sacramentales quandoque quidem totaliter manent in seipsis, quandoque autem secundum illud quod est principale in eis, ut dictum est.

[50667] III^{a} q. 76 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod in huiusmodi apparitionibus, sicut dictum est, non videtur propria species Christi, sed species miraculose formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus, ut dictum est.

[50668] IIIª q. 76 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod dimensiones panis et vini consecrati manent, immutatione circa eas miraculose facta quantum ad alia accidentia, ut dictum est.

Quaestio 77

Prooemium

[50669] IIIª q. 77 pr. Deinde considerandum est de accidentibus remanentibus in hoc sacramento. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum accidentia quae remanent, sint sine subiecto. Secundo, utrum quantitas dimensiva sit subiectum aliorum accidentium. Tertio, utrum huiusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum. Quarto, utrum possint corrumpi. Quinto, utrum ex eis possit aliquid generari. Sexto, utrum possint nutrire. Septimo, de fractione panis consecrati. Octavo, utrum vino consecrato possit aliquid admisceri.

Articulus 1

[50670] IIIª q. 77 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod accidentia non remaneant in hoc sacramento sine subiecto. Nihil enim inordinatum aut fallax debet esse in hoc sacramento veritatis. Sed accidentia esse sine subiecto est contra rerum ordinem, quem Deus naturae indidit. Videtur etiam ad quandam fallaciam pertinere, cum accidentia sint signa naturae subiecti. Ergo in hoc sacramento non sunt accidentia sine subiecto.

[50671] IIIª q. 77 a. 1 arg. 2 Praeterea, fieri non potest, etiam miraculose, quod definitio rei ab ea separetur; vel quod uni rei conveniat definitio alterius, puta quod homo, manens homo, sit animal irrationale. Ad hoc enim sequeretur contradictoria esse simul, *hoc enim quod significat nomen rei, est definitio*, ut dicitur in IV Metaphys. Sed ad definitionem accidentis pertinet quod sit in subiecto, ad definitionem vero substantiae, quod per se subsistat non in subiecto. Non potest ergo miraculose fieri quod in hoc sacramento sint accidentia sine subiecto.

[50672] IIIª q. 77 a. 1 arg. 3 Praeterea, accidens individuatur ex subiecto. Si ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subiecto, non erunt individua, sed universalia. Quod patet esse falsum, quia sic non essent sensibilia, sed intelligibilia tantum.

[50673] IIIª q. 77 a. 1 arg. 4 Praeterea, accidentia per consecrationem huius sacramenti non adipiscuntur aliquam compositionem. Sed ante consecrationem non erant composita neque ex materia et forma, neque ex quo est et quod est. Ergo etiam post consecrationem non sunt composita altero horum modorum. Quod est inconveniens, quia sic essent simpliciora quam Angeli; cum tamen haec accidentia sint sensibilia. Non ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subiecto.

[50674] IIIª q. 77 a. 1 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, in homilia paschali, quod *species*

sacramentales sunt illarum rerum vocabula quae ante fuerunt, scilicet panis et vini. Et ita, cum non remaneat substantia panis et vini, videtur quod huiusmodi species sint sine subiecto.

[50675] III^{a} q. 77 a. 1 co. Respondeo dicendum quod accidentia panis et vini, quae sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subiecto in substantia panis et vini, quae non remanet, ut supra habitum est. Neque etiam in forma substantiali, quae non manet; et, si remaneret, subiectum esse non posset, ut patet per Boetium, in libro de Trin. Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subiecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates. Dicunt autem quidam quod sunt, sicut in subiecto, in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest. Primo quidem, quia aer non est huiusmodi accidentium susceptivus. Secundo, quia huiusmodi accidentia non sunt ubi est aer. Quinimmo ad motum harum specierum aer depellitur. Tertio, quia accidentia non transeunt de subiecto in subiectum, ut scilicet idem accidens numero quod primo fuit in uno subiecto, postmodum fiat in alio. Accidens enim numerum accipit a subiecto. Unde non potest esse quod, idem numero manens, sit quandoque in hoc, quandoque in alio subiecto. Quarto quia, cum aer non spolietur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria et aliena. Nec potest dici quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant; quae tamen non efficiunt nisi significatum. Et ideo relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto. Quod quidem virtute divina fieri potest. Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam, sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis; sicut corpus humanum formavit in utero virginis sine virili semine.

[50676] III^{a} q. 77 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturae, cuius tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiae, ut patet in resuscitatione mortuorum, et in illuminatione caecorum, prout etiam in rebus humanis quaedam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio praeter communem legem. Et ita, licet sit secundum communem naturae ordinem quod accidens sit in subiecto, ex speciali tamen ratione, secundum ordinem gratiae, accidentia sunt in hoc sacramento sine subiecto, propter rationes supra inductas.

[50677] III^{a} q. 77 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse, non potest esse essentia vel substantiae vel accidentis. Non ergo definitio substantiae est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae sint sine subiecto, sed ex divina virtute sustentante. Et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, nec competit eis definitio substantiae.

[50678] III^{a} q. 77 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod huiusmodi accidentia acquisierunt esse individuum in substantia panis et vini, qua conversa in corpus et sanguinem Christi, remanent virtute divina accidentia in illo esse individuato quod prius habebant. Unde sunt singularia et sensibilia.

[50679] III^{a} q. 77 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod accidentia huiusmodi, manente substantia panis et vini, non habebant ipsa esse nec alia accidentia, sed substantia eorum habebat huiusmodi esse per ea; sicut nix est alba per albedinem. Sed post consecrationem ipsa accidentia quae remanent, habent esse. Unde sunt composita ex esse et quod est, sicut in prima parte de Angelis dictum est. Et cum hoc, habent compositionem partium quantitativarum.

Articulus 2

[50680] III^{a} q. 77 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini non sit aliorum accidentium subiectum. Accidentis enim non est accidens, nulla enim forma potest esse subiectum, cum subiici pertineat ad proprietatem materiae. Sed quantitas dimensiva est quoddam accidens. Ergo quantitas dimensiva non potest esse subiectum aliorum accidentium.

[50681] III^{a} q. 77 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut quantitas individuatur ex substantia, ita etiam et alia accidentia. Si ergo quantitas dimensiva panis aut vini remanet individuata secundum esse prius habitum, in quo conservatur, pari ratione et alia accidentia remanent individuata secundum esse quod prius habebant in substantia. Non ergo sunt in quantitate dimensiva sicut in subiecto, cum omne accidens individuetur per suum subiectum.

[50682] III^{a} q. 77 a. 2 arg. 3 Praeterea, inter alia accidentia panis et vini quae remanent, deprehenduntur etiam sensu rarum et densum. Quae non possunt esse in quantitate dimensiva praeter materiam existente, quia rarum est quod habet parum de materia sub dimensionibus magnis; densum autem quod habet multum de materia sub dimensionibus parvis, ut dicitur in IV Physic. Ergo videtur quod quantitas dimensiva non possit esse subiectum accidentium quae remanent in hoc sacramento.

[50683] III^{a} q. 77 a. 2 arg. 4 Praeterea, quantitas a subiecto separata videtur esse quantitas mathematica, quae non est subiectum qualitatum sensibilium. Cum ergo accidentia quae remanent in hoc sacramento sint sensibilia, videtur quod non possint esse in hoc sacramento sicut in subiecto in quantitate panis et vini remanente post consecrationem.

[50684] III^{a} q. 77 a. 2 s. c. Sed contra est quod qualitates non sunt divisibiles nisi per accidens, scilicet ratione subiecti. Dividuntur autem qualitates remanentes in hoc sacramento per divisionem quantitatis dimensivae, sicut patet ad sensum. Ergo quantitas dimensiva est subiectum accidentium quae remanent in hoc sacramento.

[50685] III^{a} q. 77 a. 2 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere accidentia alia quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente. Primo quidem, per hoc quod ad sensum apparet aliquod quantum esse ibi coloratum et aliis accidentibus affectum, nec in talibus sensus decipitur. Secundo, quia prima dispositio materiae est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiae magnum et parvum. Et quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subiectum coloris dicitur superficies esse, ratione cuius quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in III Metaphys. Et quia, subtracto subiecto, remanent accidentia secundum esse quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remanent fundata super quantitatem dimensivam. Tertio quia, cum subiectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subiectum esse, aliquo modo esse individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum in aliquo esse, et hoc modo formae immateriales separatae, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuae. Alio modo, ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia, cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, iam nec ipsa forma sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in I Physic. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium huiusmodi formis, inquantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae. Unde ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quandam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei differentes positione, quae cadit in ratione quantitatis huius; convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens. Et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subiectum aliorum accidentium quam e converso.

[50686] III^{a} q. 77 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum alterius accidentis, quia non per se est. Secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subiectum alterius, inquantum unum accidens recipitur in subiecto alio mediante, sicut superficies dicitur esse subiectum coloris. Unde, quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis esse subiectum.

[50687] III^{a} q. 77 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod alia accidentia, etiam secundum quod erant in substantia panis, individuabantur mediante quantitate dimensiva, sicut dictum est. Et ideo potius quantitas dimensiva est subiectum aliorum accidentium remanentium in hoc sacramento quam e converso.

[50688] III^{a} q. 77 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod rarum et densum sunt quaedam qualitates

consequentes corpora ex hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiae. Et sicut, subtracta substantia, divina virtute conservantur alia accidentia; ita, subtracta materia, divina virtute conservantur qualitates materiam consequentes, sicut rarum et densum.

[50689] III^a q. 77 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili, sed a materia sensibili, ut dicitur VII Metaphys. Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subiicitur sensibilibus qualitatibus. Et ideo manifestum est quod quantitas dimensiva quae remanet in hoc sacramento sine subiecto, non est quantitas mathematica.

Articulus 3

[50690] III^a q. 77 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod species quae remanent in hoc sacramento, non possint immutare aliquod extrinsecum. Probatur enim in VII Metaphysic. quod formae quae sunt in materia, fiunt a formis quae sunt in materia, non autem a formis quae sunt sine materia, eo quod simile agit sibi simile. Sed species sacramentales sunt species sine materia, quia remanent sine subiecto, ut ex dictis patet. Non ergo possunt immutare materiam exteriorem, inducendo aliquam formam.

[50691] III^a q. 77 a. 3 arg. 2 Praeterea, cessante actione primi agentis, necesse est quod cesset actio instrumenti, sicut, quiescente fabro, non movetur martellus. Sed omnes formae accidentales agunt instrumentaliter in virtute formae substantialis tanquam principalis agentis. Cum ergo in hoc sacramento non remaneat forma substantialis panis et vini, sicut supra habitum est, videtur quod formae accidentales remanentes agere non possunt ad immutationem exterioris materiae.

[50692] III^a q. 77 a. 3 arg. 3 Praeterea, nihil agit extra suam speciem, quia effectus non potest esse potior causa. Sed species sacramentales omnes sunt accidentia. Non ergo possunt exteriorem materiam immutare, ad minus ad formam substantialem.

[50693] III^a q. 77 a. 3 s. c. Sed contra est quod, si non possent immutare exteriora corpora, non possent sentiri, sentitur enim aliquid per hoc quod immutatur sensus a sensibili, ut dicitur II de anima.

[50694] III^a q. 77 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, quia unumquodque agit inquantum est ens actu, consequens est quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere. Quia igitur, secundum praedicta, speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo esse quod habebant substantia panis et vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo agere. Et ideo omnem actionem quam poterant agere substantia panis et vini existente, possunt etiam agere substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. Unde non est dubium quod possunt immutare exteriora corpora.

[50695] III^a q. 77 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod species sacramentales, licet sint

formae sine materia existentes, retinent tamen idem esse quod habebant prius in materia. Et ideo secundum suum esse assimilantur formis quae sunt in materia.

[50696] III^{a} q. 77 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ita actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae. Et ideo, sicut divina virtute datur speciebus sacramentalibus ut possint esse sine substantia, ita datur eis ut possint agere sine forma substantiali, virtute Dei, a quo sicut a primo agente dependet omnis actio formae et substantialis et accidentalis.

[50697] III^{a} q. 77 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod immutatio quae est ad formam substantialem, non fit a forma substantiali immediate, sed mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae agunt in virtute formae substantialis. Haec autem virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divina virtute sicut et prius erat. Et ideo possunt agere ad formam substantialem instrumentaliter, per quem modum aliquid potest agere ultra suam speciem, non quasi virtute propria, sed virtute principalis agentis.

Articulus 4

[50698] III^{a} q. 77 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species sacramentales corrumpi non possunt. Corruptio enim accidit per separationem formae a materia. Sed materia panis non remanet in hoc sacramento, ut ex supra dictis patet. Ergo huiusmodi species non possunt corrumpi.

[50699] III^{a} q. 77 a. 4 arg. 2 Praeterea, nulla forma corrumpitur nisi per accidens, corrupto subiecto, unde formae per se subsistentes incorruptibiles sunt, sicut patet in substantiis spiritualibus. Sed species sacramentales sunt formae sine subiecto. Ergo corrumpi non possunt.

[50700] III^{a} q. 77 a. 4 arg. 3 Praeterea, si corrumpuntur, aut hoc erit naturaliter, aut miraculose. Sed non naturaliter, quia non est ibi assignare aliquod corruptionis subiectum, quod maneat corruptione terminata. Similiter etiam nec miraculose, quia miracula quae sunt in hoc sacramento, fiunt virtute consecrationis, per quam species sacramentales conservantur; non est autem idem causa conservationis et corruptionis. Ergo nullo modo species sacramentales corrumpi possunt.

[50701] III^{a} q. 77 a. 4 s. c. Sed contra est quod sensu deprehenditur hostias consecratas putrefieri et corrumpi.

[50702] III^{a} q. 77 a. 4 co. Respondeo dicendum quod corruptio est motus ex esse in non esse. Dictum est autem supra quod species sacramentales retinent idem esse quod prius habebant substantia panis et vini existente. Et ideo, sicut esse horum accidentium poterat corrumpi substantia panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi illa substantia abeunte. Poterant autem huiusmodi accidentia primo corrumpi dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, sicut per alterationem qualitatum, et augmentum vel diminutionem quantitatis, non quidem per

modum augmenti vel diminutionis, qui invenitur in solis corporibus animatis, qualia non sunt substantia panis et vini, sed per additionem vel divisionem; nam, sicut dicitur in III Metaphys., per divisionem una dimensio corrumpitur et fiunt duae, per additionem autem e converso ex duabus fit una. Et per hunc modum manifeste possunt corrumpi huiusmodi accidentia post consecrationem, quia et ipsa quantitas dimensiva remanens potest divisionem et additionem recipere; et, cum sit subiectum qualitatum sensibilium, sicut dictum est, potest etiam esse subiectum alterationis eorum, puta si alteretur color aut sapor panis aut vini. Alio modo poterant corrumpi per accidens, per corruptionem subiecti. Et hoc modo possunt corrumpi etiam post consecrationem. Quamvis enim subiectum non remaneat, remanet tamen esse quod habebant huiusmodi accidentia in subiecto, quod quidem est proprium et conforme subiecto. Et ideo huiusmodi esse potest corrumpi a contrario agente, sicut corrumpebatur substantia panis vel vini, quae etiam non corrumpebatur nisi praecedente alteratione circa accidentia. Distinguendum tamen est inter utramque praedictarum corruptionum. Quia, cum corpus Christi et sanguis succedant in hoc sacramento substantiae panis et vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium quae non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Christi esse sub hoc sacramento, sive fiat immutatio ex parte qualitatis, puta cum modicum immutatur color aut sapor vini aut panis; sive ex parte quantitatis, sicut cum dividitur panis aut vinum in tales partes quod adhuc in eis possit salvari natura panis aut vini. Si vero fiat tanta immutatio quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento. Et hoc tam ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color et sapor et aliae qualitates panis aut vini quod nullo modo posset compati natura panis aut vini, sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in minimas partes dividatur, ut iam non remaneant species panis vel vini.

[50703] III^{a} q. 77 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia ad corruptionem per se pertinet quod auferatur esse rei inquantum esse alicuius formae est in materia, consequens est quod per corruptionem separetur forma a materia. Si vero huiusmodi esse non esset in materia, simile tamen ei quod est in materia, posset per corruptionem auferri etiam materia non existente, sicut accidit in hoc sacramento, ut ex dictis patet.

[50704] III^{a} q. 77 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod species sacramentales, licet sint formae non in materia, habent tamen esse quod prius in materia habebant.

[50705] III^{a} q. 77 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod corruptio illa specierum non est miraculosa, sed naturalis, praesupponit tamen miraculum quod est factum in consecratione, scilicet quod illae species sacramentales retineant esse sine subiecto quod prius habebant in subiecto; sicut et caecus miraculose illuminatus naturaliter videt.

Articulus 5

[50706] III^{a} q. 77 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ex speciebus sacramentalibus

nihil possit generari. Omne enim quod generatur, ex aliqua materia generatur, ex nihilo enim nihil generatur, quamvis ex nihilo fiat aliquid per creationem. Sed speciebus sacramentalibus non subest aliqua materia nisi corporis Christi, quod est incorruptibile. Ergo videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari.

[50707] III^{a} q. 77 a. 5 arg. 2 Praeterea, ea quae non sunt unius generis, non possunt ex invicem fieri, non enim ex albedine fit linea. Sed accidens et substantia differunt genere. Cum ergo species sacramentales sint accidentia, videtur quod ex eis non possit aliqua substantia generari.

[50708] III^{a} q. 77 a. 5 arg. 3 Praeterea, si ex eis generatur aliqua substantia corporea, non erit sine accidente. Si ergo ex speciebus sacramentalibus generatur aliqua substantia corporea, oportet quod ex accidente generetur substantia et accidens, duo scilicet ex uno, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod ex speciebus sacramentalibus aliqua substantia corporea generetur.

[50709] III^{a} q. 77 a. 5 s. c. Sed contra est quod ad sensum videri potest ex speciebus sacramentalibus aliquid generari, vel cinerem, si comburantur; vel vermes, si putrefiant; vel pulverem, si conterantur.

[50710] III^{a} q. 77 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, *cum corruptio unius sit generatio alterius*, ut dicitur in I de Generat., necesse est quod ex speciebus sacramentalibus aliquid generetur, cum corrumpantur, ut dictum est. Non enim sic corrumpuntur ut omnino dispareant, quasi in nihilum redigantur, sed manifeste aliquid sensibile eis succedit. Quomodo autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre. Manifestum est enim quod ex corpore et sanguine Christi, quae ibi veraciter sunt, non generatur aliquid, cum sint incorruptibilia. Si autem substantia panis aut vini remaneret in hoc sacramento, vel eorum materia, facile esset assignare quod ex eis generatur illud sensibile quod succedit, ut quidam posuerunt. Sed hoc est falsum, ut supra habitum est. Et ideo quidam dixerunt quod ea quae generantur, non fiunt ex speciebus sacramentalibus, sed ex aere circumstante. Quod quidem multipliciter apparet esse impossibile. Primo quidem, quia ex eo generatur aliquid quod prius alteratum et corruptum apparet. Nulla autem alteratio et corruptio prius apparuit in aere circumstante. Unde ex eo vermes aut cineres non generantur. Secundo, quia natura aeris non est talis quod ex eo per tales alterationes talia generentur. Tertio, quia potest contingere in magna quantitate hostias consecratas comburi vel putrefieri, nec esset possibile tantum de corpore terreo ex aere generari, nisi magna et etiam valde sensibili inspissatione aeris facta. Quarto, quia idem potest accidere corporibus solidis circumstantibus, puta ferro aut lapidibus, quae integra remanent post praedictorum generationem. Unde haec positio stare non potest, quia contrariatur ei quod ad sensum apparet. Et ideo alii dixerunt quod redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum, et sic ex substantia panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid huiusmodi. Sed haec positio non videtur esse possibilis. Primo quidem quia, si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem, ut supra habitum est, non potest substantia panis vel vini redire nisi corpore aut sanguine Christi iterum converso in substantiam panis et vini, quod est impossibile, sicut, si aer sit conversus in ignem, non potest aer redire nisi iterum ignis convertatur in aerem. Si vero substantia panis aut vini sit annihilata, non

potest iterum redire, quia quod in nihilum decidit, non redit idem numero, nisi forte dicatur redire praedicta substantia, quia Deus de novo creat novam substantiam loco primae. Secundo videtur hoc esse impossibile, quia non est dare quando substantia panis redeat. Manifestum est enim ex supra dictis quod, manentibus speciebus panis et vini, manet corpus et sanguis Christi, quae non sunt simul cum substantia panis et vini in hoc sacramento, secundum praehabita. Unde substantia panis et vini non potest redire, speciebus sacramentalibus manentibus. Similiter etiam nec eis cessantibus, quia iam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus, quod est impossibile. Nisi forte dicatur quod in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit, non quidem substantia panis et vini, quia illud idem instans est in quo primo habent esse substantiae generatae ex speciebus, sed materia panis et vini magis quasi de novo creata diceretur quam rediens, proprie loquendo. Et secundum hoc, posset sustineri praedicta positio. Verum, quia non rationabiliter videtur dici quod miraculose aliquid accidit in hoc sacramento nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur vel redeat; melius videtur dicendum quod in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensivae panis et vini quod sit primum subiectum subsequentium formarum. Hoc autem est proprium materiae. Et ideo ex consequenti datur praedictae quantitati dimensivae omne id quod ad materiam pertinet. Et ideo quidquid posset generari ex materia panis si esset, totum potest generari ex praedicta quantitate dimensiva panis vel vini, non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi prius facti.

[50711] III^{a} q. 77 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quamvis non sit ibi materia ex qua aliquid generetur, quantitas tamen dimensiva supplet vicem materiae, ut dictum est.

[50712] III^{a} q. 77 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod illae species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiae, ut dictum est.

[50713] III^{a} q. 77 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantitas dimensiva panis et vini et retinet naturam propriam, et accipit miraculose vim et proprietatem substantiae. Et ideo potest transire in utrumque, idest in substantiam et dimensionem.

Articulus 6

[50714] III^{a} q. 77 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod species sacramentales non possint nutrire. Dicit enim Ambrosius, in libro de sacramentis, *non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit.* Sed omne quod nutrit, vadit in corpus. Ergo panis iste non nutrit. Et eadem ratio est de vino.

[50715] III^{a} q. 77 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur in libro de Generat., *ex eisdem nutrimur ex quibus sumus.* Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat, non enim accidens est pars substantiae. Ergo videtur quod species sacramentales nutrire non possunt.

[50716] III^{a} q. 77 a. 6 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in II de anima, quod *alimentum nutrit*

prout est quaedam substantia, auget autem prout est aliquid quantum. Sed species sacramentales non sunt substantia. Ergo non possunt nutrire.

[50717] III^{a} q. 77 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus, I Cor. XI, loquens de hoc sacramento, dicit, *alius quidem esurit, alius autem ebrius est*, ubi dicit Glossa quod *notat illos qui, post celebrationem sacri mysterii et consecrationem panis et vini, suas oblationes vindicabant, et, aliis non communicantes, sibi solis sumebant, ita ut inde etiam inebriarentur.* Quod quidem non potest contingere si sacramentales species non nutrirent. Ergo species sacramentales nutriunt.

[50718] III^{a} q. 77 a. 6 co. Respondeo dicendum quod haec quaestio difficultatem non habet, praecedenti quaestione soluta. Ex hoc enim, ut dicitur in II de anima, cibus nutrit, quod convertitur in substantiam nutriti. Dictum est autem quod species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam quae ex eis generatur. Per eandem autem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt. Quod autem quidam dicunt, quod non vere nutriunt, quasi in corpus humanum convertantur, sed reficiunt et confortant quadam sensuum immutatione, sicut homo confortatur ex odore cibi et inebriatur ex odore vini, ad sensum patet esse falsum. Talis enim refectio non diu sufficit homini, cuius corpus, propter continuam deperditionem, restauratione indiget. Et tamen homo diu sustentari posset, si hostias et vinum consecratum sumeret in magna quantitate. Similiter etiam non potest stare quod quidam dicunt, quod species sacramentales nutriunt per formam substantialem panis et vini, quae remanet. Tum quia non remanet, ut supra habitum est. Tum quia non est actus formae nutrire, sed magis materiae, quae accipit formam nutriti, recedente forma nutrimenti. Unde dicitur in II de anima, quod nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile.

[50719] III^{a} q. 77 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, facta consecratione, dupliciter potest dici panis in hoc sacramento. Uno modo, ipsae species panis, quae retinent nomen prioris substantiae, ut Gregorius dicit, in homilia paschali. Alio modo, potest dici panis ipsum corpus Christi, quod est panis mysticus de caelo descendens. Ambrosius ergo, cum dicit quod *iste panis non transit in corpus*, accipit panem secundo modo, quia scilicet corpus Christi non convertitur in corpus hominis, sed reficit mentem eius. Non autem loquitur de pane primo modo dicto.

[50720] III^{a} q. 77 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod species sacramentales, etsi non sint ea ex quibus corpus hominis constat, tamen in ea convertuntur, sicut dictum est.

[50721] III^{a} q. 77 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiae, ut dictum est.

Articulus 7

[50722] III^{a} q. 77 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod species sacramentales non frangantur in hoc sacramento. Dicit enim philosophus, in IV Meteor., quod corpora dicuntur fran-

gibilia propter determinatam dispositionem pororum. Quod non potest attribui sacramentalibus speciebus. Ergo sacramentales species non possunt frangi.

[50723] III^{a} q. 77 a. 7 arg. 2 Praeterea, fractionem sequitur sonus. Sed species sacramentales non sunt sonabiles, dicit enim philosophus, II de anima, quod sonabile est corpus durum habens superficiem levem. Ergo species sacramentales non franguntur.

[50724] III^{a} q. 77 a. 7 arg. 3 Praeterea, eiusdem videtur esse frangi et masticari. Sed verum corpus Christi est quod manducatur, secundum illud Ioan. VI, *qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem.* Ergo corpus Christi est quod frangitur et masticatur. Unde et in confessione Berengarii dicitur, *consentio sanctae Romanae Ecclesiae, et corde et ore profiteor panem et vinum quae in altari ponuntur, post consecrationem verum corpus et sanguinem Christi esse, et in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.* Non ergo fractio debet attribui sacramentalibus speciebus.

[50725] III^{a} q. 77 a. 7 s. c. Sed contra est quod fractio fit per divisionem quanti. Sed nullum quantum ibi dividitur nisi species sacramentales, quia neque corpus Christi, quod est incorruptibile; neque substantia panis, quae non manet. Ergo species sacramentales franguntur.

[50726] III^{a} q. 77 a. 7 co. Respondeo dicendum quod apud antiquos circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod non erat in hoc sacramento fractio secundum rei veritatem, sed solum secundum aspectum intuentium. Sed hoc non potest stare. Quia in hoc sacramento veritatis sensus non decipitur circa ea quorum iudicium ad ipsum pertinet, inter quae est fractio, per quam ex uno fiunt multa, quae quidem sunt sensibilia communia, ut patet in libro de anima. Unde alii dixerunt quod erat ibi vera fractio sine substantia existente. Sed hoc etiam sensui contradicit. Apparet enim in hoc sacramento aliquod quantum, prius unum existens, postea in multa partitum, quod quidem oportet esse subiectum fractionis. Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur. Primo quidem, quia est incorruptibile et impassibile. Secundo, quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est, quod est quidem contra rationem eius quod frangitur. Unde relinquitur quod fractio sit sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis, sicut et alia accidentia. Et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio huiusmodi specierum est sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vero.

[50727] III^{a} q. 77 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut in speciebus sacramentalibus remanet rarum et densum, ut supra dictum est, ita etiam remanet ibi porositas, et per consequens frangibilitas.

[50728] III^{a} q. 77 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod densitatem sequitur duritia. Et ideo, ex quo in speciebus sacramentalibus remanet densitas, consequens est quod remaneat ibi duritia, et per consequens sonabilitas.

[50729] III^{a} q. 77 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quod manducatur in propria specie, ipsummet frangitur et masticatur in sua specie. Corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali. Unde super illud Ioannis VI, *caro non prodest quidquam*, dicit

Augustinus, *hoc est intelligendum secundum illos qui carnaliter intelligebant carnem quippe sic intellexerunt quo modo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur.* Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et contritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi.

Articulus 8

[50730] III^{a} q. 77 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod vino consecrato non possit aliquis liquor misceri. Omne enim quod miscetur alicui, recipit qualitatem ipsius. Sed nullus liquor potest recipere qualitatem sacramentalium specierum, quia accidentia illa sunt sine subiecto, ut dictum est. Ergo videtur quod nullus liquor possit permisceri speciebus sacramentalibus vini.

[50731] III^{a} q. 77 a. 8 arg. 2 Praeterea, si aliquis liquor permisceatur illis speciebus, oportet quod ex his fiat aliquod unum. Sed non potest fieri aliquod unum neque ex liquore, qui est substantia, et speciebus sacramentalibus, quae sunt accidentia; neque ex liquore et sanguine Christi, qui, ratione suae incorruptibilitatis, neque additionem recipit neque diminutionem. Ergo nullus liquor potest admisceri vino consecrato.

[50732] III^{a} q. 77 a. 8 arg. 3 Praeterea, si aliquis liquor admisceatur vino consecrato, videtur quod etiam ipsum efficiatur consecratum, sicut aqua quae admiscetur aquae benedictae, efficitur etiam benedicta. Sed vinum consecratum est vere sanguis Christi. Ergo etiam liquor permixtus esset sanguis Christi. Et ita aliquid fieret sanguis Christi aliter quam per consecrationem, quod est inconveniens. Non ergo vino consecrato potest aliquis liquor permisceri.

[50733] III^{a} q. 77 a. 8 arg. 4 Praeterea, si duorum unum totaliter corrumpatur, non erit mixtio, ut dicitur in I de Generat. Sed ad permixtionem cuiuscumque liquoris videtur corrumpi species sacramentalis vini, ita quod sub ea desinat esse sanguis Christi. Tum quia magnum et parvum sunt differentiae quantitatis et diversificant ipsam, sicut album et nigrum colorem. Tum etiam quia liquor permixtus, cum non habeat obstaculum, videtur undique diffundi per totum, et ita desinit ibi esse sanguis Christi, qui non est ibi simul cum alia substantia. Non ergo aliquis liquor potest permisceri vino consecrato.

[50734] III^{a} q. 77 a. 8 s. c. Sed contra est quod ad sensum patet alium liquorem vino permisceri posse post consecrationem, sicut et ante.

[50735] III^{a} q. 77 a. 8 co. Respondeo dicendum quod istius quaestionis veritas manifesta est ex praemissis. Dictum est enim supra quod species in hoc sacramento permanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiae, ita etiam adipiscuntur modum agendi et patiendi, ut scilicet agere et pati possint quidquid ageret vel pateretur substantia si ibi praesens existeret. Manifestum est autem quod, si esset ibi substantia vini, liquor aliquis posset ei permisceri. Huius

tamen permixtionis diversus esset effectus et secundum formam liquoris, et secundum quantitatem. Si enim permisceretur aliquis liquor in tanta quantitate quod posset diffundi per totum vinum, totum fieret permixtum. Quod autem est commixtum ex duobus, neutrum miscibilium est, sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum. Unde sequeretur quod vinum prius existens non remaneret, si liquor permixtus esset alterius speciei. Si autem esset eiusdem speciei liquor adiunctus, puta si vinum permisceretur vino, remaneret quidem eadem species, sed non remaneret idem numero vinum. Quod declarat diversitas accidentium, puta si unum vinum esset album, et aliud rubeum. Si vero liquor adiunctus esset tam parvae quantitatis quod non posset perfundi per totum, non fieret totum vinum permixtum, sed aliqua pars eius. Quae quidem non remaneret eadem numero, propter permixtionem extraneae materiae. Remaneret tamen eadem specie, non solum si parvus liquor permixtus esset eiusdem speciei, sed etiam si esset alterius speciei, quia gutta aquae multo vino permixta transit in speciem vini, ut dicitur in I de generatione. Manifestum est autem ex praedictis quod corpus et sanguis Christi remanent in hoc sacramento quandiu illae species manent eaedem in numero, consecratur enim hic panis et hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cuiuscumque quod pertingat ad totum vinum consecratum et fiat permixtum, et erit aliud numero, et non remanebit ibi sanguis Christi. Si vero fiat tam parva alicuius liquoris adiunctio quod non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, remanebit tamen sub alia.

[50736] III^{a} q. 77 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Innocentius III dicit, in quadam decretali, quod *ipsa accidentia vinum appositum videntur afficere, quia, si aqua fuerit apposita, vini saporem assumeret. Contingit igitur accidentia mutare subiectum, sicut et subiectum contingit accidentia permutare. Cedit quippe natura miraculo, et virtus supra consuetudinem operatur.* Hoc tamen non est sic intelligendum quasi idem numero accidens quod prius fuit in vino ante consecrationem, postmodum fiat in vino apposito, sed talis permutatio fit per actionem. Nam accidentia vini remanentia retinent actionem substantiae, secundum praedicta, et ita immutando afficiunt liquorem appositum.

[50737] III^{a} q. 77 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod liquor appositus vino consecrato nullo modo miscetur substantiae sanguinis Christi. Miscetur tamen speciebus sacramentalibus, ita tamen quod, permixtione facta, corrumpuntur praedictae species, vel in toto vel in parte, secundum modum quo supra dictum est quod ex speciebus illis potest aliquid generari. Et si quidem corrumpantur in toto, nulla iam remanet quaestio, quia iam totum erit uniforme. Si autem corrumpantur in parte, erit quidem una dimensio secundum continuitatem quantitatis, non tamen una secundum modum essendi, quia una pars eius est sine subiecto, alia erit in subiecto; sicut, si aliquod corpus constituatur ex duobus metallis, erit unum corpus secundum rationem quantitatis, non tamen unum secundum speciem naturae.

[50738] III^{a} q. 77 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Innocentius III dicit, in decretali praedicta, *si post calicis consecrationem aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, neque sanguini commiscetur, sed, accidentibus prioris vini commixtum, corpori quod*

sub eis latet undique circumfunditur, non madidans circumfusum. Quod quidem intelligendum est quando non fit tanta permixtio liquoris extranei quod sanguis Christi desinat esse sub toto. Tunc enim undique dicitur circumfundi, non quia tangat sanguinem Christi secundum eius proprias dimensiones, sed secundum dimensiones sacramentales, sub quibus continetur. Nec est simile de aqua benedicta, quia illa benedictio nullam immutationem facit circa substantiam aquae, sicut facit consecratio vini.

[50739] IIIª q. 77 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod quidam posuerunt quod, quantumcumque parva fiat extranei liquoris permixtio, substantia sanguinis Christi desinet esse sub toto. Et hoc ratione inducta. Quae tamen non cogit. Quia magnum et parvum diversificant quantitatem dimensivam non quantum ad eius essentiam, sed quantum ad determinationem mensurae. Similiter etiam liquor appositus adeo potest esse parvus quod sua parvitate impeditur ne diffundatur per totum, et non solum dimensionibus, quae, licet sint sine subiecto, tamen obstant alteri liquori sicut et substantia si ibi esset, secundum ea quae praemissa sunt.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars quaestio LXXVIII

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 78

Prooemium

[50740] III^{a} q. 78 pr. Deinde considerandum est de forma huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quae sit forma huius sacramenti. Secundo, utrum sit conveniens forma consecrationis panis. Tertio, utrum sit conveniens forma consecrationis sanguinis. Quarto, de virtute utriusque formae. Quinto, de veritate locutionis. Sexto, de comparatione unius formae ad aliam.

Articulus 1

[50741] III^{a} q. 78 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec non sit forma huius sacramenti, *hoc est corpus meum, et, hic est calix sanguinis mei.* Illa enim verba videntur pertinere ad formam sacramenti quibus Christus corpus suum et sanguinem consecravit. Sed Christus ante benedixit panem acceptum, et postea dixit, *accipite et comedite, hoc est corpus meum*, ut habetur Matth. XXVI; et similiter fecit de calice. Ergo praedicta verba non sunt forma huius sacramenti.

[50742] III^{a} q. 78 a. 1 arg. 2 Praeterea, Eusebius Emesenus dicit quod *invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit, dicens, accipite et comedite, hoc est corpus meum.* Ergo totum hoc videtur pertinere ad formam sacramenti. Et eadem ratio est de verbis pertinentibus ad sanguinem.

[50743] III^{a} q. 78 a. 1 arg. 3 Praeterea, in forma Baptismi exprimitur persona ministri et actus eius, cum dicitur, ego te baptizo. Sed in praemissis verbis nulla fit mentio de persona ministri, nec de actu eius. Ergo non est conveniens forma sacramenti.

[50744] III^{a} q. 78 a. 1 arg. 4 Praeterea, forma sacramenti sufficit ad perfectionem sacramenti, unde sacramentum Baptismi quandoque perfici potest solis verbis formae prolatis, et omnibus aliis praetermissis. Si ergo praedicta verba sunt forma huius sacramenti, videtur quod aliquando possit hoc sacramentum perfici his solis verbis prolatis, et omnibus aliis praetermissis quae in Missa dicuntur. Quod tamen videtur esse falsum, quia, ubi verba alia praetermitterentur, praedicta verba acciperentur ex persona sacerdotis proferentis, in cuius corpus et sanguinem panis et vinum non

convertuntur. Non ergo praedicta verba sunt forma huius sacramenti.

[50745] III^a q. 78 a. 1 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *consecratio fit verbis et sermonibus domini Iesu. Nam per reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo defertur, oratione petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. Ubi autem sacramentum conficitur, iam non suis sermonibus sacerdos utitur, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.*

[50746] III^a q. 78 a. 1 co. Respondeo dicendum quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus. Primo quidem quantum ad hoc, quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo, quia in aliis sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quandam spiritualem virtutem, quae per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere. Sed in hoc sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest. Unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma huius sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus. Primo quidem, quia formae aliorum sacramentorum important usum materiae, puta baptizationem vel consignationem, sed forma huius sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transubstantiatione consistit; puta cum dicitur, *hoc est corpus meum, vel, hic est calix sanguinis mei.* Secundo, quia formae aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur, *ego te baptizo, vel, ego te confirmo*; sive per modum imperantis, sicut in sacramento ordinis dicitur, accipe potestatem, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremae unctionis dicitur, *per istam unctionem et nostram intercessionem*, et cetera. Sed forma huius sacramenti profertur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi.

[50747] III^a q. 78 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Christus, qui habebat potestatem excellentiae in sacramentis, absque omni forma verborum hoc sacramentum perfecit; et postea verba protulit sub quibus alii postea consecrarent. Quod videntur sonare verba Innocentii III dicentis, *sane dici potest quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit sub qua posteri benedicerent.* Sed contra hoc expresse sunt verba Evangelii, in quibus dicitur quod Christus benedixit, quae quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde praedicta verba Innocentii sunt opinative magis dicta quam determinative. Quidam autem dixerunt quod benedictio illa facta est quibusdam aliis verbis nobis ignotis. Sed nec hoc stare potest. Quia benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum quae tunc acta sunt. Unde, si tunc per haec verba non est facta consecratio, nec modo fieret. Et ideo alii dixerunt quod illa benedictio eisdem etiam verbis facta est quibus modo fit, sed Christus ea bis protulit, primo quidem secreto, ad consecrandum; secundo manifeste, ad instruendum. Sed nec hoc stare potest. Quia sacerdos consecrat proferens haec verba, non ut a Christo in

occulta benedictione dicta, sed ut publice prolata. Unde, cum non habeant vim huiusmodi verba nisi ex Christi prolatione, videtur quod etiam Christus manifeste ea proferens consecraverit. Et ideo alii dixerunt quod Evangelistae non semper eundem ordinem in recitando servaverunt quo res sunt gestae, ut patet per Augustinum, in libro de consensu Evangelistarum. Unde intelligendum est ordinem rei gestae sic exprimi posse, *accipiens panem, benedixit dicens, hoc est corpus meum, et deinde fregit et dedit discipulis suis.* Sed idem sensus potest esse in verbis Evangelii non mutatis. Nam hoc participium dicens concomitantiam quandam importat verborum prolatorum ad ea quae praecedunt. Non autem oportet quod haec concomitantia intelligatur solum respectu verbi ultimi prolati, quasi Christus tunc ista verba protulerit quando dedit discipulis suis, sed potest intelligi concomitantia respectu totius praecedentis, ut sit sensus, dum benediceret et frangeret et daret discipulis suis, haec verba dixit, accipite et cetera.

[50748] III^{a} q. 78 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in his verbis, accipite et comedite, intelligitur usus materiae consecratae, qui non est de necessitate huius sacramenti, ut supra habitum est. Et ideo nec haec verba sunt de substantia formae. Quia tamen ad quandam perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei; ideo per omnia haec verba exprimitur tota perfectio huius sacramenti. Et hoc modo Eusebius intellexit his verbis confici sacramentum, quantum ad primam et secundam perfectionem ipsius.

[50749] III^{a} q. 78 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in sacramento Baptismi minister aliquem actum exercet circa usum materiae, qui est de essentia sacramenti, quod non est in hoc sacramento. Et ideo non est similis ratio.

[50750] III^{a} q. 78 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt hoc sacramentum perfici non posse praedictis verbis prolatis et aliis praetermissis, praecipue quae sunt in canone Missae. Sed hoc patet esse falsum. Tum ex verbis Ambrosii supra inductis. Tum etiam quia canon Missae non est idem apud omnes, nec secundum omnia tempora, sed diversa sunt a diversis apposita. Unde dicendum est quod, si sacerdos sola verba praedicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiam si verbis praecedentibus hoc non recitaretur. Graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiae non servans. Nec est simile de Baptismo, quod est sacramentum necessitatis, defectum autem huius sacramenti potest supplere spiritualis manducatio, ut Augustinus dicit.

Articulus 2

[50751] III^{a} q. 78 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma consecrationis panis, *hoc est corpus meum.* Per formam enim sacramenti debet exprimi sacramenti effectus. Sed effectus qui fit in consecratione panis, est conversio substantiae panis in corpus Christi, quae magis exprimitur per hoc verbum fit, quam per hoc verbum est. Ergo in forma

consecrationis deberet dici, hoc fit corpus meum.

[50752] III^a q. 78 a. 2 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *sermo Christi hoc conficit sacramentum. Quis sermo Christi? Hic quo facta sunt omnia, jussit dominus et facta sunt caeli et terra.* Ergo et forma huius sacramenti convenientior esset per verbum imperativum, ut diceretur, hoc sit corpus meum.

[50753] III^a q. 78 a. 2 arg. 3 Praeterea, per subiectum huius locutionis importatur illud quod convertitur, sicut per praedicatum importatur conversionis terminus. Sed, sicut est determinatum id in quod fit conversio, non enim fit conversio nisi in corpus Christi; ita est determinatum id quod convertitur, non enim convertitur in corpus Christi nisi panis. Ergo, sicut ex parte praedicati ponitur nomen, ita ex parte subiecti debet poni nomen, ut dicatur, hic panis est corpus meum.

[50754] III^a q. 78 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut id in quod terminatur conversio est determinatae naturae, quia est corpus; ita etiam est determinatae personae. Ergo, ad determinandam personam, debet dici, hoc est corpus Christi.

[50755] III^a q. 78 a. 2 arg. 5 Praeterea, in verbis formae non debet poni aliquid quod non sit de substantia eius. Inconvenienter ergo additur in quibusdam libris haec coniunctio enim, quae non est de substantia formae.

[50756] III^a q. 78 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus hac forma in consecrando est usus, ut patet Matth. XXVI.

[50757] III^a q. 78 a. 2 co. Respondeo dicendum quod haec est conveniens forma consecrationis panis. Dictum est enim quod haec consecratio consistit in conversione substantiae panis in corpus Christi. Oportet autem formam sacramenti significare id quod in sacramento efficitur. Unde et forma consecrationis panis debet significare ipsam conversionem panis in corpus Christi. In qua tria considerantur, scilicet ipsa conversio, et terminus a quo, et terminus ad quem. Conversio autem potest considerari dupliciter, uno modo, ut in fieri; alio modo, ut in facto esse. Non autem debuit significari conversio in hac forma ut in fieri, sed ut in facto esse. Primo quidem, quia haec conversio non est successiva, ut supra habitum est, sed instantanea, in huiusmodi autem mutationibus fieri non est nisi factum esse. Secundo, quia ita se habent formae sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formae artificiales ad repraesentandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus in quem fertur intentio artificis, sicut forma artis in mente aedificatoris est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens. Unde et in hac forma debet exprimi conversio ut in facto esse, ad quod fertur intentio. Et quia ipsa conversio exprimitur in hac forma ut in facto esse, necesse est quod extrema conversionis significentur ut se habent in facto esse conversionis. Tunc autem terminus in quem habet propriam naturam suae substantiae, sed terminus a quo non manet secundum suam substantiam, sed solum secundum accidentia, quibus sensui subiacet, et ad sensum determinari potest. Unde convenienter terminus conversionis a quo exprimitur per pronomen demonstrativum relatum ad accidentia sensibilia, quae manent. Terminus autem ad quem exprimitur per nomen significans naturam eius

in quod fit conversio, quod quidem est totum corpus Christi, et non sola caro eius, ut dictum est. Unde haec forma est convenientissima, *hoc est corpus meum.*

[50758] III^{a} q. 78 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod fieri non est ultimus effectus huius consecrationis, sed factum esse ut dictum est. Et ideo hoc potius exprimi debet in forma.

[50759] III^{a} q. 78 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod sermo Dei operatus est in creatione rerum, qui etiam operatur in hac consecratione, aliter tamen et aliter. Nam hic operatur sacramentaliter, idest secundum vim significationis. Et ideo oportet in hoc sermone significari ultimum effectum consecrationis per verbum substantivum indicativi modi et praesentis temporis. Sed in creatione rerum operatus est solum effective, quae quidem efficientia est per imperium suae sapientiae. Et ideo in creatione rerum exprimitur sermo dominicus per verbum imperativi modi, secundum illud Gen. I, *fiat lux, et facta est lux.*

[50760] III^{a} q. 78 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod terminus a quo in ipso facto esse conversionis non retinet naturam suae substantiae, sicut terminus ad quem. Et ideo non est simile.

[50761] III^{a} q. 78 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod per hoc pronomen meum, quod includit demonstrationem primae personae, quae est persona loquentis, sufficienter exprimitur persona Christi, ex cuius persona haec proferuntur, ut dictum est.

[50762] III^{a} q. 78 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod haec coniunctio enim apponitur in hac forma secundum consuetudinem Romanae Ecclesiae a beato Petro apostolo derivatam. Et hoc propter continuationem ad verba praecedentia. Et ideo non est de forma, sicut nec praecedentia formam.

Articulus 3

[50763] III^{a} q. 78 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma consecrationis vini, *hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Sicut enim panis convertitur in corpus Christi ex vi consecrationis, ita et vinum in sanguinem Christi, sicut ex praedictis patet. Sed in forma consecrationis panis ponitur in recto corpus Christi, nec aliquid aliud additur. Inconvenienter ergo in hac forma ponitur sanguis Christi in obliquo, et additur calix in recto, cum dicitur, *hic est calix sanguinis mei.*

[50764] III^{a} q. 78 a. 3 arg. 2 Praeterea, non sunt maioris efficaciae verba quae proferuntur in consecratione panis quam ea quae proferuntur in consecratione vini, cum utraque sint verba Christi. Sed statim dicto, hoc est corpus meum, est perfecta consecratio panis. Ergo statim cum dictum est, hic est calix sanguinis mei, est perfecta consecratio sanguinis. Et ita ea quae consequuntur non videntur esse de substantia formae, praesertim cum pertineant ad proprietates huius sacramenti.

[50765] III^{a} q. 78 a. 3 arg. 3 Praeterea, testamentum novum pertinere videtur ad internam

inspirationem, ut patet ex hoc quod apostolus, ad Heb. VIII, introducit verba quae habentur in Ierem. XXXI, *consummabo super domum Israel testamentum novum, dando leges meas in mentibus eorum.* Sacramentum autem exterius visibiliter agitur. Inconvenienter ergo in forma sacramenti dicitur, novi testamenti.

[50766] III^{a} q. 78 a. 3 arg. 4 Praeterea, novum dicitur aliquid ex eo quod est prope principium sui esse. Aeternum autem non habet principium sui esse. Ergo inconvenienter dicitur novi et aeterni, quia videtur contradictionem implicare.

[50767] III^{a} q. 78 a. 3 arg. 5 Praeterea, occasiones erroris sunt hominibus subtrahendae, secundum illud Isaiae LVII, *auferte offendicula de via populi mei.* Sed quidam erraverunt aestimantes mystice solum esse corpus et sanguinem Christi in hoc sacramento. Ergo in hac forma inconvenienter ponitur mysterium fidei.

[50768] III^{a} q. 78 a. 3 arg. 6 Praeterea, supra dictum est quod, sicut Baptismus est sacramentum fidei, ita Eucharistia est sacramentum caritatis. Ergo in hac forma magis debuit poni caritas quam fides.

[50769] III^{a} q. 78 a. 3 arg. 7 Praeterea, totum hoc sacramentum, et quantum ad corpus et quantum ad sanguinem, est memoriale dominicae passionis, secundum illud I Cor. XI, *quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis.* Non ergo magis debuit in forma consecrationis sanguinis fieri mentio de passione Christi et de eius fructu, quam in forma consecrationis corporis, praesertim cum, Luc. XXII, dominus dixerit, *hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.*

[50770] III^{a} q. 78 a. 3 arg. 8 Praeterea, passio Christi, ut supra habitum est, ad sufficientiam profuit omnibus, quantum vero ad efficaciam profuit multis. Debuit ergo dici quod effundetur pro omnibus, aut pro multis, sine hoc quod adderetur pro vobis.

[50771] III^{a} q. 78 a. 3 arg. 9 Praeterea, verba quibus hoc sacramentum conficitur, efficaciam habent ex institutione Christi. Sed nullus Evangelista recitat Christum haec omnia verba dixisse. Ergo non est conveniens forma consecrationis vini.

[50772] III^{a} q. 78 a. 3 s. c. Sed contra est quod Ecclesia, ab apostolis instructa, utitur hac forma in consecratione vini.

[50773] III^{a} q. 78 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa hanc formam est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod de substantia formae huius est hoc solum quod dicitur, hic est calix sanguinis mei, non autem ea quae sequuntur. Sed hoc videtur inconveniens, quia ea quae sequuntur, sunt quaedam determinationes praedicati, idest sanguinis Christi; unde pertinent ad integritatem locutionis. Et propter hoc sunt alii qui melius dicunt quod omnia sequentia sunt de substantia formae, usque ad hoc quod postea sequitur, hoc quotiescumque feceritis, quae pertinent ad usum huius sacramenti, unde non sunt de substantia formae. Et inde est quod sacerdos eodem ritu et modo, scilicet tenendo calicem in manibus, omnia haec verba profert. Lucae etiam XXII interponuntur

verba sequentia verbis primis, cum dicitur, *hic calix novum testamentum est in sanguine meo.* Dicendum est ergo quod omnia praedicta verba sunt de substantia formae, sed per prima verba, hic est calix sanguinis mei, significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est in forma consecrationis panis; per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quae operatur in hoc sacramento. Quae quidem ad tria ordinatur. Primo quidem, et principaliter, ad adipiscendam aeternam hereditatem, secundum illud Heb. X, *habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem eius.* Et ad hoc designandum dicitur, novi testamenti et aeterni. Secundo, ad iustitiam gratiae, quae est per fidem, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, ut sit ipse iustus, et iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi.* Et quantum ad hoc subditur, *mysterium fidei.* Tertio autem, ad removendum impedimenta utriusque praedictorum, scilicet peccata, secundum illud Heb. IX, *sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis*, idest a peccatis. Et quantum ad hoc subditur, *qui pro vobis et pro multis aliis effundetur in remissionem peccatorum.*

[50774] III^a^ q. 78 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, *hic est calix sanguinis mei*, est locutio figurativa, et potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum metonymiam, quia ponitur continens pro contento, ut sit sensus, hic est sanguis meus contentus in calice. De quo fit hic mentio, quia sanguis Christi in hoc sacramento consecratur inquantum est potus fidelium, quod non importatur in ratione sanguinis, et ideo oportuit hic designari per vas huic usui accommodatum. Alio modo potest intelligi secundum metaphoram, prout per calicem similitudinarie intelligitur passio Christi, quae ad similitudinem calicis inebriat, secundum illud Thren. III, *replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio*, unde et ipse dominus passionem suam calicem nominat, Matth. XXVI, dicens, *transeat a me calix iste*; ut sit sensus, hic est calix passionis meae. De qua fit mentio in sanguine seorsum a corpore consecrato, quia separatio sanguinis a corpore fuit per passionem.

[50775] III^a^ q. 78 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quia, ut dictum est, sanguis seorsum consecratus expresse passionem Christi repraesentat, ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de effectu passionis quam in consecratione corporis, quod est passionis subiectum. Quod etiam designatur in hoc quod dominus dicit, quod pro vobis tradetur, quasi dicat, quod pro vobis passioni subiicietur.

[50776] III^a^ q. 78 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod testamentum est dispositio hereditatis. Hereditatem autem caelestem Deus disposuit hominibus dandam per virtutem sanguinis Iesu Christi, quia, ut dicitur Heb. IX, *ubi est testamentum, mors necesse est intercedat testatoris.* Sanguis autem Christi dupliciter est hominibus exhibitus. Primo quidem, in figura, quod pertinet ad vetus testamentum. Et ideo apostolus ibidem concludit, *unde nec primum testamentum sine sanguine dedicatum est*, quod patet ex hoc quod, sicut dicitur Exod. XXIV, *lecto omni mandato legis a Moyse, omnem populum aspersit, dicens, hic est sanguis testamenti quod mandavit ad vos Deus.* Secundo autem est exhibitus in rei veritate, quod pertinet ad novum testamentum. Et hoc est quod apostolus ibidem praemittit, dicens, *ideo novi testamenti mediator est Christus, ut, morte*

intercedente, repromissionem accipiant qui vocati sunt aeternae hereditatis. Dicitur ergo hic sanguis novi testamenti, quia iam non in figura, sed in veritate exhibetur. Unde subditur, qui pro vobis effundetur. Interna autem inspiratio ex sanguinis virtute procedit secundum quod passione Christi iustificamur.

[50777] III^{a} q. 78 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod hoc testamentum est novum ratione exhibitionis. Dicitur autem aeternum, tam ratione aeternae Dei praeordinationis; quam etiam ratione aeternae hereditatis, quae per hoc testamentum disponitur. Ipsa etiam persona Christi, cuius sanguine testamentum disponitur, est aeterna.

[50778] III^{a} q. 78 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod mysterium hic ponitur, non quidem ad excludendum rei veritatem, sed ad ostendendum occultationem. Quia et ipse sanguis Christi occulto modo est in hoc sacramento; et ipsa passio Christi occulte fuit figurata in veteri testamento.

[50779] III^{a} q. 78 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod dicitur sacramentum fidei, quasi fidei obiectum, quia quod sanguis Christi secundum rei veritatem sit in hoc sacramento, sola fide tenetur. Ipsa etiam passio Christi per fidem iustificat. Baptismus autem dicitur sacramentum fidei quia est quaedam fidei protestatio. Hoc autem est sacramentum caritatis quasi figurativum et effectivum.

[50780] III^{a} q. 78 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut dictum est, sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repraesentat passionem Christi. Et ideo in consecratione sanguinis fit mentio de passione Christi et fructu ipsius, potius quam in consecratione corporis.

[50781] III^{a} q. 78 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod sanguis passionis Christi non solum habet efficaciam in Iudaeis electis, quibus exhibitus est sanguis veteris testamenti, sed etiam in gentilibus; nec solum in sacerdotibus, qui hoc efficiunt sacramentum, vel aliis qui sumunt, sed etiam in illis pro quibus offertur. Et ideo signanter dicit, pro vobis Iudaeis, et pro multis, scilicet gentilibus, vel, pro vobis manducantibus, et pro multis pro quibus offertur.

[50782] III^{a} q. 78 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum quod Evangelistae non intendebant tradere formas sacramentorum, quas in primitiva Ecclesia oportebat esse occultas, ut dicit Dionysius, in fine ecclesiasticae hierarchiae. Sed intenderunt historiam de Christo texere. Et tamen omnia haec verba fere ex diversis Scripturae locis accipi possunt. Nam quod dicitur, hic est calix, habetur Luc. XXII et I Cor. XI. Matthaei autem XXVI dicitur, *hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Quod autem additur, aeterni, et iterum, mysterium fidei, ex traditione domini habetur, quae ad Ecclesiam per apostolos pervenit, secundum illud I Cor. XI, *ego accepi a domino quod et tradidi vobis.*

Articulus 4

[50783] III^{a} q. 78 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedictis verbis formarum non insit aliqua vis creata effectiva consecrationis. Dicit enim Damascenus, in IV libro, *sola virtute*

spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi. Sed virtus spiritus sancti est virtus increata. Ergo nulla virtute creata horum verborum conficitur sacramentum hoc.

[50784] IIIª q. 78 a. 4 arg. 2 Praeterea, opera miraculosa non fiunt aliqua virtute creata, sed sola virtute divina, ut in prima parte habitum est. Sed conversio panis et vini in corpus et sanguinem Christi est opus non minus miraculosum quam creatio rerum, vel etiam formatio corporis Christi in utero virginali, quae quidem nulla virtute creata fieri potuerunt. Ergo neque hoc sacramentum consecratur virtute creata aliqua dictorum verborum.

[50785] IIIª q. 78 a. 4 arg. 3 Praeterea, praedicta verba non sunt simplicia, sed ex multis composita; nec simul, sed successive proferuntur. Conversio autem praedicta, ut supra dictum est, fit in instanti, unde oportet quod fiat per simplicem virtutem. Non ergo fit per virtutem horum verborum.

[50786] IIIª q. 78 a. 4 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *si tanta est vis in sermone domini Iesu ut inciperet esse quod non erat, quanto magis operativus est ut sint quae erant, et in aliud commutentur? Et sic quod erat panis ante consecrationem, iam corpus Christi est post consecrationem, quia sermo Christi creaturam mutat.*

[50787] IIIª q. 78 a. 4 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt nullam virtutem creatam esse nec in praedictis verbis ad transubstantiationem faciendam, nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus. Quod, sicut supra dictum est, et dictis sanctorum repugnat, et derogat dignitati sacramentorum novae legis. Unde, cum hoc sacramentum sit prae ceteris dignius, sicut supra dictum est, consequens est quod in verbis formalibus huius sacramenti sit quaedam virtus creata ad conversionem huius sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis, sicut supra dictum est. Cum enim haec verba ex persona Christi proferantur, ex eius mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut et cetera eius facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, ut supra habitum est.

[50788] IIIª q. 78 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur sola virtute spiritus sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis quae est in forma huius sacramenti, sicut, cum dicitur quod solus faber facit cultellum, non excluditur virtus martelli.

[50789] IIIª q. 78 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod opera miraculosa nulla creatura potest facere quasi agens principale, potest tamen ea facere instrumentaliter, sicut ipse tactus manus Christi sanavit leprosum. Et per hunc modum verba eius convertunt panem in corpus Christi. Quod quidem non potuit in conceptione corporis Christi, qua corpus Christi formabatur, ut aliquid a corpore Christi procedens haberet instrumentalem virtutem ad ipsius corporis formationem. In creatione etiam non fuit aliquod extremum in quod instrumentalis actio creaturae posset terminari. Unde non est simile.

[50790] IIIª q. 78 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod praedicta verba quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur. Unde vis conversiva quae est in formis horum sacramentorum, sequitur significationem, quae in prolatione ultimae dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti pro-

lationis verborum praedicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad praecedentia. Et haec virtus est simplex ratione significati, licet in ipsis verbis exterius prolatis fit quaedam compositio.

Articulus 5

[50791] III^{a} q. 78 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praedictae locutiones non sunt verae. Cum enim dicitur, hoc est corpus meum, ly hoc est demonstrativum substantiae. Sed secundum praedicta, quando profertur hoc pronomen hoc, adhuc est substantia panis, quia transubstantiatio fit in ultimo prolationis verborum. Sed haec est falsa, panis est corpus Christi. Ergo etiam haec est falsa, hoc est corpus meum.

[50792] III^{a} q. 78 a. 5 arg. 2 Praeterea, hoc pronomen hoc facit demonstrationem ad sensum. Sed species sensibiles quae sunt in hoc sacramento neque sunt ipsum corpus Christi, neque sunt accidentia corporis Christi. Ergo haec locutio non potest esse vera, *hoc est corpus meum.*

[50793] III^{a} q. 78 a. 5 arg. 3 Praeterea, haec verba, sicut supra dictum est, sua significatione efficiunt conversionem panis in corpus Christi. Sed causa effectiva praeintelligitur effectui. Ergo significatio horum verborum praeintelligitur conversioni panis in corpus Christi. Sed ante conversionem haec est falsa, hoc est corpus meum. Ergo simpliciter est iudicandum quod sit falsa. Et eadem ratio est de hac locutione, hic est calix sanguinis mei et cetera.

[50794] III^{a} q. 78 a. 5 s. c. Sed contra est quod haec verba proferuntur ex persona Christi, qui de se dicit, Ioan. XIV, ego sum veritas.

[50795] III^{a} q. 78 a. 5 co. Respondeo dicendum quod circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod in hac locutione, hoc est corpus meum, haec dictio hoc importat demonstrationem ut conceptam, non ut exercitam, quia tota ista locutio sumitur materialiter, cum recitative proferatur; recitat enim sacerdos Christum dixisse, hoc est corpus meum. Sed hoc stare non potest. Quia secundum hoc, verba non applicarentur ad materiam corporalem praesentem, et ita non perficeretur sacramentum, dicit enim Augustinus, super Ioan., *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Et ex hoc totaliter non evitatur difficultas huius quaestionis, quia eaedem rationes manent circa primam prolationem qua Christus haec verba protulit; quia manifestum est quod non materialiter, sed significative sumebantur. Et ideo dicendum est quod etiam quando proferuntur a sacerdote, significative, et non tantum materialiter accipiuntur. Nec obstat quod sacerdos etiam recitative profert quasi a Christo dicta. Quia propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suae vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quae Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura saecula; ita etiam ex prolatione ipsius Christi haec verba virtutem consecrativam sunt consecuta a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret. Et ideo alii dixerunt quod haec dictio hoc in hac locutione facit demonstrationem, non ad sensum, sed ad intellectum, ut sit sensus, hoc est corpus meum, idest, significatum per hoc est

corpus meum. Sed nec hoc stare potest. Quia, cum in sacramentis hoc efficiatur quod significatur, non fieret per hanc formam ut corpus Christi sit in hoc sacramento secundum veritatem, sed solum sicut in signo. Quod est haereticum, ut supra dictum est. Et ideo alii dixerunt quod haec dictio hoc facit demonstrationem ad sensum, sed intelligitur haec demonstratio non pro illo instanti locutionis quo profertur haec dictio, sed pro ultimo instanti locutionis, sicut, cum aliquis dicit, nunc taceo, hoc adverbium nunc facit demonstrationem pro instanti immediate sequenti locutionem; est enim sensus, statim dictis his verbis, taceo. Sed nec hoc stare potest. Quia secundum hoc, huius locutionis est sensus, corpus meum est corpus meum. Quod praedicta locutio non facit, quia hoc fuit etiam ante prolationem verborum. Unde neque hoc praedicta locutio significat. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut praedictum est, haec locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quae habent solum vim significativam et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quae est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi, quae est accepta a rebus, nam *voces sunt signa intellectuum*, secundum philosophum. Et ideo, sicut conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas huius locutionis non praesupponit rem significatam, sed facit eam, sic enim se habet verbum Dei ad res factas per verbum. Haec autem conversio non fit successive, sed in instanti, sicut dictum est. Et ideo oportet quidem intelligere praedictam locutionem secundum ultimum instans prolationis verborum, non tamen ita quod praesupponatur ex parte subiecti id quod est terminus conversionis, scilicet quod corpus Christi sit corpus Christi; neque etiam illud quod fuit ante conversionem, scilicet panis; sed id quod communiter se habet quantum ad utrumque, scilicet contentum in generali sub istis speciebus. Non enim faciunt haec verba quod corpus Christi sit corpus Christi; neque quod panis sit corpus Christi; sed quod contentum sub his speciebus, quod prius erat panis, sit corpus Christi. Et ideo signanter non dicit dominus, hic panis est corpus meum, quod esset secundum intellectum secundae opinionis; neque, hoc corpus meum est corpus meum, quod esset secundum intellectum tertiae; sed in generali, hoc est corpus meum, nullo nomine apposito ex parte subiecti, sed solo pronomine, quod significat substantiam in communi sine qualitate, idest forma determinata.

[50796] III^{a} q. 78 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod haec dictio hoc demonstrat substantiam, sed absque determinatione propriae naturae, sicut dictum est.

[50797] III^{a} q. 78 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc pronomen hoc non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidentibus contentam, quae primo fuit panis, et postea est corpus Christi, quod, licet non informetur his accidentibus, tamen sub eis continetur.

[50798] III^{a} q. 78 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod significatio huius locutionis praeintelligitur rei significatae ordine naturae, sicut causa naturaliter est prior effectu, non tamen ordine temporis, quia haec causa simul habet secum suum effectum. Et hoc sufficit ad veritatem locutionis.

Articulus 6

[50799] III^{a} q. 78 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod forma consecrationis panis non consequatur effectum suum quousque perficiatur forma consecrationis vini. Sicut enim per consecrationem panis incipit esse corpus Christi sub hoc sacramento, ita per consecrationem vini incipit esse sanguis. Si ergo verba consecrationis panis haberent effectum suum ante consecrationem vini, sequeretur quod in hoc sacramento inciperet esse corpus Christi exsangue. Quod est inconveniens.

[50800] III^{a} q. 78 a. 6 arg. 2 Praeterea, unum sacramentum unum habet complementum, unde, licet in Baptismo sint tres immersiones, non tamen prima immersio consequitur suum effectum quousque tertia fuerit terminata. Sed totum hoc sacramentum est unum, ut supra dictum est. Ergo verba quibus consecratur panis, non consequuntur suum effectum sine verbis sacramentalibus quibus consecratur vinum.

[50801] III^{a} q. 78 a. 6 arg. 3 Praeterea, in ipsa forma consecrationis panis sunt plura verba, quorum prima non consequuntur effectum nisi prolato ultimo, sicut dictum est. Ergo, pari ratione, nec verba quibus consecratur corpus Christi habent effectum, nisi prolatis verbis quibus sanguis Christi consecratur.

[50802] III^{a} q. 78 a. 6 s. c. Sed contra est quod, statim dictis verbis consecrationis panis, hostia consecrata proponitur populo adoranda. Quod non fieret si non esset ibi corpus Christi, quia hoc ad idololatriam pertineret. Ergo verba consecrationis suum effectum consequuntur antequam proferantur verba consecrationis vini.

[50803] III^{a} q. 78 a. 6 co. Respondeo dicendum quod quidam antiqui doctores dixerunt quod hae duae formae, scilicet consecrationis panis et vini, se invicem expectant in agendo, ita scilicet quod prima non perficit suum effectum antequam secunda proferatur. Sed hoc stare non potest. Quia, sicut dictum est, ad veritatem huius locutionis, hoc est corpus meum, requiritur, propter verbum praesentis temporis, quod res significata simul tempore sit cum ipsa significatione locutionis, alioquin, si in futurum expectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis, non autem verbum praesentis; ita scilicet quod non diceretur, hoc est corpus meum, sed, hoc erit corpus meum. Significatio autem huius locutionis completur statim completa prolatione horum verborum. Et ideo oportet rem significatam statim adesse, quae quidem est effectus huius sacramenti, alioquin locutio non esset vera. Est etiam haec positio contra ritum Ecclesiae, quae statim post prolationem verborum corpus Christi adorat. Unde dicendum est quod prima forma non expectat secundam in agendo, sed statim habet suum effectum.

[50804] III^{a} q. 78 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex hac ratione videntur fuisse decepti illi qui praedictam positionem posuerunt. Unde intelligendum est quod, facta consecratione panis, est quidem corpus Christi ibi ex vi sacramenti, et sanguis ex reali concomitantia; sed postmodum, post consecrationem vini, fit ibi e converso sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia; ita quod totus Christus est sub utraque specie, sicut supra dictum est.

[50805] III^{a} q. 78 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum est unum perfectione, sicut supra dictum est, inquantum scilicet constituitur ex duobus, scilicet ex cibo et potu, quorum

utrumque per se habet suam perfectionem. Sed tres immersiones Baptismi ordinantur ad unum simplicem effectum. Et ideo non est simile.

[50806] IIIª q. 78 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod diversa verba quae sunt in forma consecrationis panis, constituunt veritatem unius locutionis, non autem verba diversarum formarum. Et ideo non est simile.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars quaestio LXXIX

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 79

Prooemium

[50807] III^{a} q. 79 pr. Deinde considerandum est de effectibus huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum hoc sacramentum conferat gratiam. Secundo, utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriae. Tertio, utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis. Quarto, utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale. Quinto, utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur. Sexto, utrum hoc sacramentum hominem praeservet a peccatis futuris. Septimo, utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus. Octavo, de impedimentis effectus huius sacramenti.

Articulus 1

[50808] III^{a} q. 79 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non conferatur gratia. Hoc enim sacramentum est nutrimentum spirituale. Nutrimentum autem non datur nisi viventi. Cum ergo vita spiritualis sit per gratiam, non competit hoc sacramentum nisi iam habenti gratiam. Non ergo per hoc sacramentum confertur gratia ut primo habeatur. Similiter etiam nec ad hoc quod augeatur, quia augmentum spirituale pertinet ad sacramentum confirmationis, ut dictum est. Non ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

[50809] III^{a} q. 79 a. 1 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum assumitur ut quaedam spiritualis refectio. Sed refectio spiritualis magis videtur pertinere ad usum gratiae quam ad gratiae consecutionem. Ergo videtur quod per hoc sacramentum gratia non conferatur.

[50810] III^{a} q. 79 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut supra dictum est, *in hoc sacramento corpus Christi offertur pro salute corporis, sanguis autem pro salute animae.* Sed corpus non est subiectum gratiae, sed anima, ut in secunda parte habitum est. Ergo ad minus quantum ad corpus per hoc sacramentum gratia non confertur.

[50811] III^{a} q. 79 a. 1 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. VI, *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Sed vita spiritualis est per gratiam. Ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

[50812] III^{a} q. 79 a. 1 co. Respondeo dicendum quod effectus huius sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter, ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus. Qui sicut, in mundum visibiliter veniens, contulit mundo vitam gratiae, secundum illud Ioan. I, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*; ita, in hominem sacramentaliter veniens, vitam gratiae operatur, secundum illud Ioan. VI, *qui manducat me, vivit propter me.* Unde et Cyrillus dicit, *vivificativum Dei verbum, uniens seipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat ergo eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictione vivificativa in pane et vino.* Secundo consideratur ex eo quod per hoc

sacramentum repraesentatur, quod est passio Christi, sicut supra dictum est. Et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Ioan. XIX, *continuo exivit sanguis et aqua*, dicit Chrysostomus, *quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, vel ab ipsa bibiturus Christi costa, ita accedas.* Unde et ipse dominus dicit, Matth. XXVI, *hic est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum.* Tertio consideratur effectus huius sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *iste panis est vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit.* Et Chrysostomus dicit, supra Ioan., *praestat se nobis desiderantibus et palpare et comedere et amplecti.* Unde et ipse dominus dicit, Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Quarto consideratur effectus huius sacramenti ex speciebus in quibus hoc traditur sacramentum. Unde et Augustinus, ibidem, dicit, *dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquod rediguntur ex multis, namque aliud, scilicet panis, ex multis granis in unum constat, aliud, scilicet vinum, ex multis racemis confluit.* Et ideo ipse alibi dicit, super Ioan., *o sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis.* Et quia Christus et eius passio est causa gratiae, et spiritualis refectio et caritas sine gratia esse non potest, ex omnibus praemissis manifestum est quod hoc sacramentum gratiam confert.

[50813] III^{a} q. 79 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. Aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum.

[50814] III^{a} q. 79 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter, cum virtute caritatis. Unde Damascenus comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit, Isaiae VI, *carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni, ita et panis communionis non simplex panis est, sed unitus divinitati.* Sicut autem Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est.* Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Cor. V, *caritas Christi urget nos.* Et inde est quod ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cant. V, *comedite, amici, et bibite; et inebriamini, carissimi.*

[50815] III^{a} q. 79 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quia sacramenta operantur secundum simil-

itudinem per quam significant, ideo per quandam assimilationem dicitur quod in hoc sacramento *corpus offertur pro salute corporis, et sanguis pro salute animae*, quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est. Et licet corpus non sit immediatum subiectum gratiae, ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus, dum in praesenti *membra nostra exhibemus arma iustitiae Deo*, ut habetur Rom. VI; et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animae.

Articulus 2

[50816] III^{a} q. 79 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod effectus huius sacramenti non sit adeptio gloriae. Effectus enim proportionatur suae causae. Sed hoc sacramentum competit viatoribus, unde et viaticum dicitur. Cum igitur viatores nondum sint capaces gloriae, videtur quod hoc sacramentum non causet adeptionem gloriae.

[50817] III^{a} q. 79 a. 2 arg. 2 Praeterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus. Sed multi accipiunt hoc sacramentum qui nunquam pervenient ad gloriam, ut patet per Augustinum, XXI de Civ. Dei. Non ergo hoc sacramentum est causa adeptionis gloriae.

[50818] III^{a} q. 79 a. 2 arg. 3 Praeterea, maius non efficitur a minori, quia nihil agit ultra suam speciem. Sed minus est percipere Christum sub specie aliena, quod fit in hoc sacramento, quam frui eo in specie propria, quod pertinet ad gloriam. Ergo hoc sacramentum non causat adeptionem gloriae.

[50819] III^{a} q. 79 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, *si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum.* Sed vita aeterna est vita gloriae. Ergo effectus huius sacramenti est adeptio gloriae.

[50820] III^{a} q. 79 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio eius repraesentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species eius. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae, secundum illud Heb. IX, *novi testamenti mediator est, ut, morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem aeternae hereditatis.* Unde et in forma huius sacramenti dicitur, *hic est calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti.* Similiter etiam refectio spiritualis cibi, et unitas significata per species panis et vini, habentur quidem in praesenti sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta.*

[50821] III^{a} q. 79 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut passio Christi, ex cuius virtute hoc

sacramentum operatur, est quidem causa sufficiens gloriae, non tamen ita quod statim per ipsam introducamur in gloriam, sed oportet ut prius simul compatiamur, ut postea simul glorificemur, sicut dicitur Rom. VIII, ita hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam. Et ideo viaticum dicitur. In cuius figuram, legitur III Reg. XIX, quod *Elias comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus, usque ad montem Dei Horeb.*

[50822] III^{a} q. 79 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut passio Christi non habet suum effectum in his qui se ad eam non habent ut debent, ita et per hoc sacramentum non adipiscuntur gloriam qui indecenter ipsum suscipiunt. Unde Augustinus dicit, super Ioan., exponens illa verba, *aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur. Panem ergo caelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate.* Unde non est mirum si illi qui innocentiam non servant, effectum huius sacramenti non consequuntur.

[50823] III^{a} q. 79 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod Christus sub aliena specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti, quod instrumentaliter agit. Nihil autem prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum, ut ex supra dictis patet.

Articulus 3

[50824] III^{a} q. 79 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis. Dicitur enim in quadam collecta, *sit hoc sacramentum ablutio scelerum.* Sed scelera dicuntur peccata mortalia. Ergo per hoc sacramentum peccata mortalia abluuntur.

[50825] III^{a} q. 79 a. 3 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum agit in virtute passionis Christi, sicut et Baptismus. Sed per Baptismum dimittuntur peccata mortalia, ut supra dictum est. Ergo et per hoc sacramentum, praesertim cum in forma huius sacramenti dicatur, *qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*

[50826] III^{a} q. 79 a. 3 arg. 3 Praeterea, per hoc sacramentum gratia confertur, ut dictum est. Sed per gratiam iustificatur homo a peccatis mortalibus, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo per hoc sacramentum remittuntur peccata mortalia.

[50827] III^{a} q. 79 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur I Cor. XI, *qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit.* Dicit autem Glossa ibidem quod *ille manducat et bibit indigne qui in crimine est, vel irreverenter tractat, et talis manducat et bibit sibi iudicium, idest damnationem.* Ergo ille qui est in peccato mortali, per hoc quod accipit hoc sacramentum, magis accumulat sibi peccatum, quam remissionem sui peccati consequatur.

[50828] III^{a} q. 79 a. 3 co. Respondeo dicendum quod virtus huius sacramenti potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum se. Et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata, ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum alio modo

potest considerari per comparationem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi hoc sacramentum. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum huius sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor huius sacramenti, tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis; tum quia non potest uniri Christo, quod fit per hoc sacramentum, dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo, ut dicitur in libro de ecclesiasticis Dogmat., *si mens in affectu peccandi est, gravatur magis Eucharistiae perceptione quam purificetur.* Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit cum conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati. Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter. Uno modo, non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis primo iustificatur a peccato. Alio modo, etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cuius conscientiam et affectum non habet. Forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed, devote et reverenter accedens, consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati.

[50829] III^{a} q. 79 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod petimus quod illud sacramentum nobis sit ablutio scelerum, vel eorum quorum conscientiam non habemus, secundum illud Psalmi, *ab occultis meis munda me, domine*; vel ut contritio in nobis perficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut robur nobis detur contra scelera vitanda.

[50830] III^{a} q. 79 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Baptismus est spiritualis generatio, quae est mutatio de non esse spirituali in esse spirituale; et datur per modum ablutionis. Et ideo, quantum ad utrumque, non inconvenienter accedit ad Baptismum qui habet conscientiam peccati mortalis. Sed per hoc sacramentum homo sumit in se Christum per modum spiritualis nutrimenti, quod non competit mortuo in peccatis. Et ideo non est similis ratio.

[50831] III^{a} q. 79 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod gratia est sufficiens causa remissionis peccati mortalis, non tamen actu remittit peccatum mortale nisi cum primo datur peccatori. Sic autem non datur in hoc sacramento. Unde ratio non sequitur.

Articulus 4

[50832] III^{a} q. 79 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non remittantur peccata venialia. Hoc enim sacramentum, ut Augustinus dicit, super Ioan., est sacramentum caritatis. Sed venialia peccata non contrariantur caritati, ut in secunda parte habitum est. Cum ergo contrarium tollatur per suum contrarium, videtur quod peccata venialia per hoc sacramentum non remittantur.

[50833] III^{a} q. 79 a. 4 arg. 2 Praeterea, si peccata venialia per hoc sacramentum remittantur, qua ratione unum remittitur, et omnia remittentur. Sed non videtur quod omnia remittantur, quia sic frequenter aliquis esset absque omni peccato veniali, quod est contra id quod dicitur I Ioan. I, *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Non ergo per hoc sacramentum

remittitur aliquod peccatum veniale.

[50834] III^{a} q. 79 a. 4 arg. 3 Praeterea, contraria mutuo se expellunt. Sed peccata venialia non prohibent a perceptione huius sacramenti, dicit enim Augustinus, super illud Ioan. VI, *si quis ex ipso manducaverit, non morietur in aeternum, innocentiam, inquit, ad altare apportate, peccata, etsi sint quotidiana, non sint mortifera.* Ergo neque peccata venialia per hoc sacramentum tolluntur.

[50835] III^{a} q. 79 a. 4 s. c. Sed contra est quod Innocentius III dicit, quod hoc sacramentum veniale delet et cavet mortalia.

[50836] III^{a} q. 79 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo possunt considerari, scilicet ipsum sacramentum, et res sacramenti. Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi necessarium est corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur ex calore naturali. Spiritualiter autem quotidie in nobis aliquid deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est. Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde et Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, quod iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis. Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.

[50837] III^{a} q. 79 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia, etsi non contrarientur caritati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum. Ratione cuius peccata venialia tolluntur.

[50838] III^{a} q. 79 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud verbum non est intelligendum quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis, sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus.

[50839] III^{a} q. 79 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod maior est virtus caritatis, cuius est hoc sacramentum, quam venialium peccatorum, nam caritas tollit per suum actum peccata venialia, quae tamen non possunt totaliter impedire actum caritatis. Et eadem ratio est de hoc sacramento.

Articulus 5

[50840] III^{a} q. 79 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur. Homo enim per hoc sacramentum suscipit in se effectum passionis Christi, ut dictum est, sicut et per Baptismum. Sed per Baptismum percipit homo remissionem omnis poenae virtute passionis Christi, quae sufficienter satisfecit pro omnibus peccatis, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod per hoc sacramentum homini remittatur totus reatus poenae.

[50841] III^{a} q. 79 a. 5 arg. 2 Praeterea, Alexander Papa dicit, *nihil in sacrificiis maius esse potest*

quam corpus et sanguis Christi. Sed per sacrificia veteris legis homo satisfaciebat pro peccatis suis, dicitur enim Levit. IV et V, si peccaverit homo, offeret (hoc vel illud) pro peccato suo, et remittetur ei. Ergo multo magis hoc sacramentum valet ad remissionem omnis poenae.

[50842] III^{a} q. 79 a. 5 arg. 3 Praeterea, constat quod per hoc sacramentum aliquid de reatu poenae dimittitur, unde et in satisfactione quibusdam iniungitur quod pro se faciant Missas celebrare. Sed qua ratione una pars poenae dimittitur, eadem ratione et alia, cum virtus Christi, quae in hoc sacramento continetur, sit infinita. Ergo videtur quod per hoc sacramentum tota poena tollatur.

[50843] III^{a} q. 79 a. 5 s. c. Sed contra est quod, secundum hoc, non esset homini alia poena iniungenda, sicut nec baptizato iniungitur.

[50844] III^{a} q. 79 a. 5 co. Respondeo dicendum quod hoc sacramentum simul est et sacrificium et sacramentum, sed rationem sacrificii habet inquantum offertur; rationem autem sacramenti inquantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur. Si igitur consideretur ut sacramentum, habet dupliciter effectum, uno modo, directe ex vi sacramenti; alio modo, quasi ex quadam concomitantia; sicut et circa continentiam sacramenti dictum est. Ex vi quidem sacramenti, directe habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra eius, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia haec unitas fit per caritatem, ex cuius fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpae, sed etiam poenae; inde est quod ex consequenti, per quandam concomitantiam ad principalem effectum, homo consequitur remissionem poenae; non quidem totius, sed secundum modum suae devotionis et fervoris. Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis, unde et dominus dixit, Luc. XXI, de vidua quae obtulit duo aera, quod plus omnibus misit. Quamvis igitur haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena.

[50845] III^{a} q. 79 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sacramentum Baptismi directe ordinatur ad remissionem culpae et poenae, non autem Eucharistia, quia Baptismus datur homini quasi commorienti Christo; Eucharistia autem quasi nutriendo et perficiendo per Christum. Unde non est similis ratio.

[50846] III^{a} q. 79 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod alia sacrificia et oblationes non operabantur remissionem totius poenae, neque quantum ad quantitatem oblati, sicut hoc sacrificium; neque quantum ad devotionem hominis, ex qua contingit quod etiam hic non tollitur tota poena.

[50847] III^{a} q. 79 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod tollitur pars poenae et non tota per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanae.

Articulus 6

[50848] III^{a} q. 79 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non praeservetur homo a peccatis futuris. Multi enim digne sumentes hoc sacramentum postea in peccatum cadent. Quod non accideret si hoc sacramentum praeservaret a peccatis futuris. Non ergo effectus huius sacramenti est a peccatis futuris praeservare.

[50849] III^{a} q. 79 a. 6 arg. 2 Praeterea, Eucharistia est sacramentum caritatis, ut supra dictum est. Sed caritas non videtur praeservare a peccatis futuris, quia semel habita potest amitti per peccatum, ut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod nec hoc sacramentum praeservet hominem a peccato.

[50850] III^{a} q. 79 a. 6 arg. 3 Praeterea, origo peccati in nobis est *lex peccati, quae est in membris nostris*, ut patet per apostolum, Rom. VII. Sed mitigatio fomitis, qui est lex peccati, non ponitur effectus huius sacramenti, sed magis Baptismi. Ergo praeservare a peccatis futuris non est effectus huius sacramenti.

[50851] III^{a} q. 79 a. 6 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. VI, *hic est panis de caelo descendens, ut, si quis ex eo manducaverit, non moriatur.* Quod quidem manifestum est non intelligi de morte corporali. Ergo intelligitur quod hoc sacramentum praeservet a morte spirituali, quae est per peccatum.

[50852] III^{a} q. 79 a. 6 co. Respondeo dicendum quod peccatum est quaedam mors spiritualis animae. Unde hoc modo praeservatur aliquis a peccato futuro, quo praeservatur corpus a morte futura. Quod quidem fit dupliciter. Uno modo, inquantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic praeservatur a morte per cibum et medicinam. Alio modo, per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic praeservatur per arma, quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum praeservat a peccato. Nam primo quidem, per hoc quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud Psalmi, *panis cor hominis confirmat.* Et Augustinus dicit, super Ioan., *securus accede, panis est, non venenum.* Alio modo, inquantum signum est passionis Christi, per quam victi sunt Daemones, repellit enim omnem Daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit, super Ioan., *ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti Diabolo.*

[50853] III^{a} q. 79 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod effectus huius sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem, sicut contingit de qualibet causa activa quod eius effectus recipitur in materia secundum modum materiae. Homo autem in statu viae est huius conditionis quod liberum arbitrium eius potest flecti in bonum et in malum. Unde, licet hoc sacramentum, quantum est de se habeat virtutem praeservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi.

[50854] III^{a} q. 79 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam caritas, quantum est de se, praeservat hominem a peccato, secundum illud Rom. XIII, *dilectio proximi malum non operatur.*

Sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quod aliquis post habitam caritatem peccat, sicut et post susceptionem huius sacramenti.

[50855] III^{a} q. 79 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, inquantum auget caritatem, quia, sicut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaestionum, *augmentum caritatis est diminutio cupiditatis.* Directe autem confirmat cor hominis in bono. Per quod etiam praeservatur homo a peccato.

Articulus 7

[50856] III^{a} q. 79 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non prosit nisi sumenti. Hoc enim sacramentum est unius generis cum aliis sacramentis, utpote aliis condivisum. Sed alia sacramenta non prosunt nisi sumentibus, sicut effectum Baptismi non suscipit nisi baptizatus. Ergo nec hoc sacramentum prodest aliis nisi sumenti.

[50857] III^{a} q. 79 a. 7 arg. 2 Praeterea, effectus huius sacramenti est adeptio gratiae et gloriae, et remissio culpae, ad minus venialis. Si ergo hoc sacramentum haberet effectum in aliis quam in sumentibus, posset contingere quod aliquis adipisceretur gloriam et gratiam et remissionem culpae absque actione et passione propria, alio offerente vel sumente hoc sacramentum.

[50858] III^{a} q. 79 a. 7 arg. 3 Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo hoc sacramentum prodest aliis quam sumentibus, sequeretur quod magis prodesset alicui si sumeret hoc sacramentum in multis hostiis in una Missa consecratis, quod non habet Ecclesiae consuetudo, ut scilicet multi communicent pro alicuius salute. Non ergo videtur quod hoc sacramentum prosit nisi sumenti.

[50859] III^{a} q. 79 a. 7 s. c. Sed contra est quod in celebratione huius sacramenti fit pro multis aliis deprecatio. Quod frustra fieret nisi hoc sacramentum aliis prodesset. Ergo hoc sacramentum non solum sumentibus prodest.

[50860] III^{a} q. 79 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Ephes. V, habet rationem sacrificii, inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibiliter gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic igitur hoc sacramentum sumentibus quidem prodest per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur, dicitur enim in canone Missae, *quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum corpus et sanguinem filii tui sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.* Sed aliis, qui non sumunt, prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur, unde et in canone Missae dicitur, *memento, domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt, hoc sacrificium laudis,*

pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae. Et utrumque modum dominus exprimit, dicens, Matth. XXVI, qui pro vobis, scilicet sumentibus, et pro multis aliis, effundetur in remissionem peccatorum.

[50861] IIIª q. 79 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum prae aliis habet quod est sacrificium. Et ideo non est similis ratio.

[50862] IIIª q. 79 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut passio Christi prodest quidem omnibus ad remissionem culpae et adeptionem gratiae et gloriae, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem; ita etiam hoc sacrificium, quod est memoriale dominicae passionis, non habet effectum nisi in illis qui coniunguntur huic sacramento per fidem et caritatem. Unde et Augustinus dicit, ad renatum, *quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?* Unde et in canone Missae non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam. Illis tamen prodest plus vel minus, secundum modum devotionis eorum.

[50863] IIIª q. 79 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod sumptio pertinet ad rationem sacramenti, sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod iuvamentum. Similiter etiam neque ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una Missa, non multiplicatur effectus huius sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium, nihil enim virtutis plus est in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una Missa multas hostias consecratas sumat, participabit maiorem effectum sacramenti. In pluribus vero Missis multiplicatur sacrificii oblatio. Et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti.

Articulus 8

[50864] IIIª q. 79 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod per veniale peccatum non impediatur effectus huius sacramenti. Dicit enim Augustinus, super illud Ioan. VI, *si quis ex ipso manducaverit etc., panem caelestem spiritualiter manducate; innocentiam ad altare portate; peccata, etsi sint quotidiana, non sint mortifera.* Ex quo patet quod quotidiana peccata, quae dicuntur venialia, spiritualem manducationem non impediunt. Sed spiritualiter manducantes effectum huius sacramenti percipiunt. Ergo peccata venialia non impediunt effectum huius sacramenti.

[50865] IIIª q. 79 a. 8 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum non est minoris virtutis quam Baptismus. Sed effectum Baptismi, sicut supra dictum est, impedit sola fictio, ad quam non pertinent peccata venialia, quia, sicut Sap. I dicitur, *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum*, qui tamen per peccata venialia non fugatur. Ergo neque effectum huius sacramenti impediunt peccata venialia.

[50866] IIIª q. 79 a. 8 arg. 3 Praeterea, nihil quod removetur per actionem alicuius causae, potest impedire eius effectum. Sed peccata venialia tolluntur per hoc sacramentum. Ergo non impediunt eius effectum.

[50867] III^{a} q. 79 a. 8 s. c. Sed contra est quod Damascenus dicit, in IV libro, *ignis eius quod in nobis est desiderii, assumens eam quae ex carbone, idest hoc sacramento, ignitionem, comburet nostra peccata, et illuminabit nostra corda, ut participatione divini ignis igniamur et deificemur.* Sed ignis nostri desiderii vel amoris impeditur per peccata venialia, quae impediunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccata venialia impediunt effectum huius sacramenti.

[50868] III^{a} q. 79 a. 8 co. Respondeo dicendum quod peccata venialia dupliciter accipi possunt, uno modo, prout sunt praeterita; alio modo, prout sunt actu exercita. Primo quidem modo, peccata venialia nullo modo impediunt effectum huius sacramenti. Potest enim contingere quod aliquis post multa peccata commissa venialia, devote accedat ad hoc sacramentum, et plenarie huius sacramenti consequetur effectum. Secundo autem modo, peccata venialia non ex toto impediunt effectum huius sacramenti, sed in parte. Dictum est enim quod effectus huius sacramenti non solum est adeptio habitualis gratiae vel caritatis, sed etiam quaedam actualis refectio spiritualis dulcedinis. Quae quidem impeditur si aliquis accedat ad hoc sacramentum mente distracta per peccata venialia. Non autem tollitur augmentum gratiae habitualis vel caritatis.

[50869] III^{a} q. 79 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter. Et ideo habitualem effectum huius sacramenti percipit, non autem actualem.

[50870] III^{a} q. 79 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod Baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, idest ad fervorem caritatis, sicut hoc sacramentum. Nam Baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur prima perfectio, quae est habitus vel forma, hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quae habet actualem delectationem.

[50871] III^{a} q. 79 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de venialibus praeteritis, quae per hoc sacramentum tolluntur.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione LXXX ad quaestionem LXXXI

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 80

Prooemium

[50872] IIIª q. 80 pr. Deinde considerandum est de usu sive sumptione huius sacramenti. Et primo, in communi; secundo, quomodo Christus est usus hoc sacramento. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter et spiritualiter. Secundo, utrum soli homini conveniat manducare spiritualiter. Tertio, utrum solius hominis iusti sit manducare sacramentaliter. Quarto, utrum peccator manducans sacramentaliter peccet. Quinto, de quantitate huius peccati. Sexto, utrum peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus. Septimo, utrum nocturna pollutio impediat hominem a sumptione huius sacramenti. Octavo, utrum sit solum a ieiunis sumendum. Nono, utrum sit exhibendum non habentibus usum rationis. Decimo, utrum sit quotidie sumendum. Undecimo, utrum liceat omnino abstinere. Duodecimo, utrum liceat percipere corpus sine sanguine.

Articulus 1

[50873] IIIª q. 80 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant distingui duo modi manducandi corpus Christi, scilicet spiritualiter et sacramentaliter. Sicut enim Baptismus est spiritualis regeneratio, secundum illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*

etc., ita etiam hoc sacramentum est cibus spiritualis, unde dominus, loquens de hoc sacramento, dicit, Ioan. VI, *verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Sed circa Baptismum non distinguitur duplex modus sumendi, scilicet sacramentalis et spiritualis. Ergo neque circa hoc sacramentum debet haec distinctio adhiberi.

[50874] III^{a} q. 80 a. 1 arg. 2 Praeterea, ea quorum unum est propter alterum, non debent ad invicem dividi, quia unum ab alio speciem trahit. Sed sacramentalis manducatio ordinatur ad spiritualem sicut ad finem. Non ergo debet sacramentalis manducatio contra spiritualem dividi.

[50875] III^{a} q. 80 a. 1 arg. 3 Praeterea, ea quorum unum non potest esse sine altero, non debent contra se dividi. Sed videtur quod nullus possit manducare spiritualiter nisi etiam sacramentaliter manducet, alioquin antiqui patres hoc sacramentum spiritualiter manducassent. Frustra etiam esset sacramentalis manducatio, si sine ea spiritualis esse posset. Non ergo convenienter distinguitur duplex manducatio, scilicet sacramentalis et spiritualis.

[50876] III^{a} q. 80 a. 1 s. c. Sed contra est quod, super illud I Cor. XI, *qui manducat et bibit indigne* etc., dicit Glossa, *duos dicimus esse modos manducandi, unum sacramentalem, et alium spiritualem.*

[50877] III^{a} q. 80 a. 1 co. Respondeo dicendum quod in sumptione huius sacramenti duo sunt consideranda, scilicet ipsum sacramentum, et effectus ipsius, de quorum utroque supra iam dictum est. Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit quod percipit eius effectum. Contingit autem quandoque, sicut supra dictum est, quod aliquis impeditur a percipiendo effectum huius sacramenti, et talis sumptio huius sacramenti est imperfecta. Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam aliquis percipit effectum huius sacramenti quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et caritatem.

[50878] III^{a} q. 80 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam circa Baptismum, et alia huiusmodi sacramenta, similis distinctio adhibetur, nam quidam suscipiunt tantum sacramentum, quidam vero sacramentum et rem sacramenti. Hic tamen differt quia, cum alia sacramenta perficiantur in usu materiae, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti, hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiae, et ideo uterque usus est consequens hoc sacramentum. In Baptismo autem, et aliis sacramentis characterem imprimentibus, illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualem effectum, scilicet characterem, quod non accidit in hoc sacramento. Et ideo magis in hoc sacramento distinguitur usus sacramentalis a spirituali quam in Baptismo.

[50879] III^{a} q. 80 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod sacramentalis manducatio quae pertingit ad spiritualem, non dividitur contra spiritualem, sed includitur ab ea. Sed illa sacramentalis manducatio contra spiritualem dividitur quae effectum non consequitur, sicut imperfectum quod non pertingit ad perfectionem speciei, dividitur contra perfectum.

[50880] III^{a} q. 80 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, effectus sacramenti

potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeatur in voto, quamvis non habeatur in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur Baptismo flaminis, propter desiderium Baptismi, antequam baptizentur Baptismo aquae; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum antequam sacramentaliter sumant. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, propter desiderium sumendi ipsum sacramentum, et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere haec sacramenta iam instituta. Alio modo, propter figuram, sicut dicit apostolus, I Cor. X, quod antiqui patres *baptizati sunt in nube et in mari, et quod spiritualem escam manducaverunt et spiritualem potum biberunt.* Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa Baptismum dictum est.

Articulus 2

[50881] III^{a} q. 80 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non solius hominis sit hoc sacramentum sumere spiritualiter, sed etiam Angelorum. Quia super illud Psalmi, *panem Angelorum manducavit homo*, dicit Glossa, *idest, corpus Christi, qui est vere cibus Angelorum.* Sed hoc non esset si Angeli spiritualiter Christum non manducarent. Ergo Angeli spiritualiter Christum manducant.

[50882] III^{a} q. 80 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., *hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in praedestinatis.* Sed ad istam societatem non solum pertinent homines, sed etiam sancti Angeli. Ergo etiam sancti Angeli spiritualiter manducant.

[50883] III^{a} q. 80 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus, in libro de verbis domini, dicit, *spiritualiter manducandus est Christus, quomodo ipse dicit, qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo.* Sed hoc convenit non solum hominibus, sed etiam sanctis Angelis, in quibus per caritatem est Christus, et ipsi in eo. Ergo videtur quod spiritualiter manducare non solum sit hominum, sed etiam Angelorum.

[50884] III^{a} q. 80 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *panem de altari spiritualiter manducate, innocentiam ad altare portate.* Sed Angelorum non est accedere ad altare, tanquam aliquid inde sumpturi. Ergo Angelorum non est spiritualiter manducare.

[50885] III^{a} q. 80 a. 2 co. Respondeo dicendum quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter. Uno modo, ipsum Christum prout in sua specie consistit. Et hoc modo Angeli spiritualiter manducant ipsum Christum, inquantum ei uniuntur fruitione caritatis perfectae et visione manifesta (quem panem expectamus in patria), non per fidem, sicut nos hic ei unimur. Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum prout est sub speciebus huius sacramenti, inquantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum. Et hoc non solum est

manducare Christum spiritualiter, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum. Quod non competit Angelis. Et ideo Angeli, etsi spiritualiter manducent Christum, non convenit tamen eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.

[50886] III^{a} q. 80 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriae, qua Angeli eo fruuntur. Et quia ea quae sunt ad finem, derivantur a fine, inde est quod ista manducatio Christi qua eum sumimus sub hoc sacramento, quodammodo derivatur ab illa manducatione qua Angeli fruuntur Christo in patria. Et ideo dicitur homo manducare panem Angelorum, quia primo et principaliter est Angelorum, qui eo fruuntur in propria specie; secundario autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt.

[50887] III^{a} q. 80 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines per fidem, Angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in aenigmate. Et ideo hic, proprie loquendo, non Angelis, sed hominibus proprie convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum.

[50888] III^{a} q. 80 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Christus manet in hominibus secundum praesentem statum per fidem, sed in Angelis beatis est per manifestam visionem. Et ideo non est simile, sicut dictum est.

Articulus 3

[50889] III^{a} q. 80 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullus possit manducare Christum sacramentaliter nisi homo iustus. Dicit enim Augustinus, in libro de remedio poenitentiae *ut quid paras dentem et ventrem? Crede, et manducasti. Credere enim in eum, hoc est panem vivum manducare.* Sed peccator non credit in eum, quia non habet fidem formatam, ad quam pertinet credere in Deum, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccator non potest manducare hoc sacramentum, qui est panis vivus.

[50890] III^{a} q. 80 a. 3 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum dicitur esse maxime sacramentum caritatis, ut supra dictum est. Sed, sicut infideles privantur fide, ita omnes peccatores sunt privati caritate. Infideles autem non videntur sacramentaliter posse sumere hoc sacramentum, cum in forma huius sacramenti dicatur, mysterium fidei. Ergo, pari ratione, nec aliquis peccatorum potest corpus Christi sacramentaliter manducare.

[50891] III^{a} q. 80 a. 3 arg. 3 Praeterea, peccator magis est abominabilis Deo quam creatura irrationalis, dicitur enim in Psalmo de homine peccatore, *homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sed animal brutum, puta mus aut canis, non potest sumere hoc sacramentum, sicut etiam non potest sumere sacramentum Baptismi. Ergo videtur quod, pari ratione, neque peccatores hoc sacramentum manducent.

[50892] III^{a} q. 80 a. 3 s. c. Sed contra est quod super illud Ioan. VI, *ut si quis manducaverit non moriatur*, dicit Augustinus, *multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur, unde dicit apostolus, iudicium sibi manducat et bibit.* Sed non moriuntur sumendo nisi peccatores. Ergo peccatores corpus Christi sacramentaliter manducant, et non solum iusti.

[50893] III^{a} q. 80 a. 3 co. Respondeo dicendum quod circa hoc quidam antiqui erraverunt, dicentes quod corpus Christi nec etiam a peccatoribus sacramentaliter sumitur, sed, quam cito labiis peccatoris figitur, tam cito sub speciebus sacramentalibus desinit esse corpus Christi. Sed hoc est erroneum. Derogat enim veritati huius sacramenti, ad quam pertinet, sicut supra dictum est, quod, manentibus speciebus corpus Christi sub eis esse non desinat. Species autem manent quandiu substantia panis maneret si ibi adesset, ut supra dictum est. Manifestum est autem quod substantia panis assumpta a peccatore non statim esse desinit, sed manet quandiu per calorem naturalem digeratur. Unde tandiu corpus Christi sub speciebus sacramentalibus manet a peccatoribus sumptis. Unde dicendum est quod peccator sacramentaliter corpus Christi manducare potest, et non solum iustus.

[50894] III^{a} q. 80 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verba illa, et similia, sunt intelligenda de spirituali manducatione, quae peccatoribus non convenit. Et ideo ex pravo intellectu horum verborum videtur praedictus error processisse, dum nescierunt distinguere inter corporalem et spiritualem manducationem.

[50895] III^{a} q. 80 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam si infidelis sumat species sacramentales, corpus Christi sub sacramento sumit. Unde manducat Christum sacramentaliter, si ly sacramentaliter determinat verbum ex parte manducati. Si autem ex parte manducantis, tunc, proprie loquendo, non manducat sacramentaliter, quia non utitur eo quod accipit ut sacramento, sed ut simplici cibo. Nisi forte infidelis intenderet recipere id quod Ecclesia confert, licet non haberet fidem veram circa alios articulos, vel circa hoc sacramentum.

[50896] III^{a} q. 80 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, etiam si mus aut canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinet esse sub speciebus quandiu species illae manent, hoc est, quandiu substantia panis maneret, sicut etiam si proiiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suae dignitatis, praesertim cum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales. Quidam autem dixerunt quod, statim cum sacramentum tangitur a mure vel cane, desinit ibi esse corpus Christi. Quod etiam derogat veritati sacramenti, sicut supra dictum est. Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento. Unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat sicut manducaret ille qui sumeret hostiam consecratam quia nesciens eam esse consecratam. Et quia id quod est per accidens non cadit in divisione alicuius generis, ideo hic modus manducandi corpus Christi non ponitur tertius, praeter sacramentalem et spiritualem.

Articulus 4

[50897] IIIª q. 80 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccator sumens corpus Christi sacramentaliter non peccet. Non enim est maioris dignitatis Christus sub specie sacramenti quam sub specie propria. Sed peccatores tangentes corpus Christi in substantia propria non peccabant, quin immo veniam peccatorum consequebantur, sicut legitur Luc. VII de muliere peccatrice; et Matth. XIV dicitur, *quicumque tetigerunt fimbriam vestimenti eius, salvi facti sunt.* Ergo non peccant, sed magis salutem consequuntur, sacramentum corporis Christi sumendo.

[50898] IIIª q. 80 a. 4 arg. 2 Praeterea, hoc sacramentum, sicut et alia, est quaedam spiritualis medicina. Sed medicina datur infirmis ad salutem, secundum illud Matth. IX, *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus.* Infirmi autem vel male habentes spiritualiter sunt peccatores. Ergo hoc sacramentum sumi potest absque culpa.

[50899] IIIª q. 80 a. 4 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum, cum in se Christum contineat, est de maximis bonis. Maxima autem bona sunt, secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., *quibus nullus male potest uti.* Nullus autem peccat nisi per abusum alicuius rei. Ergo nullus peccator sumens hoc sacramentum peccat.

[50900] IIIª q. 80 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut hoc sacramentum sentitur gustu et tactu, ita et visu. Si ergo peccator peccet ex eo quod sumit hoc sacramentum gustu et tactu, videtur quod etiam peccaret videndo. Quod patet esse falsum, cum Ecclesia omnibus hoc sacramentum videndum et adorandum proponat. Ergo peccator non peccat ex hoc quod manducat hoc sacramentum.

[50901] IIIª q. 80 a. 4 arg. 5 Praeterea, contingit quandoque quod aliquis peccator non habet conscientiam sui peccati. Nec tamen talis peccare videtur corpus Christi sumendo, quia, secundum hoc, omnes peccarent qui sumunt, quasi periculo se exponentes; cum apostolus dicit, I Cor. IV, *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Non ergo videtur quod peccatori cedat in culpam si hoc sacramentum sumat.

[50902] IIIª q. 80 a. 4 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. XI, *qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit.* Dicit autem Glossa ibidem, *indigne manducat et bibit qui in crimine est, vel irreverenter tractat.* Ergo qui est in peccato mortali, si hoc sacramentum accipiat, damnationem acquirit, mortaliter peccans.

[50903] IIIª q. 80 a. 4 co. Respondeo dicendum quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum est signum eius quod est res sacramenti. Duplex autem est res huius sacramenti, sicut supra dictum est, una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum. Quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideo manifestum est quod quicumque cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in

hoc sacramento committit. Et ideo incurrit sacrilegium, tanquam sacramenti violator. Et propter hoc mortaliter peccat.

[50904] III^{a} q. 80 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus in propria specie apparens non exhibebat se tangendum hominibus in signum spiritualis unionis ad ipsum, sicut exhibetur sumendus in hoc sacramento. Et ideo peccatores eum in propria specie tangentes non incurrebant crimen falsitatis circa divina, sicut peccatores sumentes hoc sacramentum. Et praeterea Christus adhuc gerebat similitudinem carnis peccati, et ideo convenienter se peccatoribus tangendum exhibebat. Sed, remota similitudine carnis peccati per gloriam resurrectionis se tangi prohibuit a muliere, quae defectum fidei circa ipsum patiebatur, secundum illud Ioan. XX, *noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum*, scilicet in corde tuo, ut Augustinus exponit. Et ideo peccatores, qui defectum fidei patiuntur formatae circa ipsum, repelluntur a contactu huius sacramenti.

[50905] III^{a} q. 80 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quaelibet medicina competit secundum quemlibet statum. Nam medicina quae datur iam liberatis a febre ad confortationem, noceret si daretur adhuc febricitantibus. Ita etiam Baptismus et poenitentia sunt medicinae purgativae, quae dantur ad tollendam febrem peccati. Hoc autem sacramentum est medicina confortativa, quae non debet dari nisi liberatis a peccato.

[50906] III^{a} q. 80 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod maxima bona ibi intelligit Augustinus virtutes animae, quibus nullus male utitur quasi principiis mali usus. Utitur tamen eis aliquis male quasi obiectis mali usus, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt. Ita et hoc sacramentum, quantum est ex se, non est principium mali usus, sed obiectum. Unde Augustinus dicit, *multi indigne accipiunt corpus domini, per quod docemur quam cavendum sit male accipere bonum. Ecce enim, factum est malum dum male accipitur bonum, sicut e contra apostolo factum est bonum cum bene accipitur malum, scilicet cum stimulus Satanae patienter portatur.*

[50907] III^{a} q. 80 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod per visum non accipitur ipsum corpus Christi, sed solum sacramentum eius, quia scilicet non pertingit visus ad substantiam corporis Christi, sed solum ad species sacramentales, ut supra dictum est. Sed ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales, sed etiam Christum, qui est sub eis. Et ideo a visione corporis Christi nullus prohibetur qui sit sacramentum Christi consecutus, scilicet Baptismum, nonbaptizati autem non sunt admittendi etiam ad inspectionem huius sacramenti, ut patet per Dionysium, in libro Eccles. Hier. Sed ad manducationem non sunt admittendi nisi soli illi qui non solum sacramentaliter, sed etiam realiter sunt Christo coniuncti.

[50908] III^{a} q. 80 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod hoc quod non habet aliquis conscientiam sui peccati, potest contingere dupliciter. Uno modo, per culpam suam, vel quia per ignorantiam iuris, quae non excusat, reputat non esse peccatum quod est peccatum, puta si aliquis fornicator reputaret simplicem fornicationem non esse peccatum mortale; vel quia negligens est in examinatione sui ipsius, contra id quod apostolus dicit, I Cor. XI, *probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat.* Et sic nihilominus peccat peccator sumens corpus Christi, licet non habeat conscientiam peccati, quia ipsa ignorantia est ei peccatum. Alio modo potest contingere

sine culpa ipsius, puta, cum doluit de peccato, sed non est sufficienter contritus. Et in tali casu non peccat sumendo corpus Christi, quia homo per certitudinem scire non potest utrum sit vere contritus. Sufficit tamen si in se signa contritionis inveniat, puta ut doleat de praeteritis et proponat cavere de futuris. Si vero ignorat hoc quod fecit esse actum peccati propter ignorantiam facti, quae excusat, puta si accessit ad non suam quam credebat esse suam, non est ex hoc dicendus peccator. Similiter etiam, si totaliter est peccatum oblitus, sufficit ad eius deletionem generalis contritio, ut infra dicetur. Unde iam non est dicendus peccator.

Articulus 5

[50909] III^{a} q. 80 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum. Dicit enim apostolus, I Cor. XI, *quicumque manducaverit panem et biberit calicem domini indigne, reus erit corporis et sanguinis domini*, Glossa ibidem, *ac si Christum occiderit, punietur.* Sed peccatum Christum occidentium videtur fuisse gravissimum. Ergo et hoc peccatum, quo aliquis cum conscientia peccati ad mensam domini accedit, videtur esse gravissimum.

[50910] III^{a} q. 80 a. 5 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit, in quadam epistola, *quid tibi cum feminis, qui ad altare cum domino fabularis? Dic, sacerdos, dic, clerice, qualiter cum eisdem labiis filium Dei oscularis quibus osculatus es filiam meretricis. O Iuda, osculo filium hominis tradis.* Et sic videtur fornicator ad mensam Christi accedens peccare sicut Iudas peccavit, cuius peccatum fuit gravissimum. Sed multa alia peccata sunt graviora quam peccatum fornicationis, et praecipue peccatum infidelitatis. Ergo cuiuslibet peccatoris ad mensam Christi accedentis peccatum est gravissimum.

[50911] III^{a} q. 80 a. 5 arg. 3 Praeterea, magis est abominabilis Deo immunditia spiritualis quam corporalis. Sed si quis proiiceret corpus Christi in lutum vel sterquilinium, gravissimum reputaretur esse peccatum. Ergo gravius peccat si ipsum sumat cum peccato, quod est immunditia spiritualis. Ergo hoc peccatum est gravissimum.

[50912] III^{a} q. 80 a. 5 s. c. Sed contra est quod, super illud Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, dicit Augustinus hoc esse intelligendum de peccato infidelitatis, quo retinentur cuncta peccata. Et ita videtur hoc peccatum non esse gravissimum, sed magis peccatum infidelitatis.

[50913] III^{a} q. 80 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, dupliciter aliquod peccatum potest dici gravius alio, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, secundum rationem suae speciei, quae attenditur ex parte obiecti. Et secundum hoc, quanto id contra quod peccatur est maius, tanto peccatum est gravius. Et quia divinitas Christi est maior humanitate ipsius; et ipsa humanitas est potior quam sacramenta humanitatis, inde est quod gravissima peccata sunt quae committuntur in ipsam divinitatem, sicut est peccatum infidelitatis

et blasphemiae. Secundario autem sunt gravia peccata quae committuntur in humanitatem Christi, unde Matth. XII dicitur, *qui dixerit verbum contra filium hominis, remittetur ei, qui autem dixerit verbum contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.* Tertio autem loco sunt peccata quae committuntur contra sacramenta, quae pertinent ad humanitatem Christi. Et post hoc sunt alia peccata, contra puras creaturas. Per accidens autem unum peccatum est gravius alio ex parte peccantis, puta, peccatum quod est ex ignorantia vel infirmitate, est levius peccato quod est ex contemptu vel ex certa scientia; et eadem ratio est de aliis circumstantiis. Et secundum hoc, illud peccatum in quibusdam potest esse gravius, sicut in his qui ex actuali contemptu cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt; in quibusdam vero minus grave, puta in his qui ex quodam timore ne deprehendantur in peccato, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt. Sic igitur patet quod hoc peccatum est multis aliis gravius secundum suam speciem, non tamen omnium gravissimum.

[50914] III^{a} q. 80 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum indigne sumentium hoc sacramentum comparatur peccato occidentium Christum secundum similitudinem, quia utrumque committitur contra corpus Christi, non tamen secundum criminis quantitatem. Peccatum enim occidentium Christum fuit multo gravius. Primo quidem, quia illud peccatum fuit contra corpus Christi in sua specie propria, hoc autem est contra corpus Christi in specie sacramenti. Secundo, quia illud peccatum processit ex intentione nocendi Christo, non autem hoc peccatum.

[50915] III^{a} q. 80 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod fornicator accipiens corpus Christi comparatur Iudae Christum osculanti, quantum ad similitudinem criminis, quia uterque ex signo caritatis Christum offendit, non tamen quantum ad criminis quantitatem, sicut et prius dictum est. Haec tamen similitudo non minus competit aliis peccatoribus quam fornicatoribus, nam et per alia peccata mortalia agitur contra caritatem Christi, cuius signum est hoc sacramentum; et tanto magis quanto peccata sunt graviora. Secundum quid tamen peccatum fornicationis magis reddit hominem ineptum ad perceptionem huius sacramenti, inquantum scilicet per hoc peccatum spiritus maxime carni subiicitur, et ita impeditur fervor dilectionis, qui requiritur in hoc sacramento. Plus tamen ponderat impedimentum ipsius caritatis quam fervoris eius. Unde etiam peccatum infidelitatis, quod funditus separat hominem ab Ecclesiae unitate, simpliciter loquendo, maxime hominem ineptum reddit ad susceptionem huius sacramenti, quod est sacramentum ecclesiasticae unitatis, ut dictum est. Unde et gravius peccat infidelis accipiens hoc sacramentum quam peccator fidelis; et magis contemnit Christum secundum quod est sub hoc sacramento, praesertim si non credat Christum vere sub hoc sacramento esse, quia, quantum est in se, diminuit sanctitatem huius sacramenti, et virtutem Christi operantis in hoc sacramento, quod est contemnere ipsum sacramentum in seipso. Fidelis autem qui cum conscientia peccati sumit, contemnit hoc sacramentum non in seipso, sed quantum ad usum, indigne accipiens. Unde et apostolus, I Cor. XI, assignans rationem huius peccati, dicit, non diiudicans corpus domini, idest, non discernens ipsum ab aliis cibis, quod maxime facit ille qui non credit Christum esse sub hoc sacramento.

[50916] III^{a} q. 80 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui proiiceret hoc sacramentum

in lutum, gravius peccaret quam ille qui cum conscientia peccati mortalis ad hoc sacramentum accedit. Primo quidem, quia ille hoc faceret ex intentione iniuriam inferendi huic sacramento, quod non intendit peccator indigne corpus Christi accipiens. Secundo, quia homo peccator capax est gratiae, unde etiam magis est aptus ad suscipiendum hoc sacramentum quam quaecumque alia irrationalis creatura. Unde maxime inordinate uteretur hoc sacramento qui proiiceret ipsum canibus ad manducandum, vel qui proiiceret in lutum conculcandum.

Articulus 6

[50917] III^{a} q. 80 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti. Non est enim faciendum contra Christi praeceptum propter vitandum scandalum, neque propter vitandum infamiam alicuius. Sed dominus praecepit, Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus.* Maxime autem datur sanctum canibus cum hoc sacramentum peccatoribus exhibetur. Ergo neque propter vitandum scandalum, neque propter vitandam infamiam alicuius, debet hoc sacramentum peccatori petenti dari.

[50918] III^{a} q. 80 a. 6 arg. 2 Praeterea, de duobus malis est minus malum eligendum. Sed minus malum esse videtur si peccator infametur, vel etiam si ei hostia non consecrata detur, quam si sumens corpus Christi mortaliter peccet. Ergo videtur hoc potius eligendum, quod vel infametur peccator petens corpus Christi, vel etiam detur ei hostia non consecrata.

[50919] III^{a} q. 80 a. 6 arg. 3 Praeterea, corpus Christi interdum datur suspectis de crimine ad eorum manifestationem, legitur enim in decretis, II, qu. IV, *saepe contingit ut in monasteriis monachorum furta perpetrentur. Idcirco statuimus ut, quando ipsi fratres de talibus expurgare se debent, Missa ab abbate celebretur vel ab aliquo ex praesentibus fratribus, et sic, expleta Missa, omnes communicent in haec verba, corpus Christi sit tibi hodie ad probationem.* Et infra, *si episcopo vel presbytero aliquod maleficium fuerit imputatum, in singulis Missa celebrari debet et communicari, et de singulis sibi imputatis innocentem se ostendere.* Sed peccatores occultos non oportet manifestari, quia, si frontem verecundiae abiecerint, liberius peccabunt, ut Augustinus dicit, in libro de verbis domini. Ergo peccatoribus occultis non est corpus Christi dandum, etiam si petant.

[50920] III^{a} q. 80 a. 6 s. c. Sed contra est quod, super illud Psalmi, *manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terrae*, dicit Augustinus, *non prohibeat dispensator pingues terrae*, idest peccatores, mensam domini manducare.

[50921] III^{a} q. 80 a. 6 co. Respondeo dicendum quod circa peccatores distinguendum est. Quidam enim sunt occulti, quidam vero manifesti; scilicet per evidentiam facti, sicut publici usurarii aut publici raptores; vel etiam per aliquod iudicium ecclesiasticum vel saeculare. Manifestis ergo peccatoribus non debet, etiam petentibus, sacra communio dari. Unde Cyprianus scribit ad quendam, *pro dilectione tua consulendum me existimasti quid mihi videatur de histrionibus, et mago illo qui, apud vos constitutus, adhuc in artis suae dedecore perseverat, an talibus sacra communio cum*

ceteris Christianis debeat dari. Puto nec maiestati divinae, nec evangelicae disciplinae congruere ut pudor et honor Ecclesiae tam turpi et infami contagione foedetur. Si vero non sunt manifesti peccatores sed occulti, non potest eis petentibus sacra communio denegari. Cum enim quilibet Christianus, ex hoc ipso quod est baptizatus, sit admissus ad mensam dominicam, non potest eis ius suum tolli nisi pro aliqua causa manifesta. Unde super illud I Cor. V, *si is qui frater inter vos nominatur* etc., dicit Glossa Augustini, *nos a communione quemquam prohibere non possumus, nisi aut sponte confessum, aut in aliquo iudicio vel ecclesiastico vel saeculari nominatum atque convictum.* Potest tamen sacerdos qui est conscius criminis, occulte monere peccatorem occultum, vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam domini accedant antequam poeniteant et Ecclesiae reconcilientur. Nam post poenitentiam et reconciliationem, etiam publicis peccatoribus non est communio deneganda, praecipue in mortis articulo. Unde in Concilio Carthaginensi legitur, *scenicis atque histrionibus ceterisque huiusmodi personis, vel apostatis, conversis ad Deum reconciliatio non negetur.*

[50922] III^{a} q. 80 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sancta prohibentur dari canibus, idest peccatoribus manifestis. Sed occulta non possunt publice puniri, sed sunt divino iudicio reservanda.

[50923] III^{a} q. 80 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet peius sit peccatori occulto peccare mortaliter sumendo corpus Christi quam infamari, tamen sacerdoti ministranti corpus Christi peius est peccare mortaliter infamando iniuste peccatorem occultum, quam quod ille mortaliter peccet, quia nullus debet peccatum mortale committere ut alium liberet a peccato. Unde Augustinus dicit, in libro quaestionum super Gen., *periculosissime admittitur haec compensatio, ut nos faciamus aliquid mali, ne alius gravius malum faciat.* Peccator tamen occultus potius deberet eligere infamari quam indigne ad mensam Christi accedere. Hostia tamen non consecrata nullo modo debet dari loco consecratae, quia sacerdos hoc faciens, quantum est in se, facit idololatrare illos qui credunt hostiam consecratam, sive alios praesentes, sive etiam ipsum sumentem; quia, ut Augustinus dicit, *nemo carnem Christi manducet nisi prius adoret.* Unde extra, de celebratione Missarum, cap. de homine, dicitur, *licet is qui pro sui criminis conscientia reputat se indignum, peccet graviter si se ingerat, tamen gravius videtur offendere qui fraudulenter illud praesumpserit simulare.*

[50924] III^{a} q. 80 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod decreta illa sunt abrogata per contraria documenta Romanorum pontificum. Dicit enim Stephanus Papa, *ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet sacri canones non concedunt. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata, delicta commissa sunt regimini nostro iudicare, occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum.* Et idem habetur extra, de purgationibus, cap. ex tuarum. In omnibus enim talibus videtur Dei esse tentatio, unde sine peccato fieri non possunt. Et gravius videretur si in hoc sacramento, quod est institutum ad remedium salutis, aliquis incurreret iudicium mortis. Unde nullo modo corpus Christi debet dari alicui suspecto de crimine quasi ad examinationem.

Articulus 7

[50925] III^{a} q. 80 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio non impediat aliquem a sumptione corporis Christi. Nullus enim impeditur a sumptione corporis Christi nisi propter peccatum. Sed nocturna pollutio accidit sine peccato, dicit enim Augustinus, XII super Gen. ad Litt., *ipsa phantasia quae fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram coniunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat quam sine peccato a vigilantibus dicitur quod, ut diceretur, procul dubio cogitatum est.* Ergo nocturna pollutio non impedit hominem ab huius sacramenti perceptione.

[50926] III^{a} q. 80 a. 7 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit, in epistola ad Augustinum episcopum Anglorum, *si quis sua coniuge, non cupidine voluptatis raptus, sed tantum creandorum liberorum gratia utitur, ille profecto, sive de ingressu Ecclesiae seu de sumendo corporis dominici mysterio, suo est iudicio relinquendus, quia prohiberi a nobis non debet accipere qui, in igne positus, nescit ardere.* Ex quo patet quod carnalis pollutio etiam vigilantis, si sit sine peccato, non prohibet hominem a sumptione corporis Christi. Multo igitur minus prohibet nocturna pollutio dormientis.

[50927] III^{a} q. 80 a. 7 arg. 3 Praeterea, nocturna pollutio videtur solam immunditiam corporalem habere. Sed aliae immunditiae corporales, quae secundum legem impediebant ab ingressu sanctorum, in nova lege non impediunt a sumptione corporis Christi, sicut de muliere pariente, vel menstruata, vel fluxum sanguinis patiente, scribit beatus Gregorius Augustino Anglorum episcopo. Ergo videtur quod neque etiam nocturna pollutio impediat hominem a sumptione huius sacramenti.

[50928] III^{a} q. 80 a. 7 arg. 4 Praeterea, peccatum veniale non impedit hominem a sumptione huius sacramenti, sed nec etiam peccatum mortale post poenitentiam sed, dato quod nocturna pollutio provenerit ex aliquo peccato praecedenti sive crapulae sive turpium cogitationum, plerumque tale peccatum est veniale, et, si aliquando sit mortale, potest contingere quod de mane poenitet et peccatum suum confitetur. Ergo videtur quod non debeat impediri a sumptione huius sacramenti.

[50929] III^{a} q. 80 a. 7 arg. 5 Praeterea, gravius peccatum est homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis de nocte somniet homicidium perpetrare aut furtum, vel quodcumque aliud peccatum, non propter hoc impeditur a sumptione corporis Christi. Ergo videtur quod multo minus fornicatio somniata, cum pollutione subsequente, impediat a susceptione huius sacramenti.

[50930] III^{a} q. 80 a. 7 s. c. Sed contra est quod Levit. XV dicitur, *vir a quocumque egreditur semen coitus, immundus erit usque ad vesperam.* Sed immundis non patet aditus ad sacramenta. Ergo videtur quod propter pollutionem nocturnam aliquis impeditur a sumptione huius sacramenti, quod est maximum sacramentum.

[50931] III^{a} q. 80 a. 7 co. Respondeo dicendum quod circa pollutionem nocturnam duo possunt considerari, unum quidem ratione cuius ex necessitate impedit hominem a sumptione huius sacramenti; aliud autem ratione cuius non ex necessitate impedit hominem, sed ex quadam congruentia. Ex necessitate quidem impedit hominem ab huius sacramenti perceptione solum mortale peccatum.

Et quamvis ipsa nocturna pollutio, secundum se considerata, peccatum mortale esse non possit, nihilominus tamen, ratione suae causae, quandoque habet peccatum mortale annexum. Et ideo consideranda est causa pollutionis nocturnae. Quandoque enim provenit ex causa extrinseca spirituali, scilicet Daemonum illusione, qui, sicut in prima parte habitum est, phantasmata commovere possunt, ex quorum apparitione pollutio interdum subsequitur. Quandoque vero provenit pollutio ex causa intrinseca spirituali, scilicet ex praecedentibus cogitationibus. Aliquando autem ex causa intrinseca corporali, seu ex superfluitate sive debilitate naturae; seu etiam ex superfluitate cibi et potus. Quaelibet autem harum trium causarum potest et sine peccato, et cum peccato veniali vel mortali existere. Et si quidem sit sine peccato, vel cum peccato veniali, non ex necessitate impedit sumptionem huius sacramenti, ita scilicet quod homo sumendo sit reus corporis et sanguinis domini. Si vero sit cum peccato mortali impedit ex necessitate. Illusio enim Daemonum quandoque provenit ex praecedenti negligentia praeparationis ad devotionem, quae potest esse vel mortale vel veniale peccatum. Quandoque vero provenit ex sola nequitia Daemonum volentium impedire hominem a sumptione huius sacramenti. Unde legitur in collationibus patrum quod, cum quidam pollutionem pateretur semper in festis in quibus erat communicandum, seniores, comperto quod nulla causa ab ipso praecesserat, decreverunt quod propter hoc a communione non cessaret, et ita cessavit illusio Daemonum. Similiter etiam praecedentes cogitationes lascivae quandoque possunt esse omnino sine peccato, puta cum aliquis causa lectionis vel disputationis cogitur de talibus cogitare. Et si hoc sit sine concupiscentia et delectatione, non erunt cogitationes immundae, sed honestae, ex quibus tamen pollutio sequi potest, sicut patet ex auctoritate Augustini inducta. Quandoque vero praecedentes cogitationes sunt cum concupiscentia et delectatione et, si adsit consensus, peccatum mortale erit, sin autem, veniale. Similiter etiam et causa corporalis quandoque est sine peccato, puta cum est ex infirmitate naturae, unde et quidam vigilando absque peccato fluxum seminis patiuntur; vel etiam si sit ex superfluitate naturae, sicut enim contingit sanguinem superfluere absque peccato, ita et semen, quod est superfluitas sanguinis, secundum philosophum. Quandoque vero est cum peccato, puta cum provenit ex superfluitate cibi vel potus. Et hoc etiam potest esse peccatum veniale vel mortale, licet frequentius peccatum mortale accidat circa turpes cogitationes, propter facilitatem consensus, quam circa sumptionem cibi et potus. Unde Gregorius, scribens Augustino Anglorum episcopo, dicit cessandum esse a communione quando ex turpibus cogitationibus provenit, non autem quando provenit ex superfluitate cibi et potus, praesertim si necessitas adsit. Sic igitur ex causa pollutionis considerari potest utrum nocturna pollutio ex necessitate impediat sumptionem huius sacramenti. Ex quadam vero congruentia impedit quantum ad duo. Quorum unum semper accidit, scilicet quaedam foeditas corporalis, cum qua, propter reverentiam sacramenti, non decet ad altare accedere, unde et volentes tangere aliquid sacrum manus lavant; nisi forte talis immunditia perpetua sit vel diuturna, sicut est lepra vel fluxus sanguinis vel aliquid huiusmodi. Aliud autem est evagatio mentis, quae sequitur pollutionem nocturnam, praecipue quando cum turpi imaginatione contingit. Hoc tamen impedimentum quod ex congruitate provenit, postponi debet propter aliquam necessitatem, puta, ut Gregorius dicit, *cum fortasse aut festus dies exigit, aut exhibere ministerium, pro eo quod sacerdos alius deest, ipsa necessitas compellit.*

[50932] III^a q. 80 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex necessitate quidem non impeditur homo a sumptione huius sacramenti nisi propter peccatum mortale, sed ex quadam congruentia potest homo impediri propter alias causas, sicut dictum est.

[50933] III^a q. 80 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod coitus coniugalis, si sit sine peccato, puta si fiat causa prolis generandae vel causa reddendi debitum, non alia ratione impedit sumptionem sacramenti nisi sicut dictum est de pollutione nocturna quae accidit sine peccato scilicet propter immunditiam corporalem et mentis distractionem. Ratione cuius Hieronymus dicit, super Matth., *si panes propositionis ab his qui uxores tetigerant comedi non poterant, quanto magis panis qui de caelo descendit, non potest ab his qui coniugalibus paulo ante haesere amplexibus, violari atque contingi. Non quod nuptias condemnemus, sed quod, eo tempore quo carnes agni manducaturi sumus, vacare a carnalibus operibus debeamus.* Sed quia hoc secundum congruitatem, et non secundum necessitatem est intelligendum, Gregorius dicit quod talis *est suo iudicio relinquendus. Si vero non amor procreandae sobolis sed voluptas dominatur in opere*, ut ibidem Gregorius subdit, tunc prohiberi debet ne accedat ad hoc sacramentum.

[50934] III^a q. 80 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in epistola supra dicta ad Augustinum Anglorum episcopum, in veteri testamento aliqui polluti dicebantur figuraliter, quod populus novae legis spiritualiter intelligit. Unde huiusmodi corporales immunditiae, si sint perpetuae vel diuturnae, non impediunt sumptionem huius sacramenti salutaris sicut impediebant accessum ad sacramenta figuralia. Si vero cito transeunt, sicut immunditia pollutionis nocturnae, ex quadam congruentia impedit sumptionem huius sacramenti per illum diem quo hoc accidit. Unde et Deut. XXIII dicitur, *si fuerit inter vos homo qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra, et non revertetur priusquam ad vesperam lavetur aqua.*

[50935] III^a q. 80 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet per contritionem et confessionem auferatur reatus culpae, non tamen aufertur corporalis immunditia et distractio mentis ex pollutione consecuta.

[50936] III^a q. 80 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod somnium homicidii non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam distractionem mentis sicut fornicatio, propter intensionem delectationis. Si tamen somnium homicidii proveniat ex causa quae est peccatum, praesertim mortale, impedit a sumptione huius sacramenti ratione suae causae.

Articulus 8

[50937] III^a q. 80 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod cibus vel potus praeassumptus non impediat sumptionem huius sacramenti. Hoc enim sacramentum est a domino institutum in cena. Sed dominus, postquam cenavit, hoc sacramentum discipulis tradidit, sicut patet Luc. XXII et I Cor. XI. Ergo videtur quod etiam post alios cibos assumptos nos debeamus sumere hoc sacramentum.

[50938] III^a q. 80 a. 8 arg. 2 Praeterea, I Cor. XI dicitur, *cum convenitis ad manducandum*, scilicet corpus domini, *invicem expectate, si quis autem esurit, domi manducet.* Et ita videtur quod, postquam aliquis domi manducavit, possit in Ecclesia corpus Christi manducare.

[50939] III^a q. 80 a. 8 arg. 3 Praeterea, in Concilio Carthaginensi legitur, et habetur de Consecr., dist. I, *sacramenta altaris non nisi a ieiunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario quo cena domini celebratur.* Ergo saltem illo die potest corpus Christi aliquis post alios cibos sumere.

[50940] III^a q. 80 a. 8 arg. 4 Praeterea, sumptio aquae vel medicinae, vel alterius cibi vel potus in minima quantitate, vel etiam reliquiarum cibi in ore remanentium, neque ieiunium Ecclesiae solvit, neque sobrietatem tollit, quae exigitur ad hoc quod aliquis reverenter hoc sacramentum sumat. Ergo per praedicta non impeditur aliquis a sumptione huius sacramenti.

[50941] III^a q. 80 a. 8 arg. 5 Praeterea, quidam de nocte profunda comedunt aut bibunt, aut forte totam noctem insomnem ducentes, de mane percipiunt sacra mysteria, nondum plene digesti. Minus autem impediretur sobrietas hominis si in mane parum comederet, et postea circa nonam sumeret hoc sacramentum, cum etiam sit quandoque maior distantia temporis. Ergo videtur quod talis cibi praeassumptio non impediat hominem ab hoc sacramento.

[50942] III^a q. 80 a. 8 arg. 6 Praeterea, non minor reverentia debetur huic sacramento iam sumpto quam ante sumptionem. Sed, sumpto sacramento, licet cibum aut potum sumere. Ergo et ante sumptionem.

[50943] III^a q. 80 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro responsionum ad Ianuarium, *placuit spiritui sancto ut, in honorem tanti sacramenti, prius in os Christiani dominicum corpus intraret quam ceteri cibi.*

[50944] III^a q. 80 a. 8 co. Respondeo dicendum quod aliquid impedit sumptionem huius sacramenti dupliciter. Uno modo, secundum se, sicut peccatum mortale, quod habet repugnantiam ad significatum huius sacramenti, ut supra dictum est. Alio modo, propter prohibitionem Ecclesiae. Et sic impeditur aliquis a sumptione huius sacramenti post cibum vel potum assumptum, triplici ratione. Primo quidem, sicut Augustinus dicit, in honorem huius sacramenti, ut scilicet in os hominis intret nondum aliquo cibo vel potu infectum. Secundo, propter significationem, ut scilicet detur intelligi quod Christus, qui est res huius sacramenti, et caritas eius, debet primo fundari in cordibus nostris; secundum illud Matth. VI, *primo quaerite regnum Dei.* Tertio, propter periculum vomitus et ebrietatis, quae quandoque contingunt ex hoc quod homines inordinate cibis utuntur, sicut et apostolus dicit, I Cor. XI, *alius quidem esurit, alius vero ebrius est.* Ab hac tamen generali regula excipiuntur infirmi, qui statim communicandi sunt, etiam post cibum, si de eorum periculo dubitetur ne sine communione decedant, quia necessitas legem non habet. Unde dicitur de Consecr., dist. II, *presbyter infirmum statim communicet, ne sine communione moriatur.*

[50945] III^a q. 80 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit, *neque, quia post cibum dominus dedit, propterea pransi aut cenati fratres ad hoc sacramentum*

accipiendum convenire debeant, aut mensis suis miscere, sicut faciebant quos apostolus arguit et emendat. Namque salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit infigere cordibus et memoriae discipulorum. Et ideo non praecepit ut deinceps tali ordine sumeretur, ut apostolis, per quos Ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum.

[50946] III^{a} q. 80 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud verbum in Glossa sic exponitur, *si quis esurit, et impatiens non vult expectare alios, manducet domi suos cibos, idest, pane terreno pascatur, nec post Eucharistiam sumat.*

[50947] III^{a} q. 80 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod capitulum illud loquitur secundum consuetudinem aliquando apud aliquos observatam, ut, in repraesentationem dominicae cenae, illo die a non ieiunis corpus Christi sumeretur. Sed nunc hoc est abrogatum. Nam, sicut Augustinus in libro praedicto dicit, *per universum orbem mos iste servatur*, ut scilicet corpus Christi a ieiunis sumatur.

[50948] III^{a} q. 80 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, duplex est ieiunium. Primum est ieiunium naturae, quod importat privationem cuiuscumque praeassumpti per modum cibi vel potus. Et tale ieiunium requiritur ad hoc sacramentum, propter praedicta. Et ideo neque post assumptionem aquae vel alterius cibi aut potus vel etiam medicinae, in quantumcumque parva quantitate, licet accipere hoc sacramentum. Nec refert utrum aliquid huiusmodi nutriat vel non nutriat, aut per se aut cum aliis, dummodo sumatur per modum cibi vel potus. Reliquiae tamen cibi remanentes in ore, si casualiter transglutiantur, non impediunt sumptionem huius sacramenti, quia non traiiciuntur per modum cibi, sed per modum salivae. Et eadem ratio est de reliquiis aquae vel vini quibus os abluitur, dummodo traiiciantur non in magna quantitate, sed permixtae salivae, quod vitari non potest. Aliud autem est ieiunium Ecclesiae, quod instituitur ad carnis macerationem. Et tale ieiunium per praedicta non impeditur, quia praedicta non multum nutriunt, sed magis ad alterandum sumuntur.

[50949] III^{a} q. 80 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum dicitur, *hoc sacramentum prius quam alii cibi debet mitti in os Christiani*, non est intelligendum absolute respectu totius temporis, alioquin qui semel comedisset et bibisset, nunquam postea posset hoc sacramentum accipere. Sed est intelligendum quantum ad eundem diem. Et licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur, nam quidam a meridie, quidam ab occasu, quidam a media nocte, quidam ab ortu solis diem incipiunt; Ecclesia tamen, secundum Romanos, diem a media nocte incipit. Et ideo, si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum, potest vero si ante mediam noctem. Nec refert utrum post cibum vel potum dormierit, aut etiam digestus sit, quantum ad rationem praecepti. Refert autem quantum ad perturbationem mentis quam patiuntur homines propter insomnietatem vel indigestionem, ex quibus si mens multum perturbetur, homo redditur ineptus ad sumptionem huius sacramenti.

[50950] III^{a} q. 80 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum quod maxima devotio requiritur in ipsa sumptione sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus. Quae quidem devotio magis impeditur per praecedentia quam per sequentia. Et ideo magis est institutum quod homines ieiunent ante sumptionem huius sacramenti quam post. Debet tamen esse aliqua mora inter sumptionem huius

sacramenti et reliquos cibos. Unde et in Missa oratio gratiarum actionis post communionem dicitur; et communicantes etiam suas privatas orationes dicunt. Secundum tamen antiquos canones statutum fuit a Papa Clemente, ut habetur de Consecr., dist. II, *si mane dominica portio editur, usque ad sextam ieiunent ministri qui eam sumpserunt, et si tertia vel quarta acceperint, ieiunent usque ad vesperum.* Antiquitus enim rarius Missarum solemnia celebrabantur, et cum maiori praeparatione. Nunc autem, quia oportet frequentius sacra mysteria celebrare, non posset de facili observari. Et ideo per contrariam consuetudinem est abrogatum.

Articulus 9

[50951] III^{a} q. 80 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non habentes usum rationis non debeant hoc sacramentum accipere. Requiritur enim quod aliquis ad hoc sacramentum cum devotione et praecedenti sui examinatione accedat, secundum illud I Cor. XI, *probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat.* Sed hoc non potest esse in his qui carent usu rationis. Ergo non debet eis hoc sacramentum dari.

[50952] III^{a} q. 80 a. 9 arg. 2 Praeterea, inter alios qui carent usu rationis, sunt etiam arreptitii, qui energumeni dicuntur. Sed tales etiam ab inspectione huius sacramenti arcentur, secundum Dionysium, in libro Eccles. Hier. Ergo carentibus usu rationis hoc sacramentum dari non debet.

[50953] III^{a} q. 80 a. 9 arg. 3 Praeterea, inter alios carentes usu rationis maxime pueri videntur esse innocentes. Sed pueris hoc sacramentum non exhibetur. Ergo multo minus aliis carentibus usu rationis.

[50954] III^{a} q. 80 a. 9 s. c. Sed contra est quod legitur in Concilio Arausico, et habetur in decretis, XXVI, qu. VI, *amentibus quaecumque sunt pietatis, sunt conferenda.* Et ita est conferendum hoc sacramentum, quod est sacramentum pietatis.

[50955] III^{a} q. 80 a. 9 co. Respondeo dicendum quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter. Uno modo, quia habent debilem usum rationis, sicut dicitur non videns qui male videt. Et quia tales possunt aliquam devotionem concipere huius sacramenti, non est eis hoc sacramentum denegandum. Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquam habuerunt usum rationis, sed sic a nativitate permanserunt, et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo praecessit huius sacramenti devotio. Aut non semper caruerunt usu rationis. Et tunc, si prius, quando erant suae mentis compotes, apparuit in eis huius sacramenti devotio, debet eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi, nisi forte timeatur periculum vomitus vel exspuitionis. Unde legitur in Concilio Carthaginensi IV, et habetur in decretis, XXVI, qu. VI, *is qui in infirmitate poenitentiam petit, si casu, dum ad eum invitatus sacerdos venit, oppressus infirmitate obmutuerit, vel in phrenesim conversus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt, et accipiat poenitentiam, et, si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem et infundatur ori eius Eucharistia.*

[50956] IIIª q. 80 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod carentes usu rationis possunt devotionem ad sacramentum habere, quantum ad aliquos quidem praesentem, quantum ad alios autem praeteritam.

[50957] IIIª q. 80 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod Dionysius loquitur ibi de energumenis nondum baptizatis, in quibus scilicet nondum est vis Daemonis extincta, quae viget in eis per originale peccatum. Sed de baptizatis qui corporaliter ab immundis spiritibus vexantur, est eadem ratio et de aliis amentibus. Unde Cassianus dicit, eis, qui ab immundis vexantur spiritibus, *communionem sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictam.*

[50958] IIIª q. 80 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de pueris recenter natis et de amentibus qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda, quamvis quidam Graeci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius, II cap. Eccles. Hier., dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quod Dionysius ibi loquitur de Baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitae patiuntur, propter hoc quod dominus dicit, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*, quia, sicut Augustinus scribit Bonifacio, *tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis domini particeps fit, scilicet spiritualiter, quando in Baptismate membrum corporis Christi efficitur.* Sed quando iam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri.

Articulus 10

[50959] IIIª q. 80 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non liceat quotidie hoc sacramentum suscipere. Sicut enim Baptismus repraesentat dominicam passionem, ita et hoc sacramentum. Sed non licet pluries baptizari, sed semel tantum, quia Christus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est, ut dicitur I Pet. III. Ergo videtur quod non liceat hoc sacramentum quotidie suscipere.

[50960] IIIª q. 80 a. 10 arg. 2 Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed agnus paschalis, qui fuit figura praecipua huius sacramenti, ut supra dictum est, non manducabatur nisi semel in anno. Sed Ecclesia semel in anno celebrat Christi passionem, cuius hoc sacramentum est memoriale. Ergo videtur quod non licet quotidie sumere hoc sacramentum, sed semel in anno.

[50961] IIIª q. 80 a. 10 arg. 3 Praeterea, huic sacramento, in quo totus Christus continetur, maxima reverentia debetur. Ad reverentiam autem pertinet quod aliquis ab hoc sacramento abstineat, unde et laudatur centurio, qui dixit, Matth. VIII, *domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum*; et Petrus, qui dixit, Luc. V, *exi a me, domine, quia homo peccator ego sum.* Ergo non est laudabile quod homo quotidie hoc sacramentum suscipiat.

[50962] IIIª q. 80 a. 10 arg. 4 Praeterea, si laudabile esset frequenter hoc sacramentum suscipere

quanto frequentius sumeretur, tanto esset laudabilius. Sed maior esset frequentia si homo pluries in die sumeret hoc sacramentum. Ergo esset laudabile quod homo pluries in die communicaret. Quod tamen non habet Ecclesiae consuetudo. Non ergo videtur esse laudabile quod aliquis quotidie hoc sacramentum accipiat.

[50963] III^{a} q. 80 a. 10 arg. 5 Praeterea, Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere. Sed ex statuto Ecclesiae fideles tenentur solum semel communicare in anno, unde dicitur extra, de Poenit. et Remiss., *omnis utriusque sexus fidelis suscipiat reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte, de proprii sacerdotis consilio, ob aliquam rationabilem causam, ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum.* Non ergo est laudabile quod quotidie hoc sacramentum sumatur.

[50964] III^{a} q. 80 a. 10 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de verbis domini, *iste panis quotidianus est, accipe quotidie quod quotidie tibi prosit.*

[50965] III^{a} q. 80 a. 10 co. Respondeo dicendum quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius sacramenti, cuius virtus est hominibus salutaris. Et ideo utile est quotidie ipsum suscipere, ut homo quotidie eius fructum percipiat. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *si quoties effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum effunditur, debeo semper accipere, qui semper pecco, debeo semper habere medicinam.* Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur quod cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo, si aliquis se quotidie ad hoc paratum inveniat, laudabile est quod quotidie sumat. Unde Augustinus, cum dixisset, *accipe quod quotidie tibi prosit*, subiungit, *sic vive ut quotidie merearis accipere.* Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta huius devotionis occurrunt, propter corporis indispositionem vel animae, non est utile omnibus hominibus quotidie ad hoc sacramentum accedere, sed quotiescumque se homo ad illud paratum invenerit. Unde in libro de ecclesiasticis Dogmat. dicitur, *quotidie Eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero.*

[50966] III^{a} q. 80 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per sacramentum Baptismi configuratur homo morti Christi, in se suscipiens eius characterem, et ideo, sicut Christus semel mortuus est, ita solum semel debet homo baptizari. Sed per hoc sacramentum non recipit homo Christi characterem, sed ipsum Christum, cuius virtus manet in aeternum, unde, ad Heb. X, *una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum.* Et ideo, quia quotidie homo indiget salutifera Christi virtute, quotidie potest laudabiliter hoc sacramentum percipere. Et quia praecipue Baptismus est spiritualis regeneratio, ideo, sicut homo semel carnaliter nascitur, ita debet semel spiritualiter renasci per Baptismum, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. III, *quomodo potest homo nasci cum sit senex?* Sed hoc sacramentum est cibus spiritualis, unde, sicut cibus corporalis quotidie sumitur, ita et hoc sacramentum quotidie sumere laudabile est. Unde dominus, Luc. XI, docet petere, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, in cuius expositione Augustinus dicit, in libro de verbis domini, si quotidie acceperis, scilicet hoc sacramentum, *quotidie tibi est hodie, tibi Christus quotidie resurgit, hodie enim est quando Christus resurgit.*

[50967] III^{a} q. 80 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod agnus paschalis praecipue fuit figura huius sacramenti quantum ad passionem Christi, quae repraesentatur per hoc sacramentum. Et ideo semel tantum in anno sumebatur, quia Christus semel mortuus est. Et propter hoc etiam Ecclesia semel in anno celebrat memoriam passionis Christi. Sed in hoc sacramento traditur nobis memoriale passionis Christi per modum cibi, qui quotidie sumitur. Et ideo quantum ad hoc significatur per manna, quod quotidie populo dabatur in deserto.

[50968] III^{a} q. 80 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod reverentia huius sacramenti habet timorem amori coniunctum, unde timor reverentiae ad Deum dicitur timor filialis, ut in secunda parte dictum est. Ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam huius sacramenti, et quod quotidie sumatur, et quod aliquando abstineatur. Unde Augustinus dicit, *si dixerit quispiam non quotidie accipiendam Eucharistiam, alius affirmat quotidie, faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum. Neque enim litigaverunt inter se Zacchaeus et ille centurio, cum alter eorum gaudens susceperit dominum, alter dixerit, non sum dignus ut intres sub tectum meum, ambo salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo.* Amor tamen et spes, ad quae semper Scriptura nos provocat, praeferuntur timori, unde et, cum Petrus dixisset, *exi a me, domine, quia peccator homo ego sum*, respondit Iesus, noli timere.

[50969] III^{a} q. 80 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum quod, quia dominus dicit, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, non est pluries in die communicandum, ut saltem per hoc quod aliquis semel in die communicat, repraesentetur unitas passionis Christi.

[50970] III^{a} q. 80 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum quod, secundum statum diversum Ecclesiae, diversa circa hoc statuta emanarunt. Nam in primitiva Ecclesia, quando magis vigebat devotio fidei Christianae, statutum fuit ut quotidie fideles communicarent. Unde Anacletus Papa dicit, *peracta consecratione, omnes communicent qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus, sic enim et apostoli statuerunt, et sancta Romana tenet Ecclesia.* Postmodum vero, diminuto fidei fervore, Fabianus Papa indulsit *ut, si non frequentius, saltem ter in anno omnes communicent*, scilicet in Pascha, in Pentecoste et in nativitate domini. Soter etiam Papa in cena domini dicit esse communicandum, ut habetur in decretis, de Consecr., dist. II. *Postmodum vero, propter iniquitatis abundantiam refrigescente caritate multorum*, statuit Innocentius III ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, fideles communicent. Consulitur tamen in libro de ecclesiasticis Dogmat., *omnibus diebus dominicis communicandum.*

Articulus 11

[50971] III^{a} q. 80 a. 11 arg. 1 Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod liceat cessare omnino a communione. Laudatur enim centurio de hoc quod dicit, Matth. VIII *domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum.* Cui comparatur ille qui reputat sibi a communione esse abstinendum,

ut dictum est. Cum ergo nunquam legatur Christum in eius domum venisse, videtur quod liceat alicui toto tempore vitae suae a communione abstinere.

[50972] III^a q. 80 a. 11 arg. 2 Praeterea, cuilibet licet abstinere ab his quae non sunt de necessitate salutis. Sed hoc sacramentum non est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo licet a susceptione huius sacramenti omnino cessare.

[50973] III^a q. 80 a. 11 arg. 3 Praeterea, peccatores non tenentur communicare, unde Fabianus Papa, cum dixisset, *ter in anno omnes communicent*, adiunxit *nisi forte quis maioribus criminibus impediatur*. Si ergo illi qui non sunt in peccato, tenentur communicare, videtur quod melioris conditionis sint peccatores quam iusti, quod est inconveniens. Ergo videtur quod etiam iustis liceat a communione cessare.

[50974] III^a q. 80 a. 11 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.*

[50975] III^a q. 80 a. 11 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, spiritualis scilicet et sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus. Frustra autem esset votum nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiae, sed etiam ex mandato domini, dicentis, Matth. XXVI, *hoc facite in meam commemorationem.* Ex statuto autem Ecclesiae sunt determinata tempora exequendi Christi praeceptum.

[50976] III^a q. 80 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in pastorali, *illa est vera humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter praecipitur, pertinax non est.* Et ideo non potest esse laudabilis humilitas si contra praeceptum Christi et Ecclesiae aliquis a communione abstineat. Neque enim centurioni praeceptum fuit ut Christum in sua domo reciperet.

[50977] III^a q. 80 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis sicut Baptismus, quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento Baptismi. Quantum vero ad adultos, utrumque est necessitatis.

[50978] III^a q. 80 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatores magnum detrimentum patiuntur ex hoc quod repelluntur a perceptione huius sacramenti, unde per hoc non sunt melioris conditionis. Et licet in peccatis permanentes non excusentur propter hoc a transgressione praecepti, poenitens tamen, qui, ut Innocentius dicit, secundum consilium sacerdotis abstinet, excusatur.

Articulus 12

[50979] III^a q. 80 a. 12 arg. 1 Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod non liceat sumere

corpus domini sine sanguine. Dicit enim Gelasius Papa, et habetur de Consecrat., dist. II, *comperimus quod quidam, sumpta tantummodo corporis sacri portione, a calice sacrati cruoris abstinent. Qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur adstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur.* Non ergo licet corpus Christi sumere sine sanguine.

[50980] III^{a} q. 80 a. 12 arg. 2 Praeterea, ad perfectionem huius sacramenti concurrit manducatio corporis et potatio sanguinis, ut supra habitum est. Si ergo sumatur corpus sine sanguine, erit sacramentum imperfectum. Quod ad sacrilegium pertinere videtur. Unde ibidem Gelasius subdit, *quia divisio unius eiusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.*

[50981] III^{a} q. 80 a. 12 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum celebratur in memoriam dominicae passionis, ut supra habitum est, et sumitur pro animae salute. Sed passio Christi magis exprimitur in sanguine quam in corpore, sanguis etiam pro salute animae offertur, ut supra habitum est. Ergo potius esset abstinendum a sumptione corporis quam a sumptione sanguinis. Non ergo accedentes ad hoc sacramentum debent sumere corpus sine eius sanguine.

[50982] III^{a} q. 80 a. 12 s. c. Sed contra est multarum Ecclesiarum usus, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis.

[50983] III^{a} q. 80 a. 12 co. Respondeo dicendum quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari, unum ex parte ipsius sacramenti; aliud ex parte sumentium. Ex parte ipsius sacramenti convenit quod utrumque sumatur, scilicet et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti. Et ideo, quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine. Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia, et cautela ne aliquid accidat quod vergat in iniuriam tanti mysterii. Quod praecipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem, si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia, crescente multitudine populi Christiani, in qua continentur senes et iuvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis ut cautelam debitam circa usum huius sacramenti adhiberent, ideo provide in quibusdam Ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur.

[50984] III^{a} q. 80 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gelasius Papa loquitur quantum ad sacerdotes, qui, sicut totum consecrant sacramentum, ita etiam toti communicare debent. Ut enim legitur in Concilio Toletano, *quale erit sacrificium, ubi nec ipse sacrificans esse dignoscitur?*

[50985] III^{a} q. 80 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum quod perfectio huius sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Et ideo nihil derogat perfectioni huius sacramenti si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque.

[50986] III^{a} q. 80 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum quod repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Potest autem a populo corpus sine sanguine sumi, nec exinde aliquod sequitur detrimentum. Quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit, et sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est.

Quaestio 81

Prooemium

[50987] III^a q. 81 pr. Deinde considerandum est de usu huius sacramenti quo Christus usus est in prima sui institutione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ipse Christus sumpserit corpus et sanguinem suum. Secundo, utrum Iudae dederit. Tertio, quale corpus sumpserit aut dederit, scilicet passibile vel impassibile. Quarto, quomodo se habuisset Christus sub hoc sacramento si fuisset in triduo mortis reservatum, aut etiam consecratum.

Articulus 1

[50988] III^a q. 81 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non sumpserit corpus suum et sanguinem. Non enim de factis Christi et dictis asseri debet quod auctoritate sacrae Scripturae non traditur. Sed in Evangeliis non habetur quod Christus corpus suum manducaverit aut sanguinem biberit. Non ergo est hoc asserendum.

[50989] III^a q. 81 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil potest esse in seipso, nisi forte ratione partium, prout scilicet una pars eius est in alia, ut habetur in IV Physic. sed illud quod manducatur et bibitur, est in manducante et bibente. Cum ergo totus Christus sit in utraque specie sacramenti, videtur impossibile fuisse quod ipse sumpserit hoc sacramentum.

[50990] III^a q. 81 a. 1 arg. 3 Praeterea, duplex est assumptio huius sacramenti, scilicet spiritualis et sacramentalis. Sed spiritualis non competebat Christo, quia nihil a sacramento accepit. Et per consequens nec sacramentalis, quae sine spirituali est imperfecta, ut supra habitum est. Ergo Christus nullo modo hoc sacramentum sumpsit.

[50991] III^a q. 81 a. 1 s. c. Sed contra est quod Hieronymus dicit, ad Heldibiam, *dominus Iesus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur.*

[50992] III^a q. 81 a. 1 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod Christus in cena corpus et sanguinem suum discipulis tradidit, non tamen ipse sumpsit. Sed hoc non videtur convenienter dici. Quia Christus ea quae ab aliis observanda instituit, ipse primitus observavit, unde et ipse prius baptizari voluit quam aliis Baptismum imponeret, secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere.* Unde et ipse primo corpus suum et sanguinem sumpsit, et postea discipulis suis tradidit sumendum. Et hoc est quod, Ruth III, super illud, *cumque comedisset et bibisset* etc., dicit Glossa, quod *Christus comedit et bibit in cena, cum corporis et sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit. Unde, quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse participavit eisdem.*

[50993] III^a q. 81 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in Evangeliis legitur quod Christus

accepit panem et calicem. Non est autem intelligendum quod acceperit solum in manibus, ut quidam dicunt, sed eo modo accepit quo aliis accipiendum tradidit. Unde, cum discipulis dixerit, accipite et comedite, et iterum, accipite et bibite, intelligendum est quod ipse dominus accipiens comederit et biberit. Unde et quidam metrice dixerunt, *rex sedet in cena, turba cinctus duodena, se tenet in manibus, se cibat ipse cibus.*

[50994] III^{a} q. 81 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus, secundum quod est sub hoc sacramento, comparatur ad locum non secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones specierum sacramentalium, ita quod in quocumque loco ubi sunt illae species, est ipse Christus. Et quia species illae potuerunt esse in manibus et in ore Christi, ipse totus Christus potuit esse in suis manibus et in suo ore. Non autem potuisset hoc esse secundum quod comparatur ad locum secundum proprias species.

[50995] III^{a} q. 81 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, effectus huius sacramenti est non solum augmentum habitualis gratiae, sed etiam actualis delectatio spiritualis dulcedinis. Quamvis autem Christo gratia non fuerit augmentata ex susceptione huius sacramenti, habuit tamen quandam spiritualem delectationem in nova institutione huius sacramenti, unde ipse dicebat, Luc. XXII, *desiderio desideravi manducare hoc Pascha vobiscum*, quod Eusebius exponit de novo mysterio huius novi testamenti quod tradebat discipulis. Et ideo spiritualiter manducavit, et similiter sacramentaliter, inquantum corpus suum sub sacramento sumpsit, quod sacramentum sui corporis intellexit et disposuit. Aliter tamen quam ceteri sacramentaliter et spiritualiter sumant, qui augmentum gratiae suscipiunt, et sacramentalibus signis indigent ad veritatis perceptionem.

Articulus 2

[50996] III^{a} q. 81 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus Iudae non dederit corpus suum. Ut enim legitur Matth. XXVI, postquam dominus dederat corpus suum et sanguinem discipulis, dixit eis, *non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei.* Ex quo videtur quod illi quibus corpus suum et sanguinem dederat, cum eo essent iterum bibituri. Sed Iudas postea cum ipso non bibit. Ergo non accepit cum aliis discipulis corpus Christi et sanguinem.

[50997] III^{a} q. 81 a. 2 arg. 2 Praeterea, dominus implevit quod praecepit, secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere.* Sed ipse praecepit, Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus.* Cum ergo ipse cognosceret Iudam peccatorem esse, videtur quod ei corpus suum et sanguinem non dederit.

[50998] III^{a} q. 81 a. 2 arg. 3 Praeterea, Christus specialiter legitur Iudae panem intinctum porrexisse, Ioan. XIII. Si ergo corpus suum ei dederit, videtur quod sub buccella ei dederit, praecipue cum legatur ibidem, *et post buccellam introivit in eum Satanas*; ubi Augustinus dicit, *hinc nos docemur quam sit cavendum male accipere bonum. Si enim corripitur qui non diiudicat, idest, non discernit corpus domini a ceteris cibis, quomodo damnabitur qui ad eius mensam, fingens se*

amicum, accedit inimicus? Sed cum buccella intincta non accepit corpus Christi, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. XIII, *cum intinxisset panem, dedit Iudae Simonis Iscariotis, non, ut putant quidam negligenter legentes, tunc Iudas solus corpus Christi accepit.* Ergo videtur quod Iudas corpus Christi non acceperit.

[50999] III^{a} q. 81 a. 2 s. c. Sed contra est quod Chrysostomus dicit, *Iudas, particeps existens mysteriorum, conversus non est. Unde fit scelus eius utrinque immanius, tum quia tali proposito imbutus adiit mysteria; tum quia adiens melior factus non fuit, nec metu nec beneficio nec honore.*

[51000] III^{a} q. 81 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Hilarius posuit, super Matth., quod Christus Iudae corpus suum et sanguinem non dedit. Et hoc quidem conveniens fuisset, considerata malitia Iudae. Sed quia Christus debuit nobis esse exemplum iustitiae, non conveniebat eius magisterio ut Iudam, occultum peccatorem, sine accusatore et evidenti probatione, ab aliorum communione separaret, ne per hoc daretur exemplum praelatis Ecclesiae similia faciendi; et ipse Iudas, inde exasperatus, sumeret occasionem peccandi. Et ideo dicendum est quod Iudas cum aliis discipulis corpus domini et sanguinem suscepit, ut dicit Dionysius in libro Eccles. Hier., et Augustinus, super Ioannem.

[51001] III^{a} q. 81 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa est ratio Hilarii ad ostendendum quod Iudas corpus Christi non sumpsit. Non tamen cogit. Quia Christus loquitur discipulis, a quorum collegio Iudas se separavit, non autem Christus eum exclusit. Et ideo Christus, quantum est in se, etiam cum Iuda vinum in regno Dei bibit, sed hoc convivium ipse Iudas repudiavit.

[51002] III^{a} q. 81 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Christo nota erat Iudae iniquitas sicut Deo, non autem erat sibi nota per modum quo hominibus innotescit. Et ideo Christus Iudam non repulit a communione, ut daret exemplum tales peccatores occultos non esse ab aliis sacerdotibus repellendos.

[51003] III^{a} q. 81 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sine dubio Iudas sub pane intincto corpus Christi non sumpsit, sed simplicem panem. Significatur autem fortassis, ut Augustinus dicit ibidem, *per panis intinctionem fictio Iudae, ut enim inficiantur, nonnulla tinguntur. Si autem bonum aliquod hic significat tinctio*, scilicet dulcedinem bonitatis divinae, quia panis ex intinctione sapidior redditur, eidem bono ingratum non immerito secuta est damnatio. Et propter hanc ingratitudinem id quod est bonum, factum est ei malum, sicut accidit circa sumentes corpus Christi indigne. Et, sicut Augustinus dicit ibidem, *intelligendum est quod dominus iam antea distribuerat omnibus discipulis suis sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Iudas erat, sicut Lucas narrat. Ac deinde ad hoc ventum est, ubi, secundum narrationem Ioannis, dominus per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit proditorem.*

Articulus 3

[51004] III^{a} q. 81 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus sumpserit et dederit corpus suum discipulis impassibile. Quia super illud Matth. XVII, *transfiguratus est ante illos*, dicit quaedam Glossa, *illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in cena, non mortale et passibile.* Et Levit. II, super illud, *si oblatio tua fuerit de sartagine*, dicit Glossa, *crux, super omnia fortis, carnem Christi, quae ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit.* Sed Christus dedit corpus suum ut aptum ad manducandum. Ergo dedit tale quale habuit post passionem, scilicet impassibile et immortale.

[51005] III^{a} q. 81 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne corpus passibile per contactum et manducationem patitur. Si ergo corpus Christi erat passibile, per contactum et comestionem discipulorum passum fuisset.

[51006] III^{a} q. 81 a. 3 arg. 3 Praeterea, verba sacramentalia non sunt modo maioris virtutis quando proferuntur a sacerdote in persona Christi, quam tunc quando fuerunt prolata ab ipso Christo. Sed nunc virtute verborum sacramentalium in altari consecratur corpus Christi impassibile et immortale. Ergo multo magis tunc.

[51007] III^{a} q. 81 a. 3 s. c. Sed contra est quod, sicut Innocentius III dicit, *tale corpus tunc dedit discipulis quale habuit.* Habuit autem tunc corpus passibile et mortale. Ergo corpus passibile et mortale discipulis dedit.

[51008] III^{a} q. 81 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Hugo de sancto Victore posuit quod Christus ante passionem diversis temporibus quatuor dotes corporis glorificati assumpsit, scilicet subtilitatem in nativitate, quando exivit de clauso utero virginis; agilitatem, quando siccis pedibus super mare ambulavit; claritatem, in transfiguratione; impassibilitatem, in cena, quando corpus suum tradidit discipulis ad manducandum. Et secundum hoc, dedit discipulis suis corpus impassibile et immortale. Sed, quidquid sit de aliis, de quibus supra dictum est quid sentiri debeat, circa impassibilitatem tamen impossibile est esse quod dicitur. Manifestum est enim quod idem verum corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur, quinimmo erat passioni paratum. Unde nec ipsum corpus quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat. Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti quod in se erat passibile, sicut invisibiliter quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur ad ea quae agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est, non comparatur ad ea quae circumstant mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini. Et ideo species illae sunt quae patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi.

[51009] III^{a} q. 81 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur non dedisse in cena corpus suum mortale et passibile, quia non dedit corporali et passibili modo. Crux autem facit carnem Christi aptam manducationi, inquantum hoc sacramentum repraesentat passionem Christi.

[51010] III^{a} q. 81 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet si corpus Christi

sicut erat passibile, ita passibili modo fuisset sub sacramento.

[51011] III^{a} q. 81 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento ex reali concomitantia, non autem ex vi sacramenti, ex qua est ibi substantia corporis Christi. Et ideo virtus verborum sacramentalium ad hoc se extendit ut sit sub hoc sacramento corpus, Christi scilicet, quibuscumque accidentibus realiter in eo existentibus.

Articulus 4

[51012] III^{a} q. 81 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod, si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum in pyxide, vel ab aliquo apostolorum consecratum, non ibi moreretur. Mors enim Christi accidit per eius passionem. Sed Christus impassibili modo etiam tunc erat in hoc sacramento. Ergo non poterat mori in hoc sacramento.

[51013] III^{a} q. 81 a. 4 arg. 2 Praeterea, in morte Christi separatus fuit sanguis eius a corpore. Sed in hoc sacramento simul est corpus Christi et sanguis. Ergo Christus in hoc sacramento non moreretur.

[51014] III^{a} q. 81 a. 4 arg. 3 Praeterea, mors accidit per separationem animae a corpore. Sed in hoc sacramento continetur tam corpus Christi quam anima. Ergo in hoc sacramento non poterat Christus mori.

[51015] III^{a} q. 81 a. 4 s. c. Sed contra est quod idem Christus qui erat in cruce, fuisset in sacramento. Sed in cruce moriebatur. Ergo et in sacramento conservato moreretur.

[51016] III^{a} q. 81 a. 4 co. Respondeo dicendum quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non eodem modo, nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones, non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad Christum secundum quod est in se, potest attribui ei et in propria specie et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et cetera huiusmodi. Quaecumque vero conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari, et cetera huiusmodi. Unde quidam metrice dixerunt, *pyxide servato poteris sociare dolorem innatum, sed non illatus convenit illi.*

[51017] III^{a} q. 81 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, passio convenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. Et ideo Christus, secundum quod est sub sacramento, pati non potest. Potest tamen mori.

[51018] III^{a} q. 81 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, sub specie panis est corpus Christi ex vi consecrationis, sanguis autem sub specie vini. Sed nunc quidem, quando realiter sanguis Christi non est separatus ab eius corpore, ex reali concomitantia et sanguis Christi est sub specie panis simul cum corpore, et corpus sub specie vini simul cum sanguine. Sed, si in

tempore passionis Christi, quando realiter sanguis fuit separatus a corpore, fuisset hoc sacramentum consecratum, sub specie panis fuisset solum corpus, et sub specie vini fuisset solus sanguis.

[51019] IIIª q. 81 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, anima Christi est in hoc sacramento ex reali concomitantia, quia non est sine corpore, non autem ex vi consecrationis. Et ideo, si tunc fuisset hoc sacramentum consecratum vel servatum quando anima erat a corpore realiter separata, non fuisset anima Christi sub hoc sacramento, non propter defectum virtutis verborum sed propter aliam dispositionem rei.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars quaestio LXXXII

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 82

Prooemium

[51020] III^{a} q. 82 pr. Deinde considerandum est de ministro huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum consecrare hoc sacramentum sit proprium sacerdotis. Secundo, utrum plures sacerdotes simul possent eandem hostiam consecrare. Tertio, utrum dispensatio huius sacramenti pertineat ad solum sacerdotem. Quarto, utrum liceat sacerdoti consecranti a communione abstinere. Quinto, utrum liceat sacerdoti omnino a celebratione abstinere. Sexto, utrum sacerdos peccator possit conficere hoc sacramentum. Septimo, utrum Missa mali sacerdotis minus valeat quam boni. Octavo, utrum haeretici, schismatici vel excommunicati possint conficere hoc sacramentum. Nono, utrum degradati. Decimo, utrum peccent a talibus communionem recipientes.

Articulus 1

[51021] III^{a} q. 82 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod consecratio huius sacramenti non proprie sit sacerdotis. Dictum est enim supra quod hoc sacramentum consecratur virtute verborum quae sunt forma huius sacramenti. Sed illa verba non mutantur sive dicantur a sacerdote sive a quocumque alio. Ergo videtur quod non solus sacerdos, sed etiam quilibet alius possit hoc sacramentum consecrare.

[51022] III^{a} q. 82 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacerdos hoc sacramentum conficit in persona Christi. Sed laicus sanctus est unitus Christo per caritatem. Ergo videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conficere. Unde et Chrysostomus dicit, super Matth., quod *omnis sanctus est sacerdos.*

[51023] III^{a} q. 82 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut Baptismus ordinatur ad hominum salutem, ita et hoc sacramentum, ut ex supra dictis patet. Sed etiam laicus potest baptizare, ut supra habitum est. Ergo non est proprium sacerdotis conficere hoc sacramentum.

[51024] III^{a} q. 82 a. 1 arg. 4 Praeterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Sed alias materias consecrare, scilicet chrisma et oleum sanctum et oleum benedictum, pertinet ad solum episcopum, quarum tamen consecratio non est tantae dignitatis sicut consecratio Eucharistiae, in qua est totus Christus. Ergo non est proprium sacerdotis, sed solius episcopi, hoc sacramentum conficere.

[51025] III^{a} q. 82 a. 1 s. c. Sed contra est quod Isidorus dicit, in quadam epistola, et habetur in decretis, dist. XXV, *ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis domini in altari Dei conficere.*

[51026] III^a q. 82 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, hoc sacramentum tantae est dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum, ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi, per hoc enim ponitur in gradu eorum quibus dictum est a domino, *hoc facite in meam commemorationem.* Et ideo dicendum est quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum.

[51027] III^a q. 82 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus sacramentalis in pluribus consistit, et non in uno tantum, sicut virtus Baptismi consistit et in verbis et in aqua. Unde et virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione vel ordinatione, cum ei dicitur ab episcopo, *accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia tam pro vivis quam pro mortuis.* Nam et virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quae agit principale agens.

[51028] III^a q. 82 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod laicus iustus unitus est Christo unione spirituali per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem. Et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur in Psalmo, *sacrificium Deo spiritus contribulatus*, et Rom. XII, *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Unde et I Petri II dicitur, *sacerdotium sanctum offerre spirituales hostias.*

[51029] III^a q. 82 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod perceptio huius sacramenti non est tantae necessitatis sicut perceptio Baptismi, ut ex supra dictis patet. Et ideo, licet in necessitatis articulo laicus possit baptizare, non tamen potest hoc sacramentum conficere.

[51030] III^a q. 82 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi supra corpus eius mysticum, idest super Ecclesiam, quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere ex episcopi commissione. Et ideo ea quae non pertinent ad dispositionem corporis mystici, non reservantur episcopo, sicut consecratio huius sacramenti. Ad episcopum vero pertinet non solum tradere populo, sed etiam sacerdotibus, ea ex quibus possunt propriis officiis uti. Et quia benedictio chrismatis et olei sancti et olei infirmorum, et aliorum quae consecrantur, puta altaris, Ecclesiae, vestium et vasorum, praestat quandam idoneitatem ad sacramenta perficienda quae pertinent ad officium sacerdotum, ideo tales consecrationes episcopo reservantur, tanquam principi totius ecclesiastici ordinis.

Articulus 2

[51031] III^a q. 82 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod plures sacerdotes non possunt unam et eandem hostiam consecrare. Dictum est enim supra quod plures non possunt unum baptizare. Sed non minor vis est sacerdotis consecrantis quam hominis baptizantis. Ergo etiam non possunt simul plures unam hostiam consecrare.

[51032] III^{a} q. 82 a. 2 arg. 2 Praeterea, quod potest fieri per unum, superflue fit per multos. In sacramentis autem Christi nihil debet esse superfluum. Cum igitur unus sufficiat ad consecrandum, videtur quod plures non possunt unam hostiam consecrare.

[51033] III^{a} q. 82 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit, super Ioan., hoc sacramentum est sacramentum unitatis. Sed contrarium unitati videtur esse multitudo. Ergo non videtur conveniens esse huic sacramento quod plures sacerdotes eandem hostiam consecrent.

[51034] III^{a} q. 82 a. 2 s. c. Sed contra est quod, secundum consuetudinem quarundam Ecclesiarum, sacerdotes, cum de novo ordinantur, concelebrant episcopo ordinanti.

[51035] III^{a} q. 82 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdos, cum ordinatur, constituitur in gradu eorum qui a domino acceperunt potestatem consecrandi in cena. Et ideo, secundum consuetudinem quarundam Ecclesiarum, sicut apostoli Christo cenanti concenaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant. Nec per hoc iteratur consecratio super eandem hostiam, quia, sicut Innocentius III dicit, omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis.

[51036] III^{a} q. 82 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus non legitur simul baptizasse cum apostolis quando iniunxit eis officium baptizandi. Et ideo non est similis ratio.

[51037] III^{a} q. 82 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum vel per multos hoc sacramentum consecraretur, nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari.

[51038] III^{a} q. 82 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo.

Articulus 3

[51039] III^{a} q. 82 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non pertineat solum ad sacerdotem dispensatio huius sacramenti. Sanguis enim Christi non minus pertinet ad hoc sacramentum quam corpus. Sed sanguis Christi dispensatur per diacones, unde et beatus Laurentius dixit beato Sixto, *experire utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis dispensationem.* Ergo, pari ratione, dispensatio dominici corporis non pertinet ad solos sacerdotes.

[51040] III^{a} q. 82 a. 3 arg. 2 Praeterea, sacerdotes constituuntur ministri sacramentorum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, non in usu, ad quem pertinet dispensatio. Ergo videtur quod non pertineat ad sacerdotem corpus domini dispensare.

[51041] III^{a} q. 82 a. 3 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit, in libro Eccles. Hier., quod hoc sacramentum habet perfectivam virtutem, sicut et chrisma. Sed signare chrismate baptizatos non pertinet

ad sacerdotem, sed ad episcopum. Ergo etiam dispensare hoc sacramentum pertinet ad episcopum, non ad sacerdotem.

[51042] III^{a} q. 82 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. II, *pervenit ad notitiam nostram quod quidam presbyteri laico aut feminae corpus domini tradunt ad deferendum infirmis. Ergo interdicit synodus ne talis praesumptio ulterius fiat, sed presbyter per semetipsum infirmos communicet.*

[51043] III^{a} q. 82 a. 3 co. Respondeo dicendum quod ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Christi, propter tria. Primo quidem quia, sicut dictum est, ipse consecrat in persona Christi. Ipse autem Christus, sicut consecravit corpus suum in cena, ita et aliis sumendum dedit. Unde, sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad eum pertinet dispensatio. Secundo, quia sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Unde, sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere. Tertio quia, in reverentiam huius sacramenti, a nulla re contingitur nisi consecrata, unde et corporale et calix consecrantur, similiter et manus sacerdotis, ad tangendum hoc sacramentum. Unde nulli alii tangere licet, nisi in necessitate puta si caderet in terram, vel in aliquo alio necessitatis casu.

[51044] III^{a} q. 82 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod diaconus, quasi propinquus ordini sacerdotali, aliquid participat de eius officio, ut scilicet dispenset sanguinem, non autem corpus, nisi in necessitate, iubente episcopo vel presbytero. Primo quidem, quia sanguis Christi continetur in vase. Unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Christi. Secundo, quia sanguis designat redemptionem a Christo in populum derivatam, unde et sanguini admiscetur aqua, quae significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotem et populum, magis convenit diaconibus dispensatio sanguinis quam dispensatio corporis.

[51045] III^{a} q. 82 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod eiusdem est hoc sacramentum dispensare et consecrare, ratione iam dicta.

[51046] III^{a} q. 82 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut diaconus in aliquo participat illuminativam virtutem sacerdotis, inquantum dispensat sanguinem; ita sacerdos participat perfectivam dispensationem episcopi, inquantum dispensat hoc sacramentum, quo perficitur homo secundum se per coniunctionem ad Christum. Aliae autem perfectiones, quibus homo perficitur per comparationem ad alios, episcopo reservantur.

Articulus 4

[51047] III^{a} q. 82 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacerdos consecrans non teneatur sumere hoc sacramentum. In aliis enim consecrationibus ille qui consecrat materiam, non utitur ea, sicut episcopus consecrans chrisma non linitur eodem. Sed hoc sacramentum consistit in consecratione materiae. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non necesse habet uti eodem,

sed potest licite a sumptione eius abstinere.

[51048] III^{a} q. 82 a. 4 arg. 2 Praeterea, in aliis sacramentis minister non praebet sacramentum sibi ipsi, nullus enim baptizare seipsum potest, ut supra habitum est. Sed, sicut Baptismus ordinate dispensatur, ita et hoc sacramentum. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non debet ipsum sumere a seipso.

[51049] III^{a} q. 82 a. 4 arg. 3 Praeterea, contingit quandoque quod miraculose corpus Christi in altari apparet sub specie carnis, et sanguis sub specie sanguinis. Quae non sunt apta cibo vel potui, unde, sicut supra dictum est, propter hoc sub alia specie traduntur, ne sint horrori sumentibus. Ergo sacerdos consecrans non semper tenetur sumere hoc sacramentum.

[51050] III^{a} q. 82 a. 4 s. c. Sed contra est quod in Concilio Toletano legitur, et habetur de Consecr., dist. II, cap. relatum, *modis omnibus tenendum est ut, quotiescumque sacrificans corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi in altario immolat, toties perceptione corporis et sanguinis participem se praebeat.*

[51051] III^{a} q. 82 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium offert, debet fieri sacrificii particeps. Quia exterius sacrificium quod offert, signum est interioris sacrificii quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum populo. Quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit, in libro Eccles. Hier. Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde in praedicto capite legitur, *quale est sacrificium cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?* Per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud apostoli, I Cor. X, *nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat hoc sacramentum integre.

[51052] III^{a} q. 82 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consecratio chrismatis, vel cuiuscumque alterius materiae, non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiae. Et ideo non est similis ratio.

[51053] III^{a} q. 82 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sacramentum Baptismi perficitur in ipso usu materiae. Et ideo nullus potest baptizare seipsum, quia in sacramento non potest esse idem agens et patiens. Unde nec in hoc sacramento sacerdos consecrat seipsum, sed panem et vinum, in qua consecratione conficitur hoc sacramentum. Usus autem sacramenti est consequenter se habens ad hoc sacramentum. Et ideo non est simile.

[51054] III^{a} q. 82 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si miraculose corpus Christi in altari sub specie carnis appareat, aut sanguis sub specie sanguinis, non est sumendum. Dicit enim Hieronymus, super Levit., *de hac quidem hostia quae in Christi commemoratione mirabiliter fit, de illa vero quam Christus in ara crucis obtulit secundum se, nulli edere licet.* Nec propter hoc sacerdos transgressor efficitur, quia ea quae miraculose fiunt, legibus non subduntur. Consulendum tamen esset sacerdoti quod iterato corpus et sanguinem domini consecraret et sumeret.

Articulus 5

[51055] III^{a} q. 82 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod malus sacerdos Eucharistiam consecrare non possit. Dicit enim Hieronymus, super Sophoniam, *sacerdotes, qui Eucharistiae serviunt et sanguinem domini dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes Eucharistiam precantis facere verba, non vitam; et necessariam esse solemnem orationem, et non sacerdotis merita. De quibus dicitur, sacerdos, in quocumque fuerit macula, non accedat offerre oblationes domino.* Sed sacerdos peccator, cum sit maculosus, nec vitam habet nec merita huic convenientia sacramento. Ergo sacerdos peccator non potest consecrare Eucharistiam.

[51056] III^{a} q. 82 a. 5 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit, in IV libro, quod *panis et vinum, per adventum sancti spiritus, supernaturaliter transit in corpus domini et sanguinem.* Sed Gelasius Papa dicit, et habetur in decretis, I, qu. I, cap. sacrosancta, *quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus comprobetur?* Ergo per malum sacerdotem non potest Eucharistia consecrari.

[51057] III^{a} q. 82 a. 5 arg. 3 Praeterea, hoc sacramentum sacerdotis benedictione consecratur. Sed benedictio sacerdotis peccatoris non est efficax ad consecrationem huius sacramenti, cum scriptum sit, *maledicam benedictionibus vestris.* Et Dionysius dicit, in epistola ad Demophilum monachum, *perfecte cecidit a sacerdotali ordine qui non est illuminatus, et audax quidem mihi videtur talis, sacerdotalibus manum apponens; et audet immundas infamias, non enim dicam orationes, super divina symbola Christiformiter enuntiare.*

[51058] III^{a} q. 82 a. 5 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de corpore domini, *intra Ecclesiam Catholicam, in mysterio corporis et sanguinis domini, nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris, et in virtute spiritus sancti.*

[51059] III^{a} q. 82 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdos consecrat hoc sacramentum non in virtute propria, sed sicut minister Christi, in cuius persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis esse minister Christi quod est malus, habet enim dominus bonos et malos ministros seu servos. Unde, Matth. XXIV, dominus dicit, *quis, putas, est fidelis servus et prudens*, etc.; et postea subdit, *si autem dixerit malus ille servus in corde suo*, et cetera. Et apostolus dicit, I Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi*, et tamen postea subdit, *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Erat ergo certus se esse ministrum Christi, non tamen erat certus se esse iustum. Potest ergo aliquis esse minister Christi etiam si iustus non sit. Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona, sed etiam mala, quae per ipsius providentiam in eius gloriam ordinantur. Unde manifestum est quod sacerdotes, etiam si non sint iusti, sed peccatores, possunt Eucharistiam consecrare.

[51060] III^{a} q. 82 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus per illa verba impro-

bat errorem sacerdotum qui credebant se digne posse Eucharistiam consecrare ex hoc solo quod sunt sacerdotes, etiam si sint peccatores. Quod improbat Hieronymus per hoc quod maculosi ad altare accedere prohibentur. Non tamen removetur quin, si accesserint, sit verum sacrificium quod offerunt.

[51061] III^{a} q. 82 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ante illa verba Gelasius Papa praemittit, *sacrosancta religio, quae Catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat ut ad eam quilibet nisi pura conscientia non audeat pervenire.* Ex quo manifeste apparet eius intentionis esse quod peccator sacerdos non debet accedere ad hoc sacramentum. Unde per hoc quod subdit, *quomodo caelestis spiritus advocatus adveniet*, intelligi oportet quod non advenit ex merito sacerdotis, sed ex virtute Christi, cuius verba profert sacerdos.

[51062] III^{a} q. 82 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut eadem actio, inquantum fit ex prava intentione ministri, potest esse mala, bona autem inquantum fit ex bona intentione domini; ita benedictio sacerdotis peccatoris, inquantum ab ipso indigne fit, est maledictione digna, et quasi infamia seu blasphemia, et non oratio reputatur; inquantum autem profertur ex persona Christi, est sancta et efficax. Unde signanter dicitur, *maledicam benedictionibus vestris.*

Articulus 6

[51063] III^{a} q. 82 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Missa sacerdotis mali non minus valeat quam Missa sacerdotis boni. Dicit enim Gregorius, in registro, *heu, in quam magnum laqueum incidunt qui divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata fieri posse credunt, cum unus idemque spiritus sanctus ea mysteria occulte atque invisibiliter operando sanctificet.* Sed haec occulta mysteria celebrantur in Missa. Ergo Missa mali sacerdotis non minus valet quam Missa boni.

[51064] III^{a} q. 82 a. 6 arg. 2 Praeterea, sicut Baptismus traditur a ministro in virtute Christi, qui baptizat, ita et hoc sacramentum, quod in persona Christi consecratur. Sed non melior Baptismus datur a meliori ministro, ut supra habitum est. Ergo neque etiam melior Missa est quae celebratur a meliori sacerdote.

[51065] III^{a} q. 82 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut merita sacerdotum differunt per bonum et melius, ita etiam differunt per bonum et malum. Si ergo Missa melioris sacerdotis est melior, sequitur quod Missa mali sacerdotis sit mala. Quod est inconveniens, quia malitia ministrorum non potest redundare in Christi mysteria; sicut Augustinus dicit, in libro de Baptismo. Ergo neque Missa melioris sacerdotis est melior.

[51066] III^{a} q. 82 a. 6 s. c. Sed contra est quod habetur I, qu. I, *quanto sacerdotes fuerint digniores, tanto facilius in necessitatibus pro quibus clamant, exaudiuntur.*

[51067] III^{a} q. 82 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in Missa duo est considerare; scilicet

ipsum sacramentum, quod est principale; et orationes quae in Missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet Missa mali sacerdotis quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quae fit in Missa, potest considerari dupliciter. Uno modo, inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis. Et sic non est dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo, inquantum oratio in Missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister. Quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi. Unde quantum ad hoc, est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes aliae eius orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae. Sed orationes eius privatae non sunt fructuosae, secundum illud Proverb. XXVIII, *qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis.*

[51068] III^{a} q. 82 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur ibi quantum ad sanctitatem divini sacramenti.

[51069] III^{a} q. 82 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod in sacramento Baptismi non fiunt solemnes orationes pro omnibus fidelibus, sicut in Missa. Et ideo quantum ad hoc non est simile. Est autem simile quantum ad effectum sacramenti.

[51070] III^{a} q. 82 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod propter virtutem spiritus sancti, qui per unitatem caritatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum privatum quod est in Missa sacerdotis boni, est fructuosum aliis. Malum autem privatum unius hominis non potest alteri nocere, nisi per aliqualem consensum, ut Augustinus dicit, in libro contra Parmenianum.

Articulus 7

[51071] III^{a} q. 82 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod haeretici et schismatici et excommunicati consecrare non possunt. Dicit enim Augustinus quod *extra Ecclesiam Catholicam non est locus veri sacrificii.* Et Leo Papa dicit, et habetur in decretis, I, qu. I, aliter, (scilicet quam in Ecclesia, quae corpus Christi est) *nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia.* Sed haeretici, schismatici et excommunicati sunt ab Ecclesia separati. Ergo non possunt verum sacrificium conficere.

[51072] III^{a} q. 82 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut legitur ibidem, Innocentius Papa dicit, *Arianos, ceterasque huiusmodi pestes, quia laicos eorum sub imagine poenitentiae suscipimus, non videntur clerici eorum cum sacerdotii aut cuiuspiam mysterii suscipiendi dignitate esse, quibus solum Baptisma ratum esse permittimus.* Sed non potest aliquis consecrare Eucharistiam nisi sit cum sacerdotii dignitate. Ergo haeretici, et ceteri huiusmodi, non possunt Eucharistiam conficere.

[51073] III^{a} q. 82 a. 7 arg. 3 Praeterea, ille qui est extra Ecclesiam, non videtur aliquid posse agere in persona totius Ecclesiae. Sed sacerdos consecrans Eucharistiam hoc agit in persona totius

Ecclesiae, quod patet ex hoc quod omnes orationes proponit in persona Ecclesiae. Ergo videtur quod illi qui sunt extra Ecclesiam, scilicet haeretici et schismatici et excommunicati, non possunt consecrare Eucharistiam.

[51074] III^{a} q. 82 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II contra Parmen., sicut Baptismus in eis, scilicet haereticis, schismaticis et excommunicatis, ita ordinatio mansit integra. Sed ex vi ordinationis sacerdos potest consecrare Eucharistiam. Ergo haeretici, schismatici et excommunicati, cum in eis maneat ordinatio integra, videtur quod possint consecrare Eucharistiam.

[51075] III^{a} q. 82 a. 7 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod haeretici, schismatici et excommunicati, quia sunt extra Ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum. Sed in hoc decipiuntur. Quia, sicut Augustinus dicit, in II contra Parmen., *aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem non recte habere, et similiter est etiam aliud non dare, et aliud non recte dare.* Illi igitur qui, intra Ecclesiam constituti, receperunt potestatem consecrandi in ordinatione sacerdotii, recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per haeresim aut schisma vel excommunicationem ab Ecclesia separentur. Qui autem sic separati ordinantur, nec recte habent potestatem, nec recte utuntur. Quod tamen utrique potestatem habeant, per hoc patet quod, sicut Augustinus ibidem dicit, cum redeunt ad unitatem Ecclesiae, non reordinantur, sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio Eucharistiae est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesia separati per haeresim aut schisma vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam, quae ab eis consecrata verum corpus Christi et sanguinem continet, non tamen recte hoc faciunt, sed peccant facientes. Et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

[51076] III^{a} q. 82 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa et similes intelligendae sunt quantum ad hoc quod non recte extra Ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti, sicut etiam supra dictum est quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter.

[51077] III^{a} q. 82 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod solus Baptismus permittitur esse ratus haereticis et schismaticis, quia possunt licite baptizare in articulo necessitatis. In nullo autem casu licite possunt Eucharistiam consecrare, vel alia sacramenta conferre.

[51078] III^{a} q. 82 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacerdos in Missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo, si sacerdos ab unitate Ecclesiae praecisus Missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi, sed quia est ab Ecclesiae unitate separatus, orationes eius efficaciam non habent.

Articulus 8

[51079] III^{a} q. 82 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod sacerdos degradatus non possit hoc sacramentum conficere. Nullus enim conficit hoc sacramentum nisi per potestatem consecrandi quam habet. *Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, licet habeat potestatem baptizandi*, ut dicit canon. Ergo videtur quod presbyter degradatus non possit Eucharistiam consecrare.

[51080] III^{a} q. 82 a. 8 arg. 2 Praeterea, ille qui aliquid dat, potest etiam auferre. Sed episcopus dat presbytero potestatem consecrandi ordinando ipsum. Ergo etiam potest ei auferre degradando ipsum.

[51081] III^{a} q. 82 a. 8 arg. 3 Praeterea, sacerdos per degradationem aut amittit potestatem consecrandi, aut solam executionem. Sed non solam executionem, quia sic non plus amitteret degradatus quam excommunicatus, qui executione caret. Ergo videtur quod amittit potestatem consecrandi. Et ita videtur quod non possit conficere hoc sacramentum.

[51082] III^{a} q. 82 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in II contra Parmen., probat quod apostatae a fide non carent Baptismate, per hoc quod *per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo non posse amitti iudicatur.* Sed similiter degradatus, si reconcilietur, non est iterum ordinandus. Ergo non amisit potestatem consecrandi. Et ita sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

[51083] III^{a} q. 82 a. 8 co. Respondeo dicendum quod potestas consecrandi Eucharistiam pertinet ad characterem sacerdotalis ordinis. Character autem quilibet, quia cum quadam consecratione datur, indelebilis est, ut supra dictum est, sicut et quarumcumque rerum consecrationes perpetuae sunt, nec amitti nec reiterari possunt. Unde manifestum est quod potestas consecrandi non amittitur per degradationem. Dicit enim Augustinus, in II contra Parmen., utrumque, scilicet Baptismus et ordo, sacramentum est, *et quadam consecratione utrumque homini datur, et illud cum baptizatur, et illud cum ordinatur. Ideo non licet a Catholicis utrumque iterari.* Et sic patet quod sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

[51084] III^{a} q. 82 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod canon ille non loquitur assertive, sed inquisitive, sicut ex circumstantia litterae haberi potest.

[51085] III^{a} q. 82 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cuius effectus per hominem tolli non potest, secundum illud Matth. XIX, *quos Deus coniunxit, homo non separet.* Et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat potest auferre characterem baptismalem.

[51086] III^{a} q. 82 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod excommunicatio est medicinalis. Et ideo excommunicatis non aufertur executio sacerdotalis potestatis quasi in perpetuum, sed ad correctionem, usque ad tempus. Degradatis autem aufertur executio quasi in perpetuum condemnatis.

Articulus 9

[51087] III^{a} q. 82 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit communionem recipere a sacerdotibus haereticis vel excommunicatis, vel etiam peccatoribus, et ab eis Missam audire. Sicut enim Augustinus, contra Petilianum, dicit, *neque in homine bono neque in homine malo aliquis Dei fugiat sacramenta.* Sed sacerdotes, quamvis sint peccatores et haeretici vel excommunicati, verum conficiunt sacramentum. Ergo videtur quod non sit vitandum ab eis communionem accipere vel eorum Missam audire.

[51088] III^{a} q. 82 a. 9 arg. 2 Praeterea, corpus Christi verum figurativum est corporis mystici, sicut supra dictum est. Sed a praedictis sacerdotibus verum corpus Christi consecratur. Ergo videtur quod illi qui sunt de corpore mystico, possint eorum sacrificiis communicare.

[51089] III^{a} q. 82 a. 9 arg. 3 Praeterea, multa peccata sunt graviora quam fornicatio. Sed non est prohibitum audire Missas sacerdotum aliter peccantium. Ergo etiam non debet esse prohibitum audire Missas sacerdotum fornicariorum.

[51090] III^{a} q. 82 a. 9 s. c. Sed contra est quod canon dicit, XXXII dist., *nullus audiat Missam sacerdotis quem indubitanter concubinam novit habere.* Et Gregorius dicit, in III Dialog., quod *pater perfidus Arianum episcopum misit ad filium, ut ex eius manu sacrilegae consecrationis communionem acciperet, sed vir Deo devotus Ariano episcopo venienti exprobravit ut debuit.*

[51091] III^{a} q. 82 a. 9 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdotes, si sint haeretici vel schismatici vel excommunicati, vel etiam peccatores, quamvis habeant potestatem consecrandi Eucharistiam, non tamen ea recte utuntur, sed peccant utentes. Quicumque autem communicat alicui in peccato, ipse particeps peccati efficitur, unde et in secunda canonica Ioannis legitur quod qui dixerit ei, ave, scilicet haeretico, *communicat operibus illius malignis.* Et ideo non licet a praedictis communionem accipere aut eorum Missam audire. Differt tamen inter praedictas sectas. Nam haeretici et schismatici et excommunicati sunt per sententiam Ecclesiae executione consecrandi privati. Et ideo peccat quicumque eorum Missam audit vel ab eis accipit sacramenta. Sed non omnes peccatores sunt per sententiam Ecclesiae executione huius potestatis privati. Et sic, quamvis sint suspensi quantum est ex sententia divina, non tamen quantum ad alios ex sententia Ecclesiae. Et ideo, usque ad sententiam Ecclesiae, licet ab eis communionem accipere et eorum Missam audire. Unde super illud I Cor. V, *cum huiusmodi nec cibum sumere*, dicit Glossa Augustini, *hoc dicendo, noluit hominem ab homine iudicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato iudicio, sed potius ex lege Dei, secundum ordinem Ecclesiae, sive ultro confessum, vel accusatum et convictum.*

[51092] III^{a} q. 82 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in hoc quod refugimus audire talium sacerdotum Missam aut ab eis communionem recipere, non refugimus Dei sacramenta, sed potius ea veneramur, unde hostia a talibus sacerdotibus consecrata est adoranda, et, si reservetur, licite potest sumi a sacerdote legitimo. Sed refugimus culpam indigne ministrantium.

[51093] III^{a} q. 82 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti. Illi autem qui indigne percipiunt vel ministrant, privantur fructu, ut supra dictum est. Et ideo non est sumendum ex eorum dispensatione sacramentum ab eis qui sunt in unitate Ecclesiae.

[51094] III^{a} q. 82 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet fornicatio non sit gravior ceteris peccatis, tamen ad eam sunt homines proniores, propter carnis concupiscentiam. Et ideo specialiter hoc peccatum a sacerdotibus prohibitum est ab Ecclesia, ne aliquis audiat Missam concubinarii sacerdotis. Sed hoc intelligendum est de notorio, vel per sententiam quae fertur in convictum, vel confessionem in iure factam, vel quando non potest peccatum aliqua tergiversatione celari.

Articulus 10

[51095] III^{a} q. 82 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione Eucharistiae abstinere. Sicut enim ad officium sacerdotis pertinet Eucharistiam consecrare, ita etiam baptizare et in aliis sacramentis ministrare. Sed sacerdos non tenetur ministrare in aliis sacramentis, nisi propter curam animarum susceptam. Ergo videtur quod nec etiam teneatur Eucharistiam consecrare, si curam non habeat animarum.

[51096] III^{a} q. 82 a. 10 arg. 2 Praeterea, nullus tenetur facere quod sibi non licet, alioquin esset perplexus. Sed sacerdoti peccatori, vel etiam excommunicato, non licet Eucharistiam consecrare, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod tales non teneantur ad celebrandum. Et ita nec alii, alioquin ex sua culpa commodum reportarent.

[51097] III^{a} q. 82 a. 10 arg. 3 Praeterea, dignitas sacerdotalis non perditur per subsequentem infirmitatem, dicit enim Gelasius Papa, et habetur in decretis, dist. LV, *praecepta canonum sicut non patiuntur venire ad sacerdotium debiles corpore, ita, si quis in eo fuerit constitutus ac tunc fuerit sauciatus, amittere non potest quod tempore suae sinceritatis accepit.* Contingit autem quandoque quod ordinati in sacerdotes incurrunt aliquos defectus ex quibus a celebratione impediuntur, sicut est lepra, vel morbus caducus, vel aliquid huiusmodi. Non ergo videtur quod sacerdotes ad celebrandum teneantur.

[51098] III^{a} q. 82 a. 10 s. c. Sed contra est quod Ambrosius dicit, in quadam oratione, *grave est quod ad mensam tuam mundo corde et manibus innocentibus non venimus, sed gravius est si, dum peccata metuimus, etiam sacrificium non reddamus.*

[51099] III^{a} q. 82 a. 10 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod sacerdos potest omnino licite a consecratione abstinere, nisi teneatur ex cura sibi commissa celebrare pro populo et sacramenta praebere. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Quia unusquisque tenetur uti gratia sibi data cum fuerit opportunum, secundum illud II Cor. VI, *hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparationem

ad fideles Christi, quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui in consecratione huius sacramenti sacrificium offertur. Unde sacerdoti, etiam si non habeat curam animarum, non licet omnino a celebratione cessare, sed saltem videtur quod celebrare tenetur in praecipuis festis, et maxime in illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt. Et hinc est quod II Machab. IV dicitur contra quosdam sacerdotes quod *iam non circa altaris officia dediti erant, contempto templo et sacrificiis neglectis.*

[51100] III^{a} q. 82 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium. Et ideo in illis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur, ad quod sacerdos obligatur ex ordine iam suscepto.

[51101] III^{a} q. 82 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod sacerdos peccator, si per sententiam Ecclesiae sit executione ordinis privatus vel simpliciter vel ad tempus, redditus est impotens ad sacrificium offerendum, et ideo obligatio tollitur. Hoc autem cedit sibi in detrimentum spiritualis fructus, magis quam in emolumentum. Si vero non sit privatus potestate celebrandi, non solvitur obligatio. Nec tamen est perplexus, quia potest de peccato poenitere et celebrare.

[51102] III^{a} q. 82 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod debilitas vel aegritudo superveniens ordini sacerdotali ordinem non tollit, executionem tamen ordinis impedit quantum ad consecrationem Eucharistiae. Quandoque quidem propter impossibilitatem executionis, sicut si privetur oculis aut digitis, aut usu linguae. Quandoque autem propter periculum, sicut patet de eo qui patitur morbum caducum, vel etiam quamcumque alienationem mentis. Quandoque propter abominationem, sicut patet de leproso, qui non debet publice celebrare. Potest tamen dicere Missam occulte, nisi lepra adeo invaluerit quod per corrosionem membrorum eum ad hoc reddiderit impotentem.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars quaestio LXXIII

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 83

Prooemium

[51103] III^a q. 83 pr. Deinde considerandum est de ritu huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in celebratione huius mysterii Christus immoletur. Secundo, de tempore celebrationis. Tertio, de loco, et aliis quae pertinent ad apparatum huius celebrationis. Quarto, de his quae in celebratione huius mysterii dicuntur. Quinto, de his quae circa celebrationem huius mysterii fiunt. Sexto, de defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt.

Articulus 1

[51104] III^{a} q. 83 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in celebratione huius sacramenti Christus non immoletur. Dicitur enim Hebr. X, quod *Christus una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Sed illa oblatio fuit eius immolatio. Ergo Christus non immolatur in celebratione huius sacramenti.

[51105] III^{a} q. 83 a. 1 arg. 2 Praeterea, immolatio Christi facta est in cruce, in qua *tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur Ephes. V. Sed in celebratione huius mysterii Christus non crucifigitur. Ergo nec immolatur.

[51106] III^{a} q. 83 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit, IV de Trin., in immolatione Christi idem est sacerdos et hostia. Sed in celebratione huius sacramenti non est idem sacerdos et hostia. Ergo celebratio huius sacramenti non est Christi immolatio.

[51107] III^{a} q. 83 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, *semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento.*

[51108] III^{a} q. 83 a. 1 co. Respondeo dicendum quod duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. Primo quidem quia, sicut Augustinus dicit, ad Simplicianum, *solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt, sicut cum, intuentes tabulam aut parietem pictum, dicimus, ille Cicero est, ille Sallustius.* Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est, imago est quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera immolatio. Unde Ambrosius dicit, super epistolam ad Heb., *in Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? Nonne per singulos dies offerimus ad recordationem mortis eius?* Alio modo, quantum ad effectum passionis, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis. Unde et in quadam dominicali oratione secreta dicitur, *quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.* Quantum igitur ad primum modum, poterat Christus dici immolari etiam in figuris veteris testamenti, unde et in Apoc. XIII dicitur, *quorum nomina non sunt scripta in libro vitae agni, qui occisus est ab origine mundi.* Sed quantum ad modum secundum, proprium est huic sacramento quod in eius celebratione Christus immoletur.

[51109] III^{a} q. 83 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, una est hostia, quam scilicet Christus obtulit et nos offerimus, *et non multae, quia semel oblatus est Christus, hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus et non multa corpora, ita et unum sacrificium.*

[51110] III^{a} q. 83 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi, ita altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est.

[51111] III^{a} q. 83 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, per eandem rationem, etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.

Articulus 2

[51112] III^{a} q. 83 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter sit determinatum tempus celebrationis huius mysterii. Hoc enim sacramentum est repraesentativum dominicae passionis, ut dictum est. Sed commemoratio dominicae passionis fit in Ecclesia semel in anno, dicit enim Augustinus, super Psalmos, *quoties Pascha celebratur, nunquid toties Chris-*

tus occiditur? Sed tamen anniversaria recordatio repraesentat quod olim factum est, et sic nos facit moveri tanquam videamus dominum in cruce praesentem. Ergo hoc sacramentum non debet celebrari nisi semel in anno.

[51113] III^{a} q. 83 a. 2 arg. 2 Praeterea, passio Christi commemoratur in Ecclesia sexta feria ante Pascha, non autem in festo natalis. Cum ergo hoc sacramentum sit commemorativum dominicae passionis, videtur inconveniens quod in die natalis ter celebratur hoc sacramentum, in parasceve autem totaliter intermittitur.

[51114] III^{a} q. 83 a. 2 arg. 3 Praeterea, in celebratione huius sacramenti Ecclesia debet imitari institutionem Christi. Sed Christus consecravit hoc sacramentum hora serotina. Ergo videtur quod tali hora debeat hoc sacramentum celebrari.

[51115] III^{a} q. 83 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut habetur de Consecr., dist. I, Leo Papa scribit Dioscoro Alexandrino episcopo, quod in prima parte diei Missas celebrare licet. Sed dies incipit a media nocte, ut supra dictum est. Ergo videtur quod etiam post mediam noctem liceat celebrare.

[51116] III^{a} q. 83 a. 2 arg. 5 Praeterea, in quadam dominicali oratione secreta dicitur, *concede nobis, domine, quaesumus, haec frequentare mysteria.* Sed maior erit frequentia si etiam pluribus horis in die sacerdos celebret. Ergo videtur quod non debeat prohiberi sacerdos pluries celebrare in die.

[51117] III^{a} q. 83 a. 2 s. c. Sed in contrarium est consuetudo quam servat Ecclesia secundum canonum statuta.

[51118] III^{a} q. 83 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in celebratione huius mysterii attenditur et repraesentatio dominicae passionis, et participatio fructus eius. Et secundum utrumque oportuit determinare tempus aptum celebrationi huius sacramenti. Quia enim fructu dominicae passionis quotidie indigemus propter quotidianos defectus, quotidie in Ecclesia regulariter hoc sacramentum offertur. Unde et dominus nos petere docet, Luc. XI, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, quod exponens Augustinus, in libro de verbis domini, dicit, *si quotidianus est panis, cur post annum illum sumas, quemadmodum Graeci in oriente facere consueverunt? Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit.* Quia vero dominica passio celebrata est a tertia hora usque ad nonam, ideo regulariter in illa parte diei solemniter celebratur in Ecclesia hoc sacramentum.

[51119] III^{a} q. 83 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in hoc sacramento recolitur passio Christi secundum quod eius effectus ad fideles derivatur. Sed tempore passionis recolitur passio Christi solum secundum quod in ipso capite nostro fuit perfecta. Quod quidem factum est semel, quotidie autem fructum dominicae passionis fideles percipiunt. Et ideo sola commemoratio fit semel in anno, hoc autem quotidie, et propter fructum et propter iugem memoriam.

[51120] III^{a} q. 83 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quaedam et exemplum passionis dominicae, sicut dictum est. Et ideo in die quo ipsa passio domini recolitur prout realiter gesta est, non celebratur consecratio

huius sacramenti. Ne tamen Ecclesia eo etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum in die praecedenti reservatur sumendum in illa die. Non autem sanguis, propter periculum, et quia sanguis specialius est imago dominicae passionis, ut supra dictum est. Nec etiam verum est, quod quidam dicunt, quod per immissionem particulae corporis in vinum, convertatur vinum in sanguinem. Hoc enim aliter fieri non potest quam per consecrationem factam sub debita forma verborum. In die autem nativitatis plures Missae celebrantur, propter triplicem Christi nativitatem. Quarum una est aeterna, quae, quantum ad nos, est occulta. Et ideo una Missa cantatur in nocte, in cuius introitu dicitur, *dominus dixit ad me, filius meus es tu, ego hodie genui te.* Alia autem est temporalis, sed spiritualis, qua scilicet Christus *oritur tanquam Lucifer in cordibus nostris*, ut dicitur II Pet. I. Et propter hoc cantatur Missa in aurora, in cuius introitu dicitur, *lux fulgebit super nos.* Tertia est Christi nativitas temporalis et corporalis, secundum quam visibilis nobis processit ex utero virginali carne indutus. Et ob hoc cantatur tertia Missa in plena luce, in cuius introitu dicitur, *puer natus est nobis.* Licet e converso posset dici quod nativitas aeterna, secundum se, est in plena luce, et ob hoc in Evangelio tertiae Missae fit mentio de nativitate aeterna. Secundum autem nativitatem corporalem, ad litteram, natus est de nocte, in signum quod veniebat ad tenebras infirmitatis nostrae, unde et in Missa nocturna dicitur Evangelium de corporali Christi nativitate. Sicut etiam et in aliis diebus in quibus occurrunt plura Christi beneficia vel recolenda vel expetenda, plures Missae celebrantur in die, puta una pro festo, et alia pro ieiunio vel pro mortuis.

[51121] III^{a} q. 83 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus voluit ultimo hoc sacramentum discipulis tradere, ut fortius eorum cordibus imprimeretur. Et ideo post cenam et in fine diei hoc sacramentum consecravit et discipulis tradidit. A nobis autem celebratur hora dominicae passionis, scilicet vel in diebus festis in tertia, quando crucifixus est linguis Iudaeorum, ut dicitur Marc. XV, et quando spiritus sanctus descendit super discipulos; vel diebus profestis in sexta, quando crucifixus est manibus militum, ut habetur Ioan. XIX; vel diebus ieiuniorum in nona, quando *voce magna clamans emisit spiritum*, ut dicitur Matth. XXVII. Potest tamen tardari, maxime quando sunt ordines faciendi, et praecipue in sabbato sancto; tum propter prolixitatem officii; tum etiam quia ordines pertinent ad diem dominicum, ut habetur in decretis, dist. LXXV, cap. quod a patribus. Possunt tamen etiam Missae celebrari in prima parte diei propter aliquam necessitatem, ut habetur de Consecr., dist. I, cap. necesse est et cetera.

[51122] III^{a} q. 83 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod regulariter Missa debet celebrari in die, et non in nocte, quia ipse Christus est praesens in hoc sacramento, qui dicit, Ioan. IX, *me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est. Venit nox, quando nemo potest operari. Quandiu in mundo sum, lux sum mundi.* Ita tamen quod principium diei sumatur non a media nocte; nec etiam ab ortu solis, idest quando substantia solis apparet super terram; sed quando incipit apparere aurora. Tunc enim quodammodo dicitur sol ortus, inquantum claritas radiorum eius apparet. Unde et Marc. XVI dicitur quod mulieres venerunt ad monumentum orto iam sole; cum tamen venerint, cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum, ut dicitur Ioan. XX; sic enim hanc contrarietatem solvit Augustinus, in libro de consensu Evangelistarum. Specialiter tamen in nocte natalis Missa

celebratur, propter hoc quod dominus nocte natus est, ut habetur de Consecr., dist. I, cap. nocte et cetera. Et similiter etiam in sabbato sancto circa noctis principium, propter hoc quod dominus nocte surrexit, idest, cum adhuc tenebrae essent, ante manifestum solis ortum.

[51123] III^{a} q. 83 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut habetur de Consecr., dist. I, ex decreto Alexandri Papae, *sufficit sacerdoti in die unam Missam celebrare, quia Christus semel passus est et totum mundum redemit; et valde felix est qui unam digne celebrare potest. Quidam tamen pro defunctis unam faciunt et alteram diei, si necesse est. Qui vero pro pecunia aut adulationibus saecularium uno die praesumunt plures celebrare Missas, non aestimo evadere damnationem.* Et extra, de Celebr., dicit Innocentius III quod, *excepto die nativitatis dominicae, nisi causa necessitatis suaderet, sufficit sacerdoti semel in die unam Missam solummodo celebrare.*

Articulus 3

[51124] III^{a} q. 83 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non oporteat hoc sacramentum celebrare in domo et vasis sacris. Hoc enim sacramentum est repraesentativum dominicae passionis. Sed Christus non est passus in domo, sed extra portam civitatis, secundum illud Heb. ult., *Iesus, ut per suum sanguinem sanctificaret populum, extra portam passus est.* Ergo videtur quod hoc sacramentum non debeat celebrari in domo, sed magis sub divo.

[51125] III^{a} q. 83 a. 3 arg. 2 Praeterea, in celebratione huius sacramenti debet Ecclesia imitari morem Christi et apostolorum. Sed domus in qua Christus primo hoc sacramentum confecit, non fuit consecrata, sed fuit quoddam commune cenaculum a quodam patrefamilias praeparatum, ut habetur Luc. XXII. Legitur etiam Act. II quod *apostoli erant perdurantes unanimiter in templo; et frangentes circa domos panem, sumebant cum exultatione.* Ergo nec modo oportet domos esse consecratas in quibus hoc sacramentum celebratur.

[51126] III^{a} q. 83 a. 3 arg. 3 Praeterea, nihil fieri frustra in Ecclesia debet, quae spiritu sancto gubernatur. Sed frustra videtur adhiberi consecratio Ecclesiae vel altari, et huiusmodi rebus inanimatis, quae non sunt susceptiva gratiae vel spiritualis virtutis. Inconvenienter igitur huiusmodi consecrationes in Ecclesia fiunt.

[51127] III^{a} q. 83 a. 3 arg. 4 Praeterea, solum divina opera debent recoli cum quadam solemnitate, secundum illud Psalmi, *in operibus manuum tuarum exultabo.* Sed Ecclesia vel altare opere humano consecratur, sicut et calix et ministri et alia huiusmodi. Sed horum consecrationes non recoluntur celebriter in Ecclesia. Ergo neque consecratio Ecclesiae vel altaris cum solemnitate recoli debet.

[51128] III^{a} q. 83 a. 3 arg. 5 Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed in veteri testamento, quod gerebat figuram novi, non fiebat altare de lapidibus sectis, dicitur enim Exod. XX, *altare de terra facietis mihi. Quod si altare lapideum feceritis mihi, non aedificabitis illud de sectis lapidibus.* Exodi etiam XXVII mandatur fieri altare de lignis settim, vestitis aere; vel etiam auro, ut habetur

Exod. XXV. Ergo videtur inconvenienter observari in Ecclesia quod altare fiat solum de lapidibus.

[51129] III^a q. 83 a. 3 arg. 6 Praeterea, calix cum patena repraesentat sepulcrum Christi. Quod fuit excisum in petra, ut in Evangeliis habetur. Ergo calix debet de petra fieri, et non solum de argento vel auro, vel etiam de stanno.

[51130] III^a q. 83 a. 3 arg. 7 Praeterea, sicut aurum pretiosius est inter materias vasorum, ita panni serici pretiosiores sunt inter alios pannos. Ergo, sicut calix fit de auro, ita pallae altaris debent fieri de serico, et non solum de panno lineo.

[51131] III^a q. 83 a. 3 arg. 8 Praeterea, dispensatio sacramentorum et ordinatio eorum ad ministros Ecclesiae pertinet, sicut dispensatio rerum temporalium subiacet ordinationi principum saecularium, unde apostolus dicit, I Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed si circa dispensationem rerum temporalium aliquid fieret contra statuta principum, habetur irritum. Ergo, si haec quae dicta sunt, convenienter sunt statuta per praelatos Ecclesiae, videtur quod sine his confici non possit. Et sic videtur sequi quod verba Christi non sint sufficientia ad hoc sacramentum conficiendum, quod est inconveniens. Non ergo videtur conveniens fuisse quod haec circa celebrationem sacramenti statuerentur.

[51132] III^a q. 83 a. 3 s. c. Sed contra est quod ea quae per Ecclesiam statuuntur, ab ipso Christo ordinantur, qui dicit, Matth. XVIII, *ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.*

[51133] III^a q. 83 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in his quae circumstant hoc sacramentum, duo considerantur, quorum unum pertinet ad repraesentationem eorum quae circa dominicam passionem sunt acta; aliud autem pertinet ad reverentiam huius sacramenti, in quo Christus secundum veritatem continetur, et non solum sicut in figura. Unde et consecrationes adhibentur his rebus quae veniunt in usum huius sacramenti, tum propter reverentiam sacramenti; tum ad repraesentandum effectum sanctitatis qui ex passione Christi provenit, secundum illud Heb. ult., *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum,* et cetera.

[51134] III^a q. 83 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod regulariter hoc sacramentum celebrari debet in domo, per quam significatur Ecclesia, secundum illud I Tim. III, *scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi.* Extra Ecclesiam enim locus non est veri sacrificii, ut Augustinus dicit. Et quia Ecclesia non erat concludenda sub finibus gentis Iudaicae, sed erat in universo mundo fundanda, ideo passio Christi non est celebrata infra civitatem Iudaeorum, sed sub divo, ut sic totus mundus haberet se ad passionem Christi ut domus. Et tamen, ut dicitur de Consecr., dist. I, cap. concedimus, *in itinere positis, si Ecclesia defuerit, sub divo vel sub tentorio, si tabula consecrata ceteraque sacra mysteria ad id officium pertinentia ibi affuerint, Missarum solennia celebrari concedimus.*

[51135] III^a q. 83 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, quia domus in qua hoc sacramentum celebratur, Ecclesiam significat, sicut et Ecclesia nominatur, convenienter consecratur, tum ad repraesentandum sanctificationem quam Ecclesia consecuta est per passionem Christi; tum etiam

ad significandum sanctitatem quae requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent. Per altare autem significatur ipse Christus, de quo dicit apostolus, Heb. ult., *per ipsum offeramus hostiam laudis Deo.* Unde et consecratio altaris significat sanctitatem Christi, de qua dicitur Luc. I, *quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.* Unde de Consecr., dist. I, dicitur, *altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari.* Et ideo regulariter non licet celebrare hoc sacramentum nisi in domibus consecratis. Unde sic habetur de Consecr., dist. I, *nullus presbyter Missam celebrare praesumat nisi in sacratis ab episcopo locis.* Propter quod etiam, quia Pagani non sunt de Ecclesia nec alii infideles, ideo eadem distinctione legitur, *Ecclesiam in qua cadavera mortuorum infidelium sepeliuntur, sanctificare non licet, sed, si apta videtur ad consecrandum, inde evulsis corporibus, et rasis parietibus vel tignis eius loci, reaedificetur. Sed si haec consecrata prius fuerit, Missas in ea celebrare licet, tamen si fideles fuerunt qui in ea sepulti sunt.* Propter necessitatem tamen potest hoc sacramentum peragi in domibus non consecratis, vel violatis, sed tamen de consensu episcopi. Unde in eadem distinctione legitur, *Missarum solennia non ubicumque, sed in locis ab episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit, celebranda censemus.* Non tamen sine altari portatili consecrato, unde in eadem distinctione legitur, *concedimus, si Ecclesiae fuerint incensae vel combustae, in capellis, cum tabula consecrata, Missas celebrare.* Quia enim sanctitas Christi fons est totius sanctitatis ecclesiasticae, ideo in necessitate sufficit ad peragendum hoc sacramentum altare sanctificatum. Propter quod etiam Ecclesia nunquam sine altari consecratur, tamen sine Ecclesia quandoque consecratur altare, cum reliquiis sanctorum, quorum *vita abscondita est cum Christo in Deo.* Unde in eadem distinctione legitur, *placuit ut altaria in quibus nullum corpus aut reliquiae martyris conditae comprobantur, ab episcopis qui eisdem locis praesunt, si fieri potest, evertantur.*

[51136] III^{a} q. 83 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Ecclesia et altare et alia huiusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiae susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quandam spiritualem virtutem per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quandam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Unde et in II Machab. III dicitur, *vere Dei virtus quaedam est in loco, nam ipse qui habet in caelis habitationem, visitator et adiutor est loci illius.* Et inde est quod huiusmodi ante consecrationem emundantur et exorcizantur, ut exinde virtus inimici pellatur. Et eadem ratione Ecclesiae *quae sanguinis effusione aut cuiuscumque semine pollutae fuerint*, reconciliantur, quia per peccatum ibi commissum apparet ibi aliqua operatio inimici. Propter quod etiam in eadem distinctione legitur, *Ecclesias Arianorum ubicumque inveneritis, Catholicas Ecclesias divinis precibus et operibus absque ulla mora consecrate.* Unde et quidam probabiliter dicunt quod per ingressum Ecclesiae consecratae homo consequitur remissionem peccatorum venialium, sicut et per aspersionem aquae benedictae, inducentes quod in Psalmo dicitur, *benedixisti, domine, terram tuam, remisisti iniquitatem plebis tuae.* Et ideo, propter virtutem quam ex consecratione acquirit, consecratio Ecclesiae non iteratur. Unde in eadem distinctione, ex Concilio Nicaeno, legitur, *Ecclesiis semel Deo consecratis non debet iterum consecratio adhiberi, nisi aut ab igne exustae, aut sanguinis effusione, aut cuiusquam semine pollutae fuerint, quia, sicut infans a qualicumque sacerdote in nomine*

patris et filii et spiritus sancti semel baptizatus, non debet iterum baptizari, ita nec locus Deo dedicatus est iterum consecrandus, nisi propter causas quas superius nominavimus; si tamen fidem sanctae Trinitatis tenuerunt qui consecraverunt. Alioquin, qui sunt extra Ecclesiam, consecrare non possunt. Sed, sicut in eadem distinctione legitur, *Ecclesiae vel altaria quae ambigua sunt de consecratione, consecrentur.* Propter hoc etiam quod aliquam spiritualem virtutem adipiscuntur per consecrationem, in eadem distinctione legitur statutum, *ligna Ecclesiae dedicatae non debent ad aliud opus iungi, nisi ad aliam Ecclesiam, vel igni comburenda, vel ad profectum in monasterio fratribus, in laicorum autem opera non debent admitti.* Et ibidem legitur, *altaris palla, cathedra, candelabrum et velum, si fuerint vetustate consumpta, incendio dentur, cineres quoque eorum in baptisterio inferantur, aut in pariete aut in fossis pavimentorum iactentur, ne introeuntium pedibus inquinentur.*

[51137] III^{a} q. 83 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, quia consecratio altaris repraesentat sanctitatem Christi, consecratio vero domus sanctitatem totius Ecclesiae, ideo convenientius recolitur cum solemnitate consecratio Ecclesiae vel altaris. Propter quod etiam octo diebus solemnitas dedicationis agitur, ad significandam beatam resurrectionem Christi et membrorum Ecclesiae. Nec est opus solius hominis consecratio Ecclesiae et altaris, cum habeat spiritualem virtutem. Unde de Consecr., distinctione eadem, dicitur, *solemnitates Ecclesiarum dedicationum per singulos annos solemniter sunt celebrandae. Quod autem octo diebus encaenia sint celebranda, III libro regum, perlecta dedicatione templi, reperies*, scilicet VIII.

[51138] III^{a} q. 83 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut legitur de Consecr., dist. I, *altaria, si non sint lapidea, chrismatis unctione non consecrentur.* Quod quidem competit et significationi huius sacramenti, tum quia altare significat Christum, dicitur autem I Cor. X, *petra autem erat Christus*; tum etiam quia corpus Christi in sepulcro lapideo fuit reconditum. Competit etiam quoad usum sacramenti, lapis enim et solidus est, et de facili potest inveniri ubique. Quod non erat necessarium in veteri lege, ubi fiebat in uno loco altare. Quod autem mandatur altare fieri de terra vel de lapidibus insectis, fuit ad idololatriam removendam.

[51139] III^{a} q. 83 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut in distinctione eadem dicitur, cap. vasa, *quondam sacerdotes non aureis, sed ligneis calicibus utebantur; Zephyrinus autem Papa patenis vitreis Missas celebrari instituit; deinde Urbanus omnia fecit argentea.* Postmodum autem statutum est *ut calix domini, cum patena, sive ex auro sive ex argento fiat, vel saltem stanneus calix habeatur. De aere autem aut ex aurichalco non fiat, quia hoc vini virtute aeruginem, pariter et vomitum provocat. Nullus autem in ligneo seu vitreo calice cantare praesumat Missam*, quia scilicet lignum porosum est, et sanguis consecratus in eo remaneret; vitrum autem fragile est, et posset fractionis periculum imminere. Et eadem ratio est de lapide. Et ideo, propter reverentiam sacramenti, statutum est ut ex praedictis materiis calix fiat.

[51140] III^{a} q. 83 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod, ubi potuit sine periculo fieri, Ecclesia statuit circa hoc sacramentum id quod expressius repraesentat passionem Christi. Non autem erat tantum periculum circa corpus, quod ponitur in corporali, sicut circa sanguinem, qui continetur in

calice. Et ideo, licet calix non fiat de petra, corporale tamen fit de panno lineo, quo corpus Christi fuit involutum. Unde in epistola Silvestri Papae, in eadem distinctione, legitur, *consulto omnium constituimus ut sacrificium altaris non in serico panno, aut intincto quisquam celebrare praesumat Missam, sed in puro lineo ab episcopo consecrato, sicut corpus Christi in sindone linea munda sepultum fuit.* Competit etiam pannus lineus, propter sui munditiam, ad significandum conscientiae puritatem; et, propter multiplicem laborem quo talis pannus praeparatur, ad significandam passionem Christi.

[51141] III^{a} q. 83 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros Ecclesiae, sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideo ministri Ecclesiae non habent aliquid statuere circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti et modum celebrandi. Et ideo, si sacerdos verba consecrationis proferat super materia debita cum intentione consecrandi, absque omnibus praedictis, scilicet domo et altari, calice et corporali consecratis, et ceteris huiusmodi per Ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi, peccat tamen graviter, ritum Ecclesiae non servans.

Articulus 4

[51142] III^{a} q. 83 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordinentur ea quae circa hoc sacramentum dicuntur. Hoc enim sacramentum verbis Christi consecratur, ut Ambrosius dicit, in libro de sacramentis. Non ergo debent aliqua alia in hoc sacramento dici quam verba Christi.

[51143] III^{a} q. 83 a. 4 arg. 2 Praeterea, verba et facta Christi nobis per Evangelium innotescunt. Sed quaedam dicuntur circa consecrationem huius sacramenti quae in Evangeliis non ponuntur. Non enim legitur in Evangelio quod Christus in institutione huius sacramenti oculos ad caelum levaverit; similiter etiam in Evangeliis dicitur, accipite et comedite, nec ponitur omnes, cum in celebratione huius sacramenti dicatur, elevatis oculis in caelum, et iterum, accipite et manducate ex hoc omnes. Inconvenienter ergo huiusmodi verba dicuntur in celebratione huius sacramenti.

[51144] III^{a} q. 83 a. 4 arg. 3 Praeterea, omnia alia sacramenta ordinantur ad salutem omnium fidelium. Sed in celebratione aliorum sacramentorum non fit communis oratio pro salute omnium fidelium et defunctorum. Ergo inconvenienter fit in hoc sacramento.

[51145] III^{a} q. 83 a. 4 arg. 4 Praeterea, Baptismus dicitur specialiter fidei sacramentum. Ea ergo quae pertinent ad instructionem fidei, magis debent circa Baptismum tradi quam circa hoc sacramentum, sicut doctrina apostolica et evangelica.

[51146] III^{a} q. 83 a. 4 arg. 5 Praeterea, in omni sacramento exigitur devotio fidelium. Non ergo magis in hoc sacramento quam in aliis deberet devotio fidelium excitari per laudes divinas et per admonitiones, puta cum dicitur, sursum corda.

[51147] III^{a} q. 83 a. 4 arg. 6 Praeterea, minister huius sacramenti est sacerdos, ut dictum est. Omnia ergo quae in hoc sacramento dicuntur, a sacerdote dici deberent, et non quaedam a ministris, quaedam a choro.

[51148] III^{a} q. 83 a. 4 arg. 7 Praeterea, hoc sacramentum per certitudinem operatur virtus divina. Superflue igitur sacerdos petit huius sacramenti perfectionem, cum dicit, *quam oblationem tu, Deus, in omnibus,* et cetera.

[51149] III^{a} q. 83 a. 4 arg. 8 Praeterea, sacrificium novae legis multo est excellentius quam sacrificium antiquorum patrum. Inconvenienter ergo sacerdos petit quod hoc sacrificium habeatur sicut sacrificium Abel, Abrahae et Melchisedech.

[51150] III^{a} q. 83 a. 4 arg. 9 Praeterea, corpus Christi, sicut non incoepit esse in hoc sacramento per loci mutationem, ut supra dictum est, ita etiam nec esse desinit. Inconvenienter ergo sacerdos petit, *iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum.*

[51151] III^{a} q. 83 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. I, *Iacobus frater domini secundum carnem, et Basilius Caesariensis episcopus, ediderunt Missae celebrationem.* Ex quorum auctoritate patet convenienter singula circa hoc dici.

[51152] III^{a} q. 83 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, quia in hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur, ideo prae ceteris sacramentis cum maiori solemnitate agitur. Et quia scriptum est Eccle. IV, *custodi pedem tuum ingrediens domum domini*, et Eccli. XVIII, *ante orationem praepara animam tuam*, ideo ante celebrationem huius mysterii, primo quidem praemittitur praeparatio quaedam ad digne agenda ea quae sequuntur. Cuius praeparationis prima pars est laus divina, quae fit in introitu, secundum illud Psalmi, *sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei.* Et sumitur hoc, ut pluries, de Psalmis, vel saltem cum Psalmo cantatur, quia, ut Dionysius dicit, in III cap. Eccles. Hier., Psalmi comprehendunt per modum laudis quidquid in sacra Scriptura continetur. Secunda pars continet commemorationem praesentis miseriae, dum misericordia petitur, dicendo kyrie eleison ter pro persona patris; ter pro persona filii, cum dicitur Christe eleison; et ter pro persona spiritus sancti, cum subditur kyrie eleison; contra triplicem miseriam ignorantiae, culpae et poenae; vel ad significandum quod omnes personae sunt in se invicem. Tertia autem pars commemorat caelestem gloriam, ad quam tendimus post praesentem miseriam, dicendo, gloria in excelsis Deo. Quae cantatur in festis, in quibus commemoratur caelestis gloria, intermittitur autem in officiis luctuosis, quae ad commemorationem miseriae pertinent. Quarta autem pars continet orationem, quam sacerdos pro populo facit, ut digni habeantur tantis mysteriis. Secundo autem praemittitur instructio fidelis populi, quia hoc sacramentum est mysterium fidei, ut supra habitum est. Quae quidem instructio dispositive quidem fit per doctrinam prophetarum et apostolorum, quae in Ecclesia legitur per lectores et subdiacones. Post quam lectionem, cantatur a choro graduale, quod significat profectum vitae; et alleluia, quod significat spiritualem exultationem; vel tractus, in officiis luctuosis, qui significat spiritualem gemitum. Haec enim consequi debent in populo ex praedicta doctrina. Perfecte autem populus instruitur per doctrinam Christi in Evangelio contentam, quae a summis ministris legitur,

scilicet a diaconibus. Et quia Christo credimus tanquam divinae veritati, secundum illud Ioan. VIII, *si veritatem dico vobis, quare vos non creditis mihi?*, Lecto Evangelio, symbolum fidei cantatur, in quo populus ostendit se per fidem doctrinae Christi assentire. Cantatur autem hoc symbolum in festis de quibus fit aliqua mentio in hoc symbolo, sicut in festis Christi et beatae virginis, et apostolorum, qui hanc fidem fundaverunt, et in aliis huiusmodi. Sic igitur populo praeparato et instructo, acceditur ad celebrationem mysterii. Quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum, primo enim peragitur oblatio; secundo, consecratio materiae oblatae; tertio, perceptio eiusdem. Circa oblationem vero duo aguntur, scilicet laus populi, in cantu offertorii, per quod significatur laetitia offerentium; et oratio sacerdotis, qui petit ut oblatio populi sit Deo accepta. Unde, I Paralip., dixit David, *ego in simplicitate cordis mei obtuli universa haec, et populum tuum qui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria*, et postea orat, dicens, domine Deus, custodi hanc voluntatem. Deinde, circa consecrationem, quae supernaturali virtute agitur, primo excitatur populus ad devotionem in praefatione, unde et monetur sursum corda habere ad dominum. Et ideo, finita praefatione, populus cum devotione laudat divinitatem Christi cum Angelis, dicens, sanctus, sanctus, sanctus; et humanitatem cum pueris, dicens, benedictus qui venit. Deinde sacerdos secreto commemorat, primo quidem, illos pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro universali Ecclesia, et pro his qui in sublimitate sunt constituti, I Tim. II; et specialiter quosdam qui offerunt vel pro quibus offertur. Secundo, commemorat sanctos, quorum patrocinia implorat pro praedictis, cum dicit, communicantes et memoriam venerantes, et cetera. Tertio, petitionem concludit, cum dicit, hanc igitur oblationem etc. ut fiat oblatio pro quibus offertur salutaris. Deinde accedit ad ipsam consecrationem. In qua primo petit consecrationis effectum, cum dicit, quam oblationem tu Deus. Secundo, consecrationem peragit per verba salvatoris, cum dicit, qui pridie, et cetera. Tertio, excusat praesumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit, unde et memores. Quarto, petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cum dicit, supra quae propitio, et cetera. Quinto, petit huius sacrificii et sacramenti effectum, primo quidem, quantum ad ipsos sumentes, cum dicit, supplices te rogamus; secundo, quantum ad mortuos, qui iam sumere non possunt, cum dicit, memento etiam, domine, etc.; tertio, specialiter quantum ad ipsos sacerdotes offerentes, cum dicit, nobis quoque peccatoribus et cetera. Deinde agitur de perceptione sacramenti. Et primo quidem, praeparatur populus ad percipiendum. Primo quidem, per orationem communem totius populi, quae est oratio dominica, in qua petimus panem nostrum quotidianum nobis dari; et etiam privatam, quam specialiter sacerdos pro populo offert, cum dicit, libera nos, quaesumus, domine. Secundo, praeparatur populus per pacem, quae datur dicendo, agnus Dei, est enim hoc sacramentum unitatis et pacis, ut supra dictum est. In Missis autem defunctorum, in quibus hoc sacrificium offertur non pro pace praesenti, sed pro requie mortuorum, pax intermittitur. Deinde sequitur perceptio sacramenti, primo percipiente sacerdote, et postmodum aliis dante; quia, ut dicit Dionysius, III cap. Eccles. Hier., qui aliis divina tradit, primo debet ipse particeps esse. Ultimo autem tota Missae celebratio in gratiarum actione terminatur, populo exultante pro sumptione mysterii, quod significat cantus post communionem; et sacerdote per orationem gratias offerente, sicut et Christus, celebrata cena cum discipulis, hymnum dixit, ut dicitur Matth. XXVI.

[51153] IIIª q. 83 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod consecratio solis verbis Christi conficitur. Alia vero necesse fuit addere ad praeparationem populi sumentis, ut dictum est.

[51154] IIIª q. 83 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur Ioan. ult., multa sunt a domino facta vel dicta quae Evangelistae non scripserunt. Inter quae fuit hoc quod dominus oculos levavit in caelum in cena, quod tamen Ecclesia ex traditione apostolorum habuit. Rationabile enim videtur ut qui in suscitatione Lazari, ut habetur Ioan. XI, et in oratione quam pro discipulis fecit, Ioan. XVII, oculos levavit ad patrem, in huius sacramenti institutione multo magis hoc fecerit, tanquam in re potiori. Quod autem dicitur manducate, et non comedite, non differt quantum ad sensum. Nec multum refert quid dicatur, praesertim cum verba illa non sint de forma, ut supra dictum est. Quod autem additur omnes, intelligitur in verbis Evangelii, licet non exprimatur, quia ipse dixerat, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis.*

[51155] IIIª q. 83 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod Eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticae unitatis. Et ideo specialiter in hoc sacramento, magis quam in aliis, debet fieri mentio de omnibus quae pertinent ad salutem totius Ecclesiae.

[51156] IIIª q. 83 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod duplex est instructio. Una, quae fit noviter imbuendis, scilicet catechumenis. Et talis instructio fit circa Baptismum. Alia autem est instructio in qua instruitur fidelis populus, qui communicat huic mysterio. Et talis instructio fit in hoc sacramento. Et tamen ab hac instructione non repelluntur etiam catechumeni et infideles. Unde dicitur de Consecr., dist. I, *episcopus nullum prohibeat Ecclesiam ingredi et audire verbum Dei, sive gentilem sive haereticum sive Iudaeum, usque ad Missam catechumenorum*, in qua scilicet continetur instructio fidei.

[51157] IIIª q. 83 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod in hoc sacramento maior devotio requiritur quam in aliis sacramentis, propter hoc quod in hoc sacramento totus Christus continetur. Et etiam communior, quia in hoc sacramento requiritur devotio totius populi, pro quo sacrificium offertur, et non solum percipientium sacramentum, sicut in aliis sacramentis. Et ideo, sicut Cyprianus dicit, *sacerdos, praefatione praemissa, parat fratrum mentes, dicendo, sursum corda, ut, dum respondet plebs, habemus ad dominum, admoneatur nihil aliud se cogitare quam Deum.*

[51158] IIIª q. 83 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod in hoc sacramento, sicut dictum est, tanguntur ea quae pertinent ad totam Ecclesiam. Et ideo quaedam dicuntur a choro, quae pertinent ad populum. Quorum quaedam chorus totaliter prosequitur, quae scilicet toti populo inspirantur. Quaedam vero populus prosequitur, sacerdote inchoante, qui personam Dei gerit, in signum quod talia pervenerunt ad populum ex revelatione divina, sicut fides et gloria caelestis. Et ideo sacerdos inchoat symbolum fidei et gloria in excelsis Deo. Quaedam vero dicuntur per ministros, sicut doctrina novi et veteris testamenti, in signum quod per ministros a Deo missos est haec doctrina populis nuntiata. Quaedam vero sacerdos solus prosequitur, quae scilicet ad proprium officium sacerdotis pertinent, ut scilicet dona et preces offerat pro populo, sicut dicitur Heb. V. In his tamen quaedam dicit publice, quae scilicet pertinent et ad sacerdotem et ad populum, sicut sunt orationes communes. Quaedam vero pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio et consecratio.

Et ideo quae circa haec sunt dicenda occulte a sacerdote dicuntur. In utrisque tamen excitat attentionem populi, dicendo, dominus vobiscum; et expectat assensum dicentium, amen. Et ideo in his quae secreto dicuntur, publice praemittit, dominus vobiscum, et subiungit, per omnia saecula saeculorum. Vel secrete aliqua sacerdos dicit in signum quod, circa Christi passionem, discipuli non nisi occulte Christum confitebantur.

[51159] III^{a} q. 83 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis. Nec tamen est inconveniens quod a Deo petamus id quod certissime scimus ipsum facturum, sicut Christus, Ioan. XVII, petiit suam clarificationem. Non tamen ibi videtur sacerdos orare ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat fructuosa, unde signanter dicit, ut nobis corpus et sanguis fiat. Et hoc significant verba quae praemittit dicens, hanc oblationem facere digneris benedictam, secundum Augustinum, idest, per quam benedicimur, scilicet per gratiam; adscriptam, idest, per quam in caelo adscribimur; ratam, idest, per quam visceribus Christi censeamur; rationabilem, idest, per quam a bestiali sensu exuamur; acceptabilem, idest, ut, qui nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabiles eius unico filio simus.

[51160] III^{a} q. 83 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum quod, licet hoc sacrificium ex seipso praeferatur omnibus antiquis sacrificiis, tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo acceptissima ex eorum devotione. Petit ergo sacerdos ut hoc sacrificium acceptetur Deo ex devotione offerentium, sicut illa accepta fuerunt Deo.

[51161] III^{a} q. 83 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum quod sacerdos non petit quod species sacramentales deferantur in caelum; neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit. Sed petit hoc pro corpore mystico, quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes et populi et sacerdotis Angelus assistens divinis mysteriis Deo repraesentet; secundum illud Apoc. VIII, *ascendit fumus incensorum de oblationibus sanctorum de manu Angeli.* Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa Ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cuius participationem petimus; de hoc enim altari dicitur Exod. XX, *non ascendes ad altare meum per gradus, idest, in Trinitate gradus non facies.* Vel per Angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii Angelus, qui corpus suum mysticum Deo patri coniungit et Ecclesiae triumphanti. Et propter hoc etiam Missa nominatur. Quia per Angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem. Vel quia Christus est hostia nobis missa. Unde et in fine Missae diaconus in festis diebus populum licentiat, dicens, *ite, Missa est*, scilicet hostia ad Deum per Angelum, ut scilicet sit Deo accepta.

Articulus 5

[51162] III^{a} q. 83 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae in celebratione huius sacramenti aguntur, non sunt convenientia. Hoc enim sacramentum ad novum testamentum pertinet, ut ex forma ipsius apparet. In novo autem testamento non sunt observandae caeremoniae veteris testamenti. Ad quas pertinebat quod sacerdos et ministri aqua lavabantur quando accede-

bant ad offerendum, legitur enim Exod. XXX, *lavabunt Aaron et filii eius manus suas ac pedes quando ingressuri sunt ad altare.* Non est ergo conveniens quod sacerdos lavet manus suas inter Missarum solemnia.

[51163] III^a q. 83 a. 5 arg. 2 Praeterea, ibidem dominus mandavit quod sacerdos adoleret incensum suave fragrans super altare quod erat ante propitiatorium. Quod etiam pertinebat ad caeremoniam veteris testamenti. Inconvenienter ergo sacerdos in Missa thurificatione utitur.

[51164] III^a q. 83 a. 5 arg. 3 Praeterea, ea quae in sacramentis Ecclesiae aguntur, non sunt iteranda. Inconvenienter ergo sacerdos iterat crucesignationes super hoc sacramentum.

[51165] III^a q. 83 a. 5 arg. 4 Praeterea, apostolus dicit, Heb. VII, *sine ulla contradictione, quod minus est a maiori benedicitur.* Sed Christus, qui est in hoc sacramento post consecrationem, est multo maior sacerdote. Inconvenienter igitur sacerdos post consecrationem benedicit hoc sacramentum cruce signando.

[51166] III^a q. 83 a. 5 arg. 5 Praeterea, in sacramento Ecclesiae nihil debet fieri quod ridiculosum videatur. Videtur autem ridiculosum gesticulationes facere, ad quas pertinere videtur quod sacerdos quandoque brachia extendit, manus iungit, digitos complicat, et seipsum incurvat. Ergo hoc non debet fieri in hoc sacramento.

[51167] III^a q. 83 a. 5 arg. 6 Praeterea, ridiculosum etiam videtur quod sacerdos multoties se ad populum vertit, multoties etiam populum salutat. Non ergo debent haec fieri in celebratione huius sacramenti.

[51168] III^a q. 83 a. 5 arg. 7 Praeterea, apostolus, I Cor. I, pro inconvenienti habet quod Christus sit divisus. Sed post consecrationem Christus est in hoc sacramento. Inconvenienter igitur hostia frangitur a sacerdote.

[51169] III^a q. 83 a. 5 arg. 8 Praeterea, ea quae in hoc sacramento aguntur, passionem Christi repraesentant. Sed in passione Christi corpus fuit divisum in locis quinque vulnerum. Ergo corpus Christi in quinque partes frangi debet, magis quam in tres.

[51170] III^a q. 83 a. 5 arg. 9 Praeterea, totum corpus Christi in hoc sacramento seorsum consecratur a sanguine. Inconvenienter igitur una pars eius sanguini miscetur.

[51171] III^a q. 83 a. 5 arg. 10 Praeterea, sicut corpus Christi proponitur in hoc sacramento ut cibus, ita et sanguis Christi ut potus. Sed sumptioni corporis Christi non adiungitur in celebratione Missae alius corporalis cibus. Inconvenienter igitur sacerdos, post sumptionem sanguinis Christi, vinum non consecratum sumit.

[51172] III^a q. 83 a. 5 arg. 11 Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed de agno paschali, qui fuit figura huius sacramenti, mandatur quod *non remaneret ex eo quidquam usque mane.* Inconvenienter ergo hostiae consecratae reservantur, et non statim sumuntur.

[51173] III^a q. 83 a. 5 arg. 12 Praeterea, sacerdos pluraliter loquitur audientibus, puta cum dicit,

dominus vobiscum, et, gratias agamus. Sed inconveniens videtur pluraliter loqui uni soli, et maxime minori. Ergo inconveniens videtur quod sacerdos, uno tantum ministro praesente, celebret Missam. Sic igitur videtur quod inconvenienter aliqua agantur in celebratione huius sacramenti.

[51174] III^{a} q. 83 a. 5 s. c. Sed in contrarium est Ecclesiae consuetudo, quae errare non potest, utpote spiritu sancto instructa.

[51175] III^{a} q. 83 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in sacramentis aliquid dupliciter significatur, scilicet verbis et factis, ad hoc quod sit perfectior significatio. Significantur autem verbis in celebratione huius sacramenti quaedam pertinentia ad passionem Christi, quae repraesentatur in hoc sacramento; vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento; et quaedam pertinentia ad usum sacramenti, qui debet esse cum devotione et reverentia. Et ideo in celebratione huius mysterii quaedam aguntur ad repraesentandum passionem Christi; vel etiam dispositionem corporis mystici; et quaedam aguntur pertinentia ad devotionem et reverentiam usus huius sacramenti.

[51176] III^{a} q. 83 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ablutio manuum fit in celebratione Missae propter reverentiam huius sacramenti. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quia aliqua pretiosa tractare non consuevimus nisi manibus ablutis. Unde indecens videtur quod ad tantum sacramentum aliquis accedat manibus, etiam corporaliter, inquinatis. Secundo, propter significationem. Quia, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier., extremitatum ablutio significat emundationem etiam a minimis peccatis, secundum illud Ioan. XIII, *qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet.* Et talis emundatio requiritur ab eo qui accedit ad hoc sacramentum. Quod etiam significatur per confessionem quae fit ante introitum Missae. Et hoc idem significabat ablutio sacerdotum in veteri lege, ut ibidem Dionysius dicit. Nec tamen Ecclesia hoc servat tanquam caeremoniale veteris legis praeceptum, sed quasi ab Ecclesia institutum, sicut quiddam secundum se conveniens. Et ideo non eodem modo observatur sicut tunc. Praetermittitur enim pedum ablutio, et servatur ablutio manuum, quae potest fieri magis in promptu, et quae sufficit ad significandam perfectam munditiam. Cum enim manus sit organum organorum, ut dicitur in III de anima, omnia opera attribuuntur manibus. Unde et in Psalmo dicitur, *lavabo inter innocentes manus meas.*

[51177] III^{a} q. 83 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod thurificatione non utimur quasi caeremoniali praecepto legis, sed sicut Ecclesiae statuto. Unde non eodem modo utimur sicut in veteri lege erat statutum. Pertinet autem ad duo. Primo quidem, ad reverentiam huius sacramenti, ut scilicet per bonum odorem depellatur si quid corporaliter pravi odoris in loco fuerit, quod posset provocare horrorem. Secundo, pertinet ad repraesentandum effectum gratiae, qua, sicut bono odore, Christus plenus fuit, secundum illud Gen. XXVII, *ecce, odor filii mei sicut odor agri pleni*; et a Christo derivatur ad fideles officio ministrorum, secundum illud II Cor. II, *odorem notitiae suae spargit per nos in omni loco.* Et ideo, undique thurificato altari, per quod Christus designatur, thurificantur omnes per ordinem.

[51178] III^{a} q. 83 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacerdos in celebratione Missae utitur crucesignatione ad exprimendam passionem Christi, quae ad crucem est terminata. Est autem

passio Christi quibusdam quasi gradibus peracta. Nam primo fuit Christi traditio, quae facta est a Deo, a Iuda, et a Iudaeis. Quod significat trina crucesignatio super illa verba, *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata.* Secundo fuit Christi venditio. Est autem venditus sacerdotibus, Scribis et Pharisaeis. Ad quod significandum fit iterum trina crucesignatio super illa verba, *benedictam, adscriptam, ratam.* Vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem et duplex super illa verba, *ut nobis corpus et sanguis,* etc., ad designandam personam Iudae venditoris et Christi venditi. Tertio autem fuit praesignatio passionis Christi facta in cena. Ad quod designandum, fiunt tertio duae cruces, una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis, ubi utrobique dicitur benedixit. Quarto autem fuit ipsa passio Christi. Unde, ad repraesentandum quinque plagas, fit quarto quintuplex crucesignatio super illa verba, *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae, et calicem salutis perpetuae.* Quinto, repraesentatur extensio corporis, et effusio sanguinis, et fructus passionis, per trinam crucesignationem quae fit super illis verbis, *corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione* et cetera. Sexto, repraesentatur triplex oratio quam fecit in cruce, unam pro persecutoribus, cum dixit, *pater, ignosce illis*; secundam pro liberatione a morte, cum dixit, *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Tertia pertinet ad adeptionem gloriae, cum dixit, *pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* Et ad hoc significandum, fit trina crucesignatio super illa verba, *sanctificas, vivificas, benedicis*, et cetera. Septimo, repraesentantur tres horae quibus pependit in cruce, scilicet a sexta hora usque ad nonam. Et ad hoc significandum, fit iterum trina crucesignatio ad illa verba, *per ipsum, et cum ipso, et in ipso.* Octavo autem, repraesentatur separatio animae a corpore, per duas cruces subsequentes extra calicem factas. Nono autem, repraesentatur resurrectio tertia die facta, per tres cruces quae fiunt ad illa verba, *pax domini sit semper vobiscum.* Potest autem brevius dici quod consecratio huius sacramenti, et acceptio sacrificii, et fructus eius, procedit ex virtute crucis Christi. Et ideo, ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos crucesignatione utitur.

[51179] III^{a} q. 83 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod sacerdos post consecrationem non utitur crucesignatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi, ut ex dictis patet.

[51180] III^{a} q. 83 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod ea quae sacerdos in Missa facit, non sunt ridiculosae gesticulationes, fiunt enim ad aliquid repraesentandum. Quod enim sacerdos brachia extendit post consecrationem, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando, ad designandum quod oratio eius pro populo dirigitur ad Deum, secundum illud Thren. III, *levemus corda nostra cum manibus ad Deum in caelum.* Et Exod. XVII dicitur quod, *cum levaret Moyses manus, vincebat Israel.* Quod autem manus interdum iungit, et inclinat se, suppliciter et humiliter orans, designat humilitatem et obedientiam Christi, ex qua passus est. Digitos autem iungit post consecrationem, scilicet pollicem cum indice, quibus corpus Christi consecratum tetigerat, ut, si qua particula digitis adhaeserat, non dispergatur. Quod pertinet ad reverentiam sacramenti.

[51181] III^{a} q. 83 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod quinquies se sacerdos vertit ad populum, ad designandum quod dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit, ut supra dictum est in tractatu de resurrectione Christi. Salutat autem septies populum, scilicet quinque vicibus quando se convertit ad populum, et bis quando se non convertit, scilicet ante praefationem cum dicit, *dominus vobiscum*, et cum dicit, *pax domini sit semper vobiscum*, ad designandum septiformem gratiam spiritus sancti. Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit, *pax vobis*, quod post resurrectionem dixit dominus, cuius personam repraesentat episcopus praecipue.

[51182] III^{a} q. 83 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum quod fractio hostiae tria significat, primo quidem, ipsam divisionem corporis Christi, quae facta est in passione; secundo, distinctionem corporis mystici secundum diversos status; tertio, distributionem gratiarum procedentium ex passione Christi, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier. Unde talis fractio non inducit divisionem Christi.

[51183] III^{a} q. 83 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum quod, sicut Sergius Papa dicit, et habetur in decretis, de Consecr., dist. II, *triforme est corpus domini. Pars oblata in calicem Missa corpus Christi quod iam resurrexit, demonstrat*, scilicet ipsum Christum, et beatam virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus sunt in gloria. *Pars comesta ambulans adhuc super terram*, quia scilicet viventes in terra sacramento uniuntur; et passionibus conteruntur, sicut panis comestus atteritur dentibus. *Pars in altari usque ad finem Missae remanens est corpus Christi in sepulcro remanens, quia usque in finem saeculi corpora sanctorum in sepulcris erunt*, quorum tamen animae sunt vel in Purgatorio vel in caelo. Hic tamen ritus non servatur modo, ut scilicet una pars servetur usque in finem Missae. Manet tamen eadem significatio partium. Quam quidam metrice expresserunt, dicentes, *hostia dividitur in partes, tincta beatos plene, sicca notat vivos, servata sepultos.* Quidam tamen dicunt quod pars in calicem Missa significat eos qui vivunt in hoc mundo; pars autem extra calicem servata significat plene beatos quantum ad animam et corpus; pars autem comesta significat ceteros.

[51184] III^{a} q. 83 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum quod per calicem duo possunt significari. Uno modo, ipsa passio, quae repraesentatur in hoc sacramento. Et secundum hoc, per partem in calicem missam significantur illi qui adhuc sunt participes passionum Christi. Alio modo, potest significari fruitio beata, quae etiam in hoc sacramento praefiguratur. Et ideo illi quorum corpora iam sunt in plena beatitudine, significantur per partem in calicem missam. Et est notandum quod pars in calicem missa non debet populo dari in supplementum communionis, quia panem intinctum non porrexit Christus nisi Iudae proditori.

[51185] III^{a} q. 83 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum quod vinum, ratione suae humiditatis, est ablutivum. Et ideo sumitur post perceptionem huius sacramenti, ad abluendum os, ne aliquae reliquiae remaneant, quod pertinet ad reverentiam sacramenti. Unde extra, de Celebrat. Miss., cap. ex parte, *sacerdos vino os perfundere debet postquam totum percepit sacramentum, nisi cum eodem die Missam aliam debuerit celebrare, ne, si forte vinum perfusionis acciperet, celebrationem aliam impediret.* Et eadem ratione perfundit vino digitos quibus corpus Christi tetigerat.

[51186] III^{a} q. 83 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum quod veritas quantum ad aliquid debet

respondere figurae, quia scilicet non debet pars hostiae consecratae de qua sacerdos et ministri, vel etiam populus communicat, in crastinum reservari. Unde, ut habetur de Consecr., dist. II, Clemens Papa statuit, *tanta holocausta in altario offerantur, quanta populo sufficere debeant. Quod si remanserint, in crastinum non reserventur, sed cum timore et tremore clericorum diligentia consumantur.* Quia tamen hoc sacramentum quotidie sumendum est, non autem agnus paschalis quotidie sumebatur; ideo oportet alias hostias consecratas pro infirmis conservare. Unde in eadem distinctione legitur, *presbyter Eucharistiam semper habeat paratam, ut, quando quis infirmatus fuerit, statim eum communicet, ne sine communione moriatur.*

[51187] III^a q. 83 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod in solemni celebratione Missae plures debent adesse. Unde Soter Papa dicit, ut habetur de Consecr., dist. I, *hoc quoque statutum est, ut nullus presbyterorum Missarum solemnia celebrare praesumat, nisi, duobus praesentibus sibique respondentibus, ipse tertius habeatur, quia, cum pluraliter ab eo dicitur, dominus vobiscum, et illud in secretis, orate pro me, apertissime convenit ut ipsi respondeatur salutationi.* Unde et, ad maiorem solemnitatem, ibidem statutum legitur quod episcopus cum pluribus Missarum solemnia peragat. In Missis tamen privatis sufficit unum habere ministrum, qui gerit personam totius populi Catholici, ex cuius persona sacerdoti pluraliter respondet.

Articulus 6

[51188] III^a q. 83 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non possit sufficienter occurri defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt, statuta Ecclesiae observando. Contingit enim quandoque quod sacerdos, ante consecrationem vel post, moritur vel alienatur, vel aliqua alia infirmitate praepeditur ne sacramentum sumere possit et Missam perficere. Ergo videtur quod non possit impleri statutum Ecclesiae quo praecipitur quod sacerdos consecrans suo sacrificio communicet.

[51189] III^a q. 83 a. 6 arg. 2 Praeterea, contingit quandoque quod sacerdos, ante consecrationem vel post, recolit se aliquid comedisse vel bibisse, vel alicui mortali peccato subiacere, vel etiam excommunicationi, cuius prius memoriam non habebat. Necesse est ergo quod ille qui est in tali articulo constitutus, peccet mortaliter contra statutum Ecclesiae faciens, sive sumat sive non sumat.

[51190] III^a q. 83 a. 6 arg. 3 Praeterea, contingit quandoque quod in calicem musca aut aranea vel aliquod animal venenosum cadit post consecrationem; vel etiam cognoscit sacerdos calici venenum esse immissum ab aliquo malevolo causa occidendi ipsum. In quo casu, si sumat, videtur peccare mortaliter, se occidendo vel Deum tentando. Similiter, si non sumat, peccat, contra statutum Ecclesiae faciens. Ergo videtur esse perplexus et subiectus necessitati peccandi. Quod est inconveniens.

[51191] III^a q. 83 a. 6 arg. 4 Praeterea, contingit quod per negligentiam ministri aut aqua non ponitur in calice, aut etiam nec vinum, et hoc sacerdos advertit. Ergo in hoc etiam casu videtur

esse perplexus, sive sumat corpus sine sanguine, quasi imperfectum faciens sacrificium; sive non sumens nec corpus nec sanguinem.

[51192] III^{a} q. 83 a. 6 arg. 5 Praeterea, contingit quod sacerdos non recolit se dixisse verba consecrationis, vel etiam alia quae in consecratione huius sacramenti dicuntur. Videtur ergo peccare in hoc casu, sive reiteret verba super eandem materiam, quae forte iam dixerat; sive utatur pane et vino non consecratis quasi consecratis.

[51193] III^{a} q. 83 a. 6 arg. 6 Praeterea, contingit quandoque, propter frigus, quod sacerdoti dilabitur hostia in calicem, sive ante fractionem sive post. In hoc ergo casu non poterit sacerdos implere ritum Ecclesiae vel de ipsa fractione, vel etiam de hoc quod sola tertia pars mittatur in calicem.

[51194] III^{a} q. 83 a. 6 arg. 7 Praeterea, contingit quandoque quod per negligentiam sacerdotis sanguis Christi effunditur; vel etiam quod sacerdos sacramentum sumptum vomit; aut quod etiam hostiae consecratae tandiu conserventur quod putrefiant; vel etiam quod a muribus corrodantur; vel etiam qualitercumque perdantur. In quibus casibus non videtur posse huic sacramento debita reverentia exhiberi secundum Ecclesiae statuta. Non videtur ergo quod his defectibus seu periculis occurri possit, salvis Ecclesiae statutis.

[51195] III^{a} q. 83 a. 6 s. c. Sed contra est quod, sicut Deus, sic Ecclesia non praecipit aliquid impossibile.

[51196] III^{a} q. 83 a. 6 co. Respondeo dicendum quod periculis seu defectibus circa hoc sacramentum evenientibus dupliciter potest occurri. Uno modo, praeveniendo, ne scilicet periculum accidat. Alio modo, subsequendo, ut scilicet id quod accidit emendetur, vel adhibendo remedium, vel saltem per poenitentiam eius qui negligenter egit circa hoc sacramentum.

[51197] III^{a} q. 83 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, si sacerdos morte aut infirmitate gravi occupetur ante consecrationem corporis et sanguinis domini, non oportet ut per alium suppleatur. Si vero post incoeptam consecrationem hoc acciderit, puta consecrato corpore ante consecrationem sanguinis, vel etiam consecrato utroque, debet Missae celebritas per alium expleri. Unde, ut habetur in decretis, VII, qu. I, cap. *nihil*, in Toletano Concilio legitur, *censuimus convenire ut, cum a sacerdotibus Missarum tempore sacra mysteria consecrantur, si aegritudinis accidit cuiuslibet eventus quo coeptum nequeat expleri mysterium, sit liberum episcopo vel presbytero alteri consecrationem exequi incoepti officii. Non enim aliud competit ad supplementum initiatis mysteriis quam aut incipientis aut subsequentis benedictione sint completa sacerdotis, quia nec perfecta videri possunt nisi perfecto ordine compleantur. Cum enim omnes simus unum in Christo, nihil contrarium diversitas personarum format, ubi efficaciam prosperitatis unitas fidei repraesentat. Nec tamen quod naturae languoris causa consulitur, in praesumptionis perniciem convertatur. Nullus, absque patenti proventu molestiae, minister vel sacerdos, cum coeperit, imperfecta officia praesumat omnino relinquere. Si quis hoc temerarie praesumpserit, excommunicationis sententiam sustinebit.*

[51198] III^{a} q. 83 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, ubi difficultas occurrit, semper est accipi-

endum illud quod habet minus de periculo. Maxime autem periculosum circa hoc sacramentum est quod est contra perfectionem ipsius sacramenti, quia hoc est immane sacrilegium. Minus autem est illud quod pertinet ad qualitatem sumentis. Et ideo, si sacerdos, post consecrationem incoeptam, recordetur aliquid comedisse vel bibisse, nihilominus debet perficere sacrificium et sumere sacramentum. Similiter, si recordetur se peccatum aliquod commisisse, debet poenitere cum proposito confitendi et satisfaciendi, et sic non indigne, sed fructuose sumere sacramentum. Et eadem ratio est si se meminerit excommunicationi cuicumque subiacere. Debet enim assumere propositum absolutionem petendi, et sic per invisibilem pontificem, Iesum Christum, absolutionem consequitur quantum ad hunc actum, quod peragat divina mysteria. Si vero ante consecrationem alicuius praedictorum sit memor, tutius reputarem, maxime in casu manducationis et excommunicationis, quod Missam incoeptam desereret, nisi grave scandalum timeretur.

[51199] III^{a} q. 83 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si musca vel aranea in calicem ante consecrationem ceciderit, aut etiam venenum deprehenderit esse immissum, debet effundi, et, abluto calice, denuo aliud vinum poni consecrandum. Si vero aliquid horum post consecrationem acciderit, debet animal caute capi, et diligenter lavari, et comburi, et ablutio, simul cum cineribus, in sacrarium mitti. Si vero venenum ibi adesse deprehenderit immissum, nullo modo debet sumere nec alii dare ne calix vitae vertatur in mortem, sed debet diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis conservari. Et, ne sacramentum remaneat imperfectum, debet vinum apponere in calice, et denuo resumere a consecratione sanguinis, et sacrificium perficere.

[51200] III^{a} q. 83 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod, si sacerdos, ante consecrationem sanguinis et post consecrationem corporis, percipiat aut vinum aut aquam non esse in calice, debet statim apponere et consecrare. Si vero hoc post consecrationis verba perceperit, quod aqua desit, debet nihilominus procedere, quia appositio aquae, ut supra dictum est, non est de necessitate sacramenti. Debet tamen puniri ille ex cuius negligentia hoc contingit. Nullo autem modo debet aqua vino iam consecrato misceri, quia sequeretur corruptio sacramenti pro aliqua parte, ut supra dictum est. Si vero percipiat post verba consecrationis quod vinum non fuerit positum in calice, si quidem hoc percipiat ante sumptionem corporis, debet, deposita aqua si ibi fuerit, imponere vinum cum aqua, et resumere a verbis consecrationis sanguinis. Si vero hoc perceperit post sumptionem corporis, debet apponere aliam hostiam iterum simul consecrandam cum sanguine. Quod ideo dico quia, si diceret sola verba consecrationis sanguinis, non servaretur debitus ordo consecrandi, et, sicut dicitur in praedicto capitulo Toletani Concilii, *perfecta videri non possunt sacrificia nisi perfecto ordine compleantur*. Si vero inciperet a consecratione sanguinis et repeteret omnia verba consequentia, non competerent nisi adesset hostia consecrata, cum in verbis illis occurrant quaedam dicenda et fienda non solum circa sanguinem, sed etiam circa corpus. Et debet in fine sumere hostiam iterum consecratam et sanguinem, non obstante etiam si prius sumpserit aquam quae erat in calice, quia praeceptum de perfectione sacramenti maioris est ponderis quam praeceptum quod hoc sacramentum a ieiunis sumatur, ut supra dictum est.

[51201] III^{a} q. 83 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod, licet sacerdos non recolat se dixisse

aliqua eorum quae dicere debuit, non tamen debet ex hoc mente perturbari. Non enim qui multa dicit, recolit omnium quae dixit, nisi forte in dicendo aliquid apprehenderit sub ratione iam dicti sic enim aliquid efficitur memorabile. Unde, si aliquis attente cogitet illud quod dicit, non tamen cogitet se dicere illud, non multum recolit postea se dixisse. Sic enim fit aliquid obiectum memoria, inquantum accipitur sub ratione praeteriti, sicut dicitur in libro de memoria. Si tamen sacerdoti probabiliter constet se aliqua omisisse, si quidem non sunt de necessitate sacramenti, non aestimo quod propter hoc debeat resumere immutando ordinem sacrificii, sed debet ulterius procedere. Si vero certificetur se omisisse aliquid eorum quae sunt de necessitate sacramenti, scilicet formam consecrationis, cum forma sit de necessitate sacramenti sicut et materia, idem videtur faciendum quod dictum est in defectu materiae, ut scilicet resumatur a forma consecrationis, et cetera per ordinem reiterentur, ne mutetur ordo sacrificii.

[51202] III^{a} q. 83 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum quod fractio hostiae consecratae, et quod pars una sola mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut et admixtio aquae significat populum. Et ideo horum praetermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem huius sacramenti.

[51203] III^{a} q. 83 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut legitur de Consecr., dist. II, ex decreto pii Papae, *si per negligentiam aliquid stillaverit de sanguine in tabula quae terrae adhaeret, lingua lambetur et tabula radetur. Si vero non fuerit tabula, terra radetur, et igni comburetur, et cinis intra altare condetur. Et sacerdos quadraginta dies poeniteat. Si autem super altare stillaverit calix, sorbeat minister stillam. Et tribus diebus poeniteat. Si super linteum altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus poeniteat. Si usque ad tertium, novem diebus poeniteat. Si usque ad quartum, viginti diebus poeniteat. Et linteamina quae stilla tetigit, tribus vicibus lavet minister, calice subtus posito, et aqua ablutionis sumatur et iuxta altare recondatur.* Posset etiam sumi in potu a ministro, nisi propter abominationem dimitteretur. Quidam autem ulterius partem illam linteaminum incidunt et comburunt, et cinerem in altario vel sacrario reponunt. Subditur autem ibidem, ex poenitentiali Bedae presbyteri, *si quis per ebrietatem vel voracitatem Eucharistiam evomuerit, quadraginta diebus poeniteat; clerici vel monachi, seu diaconi vel presbyteri, sexaginta diebus; episcopus nonaginta. Si autem infirmitatis causa evomuerit, septem diebus poeniteat.* Et in eadem distinctione legitur, ex Concilio Aurelianensi, *qui non bene custodierit sacrificium, et mus vel aliquod aliud animal in Ecclesia comederit, quadraginta diebus poeniteat. Qui autem perdiderit illud in Ecclesia, aut pars eius ceciderit et non inventa fuerit, triginta diebus poeniteat.* Et eadem poenitentia videtur dignus sacerdos per cuius negligentiam hostiae consecratae putrefiunt. Praedictis autem diebus debet poenitens ieiunare et a communione cessare. Pensatis tamen conditionibus negotii et personae, potest minui vel addi ad poenitentiam praedictam. Hoc tamen observandum est, quod, ubicumque species integrae inveniuntur, sunt reverenter observandae, vel etiam sumendae, quia, manentibus speciebus, manet ibi corpus Christi, ut supra dictum est. Ea vero in quibus inveniuntur, comburenda sunt si commode fieri potest, cinere in sacrario recondito, sicut de rasura tabulae dictum est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Summa Theologiae

tertia pars a quaestione LXXXIV ad quaestionem XC

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Leoninum Romae 1906 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 84

Prooemium

[51204] IIIª q. 84 pr. Consequenter considerandum est de sacramento poenitentiae. Circa quod primo considerandum est de ipsa poenitentia; secundo, de effectu ipsius; tertio, de partibus eius;

quarto, de suscipientibus hoc sacramentum; quinto, de potestate ministrorum; sexto, de solemni ritu huius sacramenti. Circa primum duo sunt consideranda, primo, de poenitentia secundum quod est sacramentum; secundo, de poenitentia secundum quod est virtus. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum poenitentia sit sacramentum. Secundo, de propria materia eius. Tertio, de forma ipsius. Quarto, utrum impositio manus requiratur ad hoc sacramentum. Quinto, utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Sexto, de ordine eius ad alia sacramenta. Septimo, de institutione eius. Octavo, de duratione ipsius. Nono, de continuitate eius. Decimo, utrum possit iterari.

Articulus 1

[51205] III^{a} q. 84 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit sacramentum. Gregorius enim dicit, et habetur in decretis, I, qu. I, *sacramenta sunt Baptisma, chrisma, corpus et sanguis Christi, quae ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum divina virtus secretius operatur salutem.* Sed hoc non contingit in poenitentia, quia non adhibentur aliquae res corporales sub quibus divina virtus operetur salutem. Ergo poenitentia non est sacramentum.

[51206] III^{a} q. 84 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacramenta Ecclesiae a ministris Christi exhibentur, secundum illud I Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed poenitentia non exhibetur a ministris Christi, sed interius a Deo hominibus inspiratur, secundum illud Ierem. XXXI, *postquam convertisti me, egi poenitentiam.* Ergo videtur quod poenitentia non sit sacramentum.

[51207] III^{a} q. 84 a. 1 arg. 3 Praeterea, in sacramentis de quibus supra diximus, est aliquid quod est sacramentum tantum, aliquid quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum, ut ex praemissis patet. Sed hoc non invenitur in poenitentia. Ergo poenitentia non est sacramentum.

[51208] III^{a} q. 84 a. 1 s. c. Sed contra est quod, sicut Baptismus adhibetur ad purificandum a peccato, ita et poenitentia, unde et Petrus dixit Simoni, Act. VIII, *poenitentiam age ab hac nequitia tua.* Sed Baptismus est sacramentum, ut supra dictum est. Ergo pari ratione et poenitentia.

[51209] III^{a} q. 84 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in capite supra dicto, *sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significative accipiamus quod sancte accipiendum est.* Manifestum est autem quod in poenitentia ita res gesta fit quod aliquid sanctum significatur, tam ex parte peccatoris poenitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis, nam peccator poenitens per ea quae agit et dicit, significat cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quae agit et dicit circa poenitentem, significat opus Dei remittentis peccatum. Unde manifestum est quod poenitentia quae in Ecclesia agitur, est sacramentum.

[51210] III^{a} q. 84 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nomine corporalium rerum intelli-

guntur large etiam ipsi exteriores actus sensibiles, qui ita se habent in hoc sacramento sicut aqua in Baptismo vel chrisma in confirmatione. Est autem attendendum quod in illis sacramentis in quibus confertur excellens gratia, quae superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius; sicut in Baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad poenam; et in confirmatione, ubi datur spiritus sancti plenitudo; et in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis; quae provenit ex virtute Christi quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia materiae sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae, ut accidit in poenitentia et matrimonio. Sicut etiam in medicinis corporalibus quaedam sunt res exterius adhibitae, sicut emplastra et electuaria; quaedam vero sunt actus sanandorum, puta exercitationes quaedam.

[51211] III^{a} q. 84 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in sacramentis quae habent corporalem materiam, oportet quod illa materia adhibeatur a ministro Ecclesiae, qui gerit personam Christi, in signum quod excellentia virtutis in sacramento operantis est a Christo. In sacramento autem poenitentiae, sicut dictum est, sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna. Unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante, sed complementum sacramenti exhibet minister, dum poenitentem absolvit.

[51212] III^{a} q. 84 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet actus exercitus tam per peccatorem poenitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem. Res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris. Res autem tantum et non sacramentum est remissio peccati. Quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt causa tertii.

Articulus 2

[51213] III^{a} q. 84 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccata non sint propria materia huius sacramenti. Materia enim in aliis sacramentis per aliqua verba sanctificatur, et sanctificata effectum sacramenti operatur. Peccata autem non possunt sanctificari, eo quod contrariantur effectui sacramenti, qui est gratia remittens peccata. Ergo peccata non sunt materia propria huius sacramenti.

[51214] III^{a} q. 84 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *nullus potest inchoare novam vitam nisi eum veteris vitae poeniteat.* Sed ad vetustatem vitae pertinent non solum peccata, sed etiam poenalitates praesentis vitae. Non ergo peccata sunt propria materia poenitentiae.

[51215] III^{a} q. 84 a. 2 arg. 3 Praeterea, peccatorum quoddam est originale, quoddam mortale, quoddam veniale. Sed poenitentiae sacramentum non ordinatur contra originale peccatum, quod

tollitur per Baptismum; neque etiam contra veniale, quod tollitur per tunsionem pectoris, et aquam benedictam, et alia huiusmodi. Ergo peccata non sunt propria materia poenitentiae.

[51216] IIIª q. 84 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, II Cor. XII, *non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt.*

[51217] IIIª q. 84 a. 2 co. Respondeo dicendum quod duplex est materia, scilicet proxima et remota, sicut statuae proxima materia est metallum, remota vero aqua. Dictum est autem quod proxima materia huius sacramenti sunt actus poenitentis, cuius materia sunt peccata, de quibus dolet, et quae confitetur, et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur quod remota materia poenitentiae sunt peccata, non attentanda, sed detestanda et destruenda.

[51218] IIIª q. 84 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de proxima materia sacramenti.

[51219] IIIª q. 84 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod vetus et mortalis vita est obiectum poenitentiae, non ratione poenae, sed ratione culpae annexae.

[51220] IIIª q. 84 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod poenitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo. Nam de peccato actuali mortali est poenitentia proprie et principaliter, proprie quidem, quia proprie dicimur poenitere de his quae nostra voluntate commisimus; principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est institutum. De peccatis autem venialibus est quaedam poenitentia proprie, inquantum sunt nostra voluntate facta, non tamen contra haec principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato vero originali poenitentia nec principaliter est, quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum, sed magis Baptismus, nec etiam proprie, quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum; nisi forte inquantum voluntas Adae reputatur nostra, secundum modum loquendi quo apostolus dicit, Rom. V, *in quo omnes peccaverunt.* Inquantum tamen accipitur poenitentia large pro quacumque detestatione rei praeteritae, potest dici poenitentia de peccato originali, sicut loquitur Augustinus in libro de poenitentia.

Articulus 3

[51221] IIIª q. 84 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haec non sit forma huius sacramenti, ego te absolvo. Formae enim sacramentorum ex institutione Christi et usu Ecclesiae habentur. Sed Christus non legitur hanc formam instituisse. Neque etiam in communi usu habetur, quinimmo in quibusdam absolutionibus quae in Ecclesia publice fiunt, sicut in prima et completorio et in cena domini, absolvens non utitur oratione indicativa, ut dicat, ego vos absolvo, sed oratione deprecativa, cum dicit, misereatur vestri omnipotens Deus, vel, absolutionem tribuat vobis omnipotens Deus. Ergo haec non est forma huius sacramenti, ego te absolvo.

[51222] IIIª q. 84 a. 3 arg. 2 Praeterea, Leo Papa dicit, *indulgentia Dei nisi supplicationibus*

sacerdotum nequit obtineri. Loquitur autem de indulgentia Dei quae praestatur poenitentibus. Ergo forma huius sacramenti debet esse per modum deprecationis.

[51223] III^{a} q. 84 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem est absolvere a peccato quod peccatum remittere. Sed *solus Deus peccatum remittit, qui etiam solus interius a peccato mundat*, ut Augustinus dicit, super Ioan. Ergo videtur quod solus Deus a peccato absolvat. Non ergo debet dicere sacerdos, ego te absolvo, sicut non dicit, ego tibi peccata remitto.

[51224] III^{a} q. 84 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut dominus dedit potestatem discipulis absolvendi a peccatis, ita etiam dedit eis potestatem curandi infirmitates, scilicet *ut Daemonia eiicerent et ut languores curarent*, ut habetur Matth. X et Luc. IX. Sed sanando infirmos apostoli non utebantur his verbis, ego te sano, sed, sanet te dominus Iesus Christus. Ergo videtur quod sacerdotes, habentes potestatem apostolis a Christo traditam, non debeant uti hac forma verborum, ego te absolvo, sed, absolutionem praebeat tibi Christus.

[51225] III^{a} q. 84 a. 3 arg. 5 Praeterea, quidam hac forma utentes sic eam exponunt, *ego te absolvo, idest, absolutum ostendo.* Sed neque hoc sacerdos facere potest, nisi ei divinitus reveletur. Unde, ut legitur Matth. XVI, antequam Petro diceretur, *quodcumque solveris super terram, erit* etc., dictum est ei, *beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus, qui in caelis est.* Ergo videtur quod sacerdos cui non est facta revelatio, praesumptuose dicat, ego te absolvo, etiam si exponatur, idest, absolutum ostendo.

[51226] III^{a} q. 84 a. 3 s. c. Sed contra est quod, sicut dominus dixit discipulis, Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos*, ita dixit Petro, Matth. XVI, *quodcumque solveris.* Sed sacerdos, auctoritate illorum verborum Christi fretus, dicit, ego te baptizo. Ergo, eadem auctoritate, dicere debet in hoc sacramento, ego te absolvo.

[51227] III^{a} q. 84 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in qualibet re perfectio attribuitur formae. Dictum est autem supra quod hoc sacramentum perficitur per ea quae sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quae sunt ex parte poenitentis, sive sint verba sive facta, sint quaedam materia huius sacramenti, ea vero quae sunt ex parte sacerdotis, se habent per modum formae. Cum autem sacramenta novae legis efficiant quod figurant, ut supra dictum est; oportet quod forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur, proportionaliter materiae sacramenti. Unde forma Baptismi est, ego te baptizo, et forma confirmationis, *consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis*, eo quod huiusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiae. In sacramento autem Eucharistiae, quod consistit in ipsa consecratione materiae, exprimitur veritas consecrationis, cum dicitur, *hoc est corpus meum.* Hoc autem sacramentum, scilicet poenitentiae, non consistit in consecratione alicuius materiae, nec in usu alicuius materiae sanctificatae, sed magis in remotione cuiusdam materiae, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia poenitentiae, ut ex supra dictis patet. Talis autem remotio significatur a sacerdote cum dicitur, ego te absolvo, nam peccata sunt quaedam vincula, secundum illud Proverb. V, *iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur.* Unde patet quod haec est convenientissima forma huius sacramenti, ego te absolvo.

[51228] III^a q. 84 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ista forma sumitur ex ipsis verbis Christi quibus Petro dixit, *quodcumque solveris super terram*, et cetera. Et tali forma utitur Ecclesia in sacramentali absolutione. Huiusmodi autem absolutiones in publico factae non sunt sacramentales, sed sunt orationes quaedam ordinatae ad remissionem venialium peccatorum. Unde in sacramentali absolutione non sufficeret dicere, misereatur tui omnipotens Deus, vel, absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus, quia per haec verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. Praemittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte poenitentis, cuius actus materialiter se habent in hoc sacramento, non autem in Baptismo vel in confirmatione.

[51229] III^a q. 84 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum Leonis Papae est intelligendum quantum ad deprecationem quae praemittitur absolutioni. Non autem removet quin sacerdotes absolvant.

[51230] III^a q. 84 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccata remittit. Sacerdotes autem utrumque faciunt per ministerium, inquantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur, sicut etiam in aliis sacramentis; nam virtus divina est quae interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res sive sint verba, sicut ex supra dictis patet. Unde et dominus utrumque expressit, nam Matth. XVI dixit Petro, *quodcumque solveris super terram*, etc.; et Ioan. XX dixit discipulis, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ideo tamen sacerdos potius dicit, ego te absolvo, quam, ego tibi peccata remitto, quia hoc magis congruit verbis quae dominus dixit virtutem clavium ostendens, per quas sacerdotes absolvunt. Quia tamen sacerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertineat ad primam auctoritatem Dei, scilicet ut dicatur, *ego te absolvo in nomine patris et filii et spiritus sancti*, vel, per virtutem passionis Christi, vel, auctoritate Dei, sicut Dionysius exponit, XIII cap. Caelest. Hier. Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi, sicut in Baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis.

[51231] III^a q. 84 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur. Est autem eis collata potestas operandi instrumentaliter, sive ministerialiter, in sacramentis. Et ideo magis possunt in formis sacramentalibus exprimere actum suum quam in sanationibus infirmitatum. In quibus tamen non semper utebantur modo deprecativo, sed quandoque etiam modo indicativo et imperativo, sicut Act. III legitur quod Petrus dixit claudo, *quod habeo, hoc tibi do. In nomine Iesu Christi, surge et ambula.*

[51232] III^a q. 84 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod ista expositio, *ego te absolvo, idest, absolutum ostendo*, quantum ad aliquid quidem vera est, non tamen est perfecta. Sacramenta enim novae legis non solum significant, sed etiam faciunt quod significant. Unde sicut sacerdos, baptizando aliquem, ostendit hominem interius ablutum per verba et facta, non solum significative, sed etiam effective; ita etiam cum dicit, ego te absolvo, ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Nec tamen loquitur quasi de re incerta. Quia sicut alia sacramenta

novae legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licet possit impediri ex parte recipientis, ita etiam est et in hoc sacramento. Unde Augustinus dicit, in libro de Adult. Coniug., *non est turpis nec difficilis post patrata et purgata adulteria reconciliatio coniugii, ubi per claves regni caelorum non dubitatur fieri remissio peccatorum.* Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi facta, sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse. Esset autem perfectior expositio, ego te absolvo, idest, sacramentum absolutionis tibi impendo.

Articulus 4

[51233] III^{a} q. 84 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum. Dicitur enim Marc. ult., *super aegros manus imponent, et bene habebunt.* Aegri autem spiritualiter sunt peccatores, qui recipiunt bonam habitudinem per hoc sacramentum. Ergo in hoc sacramento est manus impositio facienda.

[51234] III^{a} q. 84 a. 4 arg. 2 Praeterea, in sacramento poenitentiae recuperat homo spiritum sanctum amissum, unde ex persona poenitentis dicitur in Psalmo, *redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me.* Sed spiritus sanctus datur per impositionem manuum, legitur enim Act. VIII, quod *apostoli imponebant manus super illos, et accipiebant spiritum sanctum*; et Matth. XIX dicitur quod *oblati sunt domino parvuli ut eis manus imponeret.* Ergo in hoc sacramento est manus impositio facienda.

[51235] III^{a} q. 84 a. 4 arg. 3 Praeterea, verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt maioris efficaciae quam in aliis sacramentis. Sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi aliquem actum exerceret, sicut in Baptismo, simul cum hoc quod dicit sacerdos, ego te baptizo, requiritur corporalis ablutio. Ergo etiam, simul cum hoc quod dicit sacerdos, ego te absolvo, oportet quod aliquem actum exerceat circa poenitentem, imponendo ei manus.

[51236] III^{a} q. 84 a. 4 s. c. Sed contra est quod dominus dixit Petro, *quodcumque solveris super terram, erit* etc., nullam mentionem de manus impositione faciens. Neque etiam cum omnibus apostolis simul dixit, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Non ergo ad hoc sacramentum requiritur impositio manuum.

[51237] III^{a} q. 84 a. 4 co. Respondeo dicendum quod impositio manuum in sacramentis Ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum effectum gratiae, quo illi quibus manus imponitur, quodammodo continuantur per quandam similitudinem ministris, in quibus copia esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo spiritus sancti; et in sacramento ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis ministeriis; unde et II Tim. I dicitur, *resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manuum mearum.* Sacramentum autem poenitentiae non ordinatur ad consequendum aliquam excellentiam gratiae, sed ad remissionem peccatorum. Et ideo ad hoc sacramentum non requiritur impositio, sicut etiam

nec ad Baptismum, in quo tamen fit plenior remissio peccatorum.

[51238] III^a q. 84 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa manus impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula facienda, ut scilicet per contactum manus hominis sanctificati etiam corporalis infirmitas tollatur. Sicut etiam legitur de domino, Marci VI, quod *infirmos impositis manibus curavit*; et Matth. VIII legitur quod per contactum leprosum mundavit.

[51239] III^a q. 84 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quaelibet acceptio spiritus sancti requirit manus impositionem, quia etiam in Baptismo accipit homo spiritum sanctum, nec tamen fit ibi manus impositio. Sed acceptio spiritus sancti cum plenitudine requirit manus impositionem, quod pertinet ad confirmationem.

[51240] III^a q. 84 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in sacramentis quae perficiuntur in usu materiae, minister habet aliquem corporalem actum exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in Baptismo et confirmatione et extrema unctione. Sed hoc sacramentum non consistit in usu alicuius materiae exterius appositae, sed loco materiae se habent ea quae sunt ex parte poenitentis. Unde, sicut in Eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super poenitentem perficiunt absolutionis sacramentum. Et si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis, non minus competeret crucesignatio, quae adhibetur in Eucharistia, quam manus impositio, in signum quod per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata. Et tamen non est de necessitate sacramenti, sicut nec de necessitate Eucharistiae.

Articulus 5

[51241] III^a q. 84 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non sit de necessitate salutis. Quia super illud Psalmi, *qui seminant in lacrimis* etc., dicit Glossa, *noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax.* Sed tristitia est de ratione poenitentiae, secundum illud II Cor. VII, *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Ergo bona voluntas, sine poenitentia, sufficit ad salutem.

[51242] III^a q. 84 a. 5 arg. 2 Praeterea, Proverb. X dicitur, *universa delicta operit caritas*; et infra, XV, *per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Sed hoc sacramentum non est nisi ad purgandum peccata. Ergo, habendo caritatem et fidem et misericordiam, potest quisque salutem consequi, etiam sine poenitentiae sacramento.

[51243] III^a q. 84 a. 5 arg. 3 Praeterea, sacramenta Ecclesiae initium habent ab institutione Christi. Sed, sicut legitur Ioan. VIII, Christus mulierem adulteram absolvit absque poenitentia. Ergo videtur quod poenitentia non sit de necessitate salutis.

[51244] III^a q. 84 a. 5 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Luc. XIII, *si poenitentiam non egeritis, omnes simul peribitis.*

[51245] III^{a} q. 84 a. 5 co. Respondeo dicendum quod aliquid est necessarium ad salutem dupliciter, uno modo, absolute; alio modo, ex suppositione. Absolute quidem necessarium est illud sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi, et sacramentum Baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum poenitentiae, quod quidem necessarium non est omnibus, sed peccato subiacentibus; dicitur enim in II Paralip. ult., *et tu, domine iustorum, non posuisti poenitentiam iustis, Abraham, Isaac et Iacob, his qui tibi non peccaverunt. Peccatum autem, cum consummatum fuerit, generat mortem*, ut dicitur Iac. I. Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris quod peccatum removeatur ab eo. Quod quidem fieri non potest sine poenitentiae sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere poenitentis, qui cooperatur gratiae ad destructionem peccati, sicut enim dicit Augustinus, super Ioan., *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Unde patet quod sacramentum poenitentiae est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis postquam homo in morbum periculosum inciderit.

[51246] III^{a} q. 84 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa videtur intelligenda de eo cui adest bona voluntas sine interpolatione quae fit per peccatum, tales autem non habent tristitiae causam. Sed ex quo bona voluntas tollitur per peccatum, non potest restitui sine tristitia, qua quis dolet de peccato praeterito, quod pertinet ad poenitentiam.

[51247] III^{a} q. 84 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex quo aliquis peccatum incurrit, caritas et fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine poenitentia. Requirit enim caritas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, et quod amico homo reconciliari studeat. Requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quae in sacramentis Ecclesiae operatur, quaerat iustificari a peccatis. Requirit etiam ipsa misericordia ordinata ut homo subveniat poenitendo suae miseriae, quam per peccatum incurrit, secundum illud Proverb. XIV, *miseros facit populos peccatum*, unde et Eccli. XXX dicitur, *miserere animae tuae placens Deo.*

[51248] III^{a} q. 84 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad potestatem excellentiae, quam solus Christus habuit, ut supra dictum est, pertinuit quod Christus effectum sacramenti poenitentiae, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulterae sine poenitentiae sacramento, licet non sine interiori poenitentia, quam ipse in ea per gratiam est operatus.

Articulus 6

[51249] III^{a} q. 84 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit secunda tabula post naufragium. Quia super illud Isaiae III, *peccatum suum sicut Sodoma praedicaverunt*, dicit Glossa, *secunda tabula post naufragium est peccata abscondere.* Poenitentia autem non abscondit peccata, sed magis ea revelat. Ergo poenitentia non est secunda tabula.

[51250] III^{a} q. 84 a. 6 arg. 2 Praeterea, fundamentum in aedificio non tenet secundum, sed primum locum. Poenitentia autem in spirituali aedificio est fundamentum, secundum illud Heb.

VI, *non rursum iacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis.* Unde et praecedit ipsum Baptismum, secundum illud Act. II, *poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.* Ergo poenitentia non debet dici secunda tabula.

[51251] III^a q. 84 a. 6 arg. 3 Praeterea, omnia sacramenta sunt quaedam tabulae, idest remedia contra peccatum. Sed poenitentia non tenet secundum locum inter sacramenta, sed magis quartum, ut ex supra dictis patet. Ergo poenitentia non debet dici secunda tabula post naufragium.

[51252] III^a q. 84 a. 6 s. c. Sed contra est quod Hieronymus dicit quod *secunda tabula post naufragium est poenitentia.*

[51253] III^a q. 84 a. 6 co. Respondeo dicendum quod id quod est per se, naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut et substantia prior est accidente. Sacramenta autem quaedam per se ordinantur ad salutem hominis, sicut Baptismus, qui est spiritualis generatio, et confirmatio, quae est spirituale augmentum, et Eucharistia, quae est spirituale nutrimentum. Poenitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati. Nisi enim homo peccaret actualiter, poenitentia non indigeret, indigeret tamen Baptismo et confirmatione et Eucharistia, sicut et in vita corporali non indigeret homo medicatione nisi infirmaretur, indiget autem homo per se ad vitam generatione, augmento et nutrimento. Et ideo poenitentia tenet secundum locum respectu status integritatis, qui confertur et conservatur per sacramenta praedicta. Unde metaphorice dicitur secunda tabula post naufragium. Nam primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integra, secundum autem remedium est, post navim fractam, ut aliquis tabulae adhaereat. Ita etiam primum remedium in mari huius vitae est quod homo integritatem servet, secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quod per poenitentiam redeat.

[51254] III^a q. 84 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod abscondere peccata contingit dupliciter. Uno modo, dum ipsa peccata fiunt. Est autem peius peccare publice quam occulte, tum quia peccator publicus videtur ex contemptu maiori peccare; tum etiam quia peccat cum scandalo aliorum. Et ideo est quoddam remedium in peccatis quod aliquis in occulto peccet. Et secundum hoc dicit Glossa quod *secunda tabula post naufragium est peccata abscondere*, non quod per hoc tollatur peccatum, sicut per poenitentiam; sed quia per hoc peccatum fit minus. Alio modo, aliquis abscondit peccatum prius factum per negligentiam confessionis. Et hoc contrariatur poenitentiae. Et sic abscondere peccatum non est secunda tabula, sed magis contrarium tabulae, dicitur enim Proverb. XXVIII, *qui abscondit scelera sua, non dirigetur.*

[51255] III^a q. 84 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod poenitentia non potest dici fundamentum spiritualis aedificii simpliciter, idest in prima aedificatione, sed est fundamentum in secunda reaedificatione, quae fit post destructionem peccati; nam primo redeuntibus ad Deum occurrit poenitentia. Apostolus tamen ibi loquitur de fundamento spiritualis doctrinae. Poenitentia autem quae Baptismum praecedit, non est poenitentiae sacramentum.

[51256] III^a q. 84 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod tria praecedentia sacramenta pertinent ad

navem integram, idest ad statum integritatis, respectu cuius poenitentia dicitur secunda tabula.

Articulus 7

[51257] III^{a} q. 84 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in nova lege. Ea enim quae sunt de iure naturali, institutione non indigent. Sed poenitere de malis quae quis gessit, est de iure naturali, non enim potest aliquis bonum diligere quin de contrario doleat. Ergo non est poenitentia convenienter instituta in nova lege.

[51258] III^{a} q. 84 a. 7 arg. 2 Praeterea, illud quod fuit in veteri lege, instituendum non fuit. Sed etiam in veteri lege fuit poenitentia, unde et dominus conqueritur, Ierem. VIII, dicens, *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens, quid feci?* Ergo poenitentia non debuit institui in nova lege.

[51259] III^{a} q. 84 a. 7 arg. 3 Praeterea, poenitentia consequenter se habet ad Baptismum, cum sit secunda tabula, ut supra dictum est. Sed poenitentia videtur a domino instituta ante Baptismum, nam in principio praedicationis suae legitur dominus dixisse, Matth. IV, *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum.* Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

[51260] III^{a} q. 84 a. 7 arg. 4 Praeterea, sacramenta novae legis institutionem habent a Christo, ex cuius virtute operantur, ut supra dictum est. Sed Christus non videtur instituisse hoc sacramentum, cum ipse non sit usus eo, sicut aliis sacramentis quae ipse instituit. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

[51261] III^{a} q. 84 a. 7 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Luc. ult., *oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis die tertia, et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes.*

[51262] III^{a} q. 84 a. 7 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in hoc sacramento actus poenitentis se habet sicut materia; id autem quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale et completivum sacramenti. Materia vero, etiam in aliis sacramentis, praeexistit a natura, ut aqua, vel ab aliqua arte, ut panis, sed quod talis materia ad sacramentum assumatur, indiget institutione hoc determinante. Sed forma sacramenti, et virtus ipsius, totaliter est ex institutione Christi, ex cuius passione procedit virtus sacramentorum. Sic igitur materia praeexistit a natura, ex naturali enim ratione homo movetur ad poenitendum de malis quae fecit, sed quod hoc vel illo modo homo poenitentiam agat, est ex institutione divina. Unde et dominus, in principio praedicationis suae, indixit hominibus ut non solum poeniterent, sed etiam poenitentiam agerent, significans determinatos modos actuum qui requiruntur ad hoc sacramentum. Sed id quod pertinet ad officium ministrorum, determinavit Matth. XVI, ubi dixit Petro, *tibi dabo claves regni*

caelorum, et cetera. Efficaciam autem huius sacramenti, et originem virtutis eius, manifestavit post resurrectionem, Luc. ult., ubi dixit quod *oportebat praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes*, praemisso de passione et resurrectione, virtute enim nominis Iesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet ad remissionem peccatorum. Et sic patet convenienter hoc sacramentum in nova lege fuisse institutum.

[51263] III^a q. 84 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de iure naturali est quod aliquis poeniteat de malis quae fecit, quantum ad hoc quod doleat se fecisse, et doloris remedium quaerat per aliquem modum, et quod etiam aliqua signa doloris ostendat, sicut Ninivitae fecerunt, ut legitur Ionae III. In quibus tamen aliquid fuit adiunctum fidei quam ceperant ex praedicatione Ionae, ut scilicet hoc agerent sub spe veniae consequendae a Deo, secundum illud quod legitur ibi, *quis scit si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur a furore irae suae, et non peribimus?* Sed, sicut alia quae sunt de iure naturali determinationem acceperunt ex institutione legis divinae, ut in secunda parte dictum est, ita etiam et poenitentia.

[51264] III^a q. 84 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea quae sunt iuris naturalis diversimode determinationem accipiunt in veteri et nova lege, secundum quod congruit imperfectioni veteris legis et perfectioni novae. Unde et poenitentia in veteri lege aliquam determinationem habuit. Quantum quidem ad dolorem, ut esset magis in corde quam in exterioribus signis, secundum illud Ioel II, *scindite corda vestra, et non vestimenta vestra.* Quantum autem ad remedium doloris quaerendum, ut aliquo modo ministris Dei peccata sua confiterentur, ad minus in generali, unde dominus, Levit. V, dicit, *anima quae peccaverit per ignorantiam, offeret arietem immaculatum de gregibus sacerdoti, iuxta mensuram aestimationemque peccati, qui orabit pro eo quod nesciens fecerit, et dimittetur ei*; in hoc enim ipso quod oblationem faciebat aliquis pro peccato suo, quodammodo peccatum suum sacerdoti confitebatur; et secundum hoc dicitur Proverb. XXVIII, *qui abscondit scelera sua, non dirigetur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur.* Nondum autem instituta erat potestas clavium, quae a passione Christi derivatur. Et per consequens nondum erat institutum quod aliquis doleret de peccato cum proposito subiiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus Ecclesiae, sub spe consequendae veniae virtute passionis Christi.

[51265] III^a q. 84 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si quis recte consideret ea quae dominus dixit de necessitate Baptismi, Ioan. III, tempore praecesserunt ea quae dixit, Matth. IV, de necessitate poenitentiae. Nam id quod dixit Nicodemo de Baptismo, fuit ante incarcerationem Ioannis, de quo postea subditur quod baptizabat, illud vero quod de poenitentia dixit, Matth. IV, fuit post incarcerationem Ioannis. Si tamen prius ad poenitentiam induxisset quam ad Baptismum, hoc ideo esset quia ante Baptismum etiam requiritur quaedam poenitentia, sicut et Petrus dixit, Act. II, *poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.*

[51266] III^a q. 84 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod Christus non est usus Baptismo quem ipse instituit, sed est baptizatus Baptismo Ioannis, ut supra dictum est. Sed nec active usus est suo ministerio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV; quamvis credendum videtur quod discipulos baptizaverit, ut Augustinus dicit, ad Seleucianum.

Usus autem huius sacramenti, ab eo instituti, nullo modo competebat, neque quantum ad hoc quod ipse poeniteret, in quo peccatum non fuit; neque quantum ad hoc quod hoc sacramentum aliis praeberet, quia, ad ostendendum misericordiam et virtutem suam, effectum huius sacramenti sine sacramento praebebat, ut supra dictum est. Sacramentum autem Eucharistiae et ipse sumpsit, et aliis dedit. Tum ad commendandam excellentiam huius sacramenti. Tum quia hoc sacramentum est memoriale suae passionis, inquantum Christus est sacerdos et hostia.

Articulus 8

[51267] III^{a} q. 84 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non debeat durare usque ad finem vitae. Poenitentia enim ordinatur ad deletionem peccati. Sed poenitens statim consequitur remissionem peccatorum, secundum illud Ezech. XVIII, *si poenitentiam egerit impius ab omnibus peccatis suis quae operatus est, vita vivet et non morietur.* Ergo non oportet ulterius poenitentiam protendi.

[51268] III^{a} q. 84 a. 8 arg. 2 Praeterea, agere poenitentiam pertinet ad statum incipientium. Sed homo de hoc statu debet procedere ad statum proficientium, et ulterius ad statum perfectorum. Ergo non debet homo poenitentiam agere usque ad finem vitae.

[51269] III^{a} q. 84 a. 8 arg. 3 Praeterea, sicut in aliis sacramentis homo debet conservare statuta Ecclesiae, ita et in hoc sacramento. Sed secundum canones determinata sunt tempora poenitendi, ut scilicet ille qui hoc vel illud peccatum commiserit, tot annis poeniteat. Ergo videtur quod non sit poenitentia extendenda usque ad finem vitae.

[51270] III^{a} q. 84 a. 8 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de poenitentia, *quid restat nobis nisi dolere in vita? Ubi enim dolor finitur, deficit poenitentia. Si vero poenitentia finitur, quid derelinquitur de venia?*

[51271] III^{a} q. 84 a. 8 co. Respondeo dicendum quod duplex est poenitentia, scilicet interior, et exterior. Interior quidem poenitentia est qua quis dolet de peccato commisso. Et talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae. Semper enim debet homini displicere quod peccavit, si enim ei placeret peccasse, iam ex hoc ipso peccatum incurreret, et fructus veniae perderet. Displicentia autem dolorem causat in eo qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita. Post hanc vitam autem sancti non sunt susceptivi doloris. Unde displicebunt eis peccata praeterita sine omni tristitia, secundum illud Isaiae LXV, *oblivioni traditae sunt angustiae priores.* Poenitentia vero exterior est qua quis exteriora signa doloris ostendit, et verbotenus confitetur peccata sua sacerdoti absolventi, et iuxta eius arbitrium satisfacit. Et talis poenitentia non oportet quod duret usque ad finem vitae, sed usque ad determinatum tempus, secundum mensuram peccati.

[51272] III^{a} q. 84 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vera poenitentia non solum removet peccata praeterita, sed etiam praeservat eum a peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo

instanti verae poenitentiae remissionem consequatur praeteritorum peccatorum, oportet tamen in homine perseverare poenitentiam, ne iterum incidat in peccatum.

[51273] III^{a} q. 84 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod agere poenitentiam interiorem simul et exteriorem pertinet ad statum incipientium, qui scilicet de novo redeunt a peccato. Sed poenitentia interior habet locum etiam in proficientibus et perfectis, secundum illud Psalmi, *ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrimarum.* Unde et ipse Paulus dicebat, I Cor. XV, *non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.*

[51274] III^{a} q. 84 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa tempora praefiguntur poenitentibus quantum ad actionem exterioris poenitentiae.

Articulus 9

[51275] III^{a} q. 84 a. 9 arg. 1 Ad nonum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non possit esse continua. Dicitur enim Ierem. XXXI, *quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrimis.* Sed hoc esse non posset si poenitentia continuaretur, quae consistit in ploratu et lacrimis. Ergo poenitentia non potest continuari.

[51276] III^{a} q. 84 a. 9 arg. 2 Praeterea, de quolibet bono opere debet homo gaudere, secundum illud Psalmi, *servite domino in laetitia.* Sed agere poenitentiam est bonum opus. Ergo de hoc ipso debet homo gaudere. Sed *non potest homo simul tristari et gaudere*, ut patet per philosophum, IX Ethic. Ergo non potest esse quod poenitens simul tristetur de peccatis praeteritis, quod pertinet ad rationem poenitentiae.

[51277] III^{a} q. 84 a. 9 arg. 3 Praeterea, II ad Cor. II, apostolus dicit, *consolemini*, scilicet poenitentem, *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est huiusmodi.* Sed consolatio depellit tristitiam, quae pertinet ad rationem poenitentiae. Ergo poenitentia non debet esse continua.

[51278] III^{a} q. 84 a. 9 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *dolor in poenitentia continue custodiatur.*

[51279] III^{a} q. 84 a. 9 co. Respondeo dicendum quod poenitere dicitur dupliciter, scilicet secundum actum, et secundum habitum. Actu quidem impossibile est quod homo continue poeniteat, quia necesse est quod actus poenitentis, sive interior sive exterior, interpoletur, ad minus somno et aliis quae ad necessitatem corporis pertinent. Alio modo dicitur poenitere secundum habitum. Et sic oportet quod homo continue poeniteat, et quantum ad hoc quod homo nunquam aliquid contrarium faciat poenitentiae, per quod habitualis dispositio poenitentis tollatur; et quantum ad hoc quod debet in proposito gerere quod semper sibi peccata praeterita displiceant.

[51280] III^{a} q. 84 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ploratus et lacrimae ad actum exterioris poenitentiae pertinent, qui non solum non debet esse continuus, sed nec etiam oportet quod duret usque ad finem vitae, ut dictum est. Unde et signanter ibi subditur quod est merces operi tuo.

Est autem merces operis poenitentis plena remissio peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam, post cuius consecutionem non est necesse quod homo ulterius exteriorem poenitentiam agat. Per hoc tamen non excluditur continuitas poenitentiae qualis dicta est.

[51281] III^{a} q. 84 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod de dolore et gaudio dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod sunt passiones appetitus sensitivi. Et sic nullo modo possunt esse simul, eo quod sunt omnino contrariae, vel ex parte obiecti, puta cum sunt de eodem; vel saltem ex parte motus cordis, nam gaudium est cum dilatatione cordis, tristitia vero cum constrictione. Et hoc modo loquitur philosophus in IX Ethicorum. Alio modo loqui possumus de gaudio et tristitia secundum quod consistunt in simplici actu voluntatis, cui aliquid placet vel displicet. Et secundum hoc, non possunt habere contrarietatem nisi ex parte obiecti, puta cum sunt de eodem et secundum idem. Et sic non possunt simul esse gaudium et tristitia, quia non potest simul idem secundum idem placere et displicere. Si vero gaudium et tristitia sic accepta non sint de eodem et secundum idem, sed vel de diversis vel de eodem secundum diversa, sic non est contrarietas gaudii et tristitiae. Unde nihil prohibet hominem simul gaudere et tristari, puta, si videamus iustum affligi, simul placet nobis eius iustitia, et displicet afflictio. Et hoc modo potest alicui displicere quod peccavit, et placere quod hoc ei displicet cum spe veniae, ita quod ipsa tristitia sit materia gaudii. Unde et Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat.* Si tamen tristitia nullo modo compateretur sibi gaudium, per hoc non tolleretur habitualis continuitas poenitentiae, sed actualis.

[51282] III^{a} q. 84 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., ad virtutem pertinet tenere medium in passionibus. Tristitia autem quae in appetitu poenitentis sensitivo consequitur ex displicentia voluntatis, passio quaedam est. Unde moderanda est secundum virtutem, et eius superfluitas est vitiosa, quia inducit in desperationem. Quod significat apostolus ibidem dicens, *ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est.* Et sic consolatio de qua ibi apostolus loquitur, est moderativa tristitiae, non autem totaliter ablativa.

Articulus 10

[51283] III^{a} q. 84 a. 10 arg. 1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacramentum poenitentiae non debeat iterari. Dicit enim apostolus, Heb. VI, *impossibile est eos qui semel illuminati sunt, et gustaverunt donum caeleste, et participes facti sunt spiritus sancti, et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam.* Sed quicumque poenituerunt, sunt illuminati, et acceperunt donum spiritus sancti. Ergo quicumque peccat post poenitentiam, non potest iterato poenitere.

[51284] III^{a} q. 84 a. 10 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de poenitentia, *reperiuntur qui saepius agendam poenitentiam putant. Qui luxuriantur in Christo. Nam, si vere poenitentiam agerent, iterandam postea non putarent, quia, sicut unum est Baptisma, ita una poenitentia.* Sed Baptismus non iteratur. Ergo nec poenitentia.

[51285] III^{a} q. 84 a. 10 arg. 3 Praeterea, miracula quibus dominus infirmitates corporales sanavit, significant sanationes spiritualium infirmitatum, quibus scilicet homines liberantur a peccatis. Sed non legitur quod dominus aliquem caecum bis illuminaverit, vel aliquem leprosum bis mundaverit, aut aliquem mortuum bis suscitaverit. Ergo videtur quod nec alicui peccatori bis per poenitentiam veniam largiatur.

[51286] III^{a} q. 84 a. 10 arg. 4 Praeterea, Gregorius dicit, in homilia Quadragesimae, *poenitentia est anteacta peccata deflere, et flenda iterum non committere.* Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, *irrisor est, et non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet.* Si ergo aliquis vere poeniteat, iterum non peccabit. Ergo non potest quod poenitentia iteretur.

[51287] III^{a} q. 84 a. 10 arg. 5 Praeterea, sicut Baptismus habet efficaciam ex passione Christi, ita et poenitentia. Sed Baptismus non iteratur, propter unitatem passionis et mortis Christi. Ergo pari ratione et poenitentia non iteratur.

[51288] III^{a} q. 84 a. 10 arg. 6 Praeterea, Gregorius dicit, *facilitas veniae incentivum praebet delinquendi.* Si ergo Deus frequenter veniam praebet per poenitentiam, videtur quod ipse incentivum praebeat hominibus delinquendi, et sic videtur delectari in peccatis. Quod eius bonitati non congruit. Non ergo potest poenitentia iterari.

[51289] III^{a} q. 84 a. 10 s. c. Sed contra est quod homo inducitur ad misericordiam exemplo divinae misericordiae, secundum illud Luc. VI, *estote misericordes, sicut et pater vester misericors est.* Sed dominus hanc misericordiam discipulis imponit, ut saepius remittant fratribus contra se peccantibus, unde, sicut dicitur Matth. XVIII, Petro quaerenti, *quoties peccaverit in me frater meus, dimittam ei usque septies?* Respondit Iesus, *non dico tibi usque septies, sed usque septuagesies septies.* Ergo etiam Deus saepius per poenitentiam veniam peccantibus praebet, praesertim cum doceat nos petere, *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

[51290] III^{a} q. 84 a. 10 co. Respondeo dicendum quod circa poenitentiam erraverunt quidam dicentes non posse hominem per poenitentiam secundo consequi veniam peccatorum. Quorum quidam, scilicet Novatiani, hoc in tantum extenderunt quod dixerunt post primam poenitentiam quae agitur in Baptismo, peccantes non posse per poenitentiam iterato restitui. Alii vero fuerunt haeretici, ut Augustinus dicit, in libro de poenitentia, qui post Baptismum dicebant quidem esse utilem poenitentiam, non tamen pluries, sed semel tantum. Videntur autem huiusmodi errores ex duobus processisse. Primo quidem, ex eo quod errabant circa rationem verae poenitentiae. Cum enim ad veram poenitentiam caritas requiratur, sine qua non delentur peccata, credebant quod caritas semel habita non possit amitti, et per consequens quod poenitentia, si sit vera, nunquam per peccatum tollatur, ut sit necesse eam iterari. Sed hoc improbatum est in secunda parte, ubi ostensum est quod caritas semel habita, propter libertatem arbitrii, potest amitti; et per consequens post veram poenitentiam potest aliquis peccare mortaliter. Secundo, ex eo quod errabant circa aestimationem gravitatis peccati. Putabant enim adeo grave esse peccatum quod aliquis committit post veniam impetratam, quod non sit possibile ipsum remitti. In quo quidem errabant et ex parte peccati, quod, etiam post remissionem consecutam, potest esse et gravius et levius etiam

quam fuerit ipsum primum peccatum remissum, et multo magis contra infinitatem divinae misericordiae, quae est super omnem numerum et magnitudinem peccatorum, secundum illud Psalmi, *miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam, et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam.* Unde reprobatur verbum Caini dicentis, Genes. IV, *maior est iniquitas mea quam ut veniam merear.* Et ideo misericordia Dei peccantibus per poenitentiam veniam praebet absque ullo termino. Unde dicitur II Paralip. ult., *immensa et investigabilis misericordia promissionis tuae super malitias hominum.* Unde manifestum est quod poenitentia est pluries iterabilis.

[51291] III^{a} q. 84 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quia apud Iudaeos erant secundum legem quaedam lavacra instituta, quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Iudaeorum quod etiam per lavacrum Baptismi aliquis pluries purificari possit. Ad quod excludendum, apostolus scribit Hebraeis quod impossibile est eos qui semel sunt illuminati, scilicet per Baptismum, rursum renovari ad poenitentiam, scilicet per Baptismum, qui est *lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti*, ut dicitur ad Tit. III. Et rationem assignat ex hoc quod per Baptismum homo Christo commoritur, unde sequitur, *rursum crucifigentes in semetipsis filium Dei.*

[51292] III^{a} q. 84 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de poenitentia solemni, quae in Ecclesia non iteratur, ut infra dicetur.

[51293] III^{a} q. 84 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de poenitentia,

multos caecos in diverso tempore dominus illuminavit, et multos debiles confortavit, ostendens in diversis illis eadem saepe peccata

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

dimitti, ut quem prius sanavit leprosum, alio tempore illuminat caecum. Ideo enim tot sanavit caecos, claudos et aridos, ne desperet saepe peccator. Ideo non scribitur aliquem nisi semel sanasse, ut quisque timeat se iungi peccato. Medicum se vocat, et non sanis, sed male habentibus opportunum, sed qualis hic medicus qui malum iteratum nesciret curare? Medicorum enim est centies infirmum centies curare. Qui ceteris minor esset, si alii possibilia ignoraret.

[51294] III^a q. 84 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum quod poenitere est anteacta peccata deflere et flenda non committere simul dum flet, vel actu vel proposito. Ille enim est irrisor et non poenitens qui, simul dum poenitet, agit quod poenitet, proponit enim iterum se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccat, vel actu vel proposito, non excludit quin prima poenitentia vera fuerit. Nunquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem, sicut enim vere cucurrit qui postea sedet, ita vere poenituit qui postea peccat.

[51295] III^a q. 84 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum quod Baptismus habet virtutem ex passione Christi sicut quaedam spiritualis regeneratio, cum spirituali morte praecedentis vitae. Statutum est autem hominibus semel mori, et semel nasci. Et ideo semel tantum debet homo baptizari. Sed poenitentia habet virtutem ex passione Christi sicut spiritualis medicatio, quae frequenter iterari potest.

[51296] III^a q. 84 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum quod Augustinus, in libro de poenitentia, dicit quod *constat Deo multum displicere peccata, qui semper praesto est ea destruere, ne solvatur quod creavit, ne corrumpatur quod amavit*, scilicet per desperationem.

Quaestio 85

Prooemium

[51297] III^a q. 85 pr. Deinde considerandum est de poenitentia secundum quod est virtus. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum poenitentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis.

Tertio, sub qua specie virtutis contineatur. Quarto, de subiecto eius. Quinto, de causa ipsius. Sexto, de ordine eius ad alias virtutes.

Articulus 1

[51298] III^{a} q. 85 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit virtus. Poenitentia enim est quoddam sacramentum aliis sacramentis connumeratum, ut ex supra dictis patet. Sed nullum aliud sacramentorum est virtus. Ergo neque poenitentia est virtus.

[51299] III^{a} q. 85 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, in IV Ethic., verecundia non est virtus, tum quia est passio habens corporalem immutationem; tum etiam quia non est dispositio perfecti, cum sit de turpi acto, quod non habet locum in homine virtuoso. Sed similiter poenitentia est quaedam passio habens corporalem immutationem, scilicet ploratum, sicut Gregorius dicit quod *poenitere est peccata praeterita plangere.* Est etiam de turpibus factis, scilicet de peccatis, quae non habent locum in homine virtuoso. Ergo poenitentia non est virtus.

[51300] III^{a} q. 85 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, in IV Ethic., *nullus est stultus eorum qui sunt secundum virtutem.* Sed stultum videtur dolere de commisso praeterito, quod non potest non esse, quod tamen pertinet ad poenitentiam. Ergo poenitentia non est virtus.

[51301] III^{a} q. 85 a. 1 s. c. Sed contra est quod praecepta legis dantur de actibus virtutum, quia legislator intendit cives facere virtuosos, ut dicitur in II Ethic. Sed praeceptum divinae legis est de poenitentia, secundum illud Matth. III, poenitentiam agite, et cetera. Ergo poenitentia est virtus.

[51302] III^{a} q. 85 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, poenitere est de aliquo a se prius facto dolere. Dictum est autem supra quod dolor vel tristitia dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod est passio quaedam appetitus sensitivi. Et quantum ad hoc, poenitentia non est virtus, sed passio alio modo, secundum quod consistit in voluntate. Et hoc modo est cum quadam electione. Quae quidem si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis, dicitur enim in II Ethic. quod *virtus est habitus electivus secundum rationem rectam.* Pertinet autem ad rationem rectam quod aliquis doleat de quo dolendum est. Quod quidem observatur in poenitentia de qua nunc loquimur, nam poenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis, cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quod poenitentia de qua nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis.

[51303] III^{a} q. 85 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, in sacramento poenitentiae materialiter se habent actus humani, quod non contingit in Baptismo vel confirmatione. Et ideo, cum virtus sit principium alicuius actus, potius poenitentia est virtus, vel cum virtute, quam Baptismus vel confirmatio.

[51304] III^{a} q. 85 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod poenitentia, secundum quod est passio, non est virtus, ut dictum est. Sic autem habet corporalem transmutationem adiunctam. Est

autem virtus secundum quod habet ex parte voluntatis electionem rectam. Quod tamen magis potest dici de poenitentia quam de verecundia. Nam verecundia respicit turpe factum ut praesens, poenitentia vero respicit turpe factum ut praeteritum. Est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis in praesenti habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari. Non autem est contra perfectionem virtutis quod aliquis prius commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum poenitere, cum ex vitioso fiat aliquis virtuosus.

[51305] III^{a} q. 85 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod dolere de eo quod prius factum est cum hac intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit poenitens, sed dolor eius est displicentia seu reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum poenae. Et hoc non est stultum.

Articulus 2

[51306] III^{a} q. 85 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit specialis virtus. Eiusdem enim rationis videtur esse gaudere de bonis prius actis, et dolere de malis perpetratis. Sed gaudium de bono prius facto non est specialis virtus, sed est quidam affectus laudabilis ex caritate proveniens, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei, unde et apostolus, I Cor. XIII, dicit quod *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Ergo pari ratione poenitentia, quae est dolor de peccatis praeteritis, non est specialis virtus, sed est quidam affectus ex caritate proveniens.

[51307] III^{a} q. 85 a. 2 arg. 2 Praeterea, quaelibet virtus specialis habet materiam specialem, quia habitus distinguuntur per actus, et actus per obiecta. Sed poenitentia non habet materiam specialem, sunt enim eius materia peccata praeterita circa quamcumque materiam. Ergo poenitentia non est specialis virtus.

[51308] III^{a} q. 85 a. 2 arg. 3 Praeterea, nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed poenitentia expellit omnia peccata. Ergo contrariatur omnibus peccatis. Non est ergo specialis virtus.

[51309] III^{a} q. 85 a. 2 s. c. Sed contra est quod de ea datur speciale legis praeceptum, ut supra habitum est.

[51310] III^{a} q. 85 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, species habituum distinguuntur secundum species actuum, et ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti inquantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod poenitentia sit specialis virtus.

[51311] III^{a} q. 85 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod a caritate derivatur aliquis actus dupliciter. Uno modo, sicut ab ea elicitus. Et talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem

praeter caritatem, sicut diligere bonum et gaudere de eo, et tristari de opposito. Alio modo aliquis actus a caritate procedit quasi a caritate imperatus. Et sic, quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum, actus a caritate procedens potest etiam ad aliam virtutem specialem pertinere. Si ergo in actu poenitentis consideretur sola displicentia peccati praeteriti, hoc immediate ad caritatem pertinet, sicut et gaudere de bonis praeteritis. Sed intentio operandi ad deletionem peccati praeteriti requirit specialem virtutem sub caritate.

[51312] III^a^ q. 85 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod poenitentia habet quidem realiter generalem materiam, inquantum respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, inquantum sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam iustificationem.

[51313] III^a^ q. 85 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaelibet virtus specialis expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subiecto. Sed poenitentia expellit omne peccatum effective, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia homine cooperante. Unde non sequitur quod sit virtus generalis.

Articulus 3

[51314] III^a^ q. 85 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus poenitentiae non sit species iustitiae. Iustitia enim non est virtus theologica sed moralis, ut in secunda parte patet. Poenitentia autem videtur virtus esse theologica, quia habet Deum pro obiecto, satisfacit enim Deo, cui etiam reconciliat peccatorem. Ergo videtur quod poenitentia non sit pars iustitiae.

[51315] III^a^ q. 85 a. 3 arg. 2 Praeterea, iustitia, cum sit virtus moralis, consistit in medio. Sed poenitentia non consistit in medio, sed in quodam excessu, secundum illud Ierem. VI, *luctum unigeniti fac tibi, planctum amarum.* Ergo poenitentia non est species iustitiae.

[51316] III^a^ q. 85 a. 3 arg. 3 Praeterea, duae sunt species iustitiae, ut dicitur in V Ethic., scilicet distributiva et commutativa. Sed sub neutra videtur poenitentia contineri. Ergo videtur quod poenitentia non sit species iustitiae.

[51317] III^a^ q. 85 a. 3 arg. 4 Praeterea, super illud Luc. VI, *beati qui nunc fletis*, dicit Glossa, *ecce prudentia, per quam ostenditur quam haec terrena sint misera, et quam beata caelestia.* Sed flere est actus poenitentiae. Ergo poenitentia magis est prudentiae quam iustitiae.

[51318] III^a^ q. 85 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *poenitentia est quaedam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet se commisisse.* Sed facere vindictam pertinet ad iustitiam, unde Tullius, in sua rhetorica, ponit vindicativam unam speciem iustitiae. Ergo videtur quod poenitentia sit species iustitiae.

[51319] III^a^ q. 85 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, poenitentia non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret caritas, sed ex eo quod poenitens dolet de peccato commisso inquantum est offensa Dei, cum emendationis

proposito. Emendatio autem offensae contra aliquem commissae fit non per solam cessationem offensae, sed exigitur ulterius quaedam recompensatio, quae habet locum in offensis in alterum commissis sicut et retributio, nisi quod recompensatio est ex parte eius qui offendit, ut puta cum satisfactione; retributio autem est ex parte eius in quem fuit offensa commissa. Utrumque autem ad materiam iustitiae pertinet, quia utrumque est commutatio quaedam. Unde manifestum est quod poenitentia, secundum quod est virtus, est pars iustitiae. Sciendum tamen quod, secundum philosophum, in V Ethic., dupliciter dicitur iustum, scilicet simpliciter, et secundum quid. Simpliciter quidem iustum est inter aequales, eo quod iustitia est aequalitas quaedam. Quod ipse vocat iustum politicum vel civile, eo quod omnes cives aequales sunt, quantum ad hoc quod immediate sunt sub principe, sicut liberi existentes. Iustum autem secundum quid dicitur quod est inter illos quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro. Et tale iustum consideratur in poenitentia. Unde poenitens recurrit ad Deum, cum emendationis proposito, sicut servus ad dominum, secundum illud Psalmi, *sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*; et sicut filius ad patrem, secundum illud Luc. XV, *pater, peccavi in caelum et coram te*; et sicut uxor ad virum, secundum illud Ierem. III, *fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit dominus.*

[51320] III^{a} q. 85 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut in V Ethic. dicitur, iustitia est ad alterum. Ille autem ad quem est iustitia, non dicitur esse materia iustitiae, sed magis res quae distribuuntur vel commutantur. Unde et materia poenitentiae non est Deus, sed actus humani quibus Deus offenditur vel placatur, sed Deus se habet sicut ille ad quem est iustitia. Ex quo patet quod poenitentia non est virtus theologica, quia non habet Deum pro materia vel pro obiecto.

[51321] III^{a} q. 85 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod medium iustitiae est aequalitas quae constituitur inter illos inter quos est iustitia, ut dicitur in V Ethic. In quibusdam autem non potest perfecta aequalitas constitui, propter alterius excellentiam, sicut inter filium et patrem, inter hominem et Deum, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quidquid potest, nec tamen hoc erit sufficiens, sed solum secundum acceptationem superioris. Et hoc significatur per excessum qui attribuitur poenitentiae.

[51322] III^{a} q. 85 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut est commutatio quaedam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa vel invitus punitur, quod pertinet ad vindicativam iustitiam; vel voluntarie recompensat emendam, quod pertinet ad poenitentiam, quae respicit personam peccatoris sicut iustitia vindicativa personam iudicis. Unde manifestum est quod utraque sub iustitia commutativa continetur.

[51323] III^{a} q. 85 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod poenitentia, licet directe sit species iustitiae, comprehendit tamen quodammodo ea quae pertinent ad omnes virtutes. Inquantum enim est iustitia quaedam hominis ad Deum, oportet quod participet ea quae sunt virtutum theologicarum, quae habent Deum pro obiecto. Unde poenitentia est cum fide passionis Christi, per quam iustificamur a

peccatis; et cum spe veniae; et cum odio vitiorum, quod pertinet ad caritatem inquantum vero est virtus moralis, participat aliquid prudentiae, quae est directiva omnium virtutum moralium. Sed ex ipsa ratione iustitiae non solum habet id quod iustitiae est, sed etiam ea quae sunt temperantiae et fortitudinis, inquantum scilicet ea quae delectationem causant ad temperantiam pertinentem, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in commutationem iustitiae veniunt. Et secundum hoc ad iustitiam pertinet et abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam; et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem.

Articulus 4

[51324] III^{a} q. 85 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod subiectum poenitentiae non sit proprie voluntas. Poenitentia enim est tristitiae species. Sed tristitia est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo poenitentia est in concupiscibili.

[51325] III^{a} q. 85 a. 4 arg. 2 Praeterea, poenitentia est vindicta quaedam, ut Augustinus dicit, in libro de poenitentia. Sed vindicta videtur ad irascibilem pertinere, quia ira est appetitus vindictae. Ergo videtur quod poenitentia sit in irascibili.

[51326] III^{a} q. 85 a. 4 arg. 3 Praeterea, praeteritum est proprium obiectum memoriae, secundum philosophum, in libro de memoria. Sed poenitentia est de praeterito, ut dictum est. Ergo poenitentia est in memoria sicuti in subiecto.

[51327] III^{a} q. 85 a. 4 arg. 4 Praeterea, nihil agit ubi non est. Sed poenitentia excludit peccata ab omnibus viribus animae. Ergo poenitentia est in qualibet vi animae, et non in voluntate tantum.

[51328] III^{a} q. 85 a. 4 s. c. Sed contra, poenitentia est sacrificium quoddam, secundum illud Psalmi, *sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Sed offerre sacrificium est actus voluntatis, secundum illud Psalmi, *voluntarie sacrificabo tibi.* Ergo poenitentia est in voluntate.

[51329] III^{a} q. 85 a. 4 co. Respondeo dicendum quod de poenitentia dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est passio quaedam. Et sic, cum sit species tristitiae, est in concupiscibili sicut in subiecto. Alio modo, secundum quod est virtus. Et sic, sicut dictum est, est species iustitiae. Iustitia autem, ut in secunda parte dictum est, habet pro subiecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quod poenitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subiecto. Et proprius eius actus est propositum emendandi Deo quod contra eum commissum est.

[51330] III^{a} q. 85 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de poenitentia secundum quod est passio.

[51331] III^{a} q. 85 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod vindictam expetere ex passione de alio pertinet ad irascibilem. Sed appetere vel facere vindictam ex ratione de se vel de alio, pertinet ad voluntatem.

[51332] III^{a} q. 85 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod memoria est vis apprehensiva praeteriti. Poenitentia autem non pertinet ad vim apprehensivam, sed ad appetitivam, quae praesupponit actum apprehensivae. Unde poenitentia non est in memoria, sed supponit eam.

[51333] III^{a} q. 85 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod voluntas, sicut in prima parte habitum est, movet omnes alias potentias animae. Et ideo non est inconveniens si poenitentia, in voluntate existens, aliquid in singulis potentiis animae operatur.

Articulus 5

[51334] III^{a} q. 85 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod principium poenitentiae non sit ex timore. Poenitentia enim incipit in displicentia peccatorum. Sed hoc pertinet ad caritatem, ut supra dictum est. Ergo poenitentia magis oritur ex amore quam ex timore.

[51335] III^{a} q. 85 a. 5 arg. 2 Praeterea, ad poenitentiam homines provocantur per expectationem regni caelestis, secundum illud Matth. IV, *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum.* Sed regnum caelorum est obiectum spei. Ergo poenitentia magis procedit ex spe quam ex timore.

[51336] III^{a} q. 85 a. 5 arg. 3 Praeterea, timor est interior actus hominis. Poenitentia autem non videtur esse ex opere hominis, sed ex opere Dei, secundum illud Ierem. XXXI, *postquam convertisti me, egi poenitentiam.* Ergo poenitentia non procedit ex timore.

[51337] III^{a} q. 85 a. 5 s. c. Sed contra est quod Isaiae XXVI dicitur, *sicut quae concipit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus*, scilicet per poenitentiam, et postea subditur, secundum aliam litteram, *a timore tuo, domine, concepimus, et parturivimus, et peperimus spiritum salutis*, idest poenitentiae salutaris, ut per praemissa patet. Ergo poenitentia procedit ex timore.

[51338] III^{a} q. 85 a. 5 co. Respondeo dicendum quod de poenitentia loqui possumus dupliciter. Uno modo, quantum ad habitum. Et sic immediate a Deo infunditur, sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de poenitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in poenitentia cooperamur. Quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundum illud Thren. ult., *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Secundus actus est motus fidei. Tertius actus est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur. Quartus actus est motus spei, quo quis, sub spe veniae consequendae, assumit propositum emendandi. Quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non iam propter supplicia. Sextus actus est motus timoris filialis, quo, propter reverentiam Dei, aliquis emendam Deo voluntarius offert. Sic igitur patet quod actus poenitentiae a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinante, a timore autem filiali sicut ab immediato et proximo principio.

[51339] III^a q. 85 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum prius incipit homini displicere, maxime peccatori, propter supplicia, quae respicit timor servilis, quam propter Dei offensam vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad caritatem.

[51340] III^a q. 85 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod in regno caelorum appropinquante intelligitur adventus regis non solum praemiantis, sed etiam punientis. Unde et, Matth. III, Ioannes Baptista dicebat, *progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?*

[51341] III^a q. 85 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam ipse motus timoris procedit ex actu Dei convertentis cor, unde dicitur Deuteron. V, *quis det eos talem habere mentem ut timeant me?* Et ideo per hoc quod poenitentia a timore procedit, non excluditur quin procedat ex actu Dei convertentis cor.

Articulus 6

[51342] III^a q. 85 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod poenitentia sit prima virtutum. Quia super illud Matth. III, *poenitentiam agite*, dicit Glossa, *prima virtus est per poenitentiam punire veterem hominem et vitia odire.*

[51343] III^a q. 85 a. 6 arg. 2 Praeterea, recedere a termino prius esse videtur quam accedere ad terminum. Sed omnes aliae virtutes pertinere videntur ad accessum ad terminum, quia per omnes homo ordinatur ad bonum agendum. Poenitentia autem videtur ordinari ad recessum a malo. Ergo poenitentia videtur prior esse omnibus aliis virtutibus.

[51344] III^a q. 85 a. 6 arg. 3 Praeterea, ante poenitentiam est peccatum in anima. Sed simul cum peccato nulla virtus animae inest. Ergo nulla virtus est ante poenitentiam, sed ipsa videtur esse prima, quae aliis aditum aperit excludendo peccatum.

[51345] III^a q. 85 a. 6 s. c. Sed contra est quod poenitentia procedit ex fide, spe et caritate, sicut iam dictum est. Non ergo poenitentia est prima virtutum.

[51346] III^a q. 85 a. 6 co. Respondeo dicendum quod in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, quia, cum virtutes sint connexae, ut in secunda parte habitum est, omnes simul incipiunt esse in anima. Sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis. Secundum hoc ergo dicendum est quod actus quidam laudabiles etiam tempore praecedere possunt actum et habitum poenitentiae, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis. Actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu poenitentiae, et cum habitibus aliarum virtutum, nam, sicut in secunda parte habitum est, in iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per caritatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter praecedit secundum, nam actus poenitentiae virtutis est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus

est ratio et causa secundi. Sic igitur poenitentia non est simpliciter prima virtutum, nec ordine temporis nec ordine naturae, quia ordine naturae simpliciter praecedunt ipsam virtutes theologicae. Sed quantum ad aliquid est prima inter ceteras virtutes ordine temporis, quantum ad actum eius qui primus occurrit in iustificatione impii. Sed ordine naturae videntur esse aliae virtutes priores, sicut quod est per se prius est eo quod est per accidens, nam aliae virtutes per se videntur esse necessariae ad bonum hominis, poenitentia autem supposito quodam, scilicet peccato praeexistenti; sicut etiam dictum est circa ordinem sacramenti poenitentiae ad alia sacramenta praedicta.

[51347] III^{a} q. 85 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad hoc quod actus poenitentiae primus est tempore inter actus aliarum virtutum.

[51348] III^{a} q. 85 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod in motibus successivis recedere a termino est prius tempore quam pervenire ad terminum; et prius natura quantum est ex parte subiecti, sive secundum ordinem causae materialis. Sed secundum ordinem causae agentis et finalis, prius est pervenire ad terminum, hoc enim est quod primo agens intendit. Et hic ordo praecipue attenditur in actibus animae, ut dicitur in II physicorum.

[51349] III^{a} q. 85 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod poenitentia aperit aditum virtutibus expellendo peccatum per virtutem fidei et caritatis, quae sunt naturaliter priores. Ita tamen aperit eis aditum quod ipsae simul intrant cum ipsa, nam in iustificatione impii simul cum motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, est remissio culpae et infusio gratiae, cum qua simul infunduntur omnes virtutes, ut in secunda parte habitum est.

Quaestio 86

Prooemium

[51350] III^{a} q. 86 pr. Deinde considerandum est de effectu poenitentiae. Et primo, quantum ad remissionem peccatorum mortalium; secundo, quantum ad remissionem peccatorum venialium; tertio, quantum ad reditum peccatorum dimissorum; quarto, quantum ad restitutionem virtutum. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum peccata mortalia per poenitentiam auferantur. Secundo, utrum possint sine poenitentia tolli. Tertio, utrum possit remitti unum sine alio. Quarto, utrum poenitentia auferat culpam remanente reatu. Quinto, utrum remaneant reliquiae peccatorum. Sexto, utrum auferre peccatum sit effectus poenitentiae inquantum est virtus, vel inquantum est sacramentum.

Articulus 1

[51351] III^{a} q. 86 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam non removeantur omnia peccata. Dicit enim apostolus, Heb. XII, quod *Esau non invenit locum poeni-*

tentiae, quamvis cum lacrimis inquisisset eam, Glossa, *idest, non invenit locum veniae et benedictionis per poenitentiam.* Et II Machab. IX dicitur de Antiocho, *orabat scelestus ille dominum, a quo non erat misericordiam consecuturus.* Non ergo videtur quod per poenitentiam omnia peccata tollantur.

[51352] III^{a} q. 86 a. 1 arg. 2 Praeterea, dicit Augustinus, in libro de sermone Dom. in monte, quod *tanta est labes illius peccati (scilicet, cum post agnitionem Dei per gratiam Christi, oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam invidiae facibus agitatur), ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia agnoscere et annuntiare cogatur.* Non ergo omne peccatum potest per poenitentiam tolli.

[51353] III^{a} q. 86 a. 1 arg. 3 Praeterea, dominus dicit, Matth. XII, *qui dixerit contra spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.* Non ergo omne peccatum remitti potest per poenitentiam.

[51354] III^{a} q. 86 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, *omnium iniquitatum eius quas operatus est, non recordabor amplius.*

[51355] III^{a} q. 86 a. 1 co. Respondeo dicendum quod hoc quod aliquod peccatum per poenitentiam tolli non possit, posset contingere dupliciter, uno modo, quia aliquis de peccato poenitere non posset; alio modo, quia poenitentia non posset delere peccatum. Et primo quidem modo, non possunt deleri peccata Daemonum, et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt in malo confirmati, ita quod non potest eis displicere peccatum inquantum est culpa, sed solum displicet eis inquantum est poena quam patiuntur; ratione cuius aliquam poenitentiam, sed infructuosam habent, secundum illud Sap. V, *poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes.* Unde talis poenitentia non est cum spe veniae, sed cum desperatione. Tale autem non potest esse peccatum aliquod hominis viatoris, cuius liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita de quo aliquis poenitere non possit, est erroneum. Primo quidem, quia per hoc tolleretur libertas arbitrii. Secundo, quia derogaretur virtuti gratiae, per quam moveri potest cor cuiuscumque peccatoris ad poenitendum, secundum illud Proverb. XXI *cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud.* Quod autem secundo modo non possit per veram poenitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum. Primo quidem, quia repugnat divinae misericordiae, de qua dicitur, Ioel II, quod *benignus et misericors est, et multae misericordiae, et praestabilis super malitia.* Vinceretur quodammodo enim Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo, quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam poenitentia operatur, sicut et cetera sacramenta, cum scriptum sit, I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum nostris, sed etiam totius mundi.* Unde simpliciter dicendum est quod omne peccatum in hac vita per poenitentiam deleri potest.

[51356] III^{a} q. 86 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Esau non vere poenituit. Quod patet ex hoc quod dixit, *venient dies luctus patris mei, et occidam Iacob fratrem meum.* Similiter etiam nec Antiochus vere poenituit. Dolebat enim de culpa praeterita non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur.

[51357] III^{a} q. 86 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod illud verbum Augustini sic est intelligendum, tanta est labes illius peccati ut deprecandi humilitatem subire non possit, scilicet, de facili, secundum quod dicitur ille non posse sanari qui non potest de facili sanari. Potest tamen hoc fieri per virtutem divinae gratiae, quae etiam interdum in profundum maris convertit, ut dicitur in Psalmo.

[51358] III^{a} q. 86 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud verbum vel blasphemia contra spiritum sanctum est finalis impoenitentia, ut Augustinus dicit, in libro de verbis domini, quae penitus irremissibilis est, quia post finem huius vitae non est remissio peccatorum. Vel, si intelligatur per blasphemiam spiritus sancti peccatum quod fit ex certa malitia, vel etiam ipsa blasphemia spiritus sancti, dicitur non remitti, scilicet de facili, quia tale non habet in se causam excusationis; vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc saeculo et in futuro; ut in secunda parte expositum est.

Articulus 2

[51359] III^{a} q. 86 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sine poenitentia peccatum remitti possit. Non enim est minor virtus Dei circa adultos quam circa pueros. Sed pueris peccata dimittit sine poenitentia. Ergo etiam et adultis.

[51360] III^{a} q. 86 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deus virtutem suam sacramentis non alligavit. Sed poenitentia est quoddam sacramentum. Ergo virtute divina possunt peccata sine poenitentia dimitti.

[51361] III^{a} q. 86 a. 2 arg. 3 Praeterea, maior est misericordia Dei quam misericordia hominis. Sed homo interdum remittit offensam suam homini etiam non poenitenti, unde et ipse dominus mandat, Matth. V, *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Ergo multo magis Deus dimittit offensam suam hominibus non poenitentibus.

[51362] III^{a} q. 86 a. 2 s. c. Sed contra est quod dominus dicit, Ierem. XVIII, *si poenitentiam egerit gens illa a malo quod fecit, agam et ego poenitentiam a malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et sic e converso videtur quod, si homo poenitentiam non agat, quod Deus ei non remittat offensam.

[51363] III^{a} q. 86 a. 2 co. Respondeo dicendum quod impossibile est peccatum actuale mortale sine poenitentia remitti, loquendo de poenitentia quae est virtus. Cum enim peccatum sit Dei offensa, eo modo Deus peccatum remittit quo remittit offensam in se commissam. Offensa autem directe opponitur gratiae, ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus, quod repellit eum a gratia sua. Sicut autem habitum est in secunda parte, hoc interest inter gratiam Dei et gratiam hominis, quod gratia hominis non causat, sed praesupponit bonitatem, veram vel apparentem, in homine grato, sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eo quod bona voluntas Dei, quae in nomine gratiae intelligitur, est causa boni creati. Unde potest contingere quod homo remittat offensam qua offensus est alicui, absque aliqua immutatione voluntatis eius, non autem potest contingere quod Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis eius. Offensa autem peccati

mortalis procedit ex hoc quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinae offensae quod voluntas hominis sic immutetur quod convertatur ad Deum, cum detestatione praedictae conversionis et proposito emendae. Quod pertinet ad rationem poenitentiae secundum quod est virtus. Et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine poenitentia secundum quod est virtus. Sacramentum autem poenitentiae, sicut supra dictum est, perficitur per officium sacerdotis ligantis et solventis. Sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulterae, ut legitur Ioan. VIII, et peccatrici, ut legitur Luc. VII. Quibus tamen non remisit peccata sine virtute poenitentiae; nam, sicut Gregorius dicit, in homilia, per gratiam traxit intus, scilicet ad poenitentiam, *quam per misericordiam suscepit foris.*

[51364] III^{a} q. 86 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in pueris non est nisi peccatum originale, quod non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quadam habituali deordinatione naturae, ut in secunda parte habitum est. Et ideo remittitur eis peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiae et virtutum, non autem cum actuali. Sed adulto in quo sunt actualia peccata, quae consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata, etiam in Baptismo, sine actuali immutatione voluntatis, quod fit per poenitentiam.

[51365] III^{a} q. 86 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de poenitentia secundum quod est sacramentum.

[51366] III^{a} q. 86 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod misericordia Dei est maioris virtutis quam misericordia hominis in hoc, quod immutat voluntatem hominis ad poenitendum, quod misericordia hominis facere non potest.

Articulus 3

[51367] III^{a} q. 86 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod possit per poenitentiam unum peccatum sine alio remitti. Dicitur enim Amos IV, *plui super unam civitatem, et super alteram non plui, pars una compluta est, et pars super quam non plui, aruit.* Quod exponens Gregorius, super Ezech., dicit, *cum ille qui proximum odit ab aliis vitiis se corrigit, una et eadem civitas ex parte compluitur, et ex parte arida manet, quia sunt qui, cum quaedam vitia resecant, in aliis graviter perdurant.* Ergo potest unum peccatum per poenitentiam remitti sine alio.

[51368] III^{a} q. 86 a. 3 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, super beati immaculati, *prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus, secunda per punitionem, ubi, et si fides desit, poena satisfacit et relevat.* Potest ergo aliquis relevari ab aliquo peccato manente peccato infidelitatis.

[51369] III^{a} q. 86 a. 3 arg. 3 Praeterea, eorum quae non necesse est esse simul, unum potest auferri sine alio. Sed peccata, ut in secunda parte habitum est, non sunt connexa, et ita unum eorum potest esse sine alio. Ergo unum eorum potest remitti sine alio per poenitentiam.

[51370] III^{a} q. 86 a. 3 arg. 4 Praeterea, peccata sunt debita quae nobis relaxari petimus cum dicimus in oratione dominica, dimitte nobis debita nostra. Sed homo quandoque dimittit debitum unum sine alio. Ergo etiam Deus per poenitentiam dimittit unum peccatum sine alio.

[51371] III^{a} q. 86 a. 3 arg. 5 Praeterea, per dilectionem Dei relaxantur hominibus peccata, secundum illud Ierem. XXXI, *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.* Sed nihil prohibet quin Deus diligat hominem quantum ad unum, et sit ei offensus quantum ad aliud, sicut peccatorem diligit quantum ad naturam, odit autem quantum ad culpam. Ergo videtur possibile quod Deus per poenitentiam remittat unum peccatum sine alio.

[51372] III^{a} q. 86 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *sunt plures quos poenitet peccasse, sed non omnino, reservantes sibi quaedam in quibus delectentur, non animadvertentes dominum simul mutum et surdum a Daemonio liberasse, per hoc docens nos nunquam nisi de omnibus sanari.*

[51373] III^{a} q. 86 a. 3 co. Respondeo dicendum quod impossibile est per poenitentiam unum peccatum sine alio remitti. Primo quidem, quia peccatum remittitur inquantum tollitur Dei offensa per gratiam, unde in secunda parte habitum est quod nullum peccatum potest remitti sine gratia. Omne autem peccatum mortale contrariatur gratiae, et excludit eam. Unde impossibile est quod unum peccatum sine alio remittatur. Secundo quia, sicut ostensum est, peccatum mortale non potest sine vera poenitentia remitti, ad quam pertinet deserere peccatum inquantum est contra Deum. Quod quidem est commune omnibus peccatis mortalibus. Ubi autem eadem ratio est et idem effectus. Unde non potest esse vere poenitens qui de uno peccato poenitet et non de alio. Si enim displiceret ei illud peccatum quia est contra Deum super omnia dilectum, quod requiritur ad rationem verae poenitentiae, sequeretur quod de omnibus peccatis poeniteret. Unde sequitur quod impossibile sit unum peccatum remitti sine alio. Tertio, quia hoc esset contra perfectionem misericordiae Dei, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII. Unde cuius miseretur, totaliter miseretur. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *quaedam impietas infidelitatis est ab illo qui iustus et iustitia est, dimidiam sperare veniam.*

[51374] III^{a} q. 86 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Gregorii non est intelligendum quantum ad remissionem culpae, sed quantum ad cessationem ab actu, quia interdum ille qui plura peccata consuevit committere, deserit unum, non tamen aliud. Quod quidem fit auxilio divino, quod tamen non pertingit usque ad remissionem culpae.

[51375] III^{a} q. 86 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in verbo illo Ambrosii fides non potest accipi qua creditur in Christum, quia, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, *si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, scilicet infidelitatis, *hoc enim est peccatum quo tenentur cuncta peccata.* Sed accipitur fides pro conscientia, quia interdum per poenas quas quis patienter sustinet, consequitur remissionem peccati cuius conscientiam non habet.

[51376] III^{a} q. 86 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccata, quamvis non sint connexa quantum ad conversionem ad bonum commutabile, sunt tamen connexa quantum ad aversionem a

bono incommutabili, in qua conveniunt omnia peccata mortalia. Et ex hac parte habent rationem offensae, quam oportet per poenitentiam tolli.

[51377] III^{a} q. 86 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod debitum exterioris rei, puta pecuniae, non contrariatur amicitiae, ex qua debitum remittitur. Et ideo potest unum dimitti sine alio. Sed debitum culpae contrariatur amicitiae. Et ideo una culpa vel offensa non remittitur sine altera. Ridiculum etiam videretur quod aliquis ab homine veniam peteret de una offensa et non de alia.

[51378] III^{a} q. 86 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod dilectio qua Deus diligit hominis naturam, non ordinatur ad bonum gloriae, a qua impeditur homo per quodlibet mortale peccatum. Sed dilectio gratiae, per quam fit remissio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam aeternam, secundum illud Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna.* Unde non est similis ratio.

Articulus 4

[51379] III^{a} q. 86 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod, remissa culpa per poenitentiam, non remaneat reatus poenae. Remota enim causa, removetur effectus. Sed culpa est causa reatus poenae, ideo enim est aliquis dignus poena quia culpam commisit. Ergo, remissa culpa, non potest remanere reatus poenae.

[51380] III^{a} q. 86 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut apostolus dicit, Rom. V, donum Christi est efficacius quam peccatum. Sed peccando homo simul incurrit culpam et poenae reatum. Ergo multo magis per donum gratiae simul remittitur culpa et tollitur poenae reatus.

[51381] III^{a} q. 86 a. 4 arg. 3 Praeterea, remissio peccatorum fit in poenitentia per virtutem passionis Christi, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem praecedentium delictorum.* Sed passio Christi sufficienter est satisfactoria pro omnibus peccatis, ut supra habitum est. Non ergo post remissionem culpae remanet aliquis reatus poenae.

[51382] III^{a} q. 86 a. 4 s. c. Sed contra est quod, II Reg. XII, dicitur quod, cum David poenitens dixisset ad Nathan, peccavi domino, dixit Nathan ad illum, *dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Veruntamen filius qui natus est tibi, morte morietur*, quod fuit in poenam praecedentis peccati, ut ibidem dicitur. Ergo, remissa culpa, remanet reatus alicuius poenae.

[51383] III^{a} q. 86 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte igitur aversionis ab incommutabili bono, consequitur peccatum mortale reatus poenae aeternae, ut qui contra aeternum bonum peccavit, in aeternum puniatur. Ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, inquantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicuius poenae, quia inordinatio culpae non reducitur ad ordinem iustitiae nisi per poenam; iustum est enim ut qui voluntati suae plus indulsit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid

patiatur, sic enim erit aequalitas; unde et Apoc. XVIII dicitur, *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Quia tamen conversio ad bonum commutabile finita est, non habet ex hac parte peccatum mortale quod debeatur ei poena aeterna. Unde, si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut est in peccatis venialibus, non debetur peccato poena aeterna, sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animae a Deo, inquantum per gratiam anima Deo coniungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus poenae aeternae. Potest tamen remanere reatus alicuius poenae temporalis.

[51384] III^{a} q. 86 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod culpa mortalis utrumque habet, et aversionem a Deo et conversionem ad bonum creatum, sed, sicut in secunda parte habitum est, aversio a Deo est ibi sicut formale, conversio autem ad bonum creatum est ibi sicut materiale. Remoto autem formali cuiuscumque rei, tollitur species, sicut, remoto rationali, tollitur species humana. Et ideo ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo, simul cum reatu poenae aeternae. Remanet tamen id quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum. Pro qua debetur reatus poenae temporalis.

[51385] III^{a} q. 86 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, ad gratiam pertinet operari in homine iustificando a peccato, et cooperari homini ad recte operandum. Remissio igitur culpae et reatus poenae aeternae pertinet ad gratiam operantem, sed remissio reatus poenae temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, inquantum scilicet homo, cum auxilio divinae gratiae, patienter poenas tolerando, absolvitur etiam a reatu poenae temporalis. Sicut igitur prius est effectus gratiae operantis quam cooperantis, ita etiam prius est remissio culpae et poenae aeternae quam plena absolutio a poena temporali, utrumque enim est a gratia, sed primum a gratia sola, secundum ex gratia et ex libero arbitrio.

[51386] III^{a} q. 86 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum est quod passio Christi de se sufficiens est ad tollendum omnem reatum poenae non solum aeternae, sed etiam temporalis, et secundum modum quo homo participat virtutem passionis Christi, percipit etiam absolutionem a reatu poenae. In Baptismo autem homo participat totaliter virtutem passionis Christi, utpote per aquam et spiritum Christo commortuus peccato et in eo regeneratus ad novam vitam. Et ideo in Baptismo homo consequitur remissionem reatus totius poenae. In poenitentia vero consequitur virtutem passionis Christi secundum modum propriorum actuum, qui sunt materia poenitentiae, sicut aqua Baptismi, ut supra dictum est. Et ideo non statim per primum actum poenitentiae, quo remittitur culpa, solvitur reatus totius poenae, sed completis omnibus poenitentiae actibus.

Articulus 5

[51387] III^{a} q. 86 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod, remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiae peccati. Dicit enim Augustinus, in libro de poenitentia, *nunquam dominus aliquem sanavit quem omnino non liberavit, totum enim hominem sanavit in sabbato, quia corpus ab*

omni infirmitate, et animam ab omni contagione. Sed reliquiae peccati pertinent ad infirmitatem peccati. Ergo non videtur possibile quod, remissa culpa, remaneant reliquiae peccati.

[51388] III^a q. 86 a. 5 arg. 2 Praeterea, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., bonum est efficacius quam malum, quia malum non agit nisi in virtute boni. Sed homo peccando simul totam infectionem peccati contrahit. Ergo multo magis poenitendo liberatur etiam ab omnibus peccati reliquiis.

[51389] III^a q. 86 a. 5 arg. 3 Praeterea, opus Dei est efficacius quam opus hominis. Sed per exercitium humanorum operum ad bonum tolluntur reliquiae peccati contrarii. Ergo multo magis tolluntur per remissionem culpae, quae est opus Dei.

[51390] III^a q. 86 a. 5 s. c. Sed contra est quod Marci VIII legitur quod caecus illuminatus a domino, primo restitutus est ad imperfectum visum, unde ait, *video homines velut arbores ambulare*; deinde restitutus est perfecte, ita ut videret clare omnia. Illuminatio autem caeci significat liberationem peccatoris. Post primam ergo remissionem culpae, qua peccator restituitur ad visum spiritualem, adhuc remanent in eo reliquiae aliquae peccati praeteriti.

[51391] III^a q. 86 a. 5 co. Respondeo dicendum quod peccatum mortale ex parte conversionis inordinatae ad bonum commutabile quandam dispositionem causat in anima; vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est, culpa mortalis peccati remittitur inquantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatae, cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est. Et ideo nihil prohibet quin remissa culpa, remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae. Remanent tamen debilitatae et diminutae, ita quod homini non dominentur. Et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post Baptismum.

[51392] III^a q. 86 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus totum hominem perfecte curat, sed quandoque subito, sicut socrum Petri statim restituit perfectae sanitati, ita ut surgens ministraret ei, ut legitur Luc. IV; quandoque autem successive, sicut dictum est de caeco illuminato, Marci VIII. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena, Luc. VII. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias.

[51393] III^a q. 86 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod peccatum etiam quandoque statim inducit debilem dispositionem, utpote per unum actum causatam, quandoque autem fortiorem, causatam per multos actus.

[51394] III^a q. 86 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod uno actu humano non tolluntur omnes reliquiae peccati, quia, ut dicitur in praedicamentis, *pravus, ad meliores exercitationes deductus, ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit*, multiplicato autem exercitio, ad hoc pervenit ut sit bonus virtute acquisita. Hoc autem multo efficacius facit divina gratia, sive uno sive pluribus actibus.

Articulus 6

[51395] IIIª q. 86 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod remissio culpae non sit effectus poenitentiae secundum quod est virtus. Dicitur enim poenitentia virtus secundum quod est principium humani actus. Sed humani actus non operantur ad remissionem culpae, quae est effectus gratiae operantis. Ergo remissio culpae non est effectus poenitentiae secundum quod est virtus.

[51396] IIIª q. 86 a. 6 arg. 2 Praeterea, quaedam aliae virtutes sunt excellentiores poenitentia. Sed remissio culpae non dicitur effectus alicuius alterius virtutis. Ergo etiam non est effectus poenitentiae secundum quod est virtus.

[51397] IIIª q. 86 a. 6 arg. 3 Praeterea, remissio culpae non est nisi ex virtute passionis Christi, secundum illud Heb. IX, *sine sanguinis effusione non fit remissio.* Sed poenitentia inquantum est sacramentum, operatur in virtute passionis Christi, sicut et cetera sacramenta, ut ex supra dictis patet. Ergo remissio culpae non est effectus poenitentiae inquantum est virtus, sed inquantum est sacramentum.

[51398] IIIª q. 86 a. 6 s. c. Sed contra, illud est proprie causa alicuius sine quo esse non potest, omnis enim effectus dependet a sua causa. Sed remissio culpae potest esse a Deo sine poenitentiae sacramento, non autem sine poenitentia secundum quod est virtus, ut supra dictum est. Unde et ante sacramenta novae legis poenitentibus Deus peccata remittebat. Ergo remissio culpae est effectus poenitentiae secundum quod est virtus.

[51399] IIIª q. 86 a. 6 co. Respondeo dicendum quod poenitentia est virtus secundum quod est principium quorundam actuum humanorum. Actus autem humani qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento poenitentiae. Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae, ex utroque enim est unum sacramentum, ut supra habitum est. Unde, sicut remissio culpae fit in Baptismo non solum virtute formae, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit; ita etiam remissio culpae est effectus poenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, quam habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut supra dictum est; secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae, tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiae. Et sic patet quod remissio culpae est effectus poenitentiae secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum.

[51400] IIIª q. 86 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod effectus gratiae operantis est iustificatio impii, ut in secunda parte dictum est. In qua, ut ibidem dictum est, non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiae operantis simul producti cum remissione culpae. Unde remissio culpae non fit sine actu

poenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis.

[51401] III^a q. 86 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod in iustificatione impii non solum est actus poenitentiae, sed etiam actus fidei, ut dictum est. Et ideo remissio culpae non ponitur effectus solum poenitentiae virtutis, sed principalius fidei et caritatis.

[51402] III^a q. 86 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad passionem Christi ordinatur actus poenitentiae virtutis et per fidem et per ordinem ad claves Ecclesiae. Et ideo utroque modo causat remissionem culpae virtute passionis Christi.

[51403] III^a q. 86 a. 6 ad 4 Ad id autem quod in contrarium obiicitur, dicendum est quod actus poenitentiae virtutis habet quod sine eo non possit fieri remissio culpae, inquantum est inseparabilis effectus gratiae, per quam principaliter culpa remittitur, quae etiam operatur in omnibus sacramentis. Et ideo per hoc non potest concludi nisi quod gratia est principalior causa remissionis culpae quam poenitentiae sacramentum. Sciendum tamen quod etiam in veteri lege et in lege naturae erat aliqualiter sacramentum poenitentiae, ut supra dictum est.

Quaestio 87

Prooemium

[51404] III^a q. 87 pr. Deinde considerandum est de remissione venialium peccatorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sine poenitentia peccatum veniale possit dimitti. Secundo, utrum possit dimitti sine gratiae infusione. Tertio, utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquae benedictae, et tunsionem pectoris, et orationem dominicam, et alia huiusmodi. Quarto, utrum veniale possit dimitti sine mortali.

Articulus 1

[51405] III^a q. 87 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine poenitentia. Pertinet enim, ut supra dictum est, ad rationem verae poenitentiae quod non solum homo doleat de peccato praeterito, sed etiam proponat cavere de futuro. Sed sine tali proposito peccata venialia dimittuntur, cum certum sit homini quod sine peccatis venialibus praesentem vitam ducere non possit. Ergo peccata venialia possunt remitti sine poenitentia.

[51406] III^a q. 87 a. 1 arg. 2 Praeterea, poenitentia non est sine actuali displicentia peccatorum. Sed peccata venialia possunt dimitti sine displicentia eorum, sicut patet in eo qui dormiens occideretur propter Christum; statim enim evolaret, quod non contingit manentibus peccatis venialibus. Ergo peccata venialia possunt remitti sine poenitentia.

[51407] III^a q. 87 a. 1 arg. 3 Praeterea, peccata venialia opponuntur fervori caritatis, ut in secunda

parte dictum est. Sed unum oppositorum tollitur per aliud. Ergo per fervorem caritatis, quem contingit esse sine actuali displicentia peccati venialis, fit remissio peccatorum venialium.

[51408] III^{a} q. 87 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, quod *est quaedam poenitentia quae quotidie agitur in Ecclesia pro peccatis venialibus.* Quae frustra esset si sine poenitentia peccata venialia possunt dimitti.

[51409] III^{a} q. 87 a. 1 co. Respondeo dicendum quod remissio culpae, sicut dictum est, fit per coniunctionem ad Deum, a quo aliqualiter separat culpa. Sed haec separatio perfecte quidem fit per peccatum mortale, imperfecte autem per peccatum veniale, nam per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra caritatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis ne prompte in Deum feratur. Et ideo utrumque peccatum per poenitentiam quidem remittitur, quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum, sicut enim peccatum mortale remitti non potest quandiu voluntas peccato adhaeret, ita etiam nec peccatum veniale, quia, manente causa, manet effectus. Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior poenitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur quantum in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum. Non tamen sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum caritatis vel poenitentiae virtutis, quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quod requiratur quaedam virtualis displicentia, puta cum aliquis fertur hoc modo secundum affectum in Deum et res divinas ut quidquid ei occurrat quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se hoc commisisse, etiam si actu de illo non cogitaret. Quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem.

[51410] III^{a} q. 87 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia; ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus. Sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur quod proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas huius vitae non patitur. Debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda, alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia.

[51411] III^{a} q. 87 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio pro Christo suscepta, sicut supra dictum est, obtinet vim Baptismi. Et ideo purgat ab omni culpa et mortali et veniali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhaerentem.

[51412] III^{a} q. 87 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod fervor caritatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est.

Articulus 2

[51413] III^a q. 87 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiae infusio. Effectus enim non est sine propria causa. Sed propria causa remissionis peccatorum est gratia, non enim ex meritis propriis hominis peccata propria remittuntur; unde dicitur Ephes. II, *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvati estis.* Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiae infusione.

[51414] III^a q. 87 a. 2 arg. 2 Praeterea, peccata venialia non remittuntur sine poenitentia. Sed in poenitentia infunditur gratia, sicut et in aliis sacramentis novae legis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiae infusione.

[51415] III^a q. 87 a. 2 arg. 3 Praeterea, peccatum veniale maculam quandam animae infert. Sed macula non aufertur nisi per gratiam, quae est spiritualis animae decor. Ergo videtur quod peccata venialia non remittantur sine gratiae infusione.

[51416] III^a q. 87 a. 2 s. c. Sed contra est quod peccatum veniale adveniens non tollit gratiam, neque etiam diminuit eam, ut in secunda parte habitum est. Ergo, pari ratione, ad hoc quod peccatum veniale remittatur, non requiritur novae gratiae infusio.

[51417] III^a q. 87 a. 2 co. Respondeo dicendum quod unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiae vel caritati, sed retardat actum eius, inquantum nimis haeret homo bono creato, licet non contra Deum, ut in secunda parte habitum est. Et ideo ad hoc quod peccatum tollatur, non requiritur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiae vel caritatis ad eius remissionem. Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solum possunt esse peccata venialia, non contingit esse infusionem gratiae sine actuali motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum; ideo, quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur.

[51418] III^a q. 87 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiae, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animae infusum.

[51419] III^a q. 87 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod veniale peccatum nunquam remittitur sine aliquali actu poenitentiae virtutis, explicito scilicet vel implicito, ut supra dictum est. Potest tamen remitti veniale peccatum sine poenitentiae sacramento, quod in absolutione sacerdotis formaliter perficitur, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur quod ad remissionem venialis requiratur gratiae infusio, quae licet sit in quolibet sacramento, non tamen in quolibet actu virtutis.

[51420] III^a q. 87 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter, uno modo per privationem eius quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris aut debitae proportionis membrorum, alio modo per superinductionem alicuius impedientis decorem,

puta luti aut pulveris; ita etiam in anima inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiae per peccatum mortale, alio modo per inclinationem inordinatam affectus ad aliquid temporale; et hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam mortalis peccati requiritur infusio gratiae, sed ad tollendam maculam peccati venialis, requiritur aliquis actus procedens a gratia per quem removeatur inordinata adhaesio ad rem temporalem.

Articulus 3

[51421] III^{a} q. 87 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccata venialia non remittantur per aspersionem aquae benedictae, et episcopalem benedictionem, et alia huiusmodi. Peccata enim venialia non remittuntur sine poenitentia, ut dictum est. Sed poenitentia per se sufficit ad remissionem venialium peccatorum. Ergo ista nihil operantur ad huiusmodi remissionem.

[51422] III^{a} q. 87 a. 3 arg. 2 Praeterea, quodlibet istorum relationem habet ad unum peccatum veniale, et ad omnia. Si ergo per aliquod istorum remittitur peccatum veniale, sequetur quod pari ratione remittantur omnia. Et ita per unam tunsionem pectoris, vel per unam aspersionem aquae benedictae, redderetur homo immunis ab omnibus peccatis venialibus. Quod videtur inconveniens.

[51423] III^{a} q. 87 a. 3 arg. 3 Praeterea, peccata venialia inducunt reatum alicuius poenae, licet temporalis, dicitur enim, I Cor. III, de eo qui *superaedificat lignum, faenum et stipulam, quod salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Sed huiusmodi per quae dicitur peccatum veniale remitti, vel nullam vel minimam poenam in se habent. Ergo non sufficiunt ad plenam remissionem venialium peccatorum.

[51424] III^{a} q. 87 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, quod pro levibus peccatis pectora nostra tundimus, *et dicimus, dimitte nobis debita nostra.* Et ita videtur quod tunsio pectoris et oratio dominica causent remissionem peccatorum. Et eadem ratio videtur esse de aliis.

[51425] III^{a} q. 87 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia quo homo detestetur peccatum vel explicite, vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum. Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum. Uno modo, inquantum in eis infunditur gratia, quia per infusionem gratiae tolluntur peccata venialia, ut supra dictum est. Et hoc modo per Eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo, inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum. Et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris, et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum, nam in oratione dominica petimus, dimitte nobis debita nostra. Tertio, inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas. Et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si qua alia sunt huiusmodi, operantur ad remissionem peccatorum.

[51426] III^{a} q. 87 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium inquantum inclinant animam ad motum poenitentiae, qui est detestatio peccatorum, vel implicite vel explicite.

[51427] III^{a} q. 87 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia ista, quantum est de se, operantur ad remissionem omnium venialium peccatorum. Potest tamen impediri remissio quantum ad aliqua peccata venialia, quibus mens actualiter inhaeret, sicut etiam per fictionem impeditur aliquando effectus Baptismi.

[51428] III^{a} q. 87 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod per praedicta tolluntur quidem peccata venialia quantum ad culpam, tum virtute alicuius sanctificationis, tum etiam virtute caritatis, cuius motus per praedicta excitatur. Non autem per quodlibet praedictorum semper tollitur totus reatus poenae, quia sic qui esset omnino immunis a peccato mortali, aspersus aqua benedicta statim evolaret. Sed reatus poenae remittitur per praedicta secundum motum fervoris in Deum, qui per praedicta excitatur quandoque magis, quandoque minus.

Articulus 4

[51429] III^{a} q. 87 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali. Quia super illud Ioan. VIII, *qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat*, dicit quaedam Glossa quod *omnes illi erant in peccato mortali, venialia enim eis dimittebantur per caeremonias.* Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

[51430] III^{a} q. 87 a. 4 arg. 2 Praeterea, ad remissionem peccati venialis non requiritur gratiae infusio. Requiritur autem ad remissionem mortalis. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

[51431] III^{a} q. 87 a. 4 arg. 3 Praeterea, plus distat veniale peccatum a mortali quam ab alio veniali. Sed unum veniale potest dimitti sine alio, ut dictum est. Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

[51432] III^{a} q. 87 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Matth. V, non exibis inde, scilicet de carcere, in quem introducitur homo pro peccato mortali, donec reddas novissimum quadrantem, per quem significatur veniale peccatum. Ergo veniale peccatum non remittitur sine mortali.

[51433] III^{a} q. 87 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, remissio culpae cuiuscumque nunquam fit nisi per virtutem gratiae, quia, ut apostolus dicit, Rom. IV, ad gratiam Dei pertinet quod Deus alicui non imputat peccatum, quod Glossa ibi exponit de veniali. Ille autem qui est in peccato mortali, caret gratia Dei. Unde nullum peccatum veniale sibi remittitur.

[51434] III^{a} q. 87 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod venialia ibi dicuntur irregularitates sive immunditiae quas contrahebant secundum legem.

[51435] III^{a} q. 87 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet ad remissionem peccati venialis non

requiratur nova infusio habitualis gratiae, requiritur tamen aliquis gratiae actus. Qui non potest esse in eo qui subiacet peccato mortali.

[51436] III^a q. 87 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccatum veniale non excludit omnem actum gratiae, per quem possunt omnia peccata venialia dimitti. Sed peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiae, sine quo nullum peccatum mortale vel veniale remittitur. Et ideo non est similis ratio.

Quaestio 88

Prooemium

[51437] III^a q. 88 pr. Deinde considerandum est de reditu peccatorum post poenitentiam dimissorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccata per poenitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum. Secundo, utrum aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius secundum quaedam peccata. Tertio, utrum redeant in aequali reatu. Quarto, utrum illa ingratitudo per quam redeunt, sit speciale peccatum.

Articulus 1

[51438] III^a q. 88 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata dimissa redeant per sequens peccatum. Dicit enim Augustinus, in libro I de Baptismo, *redire dimissa peccata ubi fraterna caritas non est, apertissime dominus in Evangelio docet in illo servo a quo dimissum debitum dominus petiit eo quod ille conservo suo debitum nollet dimittere.* Sed fraterna caritas tollitur per quodlibet peccatum mortale. Ergo per quodlibet sequens mortale peccatum redeunt peccata prius per poenitentiam dimissa.

[51439] III^a q. 88 a. 1 arg. 2 Praeterea, super illud Luc. XI, *revertar in domum meam unde exivi*, dicit Beda, *timendus est ille versiculus, non exponendus, ne culpa quam in nobis extinctam credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat.* Hoc autem non esset nisi rediret. Ergo culpa per poenitentiam dimissa redit.

[51440] III^a q. 88 a. 1 arg. 3 Praeterea, Ezech. XVIII dominus dicit, *si averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem, omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur amplius.* Sed inter alias iustitias quas fecit, etiam praecedens poenitentia concurrit, cum supra dictum sit poenitentiam esse partem iustitiae. Ergo, postquam poenitens peccat, non imputatur ei praecedens poenitentia, per quam consecutus est veniam peccatorum. Redeunt ergo illa peccata.

[51441] III^a q. 88 a. 1 arg. 4 Praeterea, peccata praeterita per gratiam teguntur, ut patet per apostolum, Rom. IV, inducentem illud Psalmi, *beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum*

tecta sunt peccata. Sed per peccatum mortale sequens gratia tollitur. Ergo peccata quae fuerant prius commissa, remanent detecta. Et ita videtur quod redeant.

[51442] III^{a} q. 88 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XI, *sine poenitentia sunt dona Dei, et vocatio.* Sed peccata poenitentis sunt remissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt dimissa peccata, quasi Deus de dono remissionis poeniteat.

[51443] III^{a} q. 88 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in libro responsionum prosperi, *qui recedit a Christo et alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? Sed non in id quod dimissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur.*

[51444] III^{a} q. 88 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio a Deo, et conversio ad bonum creatum. Quidquid autem est aversionis in peccato mortali secundum se consideratum, est commune omnibus peccatis mortalibus, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur a Deo. Unde et per consequens macula, quae est per privationem gratiae, et reatus poenae aeternae, communia sunt omnibus peccatis mortalibus. Et secundum hoc intelligitur id quod dicitur Iac. II, *qui offendit in uno, factus est omnium reus.* Sed ex parte conversionis, peccata mortalia sunt diversa, et interdum contraria. Unde manifestum est quod ex parte conversionis peccatum mortale sequens non facit redire peccata mortalia prius abolita. Alioquin sequeretur quod homo per peccatum prodigalitatis reduceretur in habitum vel dispositionem avaritiae prius abolitae et sic contrarium esset causa sui contrarii, quod est impossibile. Sed considerando in peccatis mortalibus id quod est ex parte aversionis absolute, per peccatum mortale sequens homo privatur gratia et fit reus poenae aeternae, sicut et prius erat. Verum, quia aversio in peccato mortali ex conversione quodammodo diversitatem induit per comparationem ad diversas conversiones sicut ad diversas causas, ita quod sit alia aversio et alia macula et alius reatus prout consurgit ex alio actu peccati mortalis, hoc ergo in quaestionem vertitur, utrum macula et reatus poenae aeternae, secundum quod causabantur ex actibus peccatorum prius dimissorum, redeant per peccatum mortale sequens. Quibusdam igitur visum est quod simpliciter hoc modo redeant. Sed hoc non potest esse. Quia opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio autem priorum peccatorum est opus divinae misericordiae. Unde non potest irritari per sequens peccatum hominis, secundum illud Rom. III, *nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit?* Et ideo alii, ponentes peccata redire, dixerunt quod Deus non remittit peccata poenitenti postmodum peccaturo secundum praescientiam, sed solum secundum praesentem iustitiam. Praescit enim eum pro his peccatis aeternaliter puniendum, et tamen per gratiam facit eum praesentialiter iustum. Sed nec hoc stare potest. Quia, si causa absolute ponatur, et effectus ponitur absolute. Si ergo absolute non fieret peccatorum remissio, sed cum quadam conditione in futurum dependente, per gratiam et gratiae sacramenta, sequeretur quod gratia et gratiae sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum. Quod est erroneum, utpote derogans gratiae Dei. Et ideo nullo modo potest esse quod macula et reatus praecedentium peccatorum redeant secundum quod ex talibus actibus causabantur. Contingit autem quod sequens actus peccati virtualiter continet reatum prioris peccati, inquantum scilicet aliquis secundo peccans ex hoc ipso videtur gravius peccare quam

prius peccaverat; secundum illud Rom. II, *secundum duritiam tuam et cor impoenitens thesaurizas tibi iram in die irae*, ex hoc solo scilicet quod contemnitur Dei bonitas, quae ad poenitentiam expectat; multo autem magis contemnitur Dei bonitas si, post remissionem prioris peccati, secundo peccatum iteretur; quanto maius est beneficium peccatum remittere quam sustinere peccatorem. Sic igitur per peccatum sequens poenitentiam redit quodammodo reatus peccatorum prius dimissorum, non inquantum causabatur ex illis peccatis prius dimissis, sed inquantum causatur ex peccato ultimo perpetrato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed secundum quid, inquantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur.

[51445] III^{a} q. 88 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Augustini videtur esse intelligendum de reditu peccatorum quantum ad reatum poenae aeternae in se consideratum, quia scilicet post poenitentiam peccans incurrit reatum poenae aeternae sicut et prius; non tamen omnino propter eandem rationem. Unde Augustinus, in libro de responsionibus prosperi, cum dixisset quod *non in id quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur*, subdit, *qui tamen ea morte afficitur quae ei propter peccata dimissa debebatur*, quia scilicet incurrit mortem aeternam, quam meruerat per peccata praeterita.

[51446] III^{a} q. 88 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in illis verbis non intendit Beda dicere quod culpa prius dimissa hominem opprimat per reditum praeteriti reatus, sed per iterationem actus.

[51447] III^{a} q. 88 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod per sequens peccatum iustitiae priores oblivioni traduntur inquantum erant meritoriae vitae aeternae, non tamen inquantum erant impeditivae peccati. Unde, si aliquis peccet mortaliter postquam restituit debitum, non efficitur reus quasi debitum non reddidisset. Et multo minus traditur oblivioni poenitentia prius acta quantum ad remissionem culpae, cum remissio culpae magis sit opus Dei quam hominis.

[51448] III^{a} q. 88 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod gratia simpliciter tollit maculam et reatum poenae aeternae, tegit autem actus peccati praeteritos, ne scilicet propter eos Deus hominem gratia privet et reum habeat poenae aeternae. Et quod gratia semel facit, perpetuo manet.

Articulus 2

[51449] III^{a} q. 88 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccata dimissa non redeant per ingratitudinem quae specialiter est secundum quatuor genera peccatorum, scilicet secundum odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de poenitentia habita, secundum quod quidam metrice dixerunt, *fratres odit, apostata fit, spernitque fateri, poenituisse piget, pristina culpa redit.* Tanto enim est maior ingratitudo quanto gravius est peccatum quod quis contra Deum committit post beneficium remissionis peccatorum. Sed quaedam alia peccata sunt his graviora, sicut blasphemia contra Deum, et peccatum in spiritum sanctum. Ergo videtur quod peccata dimissa non redeant magis secundum ingratitudinem commissam secundum haec peccata,

quam secundum alia.

[51450] III^{a} q. 88 a. 2 arg. 2 Praeterea, Rabanus dicit, *nequam servum tradidit Deus tortoribus quoadusque redderet universum debitum, quia non solum peccata quae post Baptismum homo egit reputabuntur ei ad poenam, sed originalia, quae ei sunt dimissa in Baptismo.* Sed etiam inter debita peccata venialia computantur, pro quibus dicimus, dimitte nobis debita nostra. Ergo ipsa etiam redeunt per ingratitudinem. Et pari ratione videtur quod per peccata venialia redeant peccata prius dimissa, et non solum per praedicta peccata.

[51451] III^{a} q. 88 a. 2 arg. 3 Praeterea, tanto est maior ingratitudo quanto post maius beneficium acceptum aliquis peccat. Sed beneficium Dei est etiam ipsa innocentia, qua peccatum vitamus, dicit enim Augustinus, in II Confess., *gratiae tuae deputo quaecumque peccata non feci.* Maius autem donum est innocentia quam etiam remissio omnium peccatorum. Ergo non minus est ingratus Deo qui primo peccat post innocentiam, quam qui peccat post poenitentiam. Et ita videtur quod per ingratitudinem quae fit secundum peccata praedicta, non maxime redeant peccata dimissa.

[51452] III^{a} q. 88 a. 2 s. c. Sed contra est quod Gregorius dicit, XVIII Moral., *ex dictis evangelicis constat quia, si quod in nos delinquitur ex corde non dimittimus, et illud rursus exigetur quod nobis iam per poenitentiam dimissum fuisse gaudebamus.* Et ita propter odium fraternum specialiter peccata dimissa redeunt per ingratitudinem. Et eadem ratio videtur de aliis.

[51453] III^{a} q. 88 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata dimissa per poenitentiam redire dicuntur inquantum reatus eorum, ratione ingratitudinis, virtualiter continetur in peccato sequenti. Ingratitudo autem potest committi dupliciter. Uno modo, ex eo quod aliquid fit contra beneficium. Et hoc modo per omne peccatum mortale quo Deum offendit, redditur homo ingratus Deo, qui peccata remisit. Et sic per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata prius dimissa, ratione ingratitudinis. Alio modo committitur ingratitudo non solum faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra formam beneficii praestiti. Quae quidem forma, si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum. Unde contra hanc formam facit qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet. Si autem attendatur ex parte poenitentis, qui recipit hoc beneficium, invenitur duplex motus liberi arbitrii. Quorum primus est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et contra hoc facit homo apostatando a fide, secundus autem, motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Ad quam primo pertinet, ut supra dictum est, quod homo detestetur peccata praeterita, et contra hoc facit ille qui dolet se poenituisse. Secundo pertinet ad actum poenitentiae ut poenitens proponat se subiicere clavibus Ecclesiae per confessionem, secundum illud Psalmi, *dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam domino, et ut remisisti impietatem peccati mei.* Et contra hoc facit ille qui contemnit confiteri, secundum quod proposuerat. Et ideo dicitur quod specialiter ingratitudo horum peccatorum facit redire peccata prius dimissa.

[51454] III^{a} q. 88 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc non dicitur specialiter de istis peccatis quia sint ceteris graviora, sed quia directius opponuntur beneficio remissionis peccatorum.

[51455] III^{a} q. 88 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod etiam peccata venialia et peccatum originale redeunt modo praedicto, sicut et peccata mortalia, inquantum contemnitur Dei beneficium quo haec peccata sunt remissa. Non tamen per peccatum veniale aliquis incurrit ingratitudinem, quia homo, peccando venialiter, non facit contra Deum, sed praeter ipsum. Et ideo per peccata venialia nullo modo peccata dimissa redeunt.

[51456] III^{a} q. 88 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod beneficium aliquod habet pensari dupliciter. Uno modo, ex quantitate ipsius beneficii. Et secundum hoc, innocentia est maius Dei beneficium quam poenitentia, quae dicitur secunda tabula post naufragium. Alio modo potest pensari beneficium ex parte recipientis, qui minus est dignus, et sic magis sibi fit gratia. Unde et ipse magis est ingratus si contemnat. Et hoc modo beneficium remissionis culpae est maius, inquantum praestatur totaliter indigno. Et ideo ex hoc sequitur maior ingratitudo.

Articulus 3

[51457] III^{a} q. 88 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus quantus fuerat peccatorum prius dimissorum. Quia secundum magnitudinem peccati est magnitudo beneficii quo peccatum remittitur; et per consequens magnitudo ingratitudinis qua hoc beneficium contemnitur. Sed secundum quantitatem ingratitudinis est quantitas reatus consequentis. Ergo tantus reatus surgit ex ingratitudine sequentis peccati quantus fuit reatus omnium praecedentium peccatorum.

[51458] III^{a} q. 88 a. 3 arg. 2 Praeterea, magis peccat qui offendit Deum quam qui offendit hominem. Sed servus manumissus ab aliquo domino reducitur in eandem servitutem a qua prius fuerat liberatus, vel etiam in graviorem. Ergo multo magis ille qui contra Deum peccat post liberationem a peccato, reducitur in tantum reatum poenae quantum primo habuerat.

[51459] III^{a} q. 88 a. 3 arg. 3 Praeterea, Matth. XVIII dicitur quod iratus dominus tradidit eum, cui replicantur peccata dimissa propter ingratitudinem, tortoribus, quoadusque redderet universum debitum. Sed hoc non esset nisi consurgeret ex ingratitudine tantus reatus quantus fuit omnium praeteritorum peccatorum. Ergo aequalis reatus per ingratitudinem redit.

[51460] III^{a} q. 88 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur Deuteron. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Ex quo patet quod ex parvo peccato non consurgit magnus reatus. Sed quandoque mortale peccatum sequens est multo minus quolibet peccatorum prius dimissorum. Non ergo ex peccato sequenti redit tantus reatus quantus fuit peccatorum prius dimissorum.

[51461] III^{a} q. 88 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod ex peccato sequenti, propter ingratitudinem, consurgit tantus reatus quantus fuit reatus omnium peccatorum prius dimissorum, supra reatum proprium huius peccati. Sed hoc non est necesse. Quia supra dictum est quod reatus praecedentium peccatorum non redit per peccatum sequens inquantum sequebatur

ex actibus praecedentium peccatorum, sed inquantum consequitur actum sequentis peccati. Et ita oportet quod quantitas reatus redeuntis sit secundum gravitatem peccati subsequentis. Potest autem contingere quod gravitas peccati subsequentis adaequat gravitatem omnium praecedentium peccatorum, sed hoc non semper est necesse, sive loquamur de gravitate eius quam habet ex sua specie, cum quandoque peccatum sequens sit simplex fornicatio, peccata vero praeterita fuerunt homicidia vel adulteria seu sacrilegia; sive etiam loquamur de gravitate quam habet ex ingratitudine annexa. Non enim oportet quod quantitas ingratitudinis sit absolute aequalis quantitati beneficii suscepti, cuius quantitas attenditur secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum. Contingit enim quod contra idem beneficium unus est multum ingratus, vel secundum intensionem contemptus beneficii, vel secundum gravitatem culpae contra benefactorem commissae; alius autem parum, vel quia minus contemnit, vel quia minus contra benefactorem agit. Sed proportionaliter quantitas ingratitudinis adaequatur quantitati beneficii, supposito enim aequali contemptu beneficii, vel offensa benefactoris, tanto erit gravior ingratitudo quanto beneficium fuit maius. Unde manifestum est quod non est necesse quod propter ingratitudinem semper per peccatum sequens redeat tantus reatus quantus fuit praecedentium peccatorum, sed necesse est quod proportionaliter, quanto peccata prius dimissa fuerunt plura et maiora, tanto redeat maior reatus per qualecumque sequens peccatum mortale.

[51462] III^{a} q. 88 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod beneficium remissionis culpae recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem peccatorum dimissorum. Sed peccatum ingratitudinis non recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem beneficii, sed secundum quantitatem contemptus vel offensae, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

[51463] III^{a} q. 88 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod servus manumissus non reducitur in pristinam servitutem pro qualicumque ingratitudine, sed pro aliqua gravi.

[51464] III^{a} q. 88 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illi cui peccata dimissa replicantur propter subsequentem ingratitudinem, redit universum debitum, inquantum quantitas peccatorum praecedentium proportionaliter invenitur in ingratitudine subsequenti, non autem absolute, ut dictum est.

Articulus 4

[51465] III^{a} q. 88 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo ratione cuius sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum. Retributio enim gratiarum pertinet ad contrapassum, quod requiritur in iustitia, ut patet per philosophum, in V Ethic. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

[51466] III^{a} q. 88 a. 4 arg. 2 Praeterea, Tullius, in II Rhetoric., ponit quod gratia est specialis virtus. Sed ingratitudo opponitur gratiae. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

[51467] IIIª q. 88 a. 4 arg. 3 Praeterea, specialis effectus a speciali causa procedit. Sed ingratitudo habet specialem effectum, scilicet quod facit aliqualiter redire peccata prius dimissa. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

[51468] IIIª q. 88 a. 4 s. c. Sed contra est. Id quod sequitur omnia peccata, non est speciale peccatum. Sed per quodcumque peccatum mortale aliquis efficitur Deo ingratus, ut ex praemissis patet. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

[51469] IIIª q. 88 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum; quandoque non, sed est circumstantia generaliter consequens omne peccatum mortale quod contra Deum committitur. Peccatum enim speciem recipit ex intentione peccantis, unde, ut philosophus dicit, in V Ethic., *ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moechus.* Si igitur aliquis peccator in contemptum Dei et suscepti beneficii aliquod peccatum committit, illud peccatum trahitur ad speciem ingratitudinis, et haec ingratitudo peccantis est speciale peccatum. Si vero aliquis intendens aliquod peccatum committere, puta homicidium aut adulterium, non retrahatur ab hoc propter hoc quod pertinet ad Dei contemptum, ingratitudo non erit speciale peccatum, sed traheretur ad speciem alterius peccati sicut circumstantia quaedam. Ut autem Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, non omne peccatum est ex contemptu, et tamen in omni peccato Deus contemnitur in suis praeceptis. Unde manifestum est quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, sed non semper.

[51470] IIIª q. 88 a. 4 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes concludunt quod ingratitudo secundum se sit quaedam species peccati. Ultima autem ratio concludit quod ingratitudo secundum quod invenitur in omni peccato, non sit speciale peccatum.

Quaestio 89

Prooemium

[51471] IIIª q. 89 pr. Deinde considerandum est de recuperatione virtutum per poenitentiam. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per poenitentiam restituantur virtutes. Secundo, utrum restituantur in aequali quantitate. Tertio, utrum restituatur poenitenti aequalis dignitas. Quarto, utrum opera virtutum per peccatum mortificentur. Quinto, utrum opera mortificata per peccatum per poenitentiam reviviscant. Sexto, utrum opera mortua, idest absque caritate facta, per poenitentiam vivificentur.

Articulus 1

[51472] IIIª q. 89 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam virtutes non restituantur. Non enim possent virtutes amissae per poenitentiam restitui nisi poenitentia virtutes

causaret. Sed poenitentia, cum sit virtus, non potest esse causa omnium virtutum, praesertim cum quaedam virtutes sint naturaliter priores poenitentia, ut supra dictum est. Ergo per poenitentiam non restituuntur.

[51473] III^{a} q. 89 a. 1 arg. 2 Praeterea, poenitentia in quibusdam actibus poenitentis consistit. Sed virtutes gratuitae non causantur ex actibus nostris, dicit enim Augustinus, in libro de Lib. Arbit., quod virtutes Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo videtur quod per poenitentiam non restituantur virtutes.

[51474] III^{a} q. 89 a. 1 arg. 3 Praeterea, habens virtutem sine difficultate et delectabiliter actus virtutum operatur, unde philosophus dicit, in I Ethic., quod *non est iustus qui non gaudet iusta operatione*. Sed multi poenitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per poenitentiam restituuntur virtutes.

[51475] III^{a} q. 89 a. 1 s. c. Sed contra est quod, Luc. XV, pater mandavit quod filius poenitens indueretur stola prima, quae, secundum Ambrosium, est amictus sapientiae, quam simul consequuntur omnes virtutes, secundum illud Sap. VIII, *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus*. Ergo per poenitentiam omnes virtutes restituuntur.

[51476] III^{a} q. 89 a. 1 co. Respondeo dicendum quod per poenitentiam, sicut dictum est supra, remittuntur peccata. Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiae. Unde relinquitur quod per poenitentiam gratia homini infundatur. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuitae, sicut ex essentia animae fluunt omnes potentiae, ut in secunda parte habitum est. Unde relinquitur quod per poenitentiam omnes virtutes restituantur.

[51477] III^{a} q. 89 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod eodem modo poenitentia restituit virtutes per quem modum est causa gratiae, ut iam dictum est. Est autem causa gratiae inquantum est sacramentum, nam inquantum est virtus, est magis gratiae effectus. Et ideo non oportet quod poenitentia, secundum quod est virtus, sit causa omnium aliarum virtutum, sed quod habitus poenitentiae simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum causetur.

[51478] III^{a} q. 89 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in sacramento poenitentiae actus humani se habent materialiter, sed formalis vis huius sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideo virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen. Sed actus primus poenitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio, alii vero sequentes actus poenitentiae procedunt iam ex gratia et virtutibus.

[51479] III^{a} q. 89 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quandoque post primum actum poenitentiae, qui est contritio, remanent quaedam reliquiae peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatae, ex quibus praestatur difficultas quaedam poenitenti ad operandum opera virtutum, sed quantum est ex ipsa inclinatione caritatis et aliarum virtutum, poenitens opera virtutum delectabiliter et sine difficultate operatur; sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in executione actus virtutis propter somnum aut aliquam corporis

dispositionem.

Articulus 2

[51480] III^{a} q. 89 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod post poenitentiam resurgat homo in aequali virtute. Dicit enim apostolus, Rom. VIII, *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ubi dicit Glossa Augustini quod hoc adeo verum est *ut, si qui horum devient et exorbitent, hoc ipsum Deus faciat eis in bonum proficere.* Sed hoc non esset si homo resurgeret in minori virtute.

[51481] III^{a} q. 89 a. 2 arg. 2 Praeterea, Ambrosius dicit quod *poenitentia optima res est, quae omnes defectus revocat ad perfectum.* Sed hoc non esset nisi virtutes in aequali quantitate recuperarentur. Ergo per poenitentiam semper recuperatur aequalis virtus.

[51482] III^{a} q. 89 a. 2 arg. 3 Praeterea, super illud Genes. I, *factum est vespere et mane dies unus*, dicit Glossa, *vespertina lux est a qua quis cecidit, matutina in qua resurgit.* Sed lux matutina est maior quam vespertina. Ergo aliquis resurgit in maiori gratia vel caritate quam prius habuerat. Quod etiam videtur per id quod apostolus dicit, Rom. V, *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

[51483] III^{a} q. 89 a. 2 s. c. Sed contra, caritas proficiens vel perfecta maior est quam caritas incipiens. Sed quandoque aliquis cadit a caritate proficiente, resurgit autem in caritate incipiente. Ergo semper resurgit homo in minori etiam virtute.

[51484] III^{a} q. 89 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, motus liberi arbitrii qui est in iustificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam, unde in eodem instanti est gratiae infusio cum praedicto motu liberi arbitrii, ut in secunda parte habitum est. In quo quidem motu comprehenditur actus poenitentiae, ut supra dictum est. Manifestum est autem quod formae quae possunt recipere magis et minus, intenduntur et remittuntur secundum diversam dispositionem subiecti, ut in secunda parte habitum est. Et inde est quod, secundum quod motus liberi arbitrii in poenitentia est intensior vel remissior, secundum hoc poenitens consequitur maiorem vel minorem gratiam. Contingit autem intensionem motus poenitentis quandoque proportionatam esse maiori gratiae quam illa a qua cecidit per peccatum; quandoque vero aequali; quandoque vero minori. Et ideo poenitens quandoque resurgit in maiori gratia quam prius habuerat; quandoque autem in aequali; quandoque etiam in minori. Et eadem ratio est de virtutibus, quae ex gratia consequuntur.

[51485] III^{a} q. 89 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quod per peccatum a Dei amore cadunt, quod patet in his qui cadunt et nunquam resurgunt, vel qui resurgunt iterum casuri, sed in *his qui secundum propositum vocati sunt sancti*, scilicet praedestinatis, qui, quotiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt. Cedit igitur eis in bonum hoc quod cadunt, non quia semper in maiori gratia resurgant, sed quia

resurgunt in permanentiori gratia, non quidem ex parte ipsius gratiae, quia, quanto gratia est maior, tanto de se est permanentior; sed ex parte hominis, qui tanto stabilius in gratia permanet quanto est cautior et humilior. Unde et Glossa ibidem subdit quod ideo proficit eis in bonum quod cadunt, quia humiliores redeunt, et quia doctiores fiunt.

[51486] III^{a} q. 89 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod poenitentia, quantum est de se, habet virtutem reparandi omnes defectus ad perfectum, et etiam promovendi in ulteriorem statum, sed hoc quandoque impeditur ex parte hominis, qui remissius movetur in Deum et in detestationem peccati. Sicut etiam in Baptismo aliqui adulti consequuntur maiorem vel minorem gratiam, secundum quod diversimode se disponunt.

[51487] III^{a} q. 89 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa assimilatio utriusque gratiae ad lucem vespertinam et matutinam fit propter similitudinem ordinis, quia post lucem vespertinam sequuntur tenebrae noctis, post lucem autem matutinam sequitur lux diei, non autem propter maiorem vel minorem similitudinem quantitatis. Illud etiam verbum apostoli intelligitur de gratia, quae exsuperat omnem abundantiam humanorum peccatorum. Non autem hoc est verum in omnibus, quod quanto abundantius peccavit, tanto abundantiorem gratiam consequatur, pensata quantitate habitualis gratiae. Est tamen superabundans gratia quantum ad ipsam gratiae rationem, quia magis gratis beneficium remissionis magis peccatori confertur. Quamvis quandoque abundanter peccantes abundanter dolent, et sic abundantiorem habitum gratiae et virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalena.

[51488] III^{a} q. 89 a. 2 ad 4 Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod una et eadem gratia maior est proficiens quam incipiens, sed in diversis hoc non est necesse. Unus enim incipit a maiori gratia quam alius habeat in statu profectus, sicut Gregorius dicit, in II Dialog., *praesentes et secuturi omnes cognoscant, Benedictus puer a quanta perfectione conversionis gratiam incoepisset.*

Articulus 3

[51489] III^{a} q. 89 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem. Quia super illud Amos V, *virgo Israel cecidit*, dicit Glossa, *non negat ut resurgat, sed ut resurgere virgo possit, quia semel oberrans ovis, etsi reportetur in humeris pastoris, non habet tantam gloriam quantam quae nunquam erravit.* Ergo per poenitentiam non recuperat homo pristinam dignitatem.

[51490] III^{a} q. 89 a. 3 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit, *quicumque dignitatem divini gradus non custodiunt, contenti fiant animam salvare, reverti enim in pristinum gradum difficile est.* Et Innocentius Papa dicit quod *apud Nicaeam constituti canones poenitentes etiam ab infimis clericorum officiis excludunt.* Non ergo per poenitentiam homo recuperat pristinam dignitatem.

[51491] III^{a} q. 89 a. 3 arg. 3 Praeterea, ante peccatum potest aliquis ad maiorem gradum ascen-

dere. Non autem hoc post peccatum conceditur poenitenti, dicitur enim Ezech. XLIV, *Levitae qui recesserunt a me, nunquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur.* Et, sicut habetur in decretis, dist. l, in Hilerdensi Concilio legitur, *hi qui sancto altario deserviunt, si subito flenda debilitate carnis corruerint, et, domino respiciente, poenituerint, officiorum suorum loca recipiant, nec possint ad altiora officia ulterius promoveri.* Non ergo poenitentia restituit hominem in pristinam dignitatem.

[51492] III^a q. 89 a. 3 s. c. Sed contra est quod, sicut in eadem distinctione legitur, Gregorius, scribens Secundino, dixit, *post dignam satisfactionem, credimus hominem posse redire ad suum honorem.* Et in Concilio Agathensi legitur, *contumaces clerici, prout dignitatis ordo permiserit, ab episcopis corrigantur, ita ut, cum eos poenitentia correxerit, gradum suum dignitatemque recipiant.*

[51493] III^a q. 89 a. 3 co. Respondeo dicendum quod homo per peccatum duplicem dignitatem amittit, unam quantum ad Deum, aliam vero quantum ad Ecclesiam. Quantum autem ad Deum, amittit duplicem dignitatem. Unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam. Et hanc dignitatem recuperat per poenitentiam. Quod significatur Luc. XV de filio prodigo, cui pater poenitenti iussit restitui stolam primam et anulum et calceamenta. Aliam vero dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam, de qua, sicut ibidem legitur, gloriabatur filius senior, dicens, *ecce, tot annis servio tibi, et nunquam mandatum tuum praeterivi.* Et hanc dignitatem poenitens recuperare non potest. Recuperat tamen quandoque aliquid maius. Quia, ut Gregorius dicit, in homilia de centum ovibus, *qui errasse a Deo se considerant, damna praecedentia lucris sequentibus recompensant. Maius ergo gaudium de eis fit in caelo, quia et dux in praelio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga praebuit et nunquam aliquid fortiter fecit.* Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, qui indignum se reddit ad ea quae competunt dignitati ecclesiasticae exercenda. Quam quidem recuperare prohibentur, uno modo, quia non poenitent. Unde Isidorus ad Misianum episcopum scribit, sicut in eadem distinctione legitur, cap. domino, *illos ad pristinos gradus canones redire praecipiunt quos poenitentiae praecessit satisfactio, vel condigna peccatorum confessio. At contra hi qui a vitio corruptionis non emendantur, nec gradum honoris, nec gratiam recipiunt communionis.* Secundo, quia poenitentiam negligenter agunt. Unde in eadem distinctione, cap. si quis diaconus, dicitur, *cum in aliquibus nec compunctio humilitatis, nec instantia orandi appareat, nec ieiuniis vel lectionibus eos vacare videamus, possumus agnoscere, si ad pristinos honores redirent, cum quanta negligentia permanerent.* Tertio, si commisit aliquod peccatum habens irregularitatem aliquam admixtam. Unde in eadem distinctione, ex Concilio Martini Papae, dicitur, *si quis viduam, vel ab alio relictam duxerit, non admittatur ad clerum. Quod si irrepserit, deiiciatur. Similiter si homicidii aut facto aut praecepto aut consilio aut defensione, post Baptismum, conscius fuerit.* Sed hoc non est ratione peccati, sed ratione irregularitatis. Quarto, propter scandalum. Unde in eadem distinctione legitur, cap. de his vero, *Rabanus dicit, hi qui deprehensi vel capti fuerint publice in periurio, furto aut fornicatione, et ceteris criminibus, secundum canonum sacrorum instituta a proprio gradu decidant, quia scandalum est populo Dei tales personas superpositas habere. Qui autem de praedictis peccatis absconse a se commissis sacerdoti confitentur, si se per ieiunia*

et eleemosynas vigiliasque et sacras orationes purgaverint, his etiam, gradu proprio servato, spes veniae de misericordia Dei promittenda est. Et hoc etiam dicitur extra, de qualitate Ordinand., cap. quaesitum, *si crimina ordine iudiciario comprobata, vel alias notoria non fuerint, praeter reos homicidii, post poenitentiam in susceptis vel iam suscipiendis ordinibus impedire non possunt.*

[51494] III^{a} q. 89 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod eadem ratio est de recuperatione virginitatis et de recuperatione innocentiae, quae pertinet ad secundariam dignitatem quoad Deum.

[51495] III^{a} q. 89 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Hieronymus in verbis illis non dicit esse impossibile, sed dicit esse difficile hominem recuperare post peccatum pristinum gradum, quia hoc non conceditur nisi perfecte poenitenti, ut dictum est. Ad statuta autem canonum qui hoc prohibere videntur, respondet Augustinus, Bonifacio scribens, *ut constitueretur in Ecclesia ne quisquam post alicuius criminis poenitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae. Alioquin contra claves datas Ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est, quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo.* Et postea subdit, *nam et sanctus David de criminibus egit poenitentiam, et tamen in honore suo perstitit. Et beatum Petrum, quando amarissimas lacrimas fudit, utique dominum negasse poenituit, et tamen apostolus permansit. Sed non ideo putanda est supervacua posteriorum diligentia, qui, ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, experti, ut credo, aliquorum fictas poenitentias per affectatas honorum potentias.*

[51496] III^{a} q. 89 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud statutum intelligitur de illis qui publicam poenitentiam agunt, qui postmodum non possunt ad maiorem provehi gradum. Nam et Petrus post negationem pastor ovium Christi constitutus est, ut patet Ioan. ult. Ubi dicit Chrysostomus quod *Petrus post negationem et poenitentiam ostendit se habere maiorem fiduciam ad Christum. Qui enim in cena non audebat interrogare, sed Ioanni interrogationem commisit, huic postea et praepositura fratrum credita est, et non solum non committit alteri interrogare quae ad ipsum pertinent, sed de reliquo ipse pro Ioanne magistrum interrogat.*

Articulus 4

[51497] III^{a} q. 89 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod opera virtutum in caritate facta mortificari non possunt. Quod enim non est, immutari non potest. Sed mortificatio est quaedam mutatio de vita in mortem. Cum ergo opera virtutum, postquam facta sunt, iam non sint, videtur quod ulterius mortificari non possunt.

[51498] III^{a} q. 89 a. 4 arg. 2 Praeterea, per opera virtutis in caritate facta homo meretur vitam aeternam. Sed subtrahere mercedem merenti est iniustitia, quae non cadit in Deum. Ergo non potest esse quod opera virtutum in caritate facta per peccatum sequens mortificentur.

[51499] III^{a} q. 89 a. 4 arg. 3 Praeterea, fortius non corrumpitur a debiliori. Sed opera caritatis

sunt fortiora quibuslibet peccatis, quia, ut dicitur Proverb. X, *universa delicta operit caritas.* Ergo videtur quod opera in caritate facta per sequens mortale peccatum mortificari non possunt.

[51500] III^{a} q. 89 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, *si averterit se iustus a iustitia sua, omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur.*

[51501] III^{a} q. 89 a. 4 co. Respondeo dicendum quod res viva per mortem perdit operationem vitae, unde per quandam similitudinem dicuntur res mortificari quando impediuntur a proprio suo effectu vel operatione. Effectus autem operum virtuosorum quae in caritate fiunt, est perducere ad vitam aeternam. Quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc, opera in caritate facta dicuntur mortificari per sequens peccatum mortale.

[51502] III^{a} q. 89 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut opera peccatorum transeunt actu et manent reatu, ita opera in caritate facta, postquam transeunt actu, manent merito in Dei acceptatione. Et secundum hoc mortificantur, inquantum impeditur homo ne consequatur suam mercedem.

[51503] III^{a} q. 89 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sine iniustitia potest subtrahi merces merenti quando ipse reddiderit se indignum mercede per culpam sequentem. Nam et ea quae homo iam accepit, quandoque iuste propter culpam perdit.

[51504] III^{a} q. 89 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod non est propter fortitudinem operum peccati quod mortificantur opera prius in caritate facta, sed est propter libertatem voluntatis, quae potest a bono in malum deflecti.

Articulus 5

[51505] III^{a} q. 89 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod opera mortificata per peccatum per poenitentiam non reviviscant. Sicut enim per poenitentiam subsequentem remittuntur peccata praeterita, ita etiam per peccatum sequens mortificantur opera prius in caritate facta. Sed peccata dimissa per poenitentiam non redeunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod etiam opera mortificata per caritatem non reviviscant.

[51506] III^{a} q. 89 a. 5 arg. 2 Praeterea, opera dicuntur mortificari ad similitudinem animalium quae moriuntur, ut dictum est. Sed animal mortuum non potest iterum vivificari. Ergo nec opera mortificata possunt iterum per poenitentiam reviviscere.

[51507] III^{a} q. 89 a. 5 arg. 3 Praeterea, opera in caritate facta merentur gloriam secundum quantitatem gratiae vel caritatis. Sed quandoque per poenitentiam homo resurgit in minori gratia vel caritate. Ergo non consequetur gloriam secundum merita priorum operum. Et ita videtur quod opera mortificata per peccatum non reviviscant.

[51508] III^{a} q. 89 a. 5 s. c. Sed contra est quod, super illud Ioel II, *reddam vobis annos quos comedit*

locusta, dicit Glossa, *non patiar perire ubertatem quam cum perturbatione animi amisistis.* Sed illa ubertas est meritum bonorum operum, quod fuit perditum per peccatum. Ergo per poenitentiam reviviscunt opera meritoria prius facta.

[51509] III^{a} q. 89 a. 5 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per poenitentiam sequentem, considerantes quod opera illa non remanent, ut iterum vivificari possent. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur. Non enim habent vim perducendi in vitam aeternam, quod pertinet ad eorum vitam, solum secundum quod actu existunt, sed etiam postquam actu esse desinunt secundum quod remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent, quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt, secundum illud Apoc. III, *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Sed quod isti qui ea fecit non sint efficacia ad ducendum ad vitam aeternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditur indignus vita aeterna. Hoc autem impedimentum tollitur per poenitentiam, inquantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea in vitam aeternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet quod opera mortificata per poenitentiam reviviscunt.

[51510] III^{a} q. 89 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod opera peccati per poenitentiam abolentur secundum se, ita scilicet quod ex eis ulterius, Deo indulgente, nec macula nec reatus inducitur. Sed opera ex caritate facta non abolentur a Deo, in cuius acceptatione remanent, sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis. Et ideo, remoto impedimento quod est ex parte hominis, Deus implet ex parte sua illud quod opera merebantur.

[51511] III^{a} q. 89 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod opera in caritate facta non mortificantur secundum se, sicut dictum est, sed solum per impedimentum superveniens ex parte operantis. Animalia autem moriuntur secundum se, inquantum privantur principio vitae. Et ideo non est simile.

[51512] III^{a} q. 89 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod ille qui per poenitentiam resurgit in minori caritate, consequetur quidem praemium essentiale secundum quantitatem caritatis in qua invenitur, habebit tamen gaudium maius de operibus in prima caritate factis quam de operibus quae in secunda fecit. Quod pertinet ad praemium accidentale.

Articulus 6

[51513] III^{a} q. 89 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam subsequentem etiam opera mortua, quae scilicet non sunt in caritate facta, vivificentur. Difficilius enim videtur quod ad vitam perveniat illud quod fuit mortificatum, quod nunquam fit secundum naturam, quam illud quod nunquam fuit vivum, vivificetur, quia ex non vivis secundum naturam viva aliqua generantur. Sed opera mortificata per poenitentiam vivificantur, ut dictum est. Ergo

multo magis opera mortua vivificantur.

[51514] III^{a} q. 89 a. 6 arg. 2 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa quare opera de genere bonorum sine caritate facta non fuerunt viva, fuit defectus caritatis et gratiae. Sed iste defectus tollitur per poenitentiam. Ergo per poenitentiam opera mortua vivificantur.

[51515] III^{a} q. 89 a. 6 arg. 3 Praeterea, Hieronymus dicit, *si quando videris inter multa opera peccatorum facere quemquam aliqua quae iusta sunt, non est tam iniustus Deus ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum.* Sed hoc videtur maxime quando mala praeterita per poenitentiam tolluntur. Ergo videtur quod post poenitentiam Deus remuneret priora bona in statu peccati facta, quod est ea vivificari.

[51516] III^{a} q. 89 a. 6 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Hoc autem non esset si saltem per poenitentiam subsequentem vivificarentur. Non ergo poenitentia vivificat opera prius mortua.

[51517] III^{a} q. 89 a. 6 co. Respondeo dicendum quod opus aliquod dicitur mortuum dupliciter. Uno modo, effective, quia scilicet est causa mortis. Et secundum hoc, opera peccati dicuntur opera mortua, secundum illud Heb. IX, *sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis.* Haec igitur opera mortua non vivificantur per poenitentiam, sed magis abolentur, secundum illud Heb. VI, *non rursus iacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis.* Alio modo dicuntur opera mortua privative, scilicet quia carent vita spirituali, quae est ex caritate, per quam anima Deo coniungitur, ex quo vivit sicut corpus per animam. Et per hunc modum etiam fides quae est sine caritate, dicitur mortua, secundum illud Iac. II, *fides sine operibus mortua est.* Et per hunc etiam modum omnia opera quae sunt bona ex genere, si sine caritate fiant, dicuntur mortua, inquantum scilicet non procedunt ex principio vitae; sicut si dicamus sonum citharae vocem mortuam dare. Sic igitur differentia mortis et vitae in operibus est secundum comparationem ad principium a quo procedunt. Opera autem non possunt iterum a principio procedere, quia transeunt, et iterum eadem numero assumi non possunt. Unde impossibile est quod opera mortua iterum fiant viva per poenitentiam.

[51518] III^{a} q. 89 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in rebus naturalibus tam mortua quam mortificata carent principio vitae. Sed opera dicuntur mortificata non ex parte principii a quo processerunt, sed ex parte impedimenti extrinseci. Mortua autem dicuntur ex parte principii. Et ideo non est similis ratio.

[51519] III^{a} q. 89 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod opera de genere bonorum sine caritate facta dicuntur mortua propter defectum caritatis et gratiae sicut principii. Hoc autem non praestatur eis per poenitentiam subsequentem, ut ex tali principio procedant. Unde ratio non sequitur.

[51520] III^{a} q. 89 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus recordatur bonorum quae quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita aeterna, quod debetur solis operibus vivis, idest ex

caritate factis, sed remunerat temporali remuneratione. Sicut Gregorius dicit, in homilia de divite et Lazaro, quod, *nisi dives ille aliquod bonum egisset et in praesenti saeculo remunerationem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret, recepisti bona in vita tua.* Vel hoc etiam potest referri ad hoc quod patietur tolerabilius iudicium. Unde dicit Augustinus, in libro de patientia, *non possumus dicere schismatico melius fuisse ei ut, Christum negando, nihil eorum pateretur quae passus est confitendo, ut illud quod ait apostolus, si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest, intelligatur ad regnum caelorum obtinendum, non ad extremi iudicii supplicium tolerabilius subeundum.*

Quaestio 90

Prooemium

[51521] III^{a} q. 90 pr. Deinde considerandum est de partibus poenitentiae. Et primo, in generali; secundo, in speciali de singulis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum poenitentia habeat partes. Secundo, de numero partium. Tertio, quales partes sint. Quarto, de divisione eius in partes subiectivas.

Articulus 1

[51522] III^{a} q. 90 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentiae non debent partes assignari. Sacramenta enim sunt in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Sed virtus divina est una et simplex. Non ergo poenitentiae, cum sit sacramentum, debent partes assignari.

[51523] III^{a} q. 90 a. 1 arg. 2 Praeterea, poenitentia est virtus, et est sacramentum. Sed ei inquantum est virtus, non assignantur partes, cum virtus sit habitus quidam, qui est simplex qualitas mentis. Similiter etiam ei poenitentiae inquantum est sacramentum, non videtur quod partes sint assignandae, quia Baptismo et aliis sacramentis non assignantur partes. Ergo poenitentiae nullae debent partes assignari.

[51524] III^{a} q. 90 a. 1 arg. 3 Praeterea, poenitentiae materia est peccatum, ut supra dictum est. Sed peccato non assignantur partes. Ergo etiam nec poenitentiae sunt partes assignandae.

[51525] III^{a} q. 90 a. 1 s. c. Sed contra est quod partes sunt ex quibus perfectio alicuius integratur. Sed poenitentiae perfectio integratur ex pluribus, scilicet ex contritione, confessione et satisfactione. Ergo poenitentia habet partes.

[51526] III^{a} q. 90 a. 1 co. Respondeo dicendum quod partes rei sunt in quas materialiter totum dividitur, habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam; unde in II Physic. partes

ponuntur in genere causae materialis, totum autem in genere causae formalis. Ubicumque igitur ex parte materiae invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem. Dictum est autem supra quod in sacramento poenitentiae actus humani se habent per modum materiae. Et ideo, cum plures actus humani requirantur ad perfectionem poenitentiae, scilicet contritio, confessio et satisfactio, ut infra patebit, consequens est quod sacramentum poenitentiae habeat partes.

[51527] IIIª q. 90 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinae, quae in eo operatur. Sed virtus divina, propter sui magnitudinem, operari potest et per unum et per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari.

[51528] IIIª q. 90 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod poenitentiae secundum quod est virtus, non assignantur partes, actus enim humani, qui multiplicantur in poenitentia, non comparantur ad habitum virtutis sicut partes, sed sicut effectus. Unde relinquitur quod partes assignentur poenitentiae inquantum est sacramentum, ad quod actus humani comparantur ut materia. In aliis autem sacramentis materia non sunt actus humani, sed aliqua res exterior, una quidem simplex, ut aqua vel oleum; sive composita, ut chrisma. Et ideo aliis sacramentis non assignantur partes.

[51529] IIIª q. 90 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod peccata sunt materia remota poenitentiae, inquantum scilicet sunt ut materia vel obiectum humanorum actuum, qui sunt propria materia poenitentiae prout est sacramentum.

Articulus 2

[51530] IIIª q. 90 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur partes poenitentiae contritio, confessio et satisfactio. Contritio enim est in corde, et sic pertinet ad interiorem poenitentiam. Confessio autem est in ore, et satisfactio in opere, et sic duo ultima pertinent ad poenitentiam exteriorem. Poenitentia autem interior non est sacramentum, sed sola poenitentia exterior, quae sensui subiacet. Non ergo convenienter assignantur hae partes sacramento poenitentiae.

[51531] IIIª q. 90 a. 2 arg. 2 Praeterea, in sacramento novae legis confertur gratia, ut supra habitum est. Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo satisfactio non est pars sacramenti.

[51532] IIIª q. 90 a. 2 arg. 3 Praeterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio est fructus poenitentiae, secundum illud Luc. III, *facite vobis dignos fructus poenitentiae.* Ergo non est pars poenitentiae.

[51533] IIIª q. 90 a. 2 arg. 4 Praeterea, poenitentia ordinatur contra peccatum. Sed peccatum potest perfici solum in corde per consensum, ut in secunda parte habitum est. Ergo et poenitentia. Non ergo debent poenitentiae partes poni confessio oris et satisfactio operis.

[51534] IIIª q. 90 a. 2 s. c. Sed contra, videtur quod debeant poni plures partes poenitentiae. Pars enim hominis ponitur non solum corpus, quasi materia, sed etiam anima, quae est forma. Sed tria

praedicta, cum sint actus poenitentis, se habent sicut materia, absolutio autem sacerdotis se habet per modum formae. Ergo absolutio sacerdotis debet poni quarta pars poenitentiae.

[51535] III^{a} q. 90 a. 2 co. Respondeo dicendum quod duplex est pars, ut dicitur in V Metaphys. scilicet pars essentiae, et pars quantitatis. Partes quidem essentiae sunt, naturaliter quidem, forma et materia, logice autem, genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in partes essentiae, unde et supra dictum est quod sacramenta consistunt in rebus et verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiae, partes quantitatis sunt partes materiae. Et hoc modo sacramento poenitentiae specialiter assignantur partes, ut supra dictum est, quantum ad actus poenitentis, qui sunt materia huius sacramenti. Dictum est autem supra quod alio modo fit recompensatio offensae in poenitentia, et in vindicativa iustitia. Nam in vindicativa iustitia fit recompensatio secundum arbitrium iudicis, non secundum voluntatem offendentis vel offensi, sed in poenitentia fit recompensatio offensae secundum voluntatem peccantis, et secundum arbitrium Dei, in quem peccatur; quia hic non quaeritur sola reintegratio aequalitatis iustitiae, sicut in iustitia vindicativa, sed magis reconciliatio amicitiae, quod fit dum offendens recompensat secundum voluntatem eius quem offendit. Sic igitur requiritur ex parte poenitentis, primo quidem, voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundo, quod se subiiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertio, quod recompenset secundum arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et ideo contritio, confessio et satisfactio ponuntur partes poenitentiae.

[51536] III^{a} q. 90 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contritio secundum essentiam quidem est in corde, et pertinet ad interiorem poenitentiam, virtualiter autem pertinet ad poenitentiam exteriorem, inquantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi.

[51537] III^{a} q. 90 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod satisfactio confert gratiam prout est in proposito, et auget eam prout est in executione, sicut Baptismus in adultis, ut supra dictum est.

[51538] III^{a} q. 90 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod satisfactio est pars poenitentiae sacramenti; fructus autem poenitentiae virtutis.

[51539] III^{a} q. 90 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod plura requiruntur ad bonum, quod procedit ex integra causa, quam ad malum, quod procedit ex singularibus defectibus, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Et ideo, licet peccatum perficiatur in consensu cordis, ad perfectionem tamen poenitentiae requiritur et contritio cordis, et confessio oris, et satisfactio operis.

[51540] III^{a} q. 90 a. 2 ad 5 Ad contrarium patet solutio per ea quae dicta sunt.

Articulus 3

[51541] III^{a} q. 90 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praedicta tria non sint partes integrales poenitentiae. Poenitentia enim, ut dictum est, contra peccatum ordinatur. Sed peccatum

cordis, oris et operis sunt partes subiectivae peccati, et non partes integrales, quia peccatum de quolibet horum praedicatur. Ergo etiam in poenitentia contritio cordis et confessio oris et satisfactio operis non sunt partes integrales.

[51542] III^{a} q. 90 a. 3 arg. 2 Praeterea, nulla pars integralis in se continet aliam sibi condivisam. Sed contritio continet in se confessionem et satisfactionem in proposito. Ergo non sunt partes integrales.

[51543] III^{a} q. 90 a. 3 arg. 3 Praeterea, ex partibus integralibus simul et aequaliter constituitur totum, sicut linea ex suis partibus. Sed hoc non contingit hic. Ergo praedicta non sunt partes integrales poenitentiae.

[51544] III^{a} q. 90 a. 3 s. c. Sed contra, illae dicuntur partes integrales ex quibus integratur perfectio totius. Sed ex tribus praedictis integratur perfectio poenitentiae. Ergo sunt partes integrales poenitentiae.

[51545] III^{a} q. 90 a. 3 co. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt haec tria esse partes subiectivas poenitentiae. Sed hoc non potest esse. Quia partibus subiectivis singulis adest tota virtus totius, et simul, et aequaliter, sicut tota virtus animalis, inquantum est animal, salvatur in qualibet specie animalis, quae simul et aequaliter dividunt animal. Sed hoc non est in proposito. Et ideo alii dixerunt quod sunt partes potentiales. Sed nec hoc iterum esse potest. Quia singulis partibus potentialibus adest totum secundum totam essentiam, sicut tota essentia animae adest cuilibet eius potentiae. Sed hoc non est in proposito. Unde relinquitur quod praedicta tria sint partes integrales poenitentiae, ad quarum rationem exigitur ut totum non adsit singulis partibus neque secundum totam virtutem eius, neque secundum totam essentiam, sed omnibus simul.

[51546] III^{a} q. 90 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod peccatum, quia rationem mali habet, potest in uno tantum perfici, ut dictum est. Et ideo peccatum quod in solo corde perficitur, est una species peccati. Alia vero species est peccatum quod perficitur in corde et ore. Tertia vero species est peccatum quod perficitur in corde et opere. Et huius peccati partes quasi integrales sunt quod est in corde, et quod est in ore, et quod est in opere. Et ideo poenitentiae, quae in his tribus perficitur, haec tria sunt partes integrales.

[51547] III^{a} q. 90 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod una pars integralis potest continere totum, licet non secundum essentiam, fundamentum enim quodammodo virtute continet totum aedificium. Et hoc modo contritio continet virtute totam poenitentiam.

[51548] III^{a} q. 90 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnes partes integrales habent ordinem quendam ad invicem. Sed quaedam habent ordinem tantum in situ, sive consequenter se habeant, sicut partes exercitus; sive se tangant, sicut partes acervi; sive etiam colligentur, sicut partes domus; sive etiam continuentur, sicut partes lineae. Quaedam vero habent insuper ordinem virtutis, sicut partes animalis, quarum prima virtute est cor, et aliae quodam ordine virtutis dependent ab invicem. Tertio modo ordinantur ordine temporis, sicut partes temporis et motus. Partes igitur poenitentiae habent ad invicem ordinem virtutis et temporis, quia sunt actus; non autem ordinem situs, quia

non habent positionem.

Articulus 4

[51549] III^{a} q. 90 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur poenitentia in poenitentiam ante Baptismum, et poenitentiam mortalium, et poenitentiam venialium. Poenitentia enim est secunda tabula post naufragium, ut supra dictum est, Baptismus autem prima. Illud ergo quod est ante Baptismum, non debet poni species poenitentiae.

[51550] III^{a} q. 90 a. 4 arg. 2 Praeterea, quod potest destruere maius, potest etiam destruere minus. Sed mortale est maius peccatum quam veniale. Illa vero poenitentia quae est de mortalibus, eadem etiam est de venialibus. Non ergo debent poni diversae species poenitentiae.

[51551] III^{a} q. 90 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut post Baptismum peccatur venialiter et mortaliter, ita etiam ante Baptismum. Si ergo post Baptismum distinguitur poenitentia venialium et mortalium, pari ratione debet distingui ante Baptismum. Non ergo convenienter distinguitur poenitentia per has species.

[51552] III^{a} q. 90 a. 4 s. c. Sed contra est quod Augustinus, in libro de poenitentia, ponit praedictas tres species poenitentiae.

[51553] III^{a} q. 90 a. 4 co. Respondeo dicendum quod haec divisio est poenitentiae secundum quod est virtus. Est autem considerandum quod quaelibet virtus operatur secundum congruentiam temporis, sicut et secundum alias debitas circumstantias. Unde et virtus poenitentiae actum suum habet in hoc tempore secundum quod convenit novae legi pertinet autem ad poenitentiam ut detestetur peccata praeterita, cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi poenitentiae finis. Et quia moralia recipiunt speciem secundum finem, ut in secunda parte habitum est; consequens est quod diversae species poenitentiae accipiantur secundum diversas immutationes quas poenitens intendit. Est autem triplex immutatio a poenitente intenta. Prima quidem per regenerationem in novam vitam. Et haec pertinet ad poenitentiam quae est ante Baptismum. Secunda autem immutatio est per reformationem vitae praeteritae iam corruptae. Et haec pertinet ad poenitentiam mortalium post Baptismum. Tertia autem immutatio est in perfectiorem operationem vitae. Et haec pertinet ad poenitentiam venialium, quae remittuntur per aliquem ferventem actum caritatis, ut supra dictum est.

[51554] III^{a} q. 90 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod poenitentia quae est ante Baptismum, non est sacramentum, sed est actus virtutis disponens ad sacramentum Baptismi.

[51555] III^{a} q. 90 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod poenitentia quae delet peccata mortalia delet etiam venialia, sed non convertitur. Et ideo hae duae poenitentiae se habent sicut perfectum et imperfectum.

[51556] III^{a} q. 90 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod ante Baptismum non sunt peccata venialia

sine mortalibus. Et quia veniale sine mortali dimitti non potest, ut supra dictum est; ideo ante Baptismum non distinguitur poenitentia mortalium et venialium.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestio disputata de spiritualibus creaturis

Thomas de Aquino recipiens cingulum castitatis ab Angelo, a Lotto depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[63954] De spiritualibus creaturis, pr. 1 Et primo enim quaeritur: utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma.

[63955] De spiritualibus creaturis, pr. 2 Secundo utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.

[63956] De spiritualibus creaturis, pr. 3 Tertio utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium.

[63957] De spiritualibus creaturis, pr. 4 Quarto utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.

[63958] De spiritualibus creaturis, pr. 5 Quinto utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori.

[63959] De spiritualibus creaturis, pr. 6 Sexto utrum substantia spiritualis caelesti corpori uniatur.

[63960] De spiritualibus creaturis, pr. 7 Septimo utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.

[63961] De spiritualibus creaturis, pr. 8 Octavo utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.

[63962] De spiritualibus creaturis, pr. 9 Nono utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.

[63963] De spiritualibus creaturis, pr. 10 Decimo utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.

[63964] De spiritualibus creaturis, pr. 11 Undecimo utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia.

Articulus 1

[63965] De spiritualibus creaturis, a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum substantia spiritualis creata sit composita ex materia et forma

[63966] De spiritualibus creaturis, a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63967] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 1 Dicit enim Boetius in Lib. de Trin.: *forma simplex, subiectum esse non potest.* Sed substantia spiritualis creata, est subiectum scientiae et virtutis et gratiae. Ergo non est forma simplex. Sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquam operationem. Ergo est composita ex materia et forma.

[63968] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 2 Praeterea, quaelibet forma creata est limitata et finita. Sed forma limitatur per materiam. Ergo quaelibet forma creata est forma in materia. Ergo nulla substantia creata est forma sine materia.

[63969] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 3 Praeterea, principium mutabilitatis est materia; unde, secundum philosophum, necesse est ut materia imaginetur in re mota. Sed substantia spiritualis

creata est mutabilis; solus enim Deus naturaliter immutabilis est. Ergo substantia spiritualis creata habet materiam.

[63970] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, XII confessionum, quod Deus fecit materiam communem visibilium et invisibilium. Invisibilia autem sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis habet materiam.

[63971] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit in VIII Metaphys., quod si qua substantia est sine materia, statim est ens et unum; et non est ei alia causa ut sit ens et unum. Sed omne creatum habet causam sui esse et unitatis. Ergo nullum creatum est substantia sine materia. Omnis ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

[63972] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in libro de quaestionibus veteris et novi testamenti, quod prius fuit formatum corpus Adae quam anima ei infunderetur: quia prius est necesse fieri habitaculum quam habitatorem introduci. Comparatur autem anima ad corpus sicut habitator ad habitaculum. Sed habitator est per se subsistens; anima igitur est per se subsistens, et multo fortius Angelus. Sed substantia per se subsistens non videtur esse forma tantum. Ergo substantia spiritualis creata non est forma tantum: est ergo composita ex materia et forma.

[63973] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 7 Praeterea, manifestum est quod anima est susceptiva contrariorum. Hoc autem videtur esse proprium substantiae compositae. Ergo anima est substantia composita, et eadem ratione Angelus.

[63974] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 8 Praeterea, forma est quo aliquid est. Quidquid ergo compositum est ex quo est et quod est, est compositum ex materia et forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est et quod est, ut patet per Boetium in libro de hebdomadibus. Ergo omnis substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

[63975] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 9 Praeterea, duplex est communitas: una in divinis, secundum quod essentia est communis tribus personis; alia in rebus creatis, secundum quod universale est commune suis inferioribus. Singulare autem videtur primae communitatis, ut id quo distinguuntur ea quae communicant in illo communi, non sit aliud realiter ab ipso communi: paternitas enim qua pater distinguitur a filio, est ipsa essentia, quae est patri et filio communis. In communitate autem universalis oportet quod id quo distinguuntur ea quae continentur sub communi, sit aliud ab ipso communi. In omni ergo creato quod continetur sub aliquo genere communi, necesse est esse compositionem eius quod commune est, et eius per quod commune ipsum restringitur. Substantia autem spiritualis creata est in aliquo genere. Oportet ergo quod in substantia spirituali creata, sit compositio naturae communis, et eius per quod natura communis coarctatur. Haec autem videtur esse compositio formae et materiae. Ergo in substantia spirituali creata, est compositio formae et materiae.

[63976] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 10 Praeterea, forma generis non potest esse nisi in intellectu vel materia. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, est in aliquo genere. Forma

igitur generis illius vel est in intellectu tantum, vel in materia. Sed si Angelus non haberet materiam, non esset in materia. Ergo esset in intellectu tantum; et sic, supposito quod nullus intelligeret Angelum, sequeretur quod Angelus non esset; quod est inconveniens. Oportet igitur dicere, ut videtur, quod substantia spiritualis creata sit composita ex materia et forma.

[63977] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 11 Praeterea, si substantia spiritualis creata esset forma tantum, sequeretur quod una substantia spiritualis esset praesens alteri. Si enim unus Angelus intelligit alium, aut hoc est per essentiam Angeli intellecti, et sic oportebit quod substantia Angeli intellecti sit praesens in intellectu Angeli intelligentis ipsum; aut per speciem, et tunc idem sequitur, si species per quam Angelus ab alio intelligitur, non differt ab ipsa substantia Angeli intellecti. Nec videtur posse dari in quo differat, si substantia Angeli est sine materia, sicut et eius species intelligibilis. Hoc autem est inconveniens quod unus Angelus per sui substantiam sit praesens in alio: quia sola Trinitas mente rationali illabitur. Ergo et primum, ex quo sequitur, est inconveniens, scilicet quod substantia spiritualis creata sit immaterialis.

[63978] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 12 Praeterea, Commentator dicit in XI Metaph., quod si esset arca sine materia, idem esset cum arca quae est in intellectu; et sic videtur idem quod prius.

[63979] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 13 Praeterea, Augustinus dicit, VII super Genes. ad litteram, quod sicut caro habuit materiam, id est terram, de qua fieret, sic fortasse potuit, et antequam ea ipsa natura fieret quae anima dicitur, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima. Ergo anima videtur esse composita ex materia et forma; et eadem ratione Angelus.

[63980] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 14 Praeterea, Damascenus dicit, quod solus Deus essentialiter immaterialis est et incorporeus. Non ergo substantia spiritualis creata.

[63981] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 15 Praeterea, omnis substantia naturae suae limitibus circumscripta, habet esse limitatum et coarctatum. Sed omnis substantia creata est naturae suae limitibus circumscripta. Ergo omnis substantia creata habet esse limitatum et coarctatum. Sed omne quod coarctatur, aliquo coarctatur. Ergo in qualibet substantia creata est aliquid coarctans, et aliquid coarctatum; et hoc videtur esse forma et materia. Ergo omnis substantia spiritualis est composita ex materia et forma.

[63982] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 16 Praeterea, nihil secundum idem agit et patitur; sed agit unumquodque per formam, patitur autem per materiam. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, agit dum illuminat inferiorem Angelum, et patitur dum illuminatur a superiori: similiter in anima est intellectus agens et possibilis. Ergo tam Angelus quam anima componitur ex materia et forma.

[63983] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 17 Praeterea, omne quod est, aut est actus purus, aut potentia pura, aut compositum ex actu et potentia. Sed substantia spiritualis non est actus purus, hoc enim solius Dei est; nec etiam potentia pura. Ergo est compositum ex potentia et actu; quod videtur idem ei quod est componi ex materia et forma.

[63984] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 18 Praeterea, Plato in Timaeo inducit Deum summum loquentem diis creatis et dicentem: *voluntas mea maior est nexu vestro*; et inducit haec verba Augustinus in Lib. de Civit. Dei. Dii autem creati videntur esse Angeli. Ergo in Angelis est nexus, sive compositio.

[63985] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 19 Praeterea, in his quae numerantur et essentialiter differunt, est materia: quia materia est principium distinctionis secundum numerum. Sed substantiae spirituales numerantur et essentialiter differunt. Ergo habent materiam.

[63986] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 20 Praeterea, nihil patitur a corpore nisi habens materiam. Sed substantiae spirituales creatae patiuntur ab igne corporeo, ut patet per Augustinum, de Civit. Dei. Ergo substantiae spirituales creatae habent materiam.

[63987] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 21 Praeterea, Boetius in Lib. de unitate et uno, expresse dicit, quod Angelus est compositus ex materia et forma.

[63988] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 22 Praeterea, Boetius dicit in libro de Hebdomad., quod id quod est, aliquid aliud potest habere admixtum. Sed ipsum esse nihil omnino aliud habet admixtum; et idem possumus dicere de omnibus abstractis et concretis. Nam in homine potest aliquid aliud esse quam humanitas, utpote albedo, vel aliquid huiusmodi; sed in ipsa humanitate non potest aliud esse nisi quod ad rationem humanitatis pertinet. Si ergo substantiae spirituales sunt formae abstractae, non poterit in eis esse aliquid quod ad eorum speciem non pertineat. Sed sublato eo quod pertinet ad speciem rei, corrumpitur res. Cum ergo omnis substantia spiritualis sit incorruptibilis, nihil quod inest substantiae spirituali creatae, poterit amittere; et ita erit omnino immobilis; quod est inconveniens.

[63989] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 23 Praeterea, omne quod est in genere participat principia generis. Substantia autem spiritualis creata, est in praedicamento substantiae. Principia autem huius praedicamenti sunt materia et forma, quod patet per Boetium in Comment. praedicamentorum, qui dicit quod Aristoteles relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, scilicet de composito; dans intelligere quod substantia quae est praedicamentum, de qua ibi agit, sit composita ex materia et forma. Ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

[63990] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 24 Praeterea, omne quod est in genere componitur ex genere et differentia. Differentia autem sumitur a forma, genus autem a materia, ut patet in VIII Metaphys. Cum ergo substantia spiritualis sit in genere, videtur quod sit composita ex materia et forma.

[63991] De spiritualibus creaturis, a. 1 arg. 25 Praeterea, id quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post; sicut primus actus est causa omnis entis in actu. Ergo eadem ratione omne illud quod est in potentia quocumque modo, habet hoc a potentia prima, quae est potentia pura, scilicet a prima materia. Sed aliqua potentia est in substantiis spiritualibus creatis; quia solus Deus est actus purus. Ergo substantia spiritualis creata habet hoc a materia: quod non

posset esse, nisi materia esset pars eius. Est ergo composita ex materia et forma.

[63992] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin. de Angelis, quod sunt incorporei et immateriales.

[63993] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 2 Sed dices, quod dicuntur immateriales, quia non habent materiam subiectam quantitati et transmutationi.- Sed contra est quod ipse praemittit, quod ab universa materia sunt mundi.

[63994] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 3 Praeterea, secundum philosophum in IV Physic., locus non quaeritur nisi propter motum; et similiter nec materia quaereretur nisi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum, secundum hoc quaerenda est in eis materia; unde illa quae sunt generabilia et corruptibilia, habent materiam ad esse; quae autem sunt transmutabilia secundum locum habent materiam ad ubi. Sed substantiae spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. Ergo non est in eis materia ad esse; et sic non sunt compositae ex materia et forma.

[63995] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 4 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit super angelicam hierarchiam Dionysii, quod in substantiis spiritualibus idem est quod vivificat et quod vivificatur. Sed id quod vivificat est forma; quod autem vivificatur, est materia: forma enim dat esse materiae, vivere autem viventibus est esse. Ergo in Angelis non differt materia et forma.

[63996] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 5 Praeterea, Avicenna et Algazel dicunt quod substantiae separatae, quae spirituales substantiae dicuntur, sunt omnino a materia denudatae.

[63997] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 6 Praeterea, philosophus dicit in III de anima, quod lapis non est in anima, sed species lapidis: quod videtur esse propter simplicitatem animae, ut scilicet in ea materialia esse non possint. Ergo anima non est composita ex materia et forma.

[63998] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 7 Praeterea, in libro de causis dicitur, quod intelligentia est substantia quae non dividitur. Sed omne quod componitur, dividitur. Ergo intelligentia non est substantia composita.

[63999] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 8 Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est forma intelligibilis omnino immaterialis. Ergo substantia intelligens est absque materia.

[64000] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 9 Praeterea, Augustinus dicit in libro de Trinit., quod anima se tota intelligit. Non autem intelligit per materiam: ergo materia non est aliquid eius.

[64001] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 10 Praeterea, Damascenus dicit, quod anima est simplex. Non ergo composita ex materia et forma.

[64002] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 11 Praeterea, spiritus rationalis magis appropinquat primo simplicissimo, scilicet Deo, quam spiritus brutalis. Sed spiritus brutalis non est compositus ex materia et forma. Ergo multo minus spiritus rationalis.

[64003] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 12 Praeterea, plus appropinquat primo simplici substantia angelica quam forma materialis. Sed forma materialis non est composita ex materia et forma. Ergo nec substantia angelica.

[64004] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 13 Praeterea, forma accidentalis est ordine dignitatis infra substantiam. Sed Deus facit aliquam formam accidentalem subsistere sine materia, ut patet in sacramento altaris. Ergo fortius facit aliquam formam in genere substantiae subsistere sine materia; et hoc maxime videtur substantiae spiritualis.

[64005] De spiritualibus creaturis, a. 1 s. c. 14 Praeterea, Augustinus dicit, XII Confess.: *duo fecisti, domine: unum prope te*, id est substantiam angelicam; *aliud prope nihil*, scilicet materiam. Sic ergo materia non est in Angelo, cum contra ipsum dividatur.

[64006] De spiritualibus creaturis, a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem contrarie aliqui opinantur. Quidam enim asserunt, substantiam spiritualem creatam, esse compositam ex materia et forma; quidam vero hoc negant. Unde ad huius veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiae significetur. Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per August. XII Confess. et I super Genes. ad litteram, et per philosophum in VII Metaph. Sic autem accepta materia (quae est propria eius acceptio et communis), impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus. Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est in actu quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus. Quanto tamen aliquis actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, ut patet per Dionysium IV cap. caelestis Hierar.; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae. Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiae intellectuales sunt. Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiae, in quantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam

oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis. Huiusmodi autem non est potentia materiae primae: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione. Sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae primae, sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest. Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

[64007] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio formae opponitur rationi subiecti. Nam omnis forma, in quantum huiusmodi, est actus; omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum, ut potentia ad actum. Si quae ergo forma est quae sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum; et de hac Boetius loquitur.

Si autem aliqua forma sit quae secundum aliquid sit in actu, et secundum aliquid in potentia; secundum hoc tantum erit subiectum, secundum quod est in potentia. Substantiae autem spirituales, licet sint formae subsistentes, sunt tamen in potentia, in quantum habent esse finitum et limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem, et voluntas est amativa universalis boni; remanet semper in intellectu et voluntate substantiae creatae potentia ad aliquid quod est extra se. Unde si quis recte consideret, substantiae spirituales non inveniuntur esse subiectae nisi accidentium quae pertinent ad intellectum et voluntatem.

[64008] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod duplex est limitatio formae. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum, et talis limitatio formae est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formae non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem. Et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formae determinatarum specierum.

[64009] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod mutabilitas non invenitur in substantiis spiritualibus secundum earum esse, sed secundum intellectum et voluntatem. Sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potentialitate intellectus et voluntatis.

[64010] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est intentio Augustini dicere, quod sit eadem numero materia visibilium et invisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per caelum et terram, quae dicuntur primo creata; ut per caelum intelligatur substantia spiritualis adhuc informis, per terram autem materia rerum corporalium, quae in se considerata informis est, quasi omni specie carens: unde etiam dicitur inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita secundum aliam litteram. Caelum autem non describitur inane et vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia, quae caret omni specie, non est pars substantiae angelicae. Sed informitas substantiae spiritualis est secundum quod nondum est conversa ad verbum a quo illuminatur, quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Sic ergo materiam communem visibilium et invisibilium nominat utrumque, prout est informe suo modo.

[64011] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quae sunt composita ex materia et forma, non statim sunt ens et unum, sed materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi. Sed forma non habet esse per aliam formam. Unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quae reducat ipsam de potentia praeexistenti in actum.

[64012] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, quia per se subsistere potest convenire etiam formae absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, et non e converso; nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit.

[64013] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod esse susceptivum contrariorum est substantiae in potentia aliqualiter existentis, sive sit composita ex materia et forma, sive sit simplex. Substantia autem spiritualium non est subiectum contrariorum, nisi pertinentium ad voluntatem et intellectum, secundum quae est in potentia, ut ex dictis patet.

[64014] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat. Unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in libro de Hebdomad., dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse.

[64015] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum quod sub aliquo communi est aliquid dupliciter: uno modo sicut individuum sub specie; alio modo sicut species sub genere. Quandocumque igitur sub una communi specie sunt multa individua, distinctio multorum individuorum est per materiam individualem, quae est praeter naturam speciei; et hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multae species sub uno genere, non oportet quod formae quibus distinguuntur species ad invicem, sint aliud secundum rem a forma communi generis. Per unam enim et eamdem formam hoc individuum collocatur in genere substantiae, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam formam hoc individuum habeat quod sit substantia, de necessitate oportet quod aliae formae supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus, sint formae accidentales. Quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid, forma autem accidentalis advenit rei iam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid; omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu, et ita erunt formae accidentales. Sequetur etiam quod per adventum posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non sit generatio, neque per subtractionem corruptio, simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de praeexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens; et eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicendum quod formae rerum sunt ordinatae, et una addit super alteram in perfectione. Et hoc patet per philosophum in VIII Metaph., qui dicit quod definitiones et species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem unitatis; tum etiam hoc per inductionem appareat gradatim species rerum multiplicari secundum perfectum et imperfectum. Sic igitur per hoc excluditur positio Avicebron in Lib. fontis vitae, quod materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiae; qua quidem supposita in aliqua sui parte, super formam substantiae recipit aliam formam, per quam fit corpus; et sic deinceps usque ad ultimam speciem. Et in illa parte in qua non recipit formam corpoream, est substantia incorporea, cuius materiam non subiectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem. Ip-

sam autem materiam iam perfectam per formam substantiae, quae est subiectum quantitatis et aliorum accidentium, dicit esse clavem ad intelligendum substantias incorporeas. Non enim ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum et aliud corpus animatum, per hoc quod individuum animatum habet formam aliquam, cui substernatur forma substantialis corporis; sed quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere et corpus esse, sed etiam vivere, aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter.

[64016] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum quod forma generis de cuius ratione est materia, non potest esse extra intellectum nisi in materia, ut forma plantae aut metalli. Sed hoc genus substantiae, non est tale de cuius ratione sit materia; alioquin non esset metaphysicum, sed naturale. Unde forma huius generis non dependet a materia secundum suum esse, sed potest inveniri etiam extra materiam.

[64017] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum quod species intelligibilis quae est in intellectu Angeli intelligentis, differt ab Angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod habet esse ratum in natura; sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete.

[64018] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam; quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis. Et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili.

[64019] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod Augustinus inducit illud inquirendo: quod patet ex hoc quod illam positionem improbat.

[64020] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod solus Deus dicitur immaterialis et incorporeus, quia omnia eius simplicitati comparata, possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorporea et immaterialia.

[64021] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod esse substantiae spiritualis creatae est coarctatum et limitatum non per materiam, sed per hoc quod est receptum et participatum in natura determinatae speciei, ut dictum est.

[64022] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod agit et patitur substantia spiritualis creata, non secundum formam vel materiam, sed secundum quod est in actu vel potentia.

[64023] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod substantia spiritualis nec est actus purus, nec potentia pura, sed habens potentiam cum actu; non tamen composita ex materia et forma, ut ex dictis patet.

[64024] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod Plato appellat deos secundos, non Angelos, sed corpora caelestia.

[64025] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod materia est

principium distinctionis secundum numerum in eadem specie, non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie; sed multitudo eorum est sicut multae naturae specierum per se subsistentes.

[64026] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod substantiae spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, ut Augustinus dicit. Unde non oportet quod habeant materiam.

[64027] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum quod liber de unitate et uno non est Boetii, ut ipse stilus indicat.

[64028] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum quod forma separata, in quantum est actus, non potest aliquid extraneum habere admixtum, sed solum in quantum est in potentia. Et hoc modo substantiae spirituales, in quantum sunt in potentia secundum intellectum et voluntatem, recipiunt aliqua accidentia.

[64029] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum quod intentio Boetii non est dicere, quod de ratione substantiae, quod est genus, sit esse compositum ex materia et forma, cum substantia sit de consideratione metaphysici, non naturalis; sed intendit dicere, quod cum forma et materia non pertineant ad genus substantiae tamquam species; sola substantia, quae est compositum, collocatur in genere ut species.

[64030] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum quod in rebus compositis ex materia et forma, genus sumitur a materia, et differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici; sicut esse animalis est imperfectum et materiale respectu hominis. Tamen illud duplex esse non est secundum aliam et aliam formam, sed secundum unam formam, quae homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal; unde animal commune non est unum numero, sed ratione tantum; quia non ab una et eadem forma homo est animal et asinus. Subtracta ergo materia a substantiis spiritualibus, remanebit ibi genus et differentia non secundum materiam et formam, sed secundum quod consideratur in substantia spirituali tam id quod est commune sibi et imperfectioribus substantiis, quam etiam id quod est sibi proprium.

[64031] De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 25 Ad vicesimumquintum dicendum quod quanto aliquid est plus in actu, tanto perfectius est; quanto autem aliquid est plus in potentia, tanto est imperfectius. Imperfecta autem a perfectis sumunt originem, et non e converso. Unde non oportet quod omne quod quocumque modo est in potentia, hoc habeat a pura potentia quae est materia. Et in hoc videtur fuisse deceptus Avicebron in libro fontis vitae, dum credidit quod omne illud quod est in potentia vel subiectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.

Articulus 2

[64032] De spiritualibus creaturis, a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum substantia spiritualis possit uniri corpori

[64033] De spiritualibus creaturis, a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[64034] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 1 Dicit enim Dionysius cap. I de Divin. Nomin., quod incorporalia sunt incomprehensibilia a corporalibus. Sed omnis forma comprehenditur a materia, cum sit actus eius. Ergo substantia spiritualis incorporea non potest esse forma corporis.

[64035] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in libro de somno et vigilia cuius est potentia eius est actio. Sed operatio propria substantiae spiritualis est intelligere, quae non potest esse corporis: quia non contingit intelligere per organum corporeum, ut probatur in III de anima. Ergo potentia intellectiva non potest esse forma corporis; ergo neque substantia spiritualis, in qua fundatur talis potentia, potest esse forma corporis.

[64036] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 3 Praeterea, quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed substantia spiritualis habet in se esse subsistens. Si igitur adveniat ei corpus, adveniet ei accidentaliter. Non ergo potest ei uniri ut forma substantialis.

[64037] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 4 Sed dicebat, quod anima, in quantum est spiritus, est per se subsistens; in quantum autem est anima, unitur ut forma.- Sed contra, anima secundum suam essentiam est spiritus; aut igitur secundum suam essentiam est forma corporis, aut secundum aliquid additum essentiae. Si autem secundum aliquid additum essentiae, cum omne illud quod advenit alicui supra essentiam suam sit accidentale, sequitur quod anima per aliquod accidens uniatur corpori; et sic homo est ens per accidens, quod est inconveniens. Ergo unitur ei per suam essentiam, in quantum est spiritus.

[64038] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 5 Praeterea, forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Unde anima non unitur corpori ut perficiatur corpus; sed magis corpus, si anima est forma, unitur ei propter animae perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum sine corpore possit esse et intelligere. Ergo anima non unitur corpori ut forma.

[64039] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 6 Praeterea, unio formae et materiae est naturalis. Sed unio animae ad corpus non est naturalis, sed miraculosa; dicitur enim in libro de spiritu et anima: *plenum fuit miraculo quod tam diversa et tam divisa ad invicem potuerunt coniungi.* Ergo anima non unitur corpori ut forma.

[64040] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 7 Praeterea, secundum philosophum in libro de caelo,

omnis debilitatio est praeter naturam. Quidquid ergo debilitat aliquid, non unitur ei naturaliter. Sed anima debilitatur per unionem corporis; et quantum ad esse, quia corpus praegravat animam, ut dicitur in libro de spiritu et anima, et quantum ad operationem; quia non potest se cognoscere, nisi retrahendo se ab omnibus corporeis nexibus, ut in eodem libro dicitur. Ergo unio animae ad corpus non est naturalis; et sic idem quod prius.

[64041] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 8 Praeterea, Commentator dicit in VIII Metaph., quod cum id quod est in potentia, fit actu, hoc non fit per aliquod additum. Sed cum anima unitur corpori, additur corpori aliquod extrinsecum; quia anima creatur a Deo, et corpori infunditur. Ergo anima non est actus seu forma corporis.

[64042] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 9 Praeterea, forma educitur de potentia materiae. Sed substantia spiritualis non potest educi de potentia materiae corporalis. Ergo substantia spiritualis non potest uniri corpori ut forma.

[64043] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 10 Praeterea, maior est convenientia spiritus ad spiritum quam spiritus ad corpus. Sed spiritus non potest esse forma alterius spiritus. Ergo neque substantia spiritualis potest esse forma corporis.

[64044] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 11 Praeterea, Augustinus dicit, quod anima et Angelus sunt natura pares, officio dispares. Sed Angelus non potest esse forma corporis. Ergo neque anima.

[64045] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 12 Praeterea, Boetius dicit in libro de duabus naturis: *natura est unumquodque informans specifica differentia.* Sed eadem est specifica differentia animae et Angeli, scilicet rationale. Ergo eadem natura utriusque; et sic idem quod prius.

[64046] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 13 Praeterea, anima eodem modo se habet ad totum et partes; quia est tota in toto, et tota in qualibet parte. Sed substantia spiritualis, quae est intellectus, nullius partis corporis est actus, ut dicitur in III de anima. Ergo substantia spiritualis non est forma totius corporis.

[64047] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 14 Praeterea, forma naturalis existens in corpore, non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus: dicitur enim in Concilio Anquirensi de mulieribus quae putant se ad Dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu quod putant se in corpore pati; et sic etiam spiritus eorum extra corpus operatur. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma naturalis eius.

[64048] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 15 Praeterea, in libro de articulis fidei dicitur: *neque forma sine materia, neque materia sine forma subiectum esse potest.* Sed corpus est subiectum aliquorum accidentium. Ergo corpus non est materia sine forma. Si igitur substantia spiritualis advenit ei ut forma, sequeretur quod duae formae erunt in uno et eodem; quod est impossibile.

[64049] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 16 Praeterea, corruptibile et incorruptibile differunt genere, nec aliquid de eis dicitur univoce, ut patet per philosophum et Commentatorem eius in X Metaph. Plus ergo differt corruptibile et incorruptibile quam duo contraria, quae sunt species

unius generis. Boetius enim dicit quod unum contrarium non iuvat aliud ad esse. Ergo substantia spiritualis cum sit incorruptibilis, non iuvat corpus corruptibile ad esse, et ita non est forma eius, cum forma det esse materiae.

[64050] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 17 Praeterea, quidquid unitur alteri per id quod non est de essentia eius, non unitur ei ut forma. Sed intellectus unitur corpori per phantasmata, quod non est de substantia intellectus, ut Commentator dicit in III de anima. Ergo substantia spiritualis, quae est intellectus, non unitur corpori ut forma.

[64051] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 18 Praeterea, omnis substantia spiritualis est intellectualis. Omnis autem substantia intellectualis est abstracta a materia, cum per immunitatem a materia sit aliquid intellectuale. Nulla ergo substantia spiritualis est forma in materia; et ita non potest uniri corpori ut forma.

[64052] De spiritualibus creaturis, a. 2 arg. 19 Praeterea, ex materia et forma fit unum. Si igitur substantia spiritualis unitur corpori ut forma, oportet quod ex substantia spirituali et corpore fiat unum. Formae intelligibiles quae recipiuntur in intellectu, reciperentur in materia corporali; quod est impossibile: quia formae receptae in materia corporali, sunt intelligibiles tantum in potentia. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma.

[64053] De spiritualibus creaturis, a. 2 s. c. Sed contra, est quod Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod anima est substantia intellectualis habens vitam indeficientem. Sed anima est forma corporis, ut patet per eius definitionem, quae ponitur in II de anima. Ergo aliqua substantia spiritualis, sive intellectualis, unitur corpori ut forma.

[64054] De spiritualibus creaturis, a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod difficultas huius quaestionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quaedam res per se subsistens. Formae autem debetur esse in alio, id est in materia, cuius est actus et perfectio. Unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma; et propter hoc Gregorius Nyssenus in suo libro quem de anima fecit, imposuit Aristoteli quod posuit animam non per se subsistentem esse, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, idest actum vel perfectionem physici corporis. Sed tamen si quis diligenter consideret, evidenter apparet quod necesse est aliquam substantiam formam humani corporis esse. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem; quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem, cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitatem, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in III de anima; unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis sub-

stantiae. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis. Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis substantiae, negaverunt illam spiritualem substantiam uniri corpori ut forma. Quorum Averroes posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore. Vidit tamen quod nisi esset aliqua unio eius ad hunc hominem, actio eius ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duae substantiae omnino disiunctae, una agente vel operante, alia non dicitur operari. Unde posuit intellectum illum, quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quae est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus a quibus abstrahitur. Sic ergo habet duplex esse: unum in intellectu possibili, cuius est forma; et aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, id est habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari. Sed haec continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in Lib. III de anima, phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta, est in intellectu possibili, sicut species coloris in sensu visus; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis. Per hoc autem quod species visibilis, quae est forma visus, fundatur in colore parietis, non coniungitur visus parieti ut videnti, sed ut viso; non enim per hoc paries videt, sed videtur. Non enim hoc facit cognoscentem, ut sit in eo forma cuius similitudo est in potentia cognoscente; sed ut sit in ipso cognoscitiva potentia. Neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod sunt in eo phantasmata, quorum similitudo, quae est species intelligibilis, est in intellectu possibili; sed sequitur per hoc quod sua phantasmata sint aliorum intellecta. Sed oportet ipsum intellectum possibilem, qui est potentia intelligens, formaliter inesse huic homini ad hoc quod hic homo intelligat. Videtur etiam in ipsa ratione continuationis defecisse; cum species intelligibilis non sit unum cum intellectu possibili, nisi in quantum est abstracta a phantasmatibus: sic enim solum est intellecta in actu; secundum autem quod est in phantasmatibus, est intellecta solum in potentia. Per hoc igitur magis demonstratur disiunctio intellectus possibilis a phantasmatibus quam continuatio. Oportet enim illa esse omnino disiuncta, quorum uni aliquid uniri non potest, nisi fuerit ab altero separatum. Hac igitur opinione reiecta tanquam impossibili, considerandum est quod Plato efficacius posuit hunc hominem intelligere, nec tamen substantiam spiritualem uniri corpori ut formam. Ut enim Gregorius Nyssenus narrat, Plato posuit substantiam intellectivam, quae dicitur anima, uniri corpori per quemdam spiritualem contactum: quod quidem intelligitur secundum quod movens vel agens tangit motum aut passum, etiam si sit incorporeum. Ex qua ratione dicit Aristoteles in I de generatione quod quaedam tangunt et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur. Unde dicebat Plato, ut dictus Gregorius refert, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore, sed est anima utens corpore, ut intelligatur esse in corpore quodammodo sicut nauta in navi. Quod videtur tangere Aristoteles in II de anima. Sic igitur et hic homo intelligit in quantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quae est anima, cuius actus proprius est intelligere; hac tamen substantia forma corporis non existente. Sed ad huius rationis improbationem unum sufficiat, quod Aristoteles in II de anima inducit directe contra hanc positionem. Si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes eius non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet: quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse huius corporis, id est a qua hoc corpus habet rationem suae speciei. Qualiter autem hoc esse possit inquirendum est. Considerandum est autem quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quae fit per qualitates activas et passivas; quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis caelestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphyrus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae; sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum, ipsa effectum proprium sortitur nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia huiusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur, ut videre, audire, appetere et huiusmodi. Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. de Divin. Nomin.; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporalis: quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subiectum.

[64055] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantia spiritualis, licet non comprehendatur a corpore, attingitur tamen aliqualiter ab eo, ut dictum est.

[64056] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intelligere est operatio animae humanae secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis, et ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici, quod ipsum coniunctum, id est homo, intelligit, in quantum anima, quae est pars eius formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti; homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam.

[64057] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima habet esse subsistens,

in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad huius esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.

[64058] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.

[64059] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram.

[64060] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod miraculum non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem, sed secundum quod etiam ipsa naturalia opera miracula dicuntur, prout ab incomprehensibili divina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Augustinus super Ioan., quod mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit, quae sufficiat ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit.

[64061] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod illud per quod debilitatur aliquid, praeintellecta sua natura, non est naturale. Contingit tamen plerumque quod aliquid est pertinens ad naturam alicuius, ex quo tamen sequitur in eo aliqua debilitatio aut defectus: sicut componi ex contrariis est naturale animali, ex quo sequitur in eo mors et corruptio. Et similiter naturale est animae quod indigeat phantasmatibus ad intelligendum; ex quo tamen sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus. Quod autem dicitur, quod anima a corpore praegravatur, hoc non est ex eius natura, sed ex eius corruptione, secundum illud Sapient. IX: *corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Quod vero dicitur quod abstrahit se a nexibus corporalibus ut se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis quasi ab obiectis, quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis; non tamen ab eis abstrahitur secundum esse. Quinimmo, quibusdam corporeis organis laesis, non potest anima directe nec se nec aliud intelligere, ut quando laeditur cerebrum.

[64062] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum quod quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci. Unde cum anima humana sit altissima omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliae

formae a quibuscumque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes: unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia vel subiectum reducitur de potentia in actum: et hoc est educi formam de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens; unde sibi proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiae. Unde patet solutio ad nonum.

[64063] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum quod spiritus magis convenit cum spiritu quam corpore convenientia naturae; sed convenientia proportionis, quae requiritur inter formam et materiam, magis convenit spiritus cum corpore quam spiritus cum spiritu: cum duo spiritus sint duo actus, corpus autem comparetur ad animam sicut potentia ad actum.

[64064] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum quod Angelus et anima sunt pares natura generis, in quantum utrumque est intellectualis substantia. Sed Angelus natura speciei est superior, ut patet per Dionysium, IV cap. Caelest. hierarchiae.

[64065] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod rationale proprie acceptum est differentia animae, non Angeli, sed magis intellectuale, ut Dionysius utitur; quia Angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere. Si tamen rationale large accipiatur tunc dicendum est, quod non est ultima differentia specifica, sed dividitur per alias specificas differentias, propter diversos gradus intelligendi.

[64066] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod intellectus non dicitur esse actus partis alicuius corporis, in quantum est potentia non utens organo; ipsa tamen substantia animae unitur corpori ut forma, sicut dictum est.

[64067] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu; non quod spiritus, id est substantia animae, extra corpus operetur; sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animae, huiusmodi visa formantur.

[64068] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod materia sine forma, proprie loquendo non potest esse subiectum, secundum quod subiectum proprie dicitur aliquid ens actu; sed quod corpus animatum sit ens actu, ut possit esse subiectum, non habet ab alia forma quam ab anima, ut infra patebit.

[64069] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod corruptibile et incorruptibile non conveniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diversum modum essendi, et diversam rationem potentiae in utroque; licet possint convenire in genere logico, quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem, licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus; quia cum sit pars humanae naturae, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito. Unde etiam nec hoc aliquid dici potest, si per hoc intelligatur hypostasis vel persona, vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si hoc aliquid dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid.

[64070] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod illa positio Commentatoris est impossibilis, ut ostensum est.

[64071] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod de ratione substantiae intellectualis est, quod sit immunis a materia a qua dependeat eius esse, sicut totaliter comprehensum a materia. Unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis, ut supra dictum est.

[64072] De spiritualibus creaturis, a. 2 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod ex anima humana et corpore ita fit unum, quod tamen anima superexcedat corporis proportionem; et ex ea parte qua corpus excedit, attribuitur ei potentia intellectiva. Unde non oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu, recipiantur in materia corporali.

Articulus 3

[64073] De spiritualibus creaturis, a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium

[64074] De spiritualibus creaturis, a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64075] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 1 Dionysius enim dicit, quod suprema coniunguntur infimis per media. Sed inter substantiam spiritualem et corpus sunt media anima vegetabilis et sensibilis. Ergo substantia spiritualis, quae est anima rationalis, unitur corpori mediante vegetabili et sensibili.

[64076] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in II de anima, quod est actus corporis organici potentia vitam habentis. Corpus ergo physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam ut materia ad formam. Sed hoc, scilicet corpus physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem. Ergo illa forma substantialis, quaecumque sit, praecedit in materia substantiam spiritualem, quae est anima rationalis; et eadem ratione aliae formae consequentes, quae sunt anima sensibilis et vegetabilis.

[64077] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 3 Praeterea, quamvis materia non sit genus nec differentia forma, quia neutrum eorum praedicatur de composito, genus autem et differentia de specie praedicantur; tamen, secundum philosophum in VIII Metaphys. genus sumitur a materia et differentia a forma. Sed genus hominis est animal, quod sumitur a natura sensitiva; differentia vero rationale, quod sumitur ab anima rationali. Natura ergo sensitiva se habet ad animam rationalem

ut materia ad formam. Sed natura sensitiva perficitur per animam sensitivam. Ergo anima sensitiva praeexistit animae rationali in natura; et eadem ratione omnes aliae formae praecedentes.

[64078] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 4 Praeterea, ut probatur in VIII Phys., omne movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia mota. Sed homo et quodlibet animal est movens seipsum; pars autem eius movens est anima: pars autem mota non potest esse materia nuda, sed oportet esse corpus; quia omne quod movetur est corpus, ut probatur VI Phys. Corpus autem est per aliquam formam. Praeexistit ergo aliqua forma in materia ante animam; et sic idem quod prius.

[64079] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 5 Praeterea, Damascenus dicit, quod tanta est simplicitas divinae essentiae, ut non congruat verbum uniri carni nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex et compositum impedit quod aliqua non possunt coniungi sine medio. Sed anima rationalis et corpus maxime distant secundum simplex et compositum. Ergo oportet quod uniantur per medium.

[64080] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in libro de spiritu et anima, quod anima quae vere spiritus est, et caro quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter coniunguntur idest in phantastico animae, quod corpus non est sed simile corpori et sensualitate corporis, quae vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest. Coniungitur anima corpori per duo media, scilicet per phantasticum et sensualitatem.

[64081] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 7 Praeterea, in eodem libro dicitur: *cum anima sit incorporea, per subtiliorem naturam corporis sui, id est per ignem et aerem (...) corpus administrat.* Eadem autem ratione corpus administrat qua ei unitur: deficientibus enim his quibus administrat corpus, anima discedit a corpore, ut Augustinus dicit, VII super Genes. ad Litt. Ergo anima unitur corpori per medium.

[64082] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 8 Praeterea, ea quae maxime differunt, non coniunguntur nisi per medium. Sed corruptibile et incorruptibile maxime differunt, ut dicitur in X Metaphys. Anima ergo humana, quae est incorruptibilis, non unitur corpori corruptibili nisi per medium.

[64083] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 9 Praeterea, philosophus quidam dicit in libro de differentia spiritus et animae, quod anima unitur corpori mediante spiritu. Unitur ergo ei per medium.

[64084] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 10 Praeterea, quae sunt diversa per essentiam non uniuntur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea unum, ut patet VIII Metaph. Sed anima et corpus differunt per essentiam. Ergo non possunt uniri nisi per medium.

[64085] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 11 Praeterea, anima unitur corpori, ut perficiatur per huiusmodi unionem: quia forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Perficitur autem anima ex unione corporis praecipue quantum ad intelligere phantasticum; in quantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatibus. Ergo unitur corpori per phantasmata, quae non sunt neque

de essentia corporis, neque de essentia animae. Ergo anima unitur corpori per medium.

[64086] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 12 Praeterea, corpus ante adventum animae rationalis in materno utero habet aliquam formam. Adveniente autem anima rationali, non est dicere quod illa forma deficiat; quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret. Ergo forma aliqua praeexistit in materia ante animam rationalem.

[64087] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 13 Praeterea, in embryone ante adventum animae rationalis apparent opera vitae, ut patet in XVI de animalibus. Sed opera vitae non sunt nisi ab anima. Ergo alia anima praeexistit in corpore ante adventum animae rationalis; et sic videtur quod anima rationalis uniatur corpori mediante alia anima.

[64088] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 14 Praeterea, cum abstrahentium non sit mendacium, ut dicitur in II Physic., oportet corpus de quo mathematici loquuntur, aliqualiter esse. Cum ergo non sit separatum a sensibilibus, sequitur quod sit in sensibilibus. Sed ad hoc quod sit corpus, requiritur forma corporeitatis. Ergo forma corporeitatis ad minus praeintelligitur in corpore humano, quod est corpus sensibile, ante animam humanam.

[64089] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 15 Praeterea, in VII Metaph., dicitur quod omnis definitio habet partes, et quod partes definitionis sunt formae. In quolibet ergo definito oportet esse plures formas. Cum ergo homo sit quoddam definitum, necesse est in eo ponere plures formas; et ita aliqua forma praeexistit ante animam rationalem.

[64090] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 16 Praeterea, nihil dat quod non habet. Sed anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea. Ergo non dat homini corporeitatem; et ita oportet quod homo habeat hoc ab alia forma.

[64091] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 17 Praeterea, Commentator dicit, quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis; et sic deinceps. Cum ergo anima humana, sit ultima forma et maxime specifica, videtur quod praesupponat alias formas universales in materia.

[64092] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 18 Praeterea, Commentator dicit in libro de substantia orbis, quod dimensiones praeexistunt in materia ante formas elementares. Sed dimensiones sunt accidentia, et praesupponunt aliquam formam substantialem in materia; alioquin esse accidentale praecederet esse substantiale. Ergo ante formam simplicis elementi praeexistit in materia aliqua alia forma substantialis; multo igitur fortius ante animam rationalem.

[64093] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 19 Praeterea, secundum philosophum in libro de generatione facilius aer convertitur in ignem quam aqua, propter hoc quod convenit cum eo in una qualitate, scilicet calore. Cum ergo ex aere fit ignis, oportet quod maneat idem calor specie: quia si differret specie calor ignis et calor aeris, essent octo qualitates primae, et non quatuor tantum. Eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum quaelibet in duobus elementis invenitur. Si ergo dicatur quod remaneat idem specie sed differens numero, non erit facilior conversio aeris in

ignem quam aquae in ignem; quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. Sed hoc non potest esse nisi praeexistente aliqua forma substantiali, quae utrobique remanet una et conservat subiectum caloris unum: non enim potest esse accidens unum numero, nisi subiectum fuerit unum. Oportet ergo dicere quod ante formam corporis simplicis, praeintelligatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam rationalem.

[64094] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 20 Praeterea, materia prima, quantum est de se, indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non praeexistant quaedam formae et dispositiones ante alias per quas approprietur ad hanc formam vel ad illam, non magis recipietur in ea haec forma quam illa.

[64095] De spiritualibus creaturis, a. 3 arg. 21 Praeterea, materia unitur formae per potentiam qua ei potest subesse. Sed potentia illa non est idem quod essentia materiae: sic enim esset aequalis simplicitatis cum Deo, qui est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam et animam, et quamlibet aliam formam.

[64096] De spiritualibus creaturis, a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est in libro de ecclesiasticis dogmatibus: *neque duas in homine animas dicimus, unam animalem, quae corpus vivificet; aliam spiritualem, quae rationem ministret.* Ex hoc sic arguitur. Sicut homo est in genere animalis, ita est in genere animati corporis et substantiae. Sed per unam et eamdem formam, quae est anima, est homo et animal, ut ex praedicta auctoritate patet. Ergo eadem ratione per unam et eamdem formam collocatur in omnibus generibus superioribus; et sic non praeexistit ante animam aliqua forma in materia.

[64097] De spiritualibus creaturis, a. 3 s. c. 2 Praeterea, plus distat Deus et anima, quam anima et corpus. Sed in mysterio incarnationis verbum unitum est animae immediate. Ergo multo fortius anima potest uniri corpori immediate.

[64098] De spiritualibus creaturis, a. 3 s. c. 3 Praeterea, medium oportet participare cum utroque extremorum. Sed non potest esse aliquid quod partim sit corporale et partim spirituale. Ergo non potest aliquid cadere medium inter animam et corpus.

[64099] De spiritualibus creaturis, a. 3 s. c. 4 Praeterea, Magister dicit in prima distinctione II libri sententiarum, quod unio animae ad corpus est exemplum illius beatae unionis qua anima beata coniungitur Deo. Sed illa coniunctio fit sine medio. Ergo et ista unio.

[64100] De spiritualibus creaturis, a. 3 s. c. 5 Praeterea, philosophus dicit in I de anima, quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus; et dicit ibidem Commentator, quod anima est causa continuitatis corporis. Sed continuitas corporis dependet a forma substantiali, per quam corpus est corpus. Ergo ipsa anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus.

[64101] De spiritualibus creaturis, a. 3 s. c. 6 Praeterea, efficacior est et virtuosior anima rationalis quam forma simplicis elementi. Sed a forma simplicis elementi habet corpus simplex quidquid

substantialiter est. Ergo multo fortius ab anima corpus humanum; et sic non praeexistit aliqua forma vel aliquid medium.

[64102] De spiritualibus creaturis, a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod huius quaestionis veritas aliqualiter dependet ex praemissa. Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut motor, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebat dicere quod sunt multa media inter animam et corpus; et magis inter animam et materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma sive substantialis sive accidentalis, unitur materiae vel subiecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiae vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus. Secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ponere ibi multa media; manifeste enim anima per cor movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus. Sed tunc dubium restat, quid sit proprium subiectum animae, quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri; et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subiicitur ei mediantibus formis mediis; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formae secundae; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum, est corpus perfectum anima sensitiva; et huic unitur anima rationalis ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens. Et sic nulla alia forma substantialis praecedit in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis; quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem, quod est impossibile; oportet enim omne accidens fundari in substantia. Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platonicorum; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis, ut dicit Simplicius in commento super praedicamenta. Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum, et quod semper superius potest intelligi sine inferiori; sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet; propter quod etiam crediderunt mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. Unde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus; et sic deinceps usque ad ens et unum et bonum, quod posuerunt summam rerum virtutem. Viderunt enim quod semper inferius particularius est suo superiori, et quod natura superioris participatur in inferiori: partic-

ipans autem se habet ut materiale ad participatum; unde posuerunt quod inter abstracta quanto aliquid est universalius, tanto est formalius. Quidam vero secundum eamdem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et haec est positio Avicebron in libro fontis vitae; posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocavit materiam universalem, et dixit eam communem substantiis spiritualibus et corporalibus, cui dixit advenire formam universalem quae est forma substantiae. Materiam autem sic sub forma substantiae existentem in aliquo suo dixit recipere formam corporeitatis, alia parte eius, quae pertinet ad spirituales substantias, sine huiusmodi forma remanente; et sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum et specierum usque ad ultimam speciem specialissimam. Et haec positio, quamvis videatur discordare a prima, tamen secundum rei veritatem cum ea concordat, et est sequela eius. Posuerunt enim Platonici quod quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto eius perfectio in aliquo individuo magis est substrata; unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subiectum; et sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatarum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior. Sed haec positio, secundum vera philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, est impossibilis. Primo quidem, quia nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum sed plura, ut philosophus argumentatur in III et VIII Metaph. Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit; unde sequitur quod sola prima forma quae advenit materiae sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam; quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporis quae praestaret susceptibilitatem vitae, quam illa quae non praestaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum; et sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis. Tertio, quia sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam; et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari; et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso. Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite; sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in VIII Metaph.: quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II de anima dicit, quod vegetativum est in sensitivo, et sensitivum in intellectivo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum: habet enim hoc et adhuc amplius; non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, et id quod est pentagoni proprium, tanquam duae figurae. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc et adhuc amplius; non tamen ita quod sint duae animae. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus, cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale.

[64103] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Dionysii intelligenda est de causis agentibus, non de causis formalibus.

[64104] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum forma perfectissima det omnia quae dant formae imperfectiores, et adhuc amplius; materia, prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria, etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae, est proprium subiectum animae.

[64105] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum animal sit id quod vere est homo, distinctio naturae animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum, quasi alia forma sit per quam sit animal, et superaddatur altera per quam sit homo; sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod intelligitur corpus perfectum in esse sensibili ab anima,

sic comparatur ad perfectionem ultimam quae est ab anima rationali in quantum huiusmodi, ut materiale ad formale. Cum enim genus et species significent quasdam intentiones intelligibiles, non requiritur ad distinctionem speciei et generis distinctio realis formarum, sed intelligibilis tantum.

[64106] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod anima movet corpus per cognitionem et appetitum; vis autem sensitiva et appetitiva in animali habent determinatum organum; et sic ab illo organo incipit motus animalis, quod est cor secundum Aristotelem. Sic igitur una pars animalis est movens, et altera est mota; ut pars movens accipiatur primum organum animae appetitivae, et reliquum corpus sit motum. Sed quia in homine movent voluntas et intellectus, quae non sunt alicuius organi actus, movens erit ipsa anima secundum partem intellectivam; motum autem corpus secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo.

[64107] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod in incarnatione verbi anima ponitur medium inter verbum et carnem, non necessitatis sed congruentiae; unde etiam separata anima a carne in morte Christi, remansit verbum immediate carni unitum.

[64108] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod liber ille non est Augustini, nec est multum authenticus, et in hoc verbo satis improprie loquitur. Utrumque enim ad animam pertinet, et phantasticum et sensualitas; tamen dicitur sensualitas ad carnem referri, in quantum est appetitus rerum ad corpus pertinentium; phantasticum autem ad animam, in quantum in eo sunt similitudines corporum sine corporibus. Haec autem dicuntur esse media inter animam et carnem, non prout anima est forma corporis, sed prout est motor.

[64109] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod administratio corporis pertinet ad animam in quantum est motor, non in quantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriae dispositiones talis materiae, non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis et formalis unionis. Sicut enim eadem est, secundum substantiam, anima quae est motor et forma, sed differt ratione; ita et eadem sunt quae sunt necessaria ad unionem formalem et ad administrationem, licet non secundum eamdem rationem.

[64110] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod per hoc quod anima differt a corpore ut corruptibile ab incorruptibili, non tollitur quin sit forma eius, ut ex supradictis patet; unde sequitur quod immediate corpori uniatur.

[64111] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum quod anima dicitur uniri corpori per spiritum, in quantum est motor, quia primum quod movetur ab anima in corpore est spiritus, ut Aristoteles dicit in libro de causa motus animalium, tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis.

[64112] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum quod si aliqua duo sunt diversa per essentiam, ita quod utrumque habeat naturam suae speciei completam, non possunt uniri nisi per aliquod medium ligans et uniens. Anima autem et corpus non sunt huiusmodi, cum utrumque naturaliter sit pars hominis; sed comparantur ad invicem ut materia ad formam, quarum unio est

immediata, ut ostensum est.

[64113] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum quod anima unitur corpori ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, et quantum ad alias operationes quas exercet per corpus. Tamen, dato quod solum propter intelligere phantasticum ei uniretur, non sequeretur quod unio esset mediante phantasmate: sic enim unitur anima corpori propter intelligere, ut per eam homo intelligat; quod non esset, si fieret unio per phantasmata, ut ostensum est supra.

[64114] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod corpus antequam animetur habet aliquam formam; illa autem forma non manet anima adveniente. Adventus enim animae est per quamdam generationem, generatio autem unius est non sine corruptione alterius; sicut cum recipitur forma ignis in materia aeris, desinit esse actu in ea forma aeris, et remanet in potentia tantum. Nec est dicendum quod forma fiat vel corrumpatur, quia eius est fieri et corrumpi, cuius est esse; quod non est formae ut existentis, sed sicut eius quo aliquid est. Unde et fieri non dicitur nisi compositum, in quantum reducitur de potentia in actum.

[64115] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod in embryone apparent quaedam opera vitae; sed quidam dixerunt, huiusmodi opera esse ab anima matris. Sed hoc est impossibile, quia de ratione operum vitae est quod sint a principio intrinseco, quod est anima. Quidam vero dixerunt quod a principio inest anima vegetabilis; et illa eadem cum fuerit magis perfecta fit anima sensitiva, et tandem fit anima intellectiva, sed per actionem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est impossibile. Primo, quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis et minus, et quod generatio esset motus continuus. Secundo, quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem, cum vegetabilis et sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentum animae rationalis esse substantia vegetabilis et sensibilis. Non autem dici potest quod sint tres animae in uno homine, ut ostensum est. Relinquitur ergo dicendum quod in generatione hominis vel animalis sunt multae generationes et corruptiones sibi invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum, cum perventum fuerit ad maiorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, et succedit forma perfectior, quae est anima vegetativa et sensitiva simul; et ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quae est anima rationalis.

[64116] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod corpus mathematicum dicitur corpus abstractum; unde dicere corpus mathematicum esse in sensibilibus, est dicere duo opposita simul, ut Aristoteles argumentatur in III Metaph., contra quosdam Platonicos hoc ponentes. Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium, si corpus mathematicum sit in intellectu tantum: quia non intelligit intellectus abstrahens corpus aliquod esse non in sensibilibus, sed intelligit ipsum, non intelligendo sensibilia; sicut si quis intelligat hominem, non intelligendo eius risibilitatem, non mentitur; mentiretur autem, si intelligeret hominem non esse risibilem. Dico tamen quod si corpus mathematicum esset in corpore sensibili, cum corpus mathematicum sit dimensionale, tantum pertineret ad genus quantitatis; unde non requireretur ad ipsum

aliqua forma substantialis. Corpus autem quod est in genere substantiae, habet formam substantialem quae dicitur corporeitas, quae non est tres dimensiones, sed quaecumque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et haec forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva.

[64117] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod partes definitionis sunt partes formae vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, ut dictum est ad tertium.

[64118] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut sol calorem.

[64119] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum; quia prius intelligitur materia perfici secundum rationem formae universalis quam specialis; sicut prius intelligitur aliquid ens quam vivum, et vivum quam animal, et animal quam homo.

[64120] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod quodlibet esse generis vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis vel speciei. Unde quando iam materia intelligitur perfecta secundum rationem huius generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones, quae sunt propria accidentia huius generis: et sic consequentur ordinem intelligibilem in materia, secundum diversas eius partes, diversae formae elementares.

[64121] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod idem specie calor est in igne et aere, quia quaelibet qualitas specialiter attribuitur uni elemento in quo est perfecte, et per concomitantiam vel derivationem alteri, tamen imperfectius. Cum ergo ex hoc aere fit hic ignis, calor manet idem specie, sed augmentatus; non tamen idem numero, quia non manet idem subiectum. Nec hoc facit ad difficultatem conversionis, cum corrumpatur per accidens ex corruptione subiecti, et non ex contrarietate agentis.

[64122] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod materia prout nuda consideratur, se habet indifferenter ad omnes formas; sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis, ut traditur in II de generatione. Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia, est ordo agentium naturalium. Inter ipsa enim corpora caelestia unum est universalius activum quam alterum; nec universalius agens agit seorsum ab inferioribus agentibus, sed ultimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum. Unde non imprimuntur a diversis agentibus diversae formae in uno individuo, sed una forma est quae imprimitur a proximo agente, continens in se virtute omnes formas praecedentes; et materia, secundum quod consideratur perfecta sub ratione formae universalioris et accidentium consequentium, fit propria ad subsequentem perfectionem.

[64123] De spiritualibus creaturis, a. 3 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum quod cum unumquodque genus dividatur per potentiam et actum, ipsa potentia, quae est in genere substantiae, materia est, sicut forma actus. Unde materia non subest formae mediante aliqua potentia.

Articulus 4

[64124] De spiritualibus creaturis, a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum tota anima sit in qualibet parte corporis

[64125] De spiritualibus creaturis, a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[64126] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 1 Dicit enim Aristoteles in libro de causa motus animalium: *nihil opus est in unoquoque corporis esse animam, sed in quodam corporis principio existere.* In natura autem nihil est frustra. Non est ergo anima in qualibet parte corporis.

[64127] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 2 Praeterea, ex corpore et anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima, quaelibet pars animalis esset animal; quod est inconveniens.

[64128] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 3 Praeterea, in quocumque est subiectum et proprietas subiecti. Sed omnes potentiae animae sunt in essentia animae, sicut et proprietates in subiecto. Ergo si anima esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentiae animae, et sic auditus erit in oculo et visus in aure; quod est inconveniens.

[64129] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 4 Praeterea, nulla forma quae requirit dissimilitudinem partium invenitur in qualibet parte; ut patet de forma domus, quae non est in quacumque parte domus, sed in tota domo. Formae vero quae non requirunt dissimilitudinem partium, sunt in singulis partibus, ut forma aeris et ignis. Anima autem est forma requirens dissimilitudinem partium, ut patet in omnibus animatis. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

[64130] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 5 Praeterea, nulla forma quae extenditur secundum extensionem materiae, est tota in qualibet parte suae materiae. Sed anima extenditur secundum extensionem materiae; dicitur enim in libro de quantitate animae: *tantam aestimo esse animam, quantam eam spatia corporis esse patiuntur.* Ergo anima non est tota in qualibet parte corporis.

[64131] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 6 Praeterea, quod anima sit in qualibet corporis parte, praecipue videtur ex hoc quod in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur ubi non est: quia, ut Augustinus dicit ad Volusianum, anima sentit et videt in caelo, ubi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet corporis parte.

[64132] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 7 Praeterea, secundum philosophum, moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Contingit autem unam partem corporis moveri, alia quiescente. Si

ergo anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod simul moveatur et quiescat; quod videtur inconveniens.

[64133] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 8 Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, unaquaeque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam, et sic non dependent aliae partes a corde; quod est contra Hieronymum super Matthaeum, qui dicit quod principale hominis non est in cerebro secundum Platonem, sed in corde secundum Christum.

[64134] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 9 Praeterea, nulla forma quae requirit determinatam figuram, potest esse ubi non est illa figura. Sed anima est in corpore secundum determinatam figuram: dicit enim Commentator in I de anima, quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam. Et hoc manifestatur in speciebus animalium: membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem animae. Ergo cum in parte non inveniatur figura totius, anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commentator dicit in eodem libro, quod si cor habet naturam recipiendi animam quia habet talem figuram, manifestum est quod pars eius non recipit illam animam, quia non habet talem figuram.

[64135] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 10 Praeterea, quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquid corporale. Sed Angelus est magis abstractus quam anima. Determinatur autem Angelus ad aliquam partem mobilis quod movet, et non est in qualibet parte eius, ut patet per philosophum in IV Physic., ubi dicit quod motor caeli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiae. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.

[64136] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 11 Praeterea, si in quacumque parte corporis est operatio animae, est ipsa anima; pari ratione in quacumque parte corporis est operatio visivae potentiae, ibi est visiva potentia. Sed operatio visivae potentiae esset in pede, si ibi esset organum visivae potentiae; unde quod desit operatio visiva, erit propter defectum organi tantum. Erit igitur ibi potentia visiva, si ibi sit anima.

[64137] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 12 Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ubicumque sit aliqua pars corporis, ibi sit anima. Sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum ubi prius non erant; ergo et anima eius incipit esse ubi prius non erat. Sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis aliquid incipit esse ubi prius non erat. Aut per hoc quod de novo fit, sicut cum anima creatur et infunditur corpori. Aut per propriam transmutationem, sicut cum corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationem alterius in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum hic dici potest. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

[64138] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 13 Praeterea, anima non est nisi in corpore cuius est actus. Est autem actus corporis organici, ut dicitur II de anima. Cum igitur non quaelibet pars corporis sit corpus organicum, non erit in qualibet parte corporis.

[64139] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 14 Praeterea, plus differunt caro et os unius hominis quam duae carnes duorum hominum. Sed anima una non potest esse in duobus corporibus

diversorum. Ergo non potest esse in omnibus partibus unius hominis.

[64140] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 15 Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ablata quacumque parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum, cum remaneat homo vivens, vel transferatur de illa parte ad alias; quod est impossibile, cum anima sit simplex, et per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

[64141] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 16 Praeterea, nullum indivisibile potest esse nisi in indivisibili, cum locum oporteat aequari locato. In corpore autem contingit signare infinita indivisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis, sequetur quod sit in infinitis: quod esse non potest, cum sit finitae virtutis.

[64142] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 17 Praeterea, cum anima sit simplex et absque quantitate dimensiva, nulla totalitas videtur posse ei attribui nisi virtutis. Sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias, in quibus consideratur totalitas virtutis eius. Non ergo in qualibet parte corporis est tota anima.

[64143] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 18 Praeterea, quod aliquid possit esse totum in toto cum omnibus partibus, videtur provenire ex eius simplicitate; in corporibus enim hoc videmus non posse accidere. Sed anima non est simplex, sed composita ex materia et forma. Ergo non est in qualibet parte corporis. Probatio mediae: philosophus in II Metaph., reprehendit ponentes materiam corporalem primum principium, quia ponebant solum elementa corporum, non corporum autem non. Est igitur etiam incorporeorum aliquod elementum. Sed elementum est materiale principium. Ergo etiam substantiae incorporeae, ut Angelus et anima, habent materiale principium.

[64144] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 19 Praeterea, quaedam animalia decisa vivunt. Non est autem dicere quod altera pars vivat per totam animam. Ergo nec ante decisionem tota anima erat in illa parte, sed pars animae.

[64145] De spiritualibus creaturis, a. 4 arg. 20 Praeterea, totum et perfectum idem est, dicitur in III Physic. Perfectum autem est quod attingit propriam virtutem, ut dicitur etiam in VI Physic. Propria autem virtus animae humanae secundum intellectum non est actus alicuius partis corporis. Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

[64146] De spiritualibus creaturis, a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Augustinus in III de Trinit., quod anima in toto tota est, et in qualibet parte eius, tota.

[64147] De spiritualibus creaturis, a. 4 s. c. 2 Praeterea, Damascenus dicit, quod Angelus ibi est ubi operatur; pari ergo ratione et anima. Sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quaelibet pars corporis nutritur, augetur et sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

[64148] De spiritualibus creaturis, a. 4 s. c. 3 Praeterea, anima est maioris virtutis quam formae materiales. Sed formae materiales, ut ignis aut aeris, sunt in qualibet parte; multo magis anima.

[64149] De spiritualibus creaturis, a. 4 s. c. 4 Praeterea, in libro de spiritu et anima dicitur, quod anima praesentia sua corpus vivificat. Sed quaelibet pars corporis vivificatur ab anima. Ergo anima

est cuilibet parti corporis praesens.

[64150] De spiritualibus creaturis, a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod veritas huius quaestionis ex praecedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma. Posterius vero ostensum est quod anima non praesupponit alias formas substantiales in materia, quae dent esse substantiale corpori aut partibus eius; sed et totum corpus et omnes eius partes habent esse substantiale et specificum per animam, qua recedente, sicut non manet homo aut animal aut vivum, ita non manet manus aut oculus aut caro aut os nisi aequivoce, sicut depicta aut lapidea. Sic igitur, cum omnis actus sit in eo cuius est actus, oportet animam, quae est actus totius corporis et omnium partium, esse in toto corpore et in qualibet eius parte. Sed tamen aliter se habet totum ad animam, et aliter ad partes eius. Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se, partium vero in ordine ad totum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formae. In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cuius est actus; et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo et per se anima est actus. Sed restat inquirendum quod dicitur, totam animam esse in toto, et totam in singulis partibus. Ad cuius evidentiam considerandum est quod triplex totalitas invenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur quod natum est dividi in partes quantitatis: et haec totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, in quantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum quae coextenduntur quantitati; quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem aut fere similem et in toto et in parte. Unde formae quae requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem et totalitatem, sicut animae, praecipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiae, cui totalitati etiam respondent partes essentiae, physice quidem in compositis materia et forma, logice vero genus et differentia; quae quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis et minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiae et virtutis, non autem totalitate prima, quae est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte. Anima autem, et praecipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est eius, scilicet intelligere, quam

per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est.

[64151] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, quae primo fundatur in corde.

[64152] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima non est in qualibet parte corporis primo et per se, sed in ordine ad totum, ut dictum est; et ideo non quaelibet pars animalis est animal.

[64153] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum philosophum in libro de somno et vigilia, cuius est potentia, eius est actio. Unde potentiae illae, quarum operationes non sunt solius animae sed coniuncti, sunt in organo sicut in subiecto, in anima autem sicut in radice. Solum autem illae potentiae sunt in anima sicut in subiecto, quarum operationes anima non per organum corporis exequitur; quae tamen sunt animae secundum quod excedit corpus. Unde non sequitur quod in qualibet parte corporis sint omnes potentiae animae.

[64154] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod forma domus, cum sit accidentalis, non dat esse specificum singulis partibus domus, sicut dat anima singulis partibus corporis; et ideo non est simile.

[64155] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod auctoritas illa non sic intelligitur quod anima humana extendatur secundum extensionem corporis, sed quia virtualis animae quantitas non porrigitur in maiorem quantitatem quam corporis.

[64156] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et obiectum operationis; vel realiter, sicut in illis actionibus quae procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel secundum modum intelligendi, sicut intelligere et velle et huiusmodi, quae licet sint actiones in agente manentes, ut dicitur in IX Metaph., tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud. Sic ergo, cum dicitur aliquis operari hic vel ibi, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod per huiusmodi adverbia determinetur verbum, ex quo operatio exit ab agente; et sic verum est quod anima ubicumque operatur, ibi est. Alio modo, ex ea parte qua operatio intelligitur terminari ad alterum; et sic non ubicumque operatur, ibi est: sic enim sentit et videt in caelo, in quantum caelum sentitur et videtur ab ea.

[64157] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod anima moto corpore movetur per accidens, et non per se. Non est autem inconveniens quod aliquid simul moveatur et quiescat per accidens secundum diversa. Esset autem inconveniens, si per se simul quiesceret et moveretur.

[64158] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum quod licet anima sit actus cuiuslibet partis corporis, non tamen uniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, ut

dictum est; sed una altera principalius et perfectius.

[64159] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore, sed potius figura corporis est ex anima; unde ubi non est figura conveniens huic animae, non potest esse haec anima. Sed aliam figuram requirit anima in toto corpore, cuius per prius est actus, et aliam in parte, cuius est actus in ordine ad totum, sicut dictum est. Unde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figurae totius, pars recipit animam ut quoddam totum: quare decisa vivit. In animalibus tamen perfectis, in quibus figura partis multum differt a figura totius, pars non recipit animam sicut totum et primum perfectibile ut decisa vivat; recipit tamen animam in ordine ad totum, ut coniuncta vivat.

[64160] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum quod Angelus comparatur ad corpus caeleste quod movet, non sicut forma, sed sicut motor; unde non est simile de ipso et de anima, quae est forma totius et cuiuslibet partis.

[64161] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum quod si esset oculus in pede, esset ibi potentia visiva, quia haec potentia est actus talis organi animati. Remoto autem organo, remanet ibi anima, non tamen potentia visiva.

[64162] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit philosophus IV Physic.; unde augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se ubi prius non erat, ita anima per accidens, et per transmutationem suam, in quantum per accidens movetur moto corpore.

[64163] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod corpus organicum est perfectibile ab anima primo et per se; singula autem organa et organorum partes, ut in ordine ad totum, sicut dictum est.

[64164] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod caro mea cum carne tua magis convenit secundum rationem speciei, quam caro mea cum osse meo; sed secundum analogiam ad totum e converso. Nam caro mea et os meum possunt ordinari ad unum totum constituendum, non autem caro mea et caro tua.

[64165] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod praecisa parte non sequitur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur, nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset; sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius.

[64166] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod anima non est indivisibilis ut punctum habens situm in continuo, contra cuius rationem esset in loco divisibili esse. Sed anima est indivisibilis per abstractionem a toto genere continui; unde non est contra eius rationem si sit in aliquo divisibili toto.

[64167] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod anima ex hoc quod est indivisibilis, sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis. Nec propter hoc relinquitur

quod sit in ea sola totalitas potentiarum: est enim in ea totalitas secundum essentiae rationem, ut dictum est.

[64168] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod philosophus in libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium, non solum materialibus, sed etiam formalibus et efficientibus et finalibus. Et ideo redarguuntur ab ipso antiqui naturales, qui posuerunt tantum causam materialem, quae non habet locum in rebus incorporalibus; et sic non poterant ponere principia omnium entium. Non ergo intendit dicere quod sit aliquod elementum materiale rerum incorporalium; sed quod illi sunt reprehendendi qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponentes causam materialem tantum.

[64169] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod in illis animalibus quae decisa vivunt, est una anima in actu, et multae in potentia. Per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quae habent extensionem in materia.

[64170] De spiritualibus creaturis, a. 4 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod cum dicitur anima esse tota in qualibet parte, accipitur totum et perfectum secundum rationem essentiae, et non secundum rationem potentiae seu virtutis, ut ex supradictis patet.

Articulus 5

[64171] De spiritualibus creaturis, a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori

[64172] De spiritualibus creaturis, a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[64173] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 1 Dicit enim Origenes in I periarchon: *solius Dei, id est patris et filii et spiritus sancti, proprium est ut absque ulla corporea societatis adiectione intelligatur existere.* Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori non unita.

[64174] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 2 Praeterea, Paschasius Papa dicit quod spiritualia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias non unitas corporibus esse.

[64175] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 3 Praeterea, Bernardus super canticum inquit: *liquet omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Manifestum est autem quod cum natura non deficiat in necessariis, multo minus deficit Deus. Non ergo spiritus creatus sine corpore invenitur.

[64176] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 4 Praeterea, si aliqua substantia spiritualis creata est omnino corpori non unita, necesse est quod sit supra tempus; tempus enim corporalia non excedit. Sed substantiae spirituales creatae non omnino sunt supra tempus. Cum enim ex nihilo creatae sint, et per consequens a non esse incipiant, necesse est eas vertibiles esse, ut possint deficere in non esse, nisi ab alio continerentur. Quod autem potest in non esse deficere, non omnino est supra tempus; potest enim nunc esse, et in alio nunc non esse. Non est ergo possibile aliquas creatas substantias absque corporibus esse.

[64177] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 5 Praeterea, Angeli corpora quaedam assumunt. Corpus autem assumptum ab Angelo, movetur ab eo. Cum igitur moveri secundum locum praesupponat sentire et vivere, ut patet in II de anima, videtur quod corpora assumpta ab Angelis sentiant et vivant, et ita sint corporibus naturaliter uniti de quibus tamen maxime videtur quod sint a corporibus absoluti. Nulla ergo spiritualis substantia creata est corpori non unita.

[64178] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 6 Praeterea, Angelus naturaliter est perfectior quam anima. Perfectius autem est quod vivit et dat vitam, quam illud quod vivit tantum. Cum igitur anima vivat, et det vitam corpori per hoc quod est forma eius, videtur quod multo fortius Angelus non solum vivat, sed etiam uniatur alicui corpori cui det vitam; et sic idem quod prius.

[64179] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 7 Praeterea, manifestum est quod Angeli singularia cognoscunt; alioquin frustra hominibus in custodiam deputarentur. Non possunt autem singularia cognoscere per formas universales: quia sic aequaliter se haberet eorum cognitio ad praeteritum et futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur Angeli singularia per formas particulares, quae requirunt organa corporalia sibi unita in quibus recipiantur. Ergo Angeli habent organa corporalia sibi unita; et sic nullus spiritus creatus videtur esse omnino a corpore absolutus.

[64180] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 8 Praeterea, principium individuationis est materia. Angeli autem sunt quaedam individua, alioquin non haberent proprias actiones; agere enim particularium est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, ut supra dictum est, videtur quod habeant materiam in qua, scilicet corpora quibus uniuntur.

[64181] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 9 Praeterea, cum spiritus creati sint substantiae finitae, necesse est quod sint in determinato genere et specie. Est igitur in eis invenire naturam universalem speciei. Ex ipsa autem natura universali non habent quod individuentur. Ergo oportet esse aliquid additum per quod individuentur. Hoc autem non potest esse aliquid materiale, quod intret compositionem Angeli, cum Angeli sint immateriales substantiae, ut supra dictum est. Necesse est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis, per quam individuantur; et sic idem quod prius.

[64182] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 10 Praeterea, substantiae spirituales creatae non sunt materia tantum, quia sic essent in potentia solum, et non haberent aliquam actionem; nec iterum sunt compositae ex materia et forma, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod sint formae tantum. De ratione autem formae est quod sit actus materiae cui unitur. Videtur ergo quod

spirituales substantiae creatae uniantur materiae corporali.

[64183] De spiritualibus creaturis, a. 5 arg. 11 Praeterea, de similibus simile est iudicium. Sed aliquae spirituales substantiae creatae sunt unitae corporibus. Ergo omnes.

[64184] De spiritualibus creaturis, a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod Dionysius dicit in IV cap. de Div. Nom., quod Angeli sunt incorporales et immateriales.

[64185] De spiritualibus creaturis, a. 5 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in VIII Physic., si aliqua duo inveniuntur coniuncta, quorum unum sine altero inveniri potest, oportet et alterum sine altero inveniri. Invenitur enim aliquid movens motum; unde si aliquid est motum non movens, invenitur etiam aliquid movens non motum. Sed invenitur aliquid compositum ex substantia corporali et spirituali. Cum igitur inveniatur aliquod corpus sine spiritu, videtur quod aliquis spiritus inveniri possit corpori non unitus.

[64186] De spiritualibus creaturis, a. 5 s. c. 3 Praeterea, Richardus de s. Victore sic argumentatur. In divinis plures inveniuntur personae in una natura. In rebus autem humanis una persona in duabus naturis, scilicet anima et corpore. Ergo et invenitur medium, scilicet quod sit una persona in una natura: quod non esset, si natura spiritualis corpori uniretur.

[64187] De spiritualibus creaturis, a. 5 s. c. 4 Praeterea, Angelus est in corpore assumpto. Si ergo corpus aliud sibi naturaliter uniretur, sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem; quod est impossibile. Sunt ergo aliquae spirituales substantiae creatae non habentes corpora naturaliter sibi unita.

[64188] De spiritualibus creaturis, a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod quia nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem corporalium est, a principio homines de veritate inquirentes solum naturam corpoream capere potuerunt, in tantum quod primi naturales philosophi nihil esse nisi corpora aestimabant; unde et ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichaei haeretici, qui Deum lucem quamdam corpoream per infinita distensam spatia esse existimabant. Sic etiam et Anthropomorphitae, qui Deum lineamentis humani corporis figuratum esse astruebant, nihil ultra corpora esse suspicabantur. Sed posteriores philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentes, ad cognitionem incorporeae substantiae pervenerunt. Quorum Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquod incorporeum non mixtum, quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem et moventem omnia, quem nos dicimus Deum. Plato vero est alia via usus ad ponendum substantias incorporeas. Existimavit enim quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum participatum. Unde cum omnia corpora sensibilia participent ea quae de ipsis praedicantur, scilicet naturas generum et specierum et aliorum universaliter de ipsis dictorum, posuit huiusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat. Aristoteles vero processit ad ponendum substantias separatas ex perpetuitate caelestis motus. Oportet enim caelestis motus aliquem finem ponere. Si autem finis alicuius motus non semper eodem modo se habeat, sed moveatur per se

vel per accidens, necesse est illum motum non semper uniformiter se habere; unde motus naturalis gravium et levium magis intenditur cum appropinquat ad hoc quod est esse in loco proprio. Videmus autem in motibus caelestium corporum semper uniformitatem servari; ex quo existimavit huius uniformis motus perpetuitatem. Oportebat igitur ut poneret finem huius motus non moveri nec per se nec per accidens. Omne autem corpus vel quod est in corpore, mobile est per se vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam, quae esset finis motus caelestis. In hoc autem videtur tres praedictae positiones differre, quod Anaxagoras non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita nisi unam substantiam incorpoream. Plato autem necesse habuit ponere multas et ad invicem ordinatas, secundum multitudinem et ordinem generum et specierum et aliorum, quae abstracta ponebat; posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum et unum, et consequenter diversos ordines intelligibilium et intellectuum. Aristoteles autem posuit plures substantias separatas. Cum enim in caelo appareant multi motus, quorum quemlibet ponebat esse uniformem et perpetuum; cuiuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem, ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam et ordinem caelestium motuum. Nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium philosophiae eius fuit a manifestis non discedere. Sed istae viae non sunt nobis multum accommodae: quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi. Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corporibus absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse; propter quod singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri: sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali; unde possibile est inveniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiae quod per se subsistat; quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quaedam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inveniantur in genere substantiae aliquae substantiae a corporibus absolutae. Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media: sicut sub corpore caelesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub quo terra, secundum scilicet consequentiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quae est omnino composita et divisibilis. Sed oportet ponere multa media per quae deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multiplicitatem; quorum mediorum aliqua sunt substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae. Tertio, apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio quae per corpus fieri non potest, ut probatur in III de anima. Unde oportet quod substantia cuius est haec operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum; sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit ei in quantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud; sicut supra dictum est, quod necessarium est, animam humanam uniri corpori, in quantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit a phantasmatibus abstrahendo. Quod quidem accidit intellectuali operationi, et pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quae sunt intelligibilia solum in potentia scientiam capiat; sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro. Quod autem per accidens adiungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur. Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere, inveniatur id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem.

[64189] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in hoc non est auctoritas Origenis recipienda; quia multa in illo libro erronee loquitur, sequens opiniones antiquorum philosophorum.

[64190] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod Paschasius loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia, cum quorum venditione vel emptione ipsa spiritualia emi vel vendi intelliguntur. Iura enim spiritualia vel consecrationes non per se seorsum subsistunt a corporalibus vel temporalibus, quae eis annectuntur.

[64191] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo: quidam propter se, ut anima rationalis; quidam propter nos, ut Angeli qui in corporibus assumptis nobis apparent.

[64192] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod substantiae spirituales creatae quantum ad suum esse ponuntur mensurari aevo, licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Augustini, IV super Gen. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Quod autem dicitur quod possint verti in non esse, non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam agentis, ita cum sunt possunt non esse per solam potentiam Dei, qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse, ut sic tempore mensurentur, sicut quae possunt moveri. Licet autem non moveantur, tamen tempore mensurantur.

[64193] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod moveri secundum locum a movente intrinseco et coniuncto, praesupponit sentire et vivere. Sic autem non moventur corpora ab Angelis assumpta. Unde ratio non sequitur.

[64194] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod vivere et dare vitam effective, nobilius est quam vivere tantum. Sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substantiae quam ea quae vivit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substantiae quae est forma corporis, est magis infimum et affine corporeae naturae, in tantum ut possit ei communicari.

[64195] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum quod Angeli cognoscunt

particularia per formas universales quae sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. Nec tamen oportet quod cognoscant singularia futura, quae nondum participaverunt materiam et formam, quae repraesentatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu divino, qui in nunc aeternitatis constitutus, totum tempus uno intuitu circumspicit.

[64196] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum quod materia est individuationis principium, in quantum non est nata in alio recipi. Formae vero, quae natae sunt recipi in aliquo subiecto, de se individuatae esse non possunt; quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quae non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles, in VII Metaph., contra Platonem arguit, quod si formae rerum sint abstractae, oportet quod sint singulares.

[64197] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum quod in compositis ex materia et forma, individuum addit supra naturam speciei designationem materiae et accidentia individualia. Sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia eius est ipsummet individuum subsistens, ut patet per philosophum in VII Metaph. Addit tamen aliquid secundum rationem, scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus.

[64198] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum quod substantiae quae sunt a corporibus separatae, sunt formae tantum, non tamen sunt actus alicuius materiae. Licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam, et non e converso.

[64199] De spiritualibus creaturis, a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum quod anima, quia est infima inter substantias spirituales, maiorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse eius forma, quam superiores substantiae.

Articulus 6

[64200] De spiritualibus creaturis, a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum substantia spiritualis caelesti corpori uniatur

[64201] De spiritualibus creaturis, a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64202] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 1 Dicit enim Dionysius cap. VII de divinis nominibus,

quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo. Supremum autem in natura corporea est corpus caeleste, infimum autem in natura spirituali est anima. Ergo corpus caeleste est animatum.

[64203] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 2 Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem caeleste est nobilissimum corporum, et anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata, multo magis corpus caeleste animatum erit.

[64204] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 3 Sed dicebat, quod licet corpus caeleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus.- Sed contra, aut in corpore humano est alia forma substantialis praeter animam rationalem quae dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiale corpori, cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori praeter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animae rationalis. Quod autem est susceptivum perfectae bonitatis, est melius eo quod non est susceptivum, ut dicitur II de caelo et mundo. Si ergo corpus caeleste non est susceptivum animae rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, est nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus; quod videtur inconveniens.

[64205] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 4 Praeterea, perfectio universi requirit ut nulli corpori denegetur id ad quod naturaliter inclinatur. Omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quo indiget ad suam operationem. Operatio autem propria corporis caelestis est motus circularis, ad quam indiget substantia spirituali. Non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus gravium et levium; quia oporteret quod motus cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in gravibus et levibus; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora caelestia habent substantias spirituales sibi unitas.

[64206] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 5 Praeterea, omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus grave aut leve extra suum ubi existens. Sed si motus caeli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet ubi existens naturaliter moveatur. Ergo in quolibet ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet caelum post diem iudicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconveniens necesse videtur dicere quod caelum movetur motu voluntario; et sic sequitur quod caelum sit animatum.

[64207] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 6 Praeterea, in quolibet genere, quod est per se prius est eo quod est per aliud. Sed caelum est primum in genere mobilium. Ergo est per se motum tamquam movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens per appetitum, ut anima, et alia mota, ut corpus. Corpus igitur caeleste est animatum.

[64208] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 7 Praeterea, nihil quod movetur a motore totaliter

extrinseco, habet motum naturalem. Cum ergo motus caeli sit a substantia spirituali, quia secundum Augustinum, III de Trinit., Deus administrat corporalem substantiam per spiritualem; si illa substantia non uniretur ei, sed esset totaliter extrinseca, motus caeli non esset naturalis; quod est contra philosophum in I de caelo.

[64209] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 8 Praeterea, substantia illa spiritualis movens caelum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moveret caelum solum volendo; quia sic eius velle esset eius agere, quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid immitteret ad movendum; et sic, cum eius virtus sit finita, sequeretur quod accideret ei fatigatio in movendo per diuturnitatem temporis; quod est inconveniens, et maxime secundum ponentes aeternitatem motus. Ergo substantia spiritualis quae movet caelum, est ei unita.

[64210] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 9 Praeterea, sicut habetur in IV Physic., motores inferiorum orbium moventur per accidens, non autem motor superioris orbis. Sed motor superioris orbis unitur suo orbi ut motor. Ergo motores inferiorum orbium uniuntur eis non solum ut motores, sed ut formae; et sic ad minus inferiores orbes sunt animati.

[64211] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 10 Praeterea, ut in XI Metaph. Commentator dicit, substantiae separatae sunt in optima dispositione in qua esse possunt; et hoc est ut unaquaeque earum moveat corpus caeleste et ut agens, et ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis unirentur. Ergo corporibus caelestibus sunt unitae substantiae incorporeae; et sic corpora caelestia videntur esse animata.

[64212] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 11 Praeterea, Commentator in eodem libro expresse dicit, corpora caelestia animata esse.

[64213] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 12 Praeterea, nihil agit extra suam speciem; effectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente, ut dicit Augustinus, de vera religione. Cum ergo corpora caelestia causent vitam, maxime in animalibus, ex putrefactione generatis, videtur quod corpora caelestia vivant et sint animata.

[64214] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 13 Praeterea, Commentator dicit in libro de substantia orbis, quod motus circularis proprius est animae. Maxime ergo videntur illa corpora esse animata quibus est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora caelestia. Ergo corpora caelestia sunt animata.

[64215] De spiritualibus creaturis, a. 6 arg. 14 Praeterea, laudare, narrare et exultare, non convenit nisi rei animatae et cognoscenti. Sed praemissa attribuuntur caelis in sacra Scriptura, secundum illud Ps.: *laudate eum caeli caelorum*; et: *caeli enarrant gloriam Dei*; et Apoc. XIV: *exulta super eam caelum.* Ergo caeli sunt animati.

[64216] De spiritualibus creaturis, a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod Damascenus dicit II libro: *nullus animatos caelos vel luminaria existimet; inanimati sunt enim et insensibiles.*

[64217] De spiritualibus creaturis, a. 6 s. c. 2 Praeterea, anima unita corpori non separatur ab eo

nisi per mortem. Sed corpora caelestia non possunt esse mortalia, cum sint incorruptibilia. Ergo si substantiae spirituales aliquae uniantur eis ut animae, perpetuo erunt eis alligatae; et hoc videtur inconveniens, quod aliqui Angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

[64218] De spiritualibus creaturis, a. 6 s. c. 3 Praeterea, caelestis societas beatorum ex Angelis et animis constat. Sed caelorum animae, si sunt caeli animati, sub neutra parte continentur. Ergo aliquae creaturae rationales essent quae non possent esse participes beatitudinis; quod videtur inconveniens.

[64219] De spiritualibus creaturis, a. 6 s. c. 4 Praeterea, omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquae rationales creaturae sunt corporibus caelestibus unitae, nihil prohibuit aliquam earum peccasse; et sic sequeretur quod aliquod caelestium corporum moveretur a malo spiritu: quod videtur absurdum.

[64220] De spiritualibus creaturis, a. 6 s. c. 5 Praeterea, bonorum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus caelestibus sunt uniti, cum non sit conveniens ponere eos malos, sed oporteat eos bonos ponere, utpote in administratione naturae corporeae Deo servientes, sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda. Videretur autem absurdum, si quis diceret: sol, et luna, ora pro me. Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus caelestibus esse unitos.

[64221] De spiritualibus creaturis, a. 6 s. c. 6 Praeterea, anima continet corpus cui unitur, secundum philosophum in I de anima. Si igitur corpora caelestia sunt animata, sequeretur quod aliqua substantia spiritualis creata contineat totum caelum: quod est absurdum; cum hoc solius sapientiae increatae sit, ex cuius persona dicitur Eccli. XXIV: *gyrum caeli circuivi sola.*

[64222] De spiritualibus creaturis, a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem fuerunt diversae opiniones tam inter antiquos philosophos, quam etiam inter ecclesiasticos doctores. Anaxagoras autem existimavit corpora caelestia esse inanimata; unde ab Atheniensibus occisus est: dixit enim solem esse lapidem accensum. Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora caelestia esse animata. Similiter et inter doctores Ecclesiae, Origenes posuit corpora caelestia animata; quem secutus est Hieronymus, ut patet in quadam Glossa super illud Eccle. I: *lustrans universa in circuitu pergit spiritus.* Damascenus vero astruit corpora caelestia inanimata esse, ut patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio, in II super Gen. ad litteram, et in Enchir. Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum caelestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere viventia omnibus non viventibus praeferantur; sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiae habere possunt de operibus animae, nisi quae pertinent ad intellectum: quia aliae operationes vitae sunt actus animae in quantum est forma corporis corruptibilis et transmutabilis; cum quadam enim transmutatione et alteratione corporali sunt; nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitae nisi intelligere et velle, quae non indigent organo corporali, earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur. Harum

autem duarum considerationum, secunda efficacior est quam prima. Unio enim corporis et animae non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur; sed propter animam, quae indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus aut nullam aut modicam dissonantiam esse: quod sic intelligendum est. Non enim potest dici quod motus corporis caelestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinat nisi ad unum. Ratio autem motus repugnat unitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius; unde non inclinat forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi, quo adepto quiescit motus; et sic accideret in motu caeli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere, quod motus caeli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis huius motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intelligens quae movet caelum, ut scilicet assequatur eius similitudinem, in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et praecipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quaedam erunt motores caelestium corporum, et unientur eis sicut motores mobilibus, sicut et Augustinus dicit in III de Trinitate, quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem; et idem a Gregorio habetur in IV dialogorum. Quaedam vero erunt fines horum motuum, quae sunt omnino abstractae, et corporibus non unitae. Aliae vero uniuntur corporibus caelestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis et Aristotelis. Et de Platone quidem manifestum est; Plato enim, sicut supra dictum est, etiam corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi in quantum anima unitur corpori ut motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus caelestibus de virtutibus animae nisi intellectivam. Intellectus vero, secundum ipsum, nullius corporis actus est. Dicere autem ulterius, quod corpora caelestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora quae per animam vegetantur et sensificantur, repugnat incorruptibilitati caelestium corporum. Sic igitur negandum est corpora caelestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur. Non est tamen negandum corpora caelestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in super Gen. ad litteram. Dicit enim: *solet quaeri, utrum caeli luminaria ista conspicua corpora sola sint, aut habeant rectores quosdam spiritus suos; et si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspirentur, sicut animantur carnes per animas animalium.* Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet, secundum praemissa dicendum est quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus.

[64223] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod corpus caeleste attingit substantias spirituales, in quantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus caelestibus unitur per modum motoris.

[64224] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum opinionem Averrois caelum est compositum ex materia et forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia utrobique aequivoce dicitur: nam in superioribus non est potentia ad esse sicut in inferioribus,

sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quae det ei esse, cum sit ens actu, sed quae det ei motum solum. Et sic corpus caeleste habet nobiliorem formam quam corpus humanum, sed alio modo. Si autem dicatur, sicut alii dicunt, quod ipsum corpus caeleste est compositum ex materia et forma corporali, tunc adhuc dici poterit, quod illa forma corporalis erit nobilissima in quantum est forma et actus, quae implet totam potentialitatem materiae, ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam.

[64225] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 3 Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

[64226] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod corpus caeleste ex hoc quod movetur a spirituali substantia, sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam sicut ad motorem et non aliter.

[64227] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 5 Et similiter dicendum ad quintum et sextum.

[64228] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod substantia spiritualis quae movet caelum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus caeli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus caeli est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

[64229] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus caeleste. Quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in III de Trin.; tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis; quaelibet enim virtus superioris ordinis, licet sit finita in se et respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium, per quorum productionem, etiamsi in infinitum esset, non minoraretur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium; et sic etiam virtus substantiae spiritualis quae movet caelum, est infinita respectu motus corporalis; unde non sequitur in ea fatigatio.

[64230] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod anima quae movet animalia corruptibilia, unitur eis secundum esse; sed substantia spiritualis, quae movet caelestia corpora, unitur eis secundum moveri tantum. Unde moveri per accidens attribuitur animae corruptibilis animalis ratione sui ipsius; oportet enim quod moto corpore, cum quo est unum secundum esse, ipsamet per accidens moveatur. Sed moveri per accidens attribuitur motori inferioris orbis non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis; in quantum scilicet inferior orbis movetur per accidens, ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per accidens movetur; quia orbis eius non defertur, sed alios defert.

[64231] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum quod super hoc invenitur Averroes varie locutus. In libro enim de substantia orbis dixit, quod idem est quod movet corpora

caelestia ut agens et finis; quod quidem est valde erroneum, praesertim secundum eius opinionem qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes primum caelum. Sic enim sequitur quod Deus sit anima prima caeli, secundum quod substantiam quae movet primum caelum ut agens, dicitur anima eius. Et ratio qua hoc dixit est valde insufficiens: quia enim in substantiis separatis a materia est idem intellectus et intellectum, existimavit quod sit idem desiderans et desideratum; quod non est simile. Nam cognitio cuiuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum, quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit Commentator in XI Metaph.; ponit enim ibi duos motores: unum coniunctum, quem vocat animam, et alium separatum, qui movet ut finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substantia spiritualis unitur corpori caelesti ut motor.

[64232] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum quod corpora caelestia dicit esse animata, quia substantiae spirituales uniuntur eis ut motores, et non ut formae. Unde super VII Metaph., dicit quod virtus formativa seminis non agit nisi per calorem qui est in semine; non ita quod sit forma in eo, sicut anima in calore naturali, sed ita quod sit ibi inclusa, sicut anima est inclusa in corporibus caelestibus.

[64233] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod corpus caeleste, in quantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum eius; et ita movet in virtute substantiae spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in virtute artis ad causandam arcam.

[64234] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod ex illa ratione amplius haberi non potest quam quod corpora caelestia a substantiis spiritualibus moveantur.

[64235] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod secundum Damascenum caeli dicuntur enarrare gloriam Dei, laudare, exultare, materialiter, in quantum sunt hominibus materia laudandi vel enarrandi vel exultandi. Similia enim inveniuntur in Scripturis de montibus et collibus et aliis inanimatis creaturis.

[64236] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum quod Damascenus removet corpora caelestia esse animata, ita quod substantiae spirituales uniantur eis ut formae, sicut corruptibilibus animalibus.

[64237] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum quod unus Angelus deputatur ad custodiam unius hominis quamdiu vivit. Unde non est inconveniens si deputatur ad movendum caeleste corpus quamdiu movetur.

[64238] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum quod si corpora caelestia sunt animata, spiritus eis praesidentes in societate Angelorum computantur. Unde Augustinus dicit in Enchir.: *nec illud certum habeo, utrum ad societatem Angelorum pertineant sol et luna et cuncta*

sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen cum sensu vel intelligentia, videantur.

[64239] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum quod in hoc nulla est dubitatio, si sequamur opinionem Damasceni ponentis Angelos qui peccaverunt de numero eorum fuisse, qui corporibus corruptibilibus praeferuntur. Si vero, secundum sententiam Gregorii, etiam de superioribus aliqui peccaverunt, dicendum quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut et plures aliorum.

[64240] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum quod non dicimus: ora pro me, sol, tum quia substantia spiritualis non unitur corpori caeli ut forma, sed ut motor tantum, tum ut auferatur idololatriae occasio.

[64241] De spiritualibus creaturis, a. 6 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum quod secundum philosophum in IV physicorum, motor caeli est in aliqua parte eius, et non in toto; et sic non circuit gyrum caeli. Secus autem est de anima, quae dat esse corpori secundum totum et partes.

Articulus 7

[64242] De spiritualibus creaturis, a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur

[64243] De spiritualibus creaturis, a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64244] De spiritualibus creaturis, a. 7 arg. 1 Dicit enim Augustinus III super Genes. ad litteram et IV de Civit. Dei, quod Daemones habent corpora aerea. Sed Daemones sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo unitur.

[64245] De spiritualibus creaturis, a. 7 arg. 2 Praeterea, Augustinus in libro de divinatione Daemonum dicit quod Daemones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt. Hoc autem non esset, nisi aereo corpori naturaliter unirentur. Ergo substantiae spirituales aereo corpori uniuntur.

[64246] De spiritualibus creaturis, a. 7 arg. 3 Praeterea, medium non discrepat ab extremis. Sed in regione caelestium corporum invenitur vita, secundum ponentes corpora caelestia animata; in regione autem terrae invenitur vita in animalibus et plantis. Ergo et in regione media, quae est aeris, invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam avium, quia aves ad modicum spatium aeris supra terram elevantur; nec videtur conveniens quod totum aliud spatium aeris vacuum vita remaneret.

Oportet igitur ponere, ut videtur, ibi esse aliqua aerea animalia; ex quo sequitur quod aliquae substantiae spirituales aereo corpori uniantur.

[64247] De spiritualibus creaturis, a. 7 arg. 4 Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed aer est nobilior corpus quam terra, cum sit formalius et subtilius. Si igitur corpori terrestri, scilicet humano, unitur substantia spiritualis, quae est anima, multo fortius corpori aereo uniretur.

[64248] De spiritualibus creaturis, a. 7 arg. 5 Praeterea, eorum quae magis conveniunt facilior est unio. Sed aer magis videtur convenire cum anima quam corpus commixtum, quale est corpus hominis; quia, ut Augustinus dicit super Gen. ad Litter., anima per aerem administrat corpus. Ergo magis nata est uniri anima corpori aereo, quam etiam corpori commixto.

[64249] De spiritualibus creaturis, a. 7 arg. 6 Praeterea, dicitur in libro de substantia orbis: *motus circularis proprius est animae*; et hoc ideo quia anima, quantum est de se, indifferens est ut moveat in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri convenire, quia est cum levibus levis et cum gravibus gravis. Ergo anima maxime videtur aeri uniri.

[64250] De spiritualibus creaturis, a. 7 s. c. Sed contra, anima est actus corporis organici. Sed corpus aereum non potest esse organicum; quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis. Ergo substantia spiritualis, quae est anima, non potest corpori aereo uniri.

[64251] De spiritualibus creaturis, a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod impossibile est substantiam spiritualem corpori aereo uniri. Quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum; unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum, quod aliquod simplex corpus elementare spirituali substantiae uniatur ut forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione et toti aeri unietur, et similiter cuilibet alteri elemento; quod videtur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum; sicut dictum est, quod corporibus caelestibus spirituales substantiae uniuntur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus iuvetur ad propriam suam operationem, quae est intelligere; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeri est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam eius naturalem; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua eius parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem. Unde ex motu eius non apparet quod aliqua substantia spiritualis et uniatur. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis: corpus enim simplex non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in libro de anima. Unde relinquitur quod spiritualis substantia nullo modo aereo corpori uniatur.

[64252] De spiritualibus creaturis, a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ubicumque Augustinus dicit Daemones habere aerea corpora, non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed

secundum opinionem aliorum; unde ipse dicit in XXI de Civit. Dei: *sunt quaedam sua etiam Daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora Daemones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum.*

[64253] De spiritualibus creaturis, a. 7 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[64254] De spiritualibus creaturis, a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod in inferiori regione, scilicet circa terram, est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta, quanto magis ad aequalitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum; et sic quamdam similitudinem consequuntur caelestium corporum, quae sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema et infima regione quam in media: praesertim cum in istis inferioribus tanto paratius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit aequalitati complexionis.

[64255] De spiritualibus creaturis, a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod corpus aeris est nobilius quam terra, sed corpus aequalis complexionis est nobilius utroque, quasi magis elongatum a contrarietate; et hoc solum invenitur substantiae spirituali uniri. In quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad aequalitatem constituendam, propter excessum activae virtutis in aliis elementis.

[64256] De spiritualibus creaturis, a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod anima dicitur administrare corpus suum per aerem, quantum ad motum; quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis.

[64257] De spiritualibus creaturis, a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum quod aer non est indifferens ad omnem motum, sed respectu quorumdam est levis, respectu aliorum gravis; unde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per animam.

Articulus 8

[64258] De spiritualibus creaturis, a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum omnes Angeli differant specie ab invicem

[64259] De spiritualibus creaturis, a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[64260] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 1 Dicit enim Augustinus in Enchir.: *creatura rationalis quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte reparari meruit.* Ex quo sic arguitur. Si omnes Angeli ab invicem differunt secundum naturam speciei, pluribus Angelis irreparabiliter cedentibus, plures naturae irreparabiliter periissent. Sed hoc non patitur

divina providentia ut aliqua natura rationalis ex toto pereat, ut patet ex auctoritate inducta. Ergo non omnes Angeli differunt ab invicem secundum naturam speciei.

[64261] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 2 Praeterea, quanto sunt aliqua propinquiora Deo, in quo nulla est diversitas, tanto minus sunt diversa. Angeli autem secundum ordinem naturae propinquiores sunt Deo quam homines. Magis vero diversa sunt ab invicem quae differunt numero et specie, quam quae differunt numero et conveniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero solum, videtur quod nec Angeli specie differant.

[64262] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 3 Praeterea, convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie; differentia vero in principio materiali facit differre numero solum. In Angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam Angeli, ut supra dictum est. Cum igitur omnes Angeli conveniant in esse, differant vero secundum essentiam, videtur quod Angeli non differant specie, sed numero solo.

[64263] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 4 Praeterea, omnis substantia subsistens creata est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei praedicabitur de eo secundum rationem compositi; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei praedicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Sive igitur sit compositus ex materia et forma, sive simplex, oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturae speciei non derogat quod possit habere plura supposita; similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquod secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures Angelos unius speciei. In perpetuis autem non differunt esse et posse, ut dicitur in III Physic. Ergo in Angelis sunt plura individua unius speciei.

[64264] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 5 Praeterea, in Angelis est perfecta dilectio. Nihil igitur eis subtrahendum est quod ad perfectionem dilectionis pertineat. Sed quod sint plures unius speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis; quia omnia animalia unius speciei naturaliter se invicem diligunt, secundum illud Eccli. XIV: *omne animal diligit simile sibi.* Ergo in Angelis sunt plures unius speciei.

[64265] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 6 Praeterea, cum sola species definiatur, secundum Boetium, quaecumque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire. Sed omnes Angeli conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in III libro: *Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans, secundum gratiam (non natura) immortalitatem suscipiens.* Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

[64266] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 7 Praeterea, Angeli secundum ordinem naturae sunt propinquiores Deo quam homines. Sed in Deo sunt tres personae unius naturae secundum numerum. Cum igitur in hominibus sint plures personae unius naturae secundum speciem, videtur quod multo fortius in Angelis sint plures personae in una natura speciei convenientes.

[64267] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 8 Praeterea, Gregorius dicit quod in illa caelesti patria,

ubi plenitudo boni est, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia aliqui aliis sublimius possident quae tamen omnes habent. Non est ergo differentia in Angelis, nisi secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo Angeli non differunt specie.

[64268] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 9 Praeterea, quaecumque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie; quia nobilius est quod ponitur sub specie quam quod ponitur sub genere. Est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes Angeli conveniunt in nobilissimo quod in eis est, scilicet in natura intellectuali. Ergo omnes Angeli conveniunt in specie.

[64269] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 10 Praeterea, si aliquod genus dividatur per duas differentias, quarum una altera sit imperfectior, differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior; sicut irrationale per plures species multiplicatur quam rationale. Substantia autem spiritualis dividitur per unibile et non unibile; unibile autem corpori est imperfectius in spiritualibus substantiis. Cum igitur substantia spiritualis unibilis corpori, scilicet anima humana, non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritualis non unibilis, scilicet Angelus, non multiplicatur per multas species.

[64270] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 11 Praeterea, Bonifacius Papa dicit quod ministrationes in Ecclesia militante sunt ad exemplum caelestis militiae, in qua Angeli differunt in ordine et potestate. Sed in Ecclesia militante differentia ordinis et potestatis non facit homines differre secundum speciem. Ergo nec in caelesti militia Angelorum, Angeli specie differunt, etiam qui sunt diversorum ordinum vel hierarchiarum.

[64271] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 12 Praeterea, sicut inferiora elementa sunt ornata plantis et animalibus, et caelum sidereum stellis et sole et luna; ita etiam caelum Empyreum ornatum est Angelus. Sed in plantis et animalibus inveniuntur multa eiusdem speciei: similiter etiam videtur quod omnes stellae sint unius speciei, quia communicant in una forma nobilissima, quae est lux. Ergo videtur, pari ratione, quod vel omnes Angeli vel aliqui conveniant in una specie.

[64272] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 13 Praeterea, si plures Angeli non ponantur convenire in una specie, hoc non est nisi quia in eis non est materia. Sed remotio materiae non solum tollit pluralitatem individuorum, sed etiam unitatem: quia individuum non ponitur sub specie nisi per materiam; quia materia est individuationis principium. Si ergo necesse est poni Angelos esse individua quaedam, pari etiam ratione poni poterit quod sint plures in una specie.

[64273] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 14 Praeterea, in his quae sunt separata a materia, idem est intellectum et intelligens, secundum philosophum. Si igitur Angeli essent sine materia, idem esset Angelus intellectus et Angelus intelligens. Sed quilibet Angelus intelligit Angelum quemlibet. Ergo sequeretur quod non esset nisi unus Angelus, quod est falsum. Non est ergo ponendum quod Angeli sint sine materia; et ita neque ponendum est quod omnes Angeli differant specie.

[64274] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 15 Praeterea, numerus est species quantitatis, quae non est sine materia. Si igitur in Angelis non esset materia, non esset in eis numerus; quod est falsum.

Ergo idem quod prius.

[64275] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 16 Praeterea, in his quae sunt sine materia, non est multiplicatio nisi secundum causam et causatum, ut Rabbi Moyses dicit. Si igitur Angeli sunt sine materia, aut non est in eis multitudo, aut unum est causa alterius; quorum utrumque est falsum. Ergo idem quod prius.

[64276] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 17 Praeterea, creaturae a Deo sunt conditae, ut in eis divina bonitas repraesentetur. Sed in una specie Angeli repraesentatur divina bonitas perfectius quam in una specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species Angelorum.

[64277] De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 18 Praeterea, diversae species secundum differentias specificas differunt, quae ex opposito dividuntur. Non possunt autem designari tot differentiae specificae oppositae, quanta ponitur multitudo Angelorum. Non ergo omnes Angeli differunt specie.

[64278] De spiritualibus creaturis, a. 8 s. c. 1 Sed contra. Si aliqui Angeli in specie conveniant, maxime hoc videtur de illis qui sunt unius ordinis. Sed illi qui sunt unius ordinis non conveniunt in specie, cum in eodem ordine sint primi, medii et ultimi, ut Dionysius dicit X cap. angelicae Hierar. Species autem non praedicatur de suis individuis secundum prius et posterius, ut dicitur in III Metaph. Non ergo sunt plures Angeli unius speciei.

[64279] De spiritualibus creaturis, a. 8 s. c. 2 Praeterea, illa sola videntur multiplicari secundum numerum in una specie, quae sunt corruptibilia; ut natura speciei, quae non potest considerari in uno, conservetur in pluribus. Sed Angeli sunt incorruptibiles. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

[64280] De spiritualibus creaturis, a. 8 s. c. 3 Praeterea, multiplicatio individuorum in una specie est per divisionem materiae. Sed Angeli sunt immateriales: quia, ut Augustinus dicit XII Confess. c. VII, materia est prope nihil, Angeli autem prope Deum. Ergo in Angelis non est multiplicatio individuorum in eadem specie.

[64281] De spiritualibus creaturis, a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui sunt locuti. Quidam enim dixerunt quod omnes spirituales substantiae sunt unius speciei; alii vero, quod omnes Angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis; alii autem, quod omnes Angeli ab invicem specie differunt; quod et mihi videtur, propter tres rationes. Prima sumitur ex conditione substantiae eorum. Necesse est enim dicere, quod vel sint formae simplices subsistentes absque materia, ut supra habitum est; vel sint formae compositae ex materia et forma. Si autem Angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli unius speciei: quia quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto. Et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero Angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere quod materiae diversorum Angelorum sint aliquo

modo distinctae. Distinctio autem materiae a materia non invenitur nisi duplex. Una secundum propriam rationem materiae, et haec est secundum habitudinem ad diversos actus: cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum ordinem actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis. Et hoc modo materia inferiorum corporum, quae est potentia ad esse, differt a materia caelestium corporum, quae est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiae est secundum divisionem quantitatis; prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quae est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiae distinctio facit diversitatem secundum genus: quia, secundum philosophum in V Metaph., genere differunt secundum materiam diversa. Secunda autem distinctio materiae facit diversitatem individuorum in eadem specie. Haec autem secunda distinctio materiae non potest esse in diversis Angelis, cum Angeli sint incorporei, et omnino absque dimensionibus quantitativis. Relinquitur ergo, quod si sint plures Angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materiarum secundum primum modum; et ita sequitur quod non solum specie, sed etiam genere differunt. Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Unde apostolus dicit Rom. XIII: *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura speciei, et differunt secundum principia individuantia, et diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in VIII Metaph. In istis autem inferioribus, quae sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se; sed quaedam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus caelestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se; cum omnia corpora caelestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non invenitur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquitur quod omnes Angeli ab invicem specie differunt secundum maiorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex maiori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinitae perfectionis. Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturae angelicae. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quae ad ipsum pertinent; et huius quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quae pertinent ad rationem totius esse: praehabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut Dionysius dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quae continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quidquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suae; non autem quidquid pertinet ad naturam suae speciei, cum natura suae speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unum indiget alio suae speciei ad convictum; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualitercumque generatis, in quibus mas indiget femina suae speciei ad generandum. Et ulterius in omnibus generabilibus et corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo propter eius corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis, in quibus unum individuum, ut sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quae ad propriam speciem pertinent. Unde et tota natura speciei concluditur sub uno individuo; et similiter est de aliis corporibus caelestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarum, quae est Deo propinquissima, scilicet in Angelis, haec perfectio invenitur ut uni individuo nihil desit eorum quae ad totam speciem pertinent; et sic non sunt plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere nec in alio praedicato univoco.

[64282] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de natura angelica et humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem: sic enim aliqui in natura angelica et humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis, natura humana dividitur contra totam naturam angelicam: quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter, scilicet statim ad primam electionem; natura vero humana per decursum temporis. Et ideo loquitur ibi Augustinus de omnibus Angelis sicut de una natura, propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturae.

[64283] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum inquiritur de differentia vel convenientia speciei, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum. Et secundum hoc non est loquendum de omnibus Angelis, sicut de natura una Deo propinquissima; sed solus primus Angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima: in qua quidem natura est minima diversitas, quia nec secundum speciem nec secundum numerum.

[64284] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas, quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse sed a forma, quia species praedicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quaestionem an est; unde nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes; quarum differentia est secundum ordinem perfectionis ut dictum est.

[64285] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod sicut forma quae est in subiecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod praedicatur de multis, ita non posse esse in aliquo. Sicut igitur haec albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura huius Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed

ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subiecto, quod pertinet ad rationem individui.

[64286] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur, dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia igitur Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem, ut Dionysius dicit, XII cap. Angel. Hierar., ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis igitur diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est, quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.

[64287] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum quod substantias separatas non potest anima nostra corpori unita secundum essentias earum intelligere, ut sciat de eis quid sunt; quia earum essentiae excedunt genus sensibilium naturarum et earum proportionem, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiae separatae non possunt definiri a nobis proprie, sed solum per remotionem, vel aliquam operationem ipsarum. Et hoc modo Damascenus definit Angelum non definitione pertinente ad speciem specialissimam, sed ad genus subalternum, quod est genus et species, unde definiri potest.

[64288] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum quod modus distinctionis personarum divinarum est absque essentiae diversitate, quod non patitur natura creata; et ideo non est hoc ad consequentiam trahendum in creaturis.

[64289] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum quod magis et minus dupliciter accipitur. Uno modo secundum diversum modum participationis unius et eiusdem formae, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album; et sic magis et minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis et minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum quam rubeum aut viride; et sic magis et minus diversificant speciem; et hoc modo Angeli differunt in donis naturalibus secundum magis et minus.

[64290] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum quod id quod constituit in specie est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato: habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam. Non autem ita quod semper illud quod constituit in specie, ad nobiliorem naturam pertineat, ut patet in speciebus animalium irrationalium: non enim constituuntur huiusmodi species per additionem alterius naturae nobilioris supra naturam sensitivam, quae est nobilissima in eis, sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in Angelis.

[64291] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum: plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, praecipue si corpora caelestia sint animata, et omnes stellae ab in-

vicem specie differant. Sed et in plantis et animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen huius rei veritas investigetur, considerandum est quod Dionysius Platonicis contrariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici quod substantiae quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in XIV cap. angelicae hierarchiae, quod Angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse aliquis potest ex rebus corporalibus percipere; in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in maiorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuae, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur: ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quae attenditur secundum distinctionem specierum: et in hoc salvatur dictum Dionysii: minus autem de multitudine materiali quae attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie; in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationalium animalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicuius naturae, vel etiam infimus, est unus tantum: quamvis posset dici plures esse species rationalium animalium, si quis poneret corpora caelestia animata.

[64292] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quae sunt infinita pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens. Et ideo in Ecclesia militanti diversitas secundum potentiam et ordinem non diversificat speciem; secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi, ut dictum est. Est autem in hominibus Angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, ut dictum est.

[64293] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod ornamenta terrae et aquae, quia corruptibilia sunt, requirunt multitudinem in eadem specie, ut dictum est. Corpora autem caelestia etiam sunt diversarum specierum, ut dictum est: lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilis; quod de nulla forma substantiali dici potest. Et praeterea non est eiusdem rationis lux in omnibus; quod patet ex hoc quod diversorum corporum superiorum radii diversos habent effectus.

[64294] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod individuatio in Angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formae per se subsistentes, quae non sunt natae esse in subiecto vel materia, ut dictum est.

[64295] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod cognoscens debet esse de natura rei cognitae; unde Empedocles dixit quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoteles posuit quod virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore; sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, in quantum fit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibili; et eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu,

in quantum informatur per speciem intelligibilem: non enim lapis est in anima, sed species lapidis, ut ipse dicit. Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum; et ideo dicit quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Non ergo oportet quod Angelus intelligens sit idem in substantia quod Angelus intellectus, si sunt immateriales; sed oportet quod intellectus unius formetur per similitudinem alterius.

[64296] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum in substantiis materialibus. Sed in substantiis immaterialibus est multitudo quae est de transcendentibus, secundum quod unum et multa dividunt ens; et haec multitudo consequitur distinctionem formalem.

[64297] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod differentia secundum causam et causatum ponitur a quibusdam multiplicare substantias separatas, in quantum per hoc ponunt provenire diversos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. Unde si ponimus diversos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine divinae sapientiae causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si una earum non sit causa alterius.

[64298] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod quaelibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

[64299] De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum; sicut est etiam in numeris, et sicut se habent animatum et inanimatum, et alia huiusmodi.

Articulus 9

[64300] De spiritualibus creaturis, a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus

[64301] De spiritualibus creaturis, a. 9 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64302] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 1 Dicit enim Augustinus in libro de quantitate animae: *si dixero multas esse animas, ipse me ridebo.* Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectivas esse.

[64303] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 2 Praeterea, in his quae sunt sine materia, est unum individuum in una specie, ut ostensum est. Sed intellectus possibilis, sive anima intellectiva, cum sit substantia spiritualis, non est compositus ex materia et forma, ut prius ostensum est. Ergo est una tantum anima intellectiva, sive intellectus possibilis, in tota specie humana.

[64304] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 3 Sed dicebat quod etsi anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animae intellectivae.- Sed contra, remota causa removetur effectus. Si igitur multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum, remotis corporibus, non possunt multae animae remanere.

[64305] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 4 Praeterea, individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium; sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima et corpore, ita de ratione Socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per philosophum in VII Metaph. Sed corpus non est de essentia animae. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus, et ita non multiplicabuntur animae secundum multiplicationem corporum.

[64306] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit contra Felicianum: *si originem animantis potentiae requiramus, prior est anima matre, et ex hac rursus nata videtur cum sobole*; et loquitur de *anima per quam animata est mater*, ut statim subdit. Ex quo videtur dicere quod sit eadem anima in matre et filio, et eadem ratione in omnibus hominibus.

[64307] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 6 Praeterea, si intellectus possibilis esset alius in me et alius in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me et alia in te, cum res intellecta sit in intellectu; et ita res intellecta numeraretur per numerationem individuorum hominum. Sed omnia quae numerantur per numerationem individuorum, habent rem intellectam communem; et sic rei intellectae erit aliqua res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Non ergo est alius intellectus possibilis in me et in te.

[64308] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 7 Praeterea, si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam a magistro in discipulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quae est in magistro deflueret ad discipulum, vel quod scientia magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis, vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat ante addiscere scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in magistro, aut non existentem prius in alio, et sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Haec autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectum, quia ut Boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo, tum quia scientia non est qualitas activa, tum quia verba quae magister profert solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit in libro de magistro. Quod autem addiscere sit reminisci, est contra philosophum in I Poster. Non est ergo alius et alius intellectus possibilis in omnibus hominibus.

[64309] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 8 Praeterea, omnis virtus cognoscitiva quae est in materia corporali, cognoscit ea tantum quae habent affinitatem cum materia in qua est; sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quae est susceptiva colorum propter suam diaphaneitatem. Sed intellectus possibilis non est susceptivus eorum tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum quacumque parte eius. Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiva in materia corporali, neque in toto corpore neque in aliqua parte eius. Ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

[64310] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 9 Praeterea, si anima intellectiva vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est nisi quia est corporis forma. Sed non potest esse corporis forma, cum sit composita ex materia et forma, ut a multis ponitur; compositum enim ex materia et forma non potest esse alicuius forma. Ergo anima intellectiva, sive intellectus possibilis, non potest multiplicari secundum multitudinem corporum.

[64311] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 10 Praeterea, sicut Cyprianus dicit, dominus prohibuit discipulis ne in civitatem Samaritanorum intrarent propter peccatum schismatis; quia a regno David recesserunt decem tribus, in Samaria caput sibi regni postmodum statuentes. Idem autem populus erat tempore Christi qui prius fuerat. Sic autem se habet populus ad populum sicut homo ad hominem, et anima ad animam. Ergo eadem ratione una anima est in eo qui prius fuit, et in alio qui post sequitur; et sic per eamdem rationem eadem anima erit in singulis hominibus.

[64312] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 11 Praeterea, magis dependet accidens a subiecto quam forma a materia; cum forma det esse materiae simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subiecto. Sed unum accidens potest esse in multis substantiis, sicut unum tempus est in multis motibus, ut Anselmus dicit. Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum; et sic non oportet esse multos intellectus possibiles.

[64313] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 12 Praeterea, anima intellectiva virtuosior est quam vegetativa. Sed anima vegetativa est potens vegetare aliquid extra corpus cuius est forma; dicit enim Augustinus in VI musicae, quod radii visuales vegetantur ab anima videntis, etiam longe producti usque ad rem visam. Ergo multo magis anima intellectiva potest perficere alia corpora praeter corpus in quo est.

[64314] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 13 Praeterea, si intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili in me et in te, secundum multiplicationem corporum multiplicentur. Sed ab omnibus formis multiplicatis secundum multiplicationem materiae corporalis, potest abstrahi aliqua intentio communis. Ergo a formis intellectis per intellectum possibilem potest abstrahi aliqua intentio intellecta communis; et eadem ratione, cum illa intentio intellecta multiplicetur secundum multiplicationem intellectus possibilis, erit abstrahere aliam intentionem intellectam in infinitum. Hoc autem est impossibile. Est igitur unus intellectus possibilis in omnibus.

[64315] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 14 Praeterea, omnes homines consentiunt in primis

principiis. Sed hoc non esset, nisi id quo cognoscunt prima principia esset unum commune in omnibus hominibus. Huiusmodi autem est intellectus possibilis. Est igitur unus intellectus possibilis in omnibus.

[64316] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 15 Praeterea, nulla forma individuata et multiplicata per materiam est intellecta in actu. Sed intellectus possibilis, cum actu intelligit, est intellectus in actu; et intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur III de anima, sicut sensus in actu est sensatum in actu. Ergo intellectus possibilis non est individuatus, neque multiplicatus per materiam corporalem; et ita est unus in omnibus.

[64317] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 16 Praeterea, receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed species intelligibilis recipitur in intellectu ut intellecta in actu, et non individuata per materiam. Ergo intellectus possibilis non est individuatus per materiam. Ergo neque multiplicatur per multiplicationem materiae corporalis.

[64318] De spiritualibus creaturis, a. 9 arg. 17 Praeterea, intellectus possibilis Socratis vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus in seipsum reflectatur. Ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma individuata et multiplicata per materiam est intellecta in actu. Ergo intellectus possibilis non individuatur et multiplicatur per materiam corporalem; et sic relinquitur quod sit unus intellectus possibilis in omnibus.

[64319] De spiritualibus creaturis, a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Apocal. cap. VII: *post haec vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat.* Turba autem illa non erat hominum corporaliter viventium, sed animarum a corpore absolutarum. Ergo sunt multae animae intellectivae, non solum nunc cum corpori uniuntur, sed etiam a corporibus absolutae.

[64320] De spiritualibus creaturis, a. 9 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit contra Felicianum: *fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem*; et postea subdit: *cum talia proponimus, oppugnanda praedicamus.* Est ergo improbabile quod sit una anima omnium.

[64321] De spiritualibus creaturis, a. 9 s. c. 3 Praeterea, magis est alligata anima intellectiva corpori humano, quam corpori caelesti motor eius. Sed Commentator dicit in III de anima quod si essent plura corpora mobilia, essent plures motores in orbibus caelestibus. Ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multae animae intellectivae, et non unus tantum intellectus possibilis.

[64322] De spiritualibus creaturis, a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis, oportet praeintelligere quid intelligatur nomine intellectus possibilis et agentis. Sciendum est autem, quod Aristoteles, processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae

quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens. De intellectu ergo possibili Averroes in commento III de anima posuit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae. Ostensum est autem supra cum de unione substantiae spiritualis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid. Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant. Primo quidem, quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur quod eadem esset visio utriusque; quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo per diversitatem phantasmatum; quia phantasma non est intellectum in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione; et sic non potest diversificare ipsam. Secundo, quia impossibile est esse unum numero in individuis eiusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus; quod est impossibile. Et propter hoc in VII Metaph. dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde principia cuiuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis eiusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur, cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Diiudicamus enim esse verum aurum, quod habet propriam operationem auri. Propria autem operatio humanae speciei est intelligere; unde secundum hanc operationem ponit philosophus ultimam hominis felicitatem in X Ethic. Huius autem operationis principium non est intellectus passivus, id est vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quae participat aliqualiter ratione; cum hae vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut in III de anima probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur; non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit. Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse. Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt. Quia iam cum multi homines praecesserint multa intelligentes, sequeretur quod respectu omnium illorum quae illi sciverunt, sit in actu et non sit in potentia ad recipiendum; quia nihil recipit quod iam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, quod scire in nobis non sit nisi reminisci. Quamvis et hoc ipsum secundum se inconveniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmata, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconveniens esset dicere quod corpora caelestia perficiantur in actu accipiendo a corporibus inferioribus; similiter, et multo amplius, est impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu, accipiendo a phantasmatibus. Manifestum est etiam quod haec positio repugnat verbis Aristotelis. Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili, statim a principio nominat eum partem animae, dicens: *de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit.* Volens autem inquirere de natura intellectus possibilis, praemittit quamdam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animae subiecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum; et hoc est quod dicit: *sive separabili existente, sive inseparabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem.* Ex quo apparet quod si utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si praedicta positio vera esset. Unde praedicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit anima; et multa alia huiusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animae, et non sit substantia separata.

[64323] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit derisibile esse quod ponantur diversorum hominum animae multae, tamen ita quod numero et specie differant; et praecipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia quae sunt unius speciei, posuerunt unum aliquod commune subsistens.

[64324] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt; anima vero habet materiam in qua est: et ideo Angeli non possunt esse multi in una specie, sed animae possunt esse multae unius speciei.

[64325] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut corpus se habet ad esse animae, ita ad eius individuationem; quia unumquodque secundum idem est unum et ens. Esse autem animae acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit naturam unam, cuius utrumque est pars. Et tamen quia anima intellectiva est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse suum elevatum supra corpus; unde destructo corpore adhuc remanet esse animae. Et similiter secundum corpora multiplicantur animae, et tamen remotis corporibus adhuc remanet multitudo animarum.

[64326] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet corpus non sit de

essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut igitur de ratione animae est quod sit forma corporis, ita de ratione huius animae, in quantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.

[64327] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum quod Augustinus ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse unam animam universalem, ut ex praecedentibus patet.

[64328] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum quod in hac ratione praecipuam vim videtur Averroes constituere: quia videlicet sequeretur, ut ipse dicit, si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individuaretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu. Ostendendum est igitur primo quod ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quantum ad individuationem, manifestum est quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritae. In utrisque enim est claritas individuata. Oportet enim dicere quod intellectus possibilis sit quoddam individuum singulare; actus enim singularium sunt. Sive igitur sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod, si non sint multi intellectus possibiles in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum et idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare suam intentionem; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt. Et ideo ad huius solutionem considerandum est quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III de anima, oportet dicere quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de anima. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem. Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus. Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae: quia ex parte rei quae cognoscitur est una et eadem, ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia. Sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quae videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res quae

intelligitur subsisteret extra animam sicut res quae videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere maiorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte et habet esse concrete. Et sicut secundum Platonem ipsa res quae intelligitur est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem: quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quae sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed Plato quidem dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum: et ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. Sic igitur patet quomodo multitudo intellectuum non praeiudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectae.

[64329] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum quod scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, in quantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam, et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principalius sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam est intrinsecum, scilicet lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quae per experientiam accipimus in inveniendo. Et similiter Magister deducit principia universalia in conclusiones speciales; unde dicit Aristoteles in I Poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire.

[64330] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum quod ex hac etiam ratione deceptus fuit Averroes: putavit enim quod quia Aristoteles dixit intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse, et per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum. Sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animae, quae non est actus alicuius organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiva est virtus organi habens operationem per organum corporale; et quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum parte corporis.

[64331] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum quod opinio ponens animam esse compositam ex materia et forma, est omnino falsa et improbabilis. Non enim posset esse corporis forma, si esset ex materia et forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod una et eadem forma perficeret diversas materias diversorum generum, scilicet materiam spiritualem animae et materiam corporalem; quod est impossibile, cum proprius actus sit propriae potentiae. Et praeterea illud compositum ex materia et forma non esset anima, sed forma eius. Cum enim dicimus animam, intelligimus id quod est corporis forma. Si

vero forma animae esset forma corporis mediante materia propria, sicut color est actus corporis mediante superficie, ut sic tota anima possit dici corporis forma, hoc est impossibile: quia per materiam intelligimus id quod est in potentia tantum; quod autem est in potentia tantum, non potest esse alicuius actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

[64332] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animae aut hominum, sed propter eamdem habitationem, vel magis propter easdem leges et eumdem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III Politic.

[64333] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum quod tempus comparatur ad unum tantum motum, sicut accidens ad subiectum; scilicet ad motum primi mobilis, quo mensurantur omnes alii motus. Ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum; sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subiectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum; et ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subiectis.

[64334] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod visus non fit per radios extra missos secundum veritatem rei; sed Augustinus hoc dicit secundum opinionem aliorum. Hoc tamen posito, anima vegetaret radios quantumcumque extra missos, non quasi extranea corpora, sed in quantum continuantur cum corpore proprio.

[64335] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod sicut ex praedictis patet, res intellecta non individuatur nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconveniens quod a re intellecta, in quantum est intellecta, adhuc abstrahitur res intellecta simpliciter; sicut ab hoc intelligente abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc praeiudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei, quod intelligatur a me. Unde non oportet quod de intellectu hominis aut intentione speciei sit quod intelligatur a me vel ab illo.

[64336] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturae, ex qua omnes in idem inclinamur; sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum, nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse.

[64337] De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod esse individuale non repugnat ei quod est esse intellectum in actu: quia substantiae separatae sunt intellectae in actu, cum tamen sint individuae; alioquin non haberent actiones, quae sunt singularium. Sed habere esse materiale, repugnat ei quod est esse intellectum in actu; et ideo formae individuales quae individuantur per materiam, non sunt intellectae in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam ut fiat forma materialis, praecipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiae corporalis proportionem; sed eo modo individuatur

secundum materiam corporalem ut dictum est, in quantum scilicet habet habitudinem ut sit forma huius corporis. Unde per hoc non tollitur quin intellectus possibilis hominis huius sit intellectum in actu, et similiter ea quae recipiuntur in ipso. Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

Articulus 10

[64338] De spiritualibus creaturis, a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum intellectus agens sit unus omnium hominum

[64339] De spiritualibus creaturis, a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64340] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 1 Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud Ioan. I: *erat lux vera quae illuminat* et cetera. Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in III de anima. Ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

[64341] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 2 Praeterea, nihil quod est a corpore separatum multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatum, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum; et per consequens neque secundum multiplicationem hominum.

[64342] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 3 Praeterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti; dicitur enim in III de anima quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo intellectus agens non est aliquid animae; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

[64343] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 4 Praeterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, ut patet III de anima. Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animae, in qua radicatur intellectus possibilis; et sic idem quod prius.

[64344] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 5 Praeterea, omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus; neque per formam, quia sic differret specie. Ergo intellectus agens non multiplicatur in hominibus.

[64345] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 6 Praeterea, id quod est causa separationis est maxime separatum. Sed intellectus agens est causa separationis; abstrahit enim species a materia. Ergo est separatus; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

[64346] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 7 Praeterea, nulla virtus quae tanto magis potest operari quanto magis operatur, habet terminum suae operationis. Sed intellectus agens est huiusmodi; quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non minus possumus intelligere, sed magis, ut dicitur III de anima. Ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suae operationis. Esse autem creatum habet terminum suae operationis, cum sit finitae virtutis. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic est unus tantum.

[64347] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum: *omne quod corporeos sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur (...). Comprehendi autem non potest quod sine ulla intermissione mutatur. Non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis.* Et postmodum subdit: *nihil est sensibile, quod non habeat simile falso, ut internosci non possit (...). Nihil autem percipi potest, quod a falso non discernitur. Non est igitur constitutum iudicium veritatis in sensibus.* Sic ergo probat quod sensibilia de veritate iudicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturae. Ergo secundum nihil creatum possumus iudicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem iudicamus de veritate. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic idem quod prius.

[64348] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit in IV de Trinit. quod *impii multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Non enim in sua natura cum (...) eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles (...). Nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas (...). Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur?* Ex quo videtur quod iudicare de iusto et iniusto, nobis competit secundum lucem quae est supra mentes nostras. Iudicium autem tam in rebus speculativis quam practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

[64349] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit in libro de vera religione, quod de aliquibus duobus quorum neutrum est optimum, non possumus iudicare quid eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius utroque. Iudicamus autem quod Angelus est melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. Ergo oportet quod hoc iudicium fiat per aliquid quod est melius utroque; quod nihil aliud est quam Deus. Cum ergo iudicemus per intellectum agentem, videtur quod intellectus agens sit Deus; et sic idem quod prius.

[64350] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 11 Praeterea, philosophus dicit III de anima quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificii ars et materia in idem coincidunt; neque universaliter agens et materia incidunt in idem numero, ut dicitur in II Physic. Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animae, in qua est intellectus possibilis; et sic non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

[64351] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit II de libero Arbit.,

quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est. Sed ratio et veritas numeri est una. Ergo oportet esse aliquid unum secundum quod praesto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens, cuius virtute rationes universales a rebus abstrahimus. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

[64352] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 13 Praeterea, in eodem libro: *si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam esse communem.* Sed summum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum, et praecipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

[64353] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 14 Praeterea, idem natum est facere idem. Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit universale facere, videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus.

[64354] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 15 Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae, oportet quod vel sit creatus vestitus seu opulentus speciebus, et sic illas species ponit etiam in intellectum possibilem, et non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus; aut creatus est nudus et carens speciebus, et sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatibus, quia non cognoscet illam quam quaerit, postquam eam abstraxerit, nisi prius aliquam rationem habuerit; sicut ille qui quaerit servum fugitivum, non cognoscit eum cum invenerit, nisi prius aliquam eius notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animae intellectus agens; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

[64355] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 16 Praeterea, posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eumdem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet Deus. Ergo non oportet ponere intellectum agentem, cuius officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

[64356] De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 17 Praeterea, si intellectus agens ponitur aliquid animae hominis, oportet quod aliquid homini conferat; quia nihil est otiosum et frustra in rebus a Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem; quia intellectus possibilis, cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut et quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmata, abstrahens species intelligibiles ab eis: quia sicut species quae est recepta in sensu, imprimit sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quae est in imaginatione, cum sit spiritualior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic non multiplicatur in hominibus.

[64357] De spiritualibus creaturis, a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit III de anima, quod intellectus agens est aliquid animae. Ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

[64358] De spiritualibus creaturis, a. 10 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit IV de Trin. quod philosophi ceteris meliores non sunt in illis summis aeternisque rationibus intellectu contemplati ea quae historice disseruerunt; et ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic idem quod prius.

[64359] De spiritualibus creaturis, a. 10 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit XII de Trin.: *credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut subiuncta ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent.* Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animae; et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum.

[64360] De spiritualibus creaturis, a. 10 co. Respondeo. Dicendum quod sicut prius dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli: quia non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et haec virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animae, et multiplicari in multis hominibus; quod quidem utrumque aliqualiter est verum. Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo eius intelligere dependeat. Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum: sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus caeleste; omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animae humanae est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet igitur esse supra animam aliquem intellectum cuius intelligere sit fixum et quietum absque huiusmodi discursu. Tertio, quia necesse est quod, licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnem intelligibilium veritatem. Oportet igitur supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis. Non autem potest dici quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet. Hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activae ad determinatos effectus, praeter virtutes universales agentes; sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute solis, sed ex

virtute particulari quae est in semine; licet quaedam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute solis: quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis et disponentis materiam. Anima autem humana est perfectissima eorum quae sunt in rebus inferioribus. Unde oportet quod praeter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum fit experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quae sunt propria singulis. Sic igitur actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quamcumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quae est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est. Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse, cum dicit quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem; et iterum dicit quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero, ut Themistius dicit in commento de anima, ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli. Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuatur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei.- Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus; unde significanter dicitur Gen. quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitae. Unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo.- Secundo, quia ultima perfectio uniuscuiusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, ut etiam philosophus dicit X, Ethic. Si igitur principium et causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem: ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Ioan. XVII,: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum*; et in huius beatitudinis participatione homines esse Angelis aequales, ut habetur Lucae XX.- Tertio, quia si homo participet lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur Gen. I: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, idest ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum. Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum hoc discernimus verum a falso, et bonum a malo. Et de hoc dicitur in Psal.: *multi dicunt: quis ostendet nobis bona? Signatum est* *super nos lumen vultus tui, domine*, scilicet per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit in I Soliloquiorum: *promittit ratio (...) se demonstraturam Deum meae menti, ut oculis sol demonstratur; nam mentis quasi oculi sunt sensus animae. Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat.* Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo philosophus loquitur, ut Themistius dicit quia Deus non est in natura animae; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo. Et sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.

[64361] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum.

[64362] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit quaedam substantia habens esse extra corpus; sed quia non est actus alicuius partis corporis, ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est.

[64363] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu, ubi dicit: *idem est autem secundum actum scientia rei*, et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter.- Primo quidem, quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Ita et circa sensum dixerat quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa.- Secundo comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in uno et eodem quam intellectus in actu; prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu. Sed naturaliter est prius actus quam potentia; et simpliciter loquendo, etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu, et hoc est quod subdit: *quae vero secundum potentiam, tempore prior in uno; omnino autem neque in tempore*; et ista comparatione utitur inter potentiam et actum etiam in IX Metaphysic. et in pluribus aliis locis.- Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut et potentia visiva quandoque videt quandoque non videt. Sed visus in actu est in ipso videre actu; et hoc est quod dicit: *sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non.* Et postmodum subdit: *separatum autem hoc solum quod vere est*; quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili cum utrumque supra dixerit separatum; sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, idest de

tota parte intellectiva. Unde et subdit: *et hoc solum immortale et perpetuum est*; quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit. Sed hoc est contra ea quae Aristoteles superius dixerat de intellectu possibili. Haec autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit, ne esset alicui occasio errandi.

[64364] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et ut potentia et ut actus respectu alterius secundum diversa; sicut ignis est potentia frigidus et actu calidus, aqua vero e converso; et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur et agunt. Si igitur comparetur pars intellectiva ad phantasmata; quantum ad aliquid se habebit in potentia, et quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso: nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quae sunt abstrahibilia in potentia. Et sic nihil prohibet in eadem essentia animae inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatibus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus. Et esset simile, si esset aliquod unum et idem corpus, quod esset diaphanum, existens in potentia ad omnes colores, et cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores; sicut aliquo modo apparet in oculo cati.

[64365] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quae participant ipsum lumen intellectus agentis. Animae autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra dictum est.

[64366] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus; cum separatio specierum intelligibilium quae recipiuntur in intellectu possibili, non sit maior quam separatio intellectus agentis.

[64367] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente. Hoc enim philosophus inducit de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelliget minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus quo intelligimus sit infinita simpliciter, sed quod sit infinita respectu alicuius generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quae in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato; sed tamen habet terminum in quantum ad superius genus se extendere non potest: sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci; non tamen potest cognoscere ea quae sunt superioris generis sicut universalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quae a sensibus abstrahuntur; sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quae sunt substantiae separatae, deficit: habet enim se ad manifestissima rerum sicut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II Metaph.

[64368] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum quod ratio illa non est ad

propositum. Iudicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio; sicut iudicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam; et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem falsi, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur aliquo iudicare de veritate aliqua, sicut virtute iudicativa; et hoc modo per intellectum agentem iudicamus de veritate. Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est quod quidam antiqui philosophi, non ponentes aliam vim cognoscitivam praeter sensum, neque aliqua entia praeter sensibilia, dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; et hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudicantes, sicut aliter vigilans et aliter dormiens; et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hae sunt duae rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et Socrates, desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem philosophiam contulit. Plato vero discipulus eius consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod virtus non habet certum iudicium de rebus, ad certitudinem scientiae stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum scilicet mentem vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili. Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde et in quadam Glossa super illud: *diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multae veritates in mentibus nostris. Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim, multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.

[64369] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum quod regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum.

[64370] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum quod illud quo iudicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo iudicetur ut regula et mensura. Sic enim

album est regula et mensura omnium aliorum colorum, et Deus omnium entium: quia unumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo iudicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiva, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem iudicamus Angelum esse anima meliorem.

[64371] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 11 Ad undecimum patet solutio ex dictis. Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile ut ars movens ad materiam, in quantum facit intelligibilia in actu, ad quae est intellectus possibilis in potentia. Dictum est autem quomodo haec duo in una substantia animae fundari possint.

[64372] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod sic est una ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut et una ratio lapidis; quae quidem est una ex parte rei intellectae, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectae: non enim est de ratione lapidis quod intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum vel cuiuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est.

[64373] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod veritas illa in qua tenetur summum bonum, est communis omnibus mentibus vel ratione unitatis rei, vel ratione unitatis primae lucis in omnes mentes influentis.

[64374] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod universale quod facit intellectus agens, est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur; unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversitatem intellectuum: quia et universale non ex ea parte habet unitatem qua est a me et a te intellectum; intelligi enim a me et a te accidit universali. Unde diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis.

[64375] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod inconvenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili: sed homo intelligit per utrumque; qui quidem habet cognitionem in particulari, per sensitivas potentias, eorum quae per intellectum agentem abstrahuntur.

[64376] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes actionis attribuit, sed ex eius perfectissima plenitudine, quae sufficit ad omnibus communicandum.

[64377] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod species quae est in imaginatione, est eiusdem generis cum specie quae est in sensu, quia utraque est individualis et materialis; sed species quae est in intellectu, est alterius generis, quia est universalis. Et ideo species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam; propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

Articulus 11

[64378] De spiritualibus creaturis, a. 11 tit. 1 Ultimo quaeritur utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia

[64379] De spiritualibus creaturis, a. 11 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64380] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 1 Dicit enim Augustinus, IX, de Trin.: *admonemur (...) haec, (scilicet mentem, notitiam et amorem) in anima existere (...) substantialiter sive essentialiter; non tamquam in subiecto, ut calor aut figura in corpore, aut ulla alia quantitas aut qualitas.*

[64381] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 2 Praeterea, in libro de spiritu et anima dicitur quod Deus est omnia sua; anima vero est quaedam sua, scilicet potentiae, et quaedam sua non est, scilicet virtutes.

[64382] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 3 Praeterea, differentiae substantiales non sumuntur ab aliquibus accidentalibus. Sed sensibile et rationale sunt differentiae substantiales, quae sumuntur a sensu et ratione. Ergo sensus et ratio non sunt accidentia, et pari ratione neque aliae animae potentiae; et ita videntur esse de essentia animae.

[64383] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 4 Sed dicebat quod potentiae animae neque sunt accidentia, neque sunt de essentia animae, quia sunt proprietates naturales sive substantiales; et ita sunt medium inter subiectum et accidens.- Sed contra, inter affirmationem et negationem non est aliquid medium. Sed substantia et accidens distinguuntur secundum affirmationem et negationem; quia accidens est quod est in subiecto; substantia vero est quae non est in subiecto. Ergo inter essentiam rei et accidens nihil est medium.

[64384] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 5 Praeterea, si potentiae animae dicuntur proprietates naturales vel substantiales; aut hoc est quia sunt partes essentiae, aut quia causantur a principiis essentiae. Si primo modo, pertinent ad essentiam animae, quia partes essentiae sunt de essentia rei. Si secundo modo sic etiam accidentia possunt dici essentialia, quia ex principiis subiecti causantur. Ergo oportet quod potentiae animae vel pertineant ad essentiam animae, vel sint accidentia.

[64385] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 6 Sed dicebat quod, licet accidentia causentur ex principiis substantiae, non tamen omne quod causatur ex principiis substantiae, est accidens.- Sed contra omne medium oportet quod distinguatur ab utroque extremorum. Si ergo potentiae animae sint mediae inter essentiam et accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia quam ab

accidente. Sed nihil potest distingui ab aliquo per id quod est commune utrique. Cum ergo fluere a principiis substantiae, propter quod potentiae dicuntur esse essentiales, conveniat etiam accidentibus, videtur quod potentiae animae non distinguantur ab accidentibus; et ita videtur quod non sit medium inter substantiam et accidens.

[64386] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 7 Sed dicebat quod distinguuntur ab accidentibus per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentiis.- Sed contra unumquodque intelligitur per suam essentiam; quia proprium obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur III de anima. Quidquid igitur est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si igitur anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animae, et quod non sit medium inter essentiam et accidentia.

[64387] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit, X de Trinit., quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una mens, una substantia; et ita videtur quod potentiae animae sint ipsa eius essentia.

[64388] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 9 Praeterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habet pars animae ad partem corporis. Sed tota anima est forma substantialis corporis. Ergo pars animae, ut visus, est forma substantialis partis corporis, scilicet oculi. Sed anima secundum suam essentiam est forma substantialis totius corporis et cuiuslibet partium eius. Ergo potentia visiva est idem quod essentia animae; et eadem ratione omnes aliae potentiae.

[64389] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 10 Praeterea, anima est dignior quam forma accidentalis. Sed forma accidentalis activa est sua virtus. Ergo multo magis anima est suae potentiae.

[64390] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 11 Praeterea, Anselmus dicit in Monologio, quod nihil potuit animae maius dari quam reminisci, intelligere et velle. Sed inter omnia quae conveniunt animae, praecipuum est sua essentia, quae a Deo est ei data. Ergo potentiae animae sunt idem quod eius essentia.

[64391] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 12 Praeterea, si potentiae animae sunt aliud quam eius essentia, oportet quod fluant ab essentia animae sicut a principio. Sed hoc est impossibile, quia sequeretur quod principiatum esset immaterialius suo principio: intellectus enim, qui est potentia quaedam, non est actus alicuius corporis; anima autem secundum suam essentiam est actus corporis. Ergo et primum est inconveniens; scilicet quod potentiae animae non sunt essentia eius.

[64392] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 13 Praeterea, maxime proprium substantiae est esse susceptivum contrariorum. Sed potentiae animae sunt susceptivae contrariorum, sicut voluntas virtutis et vitii, et intellectus scientiae et erroris. Ergo potentiae animae sunt substantia aliqua. Sed non alia substantia quam substantia animae. Ergo sunt idem quod ipsa animae substantia.

[64393] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 14 Praeterea, anima immediate unitur corpori ut forma, et non mediante aliqua potentia. Sed in quantum est forma corporis, dat aliquem actum corpori. Non autem hunc actum quod est esse, quia hic actus invenitur etiam in quibus non

est anima; nec iterum hunc actum qui est vivere, quia hic actus invenitur in quibus non est anima rationalis. Ergo relinquitur quod det hunc actum quod est intelligere. Sed hunc actum dat potentia intellectiva. Ergo potentia intellectiva est idem quod essentia animae.

[64394] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 15 Praeterea, anima est nobilior et perfectior quam materia prima. Sed materia prima est idem quod sua potentia. Non enim potest dici quod potentia materiae sit accidens eius; quia sic accidens praeexisteret formae substantiali, cum potentia in uno et eodem sit prius tempore quam actus, ut dicitur in IX Metaph.: nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiae; et similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita praecederet formam, quod est impossibile; et ita relinquitur quod potentia materiae sit ipsa essentia materiae. Multo igitur magis potentiae animae sunt eius essentia.

[64395] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 16 Praeterea, accidens non extenditur ultra suum subiectum. Sed potentiae animae extenduntur ultra ipsam animam; quia anima non solum intelligit et vult se, sed etiam alia. Ergo potentiae animae non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo quod sint ipsa essentia animae.

[64396] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 17 Praeterea, omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit. Sed esse immateriale convenit animae secundum suam essentiam; ergo et esse intellectuale. Intellectus ergo est sua essentia, et pari ratione aliae eius potentiae.

[64397] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 18 Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et intellectum, secundum philosophum. Sed ipsa essentia animae est quae intelligitur. Ergo ipsa essentia animae est intellectus intelligens; et pari ratione anima est aliae suae potentiae.

[64398] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 19 Praeterea, partes rei sunt de substantia eius. Sed potentiae animae dicuntur partes eius. Ergo pertinent ad substantiam animae.

[64399] De spiritualibus creaturis, a. 11 arg. 20 Praeterea, anima est substantia simplex, ut supra dictum est; potentiae autem animae plures sunt. Si igitur potentiae animae non sunt eius essentia, sed accidentia quaedam, sequitur quod in uno simplici sint plura et diversa accidentia; quod videtur inconveniens. Non ergo potentiae animae sunt eius accidentia, sed ipsa eius essentia.

[64400] De spiritualibus creaturis, a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod Dionysius dicit, XI cap. Angel. Hierar., quod superiores essentiae dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Multo igitur magis in animabus aliud est earum essentia, et aliud virtus, sive potentia.

[64401] De spiritualibus creaturis, a. 11 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, XV de Trinit., quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, propter picturam quae in ea est. Sed pictura non est ipsa essentia tabulae. Ergo nec potentiae animae, secundum quas imago Dei assignatur in anima, sunt ipsa animae substantia.

[64402] De spiritualibus creaturis, a. 11 s. c. 3 Praeterea, quaecumque essentialiter numerantur non sunt una essentia. Sed illa tria, secundum quae attenditur imago in anima, numerantur essentialiter

vel substantialiter. Non ergo sunt ipsa essentia animae, quae est una.

[64403] De spiritualibus creaturis, a. 11 s. c. 4 Praeterea, potentia est medium inter substantiam et operationem. Sed operatio differt a substantia animae. Ergo potentia differt ab utroque; alioquin non esset medium, si esset idem cum extremo.

[64404] De spiritualibus creaturis, a. 11 s. c. 5 Praeterea, agens principale et instrumentale non sunt unum. Sed potentia animae comparatur ad essentiam eius ut agens instrumentale ad principale; dicit enim Anselmus in libro de concordia praescientiae et liberi arbitrii quod voluntas quae est potentia animae, est sicut instrumentum. Ergo anima non est suae potentiae.

[64405] De spiritualibus creaturis, a. 11 s. c. 6 Praeterea, philosophus dicit, I cap. de Mem. et Remin. quod memoria est passio aut habitus sensitivi aut phantastici. Passio autem et habitus est accidens; et eadem ratione aliae potentiae animae.

[64406] De spiritualibus creaturis, a. 11 co. Respondeo. Dicendum quod quidam posuerunt, potentias animae non esse aliud quam ipsam eius essentiam: ita quod una et eadem essentia animae, secundum quod est principium sensitivae operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc praecipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animae. Sed haec positio est omnino impossibilis. Primo quidem, quia impossibile est quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia. Secundo, impossibile apparet hoc speciali ratione in anima, propter tria. Primo quidem, quia essentia una est; in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo, idem apparet ex potentiarum differentia; quarum quaedam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis; quaedam vero potentiae non sunt actus alicuius partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam eius essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animae, et habitudine earum ad invicem. Invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem; quod esse non posset si omnes potentiae essent ipsa animae essentia: quia idem secundum idem non movet seipsum ut probat philosophus. Relinquitur ergo quod potentiae animae non sunt ipsa eius essentia. Quod quidam concedentes dicunt quod nec etiam sunt animae accidens; sed sunt eius proprietates essentiales, seu naturales. Quae quidem opinio uno modo intellecta, potest sustineri; alio vero modo est impossibilis. Ad cuius evidentiam considerandum est,

quod accidens a philosophis dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod condividitur substantiae, et continet sub se novem rerum genera. Sic autem accipiendo accidens, positio est impossibilis. Non enim inter substantiam et accidens potest esse aliquid medium, cum substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem; cum proprium substantiae sit non esse in subiecto, accidentis vero sit in subiecto esse. Unde, si potentiae animae non sunt ipsa essentia animae (et manifestum est quod non sunt aliae substantiae), sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur potentia vel impotentia naturalis. Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor praedicamentis in I topicorum, et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium. Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem praedicati ad subiectum, vel communis ad ea quae sub communi continentur. Si enim haec esset eadem acceptio cum prima, cum accidens sic acceptum dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil quod sit in novem generibus posset dici vel genus vel species; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, et numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam et accidens, id est inter substantiale praedicatum et accidentale; et hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali praedicato, in quantum causatur ex principiis essentialibus speciei; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subiecto. Cum accidentali vero praedicato convenit in hoc quod nec est essentia rei, nec pars essentiae, sed aliquid praeter ipsam. Differt autem ab accidentali praedicato, quia accidentale praedicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei, sed accidit individuo sicut proprium speciei; quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter. Sic igitur potentiae animae sunt medium inter essentiam animae et accidens, quasi proprietates naturales vel essentiales, idest essentiam animae naturaliter consequentes.

[64407] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia. Manifestum autem est quod notitia et amor, de quibus ibi Augustinus loquitur, non nominant potentias, sed actus aut habitus. Unde non intendit Augustinus dicere, quod notitia et amor sint ipsa essentia animae; sed quod insint ei substantialiter vel essentialiter. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Augustinus ibi loquitur de mente, secundum quod novit se et amat se. Sic igitur notitia et amor possunt comparari ad mentem, aut sicut ad amantem et cognoscentem, aut sicut ad amatam et cognitam. Et hoc secundo modo loquitur hic Augustinus: ea enim ratione dicit notitiam et amorem substantialiter vel essentialiter in mente vel in anima existere, quia mens amat ipsam essentiam, vel substantiam novit. Unde postea, subdit: *quomodo illa tria non sint eiusdem essentiae, non video, cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit.*

[64408] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod liber de spiritu et anima est apocryphus, cum enim auctor ignoretur, et sunt ibi multa vel falsa vel improprie dicta: quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat, sciendum est triplex esse totum. Unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie praedicatur de suis partibus, ut cum

dicitur: homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suae parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de parte, ut dicatur: paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter haec duo: adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem. Unde medio modo se habet in praedicando: praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suae potentiae, vel e converso.

[64409] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus sumuntur, loco formarum substantialium, quae per huiusmodi accidentia innotescunt; sicut bipes et gressibile et huiusmodi; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiae substantiales. Vel potest dici, quod sensibile et rationale, prout sunt differentiae, non sumuntur a ratione et a sensu secundum quod nominant potentias, sed ab anima rationali, et ab anima sensitiva.

[64410] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de accidente secundum quod est commune ad novem genera, et sic nihil est medium inter substantiam et accidens; sed alio modo, ut dictum est.

[64411] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum quod potentiae animae dici possunt proprietates essentiales, non quia sint partes essentiae, sed quia causantur ab essentia; et sic non distinguuntur ab accidente quod est commune novem generibus: sed distinguuntur ab accidente, quod est accidentale praedicatum et non causatur a natura speciei.

[64412] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 6 Unde patet solutio ad sextum.

[64413] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in III de anima. Una qua intelligit quod quid est, et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam; et sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis et dividentis; et sic potest substantia intelligi sine accidentali praedicato, etiamsi secundum rem sit inseparabile: sicut potest intelligi corvus esse albus. Non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum praedicati non dependeat ex principiis speciei, quae signatur nomine in subiecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis: hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum praedicati dependet ex natura subiecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentias.

[64414] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum quod illa tria dicuntur esse una vita, una essentia, vel secundum quod comparantur ad essentiam ut ad obiectum, vel eo modo quo totum potentiale praedicatur de partibus.

[64415] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum quod tota anima est forma

substantialis totius corporis, non ratione totalitatis potentiarum, sed per ipsam essentiam animae, ut supra dictum est. Unde non sequitur quod ipsa potentia visiva sit forma substantialis oculi, sed ipsa essentia animae, secundum quod est subiectum vel principium talis potentiae.

[64416] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum quod forma accidentalis, quae est principium actionis, ipsamet est potentia vel virtus substantiae agentis; non autem proceditur in infinitum, ut cuiuslibet virtutis sit alia virtus.

[64417] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum quod essentia est maius donum quodammodo quam potentia, sicut causa est potior effectu. Potentiae etiam sunt quodammodo potiores, in quantum sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhaeret.

[64418] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod ex hoc contingit quod ab essentia animae aliqua potentia fluat quae non est actus corporis, quia essentia animae excedit corporis proportionem, ut supra dictum est. Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia; sed ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae.

[64419] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod accidentium unum est alio subiecto propinquius, sicut quantitas est propinquior substantiae quam qualitas; et ita substantia recipit unum accidens alio mediante; sicut colorem mediante superficie, et scientiam mediante potentia intellectiva. Eo igitur modo potentia animae est susceptiva contrariorum sicut superficies albi et nigri, in quantum scilicet substantia suscipit contraria secundum praedicta.

[64420] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod anima, in quantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, in quantum est forma substantialis; et dat sibi huiusmodi esse quod est vivere, in quantum est talis forma, scilicet anima; et dat ei huiusmodi vivere, scilicet intellectuali natura, in quantum est talis anima, scilicet intellectiva. Intelligere autem quandoque sumitur pro operatione, et sic principium eius est potentia vel habitus; quandoque vero pro ipso esse intellectualis naturae, et sic principium eius quod est intelligere, est ipsa essentia animae intellectivae.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

creaturis, a. 11 ad 15">[64421] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod potentia materiae non est ad operari, sed ad esse substantiale; et ideo potentia materiae potest esse in genere substantiae, non autem potentia animae quae est ad operari.

[64422] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod, sicut supra dictum est, Augustinus comparat notitiam et amorem ad mentem, secundum quod cognoscitur et amatur; et si secundum hanc habitudinem notitia et amor essent in mente vel in anima sicut in subiecto, sequeretur quod pari ratione essent sicut in subiecto in omnibus cognitis et amatis: et sic accidens transcenderet suum subiectum; quod est impossibile. Alioquin, si Augustinus intenderet probare quod haec essent ipsa essentia animae, nulla esset eius probatio. Non enim minus verum est de essentia rei quod non est extra rem; quam de accidente quod non est extra subiectum.

[64423] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod ex hoc ipso quod anima est immunis a materia secundum suam substantiam, sequitur quod habeat virtutem intellectivam; non autem ita quod eius virtus sit sua substantia.

[64424] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod intellectus non solum est potentia intellectiva, sed multo magis substantia per potentiam; unde intelligitur non solum potentia, sed etiam substantia.

[64425] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod potentiae animae dicuntur partes non essentiae animae, sed totalis virtutis eius; sicut si diceretur quod potentia ballivi est pars totius potestatis regiae.

[64426] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod potentiarum animae plures non sunt in anima sicut in subiecto, sed in composito; et huic multiplicitati potentiarum competit multiformitas partium corporis. Potentiae vero quae sunt in sola substantia animae sicut in subiecto, sunt intellectus agens et possibilis et voluntas. Et ad hanc multiplicitatem potentiarum sufficit quod in substantia animae est aliqua compositio actus et potentiae, ut supra dictum est.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestio disputata de unione Verbi incarnati

Thomas de Aquino et Anselmus ab Innocenz Wärathi depicti

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[65296] De unione Verbi, pr. 1 Et primo enim quaeritur, utrum haec unio facta sit in persona, vel in natura.

[65297] De unione Verbi, pr. 2 Secundo utrum in Christo sit una tantum hypostasis.

[65298] De unione Verbi, pr. 3 Tertio utrum Christus sit unum neutraliter, vel duo.

[65299] De unione Verbi, pr. 4 Quarto utrum in Christo sit unum tantum esse.

[65300] De unione Verbi, pr. 5 Quinto utrum in Christo sit una tantum operatio.

Articulus 1

[65301] De unione Verbi, a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum haec unio facta sit in persona, vel in natura

[65302] De unione Verbi, a. 1 tit. 2 Videtur autem quod in natura.

[65303] De unione Verbi, a. 1 arg. 1 Dicit enim Athanasius quod sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus. Sed anima rationalis et caro uniuntur in unam naturam humanam. Ergo Deus et homo uniuntur in unam naturam Christi.

[65304] De unione Verbi, a. 1 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit in III libro: *hoc facit haereticis errorem, quia dicunt idem naturam et hypostasim.* Sed hoc non videtur falsum esse: quia in quolibet simplici, et praecipue in Deo, idem est suppositum et natura. Ergo non est falsum quod haeretici dicunt, quod si unio facta sit in persona, sit facta in natura.

[65305] De unione Verbi, a. 1 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit in III libro, quod inconvertibiliter et inalterabiliter unitae sunt ad invicem duae naturae. Sed unio naturarum videtur importare unionem naturalem. Ergo unio facta est in natura.

[65306] De unione Verbi, a. 1 arg. 4 Praeterea, in omnibus illis in quibus suppositum aliquid habet praeter naturam speciei, vel accidens vel naturam individualem necesse est quod differat suppositum a natura, ut patet per philosophum in VII Metaph. Sed si unio humanae naturae ad verbum non est facta in natura humana, non pertinebit ad naturam speciei ipsius verbi. Ergo sequetur quod suppositum verbi sit aliud a natura divina; quod est impossibile. Videtur ergo quod unio facta sit in natura.

[65307] De unione Verbi, a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis unio terminatur ad aliquod unum, quod est posterius ipsa unione. Sed unitas personae verbi, cum sit aeterna, non est posterior unione quae facta est in plenitudine temporis. Ergo unio non est facta in persona.

[65308] De unione Verbi, a. 1 arg. 6 Praeterea, unio importat additamentum quoddam. Unde non potest fieri unio in aliquo quod est summae simplicitatis. Sed persona verbi, cum sit vere Deus, est summae simplicitatis. Ergo in persona verbi non potest fieri unio.

[65309] De unione Verbi, a. 1 arg. 7 Praeterea, duo quae non sunt unius generis, non possunt in aliquo uniri: ex linea enim et albedine non fit unum. Sed humana natura multo plus differt a divina quam ea quae differunt genere. Ergo non potest simul humanae et divinae naturae unio fieri in persona una.

[65310] De unione Verbi, a. 1 arg. 8 Praeterea, persona et natura verbi differunt solum secundum modum intelligendi, in quantum in persona verbi importatur relatio originis, non autem in natura. Sed per relationem originis verbum non refertur ad humanam naturam, sed ad patrem. Ergo eodem modo se habent ad naturam assumptam persona verbi, et natura eius. Si ergo est facta unio in persona, erit facta unio in natura.

[65311] De unione Verbi, a. 1 arg. 9 Praeterea, incarnatio excitat nos ad Deum incarnatum diligendum. Sed non debemus plus diligere unam personam divinam quam aliam; quia quorum est eadem bonitas, debet esse eadem dilectio. Ergo unio incarnationis facta est in natura communi tribus personis.

[65312] De unione Verbi, a. 1 arg. 10 Praeterea, secundum philosophum in II de anima, vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita, scilicet humana et divina. Ergo est illi duplex esse, et per consequens duplex persona: esse enim est suppositi vel personae. Non ergo facta est unio in persona.

[65313] De unione Verbi, a. 1 arg. 11 Praeterea, sicut forma partis comparatur ad materiam, ita forma totius ad suppositum. Sed forma partis non potest esse nisi in materia propria. Ergo forma totius, quae est natura, non potest esse nisi in proprio supposito, quod est persona humana. Et eadem ratione natura divina est etiam in persona divina. Ergo, si sint ibi duae naturae, oportet quod sint ibi duae personae.

[65314] De unione Verbi, a. 1 arg. 12 Praeterea, omne quod vere praedicatur de aliquo, potest supponere pro ipso. Sed natura divina vere praedicatur de persona verbi. Ergo potest supponere pro ipsa. Si ergo facta est unio in persona, vere potest dici quod facta sit unio in natura.

[65315] De unione Verbi, a. 1 arg. 13 Praeterea, omne quod unitur alicui, aut unitur ei essentialiter aut accidentaliter. Sed humana natura non unitur verbo accidentaliter, quia sic retineret suam personalitatem, et essent duae personae. Omnis enim substantia alteri adveniens retinet suam singularitatem; sicut vestis induta, et equus equitantis. Ergo advenit ei essentialiter quasi pertinens ad essentiam vel naturam verbi. Est ergo unio facta in natura.

[65316] De unione Verbi, a. 1 arg. 14 Praeterea, nihil quod comprehenditur sub alio, extendit se ad aliquid extrinsecum; sicut quod comprehenditur loco non est in exteriori loco. Sed suppositum cuiuslibet naturae comprehenditur sub natura illa, unde et dicitur res naturae. Sic enim comprehenditur individuum sub specie, sicut species sub genere. Cum ergo verbum sit suppositum divinae naturae, non potest se extendere ad aliam naturam ut sit eius suppositum, nisi efficiatur natura una.

[65317] De unione Verbi, a. 1 arg. 15 Praeterea, natura se habet ad suppositum per modum formalioris, et simplicioris et constituentis. Hoc autem modo non potest se habere natura humana ad personam verbi. Ergo persona verbi non potest esse persona humanae naturae.

[65318] De unione Verbi, a. 1 arg. 16 Praeterea, actio attribuitur supposito vel personae: quia actiones singularium sunt, secundum philosophum. Sed in Christo sunt duae actiones, ut Damascenus probat in libro III. Ergo sunt ibi duae personae. Non ergo facta est unio in persona.

[65319] De unione Verbi, a. 1 arg. 17 Praeterea, persona definitur esse natura proprietate distincta. Si ergo facta est unio in persona, sequitur quod facta sit unio in natura.

[65320] De unione Verbi, a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in libro de fide ad

Petrum: *duarum naturarum veritas manet in Christo secundum unam personam.*

[65321] De unione Verbi, a. 1 s. c. 2 Praeterea, ad Orosium dicit: *duas naturas cognoscimus in una persona filii.*

[65322] De unione Verbi, a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis, primo, oportet considerare quid est natura, secundo, quid est persona; tertio, quomodo unio verbi incarnati facta est in persona, non in natura. Sciendum est ergo, quod nomen naturae a nascendo sumitur. Unde primo est dicta natura, quasi nascitura, ipsa nativitas viventium, scilicet animalium et plantarum. Deinde tractum est nomen naturae ad principium praedictae nativitatis. Et quia huiusmodi nativitatis principium intrinsecum est, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum interius principium motus, secundum quod dicitur in II Physic., quia natura est principium motus in quo est, per se, non secundum accidens. Et quia motus naturalis praecipue in generatione terminatur ad essentiam speciei, ulterius essentia speciei, quam significat definitio, natura vocatur. Unde et Boetius dicit in libro de duabus naturis, quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Et hoc modo hic natura accipitur. Ad intelligendum autem quid sit persona, considerandum est quod si aliqua res est in qua non sit aliud quam essentia speciei, ipsa essentia speciei erit per se individualiter subsistens. Et sic in huiusmodi re idem esset realiter suppositum et natura, sola ratione differens; in quantum scilicet natura dicitur prout est essentia speciei, suppositum vero in quantum per se subsistit. Si vero aliqua res sit intra quam praeter essentiam speciei, quam significat definitio, sit aliquid aliud, vel accidens vel materia individualis; tunc suppositum non erit omnino idem quod natura, sed habebit se per additionem ad naturam. Sicut apparet praecipue in his quae sunt ex materia et forma composita. Et quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in rationali natura: cum persona nihil aliud sit quam suppositum rationalis naturae, secundum quod Boetius dicit in libro de duabus naturis, quod persona est rationalis naturae individua substantia. Sic ergo patet quod nihil prohibet aliqua uniri in persona quae non sunt unita in natura; potest enim individua substantia rationalis naturae habere aliquid quod non pertinet ad naturam speciei, et hoc unitur ei personaliter, non naturaliter. Hoc igitur modo accipiendum est quod natura humana unita est verbo Dei in persona, non in natura: quia si non pertinet ad naturam divinam, pertinet autem ad personam ipsius, in quantum persona verbi assumendo, adiunxit sibi humanam naturam. Sed de modo huiusmodi coniunctionis dubitatio et discordia accidit. Videmus enim in creaturis quod dupliciter aliquid alicui advenit; scilicet accidentaliter, et essentialiter. Nestorius igitur, et ante ipsum Theodorus Mopsuestenus, posuerunt naturam humanam coniunctam esse verbo accidentaliter; scilicet secundum gratiae inhabitationem: ponentes quod verbum Dei unitum erat homini Christo sicut habitans in ipso ut in templo suo. Videmus autem quod omnis substantia coniuncta alteri accidentaliter, retinet seorsum suam propriam singularitatem, sicut vestis adveniens homini aut domus continens habitatorem: unde sequitur quod homo ille habuerit propriam singularitatem quae est personalitas eius. Sequebatur ergo secundum Nestorium, quod in Christo persona hominis esset distincta persona a persona verbi; et quod esset alius filius hominis, et alius filius Dei. Unde beatam virginem non confitebatur matrem Dei, sed matrem hominis.- Sed hoc est omnino absurdum. Primo quidem, quia sacra Scriptura aliter loquitur de hominibus in quibus

verbum Dei habitavit per gratiam, et aliter de Christo. Nam de aliis dicit quod factum est verbum domini ad talem prophetam, sed de Christo dicit: *verbum caro factum est*, id est homo; quasi ipsum verbum personaliter sit homo. Secundo, quia apostolus ad Philipp. hanc unionem exinanitionem filii Dei vocat. Manifestum est autem quod inhabitatio gratiae non sufficit ad rationem exinanitionis. Alioquin exinanitio competeret non solum filio, sed etiam patri et spiritui sancto, de quo dominus dicit Ioan. XIV: *apud vos manebit, et in vobis erit*; et de se et patre: *ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus*. Propter hoc igitur et multa alia, praedictus error damnatus est in Concilio Ephesino. Quidam vero cum Nestorio sustinentes humanam naturam accidentaliter verbo advenisse, voluerunt evitare dualitatem personarum quam ponebat Nestorius, ponentes quod verbum assumpsit animam et corpus sibi invicem non unita; ut sic non constitueretur persona humana ex anima et corpore. Sed ex hoc sequitur maius inconveniens, quod Christus non vere fuerit homo; cum ratio hominis consistat in unione animae et corporis. Et ideo etiam hic error damnatus est sub Alexandro III in Concilio Turonensi. Alii vero acceperunt aliam partem, ponentes naturam humanam verbo essentialiter advenire; ut quasi conflaretur una natura, sive essentia, ex natura divina et natura humana. Et ad hoc quidem Apollinaris Laodicensis tria dogmata posuit, ut Leo Papa dicit in epistola quadam ad Constantinopolitanos, quorum primum fuit quod posuit animam non esse unitam in Christo, sed verbum carni loco animae advenisse. Ut sic ex verbo et carne fieret una natura, sicut in nobis ex anima et corpore. In quo quidem dogmate Apollinaris secutus est Arium. Sed quia evangelica Scriptura expresse de anima Christi loquitur, secundum illud Ioan. X: *potestatem habeo ponendi animam meam*, incidit in secundum dogma, ut poneret quidem animam sensitivam esse in Christo, non autem rationalem; sed verbum fuisse homini Christo loco intellectus. Sed hoc est inconveniens; quia secundum hoc, verbum non assumpsisset humanam, sed bestialem naturam, ut Augustinus contra eum arguit in libro LXXXIII quaestionum. Tertium dogma eius fuit, quod caro Christi non est de femina sumpta sed facta de verbo in carnem mutato atque converso. Hoc autem est maxime impossibile: quia verbum Dei, cum sit vere Deus, est immutabile omnino. Unde propter haec dogmata damnatus est Apollinaris in Concilio Constantinopolitano; et Eutyches, qui eius tertium dogma secutus est, in Concilio Chalcedonensi. Sic igitur, si non est facta unio in persona sed solum secundum habitationem, secundum Nestorium, nihil novum in Christi incarnatione accidit. Quod vero facta sit unio in natura, secundum Apollinarem et Eutychen, est omnino impossibile. Cum enim species rerum sint sicut numeri, in quibus addita vel subtracta unitate variant speciem, ut dicitur in VIII Metaph., quaecumque natura est in se perfecta, impossibile est quod recipiat alterius naturae additionem. Vel, si reciperet, non esset eadem natura, sed alia. Divina autem natura est perfectissima. Similiter etiam humana natura habet perfectionem suae speciei. Unde impossibile est quod una alteri adveniat unione naturali. Et si esset possibile, iam id quod ex utroque constitueretur neque esset natura divina neque humana: et sic Christus esset neque homo neque Deus, quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod humana natura non est unita verbo neque accidentaliter neque essentialiter, sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim, et hypostatice vel personaliter. Huius autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam unio animae rationalis ad corpus, quod ponit Athanasius. Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia verbum non potest esse forma in materia;

sed secundum quod corpus est animae instrumentum, non quidem extrinsecum et adventitium, sed proprium et coniunctum. Unde Damascenus dicit humanam naturam esse organum verbi. Esset autem adhuc similius, sicut Augustinus dicit contra Felicianum, si fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quae passibilem materiam ad diversas formas, unam faceret secum esse personam. Sed tamen omnia huiusmodi exempla sunt deficientia: quia unio instrumenti est accidentalis; sed haec est quaedam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa bonitas et suum esse, ita etiam est ipsa unitas per essentiam. Et ideo, sicut virtus eius non est limitata ad istos modos bonitatis et esse qui sunt in creaturis, sed potest facere novos modos bonitatis et esse nobis incognitos; ita etiam per infinitatem suae virtutis potuit facere novum modum unionis, ut humana natura uniretur verbo personaliter, non tamen accidentaliter. Quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur. Unde Augustinus dicit in epistola ad Volusianum, de hoc mysterio loquens: *si ratio quaeritur, non est admirabile: si exemplum poscitur, non est singulare. Demus Deo aliquid posse, quod fateamur nos investigare non posse; in talibus enim tota ratio facti est potentia facientis.* Et Dionysius dicit in cap. II de Divin. Nom.: *Iesus secundum nos divina compositio*, id est unio, *et ineffabilis est verbo omni, et ignota menti; tamen et ipsi primo dignissimorum Angelorum.*

[65323] De unione Verbi, a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod similitudo non attenditur quantum ad hoc quod ex anima et carne sit una hominis natura; sed quantum ad hoc quod utrobique constituitur una persona.

[65324] De unione Verbi, a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod quamvis in divinis natura et suppositum, sive persona, non differant realiter, differunt tamen ratione ut dictum est. Et quia idem est subsistens in natura humana et divina, non autem eadem essentia ex utroque componitur, inde est quod unio facta est in persona, ad cuius rationem pertinet subsistere; non autem ad naturam, quae importat essentiam rei.

[65325] De unione Verbi, a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod naturae quidem unitae sunt in Christo; non tamen in natura, sed in persona. Quod apparet ex hoc ipso quod dicuntur inconvertibiliter et inalterabiliter naturae esse unitae.

[65326] De unione Verbi, a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod haeretici, dicentes quod non est facta unio in persona, sed quod sit facta in natura, non reputabant aliud esse personam et aliud naturam nec re nec ratione; et ideo decipiebantur.

[65327] De unione Verbi, a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod proprie secundum unionem dicitur aliquid unitum, sicut secundum unitatem dicitur aliquid unum. Et ideo unio non intelligitur terminari ad personam divinam secundum quod est una in se ab aeterno, sed secundum quod est unita humanae naturae in tempore. Et ita unio secundum modum intelligendi praecedit personam, non prout est una, sed prout est unita.

[65328] De unione Verbi, a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod unio non dicitur fieri in persona divina, quasi ipsa persona divina constituatur ex duobus sibi invicem unitis. Hoc enim eius summae

simplicitati repugnaret. Sed dicitur unio esse facta in persona, in quantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet divina et humana.

[65329] De unione Verbi, a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod duo quae sunt diversa secundum genus, non uniuntur in una essentia vel natura; nihil tamen prohibet quin uniantur in uno supposito. Sicut ex linea et albedine non fit aliqua essentia; inveniuntur tamen in uno supposito.

[65330] De unione Verbi, a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum quod persona filii Dei dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem personae, prout significat quoddam subsistens; et secundum hoc unio facta est in persona secundum rationem personae, sicut supra dictum est. Alio modo potest in persona filii considerari id quod est proprium personae filii, scilicet relatio qua refertur ad patrem. Et secundum huius relationis rationem non consideratur unio duarum naturarum.

[65331] De unione Verbi, a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum quod sicut incarnatio nihil bonitatis adiicit ad personam divinam, ita etiam nihil adiicit ei diligibilitatis. Unde persona verbi incarnati non est plus diligenda quam persona verbi simpliciter, licet sit secundum aliam rationem diligenda; quae tamen ratio sub universali bonitate verbi comprehenditur. Et propter hoc etiam non sequitur, si incarnationis unio facta est in una persona et non in alia, quod propter hoc una persona sit magis diligenda quam alia.

[65332] De unione Verbi, a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum quod esse est et personae subsistentis, et naturae in qua persona subsistit; quasi secundum illam naturam esse habens. Esse igitur personae verbi incarnati est unum ex parte personae subsistentis, non autem ex parte naturae.

[65333] De unione Verbi, a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum quod non eodem modo se habet natura ad suppositum, sicut se habet forma ad materiam. Materia enim non constituitur in esse nisi per formam; et ideo forma requirit determinatam materiam, quam faciat esse in actu. Sed suppositum non solum constituitur per naturam speciei, sed etiam alia quaedam potest habere. Et ideo nihil prohibet naturam aliquam attribui supposito alterius naturae.

[65334] De unione Verbi, a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod natura divina praedicatur de persona divina propter identitatem rei, non autem secundum proprietatem modi significandi. Et ideo non oportet quod supposito uno supponatur alterum; quia etiam in divinis haec est vera: persona generat; non tamen haec est vera: essentia generat.

[65335] De unione Verbi, a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod humana natura unita est verbo, non quidem accidentaliter, neque etiam essentialiter, quasi pertinens ad divinam naturam verbi; sed substantialiter, id est hypostatice, quasi pertinens ad verbi hypostasim vel personam.

[65336] De unione Verbi, a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod persona verbi comprehenditur sub natura verbi, nec potest se ad aliquid ultra extendere. Sed natura verbi, ratione suae infinitatis, comprehendit omnem naturam finitam. Et ideo, cum persona verbi assumit naturam humanam, non se extendit ultra naturam divinam, sed magis accipit quod est infra. Unde dicitur ad

Philipp. II, quod *cum in forma Dei esset* Dei filius, *semetipsum exinanivit*; non quidem deponens magnitudinem formae Dei, sed assumens parvitatem humanae naturae.

[65337] De unione Verbi, a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod sicut natura verbi est infinita, ita et persona verbi infinita est. Et ideo natura divina verbi correspondet ex aequo ipsi personae verbi secundum se. Natura autem humana correspondet verbo secundum quod factum est homo. Unde non oportet quod natura sit simplicior et formalior illo homine qui est verbum caro factum, et constituens ipsum in quantum est homo.

[65338] De unione Verbi, a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod actio est suppositi secundum aliquam naturam vel formam; et ideo non solum diversificantur actiones secundum diversitatem suppositorum, sed etiam secundum diversitatem naturae vel formae. Sicut etiam in uno et eodem homine alia actio est videre, et alia audire, propter diversas potentias. Unde in Christo propter duas naturas sunt duae actiones, licet sit una persona vel hypostasis.

[65339] De unione Verbi, a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod persona est quidem substantia distincta proprietate ad dignitatem pertinente, non autem secundum quod substantia significat essentiam vel naturam, sed secundum quod significat hypostasim.

Articulus 2

[65340] De unione Verbi, a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum in Christo sit una tantum hypostasis vel suppositum, aut duo

[65341] De unione Verbi, a. 2 tit. 2 Et videtur quod non sit una tantum.

[65342] De unione Verbi, a. 2 arg. 1 Dicit enim Augustinus in libro contra Felicianum: *in mediatore Dei et hominum, aliud Dei filius, aliud hominis filius fuit.* Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim, est aliud et aliud. Ergo in Christo non est unum suppositum tantum vel hypostasis.

[65343] De unione Verbi, a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in libro de Trin. quod in Christo utrumque est Deus propter suscipientem Deum, et utrumque homo propter susceptum hominem. Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim est duo, ut possit dici utrumque. Ergo in Christo non est una hypostasis tantum sive suppositum.

[65344] De unione Verbi, a. 2 arg. 3 Praeterea, natura humana in Christo quaedam substantia est. Sed non fuit substantia universalis, quia substantia universalis non est extra animam. Ergo fuit

substantia particularis. Sed substantia particularis est hypostasis. Ergo in Christo humana natura fuit hypostasis. Sed humana natura in Christo est aliquid praeter hypostasim verbi Dei. Ergo in Christo est aliqua hypostasis praeter hypostasim verbi Dei; et ita in Christo sunt plures hypostases.

[65345] De unione Verbi, a. 2 arg. 4 Praeterea, hoc nomen homo univoce dicitur de Christo et de Petro. Sed cum dicitur de Petro, nihil aliud importat quam aliquid compositum ex anima rationali et corpore. Ergo neque etiam cum dicitur de Christo. Sed praeter animam et corpus est in Christo hypostasis vel suppositum verbi Dei. Ergo in Christo aliud est hypostasis vel suppositum humanae naturae, et aliud hypostasis vel suppositum divinae. Et sic in Christo non est una tantum hypostasis vel suppositum.

[65346] De unione Verbi, a. 2 arg. 5 Praeterea, nihil infinitum contineri potest sub natura finita. Sed suppositum vel hypostasis Dei verbi infinitatem habet. Ergo non potest contineri sub natura humana, quae est finita. Sed omne suppositum continetur sub natura cuius est suppositum. Ergo suppositum quod est verbum Dei non potest esse suppositum humanae naturae, sed necesse est esse aliquod aliud suppositum. Ergo in Christo est aliquod aliud suppositum praeter suppositum quod est verbum Dei. Sunt ergo in Christo duo supposita vel hypostases.

[65347] De unione Verbi, a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut se habet genus ad speciem, ita se habet species ad individua. Sed eadem species non potest esse in diversis generibus. Ergo unum individuum non potest esse in diversis speciebus. Sed hypostasis est substantia individua, et similiter suppositum. Ergo non potest esse una hypostasis vel suppositum humanae naturae et divinae, quae non sunt unius speciei.

[65348] De unione Verbi, a. 2 arg. 7 Praeterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duae naturae in una persona. Sed tres personae sunt unum propter unitatem naturae, secundum illud Ioan. X: *ego et pater unum sumus.* Ergo Christus est duo propter dualitatem naturarum. Sed de nullo quod est unum supposito vel secundum hypostasim, potest dici quod sint duo. Ergo Christus non est unum supposito vel secundum hypostasim.

[65349] De unione Verbi, a. 2 arg. 8 Praeterea, Christus secundum quod est filius Dei, habet aliquid commune cum patre; secundum autem quod dicitur filius hominis, nihil habet cum patre commune. Ergo in Christo aliud est filius Dei, et aliud filius hominis; non est ergo unum supposito vel secundum hypostasim.

[65350] De unione Verbi, a. 2 arg. 9 Praeterea, id quod est de se incommunicabile non videtur de se posse fieri communicabile; sicut nec quod de se est impossibile, potest fieri possibile, ut Commentator dicit in X Metaph. Sed humana natura secundum quod est in Christo, de se est incommunicabilis, cum sit aliquid particulare. Ergo non potest communicari supposito divinae naturae: non ergo potest esse idem suppositum humanae naturae et divinae.

[65351] De unione Verbi, a. 2 arg. 10 Praeterea, unumquodque resolvitur in ea ex quibus consistit. Si ergo detur per impossibile quod verbum Dei deponeret humanam naturam; iam humana natura haberet hypostasim propriam et suppositum. Ergo et adhuc unita habet propriam hypostasim et

suppositum; non ergo est ibi una hypostasis tantum, vel suppositum unum.

[65352] De unione Verbi, a. 2 arg. 11 Praeterea, non magis dependet natura a supposito quam suppositum a natura. Sed non potuit a verbo Dei assumi suppositum humanae naturae, quin assumeretur ipsa natura humana. Ergo neque etiam potuit assumi natura humana, quin assumeretur suppositum humanae naturae. Sed assumens non est assumptum. Ergo suppositum humanae naturae non est ipsum suppositum verbi Dei; ergo in Christo sunt duo supposita.

[65353] De unione Verbi, a. 2 arg. 12 Praeterea, anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis aut dignitatis quam in nobis. Sed in nobis ex compositione animae et corporis constituitur hypostasis sive suppositum. Ergo et in Christo. Non autem suppositum vel hypostasis verbi Dei, quod est aeternum cum praedicta unio sit temporalis. Ergo in Christo sunt duo supposita vel duae hypostases.

[65354] De unione Verbi, a. 2 arg. 13 Praeterea, in Christo sunt tres substantiae: corpus, anima et Deus. Sed anima non est suppositum corporis. Ergo Deus non est suppositum humanae naturae.

[65355] De unione Verbi, a. 2 arg. 14 Praeterea, secundum Porphyrium, individuationem facit aggregatio proprietatum quas impossibile est in alio reperiri. Sed in Christo fuit aggregatio proprietatum pertinentium ad humanam naturam, quae non possunt in alio reperiri. Ergo fecerunt individuationem verbi Dei, quod non est susceptivum accidentium. Ergo in Christo est aliud individuum, sive suppositum, quam suppositum verbi Dei; sunt ergo in Christo duo supposita.

[65356] De unione Verbi, a. 2 arg. 15 Praeterea, in his quorum non est aliqua proportio, non potest fieri unum. Sed divinae naturae, quae est infinita, nulla est proportio ad humanam, quae est finita. Ergo non potest ex duabus naturis fieri una hypostasis, vel unum suppositum.

[65357] De unione Verbi, a. 2 arg. 16 Praeterea, generatio terminatur ad suppositum; particulare enim est quod generatur. Sed in Christo est duplex nativitas, temporalis scilicet et aeterna. Ergo in Christo est duplex suppositum, et non unum tantum.

[65358] De unione Verbi, a. 2 arg. 17 Praeterea, verbum Dei assumpsit corpus et animam, non quidem ut separata, sed ut unita. Sed suppositum humanae naturae nihil est aliud quam anima et corpus prout sunt unita. Ergo in Christo est aliud suppositum praeter suppositum verbi Dei.

[65359] De unione Verbi, a. 2 arg. 18 Praeterea, non potest esse idem simplex et compositum. Sed suppositum humanae naturae est compositum, cum humana natura sit composita; non enim suppositum potest esse simplicius quam natura cuius est suppositum. Ergo, cum suppositum divinae naturae sit simplex, erit in Christo aliud suppositum praeter suppositum divinae naturae.

[65360] De unione Verbi, a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Damascenus dicit in III libro: *in domino Iesu Christo unam hypostasim cognoscimus.*

[65361] De unione Verbi, a. 2 s. c. 2 Praeterea, eorum quae differunt supposito, unum de altero non praedicatur. Si ergo in Christo esset aliud suppositum hominis et aliud Dei, non posset dici quod

homo sit Deus, vel Deus est homo; quod est erroneum. Non ergo in Christo est aliud suppositum Dei et aliud hominis.

[65362] De unione Verbi, a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod quidam volentes evitare Nestorii haeresim, ponentis in Christo duas personas, posuerunt in Christo unam personam, sed duas hypostases, sive duo supposita. Dicentes hunc hominem, demonstrato Christo, esse suppositum et hypostasim humanae naturae, non autem divinae; quia per hoc quod dicitur hic homo, nihil aliud importatur quam quaedam particularis substantia ex anima et carne composita. Pertinere tamen dicebant humanam hypostasim vel suppositum ad personam verbi, propter hoc quod est a verbo assumpta. Et haec est opinio, quae ponitur prima in VII distinctione III Sentent. Sed qui hoc posuerunt, primo quidem, vocem propriam ignoraverunt. Hypostasis enim nihil aliud est quam individua substantia, quae etiam significatur nomine suppositi. Dicit autem Boetius, in libro de duabus naturis, quod persona est *individua substantia rationalis naturae.* Sic ergo patet quod non potest esse hypostasis rationalis naturae, quin sit persona. Manifestum est autem naturam humanam esse rationalem naturam; unde, si in Christo sit propria hypostasis humanae naturae vel proprium suppositum praeter hypostasim vel suppositum verbi Dei, consequens est quod sit propria persona humanae naturae in Christo praeter hypostasim verbi. Et sic non differt haec positio a positione Nestorii. Secundo, quia si detur quod persona addat supra hypostasim in rationali natura proprietatem aliquam ad dignitatem pertinentem, sicut dicuntur aliqui personatum habere quasi aliquam dignitatem habentes, sequetur quod unio humanae naturae ad verbum non sit facta nisi in aliquo accidentali, idest in aliqua proprietate ad dignitatem pertinente: quod etiam Nestorius posuit. Unde sciendum est, hoc esse haeresim damnatam in quinto Concilio apud Constantinopolim celebrato, ubi sic legitur: *si quis introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas in unam personam dici secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt; talis anathema sit. Nec enim abiectionem personae vel subsistentiae suscipit sancta Trinitas incarnato uno de sancta Trinitate Dei verbo.* Ut igitur sciri possit quid in talibus concedendum sit et quid negandum, considerandum est quod nominum ad individuationem pertinentium, sive sint nomina primae impositionis, sicut persona et hypostasis, quae significant res ipsas, sive sint nomina secundae impositionis sicut individuum, suppositum, et huiusmodi, quae significant intentionem individualitatis, quaedam eorum pertinent ad solum genus substantiae, sicut suppositum et hypostasis, quae de accidentibus non dicuntur, et persona in rationabili natura, et etiam res naturae secundum acceptionem Hilarii. Quaedam vero pertinent ad individuationem in quocumque genere, sicut individuum, particulare et singulare, quae etiam in accidentibus dicuntur. Est autem substantiae proprium ut per se et in se subsistat; accidentis autem est in alio esse. Et ideo illa nomina quae pertinent ad individuationem substantiae, in illis solum locum habent quae per se et in se subsistunt. Et propter hoc etiam de partibus substantiarum non dicuntur, quia non sunt in seipsis sed in toto, quamvis non sint in subiecto. De quibus tamen dici possunt nomina ad individuationem pertinentia convenienter tam in substantiis quam in accidentibus. Non enim potest dici quod haec manus sit persona, vel hypostasis aut suppositum; quamvis dici possit quod sit aliquid particulare, singulare, vel individuum. Manus enim

etsi pertineat ad genus substantiae, quia tamen non est substantia completa in se subsistens, non dicitur hypostasis aut suppositum vel persona. Sic igitur, quia humana natura in Christo non per se separatim subsistit sed existit in alio, id est in hypostasi verbi Dei (non quidem sicut accidens in subiecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem), ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod vel particulare vel singulare, non tamen potest dici vel hypostasis vel suppositum sicut nec persona. Unde relinquitur, quod in Christo non est nisi una hypostasis vel suppositum, scilicet divini verbi.

[65363] De unione Verbi, a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de Christo dicuntur et divina et humana; et si quaeratur id de quo dicuntur, unum et idem est; si autem consideretur id secundum quod praedicantur, aliud et aliud est, ut Augustinus dicit in I de Trinit. Quia secundum naturam divinam de Christo praedicantur divina quidem secundum naturam divinam, humana vero secundum naturam humanam. Cum ergo dicitur quod in Christo aliud est Dei filius et aliud hominis filius, alietas non est referenda ad id de quo utrumque praedicatur, quod est unum suppositum utriusque filiationis, sed ad id secundum quod praedicatur. Et ideo Augustinus ibidem subiungit: *aliud, inquam, pro distinctione substantiae*, id est naturae; *non alius pro unitate personae.*

[65364] De unione Verbi, a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod de Christo praedicatur quidem divina natura; sed humana natura de eo praedicari non potest, sicut nec de Petro, cum quo est univoce homo. Unde non potest dici, quod Christus sit duo, vel utrumque, quamvis sint duae naturae. Suppositum autem humanae naturae praedicatur quidem de Christo; sed non ponit in numerum cum supposito divinae naturae, ut ostensum est. Unde relinquitur quod, cum Christus dicitur utrumque, intelligatur materialiter. Sicut cum dicitur, paries et tectum sunt domus, quia utrumque ad unam domum concurrit. Unde et Augustinus, in libro contra Felicianum, dicit quod unus atque idem homo, et corpus dicitur et animus. Vel potest dici quod hoc quod dicitur utrumque, referendum est ad numerum nominum duas naturas significantium. Homo enim Christus dicitur et Deus et homo, sicut et Deus verbum, dicitur Deus et homo. Et hoc est quod dicitur utrumque Deus, propter suscipientem Deum; quia scilicet hoc nomen Deus praedicatur et de Deo et de homine; et utrumque homo, propter susceptum hominem, quia hoc nomen homo de utroque praedicatur.

[65365] De unione Verbi, a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad rationem hypostasis vel suppositi non sufficit quod aliquid sit particulare in genere substantiae; sed ulterius requiritur quod sit perfectum et in se subsistens, ut dictum est.

[65366] De unione Verbi, a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod univocatio et aequivocatio attenditur secundum quod ratio nominis est eadem vel non eadem. Ratio autem nominis est quam significat definitio; et ideo aequivocatio et univocatio secundum significationem attenditur, et non secundum supposita. Et ideo hoc nomen homo univoce dicitur de Christo et de Petro, quia utrobique significat unam naturam, scilicet humanam, compositam ex anima et corpore; sed in Christo supponit suppositum aeternum, quod non supponit in Petro.

[65367] De unione Verbi, a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod esse infinitum convenit supposito vel hypostasi verbi Dei secundum divinam naturam; secundum vero humanam naturam competit ei

esse sub natura humana. Unde Dionysius dicit quod *intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem, secundum omnem naturam substantialiter excedit*.

[65368] De unione Verbi, a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod nomen speciei significat naturam, sicut et nomen generis; unde si una species esset in diversis generibus, sequeretur quod una natura esset duae naturae. Sed individuum importat aliquid quod non pertinet ad naturam; et ideo non est contra rationem individui, quod idem individuum sit suppositum duarum naturarum.

[65369] De unione Verbi, a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod natura divina est omnino idem secundum rem cum qualibet trium personarum; et ideo tres personae possunt dici esse unum. Sed humana natura non est omnino idem secundum rem cum suo supposito, et ideo non praedicatur de eo: et sic non potest Christus dici esse duo propter duas naturas.

[65370] De unione Verbi, a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum quod filius Dei habet commune cum patre divinam naturam, non autem hypostasim vel personam; filius autem hominis non habet commune cum Deo patre nec hypostasim nec naturam. Unde ex hoc non sequitur quod inter filium Dei et filium hominis sit distinctio in persona vel hypostasi, sed solum in natura.

[65371] De unione Verbi, a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum quod natura humana assumpta a verbo Dei, in quantum est individua, habet quod non possit esse in multis; et secundum hoc dicitur incommunicabilis. Sed, ex hoc ipso quod est natura, habet quod sit in aliquo supposito.

[65372] De unione Verbi, a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum quod humana natura quamdiu est verbo unita, quia non secundum se existit, non habet proprium suppositum vel hypostasim praeter personam verbi. Sed si separaretur a verbo, haberet non solum propriam hypostasim aut suppositum, sed etiam propriam personam; quia iam per se existeret. Sicut etiam pars corporis continui, quamdiu est indivisa a toto, est in potentia et non in actu; sed solum facta divisione.

[65373] De unione Verbi, a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum quod in supposito includitur natura, non autem e converso; et ideo non potuit assumi suppositum quin assumeretur natura. Potuit enim e converso contingere.

[65374] De unione Verbi, a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod unio animae et corporis in Christo ex hoc ipso est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum, sed ad suppositum aeternum verbi Dei.

[65375] De unione Verbi, a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod anima unitur corpori ut forma eius ad constituendum humanam naturam, non sic autem unitur in Christo divinitas humanitati; quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

[65376] De unione Verbi, a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat individuationem humanae naturae in Christo; non autem quod habeat rationem suppositi vel hypostasis, quia non per se existit.

[65377] De unione Verbi, a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod non est facta hoc modo unio humanae naturae ad personam vel hypostasim verbi in Christo, ut adaequetur ei quasi compre-

hendens ipsam, vel secundum aliquam proportionem certam a persona verbi excedatur; quia adhuc manet persona verbi excedens humanam naturam in infinitum. Qui tamen infinitus excessus non excludit quin quodam ineffabili modo persona Dei humanam naturam sibi copulaverit in unitatem hypostasis. Quinimmo infinita virtus assumentis efficacius ad maiorem unionem operatur.

[65378] De unione Verbi, a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod generatio terminatur ad suppositum quidem sicut quod generatur, ad naturam autem sicut ad id quod per generationem accipitur; unde forma dicitur generationis terminus. Et quia generationes et motus secundum terminos distinguuntur, inde est quod Christi sunt duae nativitates secundum duas naturas, sed unum nascens propter suppositi unitatem.

[65379] De unione Verbi, a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod anima et corpus unita constituunt suppositum et hypostasim, si per se existat quod ex utroque componitur; quod in proposito non contingit.

[65380] De unione Verbi, a. 2 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod Christus est simplex secundum divinam naturam, compositus autem secundum naturam humanam, ut patet per Dionysium I capite de divinis nominibus.

Articulus 3

[65381] De unione Verbi, a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Christus sit unum neutraliter vel duo

[65382] De unione Verbi, a. 3 tit. 2 Et videtur quod sit duo neutraliter.

[65383] De unione Verbi, a. 3 arg. 1 Dicit enim Augustinus in I Trinit.: *quia forma Dei suscepit formam hominis, utrumque est Deus, et utrumque homo.* Sed in eo quod est unum tantum non potest dici utrumque. Ergo Christus non est unum tantum, sed duo.

[65384] De unione Verbi, a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut in tribus personis divinis est una natura, ita in una persona Christi sunt duae naturae. Sed tres personae divinae dicuntur unum propter unitatem naturae. Ergo Christus dicendus est duo propter duas naturas.

[65385] De unione Verbi, a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit contra Felicianum: *aliud est filius Dei, et aliud filius hominis.* Sed ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Ergo Christus, secundum quod est filius Dei et filius hominis, est duo.

[65386] De unione Verbi, a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod est unum supposito, fit alterum ex seipso

successive propter diversum accidens; sicut Socrates senex a seipso puero. Sed sicut differentia accidentalis facit alterum, ita differentia substantialis facit aliud. Ergo si idem suppositum mutari posset de una differentia substantiali in aliam esset aliud et aliud. Pari ergo ratione, si idem suppositum habeat simul duas differentias substantiales, simul erit aliud et aliud. Sed habere duas naturas, est habere duas differentias substantiales: quia natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit in libro de duabus naturis. Ergo Christus simul est aliud et aliud; et ita simul est duo.

[65387] De unione Verbi, a. 3 arg. 5 Praeterea, unumquodque est illud quod vere de eo praedicatur. Sed aliud praedicat hoc nomen homo de Christo, et aliud hoc nomen Deus: hoc enim praedicat utrumque nomen quod significat. Sicut enim hoc nomen album nihil aliud significat quam qualitatem, secundum philosophum; ita hoc nomen homo nihil aliud significat quam humanitatem quae est aliud a divinitate, quam significat hoc nomen Deus. Ergo Christus est aliud et aliud; et ita est duo.

[65388] De unione Verbi, a. 3 arg. 6 Sed dicebat, quod hoc nomen homo in sui significatione includit suppositum humanitatis, quod non est aliud a supposito divinitatis. Et ideo Christus, secundum quod est Deus et homo, non est aliud et aliud.- Sed contra, ad diversitatem aliquorum non requiritur quod sint diversa secundum omne quod in eis est; sed sufficit si secundum aliquid sunt diversa. Homo enim et asinus conveniunt quidem in animali, sed differunt rationali et irrationali differentia. Ad hoc ergo quod aliud praedicet hoc nomen homo de Christo et aliud hoc nomen Deus, sufficit si natura significata sit alia et alia, quamvis sit suppositum idem.

[65389] De unione Verbi, a. 3 arg. 7 Praeterea, Christus, in quantum Deus, est aliud unum unitate increata; in quantum autem est homo, est unum unitate creata. Sed unitas creata et unitas increata sunt duae unitates. Ergo Christus est duo.

[65390] De unione Verbi, a. 3 arg. 8 Praeterea, sequitur: Christus est unum tantum; ergo est hoc et non aliud. A destructione consequentis: sequitur, si non potest dici quod Christus sit homo et non aliud, quod non possit dici quod Christus sit unum tantum. Sed haec est falsa: Christus est homo tantum. Ergo Christus est homo et aliud; et ita Christus est duo.

[65391] De unione Verbi, a. 3 arg. 9 Praeterea, haec propositio, Christus est Deus et homo, est propositio plures, cum sit de praedicato copulato. Sed omnis talis propositio praedicat plura. Ergo Christus non est unum tantum, sed plura.

[65392] De unione Verbi, a. 3 arg. 10 Praeterea, secundum philosophum, in VIII Metaph., ex pluribus quorum unum est in potentia et aliud non, non fit aliquid unum, sed multa. Unde cum dico: homo est animal bipes, praedicatur de homine aliquid unum; non autem cum dicitur, Socrates est albus musicus. Sed humanitas et divinitas non se habent ut potentia et actus. Ergo cum dicitur, Christus est Deus et homo, non ponitur unum, sed multa; et ita Christus non est unum, sed duo.

[65393] De unione Verbi, a. 3 arg. 11 Praeterea, suppositum dicitur id quod est subsistens. Sed alia ratio subsistendi est filii hominis, et filii Dei. Ergo est aliud et aliud suppositum; et ita Christus

non est unum, sed duo.

[65394] De unione Verbi, a. 3 arg. 12 Praeterea, differentia conducit ad pluralitatem. Sed maxima differentia est inter humanam naturam et divinam. Ergo maxime Christus est duo.

[65395] De unione Verbi, a. 3 arg. 13 Praeterea, nihil unum potest participare incompossibiles proprietates. Sed Christo conveniunt incompossibiles proprietates; sicut esse aeternum et in tempore natum, infinitum et loco circumscriptum, et alia huiusmodi. Ergo Christus non est unum, sed duo.

[65396] De unione Verbi, a. 3 arg. 14 Praeterea, Christus est homo. Homo autem est humanitas, quia essentia rei est idem cum eo cuius est essentia, ut dicitur in VII Metaph. Ergo Christus est sua humanitas. Est etiam divinitas. Cum ergo humanitas non sit divinitas, sequitur quod Christus non sit unum, sed duo.

[65397] De unione Verbi, a. 3 s. c. 1 Sed contra. Christus non est duae personae nec duae hypostases nec duo supposita, ut ex praedictis patet; nec duae naturae, quia humana natura non praedicatur de Christo. Ergo Christus non est duo.

[65398] De unione Verbi, a. 3 s. c. 2 Praeterea, secundum Boetium de unitate et uno, unumquodque ideo est, quia unum numero est. Si ergo Christus non sit unum, sequitur quod non sit ens.

[65399] De unione Verbi, a. 3 s. c. 3 Praeterea, ea quae de se invicem praedicantur, non ponunt in numerum. Sed homo et Deus de se invicem praedicantur in Christo. Ergo Christus non est duo, secundum quod Deus et homo.

[65400] De unione Verbi, a. 3 s. c. 4 Praeterea, maior est unio divinae et humanae naturae in Christo, quam unio accidentis et subiecti ut supra habitum est. Sed accidens et subiectum sunt unum numero, secundum philosophum. Ergo multo magis Christus est unum, secundum quod Deus et homo.

[65401] De unione Verbi, a. 3 s. c. 5 Praeterea, Athanasius dicit de Christo: *licet Deus sit et homo; non duo tamen, sed unus est Christus.*

[65402] De unione Verbi, a. 3 s. c. 6 Praeterea, quod factum est unum, unum est; sicut quod factum est album, est album. Sed secundum Hugonem, in libro de sacramentis, verbum Dei est factum unum cum homine. Ergo Christus, Deus et homo existens, est unum.

[65403] De unione Verbi, a. 3 s. c. 7 Praeterea, unitas est qua unumquodque dicitur unum. Sed post unitatem Trinitatis maxime unitas est verbi incarnati. Ergo est maxime unum.

[65404] De unione Verbi, a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod masculinum genus, quia est formatum, consuevit ad personam referri; et ideo manifestum est quod Christus non est duo masculine, sed unus: quia in Christo non sunt duae personae, sed una. Quidam vero ponentes in Christo unam personam, posuerunt in Christo duo supposita aut duas hypostases, unam filii Dei, aliam filii hominis. Unde, licet non dicerent Christum esse duo masculine propter unitatem personae, dicebant tamen ipsum esse duo neutraliter, propter dualitatem suppositorum. Sed quia haec etiam opinio

repugnat fidei veritati ut supra habitum est; ideo, hac opinione praetermissa, considerandum est utrum supposito quod in Christo sit una hypostasis et unum suppositum, utrum Christus debeat dici duo neutraliter, vel unum. Ad cuius evidentiam considerandum est quod unum denominative dicitur quod habet unitatem, sicut album quod habet albedinem, sive quod ei subiicitur. Et eadem ratione multa denominative dicuntur a multitudine, et duo a dualitate. Quia vero unum convertitur cum ente, sicut est esse accidentale et esse substantiale, ita dicitur aliquid esse unum vel multa vel secundum formam accidentalem, vel secundum substantialem. Secundum quidem formas accidentales dicitur aliquid multa quod est subiectum diversis formis accidentalibus vel successive vel simul. Successive quidem, sicut Socrates sedens est alter a se stante; unde Socrates, in quantum est prius stans et postea sedens, est multa successive. Simul autem, sicut Socrates in quantum est albus et musicus est multa. Quod enim animal bipes, quod praedicatur de Socrate, sit unum et non multa, ex hoc contingit, quia unum eorum comparatur ad alterum ut potentia ad actum, ut dicitur in VIII Metaph. Album autem et musicum non sic se habent ad invicem; et ideo Socrates, in quantum est albus et musicus, est multa, non quidem simpliciter, sed secundum quid. Sicut et secundum accidentia dicitur aliquid esse secundum quid, et non simpliciter. Secundum substantiam autem dicitur aliquid unum et multa simpliciter sicut ens. Sed secundum philosophum, in V Metaph., substantia secundum duos modos dicitur, scilicet: suppositum, quod de alio non praedicatur; et forma, vel natura speciei, quae de supposito praedicatur. Et haec quidem in creaturis puris non sunt simul unum et multa. Non est enim una numero essentia diversorum suppositorum, nec iterum invenitur in creaturis puris aliquod unum suppositum habens duas naturales substantias. Sed hoc singulare est in Christo; primum autem est singulare in tribus personis divinis. Manifestum est ergo quod Christus potest dici aliqualiter unum, quia est unum supposito; et aliqualiter multa, vel duo, quia est habens duas naturas. Multo amplius quam Socrates, de quo praedicatur unum, in quantum est unum subiecto; multa, in quantum est album et musicum. Sed considerandum est, quid horum dicatur simpliciter, et quid secundum quid. Sciendum est ergo, quod simpliciter et proprie dicitur aliquid esse tale, quod est secundum seipsum tale. Dicitur autem aliquid esse secundum seipsum tale, quod est secundum totum, magis quam quod est secundum partem; quia pars non est simpliciter idem toti. Ipsum autem cum sit reciprocum, est relativum identitatis. Et ideo quod convenit alicui secundum totum, magis convenit ei simpliciter quam quod convenit ei secundum partem. Unde si aliquid natum sit convenire alicui secundum totum et partem, si conveniat ei solum secundum partem, dicitur convenire ei secundum quid, et non simpliciter. Sicut si dicatur Aethiops albus qui habet albos dentes. Secus autem est de eo quod non est natum inesse nisi secundum partem; sicut aliquis dicitur simpliciter Crispus, si habeat capillos crispos. Manifestum est autem quod suppositum significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis, ut ex supradictis patet. Et ideo, cum unum et multa possint referri et ad suppositum et ad naturam, manifestum est quod si aliquod unum suppositum habeat plures naturas substantiales, erit unum simpliciter et multa secundum quid. Cuius signum est; quia ea quae differunt supposito et sunt unum in eo quod per se pertinet ad naturam, sunt plura quidem simpliciter, sed unum genere vel specie. Et ideo, e contrario, si unum suppositum habeat multas naturas, erit unum simpliciter et multa secundum quid. Quia igitur Christus est unum suppositum habens duas naturas, sequitur quod sit unum simpliciter, et duo secundum quid.

[65405] De unione Verbi, a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Augustinus dicit, *utrumque Deus et utrumque homo*, non est referendum ad dualitatem suppositi secundum quam Christus simpliciter duo esse diceretur; sed ad dualitatem naturarum per duo nomina significatarum, quae sunt Deus et homo. Quia scilicet de Deo praedicantur humana et divina; et de homine praedicantur etiam divina et humana.

[65406] De unione Verbi, a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod unaquaeque divinarum personarum est omnino idem secundum rem cum divina essentia, nec aliquid additur in persona supra naturam divinam quod aliquam diversitatem substantialem faciat. Et ideo per hoc quod in natura divina conveniunt tres personae, sunt simpliciter unum. Non autem similiter se habet humana natura ad divinam personam; unde non est similis ratio.

[65407] De unione Verbi, a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in Christo dicitur esse aliud filius hominis, et aliud filius Dei, propter hoc quod aliam et aliam naturam praedicat utrumque nomen; non propter hoc quod sit aliud et aliud suppositum, ad quod sequeretur Christum esse simpliciter duo. Cum enim suppositum humanum et divinum sint differentia, necesse esset substantialiter differre.

[65408] De unione Verbi, a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod diversae formae inhaerentes, sive in eodem sive in diversis temporibus, non faciunt aliud simpliciter, si maneat idem suppositum; sed solum propter suppositum; quando suppositum est diversum.

[65409] De unione Verbi, a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod in hoc nomine album intelligitur albedo, et subiectum albedinis; sed albedo determinate, subiectum autem albedinis indeterminate. Nam cum dicimus album, intelligimus aliquid albedine informatum; non autem determinatur quid sit illud, sicut determinatur forma. Similiter etiam cum dico hominem, vel aliquid aliud substantialiter dictum, intelligitur habens humanitatem. Sed quia aliquid determinatur ad speciem per suam essentiam vel naturam, non autem per suum accidens; in hoc nomine homo determinate intelligitur id quod est habens humanitatem, magis quam in hoc nomine album intelligatur habens albedinem. Et quia id quod per nomen determinate intelligitur est proprie nominis significatum; magis hoc nomen homo significat suppositum humanitatis, quam hoc nomen album subiectum albedinis. Quamvis nec hoc nomen homo significet humanitatis suppositum, secundum quod est determinatum in sua singularitate; sed solum secundum quod est determinatum in natura speciei. Quia ergo suppositum humanae naturae et divinae in Christo, secundum quod accipitur in sua singularitate discretum, est unum et idem in duabus naturis determinatis; est quidem simpliciter unum secundum seipsum, secundum quid autem duo, in quantum scilicet habet duas naturas.

[65410] De unione Verbi, a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod ad hoc quod aliquid sit aliud, non oportet quod secundum totum distinguatur, ad hoc tamen quod simpliciter sit aliud, oportet quod distinguatur secundum seipsum.

[65411] De unione Verbi, a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod ex hoc quod unitas creata non est

unitas increata, non potest concludi quod Christus sit duo; sed quod subsistat in duplici unitate, sicut subsistit in duplici natura.

[65412] De unione Verbi, a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod si Christus esset unum, quod est homo, et non aliud quam homo; sequeretur quod esset unum omnino, id est et secundum naturam et secundum suppositum. Per hoc autem quod Christus est unum quod est homo, et aliud quod est Deus, sequitur quod sit duo secundum naturam; non autem quod sit omnino et simpliciter duo, propter unitatem suppositi.

[65413] De unione Verbi, a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum quod illud de quo plura praedicantur in propositione quae est de copulato praedicato, non oportet esse plura simpliciter; alioquin Socrates esset plura simpliciter, si sit albus et musicus. Et ideo non oportet, si Christus est Deus et homo, quod sit duo simpliciter.

[65414] De unione Verbi, a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum quod ex divina natura et humana non fit unum secundum naturam. Concurrunt tamen in unum suppositum propter quod Christus est unum.

[65415] De unione Verbi, a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum quod sicut non oportet quod Christus sit duo filii, propter hoc quod alia ratione est natus a patre, et alia a matre; ita etiam non oportet quod sit duo secundum suppositum, propter diversam rationem subsistendi qua subsistit in quantum Deus et in quantum homo.

[65416] De unione Verbi, a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod maxima differentia quae est inter humanam naturam et divinam, ostendit quod non potest esse una natura Dei et hominis; non autem ex hoc sequitur quod non possit esse unum suppositum utriusque naturae.

[65417] De unione Verbi, a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod nihil prohibet contrarias et incompossibiles differentias inesse eidem secundum diversa: sicut homo secundum animam est incorruptibilis, et secundum corpus corruptibilis. Et ita etiam in Christo opposita quaedam conveniunt secundum humanam et divinam naturam.

[65418] De unione Verbi, a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod haec est falsa, homo est humanitas; non enim omnino idem significatur per utrumque. Quia, ut philosophus dicit, in VII Metaph., quod quid est, id est essentia uniuscuiusque, est idem cum eo quantum ad ea quae sunt per se, non autem quantum ad ea quae sunt per accidens. Et ideo quidquid sit illud cui potest aliquid accidere praeter naturam suae speciei, non est omnino idem cum sua essentia. Homini autem multa accidunt praeter essentiam speciei. Unde patet quod non est omnino idem homo et humanitas; nam humanitas dicitur qua aliquis est homo, et sic in sua significatione includit sola ea quae pertinent ad essentiam speciei. Homo autem dicitur qui habet humanitatem, in quo etiam multa sunt alia praeter essentiam speciei.

Articulus 4

[65419] De unione Verbi, a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum in Christo sit unum tantum esse

[65420] De unione Verbi, a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[65421] De unione Verbi, a. 4 arg. 1 In Christo enim est esse divinum et humanum; quae non possunt esse unum, quia esse non dicitur univoce de Deo et creaturis. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

[65422] De unione Verbi, a. 4 arg. 2 Praeterea, cuilibet formae respondet suum esse: aliud enim est esse album, et aliud esse hominem. Sed in Christo sunt duae formae; quia, cum in forma Dei esset, formam servi accepit, ut dicitur Philipp. II, non tamen formam Dei deposuit. Ergo in Christo est duplex esse.

[65423] De unione Verbi, a. 4 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, in II de anima, vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita; scilicet humana, quae fuit privata per mortem; et divina, quae per mortem privari non potuit. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

[65424] De unione Verbi, a. 4 s. c. Sed contra, quidquid est unum simpliciter est unum secundum esse. Sed Christus est unum simpliciter, ut supra habitum est. Ergo in eo est unum esse.

[65425] De unione Verbi, a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod huius quaestionis est quodammodo eadem ratio et praemissae; quia ex eodem dicitur aliquid esse unum, et ens. Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim et formae non subsistentes dicuntur esse, in quantum eis aliquid subsistit; sicut albedo dicitur ens, in quantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid; sicut sunt omnes formae accidentales. Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse; quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam. Quia persona filii Dei fuit ante humanitatem assumptam, nec in aliquo persona est augmentata, seu perfectior, per naturam humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam, in quantum est hic homo. Et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum. Quod esse, etsi non sit esse accidentale - quia homo non praedicatur accidentaliter de filio Dei, ut supra habitum est - non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque

suppositum haberet proprium esse sibi principale. Et sic in Christo esset simpliciter duplex esse.

[65426] De unione Verbi, a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod esse humanae naturae non est esse divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est quod Christus sit duo secundum esse; quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum. Et similiter etiam dicendum est ad alia.

Articulus 5

[65427] De unione Verbi, a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum in Christo sit una tantum operatio

[65428] De unione Verbi, a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[65429] De unione Verbi, a. 5 arg. 1 Dicit enim Dionysius: *Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione conversatus est.* Non autem esset nova operatio Dei et hominis, nisi esset una et eadem operatio utriusque. Ergo in Christo est una operatio Dei et hominis.

[65430] De unione Verbi, a. 5 arg. 2 Praeterea, quae concurrunt ad eamdem operationem, non diversificant operationem. Sed divinitas et humanitas in Christo concurrunt ad eamdem operationem. Sicut ad sanationem leprosi concurrit divina virtus et carnis tactus.

[65431] De unione Verbi, a. 5 arg. 3 Praeterea, actio procedit ab agente per aliquod principium actionis, sicut calefactio ab igne per calorem. Ergo oportet quod multitudo et unitas actionis consideretur, vel ex parte agentis, vel ex parte principii quo agens agit. Sed numerus actionum in Christo non accipitur secundum principium quo agens agit; quia sic essent multo plures actiones Christi quam duae, secundum diversitatem potentiarum animae. Est ergo dicendum quod sit una actio in Christo propter unum suppositum agens.

[65432] De unione Verbi, a. 5 arg. 4 Praeterea, principalis agentis et organi est una et eadem actio: sicut secare est actio carpentarii et serrae. Sed humanitas in Christo fuit organum divinitatis in Christo, sicut dicit Damascenus in III libro. Ergo una et eadem est actio humanitatis et divinitatis in Christo.

[65433] De unione Verbi, a. 5 arg. 5 Praeterea, suppositorum est agere. In Christo autem non est aliud suppositum nisi suppositum aeternum, de quo non potest dici quod agat virtute naturae humanae; quia sic acciperet aliquid ab humana natura, et haberet esse et actualitatem per humanam naturam. Quia unumquodque agit in quantum est ens actu. Ergo nulla actio est in Christo nisi quae fit virtute divinae naturae. Non sunt ergo duae actiones in Christo secundum duas naturas, scilicet divinam et humanam.

[65434] De unione Verbi, a. 5 arg. 6 Praeterea, suppositum coniunctius est naturae divinae quam operatio. Sed humana natura in Christo non habet proprium suppositum propter unionem ad divinam. Ergo multo minus habet propriam operationem. Non ergo in Christo sunt duae operationes.

[65435] De unione Verbi, a. 5 arg. 7 Praeterea, operationes sunt coniuncti; unde philosophus dicit in I de anima, quod qui dixerit animam intelligere, simile est ac si dixerit eam texere vel aedificare. Sed Christi est una persona, in qua coniuncta est humanitas divinitati. Ergo in Christo est una tantum operatio.

[65436] De unione Verbi, a. 5 arg. 8 Praeterea, prima et praecipua operatio intellectualis naturae est ipsum intelligere. Sed intelligere non est operatio in exteriorem naturam transiens, sed in ipso agente manens. Agere autem est suppositi. In Christo autem est unum tantum suppositum increatum, quod est simplex. Cum ergo in uno simplici non possit esse duplex intelligere, videtur quod in Christo non possint esse duae intellectuales operationes.

[65437] De unione Verbi, a. 5 arg. 9 Praeterea, operatio cuiuslibet rei sequitur proprietatem ipsius. Sed secundum Damascenum, duae naturae in Christo communicant sibi sua idiomata, id est suas proprietates, propter unitatem suppositi. Ergo pari ratione est ibi communicatio operationum; et ita non sunt distinctae operationes secundum distinctionem naturarum.

[65438] De unione Verbi, a. 5 arg. 10 Praeterea, omnes operationes in uno homine reducuntur ad unum primum principium, scilicet ad voluntatem, quae movet alias omnes potentias ad agendum. Sed similiter in Christo est ponere unum primum principium, scilicet divinitatem, a qua eius humanitas movebatur; et ita operationes humanitatis referuntur in ipso ad divinitatem sicut ad primum principium. Ergo in Christo est una tantum operatio.

[65439] De unione Verbi, a. 5 arg. 11 Praeterea, *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*, ut Athanasius dicit. Sed operatio corporis humani, vel animae rationalis, dicitur operatio humana. Ergo operatio tam divinitatis quam humanitatis Christi debet dici operatio Christiana; et sic non erit in Christo nisi una operatio, sicut est unus Christus.

[65440] De unione Verbi, a. 5 arg. 12 Praeterea, omnis operatio procedit ab aliqua forma vel virtute. Sed agens principale non dat aliquam formam vel virtutem instrumento. Ergo instrumentum non habet aliquam operationem in quantum est instrumentum. Sed humana natura in Christo fuit organum divinitatis, ut Damascenus dicit. Ergo humana natura in Christo non habet aliquam operationem. Sic ergo in Christo est una tantum operatio divinitatis.

[65441] De unione Verbi, a. 5 arg. 13 Praeterea, actio informat agentem. In Christo autem est tantum unum suppositum, scilicet aeternum, quod non potest informari operatione creata. Cum igitur agere sit suppositi, videtur quod in Christo non sit aliqua operatio creata; et ita est ibi una tantum increata operatio.

[65442] De unione Verbi, a. 5 arg. 14 Praeterea, unius una est operatio. Sed Christus est unum simpliciter loquendo, ut supra dictum est. Ergo in Christo est una tantum operatio.

[65443] De unione Verbi, a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod in sententia sextae synodi dicitur: *duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse et inseparabiliter in eodem domino Iesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est divinam et humanam operationem.*

[65444] De unione Verbi, a. 5 s. c. 2 Praeterea, Damascenus dicit in III libro: *duas actiones dicimus in domino Iesu Christo: habet enim ut patri consubstantialis, divinam actionem; et ut homo factus, humanae naturae actionem.*

[65445] De unione Verbi, a. 5 s. c. 3 Praeterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duae naturae in una persona. Sed totius Trinitatis est una operatio propter unitatem naturae. Ergo in Christo sunt duae operationes propter dualitatem naturarum.

[65446] De unione Verbi, a. 5 s. c. 4 Praeterea, Boetius dicit in libro de duabus naturis quod natura est quae agere et pati potest; et ita actio sequitur naturam. Sed in Christo sunt duae naturae. Ergo etiam duae actiones.

[65447] De unione Verbi, a. 5 s. c. 5 Praeterea, operatio sequitur virtutem; virtus autem essentiam, quae est natura rei. Ubi ergo sunt duae naturae, sunt duae virtutes, et per consequens duae operationes. Et sic in Christo non est una tantum operatio, sed duae.

[65448] De unione Verbi, a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod unitas et pluralitas actionis potest ex duobus considerari. Uno modo, ex parte subiecti agentis: et ex hoc consideratur unitas seu pluralitas actionis secundum numerum. Sicut et quodlibet aliud accidens habet numeralem unitatem vel pluralitatem ex parte subiecti. Haec enim visio vel auditio Socratis est alia numero a visione vel auditione Platonis. Alio modo, potest considerari unitas vel pluralitas actionis ex parte principii quo agens operatur; et ex hoc actio dicitur esse una vel plures secundum speciem. Sicut visio et auditio sunt operationes specie differentes. Procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit. Nec obstat quod actiones recipiunt speciem secundum obiecta; quia determinatae virtutes determinata obiecta respiciunt. Considerandum tamen quod, si virtus quae est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio; in quantum scilicet procedit a virtute quae a superiori movetur. In homine autem omnes virtutes sensitivae partis moventur quodammodo a voluntate sicut a quodam primo principio. Et ideo et audire et videre et imaginari et concupiscere et irasci non tantum sunt actiones, sed etiam quaedam passiones procedentes a motione voluntatis; in quantum scilicet homo ex propria voluntate ad praedicta progreditur. Et ideo, licet in uno homine secundum diversas potentias et habitus videantur esse plures actiones specie differentes; tamen, quia omnes procedunt ab una prima actione voluntatis, dicitur esse una actio unius hominis. Sicut si unus artifex per multa instrumenta operaretur, una eius operatio diceretur. Secundum ergo hunc modum aliqui posuerunt quod in Christo est una tantum operatio, eo quod humana natura in eo divinae operationi subiicitur, et ab eo movetur. Et sic actio humanae naturae in comparatione ad divinam magis habet rationem passionis. Unde propter virtutem divinae actionis dicebant in Christo esse unam tantum actionem. Sed hoc irrationabiliter dicebatur, duplici ratione. Primo quidem, quia quaecumque virtus non habet dominium sui actus, sic a superiori movetur, quod ipsa non agit, sed

potius agitur. Unde et philosophus dicit, IV Ethic., quod sensus non est alicuius actionis principium. Sed virtus quae habet dominium sui actus, scilicet voluntas, sic movetur a superiori, scilicet a Deo, quod non solum agitur, sed etiam agit. Et quia in Christo secundum humanam naturam est creata potentia voluntatis sicut et intellectus creatus, cum nihil ei desit eorum quae pertinent ad perfectionem naturae humanae, consequens est quod motus voluntatis humanae in Christo, actio sit et non solum passio. Alioquin secundum humanam naturam mereri non potuisset. Secundo, quia operatio alicuius speciem et unitatem habet a primo principio pertinente ad eamdem naturam. Sicut voluntas, a qua habent unitatem omnes actiones humanae, est quoddam principium intrinsecum humanae naturae. Non autem aliquae actiones habent unitatem ex hoc quod reducuntur in aliquod primum principium alterius naturae; alioquin sequeretur quod omnium rerum esset actio una, quia est unum primum principium movens omnia, scilicet Deus. Sic igitur, etsi humana natura in Christo moveatur a divina, quia tamen sunt duae naturae distinctae, necesse est etiam quod sint duae actiones. Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas. Ideo haec positio est tamquam haeretica in sexta synodo condemnata.

[65449] De unione Verbi, a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum est quod operatio Christi secundum humanitatem dicitur theandrica, id est deivirilis, in quantum humanitas Christi agebat in virtute divina. Et ex hoc actio humanitatis erat salutaris, sicut instrumentum agit in virtute agentis. Et pro tanto dicitur nova actio facta, quia de novo factum est quod humanitas Christi est instrumentum divinitati coniunctum in unitate personae; non autem ita quod ex duabus actionibus sit una compositio.

[65450] De unione Verbi, a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod divinitas et humanitas Christi concurrebant ad eamdem operationem inconfuse. Quia utraque natura, ut in epistola Leonis Papae dicitur, agebat quod est sibi proprium cum communione naturae alterius. Puta quod divina virtus sanabat leprosum coexistente tactu humani corporis, qui sortiebatur efficaciam ex virtute divina.

[65451] De unione Verbi, a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod in Christo omnes actiones ad humanam naturam pertinentes reducuntur in unam actionem propter unitatem connaturalis principii, scilicet voluntatis. Non est autem eadem ratio de humanitate et divinitate, ut dictum est.

[65452] De unione Verbi, a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod humana natura in Christo non est tale instrumentum quod solum agatur; sed quod etiam est principium actionis, in quantum habet dominium sui actus.

[65453] De unione Verbi, a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod aliquid agit virtute alterius dupliciter; uno modo in quantum movetur a virtute illius, sicut calor naturalis agit in virtute animae; alio modo in quantum aliquod agens utitur virtute alicuius instrumenti, sicut anima videt virtute oculi. Et hoc modo suppositum aeternum agebat virtute humanae naturae.

[65454] De unione Verbi, a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod suppositum est quod est ab aliis distinctum; et ideo si natura humana haberet per se suppositum, repugnaret unioni personali.

Operatio autem non importat rationem alicuius distinctionis; et ideo ratio non sequitur.

[65455] De unione Verbi, a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum quod operationes sunt coniuncti ex pluribus convenientibus in unam naturam. Talis autem non est coniunctio divinitatis in Christo. Unde ratio non sequitur.

[65456] De unione Verbi, a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum quod ipsum intelligere est intrinsecum intellectui. Sunt autem in Christo duo intellectus, scilicet creatus et increatus. Et ideo etiam est ibi duplex intelligere.

[65457] De unione Verbi, a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum quod in Christo est communicatio idiomatum. Non quod sit aliqua proprietatum naturalium confusio, sed quia proprietates utriusque naturae dicuntur de eodem supposito. Et eadem est communicatio operationum, quia est idem suppositum cui attribuitur eadem operatio, divina et humana.

[65458] De unione Verbi, a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum quod voluntas est principium connaturale aliis potentiis animae; non autem divinitas est connaturalis humanitati; unde non est similis ratio.

[65459] De unione Verbi, a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum quod illa similitudo Athanasii attenditur quantum ad unitatem personae, non quantum ad unitatem naturae. Anima enim et corpus conveniunt in unam personam et in unam naturam; et ideo dicitur una operatio humana. Divina autem natura et humana conveniunt in unam personam, sed non in unam naturam et per consequens in unam actionem.

[65460] De unione Verbi, a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod agens non semper dat instrumento novam formam vel virtutem quiescentem in ipso. Et tamen instrumentum, in quantum movetur ab agente, consequitur quamdam intentionalem virtutem per influxum agentis, qui per instrumentum transit in effectum.

[65461] De unione Verbi, a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod sicut visio informat hominem mediante oculo, ita etiam actio creata informat suppositum aeternum mediante natura humana.

[65462] De unione Verbi, a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod Christus est unus simpliciter propter suppositum; sunt tamen in eo duae naturae; et ideo Christus est unum agens, sed sunt in eo duae actiones.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio I

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Quaestio 1

Prooemium

[51557] De veritate, q. 1 pr. 1 Primo quid est veritas.

[51558] De veritate, q. 1 pr. 2 Secundo utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus.

[51559] De veritate, q. 1 pr. 3 Tertio utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

[51560] De veritate, q. 1 pr. 4 Quarto utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera.

[51561] De veritate, q. 1 pr. 5 Quinto utrum aliqua alia veritas praeter primam veritatem sit aeterna.

[51562] De veritate, q. 1 pr. 6 Sexto an veritas creata sit immutabilis.

[51563] De veritate, q. 1 pr. 7 Septimo utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter.

[51564] De veritate, q. 1 pr. 8 Octavo utrum omnis veritas alia sit a veritate prima.

[51565] De veritate, q. 1 pr. 9 Nono utrum veritas sit in sensu.

[51566] De veritate, q. 1 pr. 10 Decimo utrum res aliqua sit falsa.

[51567] De veritate, q. 1 pr. 11 Undecimo utrum falsitas sit in sensibus.

[51568] De veritate, q. 1 pr. 12 Duodecimo utrum falsitas sit in intellectu.

Articulus 1

[51569] De veritate, q. 1 a. 1 tit. 1 Quaestio est de veritate.
Et primo quaeritur quid est veritas?

[51570] De veritate, q. 1 a. 1 tit. 2 Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens.

[51571] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 1 Augustinus in Lib. Solil. dicit, quod *verum est id quod est.* Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum significat omnino idem quod ens.

[51572] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 2 Respondens dicebat quod sunt idem secundum supposita, sed ratione differunt. Contra, ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam diffinitionem. Sed id quod est, assignatur ab Augustino, ut diffinitio veri, quibusdam aliis diffinitionibus reprobatis. Cum ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens, videtur quod sint idem ratione.

[51573] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque differunt ratione, ita se habent quod unum illorum potest intelligi sine altero: unde Boetius in libro de hebdomadibus dicit, quod potest intelligi Deus esse, si separetur per intellectum paulisper bonitas eius. Ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum: quia per hoc intelligitur quod verum est. Ergo verum et ens non differunt ratione.

[51574] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, si verum non est idem quod ens, oportet quod sit entis dispositio. Sed non potest esse entis dispositio. Non enim est dispositio totaliter corrumpens, alias sequeretur: est verum, ergo est non ens; sicut sequitur: est homo mortuus, ergo non est homo. Similiter non est dispositio diminuens, alias non sequeretur: est verum, ergo est; sicut non sequitur: est albus dentes, ergo est albus. Similiter non est dispositio contrahens, vel specificans: quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum et ens omnino sunt idem.

[51575] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, illa quorum est una dispositio, sunt eadem. Sed veri et entis est eadem dispositio. Ergo sunt eadem. Dicitur enim in II Metaphysic.: *dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate.* Ergo verum et ens sunt omnino idem.

[51576] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, quaecumque non sunt idem, aliquo modo differunt. Sed verum et ens nullo modo differunt: quia non differunt per essentiam, cum omne ens per essentiam suam sit verum; nec differunt per aliquas differentias, quia oporteret quod in aliquo communi genere convenirent. Ergo sunt omnino idem.

[51577] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 7 Item, si non sunt omnino idem, oportet quod verum aliquid super ens addat. Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens: quod patet per philosophum, IV Metaphys., ubi dicit quod: *verum diffinientes dicimus quod dicimus esse quod est; aut non esse quod non est*; et sic verum includit ens et non ens. Ergo verum non addit aliquid super ens; et sic videtur omnino idem esse verum quod ens.

[51578] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Nugatio est eiusdem inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio, dum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem.

[51579] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, ens et bonum convertuntur. Sed verum non convertitur cum bono; aliquod est enim verum quod non est bonum, sicut aliquem fornicari. Ergo nec verum cum ente convertitur, et ita non sunt idem.

[51580] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, secundum Boetium in libro de hebdomadibus: *in omnibus creaturis diversum est esse et quod est.* Sed verum significat esse rei. Ergo verum est diversum a quod est in creatis. Sed quod est, est idem quod ens. Ergo verum in creaturis est diversum ab ente.

[51581] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, quaecumque se habent ut prius et posterius, oportet esse diversa. Sed verum et ens modo praedicto se habent, quia, ut in libro de causis dicitur, prima rerum creatarum est esse; et Commentator in eodem libro dicit quod *omnia alia dicuntur per informationem de ente*, et sic ente posteriora sunt. Ergo verum et ens sunt diversa.

[51582] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 5 Praeterea, quae communiter dicuntur de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis, et praecipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor, ens, unum, verum et bonum, hoc modo appropriantur: ut ens ad essentiam pertineat, unum ad personam patris, verum ad personam filii, bonum ad personam spiritus sancti. Personae autem divinae non solum ratione, sed etiam re distinguuntur; unde de invicem non praedicantur. Ergo multo fortius in creaturis praedicta quatuor debent amplius quam ratione differre.

[51583] De veritate, q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum

hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae *quodam modo est omnia*, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod *bonum est quod omnia appetunt.* Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus diffinit in Lib. Solil.: *verum est id quod est*; et Avicenna in sua Metaphysic.: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*; et quidam sic: *verum est indivisio esse, et quod est.* Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*; et Anselmus in Lib. de veritate: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit IV Metaphysicae, quod diffinientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod *verum est declarativum et manifestativum esse*; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: *veritas est qua ostenditur id quod est*; et in eodem libro: *veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.*

[51584] De veritate, q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod diffinitio illa Augustini datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, et non secundum id quod ratio veri completur in adaequatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur, *verum est id quod est*, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi, sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: *verum est id quod est*, id est cum dicitur esse de aliquo quod est, ut sic in idem redeat diffinitio Augustini cum diffinitione philosophi supra inducta.

[51585] De veritate, q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum patet solutio ex dictis.

[51586] De veritate, q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid intelligi sine altero, potest accipi dupliciter. Uno modo quod intelligatur aliquid, altero non intellecto: et sic, ea quae ratione differunt, ita se habent, quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente: et sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adaequetur intellectui. Sed non tamen oportet ut quicumque intelligit rationem entis intelligat veri rationem, sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem; et tamen sine intellectu agente nihil intelligi potest.

[51587] De veritate, q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter invenitur in omni ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens.

[51588] De veritate, q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem; cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi sint maxime entia, et illa quae sunt causa veritatis sint maxime vera; concludit philosophus, quod idem est ordo alicui rei in esse et veritate; ita, scilicet, quod ubi invenitur quod est maxime ens, est maxime verum. Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem, sed quia secundum hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc est natum adaequari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis.

[51589] De veritate, q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; unde nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis ab invicem distinguuntur.

[51590] De veritate, q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in IV Metaphys., dicit philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde Avicenna etiam dicit in principio suae metaphysicae, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

[51591] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum, quae contra obiciuntur, dicendum, quod ideo non est nugatio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis; non propter hoc quod re differant.

[51592] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis istum fornicari sit malum, tamen secundum quod aliquid habet de entitate, natum est hoc conformari intellectui, et secundum hoc consequitur ibi ratio veri; et ita patet quod nec verum excedit nec exceditur ab ente.

[51593] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: *diversum est esse, et quod est*, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur.

[51594] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod secundum hoc verum est posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratione modo praedicto.

[51595] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa deficit in tribus. Primo, quia quamvis personae divinae re distinguantur, appropriata tamen personis non differunt re, sed tantum ratione. Secundo, quia etsi personae realiter ad invicem distinguantur, non tamen realiter ab essentia distinguuntur; unde nec verum quod appropriatur personae filii, ab ente quod se tenet ex parte essentiae. Tertio, quia, etsi ens, unum, verum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis, non tamen oportet, quod ex quo distinguuntur in Deo, quod in rebus creatis etiam distinguantur realiter. Hoc enim contingit de illis quae non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quae, cum in Deo sint unum secundum rem, in creaturis realiter distinguuntur: sed ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem; unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt, quamvis sit perfectior unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.

Articulus 2

[51596] De veritate, q. 1 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus

[51597] De veritate, q. 1 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[51598] De veritate, q. 1 a. 2 arg. 1 Verum enim, ut dictum est, convertitur cum ente. Sed ens principalius invenitur in rebus quam apud animam. Ergo et verum.

[51599] De veritate, q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, res sunt in anima non per essentiam, sed per suam speciem, ut dicit philosophus in III de anima. Si ergo veritas principaliter in anima invenitur, non erit essentia rei sed similitudo et species eius, et verum erit species entis extra animam existentis. Sed species rei existens in anima, non praedicatur de re quae est extra animam, sicut nec cum ipsa convertitur: converti enim est conversim praedicari; ergo nec verum convertetur cum ente; quod est falsum.

[51600] De veritate, q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod est in aliquo, consequitur id in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, tunc iudicium de veritate erit secundum aestimationem animae; et ita redibit antiquorum philosophorum error, qui dicebant, omne quod quis opinatur in intellectu esse verum, et duo contradictoria simul esse vera; quod est absurdum.

[51601] De veritate, q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, si veritas est in intellectu principaliter, oportet quod aliquid quod ad intellectum pertinet, in diffinitione veritatis ponatur. Sed Augustinus huiusmodi diffinitionem reprobat in Lib. Solil., sicut istam: *verum est quod ita est ut videtur*: quia secundum hoc, non esset verum quod non videretur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terrae; et similiter reprobat et improbat istam: *verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscere*, quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor vellet et posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis diffinitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.

[51602] De veritate, q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra. Philosophus VI Metaphysic.: *non est falsum et verum in rebus sed in mente.*

[51603] De veritate, q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed haec adaequatio non potest esse nisi in intellectu; ergo nec veritas est nisi in intellectu.

[51604] De veritate, q. 1 a. 2 co. Solutio. Dicendum, quod non oportet in illis quae dicuntur per prius et per posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis, quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius communis completa; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitivae terminatur ad res; inde est quod philosophus in III de anima ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum, scilicet, quod res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum; inde est quod philosophus dicit in VI Metaphys., quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim

practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur in X Metaph.: sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in diffinitione inducta, scilicet: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*; secundum autem adaequationem ad intellectum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaphysic. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret.

[51605] De veritate, q. 1 a. 2 ad 1 Responsio ergo ad primum quod, sicut ex iam dictis patet, verum per prius dicitur de intellectu vero, et per posterius de re sibi adaequata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode, quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per praedicationem: omne enim ens est adaequatum intellectui divino, et potens adaequare sibi intellectum humanum, et e converso. Si autem accipiatur prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per praedicationem, sed per consequentiam; eo quod cuilibet intellectui vero oportet quod respondeat aliquod ens, et e converso.

[51606] De veritate, q. 1 a. 2 ad 2 Per hoc patet solutio ad secundum.

[51607] De veritate, q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod est in aliquo non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis eius; unde lux quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter et veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: quoniam eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa similiter et intellectus.

[51608] De veritate, q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens dicatur quo est omnia facere, intellectus possibilis quo est omnia fieri. Unde in diffinitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia, sicut ex superioribus patet.

Articulus 3

[51609] De veritate, q. 1 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente

[51610] De veritate, q. 1 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[51611] De veritate, q. 1 a. 3 arg. 1 Verum enim dicitur secundum comparationem entis ad intellectum. Sed prima comparatio qua intellectus comparatur ad res, est secundum quod format quiditates rerum, concipiendo diffinitiones earum. Ergo in ista operatione intellectus principalius et prius invenitur verum.

[51612] De veritate, q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, verum est adaequatio rerum et intellectus. Sed sicut intellectus componens et dividens potest adaequari rebus, ita intellectus intelligens quiditates rerum. Ergo veritas non est tantum in intellectu componente et dividente.

[51613] De veritate, q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur VI Metaphysicae: *verum et falsum non sunt in rebus, sed in mente; in simplicibus autem, et quod quid est, nec in mente.*

[51614] De veritate, q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, in III de anima, indivisibilium intelligentia in illis est in quibus non est verum et falsum.

[51615] De veritate, q. 1 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividentis quam in actu intellectus quiditatem rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quiditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividentis; unde dicit etiam philosophus in VI Metaph., quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus. Secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante quiditates rerum vel diffinitiones; unde diffinitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis verae vel falsae, ut quando scilicet dicitur esse diffinitio eius cuius non est, sicut si diffinitio circuli assignetur triangulo; vel

etiam quando partes diffinitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur diffinitio alicuius rei animal insensibile, haec enim compositio quae implicatur, scilicet aliquod animal est insensibile, est falsa. Et sic diffinitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de diffinitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine, propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem, sicut intellectus quos significant.

[51616] De veritate, q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis formatio quiditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid proprium quod possit rei adaequari; et ideo non est ibi proprie veritas.

[51617] De veritate, q. 1 a. 3 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

Articulus 4

[51618] De veritate, q. 1 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera

[51619] De veritate, q. 1 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[51620] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 1 Anselmus enim dicit in libro de veritate quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed tempus ita se habet ad omnia temporalia quod est unum tempus tantum. Ergo ita se habebit veritas ad omnia vera quod erit tantum una veritas.

[51621] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 2 Sed dicebat, quod veritas dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod est idem quod entitas rei, ut diffinit eam Augustinus in Lib. Solil.: *verum est id quod est*; et sic oportet esse plures veritates secundum quod sunt plures essentiae rerum. Alio modo prout exprimit se in intellectum, prout diffinit eam Hilarius: *verum est declarativum esse*; et hoc modo, cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primae veritatis divinae, omnes veritates quodam modo sunt unum in movendo intellectum, sicut et omnes colores sunt unum in movendo visum, in quantum movent ipsum, in ratione scilicet unius luminis.- Sed contra, tempus est unum numero omnium temporalium. Si ergo ita se habet veritas ad res veras

sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem; nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo, vel esse in exemplari unam.

[51622] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, Anselmus in Lib. de veritate sic argumentatur: si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum varietates verorum. Sed veritates non variantur per variationem rerum verarum, quia destructis rebus veris vel rectis adhuc remanet veritas et rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta. Ergo est una tantum veritas. Minorem probat ex hoc quia, destructo signo, adhuc remanet rectitudo significationis, quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, eius rectitudo vel veritas remanet.

[51623] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, in creatis nihil est id cuius est veritas, sicut veritas hominis non est homo, nec veritas carnis est caro. Sed quodlibet ens creatum est verum. Ergo nullum ens creatum est veritas; ergo omnis veritas est increatum, et ita est tantum una veritas.

[51624] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, nihil est maius mente humana nisi Deus, ut dicit Augustinus. Sed veritas, ut probat Augustinus in Lib. Solil., est maior mente humana, quia non potest dici quod sit minor. Sic enim haberet mens humana de veritate iudicare, quod falsum est. Non enim de ea iudicat, sed secundum eam, sicut et iudex non iudicat de lege, sed secundum eam, ut idem dicit in Lib. de vera Relig. Similiter nec etiam dici potest quod sit ei aequalis, quia anima iudicat omnia secundum veritatem; non autem iudicat omnia secundum se ipsam. Ergo veritas non est nisi Deus; et ita est tantum una veritas.

[51625] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, Augustinus probat in Lib. LXXXIII quaestionum, quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo: nihil percipitur a sensu nisi mutabile. Sed veritas est immutabilis. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest: omne creatum est mutabile. Sed veritas non est mutabilis. Ergo non est creatura; ergo est res increata; ergo est tantum una veritas.

[51626] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, ibidem Augustinus argumentatur ad idem hoc modo: nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit; nam, ut alia praetermittam, omnia quae per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tamquam prorsus adsint, velut in somno, vel in furore. Sed veritas non habet aliquid simile falso. Ergo veritas sensu non percipitur. Similiter argui potest: omne creatum habet aliquid simile falso, in quantum habet aliquid de defectu. Ergo nullum creatum est veritas; et sic est una tantum veritas.

[51627] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Augustinus in libro de vera religione: *sicut similitudo est forma similium, ita veritas est forma verorum.* Sed plurium similium plures similitudines. Ergo plurium verorum plures veritates.

[51628] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata exemplariter, et ab ea suam veritatem habet, ita omne lumen intelligibile a prima luce increata derivatur exemplariter, et vim manifestandi habet. Dicimus tamen esse plura lumina

intelligibilia, ut patet per Dionysium. Ergo videtur consimili modo concedendum simpliciter esse plures veritates.

[51629] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, colores quamvis habeant ex virtute lucis quod moveant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures colores et differentes, nec possunt dici esse unum nisi secundum quid. Ergo quamvis et omnes veritates creatae se intellectui exprimant virtute primae veritatis, non tamen ex hoc dici poterit una veritas nisi secundum quid.

[51630] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 4 Praeterea, sicut veritas creata non potest se intellectui manifestare nisi virtute veritatis increatae, ita nulla potentia in creatura potest aliquid agere nisi virtute potentiae increatae. Nec aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam. Ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum.

[51631] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 5 Praeterea, Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causae: scilicet effectivae, exemplaris et finalis; et per quamdam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem, quamvis etiam singula possunt ad singula referri secundum locutionis proprietatem. Sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium. Ergo nec dicere debemus unam veritatem omnium verorum.

[51632] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 6 Praeterea, quamvis sit una veritas increata, a qua omnes veritates creatae exemplantur, non tamen eodem modo exemplantur ab ipsa; quia, quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen similiter omnia se habent ad ipsam, ut dicitur in Lib. de causis; unde alio modo exemplatur ab ipsa veritas necessariorum et contingentium. Sed diversus modus imitandi exemplar divinum facit diversitatem in rebus creatis, ergo sunt simpliciter plures veritates creatae.

[51633] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 7 Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed diversorum specie non potest esse una adaequatio ad intellectum. Ergo, cum res verae sint specie diversae, non potest esse una veritas omnium verorum.

[51634] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 8 Praeterea, Augustinus dicit in libro XII de Trinitate: *credendum est, mentis humanae naturam rebus intelligibilibus sic esse connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit, intueatur.* Sed lux per quam anima cognoscit omnia, est veritas. Ergo veritas est de genere ipsius animae, et ita oportet veritatem esse rem creatam; unde in diversis creaturis erunt diversae veritates.

[51635] De veritate, q. 1 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod sicut ex praedictis patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur veritas per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie; in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia nonnisi per respectum ad alteram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie

hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit glosa super illud: *diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodam modo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret. Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam, ad humanum autem quodam modo sicut ad effectum, in quantum intellectus scientiam a rebus accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in Lib. de veritate. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam secundario res verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates et etiam unius veri plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius veri tantum una veritas. Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

[51636] De veritate, q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensuratum; unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quae est mensura omnium rerum verarum; et ista est una numero tantum, sicut et tempus unum, ut in secundo argumento concluditur. Veritas autem quae est in intellectu humano vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata, sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani, et sic oportet eam variari secundum varietatem rerum; vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quae est in ipsis rebus: et has etiam mensuras oportet plurificari secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diversorum corporum sunt diversae dimensiones.

[51637] De veritate, q. 1 a. 4 ad 2 Secundum concedimus.

[51638] De veritate, q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini; et haec simpliciter est una numero: veritas autem quae est in rebus vel in anima, variatur ad varietatem rerum.

[51639] De veritate, q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: nulla res est sua veritas: intelligitur de rebus quae habent esse completum in natura; sicut et cum dicitur: nulla res est suum esse: et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.

[51640] De veritate, q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscunt; ita a veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possemus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus iudicare.

[51641] De veritate, q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod veritas illa immutabilis, est veritas prima; et haec neque sensu percipitur, neque aliquid creatum est.

[51642] De veritate, q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ipsa etiam veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura quaelibet aliquid simile falso habeat; in tantum enim creatura aliquid simile falso habet, in quantum deficiens est. Sed veritas non ex ea parte rem consequitur creatam qua deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primae veritati conformata.

[51643] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum quae contra obiciuntur, dicendum est, quod similitudo proprie invenitur in utroque similium; veritas autem, cum sit quaedam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum cuius conformitatem omnia vera sunt et dicuntur, oportet omnia vera esse secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint diversae similitudines.

[51644] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur de intelligibilibus luminibus creatis; non autem veritas proprie dicitur de rebus exemplatis ab intellectu divino; et ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus, unam veritatem.

[51645] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 3 Et similiter dicendum ad tertium de coloribus; quia colores etiam proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lucem.

[51646] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 4 Et similiter dicendum ad quartum de potentia, et ad quintum de entitate.

[51647] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis exemplentur difformiter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint verae, et non pluribus, proprie loquendo; quia illud quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

[51648] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis ea quae sunt diversa specie, ex parte ipsarum rerum una adaequatione non adaequentur divino intellectui, intellectus tamen divinus, cui omnia adaequantur, est unus; et ex parte eius est una adaequatio ad res omnes, quamvis non omnia sibi eodem modo adaequentur; et ideo modo praedicto omnium rerum veritas una est.

[51649] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate quae est exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat

in speculo; et huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multae, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima quodam modo est de genere animae large accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act., XVII, 28: *ipsius enim Dei et nos genus sumus.*

Articulus 5

[51650] De veritate, q. 1 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum aliqua alia veritas praeter primam veritatem sit aeterna

[51651] De veritate, q. 1 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[51652] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 1 Anselmus enim in Monologion, de veritate enuntiabilium loquens dicit: *sive intelligatur veritas habere, sive dicatur veritas non habere principium vel finem, nullo claudi potest veritas principio vel fine.* Sed omnis veritas intelligitur habere principium vel finem, vel non habere principium vel finem. Ergo nulla veritas clauditur principio et fine. Sed omne quod est huiusmodi, est aeternum. Ergo omnis veritas est aeterna.

[51653] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, omne illud cuius esse sequitur ad destructionem sui esse, est aeternum, quia sive ponatur esse, sive non esse, sequitur quod est: et oportet secundum quodcumque tempus ponere de unoquoque quod sit vel non sit. Sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse; quia si veritas non est, veritatem non esse est verum, et nihil potest esse verum nisi veritate. Ergo veritas est aeterna.

[51654] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, si veritas enuntiabilium non est aeterna, ergo erat assignare quando non erat enuntiabilium veritas. Sed tunc hoc enuntiabile erat verum, nullam veritatem enuntiabilium esse. Ergo veritas enuntiabilium erat; quod est contrarium ei quod fuit datum. Ergo non potest dici veritatem enuntiabilium non esse aeternam.

[51655] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, philosophus probat materiam esse aeternam in I Physicorum, -quamvis hoc falsum sit-, per hoc quod remanet post sui corruptionem, et est ante suam generationem; eo quod si corrumpitur, in aliquid corrumpitur, et si generatur, ex aliquo generatur; illud autem ex quo aliquid generatur, et illud in quod aliquid corrumpitur, est materia. Sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari, sequitur quod sit ante suam generationem et post suam corruptionem; quia si generatur, mutata est de non esse in esse, et si corrumpitur, mutata est de esse in non esse. Quando autem non est veritas, verum est veritatem non esse, quod utique non potest esse, nisi veritas sit. Ergo veritas est aeterna.

[51656] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, omne quod non potest intelligi non esse, est aeternum, quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas etiam enuntiabilium, non potest intelligi non esse, quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat hoc esse verum. Ergo veritas etiam enuntiabilium est aeterna.

[51657] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, illud quod est futurum semper fuit futurum, et quod est praeteritum semper erit praeteritum. Sed ex hoc propositio de futuro est vera, quia aliquid est futurum; et ex hoc propositio de praeterito est vera, quia aliquid est praeteritum. Ergo veritas propositionis de futuro semper fuit, et veritas propositionis de praeterito semper erit; et ita non solum veritas prima est aeterna, sed etiam multae aliae.

[51658] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio, quod nihil magis est aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo aliqua veritas praeter primam veritatem est aeterna.

[51659] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 8 Praeterea, ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid, sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari. Sed antequam mundus esset, fuit aliquid de quo potuit enuntiari etiam praeter Deum. Ergo antequam mundus fieret, fuit enuntiabilium veritas. Quod autem fuit ante mundum, est aeternum. Ergo enuntiabilium veritas est aeterna. Probatio mediae. Mundus factus est ex nihilo, id est post nihil. Ergo antequam mundus esset, erat eius non esse. Sed enuntiatio vera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est, sicut enim contingit vere enuntiari quod est esse, ita contingit vere enuntiari quod non est non esse, ut patet in I Perihermeneias; ergo antequam mundus esset, fuit unde vera enuntiatio formari potuit.

[51660] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 9 Praeterea, omne quod scitur, est verum dum scitur. Sed Deus ab aeterno scivit omnia enuntiabilia. Ergo omnium enuntiabilium veritas est ab aeterno; et ita plures veritates sunt aeternae.

[51661] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 10 Sed dicebat, quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in se ipsis, sed in intellectu divino.- Sed contra, secundum hoc oportet aliqua esse vera secundum hoc quod sunt scita. Sed ab aeterno omnia sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente eius, sed etiam in propria natura existentia. Eccli. XXIII, 29: *domino Deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia, sic et post perfectum cognoscit omnia*; et ita non aliter cognoscit res postquam perfectae sunt quam ab aeterno cognovit. Ergo ab aeterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino, sed secundum se.

[51662] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 11 Praeterea, secundum hoc dicitur esse aliquid simpliciter, secundum quod est in sui complemento. Sed ratio veritatis completur in intellectu. Si ergo in intellectu divino fuerunt ab aeterno plura vera simpliciter, concedendum est plures veritates esse aeternas.

[51663] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 12 Praeterea, Sap. I, 15: *iustitia perpetua est et immortalis.* Sed veritas est pars iustitiae, ut dicit Tullius in rhetorica. Ergo est perpetua et immortalis.

[51664] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 13 Praeterea, universalia sunt perpetua et incorruptibilia. Sed verum est maxime universale, quia convertitur cum ente. Ergo veritas est perpetua et incorruptibilis.

[51665] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 14 Sed dicebat, quod universale non corrumpitur per se, sed per accidens.- Sed contra, magis debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se, quam per id quod convenit ei per accidens. Si ergo veritas per se loquendo est perpetua et incorruptibilis, non autem corrumpitur vel generatur nisi per accidens, concedendum est quod veritas universaliter dicta sit aeterna.

[51666] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 15 Praeterea, ab aeterno Deus fuit prior mundo. Ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab aeterno. Sed posito uno relativorum, necesse est poni et reliquum. Ergo ab aeterno fuit posterioritas mundi ad Deum. Ergo ab aeterno fuit aliquid aliud extra Deum cui aliquo modo competit veritas; et sic idem quod prius.

[51667] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 16 Sed dicebat, quod illa relatio prioritatis et posterioritatis non est aliquid in rerum natura, sed in ratione tantum.- Contra sicut dicit Boetius in fine de Consolat., Deus est prior mundo natura, etsi mundus semper fuisset. Ergo illa relatio prioritatis est relatio naturae, et non rationis tantum.

[51668] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 17 Praeterea, veritas significationis est rectitudo significationis. Sed ab aeterno fuit rectum aliquid significari. Ergo veritas significationis fuit ab aeterno.

[51669] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 18 Praeterea, ab aeterno fuit verum, patrem genuisse filium, et spiritum sanctum processisse ab utroque. Sed ista sunt plura vera. Ergo plura vera sunt ab aeterno.

[51670] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 19 Sed dicebat, quod ista sunt vera una veritate; unde non sequitur plures veritates esse ab aeterno.- Sed contra, alio pater est pater et generat filium; alio filius est filius et spirat spiritum sanctum. Sed eo quo pater est pater, haec est vera: pater generat filium, vel pater est pater; eo autem quo filius est filius, haec est vera: filius est generatus a patre. Ergo huiusmodi propositiones non sunt una veritate verae.

[51671] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 20 Praeterea, quamvis homo et risibile convertantur, non tamen est eadem veritas utriusque semper istarum propositionum: homo est homo; et: homo est risibile; propter hoc quod non est eadem proprietas quam praedicat hoc nomen homo, et quam praedicat hoc nomen risibile: sed similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen pater, et hoc nomen filius. Ergo non est eadem veritas dictarum propositionum.

[51672] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 21 Sed dicebat, quod istae propositiones non fuerunt ab aeterno.- Sed contra, quandocumque est intellectus qui potest enuntiare, potest esse enuntiatio. Sed ab aeterno fuit intellectus divinus intelligens patrem esse patrem, et filium esse filium, et ita enuntians sive dicens; cum, secundum Anselmum, summo spiritui idem sit dicere quod intelligere. Ergo enuntiationes praedictae fuerunt ab aeterno.

[51673] De veritate, q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Nullum creatum est aeternum. Veritas omnis praeter primam est creata. Ergo sola prima veritas est aeterna.

[51674] De veritate, q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, ens et verum convertuntur. Sed solum unum ens est aeternum. Ergo sola una veritas est aeterna.

[51675] De veritate, q. 1 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod sicut prius dictum est, veritas adaequationem quandam et commensurationem importat; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur aliquid commensuratum. Mensuratur autem corpus et mensura intrinseca, ut linea, vel superficie, vel profunditate, et mensura extrinseca, sicut locatum loco, et motus tempore, et pannus ulna. Unde et aliquid potest denominari verum dupliciter: uno modo a veritate inhaerente; alio modo ab extrinseca veritate: et sic denominantur omnes res verae a prima veritate. Et quia veritas quae est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis; sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, quae intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adaequatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest nunc adaequari his quae in futurum erunt, nunc autem non sunt; aliter non esset haec vera: Antichristus nascetur; unde hoc denominatur verum a veritate quae est in intellectu tantum, etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quae sunt in tempore, denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna. Si ergo accipimus veritatem creatorum verorum eis inhaerentem, quam invenimus in rebus, et intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilium; cum ipsae res, vel intellectus, quibus ipsae veritates inhaerent, non sint ab aeterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est aeterna; et huiusmodi veritatis aeternitatem venatur Augustinus in libro Soliloquiorum et Anselmus in Monologion; unde Anselmus in libro de veritate: *intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologion probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis.* Haec autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter: uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas cognitiones habet quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una, sed anima quae componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in III de anima, diversimode intelligit cursum Socratis ut praesentem, praeteritum, et futurum; et secundum hoc diversas conceptiones format, in quibus diversae veritates inveniuntur. Uterque autem dictorum modorum diversitatis inveniri non potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet; sed una cognitione cognoscit omnia, quia per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit, non singulis suam cognitionem immittens, ut dicit Dionysius in libro de divinis nominibus. Similiter etiam sua cognitio non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur, quae abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno.

[51676] De veritate, q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Anselmus se ipsum exponit in libro de veritate, ideo dixit quod veritas enuntiationum non clauditur principio et fine, non quia absque principio oratio fuerit, sed quia non potest intelligi quando oratio esset, et veritas illi deesset; illa scilicet oratio de qua agebat, qua significatur vere aliquid esse futurum. Unde per hoc apparet quod noluit astruere veritatem rei creatae inhaerentem, vel orationem, esse sine principio et fine; sed veritatem primam, a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio vera dicitur.

[51677] De veritate, q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam, et negationes et privationes rei; quae quidem duo non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificiatum arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino coaequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque aequetur, non est ex ipso non ente, sed ex ipso intellectu, qui rationem non entis accipit in se ipso. Res ergo quae est aliquid positive extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit. Non autem non esse rei, sed quidquid veritatis ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicitur ergo: veritatem non esse, est verum; cum veritas quae hic significatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad destructionem veritatis quae est in re, non sequitur nisi esse veritatem quae est in intellectu. Et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi quod veritas quae est in intellectu, est aeterna; et oportet utique quod sit in intellectu aeterno; et haec est veritas prima. Unde ex praedicta ratione ostenditur, sola veritas prima esse aeterna.

[51678] De veritate, q. 1 a. 5 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium et quartum.

[51679] De veritate, q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non potest intelligi simpliciter veritatem non esse; potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse, sicut et potest intelligi nullam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis numquam intelligat sine hoc quod sit vel intelligat; non enim oportet quod quidquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur super se ipsum; et ideo non est inconveniens, si veritatem creatam, sine qua non potest intelligere, intelligat non esse.

[51680] De veritate, q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud quod est futurum, in quantum est futurum, non est, et similiter quod est praeteritum, in quantum huiusmodi. Unde eadem ratio est de veritate praeteriti et futuri, sicut et de veritate non entis; ex qua non potest concludi aeternitas alicuius veritatis, nisi primae, ut dictum est supra.

[51681] De veritate, q. 1 a. 5 ad 8 Ad septimum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod illa sunt aeterna secundum quod sunt in mente divina; vel accipit aeternum pro perpetuo.

[51682] De veritate, q. 1 a. 5 ad 9 Ad octavum dicendum, quod quamvis enuntiatio vera fiat de ente et de non ente, non tamen ens et non ens eodem modo se habent ad veritatem, ut ex praedictis

patet; ex quibus patet solutio eius quod obicitur.

[51683] De veritate, q. 1 a. 5 ad 10 Ad nonum dicendum, quod ab aeterno scivit Deus plura enuntiabilia, sed tamen illa plura scivit una cognitione. Unde ab aeterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore.

[51684] De veritate, q. 1 a. 5 ad 11 Ad decimum dicendum, quod sicut ex praedictis patet, intellectus non solum adaequatur his quae sunt in actu, sed etiam his quae actu non sunt, praecipue intellectus divinus, cui nihil est praeteritum et futurum. Unde quamvis res non fuerint ab aeterno in propria natura, intellectus tamen divinus fuit adaequatus rebus in propria natura futuris in tempore; et ideo veram cognitionem habuit de rebus ab aeterno etiam in propria natura, quamvis rerum veritates ab aeterno non fuerint.

[51685] De veritate, q. 1 a. 5 ad 12 Ad undecimum dicendum, quod quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur. Unde quamvis concedatur simpliciter, quod veritas rerum omnium fuit ab aeterno, per hoc quod fuit in intellectu divino; non tamen potest concedi simpliciter quod res verae fuerint ab aeterno, propter hoc quod fuerunt in intellectu divino.

[51686] De veritate, q. 1 a. 5 ad 13 Ad duodecimum dicendum, quod illud intelligitur de iustitia divina; vel si intelligatur de iustitia humana, tunc dicitur esse perpetua, sicut et res naturales dicuntur esse perpetuae, sicut dicimus quod ignis semper movetur sursum propter inclinationem naturae, nisi impediatur; et quia virtus, ut dicit Tullius, est habitus in modum naturae rationi consentaneus; quantum ex natura virtutis est, habet indeficientem inclinationem ad actum suum, quamvis aliquando impediatur; et ideo etiam in principio Digestorum dicitur, quod iustitia est *constans et perpetua voluntas unicuique ius suum tribuens*. Et tamen veritas de qua nunc loquimur, non est pars iustitiae, sed veritas quae est in confessionibus in iudicio faciendis.

[51687] De veritate, q. 1 a. 5 ad 14 Ad tertium decimum dicendum, quod hoc quod dicitur, universale perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit: uno modo ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile, ratione particularium, quae numquam inceperunt nec deficient secundum tenentes aeternitatem mundi; generatio enim ad hoc est, secundum philosophos ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.

[51688] De veritate, q. 1 a. 5 ad 15 Ad quartum decimum dicendum, quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter. Uno modo positive, sicut igni attribuitur ferri sursum; et a tali per se magis denominatur aliquid quam ab illo quod est per accidens; magis enim dicimus ignem sursum ferri, et esse eorum quae sursum feruntur, quam eorum quae deorsum, quamvis ignis per accidens aliquando deorsum feratur, ut patet in ferro ignito. Quandoque vero attribuitur aliquid per se alicui per modum remotionis, per hoc scilicet quod removentur ab eo illa quae nata sunt contrariam dispositionem inducere. Unde si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter enunciabitur; sicut unitas per se attribuitur materiae primae, non per positionem alicuius

formae unientis, sed per remotionem formarum diversificantium. Unde quando adveniunt formae distinguentes materiam, magis simpliciter dicitur esse plures materias quam unam. Et sic est in proposito; non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis, sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quae sunt causa corruptionis in individuis; unde universale in rebus particularibus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo.

[51689] De veritate, q. 1 a. 5 ad 16 Ad quintum decimum dicendum, quod cum alia genera, in quantum huiusmodi, aliquid ponant in rerum natura (quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est, aliquid dicit), sola relatio non habet, ex hoc quod est huiusmodi, quod aliquid ponat in rerum natura, quia non praedicat aliquid, sed ad aliquid. Unde inveniuntur quaedam relationes, quae nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum; quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis philosophi et Avicennae sumi potest. Uno modo, ut quando aliquid ad se ipsum refertur, ut cum dicitur idem eidem idem; si enim haec relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in relationibus, quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliquam relationem, et sic in infinitum. Secundo, quando ipsa relatio ad aliquid refertur. Non enim potest dici quod paternitas referatur ad subiectum suum per aliquam relationem mediam, quia illa etiam relatio media indigeret alia media relatione, et sic in infinitum. Unde illa relatio quae significatur in comparatione paternitatis ad subiectum, non est in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio, quando unum relativorum dependet ab altero, et non e converso, sicut scientia dependet a scibili, et non e converso; unde relatio scientiae ad scibile est aliquid in rerum natura, non autem relatio scibilis ad scientiam, sed in ratione tantum. Quarto, quando ens comparatur ad non ens; ut cum dicimus, quod nos sumus priores his qui sunt futuri post nos; alias sequeretur quod possent esse infinitae relationes in eodem, si generatio in infinitum protenderetur in futurum. Ex duobus igitur ultimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura, sed in intellectu tantum; tum quia Deus non dependet a creaturis, tum quia talis prioritas dicit comparationem entis ad non ens. Unde ex hoc non sequitur quod sit aliqua veritas aeterna, nisi in intellectu divino, qui solus est aeternus; et haec est veritas prima.

[51690] De veritate, q. 1 a. 5 ad 17 Ad sextum decimum dicendum, quod quamvis Deus natura prior sit rebus creatis, non tamen sequitur quod illa relatio sit relatio naturae; sed quia intelligitur ex consideratione naturae, eius quod prius dicitur, et eius quod posterius dicitur; sicut et scibile dicitur prius natura quam scientia, quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit aliquid in rerum natura.

[51691] De veritate, q. 1 a. 5 ad 18 Ad septimum decimum dicendum, quod cum dicitur: significatione non existente rectum est aliquid significari; intelligitur secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem; sicut arca non existente rectum est arcam cooperculum habere, secundum dispositionem artis in artifice. Unde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit aeterna quam prima.

[51692] De veritate, q. 1 a. 5 ad 19 Ad duodevicesimum dicendum, quod ratio veri fundatur supra

ens. Quamvis autem in divinis ponantur plures personae et proprietates; non tamen ponitur ibi nisi unum esse, quia esse in divinis nonnisi essentialiter dicitur; et omnium istorum enuntiabilium: patrem esse vel generare, et filium esse vel genitum esse et similium; secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quae est prima et aeterna veritas.

[51693] De veritate, q. 1 a. 5 ad 20 Ad undevicesimum dicendum, quod quamvis alio pater sit pater, et filius sit filius, quia hoc est paternitate, illud filiatione; tamen idem est quo pater est, et quo filius est, quia utrumque est per essentiam divinam, quae est una. Ratio autem veritatis, non fundatur super rationem paternitatis et filiationis in quantum huiusmodi, sed super rationem entitatis; paternitas autem et filiatio sunt una essentia et ideo una est veritas utriusque.

[51694] De veritate, q. 1 a. 5 ad 21 Ad vigesimum dicendum, quod proprietas quam praedicat hoc nomen homo, et hoc nomen risibile, non sunt idem per essentiam, nec habent unum esse, sicut est de paternitate et filiatione; et ideo non est simile.

[51695] De veritate, q. 1 a. 5 ad 22 Ad vigesimum primum dicendum, quod intellectus divinus, quantumcumque diversa non cognoscit nisi unica cognitione, et quae in se ipsis habent diversas veritates. Unde multo amplius non cognoscit nisi una cognitione omnia huiusmodi quae de personis intelliguntur. Unde etiam omnium eorum non est nisi una veritas.

Articulus 6

[51696] De veritate, q. 1 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur an veritas creata sit immutabilis

[51697] De veritate, q. 1 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[51698] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 1 Anselmus in Lib. de veritate dicit: *video hac ratione probari veritatem immobilem permanere.* Praemissa autem ratio fuit de veritate significationis, ut ex praemissis, apparet. Ergo veritas enuntiabilium est immutabilis; et eadem ratione veritas rei quam significat.

[51699] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed re mutata, veritas propositionis manet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio mediae. Veritas, secundum Anselmum est rectitudo quaedam, in quantum aliquid implet hoc quod accepit in mente divina. Sed haec propositio: Socrates sedet; accepit in mente divina ut significaret sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente. Ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas; et ita veritas praedictae propositionis non mutatur,

etiam si res mutetur.

[51700] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his quibus veritas inest, sicut nec aliquae formae mutari dicuntur nisi suis subiectis mutatis. Sed veritas non mutatur ad mutationem verorum, quia destructis veris, adhuc remanet veritas, ut Augustinus et Anselmus probant. Ergo veritas est omnino immutabilis.

[51701] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, veritas rei causa est veritatis propositionis; ex eo enim quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa. Sed veritas rei est immutabilis. Ergo veritas propositionis. Probatio mediae. Anselmus in Lib. de veritate probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quam implet illud quod accepit in mente divina. Sed similiter quaelibet res implet illud quod accepit in mente divina ut haberet. Ergo cuiuslibet rei veritas est immutabilis.

[51702] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, illud quod semper manet omni mutatione perfecta, numquam mutatur; in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet qualibet mutatione colorum facta. Sed veritas manet in re, qualibet rei mutatione facta, quia ens et verum convertuntur. Ergo veritas est immutabilis.

[51703] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 6 Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum: Socrates sedet; sedebit; et sedit: scilicet Socratis sessio. Ergo eadem est earum veritas. Sed si unum trium praedictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum; si enim aliquando est verum: Socrates sedet; semper fuit et erit verum: Socrates sedit vel Socrates sedebit. Ergo una veritas trium propositionum semper uno modo se habet, et ita est immutabilis; ergo eadem ratione quaelibet alia veritas.

[51704] De veritate, q. 1 a. 6 s. c. Sed contra, mutatis causis mutantur effectus. Sed res, quae sunt causa veritatis propositionis, mutantur. Ergo et propositionum veritas mutatur.

[51705] De veritate, q. 1 a. 6 co. Responsio. Dicendum est, quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Uno modo, quia est subiectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile, et sic nulla forma est mutabilis; et sic dicitur quod forma est invariabili essentia consistens; unde, cum veritas significetur per modum formae, praesens quaestio non est, an veritas sit mutabilis hoc modo. Alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio, sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsam corpus alteratur; et sic quaeritur de veritate, an sit mutabilis. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod illud secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non. Quando enim est inhaerens ei quod movetur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur, sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur, eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subiecto. Quando autem illud, secundum quod est mutatio est extrinsecum, tunc in illa mutatione non movetur, sed immobile perseverat, sicut locus non dicitur moveri quando aliquis secundum locum movetur. Unde et III Physicorum dicitur, quod locus est immobilis terminus continentis, eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis multorum locatorum in uno loco.

Sed formarum inhaerentium, quae mutari dicuntur ad mutationem subiecti, duplex est mutationis modus; aliter enim dicuntur mutari formae generales, et aliter formae speciales. Forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem, sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione manet eadem secundum rationem, sed non secundum esse; sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet quidem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem species coloris. Dictum est autem superius quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhaerente quasi mensura intrinseca. Unde res creatae variantur quidem in participatione veritatis primae; ipsa tamen veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de libero Arbit.: *mentes nostrae aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit.* Si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur. Unde, ut prius dictum est, veritas in creaturis invenitur in duobus: in rebus ipsis, et in intellectu: veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, et veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat. Res autem dicitur vera et per comparationem ad intellectum divinum et humanum. Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis non in falsitatem sed in aliam veritatem, veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur: unde sicut facta qualibet mutatione res manet ens, quamvis alia secundum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate, quia, quamcumque formam, vel privationem acquirat per mutationem, secundum eam intellectui divino conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso, tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam. Cum enim veritas sit adaequatio rei et intellectus, ab aequalibus autem si aequalia tollantur, adhuc aequalia remanent quamvis non eadem aequalitate, oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia; sicut si Socrate sedente intelligatur Socrates sedere, et postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed quia ab uno aequalium si aliquid tollatur, et nihil a reliquo, vel si ab utroque inaequalia tollantur, necesse est inaequalitatem provenire, quae se habet ad falsitatem sicut aequalitas ad veritatem; inde est quod si intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter, proveniet falsitas; et sic erit mutatio de veritate in falsitatem, sicut si Socrate existente albo, intelligatur esse albus, verus est intellectus; si autem postea intelligat eum esse nigrum, Socrate albo remanente, vel e converso Socrate mutato in nigredinem, adhuc albus intelligatur; vel eo mutato in pallorem, intelligatur esse rubeus, falsitas erit in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutetur, et qualiter veritas non mutatur.

[51706] De veritate, q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus ibi loquitur de veritate prima, prout secundum eam omnia dicuntur vera quasi mensura extrinseca.

[51707] De veritate, q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia intellectus reflectitur in se ipsum, et intelligit se sicut et alias res, ut dicitur in III de anima; ideo quae ad intellectum

pertinent, secundum quod ad rationem veritatis spectat, possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod sunt res quaedam; et sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus; ut scilicet, sicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accepit in mente divina retinendo naturam suam, ita enuntiatio dicatur vera retinendo naturam suam quae est ei dispensata in mente divina, nec potest ab ea removeri, enuntiatione ipsa manente. Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas, et sic dicitur enuntiatio vera quando adaequatur rei; et talis veritas mutatur ut dictum est.

[51708] De veritate, q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quae etiam rebus mutatis non mutatur.

[51709] De veritate, q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod manente re, non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quae sunt sibi essentialia, sicut enuntiationi est essentiale ut significet illud ad quod significandum est instituta. Unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis, sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei remanente re. In quibus tamen accidit mutatio per rei corruptionem. Sed quantum ad accidentalia, mutatio potest accidere etiam manente re; et ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei.

[51710] De veritate, q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod facta omni mutatione, manet veritas, sed non eadem, ut ex praedictis patet.

[51711] De veritate, q. 1 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed ex identitate intellectus, sicut et identitas effectus dependet ex identitate agentis et patientis. Quamvis autem sit eadem res quae significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum, quia in intellectus compositione adiungitur tempus; unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus.

Articulus 7

[51712] De veritate, q. 1 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter

[51713] De veritate, q. 1 a. 7 tit. 2 Et videtur quod dicatur personaliter.

[51714] De veritate, q. 1 a. 7 arg. 1 Quidquid enim in divinis importat relationem principii, personaliter dicitur. Sed veritas est huiusmodi, ut patet per Augustinum in Lib. de vera religione: ubi dicit, quod veritas divina est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas

oritur. Ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

[51715] De veritate, q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi aequale. Sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum, secundum Hilarium, ex hoc quod nihil est sibi simile. Ergo eadem ratione, et aequalitas. Sed veritas est aequalitas quaedam. Ergo importat personalem distinctionem in divinis.

[51716] De veritate, q. 1 a. 7 arg. 3 Praeterea, omne quod importat in divinis emanationem, personaliter dicitur. Sed veritas importat quamdam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut et verbum. Ergo, sicut et verbum personaliter dicitur, ita et veritas.

[51717] De veritate, q. 1 a. 7 s. c. Sed contra, *trium personarum est una veritas*, ut dicit Augustinus in VIII de Trinitate. Ergo est essentiale, et non personale.

[51718] De veritate, q. 1 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod veritas in divinis dupliciter accipi potest: uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit aequalitatem intellectus divini et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua, per quam omnia alia intelligit, ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia divina non adaequantur ad invicem sicut mensurans et mensuratum, cum unum non sit principium alterius, sed sunt omnino idem; unde veritas ex tali aequalitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quae una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi eadem veritas rei et veritas intellectus, sine aliqua connotatione principii. Sed si accipiatur veritas intellectus divini secundum quod adaequatur rebus creatis, sic adhuc remanebit eadem veritas, sicut per idem intelligit Deus se et alia; sed tamen additur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio, non importat, vel etiam importans rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipiatur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personae filii, sicut ars et cetera quae ad intellectum pertinent. Metaphorice vel similitudinarie accipitur veritas in divinis, quando accipimus eam ibi secundum illam rationem qua invenitur in rebus creatis, in quibus dicitur veritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum divinum. Unde et similiter hoc modo veritas dicitur in divinis summa imitatio principii, quae filio convenit; et secundum hanc acceptionem veritatis, veritas proprie convenit filio, et personaliter dicitur; et sic loquitur Augustinus in Lib. de vera religione.

[51719] De veritate, q. 1 a. 7 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[51720] De veritate, q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aequalitas in divinis quandoque importat relationem quae designat distinctionem personalem, sicut cum dicimus, quod pater et filius sunt aequales; et secundum hoc, in nomine aequalitatis, realis distinctio intelligitur. Quandoque autem in nomine aequalitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum, sicut cum dicimus

sapientiam et bonitatem divinam esse aequales. Unde non oportet quod distinctionem personalem importet; et talis est aequalitas importata per nomen veritatis, cum sit aequalitas intellectus et essentiae.

[51721] De veritate, q. 1 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi; unde non est simile.

Articulus 8

[51722] De veritate, q. 1 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum omnis veritas alia sit a veritate prima

[51723] De veritate, q. 1 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[51724] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 1 Istum enim fornicari est verum; sed hoc non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

[51725] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 2 Sed dicebat, quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quod refertur ad rem.- Sed contra, praeter veritatem primam non solum est veritas signi, aut intellectus, sed etiam est veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, haec veritas rei non erit a Deo; et sic habetur propositum, quod non omnis veritas alia sit a Deo.

[51726] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 3 Praeterea, sequitur: iste fornicatur; ergo istum fornicari est verum; ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quae exprimit veritatem rei. Ergo veritas praedicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subiecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subiecto, nisi intelligeretur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed etiam quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

[51727] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 4 Praeterea, Anselmus dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum, secundum quem dicitur, quod res debet esse, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei etiam ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

[51728] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 5 Sed dicebat, quod sicut deformitas, vel privatio dicitur ens

non simpliciter, sed secundum quid, ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid; et talis veritas secundum quid non est a Deo.- Sed contra, verum addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed deformitas vel privatio, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen est simpliciter apprehensa per intellectum. Ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

[51729] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 6 Praeterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur; sicut hoc quod est Aethiopem esse album dente, reducitur ad hoc, quod est dentem Aethiopis esse album simpliciter. Si ergo aliqua veritas secundum quid, non est a Deo, non omnis simpliciter veritas erit a Deo; quod est absurdum.

[51730] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 7 Praeterea, quod non est causa causae, non est causa effectus; sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmativarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa eius quod est non esse, ut dicit Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum, relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum; et sic non omnis veritas est a Deo.

[51731] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in libro Solil. quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

[51732] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 9 Sed dicebat, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni.- Sed contra. Species boni numquam facit apparere nisi bonum. Si ergo malum non videtur nisi per speciem boni, numquam appareret malum nisi bonum; quod est falsum.

[51733] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 1 Sed contra, I ad Cor. XII super illud, *nemo potest dicere* etc., dicit Ambrosius: *omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.*

[51734] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 2 Praeterea, omnis bonitas creata, est a prima bonitate increata, quae est Deus. Ergo eadem ratione omnis alia veritas est a prima veritate, quae est Deus.

[51735] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 3 Praeterea, ratio veritatis completur in intellectu. Sed omnis intellectus est a Deo. Ergo omnis veritas est a Deo.

[51736] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 4 Praeterea, Augustinus in Lib. Solil. dicit quod verum est id quod est. Sed omne esse est a Deo; ergo et omnis veritas.

[51737] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 5 Praeterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et unum et e converso. Sed omnis unitas est a prima unitate ut dicit Augustinus in libro de vera religione; ergo et omnis veritas est a prima veritate.

[51738] De veritate, q. 1 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus quarum notionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et alio modo secundum quod sunt

natae facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur X Metaphysicae. Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar artis divinae, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adaequantur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et caecitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione lapidis entitatem, et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de caecitate non includit in se ipsam privationem quae est caecitas, sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum; quae etiam non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur, cum caecitas non aequetur intellectui ex virtute alicuius quod in se habeat. Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adaequationem rei ad intellectum vel aequationem intellectus ad res vel ad privationes rerum; quod totum est a Deo, quia et ipsa forma rei, per quam adaequatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus; ut dicitur in VI Ethic. quia bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius rei. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit eius bonum, in quantum huiusmodi. Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma, oportet absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

[51739] De veritate, q. 1 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum sic arguitur: omne verum est a Deo; istum fornicari est verum; ergo etc., incidit fallacia accidentis, ut enim ex iam dictis patere potest. Cum dicimus: istum fornicari est verum; non hoc dicimus quasi ipse defectus qui implicatur in actu fornicationis includatur in ratione veritatis: sed verum praedicat tantum adaequationem huius ad intellectum. Unde non debet concludi: istum fornicari est a Deo; sed quod veritas eius sit a Deo.

[51740] De veritate, q. 1 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et aliae res, ut ex praedictis patet; et ideo, quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc potest concludi, quod deformitas sit a Deo.

[51741] De veritate, q. 1 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum philosophum in VI Metaphysicae, veritas non consistit in compositione quae est in rebus, sed in compositione quam facit anima; et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua inhaeret subiecto, hoc enim pertinet ad rationem boni vel mali, sed ex hoc quod actus sic inhaerens subiecto apprehensioni animae adaequatur.

[51742] De veritate, q. 1 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod bonum, debitum, et rectum, et huiusmodi omnia alio modo se habent ad permissionem divinam, et alio modo ad alia signa voluntatis. In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis, et ad ipsum voluntatis

actum; sicut cum Deus praecipit honorem parentum; et ipse honor parentum bonum quoddam est, et ipsum etiam praecipere bonum est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, et non ad id quod sub permissione cadit; unde rectum est quod Deus permittat deformitates incidere; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliquam rectitudinem habeat.

[51743] De veritate, q. 1 a. 8 ad 6 Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quid quae competit negationibus et defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quae est in intellectu, quae a Deo est; et ideo veritas defectuum a Deo est, quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

[51744] De veritate, q. 1 a. 8 ad 7 Ad sextum dicendum, quod non esse non est causa veritatis propositionum negativarum quasi faciens eas in intellectu; sed ipsa anima hoc facit conformans se non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis in anima, sed quasi exemplaris. Obiectio autem procedebat de causa efficiente.

[51745] De veritate, q. 1 a. 8 ad 8 Ad septimum dicendum, quod quamvis malum non sit a Deo, tamen quod malum videatur tale quale est, est quidem a Deo; unde veritas qua verum est malum esse, est a Deo.

[51746] De veritate, q. 1 a. 8 ad 9 Ad octavum dicendum, quod quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni; quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus, et in hoc concipit rationem mali; et sic malum videtur malum.

Articulus 9

[51747] De veritate, q. 1 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum veritas sit in sensu

[51748] De veritate, q. 1 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[51749] De veritate, q. 1 a. 9 arg. 1 Anselmus enim dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.

[51750] De veritate, q. 1 a. 9 arg. 2 Praeterea, Augustinus probat in libro LXXXIII quaestionum, quod veritas corporeis sensibus non cognoscitur; et rationes eius supra positae sunt. Ergo veritas non est in sensu.

[51751] De veritate, q. 1 a. 9 s. c. Sed contra, Augustinus, in libro de vera religione, dicit, quod veritas est qua ostenditur id quod est. Sed id quod est, ostenditur non tantum intellectui, sed etiam sensui. Ergo veritas non solum est in intellectu sed etiam in sensu.

[51752] De veritate, q. 1 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam: cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsam. Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

[51753] De veritate, q. 1 a. 9 ad arg. Et ex his patet solutio ad obiecta.

Articulus 10

[51754] De veritate, q. 1 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum aliqua res sit falsa

[51755] De veritate, q. 1 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[51756] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 1 Augustinus enim dicit in Lib. Solil., *verum est id quod est.*

Ergo falsum est id quod non est. Sed quod non est, non est res aliqua. Ergo nulla res est falsa.

[51757] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 2 Sed dicebat, quod verum est differentia entis; et ita, sicut verum est quod est, ita et falsum.- Sed contra, nulla differentia divisiva convertitur cum eo cuius est differentia. Sed verum convertitur cum ente, ut supra dictum est. Ergo verum non est differentia divisiva entis, ut res aliqua falsa dici possit.

[51758] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 3 Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed omnis res est adaequata intellectui divino, quia nihil potest esse in se aliter quam intellectus divinus cognoscit. Ergo omnis res est vera; ergo nulla res est falsa.

[51759] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 4 Praeterea, omnis res habet veritatem a forma sua; ex hoc enim homo dicitur verus, quod habet veram hominis formam. Sed nulla est res quae non habeat aliquam formam, quia omne esse est a forma. Ergo quaelibet res est vera; ergo nulla res est falsa.

[51760] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 5 Praeterea, sicut se habet bonum et malum, ita se habet verum et falsum. Sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono, ut Dionysius et Augustinus dicunt. Ergo si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificabitur nisi in vero; quod non videtur esse possibile, quia sic idem esset verum et falsum, quod est impossibile; sicut idem est homo et album, propter hoc quod albedo substantificatur in homine.

[51761] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 6 Praeterea, Augustinus in Lib. Soliloq. sic obicit. Si aliqua res nominatur falsa: aut hoc est ex eo quod est simile, aut ex eo quod est dissimile. Si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit; nihil enim est quod alicui dissimile non sit. Si ex eo quod simile, omnia reclamant, quae ex eo vera sunt quo similia. Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest.

[51762] De veritate, q. 1 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Augustinus ita diffinit falsum: falsum est quod ad similitudinem alicuius accomodatum est, et non pertingit ad illud cuius similitudinem gerit. Sed omnis creatura gerit similitudinem Dei. Ergo cum nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod omnis creatura sit falsa.

[51763] De veritate, q. 1 a. 10 s. c. 2 Praeterea, Augustinus, in libro de vera religione: *omne corpus est verum corpus, et falsa unitas.* Sed hoc pro tanto dicitur, quia imitatur unitatem, et tamen non est unitas. Cum ergo quaelibet creatura, secundum quamlibet sui perfectionem, divinam perfectionem imitetur et ab eo nihilominus in infinitum distet; videtur quod quaelibet creatura sit falsa.

[51764] De veritate, q. 1 a. 10 s. c. 3 Praeterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente, non prohibetur quin aliqua res inveniatur mala. Ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente, prohibebitur quin aliqua res inveniatur falsa.

[51765] De veritate, q. 1 a. 10 s. c. 4 Praeterea, Anselmus dicit in libro de veritate quod duplex est propositionis veritas; una quia significat quod accepit significare, sicut haec propositio: Socrates sedet; significat Socratem sedere, sive Socrates sedeat, sive non sedeat; alia, quando significat illud ad quod facta est; est enim ad hoc facta ut significet esse, quando est; et secundum hoc proprie

dicitur enuntiatio vera. Ergo, eadem ratione, quaelibet res dicetur vera, quando implet hoc ad quod est; falsa autem quando non implet. Sed omnis res quae deficit a fine suo, non implet illud propter quod est. Cum ergo multae res sint tales, videtur quod multae sint falsae.

[51766] De veritate, q. 1 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate. Res autem comparatur ad intellectum divinum et humanum, ut supra dictum est; intellectui autem divino comparatur uno modo sicut mensuratum mensurae, quantum ad ea quae in rebus positive dicuntur vel inveniuntur, quia omnia huiusmodi ab arte divini intellectus proveniunt; alio modo sicut cognitum ad cognoscens; et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adaequantur, quia omnia huiusmodi Deus cognoscit, quamvis ea non causet. Patet ergo quod res qualitercumque se habeat sub quacumque forma existat, vel privatione aut defectu, intellectui divino adaequatur. Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, unde Anselmus dicit in Lib. de veritate: *est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.* Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest dici falsa; sed secundum comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei ad intellectum quae quodam modo ex ipsa re causatur; res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra a sensu initium sumit, cui per se obiectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I de anima dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa; unde philosopus dicit VI Metaphysicae, quod illa dicuntur falsa quae nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt; sicut dicitur aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia huiusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet; quia veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodam modo agit. Unde res non dicitur falsa quia semper de se faciat falsam apprehensionem, sed quia nata est facere per ea quae de ipsa apparent. Sed quia, ut dictum est comparatio rei ad intellectum divinum est ei essentialis, et secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est ei accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera sed quasi secundum quid et in potentia, ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur falsae; et ita oportet rationibus utriusque partis respondere.

[51767] De veritate, q. 1 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ista diffinitio, *verum est id quod est*, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod li esse significat affirmationem propositionis, ut scilicet dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in rebus est; et sic etiam falsum dicatur quod non est, id est quod non est ut dicitur vel intelligitur; et hoc in rebus inveniri potest.

[51768] De veritate, q. 1 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verum, proprie loquendo, non potest esse differentia entis; ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in III Metaph.;

sed aliquo modo verum se habet ad ens per modum differentiae, sicut et bonum; in quantum, videlicet, exprimunt aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur; et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri; et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodam modo ut differentia ad genus.

[51769] De veritate, q. 1 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa concedenda est; procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum.

[51770] De veritate, q. 1 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis quaelibet res habeat aliquam formam, non tamen omnis res habet illam formam cuius indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates; et secundum haec falsa dicitur, in quantum de se falsam existimationem facere apta nata est.

[51771] De veritate, q. 1 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis, in corp. art., patet, quia natum est de se facere falsam existimationem, quod autem nihil est non est natum de se facere aliquam extimationem quia non movet virtutem cognitivam; unde oportet quod illud quod falsum dicitur, aliquod ens sit. Unde cum omne ens, in quantum huiusmodi, sit verum, oportet falsitatem in rebus existentem, supra aliquam veritatem fundari; unde dicit Augustinus in Lib. Soliloquiorum, quod tragoedus qui repraesentat alienas personas in theatris, non esset falsus, nisi esset verus tragoedus; similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset pura pictura. Nec tamen sequitur contradictoria esse vera, quia affirmatio et negatio, secundum quas dicitur verum et falsum, non referuntur ad idem.

[51772] De veritate, q. 1 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod res falsa dicitur secundum quod nata est fallere; cum autem fallere dico, significo actionem quamdam defectum inducentem. Nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens; omnis autem defectus est non ens. Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri; secundum autem quod non est, recedit ab eius similitudine. Et ideo hoc quod dico fallere, quantum ad id quod importat de actione, originem habet ex similitudine; sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit; et ideo dicit Augustinus in Lib. de vera religione, quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

[51773] De veritate, q. 1 a. 10 ad s. c. 1 Ad primum ergo eorum quae contra obiciuntur, dicendum, quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo de facili inveniri non potest; et ideo ex similitudine maiori vel minori decipitur anima secundum maiorem vel minorem perspicacitatem ad dissimilitudinem inveniendum. Nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod quemcumque in errorem inducit; sed ex eo quod plures vel sapientes nata est fallere. Creaturae autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipiatur. Unde ex praedicta similitudine et dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturae debeant dici falsae.

[51774] De veritate, q. 1 a. 10 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quidam existimaverunt

Deum esse corpus; et cum Deus sit unitas, qua omnia sunt unum, existimaverunt per consequens corpus esse unitatem ipsam, propter ipsam similitudinem unitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur, in quantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit, ut unitas crederetur.

[51775] De veritate, q. 1 a. 10 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id per quod ad finem devenitur et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex perfectione secunda consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

[51776] De veritate, q. 1 a. 10 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod secundum philosophum in VI Ethic., ipsum verum est bonum intellectus; secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera; et quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas eius est finis ipsius. Non autem ita est in rebus aliis; et propter hoc non est simile.

Articulus 11

[51777] De veritate, q. 1 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum falsitas sit in sensibus

[51778] De veritate, q. 1 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[51779] De veritate, q. 1 a. 11 arg. 1 Intellectus enim semper est rectus, ut dicitur in III de anima. Sed intellectus est superior pars in homine. Ergo et aliae partes eius rectitudinem sequuntur, sicut et in mundo maiori inferiora disponuntur secundum superiorum motum. Ergo et sensus, qui est inferior pars animae, semper erit rectus: non ergo in eo est falsitas.

[51780] De veritate, q. 1 a. 11 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de vera Relig.: *ipsi oculi non fallunt nos; non enim enuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si et omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus ignoro.* Ergo in sensibus non est falsitas.

[51781] De veritate, q. 1 a. 11 arg. 3 Praeterea, Anselmus in Lib. de veritate dicit: *Non videtur mihi veritas vel falsitas in sensu non esse sed in opinione*; et sic habetur propositum.

[51782] De veritate, q. 1 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod Anselmus dicit: *est quidem in sensibus nostris veritas, sed non semper; nam fallunt nos aliquando.*

[51783] De veritate, q. 1 a. 11 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum in Lib. Soliloquiorum, falsum solet dici quod a veri similitudine longe abest, sed tamen habet ad verum nonnullam imitationem. Sed sensus habet quandoque similitudinem aliquarum rerum, quae non sunt ita in rerum natura; sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur. Ergo in sensu est falsitas.

[51784] De veritate, q. 1 a. 11 s. c. 3 Sed dicebat, quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus, sed de communibus.- Sed contra, quandocumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam sit, est apprehensio falsa. Sed quando corpus album videtur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, et ita iudicat, nisi superius iudicium adsit, per quod falsitas detegatur. Ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

[51785] De veritate, q. 1 a. 11 co. Responsio. Dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiatur in sensu, et secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodam modo medius inter intellectum et res: est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam: et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter. Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur sensus esse falsus vel verus sicut et res; in quantum, videlicet, faciunt existimationem veram in intellectu, vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu; in quantum videlicet iudicat esse quod est, vel quod non est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum, sic in sensu quodam modo est falsitas, et quodam modo non est falsitas: sensus enim et est res quaedam in se, et est indicativum alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum secundum quod est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta, quod non possunt animo enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repraesentativum rei alterius, cum quandoque repraesentet ei aliter quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est: quia intellectus iudicat sicut de rebus, ita et de his quae a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non semper de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter invenitur veritas et falsitas in iudicio componentis et dividentis; sed in formatione quiditatum nonnisi per ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi proprie veritas vel falsitas sed solum secundum ordinem ad iudicium; prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale vel tale iudicium. Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis

autem actio alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum; unde et sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed de sensibilibus communibus vel per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas. Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero quae apprehendit eam re absente, sicut imaginatio; et ideo semper sensus apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed imaginatio ut plurimum apprehendit rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens; et ideo dicit philosophus in IV Metaph., quod sensus non est dicens falsitatis, sed phantasia.

[51786] De veritate, q. 1 a. 11 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod in maiori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus, sed e converso; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu; et ideo non est simile. Ad alia patet solutio de facili ex dictis.

Articulus 12

[51787] De veritate, q. 1 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum falsitas sit in intellectu

[51788] De veritate, q. 1 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[51789] De veritate, q. 1 a. 12 arg. 1 Quia intellectus habet duas operationes: scilicet unam qua format quiditates, in qua non est falsum, ut dicit philosophus in III de anima; aliam qua componit et dividit; et in hac etiam non est falsum, ut patet per Augustinum in Lib. de vera religione, qui dicit sic: *nec quisquam intelligit falsa.* Ergo falsitas non est in intellectu.

[51790] De veritate, q. 1 a. 12 arg. 2 Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, quaestio 32: *omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Ergo in intellectu non potest esse falsitas.

[51791] De veritate, q. 1 a. 12 arg. 3 Item Algazel dicit: *aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus.* Sed quicumque intelligit rem sicut est, vere intelligit. Ergo intellectus semper est verus; ergo non est in eo falsitas.

[51792] De veritate, q. 1 a. 12 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit in III de anima, quod ubi est compositio intellectuum, ibi iam verum et falsum est. Ergo falsitas invenitur in intellectu.

[51793] De veritate, q. 1 a. 12 co. Responsio. Dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola

accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum apprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quiditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quiditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus dum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quiditas autem rei est proprium obiectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est ut dicitur in III de anima. Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, in quantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit; quod dupliciter contingit: vel in quantum diffinitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi diffinitionem asini; vel in quantum coniungit partes diffinitionis ad invicem, quae coniungi non possunt, ut si conciperet quasi diffinitionem asini animal irrationale immortale; haec enim est falsa: aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod diffinitio non potest esse falsa, nisi in quantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus falsitatis tangitur in V Metaph. Similiter nec in primis principiis intellectus ullo modo decipitur. Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; numquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia.

[51794] De veritate, q. 1 a. 12 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

a quaestione II ad quaestionem IV

Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 2

Prooemium

[51795] De veritate, q. 2 pr. 1 Primo an scientia Deo conveniat.

[51796] De veritate, q. 2 pr. 2 Secundo an sciat seipsum.

[51797] De veritate, q. 2 pr. 3 Tertio an sciat alia a se.

[51798] De veritate, q. 2 pr. 4 Quarto an habeat certam et determinatam cognitionem de rebus.

[51799] De veritate, q. 2 pr. 5 Quinto an cognoscat singularia.

[51800] De veritate, q. 2 pr. 6 Sexto an intellectus humanus singularia cognoscat.

[51801] De veritate, q. 2 pr. 7 Septimo an Deus cognoscat singularia nunc esse vel non esse.

[51802] De veritate, q. 2 pr. 8 Octavo an Deus cognoscat non entia.

[51803] De veritate, q. 2 pr. 9 Nono an Deus sciat infinita.

[51804] De veritate, q. 2 pr. 10 Decimo an Deus possit facere infinita.

[51805] De veritate, q. 2 pr. 11 Undecimo an scientia de Deo et de nobis dicatur aequivoce.

[51806] De veritate, q. 2 pr. 12 Duodecimo an Deus sciat futura contingentia.

[51807] De veritate, q. 2 pr. 13 Tertiodecimo an scientia Dei sit variabilis.

[51808] De veritate, q. 2 pr. 14 Quartodecimo an scientia Dei sit causa rerum.

[51809] De veritate, q. 2 pr. 15 Quintodecimo an Deus sciat mala.

Articulus 1

[51810] De veritate, q. 2 a. 1 tit. 1 Quaestio est de scientia Dei.
Et primo quaeritur utrum in Deo sit scientia

[51811] De veritate, q. 2 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[51812] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 1 Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri non potest. Sed Deus est simplicissimus. Cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia vivere addit supra esse, et scire supra vivere, videtur quod scientia in Deo non sit.

[51813] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod scientia in Deo supra essentiam non addit; sed nomine scientiae alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiae.- Sed contra, perfectio est nomen rei. Sed omnino una res est in Deo scientia et essentia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine scientiae et essentiae.

[51814] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius: quia si non significat totam, nihil ipsius significat, cum in Deo non inveniatur pars; et sic ei attribui non potest. Sed nomen scientiae non repraesentat totam perfectionem divinam, quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in Lib. de causis. Ergo scientia Deo attribui non potest.

[51815] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, scientia est habitus conclusionis, intellectus vero habitus principiorum, ut patet per philosophum in VI Ethic. Sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis: quia sic discurreret a principiis in conclusiones eius intellectus: quod etiam ab Angelis Dionysius removet VII cap. de divinis nominibus; ergo scientia non est in Deo.

[51816] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis et minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.

[51817] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, Algazel dicit, quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino a Deo removetur; tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. Ergo Deo scientia attribui non potest.

[51818] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, nihil quod sonat in imperfectionem, Deo potest attribui. Sed scientia sonat in imperfectionem: quia significatur ut habitus vel actus primus, et considerare ut actus secundus, ut dicitur in II de anima. Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu eiusdem. Ergo scientia in Deo inveniri non potest.

[51819] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 8 Sed dicebat, quod in Deo non est scientia nisi actu.- Sed contra, scientia Dei est causa rerum. Sed scientia, si Deo attribuitur, ab aeterno in eo fuit. Si ergo scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab aeterno res produxit in esse; quod est falsum.

[51820] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 9 Praeterea, in quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiae in intellectu, scimus de eo non solum quia est, sed etiam quid est, quia scientia aliquid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed quia est tantum, ut Damascenus dicit. Ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiae, nihil respondet in Deo; ergo scientia non est in eo.

[51821] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus, qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest. Sed scientia est quaedam forma, quam intellectus concipit. Ergo hanc formam Deus subterfugit; non ergo scientia est in Deo.

[51822] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 11 Praeterea, intelligere est simplicius quam scire, et dignius. Sed, sicut dicitur in Lib. de causis, cum dicimus Deum intelligentem, vel intelligentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi. Ergo multo fortius nomen scientiae Deo competere non potest.

[51823] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 12 Praeterea, qualitas maiorem compositionem importat quam quantitas, quia qualitas non inhaeret substantiae nisi mediante quantitate. Sed Deo non attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis, propter suam simplicitatem; omne enim quantum habet partes. Ergo, cum scientia sit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

[51824] De veritate, q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Rom. XI, 33: *o altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei* et cetera.

[51825] De veritate, q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum Anselmum in Monologio, omne quod simpliciter in omni melius est esse, quam non esse, Deo est attribuendum. Sed scientia est huiusmodi; ergo est Deo attribuenda.

[51826] De veritate, q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ad scientiam non requiruntur nisi tria: scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus iudicat, res cognita, et unio utriusque. Sed in Deo est summa potentia activa, et sua essentia est summe cognoscibilis, et per consequens est ibi unio utriusque. Ergo Deus est summe sciens. Probatio mediae. Ut dicitur in Lib. de intelligentiis, prima substantia est lux. Sed lux maxime habet virtutem activam, quod patet ex hoc quod seipsam diffundit et multiplicat; est etiam maxime cognoscibilis, unde et alia manifestat. Ergo substantia prima, quae Deus est, et habet potentiam activam ad cognoscendum, et est cognoscibilis.

[51827] De veritate, q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod ab omnibus scientia Deo attribuitur; diversimode tamen. Quidam enim suo intellectu modum creatae scientiae transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiae eius, sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum. Hoc enim posito, Deus summe simplex non esset; esset enim in eo compositio substantiae et accidentis; nec iterum ipse Deus esset suum esse:

quia, ut dicit Boetius in libro de hebdomadibus, quod est, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Si ergo Deus participaret scientiam quasi dispositionem adiunctam, ipse non esset suum esse, et ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi; et sic non esset Deus. Et ideo alii dixerunt, quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid huiusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus eum esse causam scientiae in rebus creatis: ut ex hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis haec possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, quia scientiam causat, ut Origenes et Augustinus dicere videntur; non tamen potest esse tota ratio veritatis, propter duo. Primo, quia eadem ratione de Deo praedicari posset quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus; quod tamen non dicitur. Secundo, quia ea quae dicuntur de causatis et causis, non ex hoc causis inesse dicuntur scilicet propter causata; sed magis causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis: sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem aeri influit, et non e converso. Et similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit, et non e converso. Et ideo alii dixerunt, quod scientia et alia huiusmodi attribuuntur Deo per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut huiusmodi ceterae passiones. Dicitur enim Deus iratus, in quantum facit effectum similem irato; quia punit, quod est effectus irae in nobis, quamvis in Deo passio irae esse non possit. Similiter dicunt, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis: sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines, ita opera naturae, quae divinitus fiunt, ut patet in II Physic. Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira, et cetera huiusmodi; quod dictis Dionysii et aliorum sanctorum repugnat. Et ideo aliter dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita et essentia et cetera huiusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi. Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, scientia et quidquid huiusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, et huiusmodi. Nec tamen istae conceptiones sunt falsae; conceptio enim intellectus nostri secundum hoc vera est, prout repraesentat per quamdam assimilationem rem intellectam; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest repraesentare per assimilationem Deum sicut repraesentat creaturas. Cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectas; sed quia Deus in infinitum nostrum intellectum excedit, non potest forma per intellectum nostrum concepta repraesentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem eius; sicut etiam videmus in rebus quae sunt extra animam, quod quaelibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte; unde et diversae res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas repraesentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma perfecte unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo praeexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate regis. Sed si esset aliqua res perfecte repraesentans Deum, non esset nisi una tantum, quia uno modo repraesentaret, et secundum unam formam; et ideo non est nisi unus filius, qui est perfecta imago patris. Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem, quia unaquaeque imperfecta est; si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes essentiam divinam; unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suae imagini imperfectae; et sic omnes illae conceptiones intellectus sunt verae, quamvis sint plures de re una (re). Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in I Periher.; ideo imponit plura nomina uni rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est; quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

[51828] De veritate, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctim scientiam alicuius et essentiam eius; additio enim distinctionem praesupponit. Unde, cum in Deo non distinguatur scientia et essentia, ut ex dictis patet, nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius, nisi secundum modum intelligendi.

[51829] De veritate, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam, sed quod significatur per modum alterius perfectionis; secundum quod intellectus noster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet, praedicta nomina imponit.

[51830] De veritate, q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum: secundum hoc se habet aliquod nomen ad totalitatem alicuius rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter, totum quidem quia necesse est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem diameter est asimeter costae, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus ita dicitur, non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est: quamvis totam cognoscat, nullam partem eius ignorans. Similiter ergo et nomina quae de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant.

[51831] De veritate, q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuamus, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est, quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. Dico igitur, quod scientia quae in nobis invenitur, habet quidem aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem quidem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit conclusiones in potentia tantum; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus; cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur igitur in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus praedicti, qui etiam nec in Angelis invenitur, ut Dionysius dicit.

[51832] De veritate, q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt, tamen si consideretur modus rei cognitae, Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in seipsis et quaedam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non quidem aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde etiam quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiae; ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit.

[51833] De veritate, q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso, quia ab eius intellectu effluunt formae in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae rerum non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus.

[51834] De veritate, q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod scientia quae ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper actu omnia cognoscit.

[51835] De veritate, q. 2 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem eius; et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinationem scientiae, quae limitat conditiones eius; et ideo res quarum scientia Dei est causa, non procedunt nisi quando determinatum est a Deo ut procedant; et ideo non oportet ut res sint ab aeterno quamvis scientia Dei fuerit ab aeterno in actu.

[51836] De veritate, q. 2 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re quae per omnia ipsi rei respondet. Iam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in I cap. de mystica theologia.

[51837] De veritate, q. 2 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repraesentet; sed quia nulla eum repraesentat perfecte.

[51838] De veritate, q. 2 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur IV Metaph.; et ideo illud est nomen proprie alicuius rei cuius significatum est definitio; et quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomen eius, sed est proprie nomen creaturae, quae definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina quae sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqualiter similitudo eius repraesentatur.

[51839] De veritate, q. 2 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod scientia quae Deo attribuitur, non est qualitas; et praeterea qualitas quantitati adveniens, est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

Articulus 2

[51840] De veritate, q. 2 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum

[51841] De veritate, q. 2 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[51842] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 1 Sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam. Sed sicut dicit Boetius in libro de Trinitate, essentia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem, scilicet personarum. Ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente. Sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem; non enim pater dicitur se genuisse, quia genuit filium. Ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat seipsum.

[51843] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, in Lib. de causis dicitur: *omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*. Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum nunquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditio ubi non praecessit discessus. Ergo Deus non cognoscit essentiam suam, et ita nescit seipsum.

[51844] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed nihil est simile sibi ipsi; *quia similitudo non sibi est*, ut Hilarius dicit. Ergo Deus non cognoscit seipsum.

[51845] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, scientia non est nisi de universali. Sed Deus non est universale: quia universale omne est per abstractionem; a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. Ergo Deus non cognoscit seipsum.

[51846] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, si Deus sciret se, intelligeret se, cum intelligere sit simplicius quam scire et per hoc Deo magis attribuendum. Sed Deus non intelligit se. Ergo nec scit se. Probatio mediae. Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum, quaest. 16: omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco. Ergo Deus non intelligit se.

[51847] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, Augustinus sic argumentatur ibidem. Nec intellectus noster infinitus esse vult quamvis possit, quia notus sibi esse vult. Ex quo habetur, quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum. Sed Deus vult se esse infinitum, cum sit infinitus; si enim esset aliquid quod se esse non vellet, non esset summe beatus. Ergo non vult sibi esse notus; ergo non cognoscit se.

[51848] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 7 Sed dicebat, quod quamvis Deus sit infinitus simpliciter, et

velit se esse infinitum simpliciter; non tamen est infinitus sibi, sed finitus; et sic etiam non vult se esse infinitum.- Sed contra, ut dicitur in III Physic., infinitum dicitur aliquid secundum quod est intransibile, et finitum secundum quod est transibile. Sed, sicut probatum est in VI Physic., infinitum non potest transiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus, quamvis sit infinitus, non potest sibi ipsi esse finitus.

[51849] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, illud quod est Deo bonum, simpliciter est bonum. Ergo et quod est Deo finitum, simpliciter est finitum. Sed Deus non est simpliciter finitus. Ergo nec sibi ipsi finitus.

[51850] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 9 Praeterea, Deus non cognoscit se nisi secundum quod ad seipsum comparatur. Si ergo sibi ipsi est finitus, cognoscet seipsum finite. Non est autem finitus. Ergo cognoscet se aliter quam sit; et ita de seipso habebit cognitionem falsam.

[51851] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 10 Praeterea, inter eos qui cognoscunt Deum, unus alio magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscat. Ergo modus quo se cognoscit, est infinitus; ergo seipsum infinite cognoscit, et sic non est sibi ipsi finitus.

[51852] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 11 Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere, hoc modo. Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, fallitur; et omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit; quisquis igitur ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit. Non igitur potest quidquam intelligi nisi ut est. Ergo cum res sit uno modo, ab omnibus uno modo intelligitur; et ideo nullam rem unus alio melius intelligit. Si ergo Deus seipsum intelligeret, non se plus intelligeret quam alii eum intelligant, et sic in aliquo creatura creatori aequaretur; quod est absurdum.

[51853] De veritate, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de divinis nominibus quod divina sapientia seipsam cognoscens, omnia alia cognoscit. Ergo Deus praecipue cognoscit seipsum.

[51854] De veritate, q. 2 a. 2 co. Solutio. Dicendum, quod cum dicitur aliquid seipsum cognoscere, dicitur illud esse cognoscens et cognitum. Unde ad considerandum qualiter Deus seipsum cognoscat, oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens et cognitum. Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud

cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Perfectio autem unius rei in altero esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerari absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur. Unde oportet ut et illud in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet ut, existens perfectio unius, est nata esse in altero. Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, per hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus materialiter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente esse debeat secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente; unde et Commentator dicit in III de anima, quod non idem est modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter. Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II de anima. Sensus autem recipit quidem species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus. Intellectus etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit. Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus. Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis. Sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde magis sunt notae secundum naturam, quamvis sint minus notae nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est sibi maxime cognoscitivo; unde Avicenna dicit in VIII suae metaphysicae, quod ipse est intellector et apprehensor sui eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est rei quae est ipsemet.

[51855] De veritate, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes quae realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio quae consignificatur, cum dicitur, Deus scit seipsum, non est realis aliqua relatio, sed rationis tantum: quandocumque enim idem ad seipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

[51856] De veritate, q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII physicorum. Unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur ibi esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et quidem in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum; et deinde reflectitur super actum; et demum supra potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat. Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in libro de causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa. Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc in omnia quodammodo exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus ceteris permanet.

[51857] De veritate, q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similitudo quae est relatio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei quae est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

[51858] De veritate, q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod universale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum; unde illa quae non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per seipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; et sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit universale.

[51859] De veritate, q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum. Unde si debeat cognosci secundum rationem suae infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi, quia numquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur. Omnis enim forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde, cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum, et pro tanto dicitur eius essentia infinita. Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta; non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare sicut cognoscibilis est: et secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est. Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita; sua cognitio est tantum efficax quanta est eius

essentia, et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem; et secundum hoc se comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

[51860] De veritate, q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intellectus noster, cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquod infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere; et ideo supposita ista eius natura, procedit ratio Augustini; sed natura intellectus divini est alia; et propter hoc ratio non sequitur.

[51861] De veritate, q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si fiat vis in verbo Deus, proprie loquendo, nec aliis nec sibi finitus est; sed pro tanto dicitur sibi finitus, quia hoc modo a seipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito; sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus eius pervenit ad finem cognitionis sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile, est infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

[51862] De veritate, q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in omnibus illis quae designant quantitatem in his quae ad perfectionem pertinent, sequitur, si aliquid comparatum Deo sit tale, quod simpliciter sit tale; sicut si, Deo comparatum, est magnum, quod sit simpliciter magnum. Sed in illis quae pertinent ad imperfectionem, non sequitur: non enim sequitur si aliquid, Deo comparatum, sit parvum, quod simpliciter sit parvum; quia omnia Deo comparata nihil sunt, et tamen simpliciter non nihil sunt. Unde quod est bonum Deo comparatum, simpliciter bonum est; sed quod est finitum Deo, non sequitur simpliciter finitum esse; quia finitum ad quamdam imperfectionem pertinet; sed bonum ad perfectionem; in utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum iudicium divinum tale invenitur.

[51863] De veritate, q. 2 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod cum dicitur, Deus finite seipsum cognoscit, hoc dupliciter intelligi potest. Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut, scilicet, cognoscat se esse finitum; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa. Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem, et sic adhuc dupliciter potest intelligi: uno modo ut ly finite nihil aliud sit quam perfecte; ut dicatur finite cognoscere, quia pervenit ad finem cognitionis; et sic Deus seipsum finite cognoscit; alio modo ut ly finite pertineat ad efficaciam cognitionis; et secundum hoc se infinite cognoscit, quia eius cognitio est in infinitum efficax. Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo praedicto, non potest concludi quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

[51864] De veritate, q. 2 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod ly finite pertinet ad efficaciam cognitionis; et sic planum est quod non cognoscit se finite.

[51865] De veritate, q. 2 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod cum alium alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut ly plus pertineat ad modum rei cognitae; et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectae plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit. Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, secundum quod unus

alio perspicacius intelligit, sicut Angelus homine, et Deus Angelo, et hoc propter potentiorem vim intelligendi. Et similiter etiam est distinguenda illa quae ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit; si enim ly aliter sit modus rei cognitae, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit, quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materialem, intelligit aliter quam sit; quia res quae habet esse materialiter, immaterialiter solum intelligitur.

Articulus 3

[51866] De veritate, q. 2 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Deus cognoscat alia a se

[51867] De veritate, q. 2 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[51868] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 1 Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio eius, quia sic esset aliquid eo nobilius. Ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

[51869] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod res vel creatura secundum quod est cognita a Deo, est unum cum ipso.- Sed contra, creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum eo, non cognoscet creaturam nisi secundum quod est in ipso; et ita non cognoscet eam in propria natura.

[51870] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, si intellectus divinus cognoscit creaturam: aut cognoscit ipsam per essentiam suam, aut per aliud aliquid extrinsecum. Si per aliud extrinsecum medium: cum omne medium quo cognoscitur, sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius in quantum est cognoscens, ut patet de specie lapidis in pupilla; sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio eius; quod est absurdum. Si autem cognoscit creaturam per essentiam suam: cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex uno cognoscens aliud. Sed omnis intellectus ex uno cognoscens aliud, est intellectus discurrens et ratiocinans. Ergo in intellectu divino est discursus, et sic erit imperfectus; quod est absurdum.

[51871] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, medium per quod res cognoscitur, debet esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla sit proportio. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

[51872] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, philosophus in XI Metaph. probat, quod Deus

tantum seipsum cognoscit. Sed tantum idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se.

[51873] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, si cognoscit alia a se cum cognoscat seipsum, aut ergo eadem ratione cognoscet seipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem: cum seipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod et res alias per essentiam earum cognoscet, quod esse non potest. Si autem alia et alia ratione: cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione invenietur multiplicitas et diversitas; quod repugnat divinae simplicitati. Nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

[51874] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, magis distat creatura a Deo quam distet persona patris a natura deitatis. Sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum, et se esse patrem: quia in hoc quod dicitur: cognoscit se (esse) patrem; includitur notio patris, quae non includitur dum dicitur; cognoscit se esse Deum. Ergo, multo fortius, si creaturam cognoscit, alia ratione seipsum et alia ratione cognoscet creaturam; quod est absurdum, ut probatum est.

[51875] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 8 Praeterea, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sed non eodem pater est pater et Deus, ut dicit Augustinus. Ergo non eodem cognoscit pater se esse patrem, et se esse Deum; et multo fortius non eodem cognoscet se et creaturam, si creaturam cognoscit.

[51876] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 9 Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam, de creaturis habet.

[51877] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 10 Praeterea, quidquid cognoscit Deus, intuetur. Sed Deus, ut dicit Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum, nec quicquam extra se intuetur. Ergo nec quidquam extra se cognoscit.

[51878] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 11 Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam; unde Trismegistus dixit: *Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*; per centrum intelligens creaturam, ut Alanus exponit. Sed lineae nihil deperit de eius quantitate, si punctum ab ea separetur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinae, si cognitio creaturae ei subtrahatur. Sed quidquid est in eo, ad eius perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo. Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

[51879] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 12 Praeterea, quidquid Deus cognoscit, ab aeterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quidquid cognoscit, est ens; quia cognitio non nisi entis est. Ergo quidquid cognoscit Deus, ab aeterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab aeterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

[51880] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 13 Praeterea, omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius; quia perfectio est quasi forma perfecti. Sed Deus non habet in se potentiam passivam; haec enim est principium transmutationis, quae a Deo est procul. Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili, quia perfectio

cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit; quod non est nisi cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se.

[51881] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 14 Praeterea, ut dicitur in IV Metaphys., motor est prior moto secundum naturam. Sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, ita intelligibile movet intellectum. Si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo; quod est absurdum.

[51882] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 15 Praeterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente; unde in principio metaphysicorum: *omnes homines natura scire desiderant: cuius signum est sensuum delectatio*, secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a seipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso; quod est absurdum.

[51883] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 16 Praeterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per Ambrosium et multa sanctorum dicta. Ergo creatura magis est Deo incognita quam nota.

[51884] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 17 Praeterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri, sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni. Sed creaturae visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet Eccli. cap. XXXIV, 2: *quasi qui apprehendit ventum et sequitur aestum sic qui attendit ad visa mendacia*; ergo creaturae magis sunt Deo incognitae quam notae.

[51885] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 18 Sed dicebat quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparationem ad Deum.- Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi secundum quod ad ipsum comparatur. Si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium et non ens, et sic incognoscibilis, nullo modo a Deo cognosci poterit.

[51886] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 19 Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in sensu.

[51887] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 20 Praeterea, res praecipue cognoscuntur per causas suas; et maxime per causas quae sunt esse rei. Sed inter quatuor causas, efficiens et finis sunt causae fieri, forma autem et materia sunt causae essendi rem, quia intrant eius constitutionem. Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis. Ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

[51888] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Hebr., IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.*

[51889] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, cognito uno relativorum, cognoscitur alterum. Sed principium et principiatum relative dicuntur. Ergo, cum ipse sit principium rerum per essentiam suam, cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturas.

[51890] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione debet dici omnisciens; ergo non tantum scit res fruibiles, sed etiam utiles.

[51891] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 4 Praeterea, Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum, ut omnia cognoscat; et de hoc a philosopho commendatur in III de anima. Sed intellectus divinus est maxime immixtus et purus. Ergo maxime omnia cognoscit; non solum se, sed alia.

[51892] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 5 Praeterea, quanto aliqua substantia est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva. Sed Deus est substantia simplicissima. Ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum; ergo cognoscit omnes res, non solum seipsum.

[51893] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 6 Praeterea, propter quod unumquodque et illud magis iri secundum philosophum. Sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt: ipse enim est *lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, Ioan. I, 9. Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

[51894] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 7 Praeterea, sicut Augustinus probat in libro de Trinit., nihil diligitur nisi cognitum. Sed Deus diligit omnia quae sunt, Sapient. XI, 25. Ergo etiam omnia cognoscit.

[51895] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 8 Praeterea, in Psalm. XCIII, 9, dicitur: *qui finxit oculum, non considerat?* Quasi sic. Ergo ipse Deus, qui fecit omnia, omnia considerat et cognoscit.

[51896] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 9 Praeterea, in Psalm. alibi, dicitur: *qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Hic autem est Deus, cordium fictor. Ergo cognoscit opera hominum, et sic alia a se.

[51897] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 10 Praeterea, hoc idem habetur ex hoc quod alibi in Psalm. CXXXV, 5, dicitur: *qui fecit caelos in intellectu.* Ergo ipse intelligit caelos quos creavit.

[51898] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 11 Praeterea, cognita causa, praecipue formali, cognoscitur effectus. Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo, cum ipse seipsum cognoscat, cognoscet etiam creaturas.

[51899] De veritate, q. 2 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod absque dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia: quod quidem hoc modo probari potest. Omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem; alias casu in illud tenderet. In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquaeque res in finem suum tendit; unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suos fines ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit. Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino a quo rerum naturae origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio; et hanc probationem innuit Ps. XCIII, 9, cum dixit: *qui finxit oculum, non considerat?* Ut Rabbi Moyses dicit quod idem est ac si diceret: qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est eius actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam? Sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit. Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod illud quod per agentem

efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus eius est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus eius in eo immaterialiter erit. Dictum autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter; unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Et inde est quod in Lib. de causis dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, in quantum est causa ei. Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit earum cognitio.

[51900] De veritate, q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quae cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem), sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur, quia perfectio est in perfecto; lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectae est in intellectu dupliciter: quandoque quidem ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognoscendo seipsum cognoscit alios intellectus, in quantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, immo recipitur in eo sicut forma quasi in materia. Haec autem forma, quae est aliud ab intellectu, quandoque quidem comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa eius: sicut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatae; quandoque autem est effectus rei, sicut patet in intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quae non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficietur tantum similitudine, et nullo modo re cuius est similitudo, sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei: tunc res etiam erit quodammodo perfectio intellectus active scilicet, similitudo vero eius formaliter. Cum vero similitudo rei cognitae est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active; utpote si eius essentia sit ab alio effecta. Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo, ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod eius intellectus sit ab alio perfectus.

[51901] De veritate, q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit res tantum secundum quod in ipso sunt, si ly secundum quod referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly secundum quod determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso, quia ex similitudine rei, quae est idem cum in ipso existens.

[51902] De veritate, q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas

secundum quod sunt in ipso. Effectus autem in quacumque causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa; sicut domus in arte, non est aliud quam ipsa ars; quia secundum hoc effectus est in principio activo, quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus eius in eo quod habet formam illam, nec effectus eius in eo erit distinctus a forma sua. Similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus eius in eo est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum; et ideo hoc quo cognoscit effectum, non est aliud quam essentia sua. Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu eius. Tunc enim solum dicitur intellectus de uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit; sicut intellectus humanus alio actu apprehendit causam et effectum, et ideo effectum per causas cognoscens dicitur de causa discurrere in effectum. Quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit, et in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione; sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem vel rem quae resultat in speculo per speculum, non dicitur discurrere; quia idem est ei ferri in similitudinem rei, et in rem quae per talem similitudinem cognoscitur. Hoc autem modo Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa; et ideo una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam Dionysius dicit VII cap. de divinis nominibus sic dicens: *non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam autem communem existentia omnia comprehendentem*; et ideo nullus discursus est in eius intellectu.

[51903] De veritate, q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionata dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet esse proportionatum infinitum finito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito. Et secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur; ut, scilicet, sicut se habet medium ad aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstretur; et sic nihil prohibet essentiam divinam esse medium quo creatura cognoscatur.

[51904] De veritate, q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid intelligitur dupliciter: uno modo in seipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo seipsum tantum cognoscit in seipso, alia vero in seipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam; et secundum hoc philosophus dixit, quod Deus tantum seipsum cognoscit; cui etiam consonat Dionysii dictum in VII cap. de

divinis nominibus; *Deus*, inquit, *existentia cognoscit, non scientia quae sit existentium, sed quae sit sui ipsius.*

[51905] De veritate, q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione se cognoscit et alia; quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitae, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem; tantum et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod eius est essentia, et aliorum similitudo.

[51906] De veritate, q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ex parte cognoscentis, omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse Deum deitate, et se esse patrem paternitate, quae secundum modum intelligendi non idem est quod deitas, quamvis realiter unum sit.

[51907] De veritate, q. 2 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illud quod est principium essendi, etiam est principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est rei similitudo, vel principiorum eius; quae non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

[51908] De veritate, q. 2 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem, quam illius quae est in sensu, cum sit magis a materia remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen maxima similitudo secundum hoc quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

[51909] De veritate, q. 2 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod cum dicitur quod Deus nihil extra se intuetur; intelligendum est sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur; illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est.

[51910] De veritate, q. 2 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis a linea si diminuatur punctus in actu, nihil depereat de lineae quantitate, si tamen diminuatur a linea quod non sit terminabilis ad punctum peribit lineae substantia. Similiter etiam est et de Deo; non enim aliquid Deo deperit, si eius creatura ponatur non esse; deperit tamen perfectioni ipsius, si auferatur ab eo potestas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia eius.

[51911] De veritate, q. 2 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quamvis cognitio non sit nisi

entis, non tamen oportet ut illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura quando cognoscitur; sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de praeteritis; et ideo non est inconveniens, si cognitio Dei ponatur aeterna de rebus non aeternis.

[51912] De veritate, q. 2 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo poni non potest; quia nihil est perfectum nisi quod est factum. Sed in Deo nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive; ut dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus; non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo perficiatur quod sit actus eius; et ideo non est in eo potentia passiva.

[51913] De veritate, q. 2 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod intelligibile et sensibile non movent sensum vel intellectum nisi secundum quod cognitio sensitiva vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio; et ideo ratio non procedit.

[51914] De veritate, q. 2 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod secundum philosophum, in VII et X Ethic., delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici operatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquo intelligibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius. Hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, qua intellectus operatio informatur. Unde patet quod res quae intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino.

[51915] De veritate, q. 2 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod esse simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum; ratione cuius dicitur Matth. cap. XIX, vers. 17: *nemo bonus nisi solus Deus.* Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse. Et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse quam de esse; et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

[51916] De veritate, q. 2 a. 3 ad 17 Et similiter dicendum ad decimumseptimum, quia creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum quod vero ab eo deficit falsitatem habet, ut etiam Avicenna dicit.

[51917] De veritate, q. 2 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod aliquid comparatur Deo dupliciter: vel secundum commensurationem, et sic creatura, Deo comparata, invenitur quasi nihil; vel secundum conversionem ad Deum, a quo esse recipit, et sic hoc solum modo esse habet quo comparatur ad Deum; et sic etiam a Deo cognoscibilis est.

[51918] De veritate, q. 2 a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet.

[51919] De veritate, q. 2 a. 3 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod quamvis agens naturale, ut

Avicenna dicit, non sit causa nisi fiendi; cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est omnibus rebus causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quae intrant rei constitutionem; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse eius, et principia essentialia ipsius.

Articulus 4

[51920] De veritate, q. 2 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum Deus de rebus habeat propriam et determinatam cognitionem

[51921] De veritate, q. 2 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[51922] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 1 Quia, sicut dicit Boetius, *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur.* Sed in Deo non est cognitio sensitiva, sed intellectiva tantum. Ergo Deus non habet nisi universalem cognitionem de rebus.

[51923] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, si Deus cognoscit creaturas, aut cognoscit eas pluribus, aut uno. Si pluribus: ergo eius scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis, quia id quod cognoscitur, in cognoscente est. Si autem uno: et per unum non potest haberi de multis cognitio distincta et propria, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

[51924] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit; ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit. Sed si ignis seipsum cognosceret, cognoscendo calorem suum non cognosceret alia, nisi in quantum sunt calida. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi in quantum sunt entia. Sed istud non est habere cognitionem propriam de rebus, sed maxime universalem. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

[51925] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, cognitio propria de re aliqua haberi non potest nisi per speciem, quae nihil plus vel minus contineat quam in re sit; sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri, ita imperfecte cognosceretur per speciem superexcedentem, scilicet albi, in quo perfectissime natura coloris invenitur; unde et albedo est mensura omnium colorum, ut dicitur in X Metaph. Sed quantum essentia divina superat creaturam, tantum creatura deficit a Deo. Cum ergo divina essentia nullo modo proprie et complete possit cognosci mediante creatura, nec creatura poterit proprie cognosci mediante essentia divina.

Sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam. Ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

[51926] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, omne medium quod facit propriam cognitionem de re, potest assumi ut medium demonstrationis ad concludendum illud. Sed essentia divina non hoc modo se habet ad creaturam; alias creaturae essent quandocumque fuit essentia divina. Ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam, non habet propriam cognitionem de rebus.

[51927] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 6 Praeterea, si Deus cognoscit creaturam, aut cognoscit eam in propria natura, aut in idea. Si in propria natura: tunc propria natura creaturae est medium quo Deus cognoscit creaturam. Sed medium cognoscendi est perfectio cognoscentis. Ergo natura creaturae erit perfectio divini intellectus; quod est absurdum. Si vero cognoscit creaturam in idea: cum idea sit magis remota a re quam essentialia vel accidentalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illa quae est per essentialia vel accidentalia eius. Sed omnis propria cognitio de re habetur vel per essentialia vel per accidentalia eius; quia etiam accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur in I de anima. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

[51928] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 7 Praeterea, per medium universale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari; sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine. Sed essentia divina est medium maxime universale, quia communiter se habet ad omnia cognoscenda. Ergo Deus per essentiam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

[51929] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 8 Praeterea, cognitio disponitur secundum medium cognoscendi. Ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium. Sed essentia divina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam; quia si esset proprium (huic) iam alteri non esset medium cognoscendi; quod enim est huic et alteri, est commune utrique, et non proprium alteri. Ergo Deus per essentiam suam creaturas cognoscens, non habet propriam cognitionem de eis.

[51930] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 9 Praeterea, Dionysius dicit VII cap. de divinis nominibus quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, et multa unite, sive distincta indistincte. Sed talis est divina cognitio qualiter Deus res cognoscit. Ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus; et ita, non proprie cognoscit hoc aut illud.

[51931] De veritate, q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Nullus potest discernere inter illa de quibus non habet propriam cognitionem. Sed Deus hoc modo creaturas cognoscit, quod inter eas discernit; cognoscit enim hanc non esse illam; alias non daret singulis secundum suam capacitatem, nec redderet unicuique secundum opus suum, iuste de actibus hominum iudicando. Ergo Deus habet propriam cognitionem de rebus.

[51932] De veritate, q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, nihil imperfectum est Deo attribuendum. Sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi et non in speciali, est imperfecta, cum aliquid ei desit. Ergo divina cognitio non est in communi tantum de rebus, sed etiam in speciali.

[51933] De veritate, q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, secundum hoc accideret, Deum, qui est felicissimus, esse insipientissimum, si non cognosceret de rebus hoc quod nos cognoscimus; quod etiam pro inconvenienti habet philosophus in Lib. de anima, et in III Metaph.

[51934] De veritate, q. 2 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod ex hoc ipso quod Deus res ordinat ad suum finem, probari potest quod Deus propriam cognitionem habet de rebus; quia non potest res aliqua in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem, nisi cognoscatur propria eius natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter autem hoc esse possit, hoc modo considerandum est. Per cognitionem enim causae non cognoscitur effectus, (nisi) secundum hoc quod effectus ex ea consequitur. Unde, si sit aliqua causa universalis, cuius actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari; per cognitionem illius causae communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem huius plantae mediante vi seminativa, quae est in terra vel in semine; unde si sol cognosceret seipsum, non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam eius. Et ideo ad hoc quod habeatur propria et perfecta cognitio de aliquo effectu, oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum communium et propriarum; et hoc est quod philosophus dicit in principio Physic.: *tunc cognoscere dicimur unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima usque ad elementa*, id est usque ad causas proximas, ut Commentator exponit. Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa eius; sic enim in ipso est ut cognosci possit. Unde, cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes, quia nihil est in re per quod determinetur eius natura communis, cuius Deus non sit causa; et ideo per quam rationem ponitur cognoscere communem naturam rerum, per eamdem ponetur cognoscere propriam naturam uniuscuiusque, et proprias causas eius. Et hanc rationem assignat Dionysius VII cap. de divinis nominibus, sic dicens: *si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eamdem causam sciet omnia*; et infra: *ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quae sunt ab ipsa, et quorum est causa, ignoraverit.* Vacare dicit deficere a causalitate alicuius quod in re invenitur; quod sequeretur, si aliquid eorum quae sunt in re, ignoraret. Et sic patet ex dictis, quod omnia similia quae inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscit, sunt deficientia; sicut quod inducitur de puncto, qui si se cognosceret, dicitur quod lineas cognosceret; et de luce, quod cognoscendo se, cognosceret colores; non enim quidquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam, nec quidquid est in colore, ad lucem; unde punctus cognoscens seipsum, non cognosceret lineam nisi in universali, similiter nec lux colorem; secus autem est de cognitione divina, ut ex dictis patet.

[51935] De veritate, q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verbum illud Boetii est intelligendum de intellectu nostro, non autem de intellectu divino, qui singularia cognoscere potest, ut infra dicetur. Et tamen intellectus noster singularia non cognoscens, propriam cognitionem habet de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei; unde etsi etiam intellectus divinus singularia non cognosceret, nihilominus posset propriam de rebus cognitionem habere.

[51936] De veritate, q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quae est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscuiusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum propria ratio et communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicuius rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago patris perfecte eum imitans, scilicet filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum tamen nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae; et ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quid imitetur; et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria eius ratio: et eadem ratione est propria ratio alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, in quantum ipsa res est una, quam omnia imitantur: sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur: et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, in quantum est propria ratio uniuscuiusque.

[51937] De veritate, q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur, sicut dictum est de essentia divina; et ideo non est simile.

[51938] De veritate, q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod albedo superabundat a viridi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quae est quasi formale in compositione coloris, et secundum hoc est mensura aliorum colorum; sed in coloribus invenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio diaphani, et secundum hoc albedo non est mensura colorum: et sic patet quod in specie albedinis non est totum id quod in aliis coloribus invenitur; et ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum; secus autem est de essentia divina. Et praeterea in essentia divina sunt res aliae sicut in causa; alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa; et ideo non est simile.

[51939] De veritate, q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod demonstratio est species argumentationis, quae quodam discursu intellectus perficitur: unde intellectus divinus, qui sine discursu est, non cognoscit per essentiam suam effectus quasi demonstrando, etsi certiorem cognitionem habeat per essentiam suam de rebus quam demonstrator per demonstrationem. Si quis etiam essentiam eius comprehenderet, certius per eam singulorum naturam cognosceret quam per medium demonstrationis conclusio cognoscatur. Nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab aeterno, propter hoc quod essentia eius est aeterna; quia effectus non sunt hoc modo in essentia ut semper in seipsis sint, sed ut quandoque sint; quando, scilicet, divina sapientia determinatur.

[51940] De veritate, q. 2 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione ex parte cognoscentis, sic cognoscit res in idea, id est per ideam, quae est similitudo omnium quae sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei neque essentia eius; sicut

etiam similitudo rei in intellectu nostro non est accidentalis vel essentialis ipsi rei, sed similitudo vel essentiae vel accidentis.

[51941] De veritate, q. 2 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod essentia divina est universale medium quasi universalis causa. Alio autem modo se habet ad faciendum cognitionem rerum causa universalis, et forma universalis: in forma enim universali est effectus in potentia quasi materiali; sicut differentiae sunt in genere secundum proportionem qua formae sunt in materia, ut Porphyrius dicit: sed effectus sunt in causa in potentia activa; sicut domus est in mente artificis in potentia activa. Et quia unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ideo hoc quod differentiae specificantes genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie; sed ex hoc quod propria alicuius rei sunt in aliqua causa activa, sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re: unde per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam, quae est in artifice. Et quia in Deo sunt propriae condiciones uniuscuiusque rei sicut in causa activa, ideo, quamvis sit universale medium, potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

[51942] De veritate, q. 2 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod essentia divina est et commune medium et proprium, sed non secundum idem, ut dictum est.

[51943] De veritate, q. 2 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod cum dicitur: Deus scit distincta indistincte; si ly indistincte determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est; et sic intelligit Dionysius, quia ipse una cognitione omnia distincta cognoscit. Si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est: Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia, et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur; unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

Articulus 5

[51944] De veritate, q. 2 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum Deus cognoscat singularia

[51945] De veritate, q. 2 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[51946] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 1 Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus. Sed intellectus divinus est multo magis separatus a materia quam noster. Ergo singularia non cognoscit.

[51947] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 2 Sed dicebat quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscit quia est immaterialis, sed quia abstrahit a rebus cognitionem.- Sed

contra, intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu vel imaginatione: per prius ergo a rebus accipiunt sensus et imaginatio quam intellectus, et tamen per sensum et imaginationem singularia cognoscuntur. Ergo non est aliqua ratio quod intellectus singularia non cognoscat, quia cognitionem a rebus accipit.

[51948] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 3 Sed dicebat, quod intellectus accipit a rebus formam penitus depuratam, non autem sensus et imaginatio.- Sed contra, depuratio formae in intellectu receptae non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo; immo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totam assimilationem suam trahit, quod a re recipit. Relinquitur ergo quod depuratio formae non impedit cognitionem singularis nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas quam in intellectu habet. Sed ista puritas formae est tantum propter immunitatem intellectus a materia. Ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus; et sic habetur propositum, quod Deus singularia non cognoscat.

[51949] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, si Deus cognoscit singularia, oportet quod omnia cognoscat, quia eadem est ratio de uno et de omnibus. Sed non cognoscit omnia. Ergo nulla cognoscit. Probatio mediae. Sicut dicit Augustinus in Enchir., *melius est multa nescire, quam scire*, scilicet vilia. Sed inter singularia multa sunt vilia. Cum ergo omne quod melius est, sit Deo reponendum, videtur quod non omnia singularia cognoscat.

[51950] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed nulla est assimilatio singularium ad Deum: quia singularia sunt mutabilia et materialia, et multa alia huiusmodi habent, quorum contraria penitus sunt in Deo. Ergo Deus singularia non cognoscit.

[51951] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 6 Praeterea, quidquid Deus cognoscit, perfecte cognoscit. Sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est. Cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est (quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit), videtur quod Deus non possit perfecte singulare cognoscere; et ita nullo modo cognoscat.

[51952] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 7 Sed dicebat, quod perfecta cognitio requirit ut cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, ut modus accipiatur ex parte cogniti; non autem si accipiatur ex parte cognoscentis.- Sed contra, cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem. Ergo oportet quod idem sit modus cogniti et cognoscentis; et sic praedicta distinctio nulla videtur.

[51953] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 8 Praeterea, secundum philosophum, si aliquis vult invenire rem aliquam, oportet quod aliquam de ea notitiam praehabeat; nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid contrahatur: sicut aliquis servum amissum quaerere, non posset convenienter, nisi aliquam notitiam de ipso praehabuisset; quia non recognosceret quando etiam inveniret eum: nec sufficeret quod sciret eum esse hominem, quia sic eum a ceteris non discerneret; sed oportet quod habeat aliquam notitiam per ea quae sunt propria ei. Si igitur Deus debet cognoscere aliquod singulare, oportet quod forma communis per quam cognoscit, scilicet essentia

sua, per aliquid contrahatur. Cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat.

[51954] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 9 Sed dicebat, quod illa species per quam Deus cognoscit, ita est communis quod tamen est propria unicuique.- Sed contra, proprium et commune ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse ut idem sit forma communis et propria.

[51955] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 10 Praeterea, cognitio visus non determinatur ad aliquod coloratum per lucem, quae est medium in visu; sed determinatur per obiectum, quod est res ipsa colorata. Sed in cognitione divina qua res cognoscit; essentia eius se habet sicut medium cognitionis, et sicut lux quaedam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam Dionysius dicit VII cap. de divinis nominibus. Ergo cognitio eius nullo modo determinatur ad aliquod singulare; et sic singularia non cognoscit.

[51956] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 11 Praeterea, scientia, cum sit qualitas, est talis forma per cuius variationem mutatur subiectum. Sed ad variationem scitorum mutatur scientia; quia, si scio te sedere, te surgente scientiam amisi. Ergo ad variationem scitorum mutatur sciens. Sed Deus nullo modo mutari potest. Ergo singularia, quae sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

[51957] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 12 Praeterea, nullus potest scire singulare, nisi sciat illud per quod singulare completur. Sed completivum singularis in quantum huiusmodi, est materia; Deus autem materiam non cognoscit. Ergo nec singularia. Probatio mediae. Quaedam sunt, ut dicit Boetius, et Commentator in II Metaph., quae sunt nobis difficillima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quae sunt manifestissima in natura, ut substantiae immateriales; quaedam vero quae non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quae habent minimum de esse, ut motus, et tempus, et vacuum, et huiusmodi. Sed materia prima habet minimum de esse. Ergo Deus materiam non cognoscit, cum secundum se sit incognoscibilis.

[51958] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 13 Sed dicebat, quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui divino.- Sed contra, intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per similitudinem quae est causa rei. Sed maior convenientia requiritur inter similitudinem, quae est causa rei, et rem ipsam, quam inter aliam similitudinem. Cum ergo defectus materiae sit in causa ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo quae sufficiat ad eius cognitionem, multo fortius erit in causa ut non sit in intellectu divino similitudo materiae ad ipsam cognoscendam.

[51959] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 14 Praeterea, secundum Algazel, haec est ratio quare Deus cognoscat seipsum, quia tria quae ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens quae sit a materia separata, et intelligibile separatum a materia, et unio utriusque) in Deo inveniuntur; ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi in quantum est a materia separatum. Sed singulare, in quantum huiusmodi, non est a materia separabile. Ergo singulare intelligi non potest.

[51960] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 15 Praeterea, cognitio media est inter cognoscentem et obiectum; et quanto cognitio magis a cognoscente desilit, tanto imperfectior est. Quandocumque autem in

aliquid cognitio fertur quod est extra cognoscentem, in aliud desilit. Cum ergo cognitio divina sit perfectissima, non videtur quod cognitio eius sit de singularibus, quae sunt extra ipsum.

[51961] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 16 Praeterea, cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva essentialiter, ita essentialiter dependet ab obiecto cognoscibili. Sed inconveniens est ponere quod actus divinae cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependeat. Ergo inconveniens est dicere, quod cognoscat singularia, quae sunt extra ipsum.

[51962] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 17 Praeterea, nihil cognoscitur nisi per modum quo est in cognoscente, ut Boetius dicit in V de consolatione. Sed res sunt in Deo immaterialiter; et ita, absque concretione materiae et conditionum ipsius. Ergo non cognoscit ea quae a materia dependent, sicut sunt singularia.

[51963] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I Corinth., XIII, 12: *tunc cognoscam sicut et cognitus sum.* Ipse autem apostolus qui loquebatur, quoddam singulare erat. Ergo singularia a Deo sunt cognita.

[51964] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, res cognoscuntur a Deo in quantum ipse est causa earum, ut ex praedictis, patet. Sed ipse est causa singularium. Ergo singularia cognoscit.

[51965] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 3 Praeterea, impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum. Sed sensus sunt quaedam potentiae instrumentaliter ordinatae ad singularium cognitionem. Si ergo Deus singularia non cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret; et, per consequens, etiam naturam intellectus humani, cuius formae in imaginatione existentes sunt obiectum; quod est absurdum.

[51966] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 4 Praeterea, potentia Dei et sapientia adaequantur. Ergo quidquid subest potentiae, subest eius scientiae. Sed potentia eius se extendit ad productionem singularium. Ergo et scientia eius se extendit ad cognitionem eorumdem.

[51967] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 5 Praeterea, sicut supra dictum est, Deus habet de rebus propriam et distinctam cognitionem. Sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res ad invicem distinguuntur. Ergo cognoscit singulares conditiones cuiuslibet rei secundum quas una res ab alia distinguitur; ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

[51968] De veritate, q. 2 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc multipliciter erratum fuit. Quidam enim, ut Commentator in XI Metaphysic., simpliciter negaverunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in universali; volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctare. Sed hic error per rationem philosophi destrui potest, qua contra Empedoclem invehitur in I de anima, et in III Metaph.: si enim ut ex dictis Empedoclis sequebatur, Deus odium ignoraret quod alia cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus; similiter ergo et si ponatur Deus singularia ignorare, quae nos omnes cognoscimus. Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna et sequaces eius, quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali, dum cognoscit omnes causas universales, ex quibus sin-

gulare producitur: sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus caeli et distantias caelestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quae futura est usque ad centum annos; non tamen cognosceret eam in quantum est singulare quoddam, ut sciret eam nunc esse vel non esse, sicut rusticus eam cognoscit dum eam videt. Et hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere; non quasi singularem eorum naturam inspiceret, sed per cognitionem universalium causarum. Sed etiam haec positio stare non potest quia ex causis universalibus non consequuntur nisi formae universales, si non sit aliquid per quod formae individuentur. Ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constituitur aliquod singulare; quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse: et ideo, si aliquis modo supradicto per causas universales eclipsim cognosceret, nihil singulare, sed universale tantum cognosceret. Universalis enim effectus proportionatur causae universali, particularis autem particulari; et sic remanet praedictum inconveniens, quod Deus singularia ignoraret. Et ideo simpliciter concedendum est quod Deus omnia singularia cognoscit non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem suam naturam. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiae artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam apud se habet secundum quod ipsum producit: artifex autem non producit nisi formam, quia materiam ad artificialia praeparavit natura; et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiata nisi ratione formae. Omnis autem forma de se universalis est; et ideo aedificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum eius notitiam sumit. Sed si forma artis esset productiva materiae, sicut est et formae, per eam cognosceret artificiatum et ratione formae et ratione materiae. Et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsum secundum naturam universalem, sed etiam in quantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva non solum formae, sed materiae, in arte sua non solum existit similitudo formae, sed materiae; et ideo cognoscit res et quantum ad formam et quantum ad materiam; unde non solum universalia sed et singularia cognoscit. Sed tunc restat dubitatio; cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum eius in quo est; et ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter; unde est quod intellectus noster, ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit: Deus autem cognoscit? Cuius ratio manifeste apparet, si consideretur diversa habitudo quam habent ad rem similitudo rei quae est in intellectu nostro, et similitudo rei quae est in intellectu divino. Illa enim quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensum; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei quae imprimitur in sensum nostrum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae. Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo eius sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re: inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet quia non est in eo similitudo materiae; non autem propter hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter: sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

[51969] De veritate, q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus; et ideo nec materialiter recipit, nec similitudo materiae esse potest; et propter hoc singularia non cognoscit; secus autem est de intellectu divino, ut ex dictis patet.

[51970] De veritate, q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt. Secus autem est de intellectu divino; et ideo ratio non sequitur.

[51971] De veritate, q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex termino depurationis contingit, quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur; sed ex principio huius actionis contingit quod similitudo materiae in intellectu non recipiatur, sed formae tantum; et ideo ratio non sequitur.

[51972] De veritate, q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est; sed per accidens contingit quod notitia quorumdam vilium mala sit vel ex eo quod est occasio turpis actus alicuius, et secundum hoc quaedam scientiae sunt prohibitae; vel ex hoc quod per quasdam scientias aliquis a melioribus retrahitur; et sic quod in se est bonum, efficitur alicui malum; quod in Deo contingere non potest.

[51973] De veritate, q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur.

[51974] De veritate, q. 2 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est; non ut modus rei cognitae sit in cognoscente; sicut saepe supra dictum est.

[51975] De veritate, q. 2 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti.

[51976] De veritate, q. 2 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita communis, quod non esset singulis propria; cuius contrarium supra, ostensum est.

[51977] De veritate, q. 2 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse commune et proprium. Qualiter autem essentia divina, per quam Deus cognoscit omnia, sit similitudo communis omnium, et tamen propria singulis, supra expositum est.

[51978] De veritate, q. 2 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in visu corporali est duplex medium: medium scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen; et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum obiectum; est et aliud medium quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitae: et hoc medio determinatur visus ad speciale obiectum. Essentia autem divina in cognitione divina, qua cognoscit res, tenet locum utriusque; et ideo propriam cognitionem de singulis rebus facere potest.

[51979] De veritate, q. 2 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium; ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex eorum variatione varietur, quia alia conceptione cognoscit res praesentes, vel praeteritas vel futuras; et inde est quod Socrate non sedente, illa cognitio quae habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus eodem intuitu videt res ut praesentes, praeteritas vel futuras; unde eadem veritas in intellectu eius remanet, qualitercumque res varietur.

[51980] De veritate, q. 2 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod illa quae habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis patet.

[51981] De veritate, q. 2 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in intellectu divino, qui est causa materiae, potest esse similitudo materiae, quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo quae sufficiat ad materiae cognitionem, ut ex dictis patet.

[51982] De veritate, q. 2 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis singulare, in quantum huiusmodi, non possit a materia separari, tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quae est materiae similitudo; sic enim, etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum repraesentationem.

[51983] De veritate, q. 2 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab eius essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia: unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se, eius cognitio non potest dici desiliens vel defluens. Et praeterea, nulla actio cognitivae virtutis potest dici desiliens sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens; quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.

[51984] De veritate, q. 2 a. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad cognitum; relatio enim quae importatur, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem; sicut e converso relatio quae importatur in nomine scientiae, designat dependentiam nostrae scientiae a scibili. Nec hoc modo se habet actus cognitionis ad obiectum sicut ad potentiam cognoscitivam; substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitivam, non autem per obiectum; quia actus est in ipsa potentia, sed non in obiecto.

[51985] De veritate, q. 2 a. 5 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod hoc modo aliquid

cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens. Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam. Et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale, quia tamen est similitudo materiae, est etiam principium cognoscendi materialia, et ita singularia.

Articulus 6

[51986] De veritate, q. 2 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum intellectus humanus singularia cognoscat

[51987] De veritate, q. 2 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[51988] De veritate, q. 2 a. 6 arg. 1 Intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia. Sed abstractio formae a materia non aufert ei particularitatem; quia etiam in mathematicis, quae sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas. Ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat.

[51989] De veritate, q. 2 a. 6 arg. 2 Praeterea, singularia non distinguuntur secundum quod conveniunt in natura communi, quia participatione speciei plures homines sunt unus homo. Si ergo intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognosceret distinctionem unius singularis ab alio; et sic intellectus noster non dirigeret in operabilibus, in quibus per electionem dirigimur, quae distinctionem unius ab altero praesupponit.

[51990] De veritate, q. 2 a. 6 arg. 3 Sed dicebat, quod intellectus noster singularia cognoscit, in quantum applicat formam universalem ad aliquod particulare.- Sed contra, intellectus noster non potest applicare unum ad aliud nisi utrumque praecognoscat. Ergo cognitio singularis praecedit applicationem universalis ad singulare; non ergo applicatio praedicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

[51991] De veritate, q. 2 a. 6 arg. 4 Praeterea, secundum Boetium in V de consolatione philosophiae, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem, et imaginatio supra sensum. Ergo, cum sensus singulare cognoscat, et intellectus noster singulare cognoscere poterit.

[51992] De veritate, q. 2 a. 6 s. c. Sed contra est quod Boetius dicit quod *universale est dum*

intelligitur, singulare dum sentitur.

[51993] De veritate, q. 2 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis, sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit secundum modum formae quae est in cognoscente. Unde, cum similitudo rei quae est in intellectu nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; relinquitur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscit, sed universalia tantum. Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat; ut enim philosophus dicit in III de anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem.

[51994] De veritate, q. 2 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII Metaph.: et dico intelligibilem, ut quae consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut est materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dico signatam secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signatam autem quae sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur sciendum est, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in cuius definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quae est communis omni intellectui, facit

formam esse universalem.

[51995] De veritate, q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum philosophum in III de anima, non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam phantasia, per quam universalis conceptio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum; sed ratio particularis et phantasia sunt movens proximum.

[51996] De veritate, q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalem quae est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de anima.

[51997] De veritate, q. 2 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eamdem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobilius tamen, quia immaterialius; et sic non sequitur, quod si sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat.

Articulus 7

[51998] De veritate, q. 2 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennae superius tactam; et hoc est quaerere, utrum cognoscat enuntiabilia, et praecipue circa singularia

[51999] De veritate, q. 2 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[52000] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 1 Quia intellectus divinus semper se habet secundum eamdem dispositionem; sed singulare, secundum quod nunc est et nunc non est, habet dispositionem diversam. Ergo intellectus divinus non cognoscit singulare nunc esse et nunc non esse.

[52001] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 2 Praeterea, inter potentias animae, illae quae aequaliter se habent ad rem praesentem et absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit; sed hoc cognoscunt illae solum potentiae quae non sunt rerum absentium sicut praesentium, sicut sensus. Sed intellectus divinus eodem modo se habet ad res praesentes et absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter.

[52002] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in VI metaphysicae, compositio quae significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu

nostro tantum. Sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio. Ergo non cognoscit rem esse vel non esse.

[52003] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 4 Praeterea, Ioan. I, 3 et 4, dicitur: *quod factum est, in ipso vita erat*: quod exponens Augustinus dicit, quod res creatae, sunt in Deo sicut arca in mente artificis. Sed artifex per similitudinem arcae, quam habet in mente sua, non cognoscit an arca sit vel non sit. Ergo nec Deus cognoscit singulare esse vel non esse.

[52004] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 5 Praeterea, quanto aliqua cognitio est nobilior, tanto est divinae cognitioni similior. Sed cognitio intellectus comprehendentis definitiones rerum est nobilior quam sensitiva cognitio: quia intellectus definiens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur. Cum ergo intellectus definiens non cognoscat an res sit vel non sit, sed naturam rei simpliciter; sensus autem cognoscat: videtur quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter, sine hoc quod sciatur esse res vel non esse. Ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse.

[52005] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 6 Praeterea, Deus cognoscit unamquamque rem per ideam rei quae est apud ipsum. Sed illa idea aequaliter se habet ad rem sive sit sive non sit; alias per eam futura non cognoscerentur ab eo. Ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

[52006] De veritate, q. 2 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Quanto aliqua cognitio est perfectior, tanto plures conditiones in re cognita comprehendit. Sed divina cognitio est perfectissima. Ergo cognoscit rem secundum omnem conditionem eius; et ita cognoscit eam esse vel non esse.

[52007] De veritate, q. 2 a. 7 s. c. 2 Praeterea, ut ex dictis patet, Deus habet propriam et distinctam cognitionem de rebus. Sed non distincte cognosceret res, nisi distingueret rem quae est ab ea quae non est. Ergo scit rem esse vel non esse.

[52008] De veritate, q. 2 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod sicut se habet essentia universalis alicuius speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cuiusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa: quia per hoc quod in ipso individuantur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia speciei illius: quia, secundum philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subiecto concluduntur, principium est quod quid est: unde et cognita propria essentia alicuius singularis, cognoscerentur omnia accidentia singularis illius: quod intellectus noster non potest: quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit, et poneretur in eius definitione, si singulare definitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiae, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam essentiam singularem uniuscuiusque individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei aut generi, et propria unicuique singulari; inter quae unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cuius determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia quae formari possunt vel de universalibus, vel de individuis. Sed

tamen differenter circa hoc se habet intellectus divinus ab intellectu nostro. Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subiectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia; et ideo discurrit de cognitione substantiae ad cognitionem accidentis; et iterum ad hoc quod inhaerentiam unius ad alterum cognoscat, componit unam speciem cum altera, et unit ea quodammodo; et sic in seipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus per unum, scilicet suam essentiam, cognoscit omnes substantias, et omnia accidentia; et ideo neque discurrit de substantia in accidens, neque componit unum cum altero; sed loco eius quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, et materialia immaterialiter.

[52009] De veritate, q. 2 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus divinus secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quae possunt variari in re; et ideo, semper in una dispositione manens, ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum.

[52010] De veritate, q. 2 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo quae est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur: secus autem est de intellectu divino; et ideo non est simile.

[52011] De veritate, q. 2 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod loco compositionis quae est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis: unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus non componendo, verius enuntiabilia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens.

[52012] De veritate, q. 2 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod arca quae est in mente artificis, non est similitudo omnium quae possunt arcae convenire; et ideo non est simile de cognitione artificis, et de cognitione divina.

[52013] De veritate, q. 2 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod qui cognoscit definitionem, cognoscit in potentia enuntiabilia, quae per definitionem demonstrantur; in intellectu autem divino non differt esse in actu et posse; unde ex quo cognoscit essentias rerum, statim comprehendit omnia accidentia quae consequuntur.

[52014] De veritate, q. 2 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illa idea quae est in mente divina, pro tanto se habet similiter ad rem in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem eius dispositionem, et ideo per eam cognoscitur de re in quacumque sit dispositione.

Articulus 8

[52015] De veritate, q. 2 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum Deus cognoscat non entia, et quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt

[52016] De veritate, q. 2 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[52017] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 1 Quia, sicut dicit Dionysius in I cap. de divinis nominibus, cognitiones non sunt nisi existentium. Sed illud quod nec est, nec erit, nec fuit, non est aliquo modo existens. Ergo de eo cognitio Dei esse non potest.

[52018] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 2 Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus divinus non potest assimilari ad non ens. Ergo non potest cognoscere non ens.

[52019] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 3 Praeterea, cognitio Dei est de rebus per ideas. Sed non entis non est idea. Ergo Deus non cognoscit non ens.

[52020] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 4 Praeterea, quidquid Deus cognoscit, est in verbo eius. Sed, sicut dicit Anselmus in Monologion, eius quod nec fuit, nec est, nec erit, non est aliquod verbum. Ergo talia Deus non cognoscit.

[52021] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 5 Praeterea, Deus non cognoscit nisi verum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo ea quae non sunt, Deus non cognoscit.

[52022] De veritate, q. 2 a. 8 s. c. Sed contra, Roman., IV, 17: *vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt.* Sed non vocaret non entia, nisi ea cognosceret. Ergo cognoscit non entia.

[52023] De veritate, q. 2 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiata, quae est artificiatorum causa. Unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitas, et nostra cognitio: nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem creatoris de creaturis, et artificis de artificiatis naturaliter praecedit res cognitas. Remoto autem priori removetur posterius, sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praeexistant; sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit. Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculativam et practicam. Speculativam quidem, sive theoricam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem; et secundum hoc medicina dividitur in theoricam et practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus. Remoto autem posteriori remanet prius. Patet igitur quod apud artificem potest esse cognitio alicuius artificiati quandoque quidem quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit, ut cum confingit aliquam formam artificii, quod facere non intendit; hoc autem artificium quod facere non disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens, quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non

suppetunt; sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod ad talem finem posset per tale artificium deveniri; quia, secundum philosophum VI Ethic., et VII, fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis; unde, sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificiata in finibus. Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium; et horum quidem quorumdam habet quasi practicam cognitionem, eorum scilicet quae fuerunt, vel sunt, vel erunt, quae ex eius scientia secundum eius dispositionem prodeunt; quorumdam vero quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, quae scilicet nunquam facere disposuit, habet quasi speculativam cognitionem; et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit, tamen accommodatius dicitur quod intuetur ea in sua bonitate, quae est finis omnium quae ab eo fiunt; secundum, quod scilicet, intuetur multos alios modos esse communicationis propriae bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus, praeteritis, praesentibus, vel futuris; quia omnes res creatae eius bonitatem aequare non possunt, quantumcumque de ea participare videantur.

[52024] De veritate, q. 2 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate eius sicut in causa finali.

[52025] De veritate, q. 2 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cognitio quae accipitur a rebus cognitis, consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus; sed cognitio quae est causa rerum cognitarum, consistit in assimilatione activa, per quam cognoscens assimilat sibi cognitum; et quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

[52026] De veritate, q. 2 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si idea sit forma cognitionis practicae, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quae fuerunt, vel sunt, vel erunt; si autem sit forma etiam speculativae cognitionis sic nihil prohibet etiam aliorum quae non fuerunt, nec sunt, nec erunt, esse ideam.

[52027] De veritate, q. 2 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum nominat potentiam operativam patris, per quam scilicet omnia operatur; et ideo ad ea tantum se extendit verbum ad quae se extendit divina operatio; unde et in Psal. XXXII, 9, dicitur: *dixit, et facta sunt*; quamvis enim verbum alia cognoscat, non tamen aliorum est verbum.

[52028] De veritate, q. 2 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse, prout scilicet sunt in suo principio activo vel finali; et sic etiam cognoscuntur a Deo.

Articulus 9

[52029] De veritate, q. 2 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum Deus sciat infinita

[52030] De veritate, q. 2 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[52031] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus XII de civitate Dei: *quidquid scitur scientis comprehensione finitur*. Sed quod est infinitum, finiri non potest. Ergo quod est infinitum a Deo nescitur.

[52032] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 2 *Sed dicebat, quod Deus scit infinita* scientia simplicis notitiae, non autem scientia visionis.- Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, et per consequens finit, illud quod scit. Sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta, ita scientia simplicis notitiae. Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiae.

[52033] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 3 Praeterea, quidquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit. Sed cognitio intellectus visio dicitur. Ergo quidquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis; si ergo per scientiam visionis nescit infinita; nullo modo scit infinita.

[52034] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 4 Praeterea, omnium quae sunt cognita a Deo, rationes in Deo sunt, et sunt actu in eo. Si ergo infinita sunt scita a Deo, infinitae rationes actu erunt in ipso; quod videtur impossibile.

[52035] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 5 Praeterea, quidquid Deus scit, perfecte cognoscit. Sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranseat usque ad intima rei. Ergo quidquid Deus cognoscit, quodammodo pertransit illud. Sed infinitum nullo modo potest transiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus nullo modo infinita cognoscit.

[52036] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 6 Praeterea, quicumque intuetur aliquid, suo intuitu finit illud. Sed quidquid Deus cognoscit, intuetur. Ergo quod est infinitum, ab eo cognosci non potest.

[52037] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 7 Praeterea, si scientia Dei est infinitorum, ipsa erit etiam infinita. Sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur III Physic. Ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

[52038] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 8 Praeterea, quod repugnat definitioni infiniti, nullo modo potest infinito attribui. Sed cognosci repugnat definitioni infiniti, quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere, ut dicitur in III Physic., illud autem quod cognoscitur oportet a cognoscente accipi; nec plene cognoscitur cuius aliquid est extra cognoscentem; et sic patet quod definitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur. Cum quidquid Deus cognoscit, plene cognoscat: ergo Deus infinita non cognoscit.

[52039] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 9 Praeterea, scientia Dei est mensura rei scitae. Sed infiniti non potest esse aliqua mensura. Ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

[52040] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 10 Praeterea, nihil aliud est mensuratio, quam certificatio de

mensurati quantitate. Si ergo Deus cognosceret infinitum, et sic sciret quantitatem eius, mensuraret ipsum; quod est impossibile, quia infinitum, in quantum infinitum, est immensum. Ergo Deus non cognoscit infinitum.

[52041] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Sicut dicit Augustinus, in XII de civitate Dei, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cuius scientiae non est numerus.

[52042] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 2 Praeterea, cum Deus nihil faciat incognitum, quidquid potest facere potest scire. Sed Deus potest facere infinita. Ergo potest infinita scire.

[52043] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 3 Praeterea, ad intelligendum aliquid, requiritur immaterialitas ex parte intelligentis et ex parte intellecti, et coniunctio utriusque. Sed in infinitum est immaterialior intellectus divinus quam aliquis intellectus creatus. Ergo in infinitum est magis intellectivus. Sed intellectus creatus potest cognoscere infinita in potentia. Ergo divinus potest cognoscere infinita in actu.

[52044] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 4 Praeterea, Deus scit quaecumque sunt, erunt, et fuerunt. Sed si mundus in infinitum duraret, nunquam generatio finiretur; et sic essent singularia infinita. Hoc autem esset Deo possibile. Ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

[52045] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 5 Praeterea, sicut dicit Commentator in XI Metaphys., omnes proportiones et formae quae sunt in potentia in prima materia, sunt in actu in primo motore: cui etiam consonat quod Augustinus dicit, quod rationes seminales rerum sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo. Sed in materia prima sunt infinitae formae in potentia, eo quod potentia eius passiva est infinita. Ergo et in primo motore, scilicet Deo, sunt infinita in actu. Sed quidquid est actu in eo, ipse cognoscit. Ergo infinita cognoscit.

[52046] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 6 Praeterea, Augustinus, in XV de civitate Dei, contra Academicos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit, quod non solum est numerosa multitudo verorum, sed etiam infinita per quandam reduplicationem intellectus supra seipsum, vel etiam dictionis; ut si ego dico aliquid verum verum est me dicere verum, et verum est me dicere dicere verum, et sic in infinitum. Sed omnia vera Deus cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

[52047] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 7 Praeterea, quidquid est in Deo, Deus est. Ergo scientia Dei est ipse Deus. Sed Deus, est infinitus, quia nullo modo comprehenditur. Ergo et scientia eius est infinita; ergo ipse habet infinitorum scientiam.

[52048] De veritate, q. 2 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus XII de Civit. Dei, quidam volentes iudicare de intellectu divino secundum modum intellectus nostri, dixerunt, quod Deus non potest cognoscere infinita, sicut nec nos; et ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia, et cum hoc ponerent mundum aeternum, sequebatur quod esset revolutio eorumdem secundum numerum in diversis saeculis: quod penitus absurdum est. Unde dicendum quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quae sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non

solum quae fuerunt, vel sunt, vel erunt, sed etiam omnia quae nata sunt bonitatem eius participare, cum huiusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas infinita est, relinquitur quod ipse infinita cognoscit; quod, qualiter fiat, considerandum est. Sciendum est igitur, quod secundum virtutem medii cognoscendi, cognitio ad multa vel ad pauca se extendit; sicut similitudo quae recipitur in visu, est determinata secundum particulares conditiones rei, unde non est ductiva in cognitionem nisi unius rei; sed similitudo rei recepta in intellectu, est absoluta a particularibus conditionibus, unde cum sic elevatior, est ductiva in plura. Et quia una forma universalis nata est ab infinitis singularibus participari, inde est quod intellectus quodammodo infinita cognoscit. Sed quia illa similitudo quae est in intellectu, non ducit in cognitionem singularis quantum ad ea quibus singularia ad invicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem; inde est quod intellectus noster per speciem quam habet apud se non est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia; sed medium illud quo Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quae ipsam imitari possunt; nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex praecedentibus patet; unde divina scientia habet efficaciam ad infinita cognoscendum. Quomodo autem actu infinita cognoscat, hoc modo considerandum est. Nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, et alio modo finitum: ut si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum; et similiter potest esse in formis: ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens, erit infinita; quantitas autem eius per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita; et similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, et ita non habet intensionem infinitam. Infinitum autem, sicut repugnat cognitioni, ita et repugnat transitioni: infinitum enim nec cognosci nec transiri potest: nihilominus tamen, si aliquid moveatur super infinitum non per viam infinitatis suae, transiri poterit; sicut quod est infinitum longitudine, et latitudine finitum, potest pertransiri latitudine, sed non longitudine: ita etiam si aliquod infinitum cognoscatur per viam per quam est infinitum, nullo modo perfecte cognosci potest; si autem cognoscatur non per viam infiniti, sic perfecte cognosci poterit: quia enim infiniti ratio congruit quantitati, secundum philosophum in I Phys., omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium; sequitur quod tunc infinitum per viam infiniti cognoscatur, quando apprehenditur pars post partem. Unde si sic debeat intellectus noster cognoscere corpus album infinitum, nullo modo cognoscere poterit perfecte ipsum, neque albedinem eius; si autem cognoscat ipsam naturam albedinis vel corporeitatis, quae invenitur in corpore infinito, sic cognoscet infinitum perfecte quantum ad omnes partes eius, non tamen per viam infiniti; et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat; sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum cognoscat, et ita quantitatem discretam per viam infiniti cognoscit. Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti; quod est impossibile. Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia; unde simul et uno intuitu est eius cognitio de omnibus; et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti deberet cognoscere, ut acciperet multitudinis partem post partem, nunquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter, quod Deus actu cognoscit infinita absolute, nec ipsa infinita adaequant intellectum eius, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adaequat: quia essentia in infinitis creatis est finita, quasi intensive sicut albedo in corpore infinito; essentia autem Dei est infinita omnibus modis; et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, et sunt comprehensibilia ab ipso.

[52049] De veritate, q. 2 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur finiri a sciente, quod scitur quod intellectum scientis non excedit, ut aliquid eius sit extra intellectum scientis: sic enim se habet ad intellectum scientis per modum finiti: nec est inconveniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

[52050] De veritate, q. 2 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia simplicis notitiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde secundum scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiae, ut supra probatum est, est eorum quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa: unde non est ex parte scientiae visionis quod Deus infinita non videat; sed ex parte ipsorum visibilium quae non sunt; quae si esse ponerentur infinita vel actu vel successione, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

[52051] De veritate, q. 2 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod visus proprie est quidam corporalis sensus; unde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur, hoc non erit nisi metaphorice. In talibus autem locutionibus secundum diversas similitudines in rebus repertas diversa est ratio veritatis; unde nihil prohibet aliquando omnem divinam scientiam visionem dici, aliquando vero solam illam quae est praeteritorum, praesentium vel futurorum.

[52052] De veritate, q. 2 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscuiusque; unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum respectus eius ad diversas creaturas; qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum. Non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in metaphysica sua.

[52053] De veritate, q. 2 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod pertransitio importat motum de uno in aliud; et quia Deus non discurrendo cognoscit omnes partes infiniti, sive continui, sive discreti, sed uno simplici intuitu; perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit.

[52054] De veritate, q. 2 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum sicut ad primum.

[52055] De veritate, q. 2 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto, quod solum in quantitatibus invenitur; omne enim privative dictum est imperfectum; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur: hoc enim perfectionis

est ut aliquid per nihil terminetur.

[52056] De veritate, q. 2 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti: quia quamcumque partem quantitatis eius acceperis, cuiuscumque mensurae, semper aliquid erit accipere de ipso. Sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum ut transeat de parte in partem.

[52057] De veritate, q. 2 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illud quod est infinitum quantitate, habet esse finitum, ut dictum est, et secundum hoc divina scientia potest esse infiniti mensura.

[52058] De veritate, q. 2 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicuius determinata: sic autem infinitum Deus non cognoscit, ut sciat aliquam eius quantitatem determinatam, quia eam non habet; unde non repugnat rationi infiniti quod a Deo sciatur.

Articulus 10

[52059] De veritate, q. 2 a. 10 tit. 1 Decimo autem incidenter quaesitum fuit utrum Deus possit facere infinita

[52060] De veritate, q. 2 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52061] De veritate, q. 2 a. 10 arg. 1 Rationes enim in mente divina existentes, sunt factivae rerum, nec una impedit aliam a sua actione. Cum ergo sint infinitae rationes in mente divina, possunt ex eis consequi infiniti effectus, divina potentia exequente.

[52062] De veritate, q. 2 a. 10 arg. 2 Praeterea, potentia creatoris in infinitum excedit potentiam creaturae. Sed de potentia creaturae est ut producantur infinita successive. Ergo Deus potest simul producere infinita.

[52063] De veritate, q. 2 a. 10 arg. 3 Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum, et maxime si ad actum reduci non possit. Sed potentia Dei infinitorum est. Ergo frustra esset talis potentia, nisi posset actu facere infinita.

[52064] De veritate, q. 2 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod Seneca dicit: *idea est exemplar rerum quae naturaliter fiunt.* Sed non possunt naturaliter esse infinita, et ita nec fieri, ut videtur; quia quod non potest esse, non potest fieri. Ergo in Deo infinitorum non erit idea. Sed Deus nihil potest operari nisi per ideam; ergo Deus non potest operari infinita.

[52065] De veritate, q. 2 a. 10 s. c. 2 Praeterea, cum dicitur Deus creare res, nihil novum ex parte creantis ponitur, sed ex parte creaturae tantum; unde hoc videtur esse (idem) dictu Deum creare res, quod res exire in esse a Deo. Ergo, eadem ratione, Deum posse creare res, idem est quod res posse exire in esse a Deo. Sed res infinitae non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum. Ergo nec Deus potest infinita actu facere.

[52066] De veritate, q. 2 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod duplex invenitur infiniti distinctio. Uno modo distinguitur per potentiam et actum; et dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione et tempore et divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper uno post aliud accepto; actu autem infinitum, sicut si poneremus lineam terminis carentem. Alio modo distinguitur infinitum per se, et per accidens; cuius distinctionis intellectus hoc modo patet. Infiniti enim ratio, ut dictum est, quantitati congruit; quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate quam de continua; et ideo ad videndum qualiter sit per se et per accidens infinitum, considerandum est quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero est per accidens tantum. Per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis et effectibus, quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud; sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et musculi, quibus moventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis; in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet praecedentium. Sed per accidens multitudo invenitur, quando omnia quae in multitudine continentur, quasi loco unius ponuntur, et indifferenter se habent sive sint unum, sive multa, vel pauciora vel plura; sicut si aedificator facit domum, in cuius factione plures serras consumit successive, multitudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens ex hoc quod una non potest semper durare; nec differt aliquid ad domum, quotcumque ponantur; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum ergo hoc de infinito variae opiniones processerunt. Quidam enim antiqui philosophi posuerunt infinitum in actu non solum per accidens, sed per se; volentes quod infinitum esset de necessitate eius quod ponebant principium; unde etiam processum causarum in infinitum ponebant. Sed hanc opinionem philosophus reprobat in II Metaphys., et in III Phys. Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt, quod infinitum per se inveniri non potest neque in actu neque in potentia, quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinitis; sic enim eius esse nunquam compleretur. Sed infinitum per accidens posuerunt non solum esse in potentia, sed in actu; unde Algazel in sua metaphysica ponit animas humanas a corporibus separatas esse infinitas, quia hoc sequitur ex hoc quod mundus, secundum ipsum, est aeternus: nec hoc inconveniens reputat, quia animarum ad invicem non est aliqua dependentia; unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinitum nisi per accidens. Quidam vero posuerunt, quod infinitum actu nec per se nec per accidens esse potest; sed solum infinitum in potentia, quod in successione consistit, ut docetur in III Physic.; et haec est positio Commentatoris in II Metaphys. Sed hoc quod infinitum esse actu non possit, potest contingere ex duobus: vel quia esse actu repugnet infinito ex hoc ipso quod infinitum est, vel propter aliquid aliud; sicut moveri sursum repugnat triangulo plumbeo, non quia triangulus, sed quia plumbeus. Si ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam, secundum mediam opinionem; vel si etiam esse non possit

impediente aliquo alio quam ipsa ratione infiniti; dico, quod Deus potest facere infinitum actu esse. Si autem esse actu repugnet infinito secundum suam rationem, tunc Deus hoc facere non potest; sicut non potest facere hominem esse animal irrationale, quia hoc esset contradictoria esse simul. Utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, vel non, quia incidenter hoc motum est, discutiendum alias relinquatur ad praesens. Ad argumenta autem utriusque partis respondendum.

[52067] De veritate, q. 2 a. 10 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod rationes quae sunt in mente divina, non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo, sed secundum modum quem patitur ratio creaturae; unde, quamvis sunt immateriales, tamen ex eis res in esse materiali producuntur. Si ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu sed in successione, sicut philosophus dicit in III physicorum; tunc rationes infinitae quae sunt in mente divina, non possunt se in creaturis conficere omnes simul, sed secundum successionem; et sic non sequitur esse infinita actu.

[52068] De veritate, q. 2 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus creaturae dicitur aliquid non posse dupliciter. Uno modo ex defectu virtutis; et tunc de illo quod creatura non potest, recte arguitur quod Deus possit. Alio modo ex eo quod illud quod creaturae impossibile dicitur, in seipso quamdam repugnantiam continet; et hoc, sicut nec creaturae, ita nec Deo est possibile, ut contradictoria esse simul; et de talibus erit infinitum esse actu, si esse in actu rationi infiniti repugnet.

[52069] De veritate, q. 2 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod frustra est quod non pertingit finem ad quem est, ut dicitur II Physic.; unde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum, non dicitur esse frustra, nisi in quantum effectus eius, vel ipse actus diversus ab ea existens, est potentiae finis. Nullus autem divinae potentiae effectus est finis ipsius, nec actus eius est diversus ab eo; et ideo ratio non sequitur.

[52070] De veritate, q. 2 a. 10 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri; quia esse infiniti non consistit in simul essendo, sed est sicut ea quae sunt in fieri, ut dies, et agon, ut in III physicorum dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa facere possit quae naturaliter fiunt. Idea enim secundum praedictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem, quia est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum; potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quae ab ipso determinata sunt ut sint, vel fuerint, vel futura sint.

[52071] De veritate, q. 2 a. 10 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturae, tamen creationis nomen non solum hoc importat, sed etiam quod est ex parte Dei; significat enim divinam actionem, quae est sua essentia, et connotat effectum in creatura, qui est accipere esse a Deo; unde non sequitur quod Deum posse creare aliquid, idem sit quod aliquid posse creari ab eo: alias, antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturae potentia praeexisteret; quod est ponere materiam aeternam. Unde, quamvis potentia creaturae non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita

actu facere.

Articulus 11

[52072] De veritate, q. 2 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum scientia aequivoce pure dicatur de Deo et nobis

[52073] De veritate, q. 2 a. 11 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52074] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 1 Ubicumque enim est communitas univocationis vel analogiae, ibi est aliqua similitudo. Sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo. Ergo non potest aliquid esse utrique commune secundum univocationem vel secundum analogiam. Si ergo nomen scientiae de Deo et nobis dicitur, hoc erit aequivoce tantum. Probatio mediae. Isa. XL, 18, dicitur: *cui similem fecistis Deum?* etc., quasi dicat: nulli similis esse potest.

[52075] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 2 Praeterea, ubicumque est aliqua similitudo, ibi est aliqua comparatio. Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio, cum creatura sit finita, et Deus infinitus. Ergo nulla potest esse eorum similitudo; et sic idem quod prius.

[52076] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 3 Praeterea, ubicumque est aliqua comparatio, ibi oportet esse aliquam formam quae secundum magis vel minus vel aequaliter a pluribus habeatur. Sed hoc non potest dici de Deo, et creatura quia sic esset aliquid Deo simplicius. Ergo inter ipsum et creaturam non est aliqua comparatio; et ita nec similitudo nec communitas, nisi aequivocationis tantum.

[52077] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 4 Praeterea, maior est distantia eorum quorum nulla est similitudo, quam quorum est similitudo aliqua. Sed inter Deum et creaturam est infinita distantia, qua nulla maior esse potest; ergo non est inter ea aliqua similitudo, et sic idem quod prius.

[52078] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 5 Praeterea, maior est distantia creaturae ad Deum quam entis creati ad non ens, cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suae entitatis, quae non est infinita. Sed enti et non enti nihil potest esse commune nisi secundum aequivocationem tantum, ut dicitur in VI Metaph.: ut, puta, si id quod vocamus hominem, alii vocent non hominem. Ergo nec Deo et creaturae potest esse aliquid commune nisi secundum aequivocationem puram.

[52079] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 6 Praeterea, in omnibus analogiis ita est, quod vel unum ponitur in definitione alterius, sicut ponitur substantia in definitione accidentis, et actus in definitione potentiae; vel aliquid idem ponitur in definitione utriusque, sicut sanitas animalis ponitur in

definitione sani, quod dicitur de urina et cibo, quorum alterum est conservativum, alterum significativum sanitatis. Sed creatura et Deus non hoc modo se habent, neque quod unum in definitione ponatur alterius, neque quod aliquid idem in definitione utriusque ponatur, etiam dato quod Deus definitionem haberet. Ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo, et creaturis; et ita restat quod aequivoce pure dicatur quidquid de eis communiter dicitur.

[52080] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 7 Praeterea, magis differt substantia et accidens quam duae species substantiae. Sed idem nomen impositum ad significandum duas species substantiae secundum propriam utriusque rationem, aequivoce pure de his dicitur, sicut hoc nomen canis impositum caelesti, latrabili, et marino. Ergo multo fortius, si unum nomen imponatur substantiae et accidenti. Sed nostra scientia est accidens, divina autem, est substantia. Ergo nomen scientiae de utraque pure aequivoce dicitur.

[52081] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 8 Praeterea, scientia nostra non est nisi quaedam imago divinae scientiae. Sed nomen rei non convenit imagini nisi aequivoce, unde animal aequivoce dicitur de vero animali et picto secundum philosophum in praedicamentis; ergo et nomen scientiae pure aequivoce dicitur de scientia Dei et nostra.

[52082] De veritate, q. 2 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit in V Metaph., quod illud est perfectum simpliciter in quo omnium generum perfectiones inveniuntur; et hoc est Deus, ut Commentator ibidem dicit. Sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones. Ergo creaturae ad eum est aliqua similitudo; non ergo pure aequivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura et Deo.

[52083] De veritate, q. 2 a. 11 s. c. 2 Praeterea, Genes. I, 26 dicitur: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo est aliqua similitudo creaturae ad Deum, et sic idem quod prius.

[52084] De veritate, q. 2 a. 11 co. Responsio. Dicendum, quod impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum naturam rei unus altero naturaliter prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non tamen potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat qua convenit Deo: illa enim quae secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt discreta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia est idem quod esse scientem in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam esset in nobis: si enim in Socrate non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de eo et Platone, quibus est esse diversum; nec

tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quidquid de Deo et creaturis dicitur, quia nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nominum quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia in aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur. Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente. Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi.

[52085] De veritate, q. 2 a. 11 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut Dionysius dicit in IX cap. de divinis nominibus, Deus nullo modo creaturis similis dicendus est, sed creaturae possunt similes Deo dici aliquo modo. Quod enim ad imitationem alicuius fit, si perfecte illud imitetur, simpliciter potest ei simile dici; sed non e converso, quia homo non dicitur similis suae imagini, sed e converso: si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici et simile et dissimile illud quod imitatur ei ad cuius imitationem fit: simile quidem, secundum hoc quod repraesentat; sed

non simile, inquantum a perfecta repraesentatione deficit. Et ideo sacra Scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat, sed creaturam esse similem Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat: concedit, cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat, cum dicit in Psal.: *Deus, quis similis erit tibi?*

[52086] De veritate, q. 2 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus, in I Topic., ponit duplicem modum similitudinis. Unum qui invenitur in diversis generibus; et hic attenditur secundum proportionem vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit. Alium modum in his quae sunt eiusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparationem secundum determinatam habitudinem quae primo modo dicitur, sed solum quae secundo; unde non oportet ut primus modus similitudinis a Deo removeatur respectu creaturae.

[52087] De veritate, q. 2 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod obiectio illa manifeste procedit de similitudine secundi modi, quam concedimus creaturae ad Deum non esse.

[52088] De veritate, q. 2 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod similitudo quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet habitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo quae est secundum convenientiam proportionum. Talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit.

[52089] De veritate, q. 2 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit, quia ipsum non ens, ens dicitur analogice, ut patet in IV Metaphysic.; unde nec distantia quae est inter creaturam et Deum, communitatem analogiae impedire potest.

[52090] De veritate, q. 2 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiae quae accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum: tunc enim oportet quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis; vel aliquid unum in definitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis.

[52091] De veritate, q. 2 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis inter duas species substantiae sit maior convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicuius convenientiae quae sit inter ea; et tunc erit nomen pure aequivocum: nomen vero quod convenit substantiae et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicuius convenientiae inter ea, unde non erit aequivocum, sed analogum.

[52092] De veritate, q. 2 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hoc nomen animal imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum interiorem naturam, in qua non imitatur; et ideo nomen animalis de vero et picto aequivoce dicitur;

sed nomen scientiae convenit creaturae et creatori secundum id in quo creatura creatorem imitatur; et ideo non omnino aequivoce praedicatur de utroque.

Articulus 12

[52093] De veritate, q. 2 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum Deus sciat singularia futura contingentia

[52094] De veritate, q. 2 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[52095] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 1 Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I Poster. Sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur Lib. I Periher. Ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus et contingentibus.

[52096] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 2 Praeterea, illud ad quod sequitur impossibile, est impossibile. Sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens et futurum, sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallatur. Ergo impossibile est quod sciat singulare futurum contingens. Probatio mediae. Detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, ut Socratem sedere. Aut ergo possibile est Socratem non sedere, aut non est possibile. Si non est possibile; ergo impossibile Socratem non sedere, ergo Socratem sedere est necessarium. Datum autem fuerat quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non debet sequi aliquod inconveniens. Sequitur autem quod scientia Dei fallatur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

[52097] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 3 Sed dicebat, quod contingens ut in Deo est necessarium est.- Sed contra, illud quod est in se contingens, non est necessarium quoad Deum, nisi secundum quod est in ipso. Sed secundum quod est in ipso, non est distinctum ab eo. Si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod est necessarium, non erit scitum ab eo secundum quod est in propria natura existens, secundum quod est a Deo distinctum.

[52098] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in I Prior., ex maiori de necesse et minori de inesse sequitur conclusio de necesse. Sed haec est vera: omne scitum a Deo necesse est esse. Si enim non esset quod Deus scit esse, scientia eius esset falsa. Si ergo aliquid esse est scitum a Deo, illud necesse est esse. Sed nullum contingens necesse est esse. Ergo nullum contingens scitur a Deo.

[52099] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 5 Sed dicebat, quod cum dicitur: omne scitum a Deo necesse est esse; non importatur necessitas ex parte creaturae, sed solum ex parte Dei scientis.- Sed contra: cum

dicitur: omne scitum a Deo necesse est esse; necessitas attribuitur supposito dicti. Sed suppositum dicti est id quod est scitum a Deo, non ipse Deus sciens. Ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitae.

[52100] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 6 Praeterea, quanto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus; scientia enim non est nisi de necessariis, quia certior est opinione, quae potest esse de contingentibus. Sed scientia Dei est certissima. Ergo non potest esse nisi de necessariis.

[52101] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 7 Praeterea, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, et consequens erit absolute necessarium. Sed ista conditionalis est vera: si aliquid est scitum a Deo, illud erit. Cum ergo hoc antecedens: hoc esse scitum a Deo sit absolute necessarium, et consequens erit absolute necessarium: ergo omne quod scitum est a Deo, necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute: hoc esse scitum a Deo; sic probabat. Hoc est quoddam dictum de praeterito. Sed omne dictum de praeterito, si est verum, est necessarium, quia quod fuit, non potest non fuisse. Ergo hoc est absolute necessarium.

[52102] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 8 Praeterea, omne aeternum est necessarium. Sed omne quod Deus scivit, ab aeterno scivit. Ergo eum scivisse, est necessarium absolute.

[52103] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 9 Praeterea, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed futura contingentia non habent esse. Ergo nec veritatem; ergo non potest de eis scientia esse.

[52104] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 10 Praeterea, secundum philosophum in IV metaphysicorum, qui non intelligit unum determinatum nihil intelligit. Sed futurum contingens, si est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa. Ergo nullo modo potest de eo scientia esse.

[52105] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 11 Praeterea, Hugo de sancto Victore, dicit, in Lib. de sacramentis, quod Deus nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se. Sed nihil est contingens nisi extra ipsum; in eo enim nihil est potentialitatis. Ergo ipse nullo modo futurum contin

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

gens cognoscit.

[52106] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 12 Praeterea, per medium necessarium non potest cognosci aliquid contingens: quia si medium est necessarium, et conclusio necessaria. Sed Deus cognoscit omnia per hoc medium quod est sua essentia. Ergo, cum hoc medium sit necessarium videtur quod non possit aliquod contingens cognoscere.

[52107] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod in Psal. XXXII, V, 15, dicitur: *qui finxit singillatim corda eorum, intelligit in omnia opera eorum.* Sed opera hominum sunt contingentia, cum dependeant a libero arbitrio. Ergo futura contingentia cognoscit Deus.

[52108] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 2 Praeterea, omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium, secundum quod ad divinam cognitionem refertur, ut dicit Boetius in V de Consolat. Ergo omne contingens est scitum a Deo.

[52109] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in VI de Trinitate, quod Deus scit mutabilia immutabiliter. Sed ex hoc est aliquid contingens, quod mutabile; quia contingens dicitur quod potest esse et non esse. Ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

[52110] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 4 Praeterea, Deus cognoscit res in quantum est causa earum. Sed Deus non solum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.

[52111] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 5 Praeterea, secundum hoc cognoscit Deus res, quod in ipso est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabilium, potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale, et compositorum simplex exemplar. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia, quamvis ipse sit immaterialis et simplex, ita cognoscat contingentia, quamvis in eo contingentia locum non habeat.

[52112] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 6 Praeterea, scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causam; scit enim seipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia.

[52113] De veritate, q. 2 a. 12 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode

est erratum. Quidam enim de divina scientia iudicare volentes ad modum scientiae nostrae, dixerunt quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse, quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quae contingenter eveniunt. Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc etiam esse non potest, quia secundum hoc periret liberum arbitrium, nec esset necessarium consilium quaerere; iniustum etiam esset poenas vel praemia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur. Et ideo dicendum est, quod Deus omnia futura cognoscit; nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eveniant. Ad huius autem evidentiam, sciendum est, quod in nobis sunt quaedam potentiae et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, et scientia, et intellectus principiorum; quidam vero in quibus potest esse falsum, sicut imaginatio, et opinio, et extimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione, quod non est ita in re sicut apprehenditur; unde si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea est falsitas, oportet quod suum cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest impediri quin sit, antequam fiat, eo quod causae eius sunt immutabiliter ordinatae ad eius productionem. Unde per huiusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura, sicut cognoscimus futuram eclipsim vel ortum solis per veram scientiam. Sed contingens impediri potest antequam sit in esse productum: quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum; sed postquam iam contingens in esse productum est, iam impediri non potest. Et ideo de contingenti, secundum quod est in praesenti, potest esse iudicium illius potentiae vel habitus in quo nunquam falsitas invenitur, sicut sensus iudicat Socratem sedere quando sedet. Ex quo patet, quod contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem cognosci potest, cui falsitas subesse non possit; unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntium, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent; unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat: hoc enim quod est a Deo visum est quidem futurum rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinae visioni, quae non (est) in tempore, sed extra tempus, non est futurum, sed praesens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostrae futurum est, cum tempore nostra visio mensuretur; sed divinae visioni, quae est extra tempus, futurum non est: sicut et aliter videret transeuntes ordinatim ille qui esset in ordine transeuntium, qui non videret nisi illa quae ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo visus noster non fallitur unquam videns contingentia cum sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt; unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant. Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis consignificando temporum differentias: si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum esse; quia sibi nunquam sunt futura, sed semper praesentia: unde etiam, ut Boetius dicit in libro V de consolatione, eius cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam praevidentia: quia ea porro, quasi longe positus, in aeternitatis specula intuetur: quamvis et praevidentia dici possit propter ordinem eius quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

[52114] De veritate, q. 2 a. 12 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod licet contingens non sit determinatum quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intuitus divinae cognitionis.

[52115] De veritate, q. 2 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura: ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est, quia quod est, necesse est esse quando est, ut in I perihermeneias dicitur; non tamen sequitur quod simpliciter sit necessarium, nec quod scientia Dei fallatur, sicut et visus meus non fallitur dum video Socratem sedere, quamvis hoc sit contingens.

[52116] De veritate, q. 2 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod contingens pro tanto, dicitur esse necessarium, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est iam praesens, non tamen secundum quod futurum est. Ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario evenit: eventus enim non est nisi eius quod futurum est, quia quod iam est, non potest evenire ulterius, sed verum est illud evenisse; et hoc est necessarium.

[52117] De veritate, q. 2 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: omne scitum a Deo est necesse; haec est duplex: quia potest esse vel de dicto vel de re. Si sit de dicto, tunc est composita et vera, et est sensus: hoc dictum: omne scitum a Deo esse, est necessarium, quia non potest esse quod Deus aliquid sciat esse et id non sit. Si sit de re, sic est divisa et falsa, et est sensus: id quod est scitum a Deo, necesse est esse: res enim quae a Deo sunt scitae, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis patet. Et si obiiciatur, quod ista distinctio non habet locum nisi in formis quae sibi invicem succedere possunt in subiecto, ut albedo et nigredo; non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo, et postea nescitum; et sic distinctio praedicta hic locum non habet: dicendum, quod quamvis scientia Dei invariabilis sit, et semper eodem modo, tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem, non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua praesentialitate: praesentialitas autem rei non semper ei convenit; unde res potest accipi cum tali dispositione, vel sine ea; et sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo;

et secundum hoc praedicta distinctio procedit.

[52118] De veritate, q. 2 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod si sit de re praedicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo; sed si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem, sed circa ordinem scientiae ad scitum.

[52119] De veritate, q. 2 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei; et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut praesentia sibi, aliis autem futura; et ideo ratio non procedit.

[52120] De veritate, q. 2 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod circa hoc est diversa opinio. Quidam enim dixerunt, quod hoc antecedens est contingens: hoc est scitum a Deo; eo quod, quamvis sit praeteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium; sicut cum dicitur: hoc fuit futurum; istud praeteritum non est necessarium, quia quod fuit futurum, potest non esse futurum, ut in II enim de Gener. et Corruption. dicitur: *futurus quis incedere non incedet*. Sed hoc nihil est: quia cum dicitur: hoc est futurum, vel fuit futurum; designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem eius. Quamvis autem causae quae sunt ordinatae ad aliquem effectum possint impediri, ut effectus non consequatur ex eis, non tamen potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatae; unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum, nunquam tamen potest non fuisse futurum. Et ideo alii dicunt, quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti: scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens: quorum utrumque in praedicto antecedente includitur; sicut et hoc est contingens: Socrates est homo albus; vel: Socrates est animal et currit. Sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur, sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis; unde eadem ratio necessitatis et contingentiae est in utraque istarum: ego cogito hominem esse animal; et: ego cogito Socratem currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit Socratem currere, sit necessarius; quantumcumque illud quod materialiter ponitur, sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens praedictum sit necessarium. Et ideo alii concedunt simpliciter, quod sit necessarium; sed dicunt, quod ex antecedente necessario absolute, non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens est causa proxima consequentis. Si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impediri per contingentiam causae proximae; sicut quamvis sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris, quae est eius effectus, est contingens, quia causa eius proxima est variabilis, scilicet vis generativa plantae. Sed hoc etiam non videtur sufficiens, quia hoc non est propter naturam causae et causati quod ex antecedente necessario sequitur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens: quia contrarium consequentis nullo modo potest stare cum antecedente; quod contingeret, si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens; unde hoc accidere est necesse in qualibet conditionali, si vera sit, sive antecedens sit effectus, sive causa proxima, sive remota; et si hoc non inveniatur in conditionali, nullo modo erit vera; unde et haec conditionalis est falsa: si sol movetur, arbor florebit. Et ideo aliter dicendum est, quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, et

consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur. Aliter enim est de his quae attribuuntur rei secundum se, aliter de his quae attribuuntur ei secundum quod est cognita. Illa enim quae attribuuntur ei secundum se, conveniunt ei secundum modum suum. Sed illa quae attribuuntur ei vel quae consequuntur ad ipsam in quantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis. Unde, si in antecedente significetur aliquid quod pertineat ad cognitionem, oportet quod consequens accipiatur secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitae; ut si dicam: si ego intelligo aliquid, illud est immateriale; non enim oportet ut quod intelligitur, sit immateriale, nisi secundum quod est intellectum: et similiter cum dico: si Deus scit aliquid, illud erit; consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in seipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in seipsa, sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens; et ideo magis esset dicendum: si Deus scit aliquid, hoc est; quam: hoc erit; unde idem est iudicium de ista: si Deus scit aliquid, hoc erit; et de hac: si ego video Socratem currere, Socrates currit: quorum utrumque est necessarium dum est.

[52121] De veritate, q. 2 a. 12 ad 9 Ad octavum dicendum, quod quamvis contingens, dum est futurum, non habeat esse, tamen ex quo est praesens, esse habet et veritatem; et sic divinae visioni substat, quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum alteri. Sed sic non est inconveniens quod ponatur, quod Deus scit aliquid esse futurum quod non erit; in quantum, scilicet, scit aliquas causas esse inclinatas ad aliquem effectum, qui non producetur; sic enim nunc non loquimur de cognitione futuri, prout a Deo in suis causis videtur, sed prout cognoscitur in seipso; sic enim cognoscitur ut praesens.

[52122] De veritate, q. 2 a. 12 ad 10 Ad nonum dicendum, quod secundum quod est scitum a Deo est praesens, et ita est determinatum ad unam partem, quantumcumque dum est futurum sit ad utrumlibet.

[52123] De veritate, q. 2 a. 12 ad 11 Ad decimum dicendum, quod Deus nihil cognoscit extra se, si ly extra referatur ad id quo cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit; et de hoc supra dictum est.

[52124] De veritate, q. 2 a. 12 ad 12 Ad undecimum dicendum, quod duplex est cognitionis medium. Unum, quod est medium demonstrationis; et hoc oportet esse conclusioni proportionatum, ut eo posito, conclusio ponatur; et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est, quod est similitudo rei cognitae, et tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen adaequatum alicui, etsi sit proprium singulorum, ut supra dictum est.

Articulus 13

[52125] De veritate, q. 2 a. 13 tit. 1 Tertio decimo quaeritur utrum scientia Dei sit variabilis

[52126] De veritate, q. 2 a. 13 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52127] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 1 Quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilabitur rebus scitis. Sed scita a Deo, sunt variabilia. Ergo scientia eius est variabilis.

[52128] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 2 Praeterea, omnis scientia quae potest falli, est variabilis. Sed scientia Dei potest falli; est enim de contingenti, quod potest non esse. Et si non sit, scientia Dei fallitur. Ergo est variabilis.

[52129] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 3 Praeterea, scientia nostra, quae est per receptionem a rebus, est per modum scientis. Ergo scientia Dei, quae est per hoc quod confert aliquid rebus, est per modum rei scitae. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia eius variabilis.

[52130] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 4 Praeterea, ablato uno relativorum aufertur et reliquum. Ergo et variato uno variatur et reliquum. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia eius est variabilis.

[52131] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 5 Praeterea, omnis scientia quae potest augeri vel minui, potest variari. Sed scientia Dei potest augeri et minui. Ergo potest variari. Probatio mediae. Omnis sciens qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, eius scientia variatur. Ergo sciens qui potest plura scire quam scit, vel pauciora, habet scientiam variabilem. Sed Deus potest plura scire quam sciat; scit enim aliqua esse vel fuisse, vel futura esse, quae facturus est; posset autem plura facere, quae nunquam est facturus; et ita posset plura scire quam sciat; et eadem ratione potest pauciora scire quam sciat, quia potest dimittere aliquid eorum quae facturus est. Ergo eius scientia potest augeri et minui.

[52132] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 6 Sed dicebat, quod quamvis plura essent subiecta vel pauciora divinae scientiae, non tamen eius scientia variaretur.- Sed contra, sicut possibilia sunt subiecta potentiae divinae, ita scibilia sunt subiecta divinae scientiae. Sed si Deus posset plura facere quam potuerit, eius potentia augeretur; minueretur autem, si posset in pauciora. Ergo, eadem ratione, si plura sciret quam prius scivisset, eius scientia augeretur.

[52133] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 7 Praeterea, Deus quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum esse nasciturum, sed esse iam natum. Ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit, et aliquid scivit quod nunc nescit; et sic eius scientia variatur.

[52134] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 8 Praeterea, sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur et modus sciendi. Sed si modus cognoscendi variaretur quo Deus scit, scientia eius esset variabilis. Ergo, eadem ratione, cum scibilia ab ipso varientur, eius scientia variabilis erit.

[52135] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 9 Praeterea, in Deo dicitur esse quaedam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Sed Deus potest approbare quos non approbavit. Ergo potest scire quod prius nescivit; et sic videtur eius scientia variabilis.

[52136] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 10 Praeterea, sicut scientia Dei est ipse Deus, ita et potentia Dei est ipse Deus. Sed a potentia Dei dicimus res mutabiliter in esse produci. Ergo, eadem ratione, a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento divinae perfectionis.

[52137] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 11 Praeterea, omnis scientia quae transit de uno in alterum, est variabilis. Sed scientia Dei est huiusmodi, quia per essentiam suam cognoscit res. Ergo est variabilis.

[52138] De veritate, q. 2 a. 13 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Iacob, cap. I, 17: *apud quem non est transmutatio nec* et cetera.

[52139] De veritate, q. 2 a. 13 s. c. 2 Praeterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III de anima. Sed in divina scientia nulla est imperfectio. Ergo est invariabilis.

[52140] De veritate, q. 2 a. 13 s. c. 3 Praeterea, omnia mota reducuntur ad unum primum immobile. Sed prima causa omnium variabilium est divina scientia, sicut causa artificiatorum est ars. Ergo scientia Dei est invariabilis.

[52141] De veritate, q. 2 a. 13 co. Responsio. Dicendum, quod, cum scientia sit media inter cognoscentem et cognitum, dupliciter potest accidere variatio in ipsa: uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte cogniti. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum eius, et modum ipsius: et secundum haec tria potest variatio in scientia accidere ex parte scientis. Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiae quando de novo acquiritur scientia alicuius quod prius nesciebatur vel amittitur scientia eius quod prius sciebatur. Et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum vel diminutio ipsius scientiae. Talis autem variatio in scientia divina accidere non potest, quia scientia divina, ut supra ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium; non autem potest aliquid esse praeter ens vel non ens, quia inter affirmationem et negationem nihil est medium. Quamvis autem secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in praesenti, praeterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas: si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nescivit, nulla variatio ex hoc accideret in scientia ipsius, cum scientia eius sit aequaliter entium et non entium, quantum ex parte eius est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quae determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius ex hoc aliqua variatio accidere potest; cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libere actum suum producat; quantum est ex ipsa ratione voluntatis, aequaliter potest in utrumque oppositorum exire; ut scilicet, velit vel non velit facere aut non facere; sed tamen non potest esse ut simul dum vult non velit; nec in voluntate divina, quae immutabilis est, potest accidere ut prius voluerit aliquid et postea nolit illud idem secundum idem tempus, quia sic voluntas eius esset temporalis et non tota simul. Unde si loquamur de necessitate

absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, ergo absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quae est ex suppositione, sic necesse est eum velle, si vult vel si voluit; et sic ex suppositione praedicta loquendo, non est possibile eum non velle scilicet si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solummodo sequeretur, quod eius voluntas esset mutabilis, si esset possibile non velle quod vult si prius voluisset. Et sic patet quod ex hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiae vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia eius vel in voluntate ipsius; hoc enim est eum posse plura scire quod posse scientiam suam per voluntatem determinare ad plura facienda. Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter. Uno modo ex eo quod actu considerat quod prius non considerabat; sicut dicimus illum variari, qui exit de habitu in actum. Iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest, quia ipse non est sciens secundum habitum, sed solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas qualis est in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi ex hoc quod modo considerat unum, et modo aliud. Sed istud etiam non potest esse in divina cognitione, quia ipse per unam speciem suae essentiae omnia videt, et ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud; quod etiam in Deo accidere non potest, quia cum discursus requirat duo inter quae sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videt, si illa duo uno intuitu videat; quod accidit in divina scientia, per hoc quod omnia per unam speciem videt. Sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius et perfectius cognoscitur nunc quam prius; quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo ex diversitate medii per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per probabile medium, et post scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quae est ei medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, est sua essentia, quae invariabilis est. Unde relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse ex parte cognoscentis. Ex parte autem rei cognitae scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quae prius fuit vera; quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est, in sua praesentialitate, prout est iam determinata ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si enim res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

[52142] De veritate, q. 2 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio scientiae ad scitum non est secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem; unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

[52143] De veritate, q. 2 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse; tamen hoc modo divinae cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, ut ex dictis, patet.

[52144] De veritate, q. 2 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnis scientia, sive sit per recep-

tionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

[52145] De veritate, q. 2 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud ad quod refertur divina scientia, secundum hoc quod substat scientiae divinae, est invariabile; unde et scientia invariabilis est quantum ad veritatem, quae variari potest per mutationem relationis praedictae.

[52146] De veritate, q. 2 a. 13 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur: Deus potest scire quod nescit; loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo in sensu composito; scilicet ex suppositione quod Deus non sciverit illud quod dicitur posse scire; et sic falsum est. Non enim potest utrumque horum esse simul, scilicet ut Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo in sensu diviso; et sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate; unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis patet. Quamvis autem hoc in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit, non tamen potest concedi in aliquo sensu Deus potest scire plura quam sciat; quia cum per hoc quod dicitur plura, importetur comparatio ad praeexistens, semper intelligitur in sensu composito. Et eadem ratione nullo modo est concedendum, quod scientia Dei possit augeri vel minui.

[52147] De veritate, q. 2 a. 13 ad 6 Sextum concedimus.

[52148] De veritate, q. 2 a. 13 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus scit enuntiabilia, non componendo et dividendo, ut prius dictum est, et ideo, sicut cognoscit diversas res eodem modo, quando sunt et quando non sunt, ita cognoscit diversa enuntiabilia eodem modo quando sunt vera et quando sunt falsa, quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est. Scit enim hoc enuntiabile Socratem currere esse verum, quando verum est; et similiter hoc enuntiabile Socratem esse cursurum, et sic de aliis; et ideo, quamvis non sit modo verum, Socratem currere, sed cucurrisse, nihilominus tamen Deus utrumque scit, quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum. Si autem sciret enuntiabile formando enuntiabile in seipso, tunc non sciret aliquod enuntiabile nisi quando est verum, sicut et in nobis accidit; et sic eius scientia variaretur.

[52149] De veritate, q. 2 a. 13 ad 8 Ad octavum dicendum, quod modus sciendi est in ipso sciente; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas faceret scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum.

[52150] De veritate, q. 2 a. 13 ad 9 Ad nonum patet responsio ex dictis.

[52151] De veritate, q. 2 a. 13 ad 10 Ad decimum dicendum, quod actus potentiae terminatur extra agentem ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile; et ideo conceditur ex parte rei productae, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter ab eo res cognoscuntur.

[52152] De veritate, q. 2 a. 13 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis Deus per essentiam suam alia cognoscat, non est ibi aliquis transitus, quia eodem intuitu essentiam suam et alia videt. Et sic patet responsio ad omnia.

Articulus 14

[52153] De veritate, q. 2 a. 14 tit. 1 Decimoquarto quaeritur utrum scientia Dei sit causa rerum

[52154] De veritate, q. 2 a. 14 tit. 2 Et videtur quod non.

[52155] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 1 Origenes enim super epistolam ad Romanos ait: *non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.* Ergo magis videtur quod res sint causa scientiae Dei quam e converso.

[52156] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 2 Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno. Si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab aeterno fuerint, quod est haereticum.

[52157] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 3 Praeterea, a causa necessaria sequitur effectus necessarius; unde et demonstrationes quae sunt per causam necessariam, habent conclusiones necessarias. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit aeterna. Ergo et res, quae sunt scitae a Deo, omnes essent necessariae; quod est absurdum.

[52158] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 4 Praeterea, si scientia Dei sit causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram. Sed res ponit modum suum in scientia nostra, quia de rebus necessariis habemus necessariam scientiam. Si ergo scientia Dei esset causa rerum, modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis; quod est falsum.

[52159] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 5 Praeterea, causa prima vehementius influit in causatum quam secunda. Sed scientia Dei, si est causa rerum, erit causa prima. Cum ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus, multo magis a scientia Dei sequetur necessitas in rebus; et sic idem quod prius.

[52160] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 6 Praeterea, essentialiorem comparationem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa, quam ad res ad quas comparatur ut effectus; quia causa imprimit in effectum, sed non e converso. Sed scientia nostra, quae comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc ut sit ipsa necessaria. Ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in rebus scitis; et ita non cognosceret contingentia; quod est contra praedicta.

[52161] De veritate, q. 2 a. 14 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit XV de Trinitate: *universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt quia novit.* Ergo scientia Dei est causa rerum.

[52162] De veritate, q. 2 a. 14 s. c. 2 Praeterea, scientia Dei est quaedam ars rerum creandarum, unde dicit Augustinus in VI de Trinit., quod verbum est ars plena rationum viventium. Sed ars est causa artificiatorum. Ergo scientia Dei est causa rerum creatarum.

[52163] De veritate, q. 2 a. 14 s. c. 3 Praeterea, ad hoc facere videtur opinio Anaxagorae, quam commendat philosophus, qui ponebat primum principium rerum esse intellectum, qui omnia movet et distinguit.

[52164] De veritate, q. 2 a. 14 co. Responsio. Dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa; unde oportet quod in quibuscumque invenitur una natura, quod sit reducere in unum principium illius naturae; sicut omnia calida reducuntur in unum primum calidum, scilicet ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in II Metaph. Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum convenientiam alicuius formae, oportet quod quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scitae a Deo sint causae scientiae in eo; quia res sunt temporales, et scientia Dei sit aeterna, temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum neque est causa rerum, neque ab eis causata; sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas naturales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum infundit mentibus Angelorum ad cognoscendum res. Sciendum tamen, quod scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma inquantum huiusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei, sicut videmus in corporibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod aliquid est in sciente, non ex hoc quod sit aliquid a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quemdam ad volita; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam a Deo, cum sit causa prima omnium, procedunt effectus mediantibus causis secundis; unde inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causae secundae, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum

sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae; et ideo res scitae a Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur.

[52165] De veritate, q. 2 a. 14 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non est causa quae inducat necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod autem dicit, *quia futurum est, ideo scitur a Deo*, non importatur causa essendi, sed causa inferendi tantum.

[52166] De veritate, q. 2 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia res procedunt a scientia mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia, sed quando voluntas determinat.

[52167] De veritate, q. 2 a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causae proximae, quae etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum: non autem oportet quod sequatur necessitatem causae primae, quia potest impediri effectus ex causa secunda si sit contingens; sicut patet in effectibus qui producuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum caelestium, mediantibus virtutibus inferioribus: sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus caeli sit semper eodem modo se habens.

[52168] De veritate, q. 2 a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum, quod res est proxima causa scientiae nostrae, et ideo modum suum ponit in ea; sed Deus est causa prima; unde non est simile. Vel dicendum, quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitae causant scientiam; sed magis propter adaequationem veritatis ad res scitas, quae requiritur in scientia.

[52169] De veritate, q. 2 a. 14 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis causa prima vehementius influat quam secunda tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundae; et ideo, si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis causa prima deficere non possit: sed multo amplius si causa prima posset deficere, et effectus deficere posset. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utrisque defectus inducit defectum in effectu; et ideo quaecumque earum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem: non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria si prima sit contingens, inde est quod ad necessitatem causae secundae sequitur necessitas in effectu.

[52170] De veritate, q. 2 a. 14 ad 6 Ad sextum dicendum sicut dictum est ad quartum.

Articulus 15

[52171] De veritate, q. 2 a. 15 tit. 1 Quinto decimo quaeritur utrum Deus sciat mala

[52172] De veritate, q. 2 a. 15 tit. 2 Et videtur quod non.

[52173] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 1 Omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una causa procedens. Sed scientia Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa eius, nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientia Dei non est de malis.

[52174] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur in II Metaphys., unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad verum. Sed malum non est aliquod ens, ut Dionysius et Augustinus dicunt; ergo malum non est verum. Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

[52175] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 3 Praeterea, Commentator dicit in III de anima, quod intellectus qui semper est in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus Dei maxime semper est in actu. Ergo nullam privationem cognoscit. Sed malum est privatio boni, ut Augustinus dicit. Ergo Deus non cognoscit malum.

[52176] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 4 Praeterea, quidquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed essentiae Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile: neque etiam est ei contrarium, quia ei nocere non potest: malum autem dicitur quia nocet. Ergo Deus non cognoscit mala.

[52177] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 5 Praeterea, illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in libro de libero arbitrio, malum non est addiscibile: per disciplinam enim non nisi bona discuntur. Ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo.

[52178] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 6 Praeterea, qui scit grammaticam, grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est. Sed Deus non est malus; ergo nescit mala.

[52179] De veritate, q. 2 a. 15 s. c. 1 Sed contra. Nullus potest ulcisci quae ignorat. Sed Deus est ultor malorum. Ergo cognoscit mala.

[52180] De veritate, q. 2 a. 15 s. c. 2 Praeterea, nullum bonum deest Deo. Sed scientia malorum bona est, quia per eam mala vitantur. Ergo Deus habet scientiam de malis.

[52181] De veritate, q. 2 a. 15 co. Responsio. Dicendum, quod secundum philosophum in IV metaphysicorum, qui non intelligit aliquid unum, nihil intelligit. Per hoc autem aliquid est unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde oportet quod quicumque cognoscit aliquid quod sciat distinctionem eius ab aliis. Prima autem ratio distinctionis est in affirmatione et negatione: et ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV Metaphysicor., et alterum contrariorum semper est privatio, ut dicitur in eodem, et in I Physic., inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius privatio et eius contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem

de omnibus suis effectibus, unumquodque prout est in sua natura distinctum, cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in rebus repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cuiuscumque, quod cognoscat quodlibet malum.

[52182] De veritate, q. 2 a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod propositio illa habet veritatem de scientia quae habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum, quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

[52183] De veritate, q. 2 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV Metaphys.; unde et ex hoc ipso quod bono opponitur malum, habet rationem cognoscibilis et veri.

[52184] De veritate, q. 2 a. 15 ad 3 Ad tertium dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, quae in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur universali enti, sed enti particulari; unde ex hoc sequitur quod malum non cognosceret. Sed haec positio falsa est, ut ex praedictis patet; unde et hoc quod sequitur, scilicet quod privationem et mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris, privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam formae ab intellectu, quae non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium, quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per praesentiam formae in intellectu.

[52185] De veritate, q. 2 a. 15 ad 4 Ad quartum dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo: alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro; et sic non est oppositio mali nisi ad illud bonum quod potest per malum privari, et cui potest esse nocivum; et sic malum non opponitur Deo. Unde Augustinus dicit in libro XII de civitate Dei, quod vitium opponitur Deo tamquam malum bono; sed naturae, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed etiam ut nocivum.

[52186] De veritate, q. 2 a. 15 ad 5 Ad quintum dicendum, quod malum in quantum est scitum, est bonum, quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addiscibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed solum in quantum est scitum.

[52187] De veritate, q. 2 a. 15 ad 6 Ad sextum dicendum, quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile.

Quaestio 3

Prooemium

[52188] De veritate, q. 3 pr. 1 Primo an sint ideae in Deo.

[52189] De veritate, q. 3 pr. 2 Secundo an sit ponere plures ideas.

[52190] De veritate, q. 3 pr. 3 Tertio an pertineant ad cognitionem speculativam.

[52191] De veritate, q. 3 pr. 4 Quarto an malum habeat ideam.

[52192] De veritate, q. 3 pr. 5 Quinto an materia prima habeat ideam.

[52193] De veritate, q. 3 pr. 6 Sexto an in Deo sit idea eorum quae non sunt nec erunt nec fuerunt.

[52194] De veritate, q. 3 pr. 7 Septimo an accidentia habeant ideam in Deo.

[52195] De veritate, q. 3 pr. 8 Octavo an singularia habeant ideam in Deo.

Articulus 1

[52196] De veritate, q. 3 a. 1 tit. 1 Quaestio est de ideis.
Et primo quaeritur utrum sit ponere ideas.-

[52197] De veritate, q. 3 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[52198] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 1 Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio quae habetur de re per essentiam eius, quam quae habetur per eius similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; et ita similitudines rerum, quae ideae dicuntur, non sunt in Deo.

[52199] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, quae est similitudo rerum, quam si cognosceret res per earum essentias.- Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile et unitum rei cognitae, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creatarum magis est unita eis quam essentia divina. Ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit eas per essentiam suam.

[52200] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 3 Sed dicebat, quod perfectio scientiae non consistit in unione medii cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem.- Sed contra, species rei quae est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo rei secundum naturam communem, et non

secundum conditiones particulares; et tamen cognitio quae est per illam speciem, non est singularis, sed universalis. Ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam quam ad scientem.

[52201] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, propter hoc improbatur a philosopho opinio Platonis quam habuit de ideis, quia posuit formas rerum materialium existere sine materia. Sed multo magis sunt sine materia si sunt in intellectu divino, quam si essent extra ipsum, quia intellectus divinus est in summo immaterialitatis. Ergo etiam multo magis inconveniens est ponere ideas in intellectu divino.

[52202] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, philosophus improbat opinionem Platonis de ideis per hoc quod ideae positae a Platone non possunt generare nec generari, et ita sunt inutiles. Sed ideae, si ponantur in mente divina, non generantur, quia omne generatum est compositum; similiter nec generant, quia, cum generata sint composita, et generantia sint similia generatis, oportet etiam generantia esse composita. Ergo inconveniens est ponere ideas etiam in mente divina.

[52203] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 6 Item, Dionysius dicit, in VII cap. de divinis nominibus, quod Deus noscit existentia ex non existentibus, et non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud in Deo, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt in mente Dei.

[52204] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 7 Praeterea, omne exemplatum est proportionatum suo exemplari. Sed nulla est proportio creaturae ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum. Ergo in Deo non potest esse creaturarum exemplar; ergo, cum ideae sint formae exemplares, videtur quod non sint ideae rerum in Deo.

[52205] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 8 Praeterea, idea est regula cognoscendi et operandi. Sed illud quod non potest deficere in cognoscendo vel operando, ad neutrum regula indiget. Cum igitur Deus sit huiusmodi. Videtur quod non oporteat ponere ideas in eo.

[52206] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 9 Praeterea, sicut unum in quantitate facit aequalitatem, ita unum in qualitate facit similitudinem, ut dicitur in V Metaphys. Sed propter diversitatem quae est inter Deum et creaturam, creatura nullo modo Deo potest esse aequalis, vel e converso; ergo nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturam. Cum ergo idea nominet similitudinem rei, videtur quod rerum ideae non sint in Deo.

[52207] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 10 Praeterea, si ideae sunt in Deo, hoc non erit nisi ad producendum creaturas. Sed Anselmus dicit in Monolog.: *satis manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, similitudines rerum non esse, sed veram et simplicem essentiam.* Ergo videtur quod ideae, quae dicuntur rerum similitudines, in Deo non sunt.

[52208] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 11 Praeterea, Deus eodem modo cognoscit se et alia; alias sua scientia multiplex et divisibilis esset. Sed Deus seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

[52209] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Augustinus dicit in libro de civitate Dei: *qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat filium esse.* Ergo, et cetera.

[52210] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne agens per intellectum habet rationem sui

operis apud se, nisi ignoret quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans hoc quod agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quae ideae dicuntur.

[52211] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, sicut dicitur in II physicorum, tres causae incidunt in unam: scilicet efficiens, finalis et formalis. Sed Deus est causa efficiens et finalis rerum. Ergo etiam est causa formalis exemplaris; non enim potest esse forma quae sit pars rei, et sic idem quod prius.

[52212] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 4 Praeterea, effectus particularis non producitur a causa universali, nisi causa universalis sit propria vel appropriata. Sed omnes particulares effectus sunt a Deo, qui est causa universalis omnium. Ergo oportet quod sint ab eo secundum quod est causa propria uniuscuiusque, vel appropriata. Sed hoc non potest esse nisi per rationes rerum proprias in ipso existentes. Ergo oportet in eo rationes rerum, id est ideas, existere.

[52213] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 5 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de ordine: *piget me dixisse, duos esse mundos: scilicet sensibilem, et intelligibilem, non quin hoc verum sit; sed quia hoc dixi tamquam ex me, cum tamen a philosophis dictum fuerit; et quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra Scriptura.* Sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi. Ergo verum est ponere ideas.

[52214] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 6 Praeterea, Boetius dicit in III de consolatione loquens ad Deum: *tu cuncta superno ducis ab exemplo, mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse.* Ergo mundi, et omnium quae in eo sunt, est exemplar in Deo; et sic idem quod prius.

[52215] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 7 Praeterea, Ioann. I, 3, dicitur: *quod factum est, in ipso vita erat*; hoc, quia, ut Augustinus dicit, omnes creaturae sunt in mente divina, sicut arca in mente artificis. Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem et ideam. Ergo omnium rerum ideae sunt in Deo.

[52216] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 8 Praeterea, speculum non ducit in cognitionem aliquorum, nisi eorum similitudines in eo resplendeant. Sed verbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creatorum, quia eo pater se et omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium.

[52217] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 9 Praeterea, Augustinus dicit in VI de Trinitate, quod filius est ars patris plena omnium rationum viventium. Sed rationes illae nihil aliud sunt quam ideae. Ergo, ideae sunt in Deo.

[52218] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 10 Praeterea, secundum Augustinum, duplex est modus cognoscendi res; scilicet per essentiam, et per similitudinem. Sed Deus non cognoscit res per earum essentiam, quia sic cognoscuntur solum illa quae sunt in cognoscente per sui essentiam. Ergo, cum scientiam de rebus habeat, ut ex praedictis, patet, relinquitur quod sciat res per earum similitudines; et sic idem quod prius.

[52219] De veritate, q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib.

LXXXIII Quaestion., ideas Latine possumus vel formas, vel species dicere, ut verbum ex verbo transferre videamur. Forma autem alicuius rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, et figura statuae est forma cupri; et quamvis forma, quae est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici eius idea; quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo cuius est forma. Tertio modo dicitur forma alicuius ad quam aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cuius imitationem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur. Sed sciendum, quod aliquid potest imitari aliquam formam dupliciter. Uno modo ex intentione agentis; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cuius figura depingitur: aliquando vero talis praedicta imitatio per accidens praeter intentionem, et a casu fit; sicut frequenter pictores a casu faciunt imaginem alicuius, de quo non intendunt. Quod autem aliquam formam imitatur a casu, non dicitur ad illam formari, quia ly ad videtur importare ordinem ad finem; unde, cum forma exemplaris, vel idea, sit ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, et non per accidens. Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente; sicut patet in motu sagittae, quae movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a proiiciente; et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cuius omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae. Non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem, sive illa forma sit in agente, sive extra agentem. Dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar vel ideam artificiati; et similiter etiam formam quae est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit. Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem. Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. Sed haec opinio a philosophis reprobatur; quia quae sunt a casu, non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus: naturae autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus. Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturae, et non per arbitrium voluntatis, non possunt ponere ideas: quia ea quae ex necessitate naturae agunt, non praedeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest; quia omne quod agit propter finem si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab alio superiore; et sic erit aliqua causa eo superior: quod non potest esse, quia omnes loquentes de Deo intelligunt eum esse causam primam entium. Et ideo Plato refugiens Epicuri opinionem, qui ponebat omnia casu accidere, et Empedoclis et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturae, posuit ideas esse. Et hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet propter praedefinitionem operum agendorum, innuit Dionysius in V cap. de divinis nominibus, dicens: *exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificas, et singulariter praeexistentes: quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas: secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit.* Sed quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

[52220] De veritate, q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod perfectio cognitionis potest attendi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti. Quod ergo dicitur quod perfectior est cognitio quae est per essentiam, quam per similitudinem, est intelligendum ex parte cogniti. Illud enim quod per seipsum est cognoscibile, est per se magis notum quam illud quod non est cognoscibile ex seipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem. Et hoc non est inconveniens ponere quod res creatae sint minus cognoscibiles quam essentia divina, quae per seipsam cognoscibilis est.

[52221] De veritate, q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad speciem quae est medium cognoscendi duo requiruntur: scilicet repraesentatio rei cognitae, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et esse spirituale, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente. Unde per speciem quae est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quae est in sensu, quia est immaterialior. Et similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei quae est in mente divina, quam per ipsam eius essentiam cognosci posset; etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius.

[52222] De veritate, q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in cognitione duo est considerare: scilicet ipsam naturam cognitionis; et haec sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est; et determinatio cognitionis ad cognitum, et haec sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognitae per modum repraesentationis, tanto est cognitio determinatior; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quae est natura cognoscentis inquantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.

[52223] De veritate, q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc est contra rationem formarum naturalium quod ex seipsis immateriales sint; non est autem inconveniens quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sint; unde in intellectu nostro formae rerum naturalium immateriales sunt. Unde inconveniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes; non est autem inconveniens ponere eas in mente divina.

[52224] De veritate, q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ideae existentes in mente divina non sunt generatae, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo; sed sunt creativae et productivae rerum; unde dicit Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum: *cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen informari dicitur omne quod oriri et interire potest.* Nec oportet agens primum in compositione esse simile generato; oportet autem hoc de agente proximo; et sic ponebat Plato

ideas esse generationis principium scilicet proximum; et ideo contra ipsum procedit ratio praedicta.

[52225] De veritate, q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intentio Dionysii est dicere quod ipse non cognoscit per ideam acceptam a rebus, vel hoc modo quod divisim res per ideam cognoscat; unde alia translatio loco huius dicit: *neque per visionem singulis se immittit.* Unde per hoc non excluditur omnino ideas esse.

[52226] De veritate, q. 3 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum, tamen potest esse proportionalitas; quod in praecedenti quaestione frequenter expositum est.

[52227] De veritate, q. 3 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia quae sit aliud quam suum esse; ita quia non potest deficere in cognoscendo vel operando, non indiget alia regula a seipso: sed propter hoc deficere non potest, quia ipse est sui ipsius regula; sicut propter hoc non potest non esse, quia sua essentia est suum esse.

[52228] De veritate, q. 3 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod in Deo non est quantitas dimensiva, ut secundum eam aequalitas attendi possit; sed est ibi quantitas per modum intensivae quantitatis; sicut albedo dicitur magna, quia perfecte attingit ad naturam suam. Intensio autem alicuius formae respicit modum habendi formam illam. Quamvis autem aliquo modo illud quod est Dei ad creaturas derivetur; nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus: et ideo quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse aequalitatem.

[52229] De veritate, q. 3 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod intentio Anselmi est dicere, ut patet inspicienti verba eius, quod in verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formae sunt sumptae a verbo; et ideo dicit quod verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes verbi. Unde per hoc non removetur idea; cum idea sit forma quam aliquid imitatur.

[52230] De veritate, q. 3 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Deus eodem modo cognoscit se et alia, si accipiatur modus cognitionis ex parte cognoscentis; non autem si accipiatur ex parte rei cognitae, quia creatura quae a Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum medio quo Deus cognoscit sed ipse est idem re cum eo; unde nulla multiplicitas in eius essentia sequitur.

Articulus 2

[52231] De veritate, q. 3 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum sit ponere plures ideas

[52232] De veritate, q. 3 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[52233] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 1 Quia ea quae essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt vere in eo quam illa quae dicuntur in ipso personaliter. Sed pluralitas proprietatum personalium inducit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus. Cum ergo ideae sint essentiales, quia sunt communes tribus personis, si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod non solum sint tres personae in ipso, sed infinitae.

[52234] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 2 Sed dicebat, quod ideae non sunt essentiales, quia sunt ipsa essentia.- Sed contra, bonitas sapientia et potentia Dei sunt eius essentia, et tamen dicuntur essentialia attributa. Ergo et ideae, quamvis sint ipsa essentia, possunt essentiales dici.

[52235] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui. Sed Deus est principium rerum; ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principii pertinet, in summo. Sed unitas est huiusmodi, quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro de causis. Ergo in Deo est summa unitas; ergo non solum est unus re, sed ratione; quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero istorum tantum; et sic non sunt in eo plures rationes, sive ideae.

[52236] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit in V Metaphys.: *quod omnino est unum, quod non potest separari neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione; et maxime in substantia.* Si ergo Deus est maxime unum, quia est maxime ens, non potest separari ratione; et ita idem quod prius.

[52237] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, si plures ideae, sequitur eas esse inaequales; quia una idea continebit esse tantum, alia autem esse et vivere, alia vero insuper intelligere, secundum quod res cuius est idea, in pluribus assimilatur Deo. Cum ergo inconveniens sit in Deo aliquam inaequalitatem ponere, videtur quod non possint esse in eo plures ideae.

[52238] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, in causis materialibus est status ad unam primam materiam, et similiter in efficientibus et finalibus. Ergo et in formalibus est status ad unam primam formam. Sed est status ad ideas, quia ut dicit Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, ideae sunt principales formae vel rationes rerum. Ergo in Deo non est nisi una tantum idea.

[52239] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 7 Sed dicebat, quod quamvis sit una prima forma, tamen ideae dicuntur plures secundum diversos respectus ipsius.- Sed contra, non potest dici quod ideae multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt, qui est unus; neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in causa prima, quia in ea sunt unum, ut Dionysius dicit; nec per respectum ad ideata, secundum quod in propria natura existunt, quia sic res ideatae sunt temporales, ideae vero aeternae sunt. Ergo nullo modo per respectum formae primae possunt ideae dici plures.

[52240] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 8 Praeterea, nulla relatio quae est inter Deum et creaturam, est in Deo, sed in creatura tantum. Sed idea vel exemplar importat relationem Dei ad creaturam.

Ergo ista relatio non est in Deo, sed in creatura. Cum ergo idea sit in Deo, per huiusmodi respectus ideae multiplicari non possunt.

[52241] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 9 Praeterea, intellectus qui pluribus intelligit, est compositus, et transiens de uno in aliud. Sed haec a divino intellectu sunt procul. Cum ergo ideae sint rationes rerum, quibus Deus intelligit, videtur quod non sint plures ideae in Deo.

[52242] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Idem secundum idem non est natum facere nisi idem. Sed Deus facit multa et diversa. Ergo non secundum eamdem rationem, sed secundum plures, res causat. Sed rationes quibus res producuntur a Deo, sunt ideae. Ergo plures ideae sunt in Deo.

[52243] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum: *restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimari.* Singula igitur propriis sunt creata rationibus; ergo sunt plures ideae.

[52244] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Nebridium, quod sicut inconveniens est dicere quod eadem sit ratio anguli et quadrati, ita inconveniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis et huius hominis. Ergo videtur quod sint plures rationes ideales in Deo.

[52245] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 4 Praeterea, Hebr. XI, 3 dicitur: *fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Invisibilia autem pluraliter appellat species ideales. Ergo sunt plures.

[52246] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 5 Praeterea, ideae a sanctis significantur nomine artis et mundi, ut patet ex auctoritatibus inductis. Sed ars pluralitatem quamdam importat; est enim collectio praeceptorum ad unum finem tendentium; et similiter etiam mundus, cum importet collectionem omnium creaturarum. Ergo oportet ponere plures ideas in Deo.

[52247] De veritate, q. 3 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate naturae, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturae in universali; sed creaturarum distinctio facta est per causas secundas. Dicunt enim, quod Deus primo condidit unam intelligentiam, quae produxit tria: scilicet animam, et orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio. Et secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum creaturae toti communis; sed propriae ideae singulorum essent in causis secundis, sicut etiam Dionysius narrat in V cap. de divinis nominibus, quod quidam Clemens philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest: quia si intentio alicuius agentis feratur ad aliquid unum tantum, praeter intentionem eius erit, et quasi casuale, quidquid sequatur, quod accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulatum, praeter intentionem eius esset quod esset magnum vel parvum. Cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo; unde si intentio agentis est ad aliquod commune tantum, praeter intentionem eius esset quod qualitercumque determinaretur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet generare solum ani-

mal, praeter intentionem naturae esset quod generatum sit homo vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturae casualiter accidet. Inconveniens autem est dicere quod sit per accidens per comparationem ad causam primam; et sit per se per comparationem ad causas secundas: quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicuius ad causam primam quam ad causam secundam, ut patet in libro de causis; unde impossibile est quod sit per accidens respectu causae primae, et per se respectu secundae. Potest autem accidere e converso, sicut videmus quod ea quae sunt casualiter quoad nos, sunt Deo praecognita, et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes, et propter hoc necesse est ponere in eo plures ideas. Modus autem pluralitatis hinc accipi potest. Forma enim in intellectu dupliciter esse potest. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen est forma praedicta secundum quo intelligitur: quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. Si autem intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed inquantum intellectum. In his autem quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque quidem id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operativus praeconcipiens formam operati, habet ut ideam ipsam formam rei imitatae, prout est illius rei imitatae: quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non acciperet formam rei imitatae absolute ut ideam vel exemplar rei operandae; sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur. Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut est essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur ipsam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportiones, necesse est plures esse ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.

[52248] De veritate, q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod proprietates personales ideo inducunt distinctionem personarum in divinis, quia ad invicem opponuntur oppositione relationis; unde proprietates non oppositae non distinguunt personas, ut communis spiratio, et paternitas. Ideae autem, nec alia essentialia attributa, non habent ad invicem aliquam oppositionem; et ideo non est simile.

[52249] De veritate, q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est simile de ideis et essentialibus attributis. Attributa enim essentialia nihil habent de principali intellectu suo praeter essentiam creatoris; unde etiam non plurificantur, quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem facit bonos, secundum sapientiam sapientes. Sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud praeter essentiam, scilicet ipsam proportionem creaturae ad essentiam, in quo etiam completur formaliter ratio ideae, ratione cuius dicuntur plures ideae: nihilominus tamen secundum quod ad essentiam pertinent, nihil prohibet ideas essentiales dici.

[52250] De veritate, q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei, sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione; et hoc reducitur ad diversitatem substantiae et accidentis; et similiter homo et animal ratione differunt; et haec differentia reducitur ad diversitatem formae et materiae, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma; unde talis differentia secundum rationem repugnat maxime unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad veritatem rei, quae est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo; unde hoc non repugnat maximae unitati, vel simplicitati.

[52251] De veritate, q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophus appellat ibi rationem definitionem; in Deo autem non est accipere plures rationes quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam divinam comprehendit; et ideo non est ad propositum.

[52252] De veritate, q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod forma quae est in intellectu, habet respectum duplicem: unum ad rem cuius est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicuius tantum: non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum eius in quo est; unde ex hoc quod rerum ideatarum quaedam aliis perfectius essentiam divinam imitantur, non sequitur quod ideae sint inaequales, sed inaequalium.

[52253] De veritate, q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa divina essentia secundum se considerata; ex cuius consideratione intellectus divinus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

[52254] De veritate, q. 3 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ideae plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes; nec tamen oportet quod, si res sunt temporales, quod illi respectus sint temporales, quia actio intellectus, etiam humani, se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus praeterita. Actionem autem relatio consequitur,

ut in V Metaphysic. dicitur; unde et respectus ad res temporales in intellectu divino sunt aeterni.

[52255] De veritate, q. 3 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod relatio quae est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum nostrum; et similiter potest esse in eo secundum intellectum suum, prout scilicet, intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso.

[52256] De veritate, q. 3 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod idea non habet rationem eius quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformitas autem intellectus sequitur unitatem eius quo primo aliquid intelligitur; sicut unitas actionis sequitur unitatem formae agentis, quae est principium ipsius; unde, quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per unam suam essentiam intelligit, intellectus eius non est multiplex, sed unus.

Articulus 3

[52257] De veritate, q. 3 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum ideae pertineant ad cognitionem speculativam, vel practicam tantum

[52258] De veritate, q. 3 a. 3 tit. 2 Et videtur quod tantum ad practicam.

[52259] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus in l. LXXXIII quaestionum, ideae sunt formae rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur aut interit. Sed secundum speculativam cognitionem nihil formatur. Ergo speculativa cognitio non habet ideam.

[52260] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod ideae non solum habent respectum ad id quod oritur aut interit, sed ad id quod oriri vel interire potest, ut ibidem Augustinus dicit; et sic idea se habet ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, tamen esse possunt, de quibus Deus speculativam cognitionem habet.- Sed contra, practica scientia dicitur secundum quam aliquis scit modum operis, etiam si nunquam operari intendat; et sic dicitur practica esse pars medicinae. Sed Deus scit modum operandi ea quae potest facere, quamvis facere non proponat. Ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem; et sic utroque modo idea ad practicam cognitionem pertinet.

[52261] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, idea nihil est aliud quam exemplaris forma. Sed forma exemplaris non potest dici nisi in practica cognitione, quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliud. Ergo ideae solum practicam cognitionem respiciunt.

[52262] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, practicus intellectus est

eorum quorum principia sunt in nobis. Sed ideae in intellectu divino existentes sunt ideatorum principia. Ergo ad practicum intellectum pertinent.

[52263] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, omnes formae intellectus vel sunt a rebus, vel sunt ad res: quae autem sunt ad res, sunt practici intellectus; quae vero a rebus, speculativi. Sed nullae formae intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat. Ergo sunt ad res; et sic sunt practici intellectus.

[52264] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 6 Praeterea, si est alia idea intellectus practici, et alia speculativi in Deo, diversitas ista non potest esse per aliquid absolutum, quia omne huiusmodi est unum tantum in Deo; nec per respectum identitatis, ut cum dicimus idem eidem idem, quia talis respectus nullam pluralitatem inducit; nec per respectum diversitatis, quia causa non plurificatur, quamvis effectus sint plures. Ergo nullo modo potest distingui alia idea speculativae cognitionis ab idea practicae cognitionis.

[52265] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 7 Sed dicebat, quod in hoc utraque idea distinguitur, quod idea practica est principium essendi, sed speculativa cognoscendi.- Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo ex hoc idea speculativa a practica non distinguitur.

[52266] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 8 Praeterea, cognitio speculativa nihil aliud videtur esse in Deo quam simplex ipsius notitia. Sed simplex notitia nihil praeter notitiam aliud habere potest. Ergo, cum idea addat respectum ad res, videtur quod non pertineat ad speculativam cognitionem, sed ad practicam tantum.

[52267] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 9 Praeterea, finis practici est bonum. Sed respectus ideae non potest determinari nisi ad bonum, quia mala praeter intentionem accidunt. Ergo idea solum practicum intellectum respicit.

[52268] De veritate, q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Cognitio practica non extendit se nisi ad facienda. Sed Deus per ideas non solum scit facienda, sed praesentia et facta. Ergo ideae non se extendunt solum ad practicam cognitionem.

[52269] De veritate, q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Deus perfectius cognoscit creaturas quam artifex artificiata. Sed artifex creatus, per formas quibus operatur, habet speculativam cognitionem de operatis; ergo multo fortius Deus.

[52270] De veritate, q. 3 a. 3 s. c. 3 Praeterea, cognitio speculativa est quae considerat principia et causas rerum, et passiones earumdem. Sed Deus per ideas cognoscit omnia quae in rebus cognosci possunt. Ergo ideae in Deo pertinent non ad practicam solum, sed speculativam cognitionem.

[52271] De veritate, q. 3 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut dicitur in III de anima, intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio ut dicitur in II Metaphys. Aliqua ergo cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque enim ad opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma.

Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit modum operandi, non tamen operari intendit; et tunc est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est pure speculativa; quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse. Quando ergo consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quae secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones eius, et genus et differentias, et alia huiusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando considerantur in ipsa omnia quae ad eius esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim eius est causativa rerum. Quaedam ergo cognoscit ordinando ea proposito suae voluntatis ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu. Quaedam vero cognoscit quae nullo tempore facere intendit, scit enim ea quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, ut in praecedenti quaestione, dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum. Et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes etiam intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles. Scit etiam et quaedam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus. Nunc ergo videndum, secundum quem modum praedictorum, idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut Augustinus dicit, secundum proprietatem vocabuli forma dicitur; sed si rem attendamus, idea est rei ratio, vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum ad id quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra, sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formae communis, sicut primus. Hoc igitur nomen forma importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur; sive talis formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. Sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non se extendit nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam practicam quam speculativam.

[52272] De veritate, q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus formationem

ideae refert non tantum ad ea quae fiunt, sed etiam ad ea quae fieri possunt; de quibus, si nunquam fiant, est cognitio aliquo modo speculativa, ut ex dictis, patet.

[52273] De veritate, q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione illa quae est practica virtute, non actu; quam nihil prohibet aliquo modo speculativam dici, secundum quod recedit ab operatione secundum actum.

[52274] De veritate, q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod exemplar, quamvis importet respectum ad id quod est extra, tamen ad illud extrinsecum importat habitudinem causae; et ideo, proprie loquendo, ad cognitionem pertinet quae est practica habitu vel virtute; non autem solum ad illam quae est actu practica: quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad eius imitationem potest aliquid fieri, etsi nunquam fiat; et similiter est de ideis.

[52275] De veritate, q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quocumque modo, sed in quantum sunt per nos operabilia. Unde et de eis quorum causae sunt in nobis, habere possumus speculativam scientiam, ut ex dictis, patet.

[52276] De veritate, q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas; ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. Unde non etiam oportet ut omnes formae quae sunt intellectus speculativi, sint acceptae a rebus.

[52277] De veritate, q. 3 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod idea practica et speculativa in Deo non distinguuntur quasi duae ideae; sed quia secundum rationem intelligendi, practica addit super speculativam ordinem ad actum; sicut homo addit super animal rationale; nec homo tamen et animal sunt duae res.

[52278] De veritate, q. 3 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem esse principia essendi et cognoscendi, quia quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi; non autem e converso, cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. Unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul.

[52279] De veritate, q. 3 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius quod est extra genus notitiae; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis; sicut etiam ignis dicitur corpus simplex, non ad excludendum partes essentiales eius, sed commixtionem extranei.

[52280] De veritate, q. 3 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod verum et bonum se invicem circumincedunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum omne est verum; unde et bonum potest

considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum: sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis. Et sic patet quod non sequitur ideas vel similitudines aut rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

[52281] De veritate, q. 3 a. 3 ad s. c. 1 Ad primum vero quod contra obiicitur, dicendum quod apud Deum non currunt tempora neque decurrunt, quia ipse sua aeternitate, quae totum est simul, totum tempus includit; et sic eodem modo cognoscit praesentia, praeterita et futura; et hoc est quod dicitur Eccli., XXIII, 29: *domino Deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia; sic et post perfectum cognoscit omnia.* Et sic non oportet quod idea proprie accepta limites practicae cognitionis excedat, ex hoc quod per eam etiam praeterita cognoscuntur.

[52282] De veritate, q. 3 a. 3 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod illa cognitio quam artifex creatus habet per formas operativas de suo artificio, si cognoscit ipsum ut est producibile in esse, quamvis operari non intendat, non est usquequaque speculativa cognitio, sed habitualiter practica; cognitio autem artificis qua cognoscit artificiata non ut sunt productibilia ab ipso, quae est pure speculativa, non habet ideas respondentes sibi, sed forte rationes vel similitudines.

[52283] De veritate, q. 3 a. 3 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod est commune practicae et speculativae scientiae quod sit per principia et causas; unde ex hac ratione non potest probari de aliqua scientia neque quod sit speculativa, neque quod sit practica.

Articulus 4

[52284] De veritate, q. 3 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum malum habeat ideam in Deo

[52285] De veritate, q. 3 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52286] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 1 Deus enim habet scientiam simplicis notitiae de malis. Sed idea aliquo modo respondet scientiae simplicis notitiae, secundum quod large sumitur pro similitudine vel ratione. Ergo malum habet ideam in Deo.

[52287] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, malum nihil prohibet esse in bono quod non est ei oppositum. Sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo nigri albo, quia species contrariorum in anima non sunt contrariae. Ergo nihil prohibet, in Deo, quamvis sit summum bonum, ponere ideam vel similitudinem mali.

[52288] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea, ubicumque est aliqua communitas, ibi est aliqua similitudo. Sed ex hoc ipso quod aliquid est privatio entis, suscipit entis praedicationem; unde dicitur in IV metaphysicorum, quod negationes et privationes dicuntur entia. Ergo ex hoc ipso quod malum est privatio boni, habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum.

[52289] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea, omne illud quod per seipsum cognoscitur, habet ideam in Deo. Sed falsum per seipsum cognoscitur, sicut et verum; sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorum opposita sunt per se nota in sua falsitate. Ergo falsum habet ideam in Deo. Falsum autem est quoddam malum, sicut et verum est intellectus bonum, ut dicitur in VI Ethicorum. Ergo malum habet ideam in Deo.

[52290] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 5 Praeterea, quidquid habet naturam aliquam, habet ideam in Deo. Sed vitium, cum sit virtuti contrarium, ponit aliquam naturam in genere qualitatis. Ergo habet ideam in Deo. Sed ex hoc ipso quod est vitium, est malum. Ergo malum habet ideam in Deo.

[52291] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 6 Praeterea, si malum non habet ideam, non est hoc nisi quia malum non est ens. Sed formae cognitivae possunt esse de non entibus; nihil enim prohibet imaginari montes aureos, aut Chimaeram. Ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.

[52292] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 7 Praeterea, inter res signatas non habere signum est esse signatum, ut patet in ovibus quae signantur. Sed idea est quoddam signum ideati. Ergo ex hoc ipso quod, rebus bonis habentibus ideam in Deo, malum non habet, debet dici ipsum esse ideatum vel formatum.

[52293] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 8 Praeterea, quidquid est a Deo, habet ideam in eo. Sed malum est a Deo, poenae scilicet. Ergo habet ideam in ipso.

[52294] De veritate, q. 3 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Omne ideatum habet esse terminatum per ideam. Sed malum non habet esse terminatum, cum non habeat esse, sed privatio sit entis. Ergo malum non habet ideam in Deo.

[52295] De veritate, q. 3 a. 4 s. c. 2 Praeterea, secundum Dionysium, idea vel exemplar est praedefinitio divinae voluntatis. Sed voluntas Dei non habet se nisi ad bona. Ergo malum non habet ideam in Deo.

[52296] De veritate, q. 3 a. 4 s. c. 3 Praeterea, malum est privatio speciei, modi et ordinis, secundum Augustinum. Sed ipsas ideas Plato species appellavit. Ergo malum non potest habere ideam.

[52297] De veritate, q. 3 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis, importat formam, quae est principium formationis alicuius rei. Unde, cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea. Sed nec etiam si accipiatur communiter pro ratione vel similitudine; quia, secundum Augustinum, malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde, cum

similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest esse quod malum similitudinem aliquam in Deo habeat, cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit.

[52298] De veritate, q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod scientia simplicis notitiae non solum est de malis, sed etiam de quibusdam bonis, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: et respectu horum ponitur idea in scientia simplicis notitiae, non autem respectu malorum.

[52299] De veritate, q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum; sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, ut sic similitudo eius accipi possit.

[52300] De veritate, q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid communiter praedicatur de ente et non ente, est rationis tantum, quia negationes et privationes non sunt nisi entia rationis: talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua nunc loquimur.

[52301] De veritate, q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc principium: nullum totum est maius sua parte, esse falsum, quoddam verum est; unde cognoscere hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum. Falsitas tamen eius principii non cognoscitur nisi per privationem veritatis, sicut caecitas per privationem visus.

[52302] De veritate, q. 3 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut actiones malae quantum ad id quod habent de entitate, bonae sunt, et a Deo sunt, ita est etiam et de habitibus qui sunt earum principia vel effectus; unde ex hoc quod sunt mala, non ponunt aliquam naturam, sed solum privationem.

[52303] De veritate, q. 3 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo, quia non esse cadit in definitione eius, sicut caecitas dicitur non ens; et talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione; et huiusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in eius definitione; et sic nihil prohibet imaginari non entia, et eorum formas concipere.

[52304] De veritate, q. 3 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ex hoc ipso, quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi; et per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam; non autem ita quod privatio ideae respondeat ei pro idea, quia in Deo privatio esse non potest.

[52305] De veritate, q. 3 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod poenae malum exit a Deo sub ratione ordinis iustitiae; et sic bonum est, et ideam habet in Deo.

Articulus 5

[52306] De veritate, q. 3 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum materia prima habeat ideam in Deo

[52307] De veritate, q. 3 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[52308] De veritate, q. 3 a. 5 arg. 1 Idea enim, secundum Augustinum, forma est. Sed materia prima nullam habet formam. Ergo idea in Deo nulla ei respondet.

[52309] De veritate, q. 3 a. 5 arg. 2 Praeterea, materia non est ens nisi in potentia. Si ergo idea debet ideato respondere si habet ideam, oportet quod eius idea sit in potentia tantum. Sed in Deum potentialitas non cadit. Ergo materia prima non habet ideam in ipso.

[52310] De veritate, q. 3 a. 5 arg. 3 Praeterea, ideae sunt in Deo eorum quae sunt vel esse possunt. Sed materia prima nec est per se separata existens, neque esse potest. Ergo non habet ideam in Deo.

[52311] De veritate, q. 3 a. 5 arg. 4 Praeterea, idea est ut secundum ipsam aliquid formatur. Sed materia prima nunquam potest formari, ita ut forma sit de essentia eius. Ergo si haberet ideam, frustra esset idea illa in Deo; quod est absurdum.

[52312] De veritate, q. 3 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Omne quod procedit in esse a Deo, habet ideam in ipso. Materia est huiusmodi. Ergo habet ideam in Deo.

[52313] De veritate, q. 3 a. 5 s. c. 2 Praeterea, omnis essentia derivatur ab essentia divina. Ergo quidquid habet aliquam essentiam, habet ideam in Deo. Sed materia prima est huiusmodi. Ergo, et cetera.

[52314] De veritate, q. 3 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod Plato, qui invenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiae primae aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum; materia autem prima non erat causatum ideae, sed erat ei concausa. Posuit enim duo principia ex parte materiae, scilicet magnum et parvum; sed unum ex parte formae, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam esse causatam a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima habeat per se ideam in Deo distinctam ab idea formae vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, neque formae tantum; sed toti composito respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse.

[52315] De veritate, q. 3 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae: quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo.

[52316] De veritate, q. 3 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ideam et ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem tantum; unde et rerum compositarum est simplex idea; et similiter existentis in potentia est idealis similitudo actu.

[52317] De veritate, q. 3 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari; et sic potest habere per se similitudinem.

[52318] De veritate, q. 3 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de idea practica actu vel virtute, quae est rei prout est in esse producibilis; et talis idea materiae primae non convenit.

[52319] De veritate, q. 3 a. 5 ad s. c. 1 Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod materia non procedit in esse a Deo nisi in composito; et sic ei idea, proprie loquendo, respondet.

[52320] De veritate, q. 3 a. 5 ad s. c. 2 Et similiter dicendum ad secundum, quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius.

Articulus 6

[52321] De veritate, q. 3 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum in Deo sit idea eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt

[52322] De veritate, q. 3 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[52323] De veritate, q. 3 a. 6 arg. 1 Quia nihil habet ideam nisi quod habet esse determinatum. Sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, nullo modo habet esse terminatum. Ergo nec ideam.

[52324] De veritate, q. 3 a. 6 arg. 2 Sed dicebat, quod quamvis non habeat esse terminatum in se, habet tamen esse terminatum in Deo. Sed contra, ex hoc est aliquid terminatum quod unum ab alio distinguitur. Sed omnia, prout sunt in Deo, sunt unum, et ab invicem indistincta. Ergo nec etiam in Deo habet esse terminatum.

[52325] De veritate, q. 3 a. 6 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit, quod exemplaria sunt divinae et bonae voluntates, quae sunt praedeterminativae et effectivae rerum. Sed illud quod nec fuit, nec est,

nec erit, nunquam fuit praedeterminatum a divina voluntate. Ergo non habet ideam vel exemplar in Deo.

[52326] De veritate, q. 3 a. 6 arg. 4 Praeterea, idea ordinatur ad rei productionem. Si ergo sit idea eius quod nunquam in esse producitur, videtur quod sit frustra; quod est absurdum; ergo et cetera.

[52327] De veritate, q. 3 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Deus habet cognitionem de rebus per ideas. Sed ipse cognoscit ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut dictum est supra in quaestione de scientia Dei. Ergo est in eo idea etiam eorum quae nec sunt, nec fuerunt, nec erunt.

[52328] De veritate, q. 3 a. 6 s. c. 2 Praeterea, causa non dependet ab effectu. Sed idea est causa essendi rem. Ergo non dependet ab esse rei aliquo modo: potest igitur esse etiam de his quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

[52329] De veritate, q. 3 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu. Unde, cum Deus de his quae facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quod idea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit; non tamen eodem modo sicut est eorum quae sunt, vel erunt, vel fuerunt; quia ad ea quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda, determinatur ex proposito divinae voluntatis, non autem ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas.

[52330] De veritate, q. 3 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis quod nec est, nec fuit, nec erit, non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione.

[52331] De veritate, q. 3 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliud est esse in Deo, et aliud in cognitione Dei: malum enim non est in Deo, sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in Dei scientia quod a Deo cognoscitur; et quia Deus cognoscit omnia distincte, ut in praecedenti quaestione dictum est, ideo in eius scientia res distinctae sunt, quamvis in ipso sint unum.

[52332] De veritate, q. 3 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus nunquam voluerit producere huiusmodi res in esse quarum ideas habet, tamen vult se posse eas producere, et se habere scientiam eas producendi; unde et Dionysius non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas praedefiniens et efficiens, sed definitiva et effectiva.

[52333] De veritate, q. 3 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ideae illae non sunt ordinatae a divina cognitione ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.

Articulus 7

[52334] De veritate, q. 3 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum accidentia habeant ideam in Deo

[52335] De veritate, q. 3 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[52336] De veritate, q. 3 a. 7 arg. 1 Quia idea non est nisi ad cognoscendum et ad causandum res. Sed accidens cognoscitur per substantiam, et ex eius principiis causatur. Ergo non oportet quod in Deo ideam habeat.

[52337] De veritate, q. 3 a. 7 arg. 2 Sed dicebat, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione quia est, non autem cognitione quid est.- Sed contra, quod quid est significat definitio rei, et maxime ratione generis. Sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, ut dicitur VII Metaphysicor., et subiectum, ita quod subiectum ponitur loco generis, ut Commentator ibidem dicit, ut cum dicitur: simum est nasus curvus. Ergo etiam quantum ad cognitionem quid est accidens per substantiam cognoscitur.

[52338] De veritate, q. 3 a. 7 arg. 3 Praeterea, omne quod habet ideam, est participativum ipsius. Sed accidentia nihil participant; cum participare sit tantum substantiarum, quae aliquid recipere possunt; ergo non habent ideam.

[52339] De veritate, q. 3 a. 7 arg. 4 Praeterea, in illis quae dicuntur per prius et posterius, non est accipere ideam communem, sicut in numeris et figuris, secundum opinionem Platonis, ut patet in III Metaphys. et in I Ethic.; et hoc ideo quia primum est quasi idea secundi. Sed ens dicitur de substantia et accidente per prius et posterius. Ergo accidens non habet ideam sed substantia est ei loco ideae.

[52340] De veritate, q. 3 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Omne quod est causatum a Deo, habet ideam in ipso. Sed Deus causa est non solum substantiarum, sed etiam accidentium. Ergo accidentia habent ideam in Deo.

[52341] De veritate, q. 3 a. 7 s. c. 2 Praeterea, omne quod est in aliquo genere, oportet reduci in primum illius generis, sicut omne calidum ad calidum ignis. Sed ideae sunt principales formae, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum. Ergo, cum accidentia sint formae quaedam, videtur quod habeant ideas in Deo.

[52342] De veritate, q. 3 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per philosophum in I Metaphys. Cuius ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum; unde illud cui inveniebat proximam causam praeter ideam, non ponebat habere ideam; et inde est quod ponebat, in his quae dicuntur per prius et posterius, non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundi. Et hanc etiam opinionem tangit Dionysius, in V cap. de divinis nominibus, imponens eam cuidam Clementi philosopho, qui dicebat, superiora in entibus esse inferiorum exemplaria; et hac ratione,

cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscuiusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex eius praedefinitione proveniant: ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum in eo ideas ponimus et sic substantiarum et accidentium; sed diversorum accidentium diversimode. Quaedam enim sunt accidentia propria ex principiis subiecti causata, quae secundum esse nunquam a suis subiectis separantur. Et huiusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subiecto. Unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis inquantum huiusmodi, non erit talium accidentium idea distincta, sed subiecti cum omnibus accidentibus eius erit una idea; sicut aedificator unam formam habet de domo et omnibus quae domui accidunt inquantum huiusmodi, per quam, domum cum omnibus talibus suis accidentibus simul in esse producit, cuiusmodi accidens est quadratura ipsius, et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt accidentia, quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent. Et talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem qua producitur subiectum; sicut non ex hoc ipso quod homo fit homo sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem. Et talium accidentium est idea in Deo distincta ab idea subiecti, sicut etiam artifex concipit formam picturae domus praeter formam domus. Sed si large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt; unde et philosophus dicit in I Metaphysic., quod quantum ad rationem sciendi, accidentia debent habere ideam sicut et substantiae; sed quantum ad alia, propter quae Plato ponebat ideas, ut scilicet essent causae generationis et essendi, ideae videntur esse substantiarum tantum.

[52343] De veritate, q. 3 a. 7 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dictum est, in Deo non est idea solum primorum effectuum, sed etiam secundorum; unde, quamvis accidentia habeant esse per substantiam, non excluditur quin habeant ideas.

[52344] De veritate, q. 3 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidens dupliciter potest accipi. Uno modo in abstracto; et sic consideratur secundum propriam rationem; sic enim assignamus in accidentibus genus et speciem; et hoc modo subiectum non ponitur in definitione accidentis ut genus, sed ut differentia, ut cum dicitur: simitas est curvitas nasi. Alio modo possunt accipi in concreto; et sic accipiuntur secundum quod sunt unum per accidens cum subiecto; unde sic non assignantur eis nec genus nec species, et ita verum est quod subiectum ponitur ut genus in definitione accidentis.

[52345] De veritate, q. 3 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, quamvis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio; et sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo, vel similitudo.

[52346] De veritate, q. 3 a. 7 ad 4 Ad quartum patet responsio ex dictis.

Articulus 8

[52347] De veritate, q. 3 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum singularia habeant ideam in Deo

[52348] De veritate, q. 3 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[52349] De veritate, q. 3 a. 8 arg. 1 Quia singularia sunt infinita in potentia. Sed in Deo est idea non solum eius quod est, sed etiam eius quod esse potest. Si ergo singularium esset idea in Deo, essent in ipso ideae infinitae; quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita.

[52350] De veritate, q. 3 a. 8 arg. 2 Praeterea, si singularia habent ideam in Deo; aut est eadem idea singularis et speciei, aut alia et alia. Si alia et alia: tunc unius rei sunt multae ideae in Deo, quia idea speciei est etiam idea singularis. Si autem est una et eadem; cum in idea speciei omnia singularia quae sunt eadem specie, conveniant, tunc omnium singularium non erit nisi una idea tantum; et sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo.

[52351] De veritate, q. 3 a. 8 arg. 3 Praeterea, multa singularium casu accidunt. Sed talia non sunt praedefinita. Cum ergo idea requirat praedefinitionem, ut ex praedictis, patet, videtur quod non omnia singularia habeant ideam in Deo.

[52352] De veritate, q. 3 a. 8 arg. 4 Praeterea, quaedam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino et equo. Si ergo talia habent ideam, videtur quod unicuique eorum respondeat duplex idea; et hoc videtur absurdum, cum inconveniens sit ponere multitudinem in causa, et unitatem in effectu.

[52353] De veritate, q. 3 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Ideae sunt in Deo ad cognoscendum et operandum. Sed Deus est cognitor et operator singularium. Ergo in ipso sunt eorum ideae.

[52354] De veritate, q. 3 a. 8 s. c. 2 Praeterea, ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia habent verius esse quam universalia, cum universalia non subsistant, nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideas quam universalia.

[52355] De veritate, q. 3 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod Plato, non posuit ideas singularium, sed specierum tantum; cuius duplex fuit ratio. Una, quia, secundum ipsum, ideae non erant factivae materiae, sed formae tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singulare collocatur in specie; et ideo idea non respondet singulari inquantum singulare est, sed ratione speciei tantum. Alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum quae per se sunt intenta, ut ex dictis, patet. Intentio autem naturae est principaliter ad speciem conservandam; unde, quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturae est quod generet hominem. Et propter hoc etiam philosophus dicit in XIX de animalibus, quod in accidentibus specierum sunt assignandae causae finales, non autem in accidentibus singularium, sed efficientes et materiales tantum; et ideo idea non respondet singulari, sed speciei. Et

eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturae non terminatur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei. Nos autem ponimus Deum causam esse singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos etiam singularium ponere ideas.

[52356] De veritate, q. 3 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ideae non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res: non est autem inconveniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit.

[52357] De veritate, q. 3 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individuatis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei secundum hoc plures ideae vel similitudines.

[52358] De veritate, q. 3 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquid sit a casu respectu proximi agentis, nihil tamen est a casu respectu agentis qui omnia praecognoscit.

[52359] De veritate, q. 3 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mulus habet speciem mediam inter asinum et equum; unde non est in duabus speciebus, sed in una tantum, quae est effecta per commixtionem seminum, inquantum virtus activa maris non potuit perducere materiam feminae ad terminos propriae speciei perfectae, propter materiae extraneitatem, sed perduxit ad aliquid propinquum suae speciei; et ideo eadem ratione assignatur idea mulo et equo.

Quaestio 4

Prooemium

[52360] De veritate, q. 4 pr. 1 Primo utrum verbum proprie dicatur in divinis.

[52361] De veritate, q. 4 pr. 2 Secundo utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum.

[52362] De veritate, q. 4 pr. 3 Tertio utrum verbum spiritui sancto conveniat.

[52363] De veritate, q. 4 pr. 4 Quarto utrum pater dicat creaturam verbo quo dicit se.

[52364] De veritate, q. 4 pr. 5 Quinto utrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam.

[52365] De veritate, q. 4 pr. 6 Sexto utrum res verius sint in verbo vel in seipsis.

[52366] De veritate, q. 4 pr. 7 Septimo utrum verbum sit eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

[52367] De veritate, q. 4 pr. 8 Octavo utrum omne quod factum est, sit vita in verbo.

Articulus 1

[52368] De veritate, q. 4 a. 1 tit. 1 Quaestio est de verbo.
Et primo quaeritur utrum verbum proprie dicatur in divinis

[52369] De veritate, q. 4 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[52370] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 1 Est enim duplex verbum, scilicet interius et exterius. Exterius autem de Deo proprie dici non potest, cum sit corporale et transiens; similiter nec verbum interius, quod Damascenus definiens, dicit, in II libro: *sermo interius dispositus est motus animae in excogitativo fiens, sine aliqua enuntiatione.* In Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quae discursu quodam perficitur. Ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in divinis.

[52371] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus in XV de Trinit. probat, quod verbum quoddam est ipsius mentis, ex hoc quod etiam eius aliquod os esse dicitur, ut patet Matth., XV, 11: *quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem*; quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur ex his quae sequuntur: *quae autem procedunt de ore, de corde exeunt.* Sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus. Ergo nec verbum.

[52372] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, verbum ostenditur esse medium inter creatorem et creaturas, ex hoc quod Ioan. I, 3, dicitur: *omnia per ipsum facta sunt*; et ex hoc ipso probat Augustinus, quod verbum non est creatura. Ergo eadem ratione potest probari quod verbum non sit creator; ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

[52373] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Si igitur verbum medium est inter patrem dicentem et creaturam quae dicitur, oportet quod verbum per essentiam distinguatur a patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur. Sed in divinis non est aliquid per essentiam distinctum. Ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

[52374] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, quidquid non convenit filio nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in divinis; sicut esse hominem, vel ambulare, aut aliquid huiusmodi. Sed ratio verbi non convenit filio nisi secundum quod est incarnatus, quia ratio verbi est ex hoc quod manifestat dicentem; filius autem non manifestat patrem nisi secundum quod est incarnatus, sicut nec verbum nostrum manifestat intellectum nostrum nisi secundum quod est voci unitum. Ergo verbum non dicitur proprie in divinis.

[52375] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 6 Praeterea, si verbum proprie esset in divinis, idem esset verbum quod fuit ab aeterno apud patrem, et quod est ex tempore incarnatum, sicut dicimus quod est idem filius. Sed hoc, ut videtur, dici non potest; quia verbum incarnatum comparatur verbo vocis, verbum autem apud patrem existens, verbo mentis, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit.: non est autem idem verbum cum voce prolatum, et verbum in corde existens. Ergo non videtur quod verbum quod ab aeterno dicitur apud patrem fuisse, proprie ad naturam divinam pertineat.

[52376] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 7 Praeterea, quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi, sicut vinum est causa finalis dolii, et ulterius circuli, qui appenditur ad dolium designandum; unde circulus maxime habet rationem signi. Sed verbum quod est in voce, est effectus postremus ab intellectu progrediens. Ergo ei magis convenit ratio signi quam conceptui mentis; et similiter etiam ratio verbi, quod a manifestatione imponitur. Omne autem quod per prius est in corporalibus quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. Ergo verbum non proprie dicitur de ipso.

[52377] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 8 Praeterea, unumquodque nomen illud praecipue significat a quo imponitur. Sed hoc nomen verbum imponitur vel a verberatione aeris, vel a boatu, secundum quod verbum nihil est aliud quam verum boans. Ergo hoc est quod praecipue significatur nomine verbi. Sed hoc nullo modo convenit Deo nisi metaphorice. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

[52378] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 9 Praeterea, verbum alicuius dicentis videtur esse similitudo rei dictae in dicente. Sed pater intelligens se, non intelligit se per similitudinem, sed per essentiam. Ergo videtur quod ex hoc quod intuetur se, non generet aliquod verbum sui. Sed nihil est aliud dicere summo spiritui quam cogitando intueri, ut Anselmus dicit. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

[52379] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 10 Praeterea, omne quod dicitur de Deo ad similitudinem creaturae, non dicitur de eo proprie, sed metaphorice. Sed verbum in divinis dicitur ad similitudinem verbi quod est in nobis, ut Augustinus dicit. Ergo videtur quod metaphorice, et non proprie, in divinis dicatur.

[52380] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 11 Praeterea, Basilius dicit, quod Deus dicitur verbum, secundum quod eo omnia proferuntur; sapientia, quo omnia cognoscuntur; lux, quo omnia manifestantur. Sed proferre non proprie dicitur in Deo, quia prolatio ad vocem pertinet. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

[52381] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 12 Praeterea, sicut se habet verbum vocis ad verbum incarnatum, ita verbum mentis ad verbum aeternum, ut per Augustinum patet. Sed verbum vocis non dicitur de verbo incarnato nisi metaphorice. Ergo nec verbum interius dicitur de verbo aeterno nisi metaphorice.

[52382] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Augustinus dicit in IX de Trinitate: *verbum quod*

insinuare intendimus, cum amore notitia est. Sed notitia et amor proprie dicuntur in divinis. Ergo et verbum.

[52383] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus in XV de Trinitate dicit: *verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen: nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est.* Ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali quam de corporali. Sed omne illud quod magis proprie invenitur in spiritualibus quam in corporalibus, propriissime Deo competit. Ergo verbum propriissime in Deo dicitur.

[52384] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Richardus de sancto Victore dicit quod verbum est manifestativum sensus alicuius sapientis. Sed filius verissime manifestat sensum patris. Ergo nomen verbi propriissime in Deo dicitur.

[52385] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 4 Praeterea, verbum, secundum Augustinum in XV de Trinit., nihil est aliud quam cogitatio formata. Sed divina consideratio nunquam est formabilis, sed semper formata, quia semper est in suo actu. Ergo propriissime dicitur verbum in divinis.

[52386] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 5 Praeterea, inter modos unius, illud quod est simplicissimum, primo et maxime proprie dicitur unum. Ergo et similiter in verbo, quod est maxime simplex, propriissime dicitur verbum. Sed verbum quod est in Deo, est simplicissimum. Ergo propriissime dicitur verbum.

[52387] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 6 Praeterea, secundum grammaticos, haec pars orationis quae verbum dicitur, ideo sibi commune nomen appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi praecipua pars ipsius; et quia per verbum manifestantur aliae partes orationis, secundum quod in verbo intelligitur nomen. Sed verbum divinum est perfectissimum inter omnes res, et est etiam manifestativum rerum. Ergo propriissime verbum dicitur.

[52388] De veritate, q. 4 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus. Et quia ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est quod frequenter secundum nominis impositionem, aliquod nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero per nomen significata res prius existit; sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, bonum, et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum per prius inveniatur in Deo. Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa et efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur: unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum. Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum qui est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius,

cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiati, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice: prout scilicet ipsae, creaturae, a Deo productae verbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, inquantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod habet imaginem vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum; ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu; et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum.

[52389] De veritate, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. Ipse autem actus intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in III Phys.; sed motus perfecti, qui est operatio ut dicitur in III de anima; et ideo Damascenus dixit, verbum interius esse motum mentis, ut tamen accipiatur motus pro eo ad quod motus terminatur, id est operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto. Nec hoc requiritur ad rationem verbi quod actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius, fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare; sed sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur. Quia tamen apud nos ut frequentius per discursum interius aliquid dicimus, propter hoc Damascenus et Anselmus definientes verbum, utuntur cogitatione loco considerationis.

[52390] De veritate, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod argumentum Augustini non procedit a simili, sed a minori; minus enim videtur quod in corde os dici debeat quam verbum; et ideo ratio non procedit.

[52391] De veritate, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod medium potest accipi dupliciter. Uno modo inter duo extrema motus: sicut pallidum est medium inter album et nigrum in motu denigrationis vel dealbationis. Alio modo inter agens et patiens: sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum; et similiter omne illud quo agit; et hoc modo filius est medium inter patrem creantem et creaturam factam per verbum; non autem inter Deum creantem et creaturam, quia ipsum verbum etiam est Deus creans; unde sicut verbum non est creatura, ita non est pater. Et tamen etiam praeter hoc ratio non sequeretur. Dicimus enim, quod Deus creat per

sapientiam suam essentialiter dictam, ut sic sapientia sua medium dici possit inter Deum et creaturam; et tamen ipsa sapientia est Deus. Augustinus autem non per hoc probat verbum non esse creaturam, quia est medium, sed quia est universalis creaturae causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum, sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum; et ita etiam illud in quod reducuntur creata omnia, oportet esse non creatum.

[52392] De veritate, q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando accipitur secundum aequidistantiam terminorum, aliquando autem non. Sed medium quod est inter agens et patiens, si sit quidem medium, ut instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque propinquius ultimo patienti; et quandoque se habet secundum aequidistantiam ad utrumque; sicut patet in agente cuius actio ad patiens pervenit pluribus instrumentis. Sed medium quod est forma qua agens agit, semper est propinquius agenti, quia est in ipso secundum veritatem rei, non autem in patiente nisi secundum sui similitudinem. Et hoc modo verbum dicitur esse medium inter patrem et creaturam. Unde non oportet quod aequaliter distet a patre et creatura.

[52393] De veritate, q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis apud nos manifestatio, quae est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad seipsum fit etiam per verbum cordis; et haec manifestatio aliam praecedit; et ideo etiam verbum interius verbum per prius dicitur. Similiter etiam per verbum incarnatum pater omnibus manifestatus est; sed verbum ab aeterno genitum eum manifestavit sibi ipsi; et ideo non convenit sibi nomen verbi secundum hoc tantum quod incarnatus est.

[52394] De veritate, q. 4 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, et aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque, ratione cuius unum alteri comparatur: quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est verbum aeternum. Sed quantum ad hoc est dissimile: quod ipsa caro assumpta a verbo aeterno, non dicitur verbum, sed ipsa vox quae assumitur ad manifestationem verbi interioris, dicitur verbum; et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed verbum incarnatum est idem quod verbum aeternum, sicut et verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis.

[52395] De veritate, q. 4 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit. Sed quando effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc, sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando; et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.

[52396] De veritate, q. 4 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter: aut ex parte imponentis nomen, aut ex parte rei cui imponitur. Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat; et hoc est differentia specifica illius rei. Et hoc est quod principaliter significatur per nomen. Sed quia

differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII Metaph. dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut lapis imponitur ab effectu, qui est laedere pedem. Et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cuius hoc ponitur. Similiter dico, quod nomen verbi imponitur a verberatione vel a boatu ex parte imponentis, non ex parte rei.

[52397] De veritate, q. 4 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam. Constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur; et ideo omne intellectum, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur, potest verbum interius dici.

[52398] De veritate, q. 4 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod de his quae dicuntur de Deo et creaturis, quaedam sunt quorum res significatae per prius inveniuntur in Deo quam in creaturis, quamvis nomina prius fuerint creaturis imposita; et talia proprie dicuntur de Deo, ut bonitas sapientia, et huiusmodi. Quaedam vero sunt nomina quorum res significatae Deo non conveniunt, sed aliquid simile illis rebus; et huiusmodi dicuntur metaphorice de Deo, sicut dicimus Deum leonem vel ambulantem. Dico ergo, quod verbum in divinis dicitur ad similitudinem nostri verbi, ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei; unde non oportet quod metaphorice dicatur.

[52399] De veritate, q. 4 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id a quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei. Et ideo quamvis prolatio dicatur metaphorice in divinis, non sequitur quod verbum metaphorice dicatur; sicut etiam Damascenus dicit, quod hoc nomen Deus dicitur ab ethin, quod est ardere: et tamen, quamvis ardere dicatur metaphorice de Deo, non tamen hoc nomen Deus.

[52400] De veritate, q. 4 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod verbum incarnatum comparatur verbo vocis propter quamdam similitudinem tantum, ut ex dictis, patet; et ideo verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice. Sed verbum aeternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris; et ideo verbum proprie dicitur utrobique.

Articulus 2

[52401] De veritate, q. 4 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum

[52402] De veritate, q. 4 a. 2 tit. 2 Et videtur quod etiam essentialiter possit dici.

[52403] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 1 Quia nomen verbi a manifestatione imponitur, ut dictum est. Sed essentia divina potest se per seipsam manifestare. Ergo ei per se verbum competit et ita verbum essentialiter dicetur.

[52404] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, significatum per nomen est ipsa definitio, ut in IV Metaphysic. dicitur. Sed verbum, secundum Augustinum in IX de Trinitate, est notitia cum amore; et secundum Anselmum in Monologio, dicere summo spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri. In utraque autem definitione nihil ponitur nisi essentialiter dictum. Ergo verbum essentialiter dicitur.

[52405] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid dicitur, est verbum. Sed pater dicit non solum seipsum, sed etiam filium et spiritum sanctum, ut Anselmus dicit in libro praedicto. Ergo verbum tribus personis commune est; ergo essentialiter dicitur.

[52406] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, quilibet dicens habet verbum quod dicit, ut Augustinus dicit VII de Trinit. Sed, sicut dicit Anselmus in Monol., sicut pater est intelligens, et filius intelligens, et spiritus sanctus intelligens et tamen non sunt tres intelligentes, sed unus intelligens: ita pater est dicens, et filius est dicens, et spiritus sanctus est dicens: et tamen non sunt tres dicentes, sed unus dicens. Ergo cuilibet eorum respondet verbum. Sed nihil est commune tribus nisi essentia. Ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

[52407] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 5 Praeterea, in intellectu nostro non differt dicere et intelligere. Sed verbum in divinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu. Ergo nihil aliud est in Deo dicere quam intelligere; ergo et verbum nihil aliud quam intellectum. Sed intellectum in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

[52408] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 6 Praeterea, verbum divinum, ut Augustinus dicit, est potentia operativa patris. Sed potentia operativa essentialiter dicitur in divinis. Ergo et verbum essentialiter dicitur.

[52409] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 7 Praeterea, sicut amor importat emanationem affectus, ita verbum emanationem intellectus. Sed amor in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

[52410] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 8 Praeterea, illud quod potest intelligi in divinis non intellecta distinctione personarum, non dicitur personaliter. Sed verbum est huiusmodi: quia etiam illi qui negant distinctionem personarum, ponunt quod Deus dicit seipsum. Ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

[52411] De veritate, q. 4 a. 2 s. c. 1 In contrarium. Est quod Augustinus dicit in VI de Trinitate, quod solus filius dicitur verbum, non autem simul pater et filius verbum. Sed omne quod essentialiter dicitur, communiter utrique convenit. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

[52412] De veritate, q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Ioan. I, 1, dicitur: *verbum erat apud Deum.* Sed ly apud, cum sit praepositio transitiva, distinctionem importat. Ergo verbum a Deo distinguitur.

Sed nihil distinguitur in divinis quod dicatur essentialiter. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

[52413] De veritate, q. 4 a. 2 s. c. 3 Praeterea, omne illud quod in divinis importat relationem personae ad personam, dicitur personaliter, non essentialiter. Sed verbum est huiusmodi. Ergo, et cetera.

[52414] De veritate, q. 4 a. 2 s. c. 4 Praeterea ad hoc est etiam auctoritas Richardi de sancto Victore, qui ostendit in Lib. suo de Trinitate, solum filium verbum dici.

[52415] De veritate, q. 4 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod verbum secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, proculdubio ad totam pertinet Trinitatem; nunc autem quaerimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis. Quaestio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quod verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personae distinguuntur. Sed, interius considerata, difficilior invenitur, eo quod in divinis invenimus quaedam quae originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen operatio, quae proculdubio importat aliquid procedens ab operante: et tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum; unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur, quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio. Unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen verbum processum realem importet, sicut hoc nomen filius; vel rationis tantum, sicut hoc nomen operatio; et ita utrum personaliter vel essentialiter dicatur. Unde, ad huius notitiam, sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per nomen verbi processus rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum, sic hoc nomen verbum in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen intellectum. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem, quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicuius auferatur, iam non erit propria acceptio. Unde verbum si proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen, quia nominibus utendum ut plures, secundum philosophum, usus maxime est aemulandus in significationibus nominum; et quia omnes sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur, ideo hoc magis dicendum est,

quod personaliter dicatur.

[52416] De veritate, q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verbum de ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum unius ab alio. Et quia essentia non realiter progreditur a seipsa, quamvis manifestet seipsam, non potest essentia verbum dici, nisi ratione identitatis essentiae ad personam; sicut etiam dicitur pater vel filius.

[52417] De veritate, q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod notitia quae ponitur in definitione verbi est intelligenda notitia expressa ab alio, quae est in nobis notitia actualis. Quamvis autem sapientia vel notitia essentialiter dicatur in divinis, tamen sapientia genita non dicitur nisi personaliter. Similiter etiam quod Anselmus dicit, quod dicere est cogitando intueri, est intelligendum, si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.

[52418] De veritate, q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. Dico igitur, quod pater dicitur, non sicut verbum, sed sicut res dicta per verbum; et similiter spiritus sanctus, quia filius manifestat totam Trinitatem; unde pater dicit verbo uno suo omnes tres personas.

[52419] De veritate, q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi. Dicit enim, quod verbum non dicitur nisi personaliter, et convenit soli filio; sed dicere convenit tribus personis; dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbum. Similiter etiam verbo Anselmi contrariatur verbum Augustini in VII de Trinitate, ubi dicit, quod non singulus in Trinitate est dicens, sed pater verbo suo; unde, sicut verbum proprie dictum non dicitur nisi personaliter in divinis, et convenit soli filio, ita et dicere et soli patri convenit. Sed Anselmus accepit dicere communiter pro intelligere, et verbum proprie; et potuisset facere e converso si ei placuisset.

[52420] De veritate, q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intelligens et intellectum et intelligere: quod in nobis non accidit; et ideo non omne intelligere in Deo, proprie loquendo, dicitur dicere.

[52421] De veritate, q. 4 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut verbum non dicitur notitia patris nisi notitia genita ex patre, ita et dicitur et virtus operativa patris, quia est virtus procedens a patre virtute. Virtus autem procedens personaliter dicitur. Et similiter potentia operativa procedens a patre.

[52422] De veritate, q. 4 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod dupliciter aliquid potest procedere

ab altero: uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; alio sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctae, scilicet tres personae; et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum; sed processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri. Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem: quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI Metaphysic. Et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa, quod in ea sit nisi per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae. Et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens; unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter, sicut verbum.

[52423] De veritate, q. 4 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, non proprie Deus dicet seipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt.

[52424] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

[52425] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. 1 Ad hoc enim quod obiicit de verbis Augustini, posset dici, quod Augustinus accipit verbum, secundum quod importat realem originem.

[52426] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. 2 Ad secundum posset dici, quod etsi haec praepositio apud importet distinctionem, haec tamen distinctio non importatur in nomine verbi; unde ex hoc quod verbum dicitur esse apud patrem, non potest concludi quod verbum personaliter dicatur quia etiam dicitur Deus de Deo, et Deus apud Deum.

[52427] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. 3 Ad tertium potest dici, quod relatio illa est rationis tantum.

[52428] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. 4 Ad quartum sicut ad primum.

Articulus 3

[52429] De veritate, q. 4 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum verbum spiritui sancto conveniat

[52430] De veritate, q. 4 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52431] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 1 Sicut enim dicit Basilius in III sermone de spiritu sancto, sicut filius se habet ad patrem, eodem modo spiritus se habet ad filium; et propter hoc Dei quidem verbum filius, verbum autem filii spiritus. Ergo spiritus sanctus dicitur verbum.

[52432] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, Hebr. I, 3, dicitur de filio: *cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius, portansque omnia verbo virtutis suae.* Ergo filius habet verbum a se procedens, quo omnia portantur. Sed in divinis non procedit a filio nisi spiritus sanctus. Ergo spiritus sanctus dicitur verbum.

[52433] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, verbum ut dicit Augustinus, IX de Trinitate, est notitia cum amore. Sed, sicut notitia appropriatur filio, ita amor spiritui sancto. Ergo, sicut verbum convenit filio, ita et spiritui sancto.

[52434] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, Hebr., I, 3, super illud, *portans omnia verbo virtutis suae*, dicit Glossa, quod verbum accipitur ibi pro imperio. Sed imperium ponitur inter signa voluntatis. Cum ergo spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur quod verbum possit dici.

[52435] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 5 Praeterea, verbum de sui ratione manifestationem importat. Sed, sicut filius manifestat patrem, ita spiritus sanctus manifestat patrem et filium; unde dicitur Ioan., XVI, 13, quod spiritus sanctus docet omnem veritatem. Ergo spiritus sanctus debet dici verbum.

[52436] De veritate, q. 4 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit VI de Trinit., quod filius eo dicitur verbum quo filius. Sed filius dicitur filius eo quod genitus; ergo et verbum dicitur eo quod est genitus; sed spiritus sanctus non est genitus. Ergo non est verbum.

[52437] De veritate, q. 4 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod usus horum nominum, scilicet verbum et imago, aliter est apud nos et sanctos nostros, et aliter apud antiquos doctores Graecorum. Illi enim usi sunt nomine verbi et imaginis pro omni eo quod in divinis procedit; unde indifferenter spiritum sanctum et filium, verbum et imaginem appellabant. Sed nos et sancti nostri in usu nominum horum aemulamur consuetudinem canonicae Scripturae, quae aut vix aut nunquam verbum aut imaginem ponit nisi pro filio. Et de imagine quidem ad praesentem quaestionem non pertinet. Sed de verbo satis rationabilis usus noster apparet. Verbum enim manifestationem quamdam importat; manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu. Si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu: sed remotum potest esse etiam extra eum; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu. Quod vero ab intellectu non procedit, non potest dici verbum nisi metaphorice, inquantum, scilicet, est aliquo modo manifestans. Dico ergo, quod in divinis solus filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno; spiritus enim sanctus, qui procedit a duobus, procedit per viam voluntatis; et ideo spiritus sanctus non potest dici verbum nisi metaphorice, secundum quod

omne manifestans verbum dicitur. Et hoc modo exponenda est auctoritas Basilii.

[52438] De veritate, q. 4 a. 3 ad 1 Et sic patet responsio ad primum.

[52439] De veritate, q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum, secundum Basilium, accipitur ibi pro spiritu sancto, et sic dicendum sicut ad primum. Vel potest dici secundum Glossam, quod accipitur pro imperio filii; quod metaphorice dicitur verbum, quia verbo consuevimus imperare.

[52440] De veritate, q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiam verbi; sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam eius, sed quasi concomitans ipsum, ut ipsa auctoritas inducta ostendit; et ideo non potest concludi quod spiritus sanctus sit verbum, sed quod procedat ex verbo.

[52441] De veritate, q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum manifestat non solum quod est in intellectu, sed etiam quod est in voluntate, secundum quod ipsa voluntas est etiam intellecta; et ideo imperium quamvis sit signum voluntatis, tamen potest dici verbum, et ad intellectum pertinet.

[52442] De veritate, q. 4 a. 3 ad 5 Ad quintum patet solutio ex dictis.

Articulus 4

[52443] De veritate, q. 4 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum pater dicat creaturam verbo quo dicit se

[52444] De veritate, q. 4 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[52445] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 1 Quia cum dicimus: pater dicit se; non significatur ibi nisi dicens et dictum; et ex utraque parte significatur pater tantum. Cum ergo pater non producat ex se verbum nisi secundum quod dicit se, videtur quod verbo, quod ex patre procedit, non dicatur creatura.

[52446] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, verbum quo unumquodque dicitur, est similitudo illius. Sed verbum non potest dici similitudo creaturae, ut Anselmus probat in Monolog.; quia vel verbum perfecte conveniret cum creaturis, et sic esset mutabile, sicut et creaturae, et periret in eo summa immutabilitas: vel non summe conveniret; et sic non esset in eo summa veritas, quia

similitudo tanto verior est, quanto magis convenit cum eo cuius est similitudo. Ergo filius non est verbum quo creatura dicatur.

[52447] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo sicut verbum artificiatorum in artifice. Sed verbum artificiatorum in artifice non est nisi dispositio de artificiatis. Ergo et verbum creaturarum in Deo non est nisi dispositio de creaturis. Sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur, et non personaliter. Ergo verbum quo creaturae dicuntur, non est verbum quod personaliter dicitur.

[52448] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 4 Praeterea, verbum omne ad id quod per verbum dicitur, habet habitudinem vel exemplaris vel imaginis. Exemplaris quidem, quando verbum est causa rei sicut accidit in intellectu practico; imaginis autem, quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculativo. Sed in Deo non potest esse verbum creaturae quod sit creaturae imago. Ergo oportet quod verbum creaturae in Deo sit creaturae exemplar. Sed exemplar creaturae in Deo est idea. Ergo verbum creaturae in Deo nihil est aliud quam idea. Idea autem non dicitur in divinis personaliter, sed essentialiter. Ergo verbum personaliter dictum in divinis, quo pater dicit seipsum, non est verbum quo dicuntur creaturae.

[52449] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 5 Praeterea, magis distat creatura a Deo quam ab aliqua creatura. Sed diversarum creaturarum sunt plures ideae in Deo. Ergo et non est idem verbum, quo pater se et creaturam dicit.

[52450] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 6 Praeterea, secundum Augustinum, eo dicitur verbum quo imago. Sed filius non est imago creaturae. Sed solius patris; ergo filius non est verbum creaturae.

[52451] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 7 Praeterea, omne verbum procedit ab eo cuius est verbum. Sed filius non procedit a creatura. Ergo non est verbum quo creatura dicatur.

[52452] De veritate, q. 4 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Anselmus dicit, quod pater dicendo se dixit omnem creaturam. Sed verbum quo se dixit, est filius. Ergo verbo, quod est filius, dicit omnem creaturam.

[52453] De veritate, q. 4 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus, sic exponit, *dixit et factum est*: id est verbum genuit, in quo erat ut fieret. Ergo verbo, quod est filius, dixit omnem creaturam.

[52454] De veritate, q. 4 a. 4 s. c. 3 Praeterea, eadem est conversio artificis ad artem et ad artificiatum. Sed ipse Deus est ars aeterna, a qua creaturae producuntur sicut artificiata quaedam. Ergo pater eadem conversione convertitur ad se et ad omnes creaturas; et sic, dicendo se, dicit omnes creaturas.

[52455] De veritate, q. 4 a. 4 s. c. 4 Praeterea, omne posterius reducitur ad id quod est primum in aliquo genere, sicut ad causam. Sed creaturae dicuntur a Deo. Ergo reducuntur ad primum, quod a Deo dicitur. Sed ipse primo seipsum dicit. Ergo per hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

[52456] De veritate, q. 4 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod filius procedit a patre et per modum naturae, inquantum procedit ut filius, et per modum intellectus, inquantum procedit ut verbum.

Uterque autem processionis modus apud nos invenitur, quamvis non quantum ad idem. Nihil enim est apud nos quod per modum intellectus et naturae ex alio procedat, quia intelligere et esse non est idem apud nos, sicut apud Deum; uterque autem modus processionis habet similem differentiam, secundum quod in nobis et in Deo invenitur. Filius enim hominis, qui a patre homine per viam naturae procedit, non habet in se totam substantiam patris, sed partem substantiae eius recipit. Filius autem Dei, inquantum per viam naturae procedit a patre, totam in se naturam patris recipit, ut sic sint naturae unius numero filius et pater. Et similis differentia invenitur in processu qui est per viam intellectus. Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, quasi exortum ex aliqua priorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur: non enim quidquid habituali cognitione tenemus, hoc totum exprimit intellectus in unius verbi conceptione, sed aliquid eius. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur omne id quod erat virtutis in principiis. Sed in Deo, ad hoc quod verbum eius perfectum sit, oportet quod verbum eius exprimat quidquid continetur in eo ex quo exoritur; et praecipue cum Deus omnia uno intuitu videat, non divisim. Sic igitur oportet quod quidquid in scientia patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimatur, et hoc modo quo in scientia continetur, ut sit verbum verum suo principio correspondens. Per scientiam autem suam pater scit se, et cognoscendo se omnia alia cognoscit, unde et verbum ipsius exprimit ipsum patrem principaliter, et consequenter omnia alia quae cognoscit pater cognoscendo seipsum. Et sic filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens patrem, exprimit omnem creaturam. Et hic ordo ostenditur in verbis Anselmi, qui dicit, quod dicendo se, dixit omnem creaturam.

[52457] De veritate, q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur: pater dicit se; in hac dictione includitur etiam omnis creatura; inquantum, scilicet, pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturae totius.

[52458] De veritate, q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut et Dionysius, in IX cap. de divinis nominibus ubi dicit, quod *in aeque ordinatis ad invicem, recipimus similitudinis reciprocationem*; ut scilicet unum dicatur alteri simile, et e converso. Sed in his quae se habent per modum causae et causati, non invenitur, proprie loquendo, reciprocatio similitudinis: dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi sed non e converso. Unde, quia verbum divinum non est factum ad imitationem creaturae, ut verbum nostrum, sed potius e converso; ideo Anselmus vult quod verbum non sit similitudo creaturae, sed e converso. Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere, quod verbum est similitudo creaturae, non quasi imago eius, sed sicut exemplar; sicut etiam Augustinus dicit, ideas esse rerum similitudines. Nec tamen sequitur quod in verbo non sit summa veritas, quia est immutabile, creaturis existentibus mutabilibus: quia non exigitur ad veritatem verbi similitudo ad rem quae per verbum dicitur, secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem, ut in quaestione de scientia Dei dictum est.

[52459] De veritate, q. 4 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dispositio creaturarum non dicitur verbum, proprie loquendo, nisi secundum quod est ab altero progrediens, quae est dispositio genita;

et dicitur personaliter, sicut et sapientia genita, quamvis dispositio simpliciter sumpta, essentialiter dicatur.

[52460] De veritate, q. 4 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute; sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam; et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet. Sed verbum ad personam.

[52461] De veritate, q. 4 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturae, tamen Deus est creaturae exemplar; non autem una creatura est exemplar alterius; et ideo per verbum quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura, non autem idea qua exprimitur una creatura, exprimitur alia. Ex quo etiam apparet alia differentia inter verbum et ideam: quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurium creaturarum sunt plures ideae, sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, et ex consequenti creaturas. Et quia creaturae secundum quod in Deo sunt, unum sunt, ideo creaturarum omnium est unum verbum.

[52462] De veritate, q. 4 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod filius eo dicitur verbum quo imago, intelligit quantum ad proprietatem personalem filii, quae est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur filius, sive verbum, sive imago. Sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio trium nominum praedictorum: verbum enim non solum importat rationem originis et imitationis, sed etiam manifestationis; et hoc modo verbum est aliquo modo creaturae, inquantum scilicet per verbum creatura manifestatur.

[52463] De veritate, q. 4 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod verbum est alicuius multipliciter: uno modo ut dicentis, et sic procedit ab eo cuius est verbum; alio modo ut manifestati per verbum, et sic non oportet quod procedat ab eo cuius est, nisi quando scientia ex qua procedit verbum, est causata a rebus; quod in Deo non accidit; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 5

[52464] De veritate, q. 4 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam

[52465] De veritate, q. 4 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[52466] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 1 Omne enim nomen quod importat respectum ad creaturam, dicitur de Deo ex tempore, ut creator et dominus. Sed verbum de Deo ab aeterno dicitur. Ergo

non importat respectum ad creaturam.

[52467] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 2 Praeterea, omne relativum, vel est relativum secundum esse, vel secundum dici. Sed verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependeret a creatura; nec iterum secundum dici, quia oporteret quod in aliquo casu ad creaturam referretur, quod non invenitur: maxime enim videretur referri per genitivum casum, ut diceretur: verbum est creaturae; quod Anselmus in Monolog., negat. Ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

[52468] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 3 Praeterea, omne nomen importans respectum ad creaturam, non potest intelligi non intellecto quod creatura sit, actu vel potentia: quia qui intelligit unum relativorum, oportet quod intelligat et reliquum. Sed non intellecto aliquam creaturam esse, vel futuram, esse adhuc verbum in Deo intelligitur, secundum quod pater dicit seipsum. Ergo verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

[52469] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 4 Praeterea, respectus Dei ad creaturam non potest esse nisi sicut causae ad effectum. Sed, sicut habetur ex dictis Dionysii, cap. II de divinis nominibus, omne nomen connotans effectum in creatura, commune est toti Trinitati. Verbum autem non est huiusmodi. Ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

[52470] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 5 Praeterea, Deus non intelligitur referri ad creaturam nisi per sapientiam, potentiam et bonitatem. Sed omnia ista non dicuntur de verbo nisi per appropriationem. Cum ergo verbum non sit appropriatum, sed proprium, videtur quod verbum non importet respectum ad creaturam.

[52471] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 6 Praeterea, homo, quamvis sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas. Ergo, quamvis per verbum omnia disponantur, non tamen nomen verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

[52472] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 7 Praeterea, verbum relative dicitur, sicut et filius. Sed tota relatio filii terminatur ad patrem: non est enim filius nisi patris. Ergo similiter tota relatio verbi; ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

[52473] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 8 Praeterea, secundum philosophum, V Metaphys., omne relativum dicitur ad unum tantum; alias relativum haberet duo esse, cum esse relativi sit ad aliud se habere. Sed verbum relative dicitur ad patrem. Non ergo relative dicitur ad creaturas.

[52474] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 9 Praeterea, si unum nomen imponatur diversis secundum speciem, aequivoce eis conveniet, sicut canis latrabili et marino. Sed suppositio et superpositio sunt diversae species relationis. Si ergo unum nomen importet utramque relationem, oportebit nomen illud esse aequivocum. Sed relatio verbi ad creaturam non est nisi superpositionis; relatio autem verbi ad patrem est quasi suppositionis, non propter inaequalitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem. Ergo verbum quod importat relationem ad patrem, non importat relationem ad creaturam, nisi aequivoce sumatur.

[52475] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII

quaest., sic dicens: *in principio erat verbum, quod Graece logos dicitur, Latine rationem et verbum significat; sed hoc loco melius verbum interpretamur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam quae per verbum facta sunt operativa potentia.* Ex quo patet propositum.

[52476] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 2 Praeterea, super illud Psalmistae, Ps. LXI, 12, *semel locutus est Deus*, dicit Glossa: *semel, id est verbum aeternaliter genuit, in quo omnia disposuit.* Sed dispositio dicit respectum ad disposita. Ergo verbum relative dicitur ad creaturas.

[52477] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 3 Praeterea, verbum omne importat respectum ad id quod per verbum dicitur. Sed, sicut dicit Anselmus, Deus dicendo se, dixit omnem creaturam. Ergo verbum importat respectum non solum ad patrem, sed ad creaturam.

[52478] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 4 Praeterea, filius, ex hoc quod est filius, perfecte repraesentat patrem, secundum id quod est ei intrinsecum. Sed verbum ex suo nomine addit manifestationem; non potest autem esse alia manifestatio nisi sicut manifestatur pater per creaturas, quae est quasi manifestatio ad exterius. Ergo verbum importat respectum ad creaturam.

[52479] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 5 Praeterea, Dionysius dicit, VII cap. de Divin. Nomin., *quod Deus laudatur ratio vel verbum, quia est sapientiae et rationis largitor*; et sic patet quod verbum de Deo dictum importat rationem causae. Sed causa dicitur ad effectum. Ergo verbum importat respectum ad creaturas.

[52480] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 6 Praeterea, intellectus practicus refertur ad ea quae operata sunt per ipsum. Sed verbum divinum est verbum intellectus practici, quia est operativum verbum, ut Damascenus dicit. Ergo verbum dicit respectum ad creaturam.

[52481] De veritate, q. 4 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod quandocumque aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependet ad alterum, sed non e converso; in eo quod dependet ab altero, est realis relatio; sed in eo ad quod dependet, non est relatio nisi rationis tantum; prout, scilicet, non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin cointelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius, ut patet in scientia, quae dependet ad scibile, sed non e converso. Unde, cum creaturae omnes a Deo dependeant, sed non e converso, in creaturis sunt relationes reales, quibus referuntur ad Deum; sed in Deo sunt relationes oppositae secundum rationem tantum. Et quia nomina sunt signa intellectuum, inde est quod aliqua nomina de Deo dicuntur, quae important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est. Relationes enim reales in Deo sunt illae tantummodo quibus personae ab invicem distinguuntur. In relativis autem invenimus quod quaedam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen similitudo; quaedam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus, sicut hoc nomen scientia imponitur ad significandum qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus. Et hanc diversitatem invenimus in nominibus relativis de Deo dictis, et quae ab aeterno et quae ex tempore de Deo dicuntur. Hoc enim nomen pater, quod ab aeterno de Deo dicitur, et similiter hoc nomen dominus, quod dicitur de eo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus; sed hoc nomen creator, quod de Deo ex tempore dicitur, imponitur ad significandum actionem divinam,

quam consequitur respectus quidam; similiter etiam hoc nomen verbum, imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adiuncto; est enim verbum idem quod sapientia genita, ut Augustinus dicit. Nec ob hoc impeditur quin verbum personaliter dicatur, quia, sicut pater personaliter dicitur, ita et Deus generans, vel Deus genitus. Contingit autem ut aliqua res absoluta ad plura habere possit respectum. Et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relative dici, secundum quod scientia dicitur, inquantum est scientia, relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam et hoc nomen verbum habet respectum et ad dicentem, et ad id quod per verbum dicitur; ad quod quidem potest dici dupliciter. Uno modo secundum convertentiam nominis; et sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia pater principaliter dicit se, generando verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas: ideo principaliter, et quasi per se, verbum refertur ad patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accidit enim verbo ut per ipsum creatura dicatur.

[52482] De veritate, q. 4 a. 5 ad 1 Ad primum dicendum, quod ratio illa tenet in illis quae important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quae important respectum habitualem; et dicitur respectus habitualis qui non requirit creaturam simul esse in actu; et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animae, quia voluntas et intellectus potest esse etiam de eo quod non est actu existens. Verbum autem importat processionem intellectus; et ideo ratio non sequitur.

[52483] De veritate, q. 4 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum non dicitur relative ad creaturam secundum rem, quasi relatio ad creaturam sit in Deo realiter, sed dicitur secundum dici. Nec est remotum quin dicatur in aliquo casu; possum enim dicere quod est verbum creaturae, id est de creatura, non a creatura; in quo sensu Anselmus negat. Et praeterea, si non referretur secundum aliquem casum, sufficeret quocumque modo referretur; ut puta si referatur per praepositionem adiunctam casuali, ut dicatur quod verbum est ad creaturam, scilicet constituendam.

[52484] De veritate, q. 4 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quae per se important respectum ad creaturam. Hoc autem nomen non est huiusmodi, ut ex dictis, patet; et ideo ratio non sequitur.

[52485] De veritate, q. 4 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex illa parte qua hoc nomen verbum importat aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet.

[52486] De veritate, q. 4 a. 5 ad 5 Et per hoc patet responsio ad quintum.

[52487] De veritate, q. 4 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa patris dispositio de rebus creandis; et ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

[52488] De veritate, q. 4 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod filius importat tantum relationem alicuius ad principium a quo oritur; sed verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur, et ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod per verbum manifestatur; quod quidem princi-

paliter est pater, sed ex consequenti est creatura, quae nullo modo potest esse divinae personae principium; et ideo filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut verbum.

[52489] De veritate, q. 4 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quae imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod unus respectus terminetur ad multa, nisi secundum quod illa multa aliquo modo uniuntur.

[52490] De veritate, q. 4 a. 5 ad 9 Et similiter etiam est dicendum ad nonum.

[52491] De veritate, q. 4 a. 5 ad s. c. Rationes autem quae sunt ad oppositum, concludunt quod aliquo modo ad creaturam referatur verbum; non autem quod hanc relationem per se importet, et quasi principaliter; et in hoc sensu concedendae sunt.

Articulus 6

[52492] De veritate, q. 4 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum res verius sint in verbo vel in seipsis

[52493] De veritate, q. 4 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non sint verius in verbo.

[52494] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 1 Verius enim est aliquid ubi est per essentiam suam, quam ubi per suam similitudinem tantum. Sed in verbo res non sunt nisi per suam similitudinem, in se autem sunt per suam essentiam. Ergo verius sunt in seipsis quam in verbo.

[52495] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 2 Sed dicebat, quod pro tanto sunt nobilius in verbo, quia ibi habent nobilius esse.- Contra, res materialis nobilius esse habet in anima nostra quam in seipsa, ut etiam Augustinus dicit in Lib. de Trin., et tamen verius est in seipsa quam in anima nostra. Ergo eadem ratione verius est in se quam sit in verbo.

[52496] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 3 Praeterea, verius est id quod est in actu, quam id quod est in potentia. Sed res in seipsa est in actu, in verbo autem est tantum in potentia, sicut artificiatum in artifice. Ergo verius est res in se quam in verbo.

[52497] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 4 Praeterea, ultima rei perfectio est sua operatio. Sed res in seipsis existentes habent proprias operationes, quas non habent ut sunt in verbo. Ergo verius sunt in seipsis quam in verbo.

[52498] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 5 Praeterea, illa solum sunt comparabilia quae sunt unius rationis. Sed esse rei in seipsa, non est unius rationis cum esse quod habet in verbo. Ergo, ad minus, non potest dici quod verius sit in verbo quam in seipsa.

[52499] De veritate, q. 4 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Creatura in creatore est creatrix essentia, ut Anselmus dicit. Sed esse increatum est verius quam creatum. Ergo res verius esse habet in verbo quam in seipsa.

[52500] De veritate, q. 4 a. 6 s. c. 2 Praeterea, sicut ponebat Plato ideas rerum esse extra mentem divinam, ita nos in mente divina ponimus eas. Sed secundum Platonem, verius erat homo separatus, homo, quam materialis; unde hominem separatum per se hominem nominabat. Ergo et secundum positionem fidei verius sunt res in verbo quam sint in seipsis.

[52501] De veritate, q. 4 a. 6 s. c. 3 Praeterea, illud quod est verissimum in unoquoque genere, est mensura totius generis. Sed similitudines rerum in verbo existentes, sunt mensurae veritatis in rebus omnibus, quia secundum hoc res aliqua dicitur vera, secundum quod imitatur exemplar suum, quod est in verbo. Ergo res verius sunt in verbo quam in seipsis.

[52502] De veritate, q. 4 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit Dionysius II cap. de divinis nominibus, causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quae eis supercollocantur. Et propter istam distantiam causae a causato, aliquid vere praedicatur de causato quod non praedicatur de causa, sicut patet quod delectationes non dicuntur proprie delectari, quamvis sint nobis causae delectandi: quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quae de effectibus praedicantur. Et hoc invenimus in omnibus causis aequivoce agentibus; sicut sol non potest dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant; quod est propter ipsius solis supereminentiam ad ea quae calida dicuntur. Cum ergo quaeritur utrum res verius sint in seipsis quam in verbo, distinguendum est: quia ly verius potest designare vel veritatem rei, vel veritatem praedicationis. Si designet veritatem rei, sic proculdubio maior est veritas rerum in verbo quam in seipsis. Si autem designetur veritas praedicationis, sic est e converso: verius enim praedicatur homo de re quae est in propria natura, quam de ea secundum quod est in verbo. Nec hoc est propter defectum verbi, sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

[52503] De veritate, q. 4 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod si intelligatur de veritate praedicationis, simpliciter verum est quod verius est aliquid ubi est per essentiam quam ubi est per similitudinem. Sed si intelligatur de veritate rei, tunc verius est ubi est per similitudinem quae est causa rei; minus autem vere ubi est per similitudinem causatam a re.

[52504] De veritate, q. 4 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo rei quae est in anima nostra, non est causa rei sicut similitudo rerum in verbo; et ideo non est simile.

[52505] De veritate, q. 4 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia activa est perfectior quam sit actus, qui est eius effectus; et hoc modo creaturae dicuntur esse in potentia in verbo.

[52506] De veritate, q. 4 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis creaturae in verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, inquantum sunt effectivae rerum, et operationum ipsarum.

[52507] De veritate, q. 4 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis non sint unius rationis,

esse creaturarum in verbo et in seipsis secundum univocationem, sunt tamen aliquo modo unius rationis, secundum analogiam.

[52508] De veritate, q. 4 a. 6 ad s. c. 1 Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit de veritate rei, non autem de veritate praedicationis.

[52509] De veritate, q. 4 a. 6 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod Plato in hoc reprehenditur quod posuit formas naturales secundum propriam rationem esse praeter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales; et secundum hoc res naturales vere praedicari possent de his quae sunt sine materia. Nos autem hoc non ponimus; et ideo non est simile.

[52510] De veritate, q. 4 a. 6 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Articulus 7

[52511] De veritate, q. 4 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum verbum sit eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt

[52512] De veritate, q. 4 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52513] De veritate, q. 4 a. 7 arg. 1 Verbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu. Sed intellectus divinus est etiam de his quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut in quaestione de scientia Dei, dictum est. Ergo verbum etiam de his esse potest.

[52514] De veritate, q. 4 a. 7 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, Lib. VI de Trinit., filius est ars patris plena rationum viventium. Sed, sicut dicit August. in Lib. LXXXIII quaestionum, ratio, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur. Ergo verbum est etiam eorum quae nec fient, nec facta sunt.

[52515] De veritate, q. 4 a. 7 arg. 3 Praeterea, verbum non esset perfectum nisi contineret in se omnia quae sunt in scientia dicentis. Sed in scientia patris dicentis sunt ea quae nunquam erunt, nec facta sunt. Ergo et ista erunt in verbo.

[52516] De veritate, q. 4 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod Anselmus dicit in Monologio: *eius quod nec est, nec fuit nec futurum est, nullum verbum esse potest.*

[52517] De veritate, q. 4 a. 7 s. c. 2 Praeterea, hoc ad virtutem dicentis pertinet, ut quidquid dicit, fiat. Sed Deus est potentissimus. Ergo verbum eius non est de aliquo quod non aliquando fiat.

[52518] De veritate, q. 4 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod aliquid potest esse in verbo dupliciter. Uno modo sicut id quod verbum cognoscit, vel quod in verbo cognosci potest, et sic in verbo est etiam illud quod nec est, nec erit, nec factum est, quia hoc cognoscit verbum sicut et pater; et in verbo etiam cognosci potest sicut et in patre. Alio modo dicitur aliquid esse in verbo sicut id quod per verbum dicitur. Omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem, quia verbo instigamus alios ad agendum, et ordinamus aliquos ad exequendum id quod mente concepimus; unde etiam dicere Dei, disponere ipsius est, ut patet per Glossam super illud Psalm. LXI, 12: *semel locutus est Deus,* et cetera. Unde, sicut Deus non disponit nisi quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, ita nec dicit; unde verbum est horum tantum, sicut per ipsum dictorum. Scientia autem et ars et idea, vel ratio, non important ordinem ad aliquam executionem, et ideo non est simile de eis et de verbo.

[52519] De veritate, q. 4 a. 7 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 8

[52520] De veritate, q. 4 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum omne quod factum est, sit vita in verbo

[52521] De veritate, q. 4 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[52522] De veritate, q. 4 a. 8 arg. 1 Quia secundum hoc verbum est causa rerum, quod res sunt in ipso. Si ergo res in verbo sunt vita, verbum causat res per modum vitae. Sed ex hoc quod causat res per modum bonitatis, sequitur quod omnia sunt bona. Ergo ex hoc quod causat res per modum vitae, sequetur quod omnia sint viva: quod falsum est; ergo et primum.

[52523] De veritate, q. 4 a. 8 arg. 2 Praeterea, res sunt in verbo sicut artificiata apud artificem. Sed artificiata in artifice non sunt vita: nec enim ipsius artificis vita sunt, qui vivebat etiam antequam artificiata in ipso essent; neque artificiatorum, quae vita carent. Ergo nec creaturae in verbo sunt vita.

[52524] De veritate, q. 4 a. 8 arg. 3 Praeterea efficientia vitae magis appropriatur in Scriptura spiritui sancto quam verbo, ut patet Ioan. VI, 64: *spiritus est qui vivificat*; et in pluribus aliis locis. Sed verbum non dicitur de spiritu sancto, sed de filio tantum, ut patet ex dictis. Ergo nec convenienter dicitur quod res in verbo sit vita.

[52525] De veritate, q. 4 a. 8 arg. 4 Praeterea, lux intellectualis (non) est principium vitae. Sed

res in verbo non sunt lux. Ergo videtur quod in eo non sint vita.

[52526] De veritate, q. 4 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Ioan. cap. I, vers. 3: *quod factum est in ipso vita erat.*

[52527] De veritate, q. 4 a. 8 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in VIII physicorum, motus caeli dicitur vita quaedam omnibus natura existentibus. Sed magis influat verbum in creaturas quam motus caeli in naturam. Ergo res, secundum quod sunt in verbo, debent dici vita.

[52528] De veritate, q. 4 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod res, secundum quod sunt in verbo, considerari possunt dupliciter: uno modo per comparationem ad verbum; alio modo per comparationem ad res in propria natura existentes; et utroque modo similitudo creaturae in verbo est vita. Illud enim proprie vivere dicimus quod in seipso habet principium motus vel operationis cuiuscumque. Ex hoc enim primo sunt dicta aliqua vivere, quia visa sunt in seipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum. Et hinc processit nomen vitae ad omnia quae in seipsis habent operationis propriae principium; unde et ex hoc quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur, non solum ex hoc quod secundum locum moventur, vel secundum augmentum. Illud ergo esse quod habet res prout est movens seipsam ad operationem aliquam, proprie dicitur vita rei, quia vivere viventis est esse, ut in II de anima dicitur. In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus, est esse nostrum; unde intelligere nostrum non est vita nostra, proprie loquendo, nisi secundum quod vivere accipitur pro opere, quod est signum vitae; et similiter nec similitudo intellecta in nobis est vita nostra. Sed intelligere verbi est suum esse, et similiter similitudo ipsius; unde similitudo creaturae in verbo, est vita eius. Similiter etiam similitudo creaturae est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur, quod anima quodammodo est omnia. Unde ex hoc quod similitudo creaturae in verbo est productiva et motiva creaturae in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse producat, inquantum scilicet producitur in esse, et movetur a sua similitudine in verbo existente. Et ita similitudo creaturae in verbo est quodammodo creaturae vita.

[52529] De veritate, q. 4 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod creatura in verbo existens dicitur vita, non pertinet ad rationem propriam creaturae, sed ad modum quo est in verbo. Unde, cum non sit eodem modo in seipsa, non sequitur quod in seipsa vivat, quamvis in verbo sit vita; sicut non est in seipsa immaterialis, quamvis in verbo sit immaterialis. Sed bonitas, entitas, et huiusmodi, pertinent ad propriam rationem creaturae; et ideo, sicut secundum quod sunt in verbo, sunt bona, ita etiam secundum quod sunt in propria natura.

[52530] De veritate, q. 4 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita, quia non sunt ipsum esse artificis viventis, nec etiam ipsa eius operatio, sicut in Deo accidit; et tamen Augustinus dicit, quod arca in mente artificis vivit; sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vitae pertinet.

[52531] De veritate, q. 4 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vita spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in rebus omnibus movens eas, ut

sic modo quodam omnes res a principio intrinseco motae videantur; sed vita appropriatur verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis patet.

[52532] De veritate, q. 4 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod similitudines rerum in verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; inquantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

age retro age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

a quaestione V ad quaestionem VII

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 5

Prooemium

[52533] De veritate, q. 5 pr. 1 Primo ad quod attributorum providentia reducatur.

[52534] De veritate, q. 5 pr. 2 Secundo utrum mundus providentia regatur.

[52535] De veritate, q. 5 pr. 3 Tertio utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.

[52536] De veritate, q. 5 pr. 4 Quarto utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinae providentiae.

[52537] De veritate, q. 5 pr. 5 Quinto utrum humani actus providentia regantur.

[52538] De veritate, q. 5 pr. 6 Sexto utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur.

[52539] De veritate, q. 5 pr. 7 Septimo utrum peccatores divina providentia regantur.

[52540] De veritate, q. 5 pr. 8 Octavo utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia mediante creatura angelica.

[52541] De veritate, q. 5 pr. 9 Nono utrum per corpora caelestia disponat divina providentia inferiora corpora.

[52542] De veritate, q. 5 pr. 10 Decimo utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

Articulus 1

[52543] De veritate, q. 5 a. 1 tit. 1 Quaestio est de providentia.
Et primo quaeritur ad quod attributorum providentia reducatur

[52544] De veritate, q. 5 a. 1 tit. 2 Et videtur quod tantum ad scientiam.

[52545] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 1 Quia, sicut dicit Boetius in IV de consolatione Philos., *illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam.*

Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quae ad scientiam pertinet. Ergo et providentia ad cognitionem pertinet.

[52546] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod providentia pertinet ad voluntatem etiam inquantum est causa rerum.- Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo et providentia.

[52547] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, Boetius dicit in Lib. praedicto: *modus rerum gerendarum, cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur.* Sed puritas intelligentiae ad cognitionem speculativam pertinere videtur. Ergo providentia ad cognitionem speculativam pertinet.

[52548] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, Boetius dicit in V de consolatione Philos., quod providentia dicitur: *eo quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat.* Sed prospicere cognitionis est, et praecipue speculativae. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

[52549] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Boetius in IV de consolatione, uti est ad intellectum ratiocinatio, ita est fatum ad providentiam. Sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinet communiter speculativam et practicam. Ergo et providentia.

[52550] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII quaestionum dicit, *lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima gubernatione moderatur.* Sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia. Sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et providentia.

[52551] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 7 Praeterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis; unde dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, et essentia essendi et vita vivendi. Ergo divina providentia est lex; et sic idem quod prius.

[52552] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 8 Praeterea, Boetius dicit in IV de consolatione, quod *providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta.* Sed ratio rei in Deo est idea, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum. Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo et providentia.

[52553] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 9 Praeterea, scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum iam productas res. Sed producere res non est providentiae, quia providentia praesupponit res provisas; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicam, sed speculativam tantum.

[52554] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 1 Sed e contra. Videtur quod pertineat ad voluntatem, quia sicut dicit Damascenus in Lib. II: *providentia est voluntas Dei, propter quam omnia quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt.*

[52555] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illos qui sciunt quid agendum est et tamen nolunt facere, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

[52556] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 3 Praeterea, sicut dicit Boetius in IV de Consol., Deus sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet. Ergo et providentia, cuius est gubernare.

[52557] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 4 Praeterea, disponere non est scientiae, sed voluntatis. Sed secundum Boetius in IV de Consol., providentia est ratio per quam Deus cuncta disponit. Ergo providentia ad voluntatem pertinet, non ad notitiam.

[52558] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 5 Praeterea, provisum, inquantum provisum, non est sapiens vel scitum, sed est bonum. Ergo nec providens, inquantum providens, est sapiens, sed bonus; et ita providentia non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem, vel voluntatem.

[52559] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 6 Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam, quia Boetius dicit in Lib. de Consol.: *providentia dedit rebus a se creatis hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possint, naturaliter manere desiderent.* Ergo providentia est creationis principium. Sed creatio appropriatur potentiae. Ergo providentia ad potentiam pertinet.

[52560] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 7 Praeterea, gubernatio est providentiae effectus, ut dicitur Sapient., XIV, 3: *tu autem, pater, gubernas omnia providentia.* Sed, sicut Hugo dicit in Lib. de sacramentis, voluntas est ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens; et sic potentia est gubernationi propinquior quam scientia vel voluntas. Ergo providentia pertinet magis ad potentiam quam scientiam vel voluntatem.

[52561] De veritate, q. 5 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod ea quae de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quae apud nos sunt; et ideo, ut sciamus quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est quomodo providentia sit in nobis. Sciendum est ergo, quod Tullius providentiam ponit prudentiae partem in II libro veteris rhetoricae, et est pars prudentiae quasi completiva. Quia aliae duae partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quaedam praeparationes ad prudentiae actum. Prudentia autem, secundum philosophum in VI Ethic., est recta ratio agibilium. Et differunt agibilia a factibilibus, quia factibilia dicuntur illa quae procedunt ab agente in exteriorem materiam, sicut scamnum et domus: et horum recta ratio est ars; sed agibilia dicuntur actiones quae non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum, sicut caste vivere, patienter se habere, et huiusmodi: et horum recta ratio est prudentia. Sed in istis agibilibus duo quaedam consideranda occurrunt: scilicet finis, et id quod est ad finem. Prudentia ergo praecipue dirigit in his quae sunt ad finem; ex hoc enim aliquis dicitur prudens, quod est bene consiliativus, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Sed finis agibilium praeexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; quae quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum philosophum in VI Ethic., qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium; principia autem operabilium sunt fines, ut in eodem Lib. dicitur. Alio modo

quantum ad affectionem; et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. Et similiter ad ea quae sunt ad finem perficimur, et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentiam dirigimur. Patet ergo quod prudentiae est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quae sunt ad finem, in finem per prudentiam est per modum cuiusdam ratiocinationis, cuius principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis praedicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatis); ideo ad hoc quod aliquis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines. Non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur. Et ideo ad prudentiam requiritur et intellectus finium, et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in VI Ethic. dicitur. In omnibus autem viribus et actibus animae ordinatis hoc est commune, quod virtus primi salvatur in omnibus sequentibus; et ideo in prudentia quodammodo includitur et voluntas, quae est de fine, et cognitio finis. Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habeat ad alia quae de Deo dicuntur. Scientia enim se habet communiter ad cognitionem finis, et eorum quae sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se et creaturas. Sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quae sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia in Deo includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executiva est providentiae; unde actus potentiae praesupponit actum providentiae sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas.

[52562] De veritate, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in re creata duo possunt considerari: scilicet ipsa species eius absolute, et ordo eius ad finem; et utriusque forma praecessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia. Ipse autem ordo a divina providentia rebus inditus, fatum vocatur, secundum Boetium. Unde, sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum; et tamen, quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentia tantum ad practicam pertinet; eo quod importat ordinem ad finem, et ita ad opus, quo mediante pervenitur ad finem.

[52563] De veritate, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute: scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem; unde non praesupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas in scientia includatur; sicut de providentia dictum est.

[52564] De veritate, q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod puritas intelligentiae non dicitur ad exclusionem voluntatis, sed ad excludendum mutabilitatem et varietatem a providentia.

[52565] De veritate, q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Boetius in verbis illis non ponit completam providentiae rationem, sed nominis rationem assignat; unde, quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et praeterea, secundum hoc Boetius exponit providentiam quasi procul videntiam, quia ipse Deus ab excelso

rerum cacumine cuncta prospicit. Secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia causat et ordinat: et sic etiam in verbis Boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

[52566] De veritate, q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod comparatio illa Boetii accipitur secundum similitudinem proportionis simplicis ad compositum, et quieti ad mobile: sicut enim intellectus simplex est et sine discursu, ratio autem discurrendo circa diversa vagatur; ita etiam providentia simplex est et immobilis, fatum autem multiplex et variabile: unde non sequitur ratio.

[52567] De veritate, q. 5 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens. Lex enim aeterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiae, sive providentiae; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium indemonstrabile ad demonstrationem. Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est ipsa providentia, sed providentiae quasi principium; unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae, sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.

[52568] De veritate, q. 5 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in divinis attributis invenimus duplicem rationem causalitatis. Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo vivo procedunt omnia viva, et haec ratio causandi est communis omnibus attributis. Alia ratio est secundum ordinem ad obiectum attributi, prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et secundum hunc modum causandi non oportet quod causatum habeat similitudinem causae: non enim quae per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita. Et per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur; unde, quamvis a providentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex aeterna.

[52569] De veritate, q. 5 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur providentia nisi adiuncto ordine ad finem, ad quem praesupponitur voluntas finis; unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

[52570] De veritate, q. 5 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic providentia differt ab arte divina et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem. Sed quia ex fine artificiati colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa eius; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa, et propter hoc actus dispositionis frequenter providentiae attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars quae respicit productionem rerum, nec dispositio quae respicit rerum ordinem ad invicem, non tamen sequitur quod non pertineat ad

practicam cognitionem.

[52571] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 1 Ad primum vero quod de voluntate obiicitur, dicendum est, quod pro tanto Damascenus providentiam dicit esse voluntatem, quia voluntatem includit et praesupponit, ut dictum est.

[52572] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod secundum philosophum in VI Ethic., nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines; sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia; et propter hoc etiam nullus dicitur providus nisi habeat rectam voluntatem, non quia providentia sit in voluntate.

[52573] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia, sed quia est providentiae principium, cum habeat rationem finis; et etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsum sicut moralis virtus ad nos.

[52574] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod disponere, quamvis voluntatem praesupponat, non tamen est actus voluntatis: quia ordinare quod in dispositione intelligitur, est sapientis, ut philosophus dicit; et ideo dispositio et providentia essentialiter ad cognitionem pertinent.

[52575] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod providentia comparatur ad provisum sicut scientia ad scitum, et non sicut scientia ad scientem; unde non oportet quod provisum, inquantum provisum, sit sapiens, sed quod sit scitum. Alia duo concedimus.

Articulus 2

[52576] De veritate, q. 5 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum mundus providentia regatur

[52577] De veritate, q. 5 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[52578] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 1 Nullum enim agens ex necessitate naturae, agit per providentiam. Sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturae, quia, ut dicit Dionysius IV cap. de divinis nominibus, *divina bonitas se creaturis communicat sicut noster sol, non praeeligens neque praecognoscens, radios suos in corpora diffundit.* Ergo mundus a Deo non regitur providentia.

[52579] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, principium multiforme sequitur ad principium uniforme. Sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, et per consequens

etiam providentia, quae voluntatem praesupponit; natura autem est principium uniforme, quia determinatur ad unum. Ergo natura praecedit providentiam: non igitur res naturales providentia reguntur.

[52580] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 3 Sed dicebat, quod principium uniforme praecedit multiforme in eodem, non in diversis. Sed contra, quanto aliquod principium maiorem habet virtutem causandi, tanto est prius. Sed quanto magis est uniforme, maiorem habet virtutem in causando, quia, ut dicitur in Lib. de causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Ergo, sive in eodem sive in diversis accipiantur uniforme principium multiforme praecedet.

[52581] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum Boetium in sua arithmetica, omnis inaequalitas ad aequalitatem reducitur, et multitudo ad unitatem. Ergo et omnis actio voluntatis, quae multiplicitatem habet, ad actionem naturae, quae simplex est et aequalis, reduci debet; et ita oportet quod primum agens per essentiam suam et naturam agat, et non per providentiam; et sic idem quod prius.

[52582] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente, quia ad hoc alicui regimen adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatae ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante.

[52583] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 6 Sed dicebat, quod ad hoc providentiae gubernatione indigent, ut conserventur in esse.- Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem, non indiget exteriori conservante. Sed quaedam res sunt in quibus non est potentia ad corruptionem quia nec ad generationem, sicut patet in corporibus caelestibus et substantiis spiritualibus, quae sunt principales partes mundi. Ergo huiusmodi non indigent providentia conservante in esse.

[52584] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 7 Praeterea, quaedam sunt in rerum natura quae nec etiam Deus potest mutare, sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare et negare et quod fuit non potest non fuisse, ut Augustinus dicit in libro contra Faustum: ergo ad minus huiusmodi providentia gubernante et conservante non indigent.

[52585] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 8 Praeterea, ut Damascenus dicit in libro II, non est conveniens alium esse factorem rerum, et alium provisorem. Sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus; non enim videtur quod spiritus possit producere aliquod corpus, sicut nec corpus potest aliquem spiritum producere. Ergo huiusmodi corporalia a divina providentia non reguntur.

[52586] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 9 Praeterea, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit. Sed rerum distinctio non videtur esse a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in libro de causis. Ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

[52587] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 10 Praeterea, quae sunt in seipsis ordinata, non oportet ab alio ordinari. Sed res naturales sunt huiusmodi, quia, ut dicitur II de anima, *omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti.* Ergo res naturales non ordinantur per

providentiam divinam.

[52588] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 11 Praeterea, si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perscrutari. Sed, sicut dicit Damascenus in II libro, *oportet omnia admirari omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quae providentiae sunt.* Ergo providentia mundus non regitur.

[52589] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Boetius dicit: *o qui perpetua mundum ratione gubernas.*

[52590] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quaecumque habent certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regantur. Sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus. Ergo providentia reguntur.

[52591] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 3 Praeterea, ea quae sunt diversa, non conservantur in aliqua coniunctione nisi per aliquam providentiam gubernantem; unde etiam quidam philosophi coacti sunt ponere animam esse harmoniam, propter conservationem contrariorum in corpore animalis. Sed in mundo videmus contraria et diversa ad invicem colligata permanere. Ergo mundus providentia regitur.

[52592] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 4 Praeterea, sicut dicit Boetius in IV de consolatione, *fatum singula in motu digerit locis, formis ac temporibus distributa; et haec temporis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectu, providentia est.* Cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas et tempora et loca, necesse est ponere fatum, et sic etiam providentiam.

[52593] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 5 Praeterea, omne illud quod per se non potest conservari in esse, indiget aliquo gubernante, quo conservetur. Sed res creatae per se in esse conservari non possunt, quia, quae ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt, ut Damascenus dicit. Ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

[52594] De veritate, q. 5 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod providentia respicit ordinem ad finem; et ideo quicumque causam finalem negant, oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commentator dicit in II Physic. Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio. Quidam enim antiquissimi philosophi posuerunt tantum causam materialem; unde, cum non ponerent causam agentem, nec finem ponere poterant, qui non est causa nisi inquantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant ex necessitate causarum praecedentium, vel materiae, vel agentis. Sed haec positio hoc modo a philosophis improbatur. Causae enim materialis et agens, inquantum huiusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in seipso, ut permanere possit, et aliis, ut opituletur. Verbi gratia, calor de sui ratione, quantum ex se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum; unde, nisi poneremus aliam causam praeter calorem et huiusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam, casu

accidit. Et ideo oporteret secundum positionem praedictam, ut omnes, convenientiae et utilitates quae inveniuntur in rebus, essent casuales; quod etiam Empedocles posuit, dicens casu accidisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, et quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse: ea enim quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper, aut in maiori parte; unde non potest esse quod casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod praeexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quae fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittae, sed proiicientis, ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae. Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui ordinem praedictum naturae indidit, mundus gubernetur. Et similatur providentia ista qua Deus mundum gubernat providentiae oeconomicae, qua aliquis gubernat familiam, vel politicae qua aliquis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis ordinat actus aliorum in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem.

[52595] De veritate, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in ipso est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione; non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur.

[52596] De veritate, q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam essentiam principii; in quantum scilicet, est compositum: et sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit: et sic multiforme est prius quam uniforme, quia quanto aliquod principium est simplicius, tanto se extendit ad plura; et per hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

[52597] De veritate, q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

[52598] De veritate, q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus per essentiam suam est causa rerum; et ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas. Sed essentia eius non est causa rerum nisi secundum quod est scita, et per consequens, secundum quod est volita communicari creaturae per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiae et voluntatis procedunt; et ita per providentiam.

[52599] De veritate, q. 5 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

[52600] De veritate, q. 5 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod corruptio et generatio possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui secundum quod eius materia est in potentia ad contrarias formas; et hoc modo corpora caelestia et substantiae spirituales nec ad generationem nec ad corruptionem potentiam habent. Alio modo dicuntur communiter pro quolibet exitu rerum in esse, et pro quolibet transitu in non esse; ut sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicatur, et ipsa rei annihilatio dicatur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsius productionem; et similiter dicitur aliquid habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem; cuncta enim quae Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse. Cum ad hoc quod creaturae subsistant, oportet quod semper in eis Deus esse operetur, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram; non per modum quo domus fit ab artifice, cuius actione cessante adhuc domus manet, sed per modum quo illuminatio aeris est a sole; unde ex hoc ipso quod non praeberet creaturae esse, quod in eius voluntate est constitutum, creatura in nihilum redigeretur.

[52601] De veritate, q. 5 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod necessitas principiorum dictorum consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productae sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctae a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc est necessitas in omnibus aliis principiis, ut dicitur in IV metaphysicorum.

[52602] De veritate, q. 5 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod effectus non potest esse praestantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa; et quia corpus naturaliter est inferius spiritu, ideo corpus non potest spiritum producere, sed e converso.

[52603] De veritate, q. 5 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Deus secundum hoc similiter dicitur se habere ad res, quod in eo nulla est diversitas; et tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam suam rationes diversarum rerum penes se continet.

[52604] De veritate, q. 5 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ordo ille qui est in natura, non est ei a se, sed ab alio; et ideo indiget natura providentia, a qua talis instituatur in ea.

[52605] De veritate, q. 5 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod creaturae deficiunt a repraesentatione creatoris. Et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in creatoris cognitionem; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui nec totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo. Et ideo prohibemur perscrutari ea quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset. Non autem prohibemur scrutari cum ista modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo Hilarius dicit, quod *qui pie infinita persequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficiet prodeundo.*

Articulus 3

[52606] De veritate, q. 5 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat

[52607] De veritate, q. 5 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[52608] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 1 Causa enim et effectus sunt eiusdem coordinationis. Sed creaturae corruptibiles sunt causae culpae, ut patet: quod species mulieris est fomentum et causa luxuriae; et Sap., XIV, 11, dicitur quod *creaturae Dei factae sunt in muscipulam pedibus insipientium.* Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiae divinae, videtur quod ordini providentiae corruptibilia non subdantur.

[52609] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus eius, quia sic contrariaretur sapiens sibi ipsi, eadem aedificans et destruens. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri, et corruptiva illius. Ergo non sunt provisa a Deo.

[52610] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Damascenus in II Lib., *necesse est omnia quae providentia fiunt, secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, et sicut potest melius fieri.* Sed corruptibilia possent fieri meliora, quia incorruptibilia. Ergo providentia divina ad corruptibilia se non extendit.

[52611] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnia corruptibilia de sua natura corruptionem habent, alias non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi. Sed corruptio, cum sit defectus, non est provisa a Deo, qui non potest esse causa alicuius defectus. Ergo naturae corruptibiles non sunt provisae a Deo.

[52612] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Dionysius in IV de Divin. Nomin., providentiae non est naturam perdere, sed salvare. Ergo providentiae omnipotentis Dei est res perpetuo salvare. Sed corruptibilia non perpetuo salvantur. Ergo non subiacent divinae providentiae.

[52613] De veritate, q. 5 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Sapient., cap. XIV, 3: *tu autem, pater, gubernas omnia providentia.*

[52614] De veritate, q. 5 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Sapient., XIII, dicitur quod ipse est Deus, *cui est cura de omnibus.* Ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia eius providentiae subsunt.

[52615] De veritate, q. 5 a. 3 s. c. 3 Praeterea, sicut dicit Damascenus in II libro, non est

conveniens alium esse factorem rerum, et alium provisorem. Sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium. Ergo et eorum provisor.

[52616] De veritate, q. 5 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, ut dictum est, est similis providentiae qua paterfamilias gubernat domum, aut rex civitatem aut regnum: in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gentis est divinius quam bonum civitatis vel familiae vel personae, ut habetur, in principio Ethicorum. Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum. Hoc ergo quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua quae possent meliora esse secundum seipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo, dixerunt ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola incorruptibilia; ex quorum persona dicitur Iob cap. XXII, 14: *nubes latibulum eius*, scilicet Dei, *nec nostra considerat, sed circa cardines caeli perambulat.* Haec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore temere agi, vel a contrario principio gubernari. Quam positionem philosophus in XI Metaphysic. reprobat per similitudinem exercitus, in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet bonum ducis; et ordo ille quo partes exercitus ordinantur ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quamcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi, corruptibiles et incorruptibiles, sunt ad invicem ordinatae, non per accidens, sed per se: videmus enim ex corporibus caelestibus utilitates provenientes in corporibus corruptibilibus vel semper vel in maiori parte secundum eumdem modum; unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiae principii exterioris, quod est extra universum. Unde philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum et non plures. Sciendum tamen, quod aliquid providetur dupliciter: uno modo propter se, alio modo propter aliud; sicut in domo propter se providentur ea in quibus consistit essentialiter bonum domus, sicut filii, possessiones, et huiusmodi: alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et huiusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus consistit essentialiter perfectio universi; et haec perpetuitatem habent, sicut et universum perpetuum est. Quae vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium. Et ideo substantiae spirituales et corpora caelestia, quae sunt perpetua et secundum speciem, et secundum individuum, sunt provisa propter se et in specie et in individuo. Sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie; unde species ipsae sunt provisae propter se, sed individua eorum non sunt provisa nisi propter perpetuum esse speciei conservandum. Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt quod ad huiusmodi corruptibilia non se extendit divina providentia nisi secundum quod participant naturam speciei: hoc enim est verum (si) intelligatur de providentia qua aliqua propter se providentur.

[52617] De veritate, q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod creaturae corruptibiles non sunt per se causa culpae, sed occasio tantum, et per accidens causa: causa autem per accidens et effectus non oportet esse unius coordinationis.

[52618] De veritate, q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quae suae providentiae subduntur, sed magis quid competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicuius rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi: quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

[52619] De veritate, q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet, melius tamen est universum quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret, quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis; melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Nec multiplicatio individuorum in una natura posset aequivalere diversitati naturarum, cum bonum naturae, quod est communicabile, praemineat bono individuali, quod est singulare.

[52620] De veritate, q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut tenebrae sunt a sole non ex hoc quod aliquid agat, sed ex hoc quod lumen non immittit, ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente, sed non tribuente permanentiam.

[52621] De veritate, q. 5 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa quae propter se providentur a Deo, perpetuo manent. Non autem hoc oportet de illis quae propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere quantum est necessarium his propter quae providentur; et ideo particularia quaedam, quia propter se non sunt provisa, corrumpuntur, ut ex dictis patet.

Articulus 4

[52622] De veritate, q. 5 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinae providentiae

[52623] De veritate, q. 5 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[52624] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 1 Deus enim non est provisor eius cuius non est actor, quia non est conveniens ponere alium provisorem et alium conditorem, ut Damascenus dicit in II libro. Sed Deus non est actor mali, cum omnia, inquantum ab eo sunt, bona sint. Cum igitur in motibus et actionibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum, divinae providentiae subsint.

[52625] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, contrarii motus non videntur esse unius ordinis. Sed in istis inferioribus inveniuntur contrarii motus et contrariae actiones. Ergo impossibile est quod

omnes cadant sub ordine divinae providentiae.

[52626] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, nihil cadit sub providentia nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non ordinatur in finem: quinimmo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub providentia. In his autem inferioribus multa mala accidunt. Ergo, et cetera.

[52627] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 4 Praeterea, non est prudens qui sustinet aliquod malum evenire in illis quorum actus eius providentiae subsunt, si possit impedire. Sed Deus est prudentissimus et potentissimus. Cum ergo multa mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum divinae providentiae non subdantur.

[52628] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 5 Sed dicebat, quod Deus ideo permittit mala fieri, quia potest ex eis elicere bona.- Sed contra, bonum est potentius quam malum. Ergo magis ex bono potest elici bonum quam ex malo; ergo non est necesse quod Deus mala permittat fieri ut eliciat ex eis bona.

[52629] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 6 Praeterea, sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, ita etiam omnia sua bonitate gubernat, ut Boetius dicit in IV de Consol. Sed divina bonitas non permittit ut aliquid ab eo malum producatur. Ergo nec divina bonitas permittet aliquid malum suae providentiae subesse.

[52630] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 7 Praeterea, nullum provisum est casuale. Si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret, et ita omnia ex necessitate contingerent; quod est impossibile.

[52631] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 8 Praeterea, si omnia ex necessitate materiae contingerent in his inferioribus, haec inferiora non regerentur providentia, ut Commentator dicit, II Physicor. Sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiae. Ergo ad minus ista divinae providentiae non subduntur.

[52632] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 9 Praeterea, nullus prudens permittit bonum ut veniat malum. Ergo eadem ratione nullus prudens permittit malum ut veniat bonum. Sed Deus est prudens. Ergo non permittit mala fieri ut bona eveniant; et ita videtur quod mala quae fiunt in his inferioribus, non cadant etiam sub providentia concessionis.

[52633] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 10 Praeterea, illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est. Sed hoc reprehenditur in homine ut faciat mala ad bonum consequendum, ut patet Roman. III, 8: *sicut blasphemamur, et sicut quidam aiunt nos dicere: faciamus mala ut veniant bona.* Ergo Deo non competit ut sub eius providentia cadant mala, ut bona ex eis eliciantur.

[52634] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 11 Praeterea, si actus inferiorum corporum divinae providentiae subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinae iustitiae conveniret. Sed non hoc modo inveniuntur inferiora elementa agere, quia ignis aequaliter comburit domum iusti hominis et iniusti. Ergo actus inferiorum corporum non subduntur providentiae divinae.

[52635] De veritate, q. 5 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Matth. X, vers. 19: *nonne duo passeres asse veneunt? Et unus ex eis non cadet in terram sine patre vestro*; ubi dicit Glossa:

magna est Dei providentia, quam nec parva latent. Ergo etiam minimi motus horum inferiorum subduntur providentiae.

[52636] De veritate, q. 5 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Genesim ad litteram: *secundum divinam providentiam videmus caelestia superius ordinari, inferiusque terrestria luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et senescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiori naturalique motu geritur.* Ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur providentiae divinae.

[52637] De veritate, q. 5 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod cum idem sit primum principium rerum et ultimus finis, eodem modo aliqua progrediuntur a principio primo et ordinantur in finem ultimum. In progressu autem rerum a principio invenimus, quod ea quae sunt propinqua principio, esse indeficiens habent; quae vero distant, habent esse corruptibile, ut dicitur in II de Generat.; unde et in ordine rerum ad finem, illa quae sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quae vero remota, quandoque ab illo ordine declinant. Eadem autem sunt propinqua vel remota respectu principii et finis; unde incorruptibilia, sicut habent esse indeficiens, ita nunquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem, sicut sunt corpora caelestia quorum motus nunquam a cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt praeter rectum ordinem ex defectu naturae; unde philosophus in XI Metaph. dicit, quod in ordine universi substantiae incorruptibiles similantur liberis in domo, qui semper operantur ad bonum domus; sed corpora corruptibilia comparantur servis et animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit, quod ultra orbem lunae non est malum, sed solum in his inferioribus. Nec tamen isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus, omnino sunt extra ordinem providentiae. Dupliciter enim aliquid subest providentiae: uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur; alio modo sicut quod ad alterum ordinatur. In ordine autem eorum quae sunt ad finem, omnia intermedia sunt fines et ad finem, ut dicitur in II physicorum et V metaphysicae; et ideo quidquid est in recto ordine providentiae, cadit sub providentia non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut ad quod aliud ordinatur. Sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non quod aliquid ordinetur ad ipsum; sicut actus virtutis generativae, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid, scilicet ad formam humanam, et ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generativa; sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hoc nihil aliud ordinatur; incidit enim ex defectu alicuius causae. Et respectu primi est providentia approbationis, respectu autem secundi est providentia concessionis, quos duos modos providentiae Damascenus ponit in II libro. Sciendum tamen quod quidam praedictum providentiae modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi in quantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere singularia; dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicuius speciei ordinavit, ut ex virtute quae consequitur speciem, talis actio consequi deberet; et si aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur, sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius; non

tamen hanc virtutem particularem ad hunc particularem actum ordinavit, nec hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus; et ideo praedictum providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam in quantum singularia sunt.

[52638] De veritate, q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de providentia approbationis; sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit; unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

[52639] De veritate, q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis; sicut etiam diversi ordines diversorum artificiorum quae ordinantur in uno ordine civitatis unius.

[52640] De veritate, q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur, tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur; et sic sub providentia cadit.

[52641] De veritate, q. 5 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis. Non posset autem impediri malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, quae talis est, ut possit deficere vel non deficere, et quae alicui particulari nocumentum infert, et tamen in universo quamdam pulchritudinem addit. Et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala, sed permittit unumquodque agere secundum quod natura eius requirit; ut enim Dionysius dicit, IV cap. de Divin. Nomin., providentiae non est naturam perdere, sed salvare.

[52642] De veritate, q. 5 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo, sicut bonum patientiae non nisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum poenitentiae ex malo culpae; nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni, quia huiusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens et materialiter.

[52643] De veritate, q. 5 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud quod producitur, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis, quia productio rei terminatur ad esse rei; unde non potest esse malum quod a bono actore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem. Ordo autem in finem consequitur ad rei esse; et ideo non est impossibile aliquod malum a bono ordinari in bonum; sed impossibile est a bono aliquid ordinari in malum; sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisis.

[52644] De veritate, q. 5 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter: uno modo in ordine ad causas proximas, et sic multa casu eveniunt; alio modo in ordine ad causam primam, et sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant, quia effectus non sequuntur in necessitate et contingentia causas primas, sed proximas.

[52645] De veritate, q. 5 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illa quae ex necessitate materiae proveniunt, consequuntur naturas ordinatas in finem et secundum hoc ipsa etiam sub providentia cadere possunt, quod non esset, si omnia ex materiae necessitate contingerent.

[52646] De veritate, q. 5 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod malum est contrarium bono. Nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium contrarium sibi inducit ad sibi simile; sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducitur. Similiter etiam nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum.

[52647] De veritate, q. 5 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod facere malum, ut ex dictis patet, nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui. Sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati alicuius; et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur.

Articulus 5

[52648] De veritate, q. 5 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum humani actus providentia regantur

[52649] De veritate, q. 5 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[52650] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 1 Quia, ut dicit Damascenus in II libro, *quae in nobis sunt, non providentiae sunt, sed nostri liberi arbitrii.* Sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis. Ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

[52651] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 2 Praeterea, eorum quae sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur. Sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quae semper cursum suum tenent, nec excidunt a recto ordine nisi raro; hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant. Ergo humani actus providentia non reguntur.

[52652] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 3 Praeterea, malum culpae maxime est odibile Deo. Sed nullus providens, illud quod ei maxime displicet, permittit propter aliquid aliud, quid sic absentia illius alterius magis ei displiceret. Ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpae accidere, videtur quod humani actus providentia eius non regantur.

[52653] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 4 Praeterea, illud quod dimittitur sibi, non gubernatur providentia. Sed Deus *dimisit hominem in manu consilii sui*, ut dicitur Eccli., XVII. Ergo humani actus providentia non reguntur.

[52654] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 5 Praeterea, Eccle. IX, 11 dicitur: *vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, sed tempus casumque in omnibus*; et loquitur de actibus humanis. Ergo videtur quod humani actus casu agitentur, et non gubernentur providentia.

[52655] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 6 Praeterea, in his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur. Sed in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt: Eccle., IX, 2: *universa aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo.* Ergo res humanae providentia non reguntur.

[52656] De veritate, q. 5 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Matth. X, 30, dicitur: *vestri autem capilli omnes numerati sunt.* Ergo etiam minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

[52657] De veritate, q. 5 a. 5 s. c. 2 Praeterea, punire et praemiare et praecepta dare, sunt providentiae actus, quia per huiusmodi quilibet provisor suos subditos gubernat. Sed Deus haec omnia circa humanos actus agit. Ergo omnes humani actus divinae providentiae subduntur.

[52658] De veritate, q. 5 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et eius imagine insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod provideant. Et haec est causa quare praedictae substantiae habent suorum actuum electionem, non autem ceterae creaturae, quae sunt provisae tantum, non autem providentes. Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis: et quia primus providens ipsemet est sicut providentiae finis, habet regulam providentiae sibi coniunctam; unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisis ab ipso: et sic non est defectus in eis nisi ex parte provisorum. Sed creaturae, quibus providentia est communicata, non sunt fines suae providentiae, sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum; unde oportet quod rectitudinem suae providentiae ex regula divina sortiantur. Et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium. Secundum tamen quod aliqua creatura magis inhaeret regulae primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiae eius. Quia igitur huiusmodi creaturae deficere possunt in suis actibus, et ipsae sunt causae suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpae habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum. Quia vero huiusmodi spirituales creaturae incorruptibiles sunt etiam secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisa; et ideo defectus qui in eis contingunt, ordinantur in poenam vel praemium, secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur. Et inter has creaturas est homo, quia eius forma, scilicet anima, est spiritualis creatura, a qua est radix humanorum actuum, et a qua etiam corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet. Et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo quod et ipsi provisores sunt suorum actuum, et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum eius, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur, vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam iustitiam, dum pro peccato punitur. Sed defectus in creaturis sensibilibus contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis, sicut corruptio huius ignis in generationem

illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiae modum, quo Deus humanos actus gubernat, dicitur sapientiae XII, 18: *cum reverentia disponis nos.*

[52659] De veritate, q. 5 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnino ea quae sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent.

[52660] De veritate, q. 5 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo; et ideo non potest ibi accidere defectus ex parte providentis, sed solummodo ex parte provisorum. Humani autem actus possunt habere defectum ex parte providentiae humanae; et ideo plures defectus et inordinationes inveniuntur in humanis actibus quam in actibus naturalibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam suorum actuum, ad nobilitatem eius pertinet; unde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum sub providentia teneat.

[52661] De veritate, q. 5 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus plus amat quod magis bonum est, et ideo magis vult praesentiam magis boni quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est: et ideo ad hoc ut aliqua bona maiora eliciantur, permittit aliquos etiam in mala culpae cadere, quae maxime secundum genus sunt odibilia, quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio; unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

[52662] De veritate, q. 5 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus permisit hominem in manu consilii sui, inquantum constituit eum propriorum actuum provisorem; sed tamen providentia hominis de suis actibus non excludit divinam providentiam de eisdem, sicut nec virtutes activae creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

[52663] De veritate, q. 5 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis multa in humanis actibus casu eveniant, si considerentur inferiores causae; nihil tamen casu evenit, si consideretur divina providentia, quae omnibus praeeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur consideratis inferioribus causis, ostendit quod humani actus divina providentia gubernantur; ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbunt: ostenditur enim per hoc quod victor magis est ex divina providentia quam humana virtute; et similiter est in aliis.

[52664] De veritate, q. 5 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia aequaliter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quae eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili esse apparet ei qui virtutem artis intuetur.

Articulus 6

[52665] De veritate, q. 5 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur

[52666] De veritate, q. 5 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[52667] De veritate, q. 5 a. 6 arg. 1 Quia I Cor., IX 9, dicitur quod *non est Deo cura de bobus*. Ergo nec de aliis brutis, eadem ratione.

[52668] De veritate, q. 5 a. 6 arg. 2 Praeterea, Habacuc, I, 14, dicitur: *numquid facies homines sicut pisces maris?* Et sunt verba prophetae conquerentis de perturbatione ordinis, quae videtur in humanis actibus accidere. Ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentia non gubernentur.

[52669] De veritate, q. 5 a. 6 arg. 3 Praeterea, si homo sine culpa puniretur, et poena in eius bonum non cederet, non videretur quod res humanae providentia gubernarentur. Sed in brutis animalibus non est culpa; nec hoc quod quandoque occiduntur, in eorum bonum ordinatur, quia nullum est eis praemium post mortem. Ergo eorum vita providentia non regitur.

[52670] De veritate, q. 5 a. 6 arg. 4 Praeterea, nihil regitur divina providentia nisi quod ordinatur ad finem quem ipsa intendit, qui non est aliud quam ipse Deus. Sed bruta non possunt pervenire ad participationem Dei, cum non sint capacia beatitudinis. Ergo videtur quod divina providentia non gubernentur.

[52671] De veritate, q. 5 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur, Matth. cap. X, vers. 29, quod unus ex passeribus non cadit in terram sine patre caelesti.

[52672] De veritate, q. 5 a. 6 s. c. 2 Praeterea, bruta animalia sunt digniora aliis insensibilibus creaturis. Sed aliae creaturae cadunt sub divina providentia; et etiam omnes actus ipsarum. Ergo et multo magis bruta.

[52673] De veritate, q. 5 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc duplex fuit error. Quidam enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentia, nisi inquantum participant naturam speciei, quae est a Deo provisa et ordinata: et ad hunc providentiae modum referunt omnia quae in sacra Scriptura inveniuntur, quae videntur importare providentiam Dei circa bruta, sicut illud: *qui dat iumentis escam ipsorum, et pullis* etc.; et iterum: *catuli leonum rugientes* etc.; et multa huiusmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo attribuit: non enim potest esse quod sciat singulares actus brutorum animalium, et eos non ordinet, cum sit summe bonus, et bonitatem suam per hoc in omnia diffundens. Unde praedictus error vel derogat divinae scientiae, subtra-

hens ei particularium cognitionem, vel divinae bonitati subtrahens ei ordinationem particularium in quantum sunt particularia. Unde alii dixerunt, quod etiam brutorum actus sub providentia cadunt, et eodem modo quo actus rationalium; ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur quin ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc est longe etiam a ratione: non enim debetur praemium vel poena nisi ei qui liberum arbitrium habet. Et ideo dicendum est, quod bruta et omnes eorum actus etiam in singulari sub divina providentia cadunt; non tamen eodem modo quo homines, et eorum actus: quia de hominibus etiam in singulari est providentia propter se; sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud, sicut et de aliis creaturis corruptibilibus dictum est. Et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum eius, sed in bonum alterius, sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi. Sed occisio hominis qui a leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur, sed principalius ad poenam eius, vel ad augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

[52674] De veritate, q. 5 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod apostolus non intendit universaliter bruta a cura divina removere; sed intendit dicere quod Deus non hoc modo curat de brutis quod propter bruta homini legem det ut scilicet eis beneficiat, vel ab eorum occisione abstineat, quia bruta in usum hominum facta sunt; unde non sunt propter se provisa, sed propter hominem.

[52675] De veritate, q. 5 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in piscibus et in brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora infirmiora subiiciant absque alicuius meriti vel demeriti consideratione, sed solummodo ad conservationem boni naturae; et ideo admiratur propheta, si hoc modo etiam res humanae gubernentur; quod est inconveniens.

[52676] De veritate, q. 5 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in rebus humanis alius ordo requiritur providentiae quam in brutis; unde si ille ordo solus quo bruta ordinantur, in humanis rebus esset, res humanae improvisae viderentur; sed tamen ille ordo sufficit ad providentiam brutorum.

[52677] De veritate, q. 5 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis inquantum illae creaturae participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationabilium, quae possunt Deum cognoscere et amare, in quo earum beatitudo consistit.

Articulus 7

[52678] De veritate, q. 5 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum peccatores divina providentia regantur

[52679] De veritate, q. 5 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[52680] De veritate, q. 5 a. 7 arg. 1 Quia illud quod sibi relinquitur, non gubernatur; sed mali sibi relinquuntur; Psalm. LXXX, 13: *dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt* etc.; ergo mali per providentiam non gubernantur.

[52681] De veritate, q. 5 a. 7 arg. 2 Praeterea, ad providentiam qua Deus homines gubernat, pertinet quod eis Angelorum custodiam adhibet. Sed Angeli custodientes, quandoque homines derelinquunt, ex quorum voce dicitur Ierem., LII: *curavimus Babylonem, et non est curata; derelinquamus ergo eam.* Ergo et mali divina providentia non gubernantur.

[52682] De veritate, q. 5 a. 7 arg. 3 Praeterea, illud quod datur bonis in praemium, non convenit malis. Sed hoc in praemium bonis repromittitur, quod a Deo gubernentur; Psalm. XXXIII, 16: *oculi domini super iustos*; ergo et cetera.

[52683] De veritate, q. 5 a. 7 s. c. Sed contra, nullus punit iuste eos qui non sunt de suo regimine. Sed Deus iuste punit malos pro his in quibus peccant. Ergo eius ipsi regimini subduntur.

[52684] De veritate, q. 5 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod providentia divina se extendit ad homines dupliciter: uno modo inquantum ipsi providentur; alio modo inquantum providentes fiunt. Ex hoc autem quod in providendo deficiunt, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur eis a Deo, bona vel mala praestantur; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis. Si enim rectum ordinem in providendo servent; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut, scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat; et quod omnia quae eis proveniunt eos in bonum promoveant; secundum id quod dicitur Rom. VIII, 28: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Si autem in providendo ordinem non servent, qui congruit rationali creaturae, sed provideant secundum modum animalium brutorum, et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quae in eis bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum, secundum id quod in Psalm. XLVIII, 13, dicitur: *homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus* et cetera. Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis voluntas divina fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae.

[52685] De veritate, q. 5 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab eius providentia alieni, sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem; et praecipue quantum ad reprobos.

[52686] De veritate, q. 5 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, nunquam totaliter hominem dimittunt; sed dicuntur eum dimittere, inquantum ex iusto Dei iudicio permittunt eum cadere in culpam vel poenam.

[52687] De veritate, q. 5 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod specialis modus providentiae repromittitur bonis in praemium; et hic non competit malis, ut dictum est.

Articulus 8

[52688] De veritate, q. 5 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, mediante creatura angelica

[52689] De veritate, q. 5 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[52690] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 1 Quia dicitur Iob XXXIV, 13,: *quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius: *mundum quippe per se ipsum regit, qui per se ipsum condidit.* Ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediante spirituali.

[52691] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit, II libro, quod non est conveniens alium esse factorem, et gubernatorem. Sed solus Deus est factor corporalium creaturarum immediate. Ergo et ipse corporales creaturas sine medio gubernat.

[52692] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 3 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit in Lib. de Sacram., quod divina providentia est eius praedestinatio, quae est summa sapientia et summa bonitas. Sed summum bonum, sive summa sapientia, nulli creaturae communicatur. Ergo nec providentia; non ergo mediantibus creaturis spiritualibus providet corporalibus.

[52693] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 4 Praeterea, secundum hoc corporales creaturae reguntur providentia, quod ordinantur in finem; sed corpora ordinantur in finem per suas operationes naturales, quae consequuntur naturas determinatas ipsorum. Cum igitur a spiritualibus creaturis non sint naturae determinatae naturalium corporum, sed immediate a Deo; videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus.

[52694] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 5 Praeterea, Augustinus, VIII super Genes. ad litteram, distinguit duplicem operationem providentiae: quarum una est naturalis, alia voluntaria: et dicit, quod naturalis est quae lignis et herbis dat incrementum, voluntaria vero quae est per Angelorum opera et hominum; et sic patet quod omnia corporalia naturali providentiae operatione reguntur. Non ergo gubernantur mediantibus Angelis, quia sic esset operatio voluntaria.

[52695] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 6 Praeterea, illud quod attribuitur alicui ratione suae dignitatis, non convenit ei quod similem dignitatem non habet. Sed, sicut dicit Hieronymus, *magna est dignitas*

animarum, quarum unaquaeque habet Angelum ad sui custodiam deputatum. Haec autem dignitas in corporalibus creaturis non invenitur. Ergo providentiae et gubernationi Angelorum commissa non sunt.

[52696] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 7 Praeterea, horum corporalium effectus et debiti cursus frequenter impediuntur. Sed hoc non esset si mediantibus Angelis gubernarentur: quia aut defectus isti acciderent eis volentibus; quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturam in suo debito ordine; aut accideret eis nolentibus, quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent, si aliquid eis nolentibus accideret. Ergo corporales creaturae mediantibus spiritualibus non gubernantur.

[52697] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 8 Praeterea, quanto aliqua causa est nobilior et potentior, tanto habet perfectiorem effectum. Causae autem inferiores tales effectus producunt, qui possunt conservari in esse, etiam remota operatione causae producentis, sicut cultellus remota operatione fabri. Ergo multo fortius effectus divini per seipsos subsistere poterunt absque alicuius causae providentis gubernatione; et ideo non indigent quod per Angelos gubernentur.

[52698] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 9 Praeterea, divina bonitas ad sui manifestationem totum condidit universum, secundum illud Prov., XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus.* Magis autem manifestatur divina bonitas, ut etiam Augustinus dicit, in diversitate naturarum quam in numerositate eorum quae eamdem naturam habent: et propter hoc non fecit omnes creaturas rationales vel per se existentes, sed quasdam irrationales, et quasdam existentes in alio, sicut accidentia. Ergo videtur quod ad maiorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quae indigent alieno regimine, sed etiam aliquas quae nullo regimine indigeant; et sic idem quod prius.

[52699] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 10 Praeterea, duplex est creaturae actus: scilicet primus et secundus. Primus autem est forma, et esse quod forma dat; quorum forma dicitur primo primus, et esse secundo primus: secundus autem actus est operatio. Sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo. Ergo et actus secundi immediate causantur a Deo. Sed nullus gubernat aliquem nisi inquantum est causa operationis eius aliquo modo. Ergo huiusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus.

[52700] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 11 Praeterea, duplex est modus gubernationis: unus per influentiam luminis sive cognitionis, sicut magister regit scholas, et rector civitatem; alius per influentiam motus, sicut gubernator navim. Sed spirituales creaturae non gubernant corporalia per influentiam cognitionis aut luminis quia haec corporalia non sunt cognitionis receptiva; similiter nec per influentiam motus, quia movens oportet esse coniunctum mobili, ut probatur VII Phys.: substantiae autem spirituales his inferioribus corporibus non sunt coniunctae. Ergo nullo modo corporales substantiae (spiritualibus) mediantibus gubernantur.

[52701] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 12 Praeterea, secundum sententiam Augustini, Deus mundum simul creavit secundum omnes partes suas perfectum, ut in hoc eius potentia magis ostendatur; sed

similiter etiam magis commendabilis ostenderetur sua providentia, si omnia immediate gubernaret. Ergo non gubernat creaturas corporales spiritualibus mediantibus.

[52702] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 13 Praeterea, Boetius dicit in III de Consol.: *Deus per se solum cuncta disponit.* Non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

[52703] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod Gregorius dicit in IV Dialog.: *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.*

[52704] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in III de Trinit.: *omnia corporalia quodam ordine per spiritum vitae reguntur.*

[52705] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 3 Praeterea, Augustinus, in Lib. LXXXIII quaestionum, dicit, quod *Deus quaedam facit per seipsum, sicut illuminare animas, et beatificare eas; alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam usque ad passerum administrationem, et usque ad feni decorem, usque etiam ad numerum capillorum nostrorum divina providentia pertendente.* Sed creatura Deo ministrans integerrimis legibus ordinata, est creatura angelica. Ergo Deus per eam gubernat corporalia.

[52706] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 4 Praeterea, Num., XXII, 21 super illud: *surrexit Balaam mane, et strata* etc., dicit Origenes in Glossa: *opus est mundo Angelis, qui sunt super bestias et praesunt animalium nativitati, virgultorum, plantationumque, et ceterorum incrementis.*

[52707] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 5 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod ministerio Angelorum non solum vita humana regitur, sed etiam ea quae ad vitam hominum ordinantur. Sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata. Ergo omnia gubernantur mediantibus Angelis.

[52708] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 6 Praeterea, in omnibus coordinatis ad invicem priora agunt in posteriora, et non e converso. Sed substantiae spirituales sunt priores corporalibus substantiis, utpote primo propinquiores. Ergo per actionem substantiarum spiritualium gubernantur corporales, et non e converso.

[52709] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 7 Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus humanum sicut Deus totum universum; in quo etiam anima prae Angelis ad imaginem dicitur. Sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animae. Ergo et Deus reget corporalem creaturam mediantibus creaturis spiritualibus.

[52710] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 8 Praeterea, anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere et velle; quasdam vero mediantibus corporeis instrumentis, sicut operationes animae sensibilis et vegetabilis: sed quasdam operationes Deus exercet immediate, sicut beatificare animas, et alia quae agit in substantiis supremis. Ergo etiam aliquae operationes eius erunt in infimis substantiis, mediantibus supremis substantiis.

[52711] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 9 Praeterea, prima causa non aufert operationem suam a causa secunda, sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in Lib. de causis dicitur. Sed si Deus immediate

omnia gubernaret, tunc secundae causae nullam operationem habere possent. Ergo Deus gubernat inferiora per superiora.

[52712] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 10 Praeterea, in universo est aliquid rectum et non regens, sicut ultima corporum; aliquid autem regens, et non rectum sicut Deus. Ergo aliquid erit regens et rectum, quod est medium inter utrumque. Ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores.

[52713] De veritate, q. 5 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut Dionysius et Augustinus dicunt. Voluit enim Deus perfectionem suae bonitatis, creaturae alteri communicare secundum quod possibile erat. Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem: unam secundum se; prout, scilicet, omnem perfectionem supereminenter in se continet; aliam prout influit in res, secundum, scilicet, quod est causa rerum, unde et divinae bonitati congruebat ut utraque creaturae communicaretur; ut, scilicet, res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur; sicut etiam sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia; hoc tamen ordine servato, ut illa quae magis sunt soli conformia, plus de lumine eius recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum aliis. Unde et in ordine universi creaturae superiores ex influentia divinae bonitatis habent non solum quod in seipsis bonae sint; sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quae extremum modum participationis divinae bonitatis habent; quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent. Et inde est quod semper agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit et philosophus. Inter superiores autem creaturas maxime Deo propinquae sunt creaturae rationales, quae ad Dei similitudinem sunt, vivunt et intelligunt; unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant, sed etiam ut eumdem modum influendi retineant quo influit Deus; scilicet per voluntatem, et non per necessitatem naturae. Unde Deus inferiores creaturas gubernat et per creaturas spirituales, et per corporales digniores; sed per creaturas corporales hoc modo providet quod eas non facit providentes, sed agentes tantum; per spirituales autem hoc modo providet quod eas providentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur. Ultimum enim gradum in eis rationales animae tenent, et earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in Angelis; unde et particulariorem cognitionem habent, ut Dionysius dicit; et inde est quod eorum providentia coarctatur ad pauca, scilicet ad res humanas, et ea quae in usum humanae vitae venire possunt. Sed providentia Angelorum universalis est, et extenditur super totam creaturam corporalem; et ideo tam a sanctis quam a philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus Angelis a divina providentia gubernantur. In hoc tamen oportet nos a philosophis differre, quod quidam eorum ponunt Angelorum providentia non solum administrari corporalia, sed etiam et creata esse; quod est a fide alienum. Unde oportet ponere, secundum sanctorum sententias, quod administrentur mediantibus Angelis huiusmodi corporalia per viam motus tantum; inquantum scilicet movent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

[52714] De veritate, q. 5 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod dictio exclusiva non ex-

cludit ab operatione instrumentum, sed aliud principale agens: ut si dicatur: solus Socrates facit cultellum; non excluditur operatio martelli, sed alterius fabri. Ita etiam quod dicitur, quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi mediis instrumentis Deus agit, sed excluditur regimen alterius principaliter gubernantis.

[52715] De veritate, q. 5 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gubernatio rei pertinet ad ordinem eius in finem. Ordo autem rei ad finem praesupponit esse eius; sed esse nihil aliud praesupponit; et ideo creatio, secundum quam res ad esse deductae sunt, est illius solius causae quae nullam aliam praesupponit qua sustinetur; sed gubernatio potest esse illarum causarum quae alias praesupponunt; et ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit, quibus mediantibus gubernat.

[52716] De veritate, q. 5 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa quae a Deo in creaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo quo in Deo sunt; et ideo inter nomina quae de Deo dicuntur, talis apparet differentia; quod illa quae absolute aliquam perfectionem exprimunt, sunt creaturis communicabilia; illa vero quae exprimunt cum perfectione modum quo inveniuntur in Deo, creaturae communicari non possunt; ut omnipotentia, summa sapientia et summa bonitas; et ideo patet quod quamvis summum bonum creaturae non communicetur, providentia tamen communicari potest.

[52717] De veritate, q. 5 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis institutio naturae, per quam res corporales inclinantur in finem, sit immediate a Deo; tamen eorum motus et actio potest esse mediantibus Angelis; sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori a Deo tantum, sed per providentiam agricolae adiuvantur, ut in actum exeant; unde, sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per Angelos omnis operatio creaturae corporalis administratur.

[52718] De veritate, q. 5 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod naturalis operatio providentiae dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis, quia alicuius operationis divinae providentiae subiacentis proximum principium est natura, alicuius vero voluntas; sed remotum principium omnium est voluntas, ad minus divina; unde ratio non procedit.

[52719] De veritate, q. 5 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut omnia corporalia divinae providentiae subiacent, et tamen cura dicitur esse ei de hominibus tantum, propter specialem providentiae modum; ita etiam quamvis omnia corporalia Angelorum gubernationi sint subdita, quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc attribuitur animarum dignitati.

[52720] De veritate, q. 5 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus accidunt, sed concedit sive permittit eos; ita etiam omnino est de voluntatibus Angelorum, quae divinae voluntati conformantur perfecte.

[52721] De veritate, q. 5 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, sicut dicit Avicenna in sua metaphysica, nullus effectus potest remanere, si auferatur id quod erat causa eius inquantum huiusmodi. Sed in causis inferioribus quaedam sunt causae fiendi, quaedam vero essendi: et dicitur causa fiendi quod educit formam de potentia materiae per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa

vero essendi rem est illud a quo per se esse rei dependet, sicut esse luminis in aere dependet a sole. Ablato ergo fabro, cessat fieri cultelli, non autem esse eius; absente vero sole, cessat esse luminis in aere; et similiter actione divina cessante, esse creaturae omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fiendi rebus, sed etiam essendi.

[52722] De veritate, q. 5 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ista conditio non est in creatura possibilis, ut habeat esse sine aliquo conservante: hoc enim rationi creaturae repugnat, quae, inquantum huiusmodi, esse causatum habet, ac per hoc ab alio dependens.

[52723] De veritate, q. 5 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum: et ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicuius quantum ad motum et operationem, quod non sit causa eius quantum ad esse.

[52724] De veritate, q. 5 a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus; nec oportet, propter hoc, quod omnibus corporibus coniungantur, sed eis solum quae immediate movent, scilicet corporibus primis; nec eis coniunguntur ut formae, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum.

[52725] De veritate, q. 5 a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod divinae providentiae et bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret immediate: quia secundum hoc, quantum ad plura divinae bonitatis perfectio creaturis communicatur, ut ex dictis patet.

[52726] De veritate, q. 5 a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod cum dicitur per alterum aliquid fieri, haec praepositio per importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem et operatum, potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum; et sic per instrumentum dicitur aliquid fieri: vel secundum quod exit ab operante; et sic dicitur aliquid fieri per formam agentis (non enim instrumentum est causa agenti, quod agat; sed forma agentis solum vel aliquis superior agens); instrumentum vero est causa operato quod actionem agentis suscipiat. Cum ergo dicitur, quod Deus per se solum cuncta disponit, ly per denotat causam dispositionis divinae secundum quod exit a Deo disponente; et sic per se solum dicitur disponere, quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam disponit, sed per propriam bonitatem.

Articulus 9

[52727] De veritate, q. 5 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum per corpora caelestia disponat divina providentia inferiora corpora

[52728] De veritate, q. 5 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[52729] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 1 Quia ut dicit Damascenus in II Lib.: *nos autem dicimus, quoniam ipsa*, scilicet superiora corpora, *non sunt causa alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur.* Ergo, cum haec inferiora sint generabilia et corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora.

[52730] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 2 Sed dicebat, quod dicuntur non esse causa horum, quia non inducunt in his inferioribus necessitatem.- Sed contra, si effectus caelestis corporis impeditur in his inferioribus hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in his inventam. Sed si haec inferiora per illa superiora gubernantur, oportet etiam illam dispositionem impedientem in aliquam virtutem corporis caelestis reducere. Ergo impedimentum non potest esse in his inferioribus nisi secundum exigentiam superiorum; et ita, si superiora habent necessitatem in suis motibus, etiam in inferiora necessitatem inducent, si a superioribus gubernantur.

[52731] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 3 Praeterea, ad completionem alicuius actionis sufficit agens et patiens. Sed in istis inferioribus inveniuntur virtutes activae naturales, et etiam virtutes passivae. Ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis caelestis; ergo non gubernantur mediantibus corporibus caelestibus.

[52732] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, quod in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid vero agens et non actum, sicut Deus; aliquid vero agens et actum, sicut spirituales substantiae. Sed caelestia corpora sunt corporalia pura. Ergo non habent virtutem agendi in haec inferiora; et sic inferiora non disponuntur eis mediantibus.

[52733] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 5 Praeterea, si corpus caeleste agit aliquid in haec inferiora: aut agit inquantum est corpus, per formam scilicet corporalem; aut per aliquid aliud. Sed non inquantum est corpus, quia sic agere cuilibet corpori conveniret; quod non videtur secundum Augustinum. Ergo si agunt, agunt per aliquid aliud; et sic illi incorporeae virtuti debet attribui actio et non ipsis caelestibus corporibus; et sic idem quod prius.

[52734] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 6 Praeterea, quod non convenit priori, non convenit etiam posteriori. Sed, sicut dicit Commentator in Lib. de substantia orbis, formae corporales praesupponunt dimensiones interminatas in materia; dimensiones autem non agunt, quia quantitas nullius actionis principium est. Ergo nec corporales formae sunt principia actionum; et sic nullum corpus aliquid agit nisi per virtutem incorporalem in eo existentem; et sic idem ut prius.

[52735] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 7 Praeterea, in libro II de causis, super illam propositionem: *omnis anima nobilis tres habet operationes* etc., dicit Commentator, quod anima agit in naturam cum divina virtute quae est in ea. Sed anima est multo nobilior quam corpus. Ergo nec corpus potest aliquid agere in animam nisi per aliquam virtutem divinam in eo existentem; et sic idem

quod prius.

[52736] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 8 Praeterea, illud quod est simplicius, non movetur ab eo quod est minus simplex. Sed rationes seminales quae sunt in materia inferiorum corporum, sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius caeli; quia virtus illa est extensa in materia, quod de rationibus seminalibus dici non potest. Ergo rationes seminales inferiorum corporum non possunt moveri per virtutem corporis caelestis: et ita non gubernantur haec inferiora in suis motibus per corpora caelestia.

[52737] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit in V de civitate Dei: *nihil tam ad corpus pertinet quam ipse corporis sexus; et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus in geminis concipi potuerunt.* Ergo etiam in corporalia superiora corpora influxum non habent; et sic idem quod prius.

[52738] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 10 Praeterea, causa prima plus influit in causatum causae secundae quam etiam causa secunda, ut dicitur in principio de causis. Sed si inferiora corpora per superiora disponantur, tunc virtutes superiorum corporum erunt sicut causae primae respectu inferiorum virtutum, quae erunt sicut causae secundae. Ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum caelestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum. Sed in illis invenitur necessitas, quia semper eodem modo se habent. Ergo et effectus inferiores necessarii erunt. Hoc autem est falsum. Ergo et primum; scilicet quod inferiora per superiora corpora disponantur.

[52739] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 11 Praeterea, motus caeli est naturalis, ut in I caeli et mundi dicitur; et ita non videtur esse voluntarius vel electivus; et ita quae per ipsum causantur, non causantur ex electione; et ita non subduntur providentiae. Sed inconveniens est quod inferiora corpora non gubernentur providentia. Ergo inconveniens est quod corporum superiorum motus sit causa inferiorum.

[52740] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 12 Praeterea, posita causa ponitur effectus. Ergo esse causae est sicut antecedens ad esse effectus. Sed si antecedens est necessarium, et consequens est necessarium. Ergo si causa est necessaria, et effectus. Sed effectus qui in inferioribus corporibus accidunt non sunt necessarii, sed contingentes. Ergo non causantur a motu caeli, qui est necessarius, cum sit naturalis; et sic idem quod prius.

[52741] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 13 Praeterea, illud propter quod fit aliud, est eo nobilius. Sed omnia facta sunt propter hominem, etiam corpora caelestia, ut dicitur Deuteronom. IV, 19: *ne forte, oculis elevatis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea quae creavit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt.* Ergo homo est dignior creaturis caelestibus. Sed vilius non influit in nobilius. Ergo corpora caelestia non influunt in corpus humanum; et eadem ratione, nec in alia corpora, quae sunt priora humano corpore, sicut sunt elementa.

[52742] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 14 Sed dicebat, quod homo est nobilior caelestibus corporibus

quantum ad animam, sed non quantum ad corpus.- Sed contra, nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio. Sed corpus hominis habet nobiliorem formam quam corpus caeli; forma enim caeli est pure corporalis, qua est multo nobilior rationalis anima. Ergo et corpus humanum est nobilius caelesti corpore.

[52743] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 15 Praeterea, contrarium non est causa sui contrarii. Sed virtus corporis caelestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis; sicut corpus caeleste quandoque ad humiditatem movet, cum medicus intendit materiam digerere desiccando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore caelesti in contraria dispositione. Ergo corpora caelestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

[52744] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 16 Praeterea, cum omnis actio fiat per contactum, quod non tangit, non agit. Sed corpora caelestia non tangunt ista inferiora. Ergo non agunt in ea; et sic idem quod prius.

[52745] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 17 Sed dicebat, quod corpora caelestia tangunt, haec per medium.- Sed contra, quandocumque est contactus et actio per medium, oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum; sicut ignis prius calefacit aerem quam nos. Sed effectus stellarum et solis non possunt recipi in orbibus inferioribus, qui sunt de natura quintae essentiae, et ita non sunt susceptivi caloris aut frigoris, aut aliarum dispositionum quae in his inferioribus inveniuntur. Ergo non potest, eis mediantibus, a supremis corporibus actio in haec infima pervenire.

[52746] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 18 Praeterea, ei quod est medium providentiae, providentia communicatur. Sed providentia communicari non potest corporibus caelestibus, cum ratione careant. Ergo non possunt esse medium in provisione rerum.

[52747] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit Lib. III de Trinit.: *corpora crassiora et infirmiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur.* Sed corpora caelestia sunt subtiliora et potentiora quam inferiora. Haec ergo inferiora reguntur per illa.

[52748] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod radius solaris generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget. Hi autem sunt nobiliores effectus in his inferioribus. Ergo et omnes alii effectus corporales producuntur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

[52749] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 3 Praeterea, secundum philosophum in Lib. II Metaph., illud quod est primum in aliquo genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere. Sed corpora caelestia sunt prima in genere corporum, et motus eorum sunt primi inter alios motus corporales: ergo sunt causa corporalium quae hic aguntur; et sic idem quod prius.

[52750] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 4 Praeterea, philosophus dicit in II de generatione quod allatio solis in circulo declivi est causa generationis et corruptionis in his inferioribus; unde et generationes et corruptiones mensurantur per motum praedictum. In libro etiam de animalibus dicit, quod omnes diversitates quae sunt in conceptibus, sunt ex corporibus caelestibus. Ergo eis mediantibus,

haec inferiora disponuntur.

[52751] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 5 Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod caelum est in mundo sicut cor in animali. Sed omnia alia membra gubernantur ab anima mediante corde. Ergo omnia corpora alia gubernantur a Deo mediante caelo.

[52752] De veritate, q. 5 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem, et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, tentaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, multa aut unum, et in qualitates elementares. Sed ista positio non est rationabilis. Qualitates enim elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cuius signum est, quod non eumdem modum actionis habent in omnibus, nec ad eumdem terminum perveniunt actiones ipsorum; alium enim effectum habent in auro et in ligno, et animalis carne; quod non esset, nisi agerent inquantum essent ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur, sicut in principium, in actionem instrumenti, sed potius e converso; sicut effectus artis non debet attribui serrae sed artifici: unde et effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementares sicut in prima principia. Unde alii, scilicet Platonici, reduxerunt eos in formas simplices et separatas, sicut in prima principia: ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietas naturalis. Sed hoc etiam non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus semper eodem modo se habens: formae autem illae ponebantur esse immobiles: unde oporteret ut semper ab eis generatio esset uniformiter in istis inferioribus; cuius contrarium videmus ad sensum. Unde oportet ponere, principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus, esse aliqua quae non semper eodem modo se habeant: oportet tamen ea semper manere quasi prima generationis principia ut generatio continua esse possit: et ideo oportet ea esse invariabilia secundum substantiam, moveri autem solum secundum locum; ut, per accessum et recessum contrarios et diversos motus in his inferioribus efficiant; et huiusmodi sunt corpora caelestia; et ideo omnes effectus corporales oportet reducere in ea sicut in causas. Sed in hac reductione duplex error fuit. Quidam enim haec inferiora in corpora caelestia reduxerunt sicut in causas simpliciter primas, eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur; unde priora in corporibus dixerunt esse prima inter entia. Sed hoc manifeste apparet esse falsum. Omne quod enim movetur, oportet in principium immobile reduci, cum nihil a seipso moveatur, et non sit abire in infinitum. Corpus autem caeleste, quamvis non varietur secundum generationem et corruptionem, aut secundum aliquem motum qui variet aliquid quod insit substantiae eius, movetur tamen secundum locum: unde oportet in aliquod prius principium reductionem fieri, ut sic ea quae alterantur, quodam ordine reducantur in alterans non alteratum, motum tamen secundum locum; et ulterius in id quod nullo modo movetur. Quidam vero posuerunt corpora caelestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primam eorum institutionem; sicut Avicenna dicit in sua Metaphys., quod ex eo quod est commune omnibus corporibus caelestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima; et ex his in quibus corpora caelestia differunt ad invicem, causatur diversitas

formarum in his inferioribus: ut sic caelestia corpora sint media inter Deum et ista inferiora etiam in via creationis quodammodo. Sed hoc est alienum a fide, quae ponit omnem naturam immediate esse a Deo conditam secundum sui primam institutionem. Unam autem creaturam moveri ab altera, praesuppositis virtutibus naturalibus utrique creaturae ex divino opere attributis; et ideo ponimus corpora caelestia esse causas inferiorum per viam motus tantum; et sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

[52753] De veritate, q. 5 a. 9 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Damascenus intendit a corporibus caelestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam necessitatem inducentem. Corpora enim caelestia etsi semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quae in contrariis dispositionibus frequenter inveniuntur; unde virtutes caelestes non semper inducunt effectus suos in his inferioribus propter impedimentum contrariae dispositionis. Et hoc est quod philosophus dicit in Lib. de somno et vigilia quod frequenter fiunt signa imbrium et ventorum, quae tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores.

[52754] De veritate, q. 5 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dispositiones istae quae contrariantur caelesti virtuti, non sunt ex prima institutione causatae a corpore caelesti, sed ex divina operatione, per quam ignis effectus est calidus, et aqua frigida, et sic de aliis; et sic non oportet omnia impedimenta huiusmodi in causas caelestes reducere.

[52755] De veritate, q. 5 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtutes activae in his inferioribus sunt instrumentales tantum; unde, sicut instrumentum non movet nisi motum a principali agente, ita nec virtutes activae inferiores agere possunt nisi motae a corporibus caelestibus.

[52756] De veritate, q. 5 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obiectio illa tangit quamdam opinionem quae habetur in Lib. fontis vitae, qui ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit; sed quantitas quae in est materia, impedit formam ab actione; et omnis actio quae attribuitur corpori, est alicuius virtutis spiritualis operantis in ipso corpore. Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum: dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus in igne. Sed haec positio stulta est cum auferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis philosophorum et sanctorum. Unde dicimus, quod corpora per virtutem corporalem agunt, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda. Quod igitur inducitur, quod corpora aguntur tantum et non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam; secundum quem modum loquendi dicit Damascenus, quod animalia bruta non agunt, sed aguntur. Per hoc tamen non excluditur quin agant secundum quod agere est aliquam actionem exercere.

[52757] De veritate, q. 5 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod agens semper est diversum vel contrarium patienti, ut dicitur in I de generatione; et ideo corpori non competit agere in aliud corpus, secundum hoc quod habet commune cum eo, sed secundum id in quo ab eo distinguitur. Et ideo corpus non agit inquantum est corpus, sed inquantum est tale corpus; sicut etiam animal non ratiocinatur inquantum est animal, sed inquantum est homo; et similiter ignis non calefacit

inquantum est corpus, sed inquantum est calidus; et similiter etiam est de corpore caelesti.

[52758] De veritate, q. 5 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dimensiones praeintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto; et ideo sunt prius in via materiae et generationis; sed forma est prior in via complementi. Secundum hoc autem aliquid agit quod completum est et ens actu, non secundum quod est in potentia; secundum hoc enim patitur; et ideo non sequitur, si materia vel dimensiones in materia praeexistentes non agunt, quod forma non agat; sed e converso. Sequeretur autem quod si non patiuntur, quod forma non patiatur; et tamen forma corporis caelestis non inest ei mediantibus huiusmodi dimensionibus, ut Commentator dicit ibidem.

[52759] De veritate, q. 5 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum. In causis autem, secundum auctorem illius libri, talis ordo invenitur, quod primum est causa prima, scilicet Deus; secundum autem intelligentia; tertium vero anima: unde et primus effectus, qui est esse, proprie attribuitur causae primae; et secundus, qui est cognoscere, attribuitur intelligentiae; et tertius, qui est movere, attribuitur animae. Sed tamen causa secunda semper agit in virtute causae primae, et sic aliquid habet de operatione eius; sicut etiam inferiores orbes habent aliquid de motu primi orbis; unde et intelligentia, secundum ipsum, non solum intelligit, sed et dat esse; et anima, quae est effecta ab intelligentia secundum eum, non solum movet, quod est actio animalis, sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, et dat esse, quod est actio divina; et hoc dico de anima nobili, quam intelligit ille esse animam caelestis corporis, vel quamlibet aliam rationalem animam. Sic ergo non oportet quod sola virtus divina immediate moveat, sed etiam inferiores causae per virtutes proprias, secundum quod participant virtutem superiorum causarum.

[52760] De veritate, q. 5 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activae et passivae a Deo creaturis collatae, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit; unde ipse dicit in III de Trinitate, quod sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium; exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam vires et facultates rebus distributas nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activae corporum caelestium, quae sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, et ita possunt eas movere; et dicuntur rationes seminales inquantum in causis activis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligantur rationes seminales inchoationes formarum quae sunt in materia prima, secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt; quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest dici, quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem, sicut et materia prima est simplex; et ideo ex hoc non habent quod non moveantur, sicut nec materia prima.

[52761] De veritate, q. 5 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod oportet sexuum diversitatem in aliquas causas caelestes reducere. Omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest; unde vis activa quae est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est; unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset

omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cuius dicitur femina mas occasionatus, tamen de intentione est naturae universalis, quae est vis corporis caelestis, ut Avicenna dicit. Sed potest esse impedimentum ex parte materiae, quod nec virtus caelestis nec particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore caelesti ad contrarium, propter materiae indispositionem; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem caelestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione naturae materia separatur, cuius una pars magis obedit virtuti agenti quam altera, propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus femineus, in altera masculinus, sive corpus caeleste disponat ad unum, sive ad alterum; magis tamen hoc potest accidere, quando corpus caeleste disponit ad femineum sexum.

[52762] De veritate, q. 5 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod causa prima magis dicitur influere quam secunda inquantum eius effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae; effectus tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actio primae causae ad hunc effectum.

[52763] De veritate, q. 5 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis motus caelestis, secundum quod est actus mobilis corporis, non sit motus voluntarius, secundum tamen quod est actus moventis, est voluntarius, id est ab aliqua voluntate causatus; et secundum hoc, ea quae ex motu illo causantur, sub providentia cadere possunt.

[52764] De veritate, q. 5 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda; unde necessitas causae primae non inducit necessitatem in effectu nisi posita necessitate in causa secunda.

[52765] De veritate, q. 5 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod corpus caeleste non est factum propter hominem sicut propter principalem finem; sed finis principalis eius est bonitas divina. Et iterum, quod homo sit nobilius caelesti corpore, non est ex natura corporis, sed ex natura animae rationalis. Et praeterea, dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius quam corpus caeli, nihil prohiberet corpus caeli secundum aliquid esse nobilius humano corpore, inquantum illud scilicet, habet virtutem activam, hoc autem passivam, et sic poterit agere in ipsum; et sic etiam ignis, inquantum est actu calidus, agit in corpus humanum, inquantum est potentia calidum.

[52766] De veritate, q. 5 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod anima rationalis, et est substantia quaedam, et est corporis actus. Inquantum ergo est substantia, est nobilior forma caelesti; non autem inquantum est corporis actus. Vel potest dici, quod anima est perfectio corporis humani et ut forma, et ut motor; corpus autem caeleste, quia perfectum est, non requirit aliquam substantiam spiritualem quae perficiat ipsum ut forma, sed quae perficit ipsum ut motor tantum; et haec perfectio secundum naturam est nobilior quam anima humana. Quamvis etiam quidam posuerint motores coniunctos orbium esse formas eorum; quod sub dubio ab Augustino relinquitur super Genes. ad Litt. Hieronymus etiam asserere videtur, Eccle. I, 6, super illud: *lustrans universa*

in circuitu, etc., Glossa: *spiritum solem nominavit, quod animal sit, spiret et vigeat.* Damascenus tamen in Lib. II contrarium dicit: *nullus*, inquit, *animatos caelos vel luminaria existimet: inanimati sunt enim et insensibiles.*

[52767] De veritate, q. 5 a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod actio etiam contrarii, quod repugnat virtuti activae alicuius corporis caelestis, habet aliquam causam in caelo: per motum enim primum ponitur a philosophis quod res inferiores conservantur in suis actionibus; et ita illud contrarium, quod agit impediendo effectum alicuius corporis caelestis, utpote calidum quod impedit humectationem lunae, habet etiam aliquam causam caelestem; et sic etiam sanitas quae consequitur, non omnino contrariatur actioni caelestis corporis, sed habet ibi aliquam radicem.

[52768] De veritate, q. 5 a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod corpora caelestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, ut dicitur in I de Gener.; nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorum immediate, sed per medium, ut dicebatur.

[52769] De veritate, q. 5 a. 9 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod actio agentis recipitur in medio per modum medii; et ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in ultimo; sicut virtus magnetis attrahentis defertur ad ferrum per medium aerem, qui non attrahitur; et virtus piscis stupefacientis manum defertur ad manum mediante rete quod non stupescit, ut dicit Commentator in VIII physicorum. Corpora autem caelestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, et non prout sunt in his; unde et actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus, ut alterentur sicut haec inferiora.

[52770] De veritate, q. 5 a. 9 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod huiusmodi inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora; non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur, sed quia efficiuntur divinae providentiae instrumenta; sicut ars non communicatur martello, quod est instrumentum artis.

Articulus 10

[52771] De veritate, q. 5 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus

[52772] De veritate, q. 5 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52773] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 1 Dicit enim Damascenus, quod corpora caelestia constituunt in nobis complexiones et habitus et dispositiones. Sed habitus et dispositiones pertinent ad intellectum

et voluntatem, quae sunt principia humanorum actuum. Ergo humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur a Deo.

[52774] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 2 Praeterea, dicitur in sex principiis, quod anima coniuncta corpori corporis complexionem imitatur. Sed corpora caelestia imprimunt in complexionem humanam. Ergo et in ipsam animam; et ita possunt esse causa humanorum actuum.

[52775] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 3 Praeterea, omne illud quod agit in prius, agit in posterius. Sed essentia animae est prius quam eius potentiae, scilicet voluntas et intellectus, cum ex essentia animae oriantur. Cum igitur corpora caelestia imprimant in ipsam essentiam animae rationalis (imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam convenit), videtur quod corpora caelestia imprimant in intellectum et voluntatem; et sic sunt principia humanorum actuum.

[52776] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 4 Praeterea, instrumentum non solum agit in virtute propria, sed in virtute principalis agentis. Sed corpus caeli, cum sit movens motum, est instrumentum spiritualis substantiae moventis; et motus eius non solum est actus corporis moti, sed actus spiritus moventis. Ergo motus eius non solum agit in virtute corporis moti, sed etiam in virtute spiritus moventis. Sed sicut corpus illud caeleste praeeminet humano corpori, ita spiritus ille praeeminet humano spiritui. Ergo, sicut motus ille imprimit in corpus humanum, ita imprimit in animam humanam; et ita videtur quod sint principia humanorum actuum.

[52777] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 5 Praeterea, experimentaliter invenitur aliquos homines a sua nativitate esse dispositos ad addiscenda vel exercenda aliqua artificia; quidam ad hoc quod sint fabri, quidam ad hoc quod sint medici et sic de aliis; nec hoc potest reduci sicut in causam in principia proxima generationis, quia quandoque nati inveniuntur dispositi ad quaedam ad quae parentes non inclinabantur. Ergo oportet quod haec diversitas dispositionum reducatur sicut in causam in corpora caelestia. Sed non potest dici, quod huiusmodi dispositiones sint in animabus, mediantibus corporibus, quia ad has inclinationes nihil operantur corporeae qualitates, sicut operantur ad iram et gaudium, et huiusmodi animae passiones. Ergo corpora caelestia immediate et directe in animas humanas imprimunt; et ita humani actus mediantibus ipsis caelestibus corporibus disponuntur.

[52778] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 6 Praeterea in humanis actibus isti videntur caeteris praeeminere, scilicet regnare, gerere bella, et huiusmodi. Sed, sicut dicit Isaac in Lib. I de definitionibus, *Deus fecit regnare orbem super regna et super bella.* Ergo multo fortius alii humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur.

[52779] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 7 Praeterea, facilius est transmovere partem quam totum. Sed ex virtute corporum caelestium quandoque commovetur tota multitudo unius provinciae ad bellandum, ut philosophi dicunt. Ergo multo fortius virtute corporum caelestium commovetur aliquis homo particularis.

[52780] De veritate, q. 5 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Damascenus in libro II: *nostrorum actuum nequaquam sunt causa*, scilicet corpora caelestia: *nos enim liberi arbitrii a conditore facti,*

domini nostrorum existimus actuum.

[52781] De veritate, q. 5 a. 10 s. c. 2 Praeterea, ad hoc etiam facit quod Augustinus determinat in V de civitate Dei, et in fine super Genes. ad litteram, et quod Gregorius determinat in homilia Epiphaniae.

[52782] De veritate, q. 5 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam, oportet scire qui dicantur actus humani. Dicuntur enim proprie illi actus humani quorum ipse homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem sive per liberum arbitrium; unde circa actus voluntatis et liberi arbitrii quaestio ista versatur. Actus enim alii qui sunt in homine non subiacentes imperio voluntatis, sicut actus nutritivae et generativae potentiae, eodem modo subiacent virtutibus caelestibus sicut et alii corporales actus. De actibus autem humanis praedictis multiplex fuit error. Quidam enim posuerunt, actus humanos ad divinam providentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam nisi in providentiam nostram. Et huius positionis videtur fuisse Tullius, ut dicit Augustinus in V de Civit. Dei. Sed istud non potest esse. Voluntas enim est movens motum, ut in III de anima probatur; unde oportet eius actum reducere in aliquod primum principium, quod est movens non motum. Et ideo quidam omnes actus voluntatis reduxerunt in corpora caelestia, ponentes sensum et intellectum idem esse in nobis, et per consequens omnes virtutes animae corporales esse, et ita actionibus caelestium corporum subdi. Sed hanc positionem philosophus destruit in III de anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, et quod actio eius non est corporalis: et, sicut dicitur in XVI de animalibus, *quorum principiorum actiones sunt sine corpore, oportet principia incorporea esse*; unde non potest esse quod actiones intellectus et voluntatis, per se loquendo, in aliqua principia corporalia reducantur. Et ideo Avicenna posuit in sua metaphysica, quod sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita etiam corpus caeleste; et sicut actiones corporis humani et motus reducuntur in corpora caelestia, ita actiones animae omnes reducuntur in animas caelestes sicut in principia; ita quod omnis voluntas quae est in nobis, causatur a voluntate animae caelestis. Et istud quidem potest esse conveniens secundum opinionem suam quam habet de fine hominis, quem ponit esse in coniunctione animae humanae ad animam caelestem, vel ad intelligentiam. Cum enim perfectio voluntatis sit finis et bonum, quod est obiectum eius, sicut visibile est obiectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis, quia efficiens non agit, nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam eius. Secundum autem sententiam fidei, ipse Deus immediate est finis humanae vitae; eius enim visione perfruentes beatificabimur; et ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram. Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini moventium. In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, primum in nobis invenitur voluntas ad quam primo pertinet ratio boni et finis, et omnibus quae sunt in nobis, utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis, quamvis in aliquo alio respectu intellectus voluntatem praecedat. Propinquius autem voluntati est intellectus, et remotiora sunt corporales vires. Et ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus providens, imprimit solus in voluntatem nostram. Angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimit in intellectum nostrum, secundum quod per Angelos illuminamur, purgamur et perficimur ut Dionysius dicit. Sed corpora, quae sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles, et alias

organis affixas. Secundum vero quod motus unius potentiae animae redundat in aliam, contingit quod impressio corporis caelestis redundat in intellectum quasi per accidens, et ulterius in voluntatem; et similiter impressio Angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectus et voluntatis ad vires sensitivas; intellectus enim noster naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva per modum quo obiectum movet potentiam, quia phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum, ut dicitur in III de anima; et ideo, perturbata vi sensitiva interiori, de necessitate perturbatur intellectus; sicut videmus quod laeso organo phantasiae, de necessitate impeditur actio intellectus. Et secundum hunc modum in intellectum potest redundare actio vel impressio corporis caelestis, quasi per viam necessitatis; per accidens tamen, sicut in corpora per se; et dico necessitatem, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis, sicut appetitus sensitivus non est naturaliter motivus voluntatis, sed e converso; quia appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera sphaeram, ut dicitur in III de anima. Et quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem ut irae vel concupiscentiae, non oportet quod voluntas perturbetur; immo habet potentiam repellendi huiusmodi perturbationem, ut dicitur Genes. IV, 7: *subter te erit appetitus tuus.* Et ideo ex corporibus caelestibus non inducitur aliqua necessitas, nec ex parte recipientium nec ex parte agentium, in actibus humanis; sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

[52783] De veritate, q. 5 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intelligit de dispositionibus et habitibus corporalibus.

[52784] De veritate, q. 5 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut ex dictis patet, anima quantum ad actum voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem, sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quae voluntatis sunt.

[52785] De veritate, q. 5 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus caeleste posset imprimere in essentiam animae per se; impressio autem corporis caelestis non pervenit ad animae essentiam nisi per accidens; scilicet per corporis mutationem, cuius ipsa est actus. Voluntas autem non oritur ex essentia animae secundum quod est corpori coniuncta; et ideo ratio non sequitur.

[52786] De veritate, q. 5 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod instrumentum spiritualis agentis non agit secundum virtutem spiritualem nisi ex hoc quod agit secundum virtutem corporalem. Secundum autem virtutem corporalem corpus caeleste non potest agere nisi in corpus; et ideo etiam actio quae est secundum virtutem spiritualem, non potest pertingere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante. Sed in corpus utroque modo actio eius pervenit; ex virtute enim corporali movet qualitates elementares, scilicet calidum et frigidum, et huiusmodi; sed ex virtute spirituali movet ad speciem, et ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci.

[52787] De veritate, q. 5 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus caelestibus in istis corporibus, qui non causatur ex calido et frigido, sicut magnes attrahit ferrum; et per hunc modum ex corpore caelesti aliqua dispositio in corpore humano relinquitur, ex qua

contingit ut anima ei coniuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium.

[52788] De veritate, q. 5 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum Isaac, si debet salvari, est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo praedicto.

[52789] De veritate, q. 5 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, inquantum homines multitudinis acquiescunt passionibus; sed sapientes ratione superant passiones et inclinationes praedictas. Et ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinat corpus caeleste, quam de uno singulari, qui forte per rationem superat inclinationem praedictam. Et simile esset, si una multitudo hominum cholericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam moverentur, quamvis de uno posset magis accidere.

Quaestio 6

Prooemium

[52790] De veritate, q. 6 pr. 1 Primo utrum praedestinatio pertineat ad scientiam vel voluntatem.

[52791] De veritate, q. 6 pr. 2 Secundo utrum praescientia meritorum sit causa vel ratio praedestinationis.

[52792] De veritate, q. 6 pr. 3 Tertio utrum praedestinatio certitudinem habeat.

[52793] De veritate, q. 6 pr. 4 Quarto utrum numerus praedestinatorum sit certus.

[52794] De veritate, q. 6 pr. 5 Quinto utrum praedestinatis sit certa sua praedestinatio.

[52795] De veritate, q. 6 pr. 6 Sexto utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

Articulus 1

[52796] De veritate, q. 6 a. 1 tit. 1 Quaestio est de praedestinatione.
Et primo quaeritur utrum pertineat ad scientiam, vel ad voluntatem

[52797] De veritate, q. 6 a. 1 tit. 2 Et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus.

[52798] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus in Lib. de praedestinatione sanctorum, praedestinatio est propositum miserendi. Sed propositum est voluntatis. Ergo et praedestinatio.

[52799] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, praedestinatio videtur idem esse cum electione aeterna, de qua dicitur Ephes., I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, quia idem dicuntur electi et praedestinati. Sed electio, secundum philosophum in VI et X Ethicorum, magis est appetitus quam intellectus. Ergo et praedestinatio magis ad voluntatem, quam ad scientiam pertinet.

[52800] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 3 Sed dicebat, quod electio praedestinationem praecedit, nec est idem ei.- Sed contra, voluntas sequitur scientiam, et non praecedit. Sed electio ad voluntatem pertinet. Si igitur electio praedestinationem praecedit, praedestinatio non potest ad scientiam pertinere.

[52801] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 4 Praeterea, si praedestinatio ad scientiam pertineret, idem videretur esse praedestinatio quod praescientia; et sic quicumque praesciret salutem alicuius, praedestinaret illum. Sed hoc est falsum. Prophetae enim praesciverunt salutem gentium, quam non praedestinaverunt. Ergo et cetera.

[52802] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 5 Praeterea, praedestinatio causalitatem importat. Sed causalitas non est de ratione scientiae, sed magis de ratione voluntatis. Ergo praedestinatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam.

[52803] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 6 Praeterea, voluntas in hoc a potentia differt quod potentia effectus respicit tantum in futuro (non enim est potentia respectu eorum quae sunt vel fuerunt), voluntas vero respicit aequaliter effectum praesentem et futurum. Sed praedestinatio habet effectum in praesenti et in futuro; unde et ab Augustino dicitur, quod praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro. Ergo praedestinatio ad voluntatem pertinet.

[52804] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 7 Praeterea, scientia non respicit res ut factas vel faciendas, sed magis ut scitas vel sciendas; praedestinatio vero respicit id quod faciendum est. Ergo praedestinatio ad scientiam non pertinet.

[52805] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 8 Praeterea, effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota, sicut homo generatus ab homine generante magis quam a sole. Sed praeparatio est a scientia et voluntate; scientia autem est causa prior et remotior quam voluntas. Ergo praeparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam. Sed praedestinatio est praeparatio alicuius ad gloriam, ut Augustinus dicit. Ergo et praedestinatio magis erit voluntatis quam scientiae.

[52806] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 9 Praeterea, quando multi motus ordinantur ad unum terminum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus; sicut ad educendum formam substantialem de potentia materiae ordinatur primo alteratio et secundo generatio, et totum nominatur generatio. Sed ad aliquid praeparandum ordinatur primo motus scientiae et deinceps motus voluntatis. Ergo totum debet voluntati attribui; et ita praedestinatio praecipue in voluntate esse videtur.

[52807] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 10 Praeterea, si unum contrariorum appropriatur alicui, reliquum maxime removetur ab eodem. Sed mala maxime appropriantur divinae praescientiae; malos enim praescitos dicimus; ergo praescientia non respicit bona. Sed praedestinatio est de bonis salutaribus tantum. Ergo praedestinatio non pertinet ad praescientiam.

[52808] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 11 Praeterea, illud quod proprie dicitur, glosatione non indiget. Sed in sacra Scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glossatur pro approbatione, ut patet in I Cor., cap. VIII, 3: *si quis diligit Deum, hic cognitus est ab eo* id est approbatus: et II Tim. II, 19: *novit dominus qui sunt eius*, id est approbat. Ergo notitia non est proprie de bonis. Sed praedestinatio est bonorum. Ergo, et cetera.

[52809] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 12 Praeterea, praeparare est motivae virtutis, quia ad opus pertinet. Sed praedestinatio est praeparatio, ut dictum est. Ergo praedestinatio ad virtutem motivam pertinet: ergo ad voluntatem, et non ad scientiam.

[52810] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 13 Praeterea, ratio exemplata sequitur rationem exemplarem. Sed in ratione humana, quae est exemplata a divina, videmus quod praeparatio est voluntatis, et non scientiae. Ergo et in praeparatione divina erit similiter; et sic idem quod prius.

[52811] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 14 Praeterea, omnia attributa divina sunt idem secundum rem, sed differentia eorum ostenditur ex diversitate effectuum. Ad illud ergo attributum reduci debet aliquid de Deo dictum, cui eius effectus appropriatur. Sed gratia et gloria sunt effectus praedestinationis, et appropriantur voluntati, sive bonitati. Ergo et praedestinatio ad voluntatem pertinet, non ad scientiam.

[52812] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Glossa Rom. VIII, 29 super illud quos praescivit, hos et praedestinavit: *praedestinatio*, inquit, *est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei,* et cetera.

[52813] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne praedestinatum est scitum, sed non convertitur. Ergo praedestinatum est in genere sciti. Ergo et praedestinatio est in genere scientiae.

[52814] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 3 Praeterea, magis est ponendum unumquodque in genere eius quod convenit ei semper, quam in genere eius quod non convenit ei semper. Sed praedestinationi semper convenit id quod est ex parte scientiae: semper enim praedestinationem praescientia concomitatur, non autem semper concomitatur eam appositio gratiae, quae est per voluntatem: quia praedestinatio est aeterna, appositio autem gratiae est temporalis. Ergo praedestinatio magis debet poni in genere scientiae quam voluntatis.

[52815] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 4 Praeterea, habitus cognitivi et operativi inter intellectuales virtutes a philosopho computantur, qui ad rationem pertinent magis quam ad appetitum, ut patet de prudentia et arte in VI Ethic. Sed praedestinatio importat principium cognitivum et operativum quia est et praescientia et praeparatio, ut ex definitione inducta patet. Ergo praedestinatio magis pertinet ad cognitionem quam ad voluntatem.

[52816] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 5 Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed praedestinationi est contraria reprobatio. Cum ergo reprobatio sit in genere scientiae, quia Deus praescit malitiam reproborum et non facit eam, videtur quod etiam praedestinatio sit in genere scientiae.

[52817] De veritate, q. 6 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod destinatio, unde nomen praedestinationis accipitur, importat directionem alicuius in finem: unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia id quod proponimus, ad executionem dirigimus, sicut ad finem; ideo id quod proponimus, dicimur destinare, secundum illud II Machab., cap. VI, 20, de Eleazaro, quod *destinavit* in corde suo *non admittere illicita propter vitae amorem.* Sed haec praepositio prae, quae adiungitur, adiungit ordinem ad futurum; unde cum destinare non sit nisi eius quod est, praedestinare potest esse etiam eius quod non est: et quantum ad haec duo praedestinatio sub providentia collocatur ut pars eius. Dictum est enim in praecedenti quaestione quod ad providentiam pertinet directio in finem: providentia etiam a Tullio ponitur respectu futuri; et a quibusdam definitur, quod providentia est *praesens notio futurum pertractans eventum.* Sed tamen praedestinatio quantum ad duo a providentia differt: providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive rationalia sive irrationalia, sive bona sive mala; sed praedestinatio respicit tantum illum finem qui est possibilis rationali creaturae, utpote gloriam; et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et respectu horum quae pertinent ad salutem. Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare: scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quae ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo, ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam homines omnes ad beatitudinem ordinantur. Sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequentur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel eventum: quod enim aliqui finem gloriae consequantur, non est principaliter ex propriis viribus, sed ex auxilio gratiae divinitus dato. Unde, sicut de providentia, supra dictum est, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare; ita etiam et praedestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem praeexigitur voluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quem non vult: unde etiam et perfecta prudentiae electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum philosophum in VI Ethicorum: per virtutem enim moralem affectus alicuius in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem praedestinatio dirigit, non est universaliter consideratus, sed secundum comparationem eius ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequentur: et ideo praedestinatio praesupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicuius. Ut sicut prudens non ordinat in finem nisi inquantum est temperatus vel iustus, ita Deus non praedestinat nisi inquantum est diligens. Praeexigitur etiam et electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab aliis separatur qui non hoc modo in finem ordinantur. Haec autem separatio non est propter aliquam diversitatem inventam in his qui separantur quae posset ad amorem incitare: quia *cum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Iacob dilexi, Esau autem*

odio habui; ut dicitur Roman., cap. IX, 11-13. Et ideo praedestinatio praesupponit electionem et dilectionem; electio vero dilectionem. Ad praedestinationem vero duo sequuntur: scilicet consecutio finis, quod est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiae, quae ad vocationem pertinet; unde et praedestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria.

[52818] De veritate, q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in actibus animae ita est quod praecedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti: et quia praedestinatio praesupponit dilectionem, quae est actus voluntatis, ideo in ratione praedestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens, et propter hoc, propositum, et alia ad voluntatem pertinentia, in definitione praedestinationis quandoque ponuntur.

[52819] De veritate, q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praedestinatio non est idem electioni, sed praesupponit eam, ut dictum est; et ideo est quod idem sunt praedestinati et electi.

[52820] De veritate, q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum electio sit voluntatis et directio rationis, semper directio electionem praecedit, si referantur ad idem; sed si ad diversa, tunc non est inconveniens quod electio praecedat praedestinationem, quae directionis rationem importat: electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem, quam ipsum in finem dirigere; et ideo electio in proposito praedestinationem praecedit.

[52821] De veritate, q. 6 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedestinatio, quamvis ponatur in genere scientiae, tamen aliquid supra scientiam et supra praescientiam addit: scilicet directionem vel ordinationem in finem, sicut etiam prudentia supra cognitionem; unde, sicut non omnis cognoscens quid agendum sit, est prudens, ita nec omnis praesciens est praedestinans.

[52822] De veritate, q. 6 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis causalitas non sit de ratione scientiae inquantum huiusmodi, est tamen de ratione scientiae inquantum est dirigens et ordinans in finem; quod non est voluntatis, sed rationis tantum; sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis, non inquantum est animal, sed inquantum est rationale.

[52823] De veritate, q. 6 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut voluntas respicit effectum praesentem et futurum, ita scientia; unde quantum ad hoc non magis potest probari quod praedestinatio ad unum eorum pertineat quam ad alterum. Sed tamen praedestinatio, proprie loquendo, non respicit nisi futurum, quod ex praepositione designatur, quae importat ordinem ad futurum; nec est idem dicere habere effectum in praesenti, et habere effectum praesentem, quia in praesenti esse dicitur quidquid pertinet ad statum huius vitae, sive sit praesens, sive praeteritum, sive futurum.

[52824] De veritate, q. 6 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia inquantum est scientia, non respiciat facienda, tamen scientia practica facienda respicit; et ad talem scientiam praedestinatio reducitur.

[52825] De veritate, q. 6 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod praeparatio proprie importat dispo-

sitionem potentiae ad actum. Est autem duplex potentia: scilicet activa et passiva: et ideo duplex est praeparatio: una patientis, secundum quem modum materia dicitur praeparari ad formam; alia agentis, secundum quam aliquis dicitur se praeparare ad aliquid agendum; et talem praeparationem praedestinatio importat, quae nihil aliud in Deo ponere potest quam ipsam ordinationem alicuius in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio, sed remotum voluntas, ut ex dictis patet; et ideo secundum rationem inductam, praedestinatio principalius rationi quam voluntati attribuitur.

[52826] De veritate, q. 6 a. 1 ad 9 Similiter autem dicendum est ad nonum.

[52827] De veritate, q. 6 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod mala appropriantur praescientiae, non quia praescientia sit magis proprie de malis quam de bonis, sed quia bona habent aliquid aliud respondens in Deo quam praescientiam, mala vero non; sicut etiam convertibile non indicans substantiam appropriat sibi nomen proprii, quod etiam aeque proprie definitioni convenit, propter hoc quod definitio aliquid dignitatis addit.

[52828] De veritate, q. 6 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod glossatio non semper significat improprietatem, sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur; et hoc modo glossatur notitia per approbationem.

[52829] De veritate, q. 6 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod praeparare vel ordinare est motivae tantum; sed motiva non solum est voluntas, sed etiam ratio practica, ut patet in III de anima.

[52830] De veritate, q. 6 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod etiam in ratione humana ita est, quod praeparatio, secundum quod importat ordinationem vel directionem in finem, est actus proprius rationis, et non voluntatis.

[52831] De veritate, q. 6 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod in attributo divino non solum est considerandus effectus, sed respectus eius ad effectum: quia idem est effectus scientiae et potentiae et voluntatis, sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatur. Respectus autem quem praedestinatio importat ad effectum suum, cum respectu scientiae, inquantum est dirigens, magis convenit quam cum respectu potentiae et voluntatis; et ideo praedestinatio ad scientiam reducitur.

[52832] De veritate, q. 6 a. 1 ad s. c. 2 Alia concedimus: quamvis ad secundum posset dici, quod non omne quod est in plus, sit genus, quia potest accidentaliter praedicari.

[52833] De veritate, q. 6 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium etiam posset dici, quod quamvis dare gratiam non semper concomitetur praedestinationem, tamen velle dare semper concomitatur.

[52834] De veritate, q. 6 a. 1 ad s. c. 4 Ad quintum etiam posset dici, quod reprobatio directe non opponitur praedestinationi, sed electioni, quia qui eligit, alterum accipit et alterum reiicit, quod dicitur reprobare; unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem: est enim reprobare quasi refutare; nisi forte dicatur reprobare idem quod iudicare indignum quod

admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad praescientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpae; non enim vult culpam, sicut vult gratiam. Et tamen etiam reprobatio dicitur praeparatio quantum ad poenam, quam etiam Deus vult voluntate consequenti, sed non antecedenti.

Articulus 2

[52835] De veritate, q. 6 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum praescientia meritorum sit causa vel ratio praedestinationis

[52836] De veritate, q. 6 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52837] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 1 Quia Rom., IX 15, super illud, *miserebor cui misereor* etc., dicit Glossa Ambrosii: *misericordiam illi dabo, quem praescio post errorem toto corde reversurum ad me. Hoc est dare illi cui dandum est et non dare illi cui dandum non est; ut eum vocet quem sciat obedire, illum vero non quem sciat non obedire.* Sed obedire et toto corde ad dominum reverti ad meritum pertinet; contraria vero ad demeritum. Ergo praescientia meriti vel demeriti est causa quare Deus proponat alicui misericordiam facere vel aliquem a misericordia excludere; quod est praedestinare vel reprobare.

[52838] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, praedestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humanae; nec potest dici quod includat solam voluntatem antecedentem, quia hac voluntate Deus vult omnes salvos fieri, ut dicitur I Timoth., II, 4, et sic sequeretur quod omnes homines essent praedestinati, relinquitur igitur quod includat voluntatem consequentem. Sed voluntas consequens, ut dicit Damascenus, est ex nostra causa, scilicet inquantum nos diversimode nos habemus ad merendam salutem vel damnationem. Ergo merita nostra praescita a Deo, sunt causa praedestinationis.

[52839] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, praedestinatio principaliter dicitur propositum divinum de salute humana. Sed salutis humanae causa est humanum meritum; scientia etiam causa et ratio est voluntatis, quia appetibile scitum voluntatem movet. Ergo praescientia meritorum causa est praedestinationis, cum duo eorum quae praescientia continet, sint causa illorum duorum quae in praedestinatione continentur.

[52840] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 4 Praeterea, reprobatio et praedestinatio significant divinam essentiam, et connotant effectum; in essentia autem divina non est aliqua diversitas. Ergo tota diversitas praedestinationis et reprobationis ex effectibus procedit. Effectus autem sunt considerati,

ex parte nostra. Ergo ex parte nostra causa est quod praedestinati a reprobis segregantur, quod per praedestinationem fit. Ergo idem quod prius.

[52841] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 5 Praeterea, sicut sol uniformiter se habet quantum est de se, ad omnia corpora illuminabilia, quamvis non omnia possint eius lumen aequaliter participare; ita Deus se habet aequaliter ad omnia quamvis non omnia aequaliter se habeant ad participandum bonitatem ipsius, ut a sanctis et philosophis communiter dicitur. Sed propter similem habitudinem solis ad omnia corpora, sol non est causa huius diversitatis, quare aliquid sit tenebrosum et aliquid luminosum, sed diversa dispositio corporum ad recipiendum lumen ipsius. Ergo et similiter causa huius diversitatis, quod quidam perveniunt ad salutem, quidam autem damnantur, aut quod quidam praedestinantur et quidam reprobantur, non est ex parte Dei, sed nostra; et sic idem quod prius.

[52842] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 6 Praeterea, bonum est communicativum sui ipsius. Ergo summi boni est summe communicare se ipsum, secundum quod unumquodque est capax. Si ergo alicui non se communicat, hoc est quia illud non est capax eius. Sed aliquis est capax vel non capax salutis, ad quam praedestinatio ordinat, propter qualitatem meritorum. Ergo merita praescita sunt causa quare aliqui praedestinantur, et aliqui non.

[52843] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 7 Praeterea, Numer., III, 12: *ego tuli Levitas*, etc. dicit Glossa Origenis: *Iacob, natu posterior, primogenitus iudicatus est; ex proposito enim cordis, quod Deo patuit priusquam in hoc mundo nascerentur, aut aliquid agerent boni vel mali, dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Sed hoc pertinet ad praedestinationem Iacob, ut sancti communiter exponunt. Ergo praecognitio propositi quod habiturus erat Iacob in corde, fuit ratio praedestinationis eius; et sic idem quod prius.

[52844] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 8 Praeterea, praedestinatio non potest esse iniusta, cum universae viae domini sint misericordia et veritas; nec potest ibi alia iustitia attendi inter Deum et homines quam distributiva; non enim cadit ibi commutativa iustitia, cum Deus, qui bonorum nostrorum non eget, nihil a nobis recipiat. Iustitia autem distributiva, inaequalia nonnisi inaequalibus dat; inaequalitas autem non potest attendi inter homines nisi secundum diversitatem meritorum. Ergo, quod Deus aliquem praedestinat et alium non, ex praescientia meritorum diversorum procedit.

[52845] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 9 Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem, ut supra dictum est. Sed electio non potest esse rationabilis, nisi sit aliqua ratio propter quam unus ab altero discernatur: nec in electione de qua loquimur, potest alia ratio discretionis assignari nisi ex meritis. Ergo, cum electio Dei irrationabilis esse non possit, ex praevisione meritorum procedit, et per consequens etiam praedestinatio.

[52846] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 10 Praeterea, Augustinus exponens illud Malach., I, 2: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, dicit, quod voluntas ista Dei qua unum elegit, et alium reprobavit, non potest esse iniusta; venit enim ex occultissimis meritis. Sed haec occultissima merita non possunt accipi in proposito, nisi secundum quod sunt in praescientia. Ergo praedestinatio de praescientia meritorum venit.

[52847] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 11 Praeterea, sicut se habet abusus gratiae ad effectum reprobationis, ita bonus usus gratiae ad ultimum praedestinationis effectum. Sed abusus gratiae in Iuda fuit ratio reprobationis eius; secundum hoc enim reprobus effectus est quod sine gratia decessit. Quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit causa quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit, ut Anselmus dicit, et Dionysius. Ergo et bonus gratiae usus in Petro vel alio quolibet, est causa quare ipse est electus vel praedestinatus.

[52848] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 12 Praeterea, unus potest alteri mereri primam gratiam; et eadem ratione videtur quod possit ei mereri gratiae continuationem usque in finem. Sed ad gratiam finalem sequitur esse praedestinatum. Ergo praedestinatio potest ex meritis provenire.

[52849] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 13 Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia, secundum philosophum; sed hoc modo se habet praescientia ad praedestinationem, quia omnia Deus praescit quae praedestinat; mala autem praescit, quae non praedestinat. Ergo praescientia est prius quam praedestinatio. Sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. Ergo praescientia est causa praedestinationis.

[52850] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 14 Praeterea, nomen praedestinationis a destinatione vel missione imponitur. Sed missionem vel destinationem cognitio praecedit: nullus enim mittit nisi quem cognoscit. Ergo et cognitio est prior praedestinatione; et ita videtur esse causa ipsius; et sic idem quod prius.

[52851] De veritate, q. 6 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Rom. IX, 12, in Glossa super illud: *non ex operibus, sed ex vocante dictum est*, quae sic dicit: *sicut non pro meritis praecedentibus illud fuisse dictum ostendit, scilicet Iacob dilexi, etc., ita nec pro meritis futuris.* Et infra, super illud: *numquid iniquitas est apud Deum? Nemo dicat Deum, quia futura opera praevidebat, alterum elegisse, alterum reprobasse.* Et sic ut prius.

[52852] De veritate, q. 6 a. 2 s. c. 2 Praeterea, gratia est effectus praedestinationis, est autem principium meriti. Ergo non potest esse quod praescientia meritorum sit praedestinationis causa.

[52853] De veritate, q. 6 a. 2 s. c. 3 Praeterea, ad Tit., III, 5, dicit apostolus: *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos. Sed secundum suam misericordiam* et cetera. Ergo praedestinatio salutis humanae non provenit ex praescientia meritorum.

[52854] De veritate, q. 6 a. 2 s. c. 4 Praeterea, si praescientia meritorum esset praedestinationis causa, nullus esset praedestinatus qui non esset merita habiturus. Sed aliqui sunt huiusmodi, sicut patet de pueris. Ergo praescientia meritorum non est praedestinationis causa.

[52855] De veritate, q. 6 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod hoc distat inter causam et effectum, quod quidquid est causa causae, oportet esse causam effectus; non autem quod est causa effectus, oportet quod sit causa causae; sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum, et sic causa secunda causat aliquo modo effectum causae primae; cuius tamen causae causa non est. In praedestinatione autem est duo accipere; scilicet ipsam praedestinationem aeternam,

et effectum eius temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam: quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiae causa non potest esse humanus actus per modum meriti, sed sicut dispositio materialis quaedam, inquantum per actus praeparamur ad gratiae susceptionem. Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam praecedant, sive sequantur, sint ipsius praedestinationis causa. Ad inveniendum autem causam praedestinationis oportet accipere quod prius dictum est, scilicet quod praedestinatio est quaedam directio in finem, quam facit ratio a voluntate mota; unde secundum hoc potest aliquid esse praedestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est, quod aliquid movet voluntatem dupliciter: uno modo per modum debiti, alio modo sine debiti ratione. Per modum autem debiti movet aliquid dupliciter voluntatem: uno modo absolute, et alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidem ipse finis ultimus, qui est voluntatis obiectum: et hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit; unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut Augustinus dicit in Lib. de libero Arbit. Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest. Illud autem sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet voluntatem secundum debitum, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum. Sed tamen ex quo voluntas libere inclinata est iam in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex praesuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis praedictae quod ei det equum. Finis autem divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget; et ideo voluntas eius non inclinatur ad aliquid primo faciendum per modum alicuius debiti, sed liberaliter tantum, in quantum sua bonitas in eius opere manifestatur. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit; per modum cuiusdam debiti ex suppositione liberalitatis ipsius sequitur quod faciat ea sine quibus res illa volita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubicumque autem occurrerit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quae ex liberalitate tantum procedunt causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa praedestinationis nihil est aliud quam bonitas Dei. Et modo etiam praedicto potest solvi quaedam controversia quae inter quosdam versabatur: quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere, quibusdam vero asserentibus omnia procedere a Deo secundum debitum. Quarum opinionum utraque falsa est: prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda autem ponit omnia a Deo procedere secundum necessitatem naturae. Media autem via est eligenda; ut ponatur ea quae sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quae ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen: quod debitum non ostendit Deum esse rebus debitorem, sed suae voluntati, ad cuius expletionem debetur id quod dicitur a Deo secundum debitum procedere.

[52856] De veritate, q. 6 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod debitus gratiae usus est quiddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat: unde non potest esse quod ipse rectus gratiae usus praescitus sit causa movens ad gratiam dandum. Quod ergo Ambrosius dicit: *dabo illi gratiam quem scio, ad me toto corde reversurum*, non est intelligendum quasi perfecta cordis reversio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam, sed quia gratiam datam ad hoc ordinat ut aliquis ex accepta gratia, perfecte convertatur in Deum.

[52857] De veritate, q. 6 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat; vel etiam sicut id quod ad gratiam quodammodo disponit, et gloriam meretur.

[52858] De veritate, q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod scientia est movens voluntatem; non autem quaelibet scientia, sed scientia finis, quod est obiectum movens voluntatem; et ideo ex cognitione suae bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet; et ex hoc procedit quod eam in alios diffundere velit; non autem propter hoc sequitur quod meritorum scientia sit causa voluntatis, secundum quod in praedestinatione includitur.

[52859] De veritate, q. 6 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum diversitatem effectuum sumatur diversa ratio attributorum divinorum, non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint attributorum divinorum causae: non enim hoc modo accipiuntur rationes attributorum secundum ea quae in nobis sunt, sicut secundum causas, sed magis sicut secundum signa quaedam causarum; et ideo non sequitur quod ea quae ex parte nostra sunt, sint causa quare unus reprobetur et alius praedestinetur.

[52860] De veritate, q. 6 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare. Uno modo quantum ad primam rerum dispositionem, quae est secundum divinam sapientiam diversos gradus in rebus constituentem; et sic non eodem modo se habet Deus ad omnia. Alio modo secundum quod iam rebus dispositis providet; et sic similiter se habet ad omnia, in quantum omnibus aequaliter dat secundum suam proportionem. Ad primam autem rerum dispositionem pertinet totum hoc quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem, inter quae etiam praeparatio gratiae computatur.

[52861] De veritate, q. 6 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ad bonitatem divinam pertinet, in quantum est infinita, ut de perfectionibus quas unaquaeque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur, secundum quod eius est capax; non autem requiritur hoc de perfectionibus superadditis, inter quas est gloria et gratia; et ideo ratio non sequitur.

[52862] De veritate, q. 6 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod propositum cordis Iacob praescitum a Deo, non fuit causa quare ei dare gratiam voluit, sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam ei dandam ordinavit. Et ideo dicitur, quod ex proposito cordis, quod ei patuit, eum dilexit, quia scilicet ad hoc eum dilexit ut tale propositum cordis haberet, vel quia praevidit quod propositum cordis eius fuit ad gratiae susceptionem dispositio.

[52863] De veritate, q. 6 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in illis quae sunt secundum rationem debiti inter aliquos distribuenda, esset contra rationem iustitiae distributivae, si aequalibus inaequalia darentur; sed in his quae ex liberalitate donantur, in nullo iustitiae contradicit; possum enim uni dare, et alteri non dare, pro meae libitu voluntatis. Huiusmodi autem est gratia; et ideo non est contra rationem iustitiae distributivae, si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et non alteri, nulla inaequalitate meritorum considerata.

[52864] De veritate, q. 6 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod electio Dei qua unum reprobat et alterum eligit, rationabilis est; non tamen oportet quod ratio electionis sit meritum; sed ratio electionis est divina bonitas. Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut Augustinus dicit, vel infuit hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferretur. Rationabiliter enim possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur.

[52865] De veritate, q. 6 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Magister distinct. 41, l. I dicit illam auctoritatem esse retractatam ab August. in suo simili. Vel si debeat sustineri, referendum est ad effectum reprobationis et praedestinationis, qui habet aliquam causam vel meritoriam vel dispositivam.

[52866] De veritate, q. 6 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod praescientia abusus gratiae, non fuit causa reprobationis in Iuda, nisi forte ex parte effectus, quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam deneget; sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex praedestinatione divina; unde non potest esse praedestinationis causa.

[52867] De veritate, q. 6 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quamvis meritum possit esse causa effectus praedestinationis, non tamen potest esse praedestinationis causa.

[52868] De veritate, q. 6 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet illud a quo non convertitur consequentia, sit aliquo modo prius, non tamen sequitur quod semper sit eo modo prius quo causa prius dicitur, sic enim coloratum esset causa hominis; et propter hoc non sequitur quod praescientia sit causa praedestinationis.

[52869] De veritate, q. 6 a. 2 ad 14 Et per hoc patet solutio ad ultimum.

Articulus 3

[52870] De veritate, q. 6 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur de certitudine praedestinationis

[52871] De veritate, q. 6 a. 3 tit. 2 Et videtur quod certitudinem non habeat.

[52872] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 1 Nulla enim causa cuius effectus variari potest habet certitudinem respectu effectus sui. Sed effectus praedestinationis potest variari, quia ille qui est praedestinatus, potest non consequi praedestinationis effectum; quod patet ex hoc quod Augustinus dicit, exponens illud quod habetur Apocal., III, 11: *tene quod habes ne alius accipiat etc.: si*, inquit, *alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus.* Ex quo videtur quod unus possit amittere, et alius accipere coronam, quae est praedestinationis effectus.

[52873] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut res naturales subduntur divinae providentiae, ita et res humanae. Sed illi soli effectus naturales certitudinaliter ex suis causis procedunt secundum ordinem divinae providentiae, quos necessario causae suae producunt. Cum igitur effectus praedestinationis, qui est salus humana, non necessario, sed contingenter ex causis proximis eveniat, videtur quod ordo praedestinationis non sit certus.

[52874] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 3 Praeterea, si aliqua causa habet certum ordinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet, nisi aliquid possit resistere virtuti causae agentis; sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventae resistunt interdum actioni caelestium corporum, ut non producant proprios effectus, quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens. Sed praedestinationi divinae nihil potest resistere: *voluntati enim eius quis resistit?* Ut dicitur Rom. IX, 19. Ergo si habet certum ordinem ad effectum suum, effectus eius necessario producetur.

[52875] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 4 Sed dicebat, quod certitudo praedestinationis ad effectum, est cum praesuppositione causae secundae.- Sed contra, omnis certitudo quae est cum suppositione alicuius, non est certitudo absoluta, sed conditionalis; sicut non est certum quod sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita, propter hoc quod certitudo solis ad effectum praedictum praesupponit plantae virtutem quasi causam secundam. Si igitur certitudo divinae praedestinationis sit cum praesuppositione secundae causae, non erit certitudo absoluta, sed conditionalis tantum; sicut in me est certitudo quod Socrates movetur si currit, et quod iste salvabitur, si praeparabit se; et ita non erit in divina praedestinatione alia certitudo de salvandis quam apud me; quod est absurdum.

[52876] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 5 Praeterea, Iob XXXIII, 24, dicitur: *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*: quod exponens Gregorius dicit: *locum vitae, aliis cadentibus, alii sortiuntur.* Sed locus vitae est ad quem praedestinatio ordinat. Ergo a praedestinationis effectu praedestinatus deficere potest; et sic non est certa praedestinatio.

[52877] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 6 Praeterea, secundum Anselmum, eadem est veritas praedestinationis et propositionis de futuro. Sed propositio de futuro non habet veritatem certam et determinatam, sed variari potest, ut patet per philosophum in Lib. Periher., et in II Perigeneseos, ubi dicit, quod futurus quis incedere, non incedet. Ergo nec veritas praedestinationis certitudinem habet.

[52878] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 7 Praeterea, aliquis praedestinatus quandoque est in peccato mortali, sicut patet de Paulo, quando Ecclesiam persequebatur. Potest autem in peccato mortali

perseverare usque ad mortem, vel tunc statim tunc interfici; quorum utrolibet posito, praedestinatio effectum suum non consequetur. Ergo possibile est praedestinationem non consequi effectum suum.

[52879] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 8 Sed dicebat, quod cum dicitur praedestinatus potest in peccato mortali mori, si accipiatur subiectum prout stat sub forma praedestinationis, sic est composita, et falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa, et vera.- Sed contra, in formis illis quae non possunt removeri a subiecto, non differt utrum aliquid attribuatur subiecto sub forma considerato, vel sine forma; utroque enim modo haec est falsa: corvus niger potest esse albus. Sed praedestinatio est talis forma quae non potest a praedestinato removeri. Ergo praedicta distinctio in proposito locum non habet.

[52880] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 9 Praeterea, si aeternum coniungatur temporali et contingenti, totum erit temporale et contingens: sicut patet de creatione, quae est temporalis, quamvis claudat in sua ratione essentiam Dei aeternam et effectum temporalem; et similiter missio, quae importat processionem aeternam et effectum temporalem. Sed praedestinatio, quamvis importet aliquid aeternum, tamen importat etiam cum hoc effectum temporalem. Ergo totum hoc quod est praedestinatio, est temporale et contingens; et ita non videtur certitudinem habere.

[52881] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 10 Praeterea, quod potest esse et non esse, non habet aliquam certitudinem. Sed praedestinatio Dei de salute alicuius potest esse et non esse; sicut enim potuit ab aeterno praedestinare et non praedestinare, ita et nunc potest praedestinasse et non praedestinasse; cum in aeternitate non differant praesens, praeteritum et futurum. Ergo praedestinatio non habet certitudinem.

[52882] De veritate, q. 6 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Roman. VIII, 29: *quos praescivit et praedestinavit*, et cetera. Glossa: *praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.*

[52883] De veritate, q. 6 a. 3 s. c. 2 Praeterea, illud cuius est immobilis veritas, oportet esse certum. Sed veritas praedestinationis est immobilis, ut Augustinus dicit in Lib. de praedestinatione sanctorum. Ergo praedestinatio habet certitudinem.

[52884] De veritate, q. 6 a. 3 s. c. 3 Praeterea, cuicumque convenit praedestinatio, ab aeterno ei convenit. Sed quod est ab aeterno, invariabile est. Ergo praedestinatio est invariabilis, et ita certa.

[52885] De veritate, q. 6 a. 3 s. c. 4 Praeterea, praedestinatio includit praescientiam, ut patet ex Glossa inducta; sed praescientia habet certitudinem, ut probat Boetius in V de Consolat. Ergo et praedestinatio.

[52886] De veritate, q. 6 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod duplex est certitudo: scilicet cognitionis, et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de ea sicut est; et quia certa existimatio de re praecipue habetur per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ad ordinem causae ad effectum, ut dicatur ordo causae ad effectum esse certus, quando causa infallibiliter effectum pro-

ducit. Praescientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causae respectu omnium quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum; sed praedestinatio, quia praescientiam includit, et habitudinem causae ad ea, quorum est, addit, inquantum est directio sive praeparatio quaedam; sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis; de qua solum certitudine praedestinationis nunc quaerimus: de certitudine enim cognitionis, in ipsa inventa, patere potest ex his quae dicta sunt, cum de scientia Dei quaereretur. Sciendum est autem, quod, cum praedestinatio sit quaedam providentiae pars, sicut secundum suam rationem supra providentiam addit, sic etiam et certitudo eius supra certitudinem providentiae. Ordo enim providentiae dupliciter certus invenitur. Uno modo in particulari; quando scilicet res quae a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus caelestibus, et in omnibus quae necessario aguntur in natura. Alio modo in universali sed non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatae sicut ad proprios fines, sicut virtus formativa quandoque deficit a perfecta consummatione membrorum; sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis, dum de providentia ageretur; et sic nihil potest deficere a generali fine providentiae, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine. Sed ordo praedestinationis est certus non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati, quia ille qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem, nunquam deficit a consecutione salutis. Nec tamen hoc modo est certus ordo praedestinationis respectu particularis finis, sicut erat ordo providentiae: quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis; et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum arbitrii libertate. Non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addat nisi certitudinem praescientiae; ut scilicet dicatur, quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium; sed cum hoc de praedestinato scit, quod non deficiet a salute. Sic enim non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus; et sic praescientia esset causa praedestinationis, nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta sanctorum. Unde etiam praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium. Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem infallibilem esse respectu alicuius dupliciter. Uno modo inquantum una causa singularis necessario inducit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo quando ex concursu multarum causarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius quae defecit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest secundum naturam in eis salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente: et hoc modo est in praedestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadit, quod resurgat, sicut exhortationes, suffragia orationum, gratiae donum, et omnia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, certitudinem habet.

[52887] De veritate, q. 6 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verbum illud Apocalypsis potest intelligi vel de corona praesentis iustitiae, vel de corona gloriae. Utrolibet autem modo intelligatur, secundum hoc unus dicitur accipere coronam alterius, alio cadente, inquantum bona unius alteri prosunt vel in auxilium meriti, vel etiam in augmentum gloriae propter connexionem caritatis, quae facit omnia bona membrorum Ecclesiae communia esse; et ita contingit quod unus coronam alterius accipit, dum, aliquo per peccatum cadente et ita suorum meritorum praemium non consequente, alius fructum percipit de meritis quae ille habuit, sicut etiam percepisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod praedestinatio umquam cassetur. Vel potest dici, quod unus coronam alterius accipere dicitur, non quod aliquis amittat coronam quae est ei praedestinata, sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum praesentem iustitiam, et in locum eius alius substituitur ad complendum numerum electorum, sicut in locum Angelorum cadentium sunt homines substituti.

[52888] De veritate, q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod effectus naturalis qui ex divina providentia infallibiliter evenit, consequitur ex una causa proxima in effectum necessario ordinata; ordo autem praedestinationis non est certus per hunc modum, sed per alium, ut dictum est.

[52889] De veritate, q. 6 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corpus caeleste agit in haec inferiora necessitatem quasi inducens, quantum est de se; et ideo effectus eius necessario provenit, nisi sit aliquid resistens. Sed Deus agit in voluntate non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit: et ideo, quamvis nihil divinae voluntati resistat, tamen voluntas, et quaelibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam vero contingenter, quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.

[52890] De veritate, q. 6 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod causa secunda, quam oportet supponere ad inducendum praedestinationis effectum, etiam ordini praedestinationis subiacet; non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicuius virtutis superioris agentis. Et ideo ordo divinae praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam certitudinem habet, etsi contrarium in exemplo inducto appareat.

[52891] De veritate, q. 6 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verba illa Iob et Gregorii sunt referenda ad statum praesentis iustitiae, a quo aliqui quandoque decidunt, aliis subrogatis; unde per hoc non potest concludi aliquid incertitudinis circa praedestinationem quia illi qui finaliter a gratia deficiunt, nunquam praedestinati fuerunt.

[52892] De veritate, q. 6 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod similitudo Anselmi quantum ad hoc tenet, quod, sicut veritas propositionis de futuro non aufert futuro contingentiam, ita nec veritas praedestinationis; sed differt quantum ad hoc, quod propositio de futuro respicit futurum ut futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas praescientiae et praedestinationis respicit futurum ut est praesens, ut in quaest. de scientia Dei dictum est; et ideo certitudinem habet.

[52893] De veritate, q. 6 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici posse dupliciter. Uno modo considerando potentiam quae in ipso est, sicut dicitur quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est, sicut si dicerem, quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quae in ipso sit, sed per potentiam proiicientis. Cum ergo dicitur: praedestinatus iste potest in peccato mori; si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem prius inductam, scilicet cum forma, vel sine forma consideratio subiecti.

[52894] De veritate, q. 6 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod nigredo et albedo sunt quaedam formae existentes in subiecto, quod dicitur album vel nigrum; et ideo non potest aliquid attribui subiecto nec secundum potentiam nec secundum actum, quod repugnet formae praedictae, quamdiu in subiecto manet. Sed praedestinatio non est forma existens in praedestinato, sed in praedestinante, sicut et scitum denominatur a scientia quae est in sciente; et ideo quantumcumque immobiliter stet sub ordine scientiae, tamen potest ei aliquid attribui considerando suam naturam, etsi etiam repugnet ordini praedestinationis. Hoc enim modo praedestinatio est aliquid praeter ipsum hominem qui dicitur praedestinatus, sicut nigredo est aliquid praeter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest aliquid ei attribui quod repugnat nigredini eius; secundum quem modum dicit Porphyrius, quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito potest ipsi homini praedestinato attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub praedestinatione.

[52895] De veritate, q. 6 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod creatio et missio, et huiusmodi, important productionem alicuius temporalis effectus, et ideo ponunt temporalem effectum esse; et propter hoc oportet ea esse temporalia, quamvis in se aliquid aeternum claudant. Sed praedestinatio non importat productionem alicuius effectus temporalis secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut voluntas, potentia, et huiusmodi omnia: et ideo, quia non ponitur effectus temporalis esse in actu, qui etiam est contingens, non oportet quod praedestinatio sit temporalis et contingens: quia ad aliquod temporale et contingens potest aliquid ordinari ab aeterno et immutabiliter.

[52896] De veritate, q. 6 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod, absolute loquendo, Deus potest unumquemque praedestinare vel non praedestinare, aut praedestinasse vel non praedestinasse: quia actus praedestinationis, cum mensuretur aeternitate, nunquam cedit in praeteritum, sicut nunquam

est futurus; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile: non enim potest non praedestinare cum suppositione quod praedestinaverit, vel e converso, quia mutabilis esse non potest; et ita non sequitur quod praedestinatio possit variari.

Articulus 4

[52897] De veritate, q. 6 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum numerus praedestinatorum sit certus

[52898] De veritate, q. 6 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[52899] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 1 Quia nullus numerus cui potest fieri additio, est certus. Sed numero praedestinatorum additio fieri potest: hoc enim petit Moyses Deuter. cap. I, 11,: *dominus Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum multa millia.* Glossa: *definitum apud Deum, qui novit qui sunt eius.* Frustra autem peteret, nisi fieri posset. Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

[52900] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut dispositio naturalium bonorum est praeparatio ad gratiam, ita per gratiam praeparamur ad gloriam. Sed in quocumque est praeparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est invenire gratiam. Ergo etiam in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam. Sed aliquis non praedestinatus quandoque habet gratiam. Ergo habebit gloriam; ergo erit praedestinatus. Ergo aliquis non praedestinatus potest fieri praedestinatus, et sic augeri numerus praedestinatorum; et ita non erit certus.

[52901] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 3 Praeterea, si aliquis habens gratiam non sit habiturus gloriam: aut hoc erit propter defectum gratiae, aut propter defectum dantis gloriam. Non autem est ex defectu gratiae, quae, quantum est in se, sufficienter ad gloriam disponit; nec ex defectu dantis gloriam, quia quantum est in se, paratus est omnibus dare. Ergo quicumque habet gratiam, de necessitate habebit gloriam; et sic aliquis praescitus habebit gloriam; et erit praedestinatus; et sic idem quod prius.

[52902] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 4 Praeterea, quicumque praeparat se ad gratiam sufficienter, habet gratiam. Sed aliquis praescitus potest se ad gratiam praeparare. Ergo potest habere gratiam. Sed quicumque habet gratiam, potest perseverare in illa. Ergo praescitus potest usque ad mortem in gratia perseverare, et sic fieri praedestinatus, ut videtur; et sic idem quod prius.

[52903] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 5 Sed dicebat, quod praescitum mori sine gratia, est necessarium

necessitate conditionata, quamvis non absoluta.- Contra, omnis necessitas carens principio et fine, et continuata in medio, est simplex et absoluta, et non conditionata. Sed talis est necessitas praescientiae, cum sit aeterna. Ergo est simplex, et non conditionata.

[52904] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 6 Praeterea, quolibet numero finito potest esse aliquis maior. Sed numerus praedestinatorum est finitus. Ergo eo potest esse aliquis maior: ergo non est certus.

[52905] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 7 Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, infinita bonitas non debet terminum ponere suae communicationi. Sed praedestinatis divina bonitas se maxime communicat. Ergo non est eius statuere certum praedestinatorum numerum.

[52906] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 8 Praeterea, sicut factio rerum est ex voluntate divina, ita et hominum praedestinatio. Sed Deus plura potest facere quam fecit: subest enim ei, cum voluerit, posse, ut dicitur Sap. XII, 18. Ergo similiter non tot praedestinat quin plures possit praedestinare; et sic idem quod prius.

[52907] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 9 Praeterea, quidquid Deus potuit, adhuc potest. Sed Deus potuit ab aeterno illum praedestinare quem non praedestinavit. Ergo modo etiam potest eum praedestinare, et sic potest fieri additio numero praedestinatorum.

[52908] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 10 Praeterea, in omnibus potentiis quae non sunt determinatae ad unum, quod potest esse, potest non esse. Sed potentia praedestinantis ad praedestinatum, et potentia praedestinati ad consequendum praedestinationis effectum sunt huiusmodi, quia et praedestinans voluntate praedestinat, et praedestinatus voluntate effectum praedestinationis consequitur. Ergo praedestinatus potest esse non praedestinatus, et non praedestinatus potest esse praedestinatus; ergo idem quod prius.

[52909] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 11 Praeterea, Luc. V, 6, super illud: *rumpebatur autem rete eorum*, dicit Glossa: *in Ecclesia circumcisionis rumpitur rete, quia non tot intrant de Iudaeis, quot apud (Deum ad) vitam erant praeordinati.* Ergo numerus praedestinatorum potest diminui, et ita non est certus.

[52910] De veritate, q. 6 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Dicit Augustinus in libro de correctione et gratia: *certus est praedestinatorum numerus, qui nec augeri potest nec minui.*

[52911] De veritate, q. 6 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus in Enchiridio, dicit: *superna Ierusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia fortasse regnabit.* Sed cives illius civitatis sunt praedestinati. Ergo praedestinatorum numerus non potest augeri nec minui, et ita est certus.

[52912] De veritate, q. 6 a. 4 s. c. 3 Praeterea, quicumque est praedestinatus, ab aeterno est praedestinatus. Sed quod est ab aeterno, est immutabile; et quod non fuit ab aeterno, nunquam potest esse aeternum. Ergo ille qui non est praedestinatus, non potest esse praedestinatus, nec e contrario.

[52913] De veritate, q. 6 a. 4 s. c. 4 Praeterea, omnes praedestinati post resurrectionem erunt

cum corporibus suis in caelo Empyreo. Sed locus ille finitus est, cum omne corpus sit finitum: duo etiam glorificata corpora, ut communiter dicitur, non possunt esse simul. Ergo oportet esse determinatum praedestinatorum numerum.

[52914] De veritate, q. 6 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem quidam ita distinxerunt dicentes, quod numerus praedestinatorum certus est, si loquamur de numero numerante, sive de numero formaliter; non autem est certus, si loquamur de numero numerato, sive materialiter accepto; puta, si diceretur, quod certum est esse centum praedestinatos, non autem est certum qui centum sint. Et istud dictum occasionem sumere videtur ex verbo Augustini supra inducto, in quo innuere videtur quod unus amittere possit, et alius accipere praedestinatam coronam, numero tamen praedestinatorum nullatenus variato. Sed si haec opinio loquatur de certitudine per comparationem ad causam primam, scilicet Deum praedestinantem, omnino apparet absurda: ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero praedestinatorum et formali et materiali: scit enim quot et qui sint salvandi, et utrumque infallibiliter ordinat, ut sic, quantum ex parte Dei est, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis, sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri praedestinatorum per comparationem ad causam proximam salutis humanae, ad quam praedestinatio ordinatur, non erit idem iudicium de numero formali et materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subiacet voluntati humanae, quae est variabilis, inquantum salus uniuscuiusque est sub libertate arbitrii constituta, sicut sub causa proxima; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret. Sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana, eo quod nulla voluntas se extendit per modum causalitatis alicuius ad totam integritatem numeri praedestinatorum; et ideo numerus formalis remanet omnibus modis certus. Et sic potest praedicta distinctio sustineri, ut tamen simpliciter concedatur, quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet. Sciendum tamen est quod numerus praedestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quod additionem vel diminutionem non patitur. Secundum autem hoc pateretur additionem, si aliquis praescitus posset praedestinatus fieri, quod esset contra certitudinem praescientiae vel reprobationis; secundum hoc autem posset diminui, si aliquis praedestinatus posset effici non praedestinatus, quod est contra certitudinem praedestinationis. Et sic patet quod certitudo numeri praedestinatorum colligitur ex duplici certitudine: scilicet ex certitudine praedestinationis, et certitudine praescientiae vel reprobationis. Sed hae duae certitudines differunt: quia certitudo praedestinationis est certitudo cognitionis et ordinis, ut dictum est, certitudo autem praescientiae est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus praeordinat ad peccandum homines reprobos, sicut praedestinatos ordinat ad merendum.

[52915] De veritate, q. 6 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda non de numero praedestinatorum, sed de numero eorum qui sunt in statu praesentis iustitiae; quod patet ex interlineari, quae ibi dicit: *numero et merito.* Numerus autem iste et augetur et minuitur, quamvis praefinitio Dei, qua etiam istum numerum praediffinit, nunquam fallatur. Diffinit enim quod uno tempore sint plures et alio pauciores; vel etiam diffinit per modum sententiae aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, quae definitio mutari potest; sed praediffinit alium per modum consilii secundum rationes superiores; et haec praefinitio invariabilis

est, quia ut dicit Gregorius: *Deus mutat sententiam, sed non consilium.*

[52916] De veritate, q. 6 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nulla praeparatio disponit ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore; sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritiae, sed tempore perfectae aetatis. Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore praeparationis naturae; unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercidere; et sic in quocumque invenitur praeparatio naturae, invenitur et gratia. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiae; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercidere; et propter hoc non est necessarium quod praescitus qui habet gratiam, sit habiturus gloriam.

[52917] De veritate, q. 6 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est neque ex defectu gratiae neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiam gloria privetur, sed ex defectu recipientis, in quo impedimentum intervenit.

[52918] De veritate, q. 6 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse praescitus, ponitur non habiturus finalem gratiam, cum cognitio Dei feratur ad res futuras sicut super praesentia, ut alibi dictum est; et ideo, sicut huic quod est non esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile hoc quod est eundem esse habiturum finalem gratiam quamvis in se sit possibile, ita est incompossibile ei quod est esse praescitum, quamvis in se scit possibile.

[52919] De veritate, q. 6 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est defectus ex divina scientia, quin scitum a Deo sit simpliciter necessarium, sed est defectus ex causa proxima. Aeternitatem autem, ut sit sine principio et fine durans in medio, habet praedicta necessitas ex divina scientia, quae aeterna est, non ex causa proxima, quae est temporalis et mutabilis.

[52920] De veritate, q. 6 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse eo aliquis maior, tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate divinae praescientiae, ut in proposito apparet; sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta, non possit alia maior inveniri, non est ex ratione quantitatis, sed ex condicione rei naturalis.

[52921] De veritate, q. 6 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod bonitas divina non communicat seipsam nisi secundum ordinem sapientiae; hic est enim optimus communicandi modus. Ordo autem divinae sapientiae requirit ut omnia sint facta in numero et pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI, 21; et ideo convenit divinae bonitati ut sit certus praedestinatorum numerus.

[52922] De veritate, q. 6 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, sicut ex dictis patet, quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen supposito quod praedestinaverit, non potest non praedestinare, vel e contrario, quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur communiter quod haec: Deus potest non praedestinatum praedestinare, vel praedestinatum non praedestinare; in sensu composito est falsa sed in diviso est vera. Et propter hoc omnes illae locutiones quae sensum compositum implicant, sunt falsae simpliciter. Unde non est concedendum quod numero praedestinatorum possit fieri additio vel subtractio, quia additio praesupponit illud cui additur, et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest

concedi quod Deus possit plures praedestinare quam praedestinet, vel pauciores. Nec est simile quod inducitur de factione, quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exterius; et ideo quod Deus facit primo, et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed in effectu solum. Sed praedestinatio et praescientia, et huiusmodi sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine variatione Dei; et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat concedi debet.

[52923] De veritate, q. 6 a. 4 ad 9 Ad nonum autem et decimum patet responsio per haec quia procedunt de potentia absoluta, non facta aliqua praesuppositione de praedestinatione facta vel non facta.

[52924] De veritate, q. 6 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Glossa illa intelligenda est hoc modo quod non intrant tot de Iudaeis, quot sunt omnes qui sunt praeordinati ad vitam, quia non soli Iudaei sunt praedestinati. Vel potest dici, quod non loquitur de praeordinatione praedestinationis, sed praeparationis, qua per legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici, quod non intraverunt tot in primitiva Ecclesia, quia *cum plenitudo gentium intraverit, tunc et omnis Israel salvus fiet* in Ecclesia finali.

Articulus 5

[52925] De veritate, q. 6 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum praedestinatis sit certa sua praedestinatio

[52926] De veritate, q. 6 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52927] De veritate, q. 6 a. 5 arg. 1 Quia, ut dicitur I Ioan. cap. II, 27: *unctio docet nos de omnibus*: et intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem. Sed praedestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. Ergo per unctionem acceptam omnes homines certi redduntur de sua praedestinatione.

[52928] De veritate, q. 6 a. 5 arg. 2 Praeterea, divinae bonitati convenit, cuius est omnia optimo modo facere, ut homines optimo modo ducat ad praemium. Sed optimus modus videtur ut unusquisque sit certus de suo praemio. Ergo unusquisque certus redditur, quod ad praemium perveniet, qui illuc est perventurus; et sic idem quod prius.

[52929] De veritate, q. 6 a. 5 arg. 3 Praeterea, dux exercitus omnes quos adscribit ad meritum pugnae, adscribit etiam ad praemium; ut sicut sunt certi de merito, sic sint certi de praemio. Sed

homines certi sunt quod sint in statu merendi. Ergo et certi sunt quod ad praemium pervenient. Et sic idem quod prius.

[52930] De veritate, q. 6 a. 5 s. c. Sed contra, est quod dicitur Eccle. IX, 1: *nemo scit utrum dignus odio vel amore sit.*

[52931] De veritate, q. 6 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod non est inconveniens alicui suam praedestinationem revelari: sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt praedestinati. Si enim omnibus praedestinatis sua praedestinatio sic nota esset, tunc omnibus non praedestinatis certum esset se praedestinatos non esse, ex hoc ipso quod se praedestinatos nescirent; et hoc quodammodo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte ipsorum praedestinatorum. Securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua praedestinatione, securi essent de sua salute; et ita non tantam sollicitudinem apponerent ad mala vitanda. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam praedestinationem vel reprobationem ignorent.

[52932] De veritate, q. 6 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, quod *unctio docet de omnibus pertinentibus ad salutem*, intelligendum est de illis quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quae secundum se ad salutem non pertinent. Cognitio autem praedestinationis non est necessaria ad salutem, etsi ipsa praedestinatio sit necessaria.

[52933] De veritate, q. 6 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non esset conveniens modus dandi praemium, certificare de praemio habendo certitudine absoluta; sed conveniens modus est ut illi cui praemium praeparatur, detur certitudo conditionata; hoc est quod perveniet, nisi ex ipso deficiat. Et talis certitudo unicuique praedestinato per virtutem spei infunditur.

[52934] De veritate, q. 6 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam hoc non potest esse alicui per certitudinem notum utrum sit in statu merendi, quamvis ex aliquibus coniecturis hoc possit probabiliter existimare. Habitus enim nunquam possunt cognosci nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum habent maximam similitudinem cum actibus virtutum acquisitarum, ut non possit de facili per huiusmodi actus certitudo de gratia haberi, nisi forte per revelationem inde certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et praeterea in pugna saeculari ille qui est a duce exercitus adscriptus ad pugnam, non certificatur de praemio nisi sub conditione, *quia non coronabitur, nisi (qui) legitime certaverit.*

Articulus 6

[52935] De veritate, q. 6 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum praedestinatio possit iuvari precibus

sanctorum

[52936] De veritate, q. 6 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[52937] De veritate, q. 6 a. 6 arg. 1 Quia eiusdem est adiuvari et impediri. Sed praedestinatio non potest impediri. Ergo nec aliquo adiuvari.

[52938] De veritate, q. 6 a. 6 arg. 2 Praeterea, illud quo posito vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non iuvat ipsum. Sed praedestinatio oportet quod suum effectum habeat, cum falli non possit: sive oratio fiat, sive non fiat. Ergo praedestinatio orationibus non iuvatur.

[52939] De veritate, q. 6 a. 6 arg. 3 Praeterea, nullum aeternum praeceditur ab aliquo temporali. Sed oratio est temporalis, praedestinatio autem aeterna. Ergo praedestinationem oratio praecedere non potest, et ita nec eam adiuvare.

[52940] De veritate, q. 6 a. 6 arg. 4 Praeterea, membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet I Corinth., cap. XII, 12 ss. Sed unum membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem suam per alterum. Ergo nec in corpore mystico. Sed membra corporis mystici maxime perficiuntur per praedestinationis effectus. Ergo unus homo non iuvatur ad effectus praedestinationis consequendos precibus alterius.

[52941] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Genes. cap. XXV, 21: quod *Isaac rogavit dominum pro Rebecca uxore sua, eo quod sterilis esset; qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeccae*; et ex illo conceptu natus est Iacob, qui ab aeterno praedestinatus fuerat; nec unquam fuisset praedestinatio impleta, nisi natus fuisset. Quod oratione Isaac est impetratum; ergo praedestinatio orationibus iuvatur.

[52942] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 2 Praeterea, in quodam sermone de conversione sancti Pauli legitur quasi ex persona domini dicentis ad Paulum: *disposui in mente mea perdere te nisi Stephanus servus meus orasset pro te*; ergo oratio Stephani Paulum a reprobatione liberavit; ergo et per eam est praedestinatus; et sic idem quod prius.

[52943] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 3 Praeterea, aliquis potest alicui mereri primam gratiam. Ergo eadem ratione et gratiam finalem. Sed quicumque gratiam finalem habet, est praedestinatus. Ergo aliquis potest iuvari orationibus alterius ad hoc quod sit praedestinatus.

[52944] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 4 Praeterea, Gregorius oravit pro Traiano, et eum ab Inferno liberavit, ut Damascenus narrat in quodam sermone de mortuis; et ita videtur quod ipse liberatus sit a societate reproborum orationibus Gregorii; et sic idem quod prius.

[52945] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 5 Praeterea, membra corporis mystici sunt similia membris corporis naturalis. Sed membrum unum iuvatur per alterum in corpore naturali. Ergo etiam in corpore mystico; et sic idem quod prius.

[52946] De veritate, q. 6 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod praedestinationem iuvari precibus sanctorum dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod orationes sanctorum iuvent ad hoc quod aliquis praedestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, praedestinatio autem aeterna; neque etiam secundum quod existunt in Dei praescientia, quia praescientia meritorum vel propriorum vel alienorum non est praedestinationis causa, ut supra dictum est. Alio modo potest intelligi praedestinationem precibus sanctorum iuvari, quod oratio iuvet ad consequendum praedestinationis effectum, sicut aliquis iuvatur instrumento, quo suum opus perficit; et sic est inquisitum de hac quaestione ab omnibus qui Dei providentiam circa res humanas posuerunt; sed diversimode est ab eis determinatum. Quidam enim, attendentes immobilitatem divinae ordinationis, posuerunt quod oratio vel sacrificium vel huiusmodi in nullo prodesse potest. Et haec dicitur fuisse Epicureorum opinio, qui omnia immobiliter evenire dicebant ex dispositione superiorum corporum, quae deos nominabant. Alii autem dixerunt, quod secundum hoc sacrificia et orationes valent, quia per huiusmodi mutatur praeordinatio eorum ad quos pertinet disponere de actibus humanis. Et haec dicitur fuisse opinio Stoicorum, qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos deos vocabant; et cum ab eis esset aliquid praedefinitum, orationibus et sacrificiis poterat obtineri ut talis definitio mutaretur, placatis deorum animis, ut dicebant. Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna in fine suae Metaph.: ponit enim omnia quae aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in voluntates animarum caelestium. Ponit enim, corpora caelestia esse animata; et sicut corpus caeleste habet influentiam super corpus humanum, ita animae caelestes, secundum eum, habent influentiam super animas humanas, et quod ad earum imaginationem sequuntur ea quae in his inferioribus eveniunt. Et ideo sacrificia et orationes valent, secundum eum, ad hoc quod huiusmodi animae concipiant ea quae nobis volumus evenire. Sed istae positiones a fide sunt alienae; quia prima positio tollit libertatem arbitrii, secunda autem tollit praedestinationis certitudinem. Et ideo aliter dicendum est quod praedestinatio divina nunquam mutatur; sed tamen orationes et alia bona opera valent ad consequendum praedestinationis effectum. In quolibet enim ordine causarum, attendendus est non solum ordo primae causae ad effectum, sed etiam ordo causae secundae ad effectum, et ordo causae primae ad secundam, quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causae primae. Causa enim prima dat secundae quod influat super effectum suum, ut patet in Lib. de causis. Dico igitur, quod praedestinationis effectus est salus humana, quae ab ea procedit sicut a causa prima; sed eius possunt esse multae causae aliae proximae quasi instrumentales, quae sunt ordinatae a divina praedestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum. Unde, sicut praedestinationis divinae est effectus quod iste salvetur, ita et quod per orationes talis vel per talia merita salvetur. Et hoc est quod Gregorius dicit in I libro dialogorum ea quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut preci

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

bus obtineantur; propter quod, ut dicit Boetius in libro V de consolatione: *preces, cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt.*

[52947] De veritate, q. 6 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod nihil est quod ordinem praedestinationis possit infringere, et ideo impediri non potest; sed multa sunt quae ordini praedestinationis subiacent ut causae mediae; et ista dicuntur iuvare praedestinationem, modo praedicto.

[52948] De veritate, q. 6 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex quo praedestinatum est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri nisi praedestinatione remota; sicut nec salus humana, quae est praedestinationis effectus.

[52949] De veritate, q. 6 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod oratio non iuvet praedestinationem quasi causa; et hoc concedendum est.

[52950] De veritate, q. 6 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod effectus praedestinationis, qui sunt gratia et gloria, non se habent per modum perfectionis primae, sed per modum perfectionis secundae. Membra autem corporis naturalis, quamvis non iuventur ab invicem in perfectionibus primis consequendis, iuvantur tamen invicem, quantum ad perfectiones secundas; et est etiam aliquod membrum in corpore quod primo formatum iuvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor; unde ratio procedit ex falso.

[52951] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 1 Ad primum autem in contrarium concedimus.

[52952] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod Paulus nunquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile; sed solum secundum dispositionem divinae sententiae quae accipitur secundum inferiores causas, quae quandoque mutantur. Unde non sequitur quod oratio fuerit praedestinationis causa, sed quod iuverit solum ad praedestinationis effectum.

[52953] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis praedestinatio et gratia finalis convertantur, tamen non oportet quod quidquid est causa gratiae finalis, quocumque modo, sit etiam causa praedestinationis, sicut patet ex supra dictis.

[52954] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Traianus esset in

loco reproborum, non tamen erat simpliciter reprobatus; praedestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

[52955] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 5 Quintum concedimus.

Quaestio 7

Prooemium

[52956] De veritate, q. 7 pr. 1 Primo utrum liber vitae sit quid creatum.

[52957] De veritate, q. 7 pr. 2 Secundo utrum liber dicatur essentialiter vel personaliter in divinis.

[52958] De veritate, q. 7 pr. 3 Tertio utrum liber vitae approprietur filio.

[52959] De veritate, q. 7 pr. 4 Quarto utrum liber vitae idem sit quod praedestinatio.

[52960] De veritate, q. 7 pr. 5 Quinto utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae.

[52961] De veritate, q. 7 pr. 6 Sexto utrum liber vitae dicatur respectu vitae naturae in creaturis.

[52962] De veritate, q. 7 pr. 7 Septimo utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae.

[52963] De veritate, q. 7 pr. 8 Octavo utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitae.

Articulus 1

[52964] De veritate, q. 7 a. 1 tit. 1 Quaestio est de libro vitae.
Et primo quaeritur utrum liber vitae sit quid creatum

[52965] De veritate, q. 7 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52966] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 1 Quia Apocal. cap. XX, 12, super illud: *alius liber apertus est, qui est vitae*, Glossa: *id est Christus, qui tunc apparebit potens, et suis dabit vitam.* Sed Christus in iudicio apparebit in forma humana, quae non est aliquid increatum. Ergo liber vitae nihil increatum dicit.

[52967] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius in moralibus dicit, quod liber vitae dicitur ipse iudex venturus: quia quisquis eum viderit, mox cuncta quae fecit, ad memoriam revocabit.

Sed Christo datum est iudicium secundum humanam naturam, ut patet Ioannis cap. V, vers. 27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.* Ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitae; et sic idem quod prius.

[52968] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, liber dicitur ex hoc quod est receptivus Scripturae. Sed receptivum dicitur aliquid ex potentia materiali, quae in Deo esse non potest. Ergo liber vitae non dicit aliquid increatum.

[52969] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 4 Praeterea, liber, cum importet quamdam collectionem, designat distinctionem et differentiam. Sed in natura increata, quae est simplicissima, nulla diversitas invenitur. Ergo liber ibi dici non potest.

[52970] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 5 Praeterea, in quolibet libro differt Scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri sunt figurae, quibus cognoscuntur quae in libro leguntur. Ideae autem quibus Deus res cognoscit, non sunt aliud quam divina essentia. Ergo ipsa natura increata liber dici non potest.

[52971] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 6 Sed dicebat, quod quamvis in natura divina non sit aliqua differentia realis, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem.- Sed contra, quod est secundum rationem solum, est in intellectu nostro tantum. Si igitur differentia quam liber requirit, est solum secundum rationem, oportet quod sit tantum in intellectu nostro liber vitae; et ita non erit aliquid increatum.

[52972] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 7 Praeterea, liber vitae videtur esse cognitio divina de salvandis. Cognitio autem salvandorum sub visionis scientia continetur: cum igitur anima Christi in verbo omnia videat quae Deus cognoscit scientia visionis, videtur quod etiam numerum electorum et omnes electos cognoscat. Ergo anima Christi liber vitae dici potest; et sic dicit aliquid creatum.

[52973] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 8 Praeterea, Eccli., XXIV, 32, dicitur: *haec omnia liber vitae.* Glossa: *id est novum et vetus testamentum.* Sed novum et vetus testamentum sunt quid creatum. Ergo liber vitae dicit quid creatum.

[52974] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 9 Praeterea, liber videtur ex eo dici quod in eo est aliquid scriptum. Scriptura autem aliquam difformitatem requirit; unde et intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabulae in qua nihil est scriptum. Sed divina natura est purior multo et simplicior quam intellectus noster. Ergo non potest dici liber.

[52975] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 10 Praeterea, liber est ad hoc ut in eo legatur. Sed non potest dici quod divina natura sit liber, quia ipse in seipso legat; ut patet per Augustinum, qui dicit, quod non dicitur liber vitae, quia aliquid in seipso legat ad hoc quod cognoscat in se quae prius nescivit. Similiter nec potest dici liber quia aliquis alius in eo legat: nullus enim potest legere aliquid nisi ubi invenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui uniformitatem. Ergo divina natura increata liber dici non potest.

[52976] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 11 Praeterea, a libro non accipitur cognitio de rebus quasi a

causa rerum, sed quasi a signo. Sed in Deo accipitur notitia de rebus non quasi a signo, sed quasi a causa. Ergo liber vitae divina cognitio dici non potest.

[52977] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 12 Praeterea, nihil est signum sui ipsius. Liber autem est signum veritatis. Ergo cum Deus sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici.

[52978] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 13 Praeterea, alio modo est scientiae principium liber et magister. Sed sapientia omnis dicitur esse a Deo quasi a magistro. Non ergo quasi a libro.

[52979] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 14 Praeterea, alio modo repraesentantur res in speculo et in libro. Sed Deus dicitur speculum, sapientiae cap. VII, 26, propter hoc quod res omnes repraesentantur in ipso. Ergo non potest vel debet dici liber.

[52980] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 15 Praeterea, ab uno libro originali, etiam qui transcribuntur, libri dicuntur. Sed mentes hominum et Angelorum quodammodo transcribuntur a mente divina, dum ab ea cognitionem de rebus suscipiunt. Si ergo mens divina liber vitae dicitur, et mentes creatae libri debent dici; et sic liber vitae non semper dicit aliquid increatum.

[52981] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 16 Praeterea, liber vitae videtur importare repraesentationem vitae, et quamdam causalitatem ad vitam. Sed hoc totum convenit Christo secundum quod homo, quia in ipso, sicut in exemplari, repraesentatur omnis vita gratiae et gloriae, ut dictum est Moysi Exod. XXV, 4: *vade, et fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Similiter ipse nobis vitam promeruit. Ergo ipse Christus secundum quod homo, potest dici liber vitae.

[52982] De veritate, q. 7 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Augustinus in libro XX de civitate Dei: *quaedam vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, in memoriam revocentur; quae nimirum vis divina libri nomen accepit.* Sed vis divina est quid increatum. Ergo et liber vitae dicit quid increatum.

[52983] De veritate, q. 7 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro, quod liber vitae est praescientia divina, quae falli non potest. Sed praescientia est quid increatum. Ergo et liber vitae.

[52984] De veritate, q. 7 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod liber in divinis non potest dici nisi metaphorice, ut ipsa repraesentatio vitae liber vitae dicatur. Et secundum hoc sciendum est, quod vita dupliciter repraesentari potest: uno modo ipsa vita secundum se; alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est. Vita autem secundum seipsam repraesentari potest dupliciter. Uno modo per modum doctrinae: quae quidem repraesentatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplinalis, ut dicitur in principio de sensu et sensato; et hoc modo liber vitae dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda; et sic novum et vetus testamentum liber vitae dicitur. Alio modo per modum exemplaris: et haec quidem repraesentatio pertinet ad visum; et sic liber vitae dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam aeternam. Sic autem nunc non agimus de libro vitae; sed secundum quod liber vitae dicitur repraesentatio eorum qui ad vitam pervenient, qui dicuntur in

libro vitae conscripti secundum quamdam similitudinem ad res humanas. In qualibet enim multitudine quae providentia regitur alicuius gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur nisi secundum gubernantis ordinationem; et ideo illi qui debent admitti in collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes; et ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium multitudinis sibi subiectae. Multitudo autem illa quae eminentissimo modo divina providentia gubernatur, est collegium Ecclesiae triumphantis, quae et civitas Dei nominatur in Scripturis; et ideo conscriptio eorum qui ad illam societatem sunt admittendi, sive repraesentatio, liber vitae dicitur: quod patet ex modo loquendi in Scripturis. Dicitur enim Lucae cap. X, 20: *gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in libro vitae, in caelis*, et Isaia IV, 3: *sanctus vocabitur omnis qui scriptus est in vita in Ierusalem*; et Hebr., XII, 22: *accessistis ad civitatem Dei viventis, Ierusalem caelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis.* Oportet igitur, ut similitudinem sequamur, ut ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini praeest; quod soli Deo convenit. Ipse autem non dirigitur aliquo creato, cum sit regula a nullo extrinseco directa. Unde liber vitae, secundum quod nunc de eo loquimur, aliquid increatum dicit.

[52985] De veritate, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum igitur et secundum, patet responsio ex dictis. Loquitur enim Glossa et auctoritas Gregorii de libro vitae secundum aliam acceptionem, secundum quam dicitur exemplar vivendi: quo inspecto quilibet scire poterit in quo exemplari concordaverit et in quo discordaverit.

[52986] De veritate, q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in illis quae translative dicuntur de Deo, hoc est generaliter observandum, quod secundum nihil imperfectionis in divinam praedicationem assumuntur: et ideo auferendum est quidquid ad materialitatem vel privationem vel temporalitatem pertinet. Quod autem liber sit receptivus alicuius extraneae impressionis, convenit libro inquantum est temporalis, et de novo conscriptus; et secundum hoc in divinam praedicationem non venit.

[52987] De veritate, q. 7 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod de ratione libri est quod importet differentiam eorum quae cognoscuntur per librum, quia per unum librum multorum cognitio traditur. Sed quod oporteat, ad multorum cognitionem tradendam, in ipso libro esse diversitatem, est ex defectu libri: multo enim esset liber perfectior, si per unum quid posset omnia edocere quae per multa edisserit. Unde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est qui multa demonstrat per id quod est maxime unum.

[52988] De veritate, q. 7 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc est ex defectu libri materialis, quod litterae in eo scriptae differunt a charta in qua scribuntur: hoc enim ad eius compositionem pertinet, ex qua contingit ut habens non sit id quod habetur; et ideo in Deo huiusmodi rationes rerum non differunt ab eius essentia secundum rem, sed secundum rationem tantum.

[52989] De veritate, q. 7 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis diversitas inter Scripturam et id in quo scribitur, sit in ratione tantum, tamen repraesentatio, quae complet rationem libri, non est tantum in ratione nostra, sed in Deo; et ideo liber vitae secundum rem est in Deo.

[52990] De veritate, q. 7 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod liber vitae, ut dictum est, habet dirigere Deum, qui dat vitam, in hoc quod vitam det. Quamvis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium salvandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus, sed ex cognitione increata, quae est ipse. Unde scientia animae Christi non potest dici liber vitae secundum quod nunc de eo loquimur.

[52991] De veritate, q. 7 a. 1 ad 8 Ad octavum patet responsio ex dictis.

[52992] De veritate, q. 7 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis in Deo nulla sit diversitas, sed summa puritas, tamen comparatur libro scripto, et non tabulae non scriptae, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc tabulae rasae comparatur, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles, et nullam earum habet in actu; sed in intellectu divino sunt omnes formae rerum in actu, et omnes in eo sunt unum; et ideo cum uniformitate stat ibi ratio Scripturae.

[52993] De veritate, q. 7 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in libro vitae et ipse Deus legit, et alii legere possunt secundum quod eis datur. Nec Augustinus removere intendit quin Deus in libro vitae legat; sed quia hoc modo non legit ut cognoscat ea quae prius nescivit. Alii etiam in eo legere possunt, quamvis sit uniformis per totum, inquantum secundum unum et idem est ratio diversorum.

[52994] De veritate, q. 7 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod similitudo rei est duplex: una est quae est exemplaris, et haec est causa rei; alia quae est exemplata, et haec est effectus et signum rei. Liber autem apud nos conformatur scientiae nostrae, quae est causata a rebus; et ideo ab eo accipitur cognitio de rebus non sicut a causa, sed sicut a signo. Sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares; et ideo a libro vitae accipitur scientia sicut a causa, et non sicut a signo.

[52995] De veritate, q. 7 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod liber vitae et est ipsa veritas increata, et est similitudo veritatis creatae, sicut liber creatus est signum veritatis.

[52996] De veritate, q. 7 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in Deo exemplaris causa et efficiens incidunt in idem; et ideo ex hoc quod est causa exemplaris, potest dici liber; ex hoc autem quod efficiens sapientiae causa est, potest dici magister.

[52997] De veritate, q. 7 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod repraesentatio speculi in hoc differt a repraesentatione libri, quod repraesentatio speculi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione. Continentur enim in libro figurae, quae sunt signa vocum, quae sunt signa intellectuum, qui sunt similitudines rerum; in speculo autem ipsae rerum formae resultant. In Deo autem resultant utroque modo rerum species, inquantum ipse cognoscit res, et cognoscit se cognoscere eas; et ideo ratio speculi et ratio libri ibi inveniuntur.

[52998] De veritate, q. 7 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod etiam mentes sanctorum libri dici possunt, ut patet Apocal., cap. XX, 12: *libri aperti sunt*: quod Augustinus exponit de cordibus iustorum; non possunt tamen dici libri vitae per modum prius dictum; ut ex dictis patet.

[52999] De veritate, q. 7 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus, secundum quod homo, sit exemplar et causa vitae aliquo modo; non tamen, secundum quod homo, est causa vitae gloriae per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam; unde, secundum quod homo, non potest dici liber vitae.

Articulus 2

[53000] De veritate, q. 7 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum liber vitae dicatur essentialiter vel personaliter in divinis

[53001] De veritate, q. 7 a. 2 tit. 2 Et videtur quod personaliter.

[53002] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 1 In Psalm. enim XXXIX, 9, dicitur: *in capite libri scriptum est de me*; Glossa: *apud patrem, qui est caput mei.* Sed nihil habet caput in divinis nisi quod habet principium; quod autem habet principium, in divinis dicitur personaliter. Ergo liber vitae personaliter dicitur.

[53003] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut verbum dicit notitiam ex alio procedentem, ita et liber, quia Scriptura libri a scriptore procedit. Sed verbum, ratione praedicta, dicitur personaliter in divinis. Ergo et liber vitae.

[53004] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 3 Sed dicebat, quod verbum importat processum realem, liber autem vitae processum rationis tantum.- Sed contra, nos non possumus nominare Deum nisi ex his quae apud nos sunt. Sed sicut apud nos verbum procedit a prolatore realiter distinctum ab eo, ita et liber a scriptore. Ergo eadem ratione utrumque importabit in divinis distinctionem realem.

[53005] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 4 Praeterea, verbum vocis magis distat a dicente quam verbum cordis; et adhuc magis verbum Scripturae, quod significat verbum vocis. Si ergo verbum divinum, quod sumitur ad similitudinem verbi cordis, ut Augustinus dicit, realiter distinguitur a dicente, multo fortius liber, qui Scripturam importat.

[53006] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud quod attribuitur alicui, oportet quod ei conveniat secundum omnia quae sunt de ratione ipsius. Sed de ratione libri non solum est quod aliquid repraesentet, sed etiam quod ab aliquo scribatur. Ergo in divinis accipitur nomen libri secundum quod est ab alio; et sic personaliter dicitur.

[53007] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut de ratione libri est quod legatur, ita et quod scribatur. Sed, secundum quod scribitur, est ab alio; secundum autem quod legitur, est ad alium.

Ergo de ratione libri est quod sit ab alio et ad alium; ergo liber vitae dicitur personaliter.

[53008] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 7 Praeterea, liber vitae dicit notitiam expressam ab alio. Sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo. Ergo liber vitae importat relationem originis, et sic dicitur personaliter.

[53009] De veritate, q. 7 a. 2 s. c. Sed contra, est, quod liber vitae est ipsa divina praedestinatio, ut Augustinus dicit in Lib. de civitate Dei, et ut habetur in Glossa Apocal. cap. XX, 12. Sed praedestinatio dicitur essentialiter, et nunquam personaliter. Ergo et liber vitae.

[53010] De veritate, q. 7 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod quidam dixerunt quod liber vitae dicitur quandoque personaliter, quandoque essentialiter; secundum enim quod transfertur in divina ex ratione Scripturae, personaliter dicitur, secundum hoc enim importat originem ab alio (liber enim nonnisi ab alio scribitur); secundum autem quod importat repraesentationem eorum quae in libro scribuntur, sic dicitur essentialiter. Sed ista distinctio non videtur esse rationabilis, quia nomen aliquod dictum de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione relationem originis importet, secundum hoc quod in divinam praedicationem venit. In his autem quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cuius nomen transfertur; sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quae est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis. Unde et liber vitae non transfertur ad divina secundum id quod est commune omni artificiato, sed secundum id quod est proprium libri inquantum est liber. Procedere autem a scriptore convenit libro non inquantum est liber, sed inquantum est artificiatum; sic enim et domus est ab aedificatore et cultellus a fabro. Sed repraesentatio eorum quae scribuntur in libro, est de propria ratione libri inquantum huiusmodi; unde, tali repraesentatione manente, etiamsi ab alio scriptus non esset, esset quidem liber, sed non esset artificiatus. Unde patet quod liber non transumitur ad divina ex hoc quod ab alio scribitur, sed ex hoc quod repraesentat ea quae scribuntur in libro. Et ideo, cum repraesentatio sit communis toti Trinitati, liber in divinis non dicitur personaliter, sed essentialiter tantum.

[53011] De veritate, q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ea quae in divinis essentialiter dicuntur, aliquando pro personis supponunt; unde hoc nomen Deus quandoque supponit pro persona patris et quandoque pro persona filii, ut cum dicitur Deus generans, vel Deus genitus; et ita etiam liber, quamvis essentialiter dicatur, tamen potest supponere pro persona filii; et secundum hoc dicitur habere caput vel principium in divinis.

[53012] De veritate, q. 7 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum, secundum suam rationem qua in divinis dicitur, importat originem ex alio, ut in quaest. de verbo, art. 1 et 2, dictum est; liber autem non importat originem ex sua ratione, secundum quam ad divina transumitur; et ideo non est simile.

[53013] De veritate, q. 7 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis liber apud nos realiter procedat a scriptore, sicut verbum a prolatore, tamen ista processio non importatur in nomine libri,

sicut importatur in nomine verbi; non enim plus importatur in nomine libri processio a scriptore quam in nomine domus processio ab aedificatore.

[53014] De veritate, q. 7 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si in ratione libri esset ratio verbi scripti; hoc autem non est verum; unde ratio non sequitur.

[53015] De veritate, q. 7 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa tenet in his quae proprie dicuntur; in his autem quae metaphorice dicuntur, sicut liber, non oportet quod conveniat ei de quo praedicatur secundum omnia praedicta quae ei conveniunt proprie; alias oporteret quod Deus, qui dicitur leo metaphorice, haberet ungulas et pilos.

[53016] De veritate, q. 7 a. 2 ad 6 Ad sextum patet ex dictis, et similiter ad septimum.

Articulus 3

[53017] De veritate, q. 7 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum liber vitae approprietur filio

[53018] De veritate, q. 7 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[53019] De veritate, q. 7 a. 3 arg. 1 Liber enim vitae ad vitam pertinet; sed vita spiritui sancto attribuitur in Scripturis; Ioan., VI, 64: *spiritus est qui vivificat.* Ergo et liber vitae spiritui sancto appropriari debet, et non filio.

[53020] De veritate, q. 7 a. 3 arg. 2 Praeterea, principium in unoquoque potissimum est. Sed pater dicitur caput sive principium libri, ut patet in Psalmo XXXIX, 9: *in capite libri scriptum est de me.* Ergo patri appropriari debet nomen libri.

[53021] De veritate, q. 7 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud in quo aliquid scribitur, habet proprie rationem libri. Sed in memoria dicitur aliquid scribi. Ergo memoria habet rationem libri. Sed memoria appropriatur patri, sicut intelligentia filio, et sicut voluntas spiritui sancto. Ergo liber vitae debet patri appropriari.

[53022] De veritate, q. 7 a. 3 arg. 4 Praeterea, caput libri pater est. Sed in capite libri, ut in Psalm. habetur, scribitur de filio. Ergo pater est liber filii, et sic patri debet liber appropriari.

[53023] De veritate, q. 7 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est Augustinus dicit, quod liber vitae, est praescientia Dei. Sed scientia filio appropriatur, I Corinth., cap. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ergo et liber vitae filio appropriatur.

[53024] De veritate, q. 7 a. 3 s. c. 2 Praeterea, liber repraesentationem importat, sicut et speculum et imago et figura et character. Sed omnia ista filio attribuuntur. Ergo et liber vitae filio appropriari debet.

[53025] De veritate, q. 7 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium. Illud autem quod est commune toti Trinitati, non potest trahi ad proprium alicuius personae, ex hoc quod magis uni personae quam alii conveniat: hoc enim aequalitati personarum repugnaret; sed ex hoc quod id quod est commune, habet maiorem similitudinem cum proprio unius personae quam cum proprio alterius; sicut bonitas habet quamdam convenientiam cum proprio spiritus sancti, qui procedit ut amor (est enim bonitas obiectum amoris) unde spiritui sancto appropriatur; et similiter potentia patri, quia potentia inquantum huiusmodi est quoddam principium: patri autem proprium est esse principium totius deitatis; et eadem ratione sapientia appropriatur filio, quia habet convenientiam cum proprio eius: procedit enim filius a patre ut verbum, quod nominat processionem intellectus. Unde, cum liber vitae ad notitiam pertineat, filio appropriari debet.

[53026] De veritate, q. 7 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis vita approprietur spiritui sancto, cognitio vitae appropriatur filio: hanc autem liber vitae importat.

[53027] De veritate, q. 7 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pater dicitur caput libri, non quia sibi ratio libri magis conveniat quam filio, sed quia filius, cui appropriatur liber vitae, a patre oritur.

[53028] De veritate, q. 7 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquid appropriari diversis personis ratione diversa, sicut donum sapientiae appropriatur spiritui sancto inquantum est donum: omnis enim doni principium est amor; sed appropriatur filio inquantum est sapientia. Similiter etiam memoria appropriatur patri inquantum est principium intelligentiae; secundum autem quod est quaedam potentia cognitiva, appropriatur filio. Et hoc modo in memoria dicitur aliquid scribi: et sic memoria potest habere rationem libri. Unde et liber magis appropriatur filio quam patri.

[53029] De veritate, q. 7 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis liber approprietur filio, tamen etiam convenit patri, cum sit commune, non proprium; et ideo non est inconveniens, si in patre aliquid scribi dicatur.

Articulus 4

[53030] De veritate, q. 7 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio

[53031] De veritate, q. 7 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53032] De veritate, q. 7 a. 4 arg. 1 Augustinus enim dicit, quod liber vitae est praedestinatio eorum quibus debetur vita aeterna.

[53033] De veritate, q. 7 a. 4 arg. 2 Praeterea, attributa divina per effectus eorum cognoscimus. Sed idem est effectus praedestinationis et libri vitae, scilicet finalis gratia et gloria. Ergo idem est praedestinatio, quod liber vitae.

[53034] De veritate, q. 7 a. 4 arg. 3 Praeterea, quidquid dicitur metaphorice in divinis, oportet reduci ad aliquid proprie dictum. Sed liber vitae dicitur metaphorice in divinis ut ex dictis patet. Ergo oportet ad aliquid proprie dictum reducere. Sed non potest ad aliud reduci quam ad praedestinationem. Ergo liber vitae est idem quod praedestinatio.

[53035] De veritate, q. 7 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Liber dicitur ex hoc quod in eo aliquid scribitur. Sed ratio Scripturae ad praedestinationem non pertinet. Ergo praedestinatio non est idem quod liber vitae.

[53036] De veritate, q. 7 a. 4 s. c. 2 Praeterea, liber, de sui ratione, nullam causalitatem importat respectu eorum ad quae dicitur; praedestinatio autem importat. Ergo praedestinatio non est idem cum libro vitae.

[53037] De veritate, q. 7 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod sicut ex dictis, patet, liber vitae dicitur in divinis ad similitudinem Scripturae, per quam princeps civitatis dirigitur in admittendis vel excludendis a suae civitatis consortio. Haec autem Scriptura inter duas operationes media invenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui eligit eos quos vult admittere ab his quos excludit, et praecedit ipsam admissionem vel exclusionem: Scriptura enim praedicta non est nisi quaedam repraesentatio suae praedestinationis. Ita etiam et liber vitae nihil aliud esse videtur quam quaedam conscriptio divinae praedestinationis in mente divina: praedestinando enim praedeterminat Deus qui sint ad vitam gloriae admittendi. Huius autem praedestinationis notitia semper apud ipsum manet; et hoc quod est cognoscere se praedestinasse aliquos, est suam praedestinationem in eo esse scriptam quasi in libro vitae. Liber ergo vitae et praedestinatio, formaliter loquendo, non sunt idem; sed materialiter est liber vitae ipsa praedestinatio; sicut dicimus, materialiter loquendo, quod liber iste, est doctrina apostoli, quia doctrina apostoli in eo conscripta continetur. Et hoc modo loquitur August. cum dicit, librum vitae esse praedestinationem.

[53038] De veritate, q. 7 a. 4 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[53039] De veritate, q. 7 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis eumdem effectum respiciat liber vitae et praedestinatio, non tamen eodem modo; sed praedestinatio respicit illum effectum immediate, liber autem vitae mediante praedestinatione; sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediate, sed in libro conscribuntur signa vocum, quae sunt notae in anima

passionum; et ita liber mediate est signum rei.

[53040] De veritate, q. 7 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod liber vitae ad aliquid proprie in divinis dictum reducitur: hoc autem non est praedestinatio, sed praedestinationis cognitio, qua Deus aliquos se praedestinasse cognoscit.

[53041] De veritate, q. 7 a. 4 ad s. c. Ad ea quae contra obiiciuntur, non esset difficile respondere.

Articulus 5

[53042] De veritate, q. 7 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae

[53043] De veritate, q. 7 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53044] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 1 Quia, ut Augustinus dicit, liber vitae est notitia Dei. Sed Deus sicut cognoscit vitam alienam, ita cognoscit suam. Ergo liber vitae respicit etiam vitam increatam.

[53045] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 2 Praeterea, liber vitae est repraesentativus vitae. Sed non vitae creatae: primum enim non repraesentat secundum, sed e converso. Ergo liber vitae est repraesentativus vitae increatae.

[53046] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 3 Praeterea, quod de pluribus dicitur, de uno per prius, de alio per posterius dictum, simpliciter intelligitur de eo quod per prius dicitur. Sed vita per prius de Deo dicitur quam de creaturis, quia eius vita omnis vitae est origo, ut ostendit Dionysius de divinis Nomin. Ergo cum in libro vitae, vita simpliciter nominetur, intelligi debet de vita increata.

[53047] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut liber repraesentationem importat, ita et figura; maxime cum liber figuris quibusdam repraesentet. Sed filius dicitur figura patris, ut patet Hebr. I, 3. Ergo et filius potest dici liber respectu vitae patris.

[53048] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 5 Praeterea, liber dicitur respectu eius quod in libro scribitur. Sed in libro scribitur de filio, iuxta illud in Psalmo XXXIX, 9: *in capite libri scriptum est de me.* Vita autem filii est increata. Ergo liber vitae potest respicere vitam increatam.

[53049] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 6 Praeterea, non potest esse idem liber et cuius est liber, respectu eiusdem. Sed creatura est liber respectu Dei. Ergo Deus non potest dici liber respectu vitae creatae; ergo restat quod dicatur liber vitae respectu vitae increatae.

[53050] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 7 Praeterea, sicut liber ad cognitionem pertinet, ita et verbum. Sed verbum per prius est divinae essentiae ipsius quam creaturae: pater enim, dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo et liber vitae per prius respicit vitam increatam quam creatam.

[53051] De veritate, q. 7 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Secundum Augustinum, liber vitae est praedestinatio. Praedestinatio autem non respicit nisi creaturas. Ergo nec liber vitae.

[53052] De veritate, q. 7 a. 5 s. c. 2 Praeterea, liber non repraesentat aliquid nisi per aliquas figuras et similitudines. Sed Deus non cognoscit seipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam. Ergo ipse non est liber respectu sui ipsius.

[53053] De veritate, q. 7 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod sicut ex dictis patet, liber vitae est quaedam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitae in vitae collatione, secundum quod de aliquo praeordinatum erat; et ideo vita respectu cuius liber vitae dicitur, duo habet. Unum est, quod est acquisita per collationem alicuius; aliud est, quod consequitur conscriptionem praedictam dirigentem in ipsam. Utrumque autem horum deest vitae increatae, vita enim gloriae non inest Deo per acquisitionem, sed per naturam; nec aliqua notitia vitam eius praecedit, sed ipsa Dei vita praecedit, secundum modum intelligendi, etiam ipsius notitiam. Unde liber vitae non potest dici respectu vitae increatae.

[53054] De veritate, q. 7 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non quaelibet Dei notitia dicitur liber vitae; sed illa quae est de vita quam habituri sunt praedestinati, ut ex sequentibus verbis haberi potest.

[53055] De veritate, q. 7 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod repraesentare aliquid est similitudinem eius continere. Duplex autem est rei similitudo. Una quae est factiva rei, sicut quae est in intellectu practico; et per modum huius similitudinis primum potest repraesentare secundum. Alia autem est similitudo accepta a re cuius est; et per hunc modum posterius repraesentat primum, et non e converso. Liber autem vitae non hoc modo, sed primo, vitam repraesentat.

[53056] De veritate, q. 7 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid simpliciter dictum intelligitur quandoque de eo quod per posterius dicitur, ratione alicuius adiuncti; sicut ens in alio intelligitur accidens; et similiter vita ratione eius quod adiungitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quae per posterius vita dicitur.

[53057] De veritate, q. 7 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod figura repraesentat id cuius est figura, quodammodo ut principium, eo quod figura et imago deducitur ab exemplari sicut a principio; sed liber vitae repraesentat vitam ut principiatam ab ipso. Deo autem competit esse principium filii, qui est figura patris, sed non competit vitae eius quod aliquid sit ipsius principium; et ideo non est simile de vita et figura.

[53058] De veritate, q. 7 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud Psalmi intelligitur de filio secundum humanam naturam.

[53059] De veritate, q. 7 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod et causa repraesentat effectum, et

effectus causam, ut ex dictis patet; et secundum hoc Deus potest dici liber creaturae, et e converso.

[53060] De veritate, q. 7 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod verbum non significatur ut principium eius quod per verbum dicitur, sicut liber vitae, prout hic accipitur; et ideo non est simile.

Articulus 6

[53061] De veritate, q. 7 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum liber vitae dicatur respectu vitae naturae in creaturis

[53062] De veritate, q. 7 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53063] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 1 Quia sicut vita gloriae repraesentatur in Dei notitia, ita et vita naturae. Sed Dei notitia dicitur liber vitae respectu vitae gloriae. Ergo et debet dici liber respectu vitae naturae.

[53064] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 2 Praeterea, divina notitia continet omnia per modum vitae; quia, ut dicitur Ioan. I, 3, *quod factum est, in ipso vita erat.* Ergo debet dici liber vitae respectu omnium, et maxime viventium.

[53065] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut ex divina providentia aliquis praeordinatur ad vitam gloriae, ita et ad vitam naturae. Sed notitia praeordinationis ad vitam gloriae dicitur liber vitae, ut dictum est prius. Ergo et notitia praeordinationis ad vitam naturae dicitur liber vitae.

[53066] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 4 Praeterea, Apoc. III, 5, super illud: *non delebo nomina eorum de libro vitae*, dicit Glossa: *liber vitae est divina notitia, in qua omnia constant.* Ergo liber vitae dicitur respectu omnium; et ita etiam respectu vitae naturae.

[53067] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 5 Praeterea, liber vitae est notitia quaedam de vita gloriae. Sed non potest cognosci vita gloriae nisi cognoscatur vita naturae. Ergo liber vitae respicit similiter vitam naturae.

[53068] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 6 Praeterea, nomen vitae translatum est a vita naturae ad vitam gloriae. Sed verius dicitur aliquid de eo quod proprie dicitur, quam de eo quod ad hoc transumitur. Ergo liber vitae magis respicit vitam naturae quam gloriae.

[53069] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 7 Praeterea, illud quod est permanentius et communius, est nobilius. Sed vita naturae est permanentior quam vita gloriae vel gratiae; et similiter communior,

quia vita naturae sequitur ad vitam gratiae et gloriae, sed non convertitur. Ergo vita naturae est nobilior quam vita gratiae vel gloriae; ergo liber vitae magis respicit vitam naturae quam gratiae vel gloriae.

[53070] De veritate, q. 7 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Liber vitae quodammodo est praedestinatio, ut per Augustinum patet. Sed praedestinatio non est de vita naturae. Ergo nec liber vitae.

[53071] De veritate, q. 7 a. 6 s. c. 2 Praeterea, liber vitae est de illa vita quae immediate a Deo datur. Sed vita naturae datur a Deo mediantibus naturalibus causis. Ergo liber vitae non est de vita naturae.

[53072] De veritate, q. 7 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod liber vitae est quaedam notitia dirigens datorem vitae in vitae collatione, ut dictum est. In collatione autem aliqua non indigemus directione nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab his quibus dandum non est. Unde liber vitae non est nisi respectu illius vitae quae cum electione datur. Vita autem naturae sicut et alia bona naturalia, communiter omnibus exhibetur, secundum quod unusquisque est capax; et ideo respectu vitae naturae non est liber vitae, sed solum respectu illius vitae quae, secundum propositum Dei eligentis, quibusdam datur et quibusdam non.

[53073] De veritate, q. 7 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis vita naturae repraesentetur in Dei notitia, sicut et vita gloriae, non tamen notitia vitae naturae habet rationem libri vitae, sicut notitia vitae gloriae, ratione praedicta.

[53074] De veritate, q. 7 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod liber vitae non dicitur liber qui vivit; sed liber qui est de vita ad quam aliqui per electionem praeordinantur, qui sunt conscripti in libro.

[53075] De veritate, q. 7 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod providentia Dei vitam aliquibus providet ut debitum naturae ipsorum; sed vitam gloriae non providet nisi ex beneplacito suae voluntatis; et ideo vitam naturae dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriae. Et propter hoc non est aliquis liber vitae naturae, sicut vitae gloriae.

[53076] De veritate, q. 7 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non est intelligenda hoc modo quod omnia constent, id est contineantur in libro vitae; sed quia omnia quae in eo scribuntur, constant, id est firma sunt.

[53077] De veritate, q. 7 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod liber vitae non solum importat notitiam respectu vitae gloriae, sed etiam quamdam electionem; non autem respectu vitae naturae, ut dictum est.

[53078] De veritate, q. 7 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod vita gloriae est minus nota nobis quam vita naturae; et ideo ex vita naturae devenimus in cognitionem vitae gloriae; et similiter ex vita naturae vitam gloriae nominamus, quamvis vita gloriae plus habeat de ratione vitae; sicut et ex his quae sunt apud nos, nominamus Deum. Unde non oportet quod nomen vitae intelligatur de vita naturae, quando simpliciter profertur.

[53079] De veritate, q. 7 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod vita gloriae, quantum est in se, est permanentior quam vita naturae, quia per vitam gloriae naturae vita stabilitur; sed per accidens vita naturae est permanentior quam vita gloriae; inquantum, scilicet, est propinquior viventi, cui secundum essentiam suam debetur vita naturae, non autem vita gratiae. Communior autem est quodammodo vita naturae, et quodammodo non. Dupliciter enim dicitur aliquid commune. Uno modo per consecutionem vel praedicationem; quando, scilicet, aliquid unum invenitur in multis secundum rationem unam; et sic illud quod est communius, non est nobilius, sed imperfectius, sicut animal homine; et hoc modo vita naturae est communior quam vita gloriae. Alio modo per modum causae, sicut causa quae, una numero manens, ad plures effectus se extendit; et sic id quod est communius, est nobilius, ut conservatio civitatis quam conservatio familiae. Hoc autem modo vita naturae non est communior quam vita gloriae.

Articulus 7

[53080] De veritate, q. 7 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae

[53081] De veritate, q. 7 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53082] De veritate, q. 7 a. 7 arg. 1 Quia quod est in effectu, nobilius invenitur in causa, ut patet per Dionysium in libro de divinis nominibus. Sed gloria est effectus gratiae. Ergo vita gratiae est nobilior quam vita gloriae; ergo liber vitae principalius respicit vitam gratiae quam vitam gloriae.

[53083] De veritate, q. 7 a. 7 arg. 2 Praeterea, liber vitae est quaedam praedestinationis conscriptio, ut supra, art. 1 et 5 huius quaest. dictum est. Sed praedestinatio est communiter praeparatio gratiae et gloriae. Ergo et liber vitae utramque vitam communiter respicit.

[53084] De veritate, q. 7 a. 7 arg. 3 Praeterea, per librum vitae aliqui designantur ut cives illius civitatis in qua est vita. Sed, sicut per vitam gloriae aliqui efficiuntur cives Ierusalem caelestis, ita per vitam gratiae aliquis efficitur civis Ecclesiae militantis. Ergo liber vitae respicit vitam gratiae sicut et vitam gloriae.

[53085] De veritate, q. 7 a. 7 arg. 4 Praeterea, quod de pluribus dicitur, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita gratiae est prior quam vita gloriae. Ergo, cum dicitur liber vitae, intelligitur de vita gratiae.

[53086] De veritate, q. 7 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Ille qui habet praesentem iustitiam, simpliciter

habet vitam gratiae. Non autem dicitur simpliciter scriptus in libro vitae, sed solum secundum quid, scilicet secundum praesentem iustitiam. Ergo liber vitae non respicit simpliciter vitam gratiae.

[53087] De veritate, q. 7 a. 7 s. c. 2 Praeterea, finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed vita gloriae est finis gratiae. Ergo est nobilior; ergo vita simpliciter dicta intelligitur de vita gloriae, et ita liber vitae simpliciter non respicit nisi vitam gloriae.

[53088] De veritate, q. 7 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod liber vitae significat quamdam conscriptionem alicuius ad vitam obtinendam quasi quoddam praemium, et quasi possessionem quamdam, ad huiusmodi enim homines conscribi consueverunt. Illud autem proprie dicitur haberi ut possessio quod habetur ad nutum; et hoc est illud in quo nullum defectum patitur. Unde philosophus dicit in principio metaphysicorum, quod scientia quae est de Deo, non est humana possessio, sed divina, quia solus Deus perfecte seipsum cognoscit; homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens invenitur. Et ideo tunc vita habetur ut possessio, quando per vitam omnis defectus vitae oppositus excluditur. Hoc autem facit vita gloriae, in qua mors omnis et corporalis et spiritualis penitus absorbebitur, ut nec etiam remaneat potentia moriendi; non autem vita gratiae. Et ideo liber vitae non respicit simpliciter vitam gratiae, sed vitam gloriae tantum.

[53089] De veritate, q. 7 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quaedam causae sunt nobiliores his quorum sunt causae, sicut efficiens, forma et finis; et ideo quod est in talibus causis, nobilius est in eis quam in his quorum sunt causae. Sed materia est imperfectior eo cuius est causa; et ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam in materiato; in materia enim est incomplete et in potentia, et in materiato est actu. Omnis autem dispositio, quae praeparat subiectum ad aliquam perfectionem recipiendam, reducitur ad causam materialem; et hoc modo gratia est causa gloriae; et ideo vita est in gloria nobilius quam in gratia.

[53090] De veritate, q. 7 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praedestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; unde esse praedestinatum non convenit nisi his qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

[53091] De veritate, q. 7 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis illi qui habent vitam gratiae, sint cives Ecclesiae militantis, tamen status Ecclesiae militantis non est status in quo vita plene habeatur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem; et ideo respectu huius non dicitur liber vitae.

[53092] De veritate, q. 7 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis vita gratiae sit prior in via generationis quam vita gloriae; tamen vita gloriae est prior secundum viam perfectionis, ut finis his quae sunt ad finem.

Articulus 8

[53093] De veritate, q. 7 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitae

[53094] De veritate, q. 7 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53095] De veritate, q. 7 a. 8 arg. 1 Luc. X, 20, super illud: *gaudete, quia nomina vestra* etc., dicit Glossa: *si quis caelestia sive terrestria opera gesserit, per haec quasi litteris annotatus apud Dei memoriam aeternaliter est affixus.* Sed sicut per opera caelestia, quae sunt opera iustitiae, aliquis ordinatur ad vitam; ita per opera terrestria, quae sunt opera peccati, aliquis ordinatur ad mortem. Ergo sicut in Deo est conscriptio ordinata ad vitam, ita est ibi conscriptio ordinata ad mortem; ergo sicut in Deo dicitur liber vitae, ita debet ibi dici liber mortis.

[53096] De veritate, q. 7 a. 8 arg. 2 Praeterea, liber vitae ideo ponitur inquantum ipse (Deus) apud se conscriptos habet quos ad aeterna praemia praeparavit, ad similitudinem eius quod princeps terrenus conscriptos habet illos quos ad aliquas dignitates determinavit. Sed sicut princeps civitatis habet descriptas dignitates et praemia, ita etiam poenas et supplicia. Ergo et similiter apud Deum debet poni liber mortis.

[53097] De veritate, q. 7 a. 8 arg. 3 Praeterea, sicut Deus cognoscit praedestinationem suam, qua aliquos praeparavit ad vitam; ita cognoscit reprobationem suam, qua aliquos praeparat ad mortem. Sed ipsa notitia quam Deus habet de sua praedestinatione, dicitur liber vitae, ut dictum est art. 1 huius quaest. Ergo et notitia reprobationis debet dici liber mortis.

[53098] De veritate, q. 7 a. 8 s. c. Sed contra. Secundum Dionysium in libro de divinis nominibus in principio, de divinis non est audendum aliquid dicere nisi quod est per auctoritatem sacrae Scripturae introductum. Sed liber mortis non invenitur in Scriptura dici sicut liber vitae. Ergo non debemus ponere librum mortis.

[53099] De veritate, q. 7 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod de eo quod in libro scriptum habetur, habet quis aliquam notitiam prae aliis privilegiatam; unde et respectu illorum a Deo scitorum liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam habet prae aliis. Est autem in Deo duplex cognitio: scilicet scientia simplicis notitiae, et scientia approbationis. Scientia simplicis notitiae omnibus communis est et bonis et malis; scientia autem approbationis est bonorum tantum: et ideo bona habent in Deo aliquam privilegiatam cognitionem prae aliis, ratione cuius in libro conscribi dicuntur; non autem mala. Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vitae.

[53100] De veritate, q. 7 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quidam exponunt opera caelestia de operibus contemplativae vitae, opera autem terrestria de operibus vitae activae. Per utraque autem aliquis conscribitur ad vitam, non ad mortem; et ita utraque conscriptio ad librum vitae pertinet, et neutra ad librum mortis. Quidam vero per opera terrestria intelligunt opera

peccati, per quae quamvis aliquis, per se loquendo, ordinetur ad mortem, tamen per accidens aliquis ordinatur ad vitam, inquantum aliquis post peccatum resurgit cautior et humilior. Vel potest dici, et melius, quod cum dicitur aliquid per alterum cognosci, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut praepositio designet causam cognitionis ex parte cognoscentis; et sic non potest intelligi in proposito, quia opera quae quis facit, bona vel mala, non sunt causa neque divinae praescientiae vel praedestinationis, neque reprobationis aeternae. Alio modo ut designet causam ex parte cogniti; et sic intelligitur in proposito. Dicitur enim aliquis esse annotatus apud Dei memoriam per opera quae gessit, non quia huiusmodi opera sint causa quare Deus cognoscat, sed quia Deus cognoscit quod propter huiusmodi opera aliquis habiturus est mortem vel vitam. Unde patet quod Glossa illa non loquitur de conscriptione quae pertinet ad librum vitae, quae est ex parte Dei.

[53101] De veritate, q. 7 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliqua conscribuntur in libro, ut perpetuo in notitia maneant. Illi autem qui puniuntur, per poenas ipsas exterminantur a notitia hominum; et ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus, quousque eis poena infligatur. Sed illi qui deputantur ad dignitates et praemia, conscribuntur simpliciter, ut quasi in perpetua memoria habeantur.

[53102] De veritate, q. 7 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de reprobis Deus non habet aliquam notitiam privilegiatam, sicut de praedestinatis; et ideo non est simile.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De libro vitae

nota editoris

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age retro age ultra

Haec quaestio de libro vitae continetur seorsum in duabus copiis quaestionum De potentia. Incipit vero his verbis: «Nono quaeritur (...) ». Forte octo articuli priores sunt in q. 7 De veritate, ubi etiam agitur de libro vitae, quia, in eius copia originali, ab ipso Thoma dictata, album magnum reperitur post articulum octavum.

Editores ergo Leonini merito haesitaverunt si hic articulus, congruus themate, extensione, et tempore compositionis cum illo albo, sit vere articulus IX quaestionis VII De veritate, ut eius initium suggerit. Ibi ergo eum ediderunt, etsi typis minoribus.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age retro age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De libro vitae

forte De veritate quaestio VII articulus IX

authenticitate probabilis

Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

[88246] De libro vitae, arg. 1 Nono quaeritur utrum aliquid de libro vitae deleri possit et videtur quod non, quia super illud Apoc. III: *non delebo nomen eius de libro vitae*, dicit Glossa: *liber vitae est Dei praescientia, in qua omnia sunt constantia.* Non autem essent constantia, si essent delebilia. Ergo nihil de libro vitae deleri potest.

[88247] De libro vitae, arg. 2 Praeterea, de libro non deletur aliquid, nisi quia vel est superfluum vel corruptum. Sed in libro vitae nihil est huiusmodi. Ergo nihil potest inde deleri.

[88248] De libro vitae, arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in III de anima, *intellectus noster, antequam intelligat, est sicut tabula in qua nihil est scriptum*; ex ea ergo metaphora aliquid dicitur in libro vitae scriptum quod Deus illud intelligit. Sed intellectus Dei et eius scientia est invariabilis. Cum igitur deletio variationem importet, videtur quod de libro vitae nullus deleri possit. Sed dicebat quod aliqui sunt scripti in libro vitae simpliciter ad gloriam habendam, et isti de libro vitae deleri non possunt; alii vero sunt scripti secundum praesentem iustitiam et hi sunt scripti secundum quid et deleri possunt.

[88249] De libro vitae, arg. 4 Sed contra, causa dignior est effectu; quanto autem aliquid est dignius, tanto est invariabilius. (Sed gloria est effectus gratiae); si igitur illi qui sunt scripti ad gloriam habendam non possint deleri, videtur quod nec illi qui sunt scripti ad gratiam habendam, et sic videtur quod nullus inde possit deleri.

[88250] De libro vitae, arg. 5 Praeterea, *quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.* Liber autem vitae est invariabilis. Ergo quicumque sunt scripti in libro vitae, sunt ibi scripti invariabiliter, et ita nullus potest inde deleri. Sed dicebat, quod ratio procedit de illis qui sunt scripti in libro vitae simpliciter, non autem de illis qui sunt scripti secundum praesentem iustitiam.

[88251] De libro vitae, arg. 6 Sed contra, *liber vitae est divina praedestinatio eorum quibus aeterna dabitur vita*, ut Augustinus dicit XX de civitate Dei. Sed praedestinationis causa non sunt merita praesentia nec etiam praescita. Ergo nihil est dictu quod aliqui sint scripti in libro vitae secundum praesentem iustitiam.

[88252] De libro vitae, arg. 7 Praeterea, non dicimus quod aliqui sint praedestinati secundum praesentem iustitiam. Si igitur liber vitae est praedestinatio, sicut etiam habetur Philippens. IV super illud: *quorum nomina sunt in libro vitae*, Glossa: *idest in praedestinatione Dei*, videtur quod non debeant dici aliqui esse ibi scripti secundum praesentem iustitiam.

[88253] De libro vitae, arg. 8 Praeterea, Deus non cognoscit res per modum rerum, sed per modum suiipsius; unde eodem modo cognoscit res antequam sint et postquam sunt. Unde dicitur Eccl. XXIII: *domino Deo nostro antequam crearentur, nota sunt omnia, sic et post perfectum cognoscit omnia.* Quod autem dicitur secundum praesentem iustitiam, pertinet ad modum quo res est, cuius esse variatur per praesens, praeteritum et futurum. Non debet ergo hic poni modus divinae cognitionis ut dicatur aliquis esse scriptus in libro vitae secundum praesentem iustitiam, cum liber vitae ad divinam notitiam pertineat, ut dictum est.

[88254] De libro vitae, arg. 9 Praeterea, cum dicitur aliquis esse scriptus in libro vitae secundum praesentem iustitiam, aut hoc dicitur secundum quod in Deo est notitia de praesenti iustitia eius absolute, vel in ordine ad vitam aeternam habendam. Si absolute, sic nullo modo deletur, quia Deus nunquam desinet habere notitiam de iustitia praesenti istius. Si autem in ordine ad gloriam, nunquam potest dici fuisse scriptus in libro vitae, cum Deus praesciverit quod ille per praesentem iustitiam non esset habiturus vitam aeternam. Ergo nullo modo potest dici quod qui est scriptus in libro vitae secundum praesentem iustitiam, possit inde deleri.

[88255] De libro vitae, arg. 10 Praeterea, ad hoc aliquid in libro scribitur quod memoriae commendetur. Sed eos qui non sunt praedestinati ad vitam, Deus non habet in memoria, de qua dicitur: *in memoria aeterna erit iustus*, quae scilicet pertinet ad notitiam approbationis. Ergo tales non sunt scripti in libro vitae et ita non potest dici quod inde deleantur.

[88256] De libro vitae, arg. 11 Praeterea, sicut falli vel deficere pertinet ad mutationem praedestinationis vel praescientiae, ita deleri videtur pertinere ad mutationem libri vitae. Sed nullo modo conceditur quod divina praescientia fallatur aut praedestinatio excidat sive deficiat. Ergo nullo modo etiam concedi debet quod aliquid in libro vitae deleatur. Sed dicebat, quod ratio procedit de illis qui sunt scripti in libro vitae simpliciter, non autem de illis qui sunt scripti secundum quid.

[88257] De libro vitae, arg. 12 Sed contra, liber vitae divina notitia est, ut supra dictum est. Deus autem nihil cognoscit secundum quid, sed omnia cognoscit simpliciter. Ergo non potest dici quod aliqui sint scripti in libro vitae secundum quid.

[88258] De libro vitae, arg. 13 Praeterea, Gregorius dicit super illud Isaiae XXXVIII: *dispone domui tuae* etc., quod *Deus etsi mutet sententiam, nunquam tamen mutat consilium.* Hoc autem videtur ad consilium Dei pertinere quod aliquis in libro vitae scribatur. Ergo nullo modo qui scribuntur,

possunt deleri.

[88259] De libro vitae, arg. 14 Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod aliquis de novo in libro vitae scribatur, et quod scriptus deleatur, quia sicut aliqui iusti a gratia excidunt, ita etiam aliqui peccatores ad iustitiam convertuntur. Sed non videtur convenienter posse dici quod aliquis de novo in libro vitae scribatur, quia nihil novum potest esse in Deo. Ergo videtur quod nec aliquis ibi scriptus possit inde deleri.

[88260] De libro vitae, arg. 15 Praeterea, gratia est signum vitae aeternae habendae, quod patet per illud quod dicitur II ad Cor. I: *qui signavit nos et unxit* et cetera. Hoc autem signum falsum esset si aliquis gratiam habens gloriam non esset habiturus. Cum igitur signa divinitus data falsa esse non possint, videtur quod quicumque habet gratiam, sit habiturus gloriam, et ita etiam qui est scriptus in libro vitae secundum praesentem iustitiam, deleri non possit.

[88261] De libro vitae, s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in Ps. *deleantur de libro viventium* et cetera.

[88262] De libro vitae, s. c. 2 Praeterea, Exodi XXXII dominus dicit: *qui peccaverit in me, delebo eum de libro meo.* Sed multi peccant. Ergo multi de libro viventium delentur.

[88263] De libro vitae, s. c. 3 Praeterea, illud cuius contrarium impossibile est esse, frustra alicui promittitur in praemium. Non enim potest dici esse praemium hominis quod sit animal. Sed non deleri de libro vitae promittitur in praemium iustis. Dicitur enim Apoc. III: *qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis et non delebo nomen eius de libro vitae.* Ergo non est impossibile aliquem de libro vitae deleri.

[88264] De libro vitae, s. c. 4 Praeterea, Lucae X dominus discipulis dixit: *gaudete quia nomina vestra scripta sunt in caelis*; et tamen ex eis quidam retro abierunt, ut habetur Ioannis VI, et praecipue Iudas de quo dicitur actuum I, quod *abiit in locum suum*, Glossa: *idest in Infernum.* Ergo aliqui scripti in libro vitae inde delentur. Sed dicebat, quod illos discipulos qui retro abierunt, dominus dixit esse scriptos in caelis, non quia secundum rei veritatem essent scripti, sed secundum eorum opinionem.

[88265] De libro vitae, s. c. 5 Sed contra, gaudium quod non est de veritate, sed de eo quod est in opinione tantum, est gaudium vanum. Dominus autem discipulos suos ad gaudium vanum non invitasset, et tamen dixit eis: *gaudete quia nomina vestra scripta* et cetera. Ergo non erant scripti solum secundum opinionem, sed secundum rei veritatem.

[88266] De libro vitae, s. c. 6 Praeterea, Apoc. III dicitur: *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Frustra autem hoc diceretur nisi aliquis coronam posset amittere. Haec autem corona est vita aeterna. Ergo illi etiam qui sunt scripti ad habendam vitam aeternam, possunt eam amittere.

[88267] De libro vitae, s. c. 7 Praeterea, oratio non fit de eo quod necesse est esse. Non enim oramus pro illis quos iam impossibile est peccare, qui sunt in patria. Sed Ecclesia orat pro aliquibus, quod

de libro vitae non deleantur. Unde in quadam oratione dicitur: *omnium fidelium vivorum ac defunctorum nomina beatae praedestinationis liber adscripta retineat.* Ergo possibile est aliquorum nomina ibi scripta deleri.

[88268] De libro vitae, s. c. 8 Praeterea, cum dicitur aliquem posse deleri vel scribi in libro vitae, non est referendum ad humanam potentiam sed divinam. Non enim hominis potentiae subiacet Scriptura libri vitae, sed solum divinae. Sed Deus potest delere de libro vitae etiam praedestinatos; potest enim eos non salvare cum ex sola gratia eos salvet. Ergo videtur simpliciter concedendum quod aliquis possit deleri de libro vitae.

[88269] De libro vitae, s. c. 9 Praeterea, notitia libri vitae pertinet ad scientiam visionis. De hac autem scientia loquendo Deus potest scire aliqua quae nescit; potest enim aliqua facere quae non est facturus. Ergo pari ratione possunt scribi in libro vitae qui nondum sunt scripti, vel deleri qui sunt scripti.

[88270] De libro vitae, s. c. 10 Praeterea, ille qui est scriptus in libro vitae, cum liberum arbitrium habeat non confirmatum, potest mortaliter peccare et statim mori post peccatum cum sit mortalis. Ergo potest damnari et ita potest esse inscriptus in libro vitae, quia ut dicitur Apoc. XX: *qui non est inventus in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis et sulphuris*, et sic videtur quod aliquis de libro vitae deleri possit.

[88271] De libro vitae, co. Responsio. Dicendum quod huic quaestioni difficultatem affert quod ex una parte plures sacrae Scripturae auctoritates expresse dicunt aliquos de libro vitae deleri posse. Ex alia vero parte talis deletio ad mutationem libri vitae pertinere videtur, quod tamen necesse est ponere aliquid increatum, ut in superioribus est ostensum. Unde quidam dixerunt quod aliqui dicuntur de libro vitae deleri non quod primo fuerint ibi scripti et postea desinant esse scripti, sed quia secundum suam opinionem et aliorum hominum scripti erant, licet non secundum veritatem; et tunc dicuntur deleri, quando manifestum fit eos in libro vitae scriptos non fuisse. Et habent pro se quandam Glossam super illud Ps.: *deleantur de libro viventium*, quae expresse hoc dicere videtur. Necesse est etiam hoc dicere, si ponamus quod scribi in libro vitae nihil aliud sit quam esse praedestinatum ad vitam, qualiter Scripturam libri vitae quaedam Glossa et auctoritates sanctorum interpretantur. Sed quia auctoritates sacrae Scripturae expressam mentionem de deletione praedicta facere videntur et gaudium etiam vanum esset de hoc quod est scribi in libro vitae, si solum ad opinionem hominum referretur, ut in obiiciendo est tactum, ideo distinguitur communiter quod aliqui dicuntur esse scripti in libro vitae secundum divinam praedestinationem et isti simpliciter et indelebiliter sunt scripti; aliqui vero secundum praesentem iustitiam et isti sunt scripti secundum quid et delebiliter. Hanc autem distinctionem ex qua tota pendet quaestionis difficultas, tribus modis intelligere possumus. Primo quidem quia scribi in libro vitae dicitur respectu vitae aeternae, ut intelligatur ille esse scriptus in libro vitae quem Deus cognoscit habiturum vitam aeternam; vita autem aeterna habetur ab aliquo dupliciter, uno modo simpliciter et alio modo secundum quid. Simpliciter quidem habetur ab illis qui habent eam in re, sicut a beatis. Secundum quid autem habetur ab illis qui habent eam in spe et in merito; unumquodque enim tunc simpliciter

esse dicitur cum est in seipso; secundum quid autem cum est solum in causa sua. Cum igitur Deus scit aliquem habiturum vitam aeternam in re, scit eum habiturum vitam aeternam simpliciter. Et quia liber vitae est notitia Dei de vita aeterna alicuius, sequitur quod talis sit scriptus in libro vitae simpliciter. Et sicut notitia Dei falli non potest, ita nec aliquis sic scriptus in libro vitae deleri potest. Cum vero Deus scit aliquem habiturum vel habere vitam aeternam solum in spe et in merito, scit eum habiturum vitam aeternam secundum quid; unde et talis dicitur esse in libro vitae scriptus secundum quid sive secundum praesentem iustitiam. Et quando decidet a iustitia praesenti in qua vitam aeternam habebat ut in causa, deficiet ab ordine quem habebat ad vitam aeternam et ita deficiet a Scriptura libri vitae, non per mutationem illius sed sui. Alio modo potest intelligi per quandam metaphoram. Nam liber per suam Scripturam est repraesentativus eorum quae in libro scripta esse dicuntur. Unde inquantum vita hominis spiritualis repraesentatur in Deo, dicitur homo esse scriptus in libro vitae. Repraesentatio autem creaturarum in Deo, sive similitudo, est duplex: uno modo per modum scientiae, sicut etiam similitudo artificiati est in mente artificis apud nos; alio modo per modum naturae, sicut filius artificis assimilatur sibi in natura. Deus enim et creaturarum scientiam habet quae est similitudo rerum scitarum, et iterum omnes creaturae Deo similantur inquantum sunt et bonae sunt. Sic igitur in libro vitae potest dici aliquis esse scriptus dupliciter: uno modo quia Deus habet scientiam de vita ipsius aeterna, quod scilicet eam habiturus sit et sic scriptus in libro vitae deleri non potest, sicut nec Dei praescientia falli. Alio modo inquantum aliquis imitatur aeternam vitam Dei quam quidem imitatur aliquis etiam per hoc quod gratiam habet, cum per vitam gratiae aliquis divinae vitae configuretur, a qua quidem configuratione aliquis deficit per hoc quod a gratia cadit. Unde potest sic scriptus de libro vitae deleri, absque eo quod liber vitae mutetur, per solam sui mutationem, sicut et aliquis homo per sui mutationem desinit esse similis alteri absque eius mutatione. Tertio modo potest intelligi ut consideremus quod Deus de rebus variabilibus invariabilem scientiam habet. Res enim quae variantur per praesens, praeteritum et futurum, Deus uno et eodem modo scit. Unde si in aliqua propositione ad divinam scientiam pertinente aliqua variatio importetur quae pertineat ad variationem scibilis et non ad variationem scientis, non est inconveniens. Sicut si dicatur quod Deus praescivit aliqua quae nunc non praescit, et quod Deus scit hunc esse nasciturum quem postea nesciet esse nasciturum. Haec enim dicuntur quia res scita a Deo quae prius erat futura, postmodum non sit futura. Cum autem dicitur aliquis esse scriptus in libro vitae, nihil aliud est dictu, ut ex supra determinatis patet, quam quod Deus scit istum esse ordinatum ad vitam aeternam habendam, ad similitudinem eius quod aliqui dicuntur adscribi ad militiam vel ad aliquam civilitatem. Est autem aliquis ordinatus ad vitam aeternam, quod est eum habiturum esse vitam aeternam, dupliciter: uno modo ex causa aeterna et immutabili, scilicet ex ipsa praedestinatione divina. Alio modo ex causa temporali et variabili, scilicet ex praesenti iustitia. Dicitur igitur aliquis scriptus in libro vitae vel ex eo quod Deus scit eum esse habiturum vitam aeternam ex ordine praedestinationis et hoc est esse simpliciter scriptum in libro vitae et talis Scriptura non deletur; vel ex eo quod Deus scit aliquem esse habiturum vitam aeternam ex ordine praesentis iustitiae, qui ordo potest deficere, et secundum hoc aliquis potest esse nunc habiturus vitam aeternam qui postea non est habiturus, sicut aliquid modo est futurum quod postea non erit futurum. Unde sicut absque praeiudicio divinae immutabilitatis dicitur quod Deus scivit aliquid esse futurum quod modo nescit esse futurum, ita absque praeiudicio eiusdem dicitur quod scivit aliquem esse habiturum vitam aeternam, quem modo nescit esse habiturum. Et hoc est scriptum in libro vitae secundum praesentem iustitiam inde deleri.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

a quaestione VIII ad quaestionem IX

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum adaequatum Leonino 1972 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 8

Prooemium

[53103] De veritate, q. 8 pr. 1 Primo utrum Angeli videant Deum per essentiam.

[53104] De veritate, q. 8 pr. 2 Secundo utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat.

[53105] De veritate, q. 8 pr. 3 Tertio utrum Angelus ex propriis naturalibus potuerit pertingere ad videndum Deum per essentiam.

[53106] De veritate, q. 8 pr. 4 Quarto utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat.

[53107] De veritate, q. 8 pr. 5 Quinto utrum visio rerum in verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes.

[53108] De veritate, q. 8 pr. 6 Sexto utrum Angelus cognoscat seipsum.

[53109] De veritate, q. 8 pr. 7 Septimo utrum Angelus unus intelligat alium.

[53110] De veritate, q. 8 pr. 8 Octavo utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis.

[53111] De veritate, q. 8 pr. 9 Nono utrum formae per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatae, vel a rebus acceptae.

[53112] De veritate, q. 8 pr. 10 Decimo utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores.

[53113] De veritate, q. 8 pr. 11 Undecimo utrum Angelus cognoscat singularia.

[53114] De veritate, q. 8 pr. 12 Duodecimo utrum Angeli cognoscant futura.

[53115] De veritate, q. 8 pr. 13 Tertiodecimo utrum Angeli scire possint occulta cordium.

[53116] De veritate, q. 8 pr. 14 Quartodecimo utrum Angeli simul multa cognoscant.

[53117] De veritate, q. 8 pr. 15 Quintodecimo utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud.

[53118] De veritate, q. 8 pr. 16 Sextodecimo utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina.

[53119] De veritate, q. 8 pr. 17 Decimoseptimo utrum cognitio angelica sufficienter per matutinam et vespertinam dividatur.

Articulus 1

[53120] De veritate, q. 8 a. 1 tit. 1 Quaestio est de cognitione Angelorum.
Et primo quaeritur utrum Angeli videant Deum per essentiam

[53121] De veritate, q. 8 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[53122] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 1 Dicitur enim Ioan. cap. I, 18: *Deum nemo vidit unquam*; super quo dicit Chrysostomus: *sed nec ipsae caelestes essentiae, ipsa dico Cherubim et Seraphim, ipsum ut est unquam videre potuerunt.* Sed quicumque videt Deum per essentiam, videt ipsum ut est. Ergo Angelus non videt Deum per essentiam.

[53123] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 2 Praeterea, Exod. XXXIII, 11, super illud, *loquebatur dominus ad Moysem facie ad faciem*, etc., dicit Glossa: *substantiam Dei nec hominum nec Angelorum quisquam, sicut est unquam videre potuit*; et sic idem quod prius.

[53124] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, desiderium est rei non habitae. Sed Angeli desiderant in Deum respicere, ut dicitur I Petri, II. Ergo Deum per essentiam non vident.

[53125] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 4 Praeterea, Chrysostomus dicit super Ioan.: *ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec Angeli nec Archangeli videre potuerunt*; et sic idem quod prius, quia id quod est Deus, est essentia Dei.

[53126] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod videtur ab intellectu, per aliquam formam videtur. Si ergo intellectus Angeli videt essentiam divinam, oportet quod per aliquam formam eam videat. Sed non potest ipsam videre per ipsam divinam essentiam; quia forma qua intellectus intelligit, facit eum intellectum in actu, et sic est actus eius; et sic oportet quod ex ea et intellectu efficiatur unum: quod non potest dici de divina essentia, quae non potest venire ut pars in constitutionem alicuius. Ergo oportet quod Angelus intelligens Deum, videat eum mediante aliqua alia forma; et sic non videt eum per essentiam.

[53127] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 6 Praeterea, intellectus debet esse proportionatus intelligibili, cum intelligibile sit perfectio intelligentis. Sed nulla potest esse proportio inter essentiam divinam et intellectum angelicum, cum in infinitum distent, et talium non sit proportio. Ergo Angelus non potest Deum per essentiam videre.

[53128] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 7 Praeterea, nullus assimilatur alicui nisi secundum similitudinem eius receptam in ipso. Sed intellectus Angeli cognoscens Deum assimilatur ei, cum omnis cognitio sit per assimilationem. Ergo oportet quod cognoscat eum per similitudinem, et non per essentiam.

[53129] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 8 Praeterea, quicumque cognoscit aliquid per essentiam, cognoscit

de eo quid est. Sed, ut patet per Dionysium, et Damascenum, de Deo non potest sciri quid est, sed quid non est. Ergo intellectus nullus creatus potest Deum per essentiam videre.

[53130] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 9 Praeterea, sicut dicit Dionysius in epistola ad Gaium, *in Deo tenebrae describuntur propter superabundantem eius claritatem; et propter hoc occultatur omni lumini, et absconditur omni cognitioni.* Sed claritas divina non solum excedit intellectum nostrum, sed etiam angelicum. Ergo eorum cognitioni claritas divinae essentiae absconditur.

[53131] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 10 Praeterea, Dionysius sic arguit in primo capite de Divin. Nomin. Omnis cognitio est existentium. Sed Deus non est existens, sed superexistens. Ergo non potest cognosci nisi a superessentiali cognitione, quae est cognitio divina.

[53132] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 11 Praeterea, Dionysius dicit in epistola ad Gaium, *si quis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius.* Ergo Deus per essentiam a nullo intellectu creato videri potest.

[53133] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 12 Praeterea, quanto visus est fortior, tanto aliquid maius remotum videre potest. Ergo infinite distans videri non potest nisi a visu infinitae virtutis. Sed essentia divina in infinitum distat a quolibet intellectu creato. Cum ergo nullus intellectus creatus sit infinitae virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam.

[53134] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 13 Praeterea, ad cognitionem quamlibet requiritur iudicium. Sed iudicium non est nisi superioris de inferiori. Cum ergo nullus intellectus sit superior divina essentia, nullus creatus intellectus poterit Deum per essentiam videre.

[53135] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 14 Praeterea iudicium, ut Boetius dicit, est actus iudicantis. Ergo iudicatum se habet ad iudicium ut passum. Sed essentia divina non potest se habere ut passum respectu alicuius intellectus creati. Ergo intellectus creatus non potest Deum per essentiam videre.

[53136] De veritate, q. 8 a. 1 arg. 15 Praeterea, omne illud quod per essentiam videtur, intellectu attingitur. Sed nullus potest attingere ad id quod in infinitum distat ab eo. Ergo intellectus Angeli non potest videre essentiam Dei, quae in infinitum distat ab eo.

[53137] De veritate, q. 8 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Matth., cap. XVIII, 10: *Angeli eorum (...) semper vident faciem patris* et cetera. Sed faciem patris videre, est videre essentiam ipsius. Ergo Angeli vident Deum per essentiam.

[53138] De veritate, q. 8 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Angeli beati hoc modo vident Deum, sicut promittitur nobis in statu beatitudinis. Sed nos videbimus Deum per essentiam, ut patet per illud Lib. I Ioan., III, 2: *cum apparuerit similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.* Ergo et Angeli vident Deum per essentiam.

[53139] De veritate, q. 8 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Angeli cognoscunt eum a quo facti sunt. Sed ipsa essentia divina est Angelorum causa. Ergo essentiam divinam vident.

[53140] De veritate, q. 8 a. 1 s. c. 4 Praeterea, omne quod videtur, videtur per similitudinem vel

per essentiam. Sed in Deo non est aliquid aliud similitudo ipsius et essentia eius: quia quidquid est in Deo est Deus. Ergo Angeli vident eum per essentiam.

[53141] De veritate, q. 8 a. 1 s. c. 5 Praeterea, intellectus est fortior in cognoscendo quam affectus in diligendo; unde dicit Augustinus: *praecedit intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus.* Sed Angeli diligunt essentiam divinam. Ergo multo magis vident eam.

[53142] De veritate, q. 8 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem quidam erraverunt, dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quae est inter divinam essentiam et intellectum creatum. Sed haec positio sustineri non potest, cum sit haeretica. Constat enim quod cuiuslibet intellectualis creaturae beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cuiuslibet creaturae rationalis in nobilissima visione intellectus consistat. Nobilitas autem intellectivae visionis est ex nobilitate intellecti; sicut etiam dicit philosophus in X Ethicorum, quod *perfectissima operatio visus, est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum quae cadunt sub visu.* Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non perveniret ad videndum divinam essentiam, beatitudo eius non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo; quod esse non potest: quia ultima perfectio cuiuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium. Ipse autem Deus immediate omnes creaturas rationales condidit, ut fides vera tenet. Unde oportet secundum fidem, ut omnis creatura rationalis quae ad beatitudinem pervenit, per essentiam Deum videat. Sed oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat; et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit seipsum; vel aliqua similitudo eius, sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo, quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo in intelligendo unum fieri. Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione quae est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad id cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam, non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a repraesentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si vero deficeret etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur, sicut si cognoscerem substantiam per similitudinem accidentis. Omnis autem similitudo divinae essentiae in intellectu creato recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogiae tantum. Et ideo cognitio quae esset per talem similitudinem non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Et ideo illi qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbitur quidam fulgor divinae essentiae, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatae, per quam Deum videri ponebant, deficientem tamen a repraesentatione divinae essentiae, sicut deficit lux recepta in pupilla a claritate quae est in sole; unde non potest defigi acies videntis in ipsam solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores. Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit ipsa divina essentia. Non

autem oportet quod ipsa essentia divina fiat forma ipsius intellectus, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; ut sicut ex forma, quae est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fit unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia per seipsam intelligitur. Qualiter autem essentia separata possit coniungi intellectui ut forma, sic ostendit Commentator in III de anima. Quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad suum perfectibile; sicut lux est perfectio coloris, cum ambo recipiuntur in diaphano. Et ideo, cum intellectus creatus, qui inest substantiae creatae, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur divina essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma. Et huius exemplum aliquale in naturalibus inveniri potest. Res enim per se subsistens non potest esse alicuius materiae forma, si in ea aliquid de materia inveniatur, sicut lapis non potest esse alicuius materiae forma; sed res per se subsistens quae materia caret, potest esse forma materiae, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia divina, quae est actus purus, quamvis habeat esse omnino distinctum ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo. Et ideo dicit Magister in II, dist. 2, sententiarum, quod unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatae unionis rationalis spiritus ad Deum.

[53143] De veritate, q. 8 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: hoc videtur ut est; potest hoc intelligi dupliciter. Uno modo ut modus quo res visa est, cadat sub visione; hoc est dictu, ut videatur in re visa ipse modus quo res est; et hoc modo Deus, ut est, ab Angelis videtur, et videbitur a beatis, quia videbunt essentiam eius habere illum modum quem habet. Et sic intelligitur quod habetur I Ioan., III, 2: *videbimus eum sicuti est.* Alio modo potest intelligi ut modus praedictus determinet visionem videntis; ut scilicet, talis modus sit visionis ipsius, qualis est modus essentiae rei visae: et sic a nullo intellectu creato potest Deus videri ut est; quia impossibile est ut modus visionis intellectus creati sit ita sublimis sicut modus quo Deus est; et hoc modo intelligendum est verbum Chrysostomi.

[53144] De veritate, q. 8 a. 1 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum et tertium et quartum.

[53145] De veritate, q. 8 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod forma qua intellectus videntis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia divina; non tamen sequitur quod sit forma quae est pars rei in essendo; sed quod se habeat hoc modo in intelligendo sicut forma quae est pars rei in essendo.

[53146] De veritate, q. 8 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod est aequalis una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet rei ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formae inquantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis. Et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndam divinam essentiam, inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam.

[53147] De veritate, q. 8 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur assimilatio nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniatur. Perfectior autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniretur per similitudinem suam. Et ideo, quia essentia divina unitur intellectui Angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua eius similitudine informetur, qua mediante cognoscat.

[53148] De veritate, q. 8 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod auctoritas illa Dionysii et Damasceni intelligenda est de visione viae, qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam; quia illa forma deficit a repraesentatione divinae essentiae, et ideo per eam non potest videri, sed tantum cognoscitur quod Deus est super id quod de ipso intellectui repraesentatur; unde id quod est, remanet occultum. Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in via; et ideo de eo non cognoscimus quid est, sed quid non est. Sed ipsa divina essentia sufficienter repraesentat seipsam; et ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est.

[53149] De veritate, q. 8 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod divina claritas intellectum viatoris excedit quantum ad duo. Excedit enim ipsam virtutem intellectivam; et ex hoc sequitur quod non sit tanta perfectio visionis nostrae, quanta est perfectio essentiae suae, quia efficacia actionis mensuratur secundum virtutem agentis. Excedit etiam formam qua intellectus noster nunc intelligit; et ideo Deus nunc per essentiam non videtur, ut ex dictis, in corp. art., patet. Sed in visione beata Deus excedet quidem virtutem intellectus creati, unde non ita perfecte videbitur sicut perfecte est; non autem excedet formam qua videbitur, et ideo ipsum quod est Deus, videbitur.

[53150] De veritate, q. 8 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio Dionysii procedit de cognitione viae, quae est secundum formas existentium creatorum; et ideo non potest pertingere ad id quod est superexistens. Hoc autem non erit in visione patriae. Et ideo ratio eius non est ad propositum.

[53151] De veritate, q. 8 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa Dionysii est intelligenda de visione viae, qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam; et hoc ratione iam dicta.

[53152] De veritate, q. 8 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ideo oportet esse maiorem efficaciam visus ad hoc quod a remotiori videatur, quia visus potentia passiva est. Potentia autem passiva quanto est perfectior, tanto a minori potest moveri; sicut e contrario potentia activa quanto est perfectior, tanto maius potest movere. Tanto enim est magis calefactibile, quanto a minori calore calefit; quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto sub minori angulo videtur, et ita minus est quod ad visum de visibili pervenit; sed si aequalis forma perveniret a propinquo et remoto, non minus videretur remotum quam propinquum. Ipse autem Deus quamvis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui coniungitur; et ideo non est simile.

[53153] De veritate, q. 8 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est iudicium. Unum quo iudicamus qualiter res esse debeat; et hoc iudicium non est nisi superioris de inferiori.

Aliud est quo iudicatur qualiter res sit; et hoc iudicium potest esse et de superiori et de aequali; non enim minus possum iudicare de rege an stet vel sedeat, quam de rustico; et tale iudicium est in cognitione.

[53154] De veritate, q. 8 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod iudicium non est actio quae egrediatur ab agente in rem exteriorem quae per eam transmutetur, sed est operatio quaedam in ipso iudicante consistens ut perfectio ipsius. Et ideo non oportet quod id de quo iudicat intellectus vel sensus sit ut passum, quamvis per modum passi significetur; immo magis sensibile et intelligibile, de quo est iudicium, se habet ad intellectum et sensum ut agens inquantum sentire vel intelligere pati quoddam est.

[53155] De veritate, q. 8 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod intellectus creatus nunquam pertingit ad essentiam divinam, ut sit eiusdem naturae cum ea; pertingit tamen ad ipsam ut ad formam intelligibilem.

Articulus 2

[53156] De veritate, q. 8 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat

[53157] De veritate, q. 8 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53158] De veritate, q. 8 a. 2 arg. 1 Simplex enim, si videtur, totum videtur. Sed essentia divina est simplex. Ergo cum Angelus beatus eam videat, totam videt, et sic comprehendit.

[53159] De veritate, q. 8 a. 2 arg. 2 Sed dicebat, quod licet videatur tota, non tamen totaliter.- Sed contra, totaliter dicit quemdam modum. Sed omnis modus divinae essentiae est ipsamet essentia. Ergo si videbitur ipsa essentia tota, videbitur totaliter.

[53160] De veritate, q. 8 a. 2 arg. 3 Praeterea, efficacia actionis mensuratur secundum formam quae est principium agendi ex parte ipsius agentis, sicut de calore et calefactione patet. Sed forma qua intellectus intelligit, est principium intellectualis visionis. Ergo tanta erit efficacia intellectus videntis Deum, quanta est perfectio essentiae divinae; ergo comprehendet ipsam.

[53161] De veritate, q. 8 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut per demonstrationem scire est perfectissimus modus cognoscendi complexa, ita scire quod quid est, est nobilissimus modus cognoscendi incomplexa. Sed omne complexum quod scitur per demonstrationem, comprehenditur. Ergo omne id de quo scitur quid est, comprehenditur. Sed illi qui vident Deum per essentiam, sciunt de eo quid est,

cum nihil aliud sit scire quid est quam scire essentiam rei. Ergo comprehendunt Angeli essentiam Dei.

[53162] De veritate, q. 8 a. 2 arg. 5 Praeterea, Philipp., III, 12, dicitur: *sequor autem, si quo modo comprehendam, sicut et comprehensus sum.* Sed Deus perfecte comprehendebat apostolum. Ergo apostolus ad hoc tendebat ut perfecte comprehenderet Deum.

[53163] De veritate, q. 8 a. 2 arg. 6 Praeterea, Glossa ibidem dicit: *ut comprehendam, id est ut cognoscam quae sit immensitas Dei, quae omnem intellectum excedit.* Sed non est incomprehensibilis nisi ratione immensitatis. Ergo beati perfecte comprehendunt divinam essentiam.

[53164] De veritate, q. 8 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Ambrosius dicit super Luc.: *eam quae in Deo habitat, plenitudinem bonitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit.*

[53165] De veritate, q. 8 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum, in eodem Lib., illud comprehenditur cuius fines circumspici possunt. Sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus. Ergo non potest comprehendi.

[53166] De veritate, q. 8 a. 2 s. c. 3 Praeterea Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum: *Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit.*

[53167] De veritate, q. 8 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod illud proprie dicitur comprehendi ab aliquo quod ab eo includitur; dicitur enim comprehendere, quasi simul ex omnibus partibus apprehendere, quod est undique inclusum habere. Quod autem includitur ab aliquo, non excedit includens, sed est minus includente, vel saltem aequale. Haec autem ad quantitatem pertinent; unde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis; scilicet secundum quantitatem dimensivam et virtualem. Secundum dimensivam quidem, ut dolium comprehendit vinum: secundum virtualem autem, ut materia dicitur comprehendere formam, quando nil materiae remanet imperfectum a forma. Et per hunc modum dicitur aliqua vis cognitiva comprehendere suum cognitum, in quantum scilicet cognitum perfecte substat cognitioni ipsius; tunc autem a comprehensione deficit, quando cognitum cognitionem excedit. Sed hic excessus diversimode in diversis potentiis considerandus est. In potentiis enim sensitivis obiectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem virtualem, sed etiam secundum quantitatem dimensivam; eo quod sensibilia movent sensum, utpote in magnitudine existentem, non solum ex vi qualitatis propriorum sensibilium, sed etiam secundum quantitatem dimensivam, ut patet de sensibilibus communibus. Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter. Uno modo ex excessu sensibilis secundum quantitatem virtualem; sicut impeditur oculus a comprehensione solis, quia virtus claritatis solis, quae est visibilis, excedit proportionem virtutis visivae quae est in oculo. Alio modo propter excessum quantitatis dimensivae; sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terrae, sed partem eius videt et partem non, quod in primo impedimento non accidebat; simul enim omnes solis partes videntur a nobis, sed nulla earum perfecte, sicut visibilis est. Ad intellectum autem comparatur intelligibile per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensivam vel numeralem, in quantum intellectus a sensu accipit; unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione

infiniti secundum quantitatem dimensivam, ita quod aliquid eius est in intellectu et aliquid extra intellectum. Per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensivam, cum intellectus sit virtus non utens organo corporali; sed per se comparatur ad ipsum, solum secundum quantitatem virtualem. Et ideo in his quae per se intelliguntur sine coniunctione ad sensum, non impeditur comprehensio intellectus nisi propter excessum quantitatis virtualis; quando scilicet id quod intelligitur, habet modum intelligendi perfectiorem quam sit modus quo intellectus intelligit; sicut si aliquis cognoscat hanc conclusionem: triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, per probabilem rationem utpote per auctoritatem, vel quia ita communiter dicitur, non comprehendet ipsam; non quod unam partem eius ignoret, alia scita, sed quia ista conclusio est scibilis per demonstrationem, ad quam cognoscens nondum pervenit, et ideo non comprehendit ipsam, quia non stat perfecte sub cognitione eius. Constat autem quod in intellectu Angeli, praecipue quantum ad visionem divinam, non habet locum quantitas dimensiva; et ideo consideranda est ibi aequalitas vel excessus secundum quantitatem virtualem tantum. Virtus autem divinae essentiae, qua est intelligibilis, excedit intellectum angelicum, et omnem intellectum creatum, secundum hoc quod est cognoscitivus; veritas enim divinae essentiae, qua cognoscibilis est, excedit lumen cuiuslibet intellectus creati, quo cognoscitivus est. Et ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat; non quia partem eius aliquam ignoret, sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest.

[53168] De veritate, q. 8 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divina essentia ab Angelo tota videtur, quia nihil eius est non visum ab eo; ut sic ly tota exponatur privative, non per positionem partium: non tamen eam perfecte videt; et ideo non sequitur quod eam comprehendat.

[53169] De veritate, q. 8 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in visione qualibet triplex modus considerari potest. Primo modus ipsius videntis absolute, qui est mensura capacitatis eius; et sic intellectus Angeli totaliter videt Deum: hoc est dictu, totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est ipsius rei visae; et hic modus nihil est aliud quam qualitas rei. Cum autem in Deo non sit aliud qualitas quam substantia, modus eius est ipsa essentia; et sic totaliter vident Deum, quia vident totum modum Dei eodem modo quo totam essentiam. Tertius est ipsius visionis, quae est media inter videntem et rem visam; et ideo dicit modum videntis per comparationem ad rem visam; ut tunc dicatur aliquis totaliter alterum videre, quando scilicet visio habet modum totalem. Et hoc est quando ita est perfectus modus visionis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentia, ut ex dictis, in corp. art., patet; sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cuius demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis eius, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est.

[53170] De veritate, q. 8 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando forma, quae est principium actionis agenti coniungitur secundum totum modum suum; quod necesse est in omnibus formis non subsistentibus, quarum esse est inesse. Sed divina essentia, quamvis quodammodo sit ut forma intellectus, non tamen capitur ab intellectu nisi secundum modum intellectus

capientis, et quia actio non est tantum formae, sed etiam agentis; ideo non potest esse ita perfecta actio sicut est perfecta forma quae est principium actionis, cum sit defectus ex parte agentis.

[53171] De veritate, q. 8 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod res comprehenditur cuius definitio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehensione, ita et definitionem ipsius; et sic res ipsa remanet non comprehensa. Angelus autem, quamvis videat aliquo modo quid est Deus, non tamen hoc comprehendit.

[53172] De veritate, q. 8 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viae, quae ad essentiam non pertingit: non tamen est comprehensio simpliciter, ratione iam dicta. Et ideo cum dicitur: *comprehendam, sicut et comprehensus sum, et cognoscam sicut et cognitus sum*: ly sicut notat comparationem similitudinis, sed non aequalitatis.

[53173] De veritate, q. 8 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ipsa immensitas Dei videbitur, sed non videbitur immense: videbitur enim totus modus, sed non totaliter, ut dictum est.

Articulus 3

[53174] De veritate, q. 8 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Angelus ex propriis naturalibus potuerit pertingere ad videndum Deum per essentiam

[53175] De veritate, q. 8 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53176] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 1 Quia, secundum Augustinum super Genesim ad litteram, Angeli in principio suae conditionis, in quo statu fuerunt in naturalibus tantum, ut multi dicunt, viderunt creaturas fiendas in verbo. Sed hoc esse non potuisset, nisi verbum vidissent. Ergo per naturalia pura intellectus Angeli vidit Deum per essentiam.

[53177] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 2 Praeterea, quod potest minus intelligibile intelligere, potest intelligere et maius. Sed essentia divina est maxime intelligibilis, cum sit maxime a materia immunis: ex quo contingit aliquid esse intelligibile actu. Cum ergo intellectus Angeli naturali cognitione possit alia intelligibilia intelligere, multo fortius poterit intelligere ex naturalibus puris divinam essentiam.

[53178] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 3 Sed dicebat, quod licet divina essentia sit in se maxime intelligibilis, non tamen est maxime intelligibilis intellectui angelico. Sed contra, eius quod est magis visibile in se, non esse magis visibile nobis, causa est defectus nostri visus. Sed in intellectu angelico non est aliquis defectus, cum Angelus sit speculum purum, clarissimum, incontaminatum,

ut Dionysius dicit in cap. IV de Divin. Nomin. Ergo illud quod est magis in se intelligibile, est magis intelligibile Angelo.

[53179] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 4 Praeterea, Commentator dicit in III de anima, quod in intellectu qui est penitus a materia separatus, sequitur hoc argumentum quod Themistius faciebat: hoc est magis intelligibile; ergo magis intelligitur. Sed intellectus Angeli est huiusmodi. Ergo in eo praedictum argumentum sequitur.

[53180] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 5 Praeterea, excellens visibile propter hoc est visibile minus visui nostro, quia corrumpit visum. Sed excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sed confortat ipsum. Ergo illud quod est magis in se intelligibile, magis ab intellectu intelligitur.

[53181] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 6 Praeterea, videre Deum per essentiam est actus intellectus. Sed gratia est in affectu. Ergo gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam; et ita secundum naturalia tantum ad hanc visionem pervenire potuerunt.

[53182] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 7 Praeterea, secundum Augustinum, fides quia praesens est per essentiam in anima, videtur ab anima per sui essentiam. Sed Deus per sui essentiam praesentialiter est in anima, et similiter in Angelo, et in qualibet creatura. Ergo Angelus Deum per essentiam in puris naturalibus videre potuit.

[53183] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 8 Praeterea, secundum Augustinum X confessionum, tripliciter est aliquid praesens in anima: scilicet per imaginem, per notionem, et per praesentiam essentiae suae. Si ergo ista divisio est conveniens, oportet haec esse opposita; et ita, cum Deus sit praesens intellectui angelico per essentiam, non erit ei praesens per similitudinem; et ita non potest Deus ab Angelo per similitudinem videri. Si ergo ex naturalibus puris potest eum cognoscere aliquo modo, videtur quod cognoscat eum per essentiam naturaliter.

[53184] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 9 Praeterea, si videtur aliquid in speculo materiali, oportet quod ipsum speculum videatur. Sed Angeli in statu suae conditionis viderunt res in verbo quasi in quodam speculo. Ergo viderunt verbum.

[53185] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 10 Sed dicebat, quod Angeli non fuerunt creati in puris naturalibus, sed cum gratia gratum faciente, vel cum gratia gratis data. Sed contra, sicut lumen naturae deficit a lumine gloriae, ita etiam lumen gratiae gratis datae, vel gratum facientis. Si ergo existentes in gratia gratis data vel gratum faciente potuerunt videre Deum per essentiam, pari ratione et in statu naturalium existentes.

[53186] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 11 Praeterea, res non videntur nisi ubi sunt. Sed ante conditionem rerum res non erant nisi in verbo. Ergo cum Angeli res fiendas cognoverint, in verbo eas cognoverunt; et ita viderunt verbum.

[53187] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 12 Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed attingere finem, maxime est de necessariis naturae. Ergo unicuique naturae provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo

rationalis creatura ex naturalibus puris potest ad hanc visionem pervenire.

[53188] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 13 Praeterea, superiores potentiae sunt perfectiores inferioribus. Sed inferiores potentiae per naturam suam possunt in sua obiecta, sicut sensus in sensibilia, et imaginatio in imaginabilia. Cum ergo obiectum intelligentiae sit Deus, ut dicitur in Lib. de spiritu et anima, videtur quod per naturalia possit Deus videri ab intelligentia angelica.

[53189] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 14 Sed dicebat, quod non est simile: quia obiecta aliarum potentiarum non excedunt suas potentias; sed Deus excedit omnem intelligentiam creatam.- Sed contra, quantumcumque perficiatur intelligentia creata lumine gloriae, semper Deus ipsam in infinitum excedit. Si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit pervenire in statu gloriae ad videndum Deum per essentiam; quod est absurdum.

[53190] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 15 Praeterea, in Lib. de spiritu et anima, dicitur, quod anima est similitudo totius sapientiae, et eadem ratione Angelus. Sed res naturaliter cognoscitur per suam similitudinem. Ergo naturaliter Angelus cognoscit ea de quibus est sapientia. Sed sapientia est de divinis, ut Augustinus dicit. Ergo Angelus naturaliter pervenit ad videndum Deum per essentiam.

[53191] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 16 Praeterea, ad hoc quod intellectus creatus videat Deum per essentiam, non requiritur nisi quod intellectus Deo conformetur. Sed intellectus Angeli per naturam suam est deiformis. Ergo ex naturalibus propriis potest videre Deum per essentiam.

[53192] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 17 Praeterea, omnis cognitio Dei vel est sicut in speculo, vel est per essentiam, ut patet per hoc quod habetur I Cor., XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Angeli in naturalibus suis existentes non cognoverunt Deum sicut in speculo; quia, ut Augustinus dicit, *ex quo creati sunt, aeterna verbi visione perfruuntur, non invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspicientes*; quod est in speculo videre. Ergo Angeli naturaliter vident Deum per essentiam.

[53193] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 18 Praeterea, illud immediate videtur de quo cogitamus non cogitando de aliquo altero. Sed Angelus naturali cognitione potest cogitare de Deo sine hoc quod cogitet de aliqua creatura. Ergo potest videre Deum immediate; quod est per essentiam videre.

[53194] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 19 Praeterea, Augustinus dicit quod ea quae sunt essentialiter in anima, cognoscuntur ab ea per essentiam. Sed divina essentia sic est in anima. Ergo et cetera.

[53195] De veritate, q. 8 a. 3 arg. 20 Praeterea, illud quod non videtur per essentiam, videtur per speciem, si videatur. Sed divina essentia non potest videri per speciem, quia species est simplicior eo cuius est. Cum ergo naturaliter cognoscatur ab Angelo, per essentiam cognoscitur ab eo.

[53196] De veritate, q. 8 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Videre Deum per essentiam, est vita aeterna, ut patet Ioan. cap. XVII, 3: *haec est vita* et cetera. Sed ad vitam aeternam non potest perveniri per pura naturalia; Roman. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.* Ergo nec ad visionem Dei per essentiam.

[53197] De veritate, q. 8 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit quod anima quamvis sit nata cognoscere Deum, non tamen ad actum cognitionis perducitur, nisi perfundatur divino lumine; et

sic ex naturalibus non potest aliquis videre Deum per essentiam.

[53198] De veritate, q. 8 a. 3 s. c. 3 Praeterea, natura non transcendit limites suos. Sed essentia divina excedit omnem naturam creatam. Ergo naturali cognitione divina essentia videri non potest.

[53199] De veritate, q. 8 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia divina uniatur intellectui quodammodo ut forma intelligibilis. Perfectibile autem non unitur formae nisi postquam est in ipso dispositio, quae facit perfectibile receptivum talis formae, quia proprius actus fit in propria potentia: sicut corpus non unitur animae ut formae, nisi postquam organizatum fuerit et dispositum. Unde oportet et in intellectu esse aliquam dispositionem per quam efficiatur perfectibile tali forma quae est essentia divina, quod est aliquod intelligibile lumen. Quod quidem lumen si fuerit naturale, ex naturalibus puris intellectus Deum per essentiam videre poterit. Sed quod sit naturale est impossibile. Semper enim dispositio ultima ad formam et forma sunt unius ordinis, in hoc quod si unum est naturale, et reliquum. Essentia autem divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati; quod sic patet. Actus enim et potentia semper sunt unius generis; unde potentia in genere quantitatis non respicit actum qui est in genere qualitatis: unde forma naturalis intellectus creati non potest esse nisi sit illius generis in quo est potentia creati intellectus: unde forma sensibilis, quae est alterius generis, non potest esse forma ipsius, sed forma immaterialis tantum, quae est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivae potentiae creatae, ita essentia divina est supra ipsam; unde essentia divina non est forma ad quam se extendat naturalis facultas intellectus creati. Et ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus fit in ultima dispositione ut coniungatur essentiae divinae ut formae intelligibili, non est naturale, sed supra naturam; et hoc est lumen gloriae, de quo in Ps. XXXV, 10, dicitur: *in lumine tuo videbimus lumen.* Naturalis igitur facultas cuiuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem; aliter tamen in homine et in Angelo: quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis eius cognitio a sensu oriatur; in Angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu acceptam, et praecipue ad formam quae est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam Angelus naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam ipsius Angeli videntis; et ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se per modum substantiae suae, quia inquantum est causata a Deo, substantia sua est similitudo quaedam divinae essentiae. Sed cognitio Dei ad quam homo potest naturaliter pervenire, est ut cognoscat ipsum per formam sensibilem, quae lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta; et ideo Rom. cap. I, 20, super illud, *invisibilia Dei* etc., dicit Glossa, quod homo iuvabatur ad cognoscendum Deum per creaturas sensibiles per lumen naturalis rationis. Cognitio autem Dei quae est per formam creatam, non est visio eius per essentiam: et ideo neque homo neque Angelus potest pervenire ad videndum Deum per essentiam ex naturalibus puris.

[53200] De veritate, q. 8 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod hoc quod dicit Augustinus, quod Angeli viderunt res in verbo, potest intelligi non a principio conditionis, sed ex tunc ex quo beati fuerunt. Vel dicendum, quod quamvis verbum per essentiam non viderint in statu naturalium,

viderunt tamen aliquo modo per similitudinem in eis existentem; et ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen postmodum in verbo multo plenius cognoverunt, quando verbum per essentiam viderunt; secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam.

[53201] De veritate, q. 8 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis essentia divina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra genus ipsius.

[53202] De veritate, q. 8 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intellectus angelicus dicitur esse speculum purum et incontaminatum et sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis, considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatibus accipere, et cum continuo, et tempore, et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiae: et ideo potentia intellectiva eius potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quae est sui generis. Sed intellectus angelicus comparatus ad essentiam divinam, quae est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus; et ideo deficit a visione divinae essentiae, quamvis ipsa sit in se maxime intelligibilis.

[53203] De veritate, q. 8 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum Commentatoris intelligitur de cognitione intelligibilium creatorum, non de cognitione essentiae increatae. Pro tanto enim substantia intelligibilis, quae in se est maxime intelligibilis, fit nobis minus intelligibilis quia excedit formam a sensu abstractam, qua naturaliter intelligimus; et similiter, immo multo amplius, essentia divina excedit formam intelligibilem creatam, qua intellectus Angeli intelligit. Et ideo intellectus Angeli minus intelligit essentiam divinam, quamvis sit magis intelligibilis, sicut et intellectus noster minus intelligit essentiam Angeli, quamvis sit magis intelligibilis, quam res sensibiles.

[53204] De veritate, q. 8 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod excellentia intelligibilis quamvis non corrumpat intellectum, sed confortet eum, tamen excedit quandoque repraesentationem formae qua intellectus intelligit; et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum. Et secundum hoc est verum quod dicitur in II Metaph., quod *intellectus se habet ad manifestissima naturae sicut oculus vespertilionis ad lucem solis.*

[53205] De veritate, q. 8 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam, quasi immediata dispositio ad visionem; sed quia per gratiam homo meretur lumen gloriae sibi dari, per quod Deum in essentia videat.

[53206] De veritate, q. 8 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod fides cognoscitur per essentiam suam, inquantum essentia sua coniungitur intellectui ut forma intelligibilis, et non alio modo. Sic autem non coniungitur essentia divina intellectui creato in statu viae, sed sicut sustinens eum in esse.

[53207] De veritate, q. 8 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod divisio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; et ideo nihil prohibet aliquid esse per essentiam uno modo in anima, et alio modo per similitudinem vel imaginem; in ipsa enim anima est imago et similitudo Dei, quamvis

sit in ea Deus per essentiam.

[53208] De veritate, q. 8 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum sicut ad primum.

[53209] De veritate, q. 8 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod nec gratia gratum faciens nec gratia gratis data sufficit ad videndum Deum per essentiam, nisi sit gratia consummata, quae est lumen gloriae.

[53210] De veritate, q. 8 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod res antequam in propria natura essent, non solum fuerunt in verbo, sed etiam in mente angelica; et ita potuerunt videri, quamvis verbum per essentiam non videretur.

[53211] De veritate, q. 8 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sicut dicit philosophus in II caeli et mundi in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus et perfectissimus est, ut aliquid habeat bonitatem suam sine motu et sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicinae; et hic gradus est divinae perfectionis. Secundus gradus est eius quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu, sicut eius qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est eius quod acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus, sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est eius quod nunquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed acquirit aliquid de bonitate ex multis motibus. Quintus gradus est eius quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc, sicut est gradus illius in sanitate qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit. Naturae igitur irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quae est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quae est eorum finis naturalis, quam ex vi naturae suae consequuntur. Sed creaturae rationales possunt consequi perfectam bonitatem, id est beatitudinem; tamen ad consequendum indigent pluribus quam naturae inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturalibus possint attingere ad finem suum, sicut naturae inferiores. Quod enim beatitudinem aliquid attingat per seipsum, solius Dei est.

[53212] De veritate, q. 8 a. 3 ad 13 Et similiter dicendum ad decimumtertium de ordine potentiarum.

[53213] De veritate, q. 8 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod per lumen gloriae quamvis intellectus creatus nunquam tantum elevetur quin in infinitum distet ab eo essentia divina, tamen per lumen illud fit ut intellectus uniatur essentiae divinae sicut formae intelligibili; quod aliter fieri non posset.

[53214] De veritate, q. 8 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ad cognoscendum Deum per similitudinem eius Angelus ex propriis naturalibus potest, sed haec non est visio Dei per essentiam.

[53215] De veritate, q. 8 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod conformitas naturalis ad Deum quae est in intellectu Angeli, non est ut intellectus Angeli proportionetur ad essentiam

divinam sicut ad formam intelligibilem; sed in hoc quod non accipit cognitionem sensibilium a sensu, sicut nos accipimus; et quantum ad alia in quibus intellectus Angeli convenit cum Deo, et differt ab intellectu humano.

[53216] De veritate, q. 8 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod tripliciter aliquid videtur. Uno modo per essentiam suam; sicut quando ipsa essentia visibilis coniungitur visui, sicut oculus videt lucem. Alio modo per speciem; quando scilicet similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cum video lapidem. Tertio modo per speculum; et hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur, non fit in visu immediate ab ipsa re, sed ab eo in quo similitudo rei repraesentatur; sicut in speculo resultant species sensibilium. Primo igitur modo videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis et Angeli; sed secundo modo videre Deum est naturale Angelo; tertio autem modo videre Deum est naturale ipsi homini, qui venit in cognitionem Dei ex creaturis, utcumque Deum repraesentantibus. Unde quod dicitur quod omnis cognitio est vel per essentiam vel in speculo, intelligendum est de cognitione humana; cognitio autem Angeli quam de Deo naturaliter habet, est media inter istas duas.

[53217] De veritate, q. 8 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod imago rei dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est res quaedam; et cum sit res distincta ab eo cuius est imago, propter modum istum alius erit motus virtutis cognitivae in imaginem, et in id cuius est imago. Alio modo consideratur prout est imago; et sic idem est motus in imaginem, et in id cuius est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re. Et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura.

[53218] De veritate, q. 8 a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod ea quae sunt essentialiter in anima et coniunguntur ei ut formae intelligibiles, intelliguntur ab anima per essentiam suam; sic autem essentia divina non est in anima viatoris; et ideo ratio non sequitur.

[53219] De veritate, q. 8 a. 3 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod ratio illa procedit de specie abstracta a re, quam oportet esse simpliciorem re ipsa. Talis autem similitudo non est per quam intellectus creatus cognoscit naturaliter Deum, sed est similitudo impressa ab ipso; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 4

[53220] De veritate, q. 8 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat

[53221] De veritate, q. 8 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53222] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 1 Quia, sicut dicit Isidorus, Angeli in verbo Dei omnia vident antequam fiant.

[53223] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 2 Praeterea, uniuscuiusque visus videt illud cuius similitudo est apud ipsum. Sed essentia divina, quae est similitudo omnium, intellectui angelico coniungitur ut forma intelligibilis. Ergo Angelus videns Deum per essentiam, videt omnia.

[53224] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 3 Praeterea, si Angelus non cognoscit omnia, oportet quod hoc accidat vel ex defectu intellectus angelici, vel ex defectu rerum cognoscibilium, vel ex defectu medii. Sed non ex defectu intellectus angelici, cum Angelus sit speculum purum et incontaminatum, ut Dionysius dicit; nec etiam ex defectu intelligibilium, quia omnia sunt in divina essentia cognoscibilia; nec etiam ex defectu medii quo cognoscunt, quia divina essentia perfecte omnia repraesentat. Ergo Angelus videns Deum omnia videt.

[53225] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 4 Praeterea, intellectus Angeli est perfectior quam intellectus animae humanae. Sed anima habet potentiam ad omnia cognoscendum; ipsa enim est quodammodo omnia, ut in III de anima dicitur, secundum quod est nata omnia cognoscere. Ergo et intellectus angelicus potest omnia cognoscere. Sed nihil est efficacius ad educendum intellectum angelicum in actum cognitionis quam divina essentia. Ergo Angelus videns essentiam divinam, omnia cognoscit.

[53226] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Gregorius, amor in patria cognitioni aequatur: quia tantum quisque ibi diliget, quantum cognoscet. Sed amans Deum amabit in ipso omnia diligibilia. Ergo videns ipsum videbit omnia intelligibilia.

[53227] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 6 Praeterea, si Angelus videns Deum non videt omnia, hoc non est nisi quia omnia intelligibilia sunt infinita. Sed ipse non impeditur ab intelligendo propter intelligibilis infinitatem, quia essentia divina distat ab eo sicut infinitum a finito. Ergo videtur quod Angelus videns Deum, omnia videre possit.

[53228] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 7 Praeterea, cognitio comprehensoris excedit cognitionem viatoris, quantumcumque elevetur. Sed viatori alicui possunt omnia revelari: quod quidem de praesentibus patet, quia beato Benedicto totus mundus simul ostensus est, ut dicitur in II dialogorum; de futuris etiam patere potest, quia Deus alicui prophetae aliqua futura revelat, et eadem ratione potest sibi omnia revelare; et similis ratio est de praeteritis. Ergo multo fortius Angelus videns Deum visione patriae omnia cognoscit.

[53229] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 8 Praeterea, Gregorius in IV Dialog. dicit: *quid est quod non videant ubi videntem omnia vident?* Sed Angeli vident per essentiam Deum scientem omnia. Ergo Angeli cognoscunt omnia.

[53230] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 9 Praeterea, potestas Angeli in cognoscendo non est minor quam potestas animae. Sed dicit Gregorius in II Dialog.: *animae videnti creatorem angusta est omnis*

creatura. Ergo et Angelo; et sic idem quod prius.

[53231] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 10 Praeterea, lux spiritualis vehementius ingerit se menti quam lux corporalis oculo. Sed si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorum; ingerens se oculo, omnes colores manifestaret. Ergo, cum ipse Deus, qui est lux spiritualis, et rerum omnium perfecta ratio, menti Angeli videntis eum se ingerat, Angelus eo cognito omnia cognoscet.

[53232] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 11 Praeterea, cognitio est quasi quidam contactus cognoscentis et cognoscibilis. Sed si simplex tangitur, tangitur quidquid in ipso est. Sed Deus est simplex. Ergo si cognoscitur, cognoscuntur omnes rerum rationes quae in ipso sunt.

[53233] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 12 Praeterea, nullius creaturae cognitio est de substantia beatitudinis. Ergo ad cognitionem beatitudinis aequaliter se habere videntur. Aut ergo beatus omnes creaturas cognoscit, aut nullam. Sed non nullam. Ergo omnes.

[53234] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 13 Praeterea, omnis potentia non reducta ad actum est imperfecta. Sed intellectus Angeli est in potentia ad omnia cognoscenda; alias esset inferior intellectu humano, in quo est omnia fieri. Si ergo in statu beatitudinis non omnia cognosceret, remaneret eius cognitio imperfecta; quod videtur repugnare beatitudinis perfectioni, quae omnem imperfectionem tollit.

[53235] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 14 Praeterea, si Angelus beatus non cognosceret omnia, cum sit in potentia ad omnia cognoscenda, posset postmodum aliquid cognoscere quod prius non cognoverat. Sed hoc est impossibile, quia, sicut dicit Augustinus in XV de Trinitate, in Angelis beatis non sunt cogitationes volubiles; quod esset, si aliquid scirent quod prius nescissent ergo Angeli beati videntes Deum omnia vident.

[53236] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 15 Praeterea, visio beatitudinis aeternitate mensuratur, unde et vita aeterna dicitur. Sed in aeternitate nihil est prius et posterius. Ergo nec in visione beatitudinis; ergo non potest esse quod aliquid sciatur quod prius scitum non fuerat; et sic idem quod prius.

[53237] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 16 Praeterea, Ioan. X, 9, dicitur: *ingredietur et egredietur, et pascua inveniet*; quod in Lib. de spiritu et anima sic exponitur: *ingredietur ad contemplandam divinitatem salvatoris, egredietur ad intuendam humanitatem ipsius; et utrobique gloriosam refectionem inveniet.* Sed visus exterior ita perfecte pascetur in humanitate salvatoris, quod nihil existens in corpore eius erit ei occultum. Ergo et oculus mentis ita pascetur in divinitate ipsius, quod nihil in ea existens ignorabitur ab eo; et sic cognoscet omnia.

[53238] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 17 Praeterea, ut dicitur III de anima, intellectus intelligens maximum intelligibile, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Sed maxime intelligibile est Deus. Ergo intellectus videns Deum, omnia videt.

[53239] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 18 Praeterea, effectus maxime cognoscitur per cognitionem suae causae. Sed Deus est causa omnium. Ergo intellectus videntis Deum omnia cognoscit.

[53240] De veritate, q. 8 a. 4 arg. 19 Praeterea, colores in tabula depicti, ad hoc quod visu cognoscerentur, non indigerent nisi lumine eos illustrante, quo fieret visibiles actu. Sed rerum

omnium rationes sunt in essentia divina actu intelligibiles, divino lumine illustratae. Ergo intellectus videns essentiam divinam, omnia per omnium rationes videt.

[53241] De veritate, q. 8 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Ephes. cap. III, 10: *ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*: ubi dicit Glossa Hieronymi, quod Angeli mysterium incarnationis per praedicationem Ecclesiae sunt edocti. Ergo ante praedicationem illud ignoraverunt, et tamen Deum per essentiam viderunt. Ergo videntes Deum per essentiam non omnia cognoscunt.

[53242] De veritate, q. 8 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit in fine Eccl. Hierarch., quod *multae sacramentorum rationes latent supernas essentias*; et sic idem quod prius.

[53243] De veritate, q. 8 a. 4 s. c. 3 Praeterea, nihil alteri coaequatur in extensione quae est secundum quantitatem molis, nisi sit ei aequale secundum molis quantitatem. Ergo et nihil aequatur alteri in extensione virtualis quantitatis, nisi coaequetur ei in virtute. Sed intellectus Angeli non coaequatur intellectui divino in virtute. Ergo non potest esse quod intellectus Angeli se extendat ad omnia ad quae se extendit intellectus divinus.

[53244] De veritate, q. 8 a. 4 s. c. 4 Praeterea, Angeli, cum sint facti ad laudandum Deum, secundum hoc quod cognoscunt eum laudant ipsum. Sed non omnes aequaliter eum laudant, ut patet per Chrysostomum super Ioan. Ergo quidam in eo plura cognoscunt quam alii. Et tamen Angeli minus cognoscentes vident Deum per essentiam; ergo videns Deum per essentiam non omnia videt.

[53245] De veritate, q. 8 a. 4 s. c. 5 Praeterea, de substantia beatitudinis Angeli est cognitio et gaudium. Sed Angeli bene possunt gaudere de quo prius non gaudebant, sicut de peccatore converso: *gaudium enim est Angelis Dei super uno* etc.; Lucae XV, vers. 10. Ergo et possunt cognoscere quae prius non cognoscebant. Ergo videntes Deum per essentiam, aliqua ignorant.

[53246] De veritate, q. 8 a. 4 s. c. 6 Praeterea, nulla creatura potest esse summe bona vel summe potens. Ergo nec omnia sciens.

[53247] De veritate, q. 8 a. 4 s. c. 7 Praeterea, cognitio divina in infinitum excedit cognitionem creaturae. Ergo non potest esse ut omnia quae Deus scit, creatura cognoscat.

[53248] De veritate, q. 8 a. 4 s. c. 8 Praeterea, Ierem. XVII, 9, dicitur: *pravum est cor hominis, et inscrutabile; quis cognoscet illud? Ego dominus.* Ex quo videtur quod Angeli videntes Deum per essentiam, non cognoscunt secreta cordium, et ita non cognoscunt omnia.

[53249] De veritate, q. 8 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod Deus videndo essentiam suam, quaedam cognoscit scientia visionis, scilicet praeterita, praesentia et futura; quaedam autem scientia simplicis intelligentiae, omnia scilicet quae potest facere, quamvis nec sint, nec fuerint, nec futura sint. Impossibile autem videtur quod aliqua creatura videns essentiam divinam, omnia sciat quae Deus scit scientia simplicis notitiae. Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causae in plurium effectuum notitiam devenire potest; sicut ille qui

perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo deducere potest. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicuius causae omnes effectus eius cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causae, et sic quod illam causam comprehendat; quod est impossibile de essentia divina respectu intellectus creati, ut ex dictis patet. Unde impossibile est quod aliquis intellectus creatus videndo divinam essentiam omnia cognoscat quae ex ea causari possunt. Possibile tamen est ut aliquis intellectus creatus essentiam Dei videns, omnia cognoscat quae Deus scit scientia visionis, ut de anima Christi ab omnibus tenetur. De aliis autem videntibus Deum per essentiam, est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnes Angeli et animae beatorum videndo essentiam Dei, necesse est ut omnia cognoscant, sicut qui videt speculum, videt omnia quae in speculo relucent. Sed hoc dictis sanctorum repugnare videtur, et praecipue Dionysii, qui in cap. VI ecclesiasticae hierarchiae expresse dicit, inferiores Angelos per superiores ab ignorantia purgari; et sic oportet ponere, quaedam superiores Angelos cognoscere quae inferiores ignorant, quamvis omnes communiter Deum contemplentur. Et ideo dicendum est, quod res non sunt in essentia divina sicut actu distinctae; sed magis in eo omnia sunt unum, ut Dionysius dicit, per modum quo multi effectus uniuntur in una causa. Imagines autem in speculo resultantes sunt ibi in actu distinctae; et ideo modus quo res omnes sunt in essentia divina similior est modo quo sunt effectus in causa, quam modo quo sunt imagines in speculo. Non est autem necessarium quod quicumque cognoscit causam, cognoscat omnes effectus eius qui possunt ex ipsa produci, nisi comprehendat ipsam; quod non contingit alicui intellectui creato, respectu divinae essentiae. Unde in solo Deo necesse est ut ex hoc quod essentiam suam videt, omnia cognoscat quae facere potest. Unde et eorum effectuum qui ex ipsa producti sunt, tanto aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quanto plenius eam videt. Et ideo animae Christi, quae super omnes creaturas perfectius Deum videt, attribuitur quod omnia cognoscat, praesentia, praeterita et futura; aliis autem non, sed quod unusquisque secundum mensuram qua videt Deum, videt plures vel pauciores effectus ex ipso.

[53250] De veritate, q. 8 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut Magister in II Senten. dicit, cum dicitur: Angeli in verbo vident omnia antequam fiant; hoc non intelligitur de omnibus Angelis, sed forte de superioribus; nec illi etiam omnia perfecte vident, sed forte in communi, et quasi implicite tantum, aliqua sciunt. Vel potest dici, quod de una re cognoscibili possunt intelligi plures rationes, sicut de triangulo plures demonstrationes fiunt; et potest esse quod aliquis scit triangulum quid est, qui nescit omnia quae de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omnes res, aliud autem scire omnia intelligibilia de rebus. Satis autem probabile videtur quod omnes videntes Deum per essentiam omnes creaturas cognoscant ad minus secundum species suas, et hoc est quod Isidorus dicit, quod sciunt in verbo omnia antequam fiant; fieri enim rei est non intelligibilis rationis. Non autem oportet quod Angelus sciens rem aliquam sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa; et si forte sciat omnes proprietates naturales quae comprehensione essentiae cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes quibus substat ordini divinae providentiae, qua una res ordinatur ad varios eventus. Et de his rationibus inferiores Angeli a supremis illuminantur. Et hoc est quod dicit Dionysius, cap. IV de Divin. Nomin., quod superiores Angeli docent inferiores

rerum scibiles rationes.

[53251] De veritate, q. 8 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando visus similitudini coniungitur secundum totum posse ipsius similitudinis; tunc enim necesse est ut visus cognoscat omne id ad quod similitudo visus se extendit. Sic autem intellectus creatus non coniungitur divinae essentiae; et ideo ratio non sequitur.

[53252] De veritate, q. 8 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angelus videns Deum non videat omnia, contingit ex defectu intellectus ipsius, qui non unitur essentiae divinae secundum totum posse eius. Hic autem defectus puritati eius non repugnat, ut supra dictum est.

[53253] De veritate, q. 8 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia quam ad ea quae possunt manifestari per lumen intellectus agentis; quae sunt formae abstractae a sensibilibus. Et similiter potentia intellectus angelici naturalis est ad omnia illa cognoscenda quae manifestantur lumine suo naturali, quod non est sufficiens manifestativum omnium quae in Dei sapientia latent. Et praeterea, illorum etiam quae anima naturaliter cognoscere potest, cognitionem non accipit nisi per medium sibi proportionatum; unde uno et eodem medio apprehenso, aliquis in cognitionem alicuius conclusionis devenit in quam alius tardioris ingenii devenire non potest. Et similiter ex essentia Dei visa superior Angelus multa cognoscit quae inferior cognoscere non potest; in eorum tamen cognitionem reducitur per medium sibi magis proportionatum, sicut per lumen superioris Angeli. Unde necesse est quod unus Angelus alium illuminet.

[53254] De veritate, q. 8 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod affectus terminatur ad res ipsas; sed intellectus non solum sistit in rebus, sed res in multas intentiones dividit; unde illae intentiones sunt intellectae, non autem sunt dilectae; sed possunt esse dilectionis principium, sive ratio; dilectum autem proprie est res ipsa. Et quia Angeli videntes Deum per essentiam, omnes cognoscunt creaturas, possunt omnes amare. Quia vero non omnes rationes intelligibiles in eis apprehendunt, non ex omnibus rationibus quibus res diligi possunt, eas diligunt.

[53255] De veritate, q. 8 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis Deus distet ab intellectu angelico sicut infinitum a finito, non tamen cognoscunt eum secundum modum suae infinitatis, quia non cognoscunt eum infinite; et ideo non oportet quod omnia infinita quae ipse cognoscit, cognoscant.

[53256] De veritate, q. 8 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus alicui viatori revelare posset tot, quod plura de creaturis intelligeret quam intellectus comprehensoris; et similiter Deus posset cuilibet comprehensori inferiori revelare omnia quae superior intelligit, aut etiam plura. Sed nunc de hoc non quaerimus; sed solum de hoc an ex hoc quod essentiam Dei videt aliquis intellectus creatus, sequatur quod omnia cognoscat.

[53257] De veritate, q. 8 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi de his quae pertinent ad substantiam beatitudinis. Vel potest dici, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam medii, quia ipsa essentia divina est sufficiens medium demonstrativum rerum

omnium. Unde per hoc vult habere quod non est mirum si, ea visa, futura cognoscuntur; sed quod non omnia cognoscantur, est ex defectu intellectus eam non comprehendentis.

[53258] De veritate, q. 8 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod ex quo anima videt divinam essentiam, omnis creatura est ei angusta, id est nulla creatura occultatur ei propter eminentiam ipsius creaturae. Sed alia ratio occultationis esse potest: quia scilicet non coniungitur ei medium proportionatum sibi, per quod illam creaturam cognoscere possit.

[53259] De veritate, q. 8 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si oculus corporalis lucem corporalem secundum totum eius posse in se susciperet; quod patet in proposito non esse.

[53260] De veritate, q. 8 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod intellectus cognitione sua tangens Deum, cognoscit ipsum totum, sed non totaliter; et ideo cognoscit omne id quod actu in ipso est. Non tamen oportet quod cognoscat habitudinem eius ad omnes suos effectus; quod est cognoscere ipsum, secundum quod est ratio omnium suorum effectuum.

[53261] De veritate, q. 8 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quamvis nulla cognitio creaturae sit de substantia beatitudinis quasi beatificans, tamen aliqua creaturae cognitio pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati; sicut ad beatitudinem Angeli pertinet ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur; et similiter ad sanctorum beatitudinem pertinet ut cognoscant eos qui eorum beneficia implorant, vel etiam alias creaturas de quibus laudare debent Deum. Vel dicendum, quod si etiam nullo modo ad beatitudinem pertineret creaturae cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturae aequaliter se habeat ad visionem beatitudinis. Cognita enim causa aliqua, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant; sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquae conclusiones eliciuntur, quaedam vero non nisi per multa media; et ad haec cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est etiam cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiae divinae; quia quaedam sunt latentiores, quaedam manifestiores; et ideo ex visione divinae essentiae quaedam cognoscuntur, quaedam non.

[53262] De veritate, q. 8 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda quae suo lumine naturali manifestari possunt; et nihil horum Angelus beatus ignorat; ex horum enim ignorantia remaneret intellectus Angeli imperfectus. Quaedam vero potentia est obedientiae tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest facere; et si talis potentia non reducatur ad actum, non erit potentia imperfecta: et ideo intellectus Angeli beati non est imperfectus, si non cognoscit omnia quae Deus potest ei revelare. Vel dicendum, quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarum prima sit propter secundam, non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima; sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinae, quae sanitatem faciunt. Omnis enim cognitio creaturae ordinatur ad cognitionem Dei. Et ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per possibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus. Nec etiam intellectus videns

Deum, qui plures creaturas cognoscit, ex cognitione creaturarum (perfectior est); sed ex hoc quod perfectius Deum cognoscit: unde dicit Augustinus, in libro confessionum: *infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creata, *te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Si autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

[53263] De veritate, q. 8 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod volubilitas cogitationum, quae a beatis Angelis removetur, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causas, vel e converso; qui quidem discursus rationis proprius est, quam claritas intellectus angelici excedit. Alio modo volubilitas potest referri ad successionem eorum quae cogitantur. Et sic sciendum est, quod quantum ad illam cognitionem qua Angeli cognoscunt res in verbo, non potest esse successio, quia per unum diversa cognoscunt. Sed quantum ad ea quae cognoscunt per species innatas, vel per illuminationes superiorum, est ibi successio; unde Augustinus dicit, VIII super Genes. ad Litt., quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus: quod est per affectiones mutari.

[53264] De veritate, q. 8 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam, et res in Deo. Et in ista non est aliqua successio; nec in ea Angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationes superiorum, proficere possunt. Et quantum ad hoc, visio illa non mensuratur aeternitate, sed tempore; non quidem tempore quod est mensura motus primi mobilis, de quo philosophus loquitur, sed tempore non continuo, quali creatio rerum mensuratur; quod nihil est aliud quam numeratio prioris et posterioris in creatione rerum vel in successione angelicorum intellectuum.

[53265] De veritate, q. 8 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod corpus Christi est finitum, et comprehendi potest visu corporali. Essentia autem divina non comprehenditur visu spirituali, cum sit infinita; et ideo non est simile.

[53266] De veritate, q. 8 a. 4 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procederet, si intellectus cognosceret maxime cognoscibile, quod est Deus, perfecte; quod quia non est, ratio non sequitur.

[53267] De veritate, q. 8 a. 4 ad 18 Et similiter dicendum ad decimumoctavum de causa et effectu, ut ex praedictis patet.

[53268] De veritate, q. 8 a. 4 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete, ut ex dictis, in corp. art., patet, et ideo ratio non sequitur.

[53269] De veritate, q. 8 a. 4 ad s. c. Alia concedimus, quia verum concludunt, quamvis non debito modo.

Articulus 5

[53270] De veritate, q. 8 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum visio rerum in verbo, sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes

[53271] De veritate, q. 8 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53272] De veritate, q. 8 a. 5 arg. 1 Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in verbo, oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se existentes.

[53273] De veritate, q. 8 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut se habet corporalis res ad visum corporalem, ita spiritualis ad visum spiritualem. Sed res corporalis non cognoscitur a visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem. Ergo similiter est de visu spirituali.

[53274] De veritate, q. 8 a. 5 arg. 3 Praeterea, gloria non destruit naturam, sed perficit. Sed cognitio naturalis Angeli est per aliquas species. Ergo et cognitio gloriae, quae est visio in verbo, est per similitudines rerum.

[53275] De veritate, q. 8 a. 5 arg. 4 Praeterea, omnis cognitio est per aliquam formam. Sed verbum non potest esse forma intellectus, nisi forte exemplaris, quia nullius rei est forma intrinseca. Ergo oportet quod per aliquas alias formas, cognoscat intellectus Angeli ea quae in verbo cognoscit.

[53276] De veritate, q. 8 a. 5 arg. 5 Praeterea, Paulus in raptu Deum per essentiam vidit, ut patet II Cor. XIII, 4, in Glossa, et ibi *vidit arcana verba, quae non licet homini loqui.* Illorum autem verborum non fuit oblitus postquam verbum per essentiam videre desiit. Ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret. Et eadem ratione Angeli, quae cognoscunt in verbo per similitudines aliquas cognoscunt, ut videtur.

[53277] De veritate, q. 8 a. 5 arg. 6 Sed dicebat, quod abeunte verbo remanserunt in anima Pauli quaedam reliquiae illius visionis, scilicet impressiones quaedam vel similitudines, quibus reminisci poterat eorum quae in verbo viderat, sicut abeuntibus sensibilibus remanent eorum impressiones in sensu.- Sed contra, res aliqua magis imprimit in alteram in sui praesentia quam in sui absentia. Si ergo verbum in sui absentia reliquit impressionem in intellectu Pauli, ergo et in sui praesentia.

[53278] De veritate, q. 8 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Quidquid est in Deo, est Deus. Si ergo Angelus videns essentiam Dei, non videt eam per aliquam similitudinem, nec ideas rerum in eo existentes per aliquam similitudinem videt.

[53279] De veritate, q. 8 a. 5 s. c. 2 Praeterea, rationes rerum resultant in verbo sicut imagines in speculo. Sed per unam similitudinem speculi videntur omnia quae in speculo relucent. Ergo et per ipsam formam verbi videntur omnia quae in verbo cognoscuntur.

[53280] De veritate, q. 8 a. 5 s. c. 3 Praeterea, intellectus Angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in libro de causis. Sed tabulae pictae non superadduntur aliae picturae: propter hoc enim probatur in III de anima, quod intellectus possibilis potest omnia recipere, quia est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Ergo non potest esse quod eorum quae cognoscit Angelus in verbo, aliquas similitudines habeat.

[53281] De veritate, q. 8 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad scitum. Quidquid autem similatur alicui secundum hoc quod illud est simile tertio, ipsum etiam est tertio simile; ut si filius similatur patri in hoc quod pater similatus est avo, et filius avo similatur. Dupliciter igitur aliquid alicui similatur: uno modo ex hoc quod similitudinem eius immediate ab eo accipit in se; alio modo ex hoc quod assimilatur alicui quod est simile ei. Et sic etiam dupliciter fit cognitio: cognoscimus enim per visum Socratem inquantum visus noster assimilatur ipsi Socrati, et etiam inquantum assimilatur imagini Socratis; et utraque istarum assimilationum sufficit ad cognoscendum Socratem. Dico ergo, quod quando aliqua res cognoscitur per similitudinem alterius rei, illa cognitio non fit per aliquam similitudinem aliam, quae sit immediate ipsius rei cognitae; et si cognoscens cognoscat unam et eamdem rem per similitudinem propriam et per similitudinem alterius rei, erunt diversae cognitiones. Quod sic patere potest. Est enim aliqua cognitiva potentia quae cognoscit tantum recipiendo, non autem aliquid ex receptis formando; sicut sensus simpliciter cognoscit illud cuius speciem recipit, et nihil aliud. Aliqua vero potentia est quae non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quae recipit, potest aliquam aliam speciem formare; sicut patet in imaginatione, quae ex forma auri recepta et forma montis, format quoddam phantasma aurei montis. Et similiter est in intellectu, quia ex forma generis et differentiae comprehensis format quidditatem speciei. In huiusmodi igitur potentiis quando una res cognoscitur per similitudinem alterius rei, quandoque contingit quod praeter similitudinem illam formatur alia species, quae est rei immediate; sicut ex statua Herculis visa potest formare quamdam aliam similitudinem quae sit ipsius Herculis immediate; sed haec cognitio iam est alia ab illa qua cognoscebam Herculem in statua sua. Si enim esset eadem, tunc oporteret hoc accidere in qualibet alia potentia; quod manifeste falsum apparet. Cum enim visus exterior videt Herculem in statua sua, non fit cognitio per aliquam aliam similitudinem quam per similitudinem statuae. Sic igitur dico, quod ipsa essentia divina est similitudo rerum omnium; et ideo intellectus Angeli res cognoscere potest et per similitudines ipsarum rerum, et per ipsam essentiam divinam. Sed illa cognitio qua cognoscet per similitudines ipsarum rerum, erit alia a cognitione qua cognoscit res per verbum; quamvis etiam illae similitudines causentur ex coniunctione intellectus angelici ad verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est de imaginatione, sive, quod est verius, per influxum verbi.

[53282] De veritate, q. 8 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ex quo essentia divina est rerum similitudo quae cognoscuntur per verbum, intellectus angelicus essentiae divinae coniunctus, est rebus illis sufficienter assimilatus ad eas cognoscendas.

[53283] De veritate, q. 8 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod a verbo potest fieri impressio in

intellectum Angeli; sed cognitio quae est per illam impressionem, est alia a cognitione quae est per verbum, ut dictum est.

[53284] De veritate, q. 8 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis gloria non destruat naturam, elevat tamen eam ad id quod per se non poterat, hoc est ad hoc quod videat res per ipsam essentiam Dei sine aliqua similitudine media in visione illa.

[53285] De veritate, q. 8 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum non est alicuius rei forma intra, ita quod sit pars essentiae rei; est tamen intellectui forma intrinseca ut intelligibile per ipsum.

[53286] De veritate, q. 8 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Paulus postquam desiit essentiam Dei videre, memor fuit rerum quae in verbo cognoverat, per similitudines rerum apud se remanentes.

[53287] De veritate, q. 8 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod similitudines illae quae remanserunt post absentiam verbi, imprimebantur etiam quando verbum per essentiam videbat; sed tamen illa visio qua videbat per verbum, non erat per illas impressiones, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Articulus 6

[53288] De veritate, q. 8 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum Angelus cognoscat seipsum

[53289] De veritate, q. 8 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[53290] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 1 Quia, ut dicit Dionysius, cap. VI caelestis hierarchiae, Angeli ignorant suas virtutes. Sed si cognoscerent se per essentiam, cognoscerent suas virtutes. Ergo Angelus suam essentiam non cognoscit.

[53291] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 2 Praeterea, si Angelus cognoscit seipsum, hoc non est per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam: quia in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur in III de anima. Sed per essentiam suam se cognoscere non potest, quia illud quo intelligitur, est forma intellectus. Essentia autem Angeli non potest esse forma intellectus eius, cum magis intellectus insit essentiae ut proprietas quaedam, sive forma. Ergo Angelus nullo modo cognoscit se.

[53292] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 3 Praeterea, idem non potest esse agens et patiens, movens et motum, nisi hoc modo quod una pars eius sit movens vel agens, et alia mota vel passa; ut patet in animalibus, ut probatur in VIII Physic. Sed intelligens et intellectum se habent ut agens et patiens. Ergo non potest esse quod Angelus totum se intelligat.

[53293] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 4 Praeterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit actus intellectus eius. Sed nulla essentia per se subsistens potest esse actus alicuius, nisi sit actus purus: res enim materialis non potest esse alicuius forma; esse autem actum purum nulli essentiae convenit nisi divinae. Ergo Angelus non potest se per essentiam suam cognoscere.

[53294] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 5 Praeterea, nihil intelligitur nisi secundum quod denudatur a materia et a conditionibus materialibus. Sed esse in potentia est quaedam materialis conditio, a qua Angelus denudari non potest. Ergo Angelus seipsum intelligere non potest.

[53295] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 6 Praeterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit in intellectu suo. Sed hoc esse non potest; quinimmo intellectus est in essentia: non enim potest esse aliquid esse in altero et e converso. Ergo Angelus non cognoscit se per essentiam suam.

[53296] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 7 Praeterea, intellectus Angeli habet potentiam admixtam. Nihil autem de potentia in actum reducitur a seipso. Cum ergo intellectus reducatur in actum cognitionis per ipsum cognoscibile, impossibile erit quod Angelus intelligat seipsum.

[53297] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 8 Praeterea, nulla potentia habet efficaciam agendi nisi ab essentia in qua radicatur. Ergo intellectus Angeli est efficax ad intelligendum ex virtute essentiae suae. Sed non potest idem esse principium agendi et patiendi. Cum igitur id quod intelligitur, sit quodammodo ut passum, videtur quod Angelus essentiam suam cognoscere non possit.

[53298] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 9 Praeterea, demonstratio actus intellectus est. Sed non potest idem per idem demonstrari. Ergo non potest esse quod Angelus per essentiam suam intelligatur a se.

[53299] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 10 Praeterea, qua ratione reflectitur in se intellectus, et affectus. Sed affectus Angeli non reflectitur in se nisi per dilectionem naturalem, quae est quidam naturalis habitus. Ergo nec Angelus se cognoscere potest nisi mediante aliquo habitu; et ita non cognoscit se per essentiam suam.

[53300] De veritate, q. 8 a. 6 arg. 11 Praeterea, operatio cadit media inter agens et patiens. Sed intelligens et intellectum se habent ut agens et patiens. Cum igitur nihil cadat medium inter rem aliquam et seipsam, impossibile videtur quod Angelus seipsum intelligat.

[53301] De veritate, q. 8 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Quod potest virtus inferior, potest et superior, ut dicit Boetius. Sed anima nostra seipsam cognoscit. Ergo multo fortius Angelus.

[53302] De veritate, q. 8 a. 6 s. c. 2 Praeterea, haec est ratio quare intellectus noster seipsum intelligit, non autem sensus, ut dicit Avicenna, quia sensus utitur organo corporali, non autem intellectus. Sed intellectus Angeli magis est separatus ab organo corporali quam etiam intellectus noster. Ergo Angelus etiam cognoscit seipsum.

[53303] De veritate, q. 8 a. 6 s. c. 3 Praeterea, intellectus Angeli, cum sit deiformis, maxime assimilatur intellectui divino. Sed Deus se per essentiam suam cognoscit. Ergo et Angelus.

[53304] De veritate, q. 8 a. 6 s. c. 4 Praeterea, quanto intelligibile est magis proportionatum intellectui, tanto magis potest ipsum cognoscere. Sed nullum intelligibile est magis proportionatum intellectui angelico quam sua essentia. Ergo essentiam suam maxime cognoscit.

[53305] De veritate, q. 8 a. 6 s. c. 5 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod omnis sciens scit essentiam suam, et redit ad essentiam suam reditione completa. Ergo et Angelus, cum sit sciens.

[53306] De veritate, q. 8 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Hae autem duae actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius; et ideo oportet quidem quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod in intelligendo intelligens sit ut agens, et intellectum ut passum. Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem. Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur aliqua actio vel passio: actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso, ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in ipso. Sciendum est igitur, quod nihil prohibet esse aliquid actu unum et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum; et similiter possibile est esse aliquid actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum. Sicut enim est gradus actus et potentiae in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus; aliquid actu et potentia ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilium aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina; aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis; quod hoc modo se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Commentator in III de anima. Omnes autem substantiae angelicae sunt mediae, habentes aliquid de potentia et actu, non solum in genere entium, sed etiam in genere intelligibilium. Sicut igitur materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam; et tunc actio illa est quaedam emanatio ipsius formae magis quam materiae; res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu. Tunc enim intelligit rem

cuius est illa forma; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero Angeli, quia habet essentiam suam quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, id est essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam.

[53307] De veritate, q. 8 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo; non autem eam comprehendunt secundum quod deducitur ab exemplari aeterno; hoc enim esset ipsum exemplar comprehendere.

[53308] De veritate, q. 8 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia Angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum eius ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo.

[53309] De veritate, q. 8 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intellectum et intelligens non se habent ut agens et patiens; sed ambo se habent ut unum agens, ut patet ex dictis, in corp. art., quamvis quantum ad modum loquendi videantur ut agens et patiens significari.

[53310] De veritate, q. 8 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis essentia Angeli non sit actus purus, non tamen habet materiam partem sui; sed secundum hoc est in potentia quod esse non habet a seipso: et ideo nihil prohibet ipsum comparari ad intellectum ut actum in intelligendo.

[53311] De veritate, q. 8 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod id quod intelligitur, non oportet denudari a qualibet materia. Constat enim quod formae naturales nunquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadat. Sed oportet quod denudetur a materia individuali, quae est materia determinatis dimensionibus substans; unde minus oportet quod separetur a potentia tali, qualis est in Angelis.

[53312] De veritate, q. 8 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse in altero et illud in eo diversis modis, sicut totum in partibus, et e converso. Et similiter est in proposito: essentia enim Angeli est in intellectu eius sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia.

[53313] De veritate, q. 8 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae suae, sed respectu eius est semper in actu. Respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia: nec tamen sequitur quod, quando intellectus est in potentia, quod per aliud agens reducatur in actum semper; sed solum quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequam addiscat. Quando autem est in potentia accidentali, sicut habens habitum dum non considerat, potest per seipsum exire in actum; nisi dicatur, quod reducitur in actum per voluntatem, qua movetur ad actu considerandum.

[53314] De veritate, q. 8 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illud quod intelligitur, non est ut passum, sed ut principium actionis, ut patet ex dictis, in corp. art., et ideo ratio non sequitur.

[53315] De veritate, q. 8 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod aliquid potest esse cognitionis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognoscibilis: et sic magis notum est causa cognoscendi

minus notum. Et hoc modo medium demonstrationis est causa intelligendi. Alio modo ex parte cognoscentis: et sic causa cognitionis est illud quod facit cognoscibile esse actu in cognoscente. Et sic nihil prohibet aliquid per seipsum cognosci.

[53316] De veritate, q. 8 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod dilectio naturalis non est habitus, sed est actus.

[53317] De veritate, q. 8 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod operatio intellectualis non est media secundum rem inter intelligens et intellectum, sed procedit ex utroque, secundum quod sunt unita.

Articulus 7

[53318] De veritate, q. 8 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum Angelus unus intelligat alium

[53319] De veritate, q. 8 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[53320] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 1 Quia, ut dicit Dionysius VI cap. caelestis hierarchiae, etiam ipsi Angeli suam ordinationem ignorant. Sed si Angelus unus cognosceret alium, suam ordinationem scirent. Ergo unus alium non cognoscit.

[53321] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 2 Praeterea, ut dicitur in libro de causis, omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causa ei, et quod est infra se, in quantum est causatum ab ea. Sed secundum fidem, non ponitur quod unus Angelus sit causa alterius. Ergo unus alium non cognoscit.

[53322] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Boetius, universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus est quoddam singulare, cum sit persona. Cum igitur Angelus tantum per intellectum cognoscat, videtur quod Angelus Angelum non cognoscat.

[53323] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 4 Item, videtur quod unus Angelus alium non cognoscat per essentiam Angeli cogniti. Id enim quo intellectus intelligit, oportet esse intrinsecum ipsi intellectui. Sed essentia unius Angeli non potest esse intra intellectum alterius, quia nihil illabitur menti nisi solus Deus. Ergo Angelus non potest cognoscere alium Angelum per essentiam eius.

[53324] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 5 Praeterea, possibile est unum Angelum cognosci ab omnibus Angelis. Id autem quo aliquid cognoscitur, est coniunctum ipsi cognoscenti. Si ergo Angelus

cognosceret alium per essentiam Angeli cogniti, oporteret quod Angelus cognitus esset in pluribus locis, cum Angeli cognoscentes in pluribus locis sint.

[53325] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 6 Praeterea, Angeli essentia substantia quaedam est; intellectus autem accidens, cum sit potentia quaedam. Sed substantia non est forma accidentis. Ergo essentia unius Angeli non potest esse intellectui alterius forma, qua intelligat.

[53326] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 7 Praeterea, nihil cognoscitur ab intellectu per sui praesentiam quod est separatum ab eo. Sed essentia unius Angeli est separata ab intellectu alterius. Ergo unus Angelus ab alio non cognoscitur per essentiae suae praesentiam.

[53327] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 8 Item, videtur quod unus Angelus per essentiam sui cognoscentis non possit alium cognoscere. Sicut enim superioribus Angelis subsunt inferiores, ita et sensibiles creaturae. Si ergo superior Angelus cognoscendo essentiam suam cognoscat alios Angelos, eadem ratione et per essentiam suam cognoscet omnes res sensibiles, et non per aliquas formas, ut dicitur in Lib. de causis.

[53328] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 9 Praeterea, nihil ducit in cognitionem alterius nisi quod habet similitudinem cum eo. Sed essentia unius Angeli non convenit cum alio nisi in genere. Si igitur unus alium cognoscat solum per essentiam sui cognoscentis, non cognoscet eum nisi in genere; quod est imperfecte cognoscere.

[53329] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 10 Praeterea, illud per quod aliquid cognoscitur, est ratio ipsius. Si ergo unus Angelus per essentiam suam omnes alios cognoscat, essentia sua erit ratio propria omnium; quod videtur soli divinae essentiae convenire.

[53330] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 11 Item, videtur quod unus Angelus non cognoscat alium per similitudinem sive per speciem aliquam in se existentem: quia, ut dicit Dionysius, Angeli sunt divina lumina. Sed lumen non cognoscitur per aliquam speciem, sed per se ipsum. Ergo nec Angelus.

[53331] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 12 Praeterea, omnis creatura tenebra est, ut patet per Origenem, super id Ioan., I, 5: *et tenebrae eam non comprehenderunt.* Sed similitudo tenebrae oportet quod sit tenebra; tenebra autem non est principium manifestationis, sed occultationis. Cum igitur Angelus sit creatura, et sic tenebra, non poterit cognosci per suam similitudinem. Sed si cognoscitur, oportet quod cognoscatur per lumen divinum existens in ipso.

[53332] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 13 Praeterea, Angelus est Deo propinquior quam rationalis anima. Sed secundum Augustinum, anima cognoscit omnia, et iudicat de omnibus, secundum connexionem quam habet ad rationes aeternas, non per aliquas artes quas secum ad corpus detulerit. Ergo multo fortius Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem eius, sed per rationem aeternam.

[53333] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 14 Item, videtur quod nec per similitudinem innatam. Quia aequaliter similitudo innata se habet ad praesens et distans. Si igitur unus Angelus alium cognoscat per similitudinem innatam, non cognoscet de eo quando erit praesens, et quando distans.

[53334] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 15 Praeterea, Deus potest de novo facere unum Angelum.

Sed Angeli qui non est, formam non habet penes se. Si ergo Angelus naturali cognitione non cognoscit alium Angelum nisi per formam innatam, Angeli qui modo sunt non cognoscerent naturali cognitione Angelum qui de novo fieret.

[53335] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 16 Item, videtur quod nec per formas impressas ab intelligibilibus, sicut sensus per formas impressas a sensibilibus, quia secundum hoc inferiores Angeli non cognoscerentur a superioribus, cum non possint imprimere in eos.

[53336] De veritate, q. 8 a. 7 arg. 17 Item videtur quod nec per formas abstractas, sicut intellectus agens abstrahit a phantasmatibus, quia sic inferiores non cognoscerent superiores. Ex quibus omnibus videtur quod unus Angelus alium non cognoscat.

[53337] De veritate, q. 8 a. 7 s. c. 1 Sed contra. In libro de causis dicitur: *omnis intelligentia scit res quae non corrumpuntur nec cadunt in tempore.* Sed Angeli sunt incorruptibiles et supra tempus. Ergo unus Angelus ab alio cognoscitur.

[53338] De veritate, q. 8 a. 7 s. c. 2 Praeterea, similitudo est causa cognitionis. Sed cum intellectu unius Angeli magis convenit alius Angelus quam res materiales. Cum ergo Angeli res materiales cognoscant, multo fortius unus Angelus alium cognoscit.

[53339] De veritate, q. 8 a. 7 s. c. 3 Praeterea, intellectui unius Angeli magis est proportionata essentia alterius Angeli quam essentia divina. Ergo, cum Angeli videant Deum per essentiam, multo fortius unus Angelus alterius essentiam cognoscere potest.

[53340] De veritate, q. 8 a. 7 s. c. 4 Praeterea, ut dicitur in Lib. de intelligentiis, omnis substantia immaterialis et immixta est omnium cognoscitiva. Et haec probatur ex hoc quod habetur III de anima, quod intellectus est immixtus, ut omnia cognoscat. Sed esse immateriales et immixtos maxime convenit Angelis. Ergo ipsi omnia cognoscunt, et ita unus alium.

[53341] De veritate, q. 8 a. 7 s. c. 5 Item, videtur quod unus Angelus alium cognoscat per essentiam Angeli cogniti. Augustinus enim dicit, XII super Genesim ad litteram, quod Angeli sua visa demonstrant per commixtionem spiritus. Sed commixtio non potest esse nisi unus spiritus alii per essentiam coniungatur. Ergo unus Angelus potest alii per essentiam coniungi; et ita per essentiam suam ab alio cognosci.

[53342] De veritate, q. 8 a. 7 s. c. 6 Praeterea, cognitio est actus quidam. Ad actionem autem sufficit contactus. Ergo, cum inter unum Angelum et alium possit esse spiritualis contactus, unus alium per essentiam suam cognoscere poterit.

[53343] De veritate, q. 8 a. 7 s. c. 7 Praeterea, magis convenit intellectus unius Angeli cum essentia alterius Angeli, quam cum similitudine rei naturalis. Sed intellectus Angeli potest informari similitudine rei ad cognoscendam rem materialem. Ergo et essentia alterius Angeli potest esse forma intellectus angelici qua alium Angelum cognoscat.

[53344] De veritate, q. 8 a. 7 s. c. 8 Praeterea, secundum Augustinum, Lib. XII super Genesim ad Litt., intellectualis visio est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam earum

essentiae. Sed unus Angelus non cognoscit alium nisi intellectuali visione. Ergo non cognoscit eum per similitudinem quae sit aliud quam eius essentia; et sic idem quod prius.

[53345] De veritate, q. 8 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod unus Angelus absque dubio alium cognoscit, cum quilibet Angelus sit substantia intelligibilis in actu per hoc quod est a materia immunis. Intellectus autem angelicus non accipit a sensibilibus; et ideo in ipsas formas intelligibiles et immateriales fertur, eas intelligendo. Sed de modo cognitionis videtur esse diversitas in sententia, consideratis diversorum dictis. Commentator enim in XI Metaphys. dicit, quod in substantiis separatis a materia non differt forma quae est in intellectu, a forma quae est extra intellectum. Quod enim apud nos forma domus quae est in mente artificis, sit aliud a forma domus quae est extra, procedit ex hoc quod forma exterior est in materia, forma autem artis est sine materia: et secundum hoc, cum Angeli sint substantiae et formae immateriales, ut Dionysius dicit, videtur sequi quod forma qua unus Angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia eius, qua in se subsistit. Sed istud non videtur esse possibile universaliter. Forma enim qua intellectus intelligit, cum sit intellectus perfectio, est nobilior intellectu; et propter hoc philosophus in XI Metaph., probat quod Deus non intelligit aliquid extra se, quia illud perficeret intellectum eius et esset eo nobilius. Si igitur superiores Angeli intelligerent inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur quod inferiorum essentiae essent perfectiores intellectibus superiorum, et eis nobiliores; quod est impossibile. Posset autem forte dici quod hic modus est conveniens quantum ad modum intelligendi quo inferiores intelligunt superiores, ut scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris. Et huic videntur consonare verba Dionysii, IV cap. de divinis nominibus, ubi Angelos distinguere videtur in intelligibiles et intellectuales substantias; superiores quidem intelligibiles vocans, inferiores autem intellectuales; ubi etiam dicit, quod inferioribus sunt superiores ut cibus; quod videtur posse intelligi hoc modo, inquantum scilicet superiorum essentiae sunt formae quibus inferiores intelligunt. Sed haec via fortassis posset sustineri apud philosophos, qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices. Sic enim poterant ponere quodammodo quod superior Angelus inferiori intimus esset, quasi causa conservans eum in esse; quod quidem apud nos dici non potest nisi de solo Deo, qui mentibus angelicis et humanis illabitur. Forma autem qua intellectus intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligentem in actu; unde non potest dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alio videatur, nisi de solo Deo. Quod etiam philosophorum opinio non fuerit, quod Angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intuenti. Dicit enim Commentator in XI Metaphys., quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis, est aliud ab eo quod intelligit de ipso motor orbis Iovis. Quod non potest esse verum nisi quantum ad id quo uterque intelligit. Et hoc non esset, si uterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam eius. In commento etiam libri de causis, dicitur, quod intelligentia inferior scit quod est supra se, per modum substantiae suae, et non per modum substantiae superioris. Avicenna etiam in sua metaphysica dicit, quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud quam impressiones earum in nobis esse; non quod per essentiam suam sint in intellectu. Quod vero supra inductum est ex verbis Commentatoris in XI Metaph., intelligendum est, quando aliqua substantia separata a materia intelligit seipsam. Tunc enim non oportet quod sit aliud forma in intellectu, et

forma qua res in se subsistit; eo quod ipsa forma, qua talis res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia. Dionysii etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda; sed eosdem vocat intelligibiles et intellectuales, vel superiores vocat intelligibiles et inferiorum cibum, inquantum in eorum lumine inferiores intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur quod Angelus per essentiam suam, id est videntis, alium Angelum videat. Et hoc videtur ex verbis Augustini, X de Trinitate, ubi dicit sic: *mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit, ita et incorporearum per semetipsam.* Ex quo videtur etiam similiter de mente Angeli, quod cognoscendo seipsam, cognoscat alios Angelos. Huic etiam videtur attestari quod dicitur in libro de causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se et infra se, per modum substantiae suae. Sed istud non videtur sufficere: cum enim omnis cognitio sit per assimilationem, Angelus per essentiam suam non potest de alio Angelo plus cognoscere quam hoc in quo essentiae suae est similis. Unus autem Angelus alteri Angelo non similatur nisi in natura communi: et sic sequeretur quod unus alium non cognosceret cognitione completa, et praecipue quantum ad illos qui ponunt plures Angelos esse unius speciei. Quantum enim ad illos qui ponunt omnes Angelos specie ab invicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim Angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectualem naturam. Cognita autem natura intellectuali perfecte, cognoscuntur omnes gradus naturae intellectualis. Diversae autem species in Angelis non distinguuntur nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturae. Et secundum hoc, unus Angelus essentiam suam videns, concipit singulos gradus naturae intellectualis, et per huiusmodi conceptiones de omnibus aliis Angelis completam cognitionem habet. Et sic potest salvari quod alii quidam dicunt, quod unus cognoscit alium per formam acquisitam, ut praedicta conceptio forma acquisita dicatur; sicut si albedo seipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus coloris distincte, et ulterius etiam omnes individuos colores, si in una specie non esset nisi unum individuum. Sed adhuc etiam hic modus non videtur sufficere. Quamvis enim in una specie non sit nisi unus Angelus, tamen in Angelo alicuius speciei aliud erit quod ei conveniet ex ratione suae speciei, et aliud quod ei conveniet inquantum est quoddam individuum, sicut operationes particulares ipsius; et has secundum modum praedictum alius Angelus de eo cognoscere nullatenus posset. Auctoritas autem Augustini, non sonat quod mens per seipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitivam: sic enim et per sensus corporalia cognoscit. Unde alius modus est eligendus: ut dicatur, quod unus Angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu eius existentes; non quidem abstractas, aut impressas ab alio Angelo, vel aliquo modo acquisitas, sed a creatione divinitus impressas; sicut et res materiales per huiusmodi similitudines cognoscit: et hoc magis per sequentia patebit.

[53346] De veritate, q. 8 a. 7 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ordinationem suam in se consideratam Angeli cognoscunt, non autem comprehendunt eam secundum quod providentiae divinae substat; hoc enim esset ipsam providentiam comprehendere.

[53347] De veritate, q. 8 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio causae et causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum habet similitudinem suae causae, et e converso. Unde

si in uno Angelo ponamus similitudinem alterius, praeter hoc quod sit causa vel causatum eius, remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem.

[53348] De veritate, q. 8 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod auctoritas Boetii intelligitur de particularibus materialibus quae sensui substant: huiusmodi autem particulare non est Angelus; et ideo ratio non sequitur. Rationes autem illas quae probant quod Angelus non cognoscat alium Angelum per essentiam Angeli visi vel videntis, concedimus; quamvis ad eas posset responderi aliquo modo. Ad rationes vero illas quae probant quod unus Angelus alium per similitudinem non cognoscit, respondendum est.

[53349] De veritate, q. 8 a. 7 ad 11 Ad quarum primam dicendum, quod etiam luminis possibile est esse similitudinem aliquam, vel eo deficientiorem, sicut quaedam similitudo eius est color, vel etiam perfectiorem, sicut lux in substantia illuminante. Similiter etiam, cum Angeli dicantur lumina inquantum sunt formae actu intelligibiles, non est inconveniens quod eorum similitudines sint per modum sublimiorem in superioribus, et per modum inferiorem in inferioribus.

[53350] De veritate, q. 8 a. 7 ad 12 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil, in se considerata; non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas, sed quia non habet nec esse nec lucem nec veritatem nisi ab alio; unde si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil et tenebra et falsitas.

[53351] De veritate, q. 8 a. 7 ad 13 Ad tertium dicendum, quod anima connectitur rationibus aeternis inquantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat; et huiusmodi etiam impressiones sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt.

[53352] De veritate, q. 8 a. 7 ad 14 Ad quartum dicendum, quod Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem vel abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam, per quam ducitur in cognitionem alterius Angeli, non solum quantum ad essentiam eius, sed etiam quantum ad omnia accidentia eius. Et ideo per eam scit quando Angelus est distans vel praesens.

[53353] De veritate, q. 8 a. 7 ad s. c. 1 Rationes autem probantes quod unus Angelus alium cognoscit, concedimus. Ad rationes vero probantes quod Angelus cognoscitur per essentiam suam ab alio Angelo, respondendum est.

[53354] De veritate, q. 8 a. 7 ad s. c. 5 Ad quarum primam dicendum, quod illa cognitio de qua Augustinus loquitur, non intelligitur quantum ad essentiam, sed quantum ad operationem, secundum quod superior spiritus illuminat inferiorem.

[53355] De veritate, q. 8 a. 7 ad s. c. 6 Ad secundum dicendum, quod cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, ut ex dictis, art. 6, ad 5 et in corp. art., patet, sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam.

[53356] De veritate, q. 8 a. 7 ad s. c. 7 Ad tertium dicendum, quod quamvis essentia Angeli magis conveniat cum intellectu Angeli alterius quam similitudo rei materialis secundum participationem naturae unius, non tamen secundum convenientiam habitudinis quae requiritur inter perfectionem et perfectibile; sicut etiam una anima magis convenit cum alia anima quam cum corpore, et tamen una anima non est forma alterius animae, sicut est corporis.

[53357] De veritate, q. 8 a. 7 ad s. c. 8 Ad quartum dicendum, quod auctoritas Augustini potest dupliciter exponi. Uno modo ut dicatur, quod Augustinus loquitur de illa visione intellectuali qua spiritus creatus videt seipsum vel Deum vel alia quae in ipso sunt per essentiam suam: constat enim quod lapis per essentiam suam non est in anima, quamvis ab anima intelligatur. Alio modo potest exponi ut referatur ad obiectum cognitionis, non ad formam qua cognoscitur. Sensus enim et imaginationis obiectum sunt exteriora accidentia, quae sunt similitudines rei, et non res ipsa. Sed obiectum intellectus est quod quid est, id est ipsa essentia rei, ut dicitur in III de anima. Et sic similitudo rei quae est in intellectu, est similitudo directe essentiae eius; similitudo autem quae est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium eius.

Articulus 8

[53358] De veritate, q. 8 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis

[53359] De veritate, q. 8 a. 8 tit. 2 Et videtur quod per essentiam sui.

[53360] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 1 Unaquaeque enim res sufficienter cognoscitur in suo exemplari. Sed in cap. V de divinis nominibus inducitur Clementis philosophi opinio, qui dixit, quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria; et sic essentia Angeli est exemplar rerum materialium. Ergo Angeli cognoscunt materialia per essentiam suam.

[53361] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 2 Praeterea, res materiales melius cognoscuntur in essentia divina quam in propriis naturis, quia clarius ibi relucent. Sed essentia Angeli est propinquior divinae essentiae quam res materiales. Ergo melius possunt cognosci in essentia Angeli quam in propriis naturis. Cum ergo eas nos in propriis naturis cognoscamus, multo fortius Angeli essentiam suam intuentes, omnia materialia cognoscunt.

[53362] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 3 Praeterea, lumen intellectus angelici est perfectius quam lumen intellectus agentis qui est pars animae nostrae. Sed in lumine intellectus agentis omnia

materialia cognoscimus, quia illud lumen est actus omnium intelligibilium. Ergo multo fortius Angelus cognoscendo lumen suum, omnia materialia cognoscit.

[53363] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 4 Praeterea, cum Angelus res materiales cognoscat, oportet quod eas vel per speciem vel per essentiam suam cognoscat. Sed non per speciem; quia neque per particularem, cum sit immunis a materia, neque per universalem, quia sic non haberet perfectam et propriam cognitionem de eis. Ergo per essentiam suam cognoscit res materiales.

[53364] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 5 Praeterea, si lux corporalis seipsam cognosceret, omnes colores ex hoc cognosceret, eo quod ipsa est actus omnium colorum. Cum igitur Angelus sit lux spiritualis, cognoscendo seipsum, cognoscet omnia materialia.

[53365] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 6 Praeterea, intellectus Angeli medius est inter intellectum divinum et humanum. Sed intellectus divinus omnia cognoscit per essentiam suam, intellectus autem humanus omnia per species. Ergo intellectus angelicus ad minus quaedam, cognoscendo essentiam suam, cognoscet.

[53366] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 7 Praeterea, Dionysius dicit, cap. VII de divinis nominibus: *Angelos scire dicunt eloquia*, scilicet sacra ea quae sunt in terra, *non secundum sensus ipsa cognoscentes, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem et naturam.* Ergo videtur quod cognoscendo virtutem et naturam suam materialia cognoscant.

[53367] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 8 Praeterea, si speculum materiale cognoscitivum esset, cognosceret res materiales per essentiam suam, nisi a rebus species in ipsum resultarent. Sed in intellectu Angeli non resultant species a rebus materialibus, ut patet per Dionysium, cap. VII de divinis nominibus. Si ergo materialia cognoscat oportet quod per essentiam suam ea cognoscat, cum sit quoddam speculum, ut patet per Dionysium, cap. IV de divinis nominibus.

[53368] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 9 Praeterea, potentia cognitiva in Angelis est perfectior quam potentia naturalis rerum materialium. Sed multae potentiae materialium possunt per seipsas in sua obiecta, sine hoc quod aliquid eis superaddatur. Ergo multo fortius intellectus angelicus poterit cognoscere res materiales per essentiam suam sine aliquibus speciebus.

[53369] De veritate, q. 8 a. 8 arg. 10 Praeterea, efficacior est Angelus in cognoscendo quam ignis in comburendo. Sed ignis comburit sine hoc quod aliquid combustibile sit in ipso. Ergo et Angelus cognoscit per se ipsum sine hoc quod aliqua species cognoscibilis sit in ipso.

[53370] De veritate, q. 8 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in libro de causis, quod omnis intelligentia est plena formis; et in eodem libro dicitur, quod formae sunt in ea per modum intelligibilem. Ergo per huiusmodi formas intelligit res, et non per essentiam suam.

[53371] De veritate, q. 8 a. 8 s. c. 2 Praeterea, magis convenit essentia Angeli cum alio Angelo quam cum re materiali. Sed non potest Angelus ex hoc quod cognoscit essentiam suam, alios Angelos cognoscere. Ergo nec cognoscendo essentiam suam materialia cognoscet.

[53372] De veritate, q. 8 a. 8 s. c. 3 Praeterea, illud quod principium est unitatis, non potest esse

principium distinctionis. Sed essentia Angeli est principium unitatis ipsius, quia per eam Angelus unus est. Ergo non potest esse principium distinctae cognitionis de rebus.

[53373] De veritate, q. 8 a. 8 s. c. 4 Praeterea, nihil praeter Deum est id quod habet. Sed Angelus habet potentiam intellectivam. Ergo non est potentia intellectiva; ergo multo minus est id quo intelligit; ergo non intelligit res per essentiam suam.

[53374] De veritate, q. 8 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma. Cum autem unitas effectus unitatem causae demonstret, et sic in genere cuiuslibet formae ad unum primum principium illius formae redire oporteat, impossibile est aliqua duo esse ad invicem similia, nisi altero duorum modorum: vel ita quod unum sit causa alterius, vel ita quod ambo ab una causa causentur, quae eamdem formam utrique imprimat; et secundum hoc diversimode ponimus Angelos materialia cognoscere ab eo quod philosophi posuerunt. Nos enim non ponimus, Angelos esse causas materialium rerum, sed Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium; et ideo non potest in Angelo esse similitudo materialium rerum nisi ab eo qui est materialium rerum causa. Omne autem quod aliquid non habet a seipso, sed ab altero, est ei praeter essentiam suam. Et per hunc modum probat Avicenna, quod esse cuiuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent. Unde oportet quod similitudines rerum materialium in Angelo existentes, sint aliud ab essentia ipsius, impressae in ipsum a Deo. Rationes enim rerum materialium in mente divina existentes sunt quidem lux et vita; vita quidem sunt, inquantum procedunt ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum; lux vero sunt, inquantum eaedem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus Angelorum. Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse Angelos creatores. Et tamen secundum eorum positionem, adhuc oportet quod res materiales non per essentiam suam, sed per formas superadditas cognoscant. Similitudines enim effectuum non sunt in causa nisi per modum quo in ea est virtus ad producendum effectum, ut autem habetur in libro de causis, intelligentia non dat esse rebus inferioribus nisi per virtutem divinam, quae est in ipsa; unde hanc eius operationem dicit divinam; et sic haec virtus est ei non ex principiis essentiae suae prodiens, sed ab alio accepta. Et sic huiusmodi virtus est ei praeter essentiam suam. Unde et similitudines materialium rerum si ponantur eius effectus, erunt praeter essentiam ipsius Angeli. Et sic patet, quocumque modo ponatur, quod Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam, sed per earum formas apud se existentes.

[53375] De veritate, q. 8 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod exemplar, si proprie accipiatur, importat causalitatem respectu exemplatorum: quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliud. Unde et Dionysius, ibidem, Clementis sententiam improbat, volens exemplaria rerum dici rationes in Deo existentes. Si tamen exemplar large dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio repraesentatur, sic etiam Angelorum essentiae possunt dici exemplaria materialium rerum. Sed sicut essentia divina est proprium exemplar uniuscuiusque rei per rationem idealem eius, quam apud se habet; ita et essentia Angeli est propria similitudo rei materialis secundum formam eius quam apud se habet, quamvis forma ista non sit idem quod essentia, sicut erat idea in Deo.

[53376] De veritate, q. 8 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia divina est infinita; unde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum, ut dicit Dionysius, ultimo cap. de divinis nominibus, et philosophus, et Commentator in V metaphysicorum. Et ita potest esse per seipsam propria rerum omnium similitudo, et sic per ipsam possunt omnia perfecte cognosci. Essentia autem Angeli est determinata ad aliquod genus; unde non habet in se unde sit similitudo omnium materialium, nisi ei aliquid superaddatur, quo res in propria natura cognoscat.

[53377] De veritate, q. 8 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intellectu agente non cognoscuntur omnia quasi similitudine sufficiente ad omnia cognoscendum, eo quod non est actus omnium formarum intelligibilium inquantum est haec vel illa forma, sed inquantum solum sunt intelligibilia; sed per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia sicut per principium cognitionis activum.

[53378] De veritate, q. 8 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angelus cognoscit res non per species particulares, neque universales eo modo quo formae universales sunt quae a sensibus abstrahuntur; sed sunt universalium et particularium similitudines, ut infra melius apparebit.

[53379] De veritate, q. 8 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod lux corporalis si seipsam cognosceret, non propter hoc omnes colores determinate cognosceret, sed cognosceret eos solum inquantum sunt visibiles; alias oculus etiam videndo lucem, omnes colores videret, quod est manifeste falsum.

[53380] De veritate, q. 8 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intellectus Angeli quantum ad hoc est medius inter intellectum humanum et divinum, quod res alias cognoscit per formas essentiae superadditas, in quo deficit ab intellectu divino; se autem cognoscit per essentiam suam, in quo excedit intellectum humanum.

[53381] De veritate, q. 8 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod auctoritas Dionysii non est intelligenda quasi virtus et natura Angeli sit medium quo Angelus alia cognoscit; sed quia modus cognitionis angelicae sequitur proprietatem naturae et virtutis ipsius, non autem proprietatem naturae rerum cognitarum; quod patet ex hoc, quia immaterialiter materialia cognoscit, et sensibilia sine sensu.

[53382] De veritate, q. 8 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod speculum materiale, si seipsum cognosceret, nullo modo, cognoscendo essentiam suam, cognosceret res alias, nisi quatenus cognosceret formas resultantes in ipso; nec differret utrum formae illae essent acceptae a rebus, vel naturaliter inditae.

[53383] De veritate, q. 8 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod potentia cognitiva Angeli ordinatur ad nobiliorem actum quam potentia naturalis rei materialis; unde quamvis pluribus adminiculis indigeat, nihilominus perfectior et dignior remanet.

[53384] De veritate, q. 8 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod cognoscens non se habet ad cognoscibile sicut comburens ad combustibile, quorum unum est agens et aliud patiens; sed cognoscens et cognoscibile se habent ut unum principium cognitionis, inquantum ex cognoscibili et

cognoscente fit aliquo modo (unum), ut ex praedictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 9

[53385] De veritate, q. 8 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum formae per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatae, vel a rebus acceptae

[53386] De veritate, q. 8 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non sint innatae.

[53387] De veritate, q. 8 a. 9 arg. 1 In hoc enim differt scientia speculativa a practica, quod practica est ad res, speculativa a rebus. Sed Angeli non habent de rebus materialibus scientiam practicam, cum non sint earum factores, ut Damascenus dicit, sed speculativam tantum. Ergo scientia eorum est a rebus accepta, et non per species innatas.

[53388] De veritate, q. 8 a. 9 arg. 2 Praeterea, Ephes. cap. III, 10, dicitur: *ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus, per Ecclesiam, multiformis sapientia Dei*; unde accipit Hieronymus quod Angeli mysterium incarnationis didicerunt ab apostolis. Sed scientia quae est per species innatas, non est ab aliis acquisita. Ergo scientia Angelorum non est per species innatas.

[53389] De veritate, q. 8 a. 9 arg. 3 Praeterea, species innatae Angelis aequaliter se habent ad praesentia et futura. Scientia autem Angelorum non se habet aequaliter ad utraque, cum sciant praesentia, ignorent autem futura. Ergo Angelorum scientia non est per species innatas.

[53390] De veritate, q. 8 a. 9 arg. 4 Praeterea, Angeli rerum materialium cognitionem distinctam habent. Sed cognitio distincta de rebus haberi non potest nisi per hoc quod est distinctionis principium, cum sit idem principium essendi et cognoscendi. Principium autem distinctionis rerum materialium sunt formae quae sunt in eis. Ergo oportet quod scientia Angelorum de rebus naturalibus sit per formas a rebus acceptas.

[53391] De veritate, q. 8 a. 9 arg. 5 Praeterea, ea quae sunt innata vel naturaliter insunt, semper eodem modo se habent. Sed scientia Angelorum non semper eodem modo se habet, quia nunc quaedam sciunt quae prius nescierunt: unde secundum Dionysium, a nescientia aliqui eorum purgantur. Ergo scientia eorum non est per formas innatas.

[53392] De veritate, q. 8 a. 9 arg. 6 Praeterea, formae quae sunt in Angelis, sunt universales. Sed universale nihil est, aut posterius, ut dicitur in I de anima. Ergo formae illae vel nihil sunt, vel sunt rebus posteriores, velut ab eis acceptae.

[53393] De veritate, q. 8 a. 9 arg. 7 Praeterea, nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Si ergo Angelus cognoscit res materiales, oportet quod ipsae res materiales in intellectu Angeli fiant per formas ab eis in intellectu angelico impressas.

[53394] De veritate, q. 8 a. 9 arg. 8 Praeterea, lumen intellectuale in Angelis est efficacius quam lumen animae humanae. Sed per lumen intellectus agentis in nobis abstrahuntur species a phantasmatibus. Ergo et multo magis intellectus Angeli potest formas aliquas a rebus sensibilibus abstrahere.

[53395] De veritate, q. 8 a. 9 arg. 9 Praeterea, quod potest virtus inferior, potest et superior. Sed anima nostra, quae est Angelis inferior, potest seipsam conformare rebus, formando in se aliquas formas, quae neque ei innatae sunt, neque a rebus acceptae; sicut imaginatio format phantasma montis aurei, quem nunquam vidit. Ergo multo fortius Angelus potest ad praesentiam rerum seipsum rebus conformare, et hoc modo res cognoscere; et sic non oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas faciet apud se.

[53396] De veritate, q. 8 a. 9 s. c. 1 In contrarium. Est quod Dionysius dicit, cap. VII de Divin. Nom., quod Angeli non colligunt cognitionem ex sensibus aut ex rebus divisibilibus. Ergo non cognoscunt per formas a rebus acceptas.

[53397] De veritate, q. 8 a. 9 s. c. 2 Praeterea, Angeli magis excedunt corpora omnia quam corpora superiora excedunt inferiora. Sed superiora propter sui nobilitatem non recipiunt aliquam impressionem a corporibus inferioribus. Ergo multo minus intellectus angelici aliquas formas a rebus corporalibus accipiunt, quibus intelligunt.

[53398] De veritate, q. 8 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod supposito quod Angeli non cognoscant res materiales per suam essentiam, sed per aliquas formas, de formis illis est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod formae illae per quas Angeli cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptae. Sed hoc esse non potest. Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res: ut agens scilicet, et ut patiens, largo modo actione et passione acceptis. Formae enim quae sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasia, cum non sint omnino a materia depuratae, non sunt intelligibiles actu, sed potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur actu intelligibiles: et haec est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas res intelligeremus, nisi formae illae nostro intellectui unirentur, ut sic intelligens et intellectum sint unum. Et ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam ut actus ad potentiam, ita agens ad patiens; cum unumquodque agat inquantum est actu, patiatur vero inquantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo et proprio agenti respondet determinatum patiens, et e converso, sicut se habet de forma et materia. Unde oportet quod agens et patiens sint unius generis, cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant: non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem materiales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea enim quae non communicant in materia, non communicant in genere,

ut patet per philosophum in V Metaphysic., et in X. Unde non potest esse quod res materialis immediate patiatur ab intellectu aut agat in ipsum. Et ideo in nobis providit naturae conditor sensitivas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formae sine materia; cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiae denudatae: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas, et similiter inter has et inter intellectum. Unde si Angeli intellectus a rebus materialibus formas aliquas acciperet, oporteret habere Angelum potentias sensitivas, et ita habere corpus naturaliter sibi unitum. Unde eiusdem sententiae esse videtur Angelos esse animalia, ut quidam Platonici posuerunt, et eos a rebus materialibus formas accipere; quod auctoritati sanctorum et rectae rationi repugnat. Et ideo alii dicunt, quod Angelus non acquirit formas quibus cognoscit accipiendo a rebus, neque tamen intelligit per formas innatas; sed quod in potestate eius est conformare essentiam suam cuilibet rei apud eius praesentiam; et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alteri conformari nisi secundum quod forma eius apud ipsum fit. Nec potest dici quod ipsa essentia Angeli, eo faciente, fiat forma rei materialis, quia essentia eius est semper unius rationis: unde oportet quod illa forma qua se rei conformat, sit addita essentiae, et quae fuerit primo in potentia in ipso Angelo; non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per id quod est actu. Unde oporteret apud Angelum praeexistere aliquas formas secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis, sicut videmus quod imaginatio nostra format novam speciem, ut montis aurei, ex speciebus quas prius apud se habebat, scilicet montis et auri: et similiter intellectus ex formis generis et differentiae format definitionem speciei. Unde oportet redire in hoc quod aliquae formae praeexistant in Angelo; et has oportet esse vel acceptas a rebus, vel innatas. Et ideo dicendum videtur, secundum quod tertia opinio dicit, quae communior est et verior, quod Angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus aeternis in mente divina existentibus procedunt formae materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formae rerum omnium in mentes angelicas ad rerum cognitionem; ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem. Unde intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabulae depictae, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent.

[53399] De veritate, q. 8 a. 9 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod differentia illa speculativae et practicae scientiae non est per se, sed per accidens, inquantum scilicet sunt humanae: homo enim de rebus quas ipse non facit, non habet cognitionem nisi per formas a rebus acceptas. Secus autem est de Angelo, qui habet a sui creatione formas rerum sibi inditas.

[53400] De veritate, q. 8 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mysterium incarnationis primo est scitum ab Angelis quam ab hominibus: unde et homines de ipso per Angelos sunt docti, ut Dionysius dicit cap. IV caelestis Hierar. Ipsi enim incarnationis mysterium in Deo absconditum a saeculis cognoverunt; et per Angelorum Ecclesiam, quae est in caelestibus, principibus et potestatibus huius mundi mysterium praedictum innotuit; et quod ibi dicitur de Ecclesia, referendum est ad Ecclesiam

Angelorum, ut Augustinus exponit, V super Genesim ad litteram, quamvis Hieronymus contrarium dicere videatur. Sed tamen verba eius non sunt hoc modo intelligenda, quod Angeli ab hominibus scientiam acceperint; sed quia apostolis praedicantibus res iam completas, quae prius fuerant per prophetas praedictae, Angeli eas plenius cognoverunt, sicut plenius sciunt praesentia quam futura, ut infra, articulo 12 huius quaestionis, patebit.

[53401] De veritate, q. 8 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angeli, quamvis futura non cognoscant aliqua, quae tamen, dum sunt praesentia, sciant, non tamen sequitur ex hoc quod species aliquas a rebus accipiunt quas cognoscunt. Cum enim cognitio sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, hoc modo contingit novam cognitionem de aliquo accipere, quomodo contingit de novo aliquid alicui assimilari. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo per motum suum; alio modo per motum alterius ad formam quam ipse iam habet. Et similiter aliquis incipit aliquid de novo cognoscere uno modo per hoc quod cognoscens de novo accipit formam cogniti, sicut in nobis accidit; alio modo per hoc quod cognitum de novo pervenit ad formam quae est in cognoscente. Et hoc modo Angeli de novo cognoscunt praesentia quae prius fuerunt futura; ut puta si aliquid nondum erat homo, ei non assimilabatur intellectus angelicus per formam hominis quam habet apud se, sed cum incipit esse homo, secundum eamdem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum.

[53402] De veritate, q. 8 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in intellectu non est ipsa forma qua res existit, sed similitudo eius: ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit ut apud cognoscentem sint ipsa distinctionis principia; sed sufficit quod apud ipsum sint eorum similitudines: nec differt, undecumque illae similitudines accipiantur, quantum ad cognitionem distinctam.

[53403] De veritate, q. 8 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intellectus Angeli sine hoc quod acquirit novas formas intelligibiles, potest aliquid de novo intelligere dupliciter: uno modo per hoc quod aliquid de novo assimilatur illis formis, ut iam dictum est, in corp. art.; alio modo per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas: sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus, superveniente lumine prophetiae, aliqua cognitio accipitur, quae accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

[53404] De veritate, q. 8 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum philosophi est intelligendum de universali, secundum quod est in comprehensione nostra, qua comprehendimus res naturales: hoc enim est a rebus naturalibus acceptum. Sed universale etiam in nostra comprehensione existens respectu artificialium non est posterius, sed prius, quia per formas artis universales apud nos existentes artificiata producimus. Et similiter per rationes aeternas Deus producit creaturas, a quibus effluunt formae in intellectu angelico. Unde non sequitur quod formae intellectus angelici sint posteriores rebus, sed quod sint posteriores rationibus aeternis.

[53405] De veritate, q. 8 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cognitum est in cognoscente similiter, sive forma cogniti in cognoscente existens sit a cognito accepta, sive non; et ideo ratio non est ad propositum.

[53406] De veritate, q. 8 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non est proportio inter lumen intellectus angelici et res sensibiles, ut per lumen praedictum efficiantur actu intelligibiles, ut ex praedictis patet; et ideo ratio non sequitur.

[53407] De veritate, q. 8 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod anima non format in seipsa aliquas formas nisi aliquibus formis praesuppositis in ipsa; et ideo, ut ex dictis patet, non cogit ratio.

Articulus 10

[53408] De veritate, q. 8 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores

[53409] De veritate, q. 8 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[53410] De veritate, q. 8 a. 10 arg. 1 Superiorum enim Angelorum cognitio perfectior est quam Angelorum inferiorum. Sed quod cognoscitur in universali, imperfectius cognoscitur quam quod in particulari. Ergo superiores Angeli non cognoscunt per formas magis universales.

[53411] De veritate, q. 8 a. 10 arg. 2 Praeterea, si cognitio superiorum est universalior quam inferiorum; aut hoc est quantum ad cognitionem, aut quantum ad operationem. Non quantum ad operationem, quia non sunt operatores rerum, ut Damascenus dicit: similiter nec quantum ad cognitionem, quia omnes cognoscunt omnes res naturales, tam superiores quam inferiores. Ergo superiorum Angelorum cognitio non est magis universalis.

[53412] De veritate, q. 8 a. 10 arg. 3 Praeterea, si omnia quae cognoscunt inferiores Angeli, etiam superiores cognoscunt, et tamen per formas magis universales, oportet quod forma quae est in intellectu superioris, ad plura se extendat. Sed idem non potest esse propria ratio plurium. Ergo Angeli superiores non cognoscunt res in propria natura, et sic imperfectius cognoscent quam inferiores; quod est absurdum.

[53413] De veritate, q. 8 a. 10 arg. 4 Praeterea, cognitio Angelorum est secundum virtutem et naturam cognoscentis, ut dicit Dionysius, cap. VII de Divin. Nomin. Sed natura superioris Angeli est magis actualis quam natura inferioris; ergo et similiter cognitio. Sed cognitio universalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu. Ergo superiores Angeli cognoscunt res per formas minus universales.

[53414] De veritate, q. 8 a. 10 s. c. 1 In contrarium. Est quod dicit Dionysius, cap. XII caelestis hierarchiae, ubi dicit, quod superiores Angeli, ut Cherubim, habent scientiam altiorem et

universaliorem; inferiores autem Angeli habent particularem et subiectam scientiam.

[53415] De veritate, q. 8 a. 10 s. c. 2 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod intelligentiae superiores continent formas magis universales.

[53416] De veritate, q. 8 a. 10 s. c. 3 Praeterea, superiores Angeli sunt simpliciores quam inferiores. Ergo et formae in eis sunt simpliciores; ergo et magis universales, quia quod est universalius est simplicius.

[53417] De veritate, q. 8 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod potentia quae ad multa se habet, determinatur ad unum per actum; unde forma et actus invenitur esse principium unionis; sed potentia invenitur esse principium divisionis et multiplicationis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu, inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis virtutibus. Ars enim architectonica, utpote aedificatoris, per unam formam artis dirigitur in omnibus quae ad artem suam spectant; in quibus tamen inferiores artifices, utpote coementarii et caesores lignorum, et alii huiusmodi, per diversa artificia diriguntur. Similiter etiam in cognitivis aliquis qui est elevatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii, nisi per varias inductiones, et per principia particulariter coaptata conclusionibus. Unde, cum in Deo sit perfectissima virtus, et puritas actus, ipse per unum, quod est essentia sua, omnia operatur et omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in Angelis, ut ex dictis, art. praeced., patet, non quidem ad causandum res, sed ad cognoscendum. Unde quanto in Angelo fuerit plus de actu, et minus de potentia, tanto emanatio huiusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, et virtus eius cognitiva, erit efficacior. Et secundum hoc superiores Angeli cognoscunt res per formas magis universales quam inferiores.

[53418] De veritate, q. 8 a. 10 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cognoscere aliquid in universali, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti; et sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti. Et sic propositio veritatem habet, quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscantur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte eius quo cognoscitur; et sic cognoscere aliquid in universali, id est per medium universale, est perfectius dummodo cognitio usque ad propria deducatur.

[53419] De veritate, q. 8 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse formae magis universales quantum ad cognitionem, non quia plurium rerum cognitionem causent, sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior intellectus perficitur, et etiam ad perfectius cognoscendum; utpote si superior Angelus per unam formam animalis omnes species animalium cognoscat, inferior autem non nisi per multas species. Et praeter hoc superior Angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscat.

[53420] De veritate, q. 8 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod id quod est unum, non potest esse propria ratio plurium, si sit eis adaequatum. Sed si sit superexcedens, potest esse plurium propria ratio, quia continet in se uniformiter propria utriusque quae in eis divisim inveniuntur. Et hoc modo essentia divina est propria ratio rerum omnium, quia in ipsa uniformiter praeexistit quidquid divisim in omnibus creaturis invenitur, ut Dionysius dicit. Et similiter, cum formae intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote divinae essentiae propinquiores, non est inconveniens, si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diversas eius habitudines ad diversas res, sicut et divina essentia est propria ratio plurium secundum diversas habitudines eius ad res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum. Sed formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adaequatae quantum ad repraesentationem, licet sint excedentes quantum ad modum essendi, inquantum habent esse immateriale. Unde una forma intellectus nostri non potest esse ratio propria plurium.

[53421] De veritate, q. 8 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, sicut ad primum.

Articulus 11

[53422] De veritate, q. 8 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum Angelus cognoscat singularia

[53423] De veritate, q. 8 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[53424] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 1 Quia, ut dicit Boetius, universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus non cognoscit nisi per intellectum. Ergo non cognoscit singularia.

[53425] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 2 Sed dicebat, quod auctoritas intelligitur de intellectu nostro, non autem de Angelo.- Sed contra, intellectui nostro convenit non intelligere singularia, ratione suae immaterialitatis. Unde cognitivae potentiae materiales in nobis existentes singularia cognoscunt, ut sensus et imaginatio. Sed intellectus Angeli est immaterialior quam humanus. Ergo non cognoscit singularia.

[53426] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 3 Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus Angeli non potest assimilari singulari inquantum est singulare; quia singulare est singulare per materiam, intellectus autem Angeli est omnino separatus a materia et condicionibus materiae. Ergo intellectus Angeli non cognoscit singularia in sua singularitate.

[53427] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 4 Praeterea, idem est principium essendi et cognoscendi, secundum philosophum. Sed forma individuata est principium essendi singulari. Ergo ipsa est

principium cognoscendi singulare. Sed intellectus angelicus accipit sine materia et conditionibus materiae, ex quibus formae individuantur. Ergo accipit universale tantum, et non singulare.

[53428] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 5 Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed intellectus Angeli est simplex et immaterialis. Ergo similitudines particularium in eius intellectu existentes sunt in eo immaterialiter et simpliciter, et ita universaliter; et sic per eas singularia non cognoscit.

[53429] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 6 Praeterea, diversa, inquantum diversa, non per idem proprie medium cognoscuntur, sed per aliud et aliud, quia cognitio aliquorum per medium commune est eorum inquantum sunt unum. Sed quaelibet forma a materia abstracta, est communis multis particularibus. Ergo non potest esse quod per eam diversa particularia in propria natura proprie cognoscantur. Sed in intellectu Angeli non est aliqua forma nisi immaterialis. Ergo nullo modo potest cognoscere singularia.

[53430] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 7 Praeterea, universale contra singulare distinguitur, per hoc quod universale est in intellectu, singulare autem extra intellectum. Sed universale nunquam est extra intellectum. Ergo nec singulare unquam est in intellectu; et sic non potest per intellectum cognosci.

[53431] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 8 Praeterea, nulla potentia extenditur ultra suum obiectum. Sed quidditas depurata a materia est obiectum intellectus, ut dicitur in III de anima. Ergo cum essentia singularis sit concreta cum materia sensibili, non potest per intellectum cognosci.

[53432] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 9 Praeterea, quod per certitudinem cognoscitur, non potest aliter se habere, quia intellectus est similiter absentium et praesentium. De his autem quae possunt aliter se habere, non est certitudo, cum fiant absentia, ut dicitur in VII Metaphysic. Sed singularia possunt aliter se habere, cum sint motui et variationi subiecta. Ergo non possunt per intellectum cognosci; et sic idem quod prius.

[53433] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 10 Praeterea, forma intellectus est simplicior intellectu, sicut perfectio perfectibili. Sed intellectus Angeli est immaterialis. Ergo et formae ipsius sunt immateriales. Sed formae non sunt individuae nisi sint materiales. Ergo formae illae, sunt universales; et ita non sunt principium cognoscendi particulare.

[53434] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 11 Praeterea, mensura, quia est principium cognoscendi mensuratum, debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaph. Ergo et species, quae est principium cognoscendi, debet esse homogenea rei quae per ipsam cognoscitur. Sed forma intellectus angelici non est homogenea singulari, cum sit immaterialis. Ergo per eam non potest Angelus singularia cognoscere.

[53435] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 12 Praeterea, potestas gloriae excedit potestatem naturae. Ergo cognitio intellectus humani glorificati excedit cognitionem Angeli naturalem. Sed intellectus hominis glorificati non cognoscit singularia quae hic sunt, quia ut dicit Augustinus in libro de cura

pro mortuis agenda, nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo nec Angeli singularia cognoscere possunt cognitione naturali.

[53436] De veritate, q. 8 a. 11 arg. 13 Praeterea, si Angelus singularia cognoscit; aut hoc est per species singulares, aut per universales. Sed non per singulares, quia oporteret quod tot essent apud ipsum species, quot sunt singularia. Singularia autem sunt in potentia infinita. Quod praecipue apparet, si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu; quod constat Deo esse possibile. Et sic essent infinitae formae in intellectu Angeli; quod est impossibile. Similiter nec per universales, quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus, et hoc esset cognoscere singularia imperfecte, quod non est Angelis attribuendum. Ergo Angeli nullo modo singularia cognoscunt.

[53437] De veritate, q. 8 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Nullus custodit illud quod ignorat. Sed Angeli custodiunt singulares homines, ut patet in Psal. XC, 11: *Angelis suis Deus* etc.; ergo ipsi singularia cognoscunt.

[53438] De veritate, q. 8 a. 11 s. c. 2 Praeterea, amor non est nisi cogniti, ut patet per Augustinum in libro de Trin. Sed Angeli, cum habeant caritatem, amant singulares homines, etiam quantum ad sensibilia corpora, quae sunt ex caritate diligenda. Ergo et eos cognoscunt.

[53439] De veritate, q. 8 a. 11 s. c. 3 Praeterea, philosophus dicit in libro posteriorum, quod sciens universale, scit particulare, sed non convertitur. Sed Angeli sciunt universales rerum causas. Ergo et singularia cognoscunt.

[53440] De veritate, q. 8 a. 11 s. c. 4 Praeterea, quidquid potest virtus inferior potest et superior, ut Boetius dicit in Lib. de Consol. Sed vis sensitiva et imaginativa hominis singularia cognoscit. Ergo multo fortius vis intellectiva ipsius Angeli.

[53441] De veritate, q. 8 a. 11 co. Responsio. Dicendum, quod quidam circa hoc erraverunt, dicentes, Angelos singularia non cognoscere. Sed haec positio et a fide est aliena, quia removet ministeria Angelorum circa homines, et etiam rectae rationi repugnat; quia si Angeli ignorant ea quae nos cognoscimus, ad minus quantum ad hoc imperfectior est eorum cognitio: sicut et philosophus dicit in I de anima, quod accideret Deum insipientissimum esse, si discordiam nesciret, quam alii sciunt. Unde hoc errore excluso, quatuor modi inveniuntur assignati a diversis, quibus Angeli singularia cognoscant. Quidam enim dicunt quod singularia cognoscunt, singularium species ab eis abstrahendo, sicut et nos ea per sensus cognoscimus. Sed ista positio est omnino irrationabilis. Primo, quia Angeli non habent cognitionem a rebus acceptam, ut patet per Dionysium, et per Augustinum in II super Gen. ad litteram, et ex his quae supra dicta sunt. Secundo, quia dato quod a rebus acciperent, formae tamen receptae essent in intellectu angelico immaterialiter per modum intellectus recipientis: et sic eadem difficultas remaneret qualiter per eas possent singularia cognosci, quae ex materia individuantur. Alius modus est quem Avicenna ponit in sua metaphysica, dicens, quod Deus et Angeli singularia cognoscunt universaliter, et non singulariter; ut intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic et nunc et secundum omnes conditiones

individuantes; universaliter vero quando cognoscitur secundum principia et causas universales; sicut singulariter cognoscit aliquis hanc eclypsim cum eam sensu percipit, universaliter vero cum ex motibus caelestibus eam praenuntiat. Et sic ab Angelis singularia universaliter cognoscuntur, inquantum cognitis causis omnibus universalibus, nihil remanet ignoratum in singularibus effectibus. Sed hic modus cognitionis non videtur sufficere. Ponimus enim, Angelos singularia cognoscere etiam secundum ea quae ad eorum singularitatem pertinent, sicut quod cognoscunt singulares hominum actus, et alia huiusmodi quae spectant ad officium custodiae. Unde tertius modus assignatur a quibusdam, scilicet qui dicunt, quod Angeli habent penes se formas universales totius ordinis universi a creatione sibi inditas, quas applicant ad hoc vel illud singulare, et sic ex universalibus formis singularia cognoscunt. Sed hic modus etiam non videtur conveniens, quia non potest aliquid ad alterum applicari nisi illud alterum sit aliquo modo praecognitum; sicut nos universalem cognitionem singularibus applicamus, quae in cognitione nostra sensitiva praeexistunt. In Angelis autem non est alia cognitio quam intellectiva, in qua singularium cognitio praeexistat, ut sic universales formae intellectus ipsorum possint singularibus applicari. Unde patet quod applicatio universalis ad particulare, praeexigit cognitionem intellectualem singularium in Angelis, et non est causa ipsius. Et ideo quarto modo probabilius dicitur quod formae quae sunt in intellectu Angeli, sunt efficaces ad causandum cognitionem non solum universalium, sed etiam particularium nulla applicatione praesupposita; quamvis non sit ita de formis nostri intellectus, quae se habent ad res dupliciter: uno modo ut causae rerum, sicut formae practici intellectus; alio modo ut causatae a rebus, sicut formae intellectus speculativi, quo naturalia speculamur. Per formas autem practici intellectus artifex non operatur nisi formam; unde forma illa est similitudo solius formae. Et quia omnis forma, inquantum huiusmodi, est universalis, ideo per formam artis non habet artifex cognitionem de artificiato nisi universalem; sed cognitionem illius in singulari acquirit per sensum, sicut et quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materiam et formam, tunc forma illa esset exemplar formae et materiae; et sic per illam formam cognosceretur res artificiata non solum in universali, sed etiam in singulari, quia principium singularitatis est materia. Formae autem quae sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma; et ideo, quantum ex virtute est agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quae sit similitudo formae. Sed per accidens contingit ut sit etiam similitudo materialium dispositionum, inquantum recipitur in organo materiali, quod materialiter recipit, et sic retinentur aliquae conditiones materiae. Ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formae quae sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum. Rationes vero ideales in Deo existentes, sunt effectivae rerum non solum quantum ad formam, sed et quantum ad materiam, et ideo sunt similitudines rerum quantum ad utrumque. Et propter hoc per eas cognoscitur res a Deo non solum in natura universali ex parte formae, sed etiam in sua singularitate ex parte materiae. Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utraque, ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum utrumque; et ideo Angeli per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate, inquantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsae non sint rerum factivae.

[53442] De veritate, q. 8 a. 11 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verbum Boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas ex rebus, non autem de angelico, qui accipit formas immediate a Deo; et hoc ratione iam dicta.

[53443] De veritate, q. 8 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia in intellectu Angeli formae immaterialius recipiuntur quam in intellectu nostro, iam sunt efficaciores; et sic se extendunt ad repraesentandum rem non solum quantum ad principia formalia, sed etiam secundum materialia.

[53444] De veritate, q. 8 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; sed inquantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem eius. Unde, quamvis formae quae sunt in intellectu Angeli, sint immateriales secundum sui naturam, nihil tamen prohibet quin per eas assimiletur rebus non solum secundum formam, sed etiam secundum materiam.

[53445] De veritate, q. 8 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non oportet formam, quae est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem secundum essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius. Unde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit individuata, sed solum quod sit formae individuatae similitudo.

[53446] De veritate, q. 8 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod formae in intellectu angelico sunt immaterialiter, et tamen sunt similitudines rerum materialium, sicut et ideae in Deo existentes, quae sunt multo immaterialiores; et sic per eas possunt singularia cognosci.

[53447] De veritate, q. 8 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod una species potest esse propria ratio diversorum inquantum est superexcedens, ut ex supra dictis patet. Per unum autem medium adaequatum non possunt diversa distincte cognosci.

[53448] De veritate, q. 8 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis universale habeat esse in intellectu, tamen ens in intellectu est in plus quam universale; et ideo in processu est fallacia consequentis.

[53449] De veritate, q. 8 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod per illam speciem a materia depuratam quam intellectus Angeli penes se habet, intelligit etiam materiales conditiones rei, ut ex dictis, in corp. art., patet.

[53450] De veritate, q. 8 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod intellectus Angeli per speciem quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia eius; et ideo cognoscit cuicumque accidenti singulare variatum subsit; et sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicae non tollit.

[53451] De veritate, q. 8 a. 11 ad 10 Ad decimum, patet responsio ex dictis.

[53452] De veritate, q. 8 a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod mensura, inquantum est

principium cognoscendi mensuratum est unius generis cum mensurato, sed non simpliciter; sicut patet quod ulna est mensura panni, et non convenit cum eo nisi in quantitate: sic enim est mensura eius. Sic etiam et forma intellectus angelici non oportet quod conveniat cum singulari extra animam existente, secundum modum existendi; cum singulare sit materialiter, et forma praedicta sit immaterialis.

[53453] De veritate, q. 8 a. 11 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sancti qui sunt in gloria, cognoscunt in verbo ea quae hic aguntur, ut manifeste Gregorius dicit in moralibus; verbum autem Augustini intelligendum est quantum ad naturalem condicionem nec est simile de Angelo et anima: quia Angelus naturaliter habet formas sibi a creatione inditas, quibus singularia cognoscit.

[53454] De veritate, q. 8 a. 11 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod formae intellectus angelici neque sunt singulares, sicut formae imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales; neque sunt hoc modo universales sicut formae intellectus nostri, quibus non nisi natura universalis repraesentatur; sed in se immateriales existentes, exprimunt et demonstrant universalem naturam, et particulares conditiones.

Articulus 12

[53455] De veritate, q. 8 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum Angeli cognoscant futura

[53456] De veritate, q. 8 a. 12 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53457] De veritate, q. 8 a. 12 arg. 1 Angeli enim cognoscunt res per formas innatas. Sed formae illae aequaliter se habent ad praesentia et futura. Ergo cum Angeli praesentia cognoscant, cognoscent similiter et futura.

[53458] De veritate, q. 8 a. 12 arg. 2 Praeterea, Boetius, in V de consolatione, hanc causam assignat quare Deus futura contingentia infallibiliter praescire potest, quia eius visio est tota simul, cum aeternitate mensuretur. Sed visio beata est tota simul, cum aeternitate participata mensuretur. Ergo Angeli beati futura contingentia cognoscunt.

[53459] De veritate, q. 8 a. 12 arg. 3 Praeterea, Gregorius IV dialogorum dicit, quod anima cum recedat a nexibus corporis, vi subtilitatis naturae cognoscit futura. Sed Angelus est maxime a nexibus corporis absolutus, et est subtilissimae naturae. Ergo cognoscunt futura.

[53460] De veritate, q. 8 a. 12 arg. 4 Praeterea, intellectus possibilis animae nostrae est in potentia ad omnia cognoscenda, et ita ad cognoscenda futura. Sed potentia intellectus angelici est tota

terminata per formas innatas, ut supra, art. 4 et 8 huius quaest., dictum est. Ergo ipsi habent notitiam de futuris.

[53461] De veritate, q. 8 a. 12 arg. 5 Praeterea, quicumque habet providentiam super aliquem, debet habere et praescientiam eorum quae ad ipsum spectant. Sed Angeli habent curam et providentiam de nobis per officium custodiae. Ergo ipsi cognoscunt ea quae nobis sunt futura.

[53462] De veritate, q. 8 a. 12 arg. 6 Praeterea, intellectus angelicus excedit intellectum humanum. Sed intellectus humanus cognoscit futura quae habent causas determinatas in natura. Ergo angelicus cognoscit futura contingentia ad utrumlibet quae non habent aliquas causas determinatas; ergo, et cetera.

[53463] De veritate, q. 8 a. 12 arg. 7 Praeterea, propter hoc nos aliter nos habemus ad cognoscenda praesentia et futura, quia cognitionem a rebus accipimus; unde oportet res cognitas praeexistere scientiae nostrae. Sed Angeli non accipiunt cognitionem a rebus. Ergo aequaliter se habent ad cognoscenda praesentia et futura; et sic idem quod prius.

[53464] De veritate, q. 8 a. 12 arg. 8 Praeterea, intellectiva cognitio non concernit aliquod tempus, quia abstrahit ab hic et nunc, et sic aequaliter se habet ad omne tempus. Sed Angelus non habet cognitionem nisi intellectivam. Ergo aequaliter se habet ad cognoscenda praesentia et futura; et sic idem quod prius.

[53465] De veritate, q. 8 a. 12 arg. 9 Praeterea, plura cognoscit Angelus quam possit homo cognoscere. Sed homo in statu innocentiae cognoscebat futura; unde et Genes., cap. II, 24: Adam dixit: *propter hoc relinquet homo patrem et matrem* etc.; ergo et Angeli cognoscunt futura.

[53466] De veritate, q. 8 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Isa., c. XLI, vers. 23: *quae ventura sunt annuntiate; et dicemus quia dii estis vos*; et sic scire futura, est divinitatis indicium. Sed Angeli non sunt dii. Ergo futura ignorant.

[53467] De veritate, q. 8 a. 12 s. c. 2 Praeterea, cognitio certitudinalis haberi non potest nisi eorum quae habent veritatem determinatam. Sed futura contingentia non sunt huiusmodi, ut patet in I Periher. Ergo Angeli futura contingentia non cognoscunt.

[53468] De veritate, q. 8 a. 12 s. c. 3 Praeterea, futura cognosci non possunt nisi vel per speciem artis, sicut artifex cognoscit ea quae facturus est; vel in causis, sicut cognoscitur frigus futurum in signis et dispositionibus stellarum. Sed Angeli non cognoscunt futura per artem, quia ipsi non sunt rerum operatores; nec iterum in causis suis, quia futura contingentia non sunt determinata in suis causis, alias essent necessaria. Ergo Angeli nullo modo futura contingentia cognoscunt.

[53469] De veritate, q. 8 a. 12 s. c. 4 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit in libro de sacramentis, quod monstratum est Angelis quid facturi essent, non autem quid eis esset futurum. Ergo multo minus alia futura cognoscunt.

[53470] De veritate, q. 8 a. 12 co. Responsio. Dicendum, quod unumquodque hoc modo cognoscitur in aliquo quo modo est in eo. Quaedam igitur futura sunt quae in causis suis proximis determinata

sunt hoc modo, ut ex eis necessario contingant, sicut solem oriri cras; et tales effectus futuri in suis causis cognosci possunt. Quidam vero futuri effectus in causis suis non sunt determinate, ut aliter evenire non possit; sed tamen eorum causae magis se habent ad unum quam ad alterum; et ista sunt contingentia, quae ut in pluribus vel paucioribus accidunt; et huiusmodi effectus in causis suis non possunt cognosci infallibiliter, sed cum quadam certitudine coniecturae. Quidam autem effectus futuri sunt quorum causae indifferenter se habent ad utrumque; haec autem vocantur contingentia ad utrumlibet, ut sunt illa praecipue quae dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ut probat Commentator in II Phys.; ideo huiusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis. Sed si adiungantur causae illae quae causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo coniecturalis de effectibus praedictis haberi: sicut de his quae ex libero arbitrio dependent, aliqua futura coniicimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum apponit. Angeli autem et divinam essentiam intuentur, et per formas innatas cognitionem omnium rerum et causarum naturalium habent. Cognitione igitur naturali quae est per formas innatas illa tantum futura praescire possunt quae in causis naturalibus sunt determinata, vel in una tantum causa, vel in collectione plurium; quia aliquid est contingens respectu unius causae quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes naturales causas cognoscunt; unde quaedam quae contingentia videntur, aliquibus causis eorum pensatis, Angeli ut necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt. Si autem divinam providentiam comprehenderent, omnes futuros eventus certitudinaliter scirent. Sed quia quidam perfectius aliis divinam providentiam intuentur, quamvis nullus eorum perfecte comprehendat, ideo quidam in verbo plura futura etiam de contingentibus ad utrumlibet, aliis sciunt.

[53471] De veritate, q. 8 a. 12 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod species quae sunt in mente Angeli, non se habent aequaliter ad praesentia et futura, quia illa quae sunt praesentia, sunt similia in actu formis in Angelis existentibus, et sic per ea possunt cognosci; illa vero quae sunt futura, nondum sunt similia; et ideo per formas praedictas non cognoscuntur, ut supra declaratum est.

[53472] De veritate, q. 8 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantum ad visionem qua vident res in verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda praesentia et futura; non tamen sequitur quod in verbo omnia futura cognoscant, quia verbum non comprehendunt.

[53473] De veritate, q. 8 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus narrat, XII super Genes. ad litteram, quidam posuerunt quod anima in seipsa quamdam vim divinationis habet. Sed hoc Augustinus ibidem reprobat, quia si per seipsam posset futura praedicere, semper esset praescia futurorum. Nunc autem videmus, quod non est in potestate sua cognitionem futurorum habere quandocumque voluerit, quamvis aliquando praesciat; unde oportet quod adiutorio alicuius eveniat quod futura cognoscit. Adiuvatur autem aliquo superiori spiritu, increato vel creato, bono

vel malo. Et quia mole corporis aggravatur, et dum sensibilibus intendit, minus est intelligibilium capax; ideo quando a sensibus abstrahitur vel per somnum vel per aegritudinem, vel quocumque alio modo, fit ex hoc magis idonea ad impressionem superioris spiritus recipiendam. Et ideo dum praedicto modo a nexibus corporis absolvitur, futura praenoscit, aliquo spiritu revelante, qui ea futura revelare potest quae praescit vel naturali cognitione, vel in verbo, ut dictum est.

[53474] De veritate, q. 8 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod duplex est potentia. Una est naturalis quae potest per agens naturale in actum reduci; et talis potentia in Angelis est totaliter completa per formas innatas: sed secundum talem potentiam intellectus possibilis noster non est in potentia ad futura quaelibet cognoscenda. Est autem alia potentia obedientiae, secundum quam in creatura fieri potest quidquid in ea fieri voluerit creator; et sic intellectus possibilis est in potentia ad futura quaelibet cognoscenda, inquantum ei scilicet possunt divinitus revelari. Talis autem potentia intellectus angelici non est totaliter completa per formas innatas.

[53475] De veritate, q. 8 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ille qui habet aliquorum providentiam, non oportet quod praesciat futuros eventus; sed ut praevideat qui eventus contingere possunt, ut secundum hoc remedia adhibeat.

[53476] De veritate, q. 8 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intellectus Angeli excedit humanum in hoc quod contingentium determinatorum in suis causis plura et certius novit; non autem oportet quod excedat quantum ad hoc quod obiectio tangit.

[53477] De veritate, q. 8 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum sicut ad primum.

[53478] De veritate, q. 8 a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Angelus per intellectivam cognitionem cognoscit ea quae sunt hic et nunc, quamvis ipse intellectus cognoscens sit abstractus ab hic et nunc, ut ex dictis patet. Et ideo non est mirum si alio modo cognoscit praesentia quam futura; non ex hoc quod ipse aliter ad ea se habeat, sed ex hoc quod illa aliter se habent ad ipsum, ut patet ex dictis.

[53479] De veritate, q. 8 a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiae futura contingentia praescire non poterat nisi vel in causis suis, vel in verbo; ut Angeli cognoscunt, ut ex dictis patet.

[53480] De veritate, q. 8 a. 12 ad s. c. Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, inquantum contra veritatem procedunt, patet responsio ex dictis.

Articulus 13

[53481] De veritate, q. 8 a. 13 tit. 1 Decimotertio quaeritur utrum Angeli scire possint occulta

cordium

[53482] De veritate, q. 8 a. 13 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53483] De veritate, q. 8 a. 13 arg. 1 Angelorum enim officium est purgare. Sed impuritas a qua purgamur, est in conscientia. Ergo Angeli conscientias nostras cognoscunt.

[53484] De veritate, q. 8 a. 13 arg. 2 Praeterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius quod actu cogitat. Sed oculus videns corpus, videt simul figuram corporis. Ergo et Angelus videns intellectum alterius Angeli, videt eius cogitationem.

[53485] De veritate, q. 8 a. 13 arg. 3 Praeterea, species quae sunt in intellectu, cum sint intelligibiles actu, sunt magis intelligibiles quam formae in rebus materialibus existentes, quae sunt intelligibiles in potentia tantum. Sed Angeli per formas quas apud se habent, intelligunt rerum materialium formas. Ergo multo fortius intelligunt formas existentes in intellectu nostro; et sic cognoscunt cogitationes nostras.

[53486] De veritate, q. 8 a. 13 arg. 4 Praeterea, cognitio hominis nunquam est sine phantasmate. Sed Angeli cognoscunt phantasmata quae sunt in nostra imaginatione; unde Augustinus, dicit, XII super Genesim ad litteram, quod spirituales corporalium similitudines in animo nostro innotescunt spiritibus etiam immundis. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

[53487] De veritate, q. 8 a. 13 arg. 5 Praeterea, Angelus per formas quas apud se habet, cognoscit quidquid potest per eas facere. Sed ipse potest imprimere in intellectum nostrum, illuminando et purgando nos. Ergo multo fortius potest cogitationes nostras cognoscere.

[53488] De veritate, q. 8 a. 13 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de divinationibus Daemonum, quod *Daemones aliquando hominum disputationes non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, dum ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt.* Sed non est aliqua cogitatio quae aliquem motum non relinquat in corpore. Ergo omnes cogitationes nostras Daemones, et multo amplius Angeli sancti cognoscunt.

[53489] De veritate, q. 8 a. 13 arg. 7 Praeterea, Origenes supra illud ad Rom. II, 15: *et inter se cogitationum accusantium aut defendentium* dicit, quod intelligendum est de cogitationibus quae prius fuerunt, quarum quaedam signacula in cogitantibus remanserunt. Ergo ex cogitatione qualibet aliquod signum in anima relinquitur. Sed hoc signum non potest esse Angelo ignotum, qui totam animam videt. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

[53490] De veritate, q. 8 a. 13 arg. 8 Praeterea, Angeli in causis cognoscunt effectus. Sed notitia procedit a mente, ut Augustinus Lib. IX de Trinitate dicit; et ex notitia habituali procedit intelligentia actualis. Ergo cum Angeli mentem nostram cognoscant, cognoscent nostram notitiam et cogitationem actualem.

[53491] De veritate, q. 8 a. 13 s. c. 1 Sed contra. Ierem., c. XVII, 9-10: *pravum est cor hominis et inscrutabile; quis cognoscet illud? Ego dominus.* Ergo solius Dei est secreta cordium scire.

[53492] De veritate, q. 8 a. 13 s. c. 2 Praeterea, in Ps. VII, 10, dicitur: *scrutans corda et renes Deus*; et ita videtur hoc esse solius Dei proprium.

[53493] De veritate, q. 8 a. 13 co. Responsio. Dicendum, quod Angeli cogitationes cordium per se et directe intueri non possunt. Ad hoc enim quod mens aliquid actu cogitet, requiritur intentio voluntatis, qua mens convertatur actu ad speciem quam habet, ut patet per Augustinum in Lib. de Trin. Motus autem voluntatis alterius non potest Angelo notus esse naturali cognitione, quia Angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quae sunt similitudines rerum in natura existentium; motus autem voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, quae in voluntatem sola imprimere potest. Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in essentia divina, quae in voluntatem imprimit. Et sic Angeli non possunt cognoscere cogitationes cordium directe, nisi in verbo ei reveletur. Sed per accidens potest cognoscere cogitationem cordis quandoque; et hoc dupliciter. Uno modo inquantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quae cogitat, et sic cor quodammodo movetur. Per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere. Alio modo inquantum ex actuali cogitatione aliquis meretur vel demeretur; et sic mutatur quodammodo status agentis vel cogitantis in bonum vel in malum. Et hanc dispositionum mutationem Angeli cognoscunt. Sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali; ex multis enim diversis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet vel tristatur.

[53494] De veritate, q. 8 a. 13 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod purgatio illa de qua loquitur Dionysius non est intelligenda ab impuritate peccati, sed ab ignorantia.

[53495] De veritate, q. 8 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare. Unde etsi Angelus videat intellectum nostrum figurari secundum speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscat.

[53496] De veritate, q. 8 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non omnia actu cogitamus quorum species apud nos habemus, cum quandoque species sint in nobis in habitu tantum. Unde ex hoc quod species nostri intellectus videntur ab Angelo, non sequitur quod cogitatio cognoscatur.

[53497] De veritate, q. 8 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando; et ideo etiam phantasmatibus cognitis quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur. Unde et ibidem, Augustinus subdit: *si Daemones internam virtutum speciem possent in hominibus cernere, non tentarent.*

[53498] De veritate, q. 8 a. 13 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex actione Angeli efficimur potentes ad aliquid cogitandum; sed ad hoc quod in actum cogitationis prodeamus, requiritur intentio voluntatis, quae nullo modo ab Angelo dependet. Unde, quamvis Angeli possint cognoscere

virtutem intellectus nostri, scilicet qua possumus intelligibilia speculari, non tamen sequitur quod actuales cogitationes cognoscant.

[53499] De veritate, q. 8 a. 13 ad 6 Ad sextum dicendum, quod motus corporis, qui est in passionibus animae, non sequitur quamlibet cogitationem, sed tantum practicam. Cum enim aliquid speculative consideramus, hoc modo habemus nos ad considerata ac si essemus in picturis considerantes, ut dicitur in II de anima. Et tamen quando etiam motus corporales sequuntur, motus illi non indicant cogitationem nisi in generali, ut dictum est.

[53500] De veritate, q. 8 a. 13 ad 7 Ad septimum dicendum, quod signacula illa nihil sunt aliud quam merita vel demerita, per quae cogitatio non nisi generaliter cognosci potest.

[53501] De veritate, q. 8 a. 13 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis mens et notitia habitualis cognoscatur ab Angelo, non tamen sequitur quod cognitio actualis: quia ex una habituali notitia multae considerationes actuales progrediuntur.

Articulus 14

[53502] De veritate, q. 8 a. 14 tit. 1 Decimoquarto quaeritur utrum Angeli simul multa cognoscant

[53503] De veritate, q. 8 a. 14 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53504] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus, XV de Trinitate: *in patria omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus.* Sed hoc modo vident nunc Angeli sicut nos videbimus in patria. Ergo et nunc Angeli simul multa actu intelligunt.

[53505] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 2 Praeterea, Angelus intelligit hominem non esse lapidem. Sed quicumque hoc intelligit, simul intelligit hominem et lapidem. Ergo simul Angelus multa intelligit.

[53506] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 3 Praeterea, intellectus Angeli est fortior quam sensus communis. Sed sensus communis simul multa apprehendit, quia numerus est eius obiectum, cuius partes sunt multae unitates. Ergo multo fortius Angelus potest simul multa cognoscere.

[53507] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 4 Praeterea, illud quod convenit Angelo ex virtute suae naturae, convenit ei secundum quodcumque medium intelligat. Sed Angelis ex virtute suae naturae convenit multa simul intelligere: unde dicit Augustinus, IV super Genesim ad litteram: *potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit simul notitia facillima comprehendit.* Ergo sive cognoscat res in verbo, sive per species proprias, potest simul multa cognoscere.

[53508] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 5 Praeterea, intellectus et intelligibile relative ad invicem referuntur. Sed unum intelligibile potest simul conspici a diversis intellectibus. Ergo et unus intellectus potest simul inspicere diversa intelligibilia.

[53509] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, X de Trinitate, quod *mens nostra semper meminit sui, intelligit se, et vult se*: et eadem ratio est de mente Angeli. Sed Angelus quandoque intelligit alias res. Ergo simul tunc plura intelligit.

[53510] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 7 Praeterea, sicut intellectus dicitur ad intelligibile, ita scientia ad scibile. Sed sciens potest simul multa scire. Ergo intellectus potest simul multa intelligere.

[53511] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 8 Praeterea, mens Angeli est multo spiritualior quam sit aer. Sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diversae formae, ut albi et nigri; sicut si a diversis videntibus album et nigrum videatur tali dispositione existente, quod lineae directae ab oculis ad res visas intersecent se in uno puncto, per quod oportebit simul et semel speciem albi et nigri deferri. Ergo multo fortius intellectus Angeli potest simul formari diversis formis; et ita potest simul multa intelligere.

[53512] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 9 Praeterea, intellectus reducitur in actum intelligendi per species quas apud se habet. Sed in intellectu Angeli sunt simul multae species, cum intelligentia sit plena formis, ut dicitur in Lib. de causis. Ergo Angelus simul multa intelligit.

[53513] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 10 Praeterea, multa, in quantum sunt unum, (simul) possunt intelligi. Sed omnia intelligibilia sunt unum, inquantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul intelligi ab Angelo.

[53514] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 11 Praeterea, plus distat essentia divina a formis creatis quam una forma creata ab alia. Sed Angelus simul intelligit per essentiam divinam, et per formam creatam; cum enim semper in verbo res videat, nisi simul posset res per species innatas cognoscere, nunquam res per species innatas intelligeret. Ergo multo fortius potest simul per diversas formas concreatas intelligere; et sic potest intelligere multa simul.

[53515] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 12 Praeterea, si non intelligit multa simul, in actione eius, qua intelligit hoc et illud, cadit prius et posterius. Sed huiusmodi omnis actio cadit sub tempore. Ergo propria operatio Angeli cadit sub tempore; quod est contra id quod habetur in Lib. de causis, quod intelligentia est res cuius substantia et operatio est supra tempus.

[53516] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 13 Praeterea, propter hoc intellectus noster, ut videtur, non potest simul multa intelligere, quia intelligit cum continuo et tempore. Sed hoc intellectui angelico non convenit, cum non accipiat a sensibus. Ergo potest simul multa intelligere.

[53517] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 14 Praeterea, formae intellectus, cum sint perfectiones secundae, sunt formae accidentales. Sed plures formae accidentales quae non sunt contrariae possunt esse in eodem subiecto, ut albedo et dulcedo. Ergo et intellectus Angeli potest simul informari diversis formis, cum non sint contrariae, et ita simul multa intelligere.

[53518] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 15 Praeterea, musica et grammatica sunt formae in uno genere, et simul per eas informatur anima eius qui utrumque habet habitum. Ergo etiam intellectus potest simul formari diversis formis; et sic idem quod prius.

[53519] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 16 Praeterea, intellectus Angeli intelligit se intelligere, et sic per consequens intelligit se intelligere aliquid quod est extra ipsum. Simul ergo intelligit se et illud aliquid; et ita simul multa intelligit.

[53520] De veritate, q. 8 a. 14 arg. 17 Praeterea, intellectus Angeli, quantum est de se, aequaliter se habet ad omnes formas in ipso existentes. Ergo vel simul per omnes intelligit, vel per nullam. Sed non per nullam. Ergo per omnes simul intelligit; et ita simul multa cognoscit.

[53521] De veritate, q. 8 a. 14 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit quod *intelligere est unum tantum, scire vero plura.*

[53522] De veritate, q. 8 a. 14 s. c. 2 Praeterea, ad hoc quod aliquid actu consideretur, requiritur intentio, ut Augustinus dicit. Sed intentio, cum sit motus quidam, non potest simul ferri in diversa, quia unius motus non est nisi unus terminus ad quem. Ergo Angelus non potest simul multa intelligere.

[53523] De veritate, q. 8 a. 14 s. c. 3 Praeterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius quod actu intelligit, ut dicit Algazel. Sed unum corpus non potest simul figurari diversis figuris. Ergo nec unus intellectus potest simul formari diversis speciebus; et ita nec multa simul intelligere.

[53524] De veritate, q. 8 a. 14 s. c. 4 Praeterea, sicut intelligendo res in propria natura, intelligit eas per formas distinctas; ita intelligendo res in verbo, intelligit eas per distinctas rationes. Ergo nec in propria natura nec in verbo potest simul multa intelligere.

[53525] De veritate, q. 8 a. 14 s. c. 5 Praeterea, virtus rei non excedit substantiam eius. Sed substantia Angeli non potest simul esse in pluribus locis. Ergo nec secundum virtutem intellectivam potest simul multa intelligere.

[53526] De veritate, q. 8 a. 14 s. c. 6 Praeterea, illud quod se extendit ad multa, compositionem quamdam habet. Sed intellectus Angeli est simplex. Ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda.

[53527] De veritate, q. 8 a. 14 co. Responsio. Dicendum, quod intellectus, omne quod intelligit, intelligit per aliquam formam; et ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet considerari, an simul Angelus multa possit intelligere. Sciendum est igitur, quod formarum quaedam sunt unius generis; quaedam autem generum diversorum. Formae quidem quae sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt; cum unitas generis ex unitate materiae sive potentiae procedat secundum philosophum. Unde possibile est idem subiectum simul perfici diversis formis diversorum generum: quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diversae; sicut si aliquod corpus est simul album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura di-

aphani, dulcedo autem secundum naturam humidi. Formae vero quae sunt unius generis, unam potentiam respiciunt; sive sint contrariae, ut albedo et nigredo; sive non, ut triangulus et quadratum. Hae igitur formae in subiecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo in potentia tantum; et sic sunt simul, quia una potentia est contrariorum, et diversarum formarum unius generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur: tunc enim toto alterationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum iam albedo est in termino dealbationis; et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subiecto. Oporteret enim eamdem potentiam ad diversos actus terminari: quod est impossibile, sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta. Sciendum igitur est, quod omnes formae intelligibiles sunt unius generis, quantumcumque res quorum sunt, sint generum diversorum. Omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt. Et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum. Et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem; sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit; et ideo impossibile est quod simul et semel secundum diversas formas actu intelligat. Omnia igitur diversa quae diversis formis intelligit, non potest simul intelligere; illa vero quae intelligit per eamdem formam, simul intelliget. Unde omnia quae intelligit per unam verbi essentiam, simul intelligit; ea vero quae intelligit per formas innatas, quae sunt multae, non simul intelligit, si diversis formis intelligat. Quilibet enim Angelus eadem forma multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei per unam speciei formam. Superiores vero Angeli plura possunt una specie intelligere quam inferiores; unde magis possunt simul multa intelligere. Sciendum tamen, quod aliquid est unum quodammodo, et multa alio modo; sicut continuum est unum in actu et multa in potentia. Et in huiusmodi intellectus, vel sensus si feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, sic non potest totum simul videri. Et sic etiam intellectus quando considerat propositionem, considerat multa ut unum; et ideo inquantum sunt unum, simul intelliguntur, dum intelligitur una propositio quae ex eis constat; sed inquantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul se convertat ad rationes singulorum secundum se intuendas. Unde philosophus dicit in VI Metaph. *dico autem simul et separatim intelligere affirmationem vel negationem, quasi non deinde, sed unum quid sit.* Non enim simul intelliguntur inquantum habent ordinem distinctionis ad invicem, sed inquantum uniuntur in una propositione.

[53528] De veritate, q. 8 a. 14 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione beata, qua cognoscemus omnia in verbo.

[53529] De veritate, q. 8 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angelus cognoscendo hominem non esse lapidem, cognoscit multa et unum, et ex dictis patet.

[53530] De veritate, q. 8 a. 14 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium.

[53531] De veritate, q. 8 a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex natura mentis angelicae

est quod per unam formam possit multa intelligere; et sic cum voluerit, convertendo se ad illam speciem, omnia quae per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest.

[53532] De veritate, q. 8 a. 14 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu; et sic non est eadem ratio intelligendi simul multa ab uno intellectu, et intelligendi unum simul a multis intellectibus.

[53533] De veritate, q. 8 a. 14 ad 6 Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus exponit seipsum in XV de Trinitate, hoc quod dixerat in X libro quod *mens nostra semper sui meminit, semper se intelligit, semper se vult*, ad interiorem memoriam est referendum. Unde anima nostra non semper actualiter se intelligit; sed mens Angeli semper actualiter se intelligit: quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur, mens autem nostra forte intelligit quodammodo per intentionem. Nec tamen cum mens Angeli se intelligit et aliquid aliud, intelligit simul multa nisi ut unum; quod sic patet. Si enim aliqua duo ita se habeant quod unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi formale, et aliud quasi materiale; et sic illa duo sunt unum intelligibile, cum ex forma et materia unum constituatur. Unde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit unum tantum intelligibile, sicut patet in visu: lumen enim est quo videtur color, unde se habet ad colorem ut formale; et sic color et lumen sunt unum tantum visibile, et simul a visu videntur. Essentia autem Angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit, quamvis non perfecta, propter quod formis superadditis indiget: cognoscit enim omnia per modum substantiae suae, ut dicitur in Lib. de causis, et secundum propriam virtutem et naturam, ut dicit Dionysius, cap. VII de Divin. Nomin. Unde cum intelligit se et alia, non intelligit simul multa nisi ut unum.

[53534] De veritate, q. 8 a. 14 ad 7 Ad septimum dicendum, quod scientia nominat habitum, intelligere vero actum. Formae autem possunt esse plures simul in intellectu ut in habitu, non autem ut in actu perfecto, ut ex dictis patet; et ideo contingit simul multa scire, non autem simul multa intelligere.

[53535] De veritate, q. 8 a. 14 ad 8 Ad octavum dicendum, quod formae illae non sunt in aere nisi ut in fieri: sunt enim in eo ut in medio deferente.

[53536] De veritate, q. 8 a. 14 ad 9 Ad nonum dicendum, quod species multae sunt simul in intellectu Angeli, sed non ut in actu perfecto.

[53537] De veritate, q. 8 a. 14 ad 10 Ad decimum dicendum, quod sicut omnia sunt unum in quantum sunt intelligibilia, ita simul intelliguntur inquantum sunt intelligibilia; et hoc est dum ipsa intelligibilitas intelligitur.

[53538] De veritate, q. 8 a. 14 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod essentia divina est ratio omnium formarum concreatarum Angelo, cum ex ea velut exemplatae deriventur. Non autem una forma est ratio alterius; et ideo non est simile.

[53539] De veritate, q. 8 a. 14 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod illa operatio per se cadit

sub tempore quae expectat aliquid in futurum, ad hoc quod eius species compleatur; sicut patet de motu, qui non habet speciem completam quousque ad terminum perducatur: non est enim idem specie motus ad medium et ad terminum. Operationes vero quae statim habent suam speciem completam, non mensurantur tempore, nisi per accidens, sicut intelligere, sentire, et huiusmodi; unde philosophus dicit in X Ethic., quod delectari non est in tempore. Per accidens autem in tempore possunt esse tales operationes, inquantum motui coniunguntur in natura tempori subiecta existentes, quae est natura corporea generabilis et corruptibilis, qua ut organo potentiae sensitivae utuntur, a quibus etiam noster intellectus accipit. Unde patet, quod ipsum intelligere Angeli neque per se neque per accidens cadit sub tempore. Unde in una eius operatione qua intelligit unum intelligibile, non est prius et posterius. Sed hoc non prohibet quin plures operationes possint esse ordinatae secundum prius et posterius.

[53540] De veritate, q. 8 a. 14 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod hoc non est tota ratio quare intellectus possibilis noster non possit simul plura intelligere, quam obiectio tangit, sed quod supra dictum est.

[53541] De veritate, q. 8 a. 14 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod formae accidentales non contrariae possunt simul esse in eodem subiecto, si potentias respiciunt diversas; non autem si sint unius generis eamdem potentiam respicientes, sicut patet de triangulo et quadrato.

[53542] De veritate, q. 8 a. 14 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod musica et grammatica, cum sint habitus, non sunt actus completi; sed formae quaedam mediae inter potentiam et actum.

[53543] De veritate, q. 8 a. 14 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod intelligens et intellectum in actu sunt unum quodammodo; unde quando aliquis intelligit se intelligere aliquid, intelligit multa ut unum.

[53544] De veritate, q. 8 a. 14 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod intellectus Angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet; quia quandoque est in actu perfecto unius formae, et non aliarum; et hoc est per voluntatem, quae reducit intellectum de tali potentia in actum. Unde etiam Augustinus dicit, quod cum voluerit intelligit, ut patet in auctoritate prius inducta.

[53545] De veritate, q. 8 a. 14 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod unum tantum contingit simul intelligere ut unum et per unam formam; nihil tamen prohibet multa ut unum simul intelligi, vel per unam formam.

[53546] De veritate, q. 8 a. 14 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quantitas virtualis attenditur secundum comparationem virtutis ad obiecta. Unde, sicut corpus per quantitatem dimensivam potest ex diversis suis partibus diversa tangere, ita et virtus potest diversis applicari secundum diversas comparationes ad diversa, dummodo sit virtus perfecta in actu; sicut ignis simul undique calefacit diversa corpora. Et ita etiam intellectus perfectus per formam potest simul ferri in diversa, ad quae se extendit repraesentatio illius formae; et erunt multae intentiones ex parte eius in quod fertur intellectus, sed una ex unitate intellectus et formae.

[53547] De veritate, q. 8 a. 14 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod intellectus non intelligit simul multa ad quae intelligenda requiritur, quod diversis formis figuretur.

[53548] De veritate, q. 8 a. 14 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod rationes ideales non differunt nisi secundum habitudines diversas; unde omnes sunt unum per essentiam: quod non est de formis concreatis Angelo.

[53549] De veritate, q. 8 a. 14 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur quod virtus non excedit substantiam, non est sic intelligendum quod nihil conveniat virtuti quod non convenit substantiae; sed quod efficacia virtutis est secundum modum substantiae; ut, si substantia est materialis, et virtus materialiter agit.

[53550] De veritate, q. 8 a. 14 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum quod quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit, sed quantitate dimensiva ad pauciora; et sic extensio dimensivae quantitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem.

Articulus 15

[53551] De veritate, q. 8 a. 15 tit. 1 Decimoquinto quaeritur utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud

[53552] De veritate, q. 8 a. 15 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53553] De veritate, q. 8 a. 15 arg. 1 Quicumque enim cognoscit unum per alterum, cognoscit discurrendo. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, dum creaturas in verbo intuentur. Ergo et cognoscunt res discurrendo.

[53554] De veritate, q. 8 a. 15 arg. 2 Praeterea, sicuti nos scimus quaedam, et quaedam ignoramus, ita etiam et Angeli, ut ex supra dictis patet. Sed nos ex notis possumus in ignota devenire. Cum igitur Angeli sint altioris intellectus quam nos, videtur quod ipsi possint ex his quae sciunt in cognitionem ignoratorum devenire. Hoc autem est discurrere. Ergo ipsi de uno in aliud discurrunt.

[53555] De veritate, q. 8 a. 15 arg. 3 Praeterea, in operatione intellectus non potest attendi alius motus nisi secundum quod discurrit de uno in aliud. Sed Angeli in intelligendo moventur; unde dicit Dionysius, cap. IV de Divin. Nomin., quod *Angeli moventur circa bonum et pulchrum circulariter, oblique et recte, sicut et animae.* Ergo sicut animae discurrunt intelligendo, ita et Angeli.

[53556] De veritate, q. 8 a. 15 arg. 4 Praeterea, sicut dicit Augustinus in libro de divinatione

Daemonum, Daemones cognoscunt cordium cogitationes ex motibus qui in corpore apparent. Hoc autem est cognoscere causam per effectum, hoc autem etiam est de uno in alterum discurrere. Ergo Daemones cognoscunt res, discurrendo de uno in aliud; et eadem ratione Angeli, cum eadem sit cognitio in eisdem naturalis.

[53557] De veritate, q. 8 a. 15 arg. 5 Praeterea, maximus dicit in expositione cap. VII de Divin. Nomin., quod *animae nostrae more Angelorum multa in unum convolvunt.* Sed convolvere multa in unum, est per collationem. Ergo Angeli conferendo cognoscunt.

[53558] De veritate, q. 8 a. 15 arg. 6 Praeterea, Angeli cognoscunt causas et effectus naturales ita perfecte sicut et nos. Sed nos in causis videmus effectus, et in effectibus videmus causas. Ergo et Angeli; et ita, sicut nos conferimus, ita et ipsi.

[53559] De veritate, q. 8 a. 15 arg. 7 Praeterea, omnis cognitio per experimentum accepta est cognitio collativa, quia est in experimento: ex singularibus memoriis multis una communis acceptio sumitur, ut dicitur in I metaphysicorum. Sed Daemones per experientiam longi temporis multa cognoscunt de naturalibus effectibus, ut dicit Augustinus in Lib. de divinationibus Daemonum, et in XII super Genesim ad litteram. Ergo in eis est cognitio collativa.

[53560] De veritate, q. 8 a. 15 s. c. 1 Sed contra. Omnis discursus vel est ab universali ad particularia, vel a particularibus ad universalia, quia omnis ratio reducitur ad syllogismum et inductionem. Sed, sicut dicit Dionysius, cap. VII de divinis nominibus, *Angeli neque a divisibilibus aut* sensibus, *congregant divinam cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista particularia simul aguntur.* Ergo in eis non est aliquis discursus.

[53561] De veritate, q. 8 a. 15 s. c. 2 Praeterea, secundum hoc homo rationalis dicitur, quod inquirendo discurrit. Sed Angelus non dicitur rationalis, sed intellectualis, ut patet per Dionysium, cap. IV caelestis Hierarch. Ergo Angeli non cognoscunt discurrendo.

[53562] De veritate, q. 8 a. 15 s. c. 3 Praeterea, ut dicitur in Lib. de spiritu et anima ratiocinatio est rationis inquisitio. Sed in Angelis non est ratio, quia ratio ponitur in definitione animae sicut proprium eius, ut patet in eodem Lib. Ergo Angelus non ratiocinatur, et sic non discurrit.

[53563] De veritate, q. 8 a. 15 s. c. 4 Praeterea, in eodem libro dicitur, quod *eiusdem est visibilium rationes cognoscere, et invisibilia investigare.* Primum autem est hominis inquantum habet sensus. Ergo et secundum. Et sic non videtur Angelo convenire, qui sensibus caret.

[53564] De veritate, q. 8 a. 15 s. c. 5 Praeterea, Commentator maximus dicit in cap. VII de divinis Nomin., quod *Angeli non circumeunt circa existentium varietatem, sicut et nostrae animae.* Sed secundum hoc animae circuire dicuntur rerum existentium varietatem, quod de uno in aliud discurrunt. Ergo Angeli non discurrunt intelligendo.

[53565] De veritate, q. 8 a. 15 co. Responsio. Dicendum, quod discurrere, proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo. Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque, sicut patet

quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili: et talis cognitio non est discursiva. Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in specie propria, vel in specie aliena. Visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per eius speciem in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque; sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud; unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, et secundario per principia fertur in conclusiones. Intellectus autem Angeli a sua creatione per formas innatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis, ad quam se extendit virtus intellectiva; sicut et materia caelestium corporum est totaliter terminata per formam, ita quod non remanet in potentia ad aliam formam; et propter hoc dicitur in libro de causis, quod intelligentia est plena formis. Non enim esset plena, nisi tota sua potentia per formas illas terminaretur; unde nihil eorum quae naturaliter cognoscere potest, est ei ignotum. Sed intellectus noster participans defective lumen intellectuale, non est completus respectu omnium cognoscibilium quae naturaliter cognoscere potest; sed est perfectibilis. Nec posset se de potentia in actum reducere nisi quantum ad aliqua esset eius completa cognitio per naturam. Unde oportet quod in intellectu nostro sint quaedam quae intellectus naturaliter cognoscit, scilicet prima principia, quamvis etiam ista cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus. Unde, sicut intellectus noster se habet ad ista principia, sic se habet Angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostrae scientiae, patet quod in supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae. Ut enim dicit Dionysius, VII de Divin. Nomin., *divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum.* Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et Angeli omnia quae cognoscunt; unde et intellectuales dicuntur; et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.

[53566] De veritate, q. 8 a. 15 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Angeli cognoscunt creaturas in verbo, sicut cognoscitur res in sua similitudine absque omni discursu.

[53567] De veritate, q. 8 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angelis non est ignotum aliquid eorum ad quae possunt per naturalem cognitionem pervenire; sed aliqua ignorant quae naturalem cognitionem excedunt; et in horum cognitionem ex seipsis venire non possunt conferendo, sed solum ex revelatione divina. Sed intellectus noster non novit omnia quae naturaliter cognoscere potest, et ideo ex his quae novit, potest in ignota devenire; non autem in ignota quae naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quae sunt fidei.

[53568] De veritate, q. 8 a. 15 ad 3 Ad tertium dicendum, quod motus de quo Dionysius loquitur, non accipitur pro transitu de uno in aliud, sed illo modo quo omnis operatio motus dicitur, sicut intelligere est quidam motus, et sentire. Et sic triplicem motum et in Angelis et in animabus distinguit Dionysius, quantum ad cognitionem divinam: scilicet circularem, obliquum et rectum, secundum hanc similitudinem. Circularis enim motus est totaliter uniformis, tum propter aequidistantiam omnium partium circuli a centro, tum propter hoc quod in motu circulari non est assignare magis ex una parte quam ex altera principium et finem. Motus autem rectus est difformis, tum ex proprietate

lineae (cum partes non aequaliter distant ab uno puncto signato), tum ex parte motus qui habet principium et finem signatum. Obliquus autem motus habet aliquid uniformitatis, secundum quod convenit cum motu circulari, et aliquid difformitatis, secundum quod convenit cum motu recto. Non est autem idem motus uniformitatis et difformitatis in Angelo et anima; unde diversimode hos motus in utroque distinguit. Angelus enim in ipso actu cognitionis divinae non se extendit ad diversa, sed in ipso uno Deo figitur; et secundum hoc dicitur circa Deum moveri quasi motu circulari, non deveniens in ipsum sicut in finem cognitionis ex aliquo cognitionis principio, sicut circulus non habet principium neque finem. Et ideo dicit quod *Angeli moventur circulariter, unite, sine principiis, et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni*; ut intelligamus ipsas illuminationes divinas in mentes angelicas pervenientes, sicut lineas pervenientes a centro ad circumferentiam, quibus quodammodo substantia circumferentiae constituitur: ut sic cognitio Dei quam de seipso habet, comparetur centro; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea. Sed difformitas in Angelo respectu divinae cognitionis non invenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionis communicationem, secundum quod diversis divinam cognitionem tradit; et quantum ad hoc ponit rectum motum in Angelis; unde dicit, quod *in directum moventur, quando procedunt ad subiectorum providentiam recta omnia transeuntes.* Obliquum vero motum ponit quasi compositum ex utroque: inquantum scilicet, ipsi in unitate divinae cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum; unde dicit quod *oblique moventur, quando providentes minus habentibus, inegressibiliter manent in identitate circa identitatis causam.* Sed in anima etiam quantum ad ipsam divinam cognitionem invenitur uniformitas et difformitas. Tribus enim modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea quae facta sunt, visibilia conspiciens; et iste est motus rectus. Unde dicit, quod *in directum movetur anima, quando ad ea quae sunt circa seipsam progreditur, et ab exterioribus, sicut a quibusdam signis variatis et multiplicatis ad simplices et unitas sursum agitur contemplationes.* Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus a Deo receptis; quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Isaias vidit dominum sedentem super solium excelsum et elevatum: et hic motus est obliquus, habens aliquid de uniformitate ex parte divinae illuminationis, et aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum. Unde dicit, quod *oblique movetur anima, inquantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationaliter et diffuse.* Tertius modus est quando anima a se omnia sensibilia abiicit, supra omnia Deum cogitans, et etiam supra seipsam; et sic ab omni difformitate separatur; unde est motus circularis. Unde dicit, quod *animae circularis motus est introitus ad seipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio; et quod deinde, iam uniformis facta, unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia.*

[53569] De veritate, q. 8 a. 15 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cordis abscondita in motibus corporis intuentur Angeli, sicut causae videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu. Nec per hoc quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent; statim enim ut res sensibiles fiunt, similes sunt Angelorum formis, et sic ab Angelis cognoscuntur. Et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt.

[53570] De veritate, q. 8 a. 15 ad 5 Ad quintum dicendum, quod convolutio illa non significat collationem, sed magis quandam circularem unitionem animae et ipsius Angeli.

[53571] De veritate, q. 8 a. 15 ad 6 Ad sextum dicendum, quod vident causas in effectibus, et effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu.

[53572] De veritate, q. 8 a. 15 ad 7 Ad septimum dicendum, quod experimentalis cognitio in Daemonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus, modo praedicto; et quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures numero effectus alicuius causae cognoverunt. Et sic de ipsa causa maiorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensive, sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus eius virtutem viderunt.

Articulus 16

[53573] De veritate, q. 8 a. 16 tit. 1 Decimosexto quaeritur utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina

[53574] De veritate, q. 8 a. 16 tit. 2 Et videtur quod non.

[53575] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 1 Vespere enim et mane diei sunt tenebris admixta. Sed in intellectu Angeli nullae sunt tenebrae, cum sint specula clarissima, ut Dionysius dicit. Ergo in Angelis non debet distingui cognitio matutina et vespertina.

[53576] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 2 Praeterea, cognitio matutina secundum Augustinum, IV super Genes. ad Litt., dicitur qua Angeli cognoscunt res fiendas in verbo; vespertina autem qua cognoscunt res in propria natura. Sed non aliter cognoscunt res antequam sint, et aliter postquam sunt, cum intellectum habeant deiformem, et a rebus cognitionem non accipiant. Ergo in eis cognitio matutina et vespertina distingui non debet.

[53577] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 3 Praeterea, cognitio vespertina est qua res cognoscuntur in propria natura. Sed res in verbo, in propria natura cognoscuntur; verbum enim expressius propriam naturam rei repraesentat quam etiam ipsae formae. Cum ergo cognitio matutina sit cognitio in verbo, videtur quod vespertina cognitio a matutina in Angelis non distinguatur.

[53578] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 4 Praeterea, Genes. I, 5, dicitur, quod *factum est vespere et mane dies unus.* Sed dies accipitur ibi pro ipsa Angeli cognitione, ut Augustinus dicit, IV super Genes. ad litteram. Ergo una et eadem cognitio est in Angelis matutina et vespertina.

[53579] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 5 Praeterea, lux matutina crescit in meridianam. Sed cognitio quae est rerum in verbo, non potest crescere in aliam ampliorem cognitionem. Ergo cognitio rerum in verbo non potest dici proprie matutina; et sic non distinguitur in Angelis cognitio matutina et vespertina per hoc quod est cognoscere res in verbo et in propria natura.

[53580] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 6 Praeterea, prius est cognitio rei fiendae quam factae. Sed cognitio vespertina praecedit matutinam, ut patet Genesi I, 5: *factum est vespere et mane, dies unus.* Ergo non convenienter distinguitur cognitio matutina a vespertina, ut cognitio vespertina sit cognitio rei iam factae, cognitio vero matutina rei fiendae.

[53581] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 7 Praeterea, Augustinus comparat cognitionem rerum in verbo et in propria natura cognitioni artis et operis, et cognitioni lineae quae intelligitur, et quae in pulvere scribitur. Sed istud non patitur diversa cognitionis genera. Ergo nec cognitio rerum in verbo et in propria natura sunt duae cognitiones; et sic matutina et vespertina cognitio non distinguuntur.

[53582] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 8 Praeterea, Angelus in principio suae creationis cognovit cognitione matutina. Non autem cognovit verbum, quia non fuit creatus beatus; videre autem verbum est actus beatitudinis. Ergo cognitio rerum in verbo non est cognitio matutina; et sic idem quod prius.

[53583] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 9 Sed dicebat, quod quamvis non cognoverit verbum per essentiam, cognovit tamen per aliquam similitudinem creatam; et sic cognovit res in verbo.- Sed contra. Omnis cognitio quae est per formas creatas, est cognitio umbrata, quia omnis creatura in se considerata est tenebra. Sed cognitio obumbrata, est cognitio vespertina. Ergo cognoscere res in verbo, vel verbum modo praedicto, esset cognitio non matutina, sed vespertina.

[53584] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 10 Praeterea, Augustinus contra Manichaeos dicit, quod *mens fortis et vegeta, cum illam primam veritatem conspexit, cetera obliviscitur.* Ergo videndo verbum, nihil aliud videt in verbo; et sic matutina cognitio non potest dici in Angelis cognitio rerum in verbo.

[53585] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 11 Praeterea, cognitio matutina est clarior quam vespertina. Sed cognitio rerum in verbo est minus clara quam cognitio rerum in propria natura quia res in verbo sunt secundum quid, in propria autem natura sunt simpliciter. Melius autem cognoscitur aliquid ubi est simpliciter, quam ubi est secundum quid. Ergo hoc modo distingui non potest, ut cognitio rerum in verbo dicatur matutina, in proprio autem genere dicatur vespertina.

[53586] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 12 Praeterea, cognitio quae est ex propriis et immediatis, est perfectior quam quae est ex causa communi. Sed Deus est causa communis rerum omnium. Imperfectior ergo est illa cognitio qua res cognoscuntur in verbo, quam illa qua cognoscuntur in propria natura.

[53587] De veritate, q. 8 a. 16 arg. 13 Praeterea, res cognoscuntur in verbo sicut in quodam

speculo. Sed perfectius cognoscuntur res in seipsis quam in speculo. Ergo et perfectius in propria natura cognoscuntur quam in verbo; et sic idem quod prius.

[53588] De veritate, q. 8 a. 16 s. c. In contrarium est quod Augustinus, Lib. IV et V super Genes. ad Litt., has cognitiones distinguit modo praedicto.

[53589] De veritate, q. 8 a. 16 co. Responsio. Dicendum, quod hoc quod dicitur de matutina et vespertina Angelorum cognitione, introductum est ab Augustino hac necessitate, ut posset ponere, ea quae in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa; unde per dies illos non temporum distinctiones vult intelligi, sed Angelorum cognitionem. Sicut enim praesentatio lucis corporalis super haec inferiora diem facit temporalem, sic praesentatio vel comparatio luminis intellectus angelici ad res creatas diem spiritualem facit. Et secundum hoc multi dies distinguuntur, quod intellectus Angeli diversis rerum generibus cognoscendis comparatur, ut sic ordo dierum non sit ordo temporis, sed ordo naturae, qui in cognitione Angeli attenditur secundum ordinem cognitorum ad invicem, prout alterum altero est prius natura. Sicut autem in die temporali mane est diei principium, vespere vero finis, ita in cognitione Angeli respectu eiusdem rei est considerare principium et finem secundum ordinem rei cognitae. Principium autem cuiuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem esse ipsius est in ipsa re ad quam actio causae producentis terminatur. Unde primitiva alicuius rei cognitio est secundum quod consideratur in causa sua, quae est verbum aeternum; unde cognitio rerum in verbo dicitur cognitio matutina. Ultima autem rei cognitio est secundum quod cognoscitur in seipsa; et talis cognitio dicitur vespertina. Sciendum tamen, quod ista distinctio potest dupliciter intelligi. Uno modo ex parte rei cognitae; alio modo ex parte medii cognoscendi. Ex parte quidem rei cognitae, ut dicatur res in verbo cognosci, quando cognoscitur esse eius quod habet in verbo; in propria vero natura secundum quod cognoscitur ipsum esse rei quod habet in seipsa: et hic non est conveniens intellectus; quia esse rei quod habet in verbo, non est aliud ab esse verbi; quia, ut Anselmus dicit, creatura in creatore est creatrix essentia; unde cognoscere hoc modo creaturam in verbo non esset cognitio creaturae, sed magis creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligi ex parte medii cognoscendi; ut dicatur res cognosci in verbo, quando per verbum ipsa res in propria natura cognoscitur; in propria vero natura, quando cognoscitur per formas aliquas creatas rebus creatis proportionatas, sicut cum cognoscit per formas sibi inditas; vel etiam si per formas acquisitas cognosceret, quantum ad hoc pertinet, nihil differret.

[53590] De veritate, q. 8 a. 16 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non accipitur similitudo in cognitione Angeli vespere et mane, secundum hoc quod vespere et mane diei temporalis sunt cum tenebrarum admixtione; sed magis secundum rationem principii et termini, ut dictum est, in corpore art. Vel potest dici, quod omnis intellectus creatus, inquantum est ex nihilo, tenebrosus est, comparatus claritati intellectus divini; habet autem lucis admixtionem inquantum divinum intellectum imitatur.

[53591] De veritate, q. 8 a. 16 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis per verbum eodem modo cognoscant Angeli res fiendas et factas, tamen alio modo cognoscunt res fiendas per verbum et alio modo res factas per propriam naturam secundum similitudinem eius, quam penes se habet;

et secundum hoc matutina cognitio a vespertina distinguitur.

[53592] De veritate, q. 8 a. 16 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis res expressius repraesententur in verbo quam in formis intellectus angelici, tamen formae intellectus angelici sunt magis rebus proportionatae, et quasi eis adaequatae; et ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura, et non prima.

[53593] De veritate, q. 8 a. 16 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversae cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quae est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei temporalis.

[53594] De veritate, q. 8 a. 16 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non oportet quantum ad omnia, spiritualia corporalibus similia esse. Non igitur propter hoc cognitio rerum in verbo dicitur matutina, quia in aliquam maiorem cognitionem crescat: sed quia ad aliquam cognitionem inferiorem terminatur, ut dictum est, in corp. art.

[53595] De veritate, q. 8 a. 16 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cognitio matutina praecedit vespertinam ordine naturae respectu unius et eiusdem rei; sed respectu diversarum rerum vespertina cognitio prioris intelligitur esse prior cognitione matutina posterioris, prout in cognitione attenditur ordo ex parte rerum cognitarum. Et ideo Genesi I vespere ante mane ponitur hac necessitate, quia opus primae diei est lux, quam Augustinus intelligit spiritualem, quae illuminatur per conversionem ad verbum. Angelus autem seipsum primo in seipso cognovit naturali cognitione; et se cognito, non in seipso permansit, quasi seipso fruens et in se finem ponens (sic enim nox factus esset, ut Angeli qui peccaverunt), sed cognitionem suam in Dei laudem retulit; et sic ex sui contemplatione conversus est in verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in verbo accepit cognitionem sequentis creaturae, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem nunc est duorum temporum, prout est finis praeteriti et principium futuri; ita matutina cognitio secundae diei est primae diei terminus, et secundae diei initium, et sic deinceps usque ad diem septimam.

[53596] De veritate, q. 8 a. 16 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non est eadem cognitio artificiati secundum quod cognoscitur ex forma artis, et secundum quod cognoscitur ex ipsa re iam facta. Prima enim cognitio est universalis tantum; secunda autem potest esse etiam particularis, sicut cum intueor aliquam domum factam. Et praeterea non est simile omnino: ars enim creata magis est proportionata et adaequata rebus artificiatis quam ars increata rebus creatis.

[53597] De veritate, q. 8 a. 16 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Angelus in principio suae creationis non fuit beatus, nec verbum per essentiam vidit: unde nec cognitionem matutinam habuit; sed primo habuit vespertinam, et ex vespertina profecit in matutinam. Unde signanter primus dies mane non dicitur habuisse, sed primo vespere, et de vespere transivit in mane: quia lux illa spiritualis, quae primo die facta dicitur, scilicet substantia angelica, statim facta seipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinae; et hanc cognitionem retulit ad laudem verbi, in quo

facta est ei cognitio matutina; et propter hoc dicitur Genes. I, 5: *factum est vespere et mane dies unus.*

[53598] De veritate, q. 8 a. 16 ad 9 Ad nonum dicendum, quod cum cognitio vespertina a matutina distinguatur ex parte medii cognitionis, et non ex parte rei cognitae: cognitio creatoris per creaturam est vespertina, sicut e contrario cognitio creaturae per creatorem est matutina. Unde quantum ad hoc ratio recte procedit.

[53599] De veritate, q. 8 a. 16 ad 10 Ad decimum dicendum, quod mens fortis rebus divinis intenta dicitur aliorum oblivisci, non quidem quantum ad scientiam, sed quantum ad rerum aestimationem: quia illa quae nobis in creaturis maxima videbantur, divina celsitudine considerata, minima iudicamus.

[53600] De veritate, q. 8 a. 16 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod cognitio rerum in verbo est perfectior quam cognitio earum in propria natura; inquantum verbum clarius repraesentat unamquamque rem quam creata species. Res autem esse in seipsis verius quam in verbo, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut habeant in se esse nobilius quam esse quod habent in verbo; quod falsum est: quia in seipsis habent esse creatum, in verbo autem increatum: et ita esse quod habent in seipsis, est secundum quid respectu illius quod habent in verbo. Alio modo ut res sit perfectius haec in seipsa quam in verbo; et hoc quodammodo verum est. Res enim in seipsa est materialis, quod est de ratione quarumdam rerum; in verbo autem non est materialis, sed est ibi similitudinem habens quantum ad formam et materiam. Et tamen, quamvis secundum hoc quod est talis res in verbo, sit secundum quid; tamen perfectius cognoscitur per verbum quam per seipsam, etiam inquantum est talis; quia perfectius repraesentatur etiam propria rei ratio in verbo quam in seipsa, quamvis secundum propriam rationem existendi verius sit in seipsa. Cognitio autem sequitur formae repraesentationem; unde res, cum non sit in anima nisi secundum quid, per suam similitudinem, simpliciter tamen cognoscitur.

[53601] De veritate, q. 8 a. 16 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ipse Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei, et quodammodo magis intima unicuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit.

[53602] De veritate, q. 8 a. 16 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod formae non transfunduntur a speculo in res, sed e converso; a verbo autem transfunduntur in res; unde non est simile de cognitione rerum in speculo, et in verbo.

Articulus 17

[53603] De veritate, q. 8 a. 17 tit. 1 Decimoseptimo quaeritur utrum cognitio angelica sufficienter

per matutinam et vespertinam dividatur

[53604] De veritate, q. 8 a. 17 tit. 2 Et videtur quod non.

[53605] De veritate, q. 8 a. 17 arg. 1 Ut enim dicit Augustinus, IV super Genesim ad litteram, cognitio vespertina est qua res cognoscitur in seipsa; matutina vero, cum refertur in laudem creatoris; et sic cognitio matutina videtur a vespertina distingui per relatum et non relatum. Sed praeter cognitionem creaturae in seipsa relatam ad verbum et non relatam, est accipere aliam creaturae cognitionem magis differentem ab eis quam altera istarum differat ab altera: scilicet cognitionem creaturarum in verbo. Ergo matutina et vespertina cognitio non sufficienter dividunt cognitionem angelicam.

[53606] De veritate, q. 8 a. 17 arg. 2 Praeterea, Augustinus, II super Genes. ad litteram, ponit triplex esse creaturae: unum quod habet in verbo, aliud quod habet in propria natura, tertium quod habet in mente angelica. Sed penes primum esse et secundum accipitur cognitio matutina et vespertina. Ergo penes tertium debet accipi tertia eius cognitio.

[53607] De veritate, q. 8 a. 17 arg. 3 Praeterea, cognitio matutina et vespertina distinguitur per hoc quod est cognoscere res in verbo, et res in propria natura; et per hoc quod est cognoscere res factas et fiendas. Sed haec possunt quadrupliciter diversificari. Uno modo, ut dicantur cognoscere res fiendas in verbo; alio modo factas in verbo; tertio modo factas in propria natura; quarto fiendas in propria natura, quae quidem videtur esse inutilis coniugatio, quia in propria natura non cognoscitur aliquid antequam sit. Ergo saltem oportet tres esse cognitiones angelicas; et sic insufficienter distinguitur per duas.

[53608] De veritate, q. 8 a. 17 arg. 4 Praeterea, vespere et mane dicuntur in cognitione angelica ad similitudinem diei temporalis. Sed in die temporali inter mane et vespere est meridies. Ergo et in Angelis inter cognitionem matutinam et vespertinam debet poni meridiana.

[53609] De veritate, q. 8 a. 17 arg. 5 Praeterea, Angelus non solum cognoscit creaturas, sed etiam ipsum creatorem. Sed cognitio matutina et vespertina in Angelis distinguitur quantum ad cognitionem creaturae. Ergo praeter cognitionem vespertinam et matutinam est assignare cognitionem tertiam in Angelis.

[53610] De veritate, q. 8 a. 17 arg. 6 Praeterea, cognitio matutina et vespertina non pertinet nisi ad cognitionem gratiae; alias Angeli mali haberent cognitionem matutinam vel vespertinam: quod non videtur esse verum, cum in Daemonibus non sit dies, vespere autem et mane sint diei partes. Ergo, cum cognitio naturalis sit in Angelis praeter gratuitam, videtur quod sit in eis ponere tertiam cognitionem.

[53611] De veritate, q. 8 a. 17 s. c. Sed contra. Cognitio matutina et vespertina distinguuntur per creatum et increatum. Sed inter haec nihil est medium. Ergo nec inter cognitionem matutinam et

vespertinam.

[53612] De veritate, q. 8 a. 17 co. Responsio. Dicendum, quod de cognitione matutina et vespertina dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id quod cognitionis est; et sic inter utramque cognitionem nihil cadit medium. Cognitio enim vespertina a matutina distinguitur, ut supra dictum est, per medium cognoscendi: quod quidem si creatum est, facit cognitionem vespertinam quocumque modo; si autem increatum, facit cognitionem matutinam. Non potest autem aliquid esse medium inter creatum et increatum. Si autem considerentur quantum ad rationem matutini et vespertini, sic cadit inter eas aliquod medium, duplici ratione. Primo, quia mane et vespere sunt partes diei; dies autem est in Angelis per illustrationem gratiae, secundum Augustinum: unde non se extendunt ultra cognitionem gratuitam bonorum Angelorum; et sic naturalis cognitio est praeter has duas. Secundo, quia vespere, inquantum huiusmodi, terminatur ad mane, et mane ad vespere; unde cognitio rerum in propria natura, non quaelibet potest dici vespertina, sed illa tantum quae refertur in laudem creatoris: sic enim vespere redit ad mane. Et sic cognitio Daemonum quam habent de rebus, nec est matutina, nec vespertina; sed solummodo cognitio gratuita, quae est in Angelis beatis.

[53613] De veritate, q. 8 a. 17 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cognitio rerum in propria natura semper est vespertina; nec relatio eius ad cognitionem in verbo facit eam matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam. Non ergo dicitur quod ex hoc Angelus matutinam cognitionem habeat quod cognitionem rerum in propria natura ad verbum referat, quasi ipsa cognitio relata sit cognitio matutina; sed quia ex hoc quod refert, meretur matutinam cognitionem accipere.

[53614] De veritate, q. 8 a. 17 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si matutina cognitio et vespertina distinguerentur ex parte rei cognitae; sic enim esset triplex cognitio secundum triplex esse cognoscibile de rebus. Cum autem cognitio matutina distinguatur a vespertina penes medium cognoscendi, quod est creatum vel increatum, per utrumlibet istorum mediorum cognoscitur quodlibet illorum esse; et sic non oportet tertiam cognitionem ponere.

[53615] De veritate, q. 8 a. 17 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnis cognitio quae est in verbo, vocatur cognitio matutina, sive sit res iam facta, sive non sit facta; quia talis cognitio est conformis divinae cognitioni, qui cognoscit omnia similiter antequam fiant et postquam facta sunt. Et tamen omnis cognitio rei in verbo est rei ut fiendae, sive res iam sit facta, sive non: ut ly fiendum non dicat tempus, sed exitum creaturae a creatore; sicut est cognitio artificiati in arte est eius secundum suum fieri, quamvis etiam ipsum artificiatum iam sit factum.

[53616] De veritate, q. 8 a. 17 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus nominat matutinam cognitionem quae est in plena luce, unde continet sub se meridianam; unde quandoque nominat eam diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis. Unde nulla cognitio alicuius intellectus creati potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus cognoscit omnia in seipso.

[53617] De veritate, q. 8 a. 17 ad 5 Ad quintum dicendum, quod eadem cognitione verbum et res

in verbo (cognoscuntur); unde etiam cognitio verbi dicitur matutina. Et hoc patet, quia septimus dies, qui significat quietem Dei in seipso, habet mane; unde matutina cognitio est secundum quod Angelus Deum cognoscit.

[53618] De veritate, q. 8 a. 17 ad 6 Ad sextum patet responsio ex dictis.

Quaestio 9

Prooemium

[53619] De veritate, q. 9 pr. 1 Primo utrum unus Angelus alium illuminet.

[53620] De veritate, q. 9 pr. 2 Secundo utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori.

[53621] De veritate, q. 9 pr. 3 Tertio utrum unus Angelus alium illuminando, eum purget.

[53622] De veritate, q. 9 pr. 4 Quarto utrum unus Angelus alii loquatur.

[53623] De veritate, q. 9 pr. 5 Quinto utrum inferiores Angeli superioribus loquantur.

[53624] De veritate, q. 9 pr. 6 Sexto utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur.

[53625] De veritate, q. 9 pr. 7 Septimo utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem eius non percipiant.

Articulus 1

[53626] De veritate, q. 9 a. 1 tit. 1 Quaestio est de communicatione scientiae angelicae per illuminationes et locutiones.
Et primo quaeritur utrum unus Angelus alium illuminet

[53627] De veritate, q. 9 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[53628] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus, solus Deus potest mentem formare. Sed illuminatio Angeli est quaedam formatio mentis illuminati, ergo solus Deus potest Angelum illuminare.

[53629] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, in Angelis non est aliud lumen nisi gratiae et naturae. Sed lumine naturae unus Angelus alium non illuminat, quia unusquisque habet naturalia sua immediate a Deo; similiter nec lumine gratiae, quae immediate a solo Deo est. Ergo unus Angelus alium non potest illuminare.

[53630] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut se habet corpus ad lumen corporale, ita spiritus ad lumen spirituale. Sed corpus illuminatum a lumine superexcedenti, non illuminatur simul a lumine minori; sicut aer illuminatus a lumine solis, non simul illuminatur a luna. Ergo, cum plus excedat lumen spirituale divinum quodlibet lumen creatum, quam lumen solis lumen candelae vel stellae; videtur quod, cum omnes Angeli illuminentur a Deo, quod unus ab alio non illuminetur.

[53631] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 4 Praeterea, si unus Angelus alium illuminat, aut hoc est per medium, aut sine medio. Sed non sine medio, quia sic oporteret unum Angelum alteri illuminato per ipsum esse coniunctum; quod esse non potest cum solus Deus mentibus illabatur. Similiter nec per medium: quia nec per corporale medium, cum non sit spiritualis luminis receptivum; nec per spirituale, quia hoc spirituale medium non potest poni aliud quam Angelus; et sic vel esset abire in infinitum in mediis: quod si esset, non posset sequi aliqua illuminatio, cum sit impossibile infinita pertransire; vel erit devenire ad hoc quod unus Angelus alium immediate illuminet: quod ostensum est esse impossibile. Ergo impossibile est quod unus Angelus alium illuminet.

[53632] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 5 Praeterea, si unus Angelus alium illuminet, aut hoc est per hoc quod tradit ei lumen proprium, aut per hoc quod dat ei aliquod aliud lumen. Sed non primo modo, quia sic unum et idem lumen esset in diversis illuminatis. Nec iterum secundo modo, quia sic oporteret quod illud lumen esset factum a superiori Angelo; ex quo sequeretur quod Angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia. Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

[53633] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 6 Praeterea, si unus Angelus ab alio illuminatur, oportet quod Angelus illuminatus reducatur de potentia in actum, quia illuminari est quoddam fieri. Sed quandocumque aliquid reducitur de potentia in actum, oportet in eo aliquid corrumpi. Cum igitur in Angelis nihil corrumpatur, videtur quod unus ab alio non illuminetur.

[53634] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 7 Praeterea, si unus ab alio illuminatur, lumen quod unus alii tradit, aut est substantia, aut accidens. Sed non potest esse substantia, quia forma substantialis superaddita variat speciem, sicut unitas speciem numeri, sicut dicitur VIII Metaphys.; et sic sequeretur quod Angelus per hoc quod illuminatur, secundum speciem variaretur. Similiter non potest esse accidens, quia accidens non se extendit ultra subiectum. Ergo unus Angelus alium non illuminat.

[53635] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 8 Praeterea, ad hoc visus noster et corporalis et intellectualis lumine indiget, quia eius obiectum est intelligibile et visibile in potentia, ut per lumen fiat intelligibile et visibile in actu. Sed obiectum cognitionis angelicae est intelligibile in actu, quod est ipsa

divina essentia, vel species concreatae. Ergo ad cognoscendum non indigent intelligibili lumine.

[53636] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 9 Praeterea, si unus alium illuminat, aut hoc est respectu cognitionis naturalis, aut respectu cognitionis gratiae. Sed non respectu cognitionis naturalis, quia tam in superioribus quam in inferioribus naturalis cognitio est perfecta per formas innatas. Similiter nec quantum ad cognitionem gratiae qua res in verbo cognoscunt, quia omnes Angeli verbum immediate vident. Ergo unus alium non illuminat.

[53637] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 10 Praeterea, ad cognitionem intellectus non requiritur nisi forma intelligibilis et lumen intelligibile. Sed unus Angelus alteri non tradit neque formas intelligibiles, quae sunt concreatae, neque lumen intelligibile, cum unusquisque a Deo illuminetur, secundum Iob, XXV, 3: *numquid est numerus militum eius, et super quem non fulget lumen illius?* Ergo unus alium non illuminat.

[53638] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 11 Praeterea, illuminatio ordinatur ad tenebras pellendas. Sed in cognitione Angelorum nulla est tenebra vel obscuritas; unde II Corinth., XII, dicit Glossa, quod *in regione intelligibilium*, quam constat esse regionem Angelorum, *sine omni imaginatione corporis mens videt perspicuam veritatem, nullis opinionum falsarum nebulis fuscatam.* Ergo Angelus ab Angelo non illuminatur.

[53639] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 12 Praeterea, intellectus angelicus est nobilior quam intellectus agens animae nostrae. Sed intellectus agens nostrae animae nunquam illuminatur, sed solum illuminat. Ergo nec Angeli illuminantur.

[53640] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 13 Praeterea, Apoc. XXI, 23, dicitur, quod *civitas (beatorum) non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminabit eam*; et exponit Glossa *solem et lunam doctores maiores et minores.* Ergo, cum Angelus sit iam civis illius civitatis, non illuminatur nisi a solo Deo.

[53641] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 14 Praeterea, si Angelus Angelum illuminat, aut hoc est per abundantiam naturalis luminis, aut per abundantiam gratuiti. Sed non per abundantiam naturalis, quia cum Angelus qui cecidit, fuerit de supremis Angelis, habuit naturalia excellentissima, quae in eo integra manent, ut dicit Dionysius, IV cap. de Divin. Nomin., et sic Daemon Angelum illuminaret, quod est absurdum. Similiter nec per abundantiam luminis gratiae, quia aliquis homo in statu viae est maioris gratiae quam inferiores Angeli; cum ex virtute gratiae aliqui homines transferantur ad ordinem superiorum Angelorum; et sic homo in statu viae existens Angelum illuminaret, quod est absurdum. Ergo unus Angelus alium non illuminat.

[53642] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 15 Praeterea, Dionysius dicit, cap. VII caelestis hierarchiae, quod *illuminatio est divinae scientiae assumptio.* Sed divina scientia non potest dici nisi quae est de Deo, vel quae est de rebus divinis. Et utrolibet modo scientiam divinam non assumit Angelus nisi a Deo. Ergo unus Angelus alium non illuminat.

[53643] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 16 Praeterea, cum potentia intellectus angelici sit tota terminata

per formas innatas, formae innatae sufficiunt ad omnia cognoscenda quae Angelus cognoscere potest. Ergo non oportet quod a superiori Angelo illuminetur ad aliquid cognoscendum.

[53644] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 17 Praeterea, Angeli omnes ad invicem specie differunt; vel saltem illi qui sunt diversorum ordinum. Sed nihil illuminatur a lumine alterius speciei; sicut res corporalis non illuminatur lumine spirituali. Ergo unus Angelus ab alio non illuminatur.

[53645] De veritate, q. 9 a. 1 arg. 18 Praeterea, lumen intellectus angelici est perfectius quam lumen intellectus agentis nostri. Sed lumen intellectus nostri agentis sufficit ad omnes species quas a sensu accipimus. Ergo et lumen intellectus angelici sufficit ad omnes species innatas; et sic non oportet quod aliud lumen superaddatur.

[53646] De veritate, q. 9 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Dionysius, cap. III Cael. Hierarch., quod ordo hierarchiae est hos quidem illuminari, illos vero illuminare; ergo et cetera.

[53647] De veritate, q. 9 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in Angelis; ut patet per Dionysium. Sed in hominibus superiores illuminant inferiores, ut dicitur Ephes. cap. III, 8-9: *mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec (...) illuminare omnes,* etc., ergo et superiores Angeli inferiores illuminant.

[53648] De veritate, q. 9 a. 1 s. c. 3 Praeterea, lumen spirituale est efficacius quam corporale. Sed superiora corpora illuminant inferiora. Ergo et superiores Angeli illuminant inferiores.

[53649] De veritate, q. 9 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem corporalis luminis. Lumen autem corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum. Unde secundum duo potest aliquis illuminari ab alio: scilicet secundum hoc quod eius intellectus confortatur ad cognoscenda, et secundum hoc quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliquod cognoscendum. Et haec duo coniunguntur in intellectu, sicut patet cum aliquis per aliquod medium quod mente concipit, intellectus eius confortatur ad alia videnda quae prius videre non poterat. Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in aliqua cognoscibilia, in quae prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Uno modo per sermonem; ut cum docens verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod eius intellectus confortatur ad aliqua intelligenda, quae prius intelligere non poterat. Et sic magister dicitur illuminare discipulum. Alio modo inquantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicuius intelligibilis cognitionem. Et sic sacerdos dicitur illuminare populum, secundum Dionysium, inquantum populo sacramenta ministrat et ostendit, quae sunt manuductiones in divina intelligibilia. Sed Angeli neque per sensibilia signa in cognitionem divinorum deveniunt, neque intelligibilia media recipiunt cum varietate et discursu, sicut nos recipimus, sed immaterialiter. Et hoc est quod Dionysius dicit, cap. VII caelestis hierarchiae,

ostendens quomodo superiores Angeli illuminentur: *contemplativae*, inquit, *sunt primae Angelorum essentiae, sensibilium symbolorum, aut intellectualium speculativae; non ut varietate sacrae Scripturae in Deum reductae, sed sicut immaterialis scientiae altiori lumine repletae.* Nihil ergo est aliud Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris Angeli per aliquid inspectum in superiori, ad aliqua cognoscenda. Et hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aeris; ita et superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur et perficitur ex coniunctione ad actum suum; unde et corpora inferiora conservantur in superioribus, quae sunt locus eorum; et ideo etiam inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quae quidem continuatio est per intuitum intellectus; et pro tanto ab eis dicuntur illuminari.

[53650] De veritate, q. 9 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de formatione ultima, qua mens formatur per gratiam, quae est immediate a Deo.

[53651] De veritate, q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ab Angelo illuminante non fit novum lumen gratiae vel naturae nisi ut participatum. Cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur; ipsum cognitum inquantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cuius virtute habet intellectum confortare; sicut patet quando magister tradit discipulo medium alicuius demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento. Prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator in III de anima; et similiter etiam omnia principia secunda quae continent propria media demonstrationum. Unde per hoc quod superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, eius intellectus confortatur ad aliqua cognoscenda, quae prius non cognoscebat; et sic non fit in Angelo illuminato novum lumen naturae vel gratiae; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori Angelo.

[53652] De veritate, q. 9 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est simile de lumine corporali et spirituali. Quodlibet enim corpus potest indifferenter illuminari a quocumque lumine corporali; quod ideo est, quia omne lumen corporale aequaliter ad formas visibiles se habet. Sed non quilibet spiritus potest aequaliter illuminari quolibet lumine, quia quodlibet lumen non aequaliter continet formas intelligibiles; lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis universales. Et ideo, cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine; sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionem rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus enim primus habet cognitionem rerum omnium in principiis universalibus. Medicus autem considerat res maxime in particulari: unde non accipit immediate principia a primo philosopho, sed accipit immediate a naturali, qui habet principia magis contracta quam primus philosophus. Naturalis autem, cuius consideratio est universalior quam medici, potest accipere immediate principia suae considerationis a primo philosopho. Unde, cum in lumine intellectus divini rerum rationes maxime uniantur quasi in uno principio maxime universali, inferiores Angeli non sunt proportionati ad hoc quod per illud lumen solum cognitionem accipiant, nisi adiungatur lumen Angelorum superiorum,

in quibus formae intelligibiles contrahuntur.

[53653] De veritate, q. 9 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angelus quandoque alium Angelum illuminat per medium, quandoque sine medio. Per medium autem (spirituale tamen), sicut cum Angelus superior illuminat medium, et medius illuminat infimum virtute luminis superioris Angeli. Sine medio autem, sicut cum Angelus superior Angelum immediate sub se existentem illuminat. Nec oportet quod hoc modo coniungatur illuminans illuminato quasi in eius mentem illabatur; sed quasi continuati ad invicem, per hoc quod unus alium intuetur.

[53654] De veritate, q. 9 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod unum et idem numero medium quod cognoscitur a superiori Angelo, cognoscitur ab inferiori; sed cognitio superioris Angeli de illo est alia a cognitione inferioris: et sic quodammodo idem est lumen, et quodammodo aliud. Nec tamen sequitur quod secundum hoc quod est aliud, sit creatum a superiori Angelo: quia res per se non subsistentes, non per se loquendo fiunt, sicut nec per se sunt; unde non fit color, sed fit coloratum, ut dicitur VII Metaph. Unde non fit ipsum lumen Angeli, sed fit ipsum illuminatum, de potentia illuminato, actu illuminatum.

[53655] De veritate, q. 9 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut in illuminatione corporali non removetur aliqua forma, sed sola privatio luminis, quae est tenebra; ita etiam in illuminatione spirituali: unde non oportet quod sit ibi aliqua corruptio, sed solum negationis remotio.

[53656] De veritate, q. 9 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod illud lumen Angeli quo illuminari dicitur, non est perfectio essentialis ipsius Angeli, sed perfectio secunda quae reducitur ad genus accidentale: nec sequitur quod accidens se extendat ultra subiectum, quia illa cognitio qua illuminatur superior Angelus, non est in Angelo inferiori eadem numero; sed specie et ratione, inquantum est eiusdem, sicut et eadem specie, non numero, lux est in aere illuminato et sole illuminante.

[53657] De veritate, q. 9 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod per lumen fit aliquid intelligibile actu quod prius erat intelligibile in potentia; sed hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita quod illud quod est in se intelligibile in potentia, fiat intelligibile actu, ut in nobis accidit. Et sic lumine non indiget intellectus angelicus, cum non abstrahat speciem a phantasmatibus. Alio modo ita quod illud quod est intelligibile in potentia alicui intelligenti, fiat ei intelligibile actu, sicut nobis fiunt substantiae superiores intelligibiles actu per media quibus in eorum cognitionem devenimus. Et hoc modo intellectus Angeli lumine indiget ad hoc ut ducatur in actualem cognitionem eorum ad quae cognoscenda est in potentia.

[53658] De veritate, q. 9 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illuminatio qua unus Angelus alium illuminat non est de his quae ad naturalem cognitionem Angelorum pertinent; quia sic omnes ex principio suae conditionis perfectam habent naturalem cognitionem; nisi forte poneremus quod superiores Angeli essent causa inferiorum: quod est contra fidem. Sed cognitio ista est de his quae revelantur Angelis, eorum cognitionem naturalem excedentibus; sicut de divinis mysteriis pertinentibus ad Ecclesiam superiorem vel inferiorem. Unde et ponitur actio hierarchica a Dionysio. Nec sequitur quod, quamvis omnes verbum videant, quod quidquid vident in verbo superiores

Angeli, videant et inferiores.

[53659] De veritate, q. 9 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quando unus Angelus ab alio illuminatur, non infunduntur ei novae species; sed ex eisdem speciebus quas prius habebat, intellectus eius confortatus per lumen superius, modo praedicto efficitur plurium cognoscitivus; sicut intellectus noster confortatus per lumen divinum vel angelicum, ex eisdem phantasmatibus in plurium cognitionem pervenire potest quam per se posset.

[53660] De veritate, q. 9 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit aliqua obscuritas erroris, est tamen in eis aliquorum nescientia, quae eorum naturalem cognitionem excedunt; et propter hoc illuminatione indigent.

[53661] De veritate, q. 9 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod nulla res, quantumcumque materialis, recipit aliquid secundum id quod est formale in ipsa, sed solum secundum id quod est materiale in ea; sicuti anima nostra non recipit illuminationem ratione intellectus agentis, sed ratione possibilis; velut etiam res corporales non recipiunt aliquam impressionem ex parte formae, sed ex parte materiae; et tamen intellectus possibilis noster est simplicior quam aliqua forma materialis. Ita etiam et intellectus Angeli illuminatur secundum id quod habet de potentialitate, quamvis ipse sit nobilior intellectu agente nostro, qui non illuminatur.

[53662] De veritate, q. 9 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de his quae pertinent ad cognitionem beatitudinis, in quibus omnes Angeli immediate illuminantur a Deo.

[53663] De veritate, q. 9 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ista illuminatio de qua loquimur, fit per lumen gratiae perficiens lumen naturae. Nec tamen sequitur quod homo in statu viae possit Angelum illuminare: non enim habet maiorem gratiam in actu, sed solum in virtute; quia habet gratiam ex qua potest mereri perfectiorem statum; sicut etiam pullus equi statim natus est maior virtute quam asinus, minor autem actuali quantitate.

[53664] De veritate, q. 9 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur quod illuminatio est divinae scientiae assumptio, scientia dicitur divina, quia ex divina illuminatione originem habet.

[53665] De veritate, q. 9 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod formae innatae sufficiunt ad omnia cognoscenda quae naturali cognitione ab Angelo cognoscuntur; sed ad ea quae sunt supra naturalem cognitionem, indigent lumine altiori.

[53666] De veritate, q. 9 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod in Angelis specie differentibus non oportet quod sit lumen intelligibile specie differens; sicut et in corporibus specie differentibus est idem specie color. Et hoc est praecipue verum de lumine gratiae, quae etiam in hominibus et in Angelis est eadem specie.

[53667] De veritate, q. 9 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod lumen intellectus agentis in nobis sufficit ad ea quae sunt cognitionis naturalis; sed ad alia requiritur altius lumen, ut fidei

vel prophetiae.

Articulus 2

[53668] De veritate, q. 9 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate

[53669] De veritate, q. 9 a. 2 tit. 2 Et videtur quod immediate a Deo.

[53670] De veritate, q. 9 a. 2 arg. 1 Angelus enim inferior est in potentia ad gratiam affectus, et ad illuminationem intellectus. Sed tantum suscipit de gratia a Deo, quantum est capax. Ergo tantum suscipit de illuminatione a Deo, quantum est capax; et ita immediate a Deo illuminatur, non per Angelum intermedium.

[53671] De veritate, q. 9 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut inter Deum et inferiores Angelos sunt medii superiores, ita inter superiores et nos sunt medii inferiores. Sed superiores Angeli quandoque illuminant nos immediate, sicut Seraphim illuminavit Isaiam, ut patet Isa., VI, 6. Ergo et inferiores Angeli quandoque illuminantur immediate a Deo.

[53672] De veritate, q. 9 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicuti est ordo quidam determinatus in substantiis spiritualibus, ita et in substantiis corporalibus. Sed quandoque in rebus corporalibus divina virtus operatur praetermissis causis mediis; sicut cum suscitat mortuum non cooperante corpore caelesti. Ergo etiam et quandoque illuminat inferiores Angelos sine ministerio superiorum.

[53673] De veritate, q. 9 a. 2 arg. 4 Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et superior. Si ergo Angelus superior potest illuminare inferiorem Angelum, multo fortius Deus potest immediate eum illuminare; et ita non oportet quod illuminationes divinae semper deferantur per superiores ad inferiores.

[53674] De veritate, q. 9 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Dionysius, hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum mediantibus superioribus. Ergo nunquam illuminantur inferiores immediate a Deo.

[53675] De veritate, q. 9 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut Angeli secundum naturam sunt superiores corporibus, ita superiores inferioribus praeeminent. Sed nihil fit a Deo in corporalibus rebus nisi ministerio Angelorum, quantum ad eorum gubernationem pertinet; ut patet per Augustinum, III de Trinitate. Ergo etiam nihil fit a Deo in inferioribus Angelis nisi mediantibus superioribus.

[53676] De veritate, q. 9 a. 2 s. c. 3 Praeterea, a corporibus superioribus non moventur inferiora corpora nisi per media; sicut terra a caelo mediante aere. Sed ita est ordo in corporibus sicut in spiritibus. Ergo et summus spiritus non illuminat inferiores nisi per medios.

[53677] De veritate, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod ex bonitate divina procedit quod ipse de perfectione sua creaturis communicet secundum earum proportionem; et ideo non solum intantum communicat eis de sua bonitate, quod in se sint bona et perfecta, sed etiam ut aliis perfectionem largiantur, Deo quodammodo cooperando. Et hic est nobilissimus modus divinae imitationis; unde dicit Dionysius, cap. III caelestis hierarchiae, quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri; et exinde procedit ordo qui est in Angelis, quod quidam alios illuminant. Sed circa hunc ordinem diversimode quidam opinantur. Quidam enim aestimant hunc ordinem ita esse firmiter stabilitum, ut nunquam praeter ipsum aliquid accidat, sed in omnibus et semper hic ordo servetur. Alii vero extimant ita hunc ordinem stabilitum, ut secundum hunc ordinem eveniat ut frequenter, quandoque tamen ex causis necessariis, praetermittatur; sicut etiam et naturalium rerum cursus mutatur divina dispensatione, aliqua causa nova suborta, ut patet in miraculis. Sed prima opinio videtur rationabilior, propter tria. Primo, quia cum hoc sit de dignitate superiorum Angelorum ut per eos inferiores illuminentur, eorum dignitati derogaretur, si quandoque praeter eos illuminarentur. Secundo, quia quanto aliqua sunt Deo, qui est summe immobilis, propinquiora, tanto debent esse magis immobilia; unde corpora inferiora, quae maxime a Deo distant, quandoque deficiunt a cursu naturali; corpora vero caelestia semper naturalem motum servant. Unde non videtur esse rationabile ut ordo caelestium spirituum, qui sunt Deo propinquissimi, aliquando immutetur. Tertio, quia in rebus quae pertinent ad statum naturae, non fit aliqua immutatio, divina virtute, nisi propter aliquid melius; scilicet propter aliquid quod pertineat ad gratiam vel gloriam. Sed statu gloriae, in quo ordines Angelorum distinguuntur, nullus est altior status. Unde non videtur rationabile ut ea quae ad ordines Angelorum spectant, aliquando immutentur.

[53678] De veritate, q. 9 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod et de gratia et de illuminatione dat Deus Angelis secundum eorum capacitatem, differenter tamen: quia gratia quae ad affectum pertinet, immediate a Deo omnibus datur, eo quod in voluntatibus eorum non est ordo, ut unus in alium imprimere possit; sed illuminatio descendit a Deo in ultimos per primos et medios.

[53679] De veritate, q. 9 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Dionysius, cap. XIII Caelest. Hierarch., dupliciter solvit. Uno modo quod ille Angelus qui ad purgandum prophetae labia missus est, cum de inferioribus fuerit, Seraphim tamen aequivoce dictus est, eo quod incendendo purgavit, calculo scilicet ignito, quem forcipe tulerat de altari; dicitur enim Seraphim quasi ardens vel incendens. Alio modo sic: dicit enim, quod ille Angelus inferioris ordinis, qui labia prophetae purgavit, non intendebat reducere in seipsum, sed in Deum et in superiorem Angelum, quia utriusque virtute agebat: unde ostendit ei Deum et superiorem Angelum; sicut et episcopus dicitur absolvere aliquem, quando sacerdos auctoritate eius absolvit. Et sic non oportet quod Seraphim aequivoce dicatur, neque quod Seraphim prophetam illuminaverit immediate.

[53680] De veritate, q. 9 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cursus naturalis habet aliquem

statum nobiliorem, propter quem dignum est ut quandoque immutetur; sed statu gloriae nihil est nobilius; et ideo non est simile.

[53681] De veritate, q. 9 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei vel superiorum Angelorum, quod inferiores, mediantibus mediis, a Deo et primis Angelis illuminantur; sed est ad hoc ut servetur dignitas et perfectio omnium; quod est dum plures in eodem, Deo cooperantur.

Articulus 3

[53682] De veritate, q. 9 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum unus Angelus, alium illuminando, eum purget

[53683] De veritate, q. 9 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[53684] De veritate, q. 9 a. 3 arg. 1 Purgatio enim est ab impuritate. Sed in Angelis non est aliqua impuritas. Ergo unus alium purgare non potest.

[53685] De veritate, q. 9 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod purgatio illa non intelligitur a peccato, sed ab ignorantia sive nescientia.- Sed contra, cum illa ignorantia non possit esse in beatis Angelis ex peccato, quia in eis nullum fuit, non erit nisi ex natura. Sed quae sunt naturalia, non removentur natura manente. Ergo Angelus ab ignorantia purgari non potest.

[53686] De veritate, q. 9 a. 3 arg. 3 Praeterea, illuminatio tenebras pellit. In Angelis autem non possunt intelligi aliae tenebrae nisi ignorantiae vel nescientiae. Si ergo per purgationem nescientia removetur, purgatio et illuminatio idem erunt, nec debent distingui.

[53687] De veritate, q. 9 a. 3 arg. 4 Sed dicebat, quod illuminatio respicit terminum ad quem, purgatio vero terminum a quo.- Sed contra, in nullo medio est invenire tertium terminum praeter terminum a quo et terminum ad quem. Si ergo istae duae actiones hierarchicae purgatio et illuminatio distinguantur penes terminos a quo et ad quem, non erit ponere tertiam actionem; quod est contra Dionysium, qui tertio loco ponit perfectionem.

[53688] De veritate, q. 9 a. 3 arg. 5 Praeterea, quamdiu aliquid est in statu proficiendi, nondum est perfectum. Sed cognitio Angelorum aliquo modo crescit usque ad diem iudicii, ut Magister dicit in II Sentent., 11 dist. Ergo nunc unus alium perficere non potest.

[53689] De veritate, q. 9 a. 3 arg. 6 Praeterea, sicut illuminatio est causa purgationis, ita est

causa perfectionis. Sed causa est prior causato. Ergo, sicut illuminatio praecedit perfectionem, ita praecedit purgationem, si purgatio sit a nescientia.

[53690] De veritate, q. 9 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Dionysius huiusmodi actiones hoc modo distinguit et ordinat, cap. III Cael. Hierarch., dicens, quod *ordo hierarchiae est hos quidem purgari, illos vero purgare; hos illuminari, illos vero illuminare; hos quidem perfici, illos autem perficere.*

[53691] De veritate, q. 9 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod istae tres actiones in Angelis non nisi ad acceptionem cognitionis pertinent; unde dicit Dionysius, cap. VII Cael. Hierarch., quod purgatio illuminatio et perfectio est divinae scientiae assumptio. Distinctio vero earum hoc modo accipienda est. In qualibet enim generatione vel mutatione est duos terminos invenire; scilicet terminum a quo, et terminum ad quem. Uterque autem diversimode invenitur in diversis. In quibusdam enim terminus a quo est aliquid contrarium perfectioni acquirendae; sicut nigredo est contraria albedini, quae per dealbationem acquiritur. Quandoque vero perfectio acquirenda non habet contrarium directe; sed praecedunt in subiecto dispositiones quae sunt contrariae dispositionibus ordinantibus ad perfectionem inducendam, sicut patet in corporis animatione. Quandoque vero nihil praesupponitur nisi privatio sive negatio introducendae formae; sicut in aere illuminando praecedunt tenebrae, quae per lucis praesentiam removentur. Similiter etiam terminus ad quem, quandoque est unus tantum, ut in dealbatione terminus ad quem est albedo; quandoque vero sunt duo termini ad quem, quorum unus ad alium ordinatur, sicut patet in alteratione elementorum, cuius unus terminus est dispositio quae est necessitas, alius autem ipsa forma substantialis. In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum a quo invenitur praedicta diversitas, quia quandoque in accipiente scientiam praeextitit error contrarius scientiae acquirendae; quandoque vero dispositiones contrariae, sicut impuritas animae, aut immoderata occupatio circa res sensibiles vel aliquid aliud; quandoque vero praeexistit solummodo cognitionis privatio vel negatio, sicut cum in cognitione de die in diem proficimus; et sic tantummodo est accipere terminum a quo in Angelis. Ex parte autem termini ad quem est invenire in acceptione cognitionis duos terminos. Primus est id quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum; sive sit forma intelligibilis, aut lumen intelligibile, vel quodcumque cognitionis medium. Secundus autem terminus est ipsa cognitio, quae exinde procedit, quae est ultimus terminus in acceptione cognitionis. Sic igitur purgatio est in Angelis per remotionem nescientiae; unde dicit Dionysius, cap. VII Cael. Hierarch., quod *divinae scientiae assumptio est purgans ignorantiam.* Illuminatio vero est secundum primum terminum ad quem: unde dicit ibidem, quod illuminantur Angeli inquantum eis aliquid manifestatur per altiorem illuminationem. Sed perfectio est quantum ad ipsum terminum ultimum: unde dicit, quod *perficiuntur ipso lumine scientia lucidarum doctrinarum.* Ut hoc modo intelligitur differre illuminatio et perfectio, sicut formatio visus per speciem visibilis, et cognitio ipsius visibilis; et secundum hoc Dionysius in Eccles. Hierarch., cap. V, dicit, quod ordo diaconorum est ad purgandum institutus, sacerdotum ad illuminandum, episcoporum ad perficiendum; quia scilicet diaconi habebant officium super catechumenos et energumenos, in quibus sunt dispositiones contrariae illuminationi, quae eorum ministerio removentur; sacerdotum autem officium est populo sacramenta communicare et ostendere, quae sunt quasi quaedam media quibus deducimur in divina; episcoporum autem officium erat populo aperire spiritualia, quae erant

in sacramentorum significatione velata.

[53692] De veritate, q. 9 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut dicit Dionysius VI cap. ecclesiasticae hierarchiae, quod purgatio in Angelis non est intelligenda ab aliqua impuritate, sed solummodo a nescientia.

[53693] De veritate, q. 9 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliqua negatio vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter. Uno modo quasi sit naturae debitum talem negationem habere, sicut non habere rationem est naturale asino; et huiusmodi naturalis defectus nunquam removetur manente tali natura. Alio modo, quia non est naturae debitum talem perfectionem habere, dicitur esse negatio ex natura; et praecipue quando naturae facultas non sufficit ad huiusmodi perfectionem acquirendam; et talis naturalis defectus tollitur: sicut patet de ignorantia quam pueri habent, et de defectu gloriae, qui a nobis tollitur per gloriae collationem. Et similiter etiam ab Angelis nescientia aufertur.

[53694] De veritate, q. 9 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illuminatio et purgatio se habent in acquisitione scientiae angelicae sicut generatio et corruptio in acquisitione formae naturalis; quae quidem sunt unum subiecto, differunt autem ratione.

[53695] De veritate, q. 9 a. 3 ad 4 Ad quartum patet responsio ex dictis.

[53696] De veritate, q. 9 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod perfectio non accipitur, in proposito, respectu totius cognitionis angelicae, sed respectu unius cognitionis tantum, quae perficitur dum in cognitionem alicuius rei perducitur.

[53697] De veritate, q. 9 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut forma est quodammodo causa materiae inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quae sunt ex parte formae, sunt priora his quae sunt ex parte materiae, quodam vero modo e converso. Et quia privatio se tenet ex parte materiae, ideo remotio privationis est prior introductione formae naturaliter, secundum ordinem quo materia est prior forma, qui dicitur ordo generationis; sed introductio formae est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis. Et eadem ratio est de ordine illuminationis et perfectionis.

Articulus 4

[53698] De veritate, q. 9 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum unus Angelus alii loquatur

[53699] De veritate, q. 9 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[53700] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 1 Quia, ut dicit Gregorius in Moral. XVIII super illud Iob XXVIII, 17: *non adaequabitur ei aurum vel vitrum, tunc erit unus conspicabilis alteri, sicut nunc non est conspicabilis ipse sibi.* Sed nunc non oportet quod aliquis sibi loquatur, ad hoc quod conceptum suum cognoscat. Ergo nec in patria erit necessarium ut unus alteri loquatur ad suum conceptum demonstrandum; ergo nec in Angelis, qui sunt beati, necessaria est locutio.

[53701] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 2 Praeterea, Gregorius, ibidem, dicit: *cum uniuscuiusque vultus attenditur, simul et conscientia penetratur.* Ergo non requiritur ibi locutio, ad hoc quod unus alterius conceptum sciat.

[53702] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 3 Praeterea, maximus in commento super Eccl. Hierarch., cap. II, sic dicit, de Angelis loquens: *in incorporalitate consistentes, et in alterutrum accedentes et discedentes, omni sermone expressius alterutrorum sensus speculantes, quodammodo mutuo disputant, per silentium verbi communicantes alterutris.* Sed silentium locutioni opponitur. Ergo Angeli cognoscunt invicem sensus suos sine locutione.

[53703] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 4 Praeterea, omnis locutio est per aliquod signum. Sed signum non est nisi in sensibilibus, *quia signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliud in cognitionem venire*, ut dicitur 1 distinct., IV Sentent. Ergo cum Angeli non accipiant scientiam a sensibilibus, non accipient cognitionem per aliqua signa; et ita nec per locutionem.

[53704] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 5 Praeterea, signum videtur esse id quod est notius quoad nos, minus autem notum secundum naturam; et secundum hoc distinguit Commentator in Princ. Lib. Physic., demonstrationem signi contra demonstrationem simplicem, quae est demonstratio propter quid. Sed Angelus non accipit cognitionem ex his quae sunt posteriora in natura. Ergo nec per signum; et ita nec per locutionem.

[53705] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 6 Praeterea, in omni locutione oportet esse aliquid quod excitet audientem ad attendendum verbis loquentis, quod apud nos est ipsa vox loquentis. Hoc autem non potest poni in Angelo. Ergo nec locutio.

[53706] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 7 Praeterea, ut Plato dicit, sermo ad hoc datus est nobis ut cognoscamus voluntatis indicia. Sed unus Angelus cognoscit indicia voluntatis alterius Angeli per seipsum, quia sunt spiritualia; et omnia spiritualia ab Angelo eadem cognitione cognoscuntur. Unde, cum Angelus per seipsum spiritualem naturam alterius Angeli cognoscat, per seipsum cognoscet voluntatem ipsius; et ita non indiget aliqua locutione.

[53707] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 8 Praeterea, formae intellectus angelici ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis. Sed per rationes ideales producitur res, et quidquid est in re, vel intus vel extra. Ergo et Angelus per formam intellectus sui cognoscit Angelum, et omne id quod est intrinsecum Angelo; et ita cognoscit conceptum eius; et sic idem quod prius.

[53708] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 9 Praeterea, duplex est locutio in nobis: interior scilicet et

exterior. Exterior autem in Angelis non ponitur; alias oporteret quod voces formarent dum unus alii loqueretur: locutio autem interior non est nisi cogitatio ut patet per Anselmum, et Augustinum. Ergo in Angelis non potest poni locutio praeter cogitationem.

[53709] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 10 Praeterea, Avicenna dicit, quod in nobis causa locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus provenire, quia desiderium est rei non habitae, ut Augustinus dicit. Cum ergo in Angelis non sit ponere defectuum multitudinem, non erit in eis ponere locutionem.

[53710] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 11 Praeterea, unus Angelus non potest alterius cogitationem cognoscere per essentiam ipsius cogitationis, cum non sit per essentiam intellectui eius praesens. Ergo oportet quod per aliquam speciem eam cognoscat. Sed Angelus per seipsum sufficit ad cognoscendum omnia quae naturaliter sunt in alio Angelo per species innatas. Ergo, eadem ratione, per easdem species cognoscet omnia quae voluntate fiunt in alio Angelo. Et ita non videtur quod in Angelis sit ponenda locutio ad hoc quod conceptus unius alteri innotescat.

[53711] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 12 Praeterea, nutus et signa non fiunt ad auditum, sed ad visum; locutio autem fit ad auditum: Angeli autem conceptus suos mutuo sibi indicant nutibus et signis, ut dicitur I Cor. XIII, 1, in Glossa super id: *si linguis hominum* et cetera. Ergo non communicat per locutionem.

[53712] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 13 Praeterea, locutio est motus quidam cognitivae virtutis. Sed motus cognitivae terminatur ad animam, et non ad id quod est extra. Ergo per locutionem non ordinatur Angelus ad alium, ut ei suum conceptum demonstret.

[53713] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 14 Praeterea, in omni locutione, oportet manifestari aliquid ignotum per notum, sicut nos manifestamus conceptus nostros per sonos sensibiles. Sed hoc in Angelis non potest poni: quia Angeli natura, quae est alteri Angelo naturaliter nota, est infigurabilis, ut dicit Dionysius; et sic non potest in ea aliquid fieri quo demonstretur id quod est in ea ignotum. Ergo locutio in Angelis esse non potest.

[53714] De veritate, q. 9 a. 4 arg. 15 Praeterea, Angeli sunt quaedam spiritualia lumina. Sed lux, ex hoc ipso quod videtur, seipsam totaliter manifestat. Ergo, ex hoc ipso quod Angelus videtur, totaliter cognoscitur omne id quod in ipso est; et sic locutio in eis locum non habet.

[53715] De veritate, q. 9 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I Corinth. cap. XIII, 1: *si linguis hominum loquar et Angelorum* et cetera. Sed frustra esset lingua, nisi esset locutio. Ergo Angeli loquuntur.

[53716] De veritate, q. 9 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quod potest virtus inferior, potest et superior, secundum Boetium. Sed homo potest conceptum suum alteri homini revelare. Ergo similiter et Angelus potest. Hoc autem est eum loqui. Ergo in eis est locutio.

[53717] De veritate, q. 9 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Damascenus, dicit, quod *Angeli sermone prolato sine voce tradunt sibi invicem voluntates et consilia et intelligentias.* Sermo autem non est nisi per

locutionem. Ergo in Angelis est locutio.

[53718] De veritate, q. 9 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod in Angelis aliquem modum locutionis ponere oportet. Cum enim Angelus secreta cordis non cognoscat specialiter et directe, ut in praecedenti quaest. de cognitione Angelorum, habitum est, oportet quod unus alteri manifestet suum conceptum; et haec est locutio Angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus. Quomodo autem Angeli suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerum naturalium, eo quod formae naturales sunt quasi imagines immaterialium, ut Boetius dicit. Invenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter. Uno modo imperfecte; medio scilicet modo inter potentiam et actum, sicut formae quae sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto, perfectione dico, qua habens formam est perfectum in seipso. Tertio modo in actu perfecto, secundum quod habens formam potest communicare etiam alteri perfectionem: aliquid enim est in se lucidum, quod alia illuminare non potest. Similiter etiam intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter: primo quasi mediocriter inter potentiam et actum: quando scilicet est ut in habitu; secundo, ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem, et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet; tertio vero, in ordine ad alterum: et transitus quidem de uno modo in alterum est, quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas Angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat; et similiter voluntas facit ut intellectus Angeli adhuc perfectius fiat in actu formae penes ipsum existentis: ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur. Et quando sic est, tunc alius Angelus eius cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri Angelo loqui. Et similiter esset apud nos, si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediate: sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quaedam sensibilia signa aptentur, quibus cogitationes cordium nobis manifestentur.

[53719] De veritate, q. 9 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi et de corporali visione, et de spirituali. In patria enim, sanctorum corporibus glorificatis, unus corporali oculo poterit videre intima corporis alterius, quae nunc non potest etiam inspicere in seipso: quia corpora gloriosa erunt quasi pervia; unde ibidem Gregorius comparat ea vitro. Similiter etiam oculo spirituali unusquisque videbit an alius habeat caritatem et mensuram caritatis, quod non potest quis nunc scire de seipso. Non tamen oportet quod actuales cogitationes ex voluntate dependentes unus in altero cognoscat.

[53720] De veritate, q. 9 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conscientia alterius dicitur penetrari quantum ad habitus, et non quantum ad actuales cogitationes.

[53721] De veritate, q. 9 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod silentium ibi privat locutionem vocalem, qualis est in nobis, non spiritualem, qualis est in Angelis.

[53722] De veritate, q. 9 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod signum, proprie loquendo, non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo; et secundum hoc, signum in Angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva, ut in praecedenti quaestione est habitum. Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quae discursiva

est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur. Et sic Angeli cognoscunt res per signa; et sic unus Angelus per signum alii loquitur; scilicet per speciem, in cuius actu intellectus eius perfecte fit in ordine ad alterum.

[53723] De veritate, q. 9 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis in naturalibus, quorum effectus sunt nobis magis noti quam causae, signum sit id quod est posterius in natura, tamen de ratione signi proprie accepti non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis praecognitum: unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, sicut pulsum signum sanitatis; quandoque vero causas signa effectuum, sicut dispositiones corporum caelestium signa imbrium et pluviarum.

[53724] De veritate, q. 9 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Angeli ex hoc ipso quod se ad alios convertunt, dum se in actu aliquarum formarum in ordine ad alios faciunt, quodammodo alios excitant ad eis intendendum.

[53725] De veritate, q. 9 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Angelus eodem genere cognitionis cognoscit omnia spiritualia, scilicet intellectualiter; sed hoc quod est cognoscere per se vel per alterum, non pertinet ad speciem cognitionis, sed magis ad modum accipiendi cognitionem. Unde non oportet quod, si unus Angelus cognoscat naturam alterius per seipsum, quod etiam locutionem alterius per seipsum cognoscat: quia cogitatio Angeli non est ita cognoscibilis alteri Angelo sicut eius natura.

[53726] De veritate, q. 9 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si formae intellectus angelici essent ita efficaces ad cognoscendum sicut sunt rationes rerum in Deo efficaces ad producendum; sed hoc non est verum, cum nulla sit aequalitas creaturae ad creatorem.

[53727] De veritate, q. 9 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit locutio exterior, sicut in nobis, scilicet per signa sensibilia; est tamen alio modo, ut ipsa ordinatio cogitationis ad alterum exterior locutio in Angelis dicatur.

[53728] De veritate, q. 9 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possent nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt. Unde, cum in Angelis sint multi conceptus, requiritur etiam ibi locutio. Nec multitudo conceptuum alia desideria requirit in Angelis quam desiderium communicandi alteri quod ipse mente concepit; quod desiderium imperfectionem in Angelis non ponit.

[53729] De veritate, q. 9 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod unus Angelus cogitationem alterius cognoscit per speciem innatam per quam alium Angelum cognoscit, quia per eamdem cognoscit omne quod cognoscit in alio Angelo. Unde quam cito Angelus se ordinat ad alium Angelum secundum actum alicuius formae, ille Angelus cognoscit eius cogitationem; et hoc quidem dependet ex voluntate Angeli. Sed cognoscibilitas naturae angelicae non dependet ex voluntate

Angeli; et ideo non requiritur locutio in Angelis ad cognoscendum naturam, sed ad cognoscendam cogitationem tantum.

[53730] De veritate, q. 9 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod secundum Augustinum, visus et auditus solummodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente; quia in mente non est aliud audire et videre, sed in sensu exteriori tantum. Unde apud Angelum, qui sola mente utitur, non differt audire et videre; sed tamen dicitur in Angelis locutio ad similitudinem eius quod in nobis fit: nos enim per auditum scientiam ab aliis acquirimus. Nutus autem et signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium. Sed potestas hoc faciendi dicitur lingua.

[53731] De veritate, q. 9 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod locutio est motus cognitivae, non qui sit ipsa cognitio, sed est cognitionis manifestatio; et ideo oportet quod sit ad alium; unde etiam philosophus dicit in III de anima, quod *lingua est, ut significet alii.*

[53732] De veritate, q. 9 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod essentia Angeli non est figurabilis figura corporali; sed intellectus eius quasi figuratur forma intelligibili.

[53733] De veritate, q. 9 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod lux corporalis manifestat seipsam ex necessitate naturae; unde uniformiter se manifestat quantum ad omnia quae in ipsa sunt. Sed in Angelis est voluntas, cuius conceptus manifesti esse non possunt nisi secundum imperium voluntatis; et ideo opus est locutione.

Articulus 5

[53734] De veritate, q. 9 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum inferiores Angeli superioribus loquantur

[53735] De veritate, q. 9 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[53736] De veritate, q. 9 a. 5 arg. 1 Per Glossam quae habetur I Cor. XIII, 1: *si linguis hominum* etc., quae sic dicit: *linguae sunt quibus Angeli praepositi significant minoribus quod de Dei voluntate primi sentiunt.* Ergo locutio, quae est actus linguae, ad solos superiores Angelos pertinet.

[53737] De veritate, q. 9 a. 5 arg. 2 Praeterea, a quolibet loquente fit aliquid in audiente. Sed ab Angelis inferioribus nihil potest in superiores fieri, quia superiores non sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis e converso; cum superiores habeant magis de actu, et minus de potentia. Ergo inferiores Angeli non possunt loqui superioribus.

[53738] De veritate, q. 9 a. 5 arg. 3 Praeterea, locutio supra cogitationem addit scientiae infusionem. Sed inferiores Angeli non possunt aliquid infundere superioribus, quia sic in eos agerent, quod esse non potest. Ergo eis non loquuntur.

[53739] De veritate, q. 9 a. 5 arg. 4 Praeterea, illuminatio nihil est aliud quam manifestatio alicuius ignoti. Sed locutio est in Angelis ad manifestandum aliquid ignotum. Ergo locutio in Angelis est illuminatio quaedam. Ergo, cum Angeli inferiores non illuminent superiores, videtur quod inferiores superioribus non loquantur.

[53740] De veritate, q. 9 a. 5 arg. 5 Praeterea, Angelus ad quem fit locutio, est in potentia cognoscens id quod locutione exprimitur; per locutionem autem fit actu cognoscens. Ergo Angelus loquens reducit illum cui loquitur de potentia in actum. Sed hoc non est possibile inferioribus Angelis respectu superiorum, quia sic essent eis nobiliores. Ergo non loquuntur inferiores superioribus.

[53741] De veritate, q. 9 a. 5 arg. 6 Praeterea, quicumque loquitur alteri de aliquo ei ignoto, docet ipsum. Si ergo inferiores Angeli loquuntur superioribus de propriis conceptibus quos illi ignorant, videtur quod eos doceant; et sic eos perficiunt, cum perficere sit docere, secundum Dionysium; et hoc est contra ordinem hierarchiae, secundum quem inferiores a superioribus perficiuntur.

[53742] De veritate, q. 9 a. 5 s. c. Sed contra, est quod Gregorius dicit in II Moral., quod Deus loquitur Angelis, et Angeli loquuntur Deo. Ergo eadem ratione et superiores Angeli inferioribus, et e converso.

[53743] De veritate, q. 9 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet scire qualiter illuminatio et locutio in Angelis differant; quod quidem sic potest accipi. Intellectus aliquis deficit a cognitione alicuius cognoscibilis, propter duo. Uno modo propter absentiam cognoscibilis; sicut non cognoscimus gesta praeteritorum temporum, vel aliorum locorum remotorum, quae ad nos non pervenerunt. Alio modo propter defectum intellectus, qui non est adeo fortis ut possit pertingere ad illa cognoscibilia quae penes se habet, sicut intellectus omnes conclusiones penes se habet in primis principiis naturaliter notis, quae tamen non cognoscit nisi roboratus exercitio vel doctrina. Locutio igitur proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem ignoti, per hoc quod fit sibi praesens quod alias erat ei absens; sicut apud nos patet dum unus alteri refert aliqua quae ille non vidit, et sic facit ei quodammodo praesentia per loquelam. Sed illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendum supra id quod cognoscebat, ut ex praedictis patet. Sed tamen sciendum, quod locutio potest esse in Angelis et in nobis sine illuminatione; quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquae historiae, vel cum unus Angelus alteri conceptionem suam demonstrat; huiusmodi enim indifferenter possunt cognosci et ignorari ab eo qui habet debilem intellectum et fortem. Sed illuminatio semper habet locutionem adiunctam et in Angelis et in nobis. Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquod medium tradimus, quo intellectus eius roboratur ad aliquid cognoscendum; quod per locutionem fit. Similiter etiam oportet quod et in Angelis fiat per locutionem. Superior enim Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis universales; unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendum

cognitionem a superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodo dividat et distinguat, concipiendo in se illud de quo vult illuminare, per modum talem quo sit comprehensibile ab inferiori Angelo. Et talem conceptum suum Angelo alteri manifestando, cum illum illuminat; unde dicit Dionysius, cap. XV Cael. Hierarch.: *unaquaeque intellectualis essentia donatam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam*; et est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea quae ipse cognoscit, per illum modum quo ipse cognoscit; et ideo studet distinguere et multiplicare per exempla, ut sic possit a discipulo comprehendi. Dicendum est igitur, quod illa locutione quae illuminationi adiungitur, superiores solum inferioribus, loquuntur; sed secundum aliam locutionem indifferenter loquuntur et superiores inferioribus, et e converso.

[53744] De veritate, q. 9 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Glossa illa loquitur de locutione adiuncta illuminationi.

[53745] De veritate, q. 9 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur; sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, et ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto; unde etiam non oportet quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur.

[53746] De veritate, q. 9 a. 5 ad 3 Et sic patet solutio ad tertium.

[53747] De veritate, q. 9 a. 5 ad 4 Ad quartum patet responsio ex dictis.

[53748] De veritate, q. 9 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelus cui aliquis loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscente; non per hoc quod ipse reducatur de potentia in actum, sed per hoc quod ipse Angelus loquens reducit seipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicuius formae secundum ordinem ad alterum.

[53749] De veritate, q. 9 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod doctrina est proprie de his quibus perficitur intellectus. Hoc autem quod unus Angelus cognoscat cogitationem alterius, non pertinet ad perfectionem intellectus eius; sicut nec pertinet ad perfectionem intellectus mei, quod cognoscam res absentes quae ad me non pertinent.

Articulus 6

[53750] De veritate, q. 9 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur

[53751] De veritate, q. 9 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53752] De veritate, q. 9 a. 6 arg. 1 Quia ubicumque requiritur accessus et recessus, necessaria est determinata distantia. Sed Angeli accedentes in alterutrum et discedentes, sibi suos sensus mutuo conspiciunt, ut maximus dicit super cap. II Cael. hierarchiae. Ergo, et cetera.

[53753] De veritate, q. 9 a. 6 arg. 2 Praeterea, secundum Damascenum, Angelus ubi operatur, ibi est. Si ergo Angelus alteri Angelo loquitur, oportet quod sit ubi est ille cui loquitur, et sic requiritur determinata distantia.

[53754] De veritate, q. 9 a. 6 arg. 3 Praeterea, Isa. VI, 3, dicitur quod *alter clamabat ad alterum.* Sed locutio clamosa non habet locum nisi propter distantiam eius cui loquimur. Ergo videtur quod distantia impediat locutionem Angeli.

[53755] De veritate, q. 9 a. 6 arg. 4 Praeterea, locutio oportet quod deferatur a loquente in audientem; sed hoc non potest esse si sit localis distantia inter loquentem Angelum et audientem, quia locutio spiritualis per medium corporale non defertur. Ergo distantia localis locutionem Angeli impedit.

[53756] De veritate, q. 9 a. 6 arg. 5 Praeterea, anima Petri si esset hic, cognosceret ea quae hic aguntur: cum autem est in caelo, non cognoscit; unde Isa. LXIIII, super illud *Abraham nescivit nos*, dicit Glossa Augustini: *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi etiam eorum filii.* Ergo distantia localis impedit animae beatae cognitionem; et eadem ratione Angeli et etiam locutionem.

[53757] De veritate, q. 9 a. 6 s. c. Sed contra, est, quod maxima distantia est inter Paradisum et Infernum. Sed illi mutuo se inspiciunt, maxime ante diem iudicii, ut patet per id quod habetur Lucae XVI, 23 de Lazaro et divite. Ergo nulla distantia localis impedit animae separatae cognitionem, et similiter nec Angeli; et eadem ratione nec locutionem.

[53758] De veritate, q. 9 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod actio sequitur modum agentis; et ideo illa quae corporalia et situalia sunt, corporaliter et situaliter agunt; quae vero sunt spiritualia, non agunt nisi spiritualiter. Unde, cum Angelus, inquantum est intelligens, nullo modo sit situalis, actio intellectus ipsius nullo modo habet proportionem ad situm. Et ideo, cum locutio sit operatio intellectus ipsius, nihil facit ad eam propinquitas vel distantia loci; et sic aequaliter a propinquo loco vel remoto Angelus locutionem Angeli percipit, illo modo quo Angelos in loco esse dicimus.

[53759] De veritate, q. 9 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod accessus ille et recessus non est intelligendus secundum locum, sed secundum conversionem ad alterutrum.

[53760] De veritate, q. 9 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Angelus est ubi operatur, intelligendum est de operatione qua circa aliquod corpus agit; quae quidem operatio situalis est ex parte eius in quod terminatur. Locutio autem Angeli non est talis operatio; et ideo ratio non sequitur.

[53761] De veritate, q. 9 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod clamor ille quo Seraphim clamasse dicuntur, designat magnitudinem eorum quae loquebantur, scilicet unitatem essentiae et Trinitatem personarum, dicentes: *sanctus, sanctus,* et cetera.

[53762] De veritate, q. 9 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angelus ad quem fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente; sed per speciem quam penes se habet, et alium Angelum et locutionem eius cognoscit. Unde non oportet ponere aliquod medium per quod deferatur aliquid ab uno in alterum.

[53763] De veritate, q. 9 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione naturali animarum, per quam etiam sancti non possunt cognoscere quae hic aguntur; sed ex virtute gloriae ea cognoscunt, ut expresse dicit Gregorius in Moral., exponens illud Iob XIV, 21: *sive fuerint nobiles filii eius, sive ignobiles, non intelliget.* Sed Angeli habent naturalem cognitionem magis elevatam quam animae; unde non est simile de Angelo et anima.

Articulus 7

[53764] De veritate, q. 9 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem eius non percipiant

[53765] De veritate, q. 9 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[53766] De veritate, q. 9 a. 7 arg. 1 Ad locutionem enim nihil aliud requiritur quam species intelligibilis, et conversio ad alterum. Sed species illa et conversio sicut cognoscuntur ab uno Angelo, ita et ab alio. Ergo aequaliter locutio unius Angeli ab omnibus Angelis percipitur.

[53767] De veritate, q. 9 a. 7 arg. 2 Praeterea, eisdem nutibus unus Angelus ad omnes Angelos loquitur. Si igitur aliquis Angelus cognoscit locutionem qua aliquis Angelus ei loquitur, eadem ratione cognoscet locutionem qua idem Angelus aliis loquitur.

[53768] De veritate, q. 9 a. 7 arg. 3 Praeterea, quicumque intuetur aliquem Angelum, percipit speciem eius, qua intelligit et loquitur. Sed Angeli se invicem semper intuentur. Ergo unus Angelus semper cognoscit locutionem alterius, sive sibi sive alteri loquatur.

[53769] De veritate, q. 9 a. 7 arg. 4 Praeterea, si aliquis homo loquatur, aequaliter auditur ab omnibus qui ei aequaliter appropinquant, nisi sit defectus ex parte audientis, utpote si deficit in auditu. Sed quandoque alius Angelus est propinquior Angelo loquenti quam ille ad quem loquitur, secundum ordinem naturae, vel etiam secundum locum. Ergo non solum auditur ab eo ad quem loquitur.

[53770] De veritate, q. 9 a. 7 s. c. Sed contra. Inconveniens videtur dicere, quod nos aliquid possimus quod Angeli non possint. Sed homo potest conceptum cordis sui alteri intimare, ita

quod alii absconditum remanet. Ergo et Angelus potest alteri loqui sine hoc quod ab aliquo alio percipiatur.

[53771] De veritate, q. 9 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod sicut ex praedictis patet, ex hoc ipso cogitatio unius Angeli in cognitionem alterius venit per modum cuiusdam spiritualis locutionis, quod Angelus fit in actu alicuius speciei, non solum secundum seipsum, sed etiam in ordinem ad alium; et hoc fit per propriam voluntatem Angeli loquentis. Ea autem quae sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes, sed secundum modum a voluntate praefixum; et ideo locutio praedicta non aequaliter se habebit ad omnes Angelos, sed secundum quod voluntas Angeli loquentis determinabit. Unde si Angelus fiat per propriam voluntatem in actu alicuius speciei secundum intellectum in ordine ad unum tantum Angelum, percipietur eius locutio ab illo tantum; si vero in ordine ad plures, percipietur a pluribus.

[53772] De veritate, q. 9 a. 7 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in locutione non requiritur conversio vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens. Unde ex hoc ipso quod unus Angelus ad alium convertitur, illa conversio facit eum cognoscere alterius Angeli cogitationem.

[53773] De veritate, q. 9 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in generali est unus nutus, quo ad omnes unus loquitur; sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversos; unde unusquisque cognoscit secundum nutum ad se factum.

[53774] De veritate, q. 9 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis unus Angelus alium intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille Angelus convertatur ad eum.

[53775] De veritate, q. 9 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod locutio humana movet auditum actione quae est per necessitatem naturae, quia impellendo aerem usque ad aurem; sed hoc modo non est in locutione Angeli, ut dictum est, art. 5 et 6, sed totum dependet ex voluntate Angeli loquentis.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio X

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum adaequatum Leonino 1972 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 function
go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-------------------------
---------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-
---------------------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”#53776”>De
veritate, q. 10 pr. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53777”>De veritate,
q. 10 pr. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53778”>De veritate, q. 10 pr.
3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53779”>De veritate, q. 10 pr. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#53780”>De veritate, q. 10 pr. 5'); document.write('<OPTION
VALUE=”#53781”>De veritate, q. 10 pr. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#53782”>De
veritate, q. 10 pr. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#53783”>De veritate,
q. 10 pr. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#53784”>De veritate, q. 10 pr.
9'); document.write('<OPTION VALUE=”#53785”>De veritate, q. 10 pr. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#53786”>De veritate, q. 10 pr. 11'); document.write('<OPTION
VALUE=”#53787”>De veritate, q. 10 pr. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#53788”>De
veritate, q. 10 pr. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#53789”>De veritate,
q. 10 a. 1 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53790”>De veritate, q. 10
a. 1 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53791”>De veritate, q. 10 a. 1
```

arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53792”>De veritate, q. 10 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53793”>De veritate, q. 10 a. 1 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53794”>De veritate, q. 10 a. 1 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#53795”>De veritate, q. 10 a. 1 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#53796”>De veritate, q. 10 a. 1 arg. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#53797”>De veritate, q. 10 a. 1 arg. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#53798”>De veritate, q. 10 a. 1 arg. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#53799”>De veritate, q. 10 a. 1 arg. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#53800”>De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53801”>De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53802”>De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53803”>De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#53804”>De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#53805”>De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#53806”>De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#53807”>De veritate, q. 10 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#53808”>De veritate, q. 10 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53809”>De veritate, q. 10 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53810”>De veritate, q. 10 a. 1 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53811”>De veritate, q. 10 a. 1 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#53812”>De veritate, q. 10 a. 1 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#53813”>De veritate, q. 10 a. 1 ad 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#53814”>De veritate, q. 10 a. 1 ad 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#53815”>De veritate, q. 10 a. 1 ad 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#53816”>De veritate, q. 10 a. 1 ad 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#53817”>De veritate, q. 10 a. 2 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53818”>De veritate, q. 10 a. 2 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53819”>De veritate, q. 10 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53820”>De veritate, q. 10 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53821”>De veritate, q. 10 a. 2 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53822”>De veritate, q. 10 a. 2 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#53823”>De veritate, q. 10 a. 2 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#53824”>De veritate, q. 10 a. 2 arg. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#53825”>De veritate, q. 10 a. 2 arg. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#53826”>De veritate, q. 10 a. 2 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53827”>De veritate, q. 10 a. 2 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53828”>De veritate, q. 10 a. 2 s. c. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53829”>De veritate, q. 10 a. 2 s. c. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#53830”>De veritate, q. 10 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#53831”>De veritate, q. 10 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53832”>De veritate, q. 10 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53833”>De veritate, q. 10 a. 2

ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53834”>De veritate, q. 10 a. 2 ad 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#53835”>De veritate, q. 10 a. 2 ad 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#53836”>De veritate, q. 10 a. 2 ad 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#53837”>De veritate, q. 10 a. 2 ad 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#53838”>De veritate, q. 10 a. 2 ad s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53839”>De veritate, q. 10 a. 2 ad s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53840”>De veritate, q. 10 a. 2 ad s. c. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53841”>De veritate, q. 10 a. 2 ad s. c. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#53842”>De veritate, q. 10 a. 3 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53843”>De veritate, q. 10 a. 3 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53844”>De veritate, q. 10 a. 3 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53845”>De veritate, q. 10 a. 3 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53846”>De veritate, q. 10 a. 3 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53847”>De veritate, q. 10 a. 3 arg. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#53848”>De veritate, q. 10 a. 3 arg. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#53849”>De veritate, q. 10 a. 3 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53850”>De veritate, q. 10 a. 3 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53851”>De veritate, q. 10 a. 3 s. c. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53852”>De veritate, q. 10 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#53853”>De veritate, q. 10 a. 3 ad'); document.write('<OPTION VALUE=”#53854”>De veritate, q. 10 a. 3 ad s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#53855”>De veritate, q. 10 a. 3 ad s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#53856”>De veritate, q. 10 a. 3 ad s. c. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#53857”>De veritate, q. 10 a. 4 tit. 1'); document.write('<OPTIO</body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

N VALUE=”#53858”>De veritate, q. 10 a. 4 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 4 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 tit. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 s. c.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 5 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 tit. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 arg. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 arg. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 arg. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 ad 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 ad 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 6 ad 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7

tit. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 arg. 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 s. c. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 7 ad 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 tit. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 12'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 13'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 14'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 15'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 arg. 16'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 12'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 13'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 14'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 15'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad 16'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 5'); document.write('De veritate, q. 10

a. 8 ad s. c. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 tit. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 arg. 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 tit. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 arg. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 arg. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 arg. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 ad 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 ad 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 10 ad 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 tit. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg.

8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 12'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 13'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 arg. 14'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 s. c. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 11'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 12'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 13'); document.write('De veritate, q. 10 a. 11 ad 14'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 tit. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 arg. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 tit. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 tit. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 arg. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 arg. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 arg. 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 arg. 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 arg. 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 arg. 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 arg. 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 arg. 8'); document.write('De veritate, q. 10 a.

13 arg. 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 arg. 10'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 s. c. 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 s. c. 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 co.'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 1'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 2'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 3'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 4'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 5'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 6'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 7'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 8'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 9'); document.write('De veritate, q. 10 a. 13 ad 10'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Quaestio 10

Prooemium

[53776] De veritate, q. 10 pr. 1 Primo utrum mens, prout in ea ponitur imago Trinitatis, sit essentia animae.

[53777] De veritate, q. 10 pr. 2 Secundo utrum in mente sit memoria.

[53778] De veritate, q. 10 pr. 3 Tertio utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia a potentia.

[53779] De veritate, q. 10 pr. 4 Quarto utrum mens cognoscat res materiales.

[53780] De veritate, q. 10 pr. 5 Quinto utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari.

[53781] De veritate, q. 10 pr. 6 Sexto utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus.

[53782] De veritate, q. 10 pr. 7 Septimo utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit.

[53783] De veritate, q. 10 pr. 8 Octavo utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem.

[53784] De veritate, q. 10 pr. 9 Nono utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes, per essentiam suam.

[53785] De veritate, q. 10 pr. 10 Decimo utrum aliquis possit scire se habere caritatem.

[53786] De veritate, q. 10 pr. 11 Undecimo utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam.

[53787] De veritate, q. 10 pr. 12 Duodecimo utrum Deum esse, sit per se notum menti humanae.

[53788] De veritate, q. 10 pr. 13 Tertiodecimo utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum.

Articulus 1

[53789] De veritate, q. 10 a. 1 tit. 1 Quaestio est de mente in qua est imago Trinitatis.
Et primo quaeritur utrum mens, prout in ea ponitur imago Trinitatis, sit essentia animae, vel aliqua potentia eius

[53790] De veritate, q. 10 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sit ipsa essentia animae.

[53791] De veritate, q. 10 a. 1 arg. 1 Quia Augustinus dicit, IX de Trinitate, quod mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant: nonnisi essentiam animae. Ergo mens est ipsa animae essentia.

[53792] De veritate, q. 10 a. 1 arg. 2 Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur nisi in essentia. Sed appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae: ponuntur enim, in fine I de anima, quinque genera communissima potentiarum animae: scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Cum ergo mens comprehendat in se intellectivum et appetitivum, quia in mente ponitur ab Augustino intelligentia et voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia, sed ipsa essentia animae.

[53793] De veritate, q. 10 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus, XI de civitate Dei, dicit, quod *nos sumus, ad imaginem Dei, inquantum sumus, novimus nos esse, et amamus utrumque*; in IX vero de Trinit. assignat imaginem Dei in nobis secundum mentem, notitiam et amorem. Cum ergo amare sit actus amoris, et nosse sit actus notitiae, videtur quod esse sit actus mentis. Sed esse est actus essentiae. Ergo mens est ipsa essentia animae.

[53794] De veritate, q. 10 a. 1 arg. 4 Praeterea, eadem ratione invenitur mens in Angelo et in nobis. Sed ipsa essentia Angeli est mens eius. Unde Dionysius frequenter Angelos nominat *divinas vel intellectuales mentes*. Ergo etiam et mens nostra est ipsa essentia animae.

[53795] De veritate, q. 10 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit in X de Trinitate, quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una essentia, una vita.* Ergo, sicut vita ad essentiam pertinet, ita et mens.

[53796] De veritate, q. 10 a. 1 arg. 6 Praeterea, accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquod accidens. Sed potentia animae est proprietas eius, secundum Avicennam: et sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animae.

[53797] De veritate, q. 10 a. 1 arg. 7 Praeterea, ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem. Sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere et velle, ut patet per Augustinum. Ergo mens non est aliqua potentia animae, sed ipsa essentia eius.

[53798] De veritate, q. 10 a. 1 arg. 8 Praeterea, una potentia non est subiectum alterius potentiae. Sed mens est imaginis subiectum, quae consistit in tribus potentiis. Ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animae.

[53799] De veritate, q. 10 a. 1 arg. 9 Praeterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia.

[53800] De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Anima non habet alias partes nisi suas potentias. Sed mens est quaedam pars animae superior, ut Augustinus dicit in Lib. de Trin. Ergo mens est potentia animae.

[53801] De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 2 Praeterea essentia animae communis est omnibus potentiis, quia omnes in ea radicantur. Sed mens non est communis omnibus potentiis, quia dividitur contra sensum. Ergo mens non est ipsa essentia animae.

[53802] De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 3 Praeterea, in essentia animae non est accipere supremum et infimum. Sed in mente est supremum et infimum; dividit enim Augustinus, mentem in superiorem et inferiorem rationem. Ergo mens est potentia animae, non essentia.

[53803] De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 4 Praeterea, essentia animae est principium vivendi. Sed mens non est principium vivendi, sed intelligendi. Ergo mens non est ipsa essentia animae, sed potentia eius.

[53804] De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 5 Praeterea, subiectum non praedicatur de accidente. Sed mens praedicatur de memoria, intelligentia, et voluntate, quae sunt in essentia animae sicut in subiecto. Ergo mens non est essentia animae.

[53805] De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 6 Praeterea, secundum Augustinum in libro II de Trinitate, anima non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui. Est autem ad imaginem secundum mentem. Ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animae.

[53806] De veritate, q. 10 a. 1 s. c. 7 Praeterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur. Sed memoria designat aliquam potentiam animae. Ergo et mens, et non essentiam.

[53807] De veritate, q. 10 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscuiusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium

primum in suo genere, ut patet in X Metaphys.; et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus quasi mensurando eas ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectum ad actum, potentiam animae designat: virtus enim, sive potentia, est medium inter essentiam et operationem, ut patet per Dionysium, cap. XI Caelest. Hierarch. Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod, cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, quod designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus, potest in minus, sed non convertitur; sicut qui potest ferre mille libras, potest ferre centum, ut dicitur in I caeli et mundi. Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae. Anima autem quae est in plantis, non habet nisi infimum gradum inter potentias animae; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorem gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus. Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius. Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.

[53808] De veritate, q. 10 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod mens non dicitur significare essentiam secundum quod essentia contra potentiam dividitur; sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur. Et sic mens dividitur contra notitiam sui, inquantum per notitiam mens ad seipsam refertur; ipsa vero mens dicitur absolute. Vel potest dici, quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animae, simul cum tali potentia.

[53809] De veritate, q. 10 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod genera potentiarum animae distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte obiecti; alio modo ex parte subiecti, sive ex parte modi agendi, quod in idem redit. Si igitur distinguantur ex parte obiecti, sic inveniuntur quinque potentiarum animae genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subiecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animae: scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum. Operatio enim animae tripliciter se potest habere ad materiam. Uno modo ita quod per modum materialis actionis exerceatur; et talium actionum principium est potentia nutritiva, cuius actus exercentur qualitatibus activis et passivis, sicut et aliae actiones materiales. Alio modo ita quod operatio animae non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiae conditiones, sicut est in actibus potentiae sensitivae: in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiae conditionibus. Tertio modo ita quod operatio animae excedat et materiam et materiae conditiones; et sic est pars animae intellectiva. Secundum igitur has diversas potentiarum animae partitiones

contingit aliquas duas potentias animae ad invicem comparatas in idem vel diversum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis et intellectualis, qui est voluntas, consideretur secundum ordinem ad obiectum, sic reducuntur in unum genus, quia utriusque obiectum est bonum. Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diversa genera; quia appetitus inferior reducetur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellectivi. Sicut enim sensus non apprehendit suum obiectum sub conditionibus materialibus, prout scilicet est hic et nunc; sic et appetitus sensibilis in suum obiectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum obiectum tendit per modum quo intellectus apprehendit; et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur. Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit perfectius agens, tanto est eius actio perfectior. Et ideo, si considerentur huiusmodi potentiae secundum quod egrediuntur ab essentia animae, quae est quasi subiectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu; non autem appetitus inferior, qui in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque hoc quod sit essentia animae; inquantum, scilicet, nominat quoddam genus potentiarum animae, ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illae potentiae quae in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiae recedunt.

[53810] De veritate, q. 10 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet ut una illarum assignationum alteri correspondeat; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam et amorem; et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Et quamvis voluntas et amor sibi invicem correspondeant, et notitia et intelligentia, non tamen oportet quod mens correspondeat memoriae; cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam assignatio Augustini quam obiectio tangit, est alia a duabus praemissis. Unde non oportet quod, si amare amori correspondeat, et nosse notitiae, quod esse respondeat menti sicut proprius actus eius, inquantum est mens.

[53811] De veritate, q. 10 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angeli dicuntur mentes, non quia ipsa mens sive intellectus Angeli, sit eius essentia, prout mens et intellectus potentiam nominant; sed quia nihil aliud habent de potentiis animae nisi hoc quod sub mente comprehenditur: unde totaliter sunt mens. Animae vero nostrae adiunguntur aliae potentiae quae sub mente non comprehenduntur, ex eo quod est actus corporis: scilicet sensitivae et nutritivae potentiae; unde non ita potest dici anima esse mens sicut et Angelus.

[53812] De veritate, q. 10 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod vivere addit supra esse, et intelligere supra vivere. Ad hoc autem quod in aliquo imago Dei inveniatur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest; unde si habeat esse tantum, sicut lapides, vel esse et vivere, sicut plantae et bruta, non salvatur in hoc ratio imaginis; sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat et intelligat. In hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo, quia in assignatione imaginis mens locum divinae essentiae tenet, haec vero tria, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenent

locum trium personarum; ideo Augustinus menti adscribit illa quae requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia.* Nec tamen oportet quod ex hoc ipso in anima dicatur mens et vita quo et essentia; quia non est idem in nobis esse, vivere et intelligere, sicut et in Deo; dicuntur tamen haec tria una essentia, inquantum ab una essentia mentis procedunt; una vita inquantum ad unum genus vitae pertinent; una mens, inquantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animae sensitiva.

[53813] De veritate, q. 10 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod secundum philosophum in VIII Metaph., quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa accidentia designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam: unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam animae essentiam, a qua talis potentia fluit. Et similiter est de rationali, vel de eo quod est habens mentem.

[53814] De veritate, q. 10 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut pars animae sensitiva non intelligitur esse una quaedam potentia praeter omnes particulares potentias quae sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes; ita etiam mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes; et sic de aliis.

[53815] De veritate, q. 10 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subiectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia animae, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia; sic nominabit subiectum potentiarum.

[53816] De veritate, q. 10 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicae comprehenduntur, ut digiti sub manu.

Articulus 2

[53817] De veritate, q. 10 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum in mente sit memoria

[53818] De veritate, q. 10 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[53819] De veritate, q. 10 a. 2 arg. 1 Quia secundum Augustinum, XII de Trinitate, illud quod est commune nobis et brutis non pertinet ad mentem. Memoria autem nobis et brutis communis est, ut patet per Augustinum, Lib. X Confess. Ergo memoria non est in mente.

[53820] De veritate, q. 10 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus in cap. de memoria et reminiscentia dicit, quod memoria non est intellectivi, sed primi sensitivi. Cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex dictis patet, videtur quod memoria non sit in mente.

[53821] De veritate, q. 10 a. 2 arg. 3 Praeterea, intellectus, et omnia quae ad intellectum pertinent, abstrahunt ab hic et nunc; memoria vero non abstrahit; concernit namque determinatum tempus, scilicet praeteritum; memoria namque praeteritorum est, ut dicit Tullius. Ergo memoria non pertinet ad mentem vel intellectum.

[53822] De veritate, q. 10 a. 2 arg. 4 Praeterea, cum in memoria conserventur aliqua quae non actu apprehenduntur, ubicumque ponitur memoria, oportet quod ibi differat apprehendere et retinere. In intellectu autem non differunt, sed solum in sensu. Propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali utitur; non autem omne quod tenetur in corpore, apprehenditur. Intellectus autem non utitur organo corporali; unde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter; et sic oportet quod actu intelligatur. Ergo memoria non est in intellectu sive in mente.

[53823] De veritate, q. 10 a. 2 arg. 5 Praeterea, anima non memoratur antequam aliquid apud se retineat. Sed antequam aliquas species recipiat a sensibus, a quibus omnis cognitio nostra oritur, quas retinere possit, est ad imaginem. Cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod memoria possit esse in mente.

[53824] De veritate, q. 10 a. 2 arg. 6 Praeterea, mens, secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum. Sed memoria non fertur in Deum; est enim memoria eorum quae cadunt sub tempore; Deus autem est omnino supra tempus. Ergo memoria non est in mente.

[53825] De veritate, q. 10 a. 2 arg. 7 Praeterea, si memoria esset pars mentis, species intelligibiles in ipsa mente reservarentur sicut conservantur in mente Angeli. Sed Angelus convertendo se ad species quas penes se habet, potest intelligere. Ergo et mens convertendo se ad species retentas; et ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmata converteretur; quod manifeste apparet esse falsum. Quantumcumque enim aliquis scientiam in habitu habeat, laeso tamen organo imaginativae virtutis vel memorativae, in actum exire non potest; quod non esset, si mens in actu intelligere posset non convertendo se ad potentias quae organis utuntur. Unde memoria non est in mente.

[53826] De veritate, q. 10 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Philosophus dicit in III de anima, quod anima est locus specierum, praeter quod non tota, sed intellectiva. Loci autem est conservare contenta in eo. Cum igitur conservare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

[53827] De veritate, q. 10 a. 2 s. c. 2 Praeterea, illud quod se habet aequaliter ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare. Sed memoria, etiam proprie accepta, se habet aequaliter ad omne tempus, ut dicit Augustinus, XIV de Trinitate, et probat per dicta Virgilii, qui proprie

nomine memoriae et oblivionis usus est. Ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne. Ergo ad intellectum pertinet.

[53828] De veritate, q. 10 a. 2 s. c. 3 Praeterea, memoria, proprie accipiendo, est praeteritorum. Sed intellectus non solum est praesentium sed etiam praeteritorum. Intellectus enim compositionem format, secundum quodlibet tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, et esse, ut patet III de anima. Ergo memoria, proprie loquendo, ad intellectum potest pertinere.

[53829] De veritate, q. 10 a. 2 s. c. 4 Praeterea, sicut memoria est praeteritorum, ita providentia est futurorum, secundum Tullium. Sed providentia est in parte intellectiva, proprie accipiendo. Ergo eadem ratione et memoria.

[53830] De veritate, q. 10 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod memoria secundum communem usum loquentium pro notitia praeteritorum accipitur. Cognoscere autem praeteritum ut est praeteritum, est illius cuius est cognoscere nunc ut nunc: hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum aliquam communem rationem, ut inquantum est homo vel albus vel etiam particularis, non autem inquantum est hic homo, vel particulare hoc: ita etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum non inquantum est hoc nunc et hoc praeteritum. Unde, cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est praeteritum respectu huius nunc: constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut philosophus probat. Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile, ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur obiectum ut in praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua: alio vero modo, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione praeteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriae attingit; ut scilicet dicamur illius habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostrae animae: et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere, ponens eam partem imaginis: vult enim, omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere. Quomodo autem hoc possit contingere, diversimode a diversis ponitur. Avicenna enim in VI de naturalibus ponit, quod hoc non contingit (quod anima habitualiter notitiam teneat alicuius rei quam actu non considerat) ex hoc quod aliquae species actu conserventur in parte intellectiva; sed vult quod species actualiter non consideratae non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem, quae est thesaurus formarum a sensu acceptarum; vel quantum ad memoriam, quantum ad intentiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu consideratur. Post considerationem vero in eo esse desinit: unde, quando iterum actu vult considerare aliquid, oportet quod species intelligibiles de novo fluant in intellectum possibilem ab intelligentia agente. Nec tamen sequitur, secundum ipsum, quod quandocumque aliquis de novo debet considerare quae prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio, quia relicta

est in eo quaedam habilitas per quam facilius se convertit ad intellectum agentem, ut ab eo species effluentes recipiat quam prius; et haec habilitas est habitus scientiae in nobis. Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum, sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo. Sed ista opinio non videtur rationabilis. Primo, quia cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis possunt in eo conservari species quam in parte sensitiva. Secundo, quia intelligentia agens aequaliter se habet ad influendum species convenientes omnibus scientiis. Unde si in intellectu possibili non conservarentur aliquae species, sed sola habilitas ad convertendum se ad intellectum agentem, aequaliter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile; et ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Et praeterea, hoc videtur expresse contrarium sententiae philosophi in III de anima, qui commendat antiquos de hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem. Et ideo alii dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae; et secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actualem considerationem, memoria dicitur: et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriae.

[53831] De veritate, q. 10 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod memoria quae communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones; et haec non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles.

[53832] De veritate, q. 10 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus loquitur de memoria quae est praeteriti, prout est relatum ad hoc nunc, inquantum est hoc; et sic non est in mente.

[53833] De veritate, q. 10 a. 2 ad 3 Unde patet responsio ad tertium.

[53834] De veritate, q. 10 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu eius scilicet quodammodo medio inter puram potentiam et purum actum. Et hoc est habitualiter cognoscere: et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem, quae, secundum Anselmum, est motor omnium virium.

[53835] De veritate, q. 10 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod mens est ad imaginem, praecipue secundum quod fertur in Deum et in seipsam. Ipsa autem est sibi praesens, et similiter Deus, antequam aliquae species a sensibilibus accipiantur; et praeterea mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere.

[53836] De veritate, q. 10 a. 2 ad 6 Ad sextum patet responsio ex dictis.

[53837] De veritate, q. 10 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad

sensum, ut patet per philosophum in III de anima, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatibus ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. Secus autem est de Angelis, quorum intellectus obiectum non est phantasma.

[53838] De veritate, q. 10 a. 2 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod ex auctoritate illa haberi non potest quod in mente sit memoria nisi secundum modum praedictum, non autem quod proprie.

[53839] De veritate, q. 10 a. 2 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de praesentibus obiectis; nunquam tamen potest dici memoria nisi consideretur aliquid praeteritum, ad minus ex parte ipsius cognitionis. Et secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci, vel memorari, inquantum de seipso, qui est praesens sibi, non conservat vel conservat praeteritam cognitionem.

[53840] De veritate, q. 10 a. 2 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod inquantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, sic formare potest compositiones secundum quamlibet temporis differentiam.

[53841] De veritate, q. 10 a. 2 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri; sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari, quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem et motum qui in particularibus consequitur, ut patet per philosophum in III de anima.

Articulus 3

[53842] De veritate, q. 10 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia

[53843] De veritate, q. 10 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[53844] De veritate, q. 10 a. 3 arg. 1 Diversarum enim potentiarum sunt diversi actus. Sed intellectus possibilis et memoriae, prout in mente ponitur, est idem actus, qui est species retinere; hoc enim Augustinus memoriae, philosophus autem intellectui possibili attribuit. Ergo memoria non distinguitur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

[53845] De veritate, q. 10 a. 3 arg. 2 Praeterea, accipere aliquid non concernendo aliquam temporis

differentiam, est proprium intellectus, qui abstrahit ab hic et nunc. Sed memoria non concernit aliquam differentiam temporis, quia, secundum Augustinum, XIV de Trinit., memoria est communiter praeteritorum, praesentium, et futurorum. Ergo memoria ab intellectu non distinguitur.

[53846] De veritate, q. 10 a. 3 arg. 3 Praeterea, intelligentia accipitur dupliciter secundum Augustinum, XIV de Trinit. Uno modo prout dicimur intelligere illud quod actu cogitamus; alio modo prout dicimur intelligere illud quod non actu consideramus. Sed intelligentia, secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus, est intelligere in actu; quod non est potentia, sed operatio alicuius potentiae; et sic non distinguitur a memoria sicut potentia a potentia. Secundum vero quod intelligimus ea quae non actu cogitamus, nullo modo a memoria distinguitur, sed ad memoriam pertinet; quod patet per Augustinum, XIV de Trinitate, ubi sic dicit: *si nos referamus ad interiorem mentis memoriam, qua sui meminit, et interiorem intelligentiam, qua se intelligit et interiorem voluntatem, qua se diligit; ubi haec tria simul semper sunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur; videtur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere.* Ergo intelligentia nullo modo distinguitur a memoria sicut potentia a potentia.

[53847] De veritate, q. 10 a. 3 arg. 4 Si dicatur, quod intelligentia est quaedam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, et sic etiam intelligentia, qua non dicimur intelligere nisi cogitantes, distinguitur a memoria sicut potentia a potentia. Contra: eiusdem potentiae est habitum habere, et uti habitu. Sed intelligere non cogitando, est intelligere in habitu; intelligere autem cogitando, est uti habitu. Ergo ad eamdem potentiam pertinet intelligere non cogitando, et intelligere cogitando: et sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.

[53848] De veritate, q. 10 a. 3 arg. 5 Praeterea in intellectiva parte animae non invenitur aliqua potentia nisi cognitiva et motiva vel affectiva. Sed voluntas est affectiva vel motiva; intelligentia autem est cognitiva. Ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

[53849] De veritate, q. 10 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, XIV de Trin., quod *secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum et conspiciendum potest.* Sed potest anima conspicere secundum potentiam. Ergo imago in anima attenditur secundum potentias. Sed imago in anima attenditur secundum quod haec tria in ea inveniuntur, memoria, intelligentia, et voluntas. Ergo haec tria sunt tres potentiae distinctae.

[53850] De veritate, q. 10 a. 3 s. c. 2 Praeterea, si ista tria non sunt tres potentiae, oportet aliquod eorum esse actum sive operationem. Sed actus non semper est in anima; non enim semper actu intelligit vel vult. Ergo ista tria non semper erunt in anima; et sic non semper erit anima ad imaginem Dei, quod est contra Augustinum.

[53851] De veritate, q. 10 a. 3 s. c. 3 Praeterea, inter haec tria invenitur aequalitas, per quam aequalitas divinarum personarum repraesentatur. Sed inter actum et habitum vel potentiam non invenitur aequalitas; quia ad plura se extendit potentia quam habitus, et habitus quam actus; quia unius potentiae sunt plures habitus, et ab uno habitu plures actus eliciuntur. Ergo non potest esse

quod aliquod eorum sit habitus, et aliud actus.

[53852] De veritate, q. 10 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter: uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis; alio modo secundum imperfectam. Anima quidem perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit, intelligit actu, et vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est verbum. Verbum autem esse non potest sine actuali cognitione. Unde secundum hunc modum perfectae imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus: memoria, intelligentia et voluntate; prout memoria importat habitualem notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia prodeuntem, voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc expresse patet ex hoc quod dicit in XIV de Trinit., sic dicens: *quia ibi*, scilicet in mente, *verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam); in tribus potius illis imago ista cognoscitur memoria scilicet, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, quae istam prolem parentemque coniungit.* Imago vero secundum imperfectam imitationem est, quando assignatur secundum habitus et potentias; et sic assignat Trinitatis imaginem in anima, IX de Trinitate, quantum ad haec tria, mens, notitia et amor; ut mens nominet potentiam, notitia vero et amor habitus in ea existentes. Et sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habitualem: utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicit in libro XIV de Trinitate: *numquid recte possumus dicere: iste musicus novit quidem musicam; sed nunc eam non intelligit, quia eam non cogitat; intelligit vero nunc geometriam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est quantum apparet, ista sententia.* Et sic secundum hanc assignationem haec duo, quae sunt notitia, et amor, habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent, ut patet per auctoritatem eiusdem in obiiciendo inductam. Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter sicut effectus in causis; ideo etiam perfecta imitatio, quae est secundum memoriam, intelligentiam actualem et voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis, secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter et velle, ut per verba Augustini inducta patet. Et sic imago attendetur secundum potentias; non tamen hoc modo quod memoria possit esse, in mente, alia potentia praeter intelligentiam: quod sic patet. Potentiae enim non diversificantur ex diversitate obiectorum nisi diversitas obiectorum sit ex his quae per se accidunt obiectis, secundum quod sunt talium potentiarum obiecta; unde calidum et frigidum, quae colorato accidunt, inquantum huiusmodi, non diversificant potentiam visivam: eiusdem enim visivae potentiae est videre coloratum calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo cognoscere possit praeteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura; differentia praesentis et praeteriti est accidentalis intelligibili inquantum huiusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed hoc modo solummodo inveniri potest memoria in parte animae sensitiva, quae fertur ad praesens inquantum est praesens; unde, si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus. Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia,

tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendum notitiam alicuius habitualiter et ad considerandum illud actualiter, sicut etiam Augustinus, distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.

[53853] De veritate, q. 10 a. 3 ad arg. Ad primum igitur dicendum, quod quamvis memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta; tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet. Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

[53854] De veritate, q. 10 a. 3 ad s. c. 1 Ad primum vero in contrarium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de imagine inventa in anima, non secundum perfectam imitationem, quae est quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam.

[53855] De veritate, q. 10 a. 3 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem.

[53856] De veritate, q. 10 a. 3 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod inter potentiam et actum et habitum potest esse aequalitas secundum quod comparantur ad unum obiectum; et sic imago Trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum. Et tamen, etiam communiter loquendo de potentia, habitu et actu, invenitur in eis aequalitas, non quidem secundum proprietatem naturae, quia alterius modi habet esse operatio, habitus et potentia; sed secundum comparationem ad actum, secundum quam consideratur horum trium quantitas: nec oportet quod accipiatur unus actus tantum numero, aut unus habitus, sed habitus et actus in genere.

Articulus 4

[53857] De veritate, q. 10 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum mens cognoscat res materiales

[53858] De veritate, q. 10 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[53859] De veritate, q. 10 a. 4 arg. 1 Mens enim non cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione. Sed, ut habetur in Glossa, II Cor., XII, 2, *illa est intellectualis visio quae eas res continet quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae.* Cum igitur res materiales non possint esse in anima per seipsas, sed solum per imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae, videtur quod mens materialia non cognoscat.

[53860] De veritate, q. 10 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus super Genesim ad litteram dicit: *mente*

intelliguntur quae nec corpora sunt nec similitudines corporum. Sed res materiales sunt corpora, et similitudines corporum habent. Ergo mente non cognoscuntur.

[53861] De veritate, q. 10 a. 4 arg. 3 Praeterea, mens, sive intellectus, habet cognoscere quidditates rerum, quia obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Sed quidditas rerum materialium non est ipsa corporeitas; alias oporteret, omnia quae quidditatem habent, corporea esse. Ergo materialia mens non cognoscit.

[53862] De veritate, q. 10 a. 4 arg. 4 Praeterea, cognitio mentis consequitur formam, quae est principium cognoscendi. Sed formae intelligibiles quae sunt in mente, sunt omnino immateriales. Ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere.

[53863] De veritate, q. 10 a. 4 arg. 5 Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed non potest esse assimilatio inter mentem et materialia, quia similitudinem facit unitas qualitatis; qualitates autem rerum materialium sunt corporalia accidentia, quae in mente esse non possunt. Ergo mens non potest materialia cognoscere.

[53864] De veritate, q. 10 a. 4 arg. 6 Praeterea, mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia et a conditionibus materiae. Sed res materiales, quae sunt res naturales, non possunt, etiam secundum intellectum, a materia separari, quia in eorum definitionibus cadit materia. Ergo materialia per mentem cognosci non possunt.

[53865] De veritate, q. 10 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Ea quae ad scientiam naturalem pertinent, mente cognoscuntur. Sed scientia naturalis de rebus materialibus est. Ergo mens res materiales cognoscit.

[53866] De veritate, q. 10 a. 4 s. c. 2 Praeterea, unusquisque bene iudicat quae cognoscit, et horum est optimus iudex ut dicitur in I Ethic. Sed, sicut dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram, per mentem ista inferiora iudicantur. Ergo haec inferiora materialia per mentem intelliguntur.

[53867] De veritate, q. 10 a. 4 s. c. 3 Praeterea, per sensum non cognoscimus nisi materialia. Sed cognitio mentis a sensu oritur. Ergo et mens materiales res cognoscit.

[53868] De veritate, q. 10 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum illum modum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quae in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quae formas accipit a rebus, et in divina vel angelica, quae a rebus non accipiunt. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis

autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Quarum est duplex modus: quaedam enim sunt quae nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, et huiusmodi; quaedam autem determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formae naturales. Ex cognitione ergo formarum quae nullam sibi materiam determinant, non relinquitur aliqua cognitio de materia; sed ex cognitione formarum quae determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam; et propter hoc dicit philosophus in I Physic., quod materia prima est scibilis secundum analogiam. Et sic per similitudinem formae ipsa res materialis cognoscitur, sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit simitatem, cognosceret nasum simum. Sed formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est communiter formae et materiae; unde et formae illae respiciunt materiam et formam immediate, non unum per alterum et similiter formae intellectus angelici, quae sunt similes formis mentis divinae, quamvis non sint causae rerum. Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem cognitionem habet; mens vero divina et angelica materialia immaterialius, et tamen perfectius, cognoscit.

[53869] De veritate, q. 10 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod auctoritas illa dupliciter potest exponi. Uno modo ut referatur ad visionem intellectualem quantum ad omnia quae sub ipsa comprehenduntur; et sic dicitur intellectualis visio illarum tantum rerum quae non habent imagines sui similes, quae non sint quod ipsae; non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quae sunt quasi medium cognoscendi; sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae, et non rerum imagines. Quod in visione corporali, scilicet sensitiva, et spirituali, scilicet imaginativa, non accidit. Obiecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedam rei figura vel imago, constituitur; sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo feratur eius visio. Vel dicendum, quod hoc, quod in auctoritate dicitur, pertinet ad visionem intellectualem secundum quod excedit imaginativam et sensitivam; sic enim Augustinus, ex cuius verbis Glossa sumitur, intendit assignare differentiam trium visionum, attribuens superiori visioni illud in quo inferiorem excedit; sicut dicit, quod spiritualis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam, et tamen spiritualis sive imaginaria visio etiam est de his quae praesentialiter videntur; sed in hoc quod etiam absentia videt imaginatio, sensum transcendit; et ideo ponitur hoc quasi proprium eius. Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcendit imaginationem et sensum, quod ad illa se extendit quae per essentiam suam sunt intelligibilia; et ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi eius proprium, quamvis etiam cognoscere possit materialia, quae per suas similitudines cognoscibilia sunt. Unde dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram, quod *per mentem et ista inferiora diiudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum.*

[53870] De veritate, q. 10 a. 4 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[53871] De veritate, q. 10 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed eius accidens,

scilicet trina dimensio. Si vero sumatur a corpore prout est in genere substantiae, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. Nec tamen sequetur quod omnis quidditas sit corporeitas, nisi diceretur, quod quidditati, inquantum est quidditas, conveniret esse corporeitatem.

[53872] De veritate, q. 10 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines materialium rerum. Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo et id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione conveniant; sicut forma hominis in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carne et ossibus.

[53873] De veritate, q. 10 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen (in) ea esse similitudines corporearum qualitatum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur.

[53874] De veritate, q. 10 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus eius, sicut ab his carnibus et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, licet non in his.

Articulus 5

[53875] De veritate, q. 10 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari

[53876] De veritate, q. 10 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53877] De veritate, q. 10 a. 5 arg. 1 Quia sicut singulare habet esse propter materiam, ita et res dicuntur naturales quae in sui definitione materiam habent. Sed mens quamvis sit immaterialis, potest cognoscere res naturales. Ergo eadem ratione potest cognoscere res singulares.

[53878] De veritate, q. 10 a. 5 arg. 2 Praeterea, nullus iudicat recte et disponit de aliquibus nisi ea cognoscat. Sed sapiens per mentem iudicat et disponit recte de singularibus, sicut de familia sua et de rebus suis. Ergo mente singularia cognoscimus.

[53879] De veritate, q. 10 a. 5 arg. 3 Praeterea, nullus cognoscit compositionem nisi cognoscat compositionis extrema. Sed hanc compositionem: Socrates est homo, format mens; non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia, quae hominem in universali non apprehendit. Ergo mens singularia cognoscit.

[53880] De veritate, q. 10 a. 5 arg. 4 Praeterea, nullus potest imperare actum aliquem nisi cognoscat obiectum illius actus. Sed mens, sive ratio, imperat actum concupiscibilis et irascibilis, ut patet in I Ethic. Cum ergo, illarum obiecta sint singularia, mens singularia cognoscet.

[53881] De veritate, q. 10 a. 5 arg. 5 Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et superior, secundum Boetium. Sed potentiae sensitivae, quae sunt inferiores mente, singularia cognoscunt. Ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.

[53882] De veritate, q. 10 a. 5 arg. 6 Praeterea, quanto aliqua mens est altior, tanto habet universaliorem cognitionem, ut patet per Dionysium, cap. XII Cael. Hierarch. Sed mens Angeli est altior quam mens hominis, et tamen Angelus cognoscit singularia. Ergo multo amplius mens humana.

[53883] De veritate, q. 10 a. 5 s. c. Sed contra: *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*, ut dicit Boetius.

[53884] De veritate, q. 10 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut ex dictis patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali. Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens: ex hac enim forma individuatur. Unde philosophus dicit in VII Metaph., quod *hominis partes sunt forma et materia ut universaliter, Socratis vero forma haec et haec materia.* Unde patet quod mens nostra directe singulare cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signatae, quae est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam. Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis,

quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de anima. Mens vero Angeli, quia cognoscit res materiales per formas quae respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; et similiter etiam mens divina.

[53885] De veritate, q. 10 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam quam habet ad formam, sufficit ad cognitionem rei naturalis, non autem ad cognitionem singularis, ut ex dictis patet.

[53886] De veritate, q. 10 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cuius est intentiones particulares cognoscere, ut ex dictis patet.

[53887] De veritate, q. 10 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum hoc intellectus potest ex universali et singulari propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit, ut dictum est.

[53888] De veritate, q. 10 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat, ut dictum est.

[53889] De veritate, q. 10 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori. Et sic intellectus cognoscere potest ea quae cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus: sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis.

[53890] De veritate, q. 10 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cognitio mentis angelicae est universalior quam cognitio mentis humanae, quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens: est tamen efficacior ad singularia cognoscenda quam mens humana, ut ex dictis patet.

Articulus 6

[53891] De veritate, q. 10 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus

[53892] De veritate, q. 10 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[53893] De veritate, q. 10 a. 6 arg. 1 Eorum enim quae non communicant in materia, non potest esse actio et passio, ut per Boetium in Lib. de duabus naturis patet et per philosophum in libro de generatione. Sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus. Ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, ut ex eis menti nostrae aliqua cognitio imprimatur.

[53894] De veritate, q. 10 a. 6 arg. 2 Praeterea, obiectum intellectus est quid, ut dicitur in III de anima. Sed quidditas rei nullo sensu percipitur. Ergo cognitio mentis a sensu non accipitur.

[53895] De veritate, q. 10 a. 6 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, X confessionum, loquens de cognitione intelligibilium, quomodo a nobis acquiratur: *ibi*, inquit, *erant*, scilicet intelligibilia in mente nostra; *et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant.* Ergo videtur quod intelligibiles species non sint in mente a sensibus acceptae.

[53896] De veritate, q. 10 a. 6 arg. 4 Praeterea, sicut Augustinus probat in X de Trinitate, anima non potest amare nisi cognita. Sed aliquis antequam aliquam scientiam addiscat, amat eam; quod patet ex hoc quod multo studio eam quaerit. Ergo antequam addiscat illam scientiam, habet eam in notitia sua; ergo videtur quod non accipiat mens cognitionem a rebus sensibilibus.

[53897] De veritate, q. 10 a. 6 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram: *corporis imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate.* Ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles a sensibus, sed ipsa eas in se formet.

[53898] De veritate, q. 10 a. 6 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, XII de Trinitate, quod mens nostra de rebus corporalibus iudicat secundum rationes incorporales et sempiternas. Sed rationes a sensu acceptae non sunt huiusmodi; ergo videtur quod mens humana non accipiat cognitionem a sensibilibus.

[53899] De veritate, q. 10 a. 6 arg. 7 Praeterea, si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse nisi inquantum species quae a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem movet. Sed talis species non potest movere intellectum possibilem. Non enim movet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis, sed potentia tantum; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili actu, sicut nec visus nisi a visibili in actu; similiter nec movet intellectum possibilem existens in intellectu agente, qui nullius speciei est receptivus, alias non differret ab intellectu possibili; similiter nec existens in ipso possibili intellectu, quia forma iam inhaerens subiecto subiectum non movet, sed in ipso quodammodo quiescit; nec etiam per se existens, cum species intelligibiles non sint substantiae, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua metaphysica. Ergo nullo modo esse potest ut mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

[53900] De veritate, q. 10 a. 6 arg. 8 Praeterea, agens est nobilius patiente, ut patet per Augustinum, XII super Genesim ad litteram, et per philosophum in III de anima. Sed recipiens se habet ad illud a quo recipit quasi patiens ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

[53901] De veritate, q. 10 a. 6 arg. 9 Praeterea, philosophus dicit in VII Phys., quod anima in quiescendo fit sciens et prudens. Sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus, nisi moveretur aliquo modo ab eis. Ergo anima non accipit scientiam a sensibilibus.

[53902] De veritate, q. 10 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Sicut dicit philosophus, et experimento probatur, cui deficit unus sensus, deest una scientia, sicut caecis deest scientia de coloribus. Hoc autem non esset, si anima aliunde acciperet scientiam quam per sensus. Ergo a sensibilibus per sensus cognitionem accipit.

[53903] De veritate, q. 10 a. 6 s. c. 2 Praeterea, omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Poster. Ergo scientia nostra a sensu oritur.

[53904] De veritate, q. 10 a. 6 s. c. 3 Praeterea, natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis. Frustra autem dati essent sensus animae, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet. Ergo mens nostra a sensibilibus cognitionem accipit.

[53905] De veritate, q. 10 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem multiplex fuit antiquorum opinio. Quidam enim posuerunt ortum scientiae nostrae totaliter a causa exteriori esse, quae est a materia separata: quae in duas sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere. Et sic ponebant formas praedictas esse principium generationis et scientiae, ut philosophus narrat in I Metaph. Sed haec positio a philosopho sufficienter reprobata est; qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili, cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae naturales intelligi possint, sicut nec simus sine naso. Et ideo alii non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostrae scientiae totaliter ab huiusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit, quod sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita nec formae intelligibiles humanis mentibus imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quae non est pars animae, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam; sicut agentia inferiora praeparant materiam ad suscipiendum formam ab intelligentia agente. Sed ista etiam opinio non videtur rationabilis: quia secundum hoc non esset necessaria dependentia inter cognitionem mentis humanae et virtutes sensitivas; cuius contrarium manifeste apparet: tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus, tum etiam ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio. Et praeterea praedicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles. Alia opinio fuit ponentium nostrae scientiae originem totaliter a causa interiori esse: quae etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam; sed per coniunctionem ad corpus praedictam notitiam obtenebrari. Et ideo dice-

bant nos indigere sensibus et studio, ut impedimenta scientiae tollerentur; dicentes, addiscere, nihil aliud esse quam reminisci; sicut etiam manifeste apparet quod ex his quae audimus vel videmus, reminiscimur ea quae prius sciebamus. Sed haec positio non videtur etiam rationabilis. Si enim coniunctio animae ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediretur: et ita, si haec opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quae ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc compositio corporis et animae non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animae. Quae quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda iudicatur. Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiae causa: non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi per actionem sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed haec etiam positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit; unde si anima in se format omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae humanae naturaliter insitam esse. Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior est sententia philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco et partim ab extrinseco esse; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam: inquantum, scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Alio modo ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis et praecipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Ut secundum hoc etiam illa opinio veritatem habeat quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse.

[53906] De veritate, q. 10 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt.

[53907] De veritate, q. 10 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circa idem virtus superior et

inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam quae a rebus recipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus: sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus dispositionibus unde non pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.

[53908] De veritate, q. 10 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est referendum ad praecognitionem qua particularia in principiis universalibus praecognoscuntur; sic enim verum est quod ea quae addiscimus, prius in anima nostra erant.

[53909] De veritate, q. 10 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquis antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest, inquantum eam cognoscit quadam cognitione universali, cognoscendo utilitatem illius scientiae, vel visu, vel quocumque alio modo.

[53910] De veritate, q. 10 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum hoc intelligenda est anima seipsam formare, quod per actionem intellectus agentis formae intelligibiles factae intellectum possibilem formant, ut dictum est; et secundum quod etiam vis imaginativa potest formare diversorum sensibilium formas; quod praecipue apparet dum imaginamur ea quae nunquam sensu percepimus.

[53911] De veritate, q. 10 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per ea de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes incommutabiles, vel per veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen eius operatio tempore posterior, quia *invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, Rom. I, 20.

[53912] De veritate, q. 10 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

[53913] De veritate, q. 10 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, inquantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia. Et sic, quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

[53914] De veritate, q. 10 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quies in qua perficitur scientia, excludit motum materialium passionum; non autem motum et passionem communiter accepta, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sic enim philosophus dicit in III de anima, quod intelligere quoddam pati est.

Articulus 7

[53915] De veritate, q. 10 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit aeterna

[53916] De veritate, q. 10 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non solum secundum quod cognoscit aeterna.

[53917] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus, libro XII de Trinitate, *cum quaerimus Trinitatem in anima, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum.* Sed mens non est ad imaginem nisi secundum quod in ea Trinitas invenitur. Ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhaeret aeternis contemplandis, sed etiam secundum quod inhaeret temporalibus agendis.

[53918] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 2 Praeterea, imago Trinitatis consideratur in anima inquantum in ea repraesentatur aequalitas personarum, et earum origo. Sed magis aequalitas personarum repraesentatur in mente secundum quod cognoscit temporalia, quam secundum quod cognoscit aeterna; cum aeterna in infinitum excedant mentem, mens autem non in infinitum temporalia excedit. Origo etiam personarum repraesentatur in cognitione temporalium, sicut et in cognitione aeternorum, quia utrobique ex mente procedit notitia, et ex notitia procedit amor. Ergo imago Trinitatis non solum est in mente secundum quod cognoscit aeterna, sed etiam secundum quod cognoscit temporalia.

[53919] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 3 Praeterea, similitudo est in potentia diligendi; sed imago in potentia cognoscendi, ut habetur in II sententiarum, XVI distinct. Sed mens nostra per prius cognoscit materialia quam aeterna, cum ex materialibus in aeterna perveniat; et etiam perfectius, cum materialia comprehendat, non autem aeterna. Ergo imago magis est in mente secundum quod comparatur ad temporalia quam secundum quod comparatur ad aeterna.

[53920] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 4 Praeterea, imago Trinitatis invenitur in anima quodammodo secundum potentias, ut supra, dictum est. Sed potentiae indifferenter se habent ad omnia obiecta ad quae potentiae determinantur. Ergo imago Dei invenitur in mente respectu quorumlibet obiectorum.

[53921] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 5 Praeterea, perfectius videtur illud quod in seipso videtur, quam quod videtur in sui similitudine. Sed anima videt seipsam in se, Deum autem non nisi in similitudine, in statu viae. Ergo perfectius cognoscit seipsam quam Deum. Et ita magis est attendenda imago Trinitatis in anima secundum quod anima cognoscit seipsam, quam secundum quod cognoscit Deum; cum in nobis secundum id imago Trinitatis inveniatur quod perfectissimum in natura nostra habemus, ut Augustinus dicit.

[53922] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 6 Praeterea, secundum hoc personarum aequalitas in mente nostra repraesentatur quod memoria, intelligentia et voluntas tota, invicem se capiunt, ut patet per Augustinum, X de Trinitate. Sed ista mutua comprehensio non ostenderet earum aequalitatem, nisi quantum ad omnia obiecta se comprehenderent. Ergo ratione omnium obiectorum imago Trinitatis invenitur in potentiis mentis.

[53923] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 7 Praeterea, sicut imago est in potentia cognoscendi, ita caritas in potentia diligendi. Sed caritas non solum respicit Deum, sed etiam proximum; unde et duplex ponitur actus caritatis, scilicet dilectio Dei et proximi. Ergo et imago non solum est in mente secundum quod cognoscit Deum, sed etiam secundum quod cognoscit creaturas.

[53924] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 8 Praeterea, potentiae mentis in quibus consistit imago, aliquibus habitibus perficiuntur, secundum quos imago deformata dicitur reformari et perfici. Sed potentiae mentis non indigent habitibus secundum quod comparantur ad aeterna, sed solum secundum quod comparantur ad temporalia, quia habitus ad hoc sunt ut secundum eos potentiae regulentur; in aeternis autem error non potest accidere, ut ibi regula opus sit, sed solum in temporalibus. Ergo imago magis consistit in mente secundum quod cognoscit temporalia quam secundum quod cognoscit aeterna.

[53925] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 9 Praeterea, Trinitas increata repraesentatur in imagine mentis nostrae, praecipue quantum ad consubstantialitatem et coaequalitatem. Sed haec duo inveniuntur etiam in potentia sensitiva, quia sensibile et sensus in actu efficiuntur unum, et species sensibilis non recipitur in sensu nisi secundum suam capacitatem. Ergo etiam in potentia sensitiva imago Trinitatis invenitur: multo igitur magis in mente, secundum quod temporalia cognoscit.

[53926] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 10 Praeterea, metaphoricae locutiones secundum aliquas similitudines attenduntur, quia, secundum philosophum, omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed a quibusdam creaturis sensibilibus magis fit transumptio in divina per metaphoricas locutiones, quam etiam ab ipsa mente; sicut patet de radio solari, ut dicit Dionysius, cap. IV de divinis nominibus. Ergo creaturae sensibiles aliquae magis possunt dici ad imaginem quam etiam ipsa mens. Et ita non videtur aliquid impedire quin mens, secundum quod temporalia cognoscit, ad imaginem sit.

[53927] De veritate, q. 10 a. 7 arg. 11 Praeterea, Boetius dicit in libro de Trinitate, quod formae quae sunt in materia, sunt imagines illarum rerum quae sunt sine materia. Formae autem in materia existentes sunt formae sensibiles. Ergo formae sensibiles sunt imagines ipsius Dei; et ita

mens, secundum quod ea cognoscit, videtur ad imaginem Dei esse.

[53928] De veritate, q. 10 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in XV de Trinitate, quod *Trinitas quae in inferiori scientia invenitur, licet ad interiorem hominem iam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est vel putanda.* Inferior autem scientia est, secundum quod mens temporalia contemplatur; sic enim a sapientia aeternorum distinguitur. Ergo imago Trinitatis non attenditur in mente secundum quod temporalia cognoscit.

[53929] De veritate, q. 10 a. 7 s. c. 2 Praeterea, partes imaginis secundum ordinem debent tribus personis respondere. Sed ordo personarum non invenitur in mente secundum quod temporalia cognoscit. In cognitione enim temporalium intelligentia non procedit ex memoria, ut verbum a patre; sed magis memoria ab intelligentia, quia ea quae prius intelleximus, memoramur. Ergo imago non consistit in mente secundum quod temporalia cognoscit.

[53930] De veritate, q. 10 a. 7 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit, XII de Trinitate: *facta ista distributione mentis*, quae scilicet dividitur in contemplationem aeternorum, et actionem temporalium, *in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum Trinitas, sed etiam imago Dei; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi Trinitas possit, non tamen imago Dei potest inveniri*; et sic idem quod prius.

[53931] De veritate, q. 10 a. 7 s. c. 4 Praeterea, imago Trinitatis semper existit in anima, non autem cognitio rerum temporalium, cum per acquisitionem habeatur. Ergo imago Trinitatis non invenitur in anima secundum quod temporalia cognoscit.

[53932] De veritate, q. 10 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod rationem imaginis similitudo perficit. Non tamen quaelibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur; sed expressissima similitudo, per quam aliquid repraesentatur secundum rationem suae speciei; et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figuras, quae sunt specierum propria signa, quam secundum colores et alia accidentia. Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increatae secundum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiam sensus, ut patet per Augustinum XI de Trinit.: sed in illa tantum cognitione mentis imago Dei reperitur, secundum quam in mente nostra expressior Dei similitudo invenitur. Ut igitur cognitionem mentis secundum obiecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur. Cognitio, scilicet, qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit seipsam, et qua cognoscit temporalia. In illa igitur cognitione qua mens temporalia cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis increatae neque secundum conformationem, quia res materiales magis sunt Deo dissimiles quam ipsa mens, unde per hoc quod mens earum scientia informatur, non efficitur Deo maxime conformis; similiter etiam neque secundum analogiam, eo quod res temporalis, quae sui notitiam parit in anima, vel intelligentiam actualem, non est eiusdem substantiae cum ipsa mente, sed extraneum a natura eius; et sic non potest per hoc increatae Trinitatis consubstantialitas repraesentari. Sed in cognitione qua mens nostra cognoscit seipsam, est repraesentatio Trinitatis increatae secundum analogiam, inquantum hoc modo mens cognoscens seipsam verbum sui gignit, et ex utroque procedit amor. Sicut pater seipsum dicens, verbum suum genuit ab aeterno, et ex utroque spiritus sanctus procedit. Sed in

cognitione illa qua mens ipsum Deum cognoscit mens ipsa Deo conformatur, sicut omne cognoscens, inquantum huiusmodi, assimilatur cognito. Maior est autem similitudo quae est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quae est per analogiam, ut visus ad intellectum, qui similiter ad sua obiecta comparatur. Unde expressior similitudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum, quam secundum quod cognoscit seipsam. Et ideo proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter: sed quodam modo et secundario etiam secundum quod cognoscit seipsam et praecipue prout seipsam considerat ut est imago Dei; ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quaedam Trinitatis, quae magis potest ad vestigium pertinere, sicut et similitudo quam Augustinus assignat in potentiis sensitivis.

[53933] De veritate, q. 10 a. 7 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Trinitas quidem aliqua invenitur in mente, secundum quod se extendit ad actionem temporalium; sed tamen illa Trinitas non dicitur imago increatae Trinitatis, ut patet per ea quae ibidem Augustinus subiungit.

[53934] De veritate, q. 10 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aequalitas divinarum personarum magis repraesentatur in cognitione aeternorum quam temporalium. Non enim est attendenda aequalitas inter obiectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem maior sit inaequalitas inter mentem nostram et Deum, quam inter mentem nostram et rem temporalem; tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo, et actualem intelligentiam eius et amorem, maior invenitur aequalitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus, et earum intelligentiam et amorem. Ipse enim Deus per seipsum cognoscibilis est et diligibilis, et ita tantum a mente uniuscuiusque intelligitur et amatur, quantum menti praesens est; cuius praesentia in mente ipsius memoria in mente est et sic memoriae, quae de ipso habetur, intelligentia et huic voluntas sive amor adaequatur. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles. Et ideo respectu earum talis aequalitas in mente non invenitur, nec etiam idem ordo originis cum ex hoc nostrae memoriae praesentes sint, quod a nobis intellectae fuerunt; et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso; cuius contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius praesentia mens intellectuale participat lumen, ut intelligere possit.

[53935] De veritate, q. 10 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis cognitio quam de rebus materialibus habemus, sit prior tempore illa notitia quam habemus de Deo, tamen haec est prior dignitate. Nec obstat quod materialia a nobis perfectius cognoscuntur quam Deus; quia minima cognitio quae de Deo haberi potest, superat omnem cognitionem quae de creatura habetur. Nobilitas enim scientiae ex nobilitate sciti dependet, ut patet in principio I de anima; unde et in XI de animalibus philosophus praeponit modicam scientiam quam habemus de rebus caelestibus omni scientiae quam de rebus inferioribus habemus.

[53936] De veritate, q. 10 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis potentiae se extendant ad omnia sua obiecta, tamen earum virtus pensatur ex ultimo in quod possunt, ut patet in I caeli et mundi. Et ideo id quod ad maximam perfectionem potentiarum mentis pertinet, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur eis respectu nobilissimi obiecti, quod Deus est.

[53937] De veritate, q. 10 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis mens perfectius seipsam cognoscat quam Deum, tamen cognitio quam habet de Deo, est nobilior, et per eam magis Deo conformatur, ut dictum est; et ideo secundum ipsam magis est ad Dei imaginem.

[53938] De veritate, q. 10 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum quod quamvis aequalitas ad imaginem pertineat, quae in mente nostra invenitur, non tamen oportet quod respectu omnium imago attendatur; respectu quorum aliqua aequalitas invenitur in ipsa, eo quod plura alia ad imaginem requiruntur; unde ratio non sequitur.

[53939] De veritate, q. 10 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis caritas, quae imaginem perficit, respiciat proximum, non tamen sicut principale obiectum, cum eius principale obiectum sit solus Deus; in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum.

[53940] De veritate, q. 10 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod potentiae imaginis aliquibus habitibus perficiuntur etiam secundum quod comparantur in Deum, sicut fide, spe et caritate, sapientia, et aliis huiusmodi. Quamvis enim in ipsis aeternis error non inveniatur ex parte ipsorum, potest tamen accidere error nostro intellectui in cognitione eorum; difficultas enim in eis cognoscendis accidit non ex eis, sed ex parte nostra, ut dicitur II Metaphysic.

[53941] De veritate, q. 10 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod inter sensibile et sensum non invenitur consubstantialitas, eo quod ipsum sensibile est extraneum a sensus essentia; nec etiam invenitur aequalitas, cum quandoque non semper tantum videatur visibile, quantum visibile est.

[53942] De veritate, q. 10 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod creaturae aliquae irrationales possunt quadam similitudine magis Deo assimilari quam etiam rationales, quantum ad causandi efficaciam: sicut patet de radio solari, quo omnia in inferioribus causantur et renovantur; et ex hoc convenit cum divina bonitate, quae omnia causat, ut dicit Dionysius. Tamen secundum proprietates sibi inhaerentes magis creatura rationalis Deo est similis quam quaecumque irrationalis. Hoc tamen quod a creaturis irrationalibus frequentius metaphoricae locutiones transferuntur in Deum, contingit ex ratione dissimilitudinis; quia, ut Dionysius dicit, cap. II caelestis hierarchiae, ea quae sunt in vilioribus creaturis, ideo frequentius transferuntur in divina, ut omnis errandi tollatur occasio. Translatio enim a creaturis nobilioribus facta aestimationem posset inducere, quod ea quae metaphorice dicerentur essent secundum proprietatem intelligenda; quod opinari nullus potest de ipsis vilioribus creaturis.

[53943] De veritate, q. 10 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Boetius formae materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, id est rationum idealium in mente divina existentium, a quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur.

Articulus 8

[53944] De veritate, q. 10 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem

[53945] De veritate, q. 10 a. 8 tit. 2 Et videtur quod per aliquam speciem.

[53946] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 1 Quia, ut philosophus dicit in III de anima, intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate. Sed ipsius essentiae animae non potest accipi aliquod phantasma. Ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatibus abstractam mens nostra seipsam intelligat.

[53947] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 2 Praeterea, ea quae per sui essentiam videntur, certissime cognoscuntur sine errore. Sed de mente humana multi erraverunt: cum quidam dicerent eam esse aerem quidam ignem, et multa alia de ea inepta sentirent. Ergo mens non videt se per essentiam suam.

[53948] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 3 Sed dicebat, quod mens per essentiam suam videt se esse; errare tamen potest in inquirendo quid sit.- Sed contra, scire aliquid per essentiam suam, est scire de eo quid est, cum essentia rei sit idem quod quidditas eius. Si igitur anima videret se ipsam per essentiam quilibet sine errore sciret de anima sua quid est; quod manifeste patet falsum esse.

[53949] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 4 Praeterea, anima nostra est forma coniuncta materiae. Sed omnis huiusmodi forma cognoscitur per abstractionem speciei a materia, et materialibus conditionibus. Ergo anima cognoscitur per aliquam speciem abstractam.

[53950] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 5 Praeterea, intelligere non est actus animae tantum, sed actus coniuncti, ut dicitur in I de anima. Sed omnis talis actus est communis animae et corpori. Ergo oportet quod in intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis. Sed hoc non esset, si mens seipsam per essentiam suam videret, sine aliqua specie a corporeis sensibus abstracta. Ergo, mens non videt se ipsam per essentiam.

[53951] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 6 Praeterea, philosophus dicit in III de anima, quod intellectus intelligit se sicut et alia. Sed alia intelligit non per essentiam suam, sed per aliquas species. Ergo nec se ipsam mens intelligit per suam essentiam.

[53952] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 7 Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus, et actus per obiecta. Sed essentia animae non potest cognosci nisi potentiis eius cognitis; cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam. Ergo oportet quod essentiam suam per actus suos et per species obiectorum suorum cognoscat.

[53953] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 8 Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita intellectus ad intelligibile. Sed inter sensus et sensibile requiritur quaedam distantia, ex quo provenit quod

oculus seipsum videre non possit. Ergo et in intellectuali cognitione requiritur quaedam distantia, ut nunquam se per essentiam suam intelligere possit.

[53954] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 9 Praeterea, secundum philosophum in I Poster., non est circulo demonstrare: quia sequeretur quod aliquid per seipsum notum fieret; et sic sequeretur quod aliquid esset prius et notius seipso; quod est impossibile. Sed si mens seipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur et per quod cognoscitur. Ergo sequitur idem inconveniens, ut aliquid sit prius et notius seipso.

[53955] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 10 Praeterea, Dionysius dicit, VII cap. de divinis nominibus, quod anima circulo quodam cognoscit existentium veritatem. Circularis autem motus est ab eodem in idem. Ergo videtur quod anima, a seipsa egrediens intelligendo per res exteriores, ad sui ipsius cognitionem redeat; et sic non intelliget se per essentiam suam.

[53956] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 11 Praeterea, manente causa, manet eius effectus. Si igitur mens se per essentiam suam videret, propter hoc quod essentia sua sibi est praesens: cum semper ei sit praesens, semper ipsam videret. Ergo, cum impossibile sit simul plura intelligere, nunquam aliud intelligeret.

[53957] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 12 Praeterea, posteriora sunt magis composita prioribus. Sed intelligere est posterius quam esse. Ergo in intelligentia animae invenitur maior compositio quam in eius esse. Sed in anima non est idem quod est et quo est. Ergo nec in ea est idem quod intelligitur et quo intelligitur; et sic mens non se videt per suam essentiam.

[53958] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 13 Praeterea, non potest idem esse forma et formatum respectu eiusdem. Sed intellectus, cum sit quaedam potentia animae, est quasi quaedam forma essentiae eius. Ergo non potest esse quod essentia animae sit forma intellectus; sed id quo aliquid intelligitur est forma intellectus; ergo mens non videt se ipsam per essentiam suam.

[53959] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 14 Praeterea, anima est quaedam substantia per se subsistens. Formae autem intelligibiles non sunt per se subsistentes; alias scientia quae ex huiusmodi formis intelligibilibus consistit, non esset de genere accidentis. Ergo essentia animae non potest esse ut forma intelligibilis, qua mens seipsam videat.

[53960] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 15 Praeterea, cum actus et motus penes terminos distinguantur, intelligibilia quae sunt unius speciei, eodem modo secundum speciem intelliguntur. Sed anima Petri est unius speciei cum anima Pauli. Ergo anima Petri eodem modo intelligit seipsam sicut intelligit animam Pauli. Sed animam Pauli non intelligit per eius essentiam, cum ab ea sit absens. Ergo nec se intelligit per essentiam suam.

[53961] De veritate, q. 10 a. 8 arg. 16 Praeterea, forma est simplicior eo quod per formam informatur. Sed mens non est simplicior seipsa. Ergo non informatur se ipsa; cum igitur informetur eo per quod cognoscit, non cognoscet seipsam per seipsam.

[53962] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, IX de Trinitate: *mens*

seipsam per seipsam novit quoniam est incorporea: nam si non seipsam novit, non seipsam amat.

[53963] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 2 Praeterea, II Cor., XII, 2, super illud, *scio hominem*, etc., dicit Glossa: *hac visione, quae dicitur intellectualis, ea cernuntur quae non sunt corpora nec ullas gerunt formas similes corporum; velut ipsa mens, et omnis animae affectio.* Sed ut in eadem Glossa dicitur: *intellectualis visio eas res continet quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae.* Ergo mens non cognoscit seipsam per aliquid quod non sit idem quod ipsa.

[53964] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 3 Praeterea, sicut dicitur in III de anima, in his quae sunt separata a materia, idem est quod intelligitur et quo intelligitur. Sed mens est res quaedam immaterialis. Ergo per essentiam suam intelligitur.

[53965] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 4 Praeterea, omne quod est praesens intellectui ut intelligibile, ab intellectu intelligitur. Sed ipsa essentia animae est praesens intellectui per modum intelligibilis; est enim ei praesens per suam veritatem. Veritas autem est ratio intelligendi sicut bonitas ratio diligendi; ergo mens per essentiam suam se intelligit.

[53966] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 5 Praeterea, species per quam aliquid intelligitur, est simplicior eo quod per eam intelligitur. Sed anima non habet aliquam speciem se simpliciorem, quae ab ea abstrahi possit. Ergo anima non intelligit se per aliquam speciem, sed per essentiam suam.

[53967] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 6 Praeterea, omnis scientia est per assimilationem scientis ad scitum. Sed nihil aliud est animae similius quam sua essentia. Ergo per nihil aliud se intelligit quam per essentiam suam.

[53968] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 7 Praeterea, illud quod est causa cognoscibilitatis aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per seipsum. Sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis: sunt enim intelligibilia inquantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in II Metaph. Ergo anima per seipsam solum intelligitur.

[53969] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 8 Praeterea, scientia de anima est certissima, secundum philosophum in I de anima. Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliud a seipsa.

[53970] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 9 Praeterea, omnis species per quam anima nostra intelligit, est a sensibilibus abstracta. Sed nullum sensibile est a quo anima possit suam quidditatem abstrahere. Ergo anima non cognoscit seipsam per aliquam similitudinem.

[53971] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 10 Praeterea, sicut lux corporalis facit omnia esse visibilia in actu, ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu, ut patet in III de anima. Sed lux corporalis per seipsam videtur, non per aliquam similitudinem sui. Ergo et anima per suam essentiam intelligitur, non per aliquam similitudinem.

[53972] De veritate, q. 10 a. 8 s. c. 11 Praeterea, sicut philosophus dicit in III de anima, intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non, sed semper intelligit. Sed non intelligit

semper nisi seipsum: nec hoc etiam posset, si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret, quia sic ante abstractionem non se intelligeret. Ergo mens nostra intelligit se per suam essentiam.

[53973] De veritate, q. 10 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut hoc quod dicitur, per essentiam, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia non cognoscitur, sed accidentia quaedam eius. Alio modo ut referatur ad id quo aliquid cognoscitur; ut sic intelligatur aliquid per suam essentiam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur. Et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per suam essentiam intelligat se. Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius. Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum: *sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.* Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit. Sed quantum ad habitualem cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, sic iterum distinguendum videtur. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animae a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III de anima. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita et intellectus possibilis noster ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in

ordine sensibilium. Et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva. Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia: quod exponens Commentator dicit quod *intellectus intelligitur per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia*: quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed haec intentio est in intellectu ut intelligibilis actu; in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia. Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse, ut deductione praedicta apprehenderamus; sic notitia animae habetur inquantum *intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*, ut Augustinus dicit Lib. IX de Trinitate: hanc autem inviolabilem veritatem (intuemur) in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes. Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit: quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut philosophus et Commentator dicunt; quodam vero intuendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus dicit. Unde et sic ad utrasque rationes respondendum est.

[53974] De veritate, q. 10 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III de anima. Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse.

[53975] De veritate, q. 10 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nullus unquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. Sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie; et quantum ad hoc, haec pars obiectionum verum concludit.

[53976] De veritate, q. 10 a. 8 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium.

[53977] De veritate, q. 10 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis anima materiae coniungatur ut forma eius, non tamen materiae subditur ut materialis reddatur; ac per hoc non sit intelligibilis in actu, sed in potentia tantum per abstractionem a materia.

[53978] De veritate, q. 10 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod obiectio illa procedit de notitia actuali, secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et obiectum, ut dictum est.

[53979] De veritate, q. 10 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud verbum philosophi est intelligendum, secundum quod intellectus intelligit de se quid est, et non secundum quod habitualiter habet notitiam de se an sit.

[53980] De veritate, q. 10 a. 8 ad 7 Et similiter dicendum ad septimum.

[53981] De veritate, q. 10 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod operatio sensitiva perficitur per actionem sensibilis in sensum, quae est actio situalis, et ideo requirit determinatam distantiam; sed operatio intellectus non determinatur ad aliquem situm; et ideo non est simile.

[53982] De veritate, q. 10 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid alio cognosci. Uno modo sicut ex cuius cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci; et hoc modo non potest aliquid cognosci seipso. Alio modo dicitur aliquid alio cognosci sicut in quo cognoscitur, et sic non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod eo cognoscitur. Unde sic nihil prohibet quod aliquid cognoscatur seipso, sicut Deus seipso seipsum cognoscit; et sic etiam anima quodam (modo) seipsam per essentiam suam cognoscit.

[53983] De veritate, q. 10 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod circulus quidam in cognitione animae attenditur, secundum quod ratiocinando inquirit existentium veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animae cognitio deficiat a cognitione Angeli. Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam iudicandi. Et secundum hoc non est ad propositum.

[53984] De veritate, q. 10 a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod sicut non oportet ut semper intelligatur in actu, cuius notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes; ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens, cuius cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens.

[53985] De veritate, q. 10 a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quo intelligitur et quod intelligitur, non hoc modo se habent ad invicem sicut quo est et quod est. Esse enim est actus entis; sed intelligere non est actus eius quod intelligitur, sed intelligentis; unde quo intelligitur comparatur ad intelligentem sicut quo est ad quod est. Et ideo, sicut in anima est aliud quo est et quod est, ita aliud est quo intelligit, idest potentia intellectiva, quae est principium actus intelligendi, a sua essentia. Non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur, sit aliud ab eo quod intelligitur.

[53986] De veritate, q. 10 a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod intellectiva potentia est forma ipsius animae quantum ad actum essendi, eo quod habet esse in anima, sicut proprietas in subiecto; sed quantum ad actum intelligendi nihil prohibet esse e converso.

[53987] De veritate, q. 10 a. 8 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod notitia qua anima seipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus dicit quod notitia substantialiter inest menti, in IX de Trinitate, secundum quod mens novit se ipsam.

[53988] De veritate, q. 10 a. 8 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod illa obiectio procedit de notitia animae prout cognoscitur quantum ad naturam speciei, in qua omnes animae communicant.

[53989] De veritate, q. 10 a. 8 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod cum mens intelligit seipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma sui ipsius; sed se habet per modum formae, inquantum ad se sua actio terminatur qua seipsam cognoscit. Unde non oportet quod sit seipsa simplicior; nisi forte secundum modum intelligendi, inquantum id quod intelligitur, accipitur ut simplicius ipso intellectu intelligente, sicut accipitur ut perfectio eius.

[53990] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 1 Ad primum autem in contrarium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod mens seipsam per seipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut etiam ex specie habitualiter in mente retenta inest menti ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione obiecti sui, ut dictum est.

[53991] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod verbum Glossae quod dicit, quod *intellectualis visio eas res continet*, etc., magis est referendum ad obiectum cognitionis quam ad id quo intelligitur; et hoc patet considerando ea quae de aliis visionibus dicuntur. Dicitur enim in Glossa eadem, quod *per visionem corporalem videntur corpora, per visionem vero spiritualem (id est imaginariam) similitudines corporum; per intellectualem autem ea quae neque sunt corpora neque similitudines corporum.* Si enim hoc referretur ad id quo intelligitur, tunc quantum ad hoc nulla esset differentia inter visionem corporalem et spiritualem sive imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis; non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero terminatur ad imaginem corporis sicut ad obiectum; et sic etiam, cum dicitur, quod *visio intellectualis eas res continet quae non habent sui similitudines, quae non sunt quod ipsae*, non intelligitur quod visio intellectualis non fiat per aliquas species quae non sunt idem quod res intellectae; sed quod visio intellectualis non terminatur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei. Sicut enim visione corporali aliquis intuetur ipsum corpus, non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam similitudinem corporis inspiciat: ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod inspiciat aliquam similitudinem illius rei, quamvis quandoque per aliquam similitudinem illam essentiam inspiciat; quod etiam experimento patet. Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam

animae consideramus. Non tamen ex hoc excluditur quin ista visio sit per aliquam speciem.

[53992] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod verbum philosophi intelligendum est de intellectu qui est omnino a materia separatus, ut Commentator ibidem exponit, sicut sunt intellectus Angelorum; non autem de intellectu humano: alias sequeretur quod scientia speculativa esset idem quod res scita; quod est impossibile, ut Commentator etiam ibidem deducit.

[53993] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod anima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis, idest ut intelligi possit; non autem ut per seipsam intelligatur, sed ex obiecto suo, ut dictum est.

[53994] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem obiecti sui, quae etiam fit forma eius secundum quod est intelligens actu; unde ratio non sequitur.

[53995] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis anima nostra sit sibi ipsi simillima, non tamen potest esse principium cognoscendi seipsam ut species intelligibilis, sicut nec materia prima; eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, ut Commentator dicit in III de anima.

[53996] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod anima est causa cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed inquantum per actum animae intelligibiles efficiuntur res materiales.

[53997] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est; unde philosophus ibidem subiungit, quod omnino difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa.

[53998] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 9 Ad nonum dicendum, quod anima non cognoscitur per speciem a sensibilibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia considerando naturam speciei, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia.

[53999] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 10 Ad decimum dicendum, quod lux corporalis non videtur per se ipsam, nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilium, et forma quaedam dans esse eis visibile actu. Ipsa vero lux quae est in sole, non videtur a nobis nisi per eius similitudinem in visu nostro existentem. Sicut enim species lapidis non est in oculo, sed similitudo eius, ita non potest esse quod forma lucis quae est in sole, ipsa eadem sit in oculo. Et similiter etiam lumen intellectus agentis per seipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu.

[54000] De veritate, q. 10 a. 8 ad s. c. 11 Ad undecimum dicendum, quod verbum illud philosophi potest dupliciter exponi, secundum duas opiniones de intellectu agente. Quidam enim posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, unam de aliis intelligentiis; et secundum hoc

semper actu intelligit, sicut aliae intelligentiae. Quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animae; et secundum hoc dicitur, quod intellectus agens non quandoque intelligit et quandoque non, quia causa quandoque intelligendi et quandoque non, non est ex parte eius, sed ex parte intellectus possibilis. In omni enim actu quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis. Unde quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem ex parte intellectus agentis, non deest quin semper intelligamus; sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis, qui non completur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.

Articulus 9

[54001] De veritate, q. 10 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem

[54002] De veritate, q. 10 a. 9 tit. 2 Et videtur quod per essentiam suam.

[54003] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 1 Quia II Cor., XII, 2, super illud, *scio hominem*, etc., dicit Glossa: *dilectio non aliter videtur praesens in specie per quam est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili; sed quantum mente cerni potest, ab alio minus, ab alio magis ipsa cernitur.* Ergo dilectio, per essentiam suam, non per aliquam sui similitudinem, a mente cernitur; et eadem ratione quilibet alius habitus.

[54004] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in X de Trinitate: *quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest?* Sed habitus animae per sui essentiam menti adsunt. Ergo per suam essentiam cognoscuntur a mente.

[54005] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 3 Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscantur quae habitibus subsunt. Ergo ipsi habitus per essentiam suam maxime cognoscuntur a mente.

[54006] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 4 Praeterea, omne quod cognoscitur a mente per sui similitudinem, prius fuit in sensu quam fiat in mente. Sed habitus mentis nunquam fit in sensu. Ergo a mente non cognoscuntur per aliquam similitudinem.

[54007] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 5 Praeterea, quanto aliquid est propinquius menti, tanto a mente magis cognoscitur. Sed habitus est propinquior potentiae intellectivae mentis quam actus, et actus quam obiectum. Ergo mens magis cognoscit habitum quam actum vel obiectum; et ita

habitum cognoscit per essentiam suam, et non per actus vel obiecta.

[54008] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram, quod eodem genere visionis cognoscitur mens et ars. Sed mens cognoscitur per essentiam suam a mente. Ergo et ars per essentiam suam cognoscitur, et similiter alii habitus mentis.

[54009] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 7 Praeterea, sicut se habet bonum ad affectum, sic verum habet se ad intellectum. Sed bonum non est in affectu per aliquam sui similitudinem. Ergo nec verum cognoscitur ab intellectu per aliquam sui similitudinem; ergo quidquid intellectus cognoscit, cognoscit per essentiam, et non per similitudinem.

[54010] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit XIII de Trinitate: *non sic videtur fides in corde in quo est ab eo cuius est*, sicut scilicet anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; *sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia.* Ergo secundum hoc scientia mentis tenet fidem, secundum quod conscientia clamat. Sed conscientia clamat fidem secundum quod praesentialiter inest ei. Ergo et secundum hoc scitur fides a mente, quod per essentiam suam praesentialiter menti inest.

[54011] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 9 Praeterea, forma est maxime proportionalis ei cuius est forma. Sed habitus in mente existentes sunt quaedam formae mentis. Ergo sunt menti maxime proportionales; ergo mens nostra eos immediate cognoscit per essentiam.

[54012] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 10 Praeterea, intellectus cognoscit speciem intelligibilem quae in ipso est; non autem cognoscit eam per aliam speciem, sed per essentiam suam, quia sic esset abire in infinitum. Hoc autem non est nisi quia species ipsae intellectum informant. Cum igitur similiter intellectus per habitus informetur, videtur quod eos per essentiam mens cognoscat.

[54013] De veritate, q. 10 a. 9 arg. 11 Praeterea, habitus a mente non cognoscuntur nisi visione intellectuali. Sed visio intellectualis est eorum quae per suam essentiam videntur. Igitur habitus videntur a mente per suam essentiam.

[54014] De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit X confessionum: *ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis, innumerabilium generibus rerum, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones, sicut affectionum animi, quas et cum animus non patitur, memoria tenet.* Ex quo videtur quod affectiones animi cognoscantur non per sui essentiam sed per aliquas sui notiones; et eadem ratione habitus virtutum, qui circa huiusmodi affectiones consistunt.

[54015] De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit XI de civitate Dei: *habemus alium sensum interioris hominis, sensu isto*, scilicet corporali, *praestantiorem, quo iusta et iniusta sentimus; iusta per intelligibilem speciem, iniusta per eius privationem.* Iusta autem et iniusta appellat habitus virtutum et vitiorum. Ergo habitus animae per speciem, et non per suam essentiam, cognoscuntur.

[54016] De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 3 Praeterea, nihil cognoscitur ab intellectu per essentiam nisi quod praesentialiter est in intellectu. Habitus autem virtutum non sunt praesentialiter in intellectu, sed in affectu. Ergo non cognoscuntur per sui essentiam ab intellectu.

[54017] De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 4 Praeterea, visio intellectualis est praestantior quam corporalis. Ergo est cum maiori discretione. Sed in visione corporali species qua aliquid videtur, semper est aliud a re quae per ipsam videtur. Ergo et habitus qui per intellectualem visionem videntur, non videntur a mente per essentiam, sed per aliquas species alias.

[54018] De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 5 Praeterea, nihil appetitur nisi quod cognoscitur, ut Augustinus probat in Lib. de Trinit. Sed habitus animae appetuntur ab aliquibus qui ipsos non habent. Ergo habitus illi cognoscuntur ab eis. Non autem per sui essentiam cum eos non habeant. Ergo per sui speciem.

[54019] De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 6 Praeterea, Hugo de sancto Victore, distinguit in homine triplicem oculum, scilicet oculum rationis, oculum intelligentiae et oculum carnis. Oculus intelligentiae est quo Deus inspicitur; et hunc dicit erutum post peccatum. Oculus carnis est quo ista corporalia videntur; et hic post peccatum integer mansit. Oculus rationis est quo intelligibilia creata cognoscuntur; et hic post peccatum factus est lippus, quia in parte, non totaliter, intelligibilia cognoscimus. Sed omne quod videtur tantum in parte, non cognoscitur per essentiam. Ergo cum habitus mentis sint intelligibiles, videtur quod mens non videat eos per essentiam.

[54020] De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 7 Praeterea, multo praesentior est Deus per essentiam suam menti quam habitus, cum ipse sit cuilibet rei intimus. Sed praesentia Dei in mente non facit quod mens nostra Deum per essentiam videat. Ergo nec habitus per essentiam videntur a mente, quamvis sint in ea praesentes.

[54021] De veritate, q. 10 a. 9 s. c. 8 Praeterea, intellectus qui est potentia intelligens, ad hoc quod actu intelligat, requiritur quod per aliquid reducatur in actum: et id est quo intellectus intelligit actu. Sed habitus essentia, inquantum praesens menti est, non reducit intellectum de potentia in actum, quia sic oporteret quod quamdiu habitus sunt praesentes in anima actu intelligerentur. Ergo habituum essentia non est id quo habitus intelliguntur.

[54022] De veritate, q. 10 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod sicut animae, ita et habitus est duplex cognitio: una qua quis cognoscit an habitus sibi insit; alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hae tamen duae cognitiones circa habitus aliter ordinantur quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum, praesupponit notitiam qua cognoscat quid est habitus ille: non enim possum scire me habere castitatem, nisi sciam quid est castitas. Sed ex parte animae non est sic. Multi enim sciunt se animam habere qui nesciunt quid est anima. Cuius diversitatis haec est ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse, nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus, unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est; ut si sciam quod castitas est per quam quis se cohibet ab illicitis delectationibus in venereis existentibus,

scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per essentiam suam, sed per suas vires; unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur. Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quid sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere; scilicet apprehensionem et iudicium. Secundum apprehensionem quidem eorum notitia oportet quod obiectis et actibus capiatur; nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cuius ratio est, quia cuiuslibet potentiae animae virtus est determinata ad obiectum suum; unde et eius actio primo et principaliter in obiectum tendit. In ea vero quibus in obiectum dirigitur, non potest nisi per quamdam reditionem, sicut videmus, quod visus primo dirigitur in colorem; sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad sciendum essentiam suam. Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de anima: non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus cognoscit colores, sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut obiecta prima, sed ut ea quibus in obiectum feratur. Iudicium autem de unoquoque habetur secundum id quod est mensura illius. Cuiuslibet autem habitus mensura quaedam est id ad quod habitus ordinatur: quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter. Quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu; sicut cum videmus utilitatem grammaticae vel medicinae, aut eam ab aliis audimus, et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina. Quandoque vero est naturali cognitioni inditum; quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat. Quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe, et aliis huiusmodi habitibus infusis. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex illustratione divina oritur, in utroque veritas increata consulitur. Unde iudicium in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum quod increatam consulimus veritatem. In cognitione vero qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consideranda; scilicet habitualis cognitio, et actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere, ex actibus habituum quos in nobis sentimus; unde etiam philosophus dicit in II Ethicorum, quod signum oportet accipere habituum fientem in opere delectationem. Sed quantum ad habitualem cognitionem, habitus mentis per seipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, inquantum per habitus quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognitivae partis et affectivae. Habitus enim cognitivae partis est principium et ipsius actus quo percipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur, quia ipsa actualis cognitio ex habitu cognitivo procedit: sed habitus affectivae partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis qua percipitur. Et sic patet quod habitus cognitivae, ex hoc quod per essentiam suam in mente existit, est proximum principium suae cognitionis; habitus autem affectivae partis est principium quasi remotum, in quantum non est causa cognitionis, sed eius unde cognitio accipitur; et ideo Augustinus dixit in X confessionum, quod artes cognoscuntur per sui praesentiam, sed affectiones animae per quasdam notiones.

[54023] De veritate, q. 10 a. 9 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verbum illud Glossae est referendum ad obiectum cognitionis, et non ad medium cognoscendi; quia, scilicet, cum dilectionem cognoscimus, ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquam eius similitudinem, ut in imaginaria visione accidit.

[54024] De veritate, q. 10 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pro tanto dicitur quod mens nihil melius novit eo quod in ipsa est, quia eorum quae sunt extra ipsam non est necesse quod in se habeat aliquid unde in eorum notitiam devenire possit. Sed in eorum quae in ipsa sunt actualem cognitionem devenire potest ex his quae penes se habet, quamvis etiam per aliqua alia cognoscantur.

[54025] De veritate, q. 10 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habitus non est causa cognoscendi alia sicut quo cognito alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones; sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum. Et sic non est causa cognitorum quasi univoca, prout unum cognitum est causa cognitionis alterius cogniti; sed quasi causa aequivoca, quae eamdem nominationem non recipit; sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba, sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus, inquantum huiusmodi, non est causa cognitionis ut quod est cognitum, sed ut quo aliquid est cognitum; et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quae per habitum cognoscuntur.

[54026] De veritate, q. 10 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam eius speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quae per habitum cognoscuntur; in hoc ipso quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut principium cognitionis eorum.

[54027] De veritate, q. 10 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis habitus sit propinquior potentiae quam actus, tamen actus est propinquior obiecto, quod habet rationem cogniti; potentia vero habet rationem principii cognoscendi: et ideo actus per prius cognoscitur quam habitus; sed habitus est magis cognitionis principium.

[54028] De veritate, q. 10 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ars est habitus intellectivae partis, et quantum ad habitualem notitiam percipitur eodem modo ab habente sicut et mens, scilicet per sui praesentiam.

[54029] De veritate, q. 10 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod motus vel operatio cognitivae partis, perficitur in ipsa mente: et ideo oportet ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse aliquam similitudinem eius in mente; maxime si per essentiam suam non coniungatur menti ut cognitionis obiectum. Sed motus vel operatio affectivae partis incipit ab anima, et terminatur ad res; et ideo non requiritur in affectu aliqua similitudo rei qua informetur, sicut in intellectu.

[54030] De veritate, q. 10 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod fides est habitus intellectivae partis, unde ex hoc ipso quod menti inest, inclinat mentem ad actum intellectus, in quo ipsa fides

videtur; secus autem est de aliis habitibus qui sunt in parte affectiva.

[54031] De veritate, q. 10 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod habitus mentis sunt ei maxime proportionales, sicut forma proportionatur ad subiectum, et perfectio ad perfectibile; non autem sicut obiectum ad potentiam.

[54032] De veritate, q. 10 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem speciei, sed cognoscendo obiectum cuius est species, per quamdam reflexionem, ut dictum est.

[54033] De veritate, q. 10 a. 9 ad 11 Ad undecimum patet responsio ex his quae in praecedenti quaestione sunt dicta.

[54034] De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 1 Ad primum vero in contrarium dicendum, quod in auctoritate illa Augustinus distinguit triplicem modum cognoscendi. Quorum unus est eorum quae sunt extra animam, de quibus cognitionem habere non possumus ex his quae in nobis sunt; sed oportet, ad ea cognoscenda, ut eorum imagines vel similitudines in nobis fiant. Alius est eorum quae sunt in parte intellectiva; quae quidem per sui praesentiam dicit cognosci, quia ex eis est ut in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea quae sunt intelligendi principia, cognoscuntur: et ideo dicit, quod artes per sui praesentiam cognoscuntur. Tertius modus est eorum quae pertinent ad partem affectivam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu, sed in affectu: et ideo non per sui praesentiam, quae in affectu, sed per eius notitiam vel rationem, quae est in intellectu cognoscuntur, sicut per immediatum principium; quamvis etiam habitus affectivae partis per sui praesentiam sint quoddam remotum principium cognitionis inquantum eliciunt actus in quibus eos intellectus cognoscit; ut sic etiam possit dici quod quodammodo, per sui praesentiam cognoscuntur.

[54035] De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod species illa per quam iustitia cognoscitur, nihil est aliud quam ratio ipsa iustitiae, per cuius privationem iniustitia cognoscitur. Haec autem species vel ratio non est aliquid a iustitia abstractum, sed id quod est complementum esse ipsius ut specifica differentia.

[54036] De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animae per intellectum; sicut nec calefacere est caloris, sed ignis per calorem. Nec istae duae partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandae in anima ut situaliter distinctae, sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum; et ideo illud quod est in affectu, est etiam praesens animae intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus.

[54037] De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod discretio quae pertinet ad perfectionem cognitionis, non est discretio qua distinguuntur quod intelligitur et quo intelligitur, quia sic divina cognitio qua se cognoscit, esset imperfectissima; sed est discretio qua id quod cognoscitur, distinguitur ab omnibus aliis.

[54038] De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod a non habentibus habitus mentis cognoscuntur, non quidem illa cognitione qua percipiuntur sibi inesse, sed qua cognoscuntur quid sunt, vel qua percipiuntur aliis inesse; quod non est per praesentiam, sed alio modo, ut dictum est.

[54039] De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod oculus rationis pro tanto dicitur lippus esse respectu intelligibilium creatorum, quia nihil intelligit actu nisi accipiendo a sensibilibus, quibus intelligibilia sunt excellentiora; et ideo deficiens invenitur ad intelligibilia cognoscenda. Tamen ea quae sunt in ratione, nihil prohibet quin immediate inclinent per essentiam suam ad actus in quibus intelliguntur, ut dictum est.

[54040] De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis Deus sit magis praesens nostrae menti quam habitus, tamen ex obiectis quae naturaliter cognoscimus non ita perfecte essentiam divinam videre possumus sicut essentiam habituum; quia habitus sunt proportionati ipsis obiectis et actibus, et sunt proxima eorum principia; quod de Deo dici non potest.

[54041] De veritate, q. 10 a. 9 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis praesentia habitus in mente non faciat eam actualiter cognoscentem ipsum habitum, facit tamen eam actu perfectam per habitum quo actus eliciatur, unde habitus cognoscatur.

Articulus 10

[54042] De veritate, q. 10 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum aliquis possit scire se habere caritatem

[54043] De veritate, q. 10 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54044] De veritate, q. 10 a. 10 arg. 1 Quod enim per essentiam videtur, certissime percipitur. Sed caritas per essentiam videtur ab habente eam, ut Augustinus dicit. Ergo caritas percipitur a caritatem habente.

[54045] De veritate, q. 10 a. 10 arg. 2 Praeterea, caritas in actibus suis praecipue delectationem causat. Sed habitus virtutum moralium percipiuntur per delectationes quas in actibus virtutum causant, ut patet per philosophum in II Ethic. Ergo et caritas percipitur ab habente ipsam.

[54046] De veritate, q. 10 a. 10 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, VIII de Trinitate: *magis quis novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit.* Sed fratrem quem quis diligit, certissime novit esse. Ergo et dilectionem qua diligit certissime novit quis sibi inesse.

[54047] De veritate, q. 10 a. 10 arg. 4 Praeterea, vehementior est inclinatio caritatis quam cuiuslibet alterius virtutis. Sed alias virtutes aliquis scit sibi inesse certitudinaliter ex hoc quod inclinatur in actus ipsarum: habenti enim habitum iustitiae difficile est agere iniusta, facere vero iusta facile, ut dicitur in V Ethic., et hanc facilitatem quilibet in se ipso percipere potest. Ergo et caritatem se habere quilibet percipere potest.

[54048] De veritate, q. 10 a. 10 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit in II Poster., quod *impossibile est nos habere nobilissimos habitus, et nos lateant.* Sed caritas est nobilissimus habitus. Ergo inconveniens est dicere, quod habens caritatem nesciat se habere eam.

[54049] De veritate, q. 10 a. 10 arg. 6 Praeterea, gratia est lux spiritualis. Sed ab his qui luce perfunduntur, certissime hoc ipsum percipitur. Ergo ab habentibus gratiam certissime scitur quod gratiam habent; et similiter est de caritate sine qua gratia non habetur.

[54050] De veritate, q. 10 a. 10 arg. 7 Praeterea, unctio docet de omnibus necessariis ad salutem. Sed habere caritatem est necessarium ad salutem. Ergo habens caritatem scit se habere.

[54051] De veritate, q. 10 a. 10 arg. 8 Praeterea, secundum Augustinum in libro de Trinitate, nullus potest ignotum diligere. Sed aliquis diligit in se caritatem. Ergo aliquis cognoscit caritatem esse in se.

[54052] De veritate, q. 10 a. 10 arg. 9 Praeterea, philosophus dicit in II Ethic., quod virtus est certior omni arte. Sed aliquis habens artem, scit se habere eam. Ergo et quando habet virtutem; et sic quando habet caritatem, quae est maxima virtutum.

[54053] De veritate, q. 10 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Eccles. IX, 1: *nemo scit utrum dignus odio vel amore sit.* Sed ille qui habet caritatem, est dignus amore divino; Prov., VIII, 17: *ego diligentes me diligo.* Ergo, et cetera.

[54054] De veritate, q. 10 a. 10 s. c. 2 Praeterea, nullus scire potest certitudinaliter quando Deus veniat ad habitandum in eo; Iob, IX, 11: *si venerit ad me, non videbo eum.* Sed per caritatem Deus inhabitat hominem: I Ioan., c. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ergo, nullus potest certitudinaliter scire se caritatem habere.

[54055] De veritate, q. 10 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis coniicere se caritatem habere; utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt, et mala efficaciter detestari, et per alia huiusmodi quae caritas in homine facit. Sed certitudinaliter nullus potest scire se caritatem habere nisi ei divinitus reveletur. Cuius ratio est, quia, sicut ex praedicta quaestione apparet, cognitio qua quis cognoscit se aliquem habitum habere, praesupponit cognitionem qua cognoscit de habitu illo quid est. Quid est autem aliquis habitus, sciri non potest nisi de eo sumatur iudicium per id ad quod habitus ille ordinatur, quod est habitus illius mensura. Hoc autem ad quod caritas ordinatur, est incomprehensibile, quia eius immediatum obiectum et finis est Deus, summa bonitas, cui caritas nos coniungit; unde non potest aliquis scire, ex actu dilectionis quem in seipso percipit, an ad hoc pertingat ut Deo hoc modo uniat sicut ad

caritatis rationem requiritur.

[54056] De veritate, q. 10 a. 10 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod caritas per essentiam videtur, inquantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis, in quo utrumque cognoscitur; et sic est etiam per essentiam suam et suae cognitionis principium, licet remotum. Non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur, quia actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id quod de eo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem dilectionis naturalis ad gratuitam.

[54057] De veritate, q. 10 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quae in actu relinquitur ex caritate, potest etiam ex aliquo habitu acquisito causari; et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam, quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem.

[54058] De veritate, q. 10 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem, inquantum est dilectio, tamen non certissime novit eam esse caritatem.

[54059] De veritate, q. 10 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis inclinatio qua caritas inclinat ad agendum, sit quoddam principium apprehendendi caritatem, non tamen sufficit ad perfectam perceptionem caritatis. Nullus enim potest percipere se aliquem habitum habere, nisi sciat perfecte illud ad quod habitus ordinatur, per quod de habitu iudicatur; et hoc in caritate sciri non potest.

[54060] De veritate, q. 10 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod philosophus loquitur de habitibus intellectivae partis, qui, si sint perfecti, non possunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire, cum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam illius est causa, et quoniam impossibile est aliter se habere; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere. Sed caritatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis; et ideo non est simile.

[54061] De veritate, q. 10 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in his quae metaphorice dicuntur, non oportet accipere similitudinem quantum ad omnia. Unde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc quod ita se spirituali visui ingerat manifeste sicut lux corporea visui corporali; sed quantum ad hoc quod gratia est principium spiritualis vitae, sicut lux caelestium corporum est quodam modo initium corporalis vitae in his inferioribus, ut dicit Dionysius; et etiam quantum ad aliquas alias similitudines.

[54062] De veritate, q. 10 a. 10 ad 7 Ad octavum dicendum, quod quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem; immo magis expedit nescire communiter, quia per hoc magis sollicitudo et humilitas conservatur. Quod autem dicitur unctio docet de omnibus necessariis ad salutem, intelligitur de omnibus quorum cognitio necessaria est ad salutem.

[54063] De veritate, q. 10 a. 10 ad 8 Ad septimum dicendum quod se habere caritatem potest accipi

dupliciter: uno modo in vi orationis; alio modo in vi nominis. In vi quidem orationis, sicut cum dicitur: verum esse aliquem caritatem habere. In vi autem nominis, cum de hoc dicto: caritatem habere; vel quod per hoc dictum significatur, aliquid dicimus. Cum autem ad affectum non pertineat componere et dividere, sed solummodo in ipsas res ferri, cuius conditiones sunt bonum et malum; cum dicitur: ego diligo: vel: volo me habere caritatem; hoc quod dico: me habere caritatem; sumitur in vi cuiusdam nominis, ac si diceretur: volo hoc quod est me habere caritatem. Et hoc nihil prohibet esse mihi cognitum. Scio enim quid est me habere caritatem, etiam si eam non habeo; unde et non habens caritatem, appetit se caritatem habere. Non tamen sequitur quod aliquis sciat se caritatem habere, secundum quod hoc in vi orationis sumitur, id est, quod habeat caritatem.

[54064] De veritate, q. 10 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod virtus dicitur esse certior omni arte, certitudine inclinationis ad unum, non autem certitudine cognitionis. Virtus enim, ut dicit Tullius, inclinat ad unum per modum cuiusdam naturae; natura autem certius et directius pertingit ad unum finem quam ars; et per hunc etiam modum dicitur quod virtus est certior arte, non quod certius aliquis percipiat se habere virtutem, quam artem.

Articulus 11

[54065] De veritate, q. 10 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam

[54066] De veritate, q. 10 a. 11 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54067] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 1 Quia Num. XII, 8, dicit dominus de Moyse: *ore ad os loquor ei et palam et non per aenigmata videt Deum.* Sed hoc est videre Deum per essentiam, videre scilicet absque aenigmate; ergo cum Moyses adhuc viator esset, videtur quod aliquis in statu viae possit Deum per essentiam videre.

[54068] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 2 Praeterea, Exod. XXXIII, 20 super illud: *non videbit me homo et vivet*, dicit Glossa Gregorii, quod *quibusdam in hac carne viventibus sed inaestimabili virtute crescentibus, contemplationis acumine potest aeterni Dei claritas videri.* Claritas autem Dei est eius essentia, ut in eadem Glossa dicitur. Ergo aliquis in hac mortali vivens carne potest Deum per essentiam videre.

[54069] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 3 Praeterea, Christus habuit intellectum eiusdem naturae sicut nos habemus. Sed status viae non impediebat intellectum eius quin Deum per essentiam videret. Ergo et nos in statu viae Deum per essentiam videre possumus.

[54070] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 4 Praeterea, Deus, in statu viae, intellectuali visione cognoscitur; unde Rom. c. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Sed intellectualis visio est per quam res in seipsis videntur, ut Augustinus dicit, Lib. XII super Genesim ad Litt. Ergo mens nostra in statu viae Deum per essentiam videre potest.

[54071] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit in III de anima, quod anima nostra quodammodo est omnia, quia sensus est omnia sensibilia, et intellectus omnia intelligibilia. Sed maxime intelligibile est divina essentia. Ergo intellectus noster etiam secundum statum viae, secundum quem philosophus loquitur, Deum per essentiam videre potest; sicut et sensus noster potest omnia sensibilia sentire.

[54072] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 6 Praeterea, sicut in Deo est immensa bonitas, ita et immensa veritas. Sed divina bonitas quamvis sit immensa, potest a nobis in statu viae immediate diligi. Ergo veritas essentiae eius potest immediate videri in statu viae.

[54073] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 7 Praeterea, intellectus noster ad hoc factus est ut Deum videat. Si ergo in statu viae videre non potest, hoc non est nisi propter aliquod velamen: quod quidem est duplex, culpae et creaturae. Culpae quidem velamen in statu innocentiae non erat; et nunc etiam a sanctis removetur: II Corinth. III, vers. 18: *nos autem revelata facie gloriam domini speculantes*, etc.; creaturae vero velamen divinae essentiae visionem, ut videtur, impedire non potest, quia Deus est interior menti nostrae quam aliqua creatura. Ergo in statu viae mens nostra Deum per essentiam videt.

[54074] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 8 Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed Deus per essentiam suam est in mente nostra. Cum igitur modus mentis nostrae sit intelligibilitas ipsa, videtur quod essentia divina sit in mente nostra ut intelligibilis: et ita mens nostra Deum per essentiam intelligit in statu viae.

[54075] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 9 Praeterea, Cassiodorus dicit: *claritatem illam inaccessibilem sanitas mentis humanae intelligit.* Sed mens nostra sanatur per gratiam. Ergo ab habente gratiam in statu viae videri potest essentia divina, quae est inaccessibilis claritas.

[54076] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 10 Praeterea, sicut ens quod de omnibus praedicatur, est primum in communitate, ita ens a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus. Sed ens quod est primum in communitate, est prima conceptio nostri intellectus etiam in statu viae. Ergo et ens quod est primum in causalitate, statim per essentiam suam in statu viae cognoscere possumus.

[54077] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 11 Praeterea, ad visionem requiritur videns, et visum, et intentio. Sed haec tria in mente nostra inveniuntur respectu divinae essentiae: ipsa enim mens nostra est naturaliter divinae essentiae visiva, utpote ad hoc facta; essentia etiam divina adest principaliter menti nostrae; intentio etiam non deficit, quia quandocumque mens nostra ad creaturam convertitur, convertitur etiam ad Deum, cum in creatura sit Dei similitudo. Ergo mens nostra in statu viae Deum per essentiam videre potest.

[54078] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit, XII confessionum: *si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico. Ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Sed incommutabilis veritas est divina essentia, in qua non potest aliquid videri, nisi ipsa videatur. Ergo in statu viae essentiam divinam videmus et in ea omne verum inspicimus.

[54079] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 13 Praeterea, veritas inquantum huiusmodi, est cognoscibilis. Ergo summa veritas summe cognoscibilis. Haec autem est divina essentia. Ergo etiam in statu viae divinam essentiam cognoscere possumus quasi summe cognoscibilem.

[54080] De veritate, q. 10 a. 11 arg. 14 Praeterea, Genes. cap. XXXII, 30, dicitur: *vidi dominum facie ad faciem. Facies Dei est forma, in qua filius non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*, sicut ex quadam Glossa habetur. Sed forma illa est divina essentia. Ergo Iacob, in statu viae Deum per essentiam vidit.

[54081] De veritate, q. 10 a. 11 s. c. 1 Sed contra. I Timoth. ultimo: *lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest.*

[54082] De veritate, q. 10 a. 11 s. c. 2 Praeterea, Exod., XXXIII, 20: *non videbit me homo et vivet.* Glossa Gregorii. *In hac carne viventibus videri potuit Deus per circumscriptas imagines, et videri non potuit per incircumscriptum lumen aeternitatis.* Hoc autem lumen est divina essentia. Ergo nullus in hac carne vivens potest Deum per essentiam videre. Praeterea, Bernardus dicit quod, licet in statu viae Deus possit totus diligi, non tamen potest totus intelligi; sed si per essentiam videretur, totus intelligeretur; ergo per essentiam suam in statu viae non videtur.

[54083] De veritate, q. 10 a. 11 s. c. 3 Praeterea, intellectus noster intelligit cum continuo et tempore, ut philosophus dicit in III de anima. Sed divina essentia excedit omne continuum et tempus. Ergo intellectus noster in statu viae Deum per essentiam videre non potest.

[54084] De veritate, q. 10 a. 11 s. c. 4 Praeterea, plus distat essentia divina a dono eius quam actus primus ab actu secundo. Sed quandoque ex hoc quod aliquis videt Deum per donum intellectus aut sapientiae in contemplatione, anima separatur a corpore quantum ad operationes sensus, quae sunt actus secundi. Ergo si videat Deum per essentiam, oportet quod separetur a corpore, etiam prout est actus primus eius. Sed hoc non est quamdiu homo in statu viae existit. Ergo nullus in statu viae potest Deum per essentiam videre.

[54085] De veritate, q. 10 a. 11 co. Responsio. Dicendum, quod aliqua actio potest alicui convenire dupliciter. Uno modo sic quod illius operationis principium sit in operante, sicut in omnibus actionibus naturalibus videmus. Alio modo sic quod principium operationis illius vel motus, sit a principio extrinseco; sicut est in motibus violentis, et sicut est in operibus miraculosis, quae non fiunt nisi virtute divina, ut illuminatio caeci, resuscitatio mortui et huiusmodi. Menti igitur nostrae in statu viae convenire non potest visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III de anima; unde omne quod intelligit secundum statum viae, intelligit

per huiusmodi species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem huiusmodi species sufficiens est ad repraesentandam divinam essentiam, vel etiam cuiuscumque alterius essentiae separatae; cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractae, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium etiam creatarum, et multo amplius ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viae experimur, nec Deum nec Angelos per essentiam videre potest. Angeli tamen per essentiam videri possunt per aliquas species intelligibiles ab eorum essentia differentes: non autem essentia divina, quae omne genus excedit, et est extra omne genus; ut sic nulla creata species inveniri possit sufficiens ad eam repraesentandam. Unde oportet, si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam speciem creatam videatur: sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis, quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viae, qui est gloria; et sic non est in via. Sicut autem divinae omnipotentiae subiecta sunt corpora, ita et mentes. Unde, sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus quorum dispositio in praedictis corporibus non invenitur, sicut Petrum fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere ut divinae essentiae uniatur in statu viae, modo illo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriae perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cognitionis desistat quo a phantasmatibus abstrahit; sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus, non est simul in actu gravitatis. Et ideo illi quibus hoc modo Deum videre per essentiam datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur, ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intuendam. Unde et rapi dicuntur, quasi vi superioris naturae abstracti ab eo quod secundum naturam eis competebat. Sic igitur, secundum communem cursum, nullus in statu viae Deum per essentiam videt. Et si aliquibus hoc miraculose concedatur, ut Deum per essentiam videant, nondum anima a carne mortali totaliter separata: non tamen sunt totaliter in statu viae, ex quo actibus sensuum carent, quibus in statu mortalis viae utimur.

[54086] De veritate, q. 10 a. 11 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod secundum Augustinum, XII super Genes. ad Litt. et ad Paulinam de videndo Deum, ex verbis illis Moyses ostenditur Deum per essentiam vidisse in quodam raptu, sicut et de Paulo dicitur II Corinth., XII, 2: ut in hoc Iudaeorum legifer, et doctor gentium aequarentur.

[54087] De veritate, q. 10 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Gregorius loquitur de illis qui acumine contemplationis ad hoc crescunt ut divinam essentiam in raptu videant; unde subiungit: *qui sapientiam quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur.*

[54088] De veritate, q. 10 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Christo hoc fuit singulare ut esset simul viator et comprehensor. Quod ei competebat ex hoc quod erat Deus et homo: unde in eius potestate erant omnia quae ad humanam naturam spectabant, ut unaquaeque vis animae et corporis afficeretur secundum quod ipse disponebat. Unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediebat, nec fruitio mentis dolorem corporis minuebat: et sic intellectus eius, luce gloriae illustratus, Deum per essentiam videbat, ut tamen ad inferiores partes gloria non derivaretur. Et

sic simul erat viator et comprehensor; quod de aliis dici non potest in quibus ex superioribus viribus de necessitate redundat aliquid in inferiores; et a passionibus vehementibus inferiorum virium superiores trahuntur.

[54089] De veritate, q. 10 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur, non ut sciatur de Deo quid est, sed solum quid non est. Et quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. Verbum autem Augustini referendum est ad id quod cognoscitur, non ad id quo cognoscitur, ut ex superioribus quaestionibus patet.

[54090] De veritate, q. 10 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.

[54091] De veritate, q. 10 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nos possumus Deum diligere immediate, nullo alio praedilecto, quamvis quandoque ex aliorum visibilium amore in invisibilia rapiamur; non autem possumus in statu viae Deum immediate cognoscere, nullo alio praecognito. Cuius ratio est, quia, cum affectus ad intellectum sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, incipit operatio affectus. Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, tandem pervenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo quid non est; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quae intellectus transivit.

[54092] De veritate, q. 10 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intellectus noster quamvis sit factus ad videndum Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriae sibi infusum. Et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat, si lumine gloriae non illustretur. Ipsa enim carentia gloriae erit ei divinae visionis impedimentum.

[54093] De veritate, q. 10 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod mens nostra cum intelligibilitate, quam habet ut proprium quoddam, et cum aliis communiter habet esse: unde, quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in ea ut forma intelligibilis; sed ut dans esse, sicut est in aliis creaturis. Quamvis autem creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creaturae dat proprium modum essendi; et sic etiam quantum ad hoc quod in omnibus est per essentiam, praesentiam, potentiam, invenitur esse diversimode in diversis, et in unoquoque secundum proprium eius modum.

[54094] De veritate, q. 10 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod duplex est sanitas mentis: una qua sanatur a culpa per gratiam fidei, et haec sanitas facit videre illam inaccessibilem claritatem per speculum et in aenigmate. Alia est ab omni culpa et poena et miseria: quae erit per gloriam; et haec sanitas faciet videri Deum facie ad faciem. Quae duae visiones distinguuntur I Corinth., XIII, 12: *videmus nunc per speculum* etc. usque *faciem*.

[54095] De veritate, q. 10 a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ens quod est primum per

communitatem, cum sit idem per essentiam cuilibet rei, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur. Sed ens quod primum est causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res: unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest. Et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum.

[54096] De veritate, q. 10 a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro, non tamen est ei coniuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quamdiu lumine gloriae non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam praedicto lumine illustretur. Et sic deficit et videntis facultas, et visi praesentia. Intentio etiam non semper adest; quamvis enim in creatura inveniatur aliqualis creatoris similitudo, non tamen quandocumque ad creaturam convertimur, convertimur ad eam prout est similitudo creatoris. Unde non oportet quod semper intentio nostra feratur ad Deum.

[54097] De veritate, q. 10 a. 11 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod, sicut dicit Glossa super illud Psal. XI, 1: *diminutae sunt veritates* etc., ab una increata veritate multae veritates in humanis mentibus imprimuntur, sicut ab una facie multae similitudines resultant in speculis diversis, vel uno fracto. Secundum hoc ergo nos in veritate increata aliquid videre dicimur, secundum quod per eius similitudinem in nostra mente resultantem de aliquo iudicamus, ut cum per principia per se nota iudicamus de conclusionibus. Unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur.

[54098] De veritate, q. 10 a. 11 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod summa veritas, quantum est in se, est maxime cognoscibilis; sed ex parte nostra contingit quod nobis est minus cognoscibilis, sicut patet per philosophum, in II Metaphys.

[54099] De veritate, q. 10 a. 11 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod auctoritas illa dupliciter exponitur in Glossa. Uno modo ut intelligatur de visione imaginaria; unde dicit interlinearis: *vidi dominum facie ad faciem: non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus locutus est ei.* Alio modo exponit Glossa Gregorii de visione intellectuali, qua sancti in contemplatione divinam veritatem intuentur; non quidem sciendo de ea quid est, sed magis quid non est; unde dicit ibidem Gregorius: *veritatem sentiendo videt; quia quanta est ipsa veritas, non videt, cui tanto se longe aestimat, quanto appropinquat; quia nisi illam utcumque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret.* Et post pauca subiungit: *haec ipsa per contemplationem facta, non solida et permanens visio, sed quasi quaedam visionis imitatio, Dei facies dicitur. Quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.*

Articulus 12

[54100] De veritate, q. 10 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis quae non potest cogitare non esse

[54101] De veritate, q. 10 a. 12 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54102] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 1 Illa enim sunt nobis per se nota, quorum cognitio naturaliter est nobis indita. Sed cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta, ut Damascenus dicit. Ergo Deum esse est per se notum.

[54103] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 2 Praeterea, Deus est id quo maius cogitari non potest, ut Anselmus dicit. Sed illud quod non potest cogitari non esse, est maius illo quod potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

[54104] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 3 Praeterea, Deus est ipsa veritas. Sed nullus potest cogitare veritatem non esse, quia si ponitur non esse, sequitur eam esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Ergo non potest cogitari Deum non esse.

[54105] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 4 Praeterea, Deus est ipsum esse suum. Sed non potest cogitari quin idem de se praedicetur, ut quod homo non sit homo. Ergo non potest cogitari Deum non esse.

[54106] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 5 Praeterea, omnia desiderant summum bonum, ut Boetius dicit. Summum autem bonum, solus Deus est. Ergo omnia desiderant Deum. Sed non potest desiderari quod non cognoscitur. Ergo communis omnium conceptio est Deum esse; ergo non potest cogitari non esse.

[54107] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 6 Praeterea, veritas prima praecellit omnem veritatem creatam. Sed aliqua veritas creata est adeo evidens quod non potest cogitari non esse, sicut veritas huius propositionis quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam non esse, quae Deus est.

[54108] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 7 Praeterea, verius esse habet Deus quam anima humana. Sed anima non potest se cogitare non esse. Ergo multo minus potest cogitare Deum non esse.

[54109] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 8 Praeterea, omne quod est, prius fuit verum esse futurum. Sed veritas est. Ergo prius fuit verum eam futuram. Non autem nisi veritate. Ergo non potest cogitari quin semper veritas fuerit. Deus autem est veritas. Ergo non potest cogitari Deum non esse vel non semper fuisse.

[54110] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 9 Sed dicebat, quod in processu huius argumenti est fallacia, secundum quid et simpliciter; quia veritatem futuram esse antequam esset, non dicit aliquid verum simpliciter, sed tantum secundum quid; et sic non potest concludi simpliciter veritatem esse.- Sed contra, omne verum secundum quid reducitur ad aliquod verum simpliciter, sicut omne imperfectum

ad aliquod perfectum. Si ergo veritatem futuram esse, erat verum secundum quid, oportebat aliquid esse verum simpliciter; et sic simpliciter erat verum, dicere veritatem esse.

[54111] De veritate, q. 10 a. 12 arg. 10 Praeterea, nomen Dei proprium est *qui est*, ut patet Exod. III, 14. Sed non potest cogitari ens non esse. Ergo nec cogitari potest Deum non esse.

[54112] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in Psalm. XIII, 1: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus.*

[54113] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 2 Sed dicebat, quod Deum esse, in habitu mentis est per se notum, sed actu potest cogitari non esse.- Sed contra, de his quae naturali habitu cognoscuntur, non potest contrarium aestimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. Si ergo contrarium huius quod est Deum esse, potest aestimari in actu, Deum esse, non erit per se notum in habitu.

[54114] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 3 Praeterea, illa quae sunt per se nota, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas; statim enim cognitis terminis cognoscuntur, ut dicitur I posteriorum. Sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciendo effectum eius; Rom., I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt* etc.; ergo Deum esse, non est per se notum.

[54115] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 4 *Praeterea, non potest de aliquo sciri* ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur. Sed de Deo in praesenti statu scire non possumus quid est. Ergo eum esse non est nobis notum; nedum sit per se notum.

[54116] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 5 Praeterea, Deum esse est articulus fidei. Sed articulus est quod fides suggerit, et ratio contradicit. Ea autem quibus ratio contradicit, non sunt per se nota. Ergo Deum esse non est per se notum.

[54117] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 6 Praeterea, nihil est homini certius sua fide, ut Augustinus dicit. Sed de his quae sunt fidei, dubitatio potest nobis oriri, ergo et de quibuslibet aliis; et sic cogitari potest Deum non esse.

[54118] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 7 Praeterea, cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse, ergo non est per se notum.

[54119] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 8 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de Trinitate, quod *summum bonum nonnisi purgatissimis mentibus cernitur.* Sed non omnes habent purgatissimas mentes. Ergo non omnes cognoscunt summum bonum, scilicet Deum esse.

[54120] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 9 Praeterea, inter quaecumque distinguit ratio, unum eorum potest sine altero cogitari; sicut etiam cogitare possumus Deum, sine hoc quod cogitemus eum esse bonum, ut patet per Boetium in libro de Hebdom. Sed in Deo differt essentia et esse ratione. Ergo potest cogitari eius essentia sine hoc quod cogitetur esse, et sic ut prius.

[54121] De veritate, q. 10 a. 12 s. c. 10 Praeterea, Deo idem est esse Deum quod esse iustum. Sed quidam opinantur Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala. Ergo aliqui possunt

opinari Deum non esse, et sic Deum esse non est per se notum.

[54122] De veritate, q. 10 a. 12 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem invenitur triplex opinio. Quidam enim, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt quod Deum esse non est per se notum, nec etiam per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum; et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse. Alii vero dixerunt, ut Avicenna, quod Deum esse, non est per se notum, est tamen per demonstrationem scitum. Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum, in tantum quod nullus possit cogitare interius Deum non esse; quamvis hoc possit exterius proferre, et verba quibus profert interius cogitare. Prima quidem opinio manifeste falsa apparet. Invenitur enim hoc quod est Deum esse, demonstrationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum; quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum aliquae rationes frivolae inducantur. Duarum vero opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos; et ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum secundum se, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum ei inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua includitur praedicatum. Et inde est quod quaedam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones huiusmodi habent talia subiecta quorum ratio omnibus nota est, ut, omne totum maius est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante. Et secundum hoc Boetius in Lib. de hebdomadibus dicit, quod duplex est modus communium conceptionum. Una est communis omnibus, ut, si ab aequalibus aequalia demas, et cetera. Alia quae est doctiorum tantum, ut puta incorporalia in loco non esse, quae non vulgus, sed docti comprobant; quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat. Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum etiam secundum se. Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione, quia in eo est idem quod est et esse, ut Boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo secundum se est per se notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est nobis notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam eius videbimus, multo erit nobis amplius per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Quia igitur utraque pars quaestionis quantum ad aliquid vera est, ad utrasque rationes respondere oportet.

[54123] De veritate, q. 10 a. 12 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter insita, quia omnibus naturaliter est insitum aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

[54124] De veritate, q. 10 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si esset

ex parte ipsius, quod non est per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit id quo maius cogitari non possit.

[54125] De veritate, q. 10 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita et etiam veritatem esse. Non est autem per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat, vel demonstratio probet; unde nec est per se notum omnem veritatem ab aliqua prima veritate esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.

[54126] De veritate, q. 10 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si hoc esset nobis per se notum, quod ipsa deitas sit esse Dei; quod quidem nunc nobis per se notum non est, cum Deum per essentiam non videamus; sed indigemus, ad hoc tenendum, vel demonstratione vel fide.

[54127] De veritate, q. 10 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia: et sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine: et sic omnia summum bonum desiderant, quia nihil est desiderabile nisi in quantum in eo aliqua similitudo summi boni invenitur. Unde ex hoc non potest haberi quod, Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

[54128] De veritate, q. 10 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam, esse nobis magis notam quam increatam: ea enim quae sunt minus nota in se sunt magis, nota quoad nos, secundum philosophum.

[54129] De veritate, q. 10 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut haec duo simul in apprehensione cadant; et sic nihil prohibet quod aliquis cogitet se non esse, sicut cogitat se quandoque non fuisse. Sic autem non potest simul in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

[54130] De veritate, q. 10 a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum, quod id quod nunc est, verum fuisse prius esse futurum, non oportet, nisi supposito quod aliquid tunc fuerit quando hoc dicitur fuisse futurum. Si vero ponamus, per impossibile, aliquando nihil fuisse, tunc, tali positione facta, nihil erit verum nisi materialiter tantum: materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente et non ente contingit verum dicere. Et sic non sequitur quod tunc veritas fuerit nisi materialiter et sic secundum quid.

[54131] De veritate, q. 10 a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum, quod id quod est verum secundum quid, reduci ad veritatem vel verum simpliciter, necessarium est supposito veritatem esse, non autem aliter.

[54132] De veritate, q. 10 a. 12 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis nomen Dei sit *qui est*,

non tamen hoc est per se notum nobis; unde ratio non sequitur.

[54133] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 1 Ad primum autem in contrarium dicendum, quod Anselmus in Prosl., ita exponit, quod insipiens intelligatur dixisse in corde, *non est Deus*, inquantum haec verba cogitavit; non quod hoc interiori ratione cogitare potuerit.

[54134] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod eodem modo quantum ad habitum et actum Deum esse est per se notum, et non per se notum.

[54135] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod hoc est ex defectu cognitionis nostrae, quod Deum esse cognoscere non possumus nisi ex effectibus; unde per hoc non excluditur quin secundum se sit per se notum.

[54136] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen.

[54137] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod Deum esse non est articulus fidei, sed praecedens articulum; nisi cum hoc quod est Deum esse aliquid aliud cointelligatur; utpote quod habet unitatem essentiae cum Trinitate personarum, et alia huiusmodi.

[54138] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod illa quae sunt fidei, certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhaesionis: nulli enim credens firmius inhaeret quam his quae per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo importat quietationem intellectus in re cognita: quod enim credens assentiat his quae credit, non provenit ex hoc quod eius intellectus sit terminatus ad illa credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex voluntate, quae inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod de his quae sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente.

[54139] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscatur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est; quod quidem in statu viae cognoscere non possumus, nisi quantum de eo cognoscimus quid non est. Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est; et de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas Augustini consequenter inducta.

[54140] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 8 Unde patet responsio ad octavum.

[54141] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 9 Ad nonum dicendum, quod ea quae sunt ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint. Quamvis enim cogitari possit Deus sine hoc quod eius bonitas cogitetur, tamen non potest cogitari quod sit Deus, et non sit bonus; unde licet in Deo quod est et esse ratione distinguantur, tamen non sequitur propter hoc quod possit cogitari non esse.

[54142] De veritate, q. 10 a. 12 ad s. c. 10 Ad decimum dicendum, quod Deus non solum cognoscitur in effectu iustitiae, sed in aliis etiam suis effectibus; unde, dato quod ab aliquo non

cognoscatur ut iustus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus eius effectus cognoscatur, cum eius effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

Articulus 13

[54143] De veritate, q. 10 a. 13 tit. 1 Tertiodecimo quaeritur utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum

[54144] De veritate, q. 10 a. 13 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54145] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 1 Per id quod dicitur Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt* etc., Glossa autem *invisibilia refert ad personam patris; sempiternam virtutem ad personam filii, divinitatem ad personam spiritus sancti.* Ergo per naturalem rationem ex creaturis possumus in Trinitatis cognitionem devenire.

[54146] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 2 Praeterea, naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est perfectissima potentia, et quod in eo est totius potentiae origo. Ergo oportet ei primam potentiam attribuere. Prima autem potentia est potentia generativa. Ergo secundum rationem naturalem scire possumus quod in Deo sit generativa potentia. Sed posita generativa potentia in divinis, de necessitate sequitur distinctio personarum. Ergo naturali ratione distinctionem personarum cognoscere possumus. Quod autem potentia generativa sit prima potentia, sic probabat. Secundum ordinem operationum est ordo potentiarum. Sed inter omnes operationes prima est intelligere; quia agens per intellectum probatur esse primum, et in eo intelligere, secundum modum intelligendi, est prius quam velle et agere. Ergo potentia intellectiva est prima potentiarum. Sed potentia intellectiva est potentia generativa, quia omnis intelligens gignit notitiam suam in seipso. Ergo potentia generativa est prima potentiarum.

[54147] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 3 Praeterea, omne aequivocum reducitur ad univocum, sicut omnis multitudo ad unitatem. Sed processio creaturarum a Deo est processio aequivoca, cum creaturae non communicent cum Deo in nomine et ratione. Ergo oportet ponere per naturalem rationem praeexistere in Deo processionem univocam, secundum quam Deus a Deo procedat: qua posita, sequitur personarum distinctio in divinis.

[54148] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 4 Praeterea, quaedam Glossa super Apocal. dicit, quod nulla secta fuit quae circa personam patris erraverit. Sed maximus esset error circa personam patris, quod poneretur filium non habere. Ergo etiam secta philosophorum, qui naturali ratione Deum cognoverunt, posuit patrem et filium in divinis.

[54149] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Boetius in sua arithmetica, omnem inaequalitatem praecedit aequalitas. Sed inter creatorem et creaturam est inaequalitas. Ergo ante hanc inaequalitatem oportet aliquam aequalitatem ponere in Deo. Sed non potest ibi esse aequalitas nisi sit ibi distinctio: quia nihil est sibi ipsi aequale, sicut nec simile, ut Hilarius dicit. Ergo oportet ponere distinctionem personarum in divinis secundum naturalem rationem.

[54150] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 6 Item, naturalis ratio ad hoc pervenit quod in Deo sit summa iucunditas. Sed nullius boni sine socio est iocunda possessio, ut Boetius dicit. Ergo naturali ratione sciri potest quod in Deo sunt personae distinctae ex quorum consortio est in eis iocunda possessio bonitatis.

[54151] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 7 Praeterea, naturalis ratio in creatorem pervenit ex similitudine creaturae. Sed in creatura invenitur similitudo creatoris non solum quantum ad essentialia attributa, sed etiam quantum ad propria personarum. Ergo, naturali ratione possumus in personarum propria devenire.

[54152] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 8 Praeterea, philosophi non habuerunt cognitionem de Deo nisi per naturalem rationem. Sed aliqui philosophi pervenerunt ad cognitionem Trinitatis; unde dicitur in I caeli et mundi: *et per hunc quidem numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nosipsos magnificare creatorem*, ergo et cetera.

[54153] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 9 Praeterea Augustinus narrat in X de civitate Dei, quod Porphyrius philosophus posuit Deum patrem, et filium ab eo genitum; in libro etiam confessionum, dicit, quod in quibusdam libris Platonis invenit hoc quod scriptum est in principio Evangelii Ioannis: *in principio erat verbum*, etc. usque *verbum caro factum est* exclusive; in quibus verbis manifeste ostenditur distinctio personarum. Ergo naturali ratione potest quis pervenire in cognitionem Trinitatis.

[54154] De veritate, q. 10 a. 13 arg. 10 Praeterea, naturali ratione etiam philosophi concessissent, quod Deus potest aliquid dicere. Sed ad dicere in divinis sequitur verbi emissio, et personarum distinctio. Ergo Trinitas personarum ratione naturali cognosci potest.

[54155] De veritate, q. 10 a. 13 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Hebr. XI, v. 1: *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Ea vero quae naturali ratione cognoscuntur, sunt apparentia. Ergo cum Trinitas personarum ad articulos fidei pertineat, videtur quod naturali ratione cognosci non possit.

[54156] De veritate, q. 10 a. 13 s. c. 2 Praeterea Gregorius dicit: *fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.* Sed in fide Trinitatis praecipue meritum consistit. Ergo, hoc non potest cognosci naturali ratione.

[54157] De veritate, q. 10 a. 13 co. Responsio. Dicendum, quod Trinitas personarum dupliciter cognoscitur. Uno modo quantum ad propria, quibus personae distinguuntur: et his cognitis, vere Trinitas cognoscitur in divinis. Alio modo per essentialia, quae personis appropriantur, sicut po-

tentia patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto; sed per talia Trinitas perfecte cognosci non potest, quia etiam Trinitate remota per intellectum, ista remanent in divinis; sed Trinitate supposita, huiusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis. Haec autem personis appropriata naturali ratione cognosci possunt; propria vero personarum nequaquam. Cuius ratio est, quia ab agente non potest aliqua actio progredi ad quam se eius instrumenta extendere non possunt; sicut ars fabrilis non potest aedificare, quia ad hunc effectum non se extendunt fabrilia instrumenta. Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, in III de anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem nostra naturalis ratio potest pertingere ad quod se prima principia non extendant. Primorum autem principiorum cognitio a sensibilibus ortum sumit, ut patet per philosophum, II posteriorum. Ex sensibilibus autem non potest perveniri ad cognoscendum propria personarum, sicut ex effectibus devenitur in causas; quia omne id quod rationem causalitatis in divinis habet, ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum. Propria autem personarum sunt relationes, quibus personae non ad creaturas, sed ad invicem referuntur. Unde naturali ratione in propria personarum devenire non possumus.

[54158] De veritate, q. 10 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod expositio illa Glossae sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria personarum.

[54159] De veritate, q. 10 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentiam intellectivam esse primam potentiarum, satis naturali ratione constare potest; non autem hanc intellectivam potentiam esse potentiam generativam. Cum enim in Deo sit idem intelligens, intelligere et intellectum, naturalis ratio non cogit ponere quod Deus, intelligendo, aliquid gignat a se distinctum.

[54160] De veritate, q. 10 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnis multitudo praesupponit aliquam unitatem, et aequivocatio omnis univocationem; non tamen omnis aequivoca generatio praesupponit generationem univocam; sed magis est e converso, sequendo rationem naturalem. Causae enim aequivocae sunt per se causae speciei: unde in totam speciem causalitatem habent; causae vero univocae non sunt causae speciei per se, sed in hoc vel illo: unde nulla causa univoca habet causalitatem respectu totius speciei, alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest; et ideo ratio non sequitur.

[54161] De veritate, q. 10 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Glossa illa intelligitur de sectis haereticorum qui ex Ecclesia prodierunt; unde in eis non includuntur sectae gentilium.

[54162] De veritate, q. 10 a. 13 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam non supposita personarum distinctione, possumus ponere aequalitatem in divinis, secundum quod eius bonitatem sapientiae suae aequalem dicimus. Vel dicendum quod in aequalitate duo considerantur: scilicet aequalitatis causa, et aequalitatis supposita. Causa aequalitatis est unitas, aliarum vero proportionum aliquis numerus. Unde hoc modo ex parte ista, aequalitas inaequalitatem praecedit, sicut unitas numerum. Sed supposita aequalitatis sunt multa; et haec non praesupponuntur ad supposita inaequalitatis; alias oporteret ante omnem unitatem dualitatem praecedere, quia in dualitate primo invenitur aequalitas, inter unitatem vero et dualitatem est inaequalitas.

[54163] De veritate, q. 10 a. 13 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum Boetii est intelligendum de illis quae non habent in se perfectam bonitatem, sed unum indiget adminiculo alterius, unde iucunditas non perficitur sine socio. Sed ipse Deus in se habet plenitudinem bonitatis; unde ad eius iucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

[54164] De veritate, q. 10 a. 13 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similitudinibus potest concludi ita esse in divinis; quia ea quae in creaturis inveniuntur distincta, in creatore inveniuntur sine distinctione.

[54165] De veritate, q. 10 a. 13 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Aristoteles non intellexit ponere numerum ternarium in Deo; sed ostendere perfectionem ternarii numeri ex hoc quod antiqui in sacrificiis et orationibus numerum ternarium observabant.

[54166] De veritate, q. 10 a. 13 ad 9 Ad nonum dicendum, quod verba illorum philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum, et non quantum ad propria.

[54167] De veritate, q. 10 a. 13 ad 10 Ad decimum dicendum, quod philosophus ratione naturali nunquam concederet Deum dicere secundum quod dicere importat distinctionem personarum; sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio XI

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum adaequatum Leonino 1972 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 11

Prooemium

[54168] De veritate, q. 11 pr. 1 Primo utrum homo possit docere et dici magister vel solus Deus.

[54169] De veritate, q. 11 pr. 2 Secundo utrum aliquis possit dici magister sui ipsius.

[54170] De veritate, q. 11 pr. 3 Tertio utrum homo ab Angelo doceri possit.

[54171] De veritate, q. 11 pr. 4 Quarto utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae.

Articulus 1

[54172] De veritate, q. 11 a. 1 tit. 1 Quaestio est de magistro. Et primo quaeritur utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus

[54173] De veritate, q. 11 a. 1 tit. 2 Et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat.

[54174] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 1 Matth., XXIII, 8: *unus est magister vester*; et praecedit: *nolite vocari Rabbi*: super quo Glossa: *ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est, vobis usurpetis.* Ergo magistrum esse et docere, solius Dei esse videtur.

[54175] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 2 Praeterea, si homo docet, nonnisi per aliqua signa: quia si etiam rebus ipsis aliqua docere videatur, ut puta si aliquo quaerente quid sit ambulare, aliquis

ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adiungatur, ut Augustinus probat in l. de magistro: eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nescietur quantum ad quid de re illa demonstratio fiat; utrum quantum ad substantiam, vel quantum ad accidens aliquod eius. Sed per signa non potest deveniri in cognitionem rerum, quia rerum cognitio potior est quam signorum; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem: effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest alii tradere cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere.

[54176] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 3 Praeterea, si aliquarum rerum signa alicui proponantur per hominem; aut ille cui proponuntur, cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit, ignoratis autem rebus, nec signorum significationes cognosci possunt; quia enim nescit hanc rem quae est lapis, non potest scire quid hoc nomen lapis significet. Ignorata vero significatione signorum, per signa non potest aliquis aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

[54177] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 4 Praeterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo modo causare. Sed scientiae subiectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse docere, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest.

[54178] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 5 Praeterea, si scientia in uno causatur ab alio; aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, et in homine ab alio causatur; ergo unus homo in alio scientiam creat; quod est impossibile. Si autem prius inerat; aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem: rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum educi possunt, sed a Deo solo naturae inseruntur, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Ergo relinquitur quod unus homo nullo modo alium docere possit.

[54179] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 6 Praeterea, scientia quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subiectum. Cum ergo doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiae de magistro in discipulum, ergo unus homo alium docere non potest.

[54180] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 7 Praeterea, Rom., X, 17, super illud, *fides ex auditu*, dicit Glossa: *licet Deus intus doceat, praeco tamen exterius annuntiat.* Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

[54181] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de magistro: *solus Deus cathedram habet in caelis, qui veritatem docet in terris; alius homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem.* Agricola autem non est factor arboris, sed cultor. Ergo nec homo potest dici doctor scientiae, sed ad scientiam dispositor.

[54182] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 9 Praeterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat, cum veritas sit lumen mentis.

Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit qui *omnem hominem venientem in hunc mundum illuminet* Ioann. I, 9. Ergo homo non potest alium vere docere.

[54183] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 10 Praeterea, si unus homo alium docet, oportet quod eum faciat de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod eius scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in Lib. LXXXIII quaestionum, qui dicit, quod *sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat.*

[54184] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 11 Praeterea, scientia nihil aliud esse videtur quam descriptio rerum in anima, cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso; quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

[54185] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 12 Praeterea, Boetius dicit in Lib. de consolatione, quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

[54186] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 13 Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non est scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in Lib. de magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quae proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit per aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

[54187] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 14 Praeterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum potest in uno homine ab alio causari: quia oporteret quod homo aliquid crearet, cum huiusmodi formae simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

[54188] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 15 Praeterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit. Scientia autem, quaedam forma mentis est. Ergo solus Deus scientiam in anima causat.

[54189] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 16 Praeterea, sicut culpa est in mente, ita et ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa: Isa., XLIII, 25: *ego sum (...) qui deleo iniquitates tuas propter me*. Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus docet.

[54190] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 17 Praeterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem; alias oporteret quod quidquid alicui ab homine dicitur, pro certo ei constaret. Certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quae ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus.

[54191] De veritate, q. 11 a. 1 arg. 18 Praeterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa quae ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his quae magister proponit: non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius hominis.

[54192] De veritate, q. 11 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur II Timoth. I, 11: *in quo positus sum ego praedicator (...) et magister gentium.* Ergo homo potest et esse et dici magister.

[54193] De veritate, q. 11 a. 1 s. c. 2 Praeterea, II Timoth., III, 14: *tu vero permane in his, quae didicisti, et credita sunt tibi.* Glossa: *a me tamquam a vero doctore*; et sic idem quod prius.

[54194] De veritate, q. 11 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Matth. XXIII, 8 et 9, simul dicitur: *unus est magister vester, et unus est pater vester.* Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc non excluditur quin homo vere possit dici magister.

[54195] De veritate, q. 11 a. 1 s. c. 4 Praeterea, Roman. X, 15, super illud: *quam speciosi supra montes* etc. dicit Glossa: *isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam.* Loquitur autem de apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

[54196] De veritate, q. 11 a. 1 s. c. 5 Praeterea, ut dicitur in IV Meteororum, unumquodque tunc est perfectum quando potest simile sibi generare. Sed scientia est quaedam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

[54197] De veritate, q. 11 a. 1 s. c. 6 Praeterea, Augustinus in libro contra Manich. dicit, quod *sicut terra, quae ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente; ita mens humana, quae per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus.* Ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

[54198] De veritate, q. 11 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum. Quidam enim dixerunt, formas omnes sensibiles esse ab agente extrinseco, quod est substantia vel forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut praeparantia materiam ad formae susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet eius contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia in nobis non efficitur nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in VI de naturalibus, quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente. Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur. Posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale

nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod omnes virtutum habitus nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultabantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata; et per huiusmodi doctrinam et huiusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil est aliud quam reminisci. Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur: dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII Physic.; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur: sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens. Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis, via media inter has duas tenenda est in omnibus praedictis. Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethicorum, virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendum tamen est, quod in rebus naturalibus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non poterat fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur: uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo ars operatur, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister. Et secundum hoc dicit philosophus, I posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis hoc etiam aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest, vel non praebere. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.

[54199] De veritate, q. 11 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc esse prohibitum absolute. Glossa exponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda. Prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quae ab homine audimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare.

[54200] De veritate, q. 11 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur, et applicantur ad aliqua quae prius nobis erant ignota simpliciter, quamvis essent nobis nota secundum quid, ut dictum est. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

[54201] De veritate, q. 11 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa edocemur,

cognoscimus quidem quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid: scilicet rationem animalis, vel substantiae, aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest. Et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet praescire de passione et subiecto quid sunt, etiam principiis, per quae conclusio docetur, praecognitis; omnis enim disciplina fit ex praeexistenti cognitione, ut dicitur in principio posteriorum. Unde ratio non sequitur.

[54202] De veritate, q. 11 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in seipso faciendam. Proximum enim scientiae effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est.

[54203] De veritate, q. 11 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi ipsae per aliquam creatam virtutem infundantur, tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatae virtutis in actum educi potest.

[54204] De veritate, q. 11 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quae est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est.

[54205] De veritate, q. 11 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem; ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

[54206] De veritate, q. 11 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Augustinus in Lib. de magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quod ipse solus Deus docet interius.

[54207] De veritate, q. 11 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit: secundum quem modum dicitur Ephes., III, 8-9: *mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec illuminare omnes* et cetera.

[54208] De veritate, q. 11 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia: scilicet creata et increata: et utraque homini infundi dicitur; et eius infusione homo mutari in melius proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res aeternas de quibus est; et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subiecto; et sic per accidens mutatur, subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu

habens. Formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formae perficientes intellectum.

[54209] De veritate, q. 11 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili. Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia inquantum sunt signa intelligibilium intentionum.

[54210] De veritate, q. 11 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod non est omnino simile de intellectu et visu corporali. Visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat; sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur: unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium eius visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo huiusmodi. Sed potentia intellectiva, cum sit vis collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed quaedam statim videt quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando; unde ad huiusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII Physic.: quo non indiget ille qui iam aliquid habitualiter novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum; sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo.

[54211] De veritate, q. 11 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia. Et ideo hoc quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

[54212] De veritate, q. 11 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile; sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, inquantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in seipso.

[54213] De veritate, q. 11 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur: nihil potest formare mentem nisi Deus; intelligitur de ultima eius forma, sine qua informis reputatur,

quotcumque alias formas habeat. Haec autem est forma illa qua ad verbum convertitur, et ei inhaeret; per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum super Genesim ad litteram.

[54214] De veritate, q. 11 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut infra patebit in sequenti articulo: ignorantia autem in intellectu est, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est.

[54215] De veritate, q. 11 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine etiam causatur in nobis quodammodo, ut dictum est.

[54216] De veritate, q. 11 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet: unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

Articulus 2

[54217] De veritate, q. 11 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum aliquis possit dici magister sui ipsius

[54218] De veritate, q. 11 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54219] De veritate, q. 11 a. 2 arg. 1 Quia actio magis debet attribui causae principali quam instrumentali. Sed causa quasi principalis scientiae causatae in nobis est intellectus agens. Homo autem, qui docet exterius, est causa quasi instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducat. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit; multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

[54220] De veritate, q. 11 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullus aliquid addiscit nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota in lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti praecipue convenit docere; et sic idem quod prius.

[54221] De veritate, q. 11 a. 2 arg. 3 Praeterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini;

unde Matth., c. XXIII, 8: *unus est magister vester.* Sed Deus nos docet, inquantum lumen nobis rationis tradit, quo de omnibus possumus iudicare. Ergo illi lumini actio docendi praecipue attribui debet; et sic idem quod prius.

[54222] De veritate, q. 11 a. 2 arg. 4 Praeterea, scire aliquid per inventionem, est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I Ethicorum. Si igitur ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit scientiam, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

[54223] De veritate, q. 11 a. 2 arg. 5 Praeterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem ab alio et a seipso, ita aliquis perducitur ad scientiam et per seipsum inveniendo, et ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori institutore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsis lex; Rom. II, 14: *cum gens quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex.* Ergo et ille qui scientiam acquirit per seipsum, debet sibi ipsi dici magister.

[54224] De veritate, q. 11 a. 2 arg. 6 Praeterea, doctor est causa scientiae, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Sed medicus sanat seipsum. Ergo aliquis etiam potest seipsum docere.

[54225] De veritate, q. 11 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit, VIII Phys., quod impossibile est quod docens addiscat; quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat seipsum, vel dici possit sui magister.

[54226] De veritate, q. 11 a. 2 s. c. 2 Praeterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. Sed huiusmodi relationes non possunt inesse alicui ad seipsum: non enim aliquis est pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

[54227] De veritate, q. 11 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen propter hoc proprie potest dici sui ipsius magister, vel seipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex philosopho, VII Metaphys. Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis, vel etiam eminentiori, sicut est in agentibus aequivocis. Quaedam vero agentia sunt in quibus eorum quae aguntur non praeexistit nisi pars; sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis; non autem in agentibus secundi modi, quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in altero causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente acquiritur per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam,

nisi in parte: scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

[54228] De veritate, q. 11 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa quantum ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non praeexistit scientia complete, sicut in docente; unde ratio non sequitur.

[54229] De veritate, q. 11 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum similiter sicut ad primum.

[54230] De veritate, q. 11 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus explicite novit omnia quae per eum homo docetur, unde sibi convenienter magistri ratio attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione iam dicta.

[54231] De veritate, q. 11 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiae per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, inquantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam: quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex seipso, per hoc quod praecognoscit scientiae principia in quadam communitate.

[54232] De veritate, q. 11 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur si aliquis sibi est lex quod sibi ipsi possit esse magister.

[54233] De veritate, q. 11 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod medicus sanat inquantum praehabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet inquantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu, ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in seipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a seipso doceri.

Articulus 3

[54234] De veritate, q. 11 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum homo ab Angelo doceri possit

[54235] De veritate, q. 11 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[54236] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 1 Quia, si Angelus docet, aut docet interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur, quia docere exterius est per aliqua sensibilia signa docere, ut Augustinus dicit in Lib. de magistro: huiusmodi

autem sensibilibus signis Angeli non nos docent, nisi forte sensibiliter apparentes; ergo Angeli nos non docent nisi forte sensibiliter apparentes, quod praeter communem cursum accidit, quasi per miraculum.

[54237] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod Angeli nos docent quodammodo exterius, inquantum in nostram imaginationem imprimunt.- Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit. Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus: cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus docere nos potest, cum, mediante imaginatione, non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.

[54238] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 3 Praeterea, si ab Angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi inquantum intellectum illuminant, quem illuminare non possunt, ut videtur: quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum, nec etiam lumen gratiae, quam solus Deus infundit. Ergo Angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

[54239] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 4 Praeterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod addiscens inspiciat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus a scientia in mente doctoris. Homo autem non potest conceptus Angeli videre. Non enim videt eos in seipsis, sicut nec conceptus alterius hominis: immo multo minus, utpote magis distantes; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibiliter apparent, de quo nunc non agitur. Ergo Angeli alias nos docere non possunt.

[54240] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 5 Praeterea, illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut patet in Glossa Matth. XXIII, 8: *unus est magister vester Christus.* Sed hoc non competit Angelo, sed soli luci increatae, ut patet Ioan. I, 9.

[54241] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 6 Praeterea, quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima eius causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem; quia cum veritas sit lux intelligibilis et forma simplex, non exit in esse successive, et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo Angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit, videtur quod ipsi docere non possint.

[54242] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 7 Praeterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subiectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur indeficiens quaedam illuminatio, eo quod scientia de necessariis est, quae semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Huiusmodi autem non est lumen angelicum, cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo Angelus non potest docere.

[54243] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 8 Praeterea, Ioann., I, 38, dicitur, quod duo ex discipulis Ioannis sequentes Iesum, ei interroganti, *quid quaeritis?* Responderunt: *Rabbi, quod dicitur interpretatum magister, ubi habitas?* Ubi dicit Glossa, quod hoc nomine fidem suam indicant; et alia Glossa dicit: *interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo; et quod quaerenti quid, quod quaerit rem, non rem, sed personam respondent.* Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in

illa responsione, eum esse personam quamdam; et quod hac confessione, fidem suam indicant, et in hoc merentur. Sed meritum fidei Christianae in hoc consistit quod Christum esse personam divinam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

[54244] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 9 Praeterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quaedam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam Angelus. Ergo per Angelum non docemur, cum magis nota per minus nota non manifestentur.

[54245] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de Trinit., quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quaedam creatura est. Ergo non interponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam, quasi superior mente, et inferior Deo; et sic homo per Angelum doceri non potest.

[54246] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 11 Praeterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad eius essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiae infusionem, nullo Angelo mediante. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediante.

[54247] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 12 Praeterea, omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo Angelus hominem doceat, oportet quod speciem aliquam in eo causet, per quam cognoscat; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo Angelo competit, ut vult Damascenus; vel illuminando species quae sunt in phantasmatibus, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent: et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt, intellectum agentem, cuius officium est illuminare phantasmata, esse substantiam separatam; et sic Angelus docere non potest.

[54248] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 13 Praeterea, plus distat intellectus Angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano; non enim imaginatio potest capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quae sunt in mente angelica; et sic homo per Angelum doceri non potest.

[54249] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 14 Praeterea, lux qua aliquid illuminatur, debet esse illuminatis proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatibus, quae sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo Angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

[54250] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 15 Praeterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio qua res cognoscuntur per essentiam suam a mente humana, non potest per Angelum causari; quia sic oporteret quod virtutes, et alia quae intra animam continentur, ab ipsis Angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur. Similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quae per suas similitudines cognoscuntur; cum ipsis similitudinibus, quae sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendae quam Angelus. Ergo nullo modo Angelus homini potest esse cognitionis causa, quod est docere.

[54251] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 16 Praeterea, agricola quamvis exterius naturam excitet ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut per Augustinum patet super Genes. ad Litt. Ergo, pari ratione, nec Angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

[54252] De veritate, q. 11 a. 3 arg. 17 Praeterea, cum Angelus sit homine superior; si docet, oportet quod eius doctrina doctrinam humanam excellat. Sed hoc esse non potest. Homo enim docere potest de his quae habent causas determinatas in natura. Alia vero, utpote futura contingentia, ab Angelis doceri non possunt, cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo Angeli docere non possunt homines.

[54253] De veritate, q. 11 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Dionysius, cap. IV Caelest. Hierarch.: *video quod divinum Christi humanitatis mysterium Angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiae gratia descendit.*

[54254] De veritate, q. 11 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quod potest inferior, potest et superior et multo nobilius, ut patet per Dionysium in caelesti hierarchia; sed hominum ordo est inferior quam ordo Angelorum; cum ergo homo possit hominem docere, multo fortius hoc Angelus potest.

[54255] De veritate, q. 11 a. 3 s. c. 3 Praeterea, ordo divinae sapientiae perfectius invenitur in spiritualibus substantiis quam etiam in corporalibus; sed ad ordinem inferiorum corporum hoc pertinet ut inferiora corpora perfectiones suas consequantur ex impressione corporum superiorum; ergo etiam inferiores spiritus, scilicet humani, perfectionem scientiae assequuntur ex impressione superiorum spirituum, scilicet Angelorum.

[54256] De veritate, q. 11 a. 3 s. c. 4 *Praeterea, omne quod est in potentia reduci* potest in actum per id quod est in actu; et quod est minus in actu, per id quod est in actu perfectius. Sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus potest reduci in actum scientiae per intellectum angelicum; et sic Angelus hominem docere potest.

[54257] De veritate, q. 11 a. 3 s. c. 5 Praeterea, Augustinus dicit, in Lib. de bono perseverantiae, quod doctrinam salutis quidam a Deo accipiunt immediate, quidam ab Angelo, quidam vero ab homine. Ergo non solus Deus sed et Angelus et homo docet.

[54258] De veritate, q. 11 a. 3 s. c. 6 Praeterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quae lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest.

[54259] De veritate, q. 11 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod Angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, et eum per locutionem sensibilem instruit. Et sic nunc non quaerimus de Angeli doctrina; hoc enim modo non aliter Angelus quam homo docet. Alio modo circa nos Angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter; et secundum hunc modum

qualiter homo ab Angelo possit doceri huius quaestionis intentio est. Sciendum est igitur, quod, cum Angelus medius sit inter hominem et Deum, secundum ordinem naturae medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, et qualiter homo. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod inter intellectum et corporalem visum haec est differentia: quod visui corporali omnia sua obiecta aequaliter sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno obiectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit nisi ex aliis prius inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi seminaria scientiarum; sicut et aliis rebus naturalibus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere, in eo lumen causando vel augendo. Sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra dictum est. Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest homini esse causa sciendi; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori quam homo. Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus eius; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV Physic. Ex parte etiam principiorum potest Angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas formas formando, quae formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem fumositatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo, commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse Angelus scit, per imagines huiusmodi, ei cui immiscetur, ostendat, ut Augustinus dicit XII super Genes. ad litteram.

[54260] De veritate, q. 11 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparationem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina Angeli exterior reputatur.

[54261] De veritate, q. 11 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivae partis cogi potest: sicut cum quis pungitur, necesse habet

intendere ad laesionem; et ita est etiam de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quae utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

[54262] De veritate, q. 11 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angelus nec lumen gratiae infundit, nec lumen naturae; sed lumen naturae divinitus infusum confortat, ut dictum est.

[54263] De veritate, q. 11 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus est agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et agens aequivocum, quod alio modo habet quam imprimat; ita etiam est et de doctrina, quia homo docet hominem quasi univocum agens: unde per illum modum scientiam alteri tradit quo ipse eam habet, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsi conceptus docentis patefiant per aliqua signa discenti. Sed Angelus docet quasi agens aequivocum: ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur. Unde non hoc modo ab Angelo docetur quod Angeli conceptus homini patefiant; sed quia in homine scientia causatur, secundum suum modum, earum rerum quas Angelus longe alio modo cognoscit.

[54264] De veritate, q. 11 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dominus loquitur de illo modo doctrinae qui soli Deo competit, ut patet per Glossam, ibidem; et hunc modum docendi Angelo non adscribimus.

[54265] De veritate, q. 11 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quae docentur, sunt verae etiam antequam sciantur, quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

[54266] De veritate, q. 11 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia quae a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest: unde non oportet quod illuminatio doctrinae sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

[54267] De veritate, q. 11 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quaedam Glossa, parum infra, dicit: *quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quae ipse in alio loco gesserat, quod est indicium deitatis, fatetur non solum magistrum, sed et Dei filium.*

[54268] De veritate, q. 11 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret; sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

[54269] De veritate, q. 11 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturae quam mens humana; sed quia non ita cadit Angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens humana per coniunctionem ad Angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, quod

intellectus noster intelligentiae continuetur, cuius beatitudo est in hoc quod continuatur ipsi Deo.

[54270] De veritate, q. 11 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in nobis sunt quaedam vires quae coguntur ex subiecto et obiecto, sicut vires sensitivae, quae excitantur et per commotionem organi, et per fortitudinem obiecti. Intellectus vero non cogitur ex subiecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex obiecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subiecto neque ex obiecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud: unde in affectum non potest imprimere nisi Deus, qui interius operatur. Sed in intellectum potest imprimere, quodammodo, etiam homo vel Angelus, repraesentando obiecta quibus intellectus cogatur.

[54271] De veritate, q. 11 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis eius cum lumine intellectus nostri, noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si etiam immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philosophorum esset vera: quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non eius solius.

[54272] De veritate, q. 11 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quae sunt in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest capere quae sunt in intellectu angelico, suo modo. Sed tamen, quamvis intellectus hominis magis conveniat cum imaginatione subiecto, inquantum sunt unius animae potentiae; tamen cum intellectu angelico magis convenit genere, quia uterque est immaterialis virtus.

[54273] De veritate, q. 11 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

[54274] De veritate, q. 11 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod Angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines, sed inquantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel movendo imaginationem, vel lumen intellectus confortando.

[54275] De veritate, q. 11 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quae soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter, et similiter docere quantum ad scientiam. Et ideo solus Deus dicitur creator; sed factor et doctor potest dici et Deus et Angelus et homo.

[54276] De veritate, q. 11 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod etiam de his quae habent causas determinatas in natura, potest plura docere Angelus quam homo, sicut et plura cognoscit; et ea etiam quae docet, nobiliori modo docere: unde ratio non sequitur.

Articulus 4

[54277] De veritate, q. 11 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae

[54278] De veritate, q. 11 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sit actus contemplativae.

[54279] De veritate, q. 11 a. 4 arg. 1 *Vita enim activa cum corpore deficit*, ut Gregorius dicit super Ezech. Sed docere non deficit cum corpore, quia etiam Angeli, qui corpore carent, docent ut dictum est. Ergo videtur quod docere ad vitam contemplativam pertineat.

[54280] De veritate, q. 11 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Gregorius super Ezech., *ante activa vita agitur ut ad contemplativam postea veniatur.* Sed doctrina sequitur contemplationem non praecedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

[54281] De veritate, q. 11 a. 4 arg. 3 Praeterea, ut Gregorius dicit ibidem, activa vita dum occupatur in opere, minus videt. Sed ille qui docet, necesse habet magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativae quam activae.

[54282] De veritate, q. 11 a. 4 arg. 4 Praeterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens, sicut per eumdem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquem esse perfectum in consideratione divinorum in seipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, quae est eiusdem perfectionis transfusio in alium, ad vitam contemplativam pertinet.

[54283] De veritate, q. 11 a. 4 arg. 5 Praeterea, vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina praecipue versatur circa aeterna illorum enim excellentior est doctrina et perfectior. Ergo doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

[54284] De veritate, q. 11 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod Gregorius, in eadem homilia, dicit: *activa est vita panem esurienti tribuere, verbum sapientiae nescientem docere.*

[54285] De veritate, q. 11 a. 4 s. c. 2 Praeterea, opera misericordiae ad vitam activam pertinent. Sed docere inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo docere est vitae activae.

[54286] De veritate, q. 11 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod contemplativa et activa vita ad invicem fine et materia distinguuntur. Materia namque activae vitae sunt temporalia, circa quae humanus actus versatur; materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate finis: sicut et in omnibus

aliis materia secundum finis exigentiam determinatur. Finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis, dico, increatae secundum modum possibilem contemplanti: quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem videbitur perfecte. Unde et Gregorius dicit, quod contemplativa vita hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur. Sed activae finis est operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus duplicem materiam, in cuius signum etiam actus docendi duplici accusativo coniungitur. Est, siquidem, una eius materia res ipsa quae docetur, alia vero cui scientia traditur. Ratione igitur primae materiae, actus doctrinae ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad vitam activam. Sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere invenitur, quia ultima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia. Unde magis ad activam vitam pertinet quam ad contemplativam, quamvis etiam aliquo modo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

[54287] De veritate, q. 11 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem dicit, quod *activa vita laboriosa est, quia desudat in opere; quae duo in futura vita non erunt.* Nihilominus tamen actio hierarchica est in caelestibus spiritibus, ut Dionysius dicit, et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita. Unde et illa doctrina quae ibi erit, longe est alia ab ista doctrina.

[54288] De veritate, q. 11 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Gregorius, ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa vita in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur, ut per hoc quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur.* Sciendum tamen, quod activa contemplativam praecedit quantum ad illos actus qui in materia nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa suscipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

[54289] De veritate, q. 11 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinae; sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad contemplationem quam ad actionem.

[54290] De veritate, q. 11 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinae; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, invenitur autem contemplativa vita esse activae principium in quantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

[54291] De veritate, q. 11 a. 4 ad 5 Ad quintum patet solutio ex dictis, quia respectu materiae primae doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est.

age retro age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

a quaestione XII ad quaestionem XIII

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum adaequatum Leonino 1972 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 12

Prooemium

[54292] De veritate, q. 12 pr. 1 Primo utrum prophetia sit habitus, vel actus.

[54293] De veritate, q. 12 pr. 2 Secundo utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.

[54294] De veritate, q. 12 pr. 3 Tertio utrum prophetia sit naturalis.

[54295] De veritate, q. 12 pr. 4 Quarto utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis.

[54296] De veritate, q. 12 pr. 5 Quinto utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.

[54297] De veritate, q. 12 pr. 6 Sexto utrum prophetae videant in speculo aeternitatis.

[54298] De veritate, q. 12 pr. 7 Septimo utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem prophetae novae rerum species, vel solum intellectuale lumen.

[54299] De veritate, q. 12 pr. 8 Octavo utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante.

[54300] De veritate, q. 12 pr. 9 Nono utrum propheta semper quando a spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienetur.

[54301] De veritate, q. 12 pr. 10 Decimo utrum prophetia convenienter dividitur in prophetiam praedestinationis, praescientiae et comminationis.

[54302] De veritate, q. 12 pr. 11 Undecimo utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas.

[54303] De veritate, q. 12 pr. 12 Duodecimo utrum prophetia, secundum intellectualem visionem tantum, sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria visione.

[54304] De veritate, q. 12 pr. 13 Tertiodecimo utrum gradus prophetiae distinguantur secundum visionem imaginariam.

[54305] De veritate, q. 12 pr. 14 Quartodecimo utrum Moyses fuerit excellentior aliis prophetis.

Articulus 1

[54306] De veritate, q. 12 a. 1 tit. 1 Quaestio est de prophetia. Et primo quaeritur utrum sit habitus, vel actus

[54307] De veritate, q. 12 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non sit habitus.

[54308] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 1 Quia ut dicit Commentator in III de anima, habitus est quo quis quando vult operatur. Sed propheta non potest prophetia uti cum voluerit, sicut patet IV regum, III, 15, de Eliseo, qui regi quaerenti, responsum dare non potuit nisi vocato psalte, ut sic super eum manus domini fieret. Ergo prophetia non est habitus.

[54309] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 2 Praeterea, quicumque habet aliquem habitum cognitivum, potest ea quae subsunt illi habitui, considerare sine hoc quod ab alio accipiat; qui enim ad hoc quod consideret, indiget instruente, nondum habet habitum. Sed propheta non potest inspicere prophetabilia nisi sigillatim ei revelentur: unde IV regum cap. IV, 27, dixit Eliseus de muliere cuius

filius erat defunctus: *anima eius in amaritudine est; et dominus celavit a me, et non indicavit mihi.* Ergo prophetia non est habitus cognoscitivus; nec alius esse potest, cum ad cognitionem prophetia pertineat.

[54310] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 3 Sed dicebat, quod ad hoc habitu aliquo propheta indiget, ut ea quae sibi divinitus indicantur, cognoscere possit.- Sed contra, divina locutio est efficacior quam humana. Sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget. Ergo videtur quod multo minus ad percipiendam revelationem qua Deus prophetae loquitur.

[54311] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 4 Praeterea, habitus sufficit ad omnia cognoscenda quae subsunt habitui. Sed per donum prophetiae aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus; ut enim dicit Gregorius in I homilia super Ezech. et exemplis probat, aliquando spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit; aliquando ex futuro tangit, et ex praesenti non tangit. Ergo donum prophetiae non est habitus.

[54312] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 5 Sed dicebat, quod dono prophetiae non subsunt omnia prophetabilia, sed illud tantum ad cuius revelationem datur.- Sed contra, influentia aliqua coarctari non potest nisi vel ex parte influentis, vel ex parte recipientis. Sed influentia prophetici doni non recipit coarctationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis: quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium; nec ex parte influentis, cuius est largitas infinita. Ergo donum prophetiae ad omnia prophetabilia se extendit.

[54313] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 6 Praeterea, ex parte affectivae se ita habet, quod per unum gratiae influxum ab omni culpa anima liberatur. Ergo et ex parte intellectus ita erit quod ex influentia unius prophetici luminis, ab omni ignorantia prophetabilium anima purgabitur.

[54314] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 7 Praeterea, habitus gratuitus est perfectior quam acquisitus. Sed habitus acquisitus se extendit ad plures actus. Ergo et prophetia, si sit habitus gratuitus, non se extendet ad unum tantum prophetabile, sed ad omnia.

[54315] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 8 Praeterea, si de singulis conclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non uniantur in unius totalis scientiae habitu, nisi conclusiones illae connexionem habeant secundum quod ex eisdem principiis deducuntur. Sed huiusmodi futura contingentia, et alia de quibus est prophetia, non habent aliquam connexionem ad invicem, sicut habent conclusiones unius scientiae. Ergo sequitur quod si donum prophetiae ad unum tantum prophetatum se extendit, in uno propheta tot sunt prophetiae habitus quot prophetabilia cognoscit, si prophetia sit habitus.

[54316] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 9 Sed dicebat, quod habitus prophetiae semel infusus, ad omnia prophetabilia se extendit; requiritur tamen nova revelatio quantum ad specierum aliquarum ostensionem.- Sed contra, habitus prophetiae infusus debet esse perfectior quam habitus scientiae acquisitae; et lumen propheticum quam lumen naturale intellectus agentis. Sed ex virtute luminis intellectus agentis, et habitu scientiae, adiuncto etiam ministerio imaginativae virtutis, possumus

formare tot species quot sunt nobis necessariae ut exeamus in actualem considerationem eorum ad quae habitus se extendit. Ergo multo fortius hoc potest propheta, si habitum aliquem habet, sine hoc quod ei aliquae species de novo ostendantur.

[54317] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 10 Praeterea, sicut habetur in Glossa in principio Psalterii, *prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Inspiratio vero non nominat habitum, sed actum. Ergo prophetia non est habitus.

[54318] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 11 Praeterea, videre est quoddam pati, secundum philosophum. Ergo et visio passio. Sed prophetia est visio quaedam; I Reg. IX, 9: *qui nunc dicitur propheta, olim dicebatur videns.* Ergo prophetia non est habitus, sed magis passio.

[54319] De veritate, q. 12 a. 1 arg. 12 Praeterea, secundum philosophum habitus est qualitas difficile mobilis. Prophetia vero facile movetur, quia non semper prophetae immanet, sed ad tempus: unde Amos VII, 14, super illud, *non sum propheta*, dicit Glossa: *spiritus non semper administrat prophetiam prophetis, sed ad tempus; et tunc recte dicuntur prophetae cum illuminantur.* Gregorius etiam super Ezech. in I homilia dicit, quod *aliquando prophetiae spiritus prophetis deest, nec semper eorum mentibus praesto est, quatenus, cum hunc non habent, se agnoscant ex dono habere cum habent.* Ergo prophetia non est habitus.

[54320] De veritate, q. 12 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Secundum philosophum in III Ethic., tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. Sed prophetia non est potentia, quia sic omnes essent prophetae, cum potentiae animae omnibus sint communes; similiter nec est passio, quia passio est tantum in parte animae sensitiva, ut dicitur in VII Lib. physicorum. Ergo prophetia est habitus.

[54321] De veritate, q. 12 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur. Sed propheta ea quae denuntiat, cognoscit: non autem habitu naturali vel acquisito. Ergo aliquo habitu infuso, quem dicimus prophetiam.

[54322] De veritate, q. 12 a. 1 s. c. 3 Praeterea, si prophetia non sit habitus, hoc non erit nisi quia propheta non potest sine nova acceptione omnia alia prophetabilia inspicere. Sed hoc non impedit quin sit habitus: quia etiam habens habitum communem principiorum, non potest considerare particulares conclusiones alicuius scientiae, nisi superaddatur aliquis habitus particularis scientiae. Ergo et nihil prohibet prophetiam esse habitum quemdam universalem, et tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri novam revelationem.

[54323] De veritate, q. 12 a. 1 s. c. 4 Praeterea, fides habitus quidam est omnium credibilium; nec habens tamen habitum fidei, statim novit distincte omnia credibilia, sed indiget instructione ad hoc quod articulos distincte cognoscat. Ergo etsi prophetia sit habitus, adhuc requiretur divina revelatio, quasi quaedam allocutio, ut propheta distincte prophetabilia cognoscat.

[54324] De veritate, q. 12 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit Glossa in principio Psalterii, prophetia visio dicitur, et propheta videns, ut patet I Reg. IX, 9, ut supra dictum est. Non tamen quaelibet visio prophetia dici potest, sed visio eorum quae sunt procul a communi cognitione;

ut sic dicatur esse propheta non solum procul fans, id est annuntians, sed etiam procul videns, a phanos, quod est apparitio. Cum autem omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestetur, ut etiam haberi potest ab apostolo, Ephes. V, 13, oportet ut ea quae manifestantur homini supra cognitionem communem, quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis propheta constituitur. Sciendum est autem, quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo ut forma in subiecto consistens; alio modo per modum passionis; sicut pallor in eo qui naturaliter vel ex aliquo forti accidente hunc colorem habet, est ut quaedam qualitas; in eo vero qui subito ex aliquo timore pallescit, est ut quaedam passio. Similiter etiam et lumen corporale est quidem in stellis ut stellarum qualitas, utpote quaedam forma in eis permanens; in aere vero est ut quaedam passio, quia lumen non retinet, sed recipit tantum per appositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in propheta esse non potest. Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat. Quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non fit resolutio cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quae cognoscit secundum probabilitatem quamdam utpote ab aliis dicta: unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret geometriae conclusiones ex principiis deducere, habitum geometriae non haberet; sed quaecumque de conclusionibus geometriae sciret, apprehenderet quasi credens docenti, et sic indigeret ut de singulis instrueretur: non enim posset ex quibusdam in alia pervenire firmiter, non facta resolutione in prima principia. Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia, et alia quae cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus. Unde cum prophetae Dei essentiam non videant, non possunt ea quae prophetice vident, cognoscere aliquo lumine quod sit quasi quaedam forma habitualis eis inhaerens: sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur. Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima prophetae per modum cuiusdam passionis ut lumen solis in aere. Unde, sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis, ita nec lumen praedictum remanet in mente prophetae nisi quando actualiter divinitus inspiratur. Et inde est quod sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur, dicentes eam esse inspirationem vel tactum quemdam, quo spiritus sanctus dicitur tangere cor prophetae: et aliis huiusmodi verbis, de prophetia loquuntur. Et sic patet quod quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus. Sed sciendum, quod sicut est in rebus corporalibus, quod aliquid post passionem, etiam passione abeunte, efficitur habilius ad patiendum, sicut aqua calefacta prius, facilius postmodum post infrigidationem calefiet, et homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur; ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior; unde propter hoc, ut Augustinus dicit in Lib. de orando Deum: *ne mens quae curis et negotiis tepescere coeperat, omnino refrigescat, et penitus extinguatur, nisi crebrius inflammetur, certis horis ad negotium orandi mentem revocamus.* Unde et mens prophetae postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur. Et haec habilitas potest habitus prophetiae dici; sicut etiam Avicenna dicit, VI de naturalibus, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illustrationem intelligentiae agentis, et species intelligibiles ab ea in se effluentes. Sed tamen non proprie potest dici habitus, sed magis habilitas vel dispositio quaedam, a qua aliquis nominatur propheta, etiam quando actu non inspiratur. Tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes utramque partem, utrisque rationibus respondeamus.

[54325] De veritate, q. 12 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod definitio illa inducitur de habitu proprie accepto: et sic habilitas praedicta prophetandi, habitus dici non potest; per quem tamen modum potest dici habitus secundum opinionem Avicennae etiam habilitas animae nostrae ad recipiendum ab intelligentia agente, quia illa receptio est naturalis secundum eius opinionem. Unde in eo, qui habet habilitatem, habet in potestate recipere cum vult, quia influentia naturalis non deest materiae dispositae. Sed influentia prophetiae dependet ex sola divina voluntate; unde, quantacumque sit habilitas in mente prophetae, non est in eius potestate ut prophetia utatur.

[54326] De veritate, q. 12 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si lumen propheticum inesset menti ut habitus quidam scientiae de rebus prophetatis, non indigeret propheta ad quaelibet prophetabilia cognoscenda, nova revelatione; indiget autem, quia illud lumen non est habitus. Sed habilitas ipsa ad lumen percipiendum, similitudinem habitus habet, sine quo lumine prophetabilia cognosci non possunt.

[54327] De veritate, q. 12 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod post perceptionem divinae locutionis, qua prophetam alloquitur interius, quae nihil aliud est quam mentis illustratio; non requiritur aliquis habitus quo interius audita percipiantur; sed ad hanc locutionem percipiendam tanto magis videtur habilitas aliqua operari, quanto ista locutio est excellentior, et eius perceptio vires naturales excedit.

[54328] De veritate, q. 12 a. 1 ad 4 Ad quartum patet solutio ex dictis.

[54329] De veritate, q. 12 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, sed solum de illis propter quorum cognitionem datur. Haec autem arctatio non provenit ex impotentia largientis, sed ex ordine sapientiae ipsius, qui dividit singulis prout vult.

[54330] De veritate, q. 12 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod omnia peccata mortalia habent in hoc convenientiam quamdam, quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo; unde gratia, quae hominem Deo coniungit, ab omni peccato mortali liberat; non autem ab omni veniali, quia venialia a Deo non separant. Res autem prophetabiles non habent ad invicem connexionem nisi in ipso ordine divinae sapientiae; unde ab his qui divinam sapientiam totaliter non intuentur, potest unum sine alio videri.

[54331] De veritate, q. 12 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod habitus infusus est perfectior quam acquisitus secundum genus suum, scilicet ratione originis, et ratione eius propter quod datur, quod est alius eo ad quod ordinatur habitus acquisitus. Sed quantum ad modum habendi vel

perficiendi, nihil prohibet habitum acquisitum perfectiorem esse; sicut patet quod per habitum fidei infusum non ita perfecte videmus credibilia sicut per habitum scientiae acquisitum conclusiones scientiarum. Et similiter lumen propheticum quamvis sit infusum, non tamen ita perfecte in nobis existit sicut habitus acquisiti; quod etiam dignitati infusorum habituum attestatur, quia ex eorum altitudine contingit ut humana infirmitas eos plene possidere non possit.

[54332] De veritate, q. 12 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet si lumen quo perfunditur mens prophetae, esset habitus; non autem si ponimus habilitatem ad percipiendum lumen praedictum esse habitum, vel quasi habitum; cum ex eodem possit esse aliquis habilis ut illuminetur de quocumque.

[54333] De veritate, q. 12 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod qualiter formatio specierum de novo requiratur ad propheticam revelationem, infra dicetur.

[54334] De veritate, q. 12 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod, licet inspiratio habitum non nominet, tamen ex hoc non potest probari quod prophetia non sit habitus; consuetum est enim quod habitus per actus definiantur.

[54335] De veritate, q. 12 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod videre, secundum philosophum dupliciter dicitur: scilicet habitu, et actu; unde et visio actum et habitum nominare potest.

[54336] De veritate, q. 12 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod lumen propheticum non est qualitas difficile mobilis, sed aliquid transiens; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductae. Sed habilitas illa quae remanet ad illustrationem denuo percipiendam, non est facile mobilis; immo diu permanet, nisi in propheta fiat magna transmutatio, per quam talis habilitas tollatur.

[54337] De veritate, q. 12 a. 1 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum, quae sunt in contrarium, dicendum quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa philosophi divisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem, eo quod passio actus quidam animae est, ut irasci et concupiscere. Prophetia autem quantum ad ipsam visionem prophetae est actus quidam mentis; quantum vero ad lumen, quod raptim, et quasi pertranseunter, decipitur, est similis passioni, prout in intellectiva parte receptio passio dicitur: quia intelligere etiam quoddam pati est, ut dicitur III de anima. Vel potest dici, quod illa divisio philosophi, si membra divisionis proprie accipiantur, non sufficienter comprehendunt omnia quae in anima sunt; sed ea tantum quae ad materiam pertinent moralem, de qua philosophus intendit, sicut etiam patet per exempla, quibus ibidem philosophus se exponit.

[54338] De veritate, q. 12 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod non omne quod cognoscitur, sub aliquo habitu cognoscitur, sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur; sunt enim actus imperfecti in nobis qui ex habitu non procedunt.

[54339] De veritate, q. 12 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod in scientiis demonstrativis sunt quaedam communia, in quibus particulares conclusiones quasi in quibusdam seminibus virtualiter continentur; unde ille qui habet habitum illorum communium, non se habet ad partic-

ulares conclusiones nisi in potentia remota, quae indiget motore ut in actum pertingat. Sed in rebus prophetabilibus non est talis ordo, ut quaedam ex aliis primis deducantur, ut sic qui habet primorum habitum, habeat sub quadam confusione habitus secundorum; unde ratio non sequitur.

[54340] De veritate, q. 12 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus alio modo perficitur prophetia et fide. Prophetia enim perficit intellectum secundum se; unde oportet ut ea, ad quae propheta est perfectus dono prophetiae, possit distincte inspicere. Sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum: actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate; unde per fidem intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quae Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui; sed prophetia visioni. Et sic non oportet quod habens habitum fidei distincte cognoscat omnia credibilia, sicut oporteret de habente habitum prophetiae quod omnia prophetabilia distincte agnosceret.

Articulus 2

[54341] De veritate, q. 12 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus

[54342] De veritate, q. 12 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[54343] De veritate, q. 12 a. 2 arg. 1 Quia *prophetia est inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Eventus autem rerum dicuntur futura contingentia, cuiusmodi non sunt conclusiones scientiae demonstrativae. Ergo de talibus non potest esse prophetia.

[54344] De veritate, q. 12 a. 2 arg. 2 Praeterea, Hieronymus dicit quod prophetia est signum divinae praescientiae. Praescientia autem de futuris est. Cum igitur futura, praecipue contingentia, de quibus maxime videtur esse prophetia, non possint esse conclusiones alicuius scientiae, videtur quod non possit de scibilibus conclusionibus esse prophetia.

[54345] De veritate, q. 12 a. 2 arg. 3 Praeterea, natura non abundat superfluis, nec deficit in necessariis; et multo minus Deus, cuius actio est ordinatissima. Sed homo ad sciendum conclusiones scientiarum demonstrativarum, habet aliam viam quam per prophetiam, scilicet per principia per se nota. Ergo videtur quod superfluum esset, si huiusmodi per prophetiam cognoscerentur.

[54346] De veritate, q. 12 a. 2 arg. 4 Praeterea, diversus modus generationis est indicium diversitatis speciei; unde mures generati ex semine, non sunt eiusdem speciei cum illis qui ex putrefactione generantur, ut dicit Commentator VIII Phys. Sed homines naturaliter conclusiones scientiarum

demonstrativarum ex principiis per se notis accipiunt. Si igitur sunt aliqui homines qui alio modo scientias demonstrativas accipiant, utpote per prophetiam, erunt alterius speciei, et aequivoce homines dicuntur; quod videtur absurdum.

[54347] De veritate, q. 12 a. 2 arg. 5 Praeterea, scientiae demonstrativae sunt de his quae se habent indifferenter ad omne tempus. Sed prophetia non similiter se habet ad omne tempus; immo quandoque spiritus prophetarum tangit cor prophetae de praesenti et non de futuro, quandoque e contrario, ut Gregorius dicit super Ezech. Ergo prophetia non est de illis de quibus est scientia.

[54348] De veritate, q. 12 a. 2 arg. 6 Praeterea, ad ea quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetae, et cuiuscumque alterius. Sed in omnibus quae sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium prophetae, et cuiuscumque alterius scientis illud; et neuter alteri praefertur, ut dicit Rabbi Moyses. Ergo de his quae per demonstrationem sciuntur, non est prophetia.

[54349] De veritate, q. 12 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Prophetis non credimus nisi quatenus spiritu prophetiae inspirantur. Sed illis quae sunt scripta in libris prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote quod dicitur: *qui firmavit terram super aquas*, vel si qua sunt alia huiusmodi. Ergo prophetiae spiritus inspirat prophetas etiam de conclusionibus scientiarum.

[54350] De veritate, q. 12 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet gratia signorum ad operandum ea quae sunt supra virtutem naturae, ita se habet donum prophetiae ad cognoscendum ea quae naturalem cognitionem excedunt. Sed per gratiam signorum non solum fiunt ea quae natura facere non potest, ut puta illuminare caecos et suscitare mortuos, sed etiam quae natura facere potest, ut curare febrientes. Ergo per donum prophetiae non solum cognoscuntur ea ad quae naturalis cognitio non potest attingere, sed etiam ea ad quae naturalis cognitio attingere potest, cuiusmodi sunt conclusiones scientiarum; et sic videtur quod de eis possit esse prophetia.

[54351] De veritate, q. 12 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod in omnibus quae sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis, ut patet in II Phys. Donum autem prophetiae datur ad utilitatem Ecclesiae, ut patet I ad Cor., XII, 7: *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*, et subiungit multa inter quae connumerat prophetiam; unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem est materia prophetiae, sive sint praeterita, sive praesentia sive futura, sive etiam aeterna, sive necessaria, sive contingentia. Illa vero quae ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiae; unde Augustinus dicit, II super Genesim ad litteram, quod *quamvis auctores nostri sciverint cuius figurae sit caelum; tamen per eos dicere noluit nisi quod prodest saluti*; et Ioannis cap. XVI, vers. 13 dicitur: *cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*; Glossa *saluti necessariam.* Dico autem necessaria ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum. Multa autem quae sunt in scientiis demonstrata, ad hoc possunt esse utilia; utpote intellectum esse incorruptibilem, et ea quae in creaturis considerata in admirationem divinae sapientiae et potestatis inducunt. Unde et de his in sacra Scriptura invenimus fieri mentionem. Sciendum tamen, quod cum prophetia

sit cognitio eorum quae sunt procul, non eodem modo se habet ad omnia praedicta. Quaedam enim sunt procul a nostra notitia ex parte ipsorum, quaedam vero ex parte nostra. Ex parte quidem ipsorum sunt procul futura contingentia, quae per hoc non cognoscibilia sunt, quod ab esse deficiunt, cum nec in se sint, nec in causis suis determinentur. Sed ex parte nostra sunt procul illa, in quorum cognitione accidit difficultas propter nostrum defectum, non propter ea, cum sint maxime cognoscibilia et perfectissima entia, sicut res intelligibiles, et praecipue aeternae. Quod autem competit alicui secundum se, verius competit ei quam quod competit sibi ratione alterius; unde et futura contingentia verius sunt procul a cognitione quam quaecumque alia, et ideo praecipue videntur ad prophetiam pertinere, in tantum quod quasi praecipua prophetiae materia in definitione prophetiae ponantur, in hoc quod dicitur: *prophetia est divina inspiratio, rerum eventus* etc.; ex quo etiam nomen prophetiae videtur esse acceptum; unde dicit Gregorius super Ezech., quod cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat; quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit. Eorum vero quae sunt procul ex parte nostra, est etiam consideranda quaedam distinctio. Quaedam enim sunt procul utpote omnem cognitionem humanam excedentia, ut Deum esse trinum et unum, et alia huiusmodi: et talia non sunt conclusiones scientiarum. Quaedam vero sunt procul utpote excedentia cognitionem alicuius hominis, non cognitionem humanam simpliciter; utpote quae a doctis per demonstrationem sciuntur, sed indocti naturali cognitione ad ea non pertingunt, sed quandoque elevantur ad ea revelatione divina: et huiusmodi non sunt prophetabilia simpliciter, sed respectu huius. Et sic possunt subesse prophetiae conclusiones demonstratae in scientiis.

[54352] De veritate, q. 12 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod eventus rerum ponuntur in definitione prophetiae quasi materia maxime propria prophetiae, non autem ita quod sint tota prophetiae materia.

[54353] De veritate, q. 12 a. 2 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum, quod ratione principalis suae materiae prophetia signum praescientiae dicitur.

[54354] De veritate, q. 12 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis conclusiones scientiarum possint sciri alio modo quam per prophetiam, non tamen est superfluum ut lumine prophetiae ostendantur, quia firmius adhaeremus prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum; et in hoc etiam Dei gratia commendatur, et ipsius perfecta scientia ostenditur.

[54355] De veritate, q. 12 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod causae naturales habent determinatos effectus, cum earum virtutes sint finitae et limitatae ad unum; et ideo quae a diversis causis naturalibus producuntur in esse, secundum diversum generationis modum oportet esse specie diversa. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest producere eosdem effectus in specie sine operatione naturae quos natura producit; unde non sequitur quod, si ea quae naturaliter cognosci possunt, divinitus revelentur, illi qui diversimode cognitionem accipiunt, specie differant.

[54356] De veritate, q. 12 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet prophetia interdum sit de his quae diversis temporibus distinguuntur, interdum tamen est de illis quae per omne tempus sunt vera.

[54357] De veritate, q. 12 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Rabbi Moyses non intelligit quin de his quae per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio prophetae; sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur, non differt an de eis habeatur prophetia, vel non.

Articulus 3

[54358] De veritate, q. 12 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum prophetia sit naturalis

[54359] De veritate, q. 12 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54360] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 1 Potior enim est cognitio vigilantis quam dormientis. Sed dormientibus naturaliter contingit ut futura praevideant, sicut patet in divinationibus somniorum. Ergo multo fortius in vigilando aliqui naturaliter possunt futura praevidere. Hoc autem est prophetae officium. Ergo aliquis naturaliter potest esse propheta.

[54361] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod vigilantis cognitio est potior quantum ad iudicium, sed dormientis quantum ad receptionem.- Sed contra, secundum hoc vis cognoscitiva potest de re aliqua iudicare, quod speciem eius recipit. Iudicium ergo receptionem sequitur; ergo ubi est potior receptio, est etiam perfectius iudicium; et sic, si dormiens est potior in recipiendo, debet esse potior in iudicando.

[54362] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 3 Praeterea, intellectus non ligatur somno nisi per accidens, inquantum dependet a sensu. Sed iudicium intellectus non dependet a sensu, cum intellectus operatio secundum hoc a sensibus tantum dependeat quod a sensibus accipit; iudicium autem est post acceptionem. Ergo intellectus iudicium non est ligatum in somno; et sic videtur distinctio posita nulla esse.

[54363] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod convenit alicui ex hoc ipso quod ab alio separatur, convenit ei secundum suam naturam; sicut ex hoc ipso quod ferrum a rubigine separatur, accidit ei claritas, unde claritas est ei naturalis. Sed ex hoc ipso quod anima a sensibus corporis abstrahitur, competit ei futura praevidere, ut Augustinus ostendit, XII super Genesim ad litteram, multis exemplis. Ergo videtur quod praevidere futura, sit ipsi animae humanae naturale; et sic idem quod prius.

[54364] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 5 Praeterea, Gregorius in IV dialogorum, dicit, quod *ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid praevidet: aliquando autem exiturae de corpore animae per revelationem ventura cognoscunt.* Sed illa quae anima potest inspicere ex sua subtilitate,

naturaliter inspicit. Ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, et sic naturaliter habere prophetiam, quae praecipue in futurorum visione consistit.

[54365] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 6 Sed dicebat, quod futura quae anima naturali cognitione praevidet, sunt illa quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia est etiam de aliis futuris.- Sed contra, ea quae dependent ex libero arbitrio, non habent causas determinatas in natura. Sed ea quae anima ex sua subtilitate praevidet, omnino ex libero arbitrio dependent; sicut patet per exemplum Gregorii, quod ibi ponit de quodam, qui cum infirmaretur, et esset dispositum de eius sepultura in quadam Ecclesia, morti appropinquans surrexit, et se induens praedixit se velle ire per viam Appiam ad Ecclesiam s. Sixti. Cumque post modicum defunctus esset; quia longum erat iter ad Ecclesiam ubi sepeliri debebat, repente orto consilio exeuntes cum eius funere per viam Appiam, nescientes quae ille dixerat, in Ecclesia s. Sixti eum posuerunt: quod tamen, ut Gregorius subiungit, praedicere non potuit, nisi quia id quod futurum erat eius corpori, ipsa vis animae ac subtilitas praevidebat. Ergo illa etiam futura quae ex naturalibus causis non dependent, possunt naturaliter ab homine praevideri; et sic idem quod prius.

[54366] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 7 Praeterea, ex causis naturalibus non potest accipi significatio super ea quae naturaliter non fiunt. Sed astrologi accipiunt ex motibus corporum caelestium significationes super prophetia. Ergo prophetia est naturalis.

[54367] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 8 Praeterea, philosophi in scientia naturali non determinaverunt nisi de his quae naturaliter possunt accidere. Determinavit autem Avicenna, in VI de naturalibus, de prophetia. Ergo prophetia est naturalis.

[54368] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 9 Praeterea, ad prophetiam non requiruntur nisi tria; scilicet claritas intelligentiae, et perfectio virtutis imaginativae, et potestas animae, ut ei materia exterior obediat, ut Avicenna ponit in VI de naturalibus. Sed haec tria possunt accidere naturaliter. Ergo naturaliter potest aliquis propheta esse.

[54369] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 10 Sed dicebat, quod naturaliter potest intellectus et imaginatio perfici ad praecognoscendum futura naturalia; sed de his non est prophetia.- Sed contra, ea quae dependent ex causis inferioribus, dicuntur esse naturalia. Sed Isaias praevidit et praedixit Ezechiam fore moriturum, Isa. XXXVIII, 1; et hoc secundum rationes inferiores, ut per Glossam ibidem habetur. Ergo etiam praecognitio naturalium futurorum est prophetia.

[54370] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 11 Praeterea, divina providentia rebus in esse productis tribuit ut in se habeant ea sine quibus conservari non possunt; sicut in humano corpore posuit membra quibus sumitur et decoquitur cibus, sine quo mortalis vita non conservatur. Sed humanum genus non potest sine societate conservari: unus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam, unde homo naturaliter est animal politicum, ut dicitur VIII Ethic. Societas autem conservari non potest sine iustitia; iustitiae vero regula est prophetia. Ergo naturae humanae est inditum ut ad prophetiam naturaliter homo pervenire possit.

[54371] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 12 Praeterea, in quolibet genere naturaliter invenitur illud

quod est perfectissimum in genere illo. Sed perfectissimum in genere hominum est propheta, qui secundum id quod est in homine potius, scilicet intellectum, alios transcendit. Ergo naturaliter potest homo ad prophetiam pervenire.

[54372] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 13 Praeterea, plus distant proprietates Dei a proprietatibus creaturarum quam proprietates rerum futurarum a rebus praesentibus. Sed naturali cognitione homo per proprietates creaturarum in cognitionem Dei pervenire potest: ut patet Rom. cap. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt* etc.; ergo et naturaliter ex his quae sunt, potest homo in cognitionem futurorum pervenire; et sic naturaliter potest esse propheta.

[54373] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 14 Sed dicebat, quod quamvis Deus magis distet in essendo, tamen futura magis distant in cognoscendo.- Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo illud quod est magis distans secundum esse, est etiam magis distans secundum cognitionem.

[54374] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 15 Praeterea, Augustinus in Lib. de libero Arbitr., distinguit tria genera bonorum; scilicet parvum, magnum et medium. Sed prophetia non computatur inter parva bona, quia huiusmodi sunt bona corporalia; nec iterum inter bona maxima, quia huiusmodi sunt quibus recte vivitur, et quibus nullus abuti potest: quae prophetiae competere non videntur. Ergo restat quod prophetia ad media bona pertineat, quae sunt bona naturalia animae; et sic videtur quod sit naturalis.

[54375] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 16 Praeterea, Boetius dicit in Lib. de duabus naturis quod uno modo natura dicitur omne illud quod potest agere vel pati. Sed ad hoc quod aliquis sit propheta, requiritur quaedam spiritualis passio, scilicet receptio luminis prophetici, ut supra dictum est. Ergo videtur quod prophetia sit naturalis.

[54376] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 17 Praeterea, si agenti naturale est agere, et patienti naturale est pati, oportet quod passio sit naturalis. Sed ipsi Deo naturale est quod perfectionem prophetiae hominibus infundat; quia ipse secundum suam naturam bonus est, et bono naturalis est sui communicatio. Similiter etiam humanae menti naturale est quod a Deo recipiat, cum eius natura non consistat nisi ex his quae a Deo recipit. Ergo prophetiae susceptio est naturalis.

[54377] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 18 Praeterea, cuilibet potentiae naturali passivae respondet aliqua naturalis activa potentia. Sed in anima humana est naturalis potentia ad recipiendum lumen prophetiae. Ergo etiam est aliqua naturalis potentia activa, per quam aliquis in actum prophetiae adducitur; et ita videtur quod prophetia sit naturalis.

[54378] De veritate, q. 12 a. 3 arg. 19 Praeterea, homo naturaliter est perfectioris cognitionis quam alia animalia. Sed quaedam alia animalia naturaliter sunt praescia eorum futurorum maxime quae ad eos pertinent; sicut patet de formicis, quae praesciunt pluvias futuras; et pisces etiam quidam praenuntiant tempestates futuras. Ergo etiam et homo naturaliter debet esse praescius eorum quae ad ipsum pertinent; et sic videtur quod homo naturaliter possit esse propheta.

[54379] De veritate, q. 12 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur II Petri, cap. I, 21: *non voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.*

[54380] De veritate, q. 12 a. 3 s. c. 2 Praeterea, illud quod dependet ex causa extrinseca, non videtur esse naturale. Sed prophetia dependet ex causa extrinseca, quia scilicet prophetae in speculo aeternitatis legunt. Ergo videtur quod prophetia non sit naturalis.

[54381] De veritate, q. 12 a. 3 s. c. 3 Praeterea, illa quae insunt nobis naturaliter, sunt in potestate nostra. Sed in potestate prophetae non erat habere spiritum praedicendi futura, ut patet per Glossam II Petri, I, 19: super illud: *habemus firmiorem propheticum sermonem,* et cetera. Ergo prophetia non est naturalis.

[54382] De veritate, q. 12 a. 3 s. c. 4 Praeterea, ea quae sunt naturalia, sunt ut in pluribus. Sed prophetia est in valde paucis. Ergo non est naturalis.

[54383] De veritate, q. 12 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo, quia eius principium activum est natura; sicut naturale est igni ferri sursum. Alio modo quando quia natura est principium dispositionum ipsius non quarumlibet, sed earum quae sunt necessitas ad talem perfectionem; sicut dicitur quod infusio animae rationalis est naturalis inquantum per operationem naturae corpus efficitur dispositum dispositione quae est necessitas ad animae susceptionem. Fuit igitur quorumdam opinio, quod prophetia esset naturalis primo modo: quia dicebant animam habere in se ipsa quamdam vim divinationis, ut Augustinus narrat, XII super Genes. ad litteram. Sed hoc ipse ibidem improbat, quia si hoc esset, tunc in potestate sua haberet anima quandocumque vellet futura praecognoscere; quod manifeste apparet esse falsum. Et praeterea hoc apparet esse falsum, quia natura mentis humanae nullius cognitionis naturaliter potest esse principium, in quae non possit pervenire per principia per se nota, quae sunt prima instrumenta intellectus agentis; ex quibus principiis in cognitionem futurorum contingentium perveniri non potest, nisi forte per inspectionem aliquorum signorum naturalium; sicut medicus praecognoscit sanitatem vel mortem futuram, et astrologus tempestatem vel serenitatem. Talis autem futurorum praecognitio non dicitur esse divinationis vel prophetiae, sed magis artis. Unde alii dixerunt, quod prophetia est naturalis secundo modo; quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendam per actionem alicuius superioris causae praescientiam futurorum. Quae quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quae inter dona spiritus sancti ab apostolo computatur. Unde ad earum distinctionem habendam, sciendum est, quod futura contingentia in duobus praeexistunt antequam sint: scilicet in praescientia divina, et in causis creatis, quarum virtute futura illa educuntur in esse. In his autem duobus futura praeexistunt diversimode quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod omnia quae praeexistunt in causis creatis, praeexistunt etiam in divina praescientia, sed non e converso, cum quorumdam futurorum rationes Deus in se retinuerit, rebus creatis eas non infundendo, sicut eorum quae miraculose fiunt sola divina virtute, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Secundo quantum ad hoc quod futura in causis creatis quaedam praeexistunt mobiliter eo quod

virtus causae quae est ordinata ad talem effectum inducendum, potest aliquo eventu impediri. Sed in divina praescientia omnia futura sunt immobiliter, quia futura subduntur divinae praescientiae non solum secundum ordinem causarum suarum ad ipsa, sed etiam secundum exitum ordinis vel eventuum. Praecognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Uno modo ex hoc quod futura praeexistunt in mente divina; et haec prophetia donum spiritus sancti ponitur, et haec non est naturalis. Illa enim quae fiunt divinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa. Huiusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus; cum non hoc modo revelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente divina, a qua derivantur in mentem prophetae. Alio modo ex virtute causarum creatarum, prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute caelestium corporum, in quibus praeexistunt quaedam signa futurorum quorumdam, et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui, et ad aliqua cognoscenda elevari; et haec prophetia modo praedicto potest dici naturalis. Differt autem haec prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquimur, in tribus. Primo in hoc quod futurorum praevisionem habet immediate a Deo illa de qua nunc loquimur, quamvis Angelus possit esse minister, prout agit in virtute divini luminis; naturalis vero est ex propria actione causarum secundarum. Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia. Tertio in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter praevidet, sed sicut praedicuntur illa quae sunt vera ut in maiori parte; prophetia vero quae est spiritus sancti donum, infallibiliter praevidet; unde dicitur esse divinae praescientiae signum, quia secundum illam infallibilitatem praevidet secundum quam futura sunt a Deo praescita. Et haec triplex differentia in definitione Cassiodori notari potest. Prima in hoc quod dicit *divina*; secunda in hoc quod dicit generaliter, *rerum eventus*; tertia in hoc quod dicit, *immobili veritate denuntians*. Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessariis ut de scibilibus, manet duplex differentia: scilicet prima et secunda; quia per prophetiam naturalem non accipit homo immediate a Deo cognitionem illorum scibilium, sed mediantibus causis secundis, et per operationem causarum secundarum in virtute naturali sua agentium. Nec iterum talis cognitio ad omnia necessaria se extendit, sed solum ad illa quae possunt esse nota per prima principia; quia ultra illa virtus luminis intellectus agentis non se extendit, nec naturaliter in alia elevatur, sicut prophetia divina elevatur in quaedam quae sunt supra naturalem cognitionem, utpote Deum esse trinum et unum, et alia huiusmodi. Sed tertia differentia removetur in hac materia, quia utraque prophetia ita immobiliter et certissime facit scire huiusmodi scibilia necessaria, sicut si scirentur per principia demonstrationis. Per prophetiam enim utramque, elevatur mens hominis, ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat, quae sicut principia, ita et conclusiones simplici intuitu, sine deductione unius ex altero, certissime vident. Utraque etiam prophetia differt a somnio et visione, ut somnium dicamus apparitionem quae fit homini in dormiendo, visionem vero quae fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto; quia tam in somnio quam in visione simplici, anima detinetur phantasmatibus visis, vel totaliter vel in parte, ut scilicet inhaereat eis tamquam veris rebus, vel totaliter vel in parte. Sed in utraque prophetia etsi aliqua phantasmata videantur in somnio vel visione, tamen anima prophetae illis phantasmatibus non detinetur; sed cognoscit per lumen propheticum ea quae videt non esse res, sed similitudines aliquid significantes; et earum significationem cognoscit, *quia intelligentia opus est in visione*, ut dicitur Danielis, X, 1. Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel casus prophetiae naturalis; sicut et prophetia naturalis est quaedam deficiens similitudo prophetiae divinae.

[54384] De veritate, q. 12 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in cognitione duo est considerare: scilicet receptionem, et iudicium de receptis. Quantum igitur ad iudicium de receptis, potior est vigilantis cognitio quam dormientis; quia iudicium vigilantis est liberum, sed dormientis ligatum, ut dicitur in Lib. de somno et vigilia. Sed quantum ad receptionem, cognitio dormientis est potior, quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interiores impressiones magis percipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex caelestibus corporibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur Num. XXIII, 4, de Balaam: *qui cadit*, scilicet dormiendo, et *sic aperiuntur oculi eius*.

[54385] De veritate, q. 12 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod iudicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus iudicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus iudicamus eas in principia resolvendo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel in imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute caelestium corporum, aut etiam quorumcumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde philosophus dicit in III caeli et mundi, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare; et similiter dicit in VI Ethicorum, quod *sensus est extremi sicut intellectus principiorum*; extrema appellans illa in quae fit resolutio iudicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium quin quantum ad aliquid homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum.

[54386] De veritate, q. 12 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod iudicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur; indiget autem sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat.

[54387] De veritate, q. 12 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidam posuerunt quod anima rationalis in se ipsa habet vim quamdam divinationis, ut Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram. Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si hoc esset, in promptu esset ei cum vellet futura praecognoscere: quod patet esse falsum. Non igitur propter hoc, a sensibus abstracta, interdum futura praevidet, quia hoc ei secundum naturalem virtutem competat; sed quia per huiusmodi abstractionem efficitur habilior ad percipiendum impressiones illarum causarum ex quibus potest fieri aliqua praecognitio futurorum.

[54388] De veritate, q. 12 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in verbis Gregorii est accipienda subtilitas animae, quam ponit causam praecognitionis futurorum, pro ipsa habilitate animae ad

recipiendum a substantiis superioribus non solum secundum ordinem gratiae, prout sanctis ab Angelis quaedam revelantur, sed etiam secundum ordinem naturae, prout inferiores intellectus secundum ordinem naturae nati sunt perfici a superioribus; et prout corpora humana subduntur impressionibus corporum caelestium, in quibus est praeparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima sua subtilitate praevidet per aliquas similitudines ex impressione caelestium corporum in imaginatione relictas.

[54389] De veritate, q. 12 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis liberum arbitrium naturalibus causis non subdatur, tamen ad ea quae libero aguntur arbitrio, naturales causae interdum facilitatem vel impedimentum praestant; sicut potuit in proposito vel pluvia vel nimius aestus taedium facere his qui portabant funus, ne ad locum destinatum deferrent, quorum praecognitio fieri poterat per corpora caelestia.

[54390] De veritate, q. 12 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum corpora humana corporibus caelestibus subdantur, ex motibus caelestium corporum potest accipi significatio super dispositione qualibet corporis humani. Cum igitur aliqua complexio vel dispositio humani corporis sit quasi necessitas ad naturalem prophetiam, non est inconveniens, si ex caelestibus corporibus significatio super naturali prophetia accipitur: non autem super prophetia quae est spiritus sancti donum.

[54391] De veritate, q. 12 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illi philosophi naturales qui de prophetia determinaverunt, non potuerunt tractare de prophetia de qua nunc loquimur, sed solum de naturali.

[54392] De veritate, q. 12 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illorum trium unum non potest naturaliter animae competere, ut scilicet sit tantae virtutis, quod ei materia exterior subdatur; cum etiam nec ipsis Angelis ad nutum deserviat materia corporalis, ut Augustinus dicit. Et sic in hoc non est sustinendum dictum Avicennae, vel cuiuslibet alterius philosophi. Ex aliis vero duobus quae tangit obiectio, secundum quod naturaliter homini proveniunt, causatur prophetia naturalis, non illa de qua loquimur.

[54393] De veritate, q. 12 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis per prophetiam naturalem non possint revelari nisi ea quae naturalibus causis subduntur, tamen per prophetiam divinam possunt non solum alia, sed etiam ista cognosci.

[54394] De veritate, q. 12 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius principium est prophetia; unde dicitur Proverb. XXVII, 18: *cum defecerit prophetia, dissipabitur populus.* Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita; et sic non oportet prophetiam esse naturalem.

[54395] De veritate, q. 12 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod hoc est ex nobilitate hominis, quod in genere humano possit inveniri tam digna perfectio quae ex nulla causa produci

possit nisi supernaturali. Talis autem perfectionis creaturae irrationales capaces non sunt. Et ideo non oportet ut id quod est perfectissimum in genere hominum, virtute naturae acquiratur; sed id tantum quod est perfectissimum secundum statum naturae, non autem quod est perfectissimum secundum statum gratiae.

[54396] De veritate, q. 12 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod res aliqua dupliciter potest cognosci: scilicet an est, et quid est. Quia vero proprietates creaturarum, ex quibus cognitionem accipimus, maxime distant a proprietatibus divinis, inde est quod de Deo cognoscere non possumus quid est; sed ex hoc ipso quod creaturae dependent a Deo, ex creaturis inspectis cognoscere possumus, Deum esse. Sed quia praesentia a futuris non dependent, proprietates autem habent similes, idcirco ex rebus praesentibus non possumus scire an aliqua futura sint. Possumus autem scire, si futura, quid vel qualia sint.

[54397] De veritate, q. 12 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod Deus magis distat a creaturis quam una creatura ab alia quantum ad modum essendi; non tamen quantum ad habitudinem quae est inter principium essendi et id quod habet esse ex tali principio. Et ideo per creaturas cognoscimus Deum esse, sed non quid est. E contrario autem est de cognitione futurorum contingentium per praesentia vel praeterita.

[54398] De veritate, q. 12 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod prophetia reducitur ad maxima bona, cum sit quoddam donum gratuitum. Quamvis enim ea non recte vivatur ut immediato principio meritoriae operationis, tamen tota prophetia ad rectitudinem vitae ordinatur. Nec iterum prophetia aliquis abutitur, ita quod abusus ipse sit prophetiae actus, sicut aliquis abutitur potentia naturali. Qui enim prophetia utitur ad quaerendum lucrum, vel favorem hominum, habet quidem actum prophetiae bonum, qui est cognoscere occulta et denuntiare; sed abusus huius boni est actus cupiditatis, vel alterius vitii. Abutitur tamen aliquis prophetia etsi non ut principio actus, tamen ut obiecto; sicut etiam et virtutibus abutuntur qui de eis superbiunt, quamvis virtutes inter maxima bona computentur.

[54399] De veritate, q. 12 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod non dicimus aliquid esse naturale a natura quolibet modo accepta, sed secundum tertiam acceptionem, quam Boetius, ibidem, ponit: prout scilicet natura est principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens; alias oporteret dicere, omnes actiones et passiones et proprietates esse naturales.

[54400] De veritate, q. 12 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod communicare bonitatem suam est Deo naturale, id est naturae eius conveniens, non quod ex necessitate naturae communicet, cum talis communicatio voluntate divina fiat secundum ordinem sapientiae, quae sua dona omnibus distribuit ordinate. Creaturae etiam naturale est quod a Deo recipiat bonitatem, non quamlibet, sed eam quae suae naturae debetur: sicut homini debetur esse rationale, non lapidi aut asino. Unde si aliqua perfectio divinitus recipiatur in homine, non oportet quod sit homini naturalis, quando debitum naturae humanae excedit.

[54401] De veritate, q. 12 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod in anima humana est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali passivae respondeat potentia activa naturalis.

[54402] De veritate, q. 12 a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod animalia bruta non possunt esse praescia futurorum quae ad ea pertinent nisi illorum quae ex motu caeli dependent: ex cuius impressione movetur eorum imaginatio ad aliquid agendum, quod competit significationi futurorum. Et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus, quia bruta, ut Damascenus dicit, magis aguntur quam agant; unde impressiones caelestium corporum sequuntur totaliter; non autem homo, qui est liberae voluntatis. Nec ex hoc debet dici brutum praescium futuri, quamvis ex eius actu alicuius futuri significatio accipi possit; quia non agit ad significationem futuri, quasi rationem sui operis cognoscens, sed magis a naturae instinctu ductum.

Articulus 4

[54403] De veritate, q. 12 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis

[54404] De veritate, q. 12 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54405] De veritate, q. 12 a. 4 arg. 1 Omnis enim perfectio quae non recipitur in aliquo nisi secundum dispositionem recipientis, requirit aliquam determinatam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est talis perfectio, ut patet Amos, I, 2 super illud: *dominus de Sion rugiet*, ubi dicit Glossa Hier.: *naturale est, inquit, ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti; verbi gratia, nautae suos inimicos ventis, damnum naufragio; sic pastores timorem suum rugitui leonis assimilant, inimicos dicunt leones, ursos vel lupos: et sic iste, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat.* Ergo prophetia aliquam determinatam dispositionem praeexigit in natura humana.

[54406] De veritate, q. 12 a. 4 arg. 2 Praeterea, ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, cum etiam per visionem imaginariam frequenter prophetia fiat. Sed ad bonitatem imaginativae virtutis requiritur bona dispositio et complexio organi. Ergo ad prophetiam praeexigitur dispositio naturalis.

[54407] De veritate, q. 12 a. 4 arg. 3 Praeterea, impedimentum naturale est fortius quam id quod accidentaliter supervenit. Sed aliquae passiones accidentaliter supervenientes impediunt prophetiam;

unde dicit Hieron. super Matth.: *tempore illo quo coniugales actus geruntur, praesentia spiritus sancti non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur.* Nec hoc est propter culpam, quia actus matrimonialis culpa caret, sed propter concupiscentiae passionem annexam. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis impedit aliquem ne possit fieri propheta.

[54408] De veritate, q. 12 a. 4 arg. 4 Praeterea, natura ordinatur ad gratiam, sicut gratia ad gloriam. Sed gloria praeexigit gratiae perfectionem in eo qui debet ad gloriam pervenire. Ergo et prophetia, et alia dona gratuita, praeexigunt naturalem dispositionem.

[54409] De veritate, q. 12 a. 4 arg. 5 Praeterea, speculatio prophetiae est altior quam scientiae acquisitae. Sed speculatio scientiae acquisitae impeditur per indispositionem naturalis complexionis: cum quidam sint ita indispositi ex naturali complexione, quod vix aut nunquam ad scientias acquirendas pertingere possint. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiae impedit.

[54410] De veritate, q. 12 a. 4 arg. 6 *Praeterea, quae a Deo sunt, ordinata sunt*; ut dicitur Rom. XIII, 1. Sed donum prophetiae est a Deo. Ergo ordinate ab eo distribuitur. Sed non esset ordinata distributio, si daretur ei qui non est ad eam habendam dispositus. Ergo prophetia praeexigit naturalem dispositionem.

[54411] De veritate, q. 12 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Illud quod dependet ex solo arbitrio dantis, non praeexigit aliquam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est huiusmodi, ut patet per hoc quod I Cor. XII, 11, enumerata prophetia et aliis spiritus sancti donis, subiungitur: *haec autem omnia operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult*; et Ioann., III, 8, dicitur: *spiritus ubi vult spirat.*

[54412] De veritate, q. 12 a. 4 s. c. 2 Praeterea, I Corinth., I, 27-28, dicit apostolus: *quae infirma sunt mundi, elegit Deus, ut confundat fortia et contemptibilia et ea quae non sunt, ut ea quae sunt, destrueret.* Ergo dona spiritus sancti non praeexigunt de necessitate aliquam dispositionem in subiecto.

[54413] De veritate, q. 12 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Gregorius dicit in homilia Pentecostes: *implet spiritus sanctus citharaedum puerum, et Psalmistam facit; implet pastorem Armentarium sycomoros vellicantem, et prophetam facit.* Ergo donum prophetiae non praeexigit aliquam dispositionem vel statum in eo cui datur; sed ex sola divina voluntate dependet eius collatio.

[54414] De veritate, q. 12 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod in prophetia duo est considerare: scilicet ipsum prophetiae donum, et huius doni iam percepti usum. Ipsum igitur prophetiae donum supra facultatem hominis existens, a Deo datur, non virtute alicuius causae creatae; quamvis prophetia naturalis ex virtute alicuius creaturae perficiatur in nobis, ut dictum est. Hoc autem differt inter operationem divinam et operationem creaturae: quod quia Deus sua operatione non solum formam, sed et materiam producit; non praeexigat eius operatio, sicut nec materiam, ita nec dispositionem materialem ad effectum perficiendum. Nec tamen formam sine materia aut sine

dispositione facit, sed simul potest materiam et formam condere unica operatione; vel etiam materiam quantumcumque indispositam ad debitam dispositionem reducere, quae competat perfectioni quam inducit: sicut patet in suscitatione mortui. Corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendam, et tamen unico divino opere corpus et animam, et dispositionem ad animam recipit. Sed ad operationem creaturae praeexigitur et materia, et debita materiae dispositio; non enim potest virtus creata ex quolibet quodlibet facere. Patet ergo quod prophetia naturalis praeexigit dispositionem debitam naturalis complexionis; sed prophetia quae est spiritus sancti donum, non praeexigit eam. Exigit tamen quia simul cum dono prophetiae datur etiam prophetae dispositio naturalis quae sit ad prophetiam conveniens. Usus autem prophetiae cuiuslibet est in potestate prophetae; et secundum hoc dicitur I Cor. XIV, 32 quod *spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt*; et ideo ab usu prophetiae aliquis seipsum impedire potest, et ad debitum prophetiae usum de necessitate dispositio debita requiritur, cum prophetiae usus ex virtute creata prophetae procedat. Unde et determinatam dispositionem praeexigat.

[54415] De veritate, q. 12 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quaedam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam; et hae divina operatione non mutantur in propheta; et secundum earum convenientiam prophetia procedit. Indifferens enim est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetata figuretur. Dispositiones vero contrariae, divina virtute auferuntur a propheta, et dispositiones necessariae conferuntur.

[54416] De veritate, q. 12 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, non autem de necessitate praeexigitur; quia ipse Deus, qui donum prophetiae infundit, potens est complexionem organi imaginativae virtutis in melius reformare, sicut et oculos lippos, ut clare videre possint.

[54417] De veritate, q. 12 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod huiusmodi passiones vehementes ad se trahunt totaliter rationis attentionem, et per consequens eam avertunt a spiritualium inspectione; et ideo vehementibus passionibus vel irae vel tristitiae, aut delectationis, usus prophetiae impeditur etiam in eo qui prophetiae donum percepit; et sic etiam naturalis indispositio complexionis impediret, nisi divina virtute quodammodo curaretur.

[54418] De veritate, q. 12 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod similitudo proposita quantum ad hoc verificatur, quod, sicut gratia superadditur naturae, ita gloria gratiae. Non tamen est similitudo quantum ad omnia, quia gratia meretur gloriam, non autem natura meretur gratiam. Et ideo praeexigitur meritum gratiae ad gloriam habendam, non autem dispositio naturae ad gratiam obtinendam.

[54419] De veritate, q. 12 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo. Non est autem in nostra potestate complexionem organorum animae meliorare, sicut est in potestate divina, qui donum prophetiae infundit; et ideo non est simile.

[54420] De veritate, q. 12 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod donum prophetiae a Deo ordinatissime dividitur; et hoc etiam ad huius distributionis ordinationem pertinet, ut aliquando conferatur

illis qui videntur ad hoc maxime indispositi, ut sic divinae virtuti tribuatur, *et non glorietur omnis caro coram illo*, ut dicitur I Cor. I, 29.

Articulus 5

[54421] De veritate, q. 12 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum

[54422] De veritate, q. 12 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54423] De veritate, q. 12 a. 5 arg. 1 Quia Sapient. VII, 27, dicitur: *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.* Sed amici Dei non sunt nisi illi in quibus bonitas morum viget; Ioann. XIV, 23: *si quis diligit me, sermones meos servabit.* Ergo et ille qui non est bonorum morum, propheta non constituitur.

[54424] De veritate, q. 12 a. 5 arg. 2 Praeterea, prophetia donum spiritus sancti est. Sed spiritus sanctus non inhabitat aliquem peccatorem; ut patet per id Sap. cap. I, 5: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Ergo prophetiae donum non potest esse in aliquo peccatore.

[54425] De veritate, q. 12 a. 5 arg. 3 Praeterea, illud quo quis male uti non potest, esse non potest in aliquo peccatore. Sed prophetia nullus male uti potest. Cum enim actus prophetiae sit a spiritu sancto, si aliquis prophetia male uteretur, esset idem actus a peccato, et a spiritu sancto: quod esse non potest. Ergo prophetia non potest esse in aliquo peccatore.

[54426] De veritate, q. 12 a. 5 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit in libro de somno et vigilia, quod *si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immittere quibuslibet, et non optimis viris.* Sed constat prophetiae donum esse tantum a Deo. Ergo inconveniens est dicere, quod detur nisi optimis viris.

[54427] De veritate, q. 12 a. 5 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Plato, *optimi est optima adducere.* Sed prophetia convenientius est in homine bono quam in malo. Ergo cum Deus sit optimus, nunquam malis donum prophetiae dabit.

[54428] De veritate, q. 12 a. 5 arg. 6 Praeterea, in operatione naturae similitudo divinae operationis invenitur; unde et Dionysius IV cap. de Divin. Nomin. divinam bonitatem radio solari comparat propter similitudinem effectus. Sed operatione naturali magis dispositis aliquae perfectiones magis dantur; sicut a sole corpora magis pervia magis illustrantur. Cum igitur ad recipiendum donum

prophetiae magis sit dispositus bonus quam malus, videtur quod multo amplius bonis quam malis dari debeat. Sed non omnibus bonis datur. Ergo nulli malo debet dari.

[54429] De veritate, q. 12 a. 5 arg. 7 Praeterea, gratia ad hoc datur quod natura elevetur. Sed natura magis debet elevari in bonis quam in malis. Ergo gratia prophetiae magis debet dari bonis quam malis, et sic idem quod prius.

[54430] De veritate, q. 12 a. 5 s. c. 1 Sed contra est quod Balaam propheta fuisse dicitur qui tamen malus fuit.

[54431] De veritate, q. 12 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Matth., VII, 22, ex persona damnatorum dicitur: *domine, nonne in nomine tuo prophetavimus et virtutes* etc.; ergo prophetia potest esse in hominibus malis.

[54432] De veritate, q. 12 a. 5 s. c. 3 Praeterea, quicumque non habet caritatem, est malus. Sed prophetia potest esse in aliquo non habente caritatem, ut patet I ad Cor. c. XIII, 2: *si habuero omnem scientiam et noverim mysteria omnia, caritatem autem non habuero et cetera. Ergo prophetia potest esse in aliquo peccatore.*

[54433] De veritate, q. 12 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod bonitas hominis in caritate consistit, per quam homo Deo unitur. Quaecumque ergo sine caritate esse possunt, communiter inveniri possunt in bonis et malis. In hoc enim praecipue divina bonitas commendatur, quod tam bonis quam malis utitur ad suum propositum implendum; et ideo utrisque, tam bonis quam malis, illa dona largitur quae ad caritatem, necessariam dependentiam non habent. Prophetia autem non habet aliquam necessariam colligantiam cum caritate, propter duo. Primo, quia prophetia est in intellectu, caritas autem in affectu. Intellectus autem est prior affectu; et sic prophetia et aliae intellectus perfectiones non dependent a caritate. Et hac ratione fides et prophetia et scientia et omnia huiusmodi in bonis et malis esse possunt. Secundo, quia prophetia datur alicui ad utilitatem Ecclesiae, et non propter seipsum. Contingit autem aliquem utiliter quantum ad aliquid Ecclesiae deservire qui in se ipso bonus non est, quasi Deo per caritatem coniunctus; unde prophetia et operatio miraculorum et ecclesiastica ministeria et omnia huiusmodi, quae ad utilitatem Ecclesiae conferuntur, inveniuntur quandoque sine caritate, quae sola homines bonos facit. Sciendum tamen est, quod inter peccata quibus caritas amittitur, quaedam sunt quae usum prophetiae impediunt, quaedam quae non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt; ex hoc ipso quod aliquis carnalibus peccatis est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad cuius revelationem summa spiritualitas mentis requiritur. Peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt. Et ideo contingit esse aliquem prophetam spiritualibus vitiis subditum, non autem carnalibus; vel etiam immensis saeculi sollicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum quod aliquis sit falsus propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus saeculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matth. VII, 15: *attendite a falsis prophetis*; et infra: *a fructibus eorum cognoscetis eos*; quod de manifestis oportet intelligi, ut ibidem dicit Glossa, quae maxime sunt peccata carnalia; spiritualia enim vitia interius latent.

[54434] De veritate, q. 12 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sapientia se transfert in animam dupliciter. Uno modo ut ipsamet Dei sapientia animam inhabitet; et sic hominem sanctum facit et Dei amicum. Alio modo solum quantum ad effectum; et sic non oportet quod sanctum faciat vel Dei amicum; et sic transfert se in mentem malorum quos prophetas constituit.

[54435] De veritate, q. 12 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis prophetia sit spiritus sancti donum, non tamen cum dono prophetiae spiritus sanctus datur, sed solummodo cum dono caritatis; unde ratio non sequitur.

[54436] De veritate, q. 12 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod prophetia non contingit male uti, ita quod ipse prophetiae actus, inquantum a prophetia egreditur, sit malus. Cum enim aliquis prophetiae actum ad aliquod malum ordinat, tunc quidem ipse prophetiae actus bonus est, et a spiritu sancto, sed ordinatio illius actus in finem indebitum non est a spiritu sancto, sed a perversa hominis voluntate.

[54437] De veritate, q. 12 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intentio philosophi est dicere, quod ea quae divinitus dantur, dependent ex voluntate datoris, quae non potest esse irrationabilis; unde, si praescientia futurorum quae est in somniis, a Deo immitteretur, appareret in ista immissione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cum in quibuslibet talis divinatio fiat, quod ostendit divinationem somniorum esse a natura. In dono autem prophetiae invenimus discretionem, quia non omnibus datur, etiam qui sic vel sic dispositi sint; sed illis solis quos divina voluntas elegerit: qui tamen simpliciter non sint boni vel optimi quantum ad seipsos; sunt tamen boni quantum ad hoc quod per eos prophetae officium exerceatur, secundum quod competere iudicat sapientia divina.

[54438] De veritate, q. 12 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod non solum bonis sed etiam malis novit bene uti; unde nihil summae bonitati derogatur, si per malos prophetas bonum prophetae officium administrari facit.

[54439] De veritate, q. 12 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non quicumque est bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator; cum aliqui caritate carentes habeant mentes aptas ad spiritualia percipienda, utpote a terrenis et carnalibus vacantes, et naturali intellectus praediti claritate; quibusdam e contrario caritatem habentibus terrenis negotiis implicitis, et carnali dantibus operam generationi, nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has et similes conditiones datur prophetiae donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

[54440] De veritate, q. 12 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod per gratiam prophetiae elevatur natura hominis non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum; in bonis autem est natura magis elevata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam; unde ratio non sequitur.

Articulus 6

[54441] De veritate, q. 12 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum prophetae videant in speculo aeternitatis

[54442] De veritate, q. 12 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54443] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 1 Quia Isa. XXXVIII, 1, super illud: *dispone domui tuae* etc., dicit Glossa: *prophetae in libro ipso praescientiae Dei, ubi omnia scripta sunt, legunt.* Sed liber praescientiae Dei nihil aliud esse videtur quam aeternitatis speculum, in quo ab aeterno omnes formae rerum resplendent. Ergo prophetae vident in speculo aeternitatis.

[54444] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 2 Sed dicebat, quod prophetae dicuntur in libro praescientiae legere, aut in speculo aeternitatis videre, non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant, sed causaliter, quia ex libro illo vel speculo prophetiae cognitio derivatur.- Sed contra per hoc quod propheta dicuntur videre in speculo aeternitatis, aut legere in libro divinae praescientiae, attribuitur quaedam privilegiata cognitio ipsis prophetis. Sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio derivari a speculo aeterno, vel a libro divinae praescientiae, non designatur aliquod cognitionis privilegium, cum omnis humana cognitio inde derivetur, ut patet per Dionysium, VII cap. de Divin. Nomin. Ergo non dicuntur prophetae videre in speculo aeternitatis quasi ex ipso videntes, sed quasi in ipso viso alia intuentes.

[54445] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 3 Praeterea, nihil potest videri nisi ubi est. Sed futura contingentia non sunt secundum immobilem veritatem, prout a prophetis videntur, nisi in ipsa praescientia divina. Ergo prophetae in ipsa solum praescientia Dei vident; et sic idem quod prius.

[54446] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 4 Sed dicebat, quod futura contingentia sunt quidem primordialiter in divina praescientia; sed exinde derivantur per quasdam species ad mentem humanam, ubi a propheta videntur.- Sed contra, quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, et non per modum suum. Sed mens prophetae mutabilis est. Ergo in ea non possunt futura contingentia immobiliter recipi.

[54447] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 5 Praeterea, illud quod est proprium divinae cognitioni, non potest nisi in eo cognosci. Sed futura cognoscere est proprium Dei, ut patet Isa., XLI, 23: *annuntiate quae ventura sunt (...) et dicemus quia dii estis vos.* Ergo non possunt a prophetis futura contingentia videri nisi in ipso Deo.

[54448] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 6 Praeterea, Avicenna dicit, quod quandoque tantum elevatur mens hominis, quod coniungitur saeculo praescientiarum. Sed maxima elevatio mentis humanae est in cognitione prophetiae. Ergo videtur quod coniungatur saeculo praescientiae, ita quod futura in ipsa praescientia Dei videantur.

[54449] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 7 Praeterea, finis humanae vitae est, ut philosophi tradunt,

ut homo secundum mentem coniungatur saeculo altiori, quod est saeculum intelligibilium substantiarum. Sed inconveniens esset, nisi homo ad finem suum perveniret. Ergo homo quandoque pervenit ad hoc quod coniungatur mente substantiis intelligibilibus, quarum suprema est divina essentia in qua omnia relucent. Ergo propheta, qui inter homines maxime habet mentem elevatam, ad hoc pervenit ut mente coniungatur essentiae divinae, quae videtur esse speculum aeternitatis et sic idem quod prius.

[54450] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 8 Praeterea, si sint duo specula, quorum unum sit superius, et alterum inferius, et a speculo superiori resultent similitudines in inferiori; ille qui in inferiori speculo species videt, non dicitur in superiori videre, quamvis eius visio quodammodo a superiori speculo derivetur. Sed a mente divina resultant rerum futurarum species in mente prophetae, sicut a speculo superiori in speculum inferius. Ergo ex hoc quod propheta intuetur in sua mente species receptas a mente divina, non debet dici videre in mente divina, sed in propria mente. Sed mens propria non est speculum aeternitatis, sed temporale. Ergo si prophetae non videant nisi in mente propria, ut prius dicebatur, non dicerentur videre in speculo aeternitatis, sed in temporali, quamvis a speculo aeterno derivetur.

[54451] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 9 Sed dicebat, quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per solem, sed etiam in sole ipso, inquantum per illuminationem solis videt.- Sed contra est quod in sole non resultant rerum similitudines visibilium, quod videtur ad rationem speculi pertinere. Ergo videtur quod videre in sole non sic dicatur sicut videre in speculo.

[54452] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 10 Praeterea, visio qua videtur Deus ut est obiectum beatitudinis, est dignior quam illa qua videtur ut species rerum: quia illa facit beatum, ista vero non. Sed ad videndum Deum ut est beatitudinis obiectum, homo in statu viae existens potest elevari maiori elevatione, qua scilicet mens abstrahitur omnino a sensibus, ut est in raptu. Ergo minori elevatione etiam sine raptu potest elevari mens prophetae ad videndum essentiam divinam, ut est species rerum; et sic propheta potest videre in speculo aeternitatis.

[54453] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 11 Praeterea, plus distat essentia divina, prout in se consideratur, et prout est similitudo alterius rei, quam prout est similitudo unius rei et similitudo alterius: quia plus distat Deus a creatura quam una ab alia. Sed aliquis potest videre Deum ut est species unius creaturae, sine hoc quod videat eum ut est species creaturae alterius; alias oporteret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent. Ergo aliquis potest videre eum ut est species quarumdam rerum, sine hoc quod videat essentiam eius in seipsa. Ergo etiam qui non vident Deum per essentiam, possunt videre in speculo aeternitatis; quod maxime videtur prophetis competere.

[54454] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit, VI de Trinitate, quod quorumdam mentes ita elevantur, ut in ipsa suprema rerum arce incommutabiles rationes inspiciant. Sed prophetarum mentes videntur esse maxime elevatae. Ergo videtur quod ea quae prophetice vident, in ipsa rerum arce inspiciant, scilicet divina essentia; et sic idem quod prius.

[54455] De veritate, q. 12 a. 6 arg. 13 Praeterea, iudicium non potest esse de aliquo nisi per id

quod est eo superius, ut patet per Augustinum in Lib. de vera Relig. Sed ea de quibus prophetae iudicant, sunt rerum immobiles veritates. Ergo non potest esse quod de eis iudicent per aliquid temporale et mobile, sed per immobilem veritatem, quae est ipse Deus; et sic idem quod prius.

[54456] De veritate, q. 12 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod Luc. X, 24, super illud, *dico vobis quod multi prophetae et reges* etc. dicit Glossa: *prophetae et iusti a longe gloriam Dei viderunt per speculum in aenigmate.* Sed qui videt in ipsa aeterna praescientia Dei, non videt in aenigmate. Ergo prophetae non viderunt in ipsa praescientia divina, quam speculum aeternitatis appellant.

[54457] De veritate, q. 12 a. 6 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit super Ezech. in II omelia secundae partis: *quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso iam incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat. Neque enim omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refecta proficiat, et post ad visionis eius gloriam pertingat. Sic namque Isaias propheta cum se dominum vidisse fateretur, dicens: vidi dominum sedentem etc. protinus adiunxit: et ea quae sub ipso erant replebant templum quia, sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non iam quod ipse est, sed quod sub ipso est contemplatur.* Ex quo patet quod Isaias et alii prophetae non viderunt in ipso speculo aeterno.

[54458] De veritate, q. 12 a. 6 s. c. 3 Praeterea, nullus malus potest in speculo aeterno videre, unde dicitur Isa. XXVI, v. 10, secundum aliam litteram: *tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Sed aliqui mali sunt prophetae. Ergo prophetica visio non est in speculo aeterno.

[54459] De veritate, q. 12 a. 6 s. c. 4 Praeterea, prophetae de rebus quas prophetice vident, habent distinctam cognitionem. Sed speculum aeternum, cum sit penitus uniforme, non videtur esse tale ut in eo possit plurium rerum distincta cognitio accipi. Ergo visio prophetica non est in speculo aeterno.

[54460] De veritate, q. 12 a. 6 s. c. 5 Praeterea, non videtur aliquid in speculo quod est coniunctum visui, sed in speculo distante. Sed speculum aeternitatis est menti prophetae coniunctum, cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam. Ergo mens prophetae non potest in speculo aeterno videre.

[54461] De veritate, q. 12 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod speculum, proprie loquendo, non invenitur nisi in rebus materialibus. Sed in rebus spiritualibus per quamdam transumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia repraesentantur, sicut in speculo materiali rerum visibilium formae apparent. Sic ergo dicunt quidam, ipsam mentem divinam, in qua omnes rerum rationes relucent, esse speculum quoddam; et dici aeternitatis speculum ex hoc quod est aeternum, quasi aeternitatem habens. Dicunt igitur, quod istud speculum videri potest dupliciter. Vel per essentiam suam, secundum quod est beatitudinis obiectum; et sic non videtur nisi a beatis, vel simpliciter vel secundum quid, sicut in raptu. Vel prout in eo resultant rerum similitudines; et sic proprie videtur ut speculum. Et hoc modo dicunt speculum aeternitatis visum ab Angelis ante suam beatitudinem, et a prophetis. Sed haec opinio non videtur rationabilis, propter duo. Primo, quia ipsae species rerum

in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina; sed huiusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos respectus eius ad creaturas diversas. Cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se et relatam ad aliud. Prius est autem cognoscere aliquid in se quam prout est ad aliud comparatum; unde visio qua videtur Deus ut est rerum species, praesupponit illam qua videtur Deus ut est in se essentia quaedam, secundum quod est obiectum beatitudinis. Unde impossibile est quod aliquis videat Deum, secundum quod est species rerum, et non videat eum, secundum quod est beatitudinis obiectum. Secundo, quia species alicuius rei invenitur in alio dupliciter: uno modo sicut praeexistens ad rem cuius est species; alio modo sicut a re ipsa resultans. Illud igitur in quo apparent species rerum ut praeexistentes ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Quia igitur in Deo sunt species vel rationes rerum, nusquam invenitur dictum a sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsae res creatae sunt speculum Dei, prout dicitur I Corinth. cap. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate*; et sic etiam dicitur filius esse speculum patris, prout a patre in ipso species divinitatis recipitur, secundum quod habetur, Sap. VII, 26: *candor enim est lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis*. Quod igitur a magistris dicitur, prophetas in speculo aeternitatis videre, non sic intelligendum est quasi ipsum Deum aeternum videant prout est speculum rerum; sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa aeternitas Dei repraesentatur: ut sic speculum aeternitatis intelligatur non quod est aeternum, sed quod est aeternitatem repraesentans. Ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter, ut praesentia, cognoscere, ut Boetius dicit, quia eius intuitus aeternitate mensuratur, quae est tota simul, unde uni eius aspectui subiacent omnia tempora, et quae in eis geruntur. In quantum igitur ab isto divino aspectu resultat in mente prophetae futurorum scientia per lumen propheticum, et per species in quibus propheta videt, ipsae species simul cum lumine prophetico speculum aeternitatis dicuntur, quia divinum intuitum repraesentant, prout in aeternitate futurorum eventus praesentialiter inspicit. Concedendum est ergo, quod prophetae in speculo aeternitatis vident, non ita quod speculum aeternum videant, ut obiectiones pro prima parte inductae ostendere videbantur; unde ad eas per ordinem respondendum est.

[54462] De veritate, q. 12 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod prophetae in libro praescientiae dicuntur legere hac similitudine, quia ex ipso libro divinae praescientiae efficitur rerum futurarum notitia in mente prophetae, sicut ex lectione libri efficitur notitia rerum quae scribuntur in libro, in mente legentis; non autem quantum ad hanc similitudinem quod propheta ipsam Dei praescientiam videat, sicut legens in libro materiali videt librum materialem. Vel potest dici, quod sicut notitia quae fit in mente prophetae, dicitur speculum aeternitatis, id est aeternitatem repraesentans; ita potest dici liber praescientiae quasi materialiter, quia in ea notitia Dei praescientia quantum ad aliquid describitur.

[54463] De veritate, q. 12 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis cognitio a divina praescientia derivetur, non tamen omnis cognitio repraesentat eam, ut ratione aeternitatis etiam futura praesentialiter intueatur. Unde non potest dici quaelibet scientia speculum aeternitatis; sed

in hoc privilegiata ostenditur cognitio prophetarum.

[54464] De veritate, q. 12 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod rationes futurorum contingentium secundum immobilem veritatem originaliter sunt in mente divina, sed exinde effluunt in mentem prophetae; et sic in revelatione accepta, propheta futura immobiliter cognoscere potest.

[54465] De veritate, q. 12 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subiecto; est enim in eo materialiter vel immaterialiter, uniformiter vel multipliciter, secundum exigentiam subiecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subiectum recipiens ad modum suum: prout scilicet nobilitates quae sunt de ratione formae, communicantur subiecto recipienti. Sic enim subiectum per formam perficitur et nobilitatur. Et hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur; et similiter etiam per irradiationem ab immobili veritate elevatur mens prophetae ad hoc quod mobilia immobiliter videat.

[54466] De veritate, q. 12 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quia futurorum notitia est Deo propria, ideo futurorum cognitio non potest accipi nisi a Deo; non tamen oportet quod ipsum Deum videat quicumque futura a Deo cognoscit.

[54467] De veritate, q. 12 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod mens prophetae, secundum illum philosophum, saeculo praescientiarum sive intelligentiarum coniungitur, non quod ipsas intelligentias videat, sed quia ex ipsarum irradiatione, earum praescientiae particeps fit.

[54468] De veritate, q. 12 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod etiam secundum fidem finis humanae vitae est ut homo saeculo altiori coniungatur; sed ad hunc finem pertingitur solum in patria, non in via.

[54469] De veritate, q. 12 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod speculum in quo videt propheta, quamvis sit temporale, tamen est Dei aeternam praescientiam repraesentans; et secundum hoc in speculo aeternitatis videt.

[54470] De veritate, q. 12 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis sol non possit dici speculum rerum visibilium, tamen res visibiles quodammodo possunt dici speculum solis, inquantum in eis claritas solis refulget; et sic etiam notitia in mente prophetae effecta dicitur aeternitatis speculum.

[54471] De veritate, q. 12 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod perfectior est visio qua videtur Deus ut est species rerum, quam illa qua videtur ut est beatitudinis obiectum: quia haec illam praesupponit et eam perfectiorem esse ostendit: perfectius enim videt causam qui in ea eius effectus inspicere potest, quam qui solam essentiam causae videt.

[54472] De veritate, q. 12 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod relatio qua Deus refertur ad unam creaturam, non praesupponit relationem qua refertur ad alteram, sicut relatio qua refertur ad creaturam, praesupponit ipsam Dei essentiam absolute; et sic non sequitur.

[54473] De veritate, q. 12 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod verbum Augustini non est referendum ad visionem prophetarum, sed ad visionem sanctorum in patria, vel eorum qui in statu

viae vident secundum modum patriae, ut Paulus in raptu.

[54474] De veritate, q. 12 a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod de immobili veritate futurorum prophetae iudicant per veritatem increatam, non quia eam videant, sed quia ab ea illustrantur.

[54475] De veritate, q. 12 a. 6 ad s. c. Rationes autem quae sunt in contrarium, concedimus quantum ad hoc quod non vident ipsum Deum aeternum, quamvis in speculo aeternitatis videant, ut dictum est. Duae tamen ultimae rationes non recte concludunt: quia, quamvis Deus sit omnino uniformis, tamen in eo rerum cognitio distincte accipi potest, prout ipse est propria ratio uniuscuiusque. Similiter quamvis speculum a materialibus ad spiritualia transferatur, non tamen haec translatio attenditur secundum omnes conditiones speculi materialis, ut quamlibet earum in speculo spirituali observare oporteat, sed solum secundum repraesentationem.

Articulus 7

[54476] De veritate, q. 12 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem prophetae novae rerum species, vel solum intellectuale lumen

[54477] De veritate, q. 12 a. 7 tit. 2 Et videtur quod solum lumen sine speciebus.

[54478] De veritate, q. 12 a. 7 arg. 1 Quia, ut habetur in Glossa II Corinth. XIV, 2, a sola visione intellectuali dicitur aliquis propheta. Sed visio intellectualis non est de rebus per rerum similitudines, sed per ipsas rerum essentias, ut ibidem dicitur. Ergo in visione prophetica nullae species in mente prophetae sunt.

[54479] De veritate, q. 12 a. 7 arg. 2 Praeterea, intellectus abstrahit a materia et materialibus conditionibus. Si igitur in visione intellectuali, quae facit prophetam, fiant aliquae similitudines, illae similitudines non erunt admixtae materiae vel conditionibus materialibus. Ergo per eas propheta non poterit cognoscere particularia, sed universalia solum.

[54480] De veritate, q. 12 a. 7 arg. 3 Praeterea, earum rerum de quibus fit prophetae revelatio, habent prophetae aliquas species in mente sua; sicut Ieremias, qui prophetabat combustionem Ierusalem, habebat in anima sua speciem civitatis illius a sensu acceptam, et similiter ignis comburentis, quem frequenter viderat. Si igitur aliae species earumdem rerum menti prophetae divinitus imprimantur, sequetur quod sint duae formae eiusdem rationis in eodem subiecto: quod est inconveniens.

[54481] De veritate, q. 12 a. 7 arg. 4 Praeterea, visio qua videtur divina essentia, est potior quam illa qua videntur quaecumque rerum species. Sed visio qua videtur essentia divina, non sufficit ad accipiendam cognitionem de rebus quibuscumque: alias videntes essentiam divinam omnia viderent. Ergo nec species quaecumque menti prophetae imprimantur, poterunt prophetam ducere in rerum cognitionem.

[54482] De veritate, q. 12 a. 7 arg. 5 Praeterea, illud quod quis potest propria virtute efficere, non oportet quod in propheta divina operatione fiat. Sed quilibet potest rerum quarumlibet in mente sua species formare per virtutem imaginativam, quae componit et dividit imagines a rebus acceptas. Ergo non oportet quod aliquae rerum species in animam prophetae divinitus imprimantur.

[54483] De veritate, q. 12 a. 7 arg. 6 Praeterea, natura operatur breviori via qua potest; et multo magis Deus, qui ordinatius operatur. Sed brevior via est ut a speciebus quae in anima prophetae sunt, ducatur in rerum aliqualem cognitionem, quam ex aliis speciebus de novo impressis. Ergo non videtur quod aliquae species de novo imprimantur.

[54484] De veritate, q. 12 a. 7 arg. 7 Praeterea, ut dicit Glossa Hieronymi, Amos I, 2: *prophetae utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt.* Hoc autem non esset, si eorum visiones fierent per species de novo impressas. Ergo non imprimuntur aliquae species in animam prophetae de novo, sed solum lumen propheticum.

[54485] De veritate, q. 12 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Visus non determinatur ad aliquod determinatum visibile cognoscendum per lumen, sed per species visibilis; et similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia cognoscenda per lumen intellectus agentis, sed per species intelligibiles. Cum ergo cognitio prophetae determinetur ad quaedam quae prius non cognoscebat, videtur quod non sufficiat luminis infusio, nisi etiam species imprimantur.

[54486] De veritate, q. 12 a. 7 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit in I cap. caelestis hierarchiae, quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Velamina autem appellat figuras. Ergo prophetae non infunditur lumen intelligibile nisi figurativis speciebus.

[54487] De veritate, q. 12 a. 7 s. c. 3 Praeterea, in omnibus prophetis infusio luminis est uniformis. Sed non omnes prophetae uniformem cognitionem accipiunt; cum quidam de praesenti, quidam de praeterito, quidam de futuro prophetent, ut Glossa Gregorii dicit super principium Ezech. Ergo non solum lumen prophetis infunditur, sed aliquae species imprimuntur, quibus prophetarum cognitiones distinguantur.

[54488] De veritate, q. 12 a. 7 s. c. 4 Praeterea, revelatio prophetica fit secundum locutionem interiorem ad prophetam per Deum vel per Angelum factam; sicut patet omnium prophetarum scripta intuenti. Sed locutio omnis fit per aliqua signa. Ergo revelatio prophetica fit per aliquas similitudines.

[54489] De veritate, q. 12 a. 7 s. c. 5 Praeterea, visio imaginaria et intellectualis sunt excellentiores

corporali. Sed quando fit visio corporalis supernaturaliter, tunc nova species corporalis videntis oculis exhibetur, sicut patet de manu scribentis in pariete ostensa Balthassari, Daniel. V, 5. Ergo multo amplius oportet quod in visione imaginaria et intellectuali supernaturaliter factis novae species imprimantur.

[54490] De veritate, q. 12 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod prophetia est quaedam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duo requiruntur; scilicet acceptio cognitorum, et iudicium de acceptis, ut supra dictum est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum, quandoque secundum iudicium tantum, quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum acceptionem tantum supernaturalis, non dicetur ex hoc aliquis propheta; sicut Pharao non est dictus propheta, qui supernaturaliter accepit futurae fertilitatis et sterilitatis indicium, sub boum et spicarum figuris. Si vero habeat supernaturale iudicium, vel simul iudicium et acceptionem, ex hoc dicetur esse propheta. Acceptio autem supernaturalis non potest esse nisi secundum tria genera visionis: scilicet secundum visionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis divinitus demonstrantur, ut manus scribens Baltasar; et secundum imaginariam visionem, quando divinitus aliquae rerum figurae prophetis ostenduntur, ut olla succensa Ieremiae, et equi et montes Zachariae; et secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostenduntur supra naturalem facultatem. Cum autem intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum, non erit supernaturalis acceptio, quaecumque species intelligibiles in intellectu fiant, sicut erat supernaturalis acceptio in visione corporali quando inspiciuntur res quae non sunt secundum naturam formatae, sed solummodo divinitus ad aliquid ostendendum; et sicut erat supernaturalis acceptio in visione imaginaria, quando videntur aliquae similitudines non a sensibus acceptae, sed per aliquam vim animae formatae. Sed tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et Angelos, ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturae suae. Inter has autem tres supernaturales acceptiones haec ultima excedit modum prophetiae, unde dicitur Num. XI: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in somnio aut visione loquar ad eum. At non talis servus meus Moyses, qui palam, et non per figuras et aenigmata, videt Deum.* Videre igitur Deum in essentia sua, sicut videtur in raptu, vel sicut videtur a beatis; aut etiam videre alias substantias intelligibiles per essentiam suam, modum propheticae visionis excedit. Sed prima supernaturalis acceptio, scilicet quae est secundum corporalem visionem, est infra propheticam acceptionem; quia per hanc acceptionem non praefertur propheta aliis quibuscumque; cum speciem divinitus formatam ad videndum, omnes aequaliter videre possint. Supernaturalis ergo acceptio quae est propria prophetiae, est acceptio imaginariae visionis. Sic ergo omnis propheta vel habet iudicium tantum supernaturale de his quae ab alio videntur, sicut Ioseph de visis a Pharaone; vel habet acceptionem simul cum iudicio secundum imaginariam visionem. Iudicium igitur supernaturale prophetae datur secundum lumen ei infusum, ex quo intellectus roboratur ad iudicandum; et quantum ad hoc nullae species exiguntur. Sed quantum ad acceptionem requiritur nova formatio specierum, sive ut fiant in mente prophetae species quae prius non fuerunt, utpote si alicui caeco nato imprimerentur species colorum; sive ut species praeexistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo quod competat significationi rerum

quae debent prophetae ostendi. Et per hunc modum concedendum est, quod prophetae revelatio non solum fit secundum lumen, sed secundum species etiam; quandoque vero secundum species; quandoque vero secundum lumen tantum.

[54491] De veritate, q. 12 a. 7 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis propheta non dicatur nisi qui habet intellectualem visionem, non tamen sola visio intellectualis ad prophetiam pertinet, sed etiam imaginaria, in qua species formari possunt convenientes etiam ad singularium repraesentationem.

[54492] De veritate, q. 12 a. 7 ad 2 Unde patet responsio ad secundum.

[54493] De veritate, q. 12 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illarum rerum quas propheta vidit, non oportet ut ei denuo species infundantur; sed ut ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginariae fiat quaedam ordinata aggregatio, conveniens designationi rei prophetandae.

[54494] De veritate, q. 12 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod divina essentia, quantum in se est, expressius repraesentat res quaslibet quam quaelibet species vel figura; sed ex hoc quod aspectus intuentis vincitur ab eminentia illius essentiae, contingit quod essentiam videns non omnia videt quae repraesentat. Species vero in imaginatione impressae, sunt nobis proportionatae; unde ex eis in rerum cognitionem possumus pervenire.

[54495] De veritate, q. 12 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut in eo qui ex signis scientiam accipit, signorum cognitio est via ducens ad res ipsas; ita e converso in eo qui significat aliquid, cognitio rei significandae praesupponitur ad formationem signorum: non enim potest aliquis rei quam ignorat, congrua signa adhibere. Quamvis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute, tamen quod formentur convenienter rei futurae significandae, non potest fieri nisi ab eo qui rerum illarum cognitionem habet et secundum hoc formatio imaginariae visionis in propheta supernaturalis existit.

[54496] De veritate, q. 12 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod species illae quae praeexistunt in vi imaginaria prophetae, prout ibi existunt, non sufficiunt ad significationem rerum futurarum; et ideo oportet quod divinitus aliter transformentur.

[54497] De veritate, q. 12 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod species praeexistentes in imaginatione prophetae sunt quasi elementa illius visionis imaginariae, quae divinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo componatur; et exinde contingit quod propheta utitur similitudinibus rerum in quibus conversatus est.

[54498] De veritate, q. 12 a. 7 ad s. c. Sed quia non semper per aliquas species fit revelatio prophetica, ut dictum est, ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

[54499] De veritate, q. 12 a. 7 ad s. c. 1 Ad primum igitur dicendum, quod etsi in propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectuale lumen, quando ei datur solummodo supernaturale iudicium, determinatur tamen per species ab alio visas; sicut cognitio Ioseph, per species visas a Pharaone, vel per species a seipso visas non supernaturaliter.

[54500] De veritate, q. 12 a. 7 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod divini luminis radius superlucet prophetae semper quidem velatus figuris, non ita quod semper species infundantur, sed quia radius praedictus speciebus existentibus admiscetur.

[54501] De veritate, q. 12 a. 7 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod prophetarum revelatio distinguitur etiam ex parte luminis intellectualis, quod quidam plenius aliis percipiunt; et ex parte specierum, quae vel praeexistunt, vel de novo accipiuntur ab ipso propheta, aut ab alio.

[54502] De veritate, q. 12 a. 7 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Gregorius in II Moralium, Deus ad Angelos loquitur eo ipso quo cordibus eorum occulta sua iudicia ostendit; et similiter subiungit, quod animabus sanctis loquitur, in quantum eis certitudinem infundit. Sic ergo locutio qua Deus prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impressas, sed etiam quantum ad lumen inditum, quo mens prophetae de aliquo certificatur.

[54503] De veritate, q. 12 a. 7 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod visio intellectualis et imaginaria dignior est corporali, secundum eas cognoscimus non solum praesentia, sed etiam absentia, cum visione corporali solummodo praesentia cernantur; et ideo in imaginatione et intellectu reservantur species rerum, non autem in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit supernaturalis, semper oportet quod novae formentur species corporales; non autem hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis.

Articulus 8

[54504] De veritate, q. 12 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante

[54505] De veritate, q. 12 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[54506] De veritate, q. 12 a. 8 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus, VI de Trinit., quorumdam mentes ita elevantur, ut non per Angelum, sed in ipsa summa rerum arce incommutabiles videant rationes. Hoc autem maxime videtur competere prophetis. Ergo revelatio eorum non fit Angelo mediante.

[54507] De veritate, q. 12 a. 8 arg. 2 Praeterea, dona spiritus sancti immediate sunt a Deo, et habitus infusi. Sed prophetia est donum spiritus sancti, ut patet I Corinth., XII, 10; et est etiam quoddam lumen infusum. Ergo est a Deo sine Angelo mediante.

[54508] De veritate, q. 12 a. 8 arg. 3 Praeterea, prophetia quae ex virtute creata procedit, est

prophetia naturalis, ut supra dictum est. Sed Angelus est creatura quaedam. Ergo prophetia quae non est naturalis, sed spiritus sancti donum, non perficitur Angelo mediante.

[54509] De veritate, q. 12 a. 8 arg. 4 Praeterea, prophetia perficitur secundum infusionem luminis, et impressionem specierum. Sed neutrum horum videtur posse fieri per Angelum; quia vel esset creator luminis vel speciei; cum haec non possint fieri nisi ex nihilo. Ergo visio prophetica non fit Angelo mediante.

[54510] De veritate, q. 12 a. 8 arg. 5 Praeterea, in definitione prophetiae dicitur quod prophetia est divina revelatio vel inspiratio. Si autem fieret Angelo mediante, diceretur esse angelica, non divina. Ergo non fit mediantibus Angelis.

[54511] De veritate, q. 12 a. 8 arg. 6 Praeterea, Sapient. VII, 27, dicitur, quod divina sapientia *per nationes in animas sanctas se transferens amicos Dei et prophetas constituit.* Ergo ab ipso Deo immediate aliquis propheta constituitur, non per Angelum.

[54512] De veritate, q. 12 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod Moyses aliis prophetis excellentior fuisse videtur, ut patet Num. XI, 16 ss., et Deuteron., XXXIV, 10. Sed Moysi facta est divinitus revelatio mediantibus Angelis; unde dicitur Galat. cap. III, 19, quod *lex (...) ordinata est per Angelos in manu mediatoris*; et Act., VII, 38, dicit Stephanus de Moyse: *hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sinai, et cum patribus nostris.* Ergo multo fortius omnes alii prophetae mediante Angelo revelationem acceperunt.

[54513] De veritate, q. 12 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit IV cap. caelestis hierarchiae quod *divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias caelestes virtutes.*

[54514] De veritate, q. 12 a. 8 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de Trinit. quod omnes apparitiones patribus factae in veteri testamento, fuerunt per Angelos administratae.

[54515] De veritate, q. 12 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod in revelatione prophetica duo concurrunt; scilicet mentis illustratio, et formatio specierum in imaginativa virtute. Ipsum ergo propheticum lumen, quo mens prophetae illustratur, a Deo originaliter procedit; sed tamen ad eius congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur, et quodammodo praeparatur. Cum enim lumen divinum sit simplicissimum et universalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu viae percipiatur, nisi quodammodo contrahatur et specificetur per coniunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, et humanae menti magis proportionatum. Sed ipsa formatio specierum in imaginativa virtute proprie Angelis est attribuenda, eo quod tota corporalis creatura administratur per creaturam spiritualem, ut Augustinus probat in III de Trinit. Vis autem imaginaria utitur organo corporali; unde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet Angelorum.

[54516] De veritate, q. 12 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut supra dictum est, verbum illud Augustini referendum est ad visionem patriae, vel ad visionem raptus, non ad visionem propheticam.

[54517] De veritate, q. 12 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prophetia inter dona spiritus sancti computatur ratione luminis prophetici: quod quidem a Deo infunditur immediate, quamvis ad eius congruam receptionem cooperetur ministerium Angelorum.

[54518] De veritate, q. 12 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod fit a creatura propria virtute, est quodammodo naturale; sed quod fit a creatura non propria virtute, sed inquantum est mota a Deo, velut quoddam divinae operationis instrumentum, est supernaturale. Unde prophetia, quae habet ortum ab Angelo secundum naturalem Angeli cognitionem, est prophetia naturalis; sed illa quae habet ortum ab Angelo, secundum quod Angelus revelationem a Deo accepit, est prophetia supernaturalis.

[54519] De veritate, q. 12 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angelus neque lumen in intellectu humano creat, neque species in vi imaginativa; sed operatione Angeli lumen naturale humano intellectui divinitus confortatur, et secundum hoc hominem Angelus illuminare dicitur. Ex hoc etiam quod habet potestatem Angelus commovere organum phantasiae, potest visionem imaginativam formare, secundum quod competit prophetiae.

[54520] De veritate, q. 12 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti; sicut scamnum non dicitur effectus serrae, sed carpentarii. Et similiter cum Angelus non sit causa revelationis propheticae nisi sicut instrumentum divinum per revelationem a Deo perceptam, prophetia non debet dici revelatio angelica, sed divina.

[54521] De veritate, q. 12 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sapientia divina in animam se transferens, aliquos effectus facit non mediante ministerio Angelorum, sicut gratiae infusionem, per quam quis amicus Dei constituitur. Nihil autem prohibet quin quosdam alios effectus faciat praedicto ministerio mediante; et sic in animas sanctas se transferens, prophetas constituit Angelo mediante.

Articulus 9

[54522] De veritate, q. 12 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum propheta semper quando a spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienetur

[54523] De veritate, q. 12 a. 9 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54524] De veritate, q. 12 a. 9 arg. 1 Quia dicitur Num., XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in somnio et visione loquar ad eum.* Sed, ut dicit Glossa in principio Psalterii, tunc fit

prophetia per somnia et visiones quando fit per ea quae videntur dici vel fieri. Cum autem apparent ea quae videntur dici vel fieri, et non dicuntur vel fiunt, homo est a sensibus abstractus. Ergo visio prophetiae semper est propheta a sensu abstracto.

[54525] De veritate, q. 12 a. 9 arg. 2 Praeterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, oportet aliam a sua operatione abstrahi. Sed in visione prophetiae interiores vires maxime in suis operationibus intenduntur, scilicet intellectus et imaginatio, cum hoc sit perfectissimum ad quod pervenire possunt secundum statum viae. Ergo in visione prophetica semper propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur.

[54526] De veritate, q. 12 a. 9 arg. 3 Praeterea, intellectualis visio est nobilior quam imaginaria, et haec quam corporalis. Sed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris. Ergo visio intellectualis et imaginaria, quando visioni corporali non permiscentur, sunt perfectiores. Cum igitur in prophetica visione ad summam perfectionem perveniant secundum statum viae, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceantur, ut scilicet propheta cum eis simul corporali visione utatur.

[54527] De veritate, q. 12 a. 9 arg. 4 Praeterea, plus distat sensus ab intellectu et imaginatione quam ratio inferior a superiori. Sed consideratio superioris rationis, qua intenditur aeternis contemplandis, abstrahit hominem a consideratione inferioris rationis, qua homo temporalibus inhaeret. Ergo multo fortius visio intellectualis et imaginaria prophetiae abstrahunt a visione corporali.

[54528] De veritate, q. 12 a. 9 arg. 5 Praeterea, una et eadem vis non potest simul pluribus intendere. Sed quando aliquis sensibus corporalibus utitur, eius intellectus et imaginatio illis rebus intendit quae corporaliter videntur. Ergo simul cum hoc non posset intendere illis, quae apparent absque sensibus corporis in prophetica visione.

[54529] De veritate, q. 12 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I Cor., cap. XIV, 32: *spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt.* Hoc autem non esset, si propheta esset a sensibus alienatus; quia sic non esset sui ipsius compos. Ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus.

[54530] De veritate, q. 12 a. 9 s. c. 2 Praeterea, secundum visionem prophetiae accipitur certa cognitio de rebus sine errore. Sed in his qui sunt abstracti a sensibus, vel in somnio, vel quocumque alio modo, est cognitio permixta errori, et incerta; quia similitudinibus rerum inhaerent quasi rebus ipsis, ut Augustinus dicit XII super Gen. ad litteram. Ergo prophetia non fit cum alienatione a sensu.

[54531] De veritate, q. 12 a. 9 s. c. 3 Praeterea, si hoc ponatur, videtur sequi error Montani qui dixit prophetas quasi abreptitios esse locutos, quid dicerent nescientes.

[54532] De veritate, q. 12 a. 9 s. c. 4 Praeterea, prophetia, ut dicitur in Glossa in principio Psalterii, quandoque fit per facta et dicta: per facta, sicut per arcam Noe significatur Ecclesia; per dicta, sicut ea quae Angeli dixerunt Abrahae. Sed constat quod Noe arcam constituens, et Abraham Angelis colloquens et eis serviens, non erant a sensibus abstracti. Ergo prophetia non fit

per abstractionem a sensibus semper.

[54533] De veritate, q. 12 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod prophetia habet duo actus: unum principalem, scilicet visionem; alium secundarium, scilicet denuntiationem. Denuntiatio autem fit a propheta vel verbis, vel etiam factis, sicut patet Ierem., cap. XIII, quod lumbare suum iuxta fluvium posuit ad putrescendum. Utrolibet autem modo denuntiatio prophetica fiat, semper fit ab homine non abstracto a sensibus, quia huiusmodi denuntiatio per signa quaedam sensibilia fit. Unde prophetam denuntiantem oportet sensibus uti ad hoc quod eius denuntiatio sit perfecta; alias denuntiaret quasi arreptus. Sed quantum ad visionem prophetiae duo concurrunt, ut ex dictis patet, scilicet iudicium et acceptio propria prophetiae. Quando igitur propheta inspiratur divinitus, ut sit tantum iudicium eius supernaturale, et non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit, quia iudicium intellectus naturaliter est perfectus in utente sensibus quam in non utente. Acceptio autem supernaturalis propria prophetiae, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur mens humana ab aliquo spiritu, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit XII super Genes. ad litteram. Cuius ratio est, quia vis imaginativa, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quae per sensus accipiuntur; unde non potest esse quod intentio eius principaliter transferatur ad ea quae aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandocumque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractum esse prophetam. Sed haec abstractio dupliciter contingit: uno modo ex causa animali; alio modo ex causa naturali. A causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt vel propter aegritudinem, vel propter vapores somni ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. Nunquam autem fit in propheta abstractio a sensibus corporalibus per aegritudinem, sicut fit in epilepticis vel furiosis; sed solummodo per causam naturalem, ordinatam, scilicet per somnum. Et ideo prophetia quae fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somnio, quando scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali. In hoc tamen differt propheta in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens prophetae illustratur de his quae in visione imaginaria videntur, unde cognoscit ea non esse res, sed aliquarum rerum similitudines, de quibus certum iudicium habet per lumen mentis. Sic igitur patet quod prophetiae inspiratio quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non: unde ad utrasque rationes est respondendum.

[54534] De veritate, q. 12 a. 9 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in verbis illis dominus intendit ostendere praeeminentiam Moysi ad alios prophetas quantum ad acceptionem supernaturalem, quia scilicet Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est ut ipsam Dei essentiam in seipsa videret; sed omnia quae prophetae acceperunt, non acceperunt nisi in similitudinibus somnii vel visionis. Sed tamen iudicium prophetae non est per similitudines aliquas somnii et visionis; unde iudicium prophetiae fit sine abstractione a sensibus.

[54535] De veritate, q. 12 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando vis interior intenditur in

visione sui obiecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit perfectum iudicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori iudicare; unde iudicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori; et ideo non mutuo se impediunt.

[54536] De veritate, q. 12 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de visione intellectuali et imaginaria, secundum acceptionem, et non secundum iudicium, ut dictum est.

[54537] De veritate, q. 12 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso potentiae animae mutuo se in suis operationibus impediunt, quod in una essentia animae sunt fundatae; unde quanto aliquae vires animae sunt sibi magis propinquae, tanto magis natae sunt se impedire, si ad diversa ferantur; unde ratio non sequitur.

[54538] De veritate, q. 12 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad acceptionem supernaturalem virtutis imaginariae vel intellectualis; et non quantum ad iudicium.

[54539] De veritate, q. 12 a. 9 ad s. c. 1 Ad primum autem in contrarium dicendum, quod apostolus loquitur quantum ad prophetiae denuntiationem, quia suo arbitrio subiacet denuntiare de quibus inspiratur vel non: quantum autem ad revelationem, ipse propheta spiritui subiicitur; non enim fit revelatio secundum arbitrium prophetae, sed secundum arbitrium spiritus revelantis.

[54540] De veritate, q. 12 a. 9 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod hoc est ex lumine prophetiae quod mens prophetae sic illustratur ut etiam in ipsa abstractione a sensibus verum iudicium habeat de his quae videt in somnio vel visione.

[54541] De veritate, q. 12 a. 9 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod error Montani fuit in duobus. Primo quia subtrahebat prophetis lumen mentis, quo de visis verum iudicium haberent. Secundo quod in ipsa denuntiatione eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis

Contents

contingit, vel in his qui loquuntur in dormiendo. Hoc autem non sequitur ex positione praedicta.

[54542] De veritate, q. 12 a. 9 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum quod hoc quod prophetia dicitur fieri per dicta vel facta, referendum est ad denuntiationem prophetiae magis quam ad propheticam visionem.

Articulus 10

[54543] De veritate, q. 12 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam praedestinationis, praescientiae et comminationis

[54544] De veritate, q. 12 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[54545] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 1 Quia Glossa in principio Psalterii dividit prophetiam, dicens, quod alia est secundum praescientiam, quam necesse est omnibus modis impleri secundum tenorem verborum, ut: *ecce virgo concipiet*; alia secundum comminationem, ut: *quadraginta dies sunt, et Ninive subvertetur*; quae non secundum verborum superficiem, sed tacitae intelligentiae significatione completur. Ergo videtur superfluere tertium membrum, quod Hieronymus apponit, scilicet de prophetia secundum praedestinationem.

[54546] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 2 Praeterea, illud quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnem prophetiam consequitur esse secundum praescientiam divinam: quia ut, Glossa dicit, Isa., XXXVIII, 1, prophetae in libro praescientiae legunt. Ergo prophetia secundum praescientiam non debet poni membrum dividens prophetiam.

[54547] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 3 Praeterea, cum praescientia sit superius ad praedestina-

tionem, quasi in eius definitione posita, non potest praescientia contra praedestinationem dividi, nisi quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit. Sed praescientia excedit praedestinationem in malis: quia de eis est praescientia, et non praedestinatio; de bonis vero praedestinatio et praescientia. Ergo cum dicitur quod prophetia alia est secundum praescientiam, alia secundum praedestinationem hoc est dictu, alia est de bonis, alia de malis. Sed bona et mala indifferenter ex libero arbitrio dependent. Ergo nulla est differentia quam assignat Hieronymus inter has duas prophetias, dicens, *prophetiam praedestinationis esse quae sine nostro impletur arbitrio; prophetiam vero secundum praescientiam, cui nostrum admiscetur arbitrium.*

[54548] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 4 Praeterea, praedestinatio, ut dicit Augustinus, est de bonis salutaribus. Sed inter bona salutaria etiam nostra merita computantur, quae ex libero dependent arbitrio. Ergo prophetiae, secundum praedestinationem, nostrum admiscetur arbitrium; et sic Hieronymus male distinguit.

[54549] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 5 Praeterea, in prophetia non possunt considerari nisi tria: scilicet a quo est, in quo est, et de quo est. Sed penes illud a quo est prophetia, non distinguitur, quia omnis prophetia est ab uno principio, scilicet spiritu sancto; nec iterum penes id in quo est, quia prophetiae subiectum est humanus spiritus; ea autem de quibus est prophetia, non sunt nisi bona vel mala. Ergo prophetia non debet dividi nisi divisione bimembri.

[54550] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 6 Praeterea, Hieronymus dicit, quod illa prophetia: *ecce virgo concipiet*, est secundum praedestinationem. Sed ad impletionem illius prophetiae liberum arbitrium se immiscuit in virginis consensu. Ergo prophetia secundum praedestinationem habet liberum arbitrium immixtum; et sic non differt a prophetia quae est secundum praescientiam.

[54551] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 7 Praeterea, omnis enuntiatio de futuro quod nescitur esse futurum, vel est falsa, vel saltem dubia annuntianti. Sed per prophetiam comminationis praedicitur aliquid esse futurum, utpote destructionem alicuius civitatis. Cum igitur haec denuntiatio non sit falsa, nec dubia, quia in spiritum sanctum, qui est prophetiae auctor, nec falsitas nec dubitatio cadit, oportet hoc futurum, esse ad minus a spiritu sancto praescitum. Ergo prophetia secundum comminationem non distinguitur a prophetia secundum praescientiam.

[54552] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 8 Praeterea, cum aliquid praedicitur secundum prophetiam comminationis: aut illa praedictio est intelligenda sine conditione, aut sub conditione. Si sub conditione, hoc non videtur competere prophetiae quae in quadam supernaturali cognitione consistit: futura enim praecognoscere quibusdam conditionibus stantibus, etiam naturalis ratio potest. Ergo oportet ut sine conditione intelligatur. Aut igitur prophetia est falsa, aut eveniet quod praedicitur; et sic oportet a Deo esse praescitum. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam praescientiae.

[54553] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 9 Praeterea, Ierem. XVIII, 8, similis regula ponitur de divinis comminationibus et promissionibus adimplendis, quia scilicet comminationes revocantur, quando gens contra quam est facta comminatio, poenitentiam agit a malis; similiter promissio

deficit, quando gens cui facta est, iustitiam relinquit. Ergo, sicut ponit prophetiam comminationis quoddam membrum prophetiae, ita debet ponere quartum membrum prophetiam promissionis.

[54554] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 10 Praeterea, Isa. XXXVIII, 1, hoc prophetice Isaias dixit ad Ezechiam: *dispone domui tuae, quia morieris* etc.; haec autem prophetia non est secundum praedestinationem, quia talem prophetiam necesse est omnibus modis impleri etiam sine nostro arbitrio: nec iterum secundum praescientiam, quia hoc futurum Deus non praesciebat, alias praescientiae subesset falsum: nec iterum secundum comminationem, quia sine conditione praedicebatur futurum. Ergo oportet (ponere) aliquod quartum genus prophetiae.

[54555] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 11 Sed dicebat, quod hoc praedicebatur esse futurum secundum causas inferiores, et sic erat prophetia comminationis.- Sed contra, causae inferiores mortis hominis aegrotantis, possunt homini esse notae secundum artem medicinae. Si igitur Isaias hoc non praedixit nisi secundum causas inferiores futurum, vel non prophetice praedixit, vel prophetica praedictio non differt a medici praedictione.

[54556] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 12 Praeterea, omnis prophetia est de rebus, vel intuendo causas superiores, vel intuendo causas inferiores. Si igitur praedicta prophetia intelligatur conditionalis, quia est secundum aliquas causas, scilicet inferiores, pari ratione omnis prophetia conditionalis est; et sic omnis prophetia erit eiusdem rationis cum comminatoria.

[54557] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 13 Praeterea, prophetia comminationis quamvis non impleatur secundum superficiem verborum, impletur tamen tacitae intelligentiae significatione, ut Cassiodorus dicit; sicut quod dictum est, per Ionam, *Ninive subvertetur*, impletum est secundum Augustinum in Lib. de civitate Dei, quia *quamvis Ninive steterit in moenibus, corruit tamen in pravis moribus.* Sed hoc etiam invenitur in prophetia praedestinationis et praescientiae, quod non impletur secundum exteriorem verborum superficiem, sed secundum spiritualem sensum: sicut quod dictum est Isa., LIV, 11: *fundabo Ierusalem in saphiris*, et Daniel. II, 34: *quod lapis abscissus de monte sine manibus confregit statuam*; et multa alia huiusmodi. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam praescientiae et praedestinationis.

[54558] De veritate, q. 12 a. 10 arg. 14 Praeterea, si alicui demonstrantur aliquae futurorum similitudines, non dicitur propheta, nisi intelligat ea quae per illas significantur; sicut Pharao non est dictus propheta, qui spicas et boves vidit: *intelligentia enim opus est in visione*, ut dicitur Daniel. cap. X, 1. Sed illi per quos comminationes divinae fiunt, intelligunt tantum hoc quod proponunt secundum verborum superficiem; non autem illuminantur de his quae per illa significantur, sicut patet de Iona, qui intellexit Ninive materialiter subvertendam; unde ea non subversa, sed correcta, doluit, quasi sua prophetia non esset impleta. Ergo propheta ex hoc dici non debuit. Et sic nec comminatio debet poni species prophetiae; unde videtur praedicta distinctio nulla esse.

[54559] De veritate, q. 12 a. 10 s. c. Sed contrarium, apparet ex Glossa, quae habetur super illud Matth. I, 23: *ecce virgo concipiet*; ubi praedicta divisio ponitur et explanatur.

[54560] De veritate, q. 12 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod prophetia a divina praescientia

derivatur, ut supra dictum est. Sciendum est autem, quod Deus alio modo praescit futura ab aliis qui futura praecognoscunt. Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare: scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus; et exitum sive executionem huius ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis. Quaecumque igitur virtus creata aliquam cognitionem habet de futuris, sua cognitio non fertur nisi ad ordinem causarum; sicut medicus secundum hoc dicitur futuram mortem praescire, inquantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectum mortis; et eodem modo astrologus dicitur praecognoscere futuras pluvias aut ventos. Unde, si sint tales causae quarum effectus impediri possint, non semper evenit quod sic praescitur esse futurum. Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum, sed etiam quantum ad ipsum exitum vel executionem ordinis. Cuius ratio est, quia eius intuitus aeternitate mensuratur, quae omnia tempora in uno nunc indivisibili comprehendit: unde uno simplici intuitu videt et ad quid causae sunt ordinatae, et qualiter ordo ille impleatur vel impediatur. Hoc autem creaturae est impossibile, cuius intuitus limitatur ad aliquod tempus determinatum. Unde cognoscit ea quae sunt in illo tempore. Futura vero in tempore quando adhuc sunt futura, non sunt nisi in ordine suarum causarum; unde sic solummodo a nobis praecognosci possunt: ut recte considerantibus appareat, in hoc quod futura praescire dicimur, magis nos praesentium quam futurorum scientiam habere; et sic remaneat solius Dei proprium esse vere scire futura. Quandoque igitur a divina praescientia derivatur prophetia ratione ordinis causarum; quandoque vero etiam ratione executionis vel impletionis illius ordinis. Cum ergo fit prophetae revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis; tunc enim nihil aliud prophetae revelatur nisi quod secundum ea quae nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus. Impletio vero ordinis causarum fit dupliciter. Quandoque quidem ex sola operatione divinae virtutis, ut suscitatio Lazari, conceptio Christi, et huiusmodi; et secundum hoc est prophetia praedestinationis, quia, ut dicit Damascenus, ea Deus praedestinat, quae non sunt in nobis; unde et praedestinatio quasi quaedam Dei praeparatio dicitur. Hoc autem aliquis praeparat quod facturus est ipse, non quod alius. Quaedam vero explentur etiam operatione causarum aliarum sive naturalium sive voluntariarum; et haec, inquantum per alias causas complentur, non sunt praedestinata, sunt tamen praescita; unde horum dicitur esse prophetia secundum praescientiam. Quia tamen praescientia propter homines fit; circa ea quae per homines fiunt libero arbitrio, praecipue prophetia praescientiae consistit. Unde praetermissis aliis causis creatis, Hieronymus prophetiam praescientiae notificans, de solo libero arbitrio mentionem facit.

[54561] De veritate, q. 12 a. 10 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ista trimembris divisio quam Hieronymus ponit, reducitur ad bimembrem, ut dictum est, quia quaedam respicit ordinem causarum, quaedam autem exitum ordinis: et in hac divisione Cassiodorus stetit. Hieronymus vero alterum membrum subdivisit: et ideo duo Cassiodorus membra divisionis posuit; Hieronymus autem tria. Praescientiam etiam Cassiodorus accepit secundum sui communitatem: est enim de omnibus eventibus, sive virtute creata sive increata fiant. Sed Hieronymus accepit praescientiam secundum quamdam restrictionem, prout est de illis tantum de quibus non est praedestinatio per se loquendo, scilicet de his quae virtute creata proveniunt.

[54562] De veritate, q. 12 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnis prophetia divinam praescientiam habet quasi radicem. Sed cum in divina praescientia sit cognitio ordinis et eventus, quaedam prophetia derivatur ex una parte, quaedam ex alia. Praescientia vero Dei, secundum hoc proprie praescientiae nomen habet, quod ad eventum respicit qui futurus est; ordo enim ad eventum est in praesenti; unde de eo magis est scientia quam praescientia: et sic illa prophetia quae ordinem respicit, non dicitur secundum praescientiam, sed solum illa quae est secundum eventum.

[54563] De veritate, q. 12 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod, praescientia hic accipitur contra praedestinationem divisa, quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit; non autem excedit praescientia praedestinationem solum in malis, si praedestinatio stricte accipiatur, sed etiam in omnibus bonis, quae non fiunt sola virtute divina; unde ratio non sequitur.

[54564] De veritate, q. 12 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod meritum nostrum et est ex gratia et est ex libero arbitrio; non autem subiacet praedestinationi nisi secundum quod est ex gratia, quae a solo Deo est; unde id quod ex nostro arbitrio est, praedestinationi subesse est per accidens.

[54565] De veritate, q. 12 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod prophetia hic distinguitur secundum ea de quibus est, non quidem secundum bona et mala; quia huiusmodi differentiae per accidens se habent ad futurum quod per prophetiam cognoscitur, sed secundum quod est de ordine vel de exitu ordinis, ut dictum est.

[54566] De veritate, q. 12 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ad Christi conceptionem intervenit consensus virginis, non quasi operans, sed sicut impedimentum removens; non enim invitae tantum beneficium praestari decebat.

[54567] De veritate, q. 12 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc quia ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis ut sic sit futurum; sic enim medicus dicit: iste sanabitur vel morietur; et si aliter contingat, non falsum dixit; sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quem tamen possibile est impediri: et tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum; unde philosophus dicit in II de Generat. quod *futurus quis incedere, non incedet*; et secundum hoc denuntiatio prophetae comminantis nec falsa est nec dubia, quamvis non eveniat quod praedixit.

[54568] De veritate, q. 12 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum quem directe respicit, sic est absque omni conditione; absolute enim verum est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingat. Si autem referatur ad eventum quem respicit indirecte, sic intelligenda est sub conditione causae; et tamen supernaturalis est, quia naturali cognitione non potest sciri etiam causa exstante, utpote iniquitate remanente, quod talis poena vel talis determinate secundum divinam iustitiam debeatur.

[54569] De veritate, q. 12 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sub prophetia comminationis intelligitur etiam prophetia promissionis, quia de eis est eadem ratio. Ideo tamen magis exprimitur de prophetia comminationis, quia frequentius invenitur revocata comminatio quam promissio; Deus

enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum.

[54570] De veritate, q. 12 a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum, quod prophetia illa fuit secundum comminationem; et quamvis non esset conditio explicite proposita, est tamen illa denuntiatio sub implicita conditione intelligenda, scilicet tali ordine rerum remanente.

[54571] De veritate, q. 12 a. 10 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod causae inferiores non solum sunt causae naturales quas medici praecognoscere possunt, sed etiam causae meritoriae, quae ex sola divina revelatione cognoscuntur. Causae etiam naturales salutis vel mortis multo perfectius divina revelatione quam humano ingenio cognosci possunt.

[54572] De veritate, q. 12 a. 10 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod causae superiores, scilicet rationes rerum in divina praescientia, nunquam deficiunt ab impletione suorum effectuum, sicut deficiunt causae inferiores; et ideo in causis superioribus cognoscuntur eventus rerum absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione.

[54573] De veritate, q. 12 a. 10 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in prophetia praedestinationis et praescientiae quamvis proponatur veritas adimplenda sub aliquibus similitudinibus, tamen ratione illarum similitudinum non attenditur aliquis sensus litteralis; sed litteralis sensus attenditur secundum ea quae per similitudines significantur, sicut in omnibus metaphoricis significationibus accidit. Unde in talibus prophetiis nulla veritas invenitur quantum ad similitudines, sed solum quantum ad ea quae per similitudines significantur. Sed in prophetia comminationis sensus litteralis verborum prophetae attenditur secundum illas similitudines rerum quae evenient, quia similitudines illae non tantum proponuntur ut similitudines, sed ut res quaedam. Unde et illud quod eveniet, significatum per huiusmodi similitudines, non pertinet ad sensum litteralem, sed ad sensum mysticum; sicut cum dicitur, *Ninive subvertetur*, subversio materialis pertinet ad sensum litteralem, sed subversio a pravis moribus pertinet ad moralem: et in ipso sensu litterali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, ut dictum est.

[54574] De veritate, q. 12 a. 10 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod in somnio Pharaonis spicae illae et boves non demonstrabantur ut res quaedam, sed solum ut similitudines; et ideo Pharao, qui solum illas similitudines vidit, non habuit alicuius rei intellectum; et propter hoc propheta non fuit. Sed Ionae, cui dictum est, *Ninive subvertetur*, aderat intelligentia alicuius rei, scilicet ordinis meritorum ad subversionem, etsi forte alterius rei, scilicet subversionis, praescius non fuerit; unde quantum ad hoc quod non intelligebat, propheta non fuit. Sciebat tamen Ionas, et prophetae comminantes, prophetiam quam praedicebant, non esse secundum praescientiam, sed secundum comminationem: unde dicitur Ionae IV, vers. 2: *propter hoc praeoccupavi ut fugerem in Tharsis; scio enim quod tu clemens et misericors es.*

Articulus 11

[54575] De veritate, q. 12 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas

[54576] De veritate, q. 12 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[54577] De veritate, q. 12 a. 11 arg. 1 Cum enim immobilis veritas in definitione prophetiae ponatur, si prophetiae conveniat, oportet ut per se ei conveniat. Sed futura contingentia, de quibus est prophetia, per se non sunt immobilia, sed solum secundum quod ad praescientiam divinam referuntur, ut dicit Boetius. Ergo immobilis veritas non debet assignari prophetiae quasi in eius definitione posita.

[54578] De veritate, q. 12 a. 11 arg. 2 Praeterea, illud quod non impletur nisi aliqua variabili conditione existente, non habet immobilem veritatem. Sed aliqua prophetia est, scilicet comminationis, quae non impletur nisi variabili conditione existente, scilicet perseverantia iustitiae vel iniquitatis, ut habetur Ierem. XVIII, 8-10. Ergo non omnis prophetia habet immobilem veritatem.

[54579] De veritate, q. 12 a. 11 arg. 3 Praeterea, Isa. XXXVIII, 1, dicit Glossa, quod Deus prophetis revelat suam sententiam, sed non consilium. Sententia autem eius est variabilis, ut ibidem dicitur. Ergo prophetia non habet immobilem veritatem.

[54580] De veritate, q. 12 a. 11 arg. 4 Praeterea, si prophetia habet immobilem veritatem; aut hoc est ex parte prophetae videntis, aut ex parte rei quae videtur, aut a parte speculi aeterni a quo videtur. Non a parte videntis, quia humana cognitio variabilis est; nec ex parte rei, quae contingens est; nec ex parte divinae praescientiae sive speculi, quia per hoc necessitas rebus non imponitur. Ergo prophetia nullo modo habet immobilem veritatem.

[54581] De veritate, q. 12 a. 11 arg. 5 Sed dicebat, quod divina praescientia non imponit necessitatem quin aliter evenire possit; sed tamen aliter non eveniet quod praescitur, et hoc modo prophetia habet immobilem veritatem. Immobile enim dicitur, secundum philosophum, quod non potest moveri, vel quod difficile movetur, vel quod non movetur.- Sed contra, posito possibili, nihil sequitur impossibile. Si igitur possibile est id, quod est praescitum et prophetatum, aliter se habere, si ponatur aliter se habere, nullum sequetur impossibile. Sequitur autem prophetiam habere mobilem veritatem. Ergo non est necesse prophetiam habere immobilem veritatem.

[54582] De veritate, q. 12 a. 11 arg. 6 Praeterea, veritas propositionis sequitur conditionem rei, quia ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est, ut dicit philosophus. Sed res de quibus est prophetia, sunt contingentes et mutabiles. Ergo et prophetica denuntiatio habet mobilem veritatem.

[54583] De veritate, q. 12 a. 11 arg. 7 Praeterea, effectus denominatur necessarius vel contingens a

causa proxima, non a causa prima. Sed causae proximae rerum de quibus est prophetia, sunt causae mobiles, quamvis causa prima sit immobilis. Ergo prophetia non habet immobilem veritatem, sed mobilem.

[54584] De veritate, q. 12 a. 11 arg. 8 Praeterea, si prophetia habet immobilem veritatem, impossibile est aliquid esse prophetatum, et illud non fieri. Sed quod est prophetatum, impossibile est non esse prophetatum. Ergo si prophetia habet immobilem veritatem, necesse est evenire illud quod prophetatum est; et sic prophetia non erit de futuris contingentibus.

[54585] De veritate, q. 12 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii: *prophetia est divina inspiratio vel revelatio, rerum eventus immobili veritate denuntians.*

[54586] De veritate, q. 12 a. 11 s. c. 2 Praeterea, prophetia est divinae praescientiae signum, ut dicit Hieronymus. Sed praescita, inquantum subsunt praescientiae, sunt necessaria. Ergo et prophetata, inquantum de illis est prophetia; ergo prophetia habet immobilem veritatem.

[54587] De veritate, q. 12 a. 11 s. c. 3 Praeterea, scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus, quia a rebus ortum non habet. Sed similiter cognitio prophetica non sumitur a rebus ipsis. Ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

[54588] De veritate, q. 12 a. 11 co. Responsio. Dicendum, quod in prophetia duo est considerare; scilicet ipsas res prophetatas, et cognitionem quae de illis habetur; et horum duorum invenitur diversus ordo originis. Ipsae enim res prophetatae sunt immediate a causis mobilibus sicut a causis proximis, sed a causa immobili sicut a causa remota; cognitio vero prophetica e converso est a divina praescientia sicut a causa proxima, a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa, sed est solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam, et non causam primam. Unde res ipsae prophetatae mobiles sunt; sed prophetica cognitio est immobilis, sicut et divina praescientia, a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enuntiatio, quae est signum intellectus, habeat necessariam veritatem; ita ex hoc ipso quod divina praescientia est immobilis, sequitur quod prophetia, quae est signum eius, immobilem habeat veritatem. Quomodo autem praescientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus, dictum est in alia quaestione de scientia Dei; unde non oportet hic repetere, cum immobilitas prophetiae tota dependeat ex immobilitate divinae praescientiae.

[54589] De veritate, q. 12 a. 11 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto, quod eidem per se inest alio addito; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini inquantum est currens. Sic etiam et huic rei quae prophetatur, non per se competit esse immobilem, sed solum inquantum est prophetata; unde convenienter in definitione prophetiae ponitur.

[54590] De veritate, q. 12 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prophetia comminationis omnino habet immobilem veritatem; non enim est de eventibus rerum, sed de ordine causarum ad eventus, ut dictum est; et hunc ordinem esse quem propheta praedicit, necessarium est, quamvis

eventus quandoque non sequatur.

[54591] De veritate, q. 12 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod consilium Dei dicitur ipsa aeterna Dei dispositio, quae nunquam variatur propter quod dicit Gregorius, quod Deus nunquam mutat consilium. Sententia vero dicitur hoc ad quod aliquae causae sunt ordinatae. Sententiae enim in iudiciis ex causarum meritis proferuntur. Quandoque autem hoc ad quod causae sunt ordinatae, est etiam a Deo ab aeterno dispositum: et tunc idem est Dei consilium et sententia. Quandoque vero ad aliquid ordinatae sunt causae, quod non est a Deo ab aeterno dispositum: et tunc Dei consilium et sententia feruntur ad diversa. Ergo ex parte sententiae, quae respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas; sed ex parte consilii invenitur semper immutabilitas. Prophetae vero revelatur quandoque sententia consilio conformis: et tunc prophetia habet immobilem veritatem etiam quantum ad eventum. Quandoque vero revelatur sententia consilio non conformis: et tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem, et non quantum ad eventum, ut dictum est.

[54592] De veritate, q. 12 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod immobilitas prophetiae est ex parte speculi aeterni, non quod rebus prophetatis necessitatem imponat; sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus, sicut et ipsa est.

[54593] De veritate, q. 12 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod posito quod aliquid sit secundum praescientiam prophetatum, quamvis illud non esse in se sit possibile, tamen incompossibile posito huic, scilicet quod dicitur esse praescitum; quia ex hoc ipso quod praescitum ponitur, ponitur ita futurum esse, cum praescientia ipsum eventum respiciat.

[54594] De veritate, q. 12 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur. Sic autem non est in proposito.

[54595] De veritate, q. 12 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis rei prophetatae causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiae causa proxima est immobilis, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

[54596] De veritate, q. 12 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod prophetatum non evenire habet simile iudicium, sicut et praescitum non evenire. Quod qualiter debeat concedi et qualiter negari, dictum est in quaestione de scientia Dei.

Articulus 12

[54597] De veritate, q. 12 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum prophetia quae est secundum visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria visione

[54598] De veritate, q. 12 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[54599] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 1 Quia illa prophetia quae habet intellectualem visionem cum imaginaria, includit eam quae habet intellectualem visionem tantum. Ergo visio prophetica quae habet utramque visionem, est potior ea quae habet unam tantum. Quod enim includit aliquid, excedit illud quod ab eo includitur.

[54600] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 2 Praeterea, quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est. Sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod fit redundantia in propheta ab intellectu in imaginationem, ut ibi formetur imaginaria visio. Ergo perfectior est prophetia quae habet imaginariam visionem adiunctam, quam illa quae habet intellectualem tantum.

[54601] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 3 Praeterea, de Ioanne Baptista dicitur Matth. XI, 9, quod ipse est propheta, et plus quam propheta. Hoc autem dicitur inquantum Christum non solum intellectualiter vel imaginarie vidit, ut alii prophetae, sed etiam corporaliter digito demonstravit. Ergo prophetia cui admiscetur corporalis visio, est nobilissima; et eadem ratione illa cui adiungitur visio imaginaria, est nobilior quam illa quae habet intellectualem visionem tantum.

[54602] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 4 Praeterea, tanto aliquid est magis perfectum, quanto plenius in eo inveniuntur differentiae rationem speciei constituentes. Sed differentiae constituentes prophetiam sunt visio et denuntiatio. Ergo illa prophetia quae denuntiationem habet, videtur esse perfectior ea quae non habet. Sed denuntiatio fieri non potest sine imaginaria visione; quia oportet eum qui denuntiat, habere imaginatos sermones. Ergo prophetia illa est perfectior quae fit cum visione imaginaria et intellectuali.

[54603] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 5 Praeterea, I Cor., XIV, 2, super illud, *spiritus autem loquitur mysteria*, dicit Glossa: *minus est propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines; et magis est propheta qui solo earum intellectu praeditus est; sed maxime propheta est qui in utroque praecellit*; ergo idem quod prius.

[54604] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 6 Praeterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu, et perficitur in imaginatione. Ergo prophetia quae habet visionem imaginariam, est perfectior quam quae habet intellectualem tantum.

[54605] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 7 Praeterea, debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat prophetiae. Sed ex debilitate intellectualis luminis, videtur contingere quod visio prophetica non derivetur usque ad imaginationem. Ergo videtur quod illa prophetia, quae habet imaginariam visionem, sit perfectior.

[54606] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 8 Praeterea, maioris perfectionis est cognoscere rem aliquam in se, et prout est alterius signum, quam cognoscere eam in se tantum. Ergo, eadem ratione, perfectius

est cognoscere aliquam rem ut est significata, quam cognoscere eam in se tantum. Sed in prophetia quae habet imaginariam visionem cum intellectuali, cognoscitur res prophetata non solum in se, sed etiam prout est imaginibus designata. Ergo prophetia quae habet imaginariam visionem, est nobilior prophetia quae habet intellectualem tantum, in qua cognoscuntur res prophetatae in se solummodo, et non prout sunt signatae.

[54607] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 9 Praeterea, sicut dicit Dionysius, I cap. caelestis hierarchiae, *impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Velamina autem appellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur. Ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras, vel ab homine formatas, vel divinitus immissas. Nobiliores autem videntur esse illae quae sunt immissae divinitus quam quae sunt formatae ab homine. Illa ergo videtur esse nobilissima prophetia in qua, simul, divinitus infunditur lumen intellectuale et figurae imaginariae.

[54608] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 10 Praeterea, ut dicit Hieronymus in prologo super librum regum, prophetae contra Agyographas distinguuntur. Sed illi quos ibi prophetas nominat, omnes, aut fere omnes, revelationem acceperunt sub figuris imaginariis; plures autem eorum quos inter Agyographas nominat, sine figuris revelationem acceperunt. Ergo magis proprie dicuntur prophetae illi quibus fit revelatio secundum visionem intellectualem et imaginariam, quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

[54609] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 11 Praeterea, secundum philosophum II Metaph., intellectus noster se habet ad primas rerum causas, quae sunt maxime notae in natura, sicut se habet oculus noctuae ad lucem solis. Sed oculus noctuae non potest inspicere solem nisi sub quadam obscuritate. Ergo et intellectus noster divina sub quadam obscuritate intelligit; ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus; et sic intellectualis visio non erit certior quam imaginaria, cum utraque sub similitudinibus fiat. Unde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adiuncta nihil diminuat de eius nobilitate; et sic illa prophetia quae fit sub utraque visione, vel est dignior, vel ad minus aeque digna.

[54610] De veritate, q. 12 a. 12 arg. 12 Praeterea, sicut se habet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum. Sed imaginabile non apprehenditur ab imaginatione nisi mediante similitudine. Ergo nec intelligibile ab intellectu; et sic idem quod prius.

[54611] De veritate, q. 12 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii: *alius prophetiae modus est ceteris dignior, quando scilicet ex sola spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur.* Illa vero prophetia quae habet imaginariam visionem annexam, est cum adminiculo somnii vel visionis. Ergo prophetia quae est cum visione intellectuali tantum, est nobilior.

[54612] De veritate, q. 12 a. 12 s. c. 2 Praeterea, omne quod in aliquo recipitur, recipitur in eo per modum recipientis. Sed intellectus in quo aliquid recipitur in visione intellectuali, est nobilior quam imaginatio, in qua recipitur aliquid in visione imaginaria. Ergo prophetia quae fit secundum

intellectualem visionem, est nobilior.

[54613] De veritate, q. 12 a. 12 s. c. 3 Praeterea, ubi est intellectualis visio, non potest esse deceptio, quia qui fallitur, non intelligit, ut dicit Augustinus in libro de vera religione. Visio autem imaginaria habet plurimum falsitatis admixtum; unde in Lib. IV metaphysicorum, ponitur esse quasi principium falsitatis. Ergo prophetia, quae habet visionem intellectualem, est nobilior.

[54614] De veritate, q. 12 a. 12 s. c. 4 Praeterea, quando una vis animae a sua actione retrahitur, alia in sua actione roboratur. Si ergo in prophetia aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior. Ergo et prophetia erit nobilior.

[54615] De veritate, q. 12 a. 12 s. c. 5 Praeterea, sicut se habent potentiae ad invicem, ita et actus potentiarum. Sed intellectus non coniunctus imaginationi utpote angelicus, est nobilior intellectu imaginationi coniuncto, utpote humano. Ergo et prophetia quae habet visionem intellectualem sine imaginaria, nobilior est quam illa quae habet utramque.

[54616] De veritate, q. 12 a. 12 s. c. 6 Praeterea, adminiculum actionis designat imperfectionem agentis. Sed visio imaginaria ponitur in Glossa in principio Psalterii ut adminiculum prophetiae. Ergo prophetia quae habet imaginariam visionem, est imperfectior.

[54617] De veritate, q. 12 a. 12 s. c. 7 Praeterea, quanto aliquod lumen est magis remotum ab obscuritatibus sive nebulis, tanto est magis clarum. Sed imaginariae figurae sunt quasi quaedam nebulae, quibus obumbratur intellectuale lumen; ratione cuius ratio humana quae a phantasmatibus abstrahit, dicitur ab Isaac oriri in umbra intelligentiae. Ergo prophetia quae habet lumen intellectuale sine imaginibus, est perfectior.

[54618] De veritate, q. 12 a. 12 s. c. 8 Praeterea, tota nobilitas propheticae cognitionis consistit in hoc quod Dei praescientiam imitatur. Sed prophetia quae est sine imaginaria visione, magis imitatur divinam praescientiam, in qua non est aliqua imaginatio, quam quae habet imaginariam visionem. Ergo illa prophetia quae caret imaginaria visione, est nobilior.

[54619] De veritate, q. 12 a. 12 co. Responsio. Dicendum, quod cum natura speciei consistat ex natura generis et natura differentiae, ex utroque dignitas speciei potest pensari; et secundum has duas considerationes inveniuntur aliqua se invicem in dignitate excedere quandoque. Et quantum pertinet ad rationem speciei, semper illud participat perfectius speciei rationem in quo differentia formaliter speciem constituens nobilius invenitur. Sed simpliciter loquendo, quandoque est nobilius simpliciter id in quo natura generis est perfectior, quandoque vero id in quo est perfectior natura differentiae. Cum enim differentia addit aliquam perfectionem supra generis naturam tunc, praeeminentia quae est ex parte differentiae, facit aliquid esse simpliciter nobilius; sicut in specie hominis, qui est animal rationale, simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate, quam qui est potior in his quae ad rationem animalis spectant, utpote sunt sensus, et motus, et alia huiusmodi. Quando vero differentia aliquam imperfectionem importat, tunc id in quo est completius natura generis, est simpliciter nobilius; ut patet in fide, quae est cognitio aenigmatica, eorum scilicet quae non videntur. Qui enim abundat in natura generis, et deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui

iam percipit aliquem intellectum credibilium, et quodammodo ea iam videt, habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quae credit. Et sic etiam est in prophetia. Prophetia enim videtur esse quaedam cognitio obumbrata et obscuritate admixta, secundum id quod habetur II Petri, I, 19: *habetis firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* Et hoc etiam ipsum nomen prophetiae demonstrat, quia prophetia dicitur quasi visio de longinquo: quae enim clare videntur, quasi de prope videntur. Si igitur comparemus prophetias quantum ad differentiam quae rationem prophetiae complet, illa invenitur perfectius rationem prophetiae habere, et magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur; sic enim veritatis propheticae cognitio obumbratur. Si autem comparemus prophetias secundum id quod pertinet ad generis naturam, scilicet cognitionem vel visionem, sic videtur distinguendum. Cum enim omnis cognitio perfecta duo habeat; acceptionem et iudicium de acceptis: iudicium quidem de acceptis in prophetia est solum secundum intellectum; acceptio vero est et secundum intellectum, et secundum imaginationem. Quandoque igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed iudicium tantum supernaturale; et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione. Et talis forte fuit inspiratio Salomonis, inquantum de moribus hominum et naturis rerum, quae naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius iudicavit. Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis; et hoc dupliciter: quia vel est acceptio ab imaginatione, utpote quando divinitus in spiritu prophetae imagines rerum formantur vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate iam perspecta ipse sibi imagines formare possit, quibus utatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophetia quae habeat acceptionem sine iudicio, unde nec imaginariam visionem sine intellectuali. Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, quae habet iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea quae habet iudicium et acceptionem imaginariam. Illa vero intellectualis visio pura quae habet iudicium et acceptionem supernaturalem, est ea nobilior quae cum iudicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia quae habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea quae habet imaginariam adiunctam.

[54620] De veritate, q. 12 a. 12 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis illa prophetia quae in utraque visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quae in sola intellectuali visione consistit, eo quod illa habeat intellectualem visionem excellentiorem quam ista; cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem et iudicium, in hac vero ad iudicium tantum.

[54621] De veritate, q. 12 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in utraque prophetia fit derivatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem, sed diversimode: quia in illa prophetia quae dicitur visionem tantum intellectualem habere, tota plenitudo propheticae revelationis in intellectu percipitur, et exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatibus intelligere non potest; sed in alia prophetia non tota plenitudo propheticae revelationis recipitur in intellectu, sed partim in

intellectu quantum ad iudicium, et partim in imaginativa quantum ad acceptionem. Unde in illa prophetia quae visionem intellectualem tantum continet, est visio intellectualis plenior: ex defectu enim luminis recepti in intellectu contingit quod exinde quodammodo decidit, quantum ad aliquid, a puritate intelligibili in imaginarias figuras, sicut in somniis accidit.

[54622] De veritate, q. 12 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod Ioannes Christum digito demonstravit non pertinet ad visionem propheticam, prout nunc de prophetiae comparatione loquimur, sed magis ad denuntiationem. Hoc etiam quod Christum corporaliter vidit, non ei dedit prophetiam perfectioris rationis, sed fuit quoddam munus divinitus concessum amplius quam prophetia; unde dicitur Luc. X, 24: *multi reges et prophetae voluerunt videre quae videtis*, et cetera.

[54623] De veritate, q. 12 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod denuntiatio per verba vel facta communis est utrique prophetiae; quia et prophetia quae tantum visionem intellectualem habet, potest denuntiare secundum imagines quas ad libitum format.

[54624] De veritate, q. 12 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Glossa illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet nisi iudicium de his quae ab alio accipiuntur; sicut Ioseph habuit solummodo iudicium de his quae a Pharaone sunt visa, non quod ipse acceperit quid esset futurum; et sic ratio concludit non de illa prophetia intellectualem tantum visionem habente, de qua nunc loquimur.

[54625] De veritate, q. 12 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in hoc Rabbi Moysi opinio non sustinetur. Ipse enim ponit quod prophetia David fuit inferior prophetia Isaiae vel Ieremiae; cuius contrarium dicitur a sanctis. Habet tamen veritatem quantum ad aliquid eius dictum, quia scilicet iudicium non perficitur nisi propositis his de quibus est iudicandum. Unde in illa prophetia in qua percipitur intellectuale lumen solummodo ad iudicandum, est ipsum lumen, non determinatam cognitionem alicuius faciens, quousque proponantur aliqua de quibus est iudicandum, vel a se vel ab alio accepta; et sic intellectualis visio perficitur per imaginariam, sicut commune determinatur per speciale.

[54626] De veritate, q. 12 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophetia secundum visionem intellectualem tantum; sed quandoque propter plenissimam acceptionem intellectus ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

[54627] De veritate, q. 12 a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum, quod signum, inquantum huiusmodi, est causa cognitionis; signatum vero est id quod est notum per aliud. Sicut autem nobilius cognoscitur id quod in se notum est et alia cognoscere facit, eo quod tantum in se notum est; ita etiam e contrario id quod notum est per se, non per aliud, nobilius cognoscitur quam quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus, et ideo e contrario se habet de signo et signato; unde ratio non sequitur.

[54628] De veritate, q. 12 a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis imagines impressae divinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis, tamen acceptio cognitionis quae est in intellectu divinitus, est nobilior illa acceptione quae fit per imaginarias formas.

[54629] De veritate, q. 12 a. 12 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ideo illi specialius prophetae nuncupantur in distinctione praedicta qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt, quia in eis invenitur plenior ratio prophetiae, etiam ratione differentiae. Agyographae autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt sive quantum ad iudicium tantum, sive quantum ad iudicium et acceptionem simul.

[54630] De veritate, q. 12 a. 12 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis intellectus noster intelligat divina per aliquas similitudines, tamen illae similitudines sunt nobiliores, ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariae; unde et visio intellectualis nobilior.

[54631] De veritate, q. 12 a. 12 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod non potest esse quod aliqua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut est per suam essentiam intelligibilis; imaginatio enim non est nisi de rebus materialibus. Nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia; unde semper necesse est quod imaginatio sit alicuius non per essentiam suam, sed per suam similitudinem. Intellectus vero immaterialiter recipit, et eo cognoscuntur non solum materialia, sed etiam immaterialia; unde et quaedam cognoscuntur ab eo per essentiam, quaedam autem per similitudinem.

[54632] De veritate, q. 12 a. 12 ad s. c. Ad rationes vero quae in contrarium obiiciuntur, de facili patet responsio secundum hoc quod falsum concludunt.

Articulus 13

[54633] De veritate, q. 12 a. 13 tit. 1 Tertiodecimo quaeritur utrum gradus prophetiae distinguantur secundum visionem imaginariam

[54634] De veritate, q. 12 a. 13 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54635] De veritate, q. 12 a. 13 arg. 1 Nobilior enim est prophetia ubi est nobilior prophetatae rei acceptio. Sed quandoque acceptio rei prophetatae est per visionem imaginariam. Ergo secundum visionem imaginariam possunt gradus prophetiae distingui.

[54636] De veritate, q. 12 a. 13 arg. 2 Praeterea, perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem; et exinde est scientia opinione perfectior. Sed similitudines imaginariae sunt medium cognoscendi in prophetia. Ergo ubi est nobilior imaginaria visio, est altior gradus prophetiae.

[54637] De veritate, q. 12 a. 13 arg. 3 Praeterea, in omni cognitione quae est per similitudinem, ubi est expressior similitudo, est perfectior cognitio. Sed figurae imaginatae in prophetia sunt

similitudines rerum de quibus fit revelatio prophetiae. Ergo ubi est perfectior imaginaria visio, est altior gradus prophetiae.

[54638] De veritate, q. 12 a. 13 arg. 4 Praeterea, cum lumen propheticum descendat ab intellectu in imaginationem; quanto est perfectius lumen in intellectu prophetae, tanto est perfectior imaginaria visio. Ergo diversi gradus imaginariae visionis demonstrant diversos gradus intellectualis. Sed ubi est perfectior intellectualis visio, est perfectior prophetia. Ergo et secundum imaginariam visionem gradus prophetiae distinguuntur.

[54639] De veritate, q. 12 a. 13 arg. 5 Sed dicebat, quod diversitas visionis imaginariae non distinguit speciem prophetiae; et ideo nec secundum ipsam gradus prophetiae distinguuntur.- Sed contra, omne calidum elementare est eiusdem speciei; et tamen apud medicos distinguitur calidum in primo et in secundo aut tertio et quarto gradu. Ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem.

[54640] De veritate, q. 12 a. 13 arg. 6 Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed etiam intellectualis visio non distinguitur in prophetis nisi secundum lumen propheticum perfectius et minus perfecte receptum. Ergo differentia visionis intellectualis non diversificat speciem prophetiae; ergo nec gradus secundum responsionem praedictam; et sic non essent in prophetia aliqui gradus si nec secundum visionem intellectivam, nec secundum imaginariam distinguuntur. Relinquitur ergo gradus prophetiae distingui secundum imaginariam visionem.

[54641] De veritate, q. 12 a. 13 s. c. 1 Sed contra. Visio imaginaria non facit prophetam, sed solum intellectualis. Ergo nec secundum visionem imaginariam gradus prophetiae distinguuntur.

[54642] De veritate, q. 12 a. 13 s. c. 2 Praeterea, illud quod distinguitur per se, distinguitur penes id quod est ei formale. Sed in prophetia intellectualis visio est formalis, imaginaria vero quasi materialis. Ergo gradus prophetiae distinguuntur secundum intellectualem, et non secundum imaginariam visionem.

[54643] De veritate, q. 12 a. 13 s. c. 3 Praeterea, imaginariae visiones etiam in eodem propheta pluries variantur, quia quandoque hoc modo revelationem accipit, quandoque illo. Ergo non videtur quod secundum imaginariam visionem possint prophetiae gradus distingui.

[54644] De veritate, q. 12 a. 13 s. c. 4 Praeterea, sicut se habet scientia ad res scitas, ita prophetia ad res prophetatas. Sed scientiae distinguuntur secundum res scitas, ut dicitur in III de anima. Ergo et prophetia secundum res prophetatas, et non secundum imaginariam visionem.

[54645] De veritate, q. 12 a. 13 s. c. 5 Praeterea, secundum Glossam in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debent magis prophetiae gradus distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

[54646] De veritate, q. 12 a. 13 s. c. 6 Praeterea, etiam miracula ad prophetiam requiruntur; unde Moyses cum a domino mitteretur, signum petivit, Exod. III, 13; et in Psal. LXXIII, 9, dicitur:

signa nostra non vidimus; iam non est propheta et cetera. Ergo non magis debent distingui gradus prophetiae secundum imaginariam visionem quam secundum signa.

[54647] De veritate, q. 12 a. 13 co. Responsio. Dicendum, quod quando ad aliquid constituendum duo concurrunt, quorum unum est alio principalius, in eo quod ex eis constituitur, potest comparationis gradus attendi et secundum id quod est principale, et secundum id quod est secundarium. Sed excessus eius quod est principale, ostendit eminentiam simpliciter; excessus vero eius quod est secundarium, ostendit eminentiam secundum quid, et non simpliciter, nisi secundum quod excessus, in eo quod est secundarium, est signum excessus in eo quod est principalius. Sicut ad meritum humanum concurrit caritas quasi principale, et opus exterius quasi secundarium; meritum autem, simpliciter loquendo, scilicet respectu praemii essentialis, iudicatur maius, quod ex maiori caritate procedit; magnitudo vero operis facit maius meritum secundum quid respectu alicuius praemii accidentalis, non autem simpliciter, nisi inquantum demonstrat magnitudinem caritatis, secundum id quod Gregorius dicit: *amor Dei magna operatur si est.* Cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis visio quasi principalis et imaginaria quasi secundaria, gradus prophetiae est simpliciter eminentior iudicandus ex eo quod visio intellectualis est eminentior. Ex eminentia vero imaginariae visionis ostenditur eminentior gradus prophetiae secundum quid, et non simpliciter, nisi inquantum perfectio imaginariae visionis demonstrat perfectionem intellectualis. Ex parte autem intellectualis visionis non possunt accipi aliqui determinati gradus, quia plenitudo intellectualis luminis non manifestatur nisi per aliqua signa: unde penes illa signa oportet distinguere prophetiae gradus. Sic ergo possunt distingui gradus prophetiae secundum quatuor. Primo secundum ea quae requiruntur ad prophetiam. Est autem duplex actus prophetiae: scilicet visio et denuntiatio. Ad visionem autem requiruntur duo: scilicet iudicium, quod est secundum intellectum, et acceptio, quae est quandoque secundum intellectum, quandoque secundum imaginationem. Sed ad denuntiationem requiritur aliquid ex parte denuntiantis; scilicet quaedam audacia, ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter adversarios veritatis, secundum id quod dominus dixit ad Ezechielem, Ezech., III, 8: *dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum, et frontem tuam duriorem frontibus eorum*; et sequitur: *ne timeas eos, neque metuas a facie eorum.* Aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatae scilicet signum, per quod veritas rei denuntiatae demonstratur; unde et Moyses a domino signum accepit, ut ei crederetur. Sed quia denuntiatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet in prophetia, ideo infimus gradus prophetiae est in eo in quo invenitur quaedam audacia vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc quod ei aliqua revelatio fiat; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiae fuisse in Sampsone, largo modo accipiendo prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur. Secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum iudicium, ut in Salomone. Tertius vero in eo qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, ut in Isaia et Ieremia. Quartus vero in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad iudicium et quantum ad acceptionem, sicut in David. Secundo possunt distingui gradus prophetiae ex dispositione prophetantis; et sic cum prophetia fiat in somnio et in visione vigiliae, ut dicitur Numer., XII, 6, perfectior est gradus prophetiae quae est in vigilia, quam quae est in somnio: tum quia intellectus est melius dispositus

ad iudicandum; tum quia etiam evocatio a sensibilibus non est facta naturaliter, sed ex intensione perfecta interiorum virium, ad ea quae divinitus demonstrantur. Tertio ex modo accipiendi: quia quanto expressius significatur res prophetata, prophetiae gradus est sublimior. Nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba; et ideo altior gradus prophetiae est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur I regum, III, 4, quam quando demonstrantur aliquae figurae, quae sunt aliarum rerum similitudines, sicut olla succensa ostensa est Ieremiae, Ierem., I, 13: ex hoc enim manifeste ostenditur quod lumen propheticum magis in suo vigore percipitur quando secundum expressiorem similitudinem res propheticae demonstrantur. Quarto ex parte eius qui revelationem facit: eminentior enim gradus prophetiae est quando videtur ille qui loquitur quam quando verba audiuntur tantum, sive sit in somnio, sive sit in visione: quia ex hoc ostenditur quod magis accedit propheta ad cognitionem eius qui revelat. Quando vero videtur ille qui loquitur, altior gradus prophetiae est quando videtur in specie Angeli, quam quando videtur in specie hominis; et adhuc eminentior, si videatur in figura Dei, sicut Isa. VI, 1, *vidi dominum sedentem* etc.: cum enim prophetiae revelatio a Deo descendat in Angelum, et ab Angelo in hominem, tanto ostenditur plenior prophetiae receptio, quanto magis acceditur ad primum principium prophetiae.

[54648] De veritate, q. 12 a. 13 ad arg. Rationes illae quae ostendunt quod gradus prophetiae distinguuntur secundum imaginariam visionem, concedendae sunt secundum modum praedictum: nec hoc dicendum est, quod diversitas gradus distinctionem exigat speciei.

[54649] De veritate, q. 12 a. 13 ad s. c. 1 Ad rationes vero quae sunt in oppositum, per ordinem respondendum est. Ad quarum etiam primam patet responsio ex praedictis.

[54650] De veritate, q. 12 a. 13 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum illud quod est formale; sed si fiat distinctio graduum in eadem specie potest esse etiam secundum id quod est materiale; sicut animal distinguitur per masculinum et femininum, quae sunt differentiae materiales, ut in X Metaphysic. dicitur.

[54651] De veritate, q. 12 a. 13 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod cum lumen propheticum non sit aliquid immanens prophetae, sed sit quasi quaedam passio transiens, non oportet etiam ut propheta semper sit in eodem gradu prophetiae; immo quandoque fit ei revelatio secundum unum gradum, quandoque secundum alium.

[54652] De veritate, q. 12 a. 13 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod cum aliqua nobiliora quandoque minus perfecte cognoscantur, sicut cum de divinis habetur opinio et de creaturis scientia; non potest ex rebus prophetatis gradus accipi prophetiae; et praecipue cum ea quae sunt denuntianda, prophetae revelantur secundum quod exigit eorum dispositio propter quos prophetia datur. Potest etiam dici, quod etiam secundum res prophetatas gradus prophetiae distinguuntur; sed tamen propter nimiam rerum revelatarum diversitatem non possunt secundum hoc aliqui gradus determinati prophetiae assignari, nisi forte in genere; ut si dicatur, quod cum revelatur aliquid de Deo, est eminentior gradus quam cum revelatur de creaturis.

[54653] De veritate, q. 12 a. 13 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod dicta et facta quae ibi tanguntur, non pertinent ad revelationem prophetiae, sed ad denuntiationem, quae fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur. Unde secundum hoc non possunt gradus prophetiae distingui.

[54654] De veritate, q. 12 a. 13 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod gratia signorum est differens a prophetia. Potest tamen reduci ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetae demonstratur; unde et gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut et scientia quae demonstrat propter quid, est potior quam scientia quae dicit quia. Et propter hoc I Corinth., XII, 9-10, praemittitur gratia signorum gratiae prophetiae. Unde et ille propheta est excellentissimus qui etiam signa facit habens revelationem propheticam. Si autem signa faciat sine revelatione prophetica, etsi forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetiae; sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetiae, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

Articulus 14

[54655] De veritate, q. 12 a. 14 tit. 1 Quartodecimo quaeritur utrum Moyses fuerit excellentior aliis prophetis

[54656] De veritate, q. 12 a. 14 tit. 2 Et videtur quod non.

[54657] De veritate, q. 12 a. 14 arg. 1 Quia, ut dicit Gregorius, *per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.* Ergo posteriores prophetae fuerunt excellentiores Moyse.

[54658] De veritate, q. 12 a. 14 arg. 2 Praeterea, Glossa in principio Psalterii dicit quod David dicitur propheta per excellentiam. Ergo Moyses non fuit excellentissimus.

[54659] De veritate, q. 12 a. 14 arg. 3 Praeterea, maiora miracula facta sunt per Iosue, qui fecit solem et lunam stare, Iosue, X, 13, quam per Moysen; et similiter per Isaiam, qui fecit solem retrocedere, ut habetur Isaiae, XXXVIII, 8. Ergo Moyses non fuit prophetarum maximus.

[54660] De veritate, q. 12 a. 14 arg. 4 Praeterea, Eccli., XLVIII, 4, dicitur de Elia: *quis poterit tui similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab Inferis?* etc.; et sic idem quod prius.

[54661] De veritate, q. 12 a. 14 arg. 5 Praeterea, Matth. XI, 11, dicitur de Ioanne Baptista: *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista.* Ergo nec fuit Moyses eo maior; et sic idem quod prius.

[54662] De veritate, q. 12 a. 14 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Deuter., ultimo: *non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses.*

[54663] De veritate, q. 12 a. 14 s. c. 2 Praeterea, Num., XII, 6-7, dicitur: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in somnio aut visione loquar ad eum; at non talis servus meus Moyses, qui in omni domo fidelissimus est.* Ex quo patet quod ipse aliis prophetis praefertur.

[54664] De veritate, q. 12 a. 14 co. Responsio. Dicendum, quod inter prophetas secundum aliquid diversimode diversi possunt maiores reputari. Simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit; in eo enim quatuor quae ad prophetiam requiruntur, excellentissime sunt inventa. Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit elevari, ut ipsam Dei essentiam videret, ut dicitur Numer. XII, 8: *palam, non per figuras et aenigmata, videt Deum.* Et haec quidem eius visio non est facta Angelo mediante, sicut aliae visiones prophetales; unde et ibidem dicitur: *ore ad os loquar ei.* Et hoc expresse dicit Augustinus ad Paulinam de videndo Deum et XII super Genesim ad litteram. Secundo imaginaria visio fuit in eo perfectissima, quia eam quasi ad nutum habebat; unde dicitur Exod. XXXIII, 11, quod *loquebatur ei dominus (...) facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum*; in quo etiam alia eius eminentia quantum ad imaginariam visionem potest notari: quod ipse scilicet non solum audivit verba revelantis, sed vidit, non in figura hominis vel Angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio, sed in vigilia; quod de nullo aliorum legitur. Tertio etiam eius denuntiatio fuit excellentissima; quia omnes qui fuerunt ante eum, instruxerunt familias suas per modum disciplinae; Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte domini, dicens: *haec dicit dominus*; et non uni familiae, sed toti populo; nec denuntiavit ex parte domini ut attenderetur dictis alterius alicuius prophetae praecedentis, sicut prophetae denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi; unde denuntiatio praecedentium fuit praeparatio ad legem Moysi, quae fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium prophetarum. Quarto etiam fuit eminentior quantum ad ea quae ordinantur ad denuntiationem. Quantum ad miracula quidem, quia fecit signa ad conversionem et instructionem totius generis; alii vero prophetae fecerunt particularia signa ad speciales personas, et specialia negotia; unde dicitur Deuter. XXXIV, 10: *non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset dominus facie ad faciem.* Quantum ad eminentiam revelationis, in omnibus signis atque portentis quae per eum misit, ut faceret in terra Aegypti Pharaoni et omnibus servis eius, et infra magnaque mirabilia quae fecit Moyses coram universo Israel. Quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus, quia in sola virga descendit in Aegyptum, non solum ad denunciandum verba domini, sed etiam ad flagellandum Aegyptum, et populum liberandum.

[54665] De veritate, q. 12 a. 14 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verbum Gregorii est intelligendum de his quae pertinent ad mysterium incarnationis de quibus aliqui posteriores expressius revelationem acceperunt quam Moyses; non autem quantum ad cognitionem divinitatis, de quo plenissime Moyses instructus fuit.

[54666] De veritate, q. 12 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum, quod David dicitur esse excellentissimus prophetarum, quia expressissime de Christo prophetavit et sine aliqua imaginaria visione.

[54667] De veritate, q. 12 a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis illa miracula fuerint maiora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt maiora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, et ad populi institutionem in nova lege, et liberationem; illa vero fuerunt ad aliqua particularia negotia.

[54668] De veritate, q. 12 a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum, quod eminentia Eliae praecipue in hoc attenditur quod a morte immunis conservatus fuit; fuit etiam multis aliis prophetis eminentior quoad audaciam qua *non pertimuit in diebus suis principes* et quoad magnitudinem signorum, ut ex verbis Ecclesiastici ibidem habetur.

[54669] De veritate, q. 12 a. 14 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum Moyses aliis praefertur, intelligendum est de his qui fuerunt in veteri testamento; quia tunc praecipue fuit prophetia in suo statu, quando Christus, ad quem omnis prophetia ordinabatur, expectabatur venturus. Ioannes autem ad novum pertinet testamentum; unde Matth. XI, 13: *lex et prophetae usque ad Ioannem.* In novo tamen testamento facta est manifestior revelatio: unde dicitur II Corinth. III, 18: *nos autem revelata facie gloriam domini* etc., ubi expresse apostolus se et alios apostolos Moysi praefert. Et tamen non sequitur, si Ioanne Baptista nullus fuit maior, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetiae: quia, cum prophetia non sit donum gratiae gratum facientis, potest esse potior in prophetia qui est minor in merito.

Quaestio 13

Prooemium

[54670] De veritate, q. 13 pr. 1 Primo quid sit raptus.

[54671] De veritate, q. 13 pr. 2 Secundo utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam.

[54672] De veritate, q. 13 pr. 3 Tertio utrum intellectus alicuius viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

[54673] De veritate, q. 13 pr. 4 Quarto quanta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit.

[54674] De veritate, q. 13 pr. 5 Quinto quid est illud quod apostolus circa suum raptum scivit, et quid nescivit.

Articulus 1

[54675] De veritate, q. 13 a. 1 tit. 1 Quaestio est de raptu. Et primo quaeritur quid sit raptus

[54676] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 1 Describitur autem a magistris sic: *raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, vi superioris naturae elevatio.* Et videtur quod inconvenienter. Quia, ut Augustinus dicit, *intelligentia hominis naturaliter cognoscit Deum.* Sed in raptu elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem. Ergo non elevatur in id quod est contra naturam, sed quod est secundum naturam.

[54677] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 2 Praeterea magis dependet spiritus creatus ab increato quam corpus inferius a superiori. Sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, ut dicit Commentator in III caeli et mundi. Ergo elevatio spiritus humani, quamvis fiat vi superioris naturae, non est nisi naturalis.

[54678] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 3 Praeterea, Roman. XI, 24, super illud: *contra naturam insertus es in bonam olivam* etc., dicit Glossa, quod Deus auctor naturae nihil contra naturam facit; quia hoc est unicuique natura quod ab eo accepit a quo est omnis modus et ordo naturae. Sed elevatio raptus fit a Deo, qui est conditor humanae naturae. Ergo non est contra naturam, sed secundum naturam.

[54679] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 4 Sed dicebat, quod dicitur esse contra naturam, quia fit divinitus, non per modum spiritus humani.- Sed contra, Dionysius dicit, VIII de divinis Nomin., quod iustitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed Deus non potest aliquid facere contra suam iustitiam. Ergo nulli rei aliquid tribuit quod non sit secundum modum eius.

[54680] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 5 Praeterea, si modus hominis quantum ad aliquid mutetur, non mutatur hoc modo quod hominis bonum auferatur; quia Deus non est causa quare homo sit deterior, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaest. Sed bonum hominis est secundum rationem vivere et voluntarie operari, ut patet per Dionysium, IV cap. de divinis nominibus. Cum ergo violentia sit contraria voluntario, et bonum rationis evacuet: ex hoc enim necessitas est contristans quod est contraria voluntati, ut dicitur V Metaph.; videtur quod divinitus non fiat in homine aliqua violenta elevatio contra naturam; quod esse videtur in raptu, ut ipsum nomen importat, et descriptio praedicta designat in hoc quod dicit, *vi superioris naturae.*

[54681] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 6 Praeterea, secundum philosophum in III de anima, excellentiae sensibilium corrumpunt sensum, non autem excellentiae intelligibilium intellectum. Sed ideo sensus deficit a cognitione excellentium sensibilium, quia ab eis corrumpitur. Ergo intellectus naturaliter potest quantumcumque excellentia intelligibilia cognoscere. Ad quaecumque igitur intelligibilia mens hominis elevetur, non erit elevatio contra naturam.

[54682] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de spiritu et anima,

quod *Angelus et anima natura sunt pares sed officio dispares.* Sed non est contra naturam Angeli cognoscere ea ad quae homines elevantur in raptu. Ergo nec elevatio raptus est homini contra naturam.

[54683] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 8 Praeterea, si aliquis motus sit naturalis; et perventio ad terminum motus naturalis erit, cum nullus motus sit infinitus. Sed mens hominis movetur naturaliter in Deum; quod patet ex hoc quod non quiescit nisi ad eum pervenerit; unde Augustinus in I confessionum: *fecisti nos, domine, ad te; et inquietum est cor nostrum donec quiescat in te.* Ergo elevatio illa qua mens pertingit ad Deum, ut est in raptu, non est contra naturam.

[54684] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 9 Sed dicebat, quod ferri in Deum non est naturale humanae menti ex seipsa, sed solum ex praestitutione divina; et sic non est simpliciter naturale.- Sed contra, natura inferior non operatur nec tendit in aliquem finem nisi ex praestitutione divina, ratione cuius dicitur esse opus naturae, opus intelligentiae; et tamen rerum naturalium dicimus esse naturales motus simpliciter, et operationes. Ergo et ferri in Deum, si sit naturale menti ex praestitutione divina, debet iudicari simpliciter naturale.

[54685] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 10 Praeterea, prius est anima in se, secundum quod spiritus dicitur, quam prout est coniuncta, secundum quod dicitur anima. Sed animae, inquantum est spiritus quidam, actus est cognoscere Deum, et alias substantias separatas; inquantum vero est corpori coniuncta, actus eius est cognoscere res corporales et sensibiles. Ergo per prius inest animae cognoscere intelligibilia quam sensibilia. Cum igitur sensibilium cognitio sit animae naturalis, et cognitio divinorum intelligibilium erit ei naturalis; et sic idem quod prius.

[54686] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 11 Praeterea, naturalius aliquid ordinatur ad ultimum terminum quam ad medium, cum ad medium ordo fit propter ordinem ad ultimum. Sed res sensibiles sunt quaedam media quibus pervenitur in Dei cognitionem; Rom. I, 20: *invisibilia Dei (...) per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Sed cognitio sensibilium est homini naturalis. Ergo et cognitio intelligibilium; et sic idem quod prius.

[54687] De veritate, q. 13 a. 1 arg. 12 Praeterea, nihil quod fit virtute aliqua naturali, potest dici simpliciter esse contra naturam. Sed quaedam res habent, ut herbae vel lapides, naturales virtutes evocandi mentem a sensibus ut quaedam mirabilia cernantur; quod videtur esse in raptu. Ergo raptus non est elevatio contra naturam.

[54688] De veritate, q. 13 a. 1 s. c. Sed contra, II Corinth., XII, 2, super illud: *scio hominem in Christo* etc., dicit Glossa: *raptum, id est contra naturam elevatum.* Ergo raptus est elevatio contra naturam.

[54689] De veritate, q. 13 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod sicut cuiuslibet alterius rei est quaedam operatio talis rei, inquantum est haec res, ut ignis aut lapidis; ita etiam et hominis est quaedam operatio inquantum est homo, quae est ei naturalis. In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari rem aliquam a sua naturali operatione. Uno modo ex defectu propriae virtutis, undecumque talis defectus contingat, sive ex causa extrinseca, sive intrinseca; sicut

cum ex defectu virtutis formativae in semine generatur fetus monstruosus. Alio modo ex operatione divinae virtutis, cui omnis natura ad nutum obedit, sicut fit in miraculis; ut cum virgo concipit, vel caecus illuminatur. Et similiter etiam homo a sua naturali et propria operatione dupliciter immutari potest. Est autem hominis propria operatio intelligere mediante imaginatione et sensu: operatio enim eius qua solis intellectualibus inhaeret, omnibus inferioribus praetermissis, non est eius inquantum est homo, sed inquantum in eo aliquod divinum existit, ut dicitur X Ethicorum; operatio vero qua solis sensibilibus inhaeret praeter intellectum et rationem, non est eius inquantum est homo, sed secundum naturam quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suae cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua praeter sensum inspicit. Haec ergo transmutatio quandoque fit ex defectu propriae virtutis, sicut accidit in phreneticis, et aliis mente captis; et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed magis depressio. Aliquando vero talis abstractio fit virtute divina: et tunc proprie elevatio quaedam est: quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quae fit a virtute divina, quae est supra hominem, est in aliquid altius quam sit homini naturale. Sic ergo in descriptione praedicta raptus, qua definitur ut quidam motus, tangitur eius genus in hoc quod dicitur, *elevatio*; causa efficiens in hoc quod dicit, *vi superioris naturae*; duo termini motus a quo, et in quem, in hoc quod dicit, *ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam.*

[54690] De veritate, q. 13 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cognoscere Deum contingit multipliciter: scilicet per essentiam suam, et per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale. Uni enim et eidem rei est aliquid secundum naturam et contra naturam, secundum eius status diversos; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses; sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad aetatem pervenerit perfectam, et alia huiusmodi, esset autem contra naturam puero, si in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est, quod intelligentiae humanae secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum; sed in sui principio, scilicet in statu viae, est naturale ei quod cognoscat Deum per creaturas sensibiles. Est autem ei naturale quod perveniat ad cognoscendum Deum per seipsum in sui consummatione, id est in statu patriae. Et sic si in statu viae elevetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriae, hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam.

[54691] De veritate, q. 13 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est natura; scilicet particularis, quae est propria unicuique rei, et universalis, quae complectitur totum ordinem causarum naturalium. Et ex hoc dupliciter dicitur aliquid esse secundum naturam vel contra naturam: uno modo quantum ad naturam particularem, alio quantum ad universalem; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra naturam particularem: sed tamen naturale secundum naturam universalem ut omne compositum ex contrariis corrumpatur. Quia igitur ordo universalis causarum hoc habet ut inferiora a suis superioribus moveantur; omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, sive in corporalibus sive in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem semper secundum naturam particularem; nisi quando a natura

superiori sic imprimitur in naturam inferiorem, ut ipsa impressio sit eius natura. Et sic patet quomodo ea quae a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam, vel contra naturam.

[54692] De veritate, q. 13 a. 1 ad 3 Unde etiam patet responsio ad tertium. Vel dicendum, quod ista elevatio dicitur esse contra naturam, quia est contra solitum cursum naturae, sicut Glossa exponit Rom. XI, 24.

[54693] De veritate, q. 13 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus, quamvis nunquam contra iustitiam faciat, aliquid tamen praeter iustitiam facit. Tunc enim est aliquid contra iustitiam, cum subtrahitur alicui quod sibi debetur; ut patet in humanis, cum quis alteri furatur. Si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra iustitiam, sed praeter iustitiam. Sic igitur cum Deus mentem humanam in statu viae elevat supra modum suum, non facit contra iustitiam, sed praeter iustitiam.

[54694] De veritate, q. 13 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod opus hominis ex hoc quod meriti habet bonitatem, exigit ut sit secundum rationem et voluntatem. Sed bonum quod ei confertur in raptu, non est huiusmodi; unde non oportet quod procedat ex voluntate humana, sed ex sola virtute divina. Nec tamen potest dici omnino esse violentia, nisi sicut dicitur motus violentus quando lapis deorsum proiicitur velocius quam sit dispositio motus naturalis: proprie tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens, ut dicitur III Ethic.

[54695] De veritate, q. 13 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hoc est commune sensui et intellectui quod uterque deficit a perfecta acceptione excellentis intelligibilis vel sensibilis etsi uterque de eo aliquid accipiat. Sed in hoc est differentia: quod per hoc quod sensus movetur ab excellenti sensibili, corrumpitur, ut non possit postmodum minora sensibilia cognoscere; sed per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti, confortatur, ut melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere. Unde patet quod auctoritas praedicta philosophi non est ad propositum.

[54696] De veritate, q. 13 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Angelus et anima non dicuntur esse pares natura nisi quantum ad statum ultimae consummationis, in quo homines erunt sicut Angeli in caelo, ut dicitur Matth., c. XXII, 30. Vel secundum quod communicant in natura intellectuali, quamvis in Angelis perfectior inveniatur.

[54697] De veritate, q. 13 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod perventio ad terminum motus naturalis est naturalis, non quidem in principio vel medio, sed in fine motus; et propter hoc non sequitur.

[54698] De veritate, q. 13 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod operationes rerum naturalium, quae sunt ex praestitutione divina, dicuntur naturales quando principia illarum operationum sunt rebus indita, sic ut sint earum naturae; non autem sic a Deo praestituitur homini elevatio raptus, unde non est simile.

[54699] De veritate, q. 13 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod illud quod est prius in intentione naturae, quandoque est posterius tempore, sicut se habet actus ad potentiam in eodem susceptibili:

quia esse in actu est per prius a natura, quamvis una et eadem res prius tempore sit in potentia quam in actu. Et similiter operatio animae, inquantum est spiritus, est prior quantum ad intentionem naturae, sed est posterior tempore; unde, si una operatio fiat in tempore alterius, hoc erit contra naturam.

[54700] De veritate, q. 13 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis ordo ad medium sit propter ordinem ad ultimum, tamen ad ultimum non pervenitur naturaliter nisi per medium; et si aliter fiat, erit perventio non naturalis; et sic est in proposito.

[54701] De veritate, q. 13 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod illa abstractio a sensibus quae fit virtute aliquarum rerum naturalium, reducitur in illam abstractionem quae fit ex defectu propriae virtutis: non enim illae res habent naturam a sensibus abstrahendi, nisi inquantum obstupefaciunt sensus; unde patet quod talis abstractio a sensu est aliena a raptu.

Articulus 2

[54702] De veritate, q. 13 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam

[54703] De veritate, q. 13 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[54704] De veritate, q. 13 a. 2 arg. 1 Eph. IV, 18, super illud: *tenebris obscuratum habentes intellectum*, dicit Glossa: *omnis qui intelligit, quadam luce interiori illustratur.* Si ergo intellectus elevetur ad videndum Deum, oportet quod illustretur aliqua luce ad huiusmodi visionem proportionata. Sed lux talis non est aliud quam lux gloriae, de qua in Psal.: *in lumine tuo videbimus lumen.* Ergo Deus per essentiam videri non potest nisi ab intellectu beato. Et sic Paulus in raptu cum glorificatus non esset, Deum per essentiam videre non potuit.

[54705] De veritate, q. 13 a. 2 arg. 2 Sed dicebat quod Paulus ut tunc beatus fuit.- Sed contra, perpetuitas est de ratione beatitudinis, ut Augustinus dicit in libro de civitate Dei. Sed status ille non mansit in Paulo in perpetuum. Ergo in statu illo beatus non fuit.

[54706] De veritate, q. 13 a. 2 arg. 3 Praeterea, a gloria animae redundat gloria in corpus. Sed corpus Pauli non fuit glorificatum. Ergo nec mens eius fuit lumine gloriae illustrata; et sic non vidit Deum per essentiam.

[54707] De veritate, q. 13 a. 2 arg. 4 Sed dicebat, quod videndo Deum per essentiam in statu etiam illo non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid.- Sed contra, ad hoc quod aliquis sit beatus

simpliciter, non requiritur nisi actus gloriae, et dos gloriae, quae est principium illius actus; sicut corpus Petri fuisset glorificatum simpliciter, si cum hoc quod ferebatur super aquas, etiam huius actus in se habuisset principium quod dicitur agilitas. Sed claritas quae est principium divinae visionis, quae est actus gloriae, est dos gloriae. Si igitur mens Pauli Deum vidit per essentiam, et illustrata fuit luce quae est principium huius visionis, fuit simpliciter glorificata.

[54708] De veritate, q. 13 a. 2 arg. 5 Praeterea, Paulus in raptu habuit fidem et spem. Sed ista non possunt simul stare cum visione Dei per essentiam; quia fides est non apparentium, ut dicitur Hebr. cap. XI, 1, et *quod videt quis, quid sperat?* Ut dicitur Rom. VIII, 24. Ergo non vidit Deum per essentiam.

[54709] De veritate, q. 13 a. 2 arg. 6 Praeterea, caritas patriae non est principium merendi. Sed Paulus in raptu fuit in statu merendi, quia eius anima nondum erat a corpore corruptibili soluta, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram. Ergo non habuit caritatem patriae. Sed ubi est visio patriae, quae est perfecta, etiam est ibi caritas patriae, quae est perfecta; quia quantum de Deo quisque cognoscit, tantum diligit. Ergo non vidit Deum per essentiam.

[54710] De veritate, q. 13 a. 2 arg. 7 Praeterea, divina essentia sine gaudio videri non potest, ut patet per Augustinum, in I de Trinit. Si igitur vidit Paulus Deum per essentiam, in ipsa visione delectabatur; non ergo volebat ab ea separari; nec iterum Deus eum separavit invitum, quia, cum ipse sit summe liberalis, sua bona, quantum in se est, non subtrahit. Ergo Paulus ab illo statu nunquam separatus fuisset; quod falsum est; non ergo vidit Deum per essentiam.

[54711] De veritate, q. 13 a. 2 arg. 8 Praeterea, nullus habens aliquod bonum ex merito, amittit illud sine peccato. Cum igitur videre Deum per essentiam sit quiddam quod habetur ex merito, nullus Deum per essentiam videns potest ab hac visione removeri, nisi forte contingeret ipsum peccare; quod de Paulo dici non potest, qui de se ipso dicit Roman. VIII, 38-39: *certus sum (...) quod neque mors neque vita separabit* etc., et sic idem quod prius.

[54712] De veritate, q. 13 a. 2 arg. 9 Praeterea quaeritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differt eius raptus a sopore Adae, et a raptu Ioannis Evangelistae, secundum quem dicit se in spiritu fuisse, Apocal. cap. I, 10, et ab excessu mentis in quo fuit Petrus, Act. XI, 5.

[54713] De veritate, q. 13 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit, XII super Genes. ad Litt. et etiam ad Paulinam de videndo Deum, et quod habetur etiam in Glossa II Corinth., cap. XII; ex quibus omnibus locis expresse habetur quod Paulus in raptu Deum per essentiam vidit.

[54714] De veritate, q. 13 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc quidam dixerunt, quod Paulus in raptu non vidit Deum per essentiam, sed quadam visione media inter visionem viae, et visionem patriae. Quae quidem visio media potest intelligi talis qualis est Angelo naturalis, ut scilicet videat Deum non quidem per essentiam cognitione naturali, sed per aliquas species intelligibiles, utpote considerando essentiam suam, quae est quaedam similitudo intelligibilis essentiae increatae, prout dicitur in libro de causis, quod intelligentia scit quod est supra se inquantum est causata ab eo. Ut sic etiam intelligatur Paulus in raptu vidisse Deum per refulgentiam alicuius luminis

intellectualis in mentem ipsius. Cognitio vero viae, quae est per speculum et aenigma sensibilium creaturarum, est naturalis homini; sed cognitio patriae, qua Deus per essentiam suam videtur, est soli Deo naturalis. Sed haec opinio repugnat dictis Augustini, qui expresse in locis supradictis dicit Paulum in raptu Deum per essentiam vidisse. Nec est etiam probabile ut minister veteris testamenti ad Iudaeos Deum per essentiam viderit, ut habetur ex hoc quod dicitur Num. cap. XII, 8: *palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum*; et ministro novi testamenti, doctori gentium, hoc concessum non fuerit; praecipue cum ipse apostolus sic argumentetur, II Cor. III, 9: *si ministratio damnationis fuit in gloria, multo magis abundat ministerium iustitiae.* Nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solum secundum quid, quamvis mens eius illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim invenitur lumen a sole, ut quaedam forma immanens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis, et in carbunculo, et huiusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a sole sicut quaedam passio transiens, sicut in aere: non enim efficitur lumen forma permanens in aere quasi connaturalis, sed transit abeunte sole. Similiter etiam et lumen gloriae dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum formae connaturalis factae, et permanentis; et sic facit mentem simpliciter beatam; et hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo contingit lumen gloriae mentem humanam sicut quaedam passio transiens: et sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriae illustrata. Ipsum etiam nomen raptim et pertranseundo ostendit hoc esse factum. Unde non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriae, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas eius; et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in hoc statu perpetuo mansit.

[54715] De veritate, q. 13 a. 2 ad 1 Unde patet responsio ad quatuor primas rationes.

[54716] De veritate, q. 13 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod adveniente plena visione recedit fides. Unde secundum hoc quod in Paulo fuit visio Dei per essentiam, non fuit ibi fides; fuit autem ibi visio Dei per essentiam secundum actum, non secundum habitum gloriae. Unde e contrario fides fuit ibi secundum habitum, non secundum actum; similiter spes.

[54717] De veritate, q. 13 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis Paulus tunc fuerit in statu merendi, non tamen in actu tunc merebatur; quia sicut habuit actum visionis patriae, ita habuit actum caritatis patriae. Quidam tamen dicunt, quod quamvis habuit actum visionis patriae, non tamen habuit actum caritatis patriae; quia si intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus eius affectus. Sed hoc est expresse contra id quod habetur II Cor., XII, 4: *raptus est in Paradisum*; Glossa: *id est in eam tranquillitatem qua fruuntur illi qui sunt in caelesti Ierusalem.* Fruitio autem est per amorem.

[54718] De veritate, q. 13 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod hoc fuit ex ipsa conditione luminis mentem illustrantis, quod visio illa in Paulo non permansit, ut ex dictis patet.

[54719] De veritate, q. 13 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis visio Dei in beatis sit ex merito, tamen Paulo non est reddita quasi praemium meriti; unde ratio non sequitur. Tamen sciendum, quod hae duae ultimae rationes non magis concludunt contra hoc quod Paulus Deum per essentiam viderit, quam contra hoc quod viderit quocumque modo supra modum communem.

[54720] De veritate, q. 13 a. 2 ad 9 Ad id quod ultimo quaerebatur, dicendum, quod excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur; et significant elevationem quamdam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus ad aliqua quae sunt supra hominem. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut videlicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis intendit; et sic in excessu mentis, sive extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator: unde Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nomin.: *est autem extasim faciens divinus amor*: et Gregorius in moralibus de contemplatore loquens dicit: *qui ad interiora intelligenda rapitur, a rebus visibilibus oculos claudit.* Alio modo, secundum quod in usu praedicta nomina magis habentur, fit extasis aut raptus aut excessus mentis, cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilium rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda; videtur autem supernaturaliter praeter sensum et intellectum et imaginationem, sicut in quaestione de prophetia dictum est. Et ideo duplicem raptum distinguit Augustinus, XII super Genes. ad Litt. Unum quo mens rapitur a sensibus ad imaginariam visionem, et sic accidit in Petro et Ioanne Evangelista in Apocalypsi, ut ibidem Augustinus dicit. Alium quo mens rapitur a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem; et hoc quidem dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum; et sic fuit extasis Adae, unde dicitur Gen. II, 21, in Glossa, quod *extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei, novissima intelligeret.* Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam; et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est.

Articulus 3

[54721] De veritate, q. 13 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum intellectus alicuius viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod a sensibus abstrahatur

[54722] De veritate, q. 13 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54723] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 1 Eadem enim est natura hominis in statu viae et post resurrectionem; non idem numero resurgeret, nisi etiam idem specie esset. Sed post resurrectionem sancti mente videbunt Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus abstrahantur. Ergo et in viatoribus idem possibile est.

[54724] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod corpus viatoris, quia corruptibile est,

aggravat intellectum, ne libere in Deum ferri possit, nisi a corporeis sensibus absolvatur; quae quidem corruptio post resurrectionem non erit.- Sed contra, nihil impeditur, sicut nec patitur, nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non videtur contrariari actui intellectus, cum intellectus non sit corporis actus. Ergo corruptio corporis non impedit quin intellectus libere possit ferri in Deum.

[54725] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 3 Praeterea, constat quod Christus nostram mortalitatem et corruptionem poenae assumpsit. Sed intellectus eius continue visione Dei fruebatur, cum tamen in eo non fieret semper abstractio ab exterioribus sensibus. Ergo corruptio corporis non facit ut intellectus ferri non possit in Deum sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

[54726] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 4 Praeterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quae in illa visione conspexit; alias non diceret II Cor., cap. XII, 4, quod *audivit arcana verba quae non licet homini loqui*, si eorum immemor esset. Ergo dum Deum per essentiam videbat, videbat aliquid in eius memoriam imprimebatur. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per philosophum in Lib. de memoria et reminiscentia. Ergo cum quis in statu viae videt Deum per essentiam, non omnino abstrahitur a corporeis sensibus.

[54727] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 5 Praeterea, propinquiores sunt potentiae sensitivae sibi invicem, quam intellectivae sensitivis. Sed imaginatio, quae est de potentiis sensitivis, potest esse in actu comprehensionis quorumcumque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus. Ergo et intellectus potest esse in actu visionis divinae sine abstractione a potentiis sensitivis.

[54728] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 6 Praeterea, illud quod est secundum naturam, non exigit ad sui praeexistentiam aliquid eorum quae sunt contra naturam. Sed naturale est intellectui humano quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit. Cum igitur abstractio a sensibus homini sit contra naturam, quia sensitiva cognitio connaturalis ei sit, videtur quod ad videndum Deum per essentiam, abstractione a sensibus non indigeat.

[54729] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 7 Praeterea, abstractio non est nisi unitorum. Sed intelligentia, cuius obiectum est Deus, ut dicitur in Lib. de spiritu et anima, non videtur corporeis sensibus esse coniuncta, sed maxime distans. Ergo ad hoc quod Deum per essentiam videat homo per intelligentiam, non indiget abstractione a sensibus.

[54730] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 8 Praeterea, ad hoc videtur Paulus ad Dei visionem esse elevatus, ut testis illius gloriae existeret quae sanctis repromittitur: unde Augustinus dicit X super Genesim ad litteram: *cur non credamus quod tanto apostolo, doctori gentium, rapto usque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum?* Sed in illa sanctorum visione quae post hanc vitam erit in videntibus Deum, non fiet abstractio a sensibus corporeis post resurrectionem. Ergo nec in Paulo huiusmodi abstractio facta fuisse videtur, cum Deum per essentiam vidit.

[54731] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 9 Praeterea, martyres in ipsis tormentorum suorum suppliciis interius aliquid de divina gloria percipiebant: unde Vincentius dicebat: *ecce iam in sublime agor,*

et omnes principes tuos saeculo altior, tyranne, despicio; et in aliis sanctorum passionibus multa leguntur quae hoc sonare videntur. Sed constat quod in eis non fiebat abstractio a sensibus; alias doloris sensum non habuissent. Ergo ad hoc quod aliquis sit particeps gloriae, qua Deus per essentiam videtur, non requiritur abstractio a sensibus.

[54732] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 10 Praeterea, propinquior est operationi, quae circa sensibilia versatur, intellectus practicus quam speculativus. Sed non est necessarium quod intellectus practicus semper intendat his quae homo circa sensibilia operatur, ut dicit Avicenna in sua sufficientia. Alias contingeret quod optimus citharoedus imperitissimus videretur, si ad singulas cordarum percussiones oporteret eum artis consideratione uti: fieret enim nimia sonorum interruptio, quae impediret debitam melodiam. Ergo multo minus intellectus speculativus cogitur intendere his quae homo circa sensibilia operatur; et sic liberum ei remanet in quaelibet intelligibilia ferri, etiam in ipsam divinam essentiam, dum sensitivae vires circa operationes sensibiles occupantur.

[54733] De veritate, q. 13 a. 3 arg. 11 Praeterea, Paulus dum vidit Deum per essentiam, adhuc fidem habebat. Sed fidei est videre per speculum in aenigmate. Ergo Paulus simul dum videbat Deum per essentiam, videbat per speculum in aenigmate. Sed aenigmatica cognitio est specularis, et est per sensibilia. Ergo simul videbat Deum per essentiam, et intendebat sensibilibus; et sic idem quod prius.

[54734] De veritate, q. 13 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, XII Sup. Genes. ad Litt., et habetur in Glossa II Cor. c. XII: *in illa specie quae Deus est, nemo Deum videns vivet vita ista qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a corporeis sensibus, ut merito nesciat utrum in corpore an extra corpus sit; in illam non rapitur et subvehitur visionem.*

[54735] De veritate, q. 13 a. 3 s. c. 2 Praeterea, II Cor., V, 13, super illud: *sive mente excedimus, Deo* etc., dicit Glossa: *excessum mentis dicit quod mente levatur ad intelligenda caelestia, ita ut quodammodo a memoria labantur inferiora. In hoc mentis excessu fuerunt omnes sancti quibus arcana Dei mundum istum excedentia revelata sunt.* Ergo quicumque videt Deum per essentiam, oportet quod avertatur a consideratione inferiorum; et ita per consequens ab usu sensuum, quibus nonnisi inferiora considerantur.

[54736] De veritate, q. 13 a. 3 s. c. 3 Praeterea, in Psal. dicitur: *ibi Beniamin adolescentulus in mentis excessu*, Glossa: *Beniamin*, id est Paulus, *in mentis excessu, mente scilicet alienata a sensibus corporis, ut quando raptus fuit usque ad tertium caelum*, sed per tertium caelum intelligitur visio Dei per essentiam, ut dicit August., XII super Genes. ad litteram. Ergo visio Dei per essentiam requirit alienationem a sensibus corporis.

[54737] De veritate, q. 13 a. 3 s. c. 4 Praeterea, efficacior est operatio intellectus qui ad videndam Dei essentiam elevatur, quam quaecumque imaginationis operatio. Sed aliquando homo propter vehementiam imaginationis abstrahitur a corporeis sensibus. Ergo multo fortius oportet quod abstrahatur ab eis, quando in divinam provehitur visionem.

[54738] De veritate, q. 13 a. 3 s. c. 5 Praeterea, Bernardus dicit: *delicata est divina consolatio, non dabitur admittentibus alienam.* Ergo, eadem ratione, divina visio non compatitur secum alterius rei visionem; et ita nec usum sensuum.

[54739] De veritate, q. 13 a. 3 s. c. 6 Praeterea, ad videndum Deum per essentiam requiritur summa cordis munditia; ut habetur Matth., V, 8: *beati mundo corde* et cetera. Sed cor dupliciter immundatur: scilicet peccato et phantasiis materialibus: ut patet per hoc quod dicit Dionysius, VII cap. caelestis hierarchiae: *puras esse eas*, scilicet caelestes essentias, *extimandum est, non ut immundis maculis et inquinationibus liberatas*, in quo tangitur immunditia peccati, quod nunquam in beatis Angelis fuit: *neque ut materialium receptivas phantasiarum*, in quo tangitur immunditia quae est per phantasias; ut patet per Hugonem de s. Victore. Oportet igitur mentem videntis Deum per essentiam non solum a sensibus exterioribus, sed ab interioribus phantasmatibus abstrahi.

[54740] De veritate, q. 13 a. 3 s. c. 7 Praeterea, I ad Cor. XIII, 10, dicitur: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed perfectum ibi nominatur visio Dei per essentiam; et imperfectum visio specularis et aenigmatica, quae est per sensibilia. Ergo, quando quis elevatur ad visionem Dei per essentiam, abstrahitur a visione sensibilium.

[54741] De veritate, q. 13 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut ex auctoritate Augustini patet, homo in hoc mortali corpore constitutus non potest Deum per essentiam videre, nisi a sensibus corporeis alienetur. Cuius ratio ex duobus potest sumi. Primo quidem ex hoc quod est commune intellectui et aliis potentiis animae. Hoc enim in omnibus animae potentiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur; sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus eius non percipit ea quae dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant sensum audientis. Cuius ratio est, quia ad actum alicuius cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus in Lib. de Trinit. Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum; sicut nec alicuius motus vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde, cum sit una anima, in qua omnes potentiae cognoscitivae fundantur unius et eiusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus: et ideo, cum totaliter anima intendit ad actum unius, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae. Ad hoc autem quod intellectus elevetur ad videndam divinam essentiam, oportet quod tota intentio in hac visione colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conamine in illud tendat: et ideo oportet, quod quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino abstrahatur homo a corporeis sensibus. Secundo vero potest eiusdem ratio assignari ex eo quod est intellectui proprium. Cum enim cognitio de rebus habeatur secundum quod sunt in actu, et non secundum quod sunt in potentia, ut dicitur in IX Metaph., intellectus qui summam cognitionis tenet, proprie immaterialium est, quae sunt maxime in actu. Unde omne intelligibile vel est in se a materia immune, vel est actione intellectus a materia abstractum: et ideo, quanto intellectus purior est a materialium quasi contactu, tanto perfectior est. Et ideo est quod intellectus humanus, quia materialia contingit ad phantasmata intuendo, a quibus intelligi-

biles species abstrahit, est minoris efficaciae quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur. Nihilominus tamen, inquantum in intellectu humano puritas intellectualis cognitionis non penitus obscuratur, sicut accidit in sensibus quorum cognitio ultra materialia ferri non potest; ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea quae sunt pure immaterialia contuenda. Et ideo oportet quod, si aliquando praeter communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet divinam essentiam, elevetur, quod saltem in illo actu penitus a materialium intuitu abstrahatur. Unde, cum sensitivae vires non nisi circa materialia versentur, non potest aliquis videre divinam essentiam nisi abstrahatur ab usu sensuum corporeorum penitus.

[54742] De veritate, q. 13 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod alia ratione coniungetur anima beata corpori post resurrectionem, et alia nunc coniungitur. In resurrectione enim corpus erit omnino spiritui subditum, in tantum quod ex ipso spiritu proprietates gloriae redundabunt in corpus, unde et spiritualia corpora appellantur. Quando autem duo adiunguntur quorum unum super alterum totaliter dominium obtinet, non est ibi mixtio, cum alterum totaliter transeat in potestatem dominantis; sicut cum una gutta aquae in mille vini amphoras infunditur, in nullo puritati vini praeiudicatur. Et ideo in resurrectione ex coniunctione ad corpus qualicumque, nulla erit impuritas intellectus, nec in aliquo virtus eius debilitabitur: unde et sine abstractione a corporeis sensibus contemplabitur essentiam divinam. Nunc autem corpus non est hoc modo spiritui subditum; et ideo non est similis ratio.

[54743] De veritate, q. 13 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex hoc corpus nostrum corruptibile est, quod ipsum corpus non est plene animae subditum: si enim ei plene subderetur, ex immortalitate animae redundaret immortalitas etiam in corpus, sicut post resurrectionem erit. Et exinde est quod corruptio corporis aggravat intellectum: quamvis enim secundum se intellectui non contrarietur, tamen eius causa, intellectus puritati praeiudicat.

[54744] De veritate, q. 13 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus ex hoc quod erat Deus et homo, habebat plenariam potestatem super omnes partes animae suae, et super corpus; unde ex virtute deitatis, secundum quod nostrae reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animae agere id quod est ei proprium, ut dicit Damascenus. Et sic non erat necessarium in ipso neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius; unde per hoc quod intellectus eius videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a corporeis sensibus fieri. Secus autem est in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animae ad invicem sequitur de necessitate quod fiat redundantia vel impedimentum ex una potentia in aliam.

[54745] De veritate, q. 13 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat, per aliquas species in intellectu eius remanentes, quae erant quasi quaedam reliquiae praeteritae visionis. Quamvis enim ipsum Dei verbum per essentiam viderit, et ex ipso viso multa cognoverit, et sic illa visio nec quantum ad ipsum verbum, nec quantum ad ea quae videbantur in verbo, fuerit per species aliquas; sed per essentiam solam verbi; tamen ex ipsa inspectione verbi imprimebantur in intellectum eius

quaedam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea quae prius per essentiam verbi viderat. Et ex illis speciebus intelligibilibus per quamdam applicationem ad particulares intentiones vel formas in memoria vel in imaginatione conservatas, postmodum poterat memorari eorum quae prius viderat, etiam secundum actum memoriae quae est potentia sensitiva. Et sic non oportet ponere, quod in ipso actu divinae visionis aliquid fieret in eius memoria quae est pars potentiae sensitivae, sed solum in mente.

[54746] De veritate, q. 13 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis non per quemlibet actum imaginativae virtutis fiat abstractio a sensibus exterioribus, fit tamen abstractio praedicta quando actus imaginationis est vehemens. Et similiter non oportet quod per quemlibet actum intellectus fiat abstractio a sensibus. Oportet tamen quod fiat per actum vehementissimum, qui est visio Dei per essentiam.

[54747] De veritate, q. 13 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis naturale sit intellectui humano quod quandoque ad visionem divinae essentiae perveniat; non tamen est sibi naturale quod ad hoc perveniat secundum statum viae huius, ut prius dictum est; et ideo ratio non sequitur.

[54748] De veritate, q. 13 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intelligentia nostra, qua divina apprehendimus, quamvis non admisceatur sensibus per viam apprehensionis, admiscetur tamen eis per viam iudicii. Unde dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram, quod *per intelligentiae lumen et ista inferiora diiudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum*; et ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur, cum de eis non iudicat, sed solis supernis conspiciendis intendit.

[54749] De veritate, q. 13 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod substantia beatitudinis sanctorum in visione divinae essentiae consistit; unde dicit Augustinus quod visio est tota merces. Unde ex hoc ipso quod divinam essentiam vidit, potuit esse illius beatitudinis idoneus testis. Nec tamen oportuit quod omnia in se experiretur, quae in beatis erunt; sed ut ex his quae experiebatur etiam alia scire posset: non enim rapiebatur ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis.

[54750] De veritate, q. 13 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod martyres in tormentis existentes percipiebant aliquid de divina gloria, non quasi eam in suo fonte bibentes, sicut illi qui Deum per essentiam vident: sed aliqua illius gloriae aspersione refrigerabantur; unde dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram; *ibi*, scilicet ubi Deus per essentiam videtur, *beata vita in suo fonte bibitur: inde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in tentationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste prudenterque vivatur.*

[54751] De veritate, q. 13 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod intellectus speculativus non cogitur ut attendat his quae circa sensibilia aliquis operatur; sed potest circa alia intelligibilia negotiari. Tanta tamen potest esse in actu speculationis vehementia, quod omnino a sensibili operatione abstrahet.

[54752] De veritate, q. 13 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis in illo actu Paulus habuerit habitum fidei, non tamen habuit actum, unde ratio non sequitur.

Articulus 4

[54753] De veritate, q. 13 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur quanta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit

[54754] De veritate, q. 13 a. 4 tit. 2 Et videtur quod requiratur abstractio ab ipsa unione qua anima unitur corpori ut forma.

[54755] De veritate, q. 13 a. 4 arg. 1 Vires enim animae vegetabilis sunt magis materiales quam etiam vires animae sensibilis. Sed ad hoc quod intellectus videat Deum per essentiam, oportet quod fiat abstractio a sensibus, ut prius dictum est. Ergo, multo fortius, ad puritatem illius visionis requiritur quod fiat abstractio ab actibus animae vegetabilis. Sed haec abstractio non potest fieri in statu animalis vitae, quamdiu anima corpori unitur ut forma, quia, ut dicit philosophus, *nutriuntur animalia semper*. Ergo ad visionem divinae essentiae requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

[54756] De veritate, q. 13 a. 4 arg. 2 Praeterea, Exod., XXXIII, 20, super illud: *non videbit me homo et vivet*, dicit Glossa August.: *ostendit huic vitae corruptibilis carnis, Deum, sicut est, apparere non posse. In illa tamen vita potest, ubi ut vivatur, huic vitae moriendum est.* Et Glossa Gregorii, ibid.: *qui sapientiam, quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur.* Sed mors est per separationem animae a corpore, cui uniebatur ut forma. Ergo oportet fieri separationem omnimodam animae a corpore, ad hoc quod Deus per essentiam videatur.

[54757] De veritate, q. 13 a. 4 arg. 3 Praeterea, vivere viventibus est esse, ut dicitur II de anima. Esse autem hominis viventis est per hoc quod anima corpori unitur ut forma. Sed Exod. XXXIII, 20, dicitur: *non videbit me homo et vivet.* Ergo quamdiu anima corpori unitur ut forma, non potest per essentiam Deum videre.

[54758] De veritate, q. 13 a. 4 arg. 4 Praeterea, fortior est unio qua unitur anima corpori ut forma, quam illa qua unitur ei ut motor, ex qua unione proveniunt operationes potentiarum quae per organa corporea operantur. Sed haec secunda unio impedit visionem divinae essentiae, propter quod oportet quod fiat abstractio a corporeis sensibus. Ergo multo fortius et prima unio impediet; et sic oportebit ab ea abstractionem fieri.

[54759] De veritate, q. 13 a. 4 arg. 5 Praeterea, potentia non elevatur supra modum essentiae; cum potentia ab essentia fluat, et in ipsa radicetur. Si igitur essentia animae fuerit corpori materiali

unita ut forma, non poterit esse quod intellectiva potentia ad ea quae sunt omnino immaterialia, elevetur; et sic idem quod prius.

[54760] De veritate, q. 13 a. 4 arg. 6 Praeterea, maior impuritas contrahitur in anima ex coniunctione corporis ad animam quam ex coniunctione similitudinis corporalis ad ipsam. Sed ad hoc quod mens Deum per essentiam videat, oportet eam depurari a similitudinibus corporis, quae apprehenduntur per imaginationem et sensum, ut dictum est. Ergo multo fortius oportet eam a corpore separari ad hoc quod Deum per essentiam videat.

[54761] De veritate, q. 13 a. 4 arg. 7 Praeterea, II Cor. V, 6-7,: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ergo quamdiu anima est in corpore, non potest Deum in sua specie videre.

[54762] De veritate, q. 13 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Exod., XXXIII, 20, *super illud non videbit me homo et vivet* dicit Glosa Gregorii: *quibusdam in hac carne viventibus, sed inaestimabili virtute crescentibus, potest aeterni videri claritas Dei.* Sed claritas Dei est eius essentia, ut in eadem Glossa dicitur. Ergo ad hoc quod essentia Dei videatur, non oportet omnino animam separari a corpore.

[54763] De veritate, q. 13 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus, XII super Genesim ad litteram dicit, quod anima rapitur non solum ad visionem imaginariam, sed etiam ad intellectualem, qua ipsa veritas perspicua cernitur, facta aversione a sensibus minus quam in morte, sed plus quam in somno. Ergo ad videndum veritatem increatam de qua Augustinus ibi loquitur, non requiritur quod fiat separatio a corpore prout unitur ut forma.

[54764] De veritate, q. 13 a. 4 s. c. 3 Praeterea, hoc idem patet per Augustinum in epistola ad Paulinam de videndo Deum: *non est*, inquit, *incredibile quibusdam sanctis, nondum ita defunctis ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam*, ut scilicet Deum per essentiam viderent. Ergo anima potest Deum videre adhuc corpori unita ut forma.

[54765] De veritate, q. 13 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod ad visionem divinae essentiae, quae est actus perfectissimus intellectus, requiritur abstractio ab illis quae vehementiam intellectivi actus nata sunt impedire, et per eam impediuntur. Hoc autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per accidens tantum. Per se quidem impediunt se invicem intellectivae et sensitivae operationes, tum propter hoc quod in utrisque operationibus oportet intentionem adesse; tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat. Et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur, ut prius dictum est. Sed ad hoc quod anima corpori uniatur ut forma, non requiritur aliqua intentio; cum haec unio non dependeat ex voluntate animae, sed magis ex natura. Similiter etiam ex tali unione puritas intellectus directe non inquinatur. Anima enim non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam; cum nihil sit medium inter formam et materiam, ut probatur in VIII Metaphysic. Nec tamen essentia animae ita corpori unitur quod totaliter corporis conditionem sequatur, sicut aliae formae materiales, quae sunt omnino in materia quasi submersae, in

tantum quod nulla virtus aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Ab essentia autem animae non solum procedunt quaedam vires sive potentiae quodammodo corporales, utpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivae et vegetativae; sed etiam vires intellectivae, quae sunt penitus immateriales, nullius corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur III de anima. Unde patet quod vires intellectivae non procedunt ex essentia animae ex illa parte qua est corpori unita, sed magis secundum hoc quod remanet a corpore libera, utpote ei non totaliter subiugata; et sic unio animae ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit eius puritatem impedire. Unde, per se loquendo, ad operationem intellectus, quantumcumque intensam non requiritur abstractio ab illa unione qua anima unitur corpori ut forma. Similiter etiam nec requiritur abstractio ab operationibus animae vegetabilis. Operationes enim huius partis animae, sunt quasi naturales; quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatum activarum et passivarum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci. Unde nec rationi sive voluntati obediunt, ut patet in I Ethic. Et sic patet quod ad huiusmodi actiones non requiritur intentio; et ita per earum actus non oportet intentionem averti ab operatione intellectiva. Similiter etiam nec operatio intellectiva aliquo modo huiusmodi operationibus admiscetur; cum neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitivae; neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oporteat per operationes vegetabilis animae sustentari, sicut accidit de organis potentiarum sensitivarum; et sic puritati intellectus nihil praeiudicatur per operationes animae vegetabilis. Unde patet quod per se loquendo, operatio animae vegetabilis et operatio intellectus non se impediunt. Per accidens tamen potest ex altero alteri impedimentum provenire; inquantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quae sunt in organis corporalibus, quae oportet per actum vegetabilis animae nutriri et conservari. Et sic per actus nutritivae potentiae eorum dispositio variatur, et per consequens operatio sensitivae potentiae, a qua intellectus accipit. Et ita per accidens etiam ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum. Et etiam e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animae vegetabilis, inquantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativae virtutis, ad cuius vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri; et sic impeditur actus virtutis nutritivae per vehementiam contemplationis. Sed hoc non habet locum in illa contemplatione qua Dei essentia videtur cum talis contemplatio imaginationis operatione non egeat. Et sic patet quod ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animae vegetabilis, neque etiam aliqua eorum debilitatio; sed solum ab actibus sensitivarum potentiarum.

[54766] De veritate, q. 13 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis potentiae animae vegetabilis sint magis materiales quam sensitivae, cum hoc tamen sunt etiam magis ab intellectu remotae, et sic minus possunt impedire vehementiam intellectus, vel impediri ab ea.

[54767] De veritate, q. 13 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vivere dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis, quod relinquitur ex hoc quod anima unitur corpori ut forma. Alio modo ponitur vivere pro operatione vitae; sicut distinguit philosophus in II de anima, vivere per intelligere et sentire, et alias animae operationes. Et similiter, cum mors sit vitae privatio, oportet quod similiter distinguatur; ita quod quandoque designet privationem illius unionis qua anima corpori

unitur ut forma, aliquando vero privationem operum vitae. Unde Augustinus super Genesim ad litteram: *ab hac vita quisque quodammodo moritur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a carnalibus sensibus*; et sic accipitur mori in Glossis inductis: quod patet ex hoc quod subiungitur in Glossa Gregorii: *qui sapientiam*, inquit, *quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur, ne eius amore teneatur.*

[54768] De veritate, q. 13 a. 4 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[54769] De veritate, q. 13 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod unio illa qua anima corpori unitur ut forma, est fortior, sequitur quod ab ea possit fieri minus abstractio.

[54770] De veritate, q. 13 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa recte concluderet, si essentia animae ita corpori uniretur quod esset omnino corpori subiugata; quod falsum esse iam diximus.

[54771] De veritate, q. 13 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod similitudo corporalis, quae requiritur ad operationem imaginationis et sensus, quamvis sit immaterialior quam ipsum corpus, tamen est etiam vicinius se habens ad operationes intellectus; et ideo magis eas impedire potest, ut dictum est.

[54772] De veritate, q. 13 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod verbum apostoli est intelligendum secundum quod dicimur esse in corpore, non solum ex hoc quod anima corpori unitur ut forma, sed etiam ex hoc quod sensibus corporeis utimur.

Articulus 5

[54773] De veritate, q. 13 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur quid est illud quod apostolus circa suum raptum scivit, et quid nescivit

[54774] De veritate, q. 13 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sciverit an anima eius esset in corpore.

[54775] De veritate, q. 13 a. 5 arg. 1 Ipse enim melius hoc scivit quam aliquis sequentium. Sed communiter a multis determinatur quod anima Pauli tunc fuerit in corpore eius unita ei ut forma. Ergo multo fortius hoc Paulus scivit.

[54776] De veritate, q. 13 a. 5 arg. 2 Praeterea, Paulus in illo raptu scivit quid viderit, et qua visione viderit; quod patet quia dicit: *scio hominem (...) raptum usque ad tertium caelum.* Scivit igitur quid esset illud caelum, utrum res corporalis vel spiritualis; et an illud spiritualiter vel corporaliter

viderit. Sed ad hoc sequitur eum scivisse an in corpore an extra corpus viderit: quia corporalis visio non potest fieri nisi per corpus, intellectualis vero semper fit sine corpore. Ergo ipse scivit an esset in corpore vel extra corpus.

[54777] De veritate, q. 13 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut ipsemet dicit, scivit hominem raptum usque ad tertium caelum. Sed homo nominat coniunctum ex anima et corpore. Ergo scivit animam corpori esse coniunctam.

[54778] De veritate, q. 13 a. 5 arg. 4 Praeterea, ipse scivit se esse raptum, ut ex verbis suis patet. Sed mortui non dicuntur rapti. Ergo ipse scivit se non esse mortuum; et ita scivit animam suam esse corpori coniunctam.

[54779] De veritate, q. 13 a. 5 arg. 5 Praeterea, ipse vidit Deum in raptu illa visione qua vident Deum sancti in patria, ut dicit Augustinus XII super Genes. ad litteram, et in epistola de videndo Deum. Sed sanctorum animae quae sunt in patria, sciunt an sint in corpore, vel extra corpus. Ergo et apostolus hoc scivit.

[54780] De veritate, q. 13 a. 5 arg. 6 Praeterea, Gregorius dicit: *quid est quod non videat qui videntem omnia videt?* Quod praecipue pertinere videtur de his quae ad ipsos videntes pertinent. Sed hoc maxime pertinet ad animam, utrum sit corpori coniuncta vel non. Ergo anima Pauli scivit utrum esset corpori coniuncta vel non.

[54781] De veritate, q. 13 a. 5 s. c. Sed contra, est quod dicitur II Cor. XII, 2: *scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum huiusmodi* et cetera. Ergo nescivit utrum esset in corpore, vel extra corpus.

[54782] De veritate, q. 13 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim intellexerunt quod apostolus diceret se nescire non quidem an anima esset corpori coniuncta in illo raptu an non; sed an esset raptus secundum animam et corpus simul, ut etiam corporaliter portaretur in caelum, sicut Habacuc portatus legitur, Danielis ultimo; an secundum animam tantum, id est in visionibus Dei, sicut dicitur Ezech. cap. XL, 2: *in visionibus Dei adduxit me in terram Israel*; et hunc intellectum cuiusdam Iudaei exprimit Hieronymus in prologo super Danielem, ubi dicit: *denique et apostolum nostrum non fuisse ausum affirmare se raptum in corpore, sed dixisse: sive in corpore sive extra corpus nescio.* Hunc autem intellectum Augustinus reprobat XII super Genesim ad litteram. Constat enim ex verbis apostoli, quod ipse scivit se raptum esse usque ad tertium caelum. Constat igitur illud caelum in quod raptus est, esse vere caelum, non aliquam caeli similitudinem. Si enim hoc voluisset intelligere, cum dixit se raptum in caelum id est ad videndam imaginarie similitudinem caeli, eodem modo poterat affirmare se raptum esse in corpore, id est in similitudine corporis. Et sic non fuisset necessarium discernere quid sciret et quid nesciret, quia utrumque aequaliter sciret; scilicet et se esse raptum in caelum, et se esse raptum in corpore, id est in similitudinem corporis, sicut accidit in somniis. Scivit igitur pro certo quod illud in quod raptus fuit, vere erat caelum; ergo scivit an esset corpus vel res incorporea. Si enim erat corpus, in eam rapiebatur corporaliter: si vero erat res incorporea, in eam corporaliter rapi non

poterat. Restat igitur quod apostolus non dubitavit an raptus ille esset corporalis vel spiritualis solum; sed scivit solo intellectu se in illud caelum esse raptum; dubitavit autem an in ipso raptu anima eius esset in corpore, an non. Et hoc quidam alii concedunt; sed dicunt, quod quamvis in illo raptu apostolus hoc nesciverit, scivit tamen illud post, coniiciens ex ipsa visione quam prius habuerat. In illo enim raptu tota mens eius in divina ferebatur, nec hoc percipiebat an anima esset in corpore, an non. Sed hoc etiam expresse contrariatur verbis apostoli. Sicut enim distinguit quid sciverit et quid nesciverit, ita distinguit praesens a praeterito: quasi enim praeteritum narrat raptum hominem ante annos quatuordecim usque ad tertium caelum, sed quasi praesens confitetur se scire aliquid, et aliquid nescire. Ergo post annos quatuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat an in corpore an extra corpus fuerit, quando fuit raptus. Et ideo alii dicunt, quod nec in raptu nec post scivit, an anima esset in corpore, secundum aliquem modum, et non simpliciter. Dicunt enim, quod scivit, et tunc et postea, quod anima uniebatur corpori ut forma; sed nescivit utrum hoc modo corpori uniretur ut eius anima aliquid a sensibus acciperet. Vel secundum alios, utrum vires nutritivae essent in suis actibus, secundum quas anima corpus administrat. Sed hoc etiam non videtur consonum verbis apostoli, qui dicit se nescire an in corpore fuerit, an extra corpus, simpliciter: et praeterea etiam hoc non multum ad rem pertinere videbatur, ut diceret se nescire utrum tali vel tali modo in corpore fuerit, ex quo anima a corpore omnino separata non erat. Et ideo dicendum est quod simpliciter nescivit an anima esset corpori coniuncta vel non: et hoc est quod Augustinus, XII super Genesim ad litteram, post longam inquisitionem concludit, dicens: *restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus utrum quando in tertium caelum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret, donec peracta illa demonstratione, membris mortuis anima redderetur, et non quasi dormiens evigilaret, aut extasi alienatus rediret in sensus, sed mortuus omnino reviviisceret.*

[54783] De veritate, q. 13 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram, *utrum in corpore, an extra corpus, dubitat apostolus. Unde, illo dubitante, quis nostrum certus esse audeat?* Unde Augustinus hoc indeterminatum relinquit. Quod autem posteriores de hoc aliquid determinant, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quo enim fieri potuit quod anima illa adhuc unita remanens hoc modo raperetur, sicut se dicit apostolus raptum, ut ex dictis patet, probabilius est quod unita remanserit.

[54784] De veritate, q. 13 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit contra intellectum verborum apostoli primo positum, quo intelligitur apostolum dubitasse non de conditione rapti, id est utrum anima corpori fuerit unita; sed de modo raptus, id est utrum fuerit raptus corporaliter, vel spiritualiter tantum.

[54785] De veritate, q. 13 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et praecipue anima, quae est hominis eminentior pars. Quamvis et possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quattuordecim, quando scilicet hoc dicebat apostolus: *scio hominem in Christo*; non autem

raptum dicit *hominem usque ad tertium caelum.*

[54786] De veritate, q. 13 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dato quod fuerit in illo statu anima apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum; sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tempus. Et pro tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mortuus raptus dici possit.

[54787] De veritate, q. 13 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut Augustinus dicit XII super Genesim ad litteram, *apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium caelum et Paradisum, hoc ipsum certe defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quae Angelis inest, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc induerit incorruptionem.* Et sic patet quod, licet eius visio quantum ad aliquid similis fuerit visioni beatorum, tamen etiam quantum ad aliquid fuit imperfectior.

[54788] De veritate, q. 13 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut esset beatus simpliciter; sed ut esset testis beatitudinis sanctorum, et divinorum mysteriorum, quae ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione verbi propter quae cognoscenda rapiebatur, non autem omnia, sicut erit in beatis, praecipue post resurrectionem. Tunc enim, ut Augustinus praemissis verbis subiungit, *omnia erunt evidentia, sine ulla falsitate, sine ulla ignorantia.*

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio XIV

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum adaequatum Leonino 1972 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 14

Prooemium

[54789] De veritate, q. 14 pr. 1 Primo quid sit credere.

[54790] De veritate, q. 14 pr. 2 Secundo quid sit fides.

[54791] De veritate, q. 14 pr. 3 Tertio utrum fides sit virtus.

[54792] De veritate, q. 14 pr. 4 Quarto in quo sit fides sicut in subiecto.

[54793] De veritate, q. 14 pr. 5 Quinto utrum fidei forma sit caritas.

[54794] De veritate, q. 14 pr. 6 Sexto utrum fides informis sit virtus.

[54795] De veritate, q. 14 pr. 7 Septimo utrum sit idem habitus fidei informis et formatae.

[54796] De veritate, q. 14 pr. 8 Octavo utrum obiectum fidei proprium sit veritas prima.

[54797] De veritate, q. 14 pr. 9 Nono utrum fides possit esse de rebus scitis.

[54798] De veritate, q. 14 pr. 10 Decimo utrum necessarium sit homini habere fidem.

[54799] De veritate, q. 14 pr. 11 Undecimo utrum sit necessarium explicite credere.

[54800] De veritate, q. 14 pr. 12 Duodecimo utrum una sit fides modernorum et antiquorum.

Articulus 1

[54801] De veritate, q. 14 a. 1 tit. 1 Quaestio est de fide. Et primo quaeritur quid sit credere

[54802] De veritate, q. 14 a. 1 arg. 1 Dicitur autem ab Augustino in libro de praedestinatione sanctorum, et habetur in Glossa II Corinth. cap. III, 5, super illud: *non quod sufficientes simus* etc., quod *credere est cum assensione cogitare.* Videtur autem quod inconvenienter. Sciens enim a credente distinguitur, ut patet per Augustinum in Lib. de videndo Deum. Sed sciens inquantum scit, cogitat aliquid et assentit. Ergo inconvenienter describitur credere, cum dicitur quod *credere est cum assensione cogitare.*

[54803] De veritate, q. 14 a. 1 arg. 2 Praeterea, cogitatio inquisitionem quamdam importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discutere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione; quia dicit Damascenus quod *fides est non inquisitus consensus.* Ergo male dicitur, quod *credere sit cum assensione cogitare.*

[54804] De veritate, q. 14 a. 1 arg. 3 Praeterea, credere est actus intellectus. Sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicimur enim affectu in aliquid consentire. Ergo assensio ad credere non pertinet.

[54805] De veritate, q. 14 a. 1 arg. 4 Praeterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliqua considerat, ut patet per Augustinum, XIV de Trin. Sed etiam qui non actualiter aliquid cogitat, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

[54806] De veritate, q. 14 a. 1 arg. 5 Praeterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium, cap. VII de divinis Nomin. Ergo credere quod est ex fide, est simplex cognitio; et sic non est cogitare, quod dicit cognitionem collativam.

[54807] De veritate, q. 14 a. 1 arg. 6 Praeterea, fides, ut communiter dicitur, primae veritati propter seipsam assentit. Sed qui assentit alicui conferendo, non assentit ei propter seipsum, sed propter aliud ad quod confert. Ergo in credendo non est aliqua collatio, et ita nec cogitatio.

[54808] De veritate, q. 14 a. 1 arg. 7 Praeterea, fides dicitur certior omni scientia et omni cognitione. Sed principia, propter sui certitudinem, sine cogitatione vel collatione cognoscuntur. Ergo et credere sine cogitatione est.

[54809] De veritate, q. 14 a. 1 arg. 8 Praeterea, virtus spiritualis est potentior corporali. Ergo et lux spiritualis est efficacior quam corporalis. Sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata. Ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea etiam ad quae non sufficit ratio naturalis sine aliqua collatione et cogitatione; et sic credere sine cogitatione est.

[54810] De veritate, q. 14 a. 1 arg. 9 Praeterea, cogitativa potentia a philosophis ponitur in parte sensitiva. Sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit. Ergo credere non est cogitare.

[54811] De veritate, q. 14 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod Augustinus, sufficienter describit credere; cum per huiusmodi definitionem eius esse demonstretur, et distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus: quod sic patet. Intellectus enim nostri, secundum philosophum in Lib. de anima, duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando: et in hac iam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est eius signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed solum in secunda: credimus enim vero, et discredimus falsum. Unde etiam et apud Arabes prima intellectus operatio vocatur imaginatio intellectus, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III de anima. Intellectus autem possibilis, cum, quantum est de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum; est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhaereat compositioni quam divisioni, vel e converso. Omne autem quod est indeterminatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus; scilicet a proprio obiecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III de anima, et a voluntate, quae movet omnes alias vires, ut Anselmus dicit. Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur ad unum magis quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem. Et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, semper tamen dubitat de opposita. Et haec est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhaereat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque quidem mediate, quandoque autem immediate. Immediate quidem quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intellectui infallibiliter apparet. Et haec est dispositio intelligentis principia, quae statim cognoscuntur notis terminis, ut philosophus dicit. Et sic ex ipso quod quid est, immediate intellectus determinatur ad huiusmodi propositiones. Mediate vero, quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum. Et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut est in conclusionibus demonstrationis; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire. Et ista

est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur ei decens vel utile. Et sic etiam movemur ad credendum dictis Dei, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo dicit Augustinus, quod *cetera potest homo nolens, credere non nisi volens.* Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum et falsum; non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhaeremus ei quasi vero. Similiter etiam dubitans non habet assensum, cum non inhaereat uni parti magis quam alteri. Similiter etiam nec opinans, cum non firmetur eius acceptio circa alteram partem. *Sententia autem*, ut dicit Isaac et Avicenna, *est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis*; assentire autem a sententia dicitur. Intelligens habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret; non autem habet cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unum. Sciens vero habet et cogitationem, et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones, assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eumdem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus cogitationem quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis; inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis eis firmissime assentiat. Quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. II Corinth. X, 5: *in captivitatem redigentes omnem intellectum* et cetera. Inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices quidditates, et a dubitatione, et opinione; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet assensum et cogitationem quasi ex aequo et simul a scientia.

[54812] De veritate, q. 14 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[54813] De veritate, q. 14 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides dicitur non inquisitus consensus, in quantum consensus fidei vel assensus non causatur ex inquisitione rationis; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quae credit.

[54814] De veritate, q. 14 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas respicit aliquam praecedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus. Et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire; et sic dicitur in ordine vel per comparationem

ad aliquid praecedens.

[54815] De veritate, q. 14 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, et actuum principia sunt ipsi habitus; inde est quod interdum habitus nominibus actuum nominantur; et sic nomina actuum quandoque sumuntur proprie id est pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu: sic autem credere dicitur dormiens, in quantum habitum fidei habet.

[54816] De veritate, q. 14 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus: et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

[54817] De veritate, q. 14 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei; non autem quin assensum fidei concomitetur.

[54818] De veritate, q. 14 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhaesionis; et quantum ad hoc fides est certior etiam omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quae causat assensum intellectus vel scientiae. Importat etiam evidentiam eius cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus: et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

[54819] De veritate, q. 14 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis: quod erit in patria, ubi ea quae nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea ad quae lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participatione ipsius, non ex efficacia ipsius spiritualis luminis.

[54820] De veritate, q. 14 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii quam dicit, VII cap. de Divin. Nomin., quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. Unde etiam ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de anima: nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis est aestimatio naturalis. Et ideo quandoque ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur.

Articulus 2

[54821] De veritate, q. 14 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur quid sit fides

[54822] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 1 Et dicit apostolus, Hebr. XI, 1, quod *substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Et videtur quod male dicat. Quia nulla qualitas est substantia. Fides est qualitas, cum sit virtus, quae est bona qualitas et cetera. Ergo fides non est substantia.*

[54823] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 2 Praeterea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, et est perfectio eius; unde et debet ei esse simile. Sed in esse naturali hominis dicitur esse substantia ipsa essentia animae, quae est actus primus; non autem potentia, quae est principium actus secundi. Ergo et in esse spirituali non debet dici substantia ipsa fides, vel alia aliqua virtus, quae est proximum operationis principium, unde et potentiam perficit; sed magis gratia, a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo, et quae ipsam essentiam animae perficit.

[54824] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 3 Sed dicebat, quod fides dicitur substantia in quantum est prima inter alias virtutes. Sed contra, virtutes considerantur tripliciter: scilicet quantum ad habitus et quantum ad obiecta et quantum ad potentias. Sed quantum ad habitus fides non est aliis prior. Non enim haec definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata; sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit: habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur. Similiter etiam nec quantum ad obiecta fides prior aliis videtur esse. Non enim magis fides tendit in primum verum, quod videtur esse proprium eius obiectum, quam caritas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem. Similiter nec quantum ad potentias, quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. Ergo fides nullo modo est aliis prior; et sic non debet dici aliarum fundamentum vel substantia.

[54825] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 4 Praeterea, res sperandae magis subsistunt in nobis per caritatem quam per fidem. Ergo haec definitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

[54826] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 5 Praeterea, cum spes generetur ex fide, ut patet in Glossa, Matth. I, 2, si quis recte spem diffiniat oportet quod fides in eius definitione ponatur; spes autem ponitur in definitione rei sperandae. Si ergo res speranda ponitur in definitione fidei, erit circulus in definitionibus; quod est inconveniens, quia sic erit aliquid prius et notius seipso. Continget enim idem in definitione sui ipsius poni, definitionibus loco nominum acceptis; continget etiam definitiones infinitas esse.

[54827] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 6 Praeterea, diversorum habituum diversa sunt obiecta. Sed virtutes theologicae habent idem pro fine et obiecto. Ergo in virtutibus theologicis oportet quod diversarum virtutum sint diversi fines. Sed res speranda est proprius finis spei. Ergo non debet in

definitione fidei poni neque ut finis neque ut obiectum.

[54828] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 7 Praeterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem; unde et per caritatem formari dicitur. Ergo in definitione fidei magis debet poni obiectum caritatis, quod est bonum vel diligendum, quam obiectum spei, quod est res speranda.

[54829] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 8 Praeterea, fides praecipue respicit ipsos articulos. Sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum unus vel duo, scilicet *carnis resurrectionem, vitam aeternam*. Non ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

[54830] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 9 Praeterea, argumentum est actus rationis. Sed fides est eorum quae sunt supra rationem. Ergo fides non debet dici argumentum.

[54831] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 10 Praeterea, in anima est duplex motus: scilicet ab anima, et ad animam. In motu autem ad animam est principium extrinsecum; in motu autem ab anima est intrinsecum. Sed non potest esse idem intrinsecum et extrinsecum principium. Ergo non potest esse idem principium motus qui est ad animam et qui est ab anima. Sed cognitio perficitur in motu ad animam; affectio autem in motu ab anima. Ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principium affectionis et cognitionis; ergo in definitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet *substantia rerum sperandarum*, et aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet *argumentum non apparentium.*

[54832] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 11 Praeterea, unus habitus non potest esse diversarum potentiarum. Sed affectiva et intellectiva sunt diversae potentiae. Cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem et affectionem pertinere; et sic idem quod prius.

[54833] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 12 Praeterea, unius habitus unus est actus. Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus: scilicet facere res sperandas substare in nobis, secundum quem actum dicitur *substantia rerum sperandarum*, et arguere mentem, secundum quem dicitur *argumentum non apparentum*, videtur quod inconvenienter describatur.

[54834] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 13 Praeterea, intellectus est prior affectu. Sed hoc quod dicitur *substantia rerum sperandarum* pertinet ad affectum; quod vero subiungitur *argumentum non apparentium*, pertinet ad intellectum. Ergo male ordinantur partes descriptionis praedictae.

[54835] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 14 Praeterea, argumentum dicitur quia arguit mentem ad assentiendum alicui. Sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa fiunt ei apparentia. Ergo videtur esse oppositio in adiecto, quod dicitur *argumentum non apparentium.*

[54836] De veritate, q. 14 a. 2 arg. 15 Praeterea, fides cognitio quaedam est. Sed omnis cognitio est secundum quod aliquid apparet cognoscenti; tam enim in sensitiva quam in intellectiva cognitione aliquid apparet. Ergo inconvenienter dicitur quod fides sit non apparentium.

[54837] De veritate, q. 14 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod secundum quosdam, apostolus per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum quod haec fidei notificatio sit completissima eius definitio: non ita quod

sit secundum debitam formam definitionis tradita, sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quae exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsis etiam philosophis sufficit tangere principia syllogismorum et definitionum, quibus habitis, non est difficile in formam debitam reducere secundum artis doctrinam. Huius autem signum est ex tribus. Primo ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per suum obiectum, quod est bonum appetibile, et finis; requiritur ad finem duplex principium: unum primum quod est bonum movens voluntatem; et secundo id cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et hoc est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec etiam ad cognoscendum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur; I Corinth. II, 9: *oculus non vidit* etc., et hoc est vita aeterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quae per fidem tenet; Ioan. VI, 40, *omnis qui videt filium et credit in eum, habet vitam aeternam.* Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua finis inchoatio fit in ipso, quia nihil appetit bonum nisi in quantum habet aliquam illius boni similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum: praeexistunt enim naturaliter in ipso principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam contemplationis sapientiae; et principia iuris naturalis quae sunt semina virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quod quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Ioan. XVII, 3: *haec est vita* etc.; unde oportet huius cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hoc est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturalem cognitionem excedunt. Consuevit autem in totis quae habent partes ordinatas, prima pars, in qua est totius inchoatio, dici totius substantia, ut fundamentum domus, et carina navis; unde et philosophus dicit in XI Metaph., quod si ens esset unum totum, quod prima pars eius esset substantia. Et sic fides, in quantum est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae, quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum: et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono praedicto proponit aliquid intellectui naturali non apparens, ut dignum cui assentiatur; et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, et ex hoc dicitur mentem arguere; ita etiam et aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, et arguit mentem ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur. Unde secundum aliam litteram dicitur convictio, quia convincit intellectum modo praedicto; et ita in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*, tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus. Sic ergo habemus fidei materiam sive obiectum in hoc quod dicit *non apparentium*; actum in hoc quod dicit *argumentum*; ordinem ad finem in hoc quod dicit *substantia rerum sperandarum.* Ex actu autem datur intelligi et genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur, et subiectum, scilicet mens; nec plura requiruntur ad alicuius virtutis definitionem. Unde facile est definitionem secundum dicta, artificialiter formare: ut dicamus quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire. Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis. Per hoc enim quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia et intellectu. Per hoc autem quod dicitur *argumentum*, distinguitur ab opinione et dubitatione, in quibus mens non arguitur, id est non determinatur ad aliquid unum; et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivi. Per hoc autem quod dicit *substantia rerum sperandarum*, distinguitur a fide communiter accepta, secundum quam dicimur credere id quod vehementer opinamur vel testimonio alicuius hominis; et iterum a prudentia, et ab aliis habitibus cognitivis, qui non ordinantur ad res sperandas; vel si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis. Tertium signum est ex hoc quod quicumque fidem definire voluerunt, non potuerunt aliter definire, nisi vel ponendo totam definitionem sub aliis verbis, vel aliquam partem eius. Quod enim dicit Damascenus, *fides est eorum quae sperantur, hypostasis, et redargutio eorum quae non videntur*, expresse patet idem esse cum hoc quod apostolus dicit. Sed quod Damascenus ulterius addit: *indistabilis et iniudicabilis spes eorum quae nobis a Deo annuntiata sunt, et petitionum nostrarum functionis*; est quaedam explicatio huius quod dixerat *rerum sperandarum substantia.* Res enim sperandae principaliter sunt praemia nobis divinitus promissa; et secundario quaecumque alia a Deo petimus ad hoc necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes; quae nec potest deficere, et propter hoc dicitur *indistabilis*; nec potest merito reprehendi tamquam vana, et propter hoc dicitur *iniudicabilis.* Quod vero Augustinus dicit, *fides est virtus qua creduntur quae non videntur*; et quod dicit iterum Damascenus: *fides est non inquisitus consensus*; et quod dicit Hugo de s. Victore: *fides est certitudo quaedam animi de absentibus, supra opinionem, et infra scientiam*; idem est ei quod apostolus dicit *argumentum non apparentium.* Dicitur tamen esse *infra scientiam*, quia non habet visionem sicut scientia, quamvis habeat ita firmam adhaesionem. *Supra opinionem* autem dicitur, propter firmitatem assensus. Et sic *infra scientiam* dicitur, in quantum est *non apparentium; supra opinionem*, in quantum est *argumentum.* De aliis autem patet per praedicta. Quod vero dicit Dionysius VII cap. de divinis nominibus *fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem*; idem est ei quod dicitur ab apostolo, *substantia rerum sperandarum.* Cognitio enim veritatis est res speranda, cum beatitudo nihil aliud sit quam gaudium de veritate, ut dicit Augustinus in libro confessionum.

[54838] De veritate, q. 14 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed per quamdam similitudinem substantiae; in quantum scilicet est prima inchoatio et quasi quoddam fundamentum totius spiritualis vitae, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

[54839] De veritate, q. 14 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod apostolus intendit comparare fidem non ad ea quae sunt intus, sed ad ea quae sunt extra. Quamvis autem essentia animae in esse

naturali sit primum et substantia respectu potentiarum et habituum, et omnium consequentium quae insunt, non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo; et similiter nec in gratia, sed in virtute, et primo in fide. Unde non potuit dici quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

[54840] De veritate, q. 14 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod fides praecedit alias virtutes et ex parte obiecti, et ex parte potentiae, et ex parte habitus. Ex parte quidem obiecti, non propter hoc quod ipsa magis tendat in suum obiectum quam aliae virtutes in suum; sed quia suum obiectum naturaliter primo movet quam obiectum caritatis et aliarum virtutum. Quod patet, quia bonum nunquam movet nisi praeintellectum, ut dicitur in III de anima. Sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus: et inde est etiam quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis; et similiter etiam habitus, quamvis tempore sint simul, cum fides est formata; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva. Fides autem est in cognitiva: quod patet ex hoc quod proprium obiectum fidei est verum, non autem bonum; sed quodammodo habet complementum in voluntate, ut infra dicetur.

[54841] De veritate, q. 14 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod patet iam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem, sed per fidem; nec etiam caritas est argumentum; unde haec descriptio nullo modo ei competit.

[54842] De veritate, q. 14 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quia illud bonum quod inclinat ad fidem, excedit rationem, ideo etiam est innominatum; et ideo apostolus per quamdam circumlocutionem loco eius posuit rem sperandam; quod frequenter in definitionibus accidit.

[54843] De veritate, q. 14 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quaelibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius; non tamen quaelibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est, sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum.

[54844] De veritate, q. 14 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod res diligenda potest esse et praesens et absens; sed res speranda non est nisi absens. Rom. VIII, 24; *quod enim videt quis, quid sperat?* Unde cum fides sit de absentibus, eius finis magis proprie exprimitur per rem sperandam quam per rem diligendam.

[54845] De veritate, q. 14 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod articulus est quasi materia fidei; res autem speranda non ponitur ut materia, sed ut finis; unde ratio non sequitur.

[54846] De veritate, q. 14 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod argumentum multipliciter dicitur. Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo quandoque etiam medius terminus dicitur argumentum. Et inde etiam est quod quandoque librorum proemia argumenta vocantur, in quibus est quaedam praelibatio brevis totius operis sequentis. Et quia per argumentum aliquid manifestatur, et principium manifestationis est lumen, ipsum lumen, quo aliquid cognoscitur, potest dici argu-

mentum. Et his quatuor modis fides potest dici argumentum. Primo quidem modo, in quantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum; et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquod argumentum ab auctoritate sumitur. Secundo vero modo fides dicitur argumentum non apparentium, in quantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse; vel in inquantum fides patrum est nobis medium inducens nos ad credendum; vel inquantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut patet I Cor. XVI, 12. Tertio vero modo, in quantum ipsa fides est quaedam praelibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus. Quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides esse supra rationem, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia ratio non potest perducere ad videndum ea quae sunt fidei.

[54847] De veritate, q. 14 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione, et ibi est eius perfectio quantum ad formam vel speciem; quod patet ex obiecto, ut dictum est; sed quantum ad finem perficitur in affectione, quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subiecto.

[54848] De veritate, q. 14 a. 2 ad 11 Unde patet responsio ad undecimum.

[54849] De veritate, q. 14 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod in hoc quod dicit *substantia rerum sperandarum*, non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem eius tangitur per comparationem ad obiectum in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium.*

[54850] De veritate, q. 14 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis. Unde bonum quod movet affectum, se habet in assensu fidei sicut primum movens; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum. Et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio eius ad bonum affectus quam ad proprium obiectum.

[54851] De veritate, q. 14 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod fides non convincit sive arguit mentem ex rei evidentia, sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est, unde ratio non sequitur.

[54852] De veritate, q. 14 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod cognitio duo potest importare: scilicet visionem et assensum. Et quantum ad visionem contra fidem distinguitur; unde Gregorius dicit, quod *visa non habent fidem, sed agnitionem*; dicuntur autem videri, secundum Augustinum in Lib. de videndo Deum, quae praesto sunt sensui vel intellectui. Intellectui autem praesto esse dicuntur quae eius capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio ratione cuius potest dici etiam scientia et visio, secundum illud I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate.* Et hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum: *si scire non incongruenter dicimur etiam illud quod certissimum credimus, hinc factum est*

ut etiam credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur.

Articulus 3

[54853] De veritate, q. 14 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum fides sit virtus

[54854] De veritate, q. 14 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[54855] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 1 Virtus enim contra cognitionem dividitur; unde scientia et virtus ponuntur diversa genera, ut patet in IV Top. Sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

[54856] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex quadam negligentia sciendi, ita etiam fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit.- Sed contra, ex hoc solo quod ex culpa causatur, non potest aliquid rationem culpae habere; alias poena in quantum huiusmodi rationem culpae haberet. Ergo nec ignorantia potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentiae oritur; ergo eadem ratione nec fides per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

[54857] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 3 Praeterea, virtus dicitur per comparationem ad bonum; virtus enim est *quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II Ethicorum. Sed fidei obiectum est verum, non autem bonum. Ergo fides non est virtus.

[54858] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 4 Sed dicebat, quod verum quod est obiectum fidei, est primum verum, quod item etiam est summum bonum; et sic fides habet rationem virtutis.- Sed contra, distinctio habituum et actuum attenditur penes distinctionem obiectorum formalem, non autem materialem: alias visus et auditus essent eaedem potentiae, quia contingit esse idem audibile et visibile. Sed quantumcumque sit idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia tamen est ratio veri et alia ratio boni formaliter. Ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri, distinguitur ab illo habitu qui tendit in bonum sub ratione boni; et sic fides a virtute distinguetur.

[54859] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 5 Praeterea, in eodem genere sunt medium et extrema, ut patet per philosophum in X Metaph. Sed fides est medium inter scientiam et opinionem; dicit enim Hugo de sancto Victore, quod *fides est certitudo quaedam animi supra opinionem et infra scientiam constituta.* Sed neque opinio neque scientia est virtus. Ergo etiam neque fides.

[54860] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 6 Praeterea, praesentia obiecti non tollit habitum virtutis. Sed obiectum fidei est veritas prima, quae cum praesto erit menti nostrae ut videamus eam, non erit

tunc fides, sed visio. Ergo fides non est virtus.

[54861] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 7 Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I caeli et mundi. Sed fides non est ultimum potentiae humanae; quia potest in aliquid amplius, scilicet in visionem apertam. Ergo fides non est virtus.

[54862] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 8 Praeterea, secundum Augustinum, in Lib. de bono coniugali, per virtutes expediuntur potentiae ad actus suos. Sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit: quia per eam intellectus captivatur, ut patet II Corinth. cap. X, 5. Ergo fides non est virtus.

[54863] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 9 Praeterea, a philosopho virtus dividitur per intellectualem et moralem. Et est divisio per immediata, quia intellectualis est quae est in rationali per essentiam, moralis autem quae est in rationali per participationem: nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse nisi in rationali, aliquo modo dicto. Sed fides non est virtus moralis, quia sic eius materia essent actiones et passiones. Similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quinque quas philosophus in VI Ethic. ponit: non enim est sapientia nec intellectus nec scientia nec ars nec prudentia. Ergo fides nullo modo est virtus.

[54864] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 10 Praeterea, quod convenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter. Fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur: scilicet ex voluntate. Ergo hoc accidit fidei quod sit virtus; et ita non potest poni species virtutis.

[54865] De veritate, q. 14 a. 3 arg. 11 Praeterea, in prophetia est perfectior cognitio quam in fide. Prophetia autem non ponitur esse virtus. Ergo nec fides debet virtus dici.

[54866] De veritate, q. 14 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc convenit fidei; disponit enim hominem ad beatitudinem, quae est optimum. Ergo fides est virtus.

[54867] De veritate, q. 14 a. 3 s. c. 2 Praeterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo et fortificatur in patiendo, est virtus. Fides autem est huiusmodi: *fides enim per dilectionem operatur*; Gal. V, 6. Ipsa etiam fortificatur fideles ad resistendum Diabolo, ut dicitur I Petri, V, 9. Ergo ipsa est virtus.

[54868] De veritate, q. 14 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus initiamur; scilicet fides, spes, caritas; et sic idem quod prius.

[54869] De veritate, q. 14 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad cuius evidentiam notandum est, quod virtus ex sui impositione nominis significat complementum activae potentiae. Activa autem potentia duplex est: quaedam quidem cuius actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut aedificativae actio terminatur ad aedificatum; quaedam vero est cuius actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente ut visio in vidente, ut habetur ex philosopho in IX Metaph. In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum. Quia enim actus primarum potentiarum, ut, ibidem, philosophus dicit, non sunt in faciente, sed

in facto: ideo complementum potentiae ibi accipitur penes id quod fit. Unde et virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in I caeli et mundi; et similiter virtus aedificatoris in hoc quod facit domum optimam. Sed quia alterius potentiae actus consistit in agente, non in aliquo actu, ideo complementum illius potentiae accipitur secundum modum agendi; ut scilicet bene et convenienter operetur, ex quo habet eius actus quod bonus dicatur. Et inde est quod in huiusmodi potentiis virtus dicitur quae opus bonum reddit. Aliud autem est bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu ipsius hominis; unde felicitatem dicit esse operationem quamdam. Et ideo secundum philosophum actus bonus, cuius principium virtus dicitur, dicitur absolute in quantum est conveniens potentiae ut perficiens ipsam. Unde quemcumque habitum invenit philosophus talem actum elicientem, dicit eum esse virtutem; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et intellectus et huiusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiae, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia, et fortitudo, et aliae virtutes morales. Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est naturae facultatem excedens, scilicet vitam aeternam, ut supra dictum est. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad illud bonum quod ponit finem: asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est qui est meritorius vitae aeternae; et omnem talem actum dicit esse actum virtutis; et quicumque habitus proprie elicit talem actum, ab ipso virtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potestate operantis constitutus: quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat; nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, id est ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis: sive sit eius ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle: sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui. Unde respectu cuiuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, eliciens actus perfectos in tali genere actuum. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium; et fides, quae est habitus eliciens ipsum, est secundum theologum virtus.

[54870] De veritate, q. 14 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quae communius virtus dicitur.

[54871] De veritate, q. 14 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non sufficiat ad rationem vitii vel virtutis quod aliquid sit causatum ex vitio vel virtute, sufficit tamen, ad hoc quod aliquis actus sit actus vitii vel virtutis, quod imperatus a vitio vel virtute possit esse.

[54872] De veritate, q. 14 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinat, non est accipiendum quasi aliquod obiectum alicuius actus; sed illud bonum est ipse actus perfectus, quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat; tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus; et hoc ipsum quod est assentire primae veritati propter seipsam est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quae ad hunc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

[54873] De veritate, q. 14 a. 3 ad 4 Et per hoc patet responsio ad quartum.

[54874] De veritate, q. 14 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest; sed sola fides: quae quantum ad id quod voluntatis est, prout modo praedicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem, quia in scientia vel opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientia.

[54875] De veritate, q. 14 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod veritas prima non est obiectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apparens; quod patet ex definitione apostoli, ubi proprium obiectum fidei ponitur non apparens. Unde quando veritas prima praesto erit, amittet rationem obiecti.

[54876] De veritate, q. 14 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentiae, quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum et meritorium. Non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa; cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una alia nobiliorem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

[54877] De veritate, q. 14 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori; sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia; sed quia facit eam perfecte subiectam rationi. Similiter etiam bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerenti Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat.

[54878] De veritate, q. 14 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod fides neque est virtus moralis neque intellectualis; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologicae, quamvis conveniant subiecto cum intellectualibus vel moralibus, differunt tamen obiecto. Obiectum enim virtutum theologicarum est ipse finis ultimus; obiectum vero aliarum ea quae sunt ad finem. Ideo autem a theologis (ponuntur) quaedam virtutes circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanae vitae quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturae: unde ex naturali inclinatione homo tendit in illud; et sic non oportet quod per aliquos habitus elevetur ad tendendum in illum finem, sicut oportet quod elevetur ad tendendum in finem qui facultatem naturae excedit, quem theologi considerant.

[54879] De veritate, q. 14 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet. Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen fidei essentiale, sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essentiale autem temperantiae.

[54880] De veritate, q. 14 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod prophetia non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur II Petri, I, 21; fides autem est quodammodo ex voluntate

credentis; et ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

Articulus 4

[54881] De veritate, q. 14 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur in quo sit fides sicut in subiecto

[54882] De veritate, q. 14 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non sit in parte cognoscitiva, sed affectiva.

[54883] De veritate, q. 14 a. 4 arg. 1 Virtus enim in parte affectiva esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiae. Sed fides virtus est. Ergo est in parte affectiva.

[54884] De veritate, q. 14 a. 4 arg. 2 Praeterea, virtus quamdam perfectionem importat; est enim dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. Sed cum fides habeat aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis: id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis; quod autem est perfectionis est ex voluntate, ut scilicet invisibilibus firmiter adhaereat. Ergo secundum quod est virtus, est in affectiva.

[54885] De veritate, q. 14 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit ad Consentium, quod parvulus etsi fidem non habeat quae consistit in credentium voluntate, habet tamen fidei sacramentum; ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

[54886] De veritate, q. 14 a. 4 arg. 4 Praeterea, in Lib. de praedestinatione sanctorum, dicit Augustinus quod ad fidem quae in credentium voluntate consistit, pertinet illud apostoli: *quid habes quod non accepisti?* Et sic idem quod prius.

[54887] De veritate, q. 14 a. 4 arg. 5 Praeterea, eiusdem videtur esse dispositio et perfectio. Sed fides disponit ad gloriam, quae etiam est in affectiva. Ergo et fides in affectiva consistit.

[54888] De veritate, q. 14 a. 4 arg. 6 Praeterea, meritum in voluntate consistit, quia sola voluntas est domina sui actus. Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis; et ita videtur quod in voluntate consistat.

[54889] De veritate, q. 14 a. 4 arg. 7 Sed dicebat, quod est simul in affectiva et cognitiva.- Sed contra, unus habitus non potest esse duarum potentiarum. Fides autem est unus habitus. Ergo non potest esse in affectiva et cognitiva, quae sunt duae potentiae.

[54890] De veritate, q. 14 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in obiecto: alias non posset esse unus actus potentiae et habitus. Sed fides non convenit

in obiecto cum affectiva, sed cum cognitiva tantum, quia obiectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognitiva.

[54891] De veritate, q. 14 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, in Epist. ad Consentium, quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem. Sed illuminari ad cognitivam pertinet. Ergo fides est in parte cognitiva.

[54892] De veritate, q. 14 a. 4 s. c. 3 Praeterea, si fides dicatur esse in voluntate, hoc non erit nisi quia credimus volentes. Sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, ut patet II Ethic. Ergo, eadem ratione, omnes virtutes essent in parte cognoscitiva; quod patet esse falsum.

[54893] De veritate, q. 14 a. 4 s. c. 4 Praeterea, per gratiam quae est in virtutibus, reformatur imago, quae in tribus potentiis consistit: scilicet memoria, intelligentia, et voluntate. Tres autem virtutes quae primo habent respectum ad gratiam, sunt fides, spes et caritas. Ergo aliqua earum erit in intelligentia. Constat autem quod non spes nec caritas. Ergo fides.

[54894] De veritate, q. 14 a. 4 s. c. 5 Praeterea, sicut se habet vis affectiva ad probabile et reprobabile, ita se habet vis cognitiva ad probabile et improbabile. Sed virtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum rationem humanam, scilicet caritas qua inimicus diligitur, qui videtur naturaliter reprobabilis esse, est in affectiva. Ergo fides qua probatur sive asseritur id quod videtur rationi improbabile esse, erit in cognoscitiva.

[54895] De veritate, q. 14 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem multipliciter aliqui opinati sunt. Quidam enim dixerunt, fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva et cognitiva. Quod nullo modo potest esse, si intelligatur quod in utraque sit ex aequo. Unius enim habitus oportet esse unum actum; nec potest esse unus actus ex aequo duarum potentiarum. Unde dicunt quidam eorum, quod est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quamdam importet, ut patet per Augustinum. Cogitatio autem est actus cognitivae; fides etiam scientia et visio quodammodo dicitur, ut supra dictum est, quae omnia ad cognitivam pertinent. Alii autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico: quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinat affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinat; quae tria inveniuntur in fide. Nam ex affectione quis inclinatur ad fidem: credimus enim quia volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generat quodammodo caritatis actum. Ipsa etiam ad opus dirigit: *nam fides per dilectionem operatur*; Galat. V, 6. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus: unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem, non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio: quod est contra philosophum in X Ethic., qui ponit purissimam delectationem esse in actu speculativi. Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest esse alicui remota occasio aliquid operandi; sicut philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumit occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo con-

sideretur ipsum operabile, et rationes operandi, sive causae operis. Constat autem quod obiectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest esse nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis fides sit ut occasio remota aliquid operandi: unde etiam sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione. Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis; sicut etiam et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliqualiter rationem. Cum enim ad bonitatem actus alicuius potentiae requiratur quod illa potentia subdatur alicui potentiae superiori, sequendo eius imperium, non solum requiritur quod potentia superior tantum sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed etiam inferior ad hoc quod prompte obediat. Unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiae virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur: et sic non facit actum virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem; sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfecta, ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur; et secundum hoc habitus temperantiae dicitur esse in concupiscibili. Et similiter (oportet) ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, quod sit aliquis habitus in ipso intellectu speculativo; et hic est habitus fidei divinitus infusus.

[54896] De veritate, q. 14 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici quod loquitur de virtutibus quantum ad formam earum, quae est caritas.

[54897] De veritate, q. 14 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc quaedam perfectio cognitivae est, ut voluntati obtemperet Deo inhaerenti.

[54898] De veritate, q. 14 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, in quantum est a voluntate imperatus.

[54899] De veritate, q. 14 a. 4 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum.

[54900] De veritate, q. 14 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in eodem esse dispositionem et habitum, non est necesse, nisi quando ipsa dispositio fit habitus; sicut patet in membris corporis, in quo ex dispositione unius membri relinquitur aliquis effectus in alio membro; et similiter in viribus animae; quia ex bona dispositione phantasiae sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

[54901] De veritate, q. 14 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem voluntas elicit, sed etiam quem voluntas imperat; et ideo in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis, patet.

[54902] De veritate, q. 14 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex aequo; sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam; et sic est de fide.

Articulus 5

[54903] De veritate, q. 14 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum fidei forma sit caritas

[54904] De veritate, q. 14 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[54905] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 1 Eorum enim quae ex opposito dividuntur, non potest esse unum forma alterius. Sed fides et caritas ex opposito dividuntur. Ergo caritas non est forma fidei.

[54906] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 2 Sed dicebat, quod secundum se consideratae ex opposito dividuntur; prout autem ordinantur ad unum finem, quem suis actibus merentur, sic caritas est forma fidei.- Sed contra, inter causas duae causae sunt extrinsecae, scilicet agens et finis; duae vero intrinsecae, scilicet forma et materia. Possunt autem duo ad invicem diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco. Ergo ex hoc quod fides et caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

[54907] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 3 Sed dicebat, quod caritas non est forma fidei intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris.- Sed contra, exemplatum recipit speciem ab exemplari; unde Hilarius dicit quod *imago est rei ad quam imaginatur, species indifferens.* Sed fides non recipit speciem caritatis. Ergo caritas non potest esse forma exemplaris fidei.

[54908] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 4 Praeterea, forma omnis vel est substantialis, vel accidentalis, vel exemplaris. Sed caritas non est forma substantialis fidei, quia sic esset de integritate eius; nec iterum forma accidentalis, quia sic fides esset nobilior caritate, sicut subiectum accidente; nec iterum exemplaris, quia sic caritas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. Ergo caritas non est forma fidei.

[54909] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 5 Praeterea, praemium respondet merito. Sed praemium consistit principaliter in tribus dotibus; scilicet in visione, quae succedet fidei, tentione, quae succedet spei, fruitione, quae respondet caritati. Sed praemium principaliter dicitur consistere in visione; unde dicit Augustinus quod visio est tota merces. Ergo et meritum (sicut) praemium debent attribui fidei; et ita, secundum quod ordinantur ad merendum, magis videtur fides esse forma caritatis quam e converso.

[54910] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 6 Praeterea, unius perfectibilis una est perfectio. Sed fidei forma est gratia. Ergo non est eius forma caritas, cum caritas non sit idem quod gratia.

[54911] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 7 Praeterea, Matth. I, 2, super illud: *Abraham genuit Isaac* etc., dicit Glossa: *fides spem, et spes caritatem*; quod intelligitur quantum ad actus non quantum ad

habitus. Ergo actus caritatis dependet ex actu fidei. Sed forma non dependet ab eo cuius est forma, sed e converso. Ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinantur ad actum meritorium.

[54912] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 8 Praeterea, habitus penes obiecta distinguuntur. Sed obiecta fidei et caritatis sunt diversa scilicet bonum et verum. Ergo et habitus formaliter distinguuntur. Sed omnis actus est a forma. Ergo horum habituum diversi sunt actus: et ita etiam in ordine ad actum non potest esse quod caritas sit forma fidei.

[54913] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 9 Praeterea, secundum hoc caritas est forma fidei quod fidem informat; si igitur caritas non informat fidem nisi per ordinem ad actus, non erit caritas forma fidei, sed actus fidei.

[54914] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 10 Praeterea, I Corinth. XIII, 13, dicit apostolus: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*; ibi fides, spes et caritas ex opposito dividuntur. Videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non ponitur esse virtus, ut dicetur. Ergo fides formata contra caritatem dividitur; non ergo potest esse caritas fidei forma.

[54915] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 11 Praeterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ergo, sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntatis, ita id quod est rationis. Et ita, sicut caritas, quae est in voluntate, est forma virtutum, ita et fides, quae est in ratione. Et ita unum non debet dici forma alterius.

[54916] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 12 Praeterea, ab eodem aliquid vivificatur et formatur. Sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Habacuc II, 4: *iustus autem meus ex fide vivit.* Ergo et formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

[54917] De veritate, q. 14 a. 5 arg. 13 Praeterea, in eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est. Sed possibile est actum fidei talis hominis nullum habere ad caritatem ordinem. Ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem; et ita non videtur quod etiam in ordine ad actum caritas sit forma fidei.

[54918] De veritate, q. 14 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Illud est forma fidei sine quo fides est informis. Sed fides sine caritate est informis. Ergo caritas est forma fidei.

[54919] De veritate, q. 14 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, quod caritas est mater omnium virtutum, quae omnes informat.

[54920] De veritate, q. 14 a. 5 s. c. 3 Praeterea, secundum hoc aliqua virtus dicitur esse formata quod actum meritorium elicere potest. Sed nullus actus potest esse meritorius et Deo acceptus, nisi ex amore procedat. Ergo caritas est omnium virtutum forma.

[54921] De veritate, q. 14 a. 5 s. c. 4 Praeterea, id a quo res habet efficaciam operandi, est forma eius. Sed fides habet efficaciam operandi a caritate, quia *fides per dilectionem operatur*; Gal. V, 6. Ergo caritas est forma fidei.

[54922] De veritate, q. 14 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt, quod ipsa gratia est forma fidei et aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute. Sed hoc esse non potest. Sive enim gratia et virtus per essentiam differant, sive ratione tantum; gratia ad essentiam animae respicit, virtus autem ad potentiam. Quamvis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamen non ex aequo omnes potentiae ab essentia fluunt; cum quaedam potentiae sint naturaliter aliis priores, et alias moveant. Unde etiam oportet quod habitus qui sunt in inferioribus viribus formentur per habitus qui sunt in superioribus; et sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate. Unde quasi communiter dicitur, quod caritas, quasi praecipua virtutum, sit aliarum virtutum forma, non solum in quantum vel est idem quod gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas; et sic etiam fidei forma dicitur esse. Quomodo autem fides per caritatem formetur, sic intelligendum est. Quandocumque enim duo sunt duo principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, illud quod in effectu est ab agente superiori est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus. In actu enim nutritivae potentiae est vis animae sicut agens primum; calor vero igneus sicut agens instrumentale, ut dicitur in II de anima; quod autem in carne, quae aggeneratur per nutritionem, est ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium, vel siccitas, aut aliquid huiusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quae est ex vi animae. Similiter etiam cum ratio inferioribus potentiis imperet, utpote irascibili et concupiscibili; in habitu concupiscibilis, id quod est ex parte concupiscibilis, utpote pronitas quaedam ad utendum aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; ordo vero, qui est rationis, et rectitudo, est quasi forma eius. Et sic est etiam in aliis virtutibus moralibus; unde quidam philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in VI Ethicorum. Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est sua formatio. Et ita cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur. Et eadem ratione omnes aliae virtutes prout a theologo considerantur; prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat, sunt in viribus animae, prout sunt a voluntate motae.

[54923] De veritate, q. 14 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentiae; sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur; sicut etiam in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut aer aquae et aqua terrae, ut dicitur in IV Physicor.

[54924] De veritate, q. 14 a. 5 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum.

[54925] De veritate, q. 14 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus; quia id quod est perfectionis in fide, a caritate deducitur; ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceterae virtutes, participative.

[54926] De veritate, q. 14 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ipse habitus caritatis cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici neque forma substantialis neque accidentalis eius; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma. Nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit. Non enim fides exemplatur a caritate secundum id quod est fides: sic enim fides caritatem praecedit ex parte eius quod cognitionis est in fide, sed solum secundum hoc quod est perfecta. Et sic nihil prohibet ut fides quantum ad aliquid sit prior caritate, ut sine ea caritas esse non possit; et quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format utpote semper sibi praesentem. Sed id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum, et hoc quomodo sit fidei accidentale vel substantiale, infra dicetur.

[54927] De veritate, q. 14 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas et intellectus diversimode invicem se praecedunt. Intellectus enim praecedit voluntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem moveat oportet quod prius in intellectu recipiatur, ut patet in III de anima. Sed in movendo sive agendo voluntas est prior: quia omnis actio vel motus est ex intentione boni; et inde est quod voluntas omnes inferiores vires movere dicitur, cuius obiectum proprium est bonum sub ratione boni. Praemium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis; et inde est quod totum praemium principaliter attribuitur intellectui; et dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu et consumatur in affectu. Meritum autem attribuitur caritati, quia primum quod movet ad operandum opera meritoria est voluntas, quam caritas perficit.

[54928] De veritate, q. 14 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine, est impossibile. Gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

[54929] De veritate, q. 14 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod actus fidei qui caritatem praecedit, est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans; fides enim, quantum ad aliquid est prior caritate et quantum ad aliquid posterior, ut dictum est.

[54930] De veritate, q. 14 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod obiectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

[54931] De veritate, q. 14 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quando superior vis perfecta est, ex eius perfectione relinquitur aliqua perfectio in inferiori; et sic, cum caritas est in voluntate, eius perfectio aliquo modo redundat in intellectum: et sic caritas non solum actum fidei, sed ipsam etiam fidem format.

[54932] De veritate, q. 14 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod apostolus in verbis illis videtur loqui de istis habitibus, non attendens in eis rationem virtutis, sed magis quod sunt quaedam dona et perfectiones. Unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetia et quibusdam aliis gratiis datis gratis, quae virtutes non ponuntur. Si tamen de eis (loquitur) in quantum sunt virtutes quaedam, adhuc ratio non sequitur. Contingit enim aliqua ex opposito dividi, quorum tamen unum est alterius causa vel perfectio; sicut motus localis dividitur contra alios motus, cum tamen sit causa eorum; et sic caritas contra alias virtutes dividitur, quamvis sit forma earum.

[54933] De veritate, q. 14 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ratio potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, alio modo secundum quod regit inferiores vires. In quantum igitur est inferiorum virium regitiva, perficitur per prudentiam. Et inde est quod omnes aliae virtutes morales, quibus inferiores vires perficiuntur, per prudentiam formantur sicut per proximam formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri; unde eius non est formare inferiores virtutes, sed formari a caritate, quae etiam alias format, et ipsam prudentiam: in quantum ipsa etiam prudentia propter finem, qui est caritatis obiectum, circa ea quae sunt ad finem, ratiocinatur.

[54934] De veritate, q. 14 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter, dupliciter: vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuamus intellectui; vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animae vegetabili, ut patet in I de anima, quia in actibus eius primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei, quia in eius actu primo apparet, quamvis eius complementum sit in caritate, et ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

[54935] De veritate, q. 14 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia, et non a caritate: quia gratia non habet ordinem ad actum nisi mediante caritate.

Articulus 6

[54936] De veritate, q. 14 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum fides informis sit virtus

[54937] De veritate, q. 14 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[54938] De veritate, q. 14 a. 6 arg. 1 Illud enim quod fides a caritate consequitur non potest esse ipsi fidei essentiale, cum sine eo fides esse possit. Sed per id quod est alicui accidentale non collocatur aliquid in genere. Ergo fides per id quod est formata a caritate, non collocatur in genere virtutis: ergo sine forma caritatis est virtus.

[54939] De veritate, q. 14 a. 6 arg. 2 Praeterea, vitio nihil opponitur nisi virtus vel vitium. Sed infidelitas, quae vitium est, opponitur fidei informi non ut vitio; ergo ut virtuti; et sic idem quod prius.

[54940] De veritate, q. 14 a. 6 arg. 3 Sed dicebat, quod infidelitas opponitur solum fidei formatae.- Sed contra, habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi. Sed fidei informis et infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire et dissentire. Ergo fides informis infidelitati opponitur.

[54941] De veritate, q. 14 a. 6 arg. 4 Praeterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicuius potentiae perfectivus. Sed per fidem informem intellectus perficitur. Ergo est virtus.

[54942] De veritate, q. 14 a. 6 arg. 5 Praeterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis. Sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes etiam sine caritate, sicut a philosophis ponuntur. Ergo multo fortius fides quae est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

[54943] De veritate, q. 14 a. 6 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, quod ceterae virtutes, praeter caritatem, possunt esse sine gratia. Ergo etiam fides informis quae est sine gratia, virtus est.

[54944] De veritate, q. 14 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Omnes virtutes sunt connexae, ut qui habet unam, omnes habeat, sicut dicit Augustinus. Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

[54945] De veritate, q. 14 a. 6 s. c. 2 Praeterea, nulla virtus est in Daemonibus. Fides informis est in Daemonibus; nam *Daemones credunt*; Iacob. II, 19. Ergo fides informis non est virtus.

[54946] De veritate, q. 14 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cuius ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus dependet ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniatur: et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Cognitio enim conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et rationem deducentem principia in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat, non erit in eo perfecta conclusionum cognitio; unde nec scientia, quae virtus intellectualis est. Similiter etiam debitus actus concupiscibilis et ex ratione et ex concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quaecumque pronitas insit concupiscibili ad bonum; propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VI Ethic. Cum ergo credere dependeat et ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

[54947] De veritate, q. 14 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturae, quod est sibi essentiale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium et virtutem; sicut finis debitus comestioni, vel quaelibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturae, sed essentiale prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

[54948] De veritate, q. 14 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfectae, sed etiam ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturali

habilitati quae inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informi fidei opponitur.

[54949] De veritate, q. 14 a. 6 ad 3 Tertium concedimus.

[54950] De veritate, q. 14 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis patet.

[54951] De veritate, q. 14 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii: et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

[54952] De veritate, q. 14 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perficientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur, sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

Articulus 7

[54953] De veritate, q. 14 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum sit idem habitus fidei informis et formatae

[54954] De veritate, q. 14 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[54955] De veritate, q. 14 a. 7 arg. 1 Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur, cum gratia simul habitus fidei infunditur. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatae est alius ab habitu fidei informis.

[54956] De veritate, q. 14 a. 7 arg. 2 Praeterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali vel casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formata, fides informis expellitur et sic non est idem habitus utrique.

[54957] De veritate, q. 14 a. 7 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accidens. Ergo non potest alterari, ut fiat ipsemet formatus.

[54958] De veritate, q. 14 a. 7 arg. 4 Praeterea, adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis quae est *sine operibus mortua est*, ut dicitur Iacob. II, 26. Ergo adveniente caritate, quae est principium vitae, tollitur fides informis, et ita non fit formata.

[54959] De veritate, q. 14 a. 7 arg. 5 Praeterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accidens. Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur oportere si ipsamet fides informis formaretur.

[54960] De veritate, q. 14 a. 7 arg. 6 Praeterea, quaecumque differunt genere, differunt et specie et numero. Sed fides informis et formata differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo et differunt specie et numero.

[54961] De veritate, q. 14 a. 7 arg. 7 Praeterea, habitus penes actus distinguuntur. Sed fidei formatae et informis sunt diversi actus: scilicet credere in Deum, et credere Deo, vel Deum. Ergo sunt diversi habitus.

[54962] De veritate, q. 14 a. 7 arg. 8 Praeterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium. Sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis et formata sunt diversi habitus.

[54963] De veritate, q. 14 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Iac. II, 26, dicitur: *fides sine operibus mortua est*; Glossa, *quibus reviviscit.* Ergo ipsamet fides informis, quae mortua fuit, formatur et reviviscit.

[54964] De veritate, q. 14 a. 7 s. c. 2 Praeterea, res non diversificantur per ea quae sunt extra essentiam rerum. Sed caritas est extra essentiam fidei. Ergo ex hoc quod est sine caritate vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

[54965] De veritate, q. 14 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod habitus qui fuit informis, nunquam fit formatus; sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus, qui est fides formata; et eo adveniente, habitus fidei informis discedit. Sed hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Si igitur per habitum fidei formatae expellitur habitus fidei informis, cum non opponatur ei nisi ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis, et sic erit per essentiam suam malus habitus, nec poterit esse donum Dei. Et praeterea, quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fides formata, tamen videmus fidem remanere. Nec est probabile quod dicunt, quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur: quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat disponeretur ad recipiendum aliquod donum a Deo. Et ideo alii dicunt, quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente caritate. Sed etiam hoc non potest stare; quia sic habitus remaneret otiosus. Et praeterea, cum actus fidei informis non habeat essentialem contrarietatem ad actum fidei formatae, non potest per eum impediri. Nec potest iterum dici, quod uterque actus et habitus simul sit: quia omnem actum quem facit fides informis, potest facere fides formata. Unde idem actus esset a duobus habitibus; quod non convenit. Et ideo dicendum est cum aliis, quod fides informis manet adveniente caritate, et ipsamet formatur; et sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videri. In potentiis enim vel habitibus, ex duobus attenditur diversitas: scilicet ex obiectis, et ex diverso modo agendi. Diversitas autem obiectorum diversificat potentias et habitus essentialiter, sicut visus differt ab auditu, et castitas a fortitudine. Sed quantum ad modum agendi

non diversificantur potentiae vel habitus per essentiam, sed secundum completum et incompletum. Quod enim aliquis clarius vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam, vel habitum castitatis; sed ostendit potentiam et habitum esse perfectiorem, et minus perfectum. Fides autem formata et informis non differunt in obiecto, sed solum in modo agendi. Fides enim formata perfecta voluntate assentit primae veritati; fides autem informis imperfecta voluntate. Unde fides formata et informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus, sed sicut habitus perfectus et imperfectus. Unde, cum idem habitus qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus, ipse habitus fidei informis postea fit formatus.

[54966] De veritate, q. 14 a. 7 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam cum infunditur infideli; sed hoc est per accidens: quod in eo qui habet fidem, non causat alium habitum fidei, quia ipsum invenit; sicut ex doctrina alicuius docentis docetur inscius; sed scius non acquirit novum habitum, sed in scientia prius habita fortificatur.

[54967] De veritate, q. 14 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed solum quantum ad servilitatem. Et sic etiam fides solum quantum ad informitatem tollitur adveniente gratia.

[54968] De veritate, q. 14 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis accidens non possit alterari, subiectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur; et sic illud accidens variari dicitur, sicut albedo fit maior vel minor, subiecto secundum albedinem alterato.

[54969] De veritate, q. 14 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis, sed informitas, per caritatem.

[54970] De veritate, q. 14 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perfici, sicut color per lucem; et sic fides per caritatem perficitur.

[54971] De veritate, q. 14 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia; sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, et imperfectum quod nondum attingit. Unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal.

[54972] De veritate, q. 14 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias eiusdem actus virtutis. In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum. Et sic, quantum ad huius argumentationis principium, actus fidei dicitur credere Deo: ex hoc enim movetur ad assentiendum credens alicui, quia est divinitus dictum. Sed quantum ad conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum: veritas enim prima est proprium obiectum fidei. Sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat.

[54973] De veritate, q. 14 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod fides formata tollitur fornicatione et aliis peccatis, praeter infidelitatem, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

Articulus 8

[54974] De veritate, q. 14 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum obiectum fidei proprium sit veritas prima

[54975] De veritate, q. 14 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[54976] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 1 In symbolo enim fides explicatur. Sed in symbolo ponuntur multa quae ad creaturas pertinent. Ergo non tantum veritas prima est fidei obiectum.

[54977] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 2 Sed dicebat, quod ea quae ad creaturas pertinent, in symbolo posita, se habent ad fidem quasi per accidens et secundario.- Sed contra, consideratio alicuius scientiae ad omnia illa se per se extendit ad quae extenditur efficacia proprii medii ex quo procedit. Sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti; ex hoc enim movetur fidelis ad assentiendum, quod putat aliquid a Deo esse dictum. Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet veritate. Ergo quaelibet veritas est per se materia et obiectum fidei.

[54978] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 3 Praeterea, actus penes obiecta distinguuntur. Sed actus fidei et visio Dei per speciem, sunt actus diversi. Cum ergo obiectum visionis praedictae sit ipsa veritas prima, non erit obiectum actus fidei.

[54979] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 4 Praeterea, veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem non est per se obiectum visus, sed magis color in actu, ut Ptolomaeus dicit. Ergo nec veritas prima est per se fidei obiectum.

[54980] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 5 Praeterea, fides est complexorum; his enim solis tamquam veris aliquis assentire potest. Sed veritas prima est veritas incomplexa. Ergo obiectum fidei non est veritas prima.

[54981] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 6 Praeterea, si per se obiectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, pertineret ad fidem. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet; et tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum obiectum fidei veritas prima.

[54982] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 7 Praeterea, sicut visibile est obiectum visus, ita credibile est obiectum fidei. Sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima. Ergo veritas prima non est per se fidei obiectum.

[54983] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 8 Praeterea, relativorum est eadem cognitio, propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius. Sed creator et creatura relative dicuntur. Ergo cuiuscumque habitus cognitivi est obiectum creator eius etiam erit obiectum creatura; et ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei obiectum.

[54984] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 9 Praeterea, in qualibet cognitione illud in quod deducimur, obiectum est; illud autem per quod in ipsum deducimur, medium est. Sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus et de Deo et de creaturis per veritatem primam, in quantum credimus Deum esse veracem. Ergo veritas prima non se habet in fide ut cognitionis obiectum sed magis ut medium.

[54985] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 10 Praeterea, sicut caritas est virtus theologica, ita et fides. Sed caritas non solum habet pro obiecto Deum, sed etiam proximum; unde et de dilectione Dei et proximi duo praecepta caritatis dantur. Ergo et fides habet pro obiecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

[54986] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 11 Praeterea, Augustinus dicit, quod in patria videbimus res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines. Sed visio fidei ad statum viae pertinet. Ergo visio fidei est per imagines. Sed imagines per quas intellectus noster videt, sunt res creatae. Ergo fidei obiectum est veritas creata.

[54987] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 12 Praeterea, fides est media inter scientiam et opinionem, ut patet per definitionem Hugonis de sancto Victore. Sed scientia et opinio est de complexo. Ergo et fides; et ita non potest eius obiectum esse veritas prima, quae est simplex.

[54988] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 13 Praeterea, principium fidei videtur esse revelatio prophetica, per quam nobis divina annuntiata sunt. Sed prophetiae obiectum non est veritas prima, immo magis res creatae, quae sub certa differentia temporis cadunt. Ergo nec fidei obiectum est veritas prima.

[54989] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 14 Praeterea, veritas contingens non est veritas prima. Sed aliqua veritas fidei est veritas contingens; Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens a libero arbitrio suo et etiam occidentium, et tamen de passione Christi est fides. Ergo veritas prima non est proprium fidei obiectum.

[54990] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 15 Praeterea fides, proprie loquendo, non est nisi complexorum. Sed in articulis fidei quibusdam veritas prima cadit ut incomplexum; ut cum dicimus Deum passum vel mortuum. Non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei obiectum.

[54991] De veritate, q. 14 a. 8 arg. 16 Praeterea, veritas prima comparatur ad fidem dupliciter: scilicet ut testificans, et ut id de quo est fides. Sed non potest poni ut obiectum fidei in quantum est

testificans, sic enim est extra fidei essentiam; nec iterum ut id de quo est fides, quia sic quaecumque enuntiabilia formarentur, de veritate prima essent credibilia; quod patet esse falsum. Ergo veritas prima non est proprium obiectum fidei.

[54992] De veritate, q. 14 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod Dionysius dicit, quod *fides est circa simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem.* Sed talis non est nisi veritas prima; ergo et cetera.

[54993] De veritate, q. 14 a. 8 s. c. 2 Praeterea, virtus theologica idem habet pro fine et obiecto. Sed fidei finis est veritas prima, cuius apertam visionem fides meretur. Ergo et obiectum eius est veritas prima.

[54994] De veritate, q. 14 a. 8 s. c. 3 Praeterea, Isidorus dicit, quod articulus est perceptio divinae veritatis. Sed fides in articulis continetur. Ergo divina veritas est fidei obiectum.

[54995] De veritate, q. 14 a. 8 s. c. 4 Praeterea, sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum. Sed caritatis per se obiectum est summum bonum; quia caritas Deum diligit, et proximum propter Deum. Ergo et obiectum fidei est veritas prima.

[54996] De veritate, q. 14 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod per se obiectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem virtutis habet nisi ille cuius actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cuius opinio non est virtus intellectualis, sed scientia et intellectus, ut dicitur in VI Ethic. Hoc autem fides non potest habere quae virtus ponitur ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem omne esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi ab ente increato contineretur; ita etiam omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque Angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi in quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere illi veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per *simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabili erroris varietate*, ut dicit Dionysius, capit. VII de divinis Nomin. Veritas autem divinae cognitionis hoc modo se habet, quod primo et principaliter est ipsius rei increatae; creaturarum vero quodammodo consequenter, in quantum Deus cognoscendo seipsum alia omnia cognoscit. Et ita fides, quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectum; alia vero quaecumque sicut consequenter adiuncta.

[54997] De veritate, q. 14 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod omnia illa quae in symbolo ponuntur ad creaturas pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primae adiungitur; ipsa enim passio non cadit sub fide nisi in quantum credimus Deum passum nec resurrectio nisi in quantum eam credimus divina virtute fieri.

[54998] De veritate, q. 14 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum, tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso, et consequenter de aliis; Ioan. VIII, 14, 18: *ego testimonium perhibeo de meipso et testimonium perhibet de me qui misit me, pater*; unde et fides principaliter (est) de Deo, consequenter vero de aliis.

[54999] De veritate, q. 14 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veritas prima est obiectum visionis patriae ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens; unde etsi idem sit re utriusque actus obiectum, non tamen est idem ratione. Et sic formaliter differens obiectum diversam speciem actus facit.

[55000] De veritate, q. 14 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod lumen quodammodo est obiectum visus et quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum, per reflexionem, vel alio modo coniungitur, dicitur non esse per se visus obiectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato. In quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux primum visibile esse dicitur, ut idem Ptolomaeus dicit. Et sic etiam veritas prima est primo et per se fidei obiectum.

[55001] De veritate, q. 14 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis obiectum, secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui est visus obiectum, non cognoscitur nisi per speciem eius in oculo. Veritas igitur prima, quae simplex est in seipsa, est fidei obiectum; sed eam intellectus noster accipit modo suo per viam compositionis. Et sic, per hoc quod compositioni factae assentit tamquam verae, in veritatem primam tendit ut in obiectum; et sic nihil prohibet fidei obiectum esse veritatem primam, quamvis sit complexorum.

[55002] De veritate, q. 14 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod resurrectio carnis, et alia huiusmodi, pertinent etiam ad veritatem primam, in quantum divina virtute fiunt.

[55003] De veritate, q. 14 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de veritate prima, et secundario de rebus creatis, ut ex dictis, in corp. art., patet. Alia vero credibilia non sunt huius fidei obiectum de qua nunc loquimur.

[55004] De veritate, q. 14 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod creator non est obiectum fidei sub ratione creatoris, sed ut est veritas prima. Unde non oportet quod fidei per se obiectum sit creatura: non enim quia eadem cognitio est domini et servi, in quantum huiusmodi, propter hoc quicumque novit aliquid circa dominum, novit aliquid circa servum.

[55005] De veritate, q. 14 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in seipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum.

[55006] De veritate, q. 14 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod caritas in proximo non diligit nisi

Deum; unde ex hoc non sequitur quod caritatis obiectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

[55007] De veritate, q. 14 a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei obiectum, sed id per quod fides in suum obiectum tendit.

[55008] De veritate, q. 14 a. 8 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in obiectum, est de simplici veritate.

[55009] De veritate, q. 14 a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis prophetia pro materia habeat res creatas et temporales, tamen pro fine habet rem increatam. Ad hoc enim omnes propheticae revelationes ordinantur, etiam illae quae de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis. Et ideo prophetia inducit ad fidem sicut ad finem; nec oportet quod sit idem prophetiae et fidei obiectum vel materia. Sed etsi aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides: sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea aeternum.

[55010] De veritate, q. 14 a. 8 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod de passione non est fides nisi secundum quod coniungitur veritati aeternae, prout passio circa Deum consideratur. Ipsa etiam passio, quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinae praescientiae substat, prout est de ea fides et prophetia, immobilem veritatem habet.

[55011] De veritate, q. 14 a. 8 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod subiectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis in talibus propositionibus, cum dicimus: Deus est passus; solummodo subiectum nominet quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia: et sic non removetur quin fides habeat veritatem primam pro obiecto.

[55012] De veritate, q. 14 a. 8 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei obiectum, quia de ea est fides: nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur; sicut etiam corpus mobile est subiectum naturalis philosophiae, nec tamen omnia enuntiabilia quae de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia, sed illa solum quae ex principiis naturalis philosophiae manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

Articulus 9

[55013] De veritate, q. 14 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum fides possit esse de rebus scitis

[55014] De veritate, q. 14 a. 9 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55015] De veritate, q. 14 a. 9 arg. 1 Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Richardum de sancto Victore, ad omnia quae credere oportet, non deest ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria. Ergo de rebus creditis scientia haberi potest.

[55016] De veritate, q. 14 a. 9 arg. 2 Praeterea, lumen gratiae divinitus infusum, est efficacius quam lumen naturae. Sed ea quae nobis manifestantur per lumen naturale rationis, sunt a nobis scita vel intellecta, et non solum credita. Ergo et ea quae innotescunt nobis per lumen fidei divinitus infusum, sunt a nobis scita, non solum credita.

[55017] De veritate, q. 14 a. 9 arg. 3 Praeterea, certius et efficacius est Dei testimonium quam hominis, quantumcumque scientis. Sed eum qui procedit ex suppositione dicti alicuius scientis contingit habere scientiam: sicut patet in scientiis subalternatis, quae sua principia supponunt a scientiis subalternantibus. Ergo multo fortius de his quae sunt fidei, habetur scientia, cum supponantur ex testimonio divino.

[55018] De veritate, q. 14 a. 9 arg. 4 Praeterea, quandocumque intellectus necessitate cogitur ad assentiendum, habet scientiam de his quibus assentit: processus enim ex necessariis scientiam facit. Sed his quae sunt fidei, aliquis credens, ex necessitate assentit: dicitur enim Iacob. II 19, quod *Daemones credunt et contremiscunt*; quod non potest eorum voluntate fieri, cum laudabilis eorum voluntas esse non possit: et sic relinquitur quod ex necessitate his quae sunt fidei, consentiant. Ergo de his quae sunt fidei, potest esse scientia.

[55019] De veritate, q. 14 a. 9 arg. 5 Praeterea, ea quae sunt naturaliter cognita, sunt scita, vel certius cognita quam scita. Sed cognitio Dei naturaliter est omnibus inserta, ut Damascenus dicit. Fides autem est ad cognoscendum Deum. Ergo ea quae sunt fidei, possunt esse scita.

[55020] De veritate, q. 14 a. 9 arg. 6 Praeterea, plus distat opinio a scientia quam fides. Sed de eodem potest esse scientia et opinio; ut si aliquis unam et eamdem conclusionem sciat et per syllogismum demonstrativum et per syllogismum dialecticum. Ergo et potest de eodem esse scientia et fides.

[55021] De veritate, q. 14 a. 9 arg. 7 Praeterea, Christum esse conceptum, est articulus fidei. Sed hoc beata virgo per experimentum scivit. Ergo potest idem esse simul scitum et creditum.

[55022] De veritate, q. 14 a. 9 arg. 8 Praeterea, Deum esse unum, ponitur inter credibilia. Sed hoc demonstrative probatur a philosophis; et ita potest esse scitum. Ergo de eodem potest esse fides et scientia.

[55023] De veritate, q. 14 a. 9 arg. 9 Praeterea, Deum esse, est quoddam credibile. Non autem credimus hoc eo quod sit Deo acceptum: quia nullus potest exstimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum qui acceptat; et sic existimatio qua quis existimat Deum esse, praecedit existimationem qua quis putat aliquid esse Deo acceptum, nec potest ex ea causari. Sed ad credendum ea quae nescimus, ducimur per hoc quod hoc credimus esse Deo acceptum. Ergo Deum

esse, est creditum et scitum.

[55024] De veritate, q. 14 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Materia vel obiectum fidei principale est veritas prima. Sed de prima veritate, id est de Deo, non potest esse homini scientia, ut videtur per Dionysium, I cap. de Divin. Nomin. Ergo non potest esse de eodem fides et scientia.

[55025] De veritate, q. 14 a. 9 s. c. 2 Praeterea, scientia per rationem perficitur. Ratio autem vim fidei evacuat: *fides enim non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.* Ergo fides et scientia non concurrunt in idem.

[55026] De veritate, q. 14 a. 9 s. c. 3 Praeterea, I Cor., XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed cognitio fidei est ex parte, idest imperfecta; cognitio autem scientiae est perfecta. Ergo scientia fidem evacuat.

[55027] De veritate, q. 14 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. de videndo Deum, *creduntur illa quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quae praesto sunt vel animi vel corporis sensibus.* Quae quidem differentia evidens est in his quae praesto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid praesto sit sensibus, et quid non sit praesto. Sed in sensibus animi quid praesto esse dicatur, magis latet. Illa tamen praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem eius non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur: talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quae facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum: et haec proprie credita esse dicuntur. Unde fidei obiectum proprie est id quod est absens ab intellectu. Creduntur enim absentia, sed videntur praesentia, ut in eodem Lib. Augustinus dicit, vel etiam res non apparens, id est res non visa: quia, ut dicitur Hebr., XI, 1, *fides est argumentum non apparentium.* Quandocumque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod et actus deficiat; unde, quam cito incipit aliquid esse praesens vel apparens, non potest ut obiectum subesse actui fidei. Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia. Sciendum tamen, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem intellectus omnium hominum in statu viae existentium; sicut Deum esse trinum, et unum et huiusmodi. Et de his impossibile est ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit huiusmodi propter testimonium Dei, cui haec sunt praesto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicuius: quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et huiusmodi. Et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes; et ab aliis credita, qui horum demonstrationes non perceperunt. Sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.

[55028] De veritate, q. 14 a. 9 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod de omni quod oportet credi, si non est per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed necessaria, quamvis eam nostram

prudentiam contingat latere, ut ibidem Richardus subdit: unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed notae Deo et beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent.

[55029] De veritate, q. 14 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte. Et ideo, ex imperfecta participatione eius, contingit quod non ducimur per illud lumen infusum in visionem eorum propter quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus ubi in lumine Dei videbimus lumen.

[55030] De veritate, q. 14 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem. Nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur. Et sic etiam fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei.

[55031] De veritate, q. 14 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Daemones non voluntate assentiunt his quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quae creduntur, habere. Unde et credere quasi aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et Daemonibus: nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso sicut est in fidelibus.

[55032] De veritate, q. 14 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod de Deo non est fides quantum ad illud quod de Deo naturaliter est cognitum, sed quantum ad illud quod naturalem cognitionem excedit.

[55033] De veritate, q. 14 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem simul habeat scientiam et opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis quam formidinem scientia excludit. Et similiter non est possibile quod sit de eodem fides et scientia.

[55034] De veritate, q. 14 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod beata virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat: qua autem virtute conceptio illa facta fuerit, non potuit scire, sed credidit Angelo dicenti: *spiritus sanctus superveniet in te* et cetera.

[55035] De veritate, q. 14 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Deum esse unum prout est demonstratum, non ponitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis huiusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit.

[55036] De veritate, q. 14 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat, sed debilius existimabat; unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum esse, exstimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic aliquis potest credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo, quamvis etiam hoc non sit articulus;

sed antecedens articulum, quia demonstrative probatur.

Articulus 10

[55037] De veritate, q. 14 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum necessarium sit homini habere fidem

[55038] De veritate, q. 14 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[55039] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 1 Ut enim dicitur Deuter. XXXII, vers. 4, *Dei perfecta sunt opera.* Sed non est aliquid perfectum nisi provideatur ei de his quae sunt sibi necessaria ad finem proprium consequendum. Ergo unicuique rei ex conditione suae naturae provisa sunt illa quae sufficiunt ad ultimum finem consequendum. Sed ea quae sunt fidei, sunt supra cognitionem homini ex naturali conditione competentem. Ergo fides per quam huiusmodi accipiuntur sive cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

[55040] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 2 Sed dicebat, quod homini ex sua conditione naturali sunt provisa illa quae sunt necessaria ad finem naturalem consequendum, cuiusmodi est felicitas viae, quae ponitur a philosophis; non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo aeterna.- Sed contra, homo ex natura conditionis suae ad hoc factus est ut sit particeps aeternae beatitudinis: ad hoc enim Deus rationalem naturam capacem sui instituit, ut habetur in II sententiarum, dist. 1. Ergo in ipsa natura hominis debuerunt sibi esse indita principia per quae ipsum finem consequi posset.

[55041] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 3 Praeterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quae ordinamur per naturalem rationem; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda: castitas enim infusa et acquisita eumdem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum cognitivum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo: et sic videtur quod habere fidem non apparentium rationi, non fuit necessarium ad salutem.

[55042] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 4 Praeterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter determinatur; sicut patet de potentiis irrationabilibus, quae sine habitu medio sua opera perficiunt, ut cum ergo homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit sibi sufficiens ad Deum. Ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

[55043] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 5 Praeterea, perfectius est quod per seipsum potest consequi finem quam quod non potest per seipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum; et sic non indiget fide.

[55044] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 6 Praeterea, illud quod reputatur in vitium non videtur esse necessarium ad salutem. Sed quod aliquis sit credulus, reputatur in vitium; unde dicitur Eccli. XIX, 4: *qui cito credit, levis est corde. Ergo credere non est necessarium ad salutem.*

[55045] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 7 Praeterea, cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum loqui per naturalem rationis instinctum quam per aliquem prophetam vel apostolum; cum hoc certissimum sit Deum esse auctorem totius naturae. Ergo his quae dictat ratio, magis debemus adhaerere quam his quae praedicantur per apostolos vel prophetas, de quibus est fides. Cum igitur huiusmodi videantur interdum dissonare ab his quae ratio naturalis dictat, sicut cum dicunt Deum trinum et unum, vel virginem concepisse, et alia huiusmodi; videtur quod non sit conveniens fidem habere de huiusmodi.

[55046] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 8 Praeterea, illud quod evacuatur altero adveniente, non videtur esse propter illud necessarium: non enim evacuaretur, nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum; oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit. Sed fides evacuatur, gloria adveniente. Ergo non est necessaria propter gloriam consequendam.

[55047] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 9 Praeterea, nihil indiget, ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur. Sed fides destruit rationem; ut enim dicit Gregorius, *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum.* Ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

[55048] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 10 Praeterea, haereticus non habet habitum fidei. Sed contingit quod haereticus aliqua vera credit quae sunt supra facultatem rationis; sicut credit filium Dei incarnatum, quamvis non credat eum passum. Ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem.

[55049] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 11 Praeterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret; ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est. Sed ea quae sunt fidei, in nos per multa media devenerunt. A Deo enim dicta sunt apostolis vel prophetis, a quibus in successores eorum, et deinceps in alios et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa. Non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint et decipi et decipere potuerunt. Ergo nullam certitudinem habere possumus de his quae sunt fidei; et ita stultum videtur his assentire.

[55050] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 12 Praeterea, illud non videtur necessarium ad vitam aeternam consequendam quod meritum vitae aeternae diminuit. Sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus, qui facilitatem facit, meritum diminuit. Ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

[55051] De veritate, q. 14 a. 10 arg. 13 Praeterea, potentiae rationales sunt nobiliores quam naturales. Sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. Ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

[55052] De veritate, q. 14 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Hebr. XI, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.*

[55053] De veritate, q. 14 a. 10 s. c. 2 Praeterea, illud est necessarium ad salutem, quo non habito, homo damnatur. Sed fides est huiusmodi; Marci ultimo: *qui vero non crediderit, condemnabitur.* Ergo fides est necessaria ad salutem.

[55054] De veritate, q. 14 a. 10 s. c. 3 Praeterea, altior vita altiori cognitione indiget. Sed vita gratiae altior (est) quam vita naturae. Ergo indiget aliqua cognitione supernaturali, quae est cognitio fidei.

[55055] De veritate, q. 14 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod habere fidem de his quae sunt supra rationem, necessarium est ad vitam aeternam consequendam. Quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alicuius perfecti. Nec perfecti actio ab imperfecto statim in principio perfecte recipitur; sed primo quidem imperfecte et postmodum perfectius, et sic inde quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus quae per successionem temporis perfectionem aliquam consequuntur. Et similiter etiam videmus in operibus humanis, et praecipue in disciplinis. In principio enim homo imperfectus est in cognitione. Ad hoc autem quod perfectionem scientiae consequatur, indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientiae ducat; quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quae sub scientia cadunt. Non autem in principio suae doctrinae statim ei qui instruitur, tradit rationes scibilium de quibus instruere intendit: quia tunc statim in principio perfecte scientiam haberet qui instruitur; sed tradit ei quaedam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus, nescit; sciet autem post profectum in scientia. Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere: et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et quasi instructione divina, qui est sui perfectus cognitor. Huius autem perfectae cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde oportet ut accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quaedam talia sunt, quod in hac vita perfecta cognitio de eis haberi non potest, quae totaliter vim humanae rationis excedunt: et ista oportet credere quamdiu in statu viae sumus; videbimus autem ea perfecte in statu patriae. Quaedam vero sunt ad quae etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quae de Deo demonstrative probari possunt; quae tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quae sunt remotissima a sensibus: unde homo non est idoneus in principio perfecte ea cognoscere. Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quae praeexiguntur

ad istorum demonstrationem, quae homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, quae inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitae. Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quae necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent, et hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est via fidei hominibus provisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

[55056] De veritate, q. 14 a. 10 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod homini in conditione suae naturae perfecte providetur in quantum ad finem illum consequendum qui est in potestate naturae, dantur principia sufficientia ut sint causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturae excedit, dantur principia, non quae sint causae finis, sed quibus homo est capax eorum per quae pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus, *posse habere fidem et caritatem naturae est hominum; habere autem, est gratia fidelium.*

[55057] De veritate, q. 14 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate. Et ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum, nisi fuerint adiuta donis superadditis ex divina liberalitate.

[55058] De veritate, q. 14 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis, et affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem. Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viae indigemus fide, qua ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quae sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum. Et ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam quae dictat ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione iam dicta.

[55059] De veritate, q. 14 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad ea quae sunt fidei, non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat; sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione. Unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

[55060] De veritate, q. 14 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura ea quae sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus, propter duas rationes. Primo, quia homo ad altiorem finem ordinatur; et ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum, et sibi naturalia principia non sufficiant, nihilominus perfectior erit. Secundo, quia hoc ipsum est in homine perfectionis, quia multiplices vias potest habere ad consequendum suum finem. Unde non poterat ei una via naturalis determinari, sicut aliis animalibus; sed loco omnium, quae natura aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam et necessaria huius vitae sibi praeparare potest, et disponere se ad recipienda divinitus auxilia futurae vitae.

[55061] De veritate, q. 14 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo. Ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi; unde ratio non sequitur.

[55062] De veritate, q. 14 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod per apostolos et prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quae naturalis ratio dictat. Dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit; et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet; sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit maior terra et quod diameter sit asimeter costae; quae tamen sapienti rationabilia apparent.

[55063] De veritate, q. 14 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod fides evacuatur in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa: et secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriae; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide, est necessaria ad salutem. Hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta quae ordinantur ad perfectionem finis, cessent fine veniente, sicut motus veniente quiete, quae est eius finis.

[55064] De veritate, q. 14 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit, ut dictum est.

[55065] De veritate, q. 14 a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum, quod haereticus non habet habitum fidei, etiamsi unum solum articulum discredat; habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, ut per ipsum intellectus fidelis detineatur ne contrariis fidei assentiat; sicut et castitas refrenat a contrariis castitati. Quod autem haereticus aliqua credat quae sunt supra naturalem cognitionem, non est ex aliquo habitu infuso, quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia aequaliter; sed est ex quadam aestimatione humana, sicut etiam Pagani aliqua supra naturam credunt de Deo.

[55066] De veritate, q. 14 a. 10 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod omnia media per quae ad nos fides venit, suspicione carent. Prophetis enim et apostolis credimus ex hoc quod Deus eis testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc., cap. XVI, 20: *sermonem confirmante sequentibus signis.* Successoribus autem apostolorum et prophetarum non credimus nisi in quantum nobis ea annuntiant quae illi in scriptis reliquerunt.

[55067] De veritate, q. 14 a. 10 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas: quaedam ex ipsius conditione operis; et talis difficultas operatur ad meritum; alia est ex indispositione vel tarditate voluntatis; et talis potius diminuit meritum; et hanc aufert habitus, et non primam.

[55068] De veritate, q. 14 a. 10 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad unum, et non indigent habitu determinante, sicut rationabiles, quae sunt ad opposita.

Articulus 11

[55069] De veritate, q. 14 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur (utrum) sit necessarium explicite credere

[55070] De veritate, q. 14 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[55071] De veritate, q. 14 a. 11 arg. 1 Illud enim non est ponendum, quo posito sequitur inconveniens. Sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicite credatur, sequitur inconveniens. Possibile est enim aliquem nutriri in silvis, vel etiam inter lupos; et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere. Et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur. Quod est inconveniens; et sic non videtur quod sit necessarium explicite aliquid credere.

[55072] De veritate, q. 14 a. 11 arg. 2 Praeterea, ad illud quod non est in potestate nostra, non tenemur. Sed ad hoc quod explicite aliquid credamus, indigemus auditu interiori vel exteriori: *fides* enim est *ex auditu*, ut dicitur Rom., X, 17: et audire non est in potestate alicuius, nisi sit qui loquatur. Et sic non est de necessitate salutis quod aliquid explicite credatur.

[55073] De veritate, q. 14 a. 11 arg. 3 Praeterea, illa quae sunt subtilissima, non sunt rudibus tradenda. Sed nulla sunt subtiliora et altiora his quae rationem excedunt, qualia sunt articuli fidei. Ergo talia non sunt populo tradenda. Et sic non omnes saltem tenentur, ad explicite aliquid credendum.

[55074] De veritate, q. 14 a. 11 arg. 4 Praeterea, homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam Angeli nesciunt. Sed Angeli ante incarnationem mysterium incarnationis ignoraverunt, ut videtur Hieronymus dicere. Ergo homines saltem tunc non tenebantur ad sciendum aliquid vel credendum explicite de redemptore.

[55075] De veritate, q. 14 a. 11 arg. 5 Praeterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut dicit Dionysius, IX cap. Cael. Hierarch. Ipsi autem non poterant aliquid explicitum de redemptore cognoscere, cum ad eos prophetae non pervenerint. Ergo credere explicite articulos de redemptore, non videtur necessarium ad salutem.

[55076] De veritate, q. 14 a. 11 arg. 6 Praeterea, inter articulos de redemptore unus est de descensu ad Inferos. Sed de hoc articulo Ioannes dubitavit, secundum Gregorium, cum quaesivit: *tu es qui venturus es?* Matth., XI, 3. Cum igitur ipse fuerit de maioribus, quia nullus eo maior inter natos mulierum, ut ibidem dicitur, videtur quod nec etiam maiores teneantur ad cognoscendum explicite articulos de redemptore.

[55077] De veritate, q. 14 a. 11 s. c. 1 Sed e contra. Videtur quod sit de necessitate salutis

explicite omnia credere; eodem enim modo omnia ad fidem pertinent. Ergo qua ratione oportet unum explicite credere, eadem ratione oportet et omnia.

[55078] De veritate, q. 14 a. 11 s. c. 2 Praeterea, unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt contra fidem. Sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat, contra quos sunt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

[55079] De veritate, q. 14 a. 11 s. c. 3 Praeterea, sicut mandata dirigunt in operandis, ita articuli in credendis. Sed quilibet tenetur scire omnia mandata Decalogi; non enim excusaretur, si per ignorantiam eorum aliquid committeret. Ergo et quilibet tenetur omnes articulos explicite credere.

[55080] De veritate, q. 14 a. 11 s. c. 4 Praeterea, sicut Deus est obiectum fidei, ita et caritatis. Sed nihil debet implicite diligi in Deo. Ergo nec etiam aliquid implicite credi de eo.

[55081] De veritate, q. 14 a. 11 s. c. 5 Praeterea, haereticus, quantumcumque simplex, examinatur de omnibus articulis fidei; quod non esset, nisi omnes explicite credere teneretur. Et sic idem quod prius.

[55082] De veritate, q. 14 a. 11 s. c. 6 Praeterea, habitus fidei est idem specie in omnibus fidelibus. Si igitur aliqui fideles tenentur ad omnia quae sunt fidei explicite credenda, videtur quod etiam ad hoc omnes teneantur.

[55083] De veritate, q. 14 a. 11 s. c. 7 Praeterea, credere informiter non sufficit ad salutem. Sed credere implicite est credere informiter; quia frequenter praelati, in quorum fide nititur fides simplicium, qui implicite credunt, habent fidem informem. Ergo credere implicite non sufficit ad salutem.

[55084] De veritate, q. 14 a. 11 co. Responsio. Dicendum, quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur haec nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem continetur in aliquo quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus: qui autem conclusiones actu considerat, dicitur eas explicite cognoscere. Unde et explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus; implicite vero quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in universalibus principiis ista continentur: sicut qui credit fidem Ecclesiae esse veram, in hoc quasi implicite credit singula quae sub fide Ecclesiae continentur. Sciendum est igitur, quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur; quaedam vero sunt in ea, quae omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quaedam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quaedam vero nec ab omnibus nec omni tempore. Quod enim oporteat omni tempore aliquid explicite credi ab quolibet fideli, ex hoc apparet, quia acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimae perfectionis, sicut acceptio discipuli de his quae sibi primo a magistro traduntur, per quae in anteriora dirigitur. Non posset autem dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter aliquid considerandum accipiat; et

similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat. Et haec sunt duo illa quae apostolus dicit Hebr., XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator est.* Unde quilibet tenetur explicite credere, et omni tempore, Deum esse, et habere providentiam de rebus humanis. Non est autem possibile ut aliquis in statu viae explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; sed possibile est aliquem in statu viae explicite cognoscere omnia illa quae proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quaedam quibus se in finem dirigat: et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem. Sed haec perfectio non est omnium; unde et gradus in Ecclesia constituuntur, ut quidam aliis praeponantur ad erudiendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quae sunt fidei; sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur: sicut sunt praelati et habentes curam animarum. Nec tamen isti etiam secundum omne tempus tenentur omnia explicite credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successiones temporum, ita etiam et totius humani generis: unde dicit Gregorius: *per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.* Plenitudo autem temporis, quasi perfectio aetatis humani generis, est in tempore gratiae; unde in hoc tempore maiores, omnia quae sunt fidei, explicite credere tenentur. Sed temporibus praecedentibus etiam maiores non tenebantur ad credendum omnia explicite; plura autem explicite credebantur post tempus legis et prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quae sunt de redemptore, quia adhuc necessitas redemptoris non erat; implicite tamen haec credebant in divina providentia; in quantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum de omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum et post, omni tempore necessarium fuit a maioribus explicitam fidem de Trinitate habere; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiae; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter etiam post peccatum usque ad tempus gratiae maiores tenebantur habere fidem de redemptore explicite; minores vero implicite, vel in fide patriarcharum et prophetarum, vel in divina providentia. Tempore vero gratiae omnes, maiores et minores, de Trinitate et de redemptore tenentur explicitam fidem habere. Non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli maiores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum, mortuum, et resurrexisse, et alia huiusmodi, de quibus Ecclesia festa facit.

[55085] De veritate, q. 14 a. 11 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere etiam si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod Deus ei vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt necessaria ad credendum, vel aliquem fidei predicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. X.

[55086] De veritate, q. 14 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quae sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen, si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum rationis naturalis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod est nobis

necessarium.

[55087] De veritate, q. 14 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt fidei, non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda, sed in quadam generalitate: sic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum est.

[55088] De veritate, q. 14 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum quod Angeli, secundum Dionysium et Augustinum, primo sciverunt incarnationis Christi mysterium quam etiam homines, cum de ipso per Angelos prophetae etiam sint instructi; sed a Hieronymo dicuntur per Ecclesiam hoc mysterium discere, in quantum, praedicantibus apostolis, mysterium salutis gentium implebatur; et sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciebant, iam praesens videntes quod futurum ante praeviderant.

[55089] De veritate, q. 14 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod gentiles non ponebantur ut instructores divinae fidei. Unde, quantumcumque essent sapientes sapientia saeculari, inter minores computandi sunt: et ideo sufficiebat eis habere fidem de redemptore implicite, vel in fide legis et prophetarum, vel etiam in ipsa divina providentia. Probabile tamen est multis etiam gentilibus ante Christi adventum mysterium redemptionis nostrae fuisse divinitus revelatum, sicut patet ex sibyllinis vaticiniis.

[55090] De veritate, q. 14 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Ioannes Baptista, quamvis suo tempore inter maiores fuerit computandus, quia praeco veritatis fuit a Deo institutus, non tamen oportebat quod explicite crederet omnia quae post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiae revelatae explicite creduntur: nondum enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod praecipue factum est in adventu spiritu sancti. Quidam tamen dicunt, quod Ioannes hoc quaesivit non ex persona sua, sed ex persona discipulorum, qui dubitabant de Christo. Quidam etiam dicunt quod non fuit quaestio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad Inferos descendere.

[55091] De veritate, q. 14 a. 11 ad s. c. 1 Ad primum autem in contrarium dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus quae ad fidem pertinent (quaedam enim sunt aliis obscuriora, et quaedam aliis sunt necessariora) ad hoc quod homo dirigatur in finem: et ideo quosdam articulos prae aliis oportet explicite credere.

[55092] De veritate, q. 14 a. 11 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod ille etiam qui non credit explicite omnes articulos, potest omnes errores vitare: quia ex habitu fidei retardatur ne assentiat contrariis articulorum, quos etiam solum implicite novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruatur per eum cuius est dubia in fide determinare.

[55093] De veritate, q. 14 a. 11 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod mandata Decalogi sunt de his quae naturalis ratio dictat; et ideo quilibet tenetur ea explicite cognoscere, nec est similis ratio de articulis fidei, qui sunt supra rationem.

[55094] De veritate, q. 14 a. 11 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod diligere non distinguitur per implicite et explicite, nisi quatenus dilectio fidem sequitur, eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam quae est extra animam, quae in particulari subsistit. Cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animae, quae potest apprehendere aliquid vel in universali vel in particulari; et ideo non est simile de fide et caritate.

[55095] De veritate, q. 14 a. 11 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod aliquis simplex, qui accusatur de haeresi, non examinatur de omnibus articulis quia teneatur omnes explicite credere, sed quia tenetur non assentire pertinaciter contrario alicuius articulorum.

[55096] De veritate, q. 14 a. 11 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod non est propter differentiam ex habitu fidei explicite credere quae aliis sufficit implicite credere, sed propter officium diversum. Nam ille qui ponitur ut doctor fidei, debet explicite nosse ea quae debet vel tenetur docere; et secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectiorem scientiam habere de his quae sunt fidei.

[55097] De veritate, q. 14 a. 11 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium; sed in fide Ecclesiae, quae non potest esse informis. Et praeterea, unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi formate vel informiter, sed propter convenientiam in credito.

Articulus 12

[55098] De veritate, q. 14 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum una sit fides modernorum et antiquorum

[55099] De veritate, q. 14 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[55100] De veritate, q. 14 a. 12 arg. 1 Scientia enim universalis differt a scientia particulari. Sed antiqui cognoscebant ea quae sunt fidei, quasi in universali, implicite credentes; moderni autem in particulari credentes explicite. Ergo non est eadem fides modernorum et antiquorum.

[55101] De veritate, q. 14 a. 12 arg. 2 Praeterea, fides est de enuntiabili. Sed non sunt eadem enuntiabilia quae nos credimus et illi crediderunt; ut Christum nasciturum, et Christum natum. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

[55102] De veritate, q. 14 a. 12 arg. 3 Praeterea, determinatum tempus in his quae sunt fidei, est de necessariis ad credendum: aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum

nondum venisse, sed esse venturum. Sed in fide nostra et antiquorum sunt tempora variata: nos enim credimus de praeterito quod ipsi credebant de futuro. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

[55103] De veritate, q. 14 a. 12 s. c. Sed contra, Ephes., IV, 5: *unus dominus, una fides.*

[55104] De veritate, q. 14 a. 12 co. Responsio. Dicendum quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem antiquorum et modernorum: alias non esset una Ecclesia. Ad hoc autem sustinendum, quidam dixerunt, esse idem enuntiabile de praeterito quod nos credimus, et de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur esse conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus, eadem compositio maneat; videmus etiam compositiones per alia accidentia verbi et nominis variari. Unde alii dixerunt, quod enuntiabilia sunt diversa quae nos credimus et illi crediderunt; sed fides non est de enuntiabili sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sint diversa. Dicunt enim, quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi; sed hoc est quasi accidentale, ut credat eam esse vel fuisse. Sed hoc etiam falsum apparet: quia credere, cum dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico, credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adiungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III de anima; ut scilicet sensus (sit), credo resurrectionem, id est credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse. Et ideo dicendum est, quod obiectum fidei dupliciter potest considerari. Vel secundum se, prout est extra animam; et sic proprie habet rationem obiecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem. Vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est obiectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quae refertur ad nos et antiquos: et ideo ex eius unitate fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una.

[55105] De veritate, q. 14 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod scire in ad primum igitur dicendum, quod scire in universali et in particulari non diversificat scientiam autem quantum ad rem scitam, a qua habitus habet unitatem.

[55106] De veritate, q. 14 a. 12 ad 2 Ad secundum patet responsio ex dictis.

[55107] De veritate, q. 14 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re, sed secundum diversum ordinem ad nos vel illos: unum enim est tempus in quo Christus passus fuit; sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur praeteritum vel futurum, respectu praecedentium vel sequentium.

age retro age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

a quaestione XV ad quaestionem XVII

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum adaequatum Leonino 1972 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 15

Prooemium

[55108] De veritate, q. 15 pr. 1 Primo utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae in homine.

[55109] De veritate, q. 15 pr. 2 Secundo utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

[55110] De veritate, q. 15 pr. 3 Tertio utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum.

[55111] De veritate, q. 15 pr. 4 Quarto utrum delectatio morosa sit peccatum mortale.

[55112] De veritate, q. 15 pr. 5 Quinto utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

Articulus 1

[55113] De veritate, q. 15 a. 1 tit. 1 Quaestio est de ratione superiori et inferiori. Et primo quaeritur utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae in homine

[55114] De veritate, q. 15 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55115] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 1 Dicitur enim in libro de spiritu et anima: *cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, postea intellectus et postea intelligentia; et in summa est sapientia, quae est ipse Deus.* Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo etiam ratio et intellectus.

[55116] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 2 Praeterea, homo, ut dicit Gregorius, cum omni creatura convenit; ratione cuius dicitur omnis creatura. Sed id quo homo convenit cum plantis, est quaedam potentia animae, scilicet vegetativa, distincta a ratione, quae est propria potentia hominis in quantum est homo; et similiter id in quo convenit cum brutis, scilicet sensus. Ergo pari ratione id in quo convenit cum Angelis, qui sunt supra hominem, scilicet intellectus, est alia potentia a ratione, quae est propria humani generis, ut dicit Boetius in V de consolatione.

[55117] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis iudicat; ita etiam rationis discursus terminatur ad intellectum, ut iudicium feratur de his de quibus ratio contulit: tunc enim de his quae ratio confert, homo iudicat, cum resolvendo ad principia devenitur, quorum est intellectus; ratione cuius ars iudicandi resolutoria nominatur. Ergo, sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita et intellectus a ratione.

[55118] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 4 Praeterea, comprehendere et iudicare sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio et communi; quorum sensus proprius comprehendit, communis autem iudicat. Sed, sicut dicitur in libro de spiritu et anima, *quidquid sensus percipit, imaginatio repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio iudicat, memoria servat, intelligentia comprehendit.* Ergo ratio et intelligentia sunt diversae potentiae.

[55119] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut se habet quod est omnibus modis simplex, ad actum compositum, ita se habet illud quod est simpliciter compositum, ad actum simplicem. Sed intellectus divinus, qui est omnibus modis simplex, non habet actum aliquem compositum, sed simplicissimum. Ergo et ratio nostra, quae composita est, in quantum est collativa, non habet actum simplicem. Actus autem intellectus est simplex: est enim intelligentia indivisibilium, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus et ratio non sunt una potentia.

[55120] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 6 Praeterea, anima rationalis secundum philosophum in III de anima, et Commentatorem ibidem, seipsam cognoscit per aliquam similitudinem. Mens autem, in qua est imago, secundum Augustinum in IX de Trinitate se per seipsam cognoscit. Ergo ratio et mens, sive intellectus, non sunt idem.

[55121] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 7 Praeterea, potentiae diversificantur penes actus, et actus penes obiecta. Sed obiecta rationis et intellectus sunt maxime differentia: ut enim dicitur in Lib. de spiritu et anima, anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Maxime autem differt natura corporea a spiritu creato. Ergo intellectus et ratio sunt diversae potentiae.

[55122] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 8 Praeterea, Boetius dicit in V de consolatione: *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur: sensus enim figuram in subiecta materia constitutam; imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit, speciem quoque ipsam quae in singularibus inest, universali consideratione perpendit; intelligentia vero celsior oculus existit: supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie intuetur.* Sicut ergo imaginatio est diversa potentia a sensu, ex hoc quod imaginatio considerat formam non in materia, sensus vero in materia, constitutam; ita intelligentia, quae considerat formam absolute, est alia potentia a ratione, quae considerat formam universalem in particularibus existentem.

[55123] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 9 Praeterea, Boetius dicit in IV de consolatione: *uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad aeternitatem tempus; ad punctum medium circulus: ita est fati series mobilis ad providentiae divinae stabilem simplicitatem.* Sed constat quod providentia a fato, circulus a centro, tempus ab aeternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differunt. Ergo et ratio ab intellectu.

[55124] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 10 Praeterea, ut dicit Boetius in V de consolatione, *ratio humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini.* Sed id quod est divinum et humanum, non potest communicare in eadem ratione potentiae. Ergo non sunt una potentia.

[55125] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 11 Praeterea, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus est prius quam conferre, quod pertinet ad rationem. Ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius seipso. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

[55126] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 12 Praeterea, est considerare rei entitatem absolute, et entitatem rei in hoc: quarum considerationum neutra animae humanae deest. Ergo oportet in anima humana esse duas potentias; quarum una cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus; et alia entitas in alio, quod videtur esse rationis, et sic idem quod prius.

[55127] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 13 Praeterea, ut dicitur in Lib. de spiritu et anima, *ratio est mentis aspectus, quo bonum malumque discernit, virtutes eligit, Deumque diligit*; quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia potentia quam intellectus. Ergo et ratio est alia potentia ab intellectu.

[55128] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 14 Praeterea, rationalis contra concupiscibile et irascibile distinguitur; sed irascibilis et concupiscibilis pertinent ad appetitivam. Ergo et ratio; et sic idem quod prius.

[55129] De veritate, q. 15 a. 1 arg. 15 Praeterea, in III de anima philosophus dicit, quod in rationali est voluntas, quae contra intellectum distinguitur; ergo idem quod prius.

[55130] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicere videtur XV de Trinit. ubi dicit: *pervenimus ad Dei imaginem, quod est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione vel intelligentia; et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad illam rem quae mens vocatur vel animus.* Ex quo videtur quod rationem et intelligentiam pro eodem accipiat.

[55131] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in III super Genesim ad litteram - et habetur in Glosa Eph. IV, 23 super illud *renovamini spiritu mentis vestrae - intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei quo irrationabilibus animantibus antecellit.* Id autem est ipsa ratio vel mens vel intelligentia vel si quo alio vocabulo commodius appellatur; ergo videtur quod ratio et intellectus secundum eum sint diversa nomina eiusdem potentiae.

[55132] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ut dicitur XIII de Trinitate ab Augustino, *imago illius naturae qua nulla natura melior est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius.* Sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, ut dicitur in XII et in XV de Trinitate. Ergo nulla potentia est in homine potior ratione. Intelligentia autem vel intellectus, si essent aliud a ratione, essent supra rationem; ut patet per auctoritates primo inductas Boetii, et de spiritu et anima. Ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

[55133] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 4 Praeterea, quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere. Sed sensus communis, quae est virtus materialis, confert de sensibilibus propriis, ea ad invicem discernendo; habet etiam eorum cognitionem absolute; alias inter ea discernere non posset ut probatur in II de anima. Ergo multo fortius, ratio quae est magis virtus immaterialis, non solum potest conferre, sed etiam absolute accipere, quod pertinet ad intellectum; et sic intellectus et ratio non videntur esse potentiae diversae.

[55134] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 5 Praeterea, in Lib. de spiritu et anima dicitur, quod *mens universorum capax, omnium rerum similitudine insignita*: anima dicitur et *natura esse cum quadam potentia, et naturali dignitate.* Sed id quod totam animam nominat, non debet distingui ab aliqua animae potentia. Ergo mens a ratione quae est quaedam animae potentia, distingui non debet; et ita nec intellectus, quia videtur esse idem quod mens.

[55135] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 6 Praeterea, in operatione animae humanae duplex compositio invenitur; una qua componit et dividit praedicatum cum subiecto, formando propositiones; alia qua componit principia cum conclusionibus conferendo. Sed in prima compositione eadem potentia animae humanae est quae ipsa simplicia apprehendit, id est praedicatum et subiectum, secundum proprias quidditates, et quae componendo propositionem format; utrumque enim intellectui possi-

bili attribuitur in III de anima. Ergo et similiter una potentia erit quae ipsa principia accipit, quod est intellectus, et quae principia in conclusionem ordinat, quod est rationis.

[55136] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 7 Praeterea, in Lib. de spiritu et anima dicitur: *anima est spiritus intellectualis vel rationalis*; ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

[55137] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 8 Praeterea, Augustinus dicit in XII de Trinitate, quod ubi primum occurrit aliquid quod non sit nobis commune et pecori, hoc ad rationem pertinet. Hoc etiam idem ad intellectum pertinet, secundum philosophum in Lib. de anima. Ergo idem est ratio et intellectus.

[55138] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 9 Praeterea, differentia obiectorum quantum ad accidentales conditiones, non demonstrat diversitatem potentiarum. Homo enim coloratus et lapis coloratus eadem potentia sentiuntur; accidit enim sensibili in quantum est sensibile esse hominem vel lapidem. Sed obiecta quae in Lib. de spiritu et anima assignantur intellectui et rationi, scilicet spiritus creatus et natura corporea, non differunt, sed conveniunt quantum ad per se rationem cognoscibilis. Sicut enim spiritus incorporeus creatus ex hoc ipso intelligibilis est quod immaterialis est, ita etiam naturae corporeae non intelliguntur nisi in quantum a materia separantur; et sic utrumque, in quantum cognoscitur, communicat in una ratione cognoscibilis, in ratione scilicet immaterialis. Ergo ratio et intellectus non sunt diversae potentiae.

[55139] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 10 Praeterea, omnis potentia quae comparat aliqua ad invicem, oportet quod habeat utriusque absolute cognitionem; unde philosophus probat in II de anima, quod oportet in nobis esse unam potentiam quae cognoscat album et dulce, per hoc quod discernimus inter ea. Sed sicut qui discernit inter aliqua diversa, comparat ea ad invicem, ita etiam qui confert, unum alteri comparat. Ergo illius potentiae quae confert, scilicet rationis, est etiam absolute aliquid accipere; quod pertinet ad intellectum.

[55140] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 11 Praeterea, nobilius est conferre quam conferri, sicut agere quam pati. Sed per idem est aliquid intelligibile et conferibile. Ergo et per idem est anima intelligens et conferens. Ergo ratio et intellectus sunt idem.

[55141] De veritate, q. 15 a. 1 s. c. 12 Praeterea, unus habitus non est in diversis potentiis. Sed idem habitus potest esse quo conferimus, et absolute aliquid accipimus; sicut fides, quae absolute aliquid accipit, in quantum ipsi primae veritati inhaeret; confert vero, in quantum eam in speculo creaturarum quodam quasi decursu intuetur. Ergo eadem potentia est quae confert, et absolute aliquid accipit.

[55142] De veritate, q. 15 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam istius quaestionis investigare oportet intellectus et rationis differentiam. Sciendum est igitur, secundum Augustinum in III de Trinit. quod, sicut est ordo quidam inter substantias corporales, ex quo quaedam aliis superiores dicuntur, et earum regitivae; ita est etiam quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem et inferiorum corporum haec videtur esse differentia: quod inferiora corpora suum perfectum esse per motum consequuntur, generationis scilicet, alterationis et augmenti; ut patet

in lapidibus, plantis et animalibus. Superiora vero corpora suum perfectum esse habent quantum ad substantiam, virtutem, quantitatem et figuram, absque omni motu, statim in ipso sui principio; ut patet in sole, luna et stellis. Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit. Unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in Angelis, ratione cuius deiformem intellectum habere dicuntur. Quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam pervenire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie animarum humanarum. Et inde est quod ipsi Angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac in Lib. de definitionibus, quod ratiocinatio est cursus causae in causatum. Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, VIII super Genes. ad litteram; motus etiam finis est quies, ut in V Physic. dicitur. Et sic motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita etiam et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse; ut patet ex auctoritate Boetii supra inducta. Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum. Ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit. Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi. Unde, quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in superioribus substantiis invenitur, ex quo etiam intellectivam vim habere dicuntur; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, VII cap. de Divin. Nomin., assignat dicens, quod divina sapientia semper fines priorum coniungit principiis secundorum; hoc est dictu: quod inferior natura in sui summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae. Et hanc quidem differentiam Angelorum et animarum Dionysius, VII cap. de Divin. Nomin., ostendit, sic dicens: *ex ipsa*, scilicet divina sapientia, *intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem; sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt.* Postea subiungit de animabus: *propter divinam sapientiam et animae rationale habent diffusive quidem, et circulo circa existentium veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus; sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignae habitae intellectibus aequalibus angelicis, in quantum animabus est proprium et possibile*; quod ideo dicit, quia illud quod est superioris naturae, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed secundum quamdam tenuem participationem; sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua rationis participatio, in quantum bruta habent quamdam prudentiam naturalem, ut patet in principio Metaphysic. Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud; sicut dicitur in 1 metaphysicae, quod cognitio Dei est divina, et non humana possessio. Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiae participent: sed hoc inest eis secundum quamdam aestimationem naturalem. Similiter etiam nec in homine est una specialis potentia per quam simpliciter et absolute sine discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi secundum quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur ratione eius quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione. Unde etiam in Lib. de spiritu et anima proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem quod est rationis proprium, ponitur ut rationis actus, ubi dicitur, quod *ratio est animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur; ratiocinatio autem est rationis inquisitio.* Dato etiam quod ad simplicem acceptionem et absolutam veritatis quae est in nobis aliqua potentia nobis proprie et perfecte competeret, non tamen esset alia potentia a ratione: quod sic patet. Quia secundum Avicennam in VI de naturalibus, diversi actus indicant potentiarum differentiam tunc tantum quando non possunt in idem principium referri; sicut in corporalibus non reducitur in idem principium, recipere et retinere, sed hoc in humidum, illud autem in siccum. Et ideo imaginatio, quae retinet formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, qui recipit praedictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utrumque invenitur: quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eamdem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum ut perfectum et imperfectum. Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae, sed una; quae, in quantum perfecta est, absolute veritatem cognoscit; in quantum vero imperfecta, discursu indiget. Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quae est potentia animae sensitivae, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III de anima. Et haec habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri; et haec ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu. Sed de hac ad praesens non intendimus.

[55143] De veritate, q. 15 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod liber de spiritu et anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini. Sustinendo tamen eum, potest dici quod auctor eius non intendit per illa distinguere potentias animae, sed ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit: ut per sensum cognoscat formas in materia; per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiae conditionibus; per rationem ipsam essentialem formam rerum materialium sine individuali materia; ex qua ulterius consurgit in habendo aliqualem cognitionem de spiritibus creatis; et sic dicitur habere intellectum, quia huiusmodi spiritus substantias penitus sine materia existentes per prius cognoscunt; et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei; et sic dicitur intelligentiam habere, quae proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cuius intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere.

[55144] De veritate, q. 15 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Boetius in V de consolatione, superior vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit: unde natura superior plene potest in id quod est inferioris naturae, non autem plene in id quod est superioris. Et ideo natura animae rationalis habet potentias ad ea quae sunt sensitivae vel vegetativae naturae, non autem ad ea quae sunt intellectualis naturae quae supra ipsam existit.

[55145] De veritate, q. 15 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat, secundum philosophum, oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se obiectum; sed in hanc communem obiecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest. Sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Unde non oportet quod in nobis intellectus sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a propriis.

[55146] De veritate, q. 15 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod iudicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit, quia etiam intellectus iudicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto rationi iudicium attribuitur, et comprehensio intelligentiae, quia iudicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem veritatis comprehensio per intellectum.

[55147] De veritate, q. 15 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud quod est omnibus modis simplex, totaliter compositione caret: sed simplicia in compositis salvantur. Et inde est quod in simplici non invenitur id quod est compositi in quantum est compositum: sicut corpus simplex non habet saporem, qui sequitur mixtionem; sed corpora mixta habent ea quae sunt simplicium corporum, licet modo imperfectiori: sicut calidum et frigidum, et leve et grave invenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu divino, qui est omnino simplex, nulla compositio invenitur. Sed ratio nostra quamvis sit composita, ex hoc quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum vel prout componit praedicatum subiecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem. Unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates, et quae format propositiones, et quae ratiocinatur: quorum ultimum proprium est rationis in quantum est ratio; alia duo possunt esse etiam intellectus, in quantum est intellectus. Unde secundum invenitur in Angelis, cum per plures species cognoscant; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit, et simplicia et complexa.

[55148] De veritate, q. 15 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod anima quodammodo cognoscit se per seipsam, secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere; et quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilis, prout cognoscere cognitionem et discretionem sui importat: et sic de eodem philosophus et Augustinus loquuntur. Unde non sequitur ratio.

[55149] De veritate, q. 15 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod talis differentia obiectorum non potest potentias diversificare, eo quod est per accidentales differentias, ut in obiiciendo probatum est. Ideo autem rationis obiectum ponitur natura corporea, quia proprium humanae cognitioni est ut a sensu et phantasmate ortum habeat. Unde circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur, in quantum ratio est humano generi propria. Ex

hinc autem ulterius assurgit in cognoscendo spiritum creatum vel increatum, quod magis competit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori, quam secundum id quod est sibi proprium et perfecte conveniens.

[55150] De veritate, q. 15 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Boetius vult intelligentiam et rationem esse diversas vires cognitivas, non tamen eiusdem, sed diversorum. Rationem enim vult esse hominum: et ideo dicit quod cognoscit formas universales in particularibus, quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas. Intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum, quae primo intuitu formas penitus immateriales apprehendunt: et ideo vult quod ratio nunquam pertingat ad id quod est intelligentiae; quia ad videndas quidditates substantiarum immaterialium secundum infirmitatem huius cognitionis pertingere non possumus. Hoc autem erit in patria, cum per gloriam erimus deiformes.

[55151] De veritate, q. 15 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod prout ratio et intellectus sunt in diversis, non sunt una potentia; sed nunc quaeritur de eis prout utrumque in homine invenitur.

[55152] De veritate, q. 15 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diversarum potentiarum. Contingit autem unius potentiae esse diversos actus, quorum unus est alio prior; sicut intellectus possibilis actus est intelligere quod quid est, et formare propositiones.

[55153] De veritate, q. 15 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod utrumque cognoscit anima, sed per eamdem potentiam. Hoc tamen proprium esse humanae animae videtur, in quantum est rationalis, quod cognoscat entitatem in hoc. Entitatem vero absolute cognoscere magis videtur esse substantiarum superiorum, ut ex auctoritate supra inducta patet.

[55154] De veritate, q. 15 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod diligere Deum et eligere virtutes attribuitur rationi, non quod sint immediate ipsius, sed in quantum ex iudicio rationis voluntas afficitur in Deum sicut in finem, et ad virtutes sicut ad ea quae sunt ad finem. Et per hunc etiam modum rationale distinguitur contra irascibile et concupiscibile: quia ad agendum inclinamur vel iudicio rationis, vel passione, quae est in irascibili vel concupiscibili. Dicitur etiam voluntas esse in ratione, in quantum est in parte animae rationali, sicut dicitur memoria esse in sensitivo, in quantum est in parte sensitiva, non quod sit eadem potentia.

[55155] De veritate, q. 15 a. 1 ad 13 Et per hoc patet solutio ad tertiumdecimum, et ad quartumdecimum.

Articulus 2

[55156] De veritate, q. 15 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae

[55157] De veritate, q. 15 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55158] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 1 Ut enim Augustinus dicit in XIII de Trinitate, imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed imago Dei in anima consistit in tribus potentiis. Ergo inferior ratio non pertinet ad eamdem potentiam vel easdem ad quas pertinet superior; et sic videntur esse diversae potentiae.

[55159] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 2 Praeterea, cum pars ad totum dicatur, eodem modo in aliquo genere invenitur pars quo invenitur totum. Sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale. Ergo et diversae partes animae sunt diversae potentiae. Sed ratio superior et inferior nominantur ab Augustino diversae portiones rationis. Ergo sunt diversae potentiae.

[55160] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne aeternum est necessarium, et omne mutabile et temporale est contingens, ut patet per philosophum in IX Metaph. Sed pars animae quae dicitur scientificum a philosopho in VI Ethic. circa necessaria versatur; ratiocinativum autem sive opinativum circa contingentia. Cum ergo ratio superior secundum Augustinum inhaereat aeternis, inferior vero temporalia et caduca disponat videtur quod idem sit ratiocinativum quod inferior ratio et scientificum idem quod superior. Sed scientificum et ratiocinativum sunt diversae potentiae, ut patet per philosophum, ibidem. Ergo et ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

[55161] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut philosophus, ibidem dicit, *ad ea quae sunt genere altera, oportet determinari alteras potentias animae*; cum omnis potentia animae quae ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem; et sic ipsa diversitas obiectorum secundum genus attestatur diversitati potentiarum. Sed aeternum et corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile et incorruptibile nec in genere conveniant, ut dicitur in X Metaph. Ergo ratio superior, cuius obiectum sunt res aeternae, est alia potentia a ratione inferiori, quae habet pro materia res caducas.

[55162] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 5 Praeterea, potentiae distinguuntur per actus, et actus per obiecta. Sed aliud obiectum est verum contemplabile, et bonum operabile. Ergo et alia potentia est ratio superior, quae verum contemplatur; et alia ratio inferior, quae bonum operatur.

[55163] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 6 Praeterea, illud quod in se non est unum, multo minus, alii comparatum, est unum. Sed superior ratio non est una potentia, sed plures, cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens. Ergo nec potest dici quod superior et inferior ratio sint una potentia.

[55164] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 7 Praeterea, ratio est simplicior quam sensus. In parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia. Ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere potest. Sed ratio superior et inferior per officia geminantur, ut Augustinus dicit, XII de Trinitate. Ergo sunt diversae potentiae.

[55165] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 8 Praeterea, quandocumque animae attribuuntur aliqua

quae non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diversas potentias in anima assignare; sicut secundum recipere et retinere distinguitur imaginatio a sensu. Sed aeternum et corruptibile in eadem principia reduci non possunt; non enim sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium proxima, ut probatur in XI Metaph. Ergo non eidem potentiae animae attribui debent; et sic ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

[55166] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 9 Praeterea, Augustinus in XII de Trinit. per tria quae ad peccatum hominis concurrerunt, scilicet virum, mulierem et serpentem, tria significari dicit quae sunt in nobis, scilicet rationem superiorem, et inferiorem, et sensualitatem. Sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. Ergo et ratio inferior a superiori.

[55167] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 10 Praeterea, una potentia non simul potest peccare et non peccare. Sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccante, ut patet per Augustinum de Trinit. Ergo ratio inferior et superior non sunt una potentia.

[55168] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 11 Praeterea, diversae perfectiones sunt diversorum perfectibilium, cum proprius actus requirat propriam potentiam. Sed habitus animae sunt perfectiones potentiarum. Ergo diversi habitus sunt diversarum potentiarum. Sed ratio superior deputatur sapientiae, secundum Augustinum; inferior autem scientiae, quae sunt diversi habitus. Ergo et ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

[55169] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 12 Praeterea, quaelibet potentia perficitur per suum actum. Sed diversitas aliquorum actuum inducit vel manifestat potentiarum diversitatem. Ergo et ubicumque invenitur diversitas actuum, debet iudicari diversitas potentiarum. Sed ratio superior et inferior habent diversos actus, quia per officia geminantur, ut Augustinus dicit. Ergo sunt diversae potentiae.

[55170] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 13 Praeterea, ratio superior et inferior magis differunt quam intellectus agens et possibilis, cum circa idem intelligibile attendatur actus agentis et possibilis; non autem actus superioris et inferioris rationis, sed circa diversa, ut dictum est. Sed agens intellectus et possibilis sunt diversae potentiae. Ergo et ratio superior et inferior.

[55171] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 14 Praeterea, omne quod deducitur ab aliquo, est aliud ab illo, quia nulla res est sui ipsius causa. Sed inferior ratio deducitur a superiore, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. Ergo est alia potentia a superiori.

[55172] De veritate, q. 15 a. 2 arg. 15 Praeterea, nihil movetur a seipso, ut probatur in VII Physic. Sed ratio superior movet inferiorem, in quantum dirigit et gubernat eam. Ergo superior ratio et inferior sunt diversae potentiae.

[55173] De veritate, q. 15 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Diversae potentiae animae sunt diversae res. Sed ratio superior et inferior non sunt res diversae; unde dicit Augustinus, XII de Trinitate: *cum disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus; nec eam in haec duo quae commemoravimus, nisi per officia geminamus.* Ergo superior et inferior ratio non sunt diversae

potentiae.

[55174] De veritate, q. 15 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura se potest extendere. Sed ratio est immaterialior quam sensus. Eadem autem potentia sensitiva (scilicet visu) et aeterna, sive incorruptibilia vel perpetua, scilicet caelestia corpora, et corruptibilia, sicut haec inferiora, cernuntur. Ergo et eadem potentia rationis est quae aeterna contemplatur, et temporalia disponit.

[55175] De veritate, q. 15 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet duo praecognoscere: scilicet qualiter potentiae animae distinguantur, et quomodo ratio superior et inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse notum, quod ad praesens intendimus; scilicet utrum ratio superior et inferior sint una potentia, vel diversae. Sciendum est igitur, quod potentiarum diversitas penes actus et obiecta distinguitur. Quidam autem dicunt, hoc non esse sic intelligendum quod actuum et obiectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed solummodo signum. Quidam vero dicunt quod diversitas obiectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis, non autem in activis. Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentiis inveniuntur actus et obiecta esse non solum signa diversitatis, sed aliquo modo causae. Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut serra est huiusmodi, et quantum ad materiam et quantum ad formam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animae, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX Metaph.; unde unaquaeque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et ideo secundum hoc diversificatae sunt potentiae, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, a terminis autem specificentur actus, ut patet in V Phys., oportet quod etiam actus penes obiecta distinguantur; et ideo obiectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit. Sed obiectorum diversitas dupliciter attendi potest: uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationes diversas obiectorum, secundum naturam rerum ut color et sapor: secundum diversam rationem obiecti, ut bonum et verum. Cum autem potentiae quae sunt actus determinatorum organorum, non possit se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non autem potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum); oportet de necessitate quod potentiae quae sunt organis affixae, circa quasdam naturas determinatae sint: scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim quae per organum corporeum exercetur, non se potest extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur; possibile erit aptari unam potentiam corpori alligatam omnibus corporibus secundum id quod commune habent; sicut imaginatio prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit); sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quae solummodo se extendit, invenitur vis activa sive immutativa. Quaedam vero potentiae aptabuntur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum, et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva animae

utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur: scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens obiectum commune omnibus entibus; sic enim iam transcenderet corporalia; et iterum quod possibile est inveniri in ea diversas potentias secundum diversam naturam obiectorum propter conditionem organi, quae aptari potest vel huic vel illi naturae. Illa vero pars animae quae non utitur organo corporeo in opere suo, remanet non determinata, sed quodammodo infinita, in quantum est immaterialis; et ideo eius virtus se extendit ad obiectum commune omnibus entibus. Unde obiectum intellectus dicitur esse quid quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde etiam philosophus dicit, quod *intellectus est quo est omnia facere, et quo est omnia fieri.* Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversae potentiae ad diversas naturas obiectorum; sed solummodo secundum diversam rationem obiecti, prout, scilicet, secundum diversam rationem in unam et eamdem rem quandoque actus animae fertur. Et sic bonum et verum in parte intellectiva diversificant intellectum et voluntatem: in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur (voluntas) ut in finem. Unde et a philosopho in VI Metaphys. dicitur verum esse in mente et bonum in rebus; cum forma sit intus, et finis extra. Non eadem ratione autem finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eamdem rationem obiecti. Sic etiam et circa intellectum agens intellectus et possibilis distinguuntur. Non enim eadem ratione est obiectum aliquid in quantum est in actu et in quantum est in potentia, aut in quantum agit et patitur: intelligibile enim actu, est obiectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum; intelligibile vero in potentia est obiectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu. Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiae distingui possunt. Ratio vero superior et inferior hoc modo distinguuntur. Sunt enim quaedam naturae anima rationali superiores, quaedam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis: rerum quae sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero quae sunt infra animam, inest animae intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsae nobilius esse habeant quam in seipsis. Et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens; superior ratio nominatur. Secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem natura, scilicet et superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenduntur; superior quidem prout est immaterialis in seipsa, inferior autem prout a materia per actum animae denudatur. Unde patet quod ratio superior et inferior non nominant diversas potentias, sed unam et eamdem ad diversa diversimode comparatam.

[55176] De veritate, q. 15 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dictum est in quaestione de mente, imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed completive in actibus potentiarum: et secundum hoc dicitur imago ad superiorem et non ad inferiorem rationem pertinere.

[55177] De veritate, q. 15 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pars potentiae non semper po-

tentiam distinctam designat; sed aliquando pars potentiae accipitur secundum partem obiectorum, secundum quae virtualis quantitatis divisio attenditur; ut si aliquis possit centum libras portare, dicetur potentiae illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum tamen sit eadem potentia specie. Et per hunc modum superior et inferior rationis portio dicuntur rationis portiones, secundum quod feruntur in partem obiectorum quae communiter accepta ratio respicit.

[55178] De veritate, q. 15 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod scientificum et rationativum vel opinativum non sunt idem quod ratio superior et inferior: quia etiam circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior, possunt accipi necessariae considerationes, quae ad scientificum pertinent: alias physica et mathematica non essent scientiae; similiter etiam et superior ratio ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes, et per hoc contingentes, quodammodo convertitur: alias rationi superiori non attribueretur peccatum, quod circa haec contingit. Et sic ratio superior non ex toto separatur a rationativo vel opinativo. Scientificum autem et rationativum diversae quidem potentiae sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur. Cum enim actus alicuius potentiae non se extendat ultra virtutem sui obiecti, omnis operatio quae non potest reduci in eamdem rationem obiecti, oportet quod sit alterius potentiae, quae habeat aliam obiecti rationem. Obiectum autem intellectus est quid, ut dicitur in III de anima: et propter hoc, actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus eius quod quid est. Per hanc autem statim ipsa principia prima cognita fiunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam: et hanc potentiam quae ipsas conclusiones in quod quid est nata est resolvere, philosophus scientificum appellat. Sunt autem quaedam in quibus non est possibile talem resolutionem fieri ut perveniatur usque ad quod quid est, et hoc propter incertitudinem sui esse; sicut est in contingentibus in quantum contingentia sunt. Unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium obiectum intellectus, sed per alium modum, scilicet per quamdam coniecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest. Unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia haec potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem, sed sistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quae inquirit; ideo quasi a termino suae operationis haec potentia ratiocinativum vel opinativum nominatur. Sed ratio superior et inferior distinguuntur penes ipsas naturas, et ideo non sunt diversae potentiae, sicut scientificum et opinativum.

[55179] De veritate, q. 15 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obiecta scientifici et ratiocinativi sunt altera genere quantum ad proprium genus cognoscibilis, cum secundum rationem diversam genere cognoscantur. Sed res aeternae et temporales sunt diversae genere naturae; non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam et obiectum.

[55180] De veritate, q. 15 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verum contemplabile et bonum operabile ad diversas potentias pertinent, scilicet ad intellectum et voluntatem. Sed penes hoc non distinguitur ratio superior et inferior, cum utraque possit esse et speculativa et activa, quamvis ratione diversorum, ut ex dictis patet, unde ratio non sequitur.

[55181] De veritate, q. 15 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod id quod in se multa continet, nihil prohibet esse unum cum alio in se multa continente, si eadem multa contineantur ab utroque: sicut hic acervus et haec congregatio lapidum sunt unum et idem. Et per hunc modum ratio superior et inferior sunt una potentia, quamvis utraque plures potentias quodammodo contineat; easdem enim utraque continet. Non autem dicuntur in ratione superiori esse plures potentiae, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia dividatur; sed secundum quod voluntas sub intellectu comprehenditur: non quod sint una potentia, sed quia ex apprehensione intellectus voluntas movetur.

[55182] De veritate, q. 15 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod etiam in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa officia habens; sicut imaginatio, cuius officium est reservare ea quae sunt accepta a sensibus, et iterum intellectui repraesentare. Tamen cum virtus, quanto est immaterialior, tanto ad plura se possit extendere, unam et eandem potentiam nihil prohiberet in parte intellectiva habere diversa officia non autem in parte sensitiva.

[55183] De veritate, q. 15 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis aeternum et temporale non reducantur in eadem principia proxima, tamen cognitio aeterni et temporalis ad idem principium reducitur; cum secundum unam rationem immaterialitatis utrumque ab intellectu apprehendatur.

[55184] De veritate, q. 15 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir et mulier, inter quos erat carnale coniugium, non autem serpens; ita ad naturam superioris rationis pertinet ratio inferior tanquam mulier, non autem sensualitas tamquam serpens, ut dicit Augustinus, XII de Trin.

[55185] De veritate, q. 15 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod cum peccare sit actus quidam, proprie loquendo, non est rationis neque superioris neque inferioris, sed hominis secundum hanc vel illam. Nec est inconveniens, si una potentia ad diversa comparatur, quin secundum unam habitudinem sit peccatum et non secundum alteram; sicut cum plures habitus sunt in una potentia, contingit peccare secundum actum unius habitus, et non secundum actum alterius; ut si idem sit grammaticus et geometra, et vera de lineis enuntiet, soloecismum faciendo.

[55186] De veritate, q. 15 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam eius capacitatem, impossibile est unius perfectibilis plures perfectiones esse in eodem ordine. Et ideo non potest esse quod materia simul perficiatur duabus formis substantialibus, quia una materia non est capax nisi unius esse substantialis. Secus autem est de accidentalibus formis, quae non perficiunt sua subiecta secundum totam eorum potentiam: unde possibile est plura accidentia esse unius perfectibilis. Et ideo etiam plures habitus esse unius potentiae possibile est, cum habitus potentiarum sint accidentales perfectiones; superveniunt enim post completae potentiae rationem.

[55187] De veritate, q. 15 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sicut dicit Avicenna in VI de naturalibus diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentiarum, quandoque non. Quinque enim modis in actibus animae diversitas inveniri potest. Uno modo secundum fortitudinem et debilitatem, sicut opinari et credere. Alio modo secundum velocitatem et tarditatem, sicut

currere et moveri. Tertio modo secundum habitum et privationem, ut quiescere et moveri. Quarto modo secundum comparationem ad contraria eiusdem generis, ut sentire album et sentire nigrum. Quinto modo quando actus sunt diversorum generum, ut apprehendere et movere, vel sentire sonum et sentire colorem. Diversitas igitur primi et secundi modi diversitatem potentiae non indicat: quia sic oporteret tot esse potentias animae distinctas, quot gradus fortitudinis et debilitatis, vel velocitatis, vel tarditatis inveniuntur in actibus. Similiter etiam nec diversitas tertii et quarti modi, cum eiusdem potentiae sit ad utrumque oppositum comparari. Sola autem diversitas quinti modi indicat potentiae diversitatem, ut dicamus actus esse genere diversos qui in ratione obiecti non conveniunt: et secundum hoc diversitas actuum rationis superioris et inferioris diversitatem potentiae non indicat ut ex dictis patet.

[55188] De veritate, q. 15 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod agens intellectus et possibilis plus differunt quam ratio superior et inferior; cum agens intellectus et possibilis respiciant obiecta diversa formaliter etsi non materialiter. Respiciunt enim diversam rationem obiecti, quamvis utraque in eadem re intelligibili possibile sit inveniri; unum enim et idem potest esse prius intelligibile in potentia, et post intelligibile in actu. Sed ratio superior et inferior respiciunt obiecta diversa materialiter, non autem formaliter; cum respiciant diversas naturas secundum unam rationem obiecti, ut ex dictis patet. Diversitas autem formalis maior est quam materialis; et propter hoc ratio non sequitur.

[55189] De veritate, q. 15 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum quae attendit inferior ratio, quae deducuntur ab his quae superior attendit: rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. Unde nihil prohibet rationem inferiorem et superiorem esse unam potentiam; sicut videmus quod eiusdem potentiae est considerare principia subalternantis scientiae et principia subalternatae, quamvis haec ab illis deducantur.

[55190] De veritate, q. 15 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere, quia inferiores rationes regulandae sunt secundum superiores; sicut etiam scientia subalternata a subalternante regulatur.

Articulus 3

[55191] De veritate, q. 15 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum

[55192] De veritate, q. 15 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[55193] De veritate, q. 15 a. 3 arg. 1 Quia ut dicit philosophus in III de anima, intellectus semper rectus est. Ratio autem est eadem potentia cum intellectu, ut supra habitum est. Ergo etiam ratio semper recta est, ergo in ea peccatum non est.

[55194] De veritate, q. 15 a. 3 arg. 2 Praeterea, quidquid est susceptivum alicuius perfectionis, si sit susceptivum defectus, non poterit esse in eo nisi defectus oppositus illi perfectioni: quia contrariorum idem est susceptivum. Sed secundum Augustinum, XII de Trinit., propria perfectio superioris rationis est sapientia, inferioris autem scientia. Ergo in eis aliud peccatum esse non potest nisi ignorantia et stultitia.

[55195] De veritate, q. 15 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum omne peccatum in voluntate est. Sed ratio est alia potentia a voluntate. Ergo in ratione peccatum non est.

[55196] De veritate, q. 15 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil est susceptivum sui contrarii; quia contraria simul esse non possunt. Sed omne peccatum hominis est rationi contrarium, malum enim hominis est contra rationem esse, ut dicit Dionysius, IV cap. de divinis Nomin. Ergo peccatum in ratione esse non potest.

[55197] De veritate, q. 15 a. 3 arg. 5 Praeterea, peccatum quod circa aliquam materiam committitur, non potest attribui illi potentiae quae ad illam materiam non se extendit. Sed ratio superior habet pro materia res aeternas, non autem delectabilia carnis. Ergo peccatum quod circa delectabilia carnis committitur, nullo modo superiori rationi attribui debet, cum tamen Augustinus dicat, quod consensus in actum rationi superiori attribuitur. Praeterea, Augustinus dicit quod superior ratio est quae superiora contemplatur et inhaeret eis, per amorem scilicet; sed ex hoc non contingit esse peccatum; ergo in superiori ratione peccatum esse non potest.

[55198] De veritate, q. 15 a. 3 arg. 6 Praeterea, fortius non vincitur ab infirmiori. Sed ratio est fortissimum eorum quae in nobis inveniuntur. Ergo non potest vinci vel per concupiscentiam vel per iram vel aliud huiusmodi; et ita non potest in ea peccatum esse.

[55199] De veritate, q. 15 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Eiusdem est mereri et demereri. Sed meritum in actu rationis consistit. Ergo et demeritum.

[55200] De veritate, q. 15 a. 3 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum, contingit peccare non solum ex passione, sed etiam ex electione. Sed electio in actu rationis consistit, cum sequatur consilium, ut dicitur in Ethic. Ergo in ratione contingit esse peccatum.

[55201] De veritate, q. 15 a. 3 s. c. 3 Praeterea, per rationem dirigimur et in speculabilibus et in operabilibus. Sed in speculativis contingit esse peccatum circa rationem, ut cum aliquis ratiocinando paralogizat. Ergo etiam in operativis contingit esse peccatum in ratione.

[55202] De veritate, q. 15 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod secundum Augustinum in XII de Trinit., peccatum quandoque est in superiori ratione, quandoque in inferiori. Ad cuius intellectum oportet duo praecognoscere: scilicet quis actus rationi attribui possit; et iterum quis superiori, et quis inferiori. Sciendum est igitur, quod sicut est duplex apprehensiva, scilicet inferior, quae est

sensitiva, et superior, quae est intellectiva vel rationalis; ita est etiam duplex appetitiva, scilicet inferior, quae vocatur sensualitas, quae dividitur per irascibilem et concupiscibilem; et superior, quae nominatur voluntas. Huiusmodi autem appetitivae duae ad suas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, quantum ad aliquid autem diversimode. Similiter quidem quantum ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi praecedente aliqua apprehensione. Appetibile enim non movet appetitum vel superiorem vel inferiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel phantasia et sensu; ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus. Dissimiliter autem quantum ad hoc, quod in appetitu inferiori inest quaedam naturalis inclinatio, qua quodammodo naturaliter cogitur appetitus ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiae apprehensivae, quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus; sed motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio vel in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur. Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem, et concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus. Sic igitur patet quod aliquis actus rationi attribuitur dupliciter. Uno modo quia est immediate eius, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agendis vel scibilibus. Alio modo quod eius est mediante voluntate, quae per eius iudicium movetur. Sicut autem motus appetitus qui consequitur iudicium rationis, rationi attribuitur; ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis, attribuitur superiori rationi; utpote cum aliquis deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid est Deo acceptum, vel divina lege praeceptum, vel aliquo huiusmodi modo. Inferioris vero rationis erit quando motus appetitus consequitur iudicium inferioris rationis ut cum deliberatur de agendis per causas inferiores, utpote considerando turpitudinem actus, dignitatem rationis, offensam hominum, vel aliquid huiusmodi. Huiusmodi autem duae considerationes ordinatae sunt. Finis enim, secundum philosophum, VII Ethicorum, in operabilibus rationem principii tenet. In speculativis autem scientiis non perficitur iudicium rationis nisi quando conclusiones resolvuntur in prima principia. Unde nec in operabilibus perficietur nisi quando fiet reductio usque ad ultimum finem: tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam de operando dabit; et haec sententia est consensus in opus. Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quae finem ultimum inspicit; sed delectatio, vel delectationis complacentia, sive consensus, attribuitur ab Augustino rationi inferiori. Quando igitur peccat aliquis consentiendo in actum malum, est peccatum in ratione superiori: quando vero per solam delectationem cum aliqua deliberatione, dicitur esse peccatum in inferiori ratione, propter hoc quod ipsa huiusmodi inferioribus disponendis immediate insistit. Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione vel inferiori in quantum motus appetitivae, rationi attribuitur. Sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione, quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur.

[55203] De veritate, q. 15 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod secundum philosophum in III de anima, sicut sensus in propriis sensibilibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem

communia et per accidens decipi potest; ita intellectus circa proprium obiectum, scilicet quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens; nec circa prima principia, quae statim notis terminis cognoscuntur; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones; et ita contingit rationem sua rectitudine privari, et in ea esse peccatum.

[55204] De veritate, q. 15 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sapientiae et scientiae secundum se opponuntur directe stultitia et ignorantia; sed quodammodo indirecte etiam omnia alia peccata: in quantum scilicet regimen sapientiae et scientiae, quod in agendis requiritur, per peccatum depravatur, ratione cuius omnis malus dicitur esse ignorans.

[55205] De veritate, q. 15 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium; illud autem quod a voluntate causatur, rationi etiam attribuitur, ratione supradicta.

[55206] De veritate, q. 15 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem, in quantum est contra rationem rectam, in qua peccatum esse non potest.

[55207] De veritate, q. 15 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio superior fertur in rationes aeternas directe sicut in propria obiecta; sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia et caduca, prout ex illis rationibus aeternis de huiusmodi temporalibus iudicat; et sic, cum eius iudicium pervertitur circa aliquam materiam, peccatum illud rationi superiori ascribitur. Ad sextum dicendum quod quamvis ratio superior ad hoc sit ordinata ut aeternis inhaereat non tamen semper eis inhaeret; et sic in ea potest esse peccatum.

[55208] De veritate, q. 15 a. 3 ad 6 Ad septimum dicendum, quod similem rationem Socrates faciebat, ostendere volens, quod nullum scientem contingit peccare, quia scientia, cum sit fortior, a passione non vincitur. Ad quod respondet philosophus, VII Ethic., distinguendo scientiam in universalem et particularem, et scientiam in habitu et in actu; et in habitu scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus vel ligatus, ut in ebriosis accidit. Contingit igitur aliquem habentem scientiam universalem in actu, in particulari, circa quod est opus, non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam, vel aliam passionem; ut sic iudicium rationis in particulari operabili non possit informari secundum universalem scientiam. Et ita contingit errare rationem in electione; et a tali errore electionis omnis malus est ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc etiam modum ratio ad peccatum deducitur, in quantum per concupiscentiam ligatur.

Articulus 4

[55209] De veritate, q. 15 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum delectatio morosa per consensum in

delectationem in inferiori ratione existens, sine consensu in opus, sit peccatum mortale

[55210] De veritate, q. 15 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[55211] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 1 Ut enim dicit Augustinus in Enchiridion, tunsio pectoris et oratio dominica sunt remedia contra veniale deputata. Sed consensus in delectationem sine consensu in opus, inter illa peccata computatur quibus remedium adhibetur per pectoris contunsionem et orationem dominicam; dicit enim Augustinus in XII de Trinitate: *nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt; negandum est esse peccatum; sed longe minus quam si opere statuatur implendum: et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, et dicendum: dimitte nobis debita nostra,* et cetera. Ergo consensus in delectationem praedictus non est peccatum mortale.

[55212] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 2 Praeterea, consensus in veniale peccatum venialis est, sicut et consensus in mortale mortalis; sed delectatio peccatum veniale est. Ergo et consensus in eam venialis erit.

[55213] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 3 Praeterea, in actu fornicationis duo invenimus propter quae malus iudicari potest: scilicet vehementiam delectationis, quae absorbet rationem; et nocumentum ex actu proveniens, scilicet incertitudo prolis, et alia huiusmodi quae consequerentur, nisi concubitus matrimonii lege ordinaretur. Non autem potest dici quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis, quia illa delectationis vehementia invenitur in actu matrimonii, qui non est peccatum. Ergo non est peccatum mortale nisi propter nocumentum quod ex actu provenit; ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis et non in actum, non appropinquat fornicationi ex parte illa qua est peccatum mortale; et ita non videtur peccare mortaliter.

[55214] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 4 Praeterea, non minus peccatum est homicidium quam fornicatio. Sed qui cogitat de homicidio, et delectatur, et consentit in delectationem, non peccat mortaliter; alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis, et in hanc delectationem consentirent, mortaliter peccarent, quod non videtur probabile. Ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

[55215] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 5 Praeterea, cum veniale et mortale quasi in infinitum distent, quod ex distantia poenae perpenditur, veniale non potest fieri mortale. Sed delectatio quae in sola cogitatione consistit, ante consensum est venialis. Ergo consensu adveniente non potest fieri mortalis.

[55216] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 6 Praeterea, ratio peccati mortalis in aversione a Deo consistit. Averti autem a Deo non est inferioris rationis, sed superioris, cuius est etiam converti: opposita enim eiusdem sunt; ergo peccatum mortale in inferiori ratione esse non potest, et ita consensus in

delectationem, qui ab Augustino inferiori rationi adscribitur, non erit peccatum mortale.

[55217] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 7 Praeterea, ut Augustinus in libro I contra Manichaeos dicit, si cupiditas nostra mota fuerit, quasi iam mulieri persuasum erit; sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit, quod cum fit, non labimur in peccatum. Ex quo videtur accipi, quod in spirituali coniugio nobis intimo si mulier peccat, et non vir, non est peccatum. Sed quando consentitur in delectationem et non in actum, mulier peccat, et non vir, ut Augustinus dicit in XII de Trinit. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

[55218] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 8 Praeterea, secundum philosophum in X Ethic., delectatio in bonitate et malitia consequitur operationem ex qua causatur. Sed actus exterior fornicationis, qui consistit in motu corporali, alius est ab interiori, scilicet cogitatione. Ergo et delectatio quae consequitur interiorem actum, alia erit ab illa quae consequitur exteriorem. Actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale, sicut erat exterior. Ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis; ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.

[55219] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 9 Praeterea, illud solum videtur esse peccatum mortale quod lege divina prohibetur, ut patet per definitionem peccati ab Augustino datam, quod *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei.* Sed non invenitur lege divina prohibitus consensus in delectationem. Ergo non est peccatum mortale.

[55220] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 10 Praeterea, idem iudicium videtur esse de consensu interpretativo et de consensu expresso. Sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam nisi per actum illius potentiae; in interpretativo autem consensu non invenitur aliquis actus rationis, quae dicitur consentire, sed sola negligentia reprimendi illicitos motus. Ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale; et similiter nec consensus expressus.

[55221] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 11 Praeterea, ex hoc est aliquod peccatum mortale, ut dictum est, argum. 6, quod est contra praeceptum divinum; alias non contemneretur Deus in transgressione praecepti, et sic peccantis animus non averteretur a Deo. Sed ratio inferior non advertit rationem praecepti divini; hoc enim est officium superioris rationis, quae aeternas rationes consulit. Ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest, et sic consensus praedictus non est mortalis.

[55222] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 12 Praeterea cum in peccato sint duo: conversio et aversio; ad conversionem aversio sequitur. Hoc enim ipso quod aliquis ad unum contrarium convertitur, ab uno avertitur. Sed ille qui consentit in delectationem et non in actum, non plene convertitur ad bonum commutabile, quia complementum in actu consistit. Ergo nec est ibi completa aversio, et ita nec est ibi mortale peccatum.

[55223] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 13 Praeterea, ut dicitur in Glossa, in Princ. Hierem., Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed si aliquis in meditatione divinorum praeceptorum delectaretur, et in talem delectationem consentiret, dummodo non proponeret opere implere divina praecepta, non mereretur praemium. Ergo nec poenam meretur, si in delectationem peccati

consentiat, dummodo non statuat opere implere.

[55224] De veritate, q. 15 a. 4 arg. 14 Praeterea, inferior pars rationis mulieri comparatur. Sed mulier non est suae voluntatis, quia non habet potestatem sui corporis, ut apostolus dicit. Ergo nec inferior pars rationis suae voluntatis est, et ita non potest peccare.

[55225] De veritate, q. 15 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Sed homo damnabitur pro consensu in delectationem: unde dicit Augustinus, XII de Trinitate: *totus homo damnabitur, nisi haec quae sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur.* Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

[55226] De veritate, q. 15 a. 4 s. c. 2 Praeterea, delectatio operationis alicuius et ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut et operatio virtutis et delectatio in ea ad eamdem virtutem; iusti enim est et operari iusta, et delectari de iustis operibus, ut patet in I Ethicorum. Sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis. Ergo et etiam delectatio in cogitatione de fornicatione, et sic consensus in delectationem erit peccatum mortale.

[55227] De veritate, q. 15 a. 4 s. c. 3 Praeterea, si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles, qui non deliberabant de actibus nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando; vel aliquid huiusmodi faciendo, quod patet esse falsum. Ergo in inferiori ratione potest esse mortale peccatum.

[55228] De veritate, q. 15 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod eadem quaestio est qua quaeritur de delectatione morosa utrum sit peccatum mortale, et qua quaeritur de consensu in delectationem. Dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a mora temporis. Certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interveniat; cum non sit circumstantia in infinitum aggravans. Sed hoc videtur dubitabile, utrum delectatio quae dicitur morosa ex consensu rationis superveniente, mortale peccatum sit. Circa quod diversimode aliqui opinati sunt. Quidam enim dixerunt quod non est peccatum mortale, sed veniale. Quae quidem opinio dictis Augustini adversari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, ut patet ex verbis eius inductis. Contradicit etiam isti opinioni fere communis modernorum opinio; et videtur etiam in periculum vergere animarum, cum ex consensu in talem delectationem homo promptissime in peccatum incidere possit. Unde alteri opinioni magis videtur assentiendum, quae ponit talem consensum esse peccatum mortale: cuius opinionis veritas hinc accipi potest. Sciendum namque est, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita etiam ad actum cogitationis sequitur quaedam interior delectatio. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur: una quidem ex parte ipsius cogitationis; alia vero ex parte ipsius cogitati. Delectamur enim quandoque in cogitando propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quaedam cognitio in actu aliquorum, quamvis illa nobis displiceant; sicut aliquis iustus cogitat de peccatis, de eis disputando vel conferendo, et in veritate huius cogitationis delectatur. Sed tunc propter ipsa cogitata delectatio sequitur, quando ipsa res cogitata affectum movet et allicit. Et hae quidem duae cogitationes in quibusdam actibus mani-

feste differunt, et aperte distinguuntur. Sed earum distinctio in cogitationibus de peccatis carnis magis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis, ad cogitationem talium concupiscibilium statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis concupiscibilibus causatus. Delectatio igitur illa quae cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur quam delectatio exterioris actus. Unde talis delectatio qualiumcumque malorum cogitationem sequatur vel penitus non est peccatum, sed laudabilis delectatio, cum quis delectatur in cognitione veri; vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio quae sequitur cogitationem ex parte rei cogitatae, in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus. Ut enim dicitur in XI Metaph., delectatio per se in actu consistit; sed spes et memoria propter actum delectabilia sunt. Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione qua est inordinata delectatio exterior. Dato igitur quod delectatio exterior sit peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se et absolute considerata de genere peccati mortalis est. Quandocumque autem ratio se subiicit peccato mortali per approbationem tunc est peccatum mortale: excluditur enim a ratione rectitudo iustitiae, cum ipsa subiicitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subiicit huic delectationi perversae quando in eam consentit. Et haec est prima subiectio qua ei se subiicit; et ex hac subiectione consequitur quandoque ut ipsum actum inordinatum eligat propter hanc delectationem perfectius consequendam. Et quanto in plures inordinationes tendit, ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus quo delectationem acceptavit; unde ibi peccatum mortale inchoatur. Unde simpliciter concedimus, consensum in delectationem fornicationis vel alterius mortalis esse peccatum mortale. Ex quo etiam sequitur quod quidquid homo agit ex consensu talis delectationis, ad hoc ut huiusmodi delectationem nutriat et teneat, sicut sunt turpes tactus vel libidinosa oscula vel aliquid huiusmodi, totum est peccatum mortale.

[55229] De veritate, q. 15 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod, sicut Augustinus in Ench. dicit, oratio dominica et alia huiusmodi non solum ad delenda venialia peccata valent, sed etiam ad remissionem mortalium, quamvis non ita ad deletionem mortalium sicut sufficiunt ad deletionem venialium.

[55230] De veritate, q. 15 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quae consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitati, est mortalis secundum suum genus; sed per accidens tantum est veniale peccatum, in quantum scilicet praevenit consensum deliberatum, in quo perficitur ratio peccati mortalis; sine quo etiamsi corpus inquinaretur per violentiam, non esset peccatum mortale: quia non potest inquinari corpus inquinatione peccati sine consensu mentis, ut dicit Lucia. Et ideo quando consensus advenit, removetur praedictum accidens, et fit peccatum mortale, sicut etiam accideret in ea quae per violentiam corrumperetur, si consentiret.

[55231] De veritate, q. 15 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tota inordinatio fornicationis, undecumque contingat, redundat in delectationem quae ex ipsa causatur; unde qui huius generis delectationem approbat, mortaliter peccat.

[55232] De veritate, q. 15 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si aliquis delectaretur in cogitatione

homicidii propter ipsam rem cogitatam, hoc non esset nisi propter affectionem quam haberet ad homicidium, et ita peccaret mortaliter, sed si aliquis delectaretur in cogitatione tali propter notitiam eorum de quibus cogitat, vel propter aliquid aliud huiusmodi, non erit peccatum mortale semper, sed reducetur ad aliquod aliud genus peccati quam homicidium, scilicet ad curiositatem, vel aliquid huiusmodi.

[55233] De veritate, q. 15 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa delectatio quae fuit venialis, nunquam eadem numero erit mortalis; sed actus consensus superveniens peccatum mortale erit.

[55234] De veritate, q. 15 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen huius conversionis aliqualiter fit particeps inferior ratio, secundum quod a superiori regulatur; sicut et irascibilis et concupiscibilis dicuntur participare aliqualiter ratione, in quantum rationi obediunt. Et ita etiam aversio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

[55235] De veritate, q. 15 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Augustinus in Lib. contra Manichaeum non eodem modo exponit illa tria, sicut in libro de Trinit. In XII de Trinitate enim serpentem attribuit sensualitati, mulierem inferiori rationi, virum superiori; sed in Lib. contra Manichaeum, serpentem sensui, mulierem concupiscentiae sive sensualitati, virum rationi. Unde patet quod ratio non sequitur.

[55236] De veritate, q. 15 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod actus interior, scilicet cogitatio, habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris quae consequitur cogitationem per seipsam. Sed delectatio quae consequitur cogitationem ex parte actus cogitati, reducitur in idem genus; quia nullus delectatur in aliquo, nisi afficiatur ad illud, et apprehendat illud ut conveniens. Unde qui consentit in delectationem interiorem approbat etiam exteriorem delectationem, et vult ea frui, saltem cogitando de ea.

[55237] De veritate, q. 15 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod consensus in delectationem prohibetur praecepto illo. *Non concupisces* etc.; non enim sine causa de actu exteriori et de interiori concupiscentia diversa praecepta dantur in lege. Nihilominus tamen si in nullo praecepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohibentur et omnia consequentia quae ad idem pertinent.

[55238] De veritate, q. 15 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod antequam ratio delectationem perpendat vel nocumentum ipsius, non habet interpretativum consensum, etiamsi non resistat; sed quando iam perpendit ratio de delectatione insurgente, et de nocumento consequente; utpote cum percipit homo se totaliter per huiusmodi delectationem in peccatum inclinari, et in praeceps ruere, nisi expresse resistat, videtur consentire. Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum eius: quia agere et non agere, cum quis agere debet, ad genus actus reducuntur, secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

[55239] De veritate, q. 15 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod vis praecepti divini pervenit usque ad rationem inferiorem, in quantum participat regimen superioris rationis, ut prius dictum

est.

[55240] De veritate, q. 15 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod conversio qua quis post deliberationem ad aliquid de genere mali convertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis; quamvis post hanc completionem aliqua alia completio addi possit.

[55241] De veritate, q. 15 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, bonum causatur ex una tota et perfecta causa, sed malum ex singularibus defectibus: et ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium, quam ad hoc quod sit malum demeritorium; quamvis Deus sit pronior ad remunerandum bona quam ad puniendum mala. Unde consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem in malis ad demerendum.

[55242] De veritate, q. 15 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod mulier de iure non debet velle contra viri debitam ordinationem; sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle, et vult: et ita etiam est de inferiori ratione.

[55243] De veritate, q. 15 a. 4 ad s. c. Rationes in contrarium concedimus, quamvis ultima falso concludat. Procedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem peccare non posset, quod falsum est. Nullus est enim qui non aestimet in aliquo esse finem humanae vitae; et cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

Articulus 5

[55244] De veritate, q. 15 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale

[55245] De veritate, q. 15 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[55246] De veritate, q. 15 a. 5 arg. 1 Superioris enim rationis est inhaerere rationibus aeternis. Ergo et peccatum in ea esse non potest nisi per hoc quod deflectitur ab aeternis rationibus. Sed deflecti a rationibus aeternis est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum nisi mortale.

[55247] De veritate, q. 15 a. 5 arg. 2 Praeterea, peccatum veniale, per contemptum fit mortale. Sed non videtur esse sine contemptu quod aliquis deliberet aliquid esse malum et a Deo puniendum, et tamen illud committere consentiat. Ergo videtur quod quandocumque post deliberationem superioris rationis in actum consentitur etiam peccati venialis sit mortale peccatum.

[55248] De veritate, q. 15 a. 5 arg. 3 Praeterea, est aliquid in anima in quo non potest esse peccatum nisi veniale, scilicet sensualitas; aliquid vero in quo potest esse et veniale et mortale, ut ratio inferior; ergo videtur quod aliquid etiam sit in anima in quo non sit nisi peccatum mortale: hoc autem non est synderesis quia in ea nullum est peccatum; ergo hoc convenit superiori rationi.

[55249] De veritate, q. 15 a. 5 arg. 4 Praeterea, in Angelo et in homine in statu innocentiae non poterat esse peccatum veniale, propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quae tunc non erat. Sed ratio superior est remota a carnis corruptione. Ergo in ea peccatum veniale esse non potest.

[55250] De veritate, q. 15 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Consensus in actum peccati non est gravior quam ipse actus peccati. Sed consensus in actu venialis peccati ad superiorem rationem pertinet. Ergo et peccatum veniale.

[55251] De veritate, q. 15 a. 5 s. c. 2 Praeterea, subitus motus infidelitatis peccatum veniale est; et non est nisi in superiori ratione. Ergo in ea est peccatum veniale.

[55252] De veritate, q. 15 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale et mortale; sed tamen aliqua materia est circa quam in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale: quod sic patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes aeternas; et circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa res temporales, de quibus iudicat secundum rationes aeternas. Circa materiam autem propriam, scilicet circa rationes aeternas, habet actum duplicem, et subitum et deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficiatur nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale, quando est motus subitus; mortale autem quando est deliberatus, sicut in peccato infidelitatis apparet. Sed circa materiam temporalium rerum non habet nisi actum deliberatum, quia non fertur in ea nisi conferens ad ea rationes aeternas. Unde quantum ad huiusmodi materiam, si sit in genere peccati mortalis semper actus rationis superioris erit peccatum mortale; si autem sit in genere venialis peccati, erit veniale, ut patet cum quis consentit in verbum otiosum.

[55253] De veritate, q. 15 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ratio superior peccat per hoc quod deflectitur a rationibus aeternis, non solum faciendo contra eas, sed etiam faciendo praeter eas, quod est peccatum veniale.

[55254] De veritate, q. 15 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei; per hunc enim solum homo a Deo avertitur. Post quantamcumque autem deliberationem aliquis in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum, nisi forte aestimaret peccatum illud esse contrarium praecepto divino, unde ratio non sequitur.

[55255] De veritate, q. 15 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod in sensualitate non possit esse nisi peccatum veniale, contingit ex imperfectione eius. Ratio autem, perfecta potentia est; et ideo in ea potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam: actus enim eius potest esse in in quolibet genere completus. Unde si sit in genere peccati venialis, erit veniale; si in genere mortalis, erit mortale.

[55256] De veritate, q. 15 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis ratio superior non sit immediate carni coniuncta, tamen corruptio carnis usque ad eam pertingit, in quantum superiores potentiae ab inferioribus accipiunt.

Quaestio 16

Prooemium

[55257] De veritate, q. 16 pr. 1 Primo utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

[55258] De veritate, q. 16 pr. 2 Secundo utrum synderesis possit peccare.

[55259] De veritate, q. 16 pr. 3 Tertio utrum synderesis in aliquibus extinguatur.

Articulus 1

[55260] De veritate, q. 16 a. 1 tit. 1 Quaestio est de synderesi. Et quaeritur utrum synderesis sit potentia, vel habitus

[55261] De veritate, q. 16 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sit potentia.

[55262] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 1 Ea enim quae veniunt in eamdem divisionem, sunt eiusdem generis. Sed synderesis dividitur contra rationabilem, irascibilem et concupiscibilem in Glossa Hieronymi Ezech. I 9. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis et rationalis sint potentiae, synderesis potentia erit.

[55263] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu.- Sed contra, subiectum cum accidente non dividitur contra subiectum absolute sumptum: non enim esset conveniens divisio qua diceretur animalium aliud homo, aliud homo albus. Ergo cum habitus comparetur ad potentiam sicut accidens ad subiectum, videtur quod non possit convenienter dividi id quod dicit potentiam tantum, ut rationabilis et concupiscibilis et irascibilis, contra id quod nominat potentiam cum habitu.

[55264] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 3 Praeterea, unius potentiae contingit esse diversos habitus. Si ergo ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis qua partes animae ad invicem distinguuntur.

[55265] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 4 Praeterea, nihil unum et idem potest esse regulans et regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non potest potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum designet simul.

[55266] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 5 Praeterea, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiae tantum. Sed universalia principia iuris dicuntur inscribi synderesi. Ergo ipsa potentiam nominat absolute.

[55267] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 6 Praeterea, ex duobus non potest unum fieri nisi eorum altero transmutato. Sed habitus ille naturalis quem significare dicitur nomen synderesis, non mutatur, quia naturalia oportet manere; nec iterum potentiae animae transmutantur. Et ita videtur quod ex habitu et potentia non potest unum fieri, ut utrumque uno nomine nominari possit.

[55268] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 7 Praeterea, sensualitas synderesi opponitur, quia sicut sensualitas inclinat semper ad malum, ita synderesis semper ad bonum. Sed sensualitas est absolute potentia sine habitu. Ergo et synderesis potentiam nominat absolute.

[55269] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 8 Praeterea, ut dicitur in IV Metaphys., ratio quam significat nomen, est definitio. Ergo illud quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subiecto et accidente, ut hoc quod dico: homo albus, definiri non potest, ut probatur VII Metaph. Et sic etiam nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest potentia cum habitu uno nomine significari.

[55270] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 9 Praeterea, superior ratio potentiam nominat absolute. Sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur: ut enim dicit Augustinus in Lib. de libero arbitrio: *in naturali iudicatorio, quod nos synderesim dicimus, adsunt quaedam regulae et lumina virtutum, et vera et incommutabilia.* Incommutabilibus autem rationibus adhaerere, secundum Augustinum, XII de Trinitate, est superioris rationis. Ergo synderesis est potentia absolute.

[55271] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 10 Praeterea, secundum philosophum in II Ethic., omne quod est in anima, est potentia, aut habitus, aut passio. Ergo vel divisio philosophi est insufficiens, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.

[55272] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 11 Praeterea, contraria non possunt esse in eodem. Sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita synderesis, quae semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel potentia cum habitu, sed potentia absolute.

[55273] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 12 Praeterea, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato, cum synderesis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur esse Pelagii haeresis.

[55274] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 13 Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma: una

per quam cum Angelis convenit in quantum spiritus est, quae est superior; alia inferior per quam corpus vivificat in quantum anima est. Oportet igitur quod synderesis fundetur vel supra formam superiorem vel supra formam inferiorem. Si supra formam superiorem, est superior ratio; si supra inferiorem, est ratio inferior. Sed tam ratio superior quam inferior potentiam nominat absolute. Ergo synderesis absolute potentia est.

[55275] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 14 Praeterea, si synderesis nominat potentiam cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu acquisito vel infuso, possibile esse synderesim amittere. Sed synderesis non nominat habitum innatum. Ergo nominat potentiam absolute. Probatio mediae. Omnis habitus qui praesupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed synderesis praesupponit actum temporalem: est enim synderesis remurmurare malo, et instigare ad bonum; quod esse non potest, nisi prius actualiter cognoscatur bonum et malum. Ergo synderesis praeexigit actum temporalem.

[55276] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 15 Praeterea, officium synderesis videtur esse iudicare; unde et naturale iudicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo synderesis est idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo et synderesis.

[55277] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 16 Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque; hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur: quia potentia non se habet ad habitum ut genus ad differentiam; sic enim quilibet habitus potentiae superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in naturali compositione compositum est aliud a componentibus, ut probatur VII Metaphys. Ergo synderesis nec erit potentia nec habitus, sed aliquid praeter haec; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

[55278] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Rationales autem potentiae se habent ad opposita. Ergo synderesis ad opposita se habebit; quod patet esse falsum, quia semper instigat ad bonum, et nunquam ad malum.

[55279] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 2 Praeterea, si synderesis sit potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non est eadem, quia contra rationem dividitur in Glossa Ieronymi, Ezech. I prius inducta. Nec etiam potest dici quod sit alia potentia a ratione: specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus actus autem synderesi attribuitur quem ratio facere non possit; ratio enim ipsa et instigat ad bonum, et remurmurat malo. Ergo synderesis nullo modo est potentia.

[55280] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 3 Praeterea, fomes semper inclinat ad malum, synderesis autem semper ad bonum. Ergo ista duo directe opponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens: ipsa enim concupiscentia, quae in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo et synderesis est habitus.

[55281] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 4 Praeterea, si synderesis est potentia, aut est cognitiva, aut motiva. Sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus eius est inclinare ad bonum, et remurmurare malo. Ergo si sit potentia, erit motiva. Hoc autem apparet esse falsum,

quia potentiae motivae, sufficienter dividuntur per irascibilem, concupiscibilem et rationabilem, contra quas dividitur synderesis, ut prius, argum. 1, dictum est. Ergo synderesis nullo modo est potentia.

[55282] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 5 Praeterea, sicut in parte operativa animae synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam; ut patet per philosophum in VI Ethic. Ergo et synderesis quidam habitus est.

[55283] De veritate, q. 16 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones. Quidam namque dicunt, quod synderesis absolute potentiam nominat, et potentiam aliam a ratione, ea superiorem. Alii vero dicunt, esse quidem synderesim potentiam absolute sed esse rationi eamdem secundum rem, sed consideratione diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, id est in quantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, id est in quantum aliquid naturaliter cognoscit, et sic dicitur synderesis. Alii vero dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali. Quid autem horum verius sit, sic videri potest. Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. de Divin. Nomin., divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Natura autem humanae animae est infra naturam angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque. Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero animae proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo. Unde et anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est angelicae naturae; scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum philosophos, qui ponunt Angelos motores orbium, et omnes formas naturales praeexistere in eorum praeconceptione, quam etiam secundum theologos, qui ponunt Angelos Deo in spiritualibus officiis ministrare, secundum quae ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive practicae sive speculativae, cum principia oporteat esse certiora et stabiliora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum haec quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis; et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistant. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris

naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam ratio; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra, dictum est. Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcumque horum fuerit, non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest; quia naturalis cognitio rationi convenit secundum habitum aliquem naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

[55284] De veritate, q. 16 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod aliqua possunt in eamdem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid sit illud commune, sive sit genus, sive sit accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia; sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum. Unde non sequitur quod synderesis sit potentia sed quod sit quoddam principium motivum.

[55285] De veritate, q. 16 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando ex accidente supervenit subiecto aliquid speciale praeter id quod competit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subiectum, vel subiectum cum accidente contra subiectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute sumptam. In quantum superficies absolute sumpta, est quid mathematicum; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur ad genus naturae. Ita etiam et ratio nominat cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis, in corp. art., patet. Unde nihil prohibet vel ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum; vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam.

[55286] De veritate, q. 16 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod alii habitus qui insunt potentiae rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi in quantum est ratio; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synderesis nominatur.

[55287] De veritate, q. 16 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur.

[55288] De veritate, q. 16 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod scribi aliquid in alio intelligitur dupliciter. Uno modo sicut in subiecto: et sic in anima non potest aliquid scribi nisi quantum ad potentiam. Vel sicut in continente: et sic nihil prohibet etiam habitui aliquid inscribi, secundum quod dicimus, singula quae ad geometriam pertinent, ipsi geometriae inscribi.

[55289] De veritate, q. 16 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex habitu et potentia; sed sicut

ex accidente et subiecto.

[55290] De veritate, q. 16 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis; quae quidem corruptio inest ei per modum cuiusdam habitus. Et sic etiam synderesis ex habitu aliquo naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

[55291] De veritate, q. 16 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod homo albus non potest definiri definitione proprie dicta, qualis est definitio substantiarum quae significat unum per se; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, in quantum ex accidente et subiecto fit unum secundum quid. Et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde etiam ibidem philosophus, dicit, quod subiectum cum accidente uno nomine nominari potest.

[55292] De veritate, q. 16 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod synderesis neque nominat superiorem rationem neque inferiorem, sed aliquid communiter se habens ad utramque. In ipso enim habitu universalium principiorum iuris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quaedam vero quae pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere et aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile per incommutabilitatem naturae; et sic divina incommutabilia sunt. Et hoc modo ratio superior incommutabilibus dicitur inhaerere. Dicitur etiam aliquid immutabile per necessitatem veritatis, quamvis etiam sit circa res secundum naturam mutabiles, sicut ista veritas: omne totum maius est sua parte, incommutabilis est etiam in mutabilibus rebus. Et hoc modo synderesis incommutabilibus inhaerere dicitur.

[55293] De veritate, q. 16 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solum potentia, vel solum passio; tamen non omne quod in anima nominatur, est alterum horum tantum: ea enim quae secundum rem distincta sunt, potest intellectus coniungere, et uno nomine nominare.

[55294] De veritate, q. 16 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animae, qua corpori coniungitur; habitus vero naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem. Et ideo hi duo contrarii habitus non sunt eiusdem secundum idem.

[55295] De veritate, q. 16 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem huius habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo, et inclinare ad bonum: et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem ex hoc sequitur quod in opus meritorium peragendum homo ex puris naturalibus possit. Haec enim naturali facultati solummodo deputare, Pelagianae impietatis est.

[55296] De veritate, q. 16 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod synderesis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam. Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa.

Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic est potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per animae potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia obiecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa et aliqua passiva, eo quod per intellectum fit intelligibile potentia intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis est potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis intellectus possibilis: unde et ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit potentia activa, ulterius non recte procedit: non enim in anima sunt duae formae, sed una tantum, quae est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam essentiam animae. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur super essentiam animae secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animae solummodo illae potentiae quae sunt organis affixae, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis, sit idem quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eamdem cum habitu sibi inhaerente.

[55297] De veritate, q. 16 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non praeexigitur ad potentiam vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus.

[55298] De veritate, q. 16 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod iudicium est duplex, scilicet in universali, et hoc pertinet ad synderesim; et in particulari operabili, et est hoc iudicium electionis, et hoc pertinet ad liberum arbitrium, unde non sequitur quod sint idem.

[55299] De veritate, q. 16 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod compositio physica et naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis; et in hac compositione loquitur philosophus quod oportet formam mixti esse aliud omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formae substantialis et materiae, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei: quae quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subiecti et accidentis in qua non resultat aliquid tertium ex utroque: et talis est compositio potentiae et habitus.

Articulus 2

[55300] De veritate, q. 16 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum synderesis possit peccare

[55301] De veritate, q. 16 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55302] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 1 Quia dicitur in Glossa Ieronymi post mentionem de synderesi factam Ezech. I, 9: *hanc interdum praecipitari videmus*. Sed praecipitatio in operabilibus nihil est aliud quam peccatum. Ergo synderesis peccare potest.

[55303] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 2 Praeterea, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, neque potentiae, sed hominis, quia actus singularium sunt; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicuius habitus vel potentiae homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur Ioan. XVI, vers. 2: *venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo*; et sic ad occisionem apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quo iudicabant esse obsequendum Deo, quod iudicium ad synderesim certum est pertinere. Ergo synderesis peccat.

[55304] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 3 Praeterea, Hierem. III, 16, dicitur *filii Mempheos constupraverunt te usque ad verticem*. Vertex autem est superior pars animae, ut dicit Glossa, super illud Ps. VII, 17: *in verticem ipsius iniquitas eius descendet*; et sic ad synderesim pertinet, quae est supremum in anima. Ergo synderesis etiam a Daemonibus per peccatum constupratur.

[55305] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 4 Praeterea, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum philosophum. Sed synderesis est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo potest bonum facere, et peccare.

[55306] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 5 Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed virtus et peccatum sunt contraria. Cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum, erit etiam in ea actus peccati.

[55307] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut se habet intellectus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativae ex principiis primis oritur. Ergo et omnis operatio practicae rationis ex synderesi initium sumit. Ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicae quae est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quae est secundum peccatum.

[55308] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 7 Praeterea, poena respondet culpae. Sed anima tota punietur in damnatis, etiam secundum synderesim. Ergo etiam synderesis peccat.

[55309] De veritate, q. 16 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Bonum potest esse magis purum quam malum: quia aliquod bonum est cui non admiscetur aliquid de malo; nihil autem est adeo malum, quod non habeat aliquid de bono permixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinat ad malum,

scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum. Hoc nihil videtur esse nisi synderesis. Et sic synderesis numquam peccat.

[55310] De veritate, q. 16 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

[55311] De veritate, q. 16 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet, ut dicitur in I Phys. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi ipsa principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquid primum immobile. Inde etiam est quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest.

[55312] De veritate, q. 16 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod synderesis nunquam praecipitatur in universali. Sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error, propter falsam deductionem, vel alicuius falsi assumptionem. Et ideo non dixit quod synderesis simpliciter praecipitetur; sed quod conscientia praecipitatur, quae universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

[55313] De veritate, q. 16 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur propositioni verae, sed falsae. Et ideo in illo arbitrio quo occisores apostolorum arbitrabantur se obsequium praestare Deo, peccatum non proveniebat ex universali iudicio synderesis, quod est Deo esse obsequendum, sed ex falso iudicio rationis superioris, quae arbitrabatur occisionem apostolorum esse beneplacitam Deo. Et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis ad peccandum inclinarentur.

[55314] De veritate, q. 16 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vertex sicut est suprema pars corporis, ita vertex animae dicitur suprema pars animae; unde secundum diversas distinctiones partium animae vertex animae diversimode accipitur. Distinguendo partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars vertex animae dici potest. Ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior vertex dicetur. Ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium et rationis deliberationem, naturale iudicium dicetur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem co

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

nstuprari, intelligendum est secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat synderesim.

[55315] De veritate, q. 16 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod potentia rationalis, quae de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum; et maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

[55316] De veritate, q. 16 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed praeambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis et acquisitis.

[55317] De veritate, q. 16 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet sed ex malo usu principiorum, ita etiam et in operativis accidit, unde ratio non sequitur.

[55318] De veritate, q. 16 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Augustinus, XII de Trinit., ostendit hoc argumentum non valere. Dicit enim, quod pro peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur, et hoc ideo quia ad unam personam pertinet utraque ratio, cuius est proprie peccare. Et ideo poena respondet directe personae, et non potentiae, nisi in quantum potentia est personae: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis poenam meretur quantum ad omnia quae in persona continentur. Unde etiam et in iudicio saeculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

Articulus 3

[55319] De veritate, q. 16 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum synderesis in aliquibus extinguatur

[55320] De veritate, q. 16 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55321] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 1 In Psalm. super illud: *corrupti sunt, et abominabiles facti sunt.* Dicit Glossa: *corrupti, id est omni lumine rationis privati.* Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo synderesis in aliquibus extinguitur.

[55322] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 2 Praeterea, haeretici non habent aliquem remorsum de sua infidelitate quandoque; infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod ipsa in eis sit extincta.

[55323] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in VII Ethic. ille qui habet habitum vitii est corruptus circa principia operabilium. Sed principia operabilium pertinent ad synderesim. Ergo in omni habente habitum vitii alicuius synderesis extincta est.

[55324] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 4 Praeterea, Proverb. XVIII, 3: *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnet*: quod cum accidit, synderesis suum locum non tenet, ut dicit Hieronymus in Glossa Ezech. I, 9. Ergo synderesis in quibusdam extinguitur.

[55325] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 5 Praeterea, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo in damnatis omnis inclinatio ad bonum e contrario removetur; sed synderesis inclinat ad bonum, igitur in eis ipsa extinguitur.

[55326] De veritate, q. 16 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Isaiae ult.: *vermis eorum non morietur*; et exponitur secundum Augustinum de verme conscientiae qui est conscientiae remorsus; sed remorsus conscientiae causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguitur.

[55327] De veritate, q. 16 a. 3 s. c. 2 Praeterea, in peccatis profundissimum locum tenet desperatio, quae est peccatum in spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur, ut patet per Hieronymum in Glossa super Ezech., qui dicit, quod synderesis nec etiam in Cain extincta est, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dixit Genes., IV, 13: *maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Ergo idem quod prius.*

[55328] De veritate, q. 16 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod synderesim extingui, potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo dicitur in Psalm.: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*, quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim est responsio ad id quod dixerat: *multi dicunt: quis ostendit nobis bona?* Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, in quantum actus synderesis omnino intercipitur. Et sic contingit actum synderesis extingui in non habentibus usum liberi arbitrii, neque aliquem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium, a quibus

ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur. Et sic impossibile est in universali iudicium synderesis extingui; in particulari autem operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo. Vis enim concupiscentiae aut alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo universale synderesis iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extingui synderesim simpliciter, sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.

[55329] De veritate, q. 16 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

[55330] De veritate, q. 16 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit ut synderesis iudicium huic particulari non applicetur. In universali enim iudicium synderesis in eis manet: iudicant enim malum esse non credere his quae a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum rationem superiorem, quod non credunt hoc esse a Deo dictum.

[55331] De veritate, q. 16 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui habet habitum alicuius vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non in universali, sed in particulari operabili; in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale iudicium ad operabile particulare applicet eligendo. Et per hunc etiam modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur.

[55332] De veritate, q. 16 a. 3 ad 4 Unde patet solutio ad quartum.

[55333] De veritate, q. 16 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod malum est praeter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri. Sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam; unde manente natura, non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

Quaestio 17

Prooemium

[55334] De veritate, q. 17 pr. 1 Primo utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.

[55335] De veritate, q. 17 pr. 2 Secundo utrum conscientia possit errare.

[55336] De veritate, q. 17 pr. 3 Tertio utrum conscientia liget.

[55337] De veritate, q. 17 pr. 4 Quarto utrum conscientia erronea liget.

[55338] De veritate, q. 17 pr. 5 Quinto utrum conscientia erronea in indifferentibus plus liget quam

praeceptum praelati vel minus.

Articulus 1

[55339] De veritate, q. 17 a. 1 tit. 1 Quaestio est de conscientia. Et primo quaeritur utrum sit potentia, vel habitus, vel actus

[55340] De veritate, q. 17 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sit potentia.

[55341] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 1 Dicit enim Hieronymus in Glossa Ezech., cap. I, 9, postquam de synderesi mentionem fecerat: *hanc conscientiam interdum praecipitari videmus*; ex quo videtur quod idem sit conscientia quod synderesis. Sed synderesis aliquo modo est potentia. Ergo et conscientia.

[55342] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil est subiectum vitii nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum inquinationis peccati, ut patet ad Titum, I, 15: *inquinata est eorum mens et conscientia.* Ergo conscientia est potentia.

[55343] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 3 Sed dicebat, quod inquinatio non est in conscientia sicut in subiecto.- Sed contra, nihil potest numero idem esse inquinatum et mundum, nisi sit subiectum inquinationis. Sed omne quod mutatur de inquinatione in munditiam idem numero manens, quandoque est mundum et quandoque inquinatum. Ergo omne quod mutatur de inquinatione in munditiam vel e converso, est subiectum inquinationis et munditiae. Sed conscientia mutatur de inquinatione in munditiam; Hebr., IX 14: *sanguis Christi (...) emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi.* Ergo conscientia est potentia.

[55344] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 4 Praeterea, conscientia dicitur esse dictamen rationis, quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis iudicium. Sed iudicium rationis ad liberum arbitrium pertinet, a quo etiam nominatur. Ergo videtur quod liberum arbitrium et conscientia sint idem. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et conscientia.

[55345] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 5 Praeterea, Basilius dicit, quod conscientia est naturale iudicatorium; naturale autem iudicatorium est synderesis; ergo conscientia est idem quod synderesis: synderesis autem est aliquo modo potentia, ergo et conscientia.

[55346] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 6 Praeterea, peccatum non est nisi in voluntate vel ratione. Peccatum autem est in conscientia. Ergo conscientia est ratio vel voluntas. Sed ratio et voluntas sunt potentiae. Ergo et conscientia.

[55347] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 7 Praeterea, neque habitus neque actus dicitur scire. Sed conscientia dicitur scire; Eccle. VII, 23: *scit enim conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis.* Ergo conscientia non est habitus neque actus; ergo est potentia.

[55348] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 8 Praeterea, Origenes dicit, quod conscientia est *spiritus correptor et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis, et adhaeret bonis.* Sed spiritus nominat potentiam animae, vel etiam essentiam. Ergo conscientia aliquam potentiam animae nominat.

[55349] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 9 Praeterea, conscientia vel est actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia actus non semper manet, sed nec est in dormiente, qui tamen conscientiam habere dicitur. Nec etiam est habitus; ergo est potentia. Quod autem non sit habitus sic ostenditur. Nullus habitus rationis est de particularibus; sed conscientia est particularium actuum; ergo conscientia non est rationis habitus nec alicuius alterius potentiae, cum conscientia ad rationem pertineat.

[55350] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 10 Praeterea, in ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi. Sed conscientia non est habitus speculativus, cum habeat ordinem ad opus; nec etiam est operativus, cum non sit nec ars, nec prudentia: hos enim solos philosophus in VI Ethic., in parte operativa ponit. Ergo conscientia non est habitus. Quod autem conscientia non sit ars, manifestum est. Quod vero etiam non sit prudentia, sic probatur. Prudentia est recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic. Non autem respicit agibilia singularia, quia cum sint infinita, non potest eorum esse ratio; et iterum sequeretur quod prudentia augeretur, per se loquendo, secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum; conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia.

[55351] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 11 Sed dicebat, quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur universale iudicium rationis ad particulare opus.- Sed contra, ad illud quod potest fieri per unum habitum, non requiruntur duo habitus. Sed habens habitum universalem potest applicare ad singulare, solummodo potentia sensitiva interveniente; sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam esse sterilem, sciet hanc mulam sterilem esse, cum eam perceperit esse mulam per sensum. Ergo ad applicationem universalis iudicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus. Et sic conscientia non est habitus; et sic idem quod prius.

[55352] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 12 Praeterea, omnis habitus vel est naturalis, vel infusus, vel acquisitus. Sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes: conscientiam autem non habent omnes eamdem. Neque iterum est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus: conscientia autem quandoque non recta. Neque est iterum habitus acquisitus, quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine, antequam per multos actus habitum acquisivisset. Ergo conscientia non est habitus et sic idem quod prius.

[55353] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 13 Praeterea, habitus, secundum philosophum, ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus.

[55354] De veritate, q. 17 a. 1 arg. 14 Praeterea, conscientia poena est in damnatis, ut habetur I Corinth. III, 13, ss., in Glossa. Sed habitus non est poena, sed magis perfectio habentis. Ergo conscientia non est habitus.

[55355] De veritate, q. 17 a. 1 s. c. 1 Sed e contra, videtur quod conscientia sit habitus. Conscientia enim, secundum Damascenum, *est lex intellectus nostri.* Sed lex intellectus est habitus universalium principiorum iuris. Ergo et conscientia est habitus.

[55356] De veritate, q. 17 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Roman. II, 14, super illud, *cum enim gens quae legem* etc., dicit Glossa: *etsi gentiles non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, quam quisque intelligit, et qua quisque sibi conscius est quid sit bonum et malum.* Ex quo videtur quod lex naturalis sit qua aliquis sibi conscius est. Sed quilibet sibi conscius est per conscientiam. Ergo conscientia est lex naturalis; et sic idem quod prius.

[55357] De veritate, q. 17 a. 1 s. c. 3 Praeterea, scientia nominat habitum conclusionis. Sed conscientia quaedam scientia est. Ergo est habitus.

[55358] De veritate, q. 17 a. 1 s. c. 4 Praeterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus. Sed aliquis frequenter operatur secundum conscientiam. Ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest.

[55359] De veritate, q. 17 a. 1 s. c. 5 Praeterea, I Tim. I, 5: *finis praecepti est caritas de corde puro, conscientia bona et fide non ficta*, Glosa: *de conscientia bona, id est spe.* Sed spes est habitus quidam. Ergo et conscientia.

[55360] De veritate, q. 17 a. 1 s. c. 6 Praeterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo, videtur esse habitus infusus. Sed, secundum Damascenum in IV Lib., sicut fomes est per immissionem a Daemone, ita conscientia per immissionem a Deo. Ergo conscientia est habitus infusus.

[55361] De veritate, q. 17 a. 1 s. c. 7 Praeterea, secundum philosophum in II Ethic., omne quod est in anima, est potentia vel habitus, vel passio. Sed conscientia non est passio; quia passionibus nec meremur nec demeremur, nec laudamur nec vituperamur, ut ibidem philosophus dicit. Neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur. Ergo conscientia est habitus.

[55362] De veritate, q. 17 a. 1 s. c. 8 Sed e contra, videtur quod conscientia sit actus. Conscientia enim dicitur accusare vel excusare. Sed non accusatur aliquis vel excusatur, nisi secundum quod actu aliquid considerat. Ergo conscientia actus aliquis est.

[55363] De veritate, q. 17 a. 1 s. c. 9 Praeterea, scire quod consistit in collatione, est scire in actu. Sed conscientia nominat scientiam cum collatione; dicitur enim conscire, quasi simul scire. Ergo conscientia est scientia actualis.

[55364] De veritate, q. 17 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut etiam fides accipitur

pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque etiam pro habitu; a quibusdam etiam dicitur quod quandoque pro actu. Et huius distinctionis haec videtur esse ratio; quia cum conscientiae sit aliquis actus, circa actum autem consideretur obiectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor aequivocatur: sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque etiam actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II Topic. Istud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut cum dicitur: dicam tibi conscientiam meam; id est quod est in conscientia mea. Sed potentiae vel habitui hoc nomen attribui proprie non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quae de conscientia dicuntur. Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse actus et potentiae vel habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiae vel alicuius habitus; sicut videre est proprium potentiae visivae, et scire in actu habitus scientiae: unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum; et similiter scientia. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari: sicut patet de hoc nomine usus; significat enim actum cuiuslibet habitus. Actus quidem cuiuslibet habitus et potentiae usus quidam est illius cuius est actus; unde hoc nomen usus ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit: alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum; sicut est in communi loquendi usu, quando dicitur, hoc non est factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit. Et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen. XLIII, 22: *non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris*; et Eccle. VII, 23: *scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis.* Et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid; Rom. IX, 1: *testimonium mihi perhibente conscientia mea* et cetera. Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an rectus sit, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus. Et haec duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quae etiam est in speculativis; scilicet viam inveniendi et iudicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum sit, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via qua ea quae iam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiae utimur.

Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens in ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare. Secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae. Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae, per quam eius quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quae fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; sed consilium est de faciendis tantum.

[55365] De veritate, q. 17 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Hieronymus: *hanc conscientiam praecipitari videmus*, non demonstratur ipsa synderesis, quam dixerat esse conscientiae scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem. Vel potest dici, quod quia tota vis conscientiae examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex principiis primis. Ideo conscientiam synderesim nominat, in quantum scilicet ex vi eius agit: et praecipue quando volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest: non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicando defectum synderesis, synderesi conscientiam coniunxit.

[55366] De veritate, q. 17 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inquinatio non dicitur esse in conscientia sicut in subiecto, sed sicut scitum in cognitione; dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicuius inquinationis sibi est conscius.

[55367] De veritate, q. 17 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum hoc conscientia inquinata emundari dicitur, secundum quod aliquis qui prius fuit sibi peccati conscius, postmodum scit se esse a peccato mundatum; et ita dicitur habere conscientiam puram. Est igitur eadem conscientia quae prius erat immunda, et postmodum munda; non quidem ita quod conscientia sit subiectum munditiae et immunditiae, sed quia per conscientiam examinantem utrumque cognoscitur; non quod sit idem actus numero quo prius sciebat aliquis se esse immundum, et post scit se esse purum; sed quia ex eisdem principiis utrumque cognoscitur, sicut dicitur esse eadem consideratio quae ex eisdem principiis procedit.

[55368] De veritate, q. 17 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua est examinans; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis. Differt autem iudi-

cium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.

[55369] De veritate, q. 17 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod conscientia dicitur esse naturale iudicatorium, in quantum tota examinatio vel consiliatio conscientiae ex naturali iudicatorio dependet, ut prius dictum est.

[55370] De veritate, q. 17 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum est in ratione et voluntate sicut in subiecto, in conscientia autem alio modo, ut dictum est.

[55371] De veritate, q. 17 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie sed secundum illum modum loquendi quo dicitur scire illud quo scimus.

[55372] De veritate, q. 17 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod conscientia dicitur esse spiritus, idest spiritus nostri instinctus, prout spiritus ratio dicitur.

[55373] De veritate, q. 17 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod conscientia nec est potentia nec habitus, sed actus. Et quamvis actus conscientiae non sit semper, nec sit in dormiente, tamen actus ipse manet in sua radice, idest in habitibus applicabilibus ad actum. Rationes autem illas quae probant conscientiam non esse habitum, concedimus.

[55374] De veritate, q. 17 a. 1 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, quod scilicet sit habitus, dicendum quod conscientia dicitur esse lex intellectus nostri quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum.

[55375] De veritate, q. 17 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod aliquis sibi ipsi conscius esse dicitur per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secundum principia; sed per conscientiam, eo modo loquendi quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis.

[55376] De veritate, q. 17 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis scientia sit habitus, tamen applicatio scientiae ad aliquid non est habitus, sed est actus; et hoc significatur nomine conscientiae.

[55377] De veritate, q. 17 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod ex actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu a quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus eiusdem rationis, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus acquisitus dilectionis, vel etiam habitus praeexistens augmentatur: sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus tem-

perantiae, ipse habitus augmentatur. Et ita, cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae, non generabitur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficientur.

[55378] De veritate, q. 17 a. 1 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod cum conscientia dicitur esse spes, est praedicatio per causam, in quantum scilicet conscientia bona facit hominem esse bonae spei, ut Glossa, ibidem, exponit.

[55379] De veritate, q. 17 a. 1 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quod omnis cognitio veritatis quae est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio naturae nostrae est indita.

[55380] De veritate, q. 17 a. 1 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod in illa divisione philosophi actus in habitu includitur, eo quod habitus ex actibus generari probaverat, et similium actuum eos esse principium; et sic conscientia nec est passio nec potentia, sed actus, qui ad habitum reducitur. Rationes autem quae probant conscientiam esse actum, concedimus.

Articulus 2

[55381] De veritate, q. 17 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum conscientia possit errare

[55382] De veritate, q. 17 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[55383] De veritate, q. 17 a. 2 arg. 1 Naturale enim iudicatorium nunquam errat; sed conscientia est naturale iudicatorium secundum Basilium; ergo non errat.

[55384] De veritate, q. 17 a. 2 arg. 2 Praeterea, conscientia addit aliquid supra scientiam: id autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiae. Sed scientia nunquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in VI Ethic. Ergo nec conscientia errare potest.

[55385] De veritate, q. 17 a. 2 arg. 3 Praeterea, synderesis est scintilla conscientiae, ut dicitur in Glossa Ezech. I, 9. Ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio et motus unius ignis et scintillae. Ergo et conscientiae et synderesis. Sed synderesis non errat. Ergo nec conscientia.

[55386] De veritate, q. 17 a. 2 arg. 4 Praeterea, conscientia, secundum Damascenum, IV Lib., est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus nostri est certior quam ipse intellectus; intellectus autem

semper rectus est, ut dicitur in III de anima. Ergo multo fortius et conscientia semper recta est.

[55387] De veritate, q. 17 a. 2 arg. 5 Praeterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit, non errat. Sed ratio coniuncta synderesi facit conscientiam. Ergo conscientia nunquam errat.

[55388] De veritate, q. 17 a. 2 arg. 6 Praeterea, in iudicio statur dicto testium. Sed in iudicio divino testis est conscientia, ut patet Rom. II, 15: *testimonium illis reddente conscientia sua,* et cetera. Cum igitur iudicium divinum nunquam possit falli, videtur quod et conscientia nunquam errare possit.

[55389] De veritate, q. 17 a. 2 arg. 7 Praeterea, in omnibus, regulam ad quam alia regulantur, oportet habere rectitudinem indeficientem. Sed regula quaedam humanorum operum est conscientia. Ergo oportet conscientiam esse semper rectam.

[55390] De veritate, q. 17 a. 2 arg. 8 Praeterea, spes innititur conscientiae, sicut habetur per Glossam I Tim. I, 5 super illud: *de corde puro et conscientia bona* etc.; sed spes certissima est ut habetur Hebr. VI, 18 ubi dicitur *certissimum habemus solatium qui confugimus ad tenendam propositam nobis spem, quam sicut* etc.; ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

[55391] De veritate, q. 17 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Ioan. XVI, vers. 2: *venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo.* Ergo his qui occidebant apostolos, dictabat conscientia quod eos occiderent. Sed hoc erat erroneum. Ergo conscientia errat.

[55392] De veritate, q. 17 a. 2 s. c. 2 Praeterea, conscientia collationem quamdam dicit. Sed ratio in conferendo decipi potest. Ergo conscientia potest errare.

[55393] De veritate, q. 17 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod sicut dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum. In qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non recte applicat. Sicut etiam in syllogizando contingit peccatum dupliciter: vel ex eo quod quis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat. Sed hoc quidem quod falsis utatur, ex una quidem parte contingit, ex alia autem parte non contingit. Dictum enim est supra quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis, et synderesis iudicium universale existat; non potest applicari iudicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicuius particularis. Quam quidem particularem quandoque subministrat ratio superior, quandoque vero ratio inferior; et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari: ut si ex iudicio synderesis proferatur, nihil prohibitum lege Dei est faciendum; et ex superioris rationis notitia assumatur, concubitum cum ista muliere esse contra legem Dei; fiet applicatio conscientiae concludendo, ab hoc concubitu esse abstinendum. In universali quidem synderesis iudicio, errorem esse non contingit, ut ex supra dictis patet; sed in iudicio superioris rationis contingit esse peccatum; sicut cum quis exstimat esse secundum legem Dei, vel contra, quod non est: ut haeretici qui credunt iuramentum esse a Deo prohibitum. Et ita error accidit in conscientia propter falsitatem quae erat in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiori parte

rationis; ut cum aliquis errat circa civiles rationes iusti vel iniusti, honesti vel non honesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fiat, etiam in conscientia error contingit; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi praetermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem: ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est. Sciendum tamen, quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se universale iudicium in synderesi. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quae directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse maius sua parte, nullus decipitur; sicut nec in hoc, omne totum est maius sua parte; ita etiam nec in hoc quod est, Deum a me non esse diligendum, vel, aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest; eo quod in utroque syllogismo, tam speculabilium quam operabilium, et maior est per se nota, utpote in universali iudicio existens; et minor etiam in qua idem de seipso praedicatur particulariter; ut cum dicitur: omne totum est maius sua parte. Hoc totum est totum. Ergo est maius sua parte.

[55394] De veritate, q. 17 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod conscientia dicitur esse naturale iudicatorium, in quantum est conclusio quaedam ex naturali iudicatorio deducta, in qua potest error accidere, etsi non propter errorem naturalis iudicatorii, tamen propter errorem particularis assumptae, vel propter indebitum modum ratiocinandi, ut dictum est.

[55395] De veritate, q. 17 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiae ad actum particularem; et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit. Vel dicendum, quod cum dico conscientiam, non implico scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus, communi usu loquendi scire dicimur.

[55396] De veritate, q. 17 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut scintilla est id quod purius est de igne, et quod supervolat toti igni, ita synderesis est illud quod supremum in conscientiae iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur. Nec oportet propter hoc ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen etiam in igne materiali aliquis modus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam, qui non accidit scintillae ratione suae puritatis; ita etiam et aliquis error potest accidere conscientiae propter commixtionem eius ad particularia, quae sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit synderesi in sui puritate existenti.

[55397] De veritate, q. 17 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secundum id quod habet ex synderesi; et ex hoc nunquam errat, sed aliunde, ut dictum est.

[55398] De veritate, q. 17 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet ratio ex hoc quod coniungitur synderesi, non erret, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adiungitur maiori verae.

[55399] De veritate, q. 17 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in iudicio statur dicto testium,

quando dicta testium non possunt per aliqua manifesta indicia argui falsitatis. In eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientiae arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis; et sic non stabitur dicto conscientiae errantis in divino iudicio sed magis dictamini naturalis legis.

[55400] De veritate, q. 17 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si in ea error accidere potest.

[55401] De veritate, q. 17 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod spes illa quae super rectam conscientiam fundatur, certitudinem habet; et haec est spes gratuita. Spes autem quae super erroneam conscientiam fundatur, est illa de qua dicitur, Prov., X, 28: *spes impiorum peribit.*

Articulus 3

[55402] De veritate, q. 17 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum conscientia liget

[55403] De veritate, q. 17 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[55404] De veritate, q. 17 a. 3 arg. 1 Nullus enim ligatur ad aliqua faciendum nisi aliqua lege. Sed homo non facit sibi ipsi legem. Ergo, cum conscientia sit ex actu hominis, conscientia non ligat.

[55405] De veritate, q. 17 a. 3 arg. 2 Praeterea, ad consilia aliquis non ligatur. Sed conscientia se habet per modum consiliationis; ita enim videtur conscientia praecedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.

[55406] De veritate, q. 17 a. 3 arg. 3 Praeterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori. Sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo. Ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

[55407] De veritate, q. 17 a. 3 arg. 4 Praeterea, eiusdem est ligare et solvere. Sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum. Ergo nec etiam ad ligandum.

[55408] De veritate, q. 17 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Eccle., VII, 23: *scit conscientia tua*; Glossa: *qua iudice nemo nocens absolvitur.* Sed praeceptum iudicis obligat. Ergo et conscientiae dictamen ligat.

[55409] De veritate, q. 17 a. 3 s. c. 2 Praeterea, super illud Rom., XIV, 23: *omne quod non est ex fide* etc., dicit Origenes: *vult apostolus ut nihil dicam, nihil cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam.* Ergo conscientia ligat.

[55410] De veritate, q. 17 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod conscientia procul dubio ligat. Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia assumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistere in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi. Unde patet quod ligatio non habet locum in illis quae ex se necessaria sunt: non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit sursum ipsum ferri. Sed in his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur. Est autem duplex necessitas quae ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam aliquis absolute necesse habet hoc facere ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non proprie diceretur: sed magis inductio. Alia vero necessitas est conditionata, scilicet ex suppositione finis; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum praemium. Prima quidem necessitas, quae est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Sed secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit ei hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat evitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per philosophum in V Ethicorum. Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita etiam ista necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde philosophus dicit, in V Metaph., quod rex est principium motus per suum imperium. Ita igitur se habet imperium alicuius imperantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis numquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum ipsius actionis ad rem in quam agitur; unde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem eum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. Et ideo ille qui non est capax notitiae praecepti, non ligatur praecepto; nec aliquis ignorans praeceptum dicitur esse ligatus ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur. Sicut igitur in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam. Et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi per virtutem agentis, nec virtus agentis nisi mediante tactu; ita etiam eadem vis est qua praeceptum ligat et qua scientia ligat: cum scientia non liget nisi per virtutem praecepti, nec praeceptum nisi per scientiam. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur in vi praecepti divini.

[55411] De veritate, q. 17 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod homo non facit sibi legem; sed per actum suae cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

[55412] De veritate, q. 17 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil est aliud quam actus rationis inquirentis de agendis; et hoc consilium hoc modo se habet ad electionem sicut syllogismus vel quaestio ad conclusionem, ut patet per philosophum in III Ethicor. Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra praecep-

tum: quia de his quae sunt in praecepto etiam consiliamur in hunc modum; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam. Et sic consilium contra praeceptum dividitur, cuiusmodi sunt amicabiles exhortationes; et ex isto etiam consilio aliquando etiam conscientia procedit. Applicatur enim aliquando scientia huius consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute eius quod in conscientia habetur, conscientia quae ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium; ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non ut impleat.

[55413] De veritate, q. 17 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille de cuius praecepto scientiam habet, eo superior est, et sic ex sua conscientia ligatur.

[55414] De veritate, q. 17 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat, ut quando errat circa ea quae scire tenetur. Si autem esset error circa ea quae quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur; sicut patet in eo qui ex ignorantia facti peccat, ut cum quis accedit ad alienam uxorem, quam credit suam.

Articulus 4

[55415] De veritate, q. 17 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum conscientia erronea liget

[55416] De veritate, q. 17 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[55417] De veritate, q. 17 a. 4 arg. 1 Quia ut dicit Augustinus, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei. Sed conscientia erronea non est secundum legem Dei. Ergo non obligat ad peccatum.

[55418] De veritate, q. 17 a. 4 arg. 2 Praeterea, Rom., XIII, 1, super illud: *omnis anima potestatibus* etc., dicit Glossa Augustini, quod inferiori potestati non est obediendum contra praeceptum superioris; sicut non est obediendum proconsuli, si contrarium imperator praecipiat. Sed conscientia erronea est inferior ipso Deo. Cum igitur conscientia praecipit contraria praeceptis Dei, praeceptum conscientiae errantis nullo modo obligare videtur.

[55419] De veritate, q. 17 a. 4 arg. 3 Praeterea, secundum Ambrosium, *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Ergo quicumque deviat ab obedientia legis

divinae, peccat. Sed conscientia erronea facit deviare ab oboedientia potestatis divinae; quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi illud quod est lege divina prohibitum. Ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata, quam liget in peccatum si non observetur.

[55420] De veritate, q. 17 a. 4 arg. 4 Praeterea, secundum iura, si aliquis habet conscientiam quod uxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, et conscientia illa sit probabilis, tunc debet eam sequi etiam contra praeceptum Ecclesiae, etiam si excommunicatio addatur: si autem non sit probabilis conscientia, non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesiae obedire. Sed conscientia erronea, praecipue de per se malis, nullo modo est probabilis. Ergo talis conscientia non ligat.

[55421] De veritate, q. 17 a. 4 arg. 5 Praeterea, Deus est misericordior quam aliquis dominus temporalis. Sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur. Ergo multo minus per conscientiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum.

[55422] De veritate, q. 17 a. 4 arg. 6 Sed dicebat, quod conscientia erronea ligat circa indifferentia, non autem circa ea quae sunt per se mala.- Sed contra, ideo in illis quae sunt per se mala, conscientia errans dicitur non ligare, quia dictamen naturalis rationis est in contrarium. Sed similiter etiam naturalis ratio dictet contrarium conscientiae erroneae quae circa indifferentia errat. Ergo similiter ista non ligat.

[55423] De veritate, q. 17 a. 4 arg. 7 Praeterea, opus indifferens se habet ad utrumlibet. Sed quod est ad utrumlibet, non est necessarium fieri vel non fieri. Ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

[55424] De veritate, q. 17 a. 4 arg. 8 Praeterea, si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei faciat, non excusatur a peccato. Si igitur ille etiam qui contra conscientiam sic errantem ageret, peccaret; sequeretur quod sive ageret secundum conscientiam erroneam, sive non ageret, peccatum incurreret; ergo esset perplexus ut peccatum evitare non posset; quod videtur impossibile, *quia nullus peccat in eo quod vitare non potest*, secundum Augustinum. Ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

[55425] De veritate, q. 17 a. 4 arg. 9 Praeterea, omne peccatum ad aliquod genus peccati reducitur. Sed si alicui dictat conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione non potest ad aliquod genus peccati reduci. Ergo non peccaret sic contra conscientiam agens; ergo conscientia talis non ligat.

[55426] De veritate, q. 17 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Rom. XIV, vers. 23: *omne quod non est ex fide, peccatum est*, Glosa idest secundum conscientiam peccatum *est*, etiam si bonum sit in se. Sed conscientia quae prohibet illud quod in se est bonum, est conscientia erronea. Ergo talis conscientia ligat.

[55427] De veritate, q. 17 a. 4 s. c. 2 Praeterea, observare legalia post tempus gratiae revelatae non erat indifferens, sed per se malum: unde dicitur Gal. V, 2: *si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Sed tamen conscientia de circumcisione servanda obligabat; unde ibidem subditur: *testifi-*

cor autem omni circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae. Ergo conscientia erronea ligat etiam in per se malis.

[55428] De veritate, q. 17 a. 4 s. c. 3 Praeterea, peccatum principaliter in voluntate consistit. Quicumque autem vult transgredi praeceptum divinum, habet malam voluntatem. Ergo peccat. Sed quicumque credit aliquid esse praeceptum, et vult transgredi, habet voluntatem non servandi legem. Ergo peccat. Qui autem habet erroneam conscientiam sive in his quae sunt per se mala, sive in quibuscumque, credit id quod est contrarium suae conscientiae esse contra legem Dei. Ergo, si vult facere illud, facere vult contra legem Dei, et ita peccat; et ita conscientia, quantumcumque erronea, obligat ad peccatum.

[55429] De veritate, q. 17 a. 4 s. c. 4 Praeterea, secundum Damascenum, conscientia est lex intellectus nostri. Sed facere contra legem est peccatum. Ergo et facere contra conscientiam quomodocumque.

[55430] De veritate, q. 17 a. 4 s. c. 5 Praeterea, aliquis ex praecepto ligatur. Sed hoc quod conscientia dictat, hoc factum est praeceptum. Ergo, quantumcumque conscientia sit erronea, ligat.

[55431] De veritate, q. 17 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc diversae sunt opiniones. Quidam enim dicunt, quod conscientia potest errare vel in his quae sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quae sunt per se mala, non ligat; in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt, non videtur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurrit; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat. Alias enim consilium obligare diceretur: implens enim consilium recte agit; sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium praeterit, non peccat; ad praecepta autem ligari dicimur, quia non servantes praecepta, peccata incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid faciendum ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit: sed quia si non fiat, peccatum incurritur. Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dictet aliquid esse praeceptum Dei sive sit indifferens sive etiam per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quae est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligativa est, quia transgressor ipsius peccatum de necessitate incurrit. Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat: recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere, quia in hoc ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest praeteriri in actu sine peccato. Unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid quia sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis conscientia duret. Haec autem condicio re-

moveri potest et absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum: potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente, aliquis ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim unum vult vel amat propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter alterum amat quasi per accidens, sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit; inhaeret quidem, per se loquendo, rectae conscientiae, sed erroneae quasi per accidens: in quantum hanc conscientiam, quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens autem ab erronea. Et haec solutio potest accipi ex verbis philosophi in VII Ethic., ubi quasi eamdem quaestionem quaerit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit etiam a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa; et ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid. Quia quod per se est, simpliciter est; quod autem per accidens, secundum quid.

[55432] De veritate, q. 17 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis id quod dictat erronea conscientia, non sit consonum legi Dei, tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei. Et ideo, per se loquendo, si ab hoc recedat, recedit a lege Dei; quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedat.

[55433] De veritate, q. 17 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris et inferioris sunt distincta praecepta, et utrumque per se distinctim pervenit ad eum qui praecepto obligatur. Quod hic non contingit; quia conscientiae dictamen nihil aliud est quam perventio praecepti Dei ad eum qui conscientiam habet, ut ex dictis, art. 1 et 2, patet. Esset autem simile in exemplo proposito, si praeceptum imperatoris nunquam ad aliquem pervenire posset nisi mediante proconsule, et proconsul quod praecipit non praeciperet nisi quasi recitans imperatoris praeceptum. Tunc enim idem esset contemnere praeceptum imperatoris et proconsulis, sive proconsul verum diceret, sive mentiretur.

[55434] De veritate, q. 17 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conscientia erronea errans in his quae sunt per se mala, dictat contraria legi Dei; sed tamen illa quae dictat, dicit esse legem Dei. Et ideo transgressor illius conscientiae efficitur quasi transgressor legis Dei; quamvis etiam conscientiam sequens, et eam opere implens, contra legem Dei faciens mortaliter peccet: quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret per ignorantiam eius quod scire debebat.

[55435] De veritate, q. 17 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quando conscientia non est probabilis, tunc debet eam deponere; sed tamen dum manet, si contra eam faciat, mortaliter peccat. Unde per hoc non probatur quod conscientia erronea non liget dum manet, sed solum quod non ligat simpliciter et in omnem eventum.

[55436] De veritate, q. 17 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum si non impleatur; sed quod si impleatur, excusat a

peccato. Unde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse error non est peccatum: utpote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia iuris, sic non concludit, quia ipsa ignorantia peccatum est; sic enim etiam apud saecularem iudicem non excusatur qui ignorantiam legis quam scire debet, allegat.

[55437] De veritate, q. 17 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod licet in ratione naturali sit unde possit procedi ad contrarium eius quod erronea conscientia dictat, sive sit error circa indifferentia, sive circa per se mala; tamen actu naturalis ratio non dictat; si enim dictaret contrarium, non erraret conscientia.

[55438] De veritate, q. 17 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis opus indifferens, quantum in se est, ad utrumlibet se habeat; tamen huic qui exstimat hoc opus cadere sub praecepto, efficitur non indifferens propter suam aestimationem.

[55439] De veritate, q. 17 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem, non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere quo facto non incidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed est perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente. Et hoc non est inconveniens, ut aliquo supposito, homo peccatum vitare non possit; sicut supposita intentione inanis gloriae, ille qui tenetur eleemosynam dare, peccatum evitare non potest: si enim dat ex tali intentione, peccat; si vero non dat, transgressor est.

[55440] De veritate, q. 17 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus iustitiae, vel quasi temperantiae, et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cuius specie conscientia illud dictat. Vel si dictat illud sub specie divini praecepti, vel alicuius praelati tantum, incurret peccatum inobedientiae conscientiam transgrediens.

Articulus 5

[55441] De veritate, q. 17 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum conscientia erronea in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati, vel minus

[55442] De veritate, q. 17 a. 5 tit. 2 Et videtur quod minus.

[55443] De veritate, q. 17 a. 5 arg. 1 Subditus enim religiosus vovit oboedire praelato suo. Sed tenetur votum reddere ut in Psalm. dicitur: *vovete et reddite.* Ergo videtur quod tenetur praelato

obedire contra conscientiam; et ita magis praelato quam conscientiae.

[55444] De veritate, q. 17 a. 5 arg. 2 Praeterea, praelato semper est obediendum in his quae non sunt contra Deum. Sed indifferentia non sunt contra Deum. Ergo in his tenetur obedire praelato; et sic idem quod prius.

[55445] De veritate, q. 17 a. 5 arg. 3 Praeterea, potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in Glossa, Rom. XIII, 2. Sed anima praelati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex imperio praelati quam ex conscientia propria.

[55446] De veritate, q. 17 a. 5 arg. 4 Praeterea, subditus non debet iudicare de praecepto praelati, sed magis praelatus de actibus subditi. Iudicaret autem subditus de praelati praecepto, si propter suam conscientiam ab eius praecepto recederet. Ergo quantumcumque conscientia contrarium dictet in indifferentibus, magis est praelati praecepto standum.

[55447] De veritate, q. 17 a. 5 s. c. Sed contra. Vinculum spirituale fortius est quam corporale, et intrinsecum quam extrinsecum. Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, praelatio autem est vinculum extrinsecum et corporale, ut videtur, quia secundum temporalem dispensationem omnis praelatio agitur; unde, cum ad aeternitatem ventum fuerit, evacuabitur, ut habetur ex Glossa, I Corinth. XV, 24. Ergo, videtur quod magis est obediendum conscientiae quam praelato.

[55448] De veritate, q. 17 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod huius quaestionis solutio satis ex his quae dicta sunt, potest apparere. Dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi in vi praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditi. Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen quod est ex praecepto praelati, nihil est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati. Unde, cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, et magis obliget quam praeceptum praelati: etiam conscientiae ligamen erit maius quam ligamen praecepti praelati, et conscientia ligabit, etiam praecepto praelati in contrarium existente. Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta et erronea. Conscientia enim recta simpliciter et perfecte contra praeceptum praelati obligat. Simpliciter quidem, quia eius obligatio auferri non potest, cum talis conscientia sine peccato deponi non possit. Perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam non sequitur peccatum incurrat, sed etiam ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato quantumcumque praeceptum praelati sit in contrarium. Sed conscientia erronea ligat contra praeceptum praelati etiam in indifferentibus secundum quid et imperfecte. Secundum quid quidem, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suae durationis: potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam non sequitur, peccatum incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum praeceptum praelati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens praeceptum praelati obliget: in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia praelato inobediens est. Magis autem peccat si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat; cum plus liget quam praeceptum praelati.

[55449] De veritate, q. 17 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ille qui vovit obedientiam, tenetur obedire in his ad quae bonum obedientiae se extendit; nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientiae, nec iterum a conscientiae absolvitur ligamine per istam obligationem: et ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum una, scilicet quae est ex conscientia, est maior, quia intensior; minor vero quia solubilior; alia vero e contrario. Obligatio enim illa quae est ad praelatum, solvi non potest, sicut conscientia erronea potest deponi.

[55450] De veritate, q. 17 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine conscientiae fit non indifferens.

[55451] De veritate, q. 17 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis praelatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cuius praecepti specie conscientia ligat, est maior quam praelatus.

[55452] De veritate, q. 17 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod subditus, non habet iudicare de praecepto praelati, sed de impletione praecepti, quae ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

a quaestione XVIII ad quaestionem XIX

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum adaequatum Leonino 1972 edito ex plagulis de prelo

emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 18

Prooemium

[55453] De veritate, q. 18 pr. 1 Primo utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam.

[55454] De veritate, q. 18 pr. 2 Secundo utrum homo in statu innocentiae Deum per creaturas viderit.

[55455] De veritate, q. 18 pr. 3 Tertio utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuerit.

[55456] De veritate, q. 18 pr. 4 Quarto utrum Adam in statu innocentiae habuerit omnium creaturarum notitiam.

[55457] De veritate, q. 18 pr. 5 Quinto utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit.

[55458] De veritate, q. 18 pr. 6 Sexto utrum Adam in statu innocentiae errare sive decipi potuerit.

[55459] De veritate, q. 18 pr. 7 Septimo utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiae nascerentur, plenam rerum omnium scientiam haberent, sicut et Adam habuit.

[55460] De veritate, q. 18 pr. 8 Octavo utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plenarie habuissent.

Articulus 1

[55461] De veritate, q. 18 a. 1 tit. 1 Quaestio est de cognitione primi hominis in statu innocentiae. Et primo quaeritur utrum in statu illo cognoverit Deum per essentiam

[55462] De veritate, q. 18 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55463] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 1 Dicit enim Magister in IV Sentent. dist. 1, quod *homo ante peccatum Deum sine medio vidit.* Sed videre Deum sine medio, est videre per essentiam. Ergo in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

[55464] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod Magister intelligit quod vidit Deum sine medio quoad nubilum culpae, non autem sine medio creaturae.- Sed contra est quod Magister ibidem dicit, quod *quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis in ipsum deveniamus.* Ergo videtur quod intelligat de medio creaturae. Sed videre sine medio creaturae, est videre per essentiam. Ergo et cetera.

[55465] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 3 Praeterea, Phil. IV, 7 dicitur: *pax Dei quae exsuperat omnem sensum*, hoc - secundum quod intelligitur de pace quam Deus facit in beatis in patria - Glosa ibid. sic exponit: *omnem sensum, idest intellectum nostrum, non eorum qui semper vident faciem patris.* Ex quo haberi potest quod pax sive gaudium beatorum excedit intellectum omnis illius qui gaudio illo non perfruitur. Sed Adam in statu innocentiae gaudia beatorum vidit: unde dicit Gregorius, IV dialogorum: *homo peccando extra semet ipsum fusus iam illa caelestis patriae gaudia quae prius contemplari solebat, videre non poterat.* Ergo Adam in illo statu gaudio caelestis patriae fruebatur.

[55466] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 4 Praeterea, Hugo de sancto Victore, dicit, quod homo in statu illo creatorem suum cognoscebat ea cognitione qua tunc per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur. Sed videre Deum per praesentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, ut videtur. Ergo Deum per essentiam in statu illo Adam vidit.

[55467] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 5 Praeterea, homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim Deus fecit rationalem creaturam, ut beatitudinis eius particeps esset, quae in eius visione consistit, ut habetur 1 dist. II Sent. Si igitur Adam in statu innocentiae Deum per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impediebat. Non autem impediebat medium culpae, quia tunc ab ea immunis erat; nec etiam impediebat medium creaturae, quia Deus est intimior animae hominis quam quaelibet alia creatura. Ergo Adam in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

[55468] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 6 Praeterea, sicut affectiva hominis non perficitur nisi per summum bonum, ita cognitiva non nisi per summum verum, ut patet in Lib. de spiritu et anima. Sed unicuique inest desiderium suae perfectionis. Ergo Adam in primo statu desiderabat Deum per essentiam videre. Sed quicumque caret eo quod desiderat, affligitur. Si igitur Adam tunc Deum per essentiam non vidit, affligebatur. Hoc autem est falsum, quia afflictio, cum sit poena, culpam praecedere non potest. Ergo Deum per essentiam vidit.

[55469] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 7 Praeterea, anima hominis ita facta est ad Dei imaginem, ut nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, ut dicitur in libro de spiritu et anima.

Sed imago manebat integra et pura in homine in statu innocentiae. Igitur in ipsam summam veritatem ferebatur nullo mediante; et ita Deum per essentiam videbat.

[55470] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 8 Praeterea, ad hoc quod aliquid intelligamus in actu, nihil aliud requiritur nisi ut species fiat intelligibilis in actu per abstractionem a materia et a conditionibus materiae: quod pertinet ad intellectum agentem; et ut in intellectu recipiatur: quod pertinet ad intellectum possibilem. Sed essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata. Erat etiam animae ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur. Cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiae, videtur quod Deum per essentiam videbat.

[55471] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 9 Praeterea, cum anima Adae in statu innocentiae esset debito modo ordinata, non erat ratio superior minus perfecta circa suum obiectum quam inferior circa obiectum proprium. Sed inferior ratio, cuius est temporalia intendere, ipsa temporalia immediate videre poterat. Ergo et ratio superior, cuius est aeterna conspicere, poterat immediate aeternam Dei essentiam videre.

[55472] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 10 Praeterea, illud quo aliquid fit sensibile in actu, immediate a sensu visus cognoscitur, scilicet lux. Ergo et illud quo fit aliquid actu intelligibile, immediate ab intellectu hominis cognoscitur. Sed non fit aliquid intelligibile actu ab aliquo nisi in quantum est actu; et ita, cum solus Deus sit actus purus, ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. Ergo intellectus hominis in primo statu Deum immediate videbat, cum tunc nullum haberet impedimentum.

[55473] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 11 Praeterea, Damascenus dicit, quod *homo in statu innocentiae beatam vitam habuit, et omnium divitem.* Sed beatitudo vitae consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur. Ergo Deum per essentiam tunc vidit.

[55474] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 12 Praeterea, Damascenus idem dicit, quod homo tunc reficiebatur fruitione dulcissimae contemplationis, sicut alius Angelus. Sed Angeli vident Deum per essentiam. Ergo et Adam in statu illo Deum per essentiam vidit.

[55475] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 13 Praeterea, natura hominis erat perfectior in statu innocentiae quam post statum peccati. Sed aliquibus post statum peccati concessum est ut Deum per essentiam viderent adhuc in hac mortali vita existentibus, sicut de Paulo et Moyse Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram, et in Lib. de videndo Deum. Ergo multo fortius Adam in statu innocentiae Deum per essentiam vidit.

[55476] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 14 Praeterea, Genes. II, 21, super illud: *immisit dominus Deus soporem in Adam* etc., dicit Glossa: *extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps angelicae curiae et intrans in sanctuarium Dei, novissima intelligeret.* Ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit. Sed illi qui rapiuntur Deum per essentiam vident. Ergo et Adam per essentiam vidit.

[55477] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 15 Praeterea, secundum Damascenum, Adam non tantum

in corporali Paradiso fuit collocatus, sed etiam in spirituali. Spiritualis autem Paradisus nihil est aliud quam beatitudo in visione Dei per essentiam consistens. Ergo vidit Deum per essentiam.

[55478] De veritate, q. 18 a. 1 arg. 16 Praeterea, Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, quod *in statu innocentiae non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur.* Sed bona voluntas hoc adipisci poterat, ut Deum per essentiam videret. Ergo hoc a primis parentibus non aberat; et ita Deum per essentiam videbant.

[55479] De veritate, q. 18 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in I de Trinitate, quod Dei visio per essentiam est tota merces sanctorum. Sed Adam in statu innocentiae beatus non erat. Ergo Deum per essentiam non vidit.

[55480] De veritate, q. 18 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Bernardus dicit, quod Deus in statu viae potest quidem totus diligi, sed non totus videri. Videretur autem totus si per essentiam videretur, cum eius essentia sit simplex. Ergo cum Adam esset in statu viae, Deum per essentiam videre non potuit.

[55481] De veritate, q. 18 a. 1 s. c. 3 Praeterea, anima oppressa mole carnis, distinctam rerum cognitionem amittit; unde Boetius dicit in Lib. de Consolat. quod *summam retinens, singula perdit.* Sed in statu innocentiae anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum sicut post peccatum. Ergo retardabatur a visione essentiae divinae, ad quam requiritur perfectissima dispositio mentis.

[55482] De veritate, q. 18 a. 1 s. c. 4 Praeterea, esse viatorem et comprehensorem simul, soli Christo est proprium. Sed Adam in statu innocentiae viator erat; quod patuit ex hoc quod peccare potuit; ergo non fuit comprehensor, et ita Deum per essentiam non vidit.

[55483] De veritate, q. 18 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed etiam in via, quamvis non ita perfecte in via sicut in patria. Secundum hoc homo in statu innocentiae mediam visionem habuit inter visionem beatorum et visionem hominum post peccatum; quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autem quam homo post peccatum videre potuerit. Sed istud dictum est contrarium Scripturae testimoniis, quae concorditer in divina visione beatitudinem hominis ultimam ponunt; unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit, nec etiam ipse Adam in statu innocentiae, ut communis opinio habet. Cuius etiam veritas ratione ostendi potest. Cuiuslibet enim naturae est aliquod ultimum assignare, in quo eius ultima perfectio consistit. Hominis autem, in quantum homo, est perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit. In operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter. Uno modo ex diversitate intelligibilium. Quanto enim quis excellentius intelligibile intelligit, tanto excellentior est eius intelligentia; unde, ut dicitur in X Ethic., *perfectissima operatio intellectus est intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile; sicut et pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu iacentium.* Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile

est enim unum et idem intelligibile a diversis diversimode intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte. Non est autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humanae accipiatur secundum aliquem modum intelligendi: quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quorum unus alio perfectius intelligit. Nec est aliquis ita perfecte intelligens quo non possit excogitari alium perfectius intelligere nisi Deus qui infinita limpiditate omnia intelligit. Unde oportet quod ultimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquaeque rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

[55484] De veritate, q. 18 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in aliqua visione triplex medium considerari potest: unum est medium sub quo videtur; aliud quo videtur, quod est species rei visae; aliud a quo accipitur cognitio rei visae. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit actu visibile, et visus perficitur ad videndum; medium vero quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existens, quae, sicut forma videntis in quantum est videns, principium est visivae operationis; medium autem a quo accipitur cognitio rei visae, est sicut speculum, a quo interdum species alicuius visibilis, ut puta lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide. Et haec tria etiam in visione intellectuali inveniuntur: ut lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt; speciei vero visibili species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens; medio vero a quo accipitur visi cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem causae devenimus; ita enim similitudo causae nostro intellectui imprimitur non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causae resplendet. Unde huiusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem quam habet ad visionem quae fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum ad cognoscendum Deum indiget medio, quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo. Oportet enim ut per ea quae facta sunt, in invisibilia eius deveniamus, ut dicitur Rom. I, 20. Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiae. Indigebat autem medio quod est quasi species rei visae; quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat. Sed hoc medio non indigebit in patria, quia ipsam Dei essentiam per seipsam videbit, non per aliquam eius similitudinem vel intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo perfecte Deum possit repraesentare, ut per eam videns ipsam essentiam Dei cognoscere aliquis possit. Indigebit tamen lumine gloriae in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psalm. XXXV, 10: *in lumine tuo videbimus lumen*, eo quod ista visio nulli creaturae est naturalis, sed soli Deo: unde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertingere; sed ad eam consequendam oportet quod illustretur lumine divinitus emisso. Secunda autem visio, quae est per medium, quod est species, naturalis est Angelo; sed est supra naturam hominis. Unde ad eam indiget lumine gratiae. Tertia vero est competens naturae hominis; et ideo ea sola sibi relinquitur post peccatum. Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentiae vidit, media fuit

inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum. Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum: scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit; et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur: sive sit lumen naturae, ut intellectus agentis, sive gratiae, ut lumen fidei vel sapientiae. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio: scilicet medio quod est similitudo Dei; et quod est lumen elevans vel dirigens mentem. Beati autem uno tantum medio indigent, scilicet lumine gloriae elevante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio, ipse enimmet est lumen quo seipsum videt.

[55485] De veritate, q. 18 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Magister non removet quin per aliquam similitudinem creatam quasi per medium Deus in statu innocentiae videretur; sed quia non indigebat ad hoc medio visibilis creaturae.

[55486] De veritate, q. 18 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Adam in statu innocentiae non videbat gaudia caelestis curiae ut comprehenderet quae vel quanta essent, hoc enim solum beatorum est; sed cognoscebat de eis an sint, per hoc quod eorum aliquam participationem habebat.

[55487] De veritate, q. 18 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus in contemplatione videtur per medium, quod est lumen sapientiae, mentem elevans ad divina cernenda; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur: et sic per gratiam videtur etiam a contemplativis post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae.

[55488] De veritate, q. 18 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod homo factus erat ad videndum Deum non in principio, sed in ultimo suae perfectionis; et ideo quod in principio suae conditionis Deum per essentiam non vidit, non fuit ex hoc quod aliquo obstaculo impediretur; sed solum proprio defectu, quia nondum ei inerat perfectio illa quae requiritur ad videndum divinam essentiam.

[55489] De veritate, q. 18 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Adam in statu innocentiae desiderabat Deum per essentiam videre; sed eius desiderium erat ordinatum: ad hoc enim tendebat ut videret Deum, quando tempus esset. Unde ex hoc quod Deum ante tempus debitum non videbat, nulla ei afflictio inerat.

[55490] De veritate, q. 18 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa prima veritate, non quin eam cognoscat interdum mediante aliquo habitu vel specie vel creatura; sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum. Posuerunt enim quidam, ut patet per Dionysium de Divin. Nomin., superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, et ita animam hominis a Deo procedere mediante Angelo, et ad exemplar divinum formari mediante angelico exemplari. Quod quidem ex verbis inductis removetur. Ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso sicut ab exemplari formatur; et per hoc etiam immediate in ipso sicut in fine beatificatur.

[55491] De veritate, q. 18 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis Deus sit per se maxime intelligibilis, et adesset menti hominis in statu innocentiae, non tamen aderat ei ut intelligibilis forma; quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem quae ad hoc requiritur.

[55492] De veritate, q. 18 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod superioris rationis obiectum, secundum conditionem naturae, non est ipsa divina essentia, sed rationes quaedam a Deo in mentem profluentes, et etiam a creaturis acceptae, quibus ad aeterna conspicienda perficimur.

[55493] De veritate, q. 18 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod immediatum principium et proximum quo ea quae sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium quo omnia intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia divina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis; sed ut videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter etiam non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam; sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat, prout ipso est aliquid intelligibile actu.

[55494] De veritate, q. 18 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod dictum Damasceni non est intelligendum quod Adam simpliciter beatus esset; sed quadam beatitudine quae illi statui competebat; sicut etiam et in statu miseriae aliqui dicuntur secundum quid beati ratione alicuius perfectionis in eis existentis, Matth., V, 5: *beati pauperes spiritu* et cetera.

[55495] De veritate, q. 18 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod etiam Angelus in statu naturae conditae non vidit Deum per essentiam; sed hoc ei competit solum per gloriam. Adam autem in statu innocentiae per gratiam habuit illum modum visionis quem Angelus habet per naturam, ut dictum est; et ideo dicitur sicut alter Angelus vidisse.

[55496] De veritate, q. 18 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Moyses et Paulus ex quadam privilegiata gratia Deum per essentiam viderant. Et tamen, quamvis simpliciter adhuc essent in statu viae, secundum quid tamen, prout Deum per essentiam videbant, non erant in statu viae. Et ideo etiam Adae secundum statum innocentiae, in quo adhuc viator erat, non competebat Deum per essentiam videre. Si tamen per aliquem raptum ad hoc fuerit elevatus supra communem cognitionem, quae tunc ei competebat, ut Deum per essentiam videret, inconveniens non est; cum talis gratia ita conferri potuerit homini in statu innocentiae sicut homini et post statum peccati.

[55497] De veritate, q. 18 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod si intelligamus talem extasim Adae fuisse qualis fuit raptus Pauli: tunc dicemus, quod illa visio erat supra communem modum visionis qui ei tunc competebat. Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere quod in illa extasi elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam videndam, sed ad cognoscenda quaedam profundiora de divinis mysteriis quam secundum communem modum humanae cognitionis tunc sibi competeret.

[55498] De veritate, q. 18 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod Paradisus spiritualis, prout perfectam delectationem designat, quae beatum facit, in Dei visione consistit sed prout simpliciter delectationem de Deo habitam designat, in qualicumque contemplatione Dei Paradisus spiritualis consistit.

[55499] De veritate, q. 18 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod non fuisset bona et

ordinata voluntas, si desiderasset tunc habere quod tunc ei non competebat; et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus 2

[55500] De veritate, q. 18 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum homo in statu innocentiae Deum per creaturas viderit

[55501] De veritate, q. 18 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[55502] De veritate, q. 18 a. 2 arg. 1 Cognoscere enim Deum per creaturam, est cognoscere causam per effectum. Haec autem est collativa sive venativa cognitio; quae, cum languida et imperfecta sit, homini in statu innocentiae non competebat. Ergo Adam in statu innocentiae non vidit Deum per creaturas.

[55503] De veritate, q. 18 a. 2 arg. 2 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed Isidorus assignat hanc causam quare homo Deum per creaturas vidit, quia a creatore aversus ad creaturas se convertit; quod tunc in statu innocentiae nondum erat. Ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat.

[55504] De veritate, q. 18 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Hugonem de sancto Victore homo in statu illo Deum cognoscebat per praesentiam contemplationis. Sed in contemplatione videtur sine medio creaturae. Ergo Deum non videbat per creaturas.

[55505] De veritate, q. 18 a. 2 arg. 4 Praeterea, Isidorus dicit, quod Angelus, ante omnem creaturam factus, Deum per creaturam non cognovit. Sed homo in statu innocentiae sicut alter Angelus Deum vidit, secundum Damascenum. Ergo nec ipse Deum ex creaturis cognovit.

[55506] De veritate, q. 18 a. 2 arg. 5 Praeterea, tenebra non est ratio cognoscendi lucem. Sed omnis creatura creatori comparata, est tenebra. Ergo creator per creaturam cognosci non potest.

[55507] De veritate, q. 18 a. 2 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in VIII super Genes. ad litteram: *forte, inquam, sic cum eis loquebatur*, scilicet, primis parentibus, *etsi non tanta participatione divinae sapientiae quantam capiunt Angeli, tamen pro humano modulo quantumlibet minus, sed ipso genere visitationis et locutionis.* Ex quo videtur posse accipi, quod homo in statu innocentiae illo genere cognitionis Deum cognoscebat quo Angeli cognoscunt. Sed Angeli non cognoscunt Deum per creaturas, ut patet per Augustinum, II super Genes. ad Litt., et per Dionysium cap. de Divin. Nom. Ergo homo in statu innocentiae Deum per creaturas non cognoscebat.

[55508] De veritate, q. 18 a. 2 arg. 7 Praeterea, anima hominis similior est Deo quam aliqua sensibilis creatura. Ergo quando anima hominis in sua puritate erat, non tendebat ad Dei cognitionem per visibilem creaturam.

[55509] De veritate, q. 18 a. 2 arg. 8 Praeterea, posita cognitione perfectiori, superfluit minus perfecta. Sed homo in statu innocentiae per praesentiam contemplationis Deum cognoscebat, ut patet per auctoritatem inductam Hugonis de sancto Victore. Ergo Deum per creaturas non cognovit.

[55510] De veritate, q. 18 a. 2 s. c. Sed contra. Est quod Damascenus dicit II Lib., quod Adam in Paradiso corporali constitutus est, ubi per creaturas suum creatorem consideraret.

[55511] De veritate, q. 18 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis sciendum est, quod secundum Boetium in libro de consolatione, natura a perfectis principium sumit. Quod etiam in operibus divinis considerari potest. In quolibet enim eius opere ea quae prima sunt, perfectionem habent. Unde, cum in statu innocentiae constitueretur Adam ab ipso ut totius humani generis principium, non solum ut a quo natura humana propagaretur in posteros, sed etiam qui in alios originalem iustitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentiae duplicem perfectionem habuisse: unam quidem naturalem, aliam autem gratis a Deo concessam supra debitum naturalium principiorum. Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat ut Deum cognosceret nisi ex creaturis: quod sic patet. In nullo enim genere potentia passiva se extendit nisi ad illa ad quae se extendit potentia activa; et ideo dicit Commentator, IX Metaph., quod non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur: una quasi passiva, quae est intellectus possibilis; alia quasi activa, quae est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem actu intelligibiles fiunt. Hae autem non sunt nisi formae sensibilium rerum, quae a phantasmatibus abstrahuntur. Nam substantiae immateriales sunt intelligibiles per seipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus. Et ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit; et inde est quod nec Deum nec substantias alias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae; per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa. Ita igitur in homine duplex Dei cognitio erat: una qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; alia qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differebat tamen haec eius secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiae, qui ex notis considerat ea quae ante noverat, ab inquisitione addiscentis qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos enim aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad eius notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat.

[55512] De veritate, q. 18 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod illa cognitio collativa qua ex notis in ignota devenimus, imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum

quaeratur. Talis autem non fuit illa collativa cognitio qua homo in statu innocentiae utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin etiam aliquid imperfectum homini in illo statu competebat, non quidem quantum ad id quod debetur suae naturae, sed per comparationem ad naturam digniorem: non enim fuit tantae perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica vel divina.

[55513] De veritate, q. 18 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei, quasi ignoti, accipere; et hoc homo in statu innocentiae non indigebat, ut dictum est, in corp. art.

[55514] De veritate, q. 18 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praeter illam contemplationem cognitionis, habebat aliam Dei notitiam qua eum ex creaturis cognoscebat, ut dictum est.

[55515] De veritate, q. 18 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis per gratiam; sed praeter hoc habebat aliam cognitionem suae naturae competentem, ut dictum est.

[55516] De veritate, q. 18 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod creatura est tenebra in quantum est ex nihilo; in quantum vero est a Deo, similitudinem aliquam eius participat, et sic in eius similitudinem ducit.

[55517] De veritate, q. 18 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de illa cognitione quae est per inspirationem divinam. Quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi mentionem facit, nec omnino tacet de alio cognitionis modo, unde subiungit: *fortassis etiam illo locutionis genere.* Deus ei loquebatur, qui fit per creaturam, sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua specie praesentata.

[55518] De veritate, q. 18 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod anima quamvis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitionem suae naturae, ut eam a ceteris discernat, potest pervenire nisi ex sensibilibus creaturis, a quibus nostra cognitio ortum habet.

[55519] De veritate, q. 18 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis Adam Deum viderit per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio qua Deum ex creaturis consideravit: ut scilicet idem pluribus modis cognosceret; et quod non solum gratuitam cognitionem, sed etiam naturalem haberet.

Articulus 3

[55520] De veritate, q. 18 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuerit

[55521] De veritate, q. 18 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[55522] De veritate, q. 18 a. 3 arg. 1 Cognitio enim fidei est cognitio aenigmatica, ut patet I Cor., cap. XIII, 12: *videmus nunc per speculum* et cetera. Sed Adam in statu innocentiae habuit visionem non aenigmaticam, sed apertam. Ergo fidem non habuit.

[55523] De veritate, q. 18 a. 3 arg. 2 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod *cognovit creatorem suum non ea cognitione qua modo a credentibus absens fide quaeritur.* Ergo idem quod prius.

[55524] De veritate, q. 18 a. 3 arg. 3 Praeterea, Gregorius, in IV Dialog., dicit: *fides illis competit qui ea quae credenda sunt, per experimentum cognoscere non possunt.* Adam autem, ut ibidem dicitur, per experimentum cognovit ea quae nos credimus. Ergo fidem non habuit.

[55525] De veritate, q. 18 a. 3 arg. 4 *Praeterea, fides non solum est de creatore, sed etiam de redemptore. Sed Adam in statu innocentiae* nihil videtur cognovisse de redemptore, quia sui casus praescius non fuit, sine quo redemptio non fuisset. Ergo Adam fidem tunc (non) habuit.

[55526] De veritate, q. 18 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, Lib. XIV de civitate Dei, quod *Adam in statu innocentiae habuit caritatem de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.* Ergo fidem habuit.

[55527] De veritate, q. 18 a. 3 s. c. 2 Praeterea, habuit omnes virtutes, ut Magister dicit in II Sent., dist. 29. Ergo et fidem.

[55528] De veritate, q. 18 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod Adam in primo statu fidem habuit: quod quidem apparet si obiectum fidei consideremus. Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est fidei obiectum; dico autem non apparens neque per speciem, sicut beatis apparet, neque per naturalem rationem, sicut aliquibus philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse intelligentem et incorporeum et alia huiusmodi. Adam autem non solum sciebat illa de Deo quae naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius; nec tamen ad videndum Dei essentiam pervenerat: unde constat quod de Deo cognitionem fidei habebat. Sed fides est duplex secundum duplicem auditum, et duplicem locutionem. Est enim fides ex auditu, ut dicitur Rom., X, 17. Est enim quaedam locutio exterior, qua nobis Deus per praedicatores loquitur; quaedam autem interior locutio, qua nobis loquitur per internam inspirationem. Dicitur autem ipsa interna inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis: sicut enim in exteriori locutione proferimus ad audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam; ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suae essentiae signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae. Ab utroque autem auditu fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum quidem interiorem in his qui primo fidem acceperunt et docuerunt, sicut in apostolis et prophetis: unde in Psal. LXXXIV, 9: *audiam quid loquatur in me dominus*

Deus. Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem fidem habuit ut primo fidem edoctus a Deo; et ideo per internam locutionem fidem habere debuit.

[55529] De veritate, q. 18 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non habuit ita apertam cognitionem quae sufficeret ad obscuritatem fidei removendam, quae non removetur nisi per hoc quod prima veritas fit apparens.

[55530] De veritate, q. 18 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Hugo a primo homine removet cognitionem fidei talem qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhaeremus revelationibus aliis hominibus factis.

[55531] De veritate, q. 18 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod experimentum illud quod homo habuit non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentiam vident, ut prius dictum est; unde non sufficit ad fidem evacuandam.

[55532] De veritate, q. 18 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Adam de redemptore non habebat fidem explicite, sed tantum implicite, in quantum credebat Deum sibi sufficienter provisurum in his omnibus quae suae saluti necessaria essent.

Articulus 4

[55533] De veritate, q. 18 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum Adam in statu innocentiae habuerit omnium creaturarum notitiam

[55534] De veritate, q. 18 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[55535] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 1 Non enim habuit cognitionem futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium, secundum illud Isa. XLI, 23: *futura annuntietis, et dicemus quia dii estis vos.* Sed multa in creaturis futura erant. Ergo non omnium creaturarum cognitionem habuit.

[55536] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Avicenna in Lib. VI de Natural., ad hoc sensus exteriores sunt animae humanae necessarii, ut per eos scientiam perfectam rerum capiat. Si igitur anima Adae scientiam omnium rerum habuit ex sua conditione, frustra sensus ei collati fuissent: quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra. Ergo scientiam omnium non habuit.

[55537] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Boetius in libro V de Consol.: *hinc*

membrorum condita nube, non in totum est oblita sui, summamque tenet, singula perdens. Ubi ostenditur quod anima in principio suae conditionis habet confusam cognitionem, qua sciuntur res in universali; non autem distinctam, qua sciuntur singula in propriis naturis. Si igitur Adam talem cognitionem habuit qualem animam humanam in sui conditione decet habere, videtur quod non habuerit creaturarum cognitionem distincte, sed solum sub confusione quadam.

[55538] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 4 Praeterea, cognitio propria de re aliqua non habetur nisi per eius propriam speciem in anima existentem. Sed anima humana, ut habetur ex verbis philosophi in III de anima, est in sui principio sicut tabula in qua nihil est scriptum. Ergo non potuit habere Adam in principio suae conditionis de creaturis propriam cognitionem.

[55539] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 5 Sed dicebat, quod quamvis non haberet ex vi naturae, habuit tamen ex dono divino.- Sed contra, omnes homines in sui conditionis principio quantum ad meritum pares sunt, et quantum ad naturam speciei consimiles. Si igitur perfecta rerum cognitio divinitus fuit Adae collata in principio suae conditionis, videtur quod pari ratione omnibus aliis hominibus in sui principio conferretur; quod videmus esse falsum.

[55540] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 6 Praeterea, nihil quod movetur ad perfectionem cognitionis est in termino perfectionis. Sed Adam movebatur ad perfectionem cognitionis. Ergo non erat in termino cognitionis, quasi perfectam cognitionem creaturarum habens. Probatio mediae. Intellectus, secundum philosophum in III de anima, nihil est eorum quae sunt, antequam intelligat; postquam autem intelligit, est actu aliquid eorum quae sunt; et ita quandoque est in actu aliquid eorum quae sunt, quandoque non. Omne autem quod hoc modo se habet, est in motu ad actum perfectum. Ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionem. Et ita intellectus Adae in sui principio non erat in termino perfectae scientiae, sed in motu ad perfectionem.

[55541] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 7 Praeterea, hoc pertinet ad excellentiam angelicae naturae quod Angeli mox in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in libro de causis: *omnis intelligentia est plena formis.* Sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicae naturae. Ergo non fuit competens animae primi hominis statim in sui principio omnium rerum cognitionem habere.

[55542] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 8 Praeterea, impossibile est quod intellectus intelligat nisi quando intellectus fit actu ipsum intelligibile. Sed intellectus humanus non potest simul in actu fieri plura intelligibilia. Ergo non potest simul plura intelligibilia cognoscere; et ita non potuit primus homo simul omnium rerum notitiam habere.

[55543] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 9 Praeterea, unius perfectibilis est una perfectio, quia una potentia simul non perficitur nisi uno actu unius generis; sicut in materia prima non potest esse nisi una forma substantialis, nec in corpore nisi unus color. Sed intellectus humanus est potentia perfectibilis per habitus scientiarum. Ergo impossibile est quod simul in anima sint plures habitus. Et ita anima Adae non potuit habere omnium rerum scientiam, cum diversae res per diversos habitus cognoscantur.

[55544] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 10 Praeterea, si Adam cognovit omnes creaturas, aut cognovit eas in verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia. Sed non cognovit eas in verbo, quia ista est cognitio beatorum videntium verbum; nec etiam in propria natura, quia nondum erant omnes creaturae in propria natura; nec iterum in propria intelligentia: non enim est contra perfectionem primi status ut superior potentia ab inferiori accipiat, sicut imaginatio a sensu, et sic humanae animae competebat ut intellectus a sensu acciperet; et sic, cum non omnes creaturas percepisset per sensum, non poterant omnes in intelligentia eius esse. Ergo nullo modo omnium creaturarum scientiam habuit.

[55545] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 11 Praeterea, Adam creatus fuit in statu quo proficere posset pari ratione secundum intellectum sicut et secundum affectum. Sed ille qui habet omnium rerum cognitionem, in ea proficere non potest. Ergo non habuit tunc omnium rerum scientiam.

[55546] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 12 Praeterea, Augustinus videtur dicere, Lib. VIII super Genes. ad litteram, quod Adam positus fuit in Paradisum ad operandum, non propter necessitatem, sed propter delectationem agriculturae, quae contingit ex hoc quod cum rerum natura humana ratio quodam modo loquitur, cum positis seminibus, plantatis surculis, tamquam interrogatur quae vis radicis et germinis quid possit, quidve non possit. Sed interrogare naturam de virtute naturae nihil est aliud quam vires naturae ex naturae operibus visis agnoscere. Ergo Adam indigebat accipere notitiam rerum ex rebus; et sic non habebat omnium creaturarum scientiam.

[55547] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 13 Praeterea, Adam in statu innocentiae non fuit perfectior Angelis beatis. Sed illi non omnia sciunt; unde beatus Dionysius, VI cap. Ecclesiasticae hierarchiae, dicit quod, inferiores a superioribus purgantur a nescientia. Ergo nec homo in statu innocentiae omnia scivit.

[55548] De veritate, q. 18 a. 4 arg. 14 Praeterea, sicut dicit Augustinus in Lib. de divinatione Daemonum, Daemones secreta cordium scire non possunt, nisi quatenus innotescunt ex motibus corporis. Cum igitur intellectus angelicus sit perspicacior intellectu humano, videtur quod nec Adam in statu innocentiae potuerit secreta cordium cognoscere. Et sic non habebat omnium creaturarum notitiam.

[55549] De veritate, q. 18 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Augustinus dicit in libro XIV de civitate Dei, quod *in statu illo nihil aberat quod bona voluntas adipisceretur.* Sed hoc bona voluntate velle poterat ut omnium scientiam haberet. Ergo omnium scientiam habuit.

[55550] De veritate, q. 18 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Adam magis erat ad imaginem secundum animam quam secundum corpus. Sed Adam fuit in ipsa prima conditione perfectus quantum ad corpus secundum aetatem et staturam, quantum ad omnia membra. Ergo et fuit secundum animam perfectus quantum ad omnem scientiam.

[55551] De veritate, q. 18 a. 4 s. c. 3 Praeterea, perfectio naturae conditae maior est quam perfectio naturae lapsae. Sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem naturae lapsae; unde quidam sanctorum in hanc perfectionem promoti sunt, ut futura cognoscerent per donum prophetiae post

lapsum naturae. Ergo Adam etiam habuit multo fortius cognitionem futurorum, et multo magis praesentium.

[55552] De veritate, q. 18 a. 4 s. c. 4 Praeterea, nomina rerum debent esse consona earum proprietatibus. Sed Adam imposuit rebus nomina, ut patet Genes. II, 19. Ergo ipse plene naturam rerum cognovit.

[55553] De veritate, q. 18 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod in Adam duplex fuit cognitio: scilicet cognitio naturalis, et cognitio gratiae. Cognitio autem naturalis humana ad illa se potest extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium: prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando ea quae virtute in ipsis principiis insunt, explicantur in actum: sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis. Adam autem in principio suae conditionis non solum oportuit ut haberet naturalem cognitionem quantum ad sui principium, sed etiam quantum ad terminum; eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed et disciplinam per instructionem. Et quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu: ratio cuius, actus naturaliter est prior potentia, et naturae operatio semper a perfectis incipit; inde est quod oportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis totius humani generis, et quantum ad cognitionem, ut esset sufficiens instructionis principium. Sicut igitur nihil in corpore eius erat non explicitum in actum quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius; ita quidquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quae virtus primorum principiorum se extendere poterat. Unde dicendum est, quod quidquid unquam homo aliquis de cognitione rerum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter scivit. Sed multa sunt in creaturis quae naturali ratione cognosci non possunt, ad quae scilicet vis primorum principiorum non se extendit; sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium et sicut dispositiones creaturarum, secundum quod subsunt divinae providentiae: nam divinam providentiam comprehendere non poterat; unde nec ordinem ipsarum creaturarum, secundum quod divinae providentiae subsunt: quae interdum creaturas ad multa ordinat supra naturae facultatem. Sed ad haec aliquatenus cognoscenda adiuvabatur alia cognitione, quae est cognitio gratiae, per quam Deus ei interius loquebatur, ut dicit Augustinus, Lib. VIII super Genes. Sed in hac cognitione non instituebatur primus homo quasi in termino perfectionis ipsius existens, quia terminus gratuitae cognitionis non est nisi in visione gloriae, ad quam ipse nondum pervenerat; et ideo huiusmodi non omnia cognoscebat, sed quantum sibi de his divinitus revelabatur. Et sic oportet utrisque rationibus respondere.

[55554] De veritate, q. 18 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quaedam futura sunt quae in suis causis naturaliter praecognosci possunt; et istorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autem quae naturaliter cognosci non possunt, non omnium cognitionem habuit, sed eorum tantum quae sibi fuerunt divinitus revelata.

[55555] De veritate, q. 18 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Adam debuit habere omnia perfecte quae natura humana requirit. Sicut autem vis augmentativa datur homini ut ad perfectam quantitatem perveniat; ita et sensus dantur animae humanae ut perfectionem scientiae capiat. Sicut igitur Adam habuit augmentativam virtutem, non ut per eam cresceret, sed ut nihil ei deesset eorum quae ad perfectionem naturae requiruntur; ita etiam sensus habuit, non ut per eos scientiam acquireret, sed ut perfectam naturam humanam haberet et ut iterum per sensus ea quae habitualiter sciebat experiretur.

[55556] De veritate, q. 18 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Adam aliud habuit in quantum constituebatur principium totius humanae naturae, quam id quod communiter omnibus convenit. Competebat enim ei, in quantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instruere posset. Et propter hoc etiam oportuit quod intellectus eius non esset in sui principio sicut tabula non scripta, sed haberet etiam plenam rerum scientiam ex divina operatione. Nec hoc aliis competebat hominibus, qui non instituebantur ut principium humani generis.

[55557] De veritate, q. 18 a. 4 ad 4 Et per hoc patet solutio ad quartum et quintum et sextum.

[55558] De veritate, q. 18 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod hoc quod Angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium competit sibi ex debito suae naturae, non autem homini; sed ex operatione divina; et ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam: sicut etiam corpus hominis naturaliter est imperfectius caelesti corpore; quamvis corpus Adae virtute divina, in principio acceperit quantitatem perfectam, quod corpori caelesti competit ex debito suae naturae.

[55559] De veritate, q. 18 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod intellectus Adae non poterat actu esse multa intelligibilia, quasi actu ab eis informatus; poterat tamen simul multis habitualiter informari.

[55560] De veritate, q. 18 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit quando illa potentia totaliter perficitur per unam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam, et color potentiam superficiei. Sed unus habitus scientiae non complet potentiam intellectus quantum ad omnia intelligibilia; et ideo non est simile.

[55561] De veritate, q. 18 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in verbo, sed in propria natura, et in sua intelligentia. Qui quidem duplex modus cognoscendi non distinguitur penes species rerum prout eis aliquid cognoscitur, sed prout ipsae sunt quae cognoscuntur: quia etiam quando intellectus cognoscit res in propria natura, non cognoscit eas nisi per species earum quas penes se habet. Quando igitur per species quas penes se habet, ducitur intellectus in ipsas res quae sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in

propria natura. Quando autem intellectus sistit in ipsis speciebus, considerans naturam et dispositionem ipsarum specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia, utpote cum intelligit se intelligere, et modum quo intelligit. Quod igitur dicit quod res nondum omnes erant in propria natura, et ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dupliciter dicitur. Uno modo per modum enuntiationis: dum scilicet cognoscitur res esse in propria natura: quod non potest esse nisi quando in propria natura est. Et sic Adam non cognovit omnes creaturas in propria natura, quia nondum erant omnes creaturae in propria natura: nisi dicamus, quod non erant in propria natura perfecte, sed imperfecte: quia omnia quae postmodum producta sunt in operibus sex dierum, praecesserunt secundum aliquem modum, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram. Alio modo dicitur aliquis cognoscere rem in propria natura per modum definitionis: dum scilicet cognoscit aliquis quid sit propria natura alicuius rei. Et sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci; ut si omnes leones essent mortui, possem scire quid est leo. Et sic etiam res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat. Similiter etiam nihil prohibet quod omnes creaturae per suas similitudines in eius intelligentia essent, quamvis non omnes sensu comprehenderit; quia, etsi non sit contra dignitatem primi status ut superior potentia ab inferiori accipiat, erat tamen contra perfectionem quae primo homini debebatur, ut conderetur sine plenitudine scientiae, solummodo ex sensibus scientiam accepturus.

[55562] De veritate, q. 18 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Adam in cognitione proficere potuit dupliciter. Uno modo quantum ad ea quae nescivit, ad quae scilicet naturalis ratio se extendere non potest: in quibus potuit proficere partim ex revelatione divina, sicut in cognitione divinorum mysteriorum; partim ex sensuum experimento, sicut in futurorum cognitione, quae cum adimplebantur, sibi nota fieri potuissent, cum prius fuissent ignota. Alio modo etiam quantum ad ea quae sciebat: ut scilicet id quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus.

[55563] De veritate, q. 18 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod verba illa Augustini non sunt sic intelligenda ut intelligatur Adam ex naturae operibus oportuisse virtutem naturae cognoscere; sed quia naturam, quam interius mente cognoscebat operari, experiebatur secundum id quod in eius notitia praeexistebat; et hoc ei erat delectabile.

[55564] De veritate, q. 18 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Angeli non purgantur a nescientia rerum naturalium, sed a nescientia divinorum mysteriorum; quae etiam nescientia in Adam fuit, ut dictum est. Et ad haec etiam ipse illuminatione angelica indiguit.

[55565] De veritate, q. 18 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quae cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere; unde simile iudicium est de his et cognitione futurorum contingentium.

[55566] De veritate, q. 18 a. 4 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obicitur dicendum, quod Adam bona voluntate velle non poterat nisi quod ordinate volebat; hoc est ut hoc quod vellet, suo tempore appeteret habere, nec vellet id quod sibi non competebat.

[55567] De veritate, q. 18 a. 4 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod Adam, quantum ad corpus, habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem, quae est perfectio gloriae; unde non sequitur quod secundum animam habuerit perfectionem cognitionis nisi naturalis.

[55568] De veritate, q. 18 a. 4 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod praecognitio futurorum est quidem perfectio naturae humanae, quia ea perficitur etiam post lapsum: non autem ita quod sit homini naturalis; unde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit ut omnia ipsi sint collata quae alii sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiae, sicut Adam principium naturae; ratione cuius perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

[55569] De veritate, q. 18 a. 4 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod de ratione status innocentiae erat ut Adam omnes virtutes haberet; quia quaecumque ei deesset, iustitiam originalem non haberet. Non autem est de necessitate innocentiae omnem cognitionem habere; unde non est simile.

[55570] De veritate, q. 18 a. 4 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod Adam legitur animalibus nomina imposuisse, et eorum naturas plene novit, et per consequens omnium aliarum rerum naturalium; sed ex hoc non sequitur quod ea quae sunt supra naturalem cognitionem, cognoverit.

Articulus 5

[55571] De veritate, q. 18 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit

[55572] De veritate, q. 18 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55573] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 1 Dicit enim Gregorius, IV dialogorum: *in Paradiso quippe homo assueverat verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.* Ergo videtur quod per altitudinem visionis suae ad ipsos Angelos videndos attigerit.

[55574] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 2 Praeterea, Genes. II, 21, super illud: *immisit Deus soporem* etc., dicit Glossa: *extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps angelicae curiae intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret novissima.* Sed non potuit esse particeps angelicae curiae nisi Angelos cognoverit. Ergo Angelorum notitiam habuit.

[55575] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 3 Praeterea, Magister dicit in 23 dist. Lib. II, quod homo fuit praeditus cognitione rerum propter se factarum. Sed inter alias creaturas etiam Angeli propter

hominem quodammodo facti sunt, ut Magister dicit, dist. 1, Lib. II. Ergo habuit Angelorum notitiam.

[55576] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 4 Praeterea, difficilius est facere aliquid quod est intelligibile in potentia, intelligibile in actu, et intelligere illud, quam intelligere aliquid quod est de se actu intelligibile. Sed intellectus Adae poterat facere species rerum materialium esse intelligibiles actu, quae de se sunt intelligibiles in potentia, et per hoc intelligere res materiales. Ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias Angelorum, quae sunt de se intelligibiles actu, cum sint a materia immunes.

[55577] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 5 Praeterea, quod aliquis non magis intelligat ea quae de se sunt magis intelligibilia, contingit ex defectu intellectus sui. Sed essentiae Angelorum sunt de se magis intelligibiles quam essentiae rerum materialium; nec aliquis defectus in intellectu Adae erat. Cum igitur cognosceret res materiales per essentiam, multo fortius Angelos per essentiam cognoscere poterat.

[55578] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 6 Praeterea, intellectus potest intelligere res materiales, abstrahendo quidditatem a supposito materiali; et si illa quidditas est iterum suppositum habens quidditatem, poterit pari ratione ab illo quidditatem abstrahere; et cum non sit abire in infinitum, deveniet tandem ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem, non habentem quidditatem. Sed huiusmodi est quidditas substantiae separatae, scilicet Angeli. Ergo intellectus Adae potuit cognoscere Angeli essentiam.

[55579] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 7 Praeterea, secundum philosophum libro III de anima, intellectus, propter hoc quod est potentia non coniuncta organo, non corrumpitur ab excellenti intelligibili: non enim minus intelligit infima, postquam intellexit maximum intelligibile, sed magis; cuius contrarium in sensu accidit. Sed intellectus Adae in statu innocentiae erat integer et perfectus. Ergo non impediebatur ab excellentia alicuius intelligibilis quin illud intelligere posset. Et ita poterat Angelos per essentiam cognoscere, cum hanc cognitionem nihil aliud impedire videatur nisi ipsius intelligibilis excellentia.

[55580] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 8 Praeterea, ut supra dictum est, Adam mox conditus habuit omnem cognitionem ad quam naturaliter homo pervenire potest. Sed naturaliter homo pervenire potest ad hoc quod substantias separatas per essentiam cognoscat, ut patet ex multorum philosophorum sententiis, quas Commentator tangit in III de anima. Ergo Adam Angelos per essentiam cognoscebat.

[55581] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 9 Praeterea, constat quod Adam animam suam per essentiam noverat. Sed essentia animae est a materia immunis, sicut et Angeli. Ergo et Angelum per essentiam cognoscere poterat.

[55582] De veritate, q. 18 a. 5 arg. 10 Praeterea, cognitio Adae fuit media inter cognitionem nostram et cognitionem beatorum. Sed beati cognoscunt et vident essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium; inter Deum autem et res materiales sunt substantiae

spirituales, scilicet Angeli. Ergo Adam per essentiam Angelos cognovit.

[55583] De veritate, q. 18 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Nulla potentia in cognoscendo potest extendere se ultra suum obiectum. Sed obiecta animae intellectivae sunt phantasmata, ad quae ita se habet anima intellectiva sicut sensus ad sensibilia, ut dicitur in III de anima. Ergo anima nostra non potest se extendere ad cognoscendum nisi ea in quae ex phantasmatibus devenire potest. Sed essentia Angelorum excedit omnia phantasmata. Ergo homo naturali cognitione, qua posuimus Adam perfectum, non potest pervenire ad hoc ut cognoscat Angelos per essentiam.

[55584] De veritate, q. 18 a. 5 s. c. 2 Sed dicebat, quod quamvis Angelus non possit per phantasmata apprehendi, tamen effectus eius aliquis potest sub phantasmate deprehendi, et ex tali effectu potest Angelus cognosci.- Sed contra: nullus effectus qui non aequat suam causam sufficit ad hoc quod per ipsum suae causae essentia cognoscatur; alias cognoscentes Deum ex creaturis, essentiam Dei viderent, quod falsum est. Sed effectus corporeus, qui solus in phantasmate deprehendi potest, est talis effectus qui non aequat virtutem Angeli. Ergo per huiusmodi effectum non potest cognosci de Angelo quid est, sed solum an sit.

[55585] De veritate, q. 18 a. 5 s. c. 3 Sed dicebat, quod Adam per aliquem effectum intelligibilem Angelos cognoscere poterat, secundum id quod dicit Avicenna, quod intelligentias esse in nobis, nihil est aliud quam impressiones earum esse in nobis.- Sed contra: unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum eius in quo recipitur. Sed modus animae humanae est infra modum angelicae naturae. Ergo impressio facta ab Angelo in animam humanam, sive lumen angelicum, quo mentem humanam illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura. Cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quo cognitum est in ipsa, anima per huiusmodi impressionem non pertinget ad cognoscendum Angelum, secundum quod est in essentia sua.

[55586] De veritate, q. 18 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod duplex est cognitio qua aliquid cognosci potest. Una qua cognoscitur de re an sit; et sic Adam in statu innocentiae Angelos cognoscebat et naturali cognitione, et divina revelatione, multo familiarius et plenius quam nos cognoscamus. Alia est qua cognoscitur de re quid est, et hoc est cognoscere rem per essentiam suam; et sic Adam, ut mihi videtur, Angelos in statu innocentiae non cognoscebat. Cuius ratio est, quia duplex cognitio Adae attribuitur: scilicet cognitio naturalis et cognitio gratiae. Quod autem cognitione naturali Angelos per essentiam non cognoverit, ex hinc potest certum esse. In nullo enim genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id ad quod se extendit potentia activa eiusdem generis; sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum ad quae aliqua potentia activa naturalis se potest extendere, ut Commentator dicit IX Metaphys. In animae autem humanae intellectu duplex potentia invenitur: una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis; et alia quasi activa, scilicet intellectus agens. Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia ut in eo fiant nisi ea quae intellectus agens natus est facere: quamvis per hoc non excludatur quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut et in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia ea quae sunt de seipsis intelligibilia, cuiusmodi sunt

essentiae Angelorum, sed ea quae sunt de seipsis in potentia intelligibilia, qualia sunt essentiae rerum materialium, quae per sensum et imaginationem capiuntur; unde in intellectu possibili naturaliter non fiunt nisi illae species intelligibiles quae sunt a phantasmatibus abstractae. Per huiusmodi autem species impossibile est pervenire ad intuendam essentiam substantiae separatae, cum sint improportionabiles, et quasi alterius generis cum ipsis essentiis spiritualibus. Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere ut cognoscat Angelos per essentiam. Similiter etiam nec Adam cognitione gratiae hoc potuit. Cognitio enim gratiae est elevatior quam cognitio naturae; sed haec elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi. Quantum ad intelligibile quidem per gratiam cognitio hominis elevatur etiam sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem; et similiter etiam per gratiam prophetiae. Sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est, in isto art. Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata; et hoc est quod Dionysius dicit, quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Adam autem in statu innocentiae erat in statu viatoris; unde in omni gratiae cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiae Angelorum videri, ut iam dictum est. Unde nec naturali cognitione nec gratuita Adam Angelos per essentiam cognovit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu.

[55587] De veritate, q. 18 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ex illa auctoritate Gregorii non potest haberi nisi quod Adam Angelos cognoverit in quadam celsitudine visionis, non tamen tanta quae pertingeret ad eorum essentiam cognoscendam.

[55588] De veritate, q. 18 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si sopor Adae intelligitur talis extasis fuisse qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici quin in illo raptu Angelos per essentiam viderit; sed hoc erit supra communem modum cognitionis qui sibi tunc competebat. Si autem sopor ille non talis extasis fuisse dicatur, ut Adam secundum quid in statum beatorum elevaretur, sed sicut solet mens prophetarum elevari ad divina mysteria intuenda, sicut verba Glossae sonare videntur; tunc dicitur particeps angelicae curiae fuisse per quamdam cognitionis eminentiam, quae tamen usque ad eorum essentias non pertingebat.

[55589] De veritate, q. 18 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Adam habuit cognitionem Angelorum, in quantum erant propter ipsum facti. Scivit enim eos esse consortes suae beatitudinis, et ministros suae salutis in via, in quantum cognovit distinctionem ordinum et eorum officia multo perfectius quam nos cognoscamus.

[55590] De veritate, q. 18 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod difficultas in intelligendo accidit dupliciter; uno modo ex parte cognoscibilis, alio modo ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscibilis difficilius est facere aliquid intelligibile et intelligere ipsum, quam intelligere id quod est in se intelligibile; sed ex parte cognoscentis potest esse difficilius ad cognoscendum id quod est in

se intelligibile. Et hoc convenit intellectui humano propter hoc quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas, ratione iam dicta, in corp. art.

[55591] De veritate, q. 18 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intellectus Adae non patiebatur defectum alicuius perfectionis quae tunc sibi inesse deberet. Habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmata inspicere; quod quidem intellectui humano naturaliter contingit ex hoc ipso quod est corpori unitus, et ex hoc quod secundum naturam suam est infimus in ordine intellectuum.

[55592] De veritate, q. 18 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intellectus potest abstrahendo pervenire ad quidditatem rei materialis non habentem aliam quidditatem; quam quidem intelligere potest, quia eam a phantasmatibus abstrahit et est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione. Sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantiae separatae, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a repraesentatione illius quidditatis; cum non omnino eodem modo quidditas inveniatur in substantiis separatis et rebus materialibus, sed quasi aequivoce, ut dicit Commentator in III de anima. Dato etiam quod per hanc quidditatem posset cognoscere talem esse quidditatem substantiae separatae in quodam communi, non tamen adhuc videret essentiam Angeli, ita quod sciret differentiam uniuscuiusque essentiae separatae ab aliis essentiis separatis.

[55593] De veritate, q. 18 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intellectus humanus quamvis ab intelligibili excellenti non corrumpatur, tamen invenitur in eo defectus proportionis ad hoc quod naturaliter possit pertingere ad maxime intelligibilia. Unde ex verbis philosophi non potest haberi quod summe intelligibilia intelligat, sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

[55594] De veritate, q. 18 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hanc quaestionem philosophus insolutam dimisit in III de anima, ubi quaerit, utrum intellectus coniunctus possit separata intelligere; nec alibi invenitur eam solvisse in libris eius qui ad nos pervenerunt. Sequentes vero ipsum, in hoc discordaverunt. Quidam enim dixerunt, quod intellectus noster non potest pertingere ad intelligendas essentias separatas. Quidam vero posuerunt quod ad hoc pertingere possit. Horum autem quidam usi sunt rationibus insufficientibus, sicut Avempace, cuius est ratio inducta de quidditate, et Themistius, cuius est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas etiam Commentator in Lib. III de anima solvit. Quidam vero usi sunt positionibus extraneis et contra fidem, sicut Alexander, et ipse Commentator Averroes. Alexander enim dicit, quod intellectus possibilis cum sit generabilis et corruptibilis, secundum eum, nullo modo pertingere potest ad hoc quod substantias separatas intelligat; sed in fine suae perfectionis pertingit ad hoc quod intelligentia agens, quam ponit quamdam substantiam separatam, coniungatur nobis quasi forma: et in illo statu intelligemus per intelligentiam agentem sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quia intelligentia agens, cum sit substantia separata, intelligit substantias separatas; inde est quod in illo statu intelligemus substantias separatas; et in hoc consistit ultima felicitas hominis, secundum eum. Sed quia non videtur esse possibile quod id quod est incorruptibile et separatum,

ut intellectus agens, continuetur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis et materialis: ideo aliis visum est, quod etiam ipse intellectus possibilis sit separatus et incorruptibilis. Unde Themistius dicit, quod intellectus possibilis etiam est separatus; et quod in natura sua est intelligere non solum res materiales, sed etiam substantias separatas: et quod intelligibilia eius non sunt nova, sed aeterna: et quod intellectus speculativus, quo nos intelligimus, est compositus ex intellectu agente et intellectu possibili. Sed si hoc est, cum intellectus possibilis nobis a principio continuetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus. Et ideo Commentator tertiam viam ponit mediam inter opinionem Alexandri et Themistii. Dicit enim, intellectum possibilem esse separatum et aeternum, in quo convenit cum Themistio, et differt ab Alexandro; dicit tamen intelligibilia speculativa esse nova, et effecta per actionem intellectus agentis; et in hoc convenit cum Alexandro, et differt a Themistio. Et haec dicit habere duplex esse: unum quo fundantur in phantasmatibus, et secundum hoc sunt in nobis; aliud quo sunt in intellectu possibili, unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad haec autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat huiusmodi intelligibilia quae in phantasmatibus fundantur, et iterum intellectum agentem, et intellectus agens sit perfectior: oportet quod proportio intellectus agentis ad huiusmodi intelligibilia quae sunt in nobis, sit sicut proportio formae ad materiam; sicut etiam est proportio lucis et coloris ad invicem, quae recipiuntur in diaphano; et similiter est de omnibus duobus receptis in uno, quorum unum est altero perfectius. Quando igitur in nobis completur generatio huiusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte nobis coniungetur ut forma: et sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut nunc possumus cognoscere per intellectum qui est in habitu. Patet igitur ex dictis istorum philosophorum quod non poterant invenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam. Quod autem intellectus possibilis vel agens sit substantia separata, non est consonum veritati fidei, nec etiam sententiae philosophi, qui in Lib. III de anima ponit intellectum agentem et possibilem esse aliquid animae humanae. Et ideo hac positione retenta, non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

[55595] De veritate, q. 18 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiae per hoc quod intelligebat aliquod intelligibile perfecte, cognoscebat etiam perfecte actum intelligendi; et quia actus intelligendi est effectus proportionatus et adaequans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentiam animae suae. Sed ex hoc non sequitur quod intellexerit Angeli essentiam; cum iste actus intelligendi non adaequet virtutem intellectus.

[55596] De veritate, q. 18 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod sicut natura angelica est media inter naturam divinam et corporalem, ita etiam cognitio qua cognoscitur essentia angelica, est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia divina, et qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duo extrema possunt esse multa media: nec oportet quod quicumque excedit unum extremorum, pertingat ad quodlibet medium, sed quod pertingat ad aliquod medium. Homo igitur in statu innocentiae ad aliquod medium pervenit, ad hoc scilicet ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis, sed revelatione interna; non autem ad hoc medium quod cognosceret

essentiam angelicam; ad quod tamen medium Angelus in sui creatione nondum beatus pervenit.

Articulus 6

[55597] De veritate, q. 18 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum Adam in statu innocentiae errare sive decipi potuerit

[55598] De veritate, q. 18 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55599] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 1 Quia, ut dicit Ambrosius, omne peccatum est ex errore. Sed Adam potuit peccare; igitur et errare.

[55600] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 2 Praeterea, voluntas non est nisi de bono, vel aestimato bono. Cum autem voluntas est de bono, non peccatur. Nunquam ergo est peccatum nisi praecedat aestimatio qua aestimatur aliquid bonum et non est. Omnis autem talis aestimatio deceptio quaedam est. Ergo Adam antequam peccaret, in statu innocentiae deceptus fuit.

[55601] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 3 Praeterea, Magister dicit, II Sent., dist. 21, quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. Hoc autem falsum erat. Ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret; ergo decepta fuit.

[55602] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 4 Praeterea, sicut Magister in eadem dist. dicit, et etiam Augustinus super Genes. ad litteram, in tali specie venire permissus est Diabolus in qua eius malitia facile posset deprehendi. Sed in quacumque specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentiae decipi non poterat. Decipi igitur potuit.

[55603] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 5 Praeterea, mulier, audita promissione serpentis, speravit illam se consequi posse; alias stulte appetiisset, cum tamen stultitia ante peccatum non fuerit. Sed nullus sperat quod opinatur esse impossibile. Ergo, cum esset impossibile id quod Daemon promittebat, videtur quod mulier ante peccatum, hoc credens, decepta fuerit.

[55604] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 6 Praeterea, intellectus hominis in statu innocentiae collativus erat, et deliberatione indigens. Non autem indigebat deliberatione nisi ad vitandum errorem. Ergo errare poterat in statu innocentiae.

[55605] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 7 Praeterea, intellectus Daemonis cum non sit corpori coniunctus, videtur esse multo perspicacior quam intellectus hominis etiam in statu innocentiae, qui erat

corpori coniunctus. Sed Daemon decipi potest; unde sancti dicunt quod quando videbant Christum Daemones infirmitates patientem, extimabant eum purum hominem, quando autem miracula facientem, tunc extimabant eum Deum esse. Ergo multo fortius homo in statu innocentiae decipi potuit.

[55606] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 8 Praeterea, dum homo primo peccato peccavit, in ipso actu nondum erat in statu culpae; quia cum status culpae causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisset aliud peccatum. Sed in actu quo primo homo peccavit, deceptus fuit. Ergo ante statum culpae homo decipi potuit.

[55607] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 9 Praeterea, Damascenus dicit, II libro: *haec*, scilicet cognitio fallax, *Adae extiterat noviter plasmato.* Sed quicumque habet fallacem cognitionem, decipitur. Ergo Adam deceptus fuit in ipsa novitate suae plasmationis.

[55608] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 10 Praeterea, speculativa cognitio est contra affectionem divisa. Sed potest esse peccatum in affectiva sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculativa parte; quia multoties habentes scientiam contra scientiam agimus. Ergo et potuit esse in primo homine deceptio in parte speculativa, antequam esset peccatum in affectiva.

[55609] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 11 Praeterea, sicut habetur in Glosa I Tim. capit. II, 14, super illud: *Adam non est seductus etc., Adam non fuit seductus eo modo quo mulier, ut putaret esse verum quod Diabolus suggerebat; in eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod peremptorium erat.* Ergo Adam ante peccatum decipi potuit.

[55610] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 12 Praeterea, nullus liberatur a deceptione nisi per notitiam veritatis. Sed Adam non omnia sciebat. Ergo non in omnibus poterat a deceptione esse immunis.

[55611] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 13 Si dicatur, quod servabatur per divinam providentiam a deceptione.- Contra: divina providentia maxime in necessitatibus subvenit. Sed in maxima necessitate quando fuisset ei utilissimum a seductione liberari, divina providentia non servavit eum a seductione illaesum. Ergo multo minus in aliis fuisset divina providentia a deceptione liberatus.

[55612] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 14 Praeterea, homo in statu innocentiae dormivisset, ut dicit Boetius in Lib. de duabus naturis, et eadem ratione etiam somniasset. Sed in somnio quilibet homo decipitur, cum aliqualiter similitudinibus rerum inhaereat quasi rebus ipsis. Ergo Adam in statu innocentiae decipi potuit.

[55613] De veritate, q. 18 a. 6 arg. 15 Praeterea, Adam in statu innocentiae sensibus corporalibus usus fuisset. Sed in cognitione sensitiva, frequenter accidit deceptio, sicut cum unum duo videntur, et cum id quod a remotis videtur, parvum videtur. Ergo Adam in statu innocentiae non fuisset omnino a deceptione liber.

[55614] De veritate, q. 18 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Sicut dicit Augustinus, *approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed poena damnati.* Ergo in statu innocentiae non poterat decipi; quod est vera pro falsis approbare.

[55615] De veritate, q. 18 a. 6 s. c. 2 Praeterea, anima nobilior est corpore. Sed in statu innocentiae homo nullum defectum pati poterat in corpore. Ergo multo minus deceptionem, quae est animae defectus.

[55616] De veritate, q. 18 a. 6 s. c. 3 Praeterea, in statu innocentiae nihil poterat esse contra hominis voluntatem, quia sic potuisset ei inesse dolor. Sed decipi est omnibus contrarium voluntati, secundum Augustinum, etiam his qui decipere volunt. Ergo in statu innocentiae homo decipi non poterat.

[55617] De veritate, q. 18 a. 6 s. c. 4 Praeterea, omnis error vel est culpa, vel poena: quorum neutrum in statu innocentiae esse poterat. Ergo nec error.

[55618] De veritate, q. 18 a. 6 s. c. 5 Praeterea, quando id quod est superius in anima, dominatur inferiori, non potest esse error; quia per id quod est superius in anima, scilicet synderesim, et intellectum principiorum, tota cognitio hominis rectificatur. Sed in statu innocentiae id quod est inferius in homine, erat omnino superiori subditum. Ergo non poterat esse tunc deceptio.

[55619] De veritate, q. 18 a. 6 s. c. 6 Praeterea, secundum Augustinum: *posse credere natura est hominum, credere vero gratia fidelium.* Ergo eadem ratione posse decipi est naturae, decipi autem vitii. Sed in statu innocentiae non erat vitium. Ergo nec tunc poterat esse deceptio.

[55620] De veritate, q. 18 a. 6 s. c. 7 Praeterea, sicut dicit Damascenus in libro II, *homo in statu innocentiae dulcissimo fructu contemplationis lasciviens, hac*, scilicet contemplatione, *nutritus est.* Sed cum homo convertitur ad divina, non decipitur. Ergo Adam in statu illo decipi non poterat.

[55621] De veritate, q. 18 a. 6 s. c. 8 Praeterea, Hieronymus dicit: *quidquid mali patimur, peccata nostra meruerunt.* Sed deceptio est malum. Ergo ante peccatum esse non potuit.

[55622] De veritate, q. 18 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod cum Adam non habuerit simpliciter omnium rerum scientiam, sed quaedam cognoverit, et quaedam ignoraverit: in his quorum notitiam habebat, nullo modo decipi poterat, ut in his quae naturaliter cognoscuntur, et in his quae sibi divinitus revelabantur; in aliis autem quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium, futura contingentia, et singularia a sensu absentia, poterat quidem falsam aestimationem habere, leviter in huiusmodi aliquod falsum opinando, non autem ita quod praecise assensum praeberet. Et ideo dicunt, quod in eum error cadere non poterat, nec iterum falsa pro veris approbaret, quia in his designatur praecisus assensus ad id quod est falsum. Alii vero hoc dictum improbare nituntur, ex hoc quod Augustinus, omnem falsam aestimationem errorem nominat, et dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnum, in parvis autem parvum. Sed in hoc non est multum insistendum: quia cum de rebus agitur, debet quaestio nominum intermitti. Unde dico, quod non solum non potuit in statu innocentiae error esse, sed nec etiam qualiscumque falsa opinio; quod sic patet. Quamvis enim in statu innocentiae potuerit esse alicuius boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni. Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI Ethic., utpote intellectus actum

bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed ipsius corruptio. Non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, et ille qui habet falsam opinionem, cuius aestimatio corrupta est per falsitatem. Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius, propter quod habitus opinativus non est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere, ut dicitur VI Ethic. Nullus autem actus virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa, sit quidam malus actus intellectus. Unde cum in statu innocentiae non fuerit aliqua corruptio vel aliquod malum, non potuit esse in statu innocentiae aliqua falsa opinio. Dicit etiam Commentator in III de anima, quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali. Est enim falsa opinio proveniens praeter intentionem ipsorum principiorum primorum, quae sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut et monstra eveniunt praeter intentionem virtutis naturalis agentis; et hoc ideo quia omne malum est praeter intentionem, ut dicit Dionysius, IV cap. de divinis Nomin. Unde, sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiae nulla monstruositas accidisset, ita etiam in intellectu eius nulla falsitas esse posset. Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo; sicut si voluntas moveatur a delectabili sensus, cum debeat moveri tantummodo ab honesto. Proprium autem motivum intellectus est id quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur. Unde, cum nulla inordinatio in intellectu hominis in statu innocentiae esse potuerit, nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam, nisi ab infallibili aliquo motivo. Ex quo patet quod in eo non solum nulla falsa opinio fuisset; sed penitus in eo nulla fuisset opinio; et quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset.

[55623] De veritate, q. 18 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans dicitur a philosopho in III Ethicorum. Hic autem error praesupponit inordinationem in parte appetitiva. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile, et appetitus superior ei non repugnat, impeditur ratio ne id quod habitualiter habet, in electionem deducat. Et sic patet quod iste error non omnino praecedit peccatum, sed sequitur.

[55624] De veritate, q. 18 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod apprehenditur ut apparens bonum, non potest esse omnino non bonum, sed secundum aliquid bonum est: et secundum hoc ut bonum apprehenditur a principio; utpote cum cibus prohibitus apprehenditur ut visu decorus et delectabilis gustui, et tunc appetitus sensibilis in huiusmodi bonum fertur sicut in proprium obiectum. Sed quando superior appetitus inferiorem sequitur, tunc sequitur illud quod est bonum secundum quid, ut bonum sibi simpliciter; et sic ex deordinatione appetitus sequitur postmodum error electionis, ut dictum est.

[55625] De veritate, q. 18 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec ratio contra utramque opinionem videtur esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex natura sua serpentem accepisse usum loquendi; cum illi etiam qui hominem in statu innocentiae credunt falli potuisse, nullo modo

credant eum potuisse falli in diiudicandis naturis rerum, cum rerum naturalium plenam cognitionem habuerit. Hoc autem est contra naturam serpentis quod usum loquendi habeat per naturam, cum hoc sit solum animalis rationalis. Et ideo oportet dicere quod non credidit mulier serpentem usum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundum aliquam virtutem occulte interius operantem; nec contulit an esset a Deo vel Daemone.

[55626] De veritate, q. 18 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa sic intelligenda est (quare in specie serpentis apparuerit) non quia deprehendi non posset in quacumque specie appareret, sed quia in tali specie apparens facilius poterat deprehendi.

[55627] De veritate, q. 18 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod mulier speravit se posse aliquo modo consequi quod serpens promisit, et credidit hoc aliquo modo esse possibile; et in hoc seducta fuit, secundum apostolum, I Tim. II, 14. Sed istam seductionem praecessit quaedam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinate appetiit, quam concepit statim ad verba serpentis, sicut homines frequenter ad verba adulantium supra seipsos efferuntur. Et haec quidem elatio praecedens, fuit excellentiae propriae in generali, quae est primum peccatum, quod consecuta est seductio, quia credidit esse verum quod serpens dicebat; et sic consecuta est elatio, qua determinate hanc excellentiam appetiit quam serpens promittebat.

[55628] De veritate, q. 18 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intellectus hominis in statu innocentiae indigebat deliberatione ne incideret in errorem, sicut indigebat comestione, ne corpus eius deficeret. Erat autem ita rectae deliberationis, ut deliberando posset omnem errorem vitare, sicut comedendo, omnem defectum corporalem. Unde sicut si non comederet, peccaret omittendo, ita si non deliberaret, cum tempus esset; et sic error peccatum sequeretur.

[55629] De veritate, q. 18 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut homo in statu innocentiae defendebatur a passione corporali intrinseca, sicut est febri, et huiusmodi, per efficaciam naturae; ab exteriori autem, sicut est percussio et vulnus, non ex aliqua virtute interiori, cum non haberet dotem impassibilitatis, sed ex providentia divina, quae eum ab omni nocumento servabat immunem; ita etiam ab illa deceptione quae interius contingit, cum aliquis seipsum paralogizat, defendebatur vigore propriae rationis, ab exteriori autem deceptione defendebatur auxilio divino, quod sibi ad omnia necessaria tunc aderat; Daemonibus autem non adest, et propter hoc decipi possunt.

[55630] De veritate, q. 18 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod actus momentanei simul dum esse incipiunt suum effectum habent, sicut in eodem instanti quo aer illuminatur, oculus videt. Unde cum motus voluntatis, in quo primo consistit peccatum, sit in instanti: in eodem instanti quo peccavit, fuit statu innocentiae destitutus; et sic decipi potuit in illo instanti.

[55631] De veritate, q. 18 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Damascenus loquitur de fallacia primi hominis qua in ipso peccato deceptus est. Quod quidem peccatum noviter plasmatus commisit; non enim diu in statu innocentiae perseveravit.

[55632] De veritate, q. 18 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentiae coniuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quamdiu

talis coniunctio continuaretur. Haec autem coniunctio facta erat principaliter per affectum: unde antequam affectiva corrumperetur, nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat; quamvis e converso potuerit esse defectus in affectu, non praeexistente defectu in speculativo intellectu, eo quod coniunctio non perficitur ad Deum in intellectu, sed in affectu.

[55633] De veritate, q. 18 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod illam falsam opinionem qua credidit esse veniale quod erat mortiferum, in Adam praecessit mentis elatio, sicut et de muliere dictum est.

[55634] De veritate, q. 18 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod in his quorum notitiam non habebat, a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia eius intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi a sufficienti motivo; partim, et principalius, a divina providentia quae eum a deceptione servasset immunem.

[55635] De veritate, q. 18 a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in statu quo peccavit, divinum ei auxilium non defuisset ne seduceretur, si ad Deum se convertisset; quod quia non fecit, in peccatum et seductionem decidit; et tamen illa seductio peccatum consecuta est, ut ex dictis, patet.

[55636] De veritate, q. 18 a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod quidam dicunt quod Adam in statu innocentiae non somniasset. Sed istud non est necessarium. Somnii enim visio non est in parte intellectiva, sed in parte sensitiva; unde deceptio non fuisset in intellectu qui liberum usum in somno non habuisset, sed magis in parte sensitiva.

[55637] De veritate, q. 18 a. 6 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod quando sensus repraesentat secundum quod accipit, non est falsitas in sensu, ut Augustinus dicit in libro de vera religione, sed falsitas est in intellectu, qui iudicat hoc modo esse in rebus sicut sensus demonstrat. Quod nunquam in Adam fuisset, quia vel a iudicio cessasset intellectus, ut in somnis, vel in vigilando de sensibilibus iudicans, verum iudicium habuisset.

Articulus 7

[55638] De veritate, q. 18 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiae nascerentur, plenam rerum omnium scientiam haberent, sicut et Adam habuit

[55639] De veritate, q. 18 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55640] De veritate, q. 18 a. 7 arg. 1 Quia secundum Anselmum, *qualis fuit Adam, tales etiam filios*

generasset. Sed Adam habuit omnium naturalium plenam scientiam, ut dictum est prius. Ergo et illam eius filii mox nati habuissent.

[55641] De veritate, q. 18 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia. Sed Adam filii in statu innocentiae nati, mox cum plenitudine omnium virtutum nati essent: transfudisset enim in eos originalem iustitiam, ut Anselmus dicit. Ergo et similiter omnem scientiam habuissent.

[55642] De veritate, q. 18 a. 7 arg. 3 Praeterea, secundum Bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia et malitia consequuntur ex peccato. Sed in pueris mox natis nulla fuisset concupiscentia, infirmitas vel malitia; ergo nec etiam ignorantia aliqua, et ita habuissent omnem scientiam.

[55643] De veritate, q. 18 a. 7 arg. 4 Praeterea, magis decuit eos nasci perfectos in anima quam in corpore. Sed in corpore absque omni defectu nati fuissent. Ergo et in anima absque omni ignorantia.

[55644] De veritate, q. 18 a. 7 arg. 5 Praeterea, homo in statu innocentiae, secundum Damascenum, fuit sicut alius Angelus. Sed Angeli mox in sua conditione omnium naturalium notitiam habuerunt. Ergo et eadem ratione homines in statu innocentiae.

[55645] De veritate, q. 18 a. 7 arg. 6 Praeterea, eiusdem naturae fuit anima Adae et animae filiorum eius. Sed anima Adae in sui principio condita fuit omni plena scientia naturali, ut dictum est. Ergo et animae filiorum eius in eadem scientiae plenitudine conderentur.

[55646] De veritate, q. 18 a. 7 arg. 7 Praeterea, maior perfectio cognitionis debetur homini quam aliis animalibus. Sed alia animalia mox nata habent naturalem aestimationem convenientis et nocivi; sicut agnus fugit lupum, et sequitur matrem mox natus. Ergo multo fortius pueri in statu innocentiae perfectam scientiam habuissent.

[55647] De veritate, q. 18 a. 7 s. c. 1 Sed in contrarium. Est auctoritas Hugonis de s. Victore, qui dicit, quod *non fuissent nati perfecti in scientia, sed ad eam per temporis spatium pervenissent.*

[55648] De veritate, q. 18 a. 7 s. c. 2 Praeterea, cum anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam et corpus. Sed pueri in statu innocentiae non habuissent perfectam staturam in corpore, sicut et Adam habuit in principio suae conditionis. Ergo eadem ratione nec habuissent plenam scientiam, sicut Adam habuit.

[55649] De veritate, q. 18 a. 7 s. c. 3 Praeterea, filiorum est accipere a patre esse, naturam et disciplinam. Sed si filii Adam mox nati plenam scientiam habuissent, ab eo disciplinam non potuissent accipere. Ergo non servaretur inter eos et primum parentem completus paternitatis ordo.

[55650] De veritate, q. 18 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiae, quantum ad ea quae sunt animae, perfecti fuissent sicut et Adam, et quantum ad virtutes, et quantum ad scientiam. Quod autem non essent perfecti secundum corpus, hoc erat propter necessitatem materni uteri, quia oportebat nasci. Alii

vero sequentes Hugonem, dicunt, quod sicut secundum corpus non statim accepissent perfectam staturam, sed ad eam profecissent tempore, ita etiam ad perfectam scientiam tempore pervenissent. Ut autem sciatur quae harum opinionum verior sit, sciendum est, quod alia ratio est de Adam, et de filiis eius mox natis. Adam enim, quia instituebatur ut principium totius humani generis, oportuit ut statim conditus non solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id quod pertinet ad terminum. Filii autem eius, qui non constituebantur ut principium humani generis, sed ut ex principio existentes, non oportebat in termino perfectionis naturalis institui. Sufficiebat autem, si habebant tantum de perfectione mox nati, quantum initium naturalis perfectionis requirit. Initium autem naturalis perfectionis quoad cognitionem secundum duas opiniones diversimode assignatur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientiis, sed nube corporis opprimitur, et impeditur ne scientia habita libere uti possit nisi quantum ad quaedam universalia; sed postmodum per exercitium studii et sensuum, huiusmodi impedimenta tolluntur, ut libere sua scientia uti possit: et sic discere dicunt esse idem quod reminisci. Quod si haec opinio vera esset, tunc oporteret dicere, quod pueri mox nati in statu innocentiae omnium scientiam habuissent, quia corpus in statu illo erat omnino animae subditum, unde per molem corporis non potuisset anima ita opprimi ut suam perfectionem quodam modo amitteret. Sed quia haec opinio procedere videtur ex hoc quod eadem ponitur natura animae et Angeli, ut sic anima in suae creationis principio plenam scientiam habeat, sicut et intelligentia dicitur esse plena formis creata; ratione cuius Platonici dicebant animas fuisse ante corpora, et post corpus redire ad compares stellas, quasi quasdam intelligentias: quae quidem opinio non est consona Catholicae veritati, ideo secundum opinionem Aristotelis alii dicunt, quod intellectus humanus est ultimus in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensibilium; et sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula in qua nihil est scriptum, sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur virtute intellectus agentis. Sic igitur principium naturalis humanae cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum quae statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut sunt prima principia universalia. Et sic non oportuit filios Adam mox natos omnem scientiam habuisse; sed ad eam tempore proficientes pervenissent. Sed tamen aliquam scientiam in eis perfectam ponere oportet, scilicet scientiam eligendorum et vitandorum, quae ad prudentiam pertinet, quia sine prudentia ceterae virtutes esse non possunt, ut probatur VI Ethic.: quas oportebat pueros habere propter originalem iustitiam. Et haec opinio mihi videtur verior, si consideretur id quod naturae integritas requirebat. Si autem aliquid aliud ex divina gratia eis fuisset collatum ultra id quod requirit naturae integritas, hoc asseri non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

[55651] De veritate, q. 18 a. 7 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod qualis fuit Adam, tales filios genuisset quantum ad ea quae sibi debebantur ex natura speciei. Sed quantum ad ea quae sibi debebantur ut erat principium totius humani generis, non oportebat quod filii ei similes nascerentur.

[55652] De veritate, q. 18 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad perfectam coniunctionem cum Deo, quam requirebat innocentiae status, omnes virtutes requiruntur, non autem omnes scientiae.

[55653] De veritate, q. 18 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent quae ex peccato consequitur, quae est nescientia eorum quae debent sciri: habuissent enim nescientiam eorum quae status eorum non requirebat ut scirent.

[55654] De veritate, q. 18 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam in corpore puerorum non fuisset aliquis defectus quo privarentur bono tunc eis debito; erat tamen in eorum corporibus carentia alicuius boni quod eis postmodum accessisset, sicut staturae perfectae, et dotum gloriae. Et similiter est dicendum ex parte animae.

[55655] De veritate, q. 18 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angeli secundum gradum naturae sunt altiores animabus, quamvis quantum ad beneficia gratiae, animae eis esse possint aequales; unde non oportet de natura animae concedere quod Angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentiae dictus est homo quasi alius Angelus propter plenitudinem gratiae.

[55656] De veritate, q. 18 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis anima Adae et animae filiorum eius sint eiusdem naturae, non tamen eiusdem officii: quia anima Adae constituebatur ut quidam fons, unde in omnes posteros disciplina proveniret; et ideo oportebat eam statim esse perfectam: quod non oportuit de animabus filiorum.

[55657] De veritate, q. 18 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem aestimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad hoc et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire; unde non oportuit quod omnis scientia homini naturaliter insit. Et tamen scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium; unde quidam inveniuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, ut dicitur Ethic. VI. Et propter hoc etiam prudentiam non obliviscuntur homines de facili sicut scientiam. Et ideo etiam pueri magis tunc fuissent perfecti in his quae pertinent ad prudentiam, quam in his quae pertinent ad scientiam speculativam, ut dictum est.

Articulus 8

[55658] De veritate, q. 18 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plenarie habuissent

[55659] De veritate, q. 18 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55660] De veritate, q. 18 a. 8 arg. 1 Quia si impediti fuissent, hoc non fuisset nisi propter defectum corporis. Sed corpus in statu illo in nullo resistebat animae. Ergo nec poterat usus rationis impediri.

[55661] De veritate, q. 18 a. 8 arg. 2 Praeterea, virtus vel potentia quae non utitur organo, non impeditur in sua operatione propter organi defectum. Sed intellectus est potentia non utens organo, ut dicitur in Lib. III de anima. Ergo actus intellectus non poterat tunc impediri propter defectum organi corporalis.

[55662] De veritate, q. 18 a. 8 arg. 3 Si dicatur, quod impediebatur propter defectum corporis, in quantum intellectus accipiebat a sensibus:- contra, intellectus est superior quam aliqua sensitiva potentia. Sed hoc videtur esse inordinatum quod superius ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere.

[55663] De veritate, q. 18 a. 8 arg. 4 Praeterea, intellectus indiget sensibus ad hoc ut per eos scientiam acquirat; cum autem scientiam acquisiverit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam explevit iter suum, ut dicit Avicenna. Sed secundum unam opinionem, pueri in statu innocentiae habuerunt plenarie habitus omnium scientiarum. Ergo non poterant impediri quin uterentur scientia habita propter imperfectionem organorum sensibilium.

[55664] De veritate, q. 18 a. 8 arg. 5 Praeterea, defectus organorum corporalium magis impedit sensum quam intellectum sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem quin possint videre et audire. Ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur; sed, ut videtur, propter poenam primi peccati. Hoc autem ante peccatum non fuisset. Ergo tunc pueri plenum usum intellectus habuissent mox nati.

[55665] De veritate, q. 18 a. 8 arg. 6 Praeterea, sicut se habent animalia bruta ad naturalem aestimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet. Sed bruta animalia mox nata uti possunt naturali aestimatione. Ergo et pueri in statu innocentiae mox nati uti poterant naturali notitia ad minus primorum principiorum.

[55666] De veritate, q. 18 a. 8 arg. 7 Praeterea, Sap. IX, 15: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Sed corpus hominis in statu innocentiae non erat corruptibile. Ergo ex eo anima non aggravabatur, quin liberum usum rationis haberet.

[55667] De veritate, q. 18 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Omnis actio quae est communis animae et corpori, impeditur propter corporis defectum. Sed intelligere est actio animae et corpori communis, ut patet in I de anima. Ergo ex defectu sive imperfectione quam patiebantur pueri in corpore, usu rationis poterat impediri.

[55668] De veritate, q. 18 a. 8 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in Lib. III de anima, nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Sed usus phantasiae impeditur per defectum organi corporalis. Ergo et usus intellectus; et sic idem quod prius.

[55669] De veritate, q. 18 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam

enim dicunt, quod pueri in statu innocentiae habuissent plenum usum omnium corporalium membrorum; et quod ista ineptitudo membrorum quae in pueris nunc videtur, ut scilicet non possint uti pedibus ad incedendum et manibus ad scalpendum, et sic de aliis, totaliter ex primo peccato provenit. Alii autem, considerantes huiusmodi ineptitudines ex principiis naturalibus causari, utpote ex humiditate, quam necesse est in pueris abundare dicunt quod etiam in statu innocentiae membra puerorum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quamvis nec omnino ita deficientia sicut et modo sunt: quia nunc cum eo quod est naturae, adiungitur id quod est corruptionis. Quae quidem opinio probabilior videtur. Unde, cum necesse sit humiditatem praecipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginativa et aestimativa et memorativa et sensus communis sua organa habent; harum virtutum actus praecipue necesse erat impediri, et per consequens intellectum qui immediate ab huiusmodi potentiis accipit, et ad eas se convertit quandocumque est in actu; et tamen non tantum fuisset usus intellectus ligatus in pueris sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo usus intellectus in pueris ligatus esset.

[55670] De veritate, q. 18 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod anima dupliciter a corpore potest impediri. Uno modo per modum contrarietatis, quod fit dum corpus animae resistit et eam obnubilat: quod quidem in statu innocentiae non fuisset. Alio modo per modum impotentiae et defectus: in quantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda ad quae anima, quantum est de se, sufficiens esset; et hoc modo animam a corpore fuisse impeditam in statu innocentiae nihil prohibuit. Sic enim constat quod per corpus impediebatur ne obstrusa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutat; et per hunc modum impediebatur ne usum potentiarum perfecte habere posset. In hoc tamen nullus dolor fuisset, quia anima propter sui ordinationem non imperasset nisi quod corpus exequi posset.

[55671] De veritate, q. 18 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus non utatur organo, tamen accipit a potentiis quae organo utuntur; et ideo propter impedimentum vel defectum corporalium organorum eius actus impeditur.

[55672] De veritate, q. 18 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit accipi ab intellectu possibili nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid etiam superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quae sunt causa et mensura cognitionis nostrae. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationi, et sic deinceps.

[55673] De veritate, q. 18 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum philosophum in III de anima, intellectiva comparatur ad phantasmata sicut ad obiecta. Unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita; quod patet ex hoc quod si laedatur organum imaginativae virtutis, ut fit in phraeneticis,

etiam scientia prius acquisita homo uti tunc non potest dum anima est in corpore. Dictum autem Avicennae intelligitur de anima a corpore separata, quae habet alium modum intelligendi.

[55674] De veritate, q. 18 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quia imaginativae virtutis organum, et memorativae et cogitativae, est in ipso cerebro, quod est locus summae humiditatis in corpore humano. Ideo etiam propter abundantiam humiditatis quae est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam etiam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed ab interioribus.

[55675] De veritate, q. 18 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quaedam alia animalia naturaliter sunt siccae complexionis: et ideo in principio suae creationis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quae multum actus sensuum interiorum impediat. Homo autem naturaliter est temperatae complexionis, et oportet quod in eo abundet calidum et humidum: et ideo in principio suae generationis oportet quod proportionaliter in eo maior humiditas inveniatur. In omnibus enim generationibus animalium et plantarum principium ab humore sumitur.

[55676] De veritate, q. 18 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, non solum per impotentiam, sed etiam per resistentiam et obnubilationem. Sed corpus hominis in statu innocentiae impediebat actus animae solum per imperfectionem virtutis vel dispositionis.

Quaestio 19

Prooemium

[55677] De veritate, q. 19 pr. 1 Primo utrum anima post mortem possit intelligere.

[55678] De veritate, q. 19 pr. 2 Secundo utrum anima separata singularia cognoscat.

Articulus 1

[55679] De veritate, q. 19 a. 1 tit. 1 Quaestio est de cognitione animae post mortem. Et primo quaeritur utrum anima post mortem possit intelligere

[55680] De veritate, q. 19 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[55681] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 1 Nulla enim operatio communis animae et corpori potest remanere in anima post mortem. Sed intelligere est operatio animae et corpori communis; dicit enim philosophus in I de anima, quod *dicere animam intelligere, simile est ac si dicatur texere vel aedificare.* Ergo anima post mortem non potest intelligere.

[55682] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod philosophus loquitur de actu intelligendi qui competit animae secundum faciem inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum faciem superiorem.- Sed contra: facies superior animae est secundum quam ad divina convertitur. Sed homo, etiam cum intelligit aliquid ex divina revelatione, suum intelligere dependet a corpore, quia oportet quod intelligere etiam illud sit per conversionem ad phantasmata, quae in organo corporali sunt. Ut enim dicit Dionysius I cap. caelestis hierarchiae: *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*; et appellat velamina ipsas corporales formas sub quibus spiritualia, revelantur. Ergo intelligere quod animae competit secundum superiorem faciem, a corpore dependet; et sic nullo modo intelligere in anima post mortem manet.

[55683] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 3 Praeterea, Eccle., IX, 5: dicitur: *viventes sciunt se esse morituros; mortui vero nihil noverunt amplius*; Glossa: *quia non proficiunt amplius.* Ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si ly amplius temporaliter sumatur, vel quod saltem nihil possit intelligere eorum quae prius non intellexit; sic enim proficeret, quod est contra Glossam.

[55684] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in III de anima, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet anima intellectiva ad phantasmata. Sed sensus nihil potest sentire nisi sensibilia ei praesententur. Ergo nec anima humana aliquid potest intelligere nisi praesententur ei phantasmata. Sed phantasmata non praesentabuntur ei post mortem; quia illa non praesentantur nisi in aliquo organo corporali. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

[55685] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 5 Sed dicebat, quod philosophus loquitur de anima secundum statum quo est in corpore.- Sed contra: obiectum determinatur potentiae secundum naturam ipsius potentiae. Sed eadem est natura animae intellectivae ante mortem et post. Ergo, si anima intellectiva ante mortem ordinatur ad phantasmata sicut ad obiecta, videtur quod et post mortem similiter; et sic idem quod prius.

[55686] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 6 Praeterea, anima non potest intelligere si ab ea potentia intellectiva removeatur. Sed post mortem, potentiae intellectivae, scilicet agens intellectus et possibilis, non manent in anima. Huiusmodi enim potentiae competunt ei secundum unionem ad corpus; si enim non esset unita corpori, non haberet huiusmodi potentias, sicut nec Angelus habet. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

[55687] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 7 Praeterea, philosophus dicit in I de anima, quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Istud autem interius de quo philosophus loquitur, corrumpitur in morte. Ergo et intelligere post mortem non erit.

[55688] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 8 Praeterea, si anima post mortem intelligit, oportet quod

intelligat per aliquam potentiam; quia omne quod agit, agit per potentiam activam, et quod patitur, patitur per potentiam passivam. Aut igitur per eamdem potentiam quam habuit in via, aut per aliam. Si per aliam, tunc videtur quod quando a corpore separatur, novae potentiae ei aggenerentur; quod non videtur esse probabile. Si autem per eamdem, hoc iterum non videtur, cum potentiae quas nunc habet, insint ei ex ratione unionis ad corpus; quae quidem unio in morte cessat. Ergo anima post mortem intelligere non potest.

[55689] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 9 Praeterea, si potentia intellectiva in ipsa maneat: aut manet solum secundum quod fundatur in substantia animae, aut secundum quod comparatur ad actum. Sed non secundum quod fundatur in substantia animae: quia si solum sic remaneret, tunc non posset intelligere aliud nisi se. Nec iterum secundum quod comparatur ad actum: quia secundum quod comparatur ad actum, perficitur per habitus quos in corpore acquisivit, qui quidem habitus a corpore dependent. Ergo videtur quod potentia intellectiva post mortem non remaneat; et sic post mortem anima non intelliget.

[55690] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 10 Praeterea, omne quod intelligitur, vel intelligitur per essentiam intelligentis, vel per essentiam rei intellectae, vel per similitudinem rei intellectae in intelligente existentis. Sed non potest dici quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectae: quia sic non intelligeret nisi seipsam, et habitus, et alia quorum essentiae praesentialiter sunt in ipsa. Similiter non potest dici quod intelligat solum per essentiam sui intelligentis: quia sic, si intelligeret alia a se, oporteret quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia divina est exemplar omnium rerum, ratione cuius Deus intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit: quod de anima dici non potest. Similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes: quia maxime videretur quod intelligeret per species quas in corpore acquisivit. Nec potest dici quod per eas solum intelligat: quia sic animae puerorum, quae nihil a sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerent. Ergo videtur quod anima nullo modo post mortem possit intelligere.

[55691] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 11 Praeterea, si dicatur quod cognoscet per species concreatas; contra: quidquid est animae concreatum, aequaliter competit ei existenti in corpore, et a corpore separatae. Si igitur animae humanae concreatae sunt species quibus cognoscere possit, cognoscere per huiusmodi species non solum competit ei postquam est a corpore separata, sed dum est in corpore; et sic videtur quod superfluerent species quas a rebus accipit.

[55692] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 12 Si autem dicatur, quod dum est coniuncta corpori, impeditur a corpore ne eis uti possit; contra: si corpus impedit usum istarum specierum: aut hoc erit ratione corporeae naturae, aut ratione corruptionis. Sed non ratione naturae corporeae: quia nullam habet contrarietatem ad intellectum: nihil autem est natum impediri nisi a suo contrario. Similiter nec ratione corruptionis: quia sic in statu innocentiae, quando huiusmodi corruptio non erat, homo huiusmodi innatis speciebus uti potuisset, et sic sensibus non eguisset, quibus mediantibus a rebus anima species acciperet; quod videtur esse falsum. Ergo videtur quod anima separata per species innatas non intelligat.

[55693] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 13 Si autem dicatur quod intelligit per species infusas; contra: huiusmodi species vel sunt ei infusae a Deo, vel ab Angelo. Sed non ab Angelo: quia sic oporteret quod huiusmodi species ab Angelo in anima crearentur. Similiter nec a Deo: quia non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in Inferno; unde sequeretur quod animae in Inferno non intelligerent. Et ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.

[55694] De veritate, q. 19 a. 1 arg. 14 Praeterea, Augustinus in X de Trin., cap. V, assignans modum quo anima cognoscit, sic dicit: *quia anima non secum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet; et hoc est magis mens, idest rationalis intelligentia, quae servatur et iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus.* In quibus verbis exprimitur, quod iudicium animae rationalis est de imaginibus, quibus informantur potentiae sensitivae. Sed huiusmodi imagines non manent post mortem, cum sint receptae in organo corporali. Ergo nec animae rationalis iudicium, quod est eius intelligere, post mortem remanet in anima.

[55695] De veritate, q. 19 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Secundum Damascenum, nulla substantia destituitur propria operatione. Sed propria operatio animae rationalis est intelligere. Ergo post mortem anima intelligit.

[55696] De veritate, q. 19 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut aliquid ex coniunctione ad corpus materiale redditur passivum, ita per separationem ab eodem redditur activum: calidum enim et agit et patitur propter coniunctionem caloris ad materiam; si autem esset calor sine materia, ageret et non pateretur. Ergo et anima per separationem a corpore redditur omnino activa. Sed quod potentiae animae non possint per seipsas cognoscere sine exterioribus obiectis, hoc eis competit in quantum sunt passivae sicut philosophus dicit de sensu, Lib. II de anima. Ergo anima post separationem a corpore poterit per seipsam intelligere non accipiendo ab aliquibus obiectis.

[55697] De veritate, q. 19 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in IX de Trinitate, quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Sed ipsa semper sibi praesens erit. Ergo poterit ad minus intelligentiam habere de incorporeis rebus.

[55698] De veritate, q. 19 a. 1 s. c. 4 Praeterea, ut ex auctoritate Augustini inducta apparet, secundum hoc anima cognoscit res corporeas quod earum imagines convolvit et rapit in seipsa. Sed hoc liberius facere poterit post separationem a corpore; maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat Augustinus in auctoritate inducta. Ergo a corpore separata poterit melius intelligere.

[55699] De veritate, q. 19 a. 1 s. c. 5 Praeterea, in libro de spiritu et anima dicitur, quod anima a corpore separata trahit secum suas potentias. Sed ratione suarum potentiarum dicitur cognoscitiva. Ergo post mortem cognoscere poterit.

[55700] De veritate, q. 19 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod sicut dicit philosophus in I de

anima, si nulla operationum ipsius animae est ei propria, ut scilicet possit eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore. Operatio enim cuiuslibet rei est quasi finis eius, cum sit optimum in ipsa. Unde, sicut firmiter secundum fidem Catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata; ita etiam sustinere necesse est quod sine corpore existens intelligere possit. Sed modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat; cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmata convertatur, quae post mortem omnino non manent. Quidam enim dicunt, quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interveniente. Sed hoc videtur impossibile, quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quod in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo. Unde alii dicunt, quod per species rerum a sensibus receptas dum erat in corpore, et in ipsa anima conservatas, post mortem intelligit. Sed haec opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennae improbatur. Cum enim anima intellectiva non utatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva animae nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione cognoscibilis, sed sicut in quodam subiecto corporali; ratione cuius contingit quod quaedam potentiae sensitivae sunt, quae non semper actu apprehendunt species vel intentiones in se conservatas, sicut patet de imaginatione et memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur; et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima post mortem intelligere possit. Sed hoc non videtur verum, quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipientur species firmius et immobilius quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper actu intelligantur, quia non semper sunt in ea in actu perfecto, nec in potentia pura; sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Unde etiam philosophus vult, quod anima intellectiva sit locus specierum in III de anima, utpote eas in se retinens et conservans. Sed tamen huiusmodi species receptae prius et conservatae non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata; tum propter animas puerorum, tum etiam propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata quae nunc non cognoscuntur a nobis, ut poenae Inferni, et alia huiusmodi. Et ideo alii dicunt, quod anima separata quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut seipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum praesentiam; sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex seipsa, quas nunquam per sensus accepit. Sed hoc etiam non potest stare, quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu; vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formae in actu. Unde nec etiam imaginatio aut intellectus aliquam formam de novo componit nisi ex aliquibus praeexistentibus; sicut componit formam montis aurei ex praeexistentibus similitudinibus auri et montis. Et ideo alii dicunt, quod formae quibus anima separata intelligit, sunt ei impressae a Deo ab ipsa sua creatione, per quas, secundum quosdam, etiam nunc intelligimus; ita quod per sensus non acquiruntur animae novae species, sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet intuendas, secundum quod Platonici dixerunt, qui volebant quod addiscere nihil erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experientia contradicit. Videmus enim quod qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote carens visu non potest scientiam habere de coloribus; quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscat. Secundum alios vero, per has species concreatas anima corpori coniuncta nihil intelligit a corpore impedita; intelliget autem per eas cum erit a corpore separata. Sed hoc etiam durum videtur ut species quae naturaliter inditae sunt animae, totaliter a corpore impediantur, cum tamen coniunctio corporis ad animam non sit accidentalis animae, sed naturalis. Non enim invenimus duorum quae sunt naturalia uni rei unum esse totaliter alterius impeditivum; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam haec positio ab opinione philosophi, III de anima, qui comparat intellectum humanae animae tabulae in qua nihil est scriptum. Et ideo aliter dicendum est, quod unumquodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse. Esse autem animae rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et formas materiales. Formae enim separatae, scilicet Angeli, recipiunt esse a Deo non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia. Formae vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia existens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non potest. Anima vero rationalis acquirit esse a Deo in materia quidem existens, in quantum est forma corporis, ac per hoc secundum esse corpori unita: non autem a corpore dependens, quia esse animae sine corpore conservari potest. Et ideo etiam influentiam a Deo medio modo recipit anima rationalis inter Angelos et substantias materiales. Recipit enim intellectuale lumen hoc modo ut eius intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, in quantum a corporeis potentiis accipit (phantasmata), et ad ea respicere habeat in actu considerando; in quo inferior Angelis invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut eius operatio per organum corporeum compleatur; in quo invenitur superior omni materiali forma, quae non operatur nisi operationem cui communicat materia. Sed quando anima erit a corpore separata, sicut esse suum habebit neque a corpore dependens neque in corpore existens, ita etiam influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, neque omnino aliquem ordinem ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias; utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quae sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est, quod quamdiu habet esse coniunctum corpori in statu huius viae, non cognoscit etiam illa quorum species in ipsa reservantur nisi inspiciendo ad phantasmata. Et propter hoc etiam nec revelationes ei aliquae divinitus fiunt nisi sub speciebus phantasmatum, nec etiam ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quae sufficienter per sensibilium species cognosci non possunt. Sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo Angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, nec oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti. Possit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet Angelos vel Daemones, naturali cognitione videre, quamvis non Deum, quod nulli creaturae conceditur sine gratia. Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subiacet eius arbitrio, sed magis arbitrio substantiae separatae, quae suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo; quae quidem locutio qualis sit, alibi dictum est.

[55701] De veritate, q. 19 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod operatio intellectus quae est communis animae et corpori, est operatio quae modo animae intellectivae competit in ordine ad corporeas potentias, sive hoc accipiatur secundum superiorem partem animae, sive secundum inferiorem. Sed post mortem habebit anima a corpore separata operationem quae nec fiet per organum corporale, nec aliquem ordinem habebit ad corpus.

[55702] De veritate, q. 19 a. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[55703] De veritate, q. 19 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de profectu meriti; quod patet ex alia Glossa quae, ibidem, dicit: *quidam asserunt post mortem crescere et decrescere merita, ut intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoscendo*; ut scilicet sint maioris meriti vel praemii, vel quod limpidior cognitio eis debeatur; non autem sic quod nihil prius ignotum postea cognoscant: constat enim quod poenas Inferni, quas nunc non cognoscunt, tunc cognoscent.

[55704] De veritate, q. 19 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophus, in III de anima non loquitur nisi de intellectu corpori coniuncto; alias enim consideratio de intellectu ad naturalem non pertineret.

[55705] De veritate, q. 19 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis eadem sit natura animae ante mortem et post mortem quantum ad rationem speciei; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi.

[55706] De veritate, q. 19 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in anima separata remanebit potentia intellectiva, et intellectus agens et possibilis: huiusmodi enim potentiae non causantur in anima ex corpore; quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata.

[55707] De veritate, q. 19 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod philosophus loquitur de intelligere quod nunc nobis competit in ordine ad phantasmata: hoc enim et impeditur, impedito organo corporali et totaliter, corrumpitur, eo corrupto.

[55708] De veritate, q. 19 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod eaedem potentiae intellectivae quae nunc sunt in anima, erunt in anima separata, quia sunt naturales; naturalia autem oportet manere, quamvis nunc habeant ordinem ad corpus, quem tunc non habebunt, ut dictum est.

[55709] De veritate, q. 19 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod potentiae intellectivae remanent

in anima separata, et ex parte illa qua radicantur in essentia animae, et ex parte illa qua comparantur ad actum; nec oportet quod habitus illi qui in corpore sunt acquisiti, destruantur; nisi forte secundum opinionem praetactam, quae dicit, quod nulla species remanet in intellectu nisi dum actu intelligitur. Dato etiam quod habitus illi non remanerent, remaneret potentia intellectiva ordinata ad actus alterius modi.

[55710] De veritate, q. 19 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod anima post mortem intelligit per aliquas species. Et potest quidem intelligere per species quas in corpore acquisivit, quamvis illae non usquequaque sufficiant, ut obiectio tangit.

[55711] De veritate, q. 19 a. 1 ad 11 Alia autem duo concedimus.

[55712] De veritate, q. 19 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui sunt in Inferno; sed eorum quae ad statum naturae pertinent, participatione non privantur: nihil enim est universaliter boni participatione privatum, ut Dionysius dicit in II cap. Cael. Hierar. Praedicta autem specierum infusio quae fit in separatione animae a corpore, pertinet ad conditionem naturae substantiae separatae; et ideo huiusmodi infusione nec animae damnatorum privantur.

[55713] De veritate, q. 19 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit ostendere quomodo anima sibi circumponat corporalium rerum similitudines, ut quandoque se aestimet esse corpus, ut patet in opinionibus antiquorum philosophorum. Quod quidem ex hoc contingere dicit, quod anima intenta corporibus, per sensus exteriores ad ea afficitur, ratione cuius ipsa corpora ad se introducere nititur quantum possibile est. Cum autem ipsa sit incorporea, non potest ad seipsa *corpora introducere*, sed similitudines corporum introducit quasi in regionem incorporeae naturae, dum formae existentes in imaginatione sunt absque materia, nondum tamen pertingunt usque ad regionem incorporeae naturae, propter hoc quod nondum sunt ab appendiciis materiae absolutae. Has autem similitudines dicitur *rapere*, in quantum eas quasi subito a sensibilibus abstrahit. Dicitur autem *convolvere* eas, in quantum eas simplificat, vel in quantum eas componit et dividit. *In semetipsa* autem eas facit, in quantum in potentia animae, scilicet imaginativa, recipiuntur. *De semetipsa* autem eas facit, quia ipsa anima est quae huiusmodi imaginationes in seipsa format, ut ly de denotet principium efficiens. Et ideo subiungit, quod anima *quiddam substantiae suae dat formandis huiusmodi speciebus*, quia scilicet aliqua pars animae in substantia eius radicata, huic formationis imaginum officio deputatur. Quia vero omne quod iudicat de aliquo, oportet ab eo esse liberum, ratione cuius intellectus factus est purus et immixtus, ut omnia iudicet, secundum philosophum; ideo ad hoc quod anima iudicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsae res, sed rerum similitudines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur: et hoc est mens, quae de talibus imaginibus iudicare potest. Non tamen oportet quod mens de solis his imaginibus iudicet; sed etiam de his, quae neque sunt corpora neque corporum similitudines, interdum iudicat.

Articulus 2

[55714] De veritate, q. 19 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum anima separata singularia cognoscat

[55715] De veritate, q. 19 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[55716] De veritate, q. 19 a. 2 arg. 1 Quia si cognoscit singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas. Non autem per acquisitas, quia in intellectiva parte animae non recipiuntur species singulares, sed universales; et hoc solum animae genus separatur a corpore, sicut perpetuum a corruptibili, secundum philosophum. Similiter nec per species concreatas, quia cum singularia sint infinita, oporteret ponere infinitas species ei esse concreatas, quod est impossibile. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

[55717] De veritate, q. 19 a. 2 arg. 2 Sed dicebat, quod cognoscit singularia per speciem universalem.- Sed contra: species indistincta non potest esse distinctae cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta; cognitio autem singularium est distincta cognitio. Ergo per species universales anima separata cognoscere singularia non potest.

[55718] De veritate, q. 19 a. 2 arg. 3 Sed dicebat, quod anima separata ad praesentiam singularis conformat se singulari, et sic illud cognoscit.- Sed contra: quando singulare est praesens animae, aut aliquid a singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid a singularibus recipit, quod absonum videtur. Si autem nihil, ergo species in anima existentes remanent communes, et ita per eas non potest aliquid singulare cognosci.

[55719] De veritate, q. 19 a. 2 arg. 4 Praeterea, nihil existens in potentia educit se de potentia in actum. Sed anima cognoscitiva est in potentia ad res cognoscibiles. Ergo ipsa non potest se educere in actum, ut ipsamet eis se conformet. Et ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium praesentiam.

[55720] De veritate, q. 19 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod, Luc. XVI, 23, dicitur, quod dives in Inferno cognovit Abraham et Lazarum, et etiam de fratribus suis adhuc viventibus notitiam retinebat. Ergo anima separata singularia cognoscit.

[55721] De veritate, q. 19 a. 2 s. c. 2 Praeterea, dolor non est sine cognitione. Sed anima ex igne et aliis poenis Inferni dolorem sustinebit. Ergo singularia cognoscet.

[55722] De veritate, q. 19 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod sicut dictum est, anima separata duobus modis cognoscit: uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione; alio modo per species quas in corpore accepit. Et quantum ad primum modum, attribuenda est animae separatae cognitio similis angelicae cognitioni; unde, sicut Angeli singularia cognoscunt per species concreatas,

ita et anima per species sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideae in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint earum exemplaria et similitudines secundum utrumque. Unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis et speciei, quae penes principia formalia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem, cuius principium est materia. Formae autem mentibus angelicis concreatae, et quas animae in sua separatione adipiscuntur sunt quaedam similitudines illarum idealium rationum quae sunt in mente divina; ita quod, sicut ab illis ideis effluunt res ut subsistant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quae sint cognoscitivae rerum et quantum ad formam, et quantum ad materiam, id est et quantum ad naturam universalem, et quantum ad singularem: et sic per huiusmodi species anima separata singularia cognoscit. Species autem quae sunt acceptae a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt; hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte in quantum recipiuntur in aliqua potentia utente organo corporali, in qua quodammodo materialiter et sic particulariter recipiuntur. In intellectu vero, qui est omnino a materia immunis, non possunt esse principium nisi universalis cognitionis, nisi forte per quamdam reflexionem ad phantasmata, a quibus intelligibiles species abstrahuntur. Quae etiam reflexio post mortem, corruptis phantasmatibus, esse non poterit. Poterit tamen anima huiusmodi formas universales ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

[55723] De veritate, q. 19 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisitas, nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione. Nec tamen oportet quod tunc etiam ei species infinitae infundantur ad singularia cognoscenda: tum quia singularia quae ab ea sunt cognoscenda, non sunt actu infinita; tum quia per unam similitudinem speciei possunt a substantia separata omnia individua illius speciei cognosci, in quantum illa similitudo speciei efficitur uniuscuiusque singularium propria similitudo secundum proprium respectum ad hoc vel illud individuum, sicut et de Angelis dictum est in quaestione de Angelis; et sicut patet de essentia divina, quae non solum individuorum unius speciei, sed omnium entium est propria similitudo secundum diversos respectus ad diversas res.

[55724] De veritate, q. 19 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod species illae quibus anima separata cognoscit singularia, quamvis sint in se immateriales et sic universales, tamen sunt similitudines rei et quantum ad naturam universalem, et quantum ad naturam singularem; et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci.

[55725] De veritate, q. 19 a. 2 ad 3 Alia concedimus.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio XX

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Leonino 1976 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 20

Prooemium

[55726] De veritate, q. 20 pr. 1 Primo utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.

[55727] De veritate, q. 20 pr. 2 Secundo utrum anima Christi videat verbum per aliquem habitum.

[55728] De veritate, q. 20 pr. 3 Tertio utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit res in verbo.

[55729] De veritate, q. 20 pr. 4 Quarto utrum anima Christi sciat in verbo omnia quae scit verbum.

[55730] De veritate, q. 20 pr. 5 Quinto utrum anima Christi sciat omnia illa quae Deus potest facere.

[55731] De veritate, q. 20 pr. 6 Sexto utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia.

Articulus 1

[55732] De veritate, q. 20 a. 1 tit. 1 Quaestio est de scientia animae Christi. Et primo quaeritur utrum in Christo sit ponere scientiam creatam

[55733] De veritate, q. 20 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[55734] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 1 Scientia enim est perfectio scientis. Omnis autem perfectio est nobilior perfectibili. Si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilius; quod videtur inconveniens.

[55735] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 2 Praeterea, operatio non attribuitur naturae, sed hypostasi; sunt enim operationes suppositorum et particularium. Sed personae Christi sufficit ad intelligendum scientia increata. Ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

[55736] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto est Deo similius. Sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, et in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur, videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creata.

[55737] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 4 Sed dicebat, quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiae ab extra, cum sit secundum motum a rebus ad animam; unde non est simile.- Sed contra: in operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed iudicium de receptis. Quamvis autem receptio sit ab exteriori, iudicium tamen ab interiori procedit. Ergo operatio scientiae non omnino est ab exteriori.

[55738] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 5 Praeterea, Christus filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quae ad nostram redemptionem valebat. Sed imperfectio scientiae non valet ad nostram redemptionem. Ergo imperfectionem scientiae non assumpsit. Omnis autem creata scientia, ex hoc ipso quod creata est, aliquid imperfectionis habet. Ergo creatam scientiam non assumpsit.

[55739] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 6 Praeterea quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta, quia nunquam

secundum eam consideraret, et sicut frustra esset in eo. Sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quae est scientia increata. Ergo in eo non est ponere aliam scientiam creatam.

[55740] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 7 Praeterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere; et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. Ergo non est factus sapiens scientia creata.

[55741] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 8 Praeterea, I Corinth. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Plus autem est imperfecta scientia creata in comparatione ad scientiam increatam, quam specularis visio per comparationem ad visionem speciei. Si igitur ratione imperfectionis visio fidei tollitur, ubi supervenit visio speciei, multo fortius tolletur scientia creata in Christo, ubi fuit scientia increata.

[55742] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 9 Praeterea, verbum unitum animae est magis ei intimum quam intellectus animae nostrae, ut cum sit verbum ei unitum non solum per essentiam, praesentiam et potentiam, sicut ceteris creaturis, et per gratiam sicut iustis, sed etiam in unitate personae. Sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit. Ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam verbi, et ita non indigebat scientia creata.

[55743] De veritate, q. 20 a. 1 arg. 10 Praeterea, scientia creata, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad eius perfectionem, sed anima Christi unita verbo, et scientiam creatam habens, non est nobilior quam si soli verbo uniretur sine scientia creata; quia creatura adiuncta Deo nihil adicit bonitatis, sicut nec punctus, additus lineae facit eam maiorem. Ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

[55744] De veritate, q. 20 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Luc. II, versic. 52: *puer Iesus proficiebat sapientia* etc.; constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat, quia illa nec proficit nec deficit. Ergo in eo est ponere scientiam creatam.

[55745] De veritate, q. 20 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum Damascenum, omnia quae in natura nostra plantavit Dei verbum, assumpsit. Plantavit autem scientiam creatam. Ergo et illam assumpsit.

[55746] De veritate, q. 20 a. 1 s. c. 3 Praeterea, sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam, ita scientia intellectiva creata est supra scientiam sensitivam. Sed scientia sensitiva non tollitur ab eo qui habet scientiam intellectivam creatam, ut patet in homine. Ergo et scientia intellectiva creata potest manere superveniente intellectiva increata.

[55747] De veritate, q. 20 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita etiam duas scientias, creatam scilicet et increatam. Quidam tamen haeretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam. Ut autem huius erroris videamus originem, sciendum est, quod quidam unionem divinae et humanae naturae intellexerunt hoc modo factam esse quo anima corpori unitur; ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita divinitas esset forma humanitatis in

Christo. Et ideo quidam considerantes, quod si verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro quod posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duae substantiae, scilicet corpus, et divinitas, quae corpus loco animae vivificabat. Et hic fuit error Eunomii et sequacium eius. Quidam vero attendentes hoc esse divinitati indignum quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem corpus et sensificantem, sensibilem videlicet et vegetabilem, non autem intellectualem: sed dicebant, quod ipsum verbum erat in Christo loco intellectualis animae. Et hic fuit error Apollinaris et sequacium eius. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam. Praedictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quaedam natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis, sed etiam una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque naturae veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione divinae naturae ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse; si ponatur esse alicuius corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter etiam si a natura humana subtrahatur vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quae ad integritatem naturae pertinent, non remanebit veritas speciei; cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in VIII Metaphysic., in quibus unitate addita vel subtracta, species numeri variatur. Et ideo secundum praedictum errorem Christus neque verus Deus neque verus homo esset. Ad hoc ergo quod Christus verus Deus et verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quae ad naturam divinam pertinent; et iterum seorsum secundum rationem naturae in eadem persona omnia quae speciem hominis constituunt. Et ut non solum verus homo, sed etiam perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quae nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum et virtutum. Sicut enim divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus animae rationalis, ut ea formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientiae. Et ideo oportet in Christo ponere scientiam creatam, et virtutem creatam.

[55748] De veritate, q. 20 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, in quantum est actus eius; secundum quem modum et color eius corpore nobilior est, et quodlibet accidens suo subiecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter tamen subiectum est nobilius accidente; et sic anima Christi, propria scientia.

[55749] De veritate, q. 20 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio attribuatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis; unde in uno operante sunt diversae operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duae naturae, et ideo etiam duae operationes; et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem. Et sic non solum est in eo scientia increata, quae sufficit ad operationem naturae increatae, sed etiam scientia creata, quae exigitur ad perfectam operationem naturae creatae.

[55750] De veritate, q. 20 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod calor, proprie loquendo, non

agit, sed est medium quo ignis agit. Unde ita se habet ad operationem calefactionis sicut se habet scientia creata ad actum considerationis.

[55751] De veritate, q. 20 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis in consideratione scientiae sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod ab extrinseco est; et in hoc dissimilitudo attenditur.

[55752] De veritate, q. 20 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinae operationis; unumquodque tamen in genere suo perfectum est, et sui generis perfectionem quamdam requirit. Unde et natura creata in Christo quamdam perfectionem habuit creatam, quae fuit scientia creata.

[55753] De veritate, q. 20 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Christus semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam; sed quia ei duae operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur quin etiam habeat considerationem scientiae creatae.

[55754] De veritate, q. 20 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, non sapiens homo; unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet.

[55755] De veritate, q. 20 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod verbum apostoli intelligitur de perfectione quae imperfectioni opponitur: tunc enim perfecto adveniente imperfectum tollitur. Perfectio autem divinae scientiae non opponitur imperfectioni scientiae creatae, cum non sint circa idem; unde ratio non sequitur.

[55756] De veritate, q. 20 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis verbum sit magis intraneum animae quam aliqua eius potentia, prout eam sustinet et in esse conservat; tamen intellectus vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura: secundum quod potentia est quaedam perfectio ipsius animae, non autem verbum. Unde anima Christi non potest, formaliter loquendo, intelligere per verbum sicut per intellectum.

[55757] De veritate, q. 20 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis verbum et scientia creata non sint melius quam solum verbum; tamen anima unita verbo et perfecta scientia creata, est perfectior quam si verbo uniretur sine hoc quod scientiam creatam haberet; quia scientia creata in aliqua habitudine se habet ad animam in qua non se habet verbum. Et ideo ratio non sequitur.

Articulus 2

[55758] De veritate, q. 20 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum anima Christi videat verbum per aliquem habitum

[55759] De veritate, q. 20 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[55760] De veritate, q. 20 a. 2 arg. 1 Videre enim per habitum est videre per medium. Sed anima Christi videt verbum sine medio. Ergo non videt per habitum.

[55761] De veritate, q. 20 a. 2 arg. 2 Praeterea, anima Christi in hoc beata est quod verbum videt. Beatitudo autem, sive felicitas, secundum philosophum in I Ethic., cap. VII, non est secundum habitum, sed secundum actum. Ergo anima Christi non videt verbum secundum habitum.

[55762] De veritate, q. 20 a. 2 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximius: quanto autem est aliquid Deo proximius, tanto est nobilius. Cum igitur anima Christi maxime in hoc nobilitetur quod verbum perfecte videt; videtur quod in illa visione non accidat ei aliqua compositio: quod esset, si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret.

[55763] De veritate, q. 20 a. 2 arg. 4 Praeterea, anima Christi est nobilior quam Angeli, et maxime quantum competit ad visionem verbi. Sed Angeli non vident verbum per aliquos habitus, quia ut dicit maximus in commento super VII cap. Cael. Hierarch., *non convenit arbitrari, magnum Dionysium habitudines in divinis intellectibus more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, dixisse, et aliud in alio subiecto, et ac si qualitatem quamdam effectam; accidens enim omne illic depulsum est.* Ergo nec anima Christi videt verbum per aliquem habitum.

[55764] De veritate, q. 20 a. 2 arg. 5 Praeterea, anima Christi non potest considerari nisi vel ut unita verbo, vel secundum suam naturam. Sed in quantum est unita verbo, non competit sibi videre verbum aliquo habitu mediante, quia non unitur verbo aliquo medio habitu. Similiter etiam nec sibi secundum propriam naturam hoc competit: sicut enim omne totum est maius (sua) parte, ita etiam est qualibet parte sua melius et perfectius. Sed aliqua pars animae, ut intellectus agens, efficit suam operationem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem eius pertinere; et ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. Ergo nullo modo anima Christi videt verbum per aliquem habitum.

[55765] De veritate, q. 20 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut dicit Glossa Hebr., II, natura mentis humanae qualem Christus assumpsit, nihil post Deum est melius. Sed aliquae creaturae etiam insensibiles sine habitu medio suas operationes producunt; quod ad nobilitatem ipsarum pertinere videtur, cum in hoc sint Deo similes. Ergo multo fortius anima Christi habet suam operationem absque aliquo habitu; et sic idem quod prius.

[55766] De veritate, q. 20 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Nulla potentia passiva potest operari nisi perfecta per formam sui activi, cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu. Sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat potentia passiva. Ergo non poterat intelligere nisi per formam sui activi, hoc est intelligibilis, perfecta. Sed habitus in intellectu non videntur aliud esse quam species intelligibilium in ipso. Ergo anima Christi videbat Deum, et intelligebat alia aliquo medio

habitu.

[55767] De veritate, q. 20 a. 2 s. c. 2 Praeterea, non decuit quod Dei filius potentiam intellectivam assumeret nisi perfectam. Perficitur autem intellectiva potentia per habitum scientiae. Ergo habitualem scientiam assumpsit.

[55768] De veritate, q. 20 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigeamus. Quantum igitur in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione: et propter conditionem naturae, et propter rationem ipsius potentiae. Nec immerito; cum actio, quae a potentia procedit, a natura dependeat, quae est potentiae origo. Ex parte quidem naturae indiget potentia aliquo superaddito ad operandum: quando scilicet operatio talis est quae facultatem et conditionem naturae excedit; sicut conditionem naturae humanae excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi haereditatis eius consors; unde ad hanc operationem indiget affectiva nostra potentia habitu caritatis. Ex parte autem potentiae, quando potentia est ad talia obiecta ordinata quorum nullatenus ex seipsa potest perfecte actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores: non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiae visivae possit superaddi similitudo cuiuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis. Sciendum tamen est, quod illud quod additur potentiae, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque autem per modum passionis. Per modum passionis quando receptum non immanet recipienti, neque efficitur qualitas eius, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit: sicut dicit philosophus in praedicamentis ruborem passionem, et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero recipitur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti: et inde est quod habitus a philosopho dicitur *qualitas difficile mobilis*; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae. Ea igitur quae superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivae animae per modum habitus: quia sensitiva pars animae agitur instinctu naturae magis quam agat; intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet. Patet etiam ex praedictis, quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat solum per modum passionis. Et ideo illud quod superadditum est in anima Christi, oportet ibi ponere per modum habitus. Ex utraque autem praedictarum rationum oportet in anima Christi aliquid superadditum ponere. Ratione quidem naturae, quia videre divinam essentiam est supra conditionem cuiuslibet naturae creatae; unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem: quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam eius beatificans a principio suae creationis. Ratio vero potentiae intellectus animae humanae est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite pos-

sideret naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere. Quilibet autem intellectus creatus intelligit per aliquas species superadditas, vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreatas, sive infusas, sicut in Angelis. Et quod quidem Angelis competit ex conditione naturae, hoc multo excellentius animae Christi fuit collatum ex plenitudine gratiae, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione. Sed mediantibus his speciebus non cognoscebat verbum, sed solummodo res creatas. Sic igitur dicendum est, quod anima Christi in cognitione qua verbum videbat, indiguit habitu, quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis; sed ut per quod intellectus elevaretur creatus in id quod est supra se. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum.

[55769] De veritate, q. 20 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum quod anima Christi videt verbum sine medio quod sit similitudo rei visae, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatae; non autem videt sine medio quod sit dispositio videntis. (Unde non procedit) ratio praedicta.

[55770] De veritate, q. 20 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod felicitas non est in habitu; intelligendum est de habitu a quo non procedit actus. Qui enim est in habitu et non in actu, similis est dormienti. Oportet autem ut actus ille in quo felicitas consistit, ab habitu aliquo progrediatur, secundum sententiam philosophi; alias operatio non esset delectabilis et perfecta.

[55771] De veritate, q. 20 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum Dionysium in V cap. de Divin. Nomin., aliter est in participationibus et in participantibus. Participationes enim quanto sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere, separato per intellectum esse a vivere. In participantibus autem quanto aliquid est magis compositum, non dico compositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur; et huiusmodi assimilatio esse non potest nisi secundum aliqua a Deo accepta. Unde et anima, quae supra naturam suam habet habitus eam perficientes, nobilior est.

[55772] De veritate, q. 20 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus, et pertinentibus ad naturam; quia si huiusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, et non immateriales, et per se stantes essentiae. Unde subiungit: *si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa horum essentia*; et concludit: *habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentiales propter immaterialitatem*; et appellat essentiale id quod nunquam essentiam derelinquit.

[55773] De veritate, q. 20 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse; et ideo animae, in quantum est verbo unita, non competit vel videre verbum, vel aliqua alia operatio, sed hoc solum scilicet esse in hypostasi verbi, immediate loquendo. Conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum et suae naturae. Quamvis autem tota anima sit perfectior quam intellectus agens, non tamen quaelibet alia potentia animae est nobilior intellectu agente. Unde non oportet quod si intellectus agens non indiget habitu quod

intellectus possibilis habitu non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad suam operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu; intellectus autem possibilis e contrario se habet.

[55774] De veritate, q. 20 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad unum; et ideo per seipsas possunt in sua obiecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum. Potentiae autem rationales ad multa se habent, et hoc ad earum nobilitatem spectat; et ideo non est simile.

Articulus 3

[55775] De veritate, q. 20 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit res in verbo

[55776] De veritate, q. 20 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[55777] De veritate, q. 20 a. 3 arg. 1 Quia, ut dicitur I Corinth., XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Scientia autem qua nunc res in seipsis cognoscimus, ex parte est, ut ibidem dicitur. Ergo adveniente perfecta scientia gloriae, evacuatur, sicut et ibi expresse videtur velle apostolus. Sed in Christo fuit cognitio gloriae ab initio suae conceptionis, qua scilicet cognovit res in verbo. Ergo non habuit aliam scientiam de rebus.

[55778] De veritate, q. 20 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod scientia evacuatur adveniente gloria, non quantum ad essentiam, sed quantum ad modum quo nunc inquirendo et convertendo se ad phantasmata intellectus speculatur.- Sed contra, modus iste est de essentia scientiae; ablato autem aliquo essentiali, non potest rei substantia remanere. Ergo non potest ipsa scientia secundum suam substantiam remanere, modo isto cessante.

[55779] De veritate, q. 20 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in II Ethicorum, omnes habitus ex actibus acquisiti, reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt. Sed scientia quam nunc habemus acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad phantasmata convertimur, et procedimus conferendo. Ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere. Frustra ergo remaneret scientia, tali modo sciendi cessante.

[55780] De veritate, q. 20 a. 3 arg. 4 Praeterea, impossibile est duas formas eiusdem speciei in uno et eodem subiecto esse. Sed anima Christi videns res in verbo, habet similitudines rerum quas

videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinem. Ergo non est possibile quod earumdem rerum habeat alias similitudines. Et ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa qua cognoscit res in verbo.

[55781] De veritate, q. 20 a. 3 arg. 5 Praeterea, scientia ponitur in anima Christi propter eius perfectionem. Sed anima Christi ex quo videt res in verbo et verbum ipsum, non est perfectior vel minus perfecta, sive habeat aliam scientiam, sive non. Ergo non est in eo ponere aliam scientiam. Probatio mediae est per Augustinum qui dicit in IV confessionum: *infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creaturas, *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

[55782] De veritate, q. 20 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Christus fuit Angelis perfectior, ut probat apostolus, Hebr., I, 4 ss. Sed Angeli praeter cognitionem rerum quam habent in verbo, habent etiam rerum cognitionem in propria natura, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram. Ergo multo fortius anima Christi praeter scientiam rerum quam habet in verbo, scit res in propria natura.

[55783] De veritate, q. 20 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse. Sed naturalis perfectio animae humanae est ut cognoscat res in proprio genere. Ergo talem scientiam de rebus Christus habuit.

[55784] De veritate, q. 20 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem eius perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem. Cognitio autem qua anima Christi cognoscit verbum et res in verbo, est supernaturalis, ut dictum est, art. praeced., unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cuiuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est ut in actum educatur. Intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia: unde antequam in actum reducatur, est imperfectus; perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes perfectionem naturalem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi. Habuit igitur Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret, multo perfectius quam homo in statu innocentiae, vel quam Angeli secundum cognitionem naturalem.

[55785] De veritate, q. 20 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod circa scientiam est duplex opinio. Una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus quo hic scientia utimur: et secundum hanc procedit responsio illa quae tacta est in obiiciendo. Tamen oportet addere, quod cum Christus esset comprehensor et viator, habuit utrumque modum considerandi: unum quo Angelis conformabatur, ut sine discursu consideraret; alium quo per conversionem ad phantasmata: quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque hunc modum habeat, cui competit esse comprehensorem et viatorem simul. Alia vero opinio est, quod etiam secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuetur: et secundum hanc (quamvis non credam eam esse veram) potest responderi, quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus

acquisitam, sed infusam, qualem Angeli habent per species concreatas; et talem scientiam constat etiam in Angelis remanere cum gloriae visione.

[55786] De veritate, q. 20 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod modus iste cognoscendi non est essentialis scientiae ex parte sui, sed ex parte subiecti, cui secundum statum viae talis modus intelligendi competit. Hoc autem per se solum essentiale est scientiae secundum seipsam, ut per eam scibilia cognoscantur. Et ideo quando variatur status subiecti, variatur modus intelligendi, non tamen habitus scientiae.

[55787] De veritate, q. 20 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unus actus potest dici similis alteri dupliciter. Uno modo quantum ad speciem actus, quam trahit a materia circa quam est. Et sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est; sicut fortia faciendo efficitur aliquis fortis, et fortis effectus fortia facit. Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionem subiecti: et sic non oportet actus praedictos esse similes. Constat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur, sunt actus cum tristitia et sine delectatione effecti; actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores, et cum delectatione, vel saltem sine tristitia. Ita etiam videmus in scientia, quod homo considerando aliqua acquirit scientiam illorum, et sciens illa potest eadem considerare, tamen alio modo quam ante, quia iam non inquirit, sed contemplatur quod prius inquisiverat. Et sic etiam nihil prohibet, actus qui redduntur ab habitibus in statu gloriae, habere alium modum.

[55788] De veritate, q. 20 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod anima Christi et quaelibet alia anima non habet alias similitudines eorum quae cognoscit in verbo, quam ipsum verbum, quantum ad hoc quod in verbo cognoscere dicitur; quamvis ex hoc quod in verbo videt, possit sibi formare similitudines eorum quae videt; sicut qui videt aliquid in speculo, videt rem per formam speculi. Dictum autem est de hoc plenius in quaestione de Angelis.

[55789] De veritate, q. 20 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod beatitudo hominis consistit in cognitione Dei, non autem in cognitione creaturarum. Unde non est aliquis beatior propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionem Dei. Nihilominus tamen ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animae naturalem pertinet, ut dictum est, art. praeced.

Articulus 4

[55790] De veritate, q. 20 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum anima Christi sciat in verbo omnia quae scit verbum

[55791] De veritate, q. 20 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[55792] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 1 Deus enim scit infinita, ut dicit Augustinus. Sed anima Christi non potest scire infinita, cum sit finita. Ergo anima Christi non potest cognoscere in verbo omnia quae scit Deus.

[55793] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 2 Sed dicebat, quod animae Christi ex unione ad verbum confertur, ut possit infinita cognoscere.- Sed contra: operatio animae Christi exit ab ea non mediante verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autem eius non est infinita, cum essentia eius sit finita. Ergo nec operatio eius potest se extendere ad infinita cognoscenda, quamvis verbum, cui unitur, sit infinitum.

[55794] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 3 *Praeterea, in unione humanae et divinae naturae*, ut dicit Damascenus, *quod increatum est, mansit increatum; et quod creatum, mansit creatum.* Sed cuiuslibet creati et capacitas et actio est finita. Ergo ex unione verbi ad animam Christi non habuit anima Christi quod posset cognoscere infinita.

[55795] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 4 Praeterea, verbo, quia infinitum est, convenit non solum cognoscere infinita, sed etiam comprehendere infinitum, scilicet Deum. Si igitur ex unione ad verbum hoc habuit anima Christi quod cognoscat infinita, pari ratione ex eadem unione habuit quod comprehenderet Deum; quod falsum esset.

[55796] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 5 Praeterea, operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura. Si creator, procedebat autem ab anima Christi, quae est creatura; ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile. Si autem est creatura, omnis autem creatura est finita; ergo operatio illa est finita; ergo per eam infinita non cognoscuntur.

[55797] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 6 Sed dicebat, quod quamvis illa operatio sit finita, habet tamen respectum ad infinita.- Sed contra: illa relatio qua ad infinita refertur, aut est creatura, aut creator; et proceditur post eodem modo ut supra.

[55798] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 7 Praeterea, si anima Christi scit infinita; cum omne quod cognoscitur, per aliquam speciem cognoscatur, aut cognoscet illa infinita per speciem infinitam, aut per finitam. Sed non per speciem infinitam, quia nulla species creata est infinita. Si autem per finitam, finita autem species non est infinitorum ratio, impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat.

[55799] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 8 Sed dicebat, quod species qua cognoscit anima Christi, quamvis sit creata, habet tamen ex unione verbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi.- Sed contra: unio verbi Dei non elevat aliquam creaturam ultra terminos creaturae: quod enim est creatum, nullo modo potest fieri increatum. Sed hoc est ultra terminos creaturae quod aliquid sit infinitorum ratio. Ergo ad hoc non elevatur per unionem aliqua species creata.

[55800] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 9 Praeterea, Isidorus dicit, quod homo assumptus non aequabatur verbo neque in scientia neque in aliquo alio. Ergo nec in numero scitorum; ergo et

cetera.

[55801] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 10 Praeterea, duae quantitates aequales secundum longitudinem, quamvis non aequales secundum latitudinem, possumus aliquo modo dicere esse aequales. Sed sicut quantum dicitur esse magnum pluribus dimensionibus, ita scientia dicitur esse magna ex diversis rationibus; tum propter multitudinem scitorum, tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animae Christi aequatur scientiae divinae in numero scitorum, quamvis non in limpiditate vel claritate cognitionis, poterit dici quod scientia animae Christi sit aequalis aliquo modo divinae scientiae; quod videtur absurdum, ut creatura in aliquo aequetur creatori.

[55802] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 11 Praeterea, Christus cum natura nostra assumpsit illos defectus, qui non impediebant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionem. Sed nescientia multarum rerum nunquam impedivisset redemptionem nostram: utpote si Christus nescisset quot lapilli sunt in fundo alicuius fluminis. Ergo non est dicendum quod Christus omnia sciverit.

[55803] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 12 Sed dicebat, quod quamvis talium cognitio non iuvet ad finem nostrae redemptionis, tamen horum nescientia impediret Christi perfectionem.- Sed contra: sicut nescientia repugnat perfectioni animae, ita fames et sitis perfectioni corporis. Sed Christus assumpsit famem et sitim propter hoc quod non obviabant nostrae redemptioni. Ergo pari ratione multorum nescientiam assumere debuit.

[55804] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 13 Praeterea, Ambrosius, dicit: *omnis natura suis certis limitibus comprehenditur.* Sed nullum tale se extendit ad infinita. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

[55805] De veritate, q. 20 a. 4 arg. 14 Praeterea, sicut scientia dicitur esse infinita extensione, in quantum infinita cognoscit; ita intensive, in quantum in infinitum limpide cognoscit. Sed scientia Christi non fuit infinita intensive, quia sic in limpiditate aequaretur divinae scientiae. Ergo nec fuit infinita extensive; ergo nec scivit infinita, nec omnia quae Deus scit.

[55806] De veritate, q. 20 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Apocal. cap. V, 12, super illud: *dignus est agnus (...) accipere sapientiam*, Glossa: *omnium cognitionem quae Deus novit.* Ergo anima Christi scit omnia quae Deus scit.

[55807] De veritate, q. 20 a. 4 s. c. 2 Praeterea, uno infinito possibile est infinita cognoscere, quia et Deus sua essentia, quae est infinita, infinita cognoscit. Sed anima Christi videt verbum, quod est infinitum, et per verbum videt alia. Ergo potest scire infinita.

[55808] De veritate, q. 20 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Coloss. I, 19, dicitur, quod in Christo *placuit omnem divinitatis plenitudinem inhabitare.* Sed hoc non esset, nisi haberet omnium notitiam quae Deus novit. Ergo anima Christi scit omnia quae Deus scit.

[55809] De veritate, q. 20 a. 4 s. c. 4 Praeterea, quidquid alicui creaturae communicari potest, animae Christi communicatum est. Sed habere omnium notitiam est creaturae communicabile; quia, secundum philosophum, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Ergo animae Christi communicatum est ut omnia videret in verbo.

[55810] De veritate, q. 20 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet intelligere quid est dictu aliquid in verbo videre. Sciendum igitur, quod nihil potest videri in aliquo nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter. Uno modo divisim et pluraliter; sicut plures formae resplendent in speculo unaquaeque divisim, et sic plures homines sunt in domo. Alio modo uniformiter et simpliciter; sicut plures effectus virtute sunt in causa, ut etiam conclusiones in principio, et membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est ut et illa videat quae in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum sibi offertur sicut et illud unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod videat omnia quae in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatae sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut Dionysius dicit. Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa vel conclusiones in principio, quam modo illi quo formae sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt verbum, videat omnia quae verbum in seipso videt, ut quidam dixerunt, afferentes exemplum de formis speculi quae videntur speculo viso. Ipsum enim verbum se comprehendit; unde omnia quae in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videns. Intellectus autem creati, qui verbum non comprehendunt, non oportet quod videndo verbum, omnia videant quae in verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi maiori praerogativa gaudet quam intellectus aliquis creatus; videt enim in verbo omnia praesentia, praeterita et futura. Cuius ratio est, quia, cum Deus sit principium omnium rerum et finis; duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem: quaedam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturae; quaedam vero tam per viam assimilationis, quam etiam pertingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim naturae procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam omnem operationem. In cuiuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creaturae rationales super hoc habent ut sua operatione ad ipsum Deum cognoscendum et amandum pertingant; unde prae ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces. In utraque autem praedictarum habitudinum invenitur creaturas creator excedere. Quantum ad primam quidem, quia super omnia quae Deus fecit, adhuc posset alia dissimilia facere, et novas species et nova genera, et alios mundos; nec unquam id quod factum est, facientis virtutem adaequare potest. Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adaequet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte eum cognoscit et amat, quantum ipse diligibilis et cognoscibilis est. Sicut autem creaturae imperfecte essent, si a Deo procederent, et in Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret. Et ideo unaquaeque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde et oportet ut excellentissimi intellectus creati tantum Deum cognoscant, ut eorum cognitio adaequetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem a Deo res et per viam naturae, et secundum ordinem gratiae. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturae, omnium naturalium in Deo et ex

Deo cognitionem accipiunt, scilicet Angeli. Christus vero constitutus est super omnem creaturam etiam quantum ad dona gratiae, *quia de plenitudine eius omnes nos accipimus gratiam pro gratia* ut dicitur Ioh. I, 16; et ideo in Deo ipse accepit cognitionem omnium eorum quae a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturae, sed etiam secundum ordinem gratiae. Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod et Angeli habent, sed etiam secundum quod substant divinae providentiae ordinatae in finem salutis humanae et donorum gratiae: et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et etiam cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et tamen quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, adhuc remanet Deo facultas multa alia faciendi quam ea quae anima Christi cognoscit.

[55811] De veritate, q. 20 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod huic rationi communiter respondetur, quod Deus scit quaedam scientia visionis, scilicet quae sunt, erunt vel fuerunt: et haec non sunt infinita, supposito principio et fine mundi; quae quidem Deus sola dicitur videre, quia visio est eorum quae in se subsistunt extra intellectum videntis. Quaedam vero scit scientia simplicis intelligentiae, scilicet illa quae potest facere, quamvis nunquam sint futura; et haec sunt infinita. Et dicitur ista intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum quae extra eum non existunt. Anima igitur Christi videt in verbo omnia praesentia, praeterita et futura, non tamen omnia quaecumque Deus potest facere; et ita non sequitur quod sciat infinita. Sed ista responsio non solvit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futurum in infinitum duraret (quod Deus facere posset), constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia quae Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret infinita quamvis non cognosceret omnia quae Deus facere potest: specierum finitarum potest facere infinitas alias species, et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet praecipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicantur; ut puta in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, et sic in infinitum; et iterum super proportionem dupli est alia species, triplum et deinde quadruplum, et deinde quintuplum et sic in infinitum; et tamen unaquaeque illarum continet individua infinita in potentia. Unde si generatio etiam futura in infinitum secundum has species finitas quae modo sunt duraret, adhuc plura Deus posset facere, quia posset facere novas species, et hoc in infinitum. Et sic patet quod non est eiusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quae Deus potest facere. Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas: et sic scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, et in augmento numerorum. Unde cum anima Christi etiam creaturas comprehendat, scit infinita quae sunt in creaturis in potentia. Et praeterea, si animae damnatorum sunt perpetuae, et in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat; Deus etiam nunc scit scientia visionis infinita futura. Unde si anima Christi sciat omnia quae scit Deus scientia visionis, oportet dicere, quod sciat infinita. Et ideo aliter dicendum est, quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est et modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid

autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum: sicut quaelibet substantia immaterialis, est quidem finita in quantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat: est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente secundum modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum. Illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, per operationem suam, comparatur ad infinitum et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species; quia cognoscit omnia quae potest facere, et potest in infinitum novas species facere. Et praeter hoc, cum aliquid secundum hoc agat quod est actu, sicut esse Dei est infinitum, ita et eius actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet comparationem ad infinita; neque scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, neque ad infinita secundum speciem. Sicut patet in visu, qui est virtus quaedam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere nisi per successionem: eo quod cum sit materialis, actio eius materialis est, et attingit ad ea quae sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quae est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet numerando partem post partem: et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum etiam individuorum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit, inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiae vero immateriales, quae sunt quodammodo finitae et quodammodo infinitae, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficaciae finitae, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde etiam intellectus noster, ut dicit Commentator in III de anima, ostenditur quodammodo infinitus, in quantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed hoc deficit quod species universalis quam intellectus apprehendit, ut puta hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset: tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines in actu cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quae est humana natura. In infinitis enim hominibus quamvis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non est tamen infinitum secundum speciem: quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliae species; proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato etiam quod species animalis essent in actu infinitae, adhuc cognosceret infinitas species, sed finitam naturam, quia praeter naturam animalis adhuc est natura lapidis. Ita igitur, cum anima Christi cognoscat verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate; nihil prohibet, quamvis sit finita secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehendere naturam infinitam.

[55812] De veritate, q. 20 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex unione ad verbum anima Christi non elevatur ultra limites creaturae; unde nec fit infinita, nec habens virtutem infinitam, nec eius operatio per se est infinita, quamvis infinita cognoscat. Cognoscit enim illa infinita finita

efficacia; unde non remanet infinita nisi materialiter.

[55813] De veritate, q. 20 a. 4 ad 3 Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

[55814] De veritate, q. 20 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quae sit efficaciae infinitae. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo, quantam habet Deus ut intelligatur; unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

[55815] De veritate, q. 20 a. 4 ad 5 Ad quintum et sextum patet solutio ex dictis.

[55816] De veritate, q. 20 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod anima Christi cognoscit infinita modo praedicto per speciem increatam, id est per ipsam essentiam divinam; quae quidem cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

[55817] De veritate, q. 20 a. 4 ad 8 Ad octavum patet responsio ex dictis.

[55818] De veritate, q. 20 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod homo assumptus non aequatur verbo in numero scitorum, quamvis sciat infinita; quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa quae Deus potest facere, ut ex dictis patet. Dato etiam quod omnino sciret omnia quae scit verbum, adhuc non aequaretur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamvis esset aequalis numerus scitorum utrobique.

[55819] De veritate, q. 20 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quantitati dimensivae quaelibet dimensio per se competit; et ideo secundum quamcumque unum corpus alteri aequetur, potest dici ei esse aequale. Sed scientiae quantitas quae attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis, et praecipue quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus enim esset, si diversis rationibus cognoscerentur. Sed illa quantitas quae est ex efficacia cognitionis, scientiae per se competit, quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute; et ideo non est simile.

[55820] De veritate, q. 20 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui ei potuerunt inesse sine impedimento humanae redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quaecumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens; quia in redemptore, per quem gratia et veritas in totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiae et veritatis, cui quilibet scientiae defectus praeiudicare poterat.

[55821] De veritate, q. 20 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animae sanare, quae consistit in defectu gratiae et cognitionis; unde quamvis defectus corporales assumpserit, defectum tamen scientiae et gratiae nullo modo assumere debuit.

[55822] De veritate, q. 20 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium patet responsio ex dictis.

[55823] De veritate, q. 20 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientiae accidentalis; quantitas autem intensiva est ei essentialis, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

Articulus 5

[55824] De veritate, q. 20 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum anima Christi sciat omnia illa quae potest facere Deus

[55825] De veritate, q. 20 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55826] De veritate, q. 20 a. 5 arg. 1 Quicumque scit maius, potest scire minus, sed Deus est maius quam quidquid ipse potest facere, quia quidquid ipse potest facere, creatum est. Ergo, cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

[55827] De veritate, q. 20 a. 5 arg. 2 Sed dicebat quod quamvis Deus sit maius, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei, non autem ad cognitionem omnium quae Deus potest facere.- Sed contra: Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quoad nos quam Deus. Sed quidquid Deus potest facere, est creatura. Ergo anima magis est nata cognoscere quidquid Deus potest facere, quam ipsum Deum.

[55828] De veritate, q. 20 a. 5 arg. 3 Praeterea, anima Christi videt divinam virtutem, sicut et divinam essentiam. Dicitur autem quod videt essentiam totam, sed non totaliter. Ergo videt etiam virtutem totam, etsi non totaliter. Sed non potest videri tota virtus, nisi videatur ad quaecumque se potest extendere. Ergo anima Christi cognoscit omnia quae Deus potest facere.

[55829] De veritate, q. 20 a. 5 arg. 4 Praeterea, quidquid Deus potest facere, potest manifestare. Sed quidquid potest manifestari alicui creaturae, Christo manifestatum est. Ergo quidquid Deus potest facere, est manifestatum Christo.

[55830] De veritate, q. 20 a. 5 arg. 5 Praeterea, illud est communicabile alicui quod non dicit defectum in communicante nec in eo cui communicatur. Sed conferre animae Christi omnium scientiam quae Deus potest facere, non dicit aliquem defectum in Deo, cum hoc ad maximam ipsius liberalitatem pertinere videatur; nec etiam in anima Christi, cum ad maximam perfectionem eius pertineat. Ergo hoc communicabile fuit animae Christi, et ita fuit ei communicatum.

[55831] De veritate, q. 20 a. 5 arg. 6 Praeterea, si anima Christi nescit omnia quaecumque potest facere Deus; dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed

inconveniens est ponere quod anima Christi aliquid existentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quae Deus facere potest.

[55832] De veritate, q. 20 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Si anima Christi scit quidquid Deus facere potest; omne illud quod Deus potest facere, ad animam Christi terminatur. Sed anima Christi est finita. Cum ergo Deus infinita possit facere, sequetur quod infinitum terminetur ad finitum, quod est impossibile. Ergo et primum; quod scilicet anima Christi sciret quidquid Deus potest facere.

[55833] De veritate, q. 20 a. 5 s. c. 2 Praeterea, sicut essentia divina est infinita, ita et divina virtus. Sed anima Christi non potest comprehendere essentiam divinam, ratione suae infinitatis. Ergo nec divinam virtutem. Et sic non potest scire quidquid Deus potest facere.

[55834] De veritate, q. 20 a. 5 s. c. 3 Praeterea, quanto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo, tanto in eo plura cognoscuntur. Sed Deus perfectius cognoscit seipsum quam anima Christi. Ergo plura in seipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est vel erit vel fuit vel potuit esse vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

[55835] De veritate, q. 20 a. 5 co. Responsio dicendum, quod circa hoc diversimode aliqui opinati sunt. Quidam enim dixerunt, quod non solum anima Christi, sed etiam quaelibet anima videt in verbo quidquid in eo videri potest; hoc est non solum ea quae sunt vel erunt vel fuerunt, sed etiam quaecumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt, quod aestimabant modum videndi res in verbo, similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem et diversitatem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter, ut Dionys. dicit. Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis, tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso cognosceretur; et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quae Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint. Sed quia expresse aliqui videntium Deum per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de Angelis, quorum unus ab alio illuminatur secundum Dionysium: inde est quod quidam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed soli animae Christi attribuerunt, ut scilicet sola ipsa post Deum sciret omnia quae Deus facere potest. Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturae finitae attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita ut omnia videantur quae Deus potest facere; ideo quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia quae Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte verbum cognoscit, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad verbum, eius cognitionem in verbo accipiat; quamvis non semper omnia speculetur in actu quae in verbo cognoscere potest. Sed istud non videtur verum: quia anima Christi, et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam, qua videt verbum et res in verbo, non patitur successionem in intelligendo, quia secundum Augustinum in XIV de Trinitate, in patria non erunt volubiles cogitationes. Unde oportet ponere, quod anima Christi omnia quae habitu videt in verbo, actu etiam in eo videat; et huic consonat dictum philosophi, qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed secundum actum. Et praeterea sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia quae Deus potest facere, ita etiam est inconve-

niens ponere respectu eorumdem habitum creatum. Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia quae Deus potest facere. Cuius ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda: id quod cognoscitur, et modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt: sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus, et ab altero magis. Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur. Quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi eius in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur; sed quantumcumque tenuiter principium cognoscat, semper tamen substantia ipsius principii remanet ei cognita; et ideo eius cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quae in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem aequales numero vel easdem conclusiones; sed in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui Deum per essentiam vident dicuntur totam essentiam Dei videre: quia nihil est essentiae quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partem non habeat. Non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adaequetur modo rei cognitae: quanta enim est cognoscibilitas divinae essentiae, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato. Et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam sicut ipsa visibilis est: ratione cuius nullus intellectus creatus eam comprehendere potest; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt. Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in verbo dependet ex modo cognitionis verbi; sicut impossibile est quod pertingat ad perfectum modum cognoscendi verbum ut cognoscibile est aliquis intellectus creatus; ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quae in verbo cognosci possunt; et haec sunt omnia quae Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quae Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquaeque res comprehenditur, quando eius definitio scitur; definitio enim est terminus comprehendens rem. Cuiuslibet autem virtutis definitio sumitur ex his ad quae virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quae virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei; quod est omnino impossibile.

[55836] De veritate, q. 20 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus; et facilius posset ab anima Christi cognosci, si animae Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei praesentatur ipse Deus. Nunc autem ea quae Deus potest facere, vel quae fecit, non offeruntur animae Christi in seipsis, sed in verbo; unde ratio non procedit.

[55837] De veritate, q. 20 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod semper illud per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti; et ideo, quamvis secundum aliquem modum cognoscendi, creatura sit magis nota quoad nos quam Deus; tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in verbo, ipsum verbum est magis notum quam res visae in verbo. Unde ratio non sequitur.

[55838] De veritate, q. 20 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus dupliciter considerari potest: vel quantum ad ipsam substantiam virtutis; et sic anima Christi videt totam divinam virtutem, sicut et totam essentiam; vel quantum ad ea ad quae se extendit virtus, ex quibus etiam quantitas virtutis consideratur: et sic non videt totam virtutem, quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est.

[55839] De veritate, q. 20 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quod non posset plura, et sic eius potentia esset limitata ad creaturas actu existentes; ita non potest poni quod alicui creaturae sit manifestatum quidquid Deus potest manifestare.

[55840] De veritate, q. 20 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quae Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei; scilicet ipsum Deum comprehendi ab anima Christi, quod derogat infinitati eius.

[55841] De veritate, q. 20 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut et ad argumenta de praedestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est praedestinatus, damnari: quam cito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse praedestinatus, quia ista duo non possunt simul stare, quod sit praedestinatus et damnetur. Similiter dico, quod cum anima Christi sciat omnia quae Deus praevidit se facturum; simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur Deum illud praevidisse se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicuius rei ignorantiam, vel quod addiscat de novo.

Articulus 6

[55842] De veritate, q. 20 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura sciat omnia

[55843] De veritate, q. 20 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55844] De veritate, q. 20 a. 6 arg. 1 Capacitas enim animae non determinatur ad certum numerum scibilium. Si igitur capacitas animae Christi per scientiam rerum in proprio genere, sufficienter impleta est, oportet ponere quod etiam secundum hanc scientiam omnia cognoscat.

[55845] De veritate, q. 20 a. 6 arg. 2 Praeterea, omne illud quod est in potentia, est imperfectum, antequam ad actum reducatur. Sed intellectus possibilis, qui animae Christi non defuit, est quo est

omnia fieri, ut dicitur in III de anima. Ergo, cum intellectus Christi non fuerit imperfectus, videtur quod omnium intelligibilium notitiam habuerit.

[55846] De veritate, q. 20 a. 6 arg. 3 Praeterea, nunquam pertinet ad perfectionem scientiae non posse in scientia proficere, nisi secundum scientiam omnia cognoscantur. Sed anima Christi quantum ad habitum scientiae proficere non potuit, sicut communiter dicitur. Ergo secundum scientiam qua cognoscit res in proprio genere, omnia cognovit.

[55847] De veritate, q. 20 a. 6 s. c. Sed contra. Anima Christi res in propria natura cognovit per habitum scientiae creatum. Sed habitus scientiae creatus non potest esse similitudo omnium. Ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiae.

[55848] De veritate, q. 20 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod ista scientia rerum in proprio genere ideo ponitur in anima Christi, ut ex dictis patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam scivit, quantum naturalis animae cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem; eo quod Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor. Sed quaedam sunt ad quae naturalis cognitio nullo modo se extendere potest; sicut est ipsa divina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, et alia huiusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum, sed quia cognovit ea in verbo; non autem cognitione prophetiae, quia prophetia est quaedam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in verbo; quae cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiae in Christo locum non habuit. Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit pleniorem quam Adam: quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat: ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animae separatae, non autem coniunctae corpori corruptibili.

[55849] De veritate, q. 20 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod capacitas animae humanae se extendit ad determinatum genus cognoscibilium, non autem ad determinatum numerum in illo genere.

[55850] De veritate, q. 20 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quae possunt fieri per intellectum agentem, de quo etiam philosophus dicit quod *intellectus agens est quo est omnia facere*. Haec autem sunt quae a phantasmatibus abstrahuntur, et in quorum cognitionem devenire possumus per principia naturaliter cognita. Et ideo ad haec tantum intellectus possibilis est in potentia naturali. Horum autem omnium secundum hanc scientiam Christus notitiam habuit; unde in eius intellectu nulla imperfectio fuit.

[55851] De veritate, q. 20 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pro tanto Christus etiam in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in Evangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum quae habitu sciebat.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio XXI

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Leonino 1976 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 21

Prooemium

[55852] De veritate, q. 21 pr. 1 Primo utrum bonum aliquid addat super ens.

[55853] De veritate, q. 21 pr. 2 Secundo utrum ens et bonum convertantur secundum supposita.

[55854] De veritate, q. 21 pr. 3 Tertio utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.

[55855] De veritate, q. 21 pr. 4 Quarto utrum omnia sint bona bonitate prima.

[55856] De veritate, q. 21 pr. 5 Quinto utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam.

[55857] De veritate, q. 21 pr. 6 Sexto utrum bonum creatum consistat in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit.

Articulus 1

[55858] De veritate, q. 21 a. 1 tit. 1 Quaestio est de bono.
Et primo quaeritur utrum bonum aliquid addat super ens

[55859] De veritate, q. 21 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55860] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 1 Unumquodque enim est ens per essentiam suam. Creatura autem non est bona per essentiam, sed per participationem. Ergo bonum addit aliquid secundum rem supra ens.

[55861] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum bonum in ratione sua includat ens, et tamen bonum secundum rationem distinguatur ab ente; oportet quod ratio boni addat supra rationem entis. Sed non potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut unum, quod addit super ens indivisionem, quia tota ratio boni in positione consistit. Ergo aliquid positive addit bonum super ens; et ita videtur quod aliquid realiter addat.

[55862] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 3 Sed dicebat, quod addit respectum ad finem.- Sed contra: secundum hoc enim bonum nihil aliud esset quam ens relatum. Sed ens relatum concernit determinatum genus entis, quod est ad aliquid. Ergo bonum est in aliquo uno praedicamento determinato; quod est contra philosophum in I Ethic., ubi ponit bonum in omnibus generibus.

[55863] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 4 Praeterea, ut potest accipi ex dictis Dionysii in IV cap. de Div. Nomin., bonum est diffusivum sui et esse. Ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusivum. Sed diffundere importat actionem quamdam; actio autem ab essentia procedit mediante virtute. Ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditae ad essentiam; et sic bonum addit aliquid realiter super ens.

[55864] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 5 Praeterea, quanto magis receditur ab uno primo simplici tanto maior in rebus differentia invenitur. Sed ens et bonum in Deo sunt unum re, et distinguuntur

ratione. Ergo in creaturis distinguuntur plus quam ratione; et ita distinguuntur re, cum supra distinctionem rationis non sit nisi distinctio rei.

[55865] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 6 Praeterea, accidentalia realiter addunt supra essentiam rei. Sed bonitas est rei creatae accidentalis; alias non posset bonitatem amittere. Ergo bonum addit aliquid realiter super ens.

[55866] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 7 Praeterea, omne illud quod dicitur per informationem alicuius, addit aliquid realiter super illud, eo quod nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in commento libri de causis; ergo bonum addit aliquid supra ens. Praeterea, nihil determinatur se ipso; sed bonum determinat ens; ergo bonum addit aliquid super ens.

[55867] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 8 Sed dicebat, quod bonum determinat ens secundum rationem.- Sed contra: aut illi rationi respondet aliquid in re, aut nihil. Si nihil, sequetur quod ratio illa sit cassa et vana; si autem aliquid respondet in re, ergo habetur propositum, quod bonum aliquid realiter addat super ens.

[55868] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 9 Praeterea, relatio specificatur secundum id ad quod dicitur. Sed bonum dicit relationem ad determinatum terminum, scilicet ad finem. Ergo bonum dicit specificam relationem. Sed omne ens specificatum addit aliquid realiter super ens commune. Ergo et bonum realiter aliquid addit super ens.

[55869] De veritate, q. 21 a. 1 arg. 10 Praeterea, sicut bonum et ens convertuntur, ita homo et risibile. Sed risibile, quamvis convertatur cum homine, addit tamen realiter super hominem; scilicet ipsam hominis proprietatem, quae est de genere accidentium. Ergo et bonum realiter addit super ens.

[55870] De veritate, q. 21 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, quod *in quantum Deus bonus est, sumus; in quantum vero sumus, boni sumus.* Ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens.

[55871] De veritate, q. 21 a. 1 s. c. 2 Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum addit super alterum re vel ratione, unum eorum potest intelligi sine altero. Sed ens non potest intelligi sine bono. Ergo bonum non addit aliquid super ens nec re nec ratione. Probatio mediae. Plus potest facere Deus quam homo intelligere. Sed non potest Deus facere aliquod ens quod non sit bonum; quia hoc ipso quod est a bono, bonum est, ut patet per Boetium in Lib. de Hebdom. Ergo nec intellectus potest hoc intelligere.

[55872] De veritate, q. 21 a. 1 co. Responsio. Dicendum est, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus

extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendentis privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio. Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non quidem aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa existentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens, ut patet in I Ethicor.: et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel addat aliquid, quod sit in ratione tantum. Si enim adderet aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti: quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum philosophum in V Metaph., invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatum, secundum philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut philosophus dicit in VI Metaphys.; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in I Ethicorum, quod *bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt*. Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem: prout utile dicitur bonum; vel quod natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed et faciens et conservans et significans.

[55873] De veritate, q. 21 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod, cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis; ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum; sicut enim in aliis generibus causarum habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae; primae vero causae habitudo non dependet ex aliquo alio; ita etiam est in causis finalibus, quod secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem per seipsum. Et inde est quod essentia Dei, qui est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam Deus dicatur bonus; sed essentia creaturae posita nondum dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causae finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem. Uno modo scilicet in quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causae finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem. Sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona, in quantum scilicet essentia creaturae non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem; et hoc intendit Boetius in libro de Hebdom.

[55874] De veritate, q. 21 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non solum negatio dicit id quod est rationis tantum, sed etiam quaedam relatio, ut dictum est.

[55875] De veritate, q. 21 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnis relatio realis est in genere determinato; sed relationes non reales possunt circuire omne ens.

[55876] De veritate, q. 21 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causae efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cuiuscumque causae sicut influere et facere, et alia huiusmodi. Cum autem dicitur quod bonum sit diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda diffusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita. Dicit autem bonum diffusionem causae finalis, et non causae agentis: tum quia efficiens, in quantum huiusmodi, non est rei mensura

et perfectio, sed magis initium; tum etiam quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum, sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni.

[55877] De veritate, q. 21 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dupliciter aliqua possunt esse unum in Deo secundum rem. Uno modo ex parte eius in quo sunt, tantum, et non ex propria ratione, sicut scientia et potentia. Non enim scientia ex hoc quod scientia, est idem quod potentia secundum rem, sed ex hoc quod est divina. Et quae sic sunt unum re in Deo, in creaturis inveniuntur differre secundum rem. Alio modo ex ipsa ratione eorum quae dicuntur esse unum realiter in Deo. Et sic bonum et ens sunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni est quod non differat secundum rem ab ente; et ideo ubicumque invenitur bonum et ens, sunt idem secundum rem.

[55878] De veritate, q. 21 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut ens est quoddam essentiale, et quoddam accidentale; ita et bonum quoddam accidentale, et quoddam essentiale; et eodem modo amittit aliquid bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale.

[55879] De veritate, q. 21 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ex habitudine praedicta contingit quod bonum secundum rationem dicatur ens informare vel determinare. Unde patet responsio ad octavum.

[55880] De veritate, q. 21 a. 1 ad 8 Ad nonum dicendum, quod isti rationi aliquid respondet in re, scilicet realis dependentia eius quod est ad finem ad finem ipsum, sicut est et in aliis relationibus rationis.

[55881] De veritate, q. 21 a. 1 ad 9 Ad decimum dicendum, quod quamvis bonum dicat aliquam specialem habitudinem, scilicet finis, tamen ista habitudo competit cuilibet enti, nec ponit aliquid secundum rem in ente; unde ratio non sequitur.

[55882] De veritate, q. 21 a. 1 ad 10 Ad undecimum dicendum, quod risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quae est praeter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens, ut dictum est.

[55883] De veritate, q. 21 a. 1 ad s. c. 1 Primum vero quod in contrarium obiicitur, concedimus; quod bonum non addit secundum rem supra ens.

[55884] De veritate, q. 21 a. 1 ad s. c. 2 Secundum vero probat quod nec etiam secundum rationem; ideo ad secundum dicendum, quod dupliciter potest intelligi aliquid sine altero. Uno modo per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero; et hoc modo quidquid intellectus potest intelligere sine altero, Deus potest facere. Sic autem ens non potest intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid esse ens et non esse bonum. Alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum definiendi, ut scilicet intelligatur unum, non cointellecto altero; sicut animal intelligitur sine homine, et omnibus aliis speciebus: et sic ens potest intelligi sine bono. Nec tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono, quia hoc ipsum quod est facere, est producere aliquid in esse.

Articulus 2

[55885] De veritate, q. 21 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum ens et bonum convertantur secundum supposita

[55886] De veritate, q. 21 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[55887] De veritate, q. 21 a. 2 arg. 1 Opposita nata sunt circa idem fieri. Bonum autem et malum sunt opposita. Cum igitur malum non sit natum in omnibus esse, quia, ut Avicenna dicit, *ultra orbem lunae non est malum*; videtur quod nec bonum in omnibus entibus inveniatur; et ita bonum cum ente non convertitur.

[55888] De veritate, q. 21 a. 2 arg. 2 Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum ad plura se extendit quam aliud, non sunt convertibilia ad invicem. Sed, sicut in IV cap. de Divin. Nomin. dicit Commentator maximus, bonum extendit se ad plura quam ens; extendit enim se ad non entia, quae per bonum vocantur in esse. Ergo bonum et ens non sunt convertibilia.

[55889] De veritate, q. 21 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cuius apprehensio est delectabilis. Sed non omne ens habet perfectionem; materia enim prima non habet perfectionem aliquam. Ergo non omne ens est bonum.

[55890] De veritate, q. 21 a. 2 arg. 4 Praeterea, in mathematicis est ens; non autem ibi est bonum, ut patet per philosophum in III Metaph. Ergo bonum et ens non convertuntur.

[55891] De veritate, q. 21 a. 2 arg. 5 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod prima rerum creatarum est esse. Sed secundum philosophum in praedicamentis, prius est a quo non convertitur consequentia. Ergo ab ente non convertitur consequentia ad bonum; et ita bonum et ens non convertuntur.

[55892] De veritate, q. 21 a. 2 arg. 6 Praeterea, divisum non convertitur cum aliquo dividentium, sicut animal cum rationali. Sed ens dividitur per bonum et malum, cum multa entia mala dicantur. Ergo bonum et ens non convertuntur.

[55893] De veritate, q. 21 a. 2 arg. 7 Praeterea, privatio etiam, secundum philosophum in IV Metaph., dicitur ens quodam modo. Sed nullo modo potest dici bonum; alias malum, cuius ratio in privatione consistit, esset bonum. Ergo bonum et ens non convertuntur.

[55894] De veritate, q. 21 a. 2 arg. 8 Praeterea, secundum Boetium in libro de Hebd., *propter hoc*

omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus. Sed bonitas Dei est ipsa sua sapientia et sua iustitia. Ergo eadem ratione, omnia quae sunt a Deo, essent sapientia et iusta; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod omnia sint bona.

[55895] De veritate, q. 21 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Nihil tendit nisi in suum simile. Sed omne ens tendit in bonum, ut Boetius dicit in Lib. de Hebdom. Ergo omne ens est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. Ergo bonum et ens convertuntur.

[55896] De veritate, q. 21 a. 2 s. c. 2 Praeterea, a bono non potest aliquid esse nisi bonum. Sed omne ens procedit a divina bonitate. Ergo omne ens est bonum; et sic idem quod prius.

[55897] De veritate, q. 21 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, et ut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant: cum eiusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio. Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum philosophum in I Phys. Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant; unde Boetius dicit in III de consolatione: *dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quae sunt, appetere naturaliter constantiam permanendi, devitareque perniciem.* Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertantur.

[55898] De veritate, q. 21 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod bonum et malum opponuntur per modum privationis et habitus; non autem oportet ut cuicumque inest habitus, nata sit inesse privatio; et ideo non oportet ut in quibuscumque natum est esse bonum, natum sit esse malum. In contrariis, etiam quando unum inest per naturam alicui, alterum non est natum inesse eidem, secundum philosophum in praedicamentis. Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest, cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse.

[55899] De veritate, q. 21 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum non se extendit ad non entia per praedicationem, sed per causalitatem, in quantum non entia appetunt bonum; ut dicamus non entia ea quae sunt in potentia, et non in actu. Sed esse non habet causalitatem, nisi forte secundum rationem causae exemplaris; quae quidem causalitas non se extendit nisi ad ea quae actu esse participant.

[55900] De veritate, q. 21 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut materia prima est ens in

potentia et non in actu; ita est perfecta in potentia et non in actu, bona in potentia et non in actu.

[55901] De veritate, q. 21 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ea de quibus mathematicus considerat, secundum esse quod habent in rebus, bona sunt. Ipsum enim esse lineae vel numeri bonum est, sed a mathematico non considerantur secundum suum esse, sed solum secundum rationem speciei; considerat enim ea abstracte: non sunt autem abstracta secundum esse, sed solum secundum rationem. Dictum est autem supra, quod bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua; et ideo ratio boni non competit lineae vel numero secundum hoc quod cadunt in consideratione mathematici, quamvis linea et numerus bona sint.

[55902] De veritate, q. 21 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi prius quem obiectio tangit, sed alio modo, sicut absolutum respectivo.

[55903] De veritate, q. 21 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliquid potest dici bonum et ex suo esse, et ex aliqua proprietate, vel habitudine superaddita; sicut dicitur homo bonus et in quantum est et in quantum est iustus et castus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono, et e converso; sed ratione secundae bonum dividit ens.

[55904] De veritate, q. 21 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod privatio non dicitur ens naturae, sed solummodo ens rationis; et sic etiam est bonum rationis. Nam privationem cognoscere, et quodcumque tale, bonum est; et mali cognitio, secundum Boetium, bono deesse non potest.

[55905] De veritate, q. 21 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod secundum Boetium, aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse; sed iustum dicitur ratione alicuius suae actionis. Esse autem in omnia quae a Deo procedunt, diffunditur; non autem omnia participant illud agere ad quod iustitia ordinatur. Quamvis enim in Deo sit idem agere quod esse, ac per hoc sua iustitia sit sua bonitas, tamen in creaturis aliud est agere, et aliud esse. Unde esse potest communicari alicui cui agere non communicatur. Et quibus utrumque communicatur, non est idem esse quod agere. Unde etiam homines qui sunt boni et iusti, sunt quidem boni in quantum sunt; non autem iusti in quantum sunt, sed in quantum habent habitum quemdam ordinatum ad agere; et similiter potest dici de sapientia, et aliis huiusmodi. Vel aliter dicendum secundum eumdem, quod iustum et sapiens et alia huiusmodi sunt quaedam specialia bona, cum sint quaedam speciales perfectiones; bonum autem aliquid perfectum absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectae, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est; quia quod fit non est secundum modum agentis, sed secundum modum facti; nec omnia quae a Deo perfectionem recipiunt eodem modo recipiunt. Et ideo, sicut Deo et creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo; ita esse bonum convenit Deo, et omnibus creaturis: sed habere hanc bonitatem quae est sapientia vel quae est iustitia, non oportet quod sit omnibus commune; sed quaedam Deo tantum conveniunt, ut aeternitas et omnipotentia, quaedam vero quibusdam creaturis et Deo, ut sapientia, et iustitia, et alia huiusmodi.

Articulus 3

[55906] De veritate, q. 21 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum

[55907] De veritate, q. 21 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55908] De veritate, q. 21 a. 3 arg. 1 Illud enim quod est in rebus, est prius eo quod est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur et mensuratur ex rebus. Sed secundum philosophum in VI Metaph., bonum est in rebus, verum autem in mente. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

[55909] De veritate, q. 21 a. 3 arg. 2 Praeterea, prius est aliquid in se perfectum secundum rationem quam sit alterius perfectivum. Sed bonum dicitur aliquid in quantum est in se perfectum, verum autem in quantum est alterius perfectivum. Ergo bonum est prius quam verum.

[55910] De veritate, q. 21 a. 3 arg. 3 Praeterea, bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem. Sed causa finalis est prior formali, quia finis est causa causarum. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

[55911] De veritate, q. 21 a. 3 arg. 4 Praeterea, particulare bonum est posterius quam bonum universale. Sed verum est quoddam particulare bonum, est enim bonum intellectus, ut dicit philosophus in VI Ethic. Ergo bonum est naturaliter prius secundum rationem quam verum.

[55912] De veritate, q. 21 a. 3 arg. 5 Praeterea, bonum habet rationem finis. Finis autem est primum in intentione. Ergo intentio boni est prior intentione veri.

[55913] De veritate, q. 21 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus. Intellectus autem naturaliter praecedit affectum. Ergo et verum, bonum.

[55914] De veritate, q. 21 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quanto aliquid est immaterialius, tanto est prius. Sed verum est immaterialius quam bonum, quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum solum in mente immateriali. Ergo verum est naturaliter prius bono.

[55915] De veritate, q. 21 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod tam verum quam bonum, sicut dictum est, habent rationem perfectivorum, sive perfectionum. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam; et sic

bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic e converso bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam veri perfectio. Vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquod ens percipere in seipsis vel in seipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in seipso: et huiusmodi sunt solum ea quae immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici etiam illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt: cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam etiam secundum esse, ut prius dictum est. Et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum. In utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quae est bonum vel verum; scilicet in appetitu boni et cognitione veri. Secundo, quia illa etiam quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero: ex hoc enim quod esse participant, perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum.

[55916] De veritate, q. 21 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipsius veri et boni: mens enim sola perfectibilis est vero; sed omnis res perfectibilis est bono.

[55917] De veritate, q. 21 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum non solum habet rationem perfecti, sed etiam perfectivi sicut et verum, ut prius dictum est; unde ratio non sequitur.

[55918] De veritate, q. 21 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam; unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bonum est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis; ratio autem veri ex ipsa specie consurgit, prout est intellecta sicuti est.

[55919] De veritate, q. 21 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verum dicitur esse quoddam bonum, in quantum habet esse in aliquo speciali perfectibili, et sic etiam haec obiectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

[55920] De veritate, q. 21 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod finis dicitur esse prior in intentione his quae sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsae sunt ad finem; et sic solvendum est sicut ad tertium. Et tamen sciendum, quod cum dicitur quod finis est prior in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio; unde aequivoce accipitur utrobique.

[55921] De veritate, q. 21 a. 3 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obicitur, dicendum, quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu, sed etiam in quantum habet esse: unde quamvis intellectus sit prior affectu, non sequitur quod per prius perficiatur aliquid vero quam bono.

[55922] De veritate, q. 21 a. 3 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de vero et bono prout secundum se considerantur; unde concedenda est.

Articulus 4

[55923] De veritate, q. 21 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum omnia sint bona bonitate prima

[55924] De veritate, q. 21 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55925] De veritate, q. 21 a. 4 arg. 1 Quia secundum Boetium in libro de hebdomadibus: *si intelligamus per impossibile Deum esse, abstracta per intellectum bonitate; sequetur omnia alia esse entia, non autem esse bona.* Intellecta autem in Deo bonitate, sequetur omnia esse bona, sicut et entia. Ergo omnia dicuntur bona bonitate prima.

[55926] De veritate, q. 21 a. 4 arg. 2 Sed dicebat, quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturae causatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona formaliter bonitate Dei.- Sed contra: quandocumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhaerens, sed per id quod est extra ipsum, ad quod refertur; sicut urina quae dicitur esse sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non denominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhaerente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono defluxit, ut dicit Boetius in Lib. de Hebdom. Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina.

[55927] De veritate, q. 21 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, VIII de Trinitate: *bonum est hoc, et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed ipso bono quod est omnis boni bonum, omnia dicuntur bona. Ergo divina bonitate, de qua loquitur, omnia dicuntur bona.

[55928] De veritate, q. 21 a. 4 arg. 4 Praeterea, cum omnis creatura sit bona, aut est bona aliqua bonitate sibi inhaerente, aut solum bonitate prima. Si aliqua bonitate sibi inhaerente; cum

illa bonitas sit etiam quaedam creatura, et ipsa bona erit; aut ergo se bonitate, aut alia. Si se bonitate, ergo erit bonitas prima: haec est enim ratio primi boni, ut ex auctoritate Augustini inducta patet, quod seipso sit bonum; et sic habetur propositum, quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quaestio remanet de illa: aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile; aut erit devenire ad aliquam bonitatem denominantem creaturam, quae est bona se ipsa: et haec erit bonitas prima. Ergo oportet omnibus modis quod creatura sit bona bonitate prima.

[55929] De veritate, q. 21 a. 4 arg. 5 Praeterea, secundum Anselmum, omne verum est verum veritate prima. Sed sicut veritas prima se habet ad vera, ita bonitas prima se habet ad bona. Ergo omnia sunt bona bonitate prima.

[55930] De veritate, q. 21 a. 4 arg. 6 Praeterea, quod non potest in minus, non potest in maius. Sed minus est esse quam esse bonum; creatura autem non potest in esse, cum omne esse sit a Deo. Ergo nec potest in esse bonum: ergo bonitas qua aliquid dicitur bonum non est bonitas creata.

[55931] De veritate, q. 21 a. 4 arg. 7 Praeterea esse, secundum Hilarium est proprium Deo. Sed proprium est quod uni soli convenit. Ergo nullum est aliud esse nisi ipse Deus. Sed omnia sunt bona in quantum habent esse. Ergo omnia sunt bona ipso esse divino quod est eius bonitas.

[55932] De veritate, q. 21 a. 4 arg. 8 Praeterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem; alias bonitas prima esset composita. Sed verum est omnia esse bona bonitate. Ergo etiam verum est omnia esse bona bonitate prima.

[55933] De veritate, q. 21 a. 4 arg. 9 Ipse dicebat, quod bonitas prima addit supra bonitatem absolutam secundum rationem et non secundum rem.- Sed contra: ratio cui non respondet aliquid in re, est cassa et vana. Sed non est vana ratio qua intelligimus bonitatem primam. Ergo si addit aliquid secundum rationem, addet etiam secundum rem: quod est impossibile, et sic nec etiam secundum rationem addet. Et ita omnia dicentur esse bona bonitate prima, sicut et bonitate absoluta.

[55934] De veritate, q. 21 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Omnia sunt bona inquantum sunt entia, quia, secundum Augustinum, in quantum sumus, boni sumus. Sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam, sed per essentiam creatam. Ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima, sed bonitate creata.

[55935] De veritate, q. 21 a. 4 s. c. 2 Praeterea, vertibile non informatur invertibili, cum sint opposita. Sed omnis creatura est vertibilis; bonitas autem prima est invertibilis. Ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima.

[55936] De veritate, q. 21 a. 4 s. c. 3 Praeterea, omnis forma est proportionata suo perfectibili. Sed bonitas prima, cum sit infinita, non est proportionata creaturae, cum sit finita. Ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima.

[55937] De veritate, q. 21 a. 4 s. c. 4 Praeterea, secundum Augustinum, VIII de Trinit. cap. III,

omnia creata participatione boni bona sunt. Sed participatione boni non est ipsa bonitas prima, ipsa enim est totalis et perfecta bonitas. Ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter.

[55938] De veritate, q. 21 a. 4 s. c. 5 Praeterea, creatura dicitur habere vestigium Trinitatis, secundum quod est una, vera et bona; et sic bonum pertinet ad vestigium. Sed vestigium et partes eius sunt aliquid creatum. Ergo creatura est bona bonitate creata.

[55939] De veritate, q. 21 a. 4 s. c. 6 Praeterea, bonitas prima est simplicissima. Ergo nec est in se composita, nec alii componibilis; et ita non potest esse alicuius forma, cum forma veniat in compositionem eius cuius est forma. Sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona, est forma quaedam, cum omne esse sit a forma. Ergo creaturae non sunt bonae bonitate prima formaliter.

[55940] De veritate, q. 21 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui posuerunt. Quidam enim, frivolis rationibus ducti, adeo desipuerunt quod ponerent Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt eum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim Deum omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam philosophi, in II Phys., cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiae vero ratio est esse in potentia; efficiens vero et forma effecti sunt idem specie, in quantum omne agens agit sibi simile, sed non idem numero, quia non potest esse idem faciens et factum. Ex quo patet, quod ipsa divina essentia neque est materia alicuius rei, neque forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma coniuncta; sed quaelibet forma est Dei quaedam similitudo. Et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Plato ea quae possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi praeter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse praeter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cuius participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni, et omnibus huiusmodi; ita etiam inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum; unde et ponebat bonum esse separatum praeter omnia bona particularia: et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam boni, cuius participatione omnia bona dicerentur; ut patet per philosophum in I Ethic. Sed hoc differebat inter ideam boni et ideam hominis: quod idea hominis non se extendebat ad omnia; idea autem boni se extendit ad omnia etiam ad ideas. Nam etiam ipsa idea boni est quoddam particulare bonum. Et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod omnia denominentur bona ipsa bonitate prima, quae Deus est, sicut Socrates et Plato secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem eis inhaerentem. Et hanc opinionem aliquo modo Porretani secuti sunt. Dicebant enim, quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur: homo est bonus; et bonum

aliquo addito, ut cum dicimus: Socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absoluta et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata; quia particulares bonitates creatae, sunt sicut et ideae particulares secundum Platonem. Sed haec opinio a philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatae, ut probatur multipliciter in VII Metaph.; tum etiam suppositis ideis: quod specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignabatur una idea secundum Platonem, per quam viam procedit contra eum philosophus in I Ethic. Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

[55941] De veritate, q. 21 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturae non essent bonae nisi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturae exemplatur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

[55942] De veritate, q. 21 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, et sic urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis. Ratio enim sani, secundum quod de urina praedicatur, est esse signum sanitatis animalis. Et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa sicut si aer dicatur lucens a sole: non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat. Et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad Deum; unde ratio non sequitur.

[55943] De veritate, q. 21 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem; et ideo verba sua sic sunt intelligenda, ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni, in quantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente.

[55944] De veritate, q. 21 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur: albedo est alba; vel: calor est calidus; ut patet etiam per Dionysium in II cap. de Div. Nomin. Sed in formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur; dicimus enim quod

essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, et sic de aliis. Cuius ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut: bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt quae concomitantur rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et huiusmodi; oportet quod haec etiam de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens. Unde dicimus: essentia est una et bona; et similiter dicimus: unitas est una et bona; et ita etiam de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album; unde non cogimur dicere: albedo est alba. Album enim uno modo dicitur; ens autem et unum et bonum, et alia huiusmodi, quae de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut caecitas. Et ideo cum dicimus: essentia est ens; si procedatur sic: ergo est aliquo ens, vel se vel alio; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quaerere quomodo ipsa essentia aliquo sit sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate vel alia; sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo.

[55945] De veritate, q. 21 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod similiter etiam distinguendum est de veritate; scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente. Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio veritatis in quadam adaequatione sive commensuratione consistit. Denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna. Et per hunc modum intelligit Anselmus omnia esse vera veritate prima, in quantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel praescivit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione; unde non est simile.

[55946] De veritate, q. 21 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod creatura non potest hoc modo inesse quod a seipsa esse habeat; potest tamen aliqua inesse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quaelibet forma inesse potest. Et per hunc etiam modum bonitas creata potest inesse bonum tamquam formale principium.

[55947] De veritate, q. 21 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum dicitur: esse est proprium Deo; non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse. Esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat

permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae. Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse; quamvis alia esse habeant, quod esse non est esse divinum.

[55948] De veritate, q. 21 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam; addit autem aliquid secundum rationem.

[55949] De veritate, q. 21 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sicut dicit Commentator in Lib. de causis, ipsa bonitas pura ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non enim est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione eius recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter etiam si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura, sicut etiam de ratione animalis non est neque rationale neque irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem, contrahit bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, quae est bonitas pura, ab aliis bonitatibus. Hoc autem quod est non recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitate bonitatis primae. Unde non sequitur quod ratio sit cassa et vana.

Articulus 5

[55950] De veritate, q. 21 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam

[55951] De veritate, q. 21 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55952] De veritate, q. 21 a. 5 arg. 1 Illud enim sine quo res non potest esse, videtur ei esse essentiale. Sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum a Deo quod non sit bonum. Ergo creatura est bona per essentiam.

[55953] De veritate, q. 21 a. 5 arg. 2 Praeterea, creatura ab eodem habet esse, et esse bonum; quia ex hoc ipso quod habet esse, bona est, ut prius ostensum est. Sed creatura habet esse per suam essentiam. Ergo est etiam bona per suam essentiam.

[55954] De veritate, q. 21 a. 5 arg. 3 Praeterea, quidquid convenit alicui in quantum huiusmodi, est ei essentiale. Sed bonum convenit creaturae in quantum est, quia, ut dicit Augustinus, *in quantum sumus, boni sumus.* Ergo creatura est bona per sui essentiam.

[55955] De veritate, q. 21 a. 5 arg. 4 Praeterea, cum bonitas sit quaedam forma creata creaturae inhaerens, ut ostensum est, aut erit forma substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis, aliquando sine ea creatura esse poterit; quod de creatura dici non potest. Ergo relinquitur quod sit forma substantialis. Sed omnis talis forma, vel est essentia rei, vel pars essentiae. Ergo creatura est bona per suam essentiam.

[55956] De veritate, q. 21 a. 5 arg. 5 Praeterea, secundum Boetium in libro de hebdomadibus, creaturae sunt bonae in quantum a primo bono fluxerunt. Sed per suam essentiam fluxerunt a primo bono. Ergo per suam essentiam sunt bonae.

[55957] De veritate, q. 21 a. 5 arg. 6 Praeterea, semper denominans est simplicius vel aeque simplex denominato. Sed nulla forma superaddita essentiae est simplicior vel aeque simplex ipsi essentiae. Ergo nulla alia forma superaddita essentiae denominat ipsam essentiam; non enim possumus dicere quod essentia sit alba. Sed ipsa essentia rei denominatur bonitate; quaelibet enim essentia bona est. Ergo bonitas non est forma superaddita essentiae; et sic quaelibet creatura est bona per suam essentiam.

[55958] De veritate, q. 21 a. 5 arg. 7 Praeterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed unitas a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiae rei, ut Commentator dicit in IV Metaphys.: sed unaquaeque res est una per suam essentiam. Ergo et unaquaeque est bona per suam essentiam.

[55959] De veritate, q. 21 a. 5 arg. 8 Praeterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentiae: cum omne quod est, bonum sit; illa etiam bonitas, cum sit res quaedam, bona erit. Non autem alia bonitate, quia sic iretur in infinitum sed per essentiam suam. Ergo eadem ratione poterit poni quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam.

[55960] De veritate, q. 21 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Nihil quod dicitur de aliquo per participationem, convenit ei per suam essentiam. Sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum, VIII de Trinitate, cap. III. Ergo creatura non est bona per essentiam suam.

[55961] De veritate, q. 21 a. 5 s. c. 2 Praeterea, omne illud quod est bonum per essentiam suam, est substantiale bonum. Sed creaturae non sunt substantialia bona, ut patet per Boetium in libro de Hebdomad. Ergo creaturae non sunt bonae per essentiam.

[55962] De veritate, q. 21 a. 5 s. c. 3 Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid essentialiter, oppositum eius de eo praedicari non potest. Sed oppositum boni praedicatur de aliqua creatura, scilicet malum. Ergo creatura non est bona per essentiam.

[55963] De veritate, q. 21 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod secundum tres auctores oportet dicere, creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem; scilicet secundum Augustinum, Boetium et auctorem libri de causis, qui dicit solum Deum esse bonitatem puram. Sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, ut ex dictis patet, sicut multiplicatur esse per substantiale et accidentale, sic etiam et bonitas multi-

plicatur; hoc tamen inter utrumque differt, quod aliquid dicitur esse ens absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid. Et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid; secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter. Unde hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum. Cuius diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiae: quia operationes quibus unum alteri quodam modo coniungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus principiis et accidentalibus simul coniunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex. Eius enim essentia est eius sapientia et iustitia et fortitudo, et alia huiusmodi, quae in nobis sunt essentiae superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod eius essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae essentiae superadduntur. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur dicere Augustinus quod Deus est bonus per essentiam, non autem per participationem. Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturae absolutam, sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse, sed est esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dato, quod bonitas absoluta diceretur de re creata secundum esse suum substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, in quantum eius essentia est suum esse. Et hanc videtur esse intentio philosophi in Lib. de causis, qui dicit solam divinam bonitatem esse bonitatem puram. Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturae. Bonitas enim habet rationem causae finalis. Deus autem habet rationem causae finalis cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium. Ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam; quia secunda causa non influit in causatum nisi praesupposito influxu causae primae, ut patet in Lib. de causis. Unde et bonum quod habet rationem finis non potest dici de creatura, nisi praesupposito ordine creatoris ad creaturam. Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse, sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni, nisi praesupposito ordine ad creatorem; et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non praesupposito aliquo alio, habet rationem boni per seipsum; et haec videtur esse intentio Boetii in Lib. de Hebd.

[55964] De veritate, q. 21 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen esse non bona bonitate accidentali, quae est bonitas absoluta et simpliciter. Et praeterea ipsa bonitas quae attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum; et hoc etiam praesupposito ordine ad primum esse per se subsistens.

[55965] De veritate, q. 21 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale; non autem ab eodem formaliter habet esse simpliciter, et esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet; et propter hoc ratio non sequitur.

[55966] De veritate, q. 21 a. 5 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium, et quartum.

[55967] De veritate, q. 21 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum, in quo praecipue consistit ratio bonitatis substantialis, et etiam secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta; et haec non sunt essentia rei. Et praeterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia.

[55968] De veritate, q. 21 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde, sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem. Esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia et communius; cum dicantur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accidentibus.

[55969] De veritate, q. 21 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis, quam addit supra ens; bonum autem non addit negationem super ens, sed eius ratio in positione consistit: et ideo non est simile.

[55970] De veritate, q. 21 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut et esse rei dicitur ens: non quia eius sit aliquid aliud esse; sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res bona dicitur. Unde, sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia esse eius non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso: ita etiam praedicta ratio non sequitur de bonitate. Sequitur autem de unitate, de qua introducit eam Commentator in IV Metaphysic.: quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse; unde essentia rei est una per seipsam, non propter esse suum: et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

Articulus 6

[55971] De veritate, q. 21 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum bonum creaturae consistat in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit

[55972] De veritate, q. 21 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[55973] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 1 Quia bonum habet rationem finis, secundum philosophum. Sed tota ratio finis consistit in ordine. Ergo et tota ratio boni in ordine consistit; et ita alia duo superfluunt.

[55974] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 2 Praeterea, ens et bonum et unum, secundum intentiones differunt. Sed ratio entis consistit in specie, unius vero ratio consistit in modo. Ergo boni ratio non consistit in specie et modo.

[55975] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 3 Praeterea, species nominat causam formalem. Sed in hoc distinguitur bonum et verum, secundum quosdam, quod verum dicit rationem causae formalis, bonum autem rationem causae finalis. Ergo species non pertinet ad rationem boni.

[55976] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 4 Praeterea, malum et bonum, cum sint opposita, attenduntur circa idem. Sed sicut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum, *totum malum de speciei privatione repertum est.* Ergo tota ratio boni in positione speciei consistit; et ita superfluunt (ut) videtur modus et ordo.

[55977] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 5 Praeterea, modus est de consequentibus rem. Sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei. Ergo modus non est de ratione boni.

[55978] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 6 Praeterea, quae Deus potest facere per unum, non facit per plura. Sed Deus potuit facere creaturam per unum istorum, quia quodlibet horum habet quamdam rationem bonitatis. Ergo non oportet quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem boni.

[55979] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 7 Praeterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet ista tria esse. Sed quodlibet istorum trium est bonum. Ergo in quolibet istorum sunt ista tria; et ita unum non debet contra aliud dividi.

[55980] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 8 Praeterea, si ista tria sint bona, oportet quod habeant modum, speciem et ordinem. Ergo modi erit modus, et speciei species, et sic in infinitum.

[55981] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 9 Praeterea, modus, species et ordo diminuitur per peccatum, secundum Augustinum. Sed bonitas substantialis rei non diminuitur per peccatum. Ergo ratio boni universaliter non consistit in tribus praedictis.

[55982] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 10 Praeterea, id quod est de ratione boni, non recipit

praedicationem mali. Sed haec tria recipiunt praedicationem mali, secundum Augustinum in Lib. de natura boni: dicitur enim malus modus, mala species, et sic de aliis. Ergo ratio boni non consistit in his tribus.

[55983] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 11 Praeterea, Ambrosius dicit in Exaemeron, quod natura lucis non est in numero, pondere et mensura, ut alia creatura. Sed ex his tribus, secundum Augustinum, constituuntur tria praedicta. Cum ergo lux sit bona, ratio boni non includit tria praedicta.

[55984] De veritate, q. 21 a. 6 arg. 12 Praeterea, secundum Bernardum, modus caritatis est non habere modum; et tamen caritas bona est. Ergo non requirit tria praedicta.

[55985] De veritate, q. 21 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in libro de natura boni, quod *ubi haec tria sunt magna, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla nullum.* Ergo ratio boni in his tribus consistit.

[55986] De veritate, q. 21 a. 6 s. c. 2 Praeterea, Augustinus in eodem libro, dicit, quod *secundum hoc aliqua dicuntur bona quod sunt moderata, speciosa, ordinata.*

[55987] De veritate, q. 21 a. 6 s. c. 3 Praeterea, creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult Boetius in Lib. de Hebdom. Sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causae: scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris. Ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causae. Sed secundum hoc quod comparatur ad Deum ut ad causam efficientem, habet modum sibi a Deo praefixum; ut autem comparatur ad eum ut ad causam exemplarem, habet speciem; ut autem comparatur ad eum ut ad finem, habet ordinem. Ergo bonum creaturae consistit in modo, specie et ordine.

[55988] De veritate, q. 21 a. 6 s. c. 4 Praeterea, creaturae omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura, quae est sola capax beatitudinis. Hoc autem est in quantum a rationali creatura cognoscitur. Ergo, cum creatura sit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum; ad hoc quod sit bona, tria requiruntur: scilicet quod sit existens, quod sit cognoscibilis, quod sit ordinata. Est autem existens per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem. Ergo in his tribus consistit bonum creaturae.

[55989] De veritate, q. 21 a. 6 s. c. 5 Praeterea, sapientiae XI, 21, dicitur: *omnia in numero, pondere et mensura constituisti.* Sed secundum Augustinum libro IV super Genesim ad litteram, *mensura cuilibet rei modum praefigit, numerus speciem praebet, pondus vero dat ordinem.* Ergo in his tribus, modo, specie et ordine, bonitas creaturae consistit, cum creatura secundum hoc sit bona quod a Deo sit disposita.

[55990] De veritate, q. 21 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod ratio boni in tribus praedictis consistit, secundum quod Augustinus dicit. Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen pater, vel filius, aut paternitas ipsa. Quaedam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicuius generis, quam comitatur

respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum; sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat: non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso. Respectus autem importatus in nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem. Cum autem creaturae non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum; et per hoc earum esse est finitum et terminatum secundum mensuram eius in quo recipitur. Sic igitur inter ista tria quae Augustinus ponit, ultimum, scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat; sed alia duo, scilicet species, et modus, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quae quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem speciei; modum quantum ad esse; ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.

[55991] De veritate, q. 21 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ratio illa procederet, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem; quod falsum est, ut ex dictis patet. Et propter hoc ratio non sequitur.

[55992] De veritate, q. 21 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum non differt ratione ab ente et uno, quasi habeant oppositas rationes; sed quia ratio boni includit rationem entis et unius, et aliquid addit.

[55993] De veritate, q. 21 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum philosophum in VIII Metaphys., sicut in numeris quaelibet unitas vel addita vel remota variat numeri speciem; ita in definitionibus quodlibet additum vel remotum diversam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, in quantum verum est perfectivum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis patet; sed ex specie simul et numero constituitur ratio boni, quod est perfectivum non solum secundum speciem, sed etiam secundum esse.

[55994] De veritate, q. 21 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod totum malum est repertum de speciei privatione, non excludit alia duo: quia, ut ipse in eodem libro dicit, *ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus.* Ordo etiam consequitur speciem et modum. Sed nominat speciem tantum, quia alia duo ipsam speciem consequuntur.

[55995] De veritate, q. 21 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ubicumque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens; et ideo, cum esse creaturae et accidentale et essentiale sit receptum, modus non solum invenitur in accidentalibus, sed etiam in substantialibus.

[55996] De veritate, q. 21 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum in istis tribus ratio boni

constituatur, non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens speciem, modum et ordinem; sicut ab eo fieri non potuit quod esset aliquis homo, qui non esset animal rationale.

[55997] De veritate, q. 21 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod etiam modus, species et ordo, singulum eorum est bonum, non in illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Unde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem et ordinem; sicut non oportet quod forma habeat formam, quamvis sit ens, et omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt, quod cum dicitur, omnia habere modum, speciem et ordinem, intelligitur de creatis non de concreatis.

[55998] De veritate, q. 21 a. 6 ad 8 Et per hoc patet solutio ad octavum.

[55999] De veritate, q. 21 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt, modum, speciem et ordinem, secundum quod constituunt bonum naturae, et secundum quod diminuuntur per peccatum, prout pertinent ad bonum moris, esse eadem secundum rem, sed differre secundum rationem; sicut patet in voluntate, quod ipsa una et eadem potest considerari in quantum est natura quaedam: et sic est in ea modus, species et ordo, constituentia bonum naturae; vel in quantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam: et sic attribuitur ei modus, species et ordo, quae possunt diminui per peccatum, quae constituunt bonum moris. Vel potest melius dici, quod cum bonum consequatur esse, et bonum per speciem, modum et ordinem constituatur: sicut est aliud esse substantiale et accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium modum habet, et proprium ordinem.

[56000] De veritate, q. 21 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum in libro de natura boni, modus, species et ordo non ideo dicuntur mala quia in se mala sint, sed quia vel minora sunt quam esse debeant, vel quia non accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo ex aliqua privatione circa modum, speciem et ordinem dicuntur mala, non autem ex seipsis.

[56001] De veritate, q. 21 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod verbum Ambrosii non est hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem et virtutem; sed quia non determinatur respectu aliquorum corporalium, eo quod ad omnia corporalia se extendit, in quantum omnia nata sunt vel illuminari, vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium in IV cap. de divinis nominibus.

[56002] De veritate, q. 21 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod caritas secundum esse suum quod habet in subiecto, modum habet, et sic creatura quaedam est; prout vero comparatur ad obiectum infinitum, quod Deus est, non habet modum, ultra quem caritas nostra procedere non debeat.

age retro age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio XXII ab articulo I ad articulum X

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Leonino 1976 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 22

Prooemium

[56003] De veritate, q. 22 pr. 1 Primo utrum omnia appetant bonum.

[56004] De veritate, q. 22 pr. 2 Secundo utrum omnia appetant ipsum Deum.

[56005] De veritate, q. 22 pr. 3 Tertio utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae.

[56006] De veritate, q. 22 pr. 4 Quarto utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis.

[56007] De veritate, q. 22 pr. 5 Quinto utrum voluntas aliquid de necessitate velit.

[56008] De veritate, q. 22 pr. 6 Sexto utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult.

[56009] De veritate, q. 22 pr. 7 Septimo utrum aliquis mereatur illud volendo quod de necessitate vult.

[56010] De veritate, q. 22 pr. 8 Octavo utrum Deus possit cogere voluntatem.

[56011] De veritate, q. 22 pr. 9 Nono utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam.

[56012] De veritate, q. 22 pr. 10 Decimo utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia.

[56013] De veritate, q. 22 pr. 11 Undecimo utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso.

[56014] De veritate, q. 22 pr. 12 Duodecimo utrum moveat voluntas intellectum, et alias vires animae.

[56015] De veritate, q. 22 pr. 13 Tertiodecimo utrum intentio sit actus voluntatis.

[56016] De veritate, q. 22 pr. 14 Quartodecimo utrum eodem motu voluntas velit finem, et intendat ea quae sunt ad finem.

[56017] De veritate, q. 22 pr. 15 Quintodecimo utrum electio sit actus voluntatis.

Articulus 1

[56018] De veritate, q. 22 a. 1 tit. 1 Quaestio est de appetitu boni et voluntate.
Et primo quaeritur utrum omnia bonum appetant

[56019] De veritate, q. 22 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[56020] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 1 Eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum, cum convertatur cum utroque; sicut etiam cognitio se habet ad verum, sic appetitus ad bonum. Non autem omne ens cognoscit verum. Ergo nec omne ens appetit bonum.

[56021] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 2 Praeterea, remoto priori, removetur posterius. Sed in animali cognitio appetitum praecedit; cognitio autem nullo modo se extendit ad non animata, ut dicamus

ea cognoscere naturaliter. Ergo nec appetitus ad eadem se extendet, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

[56022] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Boetium in libro de hebdomadibus, unumquodque dicitur appetere aliquid in quantum est sibi simile. Si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sint quorum est qualitas vel forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturae, quia iam ulterius bonum non appeteret; quod enim habet quis, iam non appetit. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni praeexistat per modum intentionis. Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. Ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus; et sic idem quod prius.

[56023] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 4 Praeterea, si omnia bonum appetunt oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere; quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod impossibile est ipsum habere. Sed bonum extendens se ad omnia entia, non est nisi esse. Ergo idem est dicere omnia bonum appetere, et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse; immo, ut videtur, nulla; quia omnia esse habent, et nihil appetit nisi quod non habet, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinitate, et per philosophum in I Phys. Ergo non omnia bonum appetunt.

[56024] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 5 Praeterea, unum et verum et bonum aequaliter cum ente convertuntur. Sed non omnia entia appetunt unum et verum. Ergo nec bonum.

[56025] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 6 Praeterea, secundum philosophum, quidam habentes rectam rationem, contra rationem operantur. Non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem, est malum. Ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum.

[56026] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 7 Praeterea, bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Commentator dicit in Princ. Ethicorum, est esse. Sed quidam non appetunt esse, sed magis non esse, ut damnati in Inferno, qui etiam mortem animae desiderant, ut penitus non essent. Igitur non omnia bonum appetunt.

[56027] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 8 Praeterea, sicut vires apprehensivae comparantur ad sua obiecta, ita etiam et appetitivae. Sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui obiecti, ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore. Ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni. Sed omnia habent speciem boni. Ergo nihil appetit bonum.

[56028] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 9 Praeterea, operari aliquid propter finem convenit et creatori, et naturae, et agenti a proposito. Sed creator, et agens a proposito, creatura ut homo, operando propter finem, et desiderando vel diligendo bonum, habent cognitionem finis vel boni. Ergo et natura, quae est quasi media inter duo, utpote praesupponens opus creationis, et praesupposita in opere artis, si debeat appetere finem propter quem operatur, oportet quod ipsum cognoscat. Sed non cognoscit. Ergo etiam naturalia non appetunt bonum.

[56029] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 10 Praeterea, omne illud quod appetitur, quaeritur. Sed secundum Platonem nihil potest quaeri cuius cognitio non habetur: sicut si aliquis quaereret servum fugitivum, nisi eius notitiam haberet, cum inveniret, se invenisse nesciret. Ergo illa quae non habent cognitionem boni, non appetunt ipsum.

[56030] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 11 Praeterea, appetere finem est eius quod ordinatur in finem. Sed ultimus finis, qui est Deus, non ordinatur in finem. Ergo non appetit finem vel bonum; et ita non omnia bonum appetunt.

[56031] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 12 Praeterea, natura determinata est ad unum. Si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquod bonum aliud naturaliter appetere. Sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum, XIX de civitate Dei, et per Dionysium, XII cap. de divinis nominibus; et iterum pulchrum omnia appetunt, ut etiam per Dionysium patet, IV cap. de divinis nominibus. Ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

[56032] De veritate, q. 22 a. 1 arg. 13 Praeterea, sicut aliquis appetit finem quando non habet, ita delectatur in eo iam habito. Sed non dicimus res inanimatas delectari in bono. Ergo nec debet dici quod bonum appetant.

[56033] De veritate, q. 22 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Dionysius dicit, cap. IV de divinis nominibus: *existentia pulchrum et bonum desiderant; et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt; et omnium existentium intentio principium habet et finem bonum.*

[56034] De veritate, q. 22 a. 1 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in I Ethicorum, quod *quidam bonum bene definierunt, dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.*

[56035] De veritate, q. 22 a. 1 s. c. 3 Praeterea, omne quod agit, agit propter finem, ut patet per philosophum in II Metaphys. Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

[56036] De veritate, q. 22 a. 1 s. c. 4 Praeterea, omnia appetunt suam perfectionem. Sed unumquodque ex hoc quod est perfectum, est bonum. Ergo omnia appetunt bonum.

[56037] De veritate, q. 22 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed etiam quae sunt cognitionis expertia. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quidam antiqui philosophi posuerunt, effectus advenientes in natura, ex necessitate praecedentium causarum provenire; non ita quod causae naturales essent hoc modo dispositae propter convenientiam talium effectuum: quod philosophus in II Physic. ex hoc improbat quod secundum hoc, huiusmodi convenientiae et utilitates si non essent aliquo modo intentae, casu provenirent, et sic non acciderent in maiori parte, sed in minori, sicut et cetera quae casu accidere dicimus; unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatae et dispositae ad suos effectus convenientes. Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi

illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit. Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum etiam quae finem non cognoscunt sicut patet de sagitta. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur per quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter ferretur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum philosophum in Lib. VIII Physic. Et per hunc modum omnes res naturales, in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia etiam vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod id in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem, cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi seipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis: oportet quod omnia alia naturaliter sint inclinata in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde, cum omnia sint ordinata et directa a Deo in bonum, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsummet tendit in bonum, quasi petens ipsum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod inclinationis principium, possent dici ducta in bonum: sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum: propter quod etiam dicitur Sapient., VII, vers. 1, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id in quod est divinitus ordinatum.

[56038] De veritate, q. 22 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verum et bonum quodammodo similiter se habent ad ens, et quodammodo dissimiliter: quia secundum conversionem praedicationis similiter; sicut enim unumquodque ens est bonum, ita et verum: sed secundum ordinem causae perficientis, dissimiliter: non enim verum habet ordinem causae perficientis ad omnia entia, sicut bonum: quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solum; unde immaterialia sola possunt perfici vero, quia ipsa tantum recipere possunt rationem speciei sine esse materiali; bonum vero cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonum, sed non omnia cognoscere verum.

[56039] De veritate, q. 22 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum: quia,

cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae, non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat. Unde illa quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi secundum esse materiale, nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturae existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse appetitus naturalis, sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in animalibus cognitionem sequitur: quia etiam in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem: non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat.

[56040] De veritate, q. 22 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec illa similitudo sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae. Sed haec similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem, et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo etiam quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in finem intendatur, quando id quod tendit in finem, iam est fini similius.

[56041] De veritate, q. 22 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud: sed in communitate accipi, quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent quia quae esse habent appetunt eius continuationem; et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo; sicut aer est actu aer, et potentia ignis; et sic quod habet esse actu, appetit esse actu.

[56042] De veritate, q. 22 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum; et ideo nec etiam rationem appetibilis dicunt.

[56043] De veritate, q. 22 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illi etiam qui operantur contra rationem, appetunt bonum per se; ut puta qui fornicatur, attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum; sed quod sit malum secundum rationem, est praeter intentionem eius. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

[56044] De veritate, q. 22 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum, ita ad hoc quod sit appetibile. Dictum est autem supra, 5, quod secundum esse substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter et absolute, nisi superaddantur aliae perfectiones debitae: et ideo ipsum esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adiunctis. Unde philosophus dicit in IX Ethicor.: *omnibus delectabile est esse.* Non oportet autem

accipere malam vitam et corruptam neque in tristitiis: haec enim est mala simpliciter, et simpliciter fugienda, quamvis sit appetibilis secundum quid. Eiusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo, aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni. Nam ipsum carere malo dicimus bonum, secundum philosophum in V Ethic. Non esse igitur accipit rationem boni, in quantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni.

[56045] De veritate, q. 22 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui obiecti. Hoc enim fallit in illis potentiis quae habent obiectum universale, sicut intellectus cuius obiectum est quid, cum tamen habeat quidditatem; oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod, etsi habeat specialia obiecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum eius non potest esse omnino absque calido et frigido: est tamen quodammodo praeter calidum et frigidum, in quantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet obiectum commune, scilicet bonum. Unde non est denudatum totaliter a bono, sed ab illo bono quod appetit; habet tamen illud in potentia, et secundum hoc similatur illi; sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui obiecti.

[56046] De veritate, q. 22 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod, sicut ex dictis patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis. Natura autem non dirigit in finem, sed dirigitur. Deus autem, et agens a proposito quodlibet etiam dirigunt in finem; et ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturalis.

[56047] De veritate, q. 22 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio illa recte procedit de eo quod appetit finem, quasi seipsum in finem dirigens, quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem perventum fuerit; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigitur.

[56048] De veritate, q. 22 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod per quam naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet et delectatur in fine cum habet iam; sicut per eamdem naturam terra movetur deorsum et quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem, sed seipso fine frui. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit, est tamen quiddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus seipso fruitur, alia in se dirigit.

[56049] De veritate, q. 22 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est eum terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem, in quantum est in seipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur; sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientium adeptionem boni. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur etiam remotio impedimentorum ipsius. Unde simul et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.

[56050] De veritate, q. 22 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod delectatio in ratione sui includit cognitionem boni, quod delectat: et propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quae cognoscunt finem. Sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit in IV cap. de divinis nominibus, quod pulchrum et bonum est omnibus delectabile et amabile.

Articulus 2

[56051] De veritate, q. 22 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum omnia appetant ipsum Deum

[56052] De veritate, q. 22 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[56053] De veritate, q. 22 a. 2 arg. 1 Res enim ordinatur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis. Sed non omnia quae ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt ipsum; non enim omnia cognoscentia cognoscunt Deum. Ergo nec omnia quae ordinantur in ipsum ut in appetibile, appetunt ipsum.

[56054] De veritate, q. 22 a. 2 arg. 2 Praeterea, bonum quod ab omnibus est desideratum, secundum philosophum in I Ethicorum, est esse, ut ibidem vult Commentator. Sed Deus non est esse omnium. Ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

[56055] De veritate, q. 22 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus appetit id quod refugit. Sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in Psalm. LXXIII, 23: *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; et Iob, XXI, 14, dicitur: *dixerunt Deo: recede a nobis.* Ergo non omnia appetunt Deum.

[56056] De veritate, q. 22 a. 2 arg. 4 Praeterea, nullus appetit id quod habet. Sed quidam, sicut beati, qui eo fruuntur, habent ipsum Deum. Ergo non omnia Deum appetunt.

[56057] De veritate, q. 22 a. 2 arg. 5 Praeterea, naturalis appetitus non est nisi eius quod potest haberi. Sed sola rationalis creatura potest habere Deum, cum sola sit ad imaginem Dei, et eo ipso imago Dei sit quo capax eius est, ut Augustinus dicit in Lib. de Trinit. Ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

[56058] De veritate, q. 22 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. Solil.: *Deum diligit quidquid diligere potest.* Sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum. Ergo omnia appetunt Deum.

[56059] De veritate, q. 22 a. 2 s. c. 2 Praeterea unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est. Sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem; Proverb. XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus.* Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

[56060] De veritate, q. 22 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secundaria causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite. Sic enim virtus primae causae est in secunda, ut etiam principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum modo virtutis rationalis. Unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte scitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

[56061] De veritate, q. 22 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod etiam omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis.

[56062] De veritate, q. 22 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsum esse creatum est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

[56063] De veritate, q. 22 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari: vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt poenae illatae, vel praecepta quae gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus eum diligunt; sicut ipsi Daemones, secundum Dionysium in IV cap. de divinis nominibus, appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

[56064] De veritate, q. 22 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod beati qui iam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut iam quidam habitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

[56065] De veritate, q. 22 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae creaturae participant

divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

Articulus 3

[56066] De veritate, q. 22 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae

[56067] De veritate, q. 22 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[56068] De veritate, q. 22 a. 3 arg. 1 Potentiae enim animae non ordinantur nisi ad opera vitae. Sed opera vitae dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur; sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia etiam inanimata bonum appetunt. Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

[56069] De veritate, q. 22 a. 3 arg. 2 Praeterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quaedam directio in finem. Sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod aliquid per ipsum dirigatur in finem. Ergo non oportet superaddi appetitum animalem, qui sit specialis potentia animae.

[56070] De veritate, q. 22 a. 3 arg. 3 Praeterea, operationes et potentiae differunt penes terminos. Sed idem est terminus appetitus naturalis et animalis, scilicet bonum. Ergo eadem est potentia vel operatio. Sed appetitus naturalis non est potentia animae. Ergo nec animalis.

[56071] De veritate, q. 22 a. 3 arg. 4 Praeterea, appetitus est rei non habitae, secundum Augustinum. Sed in animalibus iam per cognitionem bonum habetur. Ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus qui specialem requirat potentiam.

[56072] De veritate, q. 22 a. 3 arg. 5 Praeterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum, non autem ad actum communem omnibus animae potentiis. Sed appetere bonum est commune omnibus potentiis animae; quod patet ex hoc quod quaelibet potentia appetit suum obiectum, et delectatur in ipso. Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

[56073] De veritate, q. 22 a. 3 arg. 6 Praeterea, si potentia appetitiva appetit bonum: aut appetit bonum communiter, aut bonum sibi. Si autem appetat bonum communiter; cum omnis potentia alia appetat aliquod bonum particulare, appetitiva potentia non erit specialis potentia, sed universalis. Si autem appetat bonum sibi; cum etiam quaelibet alia potentia sibi bonum appetat, pari ratione quaelibet alia potentia dici poterit appetitus. Ergo non erit aliqua potentia quae specialiter debeat dici appetitus.

[56074] De veritate, q. 22 a. 3 s. c. Sed contra. Est quod philosophus appetitivum posuit specialem potentiam animae in Lib. III de anima.

[56075] De veritate, q. 22 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod appetitus est specialis potentia animae. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum potentiae animae ordinentur ad opera quae sunt animatorum propria; secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animae deputetur, quod ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quae secundum unum modum est communis et animatis et non animatis: sed secundum alium modum est animatorum propria; sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant, sed non ut moveantur. Corpora autem moventur quidem; et quamvis unum possit alterum movere, non tamen aliquod eorum potest movere seipsum; quia illa quae movent seipsa, ut probatur in VIII Physic., dividuntur in duas partes, quarum una est movens, et alia mota. Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest; quia formae earum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium, ut quo aliquid movetur; sicut in motu terrae gravitas est principium quo movetur, non tamen est motor. Et hoc contingit tum propter simplicitatem corporum inanimatorum, quae non habent tantam diversitatem in partibus ut una pars possit esse movens et alia mota; tum etiam propter ignobilitatem et materialitatem formarum. Quae quia longe distant a formis separatis, quarum est movere, non retinent ut movere possint, sed solum ut sint motus principia. Res vero animatae sunt compositae ex natura spirituali et corporali; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum motum localem, quam secundum alios motus. Et ideo, in quantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa seipsa moveant ad determinatas species motus: inveniuntur in animalibus speciales potentiae ordinatae; sicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero et in animalibus communiter vis augmentativa ad motum augmenti, nutritiva ad motum alterationis, generativa ad motum generationis. Similiter etiam appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur et appetitus, et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum philosophum in Lib. III de anima. Unde, sicut animalia moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se. Et propter hoc, sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva.

[56076] De veritate, q. 22 a. 3 ad 1 Ad primum igitur patet solutio per iam dictis.

[56077] De veritate, q. 22 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem; sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est propinquior sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicam sanitatem, et ob hoc non indiget nisi modico exercitio, secundum exemplum philosophi in II caeli et mundi. Et ideo, cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quot animalia indigent; necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem, ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa ferretur.

[56078] De veritate, q. 22 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis bonum appetatur tam per

appetitum naturalem quam per appetitum animalem, tamen per naturalem appetitum non appetit aliquid bonum ex seipso, sicut per animalem; et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et propterea bonum in quod tendit appetitus naturalis, est determinatum et uniforme; non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animalem. Et potest simile induci de virtute motiva.

[56079] De veritate, q. 22 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod appetens bonum non quaerit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter habetur a cognoscente, sed secundum esse naturale; et ideo per hoc quod animal habet bonum ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit eum appetere.

[56080] De veritate, q. 22 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod unaquaeque potentia appetit suum obiectum appetitu naturali; sed appetitus animalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem; inde est quod singulae potentiae appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis potentia, quia bonum commune appetit speciali modo.

[56081] De veritate, q. 22 a. 3 ad 6 Unde patet solutio ad ultimum.

Articulus 4

[56082] De veritate, q. 22 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis

[56083] De veritate, q. 22 a. 4 tit. 2 Et videtu

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

r quod non.

[56084] De veritate, q. 22 a. 4 arg. 1 Accidentalis enim differentia obiectorum non diversificat potentias. Sed obiecta voluntatis et appetitus non differunt nisi per differentias accidentales bono, quod per se est obiectum appetitus. Non enim videntur aliter differre, nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum; quae accidunt bono in quantum est bonum. Ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu.

[56085] De veritate, q. 22 a. 4 arg. 2 Praeterea, vis appetitiva sensitiva et intellectiva differunt per particulare et universale; quia sensus apprehendit particularia, intellectus autem universalia. Sed per hoc non potest distingui appetitus sensitivae partis et intellectivae, quia omnis appetitus est boni in rebus existentis, quod non est universale, sed singulare. Ergo non debet dici quod appetitus rationalis, qui est voluntas, sit alia potentia ab appetitu sensitivo, per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

[56086] De veritate, q. 22 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut apprehensionem sequitur vis appetitiva, ita appetitivam sequitur vis motiva. Sed motiva non est alia potentia et alia in rationabilibus et irrationabilibus. Ergo nec appetitiva; et sic idem quod prius.

[56087] De veritate, q. 22 a. 4 arg. 4 Praeterea, philosophus in I de anima, distinguit quinque genera potentiarum animae et operationum: quorum unum includit generationem, nutritionem et augmentum; secundum, sensum; tertium, appetitum; quartum, motum secundum locum; quintum, intellectum; ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectivus a sensitivo appetitu. Ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiva superior ab inferiori, sicut potentia apprehensiva superior ab apprehensiva inferiori.

[56088] De veritate, q. 22 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus, in Lib. III de anima, distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo.

[56089] De veritate, q. 22 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quaecumque sunt ordinata ad invicem, oportet esse distincta. Sed appetitus intellectivus est superior appetitu sensitivo, secundum philosophum in III de anima, et etiam movet ipsum ut sphaera sphaeram, ut ibidem dicitur. Ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

[56090] De veritate, q. 22 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita etiam appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex praedictis patet. Natura vero sensitiva ut Deo propinquior, in seipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia ipsa animalia non habent dominium suae inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum; et hoc ideo quia vis appetitiva sensitiva habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei in quantum non utitur organo corporali: et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem: quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

[56091] De veritate, q. 22 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio: quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter.

[56092] De veritate, q. 22 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis, tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicuius universalis conditionis: sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita etiam ex consequenti distinguitur per universale et particulare.

[56093] De veritate, q. 22 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari; non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quae est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic., nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui, et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem, et praeterea, motiva imperata, de qua obiectio tangit, est vis affixa musculis et nervis: unde non potest esse intellectivae partis, quae organo non utitur.

[56094] De veritate, q. 22 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibilis in quantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum. Sensus enim tendit in apprehendendum particulare, sed intellectus in apprehendendum universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum est appetibile, cum in idem bonum tendat quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut ex dictis patet. Et ideo sunt quidem diversae potentiae, sed non diversa potentiarum genera.

Articulus 5

[56095] De veritate, q. 22 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum voluntas aliquid de necessitate velit

[56096] De veritate, q. 22 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56097] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 1 Quia secundum Augustinum in XIII de Trinit., beatitudinem omnes una voluntate expetunt. Sed quod ab omnibus communiter expetitur, de necessitate expetitur; si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti. Ergo voluntas de necessitate aliquid expetit.

[56098] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 2 Praeterea, omne motivum perfectae virtutis de necessitate movet suum mobile. Sed secundum philosophum in III de anima, bonum est motivum voluntatis, secundum quod apprehenditur. Ergo, cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo, ut etiam dicitur in I Ethic., aliquid erit quod voluntatem de necessitate movebit; et ita a voluntate aliquid necessario appetitur.

[56099] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 3 Praeterea, immaterialitas est causa quare aliqua potentia cogi non possit; potentiae enim organis affixae coguntur, sicut patet praecipue de motiva. Sed

intellectus est immaterialior potentia quam voluntas; quod patet ex hoc quod habet immaterialius obiectum, scilicet universale: cum bonum in rebus particularibus existens sit obiectum voluntatis. Cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in V Metaphys., videtur quod etiam voluntas de necessitate aliquid appetat.

[56100] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 4 Praeterea, necessitas non removetur a voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita. Sed non omnis necessitas impedit libertatem: unde dicit Augustinus in V de civitate Dei: *si illa definitur esse necessitas secundum quam dicimus: necesse est ut ita sit vel ita fiat; nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.* Ergo voluntas de necessitate aliquid vult.

[56101] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 5 Praeterea, necessarium est quod non potest non esse. Sed Deus non potest non velle bonum, sicut non potest non esse bonus. Ergo necessario vult bonum: et ita aliqua voluntas necessario vult aliquid.

[56102] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 6 Praeterea, secundum Gregorium, *peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Peccatum autem non committitur nisi voluntate, secundum Augustinum. Cum ergo tractio sit quidam motus violentus, ut patet in VII Physic., aliquis potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendum.

[56103] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 7 Praeterea, secundum quod Magister dicit in XXV dist. I Lib., et sumit ex verbis Augustini, *in secundo statu*, idest in statu culpae, *non potest homo non peccare, ante reparationem, etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.* Sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntarium. Ergo aliquis status hominis est, in quo non potest non velle id, in quo peccatum consistit; et sic de necessitate voluntas aliquid vult.

[56104] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 8 Praeterea, quanto aliquid magis natum est ad movendum, tanto magis natum est necessitatem inferre. Sed bonum magis potest movere quam verum; cum bonum sit in rebus, verum autem in mente tantum, ut dicitur in Lib. VI Metaphys. Ergo, cum verum cogat intellectum, multo fortius bonum coget voluntatem.

[56105] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 9 Praeterea, bonum fortius imprimit quam verum; quod patet ex hoc quod amor, qui est impressio boni, est magis unitivus quam cognitio, quae est impressio veri: amor enim, secundum Augustinum, est vita quaedam uniens amantem amato. Ergo bonum magis potest inferre necessitatem voluntati quam verum intellectui; et sic idem quod prius.

[56106] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 10 Praeterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua obiecta, tanto minus potest ab eis cogi. Sed ratio magis potest in sua obiecta quam voluntas: ratio enim, secundum Augustinum, XII de Trinitate, format in se species rerum, non autem voluntas; sed movetur ab appetibilibus. Ergo magis potest voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoscibilibus; et sic idem quod prius.

[56107] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 11 Praeterea, quod per se inest, de necessitate inest. Sed velle aliquid, per se inest voluntati. Ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Probatio mediae.

Summum bonum est per se volitum. Ergo quandocumque in ipsum fertur voluntas, per seipsum vult. Sed semper in ipsum fertur, quia naturaliter fertur in ipsum. Ergo voluntas semper per se vult summum bonum.

[56108] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 12 Praeterea, in cognitione scientiae necessitas invenitur. Sed, sicut omnes homines naturaliter volunt scire, secundum philosophum in I Metaph., ita etiam naturaliter volunt bonum. Ergo in voluntate boni necessitas invenitur.

[56109] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 13 Praeterea, Glossa, Rom. VII 15 ss., dicit, quod voluntas vult naturaliter bonum. Sed ea quae insunt secundum naturam, sunt de necessitate. Ergo voluntas vult bonum de necessitate.

[56110] De veritate, q. 22 a. 5 arg. 14 Praeterea, omne quod augetur et minuitur, potest etiam totaliter auferri. Sed libertas voluntatis augetur et minuitur: liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum, secundum Augustinum. Ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli; et ita voluntas potest de necessitate cogi.

[56111] De veritate, q. 22 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Secundum Augustinum in V de civitate Dei, si aliquid est voluntarium, non est necessarium. Sed omne quod volumus, est voluntarium. Ergo voluntas non vult aliquid de necessitate.

[56112] De veritate, q. 22 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Bernardus dicit, quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo. Sed quod est tale, non potest cogi ab aliquo; ergo voluntas non potest cogi ut aliquid de necessitate velit.

[56113] De veritate, q. 22 a. 5 s. c. 3 Praeterea, libertas opponitur necessitati. Sed voluntas est libera. Ergo non de necessitate aliquid vult.

[56114] De veritate, q. 22 a. 5 s. c. 4 Praeterea, Bernardus dicit, quod *liberum arbitrium ex ingenita nobilitate nulla necessitate movetur.* Sed dignitas voluntatis auferri non potest. Ergo non potest voluntas de necessitate aliquid velle.

[56115] De veritate, q. 22 a. 5 s. c. 5 Praeterea, potestates rationales se habent ad opposita, secundum philosophum. Sed voluntas est rationalis potentia; est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo se habet ad opposita; et ideo non de necessitate determinatur ad aliquid.

[56116] De veritate, q. 22 a. 5 s. c. 6 Praeterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid, naturaliter est determinatum ad illud. Sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

[56117] De veritate, q. 22 a. 5 s. c. 7 Praeterea, ex eo quod aliquid est voluntarium, dicitur esse in nobis ita quod nos domini illius simus. Sed illud quod est in nobis, cuius domini sumus, possumus velle et non velle. Ergo omne quod voluntas vult, potest velle et non velle; et ita non de necessitate aliquid vult.

[56118] De veritate, q. 22 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod sicut potest accipi ex verbis

Augustini, in V de civitate Dei XI cap., duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum propriam rationem, sed etiam quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale, sed etiam uti sensu vel alimento, quod etiam ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter etiam videmus in sensibus; quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum; in organo uniuscuiusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cuius est organum proprium, sed etiam proprietas tactus: sicut oculus non solum sentit album et nigrum, in quantum est organum visus, sed etiam sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus. Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut etiam ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis. Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, id quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque omni necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cuiusdam inductio. *Violentum autem est*, secundum philosophum in III Ethicorum, *cuius principium est extra, nil conferente vim passo*; sicut si lapis sursum proiiciatur; quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio eius non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violente velit, etiam etsi aliquid naturali inclinatione velit. Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

[56119] De veritate, q. 22 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione.

[56120] De veritate, q. 22 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantumcumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest: quia ex quo ponitur quod velit

aliquid, ponitur inclinationem habere in illud quod est coactioni contrarium. Sed ex perfectione boni alicuius contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.

[56121] De veritate, q. 22 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut et voluntati. Intellectus enim etsi habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem, et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quae est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.

[56122] De veritate, q. 22 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum: et haec etiam necessitas in divina voluntate invenitur, sicut et in divino esse; ipse enim est necessarium per seipsum, ut dicitur in V Metaphys.

[56123] De veritate, q. 22 a. 5 ad 5 Unde patet solutio ad quintum.

[56124] De veritate, q. 22 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum commissum non trahit cogendo voluntatem, sed inclinando: in quantum privat gratia, per quam homo fortificabatur contra peccatum, et in quantum etiam ex actu peccati relinquitur dispositio et habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

[56125] De veritate, q. 22 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo, quantumcumque sit in statu peccati mortalis, potest peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis: et exponunt quod dicitur: non potest non peccare; id est non habere peccatum non potest; sicut et videre dicitur habere visum et uti visu; potest autem, secundum eos, non peccare, id est non uti peccato. Et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntate ad consentiendum peccato. Alii autem dicunt, quod sicut homo in statu huius vitae non potest peccatum veniale vitare, non quin possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat; ita est etiam et de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc etiam patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

[56126] De veritate, q. 22 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur; sed ipsum habere talem formam, est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente; sicut corpus quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, sed ab igne. Ita etiam et intellectus non movetur a specie iam recepta, vel a vero quod consequitur ipsam speciem; sed ab aliqua re exteriori quae imprimit in intellectum, sicut est intellectus agens, vel phantasma, vel aliud aliquid huiusmodi. Et praeterea, sicut verum est proportionatum intellectui, ita et bonum affectui. Unde verum propter hoc quod est in apprehensione, non est minus natum movere intellectum quam bonum affectum. Et praeterea, hoc quod voluntas non cogitur a bono,

non est ex insufficientia boni ad movendum, sed ex ipsa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

[56127] De veritate, q. 22 a. 5 ad 9 Et per hoc patet responsio ad nonum.

[56128] De veritate, q. 22 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod res quae est extra animam, non imprimit speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis: et pro tanto dicitur anima in seipsa formas rerum formare. Et similiter etiam non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat. Unde ratio non sequitur. Et praeterea potest dici sicut ad praecedentia duo.

[56129] De veritate, q. 22 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult, non tamen illud semper vult in actu. Non enim oportet ea quae sunt naturaliter animae convenientia, semper actu in anima esse; sicut principia quae sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur.

[56130] De veritate, q. 22 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod non ad eamdem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus, et necessitas qua de necessitate scientiam appetimus: primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis, sed secundum non nisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic etiam voluntas de necessitate vult bonum, in quantum naturaliter vult bonum.

[56131] De veritate, q. 22 a. 5 ad 13 Et per hoc patet solutio ad decimumtertium.

[56132] De veritate, q. 22 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod libertas quae augetur et minuitur, est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione; unde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

[56133] De veritate, q. 22 a. 5 ad s. c. 1 Ad primum autem in contrarium dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis, quae secundum Augustinum in V de civitate Dei, voluntati non repugnat.

[56134] De veritate, q. 22 a. 5 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad eius virtutem; sicut grave tanto est virtuosius, quanto maiori necessitate deorsum fertur. Pertineret autem ad eius infirmitatem, si ab alio cogeretur.

[56135] De veritate, q. 22 a. 5 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod libertas, secundum Augustinum, opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.

[56136] De veritate, q. 22 a. 5 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis; sed sola necessitas coactionis.

[56137] De veritate, q. 22 a. 5 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum quod voluntas, in quantum est rationalis, ad opposita se habet: hoc est enim considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quaedam, nihil prohibet eam determinari ad unum.

[56138] De veritate, q. 22 a. 5 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal.

[56139] De veritate, q. 22 a. 5 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod illa etiam ratio procedit de voluntate secundum quod voluntas est; hoc enim est proprium voluntati, in quantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum.

Articulus 6

[56140] De veritate, q. 22 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult

[56141] De veritate, q. 22 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56142] De veritate, q. 22 a. 6 arg. 1 Quanto enim aliquid est nobilius, tanto est immutabilius. Sed vivere est nobilius quam esse, intelligere quam vivere, et velle quam intelligere. Ergo velle est immutabilius quam esse. Sed esse animae volentis est immutabile, quia est incorruptibile. Ergo et velle eius est immutabile; et ita, quidquid vult, immutabiliter et necessario vult.

[56143] De veritate, q. 22 a. 6 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid est Deo conformius, tanto immutabilius est. Sed magis conformatur anima Deo secunda conformitate quae est similitudinis, quam prima conformitate, quae est imaginis. In prima autem conformitate habet immutabilitatem; quia non potest imaginem amittere anima, secundum illud Ps. XXXVIII, 7: *in imagine pertransit homo.* Ergo et secundum conformitatem secundam, quae est similitudinis, consistens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem, ut voluntas immutabiliter velit bonum, nec possit velle malum.

[56144] De veritate, q. 22 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut se habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale. Sed Deus, cum sit actu bonus, non potest aliquid actu malum facere. Ergo etiam eius potentia, quae bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia: et ita voluntas quam divina potentia produxit, non potest in malum.

[56145] De veritate, q. 22 a. 6 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in VI et VII Ethic., sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis, ita fines ad ea quae sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus. Sed ex principiis quae sunt naturaliter scita, inducitur necessitas

in intellectum ut conclusiones de necessitate cognoscat. Ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum iam dictum, de necessitate etiam volet omnia alia quae in finem ultimum ordinantur.

[56146] De veritate, q. 22 a. 6 arg. 5 Praeterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid, de necessitate consequitur illud, nisi sit aliquid impediens. Sed voluntas naturaliter vult bonum, ut dicit Glossa Roman. VII, 15. Ergo immutabiliter vult bonum, cum non sit aliquid quod eum impedire posset, eo quod est sub Deo potentissima, secundum Bernardum.

[56147] De veritate, q. 22 a. 6 arg. 6 Praeterea, sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono. Sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod est tenebrosum, videre non potest. Ergo et voluntas, cuius obiectum est bonum, ita immutabiliter vult bonum, quod malum nullo modo velle poterit. Et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi, sed etiam respectu aliorum.

[56148] De veritate, q. 22 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Augustinus dicit, quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Ergo voluntas non se habet immutabiliter neque ad bonum neque ad malum.

[56149] De veritate, q. 22 a. 6 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum, peccatum adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium non est peccatum. Si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit; quod experimento patet esse falsum.

[56150] De veritate, q. 22 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quae non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium: scilicet respectu obiecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem. Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est. Quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quae sunt ad finem; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem. Unde respectu huius modi est in eius potestate appetere hoc vel illud. Secundo est voluntas indeterminata etiam respectu actus; quia etiam circa obiectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet, vel non exire. Quod in rebus naturalibus non contingit: grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatae non sunt motae a seipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri

vel non moveri: res autem animatae moventur a seipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle. Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel quod secundum apparentiam tantum. Et haec indeterminatio ex duobus contingit: scilicet ex indeterminatione circa obiectum in his quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta vel non recta; sicut enim ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita etiam ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis inordinate aliquid appeteret, nisi ratio acciperet aliquid ut ordinabile in finem quod non est in finem ordinabile; sicut qui appetit naturaliter beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quiddam delectabile, et sic ut ordinabilem in beatitudinem, velut quamdam imaginem eius. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua potest bonum vel malum appetere. Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti. Cuiuslibet enim voluntatis actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorumdam obiectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorumdam, scilicet eorum quae sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali etiam in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

[56151] De veritate, q. 22 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod esse animae non est ei determinatum a seipsa, sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle; et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere vel velle sit nobilius quam esse si secernantur ab esse, immo sic esse est eis nobilius, secundum Dionysium V cap. de divinis nominibus.

[56152] De veritate, q. 22 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quae sunt ei determinatae a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas, quae est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quae anima ordinatur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper manet.

[56153] De veritate, q. 22 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quae distinguitur contra actum, de qua obiectio procedit; sed potentia activa, quae est ipse actus, quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen hoc quod

voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo.

[56154] De veritate, q. 22 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod remota conclusione removetur principium; et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quae sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis; cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quae inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quae sunt ad finem.

[56155] De veritate, q. 22 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

[56156] De veritate, q. 22 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

Articulus 7

[56157] De veritate, q. 22 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult

[56158] De veritate, q. 22 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[56159] De veritate, q. 22 a. 7 arg. 1 Quia illud quod quis de necessitate vult, naturaliter vult. Sed naturalibus non meremur. Ergo tali voluntate non meremur.

[56160] De veritate, q. 22 a. 7 arg. 2 Praeterea, meritum et demeritum sunt circa idem. Sed nullus demeretur in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum. Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

[56161] De veritate, q. 22 a. 7 arg. 3 Praeterea, nullus meretur nisi per actum virtutis. Sed omnis actus virtutis est ex electione, non autem ex naturali inclinatione. Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

[56162] De veritate, q. 22 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Deum naturaliter et ex necessitate quaelibet creatura appetit. Sed in dilectione Dei meremur. Ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.

[56163] De veritate, q. 22 a. 7 s. c. 2 Praeterea, beatitudo in vita aeterna consistit. Sed sancti appetendo vitam aeternam merentur. Ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

[56164] De veritate, q. 22 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod aliquis volendo id quod naturaliter vult, quodammodo meretur, et quodammodo non. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod differenter est aliquid provisum naturaliter homini et ceteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Aliis enim animalibus secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumae, et aliqua huiusmodi, specialia etiam munimenta, sicut cornua et ungues, et huiusmodi; et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista provisa sunt in generali, in quantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta praeparare; et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens, quod non possunt determinata instrumenta ei sufficientia praeparari. Similiter etiam est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditae secundum naturalem aestimationem quaedam speciales conceptiones eis necessariae; sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, et alia huiusmodi; sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quae in omnia quae sunt ei necessaria, procedere potest. Et similiter etiam est ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi quod sit deorsum et unicuique etiam animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectationibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit; sic appetendo beatitudinem, demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est. Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est neque meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud, potest esse vel meritorium vel demeritorium. Et hoc modo sancti merentur appetendo Deum et vitam aeternam.

[56165] De veritate, q. 22 a. 7 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 8

[56166] De veritate, q. 22 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum Deus possit cogere voluntatem

[56167] De veritate, q. 22 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56168] De veritate, q. 22 a. 8 arg. 1 Quicumque enim vertit aliquid quocumque vult, potest illud cogere. Sed, sicut dicitur Prov. XXI, 1, *cor regum in manu Dei: quocumque voluerit, vertet illud.* Ergo Deus potest cogere voluntatem.

[56169] De veritate, q. 22 a. 8 arg. 2 Praeterea, Rom. I, 24 super illud: *propter quod tradidit Deus illos* et cetera. Dicit Glossa Augustini: *manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua, sive ad malam pro meritis eorum.* Ergo Deus potest cogere voluntatem.

[56170] De veritate, q. 22 a. 8 arg. 3 Praeterea, si finitum finite agit, infinitum aget infinite. Sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite: quia, ut dicit Tullius, honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Ergo Deus, qui habet infinitam virtutem in agendo, potest totaliter cogere voluntatem.

[56171] De veritate, q. 22 a. 8 arg. 4 Praeterea, ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non potest non facere illud sive velit sive non velit. Sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle; alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostrae. Ergo Deus potest cogere voluntatem.

[56172] De veritate, q. 22 a. 8 arg. 5 Praeterea, cuilibet creaturae inest perfecta obedientia ad creatorem. Sed voluntas creatura quaedam est; ergo inest ei oboedientia perfecta ad creatorem; ergo Deus potest eam cogere ad quod vult.

[56173] De veritate, q. 22 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod esse liberum a coactione est naturale voluntati. Sed naturalia non possunt ab aliquo removeri. Ergo voluntas non potest cogi a Deo.

[56174] De veritate, q. 22 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera. Sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est species involuntarii, ut patet in III Ethicorum. Ergo Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit; et ita non potest cogere voluntatem.

[56175] De veritate, q. 22 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod Deus potest mutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, ita quod prima aufertur, et secunda manet.

Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi quae prius inerat: unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum proiiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine hoc quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut et in natura; unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediato agente, sed etiam a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit. Unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis patet, ita etiam et multo amplius, Deus. Immutat autem voluntatem dupliciter. Uno modo movendo tantum; quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati; sicut sine appositione alicuius habitus, quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem. Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid anima, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta ita facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed etiam quantum ad ea quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non de necessitate.

[56176] De veritate, q. 22 a. 8 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam primae rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem; secundae vero, quod non potest cogere; quorum utrumque verum est, ut ex dictis patet. Sciendum tamen, quod ubi dicitur in Glossa inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in malum, non est intelligendum, ut Glossa ibidem dicit, quasi Deus malitiam impartiatur; sed quia, sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum, ita subtrahit quibusdam: qua subtracta, incurvatur voluntas eorum ad malum.

Articulus 9

[56177] De veritate, q. 22 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam

[56178] De veritate, q. 22 a. 9 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56179] De veritate, q. 22 a. 9 arg. 1 Quia ipsa voluntas creatura quaedam est. Sed voluntas actum suum immutat quo vult. Ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem et cogat ipsam.

[56180] De veritate, q. 22 a. 9 arg. 2 Praeterea, difficilius est immutare totum quam partem. Sed secundum quosdam philosophos, corpora caelestia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum. Ergo multo fortius videtur quod possunt cogere voluntatem alicuius unius.

[56181] De veritate, q. 22 a. 9 arg. 3 Praeterea, quicumque vincitur ab aliquo, cogitur ab illo. Sed secundum philosophum in VII Ethic., incontinentes vincuntur a passionibus. Ergo passiones immutant et cogunt voluntatem incontinentis.

[56182] De veritate, q. 22 a. 9 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum in III de Trin., superiora tam in spiritibus quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine. Sed Angelorum beatorum sicut intellectus est superior et perfectior nostro intellectu, ita et voluntas nostra voluntate. Ergo, sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum, eum illuminando, secundum doctrinam Dionysii, ita videtur quod per voluntatem suam possint imprimere in voluntatem nostram aliqualiter, eam immutando.

[56183] De veritate, q. 22 a. 9 arg. 5 Praeterea, secundum Dionysium, superiores Angeli illuminant purgant et perficiunt inferiores. Sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum, ita purgatio videtur pertinere ad affectum. Ergo, sicut Angeli possunt imprimere in intellectum, ita etiam in voluntatem.

[56184] De veritate, q. 22 a. 9 arg. 6 Praeterea, magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori. Sed voluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis, ita est superior voluntas angelica. Ergo, cum appetitus sensibilis immutet interdum voluntatem, multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare.

[56185] De veritate, q. 22 a. 9 arg. 7 Praeterea, Luc. XIV, 23, dicit paterfamilias servo suo: *compelle intrare.* Intratur autem per voluntatem ad illam coenam. Ergo per Angelum, qui est minister Dei, potest voluntas nostra ad aliquid cogi.

[56186] De veritate, q. 22 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod Bernardus dicit: *liberum arbitrium est potentissimum sub Deo.* Sed nihil immutatur nisi a fortiori. Ergo nihil potest voluntatem immutare.

[56187] De veritate, q. 22 a. 9 s. c. 2 Praeterea, meritum et demeritum in voluntate aliquo modo consistit. Si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis iustificari vel peccator effici per aliquam creaturam: quod falsum est; quia nullus fit peccator nisi per seipsum, nec aliquis fit iustus nisi Deo operante, et ipso cooperante.

[56188] De veritate, q. 22 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab obiecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili: et sic non

quaerimus hic de immutante voluntatem. Hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum obiecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae efficientis: et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest; sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cuius ratio est, quia, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et obiectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte obiecti. Ex parte quidem voluntatis immutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa esse voluntatis; quod, secundum fidem, solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis (quod tamen fidei contrarium est), ipse Angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati, in quantum causat esse quod est intrinsecum ipsi voluntati; et secundum hoc Avicenna ponit, quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus caelestibus, ita voluntates nostrae immutantur a voluntate animarum caelestium; quod tamen est omnino haereticum. Sed si consideretur actus voluntatis ex parte obiecti, sic voluntatis invenitur duplex obiectum. Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur. Et hoc quidem obiectum est voluntati inditum et propositum a creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud. Unde nullus potest necessario per tale obiectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, in quantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc obiecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius dictum est, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc obiecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare; sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum proponendo ei eius utilitatem vel honestatem; tamen in potestate voluntatis est ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad illud. Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus, aliquid proponendo voluntati, eam aliqualiter inducere, non tamen necessario immutare.

[56189] De veritate, q. 22 a. 9 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod voluntas potest seipsam immutare respectu aliquorum etiam directe, cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit coactum a seipso: quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic ipsa in illa vi aliquid conferret, in quantum cogeret se, et nil conferret, in quantum cogeretur: quod est impossibile; per quem etiam modum probat philosophus in V Ethic., quod nullus patitur iniustum a seipso, quia qui patitur iniustum, patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat iniustum, est secundum suam voluntatem.

[56190] De veritate, q. 22 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corpora caelestia non possunt de

necessitate immutare voluntatem neque unius hominis neque multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, licet non necessario, quia resistere potest, sicut cholerici ex naturali complexione inclinantur ad iram; tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum: quia *stultorum infinitus est numerus*, Eccle. I, 15. Et ideo dicitur quod corpora caelestia immutant multitudinem, in quantum multitudo sequitur inclinationes corporales; non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam resistunt inclinationi praedictae.

[56191] De veritate, q. 22 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod incontinens non dicitur vinci a passionibus quasi ipsae passiones corporales cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquin incontinens non esset puniendus, quia poena non debetur involuntario. Incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum philosophum in III Ethic.; sed dicitur incontinens vinci a passionibus, in quantum earum impulsui voluntarie cedit.

[56192] De veritate, q. 22 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angeli non imprimunt intellectui quasi interius in intellectum aliquid agentes; sed solum ex parte obiecti, in quantum aliquod intelligibile proponunt, quo et intellectus noster confortatur, et convincitur ad assensum. Sed obiectum voluntatis per Angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est; et ideo non est simile.

[56193] De veritate, q. 22 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod purgatio illa secundum quam Angeli purgantur, ad intellectum pertinet, est enim purgatio a nescientia, ut Dionysius dicit, VI cap. ecclesiasticae hierarchiae: si tamen pertineret ad affectum, dicerentur purgare quasi persuadendo.

[56194] De veritate, q. 22 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis, non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte obiecti. Obiectum enim voluntatis est bonum apprehensum; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III de anima, eo quod actus sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitivi cuius causa potest esse interdum complexio corporis, vel quaecumque impressio corporalis: quia ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, vel id quod ratio superior dictat in universali, non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, praetermisso illo bono quod nuntiat ratio universalis. Et per hunc modum huiusmodi passiones voluntatem inclinant; non tamen de necessitate immutant, quia in potestate voluntatis est huiusmodi comprimere, ut usus rationis non impediatur, secundum id Genes. IV, 7: *subter te erit appetitus illius*, scilicet peccati.

[56195] De veritate, q. 22 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod compulsio illa de qua ibi fit mentio, non est coactionis, sed efficacis persuasionis, vel per aspera, vel per lenia.

Articulus 10

[56196] De veritate, q. 22 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum voluntas et intellectus sint una potentia

[56197] De veritate, q. 22 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56198] De veritate, q. 22 a. 10 arg. 1 Potentiae enim distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum. Cum igitur bonum et verum sint item supposito, et differant ratione, videtur quod intellectus et voluntas sint idem re, sed differant solum ratione.

[56199] De veritate, q. 22 a. 10 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in III de anima, voluntas est in ratione. Ergo vel est idem quod ratio, vel pars rationis. Sed ratio est eadem potentia cum intellectu. Igitur et voluntas.

[56200] De veritate, q. 22 a. 10 arg. 3 Praeterea, vires animae communiter dividuntur in rationale, concupiscibile et irascibile. Sed voluntas distinguitur ab irascibili et concupiscibili. Ergo continetur sub rationali.

[56201] De veritate, q. 22 a. 10 arg. 4 Praeterea, ubicumque invenitur idem obiectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici est idem obiectum re et ratione: utriusque enim obiectum videtur bonum. Ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus, quia secundum philosophum in III de anima, speculativus per extensionem fit practicus. Ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.

[56202] De veritate, q. 22 a. 10 arg. 5 Praeterea, sicut ad cognoscendum differentiam duorum ad invicem, oportet quod sit idem qui cognoscit utrumque eorum inter quae differentia consideratur, ita oportet quod idem sit qui cognoscit et vult. Sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo, ut inter album et dulce, oportet quod eadem potentia sit quae cognoscat utrumque: ex quo probat philosophus in II de anima, sensum communem esse. Ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quae cognoscit et vult; et ita intellectus et voluntas sunt una potentia, ut videtur.

[56203] De veritate, q. 22 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod appetitivum genus animae aliud est ab intellectivo, secundum philosophum. Sed voluntas continetur sub appetitivo. Ergo voluntas est alia potentia ab intellectu.

[56204] De veritate, q. 22 a. 10 s. c. 2 Praeterea, intellectus cogi potest, secundum philosophum

in V Metaph. Sed voluntas non potest cogi, ut dictum est. Ergo intellectus et voluntas non sunt una potentia.

[56205] De veritate, q. 22 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod voluntas et intellectus sunt diversae potentiae, etiam ad diversa genera potentiarum pertinentes. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et obiecta, non quaelibet obiectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum; sed differentia obiectorum, in quantum obiecta sunt; non autem aliqua accidentalis differentia, quae, dico, accidat obiecto secundum quod est obiectum. Sensibili enim, in quantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum, quamvis ipsis rebus quae sentiuntur, hae differentiae sint essentiales. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiae sensitivae, sed penes audibile et visibile et tangibile, quae sunt differentiae sensibilis in quantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentiae essentiales obiectorum, in quantum obiecta sunt, sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale obiectum animae, ex hoc diversificantur potentiae, sed non genera potentiarum; sicut sensibile nominat non obiectum animae simpliciter, sed quoddam obiectum quod praedictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversae potentiae speciales ad idem genus potentiarum animae pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiae acceptae dividunt ipsum obiectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia genera diversae potentiarum innotescunt. Dicitur autem aliquid esse obiectum animae, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam obiecti animae, demonstrantem diversum genus potentiarum animae. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in seipsa existentis; et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile. Unde cognoscitivum in anima et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum. Unde, cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, voluntas autem sub appetitivo, oportet voluntatem et intellectum esse potentias etiam genere diversas.

[56206] De veritate, q. 22 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex obiectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem: quia ipsae rationes obiectorum specificant ipsas operationes potentiarum. Et ideo ubi est diversa ratio obiecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res quae subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc etiam patet in rebus materialibus: nam aer patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus; in quantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus: nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus, et secundum quam dicitur potentia calidus, quamvis idem ignis sit qui in utramque potentiam agat.

[56207] De veritate, q. 22 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentia dupliciter potest considerari: vel in ordine ad obiectum, vel in ordine ad essentiam animae, in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad obiectum, sic ad aliud genus animae pertinet quam intellectus; et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est. Si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur, sic, cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus, voluntas et intellectus ad eamdem partem animae reducentur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque; et sic dicitur quod voluntas est in ratione. Et secundum hoc rationabile includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.

[56208] De veritate, q. 22 a. 10 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[56209] De veritate, q. 22 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus.

[56210] De veritate, q. 22 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod velle et cognoscere non sunt actus unius rationis; et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam, sicut cognoscere dulce et album; unde non est simile.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio 22 articulus 11

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Cum corpore huius articuli cessat in suo labore manus secretarii Sancti Thomae eius dictamen notans in cod. Vaticano latino 781. Copiam prosequitur alia manus, more scribendi saeculi XIII exeuntis.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio XXII articulus XI

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Leonino 1976 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Quaestio 22

Articulus 11

Argumenta et corpus

[56211] De veritate, q. 22 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso

[56212] De veritate, q. 22 a. 11 tit. 2 Et videtur quod intellectus sit nobilior et altior.

[56213] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 1 Nobilitas enim animae consistit in hoc quod est ad imaginem Dei. Sed anima est ad imaginem Dei secundum rationem vel intelligentiam: unde Augustinus dicit in III super Genesim ad litteram: *intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationabilibus animantibus antecellit: id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur*. Ergo excellentissima potentia animae est intellectus.

[56214] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 2 Ipse dicebat, quod sicut imago est in intellectu, ita est etiam in voluntate, cum imago, secundum Augustinum in Lib. de Trinit., attendatur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem.- Sed contra: ex quo nobilitas animae penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animae, ubi magis proprie invenitur ratio imaginis. Sed etiam si imago sit in voluntate et intellectu, magis proprie est in intellectu quam in voluntate: unde Magister, in II Sent. dist. 16, dicit, imaginem esse in cognitione veritatis, similitudinem in dilectione boni. Ergo adhuc oportet quod intellectus sit nobilior voluntate.

[56215] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 3 Praeterea, cum de potentiis iudicemus ex actibus, oportet illam potentiam esse nobiliorem cuius actus est nobilior. Sed intelligere est nobilius quam velle. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas. Probatio mediae. Cum actus specificentur ex terminis, oportet illum actum esse nobiliorem cuius est terminus nobilior. Sed actus intellectus est secundum motum ad animam, voluntatis autem actus est secundum motum ab anima ad res. Ergo, cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilius quam velle.

[56216] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 4 Praeterea, in omnibus ordinatis, quanto aliquid magis distat ab infimo, tanto est altius. Sed infimum in potentiis animae est sensus. Voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus. Nam voluntas cum sensitivis potentiis communicat in conditione obiecti; sicut enim sensus est particularium, ita et voluntas: volumus enim particularem sanitatem et non hoc universale quod est sanitas. Intellectus autem est universalium. Ergo intellectus est altior potentia quam voluntas.

[56217] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 5 Praeterea, regens est nobilius recto. Sed intellectus regit voluntatem. Ergo est nobilior voluntate.

[56218] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 6 Praeterea, illud a quo est aliquid, habet auctoritatem super ipsum, et maioritatem, si sit diversum in essentia. Sed intelligentia est a memoria, sicut filius a patre: voluntas autem a memoria et intelligentia, sicut spiritus sanctus a patre et filio. Ergo intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis, et est maior et potior ea.

[56219] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 7 Praeterea, quanto aliquis actus est simplicior et immaterialior, tanto est nobilior. Sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis, et immaterialior: quia intellectus abstrahit a materia, non autem voluntas. Ergo actus intellectus est nobilior quam voluntatis.

[56220] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 8 Praeterea, intellectus in anima comparatur splendori in materialibus; voluntas autem sive affectus, calori, ut patet ex dictis sanctorum. Sed splendor est nobilior calore, cum sit qualitas nobilioris corporis. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

[56221] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 9 Praeterea, illud quod est proprium hominis in quantum est homo, secundum philosophum in Ethicis, est nobilius eo quod est commune homini et aliis animalibus. Sed intelligere est proprium hominis; velle autem etiam aliis animalibus convenit: unde philosophus dicit in III Ethicorum, quod voluntario participant pueri et bruta. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

[56222] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 10 Praeterea, quanto aliquid est propinquius fini, tanto est nobilius; cum fine sit ratio bonitatis in his quae sunt ad finem. Sed intellectus videtur esse propinquior fini quam voluntas. Prius enim homo attingit finem cognoscendo ipsum, quam per voluntatem appetendo ipsum. Ergo intellectus est nobilior quam voluntate.

[56223] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 11 Praeterea, secundum Gregorium in VI Moral., contemplativa vita est maioris meriti quam activa. Sed contemplativa pertinet ad intellectum, activa autem ad voluntatem. Ergo et intellectus est nobilior quam voluntas.

[56224] De veritate, q. 22 a. 11 arg. 12 Praeterea, philosophus dicit in X Ethic., quod intellectus est optimum eorum quae sunt in nobis. Ergo est nobilior voluntate.

[56225] De veritate, q. 22 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Perfectioris potentiae perfectior est habitus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia, quibus perficitur intellectus, ut patet per apostolum, I Cor. XIII, 2. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

[56226] De veritate, q. 22 a. 11 s. c. 2 Praeterea, illud quod est liberum sui, est nobilius non libero. Sed intellectus non est liber sui, cum possit cogi; voluntas autem est libera, cum cogi non possit. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

[56227] De veritate, q. 22 a. 11 s. c. 3 Praeterea, ordo potentiarum est secundum ordinem obiectorum. Sed bonum, quod est obiectum voluntatis, est nobilius vero, quod est obiectum intellectus. Ergo et voluntas est nobilior intellectu.

[56228] De veritate, q. 22 a. 11 s. c. 4 Praeterea secundum Dionysium in V cap. de divinis nominibus, quanto aliqua divinarum participationum est communior, tanto est nobilior. Sed voluntas

est communior intellectu, quia quaedam participant voluntate, quae non participant intellectu, ut prius dictum est. Ergo voluntas est intellectu nobilior.

[56229] De veritate, q. 22 a. 11 s. c. 5 Praeterea, quanto aliquid est Deo propinquius, tanto est nobilius. Sed voluntas Deo magis appropinquat quam intellectus: quia, sicut dicit Hugo de s. Victore, super VII cap. caelestis hierarchiae, *ibi dilectio intrat, ubi cognitio foris est: plus enim Deum diligimus quam de ipso possimus cognoscere.* Ergo voluntas est nobilior intellectu.

[56230] De veritate, q. 22 a. 11 co. Responsio. Dicendum, quod aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter, et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalia; quia per hoc ostenderetur unum alteri eminere secundum quid; sicut homo si compararetur leoni quantum ad differentias essentiales, invenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est rationale animal, leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior, si comparetur secundum fortitudinem corporalem: hoc autem est esse nobilius secundum quid. Ut igitur consideretur quae harum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus, hoc ex per se earum differentiis considerandum est. Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit; cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem habent, quod intellectus simpliciter eminentior est voluntate. Sed contingit eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam eius nobilitatem in seipso habere; quando scilicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in seipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel aeque nobiliter, vel nobilius quam in re cuius est, tunc, absque omni dubitatione, nobilius erit quod in se nobilitatem alterius rei habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quae sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in Lib. de causis. Et eadem ratione earum rerum quae sunt anima inferiores, sicut sunt res corporales, formae sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus. Sic igitur tripliciter potest comparari intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius. Alio modo per respectum ad res materiales sensibiles: et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, ut puta intelligere lapidem quam velle lapidem; quia forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in se ipsa secundum quod a voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum vel amare quam cognoscere; quia scilicet ipsa divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu cognoscitur.

[56231] De veritate, q. 22 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis; et sic voluntas non excluditur ab imagine.

[56232] De veritate, q. 22 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Magister appropriat imaginationem rationi, eo quod prius est; similitudinem vero amori, quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur et venustatur per colores et alia huiusmodi, quibus fit similis exemplari.

[56233] De veritate, q. 22 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior; sed eadem ratione potest probari praeeminentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores.

[56234] De veritate, q. 22 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod voluntas non communicat in obiecto cum sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quae sunt anima inferiores; secundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis elongatur a sensibus quam intellectus, cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligat affectus.

[56235] De veritate, q. 22 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat. Quando ergo minus potest ostendere intellectus aliquod nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas est potior intellectu.

[56236] De veritate, q. 22 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.

[56237] De veritate, q. 22 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales. Cum vero intelligit res quae sunt supra ipsum, non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsae in seipsis; unde remanet actus voluntatis qui fertur in ipsas res prout in seipsis sunt, simplicior et nobilior.

[56238] De veritate, q. 22 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod locutiones illae quibus intellectus splendori, affectus vero calori comparatur, sunt metaphoricae: et ex talibus locutionibus ut Magister dicit in III sententiarum, non est trahenda argumentatio. Dionysius etiam dicit in epistola ad Titum, quod symbolica theologia non est argumentativa.

[56239] De veritate, q. 22 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sicut intelligere est solius hominis, ita velle; quamvis appetere sit aliorum quam hominis.

[56240] De veritate, q. 22 a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est, in corp. articuli.

[56241] De veritate, q. 22 a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod a contemplatione voluntas non excluditur: unde Gregorius dicit super Ezechielem, quod vita contemplativa est Deum et

proximum diligere. Unde eminentia vitae contemplativae ad activam non praeiudicat voluntati.

[56242] De veritate, q. 22 a. 11 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro parte intellectiva, quae comprehendit in se voluntatem. Vel potest dici, quod considerat intellectum et alias potentias animae absolute, non secundum quod comparantur ad hoc obiectum vel illud.

[56243] De veritate, q. 22 a. 11 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; et in tali ordine voluntas est nobilior intellectu.

[56244] De veritate, q. 22 a. 11 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo: quod ex sequentibus patebit.

[56245] De veritate, q. 22 a. 11 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod cum verum sit quoddam bonum: est enim bonum intellectus, ut patet per philosophum in VI Ethic.; non est dicendum quod bonum sit nobilius vero, sicut nec quod animal sit nobilius homine; cum homo includat in se nobilitatem animalis, et superaddat. Loquimur enim de vero et bono, secundum quod sunt obiecta voluntatis et intellectus.

[56246] De veritate, q. 22 a. 11 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod velle non invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus inveniatur. Sciendum tamen est, quod in hac ratione non ducitur auctoritas Dionysii secundum eius intentionem, propter duo. Primo, quia Dionysius loquitur quando unum includitur in ratione alterius, sicut esse in vivere, et vivere in intelligere, cum dicit unum esse simplicius altero. Secundo, quia quamvis participatio quae est simplicior, sit nobilior, tamen si accipiatur cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus superadditis perfectionibus, erit ignobilior; sicut esse quod est nobilius quam vivere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior quam esse viventium, quod est vivere. Et sic non oportet quod semper id quod est in pluribus, sit nobilius; alias oporteret dicere sensum esse nobiliorem intellectu, et nutritivam potentiam quam sensitivam.

[56247] De veritate, q. 22 a. 11 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum; et sic conceditur esse nobilior.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio XXII ab articulo XII ad articulum XV

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 22

Articulus 12

[56248] De veritate, q. 22 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires

[56249] De veritate, q. 22 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[56250] De veritate, q. 22 a. 12 arg. 1 Movens enim est naturaliter prius moto. Sed voluntas est posterior intellectu; nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in Lib. de Trinit. Ergo voluntas non movet intellectum.

[56251] De veritate, q. 22 a. 12 arg. 2 Praeterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum, tunc sequitur quod intellectus intelligat, quia voluntas vult ipsum intelligere. Sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum. Ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet. Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo est abire in infinitum; vel dicendum, quod voluntas non movet intellectum.

[56252] De veritate, q. 22 a. 12 arg. 3 Praeterea, omnis potentia passiva movetur a suo obiecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III de anima. Ergo movetur a suo obiecto. Sed obiectum eius est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus, aut alia vis apprehensiva, movet voluntatem, et non e converso.

[56253] De veritate, q. 22 a. 12 arg. 4 Praeterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet. Imperare autem est rationis, ut dicitur in I Ethic. Ergo eius est movere alias potentias, et non voluntatis.

[56254] De veritate, q. 22 a. 12 arg. 5 Praeterea, secundum Augustinum, XII super Genesim ad litteram, movens et agens est nobilius moto et facto. Sed intellectus, ad minus respectu sensibilium, est nobilior quam voluntas, ut dictum est. Ergo ad minus respectu horum non movetur a voluntate.

[56255] De veritate, q. 22 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod Anselmus dicit in Lib. de similitudinibus, cap. II, quod voluntas movet omnes animae vires.

[56256] De veritate, q. 22 a. 12 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum, VIII super Genesim ad litteram, omnis motus procedit ab immobili. Sed inter potentias animae sola voluntas est quae est immobilis in hoc quod a nullo cogi potest. Ergo omnes aliae vires a voluntate moventur.

[56257] De veritate, q. 22 a. 12 s. c. 3 Praeterea, secundum philosophum in II Meteororum, omnis motus est propter finem. Sed bonum et finis est obiectum voluntatis. Ergo voluntas movet alias vires.

[56258] De veritate, q. 22 a. 12 s. c. 4 Praeterea, secundum Augustinum, hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus. Sed pondus movet corpora. Ergo amor voluntatis movet spirituales animae potentias.

[56259] De veritate, q. 22 a. 12 co. Respondeo. Dicendum, quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires. Ad cuius evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur: scilicet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi: sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis; nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse. Et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum,

cuius est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcipit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus. Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem: sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem. Et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires.

[56260] De veritate, q. 22 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius. Et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest.

[56261] De veritate, q. 22 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum.

[56262] De veritate, q. 22 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

[56263] De veritate, q. 22 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod haec inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.

[56264] De veritate, q. 22 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quaelibet potentia praeeminet alteri in hoc quod est proprium sibi: sicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem sentit per se, quam visus, qui sentit ipsum per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas; et voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus, quam intellectus. Unde, quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum

rerum; tamen secundum rationem movendi, quae competit voluntati ex ratione propria obiecti, voluntas nobilior invenitur.

Articulus 13

[56265] De veritate, q. 22 a. 13 tit. 1 Tertiodecimo quaeritur utrum intentio sit actus voluntatis

[56266] De veritate, q. 22 a. 13 tit. 2 Et videtur quod non.

[56267] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 1 Quia super illud Luc. XI, 34: *lucerna corporis tui est oculus tuus*, Glossa, *id est intentio.* Sed oculus in anima est ratio vel intellectus. Ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum, et non ad voluntatem.

[56268] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 2 Sed dicendum, quod est voluntatis in ordine ad rationem, et pro tanto oculo comparatur.- Sed contra: actus superioris et prioris potentiae non dependet ab actu posterioris. Sed voluntas est prior intellectu in agendo, quia voluntas movet intellectum, ut dictum est, art. praeced. Ergo actus voluntatis non dependet a ratione. Si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

[56269] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 3 Sed dicendum, quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione in quantum ad volendum praeexigitur cognitio voliti; et sic intentio, quamvis sit actus voluntatis, est aliquo modo rationis.- Sed contra: nullus actus voluntatis est qui cognitionem non praeexigat. Ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle nec amare, sed voluntati et rationi simul; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod intentio sit actus voluntatis.

[56270] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 4 Praeterea, ipsum nomen intentionis importat relationem in finem. Sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem. Ergo intentio est rationis.

[56271] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 5 Sed dicendum, quod in intentione non solum est relatio in finem, sed actus voluntatis qui refertur in finem; et utrumque per nomen intentionis significatur.- Sed contra: actus ille relationi in finem prosternitur ut materiale formali. Sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali. Ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis, quam ab eo quod est voluntatis; et sic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

[56272] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 6 Praeterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem. Sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus; cum res naturales non dicantur aliquid intendere nisi secundum quod

sunt directae a primo motore. Ergo et in potentiis animae magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

[56273] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 7 Praeterea, intentio, proprie loquendo, non est nisi cognoscentis. Sed voluntas non est cognoscens. Ergo intentio non est voluntatis.

[56274] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 8 Praeterea, eorum quae nullo modo sunt unum, non potest esse actus unus. Sed voluntas et ratio nullo modo sunt unum, cum ad diversa genera potentiarum animae pertineant; voluntas enim est in appetitivo, sed ratio in intellectivo. Ergo ratio et voluntas non possunt habere unum actum; et ita, si intentio est actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

[56275] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 9 Praeterea, voluntas, secundum philosophum in III Ethic., cap. XXI, est finis tantum. Sed finis est unus tantum in uno ordine. Ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad unum. Sed ubi est unum tantum, ibi non est ordo. Cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo sit voluntatis.

[56276] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 10 Praeterea, intentio nihil aliud esse videtur quam directio voluntatis in ultimum finem. Sed dirigere voluntatem est rationis. Ergo intentio ad rationem pertinet.

[56277] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 11 Praeterea, sicut in perversitate peccati error est rationis, contemptus irascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis; ita e contrario in reformatione animae fides est rationis, spes irascibilis, caritas concupiscibilis. Sed fides, secundum Augustinum, est quae intentionem dirigit. Ergo intentio est rationis.

[56278] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 12 Praeterea, secundum philosophum in III Ethic., voluntas est possibilium, et impossibilium, intentio vero est solum possibilium. Ergo intentio non est voluntatis.

[56279] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 13 Praeterea, quod non est in anima, non est in voluntate. Sed intentio non est in anima: quia nec est potentia, sic enim esset naturalis, et in ea meritum non consisteret; nec est habitus, sic enim esset in dormiente; nec est passio, sic enim esset partis sensitivae, ut patet per philosophum in VII Ethic. Haec autem tria sunt solummodo in anima, ut dicitur in II Ethic. Ergo intentio non est in voluntate.

[56280] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 14 Praeterea, ordinare rationis est, cum ad sapientem pertineat, ut dicitur in I Metaphys. Sed intentio ordinatio quaedam est in finem. Ergo est rationis.

[56281] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 15 Praeterea, intentio est distantis a fine: haec enim praepositio in distantiam importat. Sed magis distat a fine ratio quam voluntas; quia ratio solum demonstrat finem, voluntas vero inhaeret fini sicut proprio obiecto. Ergo intendere est magis rationis quam voluntatis.

[56282] De veritate, q. 22 a. 13 arg. 16 Praeterea, omnis actus voluntatis aut est eius absolute, aut per comparationem ad superiores vires, aut in comparatione ad inferiores. Sed intendere non est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod velle vel amare; nec est actus eius in ordine ad

superiorem, id est rationem, sic enim actus eius est eligere; nec in ordine ad inferiores, cum sic sit eius actus imperare. Ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

[56283] De veritate, q. 22 a. 13 s. c. 1 Sed contra. Intentio est solum de fine. Sed finis et bonum est obiectum voluntatis. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

[56284] De veritate, q. 22 a. 13 s. c. 2 Praeterea, intendere est quoddam prosequi. Sed prosecutio vel fuga ad voluntatem pertinet, non ad rationem; sed solum dicere aliquid esse prosequendum vel fugiendum. Ergo intentio est voluntatis.

[56285] De veritate, q. 22 a. 13 s. c. 3 Praeterea, omne meritum in voluntate consistit. Sed intentio est meritoria, et penes eam praecipue attenditur meritum vel demeritum. Ergo intentio est voluntatis.

[56286] De veritate, q. 22 a. 13 s. c. 4 Praeterea, Ambrosius dicit: *affectus operi tuo nomen imponit*. Sed actus iudicatur bonus vel malus ex intentione. Ergo intentio in affectu videtur contineri; et sic videtur esse voluntatis, et non rationis.

[56287] De veritate, q. 22 a. 13 co. Respondeo. Dicendum, quod intentio est actus voluntatis: quod quidem manifeste apparet ex eius obiecto. Oportet enim potentiam et actum in obiecto convenire, cum potentia non ordinetur in obiectum nisi per actum; oportet enim potentiae visivae et visionis esse idem obiectum, scilicet colorem. Cum ergo obiectum huius actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est obiectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis esse. Non tamen est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundum quod competit naturae suae; alio modo secundum quod competit naturae superioris agentis; impressio enim superioris agentis manet in inferiori; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis; sicut sphaera solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus, similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunae, quae movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quae consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere, infrigidare; et habent alias operationes ex impressione caelestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi praesupposita actione superioris, tamen illa actio quae competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquae moveri deorsum; illa vero quae ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud: sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna. Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis. Alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex

impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis; cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem. Et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis. Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

[56288] De veritate, q. 22 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intentio assimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

[56289] De veritate, q. 22 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem, ut ex dictis patet; et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alteram.

[56290] De veritate, q. 22 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis quilibet actus voluntatis praesupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis, in corp. art., patet; unde ratio non sequitur.

[56291] De veritate, q. 22 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod relatio in finem activa est rationis: eius enim est referre in finem; sed relatio passiva potest esse cuiuscumque directi vel relati in finem per rationem: et sic potest esse voluntatis. Et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

[56292] De veritate, q. 22 a. 13 ad 5 Et per hoc patet solutio ad quintum.

[56293] De veritate, q. 22 a. 13 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in primo motore non solum invenitur cognitio, sed voluntas; et ideo proprie potest ei intentio attribui. Sed ad rationem non pertinet nisi cognitio; unde non est simile.

[56294] De veritate, q. 22 a. 13 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intendere est non cognoscentis, cum res naturales intendant finem, quamvis intentio praesupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animali, sic non est nisi cognoscentis, sicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere et velle sint actus eiusdem potentiae, cuius est cognoscere, sed eiusdem suppositi: non enim proprie dicitur cognoscere vel intendere potentia aliqua, sed suppositum per potentiam.

[56295] De veritate, q. 22 a. 13 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque: unius quidem immediate, sed alterius mediate.

[56296] De veritate, q. 22 a. 13 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis voluntas sit principaliter

de fine, ex eo quod ea quae sunt ad finem non desiderantur nisi propter finem, nihilominus tamen voluntas est eorum quae sunt ad finem. Quod enim philosophus dicit in III Ethicorum, quod voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem; non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando, et principalius; et ex hoc quod electio nunquam est finis, ostenditur quod non sit idem eligere et velle.

[56297] De veritate, q. 22 a. 13 ad 10 Ad decimum dicendum, quod directio in finem activa pertinet ad rationem, sed passiva potest ad voluntatem pertinere: et sic pertinet ad intentionem.

[56298] De veritate, q. 22 a. 13 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod fides dirigit intentionem, sicut ratio voluntatem; unde, sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis.

[56299] De veritate, q. 22 a. 13 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod voluntas non semper est impossibilium, sed aliquando; et hoc sufficit, secundum intentionem philosophi, ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem, quae semper est possibilium, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle; et similiter nec intendere est omnino idem quod velle; sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis.

[56300] De veritate, q. 22 a. 13 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod intentio est quidam actus animae. In illa autem trimembri divisione philosophi actiones animae non continentur: quia actiones non sunt animae ut in anima, sed magis ut ab anima. Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus, sicut principiatum continetur in suo principio.

[56301] De veritate, q. 22 a. 13 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis; et sic intentio ordinationem importat.

[56302] De veritate, q. 22 a. 13 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procederet si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia; requiritur autem inclinatio, quae voluntati competit, et non rationi; unde ratio non sequitur.

[56303] De veritate, q. 22 a. 13 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quae sunt ad finem, in finem ipsum; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quae sunt in finem ad invicem: et propter hoc intentio et electio differunt.

Articulus 14

[56304] De veritate, q. 22 a. 14 tit. 1 Quartodecimo quaeritur utrum voluntas eodem motu velit finem et intendat ea quae sunt ad finem

[56305] De veritate, q. 22 a. 14 tit. 2 Et videtur quod non.

[56306] De veritate, q. 22 a. 14 arg. 1 Impossibile enim est eumdem actum esse simul bonum et malum. Sed contingit esse voluntatem malam cum intentione bona; sicut cum quis vult furari ut det eleemosynam. Ergo non est idem actus intentio et voluntas.

[56307] De veritate, q. 22 a. 14 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in X Eth., motus qui terminatur ad medium et ad extremum differunt specie. Sed id quod est ad finem, et finis, se habent quodammodo ut medium et extrema. Ergo intentio finis et voluntas eius quod est ad finem, differunt specie; et ita non sunt unus actus.

[56308] De veritate, q. 22 a. 14 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in VII Ethic., fines in practicis sunt sicut principia in demonstrativis scientiis. Sed non est idem actus intellectus speculativi quo intelliguntur principia, et quo considerantur conclusiones. Quod patet ex hoc quod ex diversis habitibus eliciuntur: est enim intellectus habitus principiorum, sed scientia conclusionum. Ergo in operativis non est idem actus voluntatis quo intendimus finem et volumus ea quae sunt ad finem.

[56309] De veritate, q. 22 a. 14 arg. 4 Praeterea, actus distinguuntur per obiecta. Sed finis et id quod est ad finem, sunt diversa obiecta. Ergo non idem actus est intentio finis et voluntas eius quod est ad finem.

[56310] De veritate, q. 22 a. 14 s. c. 1 Sed contra. Duo actus non possunt esse simul unius potentiae. Sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem, intendit finem. Ergo intentio finis et voluntas eius quod est ad finem, non sunt diversi actus.

[56311] De veritate, q. 22 a. 14 s. c. 2 Praeterea, sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quae sunt ad finem. Sed eodem actu visus videt colorem et lucem. Ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finem, et intendit finem; ergo intentio finis et voluntas non sunt diversi actus.

[56312] De veritate, q. 22 a. 14 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem duplex est opinio, ut Magister dicit in II Sent., dist. 28. Quidam enim dixerunt quod alius actus sit voluntas eius quod est ad finem, et intentio finis. Quidam vero dixerunt e contrario, quod sit unus actus, sed quod eorum distinctio sit tantummodo propter rerum varietatem. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum unitas actus ex unitate obiecti pensanda sit; si sint aliqua duo quae per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum, erit unus; actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo, erunt duo, sicut partes lineae sunt quodammodo duo, et quodammodo unum, prout scilicet uniuntur in toto: et ideo actus visionis, si feratur in duas partes lineae secundum quod sunt duae, id est in utramque per se secundum id quod est proprium sibi, erunt duae visiones, nec poterunt simul videri;

si autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una visio, et simul tota linea videbitur. Omnia autem quae sunt ad invicem ordinata, sunt quidem plura in quantum sunt res quaedam per se consideratae; sunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur: et ideo actus animae qui fertur in ea secundum quod sunt ad invicem ordinata est unus; actus vero animae qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata, est multiplex. Sicut patet in consideratione statuae Mercurii: quam si aliquis consideret ut est quaedam res, erit alia consideratio eius, et consideratio Mercurii, cuius statua est imago; si autem consideretur statua ut imago Mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in Mercurium. Similiter quando motus voluntatis fertur in finem et in id quod est ad finem, si feratur in ea secundum quod utrumque est quaedam res per se existens, erit diversus motus voluntatis: et sic est vera opinio quae dicit, quod intentio finis et voluntas eius quod est ad finem, sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est unus actus voluntatis in utrumque: et sic est vera opinio quae ponit, unum actum esse intentionem finis et voluntatem eius quod est ad finem. Sed si recte inspiciatur ratio intentionis, invenitur haec opinio esse verior quam alia. Motus enim voluntatis in finem non dicitur absolute intentio, sed simpliciter velle; sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quae sunt in finem. Qui enim vult sanitatem, dicitur eam simpliciter velle; sed solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult. Et ideo concedendum est, quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas.

[56313] De veritate, q. 22 a. 14 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis unus actus non possit esse bonus et malus, tamen alicuius actus mali potest esse aliqua circumstantia bona; sicut actus vitiosus est, si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet. Et ita voluntas qua quis vult furari ut pascat pauperes, est actus malus simpliciter, habens tamen aliquam circumstantiam bonam: propter quid enim ponitur una de circumstantiis.

[56314] De veritate, q. 22 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum philosophi est intelligendum, quando sistitur in medio; quando enim per medium transitur ad terminum, tunc est unus numero motus. Et ita quando voluntas movetur in id quod est ad finem, cum ordine ad finem, est unus motus.

[56315] De veritate, q. 22 a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando conclusio et principium considerantur utrumque per se, sunt diversae considerationes; sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem, est eadem consideratio utriusque, sicut fit in syllogismo.

[56316] De veritate, q. 22 a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum, quod finis et id quod est ad finem, sunt unum obiectum, in quantum consideratur unum in ordine ad aliud.

Articulus 15

[56317] De veritate, q. 22 a. 15 tit. 1 Quintodecimo quaeritur utrum electio sit actus voluntatis

[56318] De veritate, q. 22 a. 15 tit. 2 Et videtur quod non, sed rationis.

[56319] De veritate, q. 22 a. 15 arg. 1 Ignorantia enim non est voluntatis, sed rationis. Sed perversitas electionis, ignorantia quaedam est; unde omnis malus, dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in III Ethicorum. Ergo et electio rationis est.

[56320] De veritate, q. 22 a. 15 arg. 2 Praeterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita conclusio. Sed electio est quasi quaedam conclusio consilii, ut patet in III et VII Ethic. Cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit.

[56321] De veritate, q. 22 a. 15 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in VIII Ethicorum, principalitas virtutis moralis in electione consistit. Sed, sicut ipse dicit in VI Ethic., id quod est prudentiae in virtutibus moralibus, est principale, quod formaliter complet rationem virtutis. Ergo electio pertinet ad prudentiam. Sed prudentia est in ratione. Ergo et electio.

[56322] De veritate, q. 22 a. 15 arg. 4 Praeterea, electio discretionem quamdam importat. Sed discernere rationis est. Ergo et eligere.

[56323] De veritate, q. 22 a. 15 s. c. 1 Sed contra. Est, quod eligere est duobus propositis unum alteri praeoptare, ut patet per Damascenum. Sed optare est actus voluntatis, et non rationis. Ergo et eligere.

[56324] De veritate, q. 22 a. 15 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in III Ethicorum, quod electio est desiderium praeconsiliati. Sed desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio.

[56325] De veritate, q. 22 a. 15 co. Respondeo. Dicendum, quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Ethicorum, ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem. Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione obiecti: quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est obiectum voluntatis; nam bonum dicitur et finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut

utile simpliciter, sed ut utilius ad finem. Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere. Sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem: utrumque enim velle dicimur. Sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem. Intendere vero, secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

[56326] De veritate, q. 22 a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

[56327] De veritate, q. 22 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum, quod practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia, quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et huiusmodi est electio: et dicitur conclusio per quamdam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

[56328] De veritate, q. 22 a. 15 ad 3 Ad tertium dicendum, quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte eius quod habet de ratione, et ex parte eius quod habet de voluntate: utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum. Unde non oportet quod electio sit actus prudentiae totaliter; sed participat aliquid prudentiae, sicut et rationis.

[56329] De veritate, q. 22 a. 15 ad 4 Ad quartum dicendum, quod discretio invenitur in electione, secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur voluntas in eligendo.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio XXIII

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 23

Prooemium

[56330] De veritate, q. 23 pr. 1 Et primo quaeritur utrum Deo competat habere voluntatem.

[56331] De veritate, q. 23 pr. 2 Secundo utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens.

[56332] De veritate, q. 23 pr. 3 Tertio utrum voluntas divina convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi.

[56333] De veritate, q. 23 pr. 4 Quarto utrum Deus de necessitate velit quidquid vult.

[56334] De veritate, q. 23 pr. 5 Quinto utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat.

[56335] De veritate, q. 23 pr. 6 Sexto utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate.

[56336] De veritate, q. 23 pr. 7 Septimo utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae.

[56337] De veritate, q. 23 pr. 8 Octavo utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.

Articulus 1

[56338] De veritate, q. 23 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum Deo competat voluntatem habere

[56339] De veritate, q. 23 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[56340] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 1 Omni enim voluntatem habenti competit secundum electionem voluntatis agere. Sed Deus non agit secundum voluntatis electionem; ut enim dicit Dionysius, IV cap. de Divin. Nomin.: *sicut noster visibilis sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia; ita et divina bonitas*. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

[56341] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 2 Praeterea, ex causa contingenti non possunt effectus necessarii provenire. Sed voluntas est causa contingens, cum se habeat ad utrumlibet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Deus autem est causa omnium, tam necessariorum quam contingentium. Ergo non agit per voluntatem; et sic idem quod prius.

[56342] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 3 Praeterea, ei quod non habet aliquam causam, non competit aliquid quod importet respectum ad causam. Sed Deus, cum sit prima causa omnium, non habet aliquam causam. Ergo, cum voluntas importet habitudinem in causam finalem, quia voluntas est finis, secundum philosophum in III Ethicorum, videtur quod voluntas Deo non competat.

[56343] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, in III Ethic., voluntarium meretur laudem vel vituperium; involuntarium autem veniam et misericordiam. Ergo ei non competit ratio voluntarii cui non competit ratio laudabilis. Sed Deo non competit ratio laudabilis, quia laus, ut dicitur in I Ethic., non est optimorum, sed eorum quae ordinantur in optimum; honor autem est optimorum. Ergo Deo non competit habere voluntatem.

[56344] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 5 Praeterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Sed voluntario opponitur duplex involuntarium, ut dicitur in libro III Ethic.: scilicet involuntarium per ignorantiam, et per violentiam. Sed Deo non competit involuntarium per violentiam, quia coactio in Deum non cadit; nec involuntarium per ignorantiam, quia ipse omnia novit. Ergo nec voluntarium Deo competit.

[56345] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 6 Praeterea, ut dicitur in Lib. de regulis fidei, est duplex voluntas: scilicet affectionis respectu interiorum actuum, et effectionis respectu exteriorum. Voluntas autem affectionis, ut ibi dicitur, est faciens ad meritum; voluntas autem effectionis est perficiens meritum. Deo autem non competit mereri. Ergo nec voluntatem aliquo modo habere.

[56346] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 7 Praeterea, Deus movens est non motum: quia secundum Boetium, *immobilis manens dat cuncta moveri.* Sed voluntas est movens motum, ut dicitur in Lib. III de anima; unde et in II Metaphys., probat philosophus quod movet sicut desideratum et intellectum ex hoc quod est movens non motum. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

[56347] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 8 Praeterea, voluntas appetitus quidam est; sub appetitiva enim animae parte continetur. Sed appetitus est imperfectio; est enim non habiti, secundum Augustinum. Ergo, cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non competat voluntatem habere.

[56348] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 9 Praeterea, nihil quod se habet ad opposita, videtur Deo competere; cum talia sint generabilia et corruptibilia, a quibus longe Deus removetur. Sed voluntas se habet ad opposita, cum inter rationales potestates contineatur, quae ad opposita se habent, secundum philosophum. Ergo voluntas Deo non competit.

[56349] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 10 Praeterea, Augustinus, XIV de Civ. Dei, dicit, quod Deus non aliter afficitur ad res cum sunt, et aliter cum non sunt. Sed cum non sunt, Deus non vult res esse: essent enim, si eas esse vellet. Ergo et cum sint, Deus non vult eas esse.

[56350] De veritate, q. 23 a. 1 arg. 11 Praeterea, Deo non competit perfici, sed perficere. Voluntatis autem est perfici bono, sicut intellectus vero. Ergo voluntas Deo non competit.

[56351] De veritate, q. 23 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod in Psalm. CXIII, 3, dicitur: *omnia quaecumque voluit fecit*; ex quo videtur quod voluntatem habeat, et ex voluntate sua res creatae sint.

[56352] De veritate, q. 23 a. 1 s. c. 2 Praeterea, beatitudo maxime in Deo invenitur. Sed beatitudo voluntatem requirit, quia beatus dicitur, secundum Augustinum, qui habet quidquid vult, et nihil mali vult. Ergo voluntas competit Deo.

[56353] De veritate, q. 23 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ubicumque inveniuntur perfectiores conditiones voluntatis, ibi est perfectius voluntas. Sed in Deo perfectissime inveniuntur conditiones voluntatis: est enim in eo indistantia voluntatis a subiecto, quia sua essentia est sua voluntas; est in eo indistantia voluntatis ab actu, quia sua actio est sua essentia; est in eo indistantia voluntatis a fine, sive ab obiecto, quia sua voluntas est sua bonitas. Ergo in Deo perfectissime invenitur voluntas.

[56354] De veritate, q. 23 a. 1 s. c. 4 Praeterea, voluntas est radix libertatis. Sed libertas praecipue competit Deo; liber enim est qui causa sui est, secundum philosophum in I metaphysicorum; quod maxime de Deo verificatur. Ergo in Deo invenitur voluntas.

[56355] De veritate, q. 23 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod voluntas propriissime in Deo invenitur. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines eius ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant, dicentes, quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis; sed secundum propriam rationem. Non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio eius, secundum philosophum in III de anima. Et quia ratio rei absoluta sine concretione non potest inveniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis; ut quae sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia: in quibus, quia ipsa eorum

essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi; sicut Deus per suam essentiam seipsum et omnia alia cognoscit; voluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinem, qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes. Et quia cuiuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere; inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animalem, vel rationalem seu intellectualem; sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum quod diversimode in se aliquid habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est, quidquid eis inest, quasi materiae obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis. Unde huius ordinationis ipsae res materiales non sunt sibi ipsis causae, quasi ipsae se ordinent in hoc ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur; unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt. Et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam; et hoc secundum gradum suae immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipsae sunt causae, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur. Et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca quae est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum quem haberet; unde non remaneret artifici liberum facere domum vel non facere, vel facere sic, aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens, quantum est de se, magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse, respectu accidentium dispositionum domus; remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendae vel non faciendae. Quia vero in substantia spirituali sensitiva, licet recipiantur formae rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiae conditionibus, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt; sed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non subiacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberae inclinationis; quae quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit. Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animae vero sensitivae attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiae intellectivae attribuitur voluntas. Et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. Unde, cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis.

[56356] De veritate, q. 23 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit ex verbis illis excludere voluntatem et electionem a Deo, sed ostendere universalem eius influentiam in res. Non enim ita communicat suam bonitatem rebus, ut quasdam eligat quas suae bonitatis participes faciat, quasdam vero a participatione suae bonitatis omnino excludat; *sed omnibus dat affluenter* ut dicitur Iac. I, 5; quamvis quantum ad hoc eligere dicatur quod quibusdam plura quam aliis dat ex ordine suae sapientiae.

[56357] De veritate, q. 23 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei non est causa

contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult; et ideo ex ipsa ratione suae immobilitatis res necessariae causari possunt; et praecipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata, sed in se possibilis, et necessaria per aliud.

[56358] De veritate, q. 23 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas est alicuius dupliciter: uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quae sunt ad finem, quae propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis. Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam, quae secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinae nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens, in Deo significari aliquid per modum causae; sic enim divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causae formalis. Res vero creatae, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem: propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas manifestetur, et ut sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.

[56359] De veritate, q. 23 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod laus non debetur voluntati secundum quemlibet actum suum, si laus stricte accipitur, ut philosophus accipit; sed secundum quod voluntas comparatur ad ea quae sunt ad finem. Constat enim quod actus voluntatis invenitur non solum in operibus virtutis, quae sunt laudabilia, sed etiam in actu felicitatis, quae est honorabilium: constat enim quod felicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur, cum ad laudandum Deum in multis locis Scripturae invitemur; sed laus communius accipitur quam philosophus accipiat. Vel potest dici, quod laus, etiam proprie accepta, Deo competit, in quantum sua voluntate ordinat creaturas in seipsum sicut in finem.

[56360] De veritate, q. 23 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in Deo est voluntas affectionis, et voluntas effectionis: vult enim se velle, et vult se agere quod agit; sed non oportet quod ubicumque est altera istarum, inveniatur meritum, sed solummodo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

[56361] De veritate, q. 23 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter; sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet nisi secundum modum significandi. Et quantum ad hunc modum loquendi, secundum Commentatorem in Lib. VIII Phys., verificatur dictum Platonis, qui dicebat, quod primum movens movet seipsum, in quantum scilicet intelligit et vult seipsum. Nec tamen quia vult creaturas, sequitur quod a creaturis movetur; quia creaturas non vult nisi ratione suae bonitatis, ut dictum est, in solut. ad 3 argum.

[56362] De veritate, q. 23 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod per eamdem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum obtinet, et in termino quiescit quem iam obtinuit. Unde eiusdem potentiae est tendere in bonum cum nondum habetur, et diligere ipsum, et delectari in eo postquam habetur; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cuius dicitur quod appetitus est imperfecti. Sed voluntas indifferenter se habet ad utrumque: unde voluntas secundum propriam rationem competit Deo, non autem appetitus.

[56363] De veritate, q. 23 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Deo non competit ad opposita se habere quantum ad ea quae sunt in essentia eius; sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere et non facere.

[56364] De veritate, q. 23 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Deus cum non operatur res, vult res esse; sed tamen non vult quod tunc sint: unde obiectio procedit ex suppositione falsi.

[56365] De veritate, q. 23 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Deus non potest aliquo perfici secundum rem; tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur, sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas.

Articulus 2

[56366] De veritate, q. 23 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens

[56367] De veritate, q. 23 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[56368] De veritate, q. 23 a. 2 arg. 1 Ordo enim distinctionem praesupponit. Sed in divina voluntate non est aliqua distinctio, cum uno simplici actu voluntatis velit omnia quae vult. Ergo in divina voluntate non est antecedens et consequens, quod ordinem importet.

[56369] De veritate, q. 23 a. 2 arg. 2 Sed dicendum, quod in voluntate divina etsi non sit distinctio ex parte volentis, est tamen distinctio ex parte volitorum.- Sed contra: ex parte volitorum non potest ordo in voluntate poni nisi dupliciter: aut respectu diversorum, aut respectu unius voliti. Si respectu diversorum volitorum, sequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem consequens de posterioribus creaturis: quod falsum est. Si autem respectu unius voliti, hoc

non potest esse nisi secundum diversas circumstantias in illo volito consideratas. Hoc autem non potest ponere distinctionem vel ordinem in voluntate; cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit; res autem in sua natura implicita est omnibus suis conditionibus. Ergo nullo modo in divina voluntate debet poni antecedens et consequens.

[56370] De veritate, q. 23 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita et scientia et potentia. Sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedentem et consequentem. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

[56371] De veritate, q. 23 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod non recipit mutationem nec impedimentum ab alio, non iudicatur ex alio, sed ex seipso tantum. Voluntas autem divina a nullo potest immutari nec impediri. Ergo nec debet iudicari ex alio, sed ex seipsa tantum. Sed voluntas antecedens in Deo dicitur, secundum Damascenum, ex ipso existens; consequens autem ex causa nostra. Ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem.

[56372] De veritate, q. 23 a. 2 arg. 5 Praeterea, in affectiva non videtur esse ordo nisi ex cognitiva, quia ordo ad rationem pertinet. Sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem, quae est ratio, sed cognitio simplex, quae est intellectus. Ergo nec in voluntate eius debet poni ordo antecedentis et consequentis.

[56373] De veritate, q. 23 a. 2 arg. 6 Praeterea, Boetius dicit in Lib. de Consol., quod Deus uno mentis intuitu omnia cernit. Ergo pari ratione ad omnia quae vult, uno simplici actu voluntatis se extendit: ergo in eius voluntate non debet poni antecedens et consequens.

[56374] De veritate, q. 23 a. 2 arg. 7 Praeterea, Deus cognoscit res in seipso et in propria natura rerum; et quamvis res posterius sint in propria natura quam in verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens et consequens. Ergo nec in voluntate poni debet.

[56375] De veritate, q. 23 a. 2 arg. 8 Praeterea, sicut divinum esse mensuratur aeternitate, ita et divina voluntas. Sed duratio divini esse, propter hoc quod est aeternitate mensurata, est tota simul, non habens prius et posterius. Ergo nec in voluntate divina debet poni antecedens et consequens.

[56376] De veritate, q. 23 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Damascenus dicit in II Lib.: *oportet scire, quod Deus antecedente voluntate vult omnes salvari: non autem consequente*, ut post subdit. Ergo distinctio antecedentis et consequentis competit divinae voluntati.

[56377] De veritate, q. 23 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Deo competit voluntas habitualis aeterna secundum quod Deus est, et voluntas actualis secundum quod creator est, volens res actu esse. Sed haec voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens. Ergo in voluntate divina antecedens et consequens invenitur.

[56378] De veritate, q. 23 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cuius distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit: dicit enim in Lib. II, quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens: sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa. Ad cuius

evidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis: et sicut agens est prius facto et principalius, ita id quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti. Sicut patet in operatione naturae, quod ex parte virtutis formativae, quae est in semine, est quod animal perfectum producatur: sed ex parte materiae recipientis, quae quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producitur perfectum animal, sicut contingit in partubus monstruosis. Et sic dicimus de prima intentione naturae esse quod animal perfectum producatur; sed quod producatur animal imperfectum, est ex secunda intentione naturae: quae ex quo non potest propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei qua operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, et res a principio creaverit nulla materia praeexistente, nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eis administrans, praesupposita natura quam prius eis dedit; et quamvis posset a creatura omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt; tamen secundum ordinem suae sapientiae disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum. Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente. Sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de secunda intentione eius, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle: sed quia quidam suae saluti adversantur, quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per iustitiam damnans; ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus poena in praesenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque consequente; sed est ab eo solummodo permissus. Nec tamen intelligendum est ex praedictis quod intentio Dei frustrari possit: quia istum qui non salvatur, praescivit ab aeterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolutae voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

[56379] De veritate, q. 23 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum.

[56380] De veritate, q. 23 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ordo divinae voluntatis non attenditur secundum diversa volita, sed per respectum ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta; sicut aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente, ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quae in eo inveniuntur. Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis, sit cum omnibus suis conditionibus, non tamen oportet quod quaelibet illarum conditionum quae inveniuntur in volito, sit ratio movens voluntatem; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis; quamvis simul utrumque in uno inveniatur.

[56381] De veritate, q. 23 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, secundum quod ad opus applicantur. Potentia enim non exit in opus nisi recta per scientiam, et determinata per voluntatem ad aliquid agendum; et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam. Vel dicendum, quod ratio voluntatis consistit, ut dictum est, in comparatione voluntatis ad ipsas res; sed res dicuntur esse scitae, vel possibiles alicui agenti, in quantum sunt in ipso per modum intelligibilem vel virtualem. Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem; sed secundum quod sunt in seipsis; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiae vel potentiae, sed solum voluntati.

[56382] De veritate, q. 23 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis divina voluntas non impediatur nec immutetur ex aliquo alio, tamen secundum ordinem sapientiae fertur in aliquid secundum conditionem illius; et sic voluntati divinae attribuitur aliquid ex parte nostra.

[56383] De veritate, q. 23 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus; sic autem ibi non est ordo antecedentis et consequentis.

[56384] De veritate, q. 23 a. 2 ad 6 Et similiter dicendum ad sextum.

[56385] De veritate, q. 23 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis res posterius habeat esse in sua natura quam in Deo, non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in seipso: quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in seipso, et prout sunt in propria natura.

[56386] De veritate, q. 23 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in voluntate Dei non ponuntur antecedens et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat aeternitati; sed ad denotandum diversam comparationem eius ad volita.

Articulus 3

[56387] De veritate, q. 23 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi

[56388] De veritate, q. 23 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[56389] De veritate, q. 23 a. 3 arg. 1 Sicut enim ea quae in creaturis aguntur, sunt signa divinae voluntatis; ita et scientiae et potentiae. Sed scientia et potentia non distinguuntur per potentiam

et scientiam quae sunt essentia Dei, et signa eius. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet per voluntatem beneplaciti quae est divina essentia, et voluntatem signi.

[56390] De veritate, q. 23 a. 3 arg. 2 Praeterea, per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, ostenditur actum divinae voluntatis ferri in illud, ut sic sit Deo placitum. Aut ergo illud in quod fertur voluntas signi, est placitum Deo, aut non. Si est placitum Deo, ergo vult illud voluntate beneplaciti; et sic voluntas signi non debet a voluntate beneplaciti distingui. Si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi; ergo signum divinae voluntatis erit falsum; et ita in doctrina veritatis talia signa divinae voluntatis poni non debent.

[56391] De veritate, q. 23 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnis voluntas est in volente. Sed quidquid est in Deo, est divina essentia. Si ergo voluntas signi Deo attribuitur, erit idem quod divina essentia; et sic non distinguitur a voluntate beneplaciti; nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti, quae est ipsa divina essentia, ut Magister in I Sent., distinct. 45, dicit.

[56392] De veritate, q. 23 a. 3 arg. 4 Praeterea, quidquid Deus vult, bonum est. Sed signum voluntatis debet divinae voluntati respondere. Ergo signum voluntatis non debet esse de malo. Cum ergo permissio sit de malo, et similiter prohibitio; videtur quod non debeant poni signa divinae voluntatis.

[56393] De veritate, q. 23 a. 3 arg. 5 Praeterea, sicut invenitur bonum et melius, ita malum et peius. Sed secundum bonum et melius distinguitur duplex voluntas signi: scilicet praeceptum quod est de bono, et consilium quod est de meliori bono. Ergo et similiter respectu mali et peioris debent duo signa voluntatis poni.

[56394] De veritate, q. 23 a. 3 arg. 6 Praeterea, voluntas Dei magis inclinatur ad bonum quam ad malum. Sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio, nunquam potest impediri. Ergo et praeceptum et consilium, quae sunt respectu boni, non deberent impedimentum suscipere; quod tamen apparet esse falsum.

[56395] De veritate, q. 23 a. 3 arg. 7 Praeterea, eorum quae se invicem consequuntur, unum non debet contra aliud distingui. Sed voluntas beneplaciti et Dei operatio se consequuntur: nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti; et nihil vult voluntate beneplaciti in creaturis, quod non operetur, secundum illud Psalm. CXIII, 3: *omnia quaecumque voluit, dominus fecit.* Ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quae contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

[56396] De veritate, q. 23 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod in divinis est duplex modus loquendi. Unus secundum propriam locutionem: quando scilicet Deo attribuimus id quod sibi competit secundum suam naturam; quamvis semper sibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur, vel sermone proferatur; ratione cuius nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figurativam sive tropicam vel symbolicam locutionem. Quia enim ipse Deus, secundum quod in se est, aciem nostrae mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quae apud nos inveniuntur. Et sic sensibilium nomina Deo attribuimus, ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid huiusmodi. Quarum quidem locutionum veritas in

hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit Dionysius, II cap. Cael. Hierarch., est universaliter boni participatione privata; et ideo in singulis creaturis est invenire aliquas proprietates repraesentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur, in quantum res significata per nomen, signum est divinae bonitatis. Quodcumque ergo signum loco signati accipitur in divinis, est modus tropicae locutionis. Uterque autem istorum modorum loquendi concurrit in voluntate divina. Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra, art. 1, dictum est; et sic voluntas de Deo proprie dicitur; et haec est voluntas beneplaciti, quae per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est, art. praeced. Quia vero voluntas in nobis habet quamdam animi passionem consequentem; ideo, sicut alia nomina passionum metaphorice dicuntur de Deo, ita et nomen voluntatis. Dicitur autem nomen irae de Deo, quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet punitio; unde ipsa punitio, qua punit, Dei ira nominatur. Et simili modo loquendi, illa quae solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur: et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur. Cum autem voluntas possit designari et secundum quod proponit de agendis, et secundum quod impetum facit ad opus, utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum eius prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis: nam respectu boni necessarii, sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis praeceptum; respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium. Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum: unum expressum, quod est operatio; quod enim quis operatur, indicat se expresse velle: aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio; qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat.

[56397] De veritate, q. 23 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quamvis sit omnia potens et omnia sciens, non tamen omnia volens; et ideo, praeter signa in creaturis inventa, quibus ostenditur quod est sciens et potens et volens, voluntati assignantur quaedam signa, ut ostendatur quid Deus velit, et non solum quod est volens. Vel dicendum, quod scientia et potentia non habent ita adiunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur. Et ideo voluntas magis appropinquat ad illa quae metaphorice dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia; et ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphorice loquendo, quam signa scientiae et potentiae, scientiam et potentiam.

[56398] De veritate, q. 23 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non velit omne quod praecipit vel permittit, vult tamen aliquid circa hoc. Vult enim omnes esse debitores eius quod praecipit, et in potestate nostra esse id quod permittit; et hanc voluntatem divinam praeceptum et permissio significat. Vel potest dici, quod voluntas signi non pro tanto dicitur quia significet Deum velle illud; sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos, voluntas nominatur. Non autem oportet ut id quod solet esse alicuius rei signum, sit falsum quando ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamvis ergo praecipere in nobis sit signum volendi illud, non tamen quandocumque praecipit aliquid vel Deus

vel homo, oportet quod significet se velle illud esse. Unde non sequitur quod sit signum falsum. Et inde est quod in actibus non semper est mendacium, quandocumque aliqua actio agitur per quam solet aliquid significari, si illud non subsit. Sed in verbo, si non subsit illud quod significat, de necessitate est falsitas, quia scilicet verba ad hoc sunt instituta ut sint signa; unde si non respondet eis signatum, est ibi falsitas. Actiones autem non sunt ad hoc institutae ut significent, sed ut aliquid per eas fiat; accidit autem quod per eas aliquid significetur. Et ideo non semper est falsitas in eis si signatum non respondet; sed tunc tantum quando ad significandum applicantur ab agente.

[56399] De veritate, q. 23 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas signi non est in Deo, sed a Deo; est enim aliquis Dei effectus talis, qualis solet apud nos voluntas hominis designari.

[56400] De veritate, q. 23 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod voluntas Dei quamvis non sit respectu mali ut fiat, est tamen respectu eius ut impediat prohibendo, vel in potestate nostra constituat permittendo.

[56401] De veritate, q. 23 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum omne in quod voluntas tendit, habeat ordinem ad finem, qui est ratio volendi omnia; mala autem careant ordine ad finem; omnia mala unum tenent locum, sicut respectu finis, ita et respectu voluntatis divinae; sed bona quae ordinantur in finem, secundum diversum ordinem quem habent ad finem, diversimode ad ea se habet voluntas. Et propter hoc sunt diversa signa de bono et meliori, non autem de malo et peiori.

[56402] De veritate, q. 23 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod voluntas signi non distinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod est impleri et non impleri: unde, quamvis voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen ad voluntatem signi aliquid pertinere quod impletur: unde ea quae Deus praecipit vel consulit, quandoque vult voluntate beneplaciti. Distinguitur autem voluntas signi a voluntate beneplaciti, quia unum est ipse Deus, aliud est effectus eius, ut iam dictum est, in corp. art. Et sciendum est, quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti: quaedam enim est voluntas signi quae nunquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam velit; quaedam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quaedam vero quandoque incidit, et quandoque non, sicut praeceptum, prohibitio et consilium.

[56403] De veritate, q. 23 a. 3 ad 7 Et per hoc patet solutio ad ultimum.

Articulus 4

[56404] De veritate, q. 23 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum Deus de necessitate velit quidquid vult

[56405] De veritate, q. 23 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56406] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 1 Omne enim aeternum est necessarium. Sed Deus ab aeterno vult quidquid vult. Ergo de necessitate vult quidquid vult.

[56407] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 2 Sed dicendum, quod velle Dei est necessarium et aeternum ex parte voluntatis, quae est divina essentia, et ex parte eius quod est ratio volendi, quod est divina bonitas; non autem quantum ad respectum voluntatis ad volitum.- Sed contra: hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, importat habitudinem voluntatis ad volitum. Sed hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, est aeternum. Ergo ipsa habitudo voluntatis ad volitum est aeterna et necessaria.

[56408] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 3 Sed dicendum, quod habitudo ad volitum est aeterna et necessaria, secundum quod volitum est in ratione exemplari, non autem secundum quod est in seipso, sive in propria natura.- Sed contra: secundum hoc aliquid est volitum quod ad ipsum refertur voluntas. Si ergo ab aeterno non refertur voluntas Dei ad volitum, secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in ratione volendi exemplari; tunc aliquod temporale, utpote Petrum salvari, non esset ab aeterno volitum a Deo, ut scilicet in propria natura esset; sed solummodo ab aeterno esset a Deo volitum ut esset in rationibus aeternis; quod patet esse falsum.

[56409] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 4 Praeterea, quidquid Deus voluit vel vult, postquam vult illud vel voluit, non potest illud non velle vel non voluisse. Sed quidquid Deus vult, nunquam non voluit; eo quod semper et ab aeterno voluit quidquid vult. Ergo Deus non potest non velle quidquid vult; ergo de necessitate vult quidquid vult.

[56410] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 5 Sed diceretur, quod ratio ista procedit secundum quod velle Dei consideratur quantum ad ipsum volentem, vel actum, vel rationem volendi, non autem quantum ad habitudinem qua refertur ad volitum.- Sed contra: creare est actus semper importans respectum ad effectum; connotat enim effectum temporalem. Sed ratio ista verificatur de creatione, si supponeretur Deum semper creasse; quod quia creavit aliquid, non potest non creasse. Ergo de necessitate sequitur, secundum quod habet respectum ad volitum.

[56411] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 6 Praeterea, Deo idem est esse quod velle. Sed Deum necesse est esse omne quod est, quia in perpetuis non differt esse et posse, secundum philosophum in III Phys. Ergo et Deum necesse est velle omne quod vult.

[56412] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 7 Sed dicendum, quod quamvis velle et esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi, quia velle significatur per modum actus, qui transit in alterum.- Sed contra: esse etiam Dei quamvis sit idem quod essentia secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi; quia esse significat per modum actus. Ergo quantum ad hoc non est differentia inter esse et velle.

[56413] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 8 Praeterea, aeternitas repugnat successioni. Sed velle divinum

aeternitate mensuratur. Ergo non potest ibi esse successio. Esset autem successio, si quod ab aeterno voluit non vellet; aut si quod non voluit, vellet. Ergo impossibile est eum velle quod non voluit, vel non velle quod voluit. Ergo quidquid vult, de necessitate vult; et quidquid non vult, de necessitate non vult.

[56414] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 9 Praeterea, quicumque voluit aliquid necessarium, impossibile est eum non voluisse illud, quia quod factum est, non potest non fuisse. Sed in Deo idem est velle et voluisse, qui actus voluntatis eius non est novus, sed aeternus. Ergo Deus non potest non velle quod vult; et sic de necessitate vult quod vult.

[56415] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 10 Sed dicendum, quod vult de necessitate quantum ad rationem volendi, non autem quantum ad ipsum volitum.- Sed contra: ratio volendi Deo est ipsemet, qui a seipso vult quidquid vult. Si ergo seipsum de necessitate vult, et omnia alia de necessitate vellet.

[56416] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 11 Praeterea, ratio volendi est finis. Finis autem, secundum philosophum in II Physic., et in VII Ethicorum, ita se habet in appetitivis et operativis sicut principium in demonstrativis. Sed in demonstrativis si principia sunt necessaria, sequitur conclusio necessaria. Ergo et in appetitivis, si aliquis vult finem, vult ea de necessitate, quae sunt ad finem; et ita, si velle divinum est necessarium quantum ad rationem volendi, erit necessarium per comparationem ad volita.

[56417] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 12 Praeterea, quicumque potest velle aliquid et non velle, potest incipere velle illud. Sed Deus non potest incipere velle aliquid. Ergo non potest aliquid velle et non velle; et ita de necessitate vult quidquid vult.

[56418] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 13 Praeterea, sicut Dei voluntas importat respectum ad creaturas, ita et potentia et scientia. Sed necessarium est Deum posse quidquid potest, et necessarium est eum scire quidquid scit. Ergo necessarium est eum velle quidquid vult.

[56419] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 14 Praeterea, illud quod semper eodem modo se habet, est necessarium. Sed respectus divinae voluntatis ad volita, semper est eodem modo se habens. Ergo est necessarius; et ita velle divinum quantum ad habitudinem ad substantiam voliti est necessarium.

[56420] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 15 Praeterea, si Deus vult Antichristum fore, de necessitate sequitur Antichristum fore, quamvis Antichristum fore non sit necessarium. Hoc autem non esset, nisi esset necessarius respectus sive necessaria habitudo divinae voluntatis ad volitum. Ergo ipsum velle divinum, secundum quod importat respectum voluntatis ad volitum, est necessarium.

[56421] De veritate, q. 23 a. 4 arg. 16 Praeterea, ordo divinae voluntatis ad rationem volendi est causa ordinis divinae voluntatis ad volitum; voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi. Inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium. Posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius, nisi intercidat media causa contingens. Ergo, cum velle divinum sit necessarium in ordine ad rationem volendi, erit necessarium in ordine ad volitum; et ita Deus de necessitate vult quidquid vult.

[56422] De veritate, q. 23 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Voluntas Dei magis est libera quam voluntas nostra. Sed voluntas nostra non de necessitate vult quod vult. Ergo nec voluntas Dei.

[56423] De veritate, q. 23 a. 4 s. c. 2 Praeterea, necessitas opponitur gratuitae voluntati. Sed Deus vult salutem hominum ex gratuita voluntate. Ergo non vult ex necessitate.

[56424] De veritate, q. 23 a. 4 s. c. 3 Praeterea, cum nihil extrinsecum a Deo, possit Deo necessitatem imponere; si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud nisi ex necessitate suae naturae. Ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere ex voluntate et ex hoc quod ponitur ex necessitate naturae. Sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturae, sequitur omnia ab eo facta fuisse. Ergo idem sequetur nobis ponentibus eum ex voluntate omnia facere.

[56425] De veritate, q. 23 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est: nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparationem ad volitum: quae quidem comparatio intelligitur cum dicimus; Deum velle hoc vel illud; hoc enim quaeritur, cum quaerimus utrum Deus de necessitate aliquid velit. Sciendum est igitur, quod cuiuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad haec duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia quae naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit. Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult: vult enim creaturas propter suam bonitatem, ut Augustinus dicit; ut videlicet sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea quae circa creaturas vult, sunt quasi eius volita secundaria, quae propter suam bonitatem vult; ut divina bonitas sit eius voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum in V de civitate Dei: non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quae ratio eius bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendi his quae sunt ad finem, sit ipse finis; secundum hoc quod id quod est ad finem, comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde si quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet quod finem perfecte includat, et sine eo finis haberi non possit; sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem; et praecipue a voluntate quae sapientiae regulam exire non potest. Eiusdem enim rationis videtur

desiderare vitae continuationem, et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur, et sine quo vita conservari non potest. Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat, ita nihil quod in Deum sicut in finem ordinatur, est fini adaequatum: nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius verbi increati. Unde contingit quod quantumcumque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturam modo aeque nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem repraesentare. Unde patet quod non est necessitas divinae voluntatis ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam; nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturae, eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalm. XV, 2, dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quae sunt ad finem; sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quae ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit, quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quae vult, vel operatur circa creaturam. Patet igitur ex dictis, quod quidquid Deus vult in seipso, de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult.

[56426] De veritate, q. 23 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur necessarium dupliciter: uno modo absolute; alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur; sicut hominem esse animal, vel omne totum esse maius sua parte, aut aliqua huiusmodi. Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio; sicut Socratem cucurrisse: Socrates enim, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quam ad huius oppositum; sed facta suppositione quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico, quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis, in corp. art., patet; sed facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle eo quod voluntas eius immutabilis est. Unde huiusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis. Quod autem non sit necessarium absolute Deum velle, hoc est ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportione in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius, in corp. art., posita. Et eodem modo distinguendum est de aeterno sicut de necessario.

[56427] De veritate, q. 23 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa habitudo importata est necessaria et aeterna ex suppositione, non autem absolute; et non solum secundum quod terminatur ad volitum, prout est exemplariter in ratione volendi, sed prout est temporaliter in propria natura.

[56428] De veritate, q. 23 a. 4 ad 3 Unde tertium concedimus.

[56429] De veritate, q. 23 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deum velle aliquid vel voluisse postquam vult vel voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute, sicut et Socratem cucurrisse postquam cucurrit; et similiter est de creatione et de quolibet actu divinae voluntatis qui terminatur ad aliquid exterius.

[56430] De veritate, q. 23 a. 4 ad 5 Unde quintum concedimus.

[56431] De veritate, q. 23 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis ipsum esse divinum sit in se necessarium, non tamen creaturae exeunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem. Et ideo illa quae important comparationem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut velle, creare, et huiusmodi, non sunt necessaria absolute, sicut illa quae de Deo secundum seipsum dicuntur, ut esse bonum, viventem, sapientem, et alia huiusmodi.

[56432] De veritate, q. 23 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum; velle autem dicit actum secundum, qui est operatio; et ideo ex diverso modo significandi aliquid, attribuitur divino esse quod non attribuitur divino velle.

[56433] De veritate, q. 23 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid et non velle, nisi intelligatur hoc modo quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur ipsum postea non velle illud. Sed hoc excluditur per hoc quod ponimus, Deum velle aliquid, esse necessarium ex suppositione.

[56434] De veritate, q. 23 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Deum voluisse illud quod voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; et similiter Deum velle illud quod vult.

[56435] De veritate, q. 23 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis Deus ex necessitate velit se esse, non tamen sequitur quod alia ex necessitate velit: non enim dicitur aliquid esse necessarium ex conditione finis nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest; ut patet in V Metaphys. Hoc autem in proposito non accidit.

[56436] De veritate, q. 23 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in syllogismis, si principium sit necessarium, non sequitur conclusio necessaria, nisi sit necessaria habitudo principii ad conclusionem. Et ita, quantumcumque finis sit necessarius, nisi id quod est ad finem habeat necessariam habitudinem ad ipsum, ut sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem; sicut, etsi principia possint esse vera, conclusione existente falsa propter defectum necessariae habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum conclusionis necessitas.

[56437] De veritate, q. 23 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quicumque potest velle et non velle, si possit velle postquam noluit, et non velle postquam voluit, potest incipere velle. Si enim vult, potest desinere velle, et iterum incipere velle; si autem non vult potest statim incipere velle. Sic autem Deus non potest velle et non velle, propter immutabilitatem divinae voluntatis. Sed potest velle et non velle in quantum voluntas sua non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit. Unde remanet quod Deum velle aliquid est necessarium ex suppositione, non autem absolute.

[56438] De veritate, q. 23 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod scientia et potentia quamvis importent respectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipsam perfectionem divinae essentiae, in qua nihil potest esse nisi per se necessarium. Secundum hoc enim dicitur aliquis esse sciens, quod res scita dicitur esse in sciente; dicitur autem esse potens ad aliquid agendum, secundum quod est in actu completo respectu eius quod agendum est. Quidquid autem est in Deo, necesse

est ei inesse; et quidquid Deus est actu, necesse est eum esse actu. Cum vero dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid inesse Deo, sed tantummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius factionem in propria natura; et ideo ex hac parte deficit conditio absolutae necessitatis, ut dictum est prius.

[56439] De veritate, q. 23 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod respectus ille semper uno modo se habet, propter immutabilitatem divinae voluntatis; unde ratio non concludit nisi de necessitate quae est ex suppositione.

[56440] De veritate, q. 23 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas ad volitum habet duplicem respectum: primum quidem habet ad ipsum in quantum est volitum; secundum vero habet ad idem, in quantum est producendum in actu per voluntatem; et hic quidem respectus praesupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; deinde, ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producat ipsum in rerum natura, si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus divinae voluntatis ad volitum non est necessarius absolute, propter improportionem voliti ad finem, qui est ratio volendi, ut dictum est; unde non est necessarium absolute quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinae voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat.

[56441] De veritate, q. 23 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis inter illos duos ordines quos obiectio tangit, non cadat aliqua causa contingens media; tamen, propter defectum proportionis primi ordinis, non inducit in secundum ordinem necessitatem, ut ex dictis patet.

[56442] De veritate, q. 23 a. 4 ad s. c. Quod autem in contrarium obiicitur de libertate voluntatis, iam solutum est per hoc quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis. Alia vero concedimus.

Articulus 5

[56443] De veritate, q. 23 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat

[56444] De veritate, q. 23 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56445] De veritate, q. 23 a. 5 arg. 1 Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni; quod sic probat Avicenna in sua Metaph. Si enim posita causa, non necessario effectus ponitur, ergo adhuc post positionem causae, effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Sed

quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. Ergo post positionem causae, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse; et ita causa illa non erat sufficiens; et ita oportet quod, ea posita, necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est; et non est causa contingens, sed necessaria. Ergo et res volitae a Deo sunt necessariae.

[56446] De veritate, q. 23 a. 5 arg. 2 Sed dicendum, quod ex causa necessaria sequitur quandoque effectus contingens propter contingentiam mediae causae, sicut ex maiori propositione de necessario, propter assumptionem de contingenti, sequitur conclusio contingens.- Sed contra: quandocumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causae secundae, hoc provenit ex defectu causae secundae; sicut floritio arborum est contingens, et non necessaria, propter defectum virtutis pullulativae qui potest accidere, quae est causa media; quamvis motus solis, qui est causa prima, sit causa necessaria. Sed omnem defectum causae secundae potest divina voluntas removere, et omne impedimentum. Ergo contingentia causae secundae non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem voluntatis divinae.

[56447] De veritate, q. 23 a. 5 arg. 3 Praeterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causae secundae, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primae causae; sicut arborem non florere in vere, potest stare cum motu solis. Sed eius non esse, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate. Haec enim duo sunt incompossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinae voluntatis.

[56448] De veritate, q. 23 a. 5 arg. 4 Sed dicendum, quod non esse effectus, quamvis non possit stare cum voluntate divina, tamen, quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens.- Sed contra: effectus non deficit nisi causa secunda deficiente. Sed non potest esse quod causa secunda deficiat voluntate divina existente: sic enim simul esset divina voluntas et non esse eius quod est volitum a Deo; quod patet esse falsum. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus divinae voluntatis sit necessarius.

[56449] De veritate, q. 23 a. 5 s. c. Sed contra. Omnia bona sunt Deo volente. Si ergo voluntas divina necessitatem rebus imponit, omnia bona quae sunt in mundo, erunt ex necessitate; et ita tolletur liberum arbitrium, et aliae causae contingentes.

[56450] De veritate, q. 23 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cuius quaedam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quae contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causae proximae sequitur, non autem necessitatem causae primae. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturae: ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm, quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit: se-

cundum quam viam non posset poni, a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles et contingentes. Quod est sanae fidei contrarium, quae ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium. Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiae in rebus, cui causa praeassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti: et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formativae in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed in multis aliis accidentibus; e contrario vero, propter debilitatem praedictae virtutis, annihilatur praedicta assimilatio, ut dicitur in Lib. de animalibus. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari: ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit.

[56451] De veritate, q. 23 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturae, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus in quibus attenditur assimilatio quantum ad eamdem conditionem causae et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est in corp. art. Nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.

[56452] De veritate, q. 23 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus possit removere omne impedimentum causae secundae cum voluerit, non tamen semper removere vult; et sic remanet contingentia in causa secunda, et per consequens in effectu.

[56453] De veritate, q. 23 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista incompossibilia: Deus vult istum salvari, et iste potest damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

[56454] De veritate, q. 23 a. 5 ad 4 Etiam similiter dicendum est ad quartum de effectu causae mediae.

Articulus 6

[56455] De veritate, q. 23 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate

[56456] De veritate, q. 23 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56457] De veritate, q. 23 a. 6 arg. 1 Anselmus enim dicit in Monol.: *id solum iustum est quod vis.* Ergo iustitia dependet solum ex Dei voluntate.

[56458] De veritate, q. 23 a. 6 arg. 2 Praeterea, secundum hoc aliquid est iustum quod concordat legi. Sed lex non videtur esse aliud quam explicatio voluntatis principis: quia quod principi placet, legis habet vigorem, ut dicit legislator. Cum igitur princeps rerum omnium sit divina voluntas, videtur quod ex ipsa sola dependeat omnis ratio iustitiae.

[56459] De veritate, q. 23 a. 6 arg. 3 Praeterea, iustitia politica quae est in rebus humanis, exemplatur a iustitia naturali, quae consistit in hoc quod quaelibet res suam implet naturam. Sed unaquaeque res participat ordinem suae naturae propter divinam voluntatem: dicit enim Hilarius in libro de symbolo, quod *omnibus creaturis essentiam Dei voluntas attulit.* Ergo omnis iustitia dependet solummodo ex Dei voluntate.

[56460] De veritate, q. 23 a. 6 arg. 4 Praeterea, iustitia, cum sit rectitudo quaedam, dependet ex imitatione alicuius regulae. Regula autem effectus est debita causa eius. Cum igitur potissima omnium rerum causa sit divina voluntas, videtur quod ipsa sit prima regula, ex qua unumquodque iustum iudicetur.

[56461] De veritate, q. 23 a. 6 arg. 5 Praeterea, voluntas Dei non potest esse nisi iusta. Si ergo ex aliquo alio dependeret ratio iustitiae quam ex divina voluntate, illud restringeret et quodammodo ligaret divinam voluntatem, quod est impossibile.

[56462] De veritate, q. 23 a. 6 arg. 6 Praeterea, omnis voluntas quae est iusta aliqua alia ratione quam seipsa, ita se habet, quod eius ratio debet quaeri. Sed voluntatis Dei causa quaerenda non est, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum. Ergo ex nullo alio dependet ratio iustitiae nisi ex divina voluntate.

[56463] De veritate, q. 23 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Opera iustitiae ab operibus misericordiae distinguuntur. Sed opera divinae misericordiae dependent ab eius voluntate. Ergo aliquid aliud exigitur ad rationem iustitiae quam sola Dei voluntas.

[56464] De veritate, q. 23 a. 6 s. c. 2 Praeterea, secundum Anselmum in Lib. de veritate, iustitia est rectitudo voluntatis. Sed rectitudo voluntatis est aliud a voluntate: in nobis quidem secundum rem, cum voluntas nostra possit esse recta et non recta; in Deo autem saltem ratione, sive secundum modum intelligendi. Ergo ratio iustitiae non dependet solum ex divina voluntate.

[56465] De veritate, q. 23 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod cum iustitia rectitudo quaedam sit, ut dicit Anselmus, vel adaequatio secundum philosophum, oportet quod ex hoc primo dependeat ratio iustitiae, ubi primo invenitur ratio regulae, secundum quam aequalitas et rectitudo iustitiae constituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primae regulae, sed est regula recta: dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo: quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem, et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis: in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas; et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae, est sapientia divini intellectus, quae res constituit in debita proportione et ad se invicem, et ad suam causam: in qua quidem proportione ratio iustitiae creatae consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum.

[56466] De veritate, q. 23 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nihil potest esse iustum nisi volitum a Deo; tamen id quod est volitum a Deo, habet primam causam iustitiae ex ordine sapientiae divinae.

[56467] De veritate, q. 23 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas principis licet habeat vim legis in cogendo, ex hoc ipso quod voluntas est, non tamen habet rationem iustitiae, nisi ex hoc quod utitur ratione.

[56468] De veritate, q. 23 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suae naturae. Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae, sed dependet ex simplici voluntate divina; nisi forte dicatur iustitiae rationem habere propter ordinem ipsius rei factae ad voluntatem: debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet; in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina: et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis. In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturae aliquid supra debitum naturae impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus iustitiae invenitur qui in prima operatione est assignatus qua naturas instituit.

[56469] De veritate, q. 23 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod voluntas divina secundum modum intelligendi praesupponit sapientiam, quae primo habet regulae rationem.

[56470] De veritate, q. 23 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum in Deo intellectus et voluntas non differant secundum rem; voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur, et ad aliquid definitur, non ab aliquo alio restringitur, sed movetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi voluntati

ut semper secundum ordinem sapientiae agat.

[56471] De veritate, q. 23 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod voluntatis divinae ex parte volentis non potest esse aliqua causa quae sit aliud ab ipsa voluntate, existens ei ratio volendi: nam voluntas, sapientia et bonitas, secundum rem sunt idem in Deo. Sed ex parte voliti divina voluntas habet aliquam rationem, quae scilicet est ratio voliti, non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid: qui quidem ordo ad divinam sapientiam pertinet: unde ipsa est prima radix iustitiae.

Articulus 7

[56472] De veritate, q. 23 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divinae

[56473] De veritate, q. 23 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[56474] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 1 Nullus enim tenetur ad impossibile. Sed impossibile est nobis nostram voluntatem conformare divinae, cum divina voluntas sit nobis ignota. Ergo non tenemur ad conformitatem praedictam.

[56475] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 2 Praeterea, quicumque non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Si ergo tenemur ad conformandam voluntatem nostram divinae, non conformando ipsam peccamus. Sed quicumque peccat mortaliter, in hoc in quo peccat, non conformat suam voluntatem divinae. Ergo ex hoc ipso peccat. Peccat autem aliquo alio speciali peccato, utpote quod furatur vel fornicatur. Ergo quicumque peccat duo peccata committit; quod videtur esse absurdum.

[56476] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 3 Sed diceretur, quod praeceptum de conformitate voluntatis nostrae ad divinam, cum sit affirmativum, quamvis semper obliget, non tamen obligat ad semper; et sic non oportet quod quandocumque non conformatur, peccet.- Sed contra: quamvis aliquis non servans praeceptum affirmativum non peccet in quolibet instanti quo non servat, peccat tamen quandocumque contrarium agit; sicut peccat aliquis quandocumque inhonorat parentes, licet non semper peccet quando non actu honorat. Sed ille qui peccat mortaliter, agit contrarium conformitati praedictae. Ergo ex hoc ipso peccat.

[56477] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 4 Praeterea, quicumque non servat hoc ad quod tenetur, est transgressor. Sed ille qui peccat venialiter, non conformat voluntatem suam voluntati divinae. Si ergo ad conformandum tenetur, erit transgressor, et ita peccabit mortaliter.

[56478] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 5 Sed diceretur, quod non tenetur pro illo instanti conformare quo venialiter peccat, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper.- Sed contra: quicumque non servat praeceptum affirmativum loco et tempore pro quo obligatur transgressor iudicatur. Sed tempus conformandi voluntatem nostram voluntati divinae non videtur posse aliud determinari nisi hoc quod voluntas exit in actum. Ergo quandocumque voluntas in actum exit, nisi conformetur divinae voluntati, videtur esse peccatum; et ita quando aliquis venialiter peccat, videtur esse peccatum mortale.

[56479] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 6 Praeterea, nullus ad impossibile tenetur. Sed obstinati non possunt suam voluntatem conformare divinae. Ergo ad hanc conformitatem non tenentur; ita nec alii; alias obstinati de sua obstinatione commodum reportarent.

[56480] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 7 Praeterea, cum Deus quidquid vult, ex caritate velit, ipse enim est caritas; si tenemur nostram voluntatem conformare divinae, tenemur caritatem habere. Sed non habens caritatem, non potest eam consequi, nisi ad eam se praeparet diligenter. Ergo non habens caritatem, tenetur se continue ad habendam caritatem praeparare. Et ita in quolibet instanti quo non habet caritatem, peccat, cum hoc ex defectu praeparationis proveniat.

[56481] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 8 Praeterea, cum forma actus praecipue in modo agendi consistat; si ad conformitatem divinae voluntatis tenemur, oportet ut eodem modo aliquid velimus quo Deus vult. Modum autem divinae voluntatis potest aliquis aliqualiter imitari et dilectione naturali et dilectione gratuita. Non autem potest secundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur: quia hoc modo conformant voluntatem suam divinae infideles et peccatores, dum in eis naturalis dilectio boni viget. Similiter non potest attendi quantum ad dilectionem gratuitam, quae est caritas: sic enim teneremur velle quidquid volumus, ex caritate; quod est contra opinionem multorum, qui dicunt, quod modus non cadit in praecepto. Ergo videtur quod non teneamur ad conformandum nostram voluntatem divinae.

[56482] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 9 Praeterea, quantum distat Deus ab homine, tanto voluntas Dei ab hominis voluntate, ut dicit Glossa super illud Ps. XXXII, 1: *rectos decet collaudatio.* Sed Deus tantum distat ab homine, quod homo non potest ei conformari. Cum enim homo a Deo in infinitum distet, nulla potest esse ipsius ad Deum proportio. Ergo nec voluntas hominis divinae voluntati conformari poterit.

[56483] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 10 Praeterea, illa dicuntur esse conformia quae in aliqua una forma conveniunt. Si ergo voluntas nostra divinae conformari potest, oportet quod sit aliqua una forma in qua utraque voluntas conveniat; et sic esset aliquid simplicius divina voluntate, quod est impossibile.

[56484] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 11 Praeterea, conformatio est relatio aequiparantiae. Sed in talibus relationibus utrumque extremorum ad alterum refertur eadem relatione; sicut dicitur amicus amico amicus, et frater fratri frater. Si ergo voluntas nostra potest conformari divinae, ut sic ad conformitatem praedictam teneamur, et voluntas divina nostrae poterit conformari; quod

videtur inconveniens.

[56485] De veritate, q. 23 a. 7 arg. 12 Praeterea, illa cadunt in praecepto et ad ea tenemur, quae possumus facere et non facere. Sed non possumus facere quin nostram voluntatem conformemus divinae; quia, sicut dicit Anselmus, sicut quod est intra corpus sphaericum, quo magis ab una parte circumferentiae se elongat, eo magis ad alteram appropinquat, ita, quod ex una parte a Dei voluntate discedit, ex alia parte divinam voluntatem implet. Ergo non tenemur ad conformitatem praedictam, sicut tenemur ad ea quae cadunt sub praecepto.

[56486] De veritate, q. 23 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod super illud Psal. XXXII, 1: *rectos decet collaudatio*, dicit Glossa: *recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei.* Sed quilibet tenetur esse rectus. Ergo quilibet tenetur ad conformitatem praedictam.

[56487] De veritate, q. 23 a. 7 s. c. 2 Praeterea unumquodque debet suae regulae conformari. Sed voluntas divina nostrae voluntatis est regula, cum in Deo primo rectitudo voluntatis inveniatur. Ergo voluntas nostra debet divinae voluntati conformari.

[56488] De veritate, q. 23 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod quilibet tenetur suam voluntatem conformare divinae. Cuius ratio ex hoc accipi potest: quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur: sicut natura coloris in albedine, quae pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in X Metaph. Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest. Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum vero quod ei dissimile invenitur, ad non esse accedit. Et sic de omnibus quae in Deo et creaturis pariter inveniuntur, dici oportet. Unde et intellectus eius omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonae voluntatis. Ex hoc ergo unaquaeque voluntas bona est quod divinae voluntati conformatur. Unde, cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinae voluntati conformem. Sed sciendum, quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate quae est actus: conformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis, ad imaginem pertinens; unde sub praecepto non cadit. Actus vero divinae voluntatis non solum hoc habet quod sit voluntatis actus, sed simul habet quod sit causa omnium quae sunt actus. Ergo actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformari potest vel sicut effectus causae, vel sicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad causam aliter invenitur in naturalibus et in voluntariis causis. In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturae, sicut quod homo generat hominem, et ignis ignem; sed in voluntariis dicitur effectus causae conformari ex hoc quod in effectu impletur sua causa: sicut artificiatum assimilatur suae causae, non quod sit eiusdem naturae cum arte quae est in mente artificis, sed quia forma artis in artificiato impletur. Et similiter conformatur voluntati effectus eius, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle. Vol-

untatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter: uno modo quasi secundum formam speciei, ut homo similatur homini; alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur: et dico assimilari secundum speciem, quando est convenientia in obiecto, a quo actus speciem trahit. Sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis: sicut in obiecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis in actu. Et sic ex parte obiecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materialem: obiectum enim est quasi materia actus. Unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus: et haec conformitas est secundum causam finalem. Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu eliciente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinae, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus; et hoc est quasi secundum causam formalem.

[56489] De veritate, q. 23 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei plenarie nobis nota esse non potest: unde nec plenarie voluntatem nostram eius voluntati possumus conformare; sed secundum quod cognoscimus, conformare possumus et tenemur.

[56490] De veritate, q. 23 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod uno actu homo non committit duo peccata, cum ipsa essentia peccati sit actus; sed tamen in uno actu possunt esse duae peccati deformitates: et hoc quando actui alicuius peccati specialis supervenit aliqua circumstantia, quae transfert eum in alterius peccati deformitatem; ut cum quis aliqua rapit ut in meretrices expendat, actus rapinae accipit deformitatem luxuriae ex circumstantia propter quid. Quando vero aliquid ad deformitatem pertinens invenitur in actu alicuius peccati, praeter specialem deformitatem illius peccati, quod quidem sit omni peccato commune, per hoc nec peccatum geminatur, neque peccati deformitas; eo quod huiusmodi quae communiter in omnibus peccatis inveniuntur, sunt quasi principia essentialia peccati in quantum est peccatum, et includuntur in deformitate cuiuslibet specialis peccati, sicut principia generis in ratione speciei; et ideo non ponunt in numerum contra specialem deformitatem peccati: sicut hoc quod est averti a Deo, non obedire divinae legi, et huiusmodi, inter quae computari debet defectus conformitatis de qua loquimur. Unde non oportet quod talis defectus peccatum geminet vel peccati deformitatem.

[56491] De veritate, q. 23 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis faciens contrarium conformitati ex hoc ipso peccet, tamen ex hoc quod est generale, non ponit in numerum contra speciale.

[56492] De veritate, q. 23 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, quamvis non conformet actu suam voluntatem divinae, conformat tamen habitu: nec tenetur ut semper in actum exeat, sed pro loco et tempore; tenetur tamen ut nunquam contrarium agat. Peccans autem venialiter non agit contra conformitatem praedictam, sed praeter eam; unde non sequitur quod peccet mortaliter.

[56493] De veritate, q. 23 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non pro omni tempore quo voluntas

nostra in actum exit, obligat praeceptum de conformitate voluntatis; sed pro illo tempore quo quis tenetur de statu suae salutis cogitare; sicut quando tenetur confiteri, vel sacramenta accipere, vel aliquid huiusmodi facere.

[56494] De veritate, q. 23 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter; quando scilicet habet voluntatem irreversibilem, malo adhaerentem. Et sic sunt obstinati illi qui sunt in Inferno, non autem aliquis in hac vita existens. Illi autem qui sunt in Inferno, adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus; ad quam quamvis pervenire non possint, ipsi tamen huius impotentiae sibi causa extiterunt: unde non conformando peccant, quamvis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores. Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhaerentem malo, non quidem omnino irreversibilem, sed per difficultatem. Per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita. Et tales possunt voluntatem suam conformare divinae: unde non solum peccant non conformando, sed etiam demerentur.

[56495] De veritate, q. 23 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quilibet tenetur, quantum in se est, ad caritatem habendam; et si non facit quod in se est, peccat peccato omissionis. Non tamen oportet quod in quolibet instanti in quo non facit, peccet, sed tunc tantum quando facere tenebatur; utpote cum ei necessitas imminebat aliquid faciendi quod sine caritate fieri non potest, ut sacramenta accipere.

[56496] De veritate, q. 23 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur. Uno modo sic quod si non faciamus, poenam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri; et sic, secundum communiorem opinionem, non tenemur ad faciendum aliquid ex caritate, sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam quae est nobis naturaliter indita, et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; sed illam ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quae invenitur in bonis ex genere, et in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi; et sic tenemur ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse aeternae vitae meritorium. Et sic patet quomodo modus caritatis aliquo modo cadit sub praecepto, et aliquo modo non.

[56497] De veritate, q. 23 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod homo conformatur Deo, cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus. Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat, non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitatibus invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam mensuram; secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ipsum ad se habeat, utpote ab eo effectus, et ei subiectus. Vel potest dici, quod finiti ad infinitum quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quae est duarum proportionum similitudo: dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla; sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut

se habeat sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito. Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria.

[56498] De veritate, q. 23 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eamdem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cuius creatura per quamdam imitationem est participativa; sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti.

[56499] De veritate, q. 23 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod similitudo et conformitas, quamvis sint relationes aequiparantiae, non tamen semper utrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum; sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in utroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus, eo quod uterque convenienter potest dici alterius formam habere; quod significatur cum aliquid simile alteri dicitur. Sed quando forma est in uno principaliter, in altero vero quasi secundario, non recipitur similitudinis reciprocatio; sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non e converso; non enim potest dici quod Hercules habeat formam statuae, sed solum quod statua habeat Herculis formam. Et per hunc modum creaturae dicuntur esse Deo similes et conformes, non tamen e contra. Sed conformatio, cum sit motus ad conformitatem, non importat aequiparantiae relationem, sed praesupponit aliquid ad cuius conformitatem alterum moveatur; unde posteriora prioribus conformantur, sed non e converso.

[56500] De veritate, q. 23 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod verbum Anselmi est intelligendum non pro tanto quod homo semper faciat divinam voluntatem quantum in ipso est; sed quia divina voluntas semper de eo impletur, vel eo volente, vel eo nolente.

Articulus 8

[56501] De veritate, q. 23 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle

[56502] De veritate, q. 23 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[56503] De veritate, q. 23 a. 8 arg. 1 Paulus enim cupiebat dissolvi, et esse cum Christo, ut dicitur Philipp. I, 23. Hoc autem Deus non volebat; unde ibidem subditur: *scio quod manebo propter vos.*

Si ergo tenemur hoc velle quod Deus vult, Paulus cupiens dissolvi et esse cum Christo, peccabat; quod est absurdum.

[56504] De veritate, q. 23 a. 8 arg. 2 Praeterea, quod Deus scit, potest alteri revelare. Scit autem Deus aliquem esse reprobatum. Potest ergo alicui suam reprobationem revelare. Si ergo ponatur alicui revelare, sequitur quod iste teneatur velle suam damnationem, si tenemur velle hoc quod scimus Deum velle. Velle autem suam damnationem est contrarium caritati, per quam quilibet se diligit ad vitam aeternam. Ergo teneretur aliquis velle contra caritatem; quod est inconveniens.

[56505] De veritate, q. 23 a. 8 arg. 3 Praeterea, praelato tenemur sicut Deo obedire, cum ei vice Dei obediamus. Sed non tenetur subditus facere aut velle quidquid scit praelatum velle, si sciat praelatum velle quod ipse faciat, nisi hoc expresse ei praecipiat. Ergo non tenemur velle quidquid Deus scit, vel quidquid Deus vult nos velle.

[56506] De veritate, q. 23 a. 8 arg. 4 Praeterea, quidquid est laudabile et honestum, in Christo perfectissime ac sine omni contraria permixtione invenitur. Sed Christus aliqua voluntate voluit contrarium eius quod scivit Deum velle; voluit enim aliqua voluntate non pati, ut ostendit oratio qua oravit, Matth. XXVI, 39: *pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*; cum tamen Deus vellet eum pati. Ergo velle quidquid Deus vult, non est laudabile; nec ad hoc tenemur.

[56507] De veritate, q. 23 a. 8 arg. 5 Praeterea, Augustinus, in libro de civitate Dei, dicit: *tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt.* Sed beata virgo dolorem sensit de filii morte; quem significant verba Simeonis dicentis, Luc. II, 35: *tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Ergo beata virgo nolebat Christum pati; Deus autem hoc volebat. Si ergo tenemur velle id quod Deus vult, beata virgo in hoc peccavit, quod est inconveniens. Et ita videtur quod non teneamur conformare voluntatem nostram divinae in volito.

[56508] De veritate, q. 23 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Super illud Psalm. c, 3-4: *non adhaesit mihi cor pravum*, dicit Glossa: *cor tortum habet qui non vult quaecumque Deus vult.* Sed quilibet tenetur cordis tortitudinem vitare. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

[56509] De veritate, q. 23 a. 8 s. c. 2 Praeterea, secundum Tullium, amicorum est idem velle et idem nolle. Sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum. Ergo quilibet tenetur velle hoc quod Deus vult, et non velle quod non vult.

[56510] De veritate, q. 23 a. 8 s. c. 3 Praeterea, propter hoc debemus voluntatem nostram divinae conformare, quia voluntas Dei regula est nostrae voluntatis, ut dicit Glossa, super illud Psalm. XXXII, 1: *rectos decet collaudatio.* Sed volitum divinum est regula omnis alterius voliti, cum sit primum volitum, et primum in quolibet genere sit mensura eorum quae sunt post, ut dicitur in X Metaph. Ergo tenemur volita nostra conformare divino volito.

[56511] De veritate, q. 23 a. 8 s. c. 4 Praeterea, peccatum praecipue in perversitate electionis consistit. Sed perversitas electionis est quando minus bonum magis bono praefertur. Hoc autem facit quicumque non vult quod Deus vult; cum constet, id quod Deus vult, optimum esse. Ergo

quicumque non vult id quod Deus vult, peccat.

[56512] De veritate, q. 23 a. 8 s. c. 5 Praeterea, secundum philosophum, virtuosus est regula et mensura in omnibus humanis actibus. Sed Christus est maxime virtuosus. Ergo Christo maxime nos debemus conformare tamquam regulae et mensurae. Sed Christus voluntatem suam conformabat divinae quantum ad volita, quod omnes beati faciunt. Ergo et nos tenemur voluntatem nostram conformare divinae quantum ad volita.

[56513] De veritate, q. 23 a. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod in volito quodammodo tenemur nostram voluntatem conformare divinae, quodammodo vero non. Secundum hoc enim, ut dictum est, art. praeced., voluntatem nostram divinae conformare tenemur quod bonitas divinae voluntatis regula est et mensura omnis bonae voluntatis. Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quae est finis. Comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationem volendi, quae est finis rectus: potest enim unum et idem volitum bene vel male appeti, secundum quod in diversos fines ordinatur; et e contrario diversa et contraria volita potest quis bene velle, in finem rectum referendo utrumque. Quamvis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinae consideratur ex ratione volendi, id est ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui est bonitas sua. Et ideo divinae voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonnisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem. Qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum possit nobis merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile. Et inde est quod voluntas humana secundum hoc invenitur conformari divinae voluntati in volito, quod se habet ad finem divinae voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinae bonitatis et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscuiusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformatur divinae voluntati in quolibet suo volito: omne enim quod sciunt Deum velle, volunt absolute, et sine aliquo motu in contrarium. Peccatores vero, qui sunt aversi a voluntate divinae bonitatis, discordant in pluribus ab his quae Deus vult, ea improbantes, et nulla ratione assentientes. Iusti vero viatores quorum voluntas adhaeret divinae bonitati, et tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinae voluntati quantum ad illa volita quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur, sed divinae voluntati supponunt, dum eis placet quod ordo divinae voluntatis in omnibus impleatur; sicut ille qui vult patrem suum vivere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori; si iustus sit, hanc suam propriam voluntatem divinae supponit, ut non impatienter ferat, si Dei voluntas in contrarium propriae voluntatis impleatur.

[56514] De veritate, q. 23 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Paulus cupiebat dissolvi et esse cum Christo, tamquam per se bonum: nihilominus tamen placebat ei contrarium in ordine ad fructum quem Deus ex eius vita fieri volebat; unde dicebat: *permanere autem in carne necessarium*

propter vos.

[56515] De veritate, q. 23 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiae praedestinationis vel praescientiae, sed per modum prophetiae comminationis, quae intelligitur supposita conditione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum praescientiae prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem iustitiae, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supradictis patet. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinae, sed voluntati peccati.

[56516] De veritate, q. 23 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas praelati non est regula nostrae voluntatis sicut divina voluntas, sed praeceptum eius; et ideo non est simile.

[56517] De veritate, q. 23 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod passio Christi dupliciter considerari poterat: uno modo per se, in quantum scilicet erat quaedam afflictio innocentis; alio modo secundum ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat: et sic erat a Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Christi, quae poterat istum ordinem considerare, scilicet voluntas rationis, hanc passionem volebat, sicut et Deus; sed voluntas sensualitatis, cuius est non conferre, sed in aliquid absolute ferri, non volebat hanc passionem. Et in hoc divinae voluntati quodammodo in volito conformabatur, quando nec ipse Deus passionem Christi vellet secundum se solum consideratam.

[56518] De veritate, q. 23 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas b. virginis dissentiebat a passione Christi in se considerata: volebat tamen fructum salutis qui ex passione Christi consequebatur: et ita divinae voluntati conformabatur quantum ad hoc quod volebat.

[56519] De veritate, q. 23 a. 8 ad s. c. 1 Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod verba Glossae sunt intelligenda de volitis divinae voluntatis secundum quod stant sub ordine ad finem, et non absolute.

[56520] De veritate, q. 23 a. 8 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem quam quoad ipsa volita. Plus enim esset amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quam si vellet eius desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis.

[56521] De veritate, q. 23 a. 8 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut supra, art. 4 huius quaest., dictum est, primum volitum a Deo, quod est mensura et regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis eius, scilicet sua bonitas; omnia vero alia non vult nisi propter hunc finem: et ideo, dum voluntas nostra divinae voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia nostra volita regulantur.

[56522] De veritate, q. 23 a. 8 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod electio habet in se et rationis

iudicium, et appetitum. Si ergo aliquis iudicio praeferat id quod est minus bonum magis bono, erit perversitas electionis; non autem si praeferat in appetendo: non enim homo tenetur prosequi meliora semper in operando, nisi sint talia ad quae ex praecepto obligetur: aliter enim quilibet teneretur sequi perfectionis consilia, quae constat esse meliora.

[56523] De veritate, q. 23 a. 8 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod quaedam sunt in quibus Christum admirari possumus, non imitari; sicut ea quae pertinent ad divinitatem eius, et ad beatitudinem quam habuit adhuc viator existens; ad quod pertinebat quod Christus quantum ad volita rationis, voluntatem divinae voluntati conformabat.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

quaestio XXIV

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 24

Prooemium

[56524] De veritate, q. 24 pr. 1 Et primo quaeritur, utrum homo sit liberi arbitrii.

[56525] De veritate, q. 24 pr. 2 Secundo utrum liberum arbitrium sit in brutis.

[56526] De veritate, q. 24 pr. 3 Tertio utrum liberum arbitrium sit in Deo.

[56527] De veritate, q. 24 pr. 4 Quarto utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non.

[56528] De veritate, q. 24 pr. 5 Quinto utrum liberum arbitrium sit una potentia vel plures.

[56529] De veritate, q. 24 pr. 6 Sexto utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel potentia alia a voluntate.

[56530] De veritate, q. 24 pr. 7 Septimo utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono.

[56531] De veritate, q. 24 pr. 8 Octavo utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae.

[56532] De veritate, q. 24 pr. 9 Nono utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono.

[56533] De veritate, q. 24 pr. 10 Decimo utrum liberum arbitrium creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum.

[56534] De veritate, q. 24 pr. 11 Undecimo utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo.

[56535] De veritate, q. 24 pr. 12 Duodecimo utrum liberum arbitrium sine gratia, in statu peccati mortalis, possit vitare peccatum mortale.

[56536] De veritate, q. 24 pr. 13 Tertiodecimo utrum aliquis in gratia existens possit vitare peccatum mortale.

[56537] De veritate, q. 24 pr. 14 Quartodecimo utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.

[56538] De veritate, q. 24 pr. 15 Quintodecimo utrum homo sine gratia possit se praeparare ad gratiam habendam.

Articulus 1

[56539] De veritate, q. 24 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum in homine sit liberum arbitrium

[56540] De veritate, q. 24 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[56541] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 1 Ut enim dicitur Hierem. X, 23, *non est hominis via, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Secundum hoc autem dicitur aliquis esse liberi arbitrii, quod est dominus suorum operum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

[56542] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 2 Sed diceretur, quod verbum prophetae intelligitur de actibus meritoriis, qui non sunt in naturali hominis potestate.- Sed contra: ad ea quae non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii. Si ergo merita non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii ad merendum; et sic actus meritorii non procedent ex libero arbitrio.

[56543] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in I metaphysicorum, *liberum est quod sui causa est.* Sed mens humana habet aliam causam sui motus quam seipsam, scilicet Deum: quia Rom. I, 26, super illud, *propterea tradidit illos Deus*, dicit Glossa: *manifestum est Deum operari in mentibus hominum ad convertendas voluntates eorum in quodcumque voluerit.* Ergo mens humana non est liberi arbitrii.

[56544] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 4 Sed diceretur, quod mens humana est sicut causa principalis sui actus, Deus autem sicut remota; et hoc non impedit mentis libertatem.- Sed contra: quanto aliqua causa magis influit in effectum, tanto est principalior. Sed causa prima plus influit in effectum quam secunda, ut dicitur in Lib. de causis. Ergo causa prima est principalior quam secunda. Et ita mens nostra non est principalis causa sui actus, sed Deus.

[56545] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod movet, est sicut instrumentum, ut patet per Commentatorem in VIII Physic. Instrumentum autem non est liberum ad agendum, cum non agat nisi secundum quod aliquis eo utitur. Cum ergo mens humana non operetur nisi mota a Deo, videtur quod non sit liberi arbitrii.

[56546] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 6 Praeterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem deficiente. Sed multi sunt qui non habent gratiam. Ergo non possunt libere eligere bonum; et ita non habent liberum arbitrium ad bona.

[56547] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 7 Praeterea, servitus libertati opponitur. Sed in homine invenitur servitus peccati, *quia qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Ioan. VIII, 34. Ergo in homine non est liberum arbitrium.

[56548] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 8 Praeterea, Anselmus dicit in libro de libero arbitrio: *si haberemus potentiam peccandi et non peccandi, gratia non indigeremus.* Potentia autem peccandi et non peccandi est liberum arbitrium. Ergo, cum gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus.

[56549] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 9 Praeterea, ab optimo unumquodque denominandum est, ut ex philosopho habetur in II de anima. Sed optimum inter humanos actus sunt actus meritorii. Cum igitur ad hos homo non sit liberi arbitrii, quia, ut dicitur Ioan. XV, 5, *sine me nihil potestis facere*, quod de actibus meritoriis intelligitur: videtur quod homo non sit dicendus liberi arbitrii.

[56550] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit: *quia homo noluit abstinere a peccato cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit.* Ergo non est in potestate hominis peccare et non peccare. Et sic videtur non esse dominus suorum actuum, nec liberi arbitrii.

[56551] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 11 Praeterea, Bernardus, distinguit triplicem libertatem: scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et libertatem beneplaciti; et dicit, quod libertas arbitrii est qua discernimus quid liceat, libertas consilii qua discernimus quid expediat, libertas beneplaciti qua discernimus quid libeat. Sed discretio humana per ignorantiam est sauciata. Ergo videtur quod libertas arbitrii, quae in discretione consistit, in homine post peccatum non remansit.

[56552] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 12 Praeterea, respectu eorum homo non habet libertatem respectu quorum habet necessitatem. Sed respectu peccatorum homo habet necessitatem: quia post peccatum, secundum Augustinum, necesse est hominem peccare, ante reparationem quidem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. Ergo ad peccata homo non est liberi arbitrii.

[56553] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 13 Praeterea, quidquid Deus praescit, necesse est evenire, cum praescientia Dei falli non possit. Sed omnes actus humanos Deus praescit. Ergo de necessitate eveniunt; et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum.

[56554] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 14 Praeterea, quanto aliquod mobile est magis propinquum primo motori, tanto est magis uniforme in suo motu; sicut patet de corporibus caelestibus, quorum motus semper eodem modo se habent. Sed cum omnis creatura a Deo moveatur: movet enim creaturam corporalem per tempus et locum, spiritualem vero per tempus, ut dicit Augustinus VIII super Genesim ad litteram; rationalis creatura est mobile propinquissimum Deo, qui est primus omnium motor. Ergo habet motum maxime uniformem. Et sic facultas eius ad plura non se extendit, ut per hoc possit dici liberi arbitrii.

[56555] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 15 Praeterea, secundum philosophum in II caeli et mundi, de nobilitate supremi caeli est ut finem suum motu unico consequatur. Sed anima rationalis est nobilior illo caelo, cum spiritus corpori praeferatur, secundum Augustinum, VIII de civitate Dei. Ergo anima humana habet unicum motum; et ita non videtur esse liberi arbitrii.

[56556] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 16 Praeterea, decuit divinam bonitatem ut creaturam sublimissimam optime collocaret. Sed optime collocatum est quod immobiliter optimo adhaeret. Ergo decuit ut Deus rationalem naturam, quae est sublimissima inter creaturas, faceret talem quae sibi

immobiliter adhaereret: quod, si esset liberi arbitrii, ut videtur, non haberet. Ergo decuit ut natura rationalis sine libero arbitrio fieret.

[56557] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 17 Praeterea, philosophi definiunt liberum arbitrium esse liberum de ratione iudicium: iudicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis. Quod autem cogitur, non est liberum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

[56558] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 18 Praeterea, propter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis; unde non est intellectus subterfugere quin ei assentiat. Sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiae admiscetur nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiam. Cum ergo bonum sit obiectum voluntatis, sicut verum intellectus, videtur quod sicut intellectus cogitur, ita voluntas, et sic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem nec quantum ad rationem. Et sic non habebit liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis.

[56559] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 19 Praeterea, secundum philosophum in III Ethicorum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate nostra quod sumus tales vel tales; cum hoc homo ex nativitate habeat, et dependeat, ut quibusdam videtur, ex dispositione stellarum. Ergo non est in potestate nostra ut hunc vel illum finem approbemus. Sed omne iudicium de agendis ex fine sumitur. Ergo non sumus liberi arbitrii.

[56560] De veritate, q. 24 a. 1 arg. 20 Praeterea, liberum necessitati opponitur. Sed respectu quorumdam voluntas hominis necessitatem habet; de necessitate enim vult beatitudinem. Ergo non habet respectu omnium libertatem; et ita non est liberi arbitrii quantum ad omnia.

[56561] De veritate, q. 24 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur, Eccli. XV, vers. 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*; Glossa, *id est in potestate liberi arbitrii.*

[56562] De veritate, q. 24 a. 1 s. c. 2 Praeterea, invenitur in rebus aliquod agens quod agit ex nihilo, et non ex necessitate, scilicet Deus; aliquod etiam agens quod agit ex aliquo, et ex necessitate, sicut agentia naturalia. Sed positis extremis in rerum natura, consequens est ut media ponantur, secundum philosophum in Lib. II caeli et mundi. Inter haec autem duo non potest esse nisi duplex medium; quorum alterum est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo, et de necessitate: ex nihilo enim agere solius Dei est, qui non ex necessitate agit, sed ex voluntate. Ergo relinquitur esse aliquid quod agat ex aliquo, et non ex necessitate; et hoc est rationalis natura, quae agit ex praesupposita materia, et non ex necessitate, sed ex arbitrii libertate.

[56563] De veritate, q. 24 a. 1 s. c. 3 Praeterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed in homine invenitur ratio et voluntas. Ergo et liberum arbitrium.

[56564] De veritate, q. 24 a. 1 s. c. 4 Praeterea, secundum philosophum in Lib. III Ethic., consilium non est nisi eorum quae in nobis sunt. Sed homines de suis actibus consiliantur. Ergo homines sunt domini suorum actuum, et per hoc liberi arbitrii.

[56565] De veritate, q. 24 a. 1 s. c. 5 Praeterea, praecepta et prohibitiones fieri non debent nisi ei qui potest facere et non facere: alias enim frustra fierent. Sed homini divinitus fiunt prohibitiones et praecepta. Ergo in hominis potestate est facere et non facere; et ita est liberi arbitrii.

[56566] De veritate, q. 24 a. 1 s. c. 6 Praeterea, nullus debet puniri vel praemiari pro eo quod non est in eius potestate facere et non facere. Sed homo iuste a Deo punitur et praemiatur pro suis operibus. Ergo homo potest operari et non operari; et ita est liberi arbitrii.

[56567] De veritate, q. 24 a. 1 s. c. 7 Praeterea, omnium quae fiunt, aliquam causam ponere oportet. Sed humanorum actuum non possumus ponere causam ipsum Deum immediate: quia ea quae a Deo immediate sunt, non possunt esse nisi bona; actus autem humani sunt quandoque boni quandoque mali. Similiter non potest dici quod humanorum actuum sit causa necessitas: quia ex necessitate proveniunt quae semper eodem modo se habent; quod in humanis actibus non videmus. Similiter non potest dici quod fatum, vel stellarum dispositio, sit causa eorum: quia oporteret actus humanos ex necessitate accidere, sicut et causa necessaria est. Nec etiam natura eorum causa esse potest, quod ostendit humanorum actuum varietas: natura enim determinata est ad unum, nec ab eo deficit nisi in minori parte. Nec fortuna vel casus humanorum actuum causa esse potest: quia fortuna et casus sunt causa eorum quae raro et praeter intentionem accidunt, ut dicitur in II Physic., quod in humanis actibus non apparet. Relinquitur igitur ipsum hominem facientem, esse principium suorum propriorum actuum; et per hoc esse liberi arbitrii.

[56568] De veritate, q. 24 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit, quam quidem ad investigationem liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus. In rebus enim quae moventur vel aliquid agunt, haec invenitur differentia: quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent; quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur, in quibus principium est extra, nil conferente vim passo, secundum philosophum in III Ethic.: in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est quod sui causa est, secundum philosophum in Princ. Metaphys. Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quaedam autem quae non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis, scilicet formam; quam, quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum philosophum in VIII Phys., sed a removente prohibens per accidens: et haec moventur seipsis, sed non a seipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt. Eorum autem quae a seipsis moventur, quorumdam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorumdam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt

et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus. Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.

[56569] De veritate, q. 24 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in opere hominis duo est invenire: scilicet electionem operum, et haec semper in hominis potestate consistit; et operum gestionem sive executionem, et haec non semper in potestate hominis est, sed divina providentia gubernante, propositum hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non. Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber suae electionis, quae est iudicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat. Vel potest distingui de meritorio opere, sicut in obiectionibus tactum est. Tamen prima responsio est Gregorii Nysseni.

[56570] De veritate, q. 24 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod opus meritorium a non meritorio non distat in quid agere, sed in qualiter agere: nihil enim est quod unus homo meritorie agat et ex caritate, quod alius non possit absque merito agere vel velle. Et ideo hoc quod homo non potest sine gratia agere meritoria, nihil derogat perfectae libertati: quia homo dicitur esse liberi arbitrii secundum quod potest agere hoc vel illud, non secundum quod potest sic vel sic agere: quia secundum philosophum, ille qui nondum habet habitum virtutis, non habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi in quantum potest acquirere habitum virtutis. Gratiam autem, quae opera meritoria facit, quamvis homo non possit ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam praeparare, quae ei a Deo non denegabitur, si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem liberi arbitrii opera meritoria agere, quamvis ad hoc per se potestas liberi arbitrii non sufficiat, eo quod modus qui ad meritum requiritur, facultatem naturae excedit; non autem modus qui est in operibus ex virtutibus politicis. Nullus autem diceret, propter hoc hominem non esse liberi arbitrii, quia non potest taliter velle vel eligere qualiter Deus vel Angelus.

[56571] De veritate, q. 24 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis; sicut causa prima operatur in operatione causae secundae, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causae primae. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsae humanae mentes sint

causae suorum motuum: unde non tollitur ratio libertatis.

[56572] De veritate, q. 24 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur.

[56573] De veritate, q. 24 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie; quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario: et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non. Et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet: et ita est de mente humana.

[56574] De veritate, q. 24 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ille qui non habet gratiam, potest eligere bonum, sed non meritorie; hoc autem non derogat libertati arbitrii, ut dictum est, in solut. ad 2 argum.

[56575] De veritate, q. 24 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod servitus peccati non dicit coactionem; sed vel inclinationem, in quantum peccatum praecedens aliquo modo inducit ad sequentia; vel per defectum virtutis naturalis, quae non potest se a macula peccati eripere, cui se semel subdidit. Et ideo semper in homine remanet libertas a coactione, per quam naturaliter est liberi arbitrii.

[56576] De veritate, q. 24 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Anselmus in verbis illis loquitur quasi obiiciendo; ipse enim postmodum ostendit quod indigentia gratiae libero arbitrio non contradicit.

[56577] De veritate, q. 24 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ad ipsum opus quod est meritorium, se extendit potestas liberi arbitrii, quamvis non sine Deo, sine cuius virtute nihil est in mundo quod agere possit; sed motus ille quo opus fit meritorium naturalem facultatem excedit, ut dictum est, loco citato.

[56578] De veritate, q. 24 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo in peccato mortali existens non potest vitare diu quin mortaliter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus. Et sic non videtur haec necessitas tollere arbitrii libertatem. Alia opinio est, quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum vitare; non tamen potest vitare quin mortale sit sub peccato, quia non potest per seipsum a peccato resurgere, sicut potuit per seipsum in peccatum cadere. Et secundum hoc facilius sustinetur arbitrii libertas. De hoc tamen infra quaeretur, cum erit quaestio de potestate liberi arbitrii.

[56579] De veritate, q. 24 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod voluntas nostra fertur in finem, vel in id quod est ad finem; in finem vero honestum vel delectabilem vel utilem secundum

quod triplex bonum distinguitur, honestum, utile, et delectabile. Respectu ergo finis honesti ponit Bernardus libertatem arbitrii; respectu boni utilis, quod est ad finem, libertatem consilii; respectu autem boni delectabilis, libertatem beneplaciti. Quamvis autem discretio sit per ignorantiam diminuta, non tamen omnino ablata: et ideo libertas arbitrii per peccatum est quidem debilitata, sed non omnino amissa.

[56580] De veritate, q. 24 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod homo habet necesse peccare post peccatum ante reparationem, id est habere peccatum; non autem habet necesse uti peccato, secundum unam opinionem. Sic igitur dupliciter peccare dicitur, sicut et videre, secundum philosophum in libro II de anima. Vel, secundum aliam opinionem, habet necesse peccare aliquo peccato, cum tamen respectu nullius habeat necessitatem.

[56581] De veritate, q. 24 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ex praescientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis; sed necessitate conditionata, quae dicitur necessitas consequentiae, ut patet per Boetium in fine de Consolat. philosophiae.

[56582] De veritate, q. 24 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod moveri dupliciter dicitur. Uno modo proprie, prout philosophus definit motum in III Physic., dicens, quod motus est *actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*. Et sic verum est quod quanto aliquod mobile propinquius est primo motori, tanto in eo maior uniformitas motus invenitur: quia quanto est propinquius primo motori, tanto est perfectius, et magis in actu existens, et minus in potentia, et ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus large operatio quaelibet, sicut intelligere vel sentire. Et sic accipiendo motum philosophus dicit in III de anima, quod motus est actus perfecti: quia unumquodque operatur secundum quod est in actu. Et sic quodammodo propositio habet veritatem, quodammodo vero non. Si enim uniformitas motus attendatur ex parte effectuum, sic falsitatem habet; quia quanto aliquod operans est virtuosius et perfectius, tanto ad plures effectus eius virtus se extendit. Si vero attendatur quantum ad modum agendi, sic propositio veritatem habet; quia quanto est perfectius aliquod operans, tanto magis observat eumdem modum in agendo; quia minus variatur a sua natura et dispositione, quam sequitur modus agendi. Mentes autem rationales dicuntur esse mobiles non primo modo motus, quia talis motus est solum corporum, sed secundo. Sic etiam Plato posuit primum movens movere seipsum, in quantum vult se et intelligit se, ut Commentator dicit in Lib. VIII Physic. Et ideo non oportet quod mentes rationales sint determinatae ad aliquos effectus; sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cuius competit eis libertas.

[56583] De veritate, q. 24 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod non semper oportet illud nobilius esse quod paucioribus motibus vel operationibus suum finem consequi potest; quia ante aliquid consequitur perfectiorem finem pluribus operationibus, quam alterum unica operatione consequi possit, sicut idem philosophus dicit. Et hoc modo mentes rationales perfectiores inveniuntur summo caelo, quod unum tantum motum habet, quia perfectiorem finem consequuntur quamvis pluribus operationibus.

[56584] De veritate, q. 24 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis creatura esset melior si immobiliter Deo adhaereret, tamen illa est bona quae potest Deo adhaerere et non adhaerere; et ita melius est universum ubi utraque creatura invenitur, quam si altera tantum invenitur. Et haec est responsio Augustini. Vel potest dici, secundum Gregorium Nyssenum et Damascenum, quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhaerentem Deo per propriam naturam, eo quod, cum sit ex nihilo, flexibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhaereret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio: quia potest adhaerendo multa facere vel non facere.

[56585] De veritate, q. 24 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis; non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis; nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis.

[56586] De veritate, q. 24 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut aliquid verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis; ita est aliquod bonum quod propter malitiae impermixtionem de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo obiecto voluntas cogatur; quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quae est proprie inclinatio volentis; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus; eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit; sicut conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera.

[56587] De veritate, q. 24 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod homines ex nativitate non consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiva, per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligendum, nec a corpore caelesti, nec ab aliquo alio; nisi quod ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrii libertatem, cum diversae viae remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis. Et hoc ideo quia corpora caelestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem. Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio tum ex virtute corporum caelestium, tum ex causis inferioribus, quae sunt semen ex materia concepta, per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus, quae sunt in appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum; cum in potestate animae rationalis sit accipere, vel etiam refutare passiones subortas. Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum acquisitum cuius nos causa sumus, vel infusum, qui sine nostro consensu non datur, quamvis eius causa non simus. Et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui. Et tamen ille habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.

[56588] De veritate, q. 24 a. 1 ad 20 Ad vigesimum dicendum, quod cum electio sit quoddam iudicium de agendis, vel iudicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde, sicut de primis principiis non iudicamus ea examinantes, sed naturaliter ei assentimus, et secundum ea omnia alia examinamus; ita et in appetibilibus, de fine ultimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus, propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, V de civitate Dei; non autem liberum iudicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.

Articulus 2

[56589] De veritate, q. 24 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum liberum arbitrium sit in brutis

[56590] De veritate, q. 24 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56591] De veritate, q. 24 a. 2 arg. 1 Secundum hoc enim dicimur esse liberi arbitrii, quod actus nostri sunt voluntarii. Sed voluntario et pueri et bruta communicant, secundum philosophum in III Ethicorum. Ergo liberum arbitrium est in brutis.

[56592] De veritate, q. 24 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in VIII Phys., in omni eo quod movet seipsum, est moveri et non moveri. Sed bruta movent seipsa; ergo in eis est moveri et non moveri. Sed secundum hoc dicimur esse liberi arbitrii, quod in nobis est agere aliquid, ut patet per Gregorium Nyssenum et Damascenum. Ergo in brutis est liberum arbitrium.

[56593] De veritate, q. 24 a. 2 arg. 3 Praeterea, liberum arbitrium duo importat: scilicet iudicium et libertatem, quorum utrumque est invenire in brutis. Habent enim aliquod iudicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum prosequuntur, et aliud fugiunt; habent etiam libertatem, cum possint movere et moveri. Ergo in eis est liberum arbitrium.

[56594] De veritate, q. 24 a. 2 arg. 4 Praeterea, posita causa, ponitur effectus. Sed Damascenus posuit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a versione incipit; quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est, et se habet ad multa in potentia. Sed anima bruti a versione incipit. Ergo in ea est liberum arbitrium.

[56595] De veritate, q. 24 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud dicitur esse liberum quod non est obligatum alicui. Sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum, quia potentia ipsius non est

determinata ad unum, sicut potentia rerum naturalium, quae semper idem faciunt. Ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

[56596] De veritate, q. 24 a. 2 arg. 6 Praeterea, poena non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium. Sed in veteri lege frequenter invenitur poena inflicta brutis, sicut Exod. XIX, patet de bestia tangente montem, et XXI, de bove cornupeta, et Lev. XX, de iumento cui mulier succubuit. Ergo bruta videntur esse liberi arbitrii.

[56597] De veritate, q. 24 a. 2 arg. 7 Praeterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrii, ut sancti dicunt, quia praeceptis ad bonum instigatur, et a malo retrahitur. Videmus autem bruta allici beneficiis, et moveri praeceptis, aut terreri minis ad aliquid agendum vel dimittendum. Ergo bruta sunt liberi arbitrii.

[56598] De veritate, q. 24 a. 2 arg. 8 Praeterea, divinum praeceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium. Sed divinum praeceptum datur bruto; unde Ionae cap. IV, 7, secundum aliam litteram dicitur quod *praecepit dominus vermi, et percussit hederam.* Ergo bruta habent liberum arbitrium.

[56599] De veritate, q. 24 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus et etiam Bernardus. Sed bruta non sunt ad imaginem Dei. Ergo non sunt liberi arbitrii.

[56600] De veritate, q. 24 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne quod est liberi arbitrii, agit, et non solum agitur. Sed bruta non agunt, sed aguntur, ut Damascenus dicit in II Lib. Ergo bruta non sunt liberi arbitrii.

[56601] De veritate, q. 24 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit. Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem,

sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas: possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur; unde, secundum Augustinum, Lib. XI super Genes. ad litteram, moventur visis; et secundum Damascenum, aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant; unde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere; et canis insurgente passione irae, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.

[56602] De veritate, q. 24 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium ponitur a philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia, sua sponte aliquid faciunt, non propter usum liberae electionis.

[56603] De veritate, q. 24 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentia motiva brutorum secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum; et sic dicitur quod possunt moveri et non moveri. Sed iudicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum; et sic non sunt liberi arbitrii.

[56604] De veritate, q. 24 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in brutis sit quaedam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi: tum quia actiones, cum per corpus exerceantur, cogi possunt vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suae; tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum seipsam, tamen considerato ordine eius ad iudicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quaedam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua, et iudicium aliquod, non tamen sequeretur quod esset in eis libertas iudicii, cum iudicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum.

[56605] De veritate, q. 24 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus rationem.

[56606] De veritate, q. 24 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum, tamen iudicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est, in corp. et ad 3 arg.

[56607] De veritate, q. 24 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniuntur ergo bruta lege divina, non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum poena homines puniantur in eorum possessione, vel terreantur ex ipsa poenae acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterii significatione.

[56608] De veritate, q. 24 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod tam homines quam bruta beneficiis inducuntur, et flagellis prohibentur, vel praeceptis et prohibitionibus; sed diversimode: quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repraesentatis, sive sint praecepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel fugiant iudicio rationis; sed in brutis est iudicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo proponitur vel occurrit, eodem modo accipiatur vel fugiatur. Contingit autem ex memoria praeteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel timendum: et ideo post flagella, ex passione timoris, quae inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris. Nec est necessarium huiusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum.

[56609] De veritate, q. 24 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum super Genesim ad litteram, praeceptum divinum brutis factum, non ita factum esse credendum est ut vox aliqua iussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quae rationales animae audientes, intelligere atque obedire solent: non enim hoc acceperunt ut possint bestiae vel aves. In suo tamen genere obtemperant Deo: non rationalis voluntatis arbitrio; sed, sicut movet illa omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut iussa eius efficiant.

Articulus 3

[56610] De veritate, q. 24 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum liberum arbitrium sit in Deo

[56611] De veritate, q. 24 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[56612] De veritate, q. 24 a. 3 arg. 1 Liberum enim arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem discursivam; Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit. Ergo Deo liberum arbitrium non competit.

[56613] De veritate, q. 24 a. 3 arg. 2 Praeterea, liberum arbitrium est facultas qua bonum et malum eligitur, ut per Augustinum patet. Sed in Deo non est facultas eligendi malum. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

[56614] De veritate, q. 24 a. 3 arg. 3 Praeterea, liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens. Sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum flecti possit. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

[56615] De veritate, q. 24 a. 3 arg. 4 Praeterea, actus liberi arbitrii est eligere, ut patet per definitionem inductam. Electio autem Deo non competit; cum sequatur consilium, quod est dubitantis et inquirentis. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

[56616] De veritate, q. 24 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Anselmus: *si posse peccare esset pars liberi arbitrii, et Deus et Angeli liberum arbitrium non haberent; quod est absurdum.* Ergo inconveniens est dicere, quod Deus liberum arbitrium non habeat.

[56617] De veritate, q. 24 a. 3 s. c. 2 Praeterea. I Corinth. XII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult*; Glossa *pro libero voluntatis arbitrio.* Ergo spiritus sanctus habet liberum arbitrium, et eadem ratione pater et filius.

[56618] De veritate, q. 24 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod in Deo est invenire liberum arbitrium; alio tamen modo in eo, et in Angelis, et in hominibus. Quod enim in Deo sit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipse habet voluntatis suae finem, quem naturaliter vult, scilicet suam bonitatem; alia vero omnia vult quasi ordinata ad hunc finem: quae quidem, absolute loquendo, non necessario vult, ut in praecedenti quaestione ostensum est, eo quod bonitas eius his quae ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad eius manifestationem, quae convenienter pluribus modis fieri potest: unde remanet ei liberum iudicium ad volendum hoc vel illud, sicut in nobis est. Et propter hoc oportet dicere, in Deo liberum arbitrium inveniri, et similiter in Angelis: non enim ipsis ex necessitate volunt quidquid volunt; sed hoc quod volunt, ex libero iudicio volunt, sicut et nos. Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in Angelis et in Deo: variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit: scilicet naturam, et vim cognitivam. Natura quidem alterius modi est in Deo quam sit in hominibus et in Angelis. Natura enim divina increata est, et est suum esse et sua bonitas; unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens; unde, quantum est de se, possibilis est ad defectum. Et propter hoc, liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum; liberum vero arbitrium hominis et Angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est. Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in Angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, *quia cogitationes hominum timidae, et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur Sapient., cap. IX, vers. 14. Sed in Deo et in Angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando. Et ideo Deus et Angeli habent promptam electionem liberi arbitrii; homo vero in eligendo difficultatem patitur propter

incertitudinem et dubitationem. Et sic patet quod liberum arbitrium Angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei et hominis, participans aliqualiter cum utroque extremorum.

[56619] De veritate, q. 24 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio quandoque sumitur large pro omni immateriali cognitione: et sic ratio invenitur in Deo; unde Dionysius inter divina nomina rationem ponit, VI cap. de Divin. Nomin. Alio modo accipitur proprie pro vi cognitiva cum discursu: et sic ratio nec in Deo nec in Angelis invenitur, sed in hominibus tantum. Potest ergo dici, quod ratio in definitione liberi arbitrii ponitur secundum primam acceptionem. Si vero sumatur in secunda acceptione, tunc definitur liberum arbitrium secundum illum modum quo est in hominibus.

[56620] De veritate, q. 24 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod posse eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum.

[56621] De veritate, q. 24 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit et postea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle et non velle.

[56622] De veritate, q. 24 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod electio sequitur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quae veritatis notitiam capit per discursum rationis; sed in natura intellectuali, quae habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione praecedente. Et sic electio in Deo est.

Articulus 4

[56623] De veritate, q. 24 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non

[56624] De veritate, q. 24 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[56625] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 1 Liberum enim arbitrium, secundum Augustinum, facultas est voluntatis et rationis. Facultas autem dicitur quasi facilis potestas. Cum ergo potentiae facilitas ex habitu proveniat quia, secundum Augustinum, habitus est quo facile quis agere potest, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

[56626] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 2 Praeterea, operationum quaedam sunt morales, quaedam

naturales. Sed facultas quae est ad operationes morales, est habitus, non potentia, sicut patet de virtutibus moralibus. Ergo et liberum arbitrium, quod importat facilitatem ad operationes naturales, est habitus, non potentia.

[56627] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in II Phys., si natura faceret navim, faceret eam sicut ars. Ergo facilitas naturalis est eiusdem conditionis cuius est facilitas quae fit per artem. Sed facilitas quae fit per artem, est habitus quidam ex operibus acquisitus, sicut patet in virtutibus moralibus; ut arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur. Ergo et facultas, sive facilitas naturalis, quae est liberum arbitrium, erit habitus quidam.

[56628] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in II Ethic., habitus sunt secundum quos nos aliqualiter agimus, potentiae vero secundum quas simpliciter agimus. Sed liberum arbitrium nominat non solum id quo agimus, sed id quo aliqualiter agimus, scilicet libere. Ergo liberum arbitrium nominat habitum.

[56629] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 5 Sed dicendum, quod cum dicitur: habitus est quo aliqualiter agimus; intelligendum est bene vel male.- Sed contra: illud quod est de ratione habitus, omni habitui est commune. Sed bene et male agere non est commune omni habitui; nam habitus speculativi non se habent ad bene vel male, ut dicitur. Ergo bene vel male agere non est de ratione habitus.

[56630] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 6 Praeterea, id quod tollitur per peccatum, non potest esse potentia, sed habitus. Liberum autem arbitrium tollitur per peccatum, quia, ut Augustinus dicit, *homo utens male libero arbitrio, et se perdidit et ipsum.* Ergo liberum arbitrium est habitus, et non potentia.

[56631] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 7 Sed dicendum, quod verbum Augustini intelligitur de libertate gratiae, quae est per habitum.- Sed contra: habitu gratiae, secundum Augustinum, nullus male utitur. Ergo liberum arbitrium, quo aliquis male utitur, non potest libertas gratiae intelligi.

[56632] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 8 Praeterea, Bernardus dicit in Lib. de libero arbitrio quod liberum arbitrium est *habitus animi liber sui*; et sic idem quod prius.

[56633] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 9 Praeterea, facilius est exire in actum cognitionis quam operationis. Sed potentiae cognitivae datus est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, qui est in summo cognitionis. Ergo et potentiae operativae, sive motivae, datus est aliquis habitus naturalis. Cum ergo supremum locum in motivis liberum arbitrium tenere videatur, videtur quod sit habitus, vel potentia per habitum perfecta.

[56634] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 10 Praeterea, potentia non restringitur nisi per habitum. Sed voluntas et ratio restringitur in libero arbitrio: voluntas enim est possibilium et impossibilium, cum tamen liberum arbitrium non sit impossibilium; similiter ratio est eorum quae sunt in nobis, et eorum quae non sunt in nobis: liberum autem arbitrium solum eorum quae sunt in nobis. Ergo liberum arbitrium habitum nominat.

[56635] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 11 Praeterea, sicut potentia nominat aliquid superadditum

essentiae, ita facultas dicit aliquid superadditum potentiae. Quod autem superadditur potentiae, est habitus. Cum ergo liberum arbitrium sit facultas, videtur quod sit habitus.

[56636] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit, quod liberum arbitrium est *vitalis et rationalis animae motus*. Sed motus actum nominat. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

[56637] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 13 Praeterea, iudicium, secundum Boetium, est actus iudicantis. Arbitrium autem idem est quod iudicium. Ergo et arbitrium est actus. Sed hoc quod additur liberum non trahit extra genus actus, quia actus liberi dicuntur qui sunt in potestate agentis. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

[56638] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 14 Praeterea, secundum Augustinum in libro de Trinit., id quod excedit suum subiectum, inest alicui essentialiter, non accidentaliter: unde probat, quod amor et notitia insunt menti essentialiter, quia mens non solum seipsam amat et cognoscit, sed alia. Liberum autem arbitrium extendit se ultra subiectum, quia anima libere agit in ea quae sunt extra ipsam. Ergo liberum arbitrium essentialiter inest animae; et ita non est potentia, cum potentia essentiae superaddatur.

[56639] De veritate, q. 24 a. 4 arg. 15 Praeterea, nulla potentia educit se in actum. Sed liberum arbitrium educit se in actum cum voluerit. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

[56640] De veritate, q. 24 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Secundum philosophum in II Ethic., cap. V, tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. Liberum autem arbitrium non est passio, cum sit in superiori animae parte: passio autem et passibilis qualitas sunt solum circa partem sensitivam; similiter non est habitus, cum sit subiectum gratiae: habet enim se ad gratiam, secundum Augustinum, ut equus ad sessorem; habitus vero non potest alterius habitus esse subiectum. Ergo relinquitur quod liberum arbitrium sit potentia.

[56641] De veritate, q. 24 a. 4 s. c. 2 Praeterea, hoc videtur inter potentiam et habitum distare, quod potentia quae se ad opposita habet, per habitum determinatur ad unum. Sed liberum arbitrium nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatum ad unum. Ergo liberum arbitrium est potentia, et non habitus.

[56642] De veritate, q. 24 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Bernardus dicit: *tolle liberum arbitrium, et non est quod salvetur*. Sed id quod salvatur, est anima, vel animae potentia. Ergo liberum arbitrium, cum non sit anima, quia ad solam partem superiorem pertinet, relinquitur quod sit potentia.

[56643] De veritate, q. 24 a. 4 s. c. 4 Praeterea, Magister dicit in II Sent., dist. 24: *illa animae rationalis potentia qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur*; et sic liberum arbitrium est potentia.

[56644] De veritate, q. 24 a. 4 s. c. 5 Praeterea, Anselmus dicit, quod liberum arbitrium est *potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se*; et sic idem quod prius.

[56645] De veritate, q. 24 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod liberum arbitrium, si vis vocabuli

attendatur, nominat actum; sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere iudicet, sed quod habeat in se unde possit libere iudicare. Unde, si iste actus qui est libere iudicare, habeat in se aliquid quod vim potentiae excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum vel potentiam per habitum perfectam; sicut moderate irasci dicit aliquid quod vim irascibilis excedit: nam moderari iram passionis non potest irascibilis per seipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta, secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere iudicare non importet in se aliquid quod vim potentiae excedat, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute; sicut irasci non excedit vim potentiae irascibilis, unde proprium eius principium potentia est, et non habitus. Constat autem quod iudicare, si nihil addatur, non excedit vim potentiae, eo quod est alicuius potentiae actus, scilicet rationis, per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur. Hoc autem quod additur libere, similiter vim potentiae non excedit. Nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis. Esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem. Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur, ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod philosophus dicit VI Ethicorum, quod electio est appetitus intellectivi, vel intellectus appetitivi. Patet etiam ex dictis, unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, scilicet ordinem unius ad alteram. Sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto: nam habitus est qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitualem potentiam, considerantes facilitatem ex qua libere iudicamus. Sed hoc, ut iam dictum est rationem potentiae non excedit.

[56646] De veritate, q. 24 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse facile dupliciter: uno modo propter remotionem impedimenti; alio modo propter appositionem adiutorii. Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adiutorii appositionem: nam habitus inclinat potentiam ad actum. Hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium, eo quod, quantum est de se, non inclinatur in unum magis quam in aliud; sed nominat facilitatem quae est per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non impeditur aliquo cogente a propria operatione. Et ideo Augustinus, proprie liberum arbitrium facultatem nominavit, non facilitatem: quia facultas hoc importare videtur ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.

[56647] De veritate, q. 24 a. 4 ad 2 Et similiter est dicendum ad secundum et tertium, quae procedunt de falsitate habitus.

[56648] De veritate, q. 24 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in actu duplex motus potest considerari: unus qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene vel male aliquid agitur; alius qui pertinet ad rationem potentiae, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiae. Modus igitur importatus in hoc quod dico libere iudicare, non pertinet ad aliquem

habitum superadditum, sed ad ipsam potentiae rationem pertinet, ut dictum est.

[56649] De veritate, q. 24 a. 4 ad 5 Et per hoc patet solutio ad quintum.

[56650] De veritate, q. 24 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod homo male utendo libero arbitrio, non totaliter ipsum perdidit, sed quantum ad aliquid; quia scilicet post peccatum non potest esse sine peccato, sicut poterat ante peccatum.

[56651] De veritate, q. 24 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis gratia nullus possit male uti, libero tamen arbitrio habente gratiae libertatem potest aliquis male uti, prout dicimur aliquo male uti quod est principium mali usus, ut potentia vel habitus. Si autem dicamur aliquo male uti sicut obiecto usus, sic virtutibus et gratia male uti contingit, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt.

[56652] De veritate, q. 24 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Bernardus improprie habitum accipit pro quacumque facilitate.

[56653] De veritate, q. 24 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget. Primo quidem, quia operatio quae est per potentiam educenda, excedit vim potentiae, quamvis non excedat vim totius naturae humanae. Alio modo quia totius naturae vim excedit. Et hoc secundo modo habitibus indigent omnes animae potentiae, quibus actus meritorii eliciuntur, sive sint affectivae, sive intellectivae; quia in huiusmodi actus non possunt, nisi habitus gratiae superaddantur. Primo autem modo indiget habitu intellectus; eo quod intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem. Unde oportet species intelligibiles superaddi, quibus in actum exeat intellectus: specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit. Et eadem ratione appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus. Quod enim actus eorum moderati sint, non excedit naturam humanam, sed excedit vim dictarum potentiarum. Unde oportet quod id quod est superioris potentiae, scilicet rationis, eis imprimatur; et ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales. Affectiva autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale sicut in proprium obiectum. Unde ad hoc quod velit bonum, non requiritur nisi quod ostendatur sibi per vim cognitivam. Et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum. Sed ad dirigendum in operativis posuerunt prudentiam in ratione, et temperantiam et fortitudinem et alias virtutes morales in irascibili et concupiscibili. Sed secundum theologos in voluntate ponitur habitus caritatis propter actus meritorios.

[56654] De veritate, q. 24 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ista restrictio rationis et voluntatis non fit per aliquem habitum superadditum, sed per ordinem unius potentiae ad aliam.

[56655] De veritate, q. 24 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod facultas quae est per inclinationem habitus, addit supra potentiam aliquid quod est alterius naturae, scilicet habitum; sed facultas quae est per remotionem coactionis, addit determinatam naturam potentiae, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiae; sicut differentia, quae superadditur generi, pertinet ad naturam speciei.

[56656] De veritate, q. 24 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus definit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentiae per actus cognoscuntur; unde praedicatio illa non est essentialis, sed causalis.

[56657] De veritate, q. 24 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen secundum usum loquentium ad significandum actus principium est translatum.

[56658] De veritate, q. 24 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod notitia et amor dupliciter possunt comparari ad mentem. Uno modo ut ad amantem et cognoscentem; et sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Alio modo possunt comparari ad mentem ut ad amatam et cognitam; et sic excedunt mentem, quia mens non solum se amat et cognoscit, sed etiam alia; et sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subiectum, non comparantur ad aliquid extra; sed agendo comparantur ad extra, inhaerendo ad subiectum. Amor vero et notitia aliquo uno modo comparantur ad subiectum et ad ea quae sunt extra; quamvis aliquis modus sit quo comparantur ad subiectum tantum. Sic ergo non oportet quod amor et notitia sint essentialia menti, nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur et amatur.

[56659] De veritate, q. 24 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per obiectum.

Articulus 5

[56660] De veritate, q. 24 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures

[56661] De veritate, q. 24 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sit plures potentiae.

[56662] De veritate, q. 24 a. 5 arg. 1 Ut enim dicit Augustinus, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Ratio autem et voluntas sunt diversae potentiae. Ergo liberum arbitrium ad diversas potentias pertinet.

[56663] De veritate, q. 24 a. 5 arg. 2 Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed libero arbitrio adscribuntur actus diversarum potentiarum; ut enim dicit Damascenus in Lib. II de libero arbitrio, *in nobis hoc contingit, puta moveri et non moveri, impetum facere et non facere, appetere*

et non appetere, et alia huiusmodi, quae certum est ad plures potentias pertinere. Ergo liberum arbitrium est plures potentiae.

[56664] De veritate, q. 24 a. 5 arg. 3 Praeterea, Boetius dicit in libro de consolatione: *divinis substantiis*, scilicet Angelis, *liberum arbitrium secundum hoc inest, quia est in eis perspicax iudicium, et voluntas incorrupta.* Sed perspicacitas iudicii ad rationem pertinet. Ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem et rationem; et ita liberum arbitrium est plures potentiae.

[56665] De veritate, q. 24 a. 5 arg. 4 Sed dicendum, quod est una potentia habens virtutem duarum.- Sed contra: sicut in parte superiori animae invenitur cognitiva et affectiva, ita in parte inferiori. Sed in parte superiori non est aliqua potentia quae habeat in se virtutem cognitivae et affectivae. Ergo nec in parte inferiori.

[56666] De veritate, q. 24 a. 5 arg. 5 Praeterea, Boetius dicit in libro de consolatione philosophiae, quod *extrema servitus est cum mentes humanae vitiis deditae, mox in scientiae nube caligant, et perniciosis turbantur affectibus.* Servitus autem de qua ibi loquitur, libertati arbitrii opponitur. Ergo liberum arbitrium includit in se rationem et affectum; et sic idem quod prius.

[56667] De veritate, q. 24 a. 5 s. c. Sed contra, homo dicitur minor mundus, in quantum in eo maioris mundi similitudo invenitur. Sed in maiori mundo non inveniuntur duae extremae naturae sine media. Ergo nec in homine inveniuntur duae potentiae extremae sine media. Invenitur autem una potentia in homine quae semper tendit in bonum, scilicet synderesis; et alia quasi huic opposita, quae semper inclinat in malum, scilicet sensualitas. Ergo invenitur aliqua una potentia quae se habet ad bonum et malum, et haec est liberum arbitrium. Et sic videtur quod liberum arbitrium sit una potentia.

[56668] De veritate, q. 24 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod duplici consideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Una quidem ex hoc quod videbant, per liberum arbitrium, nos posse in actum omnium potentiarum: unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem; multi enim homines sunt multa animalia. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione praedicta. Omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu, qui est eligere: secundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus; et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas. Alia vero consideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quae ad diversas potentias pertinent; scilicet iudicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum enim actus, qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae, in posteriori relinquitur. Unde restat, quod liberum

arbitrium sit una potentia.

[56669] De veritate, q. 24 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit liberum arbitrium, esse facultatem voluntatis et rationis, quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque ordinatur potentiam, licet non immediate.

[56670] De veritate, q. 24 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diversarum potentiarum nisi mediante unico actu proprio suo, ut dictum est.

[56671] De veritate, q. 24 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Boetius attribuit libero arbitrio id quod est diversarum potentiarum, in quantum per diversas potentias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur, ut dictum est, in corp. articuli.

[56672] De veritate, q. 24 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in parte irrationali vel inferiori animae est solum simplex apprehensio ex parte cognitiva: non autem alia collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensiva rationali. Et ideo in parte sensitiva appetitus absolute fertur in obiectum sine hoc quod aliquis ordo ex apprehensiva in appetitiva relinquatur. Unde in parte sensitiva non est aliqua potentia comprehendens in se aliqualiter apprehensivam et appetitivam, sicut est in parte rationali.

[56673] De veritate, q. 24 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum sicut ad quartum.

Articulus 6

[56674] De veritate, q. 24 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia a voluntate

[56675] De veritate, q. 24 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sit potentia alia.

[56676] De veritate, q. 24 a. 6 arg. 1 Illud enim quod praedicatur de aliquo essentialiter, non debet poni oblique in definitione eius; sicut animal non ponitur oblique in definitione hominis. Sed ratio et voluntas ponuntur oblique in definitione liberi arbitrii; dicitur enim facultas voluntatis et rationis. Ergo liberum arbitrium non est ratio vel voluntas, sed alia potentia ab utraque.

[56677] De veritate, q. 24 a. 6 arg. 2 Praeterea, differentiae potentiarum cognoscuntur secundum differentias actuum. Sed eligere, quod est actus liberi arbitrii, est aliud quam velle, quod est actus voluntatis, ut patet per philosophum in III Ethic. Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

[56678] De veritate, q. 24 a. 6 arg. 3 Praeterea, in nominatione liberi arbitrii, arbitrium ponitur in abstracto, sed libertas in concreto. Arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis. Ergo id quod est rationis, essentialiter convenit libero arbitrio; quod autem est voluntatis, quasi denominative et actualiter: et sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio quam voluntas.

[56679] De veritate, q. 24 a. 6 arg. 4 Praeterea, secundum Damascenum, et Gregorium Nyssenum, secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales. Sed rationales sumus secundum quod habemus rationem. Ergo secundum quod habemus rationem sumus arbitrio liberi; et ita videtur quod liberum arbitrium sit ratio.

[56680] De veritate, q. 24 a. 6 arg. 5 Praeterea, secundum ordinem habituum est ordo potentiarum. Sed actus fidei, quae est habitus rationis, informatur caritate, quae est habitus voluntatis. Ergo et actus rationis informatur voluntate, et non e converso. Et ita, si actus liberi arbitrii est duarum potentiarum, scilicet voluntatis et rationis, unius sicut elicientis, et alterius sicut informantis, videtur quod sit rationis sicut elicientis; et ita liberum arbitrium essentialiter est ratio, et sic altera potentia quam voluntas.

[56681] De veritate, q. 24 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod Damascenus dicit in III Lib., XIV cap.: *liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas.*

[56682] De veritate, q. 24 a. 6 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in III Ethicorum, quod electio appetitus est praeconsiliati. Electio autem est actus liberi arbitrii. Ergo liberum arbitrium est potentia appetitiva. Sed non est appetitus inferior, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem: sic enim bruta haberent liberum arbitrium. Ergo est appetitus superior: et hic est voluntas secundum philosophum in III de anima. Ergo liberum arbitrium est voluntas.

[56683] De veritate, q. 24 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt, liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit; voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis; liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum quod est ad finem, egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione; ita dicunt quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex duabus tertiam potentiam, quae est liberum arbitrium. Sed hoc convenienter stare non potest. Obiectum enim et id quod est ratio obiecti, ad eamdem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis eius quod est ad finem, in quantum huiusmodi, est finis. Unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem. Nec haec differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem, in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere. Nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, scilicet per rationem, cuius est ordinare et conferre: unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus. Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, philosophus sub dubio videtur relinquere in VII Ethic., supponens tamen quod aliqualiter sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi. Sed quod sit appetitus dicit in III

Ethic., definiens electionem esse desiderium praeconsiliati. Quod quidem verum esse, et ipsum obiectum demonstrat (nam sicut bonum delectabile et honestum, quae habent rationem finis, sunt obiectum appetitivae virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur); et patet ex nomine: nam liberum arbitrium, ut dictum est, art. 4 huius quaest., est potentia qua homo libere iudicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicuius actus aliqualiter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione. Ita et potentia qua libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis; sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas. Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere.

[56684] De veritate, q. 24 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem, inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in definitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

[56685] De veritate, q. 24 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

[56686] De veritate, q. 24 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate.

[56687] De veritate, q. 24 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod rationales dicimur non solum a potentia rationis, sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur, praedicta auctoritas significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum electionis principium.

[56688] De veritate, q. 24 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem imperando actum eius, et ratio movet voluntatem proponendo ei obiectum suum, quod est finis, et inde est quod utraque potentia potest aliqualiter per aliam informari.

Articulus 7

[56689] De veritate, q. 24 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono

[56690] De veritate, q. 24 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56691] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 1 Natura enim spiritualis est nobilior quam corporalis. Sed aliqua natura corporalis est cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio esse possit, scilicet natura caelestis corporis. Ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quae est capax liberi arbitrii, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit; quod est esse impeccabilem, vel confirmari in bono.

[56692] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 2 Sed dicendum quod hoc est de nobilitate creaturae spiritualis quod possit mereri; et hoc esse non posset, nisi posset peccare et non peccare.- Sed contra: ex hoc competit alicui creaturae spirituali posse mereri, quod habet dominium sui actus. Sed si non posset nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret: posset enim aliquod bonum agere vel non agere, sine hoc quod in malum incideret, vel saltem eligere inter bonum et melius. Ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

[56693] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 3 Praeterea, liberum arbitrium, quo meremur gratia adiuvante, est potentia activa. Sed de ratione potentiae activae non est deficere. Ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum, si naturaliter sit impeccabilis.

[56694] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 4 Praeterea, Anselmus dicit quod potestas peccandi nec est libertas, nec pars libertatis. Sed libertas est ratio qua homo est capax meriti. Ergo remota potentia peccandi, adhuc remanebit homini potentia merendi.

[56695] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 5 Praeterea, Gregorius Nyssenus et Damascenus, hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo. Sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere, quam posse malum facere. Sed invenitur aliqua creatura quae naturaliter est incorruptibilis, sicut anima, et corpora caelestia. Ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis quae naturaliter sit impeccabilis.

[56696] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 6 Praeterea, illud quod Deus facit in uno, potest in aliis facere. Sed Deus creaturae spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquod bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere possit. Ergo eadem ratione posset alicui creaturae conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari.

[56697] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 7 Praeterea, Deus cum sit summe bonus, summe se communicat; unde omne id creaturae communicatur cuius creatura est capax. Sed huius perfectionis quae est confirmatio in bono, vel impeccabilitas, creatura est capax; quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. Ergo aliqua creatura est naturaliter impeccabilis, vel confirmata in bono.

[56698] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 8 Praeterea, substantia est principium virtutis; virtus vero operationis. Sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam. Ergo potest esse aliqua creatura, quae potest esse naturaliter immutabilis secundum operationem, ut sit naturaliter

impeccabilis.

[56699] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 9 Praeterea, essentialius convenit creaturae quod convenit sibi ratione principii ex quo est, quam quod convenit sibi ratione principii a quo est; quia effectus sortitur similitudinem causae a qua est, habet autem oppositionem ad id ex quo est, opposita autem ex oppositis fiunt, ut album ex nigro. Sed confirmatio in bonum convenit alicui creaturae a Deo, a quo est. Ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis quam posse peccare, quod convenit sibi secundum quod est ex nihilo.

[56700] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 10 Praeterea, felicitas civilis immutabilitatem habet. Sed homo ex naturalibus potest pervenire ad felicitatem civilem. Ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

[56701] De veritate, q. 24 a. 7 arg. 11 Praeterea, quod inest a natura, est immutabile. Sed naturaliter homo appetit bonum. Ergo et immutabiliter.

[56702] De veritate, q. 24 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Damascenus dicit, quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum secundum electionem, quod est ex nihilo. Sed non potest esse aliqua creatura quae non sit ex nihilo. Ergo non potest esse aliqua creatura cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

[56703] De veritate, q. 24 a. 7 s. c. 2 Praeterea, proprietas naturae superioris non potest inferiori naturae naturaliter convenire, nisi in superiorem naturam convertatur; sicut non potest fieri quod aqua naturaliter sit calida, nisi convertatur in naturam ignis vel aeris. Sed habere indefectibilem bonitatem est divinae proprietas naturae. Ergo non potest esse quod alicui alii naturae conveniat naturaliter nisi in divinam naturam convertatur: quod est impossibile.

[56704] De veritate, q. 24 a. 7 s. c. 3 Praeterea, liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura, nisi in Angelo et in homine. Sed tam homo quam Angelus peccavit. Ergo nullius creaturae liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

[56705] De veritate, q. 24 a. 7 s. c. 4 Praeterea, nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine consequenda nisi ratione peccati. Si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset pervenire; quod Pelagianam haeresim sapere videtur.

[56706] De veritate, q. 24 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod nulla creatura nec est, nec esse potest, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit. Cuius ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis, causatur actionis defectus; unde si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere; sicut patet in motibus caelestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generalibus et corruptibilibus, quae ratione suae transmutabilitatis defectum in principiis activis patiuntur, unde et eorum actiones deficientes proveniunt: propter

quod in operationibus naturae peccatum frequenter accidit, sicut patet in partubus monstruosis. Nihil enim est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet II Phys. Differt autem in agendo natura rationalis praedita libero arbitrio ab omni alia natura. Alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones eius sunt determinatae respectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis; et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest. Et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cuiusdam similitudinis, sicut calidum calefacit; oportet quod, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad bonum aliquod particulare, ad hoc quod eius actio naturaliter sit indefectibilis, ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit; sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis, quae ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni; quod quidem esse non potest nisi natura divina. Nam Deus solus est actus purus nullius potentiae permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quaelibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare. Quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono: creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt; et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit, IV cap. de divinis nominibus.

[56707] De veritate, q. 24 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod creaturae corporales, ut dictum est in corp. art., sunt ordinatae ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones. Et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitae in aliquo bono particulari; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est.

[56708] De veritate, q. 24 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quae est particulare bonum: non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cuius sunt determinatae actiones ordinatae ad bonum particulare.

[56709] De veritate, q. 24 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit de ratione potentiae activae quod deficiat, est tamen de ratione potentiae activae quae non habet in se suae actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit.

[56710] De veritate, q. 24 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis posse peccare non sit

pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata.

[56711] De veritate, q. 24 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod creaturae acquiritur esse determinatum et particulare ab alio. Unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni; sed per actiones suas est ordinabile ad bonum absolute; et ideo non est simile.

[56712] De veritate, q. 24 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo. Et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem; et ita est respectu omnium bonorum: nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit. Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non huius vel illius boni: unde in hoc, peccatum incidere potest.

[56713] De veritate, q. 24 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat: unde ratio non sequitur.

[56714] De veritate, q. 24 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod principium operationis rectae procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia; sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quae sunt extra, sicut ad finem, et ad alia huiusmodi. Et ideo non existente aliquo defectu in substantia animae vel in natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius. Unde ex naturali immutabilitate substantiae non potest concludi naturalis impeccabilitas.

[56715] De veritate, q. 24 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Deus est causa creaturae non solum quantum ad sua naturalia, sed quantum ad superaddita. Unde non oportet quod quidquid creatura habet a Deo, sit ei naturale, sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius; et huiusmodi non est confirmatio in bono.

[56716] De veritate, q. 24 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod felicitas civilis, cum non sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatem simpliciter; sed dicitur immutabilis, quia non facile permutatur. Si tamen felicitas civilis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono confirmatum. Nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturae acquiri potest; per quem modum virtutes politicae possunt dici naturales; sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum naturae.

[56717] De veritate, q. 24 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est, in solutione ad 6 argumentum; et ex hac parte incidit peccatum et defectus.

Articulus 8

[56718] De veritate, q. 24 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae

[56719] De veritate, q. 24 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[56720] De veritate, q. 24 a. 8 arg. 1 Gratia enim superveniens naturae non destruit eam. Cum ergo libero arbitrio creaturae hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

[56721] De veritate, q. 24 a. 8 arg. 2 Praeterea in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

[56722] De veritate, q. 24 a. 8 arg. 3 Praeterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo hoc est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti; et sic per gratiam confirmari non potest.

[56723] De veritate, q. 24 a. 8 arg. 4 Praeterea, secundum hoc inest libero arbitrio creaturae flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit. Sed nulla gratia potest auferre creaturae esse ex nihilo. Ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

[56724] De veritate, q. 24 a. 8 arg. 5 Praeterea, Bernardus dicit, quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo, quod de gratia et iustitia non recipit augmentum, nec de culpa detrimentum. Sed confirmatio in bono superveniens libero arbitrio auget ipsum: quia, secundum Augustinum, in his quae mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

[56725] De veritate, q. 24 a. 8 arg. 6 Praeterea, ut dicitur in Lib. de causis, *quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.* Sed liberum arbitrium secundum suam naturam est mutabile in bonum et malum. Ergo et gratia ei superveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum et malum mutari possit. Et ita videtur quod non possit ipsum confirmare in bono.

[56726] De veritate, q. 24 a. 8 arg. 7 Praeterea, quidquid Deus superaddit creaturae, posset (ut videtur) a principio suae conditionis conferre ei. Si ergo possit liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam, posset confirmari per aliquod inditum ipsi creaturae spirituali quantum ad naturae conditionem; et sic naturaliter esset confirmatum in bono; quod est impossibile, ut dictum est. Ergo nec per gratiam confirmari potest.

[56727] De veritate, q. 24 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est, quod sancti qui sunt in patria, ita sunt

in bono confirmati, ut ulterius peccare non possint: alias de sua beatitudine securi non essent, et per consequens nec beati. Non autem haec confirmatio inest eis per naturam, ut dictum est, art. praeced. Ergo hoc est per gratiam. Et ita liberum arbitrium per donum gratiae confirmari potest.

[56728] De veritate, q. 24 a. 8 s. c. 2 Praeterea, sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile. Sed corpus humanum dono gratiae efficitur incorruptibile; I Cor. XV, 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono.

[56729] De veritate, q. 24 a. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem erravit Origenes: voluit enim quod liberum arbitrium creaturae nullatenus confirmaretur in bono nec in beatis, nisi in Christo propter unionem ad verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur, quod beatitudo sanctorum et Angelorum non esset perpetua, sed aliquando esset finienda: ex quo sequitur eam non esse veram, cum immutabilitas et securitas sit de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconveniens quod sequitur, eius positio est penitus reprobanda. Et ideo dicendum est simpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturae in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cuiusdam boni particularis: huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et praecipue in beatis: quod sic patet. Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum obiectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur. Malum enim est involuntarium, ut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nom. Unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus praeexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere: uno modo ex ipsa ratione; alio modo ex aliquo extrinseco. Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem; non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, ut aestimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile. Et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem in generali, et similiter bonum quod est ad finem; unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam; sed in hoc vel illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quae intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat; sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod iudicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut philosophus dicit in VII Ethic. Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex coniunctione ipsorum ad Deum. Nam divinam essentiam videntes, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quae ei uniunt, vel quae ab eo disiungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur,

quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis. Unde sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit; et sic erunt per gratiam confirmati.

[56730] De veritate, q. 24 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc est ex defectu naturae creatae quod in malum flecti potest; et hunc defectum aufert percipiendo naturam gratia confirmans in bono, sicut lux superveniens aeri aufert obscuritatem eius, quam naturaliter sine luce habet.

[56731] De veritate, q. 24 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu; tamen potest hoc ipsum quod est non uti habitu, sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest, ut dictum est, in corp. art.

[56732] De veritate, q. 24 a. 8 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[56733] De veritate, q. 24 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono; sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu.

[56734] De veritate, q. 24 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Bernardus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quae nec intensionem nec remissionem recipit.

[56735] De veritate, q. 24 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod eius quod recipitur in aliquo, potest considerari et esse et ratio. Secundum quidem esse suum est in eo in quo recipitur, per modum recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem; sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquae, in quantum scilicet inest aquae ut accidens subiecto: tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc quod fiat calida, et faciat actum caloris; et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum eius sicut accidens in subiecto; sed tamen ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipsum Deo coniungens.

[56736] De veritate, q. 24 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod bonum perfectum, quod est Deus, potest esse unitum menti humanae per gratiam, non autem per naturam; et ideo per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam.

Articulus 9

[56737] De veritate, q. 24 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono

[56738] De veritate, q. 24 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[56739] De veritate, q. 24 a. 9 arg. 1 Principium enim in appetibilibus est finis, ut philosophus dicit in VII Ethic., sicut principium in speculativis sunt dignitates. Sed in speculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem scientiae accipiens, nisi facta resolutione ad primas dignitates. Ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono, nisi postquam pervenerit ad ultimum finem. Sed hoc non est in statu viae. Ergo liberum arbitrium in statu viae non potest confirmari in bono.

[56740] De veritate, q. 24 a. 9 arg. 2 Praeterea, natura humana non est potior quam angelica. Sed Angelis non est collata confirmatio liberi arbitrii ante statum gloriae. Ergo nec hominibus conferri debet.

[56741] De veritate, q. 24 a. 9 arg. 3 Praeterea, motus non quietatur nisi in fine. Sed liberum arbitrium non pervenit ad finem suum, quamdiu est in statu viae. Ergo nec eius mutabilitas quietatur, quin possit in bonum et malum ferri.

[56742] De veritate, q. 24 a. 9 arg. 4 Praeterea, quamdiu aliquid est imperfectum, potest deficere. Sed imperfectio ab hominibus non tollitur quamdiu sunt in statu viae: *videmus enim nunc per speculum in aenigmate*, ut dicitur I Corinth. XIII, 12. Ergo quamdiu homo est in statu viae, potest deficere per peccatum.

[56743] De veritate, q. 24 a. 9 arg. 5 Praeterea, quamdiu aliquis est in statu merendi, non debet sibi subtrahi quod meritum auget. Sed posse peccare ad meritum proficit; unde in laudem iusti viri dicitur Eccli. XXXI, 10: *qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non fecit.* Ergo quamdiu homo est in statu viae, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium eius confirmari in bono.

[56744] De veritate, q. 24 a. 9 arg. 6 Praeterea, sicut defectus liberi arbitrii est peccatum, ita defectus corporis est corruptio. Sed corpus hominis non fit incorruptibile in statu viae. Ergo nec in statu viae liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

[56745] De veritate, q. 24 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod beata virgo in statu viae confirmata fuit in bono; nam de ea, ut dicit Augustinus, cum de peccatis agitur, mentio fieri non debet.

[56746] De veritate, q. 24 a. 9 s. c. 2 Praeterea, apostoli per adventum spiritus sancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in Psalm. LXXIV, vers. 4: *ego confirmavi columnas eius*; quod Glossa de apostolis exponit.

[56747] De veritate, q. 24 a. 9 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter. Uno modo simpliciter; ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suae firmitatis principium,

quod omnino peccare non possit. Et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta, in art. praeced. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiae, quo ita inclinantur in bonum quod non de facili possunt a bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiente. Sicut dicitur de immortalitate Adae, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis huiusmodi; a quibus tamen divina providentia conservabatur. Et hoc modo aliqui in statu viae possunt confirmari in bono, et non primo: quod sic patet. Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi, nisi omnis origo peccati auferatur. Origo autem peccati est vel ex rationis errore, quae in particulari decipitur circa finem boni, et circa utilia, quae in universali naturaliter appetit; vel ex hoc quod iudicium rationis intercipitur propter aliquam passionem inferiorum virium. Quamvis autem alicui viatori concedi possit ut ratio nullatenus erret circa finem boni, et circa utilia in particulari, per dona sapientiae et consilii, tamen non posse intercipi iudicium rationis, excedit statum viae, propter duo. Primo et principaliter, quia rationem esse semper in actu rectae contemplationis in statu viae, ita quod omnium operum ratio sit Deus, est impossibile. Secundo, quia in statu viae non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas, ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in domino Iesu Christo, qui simul viator et comprehensor fuit. Sed tamen per gratiam viae ita potest homo bono astringi, quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrenantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinae, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem, completur per custodiam divinae providentiae in illis qui confirmati dicuntur; ut scilicet quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

[56748] De veritate, q. 24 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod affectus pervenit ad finem, non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quodammodo quando ipsum intense desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viae aliquis potest confirmari in bono.

[56749] De veritate, q. 24 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dona gratiae non sequuntur ordinem naturae de necessitate; et ideo, quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est maior gratia quam alicui Angelo, sicut beatae virgini, et homini Christo. Confirmatio autem in bono beatae virgini competebat, quia mater erat divinae sapientiae, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sap. VII, 25. Similiter apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici aedificii; unde eos firmos esse oportuit.

[56750] De veritate, q. 24 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

[56751] De veritate, q. 24 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratione illa potest haberi, quod non est aliquis in statu viae omnino confirmatus, sicut nec omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus, sicut et perfectus.

[56752] De veritate, q. 24 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium; et

ideo inter laudes viri iusti ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.

[56753] De veritate, q. 24 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod corruptio corporis materialiter facit ad meritum, in quantum ea aliquis patienter utitur; et ideo homini in statu merendi existenti per gratiam non aufertur.

[56754] De veritate, q. 24 a. 9 ad s. c. Ad alia quae sunt in oppositum, patet solutio ex dictis.

Articulus 10

[56755] De veritate, q. 24 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum liberum arbitrium alicuius creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum

[56756] De veritate, q. 24 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[56757] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 1 Peccatum enim, ut dicit Augustinus, XI de Civit. Dei, est contra naturam. Sed nihil quod est contra naturam, est perpetuum, secundum philosophum in principio caeli et mundi. Ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere.

[56758] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 2 Praeterea, natura spiritualis est potentior quam corporalis. Sed si naturae corporali superinducatur aliquod accidens praeternaturale, redit ad id quod est suae naturae conveniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditatem. Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii, si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato; sed quandoque ad statum iustitiae redibit nisi assignetur aliqua causa quae perpetuo malitiam in eo servet: quam non est assignare, ut videtur.

[56759] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 3 Sed dicendum, quod causa peccatum inducens et conservans, est et interior et exterior: interior est ipsa voluntas; exterior est ipsum voluntatis obiectum, quod scilicet allicit ad peccandum.- Sed contra: res quae est extra animam, est bona. Bonum autem non potest esse causa mali nisi per accidens. Ergo res extra animam existens, non est causa peccati nisi per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; et sic oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati; quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppositum tendat; cum id in quod inclinatur, suam naturam ei non tollat, qua in opposita potest. Ergo nec voluntas nec aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter et quasi necessario adhaerere.

[56760] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in V Metaphysic., duplex

est necessarium: quoddam a seipso, quoddam ab alio necessitatem habens. Peccatum autem esse in libero arbitrio, non potest esse necessarium sicut id quod est necessitatem a seipso habens, quia hoc solius Dei est, ut Avicenna dicit; nec iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens, quia omne huiusmodi necessarium reducitur ad id quod est per seipsum necessarium; Deus autem causa peccati esse non potest. Ergo nullo modo potest esse necessarium, liberum arbitrium in peccato posse permanere. Et sic nullum liberum arbitrium creaturae immobiliter peccato adhaeret.

[56761] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 5 Praeterea, Augustinus in V de Civit. Dei, videtur duplicem necessitatem distinguere: quarum una adimit libertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quae dicitur necessitas coactionis; alia est quae libertatem non adimit, quae est naturalis inclinationis. Hac autem necessitate peccatum inesse libero arbitrio non est necesse, cum non sit naturale, sed magis contra naturam: similiter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur. Ergo nullo modo est necessarium; et sic idem quod prius.

[56762] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 6 Praeterea, Anselmus dicit, quod liberum arbitrium est *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter seipsam.* Si ergo sit aliquod liberum arbitrium quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriae naturae rationem; quod est impossibile.

[56763] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 7 Praeterea, liberum arbitrium non suscipit magis et minus. Sed minus est liberum arbitrium quod non potest in bonum, quam illud quod potest. Ergo non est aliquod liberum arbitrium quod non possit in bonum.

[56764] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 8 Praeterea, sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam. Sed secundum philosophum, si motus est naturalis, et quies naturalis; et si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed motus quo peccatum committitur, est voluntarius. Ergo et quies qua in peccato commisso persistitur, est voluntaria: non ergo necessaria.

[56765] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 9 Praeterea, sicut intellectus se habet ad verum et falsum, ita affectus ad bonum et malum. Sed intellectus nunquam ita inhaeret falso quin possit reduci ad cognitionem veri. Ergo affectus nunquam ita inhaeret malo quin possit reduci ad amorem boni.

[56766] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 10 Praeterea, secundum Anselmum in libro de Lib. Arb., posse peccare non est libertas, nec pars libertatis. Ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum. Si ergo liberum arbitrium alicuius creaturae non possit in bonum, erit frustra; cum res unaquaeque in vanum sit, si actu proprio destituatur, quia unaquaeque res est propter suam operationem, ut dicit philosophus in II caeli et mundi.

[56767] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 11 Praeterea, liberum arbitrium non potest nisi in bonum vel in malum. Si ergo posse peccare non est libertas, nec pars libertatis, remanet quod tota libertas sit posse facere bonum et ita creatura quae non poterit facere bonum nihil habebit libertatis. Et ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo quod nullo modo possit facere bonum.

[56768] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 12 Praeterea, secundum Hugonem de sancto Victore, mutatio quae est secundum accidentalia, non mutat de essentialibus rei. Sed posse facere bonum est essentiale libero arbitrio, ut probatum est, art. 7 huius quaest. Ergo cum peccatum libero arbitrio accidentaliter superveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non possit.

[56769] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 13 Praeterea, naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur; non autem totaliter tolluntur. Sed posse in bonum, naturale est libero arbitrio. Ergo nunquam per peccatum ita est obstinatum in malo quin possit in bonum.

[56770] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 14 Praeterea, si peccatum causat in libero arbitrio obstinationem in malo, aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus, aut superaddendo. Non autem subtrahendo: quia in Daemonibus data naturalia integra manent, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom.: similiter nec superaddendo: quia cum illud quod superadditur, sit accidens, oportet quod insit per modum recipientis; et sic, cum liberum arbitrium in utrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhaerens malo. Ergo nullo modo liberum arbitrium potest totaliter confirmari in malo.

[56771] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 15 Praeterea, Bernardus dicit, quod impossibile est voluntatem sibi ipsi non obedire. Sed peccatum est actus qui volendo committitur. Ergo impossibile est quin liberum arbitrium possit velle bonum, si velit. Quod autem potest aliquis si velit, non est ei impossibile. Ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non est impossibile facere bonum.

[56772] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 16 Praeterea, fortior est caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens: quia plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit Glossa, super illud Ps. CXVIII, 72: *bonum mihi lex oris tui*, et cetera. Sed Daemones vel homines a caritate in peccatum deciderunt. Ergo multo fortius possunt a peccato redire ad appetitum boni; et sic idem quod prius.

[56773] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 17 Praeterea, bonitas et rectitudo appetitus obstinationi eius opponitur. Sed Daemones et damnati habent bonum et rectum appetitum, quia bonum et optimum appetunt, scilicet esse, vivere et intelligere, ut Dionysius dicit. Ergo non habent liberum arbitrium obstinatum in malo.

[56774] De veritate, q. 24 a. 10 arg. 18 Praeterea, Anselmus in Lib. de Lib. Arb., investigat eamdem rationem liberi arbitrii in Deo, in Angelo et in homine. Sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo. Ergo nec in Angelo nec in homine.

[56775] De veritate, q. 24 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum. Sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo possunt in malum deflecti. Ergo et ad miseriam damnatorum pertinet quod ita sint confirmati in malo quod nullo modo possint in bonum.

[56776] De veritate, q. 24 a. 10 s. c. 2 Praeterea, hoc idem expresse Augustinus, dicit in libro de

fide ad Petrum.

[56777] De veritate, q. 24 a. 10 s. c. 3 Praeterea, non patet reditus de peccato in bonum nisi per poenitentiam. Sed in Angelum malum non cadit poenitentia. Ergo est immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediae. In eum poenitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat. Sed Angelus ex malitia peccavit: quia, cum habeat deiformem intellectum, rem aliquam considerans, simul omnia quae sunt illius rei, intuetur: et ita non potest nisi ex certa scientia peccare. Ergo in eum poenitentia non cadit.

[56778] De veritate, q. 24 a. 10 s. c. 4 Praeterea secundum Damascenum, *quod est homini mors, hoc est Angelis casus.* Sed homines post mortem non sunt capaces poenitentiae. Ergo nec Angeli post casum. Probatio mediae. Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei: *quia post hanc vitam decedentibus sine gratia, locus conversionis non erit, nulla pro eis fiat oratio*; et sic patet quod post mortem homines non sunt poenitentiae capaces.

[56779] De veritate, q. 24 a. 10 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem invenitur errasse Origenes: posuit enim quod post longa temporum curricula tam Daemonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad iustitiam. Et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem. Quae quidem sententia omnibus Catholicis doctoribus displicuit, ut Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei; non quia salutem Daemonibus et damnatis hominibus inviderent, sed quia pari ratione oporteret dicere, iustitiam et gloriam beatorum Angelorum et hominum aliquando terminandam: simul enim et bonorum gloria et damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Matth. XXV, 46, ubi dicitur: *ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam*; quod etiam Origenes sapere videbatur. Unde simpliciter concedendum est, quod ipsorum Daemonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non potest. Cuius quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberatio a peccato; ad quam duo concurrunt: divina gratia principaliter operans, et humana voluntas gratiae cooperans: quia, secundum Augustinum, *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Causa igitur confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam; quod quidem eius iustitia deposcit: iustum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturae appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum, tamen cum in fornicationem consentit, aestimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum. In qua quidem aestimatione tria pensanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiae vel irae, per quam intercipitur iudicium rationis, ne actu iudicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem, ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis, ut philosophus dicit, quod consuetudo est altera natura, et Tullius in rhetoricis, quod virtus

consentit rationi in modum naturae; pari ratione vitii habitus quasi natura quaedam inclinat in id quod est sibi conveniens; unde fit ut habenti habitum luxuriae bonum videatur id quod luxuriae convenit, quasi connaturale. Et hoc est quod philosophus dicit in III Ethicorum, quod qualis intus unusquisque est, talis et finis videtur ei. Tertium vero est falsa aestimatio rationis in particulari eligibili: quae quidem provenit vel ex altero praedictorum, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus; vel iterum ex ignorantia universali, sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut philosophus dicit in VI Ethicor. Unde, sicut homo per veram existimationem quam habet de principio, potest a se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum; unde dicit philosophus in VII Ethic., quod *incontinens, qui propter passionem peccat, est poenituus et sanabilis.* Similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animae corrumpit; et ita, cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum et agendum ea quae sunt contraria illi habitui; sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriae corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cuius exercitatio mollitiem luxuriae tollit; sicut dicit philosophus in praedicamentis, quod *pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet, ut melior sit.* Contra tertium etiam remedium habet: quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viam inquisitionis et collationis. Unde, quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere. In Angelo vero peccatum ex passione esse non potest: quia, secundum philosophum in VII Ethic., passio non est nisi in sensibili parte animae, quam Angeli non habent. Unde in peccato Angeli sola duo concurrunt: scilicet inclinatio habitualis in peccatum et falsa aestimatio virtutis cognitivae de particulari eligibili. Cum autem in Angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus; quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia vero rationem non habent, sed intellectum, quidquid aestimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter; ut cum quis accipit, omne totum esse maius sua parte. Unde Angeli aestimationem quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa. Patet igitur ex praedictis, quod causa confirmationis Daemonum in malo ex tribus dependet, ad quae omnes rationes a doctoribus assignatae reducuntur. Primum est et principale divina iustitia: unde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debent; vel si quid aliud est huiusmodi quod ad congruitatem divinae iustitiae pertineat. Secundum est indivisibilitas appetitivae virtutis: unde quidam dicunt, quod quia Angelus simplex est, ad quod se convertit, totaliter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiae, sed de simplicitate quae divisionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt, quod Angeli irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum deiformem.

[56780] De veritate, q. 24 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo cuius principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat; sicut terrae est naturale moveri deorsum; et de hoc intelligit philosophus, quod nihil quod est contra naturam, est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret. Hoc autem modo libero arbitrio est naturale tendere in bonum; et contra naturam, peccare. Unde ratio non sequitur. Vel dicendum, quod quamvis menti rationali secundum suam institutionem consideratae peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod adhaesit peccato effectum est ei quasi naturale, ut Augustinus dicit in Lib. de perfectione iustitiae. Philosophus dicit tamen, IX Ethicorum, quod quando homo de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.

[56781] De veritate, q. 24 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliter est de natura corporali et spirituali. Natura enim corporalis est determinata unius generis; et ideo non potest sibi aliquid effici naturale, nisi natura eius totaliter corrumpatur; sicut aquae non potest fieri calor naturalis, nisi corrumpatur in ea species aquae; et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente. Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax; sicut dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia: et per hoc quod alicui adhaeret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic, quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale in tantum quod non revertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhaeret; unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

[56782] De veritate, q. 24 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per se causa peccati voluntas est, et per ipsam peccatum conservatur: quae quamvis a principio ad utrumque se haberet aequaliter, tamen postquam se peccato subiecit, efficitur ei peccatum quasi naturale; et ex hoc immutabiliter, quantum est de se, manet in illo.

[56783] De veritate, q. 24 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte iustitiae ipsius, ut dictum est, in corp. art., in quantum scilicet non apponit gratiam sanantem; alio modo in quantum talem naturam condidit quae et peccare possit, et necessitatem in peccato remanendi ex conditione suae naturae haberet postquam peccato se subderet.

[56784] De veritate, q. 24 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis, sed quasi naturalis inclinationis.

[56785] De veritate, q. 24 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod potestas servandi rectitudinem voluntatis cum habetur, inest omni habenti liberum arbitrium, ut Anselmus dicit. Daemones autem et alii damnati eam servare non possunt, cum non habeant.

[56786] De veritate, q. 24 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus; sed considerata libertate a peccato et a miseria, dicitur in uno statu esse magis liberum quam in alio.

[56787] De veritate, q. 24 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod effectus naturae semper est naturalis; et inde est quod eius actio et motus semper ad quietem naturalem terminatur. Sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem, in quantum voluntas et ars adiuvant naturam; unde potest esse motus voluntarius, et effectus vel quies consequens, erit naturalis et necessitatem habens; sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria.

[56788] De veritate, q. 24 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod intellectus Angeli si aliquam falsam existimationem accipiat, eam deponere non potest, ratione supradicta, in corp. art. Unde ratio procedit ex suppositione falsi.

[56789] De veritate, q. 24 a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis aliquis destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum: et ideo, quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra; quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, in quantum per hoc eius iustitia declaratur.

[56790] De veritate, q. 24 a. 10 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono. Et quantum ad hoc libertas conservatur: remota enim specie boni, electio cessaret, quae est actus liberi arbitrii.

[56791] De veritate, q. 24 a. 10 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod posse bonum non est essentiale libero arbitrio quasi ad primum esse pertinens, sed ad secundum. Hugo autem loquitur de his quae sunt essentialia quantum ad primum esse rei.

[56792] De veritate, q. 24 a. 10 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturae, non autem de naturali ad quod natura ordinatur; et hoc modo est naturale posse facere bonum.

[56793] De veritate, q. 24 a. 10 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod peccatum libero arbitrio adveniens, non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret; sed per peccatum aliquid additur, scilicet unitio quaedam liberi arbitrii cum fine perverso, quae ei quodammodo naturalis efficitur. Et ex hoc necessitatem habet sicut et alia quae sunt libero arbitrio naturalia.

[56794] De veritate, q. 24 a. 10 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, ut sc. homo qualitercumque velit illud quod vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit. Nec sequitur quod, si voluntas Daemonum

sibi ipsi obedit, propter hoc non sit confirmatus in malo; quia impossibile est eum velle quod velit efficaciter bonum: unde si etiam conditionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile, cum antecedens sit impossibile.

[56795] De veritate, q. 24 a. 10 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod caritas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eumdem modum habendi; ut scilicet ex utraque parte accipiatur liberum arbitrium pervenientis ad terminum vel adhuc existentis in via. Sed tamen existens in termino malitiae firmius se habet ad malitiam quam existens in via caritatis ad caritatem. Daemones autem vel nunquam caritatem habuerunt, secundum quosdam, vel si habuerunt, nunquam eam nisi sicut in statu viae habuerunt. Homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi a gratia viatoris.

[56796] De veritate, q. 24 a. 10 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate et rectitudine ipsius naturae, non liberi arbitrii. Appetitus enim quo Daemones appetunt bonum et optimum, est inclinatio quaedam ipsius naturae, non autem ex electione liberi arbitrii. Et ideo haec rectitudo obstinationi liberi arbitrii non opponitur.

[56797] De veritate, q. 24 a. 10 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod Anselmus venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, Angelis et hominibus, secundum quamdam communissimam analogiam; unde non oportet quod quantum ad omnes speciales conditiones similitudo inveniatur.

Articulus 11

[56798] De veritate, q. 24 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo

[56799] De veritate, q. 24 a. 11 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56800] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 1 Illud enim quod infligitur ex merito naturae lapsae, inest omnibus ante naturae lapsae reparationem. Sed meritum obstinationis est peccatum naturae lapsae, ut dicit Glossa, Rom. IX, 18. Ergo quilibet homo ante reparationem in statu viae est obstinatus.

[56801] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 2 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum, quantum ad omnes suas species, potest in viatore inveniri. Obstinatio vero est species peccati in spiritum sanctum, ut habetur in II Sentent. Ergo aliquis in statu viae potest esse obstinatus.

[56802] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 3 Praeterea, nullus in peccato existens potest redire ad bonum, nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat. Sed quicumque cadit in peccatum mortale, caret omni

inclinatione ad bonum. Peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum. Amor autem, secundum Augustinum, in spiritibus, est sicut pondus in corporibus; corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum. Et sic nec peccatori, ut videtur, remanet inclinatio ad bonum. Ergo quicumque peccat mortaliter, est obstinatus in malo.

[56803] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 4 Praeterea, nullus a malo culpae recedit nisi per poenitentiam. Sed ille qui peccat ex malitia, est impoenitibilis, secundum philosophum in VII Ethicorum, quia est corruptus circa principium eligibilium, scilicet circa finem. Cum ergo contingat aliquem in statu viae ex malitia peccare, videtur quod sit possibile aliquem in statu viae obstinatum esse in malo.

[56804] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 5 Sed dicendum, quod quamvis talis sit impoenitibilis ex viribus propriis, potest tamen reduci ad poenitentiam ex munere divinae gratiae.- Sed contra: quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet divina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile; sicut caecum videre, vel mortuum resurgere. Si ergo ex viribus propriis aliquis non sit capax poenitentiae, simpliciter debet dici quod est obstinatus in malo, quamvis divina virtute possit reduci ad poenitentiam.

[56805] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 6 Praeterea, omnis morbus qui contra operatur suae curationi, est incurabilis, secundum medicos. Sed peccatum in spiritum sanctum contra operatur suae curationi, idest divinae gratiae, per quam aliquis a peccato liberatur. Ergo aliquis in statu viae potest habere morbum incurabilem spiritualem, et ita potest esse obstinatus in malo.

[56806] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 7 Praeterea, ad hoc videtur esse quod peccatum in spiritum sanctum dicitur esse irremissibile, Matth. XII, quod tamen peccatum aliqui viatores committunt.

[56807] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 8 Praeterea, Augustinus, XXI de Civ. Dei, et Gregorius in moralibus, assignant istam causam quare sancti non orabunt pro damnatis in die iudicii, quia videlicet redire non possunt ad statum iustitiae. Sed aliqui sunt in statu viae pro quibus non est orandum; I Ioann. V, 16: *est peccatum ad mortem: non pro eo dico ut quis oret*; et Hierem. VII, 16: *tu ergo noli orare pro populo isto, nec assumas pro eis laudem et orationem; et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.* Ergo aliqui sunt in statu viae ita obstinati, quod ad statum iustitiae redire non possunt.

[56808] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 9 Praeterea, sicut esse confirmatum in bono pertinet ad gloriam sanctorum, ita esse confirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum. Sed aliquis in statu viae potest esse confirmatus in bono, ut supra, art. IX huius quaest., dictum est. Ergo pari ratione videtur quod aliquis viator possit esse obstinatus in malo.

[56809] De veritate, q. 24 a. 11 arg. 10 Praeterea, Augustinus sic dicit in libro de fide ad Petrum: *maiori facultate praeditus est Angelus quam homo.* Sed Angelus post peccatum redire ad iustitiam non potuit. Ergo nec homo potest. Et sic aliquis in statu viae est obstinatus.

[56810] De veritate, q. 24 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in libro de verbis

domini, et habetur in Glossa Rom. II, 5: *ista impoenitentia, vel cor impoenitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest iudicari; de nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad poenitentiam deducit.* Et ita videtur quod nullus in statu viae sit obstinatus in malo.

[56811] De veritate, q. 24 a. 11 s. c. 2 Praeterea, in Psal. LXVII, 23, dicitur: *convertar in profundum maris* id est ad eos qui erant desperatissimi; et ita illi qui videntur esse desperatissimi in hac vita, quandoque convertuntur ad Deum, et Deus ad eos.

[56812] De veritate, q. 24 a. 11 s. c. 3 Praeterea, in Psalm. CXLVII, 6, super illud: *mittit crystallum suum sicut buccellas*, dicit Glossa: *crystallum dicit obstinatos, de quibus et aliquos pastores, id est tales facit, ut pascant alios verbo Dei*; et sic idem quod prius.

[56813] De veritate, q. 24 a. 11 s. c. 4 Praeterea, morbus aliquis potest esse incurabilis vel propter naturam morbi, vel propter imperitiam medici, vel propter indispositionem subiecti. Sed morbus spiritualis hominis viatoris, scilicet peccatum, non est incurabilis ex natura morbi: non enim pervenit ad terminum malitiae; nec iterum ex imperitia medici, quia Deus et scit et potest curare; nec iterum ex indispositione hominis, quia sicut per alium cecidit, ita per alium resurgere potest. Ergo homo in statu viae nullatenus potest esse confirmatus in malo.

[56814] De veritate, q. 24 a. 11 co. Respondeo. Dicendum quod obstinatio importat quamdam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti non possit. Quod autem aliquis non possit a peccato reverti, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod vires suae non sufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur; et sic quilibet in peccato mortali cadens, dicitur non posse ad iustitiam redire. Sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obstinatus. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato, ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc. Uno modo ita quod nullo modo possit cooperari; et haec est perfecta obstinatio, qua Daemones sunt obstinati. Adeo enim eorum mens est firmata in malo, quod omnis motus liberi arbitrii ipsorum est inordinatus, et peccatum; et ideo nullo modo se possunt ad gratiam habendam praeparare, per quam peccatum dimittitur. Alio modo ita quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato; et haec est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viae, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via ut praeparentur ad gratiam. Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis: quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum viae anima separata non intelliget accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium. Et sic anima separata Angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi, et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quae erant causa obstinationis in Angelo peccante; unde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animae conditionem; et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utatur. Et ita tunc eadem obstinationis ratio manebit.

[56815] De veritate, q. 24 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum naturae lapsae meritum esse dicitur obstinationis, in quantum idem peccatum est meritum perpetuae damnationis: merito enim primi peccati tota natura humana est damnationi subiecta, nisi aliqui exinde per gratiam redemptoris eruerentur; non autem ita quod statim a principio nativitatis homo sit obstinatus, sicut nec damnatus ultima damnatione.

[56816] De veritate, q. 24 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione, per quam aliquis non est simpliciter confirmatus in malo: haec enim est species peccati in spiritum sanctum.

[56817] De veritate, q. 24 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinat. Non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia. Et ideo non sequitur quod ille qui amat aliquid, nullam habeat ad contrarium inclinationem; nisi forte de amore perfectissimo, qualis est amor sanctorum in patria.

[56818] De veritate, q. 24 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex malitia, dicitur esse impoenitibilis, non quod nullo modo possit poenitere, sed quia non de facili poenitere potest. Non enim perfecte poenitet per solam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, scilicet fine, circa quod malus est corruptus; potest tamen induci ad hoc quod poeniteat, paulatim in contrarium assuescendo. Ad quam consuetudinem induci potest tum propter modum aestimandi, quia rationabiliter et quasi collative accipit: tum quia non tota vis appetitiva tendit ad unum: per assuetudinem autem adipiscitur rectam rationem de principio, id est, de fine appetibili. Unde philosophus dicit in VII Ethicorum, quod neque in speculativis ratio est deductiva principiorum, neque in operativis; sed virtus vel naturalis vel assuefactiva, est causa eius quod est recte opinari circa principium.

[56819] De veritate, q. 24 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quando natura inferior potest aliquid disponere, vel qualitercumque operari, non dicitur impossibile simpliciter, quamvis non possit perfici nisi divina operatione; sicut non dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno utero anima rationali animari. Et similiter quamvis liberatio a peccato fiat operatione divina, quia tamen ad hoc liberum arbitrium cooperatur, non dicitur esse impossibile simpliciter.

[56820] De veritate, q. 24 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis ille qui peccat in spiritum sanctum, ex inclinatione peccati contra gratiam spiritus sancti operetur; quia tamen per hoc peccatum totaliter non est corruptus animus, remanet aliquis motus, licet debilis, per quem potest aliqualiter gratiae cooperari: non enim semper actu gratiae resistit.

[56821] De veritate, q. 24 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum non dicitur irremissibile quin in hac vita remitti possit, sed quia non facile in hac vita remitti potest. Cuius difficultatis ratio est, quia peccatum praedictum contrariatur gratiae directe, per quam peccatum dimittitur. Vel irremissibile dicitur quia non habet in se causam remissionis, cum sit ex malitia commissum, sicut habet peccatum quod ex infirmitate vel ignorantia committitur.

[56822] De veritate, q. 24 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non prohibetur aliquis pro

quibuscumque peccatoribus in hac vita orare. Sed in verbis apostoli inductis significatur quod non ad quemcumque pertinet pro obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum virum. Vel apostolus loquitur de peccato ad mortem, quod scilicet usque ad mortem durat. In verbis autem prophetae ostenditur quod populus ille iusto Dei iudicio indignus erat quod misericordiam consequeretur, non quod essent totaliter obstinati in malo.

[56823] De veritate, q. 24 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod confirmatio in bono fit ex dono divino. Et ideo nihil prohibet ex speciali privilegio gratiae aliquibus viatoribus esse concessum, quamvis non hoc modo sint confirmati in bono, sicut et beati in patria, ut supra, art. 9 huius quaest., dictum est. Hoc autem de confirmatione in malum dici non potest.

[56824] De veritate, q. 24 a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ex hoc ipso quod Angelus erat maiori facultate praeditus, sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus, ut ex dictis patet. Augustinus autem non intendit probare quod homo sit in peccato obstinatus, sed quia non sufficit ad hoc quod per seipsum a peccato resurgat.

Articulus 12

[56825] De veritate, q. 24 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale

[56826] De veritate, q. 24 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[56827] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 1 Per hoc quod dicitur Roman. VII, 15: *non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*; et loquitur ex persona damnati hominis, ut ibi quaedam Glossa dicit. Ergo homo sine gratia peccatum vitare non potest.

[56828] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 2 Praeterea, peccatum mortale actuale gravius est quam originale. Sed aliquis in peccato originali, si sit adultus, non potest vitare quin peccet mortaliter sine gratia: sic enim vitaret damnationem poenae sensibilis, quae peccato actuali mortali debetur; et ita cum quantum ad adultos non sit medium inter illam damnationem et gloriam vitae aeternae, sequeretur quod possit adipisci vitam aeternam sine gratia, quod est haeresis Pelagiana. Ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis potest peccatum mortale vitare, nisi gratia accepta.

[56829] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 3 Praeterea, Roman. VII, 19, super illud *sed quod nolo, illud facio* etc., dicit Glossa Augustini: *nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam. Tunc enim homo peccatis vincitur, dum viribus suis iuste vivere conatur sine adiutorio gratiae liberantis, quae*

liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat, atque ita contra legem non peccet. Peccare autem contra legem, est peccare mortaliter. Ergo videtur quod homo sine gratia peccatum mortale vitare non possit.

[56830] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de perfectione iustitiae, quod malitia se habet ad animam sicut curvitas ad tibiam; et quod actus peccati claudicationi comparatur. Claudicatio autem non potest vitari ab habente tibiam curvam, nisi prius tibia sanetur. Ergo nec peccatum mortale potest vitari ab eo qui est in peccato, nisi prius per gratiam a peccato liberetur.

[56831] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 5 Praeterea, Gregorius dicit: *peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Sed non deletur nisi per gratiam. Ergo sine gratia homo peccator peccatum vitare non potest.

[56832] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 6 Praeterea, secundum Augustinum, timor et ira sunt quaedam passiones et peccata. Sed passiones homo vitare non potest per liberum arbitrium. Ergo nec a peccatis potest abstinere.

[56833] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 7 Praeterea, illud quod necessarium, vitari non potest. Sed peccata quaedam sunt necessaria, ut patet per illud Psalm. XXIV, 17: *de necessitatibus meis erue me, domine.* Ergo homo per liberum arbitrium peccatum vitare non potest.

[56834] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit: *nonnullum peccatum est, cum caro adversus spiritum concupiscit.* Sed hoc non est in potestate liberi arbitrii quin caro concupiscat adversus spiritum. Ergo potestas liberi arbitrii non se extendit ad hoc quod peccatum vitetur.

[56835] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 9 Praeterea, potentia moriendi consequitur potentiam peccandi; homo enim in statu innocentiae non poterat mori, nisi quia poterat peccare. Ergo et necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi. Sed homo in statu isto non potest vitare quin moriatur. Ergo nec potest vitare quin peccet.

[56836] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 10 Praeterea, ideo, secundum Augustinum, homo poterat in statu innocentiae stare, quia habebat sinceritatem naturae ab omni labe peccati immunem. Sed ista sinceritas non est in homine peccatore gratia destituto. Ergo non potest stare, sed necesse habet cadere post peccatum.

[56837] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 11 Praeterea, vincenti debetur corona, ut patet Apocal. III, 11. Sed si aliquis vitat peccatum, cum de peccato tentatur, vincet peccatum et Diabolum: Iac. IV, 7: *resistite Diabolo, et fugiet a vobis.* Si ergo potest aliquis sine gratia peccatum vitare, poterit sine gratia coronam mereri; quod est haereticum.

[56838] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 12 Praeterea, Augustinus in libro Retractationum dicit: *cogenti cupiditati voluntas resistere non potest.* Sed cupiditas ad peccatum inducit. Ergo voluntas humana sine gratia non potest peccatum vitare.

[56839] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 13 Praeterea, qui habet habitum, necessario secundum

habitum agit. Sed ille qui est in peccato, habet habitum peccati. Ergo videtur quod non possit vitare quin peccet.

[56840] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 14 Praeterea, liberum arbitrium, secundum Augustinum, est quo bonum eligitur gratia assistente et malum gratia desistente. Ergo videtur quod ille qui caret gratia, per liberum arbitrium semper eligat malum.

[56841] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 15 Praeterea, quicumque potest non peccare, potest vincere mundum: nullus enim aliter vincit mundum nisi desistendo a peccato. Sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiam; quia, ut dicitur I Ioann. V, 4, *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.* Ergo aliquis sine gratia non potest peccatum vitare.

[56842] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 16 Praeterea, praeceptum de diligendo Deum est affirmativum, et ita obligat ad hoc quod observetur pro loco et tempore, et ita quod, si non observetur, peccat homo mortaliter. Sed praeceptum caritatis non potest aliquis sine gratia observare; quia, ut dicitur Rom. V, 5, *caritas diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo sine gratia homo non potest facere quin peccet mortaliter.

[56843] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 17 Praeterea, secundum Augustinum, Enchir., cap. LXXVIII, in praecepto de misericordia proximi includitur praeceptum de misericordia sui. Sed aliquis peccaret mortaliter, nisi misereretur proximo in necessitate corporalis mortis existenti. Ergo multo fortius peccat mortaliter, nisi misereatur sui in peccato existentis, de peccato poenitendo; et sic, nisi peccatum per poenitentiam deleatur, non potest homo vitare quin peccet.

[56844] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 18 Praeterea, sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum. Sed necesse est omnem virtuosum diligere Deum. Ergo necesse est omnem peccatorem contemnere Deum, et ita peccare; et sic idem quod prius.

[56845] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 19 Praeterea, secundum philosophum in II Ethic., ex similibus habitibus similes actus procedunt. Si quis ergo est in peccato, necesse est, ut videtur, quod habeat similes actus producere, scilicet actus peccati.

[56846] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 20 Praeterea, cum forma sit principium operationis, qui caret forma, caret operatione propria illius formae. Sed declinare a malo est operatio iustitiae. Cum igitur ille qui est in peccato, careat iustitia, videtur quod non possit declinare a malo.

[56847] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 21 Praeterea, Magister dicit in II sententiarum, 25 dist., quod post peccatum ante reparationem gratiae premitur liberum arbitrium a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, si non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare damnabiliter; et ita sine gratia aliquis non potest peccatum mortale vitare.

[56848] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 22 Sed si dicatur, quod non potest non peccare, id est non habere peccatum, potest tamen non peccare, id est non uti peccato; contra est quod hoc Pelagiani concedebant, et tamen eorum opinionem quantum ad hoc Augustinus reprehendit in Lib. de gratia et libero arbitrio, sic dicens: *dicunt enim Pelagiani, gratiam Dei, quae data est per fidem Iesu*

Christi, quae nec lex neque natura est, ad hoc tantum valere ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur. Sed si hoc verum esset, utique in oratione dominica cum dixissemus, dimitte debita nostra, non adderemus, et ne nos inferas in tentationem. Illud enim dicimus, ut peccata dimittantur; hoc autem, ut caveantur, sive vincantur; quod a patre qui est in caelis, nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanae hoc possemus efficere. Ergo videtur quod responsio illa nulla sit.

[56849] De veritate, q. 24 a. 12 arg. 23 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de natura et gratia: *praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis; qua desertus utique fit caecus; et plus necesse est offendat, et cadendo vexetur, vexatusque non surgat.* Ergo et peccator destitutus gratia necesse habet peccare.

[56850] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod Hieronymus dicit ad Damasum Papam: *nos dicimus, homines semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii.* Ergo dicere, quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum, est negare arbitrii libertatem; quod est haereticum.

[56851] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 2 Praeterea, si aliquis defectus sit in agente aliquo, in cuius potestate sit vel uti illo vel non uti, non necesse habet in sua actione deficere; sicut si tibia curva posset non uti, ambulando, sua curvitate, posset non claudicare. Sed liberum arbitrium subiectum peccato, peccato uti potest et non uti, eo quod uti peccato est actus liberi arbitrii quod habet dominium sui actus. Ergo, quantumcumque sit in peccato, potest non peccare.

[56852] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 3 Praeterea, in Psalm. CXVIII, 95, dicitur: *me expectaverunt peccatores, ut perderent me*; Glossa, *meum consensum.* Ergo aliquis non deducitur ad peccandum nisi consentiendo. Sed consensus est in potestate liberi arbitrii. Ergo aliquis potest per liberum arbitrium non peccare.

[56853] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 4 Praeterea, Daemon, quia non potest non peccare, dicitur irremediabiliter peccasse. Sed homo non irremediabiliter peccavit, ut communiter dicitur. Ergo potest non peccare.

[56854] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 5 Praeterea, de uno extremo non transitur in alterum nisi per medium. Sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi. Ergo non immediate post peccatum ducitur ad aliud extremum, ut scilicet non possit non peccare.

[56855] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 6 Praeterea, liberum arbitrium peccatoris peccare potest. Sed non potest nisi eligendo; cum eligere sit actus liberi arbitrii: sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo. Sed electio, cum sit desiderium praeconsiliati, secundum philosophum in III Ethicorum, sequitur consilium, quod non est nisi eorum quae sunt in nobis, ut dicitur ibidem. Ergo peccatum vitare, vel facere, est in potestate hominis in peccato existentis.

[56856] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 7 Praeterea, secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia iam hoc esset necessarium. Si ergo aliquis in peccato existens peccatum

vitare non posset, peccatum committendo non peccat; quod est absurdum.

[56857] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 8 Praeterea, liberum arbitrium est aequaliter a coactione liberum ante peccatum, et post. Sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur; eo quod, etiam si nolimus, illa necessitas nobis inest. Ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi.

[56858] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 9 Praeterea, omnis necessitas, vel est coactionis, vel naturalis inclinationis. Sed necessitas peccandi non est naturalis inclinationis, quia sic natura mala esset, quia in malum inclinaret. Ergo, si peccatori inesset necessitas ad peccandum, cogeretur peccare.

[56859] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 10 Praeterea, quod est necessarium, non est voluntarium. Si ergo necessarium sit peccare eum qui est in peccato, peccatum non est voluntarium; quod est falsum.

[56860] De veritate, q. 24 a. 12 s. c. 11 Praeterea, si peccator necesse habet peccare, haec necessitas ei non competit nisi ratione peccati. Potest autem de peccato exire: alias peccatoribus non praeciperetur, Isai. LII, 11: *recedite, exite inde, pollutum nolite tangere.* Ergo potest peccator non peccare.

[56861] De veritate, q. 24 a. 12 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem contrariae haereses insurrexerunt. Quidam enim, aestimantes naturam mentis humanae ad modum corporalium naturarum, opinati sunt, omne illud in quod videbant mentis humanae inclinationem esse, hominem ex necessitate operari; et ex hoc in contrarios errores inciderunt. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes. Unam quidem in bonum, ex instinctu rationis; quam considerans Iovinianus, dixit hominem non posse peccare. Alia inclinatio inest humanae menti ex inferioribus viribus; et praecipue secundum quod sunt ex originali peccato corruptae: qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia. Et hanc inclinationem considerantes, Manichaei dixerunt quod homo necessario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare potest. Et sic utrique, licet viis contrariis, in idem inconveniens inciderunt, ut liberum arbitrium denegarent; non enim homo erit liberi arbitrii si vel ad bonum vel ad malum necessitate impellitur. Quod esse inconveniens; et experimento et philosophorum doctrinis et divinis auctoritatibus probatur, ut aliquatenus ex supradictis patet. Unde e contrario surrexit Pelagius, qui volens liberum arbitrium defendere, gratiae Dei adversatus est, dicens, absque Dei gratia hominem peccatum evitare. Qui quidem error manifestissime doctrinae evangelicae contradicit: unde est per Ecclesiam condemnatus. Fides autem Catholica media via incedit; ita libertatem arbitrii salvans, quod necessitatem gratiae non excludit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod, cum liberum arbitrium sit quaedam potentia constituta infra rationem, et supra motivam exequentem, dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbitrii invenitur. Uno modo ex hoc quod excedit efficaciam motivae exequentis, quae ad imperium liberi arbitrii operatur; sicut volare non subest libero arbitrio hominis, quia excedit vim potentiae motivae in homine. Alio modo aliquid est extra potestatem liberi arbitrii, quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quae consilium, id est deliberationem rationis, sequitur, ad illud se liberum arbitrium extendere

non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quae impraemeditate occurrunt. Primo igitur modo peccati vitatio vel peccatum potestatem liberi arbitrii non excedit: quia quamvis expletio peccati per actum exteriorem executione virtutis motivae peragatur, tamen peccatum in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum consensum. Unde propter defectum virtutis motivae non impeditur liberum arbitrium a peccato vel eius vitatione; quamvis interdum impediatur ab executione, sicut cum quis vult occidere vel fornicari vel furari, nec tamen potest. Sed secundo modo peccatum vel eius vitatio potest excedere liberi arbitrii potestatem, eo scilicet quod aliquod peccatum subito et quasi repente occurrit, et sic electionem liberi arbitrii subterfugit, quamvis liberum arbitrium hoc possit facere vel vitare, si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret. Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repentine accidit. Uno modo ex impetu passionis: motus enim irae et concupiscentiae interdum deliberationem rationis praevenit. Qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturae, peccatum veniale est. Et ideo post statum naturae corruptae non est in potestate liberi arbitrii omnia huiusmodi peccata vitare, quia eius actum effugiunt, quamvis possit impedire aliquem istorum motuum, si contra conetur. Non est autem possibile ut homo continue contra conetur ad huiusmodi motus vitandos, propter varias humanae mentis occupationes et quietem necessariam. Quod quidem contingit ex hoc quod inferiores vires non sunt totaliter rationi subiectae, sicut erant in statu innocentiae, quando homini huiusmodi peccata omnia et singula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus insurgere poterat nisi secundum dictamen rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in praesenti per gratiam non reducitur communiter loquendo; sed hanc rectitudinem expectamus in statu gloriae. Et ideo in hoc statu miseriae, post reparationem gratiae, homo non potest omnia peccata venialia vitare, cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii praeiudicet. Alio modo contingit aliquid in nobis quasi repente ex inclinatione habitus: ut enim philosophus dicit in III Ethicorum, *fortioris est in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse, quam in praemanifestis.* Ab habitu enim est magis operatio, quanto minus est ex praemeditatione: praemanifesta enim, id est praecognita, aliquis praeeliget ex ratione et cogitatione sine habitu; sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione, cum virtus sit habitus electivus; sed quia habenti habitum iam est in eius electione finis determinatus; unde quandocumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, statim eligitur, nisi ex aliqua attentiori et maiori deliberatione impediatur. Homo autem qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhaeret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriae habitus non generatur: voluntas tamen peccantis, derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit, et huiusmodi adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhaereat. Et ideo quando homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praecedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione seipsum cohibeat. Nec tamen per hoc quod sic repente illud eligit, a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione indiget: quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, qua perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum. Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum qui est in peccato mortali. Non enim retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur, nisi in quantum illud sibi proponitur ut malum.

Ille autem qui iam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non iam existimat ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur: unde non retrahitur a peccando per hoc ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale; sed oportet ulterius in considerando procedere quousque perveniatur ad aliquid quod non possit non existimare malum, sicut est miseria, vel aliquid huiusmodi. Unde antequam tanta deliberatio fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum peccatum mortale, praecedit consensus in peccatum mortale. Et ideo, supposita adhaesione liberi arbitrii ad peccatum mortale, sive ad finem indebitum, non est in potestate eius quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquodque possit vitare, si contra nitatur: quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur, non tamen potest facere quin aliquando ante tantam deliberationem praeveniat consensus in peccatum mortale: cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigilantia esse, quanta ad hoc requiritur propter multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispositione non removetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhaereat. Patet ergo ex dictis, quod nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus quodlibet peccatum singulariter liberum arbitrium posse vitare vel facere: nec iterum tollimus necessitatem gratiae, cum dicimus, hominem non posse vitare omnia peccata venialia, quamvis possit singula vitare, etiam habentem gratiam, antequam gratia perficiatur in statu gloriae; et hoc propter fomitis corruptionem. Et cum dicamus, hominem in peccato mortali existentem gratia destitutum omnia peccata mortalia non posse vitare, nisi gratia superveniat, quamvis singula possit vitare, et hoc propter adhaesionem voluntatis habitualem ad finem inordinatum; quae duo, Augustinus, comparat curvitati tibiae, ex qua sequitur necessitas claudicandi; sic verificantur doctorum sententiae quae circa hoc variae videntur. Quorum quidam dicunt, hominem absque habituali gratia gratum faciente posse peccatum mortale vitare, quamvis non sine divino auxilio, quod hominem sua providentia ad bona agenda et mala vitanda gubernat: hoc enim verum est, cum contra peccatum conari voluerit, ex quo contingit ut possint singula vitari. Alii vero dicunt, quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter: quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale. Quia ergo utraeque rationes verum concludunt aliquo modo, et aliquo modo falsum, ad utrasque respondendum est.

[56862] De veritate, q. 24 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum est, quod verbum illud apostoli secundum diversas expositiones potest intelligi et de peccato mortali, et de malo peccati mortalis, secundum quod loquitur ex persona hominis peccatoris; vel de malo peccati venialis quantum ad primos motus, secundum quod loquitur in persona sua, vel aliorum iustorum. Et utroque modo intelligendum est, quod cum voluntas naturalis sit ad vitationem omnis mali, non potest homo peccator facere sine gratia ut vitet omnia peccata mortalia, quamvis possit vitare singula; et sic non potest sine gratia voluntatem naturalem implere; et similiter est de iusto, respectu peccatorum venialium.

[56863] De veritate, q. 24 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est possibile aliquem

Contents

adultum esse in solo peccato originali absque gratia: quia statim cum usum liberi arbitrii acceperit, si se ad gratiam praeparaverit, gratiam habebit; alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale. Ratio etiam praedicta videtur supponere inconveniens ad quod ducit. Si enim possibile est aliquem adultum in solo peccato originali esse; si in ipso instanti contingat eum mori, erit medius inter beatos et eos qui poena sensibili puniuntur; ad quod inconveniens praedicta ratio ducit. Ut tamen in hoc vis non fiat, sciendum est, quod in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo coniunctum per caritatem; et sic quantum ad habitualem aversionem eadem ratio est de existente in peccato originali et mortali, licet in peccato mortali super hoc sit habitualis conversio ad indebitum finem. Et propterea non sequitur quod si aliquis evadat damnationem ex libero arbitrio, propter hoc ex viribus liberi arbitrii possit gloriam acquirere: hoc enim maius est, ut patet instantia de homine in statu innocentiae.

[56864] De veritate, q. 24 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homo sine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat; quia si hoc vel illud peccatum vitare possit in contrarium conando, non tamen potest vitare omnia, ratione iam dicta.

[56865] De veritate, q. 24 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod exemplum Augustini de curvitate, quantum ad aliquid non est simile; quia scilicet non est in potestate tibiae ut utatur curvitate vel non utatur, ideo oportet omnem motum tibiae curvae claudicationem esse; liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate: et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quandoque vitare peccatum. Est autem simile quantum ad hoc quod non est possibile omnia vitare, sicut dictum est.

[56866] De veritate, q. 24 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis peccatum per poenitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non est necessarium quod liberum arbitrium semper huic inclinationi obediat; sed potest in aliquo uno actu contra eam niti.

[56867] De veritate, q. 24 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod timor et ira, secundum quod sunt passiones, non sunt peccata mortalia, sed venialia: sunt enim primi motus.

[56868] De veritate, q. 24 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod peccata dicuntur necessaria, in quantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.

[56869] De veritate, q. 24 a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum, quod cum caro concupiscit adversus spiritum, est vitium, sed venialis peccati.

[56870] De veritate, q. 24 a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum, quod necessitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personis privilegiatis, scilicet Christo et beata virgine; non autem necessitas peccandi mortaliter, et patet in habentibus gratiam.

[56871] De veritate, q. 24 a. 12 ad 10 Ad decimum respondetur sicut ad septimum.

[56872] De veritate, q. 24 a. 12 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod corona datur ei qui totaliter vincit mundum et peccatum. Qui autem unum peccatum vitat, in alio perseverans, cum sit servus, non est victor nisi secundum quid, unde non meretur coronam.

[56873] De veritate, q. 24 a. 12 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod cupiditas non potest intelligi esse cogens absolute liberum arbitrium, quia semper est liberum a coactione; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate.

[56874] De veritate, q. 24 a. 12 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti. Unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum; sed potest aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.

[56875] De veritate, q. 24 a. 12 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod gratia desistente, liberum arbitrium per se potest malum eligere; non tamen necesse est quod absque gratia gratum faciente semper malum eligat.

[56876] De veritate, q. 24 a. 12 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod non sequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, nisi omnino sit immunis a peccato, ut dictum est.

[56877] De veritate, q. 24 a. 12 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod praeceptum dupliciter observatur. Uno modo sic quod observatum est meritum gloriae; et sic nullus potest sine gratia praedictum praeceptum nec alia observare. Alio modo sic quod observatum facit vitare poenam; et sic sine gratia gratum faciente observari potest. Primo modo observatur quando substantia actus impletur cum modo convenienti, quem caritas ponit; et sic etiam praeceptum praedictum de dilectione non tam est praeceptum, quam finis praecepti et forma aliorum praeceptorum. Secundo modo observatur, sola substantia actus adimpleta; quod contingit omnino in eo qui non habet habitum caritatis: potest enim et iniustus iusta agere, secundum philosophum in II Ethic.

[56878] De veritate, q. 24 a. 12 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Dato enim quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod praeparet se ad poenitentiam, novum peccatum committit, tamen potest hoc peccatum vitare, cum possit se praeparare. Nec tamen oportet quod peccator quandocumque sui non miseretur poenitendo, novum peccatum committat; sed tunc solum quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.

[56879] De veritate, q. 24 a. 12 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod virtuosus potest non diligere Deum actualiter, sed contrarium agere, ut patet cum peccat.

[56880] De veritate, q. 24 a. 12 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod quamvis habitus semper reddant similes actus, tamen habens habitum potest exire in actum contrarium habitui, quia non est necesse eum semper uti habitu.

[56881] De veritate, q. 24 a. 12 ad 20 Ad vigesimum dicendum, quod carens iustitia potest facere actum iustitiae imperfectum, qui est iusta agere: et hoc propter principia naturalis iuris rationi indita; non autem potest facere actum iustitiae perfectum, qui est facere iusta iuste. Et sic aliquis iniustus potest interdum declinare a malo.

[56882] De veritate, q. 24 a. 12 ad 21 Ad vigesimumprimum dicendum, quod verbum Magistri non est intelligendum sic quod necesse sit hominem existentem in peccato mortali cuilibet tentationi succumbere; sed quia, nisi per gratiam a peccato liberetur, in aliquod peccatum mortale quandoque incidet.

[56883] De veritate, q. 24 a. 12 ad 22 Ad vigesimumsecundum dicendum, quod ideo necesse habemus in oratione dominica petere non solum ut peccata praeterita nobis dimittantur, sed ut a futuris liberemur; quia, nisi homo per gratiam liberetur necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum praedictum; quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare possit.

[56884] De veritate, q. 24 a. 12 ad 23 Ad vigesimumtertium dicendum, quod desertus a luce gratiae necesse est ut aliquando cadat; non tamen necesse est ut in qualibet tentatione succumbat.

[56885] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod libertati arbitrii praeiudicaret, si peccatum vitare non posset in contrarium conando: non autem praeiudicat libertati arbitrii, si hoc homo facere non potest, ut sit in continua sollicitudine resistendi peccato; homine autem circa hoc non sollicito pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod est habitui conveniens.

[56886] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium, propter hoc quod habet dominium sui actus, potest quandoque ad hoc curam apponere, et non uti proprio defectu. Sed quia impossibile est eum semper curam apponere, aliquando sequitur ut in actu deficiat.

[56887] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod sine consensu liberi arbitrii peccatum non agitur: sed consensus sequitur habitualem inclinationem, nisi multa deliberatione praehabita, ut dictum est.

[56888] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod homo dicitur remediabiliter cecidisse, quia potest auxilio gratiae remedium habere, quamvis ad hoc potestas liberi arbitrii non sufficiat.

[56889] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod non posse peccare et non posse non peccare, sunt contraria; posse vero peccare et non peccare est medium inter ea. Unde ratio supponit falsum.

[56890] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod eligere et consiliari non est

nisi eorum quae sunt in nobis. Sed, sicut dicitur in libro III Ethicorum, ea quae per amicos facimus, aliqualiter per nos facimus: et ideo liberum arbitrium potest habere electionem et consilium non solum de illis ad quae sufficit propria potestas, sed de illis ad quae indiget divino auxilio.

[56891] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiae: potest etiam ex naturali virtute singula vitare, quamvis non omnia; et ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.

[56892] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod necessitas peccandi coactionem liberi arbitrii non ponit. Quamvis enim homo per seipsum ex illa necessitate se non possit eximere, potest tamen resistere aliqualiter ei cuius necessitas dicitur, in quantum potest singula vitare, licet non omnia.

[56893] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 9 Ad nonum dicendum, quod peccatum effectum est quasi naturale peccatori: habitus enim sicut quaedam natura operatur in habente; unde necessitas quae ex habitu est, reducitur ad naturalem inclinationem.

[56894] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 10 Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum, aliquid potest esse necessarium, et tamen voluntarium. Necessario enim voluntas miseriam abhorret; et hoc propter naturalem inclinationem, cui assimilatur inclinatio habitus.

[56895] De veritate, q. 24 a. 12 ad s. c. 11 Ad undecimum dicendum, quod homo existens in peccato nullo modo potest se a peccato eximere, quod iam commisit, nisi auxilio gratiae: quia non eximitur a peccato, quod in aversione perficitur, nisi mens eius Deo adhaereat per caritatem, quae non ex libero arbitrio, sed in cordibus sanctorum per spiritum sanctum diffunditur, ut dicitur Roman. cap. V, 5.

Articulus 13

[56896] De veritate, q. 24 a. 13 tit. 1 Tertiodecimo quaeritur utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare

[56897] De veritate, q. 24 a. 13 tit. 2 Et videtur quod non.

[56898] De veritate, q. 24 a. 13 arg. 1 Nullus enim necessario habet petere a Deo illud quod per seipsum potest. Sed aliquis, quantumcumque habeat gratiam, necesse habet petere a Deo ut

a futuris peccatis liberetur; unde II Corinth. XIII, 7, apostolus dicit, fidelibus et sanctis loquens: *oramus autem Deum ut nihil mali faciatis.* Ergo gratiam habentes non possunt peccatum vitare.

[56899] De veritate, q. 24 a. 13 arg. 2 Praeterea, gratiam habentes necesse habent orationem dominicam dicere. Sed in ea petitur ut homo absque peccato perseveret, secundum expositionem Cypriani, ut Augustinus narrat in Lib. de perseverantia. Ergo habens gratiam non potest per se peccatum mortale vitare.

[56900] De veritate, q. 24 a. 13 arg. 3 Praeterea, perseverantia donum est spiritus sancti. Dona autem spiritus sancti habere non est in potestate gratiam habentis. Cum ergo ad perseverantiam pertineat abstinere a peccato mortali usque ad finem vitae, videtur quod habens gratiam non possit peccatum mortale vitare.

[56901] De veritate, q. 24 a. 13 arg. 4 Praeterea, sicut se habet nihilum ad esse naturae, ita se habet defectus peccati ad esse gratiae. Sed creatura quae consecuta est esse naturae a Deo, non potest seipsam conservare in esse naturae quin in nihilum decidat, nisi manu conditoris conservetur. Ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere quin in peccatum mortale incidat.

[56902] De veritate, q. 24 a. 13 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur II Corinth. cap. XII, 9: *sufficit tibi gratia mea.* Non autem sufficit, si per eam peccatum mortale vitare non possit. Ergo per gratiam homo peccatum mortale vitare potest.

[56903] De veritate, q. 24 a. 13 s. c. 2 Praeterea, hoc videtur ex verbis Magistri in II Sent., 25 dist., ubi sic dicit: *post reparationem homo ante confirmationem premitur concupiscentia, sed non vincitur: et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono: ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem, propter libertatem et gratiam adiuvantem.*

[56904] De veritate, q. 24 a. 13 co. Respondeo. Dicendum, quod aliud est dicere, posse abstinere a peccato, et posse perseverare usque ad finem vitae in abstinentia a peccato. Cum enim dicitur aliquis posse abstinere a peccato, potentia fertur super negationem tantum ut scilicet aliquis possit non peccare; et hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali, quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum; quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo, quando occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur, concupiscentias sequendo: quas tamen non necesse habet sequi, etsi non possit vitare quando aliquis motus concupiscentiae insurgit praeveniens totaliter actum liberi arbitrii. Sic ergo, quia non potest facere quin aliquis motus concupiscentiae totaliter actum liberi arbitrii praeveniat, non potest omnia peccata venialia vitare. Quia vero nullus motus liberi arbitrii in eo praecedit plenam deliberationem pertrahens ad peccatum, quasi inclinatione habitus, ideo potest omnia peccata mortalia vitare. Sed cum dicitur: iste potest perseverare usque ad finem vitae in abstinentia peccati; potentia fertur ad aliquid affirmativum, ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit: aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret. Hoc autem non

cadit sub potestate liberi arbitrii, quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiae sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

[56905] De veritate, q. 24 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus secundum hoc orabat ut nihil mali facerent, in quantum ad perseverandum in abstinentia mali sufficere non possent nisi divino auxilio assistente.

[56906] De veritate, q. 24 a. 13 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[56907] De veritate, q. 24 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur. Quandoque enim est specialis virtus; et sic est quidam habitus, cuius actus est habere propositum firmiter operandi. Et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus. Alio modo accipitur perseverantia prout est circumstantia quaedam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitae. Et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

[56908] De veritate, q. 24 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut cum loquimur de natura, non excludimus ea per quae natura conservatur in esse: ita cum loquimur de gratia, non excludimus divinam operationem conservantem gratiam in esse; sine qua nec in esse naturae nec in esse gratiae aliquis persistere valet.

Articulus 14

[56909] De veritate, q. 24 a. 14 tit. 1 Quartodecimo quaeritur utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia

[56910] De veritate, q. 24 a. 14 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56911] De veritate, q. 24 a. 14 arg. 1 Quia praeceptum non datur de impossibili: unde Hieronymus, dicit: *maledictus qui dicit, Deum homini aliquid impossibile praecepisse.* Sed homini praecipitur ut bonum faciat. Ergo homo potest per liberum arbitrium bonum facere.

[56912] De veritate, q. 24 a. 14 arg. 2 Praeterea, nullus debet corripi si non faciat quod facere non potest. Sed homo iuste corripitur si omittat facere bonum. Ergo per liberum arbitrium homo bonum facere potest.

[56913] De veritate, q. 24 a. 14 arg. 3 Praeterea, homo per liberum arbitrium aliquo modo peccatum vitare potest, ad minus quantum ad unum singularem actum. Sed vitare peccatum est

aliquod bonum. Ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod bonum facere.

[56914] De veritate, q. 24 a. 14 arg. 4 Praeterea, unaquaeque res magis potest in id quod est sibi naturale, quam in id quod est sibi contra naturam. Sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum; peccatum autem est ei contra naturam. Ergo magis potest in bonum quam in malum. Sed potest in malum per seipsum. Ergo multo magis in bonum.

[56915] De veritate, q. 24 a. 14 arg. 5 Praeterea, creatura in se creatoris similitudinem retinet ratione vestigii, et multo magis ratione imaginis. Sed creator potest per seipsum bonum facere. Ergo et creatura; et praecipue liberum arbitrium, quod est ad imaginem.

[56916] De veritate, q. 24 a. 14 arg. 6 Praeterea, secundum philosophum in II Ethic., per eadem corrumpitur virtus et generatur. Sed per liberum arbitrium potest virtus corrumpi; quia peccatum mortale, quod homo potest per liberum arbitrium facere, virtutem corrumpit. Ergo per liberum arbitrium homo potest in generationem boni, quod est virtus.

[56917] De veritate, q. 24 a. 14 arg. 7 Praeterea, I Ioan. cap. V, 3, dicitur: *mandata eius gravia non sunt*. Sed illud quod non est grave, potest homo ex libero arbitrio facere. Ergo homo potest ex libero arbitrio mandata implere: quod maxime bonum est.

[56918] De veritate, q. 24 a. 14 arg. 8 Praeterea, liberum arbitrium, secundum Anselmum in libro de libero arbitrio est *potestas servandi rectitudinem voluntatis: quae non servatur nisi bene faciendo*. Ergo per liberum arbitrium potest aliquis bonum facere.

[56919] De veritate, q. 24 a. 14 arg. 9 Praeterea, gratia est fortior quam peccatum. Sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo possit facere peccatum. Ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

[56920] De veritate, q. 24 a. 14 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Roman. cap. VII, 18: *velle, adiacet mihi; perficere autem bonum, non invenio*. Ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonum.

[56921] De veritate, q. 24 a. 14 s. c. 2 Praeterea, homo non potest facere bonum nisi vel actu interiori vel exteriori. Sed ad neutrum sufficit liberum arbitrium; quia, ut dicitur Rom. IX, 16, *non est volentis*, scilicet velle (quod pertinet ad interiorem actum), *nec currentis*, scilicet currere (quod pertinet ad exteriorem), *sed miserentis Dei*. Ergo liberum arbitrium sine gratia nullo modo potest facere bonum.

[56922] De veritate, q. 24 a. 14 s. c. 3 Praeterea, Rom. VII, 15, super illud: *quod odi malum, illud facio*, dicit Glossa: *naturaliter quidem homo vult bonum; sed voluntas hoc semper caret effectu, si sine gratia Dei suum velle addiderit*. Ergo sine gratia homo non potest efficere bonum.

[56923] De veritate, q. 24 a. 14 s. c. 4 Praeterea, cogitatio boni operationem boni praecedit, ut patet ex philosopho in II Ethicorum. Sed homo non potest cogitare bonum per seipsum, quia dicitur II Corinth. cap. III, 5: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*. Ergo non potest homo per seipsum bonum operari.

[56924] De veritate, q. 24 a. 14 co. Respondeo. Dicendum, quod nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suae speciei unaquaeque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum: quoddam quod est humanae naturae proportionatum; quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem. Et haec duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi: utpote iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanae naturae facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quae mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia; quia, cum per huiusmodi bonum homo vitam aeternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est naturae humanae proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia operante. Quamvis autem huiusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo; cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae, ut dicitur in Lib. de causis. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, in quantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum: vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus; ut Augustinus dicit in Lib. de gratia et libero Arbitr., ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus a divina providentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante. Et sic patet quod utraeque rationes aliquo modo falsum concludunt; et ideo ad utrasque respondendum est.

[56925] De veritate, q. 24 a. 14 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud quod praecipit Deus, non est impossibile homini ad servandum, quia et substantiam actus potest ex libero arbitrio servare, et modum quo elevatur supra facultatem naturae, prout scilicet fit ex caritate, potest servare ex dono gratiae, quamvis non ex solo libero arbitrio.

[56926] De veritate, q. 24 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum, quod recte homo corripitur qui praecepta non implet; quia ex eius negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata quantum ad modum; cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea servare quantum ad substantiam.

[56927] De veritate, q. 24 a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum, quod faciendo actum de genere bonorum, homo vitat peccatum, quamvis non mereatur praemium; et ideo, licet per liberum arbitrium aliquod peccatum homo possit vitare, non tamen sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solum.

[56928] De veritate, q. 24 a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in bonum quod est connaturale homini, homo potest per liberum arbitrium; sed bonum meritorium est supra naturam eius, ut dictum est, in corp. art.

[56929] De veritate, q. 24 a. 14 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis in creatura sit similitudo creatoris, non tamen perfecta; hoc enim solius filii est; et ideo non oportet quod quidquid in Deo invenitur, in creatura inveniatur.

[56930] De veritate, q. 24 a. 14 ad 6 Ad sextum dicendum, quod philosophus loquitur de virtute politica, quae ex actibus acquiritur, non autem de virtute infusa, quae sola est principium actus meritorii.

[56931] De veritate, q. 24 a. 14 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut dicit Augustinus in Lib. de natura et gratia, praecepta Dei intelliguntur esse levia amori, quae sunt dura timori; unde non sequitur quod ea possit implere perfecte, nisi caritatem habens; non habens autem caritatem, etsi possit aliquod unum implere quantum ad substantiam et cum difficultate; non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.

[56932] De veritate, q. 24 a. 14 ad 8 Ad octavum dicendum, quod etsi liberum arbitrium potest servare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet.

[56933] De veritate, q. 24 a. 14 ad 9 Ad nonum dicendum, quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non possit, quia eius naturam excedit; sicut homo, etiam si non ligetur, volare non potest.

[56934] De veritate, q. 24 a. 14 ad s. c. Ad ea vero quae sunt in contrarium, patet solutio; quia vel procedunt de bono meritorio, vel ostendunt quod sine operatione Dei, homo nullum bonum facere potest.

Articulus 15

[56935] De veritate, q. 24 a. 15 tit. 1 Quintodecimo quaeritur utrum homo sine gratia se possit praeparare ad habendum gratiam

[56936] De veritate, q. 24 a. 15 tit. 2 Et videtur quod sic.

[56937] De veritate, q. 24 a. 15 arg. 1 Quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere non potest. Sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam praeparet Zachar. c. I, 3: *convertimini ad me (...) et ego convertar ad vos.* Ergo homo sine gratia se potest ad gratiam praeparare.

[56938] De veritate, q. 24 a. 15 arg. 2 Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur Apocal. III, 20: *si quis aperuerit mihi intrabo ad eum.* Ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est se ad gratiam praeparare.

[56939] De veritate, q. 24 a. 15 arg. 3 Praeterea, secundum Anselmum, causa quare aliquis non habet gratiam, non est quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit. Hoc autem non esset, si homo ad gratiam habendam sine gratia praeparare se non posset. Ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam praeparare.

[56940] De veritate, q. 24 a. 15 arg. 4 Praeterea, Isa. I, 19, dicitur: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis*; et ita in voluntate hominis est ut ad Deum accedat, et gratia repleatur.

[56941] De veritate, q. 24 a. 15 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Ioann. VI, vers. 44: *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit illum.*

[56942] De veritate, q. 24 a. 15 s. c. 2 Praeterea, in Psalm. XLII, 3, dicitur: *emitte lucem tuam, et veritatem tuam: ipsa me deduxerunt.*

[56943] De veritate, q. 24 a. 15 s. c. 3 Praeterea, orando, a Deo petimus ut nos ad se convertat, ut patet in Ps. LXXXIV, 5: *converte nos, Deus, salutaris noster.* Non autem esset necesse ut homo hoc peteret, si per liberum arbitrium se praeparare ad gratiam posset. Ergo videtur quod sine gratia hoc non possit.

[56944] De veritate, q. 24 a. 15 co. Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt quod homo non potest se praeparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam. Quod quidem non videtur esse verum, si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiae donum, duplici ratione. Primo quidem, quia propter hoc ponitur praeparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua quibusdam datur gratia gratum faciens, quibusdam non. Si autem nec ipsa praeparatio gratiae sine aliqua gratia habituali esse potest: aut ista gratia datur omnibus, aut non. Si omnibus datur, non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum; nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire nisi in aliquo naturali: ipsa autem naturalia gratiae dici possunt, in quantum nullis praecedentibus meritis homini a Deo dantur. Si autem non omnibus datur, oportebit iterum ad praeparationem redire, et eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, et sic in infinitum; et ita melius est ut stetur in primo. Secundo, quia praeparare se ad gratiam, alio modo dicitur facere quod in se est; sicut est consuetum dici, quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate eius. Unde, si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, facere quod in se est, non erit praeparare se ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datam intelligant

divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur; sic verum est quod sine gratia homo non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem. Quod quidem patet duplici ratione. Primo, quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo, nisi sit aliquid quod ipsum moveat; sicut patet per philosophum, in VIII Phys., quod motus animalium post quietem necesse est praecedere alios motus, quibus anima excitatur ad agendum. Et sic, cum homo se ad gratiam incipit praeparare, de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali aegritudine, aut aliquo huiusmodi; vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur; vel etiam utroque modo. Haec autem omnia ex divina misericordia homini providentur; et sic ex divina misericordia contingit quod homo se ad gratiam praeparet. Secundo, quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens praeparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati; sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat: non enim potest sciri modus praeparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur. Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante et dirigente. Unde patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, nisi ad hoc divinitus dirigatur. Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in Scripturis Deus exoratur ut hanc praeparationem gratiae in nobis operetur. Uno modo petendo quod nos convertat, quasi ab eo in quo erramus, ad se convertat; et hoc propter primam rationem, ut cum dicitur: *converte nos, Deus, salutaris noster*.- Secundo, petendo quod nos dirigat, ut cum dicitur: *dirige me in veritate tua*; et hoc propter secundam rationem.

[56945] De veritate, q. 24 a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod videtur nobis quod convertamus nos ad Deum, quia hoc facere possumus, sed non sine divino auxilio: unde ab eo petimus, Thren. V, 21: *converte nos, domine, ad te, et convertemur.*

[56946] De veritate, q. 24 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine divino auxilio; unde ab eo petitur, II Machab. c. I, 4: *adaperiat dominus cor vestrum in lege sua et in praeceptis suis, et faciat pacem.* Et sic dicendum est ad alia: nam nec praeparare nec velle homo potest, nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est, in corp. art.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

a quaestione XXV ad quaestionem XXVI

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 25

Prooemium

[56947] De veritate, q. 25 pr. 1 Et primo quaeritur utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum.

[56948] De veritate, q. 25 pr. 2 Secundo utrum sensualitas sit simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem.

[56949] De veritate, q. 25 pr. 3 Tertio utrum irascibilis et concupiscibilis sit tantum in appetitu superiori vel inferiori.

[56950] De veritate, q. 25 pr. 4 Quarto utrum sensualitas obediat rationi.

[56951] De veritate, q. 25 pr. 5 Quinto utrum in sensualitate possit esse peccatum.

[56952] De veritate, q. 25 pr. 6 Sexto utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis.

[56953] De veritate, q. 25 pr. 7 Septimo utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta.

Articulus 1

[56954] De veritate, q. 25 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva tantum

[56955] De veritate, q. 25 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sit vis cognitiva.

[56956] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 1 Quia, ut dicit Magister in libro II Sent., 24, quod *in anima nostra reperies aliquid commune cum bestiis, quod ad sensualitatem pertinet.* Sed vires sensitivae cognitivae sunt nobis et bestiis communes. Ergo ad sensualitatem pertinent.

[56957] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus, XII de Trinitate, dicit quod *sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis et pecoribus communis est, et seclusus a ratione sapientiae*; et hoc exponens, subiungit: *sensu quippe corporis corporalia sentiuntur; aeterna vero et immutabilia spirituali ratione sapientiae intelliguntur.* Sed sentire corporalia est cognitivae. Ergo sensualitas, cuius est actus sensualis motus, est vis cognitiva.

[56958] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 3 Sed dicendum, quod Augustinus hoc subiungit ut manifestet obiecta sensuum: sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensus, in quantum versatur circa sensibilia.- Sed contra: Augustinus hoc subiungit ad ostendendum quomodo sensualitas a ratione secludatur. Sed circa corpora, quae Augustinus dicit esse obiecta sensuum, ratio vertitur; et inferior disponendo, et superior iudicando; et sic per hoc non secluditur sensualitas a ratione. Ergo Augustinus non intendit hoc quod dicitur.

[56959] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 4 Praeterea, in progressu peccati, quod in nobis agitur, ut Augustinus, ibidem, dicit, sensualitas tenet locum serpentis. Serpens autem in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est cognitivae, non autem appetitivae, quia eius est ferri in peccatum. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

[56960] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit, in eodem libro, quod *sensualitas vicina est rationi scientiae.* Non autem ei vicina esset, si esset solum appetitiva; cum ratio scientiae sit cognitiva; sic enim ad aliud genus potentiarum animae pertineret. Ergo sensualitas est cognitiva, et non tantum appetitiva.

[56961] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 6 Praeterea, sensualitas, secundum Augustinum, XII de

Civit. Dei, distinguitur et a ratione superiori, et ab inferiori, in quibus appetitus superior, qui est voluntas, continetur; alias in eis peccatum mortale esse non posset. Sed appetitus inferior non distinguitur ut alia potentia ab appetitu superiori, ut probabitur, in corp. art. Ergo sensualitas non est appetitus inferior. Est autem aliqua vis animae inferior, ut ex eius definitione apparet. Ergo est vis cognitiva inferior. Probatio mediae. Differentia per accidens obiectorum non indicat differentiam potentiarum secundum speciem: non enim visus dividitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum: homo enim et asinus accidunt visibili, in quantum est visibile. Sed appetibile apprehensum a sensu et apprehensum ab intellectu, per quae videntur superior et inferior appetitus distingui, accidunt appetibili, in quantum est, appetibile; cum appetibile, in quantum appetibile, sit bonum, cui accidit apprehendi sensu vel intellectu. Ergo appetitus inferior non est alia potentia a superiori.

[56962] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 7 Sed dicendum, quod duo appetitus praedicti distinguuntur per bonum simpliciter, et bonum ut nunc.- Sed contra: sicut se habet intellectus ad verum, ita se habet appetitus ad bonum. Sed verum simpliciter, quod est necessarium, et verum ut nunc, quod est contingens, non distinguunt intellectum in duas potentias. Ergo nec penes bonum simpliciter et bonum ut nunc, potest distingui appetitus in duas potentias.

[56963] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 8 Praeterea, bonum ut nunc, est bonum apparens, ut videtur; bonum autem simpliciter est verum bonum. Sed appetitus superior quandoque in bonum apparens consentit, et appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, sicut ea quae sunt corpori necessaria. Ergo bonum ut nunc et bonum simpliciter, non distinguunt superiorem et inferiorem appetitum; et sic idem quod prius.

[56964] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 9 Praeterea, vis sensitiva contra appetitivam dividitur, ut patet per philosophum in I de anima, ubi quinque genera actionum animae distinguit: scilicet nutrire, sentire, appetere, moveri secundum locum, et intelligere. Sensualitas autem sub sensitiva continetur, ut ipsum nomen demonstrat. Ergo sensualitas non est vis appetitiva, sed cognitiva.

[56965] De veritate, q. 25 a. 1 arg. 10 Praeterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitio sensualitatis quam Magister ponit 24 dist. II libri sententiarum, convenit rationi inferiori, quae interdum intendit circa corporis sensus et circa ea quae ad corpus pertinent. Ergo ratio inferior, et sensualitas sunt idem. Sed ratio est vis cognitiva; ergo et sensualitas.

[56966] De veritate, q. 25 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod in definitione sensualitatis dicitur, quod *est appetitus rerum ad corpus pertinentium.*

[56967] De veritate, q. 25 a. 1 s. c. 2 Praeterea, peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo. Sed in sensualitate aliquod peccatum est levissimum, ut Augustinus dicit, XII de Trinitate. Ergo sensualitas est vis appetitiva.

[56968] De veritate, q. 25 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivae partis: et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu derivatum. Motus enim appetitivae partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia omnis operatio passivi

ab activo originem sumit. Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur in III de anima. Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, eius motus sensualis dicitur, et ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspici potest, quod in quolibet appetibili duo possunt considerari: scilicet ipsa res quae appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid huiusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis: nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est; et una est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam: unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed haec apprehensio praeexigitur in instituente naturam, qui unicuique naturae dedit inclinationem propriam sibi convenientem. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid huiusmodi; hanc vero rem vel illam appetit secundario, in quantum est praedictae rationis particeps; et hoc ideo quia natura rationalis est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis: et ideo inclinatio eius est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur, et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua huiusmodi rationem appetendam esse cognoscit. Appetitus vero inferior sensitivae partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis: non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile: et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem; sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat. Et huius distinctionis signum evidens est, quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit, sicut grave necessario appetit locum deorsum. Appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud: non enim potest brutum animal inspiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis: de necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu huius vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis quod ideo est, quia unaquaeque potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium obiectum. Unde datur intelligi quod obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res in quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute. Et sic differt apprehensio sensus et intellectus: nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris. Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas et sensualitas, sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas et haec res bona: nam bonitas appetitur per seipsam, sed haec res bona, in quantum participat aliquid. Et ideo, sicut participantia dicuntur per participationem, ut haec res bona per bonitatem, ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo iudicat de his quae sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium obiectum est res bona vel conveniens sentienti: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia est conveniens ad ipsum esse sentientis, sicut cibus et potus, et alia huiusmodi; alio modo quia est conveniens sensui ad sentiendum, sicut color pulcher est conveniens visui ad videndum, et sonus moderatus auditui ad audiendum, et sic de aliis. Et sic Magister complete sensualitatem notificat: per hoc enim quod dicit, quod *est quaedam vis animae inferior*, designatur eius distinctio ab appetitu superiori; per hoc autem quod dicit, *ex qua motus, qui intenditur in corporis sensus*, ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia sensui ad sentiendum; per hoc autem quod dicit, *atque appetitus rerum ad corpus pertinentium*, ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia ad conservandum esse sentientis.

[56969] De veritate, q. 25 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid pertinet ad sensualitatem tripliciter. Uno modo sicut quod est de essentia sensualitatis; et sic ad sensualitatem pertinent solae appetitivae vires. Alio modo sicut id quod praeexigitur ad sensualitatem; et sic vires sensitivae apprehensivae ad sensualitatem pertinent. Alio modo sicut id quod sensualitati obsequitur; et sic motivae exequentes ad sensualitatem pertinent. Et sic verum est quod omnia quae sunt nobis communia et bestiis, ad sensualitatem pertinent aliqualiter, quamvis non omnia sint de essentia sensualitatis.

[56970] De veritate, q. 25 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus hoc quod dictum est, subiungit ad explicandum quales sunt actus sensuum exteriorum, in quos motus sensualitatis intenditur; non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

[56971] De veritate, q. 25 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus, sed non eodem modo sicut sensus sua obiecta percipiunt. Nam sensus percipiunt sua obiecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem universalem. Sensualitas vero hoc modo tendit in obiecta sensuum sicut et ipsi sensus, scilicet particulariter.

[56972] De veritate, q. 25 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in tentatione primorum parentum serpens non solum proposuit aliquid ut appetendum, sed suggerendo decepit. Non autem deciperetur homo proposito sensibili delectabili, nisi iudicium rationis per passionem appetitivae partis ligaretur; et ideo sensualitas vis appetitiva est.

[56973] De veritate, q. 25 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiae, non quantum ad genus potentiae, sed quantum ad obiecta: quia utraque circa temporalia versatur, licet alio et alio modo, ut dictum est.

[56974] De veritate, q. 25 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod diversitas apprehensionum per accidens se haberet ad appetitivas vires, nisi diversitati apprehensionum diversitas apprehensorum

coniungeretur. Nam sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum; intellectus vero, quia est universalium, apprehendit bonitatem absolutam, ex quo diversificatur appetitus inferior a superiori, ut dictum est, in corp. art., et ad 3 argum.

[56975] De veritate, q. 25 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod bonum in quod fertur appetitus sensibilis, est bonum particulare, quod consideratur ut hic et nunc, sive sit necessarium, sive contingens; quia etiam videre solem est oculis delectabile, ut habetur Eccle. XI, sive sit verum bonum, sive apparens.

[56976] De veritate, q. 25 a. 1 ad 8 Unde patet responsio ad octavum.

[56977] De veritate, q. 25 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sensitiva pars dupliciter accipitur. Quandoque secundum quod dividitur contra appetitivam; et sic continet vires apprehensivas tantum. Et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitivam partem nisi sicut ad id quod est quasi eius origo; unde et ab ea potest denominari. Quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se et appetitivam et motivam, prout anima sensibilis dividitur contra rationalem et vegetabilem: et sic in sensitiva parte animae sensualitas includitur.

[56978] De veritate, q. 25 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio inferior alio modo intendit in corporis sensus et in res ad corpus pertinentes, quam sensualitas, ut prius dictum est; et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus 2

[56979] De veritate, q. 25 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum sensualitas sit una simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem

[56980] De veritate, q. 25 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sit una simplex potentia, non divisa in plures potentias.

[56981] De veritate, q. 25 a. 2 arg. 1 Quia in definitione sensualitatis dicitur, art. praeced., quod *est quaedam vis animae inferior*; quod non diceretur, si in se plures vires contineret. Ergo videtur quod non dividatur in plures potentias.

[56982] De veritate, q. 25 a. 2 arg. 2 Praeterea, eadem potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, sicut dicitur in II de anima. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Ergo eadem vis animae se habet ad utrumque. Sed concupiscibilis se habet ad conveniens, irascibilis

vero ad nocivum. Ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis; et sic sensualitas non dividitur in plures vires.

[56983] De veritate, q. 25 a. 2 arg. 3 Praeterea, per eamdem virtutem aliquis recedit ab uno extremo et accedit ad alterum; sicut ratione gravitatis lapis recedit a loco supremo, et accedit ad locum infimum. Sed per vim irascibilem anima recedit a nocivo, fugiendo ipsum; per vim autem concupiscibilem accedit ad conveniens, concupiscendo ipsum. Ergo eadem vis animae est irascibilis et concupiscibilis; et sic idem quod prius.

[56984] De veritate, q. 25 a. 2 arg. 4 Praeterea, proprium obiectum gaudii est conveniens. Gaudium autem non est nisi in concupiscibili. Ergo proprium obiectum concupiscibilis est conveniens. Sed conveniens est obiectum totius sensualitatis, ut patet ex definitione sensualitatis praeexposita: nam res ad corpus pertinentes sunt res corpori convenientes. Ergo tota sensualitas nihil aliud est quam concupiscibilis. Aut ergo irascibilis et concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem non pertinet: et quodcumque horum detur, habetur propositum; scilicet quod sensualitas est una simplex vis.

[56985] De veritate, q. 25 a. 2 arg. 5 Sed dicendum, quod sensualitatis obiectum est etiam nocivum, sive disconveniens, ad quod irascibilis se extendit.- Sed contra: sicut conveniens est obiectum gaudii, ita nocivum vel disconveniens est obiectum tristitiae. Sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili. Ergo tam conveniens quam nocivum sunt obiectum concupiscibilis; et sic quidquid est obiectum sensualitatis, est obiectum concupiscibilis; et ita idem quod prius.

[56986] De veritate, q. 25 a. 2 arg. 6 Praeterea, appetitus sensibilis praesupponit apprehensionem. Sed eadem vi apprehensiva apprehenditur conveniens et nocivum. Ergo et eadem vis appetitiva se habet ad utrumque; et sic idem quod prius.

[56987] De veritate, q. 25 a. 2 arg. 7 Praeterea, secundum Augustinum, odium est ira inveterata. Sed odium est in concupiscibili, ut probatur in II topicorum, quod amor est in eadem; ira autem in irascibili. Ergo eadem vis et irascibilis et concupiscibilis: aliter enim non posset esse in utraque.

[56988] De veritate, q. 25 a. 2 arg. 8 Praeterea, illud animae quod cuilibet potentiae competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam. Sed concupiscere, ad quamlibet potentiam animae pertinet: quod patet ex hoc quod quaelibet potentia animae in suo obiecto delectatur, et illud concupiscit. Ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta; et sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

[56989] De veritate, q. 25 a. 2 arg. 9 Praeterea, potentiae secundum actus distinguuntur. Sed in quolibet actu irascibilis includitur actus concupiscibilis; nam ira habet concupiscentiam vindictae, et sic de aliis. Ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

[56990] De veritate, q. 25 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Damascenus distinguit appetitum sensitivum in irascibilem et concupiscibilem, et similiter Gregorius Nyssenus in Lib. quem de anima et eius viribus scribit. Appetitus autem inferior est sensualitas. Ergo sensualitas in se plures vires

continet.

[56991] De veritate, q. 25 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in libro de spiritu et anima, distinguuntur hae tres vires motivae, rationalis, concupiscibilis et irascibilis. Sed rationalis est alia vis ab irascibili. Ergo et irascibilis a concupiscibili.

[56992] De veritate, q. 25 a. 2 s. c. 3 Praeterea, philosophus in III de anima ponit in appetitu sensitivo desiderium et animum, id est irascibilem et concupiscibilem, quae sunt ad invicem diversae.

[56993] De veritate, q. 25 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem quae sunt ad invicem diversae potentiae; quod quidem hoc modo videri potest. Appetitus enim sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, in quantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem operationem rei naturalis. Una quarum est per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suae naturae; sicut grave movetur deorsum, ut ibi conservetur. Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam: et hoc quidem necessarium est corruptibili; quia, nisi haberet virtutem, qua suum contrarium vinceret, ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit: scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturae, et ad habendum quamdam victoriam super illud quod est ei adversum; et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis; unde ad diversa principia reducuntur. Recipere enim et agere non sunt ab eodem principio; ut ignis, qui per levitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit. Ita in appetitu sensibili ista duo inveniuntur: nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem, cuius proprium obiectum est delectabile secundum sensum; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quae sunt sibi contraria, et hoc per vim irascibilem; unde dicitur quod eius obiectum est aliquid arduum. Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili. Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est arduum, cum quandoque illud quod est arduum, a delectatione separet, et rebus circumstantibus immisceat; sicut cum animal relicta voluptate cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum: haec enim appetit ut ei suum delectabile coniungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente et possibili. Et inde est quod secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatae ad agendum; ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius, quasi virtuti ordinatae ad recipiendum. Patet igitur ex dictis, quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsius. Ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur: cuius signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum, ut dicitur in VIII de animalibus. Et inde est quod

omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili: nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quae est in concupiscibili, et terminatur post vindictam adeptam ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili; et similiter spes incipit a desiderio vel amore, et terminatur in delectatione. Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam; aliquid vero, secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum eius in sui supremo; sicut dicit Dionysius, in VII cap. de divinis nominibus, quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Sicut vis imaginativa competit animae sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formae per sensum acceptae; sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio Metaphys., sicut quod ovis fugit lupum, cuius inimicitiam nunquam sensit. Et similiter ex parte sensitivae. Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animae; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis. Et propter hoc incontinens irae est minus turpis quam incontinens concupiscentiae, utpote minus privatus ratione, ut dicit philosophus in II Ethic. Patet igitur ex dictis, quod irascibilis et concupiscibilis sunt diversae potentiae, et quid est obiectum utriusque, et quomodo irascibilis iuvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut aestimativa inter ceteras apprehensivas virtutes sensitivae partis.

[56994] De veritate, q. 25 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas dicitur esse vis singulariter, quia est una in genere, quamvis per aliquas partes dividatur.

[56995] De veritate, q. 25 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tam conveniens delectabile quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum et alterum consequendum; sed habere quamdam altitudinem super utrumque, ut scilicet nocivum possit superari, et delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet.

[56996] De veritate, q. 25 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod recedere a nocivo et accedere ad delectabile, utrumque concupiscibili competit; sed impugnare et superare id quod potest esse nocivum, hoc pertinet ad irascibilem.

[56997] De veritate, q. 25 a. 2 ad 4 Et per hoc patet responsio ad quartum et quintum: quia conveniens est obiectum concupiscibilis, secundum quod est delectabile; sed totius sensualitatis, secundum quod est quomodocumque expediens animali, vel per viam ardui, vel per viam delectabilis.

[56998] De veritate, q. 25 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod eadem appetitiva concupiscibilis est convenientis prosecutiva, et inconvenientis fugitiva; unde irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur per conveniens et nocivum, ut ex dictis, in solutione ad 2 argumentum, patet.

[56999] De veritate, q. 25 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum dicitur: odium est ira inveterata, est praedicatio per causam, et non per essentiam: nam passiones irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est, in corp. art.

[57000] De veritate, q. 25 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod concupiscere appetitu animali, ad solam concupiscibilem pertinet; sed concupiscere appetitu naturali, pertinet ad quamlibet potentiam: nam quaelibet potentia animae natura quaedam est, et naturaliter in aliquid inclinatur. Et similiter est distinguendum de amore et delectatione, et aliis huiusmodi.

[57001] De veritate, q. 25 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod in definitione passionum irascibilis ponitur actus appetitivae communis, ut appetere; non autem aliquid ad concupiscibilem pertinens, nisi sit principium vel terminus; ut si dicatur, quod ira est appetitus vindictae propter praecedentem contristationem.

Articulus 3

[57002] De veritate, q. 25 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu superiori, vel etiam in inferiori

[57003] De veritate, q. 25 a. 3 tit. 2 Et videtur quod in superiori.

[57004] De veritate, q. 25 a. 3 arg. 1 Nam appetitus superior ad plura se extendit quam appetitus inferior, cum sit et corporalium et spiritualium. Si ergo appetitus inferior dividitur in duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem, multo fortius et superior dividi debet.

[57005] De veritate, q. 25 a. 3 arg. 2 Praeterea, quaecumque vires sunt animae secundum seipsam, ad superiorem pertinent partem: nam vires inferiores sunt communes animae et corpori. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt animae secundum seipsam: unde dicitur in Lib. de spiritu et anima: *has potentias habet anima antequam corpori misceatur; siquidem sunt ei naturales, nec aliud sunt quam ipsa tota: namque animae substantia in his tribus plena et perfecta consistit; id est in rationabilitate, concupiscibilitate, et irascibilitate.* Ergo irascibilis et concupiscibilis ad appetitum superiorem pertinent.

[57006] De veritate, q. 25 a. 3 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in Lib. de anima, et XI Metaphys., sola pars animae rationalis est a corpore separabilis. Sed irascibilis et concupiscibilis remanent in anima a corpore separata, ut dicitur in libro de spiritu et anima. Ergo irascibilis et concupiscibilis ad partem rationalem pertinent.

[57007] De veritate, q. 25 a. 3 arg. 4 Praeterea, imago Trinitatis quaerenda est in superiori parte animae. Sed secundum quosdam assignatur imago in rationali, irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis ad superiorem partem pertinent.

[57008] De veritate, q. 25 a. 3 arg. 5 Praeterea, caritas dicitur esse in concupiscibili, spes autem in irascibili. Sed caritas et spes non sunt in appetitu sensitivo, qui non potest extendi ad immaterialia. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

[57009] De veritate, q. 25 a. 3 arg. 6 Praeterea, vires humanae dicuntur illae quas homo supra cetera animalia habet, quae pertinent ad superiorem animae partem. Sed distinguitur a magistris duplex irascibilis: humana et non humana; et similiter concupiscibilis. Ergo praedictae vires non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

[57010] De veritate, q. 25 a. 3 arg. 7 Praeterea, operationes virium sensitivarum tam apprehensivarum quam appetitivarum non manent in anima separata, quia per corporis organa exercentur; alias anima sensibilis in brutis esset incorruptibilis, utpote potens suam operationem habere per seipsam. Sed in anima separata remanet gaudium et tristitia, amor et timor, et alia huiusmodi, quae attribuuntur irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in sensitiva parte, sed etiam in intellectiva.

[57011] De veritate, q. 25 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Damascenus, et Gregorius Nyssenus, et philosophus ponunt esse eas in sensibili appetitu tantum.

[57012] De veritate, q. 25 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod cum actus appetitivarum partium praesupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illarum, apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivae inferiores distinguuntur; una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitivae distinguuntur. Unde secundum Augustinum, exterius aliud est quod videt et quod audit; sed interius in intellectu est idem. Et similiter est de appetitivis; quod appetitiva superior est una respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivae inferiores respectu diversorum appetibilium distinguantur. Cuius ratio ex utraque parte est: quod vis superior habet obiectum universale, sed inferiores vires habent obiecta particularia; multa autem per se conveniunt particularibus quae per accidens se habent ad universale. Et ideo, cum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa quae est per se, potentiae inferiores inveniuntur secundum speciem distinctae; sed superior potentia remanet indivisa. Sicut patet quod obiectum intellectus est quod quid est; unde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia quae habent quidditatem, nec diversificatur per aliquas differentias, quae rationem quidditatis non diversificant. Sed cum obiectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum, secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari; unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus. Et similiter est ex parte appetitivarum: nam obiectum appetitus superioris, ut supra, art. 1 huius quaest., dictum est, est bonum absolute; sed obiectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eam-

dem rationem sunt convenientia animali, ut ex praedictis, art. praeced., patet. Et ideo per hoc essentialiter diversificatur obiectum appetitus inferioris: non autem obiectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo. Sciendum tamen est, quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quae sensus operantur, sed altiori modo, cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit; ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus, quamvis altiori modo. Nam inferiores appetitus tendunt in sua obiecta materialiter, et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictae dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor. Et eadem ratione, ipsa voluntas, quae hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquae vires diversae similes irascibili et concupiscibili.

[57013] De veritate, q. 25 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis appetitus superior in plura se extendat quam inferior, tamen quia habet universale bonum pro proprio obiecto, non dividitur in plures potentias.

[57014] De veritate, q. 25 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod liber ille non est Augustini, nec oportet eum in auctoritate accipere; tamen potest dici, quod intelligit de irascibili et concupiscibili similitudinarie dictis; vel loquitur quantum ad originem potentiarum: nam omnes potentiae sensitivae ex essentia animae fluunt.

[57015] De veritate, q. 25 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod circa sensitivas potentias animae est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod manent in anima separata secundum essentiam; alii vero, quod manent in essentia animae sicut in radice. Et quocumque modo dicatur, non alio modo remanet irascibilis et concupiscibilis quam aliae sensitivae vires; unde in libro praedicto dicitur quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem.

[57016] De veritate, q. 25 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus in Lib. de Trinit., investigat multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increatae, quamvis vera ratio imaginis sit solum in mente; et ratione praedictae similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili et concupiscibili, quamvis non sit proprie dictum.

[57017] De veritate, q. 25 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caritas et spes non sunt in irascibili et concupiscibili, proprie loquendo, cum dilectio caritatis et expectatio spei sint sine passione; sed dicitur caritas esse in concupiscibili, in quantum est in voluntate, prout habet actus similes concupiscibili; et simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

[57018] De veritate, q. 25 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis dicuntur esse humanae, sive rationales, non per essentiam, quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem, in quantum obediunt rationi, et participant regimen eius, ut Damascenus dicit.

[57019] De veritate, q. 25 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod gaudium et timor, quae sunt

passiones, non remanent in anima separata, cum corporali immutatione peragantur; sed remanent actus voluntatis similes illis passionibus.

Articulus 4

[57020] De veritate, q. 25 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum sensualitas obediat rationi

[57021] De veritate, q. 25 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[57022] De veritate, q. 25 a. 4 arg. 1 Rom. VII, 15, dicitur: *non enim quod volo, facio; sed quod odi malum, illud facio.* Hoc enim dicitur, ut quaedam Glossa exponit, propter motus sensualitatis. Ergo sensualitas voluntati et rationi non obedit.

[57023] De veritate, q. 25 a. 4 arg. 2 Praeterea, ibidem 23, dicitur: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Haec autem lex est concupiscentia. Ergo repugnat legi mentis, id est rationi; et ita non obedit ei.

[57024] De veritate, q. 25 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut ordinantur apprehensivae ad invicem, ita appetitivae. Sed intellectus non habet in potestate sua actus exteriorum sensuum: non enim videmus aut audimus quidquid intellectus decernit. Ergo nec motus sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus.

[57025] De veritate, q. 25 a. 4 arg. 4 Praeterea, naturalia in nobis non subduntur rationi. Sed sensualitas naturali impetu tendit in suum appetibile. Ergo motus sensualitatis non subditur rationi.

[57026] De veritate, q. 25 a. 4 arg. 5 Praeterea, motus sensualitatis sunt animae passiones, ad quas determinatae dispositiones corporum requiruntur, ut Avicenna determinat; sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis. Sed dispositio corporalis non subditur rationi. Ergo nec motus sensualitatis.

[57027] De veritate, q. 25 a. 4 s. c. Sed contra, est quod Damascenus dicit, quod irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem, quae sunt partes sensualitatis. Ergo et motus sensualitatis est in potestate rationis. Hoc idem habetur ex dictis philosophi in I Ethic., et ex Gregorio Nysseno.

[57028] De veritate, q. 25 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod in ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum;

quia omne quod est per aliud, reducitur ad per se, ut habetur ex VIII Physic. Unde, cum voluntas seipsam moveat, ex hoc quod est domina sui actus, oportet quod vires aliae, quae seipsas non movent, ab aliquo moveantur. Tanto autem unaquaeque aliarum virium plus de motu eius participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipsae appetitivae inferiores voluntati obediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimae; aliae vero magis remotae, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus. Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi, tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis. Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam. Et ideo dicit philosophus, in I Ethic., quod *ratio semper suadet ad optima.* Secundo ex parte voluntatis. In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis. Unde dicitur in III de anima quod *appetitus movet appetitum*, superior scilicet inferiorem, *sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus.* Tertio ex parte motivae exequentis. Sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant; propter quod dicitur Genes. IV, 7: *subter te erit appetitus tuus.* Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi; et similiter sensualitas, quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivae partis. Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili et concupiscibili.

[57029] De veritate, q. 25 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud apostoli intelligitur quantum ad hoc quod non est in potestate nostra universaliter omnes inordinatos motus sensualitatis impedire; quamvis possimus impedire singulos, ut patet ex dictis, quaest. de libero arbitrio, art. XII.

[57030] De veritate, q. 25 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sensualitas, quantum est de se, repugnat rationi; tamen ratio potest eam reprimere, ut patet ex dictis, in corp. art.

[57031] De veritate, q. 25 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inferiores apprehensivae obediunt superiori, ut patet de imaginatione et aliis sensibus interioribus; sed quod exterior sensus intellectui non obediat, contingit ex hoc quod sensus exterior indiget re sensibili ad sentiendum, sine qua in actum exire non potest.

[57032] De veritate, q. 25 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii obiecti, ut ex dictis, art. I huius quaest., patet. Unde, cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eamdem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum, potest in diversa ratio sensualitatem movere.

[57033] De veritate, q. 25 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dispositio corporalis, quae pertinet ad complexionem corporis, non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones praedictae in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi, quod actu passiones huiusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi.

Articulus 5

[57034] De veritate, q. 25 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum in sensualitate possit esse peccatum

[57035] De veritate, q. 25 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[57036] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 1 Nunquam enim nisi in voluntate peccatur. Sed sensualitas distinguitur a voluntate. Ergo in sensualitate non est peccatum.

[57037] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 2 Praeterea, in anima separata peccata remanent. Sensualitas autem non remanet in anima separata, cum sit potentia coniuncti. Ergo, et cetera.

[57038] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 3 Praeterea, actus eius mediante corpore exercetur. Cuius autem est potentia, eius est actus, secundum philosophum in Lib. de somno et Vig. Ergo in sensualitate non est peccatum.

[57039] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum in V de Civit. Dei, est aliquid quod agit et non agitur, ut Deus; et in hoc peccatum non est; et est aliquid quod agit et agitur, scilicet voluntas; et in hac constat esse peccatum; et est aliquid quod agitur et non agit, ut sensualitas. Ergo nec in ea peccatum est.

[57040] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 5 Sed dicendum, quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso quod ratio motum eius impedire potest.- Sed contra: in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur interpretatus consensus rationis: qui quidem non sufficit ad peccatum, cum non sufficiat ad meritum sine consensu expresso: Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut dicit quaedam Glossa in Princ. Hierem. Ergo nec ex hac ratione potest dici quod peccatum sit in sensualitate.

[57041] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 6 Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed vitare non possumus quin motus sensualitatis sint inordinati: ut enim dicit Augustinus, *quia homo noluit vitare malum cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit.* Ergo in sensualitate non est peccatum.

[57042] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 7 Praeterea, quando motus sensualitatis est in aliquid licitum, non est peccatum; ut cum coniugatus movetur in uxorem suam. Sed sensualitas non discernit inter licitum et illicitum. Ergo nec quando in illicitum movetur, erit peccatum.

[57043] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 8 Praeterea, virtus et vitium sunt contraria. Sed virtus non potest esse in sensualitate. Ergo nec vitium.

[57044] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 9 Praeterea, in eo est peccatum cui imputatur. Sensualitati autem non imputatur peccatum, cum non sit domina sui actus, sed voluntati. Ergo in sensualitate non est peccatum.

[57045] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 10 Praeterea, id quod est materiale in peccato mortali, potest esse in sensualitate; nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse, quia in ea quod est formale in peccato mortali non est. Sed quod est formale in peccato veniali, privatio scilicet ordinis debiti, in sensualitate non est, sed in ratione, cuius est ordinare. Ergo in sensualitate non est peccatum veniale.

[57046] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 11 Praeterea, si caecus qui a vidente ducitur in foveam cadat, non est peccatum caeci, sed videntis. Cum ergo sensualitas sit quasi caeca respectu divinorum, si cadat in illicitum, non erit peccatum eius, sed rationis, quae debet eam regere.

[57047] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 12 Praeterea, sicut sensualitas aliquo modo regitur a ratione, ita et exteriora membra; in quibus tamen non dicimus esse peccatum. Ergo nec in sensualitate.

[57048] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 13 Praeterea, dispositio et forma sunt in eodem, quia actus activorum sunt in patiente bene disposito. Sed veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo veniale non possit esse in sensualitate, ergo nec mortale.

[57049] De veritate, q. 25 a. 5 arg. 14 Praeterea, actus fornicationis propinquior est sensualitati quam rationi. Si ergo in sensualitate posset esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis; quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse non possit.

[57050] De veritate, q. 25 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit: *nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum.* Haec autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem. Ergo in ea potest esse peccatum.

[57051] De veritate, q. 25 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Magister dicit, 24 distinct., Lib. II Sent., quod in sensualitate est peccatum veniale.

[57052] De veritate, q. 25 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod peccatum nihil est aliud quam aliquis actus deficiens a recto ordine, qui esse debebat: et hoc modo accipitur peccatum in his quae sunt secundum naturam, et in his quae sunt secundum artem, ut dicit philosophus, II Phys. Sed tunc est peccatum mortale quando actus deficiens est moralis. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis: sic enim ei debetur laus vel vituperium; et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis; et in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus quos voluntas elicit vel imperat. Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate

nostra, eo quod praevenit iudicium rationis; est tamen aliqualiter in nostra potestate, in quantum sensualitas rationi subiicitur, ut ex dictis, art. praeced., patet. Et ideo actus eius attingit ad genus moralium actuum, sed imperfecte. Unde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est peccatum perfectum; sed solum veniale, in quo imperfecta peccati mortalis ratio invenitur.

[57053] De veritate, q. 25 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod subiectum alicuius est duplex: scilicet primum, et secundarium; sicut superficies est primum subiectum coloris, corpus autem secundarium, in quantum subiicitur superficiei. Similiter dicitur quod primum subiectum peccati est voluntas; sensualitas vero est subiectum peccati, in quantum aliqualiter participat voluntatem.

[57054] De veritate, q. 25 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatorum notae remanent in conscientia, quacumque vi fuerint commissa; unde, dato quod sensualitas omnino non remaneat modo praedicto, peccatum sensualitatis remanere potest. Hoc autem, an scilicet sensualitas remaneat, alibi disserendum est.

[57055] De veritate, q. 25 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus sensualitatis est in nobis aliqualiter, non ex natura sensualitatis, sed in quantum sensualitatis vires sunt rationales per participationem.

[57056] De veritate, q. 25 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis sensualitatis secundum se consideratae non sit agere, est tamen eius prout participat aliqualiter rationem.

[57057] De veritate, q. 25 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis: quando enim motus sensualitatis praevenit iudicium rationis, non est consensus nec interpretatus nec expressus; sed ex hoc ipso quod sensualitas est subiicibilis rationi, actus eius quamvis rationem praeveniat, habet rationem peccati. Tamen sciendum, quod etsi aliquando consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet quod sufficiat ad meritum: plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum; cum malum ex singularibus defectibus contingat, bonum autem ex tota et integra causa, ut Dionysius dicit, IV cap. de divinis nominibus.

[57058] De veritate, q. 25 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccata sensualitatis possumus quidem vitare singula, quamvis non omnia, ut patet ex his quae in alia quaestione, quaest. praec., art. 12 dicta sunt.

[57059] De veritate, q. 25 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia, dummodo non excedat limites matrimonii, est peccatum veniale; unde patet quod ipse motus concupiscentiae in coniugato iudicium rationis praeveniens, peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quod est licitum concupisci, tametsi sensualitas in id feratur, nullum erit peccatum.

[57060] De veritate, q. 25 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod virtus moralis est in viribus sensualitatis, idest in irascibili et concupiscibili, ut patet per philosophum, in III Ethicorum, ubi dicit quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Sed quia sensualitas nominat has

vires quantum ad inclinationem naturalem sensui, quae est in contrarium rationi, et non secundum quod participant rationem; ideo magis proprie dicitur quod vitium sit in sensualitate, et virtus in irascibili et concupiscibili. Peccatum tamen quod est in sensualitate, virtuti non contrariatur; unde ratio non sequitur.

[57061] De veritate, q. 25 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod omne peccatum imputatur homini in quantum habet voluntatem; et tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potentia cuius actum contingit esse deformem.

[57062] De veritate, q. 25 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter. Uno modo sicut obiectum est materia actus: et sic materia mortalis peccati quandoque est in sensualitate, ut cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis. Alio modo sicut actus exterior est materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior et interior sint unum peccatum; et per hunc modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali. Tertio modo materiale in peccato mortali est conversio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero aversio a bono incommutabili; et sic id quod est materiale in peccato mortali non potest esse in sensualitate. Nec sequitur, si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit ibi veniale, ratione praedicta in corp. art.

[57063] De veritate, q. 25 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod peccatum dicitur esse in sensualitate non quia ei imputetur, sed quia per eius actum committitur. Imputatur autem homini, in quantum actus ille in eius potestate consistit.

[57064] De veritate, q. 25 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod membra exteriora sunt tantum mota; vires autem appetitivae inferiores sunt moventes ad similitudinem voluntatis: unde, in quantum participant aliqualiter voluntatem, possunt esse subiectum peccati.

[57065] De veritate, q. 25 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est dispositio. Una qua patiens disponitur ad recipiendum formam; et talis dispositio est in eodem cum forma. Alia dispositio est qua agens disponitur ad agendum; et de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit. Huiusmodi autem dispositio est veniale, quod in sensualitate est, ad peccatum mortale, quod est in ratione: nam sensualitas est ut agens in peccato mortali, in quantum inclinat rationem ad peccandum.

[57066] De veritate, q. 25 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod actus fornicationis quamvis sit propinquior concupiscibili quam rationi quantum ad rationem obiecti, est tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperii: nam membra exteriora non applicantur ad actum nisi ex imperio rationis: unde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui iudicium praevenit rationis.

Articulus 6

[57067] De veritate, q. 25 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis

[57068] De veritate, q. 25 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[57069] De veritate, q. 25 a. 6 arg. 1 Corruptio enim et infectio humanae naturae ex peccato originali venit. Peccatum autem originale est in essentia animae sicut in subiecto, ut a quibusdam dicitur, propter hoc quod ipsum anima contrahit ex coniunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam coniungitur. Cum ergo essentiae animae omnes potentiae aequaliter appropinquet, utpote in ea radicatae, videtur quod infectio et corruptio non magis in concupiscibili quam in irascibili et aliis potentiis sit.

[57070] De veritate, q. 25 a. 6 arg. 2 Praeterea, ex corruptione naturae in nobis est quaedam inclinatio ad peccatum. Sed peccata irascibilis sunt graviora quam concupiscibilis, quia secundum Gregorium, spiritualia peccata sunt maioris culpae quam carnalia. Ergo magis est corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

[57071] De veritate, q. 25 a. 6 arg. 3 Praeterea, ex corruptione naturae in nobis contingunt subiti animae motus. Sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis: irascibilis enim movetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis cum quadam animi mollitie. Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

[57072] De veritate, q. 25 a. 6 arg. 4 Praeterea, huiusmodi corruptio et infectio de qua loquimur, est corruptio naturae, et per generationem traducta. Peccata autem irascibilis sunt magis naturalia et magis traducuntur a parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, ut philosophus dicit in VII Ethicorum. Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

[57073] De veritate, q. 25 a. 6 arg. 5 Praeterea, corruptio in nobis provenit ex peccato primi parentis. Sed peccatum primi parentis fuit superbia sive elatio, quae est in irascibili. Ergo et in nobis est irascibilis magis corrupta quam concupiscibilis.

[57074] De veritate, q. 25 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Ubi est maior turpitudo, ibi est maior corruptio et infectio. Sed secundum philosophum in VIII Ethic., turpior est incontinens concupiscentiae quam incontinens irae. Ergo concupiscibilis est magis corrupta et infecta quam irascibilis.

[57075] De veritate, q. 25 a. 6 s. c. 2 Praeterea, ibi sumus magis corrupti ubi difficilius resistimus. Sed difficilius est repugnare contra voluptatem, quae ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram; ut patet per philosophum in II Ethic. Ergo in concupiscibili sumus magis corrupti quam in irascibili.

[57076] De veritate, q. 25 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod corruptio et infectio peccati originalis hoc modo differunt: quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpa autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animae: uno modo essentialiter; alio modo causaliter. Essentialiter quidem est vel in ipsa essentia animae, vel in parte intellectiva, ubi erat originalis iustitia, quae per peccatum originale privatur. Causaliter autem est in aliis potentiis quae attingunt actum generationis humanae, per quam originale peccatum traducitur: quem quidem attingit vis generativa sicut ipsum exequens; vis concupiscibilis sicut ipsum imperans ratione delectationis; sensus tactus sicut delectationem percipiens. Et ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactui, inter appetitivas concupiscibili, inter omnes potentias animae generativae, quae dicitur esse infecta et corrupta. Corruptio autem animae de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quae quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulae partes contrariae tendunt in id quod eis convenit secundum naturam, et sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiae omnino sibi subiectas, vires inferiores singulae tendunt in id quod est eis proprium: scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram, et alia huiusmodi: unde philosophus in I Ethicor. comparat huiusmodi partes animae partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissolvitur, sed in corpore dissoluto; ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitivis, in quantum continentia rationis privatae in diversa feruntur; non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatur separata a Deo. Et ideo quantum aliqua inferiorum virium magis elongatur a ratione, tanto magis est corrupta. Et ideo cum irascibilis sit magis rationi propinqua quasi aliquid rationis in suo motu participans, secundum philosophum in VII Ethic., minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

[57077] De veritate, q. 25 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes potentiae in essentia animae radicentur, tamen quaedam per prius fluunt ab essentia animae quam aliae, et ad causam originalis diversam habitudinem habent: et sic non similiter est in omnibus corruptio et infectio originalis peccati.

[57078] De veritate, q. 25 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt graviora; sed peccata concupiscibilis turpiora: ipsa enim discretio rationis culpam auget, sicut ignorantia culpam alleviat. Recessus autem a ratione, in qua tota dignitas humana consistit, ad turpitudinem pertinet: unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens.

[57079] De veritate, q. 25 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod motus irascibilis et concupiscibilis dupliciter potest considerari: scilicet in appetendo et in exequendo. In appetendo quidem magis est subitus motus concupiscibilis quam irascibilis, quia irascibilis movetur quasi deliberando et conferendo vindictam intentam ad iniuriam receptam, quasi syllogizans, ut dicitur in VII Ethic.; sed concupiscibilis, ad solam apprehensionem delectabilis, movetur ad fruitionem delectabilis, ut ibi dicitur. Sed in exequendo motus irascibilis est magis subitus quam concupiscibilis; quia irascibilis cum quadam fiducia et fortitudine agit, concupiscibilis vero cum quadam mollitie insidiose

tendit ad propositum adipiscendum. Unde dicit philosophus in VII Ethicorum, quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus; concupiscentia vero insidiator*; et inducit versum Homeri, qui dixit, *Venerem esse dolosam, et eius corrigiam variam*, significans deceptionem qua Venus furatur intellectum etiam multum sapientis.

[57080] De veritate, q. 25 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter: vel quantum ad naturam speciei, vel quantum ad naturam individui. Quantum autem ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis; unde philosophus dicit in II Ethic., quod *voluptas ex puero omnibus nobis committitur quasi contemporanea vitae.* Sed quantum ad naturam individui sunt magis naturalia peccata irascibilis; et hoc ideo quia si consideretur motus appetitus sensibilis ex parte animae, concupiscibilis naturalius tendit in suum obiectum, utpote magis naturale et conveniens secundum seipsum: est enim cibi et potus, et aliorum huiusmodi, per quae natura conservatur; sed si consideretur huiusmodi motus ex parte corporis, maior transmutatio et commotio corporalis complexionis fit ex motu irae quam concupiscentiae, communiter et proportionaliter loquendo. Et ideo complexio corporalis, in qua plerumque filii parentibus similantur, plus facit ad dominium irae quam ad dominium concupiscentiae. Et propter hoc in peccatis irae magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiscentiae: quod enim est ex parte animae, refertur ad speciem; sed quod est ex determinata complexione corporis, pertinet magis ad individuum. Originale autem peccatum est peccatum totius humanae naturae. Unde patet quod ratio non sequitur.

[57081] De veritate, q. 25 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in nobis contrario ordine corruptio accidit et in Adam; quia in Adam anima corrupit corpus, et persona naturam; in nobis autem est e converso. Unde, quamvis peccatum Adae per prius pertinuerit ad irascibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

Articulus 7

[57082] De veritate, q. 25 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta

[57083] De veritate, q. 25 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57084] De veritate, q. 25 a. 7 arg. 1 Quia praedicta corruptio vocatur fomes. Dicitur autem de beata virgine, quod in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, praecipue post conceptionem filii Dei. Ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

[57085] De veritate, q. 25 a. 7 arg. 2 Praeterea, omne illud quod obedit rationi, est susceptivum rectitudinis rationis. Sed vires sensualitatis, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi, ut ex dictis, art. IV huius quaest., patet. Ergo sensualitas est receptiva rectitudinis rationis, et ita potest a contraria corruptione curari.

[57086] De veritate, q. 25 a. 7 arg. 3 Praeterea, virtus opponitur peccato. Sed in sensualitate potest esse virtus: ut enim philosophus dicit in III Ethic., *temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium.* Ergo sensualitas in hac vita potest curari a corruptione peccati.

[57087] De veritate, q. 25 a. 7 arg. 4 Praeterea, ad corruptionem sensualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedant, qui sunt concupiscentiae pravae. Sed temperatus non habet huiusmodi concupiscentias; in quo differt a continente, qui eas habet, sed non sequitur, ut patet in VII Ethic. Ergo sensualitas in hac vita potest totaliter curari.

[57088] De veritate, q. 25 a. 7 arg. 5 Praeterea, si corruptio ista est incurabilis: aut est ex parte curantis, aut ex parte medicinae, aut ex parte morbi, aut ex parte naturae sanandae. Sed non est ex parte curantis, scilicet Dei, quia omnipotens est; nec ex parte medicinae, quia, ut dicitur Rom. V, donum Christi est virtuosius quam peccatum Adae, quo corruptio huiusmodi est inducta; nec ex parte morbi, quia est contra naturam, cum in natura instituta non fuerit; nec ex parte naturae: utile enim esset hanc infirmitatem removeri, cum ex ea sit homo pronus ad malum, et tardus ad bonum. Ergo sensualitas, in hac vita est curabilis.

[57089] De veritate, q. 25 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Necessitas peccandi, saltem venialiter, consequitur necessitatem moriendi. Sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur. Ergo nec necessitas peccandi venialiter; et sic nec corruptio sensualitatis, ex qua praedicta necessitas venit.

[57090] De veritate, q. 25 a. 7 s. c. 2 Praeterea, si sensualitas curabilis esset in hac vita, maxime per sacramenta Ecclesiae curaretur, quae sunt medicinae spirituales. Sed adhuc post sacramenta suscepta manet, ut experimento patet. Ergo sensualitas non est curabilis in hac vita.

[57091] De veritate, q. 25 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod sensualitas in hac vita curari non potest nisi per miraculum. Cuius ratio est, quia id quod est naturale, non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Huiusmodi autem corruptio qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodammodo inclinationem naturae. Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis iustitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem iustitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia; unde dicit Dionysius, in Eccl. Hierarch. III cap., quod *per peccatum natura humana ad principii consequentem merito ducta est finem.* Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculose; ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile, et irascibilis in arduum, praeter ordinem rationis. Unde quod ista corruptio removeatur, non potest esse nisi miraculose virtute supernaturali faciente.

[57092] De veritate, q. 25 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod beata virgo a fomite liberata

fuit miraculose.

[57093] De veritate, q. 25 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi, in quantum motus earum vel ordinantur vel comprimuntur per rationem; non tamen ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

[57094] De veritate, q. 25 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus in irascibili et concupiscibili existens non contrariatur corruptioni praedictae, unde totaliter eam non tollit; contrariatur autem superexcellentiae inclinationis praedictarum virium in sua obiecta; et hoc per virtutem tollitur.

[57095] De veritate, q. 25 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod temperatus, secundum philosophum, non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus, quales possunt inesse continenti.

[57096] De veritate, q. 25 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex parte illorum omnium quatuor contingit quod sensualitas in hac vita non curetur. Ipse enim Deus quamvis sit potens curare, tamen secundum ordinem suae sapientiae disposuit ut non curetur in hac vita. Similiter donum gratiae, quod per Christum nobis confertur, quamvis sit efficacius quam peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad removendam corruptionem praedictam, quae est naturae, sed ad removendam culpam personae. Similiter huiusmodi corruptio quamvis sit contra statum naturae primitus institutae, est tamen consequens principia naturae sibi relictae. Est etiam homini utile ad vitandum elationis vitium, ut sensualitatis infirmitas maneat; II Corinth., cap. XII, 7: *ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae*: et ideo post Baptismum remanet haec infirmitas in homine; sicut sapiens medicus dimittit aliquem morbum non curatum, qui non posset curari sine periculo maioris morbi.

Quaestio 26

Prooemium

[57097] De veritate, q. 26 pr. 1 Et primo quaeritur, utrum naturaliter anima separata a corpore patiatur.

[57098] De veritate, q. 26 pr. 2 Secundo quomodo anima coniuncta corpori patiatur.

[57099] De veritate, q. 26 pr. 3 Tertio utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva.

[57100] De veritate, q. 26 pr. 4 Quarto secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animae passiones.

[57101] De veritate, q. 26 pr. 5 Quinto utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales passiones.

[57102] De veritate, q. 26 pr. 6 Sexto utrum passionibus mereamur.

[57103] De veritate, q. 26 pr. 7 Septimo utrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito.

[57104] De veritate, q. 26 pr. 8 Octavo utrum huiusmodi passiones fuerint in Christo.

[57105] De veritate, q. 26 pr. 9 Nono utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem.

[57106] De veritate, q. 26 pr. 10 Decimo utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso.

Articulus 1

[57107] De veritate, q. 26 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum anima separata a corpore patiatur

[57108] De veritate, q. 26 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non patiatur ab igne corporeo.

[57109] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 1 Augustinus enim dicit, XII super Genesim ad litteram: *agens est praestantius patiente*. Sed anima quolibet corpore est praestantior. Ergo ab igne corporeo anima pati non potest.

[57110] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 2 Sed diceretur, quod ignis agit in animam ut est instrumentum divinae iustitiae iudicantis.- Sed contra: instrumentum non complet actionem instrumentalem nisi exercendo actionem naturalem; sicut aqua Baptismi sanctificat animam lavando corpus, et serra facit scamnum secando lignum. Sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam ut instrumentum divinae iustitiae. Ergo et cetera.

[57111] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 3 Sed diceretur, quod naturalis actio ignis est cremare, et sic naturaliter agit in animam in quantum secum defert cremabilia.- Sed contra: cremabilia, quae dicitur anima secum deferre, sunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus. Ergo, cum omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis, videtur quod anima non possit pati ab igne corporeo, in quantum secum defert cremabilia.

[57112] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram: *non sunt corporalia, sed similia corporalibus, quibus animae corporibus exutae afficiuntur bene seu male*. Ergo ignis quo anima separata punitur, non est corporeus.

[57113] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 5 Praeterea, Damascenus dicit in fine libri IV: *tradetur Diabolus, et Daemones eius, et homo eius*, scilicet Antichristus, *et impii et peccatores, in ignem aeternum,*

non materialem qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus. Omnis autem ignis corporeus materialis est. Ergo ignis a quo anima separata patitur, non est corporeus.

[57114] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 6 Sed dicendum, quod ignis ille corporeus affligit animam, in quantum est ab ea visus, ut dicit Gregorius in libro IV dialogorum: *ignem eo ipso patitur anima quo videt*; et sic illud quod immediate affligit animam, non est corpus, sed similitudo corporis apprehensa.- Sed contra: visum, ex hoc quod est visum, est perfectio videntis. Ergo ex hoc quod est visum, non inducit afflictionem videnti, sed magis delectationem. Si ergo aliquid visum affligat, hoc erit in quantum est alii nocivum. Sed ignis non potest affligere animam agendo in ipsam, ut probatum est. Ergo nec ab igne patitur anima, eo ipso quo videt.

[57115] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 7 Praeterea, agentis ad patiens est aliqua proportio. Sed incorporei ad corpus nulla est proportio. Ergo anima non potest ab igne corporeo, cum sit incorporea, pati.

[57116] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 8 Praeterea, si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutem superadditam. Aut ergo illa virtus est corporalis, aut spiritualis. Spiritualis esse non potest, quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiva non est. Si autem est corporalis, cum omni virtute corporali anima praestantior sit, per hanc virtutem ignis in eam agere non poterit. Ergo nec naturaliter nec supernaturaliter anima pati potest.

[57117] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 9 Sed dicendum, quod anima per peccatum redditur ignobilior creatura corporali.- Sed contra: Augustinus dicit in Lib. de vera religione, quod *substantia vivens est dignior qualibet substantia non vivente.* Sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet vivens vita naturali. Ergo non efficitur indignior igne corporali, qui est substantia non vivens.

[57118] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 10 Praeterea, si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non est nisi in quantum apprehenditur vel sentitur ut nocivus. Sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid adimit: unde Augustinus dicit quod *malum ideo nocet, quia adimit bonum.* Ignis autem corporeus nihil ab anima potest adimere. Ergo eam affligere non potest.

[57119] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 11 Sed dicendum, quod adimit divinae visionis gloriam.- Sed contra: pueri qui pro solo originali damnantur, carent divina visione. Si ergo nihil aliud ignis corporeus a damnatis adimit, non erit maior poena eorum qui pro peccatis actualibus puniuntur in Inferno, quam puerorum qui puniuntur in Limbo; quod est contra Augustinum.

[57120] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 12 Praeterea, omne quod agit in alterum, imprimit in ipsum similitudinem suae formae, per quam agit. Sed ignis agit per calorem. Cum ergo anima non possit calefieri, videtur quod non possit ab igne pati.

[57121] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 13 Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed per instrumenta divinae misericordiae, scilicet sacramenta, aliquis involuntarius et resistens non iuvatur, praecipue si sit adultus. Ergo per instrumentum divinae iustitiae, quod est ignis corporeus, anima invita non recipiet poenam. Constat autem quod voluntarie non recipit.

Ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur.

[57122] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 14 Praeterea, omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo movetur ab eo. Sed secundum nullam speciem motus anima potest moveri ab igne corporeo, ut per inductionem patet. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

[57123] De veritate, q. 26 a. 1 arg. 15 Praeterea, omne quod patitur ab aliquo, communicat cum eo in materia, ut videtur per Boetium in Lib. de duabus naturis et una persona Christi. Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia. Ergo non potest pati ab igne corporeo.

[57124] De veritate, q. 26 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Lucae XVI, 24, dives in Inferno positus secundum animam tantum dicit: *crucior in hac flamma.*

[57125] De veritate, q. 26 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Gregorius in XV Lib. Moral. sic dicit: *Gehennae ignis cum sit corporeus, et in semetipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret.*

[57126] De veritate, q. 26 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Cassiodorus dicit in libro de anima, quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit et videt quam dum est in corpore. Sed dum est in corpore, affligitur sentiendo ab aliquo corpore. Ergo multo magis cum est a corpore separata.

[57127] De veritate, q. 26 a. 1 s. c. 4 Praeterea, sicut anima est incorporea, ita et Daemones. Sed Daemones patiuntur ab igne corporeo, ut patet Matth. XXV, 41: *ite maledicti in ignem aeternum.* Ergo et anima separata.

[57128] De veritate, q. 26 a. 1 s. c. 5 Praeterea, maius est animam iustificari quam animam puniri. Sed aliqua corporalia agunt in animam ad iustificationem ipsius, in quantum sunt divinae misericordiae instrumenta, ut patet in sacramentis Ecclesiae. Ergo possunt aliqua corporalia agere in animam ad eius punitionem, in quantum sunt instrumenta divinae iustitiae.

[57129] De veritate, q. 26 a. 1 s. c. 6 Praeterea, ignobilius potest pati a nobiliori. Sed ignis corporeus est nobilior quam anima damnati. Ergo animae damnatorum possunt pati ab igne corporeo. Probatio mediae. Quodlibet ens nobilius est non ente. Sed non esse est nobilius quam esse animae damnatorum, ut patet Matth. XXVI, 24: *melius erat ei, si natus non fuisset homo ille.* Ergo quodlibet ens est nobilius anima damnata, et ita ignis corporeus.

[57130] De veritate, q. 26 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis et sequentium scire oportet quod proprie sit passio. Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a patin Graece, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abiicitur. Secundum hoc autem, quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur; et inde est quod proprie accepta

passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abiicit a substantia. Huiusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti et decrementi recipitur vel abiicitur non forma, sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cuius additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis praecedentis; et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur, et alia expellitur. Quia ergo actio proprie accepta, est cum quadam abiectione, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrarium; ampliatur nomen passionis secundum usum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur ab eo quod sibi competebat, pati dicatur; sicut si dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne deorsum moveatur; et hominem pati si prohibeatur suam facere voluntatem. Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicuius receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus et corruptibilibus. Unde sola huiusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest: et si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole. Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo eius operatio potest impediri. Quidam ergo attendentes passionem in anima proprie esse non posse, dixerunt, omnia quae dicuntur in Scripturis de poenis corporalibus damnatorum, intelligenda esse metaphorice; ut scilicet per huiusmodi corporales poenas apud nos notas, significarentur afflictiones spirituales, quibus spiritus damnati puniuntur; sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in Scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum. Et huiusmodi opinionis videtur fuisse Origenes, et Algazel. Sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse poenam spirituum, sed corporum; corpora vero puniri non possunt nisi corporali poena, eadem poena hominibus post resurrectionem et spiritibus debetur, ut patet Matth. XXV, 41, ubi dicitur: *ite maledicti in ignem aeternum* et cetera. Et ideo oportet dicere, ut Augustinus probat XXI de Civit. Dei, ipsos spiritus poenis corporalibus aliqualiter affici. Nec est simile de gloria beatorum et poena damnatorum: quia beati sublimantur in id quod eorum naturam excedit, unde beatificantur per fruitionem divinitatis; damnati vero deprimuntur in id quod sub eis est, unde corporalibus tormentis puniuntur. Et ideo alii dixerunt, quod anima separata afficietur quidem aliquibus poenis, quamvis non corporalibus, tamen corporalibus similibus; quibus similes sunt illae poenae per quas affliguntur dormientes. Et hoc modo videtur sensisse Augustinus, XII super Genesim ad litteram, et Avicenna. Sed hoc esse non potest. Nam huiusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles, quia illae sunt universales, ex quorum consideratione afflictio animae non infertur, sed magis iucunditas in consideratione veritatis. Unde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginariis, quae quidem esse non possunt nisi in organo corporali, ut a philosopho probatur. Quod quidem et animae separatae et spiritibus Daemonum deest. Unde alii dicunt, quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidem qualiter esse possit, a diversis diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod anima separata suis sensibus utitur: unde ignem corporeum sentiendo, ab igne punitur. Et hoc est quod Gregorius in IV Dialog., dicere videtur, quod ignem eo ipso patitur anima quo videt. Sed istud non videtur verum. Primo quidem, quia actus sensitivarum potentiarum esse non possunt nisi mediantibus organis corporalibus; alias animae sensibiles brutorum essent incorruptibiles, utpote per se suas potentes habere operationes. Secundo, quia, dato quod sentirent animae separatae, non tamen possent a sensibilibus affligi: nam sensibile est perfectio sentientis in quantum huiusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Unde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam in quantum huiusmodi; sed in quantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum. Unde oportet invenire modum quo ignis animae separatae possit esse nocivus. Nec potest esse quod quidam dicunt, quod quamvis ignis ille corporeus non possit esse spiritui nocivus, potest tamen apprehendi ut nocivus: quod videtur consonum ei quod Gregorius dicit in libro IV Dial.: *quia cremari se inspicit Diabolus, crematur.* Non enim est probabile quod Daemones, qui acumine sensus vigent, multo melius suam naturam et ignis corporalis non cognoscant quam nos, ut falso credant ignem corporeum sibi posse nocere. Unde dicendum, quod vere, et non solum secundum apparentiam, ab igne corporeo affliguntur: et hoc est quod Gregorius dicit in IV dialogorum: *colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.* Cuius quidem modum aliqui hoc modo assignant, dicentes, ignem corporeum, ut est instrumentum divinae iustitiae, in animam agere posse, quamvis hoc secundum naturam non possit. Multa enim sunt quae ad aliquid efficiendum non sufficiunt ex propria natura, quod efficere possunt ut sunt instrumenta alterius agentis; sicut ignis elementaris non sufficit ad generationem carnis, nisi ut instrumentum virtutis nutritivae. Sed hoc sufficiens non videtur: nam instrumentum non agit illam actionem quae propriam naturam excedit, nisi exercendo aliquam connaturalem, ut in obiiciendo dictum est. Unde oportet invenire aliquem modum per quem aliqualiter naturaliter patiatur anima ab igne corporeo. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Substantiam enim corpoream corpori uniri contingit dupliciter: uno modo ut formam, in quantum vivificat corpus; alio modo ut motorem mobili, vel locatum loco, per aliquam operationem, sive per aliquam habitudinem. Quia vero formae et eius cuius est forma, est unum esse, unio substantiae spiritualis ad corporalem per modum formae, est unio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suae potestati subiectum; et ideo non est in potestate substantiae spiritualis uniri corpori vel ab eo separari per modum formae, sed hoc lege naturae agitur, vel virtute divina. Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntarie, ideo in potestate naturae spiritualis est uniri corpori per modum motoris aut locati, et separari ab eo, secundum ordinem naturae; sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur, et quasi ligetur, est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens ut instrumentum divinae iustitiae, facit aliquid supra virtutem naturae, scilicet animam detinere, vel ligare; sed ipsa unio per modum praedictum est naturalis. Et sic patitur anima ab igne corporeo, illo tertio modo supradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione, vel ab alio sibi competenti; et hunc modum passionis Augustinus ponit in XX Lib. de Civit. Dei, sic dicens: *cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaere-*

bunt ergo (...) incorporei spiritus Daemonum corporeis ignibus cruciandi; non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum iunctura inspirentur, et animalia fiant (...) sed miris et ineffabilibus modis adhaerendo, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam. Hunc modum Gregorius ponit in IV dialogorum: sic dicens: *dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?*

[57131] De veritate, q. 26 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod agens non oportet simpliciter esse praestantius patiente, sed secundum quod est agens; et sic ignis, in quantum agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae, est anima praestantior, quamvis non simpliciter.

[57132] De veritate, q. 26 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in illa passione et actione est aliquid naturale ut dictum est.

[57133] De veritate, q. 26 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quae est per formarum contrarietatem; et hoc ibi esse non potest.

[57134] De veritate, q. 26 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus circa hoc, XII super Genesim ad litteram, nihil expresse determinat; sed loquitur inquirendo per modum dubitationis. Unde non dicit absolute quod ea quibus animae separatae afficiuntur, non sunt corporalia, sed similia corporalibus; sed loquitur sub conditione: scilicet quod si essent huiusmodi, tamen ex eis possunt animae affici vel a laetitia vel a tristitia. Et similiter quod dicit, quod ad corporalia loca non fertur nisi cum alio corpore, sub disiunctione dicit, adiungens, vel non localiter, scilicet per commensurationem ad locum.

[57135] De veritate, q. 26 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in poena animae separatae duo est considerare: scilicet affligens primum et proximum. Affligens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum praedictum; sed hoc tristitiam animae non ingereret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Unde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus; et iste ignis non est materialis, sed spiritualis: et sic potest verificari dictum Damasceni. Vel potest dici, quod dicit eum non materialem, in quantum non punit animam materialiter agendo, sicut punit corpora.

[57136] De veritate, q. 26 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ille ignis apprehenditur ut nocivus, in quantum est detinens vel ligans; et sic eius visio potest esse afflictiva.

[57137] De veritate, q. 26 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio, proprie proportione accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensivae ad dimensivam, vel virtualis ad virtualem, sicut duo corpora ad invicem sunt proportionata secundum dimensionem et virtutem: virtus enim spiritualis substantiae non est eiusdem generis cum virtute corporali. Large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quam spirituale naturaliter agere potest in corporale, quamvis non e converso, nisi divina virtute.

[57138] De veritate, q. 26 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod instrumentum agit actionem instrumentalem, in quantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aliqualiter

virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus. Obiectio autem procedit ac si aliqua virtus perfecta in instrumento acquireretur ad agendum actionem instrumentalem.

[57139] De veritate, q. 26 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod anima peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secundum suam naturam; sed secundum culpam efficitur indignior igne corporali, non simpliciter, sed ut est instrumentum divinae iustitiae.

[57140] De veritate, q. 26 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ignis ille nocet animae, non ita quod adimat ei aliquam formam absolute inhaerentem, sed in quantum eius substantiae actionem impedit, ut dictum est, ipsam detinendo.

[57141] De veritate, q. 26 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in pueris propter defectum gratiae est sola carentia divinae visionis sine aliquo contrario impediente active; sed damnati in Inferno non solum privantur divina visione propter defectum gratiae, sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod circa poenas corporales occupantur.

[57142] De veritate, q. 26 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo, sed per modum praedictum, in corp. art.

[57143] De veritate, q. 26 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod voluntarium est de ratione iustitiae, non autem de ratione poenae, sed magis contra poenae rationem: et ideo non instrumenta divinae misericordiae, quae sunt ad iustificandum, in animam renitentem agunt; sed instrumenta divinae iustitiae, quae sunt ad puniendum, in animam renitentem agunt.

[57144] De veritate, q. 26 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit de passione proprie dicta, quae in motu consistit, de qua nunc non loquimur.

[57145] De veritate, q. 26 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ad hoc quod sit passio, proprie loquendo, oportet quod aliquid habeat naturam contrarietati subiectam, ut dictum est, in corp. art.; et ad hoc quod sit motus passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo non communicat in materia, sicut corpora inferiora a sole; et aliquid potest aliquo modo pati quod nullo modo habet materiam, sicut ex praedictis patet.

[57146] De veritate, q. 26 a. 1 ad s. c. 1 Quia vero obiectiones quae sunt in contrarium, aliqualiter verum concludunt, tamen non vere, ad eas per ordinem respondendum est. Ad primum ergo dicendum est, quod illam probationem Augustinus ostendit esse invalidam, XXI de civitate Dei: *dicerem quidem sic arsuros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud Inferos ille dives quando dicebat: crucior in hac flamma; nisi convenienter responderi cernerem, talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit, et Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari quo id fieri postulavit; ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma ex qua exarsit, potest intelligi.* Et sic patet quod, illa auctoritas non est efficax ad probandum propositum, nisi aliud addatur.

[57147] De veritate, q. 26 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod ignis Inferni corporaliter urit

substantias incorporeas ex parte agentis, non autem ex parte patientis; sed hoc modo corporaliter urit corpora damnatorum.

[57148] De veritate, q. 26 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod verbum Cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur; tamen, ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus.

[57149] De veritate, q. 26 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod ad illam auctoritatem posset responderi quod est ignis spiritualis, nisi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non possent. Unde ista ratio sufficienter probat propositum; et similiter sequens quae procedit ex simili.

[57150] De veritate, q. 26 a. 1 ad s. c. 5 Ad ultimum dicendum, quod anima damnata, in quantum est natura quaedam, est melior non ente; sed in quantum est subiecta miseriae et culpae, intelligitur verbum domini, quod esset ei melius non esse.

Articulus 2

[57151] De veritate, q. 26 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur quomodo anima coniuncta corpori patiatur

[57152] De veritate, q. 26 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non patiatur per accidens.

[57153] De veritate, q. 26 a. 2 arg. 1 Ut enim dicitur in libro de spiritu et anima, *propter amicitiam corporis et animae, anima corpori coniuncta non potest esse libera, et non potest interire; potest tamen timere interitum.* Timere autem est quoddam pati. Ergo secundum seipsam anima patitur corpori coniuncta, quia secundum se ei competit ut interire non possit.

[57154] De veritate, q. 26 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod dat alteri perfectionem, est eo praestantius. Sed corpus dat animae perfectionem, nam anima unitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur. Ergo corpus est praestantius anima; et ita anima potest per se pati a corpore cui unitur.

[57155] De veritate, q. 26 a. 2 arg. 3 Praeterea, anima movetur secundum locum per accidens; quia per accidens est in loco, in quo est corpus per se. Sed forma vel qualitas quae inest corpori per se, non videtur inesse animae per accidens. Cum ergo passio sit secundum formam vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non possit pati per accidens.

[57156] De veritate, q. 26 a. 2 arg. 4 Praeterea, moveri per accidens distinguitur contra moveri secundum partem, ut patet in V Physic. Sed anima est pars compositi, quod per se movetur, ut

patet in libro I de anima. Ergo non debet dici moveri per accidens, sed sicut pars ad motum totius.

[57157] De veritate, q. 26 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Sed in passionibus animae prius est quod est ex parte animae quam quod est ex parte corporis; quia ex apprehensione et appetitu animae transmutatur corpus, ut patet in ira, timore et aliis huiusmodi. Ergo non est dicendum quod istis passionibus anima patitur per accidens, et corpus per se.

[57158] De veritate, q. 26 a. 2 arg. 6 Praeterea, in unoquoque principalius est id quod est formale in ipso, quam quod est materiale in eo. Sed in passionibus animae, quod est ex parte animae, formale est; quod autem est ex parte corporis, materiale: haec enim est formalis definitio irae: ira est appetitus in vindictam; haec vero materialis: ira est accensio sanguinis circa cor. Ergo in huiusmodi passionibus principalius est quod est ex parte animae quam quod est ex parte corporis; et sic idem quod prius.

[57159] De veritate, q. 26 a. 2 arg. 7 Praeterea, sicut gaudium et tristitia et huiusmodi passiones animae non insunt animae sine corpore, ita nec sentire. Sed non dicitur quod anima sentiat per accidens. Ergo nec debet dici quod anima per accidens patiatur.

[57160] De veritate, q. 26 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Passio motus quidam est secundum alterationem, ut dictum est, proprie accipiendo passionem. Sed anima non alteratur nisi per accidens. Ergo nec patitur nisi per accidens.

[57161] De veritate, q. 26 a. 2 s. c. 2 Praeterea, virtutes animae non sunt perfectiores quam ipsa animae substantia. Sed secundum philosophum, I de anima, virtutes non senescunt per se, sed solum propter defectum corporis. Ergo nec anima patitur per se, sed solum per accidens.

[57162] De veritate, q. 26 a. 2 s. c. 3 Praeterea, omne quod per se movetur, est divisibile, ut probatur in VII Phys. Sed anima est indivisibilis. Ergo non per se movetur; et ita nec per se patitur.

[57163] De veritate, q. 26 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati, ut supra, art. praec., dictum est. Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. Unitur autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode. Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formae, ira patitur ratione materiae: et ideo passio incipit a materia, et quodammodo per accidens pertinet ad formam; sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis. Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et haec est quaedam passio corporalis: sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum

est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis huiusmodi: nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio. Sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens.

[57164] De veritate, q. 26 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima non timet interitum, ut ipsa secundum se intereat; sed timet interitum coniuncti per separationem sui a corpore. Et si sui ipsius interitum timeat, hoc non est nisi in quantum dubitatur an ad corruptionem corporis anima per accidens corrumpatur. Unde nec ipse interitus animae potest convenire per se; nec ipsa passio timoris sine coniunctione corporis ei convenit.

[57165] De veritate, q. 26 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat, XII super Genesim ad litteram; sed vel a Deo perficitur, vel ipsa seipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis: sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quae per ipsum fiunt intelligibilia actu.

[57166] De veritate, q. 26 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis qualitas corporis animae nullo modo conveniat, tamen esse coniuncti est commune animae et corpori, et similiter operatio: unde passio corporis per accidens redundat in animam.

[57167] De veritate, q. 26 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod passio non accidit coniuncto ex corpore et anima nisi ratione corporis; unde animae non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conveniret toti ratione totius, et non ratione alterius partis.

[57168] De veritate, q. 26 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ira, et similiter quaelibet passio animae, dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam rationem irae; et sic per prius est in anima quam in corpore; et alio modo in quantum est passio: et sic per prius est in corpore: ibi enim primo accipit rationem passionis. Et ideo non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patiatur.

[57169] De veritate, q. 26 a. 2 ad 6 Et per hoc patet solutio ad sextum.

[57170] De veritate, q. 26 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod anima non dicitur sentire per accidens eadem ratione qua nec gaudere, quamvis dicatur per accidens pati.

Articulus 3

[57171] De veritate, q. 26 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva

[57172] De veritate, q. 26 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[57173] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 1 Christus enim secundum totam animam patiebatur, ut patet per illud Psal. LXXXVII, 4: *repleta est malis anima mea*: quod de passionibus exponit Glossa. Totalitas autem animae ad potentias pertinet. Ergo in qualibet potentia animae potest esse passio, et ita non tantum in appetitiva sensitiva.

[57174] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnis motus vel operatio quae convenit animae praeter corpus, secundum seipsam est partis intellectivae non sensitivae. Sed, sicut dicit Augustinus XIII de civitate Dei, *non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, laetetur, cognoscat; verum etiam ex seipsa his potest motibus agitari.* Ergo huiusmodi passiones non sunt tantum in parte appetitiva sensitiva.

[57175] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 3 Praeterea, voluntas est partis intellectivae, ut dicitur in III de anima. Sed, sicut dicit Augustinus, Lib. XIV de Civit. Dei, *voluntas est proprie in omnibus, timore scilicet, laetitia, et huiusmodi; immo omnes nihil quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? Et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae volumus?* Ergo huiusmodi passiones sunt in parte intellectiva.

[57176] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 4 Praeterea, eiusdem potentiae non est agere et pati. Sed sensus videtur potentia activa: nam basiliscus videndo dicitur interficere, et mulier menstruata videndo inficit speculum, ut patet in libro de somno et Vig. Ergo in parte sensitiva non est posita animae passio.

[57177] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 5 Praeterea, potentia activa est nobilior quam passiva. Sed potentiae vegetativae sunt activae, quibus nobiliores sunt potentiae sensitivae. Ergo sensitivae sunt activae; et sic idem quod prius.

[57178] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 6 Praeterea, potentiae rationales sunt ad opposita, secundum philosophum. Delectationi autem opponitur tristitia. Cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in VII et X Ethicorum, videtur quod sit ibi tristitia; et sic passiones possunt esse in parte intellectiva.

[57179] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 7 Sed diceretur, quod verbum philosophi intelligitur de oppositis actibus.- Sed contra: scientia et ignorantia, quae sunt opposita, sunt in parte animae intellectiva, et tamen non sunt actus. Ergo verbum philosophi non tantum de actibus est intelligendum.

[57180] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 8 Praeterea, secundum philosophum in II Phys., idem per sui absentiam et praesentiam est causa contrariorum, sicut gubernator salutis et submersionis navis. Sed intelligibile praesens facit delectationem in parte intellectiva. Ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem; et sic idem quod prius.

[57181] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 9 Praeterea, Damascenus dicit in libro II, quod *dolor non est*

passio, sed passionis sensus. Ergo est in sensitiva virtute, et non in appetitiva, et eadem ratione delectatio, et alia quae dicuntur animae passiones.

[57182] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 10 Praeterea, secundum Damascenum in II Lib., et philosophum in Lib. II Ethic., passio est ad quam consequitur gaudium et tristitia. Ergo passiones animae praecedunt gaudium et tristitiam. Sed gaudium et tristitia sunt in appetitiva. Ergo passiones animae sunt in ea parte quae praecedit appetitivam; ergo passiones animae sunt in parte apprehensiva, quae appetitivam praecedit.

[57183] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 11 Praeterea, sicut in operationibus appetitivae sensitivae transmutatur corpus, ita in operationibus sensitivae apprehensivae. Ergo passio non est tantum in appetitiva, sed in apprehensiva.

[57184] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 12 Praeterea, passio, proprie loquendo, est per abiectionem alicuius, et receptionem contrarii. Sed hoc accidit in parte intellectiva: nam abiicitur culpa, et recipitur gratia; abiicitur habitus luxuriae, et inducitur habitus castitatis. Ergo in parte superiori animae proprie est passio.

[57185] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 13 Praeterea, motus appetitivae sensitivae sequitur apprehensionem sensus. Sed aliquando huiusmodi passiones animae excitantur in nobis ex aliquibus obiectis quae a sensu apprehendi non possunt; sicut verecundia de turpi actu, timor de furto. Ergo huiusmodi non possunt esse in parte appetitiva sensitiva; et sic relinquitur quod sint in parte appetitiva rationali, scilicet in voluntate.

[57186] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 14 Praeterea, inter alias passiones animae ponitur spes. Sed spes est in parte animae intellectiva: quia sancti patres in Limbo existentes spem habebant; motus autem partis sensitivae non remanet in anima separata. Ergo passiones sunt in parte animae intellectiva.

[57187] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 15 Praeterea, imago est in parte intellectiva. Sed secundum potentias imaginis, anima patitur: quia potentiae imaginis, quae nunc perficiuntur gratia, in statu gloriae perficientur fruitionis gloria. Ergo passio non est tantum in parte animae appetitiva sensitiva.

[57188] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 16 Praeterea, secundum Damascenum, passio est motus ex alio in aliud. Sed intellectus movetur de alio in aliud, procedendo de principiis in conclusiones. Ergo in intellectu est passio; et sic idem quod prius.

[57189] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 17 Praeterea, philosophus, in III de anima, dicit, quod intelligere est pati quoddam. Sed intelligere est in intellectu. Ergo in intellectu est passio.

[57190] De veritate, q. 26 a. 3 arg. 18 Praeterea, Dionysius dicit de Hierotheo, II cap. de Divin. Nomin., quod *patiens divina didicit divina.* Sed pati divina non poterat secundum partem sensitivam, quae non est divinorum capax. Ergo passio non est tantum in parte sensitiva; et ita non est solum in appetitu sensitivo.

[57191] De veritate, q. 26 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Damascenus dicit in II libro: *passio est motus appetitivae virtutis in imaginatione boni vel mali*; et iterum: *passio est motus irrationalis animae per susceptionem boni vel mali.* Ergo passio est tantum in parte appetitiva irrationali.

[57192] De veritate, q. 26 a. 3 s. c. 2 Praeterea, passio proprie loquendo, est secundum motus alterationis, ut dictum est, art. I. Sed alteratio non est nisi in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Physic. Ergo passio non est nisi in parte sensitiva.

[57193] De veritate, q. 26 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod passio, proprie loquendo, non est nisi in appetitiva sensitiva, ut ex duabus definitionibus passionis a Damasceno, et Gregorio Nysseno positis apparet: quod sic patet. Dicitur enim passio tripliciter, ut dictum est. Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati; et sic passio est in qualibet parte animae, nec tamen solum in appetitiva sensitiva: hoc enim modo accipiendo passionem, dicit Commentator in Lib. de anima, quod vires animae vegetabilis omnes sunt activae, vires autem sensibilis omnes passivae, vires autem rationalis partim activae propter intellectum agentem, et partim passivae propter intellectum possibilem. Hic autem modus passionis quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen competit appetitivis; quia, cum operatio apprehensivae sit in rem apprehensam secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitivae sit ad rem secundum quod est in seipsa; quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensae, quam id quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis; unde verum, quod perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus, ut dicitur in VI Metaph. Alio modo dicitur passio proprie, quae consistit in abiectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animae convenire non potest nisi ex corpore: et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod unitur corpori ut forma; et sic compatitur corpori patienti passione corporali. Alio modo prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animae transmutatio fit in corpore, quae quidem passio dicitur animalis, ut supra, art. I, dictum est. Passio igitur corporalis praedicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animae radicantur, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animae pertinet; potest tamen haec passio attribui alicui potentiae tripliciter. Uno modo secundum quod in essentia animae radicatur: et sic, cum omnes potentiae radicentur in essentia animae, ad omnes potentias pertinet praedicta passio. Alio modo secundum quod ex laesione corporis potentiarum actus impediuntur: et sic praedicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur laesis organis, sed indirecte. Et hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, in quantum accipiunt a potentiis organis utentibus: unde contingit quod laeso organo virtutis imaginativae, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam: et sic proprie pertinet ad sensum tactus; nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quae animal corrumpitur. Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animae transmutetur corpus, in illa potentia esse debet quae organo corporali adiungitur, et cuius est corpus transmutare. Et ideo huiusmodi passio non est in parte intellectiva, quae non est alicuius organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sen-

sitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quae est immediatum movens. Unde secundum modum operationis eius statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quae competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur. Et sic in appetitiva sensitiva sola, animalis passio proprie invenitur. Vires enim animae vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivae, sed activae. Passio autem magis proprie appetitivae potentiae competit quam apprehensivae, ut in principio dictum est. Et haec est una ratio quare magis proprie appetitiva sensitiva passionis subiectum est quam sensitiva apprehensiva; sicut et ipsa affectiva superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiva. Tertio vero modo passio dicebatur transumptive, secundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod est sibi conveniens. Hoc modo potentiae animae patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur. Quod quidem aliqualiter in omnibus potentiis animae contingit, ut dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta, quae, ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur.

[57194] De veritate, q. 26 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi tota patiebatur passione corporali; et sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animae radicantur; non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animae eius esset sicut in proprio subiecto.

[57195] De veritate, q. 26 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur contra quosdam Platonicos: qui dicebant, omnium istarum passionum principium esse ex carne. Augustinus autem ostendit quod si caro in nullo esset corrupta, posset esse harum passionum principium ex anima. Et ideo non dicit quod sine carne huiusmodi passiones perficiantur, sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur.

[57196] De veritate, q. 26 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu; vel timorem vel gaudium et alia huiusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitivo existentibus. Est enim, ut in quaestione de sensualitate, quaest. praec., art. III, dictum est, et in ipsa voluntate quodammodo gaudium et tristitia, et alia huiusmodi; sed non ita quod sint passiones, proprie loquendo. Vel potest dici, quod has passiones Augustinus voluntates nominat, in quantum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur, secundum quod appetitus inferior sequitur inclinationem appetitus superioris, ut in quaestione de sensualitate dictum est. Unde ipse Augustinus postea subiungit: *sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis; ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur.*

[57197] De veritate, q. 26 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quae habet aliquem habitum qui est operatio: sic enim omnis potentia animae activa esset; sed dicitur potentia aliqua activa quae comparatur ad suum obiectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum. Quod autem sensibile aliquando a sensu transmutetur, hoc est per accidens; in quantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natum

est immutare aliquod corpus. Unde infectio illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem; sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Unde sensus potentia passiva est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in sensu nulla passio esse possit; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum. Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse possit.

[57198] De veritate, q. 26 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis activum simpliciter sit passivo nobilius respectu eiusdem; nihil tamen prohibet aliquod passivum activo nobilius esse, in quantum passivum nobiliori passione patitur quam sit actio qua activum agit; sicut passio a qua intellectus possibilis dicitur passiva potentia. Et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter, est nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, id est mediantibus qualitatibus elementaribus.

[57199] De veritate, q. 26 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illi delectationi quae est in parte intellectiva per coniunctionem intelligibilis convenientis, non est aliquod contrarium; quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium; species enim contrariorum in anima contrariae non sunt, ut X Metaphysic. dicitur: unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, in quantum intelligit. Ipsum enim intelligere mala bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animae esse, communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui, in quantum est intelligens; ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quae est secundum id quod est conveniens intellectui, in quantum intelligit.

[57200] De veritate, q. 26 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis sit subiectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subiectum; sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentiae sunt determinatae ad unum. Et sic loquitur philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita.

[57201] De veritate, q. 26 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod absentia gubernatoris non est causa submersionis navis nisi per accidens, in quantum scilicet removet gubernatoris providentiam, per quam navis submersio prohibebatur; et similiter intelligibilis remotio vel absentia, non est causa tristitiae, sed non delectandi. Effectus enim proportionantur secundum proportionem causarum: unde intelligere et non intelligere, quae contradictorie opponuntur, sunt causa delectandi et non delectandi, quae similiter sunt contradictoria: non autem delectandi et tristandi, quae sunt contraria. Si autem accipiatur id quod est contrarium intelligentiae veritatis, scilicet error, non potest esse causa tristitiae: quia vel error aestimatur esse veritas, et sic error delectat sicut et veritas; vel

cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem: et sic iterum error delectationem in intelligendo facit.

[57202] De veritate, q. 26 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod tristitia et dolor hoc modo differunt: quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocumenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem. Unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, cap. VII, in fine, quod dolor usitatius in corporibus dicitur; et ideo incipit a laesione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est, in corp. art.

[57203] De veritate, q. 26 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod gaudium et tristitiam sequi passionem, dicitur et a Damasceno et a philosopho, sed sub alio intellectu. Damascenus enim et Gregorius Nyssenus idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quae apprehensa causat gaudium vel tristitiam, et semper experta causat dolorem. Philosophus autem in II Ethic. loquitur proculdubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animae sequatur gaudium et tristitia. Cuius ratio est quod inter omnes passiones concupiscibilis potentiae, gaudium et tristitia, quae causantur ex consecutione convenientis vel nocivi, ultimum locum tenent; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, ut in quaestione de sensualitate, art. III, in corp., dictum est. Unde restat quod omnes passiones animae ad gaudium et tristitiam terminentur. Secundum autem neutrum intellectum sequitur quod passiones sint in apprehensiva, quia passio corporalis est ipsa natura corporis; passiones autem animales aliae sunt in eadem parte appetitiva, in qua gaudium et tristitia, sed tamen quantum ad priores eius actus. Si autem in actibus appetitivae ordo non esset, sequeretur ex verbis philosophi quod passiones animales non essent in appetitiva, ubi est gaudium et tristitia, sed in apprehensiva.

[57204] De veritate, q. 26 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod nec sensus nec vis alia apprehensiva movet immediate, sed solum mediante appetitiva; et ideo ad operationem virtutis sensitivae apprehensivae non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivae, quem statim sequitur transmutatio disponentis se ad obediendum. Unde, quamvis vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio, proprie loquendo: quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale, per se loquendo, nisi spirituali immutatione, secundum quod species sensibilium recipiuntur in organis sentiendi sine materia, ut dicitur in libro II de anima.

[57205] De veritate, q. 26 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quamvis in parte intellectiva aliquid abiiciatur et aliquid recipiatur, hoc tamen non contingit per viam transmutationis, ut continue receptio et abiectio fiat; sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos: in instanti enim infunditur gratia, per quam subito expellitur culpa. Alteratio autem quae fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam, attingit ad partem intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva, ut patet in Lib. VII Ethic. Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva; ut sic

id quod fit in parte intellectiva, sit terminus transmutationis in parte sensitiva existentis; sicut illuminatio est terminus motus localis, et generatio simpliciter alterationis. Et hoc intelligendum est quantum ad habitus acquisitos.

[57206] De veritate, q. 26 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas, et earum phantasmata format imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia huiusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.

[57207] De veritate, q. 26 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod spes quae in anima separata manet, non est passio, sed vel habitus, vel voluntatis actus, ut ex praedictis, art. I, patet.

[57208] De veritate, q. 26 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ex beatificatione vel perfectione imaginis nihil aliud haberi potest quam quod in parte intellectiva sit passio, secundum quod omnis receptio passio dicitur.

[57209] De veritate, q. 26 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum: sic autem in intellectu est motus ex alio in aliud.

[57210] De veritate, q. 26 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod intelligere dicitur esse pati, communiter loquendo de passione, prout omnis receptio passio est.

[57211] De veritate, q. 26 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina, quae habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, ut ex praedictis, in corp. art., patet. Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, secundum illud Ioan. cap. XIV, 21: *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.*

Articulus 4

[57212] De veritate, q. 26 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animae passiones

[57213] De veritate, q. 26 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non secundum bonum et malum.

[57214] De veritate, q. 26 a. 4 arg. 1 Audacia enim timori opponitur. Utraque vero passio est respectu mali: quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. Ergo contrarietas passionum animae non est secundum bonum et malum.

[57215] De veritate, q. 26 a. 4 arg. 2 Praeterea, spes desperationi opponitur. Utraque vero est respectu boni, quod spes consequi expectat, desperatio autem de consecutione diffidit. Ergo contrarietas passionum animae non est secundum bonum et malum.

[57216] De veritate, q. 26 a. 4 arg. 3 Praeterea, Damascenus in II, et Gregorius Nyssenus, distinguunt passiones animae per praesens et futurum, et per bonum et malum: ut de bono futuro sit spes vel desiderium; de bono praesenti voluptas vel delectatio sive laetitia; de malo futuro timor, de praesenti tristitia. Sed praesens et futurum per accidens se habent ad bonum et malum. Ergo differentia passionum animae per se non attenditur secundum bonum et malum.

[57217] De veritate, q. 26 a. 4 arg. 4 Praeterea, Augustinus, XIV de civitate Dei, distinguit inter tristitiam et dolorem, quod tristitia est animae, dolor vero corporum: quod ad rationem boni et mali non pertinet. Ergo idem quod prius.

[57218] De veritate, q. 26 a. 4 arg. 5 Praeterea, exultatio, gaudium, laetitia et delectatio, iucunditas et hilaritas differentiam quamdam habent; alias inutiliter duo istorum coniungerentur, ut patet Isa. XXXV, 10: *gaudium et laetitiam obtinebunt.* Cum ergo omnia ista respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animae non diversificent.

[57219] De veritate, q. 26 a. 4 arg. 6 Praeterea, Damascenus in libro II, distinguit quatuor species tristitiae, quae sunt accidia, athos, invidia, misericordia, praeter quas est poenitentia: quae omnia respectu mali dicuntur. Ergo idem quod prius.

[57220] De veritate, q. 26 a. 4 arg. 7 Praeterea, ipse distinguit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem et agoniam, quae ad praedictam differentiam non pertinent. Ergo idem quod prius.

[57221] De veritate, q. 26 a. 4 arg. 8 Praeterea, Dionysius, IV cap. de Divin. Nomin., zelum amori connumerat, quorum utrumque est passio respectu boni; et sic idem quod prius.

[57222] De veritate, q. 26 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est, quod actus distinguuntur per obiecta. Passiones autem animae sunt actus appetitivae virtutis, cuius obiectum est bonum et malum. Ergo per bonum et malum distinguuntur.

[57223] De veritate, q. 26 a. 4 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in libro I Ethicorum, passiones animae sunt ad quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia distinguuntur secundum bonum et malum. Ergo bonum et malum distinguunt animae passiones.

[57224] De veritate, q. 26 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod in passionibus animae triplex distinctio invenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animae

pertinentes; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio huius distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra dictum sit, in quaestione de sensualitate, art. II, quod obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquod arduum vel arctum; illae passiones ad concupiscibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad eius contrarium; illae vero ad irascibilem, quae ordinantur ad aliquod arduum circa huiusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem: nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile; spes autem dicit quamdam elevationem appetitus in aliquod bonum, quod aestimatur arduum vel difficile. Et similiter est de aliis. Secunda vero distinctio passionum animae est qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quae quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur. Uno modo secundum contrarietatem obiectorum; et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quae est respectu mali. Alio modo secundum quod ad idem obiectum vis concupiscibilis ordinatur secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus. Ipsum enim delectabile primo appetenti coniungitur aliqualiter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens: et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili: unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliqualiter coniunctum est, quaeritur ulterius ut realiter coniungatur: ut amans scilicet perfruatur amato; et sic nascitur passio desiderii: quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis est amor; secundum, desiderium; et ultimum, gaudium. Et per contrarium istis sunt accipiendae passiones quae ordinantur in malum; ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium. Passiones vero irascibilis, ut in alia quaestione dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas. Et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii obiecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium; et iterum secundum habitum realiter, et non habitum realiter. Sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones eius distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum aestimationem: ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiae per se. Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni: vel habiti, vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili: quia bonum, ex quo iam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi; si quidem illud bonum aestimetur ut excedens facultatem, facit desperationem; si vero ut non excedens facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum, hoc erit dupliciter: scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem aestimatur ut arduum, in quantum difficile est vitari; vel ut iam habitum, sive coniunctum, quod item rationem ardui habet, in quantum aestimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum praesentis; si quidem illud malum aestimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris; si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciae. Si autem malum sit praesens; aut aestimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem irae; aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiae. Distinctio ergo illa quae accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicuius contrarietatis: quia huiusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quae est secundum contrarietatem obiecti, proprie facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passiones animae accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Una secundum distinctionem proprii obiecti: scilicet secundum excedens facultatem et non excedens; et sic sunt contraria spes et desperatio, audacia et timor; et haec contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam obiecti concupiscibilis, id est secundum bonum et malum; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam: nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni praesentis non est aliqua passio in irascibili; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei. Tertia vero differentia passionum animae est quasi accidentalis: quae quidem dupliciter accidit. Uno modo secundum intensionem et remissionem; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem irae. Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia, quae sunt species tristitiae: nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum aestimatur malum proprium; misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, in quantum aestimatur ut proprium malum. Et sic est in aliis quibusdam considerare.

[57225] De veritate, q. 26 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis obiectum non est bonum et malum absolute, sed addita circumstantia arduitatis: unde non solum in eorum passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed per differentias quae distinguunt arduum tam in bono quam in malo.

[57226] De veritate, q. 26 a. 4 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[57227] De veritate, q. 26 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praesens et futurum accipiuntur ut differentiae ad distinguendas animae potentias, secundum quod futurum nondum est coniunctum realiter, praesens vero iam coniunctum: perfectior vero est motus appetitus in id quod est realiter distans. Unde futurum et praesens licet faciant aliquam distinctionem, nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum et imperfectum.

[57228] De veritate, q. 26 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte animae nisi apprehensionem tantum. Est enim dolor sensus laesionis: quae quidem laesio est ex parte corporis. Et ideo Augustinus subdit, quod tractando de passionibus animae, maluit uti nomine tristitiae quam doloris: tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva, ut ex dictis, art. I huius quaest., patet.

[57229] De veritate, q. 26 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor: nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis coniunctionem convenientis, ex parte vero animae sensum illius convenientiae; et similiter delectatio spiritualis habet quamdam rationalem coniunctionem convenientis cum convenienti, et perceptionem illius

coniunctionis. Unde Plato definiens delectationem sensibilem, dixit, quod delectatio est sensibilis generatio in natura; Aristoteles vero definiens generaliter delectationem, dixit quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita. Ipsa enim operatio conveniens, est illud coniunctum conveniens, quod delectationem, praecipue spiritualem, facit: et sic delectatio utrobique incipit a coniunctione reali, et perficitur in eius apprehensione. Gaudium vero incipit in apprehensione, et terminatur in affectu; unde delectatio est interdum causa gaudii sicut dolor tristitiae. Gaudium vero a laetitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem. Nam alia dicunt quamdam gaudii intensionem: quae quidem intensio attenditur vel secundum interiorem dispositionem, et sic est laetitia, quae importat interiorem cordis dilatationem: dicitur enim laetitia quasi latitia; vel secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quaedam exteriora signa, et sic est exultatio: dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exilit: quae quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia, propter propinquitatem eius ad vim imaginativam, et sic est hilaritas; vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est iucunditas.

[57230] De veritate, q. 26 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod species tristitiae quas Damascenus ponit, sunt quidam modi tristitiae addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales: vel secundum intensionem motus: et sic secundum quod ista intensio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia, quae est tristitia aggravans, scilicet cor, ne aliquid agere libeat; vel secundum quod progreditur ad exteriorem dispositionem: et sic est achos quae est tristitia vocem auferens. Ex parte vero obiecti, secundum quod id quod in alio est, reputatur ut proprium malum: et si quidem bonum alterius reputetur ut proprium malum, erit invidia; si autem malum alterius ut proprium malum reputatur, erit misericordia. Poenitentia vero non addit supra tristitiam generalem aliquam specialem rationem, cum sit absolute de malo proprio; et ideo Damascenus ipsam praetermittit. Possunt tamen multi modi tristitiae assignari, si considerentur omnia quae accidentaliter se habent ad malum, quod tristitiam facit.

[57231] De veritate, q. 26 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum timor sit quaedam passio ex nocivo apprehenso, ut excedente facultatem, proveniens; diversificabuntur modi timoris secundum differentiam talium nocivorum: quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri. Uno modo, respectu propriae operationis: et sic in quantum propria operatio timetur ut laboriosa, est segnities; in quantum vero timetur ut turpis; est verecundia, quae est timor in turpi actu. Secundo, respectu cognitionis, prout aliquid cognoscibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem; et sic eius consideratio apprehenditur ut supervacua, et sicut nociva. Quod autem excedit cognitionem, contingit vel propter eius magnitudinem, et sic est admiratio, quae est timor ex magna imaginatione; vel propter eius inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione, secundum Damascenum. Tertio, respectu passionis quae est ab alio: quae quidem passio potest timeri vel ratione turpitudinis: et sic est erubescentia, quae est timor in expectatione convicii; vel ratione laesionis: et sic est agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

[57232] De veritate, q. 26 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod zelus addit super amorem

quamdam intensionem; est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

Articulus 5

[57233] De veritate, q. 26 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales animae passiones

[57234] De veritate, q. 26 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[57235] De veritate, q. 26 a. 5 arg. 1 Quia Augustinus, XIV de civitate Dei, enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei: quod ex verbis Virgilii accipi videtur, qui has principales passiones designatas dixit, sicut homines cupiunt, metuunt, gaudentes dolentesque et cetera.

[57236] De veritate, q. 26 a. 5 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid est perfectius, tanto principalius esse videtur. Sed motus audaciae est perfectior quam motus spei, utpote cum maiori intensione in suum obiectum tendens. Ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

[57237] De veritate, q. 26 a. 5 arg. 3 Praeterea, unumquodque denominatur a principaliori. Sed vis irascibilis ab ira denominatur. Ergo ira debet computari inter passiones principales.

[57238] De veritate, q. 26 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita in concupiscibili. Sed passio quae est in concupiscibili, respectu futuri, scilicet desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec timor et spes, quae similiter sunt respectu futuri in irascibili.

[57239] De veritate, q. 26 a. 5 arg. 5 Praeterea, principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit: principari enim, secundum Gregorium, est inter reliquos priorem esse. Sed inter reliquas passiones amor est prior; ex amore enim omnes aliae passiones nascuntur. Ergo amor deberet poni passio principalis.

[57240] De veritate, q. 26 a. 5 arg. 6 Praeterea, illae passiones videntur esse principales a quibus aliae dependent. Sed a gaudio et tristitia omnes aliae passiones dependere videntur; nam passio animae est quam sequitur gaudium et tristitia, secundum philosophum in II Ethicorum. Ergo hae duae passiones tantum, scilicet gaudium et tristitia, sunt principales passiones.

[57241] De veritate, q. 26 a. 5 arg. 7 Sed dicendum, quod gaudium et tristitia sunt principales in concupiscibili; spes autem et timor sunt principales in irascibili.- Sed contra est quod dicitur in Lib.

de spiritu et anima, c. IV: *de concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur.*

[57242] De veritate, q. 26 a. 5 arg. 8 Praeterea, secundum proprietatem irascibilis potentiae spes desperationi opponitur, timor audaciae. Sed ex parte concupiscibilis ponuntur duae principales passiones contrariae secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium et tristitia. Ergo ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes et desperatio, vel timor et audacia.

[57243] De veritate, q. 26 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in Lib. de spiritu et anima, cap. IV: *affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, iam gaudemus, vel gaudere speramus; et de eo quod odimus, iam dolemus, aut dolendum metuimus.* Ergo hae sunt quatuor passiones principales gaudium, dolor sive tristitia, spes et timor.

[57244] De veritate, q. 26 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Boetius principales passiones enumerans, dicit in Lib. de Consolat.: *gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit.* Et sic idem quod prius.

[57245] De veritate, q. 26 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod quatuor sunt principales animae passiones: scilicet tristitia, gaudium, spes et timor. Cuius ratio est, quia principales passiones dicuntur quae aliis priores sunt, et earum origo. Cum autem passiones animae sint in parte appetitiva, illae passiones priores erunt quae immediate ex obiecto appetitivae oriuntur: quod quidem obiectum est bonum et malum. Hae autem erunt quasi secundariae, quae mediantibus aliis oriuntur. Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est, ut per se ex bono et malo oriatur; quia quod est per accidens, non est primum. Secundum vero, ut nullo praesupposito oriatur. Ut sic principalis passio propter duo dicatur: quod nec per accidens, neque per posterius provenit ex obiecto quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio quae procedit ex bono secundum quod est bonum; per accidens vero illa quae provenit ex bono secundum quod est malum: et e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit: unde, si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali in quantum est malum; unde, si aliqua passio sit respectu boni, per quam bonum refugiatur, passio illa non erit ex bono per se, sed in quantum apprehenditur ut aliqualiter malum. Et e contrario est intelligendum de malo: quod illa passio per se provenit ex malo quae consistit in fuga mali; illa vero per accidens quae consistit in accessu ad malum. Patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur. Quia vero quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu, ideo illae passiones non praesuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur, quae consistunt in executione finis: et eis praesuppositis oriuntur aliae. Gaudium vero et tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proveniunt, et per se: nam gaudium provenit ex bono in quantum est bonum, et tristitia ex malo in quantum est malum. Et similiter omnes aliae passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt: quod contingit ex hoc quod obiectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem. Sed tamen aliae passiones concupiscibilis praesupponunt gaudium et tristitiam per modum causae: nam bonum concupiscibile ideo efficitur

amatum et desideratum, quia apprehenditur ut delectabile; malum vero odiosum et fugiendum, in quantum apprehenditur ut tristabile. Et sic, secundum ordinem appetendi, gaudium et tristitia sunt priora; quamvis in ordine exequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passiones per se consequuntur ex bono vel malo; sed quaedam per se et quaedam per accidens: quod contingit ex hoc quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt obiectum irascibilis, sed secundum quod apponitur conditio arduitatis, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem, et in malum tenditur prout possibile est repellere vel subiici. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio quae ex bono vel malo consequatur, nulla alia praesupposita. Bonum enim, postquam habitum est, nullam passionem in irascibili facit, ut ex praedictis, art. praec., patet; malum vero praesens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens: in quantum scilicet quis in malum praesens tendit ut repellendum et subiiciendum, sicut patet in ira. Sic ergo patet ex dictis, quod quaedam passiones sunt quae primo et per se ex bono et malo oriuntur, ut gaudium et tristitia; quaedam vero quae per se, sed non primo, sicut aliae passiones concupiscibilis, et hae duae irascibilis, timor et spes: quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum; quaedam vero nec per se nec primo, sicut aliae quae sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quae dicunt accessum ad malum vel recessum a bono. Sic ergo principalissimae passiones sunt gaudium et tristitia. Timor autem et spes sunt principales in suo genere: quia non praesupponunt aliquas passiones in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili. Aliae vero passiones concupiscibilis, ut amor, desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primae in suo genere, cum praesupponant alias in eadem potentia existentes; et sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere. Et sic restat quod solum quatuor sint principales passiones: gaudium et tristitia, spes et timor.

[57246] De veritate, q. 26 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cupiditatem vel desiderium praecedit alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi: unde non potest esse principalis passio. Spes autem, etsi praesupponat aliam passionem, non tamen in eadem potentia existentem, sed in concupiscibili: omnes namque passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, ut in alia quaestione, dictum est; unde potest esse passio principalis. Augustinus vero ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, propter similitudinem quamdam quae est inter ea: nam utraque passio est respectu boni nondum habiti.

[57247] De veritate, q. 26 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod audacia non potest esse principalis passio: oritur enim ex malo per accidens, cum sit respectu mali per viam aggrediendi. Audax enim aggreditur malum, in quantum aestimat victoriam et repulsionem mali esse quoddam bonum, et ex huiusmodi bona spe audacia oritur. Et sic, subtiliter considerando, invenitur spes esse audacia prior, nam spes victoriae, vel saltem evasionis, audaciam causat.

[57248] De veritate, q. 26 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ira oritur ex malo per accidens, in quantum scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum aestimat, et in eam tendit: unde spes vindictae consequendae est causa irae: unde cum aliquis laeditur ab eo cui non reputat posse vindictam inferre, non irascitur, sed tristatur solum vel timet, ut Avicenna dicit, sicut si rusticus laeditur

a rege. Et ideo ira non potest esse principalis passio; praesupponit enim non solum tristitiam, quae est in concupiscibili, sed spem, quae est in irascibili. Denominatur autem irascibilis ab ira, quia est ultima passionum quae sunt in irascibili.

[57249] De veritate, q. 26 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod passiones quae sunt in concupiscibili respectu futuri, oriuntur quodammodo ex passionibus in eadem vi existentibus respectu praesentis; sed passiones quae sunt respectu futuri in irascibili, non oriuntur ex aliquibus passionibus respectu praesentis in eadem potentia existentibus, sed existentibus in alia potentia, scilicet ex gaudio et tristitia; unde non est simile.

[57250] De veritate, q. 26 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in via exequendi vel consequendi, amor est prima passio; sed in via intentionis gaudium est prius amore, et est ratio amandi; praecipue secundum quod amor est passio concupiscibilis.

[57251] De veritate, q. 26 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod gaudium et tristitia sunt inter alias principalissimae, ut dictum est. Nihilominus tamen spes et amor in suo genere sunt principales, ut ex dictis, in corp., art. patet.

[57252] De veritate, q. 26 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod liber ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut eius auctoritatem recipiamus; et praecipue hic ubi videtur expressam falsitatem continere. Spes enim non est in concupiscibili, sed in irascibili; tristitia vero non in irascibili, sed in concupiscibili. Si tamen oporteat auctoritatem sustinere, potest dici quod loquitur de potentiis istis secundum rationes nominum: concupiscentia enim est boni; et ex hac ratione omnes passiones ordinatae in bonum concupiscibili attribuuntur. Ira autem est ex aliquo malo illato; unde omnes passiones quae respectu mali sunt, irascibili attribui possunt. Et secundum hoc attribuitur irascibili tristitia, et concupiscibili spes.

[57253] De veritate, q. 26 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod contrarietas quae est propria passionum irascibilis, scilicet facultatem excedens et non excedens, facit alteram passionum per accidens oriri ex bono vel malo; excedens enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem inducit ad accessum. Et ideo, si istae differentiae considerentur in bono, illa passio quae sequitur ex excedente facultatem, per accidens ex bono proveniet; si autem circa malum, illa erit per accidens quae sequitur id quod est facultatem non excedens. Unde in irascibili non possunt esse duae principales passiones, quae sunt directe contrariae, ut spes et desperatio, vel audacia et timor, sicut erat in concupiscibili gaudium et tristitia.

Articulus 6

[57254] De veritate, q. 26 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum passionibus mereamur

[57255] De veritate, q. 26 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57256] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 1 Implendo enim praecepta meremur. Sed divinis praeceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, et alias huiusmodi passiones, ut Augustinus dicit, XIV de Civit. Dei, cap. IX. Ergo passionibus meremur.

[57257] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum in eodem Lib., cap. VI, huiusmodi passiones non sunt sine voluntate; immo et nihil aliud sunt quam voluntates. Sed actibus voluntatis mereri possumus non solum materialiter, sed et formaliter. Ergo et huiusmodi passionibus.

[57258] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 3 Praeterea, passiones animales plus accedunt ad rationem voluntarii quam corporales. Sed passiones animales aliquo modo sunt in nobis, in quantum concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; passiones autem corporales non. Sed passiones corporales sunt meritoriae, ut patet in martyribus, qui passionibus corporalibus aureolam martyrii merentur. Ergo multo fortius passiones animales sunt meritoriae.

[57259] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 4 Sed dicendum, quod passiones corporales sunt meritoriae, in quantum volitae sunt.- Sed contra: voluntas patiendi pro Christo potest esse etiam in eo qui nunquam patietur, qui tamen non habebit aureolam. Ergo passio corporalis meretur aureolam non solum secundum quod est volita, sed secundum quod est actualiter experta.

[57260] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 5 Praeterea, id ad cuius intensionem sequitur intensio praemii est meritorium per se, et non solum materialiter. Sed ad intensionem passionis corporalis sequitur intensio praemii, quia quanto quis magis patitur, tanto gloriosius coronabitur, ut dicitur. Ergo passionibus secundum se meremur, et non solum materialiter.

[57261] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 6 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod post voluntatem sequitur opus, ut voluntas in suo opere augeatur; et sic facit aliquid ad meritum opus exterius. Sed similiter in passione potest voluntas augeri. Ergo passio facit ad meritum; et sic idem quod prius.

[57262] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 7 Praeterea, cum meritum in voluntate consistat, oportet ut id formaliter et completive ad meritum pertineat in quo voluntas formaliter et completive terminatur. Sed passio, in quantum volita, est obiectum voluntatis, et sic voluntatem determinat quasi formaliter. Ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio.

[57263] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 8 Praeterea, aliqui confessores magis gravia sustinent aliquibus martyribus; unde de eis dicitur quod longum traxere martyrium, cum passio quorumdam martyrum sit brevi spatio finita; et tamen confessoribus non debetur aureola. Et sic videtur quod ipsa passio corporalis martyrii secundum se aureolam mereatur.

[57264] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 9 Praeterea, super illud Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres mei*, dicit Glossa: *tribulatio in praesenti, iustitia in futuro auget coronam.* Sed non auget

nisi merendo. Ergo, cum tribulatio sit passio, meritoria est.

[57265] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 10 Praeterea, hoc idem videtur per id quod dicitur in Psalm. CXV, 15: *pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius*: dicitur autem pretiosa quasi pretio digna. Pretium autem laboris est praemium, quod laboribus meremur. Ergo passionibus possumus mereri.

[57266] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 11 Sed dicendum, quod passionibus meremur, in quantum sunt volitae.- Sed contra est quod Lucia dixit: *si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam*. Ergo ipsa passio corruptionis, quam in vita sustinuisset, fuisset ei meritoria coronae. Et sic passio non meretur solum quia est voluntaria.

[57267] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 12 Praeterea, difficultas est de necessitate meriti: quod patet ex hoc, quod Magister dicit in II Sentent., dist. 24, quod homo in statu innocentiae non merebatur, quia nihil impellebat ad malum neque aliquid retrahebat a bono. Cum ergo passiones difficultatem afferant, videtur quod per se ad meritum faciant.

[57268] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 13 Praeterea, timor quaedam passio est. Eo autem mereri possumus formaliter, cum sit in parte intellectiva: ut patet, cum timemus illa quae nonnisi per intellectum cognoscimus, sicut poenas aeternas. Ergo passionibus possumus mereri.

[57269] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 14 Praeterea, praemium respondet merito. Sed praemium gloriae non solum erit in anima, sed in corpore. Ergo et meritum consistit non solum in actione animae, sed in passione corporis.

[57270] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 15 Praeterea, ubi est maior difficultas, ibi est maior ratio meriti. Sed maior difficultas est circa passiones quam circa operationes voluntatis. Ergo passiones sunt magis meritoriae quam actus voluntatis, qui tamen sunt formaliter meritorii.

[57271] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 16 Praeterea, virtutibus formaliter meremur. Sed quaedam passiones a sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et poenitentia; quaedam a philosophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, ut verecundia et Nemesis a philosopho in II Ethic. cap. VII: quod totum ad virtutem pertinet. Ergo passionibus formaliter meremur.

[57272] De veritate, q. 26 a. 6 arg. 17 Praeterea, meritum et demeritum, cum sint contraria, in eodem genere sunt. Sed in eodem genere passionum invenitur demeritum: nam primi motus qui sunt peccata, passiones quaedam sunt: ira etiam et accidia sunt quaedam passiones, quae tamen vitia capitalia ponuntur ab apostolo, Rom. I, vers. 29: peccata namque passiones ignominiae appellat. Ergo passionibus meremur.

[57273] De veritate, q. 26 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Nihil potest esse meritorium nisi quod est in nobis, quia secundum Augustinum, *voluntas est qua peccatur et recte vivitur*. Sed passiones non sunt in nobis: quia, ut dicit Augustinus, XIV de civitate Dei, *passionibus inviti cedimus*. Ergo passionibus non meremur.

[57274] De veritate, q. 26 a. 6 s. c. 2 Praeterea, illud quod est praeambulum ad voluntatem,

non potest esse meritorium, cum meritorium ex voluntate dependeat. Sed passiones animae praecedunt actum voluntatis, cum sint in parte sensitiva, actus autem voluntatis in parte intellectiva: intellectiva vero pars a sensitiva accipit. Ergo passiones animae non possunt esse meritoriae.

[57275] De veritate, q. 26 a. 6 s. c. 3 Praeterea, omne meritum est laudabile. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, secundum philosophum in Lib. II Ethic. Ergo passionibus non meremur.

[57276] De veritate, q. 26 a. 6 s. c. 4 Praeterea, in Christo fuit maior efficacia ad merendum quam in nobis. Sed Christus sua passione non meruit. Ergo nec nos passionibus meremur. Probatio mediae. Mereri est de non suo suum facere, vel de minus suo facere magis suum. Sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum, quia a primo instanti suae conceptionis sibi perfectissime debebatur quidquid cadit sub merito. Ergo Christus passione nihil meruit.

[57277] De veritate, q. 26 a. 6 s. c. 5 Sed dicendum, quod meruit faciendo de suo primo modo, pluribus modis.- Sed contra: duplex vinculum facit maiorem obligationem. Ergo similiter et duplex ratio debiti facit magis debitum. Si ergo Christus non potuit facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit aliquid facere pluribus modis debitum.

[57278] De veritate, q. 26 a. 6 s. c. 6 Praeterea, difficultas voluntarium diminuit. Cum ergo meritum debeat esse voluntarium, videtur quod difficultas meritum diminuat. Sed passiones difficultatem faciunt. Ergo diminuunt meritum magis quam aliquid ad meritum operentur.

[57279] De veritate, q. 26 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si proprie accipiatur mereri. Cum autem mereri respectu mercedis dicatur, proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede; quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur. Dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cuius domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle, sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potentias eliciti, ut ambulare, loqui, et huiusmodi. Isti autem actus non sunt condigni quasi pretium respectu vitae aeternae, nisi secundum quod sunt gratia et caritate informati. Unde ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis; et iterum quod sit caritate informatus. Quia vero principium actus est habitus et potentia, et etiam ipsum obiectum, ideo quasi secundario dicimur mereri et habitibus et potentiis et obiectis. Sed id quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus. Passiones autem non sunt voluntatis nec ut imperantis nec ut elicientis: passionum enim principium, in quantum huiusmodi, non est in nobis; voluntaria autem dicuntur aliqua ex hoc quod in nobis sunt: unde passiones interdum actum voluntatis praeveniunt. Et ideo per se passionibus non meremur; secundum tamen quod aliquo modo concomitantur voluntatem, aliquo modo se habent ad meritum, ut sic possint dici esse meritoriae quasi per accidens. Habet autem se passio ad voluntatem tripliciter. Uno modo ut voluntatis obiectum: et sic passiones dicuntur esse meritoriae, in quantum sunt volitae vel amatae. Id enim quo per se meremur, secundum hoc non

erit ipsa passio, sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam. Quod dupliciter accidere potest: vel per se, vel per accidens. Per se quidem, quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam. Per accidens vero, quando passio per quamdam occasionem excitat voluntatem ad contrarium; sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiae, voluntas cum maiori conatu resistit; circa difficilia enim magis conamur. Et sic passiones dicuntur esse meritoriae, in quantum voluntas excitata a passione meritoria est. Tertio modo e converso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem; sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur; et sic verecundia dicitur esse vel laudabilis vel meritoria, ratione voluntatis causantis. In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem ut obiectum: in secundo ut principium: in tertio ut effectus. Unde primus modus remotior est a meritorio: pari enim ratione posset dici aurum vel argentum meritorium vel demeritorium, in quantum huiusmodi volendo meremur vel demeremur. Ultimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa, et non e converso. Et sic, proprie accipiendo meritum, passionibus non meremur nisi per accidens. Potest autem et meritum large accipi, secundum quod quaelibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud; sicut si dicamus, mulierem ratione pulchritudinis mereri coniugium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, in quantum ipsae passiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

[57280] De veritate, q. 26 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praeceptis Dei admonemur ad gaudendum et timendum, secundum quod gaudium, timor, et huiusmodi, in actu voluntatis consistunt, et non sunt passiones, ut ex praedictis, in corp. art., patet; vel secundum quod huiusmodi passiones ex voluntate consequuntur.

[57281] De veritate, q. 26 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus dicit has passiones esse voluntates, in quantum ex voluntate consequuntur in nobis; unde subiungit: *omnino secundum varietatem eorum quae appetuntur vel fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel alios affectus mutatur et vertitur.* Vel loquitur de eis secundum quod nominant quosdam actus voluntatis, ut dictum est, in corp. art.

[57282] De veritate, q. 26 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod passio corporalis martyris ad meritum essentialis praemii non facit, nisi in quantum est volita; sed ad praemium accidentale, quod est aureola, martyrizatio ordinatur per modum meriti, secundum quod facit quamdam decentiam respectu aureolae: decens enim est ut qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria; Rom. VIII, 17: *si tamen compatimur ut simul glorificemur.* Sciendum tamen est, quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas non patitur, sicut quando eas patitur, propter earum acerbitatem. Unde, secundum philosophum in III Ethic., *in talibus sufficit fortem non contristari.* Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpessa et est signum voluntatis firmae et constantis, et est eius excitativa, secundum quod homo circa difficilia conatur. Et sic aureola non debetur confessori, quamvis debeatur martyri.

[57283] De veritate, q. 26 a. 6 ad 4 Unde patet solutio ad quartum.

[57284] De veritate, q. 26 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ad passionis intensionem sequitur intensio praemiorum, vel ratione cuiusdam decentiae, vel ratione voluntatis intensae.

[57285] De veritate, q. 26 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis voluntas augeatur in passione et in actu exteriori, non tamen est simile de utroque: nam actus imperatur a voluntate, non autem passio. Unde non similiter se habent ad meritum.

[57286] De veritate, q. 26 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod obiectum determinat voluntatem secundum speciem actus: meritum autem non consistit in actu, proprie loquendo, secundum speciem actus, sed secundum radicem, quae est caritas. Et ideo non oportet quod formaliter passione mereamur, quamvis habeat se ut obiectum.

[57287] De veritate, q. 26 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod totus labor quem sustinet aliquis confessor longinquo tempore, non potest adaequari morti quam martyr sustinet in momento, secundum operis genus. Nam per mortem privatur id quod est maxime diligibile, scilicet vivere et esse: unde est finis terribilium, secundum philosophum in III Ethicorum; et circa eam est maxime virtus fortitudinis. Et hoc patet manifeste ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo philosophus in IX Ethicorum dicit, quod virtuosus exponit se morti, magis eligens unam bonam actionem et magnam quam multas parvas; quasi ille actus fortitudinis in sumendo mortem praeponderet multis aliis virtuosis operationibus. Et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus martyr quam quicumque confessor. Tamen quantum ad radicem operis potest confessor plus mereri, in quantum ex maiori caritate operatur: quia praemium essentiale respondet radici caritatis, accidentale vero generi actus. Inde est quod aliquis confessor potest aliquo martyre esse eminentior quantum ad praemium essentiale, martyr tamen quantum ad praemium accidentale.

[57288] De veritate, q. 26 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Glossa illa loquitur de tribulatione secundum quod est volita, vel voluntatem excitans.

[57289] De veritate, q. 26 a. 6 ad 10 Et similiter dicendum ad decimum.

[57290] De veritate, q. 26 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod virgini quae corrumperetur propter Christum, ipsa corruptio foret meritoria, sicut aliae passiones martyrum; non quia corruptio ipsa esset voluntaria, sed quia eius antecedens esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corrumpi; et sic corruptio illa esset voluntaria, non voluntate absoluta, sed voluntate quasi conditionata, in quantum eligit magis hoc opprobrium quam Christum negare.

[57291] De veritate, q. 26 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas. Una quae est ex magnitudine facti et eius bonitate: et haec difficultas requiritur ad virtutem; alia quae est ex parte agentis, in quantum est deficiens vel impeditus circa rectas operationes; et hanc difficultatem vel tollit vel minuit virtus. Et sic passiones difficultatem faciunt. Prima ergo difficultas, quae est ex parte facti, per se facit ad meritum, sicut bonitas actus; secunda vero, quae

est ex infirmitate operantis, non facit ad meritum, nisi forte occasionaliter, in quantum est occasio maioris conatus. Non autem verum est hoc quod Adam in primo statu non potuerit mereri, si gratiam habuit, quamvis nihil impelleret ad malum: quia si perstitisset, ad gloriam quandoque pervenisset; et constat quod non sine merito. Nec Magister dicit quod mereri non potuisset in primo statu; sed dicit quod poterat vitare peccatum sine gratia, ex hoc quod nihil impellebat ad malum. Sine gratia vero nihil potest esse meritorium.

[57292] De veritate, q. 26 a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod timor ille poenarum aeternarum qui est per se meritorius, est in voluntate, et non est passio, proprie loquendo, ut ex praedictis, in corp. art., patet potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex poenis aeternis vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de poenis aeternis formatur in imaginatione, et sic movetur appetitus inferior per passionem timoris. Sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, ut dictum est.

[57293] De veritate, q. 26 a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicitur, quod praemium correspondet merito quoad commensurationem, quia secundum quantitatem meriti est quantitas praemii; non autem ei semper correspondet quoad suppositum praecise: potest enim quis mereri alteri primam gratiam. Et ita in proposito corpus praemiabitur, non quia ipsum corpus meruerit, sed quia anima per voluntatem meruerit aliquam gloriam corpori.

[57294] De veritate, q. 26 a. 6 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod loquendo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis; sed sic difficultas non facit ad meritum nisi per accidens, ut dictum est; et similiter nec passiones. Sed loquendo de difficultate quae est ex excellentia vel bonitate rei quae per se facit ad meritum, sic est maior difficultas ex parte actuum voluntatis.

[57295] De veritate, q. 26 a. 6 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod passiones sunt meritoriae in quantum sunt effectus et indicia bonae voluntatis; sicut patet de verecundia, quae indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, et misericordia, quae est dilectionis signum. Et ideo quandoque a sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quae est harum passionum principium.

[57296] De veritate, q. 26 a. 6 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod primi motus non habent perfectam rationem peccati vel demeriti, sed sunt quasi quaedam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale: unde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundum se merita, quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, ut dictum est, in corp. art. Passiones autem istae dicuntur interdum vitia, in quantum nominibus passionum vel actus voluntatis designantur vel habitus. Etiam vitia contra naturam passiones nominantur, quamvis sint voluntarii actus, in quantum per huiusmodi vitia natura a suo ordine perturbatur.

[57297] De veritate, q. 26 a. 6 ad s. c. 1 Ad illud vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod passionibus inviti cedimus, non quantum ad consensum, cum eis non nisi voluntate consentiamus; sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem, sicut est risus et fletus, et

alia huiusmodi. Et ideo in quantum eis voluntate consentimus vel dissentimus, sunt meritoriae vel demeritoriae.

[57298] De veritate, q. 26 a. 6 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod passiones inferioris appetitus quamvis aliquando praeveniant actum voluntatis, non tamen semper. Non enim similiter ordinantur appetitivae sicut apprehensivae. Nam intellectus noster accipit a sensu, unde operatio intellectus esse non potest nisi praeexistente alia operatione sensus; voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori, sed magis ipsum movet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis praecedat passio inferioris appetitus.

[57299] De veritate, q. 26 a. 6 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis passiones non sint laudabiles per se, possunt tamen esse laudabiles per accidens, ut dictum est, in corpore articuli.

[57300] De veritate, q. 26 a. 6 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod Christus per passionem suam meruit sibi et nobis. Sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia praecedentia merita meruerit, tamen per quamdam decentiam proprie claritas resurrectionis est praemium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis praemium. Nobis autem meruit, in quantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfecit, non autem per praecedentia opera, quamvis per ea nobis meruerit. Poenalitas autem ad satisfactionem requiritur per modum cuiusdam recompensationis contra delectationem peccati.

[57301] De veritate, q. 26 a. 6 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod gloriam corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam: fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam: hoc enim sequeretur, si causa debiti vel augeretur vel multiplicaretur, sicut fit quando duplici promissione obligatio augetur; quod in merito Christi non accidit, quia gratia eius non est augmentata.

[57302] De veritate, q. 26 a. 6 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod difficultas per se impedit voluntarium; sed per accidens auget, in quantum aliquis difficultati contra conatur. Ipsa tamen difficultas ad satisfactionem facit ratione poenalitatis.

Articulus 7

[57303] De veritate, q. 26 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito. Scilicet quis plus mereatur, utrum ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordiae, vel qui facit absque omni passione, ex solo iudicio rationis

[57304] De veritate, q. 26 a. 7 tit. 2 Et videtur quod plus mereatur qui facit ex solo iudicio rationis.

[57305] De veritate, q. 26 a. 7 arg. 1 Meritum enim peccato opponitur. Sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatum, quam qui peccat ex passione instigatus: primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate. Ergo plus meretur qui facit aliquod bonum ex solo iudicio rationis quam qui facit cum aliqua passione misericordiae.

[57306] De veritate, q. 26 a. 7 arg. 2 Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit meritorium, vel actus virtutis, non solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiae.- Sed contra: ad hoc quod aliquis actus bene fiat, tria requiruntur, secundum philosophum in II Ethic.: scilicet voluntas eligens actum, ratio medium in actu constituens, relatio habitus in finem debitum. Haec autem omnia possunt esse sine passione misericordiae in eo qui dat eleemosynam. Ergo sine ea potest esse non tantum id quod fit, sed bene fieri. Probatio mediae. Omnia enim tria praedicta fiunt per actum voluntatis et rationis. Sed actus voluntatis et rationis non dependet a passione: quia ratio et voluntas movent inferiores vires in quibus sunt passiones; motio autem motoris non dependet a motu mobilis. Ergo tria praedicta possunt esse sine passione.

[57307] De veritate, q. 26 a. 7 arg. 3 Praeterea, ad actum virtutis discretio rationis exigitur: unde Gregorius dicit in moralibus, quod *nisi ceterae virtutes ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Passiones autem omnes impediunt iudicium vel discretionem rationis: unde dicit Sallustius in Catilinario: *omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab ira, amore, odio, misericordia vacui esse debent: non enim animus facile verum praevidet, ubi afficiunt ista.* Ergo huiusmodi passiones diminuunt de laude virtutis, et ita de merito.

[57308] De veritate, q. 26 a. 7 arg. 4 Praeterea, concupiscibilis non minus impedit iudicium rationis quam irascibilis. Sed passio irascibilis actui virtutis adiuncta turbat iudicium rationis; unde dicit Gregorius, quod *ira per zelum turbat iudicium rationis.* Ergo et cetera.

[57309] De veritate, q. 26 a. 7 arg. 5 Praeterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in Lib. VII Physic. Ergo id magis est virtuosum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis. Sed Deo et Angelis magis assimilantur operantes ex iudicio rationis sine passione: Deus enim punit sine ira, et relevat passionem misericordiae sine misericordiae passione. Ergo magis est virtuosum facere bonum sine his passionibus.

[57310] De veritate, q. 26 a. 7 arg. 6 Praeterea, virtutes purgati animi sunt ceteris digniores. Sed sicut dicit Macrobius super somnium Scipionis, *virtutes purgati animi faciunt passiones penitus oblivisci.* Ergo actus virtutis, sine passione factus, est laudabilior, et magis meritorius.

[57311] De veritate, q. 26 a. 7 arg. 7 Praeterea, quanto amor caritatis in nobis est magis a carnali amore depuratus, tanto est laudabilior: non enim carnalis, sed spiritualis inter nos debet esse dilectio, ut Augustinus dicit in regula. Sed passio amoris cum quadam carnalitate est. Ergo actus caritatis sine passione amoris est laudabilior: et eadem ratio est de aliis passionibus.

[57312] De veritate, q. 26 a. 7 arg. 8 Praeterea, Tullius dicit in libro de Offic.: *benevolentiam non ardore quidem amoris, sed stabilitate mentis esse decet.* Ardor autem ad passionem pertinet. Ergo passio diminuit laudem actus virtutis.

[57313] De veritate, q. 26 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, libro XIV de civitate Dei: *dum huius vitae infirmitatem gerimus, si passiones omnino nullas habeamus, tunc non recte vivimus: vituperabat enim et detestabatur apostolus quosdam, quos etiam esse dixit sine affectione. Culpavit illos satis Psalmista, de quibus ait in Psalmo LXVIII: sustinui qui simul contristaretur, et non fuit.* Et sic videtur quod sine passionibus non possumus recte vivere.

[57314] De veritate, q. 26 a. 7 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, libro IX de Civit. Dei: *irasci peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat: nescio, utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpare; et ita longe melius, et humanius, et piorum sensibus accommodatius locutus est Cicero ubi ait: nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est.* Et sic idem quod prius.

[57315] De veritate, q. 26 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod passiones animae in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem: vel ut praecedentes, vel ut consequentes: ut praecedentes quidem, in quantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones, vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat. Secundum igitur quod sunt praecedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis: quia laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit. Quae discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum, etiamsi sit bonum, provocatur; sed erit circa modum actionis, secundum quod impetus passionis est magnus vel parvus; et sic non nisi a casu continget quod debita mensura servetur. Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem: quia erunt moderatae secundum iudicium rationis, ex quo voluntas sequitur. Sed magis addunt ad bonitatem actus, duplici ratione. Primo per modum signi: quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus. Non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Unde dicit Augustinus, XIV de civitate Dei: *dum huius vitae infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus.* Et post pauca subiungit causam, dicens: *nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miseriae, non sine magna mercede contingit unanimitatis in animo, et stuporis in corpore.* Secundo per modum adiutorii: quia quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur; eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum. Unde dicit Augustinus, IX de civitate Dei: *servit autem motus misericordiae rationi, quando in ira probatur misericordia, ut iustitia conservetur.* Et hoc est quod philosophus dicit in libro III Ethicorum inducens versum Homeri: *virtutem et furorem erige*; quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio irae electionem virtutis sequens facit ad maiorem

promptitudinem actus; si autem praecederet, virtutis modum perturbaret.

[57316] De veritate, q. 26 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod perfecta ratio laudabilis et vituperabilis consistit in voluntario; unde id quod minuit de ratione voluntarii, diminuit rationem laudabilis in bono, et vituperabilis in malo. Passio autem praecedens electionem, diminuit rationem voluntarii, et ideo laudem boni actus et vituperium mali diminuit. Sed passio sequens est signum magnitudinis voluntatis, ut dictum est, in corp. art.; unde, sicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium. Ille autem ex passione peccare dicitur in quo passio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, non dicitur ex passione peccare, sed cum passione. Verum est ergo quod ex passione agere diminuit et laudem et vituperium; sed cum passione agere potest utrumque augere.

[57317] De veritate, q. 26 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione; non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur.

[57318] De veritate, q. 26 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in opere virtutis est necessaria et electio et executio. Ad electionem autem requiritur discretio; ad executionem vero eius quod iam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis existens multum circa opus meditetur: hoc enim, ut Avicenna dicit in sua Metaphys., potius officeret quam prodesset; sicut patet in cytharoedo qui multum impediretur, si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret; et similiter scriptor, si in formatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est quod passio electionem praeveniens impedit actum virtutis, in quantum impedit iudicium rationis, quod necessarium est in eligendo; postquam vero puro iudicio rationis iam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat; quia si in aliquo turbet iudicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.

[57319] De veritate, q. 26 a. 7 ad 4 Et per hoc patet solutio ad quartum.

[57320] De veritate, q. 26 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus et Angeli non sunt susceptivi passionis, et ideo ex voluntate perfecta in eis nulla passio sequitur; sequeretur autem, si passionis capaces essent. Et propter hoc ex quadam operum similitudine consuetudines locutionis humanae in Angelos usurpantur, non propter aliquam affectionem infirmitatum.

[57321] De veritate, q. 26 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi, sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrarium eius quod eligit virtus, et iterum a passionibus inducentibus voluntatem; non autem a passionibus voluntatem consequentibus.

[57322] De veritate, q. 26 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ad carnalitatem dilectionis pertinet, si passio amoris dilectionem voluntatis praecedat, non autem si sequatur; hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc consistit quod dilectio quae est in superiori parte, sui vehementia usque ad permutationem inferioris partis redundat.

[57323] De veritate, q. 26 a. 7 ad 8 Et per hoc patet solutio ad octavum.

Articulus 8

[57324] De veritate, q. 26 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum huiusmodi passiones in Christo fuerint

[57325] De veritate, q. 26 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[57326] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 1 Quia, secundum Augustinum, Lib. XII de Trinitate, omne agens est praestantius patiente. Sed nullum creatum est praestantius anima Christi. Ergo in anima Christi non potuit esse aliqua passio.

[57327] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 2 Praeterea, secundum Macrobium, *fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere.* Sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. Ergo in eo huiusmodi passiones non fuerunt.

[57328] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 3 Praeterea, secundum Damascenum, *passio est motus animae appetitivae per suspicionem boni vel mali.* Sed in Christo non fuit suspicio; haec enim ad ignorantiam pertinet. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animae.

[57329] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum, *passio est motus animi contra rationem.* Sed in Christo nullus motus fuit contra rationem. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animae.

[57330] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 5 Praeterea, Christus quantum ad animam non est Angelis minoratus, sed solummodo quantum ad infirmitatem carnis. Sed in Angelis passiones non sunt, ut Augustinus dicit, IX de civitate Dei. Ergo nec in anima Christi fuerunt.

[57331] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 6 Praeterea, Christus fuit perfectior secundum animam quam homo in primo statu. Sed homo in primo statu his passionibus subiectus non erat: quia, ut dicit Augustinus, XI de Civit. Dei: *ad vitae praesentis pertinet infirmitatem in quibuscumque bonis officiis, huiusmodi perpeti affectus*; infirmitas autem in primo statu non fuit. Ergo nec in Christo huiusmodi passiones fuerunt.

[57332] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 7 Praeterea, secundum Augustinum, *dolor est sensus divisionis vel corruptionis.* Sed in Christo neque fuit sensus corruptio neque divisio: quia, ut dicit Hilarius, *habuit vim poenae sine sensu poenae*; neque fuit in eo divisio vel corruptio, quia a summo bono nulla deperditio fieri potuit. Ergo in Christo non fuit dolor.

[57333] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 8 Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed in

corporibus sanctorum non erit aliqua passio propter hanc causam, quia erunt a fomite depurata, et animabus gloriosis unita. Cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuerit esse in eo corporalis passionis dolor.

[57334] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 9 Praeterea, nullus dolet vel tristatur nisi de sui boni amissione: propter hoc enim et malum est contristabile, quia adimit bonum. Sed bonum hominis est virtus; hoc enim solo homo efficitur bonus. Ergo, cum in Christo istud bonum ademptum non fuerit, in eo tristitia vel dolor non fuit.

[57335] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 10 Praeterea, secundum Augustinum, Lib. XIV de Civit. Dei, cap. VI, *cum dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est.* Sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit. Ergo in Christo passio tristitiae vel doloris non fuit.

[57336] De veritate, q. 26 a. 8 arg. 11 Praeterea, nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam laesionem. Sed, sicut probat Chrysostomus, *nullus laeditur nisi a seipso*; quod quidem sapientis non est. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, tristitia in eo non fuit.

[57337] De veritate, q. 26 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Marci cap. XIV, 33: *coepit Iesus pavere et taedere et maestus esse.*

[57338] De veritate, q. 26 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod *recta voluntas non solum inculpabiles, verum laudabiles habet motus hos.* Sed in Christo fuit recta voluntas. Ergo in eo isti motus fuerunt.

[57339] De veritate, q. 26 a. 8 s. c. 3 Praeterea, in Christo fuerunt defectus huius vitae qui perfectioni gratiae non repugnant. Sed huiusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiae, sed magis a gratia causantur, ut patet per Augustinum: *hi enim effectus de amore bono et de sancta caritate veniunt.* Ergo huiusmodi passiones in Christo fuerunt.

[57340] De veritate, q. 26 a. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod passiones istae aliter sunt in peccatoribus, aliter in iustis et perfectis et imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine et beatis; in Angelis enim et Deo omnino non sunt: quia vis appetitiva sensibilis in eis non est, cuius sunt motus huiusmodi passiones. Ad dictorum autem evidentiam sciendum est, quod huiusmodi passiones animi quatuor differentiis distingui possunt, secundum quam distinctionem magis vel minus proprie passionis rationem habent. Primo ex hoc quod aliquis afficitur passione animi per id quod est contrarium sive nocivum, vel per id quod est conveniens et proficuum. Et magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo, quam si sequatur ex proficuo; propter hoc quod passio importat quamdam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionem. Et inde est quod dolor et tristitia et timor, et aliae huiusmodi passiones, quae sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium et amor et alia huiusmodi, quae sunt respectu boni; quamvis in his ratio passionis salvetur, secundum quod cor per huiusmodi dilatatur vel accenditur, vel qualitercumque disponitur aliter quam sit eius communis dispositio: unde ex huiusmodi affectionibus aliquem mori contingit. Secundo per hoc quod passio totaliter est ab extrinseco, vel est ab aliquo principio intrinseco; magis tamen salvatur ratio pas-

sionis quando est ab extrinseco quam quando est ab intrinseco. Ab extrinseco quidem est quando passio subito concitatur ex occursu alicuius convenientis vel nocivi; ab intrinseco autem quando ex ipsa voluntate passiones istae causantur per modum qui est dictus; et tunc non sunt subitae, cum sequantur iudicium rationis. Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter transmutatur, vel non totaliter. Quod enim aliqualiter alteratur, et non totaliter transmutatur, non ita proprie pati dicimus sicut quod totaliter in contrarium transmutatur: magis enim proprie dicimus hominem pati infirmitatem si totum corpus eius infirmetur, quam si morbus accidat in aliqua eius parte. Tunc autem totaliter homo per huiusmodi affectus transmutatur quando non sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se et superiorem. Quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem; unde sic dicuntur propassiones, primo autem modo passiones. Quarto per hoc quod transmutatio est remissa vel intensa. Remissae enim transmutationes minus proprie passiones vocantur; unde Damascenus dicit in III Lib.: *non omnes motus passivi passio vocantur, sed qui sunt vehementiores, et in sensum procedentes: qui enim sunt parvi et insensibiles, nondum passiones sunt.* Sciendum est ergo, quod in hominibus in statu viae, si sunt peccatores, sunt passiones respectu boni et respectu mali non solum praevisae, sed subitae, et intensae, et frequentes, et perfectae; unde dicuntur passionum sectatores in I Ethicor. In iustis vero nunquam sunt perfectae, quia ratio in eis nunquam deducitur a passionibus; sunt tamen vehementes in imperfectis, sed in perfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrenatis. Habent tamen passiones non solum praevisas, sed subitas; et non solum respectu boni, sed respectu mali. In beatis vero, et in homine in primo statu, et in Christo secundum statum infirmitatis, huiusmodi passiones nunquam sunt subitae: eo quod propter perfectionem boni in eis, inferiorum virium ad superiores, nullus motus exurgit in appetitu inferiori nisi secundum dictamen rationis; unde dicit Damascenus in III Lib.: *non praecedebant in domino voluntatem naturalia; sed volens esurivit, volens timuit.* Et similiter intelligendum est de beatis post resurrectionem, et de hominibus in primo statu. Sed hoc interest, quod in Christo non solum fuerunt passiones respectu boni, sed respectu mali: habebat enim corpus passibile, et ideo ex imaginatione nocivi naturaliter passio timoris et tristitiae et huiusmodi in eo poterant esse. Sed in primo statu et in beatis non potest esse apprehensio alicuius ut nocivi; et ideo in eis non est passio nisi respectu boni, sicut amor, gaudium, et huiusmodi; non autem tristitia vel timor aut ira vel aliquid tale. Sic ergo concedimus, veras passiones in Christo fuisse; unde dicit Augustinus, XIV de civitate Dei: *Christus hos motus certissime dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo.*

[57341] De veritate, q. 26 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non oportet agens esse simpliciter praestantius patiente, sed secundum quid, scilicet in quantum est agens: et sic nihil prohibet obiectum animae Christi esse ea praestantius, in quantum est activum, et anima Christi aliquam habet passivam potentiam.

[57342] De veritate, q. 26 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, secundum Augustinum, IX de civitate Dei, circa hoc fuit contentio inter Stoicos et Peripateticos, quae tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem. Nam Stoici dicebant, huiusmodi passiones nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens

animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicunt, has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subiectas. Probat autem Augustinus, ex cuiusdam Stoici confessione, quod Stoici volebant huiusmodi affectus subitos in animo sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis consentiatur. Quos quidem passiones non dicebant, sed quasi visa vel phantasias. Unde patet quod secundum rem Stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia; quia quod Peripatetici passiones nominabant, Stoici appellabant aliter. Sic ergo secundum Stoicorum sententiam Macrobius et Plotinus dicunt, passiones cum virtute purgati animi non esse: non quia non sint aliqui subiti motus passionum in huiusmodi virtuosis; sed quia nec rationem trahunt, nec adeo vehementes sunt, quod pacem multum perturbent; secundum quod philosophus dicit in libro VII Ethic., quod concupiscentiae in temperatis non sunt fortes, sicut sunt in continentibus; quamvis in neutris ratio ad consensum trahatur. Vel potest dici, et melius, quod cum huiusmodi passiones ex bono et malo oriantur, distinguendae sunt secundum differentiam bonorum et malorum. Sunt enim quaedam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, sanitas vel aegritudo corporis, et alia huiusmodi; quaedam vero non naturalia, sicut divitiae, honores, et alia huiusmodi, circa quae vita civilis versatur. Distinguunt autem Plotinus et Macrobius, virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter sunt a civili conversatione remoti, soli contemplationi sapientiae vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquae passiones ex bonis vel malis civilibus; non tamen sunt immunes ab illis passionibus quae sequuntur bona vel mala naturalia.

[57343] De veritate, q. 26 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidquid causatur ex debili causa, potest ex fortiori causa causari. Aestimatio autem causata est fortior causa ad excitandas passiones, quam suspicio: unde Damascenus posuit illud minimum ex quo potest causari passio; per hoc dans intelligere, quod ex fortiori causa fortior causatur.

[57344] De veritate, q. 26 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum, XIV de civitate Dei, impassibilitas dupliciter dicitur: uno modo secundum quod privat affectiones quae accidunt contra rationem, et mentem perturbant; alio modo secundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo passio in praedicta auctoritate secundum quod primae impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secundae. Et sic solummodo in Christo fuit.

[57345] De veritate, q. 26 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus secundum animam intellectivam fuit Angelis superior: habuit tamen appetitum sensitivum, secundum quem passiones ei inesse poterant, quem Angeli non habent.

[57346] De veritate, q. 26 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in primo homine fuerunt aliquae passiones, ut gaudium et amor, quae sunt respectu boni, non autem dolor vel timor, quae sunt respectu mali: et haec ad praesentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit: Christus autem voluntarie assumpsit.

[57347] De veritate, q. 26 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in Christo fuit vera laesio corporis, et verus sensus laesionis: ipse enim secundum divinitatem est summum bonum, cui nihil subtrahi potest, non autem secundum corpus. Verbum autem Hilarii, ut quidam dicunt, postmodum est ab

ipso retractatum. Vel potest dici, quod ideo dicit Christum sensum poenae non habuisse, non quia poenam non senserit, sed quia sensus iste non pervenit usque ad rationem immutandam.

[57348] De veritate, q. 26 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima glorificata est, secundum communem cursum, corpus ei unitum gloriosum efficitur, et impassibile laesionis; unde dicit Augustinus in epistola ad Dioscorum: *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine, quae in fine temporum sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quae fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.* Sed Christus in sua potestate habens animam suam et corpus, propter virtutem divinitatis ex quadam dispositione, et habebat in anima beatitudinem, et in corpore passibilitatem, verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, ut Damascenus dicit; unde singulare fuit in Christo ut ex plenitudine beatitudinis animae non redundaret gloria in corpus.

[57349] De veritate, q. 26 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod bonum hominis, Stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero, sicut corporalia, et ea quae sunt fortunae exterioris, non appellabant bona, sed commoda; quae tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autem maxima bona. Quae differentia non erat nisi secundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis secundum Peripateticos, ita ex commodis secundum Stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et sic non est verum quod in animo sapientis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri.

[57350] De veritate, q. 26 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis laesio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis; et sic fuit ibi tristitia.

[57351] De veritate, q. 26 a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Chrysostomus loquitur de laesione qua aliquis efficitur miser, qua scilicet privatur bono virtutis; non autem ex sola tali laesione passio tristitiae in sapientem oritur, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Articulus 9

[57352] De veritate, q. 26 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem

[57353] De veritate, q. 26 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[57354] De veritate, q. 26 a. 9 arg. 1 Tunc enim homo conturbari dicitur et a passione deduci, quando commotio passionis usque ad rationem pertingit. Perturbari autem et a passione deduci,

non est alicuius sapientis. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit.

[57355] De veritate, q. 26 a. 9 arg. 2 Praeterea, unaquaeque potentia delectari dicitur secundum convenientiam proprii obiecti. Ergo et dolor alicui potentiae attribui non debet nisi propter nocumentum quod accidit ex parte obiecti. Sed respectu rerum aeternarum, quae sunt superioris rationis obiecta, Christus nullum defectum vel impedimentum patiebatur. Ergo in superiori ratione Christi, passio doloris non fuit.

[57356] De veritate, q. 26 a. 9 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, XIV de civitate Dei, dolor pertinet ad corporales passiones. Ergo dolor non pertinet ad animam, nisi secundum quod est corpori coniuncta. Sed secundum rationem superiorem anima corpori non coniungitur, cum, secundum philosophum in III de anima, intellectus nullius corporis actus sit. Ergo in ratione superiori dolor esse non potest.

[57357] De veritate, q. 26 a. 9 arg. 4 Sed dicendum, quod ratio superior non coniungitur corpori per operationem, coniungitur tamen ei ut forma.- Sed contra: secundum philosophum in Lib. de somno et vigiliis, eiusdem est potentia et actio. Si ergo actus intellectus est animae absque communicatione corporis, et potentia intellectiva erit animae non secundum quod coniungitur corpori: et ita ratio superior non erit corpori coniuncta ut forma.

[57358] De veritate, q. 26 a. 9 arg. 5 Praeterea, secundum Damascenum, passio est motus irrationalis, et appetitivae. Sed dolor et tristitia et huiusmodi sunt quaedam passiones. Ergo in parte superioris rationis non fuerunt in Christo.

[57359] De veritate, q. 26 a. 9 arg. 6 Praeterea, secundum Augustinum, XIV de civitate Dei, dolor vel tristitia est eorum quae nobis nolentibus accidunt. Sed Christus per superiorem rationem volebat suam passionem corporalem, neque aliquid contra eius voluntatem accidit, quae perfectissime divinae voluntati erat conformis. Ergo in superiori ratione in Christo tristitia vel dolor non fuit.

[57360] De veritate, q. 26 a. 9 arg. 7 Sed dicendum, quod ratio superior ut ratio volebat corporis passionem, non autem ut natura.- Sed contra: eadem potentia est ratio ut ratio est considerata, et ut natura: diversa enim consideratio substantiam rei non variat. Si ergo ratio superior ut ratio aliquid volebat, et ut natura nolebat; eadem potentia simul et semel aliquid volebat et nolebat; quod est impossibile.

[57361] De veritate, q. 26 a. 9 arg. 8 Praeterea, secundum philosophum, *delectationi quae est in considerando, nulla tristitia est opposita vel contraria.* Delectatio autem superioris rationis est in contemplando aeterna. Ergo in ea non potest esse aliquis dolor vel tristitia. Haec enim tristitia sive dolor delectationi contemplativae opponeretur. Et ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiae non fuit.

[57362] De veritate, q. 26 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod in Psal. LXXXVII, v. 4 dicitur: *repleta est malis anima mea*; Glossa: *non vitiis, sed doloribus.* Ergo in qualibet parte animae Christi fuit

dolor; et ita in superiori ratione.

[57363] De veritate, q. 26 a. 9 s. c. 2 Praeterea, satisfactio respondet culpae. Sed Christus sua passione satisfecit pro culpa primi hominis. Cum ergo culpa illa pervenit usque ad superiorem rationem; et passio Christi ad superiorem rationem debuit pervenire.

[57364] De veritate, q. 26 a. 9 s. c. 3 Praeterea, ut dicit Glossa, super illud: *repleta est malis anima mea*, anima dolendo compatitur corpori cui unitur. Sed ratio ut ratio dicit respectum ad corpus: quod patet ex hoc quod in Angelis, qui non habent corpora sibi naturaliter unita, non dicimus rationem, sed intellectum; in animabus autem corporibus unitis dicimus rationem. Ergo in superiori ratione, ut est ratio, fuit dolor passionis Christi.

[57365] De veritate, q. 26 a. 9 s. c. 4 Praeterea, tota anima, secundum Augustinum, est in toto corpore. Ergo quaelibet pars eius est corpori unita. Sed ratio superior, ut ratio, est quaedam pars animae. Ergo est corpori unita; et ita compatitur per dolorem corpori compatienti.

[57366] De veritate, q. 26 a. 9 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut ex praedictis, art. 2 huius quaest., patet, duplex est passio, qua anima per accidens patitur: una corporalis, quae incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis, quae causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cuius motum sequitur quaedam transmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor, secundum Augustinum, sic dicendum est, quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius, et quodammodo non. Sunt enim duo in dolore: scilicet laesio, et laesionis experimentalis perceptio. Laesio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima in quantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori per suam essentiam: in essentia vero animae omnes potentiae radicantur: et secundum hoc illa laesio ad animam et ad omnes partes eius in Christo pertinebat, etiam ad superiorem rationem, secundum quod in essentia animae fundatur. Experimentalis autem perceptio laesionis ad solum sensum tactus pertinet, ut supra, art. 3 huius quaest., dictum est. Loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animae potest esse tristitia, quae est passio animalis proprie, ex cuius obiecto tristitia contingit, per cuius apprehensionem et appetitum tristitia contingit. Ex obiecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiae accidere poterat; scilicet ex parte aeternorum quibus perfectissime fruebatur; et ideo tristitia animalis in superiori ratione animae Christi esse non potuit. Patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali secundum quod in essentia animae radicatur; non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad aeterna conspicienda respiciebat.

[57367] De veritate, q. 26 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tunc homo perturbatur et a passione deducitur, quando ratio in propria operatione sequitur inclinationes passionis, consentiendo et eligendo; dolor autem corporalis non pervenit ad superiorem rationem animae Christi, immutando eius propriam rationem, sed solummodo ut radicatur in essentia, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

[57368] De veritate, q. 26 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis dolor non fuerit

in superiori ratione animae Christi per comparationem ad proprium obiectum, fuit tamen in ea secundum quod comparatur ad propriam radicem, quae est animae essentia.

[57369] De veritate, q. 26 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia potest esse actus corporis dupliciter. Uno modo in quantum est potentia quaedam: et sic dicitur esse actus corporis, in quantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum; sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis: et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo ratione essentiae in qua fundatur: et sic tam intellectus quam aliae potentiae corpori coniunguntur ut forma, in quantum sunt in anima, quae per sui essentiam est corporis forma.

[57370] De veritate, q. 26 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa obiectio procedit secundum rationem potentiae, non autem secundum quod in essentia animae radicatur.

[57371] De veritate, q. 26 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Damascenus loquitur de passione animali: quae quidem passio sicut in proprio subiecto est in appetitiva sensuali, sed est in apprehensiva quasi causaliter, in quantum ex obiecto apprehenso motus passionis in appetitiva consurgit. Sunt autem et in appetitu superiori aliquae operationes consimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cuius similitudinis nomina passionum aliquando Angelis vel Deo attribuuntur, ut Augustinus dicit, IX de civitate Dei. Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in superiori ratione quantum ad apprehensivam et appetitivam. Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animae Christi, sed secundum quod in essentia animae radicatur, ut dictum est in corp. art.

[57372] De veritate, q. 26 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod obiectio illa probat, in ratione superiori non fuisse dolorem, secundum quod per propriam operationem ad suum obiectum comparatur: sic enim nihil ea nolente accidit.

[57373] De veritate, q. 26 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod distinctio illa qua distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est naturae creaturae rationalis, prout scilicet fundata in essentia animae dat esse naturale corpori: ratio vero ut ratio dicatur secundum id quod est proprium rationis in quantum est ratio; et hoc est actus eius, quia potentiae definiuntur per actus. Quia igitur dolor non est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad obiectum, sed secundum quod in essentia animae radicatur; ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio. Et est simile de visu qui fundatur super actum, in quantum organum visus est organum tactus. Unde dupliciter visus potest pati laesionem: uno modo per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur: et haec est passio visus ut visus; alio modo prout fundatur in tactu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo calore dissolvitur: et hoc non est passio visus ut est visus, sed ut est quidam tactus. Alio modo potest intelligi praedicta distinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit vel appetit; rationem vero ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre. Sunt enim quaedam quae secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud: sicut fames

et sitis secundum se considerata sunt fugienda; prout autem considerantur ut utilia ad salutem animae vel corporis, sic appetuntur. Et sic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis tristatur. Ita etiam passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat: unde ratio ut natura de ea contristabatur et eam nolebat; prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat et appetibilis; et sic ratio ut ratio eam volebat, et inde gaudebat. Sed hoc non potest referri ad rationem superiorem, sed ad inferiorem tantum, quae his quae sunt corporis, intendit sicut proprio obiecto: unde in passiones corporis potest ferri et absolute et cum collatione. Sed ratio superior non intendit his quae sunt corporis, sicut obiectis: sic enim intendit solis aeternis; ad corporalia vero respicit de eis iudicando per rationes aeternas, quibus non solum conspiciendis, sed consulendis intendit. Et ita ratio superior non respiciebat ad corporis passionem in Christo nisi in ordine ad rationes aeternas, secundum quas de ea gaudebat, in quantum erat Deo placita. Unde nullo modo ratione propriae operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Non autem est inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se: quia potest esse quod id quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quamdam bonitatem; quamvis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo, respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitam, ut ex dictis patet.

[57374] De veritate, q. 26 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod consideratio potest causare delectationem dupliciter. Uno modo ex parte operationis, quae est consideratio; et sic delectationi quae est in considerando, nulla tristitia opponitur vel contrariatur: quia huic considerationi quae est causa delectationis, non est aliqua consideratio contraria, quae sit causa tristitiae: omnis enim consideratio delectabilis est. Non sic autem est ex parte sensus: quia secundum operationes sensus contingit et tristitia et dolor; sicut ex tactu convenientis delectamur, ex tactu autem nocivi dolemus. Alio modo facit delectationem ex parte considerati; in quantum scilicet aliquid consideratur ut bonum vel ut malum. Et sic ex consideratione potest accidere delectatio et tristitia contraria; sic enim et ipsum non intelligere tristitiam causat, in quantum consideratur ut quoddam malum, secundum se vero non causat nisi negationem delectationis. Non tamen hoc modo dicimus dolorem esse in superiori ratione animae Christi, sed prout in essentia animae radicatur.

[57375] De veritate, q. 26 a. 9 ad s. c. 1 Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod Glossa non dicit quod anima Christi sit repleta tristitia; sed quod est repleta doloribus, secundum quod compatitur corpori. Et sic non oportet quod passio doloris pertineat ad rationem superiorem, nisi secundum quod est in essentia animae; sic enim corpori unitur.

[57376] De veritate, q. 26 a. 9 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod passio Christi non esset satisfactoria, nisi in quantum est voluntarie ex caritate suscepta: et sic non oportet quod dolor sit in superiori parte rationis Christi respectu propriae operationis, sicut in Adam fuit culpa per operationem superioris rationis: quia ipse motus caritatis patientis, qui est in superiori parte rationis, respondet in satisfactione ad id quod fuit in culpa secundum superiorem rationem.

[57377] De veritate, q. 26 a. 9 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod in ratione duo intelliguntur: scilicet participatio quaedam intellectualis veritatis, et iterum intellectus obumbratio vel defectus.

Defectus ergo intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod unibilis est corpori; sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliae formae materiales. Et ideo, cum operatio rationis insit animae secundum quod participat virtutem intellectualem, non exercetur talis operatio corpore mediante.

[57378] De veritate, q. 26 a. 9 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod ratio ut ratio non nominat aliquam potentiam distinctam a ratione ut natura est, sed nominat quemdam modum considerandi ipsam potentiam. Quamvis autem secundum aliquem modum considerandi passio non pertineat ad aliquam potentiam animae, non tamen excluditur quin anima patiatur.

Articulus 10

[57379] De veritate, q. 26 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso

[57380] De veritate, q. 26 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57381] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 1 Beatitudo enim magis proprie est in anima quam in corpore. Sed corpus non potest dici beatum vel gloriosum simul dum patitur: quia impassibilitas ad gloriam corporis pertinet. Ergo nec in ratione superiori Christi potuit esse simul passio doloris et gaudium fruitionis.

[57382] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in VII Ethic., quod *delectatio quaelibet expellit tristitiam contrariam; si autem vehemens sit, expellit omnem tristitiam.* Sed delectatio qua superior ratio animae Christi fruebatur divinitate, fuit vehementissima. Ergo expulit a Christo omnem tristitiam et dolorem.

[57383] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 3 Praeterea, ratio superior limpidius contemplatur quam Paulus in raptu. Sed ex veri contemplatione anima Pauli abstracta fuit a corpore, non solum quantum ad operationem rationis, sed etiam quantum ad operationes sensibiles. Ergo et Christus nec secundum rationem nec secundum sensum, aliquem dolorem sustinuit.

[57384] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 4 Praeterea, ex forti causa sequitur fortis effectus. Sed operatio animae est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem. Cum ergo in anima quantum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod corpus fuerit ex hoc gaudio immutatum. Et ita dolor non potuit esse nec in corpore nec in superiori ratione, secundum quod

est corpori unita.

[57385] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 5 Praeterea, visio Dei in sua essentia est efficacior quam visio Dei in subiecta creatura. Sed visio qua Moyses vidit Deum in subiecta creatura, fecit ut non affligeretur fame quadragenario ieiunio. Ergo multo fortius visio Dei in sua essentia, quae Christo conveniebat secundum superiorem rationem, omnem corporalem afflictionem removit; et sic idem quod prius.

[57386] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 6 Praeterea, id quod est in summo, a quo tamen potest fieri recessus, non patitur contrarii permixtionem; sicut calor ignis, qui est in summo, non patitur permixtionem frigoris, quamvis calor ille sit transmutabilis. Sed gaudium fruitionis fuit in superiori ratione in summo, etiam immutabiliter. Ergo non fuit ibi aliqua permixtio doloris.

[57387] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 7 Praeterea, homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus. Utramque autem beatitudinem per peccatum amisit. In Christo autem fuit restituta humana natura ad beatitudinem animae, quae consistit in hoc quod superior ratio divinitate fruebatur. Ergo multo magis fuit restituta ad beatitudinem corporis, quae minus est. Et ita etiam nec secundum corpus in eo dolor fuit; et sic nec in ratione superiori, secundum quod corpori unitur.

[57388] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 8 Praeterea, sicut anima Christi unitur verbo ita et caro eius. Sed si caro eius esset glorificata per unionem ad verbum, non posset in ea esse aliquis dolor. Ergo, cum superior ratio sit beatificata per unionem ad verbum, non poterat in ea esse aliquis dolor.

[57389] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 9 Praeterea, secundum Augustinum, XII super Genesim ad litteram, gaudium et dolor per essentiam sunt in anima. Gaudium autem et dolor sunt contraria. Cum ergo contraria non possint esse in eodem secundum essentiam, videtur quod in superiori parte rationis non simul potuerit esse gaudium fruitionis et dolor passionis.

[57390] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 10 Praeterea, dolor sequitur ex apprehensione nocivi, gaudium ex apprehensione convenientis. Sed non est possibile simul apprehendere nocivum et conveniens, quia contingit unum solum intelligere, secundum philosophum. Ergo in ratione superiori non potuit esse simul dolor et gaudium.

[57391] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 11 Praeterea maius posse habet in natura integra ratio supra sensualitatem quam in natura corrupta sensualitas supra rationem. Sed in natura corrupta sensualitas trahit post se rationem. Ergo multo fortius in Christo, in quo natura humana fuit integra, ratio trahebat post se sensualitatem. Sed tota sensualitas erat particeps gaudii fruitionis, quod erat in ratione: ex quo videtur quod anima Christi totaliter expers erat doloris.

[57392] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 12 Praeterea, maior est infirmitas contracta quam assumpta; et similiter potior est unio in persona quam unio per gratiam. Sed in tribus pueris, qui habebant infirmitatem contractam, unio Dei per gratiam eorum corpora a laesione ignis impassibilia servavit. Ergo multo fortius in Christo, qui non habuit nisi infirmitatem assumptam, unio in persona verbi Dei et fruitio ipsius conservavit rationem immunem a dolore passionis.

[57393] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 13 Praeterea, gaudium fruitionis in superiori ratione est per hoc quod ad Deum convertitur; dolor autem passionis per hoc quod convertitur ad corpus: quia simplex, ad quod convertitur, totum convertitur. Ergo in ratione superiori Christi non potuit esse simul gaudium fruitionis et dolor passionis.

[57394] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 14 Sed dicendum, quod in Christo fuit duplex status: scilicet viatoris, et comprehensoris; et secundum hos duos status sic potuit inesse ei gaudium fruitionis et dolor passionis.- Sed contra: duplex status Christi nec aufert contrarietatem quae est inter gaudium et dolorem, nec subiectum gaudii et doloris diversificat. Contraria autem non possunt esse in eodem subiecto. Ergo duplex status Christi non facit quod simul possit inesse ei secundum superiorem rationem dolor et gaudium.

[57395] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 15 Praeterea, status viatoris et comprehensoris aut sunt contrarii, aut non. Si sunt contrarii, ergo simul inesse Christo non possunt. Si autem non sunt contrarii; cum contrariorum sint contrariae causae, videtur quod duplex status non possit esse causa per quam Christo simul insint gaudium et dolor, quae sunt contraria.

[57396] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 16 Praeterea, quando una potentia intenditur in suo actu, alia ab actu retrahitur. Multo ergo fortius, quando una potentia est intensa in uno actu, retrahitur ipsa ab alio. Sed in ratione superiori fuit gaudium intensum. Ergo per hoc omnino a dolore retrahebatur.

[57397] De veritate, q. 26 a. 10 arg. 17 Sed dicendum, quod dolor erat materialis respectu gaudii: unde per dolorem gaudium non impediebatur.- Sed contra: dolor erat de passione corporis, gaudium erat de visione Dei. Ergo dolor passionis non erat materialis respectu gaudii fruitionis; et sic dolor et gaudium in ratione superiori Christi simul esse non potuerunt.

[57398] De veritate, q. 26 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Secundum proportionem causarum est proportio effectuum. Sed unio animae Christi ad corpus erat causa doloris, unio autem eius ad divinitatem erat causa gaudii: haec autem duae uniones non se impediunt. Ergo in Christo fuit simul dolor passionis et gaudium fruitionis.

[57399] De veritate, q. 26 a. 10 s. c. 2 Praeterea, Christus in eodem instanti fuit verus viator et comprehensor. Ergo habuit ea quae sunt viatoris et comprehensoris. Sed comprehensoris est de divina fruitione intense gaudere, viatoris autem est corporales dolores sentire. Ergo in Christo simul fuit dolor passionis et gaudium fruitionis.

[57400] De veritate, q. 26 a. 10 co. Respondeo. Dicendum, quod in Christo duo praedicta, scilicet gaudium fruitionis et dolor corporalis passionis, se nullatenus impedierunt. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animae fit redundantia in corpus glorificandum; ut patet per auc-

toritatem Augustini supra inductam. Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniuncta corpori, eius complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia huiusmodi, ut dicitur in Lib. sex principiorum. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores; cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus. Et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores; ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio ut iudicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur. In Christo autem secus est. Nam propter divinam virtutem verbi, eius voluntati subiectus erat ordo naturae; unde poterat hoc contingere ut non fieret praedicta redundantia sive ex anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanae naturae quantum ad singulas partes eius, ut decenter impleretur quantum ad omnia nostrae reparationis mysterium. Unde dicit Damascenus in III libro: *movebatur secundum consequentiam naturae, verbo volente et permittente dispensative pati et operari quaecumque propria, ut per omnia naturae credatur veritas.* Sic ergo patet quod, cum in ratione superiori esset summum gaudium, in quantum per eius operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat, et non derivabatur ad inferiores vires animae, nec ad corpus: alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animae in quantum est forma corporis, nec in quantum est radix inferiorum virium: sic enim et ad corpus et ad inferiores vires pervenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem. Similiter dolor, quia erat ex laesione corporis in ipso corpore et essentia animae secundum quod est forma corporis in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem, secundum quod per actum suum in Deum convertitur, ut per hoc ipsa conversio aliqualiter impediretur. Relinquitur igitur quod superiorem rationem attingebat ipse dolor, in quantum in esse animae radicatur; et erat ibi gaudium summum in quantum per actum suum Deo fruebatur: et sic ipsum gaudium conveniebat rationi superiori per se, quia per actum proprium; dolor autem quasi per accidens, quia ratione essentiae animae, in qua fundatur.

[57401] De veritate, q. 26 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est bonum et vita animae, ita anima est bonum et vita corporis; non autem e converso, quod corpus sit bonum animae. Passibilitas autem est quoddam impedimentum vel nocumentum respectu unionis animae ad corpus. Et ideo corpus non potest esse beatum suo modo, passibile existens, utpote impedimentum habens respectu participationis summi boni; propter quod impassibilitas pertinet ad gloriam corporis. Animae vero beatitudo tota consistit in fruitione summi boni, quod est Deus: unde anima quae fruitur Deo, perfecte est beata, etiam si contingat quod sit passibilis ex parte illa qua corpori unitur, sicut accidit in Christo.

[57402] De veritate, q. 26 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod gaudium vehemens expellat omnem tristitiam etiam non contrariam, contingit ex redundantia virium in invicem, quae in Christo non fuit, ut dictum est, in corp. art.: et hac ratione ex vehementia contemplationis ipsius Pauli inferiores vires a suis actibus sunt abstractae.

[57403] De veritate, q. 26 a. 10 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

[57404] De veritate, q. 26 a. 10 ad 4 Et hac etiam ratione ex operatione animae contingit aliqua immutatio in corpore: ex quo patet solutio ad quartum.

[57405] De veritate, q. 26 a. 10 ad 5 Inde est quod Moyses siti et fame nullo modo vel minus affligebatur ex contemplatione, quamvis videret Deum in subiecta creatura: et sic patet solutio ad quintum.

[57406] De veritate, q. 26 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in Christo nulla permixtio facta est gaudii et doloris. Nam gaudium fuit in superiori ratione ex illa parte qua est principium sui actus: sic enim Deo fruebatur; dolor vero non erat in ipsa nisi secundum quod laesio corporis attingebat eam ut actum corporis mediante essentia in qua radicatur, ita tamen quod actus rationis superioris nullatenus impediebatur: et sic erat et purum gaudium et purus dolor; et sic utrumque in summo.

[57407] De veritate, q. 26 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ex quadam dispensatione factum est ut Christo a principio suae conceptionis gloria animae, non autem corporis, conferretur; ut scilicet per gloriam animae communicet cum Deo, per passibilitatem corporis similis esset nobis: et sic esset conveniens mediator Dei et hominum, in gloriam nos adducens, et suam passionem ex parte nostra Deo offerens, secundum illud Hebr., II, 10: *decebat eum qui multos filios in gloriam adduxerat, per passionem consummari.*

[57408] De veritate, q. 26 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod anima Christi fuit coniuncta verbo dupliciter: uno modo per actum fruitionis: et haec unio fecit eam beatam; alio modo per unionem: et ex hac non habuit rationem beatitudinis, sed ex hac habuit quod esset anima Dei. Si autem ponatur animam fuisse assumptam in unitate personae sine fruitione, non esset beata, proprie loquendo: quia nec ipse Deus beatus est nisi per hoc quod seipso fruitur. Corpus igitur Christi non ex hoc ipso gloriosum est quod est a filio Dei in unitate personae assumptum; sed solum ex hoc quod ex anima in ipsum gloria descendit, quod quidem ante passionem non erat gloriosum.

[57409] De veritate, q. 26 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod contraria esse in eodem per se, est impossibile; contingit tamen esse contrarios motus in eodem, ita quod unus motuum conveniat ei per se, et alius per accidens: sicut cum aliquis in navi deambulans fertur in contrarium eius ad quod navis movetur. Ita in superiori ratione animae Christi erat gaudium per se, quia per actum proprium; dolor autem per accidens, quia per corporis passionem. Vel potest dici, quod gaudium illud et ille dolor non erant contraria, cum non essent de eodem.

[57410] De veritate, q. 26 a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum, quod intellectus non potest simul multa intelligere per diversas species; potest autem per unam speciem simul multa intelligere, vel qualitercumque aliter intelligere multa ut unum. Et sic intellectus animae Christi et cuiuslibet beati multa simul intelligit, in quantum videndo essentiam divinam, alia cognoscit. Dato tamen quod anima Christi non possit simul nisi unum intelligere, per hoc tamen non removetur quin possit simul intelligere unum et sentire aliud sensu corporali. Et ex istis duobus apprehensis in anima Christi sequebatur gaudium fruitionis ex visione Dei, et dolor passionis ex sensu nocumenti. Dato

iterum quod non possit simul intelligere unum et sentire vel imaginari aliud; ex illo tamen uno intellecto posset diversimode affici appetitus superior et inferior, ut superior gauderet, et inferior timeret vel doleret: sicut accidit in eo qui sperat ex aliqua horribili medicina se assequi sanitatem. Nam ipsa medicina, ut salubris a ratione considerata, generat in voluntate gaudium; ratione vero horribilitatis suae in inferiori appetitu timorem inducit.

[57411] De veritate, q. 26 a. 10 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum communem cursum. In Christo autem specialiter fuit ut non fieret redundantia ex una potentia in aliam.

[57412] De veritate, q. 26 a. 10 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod corpus puerorum non fuit factum impassibile in fornace; sed divina virtute miraculose factum est ut corpora passibilia existentia ab igne non laederentur, sicut fieri potuisset divina virtute ut neque anima Christi nec corpus aliquid pateretur. Sed quare factum non fuerit, dictum est, in corp. art.

[57413] De veritate, q. 26 a. 10 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod conversio potentiae ad aliquid est per actum ipsius: et sic gaudium fuit in superiori ratione per conversionem ad Deum, ad quem totaliter convertebatur; dolor autem fuit in superiori ratione secundum inhaesionem vel adhaerentiam qua adhaerebat essentiae animae sicut suae radici.

[57414] De veritate, q. 26 a. 10 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehensoris est status perfectionis. Secundum hoc ergo Christus status viatoris habuit quod corpus passibile gerebat, et similiter animam; secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo, propter hoc quod impediebatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum est, in corp. art.; et haec est causa quare gaudium et tristitia simul ei inesse poterant. Et ideo dicitur, quod secundum duos status haec duo sibi inerant: quia habere duos status, et simul pati dolorem et gaudium, ab eadem causa procedebat.

[57415] De veritate, q. 26 a. 10 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod quamvis status viatoris et comprehensoris sint quasi contrarii, tamen Christo simul inesse poterant, non secundum idem, sed secundum diversa. Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fruitionem adhaerebat Deo secundum superiorem rationem; status vero viatoris secundum quod naturali coniunctione anima corpori passibili iungebatur et superior ratio ipsi animae: ut sic status comprehensoris pertineat ad actum superioris rationis; status vero viatoris ad corpus passibile, et ad ea quae ad hoc consequuntur.

[57416] De veritate, q. 26 a. 10 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod in Christo hoc fuit speciale, ratione iam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in suo actu, alia non retrahebatur a suo actu, nec aliquatenus impediebatur. Et sic gaudium superioris neque impediebatur per dolorem qui erat in sensu secundum actum sensus, neque a dolore secundum quod erat in superiori ratione: quia iste dolor non erat in ea secundum actum eius, sed attingebat eam aliqualiter secundum quod in essentia animae erat fundata.

[57417] De veritate, q. 26 a. 10 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut cognitio beata est principaliter divinae essentiae, et secundario eorum quae in divina essentia cognoscuntur; ita affectio et gaudium beatorum principaliter est de Deo, secundario autem eorum de quibus gaudendi Deus est ratio. Et sic quodammodo dolor passionis poterat esse materialis respectu gaudii fruitionis: erat enim illud gaudium principaliter de Deo, secundario de his quae Deo erant placita; et sic erat de dolore, in quantum a Deo acceptabatur, utpote ad salutem humani generis ordinatus.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de veritate

a quaestione XXVII ad quaestionem XXIX

Thomas de Aquino a Zurbarán depictus (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Quaestio 27

Prooemium

[57418] De veritate, q. 27 pr. 1 Et primo quaeritur utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.

[57419] De veritate, q. 27 pr. 2 Secundo utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas.

[57420] De veritate, q. 27 pr. 3 Tertio utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae.

[57421] De veritate, q. 27 pr. 4 Quarto utrum sacramenta novae legis sint gratiae causa.

[57422] De veritate, q. 27 pr. 5 Quinto utrum in homine uno sit tantum una gratia gratum faciens.

[57423] De veritate, q. 27 pr. 6 Sexto utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto.

[57424] De veritate, q. 27 pr. 7 Septimo utrum gratia sit in sacramentis.

Articulus 1

[57425] De veritate, q. 27 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima

[57426] De veritate, q. 27 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[57427] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 1 Quia, secundum Augustinum, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima est vita corporis, nulla alia forma mediante. Ergo similiter Deus animae; et ita, vita quae est per gratiam, non est per aliquam formam creatam in anima existentem.

[57428] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 2 Praeterea, gratia gratum faciens, de qua loquimur, nihil aliud esse videtur quam id secundum quod homo est Deo gratus. Sed homo dicitur esse Deo gratus secundum quod acceptatus est a Deo. Acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptionem, quae quidem est in ipso; sicut et aliquis dicitur homini acceptus non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptionem quae est in acceptante. Ergo gratia nihil ponit in homine, sed in Deo tantum.

[57429] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 3 Praeterea, per esse spirituale gratiae magis Deo appropinquamus quam per esse naturale. Sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante, quia

immediate nos creavit. Ergo et esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante; et sic idem quod prius.

[57430] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 4 Praeterea, gratia est quaedam animae sanitas. Sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adaequatos. Ergo et gratia non ponit aliquam formam in anima, sed praesupponit potentias animae aequalitate iustitiae adaequatas.

[57431] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 5 Praeterea, gratia nihil aliud esse videtur quam quaedam liberalitas: idem enim esse videtur gratis dare quod liberaliter dare. Liberalitas autem non est in accipiente, sed in dante. Ergo et gratia est in Deo, qui nobis sua bona dat, non autem in nobis.

[57432] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 6 Praeterea, nulla creatura anima Christi est nobilior. Gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur. Ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

[57433] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 7 Praeterea, sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum. Una est autem veritas, secundum Anselmum, quam omnes intellectus intelligunt. Ergo et una est gratia, per quam omnes affectus perficiuntur. Nullum autem creatum unum potest esse in multis. Ergo gratia non est quid creatum.

[57434] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 8 Praeterea, nihil est in genere nisi compositum. Gratia autem non est composita, sed forma simplex. Ergo non est in genere. Omne autem creatum est in aliquo genere. Ergo gratia non est quid creatum.

[57435] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 9 Praeterea, si gratia est aliquid in anima, non videtur esse nisi habitus: tria enim sunt in anima, secundum philosophum in II Ethic.: potentia, habitus et passio. Gratia autem potentia non est, quia sic esset naturalis; nec est passio, quia sic respiceret irrationalem partem principaliter; sed iterum non est habitus: nam habitus est qualitas difficile mobilis secundum philosophum in praedicamentis: gratia autem facillime removetur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo gratia non est aliquid in anima.

[57436] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 10 Praeterea, secundum Augustinum, inter animam nostram et Deum nihil creatum cadit medium. Sed gratia inter animam nostram et Deum medium cadit, quia per gratiam anima nostra Deo unitur. Ergo gratia non est aliquid creatum.

[57437] De veritate, q. 27 a. 1 arg. 11 Praeterea, homo est aliis creaturis nobilior et perfectior. Sed aliis creaturis non apponitur aliquid supra sua naturalia, ad hoc ut a Deo acceptentur, cum tamen a Deo probata sint, secundum illud Genes. I, 31, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia secundum quod dicatur Deo acceptus; et sic gratia non est aliquid positive in anima.

[57438] De veritate, q. 27 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Glossa, super illud Psalm. CIII, 15: *ut exhilaret faciem in oleo: gratia est quidam nitor animae, sanctum concilians amorem.* Sed nitor est aliquid positive in anima, quod est creatum. Ergo et gratia.

[57439] De veritate, q. 27 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Deus dicitur esse in sanctis per gratiam quodam

modo speciali prae aliis creaturis. Non autem dicitur esse Deus novo modo in aliquo nisi propter aliquem effectum. Ergo gratia est aliquis effectus Dei in anima.

[57440] De veritate, q. 27 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Damascenus dicit, quod gratia est delectatio animae. Sed delectatio est aliquid creatum in anima. Ergo et gratia.

[57441] De veritate, q. 27 a. 1 s. c. 4 Praeterea, omnis actio est ab aliqua forma. Sed actio meritoria est a gratia. Ergo gratia est aliqua forma in anima.

[57442] De veritate, q. 27 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod nomen gratiae dupliciter consuevit accipi. Uno modo pro aliquo quod gratis datur; sicut consuevimus dicere: facio tibi hanc gratiam. Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab alio acceptatur; sicut dicimus: iste habet gratiam regis, quia acceptus est regi. Et hae duae significationes ordinem habent ad invicem: non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, est acceptus. Sic et in divinis duplicem gratiam dicimus: quarum una dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiae et sapientiae et huiusmodi, de qua nunc non quaeritur, quia constat huiusmodi esse aliquid creatum in anima; alia vero dicitur gratia gratum faciens, secundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur. Et quod haec gratia ponat aliquid in Deo, manifestum est: ponit enim actum divinae voluntatis acceptantis istum hominem; sed utrum tamen haec ponat aliquid in ipso homine acceptato, fuit dubium apud quosdam; quibusdam asserentibus gratiam huiusmodi nihil creatum in anima esse, sed solum in Deo. Sed hoc stare non potest: Deum enim acceptare aliquem vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere, Sap. XI, 25: *diligis omnia quae sunt*; et omnia approbare, Genes. I, 31: *vidit Deus cuncta quae fecerat.* Sed ratione huiusmodi acceptationis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei; sed in quantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita aeterna; sicut Isa. LXIV, 4: *oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti diligentibus te.* Unde, Roman. VI, 23, dicitur: *gratia Dei vita aeterna.* Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale. Et ideo, ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu huius boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso: quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam aeternam, praestat ei aliquid per quod sit dignus vita aeterna. Et hoc est quod dicitur Coloss. I, vers. 12: *qui dignos nos fecit in partem sanctorum in lumine.* Et huius ratio est, quia, sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra, ita voluntas eius est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere, non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita aeterna, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens. Aliter enim in peccato mortali existens posset dici in gratia esse, si gratia solam acceptationem divinam diceret; cum contingat aliquem peccatorem esse praedestinatum ad vitam aeternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non e converso; quia non omne donum gratis datum nos dignos vita aeterna facit.

[57443] De veritate, q. 27 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima est causa formalis vitae corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media; sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante: albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter.

[57444] De veritate, q. 27 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsa acceptatio quae est in voluntate divina respectu aeterni boni, producit in homine acceptato aliquid unde dignus sit consequi bonum illud; quod non contingit in acceptatione humana. Et secundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum est in anima.

[57445] De veritate, q. 27 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia.

[57446] De veritate, q. 27 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sanitas est quaedam qualitas corporalis ex humoribus adaequatis causata: ponitur enim in prima specie qualitatis; et sic ratio procedit ex falso.

[57447] De veritate, q. 27 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonum aeternum vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

[57448] De veritate, q. 27 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior; sed secundum quid omne accidens animae est ea nobilior, in quantum comparatur ad ipsam ut forma eius. Vel potest dici, quod gratia in quantum creatum, non est nobilior anima Christi; sed in quantum est quaedam similitudo divinae bonitatis expressior quam similitudo naturalis quae est in anima Christi.

[57449] De veritate, q. 27 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod una est veritas prima increata, a qua tamen multae veritates, quasi primae veritatis similitudines, in mentibus creatis causantur; ut dicit Glossa super illud Psal. XI, 1: *diminutae sunt veritates,* etc.; similiter una est bonitas increata, cuius sunt multae similitudines in creatis mentibus per participationem gratiae. Tamen sciendum est, quod non eodem modo se habet gratia ad affectum sicut veritas ad intellectum: nam veritas se habet ad intellectum ut obiectum, gratia autem ad affectum ut forma informans. Contingit autem idem esse subiectum diversorum, non autem eamdem formam.

[57450] De veritate, q. 27 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per

reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia: et talis compositio in gratia invenitur.

[57451] De veritate, q. 27 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur; quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium; sicut philosophus dicit in V Ethic., quod iusto difficile est operari iniusta.

[57452] De veritate, q. 27 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et iustificatur; nec per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata: potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur.

[57453] De veritate, q. 27 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod aliae creaturae irrationales acceptantur a Deo solummodo respectu bonorum naturalium; unde divina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem, per quam huiusmodi bonis proportionata sunt. Homo autem acceptatur a Deo respectu boni supernaturalis; et ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus, per quod ad illud bonum proportionetur.

Articulus 2

[57454] De veritate, q. 27 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas

[57455] De veritate, q. 27 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57456] De veritate, q. 27 a. 2 arg. 1 Gratia enim gratum faciens in nobis est illud Dei donum per quod accepti sumus ei. Hoc autem est per caritatem: Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo*. Ergo gratia gratum faciens est idem quod caritas.

[57457] De veritate, q. 27 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod illud Dei beneficium quo voluntas hominis praeparatur et praevenitur, est fides: non tamen informis, sed formata, quae est per caritatem. Cum ergo illud beneficium sit gratia gratum faciens, videtur quod caritas sit ipsa

gratia.

[57458] De veritate, q. 27 a. 2 arg. 3 Praeterea, ad hoc spiritus sanctus mittitur invisibiliter ad aliquem ut ipsum inhabitet. Ergo secundum idem donum mittitur et inhabitat. Dicitur autem mitti secundum donum caritatis, sicut filius secundum donum sapientiae, propter similitudinem horum donorum ad personas; dicitur vero inhabitare animam spiritus sanctus per gratiam. Ergo gratia est idem quod caritas.

[57459] De veritate, q. 27 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud donum est gratia per quod digni reddimur ad vitam aeternam habendam. Sed per caritatem redditur quis dignus vita aeterna, ut patet Ioan. XIV, 21: *si quis diligit me diligetur a patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*; in qua manifestatione vita aeterna consistit. Ergo caritas est idem quod gratia.

[57460] De veritate, q. 27 a. 2 arg. 5 Praeterea, de ratione caritatis duo possunt intelligi: scilicet quod per eam homo sit Deo carus, et quod per eam homo habeat Deum carum. Per prius autem est de ratione caritatis quod homo sit Deo carus, quam quod habeat Deum carum, ut patet I Ioan. IV, 10: *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Sed haec est ratio gratiae, ut per eam aliquis sit habitu Deo gratus. Ergo, cum idem sit esse Deo carum quod Deo gratum, videtur quod idem sit gratia quod caritas.

[57461] De veritate, q. 27 a. 2 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, quod *sola caritas est quae dividit inter filios regni et filios perditionis; cetera enim dona sunt bonis malisque communia.* Sed gratia gratum faciens distinguit inter filios perditionis et regni, nec est nisi in bonis. Ergo est idem quod caritas.

[57462] De veritate, q. 27 a. 2 arg. 7 Praeterea, gratia gratum faciens, cum sit quoddam accidens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie, quae est habitus vel dispositio: et cum non sit scientia, non videtur esse aliud quam virtus; nec aliqua virtus potest dici gratia, nisi caritas, quae est forma virtutum. Ergo gratia est caritas.

[57463] De veritate, q. 27 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Nihil praevenit seipsum. Sed gratia praevenit caritatem, ut Augustinus dicit in II de praedestinatione sanctorum. Ergo gratia non est idem quod caritas.

[57464] De veritate, q. 27 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Roman. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo datio spiritus sancti praecedit caritatem sicut causa effectum. Sed spiritus sanctus datur secundum aliquod donum suum. Ergo aliquod donum est in nobis quod praecedit caritatem; et hoc non videtur esse aliud quam gratia. Ergo gratia est aliud quam caritas.

[57465] De veritate, q. 27 a. 2 s. c. 3 Praeterea, gratia semper est in suo actu, quia semper facit hominem gratum; caritas vero non semper est in suo actu; non enim semper habens caritatem actu diligit. Ergo caritas non est gratia.

[57466] De veritate, q. 27 a. 2 s. c. 4 Praeterea, caritas quaedam dilectio est. Dilectio autem est

secundum quam diligentes sumus. Ergo caritas proprie est secundum quam diligentes sumus. Sed non secundum hoc sumus Deo accepti quod sumus diligentes, sed potius e converso; actus enim nostri non sunt causa gratiae, sed e converso. Ergo gratia, per quam sumus Deo accepti, est aliud quam caritas.

[57467] De veritate, q. 27 a. 2 s. c. 5 Praeterea, quod pluribus commune est, non inest alicui eorum ratione alicuius quod sit sibi proprium. Sed producere actum meritorium est commune omni virtuti. Ergo nulli convenit, secundum quod est ei proprium; et ita nec caritati. Convenit ergo ei secundum aliquid commune sibi et omnibus virtutibus. Sed actus meritorius est a gratia. Ergo gratia dicit aliquid commune caritati et aliis virtutibus. Sed non commune per praedicationem, ut videtur: quia sic essent tot gratiae quot sunt virtutes. Ergo est commune per modum causae: et sic gratia est aliud per essentiam a caritate.

[57468] De veritate, q. 27 a. 2 s. c. 6 Praeterea, caritas perficit animam in ordine ad obiectum diligibile. Sed gratia non importat respectum ad aliquod obiectum, quia nec ad actum; sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo. Ergo gratia non est caritas.

[57469] De veritate, q. 27 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt, quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem; differt autem secundum rationem, ut virtus dicatur secundum quod perficit hominem, et eius actum Deo acceptum reddit: et inter alias virtutes praecipue caritas est gratia secundum eos. Alii vero dicunt e contrario, quod caritas et gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam: et haec opinio rationabilior videtur. Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur: scilicet natura proportionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis; et motus in finem. Sicut patet quod in terra est natura quaedam, per quam sibi competit esse in medio; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo, nullo prohibente, semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cuius habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis: qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens. Unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens: et ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae, et eius motus vel operatio; ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate, et a ceteris virtutibus. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in cap. II Cael. Hier.; ubi dicit, quod non potest aliquis habere

spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicuius naturae, nisi prius habeat esse in natura illa.

[57470] De veritate, q. 27 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit diligentes se; non tamen ita quod dilectio se diligentium sit ratio quare ipse diligat; sed potius e converso.

[57471] De veritate, q. 27 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides dicitur esse gratia praeveniens, in quantum in motu fidei primo apparet gratiae praevenientis effectus.

[57472] De veritate, q. 27 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam; sed specialiter alicui personae appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cuius persona mitti dicitur.

[57473] De veritate, q. 27 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas non sufficeret ad merendum bonum aeternum, nisi praesupposita idoneitate merentis, quae est per gratiam; aliter enim dilectio nostra non esset tanto praemio condigna.

[57474] De veritate, q. 27 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens, aliquid esse prius secundum rem, quod tamen posterius est de ratione alicuius hominis; sicuti prius est causa sanitatis quam ipsa sanitas in sanitatis subiecto; et tamen sanum per prius significat habentem sanitatem quam sanitatis causam. Similiter, quamvis prius sit divina dilectio qua Deus nos diligit, dilectione qua nos eum diligimus; tamen de ratione caritatis per prius est quod Deum faciat nobis carum quam quod nos Deo caros faciat: primum enim pertinet ad dilectionem in quantum est dilectio, non autem secundum.

[57475] De veritate, q. 27 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hoc quod caritas sola distinguat inter filios perditionis et regni, convenit ei in quantum non potest esse informis, sicut aliae virtutes: unde per hoc non excluditur gratia, qua ipsa caritas formatur.

[57476] De veritate, q. 27 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi sciverunt, invenitur: quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos.

[57477] De veritate, q. 27 a. 2 ad s. c. Alia concedimus, quamvis quaedam eorum non recte concludant.

Articulus 3

[57478] De veritate, q. 27 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae

[57479] De veritate, q. 27 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57480] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 1 Ioan. XX, 23, dominus dixit discipulis suis: *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ex quo patet quod homines possunt peccata remittere. Sed peccata non remittuntur nisi per gratiam. Ergo homines possunt gratiam conferre.

[57481] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hierarch., quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, et in alia corpora transfundunt; ita substantiae Deo appropinquantes eius lumen plenius recipiunt, et aliis tradunt. Sed lumen divinum est gratia. Ergo creaturae quaedam plenius gratiam recipientes, possunt eam aliis tradere.

[57482] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 3 Praeterea, bonum, secundum Dionysium, est diffusivum sui. Ergo quod plus habet de ratione boni, plus habet de ratione diffusionis. Sed formae spirituales plus habent de ratione boni quam corporales, utpote summo bono propinquiores. Cum ergo formae corporales in aliquibus creaturis existentes, sint principium suae communicationis in similitudine speciei; multo magis qui habet gratiam, poterit in alio gratiam causare.

[57483] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut affectus perficitur divino lumine gratiae, ita intellectus perficitur lumine veritatis. Sed lumen intellectus una creatura potest alteri praebere; quod patet ex hoc quod, secundum Dionysium, superiores Angeli inferiores illuminant: quae quidem illuminatio, secundum ipsum, est divinae scientiae assumptio. Ergo gratiam potest rationalis creatura aliis praebere.

[57484] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 5 Praeterea, Christus est caput nostrum, secundum humanam naturam. Sed capitis est sensus et motus in membra diffundere. Ergo Christus secundum humanam naturam diffundit spirituales sensus et motus, per quos gratiae intelliguntur, secundum Augustinum, in membra corporis mystici.

[57485] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 6 Sed dicendum, quod Christus secundum humanam naturam per ministerium gratiam in homines effudit.- Sed contra: Christus prae aliis omnibus singulariter est caput Ecclesiae. Sed per modum ministerii operari ad gratiae collationem convenit aliis Ecclesiae ministris. Ergo ad rationem capitis non sufficit quod gratiam infundat per modum ministerii.

[57486] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 7 Praeterea, mors et resurrectio Christi convenit ei secundum humanam naturam. Sed sicut dicit Glossa super illud Psalm. XXIX, 6, *ad vesperum demorabitur fletus*, resurrectio Christi est causa resurrectionis animae in praesenti, et corporis in futuro: resurrectio autem animae in praesenti est per gratiam. Ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiae.

[57487] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 8 Praeterea, forma substantialis, quae dat esse et vivere, est

nobilior forma accidentali qualibet. Sed aliquod agens creatum potest in formam substantialem, quae dat esse et vivere, scilicet vegetabilem et sensibilem. Ergo multo fortius potest in formam accidentalem, quae est gratia.

[57488] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 9 Sed dicebatur, quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia, cum non educatur de potentia materiae, non fit nisi per creationem: creare autem est infinitae potentiae, propter infinitam distantiam inter ens et nihil; et sic nulli creaturae potest competere.- Sed contra: infinita non est pertransire. Sed distantiam quae est de ente in nihil, contingit pertransire: quia creatura per seipsam in nihilum decideret, nisi manu conditoris teneretur, secundum Gregorium. Ergo inter ens et nihil non est infinita distantia.

[57489] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 10 Praeterea, posse creare gratiam non dicit potentiam infinitam simpliciter, sed solum secundum quid; quod patet ex hoc quod, si diceremus Deum nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentiae infinitae simpliciter. Sed non est inconveniens quod alicui creaturae conferatur potentia infinita secundum quid, quia ipsa gratia habet quodammodo virtutem infinitam, in quantum infinito bono coniungit. Ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem causandi gratiam.

[57490] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 11 Praeterea, ad gloriam regis pertinet quod habeat sub se potentes et virtuosos milites. Ergo ad gloriam Dei pertinet quod qui sunt ei subiecti, sint magnae potestatis. Si ergo ponatur quod aliquis sanctus possit conferre gratiam, in nullo praeiudicatur divinae gloriae.

[57491] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 12 Praeterea, Rom. III, 22, dicitur: *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi.* Sed, ut dicitur Rom. X, 17, *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Cum ergo verbum Christi sit a praedicatore, videtur quod gratia, sive iustitia, sit a fidei praedicatore.

[57492] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 13 Praeterea, unusquisque potest alteri dare quod suum est. Sed gratia, sive spiritus sanctus, est alicuius hominis, quia ei datur. Ergo aliquis potest dare alteri gratiam, sive spiritum sanctum.

[57493] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 14 Praeterea, nullus debet reddere rationem de eo quod non est in potestate sua. Sed praelati Ecclesiae debent reddere rationem de animabus subditorum; Hebr. XIII, 17: *ipsi enim pervigilant tamquam rationem reddituri pro animabus vestris.* Ergo animae subditorum sunt in potestate praelatorum, ut eas per gratiam possint iustificare.

[57494] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 15 Praeterea, ministri Dei magis sunt accepti Deo quam ministri regis temporalis ipsi regi. Sed ministri regis possunt alicui gratiam regis conciliare. Ergo ministri Dei possunt gratiam conciliare.

[57495] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 16 Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati. Sed sacerdos est causa impositionis manuum, quae est causa quod spiritus sanctus detur; actuum VIII, 17: *imponebant manus super eos et accipiebant spiritum sanctum.* Ergo sacerdos est causa gratiae, in qua spiritus sanctus datur.

[57496] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 17 Praeterea, omnis potestas communicabilis creaturae, ei communicata est: quia si Deus eam potuit et noluit communicare, fuit invidus: sicut Augustinus ad filii aequalitatem probandam argumentatur. Sed potestas conferendi gratiam fuit creaturae communicabilis, ut Magister dicit, 5 dist. IV Lib. Ergo potentia conferendi gratiam est communicata alicui creaturae.

[57497] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 18 Praeterea, secundum Dionysium, lex divinitatis est, per media, ultima in Deum reducere. Reductio autem creaturae rationalis in Deum est praecipue per gratiam. Ergo per superiores creaturas rationales, inferiores gratiam consequuntur.

[57498] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 19 Praeterea, magis est expellere principale quam accessorium. Sed hominibus data est potestas Daemones expellendi, qui sunt nobis causa malitiae, ut patet Lucae X, 17: et Matth. X, 8. Ergo hominibus data est potestas expellendi peccata, et ita conferendi gratiam.

[57499] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 20 Sed dicendum, quod hoc facit per ministerium.- Sed contra: sacerdos evangelicus est potior sacerdote legali. Sacerdos autem legalis operatur per modum ministerii. Ergo sacerdos evangelicus habet aliquid plus quam ministerium.

[57500] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 21 Praeterea, anima vivit vita naturae, et vita gratiae. Sed vitam naturae communicat alteri, scilicet corpori. Ergo et vitam gratiae potest alteri communicare.

[57501] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 22 Praeterea, culpa et gratia sunt contraria. Sed anima potest sibi ipsi esse causa culpae. Ergo potest sibi esse causa gratiae.

[57502] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 23 Praeterea, homo dicitur minor mundus, in quantum in se gerit maioris mundi similitudinem. Sed in maiori mundo aliquis spiritualis effectus, scilicet anima sensibilis et vegetabilis, est ab aliqua creatura. Ergo et in minori mundo, id est in homine, effectus spiritualis gratiae est ab aliqua creatura.

[57503] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 24 Praeterea, secundum Philos. in IV Metaph., perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: et loquitur de perfectione naturae. Maior autem est perfectio gratiae quam naturae. Ergo habens perfectionem gratiae potest alterum in gratia constituere.

[57504] De veritate, q. 27 a. 3 arg. 25 Praeterea, actio formae attribuitur habenti formam; sicut calefacere, qui est actus caloris, attribuitur igni. Sed iustificare est actus iustitiae. Ergo attribuenda est iusto. Iustificatio autem non est nisi per gratiam. Ergo et iustus potest dare gratiam.

[57505] De veritate, q. 27 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, Lib. XV de Trin.: quod sancti viri non possunt dare spiritum sanctum. Sed in dono gratiae datur spiritus sanctus. Ergo homo sanctus non potest gratiam dare.

[57506] De veritate, q. 27 a. 3 s. c. 2 Praeterea, si habens gratiam alteri gratiam dare potest: hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare solius Dei est; nec iterum de gratia quam ipse habet, aliquid largiendo, quia sic sua gratia minueretur, et esset minus acceptus Deo ex hoc

quod facit opus Deo acceptum: quod est inconveniens. Ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest.

[57507] De veritate, q. 27 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Anselmus probat in Lib. cur Deus homo, quod reparatio humani generis non poterat fieri per Angelum, quia sic esset suae salutis debitor Angelo, et nullo modo posset ad Angeli aequalitatem pervenire. Sed salus hominis est per gratiam. Ergo idem inconveniens sequeretur, si Angelus homini gratiam daret. Multo autem minus homo homini gratiam dat. Ergo nulla creatura potest gratiam dare.

[57508] De veritate, q. 27 a. 3 s. c. 4 Praeterea, secundum Augustinum, maius est iustificare impium quam creare caelum et terram. Sed per gratiam iustificatur impius. Cum igitur creare caelum et terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit.

[57509] De veritate, q. 27 a. 3 s. c. 5 Praeterea, omnis actio est per aliquam coniunctionem agentis ad patiens. Sed mentem, in qua est gratia, nulla creatura illabitur. Ergo nulla creatura potest gratiam conferre.

[57510] De veritate, q. 27 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod simpliciter concedendum est, quod nulla creatura potest creare gratiam effective; quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiae susceptionem. Cuius ratio triplex est. Prima sumitur ex conditione ipsius gratiae. Gratia enim, ut dictum est, art. 1 huius quaest., est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale: nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione. Primo quidem, quia eius solius est rem ultra statum naturae promovere, cuius est gradus naturae statuere et limitare; quod solius Dei constat esse. Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita potentia materiae, vel alicuius loco materiae. Potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest. Et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expulsionem aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque aliter ministerium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective gratiam causare potest. Secunda ratio sumitur ex operatione gratiae. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur: ipsa enim est quae praeparat hominis voluntatem ut bonum velit, secundum Augustinum. Voluntatem autem immutare solius Dei est, quamvis aliquo modo aliquis possit intellectum alterius immutare. Quod ideo est, quia cum principium alicuius actus sit potentia et obiectum, dupliciter actus alicuius potentiae potest immutari. Uno modo ex parte potentiae, dum aliquis in ipsa potentia operatur: quod solius Dei est respectu potentiarum quae non sunt organis affixae, scilicet intellectus et voluntatis; in aliis enim potentiis aliqualiter potest alius operari per accidens, secundum quod habet in organa actionem. Alio modo ex parte obiecti, adhibendo scilicet obiectum quod potentiam moveat. Voluntatem autem non movet obiectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum, ut beatitudo, vel aliquid huiusmodi, quod voluntati a solo Deo proponitur. Alia vero obiecta voluntatem non ex necessitate movent. Sed intellectum movent ex necessitate non solum prima principia naturaliter cognita, sed conclusiones, quae non sunt naturaliter notae, propter necessariam habitudinem earum ad principia; quae scilicet necessaria habitudo non invenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum

respectu boni naturaliter desiderati, cum multipliciter, saltem secundum existimationem, ad illud bonum naturaliter desideratum perveniri possit. Unde intellectum sufficienter aliqua creatura potest movere ex parte obiecti, non autem voluntatem. Ex parte vero potentiae, nec intellectum nec voluntatem. Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam, per quam voluntas immutatur, aliqua creatura conferre poterit. Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiae. Finis enim proportionatur principio agenti, eo quod finis et principium totius universi est unum; et ideo, sicut prima actio, per quam res in esse exeunt, scilicet creatio, est a solo Deo, qui est creaturarum primum principium et ultimus finis; ita gratiae collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini coniungitur, a solo Deo est.

[57511] De veritate, q. 27 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus remittit peccata active, ut patet Isa. XLIII, vers. 25: *ego sum (...) qui deleo iniquitates tuas propter me*; homines autem dicuntur remittere ministerio.

[57512] De veritate, q. 27 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinae; sic enim inferiores Angeli a superioribus illuminantur, quod ibi intendit.

[57513] De veritate, q. 27 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est ex defectu bonitatis gratiae quin habens eam possit in alium diffundere; sed est ex eius eminentia pariter, et defectu habentis, quia ipsa transcendit statum naturae creatae, et habens eam non ipsam participat in tanta perfectione ut eam communicare possit.

[57514] De veritate, q. 27 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu, ratione iam dicta, in corp. artic.

[57515] De veritate, q. 27 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, infundit gratiam effective: secundum quod homo, ministerio; unde dicitur Rom. cap. XV, 8: *dico autem Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis, propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.*

[57516] De veritate, q. 27 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ideo Christus secundum humanam naturam prae aliis ministris caput Ecclesiae dicitur, quia prae ceteris aliis ministerium habuit, in quantum per fidem ipsius sanctificamur, et per invocationem nominis eius sacramentis imbuimur, et virtute passionis eius tota humana natura a peccato primi parentis purgatur: et multa alia huiusmodi sunt quae Christo singulariter conveniunt.

[57517] De veritate, q. 27 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod, sicut dicit Damascenus III libro, ipsa Christi humanitas fuit quasi quoddam instrumentum divinitatis: et ideo quasi instrumentaliter ea quae sunt humanitatis, ut resurrectio, passio, et alia, ad effectum divinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis. Vel potest dici quod est causa nostrae resurrectionis spiritualis in quantum per eius fidem beatificamur. Vel potest dici quod est causa exemplaris resurrectionis spiritualis, in quantum in ipsa resurrectione Christi est quaedam similitudo nostrae spiritualis

resurrectionis.

[57518] De veritate, q. 27 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis non excedunt statum naturae creatae, sicut nec aliae formae naturales; et ideo agens naturale, praesupposita potentia quae est in natura respectu huiusmodi formarum, potest aliquo modo in earum eductionem: non autem est simile de gratia, ut ex dictis, in corp. art., patet.

[57519] De veritate, q. 27 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illa ratio non est usquequaque sufficiens. Nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri: formae autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur: sicut nec esse habent per se, sed in alio: et quamvis non habeant materiam ex qua, quae sit pars eorum, habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subiecta eorum transmutari. Secus autem est de anima rationali, quae est forma subsistens; unde proprie ei creari convenit. Supposita tamen hac ratione, solvendum est argumentum, dicendo, quod falsum, et falso concludit. Ad quod dicendum, quod duorum ad invicem distantia potest tripliciter se habere. Uno modo quod sit ex utraque parte infinita; sicut si unus haberet albedinem infinitam, et alius infinitam nigredinem. Et hoc modo est infinita distantia inter esse divinum et esse simpliciter. Alio modo ita quod sit ex utraque parte finita; sicut cum unus habet albedinem finitam et alter nigredinem finitam. Et sic esse creatum a non esse, secundum quid distat. Tertio modo ita quod sit ex una parte finita, et ex alia parte infinita; ut si unus haberet albedinem finitam, et alius infinitam nigredinem. Et talis est distantia inter esse creatum, et non esse simpliciter; quia esse creatum finitum est, non esse autem simpliciter est infinitum, in quantum omnem defectum qui cogitari potest, excedit. Haec ergo distantia transiri potest ex parte illa qua finita est; in quantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur: non autem ex parte illa qua infinita est.

[57520] De veritate, q. 27 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod posse causare gratiam pertinet ad potentiam simpliciter infinitam, in quantum est potentiae instituentis naturam, quae est infinita; et ideo ista duo non sunt compossibilia, quod aliquis possit dare gratiam, et alia facere non possit.

[57521] De veritate, q. 27 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ad gloriam regis pertinet potentia militum talis et tanta, quae eos ab eius subiectione non subtrahat; non autem si per potentiam ab eius subiectione auferrentur. Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo aequaretur utpote habens potentiam infinitam. Unde divinae gloriae derogaret, si aliqua creatura talem potentiam haberet.

[57522] De veritate, q. 27 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod auditus non est causa sufficiens fidei; quod patet ex hoc quod multi audiunt qui non credunt. Sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quae dicuntur. Non autem ad assentiendum cogitur aliqua necessitate rationis, sed voluntate; et ideo homo exterius annuntians non causat fidem, sed Deus, qui solus voluntatem potest mutare. Causat autem fidem in credente inclinando voluntatem, et illustrando intellectum fidei, ut non repugnet his quae a praedicatore proponuntur. Praedicator autem se habet sicut disponens exterius ad fidem.

[57523] De veritate, q. 27 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod illud quod meum est sicut possessio, possum alii dare: non autem quod meum est sicut forma inhaerens; non enim dare colorem vel quantitatem meam alteri possum. Sic autem gratia hominis est, et non primo modo.

[57524] De veritate, q. 27 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod praelatus quamvis non possit dare gratiam subdito, potest tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur, vel data non perdatur, admonendo vel corrigendo; et ratione huius, rationem reddere tenetur de animabus subditorum.

[57525] De veritate, q. 27 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ministri regis temporalis non conciliant regis gratiam alicui nisi per modum intercessionis. Et sic ministri Dei possunt divinam gratiam alicui peccatori conciliare, precibus impetrando, non autem effective causando.

[57526] De veritate, q. 27 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod manus impositio non causat spiritus sancti adventum; sed simul cum manus impositione spiritus sanctus advenit. Unde non dicitur in textu, quod apostoli imponentes manus, darent spiritum sanctum, sed quod imponebant manus, et illi accipiebant spiritum sanctum. Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis spiritus sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiae, ut post dicetur, hoc non habebit manus impositio in quantum est ab homine, sed ex institutione divina.

[57527] De veritate, q. 27 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod opinio Magistri non tenetur hic communiter, ut scilicet potestas creandi et iustificandi possit creaturae conferri; quamvis etiam Magister non dicat quod potestas iustificandi per auctoritatem possit creaturae conferri, sed solum per ministerium. Nec tamen sequitur, si communicabilis est creaturae, quod sit communicata. Cum enim dicitur quod omne quod est creaturae communicabile, est ei communicatum, intelligendum est de illis quae natura eius requirit; non autem de illis quae possunt esse naturalibus superaddita ex sola liberalitate divina; de his enim non apparet invidia, si non conferantur: et ideo non est simile de filio. Nam de ratione filiationis est ut filius habeat naturam generantis. Unde, si Deus pater plenitudinem suae naturae filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam vel ad invidiam pertinere; et praecipue secundum eos qui dicebant, quod pater filium necessitate naturae generat.

[57528] De veritate, q. 27 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod verbum Dionysii non est intelligendum quod infima fini ultimo coniungantur virtute causarum mediarum; sed quia causae mediae disponunt ad hanc coniunctionem, vel per illuminationem, vel quocumque alio ministerio.

[57529] De veritate, q. 27 a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod potestas illa data est apostolis ad expellendum Daemones a corporibus, quod constat esse minus quam expellere peccatum ab anima. Nec iterum datum est eis ut propria virtute Daemones expellerent, sed per invocationem nominis Christi impetrando per orationem: quod patet ex hoc quod dicitur Marc. XVI, 17: *in nomine meo Daemonia eiicient.*

[57530] De veritate, q. 27 a. 3 ad 20 Ad vigesimum dicendum, quod sacerdos legalis nec etiam per modum ministerii ad gratiae collationem operatur, nisi remote per exhortationem et doctrinam.

Sacramenta enim veteris legis, quorum erat minister, gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novae legis, quorum est minister sacerdos evangelicus; unde sacerdotium novum est dignius veteri, ut probat apostolus in epistola ad Hebr.

[57531] De veritate, q. 27 a. 3 ad 21 Ad vigesimumprimum dicendum, quod anima aliter se habet ad vitam naturalem, et ad vitam gratiae. Ad vitam enim gratiae se habet ut quod alio vivit: ad vitam vero naturae, ut quo aliud vivit. Et ideo vitam gratiae communicare non potest, sed communicatam recipit; vitam vero naturae communicat, nec tamen eam communicat nisi in quantum formaliter corpori unitur. Non est autem possibile quod anima alteri animae, quae vita gratiae vivere potest, formaliter uniatur; unde non est simile.

[57532] De veritate, q. 27 a. 3 ad 22 Ad vigesimumsecundum dicendum, quod non est impossibile aliquod agens agere secundum suam speciem vel infra; sed supra suam speciem nihil agere potest. Gratia autem est supra naturam animae; culpa vero est vel iuxta naturam respectu animalis partis, vel infra naturam respectu rationis; unde non est simile de culpa et gratia.

[57533] De veritate, q. 27 a. 3 ad 23 Ad vigesimumtertium dicendum, quod in minori mundo, scilicet homine, aliquod accidens spirituale quod naturam non excedit, virtute creata aliqualiter causatur, scilicet scientia a doctore in discipulo; non autem gratia, quia naturam excedit. Anima vero sensibilis et vegetabilis infra naturalem ordinem continetur.

[57534] De veritate, q. 27 a. 3 ad 24 Ad vigesimumquartum dicendum, quod perfectio gratiae potior est perfectione naturae ex parte formae perficientis, non autem ex parte perfectibilis. Nam quodammodo perfectius possidetur quod est naturale, quam quod est supra naturam: in quantum est naturali virtuti activae proportionatum; cuius proportionem donum supernaturale excedit: et ideo propria virtute non potest aliquod donum supernaturale transfundere, quamvis possit facere sibi simile in natura. Nec tamen hoc universaliter verum est; quia perfectiores creaturae sibi simile facere non possunt, ut sol non potest producere alium solem, nec Angelus alium Angelum; sed hoc tantum verum est in corruptibilibus creaturis, quibus vis generativa divinitus est provisa, ut continuetur esse secundum speciem, quod secundum individuum continuari non potest.

[57535] De veritate, q. 27 a. 3 ad 25 Ad vigesimumquintum dicendum, quod duplex est actus formae. Unus qui est operatio, ut calefacere, qui est actus secundus; et talis actus formae supposito attribuitur. Alius vero actus formae est materiae informatio, quae est actus primus; sicut vivificare corpus est actus animae; et talis actus supposito formae non attribuitur. Sic autem iustificare est actus iustitiae seu gratiae.

Articulus 4

[57536] De veritate, q. 27 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae

[57537] De veritate, q. 27 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[57538] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 1 Sicut enim dicit Bernardus in sermone de coena domini: *sicut canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per annulum investitur, sic divisiones gratiarum diversis sunt traditae sacramentis.* Sed liber non est causa canonicatus, nec baculus abbatiae, nec annulus episcopatus; ergo nec sacramenta gratiae.

[57539] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 2 Praeterea, si sacramentum est causa gratiae: aut principalis, aut instrumentalis. Non autem principalis, quia sic solus Deus gratiae est causa, ut dictum est; nec iterum instrumentalis, quia omne instrumentum habet aliquam actionem naturalem circa quod instrumentaliter operatur; sacramentum autem cum sit quid corporale, non potest aliquam naturalem actionem habere circa animam, quae est gratiae susceptiva: et sic instrumentalis causa gratiae esse non potest.

[57540] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 3 Praeterea, omnis causa activa, vel est perfectiva, vel dispositiva, ut ex verbis Avicennae haberi potest. Sed sacramentum non est causa gratiae perfectiva, quia sic esset causa gratiae principalis: nec iterum dispositiva, quia dispositio ad gratiam est in eodem in quo est gratia; scilicet in anima, ad quam res corporalis non attingit. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

[57541] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 4 Praeterea, si est causa gratiae: aut per propriam virtutem, aut per aliquam superadditam. Non per propriam virtutem, quia sic quaelibet aqua sanctificaret sicut aqua Baptismi; similiter nec per aliquam virtutem superadditam, quia omne quod recipitur in altero, recipitur in eo per modum recipientis: et sic, cum sacramentum sit materiale elementum, ut Hugo de sancto Victore dicit, non recipiet nisi virtutem materialem, quae non sufficit ad productionem formae spiritualis. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

[57542] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 5 Praeterea, illa virtus suscepta in materiali elemento, aut erit corporea, aut incorporea. Si incorporea, cum sit accidens quoddam, et subiectum eius sit corpus, accidens erit dignius subiecto: nam incorporeum corpore nobilius est; si autem sit virtus corporea, et causat gratiam, quae est forma spiritualis et incorporea, sequitur quod effectus sit nobilior causa: quod iterum est impossibile. Ergo impossibile est quod sacramentum gratiam causet.

[57543] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 6 Si dicatur quod huiusmodi virtus superaddita non est quid completum in aliqua specie, sed quoddam incompletum.- Contra: incompletum non potest esse causa completi. Gratia autem quoddam completum est. Ergo huiusmodi virtus incompleta causa gratiae esse non potest.

[57544] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 7 Praeterea, perfectum agens debet habere perfectum instru-

mentum. Sacramenta autem agunt ut instrumenta Dei, qui est agens perfectissimum. Ergo debent esse perfecta, et habere perfectam virtutem.

[57545] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 8 Praeterea, secundum Dionysium, in V c. Cael. Hier., lex divinitatis est per prima media, et per media ultima adducere. Ergo contra legem divinitatis est ut per ultima reducantur media vel prima in Deum. Sed in ordine creaturarum corporales sunt ultimae, substantiae vero spirituales sunt primae. Ergo non est conveniens quod per corporalia elementa gratia humanae menti conferatur, qua reducitur in Deum.

[57546] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 9 Praeterea, Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum, distinguit duplicem Dei actionem: unam quam operatur per subiectam creaturam; et aliam quam per seipsum immediate facit: et huiusmodi est illuminare animas. Sed gratiam conferre animae, est eam illuminare. Ergo Deus non utitur sacramento quasi instrumento medio ad gratiam conferendam.

[57547] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 10 Praeterea, si aliqua virtus elemento materiali confertur, per quam possit gratiam causare: aut illa virtus manet peracto sacramento, aut non. Si manet: tunc in aqua Baptismi, postquam verbo vitae est sanctificata, si aliquis baptizatur post Baptismum alterius, nullis verbis prolatis, erit baptizatus: quod falsum est. Si autem non manet: cum non sit assignare aliquod corruptivum contrarium, per seipsam deficit; et hoc videtur inconveniens (cum sit quoddam spirituale, et de maximis bonis, ex hoc quod est causa gratiae), ut tam subito evanescat.

[57548] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 11 Praeterea, agens praestantius est patiente: unde Augustinus probat, libro XII super Genesim ad litteram, quod corpus non imprimit in anima similitudines quibus cognoscit. Sed magis est remotum ut corpus non coniunctum animae in ea causet formam gratiae supernaturalem, quam quod corpus unitum in ea effectum naturalem causet. Ergo nullo modo videtur possibile quod huiusmodi corporalia elementa, quae sunt in sacramentis, sint causa gratiae.

[57549] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 12 Praeterea, efficacius anima disponit se ad habendam gratiam quam disponatur per sacramenta: quia dispositio qua se anima disponit, ducit ad gratiam sine sacramento, non autem e converso. Sed anima, quamvis se ad gratiam disponat, non ostenditur causa gratiae. Ergo, etsi sacramenta aliquo modo ad gratiam disponant, non sunt dicenda causa gratiae.

[57550] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 13 Praeterea, nullus artifex sapiens utitur instrumento aliquo nisi secundum convenientiam instrumenti; sicut carpentarius non utitur malleo ad secandum. Sed Deus est artifex sapientissimus. Ergo non utitur instrumento corporali ad effectum spiritualem, qui corporali naturae non competit.

[57551] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 14 Praeterea, medicus sapiens fortioribus morbis fortiora adhibet remedia. Sed morbus peccati est vehementissimus. Ergo ad eius curationem per gratiae collationem fortiora remedia Deus apponere debuit, et non corporalia elementa.

[57552] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 15 Praeterea, recreatio animae creationi debet respondere per

similitudinem. Sed Deus animam creavit nulla creatura mediante. Ergo similiter recreare debet per gratiam non mediante sacramento.

[57553] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 16 Praeterea, habere auxilia signum est impotentiae agentis. Sed instrumenta coadiuvant ad effectum principalis agentis. Ergo Deo, qui est potentissimus agens, non competit ut per sacramenta, quasi per instrumenta, gratiam conferat.

[57554] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 17 Praeterea, in omni instrumento requiritur sua naturalis actio, quae aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente. Sed materialis elementi naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiae, quam Deus in anima efficere intendit; ablutio enim non magis de prope respicit animam, quam ipsa aqua in Baptismo. Ergo huiusmodi sacramenta non operantur ad gratiam per modum instrumenti.

[57555] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 18 Praeterea, sacramenta sine ministro non conferuntur. Si ergo sacramenta sunt aliquo modo causa gratiae, et homo erit aliquo modo causa gratiae; quod est contra dictum Augustini qui dicit, quod *ministro non est collata potestas iustificandi, ne spes ponatur in homine.*

[57556] De veritate, q. 27 a. 4 arg. 19 Praeterea in gratia datur spiritus sanctus. Si ergo sacramenta sunt causa gratiae, erunt causa dationis spiritus sancti; quod est contra Augustinum, qui dicit, quod *nulla creatura potest dare spiritum sanctum.* Ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiae.

[57557] De veritate, q. 27 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod Magister dicit in IV Sentent., dist. 1, definiens sacramentum novae legis sic: *sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat.*

[57558] De veritate, q. 27 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit, quod gratia est fortior culpa; et hoc patet ab apostolo Rom. V, 15 sqq. Sed culpa causatur in anima per infectionem corporis. Ergo gratia potest causari in anima per sanctificationem corporalis elementi.

[57559] De veritate, q. 27 a. 4 s. c. 3 Praeterea, aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus elementis, aut nihil. Si nihil, tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum; quod est inconveniens. Si vero aliquid additur, cum non frustra addatur, erit effectivum alicuius quod prius efficere non poterat. Sed non nisi gratiae, cum ad hoc sint sacramenta instituta. Ergo sacramenta sunt effectiva gratiae.

[57560] De veritate, q. 27 a. 4 s. c. 4 Sed dicendum, quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam.- Sed contra: ordo, relatio quaedam est. Relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum, rationem cuius in ad aliquid est motus per accidens. Si ergo additur ordo, oportet quod aliquid absolutum addatur.

[57561] De veritate, q. 27 a. 4 s. c. 5 Praeterea, absolutum non causatur a relativo, quia relativum habet esse debilissimum. Si ergo sacramentis nihil additur nisi relatio per institutionem, non poterunt ex institutione sanctificare; quod est contra Hugonem de sancto Victore.

[57562] De veritate, q. 27 a. 4 s. c. 6 Sed dicendum, quod relatio illa non est causa sanctificationis,

sed divina virtus sacramentis assistens.- Sed contra: aut assistit divina virtus, quae est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante, aut non. Si non alio modo, non habebunt effectum post institutionem alium quam ante. Si vero alio modo, cum Deus non dicatur novo modo esse in creatura nisi per hoc quod novum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de novo sit superadditum ipsis sacramentis; et sic idem quod prius.

[57563] De veritate, q. 27 a. 4 s. c. 7 Praeterea, in quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et in confirmatione. Sed illa sanctificatio non inutiliter fit. Ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cuius esse poterunt gratiae aliqualiter causa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

[57564] De veritate, q. 27 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod sacramenta novae legis esse aliqualiter causam gratiae necesse est poni. Propter hoc enim lex occidere dicebatur et transgressionem augere, quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adiutricem contra peccatum non conferebat. Si ergo nova lex gratiam non conferret, similiter occidere diceretur, et transgressionem augere; cuius contrarium apostolica doctrina profitetur. Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliqualiter causando; unde Ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedentem, sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant, sed tantum significabant. Signa vero ad instructionem pertinent. Sic ergo, quia vetus lex tantum instruebat, eius sacramenta erant gratiae solum signa; quia vero nova lex et instruit et iustificat, eius sacramenta sunt gratiae et signum et causa. Quomodo vero sunt causa, non eodem modo omnes tradunt. Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiae, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo, qui sacramentis assistit, ut sic dicantur causa gratiae per modum causae sine qua non: et ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbeum accipit centum libras, non ideo quia denarius plumbeus sit causa faciens aliquid ad acceptionem centum librarum, sed quia sic statutum est ab eo qui potest dare, ut quicumque defert talem denarium accipiat tantam pecuniam. Similiter statutum est a Deo ut quicumque accipit sacramentum non fictus, gratiam accipiat, non quidem a sacramentis, sed ab ipso Deo; et hoc idem dicunt sensisse Magistrum in IV Sent. distinct. 1, cum dixit, quod *accipiens sacramentum quaerit salutem in inferioribus se, etsi non ab illis.* Haec autem opinio non videtur sufficienter dignitatem sacramentorum novae legis salvare. Si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum, et alia similia, non invenitur quod id quod causam dicunt sine qua non, se habeat ad effectum nisi sicut signum. Denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniae, et baculus potestatis, quae confertur abbati. Unde, si sic se habent sacramenta novae legis ad gratiam, sequitur quod sint solum signa gratiae, et ita nihil habebunt prae sacramentis veteris legis. Nisi forte quis dicat quod sacramenta novae legis sunt signa gratiae simul cum eis datae, sacramenta vero veteris legis gratiae promissae. Sed hoc magis pertinet ad conditionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum: quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc autem est tempus plenitudinis gratiae, propter reparationem humanae naturae iam factam; unde, secundum hoc, sacramenta ista si tunc fuissent cum toto eo quod nunc habent, nihil plus fecissent quam illa,

nec illa nunc minus facerent quam ista, nulla eis additione facta. Et ideo aliter dicendum, quod sacramenta novae legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter, aut violenter; per quem modum dicuntur illuminare sol et luna; calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter: quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Haec enim est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum; unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere, tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi in quantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formae artis. Et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam; aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae. Dicendum est ergo, quod nec sacramentum nec aliqua creatura potest gratiam dare per modum per se agentis, quia hoc solius virtutis divinae est, ut ex praecedenti art. patet. Sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter; quod sic patet. Damascenus in libro III dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum divinitatis; et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinae, sicut quod Christus tangendo leprosum mundavit; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi. Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectus divinae virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum; Apoc. I, 5: *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*; et Rom. III, 24: *iustificati (...) in sanguine ipsius.* Et sic humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis; quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta: quia humanitas Christi et spiritus et corpus est; ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis, quae est Christi, in nobis percipiamus. Unde illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, et est omnium aliorum consummativum, ut Dionysius dicit in Eccl. Hierarch., cap. III. Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad iustificationem operatur, ratione cuius sanctificatus Baptismo, sanctificatus sanguine Christi dicitur ab apostolo Hebr. X, 10. Unde passio Christi in sacramentis novae legis dicitur operari. Et sic sacramenta novae legis sunt causa gratiae quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

[57565] De veritate, q. 27 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus sufficienter rationem sacramentorum novae legis tangit, loquendo de eis secundum quod sunt signa, et non secundum quod sunt causae.

[57566] De veritate, q. 27 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sacramenta novae legis non sunt causa gratiae principalis, quasi per se agentia, sed causa instrumentalis. Et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam quae excedit formam propriam, sed

est ex virtute formae principalis agentis, scilicet Dei: quae est iustificare; et aliam quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere: et haec actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui iustificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens, quae huiusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, in quantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis.

[57567] De veritate, q. 27 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia ultimus finis respondet primo agenti tamquam principalis, ideo non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum. Et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiae per modum instrumentorum disponentium.

[57568] De veritate, q. 27 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriae formae: sic enim operarentur ut per se agentia; sed operantur per virtutem principalis agentis, scilicet Dei, in eis existentem. Quae quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis; quod patet ex hoc quod instrumentum movet in quantum movetur. Motus autem est actus imperfectus, secundum philosophum; unde, sicut illa quae movent in quantum sunt iam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam: ita illa quae movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam. Et huiusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum. Qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem, et applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta: unde habent virtutem non per modum entis completi, sed quasi incomplete. Et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.

[57569] De veritate, q. 27 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea, proprie loquendo: corporeum enim et incorporeum sunt differentiae entis completi; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens. Obiectio autem procedit ac si ista virtus esset quaedam forma completa.

[57570] De veritate, q. 27 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod incompletum non potest esse causa completi sicut per se agens; potest tamen incompletum ordinari aliqualiter ad completum per modum causae instrumentalis; sicut dicimus motum instrumenti esse causam formae inductae a principali agente.

[57571] De veritate, q. 27 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod de perfectione instrumenti non est quod agat per virtutem completam, sed quod agat in quantum movetur, et ita per virtutem incompletam; unde non sequitur sacramenta esse imperfecta instrumenta, quamvis virtus eorum non sit ens completum.

[57572] De veritate, q. 27 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit: principalis enim agentis est ut agat instrumento.

Et sic, quamvis ultima non reducant media vel suprema in Deum, possunt tamen ultima se habere ut quibus fiat reductio superiorum et mediorum in Deum. Unde Dionysius dicit, quod naturale est nobis ut per sensibilia in Deum manuducamur. Et hanc etiam causam assignat necessitatis visibilium sacramentorum, in I capite caelestis Hierarch.

[57573] De veritate, q. 27 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quae ad illuminationem animae agat sicut principale et per se agens; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

[57574] De veritate, q. 27 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quaedam sacramenta sunt in quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et confirmatione; quaedam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramenti. In omnibus igitur verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul, quae duo sunt unum sacramentum: unde, quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem, sine debita forma verborum et aliis quae ad hoc requiruntur, non sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis quae indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete. In sacramentis vero quae non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum; unde aqua in qua celebratus est Baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis, quod tamen non est de necessitate sacramenti. Nec est inconveniens ut virtus illa cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens et moveri, ut dictum est; et huiusmodi cessat cessante motione moventis: statim enim quando movens cessat movere, et mobile cessat moveri.

[57575] De veritate, q. 27 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis corporis elementum sit ignobilius anima, et propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propriae naturae; potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute divina.

[57576] De veritate, q. 27 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod anima agit disponendo ad gratiam virtute naturae propriae, sacramentum autem virtute divina ut eius instrumentum; et ideo non est simile.

[57577] De veritate, q. 27 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant.

[57578] De veritate, q. 27 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod sacramenta novae legis non sunt infirma remedia, sed valida, in quantum eis Christi passio operatur. Sacramenta vero veteris legis, quae passionem Christi praecesserunt, dicuntur infirma, ut patet Galat. IV, 9: *conversi estis ad infirma et egena elementa.*

[57579] De veritate, q. 27 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod creatio nihil praesupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio; recreatio vero praesupponit; et ideo non est simile.

[57580] De veritate, q. 27 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod Deus non utitur instrumentis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum convenientiam. Conveniens enim est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, id est per sensibilia, ut Dionysius dicit, II cap. Cael. Hierarch.

[57581] De veritate, q. 27 a. 4 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod actio naturalis materialis instrumenti adiuvat ad effectum sacramenti, in quantum per eam sacramentum suscipienti applicatur, et in quantum sacramenti significatio per actionem praedictam completur, sicut significatio Baptismi per ablutionem.

[57582] De veritate, q. 27 a. 4 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur determinatus minister, sicut patet in Baptismo; et in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro. Quaedam vero sacramenta sunt in quibus requiritur minister determinatus; et horum virtus partialiter consistit in ministro, sicut in materia et in forma. Nec tamen iustificare dicitur minister nisi per modum ministerii, in quantum operatur ad iustificationem conferendo sacramentum.

[57583] De veritate, q. 27 a. 4 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod spiritus sanctus non datur nisi ab eo qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est; et ideo solus Deus spiritum sanctum dat.

Articulus 5

[57584] De veritate, q. 27 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens

[57585] De veritate, q. 27 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[57586] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 1 Nihil enim contra seipsum dividitur per operantem et cooperantem. Ergo diversae sunt gratiae, operans scilicet et cooperans; et sic in uno homine est non una tantum gratia gratum faciens.

[57587] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 2 Sed dicendum, quod est una gratia secundum habitum operans et cooperans: sed divisio sumitur secundum diversos actus.- Sed contra: habitus distinguitur per actus. Si igitur actus sunt diversi, utriusque gratiae non poterit esse habitus unus.

[57588] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 3 Praeterea, nullus habet necesse petere id quod iam habet. Sed habens gratiam praevenientem necesse habet petere subsequentem, secundum Augustinum. Ergo

non est una gratia praeveniens et subsequens.

[57589] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 4 Sed dicebatur, quod habens gratiam praevenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi eiusdem gratiae conservationem.- Sed contra: gratia est potentior quam natura. Sed homo in statu naturae integrae potuit stare per se in eo quod acceperat, ut dicitur 24 dist., II Lib. Sentent. Ergo ille qui accepit gratiam praevenientem, potest in ea stare; et sic non habet necesse hoc petere.

[57590] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 5 Praeterea, forma diversificatur secundum diversitatem perfectibilium. Sed gratia est forma virtutum. Cum ergo virtutes sint multae, gratia non poterit esse una.

[57591] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 6 Praeterea, gratia praeveniens pertinet ad viam; sed gratia subsequens pertinet ad gloriam; unde Augustinus dicit: *praevenit, ut pie vivamus, subsequitur, ut cum illo vivamus: praevenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.* Alia autem est gratia viae, et gratia patriae, cum non sit eadem perfectio naturae conditae et naturae glorificatae, ut Magister dicit in 3 dist., II Lib. Ergo gratia praeveniens et subsequens non sunt idem.

[57592] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 7 Praeterea, gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem: unde Augustinus dicit, quod *praevenit ut velimus, et subsequitur ne frustra velimus.* Sed non est idem quod est principium actus interioris et exterioris; sicut patet in virtutibus, quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero et iustitia et alia huiusmodi, ad actus exteriores. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans, sive praeveniens et subsequens.

[57593] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 8 Praeterea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus. Sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu. Ergo nec potest esse unus habitus qui expellat omnem culpam ab affectu. Sed gratia expellit omnem culpam. Ergo gratia non est unus habitus.

[57594] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 9 Praeterea, gratia et culpa sunt contraria. Sed una culpa non inficit omnes potentias animae. Ergo nec una gratia potest omnes perficere.

[57595] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 10 Praeterea, Exod. XXXIII, 13, super illud, *si inveni gratiam*, dicit Glossa: *sanctis non sufficit una gratia. Una est quae praecedit, ut Deum cognoscant et diligant; alia est quae sequitur, ut se mundos et inviolatos custodiant, et proficiant.* Et sic in uno homine non est tantum una gratia.

[57596] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 11 Praeterea, diversus modus habens specialem difficultatem, requirit diversum habitum; sicut circa collationem magnorum donorum, quae sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia praeter liberalitatem, quae consistit circa communia dona. Sed perseveranter bene velle habet specialem difficultatem super hoc quod est bene velle simpliciter: velle autem bene simpliciter, est gratiae praevenientis; velle autem bene perseveranter, est gratiae subsequentis: unde Augustinus dicit, quod gratia praevenit,

ut homo velit; sequitur, ut impleat atque persistat. Ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia praeveniente.

[57597] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 12 Praeterea, sacramenta novae legis sunt causa gratiae, ut dictum est, art. IV, huius quaest. Sed ad eumdem effectum diversa sacramenta non ordinantur. Ergo sunt diversae gratiae in homine, quae per diversa sacramenta conferuntur.

[57598] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 13 Sed dicendum, quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam sed ad habitam augmentandam.- Sed contra: augmentum gratiae speciem gratiae non variat. Si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione praedicta quod sacramenta secundum speciem non differant.

[57599] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 14 Sed dicendum, quod sacramenta differunt specie penes diversas gratias gratis datas quae in diversis sacramentis conferuntur, et sunt proprii sacramentorum effectus.- Sed contra: gratia gratis data non opponitur culpae. Cum ergo sacramenta praecipue ordinentur contra culpam, videtur quod proprii effectus sacramentorum, penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiae gratis datae.

[57600] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 15 Praeterea, ex diversis peccatis diversa vulnera animae infliguntur, quae quidem omnia per gratiam sanantur. Cum igitur diversis vulneribus diversae respondeant medicinae, quia, secundum verbum Hieronymi; *non sanat oculum quod sanat calcaneum*; videtur quod sint diversae gratiae.

[57601] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 16 Praeterea, idem ab eodem non potest simul haberi et non haberi. Sed aliqui habent gratiam operantem qui non habent gratiam cooperantem, sicut parvuli baptizati. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans.

[57602] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 17 Praeterea, gratia proportionatur naturae sicut perfectio perfectibili. Sed in natura humana sic est quod non ab eodem principio immediate est esse et operatio: nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis. Ergo, cum in gratuitis gratia operans vel praeveniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principium; videtur quod non sit eadem gratia operans et cooperans.

[57603] De veritate, q. 27 a. 5 arg. 18 Praeterea, unus habitus non potest simul et semel duos actus producere. Sed actus gratiae operantis, qui est iustificare, vel sanare animam; et actus gratiae cooperantis vel subsequentis, qui est iuste operari, sunt simul in anima. Ergo gratia operans et cooperans non sunt eadem; et sic in homine non est una tantum gratia.

[57604] De veritate, q. 27 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Ubi sufficit unum, superfluum est ponere plura. Sed una gratia homini sufficit ad salutem: dicitur enim II Cor. cap. XII, 9: *sufficit tibi gratia mea.* Ergo in homine est una tantum gratia.

[57605] De veritate, q. 27 a. 5 s. c. 2 Praeterea, relatio non multiplicat essentiam rei. Sed gratia cooperans supra operantem nonnisi relationem addit. Ergo eadem est gratia per essentiam operans

et cooperans.

[57606] De veritate, q. 27 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod sicut ex dictis, art. I huius quaest., patet, gratia dicitur vel quod est gratis data, vel quod est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diversas esse, manifestum est. Sunt enim diversa quae homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatem humanae naturae, ut prophetia, operatio miraculorum, et alia huiusmodi, de quibus apostolus dicit I Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt.* Sed de his ad praesens non quaeritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis, art. I huius quaest., patere potest, dupliciter accipitur: uno modo pro ipsa divina acceptatione, quae est gratuita Dei voluntas; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, et facit eum dignum vita aeterna. Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam. Cuius ratio est, quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam aeternam sufficienter: dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam aeternam. Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum; quia si multa essent, neutrum eorum sufficeret, vel alterum superflueret. Sed ex hoc necesse est gratiam etiam aliquid unum esse simplex. Possibile enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet vita aeterna; sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus: quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia, sed omnia simul una gratia dicerentur, quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitae aeternae. Sic autem gratia non est una, sed sicut unus simplex habitus: et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinae; sed prius homo acceptatur a Deo, deinde actus eius, ut habetur Genes. IV, 4: *respexit Deus ad Abel et ad munera eius.* Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

et gloriam, praesupponitur ad perfectiones vel habitus, quibus humani actus perficiuntur, ut sint digni acceptari a Deo. Et sic oportet habitum gratiae indivisum manere, utpote praecedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima. Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed respectu omnium: quia quidquid est in eo, non potest esse diversum; ex parte autem effectuum divinorum potest esse multiplex: ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, et sanctas affectiones. Sic igitur gratia, secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum: secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multae gratiae in nobis.

[57607] De veritate, q. 27 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod gratia operans et cooperans potest distingui et ex parte ipsius gratuitae Dei voluntatis, et ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem sola efficit, sed dicitur cooperans respectu effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante. Ex parte vero gratuitae Dei voluntatis gratia operans dicetur ipsa iustificatio impii, quae fit ipsius doni gratuiti infusione. Hoc enim donum sola gratuita divina voluntas causat in nobis, nec aliquo modo eius causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis. Ex parte vero eiusdem gratia cooperans dicetur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum eius causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam praebendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et sic constat quod aliud est gratia operans et cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicetur operans et cooperans: operans quidem, secundum quod informat animam; ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem: hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii; cooperans vero dicetur secundum quod inclinat ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod praestat facultatem perseverandi usque in finem.

[57608] De veritate, q. 27 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod diversi effectus qui attribuuntur gratiae operanti et cooperanti, non possunt habitum diversificare. Effectus enim qui attribuuntur gratiae operanti, sunt causae effectuum qui attribuuntur gratiae cooperanti: ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu, sequitur quod in actum volendi exeat. Et ex ipso actu

volendi causatur exterior actus. Ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia qua resistimus peccato. Et sic unus et idem habitus gratiae est qui informat animam, et elicit actum interiorem et exteriorem, et quodammodo perseverantiam facit, in quantum tentationibus resistit.

[57609] De veritate, q. 27 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantumcumque homo habeat habitum gratiae, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis praedictis; et hoc propter infirmitatem nostrae naturae, et multitudinem impedimentorum, quae quidem non erant in statu naturae conditae: unde magis tunc poterat homo stare per seipsum quam nunc possint habentes gratiam, non quidem propter defectum gratiae, sed propter infirmitatem naturae; quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adiuvante. Et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

[57610] De veritate, q. 27 a. 5 ad 4 Et per hoc patet solutio ad quartum.

[57611] De veritate, q. 27 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum: sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia; sed dicitur forma virtutis, in quantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo in quantum circa substantiam actus apponuntur debitae conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur. Et hoc habet actus virtutis a prudentia; nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur in libro II Ethic. Et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia: nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus aeternae gloriae, nisi praesupposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.

[57612] De veritate, q. 27 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod gratia praeveniens et subsequens dicitur secundum ordinem eorum quae in esse gratuito inveniuntur: quorum quidem primum est subiecti informatio, sive impii iustificatio, quod idem est; secundum vero est actus voluntatis; tertium vero est actus exterior; quartum vero est spiritualis profectus et perseverantia in bono; quintum vero est praemii consecutio. Distinguitur igitur uno modo gratia praeveniens et subsequens, ut gratia praeveniens dicatur qua iustificatur impius, subsequens vero secundum quam iustificatus operatur. Secundo, ut praeveniens dicatur secundum quam aliquis recte vult, subsequens vero secundum quod rectam voluntatem in exteriori opere consequitur. Tertio, ut gratia praeveniens ad omnia haec referatur, subsequens vero ad perseverantiam in praedictis. Quarto, ut gratia praeveniens ad totum statum meriti referatur, gratia vero subsequens ad praemium. In tribus autem primis distinctionibus patet qualiter gratia praeveniens et subsequens est eadem vel diversa, ex his quae de operante et cooperante sunt dicta: quia secundum hos modos idem videtur esse gratia praeveniens et subsequens quod operans et cooperans. Secundum quartam vero distinctionem, si ipsum donum gratuitum in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur esse gratia praeveniens et subsequens. Sicut enim caritas viae non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc

quod in sua ratione nullum defectum importat: ita gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria: nec dicitur esse diversa perfectio naturae in statu viae et patriae quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem; quia aliquae virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

[57613] De veritate, q. 27 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod actus exterior et interior, quamvis sint diversa perfectibilia, sunt tamen ordinata, quia unum est causa alterius, ut dictum est.

[57614] De veritate, q. 27 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in peccato est duo considerare: scilicet conversionem et aversionem. Secundum conversionem quidem, peccata ab invicem distinguuntur, sed in aversione sunt connexa, in quantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur; et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur, sicut diversae ignorantiae diversis scientiis. Ex parte vero aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia. Ignorantiae autem non convertuntur in aliquo uno; et ideo non est simile.

[57615] De veritate, q. 27 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod una culpa formaliter non invenitur perficere omnes culpas, sicut unus habitus virtutis vel gratiae perficit omnes virtutes; et hac ratione una culpa non inficit omnes potentias, sicut una gratia perficit: non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subiecto, sed in quantum informat omnium potentiarum actus.

[57616] De veritate, q. 27 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod illa gratia quae sequitur, vel intelligitur alius effectus divinae voluntatis gratuitae, vel intelligitur idem habitus gratiae ad alium effectum relatus, ut ex praedictis, in solut. ad 6 arg., patet.

[57617] De veritate, q. 27 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod firme et immutabiliter habere habitum et operari, est conditio quae requiritur ad omnem virtutem; sicut patet ex philosopho in II Ethic.: et ideo iste modus non requirit specialem habitum.

[57618] De veritate, q. 27 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sicut diversae virtutes et diversa dona spiritus sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati, et participationes virtutis dominicae passionis, quae a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur, sunt manifesti: unde secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt: unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent, sed nomine gratiae nominantur; dicuntur enim gratiae sacramentales, et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quae istis effectibus coniungitur; et sic cum propriis effectibus habent effectum communem qui est gratia gratum faciens, quae etiam per sacramentum et non habenti datur, et habenti augetur.

[57619] De veritate, q. 27 a. 5 ad 13 Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et decimumquartum.

[57620] De veritate, q. 27 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus, ut dictum est, in Sol. ad 8 argum., et sic per unum donum gratiae sanantur: sed ex parte conversionis inferunt diversa vulnera, quae sanantur per diversas virtutes, et per diversos sacramentorum effectus.

[57621] De veritate, q. 27 a. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod in parvulis etsi non sit gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute: illa enim gratia operans quam acceperunt, sufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipsius usum habere poterunt.

[57622] De veritate, q. 27 a. 5 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut essentia animae immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subiecti, sive ad iustificationem impii, quae est effectus gratiae operantis. Sed effectus gratiae mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

[57623] De veritate, q. 27 a. 5 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod duos actus qui sunt operationes distinctae et ad invicem non ordinatae, non potest unus habitus causare simul et semel; sed duos actus quorum unus est operatio, et alius subiecti informatio, vel duas operationes, quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa exterioris, unus habitus causare potest: et sic se habent actus gratiae operantis et cooperantis, ut ex dictis, in solut. ad 6 et 7 argum., patet.

Articulus 6

[57624] De veritate, q. 27 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum gratia sit in essentia animae

[57625] De veritate, q. 27 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[57626] De veritate, q. 27 a. 6 arg. 1 Sicut enim se habet habitus qui est in potentia, ad potentiae effectum; ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens, ad essentiae effectum. Sed habitus qui est in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum suum, sicut caritas perficit voluntatem ad volendum: proprius autem effectus essentiae animae est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundum sui essentiam est forma corporis. Cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animae sicut in subiecto.

[57627] De veritate, q. 27 a. 6 arg. 2 Praeterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Gratia autem et culpa opponuntur. Cum ergo culpa non sit in essentia animae (quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animae privatur, cum tamen peccatum sive culpa secundum Augustinum, Lib. de natura

boni, c. IV, sit privatio modi speciei et ordinis), videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subiecto.

[57628] De veritate, q. 27 a. 6 arg. 3 Praeterea, gratuita praesupponunt naturalia. Sed potentiae sunt naturales proprietates animae, secundum Avicennam. Ergo gratia non est in essentia animae nisi praesupposita potentia; et sic est immediate in potentia sicut in subiecto.

[57629] De veritate, q. 27 a. 6 arg. 4 Praeterea, ibi est habitus vel quaecumque forma, ubi invenitur eius effectus. Sed effectus gratiae quilibet, tam operantis quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per singulos inducenti. Ergo gratia est in potentiis animae sicut in subiecto.

[57630] De veritate, q. 27 a. 6 arg. 5 Praeterea, imago recreationis respondet imagini creationis; quae duplex imago distinguitur in Glossa super illud Psalm. IV, 7, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Imago autem creationis attenditur secundum potentias: scilicet secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt tres animae vires, ut Magister dicit in I Sent., 3 dist. Ergo gratia potentias animae respicit.

[57631] De veritate, q. 27 a. 6 arg. 6 Praeterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur. Sed omnes habitus acquisiti, sunt in potentiis animae. Ergo et gratia, quae est donum habituale infusum.

[57632] De veritate, q. 27 a. 6 arg. 7 Praeterea, secundum Augustinum, per gratiam bona voluntas hominis praeparatur. Sed non nisi in quantum per gratiam voluntas perficitur. Ergo gratia est perfectio voluntatis; et sic est in voluntate sicut in subiecto, et non in essentia animae.

[57633] De veritate, q. 27 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur. Sed tota anima ordinatur ad Deum ut habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso. Ergo anima secundum suam totalitatem est gratiae susceptiva. Sed totum in anima est ipsa substantia animae, partes vero potentiae. Ergo anima secundum substantiam est subiectum gratiae.

[57634] De veritate, q. 27 a. 6 s. c. 2 Praeterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius, et Deo propinquius. Sed gratia est primum Dei donum, in nobis: ipsa enim praecedit et fidem et caritatem et alia huiusmodi, ut patet per Augustinum in II libro de praedestinatione sanctorum. Id autem quod in nobis prius est, et Deo propinquius, est animae essentia, a qua fluunt potentiae. Ergo gratia est in essentia animae sicut in subiecto.

[57635] De veritate, q. 27 a. 6 s. c. 3 Praeterea, idem creatum non potest esse in diversis. Sed gratia est quid creatum. Ergo non potest esse in diversis. Sed gratia se extendit ad omnium potentiarum actus, in quantum possunt esse meritorii. Ergo est in essentia animae, vel in omnibus potentiis. Sed non in omnibus. Ergo est in essentia animae sicut in subiecto.

[57636] De veritate, q. 27 a. 6 s. c. 4 Praeterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primae causae quam effectus causae secundariae. Sed essentia animae est principium potentiarum; et sic est causa secundaria earum, quarum primaria causa est Deus. Ergo essentia animae per prius

recipit influentiam gratiae quam potentiae.

[57637] De veritate, q. 27 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod sicut prius, art. 4, dictum est, de gratia duplex est opinio. Una quae dicit, gratiam et virtutem esse idem per essentiam. Et secundum hanc necesse est dicere quod gratia sit in potentia animae sicut in subiecto secundum rei veritatem, eo quod virtus quae perficit ad operandum, non nisi in potentia esse potest, quae est operationis principium: sed per quamdam appropriationem potest dici, secundum hanc opinionem, quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia et virtus, etsi non per essentiam, saltem differunt ratione; quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum eius, cum non propter actum anima acceptetur a Deo, sed e converso, ut dictum est, art. 4. Alia vero opinio, quam sustinemus, est quod gratia et virtus non sint idem per essentiam. Et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animae sicut in subiecto, et non in potentiis; quia cum potentia, in quantum huiusmodi, ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiae secundum propriam rationem ad operationem ordinari. Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum; unde oporteret, si gratia in potentia animae esset, quod esset idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur II Pet. I, 4; sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

[57638] De veritate, q. 27 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia non sit principium esse naturalis; perficit tamen esse naturale, in quantum addit spirituale.

[57639] De veritate, q. 27 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia, quae est principium actus. Culpa autem originalis est in anima secundum suam essentiam, per quam coniungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur. Et quamvis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiae animae per modum cuiusdam elongationis, sicut contrariae dispositiones elongant potentiam materiae ab actu formae.

[57640] De veritate, q. 27 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratuita praesupponunt naturalia, si proportionabiliter utraque accipiantur: et ideo virtus, quae est gratuitum operationis principium praesupponit potentiam, quae est eiusdem principium naturale; et gratia, quae est principium esse spiritualis, praesupponit essentiam animae, quae est principium esse naturalis.

[57641] De veritate, q. 27 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod primus et immediatus effectus gratiae invenitur in essentia animae, scilicet forma secundum esse spirituale.

[57642] De veritate, q. 27 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod imago creationis consistit et in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.

[57643] De veritate, q. 27 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod habitus acquisiti causantur ex

nostris actibus, et ideo non pertinent ad animam nisi mediantibus potentiis quarum sunt actus; gratia autem ex influentia divina; et ideo non est simile.

[57644] De veritate, q. 27 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod gratia praeparat voluntatem mediante caritate, cuius gratia est forma.

Articulus 7

[57645] De veritate, q. 27 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum gratia sit in sacramentis

[57646] De veritate, q. 27 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[57647] De veritate, q. 27 a. 7 arg. 1 Culpa enim opponitur gratiae. Sed culpa non est in aliquo corporali. Ergo nec gratia est in sacramentis, quae sunt elementa materialia, secundum Hugonem de sancto Victore.

[57648] De veritate, q. 27 a. 7 arg. 2 Praeterea, gratia ordinat ad gloriam. Sed sola natura rationalis est capax gloriae. Ergo in ea sola potest esse gratia; et ita non est in sacramentis.

[57649] De veritate, q. 27 a. 7 arg. 3 Praeterea, gratia inter maxima bona computatur. Sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subiecto. Cum ergo media bona sint anima et potentiae eius, videtur quod gratia non possit esse in alio subiecto; et sic non est in sacramentis.

[57650] De veritate, q. 27 a. 7 arg. 4 Praeterea, sicut se habet subiectum corporale ad accidens corporale, ita subiectum spirituale ad accidens spirituale. Ergo commutatim, sicut subiectum corporale ad accidens spirituale, ita subiectum spirituale ad accidens corporale. Sed accidens corporale in nullo subiecto spirituali esse potest. Ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

[57651] De veritate, q. 27 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod Hugo de sancto Victore dicit, quod *sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.*

[57652] De veritate, q. 27 a. 7 s. c. 2 Praeterea, Galat. IV, 9, dicit apostolus, sacramenta legalia esse infirma et egena elementa: quia gratiam non continent, ut dicit Glossa. Si ergo in sacramentis novae legis non esset gratia, essent ipsa infirma et egena elementa; quod est absurdum.

[57653] De veritate, q. 27 a. 7 s. c. 3 Praeterea, super illud Psalm. XVII, 12, *posuit tenebras* etc., dicit Glossa quod *remissio peccatorum posita est in Baptismo.* Remissio autem peccatorum est per gratiam. Ergo gratia est in sacramento Baptismi, et pari ratione in aliis.

[57654] De veritate, q. 27 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subiecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiae esse possunt. Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter. Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis: et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quae non movet nisi mota; unde nec sic gratia est in sacramentis. Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis. Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eamdem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eamdem rationem, sicut patet in effectibus aequivocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis: forma enim domus in aedificatore non est natura quaedam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne; sed est quaedam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eamdem rationem, nec ut natura quaedam, nec ut quiescens, sed per modum cuiusdam defluxus est in causa; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus. Et hoc modo gratia est in sacramentis; et tanto minus, quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur; sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiae gratum facientis, vel augmentum.

[57655] De veritate, q. 27 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali, scilicet in semine peccatum originale.

[57656] De veritate, q. 27 a. 7 ad 2 Secundum et tertium concludunt quod gratia non sit in sacramentis sicut in subiecto.

[57657] De veritate, q. 27 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis, sicut e converso; et ideo non tenet in proposito proportio commutata.

[57658] De veritate, q. 27 a. 7 ad s. c. Alia quae sunt in oppositum, concedimus; ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et dispositionibus; et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.

Quaestio 28

Prooemium

[57659] De veritate, q. 28 pr. 1 Et primo quaeritur utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum.

[57660] De veritate, q. 28 pr. 2 Secundo utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.

[57661] De veritate, q. 28 pr. 3 Tertio utrum ad iustificationem impii liberum arbitrium requiratur.

[57662] De veritate, q. 28 pr. 4 Quarto quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur, utrum scilicet motus in Deum.

[57663] De veritate, q. 28 pr. 5 Quinto utrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

[57664] De veritate, q. 28 pr. 6 Sexto utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem.

[57665] De veritate, q. 28 pr. 7 Septimo utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae.

[57666] De veritate, q. 28 pr. 8 Octavo utrum in iustificatione impii, motus liberi arbitrii naturaliter praecedat infusionem gratiae.

[57667] De veritate, q. 28 pr. 9 Nono utrum iustificatio sit in instanti.

Articulus 1

[57668] De veritate, q. 28 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum

[57669] De veritate, q. 28 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[57670] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 1 Iustificatio enim a iustitia dicitur, quae est una virtus. Peccatorum autem remissio non fit per unam tantum virtutem; nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur, sed omnibus. Ergo iustificatio non est peccatorum remissio.

[57671] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 2 Sed dicendum, quod peccatorum remissio fit per iustitiam generalem.- Sed contra: iustitia generalis, secundum philosophum in V Ethic., cap. I, est idem quod omnis virtus. Remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiae. Ergo peccatorum remissio non debet dici iustificatio, sed magis gratificatio.

[57672] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 3 Praeterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam praecipue fieri debet quae cum peccato simul esse non potest. Haec autem est caritas, quae nunquam est informis. Ergo remissio peccatorum non debet iustitiae attribui, sed magis caritati.

[57673] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 4 Praeterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Prov. X, 12: *universa delicta operit caritas.*

[57674] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 5 Praeterea, peccatum est mors spiritualis animae. Morti autem vita opponitur. Cum ergo vita spiritualis praecipue fidei attribuatur in Scriptura, ut patet Habac. II, 4, et Rom. I, vers. 17: *iustus autem meus ex fide vivit*; videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat, et non iustitiae.

[57675] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 6 Praeterea, idem videtur ex hoc quod habetur Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum.*

[57676] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 7 Praeterea, iustificatio praecedit gratiam sicut motus terminum ad quem. Remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam. Ergo iustificatio prior est quam peccatorum remissio; et sic non sunt idem.

[57677] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 8 Praeterea, iustitiae actus est reddere debitum. Sed peccatori non debetur venia, sed magis poena. Ergo remissio peccatorum non debet iustitiae attribui.

[57678] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 9 Praeterea, iustitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, ut Bernardus dicit. Sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miseriae: *quia miseros facit populos peccatum*, ut habetur Prov. XIV, 34. Ergo remissio peccatorum non debet attribui iustitiae, sed magis misericordiae.

[57679] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 10 Sed dicendum, quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui.- Sed contra: iustitia aequalitatem respicit. Meritum autem congrui non est aequale praemio. Ergo meritum congrui non sufficit ad rationem iustitiae.

[57680] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 11 Praeterea, remissio peccatorum est unum de quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii. Ergo iustificatio impii non est peccatorum remissio.

[57681] De veritate, q. 28 a. 1 arg. 12 Praeterea, quicumque fit iustus, iustificatur. Sed aliquis factus est iustus cui peccata remissa non sunt, scilicet Christus, et primus homo in statu innocentiae, si gratiam habuit. Ergo iustificatio non est peccatorum remissio.

[57682] De veritate, q. 28 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur in Glossa Rom. VIII, 29, super illud: *quos vocavit, hos et iustificavit*: Glossa, *remissione peccatorum.* Ergo remissio peccatorum est iustificatio.

[57683] De veritate, q. 28 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod differentia est inter motum et mutationem. Nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abiicitur, et aliquid affirmative significatum acquiritur: est enim motus de subiecto in subiectum, ut dicitur in V Physic. Per subiectum autem intelligitur hoc aliquid affirmative monstratum, ut album et nigrum. Unde unus motus alterationis est quo album abiicitur et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus quae sunt generatio et corruptio, aliter est; nam generatio est mutatio de non subiecto in subiectum, ut de non albo in album; corruptio vero est mutatio de subiecto in non subiectum, ut de albo in non album. Et ideo in abiectione unius affirmati, et adeptione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio, et alia corruptio, vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo, si in transitu qui est de albedine in nigredinem, consideretur ipse motus: idem motus figuratur per ablationem

unius et inductionem alterius; non autem significatur eadem mutatio, sed diversa: tamen se invicem concomitantes, quia generatio unius non est sine corruptione alterius. Iustificatio autem significat motum ad iustitiam, sicut dealbatio motum ad albedinem; quamvis posset iustificatio significare formalem iustitiae effectum, nam iustitia iustificat, sicut albedo facit album. Si ergo iustificatio accipiatur ut quidam motus; cum oporteat eumdem motum intelligi quo peccatum aufertur et iustitia inducitur, idem erit iustificatio quod peccatorum remissio, solum ratione differens: prout ambo eumdem motum nominant, sed unum, secundum respectum ad terminum a quo, aliud vero secundum respectum ad terminum ad quem. Si autem accipiatur iustificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet iustitiae generationem; et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpae. Sic autem iustificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Utrolibet autem modo iustificatio accipiatur, oportet quod a tali iustitia dicatur quae peccato cuilibet opposita sit; nam, et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantes contrariorum sunt. Dicitur autem iustitia tripliciter. Uno modo secundum quod est quaedam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur iustitia qua homo dirigitur in his quae veniunt in communicationem vitae, sicut sunt contractus diversi. Haec autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quae circa huiusmodi communicationem fiunt, sicut furtum, rapina, et alia huiusmodi. Unde sic non potest iustitia hic accipi. Alio modo dicitur iustitia legalis, quae, secundum philosophum, est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, iustitia legalis dicitur, quia legem servat: sicut fortis cum in acie fortiter confligit propter salutem reipublicae. Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus sit iustitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis iustitiae, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus: quod potest contingere de actu cuiuslibet virtutis; et sic per consequens nec omnis actus peccati iustitiae legali opponitur. Unde nec a iustitia legali dici potest iustificatio, quae est remissio peccatorum. Tertio modo iustitia nominat quemdam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad seipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur; quod appellat philosophus in V Ethic. iustitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires eiusdem personae, iustitia proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic iustitiae omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac iustitia iustificatio nominatur sive sicut motus a termino, sive sicut effectus formalis a forma.

[57684] De veritate, q. 28 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de iustitia speciali.

[57685] De veritate, q. 28 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod iustificatio non dicitur a iustitia legali, quae est omnis virtus; sed a iustitia quae dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia iustificatio denominatur: quia huic iustitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat; gratia vero est in essentia animae.

[57686] De veritate, q. 28 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritas dicitur causa remissionis

peccatorum, in quantum per eam homo Deo coniungitur, a quo aversus peccato erat. Non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed praedictae iustitiae.

[57687] De veritate, q. 28 a. 1 ad 4 Et per hoc patet solutio ad quartum.

[57688] De veritate, q. 28 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod vita spiritualis attribuitur fidei, eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita; sicut dicitur in II de anima, quod vivere inest viventibus secundum animam vegetabilem, propter hoc quod in eius actu, primo manifestatur vita; non tamen omnis actus vitae naturalis est per animam vegetabilem. Et similiter non omnis actus vitae spiritualis est fidei, sed aliarum virtutum. Unde non omne peccatum directe et immediate fidei opponitur.

[57689] De veritate, q. 28 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod purificatio cordium fidei attribuitur, in quantum in purificatione praedicta primo apparet motus fidei: *accedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut habetur Hebr. XI, 6.

[57690] De veritate, q. 28 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut iustificatio potest accipi ut motus ad iustitiam, et ut effectus formalis iustitiae, ita etiam remissio culpae: nam, sicut iustitia formaliter iustificat, ita et culpam formaliter abiicit, sicut formaliter albedo abiicit nigredinem. Sic ergo remissio culpae, ut est formalis effectus iustitiae vel gratiae, sequitur gratiam; et similiter iustificatio. Prout autem significatur ut motus quidam, praeintelligitur ad gratiam, sicut et iustificatio.

[57691] De veritate, q. 28 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod aliqua operatio potest dupliciter nominari, scilicet a principio, et a fine: sicut actio qua medicus agit in infirmum, nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinae; sed ex parte finis dicitur sanatio, quia est via ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur iustificatio ex parte termini vel finis: dicitur etiam et miseratio ex parte principii, in quantum est opus divinae misericordiae; quamvis et in remissione peccatorum aliqua iustitia servetur, secundum quod *omnes viae domini sunt misericordia et veritas*: praecipue quidem ex parte Dei, in quantum remittendo peccata facit quod Deum decet, secundum quod Anselmus dicit in Proslogio: *cum parcis peccatoribus, iustus es, decet enim te.* Et hoc est quod in Psal. XXX, 1, dicitur: *in iustitia tua libera me.* Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet iustitia ex parte eius cui peccatum remittitur, in quantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficiens.

[57692] De veritate, q. 28 a. 1 ad 9 Et per hoc patet responsio ad nonum et decimum.

[57693] De veritate, q. 28 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re vel ratione a iustificatione; et sic condividitur contra gratiae infusionem, et ponitur unum de quatuor quae ad iustificationem impii requiruntur.

[57694] De veritate, q. 28 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ad iustificationem, in quantum huiusmodi, pertinet iustitiae collatio; sed in quantum est impii iustificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio: et hoc modo Christo non competit, nec etiam homini in statu innocentiae.

Articulus 2

[57695] De veritate, q. 28 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia

[57696] De veritate, q. 28 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57697] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 1 Facilius enim est destruere quam construere. Sed homo sufficit per seipsum ad construendum peccatum. Ergo per seipsum sufficit ad destruendum; et ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

[57698] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 2 Praeterea, contraria peccata non possunt simul inesse eidem. Sed aliquis qui fuit in peccato uno, potest per seipsum transire ad contrarium; sicut qui fuit avarus, potest per seipsum fieri prodigus. Ergo aliquis per seipsum potest exire a peccato in quo fuit: et sic ad remissionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

[57699] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 3 Sed dicendum, quod peccata sunt contraria sicut contrarii actus, non autem sicut contrariae formae.- Sed contra: peccatum adhuc remanet quando actu transit, ut Augustinus dicit in Lib. de nuptiis et concupiscentia; nec ad remissionem peccatorum sufficit quod actus peccati transierit. Ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget. Sed contrariorum contrarii sunt effectus. Illa ergo quae ex contrariis peccatis remanent, sunt contraria; et sic non possunt simul esse; et ita idem sequetur quod prius.

[57700] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 4 Praeterea, contrariorum mediatorum unum potest removeri sine hoc quod aliud inducatur; sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis. Sed inter statum culpae et statum gratiae est aliquod medium; scilicet status naturae conditae, in quo, secundum quosdam, homo neque gratiam habuit neque culpam. Ergo non est necessarium ad remissionem culpae quod aliquis gratiam accipiat.

[57701] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 5 Praeterea, plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrumpendo. Sed homo potuit a statu naturae, in quo gratiam non habebat, corruere in statum culpae. Ergo Deus potest hominem a statu culpae reducere in statum naturae sine gratia.

[57702] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 6 Praeterea, peccatum postquam actu transit, dicitur remanere reatu, secundum Augustinum in Lib. de nuptiis et Concupisc. in quantum actus peccati praeteritus imputatur ad poenam. Ergo e contrario dicitur remitti, secundum quod non imputatur ad poenam; secundum illud Psalm. XXXI, 2: *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum.* Sed imputare vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo. Ergo ad remissionem peccati non requiritur gratia

in eo cui peccatum remittitur.

[57703] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 7 Praeterea, quicumque est totaliter causa alicuius, potest totaliter in illud ad destruendum et construendum, quia cessante operatione causae cessat effectus. Sed homo est totaliter causa peccati. Ergo totaliter potest in peccatum destruendum vel construendum; et sic, ut videtur, homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

[57704] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 8 Praeterea, cum peccatum sit in anima, ab illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animae illabitur. Solus autem Deus animae illabitur, secundum Augustinum. Ergo Deus solus per seipsum absque gratia peccatum remittit.

[57705] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 9 Praeterea, si gratia removet culpam: aut gratia quae est, aut gratia quae non est. Non autem gratia quae non est, quia quod non est, non facit aliquid; similiter neque gratia quae est, quia cum sit accidens, eius esse est inesse: cum autem inest gratia, iam culpa non inest, et ita expelli non potest. Ergo gratia non requiritur ad remissionem culpae.

[57706] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 10 Praeterea, gratia et culpa non possunt simul esse in anima. Si ergo gratia infunditur ad remissionem culpae, oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat. Ergo cum culpa esse desierit, erit dare ultimum instans in quo fuit culpa: et similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest. Haec autem oportet esse duo instantia, quia gratia et culpa non simul insunt: inter quaelibet autem duo instantia est tempus medium, ut probatur in VI Phys. Ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet; et sic non est necessaria gratia, ut videtur, ad remissionem culpae.

[57707] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 11 Praeterea, Augustinus dicit, quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat, et non e converso. Donum ergo gratiae praesupponit amorem divinum. Sed amor iste divinus quo Deus pater diligit unigenitum suum et membra eius, non est hominis existentis in culpa. Ergo culpae remissio praecedit gratiam ordine naturae; et sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

[57708] De veritate, q. 28 a. 2 arg. 12 Praeterea, per circumcisionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, ut patet per Bedam. Circumcisio autem gratiam non conferebat, quia cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit unde concupiscentiam posset vincere; et sic lex vetus non occidebat occasionaliter, ut dicitur Roman. VII, vers. 8, 11, et sic non fuit necessaria mors Christi: *quia si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est*, ut dicitur Galat. II, 21. Hoc autem est inconveniens. Ergo inconveniens videtur quod circumcisio gratiam conferret: potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

[57709] De veritate, q. 28 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in Psalmo LXXVII, 39: *recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens*; Glossa Hieron.: *per se vadens in peccatum, et non rediens per se a peccato; ideo Deus per gratiam revocat homines, quia per se redire non possunt.*

[57710] De veritate, q. 28 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Rom. III, 24, dicitur: *iustificati gratis per gratiam*

ipsius.

[57711] De veritate, q. 28 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio; remissio et retentio peccati non respiciunt conversionem, sed magis aversionem et id quod ad aversionem sequitur: et ideo cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem. Unde Augustinus in Lib. de nuptiis et concupiscentia: *si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura: fili, peccasti, non adiicias iterum. Non autem sufficit, sed addidit: et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod aversio et ea quae consequuntur ipsam ex actu peccati praeteriti, sanantur. Sunt autem tria ex parte aversionis, sese concomitantia, ratione quorum sine gratia remissio peccatorum fieri non potest: scilicet aversio, offensa, et reatus. Aversio namque intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cuius se impotentem fecit; alias aversio non esset culpabilis. Non ergo potest praedicta aversio removeri, nisi fiat coniunctio ad bonum incommutabile, a quo per peccatum discessit. Haec autem coniunctio non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat, et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhaeret. Unde ad sanandam praedictam aversionem requiritur gratiae et caritatis infusio; sicut ad sanationem caecitatis requiritur restitutio potentiae visivae. Offensa etiam, quae ex peccato sequitur, sine gratia aboleri non potest; sive accipiatur offensa ex parte hominis, in quantum homo peccando Deum offendit; sive ex parte Dei, secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Ps. V, 7: *odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori postponit, iniuriam ei facit; et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad effectum suum praeponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis eius cui per peccatum quodammodo iniuria fit, dum ipse Deus contemnitur, et eius praeceptum. Unde ad hanc offensam abolendam non sufficiunt vires humanae, sed requiritur munus divinae gratiae. Ipse etiam Deus dicitur peccatori offensus, vel eum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia; sic enim nihil odit eorum quae fecit, ut dicitur Sapient. cap. XI, 25; sed quod opponitur amori quo diligit sanctos, bona aeterna eis praeparando. Huius autem amoris effectus est donum gratiae gratum facientis, ut in quaestione de gratia dictum est. Unde offensa qua Deus homini offenditur, non removetur nisi per hoc quod gratiam dat. Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad poenam sensibilem, sed praecipue ad poenam damni, quae est carentia gloriae. Unde reatus non tollitur quamdiu homini non datur unde possit ad gloriam pervenire. Hoc autem est gratia: et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

[57712] De veritate, q. 28 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ipsum peccatum est quaedam gratiae destructio, eius autem remissio est constructio. Unde facilius est peccatum incurrere quam a peccato exire.

[57713] De veritate, q. 28 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccata habent contrarietatem ex parte conversionis, ex qua non attenditur peccatorum remissio, ut dictum est, in corp. art. Ex parte autem aversionis, et eorum quae aversionem sequuntur, habent convenientiam. Unde nihil prohibet contrariorum actuum praecedentium reatus simul in anima remanere; non enim qui ex avaritia in prodigalitatem mutatur, reatum avaritiae habere desinit, sed solum actum vel habitum.

[57714] De veritate, q. 28 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccata quamvis sint contraria ex parte conversionis, non tamen oportet quod aversiones vel reatus remanentes sint contraria, quia sunt effectus contrariorum per accidens, cum eveniant praeter intentionem operantis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus qui sunt per se, et non qui sunt per accidens. Unde et ex contrariis actibus sequuntur contrarii habitus et dispositiones; huiusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

[57715] De veritate, q. 28 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod supposita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit (quamvis hoc a quibusdam non concedatur), dicendum est, quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicuius subiecti simpliciter accepti, quae sunt immediata quantum ad tempus determinatum; sicut caecus et videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem. Similiter et homini respectu status naturae conditae gratia et culpa comparantur ut contraria mediata. Sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod in omnes eius posteros transiret, nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem.

[57716] De veritate, q. 28 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etsi Adam in statu suae conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam est adeptus. Unde a statu gratiae cecidit, et non solum a statu naturae. Sed tamen si a solo statu naturae decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinitae offensae donum divinae gratiae requireretur.

[57717] De veritate, q. 28 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequenter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam, per quam digni reddimur vita aeterna ad quam nos dirigit; ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu praedicto digni sumus absolvi; et hoc est gratia.

[57718] De veritate, q. 28 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod peccator per se est peccati causa quantum ad conversionem; sed quoad aversionem, et ea quae eam consequuntur, est causa per accidens, cum sit non intenta. Haec enim per se causam habere non possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato; malum enim causam non habet, secundum Dionysium, IV cap. de Divin. Nomin. Vel dicendum, et melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa permanentiae eorum quae ex peccato relinquuntur; immo horum est causa partim iustitia divina, per quam iuste ordinatum est ut qui noluit stare in gratia dum posset, non possit etiam si velit; partim ex defectu virium naturae, quae non sufficiunt ad expiationem, rationibus iam dictis. Sicut homo cum se in foveam proiicit, est causa ipsius proiectionis; sed quies quae consequitur, est

ex natura: unde non potest a fovea exire, sicut potuit se in foveam proiicere. Et similiter est in proposito.

[57719] De veritate, q. 28 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod operari remissionem culpae intelligitur dupliciter: effective et formaliter: sicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non est medium in remissione culpae sicut effective operans, sed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animae illabitur, non excluduntur qualitates animae vel naturales vel gratuitae: his enim anima informatur; sed excluduntur aliae substantiae subsistentes, quae intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui intimius est in anima quam formae praedictae; eo quod Deus est in ipso esse animae ut causans et conservans; sed praedictae formae vel qualitates ad hoc non pertingunt, sed essentiam animae quasi circumstant.

[57720] De veritate, q. 28 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod gratia quae est et inest, culpam expellit, non eam quae est, sed quae non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modum causae efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad eius corruptionem), sed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subiectum, sequitur quod culpa in subiecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate.

[57721] De veritate, q. 28 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ad hoc et similia solet esse multiplex responsio. Prima est, quod instans quamvis sit unum re, est tamen plura ratione, in quantum est principium futuri et finis praeteriti. Et sic nihil prohibet simul in eodem instanti esse culpam et gratiam in anima; ita tamen quod culpa insit in illo instanti, secundum quod est finis praeteriti, gratia autem, secundum quod est principium futuri. Sed hoc stare non potest. Nam esse principium futuri et finem praeteriti, dicit diversum respectum instantis, ex quo eius substantia non multiplicatur, sed manet una; et ita secundum rem, sequitur culpam et gratiam in eodem indivisibili temporis esse in anima. Nam instans nominat indivisibile temporis: hoc autem est simul esse; et ita sequitur contraria simul inesse. Et praeterea, secundum philosophum in VIII Physic., *quando aliquid in movendo utitur uno signo ut duobus, necesse est intercidere quietem mediam*; propter quod probat motus reflexos non esse continuos. Unde si aliquis utatur uno instanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium: et sic erit anima aliquando sine gratia et culpa; quod est inconveniens. Et ideo alii dicunt, quod sicut inter duo puncta unius lineae cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium; ita non est necessarium quod inter instans quod est ultimum temporis in quo culpa inerat, et inter instans quod est primum temporis in quo gratia inest, sit tempus medium: cum sint instantia diversorum temporum. Sed hoc iterum stare non potest. Nam linea, quia est mensura intrinseca, dividitur secundum rerum distinctionem. Tempus autem est mensura extrinseca, et est unum respectu omnium quae sunt in tempore: non enim alio tempore mensuratur esse culpae et esse gratiae, nisi dicamus alio tempore, id est alia parte eiusdem temporis continui. Et ideo oportet inter quaelibet duo instantia, respectu quarumcumque rerum designentur, esse aliquod tempus medium. Et praeterea, duo puncta duarum linearum sese tangentium designatarum in corporibus locatis, uniuntur in uno puncto designato in

exteriori linea corporis locantis; quia contigua sunt quorum ultima sunt simul. Unde, dato quod diversarum sint diversa tempora non continua, sed quasi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius mensurante respondeat eorum terminis unum instans indivisibile; et sic redibit inconveniens praedictum, quod culpa et gratia sint simul. Et ideo alii dicunt, quod huiusmodi mutationes spirituales non mensurantur tempore quod est numerus motus caeli, eo quod anima, et quaelibet spiritualis substantia, est supra tempus; sed habent proprium tempus, in quantum in eis invenitur prius et posterius. Nec tamen huiusmodi tempus est continuum, cum continuitas temporis, secundum philosophum in IV Physic., consequatur continuitatem motus; affectiones autem animae non sunt continuae. Sed hoc etiam in proposito non habet locum. Nam tempore mensurantur non solum quae sunt per se in tempore, sicut est motus caeli, sed etiam ea quae habent per accidens ordinem ad motum caeli, in quantum consequuntur ex aliquibus quae per se habent ordinem ad tempus praedictum. Et sic etiam est in iustificatione impii, quae consequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus, et aliis huiusmodi motibus, qui per se mensurantur tempore motus caeli. Et ideo aliter est dicendum, quod non est dare ultimum instans in quo peccator habet culpam, sed ultimum tempus. Contingit autem dare primum instans in quo habuit gratiam: quod quidem instans est terminus illius temporis in quo culpa habuit: inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium. Unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet. Nam infusio gratiae, cum sit in instanti, est terminus cuiusdam continui utpote actus meditationis, per quam affectus disponitur ad gratiae susceptionem; et eiusdem motus terminus est remissio culpae, quia ex hoc ipso culpa remittitur quod gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpae, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiae, scilicet habere gratiam. In toto ergo tempore praecedenti quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis praedictae, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est. Sed ante ultimum instans huius temporis non est accipere aliud immediate proximum: quia quodcumque instans accipiatur aliud ab ultimo, inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media. Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo iustificatus sit habens culpam et non habens gratiam; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam, et non habet culpam. Et haec solutio potest accipi ex verbis philosophi in VIII Physic.

[57722] De veritate, q. 28 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiae, ita et remissionem culpae; unde non oportet quod remissio culpae gratiam praecedat. Sequeretur autem, si remissio culpae Dei amorem praecederet, et non ex eo sequeretur.

[57723] De veritate, q. 28 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sacramenta significando causant; hoc enim causant quod figurant. Et quia circumcisio habet significationem in removendo, ideo eius efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpae originalis, sed ex consequenti ad gratiam: sive ex virtute circumcisionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute Baptismi, ut quidam dicunt; sive daretur a Deo concomitanter ad circumcisionem. Et sic remissio culpae non fiebat sine gratia; tamen illa gratia non ita perfecte reprimebat concupiscentiam sicut gratia baptismalis. Unde difficilius erat concupiscentiae resistere circumciso quam baptizato: et occasione

huius lex vetus occasionaliter occidere dicebatur, quamvis circumcisio intra legis Mosaicae sacramenta non contineatur, eo quod non est ex Moyse, sed ex patribus, ut dicitur Ioan. VII, 22. Et si in circumcisione aliqua dabatur gratia, non est contra hoc quod dicitur: lex vetus non iustificabat.

Articulus 3

[57724] De veritate, q. 28 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum ad iustificationem impii liberum arbitrium requiratur

[57725] De veritate, q. 28 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[57726] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 1 Illud enim quod potest competere non habentibus usum liberi arbitrii, non requirit usum liberi arbitrii. Sed iustificatio competit pueris nondum habentibus usum liberi arbitrii, qui per Baptismum iustificantur. Ergo iustificatio impii usum liberi arbitrii non requirit.

[57727] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 2 Sed dicendum, quod hoc speciale est in pueris qui tenentur peccato solum quod aliunde contrahitur; nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur.- Sed contra est quod Augustinus dicit in IV confessionum, quod cum quidam suus amicus *laboraret febribus, iacuit diu sine sensu in sudore letali: et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, me non curante, et praesumente id retinere potius animam eius quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus est.* Recreatio autem fit per gratiam iustificantem. Ergo gratia iustificans quandoque confertur adulto sine motu liberi arbitrii.

[57728] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 3 Sed dicendum, quod hoc habet locum solum ubi homo iustificatur per sacramentum.- Sed contra: Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Cum ergo iustificatio sit opus divinum, ex eius potentia dependens, videtur quod etiam sine sacramentis aliquis adultus iustificari possit praeter motum liberi arbitrii.

[57729] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 4 Praeterea, homo in aliquo statu esse potest in quo sit adultus, et non habeat peccatum actuale, sed originale tantum. In primo enim instanti quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subiectus est originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur. Nec iterum est reus omissionis, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper; unde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, praecepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali, ut videtur. Si ergo haec est causa quare puer potest iustificari sine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

[57730] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 5 Praeterea, quandocumque aliquid communiter inest aliquibus oportet quod eis conveniat secundum aliquam causam communem. Iustificari autem convenit pueris et adultis cum ergo sola gratia sit causa iustificationis in pueris, videtur quod etiam absque usu liberi arbitrii sufficiat ad iustificationem in adultis.

[57731] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 6 Praeterea, sicut iustitia est donum Dei, ita sapientia. Sed sapientiam Salomon accepit dormiens, ut habetur III Reg., III, 5, 12. Ergo eadem ratione et gratiam iustificantem homo potest dormiens et absque usu liberi arbitrii accipere.

[57732] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 7 Sed dicendum, quod merito praecedenti Salomon in dormiendo sapientiam accepit.- Sed contra: sicut in bonis requiritur voluntas, ita et in malis, quia peccatum non est nisi voluntarium. Sed voluntas praecedens somnum non facit ut id quod in somno agitur, sit peccatum. Ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod divinum donum in somno recipiatur.

[57733] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 8 Praeterea, sicut in dormiente ligatur usus liberi arbitrii, ita et in aegrotante. Sed aegrotans absque usu liberi arbitrii iustificatur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta. Ergo et dormiens; et sic idem quod prius.

[57734] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 9 Praeterea, Deus est potentior omni creato agente. Sed sol materialis lumen suum influit aeri, nulla praeparatione in ipso aere praecedente. Ergo multo fortius Deus lumen gratiae animae infundit absque omni praeparatione, quae fit per actum liberi arbitrii.

[57735] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 10 Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, secundum Dionysium; Deus qui summe bonus est, summe seipsum communicat. Hoc autem non esset, nisi se communicaret et praeparanti se et non praeparanti. Ergo in iustificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi praeparatio ex parte hominis.

[57736] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 11 Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Genesim ad litteram, quod Deus hoc modo operatur iustitiam in homine, sicut sol lumen in aere, quod deficit solis deficiente influxu; non sicut artifex qui operatur arcam, in qua postquam facta est, nihil operatur. Sed sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, et cum lumen in eo continuatur. Ergo Deus eodem modo operatur iustitiam in homine cum primo iustificatur, et cum iustitia in eo conservatur. Sed iustitia conservatur in homine, usu liberi arbitrii cessante; sicut patet in dormiente. Ergo homo potest a principio iustificari absque omni motu liberi arbitrii.

[57737] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 12 Praeterea, dispositio quae requiritur de necessitate ad introductionem alicuius formae, ita se habet, quod sine ea forma remanere non potest; sicut patet de calore et forma ignis. Sed sine usu liberi arbitrii potest remanere iustitia, ut in dormiente. Ergo usus liberi arbitrii non est dispositio quae de necessitate requiratur ad gratiae infusionem.

[57738] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 13 Praeterea, id quod naturaliter est prius, et potest esse et non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod inesse dicatur; ut patet de gravitate et descensu, sine quo gravitas esse potest; cum scilicet corpus grave impeditur a suo motu. Sed gratia est prior naturaliter quam usus liberi arbitrii, sine quo et potest esse et non esse: est enim

eius formale principium, sicut gravitas naturalis motus. Ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

[57739] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 14 Praeterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo fortius Deus, qui est potentissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

[57740] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 15 Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum, ut dicit Glossa in principio Hierem. Sed Deus punit pueros decedentes sine Baptismo absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

[57741] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 16 Praeterea, dispositio ad formam, quae exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio; sicut calor qui in lignis praecedit ut dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis. Sed usus liberi arbitrii est ab homine iustificando. Ergo non requiritur ut dispositio ad gratiam habendam.

[57742] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 17 Praeterea, iustificatio est per infusionem gratiae et virtutum. Sed secundum Augustinum, virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo ad iustificationem operatio nostra, quae est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

[57743] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 18 Praeterea, secundum apostolum, Roman. IV, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Usus autem liberi arbitrii quaedam operatio est. Si ergo usus liberi arbitrii ad iustificationem requiritur, iustificatio non erit ex gratia, sed ex debito; quod est haereticum.

[57744] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 19 Praeterea, magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiae, quam ille qui penitus non operatur. Sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur, sicut patet de Paulo, Act. IX, vers. 5, cui dictum est: *durum est tibi contra stimulum calcitrare.* Ergo multo fortius alicui absque usu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

[57745] De veritate, q. 28 a. 3 arg. 20 Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente: quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione praeexistente complet suum effectum. Sed Deus est agens infinitae virtutis, in tantum quod non requirit materiam praeexistentem, sed operatur ex nihilo. Ergo multo minus requirit dispositionem; et ita in iustificatione impii, quae est opus divinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

[57746] De veritate, q. 28 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod super illud, III Reg. III, 5, *postula quod vis, ut dem tibi*, dicit Glossa: *gratia Dei liberum requirit arbitrium.* Sed iustificatio fit per gratiam Dei, ut habetur Rom. III, 24. Ergo ad iustificationem requiritur usus liberi arbitrii.

[57747] De veritate, q. 28 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Bernardus dicit, quod iustificatio tam absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia dantis. Sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii. Ergo absque usu liberi arbitrii homo iustificari non potest.

[57748] De veritate, q. 28 a. 3 s. c. 3 Praeterea, ad receptionem formae requiritur aliqua dispositio in recipiente: non enim quaelibet forma in quolibet recipitur. Sed actus liberi arbitrii se habet ut dispositio ad gratiam. Ergo ad receptionem gratiae iustificantis usus liberi arbitrii requiritur.

[57749] De veritate, q. 28 a. 3 s. c. 4 Praeterea, in iustificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum; Osee, II, 19: *sponsabo te mihi in iustitia.* Sed in matrimonio carnali requiritur mutuus consensus. Ergo multo fortius in iustificatione impii. Et sic requiritur ibi usu liberi arbitrii.

[57750] De veritate, q. 28 a. 3 s. c. 5 Praeterea, iustificatio impii non fit sine caritate: quia, ut dicitur Prov. X, 12, *universa delicta operit caritas.* Sed caritas, cum sit quaedam amicitia, cum redamatione est, ut patet per philosophum in VIII Ethic. Mutuus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii. Ergo iustificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest.

[57751] De veritate, q. 28 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod nullus habens usum liberi arbitrii potest iustificari absque usu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti suae iustificationis. In his autem qui non sunt compotes suae voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad iustificationem: cuius ratio triplex assignari potest. Prima sumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem. Patet enim in corporalibus, quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quo vel solum agens tangit patiens, quando patiens non est natum tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea, et non tacta ab eis; vel mutuo se tangunt agens et patiens, quando utrumque natum est tangere et tangi, sicut cum ignis agit in aquam, vel e converso. Unde et in spiritualibus, quando natus est esse mutuus contactus, non completur actio sine contactu mutuo; alioquin sufficit quod agens tangat patiens. Ipse autem Deus, qui iustificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando: unde et in Psalmo CXLIII, 5, *tange montes*; Glossa: *de gratia tua.* Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo vel amando: unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii, quo Deum cognoscant et ament: et ista est conversio ad Deum, de qua dicitur Zach. cap. I, 3: *convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Pueri autem carentes usu liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere et amare: unde in eis sufficit ad iustificationem quod ab eo tangantur per gratiae infusionem. Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione iustificationis. Iustitia enim, secundum Anselmum in Lib. de Verit., est *rectitudo voluntatis propter se servata*; unde iustificatio est quaedam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur et pro ipsa potentia, et pro actu potentiae. Actus autem potentiae voluntatis immutari non potest nisi ipsa cooperante: si enim non esset in ipsa, non esset eius actus. Ipsa vero potentia voluntatis, sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad iustificationem; sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate conversi. Quae quidem conversio immutari non potest nisi per actum contrarium voluntatis; et ideo ad iustificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriae voluntatem ad aliquid conversam, sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali iustitia destitutam, possunt iustificari sine motu propriae voluntatis. Tertia ratio sumitur ex similitudine divinae operationis

in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producens, quem iterum potest producere natura, secundum eamdem dispositionem producit sicut et natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanet, sanitatem in eo causabit cum quadam adaequatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud philosophi in II Physic., quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut ars facit, et e converso. Ex naturalibus autem homo iustitiam habere potest dupliciter: uno modo ut naturalem vel innatam, secundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera iustitiae; alio modo ut acquisitam. Iustitiae igitur acquisitae ex operibus similis est iustitia infusa, per quam iustificantur adulti: unde, sicut in iustitia politica acquisita requiritur actus voluntatis, quo quis amat iustitiam: ita etiam in adultis iustificatio non completur sine usu liberi arbitrii. Iustitia vero infusa, per quam iustificantur parvuli, similis est naturali aptitudini ad iustitiam, quae etiam in pueris invenitur; et ad neutram usus liberi arbitrii requiritur.

[57752] De veritate, q. 28 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia pueri non habent unde possint converti ad causam iustificantem, ipsa causa iustificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum Baptismi, et ex hoc iustificantur.

[57753] De veritate, q. 28 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de adulto qui non est suae mentis compos, distinguendum est: quia si nunquam habuit usum suae rationis, idem iudicium est de eo quod de parvulis; si autem iudicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, Baptismum desideravit, si tempore amentiae baptizetur non sentiens vel renitens, consequitur effectum Baptismi propter voluntatem praecedentem: et tunc praecipue quando post Baptismum recuperat usum liberi arbitrii, et placet ei quod factum est; in quo casu loquitur Augustinus. Hoc enim quod contra nititur, non sibi imputatur, cum non voluntate agat, sed phantasia agatur. Si autem dum erat suae mentis compos Baptismum non desideravit, non est sibi vel non sentienti vel renitenti Baptismus exhibendus in quantocumque sit mortis periculo: iudicabitur enim secundum ultimum instans in quo suae mentis compos fuit. Et si sibi exhibeatur, non accipit nec sacramentum nec rem sacramenti; quamvis ex ipsa invocatione Trinitatis et sanctificatione aquae miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, ut cum recuperaverit usum liberi arbitrii, facilius ad bonum immutetur.

[57754] De veritate, q. 28 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam sine sacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infundit: sicut patet de sanctificatis in utero. Similiter autem posset alicui adulto qui non esset compos suae mentis, absque sacramento gratiam conferre, eodem modo quo cum sacramento confert.

[57755] De veritate, q. 28 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit, si quod in se est, faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali erit immunis; quod si non faciat, reus erit peccato omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi praestituto sibi debito fine; tenetur quilibet, cum primo suae mentis est compos, ad Deum se convertere, et in eo finem constituere; et per hoc ad gratiam disponitur. Et praeterea, Augustinus dicit, quod *concupiscentia peccati originalis parvulum facit*

habilem ad concupiscendum, adultum vero actu concupiscere. Non enim de facili contingere potest ut aliquis peccato originali infectus, concupiscentiae peccati se per consensum peccati non subdat.

[57756] De veritate, q. 28 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod iustificatio secundum unam communem causam inest parvulo et adulto, scilicet secundum gratiam; quae tamen recipitur in parvulo et adulto diversimode, secundum diversam utriusque conditionem. Omne enim quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum usu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

[57757] De veritate, q. 28 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ad hoc potest tripliciter responderi. Uno modo ut dicatur, quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis, sed somnus prophetiae, de quo habetur Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum.* In hoc autem somno usus liberi arbitrii non ligatur. Alio modo potest dici, quod sicut ad infusionem iustitiae requiritur quod voluntas, quae est eius obiectum convertatur ad Deum; ita in infusione sapientiae requiritur quod intellectus convertatur ad Deum. In somno autem potest intellectus converti ad Deum, non autem liberum arbitrium vel voluntas. Cuius ratio est, quia ad intellectum duo pertinent: scilicet percipere, et iudicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat, vel ex his quae prius consideravit, unde, quandoque homo dormiendo syllogizat; vel ex illustratione alicuius substantiae superioris, ad cuius perceptionem intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, et praecipue phantasmatibus quietatis; unde dicitur Iob, cap. XXXIII, 15-16: *per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines, et dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures vivorum, et erudiens eos instruit disciplinam.* Et ista est causa praecipua quare in somnis praevidentur futura. Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostrae cognitionis. Iudicium enim fit per resolutionem in principia; unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III caeli et mundi. Usus autem liberi arbitrii sequitur iudicium rationis; et ideo usus liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest: quia etsi sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam iudicium completum rationis; et ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiam, non autem iustitiam. Tertio modo potest dici quod intellectus cogitur ab intelligibili, voluntas autem non potest cogi ab appetibili; et ideo absque usu liberi arbitrii potest infundi sapientia, quae est rectitudo intellectus, non autem iustitia, quae est rectitudo voluntatis.

[57758] De veritate, q. 28 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod motus liberi arbitrii qui praecedit in vigilante, non potest facere ut actus dormientis sit meritorius vel demeritorius secundum se consideratus; potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiae, in quantum virtus actus vigilantis relinquitur in operibus dormientium, sicut virtus causae relinquitur in effectu. Et inde est quod virtuosi nanciscuntur in dormiendo meliora theoremata prae aliis non virtuosis, ut dicitur in I Ethicorum; et inde est etiam quod nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

[57759] De veritate, q. 28 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sacramentum Baptismi non est exhibendum aegroto dum non est suae mentis compos, etiam si prius habuit votum Baptismi, nisi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur; unde quantum ad hoc est dissimile, quantum vero ad alia simile.

[57760] De veritate, q. 28 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod aer secundum naturam suae speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphaneitatis: et ideo statim ad praesentiam illuminantis illuminatur; nec requiritur aliqua alia praeparatio, nisi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem iustitiae, nisi cum est actu volens; quia potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas, per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

[57761] De veritate, q. 28 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Deus infinita bonitate seipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suae bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur, hoc est unicuique secundum suam conditionem; et inde est quod requiritur dispositio vel praeparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. Vel potest dici quod obiectio illa procedit de praeparatione quae tempore praecedit gratiae infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans, et gratiam infundens; quia ut dicitur Eccles. XI, 23, *facile est in oculis Dei honestare pauperem.* Non autem per hoc excluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur. In hoc enim ostenditur perfectior communicatio divinae bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum iustitiae, quam si faceret habitum tantum.

[57762] De veritate, q. 28 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse, sed quantum ad fieri; ita etiam Deus est causa gratiae et quantum ad esse et quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quamdam immutationem, quod non requiritur ad esse ipsius; sicut cum fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solem quam ante; quod fit per motum solis, sine quo posset esse conservatio luminis in aere, sole semper praesente. Et similiter ad fieri ipsius gratiae requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quam prius; ad quod exigitur immutatio voluntatis, quae sine usu liberi arbitrii non est in adultis, ut dictum est.

[57763] De veritate, q. 28 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei quae non requiritur ad esse rei, sicut patet praecipue in generatione animalium et plantarum; unde nihil prohibet, talibus dispositionibus cessantibus postquam res iam facta est, eam nihilominus in suo esse conservari. Et sic, cessante motu liberi arbitrii, qui erat necessarius ad iustificationem, potest iustitia habitualiter remanere.

[57764] De veritate, q. 28 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest: sicut anima, quae, cum sit causa corporis formalis, efficiens et finalis, ut dicitur in II de anima, est naturaliter

prior corpore, potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinem naturae non possit fieri nisi in corpore. Et similiter est de gratia et usu liberi arbitrii.

[57765] De veritate, q. 28 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei unitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam; et ideo non est mirum si ad huiusmodi infectionem usus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum Baptismi unitur absque usu liberi arbitrii. In adultis vero requiritur usus liberi arbitrii, ratione iam dicta.

[57766] De veritate, q. 28 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc quod dicitur Deus pronior ad miserendum quam ad puniendum, non excluditur tam bonum quod miserendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit; quia bonum, secundum Dionysium, consistit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed ex hoc ostenditur quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale ut ordinatum esse non possit nisi in poenam; unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi praeter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem. Et tamen ad propositum potest dici, quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam usum liberi arbitrii habeat, respondet per quamdam similitudinem iustificatio puerorum ante usum liberi arbitrii.

[57767] De veritate, q. 28 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod res naturales per quamdam violentiam possunt disponi ad formam, ut scilicet principium dispositionis sit extra, nil conferente vim passo; unde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco, sed ab extra. Voluntas vero violentiam pati non potest; et ideo non est similis ratio.

[57768] De veritate, q. 28 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

[57769] De veritate, q. 28 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod actus liberi arbitrii qui est in iustificatione impii, alio modo se habet ad habitum iustitiae generalis, de qua dictum est, art. I huius quaest., et alio modo se habet ad eius executionem et augmentum. Ad habitum quidem se non potest habere ut meritum, eo quod in ipso instanti iustitia infunditur, quae est principium merendi; sed se habet ut dispositio tantum. Ad executionem vero iustitiae et eius augmentum se habet in ratione meriti; quia per primum actum gratia informatum homo meretur divinum auxilium in praedictis. Sic ergo iustitia non redditur humanis operibus quasi merces; sed iustitiae augmentum et continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios praecedentes.

[57770] De veritate, q. 28 a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod licet Paulus antequam iustificatus esset, immediate gratiam fidei impugnaret, tamen in ipso instanti iustificationis suae consensit per liberum arbitrium divina gratia commotum. Motum enim gratuitae voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere, sine quo non est iustificatio; sed sine praeparatione praecedenti

iustificatio esse potest.

[57771] De veritate, q. 28 a. 3 ad 20 Ad vigesimum dicendum, quod ista dispositio non requiritur propter impotentiam agentis, sed propter conditionem recipientis, scilicet voluntatis, quae immutari non potest per violentiam, sed proprio motu immutatur. Iste autem motus liberi arbitrii non solum se habet ad gratiam ut dispositio, sed ut complementum: operationes enim sunt quaedam completiones habituum; unde perfectionem agentis attestatur quod habitus inducatur simul cum sua operatione, quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causae.

Articulus 4

[57772] De veritate, q. 28 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur; utrum scilicet requiratur motus in Deum

[57773] De veritate, q. 28 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[57774] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 1 Illud enim quod iustificationem sequitur, non requiritur ad iustificationem. Sed moveri in Deum, cum sit ex gratia, iustificationem sequitur; unde dicitur Threnor. V, 21: *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Ergo motus liberi arbitrii in Deum non est de his quae requiruntur ad iustificationem.

[57775] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 2 Praeterea, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem ut dispositio quaedam ex parte liberi arbitrii. Id autem ad quod homo trahi indiget, non pertinet ad liberum arbitrium. Cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum, indigeat trahi, secundum illud Ioan. VI, 44: *nemo venit ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum*; videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non sit de his quae ad iustificationem impii requiruntur.

[57776] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 3 Praeterea, ad iustitiam homo pervenit per viam timoris: *nam qui sine timore est, non poterit iustificari*, ut dicitur Eccli. I, 28. Sed per timorem homo non movetur in Deum, sed magis in poenas. Ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad iustificationem impii, non est motus in Deum.

[57777] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 4 Sed dicendum, quod hoc verum est de timore servili, non autem de filiali.- Contra: omnis timor fugam in sui ratione includit. Sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non autem accedit ad ipsum. Ergo ex hoc quod homo timet Deum, non movetur in Deum, sed magis recedit a Deo.

[57778] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 5 Praeterea, si motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem

requiritur, praecipue ille deberet requiri per quem homo in Deum completissime movetur. Completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem. Si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem requiritur, non deberet attribui iustificatio fidei, sed magis caritati; cuius contrarium apparet Rom. V, 1: *iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum.*

[57779] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 6 Praeterea, motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est sicut ultima dispositio ad gratiam, cum qua gratia infunditur. Dispositio autem ad formam cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam. Cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, videtur quod iustificatio non debeat attribui motui fidei.

[57780] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 7 Praeterea, homo naturali ratione potest Deum cognoscere. Sed fides non requiritur ad iustificationem nisi in quantum facit Deum cognoscere. Ergo videtur quod sine motu fidei possit homo iustificari.

[57781] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 8 Praeterea, sicut per motum fidei homo cognoscit Deum, ita per actum sapientiae. Non ergo magis fidei quam sapientiae iustificatio debet adscribi.

[57782] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 9 Praeterea, in fide multi articuli continentur. Si ergo motus fidei requiritur ad iustificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare; quod non potest subito fieri.

[57783] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 10 Praeterea, Iac. IV, 6, dicitur, quod *Deus humilibus dat gratiam*: et sic ad iustificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deum; alias humilitas haberet Deum pro obiecto et fine, et esset virtus theologica. Ergo motus qui requiritur ad iustificationem impii, non est motus liberi arbitrii in Deum.

[57784] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 11 Praeterea, in iustificatione impii voluntas hominis ad iustitiam immutatur. Ergo motus liberi arbitrii debet esse actus iustitiae, qui non est motus in Deum.

[57785] De veritate, q. 28 a. 4 arg. 12 Praeterea, ad iustificationem impii se habet homo ut removens prohibens; sicut ille qui aperit fenestram, dicitur causa illuminationis domus. Sed impedimentum gratiae est peccatum. Ergo ex parte iustificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum, sed solum in peccatum.

[57786] De veritate, q. 28 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Iac. IV, 8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Appropinquat autem Deus nobis per gratiae infusionem. Ergo ad hoc quod iustificemur per gratiam, requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

[57787] De veritate, q. 28 a. 4 s. c. 2 Praeterea, iustificatio impii est quaedam hominis illuminatio. Sed in Psal. XXXIII, 6, dicitur: *accedite ad eum et illuminamini.* Cum ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis, sed motibus mentis, ut Augustinus dicit, videtur quod motus liberi arbitrii requiratur ad iustificationem impii.

[57788] De veritate, q. 28 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Rom. IV, 5, dicitur: *reputabitur fides ad iustitiam credentibus in eum qui iustificat impium.* Ergo ad hoc quod impius iustificetur, requiritur motus fidei in Deum.

[57789] De veritate, q. 28 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut supra, art. praec., dictum est, motus liberi arbitrii qui est in iustificatione, requiritur ad hoc quod homo causam iustificantem contingat per actum proprium. Causa autem iustificationis Deus est, qui nostram operatus est iustificationem per mysterium incarnationis suae, per quam factus est Dei et hominum mediator. Et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem impii requiritur. Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri possit; ille motus de necessitate ad iustificationem requiri videtur qui est primus inter alios, et in omnibus aliis includitur; hic autem est motus fidei: *accedentem enim ad Deum oportet primo credere quia est*, ut habetur Heb. XI, 6. Nullus quocumque alio motu potest in Deum moveri, nisi simul cum hoc motu fidei moveatur; quia omnes alii motus mentis in Deum iustificantem pertinent ad affectum, solus autem fidei motus ad intellectum pertinet. Affectus autem non movetur in suum obiectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in libro III de anima. Unde motus apprehensivae requiritur ad motum affectivae, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu caritatis, et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum. Sed quia iustitia completiva in affectu existit; ideo, si homo secundum intellectum tantum converteretur in Deum, non contingeret Deum secundum id quod iustitiam recipit, id est secundum affectum; et sic iustificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus convertatur in Deum, sed affectus. Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, ut in quaestione de passionibus animae dictum est; qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu; desideratur enim aliquid quasi amatum. Ipsa vero spes desiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quasi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris cum motu spei vel desiderii; sicut enim apprehensum movet amorem, ita amor movet desiderium seu spem. Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim iustificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniae. Et haec tria computantur pro uno motu completo, in quantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste motus a fide, eo quod virtute continet in se illos motus, et in eis includitur.

[57790] De veritate, q. 28 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod moveri in Deum per liberum arbitrium, sequitur quodammodo ordine naturae gratiae infusionem, non autem tempore, ut infra, art. VII, patebit. Gratiae autem infusio est unum eorum quae requiruntur ad iustificationem: unde non sequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrii in Deum iustificationem sequatur.

[57791] De veritate, q. 28 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tractus ille non importat violentiam, sed operationem divinam qua operatur in liberum arbitrium vertendo id quocumque voluerit: et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

[57792] De veritate, q. 28 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod timor servilis, qui habet oculum ad poenam tantum, requiritur ad iustificationem ut dispositio praecedens, non autem ut intrans

substantiam iustificationis: quia simul cum caritate esse non potest, sed introeunte caritate timor discedit; unde I Io. IV, 18: *timor non est in caritate.* Timor autem filialis, qui timet separationem, includitur virtute in motu amoris: eiusdem enim rationis est desiderare coniunctionem amati, et timere separationem.

[57793] De veritate, q. 28 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod timor filialis includit aliquam fugam; non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel adaequationis ad Deum, secundum quod timor importat quamdam reverentiam per quam homo non audet divinae maiestati se comparare, sed ei se subiicit.

[57794] De veritate, q. 28 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod motus caritatis in Deum requiritur, sed tamen in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum est, in corp. art.

[57795] De veritate, q. 28 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod licet credere Deo vel Deum possit esse sine iustitia; tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatae, sine gratia vel iustitia esse non potest. Et tale credere requiritur ad iustificationem, ut patet Rom. IV, 5: *credenti in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam.*

[57796] De veritate, q. 28 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quia post lapsum humanae naturae, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Iesum Christum (quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur); ideo ad iustificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Iesu Christi vel explicite vel implicite, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom. III, 22: *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi.*

[57797] De veritate, q. 28 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam; unde primus motus cognitionis gratuitae in Deum non est sapientiae, vel scientiae infusae, sed fidei.

[57798] De veritate, q. 28 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet sint multi articuli fidei, non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipso instanti iustificationis; sed solum quod cogitetur Deus secundum hunc articulum, quod est iustificans, et peccata remittens; in quo includitur implicite articulus incarnationis et passionis Christi, et aliorum quae ad nostram iustificationem requiruntur.

[57799] De veritate, q. 28 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod motus humilitatis consequitur motum fidei, secundum quod aliquis considerata altitudine divinae maiestatis seipsum ei subiicit; et ita motus humilitatis non est primus qui requiritur in iustificatione.

[57800] De veritate, q. 28 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in iustitia generali, de qua nunc loquimur, includitur ordinatio debita hominis ad Deum, ut supra, art. I huius quaest., dictum est; et sic tam fides quam spes quam caritas sub huiusmodi iustitia continentur.

[57801] De veritate, q. 28 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod peccatum prohibet gratiam

praecipue ratione aversionis; et ideo ad removendum hoc prohibens, requiritur conversio liberi arbitrii in Deum.

Articulus 5

[57802] De veritate, q. 28 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum

[57803] De veritate, q. 28 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[57804] De veritate, q. 28 a. 5 arg. 1 Motus enim caritatis ad remissionem sufficit; Luc. VII, 47: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Sed motus caritatis est directe in Deum. Ergo ad iustificationem impii sufficit motus in Deum, et non requiritur motus in peccatum.

[57805] De veritate, q. 28 a. 5 arg. 2 Praeterea, bonum incommutabile est efficacius quam bonum commutabile. Sed conversio ad bonum commutabile sufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum. Ergo conversio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo iustificetur.

[57806] De veritate, q. 28 a. 5 arg. 3 Praeterea, homo non potest moveri in peccatum nisi de peccato cogitet. Nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet; contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi. Si ergo ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui est peccatorum suorum oblitus, nunquam possit iustificari.

[57807] De veritate, q. 28 a. 5 arg. 4 Praeterea, contingit aliquem multis esse criminibus involutum. Si ergo motus liberi arbitrii in iustificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare; quod est impossibile: non enim est maior ratio de uno quam de alio.

[57808] De veritate, q. 28 a. 5 arg. 5 Praeterea, quicumque convertitur in aliquid sicut in finem ultimum, ex hoc ipso ab alio fine avertitur ultimo: quia impossibile est unius esse multos fines ultimos. Sed homo, quando movetur per fidem formatam in Deum, movetur in ipsum sicut in finem ultimum. Ergo ex hoc ipso avertitur a peccato; et ita non videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

[57809] De veritate, q. 28 a. 5 arg. 6 Praeterea, non est idem motus a peccato et in peccatum, sicut nec ab albo et in album. Sed iustificatio est motus a peccato. Ergo non est motus ad peccatum.

[57810] De veritate, q. 28 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod in Psalm. XXXI, vers. 5, dicitur:

confitebor adversum me iniustitiam meam domino: et tu remisisti impietatem peccati mei. Sed homo non potest hoc dicere nisi de peccato cogitando. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad iustificationem requiritur.

[57811] De veritate, q. 28 a. 5 s. c. 2 Praeterea, ad iustificationem impii contritio requiritur, quae est prima poenitentiae pars, per quam peccata tolluntur. Sed contritio est dolor de peccato. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in iustificatione impii.

[57812] De veritate, q. 28 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod iustificatio impii addit aliquid supra iustificationem simpliciter. Nam iustificatio simpliciter importat solummodo iustitiae infusionem; sed super hoc addit iustificatio impii remissionem culpae: quae quidem remissio non fit solum per hoc quod homo desistit a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Unde Augustinus dicit in Lib. de Nupt. et Concup.: *si a peccando desistere, hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura: fili peccasti; non autem sufficit; sed addidit: et de praeteritis deprecare ut tibi remittantur.* Sic ergo ad iustificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam iustificantem, quae est motus liberi arbitrii in Deum. Sed supra hoc in iustificationem impii requiritur quod convertatur ad destructionem peccati praeteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidem, et eum amat, et gratiam desiderat seu sperat; ita oportet quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis; et peccatum praeteritum detestatur, ut pigeat fecisse et iterare non velit.

[57813] De veritate, q. 28 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dilectio non potest esse sine detestatione eius quod a Deo separat; et ideo praeter motum dilectionis in Deum requiritur in iustificatione peccati detestatio. Unde et Magdalena, cui dictum est *dimissa sunt ei peccata multa*, lacrimas emiserat pro peccatis.

[57814] De veritate, q. 28 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conversio in bonum incommutabile sufficit ad iustificationem simpliciter; sed ad iustificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est, in corp. art.; quia ad hoc quod homo iustificetur a peccato praeterito, non solum sufficit quod iustitiam velit, et non peccet, sed quod contra praeteritam iniquitatem operetur detestando ipsam. Non autem in eo qui peccat, requiritur detestatio Dei, vel iustitiae, nisi ex consequenti: quia id quod est bonum, nullus habet odio, nisi in quantum est incompossibile alteri bono quod diligit; unde peccator non nisi per accidens vidit iustitiam et Deum: ex hoc ipso videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

[57815] De veritate, q. 28 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod aliquis in ipso momento iustificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet; sed solum quod doleat se propria culpa a Deo esse aversum, vel absolute, vel sub conditione, si scilicet aversus est; quando scilicet aliquis ignorat an unquam per peccatum mortale a Deo aversus fuerit: et per huiusmodi motum ille qui oblitus est de peccato, conteri potest.

[57816] De veritate, q. 28 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnia peccata conveniunt in

aversione a Deo, ratione cuius gratiam impediunt; unde ad iustificationem non requiritur quod in ipso iustificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet, sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus a Deo. Recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel praecedere, vel saltem sequi iustificationem.

[57817] De veritate, q. 28 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi. Hoc autem non sufficit ad deletionem peccati praeteriti, ut dictum est, in corp. artic.; et ideo ratio non sequitur.

[57818] De veritate, q. 28 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod motus liberi arbitrii in peccatum prosequendum vel amplectendum, iustificationi opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum: hic enim motus cum iustificatione convenit, quae est motus a peccato: nam fuga alicuius est motus ab illo.

Articulus 6

[57819] De veritate, q. 28 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem

[57820] De veritate, q. 28 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57821] De veritate, q. 28 a. 6 arg. 1 Idem enim est propositio affirmationis, et remotio negationis. Sed culpa nihil aliud esse videtur quam defectus gratiae. Ergo idem videtur esse remotio culpae, et infusio gratiae.

[57822] De veritate, q. 28 a. 6 arg. 2 Praeterea, gratia et culpa opponuntur sicut tenebra et lux. Sed remotio tenebrae et inductio lucis sunt idem. Ergo remissio culpae et infusio gratiae sunt idem.

[57823] De veritate, q. 28 a. 6 arg. 3 Praeterea, remotio culpae praecipue attenditur quantum ad deletionem maculae. Macula autem non videtur esse aliquid positive in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo; et sic videtur quod sit privatio sola: non autem est privatio nisi eius cum quo simul esse non potest, quod est gratia. Remotio ergo culpae nihil est aliud quam infusio gratiae.

[57824] De veritate, q. 28 a. 6 arg. 4 Sed diceretur, quod macula non solum ponit absentiam gratiae, sed aptitudinem et debitum respectu gratiae habendae.- Sed contra: omnis privatio ponit aptitudinem in subiecto, cum remotio privationis et inductio habitus sint idem. Ergo hoc non impedit quin remotio culpae et infusio gratiae sint idem.

[57825] De veritate, q. 28 a. 6 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum, generatio unius est corruptio alterius. Cum ergo remotio culpae sit quaedam ipsius corruptio, infusio gratiae est quaedam ipsius generatio. Ergo idem est infusio gratiae quod remotio culpae.

[57826] De veritate, q. 28 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod inter quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, connumerantur duo, infusio gratiae et culpae remissio.

[57827] De veritate, q. 28 a. 6 s. c. 2 Praeterea, quaecumque sic se habent quod unum potest esse sine altero, non sunt idem. Sed infusio gratiae potest esse sine remissione alicuius culpae; sicut in Angelis beatis, et in primo homine ante casum, et in Christo. Ergo remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem.

[57828] De veritate, q. 28 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem et hoc sic patet. Mutationes enim penes terminos distinguuntur. Infusionis autem gratiae terminus est gratiam inesse, remissionis vero culpae culpam non esse. Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quaedam differentia. Nam quaedam opposita sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, id est alicuius rei. Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, quia esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt, ideo corruptio nigri cuius terminus est non esse nigrum, et generatio albi cuius terminus est esse album, sunt realiter diversae mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra, art. I huius quaest., dictum est. Quaedam vero opposita sunt quorum alterum tantum est natura quaedam, reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius, sicut patet in oppositis secundum affirmationem et negationem vel secundum privationem et habitum; et in talibus negatio oppositi, quod ponit naturam aliquam, est realis, quia est alicuius rei; negatio vero alterius oppositi non est realis, quia non est alicuius rei. Est enim negatio negationis, quae est negatio alterius oppositi: et ideo haec negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non sit res naturae, est tamen res rationis, ideo negatio negationis secundum rationem, sive secundum modum intelligendi, est aliud a positione affirmationis: et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi. Patet igitur quod, si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiae et remissio culpae secundum rem; secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non secundum rationem, sed re; est aliud remissio culpae et infusio gratiae, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum, ut supra dictum est. Culpa autem aliquid ponit et non solam absentiam gratiae. Absentia enim gratiae secundum se considerata habet tantum rationem poenae, non autem rationem culpae, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario praecedente; sicut tenebra non habet rationem umbrae nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbrae importat non solum remotionem tenebrae, sed remotionem corporis impedientis; ita remissio culpae non solum importat ablationem absentiae gratiae, sed ablationem impedimenti gratiae, quod erat ex actu peccati praecedente; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile; sed ut propter illum influxus gratiae non impediatur. Patet igitur quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt

idem secundum rem.

[57829] De veritate, q. 28 a. 6 ad 1 Et per hoc patet solutio ad prima quatuor.

[57830] De veritate, q. 28 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod generatio unius dicitur esse a philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

Articulus 7

[57831] De veritate, q. 28 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae

[57832] De veritate, q. 28 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57833] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 1 Quia super illud Psal. LXII, 3: *sic in sancto apparui tibi*, dicit Glossa: *nisi quis prius deficiat in malo, nunquam perveniet ad bonum.* Sed remissio culpae facit deficere a malo, infusio autem gratiae pervenire ad bonum. Ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

[57834] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 2 Praeterea, prius in ordine naturae est intelligere recipiens quam ipsam receptionem. Sed forma non recipitur nisi in propria materia. Ergo prius est intelligere materiam propriam quam receptionem formae. Sed ad hoc quod materia sit propria alicui formae, requiritur quod sit denudata a forma contraria. Ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; et sic naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

[57835] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 3 Sed diceretur, quod gratia, secundum quod habet respectum ad Deum infundentem gratiam, est prior naturaliter quam remissio culpae; secundum vero quod habet ordinem ad subiectum, sic est posterior quam remissio culpae.- Sed contra: in infusione gratiae includitur respectus gratiae ad suum subiectum cui infunditur. Si ergo secundum hunc respectum ad subiectum est posterior, videtur quod simpliciter infusio gratiae naturaliter sit post remissionem culpae.

[57836] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 4 Sed diceretur, quod gratia habet duplicem respectum ad subiectum: unum, secundum quod informat subiectum: et quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpae; alium, quo culpam expellit a subiecto: et sic infusio gratiae naturaliter praecedit remissionem culpae.- Sed contra: gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subiecto.

Ergo ex hoc ipso quod gratia informat subiectum, expellit culpam. Et sic non potest esse quod gratia secundum respectum quem habet ad subiectum quod informat, sit posterior, et secundum respectum quem habet ad culpam quam expellit, sit prior.

[57837] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 5 Praeterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius. Sed gratia, cum sit accidens, eius esse est inesse. Ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subiectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit. Et sic praedicta responsio non videtur posse stare.

[57838] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 6 Praeterea, prius naturaliter est declinare a malo quam facere bonum. Sed remissio culpae pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiae ordinatur ad operationem boni. Ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

[57839] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 7 Praeterea, secundum ordinem effectuum est ordo causarum. Sed effectus remissionis culpae est esse mundum, effectus autem infusionis gratiae est esse gratum. Prius autem est naturaliter esse mundum quam esse gratum: nam omne gratum est mundum, sed non convertitur; prius autem, secundum philosophum, est *a quo non convertitur subsistendi consequentia*. Ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

[57840] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 8 Praeterea, culpa et gratia se habent ad invicem sicut formae contrariae in natura. Sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formae quam introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia: unde oportet quod forma quae prius erat, intelligatur expulsa antequam nova forma introducatur. Ergo et remissio culpae naturaliter prius est quam infusio gratiae.

[57841] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 9 Praeterea, prius naturaliter est recedere a termino a quo quam pervenire ad terminum ad quem. Sed in iustificatione impii culpa se habet ut terminus a quo receditur per culpae remissionem: terminus autem ad quem est ipsa gratia, ad quam pervenitur per eius infusionem. Ergo prius naturaliter est culpae remissio quam gratiae infusio.

[57842] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 10 Sed diceretur, quod gratiae infusio est posterior, in quantum gratia est terminus iustificationis: sed in quantum est principium disponens removendo contrarium, sic est prius.- Sed contra: agens infinitae virtutis non exigit dispositionem in materia in quam operatur. Sed gratiae infusio est ab agente infinitae virtutis, scilicet a Deo. Ergo non exigitur aliqua dispositio.

[57843] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 11 Praeterea, nulla forma quae totaliter est ab extrinseco, exigit dispositionem in materia. Sed gratia est huiusmodi. Ergo et cetera.

[57844] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 12 Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent sicut purgatio et illuminatio. Sed secundum Dionysium, purgatio anteponitur illuminationi. Ergo remissio culpae naturaliter praecedit gratiae infusionem.

[57845] De veritate, q. 28 a. 7 arg. 13 Praeterea, si Deus successive operaretur in iustificatione impii, prius tempore removeret culpam quam infunderet gratiam; sicut in dealbatione natura prius

removet nigredinem quam inducat albedinem. Sed hoc quod Deus subito operatur iustificationem, removet ordinem temporis, non naturae. Ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

[57846] De veritate, q. 28 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Causa naturaliter praecedit effectum. Sed gratia est causa remissionis culpae, nonnisi secundum quod est infusa. Ergo gratiae infusio naturaliter praecedit culpae remissionem.

[57847] De veritate, q. 28 a. 7 s. c. 2 Praeterea, agens naturale non expellit formam contrariam a materia nisi per hoc quod inducit similitudinem suae formae in materia. Ergo eadem ratione et Deus non removet culpam ab anima nisi per hoc quod similitudinem suae bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit; et sic infusio gratiae naturaliter praecedit culpae remissionem.

[57848] De veritate, q. 28 a. 7 s. c. 3 Praeterea, sicut quandoque culpa remittitur per gratiam, ita aliquando gratia expellitur per culpam. Sed gratia expellitur per culpam praecedentem expulsionem gratiae. Ergo similiter culpa remittitur per gratiam praecedentem culpae remissionem.

[57849] De veritate, q. 28 a. 7 s. c. 4 Praeterea, gratia creando infunditur, et infundendo creatur. Sed creatio gratiae est prius naturaliter quam remissio culpae. Ergo infusio gratiae naturaliter prior est quam culpae remissio.

[57850] De veritate, q. 28 a. 7 s. c. 5 Praeterea, agens naturaliter est prius patiente. Sed in iustificatione impii gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis seu recipientis. Ergo prius naturaliter est gratiae infusio quam culpae remissio.

[57851] De veritate, q. 28 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod in quolibet genere causae, causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis; similiter materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae. Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturae, quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae: quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam. Sic ergo dicendum, quod quandocumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formae praecedentis est prior naturaliter in ratione causae materialis: omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem: denudatio autem materiae a forma contraria, est quaedam dispositio ad formae susceptionem. Subiectum etiam, id est materia, ut dicitur in libro I Physic., numerabilis est: numeratur enim secundum rationem, in quantum in eo praeter subiecti substantiam invenitur privatio, quae se tenet ex parte materiae et subiecti. Sed in ratione causae formalis est prior naturaliter introductio formae; quae formaliter perficit subiectum, et expellit contrarium. Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et

efficiens in idem specie, in quantum forma est similitudo agentis; ideo formae introductio est prior naturaliter secundum ordinem causae efficientis et finalis: et ex hoc patet, secundum praedicta, quod ordine naturae sit simpliciter prior. Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturae, prior est gratiae infusio quam culpae remissio; sed secundum ordinem causae materialis est e converso.

[57852] De veritate, q. 28 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad vitationem operis mali, et operationem operis boni: minus est enim dimittere malum quam operari bonum, et ideo naturaliter prius; non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur vel expelluntur.

[57853] De veritate, q. 28 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum ordinem causae materialis, secundum quem in respectu ad subiectum infusio gratiae posterior est.

[57854] De veritate, q. 28 a. 7 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

[57855] De veritate, q. 28 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit secundum ordinem causae formalis: formaliter enim gratia inhaerendo expellit culpam.

[57856] De veritate, q. 28 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod gratia non expellit culpam effective, sed formaliter; unde non est prius quam expellat culpam, sed simul.

[57857] De veritate, q. 28 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod obiectio illa procedit quantum ad operationes, et non quantum ad habitus, sicut et prima.

[57858] De veritate, q. 28 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod esse mundum non est proprius effectus remissionis culpae, quia potest esse, non intellecta remissione culpae, ut in homine in statu innocentiae; sed proprius effectus remissionis culpae est fieri mundum; et hoc non est communius quam esse gratum, quia nullus potest fieri mundus nisi per gratiam. Sciendum tamen, quod per hoc non probaretur prioritas naturalis nisi secundum ordinem causae materialis: nam genera se habent per modum materiae in comparatione ad species.

[57859] De veritate, q. 28 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus et in proposito.

[57860] De veritate, q. 28 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod recessus a termino a quo est prius in via generationis et motus, cum reducatur ad ordinem materiae (nam motus est actus existentis in potentia); sed accessus ad terminum ad quem est prior secundum ordinem causae finalis.

[57861] De veritate, q. 28 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis, sed propter conditionem effectus; et praecipue talis dispositio, scilicet remotio contrarii, quia contraria simul esse non possunt.

[57862] De veritate, q. 28 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod forma quae est totaliter ab extrinseco, requirit dispositionem debitam in subiecto, vel praeexistentem, sicut lumen diaphaneitatem in aere, vel simul impressam ab eodem agente, sicut calor consummatus simul introducitur

cum forma ignis. Et similiter a Deo simul cum infusione gratiae expellitur culpa.

[57863] De veritate, q. 28 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod simili distinctione utendum est in ordine purgationis et illuminationis, sicut in proposito.

[57864] De veritate, q. 28 a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod si Deus successive iustificationem operaretur, expulsio culpae esset prior tempore, sed posterior natura: ordo enim temporis sequitur ordinem motus et materiae. Et secundum hunc modum philosophus dicit, quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia, sed natura prior: quia secundum illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causae finalis, ut dictum est in corp. art.

Articulus 8

[57865] De veritate, q. 28 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum in iustificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem

[57866] De veritate, q. 28 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57867] De veritate, q. 28 a. 8 arg. 1 Causa enim naturaliter praecedit effectum. Sed contritio est causa remissionis culpae. Ergo naturaliter eam praecedit; et per consequens gratiae infusionem, quia se concomitantur.

[57868] De veritate, q. 28 a. 8 arg. 2 Sed diceretur, quod contritio non est causa remissionis culpae nisi per modum dispositionis materialis.- Sed contra: contritio est causa sacramentalis remissionis culpae, et infusionis gratiae. Poenitentia enim, cum sit sacramentum novae legis, gratiam causat, et sic remissionem culpae: nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis et satisfactionis, quae gratiam et culpae remissionem praesupponunt: et sic relinquitur quod ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpae, et infusionis gratiae. Sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, ut ex praecedenti quaest. patet. Ergo, cum instrumentum reducatur ad genus causae efficientis, contritio non erit causa remissionis culpae ut dispositio materialis, sed magis in genere causae efficientis.

[57869] De veritate, q. 28 a. 8 arg. 3 Praeterea, attritio praecedit gratiae infusionem, et culpae remissionem. Sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris, quae speciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem.

[57870] De veritate, q. 28 a. 8 arg. 4 Praeterea, in Psalm. LXXXVIII, 15, dicitur: *iustitia et*

iudicium praeparatio sedis eius. Anima autem efficitur sedes Dei per gratiae infusionem et culpae remissionem. Cum ergo homo iustitiam et iudicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit praeparatio ad gratiae infusionem; et ita naturaliter est prior.

[57871] De veritate, q. 28 a. 8 arg. 5 Praeterea, motus ad terminum naturaliter praecedit terminum. Sed contritio est quidam motus tendens in destructionem peccati. Ergo naturaliter praecedit remissionem culpae.

[57872] De veritate, q. 28 a. 8 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit: *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*; et ita motus liberi arbitrii, qui ex parte nostra est, requiritur ad iustificationem, et naturaliter praecedit eam. Sed iustificatio terminatur in remissionem culpae. Ergo motus liberi arbitrii praecedit naturaliter remissionem culpae.

[57873] De veritate, q. 28 a. 8 arg. 7 Praeterea, in matrimonio carnali consensus mutuus naturaliter matrimonii copulam praecedit. Sed per gratiae infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animae cum Deo, secundum illud Osee, II, 19: *sponsabo te mihi in iustitia.* Ergo motus liberi arbitrii, per quem est animae consensus in Deum, praecedit naturaliter gratiae infusionem.

[57874] De veritate, q. 28 a. 8 arg. 8 Praeterea, sicut in his quae moventur ab alio, se habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quae moventur a seipsis. Sed motio qua exterius agens movet, sive moveat ut principale agens, sive ut coadiuvans, naturaliter praecedit moveri ipsius mobilis. Ergo, cum in iustificatione impii anima non totaliter moveatur, sed ipsa quodammodo se moveat ut coadiuvans, secundum illud I Cor. III, 9: *Dei adiutores sumus*; videtur quod ipsa operatio animae, scilicet motus liberi arbitrii, naturaliter praecedat remissionem culpae, secundum quam movetur anima de vitio in virtutem.

[57875] De veritate, q. 28 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Contritio est actus meritorius. Sed actus meritorius non est nisi a gratia. Ergo gratia est causa contritionis. Sed causa naturaliter praecedit effectum. Ergo gratiae infusio naturaliter praecedit contritionem.

[57876] De veritate, q. 28 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Rom. V, 3, super illud, *iustificati igitur ex fide* etc., dicit Glossa: *gratiam Dei non praecedit aliquod meritum humanum.* Sed contritio est quoddam humanum meritum. Ergo non praecedit gratiae infusionem.

[57877] De veritate, q. 28 a. 8 s. c. 3 Sed diceretur, quod praecedit sicut quaedam dispositio.- Sed contra: dispositio est minus perfecta quam forma ad quam disponit. Sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediae. Actus secundus est maioris perfectionis quam primus, cum se habeat per modum habitus. Contritio autem est actus secundus, cum sit operatio gratiae, sicut considerare est operatio scientiae. Ergo sicut consideratio est perfectius quam scientia, ita contritio est perfectius quam gratia.

[57878] De veritate, q. 28 a. 8 s. c. 4 Praeterea, effectus causae efficientis nunquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem; cum tamen in eadem via dispositio praecedat id ad quod disponit. Sed contritio se habet ad gratiam sicut effectus causae efficientis

ad suam causam efficientem. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius. Probatio mediae. Habitus et potentia ad idem genus causae reducuntur, cum habitus suppleat quod potentiae deest. Sed potentia est causa actus in genere causae efficientis. Ergo et habitus. Sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum. Ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.

[57879] De veritate, q. 28 a. 8 s. c. 5 Praeterea, quod nihil facit ad introductionem formae, non est dispositio ad formam. Sed contritio nihil facit ad gratiae infusionem, quia sine contritione potest esse gratiae infusio; sicut patet in Christo, Angelis, et primo homine in statu innocentiae. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius.

[57880] De veritate, q. 28 a. 8 s. c. 6 Praeterea, Bernardus dicit, quod ad opus salutis nostrae duo requiruntur: scilicet Deus dans, et liberum arbitrium recipiens. Sed datio naturaliter est prius quam receptio. Ergo gratia, quae in iustificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter praecedit contritionem, quae est ex parte liberi arbitrii recipientis.

[57881] De veritate, q. 28 a. 8 s. c. 7 Praeterea, contritio non potest esse simul cum peccato. Ergo remissio peccati naturaliter contritionem praecedit.

[57882] De veritate, q. 28 a. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod motus liberi arbitrii naturaliter praecedit gratiae infusionem absolute. Dicunt enim, quod ille motus liberi arbitrii non est contritio, sed attritio, quae non est actus fidei formatae, sed fidei informis. Sed hoc non videtur esse ad propositum. Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio: et similiter omnis actus fidei gratiae coniunctus est fidei formatae actus. Ergo actus fidei informis, et attritio, de quibus isti loquuntur, tempore praecedunt gratiae infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad praesens non loquimur; sed de illis qui sunt simul cum gratiae infusione, sine quibus iustificatio esse non potest in adultis; nam sine praecedentibus potest, ut ex supra dictis patet. Et ideo alii dicunt, quod motus isti sunt meritorii et gratia informati, unde naturaliter gratiam sequuntur. Praecedunt autem remissionem culpae naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpae operatur. Sed hoc non potest esse. Nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causae efficientis. Gratia igitur, si per actum contritionis et fidei formatae, remissionem culpae causat, causabit eam per modum causae efficientis; quod esse non potest. Nam causa effective destruens aliquid, prius ponitur in esse quam hoc quod destruit sit in non esse; non enim ageret ad eius destructionem quod iam non est. Unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa: quod est impossibile. Unde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpae, sed per informationem subiecti, quae importatur per gratiae infusionem et culpae remissionem; et ideo inter gratiae infusionem et culpae remissionem nihil cadit medium. Oportet igitur dicere, secundum aliam opinionem, quod praedicti motus eodem ordine se habent ad utrumque, ut quodammodo praecedant, quodammodo sequantur ordine naturae. Nam si ordo naturae attendatur secundum rationem causae materialis, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso. Et est simile in rebus

naturalibus de dispositione quae est necessitas ad formam, quae quodammodo praecedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causae materialis. Dispositio enim materialis ex parte materiae se tenet. Sed alio modo, scilicet ex parte causae formalis, forma substantialis est prior, in quantum perficit et materiam, et accidentia materialia.

[57883] De veritate, q. 28 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contritio est causa remissionis culpae, in quantum est dispositio ad gratiam.

[57884] De veritate, q. 28 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod poenitentiae sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se poenitens subiicit. Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis; sed si consideretur in quantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae, sicut et in virtute Baptismi, ut patet in adulto qui habet sacramentum Baptismi in voto tantum. Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpae, per se loquendo, sed virtus clavis, vel Baptismus. Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpae quoad reatum temporalis poenae se habet per modum causae efficientis; sed quantum ad maculam et reatum poenae aeternae se habet solum per modum dispositionis.

[57885] De veritate, q. 28 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiae; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio.

[57886] De veritate, q. 28 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praeparatio illa est per modum dispositionis materialis.

[57887] De veritate, q. 28 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod contritio est motus ad remissionem culpae non quasi ab ea distans, sed ut ei coniuncta: unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri, et tamen motus praecedit terminum in ordine causae materialis, quia motus est existentis in potentia.

[57888] De veritate, q. 28 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intelligendum est, *non iustificabit te sine te* disponente aliqualiter ad gratiam; et sic non oportet quod motus liberi arbitrii praecedat nisi per modum dispositionis.

[57889] De veritate, q. 28 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis; motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiae: et ideo non est simile.

[57890] De veritate, q. 28 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in iustificatione impii homo non est adiutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut praeparans se ad gratiam.

[57891] De veritate, q. 28 a. 8 ad s. c. 1 Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod contritio est a gratia sicut ab informante: et ita sequitur quod in ratione causae formalis gratia sit prior.

[57892] De veritate, q. 28 a. 8 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod meritum humanum

non praecedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia cadat sub merito; potest tamen praecedere actus humanus gratiam ut dispositio materialis.

[57893] De veritate, q. 28 a. 8 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quae est necessitas, simul est cum forma. Sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam.

[57894] De veritate, q. 28 a. 8 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod sicut actus formaliter perficit potentiam; ita id quod ex habitu relinquitur in actu, est formale respectu substantiae actus, quam potentia ministrat: et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causae efficientis.

[57895] De veritate, q. 28 a. 8 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum, in quantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formae. Et sic contritio facit ad gratiae infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente. Plura enim requiruntur dispositive ad remotionem formae contrariae et ad introductionem formae simul, quam ad solam formae introductionem.

[57896] De veritate, q. 28 a. 8 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod illud quod est ex parte dantis, est prius formaliter: sed quod est ex parte recipientis, prius materialiter.

[57897] De veritate, q. 28 a. 8 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpae praecedat contritionem, quia per ipsam contritionem quodammodo culpa remittitur; sicut per calorem in summo expellitur forma aquae; et ita non sunt simul; et similiter nec culpa et contritio.

Articulus 9

[57898] De veritate, q. 28 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum iustificatio impii fiat in instanti

[57899] De veritate, q. 28 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[57900] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 1 Impossibile enim est eiusdem potentiae simul et semel esse plures motus; sicut nec una materia simul et semel est sub formis diversis disparatis. Sed in iustificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis, art. 4 et 5 huius quaest., patet. Ergo iustificatio impii non potest esse in instanti.

[57901] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 2 Sed diceretur, quod illi duo motus sunt diversarum potentiarum: nam motus liberi arbitrii in Deum est concupiscibilis; motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quaedam detestatio peccati, est in irascibili.- Sed contra: detestari est idem quod odire. Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, secundum philosophum in II Top. Ergo detestari non est in irascibili.

[57902] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 3 Praeterea, irascibilis et concupiscibilis, secundum Damascenum, sunt partes sensibilis appetitus. Sed sensibilis appetitus non se extendit nisi in bonum quod est ei conveniens, vel in eius contrarium: huiusmodi autem non sunt ipse Deus, et peccatum sub ratione peccati in quantum est detestabile. Ergo non pertinent isti motus ad concupiscibilem et irascibilem, sed ad voluntatem; et sic sunt unius potentiae.

[57903] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 4 Sed diceretur, quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet; contritio autem pertinet ad voluntatem, cuius est de peccato dolere; et sic non sunt unius potentiae.- Sed contra: secundum Augustinum, *credere non potest homo nisi volens*. Ergo, licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis; et sic relinquitur quod duo motus eiusdem potentiae ad iustificationem impii requiruntur.

[57904] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 5 Praeterea, eiusdem est moveri a termino et ad terminum. Sed detestari peccatum est moveri a termino; moveri autem in Deum est moveri ad terminum. Ergo contritio, quae est peccati detestatio, est eiusdem potentiae cuius est motus in Deum; et sic non possunt esse simul.

[57905] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 6 Praeterea, nihil movetur simul ad diversos et contrarios terminos. Sed Deus et peccatum sunt diversi et contrarii termini. Ergo anima non potest simul in Deum et in peccatum moveri; et sic idem quod prius.

[57906] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 7 Praeterea, gratia non datur nisi digno. Sed quamdiu aliquis est subiectus culpae, non est dignus gratia. Ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia. Et sic iustificatio, quae haec duo includit, non est in instanti.

[57907] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 8 Praeterea, forma quae recipit magis et minus, successive, ut videtur, debet in subiecto fieri; sicut forma quae non recipit magis et minus, recipitur subito in subiecto, ut patet de formis substantialibus. Sed gratia intenditur in subiecto. Ergo videtur quod successive introducatur: et ita infusio gratiae non est in instanti: et per consequens, nec iustificatio impii.

[57908] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 9 Praeterea, sicut in qualibet mutatione, ita in iustificatione impii necesse est ponere duos terminos: scilicet terminum a quo, et terminum ad quem. Sed cuiuslibet mutationis duo termini sunt incontingentes, id est qui non possunt simul esse. Ergo in iustificatione impii includuntur duo quae se habent secundum prius et posterius. Et ita iustificatio impii est successiva, et non in instanti.

[57909] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 10 Praeterea, nihil quod prius est in fieri quam in facto esse, fit in instanti. Sed gratia prius est in fieri quam in facto esse. Igitur infusio gratiae non est in instanti; et sic idem quod prius. Probatio mediae. In permanentibus, quod fit, non est; cum vero factum est, iam est. Sed gratia est permanentium. Si ergo simul fit et facta est, simul est et non est; quod est impossibile.

[57910] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 11 Praeterea, omnis motus est in tempore. Sed in iustificatione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii. Ergo iustificatio impii fit in tempore; et ita non in instanti.

[57911] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 12 Praeterea, ad iustificationem impii requiritur contritio de peccatis. Sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest de omnibus peccatis in eodem instanti conteri nec cogitare. Ergo iustificatio impii non potest esse in instanti.

[57912] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 13 Praeterea, quandocumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea. Sed inter culpam et gratiam est aliquid medium; scilicet status naturae conditae. Ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

[57913] De veritate, q. 28 a. 9 arg. 14 Praeterea, culpa et gratia non sunt simul in anima. Ergo instans in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti in quo primo gratia inest. Sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo inter expulsionem culpae et infusionem gratiae cadit tempus medium. Sed iustificatio utrumque horum includit. Ergo iustificatio est in tempore, et non in instanti.

[57914] De veritate, q. 28 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Iustificatio impii est quaedam spiritualis illuminatio. Sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. Cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus et minus tempori subiecta, videtur quod iustificatio impii sit in instanti.

[57915] De veritate, q. 28 a. 9 s. c. 2 Praeterea, quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suum effectum producit. Sed actor iustificationis est Deus, qui est infinitae virtutis. Ergo iustificatio est in instanti.

[57916] De veritate, q. 28 a. 9 s. c. 3 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod *substantiae spiritualis, cuiusmodi est anima, et substantia et actio est in momento aeternitatis, et non in tempore.*

[57917] De veritate, q. 28 a. 9 s. c. 4 Praeterea, in eodem instanti in quo est dispositio completa in materia, est et forma. Sed motus liberi arbitrii, qui in iustificatione requiritur, est dispositio completa ad gratiam. Ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

[57918] De veritate, q. 28 a. 9 co. Respondeo. Dicendum, quod iustificatio impii est in instanti. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti: hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti: quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim in-

ter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum; ut patet per philosophum in V Phys.: et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit distantia in situ, sicut in motu locali; sive sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis; sive secundum rationem formae, ut in alteratione; et hoc, sive illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album et nigrum; sive eiusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum et frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis vel motus non potest esse medium aliquo praedictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti. Hoc autem est quando duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma. Nam inter affirmationem et negationem nullo modo est medium; neque inter privationem et formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum quo aliquid alterius speciei est medium inter extrema. Sed per modum quo aliquid est medium secundum intensionem et remissionem, etsi non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens. Nam negatio sive privatio, per se loquendo, non intenditur neque remittitur; sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua eius intensio vel remissio: ut dicatur magis esse caecus ille qui habet oculum erutum, quam ille qui habet aliquem pannum in oculo, ex eo quod causa caecitatis est efficacior. Sic igitur accipiendo huiusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse instantaneas, et non in tempore; sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia huiusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio; sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer subito transeat de tenebris ad lumen, tamen causa tenebrositatis successive tollitur, scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit praesens: et sic illuminatio est terminus motus localis, et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continui. Dico igitur, quod extrema iustificationis sunt gratia et privatio gratiae, inter quae non cadit medium circa proprium susceptibile: unde oportet quod transitus de uno in alterum sit in instanti, quamvis causa huius privationis successive tollatur; vel secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tempus praeterit postquam Deus se gratiam daturum praeordinavit; et sic gratiae infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpae est formalis effectus gratiae infusae, inde est quod tota iustificatio impii in instanti est. Nam forma et dispositio ad formam completam et abiectio alterius formae, totum est in instanti.

[57919] De veritate, q. 28 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, quando duo sunt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia, nisi unum sit ratio alterius. Tunc enim simul esse possunt, quia quodammodo sunt unus motus; sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, simul appetit finem et id quod est ad finem; et similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans, simul appetit finem et fugit contrarium. Et similiter voluntas simul movetur in Deum et odit peccatum, quia est contra Deum.

[57920] De veritate, q. 28 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod huiusmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinent, non ad irascibilem et concupiscibilem; et hoc ideo quia obiectum eorum est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile. Inveniuntur tamen aliquando attribui irascibili et

concupiscibili, in quantum voluntas ipsa dicitur irascibilis et concupiscibilis propter similitudinem actus. Et tunc contritio potest attribui et concupiscibili in quantum homo odit peccatum, et irascibili in quantum contra peccatum irascitur, vindictam de eo sumere proponens.

[57921] De veritate, q. 28 a. 9 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium, ad quartum et ad quintum.

[57922] De veritate, q. 28 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur simul ad contraria prosequenda: sed simul potest moveri ad unum fugiendum et aliud prosequendum et praecipue si prosecutio unius sit ratio fugae alterius.

[57923] De veritate, q. 28 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod gratia datur digno, non ita quod aliquis sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat; sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum: unde simul est dignus gratia et gratiam habens.

[57924] De veritate, q. 28 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ad hoc quod aliqua forma successive recipiatur in subiecto, nihil operatur intensio vel remissio eius in subiecto, sed intensio vel remissio formae contrariae vel oppositi termini. Privatio autem gratiae non suscipit magis vel minus nisi per accidens ratione suae causae, ut iam dictum est, in corp. art.: et ideo non oportet quod gratia successive recipiatur in subiecto. Si autem in subiecto remitteretur, posset hoc aliquid conferre ad hoc quod successive gratia abiiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem subiecto: et ideo nec successive abiicitur, propter hoc quod ipsa non remittitur; nec successive inducitur, propter hoc quod eius privatio non remittitur.

[57925] De veritate, q. 28 a. 9 ad 9 Ad nonum patet solutio ex praedictis: nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti, quia duo termini eius sint in eodem instanti, ut dictum est in corp. articuli.

[57926] De veritate, q. 28 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod fieri alicuius rei permanentis potest accipi dupliciter. Uno modo proprie; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cuius terminus est rei generatio: et sic quod fit non est in permanentibus; sed fieri est rei per successionem, secundum quod philosophus dicit in VI Phys.: *quod fit, fiebat et fiet.* Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est; et hoc ideo quia illud instans, in quantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori tempori debetur. Et sic non est verum quod id quod fit non est; sed quod nunc primo est, et ante hoc non erat; et sic est intelligendum quod in his quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse.

[57927] De veritate, q. 28 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum, sic enim tempore mensuratur; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa eius operatione, quae est actus perfecti, ut dicitur in III de anima; et ita potest esse in instanti, sicut perfectum est in instanti.

[57928] De veritate, q. 28 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod in illo instanti quo homo iustificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus, contritione speciali de singulis peccatis praecedente vel subsequente.

[57929] De veritate, q. 28 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod postquam homo in

culpam incidit, non potest esse medium inter gratiam et culpam, quia culpa non aufertur nisi per gratiam, ut ex supradictis patet: nec gratia perditur nisi per culpam; quamvis ante culpam esset status medius inter gratiam et culpam, secundum quorumdam opinionem.

[57930] De veritate, q. 28 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod non est accipere ultimum instans in quo culpa fuit, sed ultimum tempus, ut supra dictum est.

Quaestio 29

Prooemium

[57931] De veritate, q. 29 pr. 1 Et primo quaeritur, utrum in Christo sit gratia creata.

[57932] De veritate, q. 29 pr. 2 Secundo utrum ad hoc quod natura humana verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia.

[57933] De veritate, q. 29 pr. 3 Tertio utrum gratia Christi sit infinita.

[57934] De veritate, q. 29 pr. 4 Quarto utrum gratia capitis Christo conveniat secundum humanam naturam.

[57935] De veritate, q. 29 pr. 5 Quinto utrum in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sit caput.

[57936] De veritate, q. 29 pr. 6 Sexto utrum Christus mereri potuit.

[57937] De veritate, q. 29 pr. 7 Septimo utrum Christus aliis mereri potuit.

[57938] De veritate, q. 29 pr. 8 Octavo utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuit.

Articulus 1

[57939] De veritate, q. 29 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum in Christo sit gratia creata

[57940] De veritate, q. 29 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[57941] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 1 Homo enim dicitur per gratiam creatam filius adoptivus. Sed Christus, secundum sanctos, non fuit filius adoptivus. Ergo non habuit gratiam creatam.

[57942] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 2 Praeterea, ubi est coniunctio rei per essentiam, non est necessaria coniunctio per similitudinem; sicut ad cognoscendum requiritur unio cognoscibilis ad rem cognitam; et tamen quando aliqua sunt in anima per sui essentiam, non est necessarium ad cognitionem quod sint in ea per similitudinem. Sed Deus est animae Christi unitus per essentiam realiter in unitate personae. Ergo non requiritur quod uniatur per gratiam, quae est unio per similitudinem.

[57943] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad ea quae possumus per nostra naturalia, non indigemus gratia. Sed Christus poterat pervenire ad gloriam per id quod erat sibi naturale: est enim filius naturalis; et si filius, et haeres. Cum ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriam, videtur quod Christus gratia creata non indiguerit.

[57944] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 4 Praeterea, subiectum potest sine accidente intelligi. Sed gratia, si fuit in Christo, accidens fuit. Potest ergo Christus intelligi sine gratia. Sic ergo intellecto, aut ei debetur vita aeterna, aut non. Si sic, ergo frustra addetur ei gratia: si autem non, cum filiis adoptivis vita aeterna debeatur ex hoc quod sunt filii, videtur quod filiatio adoptionis praeponderet filiationi naturali; quod est inconveniens.

[57945] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 5 Praeterea, quod est bonum per essentiam, non indiget bonitate participata. Sed Christus est bonus per essentiam, quia est verus Deus. Ergo non indiget gratia, quae est bonitas participata.

[57946] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 6 Praeterea, plus superat bonitas increata bonitatem gratiae quam lumen solis, lumen candelae. Sed ille cui adest lumen solis, non indiget lumine candelae. Ergo, cum Christo affuerit bonitas increata per unionem, videtur quod non indiguerit gratia.

[57947] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 7 Praeterea, unio divinitatis ad Christum aut sufficit ei, aut non. Si non, praedicta unio imperfecta fuit; si autem sufficit, ergo appositio gratiae superflueret. Nihil autem in operibus Dei superfluum invenitur. Ergo Christus creatam gratiam non habuit.

[57948] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 8 Praeterea, qui scit aliquid notitia nobiliori, utpote per medium demonstrativum, non indiget ut cognoscat idem notitia minus nobili, utpote per medium probabile. Sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata. Ergo non indiguit ut esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.

[57949] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 9 Praeterea, instrumentum non indiget habitu ad suam operationem; praecipue si agens cuius est instrumentum, sit perfectae virtutis. Sed humanitas Christi est sicut instrumentum, divinitatis sibi unitae, ut Damascenus dicit in III libro. Cum ergo virtus divina sit perfectissima, videtur quod humanitas Christi gratia non indiguerit.

[57950] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 10 Praeterea, habenti plenitudinem omnis boni, nihil superaddi est necesse. Sed anima Christi omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipso quod verbum fuit sibi unitum, in quo est thesaurus omnis boni. Ergo non fuit necessarium quod superadderetur bonitas gratiae.

[57951] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 11 Praeterea, id quo aliquid fit melius est nobilius eo. Sed nulla creatura est nobilior anima verbo unita. Ergo per nullam gratiam creatam anima Christi potest fieri melior: frustra igitur in ea creata gratia esset.

[57952] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 12 Praeterea, duplex est imago Dei in nobis, ut habetur ex Glossa, super illud, Psalm. IV, 7: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*: una creationis, quae consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias: alia recreationis, quae attenditur secundum lumen gratiae. Aut ergo imago gratiae est Deo similior quam imago mentis Christi, aut non. Si est Deo similior: ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi; si vero non est similior: ergo per eam mens Christi non propinquius accederet ad Dei conformitatem, ad quod solum gratia menti infunditur. Frustra igitur gratia in anima Christi poneretur.

[57953] De veritate, q. 29 a. 1 arg. 13 Praeterea, si effectus sunt repugnantes, et causas repugnantes habebunt: sicut enim congregatio et disgregatio visus ad invicem repugnant, ita albedo et nigredo. Sed filiatio naturalis cuius principium est nativitas aeterna, repugnat filiationi adoptionis, cuius principium est infusio gratiae. Ergo et gratia infusa repugnat nativitati aeternae. Cum ergo nativitas aeterna Christo conveniat, videtur quod gratia ei infusa non sit.

[57954] De veritate, q. 29 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Ioannis I, 14 dicitur: *vidimus eum plenum gratiae et veritatis*. Sed in Christo fuit scientia creata, ad quam pertinet veritas. Ergo et gratia creata.

[57955] De veritate, q. 29 a. 1 s. c. 2 Praeterea, meritum requirit gratiam. Sed Christus meruit sibi et nobis, ut sancti dicunt. Ergo Christus habuit gratiam creatam: nam creatoris non est mereri.

[57956] De veritate, q. 29 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Christus fuit simul viator et comprehensor. Sed perfectio viatoris est gratia creata. Ergo Christus gratiam creatam habuit.

[57957] De veritate, q. 29 a. 1 s. c. 4 Praeterea, nulla perfectio animae Christi defuit quae aliis insit, cum sit perfectissima. Sed aliae sanctorum animae non solum habent perfectionem naturae, sed gratiae. Ergo utraque perfectio fuit in Christo.

[57958] De veritate, q. 29 a. 1 s. c. 5 Praeterea, sicut se habet gloria ad comprehensorem, ita gratia ad viatorem. Sed in Christo, qui erat viator et comprehensor, fuit gloria creata, quia per actum creatum divinitate fruebatur. Ergo fuit in eo gratia creata.

[57959] De veritate, q. 29 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cuius ratio necessitatis hinc sumi potest, quod animae ad Deum duplex potest esse coniunctio: una secundum esse in una persona, quae singulariter est animae Christi; alia secundum operationem, quae est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem coniunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit: quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret: non enim in seipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, praeter unionem ipsius ad verbum in persona, requiritur unio per operationem; ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur. Hoc autem excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est.

Oportet igitur supra naturam animae Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad praedictam beatitudinem; et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere. Ex quo patet falsitas cuiusdam opinionis, quae posuit, in superiori parte animae Christi gratiam habitualem non esse, sed immediate uniri verbo, et ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires. Nam si loquatur de unione in persona, non solum pars superior animae Christi unitur verbo, sed tota anima. Si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est.

[57960] De veritate, q. 29 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa quae nata sunt personae convenire ratione sui ipsius, non possunt dici de Christo, si habent repugnantiam ad proprietates personae aeternae, quae sola in eo est; sicut patet de hoc nomine creatura. Ea vero quae non sunt nata convenire personae nisi ratione naturae vel partis naturae, possunt dici de Christo quamvis habeant repugnantiam ad personam aeternam; et hoc propter dualitatem naturarum; sicut pati et mori, et alia huiusmodi. Filiatio autem per prius respicit personam; gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis, quae est pars naturae. Et ideo filiatio adoptionis nullo modo convenit Christo: convenit tamen gratiam habere.

[57961] De veritate, q. 29 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando unio per essentiam et per similitudinem ad idem ordinantur. Hoc autem non est in proposito: nam realis unio divinitatis ad animam Christi ordinatur ad unitatem personae; unio autem per similitudinem gratiae, ad fruitionem beatitudinis.

[57962] De veritate, q. 29 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod beatitudo est naturalis Christo secundum naturam divinam, non autem secundum humanam; et ideo ad hoc indiget gratia.

[57963] De veritate, q. 29 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si ponatur anima Christi non habere gratiam, tunc Christo conveniet beatitudo increata in quantum est filius naturalis; non autem beatitudo creata, quae debetur filiis adoptivis.

[57964] De veritate, q. 29 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus secundum divinam naturam est bonus per essentiam; non autem secundum humanam naturam; et quantum ad hanc indiget participatione gratiae.

[57965] De veritate, q. 29 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod lumen solis et candelae ad idem ordinantur, non autem unio divinitatis ad animam Christi et personam per gratiam: et ideo non est simile.

[57966] De veritate, q. 29 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod unio divinitatis ad animam Christi sufficit ad hoc quod est; non tamen sequitur quod unio gratiae superfluat, quia ad aliud ordinatur.

[57967] De veritate, q. 29 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod scientia nobilior et ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei; non autem ita est in proposito; unde ratio non sequitur.

[57968] De veritate, q. 29 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod duplex est instrumentum: quoddam inanimatum, quod agitur et non agit, ut securis: et tale non indiget habitu; quoddam vero animatum, ut servus, quod agit et agitur: et hoc indiget habitu. Et tale instrumentum est humanitas divinitatis.

[57969] De veritate, q. 29 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod animae Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali verbi unione: non tamen formaliter, sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam.

[57970] De veritate, q. 29 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod anima unita verbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secundum quid nihil prohibet: sicut enim eius corpore nobilior fuit color secundum quid, prout scilicet erat actus eius; ita et anima Christi melior est gratia eius, in quantum est perfectio ipsius.

[57971] De veritate, q. 29 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod gratia est similior quantum ad aliquid, in quantum comparatur ad animam Christi ut actus ad potentiam: et secundum hoc per gratiam anima Christi Deo conformabatur; sed quantum ad alia ipsa mens est similior, scilicet quantum ad naturales proprietates, in quibus Deum imitatur.

[57972] De veritate, q. 29 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum sicut ad primum.

Articulus 2

[57973] De veritate, q. 29 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum ad hoc quod humana natura verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia

[57974] De veritate, q. 29 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[57975] De veritate, q. 29 a. 2 arg. 1 Prius enim est intelligere substantiam in esse suppositi, quam aliquod accidens ei inhaerens. Sed per unionem humanae naturae cum verbo constituitur humana natura in esse suppositi. Cum ergo gratia sit accidens, videtur quod prius sit intelligere unionem humanae naturae ad verbum quam gratiam; et ita gratia non requiritur ad unionem.

[57976] De veritate, q. 29 a. 2 arg. 2 Praeterea humana natura est assumptibilis a verbo in quantum est rationalis. Hoc autem non datur sibi per gratiam. Ergo per gratiam non disponitur ad unionem.

[57977] De veritate, q. 29 a. 2 arg. 3 Praeterea, anima ad hoc infunditur corpori ut in ea perficiatur

scientia et virtutibus; ut patet per Magistrum, in 2 dist. II Lib. Sentent. Sed per prius unitur verbo quam corpori anima Christi; alias sequeretur quod suppositum esset assumptum: nam ex unione animae ad corpus constituitur suppositum. Ergo prius est intelligere unionem animae Christi ad verbum quam sit intelligere gratiam in ipsa. Et sic gratia ad unionem praedictam non disponit.

[57978] De veritate, q. 29 a. 2 arg. 4 Praeterea, inter naturam et suppositum non cadit aliquod accidens medium. Sed natura humana unitur verbo sicut supposito. Non ergo cadit ibi gratia sicut medium disponens.

[57979] De veritate, q. 29 a. 2 arg. 5 Praeterea, natura humana unitur verbo non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus. Corpus autem non est gratiae susceptivum. Ergo ad unionem humanae naturae ad verbum non exigitur gratia sicut dispositio media.

[57980] De veritate, q. 29 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut dicit Augustinus in epistola ad Volusian., *in his quae mirabiliter fiunt, tota ratio facti est potentia facientis*. Sed unio humanae naturae ad divinam est super omnia mirabiliter facta. Ergo non oportet ex parte facti aliquam dispositionem ponere, sed sufficit potentia facientis, et sic non requiritur aliqua gratia media.

[57981] De veritate, q. 29 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, quod quidquid convenit filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam. Sed esse Deum convenit filio Dei per naturam. Ergo et filio hominis convenit per gratiam. Convenit autem ei per unionem. Ergo ad unionem requiritur gratia.

[57982] De veritate, q. 29 a. 2 s. c. 2 Praeterea, excellentior est unio in persona quam per fruitionem. Sed ad hanc secundam unionem requiritur gratia. Ergo et ad primam.

[57983] De veritate, q. 29 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod habitualem gratiam ad unionem praedictam requiri, potest intelligi dupliciter. Uno modo per modum principii causantis. Et sic ponere unionem in Christo esse factam per gratiam, sonat haeresim Nestorii, qui ponebat non aliter humanitatem esse in Christo verbo unitam nisi secundum perfectam similitudinem gratiae. Alio modo per modum dispositionis. Et hoc potest esse dupliciter: vel secundum modum dispositionis necessitatis, vel congruitatis. Necessitatis quidem, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel raritas: quia materia non potest esse propria materia ignis, nisi intelligatur cum calore et raritate. Congruitatis vero, sicut pulchritudo est quaedam dispositio ad matrimonium. Dicunt ergo quidam, quod gratia habitualis est dispositio per modus necessitatis, quasi faciens humanam naturam esse assumptibilem. Sed istud non videtur. Nam gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad assumptionem. Dicit enim Damascenus, quod Christus ad hoc assumpsit humanam naturam, ut eam curaret, quae quidem curatio est per gratiam; unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut praeparatio ad unionem. Et hoc significatur Ioan. I, 14: *vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*; quasi ex hoc ipso plenitudo gratiae Christo conveniat quod est unigenitus patris per unionem. Et sic habitualis gratia non intelligitur dispositio ad unionem nisi per modum congruitatis. Et per hunc modum habitualis gratia potest dici gratia unionis, quamvis convenientius, et magis secundum intentionem sancto-

rum, gratia unionis intelligatur ipsum esse in persona verbi, quod humanae naturae absque meritis praecedentibus collatum est; ad quod non requiritur gratia habitualis, sicut ad fruitionem, quae in operatione consistit; nam habitus non est principium essendi, sed operandi.

[57984] De veritate, q. 29 a. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus 3

[57985] De veritate, q. 29 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum gratia Christi sit infinita

[57986] De veritate, q. 29 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[57987] De veritate, q. 29 a. 3 arg. 1 Omne enim finitum est mensuratum. Sed gratia Christi non est mensurata, quia spiritus datus est Christo non ad mensuram, ut dicitur Ioan. III, 34. Ergo gratia Christi est infinita.

[57988] De veritate, q. 29 a. 3 arg. 2 Praeterea, quolibet finito Deus potest quodlibet maius facere. Sed Deus non potuisset maiorem gratiam dare Christo, ut Magister dicit, III Lib., dist. 13. Ergo gratia Christi est infinita.

[57989] De veritate, q. 29 a. 3 arg. 3 Sed dicendum, quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset maiorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat maiorem recipere; erat enim tota capacitas eius gratia repleta.- Sed contra: Augustinus dicit in Lib. de natura boni, quod bonum consistit in modo, specie et ordine; et ubi haec tria magna sunt, ibi magnum bonum est; ubi parva, parvum. Ergo secundum hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate, secundum hoc et modus eius crescit, et per consequens eius capacitatis mensura ampliatur; nam modus mensuram sequitur, ut Augustinus dicit III super Genesim ad litteram. Et ita, quanto plus augetur gratia, tanto plus augetur capacitas in anima Christi.

[57990] De veritate, q. 29 a. 3 arg. 4 Praeterea, Anselmus in Lib. cur Deus homo, probat quod oportuit Deum incarnari, quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri nisi per meritum infinitum, quod non potest esse hominis puri. Ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitum. Sed causa meriti est gratia. Ergo gratia Christi est infinita, quia a causa finita non potest egredi effectus infinitus.

[57991] De veritate, q. 29 a. 3 arg. 5 Praeterea, caritas viatoris in infinitum augeri potest, quia quantumcumque homo in hac vita proficiat, semper potest in amplius proficere. Si ergo gratia

Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere, quod esset maior gratia Christi: et sic ille esset melior Christo; quod est inconveniens.

[57992] De veritate, q. 29 a. 3 arg. 6 Praeterea, aut capacitas animae Christi est finita, aut infinita. Si infinita, et tota sua capacitas plena est; ergo habet gratiam infinitam; si autem sit finita, quolibet autem finito potest Deus quodlibet maius facere: ergo potest facere maiorem capacitatem quam habeat anima Christi, et sic potest facere meliorem Christum: quod est absurdum.

[57993] De veritate, q. 29 a. 3 arg. 7 Sed dicendum, quod Deus posset facere maiorem capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset maiorem recipere.- Sed contra: optima creatura distat a Deo in infinitum. Ergo sunt infiniti gradus medii inter Deum et creaturam optimam; et sic qualibet bonitate vel capacitate creata potest Deus facere meliorem.

[57994] De veritate, q. 29 a. 3 arg. 8 Praeterea, nullum finitum potest super infinita. Sed gratia Christi poterat super infinita: poterat enim super salutem infinitorum hominum, et super abolitionem infinitorum peccatorum. Ergo gratia Christi erat infinita.

[57995] De veritate, q. 29 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Nullum creatum est infinitum; alias creatura creatori adaequaretur. Sed gratia Christi erat quid creatum. Ergo finita.

[57996] De veritate, q. 29 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Sap. XI, 21, dicitur: *omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.* Sed nullum infinitum habet pondus et mensuram determinatam. Ergo omnia quae sunt facta a Deo, ita sunt finita; et ita gratia non est infinita.

[57997] De veritate, q. 29 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod quaestio introducitur occasione illorum verborum quae habentur Ioann. III, 34: *non ad mensuram dat Deus spiritum*; et ideo horum verborum intellectum accipere oportet, ad veritatem praesentis quaestionis considerandam. Potest autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, ut dicatur spiritus non ad mensuram Christo datus, quia spiritus sanctus, qui in se est infinitus, Christum replevit per gratiam. Sed iste intellectus non est secundum intentionem litterae. Nam verba praemissa inducuntur ad distinguendum inter Christum et Ioannem, et omnes sanctos, ut Glossa, ibidem, dicit. Secundum autem intellectum praedictum Christus quantum ad hoc non differt a creaturis. Nam spiritus sanctus qui est tertia persona in Trinitate, et est in se infinitus, et quemlibet sanctorum inhabitat. Et ideo ponitur in Glossa alius intellectus, ut praedicta verba referantur ad generationem aeternam, secundum quam pater dedit filio naturam infinitam, ut sic per spiritum spiritualis natura divina intelligatur; unde dicit Glossa, ibidem: *ut tantus sit filius, quantus et pater; aequalem enim sibi genuit filium.* Sed hic sensus verbis sequentibus non concordat, quia subiungitur: *pater diligit filium*, ut quasi dilectio patris ad filium ratio praedictae donationis intelligatur. Nec potest dici quod dilectio sit ratio generationis aeternae, cum magis dilectio personalis ex generatione sit; dilectio autem essentialis ad voluntatem pertinet. Non autem conceditur quod pater genuit filium voluntate. Et ideo ponitur in Glossa alius intellectus, ut referatur ad unionem verbi ad humanam naturam. Ipsum enim Dei verbum, quod est divina sapientia, singulis creaturis secundum aliquam determinatam mensuram communicatur, in quantum Deus per omnia opera sua suae sapientiae sparsit indicia, secundum

illud Eccli. I, 10: *effudit Deus illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua, et super omnem carnem, secundum datum suum, praebens illam diligentibus se.* Sed humanae naturae in Christo ipsum verbum absque mensura plenarie est unitum, ut sic per spiritum qui non est ad mensuram datus, ipsum Dei verbum intelligatur; unde Glossa, ibidem, dicit: *sicut pater plenum et perfectum genuit verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae.* Sed hic etiam intellectus sequentibus verbis non usquequaque concordat. Haec enim datio, de qua praemissa verba loquuntur, filio facta esse ostenditur cum subiungitur: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius.* Per unionem autem non est aliud datum filio, sed datum est homini ut sit filius. Et ideo proprie praedicta verba videntur ad gratiam habitualem pertinere, in qua scilicet spiritus sanctus animae Christi datus esse ostenditur, praesupposita unione, per quam ille homo erat filius Dei. Haec autem gratia, simpliciter loquendo, finita erat; sed quodammodo infinita. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per philosophum in I Physic. Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud philosophi in VIII Physic.: *unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti.* Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur: nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis. Nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quae de ipso praedicantur; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi; et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi; et sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest, et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest: nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis quae habeat in se quidquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa quidem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam perfectionem essendi, scilicet sensibilem, quam excedit perfectio intelligibilis; esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia eius sensibilitas ad nullum determinatum modum essendi limitaretur. Et similiter dico de gratia habituali Christi, quod est finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiae; est tamen infinita secundum rationem gratiae: quia, cum infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio huius speciei, quae est gratia, potest se extendere. Et hunc intellectum manifeste ponit Glossa, ibidem, dicens: *ad mensuram dat Deus spiritum hominibus: filio autem non ad mensuram; sed sicut totum ex seipso genuit filium suum, ita incarnato filio suo totum spiritum suum dedit, non particulariter, nec per subdivisionem, sed universaliter et generaliter.* Et Augustinus dicit ad Dardanum, quod Christus est caput, in quo sunt omnes sensus; sed in sanctis quasi solus tactus est, quibus datus est spiritus ad mensuram. Sic ergo dicendum est, quod gratia Christi fuit finita secundum essentiam, sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiae.

[57998] De veritate, q. 29 a. 3 ad 1 Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

[57999] De veritate, q. 29 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia est finita secundum essentiam, sed infinita secundum rationem gratiae. Potest enim Deus facere meliorem essentiam quam sit essentia gratiae, non tamen aliquid melius in genere gratiae; cum gratia Christi omnia includat ad quae ratio gratiae se potest extendere.

[58000] De veritate, q. 29 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum. Una naturalis, quae potest tota impleri; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus autem, qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptae quam capacitatis ad recipiendum.

[58001] De veritate, q. 29 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod forma est principium actus. Secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cuius est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensionem. Unde et meritum Christi non fuit infinitum secundum intensionem actus: finite enim diligebat et cognoscebat; sed habuit quamdam infinitatem ex circumstantia personae, quae erat dignitatis infinitae. Quanto enim maior est qui se humiliat, tanto eius humilitas laudabilior est.

[58002] De veritate, q. 29 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis caritas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nunquam tamen potest pervenire ad aequalitatem gratiae Christi. Quod enim finitum aliquid per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito; sicut si comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem; non tamen si accipiatur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva: quantumcumque enim linea augeatur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva: quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, nunquam potest adaequari cognitioni comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter caritas viatoris non potest adaequari caritati comprehensoris: aliter enim aliquis afficitur ad praesentia, et aliter ad absentia. Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicuius hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem

participationem possidet, nunquam potest adaequare gratiam Christi, quae universaliter plena existit.

[58003] De veritate, q. 29 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod capacitas animae Christi est finita, et potest Deus maiorem capacitatem facere, et meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separetur a verbo. Non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum, quia Christus habet ex alio bonitatem, scilicet ex unione ad verbum, ex qua parte eius bonitas maior intelligi non potest.

[58004] De veritate, q. 29 a. 3 ad 7 Et per hoc patet solutio ad septimum.

[58005] De veritate, q. 29 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ex circumstantia personae habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo meritum eius habet infinitatem, ut prius dictum est, in corp. articuli.

Articulus 4

[58006] De veritate, q. 29 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam

[58007] De veritate, q. 29 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[58008] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 1 Capitis enim est influere in membra. Sed Christus non influit in homines secundum humanam naturam per spiritualem influxum, qui praecipue ad animas pertinet; quia, sicut dicit Glossa Augustini, Ioann., V, 21, *per verbum Dei vivificantur animae; sed per verbum carnem factum vivificantur corpora.* Ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiae.

[58009] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 2 Sed dicendum, quod Christus influit in animas effective secundum divinam naturam, sed dispositive secundum humanam.- Sed contra: ministri Ecclesiae, in quantum sacramenta dispensant, ad vitam spiritualem disponunt: nam sacramentum est causa dispositiva gratiae. Sed ministri Ecclesiae non dicuntur Ecclesiae caput. Ergo nec Christus secundum hoc caput Ecclesiae dicetur.

[58010] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 3 Praeterea, Ecclesia fuisset etiamsi homo non peccasset. Non autem verbum Dei humanam naturam assumpsisset, ut dicit quaedam Glossa, super illud I Tim. I, vers. 15, *Christus Iesus venit in hunc mundum* et cetera. Ecclesia autem sine capite esse non potest. Ergo Christus non est caput Ecclesiae secundum humanam naturam.

[58011] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 4 Sed diceretur, quod homine non peccante, Christus fuisset caput Ecclesiae in quantum est verbum Dei; post peccatum autem in quantum est verbum caro factum.- Sed contra: ad plenam reparationem humani generis requiritur quod homo non sit debitor suae salutis alicui cui prius non fuisset; et propter hoc, ut Anselmus dicit in Lib. cur Deus homo, reparatio per Angelum fieri non potuit. Sed si Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiae solum in quantum est verbum, homo ante peccatum nulli creaturae debitor fuisset pro sua salute; est autem post peccatum debitor Christo secundum humanam naturam, si secundum eam est caput. Ergo videtur quod non sit plena reparatio humani generis facta; quod est inconveniens.

[58012] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 5 Praeterea, boni Angeli et homines ad unam Ecclesiam pertinent. Unius autem Ecclesiae unum est caput. Cum ergo Christus non sit caput bonorum Angelorum, qui nunquam peccaverunt, nec sunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput secundum humanam naturam existat.

[58013] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 6 Praeterea, caput est corporis membrum. Sed Christus, ut videtur, non est membrum Ecclesiae, quia membrum partialitatem quamdam importat, et per consequens imperfectionem. Ergo Christus non est caput Ecclesiae.

[58014] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 7 Praeterea, secundum philosophum in III de animalibus: *cor est principium sensuum et motus et vitae.* Si igitur ratione spiritualis influentiae Christo aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis; praecipue cum caput a corde recipiat, Christus autem a nullo Ecclesiae membro.

[58015] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 8 Praeterea, Ecclesia est congregatio fidelium. Sed Christus non habuit fidem. Si ergo Christus sit caput Ecclesiae, non erit caput conforme membris; quod est contra rationem capitis.

[58016] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 9 Praeterea, caput non est posterius membris. Sed multa membra Ecclesiae praecesserunt Christum. Ergo Christus non est caput Ecclesiae.

[58017] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 10 Sed diceretur, quod quamvis Christus non esset tunc in rerum natura, erat tamen in fide patrum.- Contra: Christus, secundum quod est caput Ecclesiae, gratiam membris Ecclesiae infundit. Si ergo ad rationem capitis sufficit quod Christus sit in fide credentium, videtur quod aequalis copia gratiae fuerit in veteri testamento sicut in novo, quod est falsum.

[58018] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 11 Praeterea, quod non est, non potest agere. Sed Christus quando erat in fide patrum tantum, non habebat esse in seipso secundum humanam naturam. Ergo non poterat influere, et ita non poterat esse caput.

[58019] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 12 Praeterea, omnis propositio cuius subiectum est res rationis et praedicatum est res naturae, est falsa; sicut si dicatur, quod genus vel species currit. Sed Christus, secundum quod est in fide, significatur ut res rationis. Cum igitur esse caput vel influere dicat rem naturae, videtur quod haec propositio sit falsa: Christus, secundum quod est in fide, est caput

Ecclesiae.

[58020] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 13 Praeterea, unius corporis unum est caput. Sed Christus est caput Ecclesiae secundum divinitatem. Non ergo secundum humanitatem.

[58021] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 14 Praeterea, capitis non est caput. Sed caput Christi est Deus; I Cor. XI, 3. Ergo Christus non est caput Ecclesiae.

[58022] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 15 Praeterea, de ratione capitis est quod habeat omnes sensus qui sunt in corpore, ut dicit Augustinus ad Dardanum. Sed aliquis sensus spiritualis est in Ecclesia qui non in Christo, scilicet fides et spes. Ergo Christus non est caput Ecclesiae.

[58023] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 16 Praeterea, Ephes. I, 22, super illud: *ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam*, dicit Glossa; *illi subiiciuntur tamquam capiti a quo habent originem.* Non tamen habent originem homines et Angeli a Christo secundum humanam naturam, sed secundum divinam. Ergo Christus non est caput Ecclesiae secundum humanam naturam, sed secundum divinam.

[58024] De veritate, q. 29 a. 4 arg. 17 Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod illuminare animas est actus soli Deo conveniens. Ergo non convenit Christo secundum humanam naturam. Ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiae.

[58025] De veritate, q. 29 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Ephes. I, 22, super illud: *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam*, dicit Glossa: *secundum humanitatem.*

[58026] De veritate, q. 29 a. 4 s. c. 2 Praeterea, capitis ad corpus est unio secundum conformitatem naturae. Non autem est conformitas Christi ad Ecclesiam secundum divinam naturam, sed secundum humanam naturam. Ergo Christus secundum humanam naturam est caput Ecclesiae.

[58027] De veritate, q. 29 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod in spiritualibus caput dicitur per transumptionem a capite corporis naturalis: et ideo consideranda est habitudo capitis ad membra, ut appareat qualiter Christus sit Ecclesiae caput. Invenitur autem caput ad alia membra esse in duplici habitudine: scilicet distinctionis et conformitatis. Distinctionis quidem quantum ad dignitatem, quia caput plene possidet omnes sensus, non autem alia membra. Secundo ratione gubernationis, quia caput omnia alia membra in suis actibus gubernat et regulat tam per sensus exteriores quam per interiores, qui in capite sedem habent. Tertio ratione causalitatis: nam caput influit omnibus membris sensum et motum: unde et medici dicunt, nervos a capite originem ducere, et quidquid pertinet ad vires animales apprehensivas et motivas. Invenitur etiam triplex conformitas capitis ad membra. Prima quidem secundum naturam; nam caput et cetera membra partes sunt unius naturae. Secunda ratione ordinis; est enim quaedam unio ordinis inter caput et membra, in quantum membra subserviunt sibi invicem, secundum quod dicitur I Corinth. XII, 14 sqq. Tertia est ratione continuitatis; nam caput ceteris membris in corpore naturali continuatur. Secundum has ergo conformitates et distinctiones, nomen capitis diversimode secundum metaphoram diversis attribuitur. Quaedam enim sunt inter quae est conformitas secundum naturam: et in his alicui eorum nomen capitis attribuitur ratione solius eminentiae seu dignitatis, sicut dicitur leo caput

esse animalium, vel civitas aliqua caput regni, ratione suae dignitatis: Isa. VII, 8: *caput Syriae Damascus*. Quaedam vero habent conformitatem ad invicem secundum ordinis unionem, quia scilicet ad unum finem ordinantur: et istis attribuitur nomen capitis ratione gubernationis, quae est per ordinem ad finem; et sic principes dicuntur capita populi, secundum illud Amos VI, 1: *optimates capita populorum*. Sed ubi est continuitas, dicitur caput ratione influentiae, sicut fons dicitur caput fluminis. Et istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur Ecclesiae caput. Est enim eiusdem naturae secundum speciem cum ceteris hominibus; et sic competit ei caput ratione dignitatis, secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra Ecclesiae sibi invicem deserviunt, et ordinantur in Deum; et sic Christus dicitur Ecclesiae caput ut gubernator. Est etiam in Ecclesia continuitas quaedam ratione spiritus sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiae. Sed ad spiritualem sensum et modum potest aliquis intelligi influere dupliciter. Uno modo sicut principale agens: et sic solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesiae. Alio modo instrumentaliter: et sic etiam humanitas Christi causa est influentiae praedictae; quia, ut Damascenus dicit, sicut ferrum urit propter ignem sibi coniunctum, ita actiones humanitatis Christi erant propter divinitatem unitam, cuius quasi organum erat ipsa humanitas. Et hoc ad rationem capitis sufficere videtur. Nam et caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis. Christus tamen secundum duas ultimas conditiones capitis potest dici caput Angelorum secundum humanam naturam, et caput utrorumque secundum divinam; non autem secundum primam, nisi accipiatur communitas quantum ad naturam generis, secundum quod homo et Angelus in natura rationali conveniunt, et ulterius communitas analogiae, secundum quod filio cum omnibus creaturis commune est a patre accipere, ut Basilius dicit, ratione cuius dicitur primogenitus omnis creaturae, Coloss. I, vers. 15. Ut ergo proprie loquamur, Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiae secundum tres conditiones praedictas; et per has tres conditiones apostolus probat, ad Coloss. I, 18-20, Christum Ecclesiae caput, sic dicens: *ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens*, quoad gubernationem; *quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare*, quoad dignitatem; *et per eum reconciliare omnia*, quoad influentiam.

[58028] De veritate, q. 29 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vivificare tam animas quam corpora attribuitur divinitati verbi sicut principaliter agenti, humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum divinitati verbi, et vita corporum humanitati, per quamdam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput et membra; sicut dicitur quod passio est causa remissionis culpae, et resurrectio causa iustificationis.

[58029] De veritate, q. 29 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod alii ministri Ecclesiae non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena; Christus autem virtute propria. Et inde est quod Christus poterat per seipsum effectum sacramentorum praebere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat; non autem hoc possunt alii qui sunt Ecclesiae ministri; unde non possunt dici caput, nisi forte ratione gubernationis, sicut quilibet

princeps dicitur caput.

[58030] De veritate, q. 29 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus, si homo non peccasset; Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiae secundum divinam naturam solum; sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiae caput etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est, et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit; et oportuit quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

[58031] De veritate, q. 29 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod humana natura quamdam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinae unita est in persona; ut non sit iniuriosum homini quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suae salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinae, ut dictum est in corp., art.; unde et una veneratione Christum in utraque natura veneramur, scilicet latria.

[58032] De veritate, q. 29 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam, est Angelorum caput; quia eos illuminat secundum humanam naturam, ut Dionysius dicit, VI capit. de Divin. nominibus, unde et ad Coloss. I, 16, dicitur, quod ipse est caput omnis principatur et potestatis. Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad Angelos quam ad homines quantum ad duo. Primo quantum ad naturae conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum Angelis. Secundo quantum ad finem incarnationis; quae quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum; influxus autem in Angelos non est ut finis incarnationis, sed ut incarnationem consequens.

[58033] De veritate, q. 29 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Christus ab apostolo, expresse dicitur Ecclesiae membrum I Corinth. XII, 27: *vos estis corpus Christi et membrum de membro.* Dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiae membris. Distinguitur autem ab aliis membris ratione suae perfectionis, quia in Christo est universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum; sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur. Unde non oportet quod Christo attribuatur aliqua imperfectio.

[58034] De veritate, q. 29 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cor est membrum latens, caput autem apparens; unde per cor potest significari divinitas Christi, vel spiritus sancti; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura divinitatis invisibilis influit.

[58035] De veritate, q. 29 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii fidem habent; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.

[58036] De veritate, q. 29 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, mediator est inter Deum et homines, ut dicitur I Tim. II, 5. Unde, sicut Deus dupliciter nos iustificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, in quantum est causa efficiens nostrae

salutis, et etiam per operationem nostram in quantum est finis a nobis cognitus et amatus; ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos iustificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem, in quantum nobis meruit et pro nobis satisfecit; et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiae ante incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem eius iustificari; et per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiae ante incarnationem secundum humanitatem. Utroque autem modo est caput Ecclesiae secundum divinitatem, et ante et post.

[58037] De veritate, q. 29 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quia nondum erat meritum Christi in actu, nec satisfactio ante incarnationem; ideo non erat tanta gratiae plenitudo sicut et post.

[58038] De veritate, q. 29 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam sed per actionem nostram in ipsum; unde ratio non sequitur.

[58039] De veritate, q. 29 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod esse caput vel influere per operationem nostram in ipsum, in quantum in eum credimus, non est praedicatum quod sit res naturae, sed quod sit res rationis; unde ratio non sequitur.

[58040] De veritate, q. 29 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Deus et homo unus est Christus; unde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem et secundum divinitatem, non sequitur quod Ecclesia habeat duo capita.

[58041] De veritate, q. 29 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod non secundum eamdem rationem omnino dicitur Deus caput Christi, et Christus caput Ecclesiae; unde ratio procedit quasi ex aequivocatione.

[58042] De veritate, q. 29 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod quidquid est perfectionis in fide et spe, totum convenit Christo: solum autem quantum ad id quod imperfectionis est, de ipso negatur.

[58043] De veritate, q. 29 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus uno modo sit caput secundum divinitatem, non tamen removetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem: quia ab ipso Christo secundum humanitatem, spiritualem originem sumimus, secundum illud Io. I, 16: *de plenitudine eius omnes accepimus.*

[58044] De veritate, q. 29 a. 4 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod solius Dei est illuminare animas principaliter et effective; sic autem humanitas Christi spiritualiter non influit in nos, sed alio modo, ut dictum est.

Articulus 5

[58045] De veritate, q. 29 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput

[58046] De veritate, q. 29 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[58047] De veritate, q. 29 a. 5 arg. 1 Quia apostolus ad Coloss. I, 19, ex hoc ponit in Christo capitis rationem, quia *complacuit in ipso omnem plenitudinem inhabitare*, ut in auctoritate supradicta, art. praeced. in fine, patet. Sed omnis plenitudo divinitatis Christum inhabitavit ex unione. Ergo praeter unionem non requiritur alia gratia ad hoc quod sit caput.

[58048] De veritate, q. 29 a. 5 arg. 2 Praeterea, Christus caput Ecclesiae est secundum quod ad nostram salutem operatur. Operatio autem humanitatis eius salutem nobis contulit, ut Damascenus dicit, secundum quod humanitas quasi instrumentum divinitatis erat. Cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus, sed tantum motum a principali agente movetur; videtur quod in Christo, ad hoc quod esset caput Ecclesiae, nulla habitualis gratia requireretur.

[58049] De veritate, q. 29 a. 5 arg. 3 Praeterea, dupliciter alicuius hominis actio alteri potest esse salubris. Uno modo secundum quod agit ut persona singularis: et sic ad hoc quod eius actio sibi vel alteri meritoria esse possit, requiritur gratia. Alio modo ut persona communis: et sic sunt ministri Ecclesiae, qui sacramenta dispensando, et per orationes quas ex persona Ecclesiae Deo fundunt ad salutem aliorum operantur; et ad hoc non requiritur aliqua gratia, sed solummodo potestas vel status; fiunt enim huiusmodi non solum per bonos, sed etiam per malos. Christus autem, in quantum est Ecclesiae caput, consideratur ut persona communis, cuius vicem obtinent omnes Ecclesiae ministri. Ergo ad hoc quod esset caput, habituali gratia non indigebat.

[58050] De veritate, q. 29 a. 5 arg. 4 Praeterea, Christus fuit caput Ecclesiae secundum quod eius meritum fuit infinitum; sic enim in omnia membra Ecclesiae influere potuit ad deletionem omnium peccatorum. Sed meritum eius infinitatem non habuit ex gratia habituali, quae finita erat. Ergo Christus non fuit caput ratione alicuius habitualis gratiae.

[58051] De veritate, q. 29 a. 5 arg. 5 Praeterea, Christus est caput Ecclesiae, in quantum est Dei et hominum mediator. Sed mediator Dei et hominum est, in quantum est medius inter Deum et homines, habens cum Deo divinitatem, cum hominibus humanitatem; quod quidem est per unionem. Ergo sola unio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem.

[58052] De veritate, q. 29 a. 5 arg. 6 Praeterea, unius subiecti una est vita. Gratia autem est vita animae. Ergo in una anima est una gratia. Et ita in Christo, praeter gratiam quae est eius ut est singularis persona, non requiritur aliqua habitualis gratia, per quam sit caput.

[58053] De veritate, q. 29 a. 5 arg. 7 Praeterea, ex hoc Christus est caput quod influit in Ecclesiae membra. Sed Christus influere non posset quantumcumque gratiam haberet, nisi esset Deus et

homo. Ergo non requiritur gratia habitualis, per quam sit caput; sed hoc ex sola unione habet.

[58054] De veritate, q. 29 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Io. I, 16: *de plenitudine eius nos omnes accepimus gratiam pro gratia*; et ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit.

[58055] De veritate, q. 29 a. 5 s. c. 2 Praeterea, caput corporis mystici similitudinem habet cum capite corporis naturalis. Sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur quod sit in eo vis sensitiva plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit. Ergo in Christo, ad hoc quod sit caput, requiritur gratiae plenitudo.

[58056] De veritate, q. 29 a. 5 s. c. 3 Praeterea, Dionysius, II cap. caelestis hierarchiae, dicit, quod *illi qui sunt alios illuminantes, perficientes et purgantes, praehabent lumen, puritatem et perfectionem*. Sed Christus in quantum est caput Ecclesiae, purgat, illuminat et perficit. Ergo oportet, ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiae plenitudo, per quam sit purus, lucidus et perfectus.

[58057] De veritate, q. 29 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut dicit Damascenus, humanitas Christi quasi instrumentum divinitatis fuit; et ideo actiones eius nobis poterant esse salubres. In quantum ergo speciale divinitatis instrumentum fuit, oportuit quamdam specialem coniunctionem ipsius ad divinitatem esse. Unaquaeque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem eius participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat, ut patet per Dionysium, XII cap. caelestis hierarchiae. Unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius divinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere. Et per hoc habet capitis rationem. In capite enim naturali non solum est vis sensitiva, ad hoc quod sentiat per visum, auditum et tactum, et huiusmodi sensus; sed etiam est in eo ut in radice, a qua in alia membra sensus effluunt. Sic ergo una et eadem gratia habitualis in Christo dicitur unionis, in quantum congruit naturae divinitati unitae: et capitis, in quantum per eam fit refusio in alios ad salutem; singularis vero personae, in quantum ad opera meritoria perficiebat.

[58058] De veritate, q. 29 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in Christo intelligitur duplex plenitudo: una divinitatis, secundum quam Christus est plenus Deus; alia gratiae, secundum quam dicitur plenus gratiae et veritatis: et de hac plenitudine loquitur apostolus ad Coloss. I, 19; de prima autem Coloss. II, 9. Haec autem secunda a prima derivatur, et per eam gratia capitis completur.

[58059] De veritate, q. 29 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod instrumentum inanimatum,

quale est securis, habitu non indiget; instrumentum autem animatum, quale est servus, indiget: et tale instrumentum divinitatis est humana natura in Christo.

[58060] De veritate, q. 29 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod minister Ecclesiae non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi; et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi Christi vicarius constituitur. Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute, et ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo.

[58061] De veritate, q. 29 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis meritum Christi quamdam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.

[58062] De veritate, q. 29 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Christus est mediator Dei et hominum etiam secundum humanam naturam, in quantum cum hominibus habet passibilitatem, cum Deo vero iustitiam, quae est in eo per gratiam: et ideo requiritur praeter unionem habitualis gratia in Christo ad hoc quod sit mediator et caput.

[58063] De veritate, q. 29 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod una et eadem gratia habitualis diversa ratione est gratia capitis et singularis personae et unionis, per modum superius dictum, in corp. art.

[58064] De veritate, q. 29 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet in Christo requiratur, ad hoc quod sit caput, utraque natura; tamen ex ipsa unione divinae naturae ad humanam sequitur in humana quaedam gratiae plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Christo.

Articulus 6

[58065] De veritate, q. 29 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum Christus mereri potuerit

[58066] De veritate, q. 29 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[58067] De veritate, q. 29 a. 6 arg. 1 Omne enim meritum ex libertate arbitrii procedit, quia indeterminate se habet ad multa. Sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad bonum. Ergo mereri non potuit.

[58068] De veritate, q. 29 a. 6 arg. 2 Praeterea, quae est comparatio recipientis ad receptum, eadem est comparatio merentis ad praemium: quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur. Sed

recipiens debet esse denudatum a recepto, ut patet in Lib. de anima. Ergo ille qui meretur, debet esse absque praemio: quod de Christo dici non potest, cum ipse fuerit verus comprehensor. Ergo videtur quod Christus mereri non potuit.

[58069] De veritate, q. 29 a. 6 arg. 3 Praeterea, id quod debetur alicui, non oportet quod mereatur. Sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat, debebatur ei impassibilitas mentis et corporis. Ergo ista non meruit.

[58070] De veritate, q. 29 a. 6 arg. 4 Praeterea, meritum non est respectu eorum quae necessario consequuntur quasi naturali ordine; quia meritum est respectu eius quod ex voluntate alterius redditur quasi merces. Sed gloria corporis quodam naturali ordine ex gloria animae habetur per Augustinum in epistola ad Dioscorum. Ergo cum Christus esset beatus quantum ad animam, utpote qui divinitate fruebatur; videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit.

[58071] De veritate, q. 29 a. 6 arg. 5 Praeterea, sicut Christus ante passionem habuit gloriam animae et non corporis, ita et sancti qui nunc sunt in gloria. Sed sancti nunc non merentur gloriam corporis. Ergo nec Christus meruit.

[58072] De veritate, q. 29 a. 6 arg. 6 Praeterea, non potest esse idem principium meriti et terminus; et sic non potest esse idem praemium et principium merendi. Sed caritas quae erat in Christo, ad praemium eius pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam frueretur. Ergo non poterat esse principium merendi. Omne autem meritum est ex caritate. Ergo in Christo meritum esse non potuit.

[58073] De veritate, q. 29 a. 6 arg. 7 Praeterea, remoto priori removetur posterius. Sed meritum per prius respicit beatitudinem animae, quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit. Ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

[58074] De veritate, q. 29 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod in Psal. XV, 1, super illud, *conserva me, domine*, dicit Glossa: *praemium, quoniam speravi in te etiam meritum.* Ergo Christus meruit.

[58075] De veritate, q. 29 a. 6 s. c. 2 Praeterea, cuicumque redditur merces aliqua pro suis operibus, meretur. Sed Christo, propter suam humilitatem passionis, reddita est merces exaltationis, ut patet Phil. II, vers. 9: *propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Ergo Christus meruit.

[58076] De veritate, q. 29 a. 6 s. c. 3 Praeterea, sicut fruitio est actus comprehensoris, ita meritum viatoris. Sed Christus fruebatur in quantum comprehensor. Ergo merebatur in quantum viator.

[58077] De veritate, q. 29 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod Christus meruit ante passionem, quando erat viator et comprehensor; quod sic patet. Ad meritum enim duo requiruntur: scilicet status merentis, et facultas merendi. Ad statum quidem merendi requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur; quamvis quidam dicant, quod aliquis potest mereri id quod iam habet; sicut dicunt de Angelis, quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quae circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum, propter duo. Primo, quia contrariatur

probationi Augustini, per quam contra Pelagianos probat, gratiam sub merito cadere non posse, quia ante gratiam nulla sunt merita nisi mala; cum ante gratiam homo sit impius, et meritis impii non gratia, sed poena debetur. Non ergo posset dici, quod gratiam quis meretur per opera quae quis post acceptam gratiam facit. Secundo, quia est contra rationem meriti. Nam meritum est causa praemii, non quidem per modum finalis causae: sic enim magis praemium est causa meriti; sed magis secundum reductionem ad causam efficientem: in quantum meritum facit dignum praemio, et per hoc ad praemium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cuius est causa: unde non potest esse quod aliquis mereatur quod iam habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino suo servit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti. Facultas vero merendi requiritur ex parte naturae, et ex parte gratiae. Ex parte naturae quidem, quia per actum proprium quis mereri non potest nisi sit dominus sui actus; sic enim suum actum quasi pretium pro praemio dare potest. Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum. Ex parte vero gratiae, quia cum praemium beatitudinis facultatem humanae naturae excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere; et ideo requiritur gratia, per quam mereri possit. Haec autem omnia in Christo fuerunt. Defuit tamen aliquid eorum quae ab beatitudinem perfectam requiruntur: scilicet impassibilitas animae, et gloria corporis, ratione cuius viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturae ratione voluntatis creatae, et facultas gratiae propter plenitudinem gratiarum; et ideo mereri potuit.

[58078] De veritate, q. 29 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum simpliciter: poterat enim hoc vel illud facere et non facere: et ideo libertas in eo remanebat, quae requiritur ad merendum.

[58079] De veritate, q. 29 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod beatitudinem animae, ratione cuius erat comprehensor, non meruit, sed solum beatitudinem corporis, et impassibilitatem animae, quae sibi deerant.

[58080] De veritate, q. 29 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus non meruit aliquid quasi sibi non debitum, ut fieret ei debitum, sicut homines in primo actu meritorio merentur; nec iterum ut id quod erat debitum, fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia augetur; sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiae, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

[58081] De veritate, q. 29 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod gloria corporis sequitur ex gloria animae, quando anima est omni modo glorificata, secundum ordinem ad Deum, et secundum ordinem ad corpus. Sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in ordine ad Deum; secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat.

[58082] De veritate, q. 29 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod animae sanctorum in patria sunt totaliter extra statum viatorum, quia iam sunt et beatae per fruitionem, et impassibiles; quod de anima Christi non erat; et ideo non est simile.

[58083] De veritate, q. 29 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caritas, quantum de se est, semper nata est esse merendi principium; sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat: et ideo caritate eadem fruebatur et merebatur, sicut et eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti et praemii: quia non merebatur gloriam animae, ad quam pertinet caritas; sed gloriam corporis, ut dictum est.

[58084] De veritate, q. 29 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio sequeretur si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animae mereri non potuerit: quod patet ex praedictis, ubi supra, esse falsum.

Articulus 7

[58085] De veritate, q. 29 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum Christus aliis mereri potuerit

[58086] De veritate, q. 29 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[58087] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 1 Christus enim non meruit nisi secundum quod homo. Sed alii homines non possunt aliis mereri ex condigno. Ergo nec Christus.

[58088] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut meritum consistit in actu virtutis, ita et laus. Sed nullus laudatur ex opere alterius. Sed solum ex proprio. Ergo nec alicui imputatur ad meritum opus alienum; et ita opera Christi non sunt aliis meritoria.

[58089] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 3 Praeterea, Christus caput est Ecclesiae, in quantum in Ecclesia primatum tenet, ut patet Ephes. I, 22. Sed alii praelati primatum in Ecclesia habentes non possunt subditis mereri. Ergo nec Christus potuit.

[58090] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 4 Praeterea, meritum Christi aequaliter se habet ad omnes homines quantum est de se. Si igitur alicui Christus meruit salutem, omnibus meruit. Sed meritum Christi frustrari non potest. Ergo omnes salutem consequuntur; quod patet esse falsum.

[58091] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 5 Praeterea, sicut Christus est caput hominum, ita et Angelorum. Angelis vero non meruit. Ergo nec hominibus.

[58092] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 6 Praeterea, si Christus aliis mereri potuit, quilibet suus actus nobis meritorius fuit. Sed non nisi salutis. Ergo eius passio non erat necessaria ad nostram salutem.

[58093] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 7 Praeterea, quod per unum fieri potest, superfluum est si per duo fiat. Sed gratia quae datur homini, sufficiens est ad hoc quod homo pro se mereatur vitam aeternam. Ergo superfluum esset, si Christus eam nobis meruisset.

[58094] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 8 Praeterea, aut Christus sufficienter meruit nobis, aut insufficienter. Si sufficienter, meritum nostrum non requiritur ad salutem; si insufficienter, insufficientis gratiae fuit; quorum utrumque est inconveniens. Ergo Christus nobis non meruit.

[58095] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 9 Praeterea, sicut membris Christi aliquid ad gloriam deerat ante passionem ipsius, ita et nunc. Sed nunc nobis non meretur. Ergo nec tunc merebatur.

[58096] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 10 Praeterea, si Christus nobis meruisset, eius merito nostra conditio immutata fuisset. Sed eadem videtur esse hominis conditio post Christum sicut ante erat: quia sicut ante Diabolus tentare poterat sed non cogere, ita et modo: sicut etiam peccatoribus poena debebatur, ita et modo: sicut in iustis opera meritoria requirebantur, ita et modo. Ergo Christus nobis non meruit.

[58097] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 11 Praeterea, in Psal. LXI, 13, dicitur: *tu reddes unicuique iuxta opera sua.* Hoc autem non esset, si merita Christi nobis imputarentur. Ergo Christus nobis non meruit.

[58098] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 12 Praeterea, praemium mensuratur secundum radicem meriti. Si ergo Christus nobis meruit, unicuique nostrum praemium gloriae reddetur secundum quantitatem gratiae Christi: quod patet esse falsum.

[58099] De veritate, q. 29 a. 7 arg. 13 Praeterea, id quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis detur. Si ergo Christus nobis iustificationem meruit, videtur quod non gratis iustificemur a Deo; et sic gratia non erit gratia. Ergo Christus nihil nobis meruit.

[58100] De veritate, q. 29 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Christus pro nobis satisfecit: I Io. II, 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris.* Sed satisfactio sine merito esse non potest. Ergo Christus nobis meruit.

[58101] De veritate, q. 29 a. 7 s. c. 2 Praeterea, caput in corpore naturali non solum sibi, sed membris operatur omnibus. Sed Christus est caput corporis sui, scilicet Ecclesiae. Ergo eius operatio membris meritoria fuit.

[58102] De veritate, q. 29 a. 7 s. c. 3 Praeterea, Christus et Ecclesia sunt quasi una persona. Sed ratione unitatis praedictae ex persona Ecclesiae loquitur, ut patet in Glossa super Psalm. XXI, *Deus, Deus meus, respice* et cetera. Ergo similiter ratione unitatis praedictae Christus quasi ex persona aliorum mereri potuit.

[58103] De veritate, q. 29 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod opus humanum gratia informatum ad vitam aeternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriae consecutione. Quorum primum est indignitas personae; sicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non est idoneus nec dignus quod habeat vitam aeternam: et secundum hoc, opus

humanum valet ad vitam aeternam consequendam, in quantum per ipsum quaedam dignitas et idoneitas in homine consequitur ad consecutionem gloriae. Sicut enim actus peccati redit in quamdam animae deformitatem, ita et actus meritorius in quemdam animae decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condignum. Aliud per quod deficit homo a consecutione gloriae, est aliquod impedimentum superveniens, ut homo qui alias est dignus, gloriam non consequatur; et hoc est reatus alicuius poenae temporalis. Et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cuiusdam pretii, quo a reatu poena absolvitur; et ex hoc habet opus humanum rationem satisfactionis. Quantum ergo ad utrumque horum, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriae perceptionem nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest: et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam aeternam. Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines: unde et eius opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriae. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat, in quantum erat humanitas eius divinitatis instrumentum, secundum Damascenum. Similiter etiam quantum ad secundum maior efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus. Nam licet unus homo possit pro altero satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus; non tamen potest satisfacere pro tota natura: quia opus unius puri hominis non aequivalet bono totius naturae. Sed opus Christi, in quantum erat Dei et hominis, habuit quamdam dignitatem, ut aequivaleret bono totius naturae: et ideo pro tota natura satisfacere potuit.

[58104] De veritate, q. 29 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est aliis hominibus dignior; unde non oportet quod aliis conveniat quod Christo homini convenit.

[58105] De veritate, q. 29 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod actus virtutis habet rationem laudis per comparationem ad agentem, et ideo non potest unus propter actum alterius laudari; sed rationem meriti habet ex ordine ad finem, ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influentia Christi; et ideo Christus nobis mereri potuit.

[58106] De veritate, q. 29 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus primatum tenet in Ecclesia per propriam virtutem; sed alii praelati, in quantum gerunt personam et vicem Christi: unde Christus pro fidelibus tamquam pro suis membris mereri potuit, non autem alii praelati.

[58107] De veritate, q. 29 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod meritum Christi quantum ad sufficientiam aequaliter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam: quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur, quibusdam vero iusto iudicio subtrahitur.

[58108] De veritate, q. 29 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut mereri est viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis mereri potest: quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quae sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad praemium essentiale; et ideo quantum ad hoc nihil eis meruit. Sunt autem aliquo modo viatores respectu praemii accidentalis, in quantum nobis ministrant, ad quod valet eis meritum Christi: unde dicitur Ephes. I, 10, quod

per eum restaurantur quae in caelis et quae in terra sunt.

[58109] De veritate, q. 29 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturae humanae quae erat morti ex divina sententia obligata, ut patet Gen. III, 19, oportuit quod loco omnium mortem sustineret.

[58110] De veritate, q. 29 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod gratia quae alicui personaliter datur, sufficit quantum ad id quod ad personam ipsius pertinet, non tamen ad absolutionem reatus totius naturae; quod patet in antiquis patribus, qui gratiam habentes, propter reatum naturae ad gloriam pervenire non poterant, et ideo requirebatur meritum Christi et satisfactio, ut reatus ille tolleretur. Gratia etiam personalis nulli unquam post peccatum primi hominis data fuit, nisi per fidem mediatoris explicitam vel implicitam.

[58111] De veritate, q. 29 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae; sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta, et per fidem formatam, quae per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram praeter meritum Christi, cuius tamen meritum Christi est causa.

[58112] De veritate, q. 29 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod similitudo non tenet, quia mereri non convenit nisi viatoribus. Christus autem ante passionem erat viator et comprehensor; nunc autem est tantum comprehensor. Et ideo tunc poterat mereri, licet nunc mereri non possit. Deficit etiam illa ratio quia nunc beatis, qui sunt membra Christi mystica, nihil deest ad gloriam, qui delectantur non solum de visa divina essentia, sed etiam de Christi humanitate glorificata.

[58113] De veritate, q. 29 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod post passionem Christi humana conditio est multum immutata; quia, iam expiato reatu naturae humanae, homines possunt libere ad patriam evolare; poenae etiam aeternae pro peccatis personalibus debitae per fidem passionis Christi remittuntur, et diminuuntur temporales virtute clavium, in quibus Christi passio operatur; Daemones etiam reprimuntur virtute passionis Christi, ut non possint tam violenter tentare; fidelibus auxilia multa dantur ad resistendum tentationibus; gratia etiam per virtutem passionis Christi datur in sacramentis ad merendum.

[58114] De veritate, q. 29 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum. Et sic, cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Ps. LXI, 13: *tu reddes unicuique iuxta opera sua.* Et tamen ita merita Christi nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamur.

[58115] De veritate, q. 29 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod meritum Christi comparatur ad praemium nostrum sicut causa prima et remota, unde ei non commensuratur, sed illi merito quod est causa proxima; quod consistit in actu proprio illius cui praemium redditur.

[58116] De veritate, q. 29 a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo confertur quod efficaciam meriti Christi consequatur; unde per hoc ratio gratiae

non evacuatur.

Articulus 8

[58117] De veritate, q. 29 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit

[58118] De veritate, q. 29 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[58119] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 1 Ad meritum enim deliberatio requiritur. Sed deliberatio requirit tempus. Ergo in primo instanti suae creationis anima Christi mereri non potuit.

[58120] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 2 Praeterea, sicut meritum, ita et demeritum in actu liberi arbitrii consistit. Sed Angelus non potuit peccare in primo instanti suae creationis, quia sic in primo instanti suae creationis malus fuisset; quod est erroneum. Ergo nec anima Christi in primo instanti suae creationis mereri potuit.

[58121] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 3 Praeterea, quandocumque sunt duo motus ordinati ad invicem, impossibile est quod in eodem instanti terminetur uterque. Sed creatio animae Christi et motus liberi arbitrii ipsius sunt quidam motus ordinati, nam motus liberi arbitrii creationem praesupponit. Ergo impossibile est quod motus liberi arbitrii terminetur in primo instanti in quo creatio terminatur, cum scilicet primo creata est anima.

[58122] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 4 Sed diceretur, quod anima Christi adiuvabatur ad merendum in primo instanti per gratiam.- Sed contra: nulla gratia creaturae collata trahit eam extra limites creaturae. Sed hoc convenit animae in quantum est creata, ut in primo instanti quo est, motum liberi arbitrii habere non possit; ut ex ratione inducta patet. Ergo per gratiam non potest ad hoc adiuvari ut in primo instanti mereatur.

[58123] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 5 Praeterea, gratia perficit animam per modum cuiusdam habitus. Habitus vero, cum potentiam praesupponat, non dat animae posse agere simpliciter quod alias non posset agere; sed posse taliter agere, qualiter sine habitu non posset. Ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat usum liberi arbitrii in primo instanti suae creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo instanti mereretur.

[58124] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 6 Praeterea, sicut se habet punctum ad lineam, ita se habet instans ad tempus. Sed secundum philosophum in libro VIII Physic., *quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus*, scilicet ut principio unius lineae et fine alterius, *de necessitate intercedit*

quies media, ut patet in motu reflexo. Cum ergo instans in quo anima Christi creata est, accipiatur ut terminus creationis, et ut principium motus liberi arbitrii, et sic uno instanti utimur ut duobus; videtur quod incidit tempus medium; et sic non in primo instanti suae creationis anima Christi merebatur.

[58125] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 7 Praeterea, sicut se habet natura ad actum naturae, ita gratia ad actum gratiae. Sed natura non potest in actum gratiae. Ergo nec gratia potest in actum naturae. Ergo non potest esse quod per gratiam anima Christi habuerit actum in primo instanti suae conceptionis qui ei naturaliter competit, scilicet eligere.

[58126] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 8 Praeterea, forma habet tres actus; quia dat esse, distinguit, et ordinat in finem. Hi autem actus ad invicem ordinati sunt; sicut ens, et unum, et bonum. Nam ens a primo actu relinquitur, unum a secundo, bonum a tertio. Ergo et res aliqua prius est ens quam ordinetur in finem. Anima autem Christi per actum meritorium in finem ordinabatur. Ergo non potest esse quod in primo instanti suae creationis in quo esse habuit, mereretur.

[58127] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 9 Praeterea, meritum consistit in actu virtutis qui praecipue electione perficitur secundum philosophum. Sed anima Christi non potuit in primo instanti suae creationis actum electionis habere: nam electio praesupponit consilium cum sit appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethic.; consilium autem tempore indiget, cum sit inquisitio quaedam. Ergo anima Christi in primo instanti suae creationis mereri non potuit.

[58128] De veritate, q. 29 a. 8 arg. 10 Praeterea, imbecillitas organorum usum liberi arbitrii impedit, ut patet in pueris recenter natis. Sed hanc imbecillitatem Christus assumpsit, sicut et alias nostras passibilitates. Ergo in primo instanti suae creationis anima Christi non meruit.

[58129] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Christus in instanti suae creationis fuit perfectissimus secundum animam. Sed maior perfectio est quae est secundum habitum et actum, quam quae est secundum habitum tantum. Ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suae creationis, non solum secundum habitum, sed secundum actum. Actus autem virtutum sunt meritorii. Ergo Christus in primo instanti suae creationis meruit.

[58130] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Christus in primo instanti suae creationis fruebatur ut verus comprehensor. Fruitio autem est per actum caritatis. Ergo in primo instanti suae creationis actum caritatis habuit. Actus autem caritatis erat in Christo meritorius. Ergo idem quod prius.

[58131] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 3 Sed diceretur, quod actus caritatis non erat meritorius nisi cum deliberatione.- Sed contra: deliberatio vel consilium non est de fine ultimo, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Sed motus caritatis praecipue est meritorius secundum quod tendit in ipsum finem ultimum. Ergo non requiritur, ad hoc quod sit meritorius, quod sit ibi aliqua collatio vel deliberatio.

[58132] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 4 Sed diceretur, quod motus ille qui est in finem ultimum, non

est meritorius, nisi secundum quod aliquis illum refert in finem; et sic est ibi aliqua collatio, quae non potest esse in instanti.- Sed contra: pars animae intellectiva potentior est in sua operatione quam sensitiva. Sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire. Ergo simul dum affectus fertur in Deum, potest fieri comparatio huius motus ad ipsum Deum. Et sic non est necessarium quod hoc fiat successive.

[58133] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 5 Praeterea, quicumque intelligit aliquid, simul intelligit quod est de intellectu eius; sicut qui intelligit hominem, simul intelligit animal. Sed unum relativorum est de intellectu alterius. Ergo quicumque intelligit unum relativorum, simul intelligit alterum. Possibile est ergo ut in eodem instanti mens referat motum caritatis in Deum comparando unum ad alterum. Et sic non requiritur ibi tempus.

[58134] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 6 Praeterea, Anselmus dicit, quod quidquid intelligitur esse perfectionis, totum Christo est attribuendum. Sed habere perfectam operationem in primo instanti suae creationis, ad perfectionem pertinet. Ergo Christo est attribuendum.

[58135] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 7 Praeterea, Christus iuxta animae meritum non habuit quo posset proficere. Habuisset autem, si in primo instanti suae creationis non meruisset. Ergo et cetera.

[58136] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 8 Praeterea, potentia rationalis in Christo non fuit minus perfecta quam potentia naturalis alterius creaturae. Sed aliqua potentia alterius creaturae in primo instanti quo esse incipit, potest habere suam operationem; sicut patet in candela, quae in ipso instanti quo accenditur, aerem illuminat. Ergo anima Christi in primo instanti suae creationis habuit actum potentiae rationalis; et ita potuit mereri.

[58137] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 9 Praeterea, Gregorius dicit in Homil. Pentecostes: *amor Dei non est otiosus: nam operatur magna, si est; si vero desinit operari, amor non est.* Sed Christus habuit perfectam caritatem in primo instanti suae creationis. Ergo in eo fuit aliquis actus dilectionis; et ita fuit in eo meritum in illo instanti.

[58138] De veritate, q. 29 a. 8 s. c. 10 Praeterea, illud quod est posterius natura, non potest esse prius tempore, sed forte simul. Meritum autem est prius natura quam praemium. Christus autem in primo instanti suae conceptionis habuit praemium, quia fuit verus comprehensor. Ergo saltem in eodem instanti habuit meritum.

[58139] De veritate, q. 29 a. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Christus in primo instanti suae conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri incepit. Alii vero dicunt, quod in ipso primo instanti meruit: quae quidem opinio videtur esse rationabilior. Nam quidquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturae, totum creditur animae Christi esse collatum in primo instanti suae creationis. Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter potest contingere: uno modo ex parte operantis; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem operantis potest hoc contingere propter defectum duplicis facultatis: scilicet gratuitae, sicut si dicamus, quod in illo instanti quo aliquis mortaliter peccat,

non potest mereri, quia gratiam non habet: et iterum ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti quo incipit esse, mereri non potest, quia non habet usum liberi arbitrii. Neutrum autem horum potest dici in proposito. Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiae, utpote gratia plenus, et facultatem naturae, utpote plenarie usum liberi arbitrii habens; alias non potuisset esse comprehensor. Ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quominus posset in primo suae conceptionis instanti mereri. Similiter nec ex parte actus meritorii. Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod in actu illo successio invenitur, et sic in instanti compleri non potest. Secundo per hoc quod actus praesupponit quaedam quae non possunt praecedere instans aliquod determinatum; sicut non potest esse quod ignis primo instanti suae generationis, si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco, quia motus praeexigitur, qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruerit. Primo quidem, quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit, non habet successionem, sed est simplex et instantaneus. Secundo vero, quia ad motum voluntatis non praeexigitur nisi actus apprehensivae virtutis: qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum movet voluntatem. Simul autem est motio moventis et motus mobilis. Ipsa vero apprehensio boni in Christo non praeexigebat aliquam inquisitionem ad hoc quod esset de bono certum iudicium; quia secundum certitudinem Christus statim de omnibus verum iudicium habuit. Patet igitur quod nihil prohibet Christum in primo instanti meruisse. Et ideo concedendum, quod in primo suae conceptionis instanti meruit.

[58140] De veritate, q. 29 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod deliberatio duo importat: scilicet perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo de quo fit deliberatio; et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis: et sic fuit in Christo. Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem; et sic importat discursum quemdam, unde non potest esse in instanti: et tali deliberatione Christus non indigebat, quia non erat dubitatio de agendis.

[58141] De veritate, q. 29 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas rationalis naturae naturaliter ordinatur in bonum, non autem in malum; et ideo in primo instanti suae creationis, nisi aliquid impediat, potest ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur nisi per errorem, qui incidit in conferendo vel inquirendo. Unde praeexigitur tempus collationis ad malum, non autem ad bonum.

[58142] De veritate, q. 29 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in motibus successivis, non autem in instantaneis. Cuius ratio est, quia quando duo motus sunt ordinati, idem instans quod est finis primi motus, potest esse principium secundi; sicut in eodem instanti quo completur generatio ignis extra suum locum naturalem, incipit motus localis eiusdem, nisi sit aliquid impediens. Si ergo principium secundi motus et terminus eiusdem sunt idem, sicut accidit in motibus instantaneis; tunc principium motus secundi est in eodem instanti cum termino motus primi; sicut illuminatio et visio in eodem instanti terminantur. Si vero terminus secundi motus non potest esse in eodem instanti cum principio eiusdem, sicut accidit in omnibus motibus successivis;

tunc impossibile erit quod terminus secundi motus sit in eodem instanti cum termino primi motus. Cum igitur motus liberi arbitrii sit instantaneus, nihil prohibet meritum eius esse in eodem instanti cum termino creationis.

[58143] De veritate, q. 29 a. 8 ad 4 Per hoc patet solutio ad quartum: non enim est extra facultatem creaturae ut in primo instanti compleatur eius motus instantaneus.

[58144] De veritate, q. 29 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet potentia rationalis in primo instanti suae creationis possit habere suam operationem quantum est de se: tamen si accipiatur potentia alligata organo, quod nondum est aptum ad perfectam operationem, impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere possit. Hoc autem impedimentum ab anima Christi per gratiam est remotum: et secundum hoc per gratiam habuit ut in primo instanti agere possit.

[58145] De veritate, q. 29 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non est simile de instanti in tempore, et de puncto in magnitudine, quantum ad propositum pertinet. Nam eodem puncto in magnitudine non potest aliquod mobile uti ut duobus nisi in eadem specie motus; sed eodem instanti temporis potest aliquod mobile uti ut duobus etiam quantum ad diversas species motus. In eadem autem motus specie non est possibile quod sit continuitas motus, si motus uno actu terminetur, et altero actu incipiat; quia sic intercidit quies media, et per consequens tempus. Possibile autem est in diversis motibus secundum speciem, quod simul sit terminus unius motus et principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuitas nec aliquis ordo, cum ambo possint esse simul; sicut simul dum aliquid movetur, possit dealbari; et in instanti in quo incipit dealbari, terminatur motus secundum locum. Quandoque vero inter partes eiusdem motus est ordo, ut duae earum non possint esse simul: unde nec terminus unius partis est simul principio alterius, si accipiantur ambo in actu. Et sic patet quod uti uno instanti ut duobus, non cogit ut sit tempus medium, sicut cogit ad hoc uti uno puncto ut duobus in motu locali.

[58146] De veritate, q. 29 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum gratia sit perfectio naturae, non sic se habet gratia ad naturam sicut e converso. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, sed in mensuris continuis vel discretis.

[58147] De veritate, q. 29 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturae, non de ordine temporis: quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat et distinguit.

[58148] De veritate, q. 29 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod consilium requiritur ad electionem, quando aliquis non est aptus in agendis; quod in Christo locum non habuit.

[58149] De veritate, q. 29 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Christus non assumpsit defectus qui in imperfectionem gratiae et scientiae redundare possent. Huiusmodi autem defectus est ineptitudo organorum ad actum animae: unde hunc defectum Christus non assumpsit, sed per gratiam confortabantur organa, ut essent idonea ad operationem animae, sicut in statu innocentiae accidisset fortassis.

[58150] De veritate, q. 29 a. 8 ad s. c. Alia concedimus, quia verum concludunt, licet aliqua eorum non sufficienter.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de potentia

a quaestione I ad quaestionem II

Thomas de Aquino a Ghirlandaio depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Quaestio 1

Prooemium

[58151] De potentia, q. 1 pr. 1 Et primo quaeritur utrum in Deo sit potentia.

[58152] De potentia, q. 1 pr. 2 Secundo utrum potentia Dei sit infinita.

[58153] De potentia, q. 1 pr. 3 Tertio utrum ea quae sunt naturae impossibilia, Deo sint possibilia.

[58154] De potentia, q. 1 pr. 4 Quarto utrum iudicandum sit aliquid possibile vel impossibile, secundum causas inferiores vel superiores.

[58155] De potentia, q. 1 pr. 5 Quinto utrum Deus possit facere quae non facit, et dimittere quae facit.

[58156] De potentia, q. 1 pr. 6 Sexto utrum Deus possit facere quae alii faciunt, ut peccare, ambulare, et cetera.

[58157] De potentia, q. 1 pr. 7 Septimo utrum Deus dicatur omnipotens.

Articulus 1

[58158] De potentia, q. 1 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum in Deo sit potentia

[58159] De potentia, q. 1 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[58160] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 1 Potentia enim est operationis principium. Sed operatio Dei, quae est eius essentia, non habet principium, quia neque est genita neque procedens. Ergo in Deo non est potentia.

[58161] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne perfectissimum est Deo attribuendum, secundum Anselmum. Ergo quod respicit aliquid se perfectius, non debet Deo attribui. Sed omnis potentia respicit se perfectius, scilicet passiva formam et activa operationem. Ergo potentia Deo attribui non potest.

[58162] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, potentia est principium transmutandi in aliud secundum quod est aliud: secundum philosophum; sed principium relatio quaedam est; et est relatio Dei ad creaturas, prout significatur in potentia creandi vel movendi. Nulla autem talis relatio est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem. Ergo potentia non est in Deo secundum rem.

[58163] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, habitus est perfectior potentia, utpote operanti propinquior. Sed habitus non ponitur in Deo. Ergo nec potentia.

[58164] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, nihil debet in Deo significari per quod derogetur eius primitiae vel simplicitati. Sed Deus, in quantum est simplex, et primum agens, agit per essentiam suam. Ergo non debet significari agere per potentiam, quae saltem secundum modum significandi super essentiam addit.

[58165] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, secundum philosophum, in perpetuis non differt esse et posse: multo minus ergo in divinis. Sed ubi est eadem res, debet esse idem nomen a digniori sumptum. Dignius autem est essentia quam potentia: quia potentia essentiae advenit. Ergo in Deo debet nominari essentia tantum, non autem potentia.

[58166] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, sicut materia prima est pura potentia, ita Deus est purus actus. Sed prima materia secundum essentiam suam considerata, est denudata ab omni actu. Ergo Deus in essentia sua consideratus, est absque omnipotentia.

[58167] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, omnis potentia ab actu separata est imperfecta: et ita, cum nihil imperfectum Deo conveniat, talis potentia in Deo esse non potest. Si ergo in Deo est potentia, oportet quod semper sit actui coniuncta: et ita potentia creandi est coniuncta actui semper; et sic sequitur quod ab aeterno creavit res; quod est haereticum.

[58168] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 9 Praeterea, quando aliquid sufficit ad aliquid agendum, superflue aliquid superadditur. Sed essentia Dei sufficit ad hoc quod Deus per eam aliquid agat. Ergo superflue ponitur in eo potentia per quam agat.

[58169] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 10 Sed dices, quod potentia non est aliud quam essentia secundum rem; sed solum secundum modum intelligendi.- Sed contra, omnis intellectus cui non respondet aliquid in re est cassus et vanus.

[58170] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 11 Praeterea, praedicamentum substantiae est nobilius aliis praedicamentis. Sed Deo non attribuitur, ut Augustinus dicit. Multo ergo minus praedicamentum qualitatis. Sed potentia est in secunda specie qualitatis. Ergo Deo attribui non debet.

[58171] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 12 Sed dices, quod potentia quae Deo attribuitur, non est qualitas, sed Dei essentia, sola ratione differens.- Sed contra, aut isti rationi aliquid respondet in re, aut nihil. Si nihil ratio vana est. Si autem aliquid in re ei respondet, sequitur quod aliquid in Deo sit potentia praeter essentiam, sicut ratio potentiae est praeter rationem essentiae.

[58172] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 13 Praeterea, secundum philosophum, omnis potestas et omne effectivum est propter aliud eligendum. Nullum autem huiusmodi Deo convenit: quia ipse non est propter aliud. Ergo potentia Deo non convenit.

[58173] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 14 Praeterea, virtus a Dionysio ponitur media inter substantiam et operationem. Sed Deus non agit per aliquod medium. Ergo non agit per virtutem; et ita nec per potentiam: et sic potentia non est in Deo.

[58174] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 15 Praeterea, secundum philosophum potentia activa, quae soli Deo potest competere, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Sed Deus

agit sine transmutatione, sicut patet in creatione. Ergo Deo potentia activa attribui non potest.

[58175] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 16 Praeterea, philosophus dicit, quod eiusdem est potentia actionis et passionis. Sed potentia passionis Deo non convenit. Ergo nec potentia actionis.

[58176] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 17 Praeterea, philosophus dicit, quod potentiae activae est contraria privatio. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo in Deo nullo modo sit privatio, non erit ibi potentia.

[58177] De potentia, q. 1 a. 1 arg. 18 Praeterea, Magister dicit quod agere non proprie competit Deo. Sed ubi non est actio, ibi non potest esse potentia activa nec passiva, ut patet. Ergo nulla.

[58178] De potentia, q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in Psalm. LXXXVIII, 9: *potens es, domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

[58179] De potentia, q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Matth. III, 9: *potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.*

[58180] De potentia, q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, omnis operatio ab aliqua potentia procedit. Sed Deo maxime convenit operari. Ergo Deo maxime potentia convenit.

[58181] De potentia, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Ad huius quaestionis evidentiam sciendum, quod potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis. Sed et sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine; neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum quod omnino imperfectione careat: ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis, ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret. Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione eius in quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione eius quod permanet et quod est principium eius, non ratione eius quod per operationem completur.

[58182] De potentia, q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus; unde non oportet, quod si potentia in Deo ponitur quae sit effectus principium, quod essentiae divinae quae est operatio, sit aliquod principium. Vel dicendum, et melius, quod in divinis invenitur duplex relatio. Una realis, illa scilicet qua personae ad invicem distinguuntur, ut paternitas et filiatio; alias personae divinae non realiter sed ratione distinguerentur, ut Sabellius dixit. Alia rationis tantum, quae significatur, cum dicitur quod operatio divina est ab essentia divina, vel quod Deus operatur per essentiam suam. Praepositiones enim quasdam habitudines designant. Et hoc ideo contingit, quia cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem quae requirit aliquod principium, attribuitur etiam ei relatio existentis a principio, unde ista relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiae; unde licet essentia divina non habeat aliquod principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.

[58183] De potentia, q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod licet omne perfectissimum sit Deo attribuendum, non tamen oportet quod omne illud quod Deo attribuitur, sit perfectissimum; sed oportet quod sit conveniens ad designationem perfectissimi, ad quod competit aliquid ratione suae perfectionis quod habet aliquid se perfectius, cui tamen deest illa quam aliud habet.

[58184] De potentia, q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia dicitur principium non quia sit ipsa relatio quam significat nomen principii sed quia est id quod est principium.

[58185] De potentia, q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod habitus numquam est in potentia activa, sed solum in passiva, et ea est perfectior: talis autem potentia Deo non attribuitur.

[58186] De potentia, q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ista sunt impossibilia, quod Deus ponatur agere per essentiam suam, et quod non sit in Deo potentia: hoc enim quod est actionis principium, potentia est: unde essentia divina ex hoc ipso quod ponitur Deus per ipsam agere, ponitur esse potentia. Et sic ratio potentiae in Deo non derogat neque simplicitati neque primitiae eius, quia non ponitur quasi aliquid additum essentiae.

[58187] De potentia, q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum dicitur, quod in perpetuis non differt esse et posse, intelligitur de potentia passiva; et sic nihil facit ad propositum, quia talis potentia non est in Deo. Tamen quia verum est quod potentia activa est idem in Deo quod eius essentia, ideo dicendum, quod licet essentia divina et potentia sint idem secundum rem, tamen quia potentia maxime modum significandi addit, ideo speciale nomen requirit: nam nomina respondent intellectibus, secundum philosophum.

[58188] De potentia, q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio illa probat quod in Deo non sit potentia passiva, et hoc concedimus.

[58189] De potentia, q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod potentia Dei semper est coniuncta actui, id est operationi (nam operatio est divina essentia); sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae. Unde non oportet quod semper sit coniuncta effectui; sicut nec quod creaturae fuerint ab aeterno.

[58190] De potentia, q. 1 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod essentia Dei sufficit ad hoc quod per eam Deus agat, nec tamen superfluit potentia: quia potentia intelligitur quasi quaedam res addita supra essentiam, sed superaddit secundum intellectum solam relationem principii: ipsa enim essentia ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiae.

[58191] De potentia, q. 1 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicuius extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quae sit genus; sed intelligentiae, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principii quam addit potentia supra essentiam: nam ei respondet aliquid in re mediate, et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad creatorem: et ex hoc ipso quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate.

[58192] De potentia, q. 1 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod potentia, quae est in secunda specie qualitatis, non attribuitur Deo: haec enim est creaturarum, quae non immediate per formas suas essentiales agunt, sed mediantibus formis accidentalibus: Deus autem immediate agit per suam essentiam.

[58193] De potentia, q. 1 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod diversis rationibus attributorum respondet aliquid in re divina, scilicet unum et idem. Quia rem simplicissimam, quae Deus est, propter eius incomprehensibilitatem, intellectus noster cogitur diversis formis repraesentare; et ita istae diversae formae quas intellectus concipit de Deo, sunt quidem in Deo sicut in causa veritatis, in quantum ipsa res quae Deus est, est repraesentabilis per omnes istas formas; sunt tamen in intellectu nostro sicut in subiecto.

[58194] De potentia, q. 1 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod philosophus intelligit de potentiis activis et effectivis, et huiusmodi, quae sunt in artificialibus et in rebus humanis: nam nec etiam in rebus naturalibus verum est quod potentia activa sit semper propter suos effectus. Ridiculum enim est dicere, quod potentia solis sit propter vermes, qui eius virtute generantur; multo minus divina potentia est propter suos effectus.

[58195] De potentia, q. 1 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod potentia Dei non est media secundum rem, quia non distinguitur ab essentia, nisi ratione; et ex hoc habetur quod significetur ut medium. Deus autem non agit per medium realiter differens a se ipso: unde ratio non sequitur.

[58196] De potentia, q. 1 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod duplex est actio.

Una quae est cum transmutatione materiae; alia est quae materiam non praesupponit; ut patet in creatione: et utroque modo Deus agere potest, ut infra patebit. Unde patet quod Deo recte potentia activa potest attribui, licet non semper agat transmutando.

[58197] De potentia, q. 1 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod philosophus non loquitur universaliter, sed particulariter, quando scilicet aliquid movet se ipsum, sicut animal. Quando autem aliquid movetur ab altero, tunc non est eadem potentia passionis et actionis.

[58198] De potentia, q. 1 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiae dicitur esse contraria privatio, scilicet impotentia; non tamen de contrarietate facienda est circa Deum mentio, quia nihil quod est in Deo, habet contrarium, cum non sit in genere.

[58199] De potentia, q. 1 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod agere non removetur a Deo simpliciter, sed per modum rerum naturalium, quae agunt et patiuntur simul.

Articulus 2

[58200] De potentia, q. 1 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum potentia Dei sit infinita

[58201] De potentia, q. 1 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[58202] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 1 Quia, ut dicitur in IX Metaph., frustra esset in natura aliqua potentia activa cui non responderet aliqua passiva. Sed potentiae infinitae divinae non respondet aliqua passiva in natura. Ergo frustra esset divina potentia infinita.

[58203] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea philosophus probat, non esse potentiam infinitam magnitudine infinita: quia sequeretur quod ageret in non tempore. Nam maior virtus agit in minori tempore: unde quanto virtus est maior, tanto tempus est minus. Sed potentiae infinitae ad finitam nulla est proportio. Ergo nec temporis in quo agit potentia infinita, ad tempus in quo agit potentia finita. Cuiuslibet autem temporis ad quodlibet tempus est proportio. Ergo cum potentia finita moveat in tempore, potentia infinita movebit in non tempore. Eadem ratione si potentia Dei est infinita, semper operabitur in non tempore; quod falsum est.

[58204] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 3 Sed dices, quod voluntas divina non determinat quanto tempore velit effectum suum compleri; et sic non oportet quod potentia divina semper agat in non tempore.- Sed contra, voluntas divina non potest immutare eius potentiam. Sed de ratione potentiae infinitae est quod agat in non tempore. Ergo hoc per voluntatem divinam immutari non potest.

[58205] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omnis potentia manifestatur per suum effectum. Sed Deus non potest facere effectum infinitum. Ergo potentia Dei non est infinita.

[58206] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, potentia proportionatur operationi. Sed operatio Dei est simplex. Ergo et potentia. Simplex autem et infinitum ad invicem repugnant. Ergo ut prius.

[58207] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, infinitum est passio quantitatis, ut philosophus dicit. Sed Deus est absque quantitate et magnitudine. Ergo eius potentia non potest esse infinita.

[58208] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, omne quod est distinctum est finitum. Sed potentia Dei est distincta a rebus aliis. Ergo est finita.

[58209] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, infinitum dicitur per remotionem finis. Finis autem est triplex; scilicet magnitudinis, ut punctus; perfectionis, ut forma; intentionis, ut causa finalis. Haec autem duo ultima, cum sint perfectionis, a Deo removeri non debent. Ergo divina potentia non debet dici infinita.

[58210] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 9 Praeterea, si potentia Dei est infinita, hoc non potest esse nisi quia est effectuum infinitorum. Sed multa alia sunt quae habent effectus infinitos in potentia, ut intellectus, qui potest intelligere infinita in potentia, et sol qui potest producere effectus infinitos. Si ergo potentia Dei dicatur infinita, pari ratione et multae aliae erunt infinitae; quod est impossibile.

[58211] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 10 Praeterea, finis est quoddam ad nobilitatem pertinens. Sed omne quod est huiusmodi, rebus divinis debet attribui. Ergo potentia divina debet dici finita.

[58212] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 11 Praeterea, infinitum, secundum philosophum, est partis, et materiae: quae imperfectionis sunt, et Deo non conveniunt. Ergo nec infinitum est in potentia divina.

[58213] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 12 Praeterea, secundum philosophum, terminus neque finitus neque infinitus est. Sed divina potentia est omnium rerum terminus. Ergo non est infinita.

[58214] De potentia, q. 1 a. 2 arg. 13 Praeterea, Deus agit tota potentia sua. Si ergo potentia eius est infinita, semper effectus eius erit infinitus; quod erat impossibile.

[58215] De potentia, q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Damascenus, quod infinitum est quod neque tempore neque loco neque comprehensione finitur. Hoc autem convenit divinae potentiae. Ergo divina potentia est infinita.

[58216] De potentia, q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Hilarius dicit: *Deus immensae virtutis, vivens potestas, quae nusquam non adsit nec usquam desit.* Omne autem immensum est infinitum. Ergo potentia Dei est infinita.

[58217] De potentia, q. 1 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative; et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet: tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, id est quod non

habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quae in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec eius essentia, nec sapientia, nec potentia, nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita. Sed de infinitate eius potentiae specialiter sciendum est, quod cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentiae sequitur quantitatem actus; unumquodque enim tantum abundat in virtute agendi quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus, quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a se ipso; neque finitur ex alio recipiente, quia cum nihil potentiae passivae ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo; est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet quod Deus est infinitus; quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est; et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa, est infinita. Sed sciendum quod quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis quem essentia non habet. Nam in obiectis potentiae, quaedam multitudo invenitur; in actione etiam invenitur quaedam intensio secundum efficaciam agendi, et sic potest potentiae activae attribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuae et discretae. Discretae quidem secundum quod quantitas potentiae attenditur secundum multa vel pauca obiecta; et haec vocatur quantitas extensiva: continuae vero, secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc quod remisse vel intense agit; et haec vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiae respectu obiectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter.

[58218] De potentia, q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nihil quod est in Deo, potest dici frustra, quia frustra est quod est ad aliquem finem quem non potest attingere; Deus autem et quae in ipso sunt, non sunt ad finem, sed sunt finis. Vel dicendum, quod philosophus loquitur de potentia activa naturali. Res enim naturales coordinatae sunt ad invicem, et etiam omnes creaturae: Deus autem est extra hunc ordinem; ipse enim est ad quem totus hic ordo ordinatur, sicut ad bonum extrinsecum, ut exercitus ad ducem, secundum philosophum. Et ideo non oportet ut ei quod est in Deo, aliquid in creaturis respondeat.

[58219] De potentia, q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum Commentatorem in VIII Physic., demonstratio illa de proportione temporis et potentia moventis procedit de potentia infinita in magnitudine, quae proportionatur infinito temporis cum sint unius generis determinati, scilicet continuae quantitatis, non autem tenet de infinito extra magnitudinem, quod non est proportionale infinito temporis, utpote alterius rationis existens. Vel dicendum, ut tactum est in obiiciendo, quod Deus quia agit voluntarie, mensurat motum eius quod ab eo movetur, sicut vult.

[58220] De potentia, q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod licet voluntas Dei non possit mutare eius potentiam, potest tamen determinare eius effectum. Nam voluntas potentiam movet.

[58221] De potentia, q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ipsa ratio facti vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipso quod fit ex nihilo, habet aliquem defectum, et est in potentia, non actus purus; et ideo non potest aequari primo infinito ut sit infinitum.

[58222] De potentia, q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod infinitum privative dictum, quod est passio quantitatis, repugnat simplicitati, non autem infinitum quod est negative dictum.

[58223] De potentia, q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de infinito privative dicto.

[58224] De potentia, q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adiunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino, et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adiunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per se ipsum; et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus, et hoc eo ipso quia nihil addi ei est possibile; unde non oportet quod sit finitus neque ipse neque aliquid quod in ipso significatur.

[58225] De potentia, q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod finis cum sit perfectionis, Deo nobilissimo modo attribuitur, scilicet ut ipse essentialiter sit finis, non denominative finitus.

[58226] De potentia, q. 1 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sicut in quantitatibus potest considerari infinitum secundum unam dimensionem et non secundum aliam, et iterum infinitum secundum omnem dimensionem, ita et in effectibus. Possibile est enim aliquam creaturam posse producere effectus infinitos quantum est de se, secundum aliquid, utpote secundum numerum in eadem specie; et sic omnium illorum effectuum natura est finita, utpote ad unam speciem determinata, ut si accipiamus homines vel asinos infinitos. Non est autem possibile ut sit aliqua creatura quae possit in effectus infinitos omnibus modis et secundum numerum et secundum species et secundum genera; sed hoc solius Dei est, et ideo sola eius potentia est simpliciter infinita.

[58227] De potentia, q. 1 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, sicut ad octavum.

[58228] De potentia, q. 1 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto.

[58229] De potentia, q. 1 a. 2 ad 12 Et similiter dicendum ad duodecimum.

[58230] De potentia, q. 1 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Deus semper agit tota

sua potentia; sed effectus terminatur secundum imperium voluntatis, et ordinem rationis.

Articulus 3

[58231] De potentia, q. 1 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum ea quae sunt naturae impossibilia, sint Deo possibilia

[58232] De potentia, q. 1 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[58233] De potentia, q. 1 a. 3 arg. 1 Dicit enim quaedam Glossa, Rom. XI, vers. 24, quod Deus cum sit auctor naturae non potest facere contra naturam. Sed ea quae sunt impossibilia naturae sunt contra naturam. Ergo Deus ea facere non potest.

[58234] De potentia, q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut omne in natura necessarium est demonstrabile, ita omne impossibile in natura, est improbabile per demonstrationem. Sed in omni conclusione demonstrationis includuntur demonstrationis principia; in omnibus autem demonstrationis principiis includitur hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo istud principium includitur in quolibet impossibili naturae. Sed Deus non potest facere quod negatio et affirmatio sint simul vera, ut respondens dicebat. Ergo nullum impossibile in natura potest facere.

[58235] De potentia, q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sub Deo sunt duo principia, ratio et natura. Sed Deus ea quae sunt impossibilia rationi, facere non potest, sicut quod genus non praedicetur de specie. Ergo nec illa quae sunt impossibilia naturae.

[58236] De potentia, q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut se habet falsum et verum ad cognitionem, ita se habet possibile et impossibile ad operationem. Sed illud quod est falsum in natura, Deus scire non potest. Ergo quod est impossibile in natura, Deus non potest operari.

[58237] De potentia, q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, quando est simile de uno et omnibus, quod probatur de uno, intelligitur de omnibus esse probatum; sicut si probatur de uno triangulo, demonstrato quod habeat tres aequales duobus rectis, de omnibus intelligitur esse probatum. Sed similis ratio videtur de omni impossibili, quod Deus illud possit et non possit; tum ex parte facientis, quia divina potentia infinita est: tum ex parte facti, quia omnis res habet potentiam obedientiae ad Deum. Ergo si aliquod impossibile est naturae quod facere non possit, ut respondens dicebat, videtur quod nullum impossibile facere possit.

[58238] De potentia, q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, II Timoth. II, 13, dicitur: *fidelis Deus, qui se ipsum negare non potest.* Negaret autem se ipsum, ut dicit Glossa, si promissum non impleret.

Sicut autem promissum Dei est a Deo, ita omne verum est a Deo: quia, ut dicit Glossa Ambrosii I Cor. XII, 3, super illud: *nemo potest dicere, dominus Iesus, omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.* Ergo non potest facere contra aliquod verum. Faceret autem contra verum, si faceret aliquid impossibile. Ergo Deus non potest facere aliquid impossibile in natura.

[58239] De potentia, q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, Anselmus dicit, quod minimum inconveniens Deo est impossibile. Sed inconveniens esset quod affirmatio et negatio essent simul vera, quia intellectus esset ligatus. Ergo Deus non potest facere hoc; et ita non potest facere omnia impossibilia in natura.

[58240] De potentia, q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, nullus artifex potest operari contra artem suam: quia principium suae operationis est ars. Sed Deus faceret contra artem suam, si faceret aliquid impossibile in natura: quia naturae ordo, secundum quem illud est impossibile, est secundum artem divinam. Ergo Deus et cetera.

[58241] De potentia, q. 1 a. 3 arg. 9 Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus non potest facere quod est impossibile per accidens, scilicet quod id quod fuit non fuerit, ut patet per Hieronymum qui dicit, quod cum cetera Deus possit, non potest facere virginem de corrupta; et per Augustinum, et per philosophum. Ergo Deus non potest facere id quod est impossibile per se in natura.

[58242] De potentia, q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Lucae I, 37: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

[58243] De potentia, q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, omnis potentia quae potest facere hoc et non illud, est potentia limitata. Si ergo Deus potest facere possibilia in natura, et non impossibilia, vel haec impossibilia et non illa, videtur quod Dei potentia sit limitata, quod est contra supra determinata. Ergo et cetera.

[58244] De potentia, q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, omne illud quod non limitatur per aliquid quod est in re, per nihil quod est in re impediri potest. Sed Deus non limitatur per aliquid quod est in re. Ergo per nihil quod est in re potest impediri; et ita veritas huius principii: affirmatio et negatio non possunt esse simul, non potest impedire quin Deus possit facere. Et pari ratione de omnibus aliis.

[58245] De potentia, q. 1 a. 3 s. c. 4 Praeterea, privationes non suscipiunt magis et minus. Sed impossibile dicitur secundum privationem potentiae. Si ergo unum impossibile est quod Deus facere potest, ut caecum illuminare, videtur pari ratione quod potest facere omnia.

[58246] De potentia, q. 1 a. 3 s. c. 5 Praeterea, omne quod resistit alicui, resistit in ratione alicuius oppositionis. Sed potentiae divinae nihil est oppositum, ut ex supra dictis patet. Ergo ei nihil potest resistere; et ita potest facere omnia impossibilia.

[58247] De potentia, q. 1 a. 3 s. c. 6 Praeterea, sicut caecitas opponitur visioni, ita virginitas partui. Sed Deus fecit quod virgo, manens virgo, pareret. Ergo pari ratione potest facere quod

caecus, manens caecus, videat, et potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens omnia impossibilia.

[58248] De potentia, q. 1 a. 3 s. c. 7 Praeterea, difficilius est coniungere formas substantiales disparatas quam formas accidentales. Sed Deus coniunxit in unum formas substantiales maxime disparatas, scilicet divinam et humanam, quae differunt secundum creatum et increatum. Ergo multo amplius potest coniungere duas formas accidentales in unum, ut faciat quod idem sit album et nigrum: et sic idem quod prius.

[58249] De potentia, q. 1 a. 3 s. c. 8 Praeterea, posito quod a definito removeatur aliquid quod cadat in eius definitione, sequitur contraria esse simul, sicut quod homo non sit rationalis. Sed terminari ad duo puncta est in definitione lineae rectae. Ergo si quis hoc removeat a linea recta, sequitur quod duo contraria sint simul. Sed Deus hoc fecit quando intravit ianuis clausis ad discipulos: tunc enim fuerunt duo corpora simul, et sic sequitur quod duae lineae fuerunt terminatae ad duo puncta tantum, et unaquaeque ad duo puncta. Ergo Deus potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens potest facere omnia impossibilia.

[58250] De potentia, q. 1 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod, secundum philosophum, possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quae est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum eius est commensurabile. Hoc autem possibili praetermisso, circa alia duo consideremus. Sciendum est ergo quod impossibile quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum se ipsum, dicitur ratione discohaerentiae terminorum. Omnis autem discoherentia terminorum est in ratione alicuius oppositionis; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur X Metaph.; unde in omni tali impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul. Hoc autem nulli activae potentiae attribui potest; quod sic patet. Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem eius cuius est. Unumquodque autem agens est natum agere sibi simile; unde omnis actio activae potentiae terminatur ad esse. Etsi enim aliquando fit per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est nisi in quantum esse unius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi; et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis, quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse: unde nec principaliter nec ex consequenti potest esse terminus alicuius actionis potentiae activae. Impossibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam potest attendi dupliciter. Uno modo propter defectum ipsius potentiae ex se ipsa, quia videlicet ad illum effectum non potest se extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam. Alio modo ab extrinseco, utpote cum potentia alicuius impeditur vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis. Uno modo propter

defectum activae potentiae, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio; alio modo propter aliquod resistens vel impediens; tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Ea ergo quae sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo, Deus facere potest. Quia eius potentia, cum sit infinita, in nullo defectum patitur, nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum; eius enim potentiae resisti non potest. Sed id quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest, cum Deus sit actus maxime, et principale ens. Unde eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae: sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit; propter quod dicitur a quibusdam quod Deus potest facere, sed non potest fieri.

[58251] De potentia, q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini in Glossa illa non est intelligendum quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturae; sed quia quidquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod quando aliquod corpus inferius a superiori movetur, est ei ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui quem naturaliter habet ex seipso; sicut mare movetur secundum fluxum et refluxum a luna; et hic motus est ei naturalis, ut Commentator dicit, licet aquae secundum se ipsum motus naturalis sit ferri deorsum; et hoc modo omnes creaturae quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit. Et propter hoc in eis distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes vel motus; alia quae obedientiae dicitur, ad ea quae a Deo recipiunt.

[58252] De potentia, q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in quolibet impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul secundum hoc quod est impossibile; sed ea quae sunt impossibilia propter defectum potentiae naturalis, ut caecum, videntem fieri, vel aliquid huiusmodi, cum non sint impossibilia secundum se ipsa, non implicant huiusmodi impossibile secundum se ipsa, sed per comparationem ad potentiam naturalem cui sunt impossibilia, ut si dicamus, natura potest facere caecum videntem, implicatur praedictum impossibile, quia naturae potentia est terminata ad aliquid, ultra quod est id quod ei attribuitur.

[58253] De potentia, q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod impossibilia rationalis philosophiae non sunt secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsa: quia ea quae sunt in rationali philosophia, non sunt applicata ad materiam, vel ad aliquas potentias naturales.

[58254] De potentia, q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod est falsum in natura, est falsum simpliciter, et ideo non est simile.

[58255] De potentia, q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est eadem ratio de omni impossibili: quia quaedam sunt impossibilia per se, quaedam per respectum ad aliquam potentiam, ut supra dictum est. Nec hoc quod dissimiliter se habent ad divinam potentiam, impedit infinitatem divinae potentiae, vel obedientiam creaturae.

[58256] De potentia, q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Deus id quod iam verum est, non destruit; quia non facit ut quod verum fuit, non fuerit; sed facit quod aliquod non sit verum, quod alias verum esset. Sicut cum suscitat mortuum, facit quod non sit verum eum esse mortuum, quod aliter verum esset. Vel aliter dicendum, quod non est simile, quia ex hoc quod Deus non impleret promissum, sequeretur eum non esse veracem: ex hoc autem quod aliquem suum effectum destruit, hoc non sequitur: quia non ordinavit ut suus effectus perpetuo maneret, sicut ordinavit quod promissum impleret.

[58257] De potentia, q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non potest facere affirmationem et negationem esse simul: non quia sit inconveniens, sed ratione praedicta.

[58258] De potentia, q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ars Dei non solum se extendit ad ea quae facta sunt, sed ad multa alia. Unde quando in aliquo mutat cursum naturae non propter hoc contra artem suam facit.

[58259] De potentia, q. 1 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Socratem non cucurrisse, si cucurrerit, dicitur impossibile per accidens: eo quod Socratem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens; sed per implicationem huius quod est praeteritum non fuisse, fit impossibile per se. Et ideo dicitur impossibile per accidens, quasi per aliud adveniens. Hoc autem adveniens est impossibile secundum se ipsum. Et plane implicat contradictionem: dicere enim, quod fuit et non fuit, sunt contradictoria: quo sequitur, si fiat quod praeteritum non fuerit.

[58260] De potentia, q. 1 a. 3 ad s. c. 1 Ad primum vero, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod verbum dicitur non solum quod ore profertur, sed quod mente concipitur. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul veram, non potest mente concipi, ut probatur IV Metaph., et per consequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariae opiniones sint quae sunt contrariorum, secundum philosophum, sequeretur eumdem simul habere contrarias opiniones: et ita non est contra verbum Angeli, si dicatur, quod Deus non potest praedictum impossibile.

[58261] De potentia, q. 1 a. 3 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod potentia Dei non potest praedictum impossibile, quia deficit a ratione possibilis: et ideo potentia Dei non dicitur limitari, quamvis hoc non possit.

[58262] De potentia, q. 1 a. 3 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur hoc non posse, non a libero arbitrio, quasi impeditus, ut dictum est; sed quia hoc non potest esse terminus actionis alicuius activae potentiae.

[58263] De potentia, q. 1 a. 3 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod privatio non recipit magis et minus secundum se; potest tamen recipere secundum causam; sicut aliquis dicitur magis caecus qui habet oculum erutum, quam cuius visus impeditur propter aliquem humorem impedientem: et similiter dicitur magis impossibile quod est secundum se ipsum impossibile, quam quod est simpliciter impossibile.

[58264] De potentia, q. 1 a. 3 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod, sicut iam dictum est, Deus non dicitur hoc non posse, quod impediatur ab aliquo, sed rationibus praedictis.

[58265] De potentia, q. 1 a. 3 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod virginitas non opponitur partui sicut caecitas visui; sed opponitur virili commixtioni sine qua natura partum facere non potest, Deus autem potest.

[58266] De potentia, q. 1 a. 3 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod illa opposita, creatum et increatum, non fuerunt in Christo secundum idem, sed secundum diversas naturas; unde non sequitur quod Deus potest facere opposita inesse eidem secundum idem.

[58267] De potentia, q. 1 a. 3 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod quando Christus intravit ianuis clausis, et duo corpora fuerunt simul, non est aliquid factum contra geometriae principia. Nam ad duo puncta diversorum corporum ex una parte, non terminabatur una linea, sed duae. Quamvis enim duae lineae mathematicae non sint distinguibiles nisi secundum situm, ita quod intelligi non potest duas lineas tales simul esse; tamen duae naturales distinguuntur in subiecto; ita quod, posito quod duo corpora sint simul, sequitur quod duae lineae sint simul, et duo puncta, et duae superficies.

Articulus 4

[58268] De potentia, q. 1 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum sit iudicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores aut secundum causas superiores

[58269] De potentia, q. 1 a. 4 tit. 2 Et videtur quod secundum superiores.

[58270] De potentia, q. 1 a. 4 arg. 1 Quia sicut dicit quaedam Glossa I Cor. I, 20: *stultitia sapientium mundi fuit, quia iudicaverunt possibile et impossibile secundum quod videbant in rerum natura.* Ergo non est iudicandum de possibili et impossibili secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

[58271] De potentia, q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, illud quod est primum in omni genere, est mensura omnium quae sunt illius generis. Sed divina potentia est prima potentia. Ergo secundum eam debet aliquid iudicari possibile et impossibile.

[58272] De potentia, q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, quanto causa magis influit in effectum, tanto secundum eam magis debet iudicium sumi. Sed causa prima magis influit in effectum quam causa

secunda. Ergo secundum causam primam magis debet iudicari de effectu. Effectus ergo iudicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causas superiores.

[58273] De potentia, q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, illuminare caecum est impossibile secundum causas inferiores; et tamen hoc est possibile, cum quandoque fiat. Ergo non est iudicandum si aliquid impossibile sit, secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

[58274] De potentia, q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, mundum fore fuit possibile antequam mundus esset. Non autem fuit possibile secundum causas inferiores. Ergo idem quod prius.

[58275] De potentia, q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Secundum illam causam effectus debet iudicari possibilis a qua recipit possibilitatem. Sed effectus recipit possibilitatem vel contingentiam, aut etiam necessitatem, a causa proxima, non autem a remota; sicut meritum recipit contingentiam a libero arbitrio, quod est causa proxima; non autem necessitatem a praedestinatione divina, quae est causa remota. Ergo secundum causas inferiores, quae sunt proximae, debet iudicari aliquid possibile vel impossibile.

[58276] De potentia, q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quod est possibile secundum causas inferiores, est etiam possibile secundum causas superiores, et ita est possibile secundum omnem modum. Sed quod est possibile secundum omnem modum, est possibile simpliciter. Ergo secundum causas inferiores est aliquid iudicandum possibile simpliciter.

[58277] De potentia, q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, causae superiores sunt necessariae. Si ergo secundum eas essent iudicandi effectus, omnes effectus erunt necessarii: quod est impossibile.

[58278] De potentia, q. 1 a. 4 s. c. 4 Praeterea, Deo sunt omnia possibilia. Si ergo secundum ipsum possibile et impossibile iudicetur, omnino nihil est impossibile: quod est inconveniens.

[58279] De potentia, q. 1 a. 4 s. c. 5 Praeterea, nominibus utendum est secundum quod plures loquuntur. Sed de potentia hoc modo homines loquuntur, quod sint ita ordinatae, potentia, dispositio, necessitas et actus. Haec autem inveniuntur in causis inferioribus non superioribus. Ergo non est iudicandum de possibilitate rerum secundum causas superiores, sed secundum inferiores.

[58280] De potentia, q. 1 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod iudicium de possibili et impossibili potest considerari dupliciter: uno modo ex parte iudicantium; alio modo ex parte eius de quo iudicatur. Quantum ad primum, sciendum est, quod si sunt duae scientiae, quarum una considerat causas altiores, et alia minus altas; iudicium in utraque non eodem modo sumetur, sed secundum causas quas utraque considerat, ut patet in medico et astrologo; quorum astrologus considerat causas supremas, medicus autem causas proximas. Unde medicus dabit iudicium de sanitate vel morte infirmi secundum causas proximas, id est virtutem naturae et virtutem morbi; astrologus vero secundum causas remotas, scilicet secundum positionem siderum. Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia: scilicet mundana, quae dicitur philosophia, quae considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas iudicat; et divina, quae dicitur theologia, quae considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas iudicat. Dicuntur autem superiores

causae, divina attributa, ut sapientia, bonitas, et voluntas divina, et huiusmodi. Sciendum tamen, quod ista quaestio frustra movetur de affectibus qui non possunt esse nisi superiorum causarum, id est quos solus Deus facere potest; illos enim non convenit dici possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Sed haec quaestio movetur de illis effectibus qui sunt causarum inferiorum: hi enim effectus sunt inferiorum et superiorum: sic enim potest in dubitationem verti. Similiter etiam ista quaestio non habet locum in illis possibilibus et impossibilibus, quae non dicuntur secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsa. Effectus autem causarum secundarum, de quibus est quaestio, secundum iudicium theologi, dicuntur possibiles et impossibiles secundum causas superiores; secundum autem iudicium philosophi, dicuntur possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Si autem consideretur istud iudicium quantum ad naturam eius de quo iudicatur, sic patet quod effectus debent iudicari possibiles secundum causas proximas, cum actio causarum remotarum, secundum causas proximas determinetur, quas praecipue effectus imitantur: et ideo secundum eas praecipue iudicium de effectibus sumitur. Et hoc patet etiam per simile de potentia passiva. Nam materia non dicitur, proprie loquendo, in potentia ad aliquid, quae est remota, sicut terra ad scyphum; sed quae est propinqua, uno motore potens exire in actum, ut patet per philosophum, sicut aurum est potentia scyphus sola arte educente in actum. Et similiter effectus, in quantum est ex sui natura, non nisi propinquis causis possibiles vel impossibiles dicuntur.

[58281] De potentia, q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum dicendum, quod sapientes mundi propter hoc stulti vocantur, quia quae secundum causas inferiores sunt impossibilia simpliciter et absolute impossibilia iudicabant, etiam Deo.

[58282] De potentia, q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod comparatio possibilis ad potentiam, non est sicut mensurati ad mensuram, sed sicut obiecti ad potentiam. Contingit tamen divinam potentiam omnium potentiarum esse mensuram.

[58283] De potentia, q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur; et ideo eius similitudinem imitatur effectus.

[58284] De potentia, q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis illuminare caecum sit Deo possibile, non tamen potest dici omnino possibile.

[58285] De potentia, q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod mundum fore, fuit possibile respectu causarum superiorum: unde hoc non pertinet ad quaestionem praesentem. Et propterea istud dictum: mundum fore, est possibile non solum secundum divinam potentiam activam, sed secundum se ipsum, quia termini non sunt discohaerentes.

[58286] De potentia, q. 1 a. 4 ad s. c. 1 Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad naturam effectus de quo iudicatur.

[58287] De potentia, q. 1 a. 4 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod licet illud quod est possibile secundum causas inferiores, sit etiam possibile secundum superiores, non tamen est ita de impossibili, immo magis e contrario; unde non sequitur quod iudicium debeat sumi universale sive

universaliter secundum causas inferiores de possibili et impossibili.

[58288] De potentia, q. 1 a. 4 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod non iudicantur aliqua impossibilia vel possibilia secundum aliquas causas, quia sint similes illis causis in possibilitate vel in impossibilitate, sed quia causis illis sunt possibiles vel impossibiles.

[58289] De potentia, q. 1 a. 4 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod secundum considerationem theologi, omnia illa quae non sunt in se impossibilia, possibilia dicuntur, secundum illud, Marc. IX, 22: *omnia possibilia sunt credenti; et: non est impossibile apud Deum omne verbum*: Luc. I, 37.

[58290] De potentia, q. 1 a. 4 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod licet omnia illa in causis superioribus non inveniantur, tamen causis superioribus sunt subiecta; et propterea obiectio illa procedit de potentia passiva, non de activa de qua nunc loquimur.

Articulus 5

[58291] De potentia, q. 1 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum Deus possit facere quae non facit et dimittere quae facit

[58292] De potentia, q. 1 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[58293] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 1 Deus non potest facere nisi quod praescit se facturum. Sed non praescit se facturum nisi quod facit. Ergo Deus non potest facere nisi quod facit.

[58294] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 2 Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia in ordine ad praescientiam, non de potentia absoluta.- Sed contra, immobiliora sunt divina humanis. Sed apud nos quae fuerunt, non possunt non fuisse. Ergo multo minus quae Deus praescivit, non potest non praescivisse. Sed praescientia manente, non potest alia facere. Ergo Deus, absolute loquendo, non potest alia facere quam quae facit.

[58295] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut divina natura est immutabilis, ita et divina sapientia. Sed ponentes Deum agere ex necessitate naturae ponebant eum non posse alia quam quae fecit. Ergo similiter et nos debemus ponere, qui dicimus Deum agere secundum ordinem sapientiae.

[58296] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 4 Sed dicet respondens, quod ratio ista procedit de potentia regulata per sapientiam, non de potentia absoluta.- Sed contra, illud quod non potest fieri secundum ordinem sapientiae absolute homini Christo impossibile dicitur; quamvis illud potuerit de potentia absoluta. Dicitur enim Ioan. VIII, 55: *si dixero quod non novi eum, ero similis vobis mendax.*

Poterat enim Christus haec verba pronuntiare; sed quia contra ordinem sapientiae erat, dicitur absolute, quod Christus non potuerit mentiri. Ergo multo amplius quod non est secundum ordinem sapientiae, absolute loquendo, Deus non potest.

[58297] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, in Deo duo contradictoria simul esse non possunt. Sed absolutum et regulatum contradictionem implicant; nam absolutum est quod secundum se consideratur; illud vero quod regulatur, ordinem ad aliud habet. Ergo in Deo non debet poni potentia absoluta et regulata.

[58298] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, potentia et sapientia Dei sunt aequales. Una ergo aliam non excedit; potentia ergo absque sapientia esse non potest; et ita potentia divina semper est sapientia regulata.

[58299] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 7 Praeterea, quod Deus fecit, est iustum. Sed non potest facere nisi iustum. Ergo non potest facere nisi quod fecit vel faciet.

[58300] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 8 Praeterea, bonitatis divinae est ut non solum se communicet, sed ordinatissime se communicet. Sic ergo ea quae fiunt a Deo, ordinate fiunt. Sed praeter ordinem Deus facere non potest. Ergo non potest facere alia quam quae fecit.

[58301] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 9 Praeterea, Deus non potest facere nisi quod vult; quia in agentibus per voluntatem potentia sequitur voluntatem, velut imperantem. Sed non vult nisi quae facit. Ergo non potest facere nisi quod facit.

[58302] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 10 Praeterea, Deus, cum sit sapientissimus operator, nihil agit sine ratione. Rationes autem quibus Deus agit, Dionysius dicit esse productivas existentium; existentia autem sunt quae sunt; et sic Deus rationes non habet nisi eorum quae sunt. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

[58303] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 11 Praeterea, secundum philosophos, res naturales sunt in primo motore, qui Deus est, sicut artificiata in artifice; et sic Deus operatur tamquam artifex. Sed artifex non operatur sine forma vel idea sui operis; domus enim quae est in materia, est a domo quae est in mente artificis, secundum philosophum. Sed Deus non habet ideas nisi eorum quae fecit, vel facit, vel facturus est. Ergo praeter hoc Deus nihil agere potest.

[58304] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 12 Praeterea, Augustinus in Lib. de symbolo dicit: *hoc solum Deus non potest nisi quod non vult.* Sed non vult nisi quae fecit. Ergo non potest nisi quae facit.

[58305] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 13 Praeterea, Deus mutari non potest. Ergo non se habet ad utrumlibet contrariorum; et sic sua potentia est determinata ad unum. Ergo non potest facere nisi quae facit.

[58306] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 14 Praeterea, quidquid Deus facit aut dimittit, facit aut dimittit optima ratione. Sed Deus non potest facere aliquid aut dimittere nisi optima ratione. Ergo non potest facere nec dimittere, nisi quod facit aut dimittit.

[58307] De potentia, q. 1 a. 5 arg. 15 Praeterea, optimi est optima adducere, secundum Platonem, et sic Deus, cum sit optimus, optimum facit. Sed optimum cum sit superlativum, uno modo est. Ergo Deus non potest facere alio modo vel alia quam quae fecit.

[58308] De potentia, q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Christus Deus et homo: Matth. XXVI, 53: *an non possum rogare patrem?*. Poterat ergo Christus aliquid quod non faciebat.

[58309] De potentia, q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Ephes. III, 20, dicitur: *ei qui potest omnia facere superabundanter quam intelligimus aut petimus.* Non tamen omnia facit. Ergo potest alia facere quam quae facit.

[58310] De potentia, q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, potentia Dei est infinita. Hoc autem non esset si determinaretur ad ea tantum quae facit: ergo potest alia facere quam quae facit.

[58311] De potentia, q. 1 a. 5 s. c. 4 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod omnipotentiae Dei non adaequatur opus. Ergo potentia excedit opus: et ita plura potest facere quam quae facit.

[58312] De potentia, q. 1 a. 5 s. c. 5 Praeterea, potentia Dei est actus non finitus, quia non per aliquid finitur. Hoc autem non esset, si limitaretur ad ea quae facit. Ergo idem quod prius.

[58313] De potentia, q. 1 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod hic error, scilicet Deum non posse facere nisi quae facit, duorum fuit: primo fuit quorumdam philosophorum dicentium Deum agere ex necessitate naturae. Quod si esset, cum natura sit determinata ad unum, divina potentia ad alia agenda se extendere non posset quam ad ea quae facit. Secundo fuit quorumdam theologorum considerantium ordinem divinae iustitiae et sapientiae, secundum quem res fiunt a Deo, quem Deum praeterire non posse dicebant; et incidebant in hoc, ut dicerent, quod Deus non potest facere nisi quae facit. Et imponitur hic error magistro Petro Almalareo. Harum ergo positionum veritatem inquiramus, vel falsitatem; et primo primae. Quod enim Deus non agat ex necessitate naturae planum est videre. Omne enim agens agit propter finem, quia omnia optant bonum. Actio autem agentis, ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu, qui finem et rationem finis cognoscat, et proportionem finis ad id quod est ad finem; aliter convenientia actionis ad finem casualis esset. Sed intellectus praeordinans in finem, quandoque quidem est coniunctus agenti vel moventi, ut homo in sua actione; quandoque separatus, ut patet in sagitta, quae ad determinatum finem tendit, non per intellectum sibi coniunctum, sed per intellectum hominis ipsam dirigentem. Impossibile est autem, id quod agit ex naturae necessitate, sibi ipsi determinare finem: quia quod est tale, est ex se agens; et quod est agens vel motum ex se ipso, in ipso est agere vel non agere, moveri vel non moveri, ut dicitur VIII Physic., et hoc non potest competere ei quod ex necessitate movetur, cum sit determinatum ad unum. Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate naturae, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. Propter quod dicitur a philosophis, quod opus naturae est opus intelligentiae. Unde si aliquando aliquod corpus naturale adiungitur alicui intellectui, sicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit natura voluntati, sicut ex motu locali hominis patet: quantum vero ad illas actiones in quibus ei finem non determinat, non

obedit, sicut in actu nutrimenti et augmenti. Ex his ergo colligitur quod id quod ex necessitate natura agit, impossibile est esse principium agens, cum determinetur sibi finis ab alio. Et sic patet quod impossibile est Deum agere ex necessitate naturae; et ita radix primae positionis falsa est. Sic autem restat investigare de secunda positione. Circa quod sciendum est, quod dupliciter dicitur aliquis non posse aliquid. Uno modo absolute; quando scilicet aliquid principiorum, quod sit necessariam actioni, ad actionem illam non se extendit; ut si pes sit confractus, homo non potest ambulare. Alio modo ex suppositione; posito enim opposito alicuius actionis, actio fieri non potest; non enim possum ambulare dum sedeo. Cum autem Deus sit agens per voluntatem et intellectum, ut probatum est, oportet in ipso tria actionis principia considerare; et primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam naturae. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiae imperat quae exequitur. Sed intellectus non movet nisi in quantum proponit voluntati suum appetibile; unde totum movere intellectum est in voluntate. Sed dupliciter dicitur Deum absolute non posse aliquid. Uno modo quando potentia Dei non se extendit in illud: sicut dicimus quod Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut ex supra dictis patet. Sic autem non potest dici quod Deus non potest facere nisi quod facit; constat enim quod potentia Dei ad multa alia potest se extendere. Alio modo quando voluntas Dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim quod quaelibet voluntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit, et cuius contrarium velle non possit; sicut homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem, et miseriam velle non potest. Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat; et haec sunt quae sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum. Ea vero sine quibus finis haberi potest, quae non sunt fini commensurata; non de necessitate vult. Finis ergo naturalis divinae voluntatis est eius bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res quae nunc sunt et per hunc rerum ordinem, ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas: et ideo divina voluntas absque praeiudicio bonitatis, iustitiae et sapientiae, potest se extendere in alia quam quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes: aestimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinae bonitati quasi absque eo esse non posset. Patet ergo quod absolute Deus potest facere alia quam quae fecit. Sed quia ipse non potest facere quod contradictoria sint simul vera, ex suppositione potest dici, quod Deus non potest alia facere quam quae fecit: supposito enim quod ipse non velit alia facere, vel quod praesciverit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composite, non divisim.

[58314] De potentia, q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod haec locutio, Deus non potest facere nisi quod praescit se facturum, est duplex: quia exceptio potest referri ad potentiam quae importatur per ly potest, vel ad actum, qui importatur per ly facere. Si primo modo, tunc locutio est falsa. Plura enim potest facere quam praesciat se facturum; et in hoc sensu ratio procedebat. Si autem secundo modo, sic locutio est vera; et est sensus, quod non potest esse quod aliquid fiat a Deo, et non sit a Deo praescitum. Sed hic sensus non est ad propositum.

[58315] De potentia, q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in Deo non cadit praeteritum et

futurum; sed quidquid est in eo, est totum in praesenti aeternitatis. Nec praeteritum vel futurum in eo verbum significatur, nisi per respectum ad nos; unde non habet hic locum obiectio de necessitate praeteriti. Nihilominus dicendum est, quod obiectio non est ad propositum: quia praescientia non commensuratur potentiae faciendi, de qua est quaestio; sed solum divinae actioni, ut dictum est.

[58316] De potentia, q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi qui dicebant Deum agere ex necessitate naturae, ponebant positionem de qua agitur, non solum ratione immutabilitatis naturae, sed ratione determinationis naturae ad unum. Sapientia autem divina non est determinata ad unum, sed se habet ad multa scienda; unde non est simile.

[58317] De potentia, q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Christus non poterat velle dicere illa verba absolute, quae mendacium important, sine praeiudicio suae bonitatis. Sic autem non est in proposito, ut ex dictis patet; et ideo non sequitur.

[58318] De potentia, q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod absolutum et regulatum non attribuuntur divinae potentiae nisi ex nostra consideratione: quae potentiae Dei in se consideratae, quae absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata.

[58319] De potentia, q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod potentia Dei numquam est in re sine sapientia: sed a nobis consideratur sine ratione sapientiae.

[58320] De potentia, q. 1 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus fecit quidquid est iustum in actu, non autem quidquid est iustum in potentia; potest enim aliquid facere quod nunc non est iustum, quia non est: tamen si esset, faceret iustum.

[58321] De potentia, q. 1 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod divina bonitas potest se communicare ordinate, non solum isto modo quo res operatur, sed multis aliis.

[58322] De potentia, q. 1 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet Deus non velit facere nisi quae facit, potest tamen alia velle; et ideo, absolute loquendo, potest alia facere.

[58323] De potentia, q. 1 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod rationes illas, de quibus Dionysius loquitur, intelligit esse productivas existentium absolute, non solum autem eorum quae nunc sunt in actu.

[58324] De potentia, q. 1 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in hac quaestione versatur, utrum eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quae tamen Deus facere potest, sit idea. Videtur dicendum, quod si idea secundum completam rationem accipiatur, scilicet secundum quod idea nominat formam artis, non solum intellectu excogitatam, sed etiam per voluntatem ad opus ordinatam, sic praedicta non habent ideam; si vero accipiatur secundum imperfectam rationem, prout scilicet est solum excogitata in intellectu artificis, sic habent ideam. Patet enim in artifice creato quod excogitat aliquas operationes quas nunquam operari intendit. In Deo vero quidquid ipse cognoscit, est in eo per modum excogitati; cum in ipso non differat cognoscere actu et habitu. Ipse enim novit totam potentiam suam, et quidquid potest: unde omnium quae potest habet rationes

quasi excogitatas.

[58325] De potentia, q. 1 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod intelligendum est hoc Deum non posse quod non vult se posse: et sic non facit ad propositum.

[58326] De potentia, q. 1 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet Deus sit immutabilis, tamen eius voluntas non est determinata ad unum in his quae facienda sunt: et ideo habet liberum arbitrium.

[58327] De potentia, q. 1 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitas et sua sapientia: quae maneret, etiam si alia, vel alio modo faceret.

[58328] De potentia, q. 1 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod illud quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem: et ideo quidquid aliud est ordinabile ad eius bonitatem secundum ordinem suae sapientiae, est optimum.

Articulus 6

[58329] De potentia, q. 1 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum Deus possit facere quae sunt aliis possibilia, ut peccare, ambulare et huiusmodi

[58330] De potentia, q. 1 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[58331] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 1 Quia Augustinus dicit, quod melior est natura quae potest peccare, quam quae peccare non potest. Sed omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Ergo Deus potest peccare.

[58332] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, illud quod est laudabilitatis, non debet Deo subtrahi. Sed in laudem viri dicitur Eccli. XXXI, 10: *qui potuit transgredi et non est transgressus.* Ergo posse transgredi et non transgredi Deo debet attribui.

[58333] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit: *potest Deus et studiosus prava agere.* Ergo Deus potest peccare.

[58334] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, quicumque consentit in peccatum mortale, peccat mortaliter. Sed quicumque praecipit peccatum mortale, consentit, immo quodammodo principaliter facit. Cum ergo Deus praeceperit peccatum mortale Abrahae, scilicet quod interficeret filium innocentem; et Oseae, quo acciperet mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationis, et

Semei, ut malediceret David, ut habetur II Reg. XVI, 7, quem constat peccasse ex poena sibi inflicta III Reg. II, 36, videtur quod ipse peccaverit mortaliter.

[58335] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, quicumque cooperatur peccanti mortaliter, ipse peccat mortaliter. Sed Deus cooperatur peccanti mortaliter: ipse enim operatur in omni operatione, et per consequens in omni eo qui mortaliter peccat. Ergo Deus peccat.

[58336] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Sed inclinare voluntatem hominis in malum, est peccatum. Ergo Deus peccat.

[58337] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 7 Praeterea, homo factus est ad imaginem Dei, ut habetur Gen. I, 26. Sed quod invenitur in imagine oportet inveniri in exemplari. Hominis autem voluntas est ad utrumlibet. Ergo et voluntas Dei; et ita potest peccare et non peccare.

[58338] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 8 Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et superior. Sed homo cuius virtus est inferior divina virtute, potest ambulare, peccare et alia huiusmodi facere. Ergo et Deus.

[58339] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 9 Praeterea, tunc aliquis omittit quando non facit bona quae potest. Sed Deus potest multa bona facere quae non facit. Ergo omittit, et ita peccat.

[58340] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 10 Praeterea, quicumque potest prohibere peccatum et non prohibet, videtur peccare. Sed Deus potest prohibere omnia peccata. Cum ergo non prohibeat, videtur quod peccet.

[58341] De potentia, q. 1 a. 6 arg. 11 Praeterea, Amos III, 6, habetur: *non est malum in civitate quod Deus non faciat.* Hoc autem non potest intelligi de malo poenae: nam dicitur Sap. I, 13, quod *Deus mortem non fecit.* Ergo oportet intelligi de malo culpae; et sic Deus est auctor mali culpae.

[58342] De potentia, q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra. I Ioan. I, 5, dicitur: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae.* Sed peccata sunt tenebrae spirituales. Ergo peccatum in Deo esse non potest.

[58343] De potentia, q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, princeps propriis legibus astrictus non tenetur. Sed omne peccatum est contra legem divinam, ut Augustinus dicit. Ergo Deus peccato astringi non potest.

[58344] De potentia, q. 1 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, Deum absolute aliquid non posse dicitur dupliciter: uno modo ex parte voluntatis; alio modo ex parte potentiae. Ex parte siquidem voluntatis, Deus non potest facere quod non potest velle. Cum autem nulla voluntas possit velle contrarium eius quod naturaliter vult, sicut voluntas hominis non potest velle miseriam; constat quod voluntas divina non potest velle contrarium suae bonitatis, quam naturaliter vult. Peccatum autem est defectus quidam a divina bonitate: unde Deus non potest velle peccare. Et ideo absolute concedendum est, quod Deus peccare non potest. Ex parte vero potentiae dicitur Deum non posse aliquid, dupliciter: uno modo ratione ipsius potentiae; alio modo ratione possibilis. Potentia siquidem eius quantum in se est, cum sit infinita, in nullo deficiens invenitur

quod ad potentiam pertineat. Sed quaedam sunt quae secundum nomen potentiam important, quae secundum rem sunt potentiae defectus; sicut multae negationes sunt, quae in affirmationibus includuntur; ut cum dicitur posse deficere, videtur secundum modum loquendi, quaedam potentia importari, cum magis potentiae defectus importetur. Et propter hoc potentia aliqua dicitur esse perfecta, secundum philosophum, quando ista non potest. Sicut enim illae affirmationes habent vim negationum secundum rem, ita istae negationes habent vim affirmationum. Et propter hoc dicimus, Deum non posse deficere, et per consequens non posse moveri (quia motus et defectus quamdam imperfectionem important) et per consequens non posse eum ambulare, nec alios actus corporeos exercere, qui sine motu non fiunt. Ratione vero possibilis dicitur Deum aliquid non posse facere quia id contradictionem implicat, ut ex supra dictis, art. 5, patet; et per hunc modum dicitur quod non potest facere alium Deum aequalem sibi. Implicatur enim contradictio ex eo quod factum oportet esse in potentia aliquo modo, cum recipiat esse ab alio, et sic non potest esse actus purus, quod est proprium ipsius Dei.

[58345] De potentia, q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio non est intelligenda universaliter, sed solum inter hominem et animalia bruta.

[58346] De potentia, q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod id quod dicitur in laudem hominis non semper est congruum laudi divinae, immo esset blasphemia; ut si dicerem Deum poenitere et huiusmodi. Aliquid enim, ut dicit Dionysius est in inferiori natura laudabile quod in superiori natura vituperatur.

[58347] De potentia, q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verbum philosophi est intelligendum sub conditione voluntatis. Haec enim conditionalis est vera: Deus potest prava agere si vult: nihil enim prohibet conditionalem esse veram, licet antecedens et consequens sint impossibilia; ut patet in hac: si homo volat, habet alas.

[58348] De potentia, q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquem actum qui in se esset peccatum mortale, aliqua circumstantia addita fieri virtuosum: occidere enim hominem absolute peccatum mortale est; sed ministro iudicis occidere hominem propter iustitiam ex praecepto iudicis, non est peccatum, sed actus iustitiae. Sicut autem princeps civitatis habet disponere de hominibus quantum ad vitam et mortem, et alia quaecumque pertinent ad finem sui regiminis, qui est iustitia, ita Deus habet omnia in sui dispositione dirigere ad finem sui regiminis quod est eius bonitas. Et ideo licet occidere filium innocentem, de se possit esse peccatum mortale, tamen si hoc fiat ex praecepto Dei propter finem quem Deus praevidit et ordinavit, licet etiam sit homini ignotus, non est peccatum, sed meritum. Et similiter etiam dicendum est de fornicatione Oseae, cum constet Deum esse ordinatorem totius humanae generationis: quamvis quidam dicant, quod hoc non acciderit secundum veritatem rei, sed secundum visionem prophetiae. De praecepto autem Semei est dicendum aliter. Dicitur enim Deus dupliciter praecipere. Uno modo loquendo spiritualiter vel corporaliter per substantiam creatam; et sic praecepit Abrahae et prophetis. Alio modo inclinando, sicut dicitur praecepisse vermi ut comederet hederam, Ionae I. Et per hunc modum praecepit Semei ut malediceret David, in quantum cor eius inclinavit; et hoc per modum qui infra

in solutione ad sextum, dicetur.

[58349] De potentia, q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod operatio peccati, quantum ad id quod habet de entitate et actualitate, refertur in Deum sicut in causam; quantum vero ad id quod habet de deformitate peccati, refertur in liberum arbitrium, non in Deum; sicut quidquid motus est in claudicatione, est a virtute gressiva; deformitas autem eius est a curvitate cruris.

[58350] De potentia, q. 1 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Deus non dicitur inclinare voluntates hominum in malum, immittendo malitiam, vel ad malitiam commovendo; sed permittendo et ordinando, ut videlicet qui crudelitatem exercere consentiunt, in illos exerceant quos dignos Deus iudicat.

[58351] De potentia, q. 1 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non est necessarium, quidquid in homine invenitur, quamvis sit ad imaginem Dei, in Deo inveniri; et tamen in proposito voluntas Dei est ad utrumlibet, quia non est ad unum obiectum determinata. Potest enim hoc facere vel non facere, aut facere hoc vel illud: non tamen sequitur quod aliquid istorum possit male facere, quod est peccare.

[58352] De potentia, q. 1 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod obiectio illa tenet in his quae pertinent ad potestatis perfectionem, non autem in his quae important potestatis defectum.

[58353] De potentia, q. 1 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet Deus possit multa bona facere quae non facit, non tamen omittit: quia non debet illa facere, quod requiritur ad rationem omissionis.

[58354] De potentia, q. 1 a. 6 ad 10 Et similiter dicendum est ad decimum; nam non est reus peccati qui peccatum non impedit nisi quando impedire debet.

[58355] De potentia, q. 1 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod verbum Amos intelligitur de malo poenae. Quod autem dicitur Sap. I, 13: *Deus mortem non fecit* intelligitur quantum ad ipsam causam mortis, quae est meritum culpae, vel quantum ad primam naturae institutionem, qua fecit hominem suo modo immortalem.

Articulus 7

[58356] De potentia, q. 1 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur quare Deus dicatur omnipotens

[58357] De potentia, q. 1 a. 7 tit. 2 Et videtur quod dicatur omnipotens quia simpliciter omnia

possit.

[58358] De potentia, q. 1 a. 7 arg. 1 Sicut enim Deus dicitur omnipotens, ita dicitur omnisciens. Sed dicitur omnisciens, quia simpliciter omnia scit. Ergo et omnipotens dicitur, quia simpliciter omnia potest.

[58359] De potentia, q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, si non ideo dicatur omnipotens quia simpliciter omnia possit, tunc haec distributio importata, non est absoluta, sed accommodata. Talis autem distributio non est universalis, sed determinatur ad aliquid. Ergo divina potentia esset ad aliquid determinata, et non esset infinita. Sed contra, Deus non potest facere, sicut dictum est, art. 3 et 5, ut affirmatio et negatio sint simul vera; nec potest peccare nec mori. Haec autem includuntur in hac distributione, si absolute sumatur. Ergo non debet absolute sumi; et ita Deus non potest dici omnipotens quia omnia possit absolute.

[58360] De potentia, q. 1 a. 7 arg. 3 Item videtur quod dicatur omnipotens quia potest omnia quae vult: dicit enim Augustinus in Enchiridion: *non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia quidquid vult, potest.* Sed contra, beati possunt quidquid volunt: aliter voluntas eorum non esset perfecta. Non tamen dicuntur omnipotentes. Ergo hoc non sufficit ad rationem omnipotentiae, quod Deus possit quidquid vult. Praeterea, voluntas sapientis non est de impossibili: unde nullus sapiens vult nisi quod potest; nec tamen quilibet sapiens est omnipotens. Ergo idem quod prius.

[58361] De potentia, q. 1 a. 7 arg. 4 Item videtur quod dicatur omnipotens, quia possit omnia possibilia. Dicitur enim omnisciens, quia scit omnia scibilia. Ergo pari ratione dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilia. Sed contra, si dicitur omnipotens quia potest omnia possibilia; aut hoc est quia potest omnia possibilia sibi, aut quia potest omnia possibilia naturae. Si quia potest omnia possibilia naturae, tunc eius omnipotentia naturae potentiam non excedit; quod est absurdum. Si vero quia potest omnia possibilia sibi, tunc pari ratione quilibet dicetur omnipotens, quia quilibet potest omnia possibilia sibi. Et praeterea est ibi quaedam expositio per circumlocutionem, quae non est conveniens.

[58362] De potentia, q. 1 a. 7 arg. 5 Item quaeritur quare Deus dicitur omnipotens et omnisciens, et non omnivolens.

[58363] De potentia, q. 1 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod quidam volentes rationem omnipotentiae assignare, quaedam acceperunt quae ad rationem omnipotentiae non pertinent, sed magis sunt causa omnipotentiae, vel pertinentia ad perfectionem omnipotentiae, vel pertinentia ad rationem potentiae, vel ad modum habendi potentiam. Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiae, sed causam; sicut anima rationalis est causa hominis, sed non est eius definitio. Quidam vero ideo dixerunt Deum omnipotentem, quia non potest aliquid pati nec potest deficere, nec aliquid potest in ipsum, et alia huiusmodi, quae ad perfectionem potentiae pertinent. Quidam etiam dixerunt, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult; et hoc habet a se et per se; quod pertinet ad modum habendi potentiam. Hae autem rationes omnes ideo sunt insufficientes, quia praeter-

mittunt rationes operationum ad obiecta, quas implicat omnipotentia. Et ideo dicendum est, quod accipienda est aliqua trium viarum quae tactae sunt in obiiciendo, et dicunt comparationem ad obiecta. Dicendum ergo est, quod, sicut supra dictum est, potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa obiecta se extendit quae contradictionem non implicant. Nec etiam instantia de illis est quae defectum important, vel corporalem motum; quia posse ea, Deo est non posse. Ea vero quae contradictionem implicant Deus non potest; quae quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo quod Dei potentia ad ea se extendat quae sunt possibilia secundum se. Haec autem sunt quae contradictionem non implicant. Constat ergo quod Deus ideo dicitur omnipotens quia potest omnia quae sunt possibilia secundum se.

[58364] De potentia, q. 1 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnisciens quia scit omnia scibilia; falsa autem, quae non sunt scibilia, nescit. Impossibilia autem secundum se comparantur ad potentiam sicut falsa ad scientiam.

[58365] De potentia, q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si distributio terminaretur infra genus possibilium hoc modo quod non se extenderet ad omnia possibilia. Ad illud quod quaeritur de alia ratione omnipotentiae, dicendum, quod posse quidquid vult facere non est sufficiens ratio omnipotentiae, sed est sufficiens signum omnipotentiae; et sic intelligendum est verbum Augustini.

[58366] De potentia, q. 1 a. 7 ad 3 Ad illud quod arguitur de tertia ratione, dicendum, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; et ideo obiectio non recte procedit de possibilibus Deo vel naturae.

[58367] De potentia, q. 1 a. 7 ad 5 Ad illud quod ultimo quaeritur, dicendum, quod in his quae aguntur per voluntatem, ut dicitur IX Metaph., potentia et scientia determinantur ad opus per voluntatem; et ideo scientia et potentia in Deo quasi non determinata universaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omnisciens vel omnipotens, sed voluntas quae determinat, non potest esse omnium, sed eorum tantum ad quae potentiam et scientiam determinat; et ideo Deus non potest dici omnivolens.

Quaestio 2

Prooemium

[58368] De potentia, q. 2 pr. 1 Et primo quaeritur utrum in divinis sit generativa potentia.

[58369] De potentia, q. 2 pr. 2 Secundo utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter.

[58370] De potentia, q. 2 pr. 3 Tertio utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis.

[58371] De potentia, q. 2 pr. 4 Quarto utrum in divinis possint esse plures filii.

[58372] De potentia, q. 2 pr. 5 Quinto utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur.

[58373] De potentia, q. 2 pr. 6 Sexto utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem.

Articulus 1

[58374] De potentia, q. 2 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum in divinis sit potentia generativa

[58375] De potentia, q. 2 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[58376] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 1 Omnis enim potentia vel est activa vel passiva. Sed in divinis non potest esse potentia passiva aliqua; nec ibi generativa potentia potest esse activa; quia sic filius esset actus vel factus, quod est contra fidem. Ergo in divinis non est potentia generativa.

[58377] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, cuius est potentia, eius est actio. Sed generatio non est in divinis. Ergo nec generativa potentia. Probatio mediae. Ubicumque est generatio ibi est communicatio naturae, et receptio eiusdem. Sed cum recipere sit materiae, vel passivae potentiae, quae in divinis non est, receptio Deo competere non potest. Ergo in divinis non potest esse generatio.

[58378] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, generans oportet esse distinctum a genito. Non autem secundum illud quod generans communicat genito, quia in hoc potius conveniunt. Ergo debet esse in genito aliquid aliud ab eo quod est sibi per generationem communicatum; et ita oportet omne genitum esse compositum, ut videtur. In divinis autem non est aliqua compositio. Ergo non potest esse genitus Deus; et sic non est ibi generatio; et ita ut prius.

[58379] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, nihil imperfectionis est Deo attribuendum. Sed omnis potentia respectu sui actus, imperfecta est, tam activa quam passiva. Ergo potentia generativa in Deo ponenda non est.

[58380] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 5 Sed dicit respondens, quod hoc est verum de potentia non coniuncta actui.- Sed contra, omne quod perficitur per alterum est minus perfectum eo per quod perficitur. Sed potentia coniuncta actui perficitur per actum. Ergo actus est ea perfectior; et sic etiam potentia actui coniuncta, respectu actus, imperfecta est.

[58381] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, natura divina est efficacior in agendo quam natura creata. Sed in creaturis invenitur natura aliqua quae non operatur per aliquam potentiam mediam sed per se ipsam, sicut sol illuminat aerem et anima vivificat corpus. Ergo multo fortius divina

natura non per aliquam potentiam, sed per se ipsam est principium generationis; et ita in divinis non est ponenda potentia generativa.

[58382] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, generativa potentia aut attestatur dignitati aut indignitati. Non autem attestatur dignitati, quia sic in superioribus creaturis esset magis quam in infimis, scilicet in Angelis et caelestibus corporibus magis vel potius quam in animalibus et in plantis. Ergo attestatur indignitati, et sic non est in Deo ponenda.

[58383] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 8 Praeterea, in rebus inferioribus duplex invenitur generativa potentia: scilicet completa ut in his quorum generatio est per sexuum commixtionem; et incompleta quae est sine sexuum commixtione ut in plantis. Cum ergo completa Deo non attribuatur, quia non potest poni in divinis sexuum commixtio, videtur quod nullo modo sit ibi potentia generativa.

[58384] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 9 Praeterea, sub potentia non cadit nisi possibile, cum potentia respectu possibilis dicatur. Sed generationem esse in divinis, non est possibile vel contingens, cum sit aeternum. Ergo respectu eius, potentia in divinis dici non potest; et sic non est ibi generativa potentia.

[58385] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 10 Praeterea, potentia Dei cum sit infinita, non finitur neque ad actum neque ad obiectum. Sed si sit in Deo potentia generativa, eius actus erit generatio, effectus vero filius. Ergo potentia patris non se habebit tantum ad unum filium generandum, sed ad plures; quod est absurdum.

[58386] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 11 Praeterea, secundum Avicennam quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero, ei secundum se consideratae attribuitur oppositum eius, sicut aer qui non habet lumen nisi ab alio secundum se consideratus est tenebrosus, et per hunc modum omnes creaturae, quae habent ab alio esse, veritatem et necessitatem, secundum se consideratae, sunt non entes, falsae et impossibiles. Sed nihil tale potest esse in divinis. Ergo non potest ibi esse aliquis qui tantum habeat esse ab altero; et ita non potest ibi esse aliquis genitus; et per consequens nec generatio nec generativa potentia.

[58387] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 12 Praeterea, in divinis filius non habet aliquid nisi quod a patre accipit; aliter sequeretur quod esset ibi compositio. Sed a patre accepit essentiam. Ergo in filio non est nisi essentia. Si ergo est ibi generatio, vel filius est genitus, oportebit essentiam esse genitam; quod est falsum, quia sic essentia distingueretur in divinis.

[58388] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 13 Praeterea, si pater generat in divinis, oportet quod ei conveniat secundum suam naturam. Sed eadem est natura in patre et filio et spiritu sancto. Ergo eadem ratione et filius et spiritus sanctus generabunt; quod est contra fidei documenta.

[58389] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 14 Praeterea, natura quae perpetuo et perfecte in uno supposito invenitur, non communicatur alteri supposito. Sed natura divina perfecte invenitur in patre, et perpetuo, cum sit incorruptibilis. Ergo alteri supposito non communicatur; et ita non est ibi generatio.

[58390] De potentia, q. 2 a. 1 arg. 15 Praeterea, generatio est species mutationis. Sed in divinis non est aliqua mutatio. Ergo nec generatio: ergo nec generativa potentia.

[58391] De potentia, q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Secundum philosophum perfectum unumquodque est quando potest alterum tale facere quale ipsum est. Sed Deus pater est perfectus. Ergo potest alterum talem facere qualis ipse est; et sic potest filium generare.

[58392] De potentia, q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit quod si pater generare non potuit, impotens fuit. Sed in Deo nullo modo est impotentia. Ergo potuit generare: et sic est ibi potentia generandi.

[58393] De potentia, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides Catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus. Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobus differt: primo quidem per hoc quod formae materiales non sunt subsistentes; unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit: deitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est eius natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est: *qui est*, ut patet Exod. cap. III, 14, quia sic denominatur quasi a propria sua forma. Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat: et haec est materia, quae subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est: unde per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque. Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur. Nam ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur. Cum enim alicuius rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatem, fit quaedam communicatio rei quae per se existit, prout a re exteriori intellectus noster eius formam aliquo modo recipit; quae quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diversa a natura intelligentis est; aliud est esse

formae intellectus comprehensae, et rei per se subsistentis. Cum vero intellectus noster sui ipsius quidditatem concipit, utrumque servatur: quia videlicet et ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur cum intellectus eam format; et unitas quaedam servatur inter formam conceptam quae progreditur et rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile esse, nam unum est intellectus, et aliud est intelligibilis forma, quae dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis quod humana natura; sequitur quod verbum praedictum etsi sit in intellectu, et ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus, sed eius expressa similitudo. Nec iterum in conceptione huiusmodi formae intelligibilis, natura humana communicatur, ut generatio proprie dici possit, quae communicationem naturae importat. Sicut autem in nostro intellectu seipsum intelligente invenitur quoddam verbum progrediens, eius a quo progreditur similitudinem gerens; et ita in divinis invenitur verbum similitudinem eius a quo progreditur habens. Cuius processione in duobus verbi nostri processionem superat. Primo in hoc quod verbum nostrum est diversum ab essentia intellectus, ut dictum est; intellectus vero divinus qui in perfecto actu intellectualitatis est secundum suam essentiam, non potest aliquam formam intelligibilem recipere quae non sit sua essentia; unde verbum eius unius essentiae cum ipso est, et iterum ipsa divina natura eius intellectualitas est; et sic communicatio quae fit per modum intelligibilem, est etiam per modum naturae, ut generatio dici possit; in quo secundo processionem verbi nostri Dei verbum excedit. Et hunc modum generationis Augustinus assignat. Quia vero de divinis loquimur secundum modum nostrum,- quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit,- ideo sicut in rebus inferioribus cuicumque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur; ita et in divinis, quamvis in Deo non sit differentia potentiae et actionis, sicut in rebus creatis. Et propter hoc, generatione in Deo posita, quae per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generativam.

[58394] De potentia, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentia quae in Deo ponitur nec proprie activa nec passiva est, cum in ipso non sit nec praedicamentum actionis nec passionis, sed sua actio est sua substantia; sed ibi est potentia per modum potentiae activae significata. Nec tamen oportet quod filius sit actus vel factus, sicut nec oportet quod proprie sit ibi actio vel passio.

[58395] De potentia, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum recipere terminetur ad habere, sicut ad finem; dupliciter dicitur aliquid esse recipiens, sicut dupliciter est, habens. Habet enim uno modo materia formam suam, et subiectum accidens, vel qualitercumque habitum est extra essentiam habentis; habet autem alio modo suppositum naturam, ut hic homo humanitatem; quae quidem non est extra essentiam habentis, immo est eius essentia. Socrates enim est vere id quod homo est. Genitus ergo in humanis etiam non recipit formam generantis sicut materia formam, vel sicut subiectum accidens sed sicut suppositum vel hypostasis habet naturam speciei; et similiter est in divinis. Unde non oportet quod sit in Deo genito aliqua materia vel subiectum naturae divinae: sed quod ipse filius subsistens sit qui naturam divinam habeat.

[58396] De potentia, q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus genitus non distinguitur a Deo generante per aliquam essentiam additam, cum, sicut dictum est, non requiratur aliqua materia in qua recipiatur natura divina. Distinguitur autem per ipsam relationem, quae est ab alio habere naturam, ita quod in filio ipsa relatio filiationis tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis (propter quod dicitur proprietas personalis), ipsa autem natura divina tenet locum naturae speciei. Quia autem ipsa relatio secundum rem a natura divina non differt, non fit ibi aliqua compositio, sicut apud nos ex principio speciei et ex individuantibus quaedam compositio relinquitur.

[58397] De potentia, q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit, quando potentia illa ab actu differt, sive sit coniuncta actui, sive non; hoc autem non habet locum in divinis.

[58398] De potentia, q. 2 a. 1 ad 5 Et sic patet solutio ad quintum.

[58399] De potentia, q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod omne illud quod est principium actionis, ut quo agitur, habet potentiae rationem; sive sit essentia, sive aliquod accidens medium, puta qualitas quaedam inter essentiam et actionem. In creaturis tamen corporalibus vel vix vel nunquam invenitur aliqua actio alicuius naturae substantialis nisi mediante aliquo accidente: sol enim mediante luce quae in ipso est, illuminat. Quia vero anima vivificat corpus est per essentiam animae. Sed vivificare, licet per modum actionis dicatur, non tamen est in genere actionis, cum sit actus primus magis quam secundus.

[58400] De potentia, q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in creaturis non potest esse generatio sine divisione essentiae vel naturae secundum esse, cum natura non sit suum esse; et ideo in creaturis est generatio cum aliqua indignitate: et propter hoc in creaturis nobilioribus non competit generatio. Sed in Deo potest esse generatio huiusmodi sine huiusmodi vel alia imperfectione; et ideo nihil prohibet generationem ibi ponere.

[58401] De potentia, q. 2 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de generatione materiali; unde ad propositum, locum non habet.

[58402] De potentia, q. 2 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illud quod est obiectum potentiae activae vel passivae cuius actio vel passio est cum motu, oportet esse possibile et contingens, cum omne mobile huiusmodi sit. Talis autem non est potentia generativa in Deo, ut dictum est; unde ratio non sequitur.

[58403] De potentia, q. 2 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod filius Dei non se habet ad potentiam generativam sicut effectus, cum eum genitum, non factum confiteamur. Si tamen esset effectus, potentia generantis non finiretur ad ipsum, quamvis alius generari filius non possit, quia ipse infinitus est. Quod autem alius filius in divinis esse non potest, contingit, quia ipsa filiatio est proprietas personalis ipsius; et hoc quo, ut ita dicam, individuatur. Cuilibet autem individuo principia individuantia sunt soli sibi; alias sequeretur quod persona vel individuum esset communicabile ratione.

[58404] De potentia, q. 2 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Avicennae intelligendum est, quando id quod recipitur ab alio, non idem numero est in recipiente et dante, sicut accidit in creaturis respectu Dei. Unde omne receptum in creatura, est quasi unitas respectu esse divini: quia creatura non potest esse recipere secundum illam perfectionem quae in Deo est. Sed filius in divinis accipit a patre eamdem naturam numero quam pater habet: et ideo non procedit.

[58405] De potentia, q. 2 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod filius non habet aliquid realiter divisum ab essentia quam a patre recipit: sed hoc ipso quod a patre recipit, oportet in ipso esse relationem qua ad patrem referatur, et per quam ab eo distinguatur. Ipsa tamen relatio realiter ab essentia non differt.

[58406] De potentia, q. 2 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet eadem natura sit in patre et filio, est tamen secundum alium modum existendi, scilicet cum alia relatione et ideo non oportet quod quidquid convenit patri per naturam suam, conveniat filio.

[58407] De potentia, q. 2 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod creaturae per hoc quod participant naturam speciei, pertingunt ad divinam similitudinem: unde quod aliquod suppositum creatum subsistat in natura creata, est ordinatum ad alterum tamquam ad finem; et ideo ex quo sufficienter pervenitur ad finem per unum individuum, secundum perfectam et propriam participationem naturae speciei, non oportet aliud individuum in illa natura subsistere. Sed natura divina est finis: et non propter aliquem finem. Fini autem congruit ut communicetur secundum omnem possibilem modum. Unde quamvis ibi in uno supposito perfecte et proprie inveniatur; nihil prohibet quin etiam inveniatur in alio.

[58408] De potentia, q. 2 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod generatio est species mutationis ex parte illa qua natura per generationem communicata recipitur in aliqua materia, quae est mutationis subiectum. Hoc autem non accidit in divina generatione; ideo ratio non sequitur.

Articulus 2

[58409] De potentia, q. 2 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter

[58410] De potentia, q. 2 a. 2 tit. 2 Et videtur quod notionaliter tantum.

[58411] De potentia, q. 2 a. 2 arg. 1 Potentia enim rationem principii habet, ut patet per definitiones positas V Metaph. Sed principium in divinis respectu divinae personae notionaliter

dicitur. Cum ergo potentia generandi hoc modo principium importet, videtur quod notionaliter dicatur.

[58412] De potentia, q. 2 a. 2 arg. 2 Sed dicitur, quod significat simul essentiam et notionem. Sed contra, in divinis, secundum Boetium, sunt haec duo praedicamenta; substantia, ad quam pertinet essentia; et ad aliquid, ad quod pertinent notionalia. Non potest autem aliquid esse in duobus praedicamentis, quia homo albus non est aliquid unum nisi per accidens, ut habetur V Metaph. Ergo potentia generandi non potest in sua ratione utrumque complecti, scilicet substantiam et notionem.

[58413] De potentia, q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, principium in divinis distinguitur ab eo cuius est principium. Sed essentia non debet distingui. Ergo non competit ei ratio principii: et ita potentia, quae rationem principii includit, non significat essentiam.

[58414] De potentia, q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, in divinis quod est proprium, est relativum et notionale; quod vero est commune, est essentiale et absolutum. Potentia autem generandi non est communis patri et filio, sed propria patris. Ergo dicitur relative sive notionaliter, non essentialiter nec absolute.

[58415] De potentia, q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, propriae actionis est principium propria forma, non communis; sicut homo per intellectum intelligit: nam haec actio est sibi propria respectu animalium aliorum, sicut et forma rationalitatis sive intellectualitatis. Sed generatio est propria operatio patris in quantum est pater. Ergo eius principium est paternitas, quae est propria forma patris, et non deitas, quae est forma communis. Paternitas vero ad aliquid dicitur. Ergo potentia generandi non solum quantum ad rationem principii, sed etiam quantum ad id quod est principium, dicitur ad aliquid.

[58416] De potentia, q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut potentia generandi realiter ab essentia divina non differt, ita nec etiam paternitas. Sed hoc non obstante paternitas dicitur tantum ad aliquid. Ergo nec propter hoc debet dici quod potentia generandi, cum relatione significet essentiam.

[58417] De potentia, q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, in divinis tria invenimus quae rationem principii habent, scilicet potentiam et scientiam et voluntatem, quae essentialiter dicuntur in Deo. Sed scientia et voluntas non simul significantur cum aliqua relatione vel notione in divinis. Ergo pari ratione nec potentia; et sic non potest dici quod potentia generandi significet simul essentiam ex parte potentiae, et notionem ex parte generationis; sed videtur quod significet tantum notionem per rationes inductas.

[58418] De potentia, q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Magister dicit, 7 dist., I Senten., quod potentia generandi in patre est ipsa divina essentia.

[58419] De potentia, q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Hilarius dicit, quod pater generat virtute naturae divinae. Ergo ipsa natura est generationis principium; et sic rationem potentiae habet.

[58420] De potentia, q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Damascenus dicit, quod generatio est opus naturae

existens; et sic idem quod prius.

[58421] De potentia, q. 2 a. 2 s. c. 4 Praeterea, in divinis est tantum una potentia. Sed potentia creandi dicitur essentialis. Ergo et potentia generandi.

[58422] De potentia, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod potentia generandi in divinis dicitur tantum ad aliquid: et movebantur hac ratione: quia potentia secundum suam rationem est principium quoddam; principium autem relative dicitur et est notionale, si referatur ad divinam potentiam et non ad creaturas. Sed in hac ratione videntur fuisse decepti propter duo: primo, quia licet potentiae conveniat ratio principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis vel passionis, non est relatio, sed aliqua forma absoluta; et id est essentia potentiae; et inde est quod philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam, quamvis utrique aliqua relatio accidat. Secundo, quia ea quae in divinis important principium respectu operationis, non dicuntur notionaliter, sed solum ea quae dicunt principium respectu eius quod est operationis terminus: principium enim quod notionaliter dicitur in divinis, est respectu personae subsistentis; operatio autem non significatur ut subsistens: unde ea quae respectu operationis rationem principii habent, non oportet in divinis notionaliter dici; alias voluntas et scientia et intellectus et omnia huiusmodi notionaliter dicerentur. Potentia autem, licet sit principium quandoque et actionis et eius quod est per actionem productum, tamen unum accidit ei, alterum vero competit ei per se: non enim potentia activa semper, per suam actionem, aliquam rem producit quae sit terminus actionis, cum sint multae operationes quae non habent aliquid operatum, ut philosophus dicit; semper enim potentia est actionis vel operationis principium. Unde non oportet quod propter relationem principii, quam nomen potentiae importat, relative dicatur in divinis. Ipsa etiam positio veritati consona non videtur. Nam si id quod est potentia, est ipsa res quae est principium actionis, oportet naturam divinam esse id quod est principium in divinis: cum enim omne agens, in quantum huiusmodi, agat simile sibi, illud est principium generationis in generante secundum quod genitus generanti similatur, homo enim virtute humanae naturae generat filium, qui sibi in natura humana similis invenitur: Deo autem patri conformis est Deus genitus in natura divina: unde natura divina est generationis principium, ut cuius virtute generat pater, sicut Hilarius dicit, loc. cit. et propter hoc alii dixerunt, quod potentia generandi significat essentiam tantum. Sed illud etiam conveniens non videtur: actio enim quae fit virtute naturae communis per aliquid sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis; sicut actio quae debetur naturae animalis, fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae: unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativae quam alia animalia, secundum quod competit eius rationalitati. Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc et in illo homine secundum quod competit principiis individualibus huius vel illius, ex quibus contingit quod unus homo clarius alio intelligit. Et ideo oportet quod si natura communis sit principium alicuius operationis quae solum patri convenit, oportet quod sit principium, secundum quod competit proprietati personali patri. Et propter hoc in ratione potentiae includitur quodammodo paternitas, etiam quantum ad id quod est generationis principium. Et propter hoc cum aliis dicendum est, quod potentia generandi simul

essentiam et notionem significat.

[58423] De potentia, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentia importat rationem principii respectu operationis, quae notionaliter non dicitur in divinis, ut dictum est.

[58424] De potentia, q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis unum praedicamentum accidit alteri, propter quod non potest ex duobus fieri unum, nisi unum per accidens; sed in divinis relatio est realiter ipsa essentia: et ideo non est simile.

[58425] De potentia, q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis principium generationis est duplex, scilicet generans et quo generatur: sed generans quidem per generationem distinguitur a genito, cum nulla res generet se ipsam; sed id quod generans generat, non distinguitur, sed est commune utrique, ut dictum est, in corp. art. unde non oportet naturam divinam distingui, sicut potentia generandi, cum potentia sit principium ut quo.

[58426] De potentia, q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratione relationis implicitae, potentia generandi non est communis, sed propria.

[58427] De potentia, q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in qualibet generatione principium generationis principaliter non est aliqua forma individualis, sed forma quae pertinet ad naturam speciei. Item non oportet quod genitum similetur generanti quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in patre per modum formae speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est divina natura; sed est in eo, ut ita dicam, sicut principium individuale, est enim proprietas personalis: et ideo non oportet quod sit generationis principium principaliter, sed quodammodo cointellectum ratione supradicta: aliter sequeretur quod pater per generationem non solum deitatem, sed paternitatem communicaret; quod est inconveniens.

[58428] De potentia, q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod potentia generandi est idem realiter cum natura divina ita quod natura includitur in ratione ipsius: non autem sic est de paternitate, unde non est simile.

[58429] De potentia, q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod scientia vel voluntas non est principium generationis, cum generatio sit naturae, quae in quantum est actionis principium, rationem potentiae habet. Et inde est quod potentia consignificatur cum eo quod est ad aliquid in divinis, non autem scientia vel voluntas.

[58430] De potentia, q. 2 a. 2 ad s. c. Ad ea autem quae sunt in contrarium de facili patet responsio ex praedictis.

Articulus 3

[58431] De potentia, q. 2 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis

[58432] De potentia, q. 2 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[58433] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 1 Hilarius enim dicit, quod non naturali ductus necessitate pater genuit filium. Sed si non genuit voluntate, genuit naturali necessitate, quia agens vel est voluntarium vel naturale. Ergo pater genuit filium voluntate; et sic potentia generativa per imperium voluntatis exit in actum generandi.

[58434] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod pater non genuit filium neque voluntate praecedente, neque voluntate consequente, sed concomitante.- Sed contra, videtur quod haec ratio sit insufficiens. Cum enim quidquid est in Deo sit aeternum, nihil quod est in Deo, potest tempore praecedere aliquid in Deo existens: et tamen invenitur quod aliquid habet ad aliud rationem principii, sicut voluntas Dei ad electionem qua eligit iustos ex hoc solo quod ab intellectu procedit. Ergo quamvis voluntas generationem filii tempore non praecedat, nihilominus, ut videtur, potest poni principium generationis filii ex hoc quod procedit ab intellectu.

[58435] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, filius procedit per actum intellectus cum procedat ut verbum: verbum enim intellectuale non est nisi cum intelligimus aliquid cogitantes, ut Augustinus dicit. Sed voluntas est principium intellectualis operationis: imperat enim actum intellectus, sicut et aliarum potentiarum, ut Anselmus dicit; intelligo enim quia volo, sicut et ambulo quia volo. Ergo voluntas est principium processionis filii.

[58436] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 4 Sed dices, quod in humanis verum est quod voluntas imperat actum intellectus, non autem in divinis.- Sed contra, praedestinatio quodammodo est actus intellectus: dicimus enim, quod Deus praedestinavit Petrum quia voluit, secundum illud Rom. IX, 18: *cuius vult miseretur et quem vult indurat.* Ergo non solum in humanis sed etiam in divinis voluntas imperat actum intellectus.

[58437] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum, quod movetur ex se ipso potest moveri et non moveri; et eadem ratione quod agit ex se ipso agere potest et non agere. Sed natura non potest agere et non agere, cum sit determinata ad unum. Ergo non agit ex se ipsa, sed quasi mota ab alio. Hoc autem in divinis esse non potest. Nulla ergo actio in divinis est a natura; et sic nec generatio. Et ita generatio est a voluntate, cum omnia agentia reducantur in naturam vel voluntatem, ut patet II Physic.

[58438] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, si actio naturae praecedat actionem voluntatis, sequitur inconveniens, quod scilicet ratio voluntatis tollatur. Nam cum natura sit determinata ad unum, si voluntatem moveat, eam ad unum tantum movebit; quod est contra rationem voluntatis, quae secundum quod huiusmodi, libera est. Si vero voluntas naturam moveat, neque tolletur ratio

naturae neque voluntatis, quia quod se habet ad plura, nihil prohibet quod ad unum moveat. Ergo rationabiliter actio voluntatis praecedit actionem naturae, magis quam e converso. Sed generatio filii est pura actio sive operatio. Ergo est a voluntate.

[58439] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, in Psalm. CXLVIII, 5, dicitur: *dixit, et facta sunt*, quod Augustinus exponit: *id est, verbum genuit in quo erant ut fierent.* Sic ergo processio verbi a patre, est ratio creaturae producendae. Si ergo filius non procedit a patre per imperium voluntatis sed naturae, videtur sequi quod omnes creaturae a Deo naturaliter et non solum voluntarie procedant, quod est erroneum.

[58440] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 8 Praeterea, Hilarius dicit in libro de synodis: *si quis nolente patre natum dicat filium, anathema sit.* Non ergo pater genuit filium involuntarie; et sic idem quod prius.

[58441] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 9 Praeterea, Ioan. III, 35, dicitur: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius*, quod secundum unam Glossam exponitur de datione generationis aeternae. Dilectio ergo patris ad filium est signum potius quam ratio generationis aeternae. Sed dilectio est a voluntate. Ergo voluntas est principium generationis filii.

[58442] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 10 Praeterea, Dionysius dicit, quod divinus amor non permittit ipsum sine germine esse. Ex quo etiam videtur idem, scilicet quod amor sit ratio generationis.

[58443] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 11 Praeterea, positio ad quam non sequitur aliquod inconveniens sive error, potest poni in divinis. Sed si ponatur quod pater genuerit filium voluntate, non sequitur aliquod inconveniens: neque enim sequitur quod filius non sit aeternus, ut videtur; neque quod non sit consubstantialis aut aequalis patri: quia spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis, coaeternus est, coaequalis et consubstantialis patri et filio. Ergo videtur quod non sit erroneum dicere, quod pater genuit filium voluntate.

[58444] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 12 Praeterea, voluntas quaelibet non potest non velle suum ultimum finem. Sed finis divinae voluntatis est communicatio suae bonitatis, quae maxime fit per generationem. Ergo voluntas patris non potest non velle generationem filii: voluntate ergo genuit filium.

[58445] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 13 Praeterea, humana generatio a divina extrahitur, secundum illud Ephes. cap. III, 15: *ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Sed humana generatio subiacet imperio voluntatis: aliter in actu generationis peccatum non esset. Ergo etiam divina; et sic idem quod prius.

[58446] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 14 Praeterea, omnis actio naturae immutabilis est necessaria. Sed natura divina omnino est immutabilis. Si ergo generatio sit operatio naturae et non voluntatis, sequitur quod sit necessaria, et ita quod pater genuit filium necessitate: quod est contra Augustinum.

[58447] De potentia, q. 2 a. 3 arg. 15 Praeterea, Augustinus dicit, quod filius est consilium de

consilio et voluntas de voluntate. Sed haec praepositio de denotat principium. Ergo voluntas est principium generationis filii, et sic idem quod prius.

[58448] De potentia, q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit: *pater neque voluntate neque necessitate genuit filium.*

[58449] De potentia, q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, summa diffusio voluntatis est per modum amoris. Filius autem non procedit per modum amoris, sed potius spiritus sanctus. Ergo voluntas non est principium generationis filii.

[58450] De potentia, q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, filius procedit a patre ut splendor a luce, secundum illud Hebr. cap. I, vers. 3: *qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius.* Sed splendor non procedit a luce voluntate mediante. Ergo nec filius a patre.

[58451] De potentia, q. 2 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod generatio filii potest se habere ad voluntatem ut voluntatis obiectum: pater enim et filium voluit et filii generationem ab aeterno: nullo autem modo voluntas esse potest divinae generationis principium: quod sic patet. Voluntas, inquantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet. Potest enim voluntas agere vel non agere, sic vel sic facere, velle et non velle. Et si respectu alicuius hoc voluntati non conveniat, hoc accidet voluntati non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali quam habet ad aliquid, sicut ad finem ultimum, quem non potest non velle; sicut voluntas humana non potest non velle beatitudinem, nec potest velle miseriam. Ex quo patet quod omne illud cuius voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel tale, et tunc vel nunc (...) omne autem illud quod sic se habet, est creatum: quia in eo quod increatum est, non est potestas ad esse vel non esse. Sed per se necesse est esse, ut Avicenna probat. Si ergo ponitur filius voluntate genitus, necessario sequitur ipsum esse creaturam. Et propter hoc Ariani qui ponebant filium creaturam, dicebant eum esse genitum voluntate. Catholici autem dicunt filium non natum voluntate, sed natura. Natura enim ad unum determinata est. Et secundum hoc ex hoc quod filius est a patre genitus natura, oportet quod ipse non possit esse non genitus, et quod non possit esse alio modo quam est, aut patri non consubstantialis; cum quod naturaliter procedit, procedat in similitudinem eius a quo procedit. Et hoc est quod Hilarius dicit: *omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam filio dedit perfecta nativitas*; et ideo talia sunt cuncta qualia Deus esse voluit; filius autem talis est qualis est Deus. Sicut autem dictum est, voluntas licet respectu aliquorum ad utrumlibet se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet; et similiter intellectus respectu cognitionis principiorum primorum, naturalem quemdam motum habet. Principium autem divinae cognitionis est ipse Deus qui est finis suae voluntatis; unde illud quod procedit in Deo per actum intellectus cognoscentis seipsum realiter procedit; et similiter quod procedit per actum voluntatis diligentis se ipsam. Et propter hoc cum filius procedat ut verbum per actum intellectus divini in quantum pater cognoscit seipsum et spiritus sanctus per actum voluntatis in quantum pater diligit filium: sequitur quod tam filius quam spiritus sanctus naturaliter procedant, et ex hoc ulterius quod sint consubstantiales et coaequales et coaeterni patri et sibi invicem.

[58452] De potentia, q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius loquitur de necessitate quae importat violentiam: quod patet per hoc quod subdit: *non naturali necessitate ductus, cum vellet generare filium.*

[58453] De potentia, q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod respectu nullius rei est in Deo voluntas antecedens; quia quidquid aliquando Deus vult, ab aeterno voluit. Concomitans vero est respectu omnium bonorum quae sunt tam in ipso quam in creaturis; vult enim se esse et creaturam esse. Sed praecedens vel antecedens tempore quidem non est nisi respectu creaturae, quae ab aeterno non fuit; praecedens vero intellectus est respectu actuum aeternorum qui significantur ad creaturas terminari; sicut dispositio, praedestinatio et huiusmodi. Generatio vero filii, neque est creatura, neque ad creaturam significatur terminari. Unde respectu eius non est voluntas praecedens nec tempore neque intellectu, sed solum voluntas concomitans.

[58454] De potentia, q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, in quantum a voluntate imperatur; ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, in quantum per intellectum praesentatur voluntati suum obiectum, quod est bonum intellectum. Unde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum vel in actu intellectus vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum obiectum praesupponatur ad actum; unde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur; ita quod a voluntate non imperatur. Et per hunc modum procedit filius Dei ut verbum secundum actum intellectus divini, ut ex dictis, in corp. art., patet.

[58455] De potentia, q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actus intellectus divini naturalis est secundum quod ad ipsum Deum terminatur, qui est principium suae cognitionis; secundum vero quod significatur ad creaturas terminari, ad quas sic se habet quodammodo ut intellectus noster ad conclusiones, non naturaliter ab intellectu progreditur sed voluntarie; et ideo in divinis aliqui actus intellectus significantur ut imperati a voluntate.

[58456] De potentia, q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quoad ea ad quae natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget ut ab alio determinetur, sed ad ea tantum ad quae propria principia non sufficiunt. Unde philosophi non sunt ducti ut ponerent opus naturae, opus intelligentiae, ex operibus quae competunt calido et frigido secundum se ipsa; quia in has, etiam ponentes res naturales ex necessitate materiae accidere, omnia naturae opera reducebant. Ducti sunt autem ex illis operationibus ad quas non possunt sufficere virtus calidi et frigidi, et huiusmodi qualitatum; sicut ex membris ordinatis in corpore animalis tali modo quod natura salvatur. Quia ergo naturae divinae secundum se opus est generatio non oportet quod ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur.- Vel dicendum, quod natura determinatur ab aliquo, ut in finem. Illi autem naturae quae est finis, et non ad finem, non competit ab aliquo determinari.

[58457] De potentia, q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in diversis considerando, actio voluntatis actionem naturae praecedit. Unde totius naturae inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit. Sed in eodem oportet quod actio naturae praecedat actionem voluntatis. Natura

enim secundum intellectum praecedit voluntatem, cum natura intelligatur esse principium quo res subsistit, voluntas vero ultimum quo ad finem ordinatur. Nec tamen sequitur quod tollatur ratio voluntatis. Quamvis enim ad inclinationem naturae voluntas ad aliquid unum determinetur, quod est ultimus finis a natura intentus, respectu tamen aliorum indeterminata manet; sicut patet in homine, qui naturaliter vult beatitudinem et de necessitate, non autem alia. Sic ergo in Deo naturae actio actionem voluntatis praecedit natura et intellectu; nam generatio filii est ratio omnium eorum quae per voluntatem producuntur, scilicet creaturarum.

[58458] De potentia, q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet in verbo Dei a patre genito fuerit ut omnes creaturae fierent, non tamen oportet, si verbum naturaliter procedit, quod creaturae etiam naturaliter procedant; sicut nec sequitur, si intellectus noster principia naturaliter cognoscit, quod naturaliter cognoscat ea quae ex principiis consequuntur: eo enim quod naturaliter habemus, voluntas utitur ad utramque partem.

[58459] De potentia, q. 2 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod pater voluntarie genuit; sed in hoc non designatur nisi voluntas concomitans.

[58460] De potentia, q. 2 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod si verbum illud de generatione aeterna intelligatur, dilectio patris ad filium non est intelligenda ut ratio illius dationis qua pater filio aeternaliter omnia dat, ut signum. Similitudo enim ratio est amoris.

[58461] De potentia, q. 2 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Dionysius loquitur de productione creaturae, non de generatione filii.

[58462] De potentia, q. 2 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod spiritus sanctus procedere dicitur per modum voluntatis, quia procedit per actum qui naturaliter est a voluntate, scilicet per hoc quod pater amat filium, et e converso. Ipse enim amor est spiritus sanctus, sicut filius est verbum quo pater dixit se ipsum.

[58463] De potentia, q. 2 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ex illa etiam ratione non sequitur nisi quod pater rationem filii velit; quod pertinet ad voluntatem concomitantem, quae respicit generationem sicut obiectum, non sicut id cuius sit principium.

[58464] De potentia, q. 2 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod humana generatio fit per virtutem naturalem, scilicet generativam potentiam, mediante potentia motiva, quae imperio subiacet voluntatis, non autem generativa potentia. Hoc autem non accidit in divinis; et ideo non est simile.

[58465] De potentia, q. 2 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus non intendit negare necessitatem immutabilitatis, de qua ratio procedit, sed necessitatem coactionis.

[58466] De potentia, q. 2 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur filius esse voluntas de voluntate, intelligitur esse de patre, qui est voluntas. Unde haec praepositio de notat generationis principium, quod est generans, non id quo generatur, de quo est praesens quaestio.

Articulus 4

[58467] De potentia, q. 2 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum in divinis possint esse plures filii

[58468] De potentia, q. 2 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[58469] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 1 Operatio enim naturae quae convenit uni supposito, convenit etiam omnibus suppositis eiusdem naturae. Sed generatio, secundum Damascenum, est opus naturae, et convenit patri. Ergo etiam filio et spiritui sancto qui sunt supposita eiusdem naturae. Sed filius non generat se ipsum: nam, secundum Augustinum, nulla res potest generare se ipsam. Ergo generat alium filium, et sic in divinis possunt esse plures filii.

[58470] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, totam virtutem suam pater in filium transfundit. Sed potentia generandi pertinet ad virtutem patris. Ergo huiusmodi potentiam habet filius a patre; et sic idem quod prius.

[58471] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, filius est perfecta imago patris, ad quod requiritur perfecta assimilatio; quae non esset si filius non quantum ad omnia patrem imitaretur. Ergo sicut pater filium generat, ita et filius; et sic idem quod prius.

[58472] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, perfectior est assimilatio ad Deum secundum conformitatem actionis quam secundum conformitatem alicuius formae, ut patet per Dionysium: sicut soli magis assimilatur quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Sed filius perfectissime assimilatur patri. Ergo est ei conformis non solum in potentia, sed etiam in actu generandi; et sic idem quod prius.

[58473] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, ex hoc contingit quod Deus facta una creatura potest facere aliam, quia eius potentia neque exhauritur neque diminuitur in creando. Sed similiter potentia patris neque exhauritur neque diminuitur ex hoc quod generat filium. Ergo per hoc quod generat filium, non prohibetur quin possit alium filium generare; et sic possunt esse plures filii in divinis.

[58474] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 6 Sed dices, quod ideo non generat alium filium, quia sequeretur inconveniens quod Augustinus ponit, scilicet quod infinita esset divina generatio, si pater plures filios generaret vel filius patri generaret nepotem, et sic de aliis. Sed contra. In Deo nihil est in potentia quod non sit in actu: esset enim imperfectus. Si ergo est in potentia patris quod plures filios generet, nullo inconvenienti prohibente, erunt plures filii in divinis.

[58475] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 7 Praeterea, de natura geniti est ut procedat in similitudinem generantis. Sed sicut filius est similis patri, ita et spiritus sanctus; et ita spiritus sanctus est filius, et sic sunt plures filii in divinis.

[58476] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 8 Praeterea, secundum Anselmum, nihil est aliud dicere patrem filium generare, quam patrem dicere se ipsum. Sed sicut pater potest dicere se ipsum, ita et filius et spiritus sanctus. Ergo pater et filius et spiritus sanctus possunt filios generare; et sic idem quod supra.

[58477] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 9 Praeterea, ex hoc pater dicitur filium generare, quod similitudinem suam in intellectu suo concipit. Sed hoc idem possunt facere filius et spiritus sanctus. Ergo idem quod prius.

[58478] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 10 Praeterea, potentia est media inter essentiam et operationem. Sed una est essentia patris et filii, eademque potentia. Ergo et una operatio; et sic filio convenit generare; et ita ut prius.

[58479] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 11 Praeterea, bonitas est diffusionis principium. Sed sicut est infinita bonitas in patre et filio, ita etiam in spiritu sancto. Ergo sicut pater infinita communicatione suam naturam communicat filium generando, ita spiritus sanctus aliquam divinam personam producendo; non enim infinite communicatur divina bonitas creaturae; et sic videtur quod possint esse plures filii in divinis.

[58480] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 12 Praeterea, nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio. Sed filiatio est quoddam bonum in filio. Ergo videtur oportere ad perfectam iucunditatem filii, esse alium filium in divinis.

[58481] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 13 Praeterea, filius procedit a patre ut splendor a luce, ut patet Hebr. I, 3: *qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius.* Sed splendor potest alium splendorem producere, et ille alium, et alius alium. Ergo similiter videtur esse in processione divinarum personarum, quod filius possit alium filium generare, et sic idem ut prius.

[58482] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 14 Praeterea, paternitas in patre ad eius dignitatem pertinet. Sed eadem est dignitas patris et filii. Ergo paternitas convenit filio; et sic sunt plures filii in divinis.

[58483] De potentia, q. 2 a. 4 arg. 15 Praeterea, eius est potentia cuius est actus. Sed potentia generandi est in filio. Ergo filius generat.

[58484] De potentia, q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Illa sunt perfectissima in creaturis quae ex tota materia sua constant, et sunt eorum in singulis speciebus singula tantum. Sed sicut creaturae materiales individuantur per materiam, ita filii persona constituitur filiatione. Ergo cum Deus filius sit perfectus filius, videtur quod in ipso solo in divinis filiatio inveniatur.

[58485] De potentia, q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod si pater posset generare et non generaret, invidus esset. Sed filius non est invidus. Ergo cum non generet, generare non potest. Et sic non possunt esse plures filii in divinis.

[58486] De potentia, q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, quod perfecte dictum est semel iterum dici non oportet. Sed filius est verbum perfectum, cui nihil deest, secundum Augustinum. Ergo non oportet esse plura verba in divinis, et ita nec plures filios.

[58487] De potentia, q. 2 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod in divinis impossibile est esse plures filios; quod sic patet. Personae namque divinae cum in omnibus absolutis conveniant, utpote sibi invicem essentiales, distingui non possunt nisi secundum relationes, nec secundum alias nisi secundum relationes originis. Nam aliarum relationum quaedam distinctionem praesupponunt, ut aequalitas et similitudo; quaedam vero inaequalitatem designant, ut dominus et servus, et alia huiusmodi. Relationes vero originis ex sui ratione conformitatem important: quia quod oritur ex alio, eius similitudinem retinet in quantum huiusmodi. Non est igitur aliquid in divinis quo filius distinguatur ab aliis personis nisi sola relatio filiationis, quae est eius personalis proprietas, et qua filius non solum est filius, sed est hoc suppositum vel haec persona. Impossibile autem est quod illud quo aliquod suppositum est hoc in pluribus inveniri: quia sic suppositum ipsum esset communicabile; quod est contra rationem individui, suppositi, vel personae. Unde nullo modo potest esse alius filius in divinis quam unus. Non enim potest dici, quod una filiatio constituat hunc filium et alia alium: quia cum filiationes ratione non differant, oporteret quod si materia vel quocumque supposito distinguerentur, esset in divinis materia, aut aliquid aliud distinguens quam relatio. Potest autem et alia ratio specialis assignari, quare pater tantum unum filium gignere possit. Natura enim ad unum determinatur; unde cum pater natura generet filium, non potest esse nisi unus filius a patre genitus. Nec potest dici, quod sint plures numero in eadem specie existentes, sicut apud nos accidit; cum ibi non sit materia, quae est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie.

[58488] De potentia, q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio quamvis in patre sit quodammodo opus naturae divinae, est tamen eius cum quadam concomitantia personalis proprietatis patris, ut supra, art. 2, dictum est; unde non oportet quod conveniat filio, in quo natura divina sine tali proprietate invenitur.

[58489] De potentia, q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pater totam virtutem suam communicat filio, quae naturam divinam sequitur absolute. Potentia vere generandi sequitur naturam divinam cum adiunctione proprietatis patris, ut dictum est.

[58490] De potentia, q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod imago assimilatur ei cuius est imago quantum ad speciem, non quantum ad relationem. Non enim oportet quod si imago est ab aliquo quod id cuius est imago, sit ab alio: quia nec similitudo proprie secundum relationem attenditur, sed secundum formam.

[58491] De potentia, q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut filius assimilatur patri in natura divina, non in proprietate personali; ita et assimilatur ei in actione quae concomitatur naturam, sine concomitantia proprietatis praedictae. Talis autem actio non est generatio; unde ratio non sequitur.

[58492] De potentia, q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet potentia generativa patris non exhauriatur neque minuatur per generationem filii; tamen eius infinitatem adaequat filius, qui est intellectus infinitus, non autem creatura finita; unde non est simile.

[58493] De potentia, q. 2 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in ratione ducente ad inconveniens non oportet quod sola inconvenientis vitatio sit causa removendae positionis ex qua inconveniens sequitur, sed etiam causae manifestationis inconvenientis; unde non oportet quod propter hoc solum non sint plures filii in divinis, ne sit generatio infinita.

[58494] De potentia, q. 2 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod spiritus sanctus procedit per modum amoris. Amor autem non significat aliquid figuratum vel specificatum specie amantis vel amati, sicut verbum significat speciem dicentis et eius quod dicitur habens; et ideo cum filius procedat per modum verbi, ex ipsa ratione suae processionis habet, ut procedat in similem speciem generantis, et sic quod sit filius, et eius processio generatio dicatur. Non autem spiritus sanctus hoc habet ratione suae processionis, sed magis ex proprietate divinae naturae, quia in Deo non potest esse aliquid quod non sit Deus; et sic ipse amor divinus Deus est, in quantum quidem divinus, non in quantum amor.

[58495] De potentia, q. 2 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hoc verbum dicere potest accipi dupliciter: stricte et large: stricte accipiendo dicere, idem est quod verbum a se emittere; et sic est notionale, et convenit tantum patri: et sic accipit dicere Augustinus; unde ponit in principio VI de Trinitate, quod solus pater dicit se. Alio modo potest accipi communiter, prout dicere idem est quod intelligere; et sic essentiale. Et hoc modo Anselmus accipit in Monologio, ubi dicit, quod pater et filius et spiritus sanctus dicunt se.

[58496] De potentia, q. 2 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sicut generare soli patri convenit in divinis, ita et concipere; unde solus pater suam similitudinem concipit in intellectu, quamvis filius et spiritus sanctus intelligant; quia in intelligendo nulla relatio exprimitur, nisi forte secundum modum intelligendi tantum; sed in generando et in concipiendo exprimitur realis origo.

[58497] De potentia, q. 2 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio illa recte procedit de actione quae consequitur naturam absolute sine aliquo respectu ad proprietatem: talis autem non est generatio; unde ratio non sequitur.

[58498] De potentia, q. 2 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in divinis non potest esse nisi spiritualis processio, quae quidem est solum secundum intellectum et voluntatem: et ideo non potest a spiritu sancto alia persona divina procedere; quia ipse procedit per modum voluntatis ut amor. Filius per modum intellectus ut verbum.

[58499] De potentia, q. 2 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod proprietas personalis oportet ut sit incommunicabilis, ut supra dictum est; unde in ea consortium fieri non requirit iucunditas.

[58500] De potentia, q. 2 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod illa similitudo non oportet quod teneat quantum ad omnia.

[58501] De potentia, q. 2 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod sicut paternitas in patre et filiatio in filio sunt una essentia: ita et sunt una dignitas et una bonitas.

[58502] De potentia, q. 2 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod cum dicitur potentia generandi, hoc gerundium generandi tripliciter potest accipi. Uno modo prout est gerundium verbi activi; et sic ille habet potentiam generandi qui habet potentiam ad hoc quod generet. Alio modo prout gerundium est verbi passivi; et sic ille habet generandi potentiam qui habet potentiam ad hoc ut generetur. Tertio modo prout est gerundium verbi impersonalis; et sic dicitur ille habere potentiam generandi qui habet potentiam illam qua ab alio generatur. Primo ergo modo potentia generandi non convenit filio, sed secundo et tertio; unde ratio non sequitur.

Articulus 5

[58503] De potentia, q. 2 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur

[58504] De potentia, q. 2 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[58505] De potentia, q. 2 a. 5 arg. 1 Omnipotentia enim convenit filio, secundum illud symboli: *omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus.* Non autem convenit ei potentia generandi. Ergo sub omnipotentia non comprehenditur.

[58506] De potentia, q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia quae vult. Ex quo videtur quod potentia illa ad omnipotentiam pertineat quae a voluntate imperatur. Potentia autem generandi non est huiusmodi: quia pater non genuit filium voluntate, ut supra, art. 3, habitum est. Ergo potentia generandi ad omnipotentiam non pertinet.

[58507] De potentia, q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, omnipotentia Deo attribuitur, in quantum eius omnipotentia ad omnia quae sunt in se possibilia se extendit. Sed generatio filii vel ipse filius non est de possibilibus, sed de necessariis. Ergo potentia generandi sub omnipotentia non comprehenditur.

[58508] De potentia, q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, quod convenit pluribus communiter, convenit eis secundum aliquid eis commune, sicut habere tres aequilatero et gradato, secundum hoc quod triangulus sunt. Ergo quod convenit alicui soli, convenit ei secundum hoc quod sibi est proprium. Omnipotentia autem non est propria patris. Cum ergo potentia generandi soli patri conveniat in divinis, non convenit ei in quantum est omnipotens; et ita ad omnipotentiam non pertinebit.

[58509] De potentia, q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, sicut est una essentia patris et filii, ita et una

omnipotentia. Sed ad omnipotentiam filii non reducitur posse generare. Ergo nec ad omnipotentiam patris; et sic nullo modo potentia generandi ad omnipotentiam pertinet.

[58510] De potentia, q. 2 a. 5 arg. 6 Praeterea, ea quae non sunt unius rationis, sub una distributione non cadunt: non enim cum dicitur omnis canis, distributio sumitur pro latrabili et caelesti. Sed generatio filii et productio aliorum quae omnipotentiae subiacent, non sunt unius rationis. Ergo cum dicitur: Deus est omnipotens, non includitur ibi potentia generandi.

[58511] De potentia, q. 2 a. 5 arg. 7 Praeterea, illud ad quod omnipotentia se extendit, est omnipotentiae subiectum. Sed in divinis nihil est subiectum, ut Hieronymus dicit Damascenus, libro IV, capit. XIX et libro III, capit. XXI. Ergo nec generatio filii nec filius omnipotentiae subditur; et sic idem quod prius.

[58512] De potentia, q. 2 a. 5 arg. 8 Praeterea, secundum philosophum relatio non potest esse terminus motus per se, et per consequens nec actionis; et ita nec potentiae obiectum, quae dicitur respectu actionis. Sed generatio et filius in divinis relative dicuntur. Ergo Dei potentia ad ea se non extendit; et sic posse generare non includitur in omnipotentia.

[58513] De potentia, q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, *si pater non potest generare filium sibi aequalem, ubi est eius omnipotentia?* Ergo omnipotentia ad generationem se extendit.

[58514] De potentia, q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, omnipotentia in Deo dicitur non solum respectu actuum exteriorum, ut creare, gubernare et huiusmodi, qui ad effectus exterius terminari significantur; sed etiam respectu actuum interiorum; ut intelligere et velle. Si quis enim Deum non posse intelligere diceret, eius omnipotentiae derogaret. Sed filius procedit ut verbum per actum intellectus. Ergo respectu generationis filii omnipotentia Dei intelligitur.

[58515] De potentia, q. 2 a. 5 s. c. 3 Praeterea, maius est generare filium quam creare caelum et terram. Sed posse creare caelum et terram est omnipotentiae. Ergo multo magis posse filium generare.

[58516] De potentia, q. 2 a. 5 s. c. 4 Praeterea, in quolibet genere est unum principium, ad quod omnia quae sunt illius generis, reducuntur. In genere autem potentiarum principium est omnipotentia. Ergo omnis potentia ad omnipotentiam reducitur; ergo et potentia generandi vel continetur sub omnipotentia, vel in genere potentiarum erunt duo principia, quod est impossibile.

[58517] De potentia, q. 2 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod potentia generandi pertinet ad omnipotentiam patris, non autem ad omnipotentiam simpliciter: quod sic patet. Cum enim potentia in essentia radicari intelligatur, et sit principium actionis, oportet idem esse iudicium de potentia et actione quod est de essentia. In essentia autem divina hoc considerandum est, quod propter eius summam simplicitatem quidquid est in Deo, est divina essentia; unde et ipsae relationes quibus personae ad invicem distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum rem. Et quamvis una et eadem essentia sit communis tribus personis, non tamen relatio unius personae communis

est tribus, propter oppositionem relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas est divina essentia, nec tamen paternitas filio inest, propter oppositionem paternitatis et filiationis. Unde potest dici, quod paternitas est divina essentia prout est in patre, non prout est in filio: non enim eodem modo est in patre et filio, sed in filio ut ab altero accepta, in patre autem non. Nec tamen sequitur quod quamvis paternitatem filius non habeat quam pater habet, aliquid habeat pater quod non habet filius: nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod sit vero aliquid secundum rem, habet ex illa parte qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subiecto, sicut in creaturis. Unde cum id quod est absolutum, communiter sit in patre et filio, non distinguuntur secundum aliquid, sed secundum ad aliquid tantum; unde non potest dici quod aliquid habet pater quod non habet filius; sed quod aliquid secundum unum respectum convenit patri, et secundum alium aliquid filio. Similiter ergo dicendum est de actione et potentia. Nam generatio significat potentiam cum aliquo respectu, et potentia generandi significat potentiam cum respectu; unde ipsa generatio est Dei actio, sed prout est patris tantum; et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est patris tantum. Nec tamen sequitur quod aliquid possit pater quod non possit filius. Sed omnia quaecumque potest pater, potest filius, quamvis generare non possit: nam generare ad aliquid dicitur.

[58518] De potentia, q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod posse generare, ad omnipotentiam pertinet, sed non prout est in filio, ut dictum est, in corp. articuli.

[58519] De potentia, q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus non intendit ostendere totam rationem omnipotentiae in verbis illis, sed quoddam omnipotentiae signum. Nec loquitur de omnipotentia nisi secundum quod ad creaturas se extendit.

[58520] De potentia, q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod possibile ad quod omnipotentia se extendit, non est accipiendum solum pro contingenti: quia et necessaria sunt per divinam potentiam ad esse producta: et sic nihil prohibet generationem filii computari inter possibilia divinae potentiae.

[58521] De potentia, q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet omnipotentia absolute considerata non sit propria patris, tamen prout cointelligitur ei determinatus modus existendi, sive determinata relatio, propria fit patri; sicut hoc quod dicitur Deus pater, patri proprium est, quamvis Deus sit tribus commune.

[58522] De potentia, q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut una et eadem est essentia trium personarum, non tamen sub eadem relatione, vel secundum eumdem modum existendi est in tribus personis; ita est et de omnipotentia.

[58523] De potentia, q. 2 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod generatio filii et productio creaturarum non sunt unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam tantum. Dicit enim Basilius quod accipere filius habet commune cum omni creatura; et ratione huius dicitur *primogenitus omnis creaturae* et hac ratione potest eius generatio productionibus creaturae communicari sub una distributione.

[58524] De potentia, q. 2 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod generatio filii est subiecta omnipotentiae, non hoc modo quo subiectum inferioritatem designat sed hoc modo quo designat solummodo potentiae obiectum.

[58525] De potentia, q. 2 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod generatio filii significat relationem per modum actionis, et filius per modum hypostasis subsistentis; et ideo nihil prohibet quin respectu horum omnipotentia dicatur.

[58526] De potentia, q. 2 a. 5 ad s. c. Aliae vero rationes non concludunt, nisi quod posse generare ad omnipotentiam patris pertineat.

Articulus 6

[58527] De potentia, q. 2 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem

[58528] De potentia, q. 2 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[58529] De potentia, q. 2 a. 6 arg. 1 Generatio enim est operatio vel opus naturae, sicut Damascenus dicit; creatio vero est opus voluntatis, ut patet per Hilarium in libro de Synod. sed voluntas et natura non sunt idem principium, sed ex opposito dividuntur, ut patet II Phys. Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem.

[58530] De potentia, q. 2 a. 6 arg. 2 Praeterea, potentiae distinguuntur per actus, ut habetur II de anima. Sed generatio et creatio sunt actus multum differentes. Ergo et potentia generandi et potentia creandi non sunt una potentia.

[58531] De potentia, q. 2 a. 6 arg. 3 Praeterea, minor unitas est eorum quae in aliquo univocantur, quam eorum quae habent idem esse. Sed potentia generandi et potentia creandi in nullo univocantur; sicut nec generatio et creatio nec filius et creatura. Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem secundum esse.

[58532] De potentia, q. 2 a. 6 arg. 4 Praeterea, inter ea quae sunt idem, non cadit ordo. Sed potentia creandi est prior quam potentia generandi secundum intellectum, sicut essentiale notionali. Ergo praedictae potentiae non sunt idem.

[58533] De potentia, q. 2 a. 6 s. c. 1 Sed contra. In Deo non differt potentia et essentia. Sed una tantum est divina essentia. Ergo et una tantum potentia. Non ergo praedictae potentiae

distinguuntur.

[58534] De potentia, q. 2 a. 6 s. c. 2 Praeterea, Deus non facit per plura quod potest facere per unum. Sed per unam potentiam Deus potest generare et creare, praecipue cum generatio filii sit ratio productionis creaturae; secundum illam Augustini expositionem: *dixit, et facta sunt; id est, verbum genuit, in quo erat ut fierent.* Ergo una tantum potentia est generandi et creandi.

[58535] De potentia, q. 2 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut supra, dictum est, ea quae de potentia dicuntur in divinis, consideranda

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

sunt ex ipsa essentia. In divinis autem licet una relatio ab altera distinguatur realiter propter oppositionem relationum, quae reales in Deo sunt; ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem quam ipsa essentia, sed solum ratione differens: nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est concedendum quod aliquid absolutum in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt, quod in divinis est duplex esse, essentiale et personale. Omne enim esse in divinis essentiale est, nec persona est nisi per esse essentiae. In potentia vero, praeter id quod est ipsa potentia, consideratur respectus quidam vel ordo ad id quod potentiae subiacet. Si ergo potentia quae est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligendi vel creandi, comparetur ad potentiam quae est respectu actus notionalis (cuiusmodi est potentia generandi) secundum id quod est ipsa potentia, invenitur una et eadem potentia, sicut est unum et idem esse naturae et personae. Sed tamen utrique potentiae cointelligitur alius et alius respectus, secundum diversos actus ad quos potentiae dicuntur. Sic ergo potentia generandi et creandi est una et eadem potentia, si consideretur id quod est potentia; differunt tamen secundum diversos respectus ad actus diversos.

[58536] De potentia, q. 2 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet in creaturis differant natura et propositum, in divinis tamen sunt idem secundum rem. Vel potest dici, quod potentia creandi non nominat propositum sive voluntatem, sed potentiam prout a voluntate imperatur. Potentia autem generandi, secundum quod natura inclinat, agit. Hoc autem non facit diversitatem potentiae, nam nihil prohibet aliquam potentiam ad aliquem actum imperari a voluntate et ad alium inclinari a natura. Sicut intellectus noster ad credendum inclinatur a voluntate, ad intelligendum prima principia ducitur ex natura.

[58537] De potentia, q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua potentia est superior, tanto ad plura se extendit, unde minus est distinguibilis per diversitatem obiectorum; sicut imaginatio una potentia est respectu omnium sensibilium, respectu quorum sensus proprii distinguuntur. Divina autem potentia est summe elevata: unde differentia actuum in ipsa potentia, quantum ad id quod est, diversitatem non inducit, sed secundum unam potentiam Deus omnia potest.

[58538] De potentia, q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia generandi et potentia creandi quantum ad ipsam (ut ita loquar) potentiae substantiam, non solum univocantur, sed sunt

unum. Sed quod analogice dicantur, hoc est ex ordine actus.

[58539] De potentia, q. 2 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedictae potentiae non ordinantur secundum prius et posterius, nisi prout distinguuntur. Unde ordo earum non attenditur nisi per respectum ad actus. Et ex hoc patet quod potentia generandi est prior potentia creandi, sicut generatio creatione. Quantum vero ad hoc quod ad essentiam comparantur, sunt idem, et non est in eis ordo.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de potentia

quaestio III

Thomas de Aquino a Ghirlandaio depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 3

Prooemium

[58540] De potentia, q. 3 pr. 1 Et primo quaeritur utrum Deus possit aliquid creare.

[58541] De potentia, q. 3 pr. 2 Secundo utrum creatio sit mutatio.

[58542] De potentia, q. 3 pr. 3 Tertio utrum creatio sit aliquid realiter in creatura.

[58543] De potentia, q. 3 pr. 4 Quarto utrum potentia creandi sit creaturae communicabilis.

[58544] De potentia, q. 3 pr. 5 Quinto utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

[58545] De potentia, q. 3 pr. 6 Sexto utrum sit unum tantum creationis principium.

[58546] De potentia, q. 3 pr. 7 Septimo utrum Deus operetur in omni operatione naturae.

[58547] De potentia, q. 3 pr. 8 Octavo utrum creatio operi naturae admisceatur.

[58548] De potentia, q. 3 pr. 9 Nono utrum anima creetur.

[58549] De potentia, q. 3 pr. 10 Decimo utrum anima sit creata in corpore, vel extra corpus.

[58550] De potentia, q. 3 pr. 11 Undecimo utrum anima sensibilis et vegetabilis sint per creationem.

[58551] De potentia, q. 3 pr. 12 Duodecimo utrum sint in semine quando discinditur.

[58552] De potentia, q. 3 pr. 13 Decimotertio utrum aliquod ens ab alio, possit esse aeternum.

[58553] De potentia, q. 3 pr. 14 Decimoquarto utrum id quod est divisum a Deo per essentiam, possit semper fuisse.

[58554] De potentia, q. 3 pr. 15 Decimoquinto utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae.

[58555] De potentia, q. 3 pr. 16 Decimosexto utrum ab uno primo possit procedere multitudo.

[58556] De potentia, q. 3 pr. 17 Decimoseptimo utrum mundus semper fuerit.

[58557] De potentia, q. 3 pr. 18 Decimoctavo utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem.

[58558] De potentia, q. 3 pr. 19 Undevigesimo utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem.

Articulus 1

[58559] De potentia, q. 3 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo

[58560] De potentia, q. 3 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[58561] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 1 Deus enim non potest facere contra communem animi conceptionem, sicut quod totum non sit maius sua parte. Sed, sicut dicit philosophus, communis conceptio ex sententia philosophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat. Ergo Deus non potest de nihilo aliquid facere.

[58562] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod fit, antequam esset, possibile erat esse: si enim erat impossibile esse, non erat possibile fieri: nihil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potentia qua aliquid potest esse, non potest esse nisi in aliquo subiecto; nisi forte ipsamet sit subiectum; nam accidens absque subiecto esse non potest. Ergo omne quod fit, fit ex materia vel subiecto. Impossibile est ergo ex nihilo aliquid fieri.

[58563] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, infinitam distantiam non contingit pertransire. Sed non entis simpliciter ad ens est infinita distantia; quod ex hoc patet, quia quanto potentia est minus ad actum disposita, tanto magis ab actu distat; unde si omnino potentia subtrahatur, erit infinita distantia. Ergo impossibile est quod aliquid transeat simpliciter de non ente ad ens.

[58564] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, quod omnifariam dissimile, non agit in omnifariam dissimile; oportet enim quod agens et patiens conveniant in genere et in materia. Sed non ens simpliciter et Deus in nullo conveniunt. Ergo Deus non potest agere in non ens simpliciter, et ita non potest facere aliquid de nihilo.

[58565] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 5 Sed dicebat, quod ratio ista procedit de agente cuius actio differt a sua substantia, quam oportet in aliquo subiecto recipi.- Sed contra Avicenna dicit, quod si calor esset a materia expoliatus, per se ipsum ageret absque materia; et tamen eius actio non esset sua substantia. Ergo hoc quod actio Dei est sua essentia, non est ratio quod materia non indigeat.

[58566] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 6 Praeterea, ex nihilo nihil concluditur: quod est quoddam fieri rationis. Sed esse rationis consequitur esse naturae. Ergo etiam in natura ex nihilo nihil fieri potest.

[58567] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 7 Praeterea, si ex nihilo aliquid fiat, haec praepositio ex aut notat causam, aut ordinem. Causam autem non videtur notare nisi efficientem, vel materialem. Nihil autem neque efficiens causa entis esse potest, neque materia; et sic in proposito non denotat causam; similiter nec ordinem, quia, ut dicit Boetius, entis ad non ens non est aliquis ordo. Ergo nullo modo ex nihilo potest aliquid fieri.

[58568] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 8 Praeterea, potentia activa secundum philosophum, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Potentia autem Dei non est nisi potentia activa. Ergo requirit aliquod subiectum transmutationis; et sic non potest ex nihilo aliquid facere.

[58569] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 9 Praeterea, in rebus invenitur diversitas, prout una res est alia perfectior. Huius autem diversitatis causa non est ex parte Dei, qui est unus et simplex. Ergo oportet huius diversitatis causam assignare ex parte materiae. Oportet ergo ponere res factas esse ex materia et non ex nihilo.

[58570] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 10 Praeterea, quod ex nihilo factum est, habet esse post non esse. Est ergo considerare aliquod instans in quo ultimo non est, ex quo non esse desinit, et aliquod in quo primo est, ex quo esse incipit. Aut ergo est unum et idem instans, aut diversa. Si idem, sequitur duo contradictoria esse in eodem instanti; si diversa, cum inter duo instantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter affirmationem et negationem: nam non potest dici non esse post ultimum instans in quo non fuit, nec esse ante primum instans in quo fuit. Utrumque autem est impossibile, scilicet contradictionem esse simul, et eam habere medium. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

[58571] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 11 Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri; et quod creatum est, aliquando creari. Aut ergo simul fit et factum est, quod creatur, aut non simul. Sed non potest dici quod non simul, quia creatura non est antequam facta sit. Si ergo fieri eius sit antequam facta sit, oportebit esse aliquod factionis subiectum, quod est contra creationis rationem. Si autem simul fit et factum est, sequitur quod simul fit et non fit, quia quod factum est in permanentibus, est; quod tamen fit, non est. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo, vel creari.

[58572] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 12 Praeterea, omne agens agit simile sibi. Omne autem agens agit secundum quod est in actu. Ergo nihil fit nisi quod est in actu. Sed materia prima non est in actu. Ergo fieri non potest, praecipue a Deo, qui est purus actus; et sic quaecumque fiunt, fiunt ex praesupposita materia, et non ex nihilo.

[58573] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 13 Praeterea, quidquid facit Deus, per ideam operatur, sicut artifex agit artificiata per formas artis. Sed materia prima non habet ideam in Deo: quia idea forma est, et similitudo ideati. Materia autem prima cum intelligatur secundum suam essentiam absque omni forma, non potest forma eius esse similitudo. Ergo materia prima a Deo fieri non potest; et sic idem quod prius.

[58574] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 14 Praeterea, non potest esse idem perfectionis et imperfectionis principium. In rebus autem imperfectio invenitur, cum rerum quaedam aliis potiores sint; quod contingere non potest nisi per inferiorum imperfectionem. Cum ergo perfectionis principium sit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principium reducere. Sed non nisi in materiam. Ergo oportebit res ex aliqua materia esse factas, et non ex nihilo.

[58575] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 15 Praeterea, si aliquid fit ex nihilo aut fit ex eo sicut ex subiecto, sicut statua ex aere; aut sicut ex opposito, sicut figuratum ex infigurato; aut ex composito, sicut statua ex aere infigurato. Sed aliquid non potest fieri ex nihilo sicut ex subiecto, quia non ens non potest esse entis materia; neque sicut ex composito, quia sic non ens converteretur in ens, sicut aes infiguratum convertitur in aes figuratum; et ita oporteret aliquid esse commune enti et non enti, quod est impossibile; neque etiam sicut ex opposito, cum plus differant non esse simpliciter et ens quam duo entia diversorum generum, ex quorum uno non fit aliud, sicut figura non fit color, nisi forte per accidens. Ergo nullo modo aliquid potest fieri ex nihilo.

[58576] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 16 Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed ex opposito fit aliquid per accidens, ex subiecto autem per se; sicut statua ex infigurato fit per accidens, ex aere autem per se, quia aeri accidit esse infiguratum. Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc erit per accidens. Ergo oportet quod fiat per se ex aliquo subiecto; et ita non fit ex nihilo.

[58577] De potentia, q. 3 a. 1 arg. 17 Praeterea, ei quod fit faciens dat esse. Si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat esse. Aut ergo est aliquid recipiens esse, aut nihil. Si nihil: ergo nihil constituitur in esse per illam actionem; et sic non fit aliquid. Si autem est aliquid recipiens esse, hoc erit aliud ab eo quod est Deus; quia non est idem recipiens et receptum. Ergo Deus facit ex aliquo praeexistenti, et ita non ex nihilo.

[58578] De potentia, q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Genes. I, 1: *in principio creavit Deus caelum et terram*, dicit Glossa, ex Beda, quod creare est ex nihilo facere aliquid. Ergo Deus potest facere aliquid ex nihilo.

[58579] De potentia, q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Avicenna dicit quod agens cui accidit agere, requirit materiam in quam agat. Sed Deo non accidit agere, immo sua actio est sua substantia. Ergo non requirit materiam in quam agat, et ita potest ex nihilo aliquid facere.

[58580] De potentia, q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, virtus divina est potentior quam virtus naturae. Sed virtus naturae facit aliquod ens ex hoc quod erat in potentia. Ergo virtus divina aliquid amplius facit, et ita facit ex nihilo.

[58581] De potentia, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omne agens agit, secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu: et hoc dupliciter: primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma; et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed

ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc, agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus,- et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam - et in comparatione rerum quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio. Et inde est quod in Lib. de causis, dicitur, quod esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in Lib. de causis, quod anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse.

[58582] De potentia, q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex nihilo nihil fieri, philosophus dicit esse communem animi conceptionem vel opinionem naturalium, quia agens naturale, quod ab eis consideratur, non agit nisi per motum; unde oportet esse aliquod subiectum motus vel mutationis, quod in agente supernaturali non oportet, ut dictum est.

[58583] De potentia, q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse; non tamen oportet quod aliqua materia praeexisteret, in qua potentia fundaretur. Dicitur enim V Metaph., aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subiectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae. Philosophus autem utitur hoc argumento, in generationibus naturalibus contra Platonicos, qui dicebant formas separatas esse naturalis generationis principia.

[58584] De potentia, q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod entis et non entis simpliciter est aliquo modo et semper infinita distantia, non tamen eodem modo: sed quandoque quidem ex utraque parte infinita, sicut cum comparatur non esse ad esse divinum quod infinitum est, ac si comparetur albedo infinita ad nigredinem infinitam; quandoque autem est finita ex una parte tantum, sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum quod finitum est, ac si comparetur nigredo infinita ad albedinem finitam. In illud ergo esse quod est infinitum, non potest fieri transitus ex non esse; sed in illud esse quod est finitum, talis transitus fieri potest, prout distantia non esse ad illud esse ex una parte terminatur, quamvis non sit transitus proprie: sic enim est in motibus continuis, per quos transit pars post partem. Sic enim contingit nullo modo infinitum transire.

[58585] De potentia, q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, non esse, sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad

id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subiectum.

[58586] De potentia, q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod calor, si esset expoliatus a materia, ageret quidem sine materia quae requireretur ex parte agentis, sed non sine materia quae requireretur ex parte patientis.

[58587] De potentia, q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod concludi se habet in actibus rationis sicut moveri in actibus naturae, eo quod in concludendo ratio ab uno in aliud discurrit; et ideo sicut motus omnis naturalis est ex aliquo, ita et omnis conclusio rationis. Sicut vero intelligere principia, quod est concludendi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio, quae est omnis motus principium, non est ex aliquo.

[58588] De potentia, q. 3 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Anselmum in suo Monologio. Nam negatio importata in nihilo potest negare praepositionem ex, vel potest includi sub praepositione. Si autem neget praepositionem, adhuc potest esse duplex sensus: unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri quia non fit, sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur: et sic de Deo possumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero praepositio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, et alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causae (non ens enim esse nullo modo potest causa entis); verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione. Quod autem Boetius dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatae proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quae inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit.

[58589] De potentia, q. 3 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod definitio illa intelligitur de potentia activa naturali.

[58590] De potentia, q. 3 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Deus non producit res ex necessitate naturae, sed ex ordine suae sapientiae. Et ideo diversitas rerum non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine divinae sapientiae; quae ad complementum universi diversas naturas instituit.

[58591] De potentia, q. 3 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem eius quod fit, est primo in aliquo instanti; non esse autem non est in illo instanti nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum. Sicut enim extra universum non est aliqua dimensio realis, sed imaginaria tantum, secundum quam possumus dicere quod Deus potest aliquid facere extra universum tantum, vel tantum distans ab universo; ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile est imaginari aliquod instans in quo ultimo fuit

non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continuentur.

[58592] De potentia, q. 3 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod illud quod fit ex nihilo, simul fit et factum est; et similiter est in omnibus mutationibus momentaneis; simul enim aer illuminatur et illuminatus est. Ipsum enim factum esse in talibus dicitur fieri, secundum quod est in primo instanti in quo factum est. Vel potest dici quod id quod fit ex nihilo, dicitur fieri quando factum est non secundum motum, quod est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Haec enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum, et effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum proprie est in creatione.

[58593] De potentia, q. 3 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum, quod materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiae et actui.

[58594] De potentia, q. 3 a. 1 ad 13 Et sic etiam patet responsio ad decimumtertium. Nam proprie loquendo, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur.

[58595] De potentia, q. 3 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod non oportet, si duarum creaturarum est aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionem: nam imperfectio designat carentiam alicuius quod natum est haberi vel debet haberi. Unde et in gloria, quamvis unus sanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia; sed in quantum creatura est ex nihilo.

[58596] De potentia, q. 3 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ex nihilo dicitur aliquid fieri sicut ex opposito secundum unum sensum superius expositum. Nec tamen oportet quod ex ente unius generis fiat ens alterius generis, sicut ex colore et figura; ens enim et non ens non possunt esse simul; color autem et figura simul esse possunt. In autem ex quo aliquid fit, debet esse in contingens ei quod fit, ut dicitur I Phys., quod non contingat simul esse.

[58597] De potentia, q. 3 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod si ly ex nominet causam, non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, ratione scilicet subiecti. Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito etiam per se; unde et privatio dicitur principium esse fiendi, sed non essendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo, ut prius dictum est, in corp. art.

[58598] De potentia, q. 3 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti.

Articulus 2

[58599] De potentia, q. 3 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum creatio sit mutatio

[58600] De potentia, q. 3 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[58601] De potentia, q. 3 a. 2 arg. 1 Mutatio enim secundum nomen suum designat hoc esse post hoc, ut patet V Phys. Sed hoc habet creatio: nam fit esse post non esse. Ergo creatio est mutatio.

[58602] De potentia, q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente; quia quod est, non fit. Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiae suae, ad privationem formae, quae est non esse secundum quid; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam, ad non esse simpliciter. Sed privatio proprie loquendo, est terminus generationis. Ergo et non esse simpliciter, proprie loquendo, est terminus creationis; et sic creatio, proprie loquendo, est mutatio.

[58603] De potentia, q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, quanto est maior distantia inter terminos, tanto maior est mutatio. Maior enim est mutatio de albo in nigrum quam de albo in pallidum. Sed plus distat non ens simpliciter ab ente quam contrarium a contrario, vel non ens secundum quid ab ente. Ergo cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens, fit mutatio, multo magis transitus de non ente simpliciter in ens, quod est creatio, erit mutatio.

[58604] De potentia, q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, quod non similiter habet se nunc et prius, mutatur vel movetur. Sed quod creatur non similiter se habet nunc et prius: quia prius erat simpliciter non ens, et postea fit ens. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur.

[58605] De potentia, q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum; quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur: ergo creatio est mutatio.

[58606] De potentia, q. 3 a. 2 s. c. Sed contra, species motus vel mutationis sunt sex, secundum philosophum in praedicamentis. Nulla autem earum est creatio ut patet per singula inducenti. Ergo creatio non est mutatio.

[58607] De potentia, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nunc et prius; et etiam ipsi mutationis termini

non sunt incontingentes, quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subiecta referantur, contingit simul esse. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subiectum actu existens; et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum unum et idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subiectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subiectum est materia prima, quae non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam. Quandoque vero non est aliquod subiectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cuius prima parte est unum oppositum et in secunda aliud, ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit meridies. Sed haec non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginamur quasi subiectum eorum quae in tempore aguntur. In creatione autem non est aliquid commune aliquo praedictorum modorum. Neque enim est aliquod commune subiectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subiectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari: et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinarie.

[58608] De potentia, q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquid idem, ut praedictum est, in corp. art. Hoc autem in creatione non est.

[58609] De potentia, q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in generatione, secundum quam fit aliquid secundum partem substantiae suae, est aliquid commune subiectum privationi et formae, et non est in actu existens: et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus, sic etiam et proprie accipitur ibi transitus; quod in creatione non est.

[58610] De potentia, q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ubi est maior distantia terminorum, est maior mutatio, supposita identitate subiecti.

[58611] De potentia, q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod id quod non similiter se habet nunc et prius, mutatur, supposita consistentia subiecti: alias non ens simpliciter mutaretur; quia non ens simpliciter, non similiter se habet nunc et prius, neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio, quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc et prius.

[58612] De potentia, q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod potentia passiva est subiectum mutationis, non autem activa; et ideo quod exit de potentia passiva in actum, mutatur, non autem quod de potentia activa exit: et ideo non valet obiectio.

Articulus 3

[58613] De potentia, q. 3 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit

[58614] De potentia, q. 3 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non sit aliquid reale in creatura.

[58615] De potentia, q. 3 a. 3 arg. 1 Ut enim dicitur in libro de causis, omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed actio Dei creantis recipitur simpliciter in non ente: quia Deus creando ex nihilo aliquid facit. Ergo creatio nihil reale ponit in creatura.

[58616] De potentia, q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne quod est in rerum natura, aut est creator aut creatura. Sed creatio non est creator, quia sic esset ab aeterno; nec etiam creatura, quia aliqua creatione crearetur; quae etiam creatio, aliqua creatione indigeret creari, et sic in infinitum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

[58617] De potentia, q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne quod est, vel est substantia vel accidens. Sed creatio non est substantia, cum non sit nec materia neque forma neque compositum, ut de facili patere potest: nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subiectum; creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subiectum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

[58618] De potentia, q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut se habet generatio ad rem generatam, ita se habet creatio ad rem creatam. Sed generationis subiectum non est res generata, sed magis terminus; subiectum vero eius est materia prima, ut dicitur in de Generat. et Corrupt. Ergo nec subiectum creationis est res creata. Nec potest dici quod subiectum eius sit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia. Ergo creatio non habet subiectum aliquod, et ita non est accidens. Constat autem quod non est substantia. Ergo non est aliquid in rerum natura.

[58619] De potentia, q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, si creatio est aliquid in rerum natura, cum non sit mutatio, ut supra dictum est, maxime videtur esse relatio. Sed non est relatio, cum in nulla relationis specie contineri possit. Simpliciter enim non enti, ex quo est relatio, ens simpliciter neque supponitur neque aequatur. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

[58620] De potentia, q. 3 a. 3 arg. 6 Praeterea, si creatio importet relationem entis creati ad Deum a quo esse habet; cum ista relatio semper maneat in creatura, non solum quando incipit esse, sed quamdiu res est; continue aliquid crearetur: quod videtur absurdum. Ergo creatio non est relatio:

et sic idem quod prius.

[58621] De potentia, q. 3 a. 3 arg. 7 Praeterea, omnis relatio realiter in rebus existens, acquiritur ex aliquo quod est diversum ab ipsa relatione, sicut aequalitas a quantitate, et similitudo a qualitate. Si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existens, oportet quod differat ab eo ex quo acquiritur relatio. Hoc autem est quod per creationem accipitur. Sequitur ergo quod ipsa creatio non sit per creationem accepta; et ita sequitur quod sit aliquid increatum: quod est impossibile.

[58622] De potentia, q. 3 a. 3 arg. 8 Praeterea, omnis mutatio reducitur ad illud genus ad quod terminatur, sicut alteratio ad qualitatem, et augmentum ad quantitatem; et propter hoc dicitur, in III Phys., quod quot sunt species entis, tot sunt species motus. Sed creatio terminatur ad substantiam; nec tamen potest dici quod sit in genere substantiae, ut supra, argum. 3, dictum est. Ergo non videtur quod sit aliquid secundum rem.

[58623] De potentia, q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Si creatio non est aliqua res, ergo nec aliquid realiter creatur. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo creatio aliquid est in rerum natura.

[58624] De potentia, q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ex hoc Deus est dominus creaturae, quia eam creando in esse produxit. Sed dominium est quaedam relatio realiter in creatura existens. Ergo multo fortius creatio.

[58625] De potentia, q. 3 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in rerum natura medium inter creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur quod creatio neque esset creator neque creatura. Sed hoc a magistris erroneum est iudicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura. Et ideo alii dixerunt, quod ipsa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturae. Sed hoc etiam videtur inconveniens. Nam in omnibus quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit philosophus. Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum. Et hoc expresse dicit Magister in I Sent. distinct. 30. Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis. Quod sic patet. In omni vera mutatione et motu invenitur duplex processus. Unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moveri, et in termino motus. Nam ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus et accedit ad alterum; quod non est in termino motus; ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem: quia in ipso termino motus iam non accedit in nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab agente; cum autem est in termino motus,

non ulterius transmutatur ab agente, sed consequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quoquomodo, sicut in termino generationis humanae consequitur natus filiationem. Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi.

[58626] De potentia, q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in creatione non ens non se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est, ut supra dictum est.

[58627] De potentia, q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum; accepta vero passive, sicut dictum est, realiter relatio quaedam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis importatae. Haec autem relatio, creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in sua Metaph. Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur, sicut proprie habet esse), tunc relatio praedicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhaerens. Et simile est de omnibus accidentibus.

[58628] De potentia, q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subiecto, intellectu et natura, posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa divina actio, est eius causa proxima.

[58629] De potentia, q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in generatione est et mutatio et relatio, qua refertur genitum ad generans. Ratione ergo mutationis non habet pro subiecto ipsum generatum, sed eius materiam; sed ratione relationis habet subiectum ipsum generatum. In creatione vero est relatio, sed non mutatio proprie, ut dictum est; et ideo non est simile.

[58630] De potentia, q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod relatio praedicta non est intelligenda entis ad non ens; quia talis relatio non potest esse realis, ut Avicenna dicit, sed est entis creati ad creatorem; unde patet quod est relatio suppositionis.

[58631] De potentia, q. 3 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod creatio importat relationem praedictam cum novitate essendi; unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum: quamvis non esset inconveniens dicere quod sicut aer quamdiu lucet, illuminetur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit super Genes. ad Litt. Sed in hoc non est diversitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest

accipi cum novitate, vel sine.

[58632] De potentia, q. 3 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter, est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quae et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum.

[58633] De potentia, q. 3 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod motus reducitur ad genus sui termini, in quantum proceditur de potentia in actum: nam in ipso motu terminus motus est in potentia, et potentia et actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum; et ideo non est simile.

Articulus 4

[58634] De potentia, q. 3 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis

[58635] De potentia, q. 3 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[58636] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 1 Eodem enim modo et ordine quo res exeunt a primo principio, reordinantur in ultimum finem, cum idem sit primum principium et ultimus rerum finis. Sed inferiores creaturae ordinantur in Deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis; quia, sicut Dionysius dicit, lex divinitatis est, per prima, ultima ad se adducere. Ergo et creaturae inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis; et ita creationis actus creaturae communicatur.

[58637] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod communicatum creaturae non trahit ipsam extra terminos creaturae, est alicui creaturae communicabile per potentiam creatoris, qui potest etiam nova genera condere creaturarum. Sed posse creare, si creaturae communicaretur, non poneret ipsam extra terminos creaturae. Ergo posse creare est creaturae communicabile. Probatio mediae. Illud dicitur extra terminos creaturae rem aliquam ponere quod rationi creaturae repugnat. Posse autem creare non repugnat rationi creaturae, nisi propter infinitatem virtutis quae videtur ad creationem requiri. Non autem requiritur, ut videtur; nam unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum de natura alterius participat. Tantum enim aliquid est album, quantum distat a nigro. Ens autem creatum finite participat naturam entis. Ergo finite distat a non esse simpliciter. Educere autem aliquid in esse ex distantia finita, non demonstrat potentiam infinitam; et sic relinquitur quod potentiae finitae possit esse creationis actus; et sic posse creare rationi creaturae non repugnat, nec ponit ipsam extra terminos creaturae.

[58638] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 3 Sed diceretur, quod hoc quod dicitur, quod unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum participat de alio, locum habet in illis oppositis quorum utrumque est natura quaedam, sicut sunt contraria; non autem in illis quorum alterum tantum est natura, sicut in privatione et habitu, affirmatione et negatione.- Sed contra, praedicta oppositio locum habet in contrariis secundum hoc quod ad invicem distant; quod quidem eis competit in quantum opposita sunt. Sed causa oppositionis in contrariis et radix, est oppositio affirmationis et negationis, ut probatur. Ergo in oppositione affirmationis et negationis maxime debet locum habere.

[58639] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum tripliciter res fieri dicuntur. Uno modo in verbo, alio modo in angelica cognitione, et tertio modo in propria natura. Propter quod Genes., I, 1-2, dicit: *dixit, fiat, et factum est.* Modus autem quo res dicuntur in angelica intelligentia fieri, medius est inter illos duos modos. Ergo videtur quod res creatae procedant ut sint in propria natura a verbo creatoris cognitione angelica mediante; et sic videtur quod mediantibus Angelis res creentur.

[58640] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 5 Praeterea, nihil et aliquid plus distant quam aliquid et esse, cum nihil et aliquid nihil habeant commune, aliquid autem sit entis pars. Deus autem facit creando, ut quod nihil erat, aliquid fiat, et per consequens quod nulla potentia fiat aliqua potentia. Ergo multo amplius facere potest quod aliqua potentia terminata, cuiusmodi est potentia creaturae, fiat omnipotentia, cuius est creare. Et sic communicari potest creaturae quod creet.

[58641] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 6 Praeterea, lux spiritualis est nobilior et potentior quam corporalis. Sed lux corporalis se ipsam multiplicat. Ergo Angelus, qui est lux spiritualis secundum Augustinum, potest se ipsum multiplicare. Sed hoc non potest facere nisi creando. Ergo Angelus potest creare.

[58642] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 7 Praeterea, cum formae substantiales non generentur, eo quod solum compositum generatur, ut probat philosophus, non possunt deduci in esse nisi per creationem. Sed natura creata disponit materiam ad formam. Ergo ministerio aliquid operatur ad creationem; et sic communicari potest creaturae, quod habeat in creatione ministerium.

[58643] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 8 Praeterea, opus iustificationis est nobilius quam creationis, cum gratia sit supra naturam. Unde et Augustinus dicit quod maius est iustificare impium quam creare caelum et terram. Sed in iustificatione impii ministerium exhibet creatura: sacerdos enim dicitur ut minister iustificare, sive peccata remittere. Ergo multo magis potest creatura ministerium exhibere in creationis actu.

[58644] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 9 Praeterea, oportet omne factum simile esse agenti, ut probatur in VII Metaph. Sed creatura corporalis non est similis Deo neque specie neque genere. Ergo non potest a Deo per creationem procedere nisi mediante aliqua creatura, quae sit similis saltem in genere; et sic videtur quod res corporales creentur a Deo mediantibus superioribus creaturis.

[58645] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 10 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod illa quae est intel-

ligentia secunda, non recipit ex bonitatibus primis, quae procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori. Sed de primis bonitatibus est ipsum esse. Ergo intelligentia secunda non recipit esse a Deo nisi mediante intelligentia prima; et sic videtur quod Deus actum creationis alicui creaturae communicet.

[58646] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 11 Praeterea, in eodem Lib. dicitur, quod intelligentia scit quod sub se est, per modum substantiae suae, in quantum est ei causa. Sed una intelligentia cognoscit intelligentiam aliam quae est sub ipsa: ergo est eius causa. Sed non causatur nisi per creationem, cum non sit composita. Ergo intelligentia creare potest.

[58647] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit, quod creatura spiritualis communicat corporali speciem et esse; et sic videtur quod creaturae corporales creentur mediantibus spiritualibus.

[58648] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 13 Praeterea, duplex est cognitionis genus; una siquidem cognitio est ad rem, et alia quae est a rebus. Angelus autem cognoscit res corporales non cognitione quae est a rebus, cum careat potentiis sensitivis, quibus mediantibus pervenit cognitio sensibilium ad intellectum. Ergo cognoscit res cognitione quae est ad rem, quae est similis divinae cognitioni. Sicut ergo Deus per suam scientiam est causa rerum, ita et scientia Angeli rerum causa esse videtur.

[58649] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 14 Praeterea, duplex est modus quo res in esse exeunt: unus secundum quod exeunt de puro non esse in esse, quod fit per creationem: alius secundum quod exeunt de potentia in actum. Virtus autem materialis, quae est rerum naturalium, potest res producere modo secundo, scilicet extrahendo res de potentia in actum. Ergo virtus immaterialis, quae est potentior, qualis est virtus Angeli, potest aliquid producere in esse modo primo, quod est maioris virtutis, scilicet de puro non esse in esse, quod est creare; et sic videtur quod Angelus possit creare.

[58650] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 15 Praeterea, infinito non est maius aliquid. Sed infinitae potentiae est educere aliquid de nihilo in esse: alias nihil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potentia potest esse maior quam ista. Et sic non est maius facere creaturam ex nihilo et dare ei potentiam creandi quam creare. Primum autem Deus potest. Ergo et secundum.

[58651] De potentia, q. 3 a. 4 arg. 16 Praeterea, quanto maior est resistentia patientis ad agens, tanto maior est difficultas in agendo. Sed contrarium magis resistit quam non ens; non ens enim agere non potest sicut agit contrarium. Cum ergo creatura possit aliquid ex contrario facere, videtur quod multo magis possit aliquid facere ex nihilo, quod est creare. Ergo potest creatura creare.

[58652] De potentia, q. 3 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitae virtutis. Ergo creare est infinitae virtutis; et ita non potest alicui creaturae communicari.

[58653] De potentia, q. 3 a. 4 s. c. 2 Praeterea, superiores creaturae ut Angeli, secundum Dionysium dividuntur in essentiam, virtutem, et operationem: ex quo haberi potest quod nullius

creaturae virtus est sua essentia, et sic nulla creatura agit se tota, cum id quo res agit sit virtus eius. Sed secundum quod agens agit, effectus agitur. Ergo nulla creatura potest aliquem effectum totum producere; et sic non potest creare, sed semper in sua actione materiam praesupponit.

[58654] De potentia, q. 3 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod Angeli non possunt esse creatores alicuius rei, nec boni nec mali. Inter ceteras vero creaturas Angelus est nobilior. Ergo multo minus aliqua alia creatura potest creare.

[58655] De potentia, q. 3 a. 4 s. c. 4 Praeterea, eiusdem virtutis est creare et creaturas in esse conservare. Sed creaturae non possunt in esse conservari nisi per virtutem divinam, quae si se rebus subtraheret, in momento deficerent, secundum Augustinum. Ergo res non possunt creari nisi per virtutem divinam.

[58656] De potentia, q. 3 a. 4 s. c. 5 Praeterea, illud quod est alicuius proprie proprium, alteri convenire non potest. Sed creare dicitur communiter proprium esse Deo. Ergo creare non potest alteri convenire.

[58657] De potentia, q. 3 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod quorumdam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in Lib. de causis; et in Metaphys. Avicennae, et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem Catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum reputantes si dicatur per Angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum; unde Damascenus dicit: *quicumque dixerit Angelum aliquid creare, anathema sit.* Quidam tamen Catholici tractatores dixerunt quod, etsi nulla creatura possit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturae ut per eius ministerium Deus aliquid crearet. Et hoc ponit Magister in 5 dist., IV libro Sentent. Quidam vero e contrario dicunt, quod nullo modo creaturae communicari potuit ut aliquid crearet; quod etiam communius tenetur. Ad horum autem evidentiam sciendum est quod creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur; et ideo est absque praesuppositione materiae praeexistentis et alicuius prioris agentis: hae enim solae causae praesupponuntur ad actionem. Nam forma geniti est terminus actionis generantis, et ipsa est etiam finis generationis quae secundum esse non praecedit sed sequitur actionem. Quod enim creatio materiam non praesupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non praesupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit, ubi probat Angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturae inditis quae sunt virtutes activae in natura. Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire, nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae; et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis. Nec

etiam ipsi philosophi posuerunt Angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis existentem, ut intelligamus quod causa secunda duplicem actionem habere potest; unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causae. Impossibile est autem quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum huiusmodi; hoc enim est proprium causae primae; nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis; sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit. Et per hunc modum posuerunt quidam philosophi, quod intelligentiae primae sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse per virtutem causae primae in eis existentem. Nam esse per creationem, bonum vero et vita et huiusmodi, per informationem, ut in libro de causis habetur. Et hoc fuit idolatriae principium, dum ipsis creatis substantiis quasi creatricibus aliarum, latriae cultus exhibebatur. Magister vero in IV sententiarum ponit hoc esse communicabile creaturae non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur: quod ex quinque rationibus apparet. Prima est ex hoc quod potentia facientis proportionatur distantiae quae est inter id quod fit et oppositum ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et sic a calore magis distans, tanto maiori virtute caloris opus est ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiae infinitae. Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est; unde id solum se toto agit quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti qui est actus primus; unde et rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est. Tertia ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subiecto, subiectum autem actionis sit recipiens actionem; illud solum faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est; et ideo solius eius est creare. Quarta ratio est, quia cum omnes secundae causae agentes a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in Lib. de causis probatur; oportet quod a primo agente, omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat quae recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia praesupposita ab alio agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. Quinta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiae ab actu, est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium: quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto maiori potentia indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita quae de nulla potentia praesupposita aliquid operetur, oportet eius esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quae educit aliquid de potentia in actum; et sic est aliqua proportio nullius potentiae ad aliquam potentiam, quod est impossibile. Non entis enim ad ens nulla est proportio, ut habetur IV Physic. Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturae potest aliquid creare neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum.

[58658] De potentia, q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in reducendo ad finem, praeexistunt ea quae sunt ad finem: et ideo non impossibile est per actionem alicuius cooperari Deo ad hoc quod res aliquae in finem ultimum reducantur. Sed in universali eductione rerum in esse, nihil praesupponitur; unde non est simile.

[58659] De potentia, q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam distantiam imaginari infinitam ex una parte et ex alia finitam. Ex utraque autem parte infinitam imaginamur distantiam, quando utrumque oppositorum ponitur infinitum; puta si sint calor et frigus infinita. Ex parte autem altera, quando alterum est finitum; sicut si calor esset infinitus, et frigus finitum. Distantia ergo infiniti entis a non esse simpliciter, est infinita ex utraque parte. Distantia autem entis finiti a non esse simpliciter est infinita ex una parte tantum, et requirit nihilominus potentiam infinitam agentem.

[58660] De potentia, q. 3 a. 4 ad 3 Tertium concedimus, non enim quantum ad hoc differt, an utrumque oppositorum sit natura quaedam an alterum tantum.

[58661] De potentia, q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod res in intelligentia dicuntur fieri secundum cognitionem tantum, non secundum rationem operativae virtutis: unde res non producuntur a Deo mediantibus Angelis operantibus, sed solum Angelis cognoscentibus.

[58662] De potentia, q. 3 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo, non solum propter distantiam extremorum, sed etiam propter hoc quod omnino fieri non potest; ut si dicamus quod ex aliquo corpore non potest fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest. Sic ergo dicendum quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam utriusque potentiae, sed etiam propter hoc quod omnipotentia omnino fieri non potest. Nam omne quod fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso quod ex alio esse habeat, potentia in eo deprehendatur: et ideo non potest esse potentia infinita.

[58663] De potentia, q. 3 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod lux corporalis multiplicat se non per creationem novae lucis, sed diffundendo se super materiam: quod de Angelis dici non potest, cum sint substantiae per se stantes.

[58664] De potentia, q. 3 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod forma potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale; unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creetur. Quia tamen aliqua forma naturalis est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cuius materiam natura disponit; ideo sciendum est, quod cum

creationis opus materiam tollat, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quaedam creantur nulla materia praesupposita, nec ex qua nec in qua, sicut Angeli et corpora caelestia; et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quaedam vero creantur, etsi non praesupposita materia ex qua sint, praesupposita tamen materia in qua sint, ut animae humanae. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturae actio se extendat.

[58665] De potentia, q. 3 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in opere iustificationis homo aliquid operatur ministerio tantum per hoc quod adhibet sacramenta: unde cum sacramenta iustificare dicantur instrumentaliter et dispositive, solutio redit in idem cum solutione praedicta.

[58666] De potentia, q. 3 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis. Alio modo secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis. Tamen haec obiectio non est ad propositum: quia supposito quod creaturae a Deo procedant mediante aliqua potentia creata, adhuc redibit eadem difficultas, qualiter scilicet illa prima natura creata esse possit a Deo, similitudine non existente.

[58667] De potentia, q. 3 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod error iste expresse in libro de causis invenitur, quod creaturae inferiores creatae sunt a Deo superioribus mediantibus: unde in hoc auctoritas illius non est recipienda.

[58668] De potentia, q. 3 a. 4 ad 11 Et similiter dicendum ad undecimum.

[58669] De potentia, q. 3 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de anima, quae communicat corpori esse et speciem non per modum creantis, sed per modum formae.

[58670] De potentia, q. 3 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet Angelus non cognoscat res cognitione quae est a rebus accepta, non tamen oportet quod cognoscat tali cognitione quae sit causa rerum: est enim cognitio eius media inter duas cognitiones praedictas. Cognoscit enim res naturali cognitione, quae est per rerum similitudines in eius intellectum effluxas a divino intellectu; ut sic eius cognitio non sit ad rem quasi rerum causa, sed sit quaedam similitudo divinae cognitionis, quae res causat.

[58671] De potentia, q. 3 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod in educendo res de potentia in actum multi gradus attendi possunt, in quantum aliquid potest educi de potentia magis vel minus remota in actum, et etiam facilius vel minus faciliter: unde non oportet, si virtus Angeli virtutem naturae materialis excedat, quod possit aliquid facere de puro non esse, natura educente aliquid de potentia in actum; sed quod hoc possit multo facilius quam natura; sicut etiam Augustinus dicit, quod Daemones seminibus naturae occultius et efficacius operantur quam nos operari sciamus.

[58672] De potentia, q. 3 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod nulla est maior potentia quam potentia creandi: nec oportet quod potentia creantis ad hoc se extendat quod alicui creaturae potentiam creandi communicet, eo quod creaturae communicabilis nullo modo est. Quod enim aliquid fieri non possit, non solum provenit ex defectum potentiae facientis, sed quandoque ex ipsa factione rei, quae fieri non potest; sicut Deus non potest facere Deum, non propter defectum suae potentiae, sed quia Deus a nullo fieri potest; et similiter potentia creandi finita esse non potest, nec creaturae communicari, cum sit infinita.

[58673] De potentia, q. 3 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod in actu potest attendi difficultas dupliciter: uno modo ex hoc quod patiens resistit contra agentem; et hoc non est in omnibus generale, sed solum in his quae mutuo agunt et patiuntur in invicem, in quibus agens patitur ex contraria actione patientis: et sic corpora caelestia, quae contrarium non habent agendo, non patiuntur difficultatem in agendo ex contraria actione patientis; multo minus Deus. Alio modo, qui generalis est, secundum quod patiens elongatur ab actu. Quanto enim potentia magis ab actu elongata invenitur, tanto maior est difficultas in actione agentis. Unde cum magis elongetur ab actu purum non ens quam materia cuicumque contrario subiecta, quantumcumque intenso, manifestum est maioris esse virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario.

Articulus 5

[58674] De potentia, q. 3 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum

[58675] De potentia, q. 3 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[58676] De potentia, q. 3 a. 5 arg. 1 Cum enim causa sit potentior effectu, illud quod est possibile nostro intellectui, qui a rebus notitiam sumit, videtur magis esse possibile in natura. Sed intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse a Deo, cum causa efficiens non sit de natura rei, et sic sine ea res intelligi possit. Ergo multo magis in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a Deo.

[58677] De potentia, q. 3 a. 5 arg. 2 Praeterea, omnia quae a Deo sunt facta dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in Lib. de causis. Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo.

[58678] De potentia, q. 3 a. 5 arg. 3 Praeterea, omnis actio terminatur ad aliquem actum, sicut et

procedit ab aliquo actu: nam omne agens agit in quantum actu est, et omne agens agit sibi simile in natura. Sed materia prima est pura potentia. Ergo actio creantis ad ipsam terminari non potest; et ita non omnia sunt a Deo creata.

[58679] De potentia, q. 3 a. 5 s. c. Sed contra. Est quod dicitur Rom. XI, 36: *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.*

[58680] De potentia, q. 3 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formae sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quae ex principiis substantiae causantur, inde est quod primi philosophi, praeter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicebant omnia quae in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogebantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem. Posteriores vero philosophi, substantiales formas aliquatenus considerare coeperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferrent, sed quae ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causae agentis praesupponebatur. Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum. Cui quidem sententiae etiam Catholica fides consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest: quarum prima est haec. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio philosophi. Tertia ratio est, quia illud

quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae. Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata.

[58681] De potentia, q. 3 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.

[58682] De potentia, q. 3 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.

[58683] De potentia, q. 3 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa probat, quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma; sic enim habet esse in actu.

Articulus 6

[58684] De potentia, q. 3 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum sit unum tantum creationis principium

[58685] De potentia, q. 3 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[58686] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 1 Dicit enim Dionysius: *non est causa mali bonum.* Aliquod autem malum est in mundo. Aut ergo est causatum ab aliqua causa quae non est bonum; aut nullo modo est causatum, sed est causa prima; et utrolibet modo oportet ponere plura creationis principia: nam constat primum principium creationis bonorum esse bonum.

[58687] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 2 Sed diceretur, quod bonum non est causa mali per se, sed per accidens.- Sed contra, omnis effectus qui est alicuius causae per accidens, est alterius causae per se; cum omne per accidens ad per se reducatur. Si ergo malum est effectus boni per accidens, erit per se effectus alicuius alterius; et sic idem quod prius.

[58688] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 3 Praeterea, effectus causae per accidens, accidit praeter

intentionem causae, et non fit. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequeretur quod malum non sit factum. Sed nihil est non creatum nisi creationis principium, ut supra, art. praeced., ostensum est. Ergo malum est creationis principium.

[58689] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 4 Praeterea, nullum nocumentum accidit in effectu praeter intentionem agentis, nisi vel propter ignorantiam agentis qui non providet, vel propter impotentiam quam vitare non potest. Sed in Deo, qui est creator boni, non est neque impotentia neque ignorantia. Ergo malum, quod nocivum est, Dei effectibus non potest praeter intentionem provenire. Nam Augustinus dicit, quod ideo dicitur malum, quia nocet.

[58690] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 5 Praeterea, quod est per accidens est ut in paucioribus, ut habetur in II Physic. Malum autem est ut in pluribus, ut habetur in II Topic. Ergo malum non est ab aliqua causa per accidens.

[58691] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 6 Praeterea, malum, secundum Augustinum, non habet causam efficientem sed deficientem. Sed causa per accidens est causa efficiens. Ergo bonum non est causa mali per accidens.

[58692] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 7 Praeterea, quod non est, non habet causam; quia quod non est, neque causa neque causatum est. Sed malum nihil est, secundum Augustinum. Ergo malum non habet aliquam causam nec per se nec per accidens. Falsum est ergo quod dicebatur, quod bonum est causa mali per accidens.

[58693] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 8 Praeterea, secundum philosophum, illud cui aliquid inest per prius, est causa omnium in quibus illud per posterius invenitur: sicut ignis est causa caloris in omnibus calidis. Sed malitia per prius fuit in Diabolo. Ergo ipse est causa malitiae in omnibus malis; et sic est unum principium omnium malorum, sicut et bonorum.

[58694] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 9 Praeterea, secundum Dionysium, bonum contingit uno modo: sed malum omnifariam. Malum ergo propinquius est ad esse quam bonum. Si ergo bonum est natura aliqua indigens creatore, et malum etiam indigebit creatore; et sic idem quod prius.

[58695] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 10 Praeterea, quod non est non potest esse genus nec species. Sed malum ponitur genus. Dicitur enim in praedicamentis, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est ens: et sic indiget aliquo creante: unde cum non creetur a bono, videtur quod oporteat aliquod malum ponere creationis principium.

[58696] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 11 Praeterea, utrumque contrariorum est natura aliqua positive: contraria enim sunt in eodem genere. Quod autem non est, non potest esse in genere. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo est natura aliqua; et sic idem quod prius.

[58697] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 12 Praeterea, differentiae constitutivae speciei significant naturam aliquam; unde uno modo natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit. Sed malum est differentia constitutiva speciei alicuius: bonum enim et malum sunt differentiae habituum. Ergo malum est natura aliqua; et sic idem quod prius.

[58698] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 13 Praeterea, Eccli. XXXIII, 15: *contra malum bonum est, et contra vitam mors, sic et contra virum iustum peccator.* Si ergo est unum creationis principium bonum, oportet esse aliud malum quod sit ei contrarium.

[58699] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 14 Praeterea, intentio et remissio dicuntur per respectum ad aliquem terminum. Sed invenitur aliquid esse alio peius. Ergo oportet inveniri aliquid quod sit pessimum, in quo sit malorum terminus: et illud oportet esse principium omnium malorum, sicut summum bonum est principium bonorum.

[58700] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 15 Praeterea, Matth. VII, 18, dicitur: *non potest arbor bona fructus malos facere.* Aliquid autem invenitur esse malum in mundo. Ergo non potest esse fructus, id est effectus, causae bonae, quae per arborem bonam significatur; et sic oportet quod omnium malorum sit causa aliquod primum malum.

[58701] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 16 Praeterea, Genes. I, 2, dicitur quod in principio creationis rerum erant tenebrae super faciem abyssi. Sed a bono, quod habet naturam lucis, non potest esse creatio tenebrarum. Ergo creatio quae ibi describitur, non est a bono principio, sed a malo.

[58702] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 17 Praeterea, omne quod exit ab aliquo, attestatur ei a quo exit, in quantum est ei simile. Sed malum nullo modo attestatur Deo, nec habet in ipso aliquam similitudinem. Ergo non potest esse ab ipso, sed ab alio principio.

[58703] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 18 Praeterea, nihil exit ab aliquo, nisi quod est in ipso in potentia. Sed malum non est in Deo nec in actu nec in potentia. Ergo non est a Deo; et sic idem quod prius.

[58704] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 19 Praeterea, sicut generatio est motus naturalis, ita et corruptio. Sed corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam. Ergo sicut forma inducitur ex intentione naturae, ita et privatio: et sic oportet quod malum, quod est privatio, habeat aliquam causam agentem per se, sicut et forma.

[58705] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 20 Praeterea, omne agens, agit ex praesuppositione primi agentis. Sed liberum arbitrium, cum peccat, non agit ex praesuppositione divinae actionis: nam aliquod peccatum est, sicut fornicatio vel adulterium, quod non potest a sua deformitate separari, quae non potest esse a Deo. Ergo oportet quod liberum arbitrium sit primum agens, vel quod reducatur ad aliquod aliud primum agens quam Deum.

[58706] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 21 Sed diceretur, quod substantia actus peccati est a Deo, non autem deformitas.- Sed contra est quod Commentator dicit: *impossibile est unius agentis actionem terminari ad materiam, et alterius ad formam.* Sed deformitas est quasi forma actus peccati. Ergo non potest esse deformitas peccati ab uno auctore, et substantia ab alio.

[58707] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 22 Praeterea, ab uno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex. Ergo huiusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio auctore.

[58708] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 23 Praeterea, macula aliquid ponit in anima: si enim esset gratiae

privatio solum, tunc per quodlibet peccatum mortale homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non est a Deo, cum Deus non sit illius rei auctor cuius est ultor, secundum Fulgentium, et cum non sit ab aeterno, oportet quod habeat causam. Ergo oportet reducere in aliquam causam primam, quae non est Deus.

[58709] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 24 Praeterea, Eccle. III, 14, dicitur: *didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum.* Haec autem corruptibilia in aeternum non perseverant. Ergo non sunt opera Dei, sed oportet ea reducere in aliud principium.

[58710] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 25 Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed huiusmodi corpora corruptibilia non sunt Deo similia: nam *Deus spiritus est*, ut habetur Ioan. IV 24. Ergo huiusmodi corruptibilia non sunt a Deo; et sic idem quod prius.

[58711] De potentia, q. 3 a. 6 arg. 26 Praeterea, natura semper fecit quod melius est, secundum philosophum et hoc ex bonitate naturae provenit. Sed bonitas Dei est perfectior quam naturae. Ergo Deus facit aliquid quanto melius potest. Sed meliora sunt spiritualia corporalibus. Ergo corporalia non facit Deus; quia si fecisset Deus ea, dedisset eis spiritualem bonitatem; et sic relinquitur quod oportet ponere plura creationis principia.

[58712] De potentia, q. 3 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod habetur Isai. XLV, vers. 6: *ego dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego dominus faciens omnia haec.*

[58713] De potentia, q. 3 a. 6 s. c. 2 Praeterea, malum non radicatur nisi in natura boni, ut manifestat Dionysius. Hoc autem non esset, si malum haberet contrarium creationis principium ei qui creat bona: alias principium malorum esset potentius quam principium bonorum, ex quo in ipsis bonis effectum suum induceret. Ergo malum non est ab aliquo alio creationis principio quam bonum.

[58714] De potentia, q. 3 a. 6 s. c. 3 Praeterea, philosophus probat, esse unum primum motorem. Hoc autem non esset, si essent diversa creationis principia prima: nam unum principium non gubernaret nec moveret creaturas alterius principii sibi contrarii. Non est ergo nisi unum tantum creationis principium.

[58715] De potentia, q. 3 a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut dictum est, antiqui philosophi specialia principia tantum naturae considerantes, ex consideratione materiae in hunc errorem devenerunt, quod non omnia naturalia creata esse credebant: ita quod ex consideratione contrariorum, quae cum materia ponuntur principia in natura, devenerunt in hoc ut rerum duo prima principia constituerent: et hoc propter triplicem defectum qui eis aderat in contrariorum consideratione. Primus erat, quia contraria considerabant secundum hoc tantum quod diversa sunt ex natura speciei, non autem secundum quod est aliquid unum in eis ex natura generis, licet contraria in eodem genere sint: unde non attribuebant eis causam secundum id in quo conveniunt, sed secundum hoc in quo differunt: et propter hoc in duo prima contraria, sicut in duas primas causas, omnia contraria reduxerunt, ut habetur in I Physic. Sed inter eos Empedocles prima contraria etiam

primas causas agentes posuit, scilicet amicitiam et litem: et hic, ut habetur I Metaph., primo posuit bonum et malum principia. Secundus defectus fuit, quia utrumque contrariorum aequaliter iudicabant; cum tamen oporteat semper duorum contrariorum unum esse cum privatione alterius: et propter hoc unum est perfectum et aliud imperfectum, et unum melius et aliud peius, ut habetur I Phys. Et exinde provenit quod tam bonum quam malum, quae videbantur esse generaliora contraria, ponebant quasi quasdam naturas diversas. Et inde fuit quod Pythagoras posuit duo genera rerum, scilicet bonum et malum; et in genere boni posuit omnia perfecta, ut lucem, masculum, quietem et huiusmodi; et in genere mali posuit omnia imperfecta, ut tenebras, feminam et huiusmodi. Tertius defectus fuit, quia iudicaverunt de rebus secundum quod in se considerantur tantum, vel secundum ordinem unius rei ad aliam rem particularem, non autem in comparatione ad totum ordinem universi. Et inde est quod si invenerunt aliquam rem esse alteri nocivam, vel esse in se imperfectam respectu aliarum perfectarum, iudicaverunt eam simpliciter malam secundum naturam suam, et non ducere originem a causa boni. Et propterea Pythagoras feminam, quae est quid imperfectum, posuit in genere mali. Et ex hac radice provenit quod Manichaei corruptibilia, quae respectu incorruptibilium; et visibilia, quae respectu invisibilium; et vetus testamentum, quod respectu novi testamenti, imperfecta sunt, non posuerunt esse a Deo bono, sed a contrario principio. Et praecipue, cum viderent alicui creaturae bonae, utpote homini, provenire aliquod nocumentum ex aliquibus visibilium et corruptibilium creaturarum. Hic autem error est omnino impossibilis; sed oportet omnia reducere in unum principium primum, quod est bonum: quod quidem tribus rationibus ostenditur ad praesens. Quarum prima est, quia in quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud commune, quia vel unum est causa alterius, vel amborum est aliqua causa communis. Non enim potest esse quod illud unum commune utrique conveniat secundum illud quod proprie utrumque eorum est, ut in praecedenti quaestione, art. praec., est habitum. Omnia autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi: unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi. Esse autem, in quantum huiusmodi, bonum est: quod patet ex hoc quod unumquodque esse appetit, in quo ratio boni consistit, scilicet quod sit appetibile; et sic patet quod supra quaslibet diversas causas oportet ponere aliquam causam unam, sicut etiam apud naturales supra ista contraria agentia in natura ponitur unum agens primum scilicet caelum, quod est causa diversorum motuum in istis inferioribus. Sed quia in ipso caelo invenitur situs diversitas in quam sicut in causam reducitur inferiorum corporum contrarietas, ulterius oportet reducere in primum motorem, qui nec per se nec per accidens moveatur. Secunda ratio est, quia omne agens agit secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque, bonum est: quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit in quantum malum est, sed unumquodque agens agit in quantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud activum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil etiam fit nisi secundum quod actu est; ac per hoc, secundum quod bonum est. Ex utraque ergo parte positio est impossibilis qua ponitur malum esse principium creationis malorum. Et huic rationi concordant verba Dionysii qui dicit, quod malum non agit nisi virtute boni, et quod malum est praeter intentionem et generationem. Tertia ratio est, quia, si diversa entia essent omnino a contrariis principiis in unum principium non reductis, non possent in unum ordinem concurrere nisi per accidens. Ex multis enim non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem, nisi forte multa casualiter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia et incorruptibilia, spiritualia et corporalia, perfecta et imperfecta in unum ordinem concurrere. Nam spiritualia movent corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia disponuntur, sicut patet in alterationibus elementorum a corporibus caelestibus. Nec potest dici, quod haec casualiter eveniant, nam non contingeret ita semper vel in maiori parte, sed solum in paucioribus. Oportet ergo omnia ista diversa in aliquod unum primum principium reducere a quo in unum ordinantur: unde philosophus concludit quod unus est principatus.

[58716] De potentia, q. 3 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod malum, sicut supra ostensum est, cum non sit ens, sed defectus entis, non potest esse per se loquendo, factum; et pro tanto dicit Dionysius, quod bonum non est causa mali; non autem ad hoc quod malum in causam primam reducatur.

[58717] De potentia, q. 3 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de effectu qui potest per se causam habere. Tale autem non est malum: unde nec proprie effectus dici potest.

[58718] De potentia, q. 3 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, malum est incidens effectibus; sed non est factum, per se loquendo; quod ex hoc patet quod non est intentum. Nec tamen sequitur quod sit primum principium, nisi cum hoc adderetur quod malum esset natura quaedam. Sicut enim malum per hoc quod non est ens, sed entis privatio, caret propria ratione effectus; ita et multo amplius caret ratione causae, ut probatum est.

[58719] De potentia, q. 3 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, secundum Augustinum, Deus est adeo bonus quod numquam aliquod malum esse permitteret, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proveniunt; sed est ex ordine sapientiae suae et magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicantur diversi gradus bonitatis in rebus; quorum multi deficerent, si nullum malum esse permitteret; non enim esset bonum patientiae, nisi accidente malo persecutionis; nec esset bonum conservationis vitae in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit.

[58720] De potentia, q. 3 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod malum nunquam invenitur nisi in paucioribus, si referuntur effectus ad causas proprias: quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturae, nisi propter impedimentum superveniens illi causae agenti; quod quidem non est nisi in paucioribus, ut sunt monstra in natura, et alia huiusmodi. In voluntariis autem magis videtur malum esse ut in pluribus quantum ad factibilia, in quantum ars non deficit nisi ut in paucioribus, imitatur enim naturam. In agibilibus autem, circa quae sunt virtus et vitium, est duplex appetitus movens, scilicet rationalis et sensualis; et id quod

est bonum secundum unum appetitum, est malum secundum alterum, sicut prosequi delectabilia est bonum secundum appetitum sensibilem, qui sensualitas dicitur, quamvis sit malum secundum appetitum rationis. Et quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inveniuntur mali in hominibus quam boni. Sed tamen sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, et non nisi in paucioribus male.

[58721] De potentia, q. 3 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod duplex est causa per accidens. Una quae aliquid operatur ad effectum; sed dicitur causa eius per accidens, quia praeter intentionem ille effectus a tali causa sequitur; sicut patet in eo qui fodiendo sepulcrum, invenit thesaurum. Alia causa per accidens est quae nihil operatur ad effectum; sed ex eo quod accidit causae agenti, causa per accidens nominatur; sicut album dicitur esse causa domus per accidens, eo quod accidit aedificatori. Similiter duplex est effectus per accidens. Unus ad quem potest terminari actio causae, licet praeter eius intentionem accidat, sicut inventio thesauri; et talis effectus licet sit huiusmodi causae per accidens, potest esse alterius causae effectus per se. Hoc autem modo malum non habet causam per accidens; quia, sicut iam dictum est, non potest esse terminus alicuius actionis. Alius effectus per accidens est ad quem non terminatur actio alicuius agentis; sed ex eo quod accidit effectui, effectus per accidens nominatur; sicut album accidens domui, potest dici effectus per accidens aedificatoris; et sic nihil prohibet malum habere causam per accidens.

[58722] De potentia, q. 3 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod malum licet non sit natura aliqua, non est tamen negatio pura, sed est privatio; quae secundum philosophum est negatio alicui subiecto inhaerens: nam privatio est negatio in substantia; unde ex hoc ipso quod accidit alicui, potest ei causa per accidens assignari modo praedicto.

[58723] De potentia, q. 3 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod malum per prius inest Diabolo quam aliis, tempore, non natura, quasi malitia sit eius essentia vel accidens ex principiis propriae naturae derivatum. Nec obstat, si ipse est aliis peior, cum hoc non sit propter connaturalitatem malitiae ad ipsum, sed per accidens, quia amplius peccavit. Illa autem principia aliorum sunt de quibus aliquid maxime dicitur per se, et non secundum accidens.

[58724] De potentia, q. 3 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ex perfectione boni est quod solum uno modo contingat; nam non potest esse aliquid perfectum, nisi omnibus concurrentibus ex quibus eius perfectio quasi integratur. Quodcumque autem eorum deficiat, est imperfectum, et per consequens malum; unde ex imperfectione mali est quod malum multipliciter contingit; et ideo malum habet minus de ratione entis quam bonum.

[58725] De potentia, q. 3 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod verbum philosophi est accipiendum secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum et malum esse genera, ut prius dictum est. Habet tamen eius opinio aliquid veritatis. Nam cum bonum positive dicatur malum vero privative, ut dictum est; sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio habet rationem mali; et sic bonum et malum quodammodo convertuntur cum ente et cum privatione entis. In quibuslibet autem contrariis, ut probatur in X Metaph., includitur privatio et habitus; et ideo semper alterum contrariorum quod est perfectius reducitur ad bonum; et alterum quod est imperfectius reducitur

ad malum. Unde philosophus dicit, quod altera pars contrarietatis ad maleficium pertinet, et pro tanto bonum et malum possunt dici contrariorum genera.

[58726] De potentia, q. 3 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod malum, quod est contrarium bono, non dicit privationem solam, sed habitum quemdam cum privatione; qui quidem habitus non habet rationem mali in quantum habet de ente, sed in quantum habet adiunctam privationem perfectionis debitae.

[58727] De potentia, q. 3 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod malum, in quantum est privatio sola, non ponitur differentia constitutiva habitus vitiosi, sed secundum quod adiungitur intentioni finis indebite, in qua non invenitur ratio mali ex fine intento, nisi in quantum cum hoc fine non potest stare debitus finis: sicut cum fine delectationis carnalis non potest stare bonum rationis. Ideo autem in habitibus animae specialiter bonum et malum poni dicuntur, quia morales actus, et per consequens habitus, specificantur ex fine, qui est quasi forma voluntatis, quae est principium proprium malorum actuum. Bonum vero et malum dicuntur per comparationem ad finem.

[58728] De potentia, q. 3 a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod non intelligitur contra malum esse bonum sicut unum principium primum contra aliud principium primum, sed sicut duo provenientia ex uno primo principio; quorum unum per se provenit, et aliud per accidens; quod patet ex eo quod subditur: *et sic intuere in omnia opera altissimi,* et cetera.

[58729] De potentia, q. 3 a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod malum non intenditur per accessum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino: sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum a bono.

[58730] De potentia, q. 3 a. 6 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod dominus per arborem bonam intelligit causam boni, non quidem primam, sed proximam ad aliquem singularem effectum; et simile est de arbore mala; unde per arborem malam haereticos vult intelligi, qui ex suis operibus cognoscuntur, quasi arbor ex fructibus: et hoc etiam patet per similitudinem attendenti; nam fructus non est arbor causa prima, sed radix. Si tamen per arborem universaliter omnem causam intelligamus, sicut Dionysius videtur accipere: tunc respondendum est, quod bonum non est per se causa mali, sicut ad primum dictum est.

[58731] De potentia, q. 3 a. 6 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod tenebrae, de quibus in principio creationis dicitur, non fuerunt aliqua creatura, sed sola carentia lucis in aere; non tamen malum, quia illa sola carentia boni et mali rationem inducit quae est eius quod potest et debet inesse. Non enim est malum in lapide, qui non habet sensum; vel in puero statim nato, qui non ambulat. Nec tamen ex imperfectione agentis provenit quod aerem sine luce creavit, sed ab eius sapientia: cuius ordo requirit quod aliquid ex imperfecto ad perfectum ducatur.

[58732] De potentia, q. 3 a. 6 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod obiectio illa procedit, ac si malum haberet causam per se, quod supra ostensum est falsum esse.

[58733] De potentia, q. 3 a. 6 ad 18 Et similiter dicendum ad decimumoctavum.

[58734] De potentia, q. 3 a. 6 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod aliter se habet natura ad generationem et corruptionem. Forma enim quae est terminus generationis, est per se intenta tam a natura universali quam a natura particulari: privatio vero est praeter intentionem naturae particularis; est autem secundum intentionem naturae universalis, non quidem ut per se intenta, sed quia sine privatione alicuius formae non potest alia forma introduci; et sic generatio est naturalis omnibus modis. Corruptio vero dicitur quandoque contra naturam, habito respectu ad naturam particularem.

[58735] De potentia, q. 3 a. 6 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod in actu peccati quidquid est entitatis vel actionis reducitur in Deum sicut in primam causam; quod vero est ibi deformitatis reducitur sicut in causam in liberum arbitrium; sicut quod est de gressu in claudicatione reducitur in virtutem motivam sicut in primam causam; quidquid autem est ibi obliquitatis provenit ex curvitate cruris.

[58736] De potentia, q. 3 a. 6 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis, non autem quando unum agens in alio operatur: sic enim potest unus eorum esse effectus. Deus autem in omni natura et voluntate operatur; unde ratio non sequitur.

[58737] De potentia, q. 3 a. 6 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente per necessitatem naturae, quod si unum sit, unum effectum producit. Nec tamen oportet effectum esse simplicem sicut causam: quia nec in universalitate nec in simplicitate oportet effectum causae aequari. Deus vero non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem: unde potest simplicia et composita mutabilia et immutabilia facere.

[58738] De potentia, q. 3 a. 6 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solam gratiae privationem, tamen cum respectu ad actum peccati praecedentem, qui huius privationis causa fuit vel esse potuit: et sic non oportet quod habeat maculam alicuius peccati, qui actum peccati illius non commisit.

[58739] De potentia, q. 3 a. 6 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod opera Dei perseverant in aeternum, non secundum numerum, sed secundum speciem vel genus, et secundum substantiam, non secundum modum essendi: *praeterit enim figura huius mundi*, ut dicitur I Cor. VII, 31.

[58740] De potentia, q. 3 a. 6 ad 25 Ad vicesimumquintum dicendum, quod Deus licet sit spiritus, habet tamen in sua sapientia rationes corporum, quibus corpora assimilantur per modum quo artificiata artifici similantur quantum ad suam artem; nihilominus tamen corpora Deo similantur quantum ad eius naturam, in quantum sunt et bona sunt et unitatem aliquam habent.

[58741] De potentia, q. 3 a. 6 ad 26 Ad vicesimumsextum dicendum, quod natura non facit semper quod melius est habito respectu ad partem, sed habito respectu ad totum; alias totum corpus hominis faceret oculum vel cor; hoc enim unicuique partium melius esset, sed non toti. Similiter

licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen esset melius universo, quod imperfectum remaneret, si omnes creaturae unius ordinis essent.

Articulus 7

[58742] De potentia, q. 3 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum Deus operetur in operatione naturae

[58743] De potentia, q. 3 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[58744] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 1 Natura enim neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis. Sed ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis, et passiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans.

[58745] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 2 Sed dices, quod virtus activa naturae dependet in sua operatione ab operatione divina.- Sed contra, sicut operatio naturae creatae dependet ab operatione divina, ita operatio corporis elementaris dependet ab operatione corporis caelestis: nam corpus caeleste comparatur ad corpus elementare sicut causa prima ad secundam. Non autem dicitur, quod corpus caeleste operetur in quolibet corpore elementari agente. Ergo non est dicendum, quod Deus operetur in qualibet operatione naturae.

[58746] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 3 Praeterea, si Deus operatur in qualibet operatione naturae, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura, aut diversis. Sed non una et eadem: unitas enim operationis attestatur unitati naturae; unde quia in Christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes: creaturae autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter nec est possibile quod sint operationes diversae: nam diversae operationes non videntur ad idem factum terminari; cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur.

[58747] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 4 Sed dices, quod duae operationes possunt terminari ad idem, quae se habent secundum prius et posterius.- Sed contra, ea quae immediate se habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediate operatur effectum naturalem. Ergo operatio Dei et operatio naturae non se habent secundum prius et posterius.

[58748] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 5 Praeterea, quandocumque Deus aliquam naturam instituit, ex hoc ipso dat ei omnia illa quae sunt de ratione illius naturae; sicut ex hoc ipso quod facit hominem, dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis est quod sit principium agendi, cum virtus sit ultimum potentiae, quae est principium agendi in alio secundum quod est aliud, ut dicitur

in V Metaph. Ergo ex hoc ipso quod virtutes naturales rebus indidit, dedit eis quod operationes naturales perficerent. Non ergo oportet quod ulterius in rebus naturalibus operetur.

[58749] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 6 Sed dices, quod virtutes naturales non possent durare, sicut nec alia entia, nisi virtute divina continerentur.- Sed contra, non est idem operari ad rem et operari in re. Sed operatio Dei qua virtutem naturalem vel facit vel in esse conservat, est operatio ad illam virtutem constituendam vel conservandam. Non ergo propter hoc potest dici, quod Deus in virtute naturali operante operetur.

[58750] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 7 Praeterea, si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat: nam agens, agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum: nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad eius operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum; quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis: quia cum infinita non sit pertransire, nunquam compleretur. Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.

[58751] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 8 Praeterea, posita causa ex necessitate naturae agente, sequitur eius actio nisi per accidens impediatur, eo quod natura est determinata ad unum. Si ergo calor ignis agit ex necessitate naturae: ergo posito calore, sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso.

[58752] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 9 Praeterea, ea quae sunt omnino disparata, possunt ab invicem separari. Sed actio Dei et actio naturae sunt omnino disparatae; cum Deus agat per voluntatem, natura vero per necessitatem. Ergo actio Dei potest separari ab actione naturae; et ita non oportet quod Deus in natura agente operetur.

[58753] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 10 Praeterea, creatura in se considerata, Dei similitudinem habet, in quantum actu est, et actu agit; et secundum hoc est divinae bonitatis particeps. Hoc autem non esset, si virtus sua ad agendum non sufficeret. Sufficit ergo creatura ad agendum sine hoc quod Deus in ea operetur.

[58754] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 11 Praeterea, duo Angeli in uno loco esse non possunt, ut a quibusdam dicitur, ne operationum confusio sequatur; quia Angelus ubi est, ibi operatur. Plus autem distat Deus a natura quam unus Angelus ab alio. Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari.

[58755] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 12 Praeterea, Eccli. XI, 14, dicitur, quod *Deus fecit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Non autem reliquisset, si semper in voluntate operaretur. Ergo non operatur in voluntate operante.

[58756] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 13 Praeterea, voluntas est domina sui actus. Hoc autem non esset, si agere non posset nisi Deo in ipsa operante; cum voluntas nostra non sit domina divinae operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante.

[58757] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 14 Praeterea, liberum est quod causa sui est, ut dicitur in I Metaph. Quod ergo non potest agere nisi causa in ipso agente non est liberum in agendo. Sed voluntas nostra est libera in agendo. Ergo potest agere, nulla alia causa in ipsa operante: et sic idem quod prius.

[58758] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 15 Praeterea, causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda. Si ergo Deus operetur in voluntate et natura, sicut causa prima in secunda; sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae vel voluntati attribuerentur; quod est inconveniens.

[58759] De potentia, q. 3 a. 7 arg. 16 Praeterea, posita causa sufficienter operante, superfluum est alterius causae operationem ponere. Sed constat, si Deus operetur in natura et voluntate, quod sufficienter operatur. Ergo superflueret omnis operatio naturae et voluntatis. Cum ergo in natura nihil sit superfluum; nec natura nec voluntas aliquid operaretur, sed solus Deus. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum, scilicet quod Deus in natura et voluntate operetur.

[58760] De potentia, q. 3 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Is. XXVI, vers. 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.*

[58761] De potentia, q. 3 a. 7 s. c. 2 Praeterea, sicut ars praesupponit naturam, ita natura praesupponit Deum. Sed in operatione artis operatur natura; non enim sine operatione naturae, artis operatio efficitur, sicut igne emollitur ferrum ut percussione fabri extendatur. Ergo et Deus in operatione naturae operatur.

[58762] De potentia, q. 3 a. 7 s. c. 3 Praeterea, secundum philosophum, homo generat hominem et sol. Sed sicut operatio hominis in generatione dependet ab actione solis, ita et multo amplius actio naturae dependet ab actione Dei. Ergo quidquid operatur natura etiam Deus operatur.

[58763] De potentia, q. 3 a. 7 s. c. 4 Praeterea, nihil potest operari nisi sit ens. Sed natura non potest esse nisi Deo operante; in nihilum enim decideret nisi divinae potentiae actione conservaretur in esse, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram. Ergo natura non potest agere nisi Deo agente.

[58764] De potentia, q. 3 a. 7 s. c. 5 Praeterea, virtus Dei est in qualibet re naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et praesentiam. Sed non est dicendum quod virtus divina secundum quod est in rebus sit otiosa. Ergo secundum quod est in natura operatur. Nec potest dici quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio. Ergo in qualibet naturae operatione Deus operatur.

[58765] De potentia, q. 3 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt:

attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam; et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti. Quidam enim loquentes in lege Maurorum, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt, omnes huiusmodi naturales formas accidentia esse: et cum accidens in aliud subiectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in alio subiecto; unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret nisi apposito igne; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Haec autem positio est manifeste repugnans sensui: nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur (quod etsi in visu sit dubium, propter eos qui visum extra mittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum), sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat. Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae: sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret. Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. Ratio vero quam pro se inducunt, est omnino frivola. Nam cum dicitur accidens de subiecto in subiectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quia simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subiectum virtute accidentis quod alicui subiecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est quod supponunt, omnes formas esse accidentia: quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cuius principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio, et multa alia inconvenientia sequerentur. Avicebron etiam in libro fontis vitae dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, et tanto corpus aliquod est magis activum quanto est purius et subtilius et per consequens a virtute spirituali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes: quarum prima est, quod omne agens post Deum requirit subiectam materiam in quam agat; corporali autem substantiae non subiicitur aliqua materia, et sic videtur quod agere non possit. Secunda est quia quantitas impedit actionem et motum: cuius signum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motum et addit corpori gravitatem; et ita substantia corporalis quae est implicita quantitati, agere non potest. Tertia ratio est, quod substantia corporalis est remotissima a primo agente, quod est agens tantum et non patiens, substantiae autem mediae sunt agentes et patientes; unde oportet substantiam corporalem, quae est ultima, esse patientem tantum et non agentem. Sed in hoc est manifesta deceptio ex hoc quod accipitur tota substantia corporalis quasi una et eadem numero substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta sed solo accidente. Si enim diversae substantiae corporales substantialiter distinctae accipiantur, tunc non quaelibet substantia corporalis erit ultima entium et remotissima a primo agente, sed una erit alia superior et primo agenti propinquior, et sic una in alia agere poterit. Item in praedictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materiae, et non ratione suae formae, cum tamen ex utroque sit composita. Substantiae enim corporali competit esse ultimum entium, et non habere inferius subiectum, ratione materiae, non autem ratione formae; quia ratione formae est inferius subiectum omnis substantia in cuius materia est in potentia forma illa quam haec res designata habet in actu. Et inde sequitur quod est mutua actio in substantiis corporalibus, cum in materia unius sit in potentia forma alterius, et e converso. Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum eadem ratione nec vis substantiae spiritualis, quam corporalis substantia per modum suum necesse est quod recipiat. Quantitas etiam non tollit motum et actionem, cum nihil moveatur nisi quantum ut in VI Physic. probatur. Nec est verum quod quantitas sit causa gravitatis. Hoc enim reprobatur in IV Cael. et mundi. Unde et quantitas addit in velocitatem motus naturalis; nam corpus grave quanto est maius, tanto velocius deorsum fertur, et similiter leve sursum. Licet etiam quantitas secundum se non sit actionis principium non tamen potest assignari ratio quare actionem impediat, cum magis sit quoddam instrumentum qualitatis activae, nisi quatenus formae activae in materia subiecta quantitati receptae, esse quoddam limitatum recipiunt et individuatum ad materiam illam, ut sic per actionem in aliam materiam non se extendat. Sed quamvis esse individuatum in materia consequantur, rationem tamen speciei non amittunt, ex qua simile sibi in specie producere possunt, licet ipsaemet in alio subiecto esse non possint. Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est. Sciendum namque est, quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in IV Physic., quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae, non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum, faciunt videre. Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit nisi sit movens non motum. Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in Lib. de causis, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in Lib. de Caus., quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt; quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

[58766] De potentia, q. 3 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo; requiritur tamen virtus divina, ratione iam dicta, in corp. art.

[58767] De potentia, q. 3 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod operatio virtutis naturalis ad Deum et corporis elementaris ad corpus caeleste sunt quantum ad aliquid similes, non autem quantum ad omnia.

[58768] De potentia, q. 3 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.

[58769] De potentia, q. 3 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tam Deus quam natura immediate operantur; licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet.

[58770] De potentia, q. 3 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod de ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium in suo ordine, id est ut agat ut instrumentum superioris virtutis: unde, exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet.

[58771] De potentia, q. 3 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Deus non solum est causa operationis naturae ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, ut dictum est.

[58772] De potentia, q. 3 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

[58773] De potentia, q. 3 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod necessitas naturae, per quam calor agit, constituitur ex ordine omnium causarum praecedentium; unde non excluditur virtus causae primae.

[58774] De potentia, q. 3 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cuius in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur.

[58775] De potentia, q. 3 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, in quantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perveniat; et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina.

[58776] De potentia, q. 3 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod duo Angeli minus distant secundum gradum naturae quam Deus et natura creata; tamen in ordine causae et effectus, Deus et

natura conveniunt, non autem duo Angeli; unde Deus in natura operatur, non autem unus Angelus in alio.

[58777] De potentia, q. 3 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturae non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum.

[58778] De potentia, q. 3 a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.

[58779] De potentia, q. 3 a. 7 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod non quaelibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostrae.

[58780] De potentia, q. 3 a. 7 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima.

[58781] De potentia, q. 3 a. 7 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causae secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere; vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus.

Articulus 8

[58782] De potentia, q. 3 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum Deus operetur in natura creando; quod est quaerere: utrum creatio operi naturae admiscetur

[58783] De potentia, q. 3 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[58784] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 1 Per hoc quod dicit Augustinus: *apostolus*, inquit, *Paulus discernens interius Deum creantem atque formantem ab operibus creaturae quae admoventur extrinsecus, de agricultura similitudinem assumens ait: ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit.*

[58785] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 2 Sed dices, quod creatio accipitur ibi large pro qualibet

factione.- Sed contra, Augustinus, ex auctoritate apostoli intendit in verbis praedictis distinguere operationem creaturae ab operatione Dei. Non autem distinguitur per creationem communiter acceptam pro qualibet factione, quia sic etiam natura creat; aliquid enim facit, ut ostensum est supra, art. praeced., sed non per creationem proprie acceptam. Ergo de creatione proprie accepta oportet verba praemissa intelligere.

[58786] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 3 Praeterea, idem Augustinus subdit: *sicut in ipsa vita nostra mentem iustificando formare non potest nisi Deus, praedicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt; ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur, exteriores autem operationes bonorum sive malorum Angelorum vel hominum, vel quorumcumque animalium, ita rerum naturae adhibet, in qua creat omnia, quemadmodum terrae agriculturam.* Sed mentem nostram iustificando format creatione proprie accepta: nam gratia per creationem dicitur esse. Ergo et creatione proprie dicta formas naturales creat.

[58787] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 4 Sed dices, quod formae naturales habent causam in subiecto, non autem gratia; et pro tanto gratia proprie creatur, non autem formae naturales.- Sed contra, ut dicitur in Glossa Genes. I, creare est ex nihilo aliquid facere. Cum autem haec praepositio ex quandoque importet habitudinem causae efficientis, sicut I Corinth., VIII, 6: *ex quo omnia, per quem omnia*, quandoque autem habitudinem causae materialis, sicut habetur Tobiae cap. XIII, 21-22: *omnis circuitus murorum eius ex lapide candido et mundo*; cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, non negatur habitudo causae efficientis (quia sic Deus rerum creatarum causa efficiens non esset), sed negatur habitudo causae materialis. Formae autem naturales habent in subiectis causas efficientes, per quod differunt a gratia; habent etiam et materiam in qua, quod et gratiae competit. Non ergo magis competit ratio creationis gratiae quam naturalibus formis, per hoc quod est habere causam in subiecto.

[58788] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 5 Praeterea, formae artificiales non habent causam in subiecto, sed sunt totaliter ab extrinseco. Si ergo gratia propter hoc creari dicitur quia non habet causam in subiecto, pari ratione formae accidentales artificiales creabuntur.

[58789] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 6 Praeterea, id quod non habet materiam partem sui, non potest ex materia fieri. Sed formae non habent materiam partem sui: quia forma distinguitur et contra materiam et contra compositum, ut patet in principio secundi de anima. Cum ergo formae fiant quia de novo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia; et sic fiunt ex nihilo, et per consequens creantur.

[58790] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 7 Sed diceretur, quod licet formae naturales non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt, et pro tanto non creantur.- Sed contra, sicut aliae formae naturales, ita et anima rationalis est forma in materia. Sed anima rationalis creari ponitur. Ergo et similiter est de aliis formis naturalibus ponendum.

[58791] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 8 Sed dices, quod anima rationalis non educitur de materia, sicut aliae formae naturales. Sed contra, nihil educitur de aliquo quod non est in eo. Sed ante

finem generationis forma, quae est generationis terminus, non erat in materia; alias essent formae contrariae in materia simul. Ergo formae naturales non educuntur de materia.

[58792] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 9 Praeterea, forma quae est generationis terminus, non apparebat ante generationem completam. Si ergo erat ibi, erat latens: et ita sequeretur latitatio cuiuslibet in quolibet, quam ponebat Anaxagoras, et Aristoteles improbat in I Phys.

[58793] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 10 Sed dices, quod forma naturalis non existebat in materia ante completam generationem, complete, ut Anaxagoras ponebat, sed incomplete.- Sed contra, si forma aliquo modo est in materia ante terminum generationis, est ibi secundum aliquid sui. Si autem non est ibi complete secundum aliquid sui, non praeexistit. Habet ergo forma aliquid et aliquid, et sic non est simplex; cuius contrarium in principio sex principiorum habetur.

[58794] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 11 Praeterea, si non complete praeexistit in materia, et postmodum completur, oportet quod per generationem ei adveniat complementum. Illud autem complementum in materia non praeexistebat, quia sic fuisset ibi complete. Ergo illud complementum per creationem erit ad minus.

[58795] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 12 Sed dices, quod praeexistebat in materia incomplete, non quidem secundum partem, sed quia alio modo erat ante, et alio modo post: prius enim erat in potentia, sed post est in actu.- Sed contra, ex hoc quod aliquid alio et alio modo se habet, est alteratio, non generatio. Si ergo per opus naturae non fit aliquid, nisi quod forma quae prius erat in potentia, postea fit actu; sequeretur quod per operationem naturae non sit aliqua generatio, sed alteratio sola.

[58796] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 13 Praeterea, in natura inferiori non invenitur aliquod activum principium, nisi accidens: nam ignis agit per calorem, qui est accidens; et similiter de aliis. Sed accidens non potest esse causa activa formae substantialis, quia nihil agit ultra suam speciem; effectus autem non praeeminet causae, cum tamen forma substantialis praeemineat accidenti. Ergo forma substantialis non producitur per actionem naturae inferioris; et ita oportet quod sit per creationem.

[58797] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 14 Praeterea, imperfectum non potest esse causa perfecti. Sed in semine bruti animalis non est vis animae nisi imperfecte. Ergo anima bruti non producitur per actionem naturalem virtutis seminalis; et ita oportet quod sit per creationem et pari ratione omnes aliae formae naturales.

[58798] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 15 Praeterea, illud quod non est animatum nec vivum, non potest esse causa rei animatae viventis. Sed animalia quae generantur ex putrefactione, sunt res animatae viventes; non autem inveniuntur in natura aliqua viventia, a quibus eis vita conferatur. Ergo oportet quod eorum animae sint per creationem a primo vivente, et pari ratione aliae formae naturales.

[58799] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 16 Praeterea, natura non agit nisi sibi simile. Sed aliqua res

naturalis invenitur generari, cuius similitudo in generante non praecessit. Mulus enim neque equo, neque asino est similis in specie. Ergo forma muli non est per actionem naturae, sed per creationem; et sic idem quod prius.

[58800] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 17 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de vera Relig., quod res naturales formis suis formatae non essent, nisi esset aliquid primum unde formarentur. Hoc autem est ipse Deus. Ergo omnes formae sunt per creationem a Deo.

[58801] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 18 Praeterea, Boetius dicit, quod ex formis quae sunt sine materia, venerunt formae quae sunt in materia. Formae autem quae sunt sine materia, non possunt intelligi in proposito, nisi ideae rerum in mente divina existentes. Nam Angeli, qui possunt dici sine materia formae non sunt causae formarum naturalium, ut patet per Augustinum. Ergo formae naturales non sunt per actionem naturae, sed a datore creante.

[58802] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 19 Praeterea, in libro de causis, dicitur, quod esse est per creationem. Hoc autem non esset nisi formae crearentur: nam forma est essendi principium. Ergo formae sunt per creationem: ergo Deus in materia operatur aliquid creando, scilicet ipsas formas.

[58803] De potentia, q. 3 a. 8 arg. 20 Praeterea, id quod est per se, est causa eius quod non est per se. Sed formae rerum naturalium non sunt per se, sed sunt in materia. Ergo earum causa est forma per se stans; et ita oportet quod formae naturales sint per creationem ab agente extrinseco; et sic videtur quod Deus in natura operetur, formas creando.

[58804] De potentia, q. 3 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Opus creationis distinguitur ab opere gubernationis et propagationis. Quod autem actione naturae agitur, pertinet ad opus gubernationis et ad rerum propagationem. Ergo creatio operi naturae non admiscetur.

[58805] De potentia, q. 3 a. 8 s. c. 2 Praeterea, nihil potest creare nisi solus Deus. Si ergo formae sunt per creationem, non erunt nisi a Deo; et sic omnis actio naturae frustrabitur, cuius finis est forma.

[58806] De potentia, q. 3 a. 8 s. c. 3 Praeterea, sicut forma substantialis non habet materiam partem sui, ita nec accidentalis. Si ergo propter hoc formas substantiales oportet esse per creationem, quia non habent materiam, pari ratione et formae accidentales. Sicut autem res generata perficitur per formam substantialem, ita fit dispositio per formam accidentalem. Ergo res naturalis nullo modo erit generans, neque sicut perficiens neque sicut disponens; et sic cassa erit omnis naturae actio.

[58807] De potentia, q. 3 a. 8 s. c. 4 Praeterea, natura est ex similibus similia procreans. Sed generatum invenitur simile generanti secundum speciem et formam. Ergo ipsa forma generati fit per actionem generantis, et non per creationem.

[58808] De potentia, q. 3 a. 8 s. c. 5 Praeterea, diversorum agentium actiones non terminantur ad unum effectum. Sed ex materia et forma fit unum simpliciter. Ergo non potest esse quod sit aliud agens quod disponit materiam et quod inducit formam. Disponens autem materiam, est

agens naturale. Ergo et inducens formam; et sic formae non sunt per creationem, et ita creatio non admiscetur operibus naturae.

[58809] De potentia, q. 3 a. 8 co. Respondeo. Dicendum, circa istam quaestionem diversae fuerunt opiniones. Quarum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat philosophus, qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim oportere quod actu praeextiterit illud quod generatur. Oportet autem quod praeexistat potentia et non actu; si enim non praeexisteret potentia, fieret ex nihilo; si vero praeexisteret actu, non fieret: quia quod est, non fit. Sed quia res generata est in potentia per materiam, et in actu per suam formam; posuerunt aliqui, quod res fiebat quantum ad formam materia praeexistente. Et quia operatio naturae non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet quod sit ex praesuppositione, non operabatur, secundum eos, natura, nisi ex parte materiae disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri et non praesupponi, oportet esse ex agente qui non praesupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere: et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum. Hoc autem videtur esse inconveniens. Quia cum unumquodque natum sit simile sibi agere (nam unumquodque agit in eo quod actu est, hoc scilicet quod est in potentia id quod agendum est), non requireretur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis geniti esset per actionem agentis. Ex quo etiam id quod in genito acquirendum est, actu in generante naturali invenitur, et unumquodque agit secundum quod actu est; inconveniens videtur, hoc generante praetermisso, aliud exterius inquirere. Unde sciendum est, quod istae opiniones videntur provenisse ex hoc quod ignorabatur natura formae, sicut et primae provenerunt ex hoc quod ignorabatur natura materiae. Forma enim naturalis non dicitur univoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse, et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est; sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quod eis sit simpliciter sicut per formam substantialem: unde accidentia magis proprie dicuntur entis, quam entia, ut patet in Metaphys. Unumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis: unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quod fit, id est per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales, ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum; quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur. Ex hoc autem ipso quod compositum fit, et non forma, ostendit philosophus, quod formae sunt ex agentibus naturalibus: nam, cum factum oporteat esse simile facienti, ex quo id quod factum est, est compositum, oportet id quod est faciens, esse compositum,

et non forma per se existens, ut Plato dicebat; ut sic sicut factum est compositum, quo autem fit, est forma in materia in actum reducta; ita generans sit compositum, non forma tantum; sed forma sit quo generat: forma, inquam, in hac materia existens, sicut in his carnibus et in his ossibus et in aliis huiusmodi.

[58810] De potentia, q. 3 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis Augustini in operibus naturae creatio Deo attribuitur ratione virtutum naturalium, quas in principio materiae indidit per opus creationis, non quod in quolibet naturae opere aliquod creetur.

[58811] De potentia, q. 3 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creatio proprie accipitur in verbis Augustini; non tamen referenda est ad effectus naturae, sed ad virtutes quibus natura operatur; quae per opus creationis naturae sunt inditae.

[58812] De potentia, q. 3 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum quo substantiae per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.

[58813] De potentia, q. 3 a. 8 ad 4 Unde patet solutio ad quartum. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero aliquo modo ad carentiam materiae pertinet, quod aliqua forma de naturali materiae potentiae educi non potest.

[58814] De potentia, q. 3 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet in natura non inveniatur principium efficiens respectu formarum artificialium, tamen huiusmodi formae non excedunt naturae ordinem, sicut gratia; immo infra subsistunt, quia omne naturale est nobilius quam artificiale.

[58815] De potentia, q. 3 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, ei proprie fieri posset sicut res per se subsistens.

[58816] De potentia, q. 3 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet anima rationalis habeat materiam in qua sit, non tamen educitur de potentia materiae, cum eius natura supra omnem materialem ordinem elevetur: quod eius intellectualis operatio declarat. Et iterum haec forma est res per se subsistens, cum corrupto corpore, maneat.

[58817] De potentia, q. 3 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod forma, quae est generationis terminus, erat in materia ante generationem completam, non in actu, sed in potentia. Non est autem inconveniens duorum contrariorum unum esse actu et aliud in potentia.

[58818] De potentia, q. 3 a. 8 ad 9 Et per hoc patet responsio ad nonum. Nam Anaxagoras non ponebat formas actu praeexistere in materia, sed latere.

[58819] De potentia, q. 3 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod forma praeexistit in materia imperfecte; non quod aliqua pars eius sit ibi in actu, et alia desit; sed quia tota praeexistit in

potentia, et postmodum tota producitur in actu.

[58820] De potentia, q. 3 a. 8 ad 11 Et per hoc etiam patet responsio ad undecimum; patet enim quod non perficitur esse formae in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiae non esset.

[58821] De potentia, q. 3 a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod esse in potentia et esse in actu non dicunt diversos modos accidentales, ex quorum diversitate alteratio proveniat, sed substantiales. Nam etiam substantia dividitur per potentiam et actum, sicut et quodlibet aliud genus.

[58822] De potentia, q. 3 a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod forma accidentalis agit in virtute formae substantialis quasi instrumentum eius; sicut etiam in II de anima calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritivae; et ideo non est inconveniens, si actio formae accidentalis ad formam substantialem terminetur.

[58823] De potentia, q. 3 a. 8 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod etiam in semine calor seminis agit ut instrumentum virtutis animae, quae est in semine: quae quidem licet imperfecta sit, tamen est impressio quaedam animae perfectae relicta: est enim in semine ab anima generantis, et agit etiam in virtute corporis caelestis cuius est quasi instrumentum; et propter hoc non dicitur quod semen generet, sed quod anima et sol.

[58824] De potentia, q. 3 a. 8 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod animalia generata ex putrefactione sunt minoris perfectionis aliis animalibus; unde in eorum generatione efficit vis caelestis corporis inferiori materiae impressa, quod in generatione animalium perfectorum facit eadem vis caelestis cum virtute seminis.

[58825] De potentia, q. 3 a. 8 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet mulus non sit similis equo vel asino in specie, est tamen similis in genere proximo: ratione cuius similitudinis ex diversis speciebus sua species, quasi media generatur.

[58826] De potentia, q. 3 a. 8 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut virtus divina, scilicet primum agens, non excludit actionem virtutis naturalis, ita nec prima exemplaris forma, quae est Deus, excludit derivationem formarum ab aliis inferioribus formis, quae ad sibi similes formas agunt.

[58827] De potentia, q. 3 a. 8 ad 18 Et per hoc patet responsio ad decimumoctavum. Nam Boetius, intelligit formas quae sunt in materia, provenire ex formis quae sunt sine materia, sicut a primis exemplaribus, non sicut a proximis.

[58828] De potentia, q. 3 a. 8 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod esse per creationem dicitur, in quantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet in quantum agit in virtute primae causae creantis; cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens.

[58829] De potentia, q. 3 a. 8 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod forma naturalis, quae est in materia, non potest reduci ad formam per se existentem eiusdem speciei, cum forma naturalis habeat materiam in sui ratione; sed reducitur ad formam per se existentem, sicut dictum est.

Articulus 9

[58830] De potentia, q. 3 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem

[58831] De potentia, q. 3 a. 9 tit. 2 Et videtur quod propagetur cum semine.

[58832] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 1 Dicitur enim Gen. XLVI, 26: *cunctae animae quae ingressae sunt cum Iacob in Aegyptum, et egressae sunt de femore illius, absque uxoribus filiorum eius, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore patris, nisi per seminis traductionem. Ergo anima rationalis traducitur cum semine.

[58833] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 2 Sed diceretur, quod ponitur pars pro toto, id est anima pro homine - sed contra, homo est quid compositum ex anima et corpore. Si ergo totus homo ex femore patris egreditur, non solum corpus, sed etiam anima cum semine traducetur, ut prius.

[58834] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 3 Praeterea, accidens traduci non potest nisi subiectum traducatur, eo quod accidens de subiecto in subiectum non transeat. Sed anima rationalis est subiectum peccati originalis. Cum ergo peccatum originale traducatur a parente in prolem, videtur etiam quod anima rationalis filii a parente traducatur.

[58835] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 4 Sed diceretur, quod peccatum originale, licet sit in anima sicut in subiecto, est tamen in carne sicut in causa; unde per carnis traductionem traducitur.- Sed contra, Rom. V, 12, dicitur: *peccatum per unum hominem in mundum intravit, et per peccatum mors: et ita mors in omnes pertransit, in quo omnes peccaverunt.* Glossa autem exponit: *in quo homine peccatore, vel in quo peccato.* Non autem in illo peccato omnes peccassent, nisi illud unum peccatum in omnes traductum fuisset. Illud ergo unum peccatum quod in Adam fuit, in omnes traducitur; et sic anima illius, quae peccati subiectum erat, traducitur in omnes.

[58836] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 5 Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed omne agens agit per virtutem formae. Ergo illud quod agit agens, est forma. Sed generans agens est. Ergo forma generati est per actionem generantis. Cum ergo homo generet hominem, et anima rationali sit forma hominis; videtur quod anima rationalis sit per generationem, et non per creationem.

[58837] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 6 Praeterea, secundum philosophum in II Phys., causa efficiens in suo effectu incidit in idem specie. Sed homo sortitur speciem per animam rationalem. Ergo videtur quod id quod facit generans in genito, sit anima rationalis.

[58838] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 7 Praeterea, filii similantur parentibus propter hoc quod a parentibus propagantur. Similantur autem parentibus filii, non solum quantum ad dispositiones corporales, sed etiam quantum ad dispositiones animae. Ergo sicut corpora a corporibus, ita animae ab animabus traducuntur.

[58839] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 8 Praeterea, Moyses dicit, Levit. XVII, 11: *anima carnis in sanguine est.* Sed sanguis cum semine traducitur: praecipue cum sperma non sit nisi sanguis decoctus. Ergo et anima cum semine traducitur.

[58840] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 9 Praeterea, embrio antequam anima rationali perficiatur, habet aliquam operationem animae; quia augetur et nutritur et sentit. Sed operatio animae non est sine vita. Ergo vivit. Vitae vero corporis principium est anima. Ergo habet animam. Sed non potest dici quod adveniat ei alia anima; quia tunc in uno corpore essent duae animae. Ergo ipsa anima quae prius erat in semine propagata, est anima rationalis.

[58841] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 10 Praeterea, diversae animae secundum speciem, constituunt diversas animas secundum speciem. Si ergo in semine ante ipsam animam rationalem erat anima quae non erat rationalis, erat ibi animal secundum speciem diversum ab homine; et sic ex illo non poterit homo fieri; quia diversae species animalis non transeunt in invicem.

[58842] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 11 Sed dices, quod huiusmodi operationes animae non conveniunt embrioni per animam, sed per aliquam virtutem animae, quae dicitur virtus formativa.- Sed contra, virtus supra substantiam radicatur; unde ponitur media inter substantiam et operationem, ut habetur a Dionysio. Si ergo est ibi virtus animae, erit ibi animae substantia.

[58843] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 12 Praeterea, philosophus dicit in XVI de animalibus, quod embrio prius vivit quam animal, et prius animal quam homo. Sed omne animal habet animam. Ergo prius est ibi aliqua anima quam sit ibi anima rationalis per quam homo est homo.

[58844] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 13 Praeterea, secundum philosophum, *anima est actus viventis corporis in quantum huiusmodi.* Sed si embrio vivit, et operationem vitae exercet per huiusmodi virtutem formativam, ipsa virtus erit actus eius in quantum est vivens. Ergo erit anima.

[58845] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 14 Praeterea, ut dicitur in I de anima, vivere inest omnibus viventibus per animam vegetabilem. Sed manifestum est embrionem vivere ante infusionem animae rationalis, cum in eo operationes vitae inveniantur. Ergo est ibi anima vegetabilis antequam sit anima rationalis.

[58846] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 15 Praeterea, in II de anima, improbat philosophus quod augeri non est actus ignis sicut principalis agentis, sed magis animae vegetabilis. Sed embrio ante adventum animae rationalis augetur. Ergo habet animam vegetabilem.

[58847] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 16 Praeterea, si non est ibi anima vegetabilis ante adventum animae rationalis, sed virtus formativa; adveniente anima, illa virtus suam operationem non habebit; cum operatio quam illa virtus faciebat in embrione, sufficienter postmodum fiat in animali per

animam. Ergo erit ibi otiosa; quod videtur esse inconveniens, cum nihil sit otiosum in natura.

[58848] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 17 Sed dices, quod illa virtus destruitur adveniente anima rationali.- Sed contra, dispositiones non destruuntur adveniente forma, sed manent, et quodammodo tenent formam in materia. Sed illa virtus erat quaedam dispositio ad animam. Ergo adveniente anima, illa virtus non destruitur.

[58849] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 18 Praeterea, ex actione illius virtutis pervenitur ad introductionem animae. Si ergo anima adveniente illa virtus destruitur, videtur quod aliquid agat ad sui destructionem; quod est impossibile.

[58850] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 19 Praeterea, homo est homo per animam rationalem. Si ergo anima non exit in esse per generationem, nec erit verum dicere quod homo generetur; quod patet esse falsum.

[58851] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 20 Praeterea, corpus hominis exit in esse per actionem generantis. Si ergo anima non exit in esse a generante, erit in homine duplex esse; unum corporis, quod facit generans; et aliud animae, quod non facit; et sic ex anima et corpore non fit unum simpliciter, cum secundum esse differant.

[58852] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 21 Praeterea, impossibile est quod actio unius agentis terminetur ad materiam, et alterius ad formam; alias ex forma et materia non esset unum simpliciter, cum unum factum sit per unam actionem. Sed actio naturae generantis terminatur ad corpus. Ergo et terminatur ad animam, quae est forma eius.

[58853] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 22 Praeterea, secundum philosophum in libro XVI de animalibus, principia quorum actiones non sunt sine corpore, cum corpore producuntur. Sed actio animae rationalis non est sine corpore; maxime enim intelligere esset sine corpore, quod patet esse falsum; non enim est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in I et III de anima; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima rationalis cum corpore traducitur.

[58854] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 23 Sed dicebat, quod anima rationalis indiget phantasmate intelligendo quantum ad acquisitionem specierum intelligibilium, non autem postquam eas iam acquisivit.- Sed contra, homo postquam acquisivit scientiam, impeditur in actione intellectus laeso organo phantasiae. Hoc autem non esset, si intellectus post acquisitionem scientiae, phantasmatibus non indigeret. Indiget ergo eis non solum in acquirendo scientiam, sed in utendo scientia acquisita.

[58855] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 24 Sed dices, quod impedimentum operationis intellectualis ex laesione organi phantasiae provenit non ex hoc quod intellectus indigeat phantasmatibus in utendo scientia acquisita, sed ex hoc quod imaginatio et intellectus sunt in una essentia animae: unde per accidens, imaginatione impedita, impeditur et intellectus.- Sed contra est quod coniunctio potentiarum in una essentia animae est causa quare quando una potentiarum intenditur in suo actu, alterius actus remittitur; sicut quando aliquis attente videt, minus attente audit; et est etiam causa quare una potentiarum cessante a suo actu, alia in suo actu roboratur; unde caeci

plerumque acutius audiunt. Non ergo propter huiusmodi coniunctionem contingeret quod propter impedimentum potentiae imaginativae impediretur actio intellectus, sed magis roboraretur.

[58856] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 25 Praeterea, quicumque dat ultimum complementum operationi alicui, ille maxime operanti cooperatur. Sed si omnes animae humanae creantur a Deo, et ab ipso corporibus infunduntur, ipse dat ultimum complementum generationi quae est ex adulterio. Ergo ipse cooperabitur adulteris; quod videtur absurdum.

[58857] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 26 Praeterea, secundum philosophum, perfectum unumquodque est quod potest sibi simile facere. Quanto ergo aliquid est perfectius, tanto magis potest sibi simile facere. Sed animae rationales sunt perfectiores materialibus formis elementorum, quae sibi similes formas producunt. Ergo virtute animae rationalis poterit anima rationalis produci per viam generationis.

[58858] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 27 Praeterea, anima rationalis constituta est inter Deum et res corporales media; unde in libro de causis dicitur, quod est creata in horizonte aeternitatis et temporis. Sed in Deo generatio invenitur, similiter in rebus corporalibus. Ergo et anima, quae est media, per generationem producitur.

[58859] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 28 Praeterea, philosophus in XVI de animalibus dicit, quod spiritus qui exit cum spermate, est virtus principii animae et est res divina; et tale dicitur intellectus; et ita videtur quod intellectus propagetur cum semine.

[58860] De potentia, q. 3 a. 9 arg. 29 Praeterea, in eodem Lib., philosophus dicit, quod in generatione femina dat corpus, et anima est ex mare; et ita videtur quod anima sit per seminis propagationem, et non per creationem.

[58861] De potentia, q. 3 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Isai. LVII, vers. 16: *omnem flatum ego feci.* Per flatum autem intelligitur anima. Ergo videtur quod anima creetur a Deo.

[58862] De potentia, q. 3 a. 9 s. c. 2 Praeterea, in Psal. XXXII, 15, dicitur: *qui finxit singillatim corda eorum.* Non ergo una anima propagatur ex alia, sed omnes seorsum creantur a Deo.

[58863] De potentia, q. 3 a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod, circa hanc quaestionem antiquitus diversa dicebantur a diversis. Quidam namque dicebant, animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore. Alii vero dicebant, omnes animas seorsum creari; sed ponebant a principio eas extra corpora fuisse creatas simul, et post modum corporibus seminatis coniungebantur, vel proprio motu voluntatis, secundum quosdam, vel Deo mandante et faciente, secundum alios. Alii vero dicebant, animas simul cum creantur, corporibus infundi. Quae quidem opiniones, quamvis aliquo tempore sustinerentur, et quae earum esset verior in dubium verteretur, ut patet ex Augustino, et in libris quos scribit de origine animae; tamen primae duae postmodum iudicio Ecclesiae sunt damnatae, et tertia approbata; unde dicitur in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus: *animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani*

et Cyrillus et aliqui Latinorum praesumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per coniugii copulam seminari, ac formato iam corpore, animam creari et infundi. Diligenter autem consideranti apparet rationabiliter illam opinionem esse damnatam quae ponebat animam rationalem cum semine propagari, de qua nunc est quaestio. Et hoc tribus rationibus potest videri ad praesens: prima est, quia rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc declarat diversus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse; unde, cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animae, quae est intelligere et velle; necesse est ipsi rationali animae esse attribui quasi rei subsistenti, non autem aliis formis. Et ex hoc est quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur. Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formae aliae, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam. Sed res quae fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subiecta. Generationes enim ex contrariis sunt, secundum philosophum: unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subiectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere autem quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem, et per consequens cum corpore corrumpi. Secunda ratio est, quia impossibile est actionem corporeae virtutis ad hoc elevari quod virtutem penitus spiritualem et incorpoream causare possit; nihil enim agit ultra suam speciem; immo agens oportet esse praestantius patiente, secundum Augustinum. Generatio autem hominis fit per virtutem generativam, quae organum habet corporale; virtus etiam quae est in semine, non agit nisi mediante calore, ut dicitur in XVI de animalibus; unde, cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens a corpore nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari, nec produci in esse per aliquam virtutem quae sit in semine. Tertia ratio est, quia omnis forma quae exit in esse per generationem, vel per virtutem naturae, educitur de potentia materiae, ut probatur in VII Metaph. Anima vero rationalis non potest educi de potentia materiae. Formae enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi. Unde relinquitur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis; et haec est ratio Aristotelis.

[58864] De potentia, q. 3 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate inducta per synecdochem ponitur pars pro toto, id est anima pro toto homine; et hoc ideo quia anima est principalior pars hominis, et unumquodque totum videtur esse id quod est principalius in eo; unde totus homo videtur esse anima vel intellectus, secundum quod dicitur in IX Ethic., cap. IV.

[58865] De potentia, q. 3 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animae, disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessitans ad formam; ex qua unione homo habet quod sit homo; non autem ita quod quaelibet pars hominis per virtutem seminis causetur.

[58866] De potentia, q. 3 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale; unde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium et per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim non uniretur ei ad constituendam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet.

[58867] De potentia, q. 3 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in natura Adae erat natura omnium nostrum originaliter; ita et peccatum originale, quod in nobis est, erat in illo peccato originali originaliter. Nam peccatum originale, ut dictum est, per se recipit natura, anima vero ex consequenti.

[58868] De potentia, q. 3 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formae suae, scilicet animae rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa, et ea quae in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animae rationalis, rationibus praedictis.

[58869] De potentia, q. 3 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem eius; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cuius est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae.

[58870] De potentia, q. 3 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est quod filii similantur parentibus etiam in his quae pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur.

[58871] De potentia, q. 3 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quia anima est proprie actus corporis viventis, vivere autem est per calidum et humidum, quae in animali per sanguinem conservantur; ideo dicitur quod anima est in sanguine, ad designandum propriam dispositionem corporis, in quantum est materia perfecta per animam.

[58872] De potentia, q. 3 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod circa embrionis vitam sunt aliqui diversimode opinati. Quidam namque assimilaverunt in generatione humana progressum animae ra-

tionalis progressui corporis humani, dicentes, quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quae in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem huiusmodi pervenitur; ita in principio generationis est ibi anima, virtute quadam habens omnem perfectionem quae postea apparet in homine completo, non tamen eam habens actu, cum non appareant animae actiones, sed processu temporis paulatim eam acquirit; ita quod primo apparent in ea actiones animae vegetabilis, et postmodum animae sensibilis, et tandem animae rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyssenus in Lib. quem fecit de homine. Sed haec opinio non potest stare, quia aut intelligit quod ipsa anima secundum speciem suam existat a principio in semine, nondum habens perfectas operationes propter organorum defectum, aut intelligit quod in semine a principio sit aliqua virtus vel forma, quae nondum habet speciem animae; sicut nec semen habet speciem humani corporis, sed paulatim producitur per actionem naturae ad hoc quod ipsa eadem sit anima primo quidem vegetabilis, secundo sensibilis et deinde rationalis. Prima autem pars huius divisionis destruitur: primo quidem per auctoritatem philosophi. Dicitur enim in II de anima, quod potentia vitae quae est in corpore physico organico, cuius actus est anima, non est abiiciens animam, sicut semen et fructus; ex quo datur intelligi, quod semen est ita in potentia ad animam quod anima caret. Secundo, quia cum semen nondum sit ultima assimilatione membris assimilatum (sic enim eius resolutio esset corruptio quaedam) sed sit superfluitas ultimae digestionis, ut dicitur in XV de animalibus, nondum fuit in corpore generantis existens anima perfectum; unde non potest esse quod in principio suae decisionis sit in eo anima. Tertio, quia dato quod cum eo decideretur anima, non tamen potest hoc dici de anima rationali; quae cum non sit actus alicuius partis corporis, non potest deciso corpore decidi. Secundam etiam partem divisionis praedictae patet esse falsam. Cum enim forma substantialis non continue vel successive in actum producatur, sed in instanti (alias oporteret esse motum in genere substantiae, sicut est in genere qualitatis) non potest esse quod illa virtus quae est a principio in semine, successive proficiat ad diversos gradus animae. Non enim forma ignis in aere hoc modo inducitur ut continuo procedat de imperfecto ad perfectum; cum nulla forma substantialis suscipiat magis et minus; sed solum materia per alterationem praecedentem variatur, ut sit magis et minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in ultimo instanti alterationis. Alii vero dicunt, quod in semine primo est anima vegetabilis, et post modum ea manente, inducitur anima sensibilis ex virtute generantis, et ultimo inducitur anima rationalis per creationem, ita quod ponunt in homine esse tres animas per essentiam differentes. Sed contra hoc est quod dicitur: *neque duas animas dicimus esse in uno homine sicut et Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem qua animatur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem quae rationem ministret.* Et iterum impossibile est unius et eiusdem rei esse plures formas substantiales: nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter, et constituat hoc aliquid in genere substantiae, si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subiectum iam in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet; et sic sequeretur quod anima sensibilis et rationalis in homine corpori accidentaliter uniantur. Nec potest dici quod anima vegetabilis quae in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam: quia quod est de genere substantiae nullius accidens esse potest, ut dicitur in I Physic. Unde alii dicunt, quod anima vegetabilis est in potentia ad animam sensibilem et sensibilis est actus eius; unde anima vegetabilis quae primo est in semine, per actionem naturae perducitur ad complementum animae sensibilis; et ulterius anima rationalis est actus et complementum animae sensibilis; unde anima sensibilis perducitur ad suum complementum, scilicet ad animam rationalem, non per actionem generantis sed per actum creantis; et sic dicunt quod ipsa rationalis anima in homine partim est ab intrinseco, scilicet quantum ad naturam intellectualem; et partim ab extrinseco, quantum ad naturam vegetabilem et sensibilem. Sed hoc nullo modo potest stare: quia vel hoc ita intelligitur quod natura intellectualis sit alia anima a vegetabili et sensibili, et sic redit in idem cum secunda opinione: vel intelligitur ita quod ex istis tribus naturis constituatur substantia animae in qua natura intellectualis erit ut formale, et natura sensibilis et vegetabilis erit ut materiale. Ex quo sequitur quod cum natura sensibilis et vegetabilis sint corruptibiles, utpote de materia eductae, substantia animae humanae non possit esse perpetua. Sequitur idem etiam inconveniens quod inductum est contra primam, scilicet quod forma substantialis successive educatur in actum. Alii vero dicunt, quod embrio non habet animam, quousque perficiatur anima rationali: operationes autem vitae quae in eo apparent sunt ex anima matris. Sed hoc non potest esse: nam in hoc viventia a non viventibus differunt, quia viventia movent se ipsa secundum operationes vitae, quod de non viventibus dici non potest; unde non potest esse quod nutriri et augeri, quae sunt propriae operationes viventis, sint in embrione a principio extrinseco, scilicet ab anima matris. Et praeterea virtus nutritiva matris assimilaret cibum corpori matris, et non corpori embrionis; cum nutritiva deserviat individuo sicut generativa speciei. Et iterum sentire non posset esse in embrione ex anima matris. Et ideo alii dicunt, quod in embrione non est anima ante infusionem animae rationalis, sed est ibi vis formativa, quae huiusmodi operationes vitae in embrione exercet. Sed hoc etiam esse non potest: quia cum appareant esse in embrione ante ultimum complementum, diversae operationes vitae, non possunt esse ab una virtute: unde oportet quod sit ibi anima habens diversas virtutes. Et ideo aliter est dicendum, quod in semine a principio suae decisionis non est anima, sed virtus animae; quae fundatur in spiritu qui in semine continetur quod de natura sui spumosum est, et consequens corporalis spiritus contentivum. Ista autem virtus agit disponendo materiam, et formando ad susceptionem animae. Et sciendum quod aliter est in generatione hominis vel animalis, et aliter in generatione aeris vel aquae. Nam generatio aeris est simplex, cum in tota generatione aeris non appareant nisi duae formae substantiales, una quae abiicitur et alia quae inducitur, quod totum fit simul in uno instanti: unde ante introductionem formae aeris semper manet ibi forma aquae; nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris. In generatione autem animalis apparent diversae formae substantiales, cum primo appareat sperma, et postea sanguis, et sic deinceps quousque sit forma hominis vel animalis. Et sic oportet quod huiusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes et corruptiones. Non enim potest esse quod una et eadem forma substantialis gradatim educatur in actum, ut ostensum est. Sic ergo per virtutem formativam, quae a principio est in semine, abiecta forma spermatis, inducitur alia forma; qua abiecta, iterum inducatur alia: et sic primo inducatur anima vegetabilis; deinde ea abiecta, inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul; qua abiecta, inducatur non per virtutem praedictam sed a creante, anima quae simul est rationalis sensibilis et vegetabilis. Et sic dicendum est secundum hanc opinionem quod embrio antequam habeat animam rationalem, vivit et habet animam, qua abiecta, inducitur anima rationalis. Et sic non sequitur duas animas esse in eodem corpore, nec animam rationalem traduci cum semine.

[58873] De potentia, q. 3 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completi.

[58874] De potentia, q. 3 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in semine a principio quamvis non sit anima, est tamen ibi virtus animae, ut dictum est, quae quidem virtus fundatur in spiritu qui in spermate continetur, et dicitur virtus animae quia est ab anima generantis.

[58875] De potentia, q. 3 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod embrio ante animam rationalem vivit et animam habet, ut dictum est, unde hoc argumentum concedimus.

[58876] De potentia, q. 3 a. 9 ad 13 Et similiter ad decimumtertium, decimumquartum et decimumquintum.

[58877] De potentia, q. 3 a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod virtus formativa quae in principio est in semine, manet adveniente etiam anima rationali; sicut et spiritus in quos fere tota substantia spermatis convertitur manent. Et illa quae prius fuit formativa corporis fit postmodum corporis regitiva. Sicut etiam calor qui fuit dispositio ad formam ignis manet forma ignis adveniente, ut instrumentum formae in agendo.

[58878] De potentia, q. 3 a. 9 ad 17 Et per hoc patet solutio ad decimumseptimum et decimumoctavum.

[58879] De potentia, q. 3 a. 9 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod licet anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam, est quodammodo a generante, ut dictum est. Et ideo homo dicitur generari.

[58880] De potentia, q. 3 a. 9 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatum a generante, et separatim animae a creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam.

[58881] De potentia, q. 3 a. 9 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam divinae virtutis ut supra, ostensum est. Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus.

[58882] De potentia, q. 3 a. 9 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod intellectus in corpore

existens non indiget aliquo corporali ad intelligendum, quod simul cum intellectu sit principium intellectualis operationis, sicut accidit in visu: nam principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla. Indiget autem corpore tamquam obiecto, sicut visus indiget pariete in quo est color: nam phantasmata comparantur ad intellectum ut colores ad visum, sicut dicitur in III de anima. Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo, laeso organo phantasiae: quia quamdiu est in corpore indiget phantasmatibus non solum quasi accipiens a phantasmatibus dum acquirit scientiam, sed etiam comparans species intelligibiles phantasmatibus dum utitur scientia acquisita. Et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria.

[58883] De potentia, q. 3 a. 9 ad 23 Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium et vicesimumquartum.

[58884] De potentia, q. 3 a. 9 ad 25 Ad vicesimumquintum dicendum, quod illa ratio est Apollinaris, ut Gregorius Nyssenus dicit. Decipiebatur autem in hoc quod non distinguebat operationem naturae, quae est generatio prolis, cui Deus dat complementum, ab operatione voluntaria adulterii in qua peccatum consistit.

[58885] De potentia, q. 3 a. 9 ad 26 Ad vicesimumsextum dicendum, quod anima, cum sit perfectior formis materialibus, posset sibi similem producere si anima rationalis posset produci aliter quam per creationem, quod esse non potest; et hoc provenit ex eius perfectione, ut ex praedictis potest patere.

[58886] De potentia, q. 3 a. 9 ad 27 Ad vicesimumseptimum dicendum, quod in solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis; et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis; unde nobiliores creaturae, quae sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et Angelus, non generantur; sed inferiores creaturae, quae sunt divisibiles et corruptibiles.

[58887] De potentia, q. 3 a. 9 ad 28 Ad vicesimumoctavum dicendum, quod virtus illa quae est in semine, a philosopho vocatur intellectus, ut dicit Commentator, propter quamdam similitudinem: quia sicut intellectus operatur absque organo, ita et illa virtus.

[58888] De potentia, q. 3 a. 9 ad 29 Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum illud philosophi est intelligendum de anima sensibili, non de rationali.

Articulus 10

[58889] De potentia, q. 3 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum anima rationalis sit creata in corpore, vel extra corpus

[58890] De potentia, q. 3 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sit creata extra corpus.

[58891] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 1 Eorum enim quae sunt idem secundum speciem, est idem modus prodeundi in esse. Sed animae nostrae sunt eiusdem speciei cum anima Adae. Anima autem Adae fuit extra corpus cum Angelis creata, ut Augustinus dicit. Ergo et aliae animae humanae extra corpus creantur.

[58892] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 2 Praeterea, omne totum imperfectum est cui deest aliqua pars quae ad eius perfectionem pertinet. Sed animae rationales magis pertinent ad perfectionem universi quam etiam substantiae corporales, cum substantia intellectualis sit nobilior corporali substantia. Si ergo animae rationales a principio non fuerunt omnes creatae, sed quotidie creantur cum corpora generantur; sequitur quod universum sit imperfectum ex eo quod desunt sibi nobilissimae partes eius. Hoc videtur esse inconveniens. Ergo animae rationales sunt a principio extra corpora creatae.

[58893] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 3 Praeterea, theatralibus ludis videtur esse simile, quod tunc universum destruatur, quando ad ultimam perfectionem devenerit. Sed mundus tunc finietur quando hominum generatio cessabit, et tunc completissima universi perfectio erit, si animae simul creantur cum corpora generantur. Ergo secundum hoc divina gubernatio, quae mundum regit, erit similis ludo; quod videtur esse absurdum.

[58894] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 4 Sed dices, quod nihil prohibet perfectioni universi deesse aliquid secundum numerum, cum tamen quantum ad omnes eius species sit completum.- Sed contra, species rerum ex hoc quod, quantum in ipsis est, perpetuitatem quamdam habent, pertinent ad essentialem perfectionem universi, utpote per se intentae ab universi auctore. Individua vero, quae non habent esse perpetuum, pertinent ad quamdam accidentalem universi perfectionem, utpote non propter se intenta, sed propter speciei conservationem. Animae autem rationales non solum secundum speciem, sed etiam secundum singula individua perpetuitatem habent. Ergo si a principio omnes animae rationales defuerunt; ita fuit universum imperfectum, ac si aliquae species universi defuissent.

[58895] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 5 Praeterea, Macrobius super somnium Scipionis, duas portas in caelo posuit: unam deorum, et aliam animarum, in cancro scilicet, et Capricorno; per quarum alteram animae ad corpus descendebant. Sed hoc non esset, nisi animae extra corpus in caelo crearentur. Ergo animae extra corpora creatae sunt.

[58896] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 6 Praeterea, causa efficiens praecedit tempore suum effectum. Sed anima est causa efficiens corporis, ut dicitur in II de anima. Ergo est ante corpus, et ita non creatur in corpore.

[58897] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 7 Praeterea, in libro de spiritu et anima, dicitur, quod anima antequam corpori uniatur, habet irascibilitatem et concupiscibilitatem. Sed haec non possunt esse

in anima antequam anima sit. Ergo anima est antequam corpori uniatur, et ita non creatur in corpore.

[58898] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 8 Praeterea, substantia animae rationalis tempore non mensuratur: quia, ut dicitur in Lib. de causis, est supra tempus; nec iterum mensuratur aeternitate, quia hoc solius Dei est. In Lib. etiam de causis dicitur, quod anima est infra aeternitatem. Ergo mensuratur aevo, sicut et Angeli: et ita eadem est mensura durationis Angeli et animae. Cum ergo Angeli sint creati a principio mundi, videtur quod etiam animae tunc sint creatae, et non in corporibus.

[58899] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 9 Praeterea, in aevo non est prius et posterius: alias a tempore non differret, ut quibusdam videtur. Sed si Angeli ante animas essent creati, vel una anima post aliam crearetur, esset in aevo prius et posterius, cum mensura animae sit aevum, ut ostensum est. Ergo oportet omnes animas simul creari cum Angelis.

[58900] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 10 Praeterea, unitas loci attestatur unitati naturae: unde et diversorum corporum secundum naturam, diversa sunt loca. Sed Angeli et animae conveniunt in natura, cum sint substantiae spirituales et intellectuales. Ergo animae creatae sunt in caelo Empyreo, sicut Angeli, et non in corporibus.

[58901] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 11 Praeterea, quanto aliqua substantia est subtilior, tanto ei altior locus debetur; unde ignis locus altior est quam aeris vel aquae. Sed anima est multo simplicior substantia quam aliquod corpus. Ergo videtur quod sit creata supra omnia corpora, et non in corpore.

[58902] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 12 Praeterea, cuiuslibet rei ultima perfectio est secundum quod est in proprio loco; cum non sit extra proprium locum nisi per violentiam quamdam. Sed ultima perfectio animae est in caelesti habitatione. Ergo ibi locus est congruens naturae eius; et ita videtur quod ibi sit creata.

[58903] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 13 Praeterea, Genes. II, 2, dicitur: *requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat.* Ex quo intelligi datur quod tunc Deus a novis creaturis creandis cessavit. Sed hoc non esset, si nunc quotidie animae crearentur. Ergo animae non creantur in corpore, sed creatae sunt a principio extra corpus.

[58904] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 14 Praeterea, opus creationis praecedit opus propagationis. Hoc autem non esset, si simul animae crearentur dum corpora propagantur. Ergo animae ante corpora sunt creatae.

[58905] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 15 Praeterea, Deus omnia secundum iustitiam operatur. Sed secundum iustitiam non dantur diversa et inaequalia nisi in illis in quibus aliqua inaequalitas meriti praeexistit. Cum ergo in nativitate hominum circa animas multa inaequalitas attendatur: tum ex hoc quod quaedam uniuntur corporibus ad operationes animae aptis, quaedam vero ineptis; tum ex hoc quod quidam ex infidelibus nascuntur alii vero ex fidelibus, qui per sacramentorum

susceptionem salvantur; videtur quod inaequalitas meriti in animabus praecesserit: et sic videtur quod animae fuerint ante corpora.

[58906] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 16 Praeterea, ea quorum una est inceptio, videtur quod secundum esse dependeant ad invicem. Sed anima secundum esse suum non dependet a corpore, quod patet ex hoc quod corrupto corpore manet. Ergo nec anima simul incipit cum corpore.

[58907] De potentia, q. 3 a. 10 arg. 17 Praeterea, ea quorum unum impedit alterum, non naturaliter uniuntur. Sed anima impeditur a sua operatione a corpore: *corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam*, ut dicitur Sapient. cap. IX, 15. Ergo anima non naturaliter unitur corpori; et ita videtur quod prius fuerit corpori non unita quam uniretur.

[58908] De potentia, q. 3 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in libro de Ecclesiast. dogmatibus, quod animae ab initio inter ceteras intellectuales creaturas non simul creantur.

[58909] De potentia, q. 3 a. 10 s. c. 2 Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit, quod assertio utriusque opinionis vituperatione non caret: et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.

[58910] De potentia, q. 3 a. 10 s. c. 3 Praeterea, Hieronymus dicit in symbolo fidei, quem composuit: *eorum condemnamus errorem qui dicunt animas ante peccasse, vel in caelis conversatas fuisse, quam in corpora immitterentur.*

[58911] De potentia, q. 3 a. 10 s. c. 4 Praeterea, proprius actus fit in propria materia. Sed anima est proprius actus corporis. Ergo in corpore anima creatur.

[58912] De potentia, q. 3 a. 10 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut supra dictum est, quorumdam opinio fuit, quod animae omnes simul creatae fuerunt extra corpus. Cuius quidem opinionis falsitas potest ad praesens quatuor rationibus ostendi: quarum prima est, quod res creatae sunt a Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter praecedit imperfectum, secundum philosophum. Et Boetius dicit, quod, natura a perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam species completa alicuius naturae, sed sit pars humanae naturae: alias oporteret quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata. Quicumque autem posuerunt animas extra corpora fuisse antequam corporibus unirentur, aestimaverunt eas esse naturas perfectas, et quod naturalis perfectio animae non est esse in hoc quod anima corpori uniretur, sed uniretur ei accidentaliter, sicut homo indumento: sicut Plato dicebat, quod homo non est ex anima et corpore, sed est anima utens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum; ut sic anima exuta a corpore uno, alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum. Secunda ratio est Avicennae. Cum enim anima non sit composita ex materia et forma, distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum se ipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed

secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo. Si vero extra corpora animae humanae fuissent creatae oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut et omnes substantiae separatae a philosophis ponuntur specie differentes. Tertia ratio est, nam anima rationalis humana non differt secundum substantiam a sensibili et vegetabili, sicut superius est ostensum; vegetabilis autem et sensibilis animae origo non potest esse nisi in corpore, cum sint actus quarumdam partium corporis; unde nec anima rationalis potest nisi in corpore creari secundum naturae suae convenientiam, tamen absque divinae praeiudicio potestatis. Quarta ratio est, quia si anima rationalis extra corpus creata fuit, et ibi habuit sui esse naturalis complementum, impossibile est convenientem causam assignare unionis eius ad corpus. Non enim potest dici, quod proprio motu se corporibus adiunxit, cum videamus quod deserere corpus non subiaceat animae potestati; quod esset, si ex voluntate sua corpori esset unita. Et praeterea si sunt creatae omnino separatae, non potest dici quare unio corporis voluntatem separatae animae illexisset. Nec iterum potest dici, quod post aliquos annorum circuitus naturalis ei appetitus supervenerit corpori adhaerendi; et quod ex operatione naturae huiusmodi unio sit causa. Nam ea quae certo temporis spatio secundum naturam aguntur, ad motum caeli reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mensurantur. Animas autem separatas non est possibile caelestium corporum motibus subiacere. Similiter non potest dici, quod a Deo sint corpori alligatae, si eas prius absque corporibus creavisset. Si enim dicatur, quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in earum poenam hoc factum est, ut corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes dixit, propter peccata commissa, sequeretur quod institutio naturarum ex spiritualibus et corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens, et non ex prima Dei intentione: quod est contra id quod legitur Genes. I, 31: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*: ubi manifeste ostenditur bonitatem Dei et non malitiam cuiuscumque creaturae fuisse causam bonorum operum condendorum.

[58913] De potentia, q. 3 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in Lib. super Gen. ad Litt., et praecipue inquirendo de origine animae, loquitur magis investigando quam asserendo, sicut ipsemet dicit.

[58914] De potentia, q. 3 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod universum in sui principio fuit perfectum quantum ad species, et non quantum ad omnia individua; vel quantum ad causas rerum naturalium, ex quibus possunt postmodum alia propagari, non quantum ad omnes effectus. Animae vero rationales quamvis non fiant a causis naturalibus; tamen corpora, quibus divinitus infunduntur sicut sibi connaturalibus, per operationem naturae fiunt.

[58915] De potentia, q. 3 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in ludo non quaeritur aliquid propter ludum. Sed ex motu quo Deus creaturas corporales movet, quaeritur aliquid propter ipsum motum, scilicet completus numerus electorum, quo habito motus cessabit; licet non substantia

mundi.

[58916] De potentia, q. 3 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod multitudo animarum pertinet ad essentialem perfectionem universi ultimam, sed non primam, cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem; ad quam requiritur corporum multiplicatio, ut ostensum est, in corp.

[58917] De potentia, q. 3 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Platonici ponebant naturam animarum per se esse completam, et accidentaliter corporibus uniri: unde etiam ponebant transitum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum praecipue inducebantur per hoc quod ponebant humanas animas immortales, et generationem numquam deficere. Unde ad infinitatem animarum removendam, ponebant fieri quemdam circulum, ut animae prius exeuntes iterato unirentur. Et secundum hanc opinionem, quae erronea est, Macrobius loquitur: unde eius auctoritas in hac parte non est recipienda.

[58918] De potentia, q. 3 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod philosophus non dicit animam, efficientem esse causam corporis, sed causam unde est principium motus, in quantum est principium motus localis in corpore, et augmenti et aliorum huiusmodi, ut ipsemet exponit ibidem.

[58919] De potentia, q. 3 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in auctoritate illa intelligitur irascibilitas et concupiscibilitas inesse animae prius quam corpori uniretur, natura, non tempore: quia anima hoc non habet a corpore, sed potius corpus ab anima.

[58920] De potentia, q. 3 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod anima mensuratur tempore secundum esse quo unitur corpori; quamvis prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis, mensuretur aevo. Non tamen oportet quod tunc inceperit aevo mensurari quando et Angeli.

[58921] De potentia, q. 3 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet aevum non habeat prius et posterius quantum ad ea quae mensurat, nihil tamen prohibet quin unum altero prius aevo participet.

[58922] De potentia, q. 3 a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet Angelus et anima conveniant in natura intellectuali, differunt tamen in hoc quod Angelus est quaedam natura in se completa, unde per se creari potuit; anima vero, cum perfectionem suae naturae habeat in hoc quod corpori unitur, non debuit in caelo, sed in corpore cuius est perfectio, creari.

[58923] De potentia, q. 3 a. 10 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod anima licet sit secundum se simplicior omni corpore, tamen est forma et perfectio corporis ex elementis compositi, cuius locus est circa medium, cum quo simul oportet eam hic creari.

[58924] De potentia, q. 3 a. 10 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod prima perfectio animae attenditur secundum esse suum naturale: quae quidem perfectio consistit in unione eius ad corpus; et ideo a principio debuit in loco corporis creari. Ultima autem perfectio eius est in hoc quod communicat cum substantiis aliis intellectualibus; et illa perfectio dabitur ei in caelo.

[58925] De potentia, q. 3 a. 10 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod animae quae modo

creantur, licet sint novae creaturae secundum numerum, tamen sunt antiquae secundum speciem suam: praecesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem, id est in animabus primorum parentum.

[58926] De potentia, q. 3 a. 10 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod opus creationis quo naturae principia instituuntur, oportet praecedere opus propagationis. Non autem tale opus est animarum creatio.

[58927] De potentia, q. 3 a. 10 ad 15 Ad decimumquintum dicendum est, quod ad iustitiam pertinet reddere debitum; unde contra iustitiam fit, si inaequalia aequalibus dantur, quando debita redduntur, non autem quando gratis aliqua dantur: quod convenit in creatione animarum. Vel potest dici, quod ista diversitas non procedit ex diverso merito animarum, sed ex diversa dispositione corporum; unde et Plato dicebat, quod formae infunduntur a Deo secundum merita materiae.

[58928] De potentia, q. 3 a. 10 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet anima dependeat a corpore quantum ad sui principium, ut in perfectione suae naturae incipiat, tamen quantum ad sui finem non dependet a corpore, quia acquiritur sibi esse in corpore ut rei subsistenti: unde destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completione suae naturae, quam habet in unione ad corpus.

[58929] De potentia, q. 3 a. 10 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod natura corporis non aggravat animam, sed eius corruptio, ut ex ipsa auctoritate ostenditur.

Articulus 11

[58930] De potentia, q. 3 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum anima sensibilis et vegetabilis sint per creationem, vel traducantur ex semine

[58931] De potentia, q. 3 a. 11 tit. 2 Et videtur quod sic, hac ratione.

[58932] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 1 Eorum enim quae sunt eiusdem rationis, est idem modus prodeundi in esse. Sed anima sensibilis et vegetabilis in homine sunt et in brutis et in plantis eiusdem speciei vel rationis. In homine autem sunt per creationem, cum sint eiusdem substantiae cum anima rationali, quae est per creationem, ut ostensum est. Ergo etiam in brutis et in plantis vegetabilis et sensibilis sunt per creationem.

[58933] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 2 Sed dices, quod anima sensibilis et vegetabilis est in plantis et brutis ut forma et perfectio; in hominibus autem ut dispositio.- Sed contra, quanto aliquid est

nobilius, tanto nobiliori modo exit in esse. Sed nobilius est esse formam et perfectionem quam esse dispositionem. Si ergo anima sensibilis et vegetabilis in hominibus, in quibus sunt ut dispositiones, exeunt in esse per creationem, qui est nobilissimus modus prodeundi in esse cum nobilissimae creaturae hoc modo esse incipiant; videtur quod multo magis in plantis et brutis sint productae per creationem.

[58934] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 3 Praeterea, dicit philosophus: *quod vere est, id est substantia, nulli est accidens*. Si ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt in brutis et in plantis ut formae substantiales, non possunt esse in homine ut dispositiones accidentales.

[58935] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 4 Praeterea, ex virtute generantis producitur aliquid in esse in rebus viventibus per virtutem quae est in semine. Sed in semine non est anima sensibilis vel vegetabilis in actu. Cum ergo nihil agat nisi secundum quod est in actu, videtur quod ex virtute seminis non possit produci anima sensibilis vel vegetabilis; et ita nec per generationem, sed per creationem.

[58936] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 5 Sed dices, quod virtus quae est in semine, licet non sit anima sensibilis actu agit tamen in virtute animae sensibilis, quae erat in patre, a quo semen deciditur.- Sed contra, quod agit in virtute alterius, agit ut instrumentum illius. Instrumentum autem non movet nisi motum; movens autem et motum oportet esse simul, ut probatur VII Phys. Cum ergo virtus quae est in semine, non sit coniuncta animae sensibili generantis, videtur quod non possit agere ut instrumentum eius, nec in virtute illius.

[58937] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 6 Praeterea, instrumentum se habet ad principale agens sicut virtus mota et imperata ad virtutem motivam et imperantem, quae est vis appetitiva et motiva. Sed virtus mota imperata non movet, si separetur a motiva imperante, ut patet in partibus animalis decisis. Ergo nec virtus quae est in semine deciso potest operari in virtute generantis.

[58938] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 7 Praeterea, quando effectus deficit a perfectione causae, non potest se extendere in propriam causae actionem; diversitati enim naturarum attestatur diversitas actionum. Sed virtus quae est in semine, etsi sit effectus animae sensibilis generantis, tamen constat quod deficit a perfectione ipsius. Ergo non potest in actionem quae proprie competeret animae sensibili, scilicet producere animam sibi similem in specie.

[58939] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 8 Praeterea, ad corruptionem subiecti sequitur corruptio formae et virtutis. Sed sperma in processu generationis corrumpitur, et aliam formam recipit, ut Avicenna dicit. Ergo virtus illa corrumpitur quae erat in semine; non ergo per eam potest produci anima sensibilis in esse.

[58940] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 9 Praeterea, natura inferior non agit nisi mediante calore et aliis qualitatibus activis et passivis. Sed calor non potest producere animam sensibilem in esse: quia nihil agit ultra suam speciem; nec potest esse factum nobilius faciente. Ergo anima sensibilis vel vegetabilis non potest educi in esse per aliquod agens naturale; et ita est a creatione.

[58941] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 10 Praeterea, agens materiale non agit influendo, sed materiam transmutando. Sed per transmutationem materiae non pervenitur nisi ad formam accidentalem. Ergo per agens naturale non potest produci anima sensibilis et vegetabilis, quae sunt formae substantiales.

[58942] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 11 Praeterea, anima sensibilis vel vegetabilis habent quamdam quidditatem, quae quidditas est ab alio facta. Haec autem quidditas non erat ante generationem, nisi quia materia poterat eam habere. Ergo oportet quod producatur ab aliquo agente quod operetur non ex materia; et huiusmodi est solus Deus creans.

[58943] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 12 Praeterea, animalia generata ex semine sunt nobiliora animalibus ex putrefactione generatis, utpote perfectiora, et sibi similium generativa. Sed in animalibus ex putrefactione generatis animae sunt a creatione: non enim est dare aliquod agens simile in specie a quo in esse producantur. Ergo videtur multo fortius quod animae animalium ex semine generatorum sint a creatione.

[58944] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 13 Sed dices, quod per virtutem caelestis corporis producitur anima sensibilis in animalibus ex putrefactione generatis, sicut et in aliis per virtutem formativam in semine.- Sed contra, sicut dicit Augustinus, substantia vivens praeeminet cuilibet substantiae non viventi. Sed corpus caeleste non est substantia vivens, cum sit inanimatum. Ergo eius virtute produci non potest anima sensibilis, quae est principium vitae.

[58945] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 14 Sed dices, quod corpus caeleste potest esse causa animae sensibilis, prout agit in virtute intellectualis substantiae quae ipsum movet. Sed contra, quod recipitur in alio, est in eo per modum recipientis, et non per modum sui. Si ergo virtus intellectualis substantiae recipitur in corpore caelesti non vivente, non erit ibi ut virtus vitalis quae possit esse principium vitae.

[58946] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 15 Praeterea, substantia intellectualis non solum vivit, sed etiam intelligit. Si ergo per eius virtute corpus caeleste ab ea motum potest conferre vitam, pari ratione conferre poterit intellectum; et ita anima rationalis erit a generante; quod est falsum.

[58947] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 16 Praeterea, si anima sensibilis est ab aliquo agente naturali, et non per creationem, aut ergo producetur a corpore, aut ab anima. Sed non a corpore, quia sic corpus ageret ultra suam speciem: nec iterum ab anima: quia vel oporteret totam animam patris in filium transfundi, et sic pater absque anima remaneret; vel quoad partem eius, et sic in patre non remaneret tota anima: quorum utrumque est falsum. Ergo anima sensibilis non est a generante, sed a creante.

[58948] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 17 Praeterea, Commentator dicit, quod nulla virtus cognoscitiva est ab actione elementorum commixtorum. Sed anima sensibilis est virtus cognoscitiva. Ergo non est ab actione elementorum; et ita nec per actionem naturae, cum nulla actio naturae in istis inferioribus sit absque actione elementorum.

[58949] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 18 Praeterea, nulla forma potest esse movens, quae non est subsistens; unde formae elementorum, secundum philosophum, non sunt moventes; sed generans et removens prohibens. Sed anima sensibilis est movens, cum omne animal a sua anima moveatur. Ergo anima sensibilis non est forma tantum, sed est substantia per se existens. Constat etiam quod non est ex materia et forma composita. Omnis autem talis substantia educitur in esse per creationem, et non aliter. Ergo anima sensibilis educitur in esse per creationem.

[58950] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 19 Sed dices, quod anima sensibilis non movet per se corpus, sed ipsum corpus animatum movet se ipsum.- Contra, philosophus probat, quod in quolibet movente seipsum oportet unam partem esse quae sit movens tantum, et alteram quae sit mota. Sed corpus non potest esse movens tantum, quia nullum corpus movet nisi motum. Ergo oportet quod anima sit movens tantum; et ita sensibilis anima habet operationem in qua non communicat sibi corpus: et sic anima sensibilis erit substantia subsistens.

[58951] De potentia, q. 3 a. 11 arg. 20 Sed dices, quod anima sensibilis movet secundum imperium appetitivae virtutis, cuius actus communiter est animae et corporis. Sed contra, in animali non solum movet vis quae imperat motum, sed etiam est ibi vis exequens motum; cuius operatio non poterit esse animae et corpori communis, rationibus praedictis; et sic oportet quod anima sensibilis aliquam operationem per se habeat. Ergo est substantia per se subsistens; et ita per creationem educitur in esse, et non per generationem naturalem.

[58952] De potentia, q. 3 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Genes. I, vers. 20: *producant aquae reptile animae viventis*; et ita videtur quod animae sensibiles reptilium et aliorum animalium sint ex actione corporalium elementorum.

[58953] De potentia, q. 3 a. 11 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet corpus patris ad eius animam, ita et corpus filii ad eius animam. Ergo commutatim, sicut se habet corpus filii ad corpus patris, ita et anima filii ad animam patris. Sed corpus filii traducitur a corpore patris. Ergo anima filii traducitur ab anima patris.

[58954] De potentia, q. 3 a. 11 co. Respondeo. Dicendum quod circa productionem formarum substantialium, philosophorum opiniones diversificantur. Nam quidam dixerunt, quod agens naturale solummodo disponit materiam; forma autem, quae est ultima perfectio, provenit a principiis supernaturalibus. Quae quidem opinio ex duobus praecipue ostenditur esse falsa: primo quidem ex hoc quod, cum esse formarum naturalium et corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; eiusdem agentis esse videtur eas producere cuius est materiam transmutare. Secundo, quia cum huiusmodi formae non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, eorum originem in principia reducere altiora; unde philosophus dicit, quod caro et os generantur a forma quae est in his carnibus et in his ossibus: secundum cuius sententiam non solum agens naturale disponit materiam, sed educit formam in actum, e converso primae opinioni. Ab hac autem generalitate formarum oportet excludere animam rationalem. Ipsa enim est substantia per se subsistens; unde esse suum non consistit tantum in hoc quod est materiae uniri; alias separari non posset: quod falsum esse etiam eius operatio ostendit, quae est animae se-

cundum se ipsam absque corporis communione. Nec potest aliter operari quam sit. Quod enim per se non est, per se non operatur. Et iterum intellectualis natura totum ordinem et facultatem excedit materialium et corporalium principiorum; cum intellectus intelligendo omnem corporalem naturam transcendere possit: quod non esset, si eius natura infra limites corporalis naturae contineretur. Neutrum autem horum de anima sensibili vel vegetabili dici potest. Esse autem huiusmodi animarum non potest consistere nisi in unione ad corpus: quod eorum operationes ostendunt; quae sine organo corporali esse non possunt: unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producatur corpus in esse. Unde sicut producitur corpus per actum naturae generantis, ita et animae praedictae. Ponere autem eas seorsum per creationem fieri, videtur redire in opinionem eorum qui ponebant huiusmodi animas post corpora remanere, cum utrumque simul in Lib. de Eccl. dogmatibus condemnetur. Huiusmodi etiam animae ordinem principiorum naturalium non excedunt. Et hoc patet earum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quasdam formas quae se ulterius non extendunt quam ad id quod per principia materialia fieri potest; sicut formae elementares et mixtorum corporum, quae non agunt ultra actionem calidi et frigidi; unde sunt penitus materiae immersae. Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus praedictis, attingit tamen operatio eius ad aliquid in quod qualitates praedictae se non extendunt, videlicet ad producendum carnem et os, et ad praefigendum terminum augmento, et ad huiusmodi; unde et adhuc retinetur infra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formae praemissae. Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi et frigidi de necessitate, ut patet in actione visus et imaginationis et huiusmodi; quamvis ad huiusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones praedictae non fiunt; unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimatur, quantum formae praedictae. Anima vero rationalis etiam agit actionem ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi et frigidi, nec organo etiam corporali; unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima sensibilis in brutis, vel vegetabilis in plantis.

[58955] De potentia, q. 3 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sensibilis in hominibus et brutis sit eiusdem rationis secundum genus, non tamen est eiusdem rationis secundum speciem, sicut nec idem animal specie est homo et brutum; unde et operationes animae sensibilis sunt multo nobiliores in homine quam in brutis, ut patet in tactu et in apprehensivis interioribus. Nec oportet eorum quae sunt in genere, si specie differant, esse unum modum procedendi in esse, ut patet per animalia generata ex semine et ex putrefactione; quae in genere conveniunt, et specie differunt.

[58956] De potentia, q. 3 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in homine non dicitur anima sensibilis ut dispositio, quasi sit aliud in substantia ab anima rationali, et sit dispositio ad ipsam; sed quia non distinguitur sensibile a rationali in homine, nisi sicut potentia a potentia. Anima vero sensibilis in bruto distinguitur ab anima rationali hominis sicut una forma substantialis ab

alia. Et tamen sicut potentia sensibilis in homine et vegetabilis fluunt ab essentia animae, ita et in brutis et in plantis. Sed in hoc differunt quia in plantis non fluunt ab essentia animae nisi potentiae vegetabiles, et ideo ab eis anima denominatur; in brutis vero non solum vegetabiles, sed etiam sensibiles a quibus denominatur eorum anima; in homine vero praeter has etiam intellectuales a quibus denominatur.

[58957] De potentia, q. 3 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod substantia, a qua potentia sensibilis fluit, tam in brutis quam in hominibus est forma substantialis; potentia vero utrobique est accidens.

[58958] De potentia, q. 3 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod anima sensibilis non est actu in semine secundum propriam speciem, sed sicut in virtute activa; sicut domus in actu est in mente artificis ut in virtute activa: et sicut formae corporales sunt in virtutibus caelestibus.

[58959] De potentia, q. 3 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod instrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam; unde sagitta tamdiu movetur a proiciente, quamdiu manet vis impulsus proicientis. Sicut etiam generatum tamdiu movetur a generante in gravibus et levibus quamdiu retinet formam sibi traditam a generante; unde et semen tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis quamdiu remanet ibi virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit divisum. Oportet autem movens et motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, ut apparet in proiectis.

[58960] De potentia, q. 3 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod vis appetitiva animae non habet imperium nisi super corpus unitum; unde pars decisa non obedit animae appetitivae ad votum. Sed semen non movetur ab anima generantis per imperium, sed per cuiusdam virtutis transfusionem, quae in semine manet etiam postquam fuerit decisum.

[58961] De potentia, q. 3 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis de potentia materiae educuntur, sicut et formae aliae materiales ad quarum productionem requiritur virtus materiam transmutans. Virtus autem quae est in semine licet deficiat ab aliis actionibus animae hanc tamen habet. Sicut enim per animam materia transmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti; ita et per virtutem praedictam transmutatur materia, ut generetur conceptum; unde nihil prohibet quin virtus praedicta operetur quantum ad hoc ad actionem animae sensibilis in virtute ipsius.

[58962] De potentia, q. 3 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod virtus praedicta radicatur in spiritu, qui in semine includitur, sicut in subiecto. Fere autem totum semen, ut dicit Avicenna, in spiritum convertitur. Unde licet corpulenta materia, ex qua conceptum formatur, multoties per generationem transmutetur, non tamen virtutis praedictae subiectum destruitur.

[58963] De potentia, q. 3 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sicut calor agit ut instrumentum formae substantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat ut instrumentum animae sensibilis ad educendum animam sensibilem in actum, non quod propria virtute hoc possit.

[58964] De potentia, q. 3 a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum, quod materia transmutatur non

tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali; utraque enim forma in materiae potentia praeexistit; unde agens naturale, quod materiam transmutat, non solum est causa formae accidentalis, sed etiam substantialis.

[58965] De potentia, q. 3 a. 11 ad 11 Ad decimumprimum dicendum, quod anima sensibilis cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliae formae materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam; unde nihil aliud est animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari.

[58966] De potentia, q. 3 a. 11 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod quanto aliquid est imperfectius, tanto ad eius constitutionem pauciora requiruntur. Unde cum animalia ex putrefactione generata, sint imperfectiora animalibus quae ex semine generantur, in animalibus ex putrefactione generatis sufficit sola virtus caelestis corporis quae etiam in semine operatur, licet non sufficiat sine virtute animae ad producendum animalia ex semine generata: virtus enim caelestis corporis in inferioribus corporibus relinquitur, in quantum ab eo transmutantur, sicut a primo alterante. Et propter hoc dicit philosophus, in libro de animalibus, quod omnia corpora inferiora sunt plena virtutibus animae. Caelum autem licet non sit simile in specie cum huiusmodi animalibus ex putrefactione generatis, est tamen similitudo quantum ad hoc quod effectus in causa activa virtualiter praeexistit.

[58967] De potentia, q. 3 a. 11 ad 13 Ad decimumtertium dicendum est, quod corpus caeleste etsi non sit vivum, agit tamen in virtute substantiae viventis a qua movetur, sive sit Angelus, sive sit Deus. Secundum philosophos tamen ponitur corpus caeleste animatum et vivum.

[58968] De potentia, q. 3 a. 11 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod virtus substantiae virtualis moventis relinquitur in corpore caelesti et motu eius, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis.

[58969] De potentia, q. 3 a. 11 ad 15 Ad decimumquintum dicendum est quod anima rationalis, ut dictum est, excedit totum ordinem corporalium principiorum; unde nullum corpus potest agere etiam ut instrumentum ad eius productionem.

[58970] De potentia, q. 3 a. 11 ad 16 Ad decimumsextum dicendum est, quod anima sensibilis producitur in concepto non per actionem corporis nec per decisionem animae, sed per actionem virtutis formativae, quae est in semine ab anima generante, ut dictum est.

[58971] De potentia, q. 3 a. 11 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus cognoscitiva negatur esse ab actione elementorum, quasi elementorum virtutes ad eam causandam sufficiant sicut sufficiunt ad causandam duritiem et mollitiem. Non autem negatur quin instrumentaliter aliquo modo cooperari possit.

[58972] De potentia, q. 3 a. 11 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod anima sensibilis movet per appetitum. Actio vero appetitus sensibilis non est animae tantum, sed compositi; unde talis vis habet determinatum organum. Unde non oportet ponere, quod anima sensibilis aliquam

operationem habeat absque corporis communione.

[58973] De potentia, q. 3 a. 11 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod corpus potest movere quasi non motum specie illa motus qua movet, licet non possit movere nisi aliquo modo motum; corpus enim caeli alterat non alteratum, sed localiter motum; et similiter organum virtutis appetitivae movet localiter non motum sed aliquo modo alteratum localiter. Operatio enim appetitivae sensibilis sine corporali alteratione non contingit, sicut patet in ira et in huiusmodi passionibus.

[58974] De potentia, q. 3 a. 11 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod vis motiva exequens motum est magis dispositio mobilis qua natum est moveri a tali motore, quam sit per se movens.

Articulus 12

[58975] De potentia, q. 3 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum anima sensibilis vel vegetabilis sint in semine a principio quando deciditur

[58976] De potentia, q. 3 a. 12 tit. 2 Et videtur quod sic.

[58977] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 1 Quia, ut Gregorius Nyssenus dicit, *utriusque opinionis assertio vituperatione non caret, et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.* Sed si anima in semine non fuit in suo principio, oportet eam fieri post corpus. Ergo anima a principio fuit in semine.

[58978] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 2 Praeterea, si anima sensibilis a principio non fuit in semine, sicut nec rationalis; eadem ratio erit de sensibili et rationali. Sed anima rationalis est a creatione. Ergo et anima sensibilis est a creatione: cuius contrarium est ostensum.

[58979] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit in XVI de animalibus, quod virtus quae est in semine est sicut filius de domo patris egrediens. Sed filius est eiusdem speciei cum patre. Ergo et illa virtus quae est in semine est eiusdem speciei cum anima sensibili, a qua derivatur.

[58980] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit in XVI de animalibus, quod virtus illa est sicut ars, quae si in materia esset, ad perfectionem artificiati operaretur. Sed in arte est species artificiati. Ergo in illa virtute seminis est species animae sensibilis quae per semen producitur.

[58981] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 5 Praeterea, decisio seminis est naturalis, decisio vero animalis

anulosi est contra naturam. Sed in parte animalis anulosi decisi est anima, ut philosophus dicit. Ergo multo magis est in semine deciso.

[58982] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 6 Praeterea, philosophus dicit, in XVI de animalibus, quod mas in generatione animalis dat animam. Sed nihil est egrediens a patre nisi semen. Ergo anima est in semine.

[58983] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 7 Praeterea, accidens non transfunditur nisi per transfusionem subiecti. Sed aliquae aegritudines transfunduntur a parentibus in filios, sicut lepra et podagra et huiusmodi. Ergo et eorum substantia transfunditur. Haec autem non sunt sine anima. Ergo anima est a principio in semine.

[58984] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 8 Praeterea, Hippocrates dicit, quod per decisionem venae quae est iuxta aures, generatio impeditur. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur a toto corpore, quasi actio per prius existens. Ergo cum id quod est actu pars animalis, habeat animam, videtur, quod semen a principio habeat animam.

[58985] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 9 Praeterea, idem dicit, quod equus quidam propter nimium coitum inventus est sine cerebro. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur ab eo quod est actu pars. Ergo idem quod prius.

[58986] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 10 Praeterea, quod est superfluum, non est de substantia rei. Si ergo semen sit superfluum, non erit de substantia generantis; et ita filius, qui est ex semine, non erit de substantia patris; quod est inconveniens. Ergo semen est de substantia generantis; et ita est ibi anima in actu.

[58987] De potentia, q. 3 a. 12 arg. 11 Praeterea, omne quod caret anima, est inanimatum. Si ergo semen caret anima, erit inanimatum; et sic corpus inanimatum transmutabitur, et fiet animatum; quod videtur inconveniens. Ergo anima est a principio in semine.

[58988] De potentia, q. 3 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit quod semen et fructus est in tali potentia ad animam, quae est abiiciens animam.

[58989] De potentia, q. 3 a. 12 s. c. 2 Praeterea, si semen a principio habet animam, hoc non videtur esse possibile nisi duobus modis; vel quod tota anima generantis in semen transeat; vel quod pars eius. Utrumque autem horum videtur esse inconveniens; quia ex primo sequitur quod non remaneat anima in patre, ex secundo autem sequitur quod non remaneat ibi tota. Ergo anima non est in semine a principio.

[58990] De potentia, q. 3 a. 12 co. Respondeo. Dicendum quod opinio quorumdam fuit, quod anima a principio decisionis esset in semine, volentes quod sicut corpus divideretur a corpore, ita simul anima propagaretur ab anima, ut statim cum corporis particula esset etiam ibi anima. Haec autem opinio non videtur esse vera: quia, secundum quod philosophus probat in XV de animalibus, semen non deciditur ab eo quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimae digestionis; quod nondum erat ultima assimilatione assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfecta,

nisi sit ultima assimilatione assimilata; unde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima esset forma eius; erat tamen ibi aliqua virtus, secundum quam iam per actionem animae erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimae assimilationi; unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animae. Et propter hoc, in XVI de animalibus, philosophus dicit, quod in semine est virtus principii animae. Et praeterea si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animae, aut non, sed ut quaedam virtus, quae converteretur postmodum in animam. Primum esse non potest: quia cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem corpus susceptivum animae esse non potest. Et etiam sic sequitur quod totum id quod agit in seminibus, non est nisi quaedam dispositio materiae, et per consequens non esset generatio, cum generatio non sequatur, sed praecedat formam substantialem. Nisi forte dicatur, quod corporis sit alia forma substantialis praeter animam; ex quo sequitur quod anima non substantialiter corpori uniretur, utpote adveniens corpori, postquam est iam per aliam formam hoc aliquid constitutum. Sequeretur ulterius quod generatio viventis non esset generatio, sed decisio quaedam; sicut pars ligni separatur a ligno, ut sit actu lignum. Secunda pars divisionis praedictae esse non potest; quia secundum hoc sequeretur quod forma substantialis non subito sed successive in materia proveniret; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate; quod est contra philosophum; et etiam formae substantiales reciperent magis et minus; quod est impossibile. Unde relinquitur quod anima non est in semine, sed virtus quaedam animae, quae agit ad animam producendam, ab anima derivata.

[58991] De potentia, q. 3 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpus viventis, utpote leonis vel olivae, non est anima, sed est semen corporis tantum ante animam, et ante virtutem quae agit ad animam. Eadem enim est proportio seminis ad virtutem huiusmodi, et corporis ad animam.

[58992] De potentia, q. 3 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc interest inter animam rationalem et alias animas, quod anima rationalis non est ex virtute seminis sicut aliae animae; quamvis nulla anima sit in semine a principio.

[58993] De potentia, q. 3 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus illa non assimilatur filio egredienti de domo patris quantum ad complementum speciei, sed quantum ad acquisitionem eorum quae desunt utrique ad aliquod complementum. Perfectio enim prima plerumque manifestatur per similitudinem perfectionis secundae.

[58994] De potentia, q. 3 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod assimilatio inter virtutem praedictam et artem procedit quantum ad hoc quod sicut artificiatum praeexistit in arte sicut in virtute activa, ita et res viva generanda in virtute formativa.

[58995] De potentia, q. 3 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso decisio animalis anulosi est violenta et contra naturam, quod pars decisa erat actu pars, et perfecta per animam; unde per decisionem materiae anima in utraque parte remanet; quae quidem erat in toto una in actu, et plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod huiusmodi animalia fere sunt similia in toto et partibus; nam eorum animae, quia imperfectiores sunt aliis, modicam diversitatem organorum requirunt. Et inde est quod una pars decisa potest esse animae susceptiva, utpote

habens tantum de organis quantum sufficit ad talem animam suscipiendam; sicut accidit in aliis corporibus similibus utpote ligno et lapide, aqua et aere. Ex hoc autem philosophus probat in XV de animalibus, quod sperma non fuit actu pars ante decisionem; quia eius decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cuiusdam. Unde non oportet quod per decisionem seminis in ipso semine anima remaneat.

[58996] De potentia, q. 3 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod mas dicitur dare animam, in quantum in semine maris continetur virtus quae agit ad animam.

[58997] De potentia, q. 3 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aegritudines, de quibus est obiectio, non traducuntur cum semine quasi actu in semine sint, sed quia est principium eorum in semine, per aliquam seminis indispositionem.

[58998] De potentia, q. 3 a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum, quod cum sperma sit quaedam superfluitas, habet quasdam proprias vias, sicut et aliae superfluitates, quibus intercisis generatio impeditur; non propter hoc quod aliquid ex eo quod erat actu pars, resolvatur.

[58999] De potentia, q. 3 a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sicut immoderatus aliarum superfluitatum fluxus solvit aliquid de eo quod erat iam conversum, per violentiam quamdam; et non naturaliter; ita etiam immoderatus fluxus seminis. Ea vero quae fiunt contra naturam, non sunt in consequentiam naturae trahenda.

[59000] De potentia, q. 3 a. 12 ad 10 Ad decimum dicendum, quod semen est tale superfluum, quod licet non sit actu pars substantiae patris, est tamen potentia, tota; et ob hoc filius dicitur de substantia patris esse.

[59001] De potentia, q. 3 a. 12 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod licet semen non sit animatum actu, est tamen animatum virtute; unde non est simpliciter inanimatum.

Articulus 13

[59002] De potentia, q. 3 a. 13 tit. 1 Decimotertio quaeritur utrum aliquod ens ab alio possit esse aeternum

[59003] De potentia, q. 3 a. 13 tit. 2 Et videtur quod non.

[59004] De potentia, q. 3 a. 13 arg. 1 Nihil enim quod est semper, indiget aliquo ad hoc quod sit. Omne autem quod est ab aliquo, indiget eo a quo est, ut sit. Ergo nihil quod est ab alio, est

semper.

[59005] De potentia, q. 3 a. 13 arg. 2 Praeterea, nihil accipit quod iam habet. Ergo quod semper est, semper esse habet; ergo quod est semper, non accipit esse. Sed omne quod est ab alio, accipit esse ab eo a quo est. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

[59006] De potentia, q. 3 a. 13 arg. 3 Praeterea, quod est, non generatur neque fit, neque aliquo modo in esse producitur; quia quod fit, non est. Ergo oportet quod omne quod generatur vel fit, vel producitur, aliquando non esset. Omne autem quod est ab alio, est huiusmodi. Ergo omne quod est ab alio aliquando non est. Quod autem aliquando non est, non semper est. Ergo nihil quod est ab alio, est sempiternum.

[59007] De potentia, q. 3 a. 13 arg. 4 Praeterea, quod non habet esse nisi ab alio, in se consideratum, non est. Huiusmodi autem oportet aliquando non esse. Ergo oportet quod omne quod est ab alio, aliquando non esset, et per consequens non esse sempiternum.

[59008] De potentia, q. 3 a. 13 arg. 5 Praeterea, omnis effectus est posterior sua causa. Quod autem est ab alio, est effectus eius a quo est. Ergo est posterius eo a quo est; et ita non potest esse sempiternum.

[59009] De potentia, q. 3 a. 13 s. c. Sed contra, est quod Hilarius dicit, quod ab aeterno a patre natum, aeternum esse habet quod natum est. Sed filius Dei natus est ab aeterno patre. Ergo aeternum habet quod natum est; ergo est aeternum.

[59010] De potentia, q. 3 a. 13 co. Respondeo. Dicendum quod, cum ponamus filium Dei naturaliter a patre procedere, oportet quod ita sit a patre, quod tamen sit ei coaeternus: quod quidem hoc modo apparet. Inter voluntatem enim et naturam hoc interest, quod natura determinata est ad unum, quantum ad id quod virtute naturae producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere; voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur. Potest tamen aliquis hoc vel illud per voluntatem facere, sicut artifex scamnum vel arcam, et iterum facere ea et a faciendo cessare; ignis vero non potest nisi calefacere, si subiectum suae actionis adsit; nec potest aliud inducere in materiam quam effectum similem sibi. Unde etsi de creaturis, quae divina voluntate ab ipso procedunt, dici possit quod potuit creaturam talem vel talem facere et tunc vel tunc facere, de filio tamen, qui naturaliter procedit, hoc dici non potest. Non enim potuit alterius modi esse filius secundum naturam, quam se habet patris natura. Nec potuit vel prius vel posterius filius esse nisi quando fuit patris natura: non enim potest dici, quod divinae naturae aliquando perfectio naturae defuerit, qua adveniente virtute naturae, filius Dei sit generatus; cum divina natura sit simplex et immutabilis. Neque potest dici, quod huiusmodi generatio dilata fuerit propter materiae absentiam vel indispositionem, cum omnino haec generatio immutabilis sit. Unde relinquitur, quod cum natura patris ab aeterno fuerit, et filius sit a patre aeternaliter generatus, ac per consequens patri coaeternus. Ariani vero, quia ponebant filium non naturaliter a patre procedere, ponebant filium neque patri coaequalem neque coaeternum, sicut contingit in aliis quae a Deo procedunt secundum arbitrium voluntatis ipsius. Fuit autem difficile considerare generationem filii patri coaeternam,

propter assuefactionem humanae cognitionis in consideratione productionis rerum naturalium, in quibus una res ab alia per motum producitur; res autem producta per motum in esse prius esse incipit in principio quam in termino motus. Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione praecedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum praecedat duratione id quod ab ea producitur. Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit, sicut splendor in igne vel in sole: nam splendor subito et non successive a corpore lucido procedit, cum illuminatio non sit motus, sed terminus motus. Relinquitur ergo quod in divinis, ubi omnino motus locum non habet, procedens sit simul duratione cum eo a quo procedit; et ideo cum pater sit aeternus, filius et spiritus sanctus ab eo procedentes sunt ei coaeterni.

[59011] De potentia, q. 3 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si indigentia importet defectum vel carentiam eius quo indigetur, quod semper est non indiget aliquo ad hoc quod sit. Si vero importet solum ordinem originis ad id a quo est, sic nihil prohibet id quod semper est, aliquo indigere ad hoc quod sit, in quantum non a se ipso, sed ab alio esse habet.

[59012] De potentia, q. 3 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accipiens aliquid non habet illud ante acceptionem, habet vero illud quando iam accepit; unde si ad aeterno accipit, ab aeterno habet.

[59013] De potentia, q. 3 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in generatione quae est per motum; quia quod movetur ad esse, non est. Et pro tanto dicitur quod id quod generatur non est, sed quod est generatum est: unde ubi non est aliud generari et generatum esse, ibi non oportet quod generatur, aliquando non esse.

[59014] De potentia, q. 3 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit; si autem sit ipsum esse quod ab alio accipit, sic non potest in se consideratum, esse non ens; non enim potest in esse considerari non ens, licet in eo quod est aliud quam esse, considerari possit. Quod enim est, potest aliquid habere permixtum; non autem ipsum esse, ut Boetius dicit in libro de hebdomadibus. Prima quidem conditio est creaturae, sed secunda est conditio filii Dei.

[59015] De potentia, q. 3 a. 13 ad 5 Ad quintum dicendum, quod filius Dei non potest dici effectus: quia non fit, sed generatur. Hoc enim fit cuius esse est diversum a faciente; unde nec patrem proprie loquendo causam filii dicimus, sed principium. Nec oportet omnem causam effectum duratione praecedere, sed natura tantum sicut patet in sole et splendore.

Articulus 14

[59016] De potentia, q. 3 a. 14 tit. 1 Decimoquarto quaeritur utrum id quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse

[59017] De potentia, q. 3 a. 14 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59018] De potentia, q. 3 a. 14 arg. 1 Non enim est minor potestas causae producentis totam rei substantiam super effectum suum, quam causae producentis formam tantum. Sed causa producens formam tantum, potest producere eam ab aeterno, si ab aeterno esset; quia splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur coaeternus est illi; et esset coaeternus, si ignis esset aeternus, ut Augustinus dicit. Ergo multo fortius Deus, potest producere effectum sibi coaeternum.

[59019] De potentia, q. 3 a. 14 arg. 2 Sed dices, quod hoc est impossibile; quia sequitur inconveniens, scilicet quod creatura parificetur creatori in duratione.- Sed contra, duratio quae non est tota simul, sed successiva, non potest aequiparari durationi quae est tota simul. Sed si mundus semper fuisset, eius duratio non semper tota simul esset; quia tempore mensuraretur, ut etiam Boetius dicit in fine de Consol. Ergo adhuc Deo non aequipararetur creatura in duratione.

[59020] De potentia, q. 3 a. 14 arg. 3 Praeterea, sicut divina persona procedit a Deo sine motu, ita et creatura. Sed divina persona potest esse Deo coaeterna, a quo procedit. Ergo similiter et creatura.

[59021] De potentia, q. 3 a. 14 arg. 4 Praeterea, quod semper eodem modo se habet, semper potest idem facere. Sed Deus semper eodem modo se habet ab aeterno. Ergo ab aeterno potest idem facere. Si ergo aliquando produxit creaturam et ab aeterno producere potuit.

[59022] De potentia, q. 3 a. 14 arg. 5 Sed dices, quod ratio ista procedit de agente per naturam, non autem de agente per voluntatem.- Contra, voluntas Dei non dirimit virtutem ipsius. Sed si non ageret per voluntatem, sequeretur quod ab aeterno creaturam produxisset. Ergo posito quod per voluntatem agat, non removetur quia ab aeterno producere potuerit.

[59023] De potentia, q. 3 a. 14 arg. 6 Praeterea, si Deus in aliquo tempore vel instanti creaturam produxit, et eius potentia non est augmentata; potuit etiam ante illud tempus vel instans creaturam producere; et eadem ratione ante illud, et sic in infinitum. Ergo potuit ab aeterno producere.

[59024] De potentia, q. 3 a. 14 arg. 7 Praeterea, plus potest facere Deus quam humanus intellectus possit intelligere; propter quod dicitur Luc. I, 37: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed Platonici intellexerunt aliquid esse factum a Deo, quod tamen semper fuit; unde Augustinus dicit: *de mundo, et de his quos in mundo deos a Deo factos, scribit Plato, apertissime dicit eos esse coepisse, et habere initium; finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam voluntatem perhibet in aeternum esse mansuros. Verum id quomodo intelligat, Platonici invenerunt, non esse hoc, videlicet temporis, sed institutionis initium. Sicut enim, inquiunt, si pes ab aeternitate fuisset*

in pulvere, semper subesset vestigium: quod tamen a calcante factum nemo dubitaret: sic mundus semper fuit semper existente qui fecit; et tamen factus est. Ergo Deus potuit facere aliquid quod semper fuit.

[59025] De potentia, q. 3 a. 14 arg. 8 Praeterea, quidquid non est contra rationem creaturae, Deus potest in creatura facere; alias non esset omnipotens. Sed semper fuisse non est contra rationem creaturae in quantum est facta; alias idem esset dicere creaturam semper fuisse et factam non esse; quod patet esse falsum. Nam Augustinus, distinguit duas opiniones; quarum una est quod mundus ita fuerit semper quod non sit a Deo factus; alia est, quod ita mundus sit semper quod tamen a Deo sit factus. Ergo Deus hoc potest facere, quod aliquid ab eo factum, sit semper.

[59026] De potentia, q. 3 a. 14 arg. 9 Praeterea, sicut natura statim potest producere effectum suum, ita et agens voluntarium non impeditum. Sed Deus est agens voluntarium quod impediri non potest. Ergo creaturae quae per eius voluntatem producuntur in esse, ab aeterno produci potuerunt, sicut et filius qui naturaliter a patre procedit.

[59027] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, *quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita est aeterna, ut ei aliquid coaeternum esse non possit.*

[59028] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 2 Praeterea, Damascenus dicit, in I libro: *quod ex non ente ad esse deducitur, non est aptum natum esse coaeternum ei quod sine principio et semper est.* Sed creatura de non esse ad esse producitur. Ergo non potest fuisse semper.

[59029] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 3 Praeterea, omne aeternum est invariabile. Sed creatura non potest esse invariabilis; quia si sibi relinqueretur, in nihilum decideret. Ergo non potest esse aeterna.

[59030] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 4 Praeterea, nihil quod dependet ab alio est necessarium, et per consequens nec aeternum; cum omne aeternum sit necessarium. Sed omne quod est factum, dependet ab alio. Ergo nullum factum potest esse aeternum.

[59031] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 5 Praeterea, si Deus ab aeterno producere potuit creaturam, ab aeterno produxit; quia, secundum philosophum, in sempiternis non differt esse et posse. Sed ponere creaturam ab aeterno fuisse productam, est contra fidem. Ergo et ponere quod produci potuerit.

[59032] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 6 Praeterea, voluntas sapientis non differt facere quod intendit, si potest, nisi propter aliquam rationem. Sed non potest reddi ratio quare Deus tunc mundum fecerit et non prius, vel ab aeterno, si ab aeterno fieri potuit. Ergo videtur quod ab aeterno fieri non potuit.

[59033] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 7 Praeterea, si creatura est facta, aut ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia vel ex aliquo quod est divina essentia, quod est impossibile; vel ex aliquo alio: quod si non esset factum, erit aliquid praeter Deum, non ab ipso creatum; quod supra est

improbatum: quod si est factum ex alio, aut procedetur in infinitum, quod est impossibile; aut devenietur ad aliquid quod est factum de nihilo. Impossibile autem est, quod fit ex nihilo, semper fuisse. Ergo impossibile est creaturam semper fuisse.

[59034] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 8 Praeterea, de ratione aeterni est non habere principium, de ratione vero creaturae est habere principium. Ergo nulla creatura potest esse aeterna.

[59035] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 9 Praeterea, creatura mensuratur tempore vel aevo. Sed aevum et tempus differunt ab aeternitate. Ergo creatura non potest esse aeterna.

[59036] De potentia, q. 3 a. 14 s. c. 10 Praeterea, si aliquid est creatum, oportet dare aliquod instans in quo creatum fuerit. Sed ante id non fuit. Ergo oportet dicere creaturam non semper fuisse.

[59037] De potentia, q. 3 a. 14 co. Respondeo. Dicendum, quod secundum philosophum, possibile dicitur quandoque quidem secundum aliquam potentiam, quandoque, vero secundum nullam potentiam; secundum potentiam quidem vel activam, vel passivam. Secundum activam quidem, ut si dicamus possibile esse aedificatori quod aedificet; secundum passivam vero, ut si dicamus, possibile esse ligno quod comburatur. Dicitur autem et quandoque aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod praetermittatur ad praesens; vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent. E contrario vero impossibile, quando sibi invicem repugnant; ut simul esse affirmationem et negationem impossibile dicitur, non quia sit impossibile alicui agenti vel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibi ipsi repugnans. Si ergo consideretur hoc enuntiabile, aliquid diversum in substantia existens a Deo fuisse semper, non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipsi repugnans: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper, ut supra ostensum est; nisi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non intervenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur, diversum in substantia, similiter nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id quod est semper fuisse. Si autem accipiamus possibile dictum secundum potentiam activam, tunc in Deo non deest potentia ab aeterno essentiam aliam a se producendi. Si vero hoc ad potentiam passivam referatur, sic, supposita Catholicae fidei veritate, dici non potest, quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum, potuerit semper esse. Supponit enim fides Catholica omne id quod est praeter Deum, aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est, quod ponitur aliquando fuisse, nunquam fuisse: ita impossibile est, quod ponitur aliquando non fuisse, semper fuisse. Unde et dicitur a quibusdam quod hoc quidem est possibile ex parte Dei creantis, non autem ex parte essentiae a Deo procedentis, per suppositionem contrarii, quam fides facit.

[59038] De potentia, q. 3 a. 14 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte potentiae facientis, non autem ex parte facti, de quo facta sit suppositio aliquando non fuisse.

[59039] De potentia, q. 3 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam si creatura semper fuisset, non simpliciter Deo aequipararetur, sed secundum quod eum imitaretur; quod non est inconveniens;

unde illa obviatio parum est efficax.

[59040] De potentia, q. 3 a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in persona divina non est aliquid quod supponatur aliquando non fuisse, sicut est in omni essentia aliena a Deo.

[59041] De potentia, q. 3 a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obiectio procedit ex parte potentiae facientis; quae nec etiam per voluntatem diminuitur, nisi quatenus ex arbitrio voluntatis divinae fuit quod non semper fuerit creatura.

[59042] De potentia, q. 3 a. 14 ad 5 Unde patet responsio ad quintum.

[59043] De potentia, q. 3 a. 14 ad 6 Ad sextum dicendum, quod si ponatur ante quodcumque tempus datum creaturam fuisse, salvatur positio fidei, qua ponitur nihil praeter Deum semper fuisse; non tamen salvatur, si ponatur eam semper fuisse; unde non est simile. Sciendum etiam, quod forma arguendi non valet. Potest enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem, non tamen potest facere infinitae bonitatis creaturam; infinita enim bonitas rationi creaturae repugnat, non autem determinata bonitas quantacumque. Sciendum etiam, quod si dicatur, Deum potuisse facere mundum antequam fecerit; si haec prioritas ad potentiam facientis referatur, indubitanter est verum: quia ab aeterno affuit ei potentia faciendi; aeternitas vero tempus creationis praecedit. Si autem referatur ad esse facti, ita quod intelligatur ante instans creationis mundi, tempus reale fuisse, in quo potuerit fieri mundus; patet omnino esse falsum, quia ante mundum motus non fuit, unde nec tempus. Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum; sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra caelum; per quem modum possumus dicere, et quod altius caelum potuit elevare, et quod prius potuit facere; quia potuit facere et tempus diuturnius, et altitudinem altiorem.

[59044] De potentia, q. 3 a. 14 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Platonici hoc intellexerunt, fidei veritatem non supponendo, sed ab ea alieni.

[59045] De potentia, q. 3 a. 14 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa non probat nisi quod esse factum, et esse semper, non habeant ad invicem repugnantiam secundum se considerata; unde procedit de possibili absolute.

[59046] De potentia, q. 3 a. 14 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de possibili ex parte potentiae activae.

[59047] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. Sed quia rationes oppositae concludere videntur, quod secundum nullam considerationem sit possibile; ideo ad eas etiam est respondendum.

[59048] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Boetium in fine de consolatione philosophiae, etiam si mundus semper fuisset, non esset Deo coaeternus eius enim duratio non esset tota simul; quod ad aeternitatis rationem requiritur. Est enim aeternitas *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, ut ibidem dicitur. Temporis autem successio ex motu causatur, ut ex philosopho patet. Unde quod mutabilitati subiacet, etiam si semper sit, aeternum esse non potest; et propter hoc Augustinus dicit, quod invariabili essentiae Trinitatis

nulla creatura coaeterna esse potest.

[59049] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur supposita fidei veritate; quod patet ex hoc quod dicit, quod ex non esse ad esse deductum est, et cetera.

[59050] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod variabilitas de sui ratione excludit aeternitatem, non autem infinitam durationem.

[59051] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod id quod ab alio dependet, nunquam esse potest nisi per influxum eius a quo est; quod si semper fuit, et ipsum semper erit.

[59052] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod non sequitur, si Deus aliquid potuit facere, quod illud fecerit, eo quod est agens secundum voluntatem, non secundum necessitatem naturae. Quod autem dicitur, quod in sempiternis non differt esse et posse, intelligendum est secundum potentiam passivam, non autem secundum activam. Potentia enim passiva actui non coniuncta, corruptionis principium est, et ideo sempiternitati repugnat; effectus vero activae potentiae actu non existens, perfectioni causae agentis praeiudicium non affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim non est perfectio potentiae activae sicut forma potentiae passivae.

[59053] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem investigare non potest, eo quod non potest comprehendere artem illam quae sola est ratio quod creaturae praedictae hunc habeant modum; unde sicut non potest ratio reddi ab homine quare caelum est tantum et non amplius; ita reddi non potest ratio quare mundus factus non fuit antea, cum tamen utrumque fuerit divinae potestati subiectum.

[59054] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod primae creaturae non sunt productae ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus praedictae locutionis esse potest, secundum Anselmum, ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat praepositionem et non includatur ab ea, ut sic negatio ordinem ad aliquid, quem praepositio importat, neget; non autem praepositio importat ordinem ad nihil. Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, praepositione negationem includente, nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset: esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex se ipso, naturaliter prius competit ei, eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio.

[59055] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod de ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides.

[59056] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 9 Ad nonum dicendum, quod aevum et tempus ab aeternitate differunt, non solum ratione principii durationis, sed etiam ratione successionis. Tempus enim in

se successivum est; aevo vero successio adiungitur prout substantiae aeternae sunt quantum ad aliquid variabiles, etsi quantum ad aliquid non varientur, prout aevo mensurantur. Aeternitas vero nec successionem continet nec successioni adiungitur.

[59057] De potentia, q. 3 a. 14 ad s. c. 10 Ad decimum dicendum, quod operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis qui facit arcam et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat esse, ut Augustinus dicit; unde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum antequam productae non sint, nisi propter fidei suppositionem.

Articulus 15

[59058] De potentia, q. 3 a. 15 tit. 1 Decimoquinto quaeritur utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae vel per arbitrium voluntatis

[59059] De potentia, q. 3 a. 15 tit. 2 Et videtur quod per necessitatem naturae.

[59060] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 1 Dicit enim Dionysius: *sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum suum esse omnia lumine eius participare volentia illuminat; ita divina bonitas per essentiam suam omnibus existentibus proportionaliter radios bonitatis immittit.* Sed sol sine electione et ratione illuminans hoc agit ex necessitate naturae. Ergo et Deus creaturas producit suam bonitatem communicando per necessitatem naturae.

[59061] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 2 Praeterea, omnis perfectio inferioris naturae a perfectione divinae naturae derivatur. Sed ad perfectionem naturae inferioris pertinet quod sua virtute aliquid simile sibi faciat producendo effectum. Ergo multo fortius Deus similitudinem suae bonitatis creaturis communicat naturaliter, et non voluntarie.

[59062] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 3 Praeterea, omne agens agit sibi simile. Ergo secundum hoc effectus agitur a causa agente, quod eius similitudinem habet. Sed creatura habet similitudinem Dei quantum ad ea quae ad Dei naturam pertinent, scilicet quantum ad esse et bonitatem et unitatem, et alia huiusmodi, non solum quantum ad ea quae sunt in voluntate vel in intellectu, sicut artificiata sunt similia artifici quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, propter quod voluntarie et non naturaliter ab artifice procedunt. Ergo creaturae procedunt a Deo per virtutem naturae divinae et non per voluntatem.

[59063] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 4 Sed dices, quod similitudinem naturalium attributorum communicat creaturis divina voluntas.- Sed contra, similitudo naturae communicari non potest nisi

per virtutem naturae. Sed virtus naturae in nulla re subiacet voluntati; unde et in Deo generatio filii a patre, quae est naturalis, non fit per imperium voluntatis, nec etiam in hominibus vires animae vegetabiles, quae naturales dicuntur, voluntati subduntur. Ergo non potest esse quod voluntate divina, similitudo naturalium attributorum creaturis communicetur.

[59064] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit in libro de doctrina Christiana, quod quia Deus bonus est, sumus: et ita bonitas Dei videtur esse causa productionis creaturarum. Sed bonitas est Deo naturalis. Ergo et fluxus rerum a Deo est naturalis.

[59065] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 6 Praeterea, in Deo idem est natura et voluntas. Si ergo Deus producat res voluntarie, sequetur quod producat eas naturaliter.

[59066] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 7 Praeterea, necessitas naturae provenit ex hoc quod natura immobiliter operatur idem, nisi impedimentum eveniat. Sed maior est immutabilitas Dei quam naturae inferioris. Ergo magis ex necessitate Deus producit effectum suum quam natura inferior.

[59067] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 8 Praeterea, operatio Dei est eius essentia. Sed essentia sua est ei naturalis. Ergo naturaliter operatur quidquid operatur.

[59068] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 9 Praeterea, secundum philosophum voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem. Sed in Deo non est aliquis finis, cum sit infinitus. Ergo non agit ex voluntate, sed magis ex necessitate naturae.

[59069] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 10 Praeterea, Deus operatur in quantum est bonus, ut Augustinus dicit. Sed ipse est bonum necessarium. Ergo ex necessitate operatur.

[59070] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 11 Praeterea, omne quod est, vel est contingens, vel necessarium. Necessarium vero est aliquid tripliciter: scilicet per coactionem, ex suppositione, et absolute. Non autem potest dici quod in Deo sit aliquid possibile vel contingens: hoc enim mutabilitati attestatur, ut per philosophum patet, quia quod contingit esse, contingit non esse. Similiter non est ibi aliquid necessarium per coactionem, quia nihil ibi est violentum nec contra naturam, ut dicitur in V Metaph. Similiter nec necessarium ex suppositione: quia hoc necessarium causatur ex aliquibus causis praesuppositis, Deo autem nihil est causa. Relinquitur ergo quod quidquid est in Deo sit necessarium absolute; et ita videtur quod res ex necessitate in esse producat.

[59071] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 12 Praeterea, II ad Timoth. II, 13, dicitur: *Deus fidelis permanet et seipsum negare non potest.* Sed cum ipse sit sua bonitas, se ipsum negaret si suam bonitatem negaret. Negaret autem suam bonitatem si eam communicando non diffunderet; cum hoc sit proprium bonitatis. Ergo Deus non potest non producere creaturam suam bonitatem communicando: ergo ex necessitate producit: quia non possibile non esse et necesse esse convertuntur, ut patet in II perihermeneias.

[59072] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 13 Praeterea, secundum Augustinum, patrem generare filium, est patrem dicere se suo verbo. Sed Anselmus dicit, quod eodem verbo pater dicit se et creaturam. Cum ergo generatio filii a patre sit naturaliter et non per imperium voluntatis, videtur quod etiam

creaturarum productio: nam apud Deum non differt dicere et facere; cum scriptum sit, Ps. XXXII, 9: *dixit, et facta sunt*.

[59073] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 14 Praeterea, omnis volens de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed ultimus finis divinae voluntatis est suae bonitatis communicatio: propter hoc enim producit creaturas, ut suam bonitatem communicet. Ergo Deus hoc de necessitate vult, ergo et ex necessitate producit.

[59074] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 15 Praeterea, sicut Deus est per se bonum, ita est per se necessarium. Sed in Deo, quia est per se bonus, nihil est nisi bonum. Ergo et similiter in eo nihil est nisi necessarium; et ita ex necessitate producit res.

[59075] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 16 Praeterea, voluntas Dei est determinata ad unum, scilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex necessitate operatur, quia est determinata ad unum. Ergo et voluntas divina ex necessitate operatur creaturas.

[59076] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 17 Praeterea, pater virtute naturae suae est principium filii et spiritus sancti, ut Hilarius dicit. Sed eadem natura quae est in patre et filio, est etiam in spiritu sancto. Ergo eadem ratione ipse spiritus sanctus est principium naturaliter. Sed non est principium nisi creaturae. Ergo creatura naturaliter procedit a Deo.

[59077] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 18 Praeterea, effectus procedit a causa agente. Ergo agens non comparatur ad effectum nisi per hoc quod comparatur ad actionem vel operationem. Sed comparatio operationis vel actionis divinae ad ipsum est naturalis, cum actio Dei sit sua essentia. Ergo similiter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipsum.

[59078] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 19 Praeterea, a per se bono non fit aliquid nisi bonum et bene. Ergo et a per se necessario non fit aliquid nisi necessarium et necessario. Sed Deus est huiusmodi. Ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate.

[59079] De potentia, q. 3 a. 15 arg. 20 Praeterea, cum id quod est per se, sit prius eo quod est per aliud, oportet primum agens agere per suam essentiam. Sed sua essentia et sua natura idem est. Ergo agit per naturam suam; et ita naturaliter creaturae ab eo procedunt.

[59080] De potentia, q. 3 a. 15 s. c. 1 Sed contra. Est quod Hilarius dicit: *omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit*; et ibidem: *tales sunt creaturae quales Deus eas esse voluit*. Ergo Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturae necessitatem.

[59081] De potentia, q. 3 a. 15 s. c. 2 Praeterea, Augustinus in XII Confess., ad Deum loquens, ait duo fecisti, domine: unum prope te, scilicet Angelum, et aliud prope nihil, scilicet materiam. Neutrum tamen est de natura tua: quia neutrum est quod tu es. Sed filius pro tanto naturaliter a patre procedit, quia eamdem habet naturam quam pater, ut Augustinus dicit. Ergo creatura non procedit a Deo naturaliter.

[59082] De potentia, q. 3 a. 15 co. Respondeo. Dicendum quod, absque omni dubio, tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate.

Quod potest esse manifestum ad praesens quatuor rationibus: quarum prima est, quod oportet dicere universum aliquem finem habere: alias omnia in universo casu acciderent; nisi forte diceretur, quod primae creaturae non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate; posteriores vero creaturae sunt propter finem; sicut et Democritus ponebat caelestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbatur in II Phys., per hoc quod ea quae sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora. Necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus. Invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura, sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem eius, quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere et finem et omnia praedicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quae tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum a philosophis dicitur, quod opus naturae est opus intelligentiae. Semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. Unde oportet quod primum ordinans in finem, hoc faciat per voluntatem; et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de filio, quod naturaliter procedit a patre, cuius generatio creationem praecedit: quia filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis. Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad unum. Cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quae est determinate in uno. Cum autem aequalitas ab unitate causetur, inaequalitas vero ex multitudine quae vario modo se habet (ratione cuius non est aliquid alteri aequale nisi uno modo, inaequale vero secundum multos gradus) natura semper facit sibi aequale, nisi sit propter defectum virtutis activae, vel receptivae sive passivae. Defectus autem passivae potentiae Deo non praeiudicat, cum ipse materiam non requirat; nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita. Unde hoc solum ab eo procedit naturaliter quod est sibi aequale, scilicet filius. Creatura vero, quae est inaequalis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inaequalitatis. Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendos; quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate. Tertia ratio est, quia cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliqualiter praeexistat. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est; unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturae in ipso intelligibiliter praeexistunt propter quod dicitur Ioan. I, 3: *quod factum est, in ipso vita erat.* Quod autem est in intellectu, non producitur nisi mediante voluntate: voluntas enim est executrix intellectus et intelligibile voluntatem movet; et ita oportet quod res creatae a Deo processerint per voluntatem. Quarta ratio est, quia, secundum philosophum, duplex est actio: quaedam quae consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle et huiusmodi: quaedam vero quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et huiusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum huiusmodi secundae actionis, eo quod, cum actio sua sit eius essentia, non egreditur extra ipsum: unde oportet quod intelligatur ad modum primae actionis quae non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit: quia actio sensus licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult. Nec hoc generationi filii praeiudicat quae est naturalis, quia huiusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturae.

[59083] De potentia, q. 3 a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universitatem diffusionis; sol enim in omnia corpora radios effundit, non discernendo unum ab alio, et similiter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis.

[59084] De potentia, q. 3 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex perfectione divinae naturae est quod virtute naturae divinae, ipsius naturae similitudo creaturis communicetur, non tamen haec communicatio fit per necessitatem naturae sed per voluntatem.

[59085] De potentia, q. 3 a. 15 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium.

[59086] De potentia, q. 3 a. 15 ad 4 Ad quartum dicendum, quod natura non subiacet voluntati in his quae sunt intima rei, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiici voluntati; unde et in motu locali in animalibus natura musculorum et nervorum subiacet appetitui imperanti; unde nec est inconveniens, si virtute naturae divinae, creaturae producantur in esse secundum arbitrium divinae voluntatis.

[59087] De potentia, q. 3 a. 15 ad 5 Ad quintum dicendum, quod bonum est proprium obiectum voluntatis; unde bonitas Dei, in quantum est ad ipso volita et amata, mediante voluntate est creaturae causa.

[59088] De potentia, q. 3 a. 15 ad 6 Ad sextum dicendum, quod licet voluntas et natura, prout in Deo sunt, sint, secundum rem, idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimode designatur respectus ad creaturam; natura enim importat respectum ad aliquid unum determinate, non autem voluntas.

[59089] De potentia, q. 3 a. 15 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non est ex immobilitate naturae solum quod aliquid ex necessitate producit, sed ex eius determinatione ad unum quae non competit divinae voluntati, licet in ea sit immobilitas summa.

[59090] De potentia, q. 3 a. 15 ad 8 Ad octavum dicendum, quod licet operatio Dei naturaliter ei competat, cum sit eius natura vel essentia, effectus tamen creaturae operationem consequitur, quae per modum intelligendi consideratur, ut principium voluntatis, sicut et effectus calefactionis sequitur secundum modum caloris.

[59091] De potentia, q. 3 a. 15 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit infinitus, est tamen finis ad quem omnia ordinantur. Non enim est infinitus privative, sicut finitum est passio quantitatis

quae nata est habere finem; hoc enim modo finis neque infinitus, neque finitus est. Dicitur autem infinitus negative, quia nullo modo finitur.

[59092] De potentia, q. 3 a. 15 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet Deus operetur in quantum est bonus, et bonitas ei necessario insit, non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, in quantum est eius obiectum vel finis; voluntas autem non necessario se habet ad ea quae sunt ad finem; licet respectu ultimi finis necessitatem habeat.

[59093] De potentia, q. 3 a. 15 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quantum ad id quod in ipso Deo est, non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis et absoluta; respectu vero creaturae potest ibi considerari possibilitas, non secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, quae non limitatur ad unum.

[59094] De potentia, q. 3 a. 15 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret, vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret se ipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Suae enim bonitati nihil deperiret, si communicata non esset.

[59095] De potentia, q. 3 a. 15 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet ipsum verbum Dei naturaliter a patre oriatur, non tamen oportet quod creaturae naturaliter procedant a Deo. Hoc autem modo pater verbo suo creaturas dicit sicut in ipso patre sunt; in quo quidem sunt non ut per necessitatem producendae, sed per voluntatem.

[59096] De potentia, q. 3 a. 15 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis.

[59097] De potentia, q. 3 a. 15 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod sicut in Deo nihil est nisi bonum, ita in eo nihil est nisi necessarium. Non tamen oportet quod quidquid est ab eo, procedat per necessitatem.

[59098] De potentia, q. 3 a. 15 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod voluntas Dei, sicut dictum est, in corp. art., naturaliter fertur in suam bonitatem; unde non potest velle nisi id quod est ei conveniens, scilicet bonum; non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum; et ideo non oportet quod bona quae sunt, ab eo procedant per necessitatem.

[59099] De potentia, q. 3 a. 15 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod licet eadem natura sit patris et filii et spiritus sancti, non tamen eumdem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In patre enim est ut non accepta ab alio, in filio vero ut a patre accepta; unde non oportet quod quidquid convenit patri virtute naturae suae, conveniat filio vel spiritui sancto.

[59100] De potentia, q. 3 a. 15 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod effectus sequitur ab actione secundum modum principii agendi; unde cum per modum intelligendi, actionis divinae

principium, prout respicit creaturam, consideretur divina voluntas quae ad creaturam non habet necessariam habitudinem, non oportet quod creatura procedat a Deo per necessitatem naturae, licet ipsa actio sit Dei essentia vel natura.

[59101] De potentia, q. 3 a. 15 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod creatura assimilatur Deo quantum ad generales conditiones, non autem quantum ad modum participandi. Alio enim modo, esse est in Deo et in creatura, et similiter bonitas. Unde licet a primo bono sint omnia bona, et a primo ente sint omnia entia, non tamen a summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatem.

[59102] De potentia, q. 3 a. 15 ad 20 Ad vigesimum dicendum, quod voluntas Dei est eius essentia; unde hoc quod agit per voluntatem non removet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas Dei aliqua intentio addita divinae essentiae, sed ipsa essentia.

Articulus 16

[59103] De potentia, q. 3 a. 16 tit. 1 Decimosexto quaeritur utrum ab uno primo possit procedere multitudo

[59104] De potentia, q. 3 a. 16 tit. 2 Et videtur quod non.

[59105] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 1 Sicuti enim Deus est per se bonum, et per consequens summum bonum; ita est per se et summe unum. Sed ab eo in quantum est bonum, non potest procedere nisi bonum. Ergo nec ab eo procedere potest nisi unum.

[59106] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 2 Praeterea, sicut bonum convertitur cum ente, ita et unum. Sed in his quae sunt entia, oportet attendi assimilationem creaturae ad Deum, ut supra, art. praeced., dictum est. Ergo sicut in bonitate, ita et in unitate oportet Deo creaturam assimilari, ut scilicet sit una ab uno.

[59107] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 3 Praeterea, sicut bonum et malum opponuntur privative, si communiter accipiantur, licet sint contraria, prout sunt habituum differentiae; ita unum et multa opponuntur privative, ut patet in X Metaph. Sed malitiam nullo modo dicimus a Deo procedere, sed ex defectu causarum secundarum eam incidere. Ergo nec debet poni quod multitudinis Deus sit causa.

[59108] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 4 Praeterea, oportet proportionaliter accipere causas et causata, quia videlicet singularia sunt causa singularium, et universalia universalium, ut patet per philoso-

phum. Sed Deus est causa maxime universalis. Ergo suus proprius effectus est effectus maxime universalis, scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo, cum multitudinis sit causa diversitas vel differentia. In esse vero omnia conveniunt. Ergo multitudo non est a Deo; sed ex causis secundis, ex quibus causantur particulares rerum conditiones, secundum quas etiam differunt.

[59109] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 5 Praeterea, uniuscuiusque effectus est aliquam propriam causam accipere. Sed impossibile est unum esse proprium multorum. Ergo impossibile est quod unum sit causa multitudinis.

[59110] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 6 Sed dices, quod hoc tenet in causis naturalibus, non in causis voluntariis.- Sed contra, artifex est causa artifici per voluntatem. Procedit autem artificiatum ab artifice secundum propriam formam illius artificiati, quae est in artifice. Ergo etiam in voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam.

[59111] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 7 Praeterea, oportet esse conformitatem inter causam et effectum. Sed Deus est omnino unus et simplex. Ergo in creatura, quae est eius effectus, nec multitudo nec compositio debet inveniri.

[59112] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 8 Praeterea, diversorum agentium non potest esse idem effectus immediate. Sed sicut causa appropriatur effectui, ita effectus causae. Ergo nec eiusdem causae possunt esse plures immediate effectus; et sic idem quod prius.

[59113] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 9 Praeterea, in Deo est eadem potentia generandi, spirandi et creandi. Sed potentia generandi non est nisi ad unum, similiter nec potentia spirandi: quia in Trinitate non potest esse nisi unus filius et unus spiritus sanctus. Ergo et potentia creandi terminatur tantum ad unum.

[59114] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 10 Sed dices, quod universitas creaturarum est quodammodo unum secundum ordinem. Sed contra, effectum oportet assimilari causae. Sed unitas Dei non est unitas ordinis, quia in Deo non est prius nec posterius, nec superius et inferius. Ergo non sufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno Deo plura possint educi.

[59115] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 11 Praeterea, unius simplicis non est nisi una actio. Sed ab una actione non est nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest procedere nisi unus effectus.

[59116] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 12 Praeterea, creatura procedit a Deo, non solum sicut effectus a causa efficiente, sed etiam sicut exemplatum ab exemplari. Sed unius exemplati est unum exemplar proprium. Ergo a Deo non potest procedere nisi una creatura.

[59117] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 13 Praeterea, Deus est causa rerum per intellectum. Agens autem per intellectum agit per formam sui intellectus. Cum igitur in divino intellectu non sit nisi una forma, videtur quod ab eo non possit procedere nisi una creatura.

[59118] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 14 Sed dices, quod licet forma divini intellectus sit una secundum rem, quae est eius essentia, tamen attenditur ibi quaedam pluralitas secundum diversos

respectus ad creaturas diversas; et sic est ibi pluralitas rationis. Sed contra, aut isti respectus plures sunt in intellectu divino, aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo, ergo sequitur quod in intellectu divino erit pluralitas et non summa simplicitas. Si secundo modo, sequitur quod Deus non producat creaturas diversas nisi mediante ratione nostra: ex quo oportet quod diversas creaturas producat per diversos respectus ad creaturas qui non sunt nisi in ratione nostra; et sic habetur propositum, scilicet quod a Deo immediate non procedat multitudo.

[59119] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 15 Praeterea, Deus per apprehensionem intellectus sui res in esse producit. Sed in eo non est nisi una apprehensio: quia suus intellectus est eius essentia, quae est una. Ergo non producit nisi unam creaturam.

[59120] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 16 Praeterea, illud quod non habet esse nisi in ratione, non est creatum a Deo: quia huiusmodi videntur esse quaedam vana, ut Chimaera, et huiusmodi. Sed multitudo non est nisi in ratione: significatur enim per abstractionem a multis quod in rerum natura non invenitur. Ergo Deus non est causa multitudinis.

[59121] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 17 Praeterea, secundum Platonem, optimi est optima adducere. Sed optimum non potest esse nisi unum. Cum igitur Deus sit optimus, ab eo non potest produci nisi unum.

[59122] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 18 Praeterea, unusquisque agens propter finem, facit effectum suum propinquiorem fini quantum potest. Sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem. Ergo facit eam propinquissimam fini quantum potest. Sed hoc non potest nisi uno modo fieri. Ergo Deus non producit nisi unam creaturam.

[59123] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 19 Praeterea, iniustum est quod aliquis inaequalia aliquibus tribuat, nisi aliqua inaequalitate circa eos praecedente, vel meritorum, vel quarumcumque conditionum diversarum. Sed operationem divinam non praecedit aliqua diversitas; alias ipse non esset prima causa omnium. Ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inaequalia dona. Sed diversitas creaturarum et multitudo attenditur secundum hoc quod plus vel minus recipiunt de donis divinis, ut patet in IV cap. Cael. Hierar. Ergo in prima rerum creatione Deus multitudinem non produxit.

[59124] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 20 Praeterea, Deus creaturis communicat suam bonitatem quantum capaces sunt. Sed natura superiorum creaturarum capax fuit huiusmodi perfectionis et dignitatis, ut essent causae inferiorum creaturarum. Id enim quod est perfectius, potest agere in id quod est eo imperfectius, et communicare ei suam perfectionem. Ergo videtur quod Deus creaturas inferiores mediantibus superioribus produxit; et ita ipse immediate non produxit nisi unam creaturam aliis superiorem, quaecumque sit illa.

[59125] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 21 Praeterea, quanto aliquae formae sunt magis immateriales, tanto sunt magis activae, utpote magis a potentia separatae; unumquodque enim agit secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia. Sed formae rerum quae sunt in mente Angeli, sunt magis immateriales quam formae quae sunt in rebus naturalibus. Cum ergo formae naturales

sint causae formarum sibi similium, videtur quod multo fortius formae quae sunt in mente Angeli, produxerint formas rerum naturalium sibi similes. Diversitas autem rerum, et per consequens multitudo, est ex forma. Ergo videtur quod multitudo non processerit a Deo nisi mediantibus superioribus creaturis.

[59126] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 22 Praeterea, quidquid Deus facit, est unum. Ergo ab eo non est nisi unum; et ita ipse non erit causa multitudinis.

[59127] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 23 Praeterea, Deus non intelligit nisi unum: quia nihil intelligit extra se, ut probatur in XII Metaph. Sed ipse est causa rerum per intellectum suum. Ergo ipse non causat nisi unum.

[59128] De potentia, q. 3 a. 16 arg. 24 Praeterea, Anselmus dicit, quod creatura in Deo est creatrix essentia. Sed creatrix essentia est tantum una. Ergo et creatura in Deo est tantum una. Sed hoc modo creatur creatura a Deo secundum quod in ipso praecessit. Ergo a Deo non est nisi una tantum creatura; et sic a Deo non procedit multitudo.

[59129] De potentia, q. 3 a. 16 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Sapient. cap. XI, 21: *omnia in numero et pondere et mensura disposuisti, domine.* Sed numerus non est sine multitudine. Ergo a Deo procedit multitudo.

[59130] De potentia, q. 3 a. 16 s. c. 2 Praeterea, virtus Dei praecedit virtutem cuiuslibet alterius rei. Sed unum punctum potest esse principium multarum linearum. Ergo sic Deus, quamvis sit unus, potest esse principium creaturarum multarum.

[59131] De potentia, q. 3 a. 16 s. c. 3 Praeterea, illud quod est proprium uni in quantum est unum, maxime competit ei quod est maxime unum. Sed proprium est unitatis quod sit multitudinis principium. Ergo hoc maxime competit Deo quod est summe unum, quod ab eo multitudo procedat.

[59132] De potentia, q. 3 a. 16 s. c. 4 Praeterea, Boetius dicit in principio arithmeticae, quod secundum exemplar numeri Deus res in esse produxit. Sed exemplatum exemplari conformatur. Ergo produxit res sub multitudine et numero.

[59133] De potentia, q. 3 a. 16 s. c. 5 Praeterea, in Psal. CIII, 24, dicitur: *omnia in sapientia fecisti.* Sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quae per sapientiam fiunt, ordinem habere, et per consequens multitudinem. Ergo rerum multitudo a Deo processit.

[59134] De potentia, q. 3 a. 16 co. Respondeo. Dicendum, quod multa non posse procedere ab uno principio immediate et proprie, videtur esse ex determinatione causae ad effectum, ex qua videtur debitum et necessarium ut si est talis causa, talis effectus proveniat. Causae autem sunt quatuor, quarum duae, scilicet materia et efficiens, praecedunt causatum, secundum esse internum; finis vero etsi non secundum esse, tamen secundum intentionem; forma vero neutro modo, secundum quod est forma; quia cum per eam causatum esse habeat, esse eius simul est cum esse causati; sed in quantum etiam ipsa est finis, praecedit in intentione agentis. Et quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis inten-

tionis praeter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma eius est finis terminans operationem aedificatoris; non tamen ibi terminatur intentio eius, sed ad ulteriorem finem, quae est habitatio; ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio. Debitum igitur essendi tale causatum non potest esse ex forma in quantum est forma, quia sic concomitatur causatum; sed vel ex virtute causae efficientis, vel ex materia vel ex fine, sive sit finis intentionis, sive finis operationis. Non potest autem dici in Deo, quod effectus eius habeat debitum essendi ex materia. Nam cum ipse sit totius esse auctor, nihil quolibet modo esse habens praesupponitur eius actioni, ut sic ex dispositione materiae necesse sit dicere talem vel talem eius esse effectum. Similiter nec ex potentia effectiva. Nam cum eius activa potentia sit infinita, non terminatur ad unum nisi ad id quod esset aequale sibi, quod nulli effectui competere potest. Unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, quantum in se est, non terminatur ad hunc vel illum distantiae gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute activa talem vel talem effectum produci. Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est divina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter repraesentari vel eis totaliter communicari, ut sic possit dici, quod debitum sit talem vel talem Dei effectum esse, ut totaliter divinam bonitatem participet, sed possibile est effectum multis modis eam participare; unde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine necessitas sumitur, quando intentio finis compleri non potest vel omnino, vel inconvenienter, nisi hoc vel illo existente. Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quae est finis operationis. Ipsa enim cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum quod animam rationalem ei conferat et corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possumus dicere in universo. Quod enim Deus tale universum constituere voluerit, non est necessarium neque debitum, neque ex fine neque ex potentia efficientis, neque materiae, ut ostensum est. Sed supposito quod tale universum producere voluerit, necessarium fuit quod tales et tales creaturas produxerit, ex quibus talis forma universi consurgeret. Et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae; necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret; quasdam simplices, quasdam compositas; et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles. Hoc autem quidam philosophi non considerantes, diversimode a veritate deviaverunt. Quidam namque non intelligentes Deum universi esse auctorem, posuerunt materiam non ab alio existentem, et ex eius necessitate rerum diversitatem produci, vel secundum raritatem vel secundum spissitudinem materiae res diversificantes, ut antiquissimi naturalium philosophorum, qui tantum causam materialem perceperunt; vel secundum actionem alicuius causae efficientis, quae secundum diversitatem materiae diversos effectus producebat, sicut Anaxagoras posuit intellectum divinum, qui diversas res producebat, eas a commixtione materiae segregando, et sicut Empedocles, qui per amicitiam et litem, secundum diversitatem materiae diversos effectus vario modo distinctos vel coniunctos ponebat. Quorum falsitas apparet ex duobus. Primo ex hoc quod non ponebant omne esse a primo et summo ente effluere, quod in alia quaestione est ostensum. Secundo, quia secundum eos sequebatur quod partium universi distinctio et earum ordo essent a casu; quia sic necesse erat propter materiae necessitatem. Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Avicenna, et eius sequaces. Posuit enim, quod primum ens, in quantum intelligit se ipsum, producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat a simplicitate primi entis deficere, utpote in quantum potentialitas incepit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic in quantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior, in quantum vero intelligit potentiam suam procedit ab ea corpus caeli, quod movet; in quantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima caeli primi; et sic consequenter multiplicantur per multa media res diversae. Sed haec etiam positio stare non potest. Primo, quia ponit potentiam divinam terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia ponit alias substantias praeter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quaestione, art. 4, ostensum est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor ordinis universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non adscribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus. Alii vero circa debitum causae finalis erraverunt, sicut Plato, et eius sequaces. Posuit enim quod bonitati Dei ab eo intellectae et amatae debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quae sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt. Hoc enim universum est optimum eorum quae sunt; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset. Quidam etiam debitum causae formalis non attendentes, sed solum debitum divinae bonitatis, erraverunt, sicut Manichaei; qui cum considerarent Deum esse optimum, crediderunt a Deo esse tantum illas creaturas quae inter alias sunt optimae, scilicet spirituales et incorruptibiles; corporalia vero et corruptibilia alteri attribuerunt principio. Ex simili etiam fonte prodiit Origenis error, licet huic contrarius. Consideravit enim Deum esse optimum et iustum; unde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas et aequales existimavit, scilicet rationales creaturas; quibus ex libero arbitrio diversimode operantibus in bonum vel in malum, consecutum esse dicebat ut diversi gradus rerum in universo constituerentur, dicens: illas rationales creaturas quae ad Deum conversae sunt, in angelicam dignitatem esse promotas, et secundum diversos ordines, prout magis et minus meruerunt; e contrario vero ceteras rationales quae per liberum arbitrium peccaverunt, in inferiora dicit esse prolapsas, et corporibus alligatas; quasdam quidem soli, lunae et stellis, quae minus peccaverunt; quasdam vero corporibus hominum; quasdam in Daemones esse conversas. Uterque enim error ordinem universi praeterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes eius. Ex ipso enim ordine universi potuisset eius ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum differentia praecedente, oportuit diversos gradus creaturarum institui, ad hoc quod universum esset complementum (repraesentante universo per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina bonitate simpliciter et indistincte praeexistit) sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum si omnes partes unius conditionis existerent; sicut si omnes partes humani corporis essent oculus, aliarum enim partium deessent officia. Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum et finem suum non consequeretur, ut scilicet ab imbribus et caumatibus defendere posset. Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, nec propter potentiae limitationem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi.

[59135] De potentia, q. 3 a. 16 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quae quidem unitas diversitatem partium requirit, ut ostensum est.

[59136] De potentia, q. 3 a. 16 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquaeque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis, ut dictum est.

[59137] De potentia, q. 3 a. 16 ad 3 Ad tertium dicendum, quod malitia totaliter in non esse consistit; multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis. Sciendum autem, quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et huius unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa; sed removet unitatem totius. Sed malitia, quantum est in se, removet bonitatem, nullo modo eam constituens, nec ab ea constituta.

[59138] De potentia, q. 3 a. 16 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ens alio modo se habet ad ea quae sub ente continentur, et alio modo animal vel quodlibet aliud genus ad species suas. Species enim addit supra genus, ut homo supra animal, differentiam aliquam quae est extra essentiam generis. Animal enim nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur; sed ea quae continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam eius; unde non oportet quod illud quod est causa animalis in quantum est animal, sit causa rationalis in quantum huiusmodi. Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium.

[59139] De potentia, q. 3 a. 16 ad 5 Ad quintum dicendum, quod appropriatio causae ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturae ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei; sicut artificiata similantur artifici in quantum in eis exprimitur forma artis, et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit per formam suam, ita artifex per suum intellectum et voluntatem. Sic igitur Deus propria causa est uniuscuiusque creaturae, in quantum intelligit et vult unamquamque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse

plurium proprium, intelligendum est quando fit propriatio per adaequationem; quod in proposito non contingit.

[59140] De potentia, q. 3 a. 16 ad 6 Ad sextum dicendum, quod solutio patet ex dictis.

[59141] De potentia, q. 3 a. 16 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet sit quaedam similitudo creaturae ad Deum, non tamen adaequatio; unde non oportet, si unitas Dei caret omni multitudine et compositione, quod propter hoc oporteat talem esse creaturae unitatem.

[59142] De potentia, q. 3 a. 16 ad 8 Ad octavum dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam, tamen causa potest excedere effectum; et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere.

[59143] De potentia, q. 3 a. 16 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet eadem sit potentia in Deo generandi et creandi secundum rem, non tamen idem respectus in utraque connotatur: sed potentia generandi connotat respectum ad id quod procedit per naturam; et ideo oportet tantum unum esse; sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem; unde non oportet quod sit unum.

[59144] De potentia, q. 3 a. 16 ad 10 Ad decimum dicendum, quod non oportet, sicut dictum est, huiusmodi unitatem esse in creatura et in Deo; licet creatura Deum in unitate imitetur.

[59145] De potentia, q. 3 a. 16 ad 11 Ad decimumprimum dicendum, quod quamvis actio Dei sit una et simplex, quia est eius essentia; non tamen oportet quod sit unus tantum effectus, sed multi; quia ex actione divina procedit effectus secundum ordinem sapientiae et arbitrium voluntatis.

[59146] De potentia, q. 3 a. 16 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod quando exemplatum perfecte repraesentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum: et propter hoc filius, qui perfecte imitatur patrem, non potest esse nisi unus.

[59147] De potentia, q. 3 a. 16 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet forma intellectus divini sit una tantum secundum rem, est tamen multiplex ratione secundum diversos respectus ad creaturam, prout scilicet intelliguntur creaturae diversimode formam divini intellectus imitari.

[59148] De potentia, q. 3 a. 16 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod isti diversi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro, sed etiam in intellectu divino. Nec tamen diversa aliqua sunt in intellectu divino, in quibus Deus intelligat; quia intelligit tantum uno, quod est sua essentia; sed sunt ibi multa, ut ab ipso intellecta. Sicut enim nos intelligimus quod creatura potest Deum multipliciter imitari, ita et Deus hoc intelligit; et per consequens intelligit diversos respectus creaturae ad Deum.

[59149] De potentia, q. 3 a. 16 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod sicut Deus uno intelligit omnia, ita etiam et per unam apprehensionem. Nam actum intellectus oportet esse unum vel multos,

secundum unitatem vel multitudinem principii quo intelligitur.

[59150] De potentia, q. 3 a. 16 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet multitudo praeter multa, non sit nisi in ratione, multitudo tamen in multis est etiam in rerum natura: sicut etiam animal commune non est nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus: et propter hoc multitudinem et animalis naturam oportet reducere in Deum, sicut in causam.

[59151] De potentia, q. 3 a. 16 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quae sunt, non tamen respectu eorum quae Deus facere potest.

[59152] De potentia, q. 3 a. 16 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tenet quando id quod est ad finem potest totaliter et perfecte consequi finem per modum adaequationis; quod in proposito non contingit.

[59153] De potentia, q. 3 a. 16 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod illa ratio est Origenis, nec habet magnam efficaciam. Non enim est contra iustitiam quod inaequalia aequalibus dentur nisi quando alicui redditur debitum; quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, et secundum quod eius sapientia requirit.

[59154] De potentia, q. 3 a. 16 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod licet creaturae aliae sint Angelo inferiores, tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, in quantum per creationem producuntur in esse, utpote non ex praeiacenti materia factae. Et ideo omnes creaturae, quae non sunt factae ex praeiacenti materia, oportet dicere immediate a Deo esse creatas.

[59155] De potentia, q. 3 a. 16 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ea quae a Deo creantur, ab Angelis formas habere, cum omne esse sit a forma.

[59156] De potentia, q. 3 a. 16 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod licet quidquid Deus facit, in se sit unum, tamen haec unitas, ut dictum est, non removet omnem multitudinem, sed manet illa cuius unum est pars.

[59157] De potentia, q. 3 a. 16 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod verbum philosophi, cum dicit quod Deus nihil intelligit extra se, non est intelligendum quasi Deus ea quae sunt extra ipsum non intelligat; sed quia illa etiam quae extra ipsum sunt, non extra se, sed in se intuetur, quia per essentiam suam omnia alia cognoscit.

[59158] De potentia, q. 3 a. 16 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creaturae; et sic praesupponitur esse creaturae distinctum a creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse nisi secundum quod iam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturae a Deo distinguitur. Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in

cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur Ioannis I, 3: *quod factum est in ipso vita erat.* Quamvis autem hoc modo creatura in Deo existens sit divina essentia, non tamen per istum modum est ibi una tantum creatura, sed multae. Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas.

Articulus 17

[59159] De potentia, q. 3 a. 17 tit. 1 Decimoseptimo quaeritur utrum mundus semper fuerit

[59160] De potentia, q. 3 a. 17 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59161] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 1 Quia proprium semper consequitur id cuius est proprium. Sed, sicut dicit Dionysius, proprium est divinae bonitatis ad communicationem sui ea quae sunt vocare; quod quidem fit creaturas producendo. Cum ergo divina bonitas semper fuerit, videtur quod semper creaturas in esse produxerit; et ita videtur quod semper fuerit mundus.

[59162] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 2 Praeterea, Deus non denegavit alicui creaturae id cuius est capax secundum suam naturam. Sed aliquae creaturae sunt quarum natura est capax ut semper fuerit; sicut caelum. Ergo videtur quod hoc fuerit caelo collatum ut semper esset. Sed caelo existente oportet ponere alias creaturas esse, sicut probat philosophus, in II de caelo et mundo. Ergo videtur quod mundus fuerit semper. Probatio mediae. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem ut sit semper: quia si haberet virtutem ut esset aliquo tempore determinato tantum, non posset esse semper: et ita non esset incorruptibile. Caelum autem est incorruptibile. Ergo habet naturam quod sit semper.

[59163] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 3 Sed dicendum, quod caelum non est simpliciter incorruptibile; decideret enim in nihilum, nisi per virtutem Dei contineretur in esse.- Sed contra, non est reputandum aliquid esse possibile vel contingens, propter hoc quod eius destructio sequitur ex destructione consequentis; licet enim hominem esse animal sit necessarium, tamen destructio eius sequitur ad destructionem huius consequentis hominem esse substantiam. Non ergo videtur quod propter hoc possit dici caelum esse corruptibile, quia eius non esse sequitur ad aliquam positionem qua ponitur Deus suam continentiam subtrahere creaturis.

[59164] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 4 Praeterea, sicut Avicenna probat in sua Metaphysic., quilibet effectus, in comparatione ad suam causam est necessarius; quia si posita causa non necessario sequitur effectus, adhuc posita causa possibile erit effectum esse vel non esse; quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi per id quod est actu; unde oportebit quod praeter causam

praedictam sit aliqua alia causa quae faciat effectum prodire in actum ex potentia qua possibile erat ipsum esse vel non esse posita causa. Ex quo potest accipi, quod posita causa sufficienti necesse est ipsum poni. Sed Deus est causa sufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit semper, et mundus fuit semper.

[59165] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 5 Praeterea, omne quod est ante tempus, est aeternum; aevum enim non est ante tempus, sed incepit simul cum tempore. Sed mundus fuit ante tempus, fuit enim creatus in primo instanti temporis, quod constat esse ante tempus; dicitur enim Genes. I, 1: *in principio creavit Deus caelum et terram, id est in principio temporis.* Ergo mundus fuit ab aeterno.

[59166] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 6 Praeterea, idem manens idem, semper facit idem, nisi impediatur. Sed Deus semper idem manet, sicut in Ps. ci, 28, legitur: *tu autem idem ipse es.* Cum igitur in sua actione impediri non possit propter infinitatem suae potentiae, videtur quod semper idem faciat. Et ita, cum aliquando mundum produxerit, videtur quod etiam semper ab aeterno produxerit.

[59167] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 7 Praeterea, sicut homo necessario vult suam beatitudinem, ita Deus necessario vult suam bonitatem et quod ad eam pertinet. Sed ad bonitatem divinam pertinet productio creaturarum in esse. Ergo hoc Deus necessitate vult; et ita videtur quod ab aeterno producere creaturas voluerit, sicut voluit ab aeterno bonitatem suam esse.

[59168] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 8 Sed dicendum, quod ad bonitatem Dei pertinet quod creaturae producantur in esse, non autem quod producantur in esse ab aeterno.- Sed contra, maioris liberalitatis est aliquid citius dare quam tardius. Sed liberalitas divinae bonitatis est infinita. Ergo videtur quod ab aeterno esse creaturis dederit.

[59169] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit: *illud dico te velle quod facis si potes.* Sed Deus ab aeterno voluit mundum producere; alias fuisset mutatus, si accessisset ei nova voluntas mundi creandi. Cum ergo nulla impotentia ei conveniat, videtur quod ab aeterno mundum produxerit.

[59170] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 10 Praeterea, si mundus non semper fuit; antequam mundus esset, aut erat possibile ipsum esse, aut non. Si non erat possibile, ergo impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse; et sic nunquam fuisset in esse productus. Si autem possibile erat eum esse, ergo erat aliqua potentia respectu ipsius; et ita erat aliquod subiectum sive materia, cum potentia non nisi in subiecto esse possit. Sed si fuit materia fuit et forma; cum materia non possit omnino esse a forma denudata. Ergo fuit aliquod corpus compositum ex materia et forma, et ex consequenti fuit totum universum.

[59171] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 11 Praeterea, omne quod fit actu postquam fuit possibile fieri, educitur de potentia in actum. Si ergo mundum fuit possibile fieri, antequam esset, oportet dicere mundum eductum esse de potentia in actum; et ita materiam praecessisse, et fuisse aeternam: ex quo sequitur idem quod prius.

[59172] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 12 Praeterea, omne agens quod de novo incipit agere, movetur de potentia in actum. Sed hoc Deo non potest competere, cum ipse sit omnino immobilis. Ergo videtur quod ipse non incepit de novo agere, sed quod ab aeterno mundum produxerit.

[59173] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 13 Praeterea, agens per voluntatem, si incipit facere quod prius volebat, cum antea non fecisset, oportet ponere aliquid esse nunc inducens ipsum ad agendum, quod prius non inducebat; quod est quodammodo expergefaciens ipsum. Sed non potest dici quod aliquid aliud fuerit praeter Deum ante mundum, quod de novo eum induxerit ad agendum. Cum ergo ab aeterno voluerit mundum facere (alias voluntati eius aliquid accrevisset), videtur quod ab aeterno fecerit.

[59174] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 14 Praeterea, nihil movet voluntatem divinam ad agendum nisi bonitas eius. Sed bonitas divina semper eodem modo se habet. Ergo et voluntas Dei semper se habet ad productionem creaturarum; et ita ab aeterno creaturas produxit.

[59175] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 15 Praeterea, illud quod est semper in principio et in fine sui nunquam incipit nec desinit: quia unaquaeque res est post sui principium et ante sui finem. Sed tempus semper est in sui principio et in sui fine; nihil enim est temporis nisi instans, quod est finis praeteriti et principium futuri. Ergo tempus nunquam incipit nec desinit, sed semper est; et per consequens motus semper, et mobile semper, et totus mundus; tempus enim non est sine motu, nec motus sine mobili, nec mobile sine mundo.

[59176] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 16 Sed dicendum, quod primum instans temporis non est finis praeteriti, nec ultimum principium futuri.- Sed contra, nunc temporis semper consideratur ut fluens, et in hoc differt a nunc aeternitatis. Sed quod fluit, ab alio in aliud fluit. Ergo oportet omne nunc a priori nunc in posterius fluere. Ergo impossibile est esse aliquod primum vel ultimum nunc.

[59177] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 17 Praeterea, motus sequitur mobile, et tempus sequitur motum. Sed primum mobile, cum sit circulare, non habet principium neque finem: quia in circulo non est accipere principium et finem in actu. Ergo neque motus neque tempus habent principium; et sic idem quod prius.

[59178] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 18 Sed dicendum, quod licet ipsum corpus circulare non habeat principium magnitudinis, habet tamen principium durationis.- Sed contra, duratio motus sequitur mensuram magnitudinis: quia, secundum philosophum, quanta est magnitudo, tantum est et motus, et tantum tempus. Si ergo in magnitudine corporis circularis non est aliquod principium, nec in magnitudine motus et temporis erit principium, et per consequens nec in eorum duratione, cum eorum duratio, et praecipue temporis, sit eorum magnitudo.

[59179] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 19 Praeterea, Deus est causa rerum per scientiam suam. Scientia autem relative dicitur ad scibile. Cum igitur relativa sint simul natura, et scientia Dei sit aeterna, videtur quod res sint ab ipso ab aeterno productae.

[59180] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 20 Praeterea, aut Deus praecedit mundum natura tantum,

aut duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum sibi coaevum, videtur quod cum Deus fuerit ab aeterno, et creaturae fuerint ab aeterno. Si autem praecedit mundum duratione, si ergo est accipere aliquam durationem priorem duratione mundi, quae se habet ad durationem mundi ut prius ad posterius. Sed duratio quae habet prius et posterius est tempus. Ergo ante mundum fuit tempus, et per consequens motus et mobile; et sic idem quod prius.

[59181] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 21 Praeterea, Augustinus dicit: *Deum ab aeterno dominum non fuisse dicere nolo.* Sed quandocumque fuit dominus, habuit creaturam sibi subiectam. Ergo non est dicendum, quod creatura non fuerit ab aeterno.

[59182] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 22 Praeterea, Deus potuit mundum producere antequam produxerit; alias impotens fuisset. Scivit etiam ante producere; alias ignorans esset. Videtur etiam quod voluit, alias invidus fuisset. Ergo videtur quod non inceperit de novo producere creaturas.

[59183] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 23 Praeterea, omne quod est finitum, est communicabile creaturae. Sed aeternitas est quoddam finitum; alias nihil posset esse ultra aeternitatem: dicitur enim Exod. XV, 18: *dominus regnabit in aeternum et ultra.* Ergo videtur quod creatura fuerit aeternitatis capax; et sic conveniens fuit divinae bonitati quod creaturam ab aeterno produxerit.

[59184] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 24 Praeterea, omne quod incipit, habet mensuram suae durationis. Sed tempus non potest habere aliquam mensuram suae durationis: non enim mensuratur aeternitate, quia sic semper fuisset: nec aevo, quia sic in perpetuum duraret; nec tempore, quia nihil est mensura sui ipsius. Ergo tempus non incipit esse, et ita nec mobile nec mundus.

[59185] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 25 Praeterea, si tempus incepit esse, aut incepit esse in tempore, aut in instanti. Sed non incepit esse in instanti, quia in instanti tempus nondum est; nec iterum in tempore, quia sic nihil temporis ante temporis terminum esset; nihil enim rei est antequam res esse incipiat. Ergo tempus non incepit esse: et sic idem quod prius.

[59186] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 26 Praeterea, Deus ab aeterno fuit causa rerum: alias oporteret dicere, quod prius fuit causa in potentia, et postea in actu; et sic esset aliquid prius quod reduceret ipsum de potentia in actum, quod est impossibile. Nihil autem est causa, nisi causatum habeat. Ergo mundus fuit a Deo ab aeterno creatus.

[59187] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 27 Praeterea, verum et ens convertuntur. Sed multa sunt vera ab aeterno; sicut hominem non esse asinum, et mundum futurum esse, et multa similia. Ergo videtur quod multa sunt entia ab aeterno; et non solum Deus.

[59188] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 28 Sed dicendum, quod omnia ista sunt vera veritate prima, quae Deus est.- Sed contra, alia veritas est huius propositionis, mundum futurum esse, et huius, hominem non esse asinum: quia posito per impossibile quod una sit falsa, adhuc reliqua erit vera. Sed veritas prima non est alia et alia. Ergo non sunt vera veritate prima.

[59189] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 29 Praeterea, secundum philosophum in praedicamentis, ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Si igitur multae propositiones verae sint ab

aeterno, videtur quod res per eas signatae ab aeterno extiterint.

[59190] De potentia, q. 3 a. 17 arg. 30 Praeterea Deo idem est dicere quod facere; unde in Ps. 148, 5: *dixit, et facta sunt.* Sed dicere Dei est aeternum: alias filius qui est verbum patris non esset patri coaeternus. Ergo et facere Dei est aeternum, et ita mundus est factus ab aeterno.

[59191] De potentia, q. 3 a. 17 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Proverb. cap. VIII, 24, ex ore divinae sapientiae: *nondum erant abissi, et ego iam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant; ante omnes colles ego parturiebar; adhuc terram non fecerat et flumina et cardines orbis terrae.* Ergo cardines orbis terrae et flumina et terra non semper fuerunt.

[59192] De potentia, q. 3 a. 17 s. c. 2 Praeterea, secundum Priscinianum quanto tempore iuniores, tanto intellectu perspicaciores. Sed perspicacitas non est infinita. Ergo nec tempus quo perspicacitas creavit fuit infinitum, et per consequens nec mundus.

[59193] De potentia, q. 3 a. 17 s. c. 3 Praeterea, Iob XIV, 19: *alluvione paulatim terra consumitur.* Sed terra non est infinita. Si ergo fuisset tempus infinitum, iam totaliter esset consumpta: quod patet esset falsum.

[59194] De potentia, q. 3 a. 17 s. c. 4 Praeterea, constat Deum naturaliter esse mundo priorem, sicut causam effectu. Sed in Deo idem est duratio et natura. Ergo Deus duratione prior est mundo, et ita mundus non semper fuit.

[59195] De potentia, q. 3 a. 17 co. Respondeo. Dicendum quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides Catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut in quaestione alia est habitum, in operatione Dei non potest accipi aliquod debitum ex parte causae materialis, neque potentiae activae agentis, nec ex parte finis ultimi, sed solum ex parte formae quae est finis operationis, ex cuius praesuppositione requiritur quod talia existant qualia competunt illi formae. Et ideo aliter dicendum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale vel tale; unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis ut si quaeratur, quare quantitas caeli sit tanta et non maior, non potest huius ratio reddi nisi ex voluntate producentis. Et propter hoc etiam, ut Rabbi Moyses dicit, divina Scriptura inducit homines ad considerationem caelestium corporum, per quorum dispositionem maxime ostenditur quod omnia subiacent voluntati et providentiae creatoris. Non enim potest assignari ratio quare talis stella tantum a tali distet, vel aliqua huiusmodi quae in dispositione caeli consideranda occurrunt, nisi ex ordine sapientiae Dei; unde dicitur Is. XL, 26: *levate in excelsum oculos vestros;*

et videte quis creavit haec. Nec obstat, si dicatur quod talis quantitas consequitur naturam caeli vel caelestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas, quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quaestio de natura, quae est de quantitate; quamvis concedamus, quod natura caeli non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam. Non sic autem potest dici de tempore vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re, sicut et locus; unde etiam in caelo, in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis vel accidentis interius inhaerentis, est tamen in eo possibilitas respectu loci et situs, cum localiter moveatur; et etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu et in ubi; unde non potest dici, quod neque tempus neque ubi consequatur naturam eius, sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici Dei voluntate dependet quod praefigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse. Quidam vero non considerantes exitum universi a Deo, coacti sunt circa inceptionem mundi errare. Quidam namque causam agentem praetermittentes, solam materiam a nullo creatam ponentes, quae omnium causa esset, sicut antiquissimi naturales, necessario habuerunt dicere materiam semper fuisse. Cum enim nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse; et hi posuerunt vel mundum semper fuisse continue, quia non ponebant nisi naturaliter agentia quae determinabantur ad unum, ex quo oportebat quod semper idem effectus sequeretur; vel cum interruptione sicut Democritus; qui ponebat mundum vel mundos potius multoties fuisse compositos et dissolutos casu, propter causalem motum atomorum. Sed quia inconveniens videbatur quod omnes convenientiae et utilitates in rebus naturalibus existentes essent a casu, cum semper vel in pluribus inveniantur; quod tamen necesse erat sequi, si solum materia poneretur, et praecipue cum inveniatur quidam effectus ad quos causalitas materiae non sufficit; ideo alii posuerunt causam agentem, sicut Anaxagoras intellectum, et Empedocles amicitiam et litem. Sed tamen isti non posuerunt huiusmodi causas agentes universi esse, sed ad modum aliorum particularium agentium, quae agunt materiam transmutando de uno in aliud. Unde necesse erat eis dicere quod materia esset aeterna, utpote non habens causam sui esse; sed mundum incepisse: quia omnis effectus causae agentis per motum sequitur suam causam in duratione, eo quod effectus non est nisi in termino motus, ante quem est principium motus, cum quo simul oportet esse agens, a quo est principium motus. Aristoteles vero, considerans, quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod est particularis causae, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti, rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem; unde et in principio VIII Phys., mota quaestione de aeternitate motus, praemittit opiniones Anaxagorae et Empedoclis, contra quas disputare intendit. Sed sequaces Aristotelis considerantes exitum totius universi a Deo per suam voluntatem, et non per motum, conati sunt ostendere mundi aeternitatem per hoc quod voluntas non retardat facere quod intendit, nisi propter aliquam innovationem vel immutationem, saltem quam necesse est imaginari in successione temporis, dum vult facere hoc tunc et non prius. Sed isti etiam in defectum similem inciderunt in quem et praedicti. Consideraverunt enim primum agens ad similitudinem alicuius agentis quod suam actionem exercet in tempore quamvis per voluntatem agat; quod tamen non est causa ipsius temporis, sed tempus praesupponit. Deus autem est causa etiam ipsius temporis. Nam et ipsum tempus in universitate eorum quae a Deo facta sunt continetur; unde cum de exitu universi esse a Deo loquimur, non est considerandum, quod tunc et non prius fecerit. Ista enim consideratio tempus praesupponit ad factionem, non autem subiicit factioni. Sed si universitatis creaturae productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum quare tali tempori talem mensuram praefixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit quod caelum nec esset maius vel minus.

[59196] De potentia, q. 3 a. 17 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod bonitatis proprium est producere res in esse mediante voluntate, cuius est obiectum; unde non oportuit quod quandocumque fuit divina bonitas, res producerentur in esse, sed secundum dispositionem voluntatis divinae.

[59197] De potentia, q. 3 a. 17 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in corpore caelesti, cum sit incorruptibile, est virtus ut sit semper; sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit praeteritum, sed solum praesens vel futurum; nullus enim habet virtutem ad quod aliquid fecerit, quia quidquid non est factum, non potest factum fuisse; sed habet aliquis virtutem ad hoc ut nunc vel in posterum faciat; unde et virtus existendi semper, quae inest caelo, non respicit praeteritum, sed futurum.

[59198] De potentia, q. 3 a. 17 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest dici, simpliciter loquendo, caelum esse corruptibile propter hoc quod in non esse decideret, si a Deo non contineretur. Sed tamen quia creaturam contineri in esse a Deo, dependet ex immobilitate divina, non ex necessitate naturae, ut possit dici quod sit necessarium absolute, cum sit necessarium solum ex suppositione divinae voluntatis, quae hoc immobiliter statuit, potest concedi secundum quid corruptibile esse caelum, cum hac scilicet conditione, si Deus ipsum non contineret.

[59199] De potentia, q. 3 a. 17 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem, sive sit causa naturalis, sive voluntaria. Sed non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate, ut supra dictum est, unde necessarium est effectum divinum sequi non quandocumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset, et secundum modum eumdem quo voluit ut esset.

[59200] De potentia, q. 3 a. 17 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ante tempus aliquid esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ante totum tempus, et ante omne id quod est temporis; et sic mundus non fuit ante tempus, quia instans in quo incepit mundus, licet non sit tempus, est tamen aliquid temporis, non quidem ut pars, sed ut terminus. Alio modo intelligitur aliquid esse ante tempus,

quia est ante temporis completionem; quod non completur nisi in instanti ante quod est aliud instans; et sic mundus est ante tempus. Non autem oportet propter hoc quod sit aeternus; quia nec ipsum instans temporis quod sic est ante tempus est aeternum.

[59201] De potentia, q. 3 a. 17 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum omne agens agat sibi simile, oportet quod effectus hoc modo sequatur a causa efficaciter operante, quod similitudinem causae retineat. Sicut autem quod est a causa naturaliter agente, retinet similitudinem eius prout habet formam similem formae agentis; ita quod est ab agente voluntario, retinet similitudinem eius, prout habet formam similem causae, secundum quod hoc producitur in effectu quod est in voluntatis dispositione, ut patet de artificiato respectu artificis. Voluntas autem non disponit solum de forma effectus, sed de loco, duratione, et omnibus conditionibus eius; unde oportet quod effectus voluntatis tunc sequatur quando voluntas disponit, non quando voluntas est. Non enim secundum esse, sed secundum id quod voluntas disponit, effectus voluntati similatur. Licet igitur voluntas semper sit eadem, non tamen oportet quod semper ex ea effectus sequatur.

[59202] De potentia, q. 3 a. 17 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus de necessitate vult suam bonitatem et omne id sine quo sua bonitas esse non potest. Tale autem non est creaturarum productio; unde ratio non sequitur.

[59203] De potentia, q. 3 a. 17 ad 8 Ad octavum dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterant manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint; quia in hoc manifeste apparet quod ab alio eductae sunt in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturae omnino divinae subiacent voluntati.

[59204] De potentia, q. 3 a. 17 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Deus aeternam voluntatem habuit de mundi factione; non tamen ut mundus semper fieret, sed ut tunc fieret quando fecit.

[59205] De potentia, q. 3 a. 17 ad 10 Ad decimum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum fieri, non quidem aliqua potentia passiva, sed solum per potentiam activam agentis. Vel potest dici, quod fuit possibile non per aliquam potentiam, sed quia termini non sunt invicem discohaerentes, huiusmodi scilicet propositionis: mundus est. Sic enim dicitur esse aliquid possibile secundum nullam potentiam, ut patet per philosophum, in V Metaph.

[59206] De potentia, q. 3 a. 17 ad 11 Et per hoc patet solutio ad undecimum.

[59207] De potentia, q. 3 a. 17 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod incipit agere actione nova; sed Dei actio est aeterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formae, quae est actionis principium; sicut aliquid est calefactum per calefactionem ignis, ad modum caloris ignis.

[59208] De potentia, q. 3 a. 17 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de

agente quod ita facit effectum suum in tempore, quod tamen non est temporis causa; quod in Deo locum non habet, ut ex supra dictis, patet.

[59209] De potentia, q. 3 a. 17 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod si motus proprie accipiatur, divina voluntas non movetur; sed metaphorice loquendo dicitur moveri a suo volito; et sic sola Dei bonitas movet ipsam, secundum quod Augustinus dicit quod Deus movet se ipsum sine loco et tempore. Nec tamen sequitur quod quandocumque fuit bonitas eius, tunc esset creaturarum productio; quia creaturae non procedunt a Deo ex debito vel necessitate bonitatis, cum divina bonitas creaturis non egeat, nec per eas ei aliquid accrescat, sed ex simplici voluntate.

[59210] De potentia, q. 3 a. 17 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod cum prima successio temporis causetur ex motus successione, ut dicitur in IV Phys., secundum hoc verum est quod omne instans et est principium et finis temporis, dicendum quod verum est quod omne momentum est principium et finis motus; unde si supponamus motum non semper fuisse nec semper futurum esse, non oportebit dicere quod quodlibet instans sit principium et finis temporis; sed erit aliquod instans quod est tantum principium, et aliquod quod tantum finis. Unde patet quod ratio ista est circularis, et propter hoc non est demonstratio; sed tamen est efficax secundum intentionem Aristotelis, qui eam inducit contra positionem, ut dictum est, in corp. art. Multae enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quae ab adversariis ponuntur, quae non sunt efficaces simpliciter.

[59211] De potentia, q. 3 a. 17 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod instans semper consideratur ut fluens, sed non semper ut fluens ab aliquo in aliquid, sed quandoque ut fluens ab aliquo tantum, sicut ultimum instans temporis; quandoque ut fluens in aliquid tantum, sicut primum instans.

[59212] De potentia, q. 3 a. 17 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod illa ratio non probat quod motus semper fuerit, sed quod motus circularis possit esse semper, quia ex mathematicis non potest aliquid efficaciter de motu concludi; unde Aristoteles, non probat ex circulatione motus, eius aeternitatem; sed supposito quod sit aeternus, ostendit quod est circularis; quia nullus alius motus potest esse aeternus.

[59213] De potentia, q. 3 a. 17 ad 18 Et per hoc patet responsio ad decimumoctavum.

[59214] De potentia, q. 3 a. 17 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita se habet scientia Dei ad creaturas. Nam scientia Dei est causa creaturarum, sicut et scibile est causa scientiae nostrae; unde sicut scibile potest esse, scientia nostra non existente, ut dicitur in praedicamentis, ita Dei scientia esse potest, scibili non existente.

[59215] De potentia, q. 3 a. 17 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod Deus praecedit mundum duratione, non quidem temporis, sed aeternitatis, quia esse Dei non mensuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale, sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia, aeternitate existente, potuisse revolvi ante temporis inceptionem.

[59216] De potentia, q. 3 a. 17 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod si relatio dominii intelligatur consequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat, sic non est ab aeterno dominus. Si autem intelligatur consequi ipsam potestatem gubernandi, sic competit ei ab aeterno. Nec tamen oportet creaturas ab aeterno ponere, nisi in potentia.

[59217] De potentia, q. 3 a. 17 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratione illa utitur Augustinus, ad probandum coaeternitatem et coaequalitatem filii ad patrem; quae tamen ratio non est efficax de mundo; quia cum natura filii sit eadem cum patre, requirit aeternitatem et aequalitatem patris; quae si sibi subtraheretur, invidiae esset. Non autem hoc requirit natura creaturae; et ideo non est simile.

[59218] De potentia, q. 3 a. 17 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod secundum Graecos dicitur: *dominus regnavit in saeculum saeculi, et adhuc*; quod exponens Origenes in Glossa, dicit, quod *saeculum* intelligitur spatium unius generationis, cuius finis notus est nobis: per *saeculum saeculi* immensum spatium temporis, quod finem habet, tamen nobis ignotum; sed *adhuc* ultra illud, regnum Dei extenditur. Et sic *aeternum* exponitur pro tempore diuturno. Anselmus autem in Proslog., exponit *aeternum* pro aevo, quod nunquam finem habet; et tamen ultra illud Deus esse dicitur propter hoc: primo, quia aeviterna possunt intelligi non esse. Secundo, quia non essent, nisi a Deo continerentur; et sic de se non sunt. Tertio, quia non habent totum esse suum simul, cum in eis sit aliqua mutationis successio.

[59219] De potentia, q. 3 a. 17 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod pro tanto oportet illud quod incipit, habere mensuram durationis, quia incipit per motum. Sic autem tempus non incipit per creationem, unde ratio non sequitur; et tamen potest dici, quod omnis mensura in suo genere seipsa mensuratur, sicut linea per lineam, et similiter tempus per tempus.

[59220] De potentia, q. 3 a. 17 ad 25 Ad vicesimumquintum dicendum, quod tempus non se habet sicut permanentia, quorum substantia est tota simul; unde non oportet quod totum tempus sit quando incipit esse; et sic nihil prohibet dicere, quod tempus incipit in instanti esse.

[59221] De potentia, q. 3 a. 17 ad 26 Ad vicesimumsextum dicendum, quod actio Dei est aeterna, sed effectus non est aeternus, ut supra dictum est; unde licet Deus non semper fuerit causa, cum non semper fuerit effectus, non tamen sequitur quod non fuerit causa in potentia, quia actio eius semper fuit, nisi potentia ad effectum referatur.

[59222] De potentia, q. 3 a. 17 ad 27 Ad vicesimumseptimum dicendum, quod secundum philosophum, verum est in mente, non in rebus; est enim adaequatio intellectus ad res. Unde omnia quae fuerunt ab aeterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quae est aeterna.

[59223] De potentia, q. 3 a. 17 ad 28 Ad vicesimumoctavum dicendum, quod omnia illa quae ab aeterno dicuntur esse vera, non sunt alia et alia veritate vera, sed una et eadem divini intellectus veritate, ad diversas tamen res in proprio esse futuras relata; et sic ex diversa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate designari.

[59224] De potentia, q. 3 a. 17 ad 29 Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum etiam philosophi intelligitur de oratione existente in nostro intellectu vel in nostra pronuntiatione; veritas enim nostri intellectus vel verbi, ab existentia rei causatur. Sed e converso veritas divini intellectus est causa rerum.

[59225] De potentia, q. 3 a. 17 ad 30 Ad tricesimum dicendum, quod ex parte ipsius Dei facere non importat aliquid quod sit aliud quam suum dicere; non enim actio Dei est accidens, sed eius substantia; sed facere importat effectum actualiter existentem in propria natura, quod per dicere non importatur.

[59226] De potentia, q. 3 a. 17 ad s. c. Argumenta vero quae obiiciuntur in contrarium, licet verum concludant, non tamen necessario, praeter primum, quod ex auctoritate procedit. Argumentum enim perspicacitatis secundum temporis cursum, non ostendit tempus quandoque incepisse. Potuit enim esse quod scientiarum studia pluries fuerint intermissa, et postmodum post longa tempora quasi de novo incepta, ut philosophus etiam dicit. Terra etiam non ita per illuvionem ex una parte consumitur, quin etiam per mutuam elementorum conversionem ex parte alia augmentetur; duratio etiam Dei, licet sit idem quod eius natura secundum rem, tamen differt ratione; unde non oportet quod sit prior duratione, si est prior natura.

Articulus 18

[59227] De potentia, q. 3 a. 18 tit. 1 Decimoctavo quaeritur utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem

[59228] De potentia, q. 3 a. 18 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59229] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 1 Quia Gregorius Nazianzenus dicit, quod Deus primum excogitavit angelicas virtutes et caelestes; et excogitatio fuit opus eius. Ergo prius fecit Angelos quam mundum visibilem conderet.

[59230] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 2 Sed dicendum, quod ly primum dicit ordinem naturae, non durationis.- Sed contra, Damascenus ibidem ponit super hoc duas opiniones: quarum una ponit, Angelos primum fuisse creatos, alia vero dicit contrarium. Sed nulla unquam opinio posuit, quin Angeli natura priores essent visibilibus creaturis. Ergo oportet quod intelligatur de ordine durationis.

[59231] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 3 Praeterea, Basilius dicit in principio Hexameron: *erat*

quaedam natura ante hunc mundum intellectui nostro contemplabilis; quod postmodum exponit de Angelis; ergo videtur quod ante hunc mundum Angeli sint creati.

[59232] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 4 Praeterea, ea quae cum mundo visibili facta sunt, Scriptura in principio Genesis prosequitur. Sed de Angelis nullam facit mentionem. Ergo videtur quod Angeli non fuerunt creati cum mundo, sed ante mundum.

[59233] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 5 Praeterea, illud quod ordinatur ad perfectionem alicuius sicut ad finem, est eo posterius. Sed mundus visibilis ordinatur ad perfectionem intellectualis naturae: quia, ut Ambrosius dicit, Deus, qui natura invisibilis est, opus visibile fecit, per quod cognosci posset. Et non nisi a rationali creatura. Ergo rationalis creatura facta est ante mundum visibilem.

[59234] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 6 Praeterea, quidquid est ante tempus, est ante mundum visibilem: quia tempus cum mundo visibili incepit. Sed Angeli creati sunt ante tempus: non enim fuit tempus ante diem; Angeli autem creati sunt ante diem, ut Augustinus dicit. Ergo Angeli creati sunt ante mundum visibilem.

[59235] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 7 Praeterea, Hieronymus dicit super epistolam ad Titum, cap. I: *sex millia necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius aeternitates, quanta tempora fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli Deo servierunt, et eo iubente substiterunt?* Sed mundus visibilis cum nostro tempore incepit. Ergo Angeli ante mundum visibilem fuerunt.

[59236] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 8 Praeterea, sapientis est ordinate suum effectum producere. Sed Angeli praecedunt nobilitatem creaturarum visibilium. Ergo a sapientissimo artifice Deo, primo debuerunt produci in esse.

[59237] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 9 Praeterea, Deus, in quantum bonus est, suae bonitatis alios participes facit. Sed huius dignitatis capaces erant Angeli, quod creaturam visibilem duratione praecederent. Ergo videtur hoc eis per summam Dei bonitatem collatum.

[59238] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 10 Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia maioris mundi similitudinem gerit. Sed in homine pars eius nobilior ante alias partes formatur, scilicet cor, ut philosophus dicit. Ergo videtur quod Angeli, qui sunt nobilior pars maioris mundi, ante visibiles creaturas sint conditi.

[59239] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 11 Praeterea, ut Augustinus dicit, in opere secundae diei et deinceps tripliciter Scriptura rerum factionem commemorat. Dicit enim primo: *dixit Deus, fiat firmamentum.* Secundo: *et factum est ita.* Tertio vero: *fecit Deus firmamentum.* Quorum primum refertur ad esse rerum in verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica, prout Angeli accipiunt cognitionem creaturae fiendae; tertium vero ad esse creaturae in propria natura. Sed quando creatura visibilis erat fienda, nondum erat. Ergo Angeli fuerunt et habuerunt cognitionem naturae visibilis antequam esset.

[59240] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 12 Sed dicendum, quod hic intelligitur de factione creaturae quantum ad eius formationem, non quantum ad primam creationem.- Sed contra, secundum opin-

ionem Augustini, creatio naturae visibilis non praecedit tempore eiusdem formationem. Si ergo Angelus fuit ante formationem creaturae visibilis, fuit et ante eius creationem.

[59241] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 13 Praeterea, dicere Dei est causa creaturae fiendae; quod non videtur posse intelligi de aeterna verbi genitura quia illa ab aeterno fuit, nec per vices temporum repetitur; cum tamen in singulis diebus Scriptura repetat Deum aliquid dixisse. Nec etiam potest intelligi de locutione corporali; tum quia nondum erat homo, qui vocem Dei loquentis audiret; tum etiam quia oportuisset ante lucis formationem aliquod aliud corporeum formatum fuisse, cum vox corporalis non fiat nisi per alicuius corporis formationem. Ergo videtur quod intelligatur de spirituali locutione qua Deus ad Angelos loquitur; et sic videtur quod Angelorum cognitio praesupponatur ut causa ad creaturarum visibilium productionem.

[59242] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 14 Praeterea ut supra dictum est, sacra Scriptura tripliciter actionem rerum commemorat: quorum primum pertinet ad esse rerum in verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica; tertium in propria natura. Sed primum horum praecedit secundum et duratione et causa. Ergo similiter secundum praecedit tertium duratione et causa, scilicet cognitio angelica existentiam visibilis creaturae.

[59243] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 15 Praeterea, non minus requiritur ordo in exitu rerum a principio quam in reductione earum in finem. Sed in reducendo res in finem, haec est lex divinitatis statuta, ut Dionysius dicit, quod ultima reducantur in finem per media. Ergo simpliciter creaturae corporales quae sunt infimae, procedunt a Deo per angelicas creaturas, quae sunt mediae; et sic Angeli corporales creaturas praecedunt, sicut causae effectum.

[59244] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 16 Praeterea, eis quae sunt omnino disparata, non competit associatio. Sed Angeli et creaturae visibiles sunt omnino disparata. Ergo non sunt associati in creatione, ut simul fierent. Inordinatum etiam esset quod Angeli post creaturas visibiles fierent. Ergo ante creaturas visibiles sunt conditi.

[59245] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 17 Praeterea, Eccli. I, 4, dicitur: *primo omnium creata est sapientia*; quod non potest intelligi de filio Dei, qui est patris sapientia; cum ipse non sit creatus, sed genitus. Ergo sapientia angelica, quae est creatura, est ante omnia alia facta.

[59246] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 18 Praeterea Hilarius dicit in Lib. de Trinitate: *quid mirum, si dominum nostrum Iesum Christum ante saecula fuisse confiteamur, cum etiam Deus Angelos fecerit ante mundum?* Sed Dei filius non solum ordine dignitatis, sed etiam durationis omnia saecula praecessit. Ergo et Angeli mundum visibilem.

[59247] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 19 Praeterea, creatura angelica media est inter naturam divinam et corpoream: aevum etiam, quod est Angeli mensura, medium est inter aeternitatem et tempus. Sed Deus sua aeternitate fuit ante Angelos et visibilem creaturam. Ergo et Angeli suo aevo fuerunt ante mundum visibilem.

[59248] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 20 Praeterea, Augustinus dicit, quod Angeli semper fuerunt.

Sed non potest dici quod creatura corporalis semper fuerit. Ergo Angeli fuerunt ante corpoream creaturam.

[59249] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 21 Praeterea, motus creaturae corporeae peraguntur per ministerium spiritualis creaturae, ut patet per Augustinum, et per Gregorium. Sed motor praecedit mobile. Ergo Angeli fuerunt ante visibiles creaturas.

[59250] De potentia, q. 3 a. 18 arg. 22 Praeterea, Dionysius assimilat actionem divinam in res, actioni ignis in corpora quae ab igne patiuntur. Sed ignis prius agit in corpora propinqua quam in remota. Ergo et divina bonitas primo produxit creaturas angelicas sibi propinquas, quam creaturas corporeas magis ab eo distantes; et sic Angeli ante mundum fuerunt.

[59251] De potentia, q. 3 a. 18 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in principio Genes. I, 1: *in principio creavit Deus caelum et terram*; ubi Glossa Augustini dicit, quod per *caelum* intelligitur natura angelica, per *terram* vero natura corporalis. Ergo Angeli simul cum natura corporali fuerunt facti.

[59252] De potentia, q. 3 a. 18 s. c. 2 Praeterea, Glossa Strabonis ibidem dicit, quod per *caelum* ibi intelligitur caelum Empyreum, quod mox factum sanctis Angelis est repletum. Ergo Angeli simul fuerunt facti cum caelo Empyreo, quod est visibilis creatura.

[59253] De potentia, q. 3 a. 18 s. c. 3 Praeterea, homo minor mundus dicitur, quia habet similitudinem maioris mundi. Sed in homine simul fit corpus et anima. Ergo et in mundo maiori simul fit angelica et corporalis creatura.

[59254] De potentia, q. 3 a. 18 co. Respondeo. Dicendum quod in hoc omnes Catholici doctores consenserunt, quod Angeli non semper fuerunt, utpote de nihilo in esse producti. Quidam tamen posuerunt Angelos non simul cum mundo visibili, sed ante mundum visibilem incepisse. Ad hoc autem ponendum diversis rationibus sunt moti. Quidam namque aestimaverunt creaturas corporeas non esse productas ex prima Dei intentione, sed occasionem eas producendi ex merito vel demerito spiritualis creaturae Deum habuisse dixerunt. Posuit enim Origenes, a principio simul creatas esse omnes creaturas immateriales et rationales, et eas fuisse aequales, divina iustitia hoc exigente. Non enim videtur quod inaequalitas possit esse in datis, iustitia servata, nisi propter meriti vel demeriti diversitatem. Unde diversitatem creaturarum (quam videmus) praecessisse posuit meriti et demeriti diversitatem, ut secundum quod spiritualium creaturarum quaedam magis Deo adhaeserunt, in altiores ordines Angelorum sint promotae; quae vero magis peccaverunt, grossioribus et ignobilioribus corporibus sint alligatae; quasi ipsa meritorum diversitas exegerit diversos gradus corporum a Deo produci. Hanc autem positionem Augustinus reprobat. Causam enim creaturarum condendarum, tam spiritualium quam corporalium, constat nihil aliud esse quam Dei bonitatem, inquantum creaturae suae, sua bonitate creatae, bonitatem increatam secundum suum modum repraesentant. Propter quod Scriptura dicit de singulis Dei operibus, et postmodum de omnibus simul: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*; quasi diceret, quod ad hoc Deus creaturas condidit, quod bonitatem haberent. Secundum autem opinionem praedictam non ad hoc

conditae fuissent creaturae corporales quia bonum esset eas esse, sed ut malitia spiritualis creaturae puniretur. Sequeretur etiam quod ordo universi quem nunc videmus a casu existeret, in quantum accidit quod diversae rationales creaturae diversimode peccaverunt. Si enim omnes peccassent aequaliter, nulla diversitas naturarum in corporibus esset, secundum eos. Unde hac positione remota, alii ex consideratione naturae spiritualium substantiarum, quae est dignior omni natura corporali, posuerunt spirituales substantias ante corporales conditas esse; ut sicut natura spiritualis creata, media est ordine naturae inter Deum et creaturam corporalem, ita etiam sit media duratione. Haec autem opinio cum fuerit magnorum doctorum, scilicet Basilii, Gregorii Nazianzeni, et quorumdam aliorum, non est tamquam erronea reprobanda. Sed si diligenter consideretur alia opinio, quae est Augustini et aliorum doctorum, quae etiam modo communiter tenetur, rationabilior invenitur. Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam in quantum sunt pars universi; et haec consideratio eorum intantum est magis attendenda, in quantum bonum universi praeeminet bono cuiuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur Angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio. Si autem seorsum essent Angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturae corporalis, quasi aliud universum per se constituentes. Unde dicendum est, quod Angeli simul cum creatura corporali sunt conditi; tamen sine alterius opinionis praeiudicio.

[59255] De potentia, q. 3 a. 18 ad 1 Et per hoc patet responsio ad tria prima: quia procedunt secundum mediam opinionem.

[59256] De potentia, q. 3 a. 18 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut Basilius dicit in primo Hexameron, Moyses legislator in principio Genesis exordium visibilis creaturae incepit exponere praetermissa creatura spirituali quae ante fuerat condita, de qua mentionem non fecit, quia rudi populo loquebatur, qui ad spiritualia capienda idoneus non erat. Secundum Augustinum vero creaturam spiritualem per caelum intelligit, sicut per terram creaturam corporalem, cum dicit: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Quare autem sub metaphora caeli et non expresse creationem Angelorum tradidit, potest eadem ratio assignari quae et supra, scilicet ex populi ruditate, et iterum ad vitandam idololatriam in quam proni erant; ad quam daretur eis occasio si plures substantiae spirituales ponerentur praeter unum Deum, quae essent caelo nobiliores; et praecipue cum huiusmodi substantiae a gentilibus dii dicerentur. Secundum vero Strabonem, et alios priores, per caelum quod in auctoritate inducta ponitur, intelligitur caelum Empyreum quod est habitaculum sanctorum Angelorum, per metonymiam sicut quando ponitur continens pro contento.

[59257] De potentia, q. 3 a. 18 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut dicit Augustinus, Angeli non cognoscunt Deum ex visibilibus creaturis; unde creaturae visibiles non sunt factae ut Deum ostenderent Angelis, sed rationali creaturae quae est homo; unde ex hoc probatur homo esse finis creaturarum. Finis autem, licet sit prius in intentione, est tamen ultimus in operatione; unde et homo ultimo factus fuit.

[59258] De potentia, q. 3 a. 18 ad 6 Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum, creatio

caeli et terrae non praecessit duratione lucis formationem seu productionem; et ideo non intelligit quod creatio spiritualis naturae fuerit ante primum diem duratione, sed quodam naturae ordine; quia substantia spiritualis et materia informis secundum suam essentiam considerata, alterationibus temporum non subiacent; unde per hoc etiam haberi non potest quod creatura spiritualis sit facta ante corporalem, quia etiam ante lucis factionem agitur de creatione creaturae corporalis, quae per terram intelligitur. Secundum vero alios creatio caeli et terrae ad primum diem pertinet; quia cum caelo et terra creatum est tempus; licet distinctio temporum quantum ad diem et noctem inceperit per lucem: unde tempus ponitur unum de quatuor primo creatis, quae sunt natura angelica, caelum Empyreum, materia informis et tempus.

[59259] De potentia, q. 3 a. 18 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum.

[59260] De potentia, q. 3 a. 18 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si unaquaeque creatura produceretur ut existens per se absolute; sic enim conveniens esset ut unaquaeque separatim crearetur secundum gradum suae bonitatis. Sed quia omnes creaturae producuntur ut partes unius universi, conveniens est ut omnes simul producantur ad unum universum constituendum.

[59261] De potentia, q. 3 a. 18 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet ad aliquam dignitatem creaturae spiritualis pertineret, si ante creaturam visibilem esset creata; non tamen competeret dignitati et unitati universi.

[59262] De potentia, q. 3 a. 18 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet cor ante alia membra formetur, tamen totius corporis animalis est una continua generatio, non quod seorsum una generatione formetur cor, et postmodum successive aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus interiectis. Hoc autem non potest dici in creatione Angelorum et corporalium creaturarum, quod una productione sint condita, scilicet spiritualis creatura ante corporalem, quasi continue universum sit productum; producere enim successive est in producendis his quae ex materia producuntur, in qua est una pars vicinior complemento quam alia; unde in prima rerum creatione successio locum non habet, etsi in formatione rerum ex materia creata possit locum habere; unde et doctores qui posuerunt Angelos ante mundum creatos, posuerunt omnino distinctam creationem Angelorum et corporum, et multam durationem mediam intervenisse. Et praeterea cor necesse est in animali prius formari, quia virtus cordis operatur ad formationem aliorum membrorum. Creatura autem spiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum, cum solius Dei sit creare. Unde et Commentator imponit Platoni, quod dixerit, quod Deus primo creavit Angelos, et postea commisit eis creationem corporalium creaturarum.

[59263] De potentia, q. 3 a. 18 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de factione creaturarum corporalium, non quantum ad primam creationem, sed quantum ad formationem.

[59264] De potentia, q. 3 a. 18 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sustinendo quod omnia sint simul creata in forma et materia, creatura spiritualis dicitur habuisse cognitionem creaturae

corporalis fiendae, non quia eius formatio esset tempore futura, sed quia cognoscebatur ut futura, prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in principiis ex quibus fit, potest dici eam cognoscere ut fiendam.

[59265] De potentia, q. 3 a. 18 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod dicere Dei intelligitur de aeterna verbi Dei generatione, in quo ab aeterno fuit ratio omnium creaturarum condendarum. Nec tamen ideo frequenter repetitur in singulis operibus, *dixit Deus*, quasi temporaliter dixerit; sed quia licet verbum in se sit unum, tamen in eo est propria ratio singularum creaturarum. Sic ergo singulis operibus praemittitur Dei verbum sicut propria ratio operis fiendi, ne facto opere necesse sit quaerere quare tale opus sit factum, cum ante operis conditionem sit dictum, *dixit Deus*; sicut cum aliquis volens assignare alicuius rei causam, incipit a causae cognitione.

[59266] De potentia, q. 3 a. 18 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod esse rerum in verbo est causa esse rerum in propria natura; sed esse rerum in cognitione angelica non est causa esse rerum in propria natura; et ideo non est simile.

[59267] De potentia, q. 3 a. 18 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod res in finem ordinatur per suam operationem. Non autem producitur in esse per suam operationem, sed solum per operationem causae agentis. Unde magis est conveniens quod creaturae superiores cooperentur Deo in reducendo creaturas inferiores in finem, quam in earum productione.

[59268] De potentia, q. 3 a. 18 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet creaturae corporales et spirituales sint disparatae secundum proprias naturas, tamen sunt connexae secundum ordinem universi; et ideo oportuit quod simul crearentur.

[59269] De potentia, q. 3 a. 18 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod illa auctoritas Eccli., secundum Augustinum, intelligitur de sapientia creata quae est in natura angelica, quae tamen secundum ipsum non prius creata est tempore sed dignitate. Secundum vero Hilarium in Lib. de synodis intelligitur de sapientia increata, quae est filius Dei; quae quidem simul dicitur et creata et genita, ut patet Prov. VIII, 22, sq., et in diversis Scripturae locis, ut omnis imperfectio a nativitate filii Dei excludatur. In creatione enim attenditur imperfectio ex parte creati, in quantum de nihilo in esse educitur; sed perfectio ex parte creantis, qui absque sui immutatione creaturas producit. In nativitate vero est e contrario; quia importatur perfectio ex parte nati in quantum accipit naturam generantis; sed imperfectio ex parte generantis secundum modum inferioris generationis, in quantum generat cum sui immutatione, vel divisione suae substantiae. Et ideo simul filius Dei et creatus et genitus dicitur, ut per creationem excludatur generantis mutatio, et ex nativitate geniti imperfectio, ut ex utroque unus intellectus constituatur perfectus.

[59270] De potentia, q. 3 a. 18 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod Hilarius loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum.

[59271] De potentia, q. 3 a. 18 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod Deus est causa naturae angelicae; non autem natura angelica causa est naturae corporalis; et ideo non est simile.

[59272] De potentia, q. 3 a. 18 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod Angeli dicuntur semper fuisse, non quia ab aeterno fuerunt, sed quia omni tempore fuerunt: quia quandocumque fuit tempus, fuerunt Angeli. Et per hunc etiam modum creaturae corporales semper fuerunt.

[59273] De potentia, q. 3 a. 18 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod motor non de necessitate praecedit tempore mobile, sed dignitate, sicut patet in anima et corpore.

[59274] De potentia, q. 3 a. 18 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod in actione ignis in corpora, duplex ordo est considerandus; scilicet situs, et temporis. Ordo situs est in omni actione eius eo quod omnis actio eius est situalis et in corpora sibi magis propinqua plenius suam actionem exercet; unde ulterius procedendo in tantum debilitatur eius effectus, quod tandem totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni eius actione, sed solum in illa qua agit per motum. Unde cum ignis illuminet et calefaciat corpora, in calefactione servatur ordo situs et temporis; sed in illuminatione, quae non est motus sed terminus motus, attenditur tantum ordo situs. Quia ergo actio Dei quantum ad creationem est absque motu, non attenditur similitudo quantum ad ordinem temporis, sed solum quantum ad ordinem situs. Item enim est in actione spirituali diversus gradus naturae, quod in actione corporali diversus situs. Quantum ergo ad hoc attenditur similitudo Dionysii, quod sicut ignis in corpora sibi vicina plenius suam virtutem effundit, ita Deus rebus sibi propinquioribus gradu dignitatis, copiosius suam bonitatem distribuit.

Articulus 19

[59275] De potentia, q. 3 a. 19 tit. 1 Decimonono quaeritur utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem

[59276] De potentia, q. 3 a. 19 tit. 2 Et videtur quod non.

[59277] De potentia, q. 3 a. 19 arg. 1 Quaecumque enim ita se habent quod duo ex ipsis non possunt esse in uno loco distincta, requirunt loci diversitatem. Sed duo Angeli non possunt esse in eodem loco, ut communiter dicitur. Ergo non potest intelligi quod essent duo Angeli distincti nisi sint duo loca distincta. Sed ante creaturam visibilem non fuit locus, cum locus, secundum philosophum, non sit nisi ultimum corporis continentis. Ergo ante mundum visibilem Angeli esse non potuerunt.

[59278] De potentia, q. 3 a. 19 arg. 2 Praeterea, productio creaturae corporalis Angelis nihil de eorum virtute naturali ademit. Si ergo non facto mundo visibili Angeli absque loco esse potuerunt,

etiam nunc mundo visibili facto absque loco esse possent; quod videtur esse falsum; quia si non essent in loco, nusquam essent, et sic viderentur non esse.

[59279] De potentia, q. 3 a. 19 arg. 3 Praeterea, Boetius dicit, quod omnis spiritus creatus corpore indiget. Sed Angelus est spiritus creatus. Ergo indiget corpore, et ita ante creaturam corporalem esse non potuit.

[59280] De potentia, q. 3 a. 19 arg. 4 Sed diceretur, quod indiget corpore non quantum ad esse, sed quantum ad ministerium.- Sed contra, ministerium Angelorum exercetur ubi nos sumus, scilicet in hoc mundo. Sed Angeli habent locum corporalem etiam extra habitationem nostram, scilicet caelum Empyreum. Ergo non solum indigent corpore in loco corporali propter ministerium nostrum.

[59281] De potentia, q. 3 a. 19 arg. 5 Praeterea, impossibile est imaginari prius et posterius sine tempore. Sed si Angeli fuissent ante mundum, prius fuisset principium quo Angeli esse coeperunt, quam principium quo mundus visibilis esse coepit. Ergo tempus incepisset ante mundum visibilem; quod est impossibile, cum tempus sequatur ad motum, et motus ad mobile. Ergo impossibile est quod Angeli fuerint ante mundum.

[59282] De potentia, q. 3 a. 19 s. c. Sed contra, illud quod in creaturis contradictionem non implicat, est Deo possibile. Sed Angelos esse, creatura visibili non existente, nullam contradictionem implicat. Ergo non fuit Deo impossibile producere Angelos ante mundum.

[59283] De potentia, q. 3 a. 19 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut Boetius dicit, in divinis non oportet ad imaginationem deduci, et similiter nec in corporalibus omnibus; quia cum imaginatio sit sequela sensus, ut per philosophum patet imaginatio non potest extendi ultra quantitatem, quae est qualitatum sensibilium subiectum. Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem transcendere valentes, non potuerunt aliquid intelligere nisi per modum rei situalis, et propter hoc quidam antiqui dixerunt, quod illud quod non est in loco, non est, ut in IV Physic. dicitur. Et ex simili errore quidam moderni dixerunt, quod Angeli absque creatura corporali esse non possunt, intelligentes Angelos tamquam ea quae imaginaverunt situaliter distincta; quod quidem praeiudicat sententiae antiquorum, qui Angelos ante mundum fuisse posuerunt; praeiudicat etiam dignitati angelicae naturae quae cum naturaliter sit prior quam creatura corporalis, nullo modo a creatura corporali dependet. Et ideo simpliciter dicimus, quod Angeli esse potuerunt ante mundum.

[59284] De potentia, q. 3 a. 19 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duos Angelos esse in uno loco indivisibili non impedit eorum distinctio, sed operationum confusio; unde ratio non sequitur.

[59285] De potentia, q. 3 a. 19 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam nunc nihil prohibet Angelos non esse in loco, si voluerint, etsi etiam semper sint in loco propter ordinem quo creatura spiritualis praesidet corporali, secundum Augustinum.

[59286] De potentia, q. 3 a. 19 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut ipse Boetius exponit, Angeli indigent corpore solum quantum ad ministerium non quantum ad naturae complementum.

[59287] De potentia, q. 3 a. 19 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Angeli sunt in caelo Empyreo, ut in loco qui est contemplationi congruus, non tamen de necessitate contemplationis.

[59288] De potentia, q. 3 a. 19 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa prioritas et posterioritas non cogit nos ponere ante mundum tempus reale, sed solum tempus imaginarium, ut in quaestione de aeternitate vel creatione mundi, art. 17, dictum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de potentia

quaestio IV

Thomas de Aquino a Ghirlandaio depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 4

Prooemium

[59289] De potentia, q. 4 pr. 1 Et primo quaeritur utrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum.

[59290] De potentia, q. 4 pr. 2 Secundo utrum materia informis tota simul fuerit, an successive.

Articulus 1

[59291] De potentia, q. 4 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum

[59292] De potentia, q. 4 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[59293] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 1 Quia, sicut dicit Augustinus, materia informis praecedit formatam ex ea, sicut vox cantum. Sed vox non praecedit cantum duratione, sed solum natura. Ergo materia informis, non praecedit res formatas duratione, sed solum natura.

[59294] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 2 Sed diceretur, quod Augustinus loquitur de materia respectu formationis, quae est per formas elementorum; quae quidem formae statim a principio in materia fuerunt.- Sed contra, sicut aqua et terra sunt elementa, ita etiam ignis et aer. Sed Scriptura tradens informitatem materiae facit mentionem de terra et aqua. Ergo si materia a principio habuisset formas elementares, pari ratione fecisset mentionem de aere et igne.

[59295] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, forma substantialis cum materia sunt causa accidentalium qualitatum, ut patet per philosophum, in I Phys. Sed qualitates activae et passivae sunt proprietates proprie accidentales elementorum. Si ergo formae substantiales fuerunt a principio in materia, fuerunt ibi ex consequenti qualitates activae et passivae; et ita nulla restabat informitas, ut videtur.

[59296] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 4 Sed diceretur, quod erat informitas sive confusio quantum ad elementorum situm.- Sed contra, secundum philosophum, quantum unumquodque elementorum habet de specie, tantum habet de ubi; elementa enim sunt in propriis locis ex virtute formae. Si ergo materia a principio habebat formas substantiales, tunc ex consequenti unumquodque elementorum suum situm habebat; et ita nulla confusio in elementis restabat, secundum quam materia posset dici informis.

[59297] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, si pro tanto materia informis dicitur, quod elementa nondum proprium et naturalem situm habebant, ex consequenti videtur quod secundum hoc eius formatio intelligitur quod elementis naturalis situs attribuitur. Sed hoc non videtur in rerum distinctione; nam aquae aliquae supra caelos ponuntur, cum tamen naturalis situs aquarum sit sub aere supra terram immediate; ut patet IV caeli et mundi. Ergo non intelligitur materiae informitas propter confusionem situs praedictam.

[59298] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 6 Sed dicendum, quod aquae dicuntur esse supra caelos, in quantum vaporabiliter elevantur ut sint supra caelos.- Sed contra, aquae vaporabiles non possunt supra totum aerem elevari, ut a philosophis probatur; immo solum usque ad medium aeris interstitium ascendunt. Multo ergo minus possunt elevari supra ignem, ut ulterius supra caelum.

[59299] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 7 Praeterea, informitas materiae designatur in hoc quod dicitur: *terra erat inanis et vacua.* Sed inanitas materiae attribuitur respectu virtutis generativae, et vacuitas respectu ornatus, ut a sanctis exponitur, quod consistit in his quae in terra moventur. Ergo informitas materiae non attenditur quantum ad situm, ut sic dici possit quod materiae informitas duratione formationem praecesserit.

[59300] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 8 Praeterea, qui potest dare aliquid simul, minus liberaliter agit si dat successive; unde Prov. III, 28: *ne dicas amico tuo: vade, et revertere; cras dabo tibi.* Sed Deus simul dare poterat rebus esse perfectum. Ergo cum sit liberalissimus, non fecit materiam informem ante eius formationem.

[59301] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 9 Praeterea, motus a centro ad centrum sequitur elementa secundum quod habent naturales situs. Sed in ipsa informitate materiae apparet quod ibi fuisset motus a centro ad centrum, quia aquae vaporabiles super terram elevabantur, ut dicitur. Ergo elementa iam habebant suos naturales situs.

[59302] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 10 Praeterea, rarum et densum sunt causa gravis et levis, ut patet IV Phys. Sed iam erat rarum et densum in elementis; quia dicitur, quod aquae erant rariores quam modo sint. Ergo erat grave et leve, et elementa habebant sua ubi, quae eis attribuuntur ratione levitatis et gravitatis.

[59303] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 11 Praeterea, in illa rerum informitate manifeste apparet quod terra suum situm habebat, et datur intelligi quod terra erat aquis cooperta, per hoc quod dicitur, Gen. I, 9: *congregentur aquae in unum locum; et appareat arida.* Ergo pari ratione et alia elementa suum situm habebant; et ita nulla informitas in materia erat.

[59304] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 12 Praeterea, a perfecto agente educitur perfectus effectus; quia omne agens agit sibi simile. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo a principio materiam perfectam produxit, et ita formatam, cum forma sit perfectio materiae.

[59305] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 13 Praeterea, si materia informis formationem rerum duratione praecessit; aut materia sic existens carebat omni forma, aut habebat aliquam formam. Si omni

forma carebat, tunc erat tantum in potentia et non in actu; et ita nondum erat creata, cum creatio terminetur ad esse. Si autem habebat aliquam formam, aut illa erat aliqua forma elementaris, aut forma mixti. Si forma elementaris, aut habebat tantum unam formam, aut diversas. Si diversas, ergo iam erat diversitas per diversas elementares formas. Si unam tantum, sequitur quod aliqua forma elementi sit naturaliter prius in materia quam aliae; et ita unum elementum erat principium aliorum elementorum, sicut antiquissimi naturales posuerunt dicentes unum tantum elementum esse; quod a philosopho improbatur. Si autem habebat formam mixti, ergo forma mixti naturaliter est prius in materia quam forma elementorum; quod patet esse falsum; quia mixtio non fit nisi per hoc quod aliquid elementa movet ad formam mixti. Ergo non potest esse quod materia fuerit prius informis quam formata.

[59306] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 14 Sed dices, quod materia habebat formas elementorum; sed non secundum illum modum quo nunc sunt, quia aquae erant rariores, et in modum vaporis aeri permixtae.- Sed contra, forma uniuscuiusque elementi requirit determinatam mensuram raritatis vel densitatis, sine qua esse non potest. Raritas autem per quam aliquid ascendit in locum aeris excedit conditionem aquae; quia natura aquae est ut sit gravis respectu aeris. Ergo si erat tanta subtilitas quod aquae evaporabiliter ad locum aeris ascenderent, non habebant speciem aquae; et ita non erant in materia formae elementares, cuius contrarium supra dictum est.

[59307] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 15 Praeterea, per opera sex dierum, formata sunt ex informi materia diversa rerum genera. Sed inter alia sex dierum opera, firmamentum secundo die est formatum. Si ergo materia informis subiacebat elementaribus formis sequetur quod caelum sit factum ex quatuor elementis; quod a philosopho improbatur.

[59308] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 16 Praeterea, sicut se habet corpus naturale ad figuram, ita se habet materia ad formam. Sed corpus naturale non potest esse quin habeat aliquam figuram. Ergo nec materia potest esse quin sit formata.

[59309] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 17 Praeterea, si formatio materiae a principio suae creationis non fuit, tunc aquarum congregatio, quae tertio die legitur, non semper fuit. Sed hoc videtur impossibile; quia si aquae undique operiebant terram, non erat ubi possent congregari. Ergo videtur quod materia informis rerum formationem non praecesserit. Quod autem aqua undique operiret terram, apparet ex hoc quod elementa sunt separata, ut probatur in III caeli et mundi.

[59310] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 18 Sed diceretur, quod erat aliqua concavitas infra terram, in quam partes descenderunt et ita terram locum praebuit aquis.- Sed contra, huiusmodi concavitates vel cavernositates in terra causantur propter aliquas lapidositates, ex quibus superiores partes terrae retinentur, ne ad centrum descendant; quod quidem tunc esse non poterat; quia cum lapides sint corpora mixta, sequeretur quod corpus mixtum fuisset ante formationem elementorum. Ergo huiusmodi cavernositates esse non poterant.

[59311] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 19 Praeterea, si cavernositates aliquae erant in terra, non poterant esse vacuae. Ergo erant plenae aere, vel aqua; quod videtur impossibile, cum subsidere

terrae sit contra naturam utriusque.

[59312] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 20 Praeterea, aut aqua cooperiens terram undique naturalem situm habebat, aut non. Si naturalem situm habebat, ergo ab illa dispositione non poterat removeri, nisi per violentiam; quia a loco in quo corpus quiescit naturaliter, non removetur nisi per violentiam. Hoc autem non competit primae rerum institutioni, per quam natura instituitur, cui violentia repugnat. Si autem erat ille situs aquae violentus, per suam naturam redire poterat ad illam dispositionem quam non habebat; quia a loco in quo quiescit aliquid violenter, movetur naturaliter; et ita non oportebat poni inter opera formationis quod aquae in unum locum congregarentur.

[59313] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 21 Praeterea, secundum hunc ordinem res institutae sunt quem naturaliter habent. Sed naturaliter distincta sunt priora quam confusa, sicut simplex est naturaliter prius composito. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod res primo fuerint in quadam confusione, et postmodum distinguerentur.

[59314] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 22 Praeterea, processus de actu in potentiam non competit rerum institutioni, sed magis corruptioni; res enim fiunt per hoc quod de potentia in actum reducuntur. Sed procedere a mixtis ad elementa, est procedere de actu in potentiam, cum elementa sint quasi materia respectu formae mixti. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod prius fierent in quadam confusione et mixtione, et postmodum distinguerentur.

[59315] De potentia, q. 4 a. 1 arg. 23 Praeterea, hoc videtur esse consonum erroribus antiquorum philosophorum; scilicet opinioni Empedoclis, qui ponebat per litem partes mundi esse ad invicem distinctas, cum prius fuerint confusae per amicitiam; et Anaxagorae, qui posuit quod cum aliquando omnia simul essent, intellectus incepit distinguere separando ab illo confuso et commixto. Quae quidem opiniones sufficienter a philosophis posterioribus improbantur. Ergo non est ponendum quod informitas vel confusio materiae rerum formationem duratione praecederet.

[59316] De potentia, q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Gregorius exponens illud Eccli. XVIII, 1: *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*, dicit quod omnia sunt simul creata per substantiam materiae, sed non per speciem formae; quod esse non posset, nisi prius fuisset substantia materiae quam species formae inesset. Ergo materia informis duratione praecessit rerum formationem.

[59317] De potentia, q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illud quod non est, non potest habere aliquam operationem. Sed materia informis habet aliquam operationem; appetit enim formam, ut dicitur III Phys. Ergo materia potest esse sine forma; et ita non est inconveniens, si materia informis ponatur duratione rerum formationem praecessisse.<

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

/p>

[59318] De potentia, q. 4 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Deus plus potest operari quam natura. Sed natura facit de ente in potentia ens actu. Ergo Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia; et ita potuit facere materiam sine forma existentem.

[59319] De potentia, q. 4 a. 1 s. c. 4 Praeterea, quod Scriptura sacra dicit fuisse aliquando, non est dicendum non fuisse; quia ut Augustinus dicit, contra Scripturam sacram nemo Christianus sentit. Scriptura autem divina dicit, terram aliquando fuisse inanem et vacuam. Ergo non est dicendum quin aliquando fuerit inanis et vacua. Hoc autem pertinet ad informitatem materiae, quocumque modo exponatur. Ergo aliquando substantia materiae praecessit formationem; alias nunquam informis fuisset.

[59320] De potentia, q. 4 a. 1 s. c. 5 Praeterea, simul condita est spiritualis et corporalis creatura, ut ex superiori quaestione iam patuit. In spirituali autem creatura informitas formationem praecessit etiam duratione. Ergo eadem ratione et in corporali. Probatio mediae. Formatio creaturae spiritualis intelligitur secundum quod ad verbum convertitur, quod est eius illuminatio. Simul autem facta luce divisum est inter lucem et tenebras. Per tenebras autem in spirituali creatura peccatum intelligitur. Peccatum autem esse non potuit in primo instanti creationis Angelorum, quia tunc Daemones nunquam fuissent boni. Ergo spiritualis creatura non fuit formata in primo instanti suae creationis.

[59321] De potentia, q. 4 a. 1 s. c. 6 Praeterea, illud ex quo est aliquid, etiam tempore praecedit quod est ex eo. Sed Deus ex invisa materia, quae est materia informis secundum Augustinum, creavit orbem terrarum, ut dicitur sapientiae XI, 18. Ergo materia informis tempore praecessit orbem terrarum formatum. Probatio primae. Secundum philosophum, fieri rerum dupliciter exprimi potest. Uno modo ut dicatur: hoc fit hoc per se, quod convenit subiecto; ut cum dicimus, homo fit albus; per accidens autem, ut ex privatione et contrario, ut cum dicitur: non album, vel nigrum fit album. Alio modo, ut dicatur: ex hoc fit hoc; quod quidem subiecto non competit nisi ratione privationis. Non enim dicimus quod ex homine fiat albus; sed quod ex non albo vel nigro, fit album; vel etiam ex homine nigro vel non albo. Id igitur ex quo est aliquid, vel est privatio sive contrarium, vel est materia privationi vel contrario subiecta. Utroque autem modo oportet

tempore praecedere ex quo aliquid fit; quia opposita non possunt esse simul, nec materia simul tempore potest subesse privationi et formae. Ergo id ex quo aliquid fit, tempore praecedit id quod fit ex eo.

[59322] De potentia, q. 4 a. 1 s. c. 7 Praeterea, operatio naturae imitatur in quantum potest operationem Dei, sicut operatio causae secundae operationem causae primae. Sed naturae processus in operando est de imperfecto ad perfectum. Ergo et Deus etiam prius tempore imperfectum produxit, et postea perfectum; et sic informis materia formationem praecessit.

[59323] De potentia, q. 4 a. 1 s. c. 8 Praeterea, Augustinus dicit, quod ubi Scriptura in principio terram et aquam commemorat, cum dicitur Genes. I, 2: *terra erat inanis et vacua, et spiritus domini ferebatur super aquas*; non ideo nominatur terra et aqua quia iam talis erat, sed quia talis esse poterat. Ergo aliquando materia prima nondum habebat speciem aquae vel terrae, sed tantum habere poterat; et sic materia informis formationem praecessit.

[59324] De potentia, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut dicit Augustinus, circa hanc quaestionem potest esse duplex disceptatio: una de ipsa rerum veritate; alia de sensu litterae, qua Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. Quoad primam disceptationem duo sunt vitanda; quorum unum est ne in hac quaestione aliquid falsum asseratur, praecipue quod veritati fidei contradicat; aliud est, ne quidquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere, hoc ad veritatem fidei pertinere; quia, ut Augustinus dicit: *obest, si ad ipsam doctrinae pietatis formam pertinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat.* Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fideli tamquam ad fidem pertinens proponitur aliquid quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, ut etiam dicit I super Genes. ad litteram. Circa secundam disceptationem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturae, quae creationem rerum docet, debere intelligi; Scripturae enim divinae a spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litterae, Scripturae aptari, penitus excludantur; hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit; et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium eius sensum possit haberi recursus. Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus. His ergo suppositis, sciendum est quod diversi expositores sacrae Scripturae diversos sensus ex principio Genesis acceperunt; quorum

nullus fidei veritati repugnat. Et quantum ad praesentem pertinet quaestionem, diversificati sunt in duas vias, dupliciter informitatem materiae accipientes, quae signatur in principio Genesis ubi dicit: *terra autem erat inanis et vacua.* Quidam namque intellexerunt, praedictis verbis talem informitatem materiae significari, secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas; talis autem materia non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus eius; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam. Unde si sic materia informis intelligatur, impossibile est quod duratione formationem praecesserit, sed praecessit tantum ordine naturae, secundum quod illud ex quo fit aliquid, naturaliter est prius eo, sicut nox est prior creata. Et haec fuit opinio Augustini. Alii vero intellexerunt informitatem materiae non secundum quod materia omni forma caret, sed secundum quod dicitur aliquid informe quod nondum habet ultimum suae naturae complementum et decorem; et secundum hoc potest poni, quod etiam duratione informitas rerum formationem praecesserit. Quod quidem si ponatur, ordini sapientiae artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto; et postea eas ad perfectum adduxit; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam; et nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor appareret, contra eos qui rerum inferiorum formationem causis alii adscribunt. Et hoc intellexit magnus Basilius, Gregorius, et alii sequaces eorum. Quia ergo neutrum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur; utrumque sustinentes ad utrasque rationes respondeamus.

[59325] De potentia, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de materia informi, secundum quod intelligitur absque omni forma; et sic necesse est dicere, quod informitas solo ordine naturae formationem praecedat. Qualiter autem circa formationis ordinem opinetur, in sequenti articulo ostendetur.

[59326] De potentia, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circa hoc multipliciter aliqui sunt opinati. Plato enim Scripturam Genesis videns, sic intellexisse dicitur numerum elementorum et ordinem ibi significari, ut terra et aqua propriis nominibus exprimantur. Aqua autem super terram esse intelligitur, ex hoc quod ibi, scriptum est: *congregentur aquae in locum unum; et appareat arida.* Supra quae duo, aerem intellexit in hoc quod dicitur: *spiritus domini ferebatur super aquas*, aerem nomine spiritus intelligens. Ignem vero in nomine caeli intellexit, quod omnibus supereminet. Sed quia, secundum Aristotelis probationes, caelum igneae naturae esse non potest, ut eius motus circularis demonstrat, Rabbi Moyses Aristotelis sententiam sequens, cum Platone in tribus primis concordans, ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphaera non luceat; et situs eius declaratur in hoc quod dicitur: *super faciem abyssi.* Quintam vero essentiam nomine caeli significatam esse intelligit. Sed quia, ut dicit Basilius in Hexameron, non est consuetudo sacrae Scripturae, ut per spiritum domini aer intelligatur, per corpora extrema quae posuit, dedit

intelligere media; et praecipue quia aquam et terram sensui manifestum est corpora esse, aer vero et ignis non ita sunt simplicibus manifesta, quibus etiam instruendis Scriptura tradebatur. Secundum vero Augustinum, per nomina terrae et aquae, quae commemorantur ante lucis formationem, non intelliguntur elementa suis formis formata, sed ipsa materia informis omni specie carens. Ideo autem potius per haec duo materiae informitas exprimitur quam per alia elementa, quia sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia, et minus de forma; et quia etiam nobis magis sunt nota, et manifestius nobis materiam aliorum ostendunt. Ideo vero non per unum tantum, sed per duo eam significari voluit, ne si alterum tantum posuisset, veraciter crederetur hoc esse informis materia.

[59327] De potentia, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in illo rerum principio informitate quadam in rebus existente secundum opinionem Basilii et aliorum sanctorum, non oportet ponere quod elementa suis qualitatibus naturalibus carerent. Sed utraque habebant formas, substantiales scilicet, et accidentales.

[59328] De potentia, q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod situs elementorum dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad naturam propriam; et sic naturaliter ignis aerem continet, aer aquam, et aqua terram. Alio modo quantum ad necessitatem generationis, quae est circa locum medium; et sic necessarium est ut superficies terrae quantum ad aliquam partem sui sit aquis discooperta; ut ibi conveniens generatio et conservatio mixtorum esse possit, et praecipue animalium perfectorum, quae aere indigent propter respirationem. Dicendum est ergo, quod illa informitas primi status attenditur non quantum ad situm qui naturalis est elementis secundum se (hunc enim situm omnia elementa habebant), sed quantum ad illum situm qui elementis competit secundum ordinem ad generationem mixtorum. Iste enim situs nondum erat perfectus, quia nec ipsa corpora mixta adhuc prodierant.

[59329] De potentia, q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod de aquis quae supra caelos sunt diversimode aliqui opinati sunt. Quidam namque dixerunt, aquas illas esse spirituales naturas, quod imponitur Origeni. Sed hoc quidem non videtur ad litteram posse intelligi, cum spiritualibus naturis situs non competat; ut sic inter eas et inferiores aquas corporeas dividat firmamentum, ut Scriptura tradit. Unde alii dicunt, quod nomine firmamenti intelligitur caelum aereum nobis vicinum, supra quod elevantur per vaporum ascensionem aquae vaporabiles, quae sunt materia pluviarum: ut sic inter aquas superiores quae sunt in medio aeris interstitio vaporabiliter suspensae, et aquas corporeas quas videmus supra terram consistere, medium existat aereum caelum. Et huic etiam expositioni concordat Rabbi Moyses. Sed hanc non videtur pati litterae circumstantia. Nam postea subditur in littera, quod fecit Deus duo luminaria magna, et stellas; et posuit eas in firmamento caeli. Et ideo alii dicunt, quod per firmamentum intelligitur caelum sidereum, et quod aquae super caelos existentes sunt de natura aquarum elementarium, et sunt ibi positae ex divina providentia ad temperandum ignis virtutem, ex quo totum caelum constare dicebant, ut Basilius tangit. Et ad hoc astruendum, duplex argumentum Augustinus dicit a quibusdam induci. Quorum unum est, quod si aqua, aliqua rarefactione facta, potest ascendere usque ad medium aeris

interstitium ubi pluviae generantur, si amplius divisa rarescat (quia est in infinitum divisibilis, sicut et omne continuum) poterit sua subtilitate supra caelum sidereum conscendere, et ibi convenienter esse. Aliud argumentum est, quod stella Saturni, quae deberet esse calidissima propter velocissimum motum, in quantum eius circulus est maior, invenitur frigidi effectus, quod dicunt ex vicinitate illius aquae contingere praedictam stellam infrigidantis. Sed haec expositio in hoc videtur deficere, quod asserit quaedam per Scripturam sacram intelligi, quorum contraria satis evidentibus rationibus probantur. Primo quidem quantum ad ipsam positionem, quae videtur naturalem situm corporum pervertere. Cum enim unumquodque corpus tanto debeat esse superius quanto formalius, non videtur rerum naturae congruere ut aqua, quae inter omnia corpora est materialior praeter terram, etiam supra ipsum caelum sidereum collocetur; et iterum ut ea quae sunt unius speciei, diversum locum naturalem sortiantur; quod erit, si una pars elementi aquae erit immediate supra terram, alia vero supra caelum. Nec est sufficiens responsio, quod omnipotentia Dei aquas illas contra earum naturam supra caelum sustinet; quia nunc quaeritur qualiter Deus instituerit naturas rerum, non quod ex eis aliquod miraculum potentiae suae velit operari, ut Augustinus in eodem libro dicit. Secundo, quia ratio de rarefactione vel divisione aquarum videtur omnino vana. Etsi enim corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentalia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest; sed usque ad terminum certum qui est in raritate ignis. Et praeterea aqua tantum rarefieri posset quod iam non esset aqua, sed aer vel ignis, si transcenderet modum raritatis aquae. Nec posset naturaliter excedere aeris et ignis spatia, nisi, natura aquae amissa, eorum vinceret raritatem. Nec iterum esset possibile ut corpus elementare, quod est corruptibile, formalius fieret caelo sidereo, quod est incorruptibile, et sic supra ipsum naturaliter collocaretur. Tertio, quia secunda ratio omnino frivola apparet. Nam corpora caelestia non sunt susceptiva peregrinae impressionis ut a philosophis probatur. Nec esset possibile stellam Saturni ab illis aquis infrigidari, nisi etiam omnes stellae quae sunt in octava sphaera, infrigidarentur: quarum tamen plurimae inveniuntur esse calidae secundum effectum. Et ideo aliter videtur dicendum ad hoc quod Scripturae veritas ab omni calumnia defendatur; ut dicamus, quod aquae illae non sint de natura harum aquarum elementarium, sed sint de natura quintae essentiae, habentes communem cum nostris aquis diaphaneitatem, sicut et caelum Empyreum cum nostro igne communem splendorem. Et has aquas quidam vocant caelum crystallinum; non quia fit de aqua congelata in modum crystalli, quia, ut dicit Basilius in Hexameron, puerilis dementiae et insipientis mentis est, talem de caelestibus capere opinionem; sed propter illius caeli soliditatem, sicut et de omnibus caelis dicitur Iob, XXXVII, 18, quod *solidissimi quasi aere fusi sunt.* Et hoc caelum etiam ab astrologis ponitur nona sphaera. Unde nec Augustinus aliquam de praemissis expositionibus asserit, sed sub dubitatione dimittit, dicens in eodem Lib.: *quomodo libet, et quales aquae ibi sint, esse ibi eas, minime dubitemus. Maior est quippe Scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas.*

[59330] De potentia, q. 4 a. 1 ad 6 Sextum concedimus.

[59331] De potentia, q. 4 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si intelligatur secundum ex-

positionem Basilii, et sequacium eius, per terram ipsum terrae elementum; sic considerari potest et in quantum est principium quarumdam rerum, scilicet plantarum, quarum ipsa est ut mater, sicut dicitur in libro de Veget., et sic respectu eorum erat inanis antequam eas produceret; inane enim vel vanum dicimus quod non pertingit ad proprium effectum vel finem. Et potest considerari in quantum est habitaculum quoddam et locus animalium, respectu quorum vacua fuisse dicitur. Vel secundum litteram Septuaginta, quae habet, *invisibilis et incomposita*, fuit quaedam terra invisibilis, in quantum erat aqua cooperta, etiam in quantum nondum erat lux producta, per quam posset videri; incomposita vero in quantum carebat et plantarum et animalium ornatu, et situ conveniente ad eorum generationem et conservationem. Si vero per terram intelligatur prima materia secundum opinionem Augustini, sic dicitur inanis per comparationem eius ad compositum in quo subsistit; nam inanitas firmitati et soliditati opponitur; vacua vero per comparationem ad formas quibus eius potentia non replebatur. Unde et Plato, receptionem materiae comparavit loco, secundum quod in eo locatum recipitur. Vacuum autem et plenum proprie circa locum dicuntur. Dicitur etiam materia in sua informitate considerata invisibilis, secundum quod caret forma, quae est omnis cognitionis principium; incomposita vero in quantum sine composito non subsistit.

[59332] De potentia, q. 4 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ad liberalitatem dantis non solum pertinet quod cito det, sed etiam quod ordinate et quod convenienti tempore det unumquodque. Unde ubi dicitur: cum statim possis dare, non solum consideranda est potentia qua dare possumus aliquid absolute, sed etiam qua possumus convenientius dare. Unde ad ordinis convenientiam conservandam Deus in quadam imperfectione creaturas primo instituit, ut sic gradatim ex nihilo ad perfectum pervenirent.

[59333] De potentia, q. 4 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod situs qui pertinet ad naturam elementorum, in elementis erat, ut dictum est; unde obiectio contra praedictam opinionem non procedit.

[59334] De potentia, q. 4 a. 1 ad 10 Et similiter dicendum ad decimum et undecimum.

[59335] De potentia, q. 4 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod perfecto agenti competit perfectum effectum producere. Sed non oportet quod statim in principio sit perfectum simpliciter secundum suae naturae modum, sed sufficit quod sit secundum tempus illud; quo modo puer mox natus perfectus dici potest.

[59336] De potentia, q. 4 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod materia non dicitur fuisse informis, secundum sententiam quam sustinemus ad praesens, quia omni careret forma, vel quia haberet unam tantum formam, quae esset in potentia ad omnes formas, sicut posuerunt antiqui naturales ponentes unum principium; vel sub qua continerentur plures formae virtute, sicut in mixtis accidit; sed habebat in diversis partibus formas elementares diversas. Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formae mixtorum corporum supervenerant materiae; ad quas formae elementares sunt in potentia; nec etiam erat situs elementorum adhuc conveniens eorum generationi sicut prius dictum est.

[59337] De potentia, q. 4 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod nihil cogit nos dicere, nec Scripturae Genesis auctoritas, nec aliqua ratio, quod alio modo in illo rerum principio materia formis elementaribus subesset quam modo; etsi possibile fuerit quod ex aquis vaporabiliter aliquid ascenderit in locum aeris, sicut et modo contingit, et forte tunc amplius, cum terra totaliter aquis cooperiretur.

[59338] De potentia, q. 4 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod de firmamento, quod secundo die formatur, multiplex invenitur opinio. Quidam namque dicunt, hoc firmamentum non esse aliud a caelo, quod prima die legitur factum; sed dicunt, quod Scriptura in principio summatim commemoravit facta, de quibus per senarium dierum explicavit quomodo sint facta. Et haec est opinio Basilii in Hexameron. Alii vero dicunt, aliud esse firmamentum quod secundo die est factum, et aliud caelum, quod primo dicitur creatum; et hoc tribus modis. Quidam namque dixerunt, quod per caelum, quod prima die creatum legitur, intelligitur spiritualis creatura vel formata, vel adhuc informis; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur caelum corporeum quod videmus. Et haec est opinio Augustini, ut patet in Lib. super Genesim ad litteram, et XII Confess. Alii vero dicunt, quod per caelum quod prima die creatum legitur, intelligitur caelum Empyreum; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur caelum sidereum quod videmus. Et haec est opinio Strabi, ut patet in Glossa Genes. I. Alii vero dicunt, quod per caelum primo die factum, intelligitur caelum sidereum; per firmamentum autem quod factum est secunda die, intelligitur istius aeris spatium terrae vicinum, quod dividit inter aquas et aquas, ut supra dictum est. Et hanc expositionem tangit Augustinus super Genes. ad litteram, et tenet eam Rabbi Moyses. Secundum ergo hanc ultimam facile est solvere: quia firmamentum, quod secundo die est factum, non est de natura quintae essentiae; unde nihil prohibet quantum ad ipsum fuisse processum de informitate ad formationem, vel quantum ad eius subtiliationem, vaporibus ab aquis elevatis diminutis per aquarum congregationem in unum, vel quantum ad situm, dum in locum aquae recedentis aer successit. Sed secundum tres opiniones primas, quae per firmamentum caelum sidereum intelligunt, non oportet dicere processum esse in caelo, de informitate ad formationem, quasi novam formam acquisierit, quia nec in elementis inferioribus hoc ponere cogit Scriptura; sed ut intelligamus firmamento virtutem esse collatam ad mixtorum generationem, et quantum ad hoc formationem eius intelligi; sicut inferiorum elementorum formatio intelligitur, ut dictum est, quantum ad mixtorum generationem. Nam sicut elementa inferiora sunt materia mixtorum, ita firmamentum est causa mixtorum activa. Unde divisio aquarum inferiorum a superioribus, intelligi potest per modum quo medium in confinio duorum extremorum existens, inter utrumque distinguit. Inferiores enim aquae variationi subiectae sunt, in quantum mixtionis materia fiunt per motum firmamenti, non autem superiores. Secundum tamen sententiam Augustini, si ponatur materia informis prius fuisse tempore, nihil grave occurrit; quia oportet aliquo modo materia in corpore caelesti poni, in quo invenitur etiam motus. Unde nihil prohibet eam ordine naturae intelligi ante formam, licet ex tempore nihil formationis accesserit. Nec cogimur propter hoc dicere, unam esse communem naturam corpori caelesti et inferioribus elementis; etsi aliquo uno nomine significetur, ut terrae vel aquae secundum sententiam Augustini; quia unitas ista non intelligitur secundum

substantiam, sed secundum proportionem prout quaelibet materia consideratur ut in potentia ad formam.

[59339] De potentia, q. 4 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum patet solutio ex dictis. Non enim intelligitur informitas materiae quia omni forma caret, sed sicut dictum est.

[59340] De potentia, q. 4 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod secundum sententiam Augustini, qui ponit per terram et aquam prius commemoratas non elementa, sed materiam primam significatam fuisse, nihil inconveniens sequitur de aquarum congregatione. Nam, sicut ipse dicit, sicut cum dictum est: *fiat firmamentum*, in secunda die, significata est formatio caelestium corporum; ita cum dicitur: *congregentur aquae*, in tertia die, significatur formatio elementorum inferiorum; et per hoc quod dicitur: *congregentur aquae*, significetur quod aqua suam formam acceperit; per hoc vero quod dicitur: *appareat arida*, significetur idem de terra. Ideo vero his verbis usus est in horum elementorum formatione, et non verbo factionis, sicut in caelo, ut diceret: fiat aqua et terra, sicut dixerat: *fiat firmamentum*, ut significaret imperfectionem harum formarum, et earum propinquitatem ad informem materiam. Verbo enim congregationis usus est ad aquam, ut significaret eius mobilitatem; verbo apparentiae in terra, ut significetur eius stabilitas; unde ipse dicit: *ideo de aqua dictum est, congregetur; de terra, appareat, quia aqua labiliter est fluxa, terra stabiliter fixa.* Si vero secundum opinionem Basilii et aliorum sanctorum dicatur, quod eadem terra hic et ibi significatur, et similiter eadem aqua, sed alio modo disposita prius et postea, multipliciter respondetur. Quidam enim dixerunt, quod aliqua pars terrae erat quae aquis non erat cooperta; in quam aqua quae terram habitabilem occupabat, Deo iubente, congregata est. Sed hoc reprobat Augustinus ex ipsa littera, dicens: *si aliquid erat nudum terrae, ubi congregarentur aquae, iam prius arida apparebat, quod est contra circumstantiam litterae.* Unde alii dixerunt, quod aqua rarior erat sicut nebula, et postea inspissata in minorem locum collocata est. Sed illud etiam non minorem generat difficultatem; tum quia non vere erat aqua, si formam vaporis assumpserat; tum etiam quia locum aeris occupasset, et similis difficultas relinqueretur de aere. Et ideo alii dicunt, quod terra quasdam cavernositates accepit in quibus potuit aquarum multitudinem accipere operatione Dei. Sed contra hoc videtur esse, quia hoc per accidens est quod aliqua pars terrae longius distet a centro quam alia. In illa autem rerum formatione, natura suum modum accepit, ut Augustinus in eodem Lib. dicit. Et ideo melius videtur dicendum, sicut Basilius dicit, quod aquae in multas divisiones erant dispersae, et postmodum in unum congregatae; quod etiam ipse textus verbo congregationis utens, significare videtur. Etsi enim totam terram aqua tegebat, non oportet quod tanta profunditate tegeretur prius ubique, quanta nunc invenitur in aliquibus locis.

[59341] De potentia, q. 4 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod quia corpora mineralia non habent aliquam evidentem perfectionis excellentiam supra elementa, sicut habent viventia, non seorsum ab elementis formata describuntur; sed in ipsa elementorum institutione possunt intelligi esse producta. Unde nihil prohibet aliquas cavernositates fuisse ante congregationem aquarum; ut postea terra compressa in sui superficie, aquae congregatae locum praeberet. Tamen verba Augustini hanc opinionem tangentis, videntur sonare magis quod huiusmodi concavitates non praeexti-

terint infra terram, sed magis in superficie terrae tunc factae fuerint, cum aquae sunt congregatae. Sic enim dicit: *terra longe lateque subsidens potuit alias partes praebere concavas, quibus confluentes et corruentes aquae reciperentur, et appareret arida ex his partibus unde humor abscederet*; cui etiam consonant verba Basilii Hexameron, dicentis: *quando praeceptio data est ut in unam congregationem aquae coirent, tunc et susceptionis earum causa praecessit; et ita iussu Dei capacitas sufficiens parata est, unde aquarum ibi multitudo conflueret.* Haec autem capacitas potest intelligi per quarumdam partium terrae depressionem; cum videamus etiam in aliquibus maiorem elevationem accidentalem, ut patet in collibus et montibus.

[59342] De potentia, q. 4 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod si cavernositates non praeexistebant in terra, secundum illud quod ultimo dictum est, obiectio praesens locum non habet. Si autem praeexistebant, tunc dicendum est, quod licet sit contra naturam aeris vel aquae subesse terrae sibi relictae, non tamen si terra sit a suo motu aliqualiter impedita. Sic enim videmus in cavernis quae fiunt sub terra, terram aliquibus sustentaculis suspensam aerem subingredi, eo quod natura non patitur vacuum. Si tamen dicatur, quod aquae quae erant in minori profunditate super totam terrae superficiem sparsae, sunt postmodum super aliquam partem terrae in maiorem altitudinem congregatae, ut supra dictum est, praedictae obiectiones cessabunt.

[59343] De potentia, q. 4 a. 1 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod si consideretur naturalis elementorum situs, qui competit ipsis naturis elementorum absolute, sic naturale est aquae quod totam terram undique contineat, sicut et aer continet aquam. Si autem considerentur elementa in ordine ad mixtorum generationem, ad quam etiam caelestia corpora movent; sic talis situs competit, qualis postea institutus est. Unde statim apparente arida in aliqua sui parte, subditur de productione plantarum. Quod autem in elementis ex impressione caelestium corporum accidit, non est contra naturam, ut dicit Commentator in III de caelo et mundo, ut patet in fluxu et refluxu maris; qui licet non sit naturalis motus aquae, in quantum gravis est, eo quod non est ad medium, est tamen naturalis motus eius in quantum est a corpore caelesti mota, sicut eius instrumentum. Hoc autem multo magis competit dicere de his quae fiunt in elementis ex ordinatione divina, per quam tota elementorum natura subsistit. In praesenti autem utrumque concurrere videtur ad aquarum congregationem; et divina virtutis principaliter, et secundario virtus caelestis. Unde statim post firmamenti institutionem subiungitur de aquarum congregatione. Potest tamen et ex ipsa natura aquae aliqua aptitudo inveniri. Cum enim in elementis continens sit formalius contento, ut patet per philosophum in VIII Physic., aqua in tantum deficit a perfecta terrae continentia, in quantum et ipsa non perfecte formalis est, sicut ignis et aer, plus accedens ad terrenam spissitudinem quam ad igneam raritatem.

[59344] De potentia, q. 4 a. 1 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum quod confusio quae in mundo inchoato praecessisse dicitur, non attenditur secundum aliquam mixtionem elementorum, sed per oppositum ad illam distinctionem quae nunc est in partibus mundi, competens viventium generationi et conservationi.

[59345] De potentia, q. 4 a. 1 ad 22 Et per hoc patet responsio ad vicesimumsecundum et vicesi-

mumtertium.

[59346] De potentia, q. 4 a. 1 ad s. c. 1 Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, secundum opinionem Augustini consequenter respondendum est. Ad primum dicendum est, quod Gregorius loquitur secundum opinionem quam prius sustinuimus. Non tamen sic sunt intelligenda verba Gregorii, quod in prima rerum creatione sit omnium rerum materia facta absque omni specie formae, sed absque formis quibusdam, scilicet rerum viventium, et ordinis ad eorum generationem, sicut supra est expositum.

[59347] De potentia, q. 4 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod appetitus formae non est aliqua actio materiae, sed quaedam habitudo materiae ad formam, secundum quod est in potentia ad ipsam, sicut Commentator exponit in primo Physic.

[59348] De potentia, q. 4 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod si Deus faceret ens in potentia tantum, minus faceret quam natura, quae facit ens in actu. Actionis enim perfectio magis attenditur secundum terminum ad quem, quam secundum terminum a quo; et tamen hoc ipsum quod dicitur, contradictionem implicat, ut scilicet aliquid fiat quod sit in potentia tantum: quia quod factum est, oporteret esse cum est, ut probatur in VI Phys. Quod autem est tantum in potentia, non simpliciter est.

[59349] De potentia, q. 4 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod Scriptura dicit: *terra erat inanis et vacua*, si accipiatur de materia omnino informi, secundum Augustinum, non est intelligendum quod sic erat aliquando in actu, sed quia talis erat natura sua, si absque formis inhaerentibus consideretur.

[59350] De potentia, q. 4 a. 1 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod formatio spiritualis creaturae dupliciter potest intelligi: una per gratiae infusionem, et alia per gloriae consummationem. Prima quidem formatio, secundum sententiam Augustini, statim creaturae spirituali affuit in sui creationis principio; et tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum Angelorum; sed informitas naturae, quae nondum erat formata, sed erat consequentibus operibus formanda, ut dicitur in I super Genes. ad litteram, vel, sicut dicitur quarto eiusdem libri, per diem significatur Dei cognitio, per noctem vero cognitio creaturae, quae quidem tenebra est respectu divinae cognitionis. Vel si per tenebras intelligamus Angelos peccantes, ista divisio non ad praesens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei praescientia: unde dicit in libro ad Orosium: *quia ex Angelis quosdam per superbiam praesciebat casuros; per incommutabilem praescientiae suae ordinem divisit inter bonos et malos, malos tenebras appellans, et bonos lucem.* Secunda vero formatio non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum, quo per divinam providentiam gubernantur. Hoc enim ultimum verum est, secundum Augustinum, de omnibus in quibus operatio naturae requiritur, quod in hac formatione necesse est provenisse; quia per motum liberi arbitrii aliqui sunt conversi ut starent; aliqui aversi ut caderent.

[59351] De potentia, q. 4 a. 1 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod mundus dicitur factus ex invisa materia, non quia informis materia tempore praecesserit, sed ordine naturae. Et similiter

privatio non fuit aliquo tempore in materia ante omnem formam, sed quia materia absque forma intellecta cum privatione etiam intelligitur.

[59352] De potentia, q. 4 a. 1 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod hoc est ex imperfectione naturae operantis per motum quod ex imperfecto ad perfectum procedit; motus enim est actus imperfecti. Sed Deus propter suae virtutis perfectionem potuit statim res perfectas in esse producere; et ideo non est simile.

[59353] De potentia, q. 4 a. 1 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod verba Augustini non sunt intelligenda sic quod materia aliquo tempore fuerit in potentia ad formas elementares nullam earum habens; sed quia in sua essentia considerata, nullam formam actu includit ad omnes in potentia existens.

Articulus 2

[59354] De potentia, q. 4 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum materiae formatio tota simul fuerit, an successive

[59355] De potentia, q. 4 a. 2 tit. 2 Et videtur quod successive.

[59356] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 1 Dicitur enim Iudith, IX, 4: *tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti.* Excogitatio autem Dei est eius operatio, ut Damascenus dicit; unde et in praedicta auctoritate subditur: *et hoc factum est quod ipse voluisti.* Ergo res quodam ordine, et non simul, sunt factae.

[59357] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, plures partes temporis non possunt esse simul: quia totum tempus sub quadam successione agitur. Sed rerum formatio in diversis partibus temporis facta commemoratur Genes. I. Ergo videtur quod rerum formatio facta sit successive, et non tota simul.

[59358] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 3 Sed dicendum, quod per illos sex dies, secundum sententiam Augustini, non intelliguntur dies consueti nobis qui sunt temporis partes, sed secundum cognitionem angelicam sexies rebus cognoscendis praesentatam, secundum rerum sex genera.- Sed contra, dies ex praesentia lucis causatur; unde dicitur Genes. I, 5, quod Deus vocavit lucem diem. Sed lux non proprie in spiritualibus invenitur, sed solum metaphorice. Ergo nec dies proprie potest intelligi Angelorum cognitio. Non videtur ergo esse litteralis expositio, quod per diem Angelorum cognitio intelligatur. Probatio mediae. Nullum per se sensibile potest in spiritualibus proprie accipi: ea

enim quae sensibilibus et spiritualibus sunt communia, non sunt sensibilia nisi per accidens; sicut substantia, potentia, virtus et huiusmodi. Lux autem est per se sensibilis visu. Ergo proprie non potest in spiritualibus accipi.

[59359] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, cum Angelus dupliciter res cognoscat, scilicet in verbo et in propria natura; oportet quod per alteram istarum cognitionum dies intelligatur. Non autem potest intelligi de cognitione qua cognoscit rem in verbo, quia haec cognitio est una tantum de omnibus; simul enim in verbo cognoscit Angelus quaecumque cognoscit, et una cognitione, quia scilicet verbum videt. Non ergo esset nisi una dies. Si autem intelligitur de cognitione qua cognoscit res in propria natura, sequitur quod sint multo plures quam sex dies, cum sint plura genera et species creaturarum. Non ergo videtur quod dierum senarius ad cognitionem angelicam referri possit.

[59360] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 5 Praeterea, Exod. XX, 9, dicitur: *sex diebus operaberis, septimo autem die sabbatum domini Dei tui est: non facies omne opus*; et postea subditur ratio: *sex enim diebus fecit Deus caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt, et requievit in die septimo.* Sed lex ad litteram de diebus materialibus loquitur in quorum sex permittit operari, in septimo prohibet. Ergo et hoc quod dicitur de Dei operatione ad dies materiales referendum est.

[59361] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 6 Praeterea, si per diem cognitio Angeli intelligitur; facere ergo aliquid in die non est aliud quam facere in angelica cognitione. Per hoc autem quod aliquid fit in angelica cognitione non sequitur quod in sua natura existat, sed solum quod ab Angelo cognoscatur. Ergo per hoc non ostenderetur rerum in propriis naturis institutio; quod est contra Scripturam.

[59362] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 7 Praeterea, cuiuslibet Angeli cognitio differt ab alterius cognitione. Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, oportet tot dies ponere quot sunt Angeli, et non solum sex ut Scriptura tradit.

[59363] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 8 Praeterea, Augustinus, II super Genes. ad litteram, dicit, quod per hoc quod dicitur: *dixit Deus, fiat*, intelligitur quod res fiendae praeexstiterunt in verbo, per hoc quod dicitur: *est ita factum*, intelligimus factam rei cognitionem in creatura intellectuali: per hoc quod dicitur: *fecit Deus*, intelligitur in suo genere fieri creatura. Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, postquam dixerat de aliquo opere: *et factum est ita*, in quo cognitio angelica intelligitur, superflue adderetur: *factum est vespere et mane dies unus vel dies secundus.*

[59364] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 9 Sed dicendum, quod hoc additur ad ostendendum duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali. Unus est quo cognoscit res in verbo; et secundum hoc dicitur mane, vel cognitio matutina: alius quo cognoscit res in propria natura; et secundum hoc dicitur vespere, vel cognitio vespertina.- Sed contra, licet Angelus posset simul plura considerare in verbo, non tamen potest simul plura intelligere in propria natura, cum per diversas species diversa in suis naturis intelligat. Si ergo quilibet sex dierum non solum habet mane, sed etiam vespere; oportebit in sex diebus aliquam successionem considerare; et sic rerum formatio non tota simul fuit facta.

[59365] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 10 Praeterea, ab una potentia non possunt esse simul plures

operationes, sicut nec una linea recta terminatur ex una parte nisi ad unum punctum: per operationem enim potentia terminatur. Sed considerare rem in verbo et in propria natura, non est una operatio, sed plures. Ergo non simul est matutina et vespertina cognitio; et sic adhuc sequitur quod in illis sex diebus sit successio.

[59366] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 11 Praeterea, sicut supra dictum est, art. praeced., distinctio lucis a tenebris exponitur ab Augustino distinctio creaturae formatae, alia ab informitate materiae quae adhuc restabat formanda. Una ergo ex parte materiae formata, altera adhuc remanebat formanda: non ergo tota materia est simul formata.

[59367] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 12 Praeterea, cognitio matutina secundum Augustinum, intelligitur cognitio verbi in quo Angelus accipit cognitionem creaturae fiendae. Hoc autem non esset si creaturae, quarum formatio diebus sequentibus deputatur, simul cum Angelo formatae essent. Ergo non omnes res sunt simul creatae.

[59368] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 13 Praeterea, dies in spiritualibus dicuntur ad similitudinem sensibilium dierum. Sed in sensibilibus diebus mane praecedit vespere. Ergo in istis non debet vespere praeponi ad mane, cum dicitur: *factum est vespere et mane dies unus.*

[59369] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 14 Praeterea, inter vespere et mane est nox, et inter mane et vespere est meridies. Ergo sicut fecit Scriptura de vespere et mane mentionem, ita debuit facere de meridie.

[59370] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 15 Praeterea, omnes dies sensibiles habent et vespere et mane. Hoc autem non invenitur in istis septem diebus; nam primus dies non habet mane, septimus non habet vespere. Ergo non convenienter dicuntur dies ad similitudinem horum dierum.

[59371] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 16 Sed dicendum, quod ideo primus dies non habet mane, quia per mane intelligitur cognitio creaturae fiendae, quam accepit Angelus in verbo: ipsa autem spiritualis creatura sui ipsius fiendae non potuit cognitionem in verbo accipere antequam esset.- Sed contra, secundum hoc habetur quod Angelus aliquando fuit, et aliae creaturae nondum erant factae, sed fiendae. Non ergo omnia sunt simul formata.

[59372] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 17 Praeterea, creatura spiritualis non accipit rerum inferiorum cognitionem a rebus ipsis. Ergo non indiget rerum praesentia ad hoc quod eas cognoscat. Potuit ergo eas ut fiendas cognoscere in propria natura antequam fierent, et non solum in verbo; et sic cognitio rei fiendae videtur pertinere ad vespertinam cognitionem, sicut ad matutinam; et sic secundum rationem praedictam secundus dies nec mane nec vespere debuit habere.

[59373] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 18 Praeterea, Angelo sunt prius nota ea quae sunt priora simpliciter; quod enim ea quae sunt posteriora sint nobis prius nota, provenit ex hoc quod cognitionem a sensu accipimus. Sed rationes rerum in verbo priores sunt simpliciter ipsis rebus. Ergo per prius cognoscit Angelos res in verbo quam in propria natura; et sic mane deberet praeordinari ad vespere, cuius contrarium in Scriptura apparet.

[59374] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 19 Praeterea, ea quae non sunt unius rationis non possunt aliquod unum constituere. Sed cognitio rerum in verbo et in propria natura est alterius et alterius rationis, cum medium cognoscendi sit omnino diversum. Ergo ex mane et vespere, secundum praedictam expositionem, non posset unus dies perfici.

[59375] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 20 Praeterea, I ad Corinth. XIII, 8, dicit apostolus, quod in patria scientia destruetur: quod non potest intelligi nisi de scientia rerum in propriis naturis, quae est vespertina. In patria autem erimus similes Angelis, ut dicitur Matth. cap. XXII, 30. Ergo in Angelis non est cognitio vespertina.

[59376] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 21 Praeterea, cognitio rerum in verbo plus excedit cognitionem rerum in propriis naturis quam claritas solis excedat lumen candelae. Sed lux solis offuscat lumen candelae. Ergo multo magis matutina cognitio vespertinam.

[59377] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 22 Praeterea, Augustinus movet quaestionem, utrum anima Adae cum Angelis facta fuerit extra corpus, an fuerit facta in corpore. Haec autem quaestio frustra moveretur si omnia simul fuissent formata; quia sic etiam corpus humanum simul fuisset formatum quando Angeli sunt facti. Ergo videtur quod non omnia fuerunt formata simul, etiam secundum sententiam Augustini.

[59378] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 23 Praeterea, pars terrae de qua factum est corpus humanum, habuit aliquam formam secundum limitationem, quia de ea dicitur Genes. I, corpus hominis formatum. Nondum autem habebat formam humani corporis. Ergo non omnes formae simul sunt inditae materiae.

[59379] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 24 Praeterea, cognitio rerum in propria natura in Angelis non potest intelligi nisi cognitio quae est per species eis naturaliter inditas; non enim potest dici quod a rebus cognitis species aliquas accipiant, cum careant sensuum instrumentis. Species autem illae quae sunt Angelis inditae, a rebus corporalibus non dependent. Ergo antequam res essent, potuit eas Angelus etiam in propriis naturis cognoscere. Et ita per hoc quod Angelus dicitur res aliquas cognoscere in propria natura, non datur intelligi res illas in esse produci; et sic praedicta expositio videtur inconveniens.

[59380] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 25 Praeterea, cognitio matutina, qua res Angelus in verbo cognovit, oportet quod per aliquam speciem fuerit; cum omnis cognitio huiusmodi sit. Non autem potuit esse per aliquam speciem a verbo effluxam, quia illa species creatura esset; et sic illa cognitio magis esset vespertina quam matutina; nam ad vespertinam cognitionem pertinet cognitio quae fit per creaturam. Nec etiam potest dici, quod praedicta cognitio fuerit per speciem quae est ipsum verbum, quia sic oportuisset quod Angelus ipsum verbum videret, quod non fuit antequam Angelus esset beatus; verbi enim visio beatos facit. Non autem in primo instanti suae creationis Angeli beati fuerunt, sicut nec e contrario Daemones in primo instanti peccaverunt. Ergo, si per mane intelligatur cognitio rerum quam Angeli habuerunt in verbo, oportet dicere, quod non omnia simul fuerunt facta.

[59381] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 26 Sed dicendum, quod Angelus in statu illo videbat verbum, prout est ratio fiendorum, non autem prout est finis beatorum.- Sed contra, quod verbum dicitur finis et ratio, non differt nisi relatione quadam. Cognitio autem relationis Dei ad creaturam non facit beatos; cum talis relatio secundum rem magis se teneat ex parte creaturae; sed sola visio divinae essentiae beatos facit. Ergo quantum ad beatitudinem videntium, non differt utrum videatur ut finis beatitudinis vel ut ratio.

[59382] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 27 Praeterea, prophetae etiam dicuntur, in speculo aeternitatis futura vidisse, secundum quod ipsi viderunt divinum speculum, prout est ratio fiendorum. Secundum hoc ergo non esset differentia inter cognitionem Angeli matutinam et cognitionem prophetae.

[59383] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 28 Praeterea, Genes. II, 5, dicitur, quod *Deus fecit omne virgultum agri antequam oriretur in terra, et omnem herbam regionis priusquam germinaret.* Sed germinatio herbarum fuit in tertia die. Ergo aliqua fuerunt facta ante tertium diem; et ita non omnia facta sunt simul.

[59384] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 29 Praeterea, ut in Psalmo CIII, 24, dicitur, Deus omnia in sapientia fecit. Sed sapientis est ordinare, ut dicitur in principio Metaphys. Ergo videtur quo Deus non omnia simul fecerit, sed secundum ordinem temporis successive.

[59385] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 30 Sed dicendum, quod in rerum productione etsi non fuerit servatus ordo temporis, fuit tamen servatus ordo naturae.- Sed contra, secundum ordinem naturae sol et luna et stellae priores sunt plantis, cum manifestae sint causae plantarum; et tamen posterius commemorantur facta luminaria caeli quam plantae. Ergo non est observatus ordo naturae.

[59386] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 31 Praeterea, firmamentum caeli naturaliter est prius terra et aqua; tamen prius fit mentio in Scriptura de terra et aqua quam de firmamento, quod legitur secunda die factum.

[59387] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 32 Praeterea, subiectum, naturaliter est prius accidente. Lux autem quoddam accidens est, cuius primum subiectum est firmamentum. Ergo non debuisset praemitti lucis productio factioni firmamenti.

[59388] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 33 Praeterea, animalia gressibilia perfectiora sunt natatilibus et volatilibus, et praecipue propter similitudinem ad hominem; et tamen prius agitur de productione piscium et avium quam animalium terrestrium. Ergo non est servatus debitus ordo naturae.

[59389] De potentia, q. 4 a. 2 arg. 34 Praeterea, pisces et aves non minus videntur differre secundum naturam ab invicem, quam a terrestribus animalibus, et tamen pisces et aves eodem die facta commemorantur. Ergo dies non sunt intelligendi secundum diversa rerum genera, sed magis secundum temporis successionem; et sic non omnia facta sunt simul.

[59390] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod habetur Genes. cap. II, 4: *istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit dominus Deus caelum et terram, et omne virgultum agri.* Virgultum autem agri factum legitur tertia die; caelum autem et terra facta

sunt prima die, vel etiam ante omnem diem. Ergo ea quae sunt facta tertio die, sunt facta simul cum illis quae sunt facta primo die, vel etiam ante omnem diem; et sic pari ratione omnia facta sunt simul.

[59391] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Iob, 40, 10, dicitur: *ecce Behemoth, quem feci tecum.* Per Behemoth autem, secundum Gregorium, Diabolus intelligitur qui factus est prima die, vel ante omnem diem; homo autem, ad quem dominus loquitur, factus est sexta die. Ergo ea quae sunt facta sexto die, sunt simul facta cum illis quae facta sunt primo die; et sic idem quod prius.

[59392] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 3 Praeterea, partes universi dependent ab invicem, et maxime inferiores a superioribus. Non ergo potuerunt fieri quaedam partes ante alias, et praecipue inferiores ante superiores.

[59393] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 4 Praeterea, plus distat corporalis et spiritualis creatura quam corporales creaturae ad invicem. Sed spiritualis et corporalis creatura, ut in alia quaestione est habitum, simul factae fuerunt. Ergo multo amplius omnes spirituales creaturae.

[59394] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 5 Praeterea, Deus propter suae virtutis immensitatem subito operatur. Opus ergo cuiuslibet diei subito et in instanti est factum. Ergo pro nihilo poneretur quod Deus expectasset operari sequens opus usque in alium diem, ut sic toto die ab actione vacaret.

[59395] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 6 Praeterea, si dies illi de quibus in rerum formatione fit mentio, dies materiales fuerunt, non videtur potuisse fieri ut totaliter nox a die distingueretur, et lux a tenebris. Nam si lux illa quae legitur primo die facta, undique terram circuibat, nusquam tenebrae erant, quae fiunt ex umbra terrae oppositae ad lumen, quod diem causat. Si autem lux illa suo motu terram circuibat, ut diem et noctem faceret, tunc semper ex una parte erat dies, et ex alia nox; et ita non totaliter erat nox a die distincta; quod est contra Genesis Scripturam.

[59396] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 7 Praeterea, distinctio diei et noctis fit per solem et alia caeli luminaria; unde dicitur in opere quartae diei: *fiant luminaria in firmamento caeli*; et postea subditur; *ut sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Ergo cum effectus causam non praecedat, non potest esse quod dies illi tres primi essent eiusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur; et sic non oportet propter illos dies dicere quod omnia fuerunt facta successive.

[59397] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 8 Praeterea, si erat aliqua alia lux quae suo motu tunc faceret diem et noctem, oportebat quod esset aliquid aliam lucem deferens circulariter motum; ut undique terram successive illuminaret. Hoc autem deferens est firmamentum, quod legitur factum secunda die. Ergo ad minus prima dies non potuit esse eiusdem rationis cum diebus qui nunc aguntur; et eadem ratione nec cum aliis.

[59398] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 9 Praeterea, si lux illa ad hoc facta fuit, ut faceret diem et noctem; nunc etiam per eius motum dies et nox fieret; non enim convenienter posset dici, quod ad hoc tantum instituta esset, ut per illud triduum ante solis factionem huiusmodi officium exerceret, et postmodum esse desineret. Sed nunc non videmus aliqua alia luce fieri diem et noctem, nisi per

lucem solis. Ergo nec etiam in illo triduo per aliquam corporalem lucem potest intelligi diem et noctem distincta fuisse.

[59399] De potentia, q. 4 a. 2 s. c. 10 Sed dicendum, quod ex illa luce formatum est postea corpus solis.- Sed contra, omne illud quod fit ex materia praeiacente, habet materiam talem in qua possibilis est formarum successio. Talis autem non est materia solis, nec alicuius caelestium corporum, eo quod in eis non est contrarietas, ut probatur in I Cael. et Mun. Ergo non potest esse quod ex illa luce postmodum formatum sit corpus solis.

[59400] De potentia, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod, si ponatur quod informis materia rerum formationem tempore non praecessit, sed sola origine (quod necesse est dicere, si per materiam informem materia absque omni forma intelligatur), de necessitate sequitur quod rerum formatio tota facta sit simul: non enim potest esse ut aliqua pars materiae informis omnino vel ad momentum sit. Et praeterea, quantum ad illam partem, iam materia rerum formationem tempore praecederet. Unde secundum ea quae in praecedenti quaest. determinata sunt, secundum opinionem Augustini, haec secunda quaestio locum non habet, sed oportet omnino dicere, quod omnia sunt simul formata; nisi pro tanto quod restat exponere qualiter sex dies quos Scriptura commemorat, intelligantur. Quia si intelligerentur sicut isti dies qui nunc aguntur, esset praedictae opinioni contrarium, quia tunc oporteret successione quadam dierum, rerum formationem facta intelligere. Hos autem dies dupliciter exponit Augustinus. Nam in I super Genesim ad litteram, dicit intelligi per distinctionem lucis a tenebris, distinctionem materiae formatae ab informi, quae restat formanda non quidem tempore, sed naturae ordine. Ipsam vero ordinationem et formationis et informitatis, secundum quod a Deo omnia ordinantur, dicit insinuari per diem et noctem; nam dies et nox dicunt quamdam ordinationem lucis et tenebrarum. Per vesperam vero dicit intelligi consummati operis terminum. Per mane vero futuram operationis inchoationem, ut tamen futurum non accipiatur secundum ordinem temporis, sed solum ordine naturae. In primo enim opere praeexistit quasi quaedam significatio futuri operis fiendi. Secundum hoc tamen oportet hos dies diversos intelligi, prout scilicet sunt diversae formationes, et per consequens informitates. Sed quia ex hoc sequitur quod etiam dies septimus sit alius a sex primis, si sex primi sunt alii ab invicem (ex quo videtur sequi quod vel Deus diem septimum non fecerit, vel quod aliquid fecerit post septem dies in quibus opera perfecit), ideo consequenter ponit quod per omnes illos septem dies unus dies intelligatur, ipsa scilicet Angelorum cognitio, et numerus ille ad rerum cognitarum distinctionem pertineat magis quam ad distinctionem dierum; ut videlicet per sex dies intelligatur cognitio Angeli relata ad sex rerum genera divinitus producta, unus vero dies sit ipsa cognitio Angeli relata ad quietem artificis, prout in se ipso a rebus conditis requievit; et tunc per vespere intelligitur cognitio rei in propria natura, per mane vero cognitio in verbo.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de potentia

quaestio IV

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Desunt responsiones ad argumenta huius articuli, quas complevit Vincentius de Castronovo.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Vincentii de Castronovo

Continuatio S. Thomae De potentia

quaestio IV articulus II

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 4

Articulus 2

[90480] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, co. Secundum vero alios sanctos, per istos dies, et temporalis ordo et productionis rerum successio ostenditur. Secundum enim ipsos, in operibus sex dierum non solum ordo naturae, sed etiam ordo temporis et durationis attenditur; ponunt enim, quod sicut informitas materiae tempore praecessit formationem, ita etiam una formatio aliam formationem temporis duratione praecessit. Sed sicut, in praecedenti quaest. dictum est, informitas materiae secundum eos accipitur non secundum carentiam et exclusionem omnis formae; quia iam erat caelum et aqua et terra, per quae intelliguntur corpora caelestia, et substantiae spirituales, et quatuor elementa sub propriis formis subsistentia; sed intelligunt informitatem materiae, secundum quod dicit solum carentiam et exclusionem debitae distinctionis et consummatae cuiusdam pulchritudinis; quia non habebat illam formositatem et decorem qui nunc in creatura corporea apparet. Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat corporali naturae, propter quod dicebatur informis. Deerat enim a caelo et a toto corpore diaphano decor et pulchritudo lucis, quae designatur per tenebras. Deerat autem elemento aquae debitus ordo, et debita distinctio ab elemento terrae; et haec informitas designatur nomine abyssi, quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit. Terrae vero deerat duplex pulchritudo. Una quam habet ex hoc quod est aquis discooperta; et haec informitas designatur per hoc quod dicitur: *terra autem erat inanis* sive *invisibilis*; quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod est ornata plantis; et hoc tangitur per hoc quod dicitur quod erat vacua sive incomposita, idest non ornata. Et sic ante opus distinctionis Scriptura tangit multiplicem distinctionem praefuisse in ipsis elementis mundi a principio suae creationis. Primo tangit distinctionem caeli et terrae secundum

quod per caelum intelligitur totum corpus diaphanum, sub quo comprehenditur ignis et aer propter diaphaneitatem, in qua conveniunt cum caelo. Secundo tangit distinctionem elementorum quantum ad suas formas substantiales per hoc quod nominat aquam et terram, quae sunt magis sensui apparentia; per quae dat intelligere etiam alia duo minus sensui apparentia. Tertio tangit distinctionem secundum situm; quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aer vero, qui est subiectum tenebrarum, significatur fuisse supra aquas per hoc quod dicitur: *tenebrae*, idest aer tenebrosus, *erant super faciem abyssi.* Sic ergo formatio primi corporis, quod est caelum, facta est primo die per productionem lucis, per quam proprietas luciditatis collata est soli et corporibus caelestibus, quae secundum suas formas substantiales praecesserant, per quam informitas tenebrarum remota est. Et per huiusmodi formationem facta est distinctio motus et temporis, scilicet noctis et diei; tempus enim sequitur motum supremi caeli. Unde distinxit lucem a tenebris; quia causa luminis erat in substantia solis, et causa tenebrarum erat in opacitate terrae; et in uno hemisphaerio erat lumen, et in alio tenebrae; et in eodem hemisphaerio in una parte temporis erat lumen, et in alia tenebrae; et hoc est quod dicit: *lucem appellavit diem, et tenebras noctem.* Secunda vero die formatum et distinctum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamenti formationem, accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quod sub nomine aquae omnia corpora diaphana intelligantur; et ita firmamentum, idest caelum sidereum, secunda die productum, non secundum substantiam, sed secundum aliquam accidentalem perfectionem, dividit aquas quae sunt supra firmamentum, id est caelum totum diaphanum et absque stellis, quod dicitur aqueum, sive crystallinum, de quo philosophi dicunt ipsum esse nonam sphaeram, et primum mobile, quod revolvit totum caelum motu diurno, ut operetur suo motu continuitatem generationis; sicut caelum in quo sunt sidera, per motum, qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum ad nos, per diversas virtutes stellarum; per firmamentum, inquam, divisum est caelum crystallinum, quod est supra firmamentum, ab aquis, id est ab aliis corporibus diaphanis corruptibilibus quae sunt infra firmamentum; et ita corpora diaphana inferiora nomine aquarum designata, acceperunt per firmamentum quemdam ordinem, et debitam distinctionem. Tertia vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis, et facta est distinctio in infimo maris et aridae. Unde satis congrue, sicut informitatem terrae expresserat dicens, quod terra erat invisibilis vel inanis; ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit: *appareat, et arida. Congregataeque sunt aquae in unum locum* seorsum a terra sicca: *et congregationes aquarum appellavit maria, et siccam appellavit terra*: quam (quia prius erat informis et vacua) decoravit plantis et herbis. Quarta vero die fuit prima pars creaturae corporalis ornata, quae prima die fuerat distincta, scilicet caelum per productionem luminarium: quae quidem secundum substantiam suam fuerunt a principio creata; sed prius eorum substantia erat informis, sed nunc quarta die formatur, non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis, secundum quod attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae et stellarum. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius, quod lumen solis quod prius erat informe, quarta die formatum est. Non autem fuit facta mentio de ipsis luminaribus a principio, ut dicit Chrysostomus, sed solum quarta die; ut per hoc Scriptura removeret populum ab idolatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt. Quinta vero die, secunda pars corporalis naturae quae secunda die fuit distincta, ornatur per productionem avium et piscium; et ideo in hac quinta die facit Scriptura mentionem de aquis et de firmamento caeli, ut designet quod quinta dies respondet secundae, in qua de aquis et firmamento fit mentio. In hoc ergo die per verbum Dei ex materia elementari prius creata, fuerunt aves et pisces in actu et in propria natura producti ad ornatum aeris et aquae; in quibus apta nata sunt motu animali convenienter moveri. In sexta vero die ornatur tertia pars et ultimum corpus, videlicet terra, per productionem animalium terrestrium, quae apta nata sunt moveri in terra motu animali. Unde sicut in opere creationis designantur tres partes creaturae corporalis: prima videlicet, quae significatur nomine caeli; media, quae significatur nomine aquae; et infima, quae significatur nomine terrae; et prima pars, videlicet caelum, distinguitur prima die, et quarta die ornatur; media vero pars, videlicet aqua, distinguitur secunda die, et quinta ornatur, ut dictum est: ita conveniens fuit quod infima pars, videlicet terra, quae tertia dies distincta est, hac sexta die per productionem animalium terrestrium in actu, et secundum species proprias ornaretur. Ex quibus patet quod in expositione operum sex dierum diversificatur Augustinus ab aliis sanctis. Primo, quia Augustinus per terram et aquam prius opere creationis creatam, intelligit materiam primam totaliter informem; per productionem autem firmamenti et congregationem aquarum et apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum substantialium in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia vero opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus per aliquas virtutes et proprietates accidentales eis collatas, ut supra dictum est. Secundo differunt quantum ad productionem plantarum et animalium: quia alii sancti ponunt ea in opere sex dierum esse producta in actu, ut in propria natura. Augustinus autem ponit ea producta esse potentialiter tantum. In hoc autem quod Augustinus ponit, omnia opera sex dierum esse simul facta, non videtur diversificari ab aliis quantum ad modum productionis rerum. Primo, quia secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; ita quod materia prima non praecessit duratione formas substantiales elementorum mundi. Secundo, quia secundum utrorumque opinionem in prima rerum institutione per opus creationis non fuerunt plantae et animalia in actu sed tantum in potentia, ut ex ipsis elementis per virtutem verbi possent produci. Sed remanet adhuc differentia inter eos quantum ad quartum: quia secundum alios sanctos, post primam productionem creaturae, qua producta sunt elementa mundi et corpora caelestia secundum suas formas substantiales, fuit aliquod tempus in quo non erat lux: item in quo non erat firmamentum formatum, et corpus diaphanum ordinatum et distinctum: item in quo non erat terra discooperta aquis, et in quo non erant luminaria caeli formata, quod est quartum, quae non oportet ponere secundum expositionem Augustini qui posuit omnia praedicta simul et in eodem instanti temporis fuisse formata. Quod autem opera sex dierum, secundum alios sanctos, non fuerint simul sed successive producta, non fuit ex defectu potentiae creatoris, qui simul, potuisset omnia producere; sed ut ordo divinae sapientiae in rerum institutione demonstraretur, qui res ex nihilo in esse producens non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto, et postea eas ad perfectum adduxit, ut sic gradatim ex nihilo ad ultimam perfectionem mundus perveniret; et sic diversis gradibus perfectionis diversi dies deservirent; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam, et nihilominus perfectionis rerum ipse Deus auctor appareret, contra illos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt. Harum igitur expositionum prima, scilicet Augustini, est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturam defendens; secunda vero, scilicet aliorum sanctorum, est planior, et magis verbis litterae quantum ad superficiem consona. Quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur, ideo, ut neutri harum expositionum praeiudicetur, utramque opinionem sustinentes utriusque rationibus respondendum est.

[90481] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in productione divinorum operum ordo naturae et originis, non autem durationis servatus est. Nam prius natura et origine producta est natura spiritualis et corporalis informis, et postea formata est. Et licet simul tempore utraque natura sit formata, quia tamen natura spiritualis est corporali natura dignior, ideo eius formatio naturae corporalis formationem ordine naturae debuit praecedere. Rursus, quia natura corporalis incorruptibilis dignior est natura corruptibili, debuit et ipsa ordine naturae prius formari. Et ita, prima die designatur formatio naturae spiritualis per productionem lucis, qua mens spiritualis creaturae illuminata est per conversionem ad verbum; secunda vero die designatur formatio naturae corporalis caelestis et incorruptibilis per productionem firmamenti, per quod intelligimus omnia corpora caelestia fuisse producta, et secundum suas formas distincta; tertia autem die designatur formatio naturae corporalis quatuor elementorum per congregationem aquarum et apparitionem aridae; quarta vero die designatur ornatus caeli per productionem luminarium, qui ordine naturae debet praecedere ornatum aquae et terrae, qui factus est in subsequentibus diebus. Et sic divina opera quodam ordine, scilicet naturae et non durationis, sunt facta.

[90482] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 2 Ad secundum, quod formatio rerum, non est facta successive, nec in diversis partibus temporis; sed omnes illi sex dies, in quibus Dei opera facta leguntur, sunt unus dies sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, praesentatus; sicut etiam unum est verbum quo omnia facta sunt, scilicet Dei filius, quamvis frequenter legatur: *dixit Deus.* Et sicut illa opera salvantur in sequentibus, quae ex eis propagantur operatione naturae, ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis. Et hoc sic declaratur. Nam ipsa natura angelica intellectualis est, et lux proprie dicitur; ideo oportet quod eius illustratio dies dicatur. Accepit autem angelica natura in principio conditionis rerum, earum cognitionem; et sic quodammodo lux intellectus eius rebus creatis praesentabatur, in quantum a luce mentis eius cognoscebantur, unde ipsa cognitio rerum praesentationem lucis mentis angelicae super res cognitas importans dies dicitur et secundum diversa genera cognitorum et eorum ordinem distinguuntur dies et ordinantur, ut prima dies sit cognitio primi divini operis secundum formationem spiritualis creaturae, per conversionem ad verbum; secunda dies cognitio secundi operis secundum quod creatura corporalis superior formata est per productionem firmamenti; tertia dies sit cognitio tertii operis secundum formationem creaturae corporalis quantum ad inferiorem partem, scilicet terrae, aquae et aeris vicini; quarta dies cognitio quarti operis secundum quod superior pars, scilicet firmamentum, est per productionem luminarium ornatum; quinta dies cognitio quinti divini

operis, secundum quod aer et aqua per productionem avium et piscium sunt ornata; sexta dies sit cognitio sexti operis divini, secundum quod terra est per productionem animalium terrestrium ornata; septima vero dies est ipsa cognitio Angeli relata ad quietem artificis qua in se ipso quievit a novis operibus condendis. Cum autem Deus lux sit plena, et in eo tenebrae non sint ullae, cognitio ipsius Dei in se est plena lux; sed quia creatura ex hoc quod est ex nihilo habet in se tenebras possibilitatis et imperfectionis et ideo oportet quod cognitio qua creatura cognoscitur, sit tenebris admixta. Potest autem cognosci dupliciter: vel in verbo secundum quod exit ab arte divina; et sic eius cognitio dicitur matutina: quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis, ita creatura a luce verbi, postquam prius non fuerat, principium lucis sumit: cognoscitur etiam prout est in natura propria existens; et talis cognitio dicitur vespertina propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis et tendit in noctem, ita et creatura in se subsistens est terminus operationis lucis divini verbi, utpote facta per verbum, et de se in tenebras defectus tendens, nisi verbo portaretur. Et ideo talis cognitio per matutinam et vespertinam distincta dies dicitur: quia sicut per comparationem ad cognitionem verbi est tenebrosa, ita per comparationem ad ignorantiam quae modo tenebra est, lux dicitur: et sic attenditur quaedam circulatio inter mane et vespere, secundum quod Angelus se ipsum cognoscens in propria natura hanc cognitionem retulit ad laudem verbi sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit sicut in principio. Et sicut huiusmodi mane est finis diei praecedentis, ita est et principium diei sequentis: dies enim est pars temporis, et effectus lucis. Distinctio autem primorum dierum non sumitur secundum distinctionem temporis, sed ex parte spiritualis lucis secundum quod diversa et distincta genera rerum per lucem mentis angelicae cognoscuntur.

[90483] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 3 Ad tertium negatur, quod lux proprie non sit in spiritualibus. Nam Augustinus dicit, quod in spiritualibus melior et certior est lux; et quod Christus non sic dicitur lux; quomodo lapis; sed illud proprie est, hoc autem figurative. Nam omne quod manifestatur, lumen est, ut dicitur Ephes. V, 13. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus; unde Dionysius in IV cap. de divinis Nomin. ponit lumen inter intelligibilia nomina Dei: nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Et quando probatur oppositum, dicitur quod nomen lucis primo fuit impositum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; et hoc modo lux est qualitas per se sensibilis, nec dicitur proprie in spiritualibus: secundo ex communi usu extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem, et sic est in communi usu loquentium; et hoc modo lux magis proprie dicitur in spiritualibus.

[90484] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 4 Ad quartum dicendum, quod dies illi distinguuntur, non penes successionem cognitionis, sed secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, ut supra dictum est; unde Augustinus vult quod isti septem dies sint unus dies septempliciter rebus praesentatus. Et ideo ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum, quae diebus attribuuntur secundum quod lumine mentis angelicae simul in verbo cognoscuntur.

[90485] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 5 Ad quintum dicendum, quod per sex dies, in quibus dicitur Deus creasse caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt, intelligitur non aliqua temporalis successio, sed cognitio angelica relata ad sex genera rerum divinitus producta; septima vero dies est ipsa cognitio Angeli ad quietem artificis relata: dicitur enim, secundum Augustinum, Deus septima die quievisse, in quantum quietem propriam, qua in se ipso a rebus conditis quiescit, et beatus existit creaturis non indigens, sed sibi ipsi per se sufficiens, menti angelicae monstravit, cuius cognitionem diem appellat. Et dicitur ab opere die septima cessasse, quia postea nihil novum fecit, quod aliquo modo in operibus sex dierum non praecesserit vel materialiter vel causaliter, vel secundum aliquam similitudinem speciei vel generis. Et quia post omnia opera condita Deus septima die in se ipso quievit, propter hoc Scriptura et lex praecepit septimam diem sanctificari. Nam sanctificatio cuiuslibet rei in hoc maxime consistit quod in Deo requiescit; unde res Deo dedicatae (ut tabernaculum, vasa, ministri) sanctae dicuntur. Dies autem septimus est ad Dei cultum dedicatus, ideo sanctificatus dicitur; ut scilicet sicut Deus, qui sex genera rerum condidit et menti angelicae monstravit, non in ipsis rebus conditis quasi in fine quievit, sed a rebus conditis in se ipso, in quo sua beatitudo consistit, permansit (cum non sit beatus ex eo quod res fecerit, sed ex hoc quod in se ipso sufficientiam habens rebus factis non indiget); ita etiam et nos non in eius operibus aut nostris discamus, sicut in fine, quiescere; sed ab operibus in ipso Deo, in quo nostra beatitudo consistit, quiescamus: propter hoc enim institutum est ut homo sex diebus laborans in operibus propriis, septima die quiesceret, cultui divino et quieti divinae contemplationis vacans, in qua sanctificatio hominis maxime consistit. Novitas etiam mundi maxime demonstrat Deum esse, et creaturis non indigere: et ideo statutum est in lege ut septima die quiescerent et festum ducerent, in qua mundus consummatus est, ut per novitatem mundi simul producti, et per sex genera rerum distincta homo semper in Dei cognitione maneret, et de tam utili et praecipuo creationis beneficio, Deo gratias exhiberet, et in ipso tamquam in fine quietem suae mentis poneret in praesenti per gratiam, et in futuro per gloriam.

[90486] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 6 Ad sextum dicendum, quod quodlibet opus novum a Deo productum ad cognitionem angelicam relatum dicitur dies: et quia fuerunt solum sex genera rerum a Deo primitus producta, et a mente angelica cognita, ut supra dictum est, propter hoc sunt solum sex dies; quibus additur dies septima, videlicet ipsa cognitio Angeli ad quietem Dei in se ipso relata. Nihil enim Deus produxit in rerum natura, cuius cognitionem ordine naturae non prius impresserit in mente angelica.

[90487] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 7 Ad septimum dicendum, quod solutio patet ex praedictis; quia dies illi non distinguuntur secundum distinctionem angelicae cognitionis, sed penes distinctionem primorum operum ad cognitionem angelicam relatorum; et ita distinctio operum, et non distinctio cognitionum, facit distinctionem primorum dierum; et ita illi sex dies distinguuntur secundum quod lumen mentis angelicae sex rerum generibus cognoscendis applicatur.

[90488] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 8 Ad octavum dicendum,

quod secundum Augustinum per illa tria significatur triplex esse rerum. Primo quidem esse rerum in verbo; nam res prius habent esse in arte divina, quod est verbum, quam in se ipsis; et hoc significatur cum dicitur: *dixit autem Deus, fiat*; id est verbum genuit, in quo res erat ut fieret. Secundo esse rerum in mente angelica; quia nihil Deus produxit in rerum natura cuius naturam non impresserit in mente angelica; et hoc significatur cum dicitur, *factum est*, scilicet per influentiam verbi in mente angelica. Tertio esse rerum in propria natura; et hoc significatur per hoc quod dicitur, *fecit*. Sicut enim ratio qua creatura conditur, prius est in verbo quam in ipsa creatura quae conditur; ita et cognitio eiusdem rationis prius est ordine naturae in mente angelica quam sit ipsa creaturae productio; et sic Angelus triplicem cognitionem habet de rebus, videlicet prout sunt in verbo, prout sunt in mente eius, et prout sunt in propria natura; prima vocatur cognitio matutina aliae duae sub vespertina cognitione comprehenduntur. Et ad ostendendum hunc duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali, dicitur: *factum est vespere et mane dies unus*. Per hos ergo sex dies in quibus legitur Deus cuncta fecisse, intelligit Augustinus, non hos usitatos dies qui solis cursu peraguntur, cum sol quarto die factus esse legatur; sed unam diem, id est cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Unde sicut praesentatio lucis corporalis super haec inferiora, diem facit temporalem, ita praesentatio lucis spiritualis intellectus angelici super res creatas, diem facit spiritualem; ut secundum hoc isti sex dies distinguantur, secundum quod lumen intellectus angelici sex rerum generibus cognoscendis applicatur; ut prima dies sit cognitio primi divini operis, secunda dies cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et sic distinguuntur illi sex dies non secundum ordinem temporis aut successionis rerum, sed secundum ordinem naturalem rerum cognitarum, prout unum opus cognitum est prius altero, ordine naturae. Et sicut in die naturali et materiali, mane est principium diei et vespere est finis et terminus, ita cognitio uniuscuiusque operis, secundum suum esse primordiale, prout videlicet habet esse in verbo, dicitur matutina; cognitio autem eius secundum esse ultimum, prout subsistit in propria natura, dicitur vespertina. Nam principium esse cuiuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem ipsius est in ipsa re in qua recipitur, et ad quam actio causae terminatur; unde primitiva alicuius cognitio est secundum quod res in sua causa a qua fluit, consideratur; ultima autem rei cognitio est secundum quod in se ipsa consideratur. Cum ergo a verbo aeterno fluat esse rerum sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminetur ad esse rerum quod habent in propria natura, sequitur quod cognitio rerum in verbo, quae ad esse primitivum et primordiale earum pertinet, dici debeat matutina, per similitudinem ad mane quod est principium diei; cognitio vero rei in propria natura, quae pertinet ad esse eius ultimum et terminatum dici debet vespertina, quia vespere est terminus diei. Unde sicut sex genera rerum ad cognitionem angelicam relata distinguunt dies, ita unitas rei cognitae, quae diversis cognitionibus cognosci potest unitatem diei constituit, et diem per vespere et mane distinguit.

[90489] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 9 Ad nonum dicendum, quod Angelus non potest in propria natura plura intelligere primo et principaliter; sed bene potest intelligere plura ex consequenti, ut habent ordinem ad unum intelligibile. Et quia omnia quae sunt producta in propria natura, prius ordine naturae secundum suas similitudines fuerunt menti

angelicae impressa, Angelus cognoscendo se, simul quodammodo cognoscit illa sex genera rerum quae inter se naturalem habent ordinem; nam cognoscendo se, cognoscit omnia quae habent esse in ipso.

[90490] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 10 Ad decimum dicendum, quod duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur et ordinatur; et patet quod voluntas simul vult finem et ea quae sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando tamen scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit, sicut cognitio et dilectio naturalis ordinatur ad cognitionem et dilectionem gloriae. Unde nihil prohibet in Angelo simul esse cognitionem matutinam et vespertinam, sicut simul est cognitio naturalis et cognitio gloriae. Duae enim operationes unius potentiae, quae procedunt a duabus speciebus eiusdem generis, quarum una non habet ordinem ad aliam (quales sunt omnes species creatae intellectui inhaerentes) non possunt esse simul; unde Angelus non potest simul per diversas species concreatas diversas intellectiones producere. Sed si illae duae operationes procedant a formis diversorum generum et diversarum rationum et quarum una ordinetur ad aliam (quales sunt forma increata subsistens, et forma creata inhaerens), poterunt esse simul. Et quia cognitio qua videt Angelus res in propria natura, quae dicitur vespertina, fit per speciem intelligibilem creatam et inhaerentem; cognitio vero qua videt res in verbo, quae dicitur matutina, fit per essentiam verbi, quae non est inhaerens; quae sunt alterius generis et alterius rationis, et una ordinatur ad alteram, utraque cognitio poterit esse simul. Nam species concreata inhaerens intellectui non repugnat unioni intellectus ad essentiam verbi, quae non actuat intellectum quantum ad esse, sed solum quantum ad intelligere; cum non sit unius rationis, sed altioris ordinis; et ipsa species inhaerens, et quidquid perfectionis est in intellectu creato, est quasi materialis dispositio ad illam unionem et visionem beatam qua videntur res in verbo. Ideo sicut dispositio ad aliquam formam et forma illa possunt esse simul in actu perfecto, ita species intelligibilis inhaerens stat simul in actu perfecto cum unione ad essentiam verbi; unde simul ex intellectu Angeli beati procedit duplex operatio; una, ratione unionis ad essentiam verbi, qua videt res in verbo, quae dicitur cognitio matutina; et alia ratione speciei sibi inhaerentis, qua videt res in propria natura, quae dicitur cognitio vespertina. Nec una harum actionum debilitatur seu attenuatur per attentionem ad alteram; sed magis confortatur, cum una earum sit ratio alterius; sicut imaginatio rei visae confortatur cum actu ostenditur oculo exteriori. Actio enim qua beati vident verbum, et res in verbo, est ratio cuiuslibet actionis in eis inventae. Duae autem actiones quarum una est ratio alterius, vel ordinatur ad alteram, possunt esse simul unius potentiae. Et tunc una potentia secundum diversas species ad invicem ordinatas, terminatur ad diversos actus non secundum idem, sed secundum diversa. Species enim diversorum generum et ordinum, sive diversarum rationum, possunt simul uniri secundum actum perfectum; ut patet de colore et odore et sapore in pomo. Essentia autem divina, qua intellectus angelicus videt res in verbo (cum sit increata et per se subsistens) et essentia Angeli, qua semper videt se et res secundum quod habent esse in ipso (cum sit creata et per se subsistens per esse receptum quo subsistit intellectus eius) et species infusa, vel concreata, qua videt res in propria natura (cum sit inhaerens intellectui) dicuntur esse diversorum

ordinum et generum, et diversarum rationum; ita ut prima sit quasi ratio aliarum, et secunda quasi ratio tertiae; ideo poterit simul intellectus angelicus, secundum illas tres formas, tres operationes habere; sicut et anima Christi simul intelligit res per speciem verbi et per species infusas et per species acquisitas.

[90491] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 11 Ad decimumprimum dicendum, quod sicut secundum Augustinum, informitas materiae praecessit formationem, non tempore, sed ordine, sicut sonus et vox praecedit cantum; ita formatio naturae spiritualis, quae designatur in productione lucis, cum sit dignior quam corporalis, praecessit formationem creaturae corporalis, ordine naturae et origine, et non ordine temporis. Formatio autem spiritualis naturae est per hoc quod illuminatur ut adhaereat verbo, non quidem per gloriam perfectam cum qua creata non fuit, sed per gratiam perfectam cum qua creata fuit. Per hanc ergo lucem facta est distinctio a tenebris, id est ab informitate creaturae corporalis, nondum formatae, sed ordine naturae posterius formandae. Formatio enim spiritualis creaturae dupliciter potest intelligi: uno modo per gratiae infusionem; alio modo per gloriae conservationem. Prima, secundum Augustinum, statim creaturae spirituali affuit in sui creationis principio; et tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum Angelorum, sed informitas naturae, quae nondum erat formata, sed erat ordine naturae in consequentibus operibus formanda, ut dicitur in I super Genes. ad litteram. Vel sicut dicitur in IV libro super Genes., per diem significatur Dei cognitio, per noctem cognitio creaturae: quae quidem est tenebra respectu divinae cognitionis, sicut in eodem libro dicitur. Vel si per tenebras intelligamus Angelos peccantes, ista divisio non ad praesens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei praescientia. Unde in libro ad Orosium dicit: *quia Deus ex Angelis quosdam per superbiam praesciebat casuros, per incommutabilem praescientiae suae ordinem divisit inter bonos et malos; malos tenebras appellans, et bonos lucem.* Secunda vero formatio naturae spiritualis non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum, quo per divinam providentiam gubernantur. Distinctio ergo lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata Daemonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei praescientiam. Unde dicit Augustinus in XI de civitate Dei, quod solus lucem a tenebris discernere potuit qui potuit priusquam caderent praescire casuros. Secundum vero quod per tenebras intelligitur informitas naturae corporalis formandae, designatur ordo, non temporis, sed naturae inter formationem utriusque naturae.

[90492] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod posito quod omnia simul sint creata in forma et materia, Angelus dicitur habuisse cognitionem creaturae corporalis fiendae, non quia creatura corporalis esset tempore futura, sed quia cognoscebatur ut futura prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in artificiis ex quibus fit, potest dici cognoscere eam ut futuram. Cognitio enim rerum in verbo vocatur matutina, sive res sit iam facta, sive fienda; et indifferenter se habet ad praesentia et futura, quia est conformis divinae cognitioni qua cognoscit omnia simpliciter antequam fiant, sicut postquam facta sunt. Et tamen omnis cognitio rei in verbo, est rei ut fiendae; sive sit res iam facta, sive non, ut ly fiendum non dicat tempus, sed exitum creaturae a creatore; sicut est

cognitio artificiati in arte, quae est eius secundum suum fieri; quamvis etiam ipsum artificiatum iam sit factum. Unde quamvis creatura corporalis simul sit facta cum natura spirituali, dicitur tamen Angelus accepisse in verbo cognitionem ipsius ut fiendae, ratione iam dicta.

[90493] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod sicut mane praecedit vespere, ita cognitio matutina praecedit vespertinam ordine naturae, non respectu unius et eiusdem operis, sed respectu diversorum operum; sed vespertina cognitio prioris operis, intelligitur esse prior ordine naturae, cognitione matutina posterioris. Opus enim primae diei est productio lucis, per quam intelligitur formatio naturae angelicae per illustrationem gratiae; cognitio autem qua creatura spiritualis cognoscit se ipsam naturaliter, sequitur esse eius in propria natura. Et ideo spiritualis creatura naturali ordine prius cognovit se in propria natura per cognitionem vespertinam, per quam cognovit se ut iam facta, quam cognoverit se in verbo, in quo cognoscitur opus Dei ut fiendum. In hac ergo cognitione, qua Angeli boni cognoverunt se ipsos, non perstiterunt quasi se ipsis fruentes et in se finem ponentes, quia efficerentur nox, ut mali Angeli qui peccaverunt; sed cognitionem suam ad Dei laudem retulerunt; et sic ex sui cognitione bonus Angelus conversus est ad verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in verbo accepit cognitionem sequentis operis, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem nunc est duorum temporum, prout est finis praeteriti et principium futuri; ita matutina cognitio secundae diei est primae diei terminus, et secundae diei initium, et sic deinceps usque ad diem septimum. Et ideo in prima die, vespere solum nominatur; quia Angelus sui ipsius primo habuit cognitionem vespertinam, et vespertina profecit in matutinam, secundum quod ex contemplatione sui conversus est ad contemplationem verbi, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in verbo accepit cognitionem matutinam sequentis operis. Ideo cognitio matutina respectu unius et eiusdem operis post primum naturaliter praecedit cognitionem vespertinam eiusdem; sed cognitio vespertina prioris operis naturaliter praecedit cognitionem matutinam posterioris; unde sicut prima dies habet tantum vespere, ita septima dies quae significat contemplationem Dei, habet tantum mane: haec enim nullo defectu clauditur.

[90494] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus nominat cognitionem matutinam illam quae est in plena luce; unde continet sub se meridianam. Nam talem cognitionem aliquando vocat diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis; unde nulla cognitio alicuius intellectus angelici potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus omnia cognoscit in se ipso. Item cum Deus sit lux plena, et tenebrae in eo non sint ullae, cognitio ipsius Dei in se et absolute, cum sit plena lux, potest dici meridiana; sed quia creatura, ex eo quod est ex nihilo, habet tenebras possibilitatis et imperfectionis, ideo ipsa cognitio creaturae, tenebris est admixta; quae admixtio significatur per mane et vespere, secundum quod ipsa creatura potest dupliciter cognosci: vel in verbo, secundum quod exit ab arte divina, et sic eius cognitio dicitur matutina; quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis; ita et creatura post tenebras, id est postquam fuit, ab ipso verbo principium lucis sumit. Potest enim cognosci in propria natura existens per speciem creatam; et talis cognitio dicitur vespertina; quia

sicut vespere est terminus lucis, et tendit in noctem; ita creatura in se subsistens est terminus operationis verbi, quod est lux, quasi facta per verbum, et quantum est de se tendit in tenebras defectus, nisi verbo portaretur. Nihilominus hic cognitio dies dicitur, quia sicut in comparatione ad cognitionem verbi est tenebrosa, ita per comparationem ad ignorantiam, quae omnino tenebrosa est, lux dicitur; sicut et vita iustorum dicitur caliginosa per comparationem ad vitam gloriae, quae tamen dicitur lux per respectum ad vitam peccatorum. Item cum mane et vespere sint partes diei, dies autem in Angelis sit cognitio illustrata lumine gratiae; ideo cognitio matutina et vespertina se extendit solum ad cognitionem gratuitam bonorum; unde ipsa cognitio divinorum operum ab Angelo illuminato dies dicitur, et secundum diversa genera divinorum operum cognitorum distinguuntur dies, et secundum illorum ordinem ordinantur. Unumquodque autem illorum operum dupliciter cognoscitur ab Angelo illuminato; uno modo in verbo, sive per speciem verbi; et sic talis cognitio dicitur matutina; alio modo in propria natura, sive per speciem creatam; et in hac cognitione non sistunt boni quasi ponentes finem in ea, quia efficerentur nox, ut mali Angeli; sed eam referunt ad laudem verbi, et lucem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt; ideo talis cognitio creaturae ad laudem Dei relata non dicitur nocturna; quod utique esset si in ea sisterent, quia tunc efficerentur nox, quasi ipsa creatura fruentes. Cognitio igitur matutina et vespertina distinguunt diem, id est cognitionem quam habent boni Angeli illuminati de operibus creatis. Cognitio autem creaturae ipsorum Angelorum bonorum, sive per medium creatum sive per medium increatum, semper habet aliquid obscuritatis admixtum; ideo non dicitur meridiana, sicut cognitio Dei in se ipso; nec nocturna, sicut cognitio creaturae non relata ad divinam lucem; sed dicitur tantum matutina et vespertina; nam vespere, in quantum huiusmodi, terminatur ad mane. Et ideo non quaelibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina, sed solum illa quae refertur ad laudem creatoris. Unde cognitio quam habent Daemones de rebus, nec matutina proprie dicitur nec vespertina. Mane enim et vespere non accipiuntur in cognitione angelica secundum omnem similitudinem, sed solum secundum similitudinem quantum ad rationem principii et termini.

[90495] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus, licet fuerit creatus in gratia, tamen in principio suae creationis non fuit beatus, nec per essentiam verbum Dei vidit; unde nec cognitionem matutinam sui ipsius habuit, quae dicit cognitionem rei per speciem verbi; sed primo habuit sui ipsius cognitionem vespertinam, secundum quod cognovit se ipsum in se ipso naturaliter, eo quod in unoquoque cognitio naturalis praecedit cognitionem supernaturalem, tamquam fundamentum eius, et Angeli cognitio naturaliter sequitur esse ipsius in propria natura; ideo sui ipsius cognitionem matutinam non habuit, sed vespertinam in principio suae creationis. Hanc autem cognitionem retulit ad laudem verbi, et per hanc relationem meruit pervenire ad cognitionem matutinam. Unde significanter primus dies dicitur habuisse solum vespere, et non mane, quod vespere transivit in mane; quia lux illa spiritualis, quae prima die facta legitur, statim facta se ipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinae, et hanc cognitionem retulit ad laudem verbi, per quod meruit accipere cognitionem matutinam sequentis operis. Non enim quaelibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina, sed illa tantum quae refertur ad laudem creatoris; vespere enim redit, et terminatur ad mane.

Unde cognitio Daemonum quam habent a se ipsis de rebus, nec est matutina nec vespertina; sed solummodo cognitio gratuita, quae est in bonis Angelis. Et sic cognitio rerum in propria natura, relata ad laudem verbi semper est vespertina; nec talis relatio facit eam esse matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam; et ex tali relatione meretur cognitionem matutinam accipere. Et sicut prima dies, quae significat formationem et cognitionem naturae spiritualis in propria natura, habet tantum vespere, ita et septima dies, quae significat contemplationem Dei, quae nullo defectu clauditur, et quae correspondet cognitioni angelicae relatae ad quietem Dei in se ipso, in qua consistit illuminatio et sanctificatio cuiuslibet rei, habet tantum mane. Nam ex hoc ipso quod Deus cessavit novas creaturas condere, dicitur opus suum consummasse, et a suis operibus in se ipso requievisse. Et sicut Deus in se solo requiescit, et se ipso fruendo beatus est, ita et nos per solam sui fruitionem beati efficimur, et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in se ipso requiescere. Prima ergo dies, quae correspondet cognitioni quam habuit natura spiritualis lumine gratiae illustrata de se ipsa, habet tantum vespere; septima vero dies, quae correspondet cognitioni angelicae relatae ad quietem et fruitionem Dei in se ipso, habet tantum mane; quia in Deo tenebrae non sunt ullae. Dicitur enim Deus septima die quievisse, in quantum quietem propriam, qua in se ipso a rebus conditis quiescit, naturae angelicae monstravit; cuius cognitionem, diem Augustinus appellat; et quia quies creaturae, secundum quod in Deo stabilitur, finem non habet, similiter nec quies Dei qua in se ipso a rebus conditis quiescit, eis non egendo, finem non habet, quia eis nunquam egebit; ideo septima dies quae respondet tali quieti non habet vespere, sed tantum mane; alii vero dies, qui correspondent cognitioni angelicae relatae ad alias res, habent mane et vespere, ut supra dictum est.

[90496] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 16 Ad decimumsextum dicendum, ut ex praedictis patet, quod de re iam facta potest accipi cognitio eius ut fiendae, si consideretur in causis suis ex quibus processit; et sic Angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in verbo, quod est ars optima rerum. Omnis enim cognitio rei in verbo quae matutina vocatur, dicitur esse rei ut fiendae, sive sit res iam facta, sive non; ut ly fiendum non dicat tempus, sed exitum creaturae a creatore, sicut supra dictum est. Et ideo quamvis creatura corporalis simul facta sit cum natura spirituali, dicitur tamen Angelus per cognitionem matutinam accepisse in verbo cognitionem ipsius ut fiendae. Quare autem prima dies non habuerit mane, sed tantum vespere, in superiori responsione declaratum est.

[90497] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod creatura spiritualis non accipit cognitionem a rebus: sed illas per species innatas seu concreatas naturaliter intelligit; ipsae autem species quae sunt in mente Angeli, non se habent aequaliter ad praesentia et futura; quia illa quae sunt praesentia assimilantur in actu formis quae sunt in Angelis, et sic per eas possunt cognosci: illa vero quae sunt futura nondum sunt actu similia illis formis; ideo per praedictas formas futura non cognoscuntur, cum cognitio fiat per actualem assimilationem cognoscentis et cogniti. Et sic, cum Angelus non cognoscat futura ut futura, indiget praesentia rerum, ut illas in propria natura per species sibi inditas cognoscat; quia antequam fiant, non assimilantur res illis formis. Dicitur ulterius, quod cognitio vespertina et matutina

distinguuntur non ex parte rei cognitae, sed ex parte medii cognoscendi. Nam cognitio matutina fit per medium increatum, superexcedens naturam cognoscentis et rei cognitae; unde cognitio rerum per speciem verbi dicitur matutina, sive res sit iam facta, sive fienda; cognitio vero vespertina fit per medium creatum proportionatum cognoscenti et rei cognitae, sive sit iam facta, sive fienda.

[90498] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod licet Angelus prius habeat esse in verbo quam in propria natura; quia tamen cognitio praesupponit esse cognoscentis, non potuit se cognoscere antequam esset; cognitio autem sui ipsius in propria natura, est sibi naturalis; cognitio vero verbi est supernaturalis; ideo oportuit quod prius se ipsum cognosceret in propria natura quam in verbo; cum cognitio naturalis in unoquoque praecedat origine cognitionem supernaturalem, ut fundamentum eius. Alias autem res prius ordine naturae cognovit in verbo per cognitionem matutinam quam in propria natura per cognitionem vespertinam; unde respectu subsequentium operum mane praecedit vespere; ut supra dictum est.

[90499] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversae cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quae est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei, licet sint diversarum rationum. Nam illa quae sunt diversarum rationum, si sint ad invicem ordinata, possunt aliquod unum constituere; unde materia et forma, quae sunt diversarum rationum, constituunt unum compositum; et carnes et ossa et nervi sunt partes unius compositi. Nam essentia divina, per quam res cognoscuntur in verbo cognitione matutina, est ratio omnium formarum concreatarum in mente Angeli; cum ex ea veluti exemplatae deriventur, per quas res cognoscuntur in propria natura, cognitione vespertina; sicut et essentia Angeli est sibi ratio intelligendi esse quod cognoscit, quamvis non perfecta; propter quod indiget aliis formis superadditis. Et ideo quando Angelus videt Deum per essentiam, et se ipsum et alia per species concreatas, quodammodo intelligit unum: sicut quia lumen est ratio videndi colorem, propter hoc quando oculus videt lumen et colorem, videt quodammodo unum visibile. Et quamvis illae operationes sint realiter distinctae, cum operatio qua videt Deum, semper maneat, et mensuretur aeternitate participata; operatio etiam qua intelligit se, semper maneat, et mensuretur aevo; operatio vero qua intelligit alia per species innatas, non semper maneat, sed alteri succedat: tamen, quia una ordinatur ad aliam, et una est quasi ratio formalis alterius, ideo sunt quodammodo unum: quia ubi est unum propter aliud, ibi est tantum unum, ut dicitur in III topicorum; et propter hoc illae operationes quarum una ordinatur ad aliam, possunt esse simul, et unum totum constituere.

[90500] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod cum intellectus sit locus specierum intelligibilium, oportet dicere, quod scientia, quae importat ordinationem specierum intelligibilium, seu facultatem et habilitatem quamdam ipsius intellectus ad utendum huiusmodi speciebus, remanet post mortem, sicut et intellectus, qui est huiusmodi specierum subiectum; sed modus quo actu utitur huiusmodi speciebus in statu praesentis vitae, qui est per conversionem ad phantasmata quae sunt in viribus sensitivis, non remanebit; quia,

cum vires sensitivae corrumpantur, non poterit anima per species quas hic acquisivit, nec per species sibi in ipsa separatione impressas, intelligere per conversionem ad phantasmata, sed per illas intelligere per modum convenientem sibi quantum ad modum essendi quem habebit similem Angelis. Destruetur ergo scientia non quantum ad habitum, nec quantum ad substantiam actus cognoscendi qui specificatur ex specie obiecti, sed quantum ad modum cognoscendi, qui non erit per conversionem ad phantasmata; et sic intelligit apostolus.

[90501] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod lumen causatum a sole et a candela in aere, est eiusdem rationis. Duae autem formae unius rationis non possunt simul actu perfecto esse in eodem subiecto; ideo ex illis causatur unum lumen, et non duo, in aere. Divina autem essentia per quam cognoscuntur res in verbo, est alterius rationis a speciebus per quas cognoscit Angelus res in propria natura: ideo non est similis ratio. Adveniente enim perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur; sicut adveniente visione Dei, evacuatur fides, quae est eorum quae non videntur. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni cognitionis matutinae: quod enim aliquid cognoscatur in se ipso, non est oppositum, et quod cognoscatur in sua causa: nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum sit altero perfectius, nihil repugnans habet; sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per verbum increatum, et per speciem innatam; cum unum non sit alteri oppositum, sed potius se habeat ut materialis dispositio ad alterum: perfectio enim adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae ei opponitur: similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae, sed ei substernitur tamquam materialis dispositio. Et ideo Angelus potest simul cognoscere res per medium creatum et in propria natura, quod pertinet ad cognitionem vespertinam et naturalem; et per essentiam verbi, quod pertinet ad cognitionem gloriae et matutinam: nec una istarum operationum habet aliam impedire; cum una ordinetur ad alteram, et sit quasi materialis dispositio alterius.

[90502] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod Augustinus vult in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas, fuisse productas in natura propria, ut quatuor elementa, quae ex nihilo producta sunt, et corpora caelestia, et substantias spirituales. Huiusmodi enim productio non praesupponit materiam ex qua, nec in qua. Alia vero dicuntur esse producta in rationibus seminalibus tantum ut animalia, plantae et homines; quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt illo opere quo post senarium illorum dierum numerum Deus naturam prius conditam administrat; de quo opere dicitur Ioan. V, 17: *pater meus usque modo operatur.* Nec in productione et distinctione rerum vult attendendum esse ordinem temporis, sed naturae. Nam omnia opera sex dierum in eodem instanti temporis simul sunt facta vel in actu vel in potentia, secundum rationes causales, ut videlicet de materia praeexistenti postea fieri possent vel per verbum, vel per virtutes activas in ipsa creatione creaturae impressas. Unde animam primi hominis, quam inquirendo et non asserendo dicit simul creatam

cum Angelis in actu, non ponit factam ante sextum diem, licet in ipso sexto die ponat factam animam primi hominis in actu, et corpus eius secundum causales rationes: quia Deus impressit virtutem passivam terrae, ut per potentiam activam creatoris posset ex ea corpus hominis formari. Et sic simul anima in actu et corpus in potentia passiva in ordine ad potentiam activam Dei sunt facta. Vel posito secundum veritatem quod anima non habeat per se speciem completam, sed uniatur corpori ut forma, et sit naturaliter pars humanae naturae, sicut vult Aristoteles, oportet dicere quod anima primi hominis non sit producta in actu ante formationem corporis; sed simul cum formatione corporis sit creata et corpori infusa, sicut de aliis animabus Augustinus expresse tenet. Nam Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod species uniuscuiusque rei exigebat. Anima autem rationalis cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde naturaliter habet esse in corpore, et esse extra corpus est ei praeter naturam; ideo non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici potest, quod sicut in illis sex diebus corpus primi hominis non fuit formatum et productum in actu, sed in potentia tantum secundum rationes causales; ita et anima eius non fuit producta tunc in actu et in se ipsa, sed in suo simili secundum genus; et sic praecessit in illis sex diebus non in actu et in se ipsa, sed secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura. Postea autem, opere quo Deus creaturam primo conditam administrat, fuit simul anima in actu cum corpore formato producta.

[90503] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 23 Ad vicesimumtertium patet responsio ex dictis: quia corpus humanum non fuit productum in actu in illis sex diebus, sicut nec corpora aliorum animalium, sed tantum secundum rationes causales, quia Deus in ipsa creatione indidit ipsis elementis virtutem, seu rationes quasdam ut ex eis virtute Dei, vel stellarum, vel seminis possent animalia produci. Illa ergo quae in illis sex diebus fuerunt in actu producta, non successive, sed simul creata sunt; alia vero simul secundum rationes seminales in suo simili fuerunt producta.

[90504] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, sicut ad decimumsextum, quod cognitio rerum per species inditas et rebus proportionatas dicitur vespertina et in propria natura; sive res sit facta, sive fienda; et quamvis illae species aequaliter se habeant ad praesentia et futura, non tamen futura et praesentia aequaliter se habent ad ipsas species: quia praesentia actu assimilantur ipsis speciebus, ideo possunt actu per ipsas cognosci; futura autem non eis assimilantur in actu, ideo non est necesse quod per ipsas cognoscantur. Cognitio autem vespertina, quae est rerum in propria natura, non dicitur ex eo quod Angeli ab ipsis rebus species per quas cognoscunt, sumant; sed quia per species quas a creatione receperunt, res cognoscunt prout in propria natura subsistunt.

[90505] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 25 Ad vicesimumquintum dicendum, quod secundum Augustinum, Angeli a principio viderunt creaturas fiendas in verbo. Nam illa quae leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; unde statim a

principio creationis rerum fuerunt illi sex dies, et per consequens oportet quod a principio Angelus bonus cognoverit verbum, et res creatas in verbo. Nam res creatae habent triplex esse, ut supra dictum est. Primum habent esse in arte divina, quae est verbum; et tale esse significatur cum dicitur: *dixit Deus, fiat*: id est verbum genuit, in quo erat ut tale opus fieret. Secundum habent esse in intelligentia angelica, quod significatur in hoc quod dicitur: *factum est*, scilicet per influentiam verbi. Tertium esse habent in ipsis rebus et propria natura. Ita etiam Angelus triplicem de rebus habet cognitionem; videlicet prout in verbo sunt, et prout sunt in mente eius, et prout sunt in propria natura. Angelus etiam duplicem habet verbi cognitionem; unam naturalem, qua cognoscit verbum per eius similitudinem in natura sua relucentem, in qua consistit sua naturalis beatitudo, ad quam virtute suae naturae potest pervenire; aliam autem habet verbi cognitionem supernaturalem et gloriae, qua cognoscit verbum per suam essentiam, in qua consistit sua beatitudo supernaturalis, quae facultatem naturae excedit. Et per utramque cognoscit Angelus bonus res seu creaturas in verbo: sed naturali quidem cognitione cognoscit in verbo res imperfecte: cognitione vero gloriae cognoscit ipsas res in verbo plenius et perfectius. Prima cognitio rerum in verbo affuit Angelo in principio suae creationis, unde in Lib. de Eccl. dogmatibus dicitur quod Angeli qui in illa qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura sed gratia possident bonum quod habent. Item, Augustinus de fide ad Petrum: *angelici*, inquit, *spiritus aeternitatis et beatitudinis donum in ipsa naturae suae spirituali creatione divinitus acceperunt.* Per hanc tamen non erant beati simpliciter, cum maioris perfectionis essent capaces, sed secundum quid, scilicet secundum tempus illud, sicut philosophus dicit, aliquos in hac vita beatos, non simpliciter, sed ut homines. Secunda vero cognitio, videlicet gloriae, non affuit Angelo a principio suae conditionis, quia non fuerunt creati beati beatitudine perfecta; sed eis affuit a principio quando beati facti sunt per conversionem perfectam ad bonum. Omnia ergo illa sex genera rerum simul cum Angelo creata sunt, et in eodem instanti omnia illa cognovit in verbo cognitione naturali quae postmodum plenius cognovit in verbo cognitione supernaturali, quam cognitionem Angeli acceperunt statim postquam cognitionem sui naturalem retulerunt ad laudem verbi; quae quidem naturalis cognitio cum mensuretur aevo, semper coexistit cognitioni supernaturali ipsius verbi, et cognitioni qua per species sibi inditas cognoscit creaturas in propria natura; unde illae tres cognitiones simul existunt, nec una proprie alteri succedit. Cognitio enim rerum in verbo, sive res sit iam facta sive fienda, dicitur matutina; et cognitio rerum per medium creatum, sive praesens sive futura, dicitur vespertina.

[90506] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 26 Ad vicesimumsextum dicendum, quod non est possibile quod Angelus videat verbum, seu divinam essentiam ut est ratio fiendorum, et non prout est finis beatorum et obiectum beatitudinis; cum ipsa divina essentia secundum se sit obiectum beatitudinis et finis beatorum. Non autem est possibile quod aliquis videat divinam essentiam ut est ratio fiendorum et non videat eam secundum se: et ideo totum argumentum conceditur.

[90507] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 27 Ad vicesimumseptimum dicendum, quod fuerunt quidam cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, qui dixerunt, quod prophetae vident ipsam divinam essentiam, quam vocant

speculum aeternitatis; non tamen secundum quod est obiectum beatorum et finis beatitudinis; sed prout est ratio fiendorum, secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum, ut in argumento dicitur. Sed hoc est omnino impossibile: nam Deus est obiectum beatitudinis et finis beatorum secundum ipsam sui essentiam; secundum illud Augustini in Lib. V confessionum: *beatus est qui te scit etiam si illa*, scilicet creaturas *nesciat*. Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia ita quod eam non videat: tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae fiunt (ratio enim idealis, quae est ratio rei fiendae, non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam); tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se (quod est cognoscere Deum ut obiectum beatitudinis) quam cognoscere illud per comparationem ad alterum (quod est cognoscere Deum secundum rationes in eo existentes); et ideo non potest esse quod prophetae videant Deum secundum rationes creaturarum et non prout est obiectum beatitudinis. Cum autem non videant divinam essentiam ut obiectum beatitudinis (tum quia visio evacuat prophetiam, ut dicitur I Cor. XIII, 8, tum quia illa visio non importat divinam cognitionem ut procul existentem, sed ut de propinquo, cum videant facie ad faciem), sequitur ergo quod prophetae non cognoscunt divinam essentiam ut est ratio fiendorum, nec res in verbo, sicut cognoverunt Angeli per cognitionem matutinam. Visio enim prophetica non est visio ipsius divinae essentiae, nec in ipsa divina essentia vident prophetae ea quae vident, sicut viderunt Angeli; sed in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem divini luminis, ut dicit Dionysius; et huiusmodi similitudines divino lumine illustratae magis habent rationem speculi quam Dei essentia; nam speculum est in quo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo; sed huiusmodi illustratio mentis propheticae potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinae praescientiae; et propter hoc mens prophetae dicitur speculum aeternitatis, quasi per species illas repraesentans Dei praescientiam, qui in sua aeternitate omnia praesentialiter videt. Unde cognitio prophetae magis habet similitudinem cum cognitione vespertina Angeli quam cum cognitione matutina; cum cognitio matutina fiat per medium increatum; cognitio vero prophetae per medium creatum, videlicet per species impressas, vel divino lumine illustratas, ut dictum est.

[90508] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 28 Ad vicesimumoctavum dicendum, quod, secundum Augustinum, cum dicitur: *producat terra herbam virentem*, non intelligitur tunc plantas esse productas in actu et in propria natura, sed tunc terrae datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis; ut dicatur tunc totaliter produxisse terra herbam virentem et lignum pomiferum, id est producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae, Gen., II, 4, ubi dicitur: *istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit Deus caelum et terram, et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret.* Ex quo eliciuntur duo. Primo, quod omnia opera sex dierum creata sunt in die quo Deus fecit caelum et terram et omne virgultum agri; et sic plantae, quae tertia die factae leguntur, simul sunt productae quando Deus creavit caelum et terram. Secundo, quod plantae tunc fuerunt productae non in actu, sed secundum rationes causales tantum, quia data fuit virtus terrae producendi illas; et hoc significatur cum dicitur, quod produxit omne virgultum agri antequam actu oriretur in terra per opus admin-

istrationis, et omnem herbam regionis, priusquam actu germinaret. Ante ergo quam actu orirentur super terram facta sunt causaliter in terra. Confirmatur etiam hoc ratione: quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam causaliter vel originaliter vel actualiter opere a quo postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas in actu ex terra, ad opus propagationis pertinet: quia ad earum productionem sufficit virtus caelestis tamquam pater, et virtus terrae loco matris; ideo non fuerunt plantae tertia die productae in actu, sed causaliter tantum; post sex vero dies fuerunt in actu secundum proprias species et in propria natura per opus administrationis productae; et ita antequam causaliter plantae essent productae, nihil fuit productum, sed simul cum caelo et terra productae sunt, similiter pisces, aves et animalia in illis sex diebus causaliter, et non actualiter producta sunt.

[90509] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 29 Ad vicesimumnonum dicendum, quod ad sapientiam artificis cuius omnia opera sunt perfecta, qualis est Deus, pertinet ut nec totum a parte principali, nec partes a toto separatas producat; quia nec totum separatum a principali parte, nec partes a toto separatae habent esse perfectum. Cum igitur Angeli secundum species suas, et corpora caelestia et quatuor elementa sint partes principales constituentes unum universum, cum habeant ordinem ad invicem, et sibi invicem deserviant; ideo ad sapientiam Dei pertinet quod totum universum simul et non successive cum omnibus suis partibus produxerit. Unius enim totius et omnium partium eius debet esse unica productio, et unum non producitur ante alterum, nisi propter defectum agentis. Deus autem est infinitae potentiae nullum habens defectum, cuius principalis effectus est totum universum. Igitur totum universum cum omnibus suis principalibus partibus simul unica productione creavit Deus. Et quamvis non fuerit in productione universi servatus ullus ordo temporis, fuit tamen servatus ordo originis et naturae. Nam, secundum Augustinum, opus creationis praecedit opus distinctionis, ordine naturae et non temporis; similiter et opus distinctionis praecedit ordine naturae opus ornatus. Ad opus creationis pertinet creatio caeli et terrae. Per caelum autem intelligitur productio naturae spiritualis informis; per terram vero materia corporalium informis; quae quidem duo cum sint extra tempus, secundum essentiam suam considerata alternationibus temporum non subiacent, ut dicit Augustinus; ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem; non quod haec informitas praecesserit formationem tempore, sed ordine originis et naturae tantum, sicut sonus praecedit cantum. Nec etiam una formatio, secundum eum, praecessit aliam duratione, sed solum naturae ordine: secundum quem ordinem necesse est ut poneretur primo formatio supremae naturae spiritualis, per hoc quod legitur lux prima die facta, quia natura spiritualis dignior est, et praeeminet corporali; ideo prius fuit formanda. Formatur autem per hoc quod illuminatur, ut adhaereat verbo Dei. Sicut autem lux spiritualis et divina naturali ordine dignior est, et praeeminet naturae corporali, ita et superiora corpora praeeminent inferioribus; unde secunda die tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur: *fiat firmamentum*, per quod intelligitur impressio formae caelestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem non prius existentem tempore, sed origine et naturae ordine

praecedentem. Unde per hoc quod dicit: *congregentur aquae et appareat arida*, intelligitur quod materiae corporali impressa est forma substantialis aquae, per quam competit sibi talis motus, et forma substantialis terrae, per quam competit sibi sic videri: aqua enim est labiliter fluxa, terra autem stabiliter fixa, ut ipse dicit; sub nomine enim aquae etiam alia elementa superiora formata intelliguntur secundum Augustinum. In subsequentibus autem tribus diebus ponitur ornatus naturae corporalis. Oportuit enim partes mundi prius ordine naturae formari et distingui, et postmodum singulas partes ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Prima enim die, ut dictum est, formatur et distinguitur natura spiritualis; secunda die formantur et distinguuntur corpora caelestia, et quarta die ornantur; tertia vero die formantur et distinguuntur corpora inferiora, videlicet aer, aqua et terra; quorum aer et aqua tamquam digniora ornantur quinta die; terra vero, quae est infimum corpus, sexta die ornatur. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul et coniunctim sumptis; quae quidem sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi et distinctioni creaturae spiritualis; duo dies formationi et distinctioni naturae corporalis, et tres ornatui. Nam unum, duo et tria sunt sex, et sexies unum sunt sex, et bis tria sunt sex, et ter duo sunt sex. Quia ergo senarius numerus est primus numerus perfectus, ideo per ipsum senarium designatur perfectio rerum et divinorum operum. Salvatur ergo ordo naturae et non durationis in productione divinorum operum.

[90510] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 30 Ad tricesimum dicendum, quod luminaria facta sunt in actu, et non in virtute tantum, sicut plantae: non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum: unde Scriptura non dicit: producat firmamentum luminaria, sicut dicit: *germinet terra herbam virentem*; id est producendi accipiat virtutem. Prius ergo producta sunt luminaria in actu quam plantae in actu; licet prius sint plantae in virtute et causaliter productae, quam luminaria in actu. Item dictum est, quod opus distinctionis ordine naturae praecedit opus ornatus: luminaria autem pertinent ad ornatum caeli: plantae vero, maxime secundum esse virtuale, non pertinent ad ornatum terrae, sed potius ad perfectionem eius. Nam ad perfectionem caeli et terrae pertinere videntur ea solum quae sunt caelo et terrae intrinseca; ornatus vero ad ea pertinet quae sunt a caelo et terra distincta: sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo vel in terra. Luminaria autem, secundum Ptolomaeum, non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum; secundum vero sententiam Aristotelis, stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium secundum rei veritatem: tamen motus luminarium et stellarum sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem rudi populo condescendens, secutus est quae sensibiliter apparent dicens luminaria ad ornamentum firmamenti pertinere. Plantae autem non pertinent ad ornamentum terrae, sed solum animalia. Nam quaelibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo movetur vel vere vel apparenter, et non in quo quiescit. Plantae autem radicitus infixae terrae adhaerent: ideo ad ornatum ipsius non pertinent, sed cum ipsa et eius perfectione computantur. Stellae autem etsi non moventur in caelo

per se, moventur tamen per accidens et apparenter; plantae autem nullo modo moventur. Et ideo ordine naturae prius debuerunt produci plantae quae pertinent ad perfectionem intrinsecam partium universi, videlicet terrae, quam luminaria quae pertinent ad ornatum caeli.

[90511] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 31 Ad tricesimumprimum dicendum, quod terra et aqua, de quibus fit mentio in principio ante productionem firmamenti, non accipiuntur, secundum Augustinum, pro elemento terrae et aquae sed nomine terrae et aquae in praedicto loco intelligitur materia prima informis carens omni specie. Non enim poterat Moyses rudi populo loquens, primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum, et quae sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia et minus de forma; unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum terram vel aquam, sed terram et aquam; ne si alterum tantum expressisset, crederetur veraciter illud esse materiam primam. Habet tamen similitudinem cum terra, in quantum substat et subsidet formis, sicut terra plantis et aliis rebus. Terra etiam inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit elementum concretius, multum habens de materia, et parum de forma. Habet etiam similitudinem cum aqua, in quantum est apta nata recipere diversas formas. Humidum enim quod convenit aquae, est bene receptibile et terminabile. Et secundum hoc terra dicitur *inanis* et *vacua*, vel *invisibilis et incomposita*, quia materia per formam cognoscitur; unde, in se considerata, dicitur *invisibilis*, id est non cognoscibilis, et *inanis*, in quantum forma est finis in quem tendit appetitus materiae: inane enim dicitur quod est suo fine privatum: vel dicitur *inanis* per comparationem eius ad compositum in quo subsistit: nam inanitas firmitati et soliditati opponitur. *Incomposita* autem dicitur, quia sine composito non subsistit, nec formositatem actualitatis habet. Dicitur autem *vacua*, quia potentia materiae per formam impletur; unde Plato, materiam dixit esse locum, quia receptibilitas materiae est quodammodo similis receptibilitati loci, in quantum in una materia manente succedunt sibi diversae formae, sicut in uno loco diversa corpora: ideo ea quae sunt loci, similitudinarie de materia dicuntur; et ita materia dicitur vacua, quia caret forma, quae implet capacitatem et potentiam materiae. Materia igitur prima informis, origine et natura est prior quam formatio firmamenti, quod tamen prius natura formatum est quam terra et aqua, de quibus fit mentio tertia die, ut supra dictum est.

[90512] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 32 Ad tricesimumsecundum, dicendum, quod Augustinus vult quod non fuerit conveniens Moysem praetermisisse spiritualis creaturae productionem; et ideo dicit quod, cum dicitur: *in principio creavit Deus caelum et terram*, per caelum intelligitur spiritualis creatura adhuc informis, per terram vero intelligitur materia corporalis adhuc informis. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali; formatio enim spiritualis naturae est per hoc quod illuminatur ut adhaereat verbo Dei, non per gloriam perfectam, cum qua non fuit creata, sed quae est per lumen gratiae, cum qua fuit creata. Talis autem lux spiritualis praecedit firmamentum ordine naturae. Secundum vero alios doctores lux prima die producta, fuit corporalis; quae quidem producta est in caelo prima die facto cum substantia solis secundum communem lucis naturam; quarta vero die

determinata est eius virtus ad determinatos effectus.

[90513] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 33 Ad tricesimumtertium dicendum, quod productio horum animalium, cum pertineant ad ornatum partium universi, ordinatur secundum ordinem illarum partium quae eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Modo aer et aqua, ad quorum ornatum pertinent pisces et aves, sunt ordine naturae priora et digniora quam terra, ad cuius ornatum pertinent animalia gressibilia; ideo prius debuit describi productio volatilium et piscium, seu natatilium, quam gressibilium. Posset etiam dici, quod via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur, et hoc ordine quod quae imperfectiora sunt, prius ordine naturae producuntur. In via enim generationis quanto aliquid perfectius est, et magis assimilatur agenti, tanto tempore posterius est; quamvis sit prius natura et dignitate. Et ideo, quia homo perfectissimum animalium est, ultimo inter animalia fieri debuit, et non immediate post corpora caelestia, quae cum corporibus inferioribus non ordinantur secundum viam generationis, cum non communicent in materia cum ipsis, sed habeant materiam alterius rationis.

[90514] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad 34 Ad tricesimumquartum dicendum, quod aves et pisces magis conveniunt inter se quantum ad materiam ex qua producuntur, quam cum animalibus terrestribus. Nam pisces et aves dicuntur constare ex aqua: pisces quidem quantum ad id quod in ipsa aqua spissius est; aves autem quantum ad id quod in ea subtilius est, quod quidem in vaporem resolutum est quasi medium inter aerem et aquam; et propter hoc aves in aere elevantur, et pisces gurgiti remittuntur. Animalia autem deputantur diversis diebus vel uni, secundum unitatem vel diversitatem materiae ex qua corpus eorum producitur. Cum igitur pisces et aves dicantur constare ex aqua, eo quod, pensata eorum propria complexione per comparationem ad complexionem debitam generi communi, plus habent in sui compositione de aqua quam cetera animalia; animalia vero terrestria dicuntur constare ex terra; propter hoc una dies computatur productioni piscium et avium, et alia productioni animalium terrestrium. Item productio animalium recitatur solum secundum quod sunt in ornamentum partium mundi; et ideo dies productionis animalium distinguuntur solum secundum hanc convenientiam vel differentiam qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi. Ignis autem et aqua, quia non distinguuntur a vulgo inter partes mundi, non sunt expresse nominata a Moyse, sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem. Ideo avibus et piscibus, quae pertinent ad ornatum aquae et aeris, quantum ad inferiorem aeris partem, quae convenit cum aqua, deputatur una dies. Omnibus autem animalibus terrestribus, quae pertinent ad ornatum terrae, deputatur una alia dies.

[90515] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. Ad argumenta vero quae fiunt in oppositum, si quis vult sustinere opinionem Gregorii et aliorum, qui ponunt inter illos dies fuisse temporalem successionem, et productionem rerum facta fuisse successive (ita quod quando creatum fuit caelum et terra, non erat adhuc lux nec firmamentum formatum, nec terra discooperta aquis, nec caeli luminaria formata), potest sic responderi.

[90516] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 1 Ad primum argumentum dicitur quod in die quo creavit Deus caelum et terram, videlicet corpora caelestia, et quatuor elementa secundum suas formas substantiales, creavit etiam omne virgultum agri non in actu, antequam oriretur super terram, sed potentialiter, quod postea tertia die fuit in actuali existentia productum.

[90517] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod, secundum Gregorium, quando creavit Deus Angelum, creavit etiam hominem, non in actu, vel in se ipso, sed in potentia, vel in sui similitudine, in quantum convenit cum Angelis secundum intellectum; sed postmodum sexta die fuit in actu et in se ipso productus.

[90518] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod non est eadem dispositio rei iam perfectae, et prout est in suo fieri; et ideo quamvis natura mundi perfecti et completi hoc exigat quod omnes partes essentiales universi sint simul, potuit tamen aliter esse in ipsa mundi inceptione; sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus, et tamen in formatione embrionis cor ante omnia membra generatur. Vel potest dici, quod in illo rerum principio fuerunt corpora caelestia et omnia elementa secundum suas formas substantiales cum Angelis simul producta, quae sunt partes principales universi; in subsequentibus autem diebus fuit in ipsa natura iam producta aliquid factum, pertinens ad perfectionem et decorem ipsarum partium iam productarum.

[90519] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis doctores Graeci tenuerint creaturam spiritualem prius fuisse creatam quam corporalem; doctores tamen Latini ponunt Angelos simul cum corporali natura fuisse productos, ut salvent universum quoad suas partes principales simul fuisse productum. Nam cum creaturae corporeae sint unum in materia creata, et materia corporalis creaturae sit cum Angelis simul creata, omnia quodammodo possunt dici simul creata in actu vel in potentia. Angeli autem non conveniunt in materia cum creatura corporea; ideo, creatis Angelis, non esset aliquo modo natura corporea creata, nec per consequens ipsum universum; ideo rationabile est, quod simul cum natura corporali fuerint producti. Et sic omnia corporalia sunt creata simul non in actu, sed quantum ad materiam quodammodo informem; postmodum successive per distinctionem et ornatum creaturae iam praeexistentis in actu, quodammodo producta sunt.

[90520] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem habet ex se, sed ex Deo; ideo sicut ad ostendendum quod creatura habet esse a Deo et non ex se, voluit ut prius non esset et postmodum esset; ita etiam ad ostendendum quod creatura suam perfectionem non haberet ex se, voluit ut prius esset imperfecta, et postmodum successive per opus distinctionis et ornatus perficeretur. Vel dicendum est, quod in creatione rerum non solum debet ostendi potentiae virtus, sed etiam divinae sapientiae ordo, ut quae prius natura sunt, prius etiam instituerentur; et sic non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sint simul producta et distincta et ornata; sed ut ordo sapientiae servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut

diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Post opus enim creationis, semper per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus; ideo ad hanc status perfectionem et novitatem ostendendam voluit Deus ut unicuique rerum distinctioni et ornatui dies unus responderet, et non ex aliqua impotentia vel lassitudine agentis.

[90521] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod lux illa quae legitur prima die facta, secundum Gregorium et Dionysium, est lux solis; quae simul cum substantia luminarium, quae est subiectum eius, fuit prima die producta secundum communem lucis naturam. Quarta autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae, et sic de aliis. Et propter hoc Dionysius dicit, quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod iam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum quarta die formata est, non quidem forma substantiali quam prima die habuit; sed secundum aliquas conditiones accidentales per collationem determinatae virtutis, secundum quod postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione huius lucis distincta lux est a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod causa luminis erat in substantia solis, causa vero tenebrarum in opacitate terrae. Secundo distincta est quantum ad locum, quia in uno hemisphaerio erat lumen, et in alio tenebrae. Tertio quantum ad tempus, quia in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat lumen, et secundum aliam partem erant tenebrae. Et hoc est quod dicitur: *lucem vocavit diem, et tenebras noctem.* Sic nec lux illa undique terram complectebatur quia in uno hemisphaerio erat lumen, et in alio tenebrae; nec semper ex una parte erat dies, et ex alia nox; sed in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat dies, et secundum aliam erat nox.

[90522] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui dicitur diurnus, et facit diem et noctem: et iste motus videtur institutus prima die, in qua producta est substantia solis et aliorum luminarium informis, ut dictum est. Alius autem est motus proprius, qui diversificatur secundum diversa corpora caelestia; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Prima die facta est distinctio communis temporis per diem et noctem secundum motum diurnum, qui est communis totius caeli, qui potest intelligi incoepisse prima die; et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei quae fit per motum diurnum communem omnibus caelis. Quarta vero die facta est distinctio secundum speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod una dies est calidior alia, et unum tempus alio tempore et unus annus alio anno: quae fit secundum speciales et proprios motus stellarum, qui possunt intelligi incepisse quarta die. Unde in quarta die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur: *et sint in tempora et dies et annos*; quae quidem diversitas fit per motus proprios. Et ita illi primi tres dies qui praecesserunt formationem luminarium, fuerunt eiusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur quantum ad communem distinctionem temporis secundum diem et noctem, quae fit per motum diurnum communem toti caelo, sed non quantum ad speciales distinctiones dierum quae fit secundum motus proprios.

[90523] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod quidam dicunt, lucem illam quae prima die legitur facta, fuisse nubem quamdam lucidam, quae postmodum facto sole in materiam praeiacentem rediit. Sed istud non est conveniens; quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat; unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit quod post modicum esse desierit. Et ideo alii dicunt, quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est coniuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vanum vel superfluum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt, quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed etiam hoc dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam: quia tunc materia eius non potest esse sub alia forma. Et ideo dicendum est, ut Dionysius dicit, quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc quod iam erat substantia solis et habebat virtutem illuminativam in communi, sed postmodum data est ei quarta die specialis et determinata virtus ad proprios et particulares effectus. Et sic dies et nox fiebat per motum circularem illius lucis quo accedebat et recedebat. Nec est inconveniens substantias sphaerarum quae motu communi et diurno lucem illam revolverent, a principio creationis fuisse, quibus postmodum aliquae virtutes collatae sunt in operibus distinctionis et ornatus.

[90524] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 9 Ad nonum dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, quae ad lucis genus reducitur, tunc omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse. Et quia sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora; ideo per lucem illam intelligit Dionysius lucem solis informem, quae motu communi et diurno distinguebat diem et noctem, sicut et nunc facit.

[90525] Vincentius de Castronovo, De potentia q. 4 a. 2 continuatio, q. 4 a. 2 ad s. c. 10 Et per hoc patet responsio ad decimum, quia lux illa non fuit nubes secundum veritatem substantiae, quae postea desierit esse; sed potuit dici nubes secundum similitudinem proprietatis: quia sicut nubes lucida recipit lumen a sole in minori claritate quam sit in ipso fonte; ita etiam substantia solis habuit primo in illis primis tribus diebus lumen imperfectum et quasi informe, quod postmodum quarta die consummatum est; unde ipsa lucida substantia solis fuit, quia a principio creationis formam substantialem habuit; sed dicitur ex ea sol quarta die factus, non secundum substantiam, sed per additionem novae virtutis, sicut ex homine non musico dicitur fieri homo musicus, non secundum substantiam, sed secundum virtutem.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de potentia

a quaestione V ad quaestionem VI

Thomas de Aquino a Ghirlandaio depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 5

Prooemium

[59401] De potentia, q. 5 pr. 1 Et primo quaeritur utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant.

[59402] De potentia, q. 5 pr. 2 Secundo utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo.

[59403] De potentia, q. 5 pr. 3 Tertio utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.

[59404] De potentia, q. 5 pr. 4 Quarto utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur.

[59405] De potentia, q. 5 pr. 5 Quinto utrum motus caeli quandoque deficiat.

[59406] De potentia, q. 5 pr. 6 Sexto utrum sciri possit ab homine quando motus caeli finiatur.

[59407] De potentia, q. 5 pr. 7 Septimo utrum cessante motu caeli elementa remaneant.

[59408] De potentia, q. 5 pr. 8 Octavo utrum cessante motu caeli remaneat actio et passio in elementis.

[59409] De potentia, q. 5 pr. 9 Nono utrum plantae et animalia bruta et corpora mineralia remaneant post finem mundi.

[59410] De potentia, q. 5 pr. 10 Decimo utrum corpora humana remaneant, motu caeli cessante.

Articulus 1

[59411] De potentia, q. 5 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant

[59412] De potentia, q. 5 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59413] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 1 Dicitur enim Deut. XXXII, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Ex hoc sic arguitur. Perfectum est cui nihil deest, secundum philosophum. Ei autem aliquid deest ad suum esse quod non potest esse nisi aliquo exteriori agente. Ergo huiusmodi perfectum non est; Dei ergo talia opera non sunt.

[59414] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod opera Dei non sunt perfecta simpliciter, sed secundum suam naturam.- Sed contra, perfectum secundum suam naturam est quod habet illud cuius sua natura est capax. Sed quidquid habet totum illud cuius sua natura est capax, potest remanere in esse, omni Dei conservatione exteriori cessante. Ergo si creaturae aliquae sunt perfectae secundum suam naturam, possunt remanere in esse, Deo non conservante. Probatio mediae. Deus conservando res, aliquid agit: propter quod dicitur Ioan. V, 17: *pater meus usque modo operatur, et ego operor*, ut dicit Augustinus. Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit. Ergo quamdiu Deus conservat res, semper res conservatae aliquid a Deo recipiunt: quamdiu ergo res conservatione indiget, nondum totum habet cuius est capax.

[59415] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, unumquodque non est perfectum nisi perficiat hoc ad quod est. Sed principia ad hoc sunt, ut rem in esse conservent. Si ergo principia creata rerum

non possunt rem in esse tenere, sequitur ea esse imperfecta, et ita non esse Dei opera: quod est absurdum.

[59416] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, Deus est causa rerum sicut efficiens. Sed cessante actione causae efficientis, remanet effectus; sicut cessante actione aedificatoris, remanet domus, et cessante actione ignis generantis, adhuc remanet ignis generatus. Ergo et cessante omni Dei actione, adhuc possunt creaturae in esse remanere.

[59417] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 5 Sed dicebat, quod agentia inferiora sunt causa fiendi et non essendi; unde esse effectuum remanet remota actione causarum fieri. Deus autem est causa rebus non solum fiendi, sed essendi. Unde esse rerum remanere non potest, divina actione cessante.- Sed contra, omnis res generata habet esse per suam formam. Si ergo causae inferiores generantes non sunt causae essendi, non erunt causae formarum; et ita formae quae sunt in materia, non sunt a formis quae sunt in materia secundum sententiam philosophi, qui dicit, forma quae est in his carnibus et ossibus, est a forma quae est in his carnibus et ossibus: sed sequitur quod formae in materia sint a formis sine materia, secundum sententiam Platonis, vel a datore formarum, secundum sententiam Avicennae.

[59418] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 6 Praeterea, ea quorum esse est in fieri, non possunt remanere cessante actione agentis, ut patet de motu et de agone, et similibus; illa vero quorum esse est in facto esse, possunt remanere etiam agentibus remotis. Unde Augustinus dicit: *praesente lumine non factus est aer lucidus, sed fit; quia si factus esset, non fieret; sed absente lumine lucidus remaneret.* Multae autem creaturae sunt quorum esse non est in fieri, sed in facto esse; ut patet de Angelis, et de corporibus etiam omnibus. Ergo, cessante actione Dei agentis, creaturae possunt remanere in esse.

[59419] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 7 Praeterea, causae inferiores generantes sunt rebus generatis causae essendi, ut supra probatum est; non tamen sicut causae principales et primae, sed sicut causae secundae. Causa autem prima essendi, quae Deus est, rebus generatis non dat principium essendi, nisi mediantibus causis secundis praedictis. Ergo nec permanentiam in esse, quia eadem res per idem habet esse et in esse conservatur. Sed esse generatorum conservatur ex ipsis principiis essentialibus generatorum, cessantibus causis secundis agentibus. Ergo etiam cessante causa prima agente, quae Deus est.

[59420] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 8 Praeterea, si res aliqua deficit esse, aut hoc est propter materiam, aut propter hoc quod est ex nihilo. Materia autem non est causa corruptionis nisi secundum quod est subiecta contrarietati; non autem in omnibus creaturis est materia contrarietati subiecta. Ergo illa in quibus non est materia contrarietati subiecta, sicut sunt corpora caelestia et Angeli, non possunt deficere ratione materiae, nec iterum ratione eius quod sunt ex nihilo, quia ex nihilo nihil sequitur et nihilum nihil agit, et ita non corrumpit. Ergo cessante omni actione divina, huiusmodi res esse non deficerent.

[59421] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 9 Praeterea, forma incipit esse in materia in instanti quod

est ultimum factionis, in quo res non est in fieri, sed in facto esse. Sed secundum Avicennae sententiam, formae rerum generatarum infunduntur in materia ab intelligentia agente, quae est datrix formarum. Ergo illa intelligentia est causa essendi, non tantum fiendi; et ita per actionem eius res possunt conservari in esse, etiam circumscripta Dei conservatione.

[59422] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 10 Praeterea, etiam forma substantialis est causa essendi. Si ergo causae essendi sunt quae conservant res in esse, ipsa forma rei sufficit ad hoc quod res in esse conservetur.

[59423] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 11 Praeterea, res conservantur in esse per materiam, in quantum sustinet formam. Sed materia, secundum philosophum, est ingenita et incorruptibilis, et ita non est causata ab aliqua causa; et sic remanet, omni actione causae efficientis remota. Ergo adhuc res poterunt conservari in esse, cessante actione primae causae efficientis, scilicet Dei.

[59424] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 12 Praeterea, Eccli. XXXIII, 15: dicitur: intuere in omnia opera altissimi: duo contra duo, unum contra unum. Sed inter opera altissimi invenitur aliquid quod indiget Dei conservatione. Ergo etiam invenitur inter opera Dei eius oppositum, scilicet quod non indiget Dei conservatione.

[59425] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 13 Praeterea, appetitus naturalis non potest esse cassus et vanus. Sed quaelibet res naturaliter conservationem sui esse appetit. Potest ergo res per se ipsam conservari in esse; alias appetitus naturalis esset vanus.

[59426] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 14 Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus fecit singula bona, simul autem omnia valde bona: propter quod dicitur Genes. I, 31: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ipsa ergo creaturarum universitas est valde bona et optima; optimi enim est optima adducere, secundum Platonem in Timaeo. Sed melius est quod non indiget aliquo exteriori ad sui conservationem, eo quod indiget. Ergo universitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conservante.

[59427] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 15 Praeterea, beatitudo est aliquid creatum in natura beatorum. Sed beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus, ut Boetius dicit; quod non esset, nisi in se includeret sui conservationem, quod est unum de maxime bonis. Ergo aliquid creatum est quod per se ipsum potest conservari in esse.

[59428] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 16 Praeterea, dicit Augustinus, quod Deus ita administrat res sua providentia, quod tamen sinit eas agere proprios motus. Sed proprius motus naturae ex nihilo existentis est ut in nihilum tendat. Ergo dominus permittit naturam quae est ex nihilo, in nihilum tendere. Non ergo conservat res in esse.

[59429] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 17 Praeterea, recipiens quod est contrarium recepto, non conservat receptum, sed magis ipsum destruit. Videmus enim quod quae recipiuntur ab agentibus naturalibus per violentiam in suis contrariis, remanent ad horam, cessante actione naturalium agentium; sicut calor remanet in aqua calefacta, cessante actione ignis, ad horam. Effectus autem

Dei non recipiuntur in aliquo contrario, sed in nihilo; quia ipse est auctor totius substantiae rei. Ergo multo magis remanebunt divini effectus vel ad horam, divina actione cessante.

[59430] De potentia, q. 5 a. 1 arg. 18 Praeterea, forma est principium cognoscendi, operandi et essendi. Sed forma absque exteriori adminiculo potest esse operandi principium et cognoscendi. Ergo et essendi; et ita cessante omni Dei actione res per formam potest conservari in esse.

[59431] De potentia, q. 5 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Hebr. I, 3: *portans omnia verbo virtutis suae*; ubi dicit Glossa: *sicut ab eo creata sunt, ita per eum immutabilia conservantur.*

[59432] De potentia, q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *creatoris potentia et omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.* Et infra. *Mundus nec in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.*

[59433] De potentia, q. 5 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Gregorius dicit, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret.

[59434] De potentia, q. 5 a. 1 s. c. 4 Praeterea, in Lib. de causis, dicitur: *omnis intelligentiae fixio*, id est permanentia et essentia, *est per bonitatem quae est causa prima.* Multo ergo fortius aliae creaturae non figuntur in esse nisi per Deum.

[59435] De potentia, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur. Cuius ratio hinc accipi potest. Effectum enim a sua causa dependere oportet. Hoc enim est de ratione effectus et causae: quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet. Quocumque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum huiusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, et formalibus vel materialibus. Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum in esse, sed in intentione solum. Unde et ubi non est actio, non est causa finalis, ut patet in III Metaph. Secundum hoc ergo esse rei factae dependet a causa efficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factae. Est autem aliquod efficiens a quo forma rei factae non dependet per se et secundum rationem formae, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, et secundum rationem suae speciei non dependet, cum in ordine rerum eumdem gradum teneat, nec forma ignis aliter sit in generato quam in generante; sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Unde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formae per se et secundum propriam speciei rationem. Cum autem esse formae in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicet, nisi forte per accidens; omne autem corpus non agat nisi motum, ut philosophus probat,

necesse est quod principium ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum; per actionem enim alicuius principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formae, hoc habet in quantum agit virtute principii incorporei, quasi eius instrumentum; quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, in quantum forma non incipit esse nisi in materia; non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formae, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cum ergo est materia in dispositione quae non competit formae alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate; unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam; et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei, et eius actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus univocis) vel virtute (sicut in agentibus aequivocis). Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, ut dictum est; hoc autem est in quantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiae. Quantum igitur ad hoc, formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae, non autem quantum ad esse absolutum. Unde et remota actione generantis, cessat eductio de potentia in actum quod est fieri generatorum; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis. Si quae autem formae sunt non in materia, ut sunt substantiae intellectuales, vel in materia nullo modo indisposita ad formam, ut est in corporibus caelestibus, in quibus non sunt contrariae dispositiones; harum principium esse non potest nisi agens incorporeum, quod non agit per motum; nec dependent ab aliquo secundum fieri a quo non dependeant secundum esse. Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum, ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, et corporalia et incorporalia, Deus est, sicut in alia quaestione ostensum est, a quo non solum sunt formae rerum, sed etiam materiae. Et quantum ad propositum non differt utrum immediate, vel quodam ordine, ut quidam philosophi posuerunt. Unde sequitur quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent, sicut auctoritatibus est probatum in argumentis sed contra.

[59436] De potentia, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine; sed inter alia quae ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est quod a Deo contineantur in esse.

[59437] De potentia, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subiacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem.

[59438] De potentia, q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, quamdiu principia essentialia

rerum sunt, tamdiu res conservantur in esse; sed et ipsa rerum principia esse desinerent, divina actione cessante.

[59439] De potentia, q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod huiusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum per se loquendo. Deus autem per se est causa essendi: et ideo non est simile. Unde Augustinus dicit: *non enim sicut structuram cum fabricaverit quis abscedit, atque illo cessante et abscedente stat opus eius; ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.*

[59440] De potentia, q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum agentia corporalia non agant nisi transmutando,- nihil autem transmutetur nisi ratione materiae,- causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quae aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum est, et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute.

[59441] De potentia, q. 5 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod formarum quae incipiunt actu esse in materia per actionem corporalis agentis, quaedam producuntur secundum perfectam rationem speciei et secundum perfectum esse in materia, sicut et forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia, et huiusmodi formae remanent post actionem generantis, usque ad tempus corruptionis. Quaedam vero formae producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia, sicut calor qui est in aqua calefacta, habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formae ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et huiusmodi formae possunt ad modicum remanere post actionem agentis; sed prohibentur diu permanere a contrario principio, quod est in materia. Quaedam vero producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse, sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere sicut quaedam forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo hominis non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini, ita nec lumen in aere, nisi apud praesentiam corporis lucidi: huiusmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum per se, et non solum per accidens; et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium. Huiusmodi ergo propter imperfectionem sui esse, dicuntur esse in fieri; sed creaturae perfectae non dicuntur esse in fieri propter sui esse imperfectionem, quamvis actio Dei earum factionis indeficienter permaneat.

[59442] De potentia, q. 5 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod actio corporalis agentis non se extendit ultra motum, et ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum, quae est per motum; non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formae: sic enim per motum corporum

caelestium inferiora conservantur in esse.

[59443] De potentia, q. 5 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod creatura deficeret divina actione cessante, non propter contrarium quod sit in materia, quia ipsum etiam cum materia cessaret: sed propter hoc quod creatura est ex nihilo; non propter hoc quod nihilum aliquid ageret ad corruptionem, sed non ageret ad conservationem.

[59444] De potentia, q. 5 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud praeter Deum, secundum sententiam Avicennae, oportet quod et ipsum deficeret cessante actione Dei, quae est sua causa.

[59445] De potentia, q. 5 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod etiam praedicta actione cessante, forma deficeret, unde non posset esse essendi principium.

[59446] De potentia, q. 5 a. 1 ad 11 Ad decimumprimum dicendum, quod materia dicitur ingenita quia non procedit in esse per generationem: ex hoc tamen non removetur quin a Deo sit; cum omne imperfectum oporteat a perfecto originem trahere.

[59447] De potentia, q. 5 a. 1 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod non oportet inter opera Dei, uno contradictorie oppositorum invento, aliud inveniri (sic enim esset inter ea aliquid increatum cum sit ibi aliquid creatum) quamvis hoc verum sit de aliis oppositis. Ea vero de quibus est obiectio, sunt contradictorie opposita; unde ratio non sequitur.

[59448] De potentia, q. 5 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa.

[59449] De potentia, q. 5 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod universitas creaturarum non est optima simpliciter, sed in genere creatorum; unde nihil prohibet ea aliquid melius esse.

[59450] De potentia, q. 5 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod inter bona quorum congregatione status beatitudinis perficitur, principium est coniunctio ad suam causam; cum ipsa Dei fruitio sit creaturae rationalis beatitudo.

[59451] De potentia, q. 5 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod tendere in nihilum non est proprie motus naturae, qui semper est in bonum, sed est ipsius defectus; unde ratio falsum supponebat.

[59452] De potentia, q. 5 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod illius impressionis violentae agens violentum est causa secundum fieri, et non simpliciter secundum esse, ut ex dictis patet: unde cessante actione agentis, potest ad tempus remanere, sed non diu propter eius imperfectionem.

[59453] De potentia, q. 5 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupposito, ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur, ut in alia quaestione, ostensum est; nec etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivetur.

Articulus 2

[59454] De potentia, q. 5 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo

[59455] De potentia, q. 5 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59456] De potentia, q. 5 a. 2 arg. 1 Creare enim est maius quam per se in esse conservari. Sed creare potuit creaturae communicari, ut Magister dicit in V dist., IV Sentent. Ergo et per se in esse conservari.

[59457] De potentia, q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, plus est in potestate rerum et Dei, quam in potestate intellectus nostri. Sed intellectus noster potest intelligere creaturam absque Deo. Ergo multo fortius Deus potest creaturae dare ut per se conservetur in esse.

[59458] De potentia, q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, aliqua creatura est ad imaginem Dei, ut patet Genesis I, 26. Sed secundum Hilarium imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo; et sic imago adaequare potest id cuius est imago. Cum ergo Deus nullo exteriori conservante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturae communicare.

[59459] De potentia, q. 5 a. 2 arg. 4 Praeterea, quanto agens est perfectius, tanto potest perfectiorem effectum producere. Sed agentia naturalia possunt effectus facere qui conserventur in esse sine agentibus. Ergo multo fortius Deus potest hoc facere.

[59460] De potentia, q. 5 a. 2 s. c. Sed contra. Deus non potest aliquid facere in diminutionem suae auctoritatis. Hoc autem suo dominio praeiudicaret, si aliquid absque ipsius conservatione posset esse. Ergo Deus hoc facere non potest.

[59461] De potentia, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod ad omnipotentiam Dei non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid quod eius conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Iam enim ostensum est quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est eius causa. In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conservatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo; in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo, ita si quis diceret Deum facere aliquid quod eius conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest.

[59462] De potentia, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum creare sit aliquid causare;

non indigere autem alterius conservatione, non sit nisi eius quod causam non habet: manifestum est quod maius est non indigere conservari ab alio quam creare; sicut maius est causam non habere quam causam esse; licet et hoc non sit usquequaque verum, quod creare creaturae sit communicabile, secundum quod est actus primi agentis, ut in alia quaestione 3, dictum est.

[59463] De potentia, q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo Deum, non tamen potest intelligere creaturam non conservari in esse a Deo; hoc enim implicat contradictionem, sicut et creaturam non esse creatam a Deo, ut dictum est.

[59464] De potentia, q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aequalitas non est de ratione imaginis absolute, sed perfectae; qualis Dei imago non est creatura, sed filius; unde ratio non sequitur.

[59465] De potentia, q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod responsio patet per ea quae dicta sunt in praecedenti.

Articulus 3

[59466] De potentia, q. 5 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere

[59467] De potentia, q. 5 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[59468] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 1 Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum, quod Deus non est causa tendendi in non esse. Hoc autem esset, si creaturam annihilaret. Ergo Deus non potest creaturam in nihilum redigere.

[59469] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, creaturae corruptibiles, quae inter ceteras sunt debilioris esse, non desinunt esse nisi per actionem alicuius causae agentis, sicut ignis corrumpitur aliquo contrario agente in ipsum. Multo minus igitur aliae creaturae possunt desinere nisi per aliquam actionem. Si ergo Deus aliquam creaturam annihilaret, hoc non fieret nisi per aliquam actionem. Per actionem autem hoc fieri est impossibile. Nam omnis actio sicut est ab ente actu, ita in ens actu terminatur, cum oporteat factum esse simile facienti. Actio autem qua aliquid ens actu constituitur, non omnino in nihilum redigit. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

[59470] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sed a nulla causa agente est defectus et corruptio nisi per accidens, cum nihil

operetur nisi intendens ad bonum, ut Dionysius dicit: unde et ignis corrumpens aquam, non intendit privationem formae aquae, sed formam propriam in materiam introducere. Ergo non potest ab aliquo agente causari aliquis defectus, quin simul aliqua perfectio constituatur. Ubi autem aliqua perfectio constituitur, ibi non est annihilatio. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

[59471] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil agit nisi propter finem. Finis enim est quod movet efficientem. Finis autem divinae actionis est eius bonitas: quod quidem esse potest in rerum productione, per quam res similitudines divinae bonitatis consequuntur: non autem in annihilatione, per quam annihilatum omnino a Dei similitudine recederet. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

[59472] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 5 Praeterea, manente causa, necesse est permanere causatum. Si enim non est necesse, possibile erit causatum esse et non esse posita causa; et sic indigebitur alio quo causatum ad esse determinetur; et ita causa sufficiens non erit ad esse causati. Sed Deus est sufficiens causa rerum. Ergo Deo manente necesse est res in esse manere. Sed Deus non potest facere quin ipse in esse maneat. Ergo non potest creaturas reducere in non esse.

[59473] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 6 Sed dicebatur, quod Deus non erit causa in actu, cum creaturae erunt annihilatae.- Sed contra, divina actio est eius esse; unde et Augustinus, vult quod in quantum Deus est, nos simus. Suum autem esse nunquam ei advenit. Ergo nunquam desinit esse in sua actione; et ita semper erit causa in actu.

[59474] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 7 Praeterea, Deus non potest facere contra communes animi conceptiones, sicut quod totum non sit maius sua parte. Communis autem animi conceptio est apud sapientes, animas rationales perpetuas esse. Ergo Deus non potest facere quod in nihilum redigantur.

[59475] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 8 Praeterea, Commentator dicit in XI Metaph., quod id quod est in se possibile esse et non esse, non potest necessitatem essendi ab alio acquirere. Quaecumque ergo creaturae habent necessitatem essendi, in eis non est possibilitas ad esse et non esse. Huiusmodi autem sunt omnia incorruptibilia, ut sunt substantiae incorporeae et corpora caelestia. Ergo omnibus his non est possibilitas ad non esse. Si ergo sibi relinquantur, divina actione subtracta, non deficient in non esse; et sic Deus non videtur quod possit ea annihilare.

[59476] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 9 Praeterea, quod recipitur in aliquo, non tollit potentiam recipientis; sed potest eam perficere. Si ergo aliquid sit possibilitatem habens ad non esse, nihil in eo receptum hanc possibilitatem ei auferre poterit. Ergo quod est in se possibile non esse, non poterit ab aliquo necessitatem essendi acquirere.

[59477] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 10 Praeterea, ea secundum quae aliqua genere diversificantur, sunt de essentia rei; nam genus pars definitionis est. Secundum autem corruptibile et incorruptibile aliqua genere differunt, ut patet in X Metaph. Ergo sempiternitas et incorruptibilitas est de essentia rei. Deus autem non potest alicui rei auferre quod est de essentia eius; non enim potest facere quod homo existens homo, non sit animal. Ergo non potest rebus incorruptibilibus sempiternitatem

auferre; et ita non potest ea ad nihilum redigere.

[59478] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 11 Praeterea, corruptibile nunquam potest mutari ut fiat incorruptibile secundum suam naturam; nam incorruptibilitas corporum resurgentium non est naturae sed gloriae; et hoc ideo est, quia corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dictum est. Si autem quod est in se possibile non esse, ab aliquo necessitatem essendi posset acquirere, corruptibile posset in incorruptibilitatem mutari. Ergo impossibile est esse aliquid quod in se sit possibile non esse, et acquirat necessitatem ab alio; et sic idem quod prius.

[59479] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 12 Praeterea, si creaturae non habent necessitatem nisi secundum quod dependent a Deo, a Deo autem dependent secundum quod Deus est earum causa; non habebunt necessitatem nisi per modum qui competit causalitati qua Deus eorum causa est. Deus autem est rerum causa non per necessitatem, sed per voluntatem, ut est in alia quaestione, ostensum. Sic ergo erit necessitas in rebus sicut in his quae a voluntate causantur. Ea autem quae sunt a voluntate, non simpliciter et absolute sunt necessaria, sed solum necessitate conditionata, eo quod voluntas non necessario determinatur ad unum effectum. Ergo sequitur quod in rebus nihil est necessarium absolute, sed solum sub conditione; sicut est necesse Socratem moveri, si currit; vel ambulare, si vult, nullo impedimento existente. Ex quo videtur sequi quod nihil sit in creaturis simpliciter incorruptibile, sed omnia sint corruptibilia; quod est inconveniens.

[59480] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 13 Praeterea, sicut Deus est summum bonum, ita est perfectissimum ens. Sed in quantum est summum bonum, ei convenit quod non possit esse causa mali culpae. Ergo in quantum est perfectissimum ens, non ei competit quod possit esse causa annihilationis rerum.

[59481] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 14 Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus est adeo bonus quod nunquam permitteret aliquid mali fieri, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere aliquod bonum. Sed si creaturae annihilarentur, nullum bonum inde eliceretur. Ergo Deus non potest hoc permittere quod creaturae in nihilum decidant.

[59482] De potentia, q. 5 a. 3 arg. 15 Praeterea, non minor distantia est in nihilum de ente, quam de nihilo in esse. Sed reducere aliquid de nihilo in esse, est potentiae infinitae, propter distantiam infinitam. Ergo reducere de esse in nihil, non est nisi potentiae infinitae. Nulla autem creatura habet potentiam infinitam. Ergo subtracta actione creatoris, creatura non poterit in nihilum reduci. Quo quidem solo modo dicebatur Deus res posse annihilare, scilicet per suae actionis subtractionem. Nullo ergo modo Deus potest creaturas in nihilum redigere.

[59483] De potentia, q. 5 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Origenes dicit in periarchon: *quod datum est, auferri atque recedere potest.* Sed esse, datum est creaturae a Deo. Ergo potest auferri; et sic Deus potest creaturas in nihilum redigere.

[59484] De potentia, q. 5 a. 3 s. c. 2 Praeterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, potest, etiam, Deo volente, cessare. Sed totum esse creaturae dependet ex simplici Dei voluntate; cum Deus per suam voluntatem sit causa rerum, et non per naturae necessitatem. Ergo, Deo

volente, possunt creaturae in nihilum redigi.

[59485] De potentia, q. 5 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Deus non est plus debitor creaturis postquam esse incoeperunt, quam antequam esse inciperent. Sed antequam creaturae inciperent, absque omni praeiudicio suae bonitatis poterat cessare ad hoc quod esse creaturis communicaret, quia sua bonitas in nullo a creaturis dependet. Ergo Deus potest absque praeiudicio suae bonitatis suam actionem a rebus creatis subtrahere; quo posito in nihilum deciderent, ut in praecedenti articulo ostensum est. Potest ergo Deus res annihilare.

[59486] De potentia, q. 5 a. 3 s. c. 4 Praeterea, eadem actione Deus res in esse produxit et eas in esse conservat, ut supra ostensum est. Sed Deus potuit res in esse non producere. Ergo eadem ratione potest eas annihilare.

[59487] De potentia, q. 5 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat, sed solum per potentiam Dei, qui mundum in esse producere poterat. Alio modo per potentiam quae est in rebus factis; sicut possibile est corpus compositum corrumpi. Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est. Commentator vero contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et haec quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam. Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiae incorporeae, quae sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari. Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiae possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus caelestibus, in quibus non est formarum contrarietas. Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V Metaphysic. Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formae

vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum. Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est, quod dupliciter dicitur aliquid Deo esse impossibile: uno modo quod est secundum se impossibile, quod quia non natum est alicui potentiae subiici; sicut sunt illa quae contradictionem implicant. Alio modo ex eo quod est necessitas ad oppositum; quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente. Uno modo ex parte potentiae activae naturalis, quae terminatur ad unum tantum sicut potentia calidi ad calefaciendum; et hoc modo Deus pater necessario generat filium, et non potest non generare. Alio modo ex parte finis ultimi in quem quaelibet res de necessitate tendit; sicut et homo de necessitate vult beatitudinem, et impossibile est eum velle miseriam; et similiter Deus vult de necessitate suam bonitatem, et impossibile est eum velle illa cum quibus sua bonitas esse non potest; sicut dicimus quod impossibile est Deum mentiri aut velle mentiri. Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile quasi contradictionem implicans, alias ab aeterno fuissent. Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse, ut sic cum dicitur, creatura non est omnino, oppositum praedicati includatur in definitione, ut si dicatur, homo non est animal rationale: huiusmodi enim contradictionem implicant, et sunt secundum se impossibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturae ut sic potentia Dei determinetur ad esse creaturae, ut in alia quaestione, est probatum. Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit: quia per creaturas nihil bonitati divinae adiungitur. Relinquitur ergo quod non est impossibile Deum res ad non esse reducere; cum non sit necessarium eum rebus esse praebere, nisi ex suppositione suae ordinationis et praescientiae, quia sic ordinavit et praescivit, ut res in perpetuum in esse teneret.

[59488] De potentia, q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si creaturas Deus in nihilum redigeret, non esset causa tendendi in non esse; hoc enim non contingeret per hoc quod ipse causaret non esse in rebus, sed per hoc quod desineret rebus dare esse.

[59489] De potentia, q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis privationem in aere.

[59490] De potentia, q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus agendo, res annihilare posset; quod quidem non est; sed magis ab actione desistendo, ut dictum est.

[59491] De potentia, q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ubi non est actio, non est necessarium finem requirere. Sed quia ipsum desistere ab actione non potest esse in Deo, nisi per suam voluntatem, quae non est nisi finis, posset in ipsa annihilatione rerum finis aliquis inveniri; ut sicut in productione rerum, finis est manifestatio copiae divinae bonitatis, ita in rerum annihilatione finis esse potest sufficientia suae bonitatis, quae in tantum est sibi sufficiens, ut nullo exteriori

indigeat.

[59492] De potentia, q. 5 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod effectus a causa sequitur, et est secundum modum causae; unde effectus voluntatem consequentes, tunc a voluntate procedunt quando voluntas statuit esse procedendum; non autem de necessitate quando voluntas est. Et ideo, quia creaturae procedunt a Deo per voluntatem, tunc esse habent cum Deus vult eas esse; non de necessitate, quandocumque Dei voluntas est; alias ab aeterno fuissent.

[59493] De potentia, q. 5 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in actione Dei qua res producit, duo est considerare: scilicet ipsam substantiam operationis, et ordinem ad effectum. Substantia quidem operationis, cum sit divina essentia, aeterna est, nec potest non esse; ordo autem ad effectum, dependet ex voluntate divina: ex qualibet enim actione facientis non sequitur effectus nisi secundum exigentiam principii actionis; secundum enim modum caloris ignis calefacit. Unde cum principium factorum a Deo sit voluntas, secundum hoc in actione divina est ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo quamvis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam, ordo tamen ad effectum cessare posset, si Deus vellet.

[59494] De potentia, q. 5 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod communis animi conceptio dicitur illa cuius oppositum contradictionem includit; sicut, omne totum est maius sua parte; quia non esse maius sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse, non est communis animi conceptio, ut ex dictis patet; sed naturam animae rationalis non esse corruptibilem, haec est communis animi conceptio. Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret, hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse quae sit in natura animae rationalis, ut dictum est.

[59495] De potentia, q. 5 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illud in cuius natura est possibilitas ad non esse, non recipit necessitatem essendi ab alio, ita quod ei competat secundum naturam, quia hoc implicaret contradictionem, scilicet quod natura posset non esse et quod haberet necessitatem essendi; sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adae fuit quodammodo incorruptibile per gratiam innocentiae, et corpora resurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animae suo principio adhaerentis. Non tamen removetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse habeat necessitatem essendi ab alio; cum quidquid perfectionis habet, sit ei ab alio; unde cessante actione suae causae, deficeret, non propter potentiam ad non esse quae in ipso sit, sed propter potestatem quae est in Deo ad non dandum esse.

[59496] De potentia, q. 5 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod in illis quae sunt per naturam incorruptibilia, non praeintelligitur potentia ad non esse quae tollatur per aliquid a Deo receptum, secundum quod obiectio procedebat; et hoc ex dictis patet. Sed in illis quae sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura; quae tamen totaliter reprimitur per gratiam ex virtute Dei.

[59497] De potentia, q. 5 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, ab earum conservatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura

separaret, quasi remaneret natura non sempiterna; sed tota natura deficeret influxu causae cessante.

[59498] De potentia, q. 5 a. 3 ad 11 Ad decimumprimum dicendum, quod corruptibile per naturam non potest mutari ut fiat per naturam incorruptibile, nec e converso, quamvis illud quod est per naturam corruptibile, possit per gloriam supervenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia fieri per naturam incorruptibilia, quia esse desinerent causa non cessante.

[59499] De potentia, q. 5 a. 3 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit, ut Hilarius dicit in libro de synodis.

[59500] De potentia, q. 5 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Deus licet possit creaturas redigere in nihilum, non tamen potest facere quod eis manentibus, ipse non sit earum causa: est autem earum causa, et sicut efficiens, et sicut finis. Sicut ergo Deus non potest facere quod creatura in esse manens ab eo non sit, ita non potest facere quod ad eius bonitatem non ordinetur. Unde, cum malum culpae privet ordinem qui est in ipsum sicut in finem, eo quod est aversio ab incommutabili bono, Deus non potest esse causa mali culpae, quamvis potest esse causa annihilationis, omnino a conservatione cessando.

[59501] De potentia, q. 5 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus loquitur de malo culpae; et si loqueretur etiam de malo poenae, annihilatio tamen rerum nullum malum est: quia omne malum fundatur in bono, cum sit privatio, ut Augustinus dicit. Unde sicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec malum esset, si omnia Deus annihilaret.

[59502] De potentia, q. 5 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod in nulla creatura est virtus quae possit vel de nihilo aliquid facere vel aliquid in nihilum redigere. Quod autem creaturae in nihilum redigerentur divina conservatione cessante, hoc non esset per aliquam actionem creaturae, sed per eius defectum, ut ex praedictis patet.

Articulus 4

[59503] De potentia, q. 5 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur

[59504] De potentia, q. 5 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59505] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 1 Sicut enim potentia finita non potest movere tempore infinito, ita nec per potentiam finitam potest aliquid esse tempore infinito. Sed omnis potentia corporis est finita, ut probatur in VIII Phys. Ergo in nullo corpore est potentia, ut possit durare tempore infinito. Quaedam autem corpora sunt quae non possunt corrumpi, eo quod non habent contrarium, sicut corpora caelestia. Ergo necesse est quod quandoque in nihilum redigantur.

[59506] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quod est propter aliquem finem adipiscendum, habito fine, ulterius eo non indigetur; sicut patet de navi, quae necessaria est mare transeuntibus, non autem iam transito mari. Sed creatura corporalis creata est propter spiritualem, ut per eam iuvetur ad suum finem consequendum. Cum ergo creatura spiritualis erit in suo fine ultimo constituta, corporali ulterius non indigebit. Cum ergo nihil sit superfluum in operibus Dei, videtur quod in ultimo rerum fine omnis creatura corporalis deficiet.

[59507] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed esse est cuilibet creaturae per accidens, ut Avicenna dicit: unde et Hilarius Deum a creatura distinguens, dicit: *esse non est accidens Deo.* Ergo nulla creatura in infinitum durabit; et sic omnes creaturae quandoque deficient.

[59508] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 4 Praeterea, finis debet respondere principio. Sed creaturae principium sumpserunt postquam nihil erat praeter Deum. Ergo adhuc creaturae reducentur in finem, quod omnino nihil erit.

[59509] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 5 Praeterea, quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum durare. Sed illud quod non semper fuit, non habet virtutem ut sit semper. Ergo quod non semper fuit, non potest in perpetuum durare. Sed creaturae non semper fuerunt. Ergo non possunt in perpetuum durare; et sic quandoque in nihilum redigentur.

[59510] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 6 Praeterea, iustitia requirit hoc, ut propter ingratitudinem aliquis beneficio accepto vel suscepto privetur. Sed per peccatum mortale homo ingratus est inventus. Ergo iustitia hoc exigit ut omnibus beneficiis Dei privetur, inter quae etiam est ipsum esse. Iudicium autem Dei de peccatoribus erit iustum, secundum apostolum, Rom. II, 2. Ergo in nihilum redigentur.

[59511] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 7 Praeterea, ad hoc est quod dicitur Ierem. X, 24: *corripe me, domine; verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

[59512] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 8 Sed diceretur, quod Deus semper punit citra condignum, propter misericordiam, quae in Dei iudicio iustitiae admiscetur; et sic Deus non totaliter peccatores a participatione suorum beneficiorum excludet.- Sed contra, in hoc homini misericordia non praestatur quod sibi detur aliquid quod melius esset ei non habere. Sed damnato in Inferno melius esset non esse quam sic esse; quod patet per id quod dicitur Matth. XXVI, 24 de Iuda: *melius erat ei si natus non fuisset homo ille.* Ergo ad misericordiam Dei non pertinet quod damnatos conservet in esse.

[59513] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 9 Praeterea, illa quae non habent materiam partem sui, corrumpuntur omnino, idest totaliter, cum esse desinunt, sicut sunt accidentia. Haec autem frequenter esse desinunt. Ergo aliqua in nihilum rediguntur.

[59514] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 10 Praeterea, philosophus in VI Physic. argumentatur, quod si continuum est ex indivisibilibus, necesse est quod indivisibilia dividantur. Ex quo potest accipi quod unumquodque resolvitur in ea ex quibus est. Sed omnes creaturae sunt ex nihilo. Ergo omnes in nihilum quandoque redigentur.

[59515] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 11 Praeterea, II Petr. III, 10, dicitur: *caeli magno impetu transient*. Sed non possunt transire per corruptionem in aliquod aliud corpus, cum non habeant contrarium. Ergo transibunt in nihilum.

[59516] De potentia, q. 5 a. 4 arg. 12 Praeterea, ad idem est quod dicitur in Ps. ci, 26: *opera manuum tuarum sunt caeli, ipsi peribunt*; et Luc. XXI, 33, dicitur: *caelum et terra transibunt*.

[59517] De potentia, q. 5 a. 4 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccle. I, 4: *terra autem in aeternum stat*. Praeterea, Eccle. III, 14, dicitur: *didici quod omnia opera quae fecit Deus perseverent in aeternum*. Ergo creaturae in nihilum non redigentur.

[59518] De potentia, q. 5 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod universitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur. Et quamvis creaturae corruptibiles non semper fuerint, in perpetuum tamen secundum suam substantiam durabunt; licet a quibusdam positum fuerit, quod omnes creaturae corruptibiles in ultima rerum consummatione deficient in non esse; quod quidem Origeni ascribitur, qui tamen hoc non videtur dicere, nisi aliorum opinionem recitando. Huius tamen rationem sumere possumus ex duobus. Primo quidem ex divina voluntate, ex qua creaturarum esse dependet. Voluntas enim Dei, quamvis, absolute considerata, ad opposita se in creaturis habeat, eo quod non magis ad unum quam ad alterum obligatur; ex suppositione tamen facta aliquam necessitatem habet. Sicut enim in creaturis aliquid quod se ad opposita habet, necessarium creditur positione aliqua facta, ut Socratem possibile est sedere et non sedere; necessarium tamen est eum sedere, cum sedet; ita voluntas divina, quae, quantum est de se, potest velle aliquid et eius oppositum, ut Petrum salvare, vel non, non potest velle Petrum non salvare, dum vult Petrum salvare. Et quia eius voluntas immutabilis est, si ponitur aliquando eum aliquid velle, necessarium est ex suppositione illud eum semper velle, licet non sit necessarium ut velit quod sit semper, quod vult esse aliquando. Quicumque autem vult aliquid propter se ipsum, vult ut illud sit semper, ex hoc ipso quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse et postmodum non esse, vult esse ut aliquid aliud perficiat; quo perfecto, eo non indiget quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum universitatem vult propter se ipsam, licet et propter se ipsum eam vult esse; haec enim duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturae sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent; quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictu, quod Deus omnia propter se ipsum fecit, et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sap. I, 14: *creavit enim ut essent omnia*. Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cuius oppositum propter eius

immobilitatem nunquam continget. Secundo ex ipsa rerum natura; sic enim Deus unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem; unde dicitur Rom. XI, 24, in Glossa quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quae contrarietate carent, proprietas naturalis est earum sempiternitas; quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit, ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat.

[59519] De potentia, q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, secundum Commentatorem XI Metaph., quod licet omnis potentia quae est in corpore, sit finita, non tamen oportet quod in quolibet corpore sit potentia finita ad esse, quia in corporibus corruptibilibus per naturam, non est potentia ad esse, nec finita nec infinita, sed ad moveri tantum. Sed haec solutio non videtur valere: quia potentia ad esse non solum accipitur secundum modum potentiae passivae, quae est ex parte materiae, sed etiam secundum modum potentiae activae, quae est ex parte formae, quae in rebus incorruptibilibus deesse non potest. Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi; unde et in I caeli et mundi philosophus vult quod quaedam habeant virtutem et potentiam ut semper sint. Et ideo aliter dicendum, quod ex infinitate temporis non ostenditur habere infinitatem nisi illud quod tempore mensuratur vel per se, sicut motus, vel per accidens, sicut esse rerum quae motui subiacent, quae aliqua periodo motus durant, ultra quam durare non possunt. Esse autem corporis caelestis nullo modo attingitur nec a tempore nec a motu, cum sit omnino invariabile. Unde ex hoc quod caelum est tempore infinito, esse eius nullam infinitatem habet, sicut omnino extra continuitatem temporis existens; propter quod a theologis dicitur mensurari aevo. Unde non requiritur in caelo aliqua virtus infinita ad hoc quod sit semper.

[59520] De potentia, q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut una pars exercitus ordinatur et ad aliam et ad ducem, ita corporalis creatura ordinatur et ad perfectionem spiritualis creaturae iuvandam, et ad divinam bonitatem repraesentandam; quod semper faciet, licet primum cesset.

[59521] De potentia, q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quamdam similitudinem: quia non est pars essentiae, sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinitum duraret: per se enim accidentia ex necessitate suis substantiis insunt; unde et nihil prohibet ea in perpetuum inesse. Sed accidentia quae per accidens insunt subiectis, nullo modo in perpetuum durant secundum naturam. Huiusmodi autem esse non potest ipsum esse rei substantiale, cum sit essentiae actus.

[59522] De potentia, q. 5 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod antequam res essent, non erat aliqua natura cuius proprietas esset ipsa sempiternitas, sicut est aliqua natura rebus iam creatis. Et praeterea hoc ipsum potuit esse ad aliquam perfectionem creaturae spiritualis quod res non semper fuerint, quia per hoc Deus expresse rerum causa ostenditur. Nulla autem utilitas sequeretur si omnia in nihilum redigerentur. Et ideo non est simile de principio et fine.

[59523] De potentia, q. 5 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa quae semper durabunt, habent

virtutem ut sint semper: hanc tamen virtutem non semper habuerunt, et ideo non semper fuerunt.

[59524] De potentia, q. 5 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod licet Deus, de iustitia, creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere, tamen convenientior iustitia est ut eam in esse reservet ad poenam: et hoc propter duo. Primo, quia illa iustitia non haberet aliquid misericordiae admixtum, cum nihil remaneret cui posset misericordia adhiberi: dicitur autem in Psal. XXIV, 10, quod universae viae domini misericordia et veritas. Secundo, quia ista iustitia congruentius respondet culpae in duobus. In uno quidem, quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura quae ordinem sibi a Deo inditum servat; et ideo talis debet esse poena quae voluntatem affligat, naturae nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae, et non afflictio voluntatis. In altero vero, quia cum in peccato duo sint, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, conversio post se aversionem trahit: nullus enim peccans intendit a Deo averti, sed quaerit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. Unde cum poena damni aversioni culpae respondeat, conversioni vero eius poena sensus pro actuali culpa, conveniens est ut poena damni non sit sine poena sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem poena damni aeterna, sed non remaneret poena sensus.

[59525] De potentia, q. 5 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod iudicium de quo propheta mentionem facit, praedictam consecutionem, congruentiam vel operationem poenae ad culpam importat. Furor enim a quo liberari petit, misericordiae temperamentum excludit.

[59526] De potentia, q. 5 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod aliquid dicitur melius vel propter praesentiam magis boni, et sic melius est damnato esse quam non esse; vel propter absentiam mali: quia etiam carere malo, in rationem boni cadit, secundum philosophum. Et secundum hoc intelligitur verbum domini inductum.

[59527] De potentia, q. 5 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod formae et accidentia etsi non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt et de cuius potentia educuntur; unde et cum esse desinunt, non omnino annihilantur, sed remanent in potentia materiae, sicut prius.

[59528] De potentia, q. 5 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod sicut creaturae sunt ex nihilo, ita in nihilum sunt redigibiles, si Deo placeret.

[59529] De potentia, q. 5 a. 4 ad 11 Ad undecimum et duodecimum dicendum, quod auctoritates illae non sunt intelligendae hoc modo quod substantia mundi pereat, sed figura, ut apostolus dicit I ad Cor. VII, 31.

Articulus 5

[59530] De potentia, q. 5 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum motus caeli quandoque deficiat

[59531] De potentia, q. 5 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[59532] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 1 Dicitur enim Gen. VIII, 22: *cunctis diebus terrae, sementis et messis, frigus et aestus, aestas et hiems, nox et dies non requiescent.* Haec autem omnia ex motu caeli proveniunt. Ergo motus caeli non requiescet quamdiu terra erit. *Terra autem in aeternum stat*, ut dicitur Eccle. I, 4. Ergo et motus caeli in aeternum erit.

[59533] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 2 Sed diceretur quod intelligitur de terra prout servit homini secundum praesentem statum, quo per seminationem et messem homo fructus ex ea colligit ad sustentationem vitae animalis, non autem prout terra serviet homini iam glorificato, in aeternum durans ad maiorem bonorum iucunditatem.- Sed contra dicitur Ierem. XXXI, 35: *haec dicit dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis; qui turbat mare, et sonant fluctus eius: dominus exercituum nomen eius. Si defecerint leges istae coram me, tunc et semen Israel deficiet ut non sit coram me gens semper.* Non autem intelligitur de Israel carnali, qui iam per sui dispersionem gens dici non potest. Unde oportet quod intelligatur de Israel spirituali, qui tunc maxime coram Deo gens erit, cum per essentiam Deum videbit. Ergo in statu beatitudinis leges praemissae, quae motum caeli sequuntur non cessabunt; et sic neque per consequens motus caeli.

[59534] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 3 Praeterea, quaecumque necessitatem ex priori necessario habent, sunt necessaria absolute, ut patet per philosophum in II Physic., sicut mors animalis, quae necessaria est propter materiae necessitatem. Operationes autem rerum incorruptibilium, inter quas motum caeli oportet ponere, sunt propter substantias eorum quorum sunt operationes, et sic necessitatem ex priori habere videntur; cum e converso sit in corruptibilibus, quorum substantiae sunt propter earum operationes; unde ex posteriori necessitatem habent, ut Commentator ibidem dicit. Ergo motus caeli necessitate absoluta necessarius est, et ita nunquam cessabit.

[59535] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 4 Praeterea, finis motus caeli est ut caelum per motum assimiletur Deo in quantum exit de potentia in actum per situum renovationem, quos successive actualiter acquirit; unumquodque enim secundum hoc Deo, qui est purus actus, assimilatur, quod actu est. Iste autem finis cessaret cessante motu. Cum motus ergo non cesset nisi obtento fine propter quem est, nunquam motus caeli cessabit.

[59536] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 5 Sed dicebatur, quod motus caeli non est propter hunc finem, sed ad complendum numerum electorum, quo completo, motus caeli quiescet.- Sed contra, nihil est propter se vilius, eo quod finis est nobilior his quae sunt ad finem, cum finis sit causa bonitatis in his quae sunt ad finem. Sed caelum, cum sit incorruptibile, est nobilius quam generabilia et

corruptibilia. Ergo non potest dici, quod motus caeli sit propter aliquam generationem in istis inferioribus, per quam tamen numerus electorum posset compleri.

[59537] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 6 Sed dicebatur, quod motus caeli non est propter generationem electorum sicut propter generalem finem, sed sicut propter finem secundarium.- Sed contra, habito fine secundario, non quiescit quod propter finem motus movetur. Si ergo generatio, per quam completur numerus electorum est secundarius finis motus caeli, eo habito non quiescet adhuc caelum.

[59538] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 7 Praeterea, omne quod est in potentia, est imperfectum, nisi ad actum reducatur. Deus autem in mundi consummatione non dimittet aliquid imperfectum. Cum ergo potentia quae est in caelo ad ubi, non reducatur in actum nisi per motum, videtur quod motus caeli etiam in mundi consummatione non quiescet.

[59539] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 8 Praeterea, si causae alicuius effectus sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes, et effectus ipse est sempiternus. Sed omnes causae motus caeli sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes; sive accipiamus causam moventem, sive ipsum mobile. Ergo motus caeli in sempiternum durabit.

[59540] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 9 Praeterea, illud quod est sempiternitatis susceptivum, nunquam a Deo sua sempiternitate privabitur, ut patet in Angelo, anima rationali, et substantia caeli. Sed motus caeli est susceptivus sempiternitatis (solum enim motum circularem contingit esse perpetuum), ut probatur in VIII Physic.; ergo motus caeli in perpetuum durabit, sicut et alia quae nata sunt esse sempiterna.

[59541] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 10 Praeterea, si motus caeli quiescet, aut quiescet in instanti aut in tempore. Si in instanti, contingit simul idem quiescere et moveri: quia cum in toto tempore praecedenti moveretur, oportet dicere quod in quolibet ipsius temporis in quo natum est moveri caelum, moveretur. In instanti autem signato in quo datum est caelum quiescere, natum est caelum moveri, cum motus et quies circa idem sint: hoc autem instans est aliquid temporis praecedentis, cum sit terminus eius. Ergo in eo moveretur. Et datum erat quod in eo quiescebat. Ergo simul in eodem instanti quiescet et movebitur; quod est impossibile. Si autem quiescit in tempore, ergo tempus erit post motum caeli. Sed tempus non est sine motu caeli, ergo motus caeli erit postquam esse desierit, quod est impossibile.

[59542] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 11 Praeterea, si motus caeli aliquando deficiat, oportet quod tempus deficiat, quod est numerus eius, ut patet in IV Physic. Sed impossibile est tempus deficere, ergo impossibile est motum caeli deficere. Probatio mediae. Omne quod semper est in sui principio et sui fine, nunquam coepit esse, nec unquam deficiet, eo quod unumquodque est post suum principium et ante finem suum. Sed nihil est accipere temporis nisi instans, quod est principium futuri et finis praeteriti; et sic tempus semper est in sui principio et fine. Ergo tempus nunquam deficiet.

[59543] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 12 Praeterea, motus caeli est naturalis caelo, sicut et motus

gravium et levium est eis naturalis, ut patet in I caeli et Mun. Hoc autem differt, quod corpora elementaria non moventur naturaliter nisi cum sunt extra suum ubi, caelum autem movetur etiam in suo ubi existens; ex quibus accidi potest quod sicut se habet corpus elementare ad motum suum naturalem, cum est extra suum ubi, ita se habet caelum ad motum suum naturalem, cum est in suo ubi. Corpus enim elementare, cum est extra suum ubi, non quiescit nisi per violentiam. Ergo et caelum non potest quiescere nisi quies sit violenta; quod quidem est inconveniens. Cum enim nullum violentum possit esse perpetuum, sequeretur quod illa quies caeli non esset perpetua; sed quandoque iterum caelum moveri inciperet; quod est fabulosum. Ergo non est dicendum, quod motus caeli aliquando quiescat.

[59544] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 13 Praeterea, eorum quae sibi succedunt, oportet esse aliquem ordinem et proportionem. Finiti autem ad infinitum non est aliqua proportio. Ergo inconvenienter dicitur, quod caelum finito tempore sit motum, et postmodum infinito tempore quiescat: quod tamen oportet dicere, si motus caeli incepit et finietur, et nunquam reincipiat.

[59545] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 14 Praeterea, quanto aliquid Deo assimilatur secundum nobiliorem actum, tanto nobilior est assimilatio; sicut nobilior est assimilatio hominis ad Deum quae est secundum animam rationalem, quam animalis bruti, quae est secundum animam sensibilem. Actus autem secundus nobilior est quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Ergo assimilatio qua caelum assimilatur Deo secundum actum secundum, qui est causare inferiora, est nobilior quam assimilatio secundum claritatem, quae est actus primus. Si ergo in mundi consummatione partes principales mundi meliorabuntur, videtur quod caelum non desinet moveri, aliqua maiori claritate repletum.

[59546] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 15 Praeterea, magnitudo et motus et tempus se consequuntur quantum ad divisionem et finitatem vel infinitatem, ut probatur in VI Phys. Sed in magnitudine circulari non est principium neque finis. Ergo nec in motu circulari poterit esse aliquis finis; et sic, cum motus caeli sit circularis, videtur quod nunquam finietur.

[59547] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 16 Sed dicebat, quod licet motus circularis nunquam secundum suam naturam finiatur, tamen divina voluntate finietur.- Sed contra est quod Augustinus dicit: *cum de mundi institutione agitur, non quaeritur quid Deus possit facere, sed quod rerum natura patiatur ut fiat.* Consummatio autem mundi, eius institutioni respondet, sicut finis principio. Ergo nec in his quae pertinent ad finem mundi, recurrendum est ad Dei voluntatem, sed ad rerum naturam.

[59548] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 17 Praeterea, sol per suam praesentiam lumen et diem in istis inferioribus causat, per absentiam vero tenebras et noctem. Sed non potest esse sol praesens utrique hemisphaerio, nisi per motum. Ergo si motus caeli quiescat, semper sua praesentia in una parte mundi causabit diem, et in alia noctem, cui sol semper erit absens; et sic illa pars non erit meliorata, sed deteriorata, in mundi consummatione.

[59549] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 18 Praeterea, illud quod aequaliter se habet ad duo, aut utrique adhaeret aut neutri. Sed sol aequaliter se habet quantum est de sua natura ad quodlibet ubi caeli.

Ergo vel erit in quolibet, aut in nullo. Sed non potest esse in nullo, quia omne corpus sensibile alicubi est. Ergo oportet quod sit in quolibet. Sed hoc non potest esse, nisi per motus successionem. Ergo semper movebitur.

[59550] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 19 Praeterea, in mundi consummatione a nullo tolletur sua perfectio quod tunc remanebit, quia res quae remanebunt in illo statu non deteriorabuntur, sed meliorabuntur. Motus autem est perfectio ipsius caeli; quod patet ex hoc quia motus est entelechia mobilis in quantum huiusmodi, ut dicitur in II Phys.: et iterum, ut dicitur in II caeli et mundi, caelum per motum perfectam bonitatem consequitur. Ergo in mundi consummatione caelum motu non carebit.

[59551] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 20 Praeterea, corpus aliquod nunquam attinget ad gradum naturae spiritualis. Hoc autem ad naturam spiritualem pertinet quod bonitatem perfectam sine motu habeat, ut patet in II caeli et mundi. Nunquam ergo caelum, si moveri desinat, perfectam bonitatem habebit; quod est contra rationem consummationis mundi.

[59552] De potentia, q. 5 a. 5 arg. 21 Praeterea, nihil tollitur nisi per suum contrarium. Motui autem caeli nihil est contrarium, ut probatur in I caeli et mundi. Ergo motus caeli nunquam quiescet.

[59553] De potentia, q. 5 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Apoc. X, vers. 5: *Angelus quem vidi stantem super mare et super terram, levavit manum suam et iuravit per viventem in saecula saeculorum (...): quia tempus amplius non erit.* Tempus autem erit quamdiu motus caeli erit. Ergo motus caeli aliquando esse desinet.

[59554] De potentia, q. 5 a. 5 s. c. 2 Praeterea, dicitur Iob XIV, 12: *homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum; non evigilabit, nec consurget de somno suo.* Caelum autem non potest intelligi quod atteratur secundum substantiam, quia semper remanebit, ut prius probatum est. Ergo quando resurrectio mortuorum erit, caelum atteretur quantum ad motum, qui cessabit.

[59555] De potentia, q. 5 a. 5 s. c. 3 Praeterea, Rom. VIII, 22, super illud: *omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc*, dicit Glossa Ambrosii: *omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostri: unde quiescent nobis assumptis.* Ergo in resurrectione sanctorum motus corporum caelestium quiescent.

[59556] De potentia, q. 5 a. 5 s. c. 4 Praeterea, Isidorus dicit: *post iudicium sol laboris sui mercedem recipiet, et non veniet ad occasum nec sol nec luna*; quod non potest esse, si caelum moveatur, ergo tunc caelum non movebitur.

[59557] De potentia, q. 5 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod secundum documenta sanctorum ponimus motum caeli quandoque cessaturum; quamvis hoc magis fide teneatur quam ratione demonstrari possit. Ut autem manifestum esse possit in quo huius quaestionis pendeat difficultas, attendendum est quod motus caeli non hoc modo est naturalis caelesti corpori sicut motus elementaris corporis est sibi naturalis; habet enim huiusmodi motus in mobili principium, non solum

materiale et receptivum, sed etiam formale et activum. Formam enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus, sicut et aliae naturales proprietates ex essentialibus principiis consequuntur; unde in eis generans dicitur esse movens in quantum dat formam quam consequitur motus. Sic autem in corpore caelesti dici non potest. Cum enim natura semper in unum tendat determinate, non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinet ad motum secundum se ipsum, eo quod in quolibet motu difformitas quaedam est, in quantum non eodem modo se habet quod movetur; uniformitas vero mobilis est contra motus rationem. Unde natura nunquam inclinat ad motum propter movere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur; sicut natura gravis inclinat ad quietem in medio, et per consequens inclinat ad motum qui est deorsum, secundum quod tali motu in talem locum pervenitur. Caelum autem non pervenit suo motu in aliquod ubi, ad quod per suam naturam inclinetur, quia quodlibet ubi est principium et finis motus; unde non potest esse suus motus naturalis quasi sequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inhaerentis, sicut sursum ferri est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis esse naturalis caelo, in quantum in sua natura habet aptitudinem ad talem motum; et sic in seipso habet principium talis motus passivum; activum autem principium motus est aliqua substantia separata, ut Deus vel intelligentia vel anima, ut quidam ponunt; quantum enim ad praesentem quaestionem nihil differt. Ratio ergo permanentiae motus non potest sumi ex natura aliqua caelestis corporis, ex qua tantum est aptitudo ad motum; sed oportet eam sumere ex principio activo separato. Et quia agens omne propter finem agit, oportet considerare quis est finis motus caeli; si namque fini eius congruat quod motus aliquando terminetur, caelum quandoque quiescet; si autem fini eius non competat quies, motus eius erit sempiternus; non enim potest esse quod motus deficiat ex mutatione causae moventis, cum voluntas Dei sit immutabilis sicut etiam natura; et per eam immobilitatem consequantur, si quae sunt causae mediae moventes. In hac autem consideratione tria oportet vitare: quorum primum est, ne dicamus caelum moveri propter ipsum motum; sicut dicebatur caelum esse propter ipsum esse, in quo Deo assimilatur. Motus enim, ex ipsa sui ratione, repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est in aliud tendens; unde non habet rationem finis, sed magis eius quod est ad finem. Cui etiam attestatur quod est actus imperfectus, ut dicitur in III de anima. Finis autem est ultima perfectio. Secundum est, ut non ponatur motus caeli esse propter aliquid vilius; nam cum finis sit unde ratio sumitur, oportet finem praeeminere his quae sunt ad finem. Potest autem contingere quod vilior sit terminus operationis rei nobilioris; non autem ut sit finis intentionis: sicut securitas rustici est terminus quidam, ad quem operatio regis gubernantis terminatur; non tamen regimen regis est ordinatum ad huius rustici securitatem sicut in finem sed in aliquid melius, scilicet in bonum commune. Unde non potest dici, quod generatio istorum inferiorum sit finis motus caeli, etsi sit effectus vel terminus, quia et caelum his inferioribus praeeminet, et motus eius motibus et mutationibus horum. Tertium est, ut non ponatur finis motus caeli aliquid infinitum, quia, ut dicitur in II Metaphys., qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni. Pertingere enim quod infinitum est, impossibile est. Nihil autem movetur ad id quod impossibile est ipsum consequi, ut dicitur in I caeli et mundi. Unde non potest dici, quod finis motus caeli sit ut consequatur in actu ubi ad quod est in potentia, licet hoc Avicenna dicere videatur. Hoc enim impossibile est consequi, cum infinitum sit; quia dum in uno ubi fit in actu, erit in potentia ad aliud ubi, in quo prius actu existebat. Oportet ergo finem motus caeli ponere aliquid quod caelum per motum consequi possit, quod sit aliud a motu, et eo nobilius. Hoc autem dupliciter potest poni. Uno modo ut ponatur finis motus caeli aliquid in ipso caelo, quod simul cum motu existit; et secundum hoc a quibusdam philosophis ponitur, quod similitudo ad Deum in causando est finis motus caeli; quod quidem fit ipso motu durante; unde secundum hoc non convenit quod motus caeli deficiat, quia deficiente motu, finis ex motu proveniens cessaret. Alio modo potest poni finis motus caeli aliquid extra caelum, ad quod pervenitur per motum caeli; quo cessante illud potest remanere: et haec est nostra positio. Ponimus enim quod motus caeli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, et ipso caelo. Unde nullum est inconveniens, si ponatur finis motus caeli multiplicatio rationalium animarum: non autem in infinitum, quia hoc per motum caeli provenire non posset; et sic moveretur ad aliquid quod consequi non potest; unde relinquitur quod determinata multitudo animarum rationalium sit finis motus caeli. Unde ea habita motus caeli cessabit. Licet autem utraque positionum praedictarum possit rationabiliter sustineri, tamen secunda, quae fidei est, videtur esse probabilior propter tres rationes. Primo quidem, quia nihil differt dicere finem alicuius esse assimilationem ad Deum secundum aliquid, et illud secundum quod assimilatio attenditur; sicut supra dictum est, quod finis rerum posset dici vel ipsa assimilatio divinae bonitatis, vel esse rerum, secundum quod res Deo assimilantur. Idem ergo est dictu, finem motus caeli esse assimilari Deo in causando et causare. Causare autem non potest esse finis, cum sit operatio habens operatum et tendens in aliud: huiusmodi enim operationibus meliora sunt operata, ut dicitur in principio Ethic.; unde huiusmodi factiones non possunt esse fines agentium, cum non sint perfectiones facientium, sed magis factorum; unde et ipsa facta sunt magis fines, ut patet IX Metaph., et in I Ethic. Ipsa autem operata non sunt fines, cum sint viliora caelo, ut supra dictum est. Unde relinquitur non convenienter dici, quod finis motus caeli sit assimilari ad Deum in causando. Secundo vero, quia cum caelum moveatur in ipso existente sola aptitudine ad motum, principio vero activo existente extra, ut dictum est; movetur et agit sicut instrumentum haec est enim dispositio instrumenti, ut patet in artificialibus, nam in securi est sola aptitudo ad talem motum; principium autem motus in artifice est. Unde et secundum philosophos, quod movet motum, movet ut instrumentum. In actione autem quae est per instrumentum, non potest esse finis aliquis in ipso instrumento nisi per accidens, in quantum instrumentum accipitur ut artificiatum et non ut instrumentum; unde non est probabile quod finis motus caeli sit aliqua perfectio ipsius, sed magis aliquid extra ipsum. Tertio, quia si similitudo ad Deum in causando est finis motus caeli, praecipue attenditur haec similitudo secundum causalitatem eius quod a Deo immediate causatur, scilicet animae rationalis, ad cuius causalitatem concurrit caelum et per motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilius est quod finis motus caeli sit numerus electorum quam assimilatio ad Deum in causalitate generationis et corruptionis, secundum quod philosophi ponunt. Et ideo concedimus quod motus caeli completo numero electorum finietur.

[59558] De potentia, q. 5 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de duratione terrae secundum quod est transmutationi subiecta; sic enim in ea seminatur et metitur. Tali autem statu

terrae durante motus caeli non cessabit.

[59559] De potentia, q. 5 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa non est intelligenda de Israel carnali, sed de Israel spirituali; non tamen secundum quod est in patria coram Deo, contemplando ipsum per speciem, sed secundum quod est in via coram Deo per fidem; ut sic idem sit quod dicitur hic, et quod dominus discipulis loquens ait, Matth. XXVIII, 20: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

[59560] De potentia, q. 5 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec praepositio propter denotat causam; unde quandoque denotat causam finalem, quae est posterior in esse; quandoque autem materialem vel efficientem, quae sunt prior. Cum autem dicitur in rebus incorruptibilibus, actus sunt propter agentia, ly propter non denotat causam finalem, sed causam efficientem, ex qua est necessitas ibi, et non ex fine. Motus ergo caeli si comparetur ad ipsum mobile, non habet ex eo necessitatem sicut ex causa efficiente, ut ostensum est; habet autem hanc necessitatem ex movente. Quod, quia est voluntarie movens, secundum hoc necessitatem in motu inducit secundum quod determinatum est per ordinem sapientiae divinae, et non ad moveri semper.

[59561] De potentia, q. 5 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod assimilari Deo secundum hoc quod actu acquirit successive diversos situs ad quos prius erat in potentia, non potest esse finis motus caeli: tum quia hoc infinitum est, ut supra ostensum est; tum quia sicut ex una parte per motum acceditur ad divinam similitudinem, per hoc quod situs qui erant in potentia, fiunt actu; ita ab alia parte receditur a divina similitudine per hoc quod situs qui erant in actu, fiunt in potentia.

[59562] De potentia, q. 5 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet generabilia et corruptibilia sint viliora caelo, tamen animae rationales sunt corpore caeli nobiliores, quae tamen a Deo producuntur ad esse in materia disposita per motum caeli.

[59563] De potentia, q. 5 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod completio numeri electorum, secundum doctrinam fidei non ponitur secundarius finis motus caeli, sed principalis, licet non ultimus, quia finis ultimus uniuscuiusque rei est bonitas divina, in quantum creaturae quoquomodo ad eam pertingunt vel per similitudinem vel per debitum famulatum.

[59564] De potentia, q. 5 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod res non dicitur esse imperfecta, quacumque potentia in ipsa non reducta ad actum, sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complementum. Non enim homo qui est in potentia ut sit in India, imperfectus erit, si ibi non fuerit; sed imperfectus dicitur, si scientia vel virtute careat, qua natus est perfici. Caelum autem non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quae in proprio ubi conservantur. Unde licet potentia qua potest esse in aliquo ubi, nunquam reducatur ad actum, non tamen sequitur quod sit imperfectum. Nam si secundum se consideretur, non maior est sibi perfectio quod sit in uno situ quam in alio, sed indifferenter se habet ad omnia ubi, cum ad quodlibet moveatur naturaliter. Ipsa autem indifferentia magis inducit ad quietem quam ad perpetuitatem motus, nisi consideretur voluntas moventis et intendentis finem; sicut etiam quidam philosophi assignaverunt causam quietis terrae in medio, propter indifferentiam eius, respectu cuiuslibet partis circumferentiae caeli.

[59565] De potentia, q. 5 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod licet causae motus caeli omnes sint sempiternae, tamen movens, ex quo necessitas eius dependet, movet per voluntatem et non est necessarium quod semper moveat, sed secundum quod exigit ratio finis.

[59566] De potentia, q. 5 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod alio modo caelum est secundum suam naturam capax sempiternitatis motus et sui esse. Nam suum esse dependet ex principiis suae naturae, ex quibus consequitur necessitas essendi, cum non sit in eis possibilitas ad non esse, ut prius ostensum est; suus autem motus in natura eius non habet nisi aptitudinem; necessitatem vero habet ex movente. Unde etiam secundum Commentatorem, sempiternitas essendi in caelo est ex principiis suae naturae, non autem sempiternitas motus, sed ab extrinseco. Unde etiam secundum eos qui dicunt motum nunquam deficere, causa durationis motus caeli et eius sempiternitatis, est voluntas divina; quamvis eius immobilitas non de necessitate concludere possit sempiternitatem motus caeli, ut ipsi volunt. Non enim est mobilis voluntas, si velit quod diversa sibi invicem succedant secundum quod exigit finis quem immobiliter vult. Et ideo potius est inquirenda ratio sempiternitatis motus ex fine quam ex immobilitate moventis.

[59567] De potentia, q. 5 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod motus caeli terminabitur in instanti, in quo quidem neque erit motus neque quies, sed terminus motus et principium quietis. Quies autem sequens non erit in tempore; nam quies non mensuratur a tempore primo, sed secundario, ut dicitur in IV Phys.; unde si sit quies alicuius corporis, quae nulli motui subiiciatur, non mensurabitur tempore. Quamvis, si in hoc fiat vis, possit dici, quod erit post motum in caelo immobilitas quaedam, etsi non quies.

[59568] De potentia, q. 5 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod sicut motus caeli deficiet, ita et tempus deficiet, ut per auctoritatem Apocalypsis inductam apparet. Ultimum autem nunc totius temporis erit quidem finis praeteriti non autem principium futuri. Quod enim nunc simul sit et finis praeteriti et principium futuri, habet in quantum sequitur motum circularem continuum, cuius quodlibet signum indivisibile est principium et finis respectu diversorum. Unde si motus cesset, sicut erit aliquod ultimum indivisibile in motu, ita et in tempore.

[59569] De potentia, q. 5 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod motus caeli, ut dictum est, non est naturalis propter activam inclinationem formalis principii in corpore caelesti ad talem motum, sicut est in elementis; unde non sequitur, si caelum quiescit, quod eius quies sit violenta.

[59570] De potentia, q. 5 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod si motus caeli non esset propter aliquid aliud tunc oporteret attendere proportionem eius ad quietem sequentem, si non sempiternus poneretur; sed quia est ordinatus ad alium finem; eius proportio attenditur in ordine ad finem, et non in ordine ad quietem sequentem: ut intelligamus quod Deus ex nihilo universas creaturas in esse producens, primam universi perfectionem, quae consistit in partibus essentialibus universi, et diversis speciebus, per seipsum instituit. Ad ultimam vero perfectionem, quae erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinavit diversos motus et operationes creaturarum: quosdam quidem naturales, sicut motum caeli et operationes elementorum, per quas materia praeparatur ad susceptionem animae rationalis; quosdam vero voluntarios, sicut Angelorum ministeria, qui mittun-

tur propter eos qui haereditatem capiunt salutis. Unde hac consummatione habita, et immutabiliter permanente, quae ad eam ordinabuntur, in perpetuum cessabunt.

[59571] De potentia, q. 5 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit de actu secundo, qui est operatio manens in operante, quae est finis operantis, et per consequens excellentior quam forma operantis. Actus autem secundus, qui est actio tendens in aliquod factum, non est finis agentis, nec nobilior quam eius forma; nisi ipsa facta sint nobiliora facientibus, sicut artificiata sunt nobiliora artificialibus instrumentis, ut eorum fines.

[59572] De potentia, q. 5 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod licet in circulari magnitudine non sit principium vel finis in actu, potest tamen designari principium vel finis in ea per inclinationem vel terminationem motus alicuius.

[59573] De potentia, q. 5 a. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod in mundi principio natura instituebatur: et ideo in his quae ad principium spectant, non oportet naturae proprietatem praetermittere; in mundi autem fine naturae operatio consequitur finem a Deo sibi institutum: unde oportet ibi recurrere ad voluntatem Dei, quae talem finem instituit.

[59574] De potentia, q. 5 a. 5 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod licet caelo quiescente semper sit futurus sol ex una parte terrae non tamen ex alia parte terrae erunt omnino tenebrae et obscuritas, propter claritatem quae a Deo elementis tradetur. Unde habetur Apoc. XXI, 23, quod civitas non eget sole neque luna nam claritas Dei illuminavit eam. Si tamen sit amplior claritas ex illa parte terrae quae fuit inhabitata a sanctis, nullum inconveniens sequitur.

[59575] De potentia, q. 5 a. 5 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis caelum aequaliter se habeat ad quemlibet situm sibi possibilem, non tamen motus est propter acquisitionem situs, sed propter aliquid aliud: unde in quocumque situ remaneat, impleto eo ad quod erat, nihil differt.

[59576] De potentia, q. 5 a. 5 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod motus etsi sit actus mobilis, est tamen actus imperfectus. Unde per hoc quod motus aufertur, non potest concludi quod simpliciter perfectio auferatur, et praecipue si per motum mobili nihil acquiratur. Quod autem philosophus dicit, quod acquirit perfectam bonitatem per motum, loquitur secundum primam dictarum opinionum de fine motus caeli, qui competit ad sempiternitatem motus.

[59577] De potentia, q. 5 a. 5 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod perfectio spiritualis naturae est ut possit esse causa aliorum sine suo motu; quod caelum nunquam acquiret. Nec tamen propter hoc deteriorabitur, cum finis suus non sit in causando alia, ut dictum est.

[59578] De potentia, q. 5 a. 5 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus caeli non quiescet propter aliquod contrarium, sed propter voluntatem moventis tantum.

Articulus 6

[59579] De potentia, q. 5 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum possit sciri ab homine quando motus caeli finiatur

[59580] De potentia, q. 5 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59581] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 1 Quia, secundum Augustinum in fine de Civit. Dei, sexta aetas currit ab adventu Christi usque ad finem mundi. Sed scitur quantum praecedentes aetates duraverunt. Ergo sciri potest quantum ista aetas durare debet per comparationem ad alias; et ita potest sciri quando motus caeli finietur.

[59582] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 2 Praeterea, finis uniuscuiusque rei respondet suo principio. Sed principium mundi scitum est per revelationem, ex qua Moyses dixit: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Ergo et finis mundi sciri potest per revelationem in Scripturis traditam.

[59583] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 3 Praeterea, causa incertitudinis mundi ponitur esse, ut homo semper sit in sollecitudinem de suo statu. Sed ad hanc sollecitudinem habendam sufficit mortis incertitudo. Ergo non fuit necessarium, incertum esse defectum mundi; nisi forte propter illos quorum temporibus finis mundi erit.

[59584] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 4 Praeterea, dicitur aliquibus propria mors esse revelata, sicut patet de beato Martino. Dicit autem Augustinus in epistola ad Orosium, quod talis unusquisque in iudicio comparebit, qualis fuit in morte: et sic eadem ratio est occultandi mortem et occultandi diem iudicii. Ergo et dies iudicii, qua ad omnes pertinet, debuit in Scriptura sacra, quae omnes instruit, revelatus fuisse.

[59585] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 5 Praeterea, signum ordinatur ad aliquid cognoscendum. In Evangeliis autem ponuntur aliqua signa adventus domini, qui erit in fine mundi, ut patet Matth. XXIV, 24 sq. et Luc. XXI, 9 sq. et similiter ab apostolis, ut patet I ad Tim. IV, 1, sq. et II ad Tim. III, 2 sq., et II ad Thess. II, 3 sq. Ergo videtur quod possit sciri tempus adventus domini, et finis mundi.

[59586] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 6 Praeterea, nullus hic reprehenditur vel punitur pro eo quod non est in sua potestate. Sed aliqui reprehenduntur in Scriptura et puniuntur pro eo quod tempora non cognoscunt; unde dominus, Matth. XVI, 4, ad Pharisaeos: *faciem caeli diiudicare nostis, signum autem istud non potestis scire?* Et Lucae XIX, 44: *non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae*; et Ierem. VIII, 7: *milvus in caelo cognovit tempus suum; turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui; populus autem meus non cognovit iudicium domini.* Ergo possibile est sciri diem iudicii, vel tempus finis mundi.

[59587] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 7 Praeterea, in secundo adventu, Christus magis manifeste veniet

quam in primo; tunc enim videbit eum omnis populus, et qui eum pupugerunt, ut habetur Apoc. I, 7. Sed primus adventus praenuntiatus fuit in Scriptura futurus etiam quantum ad determinatum tempus, ut patet Dan. IX, 24-27. Ergo videtur quod et secundus adventus debuerit in Scripturis praenuntiari quantum ad certum tempus.

[59588] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 8 Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in se maioris mundi similitudinem gerit. Sed finis vitae humanae potest praesciri determinate. Ergo et finis mundi potest praesciri.

[59589] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 9 Praeterea, magnum et parvum, diuturnum et breve, relative dicuntur de uno per comparationem ad aliud. Sed tempus illud quod est ab adventu Christi usque ad finem mundi, dicitur esse breve, ut patet I Corinth. VII, 29: *tempus breve est*; et eiusdem X, 11: *nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt*; et I Ioan. II, 18: *novissima hora est.* Ergo hoc dicitur per comparationem ad tempus praecedens. Ergo saltem hoc videtur sciri posse, quod multo brevius est tempus ab adventu Christi usque ad finem mundi quam a principio mundi usque ad Christum.

[59590] De potentia, q. 5 a. 6 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit in libro de civitate Dei, quod ignis ille qui exuret faciem terrae in fine mundi, erit ex conflagratione omnium ignium mundanorum. Sed potest sciri a considerantibus motum caeli, usque ad quantum tempus ipsa corpora caelestia, quae sunt nata generare calorem in istis inferioribus, erunt in situ efficacissimo ad hoc implendum; ut sic per concursum actionis caelestium corporum et inferiorum ignium, universalis illa conflagratio fiat. Ergo potest sciri quando erit finis mundi.

[59591] De potentia, q. 5 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Matth. cap. XXIV, 36: *de die illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum.*

[59592] De potentia, q. 5 a. 6 s. c. 2 Praeterea, si aliquid deberet aliquibus hominibus revelari, praecipue revelatum fuisset quaerentibus apostolis, qui doctores totius mundi instituebantur. Eis autem de finali adventu domini quaerentibus responsum est, Act. I, 7: *non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate.* Ergo multo minus est aliis revelatum.

[59593] De potentia, q. 5 a. 6 s. c. 3 Praeterea, credere veritati et revelationi acceptae in Scriptura non prohibemur. Sed apostolus, II ad Thess. II, 2, prohibet credere quocumque modo annuntiantibus, *quasi instet dominus.* Ergo illi qui nituntur tempus diei domini denuntiare, sunt tamquam seductores cavendi. Nam et ibidem subditur: *nemo vos seducat ullo modo.*

[59594] De potentia, q. 5 a. 6 s. c. 4 Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Hesychium: *quaero utrum sic saltem possit definiri tempus adventus, ut eum adventurum esse dicamus intra istos, verbi gratia, vel centum annos, vel quodlibet seu maioris numeri, seu minoris annorum.* Hoc autem omnino ignorantes sumus. Ergo non potest sciri quocumque numero annorum dato, vel decem millium, vel viginti millium, vel duorum, vel trium, utrum infra illud tempus finis mundi futurus sit.

[59595] De potentia, q. 5 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod tempus determinatum finis mundi omnino nescitur, nisi a solo Deo et ab homine Christo. Cuius ratio est, quia duplex est modus quo possumus praescire futura: scilicet, per cognitionem naturalem, et per revelationem. Naturali quidem cognitione aliqua futura praenoscimus per causas quas praesentes videmus, ex quibus futuros expectamus effectus: vel per certitudinem scientiae, si sint causae quas de necessitate sequitur effectus, vel per coniecturam, si sint causae ad quas sequitur effectus ut in pluribus, sicut astrologus praescit eclypsim futuram, et medicus mortem futuram. Hoc autem modo non potest praecognosci tempus determinate finis mundi, quia causa motus caeli et cessationis eius non est alia quam divina voluntas, ut prius ostensum est; quam quidem causam naturaliter cognoscere non possumus. Alia vero quorum causa est motus caeli vel quaecumque alia causa sensibilis, possunt naturali cognitione praecognosci, sicut particularis destructio alicuius partis terrae, quae prius fuit habitabilis, et postea fit inhabitabilis. Per revelationem vero licet sciri possit, si Deus vellet revelare, non tamen congruum esset quod revelaretur nisi homini Christo. Et hoc propter tres rationes. Primo quidem, quia finis mundi non erit nisi completo numero electorum; cuius completio est quasi quaedam executio totius divinae praedestinationis; unde non competit revelationem fieri de fine mundi nisi ei cui fit revelatio de tota praedestinatione divina, scilicet homini Christo, per quem tota divina praedestinatio humani generis quodammodo adimpletur. Unde dicitur Ioan. V, 20: *pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit.* Secundo, quia per hoc quod ignoratur quamdiu iste status mundi durare debeat, utrum ad modicum vel ad magnum tempus, habentur res huius mundi quasi statim transiturae; unde dicitur I Cor. VII, 31: *qui utuntur hoc mundo, sint tamquam non utantur; praeterit enim figura huius mundi.* Tertio, ut homines semper sint parati ad Dei iudicium expectandum, dum omnino determinatum tempus nescitur; unde dicitur Matth. XXIV, 42: *vigilate, quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit.* Et ideo, ut dicit Augustinus, ille qui dicit se ignorare quando dominus sit venturus, utrum ad breve tempus vel ad magnum evangelicae sententiae concordat. Inter duos autem qui scire se dicunt, periculosius errat qui dicit in proxime Christum venturum, vel finem mundi instare, quia haec potest esse occasio ut omnino desperaretur esse futurum, si tunc non erit quando futurum esse praedicitur.

[59596] De potentia, q. 5 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus, ultima aetas mundi comparatur ultimae aetati hominis, quae determinato numero annorum non definitur, sicut aliae aetates definiuntur; sed quandoque tantum durat quantum omnes aliae, vel etiam amplius; unde et ista aetas ultima mundi non potest determinato annorum vel generationum numero definiri.

[59597] De potentia, q. 5 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod revelatio principii mundi utilis erat ad manifestandum Deum esse omnium causam; sed sciri tempus determinatum finis mundi, ad nihil esset utile, sed magis nocivum; et ideo non est simile.

[59598] De potentia, q. 5 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homo naturaliter non solum de se ipso sollicitatur, sed etiam de statu communitatis cuius est pars, sicut vel domus vel civitatis, aut etiam totius orbis; et ideo utrumque fuit necessarium ad hominis cautelam occultari, et finem

propriae vitae, et finem totius mundi.

[59599] De potentia, q. 5 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod revelatio finis vitae propriae, est quaedam particularis revelatio; revelatio vero finis totius mundi dependet ex revelatione totius divinae praedestinationis; et ideo non est simile.

[59600] De potentia, q. 5 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa signa posita sunt ad manifestandum quod quandoque mundus finietur; non autem ad manifestandum determinatum tempus quando finietur, ponuntur enim inter illa signa, aliqua quae quasi a mundi exordio fuerunt, sicut quod surget gens contra gentem, et quod terraemotus erit per loca; sed instante mundi fine haec abundantius evenient. Quae autem sit ista mensura horum signorum quae circa finem mundi erit, manifestum nobis esse non potest.

[59601] De potentia, q. 5 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illa reprehensio domini pertinet ad eos qui determinatum tempus primi adventus non cognoverunt; non autem ad eos qui ignorant tempus determinatum secundi adventus.

[59602] De potentia, q. 5 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod primus adventus Christi nobis viam ad merendum parabat per fidem et alias virtutes; et ideo ex parte nostra requirebatur primi adventus notitia, ut credendo in eum qui venerat, per eius gratiam mereri possemus. In secundo autem adventu praemia redduntur pro meritis; et sic ex parte nostra non requiretur quid agamus aut quid cognoscamus, sed quid recipiamus; unde non oportet praecognoscere determinate tempus illius adventus. Dicitur autem ille adventus manifestus: non quia manifeste praecognoscatur, sed quia manifestus erit cum fuerit praesens.

[59603] De potentia, q. 5 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod corporalis hominis vita ex aliquibus prioribus et corporalibus causis dependet, ex quibus circa finem eius aliquid prognosticari potest; non autem ita est de toto mundo; et ideo quantum ad hoc non est simile, licet in aliquibus homo, qui dicitur minor mundus, similitudinem maioris mundi obtineat.

[59604] De potentia, q. 5 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod verba illa quae videntur in Scripturis ad brevitatem temporis pertinere, vel etiam ad finis propinquitatem, non tam sunt ad quantitatem temporis referenda quam ad status mundi dispositionem. Non enim legi evangelicae alius status succedit, quae ad perfectum adduxit; sicut ipsa successit legi veteri, et lex vetus legi naturae.

[59605] De potentia, q. 5 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod illa conflagratio ignium mundanorum non creditur esse futura ex aliqua naturali causa, ut sic per considerationem caelestis motus, eius tempus possit praesciri; sed proveniet ex imperio divinae voluntatis.

Articulus 7

[59606] De potentia, q. 5 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum cessante motu caeli, elementa remaneant

[59607] De potentia, q. 5 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[59608] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 1 Dicitur enim II Petri, cap. III, 7, quod in fine mundi elementa calore solventur. Quod autem dissolvitur, non manet. Ergo elementa non manebunt.

[59609] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 2 Sed dicebat, quod manebunt secundum substantiam; sed non manebunt secundum qualitates activas et passivas.- Sed contra, manente causa, remanet effectus. Sed principia essentialia sunt causa propriorum accidentium. Cum ergo qualitates activae et passivae sint propria elementorum accidentia, videtur quod principiis essentialibus manentibus, sine quibus substantia esse non potest, etiam qualitates activae maneant.

[59610] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 3 Praeterea, accidens inseparabile nunquam actu a subiecto separatur. Sed calidum est accidens inseparabile ignis. Ergo non potest ignis remanere quin in eo calor remaneat; et eadem ratione de aliis elementis.

[59611] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 4 Sed dicebat, quod divina virtute hoc fiet, quod elementa sine qualitatibus activis et passivis remanebunt, licet hoc per naturam esse non possit.- Sed contra, sicut in mundi principio fuit naturae institutio, ita in mundi fine erit naturae consummatio. Sed in principio mundi, ut Augustinus dicit, non sufficit dicere quid Deus possit facere, sed quid habeat rerum natura. Ergo et hoc etiam in fine mundi attendendum est.

[59612] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 5 Praeterea, qualitates activae et passivae sunt in omnibus elementis. Dicit autem Glossa Bedae super auctoritate Petri, superius inducta, quod ignis ille qui erit in fine mundi, duo elementa ex toto assumet, duo autem alia in meliorem speciem commutabit. Non ergo potest intelligi elementorum solutio quantum ad qualitates activas et passivas, quia sic non tantum duo dicerentur assumenda.

[59613] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 6 Sed dicebat, quod in duobus elementis, scilicet igne et aqua, praecipue vigent qualitates activae, sicut calidum et frigidum; et ideo haec duo prae aliis assumenda dicuntur.- Sed contra, in fine mundi elementa meliorabuntur. Sed, secundum Augustinum, agens honorabilius est patiente. Ergo magis deberent remanere elementa in quibus vigent qualitates activae quam in quibus vigent qualitates passivae.

[59614] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit, quod ad patiendum humor et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem praebent. Ergo si propter virtutem activam aliqua elementa assumenda dicuntur, videtur quod hoc non debeat intelligi de igne et aqua, sed magis de igne et aere.

[59615] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 8 Praeterea, sicut naturales qualitates elementorum sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, ita grave et leve. Si ergo qualitates illae non remanent

in elementis, nec gravitas et levitas remanebit in eis. Per naturam autem gravitatis et levitatis, elementa loca sua naturalia sortiuntur. Si ergo qualitates elementorum non remanent post finem mundi, non remanebit in eis situs distinctus, ut terra sit deorsum, et ignis sursum.

[59616] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 9 Praeterea, elementa facta sunt propter hominem, in beatitudinem tendentem. Sed habito fine, cessant ea quae ad finem sunt. Ergo homine totaliter iam in beatitudine collocato (quod erit in fine mundi), elementa cessabunt.

[59617] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 10 Praeterea, materia est propter formam, quam per generationem acquirit. Elementa autem comparantur ad omnia alia corpora mixta sicut materia. Ergo cum generatio mixtorum post finem mundi cesset, videtur quod elementa non maneant.

[59618] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 11 Praeterea, Luc. XXI, 33, super illud: *caelum et terra transibunt*, dicit Glossa: *deposita priori forma*. Cum ergo esse sit a forma, videtur quod elementa in fine mundi esse desinant.

[59619] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 12 Praeterea, secundum philosophum corruptibile et incorruptibile non sunt unius generis; et eadem ratione mutabile et immutabile. Si ergo aliquid de mutabilitate in immutabilitatem mutetur, videtur quod in genere suae naturae non remaneat. Elementa autem mutabuntur de mutabilitate in immutabilitatem, ut patet per Glossam quae super illud Matth. cap. V, 18: *donec transeat caelum et terra*, etc., dicit: *donec transeat a mutabilitate ad immutabilitatem*. Ergo ista natura elementorum non remanebit.

[59620] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 13 Praeterea, haec dispositio, quam modo habent elementa, est naturalis. Si ergo ista remota aliam accipient, illa erit eis innaturalis. Sed quod est innaturale et violentum, non potest esse perpetuum, ut patet per philosophum in Lib. caeli et mundi. Ergo illa dispositio non posset in perpetuum remanere in elementis; sed iterum ad hanc dispositionem reverterentur: quod videtur esse inconveniens. Ergo ipsa elementa secundum substantiam cessabunt, non autem eorum dispositio, substantia manente.

[59621] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 14 Praeterea, illud solum potest esse incorruptibile et ingenerabile quod totam materiam suam sub forma habet ad quam est in potentia, sicut patet de corporibus caelestibus. Hoc autem elementis non competit: quia materia quae est sub forma unius elementi, est in potentia ad formam alterius. Ergo elementa non possunt esse incorruptibilia, et ita non possunt in perpetuum manere.

[59622] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 15 Praeterea, illud quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum manere. Sed elementa, cum sint corruptibilia, non habent virtutem ut sint semper. Ergo non possunt in perpetuum remanere, motu caeli cessante.

[59623] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 16 Sed dicebat, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet sint corruptibilia secundum partem.- Sed contra, hoc competit elementis per motum caeli, in quantum una pars elementi corrumpitur, et alia generatur; sic enim ipsius elementi totalitas conservatur. Motu ergo caeli cessante, non poterit assignari causa incorruptionis in toto elemento.

[59624] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 17 Praeterea, philosophus dicit quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus; et Rabbi Moyses dicit, quod motus caeli in universo est sicut motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. Cessante autem motu cordis, omnes partes animalis dissolvuntur. Ergo cessante motu caeli omnes partes universi peribunt; et ita elementa non remanebunt.

[59625] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 18 Praeterea, esse cuiuslibet est a sua forma. Sed motus caeli est causa formarum in istis inferioribus: quod patet ex hoc quod nihil in inferioribus agit ad speciem nisi ex virtute motus caeli, ut philosophi dicunt; ergo cessante motu caeli, elementa esse desinent formis eorum destructis.

[59626] De potentia, q. 5 a. 7 arg. 19 Praeterea, apud praesentiam solis elementa superiora vincunt semper inferiora, sicut accidit in aestate propter caloris fortificationem; sed apud solis absentiam e converso. Motu autem caeli cessante, sol semper ex una parte praesens erit, et ex alia parte absens. Ergo ex una parte totaliter destruentur elementa frigida, et ex alia elementa calida, et sic elementa non remanebunt motu caeli cessante.

[59627] De potentia, q. 5 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod ad Rom. VIII, 20 super illud: *vanitati creatura* etc. dicit Glossa Ambrosii: *omnia elementa, sua cum labore explent officia: unde quiescent nobis assumptis.* Quiescere autem non est nisi existentis. Ergo elementa in fine mundi remanebunt.

[59628] De potentia, q. 5 a. 7 s. c. 2 Praeterea, elementa facta sunt ad divinam bonitatem manifestandam. Sed tunc maxime oportebit divinam bonitatem manifestari, quando res ultimam consummationem accipient. Ergo in fine mundi elementa remanebunt.

[59629] De potentia, q. 5 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod apud omnes communiter dicitur, quod elementa quodammodo manebunt et quodammodo transibunt. Sed in modo manendi et transeundi est diversa opinio. Quidam enim dixerunt quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, sed quaedam nobiliorem formam accipient, scilicet aqua et ignis, quae accipient formam caeli; ut sic tria elementa possint dici caelum, aer scilicet (qui ex sua natura habet ut caelum quandoque in Scripturis dicatur) et aqua et ignis, quae formam caeli assument: ut sic intelligatur verificari quod dicitur Apoc. XXI, vers. 1: *vidi caelum novum et terram novam*, sub caeli nomine tribus comprehensis, scilicet igne, aere et aqua. Sed ista positio est impossibilis. Elementa enim non sunt in potentia ad formam caeli, eo quod forma caeli contrarium non habet, et sub forma caeli sit tota materia quae est in potentia ad ipsam. Sic enim caelum esset generabile et corruptibile; quod philosophus ostendit esse falsum. Ratio etiam, qua hoc asseritur, frivola est: quia in Scriptura, sicut Basilius in Hexameron dicit, per extrema, media intelliguntur, ut Genes. I, 1, cum dicitur: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Nam per creationem caeli et terrae etiam elementa media intelliguntur. Quandoque etiam sub terrae nomine omnia inferiora comprehenduntur, ut patet in Psalm. CXLVIII, 7: *laudate dominum de terra*; et postea subditur: *ignis, grando*, et cetera. Unde nihil prohibet dicere, quod per innovationem caeli et terrae Scriptura innovationem etiam mediorum elementorum intellexit, vel quod sub nomine terrae omnia elementa comprehendat. Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam non

solum quantum ad materiam, sed etiam quantum ad formas substantiales. Sicut enim, secundum opinionem Avicennae, remanent formae substantiales elementorum in mixto, qualitatibus activis et passivis non remanentibus in suis excellentiis, sed ad medium redactis, ita possibile erit quod in ultimo statu mundi absque praedictis qualitatibus remaneant elementa; cui videtur consonare quod Augustinus dicit: *in illa conflagratione mundana, elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient.* Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Primo quidem, quia cum qualitates activae et passivae sint per se elementorum accidentia, oportet quod a principiis essentialibus causentur; unde non potest esse quod principiis essentialibus manentibus in elementis praedictis, qualitates deficiant, nisi per violentiam; quod non potest esse diuturnum. Et ideo nec opinio Avicennae videtur esse probabilis, quod formae elementorum actu maneant in mixto; sed solum virtute, ut philosophus dicit; quia oporteret quod diversorum elementorum formae, in diversis partibus materiae conservarentur; quod non esset, nisi essent etiam situ distinctae; et sic non esset vera commixtio, sed solum secundum sensum; et tamen in mixto impediuntur qualitates unius elementi per qualitates alterius; quod non potest dici in mundi consummatione ubi omnino cessabit violentia. Secundo autem, quia cum qualitates activae et passivae sint de integritate naturae elementorum, sequeretur quod elementa imperfecta remanerent; unde auctoritas Augustini inducta non loquitur de qualitatibus activis et passivis, sed de dispositionibus eorum quae generantur et corrumpuntur et alterantur. Et ideo videtur dicendum, quod elementa in sua substantia remanebunt, et etiam in suis qualitatibus naturalibus; sed mutuae generationes et corruptiones et alterationes cessabunt; per huiusmodi enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum, sicut et caelum per motum suum; sed substantiae elementorum manebunt, sicut et substantia caeli. Cum enim universum in perpetuum remaneat, ut supra ostensum est, oportet quod ea quae sunt de perfectione universi, primo et per se remaneant. Hoc autem competit elementis, cum sint essentiales partes universi ipsius, ut philosophus probat. Si enim est corpus circulare, oportet esse centrum ipsius, quod est terra. Posita autem terra, quae est simpliciter gravis, utpote in medio constituta, oportet ponere contrarium eius, scilicet ignem, qui sit simpliciter levis; quia si unum contrariorum est in una natura, et reliquum. Suppositis autem extremis, necesse est poni et media; unde oportet ponere aerem et aquam, quae sunt ad ignem quidem levia, ad terram autem gravia, quorum unum est propinquius terrae. Unde ex ipso situ universi patet quod elementa sunt essentiales partes universi. Quod patet esse manifestum, ordine causarum et effectuum considerato. Nam sicut caelum est universale activum eorum quae generantur, ita elementa sunt eorumdem universalis materia. Unde ad perfectionem universi requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneant; et ad hoc etiam habent ex sui natura aptitudinem. Corruptio autem aliter accidit in corporibus mixtis et elementis; in corporibus enim mixtis inest corruptionis activum principium, propter hoc quod sunt ex contrariis composita; in elementis vero, quae contrarium exterius habent, ipsa autem non sunt ex contrariis composita, non inest principium corruptionis activum, sed passivum tantum, in quantum habent materiam cui inest aptitudo ad aliam formam qua privantur. Et ab hoc principio generatio et corruptio in elementis sunt motus vel mutationes naturales; et non propter principium activum ut dicit Commentator. Sicut ergo quia corpus caeleste principium sui motus activum habet extra, potest esse quod eius motus cesset ipso manente, absque violentia, ut supra dictum est; ita potest esse ut corruptio elementorum cesset eorum substantiis manentibus, exteriori corruptivo cessante, quod oportet reducere in motum caeli sicut in primum generationis et corruptionis principium.

[59630] De potentia, q. 5 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa elementorum solutio non est referenda ad destructionem substantiae elementorum, sed ad elementorum purgationem, quae erit per ignem, qui faciem iudicis praecedet. Post illam autem purgationem remanebunt elementa secundum substantiam et naturales qualitates, ut dictum est.

[59631] De potentia, q. 5 a. 7 ad 2 Unde secundum et tertium concedimus.

[59632] De potentia, q. 5 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in mundi principio instituta est natura corporum secundum quod ordinatur ad generationem et corruptionem, per quam numerus electorum completur. In mundi autem consummatione remanebit substantia elementorum secundum quod est ad perfectionem universi. Unde non oportet omnia inesse elementis in illo finali statu quae oportuit habere in mundi principio.

[59633] De potentia, q. 5 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Glossa Bedae non est intelligenda quod hoc modo duo elementa secundum substantiam destruantur; sed secundum statum mutationis, quae praecipue in duobus elementis apparet: scilicet in aere et aqua, de quibus quidam praedictam Glossam intelligunt; quamvis secundum alios intelligatur de igne et aqua in quibus vigent qualitates activae.

[59634] De potentia, q. 5 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod actio magis dependet ab agente quam a patiente, ex hoc ipso quod agens est honorabilius patiente; unde destructio mutationis in elementis et mutuae actionis, convenientius exprimitur per subtractionem activorum quam per subtractionem passivorum.

[59635] De potentia, q. 5 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si consideretur actio et passio in elementis secundum principia substantialia, sic verum est quod Augustinus dicit loc. cit. quod ad patiendum humor et humus aptitudinem praebent, ad agendum ignis et aer; quia ignis et aer habent plus de forma, quae est actionis principium; de materia vero terra et aqua, quae est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates activas et passivas, quae sunt immediata principia actionis, sic ignis et aqua sunt magis activa, aer et terra magis passiva.

[59636] De potentia, q. 5 a. 7 ad 8 Octavum concedimus.

[59637] De potentia, q. 5 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod elementa, quantum ad sui mutationem, facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem; sed quantum ad suam substantiam, sunt facta et propter perfectionem universi et propter substantiam ipsius hominis, quae ex elementis constituitur.

[59638] De potentia, q. 5 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in mundi consummatione non cessabunt omnia mixta, quia corpora humana remanebunt. Unde decens est, si partes eorum

remanent in corpore hominis qui est minor mundus, quod ipsa tota remaneant in mundo maiori.

[59639] De potentia, q. 5 a. 7 ad 11 Ad decimumprimum dicendum, quod forma, quam elementa deponent, est ipsa mutabilitas, non forma quae sit principium essendi.

[59640] De potentia, q. 5 a. 7 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod mutabilis dispositio tolletur ab elementis, quia mutatio in eis non erit; non quod naturam mutabilem amittant.

[59641] De potentia, q. 5 a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod dispositio istorum elementorum, secundum quam generantur et corrumpuntur et mutantur, est eis naturalis, motu caeli manente: non autem postquam motus caeli cessaverit.

[59642] De potentia, q. 5 a. 7 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa probat quod in elementis est principium corruptionis materiale, non autem activum; unde non sequitur mutatio, motu caeli subtracto, qui est principium mutationis.

[59643] De potentia, q. 5 a. 7 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod elementum sicut non habet virtutem ut sit semper, propter hoc quod potest ab exteriori corrumpi, ita non habet virtutem ut quandoque deficiat, nisi materialem, ut dictum est.

[59644] De potentia, q. 5 a. 7 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, partibus generatis et corruptis, quamdiu motus caeli durat; sed motu caeli cessante, erit in eis alia incorruptionis causa, quia scilicet non possunt corrumpi nisi ab extrinseco; corruptivum autem extrinsecum, deficiente motu caeli, cessabit.

[59645] De potentia, q. 5 a. 7 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod motus caeli est ut vita quaedam omnibus rebus naturalibus secundum statum mutationis, qui in consummatione mundi tolletur.

[59646] De potentia, q. 5 a. 7 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod licet eductio formarum de potentia in actum dependeat ex motu caeli, tamen eorum conservatio dependet a principiis altioribus, ut dictum est.

[59647] De potentia, q. 5 a. 7 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod sol est causa caliditatis per motum, ut philosophus dicit: unde cessante motu tollitur corruptionis causa in elementis, quae est per superexcedentiam caloris.

Articulus 8

[59648] De potentia, q. 5 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum cessante motu caeli, remaneat actio et passio in elementis

[59649] De potentia, q. 5 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59650] De potentia, q. 5 a. 8 arg. 1 Potentiae enim naturales sunt determinatae ad unum; unde virtus ignis, cum sit naturalis potentia, se habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum. Sed in illa mundi consummatione remanebit virtus ignis et aliorum elementorum, ut prius dictum est, art. praec. Ergo impossibile est quin ignis et alia elementa agant.

[59651] De potentia, q. 5 a. 8 arg. 2 Praeterea, sicut dicit philosophus, ad hoc quod fiat mutua actio et passio, requiritur quod agens et patiens sint similia secundum materiam, et dissimilia secundum formam. Hoc autem erit in elementis cessante motu caeli, quia eorum substantiae manebunt, principiis essentialibus non mutatis. Ergo erit actio et passio in elementis, motu caeli cessante.

[59652] De potentia, q. 5 a. 8 arg. 3 Praeterea, causa actionis et passionis in elementis est ex hoc quod in materia elementi semper est appetitus ad aliam formam, licet materia per unam formam sit perfecta. Sed iste appetitus in materia remanebit, etiam motu caeli cessante, non enim una forma elementi poterit totam potentiam materiae implere. Ergo in illa mundi consummatione remanebit actio et passio in elementis.

[59653] De potentia, q. 5 a. 8 arg. 4 Praeterea, illud quod est de perfectione elementi non aufertur ei. Hoc autem est de perfectione uniuscuiusque entis, quod agat sibi simile: diffusio enim ipsius esse derivatur a primo bono in omnia entia. Ergo videtur quod elementa in illa consummatione agent sibi simile; et sic erit in eis actio et passio.

[59654] De potentia, q. 5 a. 8 arg. 5 Praeterea, sicut proprium est ignis esse calidum, ita etiam proprium eius est calefacere; sicut enim calor derivatur a principiis essentialibus ignis, ita calefactio derivatur a calore. Si ergo in illa rerum consummatione ignis et eius calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit.

[59655] De potentia, q. 5 a. 8 arg. 6 Praeterea, omnia corpora naturalia se tangentia aliquo modo se alterant, ut patet in I de Generat. Sed elementa in illo statu mundi se tangent. Ergo se invicem alterabunt, et ita erit ibi actio et passio.

[59656] De potentia, q. 5 a. 8 arg. 7 Praeterea, in illa mundi consummatione *erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter*. Sed modo sol et luna sua luce illuminant corpora inferiora. Ergo multo fortius tunc illuminabunt; et ita remanebit aliqua actio et passio in istis inferioribus, nam medium illuminatum illuminabit ultimum.

[59657] De potentia, q. 5 a. 8 arg. 8 Praeterea, sancti videbunt visu corporeo res huius mundi. Sed visio non potest esse sine actione et passione, quia visus patitur a visibili. Ergo erit actio et passio etiam motu caeli cessante.

[59658] De potentia, q. 5 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Remota causa, removetur effectus. Sed motus caeli est causa actionis et passionis in istis inferioribus, secundum doctrinam philosophi. Ergo

remoto motu caeli, removebitur actio et passio in istis inferioribus.

[59659] De potentia, q. 5 a. 8 s. c. 2 Praeterea, actio et passio in rebus corporalibus sine motu esse non potest. Remoto autem primo motu, qui est motus caeli, ut probatur in VIII Physic., oportet posteriores motus cessare. Remoto ergo motu caeli, non erit actio et passio in istis inferioribus.

[59660] De potentia, q. 5 a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut habetur in libro de causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia, nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substans uni formae remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus caelestibus, nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora caelestia, quia non sunt compositae ex materia et forma, sed sunt formae quaedam subsistentes; quae tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus caelestibus, et in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore. Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio.

[59661] De potentia, q. 5 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus ignis semper est determi-

nata ad calefaciendum, praesuppositis tamen causis prioribus quae ad actionem ignis requiruntur.

[59662] De potentia, q. 5 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo secundum materiam et contrarietas formae non sufficit in istis inferioribus ad passionem et actionem, nisi motu caeli praesupposito, in cuius virtute agunt omnes inferiores activae potentiae.

[59663] De potentia, q. 5 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod materia non sufficit ad actionem, nisi principium activum ponatur. Unde appetitus materiae non sufficienter probat actionem in elementis, motu caeli subtracto, a quo est primum principium actionis.

[59664] De potentia, q. 5 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod inferiora nunquam attingunt ad gradum perfectionis superiorum. Hoc autem est de ratione perfectionis supremi agentis, quod sua perfectio sibi sufficiat ad agendum alio agente remoto; unde hoc inferioribus agentibus attribui non potest.

[59665] De potentia, q. 5 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ignis est proprium calefacere, supposito quod habeat aliquam actionem; sed eius actio dependet ab alio, ut dictum est.

[59666] De potentia, q. 5 a. 8 ad 6 Et similiter ad sextum dicendum, quod tactus non sufficit in elementis ad agendum, nisi motu caeli supposito.

[59667] De potentia, q. 5 a. 8 ad 7 Alia duo concedimus: nam procedunt de actionibus quibus materia non transmutatur, sed species quodammodo multiplicatur per modum intentionis spiritualis.

Articulus 9

[59668] De potentia, q. 5 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum plantae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi

[59669] De potentia, q. 5 a. 9 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59670] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 1 Habetur enim Eccle. III, 14: *didici quod omnia opera Dei perseverent in aeternum.* Sed corpora mineralia, plantae et bruta sunt opera Dei. Ergo in aeternum manebunt.

[59671] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 2 Sed dicebat, quod hoc intelligitur de istis operibus Dei quae aliquo modo habent ordinem ad incorruptionem, sicut elementa quae sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur.- Sed contra, sicut elementa sunt incorruptibilia

secundum totum, licet secundum partem corrumpantur, ita praedictae res sunt incorruptibiles secundum speciem, licet secundum individua corrumpantur. Ergo videtur quod praedictae etiam res in aeternum remaneant.

[59672] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 3 Praeterea, impossibile est quod intentio naturae frustretur, cum naturae intentio sit ex hoc quod natura a Deo in finem dirigitur. Sed natura intendit per generationem et corruptionem perpetuitatem speciei servare. Ergo nisi praedicta secundum speciem conserventur, frustrabitur naturae intentio; quod est impossibile, ut dictum est.

[59673] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 4 Praeterea, decor universi pertinebit ad gloriam beatorum; unde dicitur a sanctis, quod in maiorem beatorum gloriam elementa mundi in statum meliorem reformabuntur. Sed plantae, mineralia et bruta animalia pertinent ad decorem universi. Ergo non subtrahentur in illa ultima consummatione beatorum.

[59674] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 5 Praeterea, Rom. I, 20, dicitur quod invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur inter quae etiam facta, plantae et animalia numerari possunt. Sed in illo statu perfectae beatitudinis necessarium est homini invisibilia Dei cognoscere. Ergo indecens erit quod praedicta Dei opera de medio subtrahantur.

[59675] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 6 Praeterea, Apoc. XXII, 2, dicitur: *ex utraque parte fluminis lignum afferens fructus duodecim.* Ergo cum ibi loquatur de ultima consummatione beatitudinis sanctorum, videtur quod in illo statu plantae remaneant.

[59676] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 7 Praeterea, ab esse divino omnibus entibus inest desiderium perpetuitatis, in quantum assimilantur primo enti, quod est perpetuum. Quod autem inest rebus ex similitudine divini esse, non auferetur ab eis in ultima consummatione. Ergo remanebunt plantae et animalia perpetua, saltem secundum speciem.

[59677] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 8 Praeterea, in ultimo statu consummationis rerum non auferetur a rebus id quod ad rerum perfectionem pertinet. Sed opus ornatus est consummatio quaedam creationis. Cum ergo animalia ad opus ornatus pertineant, videtur quod non desinant esse in illo mundi ultimo statu.

[59678] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 9 Praeterea, sicut elementa servierunt homini in statu viae, ita et animalia et plantae. Sed elementa remanebunt. Ergo et animalia et plantae; et sic non videtur quod cessent.

[59679] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 10 Praeterea, quanto aliquid magis participat de proprietate primi perpetui, quod est Deus, tanto magis videtur esse perpetuum. Sed animalia et plantae plus participant de proprietatibus Dei quam elementa, quia elementa sunt tantum existentia, plantae autem etiam vivunt, animalia vero etiam super haec cognoscunt. Ergo magis debent in perpetuum remanere animalia et plantae quam elementa.

[59680] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 11 Praeterea, effectus divinae sapientiae est, ut Dionysius dicit, quod supremum inferioris naturae coniungatur infimo naturae superioris. Hoc autem non erit

si animalia et plantae desinant esse, quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingunt quodammodo quaedam animalia; ad animalia vero appropinquant plantae; ad plantas vero corpora mineralia, quae immediate post elementa sequuntur. Ergo in illo mundi fine, cum non debeat illud amoveri quod pertinet ad ostensionem divinae sapientiae, videtur quod animalia et plantae cessare non debeant.

[59681] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 12 Praeterea, si in creatione mundi animalia et plantae non fuissent productae, non fuisset mundus perfectus. Sed maior erit perfectio mundi ultima quam prima. Ergo videtur quod omnino animalia et plantae remaneant.

[59682] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 13 Praeterea, quaedam corpora mineralia et quaedam animalia bruta in poenam damnatorum deputantur, sicut in Psal. X, 7: *ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum*; et Isa. LXIV, 24: *vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur.* Poenae autem damnatorum erunt perpetuae. Ergo videtur quod animalia et corpora mineralia in aeternum remaneant.

[59683] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 14 Praeterea, in ipsis elementis sunt rationes seminales corporum mixtorum et animalium et plantarum, ut Augustinus dicit. Hae autem rationes frustra essent, nisi praedicta ex eis orirentur. Cum ergo in illa mundi consummatione elementa remaneant et per consequens rationes seminales in eis, nec aliquid in operibus Dei sit frustra, videtur quod animalia et plantae in illa mundi novitate remaneant.

[59684] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 15 Praeterea, ultima mundi purgatio erit per actionem ignis. Sed quaedam mineralia sunt ita fortis compositionis, quod nec ab igne consumuntur, sicut patet de auro. Ergo videtur quod ad minus illa post illum ignem remaneant.

[59685] De potentia, q. 5 a. 9 arg. 16 Praeterea, universale est semper. Sed universale non est nisi in singularibus. Ergo videtur quod cuiuslibet universalis singularia semper erunt; ergo et bruta animalia et plantae et corpora mineralia semper erunt.

[59686] De potentia, q. 5 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod Origenes dicit: *non est opinandum venire ad finem illum animalia, vel pecora, vel bestias terrae, sed nec ligna, nec lapides.*

[59687] De potentia, q. 5 a. 9 s. c. 2 Praeterea, animalia et plantae ad vitam animalem hominis ordinantur: unde dicitur Genes. IX, 3: *quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed vita animalis hominis cessabit. Ergo et animalia et plantae cessabunt.

[59688] De potentia, q. 5 a. 9 co. Respondeo. Dicendum, quod in illa mundi innovatione nullum corpus mixtum remanebit praeter corpus humanum. Ad huius autem rationem sumendam, procedendum est ordine quem docet philosophus, ut scilicet prius consideretur causa finalis, et postmodum principia materialia et formalia et causae moventes. Finis autem mineralium corporum et plantarum et animalium duplex potest considerari: primus quidem completio universi, ad quam omnes partes universi ordinantur sicut in finem; ad quem quidem finem res praedictae non ordinantur sicut per se et essentialiter de perfectione universi existentes, cum nihil in eis existat quod

non inveniatur in principalibus partibus mundi (quae sunt corpora caelestia et elementa) sicut in principiis activis et materialibus. Unde res praedictae sunt quidam particulares effectus causarum universalium, quae sunt essentiales partes universi; et ideo de perfectione sunt universi secundum hoc tantum quod a suis causis progrediuntur, quod quidem fit per motum. Unde pertinent ad perfectionem universi sub motu existentis, non autem ad perfectionem universi simpliciter. Et ideo cessante mutabilitate universi, oportet quod praedicta cessent. Alius autem finis est homo; quia, ut philosophus in sua politica, dicit, ea quae sunt imperfecta in natura, ordinantur ad perfecta sicut ad finem: unde, sicut ibidem dicit, cum animalia habeant vitam imperfectam respectu vitae humanae, quae simpliciter perfecta est, et plantae respectu animalium; plantae sunt propter animalia, praeparatae eis in cibum a natura; animalia vero propter hominem, necessaria ei ad cibum et ad alia auxilia. Ista autem necessitas est, vita animalis hominis durante; quae quidem in illa rerum innovatione tolletur, quia corpus resurget non animale, sed spirituale, ut dicitur I Corinth. XV, 44; et ideo tunc etiam animalia et plantae cessabunt. Et ad hoc idem habent aptitudinem praedictarum rerum materia et forma. Cum enim sint ex contrariis composita, habent in se ipsis principium activum corruptionis. Unde si a corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc esset quodammodo violentum et non conveniens perpetuitati, quia quae sunt violenta non possunt esse semper, ut patet per philosophum in libris caeli et mundi. Interius autem principium non habent quod possit a corruptione prohibere, quia eorum formae sunt per naturam corruptibiles, utpote nec per se subsistentes, sed esse habentes a materia dependens: unde non possunt in perpetuum remanere eadem numero, nec eadem specie, generatione et corruptione cessante. Hoc autem idem invenitur ex consideratione causae moventis; esse enim plantarum et animalium quoddam vivere est, quod in rebus corporalibus sine motu non existit; unde animalia deficiunt cessante motu cordis, et plantae cessante nutrimento. In his autem rebus non est aliquod motus principium non dependens a primo mobili, quia ipsae animae animalium et plantarum totaliter subiiciuntur impressionibus caelestium corporum. Unde motu caeli cessante, non poterit in eis motus remanere, nec vita. Et sic patet quod in illa mundi innovatione res praedictae non poterunt remanere.

[59689] De potentia, q. 5 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnia opera Dei in aeternum perseverant vel secundum se, vel in suis causis: sic enim et animalia et plantae remanebunt manentibus caelestibus corporibus et elementis.

[59690] De potentia, q. 5 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perpetuitas quae est secundum speciem et non secundum numerum, est per generationem; quae, cessante motu caeli, non erit.

[59691] De potentia, q. 5 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intentio naturae est ad perpetuitatem in specie conservandam, durante motu caeli, per quem huiusmodi perpetuitas conservari potest.

[59692] De potentia, q. 5 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedictae res faciunt ad decorem universi secundum statum mutabilitatis in mundo et animalis vitae in homine, et non aliter, ut dictum est.

[59693] De potentia, q. 5 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum quod in illa beatitudine sancti non indigebunt invisibilia Dei per creaturas conspicere, sicut in hoc statu, pro quo loquitur apostolus;

sed tunc invisibilia Dei per se ipsa videbunt.

[59694] De potentia, q. 5 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod lignum vitae accipitur ibi metaphorice pro Christo, vel pro sapientia, de qua Proverb. cap. III, 18: *lignum vitae est his qui apprehenderint eam.*

[59695] De potentia, q. 5 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod desiderium perpetuitatis est in rebus creatis ex assimilatione ad Deum; unicuique tamen secundum suum modum.

[59696] De potentia, q. 5 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod opus creationis per ornatum animalium et plantarum consummatur quantum ad primam mundi consummationem, quae attenditur secundum statum mutabilitatis mundi, in ordine ad complendum numerum electorum; non autem ad consummationem mundi simpliciter, ut dictum est.

[59697] De potentia, q. 5 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod elementa non dicuntur remunerari secundum se, quia non secundum se aliquid meruerunt; sed dicuntur remunerari in quantum homines in eis remunerabuntur, prout scilicet eorum claritas in gloriam electorum cedet. Animalibus autem et plantis homines non indigebunt, sicut elementis, quae erunt locus quasi gloriae ipsorum; et ideo non est simile.

[59698] De potentia, q. 5 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet quantum ad vitam et cognitionem, plantae et animalia sint meliora quam elementa, tamen quantum ad simplicitatem, quae facit ad incorruptionem, sunt elementa Deo similiora.

[59699] De potentia, q. 5 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in ipso homine continuatio quaedam naturarum apparebit, in quantum in eo congregatur et natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium.

[59700] De potentia, q. 5 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod alia fuit perfectio mundi creati et mundi consummati, ut supra dictum est; et ideo non oportet ut sit de secunda perfectione quod fuit de prima.

[59701] De potentia, q. 5 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod vermis ille qui ad poenam impiorum deputatur, non est intelligendus corporaliter, sed spiritualiter; ut per vermem stimulus suae conscientiae intelligatur, ut Augustinus dicit; et secundum eumdem modum possunt exponi si qua similia inveniantur.

[59702] De potentia, q. 5 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod rationes seminales quae sunt in elementis, ad effectum producendum non sufficiunt nisi motu caeli coadiuvante; et ideo motu caeli cessante non sequitur quod oporteat animalia vel plantas esse; nec tamen sequitur quod rationes seminales sint frustra, quia sunt de perfectione ipsorum elementorum.

[59703] De potentia, q. 5 a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod licet aliqua sint quae ad horam ab igne non consumantur, nihil tamen est quod finaliter ab igne non consumatur, si diu in igne remaneat, ut Galenus dicit; et tamen ille ignis conflagrationis mundi erit multo violentior

quam iste ignis quo utimur. Nec iterum ex sola ignis actione corpora mixta in illo igne destruentur, sed etiam ex cessatione motus caeli.

[59704] De potentia, q. 5 a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod universale tripliciter considerari potest; et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod universale est semper. Potest enim uno modo considerari natura universalis secundum quod abstrahit a quolibet esse: et sic verum est quod universale est semper, magis per remotionem causae determinantis ad aliquod tempus, quam per positionem causae perpetuitatis; de ratione enim naturae universalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo; per quem etiam modum materia prima dicitur esse una. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus: et sic verum est quod est semper, quia est quandocumque est suum singulare; sicut etiam dicitur esse ubique, quia est ubicumque est suum singulare, cum tamen multa loca sint ubi sua singularia non sunt; unde nec ibi est universale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu: et sic etiam verum est quod universale est semper, praecipue in intellectu divino.

Articulus 10

[59705] De potentia, q. 5 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum corpora humana remaneant, motu caeli cessante

[59706] De potentia, q. 5 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[59707] De potentia, q. 5 a. 10 arg. 1 Quia dicitur I Cor. cap. XV, 50: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Sed corpus hominis est ex carne et sanguine. Ergo in illo rerum fine humana corpora non remanebunt.

[59708] De potentia, q. 5 a. 10 arg. 2 Praeterea, omnis mixtio elementorum ex motu caeli causatur, cum ad mixtionem alteratio requiratur. Sed corpus humanum est corpus mixtum ex elementis. Ergo motu caeli cessante, remanere non potest.

[59709] De potentia, q. 5 a. 10 arg. 3 Praeterea, necessitas quae est ex materia, est necessitas absoluta, ut patet in II Physic. Sed in corpore composito ex contrariis est necessitas ad corruptionem ex ipsa materia. Ergo impossibile est quin talia corpora corrumpantur; et ita impossibile est quod remaneant post statum generationis et corruptionis. Corpora autem humana sunt huiusmodi. Ergo impossibile est quod in illo rerum fine remaneant.

[59710] De potentia, q. 5 a. 10 arg. 4 Praeterea, homo cum brutis convenit in hoc quod habet

corpus sensibile. Sed corpora sensibilia brutorum non remanebunt in illo mundi fine. Ergo nec corpora humana.

[59711] De potentia, q. 5 a. 10 arg. 5 Praeterea, finis hominis est perfecta assimilatio ad Deum. Sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur anima corpore absoluta, quam corpori unita. Ergo in illo statu finalis beatitudinis, animae absque corporibus erunt.

[59712] De potentia, q. 5 a. 10 arg. 6 Praeterea, ad perfectam hominis beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus. Sed operatio animae intellectivae a corpore absolutae est perfectior quam animae corpori unitae, quia, ut dicitur in Lib. de causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Formae autem separatae in se unitae sunt: materiae vero coniunctae, quodammodo ad plura diffunduntur. Ergo in illa perfecta beatitudine animae non erunt corpori unitae.

[59713] De potentia, q. 5 a. 10 arg. 7 Praeterea, elementa quae sunt in mixto, appetunt naturali appetitu propria ubi. Appetitus autem naturalis non potest esse vanus; unde quod est contra naturam, non potest esse perpetuum. Non potest ergo esse quin elementa in corpore mixto existentia quandoque ad sua loca tendant, et sic corpus mixtum corrumpatur; ergo post corruptionis statum non remanebunt humana corpora, quae sunt mixta.

[59714] De potentia, q. 5 a. 10 arg. 8 Praeterea, omnis motus naturalis cuiuscumque corporis a motu caeli dependet. Sed motus cordis, sine quo non potest esse humani corporis vita, est motus naturalis. Ergo cessante motu caeli remanere non poterit, et per consequens nec humani corporis vita.

[59715] De potentia, q. 5 a. 10 arg. 9 Praeterea, membra humani corporis, pro maiori parte sunt ordinata ad usus competentes vitae animalis, sicut patet de venis et stomacho et huiusmodi, quae ordinatur ad nutrimentum. Animalis autem vita in homine non remanebit in illa beatitudine. Ergo nec membra corporis (alias enim frustra essent); et sic nec corpus humanum remanebit.

[59716] De potentia, q. 5 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I ad Cor. cap. XV, 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Hoc autem corruptibile, corpus est. Ergo corpus remanebit incorruptione indutum.

[59717] De potentia, q. 5 a. 10 s. c. 2 Praeterea, Philip. III, 21, dicitur: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Sed Christus corpus quod semel in resurrectione resumpsit, nunquam deposuit nec deponet: Rom. VI, 9: *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur.* Ergo et sancti in perpetuum vivent cum corporibus cum quibus resurgent; et sic humana corpora post finem mundi manebunt.

[59718] De potentia, q. 5 a. 10 co. Respondeo. Dicendum, quod sicut Augustinus dicit, Porphyrius ponebat, ad perfectam beatitudinem humanae animae, omne corpus fugiendum esse; et sic, secundum eum, anima in perfecta beatitudine existens, corpori unita esse non potest. Quam opinionem tangit Origenes in suo periarchon dicens: quosdam opinatos fuisse, sanctos corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros, ut sic ad Dei similitudinem in perfecta beatitudine vivant. Sed

haec positio praeter hoc quod est fidei contraria, ut ex auctoritatibus inductis et pluribus aliis patere potest, etiam a ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Augustinus in fine super Genes. ad Litt., quod animae sanctorum, ante resurrectionem, non ita perfecte fruuntur divina visione sicut postea; unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus unita. Positio autem praemissa procedit secundum opinionem illorum qui dicunt: animam accidentaliter uniri corpori, sicut nautam navi, aut hominem indumento. Unde et Plato dixit quod homo est anima corpore induta, ut Gregorius Nyssenus narrat. Sed hoc stare non potest, quia sic homo non esset ens per se, sed per accidens; nec esset in genere substantiae, sed in genere accidentis, sicut hoc quod dico vestitum, et calceatum. Patet etiam quod rationes supra inductae de corporibus mixtis, non habent locum in homine, nam homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in caelestibus corporibus, scilicet anima rationalis. Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius. Et quamvis corpus hominis sit ex contrariis compositum, inerit tamen principium incorruptibile, quod poterit praeservare a corruptione absque violentia, cum sit intrinsecum. Et hoc poterit esse sufficiens principium motus, motu caeli cessante, cum a motu caeli non dependeat.

[59719] De potentia, q. 5 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per carnem et sanguinem intelligitur corruptio carnis et sanguinis; unde in eadem auctoritate subditur: *neque corruptio incorruptelam possidebit.*

[59720] De potentia, q. 5 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod motus est causa mixtionis secundum fieri; sed conservatio eius est per formam substantialem, et ulterius per principia caelo altiora, ut in superioribus quaestionibus patet.

[59721] De potentia, q. 5 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima rationalis ex perfecta unione ad Deum, omnino super materiam victoriam habebit; et sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamen ex virtute animae incorruptionem sortiretur.

[59722] De potentia, q. 5 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sensibilitas in homine est a principio incorruptibili, scilicet ab anima rationali; in brutis autem est a principio corruptibili; et ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile bruti.

[59723] De potentia, q. 5 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, in quantum perfectum est, licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturae.

[59724] De potentia, q. 5 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod anima corpori unita non multiplicatur per modum formarum materialium quae sunt divisibiles divisione subiecti, sed in se remanet

simplex et una; unde eius operatio non impedietur ex corporis unione, quando corpus omnino erit subiectum animae; nunc autem impeditur ex corporis unione, propter hoc quod anima non perfecte dominatur in corpus.

[59725] De potentia, q. 5 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod appetitus naturalis elementorum tendendi in propria loca, per dominium animae in corpus retinebitur, ne dissolutio elementorum fiat, quia elementa perfectius esse habebunt in corpore hominis quam in suis locis haberent.

[59726] De potentia, q. 5 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod motus cordis in homine causabitur ex natura animae rationalis, quae a motu caeli non dependet; et ideo motus ille non cessabit, motu caeli cessante.

[59727] De potentia, q. 5 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod omnia membra corporis remanebunt, non propter usus animalis vitae, sed propter perfectionem naturae hominis.

Quaestio 6

Prooemium

[59728] De potentia, q. 6 pr. 1 Et primo quaeritur utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturae.

[59729] De potentia, q. 6 pr. 2 Secundo utrum omnia quae Deus facit contra cursum naturae, possint dici miracula.

[59730] De potentia, q. 6 pr. 3 Tertio utrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere.

[59731] De potentia, q. 6 pr. 4 Quarto utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiae miracula facere possint.

[59732] De potentia, q. 6 pr. 5 Quinto utrum Daemones cooperentur ad miracula facienda.

[59733] De potentia, q. 6 pr. 6 Sexto utrum Daemones vel Angeli habeant corpora sibi naturaliter unita.

[59734] De potentia, q. 6 pr. 7 Septimo utrum Angeli vel Daemones possint corpora assumere.

[59735] De potentia, q. 6 pr. 8 Octavo utrum Angelus vel Daemon, vel corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere.

[59736] De potentia, q. 6 pr. 9 Nono utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.

[59737] De potentia, q. 6 pr. 10 Decimo utrum Daemones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula facienda, quae per magicas artes fieri videntur.

Articulus 1

[59738] De potentia, q. 6 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturae

[59739] De potentia, q. 6 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[59740] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 1 Quia in Glossa Rom. XI, 24, dicitur: *Deus omnium naturarum conditor, nihil contra naturam facit.*

[59741] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, alia Glossa dicit ibidem: *contra legem naturae tam Deus facere non potest quam contra se ipsum.* Contra se ipsum autem nullo modo facere potest: quia *se ipsum negare non potest*, ut dicitur II Tim. cap. II, 13. Ergo nec contra naturae ordinem, qui est lex naturae, Deus facere potest.

[59742] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut ordo humanae iustitiae derivatur a divina iustitia, ita ordo naturae derivatur a divina sapientia; ipsa enim est quae *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. cap. VIII, 1. Sed contra ordinem humanae iustitiae Deus facere non potest: sic enim esset causa peccati, quod solum ordini iustitiae repugnat. Cum ergo non minor sit Dei sapientia, quam eius iustitia, videtur quod nec contra ordinem naturae facere possit.

[59743] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 4 Praeterea, quandocumque Deus operatur in creaturis per rationes seminales, non fit aliquid contra naturae cursum. Sed non potest Deus aliquid convenienter operari in natura praeter rationes seminales naturae inditas. Ergo Deus non potest convenienter contra cursum naturae facere. Probatio mediae. Augustinus enim dicit, quod visibiles apparitiones patribus exhibitae sunt mediante ministerio Angelorum, ex hoc quod Deus corpora regit per spiritus. Sed similiter corpora inferiora regit per superiora, ut ipse dicit; et similiter potest dici, quod effectus quoslibet regit per causas. Cum ergo in causis naturalibus rationes seminales sint inditae, videtur quod Deus convenienter non possit operari in effectibus naturalibus, nisi rationibus seminalibus mediantibus: et sic nihil fiet ab eo contra cursum naturae.

[59744] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 5 Praeterea, Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, quia cum hoc sit contra rationem entis in quantum est ens, est etiam contra rationem creaturae; prima namque rerum creaturarum est esse, ut dicitur in libro de causis. Praedictum autem principium, cum sit primum inter omnia principia, in quod omnia alia resolvuntur, ut probatur in IV Metaph., oportet quod in qualibet necessaria propositione includatur, et quod eius oppositum includatur in quolibet impossibili. Cum ergo ea quae sunt contra cursum naturae

sint impossibilia in natura,- sicut caecum fieri videntem, et mortuum fieri viventem,- in huiusmodi oppositum dicti principii includetur. Ergo ea quae sunt contra cursum naturae, Deus facere non potest.

[59745] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 6 Praeterea, quaedam Glossa dicit, Ephes. cap. III, 7 sq. quod Deus contra causas quas voluntate instituit, mutabili voluntate, nihil facit. Sed causas naturales Deus voluntate sua instituit. Ergo contra eas nihil facit nec facere potest, sicut non potest esse mutabilis; mutabilitas enim voluntatis videtur cum aliquis facit contra id quod prius voluntate instituit.

[59746] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 7 Praeterea, bonum universi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus naturalium rerum. Sed Deus non potest facere contra bonum universi, quia ex sua bonitate summa provenit quod omnia sint valde bona secundum ordinem universi. Ergo Deus non potest facere contra cursum naturalium rerum.

[59747] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 8 Praeterea, Deus non potest esse causa mali. Malum autem, secundum Augustinum, est privatio modi, speciei et ordinis. Ergo Deus non potest facere, contra cursum naturae, qui pertinet ad ordinem universi.

[59748] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 9 Praeterea, Genes. II, 2, dicitur, quod Deus die septimo cessavit ab omni opere quod patrarat; et hoc ideo secundum Glossam ordinariam, quia cessavit a novis operibus condendis. Sed in operibus sex dierum non fecit aliquid contra cursum naturae. Unde Augustinus dicit, quod in operibus sex dierum non quaeritur quid Deus miraculose facere possit, sed quid rerum natura patiatur, quam tunc Deus instituit. Ergo nec postea Deus aliquid fecit contra naturae cursum.

[59749] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 10 Praeterea, secundum philosophum, natura est causa ordinationis in omnibus. Sed Deus non potest facere aliquid nisi ordinatum, quia, ut dicitur Rom. cap. XIII, 1: *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Ergo non potest facere aliquid contra naturam.

[59750] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 11 Praeterea, sicuti ratio humana a Deo est, ita et natura. Sed contra principia rationis Deus facere non potest, sicut quod genus de specie non praedicetur, vel quod latus quadrati sit commensurabile diametro. Ergo nec contra principia naturae Deus facere potest.

[59751] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 12 Praeterea, totus naturae cursus a divina sapientia progreditur, sicut artificiata ab arte humana, ut Augustinus dicit super illud Ioan., cap. I, 3-4: *quod factum est in ipso vita erat.* Sed artifex non facit aliquod contra artem suam nisi per errorem, qui in Deo esse non potest. Ergo nec Deus facit aliquid contra cursum naturae.

[59752] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 13 Praeterea, philosophus dicit, quod sicut agitur unumquodque, ita natum est agi. Sed quod ita natum est agi sicut agitur, non fit contra cursum naturae. Ergo nihil fit contra naturae cursum.

[59753] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 14 Praeterea, Anselmus dicit, Lib. I: *cur Deus homo*, quod

minimum inconveniens Deo est impossibile. Inconveniens autem est quod cursus naturae mutetur, conveniens est autem quod servetur. Ergo impossibile est quod Deus contra cursum naturae faceret.

[59754] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 15 Praeterea, sicut se habet scientia ad falsum, ita se habet potentia ad impossibile. Sed Deus non potest scire id quod est falsum in natura. Ergo Deus non potest facere id quod est contra cursum naturae, quia hoc est impossibile in natura.

[59755] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 16 Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens, quia quod per se est tale, magis est tale. Sed id quod fuit non fuisse est impossibile per accidens; quod tamen Deus facere non potest, ut Hieronymus dicit et etiam philosophus. Ergo nec quae sunt contra cursum naturae, quae sunt impossibilia per se, ut caecum videre, facere Deus non potest.

[59756] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 17 Praeterea, secundum philosophum, violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo. Sed ad ea quae sunt contra cursum naturae, res naturales conferre non possunt. Ergo si a Deo fiant, erunt violenta: et sic non erunt permanentia; quod videtur inconveniens, nam caecis illuminatis divinitus permanet visum.

[59757] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 18 Praeterea, cum omne genus per potentiam et actum dividatur, ut patet in III Physic., ad potentiam autem potentia passiva pertineat, ad actum autem activa; oportet quod illa sola potentia passiva inveniatur in natura ad quae invenitur potentia activa naturalis, hoc enim est eiusdem generis; et hoc etiam dicit Commentator in IX Metaph. Sed ad ea quae sunt contra cursum naturae non invenitur aliqua potentia activa naturalis; ergo nec potentia passiva. Sed illa respectu quorum non est potentia passiva in creatura, dicimus non posse fieri, quamvis Deus per suam omnipotentiam omnia facere possit. Ergo ea quae sunt contra cursum naturae, fieri non possunt propter defectum creaturae, etsi non propter defectum divinae potentiae.

[59758] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 19 Praeterea, quidquid Deus aliquando facit non esset inconveniens, etiam si semper faceret. Esset autem inconveniens, si Deus omnes effectus naturales crearet non mediantibus causis naturalibus, quia tunc res naturales suis operationibus destituerentur. Ergo inconveniens est quod aliquem effectum in istis inferioribus faciat aliquando non mediantibus causis naturalibus. Eis autem mediantibus non facit aliquid contra cursum naturae. Ergo Deus nihil facit contra cursum naturae.

[59759] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 20 Praeterea, causa per se essentialem ordinem habet ad suum effectum, et e converso. Sed Deus non potest alicui rei auferre quod est sibi essentiale, ea manente, sicut quod sit homo et non sit animal. Ergo non potest effectum aliquem producere sine causa naturali quae ad huiusmodi effectum habet essentialem ordinem, sicut quod faciat visum sine causis naturalibus ex quibus visus natus est causari.

[59760] De potentia, q. 6 a. 1 arg. 21 Praeterea, inconveniens est ut maius bonum dimittatur pro minori bono. Sed bonum universi est maius quam aliquod bonum particulare cuiuscumque, unde Augustinus dicit, quod Deus facit bona etiam singula, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi. Ergo inconveniens est quod propter salutem alicuius hominis vel alicuius gen-

tis, Deus mutet cursum naturae, qui pertinet ad ordinem universi, in quo bonum eius consistit. Numquam ergo Deus facit contra cursum naturae.

[59761] De potentia, q. 6 a. 1 s. c. 1 Sed contra. A privatione in habitum non potest fieri regressus secundum naturam; fit autem operatione divina; unde dicitur Matth., XI, 5: *caeci vident (...), surdi audiunt* et cetera. Ergo Deus facit aliquid contra cursum naturae.

[59762] De potentia, q. 6 a. 1 s. c. 2 Praeterea, potestas superioris non dependet a potestate inferioris, nec secundum eam limitatur. Sed Deus est superior quam natura. Ergo non limitatur eius potentia secundum potentiam naturae; et sic nihil prohibet ipsum operari aliquid contra cursum naturae.

[59763] De potentia, q. 6 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod absque omni dubio Deus in rebus creatis potest operari praeter causas creatas, sicut et ipse operatur in omnibus causis creatis, ut alibi ostensum est; et operando praeter causas creatas potest operari eosdem effectus quos eisdem mediantibus operatur, et eodem ordine, vel etiam alios, et alio ordine; et sic potest aliquid facere contra communem et solitum cursum naturae. Cuius veritatis manifestabitur ratio, si ea consideremus quae huic veritati adversari videntur: quae quidem sunt tria. Primum est quorumdam antiquorum philosophorum opinio, qui posuerunt istas res corporeas non habere aliam causam superiorem quae sit eis causa essendi; et sic posuerunt eorum aliqui, ut Anaxagoras, intellectum causam alicuius motus in eis, ut segregationis. Secundum autem hanc positionem, a nulla causa supernaturali naturales formae, quae sunt naturalium actionum principia, possunt immutari, nec earum operationes impediri; et sic nihil potest fieri contra cursum naturae qui ex necessitate harum causarum corporalium ordinatur. Sed haec positio est falsa, quia oportet illud quod est principium in entibus, esse causam essendi omnibus aliis, sicut summe calidum est causa caliditatis omnibus aliis, ut dicitur in II Metaphys. Et de hoc plenius alibi tractatum est, ubi ostensum est quod nihil potest esse nisi a Deo. Secundum autem quod praedictam veritatem impedire potest, est opinio aliorum philosophorum, qui dixerunt, Deum esse causam omnium entium per eius intellectum. Sed dixerunt quod Deus de entibus habet universalem quamdam cognitionem in quantum cognoscit seipsum, et quod ipse est principium essendi omnibus entibus, non autem propriam de unoquoque. A scientia autem communi et universali non sequuntur particulares effectus, nisi mediantibus particularibus conceptionibus. Si enim sciam quod omnis fornicatio est fugienda, non fugiam hunc actum nisi accipiam hunc actum esse fornicationem. Et secundum hoc dicunt quidam, quod a Deo non progrediuntur effectus particulares nisi mediantibus causis aliis per ordinem, quarum superiores sunt magis universales, inferiores vero magis particulares; et secundum hoc Deus nihil poterit facere contra cursum naturae. Sed ista positio est falsa, nam cum Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat quidquid in ipso quocumque modo est. In eo autem est similitudo cuiuslibet causati, in quantum nihil esse potest quod eum non imitetur; unde oportet quod de omnibus propriam cognitionem habeat, sicut alibi plenius ostensum est. Tertium quod posset praedictam veritatem impedire, est positio quorumdam philosophorum, qui dixerunt, Deum ex necessitate naturae res agere; et sic oportet quod eius operatio determinetur ad istum cursum rerum

qui est secundum naturam ordinatus; unde contra eum facere non poterit. Sed hoc etiam patet esse falsum, nam supra omne quod ex necessitate naturae agit, oportet aliquid esse quod naturam ad unum determinet, sicut alibi, ostensum est; unde impossibile est quod Deus, qui est primum agens, ex necessitate naturae agat; quod etiam in alia quaestione multipliciter ostensum est. His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturae, sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse, in quantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus quam natura inducere non potest, sicut formam gloriae; aut huic materiae, sicut visum in caeco; vel quantum ad operationem: in quantum retinet operationes rerum naturalium ne agant quod natae sunt agere, sicut quod ignis non comburat, ut patet Daniel. III, 24, vel quod aqua non fluat, ut patet de aqua Iordanis.

[59764] De potentia, q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales; quod enim ignis corrumpatur contra naturam particularem huius ignis est. Unde philosophus dicit, quod corruptio et senium et defectus omnis contra naturam est. Contra naturam vero universalem nulla res naturalis agit; dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causae ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est caelum ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem caelestis corporis, impossibile est quod aliquod corpus naturale agat contra naturam universalem. Sed hoc ipsum quod aliquid agit contra naturam particularem, est secundum naturam universalem. Sicut autem caelum est causa universalis respectu inferiorum corporum, ita Deus est causa universalis respectu omnium entium, respectu cuius etiam ipsum caelum est causa particularis. Nihil enim prohibet unam et eamdem causam esse universalem respectu inferiorum et particularem respectu superiorum, sicut et in praedicabilibus accidit; nam animal, quod est universale respectu hominis, est particulare respectu substantiae. Sicut ergo per virtutem caeli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem, ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem, quae est ex virtute caeli; non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundum naturam universalissimam, quae consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Augustinus dicit in Glossa inducta, quod Deus nihil contra naturam facit. Unde subiungitur, quia hoc est unicuique natura quod Deus facit.

[59765] De potentia, q. 6 a. 1 ad 2 Et ex hoc etiam patet responsio ad secundum; nam in illa Glossa loquitur Augustinus de summa lege naturae quae attenditur secundum ordinem Dei ad omnes creaturas.

[59766] De potentia, q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis patet, licet Deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturae ad aliam, quod est quasi naturae particularis respectu ipsius, non tamen potest facere contra ordinem creaturae ad se ipsum. Iustitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum; unde contra ordinem iustitiae Deus facere non potest. Cursus autem naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam, et

ideo contra cursum naturae Deus facere potest.

[59767] De potentia, q. 6 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut Deus potest facere praeter causas naturales effectus in rebus corporalibus, ita potest facere praeter ministerium Angelorum; non tamen est eadem ratio faciendi praeter utrumque. Nam praeter causas naturales facit ut homo effectum, quem causis visibilibus attribuere non potest, in aliquam superiorem causam reducere cogatur, ut si ex visibili miraculo divina potentia manifestetur. Operationes autem Angelorum non sunt visibiles; unde eorum ministerium non impedit quin homo in divinae potentiae considerationem adducatur. Et propter hoc Augustinus non dicit quod praeter ministerium Angelorum non possit operari, sed quod non operatur.

[59768] De potentia, q. 6 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ita non potest facere ea quae sunt impossibilia in natura, in quantum praedictum impossibile in se claudunt sicut patet quod mortuum vivificare, claudit in se contradictionem, si ponatur a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire, nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vitae: unde Deus hoc non facit, sed facit quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat; quod contradictionem non includit. Et eadem ratio est de aliis quae sunt impossibilia naturae, quae facere potest.

[59769] De potentia, q. 6 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate, nam Deus ab aeterno praevidit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua voluntate quod praeter cursum istum quandoque facturus erat.

[59770] De potentia, q. 6 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus faciendo praeter cursum naturae, non removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicuius particularis causae ad suum effectum.

[59771] De potentia, q. 6 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod malum poenae est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem, et similiter malum cuiuslibet defectus naturalis; sed malum culpae est contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua est malum culpae, ab ipso ultimo fine universi deordinatur per culpam; et ideo huiusmodi mali Deus causa esse non potest; contra hunc enim ordinem agere non potest, licet posset agere contra ordinem primum.

[59772] De potentia, q. 6 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod miraculum non fit a Deo nisi in creaturis praeexistentibus, quae alio modo in operibus sex dierum praeextiterunt. Unde opera miraculosa materialiter in operibus sex dierum praecesserunt, licet tunc non oportuerit aliquid miraculose fieri contra cursum naturae, quando natura instituebatur.

[59773] De potentia, q. 6 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod natura est causa ordinationis in omnibus naturalibus, non autem in omnibus simpliciter.

[59774] De potentia, q. 6 a. 1 ad 11 Ad decimumprimum dicendum, quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel

mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non potest. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam: unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quae sunt inferioribus agentibus impossibilia.

[59775] De potentia, q. 6 a. 1 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod ars divina non totam seipsam explicat in creaturarum productione; et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari quam habeat cursus naturae; unde non sequitur quod si potest facere contra cursum naturae, possit facere contra suam artem: nam et homo artifex potest aliud artificiatum facere per suam artem contrario modo quam prius fecit.

[59776] De potentia, q. 6 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod philosophus loquitur de his quae in natura aguntur: ea enim aguntur sicut apta nata sunt agi.

[59777] De potentia, q. 6 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod cursum naturae servari est conveniens, secundum quod est a divina providentia ordinatus; unde si ordo divinae providentiae habet quod aliquid secus agatur, non est inconveniens.

[59778] De potentia, q. 6 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod non dicitur aliquid esse falsum simpliciter et alicui, sicut aliquid dicitur esse impossibile simpliciter et alicui, sed esse falsum simpliciter; unde Deus non potest scire aliquod falsum, sicut non potest facere aliquid impossibile: quod simpliciter est impossibile; et tamen sicut potest facere aliquid impossibile alicui, ita potest facere aliquid ignotum alicui.

[59779] De potentia, q. 6 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se: unde nihil prohibet aliquid quod est per accidens, ad id quod est per se reductum, esse magis tale: sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis, eo quod albedo nivis est maior albedine parietis: similiter remotio cursus Socratis est impossibilis per hoc quod reducitur ad hoc impossibile per se, praeteritum non fuisse, quod contradictionem implicat: unde nihil prohibet hoc esse magis impossibile quam id quod est impossibile alicui, quamvis non sit impossibile per accidens.

[59780] De potentia, q. 6 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod in re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores: et inde est quod illa quae fiunt in corporibus inferioribus ex impressione caelestium corporum, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferiorum corporum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunae. Et multo minus est violentum quod a Deo fit in istis inferioribus.

[59781] De potentia, q. 6 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eamdem rem potest perducere in altiorem effectum: unde natura potest ex terra facere aurum aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest; et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia

facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit.

[59782] De potentia, q. 6 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod ordinatio cuiuslibet rei creatae ad suam operationem est a Deo; unde si ex divina providentia praeter rerum naturalium operationem producitur aliquis effectus, non est inconveniens.

[59783] De potentia, q. 6 a. 1 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum; unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino.

[59784] De potentia, q. 6 a. 1 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi.

Articulus 2

[59785] De potentia, q. 6 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum omnia quae Deus facit praeter causas naturales vel contra cursum naturae, possint dici miracula

[59786] De potentia, q. 6 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[59787] De potentia, q. 6 a. 2 arg. 1 Quia sicut ex verbis Augustini haberi potest, miraculum est *aliquid arduum et insolitum, supra facultatem naturae et praeter spem admirantis apparens*. Aliquando autem Deus operatur contra cursum naturae etiam in minimis rebus, sicut cum ex aqua fecit vinum, Ioan. II; quae tamen operatio praeter operationem causarum naturalium fuit. Ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, miracula dici possunt.

[59788] De potentia, q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, quod frequenter accidit, non potest insolitum dici. Sed huiusmodi operationes divinae praeter causas naturales apostolorum tempore frequenter fiebant: unde dicitur Act. V, 15, quod in plateis ponebantur infirmi, et cetera. Ergo huiusmodi non erant insolita, et ita non erant miracula.

[59789] De potentia, q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod natura potest operari non est supra facultatem naturae. Sed quandoque divinitus fiunt praeter naturales causas quae etiam natura

facere posset, sicut patet cum dominus curavit socrum Petri a febribus quibus tenebatur, ut dicitur Luc. IV, 38-39. Ergo non fuit supra facultatem naturae, et ita non fuit miraculum.

[59790] De potentia, q. 6 a. 2 arg. 4 Praeterea, mortuum reviviscere, non potest contingere per operationem naturalis causae. Sed resuscitatio mortuorum, qua Deus in fine omnes mortuos vivificabit, est a sanctis expectata; unde in symbolo dicitur: *expecto resurrectionem mortuorum*. Ergo non omne illud quod Deus operatur praeter causas naturales, est praeter spem humanam, et ita non est miraculum.

[59791] De potentia, q. 6 a. 2 arg. 5 Praeterea, creatio caeli et terrae, et etiam creatio animarum rationalium est a Deo praeter alias causas agentes: solus enim Deus creare potest, ut in alia quaestione, est habitum. Sed tamen haec non possunt dici miracula: quia haec non fiunt ad gratiae ostensionem, propter quam solam fiunt miracula, ut Augustinus dicit, sed ad naturae institutionem. Ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, possunt dici miracula.

[59792] De potentia, q. 6 a. 2 arg. 6 Praeterea, iustificatio impii fit a solo Deo praeter causas naturales; nec est miraculum, sed magis finis miraculi: ad hoc enim miracula fiunt, ut homines convertantur ad Deum. Ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, sunt miracula.

[59793] De potentia, q. 6 a. 2 arg. 7 Praeterea, magis est mirum quod aliquid fiat a minus potente quam a magis potente. Sed Deus est potentior quam natura: cum autem natura aliquid operatur, non dicitur esse miraculum, sicut cum operatur sanationem infirmi, vel aliquid huiusmodi. Ergo multo minus potest dici miraculum, quando Deus illud operatur.

[59794] De potentia, q. 6 a. 2 arg. 8 Praeterea, monstra fiunt contra naturam, nec tamen dicuntur miracula. Ergo non omnia quae contra naturam fiunt, miracula dici possunt.

[59795] De potentia, q. 6 a. 2 arg. 9 Praeterea, miracula fiunt ad fidei confirmationem. Sed incarnatio verbi non est ad confirmationem fidei tamquam fidei argumentum, sed magis est sicut fidei obiectum. Ergo non est miraculum: et tamen hoc solus Deus facit nulla alia causa agente: ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, sunt miracula.

[59796] De potentia, q. 6 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Augustinus, dicit, quod triplex est rerum cursus: naturalis, voluntarius et mirabilis. Ea autem quae solus Deus operatur praeter causas naturales, non pertinent ad cursum rerum naturalium, nec ad voluntarium, quia nec natura, nec voluntas creata in eis operatur. Ergo pertinet ad cursum mirabilem, et ita sunt miracula.

[59797] De potentia, q. 6 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Richardus de s. Victore dicit, quod miraculum est opus creatoris, manifestativum divinae virtutis. Huiusmodi autem sunt quae a Deo praeter causas naturales fiunt. Ergo sunt miracula.

[59798] De potentia, q. 6 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod miraculi nomen a mirando est sumptum. Ad admirationem autem duo concurrunt, ut potest accipi ex verbis philosophi in principio metaphysicorum: quorum unum est, quod causa illius quod admiramur, sit occulta; secundum est quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium eius debere esse quod

miramur, sicut aliquis posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, ignorans calamitae virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere deorsum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo secundum se; alio modo quo ad nos. Quo ad nos quidem, quando causa effectus quem miramur, non est occulta simpliciter, sed occulta huic vel illi; nec in re quam miramur est dispositio repugnans effectui quem miramur, secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis: et ex hoc contingit quod id quod est uni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri, sicut sciens virtutem calamitae per doctrinam vel per experimentum, non miratur praedictum effectum; ignorans autem miratur. Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cuius causa simpliciter est occulta, et quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet, et ista non solum possunt dici mira in actu, vel mira in potentia, sed etiam miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur: et ideo illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula; ea vero quae natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta, vel etiam quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia. Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturae ordinem, in hoc quod dicitur, *supra facultatem naturae*, cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur *arduum.* Et ponitur etiam aliquid quod excedit nostram cognitionem, in hoc quod dicitur *praeter spem admirantis apparens*; cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur *insolitum.* Nam per consuetudinem aliquid in nostram notitiam familiarius venit.

[59799] De potentia, q. 6 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod *arduum* quod ponitur in definitione miraculi, non pertinet ad rei magnitudinem secundum se consideratam, sed per comparationem ad facultatem naturae. Unde quod in quacumque parva re Deus operatur quod natura operari non potest, hoc arduum reputatur.

[59800] De potentia, q. 6 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod insolitum dicitur miraculum, quia est contra consuetum cursum naturae, etiam si quotidie iteraretur, sicut transubstantiatio panis in corpus Christi frequentatur quotidie, nec tamen desinit esse miraculum: magis enim debet dici solitum quod in toto ordine universi communiter accidit quam quod in una sola re contingit.

[59801] De potentia, q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod circa ea quae Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quaedam dicantur fieri supra naturam, quaedam contra naturam, quaedam praeter naturam. Supra naturam quidem, in quantum in illum effectum quem Deus facit, natura nullo modo potest; quod quidem contingit dupliciter: vel quia ipsa forma inducta a Deo, omnino a natura induci non potest, sicut forma gloriae, quam inducet Deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio verbi; vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen in istam: sicut ad causandum vitam natura potens est; sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest. Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit, sicut quando conservavit pueros illaesos in camino, remanente virtute comburendi in igne, et quando aqua Iordanis stetit, remanente gravitate in ea,

et simile est quod virgo peperit. Praeter naturam autem dicitur Deus facere, quando producit effectum quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura producere non potest, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur (sicut cum Christus convertit aquam in vinum, Ioan. II, 3-11, quod tamen natura aliquo modo facere potest, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, suo tempore in succum uvae per digestionem producitur), vel quia est in divino opere maior multitudo quam natura facere consuevit, sicut patet de ranis quae sunt productae in Aegypto; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicuius sancti aliquis curatur, quem natura non statim, sed successive, et alio tempore, non in isto curare posset: et sic accidit in miraculo inducto de socru Petri. Unde patet quod omnia huiusmodi, si accipiatur et modus et factum, facultatem naturae excedunt.

[59802] De potentia, q. 6 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod resurrectio mortuorum futura est praeter spem naturae, licet non sit praeter spem gratiae: de qua duplici spe habetur Rom. IV, 18: *in spem contra spem credidit.*

[59803] De potentia, q. 6 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caelum et terra et etiam animae rationales non sunt secundum ordinem naturalem nata creari ab alia causa quam a Deo: et ideo huiusmodi rerum creationes non sunt miracula.

[59804] De potentia, q. 6 a. 2 ad 6 Et similiter dicendum ad sextum de iustificatione impii.

[59805] De potentia, q. 6 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ea quae fiunt a natura, fiunt etiam a Deo; sed ea quae Deus miraculose facit, non fiunt a natura, et ideo ratio non procedit. Et praeterea, natura operans est causa manifesta nobis. Deus autem est causa occulta; et propter hoc magis miramur opera Dei quam opera naturae.

[59806] De potentia, q. 6 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod monstra licet fiant contra naturam particularem, non tamen fiunt contra naturam universalem.

[59807] De potentia, q. 6 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod incarnatio verbi est miraculum miraculorum, ut sancti dicunt, quia est maius omnibus miraculis, et ad istud miraculum omnia alia ordinantur: et propter hoc non solum est inducens ad alia credendum, sed etiam alia miracula inducunt ad hoc quod ipsum credatur. Nihil enim prohibet unum miraculum inducere ad fidem alterius, sicut resuscitatio Lazari inducit ad futuram resurrectionem credendam.

Articulus 3

[59808] De potentia, q. 6 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere

[59809] De potentia, q. 6 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59810] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 1 Quod enim potest virtus inferior, multo magis potest virtus superior. Sed virtus creaturae spiritualis est supra virtutem naturae corporalis: unde dicitur Iob XLI, 24: *non est potestas super terram quae ei possit comparari.* Ergo creatura spiritualis potest facere illos effectus quos natura facit. Quando autem effectus naturalis fit non a causa naturali, sed occulta, est miraculum. Ergo creatura spiritualis potest facere miracula.

[59811] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid est magis actu, tanto est magis activum, eo quod unumquodque agit in quantum actu est. Sed formae quae sunt creaturae rationales, sunt magis actuales quam formae quae sunt in creatura corporali, eo quod sunt magis immateriales. Ergo sunt magis activae. Sed formae quae sunt in natura corporali, producunt sui similes in natura. Ergo multo magis possunt hoc facere formae quae sunt in mente creaturae spiritualis; et sic poterit creatura rationalis facere effectus naturales praeter causas naturales: quod est miraculosum.

[59812] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 3 Praeterea, intellectus Angeli est propinquior divino intellectui quam intellectus humanus. Sed in intellectu humano sunt aliquae formae activae, quae scilicet sunt in intellectu practico, ut formae artis. Ergo multo fortius in intellectu Angeli sunt formae activae: nam ideas intellectus divini constat esse maxime activas.

[59813] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 4 Sed dices, quod formae activae quae sunt in intellectu Angeli, applicantur ad effectum mediante corporali agente, sicut etiam formae intellectus humani.- Sed contra, omnis virtus quae non potest exire in actum nisi mediante instrumento corporali, frustra datur alicui, nisi detur ei organum corporale: frustra enim potentia motiva esset data animali, nisi darentur ei instrumenta motus. Sed Angelo non est naturaliter corpus unitum. Ergo virtus sua non requirit ad sui operis executionem corporeum activum.

[59814] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 5 Praeterea, omnis virtus quae excedit proportionem sui organi, potest habere aliquam actionem praeter illud organum: quia enim oculus non adaequat virtutem totius animae, efficit anima multas operationes non per oculum. Sed corpus non potest esse proportionatum ad totam virtutem Angeli. Ergo potest Angelus effectus aliquod facere non mediantibus corporibus; et sic videtur quod virtute naturae suae possit miracula facere.

[59815] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 6 Praeterea, plus excedit virtus Angeli omnem virtutem corpoream quam corpus caeli excedat elementaria corpora. Sed ex virtute caelestis corporis fiunt aliqui effectus in istis inferioribus absque actionibus qualitatum activarum et passivarum, quae sunt propriae virtutes elementorum. Ergo multo fortius ex virtute Angeli possunt aliqui effectus in rebus naturalibus produci, non mediantibus virtutibus corporum naturalium.

[59816] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 7 Praeterea, secundum Augustinum omnia corpora a Deo per spiritum vitae rationalem reguntur: et hoc idem dicit Gregorius: et sic videtur quod motus caeli et

totius naturae sit ab Angelis, sicut motus humani corporis est ab anima. Sed ab anima imprimuntur formae in corpus praeter virtutes naturales corporis activas: ex sola enim imaginatione aliquis calescit et infrigidatur, et incurrit quandoque febrem vel etiam lepram, ut medici dicunt. Ergo multo fortius ex sola conceptione Angeli moventis caelum, praeter actionem causarum naturalium, possunt sequi aliqui effectus in istis inferioribus; et sic potest Angelus facere miraculum.

[59817] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 8 Sed dices, quod hoc accidit ex eo quod anima est forma corporis: non autem Angelus est forma corporalis creaturae.- Sed contra, quidquid provenit ex anima per eius operationem, provenit ex ea in quantum est motor, non in quantum est forma: non enim per operationem anima est forma corporis, sed motor. Praedictae autem impressiones quae fiunt in corpus ab anima, sequuntur impressionem animae aliquid imaginantis. Ergo non sunt ab anima in quantum est forma, sed in quantum est motor.

[59818] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 9 Praeterea, ex hoc Deus mirabilia facere potest, quia eius virtus est infinita. Sed in libro de causis, dicitur quod virtus intelligentiae est infinita, praecipue ad inferius; quod etiam probari potest ex hoc quod movet motum caeli, ut ostensum est, qui natus est esse sempiternus: sempiternum enim motum movere non potest nisi virtus infinita, ut probatur in VII Phys. Ergo videtur quod Angeli possint miracula facere etiam naturali virtute.

[59819] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 10 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod virtus omnis unita plus est infinita quam virtus multiplicata; et ibidem Commentator dicit, quod quanto virtus intelligentiae magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles. Loquitur autem ibi Commentator de naturali virtute intelligentiae: nam virtutem gratiae non cognovit. Ergo Angelus sua virtute naturali mirabilia facere potest.

[59820] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 11 Sed dicendum, quod Angelus potest mirabilia facere non virtute propria, sed virtute naturalibus rebus a Deo indita, applicando huiusmodi res ad effectum quem intendit.- Sed contra, applicatio huiusmodi seminum naturalium, in quibus existunt activae virtutes naturae, ad effectum aliquem, esse non potest nisi per motum localem. Sed eiusdem rationis esse videtur quod corpora obediant vel non obediant substantiae spirituali ad motum localem et alios motus, nam quilibet motus naturalis habet proprium et determinatum motorem. Ergo si possunt Angeli suo imperio applicare huiusmodi semina ad effectum naturae per motum localem, poterunt etiam per motum alterationis vel generationis formam aliquam in materia inducere ex solo imperio: quod est mirabilia facere.

[59821] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 12 Praeterea, eiusdem virtutis secundum genus est imprimere formam in materia et impedire ne imprimatur: sicut enim virtute corporis forma ignis inducitur in materia, ita virtute alicuius corporis talis formae inductio impeditur. Sed virtute spiritualis creaturae impeditur ne ab agente naturali forma in materia imprimatur: dicitur enim esse expertum quod virtute alicuius scripti aliquis, in igne positus, non fuit combustus: quod planum est non fuisse operationis divinae, quae pro meritis, sine aliquibus scriptis, poenas a sanctis suis repellit: et sic remanet quod fuerit factum Daemonis virtute. Ergo videtur quod pari ratione fieri possit quod spiritualis creatura ex solo imperio formam in materia inducere possit absque corporali agente. Et

nihilominus hoc ipsum miraculosum videtur quod homo in igne positus non comburatur, sicut patet in miraculo trium puerorum.

[59822] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 13 Praeterea, nobilior est forma quae est in imaginatione et in sensu, quam forma quae est in materia corporali, quanto est magis immaterialis. Sed spiritualis creatura in phantasiam et sensum potest imprimere aliquam formam, ut videatur aliquid aliter quam sit: unde dicit Augustinus: *nec sane Daemones naturas creant; sed specie tenus quae a Deo vero sunt creata, commutant*; et postea subiungit, quod hoc fit per immutationem phantasiae. Ergo multo fortius potest imprimere formam in materiam corporalem; et sic idem quod prius.

[59823] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 14 Sed dicendum, quod immutatio phantasiae a Daemone non fit per hoc quod novae formae imprimantur, sed per compositionem et divisionem formarum praeexistentium.- Sed contra, anima est nobilior quam natura corporalis. Si ergo Daemon per suam virtutem potest facere illud quod est propria operatio animae sensitivae, scilicet componere et dividere imagines, videtur quod multo fortius possit facere sua virtute operationes naturae corporeae; et sic idem quod prius.

[59824] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 15 Praeterea, sicut se habet virtus ad virtutem, ita se habet operatio ad operationem. Sed virtus Angeli non dependet a virtute creaturae corporalis. Ergo nec eius operatio ab operatione creaturae corporalis; et sic praeter naturales causas potest miraculose operari.

[59825] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 16 Praeterea, sicut facere aliquid ex nihilo est infinitae virtutis propter infinitam distantiam entis ad nihil, ita reducere aliquid in actum de potentia, subest virtuti finitae. Inter virtutes autem finitas maxima est virtus Angeli. Ergo Angelus sua virtute potest educere in actum omnes formas quae sunt in potentia materiae, absque actione alicuius causae naturalis; et sic idem quod prius.

[59826] De potentia, q. 6 a. 3 arg. 17 Praeterea, omne agens non impeditum agit et patitur. Sed Angelus agens in ista corporalia nullo modo patitur ab eis. Ergo non impeditur quin sua actione possit miracula facere praeter causas naturales agendo.

[59827] De potentia, q. 6 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Ex hoc Deus miracula facit quod natura est ei subiecta. Non est autem subiecta Angelis: non enim Angelis subiecit Deus orbem terrae, ut dicitur ad Hebr. II. Ergo Angeli sua naturali virtute miracula facere non possunt.

[59828] De potentia, q. 6 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod non est putandum Angelis transgressoribus ad nutum servire corporalium rerum materiam. Serviret autem eis, si ex virtute suae naturae creatura spiritualis miracula facere posset. Ergo miracula facere non possunt.

[59829] De potentia, q. 6 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod Augustinus in II Lib. de Trinitate, postquam quaestionem istam pertractaverat diligenter, concludit in fine: *mihi omnino utile est ut meminerim virium mearum, fratresque meos admoneam ut meminerint suarum, ne ultra quam tutum est humana progrediatur infirmitas; quemadmodum enim hoc faciant Angeli, vel potius*

quemadmodum Deus hoc faciat per Angelos suos, nec oculorum acie penetrare, nec fiducia rationis enucleare, nec provectu mentis comprehendere valeo; ut tam certus loquar ad omnia quae requiri de his rebus possunt, quam si essem Angelus aut propheta aut apostolus. Unde et hac moderatione adhibita, absque assertione et sententiae melioris praeiudicio, procedendum est, quantum ratio et auctoritas poterit adiuvare. Sciendum est ergo, quod circa hanc quaestionem inveniuntur philosophi dissensisse: Avicenna namque posuit, quod substantia spiritualis quae caelos movet, non solum mediante caelesti motu effectus in inferioribus corporibus causat, sed etiam praeter omnem corporis actionem, volens quod materia corporalis multo magis obediat conceptioni et imperio praedicto spiritualis substantiae quam contrariis agentibus in natura, vel cuicumque corpori agenti. Et ex hac causa provenire dicit, quod quandoque inusitatae permutationes fiunt aeris, et infirmitatum curationes, quae nos miracula appellamus. Et ponit exemplum de anima quae corpus movet; ad cuius imaginationem, absque omni alio corporali agente, transmutatur corpus et ad calorem et ad frigus, et quandoque ad febrem vel lepram. Haec autem positio satis convenit principiis ab eo suppositis; ponit enim quod agentia naturalia solummodo disponunt materiam; formae autem substantiales sunt a substantia spirituali, quam appellat datorem formarum; unde materia ex naturali ordine obedit spirituali substantiae ad recipiendum ab ea formam; et ideo non est mirum, si etiam praeter ordinem corporalium agentium, aliquas formas solo imperio in materiam imprimat. Si enim materia obedit substantiae separatae ad receptionem formae substantialis, non erit inconveniens si obediat ad recipiendum etiam dispositiones ad formam; hoc enim patet esse minoris virtutis. Sed secundum opinionem Aristotelis et sequentium eum, hoc non potest stare; probat enim Aristoteles duplici ratione, quod formae non imprimuntur in materiam ab aliqua substantia separata, sed reducuntur in actum de potentia materiae per actionem formae in materia existentis. Quorum primam ponit in VII Metaph., quia secundum quod ibi probatur, id quod fit proprie est compositum, non forma vel materia; compositum enim est quod proprie habet esse. Omne autem agens agit sibi simile; unde oportet quod id quod est faciens res naturales actu existere per generationem, sit compositum, non forma sine materia, hoc est substantia separata. Alia probatio ponitur in VIII Phys.: quia cum idem semper natum sit idem facere; quod autem generatur vel corrumpitur vel alteratur, aut augetur vel diminuitur, non semper eodem modo se habet,- oportet quod illud quod est generans et movens secundum huiusmodi motus, non sit semper eodem modo se habens, sed aliter et aliter. Hoc autem non potest esse substantia separata, quia omnis talis substantia est immobilis: omne enim quod movetur, corpus est, ut in VI Physic. probatur. Unde id quod est immediata causa reducens formam de potentia in actum, per generationem et alterationem, est corpus aliter et aliter se habens, secundum quod accedit et recedit per motum localem. Et inde est quod substantia separata suo imperio in corpore causat immediate motum localem, et eo mediante causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. Et hoc rationabiliter accidit: nam motus localis est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad rei intrinseca, sed solum quantum ad exteriorem locum; et ideo per primum motum suum, scilicet localem, corporalis natura a spirituali movetur. Secundum hoc ergo corporalis creatura obedit imperio spiritualis secundum naturalem ordinem ad motum localem, non autem ad alicuius formae receptionem; quod quidem intelligendum est de natura spirituali creata cuius virtus et essentia est limitata secundum determinatum genus, non de substantia spirituali increata, cuius virtus est infinita, non limitata ad aliquod genus secundum regulam alicuius generis. Et huic opinioni quantum ad hoc consentit fides; unde Augustinus dicit, quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis. In hoc tamen differt sententia fidei a positione philosophorum; philosophi enim praedicti ponunt substantias separatas movere suo imperio caelestia corpora motu locali; motum autem localem in istis inferioribus non causari immediate a substantia separata, sed ab aliis moventibus naturaliter aut voluntarie aut violenter. Unde et Alexander, Commentator, omnes effectus qui attribuuntur a nobis Angelis vel Daemonibus in istis inferioribus, attribuit impressioni corporum caelestium; quod non videtur sufficienter esse dictum. Nam huiusmodi effectus non fiunt aliquo determinato cursu, sicuti ea quae fiunt per actionem naturalem superiorum vel inferiorum corporum. Et praeterea aliqui effectus inveniuntur in quos nullo modo corpora caelestia possent, sicut quod virgae converterentur statim in serpentes, et multa huiusmodi. Fidei autem sententia est, quod non solum corpora caelestia suo imperio moveant localiter, sed etiam alia corpora, Deo ordinante et permittente. Movent ergo localiter suo imperio corpora in quibus est vis activa naturalis ad aliquem effectum producendum, quae Augustinus, appellat naturae semina; et sic operatio eorum non erit per modum miraculi, sed per modum artis. In miraculis enim producuntur effectus absque actionibus naturalibus, a causa supernaturali. Producere autem aliquem effectum quem vel natura producere non potest, vel non ita convenienter, mediante actione principiorum naturalium, artis est. Unde philosophus dicit in II Phys., quod ars imitatur naturam, et quaedam perficit quae natura facere non potest, in quibusdam etiam naturam iuvat; sicut medicus iuvat naturam ad sanandum, alterando et digerendo per appositionem eorum quae ad hoc naturalem virtutem habent. In effectibus autem huiusmodi producendis ars Angeli boni vel mali efficacior est et meliores effectus facit quam ars humana; et hoc propter duo: primo, quia cum effectus corporales in inferioribus maxime dependeant a caelestibus corporibus tunc praecipue ars potest sortiri effectum, quando virtus caelestis corporis ad hoc cooperatur. Unde in operibus agriculturae et medicinae valet consideratio motus et situs solis et lunae et aliarum stellarum, quarum virtutes, situs et motus multo certius cognoscunt Angeli naturali cognitione quam homines. Unde horas eligere possunt melius, in quibus virtus caelestis corporis ad effectus intentos magis cooperetur. Et haec videtur esse ratio quare nigromantici in invocationibus Daemonum situs stellarum observant. Secunda ratio est, quia virtutes activas et passivas in corporibus inferioribus melius noverunt quam homines, et facilius et celerius applicare possunt ad effectum, utpote qui imperio suo corpora localiter movent; unde etiam medici mirabiliores effectus in sanando faciunt, quia plura de virtutibus rerum naturalium sciunt. Tertia ratio potest esse, quia cum instrumentum agat non solum in virtute sua, sed in virtute moventis,- (inde etiam corpus caeleste aliquem effectum habet ex virtute substantiae spiritualis moventis, sicut quod est causa vitae, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis, et calor naturalis, in quantum est instrumentum animae vegetabilis, agit ad speciem carnis),- non est inconveniens ponere quod ipsa corpora naturalia, in quantum sunt mota a spirituali substantia, sortiantur maiorem effectum; quod videri potest ex hoc quod Gen. VI, 4, dicitur: *gigantes erant super terram in diebus illis; postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi*; et Glossa quaedam ibidem dicit, quod non est incredibile, a quibusdam Daemonibus, qui mulieribus sunt incubi, huiusmodi homines, scilicet gigantes, esse procreatos. Sic ergo patet quod Angeli boni vel mali virtute naturali miracula facere non possunt; sed quosdam mirabiles effectus, in quibus eorum operatio est per modum artis.

[59830] De potentia, q. 6 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet naturalis potestas Angeli vel Daemonis sit maior quam naturalis potestas corporis, non tamen est ad hoc quod immediate formam in materia inducat, sed mediante corpore; unde hoc facit nobilius quam corpus, quia primum movens principalius est in agendo quam secundum.

[59831] De potentia, q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod formae rerum naturalium in mente angelica existentes sunt magis actuales quam formae quae sunt in materia; et propter hoc sunt immediatum principium perfectioris operationis, quae est intelligere; operationis vero quae est actio materiam transmutans, non sunt immediatum principium; sed mediante voluntate, et voluntas mediante virtute, et virtus immediate movet motum localem; quo motu mediante, est causa aliorum motuum, et est causa aliqua inductionis formae in materia.

[59832] De potentia, q. 6 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod formae etiam quae sunt in intellectu humano, non sunt activae rerum artificialium, nisi mediante voluntate et virtute motiva et organis naturalibus et instrumentis artificialibus.

[59833] De potentia, q. 6 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtus cui potest aliquod organum adhiberi, quod sibi respondeat quantum ad omnem operationem, debet habere organum coniunctum, sicut virtus visiva oculum. Nullum autem corpus poterat hoc modo Angelo respondere, quod eius virtutem adaequaret; et ideo non habuit Angelus corporeum organum naturaliter coniunctum. Unde et philosophi qui posuerunt substantias separatas non habere effectus in istis inferioribus nisi mediante caelo, posuerunt aliquam substantiam spiritualem uniri caelo ut proprio instrumento, quam animam caeli dicebant. Aliam vero non unitam dicebant intelligentiam, a qua movetur anima caeli, sicut desiderans a desiderato.

[59834] De potentia, q. 6 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelus etsi caelum moveat, potest tamen habere actionem in haec inferiora absque motu caeli movendo alia corpora, et absque omni corpore intelligendo; licet forma in materia absque corporali agente imprimere non possit.

[59835] De potentia, q. 6 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caelum cum sit agens corporeum, potest esse immediatum alterans et movens ad formam; non est autem simile de Angelis.

[59836] De potentia, q. 6 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod anima, naturali ordine suo imperio, movet corpus localiter, nam vis eius appetitiva est imperans motum, et corpus obedit ad nutum; quod etiam est per virtutes motivas quae sunt organis affixae et fluunt ab anima in corpus, quod est ab anima formatum. Aliae vero alterationes, ut calefactionis, infrigidationis, et similium, sequuntur ab anima mediante motu locali. Patet etiam quod ex ipsa imaginatione sequitur passio per quam aliquo modo variatur motus cordis et spirituum; ex quibus vel retractis ad cor vel diffusis in membra, sequitur aliqua alteratio in corpore; quae etiam potest esse infirmitatis causa, praecipue si sit materia disposita.

[59837] De potentia, q. 6 a. 3 ad 8 Et per hoc patet solutio ad octavum.

[59838] De potentia, q. 6 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod virtus Angeli dicitur infinita inferius, in quantum non est virtus in materia recepta, et per hoc non limitatur ab inferiori recipiente; non tamen est infinita superius, ut supra dicitur, quia a Deo recipitur in Angelo esse finitum; et ideo eius substantia determinatur ad aliquod genus, et per consequens eius virtus determinatur ad aliquem modum agendi; quod de Deo dici non potest.

[59839] De potentia, q. 6 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet Angelus faciat res mirabiles per modum artis, ut supra dictum est, non tamen facit miracula.

[59840] De potentia, q. 6 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod licet motus locales inferiorum corporum sint a determinatis motoribus naturalibus, sicut et alii motus, tamen corporalis creatura naturali ordine obedit spirituali ad motum localem, non ad alios motus, ratione supradicta; et praecipue si virtus eius non est determinata ad aliquod corpus sicut est virtus animae ad corpus sibi coniunctum.

[59841] De potentia, q. 6 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sicut substantia spiritualis creata non potest suo imperio imprimere formam in materia, ita non potest suo imperio impedire quin imprimatur ab agente naturali; et si hoc aliquando faciat, facit per appositionem alicuius impedimenti naturalis, quamvis sensus humanos lateat; et praecipue cum possit flammam ignis localiter movere, ut combustibili non tantum appropinquet.

[59842] De potentia, q. 6 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod creatura spiritualis separata potest immutare phantasiam naturali virtute, non per imperium inducendo formas in organo phantasiae, sed per aliquam commotionem spirituum et humorum; patet enim quod aliqua transmutatione in his facta, phantasmata apparent, ut in phreneticis et dormientibus. Et ad hanc phantasiae immutationem etiam quaedam res naturales dicuntur efficaciam habere, quibus nigromantici uti dicuntur ad visus illudendos.

[59843] De potentia, q. 6 a. 3 ad 14 Et per hoc patet responsio ad decimumquartum.

[59844] De potentia, q. 6 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod sicut virtus Angeli est supra virtutem corporis caelestis, ita et operatio, ut dictum est; non tamen ad hoc quod immediate formam in materia solo imperio inducat.

[59845] De potentia, q. 6 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod finita virtus potest de potentia in actum aliquid adducere, non tamen quaelibet finita, nec quolibet modo; quaelibet enim virtus finita habet determinatum modum agendi.

[59846] De potentia, q. 6 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod etsi nihil impediat agens aliquod, non potest id ad quod virtus sua non se extendit; sicut ignis non potest infrigidare, etiam si nihil exterius impediat. Unde non sequitur, quod si Angeli non possunt imperio suo formam in materia inducere, quod ab extrinseco impediantur, sed quia ad hoc virtus eorum naturalis non se extendit.

Articulus 4

[59847] De potentia, q. 6 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiae miracula facere possint

[59848] De potentia, q. 6 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59849] De potentia, q. 6 a. 4 arg. 1 Ordines enim Angelorum non sunt constituti nisi ad ea quae Angeli faciunt. Sed ordo aliquis Angelorum institutus est ad miracula faciendum. Dicit enim Gregorius in homilia quadam, quod virtutes sunt per quas signa et miracula frequentius fiunt. Ergo Angeli per gratiam miracula facere possunt.

[59850] De potentia, q. 6 a. 4 arg. 2 Praeterea, Act. VI, 8, dicitur: *Stephanus plenus gratia et fortitudine, faciebat prodigia et signa magna in populo.* Non autem praemitteretur Dei gratia, nisi actus sequens ex gratia procederet. Ergo per virtutem gratiae etiam homines miracula facere possunt.

[59851] De potentia, q. 6 a. 4 arg. 3 Praeterea, donum gratiae non datur nisi ad id quod per habentem gratiam fieri potest. Sed aliquibus datur donum gratiae gratis datae ad miracula facienda; unde dicitur I ad Cor. XII, 9: *alii datur gratia sanitatum in uno spiritu, alii operatio virtutum.* Ergo sancti per gratiam miracula facere possunt.

[59852] De potentia, q. 6 a. 4 arg. 4 Sed dicebatur, quod sancti dicuntur miracula facere non agendo, sed impetrando a Deo ut fiant.- Sed contra, impetratio orationis fit per ea quae reddunt orationem Deo acceptam. Hoc autem fit per fidem, caritatem et alias virtutes pertinentes ad gratiam gratum facientem. Non ergo oportet ad signa facienda dari sanctis aliquod donum gratiae gratis datae.

[59853] De potentia, q. 6 a. 4 arg. 5 Praeterea, in II dialogorum, Gregorius dicit, quod *qui devota mente Deo adhaerent, cum rerum necessitas exposcit, exhibere signa modo utroque solent, ut mira quaeque aliquando ex prece faciant, aliquando ex potestate.* Quod autem aliquis ex potestate facit, operando facit, non solum impetrando. Ergo Angeli et sancti homines etiam agendo miracula faciunt.

[59854] De potentia, q. 6 a. 4 arg. 6 Praeterea, triplex est rerum cursus secundum Anselmum, naturalis, voluntarius et mirabilis. Sed in cursu rerum naturali, Angeli tamquam medii inter Deum et corpora naturalia aliquid agunt, ut dicit Augustinus: *omnia corpora a Deo reguntur per spiritum*

vitae rationalem; et Gregorius dicit: *nihil in hoc mundo visibili, nisi per creaturam invisibilem disponi potest.* Similiter etiam cursum rerum voluntarium, nam ipsi Angeli sunt medii inter nos et Deum, illuminationes a Deo acceptas in nos deferentes. Ergo etiam in cursu rerum mirabilium Angeli sunt medii, ita quod eis agentibus miracula fiant.

[59855] De potentia, q. 6 a. 4 arg. 7 Sed dicendum, quod Angeli sunt medii non sicut agentes virtute propria, sed virtute divina.- Sed contra, quicumque operatur in virtute alterius, aliquo modo agit id quod fit per illam virtutem. Si ergo Angeli in virtute divina operantur ad miracula facienda, ipsi aliquo modo agunt.

[59856] De potentia, q. 6 a. 4 arg. 8 Praeterea, lex vetus miraculose a Deo est tradita; unde habetur Exod. XIX, quod coeperunt audiri tonitrua ac micare fulgura, et nubes densissimas operire montem. Sed lex data est per Angelos, sicut habetur Galat. III. Ergo per Angelos miracula fiunt.

[59857] De potentia, q. 6 a. 4 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit: *omnis res quae habetur et non datur, si in dando deficit, nondum habetur quomodo habenda est.* Sed potestas faciendi miracula est in Deo; et si alteri daret in eo non deficeret. Ergo si non dedit aliis hanc potestatem, videtur quod non habeat eam qualiter habenda est; et ita videtur quod Angelis et hominibus Deus dederit potentiam miracula faciendi.

[59858] De potentia, q. 6 a. 4 s. c. Sed contra, est quod dicitur in Psal. LXXI, 18: *qui facit miracula magna solus.* Praeterea, sicut dicit Bernardus, ille solus potest legem immutare vel dispensare in lege, qui legem condidit; sicut patet in legibus humanis, quod solus imperator potest legem immutare qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ergo ipse solus potest miracula facere, praeter cursum naturalem agendo.

[59859] De potentia, q. 6 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod Angeli supra naturalem potestatem quam habent agendi, possunt aliquid per donum gratiae, in quantum sunt divinae virtutis ministri. Et potest dici, quod ad miracula facienda Angeli tripliciter operantur. Uno modo precibus impetrando; qui modus et hominibus et Angelis potest esse communis. Alius modus est secundum quod Angeli materiam disponunt sua naturali virtute ad hoc quod miraculum fiat; sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulveres mortuorum, qui divina virtute reducentur ad vitam. Sed hic modus proprius est Angelorum, nam humani spiritus, cum sint corporibus uniti, in exteriora operari non possunt nisi corpore mediante, ad quod sunt quodammodo naturaliter alligati. Tertius modus est quod operentur etiam aliquid coagendo; quem quidem modum Augustinus sub dubio relinquit, sic dicens: *sive enim Deus ipse per se ipsum miro modo, sive per suos ministros etiam faciat, sive etiam per martyrum spiritus, sive per homines adhuc in corpore constitutos, sive omnia ista per Angelos, quibus invisibiliter imperat, operetur (ut quae per martyres fieri dicuntur, eis orantibus tantum et impetrantibus, non etiam operantibus fiant), sive aliis modis, qui nullo modo comprehendi a mortalibus possunt; tamen attestantur haec miracula fidei, in qua carnis in aeternum resurrectio praedicatur.* Sed Gregorius, hanc quaestionem determinare videtur, dicens, quod sancti homines etiam in carne viventes non solum orando et impetrando, sed etiam potestative, ac per hoc, cooperando miracula faciunt; quod probat et ratione et exemplis. Primo ratione quidem: quia

si hominibus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum, si ex potestate mira facere possunt. Exemplis autem: quia Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit, nulla oratione praemissa, ut habetur Act. V, 1-11. Beatus etiam Benedictus dum ad brachia cuiusdam ligati rustici oculos deflexisset, tanta se celeritate coeperunt illigata brachiis lora dissolvere, ut dissolvi tam concite nulla hominum festinatione potuissent. Unde concludit, quod sancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex potestate. Qualiter autem hoc esse possit, considerandum est. Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet Angelis, pervenit, ut in legis veteris latione apparet; et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos, imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum; et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem; non quasi aliqua virtute habitualiter in eos manente, vel gratuita vel naturali, in actum miraculi possunt quia sic quandocumque vellent, miracula facere possent: quod tamen Gregorius non esse verum testatur; et probat per exemplum Pauli, qui stimulum a se removeri petiit, nec impetravit; et per exemplum Benedicti, qui detentus fuit contra suam voluntatem per pluviam, sororis precibus, impetratam; sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quae intentiones vocantur, quae non permanent nisi per praesentiam agentis principalis, sicut lumen in aere et motus in instrumento. Et talis virtus potest intelligi donum gratiae gratis datae, quae est gratia virtutum vel curationum; ut sic haec gratia quae datur ad operandum supernaturaliter, sit similis gratiae prophetiae, quae datur ad supernaturaliter cognoscendum, per quam propheta non potest quandocumque vult prophetare, sed solum cum spiritus prophetiae cor eius tangit, ut Gregorius probat. Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum iustificationem, ut in sacramentis patet.

[59860] De potentia, q. 6 a. 4 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam verum est quod solus Deus miracula facit per auctoritatem; verum est etiam quod potestatem miracula faciendi creaturae communicat secundum capacitatem creaturae, et divinae sapientiae ordinem; ita quod creatura per gratiam miracula ministerio operetur.

Articulus 5

[59861] De potentia, q. 6 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum etiam Daemones operentur ad miracula facienda

[59862] De potentia, q. 6 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59863] De potentia, q. 6 a. 5 arg. 1 Dicitur enim Matth. cap. XXIV, 24: *surgent pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia.* Sed haec non operabuntur nisi per virtutem Daemonum. Ergo Daemones operantur ad miracula facienda.

[59864] De potentia, q. 6 a. 5 arg. 2 Praeterea, subito sanare infirmum, miraculum est, sicut miraculum fuisse dicitur quod Christus socrum Petri sanavit, ut habetur Luc. IV, 38-40. Hoc autem etiam Daemones possunt facere: nam medicinae adhibitae infirmo sanitatem accelerant; possunt autem Daemones agilitate suae naturae medicinas efficaces ad sanandum, quas bene cognoscunt, adhibere ad sanandum, et sic, ut videtur, possunt subito sanare. Ergo possunt subito miracula facere.

[59865] De potentia, q. 6 a. 5 arg. 3 Praeterea, facere mutos loqui est miraculum. Maius autem miraculum videtur esse quod canis loquatur vel cantet; quod Simon magus faciebat, ut legitur, virtute Daemonis. Ergo potest facere miraculum.

[59866] De potentia, q. 6 a. 5 arg. 4 Praeterea, Valerius maximus narrat quod fortunae simulacrum, quod Romae erat via Latina, non semel sed bis ita locutum est his verbis: *rite me matronae vidistis, riteque dedicastis.* Quod autem lapides loquantur, maius est miraculum quam quod muti loquantur; quod tamen est miraculosum. Ergo videtur quod Daemones miracula facere possunt.

[59867] De potentia, q. 6 a. 5 arg. 5 Praeterea, legitur in historiis, quod quaedam virgo Vestalis in signum pudicitiae conservatae, aquam in vase perforato de Tiberi portavit, nec tamen aqua effusa est: quod fieri non potuit nisi per hoc quod retinebatur aqua ne flueret, aliqua non naturali virtute; quod patet esse miraculum in Iordanis divisione et eius statione. Ergo Daemones possunt facere miracula.

[59868] De potentia, q. 6 a. 5 arg. 6 Praeterea, multo difficilius est hominem transformari in aliquod animal brutum quam aquam transformari in vinum. Sed aquam transformari in vinum, est miraculum, ut patet Ioan. II, 9. Ergo multo fortius hominem transformari in aliquod animal brutum. Sed Daemonis virtute homines transformantur in bruta, sicut Varro narrat, socios Diomedis a Troia revertentes in aves fuisse conversos, quae longo tempore post circa templum Diomedis volabant; narrat etiam quod Cyrces famosissima maga socios Ulyssis mutavit in bestias, et quod Arcades, quodam stagno transito, convertebantur in lupos. Ergo Daemones possunt miracula facere.

[59869] De potentia, q. 6 a. 5 arg. 7 Praeterea, adversitates Iob, Daemone agente, procuratae sunt: quod patet ex hoc quod dominus dedit ei potestatem in omnia quae erant Iob. Sed huiusmodi adversitates non sine miraculo contigerunt, ut patet in igne de caelo descendente, et de vento domum ad interitionem filiorum eius evertente. Ergo Daemones miracula facere possunt.

[59870] De potentia, q. 6 a. 5 arg. 8 Praeterea, quod Moyses virgam in serpentes mutavit, miraculum fuit. Sed hoc similiter fecerunt magi Pharaonis, virtute Daemonum, ut habetur Exod.

VII, 8-13. Ergo videtur quod Daemones miracula facere possunt.

[59871] De potentia, q. 6 a. 5 arg. 9 Praeterea, operatio miraculorum magis est remota a virtute humana quam a virtute angelica. Sed per malos homines interdum miracula fiunt; unde ex persona reproborum dicitur Matth. cap. VII, 22: *in nomine tuo prophetavimus, (...) et virtutes multas fecimus.* Ergo et per Daemones vera miracula fieri possunt.

[59872] De potentia, q. 6 a. 5 s. c. Sed contra, tempore Antichristi Daemon maximam virtutem habebit ad operandum, quia, ut dicitur Apoc. XX, 3, oportebit eum solvi modico tempore, quod intelligitur tempus Antichristi. Sed tunc non operabitur vera miracula: quod patet per hoc quod dicitur II ad Thess. II, 9, quod adventus Antichristi erit in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus. Ergo Daemones vera miracula facere non possunt.

[59873] De potentia, q. 6 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut Angeli boni per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtutem, ita Angeli mali minus possunt, ex divina providentia eos reprimente, quam possint secundum naturalem virtutem: quia, ut Augustinus dicit, quaedam quae Angeli mali possent facere si permitterentur, ideo facere non possunt quia non permittuntur (unde secundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis ad quae eorum naturalis virtus se extendere posset; solvi autem, cum permittuntur agere divino iudicio quae secundum naturam possunt). Quaedam vero non possunt etiam si permittantur, ut ibidem dicitur, quia naturae modus eis a Deo praestitus hoc non permittit. Ad huiusmodi autem quae sunt supra facultatem naturae ipsorum, eis a Deo nulla datur potestas, quia,- cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis,- si Daemonibus, quod quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret; quod divinam bonitatem non decet. Unde ea tantum interdum opera faciunt quae miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quae eorum naturalis virtus se potest extendere. Sicut etiam ex supra dictis, patet, naturali virtute hos solos effectus producere possunt per modum artis ad quos inveniuntur virtutes aliquae naturales in corporibus, quae eis ad motum localem obediunt, ut sic ea possint ad aliquem effectum celeriter applicare. Huiusmodi autem virtutibus verae transmutationes corporum fieri possunt, sicut secundum naturalem cursum rerum videmus unum ex alio generari. Possunt nihilominus, aliqua mutatione corporali facta, quaedam quae non sunt in rerum natura, in imaginatione facere apparere per commotionem organi phantasiae, secundum diversitatem spirituum et humorum: ad quod etiam aliqua corpora exteriora efficaciam habent, ut eis aliquo modo adhibitis, videatur esse aliquid alterius formae quam sit, sicut patet in phreneticis et mente captis. Possunt ergo Daemones mirabiliter in nobis operari dupliciter: uno modo per veram corporis transmutationem; alio modo per quamdam illusionem sensuum ex aliqua immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio est miraculosa, sed est per modum artis, ut supra diximus; et ideo simpliciter dicitur, quod per Daemones vera miracula fieri non possunt.

[59874] De potentia, q. 6 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod signa et prodigia dicuntur aliqua quae virtute naturali fieri possunt, hominibus tamen mira; vel etiam per sensum illusionem, ut dictum est.

[59875] De potentia, q. 6 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, Daemonum arte, velocius aliquem posse sanari quam per naturam si sibi relinquatur, quia hoc etiam videmus per artem hominis fieri; non tamen videtur quod possint subito sanare (licet aliquos alios effectus possint facere quasi subito), quia medicinae corpori humano exhibitae operantur ad sanitatem quasi instrumenta; natura autem est sicut agens principale; unde debent talia adhiberi quae possint a natura moveri; et si plura adhiberentur, non conferrent ad sanitatem, sed magis impedirent. Unde etiam illae infirmitates ad quarum sanitatem naturae virtus nullo modo potest, operatione Daemonum sanari non possunt. Secus autem est de illis effectibus qui dependent ab exteriori agente, sicut a causa principali. Sciendum autem est, quod etiam si subito sanitatem Daemones perficerent, non esset miraculum, ex quo id agerent mediante naturali virtute, si id agerent.

[59876] De potentia, q. 6 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod locutio canum, et alia huiusmodi quae Simon magus faciebat, potuerunt fieri per illusionem, et non per effectus veritatem. Si tamen per effectus veritatem hoc fieret, nullum sequitur inconveniens, quia non dabat cani Daemon virtutem loquendi, sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per aliquem motum localem sonum formabat, litteratae et articulatae vocis similitudinem et modum habentem; per hunc enim modum etiam asina Balaam intelligitur fuisse locuta Angelo tamen bono operante.

[59877] De potentia, q. 6 a. 5 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum de locutione simulacri; hoc enim factum fuit Daemone, per motum aeris, sonum formante, similem humanae locutioni.

[59878] De potentia, q. 6 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est remotum quin sit in commendationem castitatis, quod Deus verus per suos Angelos bonos huiusmodi miraculum per retentionem aquae fecisset, quia si qua bona in gentilibus fuerunt, a Deo fuerunt. Si autem per Daemones factum est, nec hoc repugnat praedictis. Nam quiescere et moveri localiter, ab eodem principio secundum genus sunt, quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, quiescit in loco. Unde sicut Daemones possunt movere corpora localiter, ita possunt et a motu retinere. Nec tamen est miraculum, sicut quando fit divinitus, quia hoc secundum naturalem virtutem Daemonis contingit ad huiusmodi effectum determinatum.

[59879] De potentia, q. 6 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illae transformationes, de quibus Varro loquitur, non fuerunt secundum veritatem, sed secundum apparentiam, per operationem Daemonis, phantastico hominis secundum aliquam corporalem speciem immutato, sicut dicit Augustinus.

[59880] De potentia, q. 6 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod per aliquem motum aeris, Daemones, Deo permittente, possunt aliquas tentationes concitare, cum etiam per ventorum motum naturaliter fieri videamus; et per hunc modum fuerunt adversitates Iob, operantibus Daemonibus, procuratae.

[59881] De potentia, q. 6 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod de operatione magorum Pharaonis duplex opinio in Glossa tangitur: una est quod non fuerit vera conversio virgarum in serpentes, sed hoc fuerit secundum apparentiam tantum per aliquam praestigiosam illusionem. Augustinus

autem in Glossa, ibidem posita, dicit quod fuit conversio vera virgarum in serpentes; quod ex hoc verisimiliter probat, quia Scriptura eodem vocabulo nominat et virgas magorum et virgam Moysi; quam constat vere in serpentem esse conversam. Quod autem operatione Daemonum virgae in serpentes sint conversae, miraculum non fuit; hoc enim fecerunt Daemones per aliqua semina collecta, quae habebant vim putrefaciendi virgas, et in serpentes convertendi. Sed quod Moyses fecit, miraculum fuit, quia, divina virtute, absque omnis naturalis virtutis operatione, hoc effectum est.

[59882] De potentia, q. 6 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod homines qui sunt mali vita, quandoque sunt annuntiatores veritatis; et ideo Deus in testimonium veritatis per eos annuntiatae miracula facit; quod de Daemonibus dici non potest.

[59883] De potentia, q. 6 a. 5 ad s. c. Ad ultimum, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod tempore Antichristi Diaboli potestas solvenda dicitur, in quantum ei multa facere permittentur, quae modo non permittuntur; unde et operabitur multa ad eorum seductionem qui hoc meruerunt non acquiescendo veritati. Operabitur autem quaedam praestigiose, in quibus nec erit verus effectus nec miracula. Operabitur etiam quaedam per veram corporum immutationem, in quibus si erunt veri effectus, non tamen vera miracula, quia erunt per causas naturales operata. Quae etiam mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis, qui per huiusmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mendaciis.

Articulus 6

[59884] De potentia, q. 6 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum Angeli et Daemones habeant corpora naturaliter sibi unita

[59885] De potentia, q. 6 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[59886] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 1 In quolibet enim animali est corpus naturaliter spiritui unitum. Sed Angeli et Daemones sunt animalia: dicit enim Gregorius in homilia Epiphaniae, quod *Iudaeis, tamquam ratione utentibus, rationale animal, id est Angelus annuntiare debuit.* De Daemonibus vero dicit Augustinus: *Daemones aerea sunt animalia, quia corporum aereorum natura vigent.* Ergo Angeli et Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

[59887] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 2 Praeterea, Origenes dicit in periarchon, quod nulla substantia spiritualis sine corpore esse potest, nisi solus Deus. Cum ergo Angeli et Daemones sint substantiae creatae, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

[59888] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 3 Praeterea, phantasia et irascibilis et concupiscibilis sunt vires organis utentes. Haec autem sunt in Daemonibus, et eadem ratione in Angelis: dicit enim Dionysius, quod malum Daemonis est *furor irascibilis, concupiscentia amoris, phantasia proterva.* Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

[59889] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 4 Praeterea, aut Angeli sunt compositi ex materia et forma, aut non. Si sunt compositi ex materia et forma, oportet eos esse corpora; cum enim materia in se considerata sit una, quia non diversificatur nisi per formas, oportet quod omnium diversorum materiam habentium intelligantur diversae formae, in diversis partibus materiae receptae, nam secundum idem materia diversas formas recipere non potest. Diversitas autem partium intelligi non potest in materia sine eius divisione, nec divisio sine dimensione, quia sine quantitate substantia indivisibilis est, ut dicitur in Lib. I Phys. Ergo oportet quod omnia habentia materiam habeant dimensionem, et per consequens corpora. Si autem non sunt compositi ex materia et forma, aut sunt formae per se stantes, aut formae corporibus unitae. Si sunt formae per se stantes, oportet, quod non habeant esse ab alio causatum; cum enim forma sit essendi principium in quantum huiusmodi, illud quod est forma tantum, non habet esse causatum, sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt formae corporibus unitae, oportet quod habeant corpora naturaliter sibi unita: unio enim formae et materiae est naturalis. Relinquitur ergo quod oportet unum istorum trium ponere, scilicet quod Angeli vel sint corpora, vel sint substantiae increatae, vel habeant corpora naturaliter unita. Sed prima duo sunt impossibilia. Ergo tertium est ponendum.

[59890] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 5 Praeterea, forma, in quantum huiusmodi, est secundum quam aliquid formatur. Id ergo quod est forma tantum, est formans nullo modo formatum; quod est solius Dei, qui est species prima, a qua omnia sunt speciosa, ut dicit Augustinus, VIII de Civit. Dei. Ergo Angeli non sunt formae tantum, et ita sunt corporibus unitae.

[59891] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 6 Praeterea, sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus nisi mediantibus corporeis instrumentis, ita nec Angelus nisi corporalibus aliquibus virtutibus, quibus utitur velut instrumentis. Sed anima ad exercendas suas operationes habet corporea organa naturaliter sibi unita. Ergo et Angeli.

[59892] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 7 Praeterea, primus motus in corporibus est quo movetur corpus a substantia incorporea. Primus autem motus est moventis se ipsum, ut habetur in VIII Physic.: quia quod per se est, prius est eo quod per aliud est. Ergo quod immediate movetur a substantia incorporea, movetur sicut motum ex se. Sed hoc non potest esse, nisi substantia incorporea movens sit corpori naturaliter unita. Cum ergo Angeli et Daemones moveant immediate corpora, ut supra dictum est, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

[59893] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 8 Praeterea, nobilius habet vitam quod vivit et vivificat, quam quod vivit tantum, sicut perfectius est lux in eo quod lucet et illuminat, quam in eo quod tantum lucet. Sed anima humana vivit, et vivificat corpus naturaliter sibi unitum. Ergo et Angelus non minus nobiliter vivit quam anima.

[59894] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 9 Praeterea, omnis motus corporis diversimode moti, est motus moventis se ipsum, quia quod movetur uno motu tantum, non videtur esse movens se ipsum, ut dicitur in VIII Phys. Sed corpus caeleste movetur diversis motibus; unde planetae ab astrologis quandoque dicuntur recti, quandoque retrogradi, quandoque stationarii. Ergo motus superiorum corporum est mobilium moventium seipsa; et sic corpora illa sunt composita ex substantia corporali et spirituali. Sed illa spiritualis substantia non est anima humana, nec est Deus. Ergo est Angelus. Angelus ergo habet corpus naturaliter sibi unitum.

[59895] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 10 Praeterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed corpora caelestia causant vitam in istis inferioribus, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis per virtutem caelestium corporum. Cum ergo substantia vivens sit nobilior non vivente, ut dicit Augustinus, videtur quod corpora caelestia habeant vitam et ita habeant substantias spirituales sibi naturaliter unitas; et sic idem quod prius.

[59896] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 11 Praeterea, primum mobile est corpus caeleste. Sed philosophus probat, quod omnia mota reducuntur ad primum mobile, quod ex se movetur. Ergo caelum est ex se motum. Ergo est compositum ex corpore moto et movente immobili, quod est substantia spiritualis; et sic idem quod prius.

[59897] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 12 Praeterea, secundum Dionysium, supremum inferioris naturae semper attingit ad infimum naturae superioris, divina sapientia res taliter ordinante. Sed supremum in natura corporali est corpus caeleste, cum sit nobilissimum corporum. Ergo attingit ad naturam spiritualem et ei unitur; et sic idem quod prius.

[59898] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 13 Praeterea, corpus caeli est nobilius corpore humano, sicut perpetuum corruptibili. Sed corpus humanum est unitum naturaliter substantiae spirituali. Ergo multo magis corpus caeleste, cum nobilioris corporis sit nobilior forma; et sic idem quod prius.

[59899] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 14 Praeterea, invenimus quaedam animalia ex terra formata, sicut homines et bestias; quaedam ex aquis, ut pisces et volatilia, ut patet Gen. I. Ergo et quaedam erunt aerea, quaedam ignea, et caelestia. Haec autem non sunt alia quam Angeli et Daemones, quia cum illa sint nobiliora corpora, oportet in eis esse nobiliora animalia. Ergo Angeli et Daemones sunt animalia, et ita habent corpora naturaliter unita.

[59900] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 15 Praeterea, hoc idem videtur per Platonem, qui in Timaeo ponit esse quoddam animal terrena soliditate firmatum, quoddam vero liquoribus accommodatum, quoddam autem aeri vagum, aliud divinitate plenum; quod non potest intelligi nisi Angelus. Ergo Angelus est animal; et sic idem quod prius.

[59901] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 16 Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI Physic. Sed Angelus movetur. Ergo vel est corpus, vel habet corpus naturaliter sibi unitum.

[59902] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 17 Praeterea, verbum Dei est nobilius quolibet Angelo. Sed verbum Dei est corpori unitum. Ergo non est contra dignitatem Angeli, si ponatur corpori naturaliter

unitus.

[59903] De potentia, q. 6 a. 6 arg. 18 Praeterea, Porphyrius dicit in praedicabilibus, quod mortale additum in definitione hominis, separat nos a diis per quod non possunt nisi Angeli intelligi. Ergo Angeli sunt animalia, et sic habent corpora naturaliter unita.

[59904] De potentia, q. 6 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Damascenus dicit, quod *Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea.*

[59905] De potentia, q. 6 a. 6 s. c. 2 Praeterea, in libro de causis, dicitur, quod intelligentia est substantia quae non dividitur; et dicit ibi Commentator, quod neque est magnitudo neque super magnitudinem delata. Sed Angelus est intelligentia; quod patet per Dionysium, qui vocat Angelos divinas mentes et divinos intellectus. Ergo Angelus nec est corpus, nec corpori unitus.

[59906] De potentia, q. 6 a. 6 s. c. 3 Praeterea, differentiae dividentes Angelum ab anima, sunt unibile et non unibile corpori. Si ergo Angelus esset unitus corpori, in nullo ab anima differret; quod est inconveniens.

[59907] De potentia, q. 6 a. 6 s. c. 4 Praeterea, invenitur quaedam substantia spiritualis quae dependet a corpore quantum ad principium et quantum ad finem, sicut anima vegetabilis et sensibilis; quaedam autem quae dependet a corpore quantum ad principium et non quantum ad finem, sicut anima humana. Ergo erit quaedam quae non indiget corpore neque quantum ad principium neque quantum ad finem; et huiusmodi non potest esse alia quam Angelus vel Daemon. Quod autem sit aliqua quae indigeat corpore quantum ad finem et non quantum ad principium, non est possibile.

[59908] De potentia, q. 6 a. 6 s. c. 5 Praeterea, quaedam forma est quae nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis; quaedam etiam est quae est anima, sed non spiritus, sicut forma bruti; quaedam quae est anima et spiritus, sicut forma hominis. Quaedam ergo erit quae erit spiritus et non anima: et huiusmodi est Angelus; et sic non est corpori unitus naturaliter, quod est de ratione animae.

[59909] De potentia, q. 6 a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod circa substantias incorporeas ponendas, antiqui diversimode processerunt. Quidam namque antiqui philosophi dixerunt, nullam substantiam incorpoream esse, sed omnes substantias esse corpora; in quo etiam errore se quandoque fuisse Augustinus confitetur. Haec autem positio est etiam per philosophos improbata: Aristoteles autem hac via improbavit eam, quod oportet esse aliquam virtutem moventem infinitam; alias motum perpetuum movere non posset. Ostendit iterum quod omnis virtus in magnitudine est virtus finita. Unde relinquitur quod oporteat esse aliquam virtutem penitus incorpoream, quae continuitatem motus causet. Iterum hoc probavit alio modo, quia actus est prius potentia, et natura et tempore, simpliciter loquendo; quamvis in uno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore praecedat: sed quia oportet quod in actum reducatur per aliquod ens actu, oportet quod actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore. Unde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mobilitas ostendit, oportet ante omnia corpora esse substantiam immobilem sempiternam. Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platonicorum: oportet enim ante esse determi-

natum et particulatum, praeexistere aliquid non particulatum, sicut si ignis natura particulariter, et quodammodo participative, invenitur in ferro, oportet prius inveniri igneam naturam in eo quod est per essentiam ignis; unde, cum esse et reliquae perfectiones et formae inveniantur in corporibus quasi particulariter, per hoc quod sunt in materia receptae, oportet praeexistere aliquam substantiam incorpoream, quae non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in se habeat. Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex h

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

oc decepti fuerunt quod imaginationem transcendere intellectu non valentes (quae solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas (quae solo intellectu capiuntur) pertingere non valuerunt. Alii vero fuerunt substantiam incorpoream ponentes; sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri quae non sit corporis forma. Unde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinum in VII libro de civitate Dei quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus est Deus propter animam et non propter corpus, sicut et homo dicitur propter animam sapiens, et non propter corpus. Et propter hoc gentiles toti mundo et omnibus partibus eius divinitatis cultum exibebant. Sed haec etiam positio per ipsos philosophos est improbata multipliciter. Primo quidem, quia virtus unita alicui corpori ut forma, habet determinatam actionem, ex eo quod tali corpori unitur; unde, cum oporteat esse aliquod agens universale influentiam habens per omnia corpora, eo quod primum movens non potest esse corpus, ut supra ostensum est, relinquitur quod oportet esse aliquod incorporeum, quod nulli corpori est unitum; unde Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut imperet, sicut dicitur in VIII Physic.; imperium enim est alicuius praeeminentis his quibus imperat, et eis non subditi nec ad ea obligati. Secundo, quia si quaelibet substantia incorporea est corpori unita ut forma, oportet primum quod movetur, movere seipsum ad modum animalis, quasi compositum ex substantia corporali et spirituali. Movens autem seipsum, movet se per voluntatem, in quantum aliquid appetit: appetitus enim est movens motum, appetibile autem est movens non motum. Oportet ergo supra substantiam corpoream coniunctam corpori, esse aliquid aliud superius quod moveat eam, sicut appetibile movet appetitum; et hoc oportet esse intellectuale bonum, quia hoc est appetibile, quia est simpliciter bonum; sensibile autem appetibile appetitur, quia est hic et nunc bonum. Intellectuale autem bonum oportet esse incorporeum, quia nisi esset absque materia, non intelligeretur; et ex hoc ipso oportet ipsum esse intelligens: substantia enim quaelibet est intelligens ex hoc quod est a materia immunis. Oportet ergo supra substantiam coniunctam corpori, esse aliam substantiam superiorem incorpoream vel intellectualem corpori non unitam. Et haec est probatio Aristotelis in XI Metaph.: non enim potest dici, quod movens seipsum, nihil desideret extra se, quia nunquam moveretur: motus enim est ad acquirendum aliquid extrinsecum aliquo modo. Tertio, quia cum movens seipsum possit moveri et non moveri, ut dicitur in VII Phys., si aliquid motum ex se continue movetur, oportet quod stabiliatur in movendo ab aliquo exteriori, quod est omnino immobile. Caelum autem, cuius animam dicebant Deum, videmus continue moveri; unde oportet supra illam substantiam quae est anima mundi, si qua est, esse aliam superiorem substantiam, quae nulli corpori est coniuncta, quae est per seipsam subsistens. Illi autem qui posuerunt omnem substantiam corpori unitam, ex hoc videntur fuisse decepti quod materiam credebant causam subsistentiae et individuationis in omnibus entibus, sicut est in rebus corporalibus; unde substantias incorporeas non credebant posse subsistere nisi in corpore, sicut etiam per modum obiectionis tangitur in Comment. Lib. de causis. His opinionibus abiectis, Plato et Aristoteles posuerunt aliquas substantias esse incorporeas; et earum quasdam esse corpori coniunctas, quasdam vero nulli corpori coniunctas. Plato namque posuit duas substantias separatas, scilicet Deum patrem totius universitatis in supremo gradu; et postmodum mentem ipsius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes vel ideae, ut Macrobius narrat. Substantias autem incorporeas corporibus unitas ponebat multiplices: quasdam quidem coniunctas caelestibus corporibus, quas Platonici deos appellabant; quasdam autem coniunctas corporibus aeris, quas dicebant esse Daemones. Unde Augustinus in VIII de civitate Dei, introducit hanc definitionem Daemonum ab Apuleio datam: *Daemones sunt animalia mente rationalia, animo passiva, corpore aerea, tempore aeterna.* Et omnibus praedictis substantiis incorporeis, ratione suae sempiternitatis, gentiles Platonici dicebant cultum divinitatis exhibendum. Ponebant etiam ulterius substantias incorporeas grossioribus terrae corporibus unitas, terrenis scilicet et aqueis, quae sunt animae hominum et aliorum animalium. Aristoteles autem in duobus cum Platone concordat, et in duobus differt. Concordat quidem in ponendo supremam substantiam nec corpoream nec corpori unitam; et iterum in ponendo caelestia corpora esse animata. Differt autem in hoc quod ponebat plures substantias incorporeas corpori non unitas, scilicet secundum numerum caelestium motuum; et iterum in hoc quod non ponit esse aliqua animalia aerea; quod rationabilius posuit. Quod patet ex tribus. Primo quidem, quia corpus mixtum nobilius est corpore elementari, et maxime quantum ad formam: quia elementa mixtorum corporum materia sunt. Unde oportet quod substantiae incorporeae, quae sunt nobilissimae formae, corporibus mixtis uniantur, et non puris elementis. Nullum autem corpus mixtum esse potest, in quo terra et aqua non magis abundent secundum materiae quantitatem, cum etiam superiora elementa magis habeant de virtute activa, utpote magis formalia. Si autem haec in quantitate excederent, non servaretur aliqua proportio debita mixtionis, quia superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantiae incorporeae uniantur ut formae corporibus aereis, sed corporibus mixtis, in quibus materialiter superabundet terra et aqua. Secundo, quia corpus homogeneum et uniforme oportet quod habeat eamdem formam in toto et in partibus. Totum autem aeris corpus videmus esse unius naturae; unde oportet, si substantiae aliquae spirituales aliquibus partibus aeris sunt unitae, quod etiam toti aeri uniantur: et sic totus aer erit animal, quod irrationabiliter dici videtur; quamvis et hoc quidam antiqui ponerent, ut dicitur in I de anima, qui dicebant aerem totum esse plenum diis. Tertio, quia si substantia spiritualis non habet in se aliam potentiam quam intellectum et voluntatem, frustra corpori unitur, cum hae operationes absque corpore compleantur: omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias, quod videntur Platonici sensisse de Daemonibus, dicentes eos esse animo passivos,- cum autem passio non sit nisi in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Phys.,- oportet quod tales substantiae corporibus organicis uniantur, ut actiones talium potentiarum per determinata organa exequantur. Tale autem non potest esse corpus aereum, eo quod non est figurabile. Unde patet quod substantiae spirituales non possunt aereis corporibus naturaliter esse unitae. Utrum autem aliquae substantiae incorporeae sint caelestibus corporibus unitae ut formae, Augustinus sub dubio relinquit. Hieronymus autem asserere videtur (super illud Eccle. I: *lustrans universa per circuitum spiritus*), et etiam Origenes. Quod tamen a pluribus modernorum reprobatum videtur, propter hoc quod cum numerus beatorum ex solis hominibus et Angelis secundum Scripturam divinam constituatur, non possent illae substantiae spirituales nec inter hominum animas computari, nec inter Angelos, qui sunt incorporei. Sed tamen Augustinus hoc etiam sub dubio relinquit sic dicens: *nec illud quidem certum habetur, utrum ad eamdem societatem*, scilicet Angelorum, *pertineat sol, luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora non cum sensu vel intelligentia videantur. Sed in hoc certissime, a doctrina tam Platonis quam Aristotelis, doctrina fidei discordat, quod ponimus multas substantias penitus corporibus non unitas, plures quam aliquis eorum ponat.* Quae quidem positio etiam rationabilior videtur propter tria. Primo quidem, quia sicut corpora superiora digniora sunt inferioribus, ita substantiae incorporeae corporibus sunt etiam digniores; corpora autem superiora in tantum inferiora excedunt, quod terra habet comparationem ad caelum sicut punctum ad sphaeram, ut astrologi probant. Unde et substantiae incorporeae sicut Dionysius dicit, omnem multitudinem materialium specierum transcendunt; quod significatur Daniel. VII, 10, cum dicitur: *millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Quod quidem affluentiae divinae bonitatis concordat, ut scilicet ea quae nobiliora sunt illa copiosius in esse producat. Et cum superiora ab inferioribus non dependeant, nec ad ea limitentur eorum virtutes, non oportet illa solum in superioribus ponere quae per inferiores effectus manifestantur. Secundo autem quia rerum naturalium ordine, inter naturas distantes multi gradus medii inveniuntur, sicut inter animalia et plantas inveniuntur quaedam animalia imperfecta, quae et cum plantis communicant quantum ad fixionem, et cum animalibus quantum ad sensum. Cum ergo substantia suprema, quae Deus est, a corporum natura maxime distet, rationabile videtur quod multi gradus naturarum inter utraque inveniantur, et non solum illae substantiae quae sunt principia motuum. Tertio, quia cum Deus non solum universalem providentiam de rebus corporalibus habeat, sed etiam ad res singulas eius providentia se extendat, in quibus interdum, ut dictum est, praeter ordinem causarum universalium operatur,- non solum oportet ponere substantias incorporeas Deo deservientes in universalibus causis naturae, quae sunt motus corporum caelestium, sed etiam in aliis quae Deus particulariter in singulis operatur, et praecipue quantum ad homines, quorum mentes caelestibus motibus non subiiciuntur. Sic ergo, fidei veritatem sequendo, dicimus Angelos et Daemones non habere corpora naturaliter unita, sed omnino incorporeos, sicut dicit Dionysius.

[59910] De potentia, q. 6 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum, quantum ad corpora Angelorum et Daemonum, absque assertione utitur Platonicorum sententia. Unde et XXI de Civit. Dei utramque opinionem prosequitur de poena Daemonum tractans, et eorum scilicet qui dicebant Daemones aerea corpora habere, et eorum

qui dicebant eos esse penitus incorporeos. Gregorius vero Angelum animal appellat, large sumpto animalis vocabulo pro quolibet vivente.

[59911] De potentia, q. 6 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Origenes in pluribus Platonicorum opinionem sectatur; unde huius opinionis fuisse videtur quod omnes substantiae creatae incorporeae sint corporibus unitae, quamvis etiam hoc non asserat, sed sub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens.

[59912] De potentia, q. 6 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Dionysius absque dubio Angelos et Daemones incorporeos esse voluit. Utitur autem metaphorice nomine furoris et concupiscentiae pro voluntate inordinata, et nomine phantasiae pro intellectu errante in eligendo, secundum quod malus omnis est ignorans, ut philosophus dicit in III Ethicorum, et Proverb. XIV, 22, dicitur: *errant qui operantur malum.*

[59913] De potentia, q. 6 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si Angeli ponantur ex materia et forma compositi, non propter hoc oportet quod sint corporei ex ratione praedicta, nisi ponatur quod sit eadem materia Angelorum et corporum. Posset autem dici, quod esset alia materia corporum divisa, non quidem dimensionis divisione, sed per ordinem ad alterius generis formam, nam potentia actui proportionatur. Magis tamen credimus, quod non sint Angeli ex materia et forma compositi, sed sint formae tantum per se stantes. Nec oportet quod propter hoc non sint creati: forma enim est principium essendi ut quo aliquid est, cum tamen et esse formae et esse materiae in composito sit ab uno agente. Si ergo sit aliqua substantia creata quae sit forma tantum, potest habere principium essendi efficiens, non formale.

[59914] De potentia, q. 6 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse.

[59915] De potentia, q. 6 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod virtus Angeli, secundum naturae ordinem, est superior, et per consequens universalior quam virtus animae humanae: unde non poterat habere corporeum organum sibi sufficienter respondens ad actiones quibus in exteriora corpora agit; ideo non debuit aliquibus corporeis organis alligari, sicut anima per unionem ligatur.

[59916] De potentia, q. 6 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod movens seipsum est primum inter mota, ratione moventis immobilis; unde si movens immobile moveat sive corpus sibi naturaliter unitum, sive non, eadem prioritatis ratio manet.

[59917] De potentia, q. 6 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod anima unita corpori vivificat corpus non solum effective, sed formaliter: sic autem corpus vivificare minus est quam per se vivere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus vivificare potest, in quantum habet esse infimum, quod sibi et corpori potest esse commune in composito ex utroque. Esse autem Angeli cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori. Unde vivit tantum, et non vivificat formaliter.

[59918] De potentia, q. 6 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod retrogradatio quae videtur in planetis, et statio et directio non provenit ex difformitate motus unius et eiusdem mobilis, sed ex diversis motibus diversorum mobilium, vel ponendo eccentricos et epicyclos secundum Ptolomaeum vel ponendo diversitatem motuum secundum diversitates polorum, sicut alii posuerunt. Et tamen si etiam difformiter moverentur caelestia corpora, per hoc non magis ostenderetur quod moverentur a motore voluntario coniuncto quam quod a separato.

[59919] De potentia, q. 6 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod corpora caelestia etiamsi non sint animata, moventur a substantia vivente separata, cuius virtute agunt, sicut instrumentum virtute principalis agentis; et ex hoc causant in inferioribus vitam.

[59920] De potentia, q. 6 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod philosophus demonstrationes suas ad duas conclusiones sub disiunctione terminat, scilicet: quod mobilia vel reducuntur statim ad movens immobile, vel ad movens seipsum, cuius una pars est movens immobile; quamvis ipse magis secundam partem praeeligere videatur. Si quis tamen primam partem eligat, nullum inconveniens ex suis demonstrationibus sequetur.

[59921] De potentia, q. 6 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod id quod est supremum in corporibus, attingit ad infimum spiritualis naturae per aliquam participationem proprietatum eius sicut per hoc quod est incorruptibile, non autem per hoc quod ei uniatur.

[59922] De potentia, q. 6 a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum quantum ad materiam ignobilius est caelesti corpore, sed corpus humanum formam habet nobiliorem, si corpora caelestia sunt inanimata. Nobiliorem tamen dico secundum se, non tamen secundum quod corpus format. Perfectiori enim modo forma caeli perficit materiam, cui praebet esse incorruptibile, quam anima rationalis corpus. Hoc autem ideo est, quia substantia spiritualis quae movet caelum, est altioris dignitatis quam ut corpori uniatur.

[59923] De potentia, q. 6 a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod aerea corpora esse non possunt, rationibus praedictis.

[59924] De potentia, q. 6 a. 6 ad 15 Et per hoc patet responsio ad decimumquintum quod procedit de opinione Platonis.

[59925] De potentia, q. 6 a. 6 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod Angelus non movetur commensurando se spatio, sicut corpora moventur, sed aequivoce motus dicitur de motu Angelorum et de motu corporum.

[59926] De potentia, q. 6 a. 6 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod verbum Dei non unitur corpori ut forma, quia sic fieret una natura ex verbo et carne: quod est haereticum.

[59927] De potentia, q. 6 a. 6 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod Porphyrius in hoc opinionem Platonis sequitur, quod deos nominat Daemones, quos ponebant animalia, et etiam corpora caelestia.

Articulus 7

[59928] De potentia, q. 6 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum Angeli vel Daemones possint corpus assumere

[59929] De potentia, q. 6 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[59930] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 1 Corpus enim substantiae incorporeae unitum esse non potest, nisi vel quantum ad esse, vel quantum ad motum. Sed Angeli non possunt habere unita sibi corpora quantum ad esse, quia sic essent eis naturaliter unita: quod est contra praedicta. Ergo relinquitur quod non possint corporibus uniri, nisi in quantum movent ea. Sed hoc non sufficit ad rationem assumptionis; quia sic Angelus et Daemon assumeret omne corpus quod movet, quod patet esse falsum; movit enim Angelus linguam asinae Balaam, nec tamen dicitur eam assumpsisse. Ergo non potest dici, quod Angelus vel Daemon corpus assumat.

[59931] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 2 Praeterea, si Angeli vel Daemones corpora assumant, hoc non est propter eorum necessitatem, sed vel propter nos instruendos quantum ad bonos, vel decipiendos quantum ad malos. Sed ad utrumque sufficit sola imaginaria visio. Ergo non videtur quod corpora assumant.

[59932] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 3 Praeterea, Deus in veteri testamento patribus apparuit, sicut et Angeli apparuisse leguntur, ut Augustinus probat. Sed non est dicendum quod Deus corpus assumpserit, nisi per mysterium incarnationis. Ergo nec Angeli apparentes corpora assumunt.

[59933] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 4 Praeterea, sicut uniri corpori naturaliter convenit animae, ita non esse unitum naturaliter convenit Angelo. Sed anima non potest a corpore separari cum vult. Ergo nec Angelus potest corpus assumere.

[59934] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 5 Praeterea, nulla substantia finita potest simul in plures operationes. Angelus est quaedam substantia finita. Non potest ergo simul et nobis ministrare et corpus assumere.

[59935] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 6 Praeterea, inter assumens et assumptum debet esse aliqua proportio. Sed inter Angelum et corpus non est aliqua proportio, cum sint omnino generum diversorum, et per consequens incompossibilia. Ergo Angelus non potest assumere corpus.

[59936] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 7 Praeterea, si Angelus assumit corpus: aut corpus caeleste, aut aliquod de natura quatuor elementorum. Non quidem corpus caeleste, cum corpus caeli dividi non

possit, nec a loco suo divelli; similiter nec corpus igneum, quia sic consumeret alia corpora quibus adhaereret; nec aereum, quia aer non est figurabilis; nec aqueum, aqua enim figuram non retinet; similiter autem nec terrenum, cum subito dispareant, ut patet de Angelo Tobiae. Ergo nullo modo corpus assumunt.

[59937] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 8 Praeterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur. Sed ex Angelo et corpore non potest fieri unum aliquo illorum trium modorum unitatis quos ponit philosophus in I Physic.: non enim possunt fieri unum continuatione, neque indivisibilitate, neque ratione. Ergo Angelus non potest corpus assumere.

[59938] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 9 Praeterea, si Angeli corpus assumunt, aut corpora ab eis assumpta habent veras species quae videntur aut non. Si quidem habent veras species, cum ergo quandoque videantur in specie hominis, corpus ab eis assumptum erit verum corpus humanum: quod est impossibile, nisi dicatur quod Angelus assumit hominem; quod videtur inconveniens. Si autem non sunt verae species, hoc etiam inconveniens videtur; non enim decet aliqua fictio Angelos veritatis. Nullo ergo modo Angelus corpus assumit.

[59939] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 10 Praeterea, sicut supra habitum est. Angeli et Daemones virtute suae naturae non possunt facere in istis corporibus effectus aliquos, nisi mediantibus virtutibus naturalibus. Sed virtutes naturales non insunt rebus corporalibus ad formandum speciem humani corporis, nisi per determinatum modum generationis, et nisi ex determinato semine: qualiter constat quod Angeli corpus non assumunt; et eadem ratio est de aliis formis corporum in quibus Angeli aliquando apparent. Ergo non potest esse hoc, per hoc quod Angeli assumant corpora.

[59940] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 11 Praeterea, oportet quod movens aliquid influat corpori moto. Non potest autem influere, nisi aliquo modo contingat. Cum ergo non possit esse contactus Angelorum ad corpora, videtur quod non possit movere, et per consequens nec assumere.

[59941] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 12 Sed dicendum quod Angeli imperio solo movent corpus motu locali.- Sed contra, movens et motum oportet esse simul, ut probatur in VII Phys. Sed ex hoc quod Angelus aliquid imperat voluntate sua, non est simul cum corpore quod per ipsum moveri dicitur. Ergo solo imperio movere non potest.

[59942] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 13 Praeterea, motus corporalis non obedit Angelis ad nutum quantum ad sui formationem, sicut supra habitum est. Figura autem quaedam forma est. Ergo non potest, solo imperio Angeli, corpus aliquod figurari ut habeat effigiem hominis aut alicuius huiusmodi, in quo Angelus appareat.

[59943] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 14 Praeterea, super illud Ps. X, 4: *dominus in templo sancto suo*, dicit Glossa, quod etsi Daemones exterius simulacris praesideant, intus tamen esse non possunt; et eadem ratione nec in aliis corporibus. Sed si corpora assumunt, oportet eos in corporibus assumptis esse. Ergo non est dicendum, quod corpora assumant.

[59944] De potentia, q. 6 a. 7 arg. 15 Praeterea, si assumunt aliquod corpus, aut toti corpori

uniuntur, aut alicui parti eius: si solum alicui parti, non poterunt totum corpus movere, nisi unam partem moveant altera mediante; quod non videtur posse contingere, nisi corpus assumptum habeat partes organicas determinatas ad motum, quod est solum corporum animatorum. Si autem toti corpori uniuntur immediate, oportet quod sit in qualibet parte corporis assumpti Angelus; et constat quod totus, cum sit impartibilis. Ergo erit in pluribus locis simul: quod est solius Dei. Non ergo Angelus potest corpus assumere.

[59945] De potentia, q. 6 a. 7 s. c. Sed contra est quod legitur de Angelis apparentibus Abrahae, ut habetur in Gen. XVIII, v. 2, qui in corporibus assumptis apparuerunt; et similiter de Angelo qui Tobiae apparuit.

[59946] De potentia, q. 6 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod quidam eorum qui sacrae Scripturae credunt, in qua apparitiones Angelorum leguntur, dixerunt quod Angeli nunquam corpora assumunt, sicut patet de Rabbi Moyse, qui hanc opinionem ponit; unde dicit, quod omnia quaecumque in sacra Scriptura leguntur de apparitione Angelorum, contingunt in visione prophetiae, secundum scilicet imaginariam visionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et haec positio veritatem Scripturae non salvat. Ex ipso enim modo loquendi quo Scriptura utitur, datur intelligi quid significetur ut res gesta, et quid per modum propheticae visionis. Cum enim aliqua apparitio per modum visionis debeat intelligi, ponuntur aliqua verba ad visionem pertinentia: sicut quod dicitur Ezech. cap. VIII, 3: *elevavit me spiritus inter caelum et terram, et adduxit me in Ierusalem in visionibus domini.* Unde patet quod illa quae fieri simpliciter narrantur simpliciter etiam intelligi debent esse gesta. Sic autem legitur de pluribus apparitionibus in veteri testamento. Unde simpliciter concedendum est quod Angeli quandoque corpus assumunt, formando corpus sensibile, exteriori sive corporali visioni subiectum; sicut et quandoque aliquas species in imaginatione formando apparent secundum imaginariam visionem. Hoc autem conveniens est propter tres rationes: primo quidem et principaliter, quia omnes illae apparitiones veteris testamenti ad illam apparitionem ordinantur in qua filius Dei visibilis mundo apparuit, ut Augustinus dicit. Unde cum filius Dei verum corpus assumpserit, et non phantasticum ut Manichaei fabulantur, conveniens fuit ut etiam vera corpora assumendo, Angeli hominibus apparerent. Secunda ratio potest sumi ex verbis Dionysii in epistola quam scribit ad Titum; dicit enim quod ideo in divina Scriptura res divinae nobis sub sensibilibus traduntur, inter alias rationes, ut totus homo, quantum possibile est, ex participatione divinorum perficiatur, non solum intellectu capiendo intelligibilem veritatem, sed etiam in natura sensibili per sensibiles formas, quae sunt velut quaedam imagines divinorum. Unde similiter cum Angeli hominibus appareant ad eos perficiendos, conveniens est ut non solum intellectum illuminent per intellectualem visionem, sed quod etiam imaginationi provideant et exteriori sensui per imaginariam visionem, corporum scilicet assumptorum. Unde et haec triplex visio assignatur ab Augustino. Tertia ratio potest esse, quia etsi Angeli natura sint nobis superiores, per gratiam tamen adipiscimur eorum aequalitatem et societatem, sicut habetur Matth. XXII, 30: *erunt sicut Angeli in caelo.* Et ideo, ut suam familiaritatem et affinitatem ad nos ostendant, nobis suo modo per corporum assumptionem conformantur, ut quod nostrum est accipientes, nostrum intellectum in illud assurgere faciant quod proprium est ipsorum, sicut et filius Dei, dum ad nos

descendit, ad sua nos elevavit. Daemones autem quando in Angelos lucis se transfigurant, quod boni Angeli ad nostrum profectum faciunt, ipsi ad deceptionem facere moliuntur.

[59947] De potentia, q. 6 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non omne corpus quod movet Angelus assumit. Assumere enim dicitur quasi ad se sumere. Assumit ergo Angelus corpus non ut suae naturae uniat, sicut homo assumit cibum; neque ut uniat suae personae, sicut filius Dei assumpsit humanam naturam; sed ad suam repraesentationem, illo modo quo intelligibilia per sensibilia repraesentari possunt. Tunc ergo Angelus corpus assumere dicitur quando corpus aliquod hoc modo format quod ad repraesentationem suam est aptum; sicut patet per Dionysium in fine caelestis hierarchiae, ubi ostendit quod per corporales formas, Angelorum proprietates intelliguntur.

[59948] De potentia, q. 6 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non solum imaginaria visio est utilis ad nostram instructionem, sed etiam corporalis, ut dictum est.

[59949] De potentia, q. 6 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, omnes Dei apparitiones quae in veteri testamento leguntur, factae sunt ministerio Angelorum, qui aliquas species vel imaginarias vel corporeas formant, per quas animum hominis videntis in Deum reducerent; sicut et sensibilibus figuris possibile est hominem in Deum reduci. Corpora ergo apparentia, in apparitionibus praedictis Angeli assumpserunt; sed in eis Deus apparuisse dicitur quia ipse Deus erat finis in quem, per repraesentationem huiusmodi corporum, Angeli mentem hominis elevare intendebant. Et ideo in illis apparitionibus Scriptura quandoque commemorat Deum apparuisse, quandoque Angelum.

[59950] De potentia, q. 6 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nulla res habet potestatem supra suum esse: omnis enim rei virtus ab essentia eius fluit, vel essentiam praesupponit. Et quia anima per suum esse unitur corpori ut forma, non est in potestate eius ut ab unione corporis se absolvat; et similiter non est in potestate Angeli quod se uniat corpori secundum esse ut formam; sed potest corpus assumere modo praedicto, cui unitur ut motor, et ut figuratum figurae.

[59951] De potentia, q. 6 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod istae duae operationes, assumere corpus et ministrare, sunt ad invicem ordinatae; et ideo nihil prohibet quin ea Angelus simul exequatur.

[59952] De potentia, q. 6 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod si proportio secundum commensurationem accipiatur, non potest esse Angeli ad corpus proportio, cum eorum magnitudines non sint unius generis, nec rationis eiusdem: nihil tamen prohibet quin sit aliqua habitudo Angeli ad corpus, ut motoris ad motum et figurati ad figuram; quae proportio potest dici.

[59953] De potentia, q. 6 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ex quolibet elemento potest Angelus corpus assumere, vel etiam ex pluribus elementis commixtis. Magis tamen competit quod ex aere corpus assumat, qui potest inspissari faciliter, et sic figuram recipere et retinere et per alicuius lucidi corporis oppositionem diversimode colorari, sicut in nubibus patet; ut quantum ad praesens non sit differentia inter purum aerem et vaporem seu fumum, qui in aeris naturam tendunt.

[59954] De potentia, q. 6 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illa divisione dividitur unum simpliciter. Sic autem Angelus corpori non unitur, sed secundum quid, sicut motor mobili et ut figuratum figurae, sicut supra dictum est.

[59955] De potentia, q. 6 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod corpora illa quae Angeli assumunt, habent quidem veras formas quantum ad id quod sensus percipere potest, quae sunt sensibilia per se, sicut color et figura; non autem quantum ad naturam speciei, quae est sensibile per accidens. Nec propter hoc oportet quod sit ibi aliqua fictio, quia formas humanas non obiiciunt oculis Angeli, ut homines esse credantur, sed ut per humanas proprietates, Angelorum virtutes cognoscantur; sicut nec etiam metaphoricae locutiones sunt falsae, in quibus ex aliorum similitudinibus res aliae significantur.

[59956] De potentia, q. 6 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet virtutes naturales corporum non sufficiant ad inducendum veram speciem humani corporis nisi per debitum modum generationis, sufficiunt tamen ad inducendum similitudinem humanorum corporum quantum ad colorem et figuram et ad huiusmodi accidentia exteriora, et praecipue cum ad plura horum sufficere videatur motus localis aliquorum corporum, per quem et vapores condensantur, et rarefiunt, et nubes diversimode figurantur.

[59957] De potentia, q. 6 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Angelus movens corpus assumptum influit ei motum, et tangit non tactu corporali sed spirituali, per suam virtutem.

[59958] De potentia, q. 6 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod imperium Angeli requirit executionem virtutis; unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod movet.

[59959] De potentia, q. 6 a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod figura est quaedam forma quae, per abscissionem materiae et condensationem vel rarefactionem, vel ductionem aut aliquem motum huiusmodi, potest fieri in materia. Unde non est eadem ratio de hac forma et aliis.

[59960] De potentia, q. 6 a. 7 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod esse in aliquo corpore potest intelligi dupliciter: uno modo ut sit infra terminos quantitatis: et sic nihil prohibet Diabolum in aliquo corpore esse; alio modo ut sit intra rei essentiam ut dans esse rei et operans in re, quod est solius Dei proprium, quamvis Deus non sit pars essentiae alicuius rei. Potest autem et secundum Glossam intelligi Daemon in simulacro non esse sicut idololatrae putabant, ut scilicet ex simulacro et spiritu habitante fieret unum.

[59961] De potentia, q. 6 a. 7 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus est totus in toto corpore assumpto et in qualibet parte eius, eadem ratione qua et anima: licet enim non sit forma corporis assumpti ut anima, est tamen motor. Movens autem et motum oportet esse simul. Et tamen non sequitur ut sit in pluribus locis simul, comparatur enim totum corpus assumptum ad Angelum sicut unus locus.

Articulus 8

[59962] De potentia, q. 6 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum Angelus vel Daemon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere

[59963] De potentia, q. 6 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[59964] De potentia, q. 6 a. 8 arg. 1 Cuicumque enim competit habere virtutem ad aliquod opus, competit ei habere ea sine quibus illud opus haberi non potest; alias talis virtus frustra ei adesset. Sed huiusmodi opera viventium corporum sine corporeis organis exerceri non possunt. Cum ergo Angelus non habeat corporea organa naturaliter sibi unita, videtur quod non possit praedicta opera exercere.

[59965] De potentia, q. 6 a. 8 arg. 2 Praeterea, anima est nobilior quam natura. Sed Angelus non potest opus naturae facere nisi mediante virtute naturali. Ergo multo minus potest facere opera animae per corpus assumptum quod anima caret.

[59966] De potentia, q. 6 a. 8 arg. 3 Praeterea, inter omnes operationes animae, quae per organa complentur, actus sensuum sunt propinquiores intellectuali operationi, quae est propria Angeli. Sed Angelus per corpus assumptum non potest sentire vel imaginari. Ergo multo minus potest opera alia animae facere.

[59967] De potentia, q. 6 a. 8 arg. 4 Praeterea, locutio non fit sine voce. Vox autem est sonus ab ore animalis prolatus. Cum ergo Angelus utens corpore assumpto non sit animal, videtur quod loqui non possit per corpus assumptum, et multo minus alia facere: nam locutio propinquissima sibi videtur, cum sit intellectus signum.

[59968] De potentia, q. 6 a. 8 arg. 5 Praeterea, ultima operatio animae vegetabilis in uno et eodem individuo est generatio: prius enim nutritur et augetur animal quam generet. Sed non potest dici quod Angelus, vel corpus assumptum ab ipso, nutriatur vel motu augmenti moveatur. Ergo non potest esse quod corpus assumptum generet.

[59969] De potentia, q. 6 a. 8 arg. 6 Sed dicendum, quod Angelus vel Daemon per corpus assumptum generare potest, non quidem semine ex corpore assumpto deciso, sed semine hominis in muliere transfuso, sicut et adhibendo alia propria semina quosdam veros effectus naturales causat.- Sed contra: semen animalis praecipue ad generationem operatur per calorem naturalem. Si autem Daemon semen portaret per aliquam magnam distantiam, impossibile videtur quin calor naturalis evaporaret. Ergo non posset fieri generatio hominis per modum praedictum.

[59970] De potentia, q. 6 a. 8 arg. 7 Praeterea, secundum hoc, ex tali semine homo non generaretur

nisi secundum virtutem humani seminis. Ergo illi qui dicuntur a Daemonibus generari, non essent maioris staturae et robustiores aliis qui communiter per semen humanum generantur; cum tamen dicatur Genes. VI, 4, quod *cum ingressi essent filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt, nati sunt gigantes, potentes a saeculo, viri famosi.*

[59971] De potentia, q. 6 a. 8 arg. 8 Praeterea, comestio ad nutrimentum ordinatur. Si ergo Angeli in corporibus assumptis non nutriuntur, videtur quod nec etiam comedant.

[59972] De potentia, q. 6 a. 8 arg. 9 Praeterea, ad ostendendum veritatem corporis humani resurgentis, Christus post resurrectionem comedere voluit. Si autem Angeli vel Daemones in corporibus assumptis comedere possent, non esset comestio efficax argumentum resurrectionis, quod patet esse falsum. Non ergo Angeli vel Daemones per corpus assumptum comedere possunt.

[59973] De potentia, q. 6 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Gen. capit. XVIII, 9, de Angelis qui apparuerunt Abrahae: *cum comedissent, dixerunt ad eum: ubi est Sara uxor tua?* Ergo et comedunt et loquuntur Angeli in corporibus assumptis.

[59974] De potentia, q. 6 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Genes. VI, 2, super illud: *videntes filii Dei*, etc., dicit Glossa Hieron.: *verbum Hebraicum Eloim utriusque numeri est: Deum enim et deos significat. Ideo aquila filios deorum dicere ausus est deos, sanctos vel Angelos intelligens.* Ergo videtur quod Angeli generent.

[59975] De potentia, q. 6 a. 8 s. c. 3 Praeterea, sicut per artem hominis nihil fit frustra, ita nec per artem Angeli. Frustra autem assumerent corpora disposita ad modum organici corporis, nisi illis organis uterentur. Ergo videtur quod exerceant in corporibus assumptis opera organis convenientia, sicut quod videant per oculos, et audiant per aures, et sic de aliis.

[59976] De potentia, q. 6 a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod actio aliqua ex duobus naturalem speciem accipere videtur: scilicet ex agente et termino. Calefactio enim ab infrigidatione differt, quia una earum ex calore procedit et ad calorem terminatur; alia vero a frigore et ad frigus. Proprie tamen actio, sicut et motus, a termino speciem habet; a principio autem habet proprie quod sit naturalis. Motus enim et actiones naturales dicuntur quae sunt a principio intrinseco. Considerandum est ergo, quod in operationibus animae, quaedam sunt quae non sunt solum ab anima sicut a principio, sed etiam terminantur ad animam et ad corpus animatum; et huiusmodi actiones Angelis in corporibus assumptis attribui non possunt neque secundum similitudinem speciei neque secundum naturalitatem actionis sicut sentire, augeri, nutrire et similia. Sensus enim est secundum motum a rebus ad animam; similiter nutrimentum et augmentum est per hoc quod aliquid generatur et additur corpori viventi. Quaedam vero actiones sunt animae quae quidem sunt ab anima sicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorem effectum; et si quidem talis effectus per solam corporis divisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur Angelo per corpus assumptum quantum ad similitudinem speciei in effectu, non tamen erit vere naturalis actio, sed similitudo talis actionis; sicut patet in locutione, quae formatur per motum organorum et aeris, et comestione, quae perficitur per divisionem cibi et traiectionem in partes interiores. Unde locutio

quae attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non est vere naturalis locutio, sed quaedam similitudinaria per similitudinem effectus; et similiter dicendum est de comestione. Unde et Tobiae XII, 18, dicit Angelus: *cum essem vobiscum (...) videbar quidem vobiscum manducare et bibere; sed ego cibo invisibili et potu (...) utor.* Si autem talis effectus requirat transmutationem secundum formam, tunc non poterit fieri per Angelum; nisi forte mediante naturali actu, sicut patet de generatione.

[59977] De potentia, q. 6 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi operationes non naturaliter Angelus exercet, et ideo non oportet quod habeat naturaliter organa unita.

[59978] De potentia, q. 6 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod veras operationes animae Angelus non facit, sed similitudinarias, ut dictum est.

[59979] De potentia, q. 6 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod iam dictum est, quare sensus non potest Angelis in corporibus assumptis attribui.

[59980] De potentia, q. 6 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod vera locutio attribui non potest Angelo in corpore assumpto, sed solum similitudinaria, ut dictum est, ubi supra.

[59981] De potentia, q. 6 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelis bonis generare nunquam attribuitur; sed de Daemonibus est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod Daemones etiam nullo modo generare possunt in corporibus assumptis, propter rationes in obiiciendo inductas. Quibusdam vero videtur quod generare possunt, non quidem per semen a corpore assumpto decisum, vel per virtutem suae naturae, sed per semen hominis adhibitum ad generationem, per hoc quod unus et idem Daemon sit ad virum succubus, et semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus. Et hoc satis rationabiliter sustineri potest, cum etiam alias res naturales causent, propria semina adhibendo, ut Augustinus dicit.

[59982] De potentia, q. 6 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod circa evaporationem seminis potest Daemon remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum adhibendo aliqua fomenta, per quae calor naturalis conservetur in semine.

[59983] De potentia, q. 6 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod procul dubio generatio, praedicto modo facta, virtute humani seminis fit. Unde homo sic genitus, non esset filius Daemonis, sed viri cuius fuit semen. Et tamen possibile est quod per talem modum homines fortiores generentur et maiores, quia Daemones volentes in suis effectibus mirabiles videri, observando determinatum situm stellarum, et viri et mulieris dispositionem, possunt ad hoc cooperari. Et praecipue si semina, quibus utuntur sicut instrumentis, per talem usum aliquod augmentum virtutis consequantur.

[59984] De potentia, q. 6 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod comestio attribuitur Angelis in corporis assumptis, non quantum ad finem, qui est nutritio, sed simpliciter quantum ad comestionis actum; et similiter etiam Christo post resurrectionem cuius, corpori non erat tunc aliquid addibile. In hoc tamen differt, quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, utpote eius existens qui animam vegetabilem habebat; et sic potuit esse argumentum veritatis naturae. In utraque tamen comestione cibus non est conversus in carnem et sanguinem, sed resolutus in materiam praeiacen-

tem.

[59985] De potentia, q. 6 a. 8 ad 9 Et per hoc patet responsio ad nonum.

[59986] De potentia, q. 6 a. 8 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod comestio et locutio qualiter Angelis sit attribuenda, dictum est, in corp. art.

[59987] De potentia, q. 6 a. 8 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod per filios Dei intelligit quidem filios Seth, qui erant Dei filii per gratiam, et Angelorum per imitationem. Filii autem hominum dicebantur filii Cain, qui a Deo recesserant, carnaliter viventes.

[59988] De potentia, q. 6 a. 8 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod instrumenta sensuum assumunt Angeli, non ad utendum, sed ad signandum. Unde etsi per ea non sentiant, non tamen frustra assumunt.

Articulus 9

[59989] De potentia, q. 6 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei

[59990] De potentia, q. 6 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[59991] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 1 Gratiae enim gratis datae a virtutibus differunt, eo quod virtutes sanctis omnibus sunt communes, gratiae vero gratis datae diversis distribuuntur, secundum illud I ad Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt.* Sed facere miracula est gratiae gratis datae; unde in eodem capitulo dicitur: *alii operatio virtutum*, et cetera. Ergo facere miracula non est attribuendum fidei.

[59992] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 2 Sed dicendum, quod attribuitur fidei tamquam merenti, gratiae gratis datae tamquam exequenti.- Sed contra, est quod dicit Glossa ordinaria super illud Matth. VII, 22: *domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* etc.: *prophetare, virtutes facere, Daemones eiicere, interdum non est meriti illius qui operatur, sed invocatio nominis Christi.* Ergo videtur quod non sit fidei attribuendum.

[59993] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 3 Praeterea, caritas est principium et radix merendi, sine qua fides informis mereri non potest. Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio miraculorum, magis est attribuenda caritati.

[59994] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 4 Praeterea, cum sancti orando miracula faciant, illi virtuti praecipue debet miraculorum operatio attribui quae facit ut oratio exaudiatur. Hoc autem facit

caritas; unde dicitur Matth. XVIII, 19: *si duo ex vobis consenserint super terram de omni re, quamcumque petierint, fiet illis a patre meo*, ut in Psal. XXXVI, 4, dicitur: *delectare in domino, et dabit tibi petitiones cordis tui*; caritas enim est quae facit homines delectari in Deo per amorem Dei, et consentire hominibus per amorem proximi. Ergo caritati debet attribui miraculorum operatio.

[59995] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 5 Praeterea, dicitur Ioan. IX, 31: *scimus quia peccatores Deus non audit.* Caritas autem est quae sola peccata removet, quia, ut dicitur Prov. X, 12, *universa delicta operit caritas.* Ergo caritati et non fidei debet attribui miraculorum operatio.

[59996] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 6 Praeterea, sancti homines non solum orando impetrant miracula fieri, sed etiam miracula faciunt ex potestate, ut Gregorius dicit. Hoc autem est inquantum homo Deo unitur, ut sic divina virtus homini coassistat: quam quidem unionem caritas facit, quia *qui adhaeret Deo*, scilicet per caritatem, *unus spiritus est*, ut dicitur I Cor. VI, 17. Ergo caritati debet attribui miracula facere.

[59997] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 7 Praeterea, caritati praecipue opponitur invidia, nam caritas congaudet bonis, de quibus invidia tristatur. Sed immutatio in malum per fascinationem attribuitur invidiae, ut dicitur in Glossa Gal. III, 1 (ordinaria super illud: *quis fascinavit?*). Ergo et miraculorum operatio est attribuenda caritati.

[59998] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 8 Praeterea, intellectus non est principium operationis nisi mediante voluntate. Fides autem est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo nec fides operatur nisi per caritatem; unde dicitur Galat. V, 6: *fides quae per dilectionem operatur.* Sicut ergo operatio actuum virtutis magis attribuitur caritati quam fidei, ita et operatio miraculorum.

[59999] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 9 Praeterea, omnia alia miracula ad incarnationem Christi ordinantur, quae est miraculum miraculorum. Sed incarnatio Christi attribuitur caritati; unde dicitur Ioan. III, 16: *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.* Ergo et alia miracula sunt caritati attribuenda, et non fidei.

[60000] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 10 Praeterea, quod Sara anus et sterilis de vetulo concepit filium, miraculosum fuit. Hoc autem attribuitur spei, ut dicitur Rom. IV, 18: *qui contra spem in spem credidit.* Ergo operari miracula attribuendum est spei, non fidei.

[60001] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 11 Praeterea, miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit. Arduum autem est obiectum spei. Ergo spei debet attribui operatio miraculorum.

[60002] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 12 Praeterea, miraculum est manifestativum divinae potentiae. Sed sicut bonitati, quae appropriatur spiritui sancto, respondet caritas; et veritati, quae appropriatur filio, respondet fides; ita potestati, quae appropriatur patri, respondet spes. Ergo facere miracula est attribuendum spei, et non fidei.

[60003] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 13 Praeterea, Augustinus dicit, quod mali homines interdum faciunt miracula per publicam iustitiam. Ergo operatio miraculorum est attribuenda iustitiae, et non fidei.

[60004] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 14 Praeterea, Act. VI, 8, dicitur, quod *Stephanus plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia et signa magna in populo.* Ergo videtur quod sit attribuendum fortitudini.

[60005] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 15 Praeterea, Matth. XVII, 20, dicit dominus discipulis, qui daemoniacum sanare non poterant: *hoc genus Daemoniorum non eiicitur nisi oratione et ieiunio.* Sed eiicere Daemonia inter miracula computatur: ieiunium autem est actus virtutis abstinentiae. Ergo ad abstinentiam pertinet miracula facere.

[60006] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 16 Praeterea, Bernardus dicit quod cum muliere semper esse et feminam non cognoscere, maius est quam mortuum suscitare. Hoc autem facit castitas. Ergo castitatis est miracula facere, et non fidei.

[60007] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 17 Praeterea, illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum. Sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magicae arti. Ergo fidei non debet attribui facere miracula.

[60008] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 18 Praeterea, fides Petri et Andreae commendatur a Gregorio, de hoc quod, nullis miraculis visis, crediderunt. Ergo operatio miraculorum derogat fidei; et sic idem quod prius.

[60009] De potentia, q. 6 a. 9 arg. 19 Praeterea, posita causa, ponitur effectus. Si ergo fides est causa faciendi miracula, omnes qui fidem habent miracula facerent; quod patet esse falsum. Non ergo fidei est facere miracula.

[60010] De potentia, q. 6 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Marci XVI, 17: *signa autem eos qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo Daemonia eiicient*, et cetera.

[60011] De potentia, q. 6 a. 9 s. c. 2 Praeterea, Matth. XVII, 19. Dominus dicit: *si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc illuc, et transibit; et nihil impossibile erit vobis.*

[60012] De potentia, q. 6 a. 9 s. c. 3 Praeterea, si unum oppositum est causa oppositi, et reliquum oppositum est causa reliqui. Sed incredulitas est causa impediens miraculorum operationem: unde dicitur Marc. VI, 5, de Christo: *non poterat ibi*, hoc est in patria sua, *facere miracula, nisi paucos infirmos impositis manibus curavit: et mirabatur propter incredulitatem illorum*: et Matth. XVII, 18, dicitur, dominum respondisse discipulis quaerentibus: *quare non potuimus eiicere Daemonium? Propter incredulitatem*, inquit, *vestram.* Ergo et fides est causa faciendi miracula.

[60013] De potentia, q. 6 a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod homines sancti miracula faciunt dupliciter, secundum Gregorium in II Dialog.: scilicet, oratione impetrando ut miracula divinitus fiant, et per potestatem. Utroque autem modo fides idoneum reddit hominem ad miracula facienda, ipsa enim meretur proprie ut oratio exaudiatur de miraculis faciendis. Quod hac ratione videri potest: sicut enim in rebus naturalibus videmus quod a causa universali omnes particulares causae sumunt efficaciam agendi,- tamen effectus determinatus et proprius attribuitur causae particulari,

sicut patet de virtutibus activis inferiorum corporum respectu virtutis caelestis corporis, et de ordinibus inferioribus (qui etsi sequantur motum primi orbis, habent tamen singuli proprios motus),- ita etiam est de virtutibus quibus meremur: nam omnes habent efficaciam merendi a caritate, quae nos unit Deo a quo meremur et voluntatem perficit per quam meremur, singulae tamen virtutes merentur singularia quaedam praemia eis proportionaliter respondentia; sicut humilitas meretur exaltationem, et paupertas regnum. Unde quandoque caritate cessante, per actum aliarum virtutum, etsi aliquis nihil mereatur ex condigno, ex quadam tamen divina liberalitate aliqua congrua beneficia retribuit pro huiusmodi actibus, saltem in hoc mundo: unde dicitur, quod per ea quae sunt ex genere bona, extra caritatem facta, merentur aliqui ex congruo interdum bonorum temporalium multiplicationem. Per hunc autem modum fides meretur miraculorum operationem, licet radix merendi sit ex caritate. Cuius ratio potest triplex assignari: primo quidem, quia miracula sunt quaedam argumenta fidei, dum per ea facta quae naturam excedunt, illorum veritas comprobatur quae naturalem transcendunt rationem; unde Marc. ult., vers. 20, dicitur. *Illi profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Secunda ratio est, quia fides potissime divinae potentiae innititur, quam accipit ut rationem vel medium ad assentiendum his quae supra naturam esse videntur: et ideo divina potentia in operatione miraculorum praecipue fidei coassistit. Tertia ratio est, quia miracula praeter naturales causas fiunt; fides autem est quae non ex rationibus naturalibus et sensibilibus argumenta assumit, sed ex rebus divinis. Unde sicut paupertas temporalium rerum meretur divitias spirituales, et humilitas meretur caelestem dignitatem, ita fides, quasi contemnendo ea quae naturaliter fiunt, quodammodo miraculorum operationem meretur, quae praeter naturalem virtutem fit. Similiter autem et per fidem homo maxime disponitur ut ex potestate miracula faciat. Quod etiam ex tribus rationibus patet: primo quidem, quia sicut supra dictum est, sancti ex potestate miracula dicuntur facere, non quasi miraculorum principales auctores, sed sicut divina instrumenta, imperium divinum, cui natura obedit in miraculis, quodammodo ipsis rebus naturalibus praesentantes. Quod autem divinum verbum in nobis habitet, est per fidem, quae est quaedam participatio in nobis divinae veritatis; unde per ipsam fidem homo disponitur ad miracula facienda. Secundo, quia sancti, qui ex potestate miracula faciunt, operantur in virtute Dei agentis in natura. Actio enim Dei ad totam naturam comparatur, sicut actio animae ad corpus; corpus autem ab anima transmutatur praeter ordinem principiorum naturalium praecipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calefacit per concupiscentiam vel iram, aut etiam immutatur ad febrem vel lepram. Illud ergo facit hominem dispositum ad miracula facienda quod dat eius apprehensioni quamdam fixionem et firmitatem. Hoc autem facit fides firma: unde firmitas fidei praecipue operatur ad miracula facienda. Quod patet ex hoc quod dicitur Matth. XXI, 21: *si habueritis fidem et non haesitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed et si monti huic dixeritis: tolle, et iacta te in mare, fiet*; et Iacob. I, 6: *postulet autem in fide, nihil haesitans.* Tertio, quia cum miracula ex potestate per modum cuiusdam imperii fiant, illud praecipue facit idoneum ad miracula facienda ex potestate quod reddit aptum ad imperandum. Hoc autem est per quamdam separationem et abstractionem ab illis quibus debet imperare. Unde et Anaxagoras dicit quod intellectus erat immixtus, ad hoc quod imperet. Fides autem animum abstrahit a rebus naturalibus et sensibilibus, et eum in rebus intelligibilibus fundat. Unde per fidem redditur homo aptus ad hoc quod per potestatem miracula faciat. Et inde est etiam quod illae virtutes ad facienda miracula praecipue cooperantur, quae animum hominis a rebus maxime corporalibus abstrahunt: sicut continentia et abstinentia quae retrahunt ab electionibus quibus homo sensibilibus rebus immergitur. Aliae vero virtutes quae ad disponenda temporalia ordinant, non ita ad facienda miracula disponunt.

[60014] De potentia, q. 6 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod facere miracula attribuitur gratiae gratis datae, sicut principio proximo, fidei autem sicut disponenti ad huiusmodi gratiam consequendam.

[60015] De potentia, q. 6 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod licet interdum aliquis peccator miracula faciat, non est hoc ex merito eius,- ex merito dico condigno - sed est ex quadam congruitate, in quantum fidem constanter confitetur, in cuius protestationem Deus miracula facit.

[60016] De potentia, q. 6 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod caritas est maior virtus fide, largitur ipsi fidei efficaciam merendi; fides tamen magis congruit ad particulariter merendum miraculorum operationes: fides enim est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae aliquo modo sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cuius operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit. Unde per caritatem homo in Deo ponitur, et cum eo unum efficitur: per fidem autem ipsa divina ponuntur in nobis: unde dicitur Hebr. XI, 1, quod est, *sperandarum substantia rerum.* Et praeterea, miracula fiunt ad confirmationem fidei, non autem ad confirmationem caritatis.

[60017] De potentia, q. 6 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas meretur, ut dictum est, petitionum exauditionem, sicut universale principium merendi; sed specialiter exaudiri in miraculis faciendis meretur fides, ut dictum est.

[60018] De potentia, q. 6 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut Glossa ibidem dicit, verbum illud est caeci, qui nondum erat totaliter sapientia illuminatus; unde sententiam falsam continet, nam interdum Deus peccatores audit ex sua liberalitate, licet non ex eorum merito. Et sic oratio eorum impetrat, licet non sit meritoria; sicut et aliquando iusti oratio meretur sed non impetrat: nam impetratio pertinet ad id quod petitur, et innititur soli gratiae; meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur, et innititur iustitiae.

[60019] De potentia, q. 6 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caritas unit Deo sicut hominem in Deum trahens: per fidem vero divina ad nos trahuntur, ut dictum est prius.

[60020] De potentia, q. 6 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod invidia in fascinatione effectum habere non posset, nisi imaginatio fixa ad hoc cooperaretur.

[60021] De potentia, q. 6 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod fides per caritatem meretur; et hoc supra concessum est. Et praeterea, obiectio tenet in illis quae propria virtute homo facit, in quibus intellectus voluntatem dirigit, quae potentiae imperat exequenti. In his autem in quibus virtus divina est exequens, sola fides, quae divinae potentiae innititur, sufficit

ad operandum.

[60022] De potentia, q. 6 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod obiectio illa procedit de operatione miraculi secundum quod est a Deo, qui ad omnia quae in creaturis operatur, ex amore movetur. Nam divinus amor non permisit eum sine germine esse, ut dicit Dionysius. Nos autem loquimur de operatione miraculi secundum quod est ab homine. Unde ratio non est ad propositum.

[60023] De potentia, q. 6 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod spei non proprie attribuitur miracula facere; spes enim ordinatur ad aliquid consequendum, unde est solum de aeternis. Fides autem est de aeternis et temporalibus; unde potest se extendere ad facienda. Et propter hoc in auctoritate inducta principalius fit mentio de spe quam de fide, cum dicitur, quod *in spem credidit*.

[60024] De potentia, q. 6 a. 9 ad 11 Ad decimumprimum dicendum, quod obiectum spei est arduum consequendum, non autem arduum faciendum.

[60025] De potentia, q. 6 a. 9 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod spei respondet divina potentia secundum sublimitatem suae maiestatis, in cuius consecutionem spes tendit; sed ipsi potentiae, secundum quod est mirabilium effectiva, praecipue innititur fides.

[60026] De potentia, q. 6 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod publica iustitia est ex fide, per quam tota Ecclesia iustificatur, secundum illud Rom. III, 22: *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi*.

[60027] De potentia, q. 6 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod fortitudo in passionibus tolerandis, et constantia confessionis erat in martyribus propter fidei firmitatem.

[60028] De potentia, q. 6 a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod etiam abstinentia ad miracula facienda cooperatur, non tamen ita principaliter sicut fides.

[60029] De potentia, q. 6 a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet feminam non cognoscere et semper cum femina commorari, sit difficile, non tamen est miraculum, proprie miraculo sumpto; cum ex virtute creata dependeat, scilicet libero arbitrio.

[60030] De potentia, q. 6 a. 9 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod abusus miraculorum in his qui miraculis detrahebant non aufert eorum efficaciam ad fidem confirmandam, quantum ad illos qui erant bene dispositi.

[60031] De potentia, q. 6 a. 9 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod fides Petri et Andreae commendatur propter promptitudinem credendi, quae tanto maior fuit, quanto minoribus adminiculis indiguit ad credendum: inter quae adminicula per se sunt miracula.

[60032] De potentia, q. 6 a. 9 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod fides non est sufficiens causa ad miracula facienda, sed dispositio quaedam. Fiunt autem miracula secundum ordinem divinae providentiae, quae hominibus congrua remedia pro variis causis diversimode dispensat.

Articulus 10

[60033] De potentia, q. 6 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum Daemones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis, ad miracula facienda, quae per magicas artes fieri videntur

[60034] De potentia, q. 6 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[60035] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 1 Dicit enim Augustinus, introducens verba Porphyrii, quod quidam in Chaldaea tactus invidia, adiuratas spirituales potentias precibus alligavit, ne ab alio postulata concederent. Et in 21 eiusdem Lib. dicit: *non potuit primum nisi, Daemonibus dicentibus, disci: quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur.* Ergo Daemones a magis coguntur ad magica facienda.

[60036] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 2 Praeterea, quicumque facit aliquid contra suam voluntatem, aliquo modo cogitur. Sed Daemones aliquando faciunt aliquid contra suam voluntatem per magos adiurati. Est enim voluntas Daemonis semper ad inducendum homines in peccatum, et tamen aliquis magica arte, ad turpem amorem incitatus, eadem arte a violentia incitationis solvitur. Ergo Daemones coguntur a magis.

[60037] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 3 Praeterea, de Salomone legitur, quod quosdam exorcismos fecit quibus Daemones cogebantur ut ex obsessis corporibus recederent. Ergo per adiurationes Daemones cogi possunt.

[60038] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 4 Praeterea, si Daemones advocati a mago veniunt, aut hoc est quia alliciuntur, aut quia coguntur. Sed non semper advocati alliciuntur: advocantur enim per quaedam quae Daemones odiunt, sicut per virginitatem imprecantis, cum tamen ipsi ad incestos concubitus homines deducere non morentur. Ergo videtur quod aliquando cogantur.

[60039] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 5 Praeterea, studium Daemonum est ut homines a Deo avertant. Sed ipsi advocati per aliqua quae reverentiam Dei sonant, sicut per invocationem divinae maiestatis, adveniunt. Ergo non propria voluntate hoc faciunt, sed coacti.

[60040] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 6 Praeterea, si alliciantur aliquibus sensibilibus, non alliciuntur eis sicut animalia cibis, sed sicut spiritus signis, quaecumque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, ut Augustinus dicit. Sed signis allici non videntur: eius enim allici signis est cuius est signis uti, quod quidem est solum habentis sensum, nam signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in agnitionem venire. Ergo Daemones nullo modo alliciuntur, sed magis coguntur.

[60041] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 7 Praeterea, Matth. XVII, 14, dixit quidam ad Iesum: *domine, miserere filio meo, quia lunaticus est et male patitur.* In Marco autem, cap. IX, 16, dicitur: *attuli filium meum ad te habentem spiritum mutum.* Dicit autem Glossa super verbo praedicto Matth.: *hunc Marcus surdum et mutum dicit quem Matthaeus nominat lunaticum, non quod luna Daemonibus serviat, sed Daemon lunae cursum observans homines corrumpit.* Videtur ergo quod per observationem caelestium corporum et aliorum corporalium, Daemones ad aliquid faciendum cogantur.

[60042] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 8 Praeterea, cum Daemones ex superbia peccaverint, non est probabile quod alliciantur illis quae eorum excellentiae derogare videntur. Advocantur autem per convocationes virtutis ipsorum, et per mendacia incredibilia quae derogant scientiae ipsorum. Unde Augustinus dicit in X Lib. de civitate Dei, introducens verba Porphyrii, sic dicentis: *quid enim homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas, eosque territat falso ut eis extorqueat veritatem, nam et caelum se collidere minatur et cetera similia, homini impossibilia, ut illi dii, tamquam insipientissimi pueri, falsis et ridiculosis comminationibus territi quae imperantur efficiant?* Ergo Daemones non alliciuntur sed coguntur advocati.

[60043] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 9 Praeterea voluntas Daemonis ad hoc tendit, ut homines in culturam idolorum deiiciat; quod quidem praecipue fit per hoc quod spiritus Daemonum imaginibus adsunt. Si autem propria sponte advocati venirent, semper ad talia venirent. Non autem veniunt, nisi certis temporibus observatis, et determinatis carminibus et ritibus, imaginibus consecratis, vel potius execratis. Non ergo Daemones advocantur quasi allecti, sed quasi coacti.

[60044] De potentia, q. 6 a. 10 arg. 10 Praeterea aliquando Daemones magicis artibus advocantur, ut homines ad turpem amorem inclinent. Hoc autem Daemones propria voluntate facere intendunt. Non ergo esset opus ut allicerentur si semper hoc facerent advocati. Non semper autem hoc faciunt. Ergo quando faciunt, advocantur non ut allecti, sed quasi coacti.

[60045] De potentia, q. 6 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Iob XLI, 24: *non est potestas super terram quae ei possit comparari* scilicet Diabolo. Maior autem potestas non cogitur a minori. Ergo per nihil terrenum Daemones cogi possunt.

[60046] De potentia, q. 6 a. 10 s. c. 2 Praeterea, non est eiusdem invocari et cogi. Invocantur enim maiores, ut Porphyrius dicit, sed peioribus imperatur. Daemones autem veniunt advocati. Ergo non coguntur.

[60047] De potentia, q. 6 a. 10 s. c. 3 Sed dicendum, quod coguntur virtute divina.- Sed contra, cogere Daemones ex virtute divina est per donum gratiae, quo perficitur ordo caelestium potestatum. Hoc autem donum gratiae non adest infidelibus, et hominibus sceleratis quales sunt magi. Ergo nec etiam virtute divina Daemones cogere possunt.

[60048] De potentia, q. 6 a. 10 s. c. 4 Praeterea, facere ea quae divina virtute principaliter fiunt, non est peccatum, sicut facere miracula. Si ergo magi virtute divina Daemones cogerent, utendo magicis artibus non peccarent, quod patet esse falsum. Non ergo Daemones aliquo modo magicis

artibus coguntur.

[60049] De potentia, q. 6 a. 10 co. Respondeo. Dicendum quod circa effectus magicarum artium multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, sicut Alexander, quod effectus magicarum artium fit per aliquas potentias et virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorumdam inferiorum corporum, cum observatione caelestium motuum. Unde Augustinus dicit, quod Porphyrio videtur, herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figurationibus atque figmentis quibusdam, etiam observatis in caeli conversione motibus sidereis, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis. Haec autem positio insufficiens videtur. Licet enim ad aliqua quae magicis artibus fieri videntur, naturalium corporum superiorum et inferiorum vires sufficere possint,- sicut ad quasdam corporum transmutationes,- quaedam tamen fiunt magicis artibus ad quae nulla vis corporalis se extendere potest. Constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu. Per magicas autem artes aliquae locutiones aliquorum respondentium audiuntur; unde et oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, et praecipue cum de aliquibus occultis per huiusmodi responsa homines doceantur. Nec potest dici, quod hoc fiat per immutationem imaginationis solius per modum praestigii: quia tunc istae voces non ab omnibus circumstantibus audirentur, nec a vigilantibus et habentibus sensus solutos istae voces audiri possent. Unde relinquitur quod fiant vel ex virtute animae hominis magicis artibus utentis, aut fiant ab aliquo exteriori intellectum habente. Primum autem esse non potest: quod patet ex duobus: primo quidem, quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum nisi per aliqua sibi nota; unde ex voluntate animae hominis non potest fieri revelatio occultorum quae fit per magicas artes, cum ad huiusmodi occulta facienda non sufficiant principia rationis. Secundo, quia si sua virtute huiusmodi effectus anima magi faceret, non indigeret uti invocationibus aut aliquibus huiusmodi exterioribus rebus. Constat autem quod huiusmodi effectus magicarum artium per aliquos exteriores spiritus fiunt, non autem per spiritus iustos et bonos: quod quidem ex duobus patet: primo, quia boni spiritus familiaritatem suam sceleratis hominibus non exhiberent, quales plerumque sunt magicarum artium executores; secundo, quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetranda, quod plerumque fit per magicas artes. Restat ergo hoc fieri per malos spiritus quos Daemones dicimus. Huiusmodi autem Daemones possunt intelligi cogi dupliciter: uno modo per aliquam superiorem virtutem, quae eis necessitatem faciendi inducat; alio modo per modum allectionis, sicut homines dicuntur ad aliquid cogi cuius concupiscentia alliciuntur. Neutro autem modo rebus corporalibus, per se loquendo, Daemones cogi possunt nisi supponantur habere corpora aerea naturaliter sibi unita et per consequens habere sensibiles affectiones ad modum aliorum animalium, sicut et Apuleius posuit Daemones esse animalia corpore aerea, anima passiva. Sic enim cogi possent, utroque modo, corporali virtute et corporum caelestium (ex quorum impressionibus in aliquas passiones inducerentur) et etiam inferioribus corporibus in quibus delectarentur, sicut Apuleius dicit: *et delectantur in fumis sacrificiorum et in aliquibus talibus.* Sed huius opinionis falsitas ostensa est in praecedentibus quaestionibus. Restat ergo quod Daemones, per quos magicae artes complementum habent, et coguntur et alliciuntur. Coguntur quidem a superiori; quandoque quidem ab ipso Deo, quandoque vero a sanctis et Angelis et hominibus virtute Dei. Nam ad ordinem potestatum pertinere dicitur

Daemones arcere. Sancti autem homines sicut dono virtutum participant, in quantum miracula faciunt, ita dono potestatum, in quantum eiiciunt Daemones. Coguntur etiam interdum ab ipsis superioribus Daemonibus; quae quidem sola coactio per magicas artes fieri potest. Coguntur etiam quasi allecti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter seipsas, sed propter aliquid aliud: primo quidem, quia per huiusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem invocantur; et hoc ipsi appetunt, ut scilicet eorum virtus admirabilis habeatur; et propter hoc sub certa constellatione advocati magis adveniunt. Secundo, inquantum huiusmodi corporalia sunt signa aliquorum spiritualium quibus delectantur. Unde Augustinus dicit, quod alliciuntur Daemones in his rebus, non tamquam animalia cibis, sed quasi spiritus signis. Quia enim homines in signum subiectionis Deo sacrificium offerunt et prostrationes faciunt, gaudent huiusmodi reverentiae signa sibi exhiberi. Alliciuntur autem diversi Daemones diversis signis, secundum quod diversis vitiis ipsorum magis conveniunt. Tertio alliciuntur his corporalibus rebus, inquantum homines per eas in peccatum adducuntur; et inde est quod alliciuntur mendaciis, et his quae homines in errorem vel peccatum inducere possunt.

[60050] De potentia, q. 6 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Daemones dicuntur cogi per magicas artes modis praedictis.

[60051] De potentia, q. 6 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso Daemoni satisfit, si per hoc quod aliquod malum impedit et ad aliquod bonum cooperatur, facilius in sui familiaritatem et admirationem homines trahit. Nam et ipsi se transfigurant in Angelos lucis, sicut habetur II Cor. XI, 14.

[60052] De potentia, q. 6 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quando erat in statu salutis, potuit esse in illis exorcismis vis cogendi Daemones ex virtute divina. Si autem tempore illo fecit quo idola adoravit, ut intelligatur eum per magicas artes fecisse, non fuit in illis exorcismis vis cogendi Daemones, nisi modo praedicto.

[60053] De potentia, q. 6 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod a virginibus advocati adveniunt, ut ex hoc in suae divinitatis opinionem homines adducant, quasi munditiam ament.

[60054] De potentia, q. 6 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in hoc etiam quod ad invocationem divinae virtutis adveniunt, volunt intelligi quod non sint a divina iustitia omnino exclusi; non enim sic divinitatem appetunt ut summo Deo velint aequari omnino, sed sub eo, divinitatis cultum sibi ab hominibus exhiberi gaudent.

[60055] De potentia, q. 6 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Daemones non dicuntur allici signis quasi ipsi signis utantur, sed quia homines signis uti consueverunt, delectantur in signis quibus homines utuntur propter signatum.

[60056] De potentia, q. 6 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut Glossa ordinaria ibidem dicit, Daemones certis periodis lunae homines magis affligunt, ut creaturas Dei infament, in hoc scilicet quod credantur Daemonibus servire, et per hoc homines in errorem mittant.

[60057] De potentia, q. 6 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod licet praedicta mendacia in derogationem virtutis Daemonum esse videantur, tamen hoc ipsum eis est delectabile, quod homines in mendaciis confidant: quia ipse est mendax et pater eius.

[60058] De potentia, q. 6 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ad imagines advocati adveniunt certis horis et certis signis, rationibus praedictis.

[60059] De potentia, q. 6 a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet semper Daemones homines desiderent pertrahere in peccata, tunc tamen magis adhuc nituntur quando magis ad hoc inclinantur, et quando plures possunt inducere in peccatum.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de potentia

quaestio VII

Thomas de Aquino a Ghirlandaio depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 7

Prooemium

[60060] De potentia, q. 7 pr. 1 Et primo quaeritur utrum Deus sit simplex.

[60061] De potentia, q. 7 pr. 2 Secundo utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse.

[60062] De potentia, q. 7 pr. 3 Tertio utrum Deus sit in aliquo genere.

[60063] De potentia, q. 7 pr. 4 Quarto utrum bonum, iustum, sapiens et huiusmodi praedicent in Deo accidens.

[60064] De potentia, q. 7 pr. 5 Quinto utrum nomina praedicta significent divinam substantiam.

[60065] De potentia, q. 7 pr. 6 Sexto utrum ista nomina sint synonyma.

[60066] De potentia, q. 7 pr. 7 Septimo utrum huiusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce.

[60067] De potentia, q. 7 pr. 8 Octavo utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam.

[60068] De potentia, q. 7 pr. 9 Nono utrum relationes quae sunt inter Deum et creaturas, sint relativae in ipsis creaturis.

[60069] De potentia, q. 7 pr. 10 Decimo utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod relatio ipsa sit res aliqua in Deo.

[60070] De potentia, q. 7 pr. 11 Undecimo utrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

Articulus 1

[60071] De potentia, q. 7 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum Deus sit simplex

[60072] De potentia, q. 7 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[60073] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 1 Ab uno enim simplici non est natum esse nisi unum: idem enim semper facit idem, secundum philosophum. Sed a Deo procedit multitudo. Ergo ipse non est simplex.

[60074] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, simplex si attingitur, totum attingitur. Sed Deus a beatis attingitur: quia, ut dicit Augustinus, attingere mente Deum magna est beatitudo. Si ergo sit simplex, totus attingitur a beatis. Sed quod totum attingitur, comprehenditur. Ergo Deus a beatis comprehenditur, quod est impossibile. Ergo Deus non est simplex.

[60075] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, idem non se habet in ratione diversarum causarum. Sed Deus se habet in ratione diversarum causarum, ut patet XI Metaph. Ergo in eo oportet esse diversa; ergo oportet eum esse compositum.

[60076] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 4 Praeterea, ubicumque est aliquid et aliquid, est compositio. Sed in Deo est aliquid et aliquid, scilicet proprietas et essentia. Ergo in Deo est compositio.

[60077] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 5 Sed dicendum, quod proprietas est idem quod essentia.- Sed contra: affirmatio et negatio non verificantur de eodem. Sed essentia divina est communicabilis tribus personis, proprietas autem est incommunicabilis. Ergo proprietas et essentia non sunt idem.

[60078] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 6 Praeterea, de quocumque praedicantur diversa praedicamenta, illud est compositum. Sed in divina praedicatione venit substantia et relatio, ut dicit Boetius. Ergo Deus est compositus.

[60079] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 7 Praeterea, in qualibet re est substantia, virtus et operatio, ut dicit Dionysius; ex quo videtur quod operatio sequitur virtutem et substantiam. Sed in operationibus divinis est pluralitas. Ergo in substantia eius invenitur multitudo et compositio.

[60080] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 8 Praeterea, ubicumque invenitur multitudo formarum, ibi oportet esse compositionem. Sed in Deo invenitur multitudo formarum; quia, sicut dicit Commentator, omnes formae sunt actu in primo motore, sicut sunt in potentia in prima materia. Ergo in Deo est compositio.

[60081] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 9 Praeterea, quidquid advenit alicui rei post esse completum, inest ei accidentaliter. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore, sicut quod sit creator et dominus. Ergo insunt ei accidentaliter. Accidentis autem ad subiectum est aliqua compositio. Ergo in Deo est compositio.

[60082] De potentia, q. 7 a. 1 arg. 10 Praeterea, ubicumque sunt multae res, ibi est compositio. Sed in Deo sunt tres personae, quae sunt tres res, ut dicit Augustinus. Ergo in Deo est compositio.

[60083] De potentia, q. 7 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Hilarius dicit: *non humano modo ex compositis est Deus, ut in eo aliud sit quod habet, et aliud sit ipse qui habet.*

[60084] De potentia, q. 7 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Boetius dicit: *hoc vere unum est in quo nullus est numerus.* Ubicumque autem est compositio, est aliquis numerus. Ergo Deus est absque

compositione omnino simplex.

[60085] De potentia, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod Deum esse simplicem modis omnibus tenendum est. Quod quidem ad praesens tribus rationibus potest probari; quarum prima talis est: ostensum est enim in alia disputatione, omnia entia ab uno primo ente esse, quod quidem primum ens Deum dicimus. Quamvis autem in uno et eodem quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius, simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito qualicumque compositione, oportet potentiam actui commisceri. In compositis enim vel unum eorum ex quibus est compositio est in potentia ad alterum, ut materia ad formam, subiectum ad accidens, genus ad differentiam; vel saltem omnes partes sunt in potentia ad totum. Nam partes ad materiam reducuntur, totum vero ad formam, ut patet in II Physic., et sic nullum compositum potest esse actus primus. Ens autem primum, quod Deus est, oportet esse actum purum, ut ostensum est. Impossibile est ergo Deum compositum esse; unde oportet quod sit omnino simplex. Secunda ratio est quia cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, inquantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus est, a quo sunt omnia, non potest esse compositum. Tertia ratio est, quia oportet primum ens, quod Deus est, esse perfectissimum, et per consequens optimum; non enim rerum principia imperfecta sunt, ut Pythagoras et Leucippus aestimaverunt. Optimum autem est in quo nihil est quod careat bonitate, sicut albissimum est in quo nihil nigredinis admiscetur. Hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per quod totum est bonum, non inest alicui partium. Unde partes non sunt bonae illa bonitate quae est totius propria. Oportet ergo id quod est optimum, esse simplicissimum, et omni compositione carere. Et hanc rationem ponit philosophus et Hilarius ubi dicit, quod *Deus, quia lux est, non ex obscuris coarctatur, neque quia virtus est, ex infirmis continetur.*

[60086] De potentia, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intentio Aristotelis non est quod ab uno non possit procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile, et effectus deficiant a repraesentatione suae causae, oportet quod illud quod in causa est unitum, in effectibus multiplicetur; sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes formae generabilium corporum, et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus, sicut ignis per suum calorem liquefacit et coagulat, et mollificat et indurat, et comburit et denigrat. Et homo per virtutem rationis acquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera; unde et multo amplius Deus per unam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed philosophus intendit, quod aliquid manens idem non facit diversa in diversis temporibus, si sit agens per necessitatem naturae; nisi forte per accidens hoc contingat ex

diversitate materiae, vel alicuius alterius accidentis. Hoc tamen non est ad propositum.

[60087] De potentia, q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis divinae excedit modum intellectus creati in infinitum; et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est, et propter hoc non potest ipsum comprehendere.

[60088] De potentia, q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per unum et idem Deus in ratione diversarum causarum se habet: quia, per hoc quod est actus primus, est agens, et est exemplar omnium formarum, et est bonitas pura, et per consequens omnium finis.

[60089] De potentia, q. 7 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietas et essentia in divinis non differunt re, sed ratione tantum: ipsa enim paternitas est divina essentia, ut post patebit.

[60090] De potentia, q. 7 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod de eo quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria praedicari, ut dicit philosophus, sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis; et secundum quod est principium, non est finis, et e contrario. Unde cum essentia et proprietas sint idem re et differant ratione, nihil prohibet quin unum sit communicabile et aliud incommunicabile.

[60091] De potentia, q. 7 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod absoluta et relativa in divinis non differunt secundum rem, sed solum secundum rationem, ut dictum est; et ideo ex hoc nulla compositio relinquitur.

[60092] De potentia, q. 7 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod operatio Dei potest considerari vel ex parte operantis vel ex parte operati. Si ex parte operantis, sic in Deo non est nisi una operatio, quae est sua essentia: non enim agit res per actionem aliquam quae sit media inter Deum et suum velle, quae sunt ipsius esse. Si vero ex parte operati, sic sunt diversae operationes, ipsum factum, sed per suum intelligere et diversi effectus divinae operationis. Hoc autem compositionem in ipso non inducit.

[60093] De potentia, q. 7 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod forma effectus invenitur aliter in agente naturali, et aliter in agente per artem. In agente namque per naturam, invenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilat sibi effectum, eo quod omne agens agit sibi simile. Quod quidem contingit dupliciter: quando enim effectus perfecte assimilatur agenti, utpote adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus univocis, ut cum ignis generat ignem; quando vero effectus non perfecte assimilatur agenti, utpote non adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non secundum eamdem rationem, sed sublimiori modo; ut patet in agentibus aequivocis, ut cum sol generat ignem. In agentibus autem per artem, formae effectuum praeexistunt secundum eamdem rationem, non autem eodem modo essendi, nam in effectibus habent esse materiale, in mente vero artificis habent esse intelligibile. Cum autem in intellectu dicatur esse aliquid sicut id quod intelligitur, et sicut species qua intelligitur, formae artis sunt in mente artificis sicut id quo intelligitur. Nam ex hoc quod artifex concipit formam artificiati, producit eam in materia. Utroque autem modo formae rerum

sunt in Deo: cum enim ipse agit res per intellectum, non est sine actione naturae. In inferioribus autem artificibus ars agit virtute extraneae naturae, qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars divina non utitur exteriori natura ad agendum, sed virtute propriae naturae facit suum effectum. Formae ergo rerum sunt in natura divina ut in virtute operativa, non secundum eamdem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adaequet. Unde sunt ibi ut unum omnes formae quae in effectibus multiplicantur; et sic nulla provenit inde compositio. Similiter in intellectu eius sunt multa intellecta per unum et idem, quod est sua essentia. Quod autem per unum intelligantur multa, non inducit compositionem intelligentis; unde nec ex hac parte sequitur compositio in Deo.

[60094] De potentia, q. 7 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod relationes quae dicuntur de Deo ex tempore, non sunt in ipso realiter, sed solum secundum rationem. Ibi enim est realis relatio ubi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter vel secundum quid. Et propter hoc scientiae est realis relatio ad scibile, non autem e converso, sed secundum rationem tantum, ut patet per philosophum. Et ideo cum Deus ab altero nullo dependeat, sed e converso omnia ab ipso dependeant, in rebus aliis sunt relationes ad Deum reales, in ipso autem ad res secundum rationem tantum, prout intellectus non potest intelligere relationem huius ad illud, nisi e converso intelligat relationem illius ad hoc.

[60095] De potentia, q. 7 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod pluralitas personarum nullam compositionem in Deo inducit. Personae enim dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt idem re; et sic patet quod non relinquitur aliqua compositio. Alio vero modo secundum quod comparantur ad invicem; et sic comparantur ut distinctae, non adunatae. Et propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio, nam omnis compositio est unio.

Articulus 2

[60096] De potentia, q. 7 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse

[60097] De potentia, q. 7 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[60098] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 1 Dicit enim Damascenus, in I Lib. Orth. fidei: *quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis; quid vero sit secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est omnino et ignotum.* Non autem potest esse idem notum et ignotum. Ergo non est idem esse

Dei et substantia vel essentia eius.

[60099] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 2 Sed diceretur, quod etiam ipsum esse Dei ignotum est nobis quid sit, sicut et eius substantia.- Sed contra: duae quaestiones diversae sunt, an est, et quid est; ad quarum unam respondere scimus, ad aliam vero non, ut etiam ex praedicta auctoritate patet. Ergo id quod respondet ad an est de Deo, et quod respondet ad quid est, non est idem; sed ad an est respondet esse; ad quid est, substantia vel natura.

[60100] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 3 Sed dicendum, quod esse Dei cognoscitur non per se ipsum, sed per similitudinem creaturae.- Sed contra: in creatura est esse et substantia vel natura; et cum utrumque habeat a Deo, secundum utrumque Deo assimilatur, eo quod agens agit sibi simile. Si ergo esse Dei cognoscitur per similitudinem esse creati, oportet quod eius substantia cognoscatur per similitudinem substantiae creatae: et sic de Deo sciremus non solum quoniam est, sed quid est.

[60101] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 4 Praeterea, unumquodque dicitur differre ab altero per suam substantiam. Per id autem quod est omnibus commune, nihil ab altero differt; unde et philosophus dicit, quod ens non debet poni in definitione, quia per hoc, definitum a nullo distingueretur. Ergo nullius rei ab aliis distinctae substantia est ipsum esse, cum sit omnibus commune. Sed Deus est res ab omnibus aliis rebus distincta. Ergo suum esse non est sua substantia.

[60102] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 5 Praeterea, non sunt diversae res nisi quarum est diversum esse. Sed esse huius rei non est diversum ab esse alterius in quantum est esse, sed in quantum est in tali vel in tali natura. Si ergo aliquod esse sit, quod non sit in aliqua natura, quae differat ab ipso esse, hoc non erit diversum ab aliquo alio esse. Et ita sequitur, si divina substantia est eius esse, quod ipse sit esse cuilibet commune.

[60103] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 6 Praeterea, ens cui non fit additio, est ens omnibus commune. Sed si Deus sit ipsum suum esse, erit ens cui non fit additio. Ergo erit commune; et ita praedicabitur de unoquoque, et erit Deus mixtus rebus omnibus; quod est haereticum, et contra philosophum dicentem in Lib. de causis, quod causa prima regit omnes res praeterquam quod commisceatur cum eis.

[60104] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 7 Praeterea, ei quod est omnino simplex, non convenit aliquid in concretione dictum. Esse autem huiusmodi est: sic enim videtur se habere esse ad essentiam sicut album ad albedinem. Ergo inconvenienter dicitur quod divina substantia sit esse.

[60105] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 8 Praeterea, Boetius dicit: *omne quod est participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat ut aliquid sit.* Sed Deus est. Ergo praeter esse suum est in eo aliquid aliud quo habet ut aliquid sit.

[60106] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 9 Praeterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse

debet divinae substantiae attribui.

[60107] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 10 Praeterea, id quod significatur per modum effectus, non convenit substantiae primae, quae non habet principium. Sed esse est huiusmodi: nam omne ens per principia suae essentiae habet esse. Ergo substantia Dei inconvenienter dicitur quod sit ipsum esse.

[60108] De potentia, q. 7 a. 2 arg. 11 Praeterea, omnis propositio est per se nota, in qua idem de ipso praedicatur. Sed si substantia Dei sit ipsum suum esse, idem erit in subiecto et praedicato, cum dicitur, Deus est. Ergo erit propositio per se nota: quod videtur esse falsum, cum sit demonstrabilis. Non ergo ipsum esse Dei est substantia.

[60109] De potentia, q. 7 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Hilarius dicit in Lib. de Trinit.: *esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas*. Id autem quod est subsistens, est rei substantia. Ergo esse Dei est eius substantia.

[60110] De potentia, q. 7 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod Deus est ens non in essentia, et vivens non in vita, et est potens non in potentia, et sapiens non in sapientia. Ergo in Deo non est aliud essentia quam suum esse.

[60111] De potentia, q. 7 a. 2 s. c. 3 Praeterea, unaquaeque res proprie denominatur a sua quidditate: nomen enim proprie significat substantiam et quidditatem, ut habetur IV Metaphys. Sed hoc nomen *quid est*, est inter cetera magis proprium nomen Dei, ut patet Exod. IV. Cum ergo hoc nomen imponatur ab hoc quod est esse, videtur quod ipsum esse Dei sit sua substantia.

[60112] De potentia, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod in Deo non est aliud esse et sua substantia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum aliquae causae effectus diversos producentes communicant in uno effectu, praeter diversos effectus, oportet quod illud commune producant ex virtute alicuius superioris causae cuius illud est proprius effectus. Et hoc ideo quia, cum proprius effectus producatur ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diversae causae habentes diversas naturas et formas oportet quod habeant proprios effectus diversos. Unde si in aliquo uno effectu conveniunt, ille non est proprius alicuius earum, sed alicuius superioris, in cuius virtute agunt; sicut patet quod diversa complexionata conveniunt in calefaciendo, ut piper, et zinziber, et similia, quamvis unumquodque eorum habeat suum proprium effectum diversum ab effectu alterius. Unde effectum communem oportet reducere in priorem causam cuius sit proprius, scilicet in ignem. Similiter in motibus caelestibus, sphaerae planetarum singulae habent proprios motus, et cum hoc habent unum communem, quem oportet esse proprium alicuius sphaerae superioris omnes revolventis secundum motum diurnum. Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod causant esse, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus. Proprius autem effectus cuiuslibet causae procedit ab ipsa secun-

dum similitudinem suae naturae. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei. Et propter hoc dicitur in Lib. de causis, quod intelligentia non dat esse nisi in quantum est divina, et quod primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid.

[60113] De potentia, q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V Metaph. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent: sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia: et sicut eius substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius.

[60114] De potentia, q. 7 a. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

[60115] De potentia, q. 7 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente.

[60116] De potentia, q. 7 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut dicitur in libro de causis, ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est quod esse huius est aliud ab esse illius, per hoc quod est alterius naturae; sicut si esset unus calor per se existens sine materia vel subiecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur: licet calores in subiecto existentes non distinguantur nisi per subiecta.

[60117] De potentia, q. 7 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio, in sua ratione, rationalis differentiae; non tamen est de ratione eius quod ei additio fieri non possit; hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quae est species animalis.

[60118] De potentia, q. 7 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio Periher. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi.

[60119] De potentia, q. 7 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod dictum Boetii intelligitur de illis quibus esse competit per participationem, non per essentiam; quod enim per essentiam suam est, si vim locutionis attendamus, magis debet dici quod est ipsum esse, quam sit id quod est.

[60120] De potentia, q. 7 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.

[60121] De potentia, q. 7 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod secundum ordinem agentium est ordo finium, ita quod primo agenti respondet finis ultimus, et proportionaliter per ordinem alii fines aliis agentibus. Si enim considerentur rector civitatis et dux exercitus et unus singularis miles, constat quod rector civitatis est prior in ordine agentium, ad cuius imperium dux exercitus ad bellum procedit; et sub eo est miles, qui secundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem militis est prosternere hostem; quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod est finis ducis; et hoc ulterius ordinatur ad bonum statum civitatis vel regni, quod est finis rectoris et regis. Esse ergo quod est proprius effectus et finis in operatione primi agentis oportet quod teneat locum ultimi finis. Finis autem licet sit primum in intentione, est tamen postremum in operatione, et est effectus aliarum causarum. Et ideo ipsum esse creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis, quamvis esse primum causans sit primum principium.

[60122] De potentia, q. 7 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod aliqua propositio est per se nota de se, quae tamen huic vel illi non est per se nota; quando scilicet praedicatum est de ratione subiecti, et tamen ratio subiecti est alicui ignota; sicut si aliquis nesciret quid est totum, non esset ei nota ista propositio per se, omne totum est maius sua parte; huiusmodi enim propositiones fiunt notae cognitis terminis, ut dicitur I posteriorum. Haec autem propositio, Deus est, quantum est de se, est per se nota, quia idem est in subiecto et praedicato; sed quantum ad nos non est per se nota, quia quid est Deus nescimus: unde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos qui Dei essentiam vident.

Articulus 3

[60123] De potentia, q. 7 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Deus sit in aliquo genere

[60124] De potentia, q. 7 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[60125] De potentia, q. 7 a. 3 arg. 1 Dicit enim Damascenus: *substantia in divinis significat communem speciem similium specie personarum; hypostasis autem demonstrat individuum, scilicet patrem et filium et spiritum sanctum, Petrum et Paulum.* Comparatur ergo Deus ad patrem et filium et spiritum sanctum sicut species ad individua. Sed ubicumque est invenire speciem et individuum, ibi est invenire genus: quia species constituitur ex genere et differentia. Ergo videtur quod Deus sit in aliquo genere.

[60126] De potentia, q. 7 a. 3 arg. 2 Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus eadem. Sed Deus non est idem rebus aliis. Ergo aliquo modo differt ab eis. Omne autem quod ab alio differt, aliqua differentia ab eo differt. Ergo in Deo est aliqua differentia, qua differt a rebus aliis. Non autem accidentalis, cum in Deo nullum sit accidens, ut Boetius dicit in Lib. de Trin. Omnis autem substantialis differentia est alicuius generis divisiva. Ergo Deus est in aliquo genere.

[60127] De potentia, q. 7 a. 3 arg. 3 Praeterea, idem dicitur genere et specie et numero, ut habetur I Topic., cap. VI. Ergo et diversum similiter: nam si multipliciter dicitur unum oppositorum, et reliquum. Aut ergo Deus est diversus a creatura numero tantum vel numero et specie tantum; et sic, sequitur quod, cum creatura in genere conveniat, et sic erit in genere. Si autem genere a creatura differat, oportebit etiam quod sit in aliquo alio genere quam creatura: nam diversitas ex multitudine causatur, et sic diversitas generis multitudinem generum requirit. Ergo quolibet modo dicatur, oportet quod Deus sit in genere.

[60128] De potentia, q. 7 a. 3 arg. 4 Praeterea, cuicumque convenit ratio generis substantiae, est in genere. Sed ratio substantiae est per se existere, quod maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

[60129] De potentia, q. 7 a. 3 arg. 5 Praeterea, omne quod definitur, oportet quod sit in genere. Sed Deus definitur: dicitur enim quod est actus purus. Ergo Deus est in aliquo genere.

[60130] De potentia, q. 7 a. 3 arg. 6 Praeterea, omne quod praedicatur de alio in eo quod quid, et est in plus, vel se habet ad ipsum sicut species, vel sicut genus. Sed omnia quae praedicantur de Deo, praedicantur in eo quod quid: nam omnia praedicamenta, cum in divinam praedicationem venerint, in substantiam vertuntur, ut dicit Boetius: patet etiam quod non soli Deo conveniunt, sed etiam aliis; et ita sunt in plus. Ergo vel comparantur ad Deum sicut species ad individuum vel sicut genus ad speciem; et utrolibet modo oportet Deum esse in genere.

[60131] De potentia, q. 7 a. 3 arg. 7 Praeterea, unumquodque mensuratur minimo sui generis, ut dicitur X Metaph. Sed, sicut dicit Commentator ibidem, id quo mensurantur omnes substantiae, est Deus. Ergo Deus est in eodem genere cum aliis substantiis.

[60132] De potentia, q. 7 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Omne quod est in genere, addit aliquid supra genus, et per consequens est compositum. Sed Deus est omnino simplex. Ergo non est in genere.

[60133] De potentia, q. 7 a. 3 s. c. 2 Praeterea, omne quod est in genere, potest definiri, vel sub aliquo definito comprehendi. Sed Deus cum sit infinitus, non est huiusmodi. Ergo non est in genere.

[60134] De potentia, q. 7 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod Deus non est in genere: quod quidem ad praesens tribus rationibus ostendi potest: primo quidem, quia nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam philosophus dicit, quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse: unde non potest esse in genere. Secunda ratio est, quia quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiae sumitur ex forma: sicut patet quod in homine natura sensibilis ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis, ex qua sumitur differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam sensitivam; rationale autem quod rationem habet. Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiae et formae, vel actus et potentiae; quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, ut ostensum est. Unde relinquitur quod non potest esse in genere. Tertia ratio est, quia, cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectionem omnium generum: haec enim est ratio simpliciter perfecti, ut dicitur V Metaph. Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea quae sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere: sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis, sed eius essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati. Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie; unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis propter quid medium sit definitio.

[60135] De potentia, q. 7 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur similitudinarie, et non secundum proprietatem: habet enim nomen Dei, quod est Deus, similitudinem ad speciem in hoc quod de pluribus numero distinctis substantialiter praedicatur; non tamen species proprie dici potest, quia species non est aliquid unum numero pluribus commune, sed ratione solum; substantia vero divina una numero, est communis tribus personis: unde pater et filius et spiritus sanctus sunt unus Deus, non autem Petrus et Paulus et Marcus sunt unus homo.

[60136] De potentia, q. 7 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod differens et diversum differunt, ut philosophus dicit. Nam diversum absolute dicitur quod non est idem; differens vero dicitur ad aliquid: nam omne differens aliquo differt. Si ergo proprie accipiamus hoc nomen differens, sic propositio ista est falsa: quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem. Si autem hoc nomen differens large sumatur, sic est vera; et sic ista est concedenda, quod Deus a rebus aliis differat. Non

tamen sequitur quod aliqua differentia differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam: hoc enim necesse est in primis et simplicibus dici. Homo enim differt ab asino, rationali differentia; rationale autem ulterius non differt ab asino aliqua differentia (quia sic esset abire in infinitum), sed se ipso.

[60137] De potentia, q. 7 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur diversus genere ab aliis creaturis, non quasi in alio genere existens, sed omnino existens extra genus.

[60138] De potentia, q. 7 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ens per se non est definitio substantiae, ut Avicenna dicit. Ens enim non potest esse alicuius genus, ut probat philosophus, cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum; differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem, non obstante quod est genus generalissimum, erit eius definitio: quod substantia est res cuius quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam.

[60139] De potentia, q. 7 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius.

[60140] De potentia, q. 7 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ad rationem generis requiritur quod univoce praedicetur. Nihil autem de Deo potest et creaturis univoce praedicari, ut infra patebit. Unde licet ea quae de Deo dicuntur, praedicentur de ipso substantialiter, nihilominus tamen non praedicantur de ipso ut genus.

[60141] De potentia, q. 7 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet Deus non pertineat ad genus substantiae quasi in genere contentum,- sicut species vel individuum sub genere continentur,- potest tamen dici quod sit in genere substantiae per reductionem, sicut principium, et sicut punctum est in genere quantitatis continuae, et unitas in genere numeri; et per hunc modum est mensura substantiarum omnium, sicut unitas numerorum.

Articulus 4

[60142] De potentia, q. 7 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum bonum, sapiens, iustum et huiusmodi, praedicent de Deo accidens

[60143] De potentia, q. 7 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[60144] De potentia, q. 7 a. 4 arg. 1 Quod enim praedicatur de aliquo non significans substantiam, sed illud quod naturam assequitur, praedicat accidens. Sed Damascenus dicit, quod bonum et iustum et sanctum, dicta de Deo, assequuntur naturam, non autem ipsam substantiam significant. Praedicant ergo de Deo accidens.

[60145] De potentia, q. 7 a. 4 arg. 2 Sed dicebatur, quod Damascenus loquitur quantum ad modum significandi.- Sed contra, modus significandi qui sequitur rationem generis, oportet quod ad rem referatur: genus enim praedicatum significat substantiam subiecti, cum praedicetur in eo quod quid. Sed praedictis nominibus competit significare per modum assequentis naturam ratione generis: sunt enim in genere qualitatis, quae secundum propriam rationem ad subiectum respectum habet, nam qualitas est secundum quam quales dicimur. Ergo oportet quod iste modus significandi referatur ad rem, ut scilicet ea quae per praedicta nomina significantur, sint assequentia naturam eius de quo praedicantur, et per consequens accidentia.

[60146] De potentia, q. 7 a. 4 arg. 3 Sed dicendum, quod ista nomina non praedicantur de Deo quantum ad genus suum, quod est qualitas; non enim proprie dicuntur de Deo nomina a nobis imposita.- Sed contra, a quocumque removetur genus, falso praedicatur de eo species: quod enim non est animal, falso dicitur homo. Si ergo genus praedictorum, quod est qualitas, non praedicatur de Deo, praedicta nomina non solum praedicabuntur improprie, sed falso de Deo, et ita erit falsum quod dicitur, quod Deus est iustus, vel quod Deus est sanctus; quod est inconveniens. Ergo oportet dicere, quod praedicta nomina in Deo praedicent accidens.

[60147] De potentia, q. 7 a. 4 arg. 4 Praeterea. Philosophus dicit, quod id quod vere est, id est substantia, nulli accidit. Ergo eadem ratione, quod secundum se est accidens, ubique est accidens. Sed iustitia et sapientia et huiusmodi sunt per se accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

[60148] De potentia, q. 7 a. 4 arg. 5 Praeterea, omnia quae sunt in rebus creatis, exemplantur a Deo, qui est forma exemplaris omnium. Sed sapientia, iustitia et huiusmodi, in rebus creatis sunt accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

[60149] De potentia, q. 7 a. 4 arg. 6 Praeterea, ubicumque est quantitas et qualitas, ibi est accidens. Sed in Deo videtur esse quantitas et qualitas: est enim in Deo similitudo et aequalitas; dicimus enim filium similem patri et aequalem. Similitudo autem causatur ex uno in qualitate, aequalitas ex uno in quantitate. Ergo in Deo est accidens.

[60150] De potentia, q. 7 a. 4 arg. 7 Praeterea, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed Deus non solum est mensura substantiarum, sed omnium accidentium, quia ipse est creator et substantiae et accidentis. Ergo in Deo non tantum est substantia, sed accidens.

[60151] De potentia, q. 7 a. 4 arg. 8 Praeterea, illud sine quo potest aliquid intelligi, accidentaliter de eo praedicatur. Ex hoc enim probat Porphyrius separabilia quaedam accidentia esse, quia potest intelligi corvus albus, et Aethiops nitens candore. Sed Deus potest intelligi sine bono, ut patet per Boetium. Ergo bonum significat accidens in Deo, et eadem ratione alia.

[60152] De potentia, q. 7 a. 4 arg. 9 Praeterea, in significatione nominis duo est considerare: scilicet id a quo imponitur, et id cui imponitur. Quantum ad utrumque autem hoc nomen sapientia videtur accidens significare; imponitur enim ab eo quod est facere sapientem, quod videtur actio esse sapientiae; id autem a quo imponitur, est qualitas quaedam. Ergo omnibus modis hoc nomen et alia similia significant accidens in eo de quo praedicantur; et ita in Deo est aliquod accidens.

[60153] De potentia, q. 7 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod Boetius dicit, quod Deus, cum sit forma simplex, subiectum esse non potest. Omne autem accidens est in subiecto. Ergo in Deo non potest esse aliquod accidens.

[60154] De potentia, q. 7 a. 4 s. c. 2 Praeterea, omne accidens habet dependentiam ab alio. Sed nihil tale potest esse in Deo, quia quod dependet ab alio, oportet esse causatum; Deus autem est causa prima nullo modo causata. Ergo in Deo accidens esse non potest.

[60155] De potentia, q. 7 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod huiusmodi nomina non significant in Deo intentiones additas supra eius substantiam. Omne enim accidens significat intentionem additam supra substantiam sui subiecti. Ergo praedicta nomina non significant accidens in Deo.

[60156] De potentia, q. 7 a. 4 s. c. 4 Praeterea, accidens est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem. Sed hoc in Deo esse non potest, cum ipse sit immutabilis ut probatur a philosopho. Ergo in Deo accidens esse non potest.

[60157] De potentia, q. 7 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod, absque omni dubitatione, tenendum est quod in Deo nullum sit accidens; quod quidem ad praesens potest ostendi tribus rationibus. Prima ratio est, quia nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adiungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quae essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit philosophus. Homo autem qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et huiusmodi, quae non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia, quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse: homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse. In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna; non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in huiusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale. In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati; immo ipse est et sua natura et suum esse; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere Boetius, dicens: *id quod est, habere potest aliquod praeterquam quod ipsum est; ipsum vero esse, nihil aliud praeter se habet admixtum.* Secunda ratio est quod, cum accidens sit extrinsecum ab essentia

subiecti, et diversa non coniungantur nisi per aliquam causam, oportet, si accidens Deo adveniat, quod hoc sit ab aliqua causa. Non autem potest esse ex aliqua causa extrinseca, quia sequeretur quod illa causa extrinseca ageret in Deum, et esset prior eo, sicut movens moto, et faciens facto. Sic enim causatur accidens in aliquo subiecto ab extrinseco in quantum exterius agens agit in subiectum in quo causatur accidens. Similiter etiam non potest esse ex causa intrinseca, sicut est per se in accidentibus, quae habent causam in subiecto. Subiectum enim non potest esse causa accidentis ex eodem ex quo suscipit accidens, quia nulla potentia movet se ad actum. Unde oportet quod ex alio sit susceptivum accidentis, et ex alio sit causa accidentis, et sic est compositum; sicut ista quae recipiunt accidens per naturam materiae, et causant accidens per naturam formae. Ostensum autem est supra, Deum non esse compositum. Unde impossibile est quod sit in eo accidens. Tertia ratio est, quia accidens comparatur ad subiectum sicut actus ad potentiam, cum sit quaedam forma ipsius. Unde cum Deus sit actus purus absque alicuius potentiae permixtione, non potest esse accidentis subiectum. Sic ergo patet ex praehabitis quod in Deo non est compositio materiae et formae, et quarumcumque partium substantialium, nec generis et differentiae, nec subiecti et accidentis; patet etiam quod praedicta nomina in Deo non praedicant accidens.

[60158] De potentia, q. 7 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de istis nominibus non quantum ad id quod praedicant de Deo, sed quantum ad id a quo imponuntur ad significandum. Imponuntur enim a nobis ad significandum ex formis accidentalibus quibusdam, in creaturis repertis. Vult enim ex hoc probare quod per nomina dicta de Deo non notificatur nobis eius substantia.

[60159] De potentia, q. 7 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod licet bonitatis humanae et sapientiae et iustitiae, qualitas sit genus; non tamen est genus eorum secundum quod de Deo praedicantur, eo quod qualitas, in quantum huiusmodi, dicitur ens eo quod inhaeret aliqualiter subiecto. Sapientia autem et iustitia non ex hoc nominantur, sed magis ex aliqua perfectione vel ex aliquo actu; unde talia veniunt in divinam praedicationem secundum rationem differentiae et non secundum rationem generis. Et propter hoc Augustinus dicit: *intelligamus quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum.* Unde non oportet quod modus iste qui est assequi naturam, inveniatur in Deo.

[60160] De potentia, q. 7 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si bonum et iustum univoce de Deo praedicarentur, sequeretur quod falsa esset praedicatio, remoto genere. Nihil autem de Deo creatura univoce praedicatur, ut infra ostendetur; unde ratio non sequitur.

[60161] De potentia, q. 7 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sapientia, quae est accidens, in Deo non est; sed sapientia alia non univoce dicta; et propter hoc ratio non sequitur.

[60162] De potentia, q. 7 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod exemplata non semper repraesentant perfecte exemplar; unde quandoque quod est in exemplari deficienter et imperfecte invenitur in exemplato; et praecipue in his quae exemplantur a Deo, qui est exemplar omnem creaturae proportionem excedens.

[60163] De potentia, q. 7 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod similitudo et aequalitas in Deo dicuntur non quia sit ibi qualitas vel quantitas, sed quia de eo dicimus quaedam quae apud nos significant qualitatem vel quantitatem, cum dicimus Deum magnum et sapientem et huiusmodi, et cetera.

[60164] De potentia, q. 7 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod accidentia non dicuntur entia nisi per relationem ad substantiam tamquam ad primum ens; unde non oportet quod accidentia mensurentur uno primo quod est accidens, sed uno primo quod est substantia.

[60165] De potentia, q. 7 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod omne illud sine quo res aliqua potest intelligi secundum suam substantiam intellecta, habet rationem accidentis: non enim potest esse quod non intelligatur id quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta; sicut quod intelligatur quid est homo, et non intelligatur quid est animal. Deum autem nos non videmus hic per essentiam, sed consideramus eum ex eius effectibus. Unde nihil prohibet considerare ipsum ex effectu essendi, et non considerare ex effectu bonitatis; sic enim loquitur Boetius. Sciendum tamen quod licet nos intelligamus aliqualiter Deum, non intelligendo eius bonitatem, non tamen possumus intelligere Deum intelligendo eum non esse bonum, sicut nec hominem intelligendo eum non esse animal: hoc enim removeret substantiam Dei, quae est bonitas. Sancti vero in patria qui vident Deum per essentiam, videndo Deum, vident eius bonitatem.

[60166] De potentia, q. 7 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod hoc nomen sapientia verificatur de Deo quantum ad illud a quo imponitur nomen. Non autem imponitur nomen ab hoc quod est sapientem facere, sed ab hoc quod est sapientialia intellectualiter habere. Scientia enim, in quantum scientia, refertur ad scibile; sed in quantum est accidens vel forma, refertur ad scientem. Hoc autem quod est sapientialia habere, est accidentale homini, non autem Deo.

Articulus 5

[60167] De potentia, q. 7 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum praedicta nomina significent divinam substantiam

[60168] De potentia, q. 7 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[60169] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 1 Dicit enim Damascenus IV libro: *oportet singulum eorum quae in Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare existimare; sed quod non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum a quibus separatur, aut aliquid eorum quae assequuntur naturam aut operationem.* Esse autem quod substantialiter de aliquo praedicatur

significat quid est substantia eius. Praedicta ergo nomina non praedicantur substantialiter de Deo, tamquam eius substantiam significantia.

[60170] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 2 Praeterea, nullum nomen quod significat substantiam alicuius rei, vere potest de eo negari. Dicit enim Dionysius, quod in divinis negationes sunt verae, affirmationes vero incompactae. Ergo talia nomina non significant substantiam divinam.

[60171] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 3 Praeterea, haec nomina significant processus divinae bonitatis in res, sicut dicit Dionysius. Sed bonitates a Deo procedentes non sunt ipsa divina substantia. Ergo huiusmodi nomina non significant divinam substantiam.

[60172] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 4 Praeterea, Origenes dicit quod Deus dicitur sapiens quia sapientia nos implet. Hoc autem non significat divinam substantiam, sed effectum. Ergo praedicta nomina non significant divinam substantiam.

[60173] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 5 Praeterea, in Lib. de causis dicitur quod causa prima non nominatur nisi nomine causati primi, quod est intelligentia. Cum autem causa nominatur nomine sui causati, non est praedicatio per essentiam, sed per causam. Ergo nomina quae de Deo dicuntur, non praedicantur de Deo substantialiter, sed causaliter tantum.

[60174] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 6 Praeterea, nomina significant conceptiones intellectuum, ut patet per philosophum. Sed nos divinam substantiam intelligere non possumus: non enim scimus de eo quid est, sed quoniam est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus eum nominare aliquo nomine, nec significare eius substantiam.

[60175] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 7 Praeterea, omnia divinam bonitatem participant, ut patet per Dionysium. Sed non omnia participant eius substantiam, quae est solum in tribus personis. Ergo divina bonitas non significat eius substantiam.

[60176] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 8 Praeterea, Deum cognoscere non possumus nisi ex similitudine creaturae, quia, ut dicit apostolus, Rom. I, 20, *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed secundum quod ipsum cognoscimus, ita ipsum nominamus. Ergo non nominamus ipsum nisi ex similitudine creaturarum. Sed quando aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud non praedicatur de ipso substantialiter, sed metaphorice: quod per hoc patet quod per posterius de Deo dicitur, et per prius de eo a quo sumitur similitudo; cum tamen quod significat substantiam alicuius primo de eo praedicetur.

[60177] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 9 Praeterea, secundum philosophum, significare substantiam est significare hoc, et nihil aliud. Si ergo hoc nomen bonum significat substantiam divinam, nihil erit in substantia divina quod non hoc nomine significetur, sicut etiam nihil est in substantia humana quod non significetur hoc nomine homo. Sed hoc nomen bonum non significat sapientiam. Ergo sapientia non erit substantia divina, et pari ratione nec omnia alia; ergo non potest esse quod huiusmodi omnia nomina significent divinam substantiam.

[60178] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 10 Praeterea, sicut quantitas est causa aequalitatis, et similitudi-

nis qualitas, ita et substantia identitatis. Si ergo omnia huiusmodi nomina significent substantiam Dei, secundum ea non attenderetur vel aequalitas vel similitudo, sed magis identitas; et ita creatura dicetur idem Deo, ex hoc quod eius sapientiam vel bonitatem imitatur, vel aliquid huiusmodi; quod est inconveniens.

[60179] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 11 Praeterea, in Deo, qui est principium totius naturae, nihil potest esse contra naturam; nec ipse etiam aliquid contra naturam facit, sicut habetur in Glossa Rom. XI (Ord. super illud: *contra naturam insertus es*). Hoc autem est contra naturam quod accidens sit substantia. Cum ergo sapientia, iustitia et huiusmodi secundum se sint accidentia, non potest esse quod in Deo sint substantia.

[60180] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 12 Praeterea, cum dicitur Deus bonus, iste terminus est complexus. Nulla autem esset complexio, si bonitas Dei esset ipsa eius substantia. Ergo non videtur quod bonum significet divinam substantiam; et eadem ratione nec alia similia nomina.

[60181] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 13 Praeterea, Augustinus dicit quod Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit, et ideo intellectui permixtus esse non potest. Hoc autem non esset, si ista nomina significarent divinam substantiam, quia Deus corresponderet formae nostri intellectus. Ergo huiusmodi nomina non significant divinam substantiam.

[60182] De potentia, q. 7 a. 5 arg. 14 Praeterea, Dionysius dicit quod optime homo Deo unitur in cognoscendo quod cognoscens de ipso nihil cognoscit. Hoc autem non esset, si ista quae concipit et significat, essent divina substantia. Ergo idem quod prius.

[60183] De potentia, q. 7 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit: *Deo est hoc esse quod est fortem esse, vel sapientem esse; et si quid de illa simplicitate dixeris quae eius substantiam significat.* Ergo omnia huiusmodi significant divinam substantiam.

[60184] De potentia, q. 7 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Boetius dicit, quod cum quis alia praedicamenta praeter relationem in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam; sicut iustus, etsi qualitatem significare videatur, significat tamen substantiam, et similiter magnus, et huiusmodi alia.

[60185] De potentia, q. 7 a. 5 s. c. 3 Praeterea, omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per se et essentialiter dictum. Sed praedicta nomina de creaturis dicuntur per participationem. Ergo cum reducantur in Deum sicut in causam primam, oportet quod de Deo dicantur essentialiter; et ita sequitur quod significent eius substantiam.

[60186] De potentia, q. 7 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod: quidam posuerunt, quod ista nomina dicta de Deo, non significant divinam substantiam, quod maxime expresse dicit Rabbi Moyses. Dicit autem, huiusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda: uno modo per similitudinem effectus, ut dicatur Deus sapiens non quia sapientia aliquid sit in ipso, sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinando scilicet unumquodque ad debitum finem; et similiter dicitur vivens in quantum ad modum viventis operatur, quasi ex se ipso agens. Alio modo per modum

negationis; ut per hoc quod dicimus Deum esse viventem, non significemus vitam in eo aliquid esse, sed removeamus a Deo illum modum essendi quo res inanimatae existunt. Similiter cum dicimus Deum intelligentem, non intelligimus significare intellectum aliquid in ipso esse, sed removemus a Deo illum modum essendi quo bruta existunt; et sic de aliis. Uterque autem modus videtur esse insufficiens et inconveniens. Primus quidem duplici ratione: quarum prima est, quia secundum expositionem nulla differentia esset inter hoc quod dicitur, Deus est sapiens et Deus est iratus, vel Deus ignis est. Dicitur enim iratus quia operatur ad modum irati dum punit: hoc enim homines irati facere consueverunt. Dicitur etiam ignis, quia operatur ad modum ignis dum purgat, quod ignis suo modo facit. Hoc autem est contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo, qui quaedam de Deo probant, et quaedam ab eo removent; probant enim eum esse vivum, sapientem et huiusmodi, et non esse corpus, neque passionibus subiectum. Secundum autem praedictam opinionem omnia de Deo pari ratione possent dici et removeri, non magis haec quam illa. Secunda ratio, quia cum secundum fidem nostram ponamus creaturam non semper fuisse, quod et ipse concedit, sequeretur quod non possemus dicere fuisse sapientem vel bonum antequam creaturae essent. Constat enim quod antequam creaturae essent, nihil in effectibus operabatur, nec ad modum boni nec ad modum sapientis. Hoc autem omnino sanae fidei repugnat: nisi forte dicere velit quod ante creaturas sapiens dici poterat, non quia operaretur ut sapiens, sed quia poterat ut sapiens operari. Et sic sequeretur quod aliquid existens in Deo per hoc significetur, et sit per consequens substantia, cum quidquid est in Deo sit sua substantia. Secundus autem modus eadem ratione videtur esse inconveniens. Non enim est aliquod nomen alicuius speciei per quod non removeatur aliquis modus qui Deo non competit. In nomine enim cuiuslibet speciei includitur significatio differentiae, per quam excluditur alia species quae contra eam dividitur: sicut in nomine leonis includitur haec differentia quae est quadrupes, per quam leo differt ab ave. Si ergo praedicationes de Deo non essent introductae nisi ad removendum, sicut dicimus Deum esse viventem,- quia non habet esse ad modum inanimatorum, ut ipse dicit - ita possemus dicere Deum esse leonem, quia non habet esse ad modum avis. Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. Et ideo, secundum sententiam Dionysii, dicendum est, quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte: quod sic patet. Cum omne agens agat in quantum actu est, et per consequens agat aliqualiter simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente: diversimode tamen: quia quando effectus adaequat virtutem agentis, oportet quod secundum eamdem rationem sit illa forma in faciente et in facto; tunc enim faciens et factum coincidunt in idem specie, quod contingit in omnibus univocis: homo enim generat hominem, et ignis ignem. Quando vero effectus non adaequat virtutem agentis, forma non est secundum eamdem rationem in agente et facto, sed in agente eminentius; secundum enim quod est in agente habet agens virtutem ad producendum effectum. Unde si tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquitur quod modus quo forma est in agente excedit modum quo est in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus aequivocis, sicut cum sol generat ignem. Constat autem quod nullus effectus adaequat virtutem primi agentis, quod Deus est; alias ab una virtute ipsius non procederet nisi unus effectus. Sed cum ex eius una virtute inveniamus multos et varios effectus procedere, ostenditur nobis quod quilibet eius effectus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicuius effectus divini est per eamdem rationem, qua est in effectu in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiorem; et inde est quod omnes formae quae sunt in diversis effectibus distinctae et divisae ad invicem, in eo uniuntur sicut in una virtute communi, sicut etiam omnes formae per virtutem solis in istis inferioribus productae, sunt in sole secundum unicam eius virtutem, cui omnia generata per actionem solis secundum suas formas similantur. Et similiter perfectiones rerum creatarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam eius. Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et huiusmodi. Unde sicut res creatae per suas perfectiones aliqualiter,- licet deficienter,- Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur. Quandocumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem similatur: nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quae intellectus, harum specierum perfectionibus informatus, de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant, qui unicuique praedictarum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt. Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est; et ideo licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significent id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte: et propter hoc, nomen *qui est*, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod hoc nomen *qui est*, significat substantiae pelagus infinitum. Haec autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit, quod *quia divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in seipsa existentia praeaccipit, ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter* dicit, quia perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem eius essentiam: *incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur V Metaph., quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum; quod Commentator ibidem de Deo exponit.

[60187] De potentia, q. 7 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intelligit, quod huiusmodi nomina non significant quid est Deus, quasi eius substantiam definiendo et comprehendendo; unde et subiungit quod hoc nomen *qui est*, quod indefinite significat Dei substantiam, propriissime Deo attribuitur.

[60188] De potentia, q. 7 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ita Dionysius dicit negationes

horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas et incompactas: quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut iam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt: quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur: modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est; Deo autem conveniunt sublimiori modo; unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter coniuncta propter diversum modum. Et ideo, secundum doctrinam Dionysii, tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur.

[60189] De potentia, q. 7 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ista nomina dicuntur significare divinos processus, quia primo sunt imposita ad significandum istas processiones secundum quod sunt in creaturis et ab earum similitudine intellectus noster manuducitur ut huiusmodi Deo eminentiori modo attribuat.

[60190] De potentia, q. 7 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum Origenis non est intelligendum quod hoc intendimus significare cum dicimus, Deus est sapiens, quod Deus est causa sapientiae, sed quia ex sapientia quam causat, intellectus noster manuducitur ut sibi sapientiam supereminenter attribuat, ut dictum est.

[60191] De potentia, q. 7 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod, cum dicitur Deus intelligens, nominatur nomine sui causati: quia nomen quod sui causati substantiam significat, sibi non definite attribui potest, secundum quem modum nomen significat; et sic hoc nomen quamvis ei aliquo modo conveniat, non tamen convenit ei ut nomen eius, quia id quod significat nomen, est definitio; causato vero convenit ut nomen eius.

[60192] De potentia, q. 7 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat quod Deus non potest nominari nomine substantiam ipsius definiente vel comprehendente vel adaequante: sic enim de Deo ignoramus quid est.

[60193] De potentia, q. 7 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut omnia participant Dei bonitatem,- non eamdem numero, sed per similitudinem - ita participant per similitudinem esse Dei. Sed in hoc differt: nam bonitas importat habitudinem alicuius causae, est enim bonum diffusivum sui; essentia autem significatur in eo in quo est, ut quiescens.

[60194] De potentia, q. 7 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in effectu invenitur aliquid per quod assimilatur suae causae, et aliquid per quod a sua causa differt: quod quidem convenit ei

vel ex materia vel ex aliquo huiusmodi, sicut patet in latere indurato per ignem. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne, igni similatur; in hoc vero quod calefactum ingrossetur et induretur differt ab igne; sed habet hoc ex materiae conditione. Si ergo id in quo later igni similatur, de igne dicatur, proprie dicetur de eo, et eminentius et per prius. Ignis enim est calidior quam later, et iterum eminentius: nam later est calidus quasi calefactus, ignis autem naturaliter. Si vero id in quo later ab igne differt, dicamus de igne, falsum erit; et nomen huiusmodi conditionem in suo intellectu habens, de igne non poterit dici nisi metaphorice. Falsum est enim ignem, qui est subtilissimum corporum, grossum dici. Durus autem dici potest propter violentiam actionis, et non facilem potentiam passionis. Similiter consideranda sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo similantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et huiusmodi; et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis. Quaedam vero sunt secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia huiusmodi: et ista sunt falsa de Deo. Et quaecumque nomina in sui intellectu conditiones huiusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et huiusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem huiusmodi metaphorice de Deo propter similitudinem effectus.

[60195] De potentia, q. 7 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod significat substantiam definitive vel circumscriptive. Sic autem nullum istorum nominum substantiam Dei significat, ut dictum est.

[60196] De potentia, q. 7 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis huiusmodi perfectiones in Deo sint ipsa divina substantia, tamen in creatura non sunt substantiales praedictae divinae perfectiones, ideo secundum eas creaturae non dicuntur Deo eadem, sed similes.

[60197] De potentia, q. 7 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod hoc esset contra naturam, si sapientia eiusdem rationis cum ea quae est accidens, in Deo esset: hoc autem non est verum, ut ex praedictis patet. Nec tamen auctoritas inducta est ad propositum: nihil enim contra naturam Deus facit in se ipso, quia in se ipso nihil facit.

[60198] De potentia, q. 7 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod complexio huius termini, cum dicitur Deus bonus, non refertur ad aliquam compositionem quae sit in Deo, sed ad compositionem quae est in intellectu nostro.

[60199] De potentia, q. 7 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Deus subterfugit formam intellectus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens; non autem ita quod intellectus noster secundum nullam formam intelligibilem Deo assimiletur.

[60200] De potentia, q. 7 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere.

Articulus 6

[60201] De potentia, q. 7 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum ista nomina sint synonyma

[60202] De potentia, q. 7 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[60203] De potentia, q. 7 a. 6 arg. 1 Synonyma enim nomina dicuntur quae omnino idem significant. Sed omnia ista nomina de Deo dicta significant idem: quia significant divinam substantiam, quae est omnino simplex et una, ut ostensum est. Ergo omnia ista nomina sunt synonyma.

[60204] De potentia, q. 7 a. 6 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit quod in divinis omnia sunt unum, praeter ingenerationem, generationem et processionem. Sed nomina significantia unum sunt synonyma. Ergo omnia nomina dicta de Deo, praeter ea quae significant proprietates personales, sunt synonyma.

[60205] De potentia, q. 7 a. 6 arg. 3 Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed sapientia in Deo est idem quod sua substantia; similiter voluntas et potentia. Ergo sapientia, potentia et voluntas in Deo omnino sunt idem, et sic sequitur quod ista nomina sunt synonyma.

[60206] De potentia, q. 7 a. 6 arg. 4 Sed dicendum, quod ista nomina significant unum secundum rem, significant tamen rationes diversas, et ideo non sunt synonyma.- Sed contra: ratio cui non respondet aliquid in re, falsa est et vana. Sed si rationes horum nominum sint multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae et falsae.

[60207] De potentia, q. 7 a. 6 arg. 5 Sed dicendum, quod rationes istae non sunt vanae, cum eis aliquid respondeat quod est in Deo.- Sed contra, secundum hoc res creatae Deo assimilantur secundum quod ab ipso processerunt per similitudinem idealem. Sed pluralitas idearum vel rationum idealium non attenditur secundum respectus ad creaturas: nam ipse Deus secundum unam suam essentiam est idea omnium. Ergo nec rationes nominum quae de Deo dicimus, ex similitudine creaturarum, habent aliquid respondens ex parte divinae substantiae.

[60208] De potentia, q. 7 a. 6 arg. 6 Praeterea, illud quod est maxime unum non potest esse radix et fundamentum multitudinis. Sed divina essentia est maxime una. Ergo rationes praedictorum nominum non possunt in divina substantia fundari vel radicari.

[60209] De potentia, q. 7 a. 6 arg. 7 Praeterea, distinctio relationum quae realiter sunt in Deo, facit pluralitatem personarum. Si ergo istis rationibus communibus attributorum aliquid responderet in

Deo, etiam secundum multitudinem attributorum esset in Deo multitudo personarum; et sic essent in Deo plures personae quam tres; quod est haereticum: et ita videtur quod penitus ista nomina sint synonyma.

[60210] De potentia, q. 7 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Nomina synonyma sibi invicem adiuncta nugationem inducunt sicut si diceretur, vestis et indumentum. Si ergo ista nomina sint synonyma, erit nugatio, cum Deus dicitur bonus, Deus sapiens: quod est falsum.

[60211] De potentia, q. 7 a. 6 s. c. 2 Praeterea, quicumque negat unum synonymorum de aliquo, negat et reliquum. Sed aliqui negaverunt eius potentiam qui non negaverunt eius scientiam vel bonitatem. Ergo ista nomina non sunt synonyma.

[60212] De potentia, q. 7 a. 6 s. c. 3 Praeterea, hoc patet per Commentatorem XI Metaph., qui dicit, quod haec nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

[60213] De potentia, q. 7 a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod ab omnibus intelligentibus communiter dicitur, quod haec nomina non sunt synonyma. Quod quidem facile esset sustinere secundum illos qui dicebant haec nomina non significare divinam substantiam, sed intentiones quasdam additas essentiales, aut modos operandi in effectibus, vel etiam creaturarum negationes. Sed supposito quod haec nomina significent divinam substantiam, sicut supra ostensum est, quaestio videtur maiorem difficultatem continere: quia sic invenitur unum et idem simplex significatum per omnia ista nomina, quod est divina substantia. Sed sciendum quod significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu: sunt enim voces notae earum quae sunt in anima passionum, et ipsae intellectus conceptiones sunt rerum similitudines, ut patet per philosophum in principio Periherm. Quod ergo aliqua nomina non sint synonyma, potest impediri vel ex parte rerum significatarum, vel ex parte rationum intellectarum per nomina, ad quas significandas nomina imponuntur. Horum ergo nominum quae de Deo dicuntur, synonyma impediri non possunt per diversitatem rerum significatarum secundum praehabita, sed solum per rationes nominum quae sequuntur conceptiones intellectuum. Et ideo dicit Commentator XI metaphysicorum, quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, et non in esse, quod nos dicimus unum secundum rem, et multa secundum rationem. Istae autem diversae rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse quibus nihil respondeat ex parte rei: ea enim quorum sunt istae rationes, intellectus noster Deo attribuit. Unde si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum eius effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, et omnes propositiones huiusmodi attributiones significantes; quod est inconveniens. Sunt autem quaedam rationes quibus in re intellecta nihil respondet; sed ea quorum sunt huiusmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in se ipsis sunt, sed solum prout intellectae sunt; sicut patet in ratione generis et speciei, et aliarum intentionum intellectualium: nam nihil est in rebus quae sunt extra animam, cuius similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus: quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu. Ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas: et sic, sicut

est quaedam conceptio intellectus vel ratio,- cui respondet res ipsa quae est extra animam,- ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta. Non autem est possibile huiusmodi esse rationes horum nominum quae de Deo dicuntur: quia sic intellectus non attribueret ea Deo secundum quod in se est, sed secundum quod intelligitur; quod patet esse falsum: esset enim sensus, cum dicitur Deus est bonus, quod Deus sic intelligitur non autem quod sit. Et ideo dicunt quidam, quod istis diversis rationibus nominum respondent diversa connotata, quae sunt diversi Dei effectus: volunt enim quod cum dicitur, Deus est bonus, significetur eius essentia cum aliquo effectu connotato, ut sit sensus, Deus est et bonitatem causat: sicut diversitas harum rationum causatur ex diversitate effectuum. Sed hoc non videtur conveniens: quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam aliqualem quam effectus tales. Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causet, sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat. Unde Augustinus dicit, quod quia Deus est bonus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. Et praeterea secundum hoc sequeretur quod huiusmodi nomina per prius dicerentur de creatura quam de creatore; sicut sanitas prius dicitur de sano quam de sanativo, quod sanum dicitur ea ratione, quia sanitatem causat. Item si nihil aliud intelligitur, cum dicitur Deus est bonus nisi Deus est et est bonitatis causator: sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum divinorum de eo possent praedicari, ut diceretur, Deus est caelum, quia caelum causat. Et iterum si hoc dicatur de causalitate in actu, patet esse falsum: quia secundum hoc non possumus dicere quod Deus ab aeterno fuerit bonus vel sapiens vel aliquid huiusmodi: non enim ab aeterno fuit causa in actu. Si autem hoc intelligatur de causalitate secundum virtutem,- ut dicatur bonus quia est et habet virtutem bonitatem infundendi,- tunc oportebit dicere, quod hoc nomen bonum significat illam virtutem. Sed illa virtus est quaedam supereminens similitudo sui effectus, sicut et quaelibet virtus agentis aequivoci. Unde sequeretur quod intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id quod est in Deo et quod est Deus. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis respondet aliquid quod est in Deo et quod est Deus. Et ideo dicendum est quod omnes istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo, cuius omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim quod unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit eiusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum, sint imperfectae similitudines et non eiusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subiecto: sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines eius deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Dei verbum, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum; propter hoc dicitur Zach. XIV, 9: *in die illa erit dominus unus et erit nomen eius unum*, quando ipsa Dei essentia videbitur et non colligetur Dei cognitio ex creaturis.

[60214] De potentia, q. 7 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet ista nomina significent unam rem, multis tamen rationibus, ut dictum est; et propter hoc non sunt synonyma.

[60215] De potentia, q. 7 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Damascenus intelligit quod in divinis omnia sunt unum secundum rem, praeter proprietates personales quae realem personarum distinctionem constituunt; tamen non excludit quin ea quae de Deo dicuntur, ratione differant.

[60216] De potentia, q. 7 a. 6 ad 3 Ad tertium per hoc patet responsio: quia sicut bonitas et sapientia sunt unum secundum rem cum divina essentia, ita et ad invicem; cum tamen rationes horum nominum differant, ut dictum est.

[60217] De potentia, q. 7 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod iam patet ex praedictis quod licet Deus sit omnino unus, tamen istae multae conceptiones vel rationes non sunt falsae, quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas repraesentata. Essent autem falsae, si nihil eis responderet.

[60218] De potentia, q. 7 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum omnimoda unitas sit ex parte Dei, et multiplicitas ex parte creaturarum, sicut oportet quod in Deo intelligente plures creaturas sit una forma intelligibilis per essentiam, et multi respectus ad diversas creaturas; ita in intellectu nostro ex multiplicitate creaturarum in Deum ascendente, oportet quod sint multae species habentes relationes ad unum Deum.

[60219] De potentia, q. 7 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod istae rationes non fundantur in divina essentia sicut in subiecto, sed sicut in causa veritatis, vel sicut in repraesentato per omnes; quod eius simplicitati non derogat.

[60220] De potentia, q. 7 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod paternitas et filiatio habent oppositionem ad invicem; et ideo exigunt realem distinctionem suppositorum: non autem bonitas et sapientia.

Articulus 7

[60221] De potentia, q. 7 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum huiusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce vel aequivoce

[60222] De potentia, q. 7 a. 7 tit. 2 Et videtur quod univoce.

[60223] De potentia, q. 7 a. 7 arg. 1 Mensura enim et mensuratum sunt unius rationis. Sed divina bonitas est mensura omnis bonitatis creaturae, et eius sapientia omnis sapientiae. Ergo univoce dicuntur de Deo et creatura.

[60224] De potentia, q. 7 a. 7 arg. 2 Praeterea, similia sunt quae communicant in forma. Sed creatura potest Deo similari; quod patet Genes. I, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo creaturae ad Deum est aliqua communicatio in forma. De omnibus autem communicantibus in forma potest aliquid univoce praedicari. Ergo de Deo et creatura potest aliquid praedicari univoce.

[60225] De potentia, q. 7 a. 7 arg. 3 Praeterea, maius et minus non diversificant speciem. Sed cum creatura dicatur bona et Deus bonus, in hoc videtur differre quod Deus est melior omni creatura. Ergo bonitas Dei et creaturae non diversificatur secundum speciem; et sic univoce bonum praedicatur de Deo et creatura.

[60226] De potentia, q. 7 a. 7 arg. 4 Praeterea, inter ea quae sunt diversorum generum non potest esse comparatio, sicut philosophus probat: non enim comparabilis est velocitas alterationis velocitati motus localis. Sed inter Deum et creaturam attenditur aliqua comparatio: dicitur enim quod Deus est summe bonus, et creatura est bona. Ergo Deus et creatura sunt unius generis, et ita aliquid de eis potest univoce praedicari.

[60227] De potentia, q. 7 a. 7 arg. 5 Praeterea, nihil cognoscitur nisi per speciem unius rationis; non enim albedo quae est in pariete per speciem quae est in oculo cognosceretur, nisi esset unius rationis. Sed Deus per suam bonitatem cognoscit omnia entia, et sic de aliis. Ergo bonitas Dei et creaturae sunt unius rationis, et sic univoce bonum de Deo et creatura praedicatur.

[60228] De potentia, q. 7 a. 7 arg. 6 Praeterea, domus quae est in mente artificis et domus quae est in materia, sunt unius rationis. Sed omnes creaturae processerunt a Deo sicut artificiata ab artifice. Ergo bonitas quae est in Deo, est unius rationis cum bonitate quae est in creatura; et sic idem quod prius.

[60229] De potentia, q. 7 a. 7 arg. 7 Praeterea, omne agens aequivocum reducitur ad aliquid univocum. Ergo primum agens, quod Deus est, oportet esse univocum. Sed de agente univoco et effectu eius proprio aliquid univoce praedicatur. Ergo de Deo et creatura praedicatur aliquid univoce.

[60230] De potentia, q. 7 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit, quod aeterno et temporali nihil est commune nisi nomen. Sed Deus est aeternus, et creaturae temporales. Ergo Deo et creaturis nihil potest esse commune nisi nomen; et sic praedicantur aequivoce pure nomina de Deo et creaturis.

[60231] De potentia, q. 7 a. 7 s. c. 2 Praeterea, cum genus sit prima pars definitionis, ablato genere removetur significata ratio per nomen; unde si aliquod nomen imponatur ad significandum

id quod est in alio, erit nomen aequivocum. Sed sapientia dicta de creatura est in genere qualitatis. Cum ergo sapientia dicta de Deo non sit qualitas, ut supra ostensum est, videtur quod hoc nomen sapientia aequivoce praedicetur de Deo et creaturis.

[60232] De potentia, q. 7 a. 7 s. c. 3 Praeterea, ubi nulla est similitudo, ibi non potest aliquid communiter praedicari, nisi aequivoce. Sed inter creaturam et Deum nulla est similitudo; dicitur enim Is., XL, 18: *cui ergo similem fecistis Deum?* Ergo videtur quod nihil possit praedicari univoce de Deo et creaturis.

[60233] De potentia, q. 7 a. 7 s. c. 4 Sed dicendum, quod licet Deus non possit dici similis creaturae, creatura tamen potest dici similis Deo.- Sed contra est quod dicitur Psal. LXXXII, 2: *Deus, quis similis erit tibi?* Quasi dicat, nullus.

[60234] De potentia, q. 7 a. 7 s. c. 5 Praeterea, secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae. Sed sapientia in creatura est accidens, in Deo autem est substantia. Ergo homo non potest divinae sapientiae similari per suam sapientiam.

[60235] De potentia, q. 7 a. 7 s. c. 6 Praeterea, cum in creatura aliud sit esse, et aliud sit forma vel natura, per formam vel naturam nihil similatur ei quod est esse. Sed ista nomina praedicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam: Deus autem est hoc ipsum quod est suum esse. Ergo per huiusmodi quae dicuntur de creatura, non potest creatura Deo similari; et sic idem quod prius.

[60236] De potentia, q. 7 a. 7 s. c. 7 Praeterea, magis differt Deus a creatura quam numerus ab albedine. Sed stultum est dicere numerum similari albedini, aut e converso. Ergo stultius est dici, quod aliqua creatura sit similis Deo; et sic idem quod prius.

[60237] De potentia, q. 7 a. 7 s. c. 8 Praeterea, quaecumque similantur ad invicem, in aliquo uno conveniunt; quae vero in uno conveniunt, sunt transmutabilia invicem. Deus autem est omnino intransmutabilis. Ergo non potest esse aliqua similitudo inter Deum et creaturam.

[60238] De potentia, q. 7 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet: nam omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur. Item patet quod, etsi una sit ratio formae existentis in agente et in effectu, diversus tamen modus existendi impedit univocam praedicationem; licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia et domus quae est in mente artificis,- quia unum est ratio alterius,- non tamen domus univoce de utraque praedicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale. Dato ergo per impossibile quod eiusdem rationis sit bonitas in Deo et creatura, non tamen bonum univoce de Deo praedicaretur; cum quod in Deo est immaterialiter et simpliciter, in creatura sit materialiter et multipliciter. Et praeterea ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam

praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde nullo modo univoce de Deo creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium inter quae est ipsum primum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri; unde de substantia et accidente nihil univoce praedicatur. Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera: quia in pure aequivocis, quae philosophus nominat a casu aequivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinorum nominum. Unde impossibile est quod sit pura aequivocatio. Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo, essent sophisticae; verbi gratia, si dicatur, quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu,- et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur,- erit fallacia aequivocationis; et sic de omnibus aliis. Et praeterea oportet causatum esse aliqualiter simile causae; unde oportet de causato et causa nihil pure aequivoce praedicari, sicut sanum de medicina et animali. Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicetur univoce; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus.

[60239] De potentia, q. 7 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de mensura cui mensuratum potest coaequari vel commensurari; talis autem mensura non est Deus, cum in infinitum omnia excedat per ipsum mensurata.

[60240] De potentia, q. 7 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat.

[60241] De potentia, q. 7 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod magis et minus tripliciter potest considerari, et sic praedicari. Uno modo secundum solam quantitatem participati; sicut nix dicitur

albior pariete, quia perfectior est albedo in nive quam in pariete, sed tamen unius rationis; unde talis diversitas secundum magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum quod unum participatur, et aliud per essentiam dicitur; sicut diceremus, quod bonitas est melior quam bonum. Tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem aliquid uni quam alteri, sicut calor soli quam igni; et hi duo modi impediunt unitatem speciei et univocam praedicationem; et secundum hoc aliquid praedicatur magis et minus de Deo et creatura, ut ex dictis patet.

[60242] De potentia, q. 7 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior, vel summum bonum, quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis, sicut species generis alicuius, sed quasi principium generis.

[60243] De potentia, q. 7 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quanto species intelligibilis eminentior est in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cognitio; sicut ex specie lapidis in intellectu quam in sensu. Unde per hoc Deus perfectissime potest cognoscere res per suam essentiam, inquantum sua essentia est supereminens similitudo rerum, et non adaequata.

[60244] De potentia, q. 7 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum: et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo. Non enim haec est ratio Dei cum dicitur, Deus est bonus, quia bonitatem creaturae intelligit; cum iam ex dictis pateat quod nec etiam domus quae est in mente artificis cum domo quae est in materia univoce dicatur domus.

[60245] De potentia, q. 7 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod agens aequivocum oportet esse prius quam agens univocum, quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem, alias esset causa sui ipsius, sed solum super aliquod individuum speciei; agens autem aequivocum habet causalitatem super totam speciem; unde oportet primum agens esse aequivocum.

[60246] De potentia, q. 7 a. 7 ad s. c. 1 Ad primum ergo dicendum, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod philosophus loquitur de communitate naturaliter et non logice. Ea vero quae habent diversum modum essendi, non communicant in aliquo secundum esse quod considerat naturalis; possunt tamen communicare in aliqua intentione quam considerat logicus. Et praeterea etiam secundum naturalem corpus elementare et caeleste non sunt unius generis; sed secundum logicum sunt. Nihilominus tamen philosophus non intendit excludere analogicam communitatem, sed solum univocam. Vult enim ostendere quod corruptibile et incorruptibile non communicant in genere.

[60247] De potentia, q. 7 a. 7 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod licet diversitas generis tollat univocationem, non tamen tollit analogiam. Quod sic patet. Sanum enim, secundum quod dicitur de urina, est in genere signi; secundum vero quod dicitur de medicina, est in genere causae.

[60248] De potentia, q. 7 a. 7 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod Deus nullo modo dicitur esse similis creaturae, sed e contrario, quia, ut dicit Dionysius, in causa et causatis non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis; homo enim non dicitur similis suae imagini, sed e contrario, propter hoc quod forma illa secundum quam attenditur similitudo, per prius est in homine quam in imagine. Et ideo Deum creaturis similem non dicimus, sed e contrario.

[60249] De potentia, q. 7 a. 7 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, nulla creatura est similis Deo, ut eodem cap. dicit Dionysius, hoc intelligendum est secundum quod causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia. Quod non est intelligendum secundum quantitatem participati, sed aliis duobus modis, sicut supra dictum est.

[60250] De potentia, q. 7 a. 7 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae, similitudine quae attenditur secundum formam unius rationis, sed secundum similitudinem quae est inter causatum et causam, nihil prohibet. Nam primam substantiam oportet esse causam omnium accidentium.

[60251] De potentia, q. 7 a. 7 ad s. c. 6 Et similiter dicendum ad sextum.

[60252] De potentia, q. 7 a. 7 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod albedo nec est in genere numeri, nec est principium generis; et ideo nulla similitudo unius ad alterum attenditur. Deus autem est principium omnis generis; et ideo ei omnia aliqualiter similantur.

[60253] De potentia, q. 7 a. 7 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de his quae communicant in genere vel in materia; qualis conditio non est Dei ad creaturas.

Articulus 8

[60254] De potentia, q. 7 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam

[60255] De potentia, q. 7 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[60256] De potentia, q. 7 a. 8 arg. 1 Relativa enim sunt simul, secundum philosophum. Sed creatura non potest simul esse cum Deo: Deus enim omnibus modis est prior creatura. Ergo nulla relatio potest esse inter creaturam et Deum.

[60257] De potentia, q. 7 a. 8 arg. 2 Praeterea, inter quaecumque est aliqua relatio, est etiam eorum aliqua ad invicem comparatio. Sed inter Deum et creaturam non est comparatio; ea enim

quae non sunt unius generis, non sunt comparabilia, sicut numerus et linea. Ergo non est aliqua relatio inter Deum et creaturam.

[60258] De potentia, q. 7 a. 8 arg. 3 Praeterea, in quocumque genere est unum relativorum, est etiam aliud. Sed Deus non est in eodem genere cum creatura. Ergo non possunt relative ad invicem dici.

[60259] De potentia, q. 7 a. 8 arg. 4 Praeterea, creatura non potest esse opposita creatori: quia oppositum non est causa sui oppositi. Sed relativa ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse relatio inter creaturam et Deum.

[60260] De potentia, q. 7 a. 8 arg. 5 Praeterea, de quocumque aliquid de novo incipit dici, aliquo modo potest dici factum. Ergo sequitur, si aliquid relative ad creaturam de Deo dicitur, quod Deus aliquo modo sit factus; quod est impossibile, cum ipse sit immutabilis.

[60261] De potentia, q. 7 a. 8 arg. 6 Praeterea, omne quod praedicatur de aliquo, praedicatur de eo aut per se aut per accidens. Sed ea quae important relationem ad creaturam, non praedicantur de Deo per se, quia huiusmodi praedicata ex necessitate et semper praedicantur; nec iterum per accidens. Ergo nullo modo aliqua talia relativa de Deo praedicari possunt.

[60262] De potentia, q. 7 a. 8 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit, quod creator relative dicitur ad creaturam, sicut dominus ad servum.

[60263] De potentia, q. 7 a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod relatio in hoc differt a quantitate et qualitate: quia quantitas et qualitas sunt quaedam accidentia in subiecto remanentia; relatio autem non significat, ut Boetius dicit, ut in subiecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud; unde et Porretani dixerunt, relationes non esse inhaerentes, sed assistentes, quod aliqualiter verum est, ut posterius ostendetur. Quod autem attribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens non facit compositionem cum eo, sicut nec actio cum agente. Et propter hoc etiam probat philosophus V Phys., quod in ad aliquid non potest esse motus: quia, sine aliqua mutatione eius quod ad aliud refertur, potest relatio desinere ex sola mutatione alterius, sicut etiam de actione patet, quod non est motus secundum actionem nisi metaphorice et improprie; sicut exiens de otio in actum mutari dicimus, quod non esset si relatio vel actio significaret aliquid in subiecto manens. Ex hoc autem apparet quod non est contra rationem simplicitatis alicuius multitudo relationum quae est inter ipsum et alia; immo quanto simplicius est tanto concomitantur ipsum plures relationes. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus (eius) est minus limitata, unde ad plura se extendit sua causalitas. Et ideo in libro de causis dicitur, quod omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quae a principio sunt, non solum quidem relationem originis, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem diversitatis: quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius. Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitae habitudines sive relationes existant inter creaturas et ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a seipso diversas, aliqualiter tamen sibi assimilatas.

[60264] De potentia, q. 7 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa relativa sunt simul natura quae pari ratione mutuo referuntur, sicut pater ad filium, dominus ad servum, duplum ad dimidium. Illa vero relativa in quibus non est eadem ratio referendi ex utraque parte, non sunt simul natura, sed alterum est prius naturaliter, sicut etiam philosophus dicit, de sensu et sensibili, scientia et scibili. Et sic patet quod non oportet quod Deus et creatura sint simul natura, cum non sit eadem ratio referendi ex utraque parte. Nihilominus autem non est necesse in illis etiam relativis quae sunt simul natura, quod subiecta sint naturaliter simul sed relationes solae.

[60265] De potentia, q. 7 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non omnium est comparatio quorum est relatio ad invicem, sed solum illorum quorum est relatio secundum unam quantitatem vel qualitatem, ut ex hoc possit unum altero dici maius aut melius, vel albius vel aliquid huiusmodi. Relationum autem diversitates possunt ad invicem referri etiam quae diversorum generum sunt: ea enim quae diversorum generum sunt, sunt ad invicem diversa. Nihilominus tamen quamvis Deus in eodem genere non sit cum creatura sicut contentum sub genere, est tamen in omnibus generibus sicut principium generis: et ex hoc potest esse aliqua relatio inter creaturam et Deum sicut inter principiata et principium.

[60266] De potentia, q. 7 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non oportet subiecta relationum esse unius generis, sed solum relationes ipsas; ut patet in hoc quod quantitas a quidditate diversa dicitur. Et tamen, ut dictum est, non est eadem ratio de Deo et creaturis, sicut de his quae sunt in diversis generibus ad invicem nullo modo coordinata.

[60267] De potentia, q. 7 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod oppositio relationis in duobus differt ab aliis oppositionibus: quorum primum est quod in aliis oppositis unum dicitur alteri opponi, in quantum ipsum removet: negatio enim removet affirmationem, et secundum hoc ei opponitur; oppositio vero privationis et habitus et contrarietatis includit oppositionem contradictionis, ut IV Metaph. dicitur. Non autem est hoc in relativis. Non enim per hoc opponitur filius patri quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur secunda differentia, quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum; quod accidit ratione negationis quae includitur in privatione et altero contrariorum. Hoc autem in relativis non oportet, immo utrumque considerari potest ut perfectum, sicut patet maxime in relativis aequiparantiae, et in relativis originis, ut aequale, simile, pater et filius. Et ideo relatio magis potest attribui Deo quam aliae oppositiones. Ratione quidem primae differentiae potest attendi oppositio relationis inter creaturam et Deum, non autem alia oppositio,- cum ex Deo sit magis creaturarum positio quam earum remotio; est tamen aliqua habitudo, creaturarum ad Deum. Ratione vero secundae differentiae est in ipsis divinis personis (in quibus nihil imperfectum esse potest) oppositio relationi, et non alia, ut posterius, apparebit.

[60268] De potentia, q. 7 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum fieri sit proprie mutari, non est secundum relationem nisi per accidens, scilicet mutato eo ad quod consequitur relatio: ita nec fieri. Corpus enim mutatum secundum quantitatem fit aequale, non quod mutatio per se aequalitatem respiciat, sed per accidens se habet ad ipsam. Et tamen non oportet, ad hoc quod de aliquo relatio

aliqua de novo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat, sed sufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum: causa enim habitudinis inter duos est aliquid inhaerens utrique. Unde ex quacumque parte fiat mutatio illius quod habitudinem causabat, tollitur habitudo quae est inter utrumque. Et secundum hoc, per hoc quod in creatura aliqua mutatio fit, aliqua relatio de Deo incipit dici. Unde ipse non potest dici factus,- nisi metaphorice,- quia se habet ad similitudinem facti, in quantum de Deo aliquid novum dicitur. Et sic dicimus: *domine, refugium factus es nobis.*

[60269] De potentia, q. 7 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod huiusmodi relationes cum Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod causa quare de Deo dicantur, est ex parte creaturae, et per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens quod in Deo sit, ut Augustinus dicit, sed secundum aliquid extra ipsum existens, quod ad ipsum accidentaliter comparatur. Non enim esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse aedificatoris a domo. Unde sicut accidit aedificatori quod domus sit, ita Deo quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest.

Articulus 9

[60270] De potentia, q. 7 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum huiusmodi relationes, quae sunt inter creaturas et Deum, sint realiter in ipsis creaturis

[60271] De potentia, q. 7 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[60272] De potentia, q. 7 a. 9 arg. 1 Aliquae enim relationes inveniuntur in quibus ex nulla parte relatio aliquid realiter ponit, sicut Avicenna dicit de relatione quae est inter ens et non ens. Sed nulla extrema relationis magis ad invicem distant quam Deus et creatura. Ergo ista relatio non ponit aliquid realiter ex parte neutra.

[60273] De potentia, q. 7 a. 9 arg. 2 Praeterea, omne illud negandum est ad quod sequitur processus in infinitum. Sed si in creatura relatio ad Deum sit res aliqua, erit procedere in infinitum: relatio enim illa aliquid creatum erit, si est res quaedam; et ita erit alia relatio ipsius ad Deum pari ratione, et sic in infinitum. Non ergo ponendum est quod in creatura ad Deum relatio sit res aliqua.

[60274] De potentia, q. 7 a. 9 arg. 3 Praeterea, nihil refertur nisi ad determinatum et unum; unde duplum non refertur ad quodlibet, sed ad dimidium, et pater ad filium, et sic de aliis. Oportet ergo secundum differentiam eorum quae referuntur, esse differentias eorum ad quae fit relatio. Sed Deus est unum ens simpliciter. Ergo non potest ad ipsum fieri relatio omnium creaturarum, aliqua relatione reali.

[60275] De potentia, q. 7 a. 9 arg. 4 Praeterea, secundum hoc, creatura refertur ad Deum secundum quod ab ipso procedit. Sed creatura procedit a Deo secundum ipsam substantiam. Ergo secundum suam substantiam refertur ad Deum, et non secundum aliquam relationem supervenientem.

[60276] De potentia, q. 7 a. 9 arg. 5 Praeterea, relatio est aliquid medium inter extrema relationis. Sed nihil potest esse realiter medium inter Deum et creaturam immediate a Deo creatam. Ergo relatio ad Deum non est aliqua res in creatura.

[60277] De potentia, q. 7 a. 9 arg. 6 Praeterea, philosophus dicit, quod si omnia apparentia essent vera, res sequeretur opinionem nostram et sensum. Sed constat quod omnes creaturae sequuntur aestimationem, sive scientiam, sui creatoris. Ergo creaturae omnes substantialiter referuntur ad Deum, et non per aliquam relationem inhaerentem.

[60278] De potentia, q. 7 a. 9 arg. 7 Praeterea, inter quae est maior distantia, minus videtur esse relatio. Sed est maior distantia creaturae ad Deum quam unius creaturae ad aliam. Non est autem relatio creaturae ad creaturam res aliqua, ut videtur, nam cum non sit substantia, oportet quod sit accidens; et ita, quod subiecto insit, et quod ab eo removeri non possit sine mutatione subiecti: cuius contrarium supra de relatione est dictum. Ergo nec relatio creaturae ad Deum est res aliqua.

[60279] De potentia, q. 7 a. 9 arg. 8 Praeterea, sicut ens creatum distat a non ente in infinitum, ita etiam a Deo in infinitum distat. Sed inter ens creatum et non ens purum, non est aliqua relatio, ut Avicenna dicit. Ergo nec inter ens creatum et ens increatum.

[60280] De potentia, q. 7 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit: *quod temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici*, non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit; sed plane secundum accidens eius ad quod Deus incipit dici relative. Sed accidens res aliqua in subiecto est. Ergo relatio ad Deum est res aliqua in creatura.

[60281] De potentia, q. 7 a. 9 s. c. 2 Praeterea, omne quod refertur ad aliquid per sui mutationem realiter refertur ad ipsum. Sed creatura refertur ad Deum per sui mutationem. Ergo realiter refertur ad Deum.

[60282] De potentia, q. 7 a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod relatio ad Deum est aliqua res in creatura. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut dicit Commentator in XI Metaph., quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest. In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta ut patet V Metaph. Si autem relatio non esset in rebus extra animam non poneretur ad aliquid unum genus praedicamenti. Et praeterea perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum

attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat philosophus ordinem universi. Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum et per passivam patitur ab altero; per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens; scilicet secundum quod qualitas,- vel forma substantialis aut materia,- habet rationem virtutis activae vel passivae, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus, sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, et dissimile secundum quod aliquid magis vel minus altero consideratur: sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc philosophus in V Metaph. species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturae ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem, nam ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum; sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet XII Metaph. Unde oportet quod creaturae realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura.

[60283] De potentia, q. 7 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliqua relatio est inter creaturas ad invicem quae in neutro extremorum aliquid ponat, non est propter creaturarum distantiam, sed propter hoc quod aliqua relatio non attenditur secundum ordinem aliquem qui sit in rebus, sed secundum ordinem qui est in intellectu tantum; quod non potest dici de ordine creaturarum ad Deum.

[60284] De potentia, q. 7 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod relationes ipsae non referuntur ad aliud per aliam relationem sed per se ipsas, quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de his quae habent substantiam absolutam; unde non sequitur processus in infinitum.

[60285] De potentia, q. 7 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod philosophus ibidem concludit, quod si omnia referantur ad optimum, oportet infinitum specie esse optimum. Et sic ad id quod est infinitum specie, nihil prohibet infinita referri. Tale autem est Deus, cum perfectio suae substantiae ad nullum genus determinetur, ut supra habitum est. Et propter hoc nihil prohibet infinitas creaturas ad Deum referri.

[60286] De potentia, q. 7 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter: ex hoc enim creatura similis denominatur.

[60287] De potentia, q. 7 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans, non tamen excluditur mediata realis habitudo, quae naturaliter sequitur ad productionem creaturae; sicut aequalitas sequitur productionem quantitatis indeterminate, ita habitudo realis naturaliter sequitur ad productionem substantiae creatae.

[60288] De potentia, q. 7 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod creaturae sequuntur Dei scientiam sicut effectus causam, non sicut propriam rationem essendi, ut sic nihil aliud sit creaturam esse quam a Deo sciri. Hoc autem modo ponebant, dicentes omnia apparentia esse vera, et rem sequi opinionem et sensum, ut scilicet unicuique hoc esset esse quod ab alio sentiri vel opinari.

[60289] De potentia, q. 7 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ipsa relatio quae nihil est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet in quantum est accidens et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio ex hoc quod est actio, consideratur ut ab agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut in subiecto agente. Et ideo nihil prohibet quod esse desinat huiusmodi accidens sine mutatione eius in quo est, quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subiecto, sed prout transit in aliud; quo sublato, ratio huius accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut et subtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa.

[60290] De potentia, q. 7 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ens creatum non habet ordinem ad non ens, habet autem ordinem ad ens increatum; et ideo non est simile.

Articulus 10

[60291] De potentia, q. 7 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo

[60292] De potentia, q. 7 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[60293] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 1 Movens enim realiter refertur ad motum; unde philosophus, V Metaph., ponit relationem moventis et moti ut species praedicamenti relationis. Sed Deus comparatur ad creaturam ut movens ad motum. Ergo refertur realiter ad creaturam.

[60294] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 2 Sed diceretur, quod movet creaturas sine sui mutatione; et ideo non realiter refertur ad rem motam.- Sed contra, unum, relative oppositorum, non est causa

quod alterum dicatur de eodem: non enim propter hoc aliquid est duplum, quia est dimidium; nec ideo Deus est pater, quia est filius. Si ergo movens et motum relative dicuntur, non ideo relatio moventis est in aliquo, quia est in eo relatio moti. Quod ergo Deus non movetur non impedit quin realiter referatur ut movens ad motum.

[60295] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 3 Praeterea, sicut pater dat esse filio, ita creator dat esse creaturae. Sed pater realiter refertur ad filium. Ergo et creator ad creaturam.

[60296] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 4 Praeterea, ea quae proprie dicuntur de Deo et non metaphorice, rem significatam ponunt in Deo. Sed inter ista nomina commemorat Dionysius hoc nomen dominus. Ergo res significata per hoc nomen dominus, realiter est in Deo. Haec autem est relatio ad creaturam. Ergo, et cetera.

[60297] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 5 Praeterea, scientia realiter refertur ad scibile, ut patet V Metaph. Sed Deus comparatur ad res creatas ut sciens ad scitum. Ergo in Deo est aliqua relatio ad creaturam.

[60298] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 6 Praeterea, illud quod movetur, semper habet realem relationem ad movens. Sed voluntas comparatur ad volitum ut ad movens motum: nam appetibile est movens non motum; appetitus, movens motum, ut dicitur XII Metaph. Cum ergo Deus velit res esse, videtur quod realiter referatur ad creaturam.

[60299] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 7 Praeterea, si Deus ad creaturas non referatur, non videtur esse alia ratio, nisi quia a creaturis non dependet, et quia creaturas excedit. Sed similiter corpora caelestia a corporibus elementaribus non dependent, et ea quasi improportionaliter excedunt. Ergo secundum hoc sequeretur quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad inferiora.

[60300] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 8 Praeterea, omnis denominatio est a forma. Forma autem est aliquid inhaerens ei cuius est. Cum ergo Deus nominetur a relationibus ad creaturam, videtur quod ipsae relationes aliquid sint in Deo.

[60301] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 9 Praeterea, proportio, quaedam relatio realis est, sicut duplum ad dimidium; sed aliqua proportio videtur esse Dei ad creaturam, cum inter movens et motum oporteat esse proportionem. Ergo videtur quod Deus ad creaturam realiter referatur.

[60302] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 10 Praeterea, cum intellectus sit rerum similitudines, et voces sint signa rerum, ut dicit philosophus, aliter ordinantur ista apud discipulum, et aliter apud doctorem. Doctor enim incipit a rebus in quibus scientiam accipit in suo intellectu, cuius conceptiones voces signant; discipulus autem incipit a vocibus per quas in conceptiones intellectus magistri pervenit; et ab eis in rerum cognitionem. Oportet autem quod huiusmodi quae de relationibus praedictis dicuntur, ab aliquo doctore sint prius accepta. Ergo apud eum huiusmodi nomina relativa consequuntur conceptiones intellectus sui, quae consequuntur rem; et ita videtur quod huiusmodi relationes sint reales.

[60303] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 11 Praeterea, huiusmodi relativa quae de Deo dicuntur ex

tempore, aut sunt relativa secundum esse, aut secundum dici. Si sunt relativa secundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter. Hoc autem est falsum, secundum praedicta: nam in creatura relata ad Deum realiter existunt. Relinquitur ergo quod sunt relativa secundum esse; et ita videtur quod in utroque extremorum aliquid ponant realiter.

[60304] De potentia, q. 7 a. 10 arg. 12 Praeterea, haec est natura relativorum, quod posito uno ponitur aliud, et uno interempto aliud interimitur. Si igitur in creatura est aliqua realis relatio, oportet quod in Deo relatio ad creaturam sit realis.

[60305] De potentia, q. 7 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, V de Trin.: *manifestum est Deum relative dici secundum accidens eius ad quod dici Deus aliquid incipit relative.* Ergo videtur quod istae relationes dicantur de Deo, non secundum aliquid quod in ipso sit, sed secundum aliquid quod extra ipsum est; et ita nihil realiter in ipso ponunt.

[60306] De potentia, q. 7 a. 10 s. c. 2 Praeterea, sicut scibile est mensura scientiae, ita Deus est mensura omnium rerum, ut Commentator dicit, X Metaph. Sed scibile non refertur ad scientiam per relationem quae in ipso realiter sit, sed potius per relationem scientiae ad ipsum, ut patet per philosophum, V Metaph. Ergo videtur quod nec Deus dicatur relative ad creaturam propter aliquam relationem quae sit realiter in eo.

[60307] De potentia, q. 7 a. 10 s. c. 3 Praeterea, Dionysius dicit: *in causis et causatis non recipimus conversionem similitudinis: nam effectus dicitur similis causae, non autem e contrario.* Eadem autem ratio videtur de relatione similitudinis et de aliis relationibus. Ergo videtur quod nec quantum ad alias relationes fiat conversio a Deo ad creaturam: ut quia creatura realiter refertur ad Deum, Deus realiter referatur ad creaturam.

[60308] De potentia, q. 7 a. 10 co. Respondeo. Dicendum quod relationes, quae dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, eiusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum huiusmodi quae quantitatem consequuntur. In relationibus autem quae consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper motus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum. Agentia autem, sive moventia, vel etiam causae, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, in quantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu inductis, attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis; sicut maxime patet in agentibus univocis quae per actionem suae speciei similitudinem inducunt, et per consequens esse perpetuum quod est possibile,

conservant. Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quae mota movent vel agunt vel causant; nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos; et similiter in omnibus in quibus quodcumque bonum causae provenit ex effectu. Quaedam vero sunt ad quae quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quae est extra animam. Ipsa vero res quae est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio quae consequitur actum intellectus, non potest esse in ea. Et similis ratio est de sensu et sensibili: licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione, et propter hoc habeat relationem ad ipsum,- sicut et alia agentia naturalia ad ea quae patiuntur ab eis,- alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivae: cuius sensibile quod est extra animam, omnino est expers. Similiter homo comparatur ad columnam ut dexter, ratione virtutis motivae quae est in homine, secundum quam competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum. Et ideo huiusmodi relationes in homine vel animali reales sunt, non autem in re quae tali virtute caret. Similiter nummus est extra genus illius actionis per quam fit pretium; quae est conventio inter aliquos homines facta: homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contrario. Deus autem non agit per actionem mediam, quae intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata: sed sua actio est sua substantia, et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accrescit creatori ex creaturae productione, unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit. Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit. Unde relinquitur quod in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturae ad ipsum, sicut effectus ad causam. In hoc autem deficit multipliciter Rabbi, qui voluit probare quod non esset relatio inter Deum et creaturam, quia cum Deus non sit corpus, non habet relationem ad tempus nec ad locum. Consideravit enim solam relationem quae consequitur quantitatem, non eam quae consequitur actionem et passionem.

[60309] De potentia, q. 7 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod movens et agens naturale movet et agit actione vel motu medio, qui est inter movens et motum, agens et passum. Unde oportet quod saltem in hoc medio conveniant agens et patiens, movens et motum. Et sic agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis in quantum est patiens. Unde utriusque est realis ordo unius ad alterum, et praecipue cum ipsa actio media sit quaedam perfectio propria agentis; et per consequens id ad quod terminatur actio, est bonum eius. Hoc autem in Deo non contingit, ut dictum est; et ideo non est simile.

[60310] De potentia, q. 7 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc quod movens movetur, non est causa quare relatio moventis in eo sit realiter, sed signum quoddam. Ex hoc enim apparet quod aliquo modo coincidit in genus moti, ex quo et ipsum movet motum; et iterum apparet quod ipsum ad quod movetur, sit quoddam bonum eius, ex quo ad hoc per suum motum ordinatur.

[60311] De potentia, q. 7 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pater dat esse filio sui generis, cum sit agens univocum; non autem tale esse dat Deus creaturae; et ideo non est simile.

[60312] De potentia, q. 7 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc nomen, dominus, tria in suo intellectu includit: scilicet, potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi. Salvatur ergo huius significatio nominis in Deo quantum ad primum et tertium, non autem quantum ad secundum. Unde Ambrosius dicit, quod hoc nomen, dominus, nomen est potestatis; et Boetius dicit, quod dominium est potestas quaedam qua servus coercetur.

[60313] De potentia, q. 7 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod scientia Dei aliter comparatur ad res quam scientia nostra; comparatur enim ad eas sicut et causa et mensura. Tales enim res sunt secundum veritatem, quales Deus sua scientia eas ordinavit. Ipsae autem res sunt causa et mensura scientiae nostrae. Unde sicut et scientia nostra refertur ad res realiter, et non e contrario: ita res referuntur realiter ad scientiam Dei, et non e contrario. Vel dicendum, quod Deus intelligit res alias intelligendo se; unde relatio divinae scientiae non est ad res directe, sed ad ipsam divinam essentiam.

[60314] De potentia, q. 7 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod appetibile quod movet appetitum, est finis; ea vero quae sunt ad finem non movent appetitum nisi ratione finis. Finis autem divinae voluntatis non est aliquid aliud quam divina bonitas. Unde non sequitur quod res aliae comparentur ad divinam voluntatem sicut movens ad motum.

[60315] De potentia, q. 7 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod corpora caelestia referuntur realiter ad inferiora secundum relationes consequentes quantitatem, propter hoc quod est eadem ratio quantitatis in utrisque; et iterum quantum ad relationes consequentes virtutem activam et passivam, quia movent mota per actionem mediam quae non est eorum substantia, cum aliquod bonum ipsorum attendatur in hoc quod sunt inferiorum causa.

[60316] De potentia, q. 7 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum est, quod illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum rei naturam, sed sufficit quod significetur per modum formae, grammatice loquendo. Denominatur enim homo ab actione et ab indumento, et ab aliis huiusmodi, quae realiter non sunt formae.

[60317] De potentia, q. 7 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod si proportio intelligatur aliquis determinatus excessus, nulla est Dei ad creaturam proportio. Si autem per proportionem intelligatur habitudo sola, sic patet quod est inter creatorem et creaturam; in creatura quidem realiter, non autem in creatore.

[60318] De potentia, q. 7 a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet doctor incipiat a rebus, tamen alio modo recipiuntur rerum conceptiones in mente doctoris quam sint in natura rei, quia unumquodque recipitur in altero per modum recipientis: patet enim quod conceptiones in mente doctoris sunt immaterialiter, et materialiter in natura.

[60319] De potentia, q. 7 a. 10 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relativa secundum esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna; et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu. Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum.

[60320] De potentia, q. 7 a. 10 ad 12 Ad ultimum dicendum, quod licet posito uno relativorum ponatur aliud, non tamen oportet quod eodem modo ponatur utrumque, sed sufficit quod unum ponatur secundum rem, et aliud secundum rationem.

Articulus 11

[60321] De potentia, q. 7 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem

[60322] De potentia, q. 7 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[60323] De potentia, q. 7 a. 11 arg. 1 Ratio enim cui non respondet res, est cassa et vana, sicut Boetius dicit. Sed istae relationes non sunt in Deo secundum rem ut ex praedictis patet. Esset ergo ratio cassa et vana, si essent in Deo secundum rationem.

[60324] De potentia, q. 7 a. 11 arg. 2 Praeterea, quae sunt secundum rationem tantum, non attribuuntur rebus nisi secundum quod sunt in intellectu, sicut genus et species et ordo. Sed huiusmodi relationes temporales non attribuuntur Deo secundum quod est in intellectu nostro tantum: sic enim nihil esset dictu, Deus est dominus, quoniam Deus intelligitur creaturis praeesse; quod patet esse falsum. Ergo huiusmodi relationes non sunt secundum rationem in Deo.

[60325] De potentia, q. 7 a. 11 arg. 3 Praeterea, hoc nomen, dominus, relationem significat, cum sit relativum secundum esse. Sed Deus est dominus non secundum rationem tantum. Ergo nec huiusmodi relationes sunt in Deo secundum rationem tantum.

[60326] De potentia, q. 7 a. 11 arg. 4 Praeterea, nullo intellectu creato existente, Deus adhuc esset dominus et creator. Non autem essent res rationis nullo intellectu creato existente. Ergo dominus et creator et huiusmodi non important relationes rationis tantum.

[60327] De potentia, q. 7 a. 11 arg. 5 Praeterea, id quod est secundum rationem nostram tantum, non fuit ab aeterno. Sed aliquae relationes Dei ad creaturam fuerunt ab aeterno, sicut relationes importatae in nomine scientiae et praedestinationis. Ergo huiusmodi relationes non sunt in Deo secundum rationem tantum.

[60328] De potentia, q. 7 a. 11 s. c. Sed contra, est quod nomina significant rationes, sive intellectus, ut dicitur in principio Periher. Constat autem ista nomina relative dici. Ergo oportet huiusmodi relationes secundum rationem esse.

[60329] De potentia, q. 7 a. 11 co. Respondeo. Dicendum quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum; quod quidem dupliciter potest contingere: uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et huiusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei: has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem. Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia eiusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum vel neutrum est ens: sicut cum accipit duo futura, vel unum praesens et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero; unde istae relationes sunt rationis tantum, utpote modum intelligendi consequentes. Quandoque vero accipit unum ut duo, et intelligit ea cum quodam ordine: sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi; et sic talis relatio est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo ut ordinabilia ad invicem, inter quae non est ordo medius, immo alterum ipsorum essentialiter est ordo: sicut cum dicit relationem accidere subiecto; unde talis relatio relationis ad quodcumque aliud rationis est tantum. Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud: sicut accipiendo scibile ut terminum ordinis scientiae ad ipsum; et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat; et est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, in quantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde huiusmodi relationes sunt rationis tantum.

[60330] De potentia, q. 7 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in huiusmodi relationibus aliquid respondet ex parte rei, scilicet relatio creaturae ad Deum. Sicut enim scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia referatur ad ipsum, ut habetur V Metaph., ita Deus dicitur relative, quia creaturae referuntur ad ipsum.

[60331] De potentia, q. 7 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de illis

relationibus rationis quae sunt per rationem inventae, et rebus in intellectu existentibus attributae. Tales autem non sunt relationes istae, sed consequentes modum intelligendi.

[60332] De potentia, q. 7 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut aliquis est idem sibi realiter, et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiae quam intellectus sub relatione intelligit: ita potestas coercendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos propter ordinem subditorum ad ipsum; et propter hoc dicitur dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod dominus esset, nullo existente intellectu.

[60333] De potentia, q. 7 a. 11 ad 4 Unde patet solutio ad quartum.

[60334] De potentia, q. 7 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod relatio scientiae Dei ad creaturam non est primo et per se, ut dictum est prius, sed ad essentiam creatoris, per quam Deus omnia scit.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de potentia

a quaestione VIII ad quaestionem X

Thomas de Aquino a Ghirlandaio depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Quaestio 8

Prooemium

[60335] De potentia, q. 8 pr. 1 Et primo quaeritur utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus pater et filius, sint relationes reales vel rationis tantum.

[60336] De potentia, q. 8 pr. 2 Secundo utrum relatio in Deo sit eius substantia.

[60337] De potentia, q. 8 pr. 3 Tertio utrum relationes constituant et distinguant personas et hypostases.

[60338] De potentia, q. 8 pr. 4 Quarto utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis.

Articulus 1

[60339] De potentia, q. 8 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus pater et filius, sint relationes reales, vel rationis tantum

[60340] De potentia, q. 8 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non sint reales.

[60341] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 1 Quia, ut dicit Damascenus, *in substantiali Trinitate commune quidem et unum re consideratur, cognitione vero et intellectu est quod diversum vel distinctum est.* Sed distinctio personarum fit per relationes. Ergo relationes in divinis sunt rationis tantum.

[60342] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit: *similis est relatio patris ad filium in Trinitate, et utriusque ad spiritum sanctum, ut eius quod est idem ad id quod idem est.* Sed relatio identitatis est rationis tantum. Ergo et relatio paternitatis et filiationis.

[60343] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 3 Praeterea, in Deo ad creaturam non est relatio realis, propter hoc quod Deus sine sui mutatione creaturas producit, ut Augustinus dicit. Sed multo magis sine mutatione producit pater filium, et filius procedit a patre. Ergo non est aliqua realis relatio patris ad filium in divinis, vel e contrario.

[60344] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 4 Praeterea, ea quae non sunt perfecta, Deo non attribuuntur, sicut privatio, materia et motus. Sed relatio inter omnia entia habet debilius esse intantum quod eam quidam aestimaverunt de secundis intellectis, ut patet per Commentatorem. Ergo in Deo esse non potest.

[60345] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis relatio in creaturis compositionem facit cum eo cuius est relatio: non enim potest una res alteri inesse sine compositione. Sed in Deo nulla compositio esse potest. Ergo in eo non potest esse realis relatio.

[60346] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 6 Praeterea, simplicissima seipsis differunt. Sed divinae personae sunt simplicissimae. Ergo seipsis differunt, et non per relationes aliquas; ergo non oportet relationes in Deo ponere, cum ad nihil aliud ponantur nisi ad distinguendas personas.

[60347] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 7 Praeterea, sicut relationes sunt proprietates personarum divinarum, ita attributa absoluta sunt proprietates essentiae. Sed attributa absoluta sunt in Deo secundum rationem tantum. Ergo relationes sunt in Deo secundum rationem et non reales.

[60348] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 8 Praeterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur III Phys. Sed substantia divina est perfectissima. Ergo nihil quod ad perfectionem pertineat, ei deest. Superfluum est ergo ponere relationes in Deo.

[60349] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 9 Praeterea, cum Deus sit summum rerum principium et ultimus finis, ea quae oportet in alia priora reduci, in Deo esse non possunt, sed solum ea ad quae alia reducuntur: sicut esse mobile reducitur ad immobile, et per accidens ad per se; et propter hoc Deus non movetur, nec est in eo aliquod accidens. Sed omne quod dicitur ad aliud, reducitur ad absolutum quod ad se est. Ergo nihil est in Deo ad aliud, sed solum ad se tantum dictum.

[60350] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 10 Praeterea, Deum esse per se necesse est. Sed omne quod est per se necesse esse, est absolutum: relativum enim non potest esse sine correlativo. Quod autem est per se necesse esse, etiam alio remoto esse potest. Ergo in Deo non est aliqua relatio realis.

[60351] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 11 Praeterea, omnis relatio realis, ut in praecedenti quaestione, est habitum, consequitur aliquam quantitatem vel actionem vel passionem. Sed quantitas in Deo non est: dicimus enim Deum sine quantitate magnum, ut Augustinus dicit. Numerus etiam in eo non est, ut dicit Boetius, quem relatio consequi posset, etsi ponatur numerus quem relatio facit. Oportet ergo, si est relatio realis in Deo, quod competat Deo secundum aliquam eius actionem. Non autem potest secundum actionem qua creaturas producit, quia in quaestione praecedenti, est habitum quod in Deo non est realis relatio ad creaturam. Nec iterum secundum actionem personalem quae ponitur in divinis, sicut est generare: nam cum generare in divinis non sit nisi suppositi distincti,

distinctionem autem sola relatio facit in divinis, oportet praeintelligere relationem tali actioni; et sic relatio talem actionem consequi non potest. Restat ergo, si aliquam actionem consequatur relatio realiter in Deo existens quod consequatur actionem eius aeternam vel essentialem quae est intelligere et velle. Sed etiam hoc esse non potest: huiusmodi enim actionem consequitur relatio intelligentis ad intellectum, quae in Deo reales non sunt,- alias oporteret quod intelligens et intellectum realiter in divinis distinguerentur,- quod patet esse falsum, quia utrumque de singulis personis praedicatur: non solum enim pater est intelligens, sed et filius et spiritus sanctus; similiter et quilibet eorum est in intellectu. Nulla ergo relatio realis in Deo esse potest, ut videtur.

[60352] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 12 Praeterea, ratio naturalis humana potest pervenire ad cognitionem divini intellectus; probatum est enim demonstrative a philosophis quod Deus est intelligentia. Si ergo actionem intellectus consequantur relationes reales, quae in divinis personas distinguere dicuntur, videtur quod per rationem humanam Trinitas personarum inveniri posset, et sic non esset articulus fidei: nam *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

[60353] De potentia, q. 8 a. 1 arg. 13 Praeterea, relativa opposita contra alia opposita dividuntur. In Deo autem alia genera oppositionis poni non possunt. Ergo nec relatio.

[60354] De potentia, q. 8 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Boetius dicit, quod sola relatio multiplicat Trinitatem. Haec autem multiplicatio non est secundum rationem tantum, sed secundum rem, ut patet per Augustinum, qui dicit, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres res. Ergo oportet quod relatio sit in divinis non solum rationis, sed etiam rei.

[60355] De potentia, q. 8 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nulla res constituitur nisi per rem. Sed relationes in divinis sunt proprietates constituentes personas; persona autem est nomen rei. Ergo oportet et relationes in divinis res esse.

[60356] De potentia, q. 8 a. 1 s. c. 3 Praeterea, perfectior est generatio in divinis quam in creaturis. Sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis, scilicet patris et filii. Ergo multo fortius in divinis sunt relationes reales.

[60357] De potentia, q. 8 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod, sententiam fidei Catholicae sequentes, oportet dicere in divinis relationes reales esse. Ponit enim fides Catholica tres personas in Deo unius essentiae. Numerus autem omnis aliquam distinctionem consequitur: unde oportet quod in Deo sit aliqua distinctio non solum respectu creaturarum, quae a Deo per essentiam differunt, sed etiam respectu alicuius in divina essentia subsistentis. Haec autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum: quia quidquid absolute in divinis praedicatur, Dei essentiam significat; unde sequeretur quod personae divinae per essentiam distinguerentur, quod est haeresis Arii. Relinquitur ergo quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur. Haec tamen distinctio non potest esse rationis tantum: quia ea quae sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de se invicem praedicari, sicut dicimus principium esse finem, quia punctum unum secundum rem est principium et finis, licet ratione differat; et ita sequeretur quod pater est filius et filius pater,

quia, cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur quod personae in divinis non distinguerentur nisi secundum nomina: quod est haeresis Sabelliana. Relinquitur ergo quod oportet dicere, relationes in Deo quasdam res esse: quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit. Sciendum est ergo, quod cum realis relatio intelligi non possit, nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse. In Deo autem quantitas esse non potest, neque continua neque discreta, nec aliquid cum quantitate similitudinem habens, nisi multitudo quam relatio facit, cui oportet relationem praeintelligere, et unitas quae essentiae competit, ad quam relatio consequens non est realis, sed rationis tantum; sicut relatio quam importat hoc nomen idem, ut supra dictum est. Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem consequentem. Actionem dico non quae in aliquod patiens transeat: quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia; ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, ut ostensum est. Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cuiusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo. Sentire enim, cum organo corporeo compleatur, Deo non potest competere, qui est omnino incorporeus. Et propter hoc dicit Dionysius, quod in Deo est paternitas perfecta, idest non corporaliter nec materialiter, sed intelligibiliter. Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. Si ergo aliquis intellectus sit cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Huiusmodi autem est intellectus divinus: in Deo enim idem est esse et intelligere. Oportet ergo quod eius verbum non sit extra essentiam eius, sed ei coessentiale. Sic ergo in Deo potest inveniri origo alicuius ex aliquo, scilicet verbi et proferentis verbum, unitate essentiae servata. Ubicumque enim est origo alicuius ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem vel tantum ex parte eius quod oritur, quando non accipit eamdem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exortu creaturae a Deo; vel ex parte utriusque, quando scilicet oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, ubi relatio realis est et in patre et in filio. Verbum autem in divinis est coessentiale suo principio, ut ostensum est. Relinquitur ergo quod in divinis sit realis relatio et ex parte verbi et ex parte proferentis verbum.

[60358] De potentia, q. 8 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in divinis personis re quidem essentiali est unitas; distinctio vero ratione, id est relatione, quae non differt ab essentia re, sed sola ratione, ut infra patebit.

[60359] De potentia, q. 8 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod relatio quae est in divinis personis habet quidem similitudinem cum relatione identitatis, si unitas essentiae consideretur; sed si consideretur origo unius ab alio in eadem natura, ex hoc relationes praedictas oportet esse reales.

[60360] De potentia, q. 8 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut Deus non mutatur in productione suae creaturae, ita non mutatur in productione sui verbi: sed tamen creatura non attingit ad essentiam et naturam divinam; unde essentia divina non communicatur creaturae. Et propter hoc relatio Dei ad creaturam non fit propter aliquid quod sit in Deo, sed solum secundum id quod fit ex parte creaturae. Sed verbum producitur ut coessentiale ipsi Deo; et ideo secundum id quod in Deo est, refertur Deus ad suum verbum, non solum secundum id quod ex parte verbi est. Tunc enim est relatio realis ex parte unius et non ex parte alterius, quando relatio consequitur per id quod est ex uno, et non per id quod ex alio, sicut patet in scibili et scientia: huiusmodi enim relationes causantur per actum scientis, non per aliquid scibile.

[60361] De potentia, q. 8 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod relatio habet esse debilissimum quod est eius tantum; sic tamen non est in Deo: non enim habet aliud esse quam esse substantiae, ut infra patebit; unde ratio non sequitur.

[60362] De potentia, q. 8 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de relatione reali, quae habet aliud esse ab esse substantiae cui inest; sic autem non est in proposito, ut infra patebit.

[60363] De potentia, q. 8 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum personae divinae relationibus distinguantur, non alio differunt quam seipsis, quia relationes sunt ipsae personae subsistentes, ut infra, patebit.

[60364] De potentia, q. 8 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod attributa essentialia quae sunt proprietates essentiae, sunt in Deo realiter, et non secundum rationem. Bonitas enim Dei est res quaedam, et similiter eius sapientia, et ita de aliis, licet ab essentia non differant nisi ratione; sic etiam est de relationibus, ut infra patebit.

[60365] De potentia, q. 8 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod substantia Dei esset imperfecta si aliquid ei inesset quod non esset ipsa. Relatio autem in Deo est substantia eius, ut infra patebit; unde ratio non sequitur.

[60366] De potentia, q. 8 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod mobile et accidens reducuntur ad aliquid prius sicut imperfectum ad perfectum. Nam accidens imperfectum est, et similiter motus est imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliud, quandoque sequitur perfectionem rei, sicut patet in intellectu: nam consequitur eius operationem quae est eius perfectio; et ideo perfectio divina non prohibet relationem in Deo ponere sicut prohibet ibi ponere motum et accidens.

[60367] De potentia, q. 8 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod id quod necesse est per se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab ipso: nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipsum. Unde cum non dicatur esse necesse per aliud, dicitur esse necesse per se ipsum.

[60368] De potentia, q. 8 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod relatio realis in Deo consequitur actionem intellectus, non quidem ita quod relatio realis intelligatur intelligentis ad intellectum, sed ad verbum: quia intellectum non oritur ab intelligente, sed verbum.

[60369] De potentia, q. 8 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliqualiter per simile coniecturare.

[60370] De potentia, q. 8 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in aliis oppositionibus semper alterum est ut imperfectum, vel non ens vel ut habens aliquid de non ente: negatio enim est non ens, et privatio est quaedam negatio, et duorum contrariorum alterum semper habet aliquid privationis; unde aliae oppositiones in Deo esse non possunt sicut oppositio relationis, quae ex neutra parte importat imperfectionem.

Articulus 2

[60371] De potentia, q. 8 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum relatio in Deo sit eius substantia

[60372] De potentia, q. 8 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[60373] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 1 Nulla enim substantia est relatio: haec est quaedam propositio immediata, sicut et haec: nulla substantia est quantitas. Ergo nec divina substantia est relatio.

[60374] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 2 Sed dicendum, quod divina substantia est relatio secundum rem, non tamen secundum rationem.- Sed contra, ratio cui nihil respondet in re, est cassa et vana. Sed nihil vane in Deo debet poni. Ergo non potest esse quod relatio differat ab essentia ratione existente.

[60375] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 3 Praeterea, personae divinae distinguuntur relationibus, sola enim relatio multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius. Si ergo personae divinae secundum substantiam non distinguuntur,- relatio autem nihil addit supra substantiam secundum rem, sed solum secundum rationem,- sequetur quod personae divinae distinguantur solum secundum rationem, quod est haeresis Sabellianae.

[60376] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 4 Praeterea, personae divinae non distinguuntur secundum aliquid absolutum, quia sequeretur quod distinguerentur secundum essentiam, ex hoc quod ea quae de Deo dicuntur absolute significant eius essentiam, ut bonitas, sapientia, et huiusmodi. Si ergo relationes sunt idem quod divina substantia, oportebit quod vel personae non distinguantur secundum relationes, vel quod distinctio personarum sit secundum essentiam.

[60377] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 5 Praeterea, si relatio est ipsa substantia Dei, sequeretur quod sicut Deus et sua magnitudo pertinet ad praedicamentum substantiae in divinis,- ex hoc quod Deus est sua magnitudo - ita pari ratione paternitas pertinebit ad praedicamentum substantiae; et sic omne quod de Deo dicitur, dicetur secundum substantiam; quod est contra Augustinum qui dicit, quod non omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum suam substantiam: dicitur enim Deus ad aliquid, sicut pater ad filium.

[60378] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 6 Praeterea, quidquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subiecto. Sed si relatio est ipsa essentia divina, haec praedicatio erit vera: essentia divina est paternitas; et pari ratione ista: filiatio est divina essentia. Ergo sequetur quod filiatio est paternitas.

[60379] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 7 Praeterea, quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, praedicetur de alio, quia, secundum philosophum, quantamcumque differentiam assignaverimus, ostendentes erimus quod non idem. Sed de essentia divina praedicatur quod sit sapiens, quod creet mundum, et huiusmodi; quae non videntur praedicari posse de paternitate vel filiatione. Ergo relatio in divinis non est essentia divina.

[60380] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 8 Praeterea, id quod facit distinctionem in divinis personis, non est idem cum eo quod non distinguit nec distinguitur. Sed relatio in divinis distinguit; essentia autem non distinguit neque distinguitur. Ergo non sunt idem.

[60381] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 9 Praeterea, idem per suam essentiam non potest esse principium contrariorum, nisi per accidens. Sed distinctio, cuius est principium relatio in divinis, opponitur unitati, cuius est principium essentia. Ergo relatio et essentia non sunt idem.

[60382] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 10 Praeterea, eorum quae sunt idem, in quocumque est unum et aliud. Si ergo essentia divina et paternitas est idem, in quocumque est essentia divina, erit et paternitas. Sed essentia divina est in filio. Ergo et paternitas; quod patet esse falsum.

[60383] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 11 Praeterea, relatio et essentia differunt saltem ratione in divinis. Sed ubi est diversa ratio, sive definitio, est diversorum esse: quia definitio est oratio indicans quid est esse. Ergo aliud erit esse relationis in divinis, et aliud substantiae. Ergo relatio et substantia differunt secundum esse, et ita realiter.

[60384] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 12 Praeterea, ad aliquid dicuntur quorum esse est ad aliud se habere, ut dicitur in praedicamentis. Esse ergo relationis est in respectu ad aliud, non autem esse substantiae. Ergo relatio et substantia non sunt idem secundum esse; et sic idem quod prius.

[60385] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 13 Praeterea, Augustinus dicit, quod aliquid dicitur in Deo non substantive sed relative. Quod autem substantiam divinam significat, dicitur substantialiter. Ergo relatio in divinis non significat substantiam divinam; et sic idem quod prius.

[60386] De potentia, q. 8 a. 2 arg. 14 Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus non eo Deus est quo pater est. Sed essentia divina est Deus; paternitate autem est pater. Ergo essentia non est paternitas; et sic relationes in Deo non sunt divina substantia.

[60387] De potentia, q. 8 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Quidquid est in Deo, Deus est, ut Augustinus dicit. Sed relatio est in Deo, sicut paternitas in patre. Ergo relatio est ipse Deus, et divina substantia.

[60388] De potentia, q. 8 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne suppositum in quo sunt diversae res, est compositum. Sed in persona patris est paternitas et essentia. Si igitur paternitas et essentia divina sunt duae res, sequeretur quod persona patris sit composita; quod patet esse falsum. Oportet ergo quod relatio in divinis sit ipsa substantia.

[60389] De potentia, q. 8 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod, supposito quod relationes in divinis sint, de necessitate oportet dicere quod sint essentia divina: alias oporteret ponere compositionem in Deo, et quod relationes in divinis essent accidentia, quia omnis res inhaerens alicui praeter suam substantiam est accidens. Oporteret etiam quod aliqua res esset aeterna, quae non erit substantia divina; quae omnia sunt haeretica. Ad huius ergo evidentiam sciendum est, quod inter novem genera quae continentur sub accidente, quaedam significantur secundum rationem accidentis: ratio enim accidentis est inesse; et ideo illa dico significari per modum accidentis quae significantur ut inhaerentia alteri, sicut quantitas et qualitas; quantitas enim significatur ut alicuius in quo est, et similiter qualitas. Ad aliquid vero non significatur secundum rationem accidentis: non enim significatur ut aliquid eius in quo est, sed ut ad id quod extra est. Et propter hoc etiam dicit philosophus, quod scientia, in quantum est relatio, non est scientis, sed scibilis. Unde quidam attendentes modum significandi in relativis, dixerunt, ea non esse inhaerentia substantiis, scilicet quasi eis assistentia: quia significantur ad quoddam medium inter substantiam quae refertur, et id ad quod refertur. Et ex hoc sequebatur quod in rebus creatis relationes non sunt accidentia, quia accidentis esse est inesse. Unde etiam quidam theologi, scilicet Porretani, huiusmodi opinionem

usque ad divinam relationem extenderunt, dicentes, relationes non esse in personis, sed eis quasi assistere. Et quia essentia divina est in personis, sequebatur quod relationes non sunt essentia divina; et quia omne accidens inhaeret, sequebatur quod non essent accidentia. Et secundum hoc solvebant verbum Augustini inductum, quod scilicet relationes non praedicantur de Deo secundum substantiam, nec secundum accidens. Sed ad hanc opinionem sequitur quod relatio non sit res aliqua, sed solum secundum rationem: omnis enim res vel est substantia vel accidens. Unde etiam quidam antiqui posuerunt relationes esse de secundis intellectis, ut Commentator dicit XI Metaph. Et ideo oportet hoc etiam Porretanos dicere, quod relationes divinae non sunt nisi secundum rationem. Et sic sequetur quod distinctio personarum non erit realis; quod est haereticum. Unde dicendum est, quod nihil prohibet aliquid esse inhaerens, quod tamen non significatur ut inhaerens, sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente, et tamen constat actionem esse in agente. Et similiter, licet ad aliquid non significetur ut inhaerens, tamen oportet ut sit inhaerens. Et hoc quando relatio est res aliqua; quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inhaerens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens, ita oportet quod sit in Deo substantia, quia quidquid est in Deo, est eius substantia. Oportet ergo relationes secundum rem, esse divinam substantiam; quae tamen non habent modum substantiae, sed habent alium modum praedicandi ab his quae substantialiter praedicantur in Deo.

[60390] De potentia, q. 8 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nulla substantia quae est in genere, potest esse relatio, quia est definita ad unum genus; et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri.

[60391] De potentia, q. 8 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod alia est ratio substantiae et relationis, et utrique respondet aliquid in re, quae Deus est; non tamen aliqua res diversa, sed una et eadem. Et hoc praecipue convenit quod duabus rationibus respondet una res, quando natura perfecte comprehendit ipsam rem; et sic est in proposito.

[60392] De potentia, q. 8 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem, tamen relatio est aliqua res, sicut etiam bonitas est aliqua res in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione; et similiter est de sapientia. Et ideo sicut ea quae pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo conveniunt, ut intelligere et alia huiusmodi, ita etiam id quod est proprium realis relationis, scilicet opponi et distingui, realiter in divinis invenitur.

[60393] De potentia, q. 8 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod attributa essentialia non solum significant id quod est essentia divina, sed etiam significant per talem modum, quia significant aliquid ut in Deo existens; et propter hoc differentia, quae esset secundum absoluta, redundaret in diversitatem essentiae. Relationes autem divinae, licet significent id quod est divina essentia, non tamen per modum essentiae, quia non per modum inexistentis, sed per modum se habentis ad aliud. Unde distinctio quae attenditur secundum relationes in divina, non designat distinctionem in essentia, sed solum in hoc quod est ad aliud se habere per modum originis, ut supra expositum

est.

[60394] De potentia, q. 8 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet relatio sit substantia divina, non tamen significat per modum substantiae, ut supra expositum est; et ideo non dicitur secundum substantiam, quia dici secundum substantiam pertinet ad modum significandi.

[60395] De potentia, q. 8 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa tenet in praedicabilibus per se. Per se autem praedicatur aliquid de aliquo, quod praedicatur de eo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem praedicatur, sed propter rei identitatem, non etiam praedicatur per se. Cum ergo dicitur: essentia divina est paternitas, non praedicatur paternitas de essentia divina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei; et similiter nec essentia de paternitate, ut iam dictum est, quia alia est ratio essentiae et relationis. Et ideo in praedicto processu incidit fallacia accidentis: licet enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quaedam similitudo accidentis, in quantum ea quae de se invicem praedicantur secundum accidens et differunt ratione, sunt unum subiecto.

[60396] De potentia, q. 8 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut philosophus dicit in III Phys., non oportet quod omnia eadem praedicentur quolibet modo de eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non sunt idem ratione; et ideo non oportet quod quidquid praedicatur de aliquo uno, praedicetur de alio. Sciendum tamen, quod quaedam sunt quae consequuntur proprias rationes essentiae et relationis: sicut quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere sequitur ad relationem. Unde unum horum ab alio removetur, neque enim essentia distinguit, neque relatio est communis. Quaedam vero non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiae vel relationis; et ista praedicantur quidem de essentia vel relatione, licet non proprie; et huiusmodi sunt adiectiva, et verba substantialia, ut bonus, sapiens, intelligere, et velle: huiusmodi enim quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam; sed tamen significant eam per modum suppositi, et non in abstracto. Et ideo propriissime dicuntur de personis, et de nominibus essentialibus concretis, ut Deus, vel pater bonus, sapiens, creans, et alia huiusmodi; de essentia autem in abstracto significata, et non per modum suppositi, sed improprie. Adhuc autem minus proprie de relationibus, quia huiusmodi conveniunt supposito secundum essentiam, non autem secundum relationem: Deus enim est bonus, vel creans, ex eo quod habet essentiam, non ex eo quod habet relationem.

[60397] De potentia, q. 8 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illud quod facit distinctionem, potest esse cum eo quod nec distinguit nec distinguitur, idem re, sed non ratione.

[60398] De potentia, q. 8 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod unitas essentiae non opponitur distinctioni relationum: unde non sequitur quod relatio et essentia sint causae oppositorum.

[60399] De potentia, q. 8 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quaecumque sunt eadem re et ratione oportet quod in quocumque est unum, sit aliud. Non autem hoc oportet de his quae sunt eadem re, sed non ratione; sicut instans est idem quod est principium futuri et finis praeteriti, non

tamen principium futuri dicitur esse in praeterito, sed id quod est futuri principium; et similiter non dicitur quod paternitas est in filio, sed id quod est, scilicet essentia.

[60400] De potentia, q. 8 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in divinis nullo modo est esse nisi essentiae, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est, quod aliud sit esse relationis in divinis, et aliud essentiae. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est quid aliquid est. Unde duae rationes unius rei non demonstrant duplex esse eius sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est; sicut de puncto potest dici quid est sicut principium et ut finis, propter diversam rationem principii et finis.

[60401] De potentia, q. 8 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod, cum relatio sit accidens in creaturis, esse suum est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse huius secundum quod ad aliquid, est ad aliud se habere.

[60402] De potentia, q. 8 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod dicuntur relativa de Deo praedicari non substantialiter, quia non praedicantur per modum existentis in substantia, sed per modum ad aliud se habentis, non ideo quin illud quod significant, sit substantia.

[60403] De potentia, q. 8 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod Deus dicitur non eo Deus quo pater, propter diversum modum significandi divinitatis et paternitatis, ut expositum est.

Articulus 3

[60404] De potentia, q. 8 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum relationes constituant et distinguant personas sive hypostases

[60405] De potentia, q. 8 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[60406] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 1 Dicit enim Augustinus: *omnis res quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus.* Sed personae in divinis dicuntur relative. Ergo sunt aliquid excepto relativo. Non ergo constituuntur per relationes: nihil enim potest esse aliquid remoto suo constitutivo.

[60407] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 2 Sed dicendum, quod praeter intellectum paternitatis in divinis, intelligitur pater.- Sed contra, constat quod pater etiam relative dicitur. Si ergo praeter paternitatem oportet aliquid esse in persona, quia paternitas est ad aliquid, eadem ratione praeter hoc quod dicitur pater, oportet aliquid in persona ponere quod relative dicatur.

[60408] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus ibidem dicit, quod nullo modo putandum est, patrem dici ad seipsum; sed quidquid dicitur, ad filium dicitur. Ergo idem quod prius.

[60409] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 4 Sed dicendum, quod illud quod pater est, relatione excepta, est essentia,- sed contra, illud quod est in relativo relatione excepta, per relationem ad aliquid refertur, sicut patet in exemplis ab ipso positis: homo enim per relationem domini refertur ad servum. Sed essentia non refertur in divinis: neque enim generat neque generatur. Ergo non potest hoc intelligi de essentia, sed de relationis supposito, cui conveniat generare vel generari.

[60410] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 5 Praeterea, prius est unumquodque in se consideratum, quam ad aliud referatur. Nihil autem constituitur per id quod est eo posterius secundum intellectum. Ergo hypostasis patris non constituitur per relationem qua ad aliud refertur.

[60411] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 6 Praeterea, hypostases in divinis perfectiores sunt quam in rebus humanis. Sed apud nos proprietates non constituunt neque distinguunt hypostases, sed sunt signa distinctionis hypostasum constitutarum. Ergo nec in divinis relationes, quae sunt proprietates, constituunt hypostases nec distinguunt.

[60412] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 7 Praeterea, prius est intelligere hypostasim generantem quam ipsam generationem, cum generans intelligatur ut generationis principium, prius autem est intelligere generationem quam paternitatem: relationes enim ad actiones vel passiones sequuntur, ut in V Metaph. dicitur. Ergo prius est intelligere hypostasim patris quam paternitatem: ergo non constituitur paternitate; et eadem ratione nec hypostasis filii filiatione.

[60413] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 8 Praeterea, nulla forma constituit et distinguit nisi in genere suo, sicut albedo constituit et distinguit secundum qualitatem album a nigro: et similiter longitudo constituit aliquid et distinguit in genere quantitatis. Ergo et relatio nec constituit nec distinguit nisi in genere ad aliquid. Hypostasis autem significatur in genere substantiae. Relatio ergo nec distinguit nec constituit hypostasim.

[60414] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 9 Praeterea, relatio in divinis est divina essentia. Si ergo constituit et distinguit hypostasim, aut hoc est in quantum est substantia divina, aut in quantum est relatio. Non in quantum est essentia divina: quia essentia divina, cum sit communis tribus personis, non potest esse distinctionis principium. Similiter etiam nec in quantum est relatio: quia secundum relationem non significatur aliquid per se existens, quod significat nomen hypostasis, sed solum ut ad aliquid dictum. Ergo relatio nullo modo distinguit vel constituit hypostasim.

[60415] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 10 Praeterea, nihil constituit et distinguit seipsum in divinis. Relationes autem sunt ipsae hypostases: sicut enim non differunt divinitas et Deus, ita nec paternitas et pater. Ergo relationes non constituunt nec distinguunt hypostases.

[60416] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 11 Praeterea, non est quaerendum de aliquibus duobus quo distinguantur nisi in aliquo conveniant, quo, aliquo superveniente, distinguantur in utroque, sicut animal commune est homini et equo; distinguitur autem animal rationali et irrationali differentiis

additis: et ideo quaerere possumus quomodo homo ab equo distinguatur. Quae autem in nullo conveniunt, quo possint modo praedicto distingui, seipsis distinguuntur, et non aliquo distinguente. Sed duae hypostases in divinis non conveniunt nisi in essentia, quae nullo modo relatione distinguitur. Ergo non est dicendum, quod hypostases relationibus distinguantur, sed quod distinguantur seipsis.

[60417] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 12 Praeterea, nihil causat quod praesupponit. Sed relatio praesupponit distinctionem: relatione enim ad aliud res refertur; alietas autem distinctionem importat. Ergo relatio non potest esse distinctionis principium.

[60418] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 13 Praeterea, Richardus de sancto Victore dicit, quod hypostases in Angelis distinguuntur sola qualitate, in divinis autem sola origine. Origo autem secundum intellectum differt a relatione, sicut generatio a paternitate. Ergo hypostases divinae non distinguuntur relatione sed origine.

[60419] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 14 Praeterea, sicut dicit Damascenus, hypostases divinae suis proprietatibus distinguuntur. Sed proprietas patris est genuisse filium, ut Augustinus; et proprietas filii est quod nascatur a patre. Ergo generatione et nativitate pater et filius distinguuntur. Haec autem significant originem. Ergo pater et filius distinguuntur origine et non relatione.

[60420] De potentia, q. 8 a. 3 arg. 15 Praeterea, quaedam relationes sunt in divinis quae nec hypostases constituunt nec distinguunt, ut aequalitas et similitudo. Ergo nec aliae relationes, ut paternitas et filiatio, distinguunt et constituunt hypostasim.

[60421] De potentia, q. 8 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Boetius dicit, quod sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem. Multitudo autem Trinitatis constituitur per hypostases constitutas et distinctas. Ergo sola relatio constituit et distinguit personas et hypostases.

[60422] De potentia, q. 8 a. 3 s. c. 2 Praeterea, illis solis aliqua distinguuntur quae non communiter de eis praedicantur. Sed sola relativa singillatim praedicantur de personis divinis et non communiter ut Augustinus dicit. Ergo solum relationibus personae et hypostases in divinis distinguuntur.

[60423] De potentia, q. 8 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod circa hoc sunt duae opiniones: quarum prima est, quod relationes in divinis non constituunt hypostases, nec distinguunt, sed distinctas et constitutas ostendunt. Ad cuius evidentiam sciendum, quod hoc nomen hypostasis significat substantiam individuam, id est quae non potest de pluribus praedicari. Unde genera et species in praedicamento substantiae, ut homo et animal, non possunt dici hypostases, quia de pluribus praedicantur; Socrates vero et Plato dicuntur hypostases, quia praedicantur de uno solo. Si ergo in divinis Trinitas personarum non supponeretur, ut ponunt Iudaei et Pagani, non oporteret in divinis aliquid aliud constitutivum et distinctivum hypostasis inquirere, nisi solam essentiam divinam. Deus enim per essentiam suam est aliquid in se indivisum, et ab omnibus quae non sunt Deus, distinctum. Sed quia fides Catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus quod est commune tribus personis et ita significatur ut dictum de pluribus, et

non ut hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione nihil quod dicitur absolute de Deo, potest intelligi ut distinctivum et constitutivum hypostasis in personis, cum ea quae absolute dicuntur de Deo, significentur per modum essentiae. Oportet ergo ponere distinctivum et constitutivum hypostasis in divinis id quod primo invenitur non de pluribus dici, sed uni soli convenire. Talia autem sunt duo, relatio et origo, et generatio et paternitas, sive nativitas et filiatio, quae licet in Deo idem sint secundum rem, differunt tamen ratione et modo significandi. Primum autem horum est origo secundum intellectum, nam relatio ad originem sequi videtur. Et ideo ponit haec opinio, quod hypostases in divinis constituantur et distinguantur origine, secundum quod significatur cum dicitur, qui est ab alio, et a quo alius; et quod relatio paternitatis et filiationis secundum intellectum consequatur ad constitutionem et distinctionem personarum, et quod per eas distinctio et constitutio hypostasum ostendatur. Ex hoc enim quod dicitur pater, ostenditur quod sit a quo alius: per hoc vero quod dicitur filius, ostenditur quod sit ab alio. Nec tamen oportet secundum hanc opinionem dicere, quod hypostases divinae, si non distinguuntur relationibus, distinguantur per aliqua absoluta: quia ipsae origines relationem important; sicut enim pater dicitur ad filium, ita generans ad generatum. Sed haec opinio non videtur convenienter posse stare. Distinctivum enim et constitutivum hypostasis potest intelligi dupliciter. Uno modo quo distinguitur et constituitur formaliter, sicut homo humanitate, et Socrates Socrateitate. Alio modo quo distinguitur et constituitur quasi via ad distinctionem et constitutionem; sicut si diceremus quod Socrates est homo sua generatione, quae est via ad formam, qua formaliter constituitur. Patet ergo quod origo alicuius non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva eius, nisi propter hoc quod formaliter constituit et distinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, nunquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici, quod hypostasis filii constituatur sua nativitate, nisi in quantum intelligitur quod nativitas eius terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas, est filiatio. Oportet ergo quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim filii, non autem origo, neque relatio intellecta in origine: quia relatio intellecta in origine, sicut et ipsa origo, non significat aliquid adhuc subsistens in natura, sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostasum eiusdem naturae est eadem ratio constitutionis et distinctionis, ideo similiter oportet ex parte patris intelligere quod hypostasis patris constituatur et distinguatur ipsa paternitate; non autem generatione activa, neque relatione inclusa. Et haec est secunda opinio, quod relationes constituunt et distinguunt personas et hypostases. Quod hoc modo potest intelligi: paternitas enim est ipsa divina essentia ut probatum est; et pari ratione pater est idem quod Deus. Paternitas ergo constituendo patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas, licet sit essentia divina, tamen non est communis sicut essentia, ita pater licet sit idipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus, sed proprium. Pater ergo, Deus in quantum est Deus, est commune habens naturam divinam, et in quantum est pater, est proprium ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quae significat subsistens in natura aliqua, distincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo patrem, constituit hypostasim.

[60424] De potentia, q. 8 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod personae divinae sunt aliquid, excepto relativo; et hoc aliquid est essentia, quae relative non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus,

ut verba eius diligenter inspicienti ostendunt.

[60425] De potentia, q. 8 a. 3 ad 2 Unde concedimus secundum et tertium.

[60426] De potentia, q. 8 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod relatio etsi de essentia divina non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis: si enim non dicamus, quod essentia sit generans vel relata, dicimus tamen, quod ipsa est generatio et relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis relativa dicuntur, etiam per modum informationis: dicimus enim quod Deus generat Deum et quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur et relationis et essentiae,- ut ostensum est,- quamvis ipsa essentialia non distinguantur. Et ita remotis relativis, intelliguntur nomina essentialia concreta, non distincta, quae per relationes relative dicuntur.

[60427] De potentia, q. 8 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet; et hoc secundum modum intelligendi prius est eo quod ad aliquid dicitur in divinis. Id tamen quod absolute dicitur, cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet; unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem eius.

[60428] De potentia, q. 8 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in rebus inferioribus hypostases per essentiam distinguuntur; et ideo proprietates quae essentiam consequuntur, non possunt esse distinctionis principium, sed magis distinctionis signum. Hypostases autem divinae nullo modo distinguuntur secundum essentiam; unde oportet quod proprietates sint principium distinctionis in eis.

[60429] De potentia, q. 8 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod de ratione hypostasis duo necesse est esse: quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa; secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus eiusdem naturae. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse, nihilominus hypostasis erit, sicut Adam, quando non erant aliae hypostases in humana natura. Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem, quantum ad id quod hypostasis subsistit in se una existens, non tamen in quantum est ab aliis hypostasibus eiusdem naturae distincta, si per solam huiusmodi generationem aliae hypostases eiusdem naturae originentur; sicut Adam non fuit distinctus ab aliis hypostasibus eiusdem naturae priusquam mulier ex eius costa formaretur et eius filii ab eo propagarentur. In divinis autem non multiplicantur hypostases nisi per processionem aliarum personarum ab una. Prius ergo est intelligere hypostasim patris, in quantum est subsistens, quam generationem; non tamen in quantum est distincta ab aliis hypostasibus eiusdem naturae, quae non procedunt nisi hac generatione supposita. Relationes autem in divinis etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina: relatio enim, in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiae est. Distinguunt vero relationes, in quantum relationes sunt: sic enim oppositionem habent. Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio, in quantum est constituens hypostasim patris, quod habet in quantum est idem substantiae divinae, praeintelligatur generationi; secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati

praeintelligitur. Ex parte vero filii nulla remanet difficultas, nam nativitas secundum intellectum praecedit hypostasim nati, cum intelligatur ut via ad ipsam: est enim generatio via in substantiam.

[60430] De potentia, q. 8 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, sicut iam dictum est, relatio in divinis non solum est relatio, sed est secundum rem ipsamet divina substantia; et ideo potest constituere aliquid subsistens, et non solum aliquid relativum.

[60431] De potentia, q. 8 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod relatio, ut dictum est, distinguit in quantum est relatio; constituit autem hypostasim in quantum est divina essentia, et utrumque facit in quantum est divina essentia et relatio.

[60432] De potentia, q. 8 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod abstractum et concretum in divinis non differunt secundum rem, cum in Deo non sit accidens neque materia, sed solum secundum modum significandi; ex quo modo procedit quod intelligimus divinitatem ut constituentem Deum, et Deum ut habentem deitatem; et similiter est de paternitate et patre: nam licet sint idem secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi.

[60433] De potentia, q. 8 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod licet in divinis convenientia secundum rem sit in sola unitate essentiae, tamen convenientia secundum rationem attenditur in divinis personis in hoc ipso quod est essentiae supponi. Quae quidem communitas significatur in omnibus essentialibus concretis, quae important suppositum esse in communi: sicut Deus est habens divinitatem. Hoc ergo ipsum quod est esse suppositum divinae naturae, commune est tribus personis communitate rationis, licet tres personae non sint unum suppositum, sed tria; sicut Socrates et Plato sunt duo homines licet esse hominem sit eis commune secundum rationem. Differentia autem quaeritur non solum in illis in quibus est aliquid commune secundum rem, sed in quibus est aliquid commune secundum rationem.

[60434] De potentia, q. 8 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod relatio praesupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiae et quantitatis,- quandoque etiam actionis et passionis,- sed distinctionem, quae est secundum ad aliquid, relatio non supponit, sed facit; sicut relatio dupli praesupponit diversitatem magni et parvi; hanc autem differentiam quae est secundum duplum et dimidium, non praesupponit, sed facit. In divinis autem non est alia distinctio nisi secundum relationem.

[60435] De potentia, q. 8 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod origine dicit Richardus distingui personas, in quantum distinguuntur per relationes originis.

[60436] De potentia, q. 8 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus pro eodem accipit genuisse filium et esse patrem; et ideo utitur quandoque origine pro relatione.

[60437] De potentia, q. 8 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod relatio similitudinis et aequalitatis non possunt distinctionem personarum causare, sed magis ipsam praesupponunt. Est autem similitudo rerum differentium eadem qualitas, et similiter aequalitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio suppositorum praesupponitur et similitudini et

aequalitati.

Articulus 4

[60438] De potentia, q. 8 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis

[60439] De potentia, q. 8 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[60440] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 1 Ea enim quae sunt in creaturis, sunt exemplata ab his quae sunt in Deo. Sed in humanis, remotis relationibus et proprietatibus hypostasis, adhuc remanent hypostases. Ergo et similiter in divinis.

[60441] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 2 Praeterea, pater non habet ab eodem quod sit quis et quod sit pater, cum etiam filius sit quis et non sit pater. Remoto ergo a patre quod sit pater, remanet quod sit quis. Est autem quis in quantum est hypostasis. Remota ergo paternitate per intellectum, adhuc remanet hypostasis patris.

[60442] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 3 Praeterea, cum quaelibet res intelligatur per suam definitionem, potest unaquaeque res intelligi remoto eo quod in eius definitione non ponitur. Sed relatio non ponitur in definitione hypostasis. Ergo remota relatione adhuc intelligitur hypostasis.

[60443] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 4 Praeterea, Iudaei et gentiles intelligunt in Deo hypostasim: intelligunt enim Deum esse rem quamdam per se subsistentem, nec tamen intelligunt in eo paternitatem et filiationem, et huiusmodi relationes. Ergo remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypostases in divinis.

[60444] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 5 Praeterea, omne quod se habet ex additione, remota additione, remanet id cui fit additio; sicut homo addit supra animal rationale: est enim homo animal rationale; unde remoto rationale, remanet animal. Sed persona addit proprietatem supra hypostasim: est enim persona hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota proprietate a persona secundum intellectum, remanet hypostasis.

[60445] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, quod verbum est sapientia genita. Sapientia vero hypostasim supponit, genitum autem proprietatem. Remoto ergo a verbo quod sit genitum, remanet hypostasis verbi, et eadem ratione in aliis personis.

[60446] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 7 Praeterea, remota paternitate et filiatione secundum intellec-

tum, adhuc remanet in divinis qui ab alio, et a quo alius. Haec autem hypostases designant. Ergo remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

[60447] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 8 Praeterea, remota differentia constitutiva, adhuc remanet genus. Sed proprietates personales, cum constituant personas, sunt in divinis sicut differentiae constitutivae. Ergo remotis proprietatibus, remanet genus personae, quod est hypostasis.

[60448] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit, quod remoto hoc quod est pater, adhuc remanet ingenitus. Sed ingenitus est quaedam proprietas cuius suppositum esse non potest nisi hypostasis. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris.

[60449] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 10 Praeterea, sicut relationes sunt proprietates hypostasum, ita attributa sunt proprietates essentiae. Sed remoto per intellectum attributo essentiali, adhuc remanet intellectus divinae substantiae. Boetius enim dicit quod remota bonitate a Deo per intellectum, adhuc remanet quod sit Deus. Ergo similiter remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

[60450] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 11 Praeterea, secundum Boetium, proprium est intellectus, coniuncta secundum naturam dividere. Proprietas autem et hypostasis sunt realiter coniuncta in Deo. Ergo intellectus potest ea ab invicem separare.

[60451] De potentia, q. 8 a. 4 arg. 12 Praeterea, remoto eo quod est in aliquo, potest intelligi id in quo est; sicut remoto accidente potest intelligi subiectum. Sed relationes ponuntur in divinis hypostasibus esse. Ergo remotis relationibus secundum intellectum, adhuc remanent hypostases.

[60452] De potentia, q. 8 a. 4 s. c. Sed contra. In divinis distinctio non potest esse nisi secundum relationes. Sed hypostasis dicit aliquid distinctum. Ergo remotis relationibus non remanet hypostasis. Cum enim in divinis non ponantur nisi duo modi praedicandi, scilicet secundum substantiam, et ad aliquid, remotis relationibus non remanent nisi ea quae ponuntur secundum substantiam. Haec autem sunt quae pertinent ad essentiam; et sic non remanent hypostases distinctae.

[60453] De potentia, q. 8 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut supra dictum est, quidam posuerunt hypostases in divinis non constitui nec distingui relationibus, sed per solam originem. Relationes autem dicebant consequi ipsam originem personarum, sicut originis terminos, quibus complementum originis designatur, et sic ad quamdam dignitatem pertinent. Unde cum persona videatur esse nomen dignitatis, intellectis huiusmodi relationibus supra hypostases, dicebant constitui personas; et sic huiusmodi relationes dicebant esse constitutivas personarum, sed non hypostasum. Et pro tanto apud quosdam huiusmodi relationes personalitates dicuntur; et ideo sicut apud nos, remotis ab aliquo homine his quae ad dignitatem pertinent, quae faciunt eum esse personam, remanet eius hypostasis, ita in divinis, remotis per intellectum huiusmodi relationibus personalibus a personis, dicunt, quod remanebant hypostases, non tamen personae. Sed quia iam supra ostensum est quod relationes praedictae et hypostases constituunt et distinguunt, ideo secundum alios dicendum est, quod remotis per intellectum huiusmodi relationibus, sicut non remanent personae, ita non remanent hypostases. Remoto enim eo quod est constitutivum alicuius, non potest

remanere id quod per ipsum constituitur.

[60454] De potentia, q. 8 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hominibus hypostases non constituuntur neque per relationes neque per proprietates, sicut constituuntur in divinis, ut ostensum est; et ideo non est simile.

[60455] De potentia, q. 8 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pater ab eodem habet quod sit quis et quod sit pater: ab eodem, inquam, secundum rem, et non secundum rationem, sed differenti secundum rationem, vel sicut differt generale a speciali, vel commune a proprio: sicut patet quod homo ab eadem forma substantiali habet quod sit animal et quod sit homo; non enim sunt unius rei plures formae substantiales secundum rem diversae: et tamen ab anima, inquantum est anima sensibilis, tantum habet quod sit animal; inquantum vero est anima sensibilis et rationalis, habet ab ea quod sit homo. Et propter hoc et equus est animal, sed non est homo, quia non habet animam sensibilem eamdem numero quam habet homo: et pro tanto etiam non est idem animal numero. Similiter dico in proposito, quod pater habet quod sit quis et quod sit pater a relatione; sed quod sit quis, habet a relatione communiter sumpta; quod autem sit hic quis, habet ab hac relatione quae est paternitas; et propter hoc etiam filius, in quo est relatio, sed non haec relatio quae est paternitas, est quis, sed non est hic quis qui est pater.

[60456] De potentia, q. 8 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid in relatione alicuius potest poni dupliciter: scilicet explicite, sive in actu, et implicite sive in potentia. In ratione enim animalis non ponitur anima rationalis explicite et in actu, quia sic omne animal haberet animam rationalem; sed implicite et in potentia, quia animal est substantia animata sensibilis. Sicut autem sub anima in potentia continetur anima rationalis, ita sub animato rationale: et ideo quando definitio animalis actu attribuitur homini, oportet quod rationale sit de definitione animalis explicite, secundum quod animal est idem homini. Et similiter est in proposito; hypostasis enim, communiter sumpta, est substantia distincta: unde cum in divinis non possit esse distinctio nisi per relationem, cum dico hypostasim divinam, oportet quod intelligatur relatione distincta. Et ita relatio, quamvis non cadat in definitione hypostasis quod est homo, cadit tamen in definitione hypostasis divinae.

[60457] De potentia, q. 8 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Iudaei et gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quae sunt alterius naturae, quae quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam. Sed apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est eiusdem naturae, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum: et ideo ratio non procedit.

[60458] De potentia, q. 8 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod alius est modus quo definiuntur accidentia, et quo definiuntur substantiae. Substantiae enim non definiuntur per aliquid quod sit extra essentiam eorum: unde id quod primo ponitur in definitione substantiae est genus, quod praedicatur in eo quod quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam eius, scilicet per subiectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione eius, loco generis, est subiectum; sicut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sicut ergo in definitionibus substantiarum, remotis differentiis, remanet genus; ita in definitione accidentium, remoto accidente, quod ponitur loco differentiae, remanet subiectum; aliter tamen et aliter. Remota

enim differentia remanet genus, sed non idem numero: remoto enim rationali, non remanet idem numero animal, quod est animal rationale; sed remoto eo quod ponitur loco differentiae in definitionibus accidentium, remanet idem subiectum numero: remoto enim curvo vel concavo, remanet idem nasus numero. Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subiecti sicut differentia complet essentiam generis. Cum ergo dicitur: persona est hypostasis, proprietate distincta ad dignitatem pertinente, non ponitur hypostasis in definitione personae ut subiectum, sed ut genus. Unde remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem, scilicet numero vel specie, sed solum secundum genus, prout salvatur in substantiis non rationalibus.

[60459] De potentia, q. 8 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum dicitur: verbum est sapientia genita, ly sapientia supponit pro hypostasi, non tamen significat hypostasim; et ideo in significatione eius non clauditur proprietas, sed oportet quod addatur; sicut si dicam, quod Deus est filius genitus.

[60460] De potentia, q. 8 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod qui ab alio et a quo alius, non differunt a paternitate et a filiatione, nisi sicut commune a proprio, quia filius significat eum qui est ab alio per generationem; et pater significat eum a quo alius per generationem; nisi forte dicamus, quod a quo alius et qui ab alio, importent originem, et pater et filius relationes originis consequentes. Sed ex supradictis iam patet quod per origines non constituuntur hypostases, sed per relationes.

[60461] De potentia, q. 8 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum quod, remota differentia constitutiva, remanet genus in communi, non in eodem secundum speciem vel numerum.

[60462] De potentia, q. 8 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere: quod Deus pater remaneat ingenitus, remota paternitate, nisi forte prout ingenitus tunc importaret conditionem naturae, et non proprietatem personae. Fuit autem eius intentio ostendere quod, remota paternitate, potest remanere ingenitum in communi. Non enim oportet quod quidquid est ingenitum, sit pater.

[60463] De potentia, q. 8 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio bonitatis non constituit rationem essentiae, immo intelligitur bonum ut informativum entis; sed proprietas constituit hypostasim; et ideo non est simile.

[60464] De potentia, q. 8 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod licet intellectus possit aliqua coniuncta dividere, non tamen omnia: non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione alterius; non enim potest dividere animal ab homine. Proprietas autem est de ratione hypostasis, et ideo ratio non sequitur.

[60465] De potentia, q. 8 a. 4 ad 12 Ad ultimum dicendum, quod remoto eo quod est in aliquo sicut in subiecto, vel sicut in loco, remanet id in quo est; non autem remoto eo quod est in aliquo sicut pars essentiae eius. Non enim remoto rationali, remanet homo; et similiter nec remota proprietate, remanet hypostasis.

Quaestio 9

Prooemium

[60466] De potentia, q. 9 pr. 1 Et primo quaeritur utrum quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim.

[60467] De potentia, q. 9 pr. 2 Secundo quid sit persona.

[60468] De potentia, q. 9 pr. 3 Tertio utrum in Deo possit esse persona.

[60469] De potentia, q. 9 pr. 4 Quarto utrum hoc nomen persona in divinis significet aliquid relativum vel absolutum.

[60470] De potentia, q. 9 pr. 5 Quinto utrum numerus personarum sit in divinis.

[60471] De potentia, q. 9 pr. 6 Sexto utrum nomen personae convenienter possit pluraliter praedicari in divinis.

[60472] De potentia, q. 9 pr. 7 Septimo quomodo termini numerales praedicentur in divinis, utrum scilicet positive, vel remotive tantum.

[60473] De potentia, q. 9 pr. 8 Octavo utrum in Deo sit aliqua diversitas.

[60474] De potentia, q. 9 pr. 9 Nono utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores.

Articulus 1

[60475] De potentia, q. 9 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim

[60476] De potentia, q. 9 a. 1 tit. 2 Et videtur quod omnino sint idem.

[60477] De potentia, q. 9 a. 1 arg. 1 Dicit enim Augustinus in VII de Trin., quod idem intelligunt Graeci cum confitentur in Deo tres hypostases, et Latini cum confitentur tres personas. Ergo hypostasis et persona significant idem.

[60478] De potentia, q. 9 a. 1 arg. 2 Sed dicendum, quod persona differt ab hypostasi in hoc quod hypostasis significat individuum cuiuscumque naturae in genere substantiae, persona vero solum individuum rationalis naturae.- Sed contra est quod Boetius dicit, quod Graeci utuntur hoc nomine

hypostasis solum pro individuo rationalis naturae. Si ergo persona significat individuum rationalis naturae, omnino sunt idem hypostasis et persona.

[60479] De potentia, q. 9 a. 1 arg. 3 Praeterea, nomina imponuntur a rationibus rerum quas significant. Sed eadem ratio individuationis est in his quae sunt rationalis naturae, et in aliis substantiis. Ergo individuum rationalis naturae non debet habere speciale nomen prae aliis individuis in genere substantiae, ut per hoc sit differentia inter hypostasim et personam.

[60480] De potentia, q. 9 a. 1 arg. 4 Praeterea, nomen subsistentiae a subsistendo sumitur. Nihil autem subsistit nisi individua in genere substantiae, in quibus sunt et accidentia et secundae substantiae, quae sunt genera et species, ut dicitur in praedicamentis. Sola ergo individua in genere substantiae sunt subsistentiae. Individuum autem in genere substantiae est hypostasis vel persona. Ergo idem est subsistentia quod hypostasis et persona.

[60481] De potentia, q. 9 a. 1 arg. 5 Sed dicendum, quod genera et species in genere substantiae subsistunt, eo quod eorum est subsistere, ut Boetius dicit, in Lib. de duabus naturis.- Sed contra, subsistere nihil aliud est quam per se existere. Quod ergo existit solum in alio, non subsistit. Sed genera et species sunt solum in alio: sunt enim solum in primis substantiis, quibus interemptis, impossibile est aliquid aliorum remanere, ut dicitur in praedicamentis. Non est ergo subsistere, generum et specierum, sed solum individuorum in genere substantiae; et sic remanet quod subsistentia sit idem quod hypostasis.

[60482] De potentia, q. 9 a. 1 arg. 6 Praeterea, Boetius dicit, quod ousia id est essentia, significat compositum ex materia et forma. Hoc autem oportet esse individuum: nam materia est individuationis principium. Ergo essentia significat individuum; et sic idem est persona, hypostasis, essentia, et subsistentia.

[60483] De potentia, q. 9 a. 1 arg. 7 Praeterea, essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid est res. Definitio autem rei naturalis, quae est ex materia et forma composita, non solum continet formam, sed etiam materiam, ut patet per philosophum. Ergo essentia est aliquid compositum ex materia et forma.

[60484] De potentia, q. 9 a. 1 arg. 8 Sed dicendum, quod essentia significat naturam communem, alia vero tria, scilicet subsistentia, hypostasis et persona, significant individuum in genere substantiae.- Sed contra universale et particulare inveniuntur in quolibet genere. In aliis autem generibus non distinguitur nomen particularis et universalis: eodem enim nomine nominatur qualitas aut quantitas, sive sit universalis sive sit particularis. Ergo nec in genere substantiae debent esse distincta nomina ad significandum substantiam universalem et particularem: et sic videtur quod praedicta nomina non differant.

[60485] De potentia, q. 9 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Boetius dicit in commento praedicamentorum quod ousia id est essentia, significat compositum ex materia et forma; ousiosis id est subsistentia, significat formam; hypostasis vero materiam. Ergo praedicta differunt.

[60486] De potentia, q. 9 a. 1 s. c. 2 Praeterea, idem videtur ex hoc quod idem auctor assignat praedictorum nominum differentiam in Lib. de duobus naturis.

[60487] De potentia, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod philosophus ponit substantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti. Huius autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur. Quidquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur, non autem quidquid est in substantia particulari, est huiusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturae. Hoc autem quod est in substantia particulari praeter naturam communem, est materia individualis quae est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia quae materiam praedictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus, ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum; unde non praedicatur de subiecto: non enim dicitur quod Socrates sit una humanitas. In substantiis vero simplicibus, nulla est differentia essentiae et subiecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per philosophum et per Avicennam, qui dicit, in sua metaphysica, quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus substentans ipsa; et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia quae est subiectum, in quantum subsistit, dicitur ousiosis vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur hypostasis secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re. Essentia vero in substantiis quidem materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis; in substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione. Persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturae.

[60488] De potentia, q. 9 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationalem naturam, oportet quod hypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem; sicut cum homo addat supra animal, rationale, oportet quod animal rationale sit homo; et ideo verum est quod Augustinus dicit, quod idem significant Graeci cum confitentur in Deo tres hypostases, et Latini cum confitentur tres personas.

[60489] De potentia, q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc nomen hypostasis, in Graeco ex proprietate significationis habet quod significet individuam substantiam cuiuscumque naturae;

sed ex usu loquentium habet quod significet individuum rationalis naturae tantum.

[60490] De potentia, q. 9 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat: nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae, speciale nomen haberet.

[60491] De potentia, q. 9 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quae hypostasis dicitur, tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare: sed subsistere in quantum non est in alio; substare vero in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae per se existeret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia.

[60492] De potentia, q. 9 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Boetius loquitur secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes, ab accidentibus denudatas; et secundum hoc poterant dici subsistentiae, sed non hypostases. Vel dicendum, quod subsistere attribuitur generibus et speciebus, non quia subsistant, sed quia individua in eorum naturis subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis.

[60493] De potentia, q. 9 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia et forma, non tamen ex materia individuali, sed ex materia communi: definitio enim hominis quae significat eius essentiam, continet quidem carnes et ossa, sed non has carnes vel haec ossa. Sed materia individualis comprehenditur in significatione hypostasis et subsistentiae in rebus materialibus.

[60494] De potentia, q. 9 a. 1 ad 7 Et per hoc patet solutio ad septimum.

[60495] De potentia, q. 9 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod accidentia non individuantur nisi ex suis subiectis. Sola autem substantia per seipsam individuatur, et per propria principia; et ideo convenienter in solo genere substantiae particulare habet proprium nomen.

[60496] De potentia, q. 9 a. 1 ad s. c. Rationes quae sunt in oppositum, concedimus; tamen sciendum, quod Boetius aliter accipit ista nomina in commento praedicamentorum, quam sit communis usus eorum, prout exponit ea in Lib. de duabus naturis. Attribuit enim nomen hypostasis materiae quasi primo principio substandi, ex qua habet substantia prima quod substet accidenti: nam forma simplex subiectum esse non potest, ut dicit idem Boetius in Lib. de Trinit. Nomen autem ousiosis vel subsistentiae attribuit formae quasi essendi principio, per ipsam enim est res in actu; nomen autem ousia vel essentiae attribuit composito. Unde ostendit quod in substantiis materialibus tam forma quam materia sunt essentialia principia.

Articulus 2

[60497] De potentia, q. 9 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur quid sit persona

[60498] De potentia, q. 9 a. 2 tit. 2 Videtur quod inconvenienter definiat eam Boetius in Lib. de duabus naturis dicens quod persona est: rationalis naturae individua substantia.

[60499] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 1 Nullum enim singulare definitur, ut patet per philosophum. Sed persona significat singulare in genere substantiae, ut dictum est. Ergo non potest definiri.

[60500] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 2 Sed dicendum, quod licet id quod est persona sit quoddam singulare, tamen ratio personae communis est, et pro tanto persona in communi definiri potest.- Sed contra, id quod est commune omnibus substantiis individuis rationalis naturae, est intentio singularitatis, quae quidem non est in genere substantiae. Ergo non debet in definitione personae poni substantia quasi genus.

[60501] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 3 Sed dicendum, quod hoc nomen persona non significat tantum intentionem, sed intentionem simul cum subiecto intentionis.- Sed contra est quod philosophus probat, quod compositum ex subiecto et ex accidente, non potest definiri,- sequeretur enim nugatio in definitione,- cum enim in definitione accidentis ponatur subiectum, sicut nasus in definitione simi, oportebit quod in definitione compositi ex subiecto et accidente, ponatur bis subiectum: semel pro se, et semel pro accidente. Si ergo persona significat intentionem et subiectum, inconveniens est quod definiatur.

[60502] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 4 Praeterea, subiectum huius intentionis communis est aliquod singulare. Si ergo persona significat simul intentionem et subiectum intentionis, adhuc sequeretur quod, definita persona, definiatur singulare; quod est inconveniens.

[60503] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 5 Praeterea, intentio non ponitur in definitione rei, nec accidens in definitione substantiae. Persona autem est nomen rei et substantiae. Inconvenienter igitur in definitione personae ponitur individuum, quod est nomen intentionis et accidentis.

[60504] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 6 Praeterea, illud in cuius definitione ponitur substantia pro genere, oportet quod sit species substantiae. Sed persona non est species substantiae, quia condivideretur contra alias substantiae species. Ergo inconvenienter ponitur substantia in definitione personae quasi genus.

[60505] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 7 Praeterea, substantia dividitur per primam et secundam. Sed substantia secunda non potest poni in definitione personae: esset enim oppositio in adiecto,-

cum dicitur substantia individua,- nam substantia secunda est substantia universalis. Similiter autem neque substantia prima, nam substantia prima est substantia individua; et sic esset nugatio cum additur individuum supra substantiam in definitione personae. Inconvenienter ergo substantia ponitur in definitione personae.

[60506] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 8 Praeterea, nomen subsistentiae propinquius esse videtur personae quam substantia: dicimus enim in Deo tres subsistentias, sicut et tres personas; non autem dicimus tres substantias, sed unam. Magis ergo debuit persona per subsistentiam quam per substantiam definiri.

[60507] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 9 Praeterea, quod ponitur in definitione tamquam genus, multiplicato definito multiplicatur, plures enim homines sunt plura animalia. Sed in Deo sunt tres personae, non autem tres substantiae. Ergo substantia non debet poni in definitione personae quasi genus.

[60508] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 10 Praeterea, rationale est differentia animalis. Sed persona invenitur in his quae non sunt animalia, scilicet in Angelis et in Deo. Ergo rationale non debuit poni in definitione personae.

[60509] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 11 Praeterea, natura est tantum in rebus mobilibus: est enim principium motus, ut dicitur in II Phys. Sed essentia est tam in rebus mobilibus quam in immobilibus. Ergo convenientius fuit in definitione personae ponere essentiam quam naturam, cum etiam persona inveniatur tam in rebus mobilibus quam in immobilibus: est enim in hominibus, in Angelis et in Deo.

[60510] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 12 Praeterea, definitio debet converti cum definito. Non autem omne quod est rationalis naturae individua substantia, est persona. Essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona, alioquin esset in Deo una persona, sicut est una essentia. Ergo inconvenienter definitur persona definitione praedicta.

[60511] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 13 Praeterea, humana natura in Christo est rationalis naturae individua substantia: neque enim est accidens, neque universalis substantia, neque irrationalis naturae; non tamen humana natura in Christo est persona: sequeretur enim quod persona divina quae assumpsit humanam naturam, assumpsisset humanam personam; et sic essent in Christo duae personae, scilicet divina assumens, et humana assumpta; quod est haeresis Nestorianae. Non ergo omnis individua substantia rationalis naturae est persona.

[60512] De potentia, q. 9 a. 2 arg. 14 Praeterea, anima separata a corpore per mortem, non dicitur esse persona; et tamen est rationalis naturae individua substantia. Non ergo haec est conveniens definitio personae.

[60513] De potentia, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod rationabiliter, individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur,- et non ex alio extraneo,- sicut accidens ex subiecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter

individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen hypostasis, secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae. Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona. Per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt.

[60514] De potentia, q. 9 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in substantia particulari, est tria considerare: quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens; secundum est modus existendi talis naturae, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturae; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata: non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis, qui ponebat universalia separata. Sed principium talis modi existendi quod est principium individuationis, non est commune; sed aliud est in isto, et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam, et illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune et definibile,- ut homo vel animal,- ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi, ut hypostasis vel persona. Illud vero nomen quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune nec definibile, ut Socrates et Plato.

[60515] De potentia, q. 9 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non solum intentio singularitatis est communis omnibus individuis substantiis, sed etiam natura generis cum tali modo existendi; et hoc modo significat hoc nomen hypostasis naturam generis substantiae ut individuatam; hoc autem nomen persona solum naturam rationalem sub tali modo existendi. Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum; non autem rei et intentionis simul.

[60516] De potentia, q. 9 a. 2 ad 3 Unde patet solutio ad tertium et quartum.

[60517] De potentia, q. 9 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod, quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet philosophus, et hoc modo individuum ponitur in definitione personae, ad designandum individualem modum essendi.

[60518] De potentia, q. 9 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod, cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species,- cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima,- sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero substantia significat eam

ut individualiter subsistentem. Unde magis est divisio analogi quam generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiae, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans.

[60519] De potentia, q. 9 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt, quod substantia ponitur in definitione personae prout significat hypostasim, sed cum de ratione hypostasis sit individuum, secundum quod opponitur communitati universalis vel parti,- quia nullum universale, nec aliqua pars, ut manus vel pes, potest dici hypostasis,- ulterius de ratione personae est individuum, secundum quod opponitur communitati assumptibilis. Dicunt enim, quod humana natura in Christo est hypostasis, sed non persona. Et ideo ad excludendum assumptibilitatem additur individuum in definitione personae. Sed hoc videtur esse contra intentionem Boetii, qui in Lib. de duabus naturis, per hoc quod dicitur individuum, excludit universalia a ratione personae. Et ideo melius est ut dicatur, quod substantia non ponitur in definitione personae pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam, quae est hypostasis, et substantiam secundam, et dividitur in utraque. Et sic illud commune, per hoc quod additur individuum, contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere: substantia individua rationalis naturae, ac si diceretur hypostasis rationalis naturae.

[60520] De potentia, q. 9 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum quod, secundum praedicta, ratio non procedit: quia substantia accipitur non pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad omnem substantiae acceptionem. Si tamen acciperetur substantia pro hypostasi, adhuc ratio non sequeretur: substantia enim quae est hypostasis, propinquius se habet ad personam quam subsistentia; cum tamen persona dicat aliquid subiectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens ut subsistentia. Sed quia nomen substantiae refertur etiam apud Latinos ad significationem essentiae, ideo ad vitandum errorem non dicimus tres substantias, sicut tres subsistentias. Graeci vero apud quos est distinctum nomen hypostasis a nomine ousias indubitanter in Deo tres hypostases confitentur.

[60521] De potentia, q. 9 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum quod, sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias individuas; unam tamen substantiam quae est essentia.

[60522] De potentia, q. 9 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod rationale est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in Angelis nec in Deo. Boetius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et Angelis et hominibus.

[60523] De potentia, q. 9 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum quod natura in definitione personae non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a philosopho, sed sicut definitur a Boetio: quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Et quia differentia complet definitionem et determinat definitum ad speciem, ideo nomen naturae magis competit in definitione personae,- quae specialiter in quibusdam substantiis invenitur,- quam nomen essentiae, quod est communissimum.

[60524] De potentia, q. 9 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem,- cum praedicetur de pluribus personis,- licet sit individua secundum rem. Richardus tamen de sancto Victore, corrigens definitionem Boetii, secundum quod persona in divinis accipitur, dixit: quod persona est divinae naturae incommunicabilis existentia, ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, persona non esse, ostenderetur.

[60525] De potentia, q. 9 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod cum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua,- quae est hypostasis,- sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quae non subsistunt per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur quod sit persona.

[60526] De potentia, q. 9 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona.

Articulus 3

[60527] De potentia, q. 9 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum in Deo possit esse persona

[60528] De potentia, q. 9 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[60529] De potentia, q. 9 a. 3 arg. 1 Sicut enim dicit Boetius nomen personae sumitur a personando, quia homines larvati personae dicebantur, quia in comoediis vel tragoediis aliquid personabant. Sed esse larvatum non competit Deo, nisi forte metaphorice. Ergo nomen personae non potest dici de Deo, nisi forte metaphorice.

[60530] De potentia, q. 9 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Damascenus, de nullo eorum quae dicuntur de Deo, possumus scire quid est, prout ei conveniunt. Sed de persona scimus quid est, per definitionem praemissam. Ergo persona non competit Deo, ad minus secundum definitionem praedictam.

[60531] De potentia, q. 9 a. 3 arg. 3 Praeterea, Deus non est in aliquo genere; cum enim sit infinitus, sub nullius generis terminis comprehendi potest. Persona autem significat aliquid quod est in genere substantiae. Ergo persona Deo non convenit.

[60532] De potentia, q. 9 a. 3 arg. 4 Praeterea, in Deo nulla est compositio. Sed persona

significat aliquid compositum; singulare enim humanae naturae, quod est persona, est maximae compositionis; partes etiam definitionis personae demonstrant personam esse compositam. Non est ergo in Deo persona.

[60533] De potentia, q. 9 a. 3 arg. 5 Praeterea, in Deo nulla est materia. Principium autem individuationis materia est. Cum ergo persona sit substantia individua, non potest Deo convenire.

[60534] De potentia, q. 9 a. 3 arg. 6 Praeterea, omnis persona est subsistentia. Sed Deus non potest dici subsistentia, quia non existit sub aliquo. Ergo non est persona.

[60535] De potentia, q. 9 a. 3 arg. 7 Praeterea, persona sub hypostasi continetur. Sed in Deo non potest esse hypostasis, quia non est in eo aliquod accidens, cum hypostasis dicat subiectum accidentis, ut supra dictum est. Ergo in Deo non est persona.

[60536] De potentia, q. 9 a. 3 s. c. Sed contrarium, apparet per Athanasium in symbolo *quicumque vult*, etc., et per Augustinum in VII de Trinit., et per communem Ecclesiae usum, quae a spiritu sancto edocta non potest errare.

[60537] De potentia, q. 9 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo.

[60538] De potentia, q. 9 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in nomine aliquo est duo considerare: scilicet, illud ad quod significandum nomen imponitur, et illud a quo imponitur ad significandum. Frequenter enim imponitur nomen aliquod ad significandum rem aliquam, ab aliquo accidente aut actu aut effectu illius rei; quae tamen non sunt principaliter significata per illud nomen, sed potius ipsa rei substantia, vel natura sicut hoc nomen lapis sumitur a laesione pedis, quam tamen non significat, sed potius corpus quoddam in quo tale accidens frequenter invenitur. Unde laesio pedis magis pertinet ad etymologiam huius nominis lapis, quam ad eius significationem. Quando ergo illud ad quod significandum nomen imponitur, Deo non competit,- sed aliqua proprietas eius secundum similitudinem quamdam,- tunc illud nomen de Deo metaphorice dicitur: sicut Deus nominatur leo, non quia natura illius animalis Deo conveniat, sed propter fortitudinem quae in leone invenitur. Quando vero res significata per nomen Deo convenit, tunc illud nomen proprie de Deo dicitur, sicut bonum, sapiens et huiusmodi; licet etiam quandoque illud a quo tale nomen imponitur, non conveniat Deo. Sic ergo licet personare ad modum larvati hominis a quo impositum fuit nomen personae, Deo non conveniat, tamen illud quod significatur per nomen, scilicet subsistens in natura intellectuali, competit Deo; et propter hoc nomen personae proprie sumitur in divinis.

[60539] De potentia, q. 9 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod tam nomen personae quam definitio de persona data, si recte intelligatur, convenit Deo: non tamen ita quod sit definitio eius, quia plus est in Deo quam significetur per nomen. Unde id quod Dei est, per rationem nominis non

definitur.

[60540] De potentia, q. 9 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet Deus non sit in genere substantiae tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiae sicut generis principium.

[60541] De potentia, q. 9 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod accidit personae, in quantum huiusmodi, quod sit composita, ex hoc quod complementum vel perfectio, quae requiritur ad rationem personae, non invenitur statim in uno simplici, sed requirit adunationem multorum, sicut in hominibus patet. In Deo autem, cum summa simplicitate est summa perfectio; et ideo est ibi persona absque compositione. Partes vero positae in definitione personae non ostendunt aliquam compositionem personae, nisi in substantiis materialibus: individuum autem cum sit negatio, per hoc quod substantiae additur, nulla compositio importatur. Unde remanet ibi sola compositio individuae substantiae, id est hypostasis ad naturam: quae duo, in substantiis immaterialibus, secundum rem, sunt idem omnino.

[60542] De potentia, q. 9 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod rebus materialibus, in quibus formae non sunt per se subsistentes, sed materiae inhaerentes, oportet quod principium individuationis sit ex materia: formae vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex seipsis individuantur; ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus praedicari non potest: et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus substantiam individuam et personam inveniri.

[60543] De potentia, q. 9 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod, licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum, seorsum accipimus esse eius et substantiam ipsius sub esse eius existentem, ut huic subsistens dicatur. Vel dicendum, quod licet subesse,- a quo imponitur vocabulum subsistendi,- Deo non conveniat, tamen per se esse,- ad quod significandum imponitur,- competit ei.

[60544] De potentia, q. 9 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod, licet in Deo non sint accidentia, sunt tamen in eo proprietates personales, quibus hypostases substant.

Articulus 4

[60545] De potentia, q. 9 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum hoc nomen persona in divinis significet relativum, vel aliquid absolutum

[60546] De potentia, q. 9 a. 4 tit. 2 Et videtur quod significet aliquid absolutum.

[60547] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 1 Dicit enim Augustinus, quod cum Ioannes dicit: *tres sunt*

qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus; et quaereretur quid tres essent, responsum est quod sunt tres personae. Sed quid quaerit de essentia. Ergo hoc nomen persona in divinis significat essentiam.

[60548] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 2 Praeterea, in eodem Lib. Augustinus dicit, quod idem est Deo esse quod personam esse. Sed esse in divinis significat essentiam, et non relationem. Ergo et persona.

[60549] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit ibidem: *ad se proprie dicitur persona, non ad filium vel spiritum sanctum, sicut ad se dicitur Deus, et magnus et bonus et iustus.* Sed haec omnia essentiam significant, et non relationem. Ergo et persona.

[60550] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 4 Praeterea, Augustinus ibidem dicit quod, quamvis commune est illis, scilicet patri et filio et spiritui sancto, nomen essentiae, ita ut singulus quisque dicatur essentia, tamen illis commune est personae vocabulum. Sed relatio in divinis non est commune, sed distinctivum. Ergo persona in divinis non significat relationem.

[60551] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 5 Sed dicendum, quod persona est commune ratione et non re in divinis.- Sed contra, in divinis non est universale; unde Augustinus in eodem libro improbat opinionem illorum qui dicebant quod essentia in divinis est sicut genus vel sicut species; persona vero sicut species vel individua. Quod autem est commune ratione et non re, est commune per modum universalis. Ergo persona non est commune in divinis ratione tantum, sed etiam re; et ita non potest significare relationem.

[60552] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 6 Praeterea, nullum nomen significat res diversorum generum, nisi aequivoce: acutum enim aequivoce dicitur in saporibus et magnitudinibus. Manifestum est autem quod persona in Angelis et hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si ergo in Deo significet relationem, erit aequivoce dictum.

[60553] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 7 Praeterea, quod accidit rei significatae per nomen, est extra significationem nominis; sicut extra significationem hominis est album, quod accidit homini. Res autem significata per hoc nomen persona est substantia individua rationalis naturae; quia ratio quam significat nomen, est definitio, secundum philosophum, in IV Metaph.: substantiae autem tali accidit ad aliud referri. Relatio ergo est extra significationem huius nominis persona.

[60554] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 8 Praeterea, nullum nomen potest intelligi de aliquo vere praedicari, cui non intelligitur convenire res significata per nomen; sicut non potest intelligi esse homo quod intelligitur non esse animal rationale mortale. Iudaei autem et Pagani confitentur Deum esse personam; non tamen confitentur in eo relationes, quas nos ponimus secundum fidem. Ergo hoc nomen persona in divinis non significat huiusmodi relationes.

[60555] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 9 Sed dicendum, quod Iudaei et Pagani erroneam habent opinionem de Deo; unde ex eorum opinione non potest accipi argumentum.- Sed contra, error opinionis non variat nominis significationem, nec etiam veritas. Si ergo apud errantes de Deo

nomen persona non significat relationem, nec etiam significabit apud recte sentientes de Deo.

[60556] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 10 Praeterea, voces, secundum philosophum, sunt signa intellectuum: intellectus enim qui concipitur ex hoc nomine persona est in intellectu substantiae primae. Ergo hoc nomen persona significat substantiam primam, qua nihil est magis absolutum, cum sit per se existens; ergo hoc nomen persona non significat relationem, sed aliquid absolutum.

[60557] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 11 Sed dicendum, quod hoc nomen persona significat relationem per modum substantiae.- Sed contra, haec propositio est immediata: nulla relatio est substantia, sicut et haec: nulla quantitas est substantia, sicut patet per philosophum. Si ergo hoc nomen persona significat substantiam, ut probatum est, impossibile est quod significatum eius sit relatio.

[60558] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 12 Praeterea, opposita non possunt verificari de eodem. Sed esse per se et esse ad aliud, sunt opposita. Si ergo quod significatur nomine personae est substantia, quae est ens per se, impossibile est quod sit ad aliquid.

[60559] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 13 Praeterea, omne nomen significans relationem, refertur ad aliquid quod consignificat, sicut dominus et servus. Sed patet quod hoc nomen persona non refertur ad aliud. Ergo non significat relationem, sed aliquid absolutum.

[60560] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 14 Praeterea, persona dicitur quasi per se una. Unitas autem in divinis pertinet ad essentiam. Ergo hoc nomen persona significat essentiam, et non relationem.

[60561] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 15 Sed dicendum, quod hoc nomen significat unum distinctum, et quia distinctio in divinis est per relationem, ideo significat relationem.- Sed contra, filius et spiritus sanctus dicuntur distingui in divinis secundum modum originis: nam filius procedit per modum intellectus, ut verbum, sed spiritus sanctus per modum voluntatis, ut amor. Non ergo per solas relationes est distinctio in divinis; et sic non oportet quod persona relationem significet.

[60562] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 16 Praeterea, si relatio in divinis est distinguens; persona autem est quid distinctum, non distinguens; non significabit relationem nomen personae.

[60563] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 17 Praeterea, relationes in divinis dicuntur esse proprietates. Persona autem significat aliquid substans proprietati. Non ergo significat relationem.

[60564] De potentia, q. 9 a. 4 arg. 18 Praeterea, quatuor sunt relationes in divinis: scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio: innascibilitas enim, quae est quinta notio, non est relatio. Sed hoc nomen persona nullam harum significat. Si enim significaret paternitatem, non diceretur de filio; si filiationem, non diceretur de patre; si autem processione spiritus sancti, non diceretur neque de patre neque de filio; si vero communem spirationem, non diceretur de spiritu sancto. Non ergo significat relationem hoc nomen persona.

[60565] De potentia, q. 9 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Boetius dicit, quod omne nomen, ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas quam hoc nomen persona. Ergo hoc nomen persona relationem significat.

[60566] De potentia, q. 9 a. 4 s. c. 2 Praeterea, sub persona in divinis continentur pater et filius et spiritus sanctus. Sed haec nomina relationem significant. Ergo et nomen personae.

[60567] De potentia, q. 9 a. 4 s. c. 3 Praeterea, nullum absolutum distinguitur in divinis. Sed persona distinguitur. Ergo non est absolutum, sed relativum.

[60568] De potentia, q. 9 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod hoc nomen persona habet commune cum nominibus absolutis in divinis quod de qualibet persona praedicatur, nec secundum nomen ad aliud defertur; cum nominibus vero relationem significantibus, quod distinguitur, et pluraliter praedicatur. Et ideo videtur quod utraque significatio et relativi et absoluti pertineat ad personam. Qualiter autem utraque significatio ad nomen personae pertineat est diversimode a diversis assignatum. Dicunt enim quidam quod persona significat utrumque, sed per modum aequivocationis. Dicunt enim quod hoc nomen persona, quantum est de se, absolute significat essentiam, tam in singulari quam in plurali, sicut hoc nomen Deus, aut bonus, aut magnus: sed propter insufficientiam nominum ad loquendum de Deo, accommodatum est hoc nomen persona a sanctis patribus in Nicaeno Concilio, ut quandoque possit sumi pro relativo, et praecipue in plurali, cum dicimus quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres personae, vel cum termino partitivo adiuncto, ut cum dicitur: alia est persona patris, alia filii; vel cum dicitur: filius est alius a patre in persona. In singulari autem cum absolute praedicatur, potest indifferenter significare essentiam vel personam, ut cum dicitur: pater est persona, vel filius est persona.- Et haec videtur esse opinio Magistri in I sententiarum. Sed non videtur sufficienter dici: non enim absque ratione ex propria significatione nominis sumpta, sancti patres divinitus inspirati, hoc nomen invenerunt ad confessionem verae fidei exprimendam; et praecipue quia dedissent occasionem erroris dicendo tres personas, si hoc nomen persona significat essentiam absolute. Et ideo alii dixerunt quod simul significat essentiam, et relationem, sed non aequaliter; sed unum in recto, et aliud in obliquo. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo; quidam e converso. Sed neutri dubitationem solvunt: quia si essentiam in recto significant, non deberet pluraliter praedicari; si vero relationem, non deberet ad se dici, nec de singulis praedicari. Et ideo alii dixerunt quod significat utrumque in recto. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam et relationem ex aequo, et neutrum circa aliud ponitur. Sed hoc non est intelligibile: quia quod non significat unum nihil significat. Unde omne nomen significat unum in una acceptione, ut dicit philosophus in IV Metaph. Et ideo alii dixerunt quod relatio ponitur circa absolutum. Quod quidem difficile est videre, cum relationes non determinent essentiam in divinis. Et ideo alii dixerunt quod non significat absolutum, sive substantiam quae est essentia, sed quae est hypostasis: hoc enim relatione determinatur. Quod quidem verum est, sed per hoc dictum nihil nobis manifestatur. Minus enim est nobis manifestum nomen hypostasis vel subsistentiae, quam nomen personae. Et ideo ad evidentiam huius quaestionis sciendum, quod propria ratio nominis est quam significat nomen, secundum philosophum. Id autem cui attribuitur nomen, si sit recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen; si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen; sicut hoc nomen animal significat substantiam animatam sensibilem, et album significat colorem disgregativum visus: homo vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut

determinatum sub indeterminato. Est enim homo substantia animata sensibilis tali anima, scilicet rationali; sub albo vero, quod est extra essentiam eius, non directe sumitur. Unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum: id quod erat suppositum, fit significatum, determinatione apposita ad commune: animal enim rationale significat hominem. Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter: uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen ad id quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen persona communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua,- id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam Angeli,- oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualem materiam individuatum et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana. Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio, quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod eius essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens esse essentiam, ut deitas et Deus: ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individuam rationalis naturae; persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis; sicut et relationem significat non ut relationem, sed ut relativum, idest ut significatur hoc nomine pater, non ut significatur hoc nomine paternitas. Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.

[60569] De potentia, q. 9 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quid non solum quaerit de essentia sed quandoque etiam de supposito, ut: quid natat in mari? Piscis. Et sic, ad quid respondendum est per nomen persona.

[60570] De potentia, q. 9 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod, propter modum significandi huius nominis persona, dicit Augustinus: *idem est Deo esse quod persona esse.* Non enim significat per modum relationis, sicut pater et filius.

[60571] De potentia, q. 9 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc provenit ex formali significatione

personae quod ad se dicitur et ad aliud non refertur.

[60572] De potentia, q. 9 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod essentia est communis re in divinis, sed persona secundum rationem tantum, sicut et hoc nomen relatio.

[60573] De potentia, q. 9 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod in divinis nihil est diversificatum secundum esse, cum ibi sit tantum unum esse. Hoc autem est contra rationem universalis; et ideo non est ibi universale, licet sit ibi unum secundum rationem, et non secundum rem.

[60574] De potentia, q. 9 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod, hoc quod persona aliud significat in Deo et homine, pertinet ad diversitatem suppositionis magis quam ad diversam significationem huius communis, quod est persona. Diversa autem suppositio non facit aequivocationem, sed diversa significatio.

[60575] De potentia, q. 9 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet relatio accidat ei quod significatur communiter per hoc nomen persona, non tamen accidit personae divinae, sicut ostensum est.

[60576] De potentia, q. 9 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod obiectio illa procedit de formali significatione nominis, et non de materiali.

[60577] De potentia, q. 9 a. 4 ad 9 Et similiter dicendum ad nonum.

[60578] De potentia, q. 9 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens. Relativum autem in divinis non excludit absolutum quod est ab alio dependens; sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur.

[60579] De potentia, q. 9 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ista propositio, nulla relatio est substantia, est immediata, si accipiatur relatio et substantia quae sunt in genere. Sed Deus non limitatur terminis alicuius generis, sed habet in se perfectiones omnium generum. Unde non distinguitur in eo secundum rem relatio et substantia.

[60580] De potentia, q. 9 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod per se existens opponitur ad non per se existens, non autem ei quod est ad aliquid.

[60581] De potentia, q. 9 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod persona secundum nomen ad aliud non refertur, propter modum quem significat.

[60582] De potentia, q. 9 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod unum in divinis se habet communiter ad essentiam et relationem; dicimus enim quod essentia est una, et quod pater est unus.

[60583] De potentia, q. 9 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod forte modus ille processionis diversus,- quo dicitur filius procedere per modum intellectus, spiritus sanctus vero per modum voluntatis,- non sufficit ad distinguendum personaliter spiritum sanctum a filio, cum voluntas et intellectus non distinguantur personaliter in divinis. Si tamen concedatur quod hoc ad eorum distinctionem sufficiat, manifestum est quod uterque a patre per relationem distinguitur,

prout unus eorum procedit a patre ut genitus, alius ut spiratus; et hae relationes constituunt eorum personas.

[60584] De potentia, q. 9 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod sicut relatio significat ut distinguens in divinis, ita relatum significatur ut distinctum. In Deo autem non est aliud relatio et relatum, sicut nec essentia et quod est; et ideo nec distinguens et distinctum in Deo differunt.

[60585] De potentia, q. 9 a. 4 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod proprietas in divinis non est accidentalis, sed est idem secundum rem ei cuius est proprietas; sed differt secundum modum intelligendi. Persona ergo non significat relationem prout est proprietas, sed prout est proprietati et essentiae subsistens.

[60586] De potentia, q. 9 a. 4 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod licet universale non possit esse praeter singularia, potest tamen intelligi, et per consequens significari. Et propter hoc sequitur, si non est aliquod singularium, quod non sit universale. Non tamen sequitur, si non intelligitur aut significatur aliquod singularium, quod non intelligatur vel significetur universale: hoc enim nomen homo non significat aliquem singularium hominum, sed solum hominem in communi; et similiter hoc nomen persona, etsi non significet paternitatem neque filiationem neque communem spirationem aut processionem, tamen significat relationem in communi, per modum iam dictum, sicut et hoc nomen relatio suo modo.

Articulus 5

[60587] De potentia, q. 9 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum numerus personarum sit in divinis

[60588] De potentia, q. 9 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[60589] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 1 Dicit enim Boetius: *hoc vere unum est in quo nullus est numerus.* Sed Deus est verissime unus. Ergo in eo nullus est numerus.

[60590] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 2 Sed dicendum, quod in Deo non est numerus simpliciter, sed numerus personarum.- Sed contra, semper ad secundum quid sequitur simpliciter, quando determinatio non est diminuens; sequitur enim: est homo albus; ergo est homo; sed non sequitur: est homo mortuus; ergo est homo. Sed hoc quod dicitur numerus personarum, non est determinatio diminuens, cum persona sit quoddam completissimum. Ergo sequitur, si est in divinis numerus personarum, quod sit ibi numerus simpliciter.

[60591] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 3 Praeterea, uni opponitur multitudo, secundum philosophum.

Sed opposita non insunt eidem. Cum ergo in Deo sit summa unitas, non potest in eo esse aliquis numerus vel aliqua pluralitas.

[60592] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 4 Praeterea, ubicumque est numerus, ibi est pluralitas unitatum. Ubi autem sunt plures unitates, ibi est multiplex esse: aliud enim est esse huius unitatis, et aliud illius. Si ergo in Deo est numerus, oportet quod sit in eo multiplex essentia; quod patet esse falsum.

[60593] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 5 Sicut unum est indivisum, ita multitudo non est sine divisione. Sed in Deo non potest esse aliqua divisio, cum non sit ibi aliqua compositio. Ergo non potest esse in divinis aliquis numerus.

[60594] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 6 Praeterea, omnis numerus habet partes: componitur enim ex unitatibus. Sed in Deo non sunt aliquae partes, cum non sit ibi compositio. Ergo in Deo non est numerus.

[60595] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 7 Praeterea, illud per quod creatura differt a Deo, non debet Deo attribui. Creatura autem differt a Deo per hoc quod in numero quodam constituta est, secundum illud Sap. cap. XI, 21: *omnia in numero, pondere et mensura constituisti.* Numerus ergo non debet poni in divinis.

[60596] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 8 Praeterea, numerus est species quantitatis. In Deo autem non est aliqua quantitas; propter quod si aliquid quantitatem significans in divinam praedicationem venerit, mutatur in substantiam, ut dicit Boetius. Aut ergo numerus nullo modo est in divinis, aut ad substantiam pertinet, quod est contra fidem.

[60597] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 9 Praeterea, ubicumque est numerus, ibi sunt numeri passiones, ut perfectum et diminutum, multiplicatio et divisio, et alia huiusmodi quae consequuntur numerum. Haec autem in Deo esse non possunt. Ergo in Deo non potest esse numerus.

[60598] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 10 Praeterea, omnis numerus finitus est. Quod ergo infinitum, non est numerabile. Ergo cum Deus sit infinitus, in eo non potest esse numerus.

[60599] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 11 Sed dicendum, quod Deus etsi est infinitus nobis, est tamen finitus sibi.- Sed contra, verius competit Deo quod competit ei secundum seipsum quam quod competit ei secundum nos. Si ergo Deus est finitus sibi, infinitus autem nobis, verius est finitus, quam infinitus; quod patet esse falsum.

[60600] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 12 Praeterea, secundum philosophum, numerus est multitudo mensurata per unum. Deus est mensura non mensurata. Ergo in Deo non est numerus.

[60601] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 13 Praeterea, in omni natura quae non differt a suo supposito, impossibile est multiplicari supposita illius naturae: propter hoc enim possibile est esse plures homines in una natura humana, quia hic homo non est sua humanitas; et ideo multiplicatio individuorum in una natura humana, consequitur diversitatem principiorum individualium, quae non sunt de ratione naturae communis. In substantiis autem immaterialibus in quibus ipsa natura speciei est suppositum subsistens, non est possibile esse plura individua unius speciei. Sed in Deo

est idem natura et suppositum, quia ipsum esse divinum,- quod est natura divina,- est subsistens. Impossibile est ergo quod in natura divina sint plura supposita vel plures personae.

[60602] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 14 Praeterea, persona est nomen rei. Ergo ubi non est numerus rerum, non est numerus personarum. Sed in Deo non est numerus rerum; dicit enim Damascenus, quod in divinis pater et filius et spiritus sanctus re quidem sunt unum, ratione autem et cogitatione differunt. Ergo in Deo non est numerus personarum.

[60603] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 15 Praeterea, impossibile est in aliquo uno esse rerum pluralitatem absque rerum compositione: Deus autem unus est. Si ergo in Deo sunt plures personae, quod est esse plures res, sequitur quod in eo sit compositio; quod simplicitati divinae repugnat.

[60604] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 16 Praeterea, absolutum perfectius est quam relatum. Sed proprietates absolutae, idest attributa essentialia, ut sapientia, iustitia et huiusmodi, non constituunt in Deo plures personas. Ergo nec proprietates relativae, ut paternitas et filiatio.

[60605] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 17 Praeterea, ea quibus aliqua ab invicem distinguuntur, comparantur ad ipsa sicut differentiae constitutivae ipsorum. Si ergo personae in divinis relationibus distinguuntur, oportet quod relationes sint quasi differentiae constitutivae personarum; et ita in personis divinis erit aliqua compositio, cum differentia adveniens generi constituat speciem.

[60606] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 18 Praeterea, ea quae distinguuntur per formas specie differentes, necesse est specie differre; sicut homo et equus differunt specie sicut rationale et irrationale. Paternitas autem et filiatio sunt relationes specie differentes. Ergo si personae divinae solis relationibus distinguuntur, necesse est quod specie differant; et ita non erunt unius naturae, quod est contra fidem.

[60607] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 19 Praeterea, non est intelligibile quod aliqua sint supposita diversa, quorum est unum esse. Sed in divinis non est nisi unum esse. Ergo impossibile est quod sint ibi plura supposita vel plures personae.

[60608] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 20 Praeterea, cum creatio sit proprie actio Dei, oportet quod procedat a quolibet supposito divinae naturae. Impossibile est autem quod haec actio, cum sit una, proveniat a pluribus suppositis, quia una actio non est nisi ab uno agente. Ergo impossibile est quod divinae naturae sint plura supposita sive plures personae.

[60609] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 21 Praeterea, diversitas proprietatum non facit diversa supposita in istis inferioribus: non enim per hoc quod hic est albus et ille niger, est hoc suppositum humanae naturae aliud ab illo. Sed per diversitatem materiae individualis, quae est substantia individuorum, hoc suppositum est aliud ab illo. Si ergo in divinis non est distinctio nisi per proprietates relativas, impossibile est quod sit ibi pluralitas suppositorum vel personarum.

[60610] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 22 Praeterea, supremae creaturae sunt Deo similiores quam infimae. In infimis autem creaturis sunt plura supposita in una natura, non autem in supremis sicut in corporibus caelestibus. Ergo nec in Deo sunt plures personae in una natura.

[60611] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 23 Praeterea, quando tota perfectio speciei invenitur in uno supposito, non sunt plura supposita illius naturae, sicut philosophus probat, quod est unus tantum mundus, quia constat ex tota sua materia. Tota autem perfectio divinae naturae invenitur in uno supposito. Non ergo sunt plura supposita vel personae in una natura.

[60612] De potentia, q. 9 a. 5 arg. 24 Sed dicendum, quod ad plenitudinem gaudii requiritur quod sit consortium plurium in divina natura, quia nullius rei sine consortio potest esse iucunda possessio, ut dicit Boetius. Oportet etiam ad perfectionem amoris ut unus diligat alterum quantum seipsum.- Sed contra, plenitudinem gaudii et amoris habere in alio, est eius qui non habet bonitatis sufficientiam in seipso. Unde philosophus dicit, quod mali, qui non habent delectabile in seipsis, quaerunt cum aliis conversari; boni autem quaerunt conversari secum, quasi in seipsis causam iucunditatis habentes. Divina autem natura non potest esse absque omni sufficientia bonitatis. Ergo cum unum suppositum divinae naturae habeat in se omnem plenitudinem gaudii et amoris, non propter hoc oportet ponere in divinis plura supposita vel plures personas.

[60613] De potentia, q. 9 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I Ioan. cap. V, 7: *tres sunt qui testimonium dant in caelo: pater, verbum et spiritus sanctus.*

[60614] De potentia, q. 9 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Athanasius dicit in symbolo: *totae tres personae aeternae sibi sunt et coaequales.* Ergo est in divinis numerus personarum.

[60615] De potentia, q. 9 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod pluralitas personarum in divinis est de his quae fidei subiacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit: *hoc credendo*, scilicet pluralitatem personarum in divinis, *incipe, percurre, persiste; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo.* Ad manifestationem ergo aliqualem huius quaestionis, et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat, considerandum est quod omne quod est perfectum in creaturis oportet Deo attribui, secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute; non secundum modum quo est in hoc vel in illo. Non enim bonitas est in Deo vel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis, quamvis in eo sit summa bonitas et sapientia perfecta. Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur quam intelligere; cuius signum est quod inter ceteras creaturas, intellectuales substantiae sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factae dicuntur. Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat et omnia quae sunt de ratione eius, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis. De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat

quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem: ut cum dico, homo vel homo est animal. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quae voce significatur, ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere. Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute de ratione eius quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani. Possumus tamen scire quid non sit et quomodo non sit illud intelligere; per quod possumus scire differentiam verbi concepti a Deo, et verbi concepti ab intellectu nostro. Scimus enim primo quod in Deo est tantum unum intelligere, non multiplex sicut in nobis: aliud enim est intelligere nostrum quo intelligimus lapidem et quo intelligimus plantam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus intelligit et se et omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba, sed verbum conceptum a Deo est unum tantum. Iterum intellectus noster imperfecte plerumque intelligit et seipsum et alia; intelligere autem divinum non potest esse imperfectum. Unde verbum divinum est perfectum, perfecte omnia repraesentans: verbum autem nostrum frequenter est imperfectum. Iterum in intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse; et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu in quantum est intellectus, non unitur ei in natura, sed solum in intelligere. Intelligere autem Dei est esse eius; unde verbum quod procedit a Deo in quantum est intelligens, procedit ab eo in quantum est existens; et propter hoc verbum conceptum habet eamdem essentiam et naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus dicitur genitum et filius, verbum divinum dicitur genitus et filius. Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro nec filius eius, nisi metaphorice. Sic ergo relinquitur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, in hoc scilicet et quod est ab eo, et est alterius naturae, subtracta a divino verbo naturae differentia, ut ostensum est, relinquitur quod sit differentia secundum hoc solum quod est ab alio. Cum ergo differentia causet numerum, relinquitur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquaeque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquaeque earum est subsistens, sicut divina essentia; et sicut divinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod pater, et per hoc pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in divina natura sunt divinae personae, ut ex praecedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus personarum numerum in divinis.

[60616] De potentia, q. 9 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Boetius per verba illa intendit excludere numerum a divina essentia; de hoc enim agit.

[60617] De potentia, q. 9 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet personae, in quantum sunt subsistentes, non habeant quod diminuant de ratione numeri, habent hoc tamen in quantum sunt relationes; nam distinctio secundum relationes est minima, sicut et relatio minimum habent de ente inter omnia genera.

[60618] De potentia, q. 9 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unitas et pluralitas attribuuntur Deo non secundum idem, sed unitas secundum essentiam, pluralitas secundum personas; vel unitas secundum absoluta, pluralitas secundum relationes.

[60619] De potentia, q. 9 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum pluralitas unitatum ex aliqua distinctione causetur, ubi est distinctio secundum esse, oportet quod unitates secundum esse differant; ubi autem est distinctio secundum relationes, oportet quod unitates ex quibus consistit pluralitas, solum relationibus ab invicem distinguantur.

[60620] De potentia, q. 9 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quaelibet distinctio sufficit ad pluralitatem similem constituendam. Unde, sicut in Deo non est divisio secundum absoluta,- quae sine compositione esse non potest,- sed solum distinctio relationum; ita non est in Deo pluralitas quantum ad absoluta, sed solum quantum ad relationes, ut iam dictum est.

[60621] De potentia, q. 9 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod unitates semper sunt partes numeri, si loquamur de numero absoluto quo numeramus; si autem loquamur de numero qui est in rebus, tunc non est ratio totius et partis in numero, nisi sicut invenitur totum et pars in rebus numeratis. Diversae autem relationes in divinis non sunt partes, sicut paternitas et filiatio non sunt partes Socratis, quamvis sit pater et filius diversorum. Unde nec unitates relationum comparantur ad numerum relationum ut partes.

[60622] De potentia, q. 9 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod creatura differt a Deo in hoc quod producitur in numero essentialium principiorum. Talis autem non est numerus personarum.

[60623] De potentia, q. 9 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod numerus qui est species quantitatis, causatur ex divisione continui; unde sicut quantitas continua est quid mathematicum,- quia est separata a materia sensibili secundum rationem, et non secundum esse,- ita et numerus qui est species quantitatis, qui est etiam subiectum arithmeticae, cuius principium est unum quod est prima mensura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non potest esse in rebus immaterialibus, sed est in eis multitudo, quae opponitur uni quod convertitur cum ente; quae quidem causatur ex divisione formali, quae est per quasdam formas oppositas, vel absolutas vel relativas. Et talis numerus est in divinis.

[60624] De potentia, q. 9 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illae passiones consequuntur numerum qui est species quantitatis, qui non competit in divinis, ut dictum est.

[60625] De potentia, q. 9 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Deus est infinitus secundum perfectionem magnitudinis et sapientiae et huiusmodi: unde in Ps. CXLVI, 5, dicitur, quod *sapientiae eius non est numerus*; sed processio in divinis, secundum quam multiplicantur personae divinae, non est in infinitum; non enim est immoderata divina generatio, ut Augustinus dicit in Lib. de Trinit.; et ideo nec personarum numerus est infinitus.

[60626] De potentia, q. 9 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Deus dicitur esse finitus sibi, non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se sicut ad nos comparantur finita, in quantum comprehendit seipsum.

[60627] De potentia, q. 9 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod illa definitio datur de numero secundum quod est in genere quantitatis, ad quod pertinet ratio mensurae.

[60628] De potentia, q. 9 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in rebus creatis principia individuantia duo habent: quorum unum est quod sunt principium subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus); aliud est quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem distinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae: ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens; sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia: ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens; ut inde sequatur quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est pater. Et ex hoc est etiam quod essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur, quantum ad hoc quod est per se subsistere, tamen, ipsa una existente secundum numerum, sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes.

[60629] De potentia, q. 9 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod si pater et filius et spiritus sanctus non re, sed solum ratione differunt, nihil prohibet unum de altero praedicari: sicut vestis et tunica de se invicem praedicantur; et similiter pater esset filius, et e converso; quod est haeresis Sabellianae. Unde dicendum est, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres res, ut Augustinus dicit in Lib. I de Doctr. Christ., si tamen res pro re relativa accipiatur; si enim sumatur pro absoluto, sic sunt una res, ut idem Augustinus dicit. Et hoc modo sumendum est quod Damascenus dicit, quod sunt unum re. Quod autem dicit, quod ratione tantum distinguuntur, communiter exponitur, id est relatione. Nam relatio etsi per comparationem ad relationem oppositam, distinctionem realem faciat in divinis, tamen ab essentia divina non differt nisi ratione; cum hoc etiam relatio inter omnia genera debiliori modo res est.

[60630] De potentia, q. 9 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod pluralitas rerum in divinis est pluralitas relationum subsistentium oppositarum, ex quo non sequitur compositio in divinis. Nam relatio, comparata ad essentiam divinam, non differt re, sed ratione solum; unde non facit compositionem cum ipsa, sicut nec bonitas nec aliud essentialium attributorum; sed

per comparationem ad oppositam relationem est pluralitas rerum, non tamen compositio; quia relationes oppositae, in quantum huiusmodi, ab invicem distinguuntur. Compositio vero non est ex aliquibus distinctis in quantum distincta sunt.

[60631] De potentia, q. 9 a. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod attributa essentialia nullam ad invicem habent oppositionem sicut relationes; et ideo licet subsistant sicut relationes, non tamen constituunt pluralitatem suppositorum ab invicem distinctorum, cum pluralitas distinctionem sequatur; distinctio vero formalis fit ex aliqua oppositione.

[60632] De potentia, q. 9 a. 5 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod in divinis non differt quod significatur per modum formae et quod significatur per modum suppositi: ut divinitas et Deus, paternitas et pater; et ideo non oportet quod, licet proprietates relativae sint quasi differentiae constituentes personas, faciant compositionem aliquam cum personis constitutis.

[60633] De potentia, q. 9 a. 5 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod licet pater et filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione, non tamen oportet quod pater et filius quasi specie differant in divinis: quia paternitas et filiatio sunt relationes secundum speciem diversae. Non enim istae relationes se habent ad divinas personas ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad personas divinas ut speciem dans, est natura divina, in qua filius est similis patri: nam generans generat sibi similem secundum speciem, non secundum individuales proprietates. Sicut ergo Socrates et Plato licet non distinguerentur ad invicem individualiter nisi albedine et nigredine, quae sunt diversae qualitates secundum speciem, non tamen specie differrent: quia id quod est species albo et nigro, non est species Socrati et Platoni; ita nec sequitur quod pater et filius specie differant propter differentiam paternitatis et filiationis secundum speciem: licet in divinis non possit proprie dici aliquid differre secundum speciem, cum non sit ibi species et genus.

[60634] De potentia, q. 9 a. 5 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod omnino concedendum est quod in divinis non sit nisi unum esse: cum esse semper ad essentiam pertineat, et praecipue in Deo, cuius esse est sua essentia. Relationes autem quae distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiae, quia non faciunt compositionem cum essentia, ut dictum est. Omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas essentiae, in rebus creatis. Neutrum autem in divinis.

[60635] De potentia, q. 9 a. 5 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod operatio egreditur ab agente ratione formae vel virtutis, quae est principium operationis; et ideo nihil prohibet a tribus personis, quae sunt unius naturae et virtutis, unam creationem procedere: sicut si trium calidorum esset unus numero calor, una numero ab eis calefactio proveniret.

[60636] De potentia, q. 9 a. 5 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod formae individuantes in rebus creatis non sunt subsistentes sicut in divinis; et ideo non est simile.

[60637] De potentia, q. 9 a. 5 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod in rebus creatis ad multitudinem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae, quod non accidit in divinis; unde ratio non sequitur.

[60638] De potentia, q. 9 a. 5 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum quod, licet tota et perfecta divinitas sit in qualibet trium personarum secundum proprium modum existendi, tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut sint plures modi existendi in divinis ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo, et aliquis qui est ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset ibi processio verbi et amoris.

[60639] De potentia, q. 9 a. 5 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod ratio illa procedit ac si divinae personae per essentiam distinguerentur. Sic enim plenitudo gaudii quam habet pater in filio, esset in aliquo extrinseco, et non haberet pater hoc in seipso; sed quia filius est in patre ut verbum ipsius, non posset esse patri plenum gaudium de seipso nisi in filio; sicut nec homo de seipso gaudet nisi per conceptionem quam de seipso habet.

Articulus 6

[60640] De potentia, q. 9 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum nomen personae convenienter possit praedicari pluraliter in divinis

[60641] De potentia, q. 9 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[60642] De potentia, q. 9 a. 6 arg. 1 Persona enim est substantia, ut ex definitione Boetii patet. Sed substantia non praedicatur pluraliter in divinis. Ergo nec persona.

[60643] De potentia, q. 9 a. 6 arg. 2 Praeterea, alia nomina absoluta praedicantur tantum singulariter in divinis, ut sapiens, bonus et huiusmodi. Sed hoc nomen persona est nomen absolutum. Ergo non debet praedicari pluraliter in divinis.

[60644] De potentia, q. 9 a. 6 arg. 3 Item, nomen personae a subsistendo sumi videtur, cum significet individuum in genere substantiae, et persona dicatur quasi per se una. Subsistere autem ad essentiam pertinere videtur, quae non multiplicatur in divinis. Ergo nec nomen personae pluraliter potest praedicari.

[60645] De potentia, q. 9 a. 6 arg. 4 Sed dicendum, quod licet subsistere sumatur ab essentia, tamen dicere possumus quod in divinis sunt tres subsistentes, et similiter quod tres personae.- Sed contra, ea quae significant essentiam in divinis, non possunt praedicari pluraliter, nisi sint adiectiva,

quae non trahunt numerum a forma significata, sed a suppositis, cum e converso sit in substantivis. Unde dicimus, quod in Deo sunt tres aeterni, si ly aeterni adiective sumatur; si vero substantive, tunc verum est quod Athanasius dicit in Symb. quod non sunt tres aeterni, sed unus aeternus. Hoc autem nomen persona est substantivum, non adiectivum. Ergo non debet praedicari in plurali.

[60646] De potentia, q. 9 a. 6 arg. 5 Praeterea, licet adiectiva essentialia praedicentur pluraliter in divinis, tamen formae significatae non praedicantur pluraliter, sed singulariter tantum. Etsi enim aliquo modo dicamus pluraliter tres aeternos in divinis, nullo tamen modo dicimus tres aeternitates. Etsi ergo aliquo modo possit dici quod sint tres personae in divinis, nullo tamen modo poterit dici quod sint tres personalitates.

[60647] De potentia, q. 9 a. 6 arg. 6 Praeterea, sicut Deus significat divinitatem habentem, ita persona divina significat subsistentem in divinitate. Sed sicut dicimus in divinis tres subsistentes in divinitate, ita tres habentes divinitatem. Si ergo hac ratione potest dici quod in divinis sint tres personae, similiter poterit dici quod sint ibi tres dii, quod est haereticum.

[60648] De potentia, q. 9 a. 6 arg. 7 Praeterea, Boetius dicit, quod ideo non sunt tres dii, quia Deus non differt a Deo in divinitate. Sed similiter persona divina non differt a persona divina aliqua personalitatis differentia, ut videtur, cum commune sit eis hoc quod est esse personam. Ergo persona non potest pluraliter praedicari in divinis.

[60649] De potentia, q. 9 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, quod quaerentibus quid tres essent pater et filius et spiritus sanctus, responsum est, quod sunt tres personae. Ergo persona pluraliter in divinis praedicatur.

[60650] De potentia, q. 9 a. 6 s. c. 2 Praeterea, Athanasius dicit, ubi Sup., quod alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti. Distinctio autem est causa numeri. Ergo persona pluraliter debet praedicari in divinis.

[60651] De potentia, q. 9 a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod nomina substantiva, sicut iam supra dictum est, trahunt numerum a forma significata, adiectiva vero a suppositis. Cuius ratio est, quia nomina substantiva significant per modum substantiae, adiectiva vero per modum accidentis quod individuatur et multiplicatur per subiectum, substantia vero per seipsam. Cum ergo hoc nomen persona sit substantivum, oportet ex forma significata ipsius considerare, utrum possit pluraliter praedicari. Forma autem significata nomine personae non est natura absolute: quia sic idem significaretur nomine hominis et nomine personae humanae, quod patet esse falsum; sed nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura, sicut ex praemissis patet. Cum ergo proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile in divinis sint plures, oportet quod nomen personae pluraliter praedicetur in divinis; sicut etiam in humanis pluraliter praedicatur nomen personae propter pluralitatem principiorum individuantium.

[60652] De potentia, q. 9 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod persona est substantia individua, quae est hypostasis; et hoc pluraliter praedicatur, sicut patet ex usu Graecorum.

[60653] De potentia, q. 9 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nomen personae est absolutum ex modo significandi; significat tamen relationem, sicut ex praemissis patet.

[60654] De potentia, q. 9 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nomen personae non designat hoc solum quod est subsistere, quod videtur ad essentiam pertinere, sed etiam hoc quod est distinctum esse et incommunicabile, quod est propter proprietates relativas in divinis.

[60655] De potentia, q. 9 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod forma significata per nomen personae non est essentia absolute, sed illud quod est principium incommunicabilitatis sive individuationis; et ideo pluraliter praedicatur, licet sit nomen substantivum: et propter hoc etiam, quia sunt plures proprietates distinguentes in divinis, dicuntur esse plures personalitates.

[60656] De potentia, q. 9 a. 6 ad 5 Unde patet solutio ad quintum.

[60657] De potentia, q. 9 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hoc nomen persona significat subsistentem in natura divina, cum distinctione et incommunicabilitate; hoc autem nomen Deus significat habentem divinam naturam nihil importans de distinctione vel incommunicabilitate; ideo non est simile.

[60658] De potentia, q. 9 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet Deus a Deo non differat aliqua differentia divinitatis,- quia non est nisi una divinitas numero,- persona tamen divina differt a persona divina differentia personalitatis, quia ad personalitatem pertinet in divinis etiam proprietas distinguens personas.

Articulus 7

[60659] De potentia, q. 9 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur quomodo termini numerales praedicentur de divinis personis, utrum scilicet positive vel remotive tantum

[60660] De potentia, q. 9 a. 7 tit. 2 Et videtur quod positive.

[60661] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 1 Si enim nihil ponunt in divinis, tunc qui dicit tres personas, nihil dicit quod sit in Deo. Ergo et qui negat tres personas, nihil negat de Deo quod sit in ipso. Non ergo contra veritatem loquitur, et ita non est haereticus.

[60662] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 2 Praeterea, secundum Dionysium in Lib. de Divin. Nom., tribus modis dicitur aliquid de Deo: scilicet per negationem, per eminentiam et per causam. Quocumque autem istorum modorum termini numerales praedicentur in divinis, oportet quod aliquid ponant.

Quod quidem manifestum est, si quidem praedicentur per eminentiam vel per causam similiter autem et si praedicentur negative. Non enim sic aliqua negantur de Deo, ut idem Dionysius dicit, quasi omnino ei desint, sed quia non eodem modo ei conveniunt sicut et nobis. Oportet ergo omnibus modis quod termini numerales aliquid ponant.

[60663] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 3 Praeterea, quidquid praedicatur de Deo et creaturis, nobiliori modo de Deo quam de creaturis praedicatur. Termini autem numerales de creaturis praedicantur positive. Ergo multo magis de Deo.

[60664] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 4 Praeterea, multitudo et unitas importata per terminos numerales, secundum quod praedicatur de Deo, non sunt in intellectu tantum: quia sic non essent tres personae in Deo nisi secundum intellectum; quod pertinet ad haeresim Sabellianam. Ergo oportet quod sint aliquid in ipso Deo secundum rem; et ita positive de Deo dicuntur.

[60665] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 5 Praeterea, sicut unum est in genere quantitatis, ita bonum est in genere qualitatis; in Deo autem nec est quantitas nec qualitas nec aliquod accidens; et tamen bonum non praedicatur de Deo remotive sed positive. Ergo similiter unum, et per consequens multitudo, quam constituit unum.

[60666] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 6 Praeterea, quatuor prima entia dicuntur, scilicet ens, unum, verum et bonum. Sed tria eorum, scilicet ens, verum et bonum, dicuntur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

[60667] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 7 Praeterea, multitudo et magnitudo pertinent ad duas species quantitatis, quae sunt discreta quantitas et continua. Sed magnitudo praedicatur de Deo positive, cum dicitur Ps. CXLVI, 5: *magnus dominus et magna virtus eius.* Ergo et multitudo et unum.

[60668] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 8 Praeterea, creaturae Dei similitudinem praeferunt, secundum quod in eis vestigium divinitatis apparet. Sed secundum Augustinum, quaelibet creatura vestigium quoddam divinae Trinitatis in se habet, in quantum est aliquid unum et specie formatur et ordinem aliquem habet. Ergo creatura est una ad similitudinem Dei. Sed unum praedicatur de creatura positive: ergo et de Deo.

[60669] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 9 Praeterea, si unum praedicatur de Deo privative, oportet quod aliquid removeat, et non nisi multitudinem. Multitudinem autem non removet; non enim sequitur, si est una persona, quod non sint plures. Unum ergo non dicitur remotive de Deo, et per consequens nec multitudo.

[60670] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 10 Praeterea, privatio nihil constituit. Unum autem constituit multitudinem. Non ergo dicitur privative.

[60671] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 11 Praeterea, nulla privatio est in Deo, quia privatio omnis pertinet ad defectum. Unum autem praedicatur de Deo. Ergo non significat privationem.

[60672] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit, quod quidquid praedicatur de Deo, praedicatur secundum substantiam, vel secundum relationem. Et Boetius etiam dicit, quod

omnia quae veniunt in divinam praedicationem, mutantur in substantiam praeter ad aliquid. Si ergo termini numerales praedicantur de Deo, oportet quod significent substantiam vel relationem; et ita oportet quod positive de Deo praedicentur.

[60673] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 13 Praeterea, unum et ens convertuntur et videntur esse synonyma. Sed ens praedicatur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

[60674] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 14 Praeterea, si unum praedicatur de Deo remotive, oportet quod removeat multitudinem tamquam sibi oppositam. Hoc autem non potest esse, cum multitudo constituatur ex unitatibus; unum autem oppositorum non constituitur ex alio. Ergo unum non praedicatur de Deo remotive.

[60675] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 15 Praeterea, si unum dicitur per remotionem multitudinis, oportet quod unum opponatur multitudini, sicut privatio habitui. Habitus autem est naturaliter prior privatione, et etiam secundum rationem, quia privatio non potest definiri nisi per habitum. Ergo multitudo erit prior uno secundum naturam et secundum rationem; quod videtur inconveniens.

[60676] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 16 Praeterea, si unum et multa in divinis praedicantur remotive, oportet quod unum removeat multitudinem et multitudo removeat unitatem. Hoc autem est inconveniens, quia sequeretur circulus unius et multi, ut dicatur, quod unum est quod non est multa, et multa sunt quae non sunt unum; et sic per ista nihil fieret notum. Non est ergo dicendum, quod unum et multa in Deo dicantur privative.

[60677] De potentia, q. 9 a. 7 arg. 17 Praeterea, unum et multa cum se habeant ut mensura et mensuratum, videntur opponi ad invicem relative. In relative autem oppositis utrumque dicitur positive. Ergo tam unum quam multa positive praedicantur de Deo.

[60678] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Dionysius dicit, IV de Divin. nominibus: *unitas laudata et Trinitas, quae est super omnia divinitas, non est neque unitas neque Trinitas quae a nobis aut alio quodam existentium sit cognita.* Videtur ergo quod termini numerales per remotionem dicantur de Deo.

[60679] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *quaesivit humana inopia quid tria diceret, et dixit substantias sive personas. Quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit sed singularitatem noluit.* Sunt ergo huiusmodi termini numerales introducti in divinis magis ad removendum quam ad ponendum.

[60680] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 3 Praeterea, unum et multitudo, sive numerus, sunt in genere quantitatis. In Deo autem non potest esse aliqua quantitas, cum quantitas sit accidens et dispositio materiae. Termini ergo numerales in Deo nihil ponunt.

[60681] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 4 Sed dicendum, quod licet quantitas secundum rationem sui generis, vel secundum rationem accidentis, non possit esse in Deo, tamen secundum rationem speciei aliqua quantitas potest praedicari de Deo, sicut aliqua qualitas, ut scientia vel iustitia.- Sed contra, illae solae species qualitatis in divinam praedicationem assumuntur quae secundum rationem suae

speciei nullam imperfectionem important, sicut scientia, iustitia et aequitas; non autem ignorantia nec albedo. Omnis autem quantitas secundum rationem suae speciei imperfectionem importat: cum enim quantum sit quod est indivisibile, species quantitatis distinguuntur secundum diversos modos divisionis; sicut pluralitas est quae divisibilis est in non continua, linea autem quae est divisibilis secundum unam dimensionem, superficies autem secundum duas, corpus vero secundum tres. Divisio autem perfectioni divinae simplicitatis repugnat. Nulla ergo quantitas secundum rationem suae speciei potest praedicari de Deo.

[60682] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 5 Sed dicendum, quod distinctio per relationes quae facit numerum personarum in divinis, non importat imperfectionem in Deo.- Sed contra, omnis divisio vel distinctio aliquam multitudinem causat. Non autem omnis multitudo est numerus qui est species quantitatis: cum multitudo et unum

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

circumeant omnia genera. Non ergo omnis divisio vel distinctio sufficit ad constituendum numerum qui est species quantitatis, sed sola illa divisio quae est secundum quantitatem, qualis non est distinctio relationum.

[60683] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 6 Sed dicendum, quod omnis multitudo est species quantitatis, et omnis divisio sufficit ad constituendam speciem quantitatis.- Sed contra, ad positionem substantiae non sequitur positio quantitatis, cum substantia possit esse sine accidente. Sed positis solis formis substantialibus, sequitur distinctio in substantiis. Ergo non quaelibet distinctio constituit multitudinem quae est accidens et species quantitatis.

[60684] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 7 Praeterea, discretio quae constituit numerum, quae est species quantitatis, opponitur continuo. Discretio autem continuo opposita est, quae consistit in divisione continui. Ergo sola divisio continui, quae non competit Deo, causat numerum qui est species quantitatis; et ita non potest praedicari de Deo numerus qui est species quantitatis.

[60685] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 8 Praeterea, quaelibet substantia dicitur una. Aut ergo est una per essentiam suam, aut per aliquid aliud. Si per aliquid aliud, cum et illud oporteat esse unum, necesse est quod et illud per se sit unum, vel per aliquid aliud, et illud iterum per aliud. Impossibile est autem quod hoc procedat in infinitum. Ergo statur alicubi. Melius est ergo quod stetur in primo, ut scilicet substantia per seipsam sit una. Non ergo unum est aliquid additum substantiae; et ita non videtur significare aliquid positive.

[60686] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 9 Sed dicendum, quod substantia non est una per seipsam, sed per unitatem ei accidentem; unitas autem est per se una; prima enim denominant seipsa, sicut bonitas est bona, veritas est vera, et similiter unitas est una.- Sed contra, huiusmodi seipsa denominant propter hoc quod sunt primae formae, nam secundae formae non denominant seipsas, sicut albedo non est alba. Quae autem se habent ex additione ad aliud, non sunt prima. Ergo unitas et bonitas non se habent ex additione ad substantiam.

[60687] De potentia, q. 9 a. 7 s. c. 10 Praeterea, secundum philosophum, omnia dicuntur unum in quantum non dividuntur. Hoc autem quod est non dividi, non ponit aliquid, sed solum removet. Ergo unum non praedicatur positive sed remotive in divinis; et per consequens multitudo, quae

constituitur ex unis.

[60688] De potentia, q. 9 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod de uno et multo diversa inveniuntur, quae etiam apud philosophos fuerunt occasio diversa sentiendi. Invenitur enim de uno, quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; similiter invenitur de multo, quod pertinet ad quamdam speciem quantitatis, quae dicitur numerus, et iterum quod circuit omne genus, sicut et unum, cui videtur multitudo opponi. Fuerunt ergo aliqui inter philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, aestimantes quod neutro modo dictum unum aliquid super substantiam adderet; sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagorae et Platonis. Quidam vero non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquod esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum et multa nisi aliquod pertinens ad genus quantitatis discretae. Quidam vero fuerunt qui attendentes quod in Deo nulla quantitas esse potest, posuerunt quod termini significantes unum vel multa de Deo non ponunt aliquid, sed removeant tantum. Non enim possunt ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quae nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo secundum eos unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discretae; termini vero significantes pluralitatem, dicuntur de Deo ad removendum unitatem, quae est principium quantitatis discretae. Et haec videtur fuisse opinio Magistri, quae ponitur in 24 dist. I sententiarum. Quae quidem, supposita suae opinionis radice, scilicet quod omnis multitudo significaret quantitatem discretam, et omne unum esset eiusdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior invenitur. Nam et Dionysius dicit, quod negationes sunt maxime verae in Deo; affirmationes vero sunt incompactae. Non enim scimus de Deo quid est, sed magis quid non est, ut Damascenus dicit. Unde et Rabbi Moyses omnia quae affirmative videntur dici de Deo, dicit magis esse introducta ad removendum quam ad aliquid ponendum. Dicimus enim Deum esse vivum ad removendum ab eo illum modum essendi quem habent res quae apud nos non vivunt, non ad ponendum vitam in ipso, cum vita et omnia huiusmodi nomina sint imposita ad significandum quasdam formas et perfectiones creaturarum quae longe absunt a Deo; quamvis hoc non sit usquequaque verum, nam, sicut dicit Dionysius, sapientia et vita et alia huiusmodi non removentur a Deo quasi ei desint, sed quia excellentius habet ea quam intellectus humanus capere, vel sermo significare possit; et ex illa perfectione divina descendunt perfectiones creatae, secundum quamdam similitudinem imperfectam. Et ideo de Deo, secundum Dionysium, non solum dicitur aliquid per modum negationis et per modum causae, sed etiam per modum eminentiae. Sed quidquid sit de spiritualibus perfectionibus, certum est quod materiales dispositiones removentur omnino a Deo. Unde cum quantitas sit dispositio materiae, si termini numerales non significant nisi quod est in genere quantitatis, necesse est quod de Deo non dicatur nisi ad removendum quae significant, sicut Magister posuit, loc. cit. Nec sequitur ex eius positione circulus,- dum unitas

removet multitudinem, multitudo unitatem,- quia removentur a Deo unitas et multitudo, quae sunt in genere quantitatis, quorum neutrum de Deo dicitur. Et sic unitas dicta de Deo, quae removet multitudinem, non removetur, sed alia unitas, quae de Deo dici non potest. Quidam vero, non intelligentes quod nomina affirmativa ad removendum possint in praedicationem divinam induci, nec iterum ponentes unum et multa,- nisi quod est in genere quantitatis discretae, quam in Deo ponere non audebant,- dixerunt quod termini numerales non praedicantur de Deo quasi dictiones significantes aliquam rem conceptam sed quasi dictiones officiales, exercentes aliquid in divinis, scilicet distinctionem ad modum syncategorematicae distinctionis. Quod quidem fatuum apparet, cum nihil tale ex horum terminorum significatione possit haberi. Et ideo alii dixerunt, quod praedicti termini aliquid positive ponunt in Deo, licet supponant quod unum et multa sunt solum in genere quantitatis; dicunt enim quod non est inconveniens aliquam speciem quantitatis Deo attribui, licet genus removeatur a Deo; sicut et aliquae species qualitatis, ut sapientia et iustitia, dicuntur de Deo positive, licet in Deo qualitas esse non possit. Sed illud non est simile, ut in obiiciendo est tactum, nam omnes species quantitatis ex ratione suae speciei habent imperfectionem, non autem omnes species qualitatis. Et praeterea quantitas proprie est dispositio materiae; unde omnes species quantitatis sunt mathematica quaedam, quae secundum esse non possunt a materia sensibili separari, nisi tempus et locus quae sunt naturalia, et magis materiae sensibili annexa. Unde patet quod nulla species quantitatis potest in rebus spiritualibus convenire, nisi secundum metaphoram. Qualitas autem sequitur formam, unde quaedam qualitates sunt omnino immateriales, quae attribui possunt rebus spiritualibus. Hae igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis. Quod quidem patet esse falsum: nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo iudicium sumi. Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint maioris communitatis et ambitus quam genus quantitatis. Est autem et alia divisio secundum quantitatem quae genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur, quod habet rationem mensurae; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquod accidens, nec alicuius generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim unum idem quod ens indivisum. Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quae in hoc attenditur quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis. Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res, quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem,- secundum quod aliquid est indivisum in se,- multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum. Dico ergo, quod in divinis non praedicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; sed non superaddunt nisi distinctionem et indistinctionem, quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. Unde concedimus, quod quantum ad id quod superaddunt eis de quibus praedicantur, remotive in Deo accipiuntur; in quantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positive accipiuntur. Unde ad utrasque rationes respondendum est.

[60689] De potentia, q. 9 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit tres personas, aliquid in Deo dicit, scilicet distinctionem personarum; quam qui negat, haereticus est. Ista autem distinctio non addit aliquid supra personas distinctas.

[60690] De potentia, q. 9 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet in remotione quorumdam a Deo, sit cointelligenda praedicatio eorumdem de Deo per eminentiam et per causam, tamen quaedam solummodo negantur de Deo et nullo modo praedicantur; sicut cum dicitur: Deus non est corpus. Et hoc modo posset dici secundum opinionem Magistri, quod omnino negatur a Deo quantitas numeralis; et similiter secundum id quod ponimus, omnino negatur ab eo essentiae divisio, cum dicitur: essentia divina est una.

[60691] De potentia, q. 9 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis termini numerales non ponunt aliquid superadditum rebus de quibus dicuntur, nisi prout significant id quod est in genere quantitatis discretae, secundum quem modum non praedicantur de Deo; et hoc pertinet ad perfectionem ipsius.

[60692] De potentia, q. 9 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod unitas et multitudo quae significantur per terminos numerales dictos de Deo, non sunt solum in intellectu nostro, sed sunt in Deo secundum rem; non tamen propter hoc significatur aliquid positive praeter intellectum eorum quibus ista attribuuntur.

[60693] De potentia, q. 9 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod bonum quod est in genere qualitatis, non est bonum quod convertitur cum ente, quod nullam rem supra ens addit; bonum autem quod est in genere qualitatis, addit aliquam qualitatem qua homo dicitur bonus; et simile est de uno, sicut ex dictis patet. Sed in hoc differt quod bonum utroque modo acceptum potest venire in divinam praedicationem, non autem unum: non enim est eadem ratio de quantitate et qualitate, sicut ex dictis patet.

[60694] De potentia, q. 9 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod inter ista quatuor prima, maxime primum est ens: et ideo oportet quod positive praedicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur, cum semper quod negatur vel privatur sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat; si enim contraherent ens, iam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio, quam addit unum (ut dictum est), vel relatio ad aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem

importat relationem verum, aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic.

[60695] De potentia, q. 9 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod secundum philosophum, multum dicitur dupliciter: uno modo absolute, et sic dicitur per oppositum ad unum; alio modo dicitur comparative, prout importat excessum quemdam respectu minoris numeri, et sic multum opponitur pauco. Similiter autem et magnum potest dupliciter dici: uno modo absolute, prout importat quantitatem continuam quae dicitur magnitudo; alio modo comparative, prout importat excessum respectu minoris quantitatis. Primo ergo modo magnum non praedicatur de Deo; sed secundo, ut importetur eius eminentia super omnem creaturam.

[60696] De potentia, q. 9 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod unum quod pertinet ad vestigium Dei in creaturis, est unum quod convertitur cum ente, quod quidem ponit aliquid, in quantum ponit ipsum ens, cui solam negationem superaddit, ut dictum est.

[60697] De potentia, q. 9 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod unum oppositorum non excludit aliud, nisi ab eo de quo praedicatur. Non enim sequitur, si Socrates est albus, quod nihil sit nigrum: sed quod ipse non est niger. Sic ergo sequitur quod si patris persona est una, patris personae non sunt plures; non autem sequitur quod non sint plures personae in divinis.

[60698] De potentia, q. 9 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod unum non constituit multitudinem ex parte privationis, sed ex parte illa qua ponit ens.

[60699] De potentia, q. 9 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod sicut dicitur in V Metaph., privatio tribus modis dicitur: uno modo proprie, quando removetur ab aliquo quod natum est habere, et in quo tempore natum est habere; sicut carere visu est privatio visus in homine. Alio modo communiter, quando removetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere, sed genus eius; sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in talpa. Tertio modo communissime, quando removetur ab aliquo id quod a quocumque alio natum est haberi, non tamen ab ipso, nec ab alio sui generis: sicut si non habere visum, dicatur esse privatio visus in planta. Et haec privatio medium est inter privationem veram et simplicem negationem, habens commune aliquid cum utroque; cum privatione quidem vera, in hoc quod est negatio in aliquo subiecto, unde non competit simpliciter non enti; cum negatione vero simplici, in hoc quod non requirit aptitudinem in subiecto. Per hunc autem modum unum privative dicitur, et potest simili modo praedicari in divinis, sicut et alia quae simili modo praedicantur in divinis, ut invisibilis et immensus et huiusmodi.

[60700] De potentia, q. 9 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod termini numerales non addunt aliquid in divinis supra id de quo praedicantur; et ideo quando praedicantur de essentialibus, significant essentiam; quando vero de personalibus, significant relationem.

[60701] De potentia, q. 9 a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod unum et ens convertuntur secundum supposita; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis; et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quae significant idem secundum rationem eamdem.

[60702] De potentia, q. 9 a. 7 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod unum potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad illud quod ponit, et sic constituit multitudinem; alio modo quantum ad negationem quam superaddit, et sic opponitur unum multitudini privative.

[60703] De potentia, q. 9 a. 7 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod secundum philosophum, multitudo est prior uno secundum sensum, sicut totum partibus et compositum simplici; sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. Hoc autem non videtur sufficere ad hoc quod unum opponatur multitudini privative. Nam privatio est posterior secundum rationem, cum in intellectu privationis sit eius oppositum, per quod definitur: nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem, prout hoc nomen unum significat privative, nomen vero multitudinis positive; nomina enim imponuntur a nobis secundum quod cognoscimus res. Unde ad hoc quod aliquid significetur per nomen ut privatio, sufficit qualitercumque sit posterius in nostra cognitione; quamvis hoc non sufficiat ad hoc quod res ipsa sit privativa, nisi sit posterius secundum rationem. Et ideo potest melius dici, quod divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior, secundum rationem, quam unum; sed multitudo posterius. Quod sic patet: primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis.

[60704] De potentia, q. 9 a. 7 ad 16 Unde patet responsio ad decimumsextum.

[60705] De potentia, q. 9 a. 7 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod unum quod est principium numeri, comparatur ad multitudinem ut mensura ad mensuratum; quod quidem unum positive aliquid supra substantiam addit, ut dictum est.

[60706] De potentia, q. 9 a. 7 ad s. c. Ad ea quae in oppositum obiiciuntur, secundum praemissa, facile est respondere considerantibus secundum quid veritatem concludant. Unum tamen quod in illis obiectionibus tangebatur considerandum est, quod huiusmodi prima, scilicet essentia, unitas, veritas et bonitas, denominant seipsa ea ratione, quia unum, verum et bonum consequuntur ad ens. Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, et per consequens ut unum, verum et bonum. Unde cum intellectus apprehendat essentiam, unitatem, veritatem et bonitatem in abstracto, oportet quod de quolibet eorum praedicetur, ens, et alia tria concreta. Et inde est quod ista denominant seipsa, non autem alia quae non convertuntur cum ente.

Articulus 8

[60707] De potentia, q. 9 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum in Deo sit aliqua diversitas

[60708] De potentia, q. 9 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[60709] De potentia, q. 9 a. 8 arg. 1 Quia, secundum philosophum, unum in substantia facit idem, multitudo autem in substantia facit diversum. In divinis autem est multitudo secundum substantiam, dicit enim Hilarius, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Ergo in divinis est diversitas.

[60710] De potentia, q. 9 a. 8 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, diversum dicitur absolute, differens vero relative; unde omne differens est diversum, non autem omne diversum est differens. Sed in divinis conceditur esse differentia; dicit enim Damascenus: *differentiam personarum in tribus proprietatibus, id est paternali et filiali et processibili recognoscimus.* Ergo in divinis est diversitas.

[60711] De potentia, q. 9 a. 8 arg. 3 Praeterea, differentia accidentalis facit alterum solum; differentia vero substantialis facit aliud, idest diversum. Cum ergo in divinis sit differentia, et non possit ibi esse accidentalis differentia,- et per consequens oportet quod sit differentia substantialis,- oportet quod sit ibi diversitas.

[60712] De potentia, q. 9 a. 8 arg. 4 Praeterea, multitudo causatur ex divisione, sicut iam dictum est. Ubi autem est divisio sequitur diversitas. Ergo in divinis cum sit multitudo, erit ibi diversitas.

[60713] De potentia, q. 9 a. 8 arg. 5 Praeterea, idem et diversum sufficienter dividunt ens. Sed pater non est idem filio: non enim conceditur quod pater generando filium, generet se Deum. Ergo filius est diversus a patre.

[60714] De potentia, q. 9 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod Hilarius dicit: *nihil in divinis novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile.*

[60715] De potentia, q. 9 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Ambrosius dicit: *pater et filius divinitate unum sunt, nec est ibi substantiae differentia, nec ulla diversitas.*

[60716] De potentia, q. 9 a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut dicit Hieronymus, ex verbis inordinate prolatis, incurritur haeresis. Et ideo sic loquendum est de divinis ut nulla errori occasio praebeatur. Fuerunt autem circa divina duo errores, praecipue cavendi ab illis qui de unitate et Trinitate in divinis loquuntur: scilicet error Arii, qui unitatem essentiae negavit, ponens aliam essentiam esse patris et aliam filii. Alius error est Sabelli, qui negavit pluralitatem personarum dicens, eumdem esse patrem qui est filius. Ad evitandum ergo errorem Arii sunt nobis quatuor cavenda in fidei confessione: primo diversitas per quam tollitur unitas essentiae, quam confitemur dicendo

esse unum Deum; secundo divisio, quae obviat divinae simplicitati; tertio disparitas, quae repugnat aequalitati divinarum personarum; quarto ut non confiteamur filium esse alienum a patre, per quod tollitur similitudo. Similiter contra errorem Sabelli sunt quatuor cavenda. Primo singularitas, per quam tollitur naturae divinae communicabilitas; secundo nomen unici, per quod tollitur realis distinctio personarum; tertio confusio, per quam tollitur ordo qui est in divinis personis; quarto solitudo, per quam tollitur consociatio divinarum personarum. Confitemur autem contra diversitatem, unitatem essentiae; contra divisionem, simplicitatem; contra disparitatem, aequalitatem; contra alienum, similitudinem; contra singularitatem personarum, pluralitatem; contra unicum, distinctionem; contra confusionem, discretionem; contra solitarium, consonantiam et connexionem amoris.

[60717] De potentia, q. 9 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod substantia accipitur ibi pro hypostasi, non pro essentia, cuius multitudo faceret diversitatem.

[60718] De potentia, q. 9 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet a quibusdam doctoribus Ecclesiae inveniatur nomen differentiae circa divina, non tamen est communiter utendum, nec ampliandum, quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quae non potest esse in divinis, cum forma Dei sit divina natura, ut Augustinus dicit. Sed exponenda est differentia, ut ponatur pro distinctione, quae minimum distinctionis importat; cum etiam secundum relationes vel secundum solam rationem aliqua distingui dicantur. Sic etiam exponendum est, si inveniatur diversitas in divinis; utpote si dicatur quod diversa est persona patris a persona filii, accipiendum est diversum pro distincto. Magis tamen cavendum est nomen diversitatis in divinis quam differentiae; quia diversitas magis pertinet ad essentialem divisionem, nam qualiscumque formarum multitudo facit differentiam; diversitas autem fit solum per formas substantiales.

[60719] De potentia, q. 9 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet in divinis non sit accidens, est tamen ibi relatio, cuius oppositio distinctionem facit in divinis, non autem diversitatem.

[60720] De potentia, q. 9 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet in divinis non sit proprie loquendo divisio, est tamen ibi distinctio per relationes, quae sufficit ad numerum personarum.

[60721] De potentia, q. 9 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod filius est idem Deus cum patre; non tamen potest dici quod pater se Deum genuerit, filium generando: quia ly se, cum sit reciprocum, refert idem suppositum: pater autem et filius sunt duo supposita in divinis.

Articulus 9

[60722] De potentia, q. 9 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores

[60723] De potentia, q. 9 a. 9 tit. 2 Et videtur quod plures.

[60724] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 1 Dicit enim Augustinus in libro contra Maximinum: *filius non genuit creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit.* In divinis autem non differt esse et posse, quia nec in aliquibus sempiternis. Ergo filius genuit alium filium; et sic sunt duo filii in divinis, et per consequens plures personae quam tres.

[60725] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 2 Sed diceretur, quod hoc quod dicit: *neque enim non potuit*, exponendum est: idest, non ex impotentia fuit.- Sed contra, unicuique supposito alicuius naturae convenit actus naturae illius, nisi propter eius impotentiam. Generatio autem est actus ad perfectionem naturae divinae pertinens; alioquin non conveniret patri, in quo non est nisi quod perfectionis est. Si ergo filius non generat alium filium, hoc erit ex impotentia eius.

[60726] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 3 Praeterea, si filius non potest generare, potest autem generari; habet ergo potentiam ut generetur, non potentiam ut generet. Aliud autem est generare, et aliud generari. Cum ergo potentiae distinguantur penes obiecta, non erit eadem potentia patris et filii, quod est haereticum.

[60727] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 4 Praeterea, actio et passio in his quae agunt et patiuntur, reducuntur ad diversa principia; nam agit aliquid per rationem formae in rebus creatis, patitur vero ratione materiae. Generare autem et generari significantur per modum actionis et passionis. Ergo oportet quod ad diversa principia referantur; et sic non potest esse una potentia qua pater generat, et qua filius generatur.

[60728] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 5 Sed diceretur, quod est eadem potentia, in quantum utraque radicatur in essentia divina, quae una est patris et filii.- Sed contra, potentia calefaciendi et desiccandi radicantur in uno subiecto, scilicet igne; nec tamen est una et eadem potentia: alia enim qualitas est calor, qui est principium calefaciendi, et alia siccitas, quae est principium desiccandi. Ergo unitas divinae essentiae non sufficit ad hoc quod sit eadem potentia qua pater generat et filius generatur.

[60729] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 6 Praeterea, omnis sapiens et intelligens ex sua sapientia aliquam conceptionem habet. Sed filius est sapiens et intelligens, sicut et pater. Ergo habet aliquam conceptionem. Conceptio autem patris est verbum: quod est filius. Ergo filius etiam habet alium filium.

[60730] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 7 Sed diceretur, quod verbum dicitur in divinis non solum personaliter, sed essentialiter; et sic verbum essentialiter dictum potest esse conceptio filii.- Sed contra, verbum dicit speciem conceptam ordinatam ad manifestationem, et ita importat originem. Quae autem important originem in divinis, dicuntur personaliter, et non essentialiter. Ergo verbum essentialiter dici non potest.

[60731] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 8 Praeterea, Anselmus dicit in Monologio, quod sicut pater dicit se, ita et filius et spiritus sanctus. Idem autem est patrem dicere se, quod generare filium, ut ipse ibidem dicit. Ergo filius generat alium filium; et sic idem quod prius.

[60732] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 9 Praeterea, ex hoc probatur quod Deus generat, quia generationem aliis tribuit, secundum illud Isai. LXVI, 9: *si ego qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? Dicit dominus.* Sicut autem pater dat generationem, ita et filius, quia indivisa sunt opera Trinitatis, et filius generat filium.

[60733] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. ad Orosium, quod pater generat filium natura. Damascenus etiam dicit, quod generatio est opus naturae. Eadem autem est natura patris et filii. Ergo sicut pater generat, ita et filius; sunt ergo plures filii in divinis, et ita plures personae quam tres.

[60734] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 11 Sed dicendum, quod ea ratione non possunt esse plures filii in divinis, quia non potest ibi esse nisi una filiatio; forma enim unius speciei non multiplicatur nisi per divisionem materiae, quae nulla est in divinis.- Sed contra, omnis differentia nata est facere pluralitatem. Potest autem esse differentia inter duas filiationes, non solum ex materia, sed etiam ex hoc quod haec filiatio est talis, illa vero talis. Ergo nihil prohibet plures filiationes ponere in divinis, licet ibi non sit materia.

[60735] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 12 Praeterea, filius procedit a patre sicut splendor a sole, secundum illud Hebr., I, 3: *cum sit splendor gloriae.* Sed splendor etiam potest alium splendorem producere. Ergo et filius potest alium filium generare; et sic sequitur quod in divinis sint plures filii, et personae plures tribus.

[60736] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 13 Praeterea, spiritus sanctus est amor quo pater diligit filium. Sed etiam spiritum sanctum amat pater. Ergo oportet quod sit alius spiritus quo pater amat spiritum sanctum; et sic quatuor sunt personae in divinis.

[60737] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 14 Praeterea, secundum Dionysium bonum est communicativum sui. Bonitas autem spiritui sancto appropriatur, sicut potentia patri et sapientia filio. Ergo proprissime ad spiritum sanctum pertinere videtur quod naturam divinam alii personae communicet; et sic sunt plures tribus personis in divinis.

[60738] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 15 Praeterea, secundum philosophum in IV Meteororum, perfectum unumquodque est, quando potest sibi simile ex se producere. Spiritus autem sanctus est perfectus Deus. Ergo potest aliam divinam personam producere; ergo, et cetera.

[60739] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 16 Praeterea, filius a patre divinam naturam non recipit perfectius quam spiritus sanctus. Recipit autem filius a patre divinam naturam non solum passive (ut ita dixerim) quasi ab eo genitus, sed etiam active, quia potest eamdem naturam alii communicare. Ergo et spiritus sanctus divinam naturam potest alii personae communicare.

[60740] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 17 Praeterea, quod est perfectionis in rebus creatis, oportet

Deo attribui. Communicare autem naturam ad perfectionem in rebus creatis pertinet, licet modus communicandi aliquam imperfectionem habeat, in quantum talem communicationem consequitur aliqua divisio, vel aliqua transmutatio generantis. Ergo communicare divinam naturam est perfectionis in Deo; et ita spiritui sancto est attribuendum. Procedit ergo a spiritu sancto aliqua divina persona; et sic sequitur quod in divinis sint personae plures tribus.

[60741] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 18 Praeterea, sicut divinitas est quoddam bonum in patre, ita et paternitas. Ex eo autem quod nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio, probatur a quibusdam quod sunt plures habentes divinam naturam. Ergo pari ratione sunt plures patres in divinis; et similiter plures filii, et plures spiritus sancti; et ita personae plures tribus.

[60742] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 19 Praeterea, filius et spiritus videntur distingui ab invicem in hoc quod filius procedit a patre per modum intellectus ut verbum: spiritus sanctus per modum voluntatis ut amor. Sunt autem plura attributa essentialia quam voluntas et intellectus, ut bonitas, potentia et huiusmodi. Ergo plures personae procedunt a patre quam filius et spiritus sanctus.

[60743] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 20 Praeterea, processio naturae plus videtur differre a processione intellectus quam processio voluntatis. In rebus autem creatis processionem intellectus semper concomitatur processio voluntatis, quia quaecumque aliquid intelligunt, etiam aliquid volunt; processionem autem naturae non semper concomitatur processio intellectus quia non in omnibus quae naturaliter generant, intellectus invenitur. Si ergo persona quae procedit per modum voluntatis ut amor, est alia in divinis a persona quae procedit per modum intellectus ut verbum, etiam erit persona quae procedit per modum intellectus ut verbum, alia a persona quae procedit per modum naturae ut filius. Sunt ergo tres personae procedentes in divinis, et una non procedens; et sic sunt quatuor personae.

[60744] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 21 Praeterea, personae multiplicantur in divinis propter relationes, quae subsistunt. Ponuntur autem in divinis quinque relativae notiones, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, et communis spiratio. Sunt ergo quinque personae in divinis.

[60745] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 22 Praeterea, relationes quae ab aeterno de Deo dicuntur, non sunt in creaturis, sed in Deo. Quidquid autem est in Deo, est subsistens, cum in Deo non sit aliquod accidens. Omnes ergo relationes quae ab aeterno Deo conveniunt, sunt subsistentes, et per consequens sunt personae. Tales autem sunt infinitae; nam ideae rerum creatarum ab aeterno sunt in Deo, quae non distinguuntur ab invicem nisi per respectus ad creaturas. Sunt ergo infinitae personae in divinis.

[60746] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 23 Sed contra, videtur quod sint pauciores tribus. In una enim natura non est nisi unus modus communicationis illius naturae; unde, secundum Commentatorem, animalia quae generantur ex semine, non sunt unius speciei cum animalibus ex putrefactione generatis. Divina autem natura est maxime una. Ergo non potest communicare nisi uno modo. Sic ergo non possunt esse nisi duae personae, una divinitatem communicans per aliquem modum, et persona per illum modum divinitatem recipiens.

[60747] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 24 Praeterea, Hilarius, ostendit filium naturaliter a patre procedere, quia talis existit qualis Deus est; creaturas vero a Deo procedere voluntarie, quia tales sunt quales eas voluit Deus esse, non qualis est Deus. Sed spiritus sanctus, sicut et filius, talis est qualis est Deus pater. Ergo spiritus sanctus procedit naturaliter a patre, sicut et filius. Non ergo est distinctio inter spiritum sanctum et filium ex eo quod filius procedit per modum naturae non autem spiritus sanctus.

[60748] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 25 Praeterea, natura voluntatis et intellectus non differunt in Deo nisi secundum rationem tantum. Ergo processio per modum naturae et intellectus et voluntatis non differunt in Deo nisi ratione tantum. Si ergo per hoc distinguuntur filius et spiritus sanctus, quod unus procedit per modum naturae vel intellectus, et alius per modum voluntatis, non erunt distincti nisi secundum rationem. Ergo non erunt duae personae, cum pluralitas personarum, rerum pluralitatem importet.

[60749] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 26 Praeterea, personae in divinis distinguuntur solum secundum relationes originis. Ad designandam autem originem sufficiunt duae relationes, scilicet a quo alius, et qui ab alio. Ergo in divinis non sunt nisi duae personae.

[60750] De potentia, q. 9 a. 9 arg. 27 Praeterea, omnis relatio exigit duo extrema. Sicut ergo in divinis personae non distinguuntur nisi secundum relationem: ita oportet quod sint in divinis vel duae relationes, et sic erunt quatuor personae; vel una relatio tantum, et sic erunt solum duae personae.

[60751] De potentia, q. 9 a. 9 s. c. 1 Sed contra, videtur quod sint tantum tres personae in divinis, per hoc quod dicitur I Ioan. V, 7: *tres sunt qui testimonium dant in caelo.* Interrogantibus autem quid tres, respondit Ecclesia, quod tres personae, ut dicit Augustinus. Ergo in divinis sunt tres personae.

[60752] De potentia, q. 9 a. 9 s. c. 2 Praeterea, ad perfectionem divinae bonitatis, felicitatis et gloriae requiritur, quod sit in Deo vera et perfecta caritas; nihil enim est caritate melius, nihil caritate perfectius, ut dicit Richardus in III de Trinitate. Felicitas autem absque iucunditate non est, quae maxime per caritatem habetur. Ut enim in eodem libro dicitur, *nihil caritate dulcius, nihil caritate iucundius, caritatis deliciis rationalis vita nihil dulcius experitur, nulla delectatione delectabilius fruitur.* Perfectio etiam gloriae in quadam magnificentia perfectae communicationis consistit, quam caritas facit. Vera autem et perfecta caritas requirit in divinis ternarium numerum personarum. Amor enim quo aliquis se tantum diligit, est amor privatus, et non caritas vera. Alium autem summe Deus diligere non potest qui non sit summe diligibilis; nec summe diligibilis est, nisi sit summe bonus. Unde patet quod vera caritas in Deo summa esse non potest si sit ibi tantum una persona; nec etiam perfecta, si sint duae tantum: quia ad perfectionem caritatis requiritur quod amans velit id quod ab eo amatur, etiam aeque ab alio diligi. Indicium namque magnae infirmitatis est non posse pati consortium amoris; posse vero pati, signum magnae perfectionis. *Magis gratanter suscipere, maximo est desiderio requirere*, ut dicit Richardus in eodem Lib. Oportet ergo, si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis et gloriae, quod sit in divinis ternarius personarum numerus.

[60753] De potentia, q. 9 a. 9 s. c. 3 Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, perfectio divinae bonitatis requirit quod Deus summe sua communicet. Si autem esset tantum una persona in divinis, non summe communicaret suam bonitatem: creaturis enim non summe se communicat; si vero essent solum duae personae, non communicarentur perfecte deliciae mutuae caritatis. Oportet ergo esse secundam personam, cui perfecte communicetur divina bonitas, et tertiam cui perfecte communicentur divinae caritatis deliciae.

[60754] De potentia, q. 9 a. 9 s. c. 4 Praeterea, ad amorem tria requiruntur, scilicet amans, id quod amatur, et ipse amor, ut Augustinus dicit in VIII de Trinitate. Duo autem mutuo se amantes, sunt pater et filius; amor autem qui est eorum nexus est spiritus sanctus. Sunt ergo tres personae in divinis.

[60755] De potentia, q. 9 a. 9 s. c. 5 Praeterea, sicut Richardus dicit, in V de Trinitate, in rebus humanis videbis quod persona de personis procedit tribus modis: quandoque immediate tantum, sicut Eva de Adam; quandoque mediate tantum, sicut Enoch de Adam; quandoque immediate et mediate simul, sicut Seth de Adam; immediate in quantum eius filius fuit, mediate vero in quantum fuit filius Evae quae ab Adam processit. In divinis autem non potest procedere persona de persona mediate tantum, quia non esset ibi summa germanitas. Relinquitur ergo quod in divinis sit una persona quae non procedit ab alia, scilicet persona patris, a qua procedunt aliae personae; una immediate tantum, scilicet filius; alia mediate simul et immediate, scilicet spiritus sanctus, qui ex patre filioque procedit. Ergo est personarum ternarius in divinis.

[60756] De potentia, q. 9 a. 9 s. c. 6 Praeterea, inter dare plenitudinem divinitatis et non accipere, et accipere et non dare, medium est dare et accipere. Dare autem plenitudinem divinitatis et non accipere, pertinet ad personam patris; accipere vero et non dare, pertinet ad personam spiritus sancti. Oportet ergo esse tertiam personam, quae plenitudinem divinitatis et det et accipiat; et haec est persona filii. Sunt ergo tres personae in divinis.

[60757] De potentia, q. 9 a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod, secundum positionem haereticorum, nullo modo potest poni certus personarum numerus in divinis. Intellexit enim Arius personarum Trinitatem hoc modo, quod filius et spiritus sanctus essent quaedam creaturae; quod etiam Macedonius de spiritu sancto sensit. Processio autem creaturarum a Deo non de necessitate certo numero terminatur, cum divina virtus ex sua infinitate hoc habeat quod omnem creaturae modum, speciem et numerum excedat. Unde si Deus pater omnipotens creavit duas excellentissimas creaturas, quas Arius dicit filium et spiritum sanctum, non est remotum quin alias aequales vel etiam maiores creare poterit. Sabellius autem posuit quod pater et filius et spiritus sanctus non distinguuntur nisi nomine et ratione; quae etiam patet in infinitum posse multiplicari, secundum quod ratio nostra infinitis modis de Deo cogitare potest ex variis effectibus, et eum diversimode nominare. Sola autem Catholica fides, quae ponit unitatem divinae naturae in personis realiter distinctis, ternarii numeri potest rationem in divinis assignare. Impossibile enim est quod una natura simplex sit nisi in uno sicut in principio. Unde Hilarius dicit, quod qui confitetur in divinis duos innascibiles, confitetur duos deos; unum enim Deum praedicari natura unius innascibilis Dei exigit. Unde et quidam

philosophi dixerunt, quod in rebus quae sunt sine materia non potest esse pluralitas nisi secundum originem. Una enim natura potest in pluribus esse ex aequo propter materiae divisionem, quae in Deo locum non habet. Unde impossibile est ponere in divinis nisi unam personam innascibilem quae ab alio non procedat. Si autem ab eo aliae personae procedant, oportet quod hoc sit per aliquam actionem. Non autem per actionem transeuntem in id quod est extra agentem, sicut calefacere vel secare sunt actiones ignis et serrae, et creatio ipsius Dei; quia sic personae procedentes essent extra naturam divinam. Relinquitur ergo quod processio personarum in unam naturam divinam non sit nisi secundum operationes quae non transeunt extra, sed manent in operante. Hae autem in natura intellectuali sunt solum duae, scilicet intelligere et velle. Secundum autem utramque earum invenitur aliquid procedens cum hae operationes perficiuntur. Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Similiter etiam ipsum velle perficitur amore ab amante per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud quam stabilimentum voluntatis in bono volito. Verbum autem et amor in creatura quidem non sunt personae subsistentes in natura intelligente et volente. Intelligere enim et velle creaturae non est esse eius. Unde verbum et amor sunt quaedam supervenientia creaturae intelligenti et volenti, sicut accidentia quaedam. Cum autem in Deo idem sit esse, intelligere et velle, necessarium est quod verbum et amor in Deo non accidant, sed subsistant in natura divina. Non autem est in Deo nisi unum simplex intelligere et unum simplex velle, quia intelligendo essentiam suam, intelligit omnia; et volendo bonitatem suam, vult omnia quae vult. Non est ergo nisi unum verbum et unus amor in divinis. Ordo autem intelligendi et volendi aliter se habet in Deo et nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res. Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam, quod *monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem.* Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam. Sic ergo oportet quod in divinis sit una tantum persona non procedens, et duae solae personae procedentes; quarum una persona procedit ut amor, et alia ut verbum; et sic est personarum ternarius numerus in divinis. Cuius quidem ternarii similitudo in creaturis apparet tripliciter: primo quidem sicut effectus repraesentat causam; et hoc modo principium totius divinitatis, scilicet pater, repraesentatur per id quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se una subsistens; verbum vero per formam cuiuslibet creaturae: nam in his quae ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur; amor vero in ordine creaturae. Nam ex eo quod Deus amat seipsum, omnia ordine quodam in se convertit; et ideo haec similitudo dicitur vestigii, quod repraesentat pedem sicut effectus causam. Alio modo secundum eamdem rationem operationis; et sic repraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare, sicut et Deus, et sic verbum et amorem sui producere, et haec dicitur similitudo naturalis imaginis; ea enim imaginem aliorum gerunt quae similem speciem praeferunt. Tertio modo per unitatem obiecti, in quantum creatura rationalis intelligit et amat Deum; et haec est quaedam unionis conformitas, quae in solis sanctis invenitur qui idem intelligunt et amant quod Deus. De prima quidem similitudine dicitur Iob XI, 7: *forsitan vestigia Dei comprehendes?* De secunda Genes. I, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; et dicitur imago creationis. De tertia II Cor. III, 18: *nos enim omnes revelata facie gloriam domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur*; et haec dicitur imago recreationis.

[60758] De potentia, q. 9 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ideo dicit Augustinus quod non est dicendum quod filius non potuit generare, sed non oportuit: quia non ex impotentia filii est quod non generat, ut hoc quod dicit *non potuit* sumatur privative, et non simpliciter negative; per hoc autem quod dicit quod *non oportuit*, significat quod sequeretur inconveniens, si in divinis filius alium filium generaret. Quod quidem inconveniens ex quatuor potest considerari: primo quidem quia cum filius in divinis procedat ut verbum, si filius filium generaret, sequeretur quod in Deo verbum ex verbo procederet, quod quidem esse non potest nisi in intellectu inquisitivo et discursivo in quo verbum ex verbo procedit, dum ex consideratione unius veritatis in alterius veritatis considerationem procedit; quod nullo modo convenit perfectioni et simplicitati intellectus divini, qui uno intuitu omnia simul videt. Secundo, quia illud per quod aliquid individuatur et incommunicabile efficitur, impossibile est pluribus esse commune. Id enim per quod Socrates est hoc aliquid, nec intelligi potest pluribus inesse. Unde si filiatio in divinis pluribus conveniret, non esset filiatio constituens incommunicabilem filii personam; et ita oporteret quod filius individua persona constitueretur per aliquid absolutum, quod essentiae divinae unitati non convenit. Tertio, quia nihil unum secundum speciem existens, potest secundum numerum multiplicari nisi ratione materiae; et hac ratione in divinis non potest esse nisi una essentia, quia divina essentia est immaterialis omnino. Si autem essent plures filii in divinis, oporteret etiam esse filiationes plures; et ita oporteret eas secundum materiam subiectam multiplicari; quod divinae immaterialitati non convenit. Quarto, quia filius dicitur aliquis ex hoc quod naturaliter procedit; natura autem ad unum se habet determinate, nisi per accidens ex aliquo naturaliter plura proveniant propter materiae divisionem; et ideo ubi est omnino immaterialis natura, oportet solum filium unum esse.

[60759] De potentia, q. 9 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dupliciter aliquid potest esse naturae alicuius: uno modo secundum quod absolute consideratur; et sic oportet ut quae ad aliquam naturam pertinent, conveniant omnibus suppositis in natura illius; et sic convenit naturae divinae esse omnipotentem, creatorem, et alia huiusmodi, quae sunt communia tribus personis. Alio modo pertinet aliquod ad naturam secundum quod consideratur in aliquo uno supposito; et sic non oportet quod id quod convenit naturae, conveniat cuilibet supposito illius naturae: sicut enim

natura generis habet aliquid in una specie quod alteri speciei non convenit,- quemadmodum ad naturam sensitivam consequuntur quaedam in homine, non autem in animalibus brutis, ut habere excellentissimum tactum et reminisci, et alia huiusmodi,- ita etiam aliquid pertinet ad naturam speciei prout est in uno individuo, quod non convenit alii individuo eiusdem speciei; sicut patet quod naturae humanae prout fuit in Adam convenit quod non sit per generationem naturalem accepta, quod tamen in aliis individuis humanae naturae non invenitur; et per hunc modum posse generare, consequitur naturam divinam, prout est in persona patris; quod patet ex hoc quod pater non constituitur persona incommunicabilis nisi ex ipsa paternitate, quae competit ei secundum quod est generans; et ideo non sequitur quod filius, licet sit perfectum suppositum divinae naturae possit generare.

[60760] De potentia, q. 9 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet pater possit generare, non autem filius, non tamen sequitur quod potentiam aliquam habeat pater quam non habet filius. Eadem enim potentia est patris et filii, per quam et pater generat et filius generatur. Nam potentia absolutum quiddam est; et ideo non distinguitur in divinis, sicut nec bonitas, nec aliquid sic dictum. Generare vero et generari in divinis non significant aliquid absolutum, sed solam relationem in divinis. Relationes autem oppositae, in uno et eodem absoluto communicant in divinis, et ipsum non dividunt; sicut patet quod in patre et filio est una essentia, unde nec potentia distinguitur in divinis per hoc quod est ad generare et generari. Non enim etiam in creaturis oportet quod per quamcumque obiectorum distinctionem potentia distinguatur sed per differentiam formalem obiectorum, et quae in eodem genere accipiatur; sicut potentia visiva non distinguitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum, quia ista differentia non est sensibilis in quantum est sensibile; et similiter in divinis absolutum per relationem non distinguitur.

[60761] De potentia, q. 9 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in omni operatione quae transit ab agente in rem exteriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod est agens, et aliud principium in patiente, per quod est patiens. In operatione autem quae non transit in rem exteriorem, sed manet in operante, non requiritur nisi unum operationis principium; sicut ad volendum requiritur principium ex parte volentis, per quod possit velle. In creaturis autem est generatio secundum operationem transeuntem in rem exteriorem: unde oportet quod sit alia potentia activa in generante, et alia passiva in generato. Sed generatio divina attenditur secundum operationem non quidem in aliquid exterius transeuntem, sed interius manentem, idest secundum conceptionem verbi. Unde non oportet quod alia sit potentia activa in patre, et alia passiva in filio.

[60762] De potentia, q. 9 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod calor et sapor prout in se considerantur, sunt qualitates quaedam, possunt tamen dici potentiae secundum quod sunt actuum quorumdam principia; unde patet quod licet radix prima et remota, quae est subiectum, sit una radix, tamen propinqua, quae est qualitas, non est una.

[60763] De potentia, q. 9 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut pater est Deus generans, filius autem est Deus genitus: ita dicendum est quod pater est sapiens ut concipiens, filius vero sapiens ut verbum conceptum. Filius enim in eo quod est verbum, est quaedam conceptio sapientis. Sed

quia quidquid est in Deo, est Deus, oportet quod ipsa conceptio sapientis Dei sit Deus, et sapiens, et potens, et quidquid aliud competit Deo.

[60764] De potentia, q. 9 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod verbum in divinis non potest dici nisi personaliter, si proprie accipiatur. Nulla enim alia origo in divinis esse potest nisi immaterialis, et quae sit conveniens intellectuali naturae, qualis est origo verbi et amoris; unde si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis. Unde et Ioannes tam in principio sui Evangelii quam in prima canonica sua, nomine verbi pro filio utitur, nec est aliter loquendum de divinis quam sacra Scriptura loquatur.

[60765] De potentia, q. 9 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod dicere potest dupliciter sumi: uno modo proprie secundum quod dicere idem est quod verbum concipere; et sic dicit Augustinus, quod non singulus quisque in divinis, sed solus pater est dicens. Alio modo communiter, prout dicere nihil est aliud quam intelligere; et sic dicit Anselmus, quod non solum pater est dicens, sed etiam filius et spiritus sanctus; et tamen licet sint tres dicentes, est unum solum verbum,- quod est filius,- quia solus filius est conceptio patris intelligentis et concipientis verbum.

[60766] De potentia, q. 9 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod non sequitur quod sit generatio in divinis ex hoc solum quod tribuit generationem aliis sicut causa effectiva, quia pari ratione sequeretur quod in Deo sit motus, quia tribuit aliis motum. Sequitur autem quod sit in Deo generatio ex hoc quod tribuit aliis generationem ut causa effectiva et exemplaris: pater autem est exemplar generationis ut generans, sed filius ut genitus; unde non oportet quod generet.

[60767] De potentia, q. 9 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod generatio est opus divinae naturae, prout est in persona patris, ut supra dictum est, unde non oportet quod conveniat filio.

[60768] De potentia, q. 9 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum quod, cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis,- scilicet quae est per modum naturae,- impossibile est quod filiatio a filiatione differat differentia formali; nisi forte secundum differentiam naturarum, quae per generationem communicantur, sicut potest dici quod alia species filiationis est qua hic homo est filius, et qua hic equus est filius. In divinis autem non est nisi una natura; unde non possunt ibi esse plures filiationes formaliter differentes; et patet etiam quod nec materialiter. Et sic sequitur quod ibi sit tantum una filiatio et unus filius.

[60769] De potentia, q. 9 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod unus splendor ab alio splendore procedit, ex eo quod lux diffunditur ad aliud subiectum: et sic patet quod hoc fit per divisionem materialem, quae non potest esse in divinis.

[60770] De potentia, q. 9 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod unumquodque amatur in quantum est bonum; unde cum una et eadem sit bonitas patris et filii et spiritus sancti, eodem amore, qui est spiritus sanctus, pater diligit et filium et spiritum sanctum, et totam creaturam; sicut eodem verbo, quod est filius, dicit se et filium et spiritum sanctum, et totam creaturam.

[60771] De potentia, q. 9 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod bonitas est id ad quod

terminatur operatio viventis, quae manet in operante. Primo enim intelligitur aliquid ut verum, et sic deinceps desideratur ut bonum; et ibi sistit et quiescit operatio intranea, sicut in fine. Sed ex hinc incipit processus operationis ad exteriora, quia ex hoc quod intellectus desiderat et amat aliquid praeconsideratum ut bonum, incipit exterius operari ad illud. Unde ex hoc ipso quod bonitas spiritui sancto appropriatur, convenienter accipi potest quod processio divinarum personarum ultra non porrigitur. Sed quod sequitur, est processio creaturae, quae est extra naturam divinam.

[60772] De potentia, q. 9 a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod inter omnes lineas linea circularis est perfectior, quia non recipit additionem. Unde hoc ipsum ad perfectionem spiritus sancti pertinet quod sua processione quasi quemdam circulum divinae originis concludit, ut ultra iam addi non possit, sicut supra, iam ostensum est.

[60773] De potentia, q. 9 a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod in hoc quod est accipere vel communicare naturam divinam, non attenditur differentia nisi solum secundum relationes; quae quidem differentia inaequalitatem perfectionis constituere non potest, quia, ut dicit Augustinus contra Maximinum, *cum quaeritur quis de quo sit, est quaestio originis, non aequalitatis vel inaequalitatis.*

[60774] De potentia, q. 9 a. 9 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut communicare divinam naturam, est perfectionis de patre in filio, ita perfecte accipere communicatam est perfectionis in spiritu sancto; et utraque perfectio non differt secundum quantitatem, sed secundum relationem, quae inaequalitatem non constituit, ut dictum est.

[60775] De potentia, q. 9 a. 9 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod illud per quod aliqua persona est incommunicabilis, non potest esse multis commune, ut supra dictum est. Unde habere consortium in illo non faceret iucunditatem, sed destructionem distinctionis personarum. Unde si pater in paternitate haberet consortem in divinis, sequeretur confusio personarum; et eadem ratio est de filiatione et processione.

[60776] De potentia, q. 9 a. 9 ad 19 Ad decimumnonum dicendum est quod alia attributa non habent operationem intrinsecam, secundum quam possit attendi processus divinae personae, sicut intellectus et voluntas.

[60777] De potentia, q. 9 a. 9 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod processio naturae et intellectus conveniunt in hoc quod in utraque processione procedit unum ab uno ut similitudo eius a quo procedit. Amor autem qui procedit secundum voluntatem, procedit a duobus mutuo se amantibus. Nec ex hoc quod est amor, habet quod id sit similitudo amantis; et ideo in divinis idem procedit per modum naturae et intellectus, scilicet ut filius et verbum; sed alia persona est quae procedit per modum voluntatis ut amor.

[60778] De potentia, q. 9 a. 9 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod licet sint quinque notiones in divinis, tamen solum sunt tres proprietates personales constituentes personas; et propter hoc solum sunt tres personae.

[60779] De potentia, q. 9 a. 9 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod relationes ideales

sunt Dei ad id quod est extra, scilicet ad creaturas; et ideo per eas non distinguuntur personae in divinis. Oportet etiam respondere ad rationes alias, quibus concludebatur quod personae divinae sunt tribus pauciores.

[60780] De potentia, q. 9 a. 9 ad 23 Ad quorum primum dicendum, quod in qualibet natura creata inveniuntur multi modi processionum, non tamen secundum quemlibet eorum natura speciei communicatur; et hoc est propter imperfectionem naturae creatae, in qua non subsistit quidquid in ea est; sicut verbum hominis, quod procedit ab intellectu eius, non est aliquid subsistens, nec etiam amor qui procedit a voluntate humana. Sed filius, qui generatur per operationem naturae, est subsistens in natura humana; et propter hoc hic est solus modus quo natura communicatur, licet in eo sint plures modi processionum. Sed in Deo est subsistens quidquid in ipso est; et ideo secundum quemlibet modum processionis communicatur natura in divinis.

[60781] De potentia, q. 9 a. 9 ad 24 Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet etiam a voluntate aliquid naturaliter procedere: nam et voluntas aliquid naturaliter vult et amat, scilicet felicitatem et veritatis cognitionem, et ideo nihil prohibet quin spiritus sanctus naturaliter procedat a patre et filio, quamvis procedat per modum voluntatis.

[60782] De potentia, q. 9 a. 9 ad 25 Ad tertium dicendum quod, licet voluntas et intellectus non differant in Deo nisi secundum rationem, tamen oportet illum qui procedit per modum intellectus, realiter distingui ab eo qui procedit per modum voluntatis. Nam verbum, quod procedit per modum intellectus, procedit ab uno tantum, sicut a dicente; spiritus vero sanctus, qui procedit per modum voluntatis ut amor, oportet quod procedat a duobus mutuo se amantibus, vel etiam ex dicente et verbo: nihil enim potest amari cuius verbum in intellectu non praeconcipitur. Et sic oportet quod ille qui procedit per modum voluntatis, sit ab eo qui procedit per modum intellectus, et per consequens quod distinguatur ab eo.

[60783] De potentia, q. 9 a. 9 ad 26 Ad quartum dicendum, quod qui est ab alio in divinis, potest esse dupliciter: scilicet vel per modum verbi, vel per modum amoris; et ideo qui est ab alio secundum quod communiter dicitur, non sufficit ad constituendum personam incommunicabilem, sed solum secundum quod ad propria determinatur.

[60784] De potentia, q. 9 a. 9 ad 27 Ad quintum dicendum, quod in divinis sunt quatuor relationes, nedum duae; sed solum tres ex eis sunt personales, nam una earum,- scilicet communis spiratio,- non est proprietas personalis, cum sit communis duabus personis: et ideo non sunt in divinis nisi tres personae.

[60785] De potentia, q. 9 a. 9 ad s. c. Alias rationes concedimus.

Quaestio 10

Prooemium

[60786] De potentia, q. 10 pr. 1 Et primo quaeritur utrum sit aliqua processio in divinis.

[60787] De potentia, q. 10 pr. 2 Secundo utrum in divinis sit tantum una processio.

[60788] De potentia, q. 10 pr. 3 Tertio de ordine processionum ad relationem in divinis.

[60789] De potentia, q. 10 pr. 4 Quarto utrum spiritus sanctus procedat a filio.

[60790] De potentia, q. 10 pr. 5 Quinto utrum spiritus sanctus remaneret a filio distinctus, si ab eo non procederet.

Articulus 1

[60791] De potentia, q. 10 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum sit aliqua processio in divinis personis

[60792] De potentia, q. 10 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[60793] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 1 Omne enim quod procedit ab aliquo, distat ab eo. Sed divinarum personarum non est aliqua distantia ab invicem: dicit enim filius, Ioan. XIV, 10: *ego in patre et pater in me est*; et idem dici potest de spiritu sancto, quod scilicet sit in patre et filio, et e converso. Ergo in divinis una persona non procedit ab alia.

[60794] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil quod ad motum pertinet, Deo proprie attribui potest, sicut nec aliquid quod materiam importat. Processio autem significat quemdam motum. Ergo non proprie potest dici in divinis.

[60795] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne procedens praeintelligitur processioni: nam procedens est processionis subiectum: sed in divinis non potest esse aliquid procedens processioni praeintellectum: essentia enim divina non est procedens, sicut nec genita; relatio autem non praeintelligitur processioni, sed e converso, sicut iam dictum est. Non ergo potest esse processio in divinis.

[60796] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne procedens sicut ab aliquo procedit, ita oportet quod procedat in aliquid. Quod autem in aliquid procedit, non est per se subsistens. Cum ergo personae divinae sint per se subsistentes, non videtur eis competere quod procedant.

[60797] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 5 Praeterea, cum creaturae nobiliores sint etiam Deo similiores, quod invenitur in inferioribus creaturis, non autem in superioribus, nec etiam in Deo invenitur

sicut quantitas dimensiva, materia, et alia huiusmodi. Processio autem invenitur in inferioribus creaturis, in quibus unum individuum generat aliud eiusdem speciei; quod non contingit in creaturis superioribus. Ergo neque in Deo processio invenitur.

[60798] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 6 Praeterea, illud quod derogat divinae dignitati, nullo modo est Deo attribuendum. In hoc autem maxime consideratur divina dignitas, quod est prima causa essendi non habens ab alio esse, cui videtur repugnare processio: nam omne procedens quodammodo ab alio est. Non ergo dicendum est quod aliquid sit procedens in divinis.

[60799] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 7 Praeterea, persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Accipere autem ab alio (quod importat processio), non videtur ad dignitatem pertinere. Non ergo processio debet attribui divinis personis sicut aliqua personalis proprietas.

[60800] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 8 Praeterea, illud a quo aliquid procedit, oportet esse aliquo modo causam illius. Sed una persona non potest esse causa alterius: neque enim esse potest una alterius causa intrinseca, formalis scilicet vel materialis, cum in divinis non sit compositio formae et materiae; nec iterum causa extrinseca, cum una persona sit in alia. Non ergo est processio in divinis.

[60801] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 9 Praeterea, omne procedens procedit ab aliquo sicut a principio. Una autem persona non potest dici alterius principium, quia,- cum principium ad principiatum dicatur,- oportet aliquam personam principiatam dici, quod videtur solis creaturis competere. Non ergo est processio in divinis.

[60802] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 10 Praeterea, nomen principii a prioritate sumptum esse videtur. Sed in personis divinis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Non est ergo una persona principium alterius; et sic non debet dici una procedens ab alia.

[60803] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 11 Praeterea, omne principium est operativum vel factivum. Sed una persona non est factiva alterius nec operativa, alioquin in divinis personis esset aliquid factum vel creatum. Ergo divina persona non habet principium, neque est procedens.

[60804] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 12 Praeterea, quandocumque est aliquid ab aliquo procedens, oportet esse aliquid commune utrique, quod scilicet procedenti communicatur ab eo a quo procedit, et aliquid proprium, per quod procedens distinguitur ab eo a quo procedit: nihil enim procedit a se ipso. Ubicumque autem est aliquid et aliquid, ibi est compositio. Ergo ubicumque est processio, ibi est compositio. In divinis autem non est compositio. Ergo neque processio.

[60805] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 13 Praeterea, omne procedens ab alio, recipit aliquid ab eo. Quod autem recipit aliquid, est indigentis naturae: nisi enim indigeret, non reciperet; propter quod etiam in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiae. Ergo omne procedens est indigentis naturae. In divinis autem non est aliqua indigentia, sed summa perfectio. Ergo non est ibi processio.

[60806] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 14 Sed dices, quod recipiens quando praeexistit receptioni,

est indigens, quando vero iam recipit, habet et non est indigens; filius autem et spiritus sanctus recipiunt quidem a Deo patre, non tamen praeexistunt receptioni; et sic in eis nulla est indigentia.- Sed contra, creatura quaelibet est indigentis naturae, et tamen non praeexistit receptioni qua recipit esse a Deo. Non ergo excludit indigentiam a recipiente hoc quod receptioni non praeexistit.

[60807] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 15 Praeterea, omne quod non habet aliquid nisi secundum quod recipit illud ab alio, in se consideratum caret illo; sicut aer in se consideratus caret lumine, quod ab alio recipit. Si ergo filius et spiritus sanctus non habent esse nisi per hoc quod recipiunt a patre (quod oportet dicere, si a patre procedunt), necesse est quod si in se considerentur, nihil sint. Quod autem in se consideratum nihil est, si habeat esse ab alio, oportet quod ex nihilo est, et ita quod sit creatura. Si ergo filius et spiritus sanctus procedunt a patre, oportet quod sint creaturae; quod est Arianae impietatis. Non ergo est processio in divinis personis.

[60808] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 16 Praeterea, quod procedit ab aliquo, ad hoc procedit ut sit. Quod autem procedit ut sit, non semper fuit; sicut quod procedit ad locum, non semper fuit in loco illo. Personae autem divinae sunt sempiternae. Ergo nulla persona divina est procedens.

[60809] De potentia, q. 10 a. 1 arg. 17 Praeterea, principium a quo aliquid procedit, habet aliquam auctoritatem respectu illius quod procedit a principio. Si ergo aliqua persona divina procedit ab alia, utpote filius et spiritus sanctus a patre, oportet quod in patre sit aliqua auctoritas respectu filii et spiritus sancti: et ita, cum auctoritas sit quaedam dignitas, aliqua dignitas erit in patre quae non est in filio et spiritu sancto; et sic erit inaequalitas in divinis personis: quod est contra Athanasium dicentem quod *in Trinitate nihil est prius et posterius; nihil maius aut minus: sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.* Non ergo est processio in divinis personis.

[60810] De potentia, q. 10 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit filius Ioan. cap. VIII, 42: *ego ex Deo processi et veni.*

[60811] De potentia, q. 10 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Ioan. XV, 26, dicitur, quod *spiritus veritatis, qui a patre procedit.* Est ergo processio in divinis personis.

[60812] De potentia, q. 10 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod cognitio intellectiva in nobis sumit principium a phantasia et sensu, quae ultra continuum se non extendunt; et inde est quod ex his quae in continuo inveniuntur, transumimus nomina ad omnia quae capimus intellectu; sicut patet in nomine distantiae, quae primo invenitur in loco, et exinde transumitur ad quamcumque formarum differentiam, propter quod omnia contraria, in quocumque sint genere, dicuntur esse maxime distantia, licet distantia primo inveniatur in ubi, ut philosophus dicit in X Metaph. Similiter autem nomen processionis primo est inventum ad significandum motum localem, secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinatim in extremum transit; et ex hoc transumitur ad significandum omne illud in quo est aliquis ordo unius ex alio, vel post aliud; et inde est quod in omni motu utimur nomine processionis; sicut dicimus, quod corpus procedit ab albedine in nigredinem, et de parva quantitate ad magnam et de non esse in esse, et e converso, et similiter utimur nomine processionis, ubi est aliqua emanatio alicuius ab aliquo; sicut dicimus quod radius procedit a sole,

et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante; et universaliter omnium huiusmodi ordinem nomine processionis significamus. Est autem duplex operatio: quaedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum; et haec quidem operatio non est perfectio operantis, sed operati: non enim aliquid acquiritur igni ex hoc quod est calefaciens, sed calefactio acquiritur calor. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, et huiusmodi. Hae autem operationes sunt perfectiones operantis: intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu; et similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit. Primum autem operationum genus commune est viventibus et non viventibus, sed secundum operationum genus est proprium viventium; unde, si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut philosophus accipit in III de anima, ubi dicitur, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, non quidem motus qui est actus imperfecti, ut definitur III Physic., sed motus qui est actus perfecti, sic proprium videtur esse viventis, et in hoc ratio videtur consistere, quod aliquid sit movens se ipsum. Nam quidquid invenimus per se et in se operari quocumque modo, dicimus vivere; et per hunc modum Plato posuit, quod primum movens movet se ipsum. Secundum autem utrumque operationis genus invenitur in creaturis aliqua processio: nam secundum primum genus dicimus, quod generatum procedit a generante, et factum a faciente. Quantum autem ad secundum operationis genus, dicimus, quod verbum procedit a dicente, et amor ab amante. Huiusmodi autem duplex operationis genus Deo attribuimus. Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus, in quantum dicimus, quod creat, conservat et gubernat omnia. Ex quo quidem operationis genere nulla perfectio Deo advenire significatur, sed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina. Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, in quantum ipsum intelligentem et volentem dicimus, in quo ipsius perfectio significatur. Non enim esset perfectus, nisi esset intelligens et volens actu; et inde est quod confitemur eum viventem. Secundum ergo utramque operationem Deo processionem attribuimus: secundum quidem primum operationis genus dicimus divinam sapientiam aut bonitatem in creaturas procedere, ut Dionysius dicit, IX cap. de Divin. Nomin.: et etiam quod creaturae procedunt a Deo. Secundum vero aliud operationis genus dicimus in divinis processionem verbi et amoris; et haec est processio personae filii a patre, qui est verbum ipsius, et spiritus sancti, qui est amor eius et spiramen vivificum. Unde Athanasius in quodam sermone Nicaeni Concilii dicit, quod Ariani ponentes filium et spiritum sanctum non esse coessentiales patri, per consequens videbantur dicere Deum non viventem et intelligentem, sed mortuum et sine mente.

[60813] De potentia, q. 10 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de processione quae attenditur secundum operationem in aliquid extrinsecum transeuntem. Sic autem non procedunt divinae personae, sed magis per modum processionis quae attenditur secundum operationem in operante manentem; quod enim sic procedit non distat ab eo a quo procedit; sicut etiam humanum verbum est in intellectu loquentis, non distans ab eo.

[60814] De potentia, q. 10 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod processio prout significat motum localem, non ponitur in divinis personis, sed secundum quod importat quemdam emanationis

ordinem.

[60815] De potentia, q. 10 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in processione quae est motus localis, necesse est quod procedens processioni praeintelligatur, cum sit eius subiectum; sed in processione quae importat originis ordinem procedens se habet ad processionem ut terminus. Unde si procedens sit ex materia et forma compositum, et per viam generationis in esse productum, materia quidem praeexistit processioni ut subiectum, forma vero vel etiam compositum, sequitur secundum intellectum ad processionem ut terminus; sicut cum ignis ab igne per generationem procedit. Cum vero id quod procedit, non est compositum, sed forma tantum, vel etiam per creationem in esse eductum,- cuius terminus est tota rei substantia,- tunc nullo modo procedens praeintelligitur processioni, sed e converso; sicut creatura non praeintelligitur creationi, nec splendor processioni ipsius a sole, nec verbum processioni eius a dicente; et similiter nec verbum processioni eius a patre.

[60816] De potentia, q. 10 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum processionem quae importat originis ordinem, potest aliquid procedere ut in se subsistens, non relatum ad aliud; quamvis secundum processionem localem procedat aliquid, non ut simpliciter in se subsistat, sed ut sit in loco. Talis autem processio non est in divinis personis.

[60817] De potentia, q. 10 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in intellectualibus substantiis, quae sunt nobilissimae creaturae, est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis; et quantum ad hoc invenitur in eis increatae Trinitatis imago. Sed verbum et amor in eis non sunt personae subsistentes: earum enim intelligere et velle non est ipsarum substantia, sed hoc proprium Dei est; unde verbum et amor procedunt in Deo ut personae subsistentes, non autem in intellectualibus creaturis.

[60818] De potentia, q. 10 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod habere originem ab aliquo quod sit in essentia diversum, derogat dignitati divinae: hoc enim est proprium creaturae; sed habere originem ab aliquo coessentiali, magis ad perfectionem divinam pertinet. Non enim esset in divinitate perfectio, nisi esset ibi intelligere et velle in actu. Quibus positis necesse est poni verbi et amoris processionem.

[60819] De potentia, q. 10 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet accipere, in quantum huiusmodi, perfectionem non dicat, tamen ex parte eius a quo accipitur, perfectionem importat, et praecipue in divinis personis, quae accipiunt plenitudinem deitatis.

[60820] De potentia, q. 10 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Latini doctores raro vel nunquam ad significandum originem divinarum personarum, nomine causae utuntur: tum quia causae apud nos respondet effectus,- unde ne cogamur filium vel spiritum sanctum factos dicere, patrem non dicimus causam eorum,- tum quia apud nos nomen causae significat aliquid in essentia diversum; dicimus enim causam ad quam sequitur aliud; tum etiam quia apud gentiles philosophos nomen causae dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam, et creaturas esse eius causata. Unde ne aliquis filium et spiritum sanctum inter creaturas

secundum essentiam a Deo diversas suspicetur esse ponendas, nomen causae refugimus in divinis. Graeci tamen absolutius in divinis utuntur nomine causae, ex ipso solam originem significantes; et ideo in divinis personis utuntur nomine causae. Aliquid enim inconvenienter in lingua Latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua Graeca dici potest. Non autem oportet si nomen causae confitemur in divinis secundum Graecos, quod eodem modo accipiatur sicut cum de creaturis dicitur, prout in quatuor genera secundum philosophos dividitur.

[60821] De potentia, q. 10 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod inter omnia ad originem spectantia magis convenit in divinis hoc nomen principium. Quia enim divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species exprimunt; unde hoc nomen *qui est*, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse, ut patet Exod. III, 14. Sicut autem causa communior est quam elementum, quod significat aliquid primum et simplex in genere causae materialis, ita etiam principium est communius quam causa; nam prima pars motus vel lineae dicitur principium sed non causa. In quo patet quod principium potest dici aliquid quod non est secundum essentiam distinctum, ut punctum lineae; non autem causa, maxime si loquamur de causa originante, quae est causa efficiens. Quamvis autem pater dicatur esse principium filii et spiritus sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod filius sit principiatum, vel etiam spiritus sanctus, licet etiam hoc modo loquendi Graeci utantur, et possit apud sane intelligentes concedi; tamen ea quae minorationem aliquam importare videntur, refugere debemus, ne filio vel spiritui sancto attribuantur, propter Arianorum errorem vitandum; sicut Hilarius, etsi concedat patrem esse maiorem filio propter auctoritatem originis, non tamen concedit quod filius sit minor patre cui est aequale esse donatum a patre. Et similiter non est extendendum nomen subauctoritatis vel principiati in filio, licet nomen auctoritatis, vel principii concedatur in patre.

[60822] De potentia, q. 10 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum quod, licet principium secundum rationem nominis a prioritate sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem sed originem; sicut etiam hoc nomen lapis non imponitur ad significandum laesionem pedis, licet ab hoc nomen sumi videatur. Licet ergo pater non sit prior filio, est tamen eius principium.

[60823] De potentia, q. 10 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod non omne principium est operativum vel factivum; neutro enim modo punctum est principium lineae.

[60824] De potentia, q. 10 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod non omne est aliquid commune patri, scilicet essentia; et aliquid per quod a patre distinguitur, scilicet relatio. Non tamen est ibi compositio, quia relatio est secundum rem essentia, sicut ex superioribus disputationibus patet.

[60825] De potentia, q. 10 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod recipiens, antequam recipiat, indiget,- ad hoc enim accipit, ut indigentiam repleat,- sed postquam iam acceperit non indiget, habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid est quod receptioni non praeexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem non sic accipit a patre quasi prius non

habens et postea accipiens; sed quia hoc ipsum quod est, habet a patre. Unde non sequitur quod sit indigens.

[60826] De potentia, q. 10 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod creatura accipit a Deo esse quoddam, quod non esset permanens, nisi divinitus conservaretur; et ideo etiam postquam esse accepit, indiget divina operatione ut conservetur in esse, et sic est naturae indigentis. Filius autem accipit a patre idem numero esse et eamdem naturam numero quam pater habet; unde non est naturae indigentis.

[60827] De potentia, q. 10 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod filius in se consideratur secundum illud quod absolute habet, quod est patris essentia; et secundum hoc non est nihil, sed unum cum patre. Secundum vero quod refertur ad patrem, consideratur ut recipiens esse a patre: unde nec sic etiam est nihil; et ita nullo modo filius est nihil. Esset autem in se consideratus nihil, si esset in eo aliquid absolutum distinctum a patre, sicut est in creaturis.

[60828] De potentia, q. 10 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod filius ad hoc procedit ut sit; sed processio eius est aeterna, sicut processio splendoris a sole est ei coaeva; et propter hoc etiam filius est aeternus.

[60829] De potentia, q. 10 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod auctoritas in patre non est aliud quam relatio principii. Secundum relationem autem non dicitur aliquid aequale vel inaequale, sed secundum quantitatem, ut Augustinus dicit et propter hoc filius non est inaequalis patri.

Articulus 2

[60830] De potentia, q. 10 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum in divinis sit una tantum processio vel plures

[60831] De potentia, q. 10 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sit una tantum.

[60832] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 1 Dicit enim Boetius in libro de Trinitate, quod processio in Deo est substantialis. Substantialia autem non multiplicantur in divinis. Ergo processiones in divinis non sunt plures.

[60833] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 2 Sed dicendum, quod processiones in divinis non distinguuntur per distinctionem substantiae, quae secundum processionem communicatur, ratione cuius processiones substantiales dicuntur; sed distinguuntur seipsis.- Sed contra, quaecumque ab invicem

distinguuntur, vel distinguuntur per divisionem materiae, sicut individua eiusdem speciei; vel formaliter, sicut ea quae differunt vel genere vel specie. Processione autem non distinguuntur in divinis ad modum eorum quae materialiter distinguuntur, cum Deus sit omnino immaterialis. Relinquitur ergo quod omnis distinctio quae est in divinis, sit ad modum eorum quae formaliter distinguuntur. Omnis autem formalis distinctio est per aliquam oppositionem, et maxime eorum quae sunt unius generis: nam genus dividitur contrariis differentiis, per quas species distinguuntur, ut dicitur in X Metaph. Oportet ergo, si processiones distinguantur in divinis, quod hoc sit ratione alicuius oppositionis. Processiones autem et actiones et motus non habent oppositionem ad invicem nisi ratione principiorum vel ratione terminorum, sicut patet de calefactione et infrigidatione, ascensu et descensu. Ergo impossibile est quod processiones in divinis distinguantur seipsis: sed si distinguuntur, oportet quod distinguantur ex parte principii processionis, vel ex parte termini, id est personae ad quam processio terminatur.

[60834] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 3 Praeterea, ea quae possunt simul esse, non sunt distinctiva aliquorum: sicut album et dulce non sunt distinctiva duorum substantivorum, quia possunt eidem inesse; ex hoc enim unumquodque ab altero distinguitur quod unum eorum alterum esse non potest. Quod aliqua autem non possint esse simul, hoc contingit ex natura alicuius oppositionis; ea enim dicuntur esse opposita quae simul esse non possunt. Nihil igitur distinguitur ab altero nisi ratione alicuius oppositionis; nam et in divisione quae est secundum materiam, attenditur oppositio secundum situm, cum eadem divisio sit secundum quantitatem. Si ergo oppositio processionum esse non potest nisi ratione terminorum vel principiorum, ut dictum est, impossibile est quod processiones distinguantur seipsis.

[60835] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 4 Sed dicendum, quod processiones distinguuntur in divinis ex eo quod una est per modum naturae, scilicet processio filii, et altera per modum voluntatis, scilicet processio spiritus sancti.- Sed contra, quod procedit naturaliter, procedit per modum naturae. Spiritus sanctus autem procedit a patre naturaliter: dicit enim Athanasius quod est naturalis spiritus patris. Ergo procedit per modum naturae.

[60836] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 5 Praeterea, voluntas libera est. Quod ergo procedit per modum voluntatis procedit per modum libertatis. Si ergo spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, oportet quod procedat per modum libertatis. Quod autem procedit per modum libertatis, potest procedere et non procedere, et in tantum vel non in tantum procedere; quia quae libere fiunt, non sunt determinata ad unum, ergo pater potuit producere spiritum sanctum vel non producere, et dare ei quamcumque mensuram magnitudinis vellet. Sequitur ergo quod spiritus sanctus sit ens possibile, et non ens per se necesse esse: et sic non erit divinae naturae; quod est haeresis Macedonianae.

[60837] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 6 Praeterea, Hilarius dicit, differentiam assignans inter creaturas et filium, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, filius autem naturali nativitate substantiam a patre accepit. Si ergo spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, sequitur quod procedit sicut creatura.

[60838] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 7 Praeterea, natura et voluntas in Deo non differunt nisi secundum rationem. Si ergo processio filii et spiritus sancti distinguantur ex eo quod una est per modum naturae, altera vero per modum voluntatis, sequitur quod processio filii et spiritus sancti non differant nisi ratione tantum; et ita filius et spiritus sanctus personaliter non distinguuntur.

[60839] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 8 Sed dicendum quod vis spirativa et generativa in patre differunt ratione tantum, et tamen haec est distinctio realis in filio et spiritu sancto; et similiter natura et voluntas possunt realem distinctionem in processionibus et procedentibus constituere, licet differant ratione tantum.- Sed contra, filius et spiritus sanctus distinguuntur per ea quae in eis sunt. Vis autem generativa non est in filio, nec spirativa in spiritu sancto. Ergo per haec filius et spiritus sanctus non distinguuntur.

[60840] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 9 Praeterea, ex hoc ostenditur quod generatio, quae est processio per modum naturae, est in divinis, quod eius similitudo creaturae communicatur, ut patet Is., LXVI, 9: *numquid ego qui (...) generationem aliis tribuo sterilis ero?* Processio autem quae est per modum voluntatis non communicatur creaturae, non enim invenitur in creaturis aliquid quod naturam accipiat nisi per modum generationis. Non est ergo aliqua processio in divinis personis per modum voluntatis.

[60841] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 10 Praeterea, modus aliquid adiicit rei et per consequens compositionem facit; et multo magis, si sit modorum pluralitas. Sed in divinis est omnimoda simplicitas. Ergo non est ibi modorum pluralitas, ut possit dici, quod filius procedit uno modo, scilicet per modum naturae, et spiritus sanctus alio modo, scilicet per modum voluntatis.

[60842] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 11 Praeterea, in divinis voluntas non plus differt a natura quam intellectus. Sed non est alia processio in divinis per modum intellectus ab ea quae est per modum naturae. Ergo etiam non est alia processio quae est per modum voluntatis, ab ea quae est per modum naturae.

[60843] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 12 Sed dicendum, quod processio spiritus sancti differt a processione filii, ex eo quod processio filii est a non procedente tantum, scilicet a patre; processio autem spiritus sancti est a non procedente et procedente, et simul, scilicet a patre et filio.- Sed contra, si ponantur duae processiones in divinis, oportet quod differant numero tantum aut specie. Si numero tantum, sequitur quod utraque processio debeat dici generatio vel nativitas, et uterque procedens debeat dici filius; si autem differant specie, oportet quod natura per processionem communicata specie differat: sic enim specie differt processio hominis et equi a suo principio, non autem processio Socratis et Platonis. Cum ergo una tantum sit natura divina, non possunt esse plures processiones specie differentes, per hoc quod una est a procedente, alia vero non.

[60844] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 13 Praeterea, filius et spiritus sanctus non distinguuntur ad modum eorum quae specie differunt in creaturis: sunt enim unius naturae hypostases. Processiones autem quibus procedunt aliqua quae sunt specie unum, numero vero differentia, non differunt secundum speciem, sicut generatio Socratis et generatio Platonis. Ergo processio filii et processio

spiritus sancti non sunt distinctae processiones secundum speciem.

[60845] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 14 Praeterea, sicut aliquid potest esse procedens a procedente, ita potest esse aliquis natus a nato, ut patet in hominibus, in quibus qui nascitur ab uno habet alium de se natum. Si ergo in divinis sunt duae processiones per hoc quod a procedente alius procedit, pari ratione poterunt esse duae generationes per hoc quod a genito alius generatur.

[60846] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 15 Praeterea, si processio spiritus sancti distinguitur a processione filii per hoc quod spiritus sanctus procedit a non procedente et procedente, id est a patre et filio, aut procedit ab eis in quantum sunt unum, aut in quantum sunt plures. Si in quantum sunt plures sequitur quod spiritus sanctus sit compositus: nam processio unius simplicis non potest esse nisi ab uno sicut a principio. Si autem procedit ab eis in quantum sunt unum, nihil differt quod procedit a pluribus, aut quod procedit ab uno solo. Non ergo potest processio spiritus sancti distingui a processione filii per hoc quod filius procedit ab uno solo, sed spiritus sanctus a duobus.

[60847] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 16 Praeterea, processio condividitur paternitati et filiationi: dicuntur enim tres esse proprietates personales. Sed in divinis est tantum una paternitas et una filiatio. Ergo etiam tantum una processio.

[60848] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 17 Praeterea, in creaturis non invenitur nisi unus processionis modus per quem communicetur natura, propter quod Commentator dicit, quod non sunt eadem specie animalia quae generantur ex semine, et quae generantur sine semine per putrefactionem. Natura autem divina est una tantum. Ergo non potest communicari nisi per unum modum processionis: non sunt ergo plures processiones in divinis.

[60849] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 18 Praeterea, filius procedit a patre ut splendor, secundum illud Hebr. I, 3: *qui cum sit splendor gloriae*; et hoc ideo, quia filius procedit a patre ut coaeternus ei, sicut splendor a sole vel ab igne. Sed similiter spiritus sanctus procedit a patre coaeternus ei. Ergo procedit ab eo eodem modo sicut filius; et ita non sunt plures processiones in divinis.

[60850] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 19 Praeterea, processio aeterna divinae personae est ratio et causa temporalis processionis creaturae et eius quod in creatura est. Unde Augustinus super Genesim ad litteram, sic exponit illud quod dicit Genes. I: *dixit et factum est*; id est: *verbum genuit, in quo erat ut fieret.* Filius autem est perfecte ratio et causa productionis creaturae. Non ergo oportet esse aliam processionem divinae personae praeter processionem filii.

[60851] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 20 Praeterea, quanto natura est perfectior, tanto per pauciora operatur. Sed natura divina est perfectissima. Cum ergo natura creata una non communicetur nisi per unum modum processionis, nec divina natura communicari poterit nisi per unum processionis modum.

[60852] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 21 Praeterea, ab uno simplici non potest esse nisi unum. Sed pater est unum simplex. Ergo ab eo non potest esse nisi processio una; non sunt ergo processiones plures in divinis.

[60853] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 22 Praeterea, unumquodque ex hoc generari dicitur quod accipit formam; nam generatio in rebus creatis est mutatio ad formam. Sed spiritus sanctus sua processione accipit formam, id est essentiam divinam, de qua dicitur Philipp. II, 6: *cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.* Ergo processio spiritus sancti est generatio; et ita non differt a generatione filii.

[60854] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 23 Praeterea, nativitas est via in naturam, sicut ipsum nomen demonstrat. Sed per processionem spiritus sancti communicatur ei divina natura. Ergo processio spiritus sancti est nativitas; non ergo differt a processione filii; et ita non sunt duae processiones in divinis.

[60855] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 24 Videtur quod sint in divinis plures processiones quam duae. Est enim processio per modum naturae, secundum quam filius nominatur, et processio per modum intellectus, secundum quod nominatur verbum, et processio per modum voluntatis, secundum quam nominatur in divinis amor procedens. Sunt ergo in divinis tres processiones.

[60856] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 25 Sed dicendum, quod una et eadem est processio in divinis quae est per modum naturae et quae est per modum intellectus; nam idem est filius et verbum.- Sed contra, processiones creaturarum exemplatae sunt a processionibus divinarum personarum; unde dicitur Ephes. III, 15, de Deo patre, quod ex eo *omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Sed in creaturis alia est processio naturae, secundum quam homo generat hominem; et alia processio intellectus, secundum quam intellectus producit verbum. Ergo nec etiam in divinis est una processio quae est per modum intellectus et quae est per modum naturae.

[60857] De potentia, q. 10 a. 2 arg. 26 Praeterea, secundum Dionysium, ad divinam bonitatem pertinet ut procedat. Sed pater est summe bonus. Ergo procedit. Sunt ergo in divinis tres processiones: una qua procedit pater, et alia qua procedit filius, et tertia qua procedit spiritus sanctus.

[60858] De potentia, q. 10 a. 2 s. c. Sed contra, videtur quod in divinis sint duae tantum processiones. Dicit enim Augustinus in V de Trinit., quod processio filii, genitura vel nativitas est, processio autem spiritus sancti, nativitas non est; utraque tamen ineffabilis est. Sunt ergo in divinis duae tantum differentes processiones.

[60859] De potentia, q. 10 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod haereticorum instantia coegit antiquos fidei doctores de his quae sunt fidei disputare. Arius enim aestimavit quod esse ab alio, divinae repugnaret naturae; unde posuit quod filius et spiritus sanctus, qui in Scripturis sanctis ab alio esse dicuntur, sint creaturae. Ad cuius erroris destructionem necessarium fuit sanctis patribus manifestare quod non est impossibile esse aliquid procedens a Deo patre quod sit ei coessentiale, in quantum accipit ab eo eamdem naturam quam pater habet. Sed quia filius ex eo quod accipit a patre eius naturam, dicitur ab eo natus vel genitus, spiritus sanctus autem non dicitur in Scripturis natus vel generatus, et tamen dicitur esse a Deo, aestimavit Macedonius quod spiritus sanctus non sit coessentialis patri, sed sit eius creatura; non enim credebat quod aliquis possit ab alio natu-

ram eius accipere nisi ab eo nasceretur et eius filius esset. Unde aestimavit infallibiliter sequi, si spiritus sanctus accipit a patre naturam et essentiam eius, quod sit genitus et filius. Et ideo ad huius erroris exclusionem necessarium fuit quod doctores nostri manifestarent quod divina natura potest communicari duplici processione; quarum una est generatio vel nativitas, alia vero non; et hoc est quaerere processionum distinctionem in divinis. Quidam ergo dixerunt, quod processiones in divinis distinguuntur seipsis; et ratio huius positionis fuit, quia ponebant quod relationes non distinguunt divinas hypostases, sed earum distinctionem manifestant tantum, aestimantes quod relationes in divinis essent ad modum proprietatum individualium in rebus creatis, quae distinctionem individuorum non causant, sed manifestant tantum. Dicunt ergo quod hypostases in divinis distinguuntur solum per originem. Et quia ea quibus primo aliqua distinguuntur, oportet quod seipsis distinguantur, sicut differentiae oppositae, quibus species differunt, distinguuntur seipsis,- ne in infinitum procedatur,- ideo dicunt, quod processiones in divinis distinguuntur se ipsis. Hoc autem non potest esse verum: nam unumquodque distinguitur ab alio secundum speciem per id a quo speciem habet, et secundum numerum per id a quo individuatur. Differentia autem inter processiones divinas oportet quod sit non solum sicut ea quae differunt numero tantum, sed etiam sicut ea quae differunt specie, cum una sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod processiones divinae distinguantur secundum id a quo speciem habent. Nulla autem processio nec operatio nec motus habet speciem a se, sed sortitur speciem a termino vel a principio. Unde nihil est dictu, quod processiones aliquae distinguantur seipsis; sed oportet quod distinguantur penes principia vel penes terminos. Et ideo dixerunt quidam, quod processiones in divinis distinguuntur penes principia; secundum hoc, dico, quod una processio est per modum naturae vel intellectus, alia vero per modum voluntatis; nomina enim intellectus et voluntatis significare videntur quaedam operationum et processionum principia. Sed, si quis diligenter consideret, de facili videre potest quod hoc non sufficit ad divinarum processionum distinctionem, nisi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inveniri similitudinem eius quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem formae generantis necesse est esse in genito; oportet, quod si processiones in divinis distinguuntur per hoc quod principium unius est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente secundum unam processionem inveniatur tantum id quod naturae est vel intellectus; in altero vero id quod est voluntatis tantum; quod patet esse falsum. Nam per unam processionem, quae est filii a patre, communicat pater filio quidquid habet, et naturam et intellectum et potentiam et voluntatem, et quidquid absolute dicitur: ut sicut filius est verbum, id est sapientia genita, ita posset dici natura vel voluntas vel potentia genita, idest per generationem accepta, vel magis huiusmodi per generationem accipiens. Unde patet quod ex quo omnia attributa essentialia concurrunt in unam processionem filii, non possit processionum differentia inveniri secundum rationes attributorum diversas; ita quod per unam processionem attendatur communicatio unius attributi, et per aliam communicatio alterius. Cum autem processionis terminus sit habere (cum ad hoc procedat persona divina ut habeat quod accipit procedendo) processiones autem secundum terminos distinguantur, necesse est ut sicut habens distinguitur in divinis, ita distinguatur et procedens. Habens autem non distinguitur in divinis ab habente per hoc quod hic habeat haec attributa, ille vero alia; sed per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia quae habet pater habet filius; sed in hoc distinguitur filius a patre, quia filius habet ea a patre. Sic ergo procedens ab alio procedente distinguitur non quia unus haec procedendo accipiat, alius illa, sed quia unus eorum ab alio accipit. Quidquid ergo invenitur in processione divina quod statim in una processione potest intelligi, nulla alia praeintellecta, unius tantum processionis est; ibi vero statim alia processio inveniri potest, ubi eadem quae per prima processionem sunt accepta, iterum derivantur in aliam. Et sic solus ordo processionum qui attenditur secundum originem processionis, multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt qui posuerunt unam processionem esse per modum naturae et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id quod processio quae est secundum naturam vel intellectum non praeexigit aliam processionem; processio autem quae est per modum voluntatis, aliam processionem praeexigit: nam amor alicuius rei non potest a voluntate procedere nisi praeintelligatur processisse ab intellectu illius rei verbum conceptum; bonum enim intellectum est obiectum voluntatis.

[60860] De potentia, q. 10 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod processio in divinis dicitur esse substantialis quia non secundum aliquod accidens attenditur; sed per eam, substantiam recipit persona procedens.

[60861] De potentia, q. 10 a. 2 ad 2 Secundum et tertium concedimus.

[60862] De potentia, q. 10 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum est, quod nihil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere. Voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, sicut et quaelibet alia potentia naturaliter operatur ad suum obiectum; et inde est quod homo naturaliter appetit felicitatem; et eodem modo Deus naturaliter amat suam bonitatem, sicut etiam naturaliter intelligit suam veritatem. Sicut ergo filius naturaliter procedit a patre ut verbum, ita spiritus sanctus naturaliter procedit ab eo ut amor. Nec tamen spiritus sanctus procedit per modum naturae: hoc enim procedere dicitur in divinis per modum naturae quod procedit sicut ea quae in creaturis a natura producuntur, et non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum naturae; dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium: per modum vero naturae produci dicitur quod producitur ab aliquo principio sic producente sicut natura producit.

[60863] De potentia, q. 10 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo spiritus sanctus procedit a patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minorem patre; sed necessarium fuit ipsum patri esse aequalem, sicut et filium, qui est verbum patris.

[60864] De potentia, q. 10 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod creatura non procedit a voluntate divina naturaliter neque ex necessitate; licet enim Deus sua voluntate naturaliter et ex necessitate amet suam bonitatem, et talis amor procedens sit spiritus sanctus; non tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, sed gratis. Non enim creaturae sunt ultimus finis voluntatis divinae, neque ab eis dependet bonitas Dei, qui est ultimus finis, cum ex creaturis divinae bonitati nihil accrescat; sicut etiam homo ex necessitate vult felicitatem, non tamen ea quae ad felicitatem ordinantur.

[60865] De potentia, q. 10 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet natura et voluntas in Deo non differant re, sed ratione tantum, tamen ille qui procedit per modum voluntatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturae, et una processio realiter ab alia differat. Dictum est enim, quod processio per modum naturae intelligitur quando aliquid procedit ab aliquo sicut illud quod procedit a natura; et similiter per modum voluntatis quando procedit sicut id quod procedit a voluntate. Semper enim voluntas aliquid producit aliqua processione praesupposita. Non enim voluntas in aliquid tendit nisi praeexistente productione intellectus aliquid concipientis: cum bonum intellectum moveat voluntatem. Processio autem quae est a naturali agente, non praesupponit aliam processionem nisi per accidens, in quantum scilicet unum naturale agens dependet ab alio naturali agente: sed tamen hoc non pertinet ad rationem naturae in quantum natura est. Unde illa processio per modum naturae intelligitur in divinis quae nullam aliam praesupponit; illa vero per modum voluntatis quae ex praesupposita processione principium sumit. Et sic oportet processionem esse ex processione, et procedentem ex procedente; hoc autem facit realem differentiam in divinis.

[60866] De potentia, q. 10 a. 2 ad 8 Octavum concedimus.

[60867] De potentia, q. 10 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod utriusque processionis similitudinem Deus indidit creaturis: sed tamen per processionem quae est per modum naturae, natura in rebus creatis communicari potest: effectus enim est similis agenti in quantum est agens; unde per actionem cuius natura est principium, effectus naturam recipere potest; sed per actionem cuius voluntas est principium, effectus non potest recipere nisi similitudinem eius quod est in voluntate, sicut finis vel formae, ut in artificialibus patet. Quidquid autem est in Deo, est divina natura; unde oportet quod per utramque processionem natura communicetur.

[60868] De potentia, q. 10 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod cum dicitur in divinis processio per modum naturae vel voluntatis, non ponitur in Deo modus qui sit qualitas divinae substantiae superaddita, sed ostenditur similitudinis cuiusdam comparatio inter processiones divinas et processiones quae sunt in rebus creatis.

[60869] De potentia, q. 10 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in divinis processio quae est per modum intellectus, non distinguitur a processione quae est per modum naturae; distinguitur autem ab utraque processio quae est per modum voluntatis. Et hoc propter tria: primo quidem, quia sicut processio quae est per modum naturae, non praeexigit aliam processionem, ita nec processio quae est per modum intellectus; processio autem quae est per modum voluntatis, de

necessitate praeexigit processionem quae est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita et intellectus tam intra quam extra; intra quidem, sicut verbum est similitudo rei intellectae, et intellectus intelligentis seipsum; extra autem, sicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas autem non producit suam similitudinem nec intus, nec extra. Intus quidem non, quia amor, qui est intranea processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam impressio relicta ex volito in voluntate, aut quaedam unio unius ad alterum. Extra autem non, quia voluntas imprimit in artificiatum formam intellectam prius quam volitam secundum ordinem rationis; unde principaliter est similitudo intellectus, licet secundario voluntatis. Tertio, quia processio naturae est tantum ab uno sicut ab agente, si sit perfectum agens. Nec obstat quod in animalibus generatur aliquid ex duobus, scilicet ex patre et matre; nam solus pater est agens in generatione, mater vero patiens. Similiter autem processio intellectus est ab uno solo; sed amicitia, quae est amor mutuus, procedit ex duobus ad invicem se amantibus.

[60870] De potentia, q. 10 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod, licet in divinis non proprie dicatur genus et species, vel universale et particulare, tamen,- ut de divinis secundum quamdam similitudinem creaturarum loquamur,- pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur sicut plura individua unius speciei, ut etiam Damascenus dicit. Sed attendendum est, quod in aliquo individuo in genere substantiae possumus speciem dupliciter considerare: uno modo speciem hypostasis ipsius; alio modo speciem proprietatis individualis. Dato enim quod Socrates sit albus et Plato sit niger, et posito quod albedo et nigredo sint proprietates individuantes Socratem et Platonem, verum erit dicere, quod Socrates et Plato sunt unum specie, sub qua specie hypostases continentur. Conveniunt enim in humanitate, sed distinguuntur secundum speciem proprietatis; albedo enim et nigredo specie differunt; et similiter est in patre et filio. Considerantur enim ut unum specie, cuius istae hypostases sunt supposita, in quantum conveniunt in una natura deitatis; sed secundum speciem proprietatis personalis inveniuntur differre; paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diversae. Sciendum est etiam, quod generatio in rebus creatis per se ordinatur ad speciem: natura enim intendit generare hominem; unde et natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in divinis est ad multiplicationem hypostasum, in quibus natura divina una numero invenitur: unde processiones in divinis sunt differentes quasi secundum speciem, propter differentiam proprietatum personalium, licet in procedentibus sit una natura communis.

[60871] De potentia, q. 10 a. 2 ad 13 Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et ad decimumquartum.

[60872] De potentia, q. 10 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod spiritus sanctus procedit a patre et filio in quantum sunt plures, si habeatur respectus ad supposita spirantia. Cum enim spiritus sanctus sit amor mutuus et nexus duorum, oportet quod a duobus spiretur. Sed si habetur respectus ad id quo spirantes spirant, sic procedit ab eis, in quantum sunt unum in natura divina: non enim potest ab aliquo procedere Deus nisi a Deo.

[60873] De potentia, q. 10 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum est quod processio, quae

condividitur paternitati et filiationi, est proprietas personalis spiritus sancti; quae licet sit relatio, quia tamen non est nominata, sicut paternitas et filiatio, significatur nomine processionis, ac si filiatio esset innominata et significaretur nomine nativitatis, quod est speciale nomen processionis filii. Processio autem spiritus sancti non habet speciale nomen, eo quod per talem modum processionis non invenitur in creaturis aliqua natura communicari, ut iam dictum est. Nomina vero a creaturis in divina transferimus; unde non sequitur quod processio communis in divinis sit una tantum.

[60874] De potentia, q. 10 a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod in creatura quae est accidentium susceptiva, potest aliquid esse quod non est rei natura; non autem in Deo: et propter hoc in divinis secundum quemlibet modum processionis communicatur natura, non autem in creaturis; licet enim sint in eis processiones diversae, tamen natura non communicatur nisi per unum modum.

[60875] De potentia, q. 10 a. 2 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod procedere a patre secundum modum coaeternitatis competit processioni filii in quantum est processio divina: unde convenit etiam processioni spiritus sancti; tamen non competit processioni filii secundum quod distinguitur a processione spiritus sancti.

[60876] De potentia, q. 10 a. 2 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturae ut verbum et exemplar; sed oportet quod spiritus sanctus sit ratio processionis creaturae ut amor. Sicut enim dicitur Sap. IX, 1, quod Deus facit omnia suo verbo, ita dicitur Sap. XI, 25; quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit; et Dionysius dicit, quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

[60877] De potentia, q. 10 a. 2 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod natura perfecta in multas operationes potest, licet ad unamquamque operationem ei pauca sufficiant.

[60878] De potentia, q. 10 a. 2 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod a patre uno et solo, est una sola processio, scilicet filii; a patre autem et a filio simul, est alia processio, scilicet spiritus sancti.

[60879] De potentia, q. 10 a. 2 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod processio spiritus sancti est processio amoris. Per processionem autem amoris non producitur aliquid ut recipiens formam eius a quo procedit, sive naturam; et ideo processio amoris non habet rationem generationis vel nativitatis. Sed quod spiritus sanctus naturam et formam Dei patris recipiat sua processione, hoc habet in quantum est amor Dei, in quo non est aliquid quod non sit de natura ipsius.

[60880] De potentia, q. 10 a. 2 ad 23 Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium. Ad ea etiam quibus ostendebatur quod sunt in divinis plures processiones quam duae, respondendum est.

[60881] De potentia, q. 10 a. 2 ad 24 Ad quorum primum dicendum, quod in divinis una et eadem est processio quae est per modum intellectus et quae est per modum naturae, ut supra, ostensum est.

[60882] De potentia, q. 10 a. 2 ad 25 Ad secundum dicendum quod natura humana materialis

est, id est ex materia et forma composita; et ideo in hominibus processio per modum naturae non potest esse nisi secundum aliquam transmutationem naturalem; processio autem quae est per modum intellectus, semper est immaterialis, secundum quod ipse intellectus immaterialis est; unde in hominibus non potest esse una et eadem processio quae est per modum naturae et quae est per modum intellectus; in divinis autem est una et eadem, eo quod natura divina immaterialis est.

[60883] De potentia, q. 10 a. 2 ad 26 Ad tertium dicendum, quod aliud est procedere in alterum, et aliud est procedere ab alio; procedere enim in alterum est suam similitudinem alteri communicare: et per hunc modum est intelligenda divinae bonitatis processio in creaturas, secundum Dionysium; procedere autem ab alio est esse ab alio habere; et sic loquimur hic de processione, secundum quem modum constat quod non convenit patri procedere.

Articulus 3

[60884] De potentia, q. 10 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur de ordine processionis ad relationem in divinis

[60885] De potentia, q. 10 a. 3 tit. 2 Et videtur quod processio secundum intellectum sit prior relatione in divinis.

[60886] De potentia, q. 10 a. 3 arg. 1 Dicit enim Magister in XXVII distinct. I Lib. Sentent., quod pater semper est pater, quia semper genuit filium. Generatio autem processionem significat, pater autem relationem. Ergo processio secundum intellectum praecedit relationes in divinis.

[60887] De potentia, q. 10 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod relationes ex actionibus nascuntur, vel ex quantitatibus. Constat autem quod relationes divinae non innascuntur ex quantitate. Ergo secundum modum intelligendi consequitur ex actione. Processiones autem in divinis personis significantur per modum personalium actionum. Ergo processiones in divinis praecedunt secundum intellectum relationes.

[60888] De potentia, q. 10 a. 3 arg. 3 Praeterea, absolutum est prius relativo, sicut unum est prius quam multa. Sed actiones magis ad absoluta accedunt quam relationes. Ergo priores sunt secundum intellectum.

[60889] De potentia, q. 10 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne relativum ad aliud dicitur. Non autem potest esse aliud ubi non est distinctio. Ergo relatio distinctionem praesupponit. Distinctio autem in divinis personis est secundum originem, prout scilicet unus procedit ab alio. Ergo processiones

secundum intellectum praecedunt relationes in divinis.

[60890] De potentia, q. 10 a. 3 arg. 5 Praeterea, omnis processio praecedit secundum intellectum processionis terminum. Filiatio autem quae est relatio filii, est terminus nativitatis, quae est eiusdem filii processio. Ergo processio filii praecedit filiationem. Sed filiatio et paternitas sunt simul non solum natura et tempore, sed etiam intellectu; quia unum relativorum est de intellectu alterius. Nativitas ergo filii praecedit paternitatem secundum intellectum, et multo magis generatio, quae est actus patris. Processiones ergo simpliciter relationes praecedunt secundum intellectum in divinis.

[60891] De potentia, q. 10 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Prius secundum intellectum est persona quam actio personalis. Relationes autem sunt constitutivae personarum, processiones autem sunt quasi personales actiones. Ergo prius secundum intellectum sunt relationes quam processiones.

[60892] De potentia, q. 10 a. 3 s. c. 2 Praeterea, processio oportet quod sit alicuius ab alio; sicut enim nulla res generat seipsam ut sit, ut Augustinus dicit, ita nulla res a seipsa procedit. Processio ergo distinctionem in divinis requirit. Distinctio autem non est in divinis nisi per relationes. Ergo processiones in divinis praesupponunt relationes.

[60893] De potentia, q. 10 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod ordo absque distinctione non est. Unde ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi, ibi non potest esse ordo nisi secundum modum intelligendi. Distinctio autem secundum rem in divinis non est, nisi personarum ad invicem, et oppositarum relationum; unde in divinis non est ordo realis nisi quantum ad personas, inter quas est ordo naturae, secundum Augustinum, prout est alter ex altero, non quod alter sit prior altero. Processiones autem et relationes non distinguuntur in divinis secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi. Unde et Augustinus dicit quod proprium patris est quod genuit filium. In quo datur intelligi, quod generare filium sit proprietas patris; nec est alia proprietas quam paternitas, quae dicitur esse patris proprietas personalis. Non est ergo inter processionem et relationem in divinis quaerendus ordo secundum rem, sed secundum modum intelligendi tantum. Sicut autem relatio et processio in divinis sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem tantum, ita et ipsa relatio, quamvis sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi. Intelligimus enim ipsam relationem ut constitutivam personae; quod quidem non habet in quantum est relatio. Quod ex hoc patet, quia relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes sint accidentia; persona vero est aliquid subsistens in genere substantiae; substantia autem per accidens constitui non potest. Sed habet hoc relatio in divinis quod personam constituat in quantum est divina relatio; ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit: relatio enim, quia secundum rem est ipsa natura divina, hypostasim divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divinae personae, et alius quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio praesupponat processionem, quantum vero ad alium sit e converso. Sic ergo dicendum est, quod si consideretur relatio ut relatio est, praesupponit processionis intellectum; si autem consideretur ut est constitutiva personae, sic relatio quae est constitutiva personae, a qua est processio, est prior

secundum intellectum quam processio; sicut paternitas in quantum est constitutiva personae patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quae est constitutiva personae procedentis etiam in quantum est constitutiva personae, est posterior secundum intellectum quam processio, sicut filiatio quam nativitas; et hoc ideo quia persona procedens intelligitur ut terminus processionis.

[60894] De potentia, q. 10 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Magister loquitur de paternitate considerata secundum quod relatio est.

[60895] De potentia, q. 10 a. 3 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum et tertium.

[60896] De potentia, q. 10 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in rebus in quibus relationes sunt accidentia, oportet quod relatio praesupponat distinctionem; in divinis autem relationes constituunt tres personas distinctas.

[60897] De potentia, q. 10 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod paternitas est de intellectu filiationis, et e converso, secundum quod utrumque consideratur ut relatio quaedam. Sic autem dicimus, quod relationes sequuntur processiones ordine intellectus.

[60898] De potentia, q. 10 a. 3 ad s. c. Aliae duae rationes procedunt de relationibus secundum quod sunt constitutivae personarum.

Articulus 4

[60899] De potentia, q. 10 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum spiritus sanctus procedat a filio

[60900] De potentia, q. 10 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[60901] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 1 Dicit enim Dionysius, quod filius et spiritus sanctus sunt sicut flores deigenae divinitatis. Flos autem non est a flore. Ergo spiritus sanctus non est a filio.

[60902] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 2 Praeterea, si filius est principium spiritus sancti, aut hoc habet a se, aut ab alio. A se non habet: non enim filio in quantum filius est, convenit esse principium, sed magis esse a principio. Si autem habet a patre, oportet quod hoc modo sit principium sicut pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo filius erit principium spiritus sancti per generationem; et ita spiritus sanctus erit filius filii.

[60903] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 3 Praeterea, quidquid est commune patri et filio, similiter convenit utrique. Si ergo esse principium est commune patri et filio, filius erit principium eo modo

quo pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo et filius; et sic idem quod prius.

[60904] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 4 Praeterea, filius ideo filius est, quia procedit a patre et est verbum ipsius; spiritus autem sanctus dicitur verbum filii, secundum Basilium, qui hoc accipit ex eo quod apostolus dicit Hebr. I, 3, quod filius portat omnia verbo virtutis suae. Si ergo spiritus sanctus procedit a filio, oportet quod sit filius filii.

[60905] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 5 Praeterea, licet secundum rem paternitas et filiatio per prius sit in Deo quam in nobis, secundum illud apostoli ad Ephes. III, 15: *ex quo*, scilicet Deo patre, *omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*; tamen secundum nominis impositionem haec nomina translata sunt ab humanis ad divina. Sed in humanis procedens a filio vocatur nepos. Si ergo spiritus sanctus procedit a filio, erit nepos patris; quod est absurdum.

[60906] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 6 Praeterea, proprietas filii est in accipiendo: ex hoc enim filius dicitur quod accipit naturam patris per generationem. Si ergo filius ex se emittat spiritum sanctum, erunt in filio proprietates contrariae; quod est inconveniens.

[60907] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 7 Praeterea, quidquid est in divinis, aut est commune, aut proprium. Emittere autem spiritum sanctum non est commune toti Trinitati: non enim convenit spiritui sancto. Ergo est proprium patris, et sic non convenit filio.

[60908] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 8 Praeterea, spiritus sanctus amor est, ut Augustinus probat in Lib. de Trinit. Amor autem patris in filium gratuitus est; non enim amat filium quasi aliquid ab eo accipiens, sed solum quasi aliquid ei dans. Amor autem filii in patrem, est amor debitus; sic enim amat patrem quasi aliquid ab eo accipiens. Amor autem debitus est alius ab amore gratuito. Si ergo spiritus sanctus sit amor a patre et filio procedens, sequitur quod sit alius a seipso.

[60909] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 9 Praeterea, spiritus sanctus est amor gratuitus; unde et ab eo profluunt divisiones gratiarum, secundum illud I Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt, idem vero spiritus.* Si ergo amor filii in patrem non est amor gratuitus, spiritus sanctus non erit amor filii; non ergo procedit a filio.

[60910] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 10 Praeterea, si spiritus sanctus procedit a filio ut amor, cum filius amet patrem sicut mater filium, oportebit quod spiritus sanctus sicut procedit a patre in filium, ita procedat a filio in patrem. Hoc autem est impossibile, ut videtur; sequeretur enim quod pater aliquid a filio reciperet, quod penitus esse non potest.

[60911] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 11 Praeterea, sicut pater et filius diligunt se, ita filius et spiritus sanctus, vel pater et spiritus sanctus. Si ergo spiritus sanctus procedit a patre et filio, quia pater et filius diligunt se; pari ratione quia pater et spiritus sanctus diligunt se, procedit spiritus sanctus a seipso, quod est impossibile.

[60912] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 12 Praeterea, Dionysius dicit: *universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* In Scriptura autem sacra non exprimitur quod spiritus

sanctus procedat a filio, sed solum quod procedat a patre, secundum illud Ioan. XV, 26: *cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a patre, spiritum veritatis, qui a patre procedit.* Non ergo dicendum est nec cogitandum quod spiritus sanctus procedit a filio.

[60913] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 13 Praeterea, in gestis I Ephesinae synodi sic dicitur, quod perlecto symbolo Nicenae synodi decrevit sancta synodus *aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere, praeter definitam a sanctis patribus, qui in Nicaea congregati sunt cum spiritu sancto; praesumentes autem aut componere fidem alteram aut protendere aut proferre volentibus converti ad notitiam veritatis vel ex Paganitate vel ex Iudaismo, vel ex haeresi aliqua; hos, si quidem sint episcopi aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clericatu; si vero sint laici, anathematizari.* Et similiter in gestis Chalcedonensis synodi, post recitatam determinationem Conciliorum subditur: *eos autem qui ausi sunt componere fidem alteram, aut proferre aut docere aut tradere alterum symbolum volentibus vel ex gentilitate ad cognitionem veritatis, vel Iudaeis, vel ex haeresi quacumque converti; hoc, si episcopi fuerint aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clero; si vero monachi aut laici fuerint, anathematizari.* In praemissa autem Concilii determinatione non habetur quod spiritus sanctus procedit a filio, sed solum quod procedat a patre. Legitur etiam in symbolo Constantinopolitanae synodi: *credimus in spiritum sanctum dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio adorandum et conglorificandum.* Nullo ergo modo debuit addi in symbolo fidei quod spiritus sanctus procedat a filio.

[60914] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 14 Praeterea, si spiritus sanctus dicitur a filio procedere, aut hoc dicitur propter aliquam auctoritatem Scripturae, aut propter aliquam rationem. Auctoritas quidem sacrae Scripturae ad hoc ostendendum nulla videtur esse sufficiens; habetur siquidem in sacris Scripturis, quod spiritus sanctus sit filii; sicut dicitur Galat. IV, 6: *misit Deus spiritum filii sui in corda vestra*; et Rom. VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Habetur etiam quod spiritus sanctus sit missus a filio: dicit enim Christus, Ioan. XVI, 7: *si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos.* Non autem sequitur quod spiritus sanctus procedat a filio ex eo quod est filii, quia hoc huius multipliciter dicitur, secundum philosophum. Similiter etiam neque ex eo quod spiritus sanctus dicitur missus a filio; quia licet filius non sit a spiritu sancto dicitur tamen a spiritu sancto missus, secundum illud Is. XLVIII, 16, ex persona Christi: *et nunc misit me dominus Deus, et spiritus eius*; et Is., LXI, 1: *spiritus domini super me (...) ad evangelizandum mansuetis misit me*: quod in se dicit Christum esse completum.- Similiter etiam non potest per rationem efficaciter probari. Licet enim spiritus sanctus non sit a filio, adhuc tamen, ut videtur, distincti ad invicem remanebunt: differunt enim suis proprietatibus personalibus. Nihil ergo videtur cogere ad dicendum spiritum sanctum procedere a filio.

[60915] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 15 Praeterea, omne quod procedit ab aliquo, habet aliquid ab eo. Si ergo spiritus sanctus procedit a duobus, scilicet a patre et filio, oportet quod a duobus accipiat; et sic videtur sequi quod sit compositus.

[60916] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 16 Praeterea, de ratione principii est quod non sit ab alio, secundum philosophum. Sed filius est ab alio, scilicet a patre. Ergo filius non est principium spiritus sancti.

[60917] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 17 Praeterea, voluntas movet intellectum ad operandum, homo enim intelligit quando vult. Sed spiritus sanctus procedit per modum voluntatis ut amor, filius autem per modum intellectus ut verbum. Non ergo videtur quod spiritus procedat a filio, sed magis e converso.

[60918] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 18 Praeterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed spiritus sanctus a patre procedit et in filio quiescit, ut scribitur in passione beati Andreae. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

[60919] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 19 Praeterea, simplex non potest procedere a duobus, quia effectus esset simplicior et prior quam causa. Sed spiritus sanctus est simplex. Non ergo procedit a duobus, scilicet a patre et filio.

[60920] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 20 Praeterea, si aliquid perfecte procedit ab uno, superfluum est quod procedat a duobus. Sed spiritus sanctus perfecte procedit a patre. Ergo superfluum esset quod procederet a patre et filio simul.

[60921] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 21 Praeterea, sicut pater et filius sunt unum in substantia et natura, ita pater et spiritus sanctus. Sed spiritus sanctus non convenit cum patre in generatione filii. Ergo nec filius convenit cum patre in emissione spiritus sancti.

[60922] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 22 Praeterea, filius est radius patris, ut patet per Dionysium. Spiritus autem sanctus est splendor. Splendor autem non est a radio. Ergo nec spiritus sanctus est a filio.

[60923] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 23 Praeterea, filius est quoddam lumen patris, cum sit verbum eius. Spiritus autem sanctus est sicut calor, est enim amor quidam; unde et super apostolos in specie ignis apparuit. Calor autem non est a lumine. Ergo nec spiritus sanctus a filio.

[60924] De potentia, q. 10 a. 4 arg. 24 Praeterea, Damascenus dicit, quod spiritus sanctus dicitur esse filii, sed non a filio.

[60925] De potentia, q. 10 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod Athanasius dicit: *spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.*

[60926] De potentia, q. 10 a. 4 s. c. 2 Praeterea, spiritus sanctus dicitur tertia in Trinitate persona, secunda filius, prima pater. Ternarius autem procedit ab unitate mediante binario. Ergo spiritus sanctus procedit a patre mediante filio.

[60927] De potentia, q. 10 a. 4 s. c. 3 Praeterea, cum inter divinas personas sit summa convenientia, quaelibet divinarum personarum ad aliam habet immediatam germanitatem. Hoc autem non esset, si spiritus sanctus non esset a filio; tunc enim filius et spiritus sanctus non haberent germanitatem

ad invicem immediate, sed solum mediante patre, in quantum ambo sunt ab uno. Ergo spiritus sanctus est a filio.

[60928] De potentia, q. 10 a. 4 s. c. 4 Praeterea, divinae personae non distinguuntur ab invicem nisi secundum originem. Si ergo spiritus sanctus non esset a filio, non distingueretur ab eo, quod est inconveniens.

[60929] De potentia, q. 10 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod, secundum ea quae supra determinata sunt, necesse est spiritum sanctum a filio procedere; oportet enim, si filius et spiritus sanctus sunt duae personae, quod alia sit processio unius et alia alterius. Ostensum autem est supra, quod non possunt esse duae processiones in divinis nisi secundum ordinem processionum, ut scilicet a procedente secundum unam processionem sit alia processio. Necesse est ergo quod spiritus sanctus sit a filio. Sed praeter hanc rationem etiam ex aliis rationibus de necessitate probatur quod spiritus sanctus sit a filio. Oportet enim quod omnis differentia aliquorum sequatur ex prima radice distinctionis ipsorum; nisi forte sit differentia per accidens, sicut ambulans differt a sedente; et hoc ideo quia quaecumque per se insunt alicui, vel sunt de essentia eius, vel consequuntur essentialia principia, ex quibus est prima radix distinctionis rerum. In divinis autem non potest esse aliquid per accidens; quia omne quod inest alicui per accidens, cum sit extraneum a natura eius, oportet quod conveniat ei ex aliqua exteriori causa: quod non potest dici in divinis. Oportet ergo quod omnis differentia divinarum personarum ad invicem sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis patris et filii, est ex paternitate et filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia quae est inter patrem et filium, sequatur ex hoc quod ipse est pater, et ille filius. Esse autem principium spiritus sancti non convenit patri in quantum pater est, ratione paternitatis: sic enim non refertur nisi ad filium; unde sequeretur quod spiritus sanctus esset filius. Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis, quia, secundum filiationem, non refertur ad aliud nisi ad patrem. Non ergo potest esse differentia inter patrem et filium in hoc quod pater sit principium spiritus sancti, non autem filius. Item, sicut in libro de synodis dicitur, creaturae proprium est quod voluntate sua Deus eam produxerit. Quod Hilarius ex hoc probat quod creatura non est talis qualis est Deus, sed qualem Deus eam voluit esse. Quia vero filius est talis qualis est pater, dicitur quod pater genuit filium naturaliter. Eadem autem ratione spiritus sanctus est a patre naturaliter, quia est similis et aequalis patri: natura enim producit sibi simile. Oportet autem quod creatura, quae est a patre secundum suam voluntatem, sit etiam a filio: quia eadem est voluntas patris et filii. Similiter autem et eadem est natura utriusque. Oportet ergo quod sicut spiritus sanctus est a patre, ita sit a filio. Nec tamen sequitur quod filius vel spiritus sanctus sint a spiritu sancto, licet et ipse habeat unam naturam cum patre; sicut sequitur quod creatura est ab eo in quantum habet unam voluntatem cum patre, propter repugnantiam quae sequeretur, si spiritus sanctus diceretur esse a seipso, vel si ab eo diceretur esse filius, qui est eius principium. Hoc autem apparet alio modo: non enim potest esse in divinis personis distinctio nisi secundum relationes; ea enim quae absolute dicuntur in divinis, essentiam significant, et communia sunt, ut bonitas, sapientia et huiusmodi. Relationes autem diversae non possunt facere distinctionem nisi ratione suae oppositionis; diversae enim relationes possunt esse unius ad idem: patet enim quod idem

eiusdem potest esse filius, discipulus, aequalis, et quaecumque aliae relationes quae oppositionem non includunt. Patet autem quod filius distinguitur a patre per hoc quod aliqua relatione ad ipsum refertur, et similiter spiritus sanctus a patre distinguitur propter aliquam relationem. Istae ergo relationes quantumcumque videantur disparatae, nullo modo poterunt distinguere spiritum sanctum a filio, nisi sint oppositae. Oppositio autem alia in divinis esse non potest nisi secundum originem, prout scilicet unus est ab alio. Nullo ergo modo filius et spiritus sanctus poterunt esse distincti per hoc quod uterque diversimode referatur ad patrem, nisi unus eorum referatur ad alterum ut ab eo existens. Constat autem quod filius non est a spiritu sancto: de ratione enim filii est quod non referatur nisi ad patrem ut ab eo existens. Relinquitur, ergo de necessitate quod spiritus sanctus sit a filio. Sed quia potest aliquis dicere, quod ea quae sunt fidei non sunt solum rationibus sed auctoritatibus confirmanda, restat ostendere per auctoritates sacrae Scripturae quod spiritus sanctus sit a filio. Habetur enim in pluribus sacrae Scripturae locis quod spiritus sanctus sit filii; sicut Rom. VIII, 9: *qui spiritum Christi non habet, hic non est eius*; et Galat., IV, 6: *misit Deus spiritum filii sui in corda vestra*; et Act. XVI, 7: *tentabant ire Bithyniam, et non permisit eos spiritus Iesu.* Non enim potest intelligi quod spiritus sanctus sit spiritus Christi solum secundum humanitatem, quasi ipsum replens, quia spiritus sanctus est alicuius hominis ut habentis, non autem ut dantis. Filii autem est spiritus sanctus ut dantis ipsum, secundum illud I Ioan. IV, 13: *in hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis*; et Act. V, 32, dicitur, quod dedit spiritum sanctum obedientibus sibi. Oportet ergo quod dicatur esse spiritus sanctus filii, in quantum est divina persona. Aut ergo dicitur esse absolute eius, aut dicitur esse eius ut spiritus eius. Si autem absolute, tunc oportet quod sit aliqua auctoritas filii respectu spiritus sancti. Apud nos enim potest dici aliquis esse alterius secundum quid, qui non habet auctoritatem respectu ipsius, sicut cum dicitur, Petrus est socius Ioannis; sed non potest dici, Petrus esse Ioannis absolute, nisi sit quaedam possessio eius, sicut servus, hoc ipsum quod est, dicitur esse domini. In divinis autem non potest esse aliquid serviens vel subiectum; sed intelligitur ibi auctoritas secundum solam originem. Oportebit ergo quod spiritus sanctus habeat originem a filio. Et idem sequitur, si dicatur spiritus sanctus esse filii ut spiritus eius; quia spiritus, secundum quod est nomen personale, importat relationem originis ad spirantem, sicut filius ad generantem. Similiter etiam invenitur in Scripturis quod filius mittit spiritum sanctum, sicut supra dictum est. Semper autem mittens videtur habere auctoritatem supra missum. Auctoritas autem in divinis, ut dictum est, non est nisi secundum originem. Unde sequitur quod spiritus sanctus originem habeat a filio. Habetur autem ex sacra Scriptura quod per spiritum sanctum configuramur filio, secundum illud Rom. VIII, 15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum*; et Galat. IV, 6: *quoniam estis filii, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra.* Nihil autem configuratur alicui nisi per eius proprium characterem. In naturis etiam creatis ita est quod id quod conformat aliquid alicui, est ab eo; sicut semen hominis non assimilatur equo, sed homini a quo est. Spiritus autem sanctus est a filio tamquam proprius character eius; unde dicitur de Christo, II Cor. I, 21-22: *quod signavit nos, et unxit nos et dedit pignus spiritus in cordibus nostris.* Expressius autem filii, de spiritu sancto dicentis: *ille me clarificabit quia de meo accipiet.* Constat autem quod non accipit a filio spiritus sanctus, quasi prius non habens: quia sic esset mutabilis et indigentis naturae. Constat ergo quod ab aeterno accipit a filio; nec potuit accipere aliquid quod non sit eius essentia ab aeterno. Ergo accepit spiritus sanctus essentiam de filio. Rationem autem quare de filio acceperit spiritus sanctus, ipsemet filius subiunxit, dicens, Ioan. XVI, 15: *omnia quaecumque habet pater mea sunt. Propterea dixi: quia de meo accipiet*; quasi diceret quia eadem est essentia patris et mea, non potest spiritus sanctus esse de essentia patris, quin sit de mea essentia. Traditur etiam in sacra Scriptura quod filius per spiritum operatur, sicut habetur Rom. XV, 18: *per me effecit Christus*, scilicet miracula, et alia bona *in spiritu sancto*, idest per spiritum sanctum; et Hebr. IX, 14, dicitur quod *per spiritum sanctum obtulit semetipsum.* Quandocumque autem aliquis per aliquem dicitur operari, oportet quod vel operans det virtutem operativam ei per quem operatur, sicut rex dicitur operari per praepositum vel ballivum; vel e converso, sicut cum dicitur ballivus operari per regem. Oportet ergo, si filius operatur per spiritum sanctum, quod vel spiritus sanctus det virtutem operativam filio, vel filius spiritui sancto; et ita quod unus alteri det essentiam, cum virtus operativa utriusque non sit aliud quam eius essentia. Constat autem quod spiritus sanctus non dat essentiam filio, cum filius non sit filius nisi patris. Relinquitur ergo quod spiritus sanctus sit a filio. Ex hac ergo ratione per ea quae Graeci confitentur, potest idem haberi: confitentur enim ipsi quod spiritus sanctus est a patre per filium, et quod pater spirat spiritum sanctum per filium. Semper autem illud per quod aliquid producitur est principium eius quod producitur. Oportet ergo quod filius sit principium spiritus sancti. Si autem refugiant confiteri quod spiritus sanctus sit a filio, quia filius est ab alio,- et sic non est prima radix originis spiritus sancti,- manifestum est quod vane moventur; nullus enim refugit dicere lapidem moveri a baculo, licet baculus moveatur a manu; nec Iacob esse ab Isaac, licet Isaac sit ab Abraham. Sed adhuc minus est in proposito refugiendum; est enim una vis productiva patris et filii; quod non accidit in moventibus et agentibus creatis. Unde sicut confitendum est quod creaturae sunt a filio, licet filius sit a patre, ita confitendum est quod spiritus sanctus sit a filio, licet filius sit a patre. Manifestum est ergo quod dicentes spiritum sanctum esse a patre per filium, non autem a filio, propriam vocem ignorant, sicut Aristoteles de Anaxagora dicit: *volentes enim esse legis doctores, non intelligunt neque de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant*, ut dicitur I Timoth. cap. I, 7.

[60930] De potentia, q. 10 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod filius et spiritus sanctus dicuntur flores deigenae divinitatis, id est paternae, prout uterque a patre est. Sed quantum ad hoc quod spiritus sanctus a filio est, potest dici filius esse radix, et spiritus sanctus flos; non enim oportet ut similitudo rerum corporalium observetur quantum ad omnia in divinis.

[60931] De potentia, q. 10 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod filius hoc habet a patre quod ex se spiritum sanctum emittat: unde et eodem modo convenit ei sicut et patri. Sed pater non est principium divinae personae uno modo tantum, sed duobus, scilicet per generationem et spirationem. Unde non potest concludi quod filius sit principium spiritus sancti per generationem; sed est fallacia consequentis, et praecipue cum nec etiam pater sit principium spiritus sancti per generationem.

[60932] De potentia, q. 10 a. 4 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium.

[60933] De potentia, q. 10 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod spiritus sanctus non potest dici verbum proprie, sed communiter, prout omne quod est manifestativum alicuius verbum ipsius dicitur. Spiritus enim sanctus est manifestativus filii, secundum quod de spiritu sancto filius dicit Ioan. XVI, 14: *ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Filius autem proprie dicitur verbum, quasi conceptio intellectus divini.

[60934] De potentia, q. 10 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in humana origine dicitur nepos qui eodem modo procedit a filio sicut filius a patre. Spiritus autem sanctus non procedit in divinis a filio sicut filius a patre; et ideo ratio non sequitur.

[60935] De potentia, q. 10 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod esse principium non est contrarium ei quod est esse a principio, nisi intelligatur respectu eiusdem: non enim potest esse aliquid principium eius a quo est sicut a principio. Unde non sequitur quod in filio sint contrariae proprietates, si sit a patre sicut a principio et sit principium spiritus sancti.

[60936] De potentia, q. 10 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod omne quod est in divinis, est commune vel proprium. Sed proprium dupliciter dicitur: uno modo simpliciter et absolute, quod uni soli convenit, sicut risibile homini; alio modo dicitur aliquid proprium non simpliciter, sed ad aliquid; ut si dicatur, quod rationale est proprium homini in comparatione ad equum, licet et alii conveniat, scilicet Angelo. Est ergo in divinis aliquid commune quod convenit tribus personis, ut esse Deum et huiusmodi; aliquid quod est proprium simpliciter, quod convenit uni personae tantum; et aliquid quod est proprium quoad aliquid, sicut spirare spiritum sanctum est proprium patri et filio per respectum ad spiritum sanctum; tale enim proprium oportet in divinis poni, etiam si spiritus sanctus non sit a filio; quia esse ab alio, adhuc remanet proprium filio et spiritui sancto in comparatione ad matrem.

[60937] De potentia, q. 10 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod nomen debiti in personis divinis, si quis recte diiudicare velit, non omnino recte sonat; quia debitum quamdam subiectionem et obligationem importat, quae in divinis esse non possunt. Richardus tamen de sancto Victore, utitur distinctione amoris gratuiti et debiti; nec intelligit per gratuitum nisi quod non est ab alio, per debitum vero quod ab alio est; secundum quem modum nihil prohibet intelligi eumdem amorem esse gratuitum ut est patris, debitum vero ut est filii; idem est enim amor quo pater et quo filius amat; sed hunc amorem filius a patre habet, pater vero a nullo.

[60938] De potentia, q. 10 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod spiritus sanctus est tantum gratuitus amor, secundum quod amori gratuito contraponitur mercenarius amor, quo aliquid non propter seipsum amatur, sed propter aliquem extrinsecum fructum. Secundum vero quod gratuitus amor dicitur, propter hoc quod ab alio sumit originem, non est contra rationem spiritus sancti quod sit gratuitus amor: nam et ille amor quo per spiritum sanctum Deum diligimus, originem habet ex his quae nobis a Deo sunt data; et sic nihil prohibet etiam amorem filii, qui ab alio habet quod amat, spiritum sanctum esse.

[60939] De potentia, q. 10 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod spiritus sanctus et a patre

procedit in filium, et a filio in patrem, non quidem sicut in recipientem, sed sicut in obiectum amoris. Dicitur enim spiritus sanctus a patre in filium procedere, in quantum est amor quo pater amat filium; et simili ratione potest dici quod spiritus sanctus est a filio in patrem, in quantum est amor quo filius patrem amat; potest autem intelligi quod procedat a patre in filium, in quantum filius a patre accipit virtutem spiritum sanctum spirandi; sed sic non potest dici quod procedat a filio in patrem, cum a filio nihil accipiat pater.

[60940] De potentia, q. 10 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod hoc verbum diligit non solum dicit missionem amoris, sed etiam quamdam affectionem vel dispositionem secundum amorem. Ea vero quae in divinis emissionem dicunt, personaliter tantum accipi possunt, ut generare, spirare et huiusmodi: quae vero non important emissionem, sed magis ad informationem eius pertinent de quo dicuntur, essentialiter in divinis dicuntur, ut esse bonum, intelligentem et huiusmodi. Et inde est quod spiritus sanctus dicitur diligere non quasi amorem emittens,- sic enim convenit tantum patri et filio,- sed secundum quod diligere sumitur essentialiter in divinis.

[60941] De potentia, q. 10 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod hoc regulariter in sacra Scriptura invenitur, quod id quod dicitur de patre, oportet quod de filio intelligatur; et quod dicitur de utroque vel altero eorum, oportet intelligi de spiritu sancto, etiam si dictio exclusiva ponatur, praeter illa tantum quibus personae divinae ab invicem distinguuntur; sicut quod dicitur Ioan. XVII, 3: *haec est vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.* Non enim potest dici, quod filio non conveniat esse Deum verum, quod ipse filius soli patri attribuit; quia cum pater et filius unum sint, licet non unus, oportet quod de patre dicitur, de filio quoque intelligi. Nec etiam negandum est in cognitione spiritus sancti vitam aeternam non esse, cum sit una cognitio trium. Similiter autem non est subtrahenda spiritui sancto patris filiique cognitio, licet Matth. XI, 27, dicatur: *nemo novit filium nisi pater; neque patrem quis novit nisi filius.* Unde, cum hoc quod est habere ex se spiritum sanctum procedentem, non pertineat ad rationem paternitatis et filiationis, quibus pater et filius distinguuntur, oportet ut cum dicitur in Evangelio, quod spiritus sanctus de patre procedit, in hoc ipso intelligatur quod procedat a filio.

[60942] De potentia, q. 10 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod doctrina Catholicae fidei sufficienter tradita fuit in symbolo Nicaeno; unde sancti patres in sequentibus synodis non intenderunt aliquid addere, sed propter insurgentes haereses id quod implicite continebatur explicare studuerunt; unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur: *praesens nunc sancta et magna atque universalis synodus praedicationem hanc ab initio inconcussam docens, definivit principaliter trecentorum decem et octo sanctorum patrum, qui scilicet in Nicaea convenerunt fidem manere intentabilem; et propter illos quidem qui adversum spiritum sanctum pugnant, posteriori tempore a patribus apud Constantinopolim centum quinquaginta congregatis, de substantia spiritus traditam doctrinam corroborat, quam illi omnibus notam fecerunt, non quasi quidem aliquid esset minus in praecedentibus, inferentes; sed de spiritu sancto intellectum eorum adversus eos qui dominium eius respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes.* Et per hunc modum dicendum est, quod processio spiritus sancti a filio implicite in symbolo Constantinopolitano continetur, in

quantum continetur ibi quod procedit a patre, quia quod de patre intelligitur, oportet et de filio intelligi, cum in nullo differant, nisi quia hic est filius et ille pater. Sed propter insurgentes errores eorum qui spiritum a filio esse negabant, conveniens fuit ut in symbolo poneretur, non quasi aliquid additum, sed explicite interpretatum quod implicite continebatur. Sicut si insurgeret haeresis quae negaret spiritum sanctum esse factorem caeli et terrae, oporteret hoc explicite poni, cum in praedicto symbolo hoc non dicatur nisi de patre. Sicut autem posterior synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priore synodo conditum, ac ponendi aliqua ad eius explanationem, ut ex praedictis patet; ita etiam Romanus pontifex hoc sua auctoritate potest, cuius auctoritate sola synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, et ad ipsum a synodo appellatur. Quae omnia patent ex gestis Chalcedonensis synodi. Nec est necessarium quod ad eius expositionem faciendam universale Concilium congregetur, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum dissidia, sicut in septima synodo legitur, quod Constantinus Augustus dixit, quod propter imminentia bella universaliter episcopos congregare non potuit; sed tamen illi qui convenerunt, quaedam dubia in fide exorta, sequentes sententiam Agathonis Papae, determinaverunt, scilicet quod in Christo sint duae voluntates et duae actiones; et similiter patres in Chalcedonensi synodo congregati, secuti sunt sententiam Leonis Papae, qui determinavit Christum esse in duabus naturis post incarnationem. Attendi tamen debet, quod ex determinatione principalium Conciliorum habetur, quod spiritus sanctus procedit a filio. Suscepit enim Chalcedonensis synodus, sicut in eius determinatione dicitur, epistolas beati Cyrilli Alexandrinae Ecclesiae praesulis synodicas ad Nestorium et ad alios per orientem. In quarum una sic legitur: *quoniam ad demonstrationem suae divinitatis Christus utebatur suo spiritu ad magnas operationes, glorificari se dicebat ab eo, velut si quispiam dicat eorum qui secundum nos sunt insita sibi fortitudine vel disciplina, vel de quolibet, quia glorificabunt me. Sic enim et est in subsistentia spiritus speciali, vel certe intelligitur per se, secundum quod spiritus est et non filius; sed tamen non est alienus ab eo: spiritus enim veritatis nominatur, et est spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo patre.* Nec obstat quod dicit: *profluit*, et non procedit; quia sicut ex praedictis patet, hoc verbum procedit, est communissimum eorum quae ad originem spectant. Unde quidquid emittitur vel profluit vel quocumque modo exoritur, ex hoc sequitur quod procedat. Habetur etiam in determinatione quinti Concilii Constantinopolitani: *sequimur per omnia sanctos patres et doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, et Gregorium Nicaenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Gulielmum, Leonem, Proculum; et suscipimus omnia quae de recta fide ad condemnationem haereticorum exposuerunt.* Patet autem quia a pluribus horum in doctrina fidei traditum est, quod spiritus sanctus procedit a filio; a nullo vero eorum invenitur esse negatum. Unde non est contra Concilia, sed eis consonum, quod spiritus sanctus procedere dicatur a filio.

[60943] De potentia, q. 10 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod licet hoc huius multipliciter dicatur, tamen in divinis hoc intelligi non potest nisi secundum habitudinem originis. Circa missionem vero sciendum est, quod in hoc omnes doctores conveniunt, quod persona non mittitur nisi quae ab alio est; unde patri, qui a nullo est, penitus non convenit mitti. Sed quantum ad personam a qua fit missio, diversa est doctorum sententia:- Athanasius autem et quidam alii dicunt,

quod nulla persona mittitur temporaliter nisi ab illa a qua est aeternaliter, sicut filius mittitur temporaliter a patre, a quo ab aeterno processit; et secundum hoc infallibiliter concludi potest, si spiritus sanctus a filio mittitur, quod aeternaliter ab eo existat. Quod vero dicitur filius a spiritu sancto mitti, intelligendum est de filio secundum humanam naturam, qui a spiritu sancto missus est ad praedicandum; unde significanter dicitur Isai. LXI, 1: *ad evangelizandum pauperibus misit me*; et sic exponit Ambrosius in libro de spiritu sancto, licet Hilarius hoc exponat, ut per spiritum intelligatur pater, secundum quod spiritus aeternaliter sumitur in divinis.- Augustinus vero ponit quod persona procedens temporaliter mittatur ab ea etiam a qua aeternaliter non procedit. Nam cum missio divinae personae intelligatur secundum aliquem effectum in creatura, quae est a tota Trinitate, persona missa a tota Trinitate mittitur; ut in missione non intelligatur auctoritas mittentis ad personam quae mittitur, sed causalitas ad effectum, secundum quem dicitur mitti persona. Non autem excluditur ratio probans spiritum sanctum a filio procedere per distinctionem ipsorum, per hoc quod proprietatibus distinguuntur; quia proprietates illae relativae sunt, et distinguere non possunt nisi ad invicem opponantur, sicut ex dictis patet.

[60944] De potentia, q. 10 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod licet spiritus sanctus sit a duobus, non tamen est compositus, quia illi duo, scilicet pater et filius, sunt per essentiam unum.

[60945] De potentia, q. 10 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod philosophus attribuit principiis non esse ab alio, in quantum sunt prima. Principium autem primum, est principium non de principio, quod est pater.

[60946] De potentia, q. 10 a. 4 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum, non tamen voluntas aliquid velle potest, nisi sit praeintellectum; unde cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio voluntatis. Filius autem procedit a patre naturaliter; unde quamvis procedat per modum intellectus, non sequitur quod sit a spiritu sancto, sed e converso.

[60947] De potentia, q. 10 a. 4 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod spiritus sanctus potest dici quiescere in filio tripliciter: uno modo secundum humanam naturam, secundum illud Is., XI, 1: *egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum spiritus domini.* Alio modo, ut intelligatur spiritus in filio requiescere, quia virtus spirativa a patre datur filio, et ultra non protenditur. Tertio modo secundum quod amor dicitur requiescere in amato, in quo quietatur amantis affectus. Nullo autem istorum modorum excluditur processio spiritus sancti a filio.

[60948] De potentia, q. 10 a. 4 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod non repugnat simplicitati spiritus sancti, quod procedit a duobus, scilicet patre et filio, cum sint per essentiam unum.

[60949] De potentia, q. 10 a. 4 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod eadem est perfectio patris et filii: unde per hoc quod spiritus sanctus procedit a patre perfecte, non excluditur quin procedat a filio; alioquin sequeretur quod creatura non creetur a filio cum perfecte creetur a patre.

[60950] De potentia, q. 10 a. 4 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod unitas essentiae non inducit confusionem personarum; unde ex unitate essentiae non possunt concludi illa quae repugnant distinctioni relativae; et sic ex hoc quod pater et spiritus sanctus sunt unum, non potest concludi quod filius sit a spiritu sancto, licet filius sit a patre: quia spiritus sanctus est ab eo; et iterum quia sequeretur quod spiritus sanctus esset pater, cum nihil aliud sit esse patrem quam habere filium de se procedentem.

[60951] De potentia, q. 10 a. 4 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod splendor est a radio, cum nihil aliud sit quam reverberatio radii ad corpus clarum; et tamen splendor filio attribuitur, Heb. I, 3: *cum sit splendor gloriae.*

[60952] De potentia, q. 10 a. 4 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod calor est a splendore: nam corpora caelestia in istis inferioribus per suos radios causant calorem.

[60953] De potentia, q. 10 a. 4 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod positio Nestorianorum fuit quod spiritus sanctus non sit a filio; unde in quodam symbolo Nestorianorum, condemnato in I Ephesina synodo, dicitur sic: *spiritum sanctum neque filium putamus, neque per filium essentiam accepisse.* Propter quod Cyrillus contra Nestorium, in epistola praedicta, posuit spiritum sanctum esse a filio. Theodorus vero, in quadam epistola ad Ioannem Antiochenum sic dicit: *spiritus sanctus non ex filio aut per filium habens substantiam, sed procedens quidem a patre; spiritus vero filii, eo quod et ei consubstantialis sit, nominatus.* Haec autem verba Theodorus praedictus imponit Cyrillo, tamquam ab eo sint dicta in epistola quam ad Ioannem Antiochenum scripsit, licet in illa epistola hoc non legatur; sed dicitur ibi sic: *spiritus Dei patris procedit quidem ex ipso, est autem et a filio non alienus secundum unius essentiae rationem.* Hanc autem Theodori sententiam secutus est postmodum Damascenus, quamvis dogmata eiusdem Theodori sint in quinta synodo condemnata. Unde in hoc non est standum sententiae Damasceni.

Articulus 5

[60954] De potentia, q. 10 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum spiritus sanctus a filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet

[60955] De potentia, q. 10 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[60956] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 1 Dicit enim Richardus de sancto Victore, quod personae secundum originem differunt, quod unus originem habet, alter origine caret: vel si originem habet, tamen origo unius differt ab origine alterius. Sed alia est origo spiritus sancti, alia est origo filii:

nam spiritus sanctus procedit quasi spiratus, filius autem quasi genitus. Ergo spiritus sanctus personaliter differt a filio, etiam si ab eo non procederet, propter originem diversam.

[60957] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 2 Item, Anselmus dicit: *habet utique a patre esse filius ac spiritus sanctus, sed diversimode; quia alter nascendo, alter procedendo, ut alii per hoc sint ad invicem*; et postea subdit: *nam si per aliud non essent plures filius et spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi.* Ergo etsi spiritus sanctus a filio non procederet, tamen remaneret personaliter distinctus a filio propter diversum originis modum.

[60958] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 3 Item, in divinis personae distinguuntur propter hoc quod una est ab alia secundum aliquem originis modum. Sed secundum unum originis modum una persona in divinis procedit. Ergo si sunt duo modi originis, erunt duae personae procedentes, etiam si una ab altera non procedat. Constat autem quod secundum alium modum originis procedit filius a patre, et secundum alium spiritus sanctus. Ergo filius et spiritus sanctus personaliter ab invicem distinguuntur, etiam dato quod unus ab alio non procedat.

[60959] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 4 Item, impossibile est quod aliqua hypostasis secundum unam naturam pluribus processionibus procedat, quia hypostasis per id quod procedit, naturam accipit; unde filius habet duas nativitates secundum duas naturas. Sed in divinis sunt duae processiones, una quae est per modum nativitatis, alia quae est per modum spirationis. Impossibile est ergo quod una et eadem persona his duabus processionibus procedat. Necessarium est ergo quod sint duae personae distinctae, quae his duabus processionibus procedant. Ergo spiritus sanctus remanet personaliter distinctus a filio, etiam si ab eo non procedat.

[60960] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 5 Item relationes aeternae in divinis non sunt accidentes neque assistentes, sed subsistentes personae. Illud ergo ad quod sequitur pluralitas relationum in divinis, sufficit ad personarum distinctionem. Sed diversitas actionum secundum speciem sufficit ad diversas relationes; ex hac enim actione quae est gubernatio, consequitur relatio dominii; ex illa vero actione quae est generatio, sequitur alia relatio, quae est paternitas: sicut etiam ad diversas quantitates secundum speciem consequuntur diversae relationes; ad binarium enim consequitur relatio dupli, et ad ternarium relatio tripli. Processiones autem in divinis significantur per modum actionum. Si ergo sunt duae processiones, oportet quod sint duae relationes consequentes processiones. Ergo oportet quod sint duae personae; et sic idem quod prius.

[60961] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 6 Item, processio perfectius invenitur in divinis quam in rebus creatis: unde apostolus ad Ephes. III, 15, dicit, quod ex patre caelesti omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. In rebus autem creatis processio sufficit ad distinguendum supposita procedentia: nam alia processione sive nativitate alius homo nascitur. Ergo in divinis processionis differentia sufficit ad distinguendum personas divinas, scilicet filium et spiritum sanctum.

[60962] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 7 Item, non est idem procedere per modum naturae quod procedere per modum amoris. Sed nomine filii designatur persona procedens per modum naturae: nomine autem spiritus sancti designatur persona procedens per modum amoris. Ergo spiritus

sanctus distinguetur a filio, etiam si ab ipso non procedat per solam processionis differentiam.

[60963] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 8 Item, in patre invenitur activa generatio et activa spiratio. Sed generare et spirare, in divinis distinguunt personas. Ergo sicut filius est a patre ut persona distincta per hoc quod a patre generatur; ita spiritus sanctus est a patre ut persona distincta, per hoc quod a patre spiratur. Sic ergo sunt tres personae in divinis, etiam si spiritus sanctus a filio non procedat.

[60964] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 9 Item, Anselmus in Lib. de processione spiritus sancti, dicit, quod spiritus sanctus ita perfecte est a patre sicut a patre et filio. Sed a patre et a filio est sicut distinctus ab utroque. Ergo si a patre solo esset, remaneret ab utroque distinctus.

[60965] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 10 Item, pater est sufficiens et perfectum principium. Perfectum autem principium alicuius non indiget alio ad perfecte producendum id cuius est principium. Ergo pater non indiget filio ad hoc quod producat tertiam personam, scilicet spiritum sanctum: ergo dato quod spiritus sanctus non procederet a filio, adhuc essent tres personae distinctae in divinis.

[60966] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 11 Item, remoto posteriori non removetur de necessitate prius; sicut remoto homine non removetur animal. De personis autem divinis tria dicuntur, scilicet processio, communio et germanitas. Ratio autem processionis praecedit rationem communionis et etiam rationem germanitatis. In divinis autem non esset communio vel germanitas, nisi esset pluralitas personarum, quae per processionem multiplicantur. Ergo, remota communione et germanitate in divinis, adhuc remanet processio. Licet ergo patris et filii non sit communio ad spirandum spiritum sanctum, neque sit germanitas spiritus sancti ad filium in hoc quod ab ipso procedat, adhuc remanet processio spiritus sancti a patre; et ita remanent tres personae distinctae, scilicet duae procedentes, et una a qua procedit.

[60967] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 12 Item, in divinis dicuntur proprietates, relationes et notiones. Ratio autem proprietatis prius est quam ratio relationis vel notionis, quia prius est intelligere personas constitutas proprietatibus personalibus quam quod ad invicem referantur vel innotescant. Remotis etiam relationibus, adhuc remanent proprietates constituentes personas. Ergo quamvis spiritus sanctus non referatur ad filium ut ab eo existens, adhuc tamen filius et spiritus sanctus erunt personae distinctae per suas proprietates.

[60968] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 13 Item, filiatio est proprietas filii constituens personam ipsius; processio autem est proprietas spiritus sancti, eius personam constituens. Filiatio autem non est processio, nec ei opponitur relative. Ergo remota omni relatione spiritus sancti ad filium, adhuc remanebunt filius et spiritus sanctus personae distinctae.

[60969] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 14 Item, multi posuerunt spiritum sanctum a filio non procedere, qui tamen tres personas in divinis posuerunt, sicut patet de Graecis. Ergo quamvis spiritus sanctus a filio non procedat, adhuc remanet a filio distinctus.

[60970] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 15 Item, Damascenus dicit: *spiritum sanctum ex patre dicimus*

procedere; non autem ex filio, sed spiritum filii nominamus. Ergo quamvis a filio non procedat, adhuc remanet quod sit spiritus filii; et ita remanet quod sit ab eo distinctus.

[60971] De potentia, q. 10 a. 5 arg. 16 Item, sancti Graeci loquentes de filio et spiritu sancto secundum similitudinem corporalium, dicunt esse sicut duos radios paternae claritatis, et sicut duos rivos fontis divinitatis qui est in patre, et sicut duos flores paternae naturae. Sed radii, rivi et flores distinguuntur ab invicem, etiam si unus ab altero non sit. Ergo et filius et spiritus sanctus distinguuntur ab invicem.

[60972] De potentia, q. 10 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Boetius dicit, quod in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem. Sed, si spiritus sanctus non procedit a filio, non erit aliqua relatio spiritus sancti ad filium. Ergo non distinguetur secundum numerum personae ab eo.

[60973] De potentia, q. 10 a. 5 s. c. 2 Item, Anselmus dicit, quod pater et filius in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus distinguit inter eos relationis oppositio; et hoc propter essentiae unitatem. Sed similiter est una essentia filii et spiritus sancti. Ergo in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus dividit inter eos relationis oppositio. Sed si spiritus sanctus non sit a filio, nullo modo dividit inter eos relationis oppositio. Ergo nullo modo erunt distincti ab invicem.

[60974] De potentia, q. 10 a. 5 s. c. 3 Item, Richardus de sancto Victore dicit, quod non potest esse in Trinitate nisi una sola persona quae sit ab una persona tantum. Si autem spiritus sanctus non sit a filio; sicut filius est ab una persona sola, scilicet a patre, ita et spiritus sanctus. Ergo et filius et spiritus sanctus erunt una sola persona.

[60975] De potentia, q. 10 a. 5 s. c. 4 Item, dicit, quod non potest in divinis esse nisi unus solus qui de se procedentem non habeat. Si autem spiritus sanctus a filio non procedit; sicut spiritus sanctus non habet de se procedentem, ita nec filius habebit. Ergo filius et spiritus sanctus erunt unus solus.

[60976] De potentia, q. 10 a. 5 s. c. 5 Item, ubicumque personae per relationes distinguuntur, oportet referri quod personaliter distinguitur. In divinis autem personae per relationes distinguuntur: non enim possunt per aliquod absolutum distingui. Ergo quod non refertur, non distinguitur. Sed si spiritus sanctus non procedit a filio, non refertur ad ipsum. Ergo non distinguitur personaliter ab eo.

[60977] De potentia, q. 10 a. 5 s. c. 6 Item, unum oppositorum non distinguit id cui inest, nisi ab eo in quo est reliquum oppositum; sicut per albedinem non distinguitur aliquid nisi ab eo in quo est nigredo. Ergo et relatio non distinguit id in quo est nisi ab eo in quo est opposita relatio. Propria autem relatio spiritus sancti, per quam personaliter distinguitur, est processio. Non ergo personaliter distinguitur nisi ab eo in quo est opposita relatio, quae est activa spiratio; quae non est in filio, si spiritus sanctus non sit a filio. Ergo si spiritus sanctus non sit a filio, non distinguitur personaliter ab eo.

[60978] De potentia, q. 10 a. 5 s. c. 7 Item, ad relationem pertinentia in divinis sunt duo in

communi, a quo alius, et qui ab alio. Sed a quo alius non distinguitur personaliter per diversum modum originis: nam eadem persona patris est a qua est filius per generationem et spiritus sanctus per processionem. Ergo nec qui est ab alio per spirationem, scilicet spiritus sanctus, distinguitur ab eo qui est ab alio per generationem, scilicet a filio.

[60979] De potentia, q. 10 a. 5 s. c. 8 Item, Richardus, assignans differentiam inter duas processiones filii et spiritus sancti, dicit: *communio maiestatis fuit, ut sic dicam, causa originis unius*, scilicet filii; *communio amoris fuit causa originis alterius*; scilicet spiritus sancti. Non esset autem processio spiritus sancti ex communione amoris, nisi pater et filius mutuo se amarent, et sic spiritus sanctus ab eis procederet. Ergo si spiritus sanctus a filio non procederet, non esset differentia inter processionem spiritus sancti et generationem filii, et sic neque personaliter spiritus sanctus esset a filio distinctus.

[60980] De potentia, q. 10 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod, si quis recte consideret dicta Graecorum, inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu. Non enim concedunt spiritum sanctum a filio procedere, vel propter ignorantiam vel proterviam seu calumniam, vel propter quamcumque aliam causam; concedunt tamen spiritum sanctum esse spiritum filii, et esse a patre per filium: quod non posset dici, si processio spiritus sancti omnino esset a filio absoluta. Unde datur intelligi quod etiam ipsi Graeci processionem spiritus sancti aliquem ordinem ad filium habere intelligunt. Dico autem, quod si spiritus sanctus non sit a filio, nec aliquo modo filius sit principium processionis spiritus sancti, impossibile est quod spiritus sanctus a filio personaliter distinguatur, et etiam impossibile est quod processio spiritus sancti differat a filii generatione. Quod quidem manifestum est, si quis consideret ea ex quibus aliqui divinarum personarum distinctionem manifestant. Loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes; alii vero secundum modos originis; quidam autem per comparationem ad essentialia attributa. Si ergo consideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste apparet quod spiritus sanctus personaliter a filio distingui non potest, si ab eo non procedat: primo quidem, quia distinctio aliquorum ab invicem non proprie potest esse nisi vel propter divisionem materialem seu quantitativam, vel propter divisionem formalem. Distinctio autem secundum materialem et quantitativam divisionem, invenitur in corporalibus rebus, in quibus eiusdem speciei sunt individua plura ex eo quod forma speciei in diversis partibus materiae secundum quantitatem divisionis invenitur: unde et si aliquod est individuum quod constat ex tota materia, in qua possibile est esse formam speciei, impossibile est quod illius speciei sint individua plura, sicut probat Aristoteles de mundo, in principio caeli et mundi. Hunc autem modum distinctionis omnino oportet a divinis removeri, cum in Deo non sit materia nec quantitas corporalis. Distinctio autem aliquorum habentium unam naturam saltem generis, per divisionem formalem esse non potest nisi ratione alicuius oppositionis. Unde invenimus quod cuiuslibet generis differentiae sunt oppositae. Et ideo in natura divina non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una non solum genere sed numero, nisi per aliquam oppositionem. Unde cum personae distinguantur in divinis, oportet quod hoc sit per aliquam oppositionem relativam, quia alia oppositio in divinis esse non potest: et hoc satis manifeste apparet. Nam quantumcumque aliqua dividantur secundum rationem diversam, sicut essentialia

attributa, non distinguunt personas quia ad invicem non opponuntur. Sic etiam plures notiones inveniuntur in una persona divina, propter hoc quod oppositionem ad invicem non habent, sicut in patre: scilicet innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Ibi enim primo invenitur distinctio ubi primo occurrit oppositio relativa, sicut in hoc quod est esse patrem et filium. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio, quae est distinctio personalis. Si autem spiritus sanctus non procedit a filio, non erit oppositio aliqua inter filium et spiritum sanctum, et ita non distinguetur personaliter spiritus sanctus a filio. Nec potest dici, quod ad talem distinctionem faciendam sufficiat oppositio affirmationis et negationis; quia talis oppositio sequitur distinctionem, non autem distinctionem causat, cum existens ab altero distinguatur per aliquid sibi inhaerens substantialiter vel accidentaliter; quod autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod distincta sunt. Similiter etiam patet quod veritas cuiuslibet negativae in existentibus supra veritatem affirmativae fundatur: sicut veritas huius negativae Aethiops non est albus, fundatur supra veritatem huius affirmativae Aethiops est niger. Et ideo oportet omnem differentiam quae est per oppositionem affirmationis et negationis, reduci in differentiam alicuius affirmativae oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter filium et spiritum sanctum ex hoc quod filius est genitus, non spiratus; alius spiratus, non genitus nisi praeintelligatur distinctio inter generationem et spirationem, et inter filium et spiritum sanctum, per aliquam oppositionem duarum affirmationum. Secundo, quia, secundum Augustinum, in divinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis. Unde relinquitur quod divinarum personarum distinctio esse non possit nisi secundum id quod ad aliquid dicitur; haec enim duo praedicamenta sunt in divinis. Prima autem distinctio quae in divinis secundum relationem invenitur, est per haec duo, a quo alius, et qui a nullo. Si autem alterum eorum subdistinguendum est, scilicet quod est ab alio, oportet quod subdistinguatur per ea quae sunt eiusdem rationis. Ut enim philosophus docet, si quis in subdividendo utatur his quae sunt per accidens et non per se, non rectum divisionis ordinem sequitur; sicut si diceretur: animalium aliud est rationale aliud irrationale; irrationalium vero aliud album, aliud nigrum; non esset recta divisio, quia cum ex his quae sunt per accidens, non fiat unum simpliciter, ultima species, ex differentiis multis constituta, non esset unum simpliciter. Oportet ergo, si in divinis qui est ab alio distinguatur vel subdividatur, quod hoc sit per differentias eiusdem rationis, ut videlicet eorum quae sunt ab alio, unus eorum ab eorum altero sit; et hoc importat differentia processionum, quae significatur cum dicitur quod unus procedit per generationem, alius per spirationem. Unde Richardus hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod unus habeat alium de se procedentem, alius vero non. Tertio, quia cum in patre sint duae relationes, scilicet paternitas et activa spiratio, sola paternitas constituit personam patris: unde dicitur proprietas sive relatio personalis; spiratio vero activa est relatio personae non personalis, quasi personae iam constitutae superveniens. Ex quo patet quod generatio activa, sive paternitas, secundum ordinem intelligendi, praesupponitur ad spirationem. Oportet ergo quod similiter filiatio, quae paternitati per oppositionem respondet, secundum aliquem ordinem praesupponatur ad spirationem passivam, quae est processio spiritus sancti. Aut ergo ita quod spiratio passiva intelligatur supervenire filiationi in eadem persona, sicut spiratio activa paternitati: et sic erit in eadem persona spirati et nati, sicut generantis et spirantis; aut oportet quod aliquem alium ordinem habeat filiatio ad spirationem passivam. Non est autem ordo in divinis nisi naturae, secundum quod aliquis est ab aliquo, ut dicit Augustinus. Unde relinquitur quod vel sit una persona filii et spiritus sancti spirati, vel quod spiritus sanctus sit a filio. Si quis autem distinctionem divinarum personarum per ipsam originem consideret, non per relationes originis, idem sequitur; sicut ex his quae dicentur apparebit. Primo quidem, quia si quis proprietatem divinae naturae consideret, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarum nisi per hoc quod una ab alia oriatur, nullo autem modo per hoc quod duae oriuntur ab una. Quod patet, si quis consideret qualiter in diversis rebus distinctio invenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per divisionem materiae et quantitatis, ut dictum est, possibile est duo individua unius speciei ex aequo se habere, sicut et duae partes quantitatis ex aequo se habent; ubi autem invenitur prima differentia secundum formam, ibi impossibile est quod aliquo duo se habeant ex aequo. Ut enim philosophus dicit, formae rerum sunt sicut numeri, in quibus variantur species per unitatis additionem vel subtractionem: et formales rerum differentiae consistunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta specie differt a lapide in hoc quod superaddit vitam; animal vero brutum a planta in hoc quod superaddit sensum: homo vero a bruto in hoc quod superaddit rationem. Et ideo in rebus immaterialibus, in quibus non potest esse multiplicatio secundum divisionem materiae, impossibile est quod sit pluralitas nisi cum ordine quodam. In substantiis quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod unus Angelus est perfectioris naturae quam alius. Et quia quidam philosophi crediderunt quod omnis natura imperfecta crearetur a perfectiori, ideo dixerunt quod in substantiis separatis non potest esse multiplicatio nisi per causam et causatum: quod tamen recta fides non tenet, quia credimus, ex ordine divinae sapientiae, differentes ordines substantiarum immaterialium productos esse. Cum autem in divinis non possit esse ordo perfectionis, ut Ariani posuerunt,- dicentes patrem filio esse maiorem, et utrumque spiritu sancto,- relinquitur quod pluralitas in divinis personis esse non potest nec intelligi nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet filius sit a patre, et spiritus sanctus a filio. Si enim spiritus sanctus non esset a filio, ex aequo respiceret patrem quantum ad originem; unde vel non essent duae personae; vel esset ordo inter eos perfectionis secundum Arianos; vel esset inter eos materialis divisio; quod est impossibile. Et hanc rationem sequens Hilarius dicit, quod ponere in divinis duos ingenitos, id est non ab aliquo existentes, est ponere duos deos; quia si non sit multiplicatio per originis ordinem, oportet quod sit per ordinem naturarum. Et ideo eadem est ratio, si inter filium et spiritum sanctum originis ordo non ponatur. Secundo, quia quod procedit ab uno naturaliter, oportet esse unum: natura enim semper ad unum se habet; sed quae procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab uno: sicut ab uno Deo diversae creaturae processerunt secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod filius procedit a patre naturaliter et non per voluntatem, ut Ariani dixerunt; et hoc ideo quia Hilarius dicit: *quod naturaliter procedit ab aliquo, est tale quale est ipsum a quo procedit; quod autem procedit ab aliquo secundum voluntatem agentem, non est tale quale est illud a quo procedit, sed quale vult esse illud.* Filius autem talis est qualis est pater; creaturae vero sunt tales quales Deus voluit eas esse. Unde filius est a patre naturaliter, creaturae autem ab eo per voluntatem. Similiter autem et spiritus sanctus talis est qualis est pater; non enim est creatura, ut Arius et Macedonius dixerunt. Unde oportet quod naturaliter a patre procedat; propter quod dicitur ab Athanasio et aliis sanctis esse naturalis spiritus patris et filii. Impossibile est ergo quod filius et spiritus sanctus procedant a patre nisi hoc modo quod a solo patre procedit unus solus, scilicet filius; et a patre et filio, in quantum unum sunt, unus spiritus sanctus. Tertio, quia, sicut Richardus probat, impossibile est quod in divinis sit mediata processio. Cum enim quaelibet divina persona sit in alia, oportet quod quaelibet divina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem filius et spiritus sanctus essent a patre absque hoc quod spiritus sanctus esset a filio, spiritus sancti ad filium non esset immediatus ordo: non enim ordinaretur ad invicem nisi mediante uno a quo existerent, sicut duo fratres ab uno patre geniti. Unde impossibile est quod filius et spiritus sanctus hoc modo sint a patre, sicut duae personae distinctae, quod unus eorum non sit ab alio. Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur. Primo quidem, quia secundum hoc dicitur, quod filius procedit per modum naturae, spiritus autem sanctus per modum voluntatis. Nam semper processio naturae est principium et origo cuiuslibet alterius processionis; omnia enim quae per artem et voluntatem vel intellectum fiunt, procedunt ab his quae secundum naturam sunt. Et ideo Richardus dicit, quod inter omnes procedendi modos constat primum locum tenere et ceteris principaliorem esse illum modum procedendi qui est filii a patre. Nam nisi iste praecesserit, ceterorum nullus existendi locum habebit omnino. Secundo manifestum est si dicatur, quod filius procedit processione intellectuali ut verbum, spiritus autem sanctus processione voluntatis ut amor. Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alicuius quod non est in intellectu praeconceptum: unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura. Tertio idem apparet, si spiritum sanctum dicamus esse vivificum quoddam spiramen divinitatis, ut dicit Athanasius. Omnis enim motus et actio vitae ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturae contrarium accidat. Unde ex omnibus supradictis datur intelligi, quod nec spiritus sanctus esset alius a filio si ab eo non procederet, nec spiratio esset aliud a generatione.

[60981] De potentia, q. 10 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spiritus sanctus distinguitur substantialiter a filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius; sed ipsa differentia originis est per hoc quod filius est a patre solo, spiritus autem sanctus a patre et filio. Quod patet per Richardum de sancto Victore qui in II de Trin. dicit: *notandum, quod huiusmodi differentia proprietatum in solo consistit numero producentium; nam prima earum habet esse a nulla alia, altera ab una sola, tertia vero a gemina.*

[60982] De potentia, q. 10 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod id quod dicit Anselmus, quod filius et spiritus sanctus per hoc solum ad invicem distinguuntur quod diverso modo procedunt, est omnino verum; sed, sicut ostensum est, diverso modo procedere non possent, nisi spiritus sanctus a filio esset; unde remoto quod spiritus sanctus non sit a filio, omnino distinctio spiritus sancti removetur a filio. Est autem intentio Anselmi prius ponere ea in quibus nos convenimus cum negantibus spiritum sanctum a filio esse, qui tamen spiritum sanctum a filio dicunt distingui. Unde verba praedicta Anselmi inducta sunt magis ut disputativa suppositio quam veritatis definitio.

[60983] De potentia, q. 10 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bene sequitur si sunt duo modi originis in divinis, quod sunt duae personae procedentes; sed duo modi originis esse non possunt

nisi per hoc quod spiritus sanctus procedit a filio, ut ostensum est.

[60984] De potentia, q. 10 a. 5 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum.

[60985] De potentia, q. 10 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non oportet quod tot sint personae subsistentes in divinis, quot sunt relationes: nam in una persona patris sunt duae relationes, scilicet paternitas, per quam refertur ad filium, et communis spiratio, per quam refertur ad spiritum sanctum: paternitatis enim relatio constituit personam subsistentem; sed relatio communis spirationis non est proprietas personam constituens, sed relatio personae subsistenti inhaerens. Unde non sequitur, si ex generatione et processione consequuntur duae relationes, quod propter hoc sint tantum duae personae subsistentes. Potest etiam responderi, quod non sunt duae processiones nisi unus procedentium sit ab alio, ut dictum est.

[60986] De potentia, q. 10 a. 5 ad 6 Et per hoc patet solutio ad sextum.

[60987] De potentia, q. 10 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod illud quod procedit per modum amoris, oportet quod procedat ab eo quod procedit per modum naturae, ut ex dictis patet.

[60988] De potentia, q. 10 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod spiratio distinguit spiritum sanctum a spirante, sicut generatio generatum a generante; non tamen ex hoc sequitur quod spiratus a generato distinguatur, cum et spirans et generans sint idem. Nec propter hoc quod idem non potest duabus processionibus diversis procedere: sed processiones in divinis non possunt esse diversae, nisi per hoc quod unus procedentium est ab alio, ut ostensum est.

[60989] De potentia, q. 10 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod spiritus sanctus ita perfecte est a patre, sicut a patre et filio; non tamen propter hoc quod est a patre, a filio distinguitur, sed propter hoc quod est a filio.

[60990] De potentia, q. 10 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod pater est sufficiens principium spiritus sancti, nec indiget alio principio ad spirationem spiritus sancti; filius enim non est aliud principium spiritus sancti a patre, sed unum principium cum ipso.

[60991] De potentia, q. 10 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod licet processio sit prius per intellectum quam communio, sicut commune quam proprium, tamen talis processio,- scilicet spiritus sancti, qui procedit quasi amor et communio et nexus patris et filii,- non est prius secundum intellectum quam communio. Unde non oportet quod, remota communione, remaneat processio; sicut animal est prius secundum rationem quam homo, non autem animal rationale.

[60992] De potentia, q. 10 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod eaedem secundum rem in divinis sunt proprietates et relationes et notiones; nisi quod proprietates sunt solum tres, scilicet paternitas, filiatio et processio. Relationes autem sunt quatuor, addita praedictis proprietatibus tribus communi spiratione, quae relatio quidem est, non tamen proprietas, quia non uni personae convenit, sed duabus. Notiones vero sunt quinque, addita innascibilitate; quae non est relatio, sed notio, quia per eam pater innotescit; est etiam proprietas, quia convenit soli patri; non tamen proprietas personalis, quia non constituit personam patris. Quantum ergo ad rem, ordinem habere

non possunt proprietates, relationes et notiones, cum idem sub tribus contineatur. Si autem eorum ordo quantum ad proprias rationes requiratur, tunc notio prior est relatione secundum ordinem quo aliquid dicitur prius quoad nos; relatio autem et proprietas secundum ordinem quo aliquid prius est secundum rem. Si autem relationis et proprietatis ordinem requiramus, in rebus creatis non est eorum ordinem assignare. Nam aliqua proprietas est relatio, sed non omnis; similiter et aliqua relatio est proprietas, sed non omnis. Si tamen proprietas ab aliquo absoluto sumatur, sic proprietas primum est eo ordine quo absolutum est prius relato. In divinis autem personis oportet quod relationis ratio rationem proprietatis praecedat; nam cum proprium sit quod uni soli convenit, ratio proprietatis distinctionem praesupponit. In divinis autem non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid. Unde relatio, quae est distinctionis principium in divinis, secundum rationem prior est proprietate. Sciendum tamen est, quod neque proprietas neque relatio, secundum quod huiusmodi, habent rationem constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturae individua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest; unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes, sed magis advenientes constitutis personis. In divinis autem ipsa relatio, quae est etiam proprietas, est divina essentia; et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona: nisi enim paternitas esset divina essentia, nullatenus hoc nomen pater significaret personam, sed solum accidens relativum personae, sicut patet in personis humanis. Paternitas ergo, in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura; in quantum vero est relatio, distinguit; in quantum vero est proprietas, convenit uni personae, et non alii; in quantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo secundum ordinem intellectus, primum est quod sit personam constituens; secundum quod sit distinguens; tertium quod sit proprietas; quartum quod sit notio.

[60993] De potentia, q. 10 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum est, quod licet filiatio non opponatur relative processioni, tamen procedens opponitur relative filio; et per hoc processio a filiatione distinguitur.

[60994] De potentia, q. 10 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod licet Graeci non confiteantur spiritum sanctum a filio procedere, confitentur tamen filium esse aliquo modo principium originis spiritus sancti; quod patet ex hoc quod dicunt spiritum sanctum a patre esse per filium, et spiritum sanctum esse filii. Nihilominus tamen aliquid implicite contradictionem implicat, quod nihil prohibet ab alio explicite nesciente concedi; et sic aliquis non intelligens potest dicere, spiritum sanctum non esse a filio, licet a filio sit distinctus.

[60995] De potentia, q. 10 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod in hoc quod Damascenus spiritum sanctum esse filii confitetur, dat intelligere quod origo spiritus sancti aliquo modo sit a filio.

[60996] De potentia, q. 10 a. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod spiritus sanctus et filius dicuntur esse duo rivi in quantum procedunt ambo a patre; dicitur tamen et a Graecorum doctoribus, quod filius sit fons spiritus sancti, sed quod spiritus sanctus non est a filio; et idem potest dici de aliis similitudinibus.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestio disputata de anima

prooemium

Thomas de Aquino ab Filippinus Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[64427] Q. d. de anima, pr. 1 Et primo enim quaeritur, utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid.

[64428] Q. d. de anima, pr. 2 Secundo utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore.

[64429] Q. d. de anima, pr. 3 Tertio utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus.

[64430] Q. d. de anima, pr. 4 Quarto utrum necesse sit ponere intellectum agentem.

[64431] Q. d. de anima, pr. 5 Quinto utrum intellectus agens sit unus et separatus.

[64432] Q. d. de anima, pr. 6 Sexto utrum anima sit composita ex materia et forma.

[64433] Q. d. de anima, pr. 7 Septimo utrum Angelus et anima differant specie.

[64434] Q. d. de anima, pr. 8 Octavo utrum anima rationalis tali corpori debeat uniri quale est corpus humanum.

[64435] Q. d. de anima, pr. 9 Nono utrum anima uniatur materiae corporali.

[64436] Q. d. de anima, pr. 10 Decimo utrum anima sit tota in toto corpore, et in qualibet parte eius.

[64437] Q. d. de anima, pr. 11 Undecimo utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia.

[64438] Q. d. de anima, pr. 12 Duodecimo utrum anima sit suae potentiae.

[64439] Q. d. de anima, pr. 13 Decimotertio de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per obiecta.

[64440] Q. d. de anima, pr. 14 Decimoquarto de immortalitate animae humanae, et utrum sit immortalis.

[64441] Q. d. de anima, pr. 15 Decimoquinto utrum anima separata a corpore possit intelligere.

[64442] Q. d. de anima, pr. 16 Decimosexto utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas.

[64443] Q. d. de anima, pr. 17 Decimoseptimo utrum anima separata possit intelligere substantias separatas.

[64444] Q. d. de anima, pr. 18 Decimoctavo utrum anima separata cognoscat omnia naturalia.

[64445] Q. d. de anima, pr. 19 Decimonono utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata.

[64446] Q. d. de anima, pr. 20 Vicesimo utrum anima separata singularia cognoscat.

[64447] Q. d. de anima, pr. 21 Vicesimoprimo utrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestio disputata de anima

ab articulo I ad articulum XIII

Thomas de Aquino ab Filippinus Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Articulus 1

[64448] Q. d. de anima, a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid

[64449] Q. d. de anima, a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[64450] Q. d. de anima, a. 1 arg. 1 Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens et habens per se esse completum. Quod autem advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, ut albedo homini et vestimentum. Corpus igitur unitum animae advenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.

[64451] Q. d. de anima, a. 1 arg. 2 Praeterea, si anima est hoc aliquid, oportet quod sit aliquid individuatum; nullum enim universalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio, aut ex se. Si ex alio, et est forma corporis, oportet quod individuetur ex corpore (nam formae individuantur ex propria materia); et sic sequitur quod remoto corpore tollitur individuatio animae; et sic anima non poterit esse per se subsistens, nec hoc aliquid. Si autem ex se individuatur, aut est forma simplex, aut est aliquid compositum ex materia et forma. Si est forma simplex sequitur quod anima individuata, ab alia differre non poterit nisi secundum formam. Differentia autem secundum formam facit diversitatem speciei. Sequitur igitur quod animae diversorum hominum sint specie differentes; unde et homines specie differrent si anima est forma corporis, cum unumquodque a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia et forma, impossibile est quod secundum se totam sit forma corporis, nam materia nullius est forma. Relinquitur igitur quod impossibile sit animam simul esse hoc aliquid et formam.

[64452] Q. d. de anima, a. 1 arg. 3 Praeterea, si anima est hoc aliquid sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuum est in aliqua specie et in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habeat propriam speciem et proprium genus. Impossibile est autem quod aliquid propriam speciem habens recipiat superadditionem alterius ad speciei cuiusdam constitutionem; quia, ut philosophus dicit VIII Metaph., formae vel species rerum sunt sicut numeri; quibus quidquid subtrahitur vel additur, speciem variat. Materia autem et forma uniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid, non unietur corpori ut forma materiae.

[64453] Q. d. de anima, a. 1 arg. 4 Praeterea, cum Deus res propter sui bonitatem fecerit, quae in diversis rerum gradibus manifestatur, tot gradus entium instituit, quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere, quod oportet dicere, si est hoc aliquid, sequeretur quod anima per se existens sit unus gradus entium. Formae autem non sunt unus gradus entium seorsum sine materiis. Igitur anima, si est hoc aliquid, non erit forma alicuius materiae.

[64454] Q. d. de anima, a. 1 arg. 5 Praeterea, si anima est hoc aliquid, et per se subsistens, oportet quod sit incorruptibilis; cum neque contrarium habeat, neque ex contrariis composita sit. Si autem est incorruptibilis, non potest esse proportionata corpori corruptibili, quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suae materiae. Igitur si anima est hoc aliquid, non erit forma corporis humani.

[64455] Q. d. de anima, a. 1 arg. 6 Praeterea, nihil subsistens est actus purus nisi Deus. Si igitur

anima est hoc aliquid, utpote per se subsistens, erit in ea aliqua compositio actus et potentiae; et sic non poterit esse forma, quia potentia non est alicuius actus. Si igitur anima sit hoc aliquid non erit forma.

[64456] Q. d. de anima, a. 1 arg. 7 Praeterea, si anima est hoc aliquid potens per se subsistere, non oportet quod corpori uniatur nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale, aut propter bonum accidentale. Propter bonum essentiale non, quia sine corpore potest subsistere; neque etiam propter bonum accidentale, quod praecipue videtur esse cognitio veritatis quam anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporis esse non possunt. Sed animae puerorum antequam nascantur morientium, dicuntur a quibusdam perfectam cognitionem rerum habere, quam tamen constat quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid, nulla ratio est quare corpori uniatur ut forma.

[64457] Q. d. de anima, a. 1 arg. 8 Praeterea, forma et hoc aliquid ex opposito dividuntur; dicit enim philosophus in II de anima, quod substantia dividitur in tria: quorum unum est forma, aliud materia et tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. Ergo anima humana non potest esse forma et hoc aliquid.

[64458] Q. d. de anima, a. 1 arg. 9 Praeterea, id quod est hoc aliquid per se subsistit. Formae autem proprium est quod sit in alio, quae videntur esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma.

[64459] Q. d. de anima, a. 1 arg. 10 Sed dicebat quod corrupto corpore anima remanet hoc aliquid et per se subsistens, sed tunc perit in ea ratio formae.- Sed contra, omne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia eius, inest ei accidentaliter. Si igitur anima remanente post corpus, perit in ea ratio formae, sequitur quod ratio formae conveniat ei accidentaliter. Sed non unitur corpori ad constitutionem hominis nisi prout est forma. Ergo unitur corpori accidentaliter, et per consequens homo erit ens per accidens; quod est inconveniens.

[64460] Q. d. de anima, a. 1 arg. 11 Praeterea, si anima humana est hoc aliquid et per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem; quia uniuscuiusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem; quia ipsum intelligere, quod maxime videtur esse eius proprium, non est animae, sed hominis per animam, ut dicitur in I de anima. Ergo anima humana non est hoc aliquid.

[64461] Q. d. de anima, a. 1 arg. 12 Praeterea, si anima humana est forma corporis, oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus; forma enim et materia a se invicem dependent. Sed quod dependet ex aliquo, non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis, non erit hoc aliquid.

[64462] Q. d. de anima, a. 1 arg. 13 Praeterea, si anima est forma corporis, oportet quod animae et corporis sit unum esse: nam ex materia et forma fit unum secundum esse. Sed animae et corporis non potest esse unum esse, cum sint diversorum generum; anima enim est in genere substantiae incorporeae, corpus vero in genere substantiae corporeae. Anima igitur non potest esse forma corporis.

[64463] Q. d. de anima, a. 1 arg. 14 Praeterea, esse corporis est esse corruptibile, et ex partibus quantitativis resultans; esse autem animae est incorruptibile et simplex. Ergo corporis et animae non est unum esse.

[64464] Q. d. de anima, a. 1 arg. 15 Sed dicebat quod corpus humanum ipsum esse corporis habet per animam.- Sed contra, philosophus dicit in II de anima, quod anima est actus corporis physici organici. Hoc igitur quod comparatur ad animam ut materia ad actum, est iam corpus physicum organicum: quod non potest esse nisi per aliquam formam, qua constituatur in genere corporis. Habet igitur corpus humanum suum esse praeter esse animae.

[64465] Q. d. de anima, a. 1 arg. 16 Praeterea, principia essentialia, quae sunt materia et forma, ordinantur ad esse. Sed ad illud quod potest haberi in natura ab uno, non requiruntur duo. Si igitur anima, cum sit hoc aliquid, habet in se proprium esse, non adiungetur ei secundum naturam corpus, nisi ut materia formae.

[64466] Q. d. de anima, a. 1 arg. 17 Praeterea, esse comparatur ad substantiam animae ut actus eius, et sic oportet quod sit supremum in anima. Inferius autem non contingit id quod est superius secundum supremum in eo, sed magis secundum infimum; dicit enim Dionysius, quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Corpus igitur, quod est inferius anima, non pertingit ad esse quod est supremum in ipsa.

[64467] Q. d. de anima, a. 1 arg. 18 Praeterea, quorum est unum esse, et una operatio. Si igitur esse animae humanae coniunctae corpori sit commune corpori; et operatio eius, quae est intelligere, erit communis animae et corpori; quod est impossibile, ut probatur in III de anima. Non est igitur unum esse animae humanae et corporis; unde sequitur quod anima non sit forma corporis et hoc aliquid.

[64468] Q. d. de anima, a. 1 s. c. 1 Sed contra. Unumquodque sortitur speciem per propriam formam. Sed homo est homo in quantum est rationalis. Ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid et per se subsistens, cum per se operetur. Non enim est intelligere per organum corporeum, ut probatur in III de anima. Anima igitur humana est hoc aliquid et forma.

[64469] Q. d. de anima, a. 1 s. c. 2 Praeterea, ultima perfectio animae humanae consistit in cognitione veritatis, quae est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis, indiget uniri corpori; quia intelligit per phantasmata, quae non sunt sine corpore. Ergo necesse est ut anima corpori uniatur ut forma, et sit hoc aliquid.

[64470] Q. d. de anima, a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae. Dicit enim philosophus in praedicamentis, quod primae substantiae indubitanter hoc aliquid significant; secundae vero substantiae, etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae; unde philosophus etiam in praedicamentis, manum et pedem et huiusmodi nominat partes substan-

tiarum magis quam substantias primas vel secundas: quia, licet non sint in alio sicut in subiecto (quod proprie substantiae est), non tamen participant complete naturam alicuius speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem. Duobus igitur existentibus de ratione eius quod est hoc aliquid; quidam utrumque animae humanae abstulerunt, dicentes animam esse harmoniam, ut Empedocles; aut complexionem, ut Galenus; aut aliquid huiusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantiae; sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis.- Sed haec positio stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cuius operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates activas et passivas, quae in nutriendo et in augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in II de anima; complexio autem et harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cuius operationes sunt in recipiendo species sine materia, ut probatur in II de anima; cum tamen qualitates activae et passivae ultra materiam se non extendant, utpote materiae dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cuius operationes sunt intelligere et abstrahere species, non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, quod requiritur ad cognitionem universalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet: quia non solum absque materia et conditionibus materiae species intelligibiles recipit, sed nec etiam in eius propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale; ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi; ut probatur in III de anima. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formae enim quae habent esse dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationem: non enim calor agit, sed calidum. Et propter hoc posteriores philosophi iudicaverunt partem animae intellectivam esse aliquid per se subsistens. Dicit enim philosophus in III de anima, quod intellectus est substantia quaedam et non corrumpitur. Et in idem redit dictum Platonis ponentis animam immortalem et per se subsistentem, ex eo quod movet seipsam. Large enim accepit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet seipsum, quia a seipso operatur. Sed ulterius posuit Plato, quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpori advenientem; ut sit comparatio animae ad corpus sicut nautae ad navem, vel sicuti induti ad vestem.- Sed haec opinio stare non potest. Manifestum est enim id quo vivit corpus, animam esse, vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Ita si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus eius; cuius contrarium apparet ex hoc quod recedente anima, singulae partes non retinent pristinum nomen nisi aequivoce. Dicitur enim oculus mortui aequivoce oculus, sicut pictus aut lapideus; et simile est de aliis partibus. Et praeterea, si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animae et corporis esset accidentalis. Mors igitur, quae inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis; quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et similiter est forma et hoc aliquid. Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest. Invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior, quanto superioribus principiis magis assimilatur et appropinquat. Quod quidem ex propriis formarum operationibus, perpendi potest. Formae enim elementorum, quae sunt infimae et materiae propinquissimae, non habent aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, ut rarum et densum, et aliae huiusmodi, quae videntur esse materiae dispositiones. Super has autem sunt formae mixtorum corporum, quae praeter praedictas operationes, habent aliquam operationem consequentem speciem, quam sortiuntur ex corporibus caelestibus; sicut quod adamas attrahit ferrum, non propter calorem aut frigus aut aliquid huiusmodi, sed ex quadam participatione virtutis caelestis. Super has autem formas sunt iterum animae plantarum, quae habent similitudinem non solum ad ipsa corpora caelestia, sed ad motores corporum caelestium in quantum sunt principia cuiusdam motus, quibusdam seipsa moventibus. Super has autem ulterius sunt animae brutorum, quae similitudinem iam habent ad substantiam moventem caelestia corpora, non solum in operatione qua movent corpora, sed etiam in hoc quod in seipsis cognoscitivae sunt; licet brutorum cognitio sit materialium tantum, et materialiter, unde organis corporalibus indigent. Super has autem ultimo sunt animae humanae, quae similitudinem habent ad superiores substantias etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis differunt, quod intellectus animae humanae habent naturam acquirendi cognitionem immaterialem ex cognitione materialium, quae est per sensum. Sic igitur ex operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta.

[64471] Q. d. de anima, a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet anima habeat esse completum non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei.

[64472] Q. d. de anima, a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem. Universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Sicut igitur esse animae est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore; ita et individuatio animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte.

[64473] Q. d. de anima, a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima humana non est hoc aliquid

sicut substantia completam speciem habens; sed sicut pars habentis speciem completam, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur.

[64474] Q. d. de anima, a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam; unde non posset esse quod animae separatae constituerent unum gradum entium.

[64475] Q. d. de anima, a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod corpus humanum est materia proportionata animae humanae; comparatur enim ad eam ut potentia ad actum. Nec tamen oportet quod ei adaequetur in virtute essendi: quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa; quod patet ex hoc quod aliqua eius operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei, quod corpus humanum a principio aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animae non pertingit.

[64476] Q. d. de anima, a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis.

[64477] Q. d. de anima, a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat, si animae separatae puerorum et aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur, quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanae.

[64478] Q. d. de anima, a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum quod non est de ratione eius quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere. Unde licet compositum sit hoc aliquid, non tamen removetur quin aliis possit competere quod sint hoc aliquid.

[64479] Q. d. de anima, a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum quod in alio esse sicut accidens in subiecto, tollit rationem eius quod est hoc aliquid. Esse autem in alio sicut partem (quomodo anima est in homine), non omnino excludit quin id quod est in alio, possit hoc aliquid dici.

[64480] Q. d. de anima, a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum quod corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam competit ei ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, ut sit forma.

[64481] Q. d. de anima, a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum quod intelligere est propria operatio animae, si consideretur principium a quo egreditur operatio; non enim egreditur ab anima mediante

organo corporali, sicut visio mediante oculo, communicat tamen in ea corpus ex parte obiecti; nam phantasmata, quae sunt obiecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

[64482] Q. d. de anima, a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, in quantum sine corpore non pertingit ad complementum suae speciei; non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit.

[64483] Q. d. de anima, a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod necesse est, si anima est forma corporis, quod animae et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sint diversorum generum: nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius.

[64484] Q. d. de anima, a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod illud quod proprie corrumpitur, non est forma neque materia, neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, in quantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi et anima commune, quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere.

[64485] Q. d. de anima, a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod in definitionibus formarum aliquando ponitur subiectum ut informe, sicut cum dicitur: *motus est actus existentis in potentia*. Aliquando autem ponitur subiectum formatum, sicut cum dicitur: *motus est actus mobilis*, lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum.

[64486] Q. d. de anima, a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod principia essentialia alicuius speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse huius speciei. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suae speciei esse sine corpore.

[64487] Q. d. de anima, a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile, licet non eodem modo inferioribus et superioribus communicetur. Sic ergo corpus esse animae participat, sed non ita nobiliter sicut anima.

[64488] Q. d. de anima, a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem; et ideo est aliqua operatio animae in qua non communicat corpus.

Articulus 2

[64489] Q. d. de anima, a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum anima humana sit separata secundum

esse a corpore

[64490] Q. d. de anima, a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64491] Q. d. de anima, a. 2 arg. 1 Dicit enim philosophus in III de anima quod sensitivum non sine corpore est; intellectus autem est separatus. Intellectus autem est anima humana. Ergo anima humana est secundum esse a corpore separata.

[64492] Q. d. de anima, a. 2 arg. 2 Praeterea, anima est actus corporis physici organici, in quantum corpus est organum eius. Si igitur intellectus unitur secundum esse corpori ut forma, oportet quod corpus sit organum eius; quod est impossibile, ut probat philosophus in III de anima.

[64493] Q. d. de anima, a. 2 arg. 3 Praeterea, maior est concretio formae ad materiam quam virtutis ad organum. Sed intellectus propter sui simplicitatem non potest esse concretus corpori sicut virtus organo. Ergo multo minus potest ei uniri sicut forma ad materiam.

[64494] Q. d. de anima, a. 2 arg. 4 Sed dicebat quod intellectus, id est potentia intellectiva, non habet organum; sed ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma.- Sed contra, effectus non est simplicior sua causa. Sed potentia animae est effectus essentiae eius, quia omnes potentiae fluunt ab esse eius. Nulla ergo potentia animae est simplicior esse animae. Si ergo intellectus non potest esse actus corporis, ut probatur in III de anima, neque anima intellectiva poterit uniri corpori ut forma.

[64495] Q. d. de anima, a. 2 arg. 5 Praeterea, omnis forma unita materiae individuatur per materiam. Si igitur anima intellectiva unitur corpori ut forma, oportet quod sit individua. Ergo formae receptae in ea sunt formae individuatae. Non ergo anima intellectiva poterit universalia cognoscere; quod patet esse falsum.

[64496] Q. d. de anima, a. 2 arg. 6 Praeterea, forma universalis non habet quod sit intellectiva a re quae est extra animam; quia omnes formae quae sunt in rebus extra animam, sunt individuatae. Si igitur formae intellectus sint universales, oportet quod hoc habeant ab anima intellectiva. Non ergo anima intellectiva est forma individuata; et ita non unitur corpori secundum esse.

[64497] Q. d. de anima, a. 2 arg. 7 Sed dicebat quod formae intelligibiles ex illa parte qua inhaerent animae, sunt individuatae; sed ex illa parte qua sunt rerum similitudines, sunt universales, repraesentantes res secundum naturam communem, et non secundum principia individuantia.- Sed contra, cum forma sit principium operationis, operatio egreditur a forma secundum modum quo inhaeret subiecto. Quanto enim aliquid est calidum, tantum calefacit. Si igitur species rerum quae sunt in anima intellectiva sunt individuatae ex ea parte qua inhaerent animae, cognitio quae sequitur erit individualis tantum, et non universalis.

[64498] Q. d. de anima, a. 2 arg. 8 Praeterea, philosophus dicit in II de anima, quod sicut trigonum est in tetragono, et tetragonum est in pentagono; ita nutritivum est in sensitivo et sensitivum in

intellectivo. Sed trigonum non est in tetragono actu sed potentia tantum; neque etiam tetragonum in pentagono. Ergo nec nutritivum nec sensitivum sunt in actu in intellectiva parte animae. Cum ergo pars intellectiva non uniatur corpori nisi mediante nutritivo et sensitivo, ex quo nutritivum et sensitivum non sunt actu in intellectivo, intellectiva pars animae non erit corpori unita.

[64499] Q. d. de anima, a. 2 arg. 9 Praeterea, philosophus dicit in XVI de animalibus, quod non est simul animal et homo; sed primum animal, et postea homo. Non igitur idem est quo est animal, et quo est homo. Sed animal est per sensitivum, homo vero per intellectivum. Non igitur sensitivum et intellectivum uniuntur in una substantia animae; et sic idem quod prius.

[64500] Q. d. de anima, a. 2 arg. 10 Praeterea, forma est in eodem genere cum materia cui unitur. Sed intellectus non est in genere corporalium. Intellectus igitur non est forma unita corpori sicut materiae.

[64501] Q. d. de anima, a. 2 arg. 11 Praeterea, ex duabus substantiis existentibus actu non fit aliquid unum. Sed tam corpus quam intellectus est substantia existens actu. Non igitur intellectus potest uniri corpori, ut ex eis fiat aliquid unum.

[64502] Q. d. de anima, a. 2 arg. 12 Praeterea, omnis forma unita materiae reducitur in actum per motum et mutationem materiae. Sed anima intellectiva non reducitur in actum de potentia materiae, sed est ab extrinseco, ut philosophus dicit in XVI de animalibus. Ergo non est forma unita materiae.

[64503] Q. d. de anima, a. 2 arg. 13 Praeterea, unumquodque secundum quod est, sic operatur. Sed anima intellectiva habet operationem per se sine corpore, scilicet intelligere. Ergo non est unita corpori secundum esse.

[64504] Q. d. de anima, a. 2 arg. 14 Praeterea, minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed inconveniens est quod anima innocens corpori includatur, quod est quasi carcer. Impossibile est igitur Deo quod animam intellectivam uniat corpori.

[64505] Q. d. de anima, a. 2 arg. 15 Praeterea, nullus artifex sapiens praestat impedimentum suo operato. Sed animae intellectivae est maximum impedimentum corpus ad veritatis cognitionem percipiendam, in qua perfectio eius consistit, secundum illud Sap. IX: *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam.* Non igitur Deus animam intellectivam corpori univit.

[64506] Q. d. de anima, a. 2 arg. 16 Praeterea, ea quae sunt unita ad invicem, habent mutuam affinitatem ad invicem. Sed anima intellectiva et corpus habent contrarietatem, *quia caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Non igitur anima intellectiva unita est corpori.

[64507] Q. d. de anima, a. 2 arg. 17 Praeterea, intellectus est in potentia ad omnes formas intelligibiles, nullam earum habens in actu; sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, et nullam earum habet in actu. Sed hac ratione est prima materia una omnium. Ergo et intellectus est unus omnium; et sic non est unitus corpori, quod ipsum individuat.

[64508] Q. d. de anima, a. 2 arg. 18 Praeterea, philosophus probat in III de anima quod si intellectus possibilis haberet organum corporale, haberet aliquam naturam determinatam de naturis sensibilibus, et sic non esset receptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium. Sed magis forma unitur materiae quam virtus organo. Ergo si intellectus uniatur corpori ut forma, habebit aliquam naturam sensibilem determinatam; et sic non erit perceptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium; quod est impossibile.

[64509] Q. d. de anima, a. 2 arg. 19 Praeterea, omnis forma unita materiae, est in materia recepta. Omne autem quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo omnis forma unita materiae est in ea per modum materiae. Sed modus materiae sensibilis et corporalis non est quod recipiat aliquid per modum intelligibilem. Cum igitur intellectus habeat esse intelligibile, non est forma materiae corporali unita.

[64510] Q. d. de anima, a. 2 arg. 20 Praeterea, si anima unitur materiae corporali, oportet quod recipiatur in ea. Sed quidquid recipitur ab eo quod est esse a materia receptum, est in materia receptum. Ergo si anima est unita materiae, quidquid recipitur in anima recipitur in materia. Sed formae intellectus non possunt recipi a materia prima; quinimmo per abstractionem a materia intelligibiles fiunt. Ergo anima quae est unita materiae corporali non est receptiva formarum intelligibilium; et ita intellectus, qui est receptivus formarum intelligibilium, non erit unitus materiae corporali.

[64511] Q. d. de anima, a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit in II de anima quod non oportet quaerere si anima et corpus sint unum, sicut neque de cera et figura. Sed figura nullo modo potest esse separata a cera secundum esse. Ergo nec anima est separata a corpore. Sed intellectus est pars animae, ut philosophus dicit in III de anima. Ergo intellectus non est separatus a corpore secundum esse.

[64512] Q. d. de anima, a. 2 s. c. 2 Praeterea, nulla forma est separata a materia secundum esse. Sed anima intellectiva est forma corporis. Ergo non est forma separata a materia secundum esse.

[64513] Q. d. de anima, a. 2 co. Respondeo. Ad evidentiam huius quaestionis considerandum est, quod ubicumque invenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium per quod res illa sit in potentia: sicut homo quandoque est sentiens actu, et quandoque in potentia; et propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum, quod sit in potentia ad sensibilia: si enim esset semper sentiens actu, formae sensibilium inessent semper actu principio sentiendi. Similiter cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum; oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod sit in potentia ad intelligibilia. Et hoc principium nominat philosophus in III de anima *intellectum possibilem*. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his: quia omne quod est receptivum aliquorum, et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis; sicut pupilla, quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab

omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi. Per hanc philosophi demonstrationem excluditur positio philosophorum antiquorum, qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis; vel quicumque alii posuerunt principium quo intelligit homo, esse aliquam formam vel virtutem permixtam corpori, sicut aliae formae aut virtutes materiales. Sed hoc quidam fugientes, in contrarium dilabuntur errorem. Existimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili, et impermixtum corpori, quod sit quaedam substantia secundum esse a corpore separata quae sit in potentia ad omnes formas intelligibiles.- Sed haec positio stare non potest. Non enim inquirimus de intellectu possibili nisi secundum quod per eum intelligit homo: sic enim Aristoteles in eius notitiam devenit. Quod patet ex hoc quod dicit in III de anima, incipiens tractare de intellectu possibili: *de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit, considerandum est* etc.; et iterum: *dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima.* Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo: non enim est possibile, si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversa. Licet enim duarum substantiarum diversarum una possit alteri esse causa operandi ut principale agens instrumento, tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum, cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum; actio vero instrumenti in moveri a principali agente, et movere aliquid alterum. Sic igitur, si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine sive ab illo homine; impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit huius hominis vel illius. Unde cum ista operatio quae est intelligere, non attribuatur alii principio in homine nisi intellectui possibili; sequitur quod nullus homo aliquid intelligat. Unde idem modus disputandi est contra hanc positionem, et contra negantes principia, ut patet per disputationem Aristotelis contra eos in IV Metaph. Hoc autem inconveniens evitare intendens Averroes, huius positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine mediantibus phantasmatibus. Phantasmata enim, ut dicit philosophus in III de anima, se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, et colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum: unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis; aliud in quod est secundum esse reale, et hoc subiectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quaedam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus, in quantum species intelligibilis est quodammodo utrobique; et per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem. Sed ista continuatio adhuc non sufficit. Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva. Patet autem secundum praedicta, quod homini non aderit nisi sola species intelligibilis; potentia autem intelligendi, quae est intellectus possibilis, est omnino separata. Homo igitur ex continuatione praedicta non habebit quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur intellectus, vel species, vel aliquid eius; quod per simile supra inductum manifeste apparet. Si enim sic se habent phantasmata ad intellectum sicut colores ad visum, non erit secundum praedicta alia continuatio intellectus possibilis ad nos per phantasmata quam quae est visus ad parietem per colores; paries autem non habet per hoc quod colores sunt in eo, quod videat, sed quod videatur tantum. Unde et homo non habebit per hoc quod phantasmata sunt in eo, quod intelligat, sed solum quod intelligatur. Et praeterea, phantasma non est subiectum speciei intelligibilis secundum quod est intellectum in actu, sed magis per abstractionem a phantasmatibus fit intellectum in actu. Intellectus autem possibilis non est subiectum speciei intelligibilis, nisi secundum quod est intellecta iam in actu, et abstracta a phantasmatibus. Non igitur aliquid unum est, quod sit in intellectu possibili et phantasmatibus, per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum. Et praeterea, si per species intelligibiles non est aliquis intelligens nisi secundum quod sunt intellectae in actu, sequitur quod nos nullo modo simus intelligentes secundum praedictam positionem; non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundum quod sunt in phantasmatibus, prout sunt intellectae in potentia tantum. Sic ergo apparet ex parte nostra praedictam positionem esse impossibilem. Quod etiam apparet ex natura substantiarum separatarum; quae, cum sint perfectissimae, impossibile est quod in propriis operationibus indigeant aliquibus rebus materialibus aut operationibus earum; aut quod sint in potentia ad alia quae sunt huiusmodi, quia hoc etiam manifestum est de corporibus caelestibus, quae sunt infra substantias praedictas. Unde cum intellectus possibilis sit in potentia ad species rerum sensibilium, et non compleatur eius operatio sine phantasmatibus, quae ex nostra operatione dependent; impossibile et inopinabile est quod intellectus possibilis sit una de substantiis separatis. Unde dicendum est quod est quaedam vis, seu potentia animae humanae. Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem; secundum vero quod unitur corpori, habet operationes et vires in quibus communicat ei corpus; sicut sunt vires partis nutritivae et sensitivae. Et sic salvatur natura intellectus possibilis, quam Aristoteles demonstrat, dum intellectus possibilis non est potentia fundata in aliquo organo corporali; et tamen eo intelligit homo formaliter, in quantum fundatur in essentia animae humanae, quae est hominis forma.

[64514] Q. d. de anima, a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus dicitur separatus, non sensus: quia intellectus remanet corrupto corpore in anima separata, non autem potentiae sensitivae. Vel melius dicendum, quod intellectus pro tanto dicitur separatus, quia non utitur organo corporali in operatione sua, sicut sensus.

[64515] Q. d. de anima, a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima humana est actus corporis organici, eo quod corpus est organum eius. Non tamen oportet quod sit organum eius quantum ad quamlibet eius potentiam et virtutem; cum anima humana excedat proportionem corporis, ut dictum est.

[64516] Q. d. de anima, a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod organum alicuius potentiae est principium operationis illius potentiae. Unde si intellectus possibilis uniretur alicui organo, operatio eius esset etiam operatio illius organi; et sic non esset possibile quod principium quo intelligimus, esset denudatum ab omni natura sensibili. Principium enim quo intelligimus, esset intellectus possibilis simul cum suo organo; sicut principium quo videmus, scilicet visus, simul est cum pupilla.

Sed si anima humana est forma corporis, et intellectus possibilis est quaedam virtus eius, non sequitur quod intellectus possibilis determinetur ad aliquam naturam sensibilem; quia anima humana excedit corporis proportionem, ut dictum est.

[64517] Q. d. de anima, a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod intellectus possibilis consequitur animam humanam in quantum supra materiam corporalem elevatur; unde per hoc quod non est actus alicuius organi, non excedit totaliter essentiam animae, sed est supremum in ipsa.

[64518] Q. d. de anima, a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod anima humana est quaedam forma individuata; et similiter potentia eius quae dicitur intellectus possibilis, et formae intelligibiles in eo receptae. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu: ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus.- Manifestum est autem substantias separatas esse intelligibiles actu, et tamen individua quaedam sunt; sicut Aristoteles dicit in VII Metaph., quod formae separatae, quas Plato ponebat, individua quaedam erant. Unde manifestum est quod si individuatio repugnaret intelligibilitati, eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substantiam separatam: sic enim et intellectus possibilis individuus esset individuans species in se receptas. Sciendum igitur, quod quamvis species receptae in intellectu possibili sint individuatae ex illa parte qua inhaerent intellectui possibili; tamen in eis, in quantum sunt immateriales, cognoscitur universale quod concipitur per abstractionem a principiis individuantibus. Universalia enim, de quibus sunt scientiae, sunt quae cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsae species intelligibiles; de quibus planum est quod non sunt scientiae omnes, sed sola physica et metaphysica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit, non id quod intelligit, nisi per reflexionem, in quantum intelligit se intelligere id quod intelligit.

[64519] Q. d. de anima, a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod intellectus dat formis intellectis universalitatem, in quantum abstrahit eas a principiis materialibus individuantibus; unde non oportet quod intellectus sit universalis, sed quod sit immaterialis.

[64520] Q. d. de anima, a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod species operationis consequitur speciem formae, quae est operationis principium; licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod inhaeret subiecto. Ex eo enim quod calor est, calefacit: sed secundum modum quo perficit subiectum magis vel minus, efficacius vel minus efficaciter calefacit. Intelligere autem universalia pertinet ad speciem intellectualis operationis; unde hoc sequitur speciem intellectualem secundum propriam operationem. Sed ex eo quod inhaeret intelligenti perfectius vel minus perfecte, sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat.

[64521] Q. d. de anima, a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum quod similitudo philosophi de figuris ad partes animae attenditur quantum ad hoc, quod sicut tetragonum habet quidquid habet trigonum et adhuc amplius et pentagonum quidquid habet tetragonum: ita sensitiva anima habet quidquid habet nutritiva, et intellectiva quidquid habet sensitiva et adhuc amplius. Non ergo per hoc ostenditur quod nutritivum et sensitivum essentialiter differant ab intellectivo; sed magis quod unum illorum includat alterum.

[64522] Q. d. de anima, a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum quod sicut non simul est quod concipitur animal et homo, ita non simul est animal et equus, ut philosophus ibidem dicit. Non igitur haec est ratio dicti, quod aliud principium sit in homine substantialiter anima sensitiva qua est animal, et aliud anima intellectiva qua est homo; cum non possit dici quod in equo sint plura principia diversa, quorum uno sit animal, et alio sit equus. Sed hoc ea ratione dicitur, quia in animali concepto prius apparent operationes imperfectae, et postea apparent magis perfectae; sicut omnis generatio est transmutatio de imperfecto ad perfectum.

[64523] Q. d. de anima, a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum quod forma non est in aliquo genere, ut dictum est; unde, cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus; sed utrumque est in genere animalis et in specie hominis per reductionem.

[64524] Q. d. de anima, a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum quod ex duabus substantiis actu existentibus et perfectis in sua specie et natura non fit aliquid unum. Anima autem et corpus non sunt huiusmodi, cum sint partes humanae naturae; unde ex eis nihil prohibet fieri unum.

[64525] Q. d. de anima, a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod anima humana licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiae corporalis et ideo non potest educi in actum de potentia materiae per aliquem motum vel mutationem, sicut aliae formae quae sunt immersae materiae.

[64526] Q. d. de anima, a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod anima habet operationem in qua non communicat corpus, ex ea parte qua superat omnem corporis proportionem; ex hoc tamen non removetur quin sit aliquo modo corpori unita.

[64527] Q. d. de anima, a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit secundum positionem Origenis, qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substantias spirituales, et postea eas unitas esse corporibus, quasi carceribus inclusas. Sed hoc non dicebat animas passas innocentes, sed merito praecedentis peccati. Existimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam, secundum opinionem Platonis; et quod corpus adveniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum, ut supra ostensum est, non est in detrimentum animae quod corpori uniatur; sed hoc est ad perfectionem suae naturae. Sed quod corpus sit ei carcer, et eam inficiat, hoc est ex merito praevaricationis primae.

[64528] Q. d. de anima, a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod iste modus cognoscendi est naturalis animae, ut percipiat intelligibilem veritatem infra modum quo percipiunt spirituales substantiae superiores, accipiendo scilicet eam ex sensibilibus; sed in hoc etiam patitur impedimentum ex corruptio corporis, quae provenit ex peccato primi parentis.

[64529] Q. d. de anima, a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod hoc ipsum quod *caro concupiscit adversus spiritum*, ostendit affinitatem animae ad corpus. Spiritus enim dicitur pars animae superior, qua homo excedit alia animalia, ut Augustinus dicit super Genesim contra Manichaeos. Caro autem concupiscere dicitur, quia partes animae carni affixae, ea quae sunt delectabilia carni, concupiscunt: quae concupiscentiae spiritui interdum repugnant.

[64530] Q. d. de anima, a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod intellectus possibilis non habet aliquam formam intelligibilem in actu, sed in potentia tantum, sicut materia prima non habet aliquam formam sensibilem actu. Unde non oportet, nec ita ratio ostendit, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus; sed quod sit unus respectu omnium formarum intelligibilium, sicut materia prima est una respectu omnium formarum sensibilium.

[64531] Q. d. de anima, a. 2 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod si intellectus possibilis haberet aliquod organum corporale, oporteret quod illud organum esset principium simul cum intellectu possibili quo intelligimus, sicut pupilla cum potentia visiva est principium quo videmus. Et ita principium quo intelligimus haberet aliquam naturam determinatam sensibilem; quod patet esse falsum ex demonstratione Aristotelis supra inducta. Hoc autem non sequitur ex hoc quod anima est forma humani corporis, quia intellectus possibilis est quaedam potentia eius, in quantum excedit corporis proportionem.

[64532] Q. d. de anima, a. 2 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod anima, licet uniatur corpori secundum modum corporis, tamen ex ea parte qua excedit corporis capacitatem, naturam intellectualem habet; et sic formae receptae in ea sunt intelligibiles et non materiales.

[64533] Q. d. de anima, a. 2 ad 20 Unde patet solutio ad vigesimum.

Articulus 3

[64534] Q. d. de anima, a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus

[64535] Q. d. de anima, a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64536] Q. d. de anima, a. 3 arg. 1 Perfectio enim est proportionata perfectibili. Sed veritas est perfectio intellectus: nam verum est bonum intellectus, sicut philosophus dicit, VI Ethic. Cum igitur veritas sit una, quam omnes intelligunt, videtur quod intellectus possibilis sit unus in omnibus.

[64537] Q. d. de anima, a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in libro de quantitate animae: *de numero animarum nescio quid tibi respondeam. Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, et in altero misera: nec una res simul beata et misera esse potest. Si unam simul et multas esse dicam, ridebis; nec facile mihi unde tuum risum comprimam suppetit. Si multas tantummodo dixero esse, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem quam tibi proferam.* Videtur ergo esse derisibile in pluribus hominibus esse plures animas.

[64538] Q. d. de anima, a. 3 arg. 3 Praeterea, omne quod distinguitur ab alio, distinguitur per aliquam naturam determinatam quam habet. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnem formam, nullam habens actu. Ergo intellectus possibilis non habet distingui; ergo nec multiplicari, ut sint multi in diversis.

[64539] Q. d. de anima, a. 3 arg. 4 Praeterea, intellectus possibilis denudatur ab omni quod intelligitur; quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in III de anima. Sed, ut in eodem dicitur, ipse est denudatus a seipso; et ita non habet unde possit multiplicari in diversis.

[64540] Q. d. de anima, a. 3 arg. 5 Praeterea, in omnibus distinctis et multiplicatis oportet aliquid esse commune: pluribus enim hominibus communis est homo, et pluribus animalibus anima. Sed intellectus possibilis nulli aliquid habet commune, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus possibilis non potest distingui et multiplicari in diversis.

[64541] Q. d. de anima, a. 3 arg. 6 Praeterea, in his quae sunt separata a materia, ut dicit Rabbi Moyses, non multiplicantur nisi secundum causam et causatum. Sed intellectus hominis unius, aut anima, non est causa intellectus aut animae alterius. Cum ergo intellectus possibilis sit separatus, ut dicitur in III de anima; non erit intellectus possibilis multiplex in diversis.

[64542] Q. d. de anima, a. 3 arg. 7 Praeterea, philosophus dicit in III de anima, quod idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur est idem apud omnes. Ergo intellectus possibilis est unus in omnibus hominibus.

[64543] Q. d. de anima, a. 3 arg. 8 Praeterea, id quod intelligitur est universale, quod est unum in multis. Sed forma intellecta non habet hanc unitatem ex parte rei: non enim est forma hominis in rebus nisi individuata et multiplicata in diversis. Ergo hoc habet ex parte intellectus. Intellectus igitur est unus in omnibus.

[64544] Q. d. de anima, a. 3 arg. 9 Praeterea, philosophus in III de anima dicit, quod anima est locus specierum. Sed locus est communis diversis quae in loco sunt. Non ergo anima multiplicatur secundum diversos homines.

[64545] Q. d. de anima, a. 3 arg. 10 Sed dicebat, quod anima dicitur locus specierum, quia est specierum contentiva.- Sed contra, sicut intellectus est contentivus specierum intelligibilium, ita sensus est contentivus specierum sensibilium. Si igitur intellectus est locus specierum, quia est contentivus earum, pari ratione et sensus erit locus specierum; quod est contra philosophum dicentem in III de anima, quod anima est locus specierum, praeter quod non tota, sed intellectiva tantum.

[64546] Q. d. de anima, a. 3 arg. 11 Praeterea, nihil operatur nisi ubi est. Sed intellectus possibilis operatur ubique: intelligit enim quae sunt in caelo, et quae sunt in terra, et quae sunt ubique. Ergo intellectus possibilis est ubique et ita est in omnibus unus.

[64547] Q. d. de anima, a. 3 arg. 12 Praeterea, quod est definitum ad aliquid unum particulare, habet materiam determinatam; quia principium individuationis, materia est. Sed intellectus pos-

sibilis non terminatur ad materiam, ut probatur in III de anima. Ergo non definitur ad aliquid particulare, et ita est unus in omnibus.

[64548] Q. d. de anima, a. 3 arg. 13 Sed dicebat quod intellectus possibilis habet materiam in qua est, ad quam terminatur, scilicet corpus humanum.- Sed contra, principia individuantia debent esse de essentia individuati. Sed corpus non est de essentia intellectus possibilis. Ergo non potest individuari per corpus, et per consequens nec multiplicari.

[64549] Q. d. de anima, a. 3 arg. 14 Praeterea, philosophus dicit in I de caelo quod si essent plures mundi, essent plures caeli primi. Sed si essent plures primi caeli, essent plures primi motores; et sic primi motores essent materiales. Pari igitur ratione si essent plures intellectus possibiles in pluribus hominibus, intellectus possibilis esset materialis; quod est impossibile.

[64550] Q. d. de anima, a. 3 arg. 15 Praeterea, si intellectus possibiles sint plures in hominibus, oportet quod remaneant multi corruptis corporibus. Sed tunc, cum non possit in eis esse differentia nisi secundum formam, oportebit quod differant secundum speciem. Cum igitur corrupto corpore speciem aliam non obtineant, quia nihil mutatur de specie in speciem, nisi corrumpatur; etiam ante corruptionem corporum secundum speciem differebant: sed homo habet speciem ab anima intellectiva, ergo diversi homines non sunt eiusdem speciei; quod patet esse falsum.

[64551] Q. d. de anima, a. 3 arg. 16 Praeterea, id quod est separatum a corpore, non potest multiplicari secundum corpora. Sed intellectus possibilis est separatus a corpore, ut probat philosophus in III de anima. Ergo non potest multiplicari vel distingui secundum corpora; non ergo in pluribus hominibus sunt plures.

[64552] Q. d. de anima, a. 3 arg. 17 Praeterea, si intellectus possibilis multiplicatur in diversis, oportet quod species intelligibiles multiplicentur in diversis; et ita sequitur quod sint formae individuales. Sed formae individuales non sunt intellectae nisi in potentia; oportet enim quod abstrahatur ab eis universale, quod proprie intelligitur. Formae igitur quae sunt in intellectu possibili, erunt intelligibiles in potentia tantum; et ita intellectus possibilis non poterit intelligi in actu, quod est inconveniens.

[64553] Q. d. de anima, a. 3 arg. 18 Praeterea, agens et patiens, movens et motum, habent aliquid commune. Phantasma autem comparatur ad intellectum possibilem qui est in nobis, sicut agens ad patiens, et movens ad motum. Ergo intellectus qui est in nobis, habet aliquid commune cum phantasmatibus. Sed intellectus possibilis nihil habet commune cum phantasmatibus, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus possibilis est alius ab intellectu qui est in nobis; et ita intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus.

[64554] Q. d. de anima, a. 3 arg. 19 Praeterea, unumquodque, in quantum est unum est. Cuius igitur esse non dependet ab alio, nec unitas eius dependet ab alio. Sed esse intellectus possibilis non dependet a corpore; alias corrumperetur corrupto corpore. Ergo nec unitas intellectus possibilis dependet a corpore, et per consequens nec eius multitudo. Non igitur intellectus possibilis multiplicatur in diversis corporibus.

[64555] Q. d. de anima, a. 3 arg. 20 Praeterea, philosophus dicit VIII Metaph. quod in illis quae sunt formae tantum, idem est res et quod quid erat esse, idest natura speciei. Sed intellectus possibilis, vel anima intellectiva, est forma tantum: si enim componeretur ex materia et forma, non esset forma alterius. Ergo anima intellectiva est ipsa natura suae speciei. Si igitur natura speciei est una in omnibus animalibus intellectivis, non potest esse quod anima intellectiva multiplicetur in diversis.

[64556] Q. d. de anima, a. 3 arg. 21 Praeterea, anima non multiplicatur secundum corpora nisi ex eo quod unitur corpori. Sed intellectus possibilis ex ea parte consequitur animam qua corporis excedit unionem. Intellectus igitur possibilis non multiplicatur in hominibus.

[64557] Q. d. de anima, a. 3 arg. 22 Praeterea, si anima humana multiplicatur secundum divisionem corporum, et intellectus possibilis per multiplicationem animarum, cum constet quod oporteat species intelligibiles multiplicari si intellectus possibilis multiplicetur, relinquitur quod primum multiplicationis principium erit materia corporalis. Sed quod multiplicatur secundum materiam est individuale et non intelligibile in actu. Species igitur quae sunt in intellectu possibili, non erunt intelligibiles actu; quod est inconveniens. Non igitur anima humana et intellectus possibilis multiplicantur in diversis.

[64558] Q. d. de anima, a. 3 s. c. 1 Sed contra. Per intellectum possibilem homo intelligit. Dicitur enim in III de anima quod intellectus possibilis est quo intelligit anima. Si igitur unus sit intellectus possibilis in omnibus, sequitur quod illud quod unus intelligit alius intelligat; quod patet esse falsum.

[64559] Q. d. de anima, a. 3 s. c. 2 Praeterea, anima intellectiva comparatur ad corpus ut forma ad materiam, et ut motor ad instrumentum. Sed omnis forma requirit determinatam materiam, et omnis motor determinata instrumenta. Impossibile est igitur quod sit una anima intellectiva in diversis hominibus.

[64560] Q. d. de anima, a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod ista quaestio aliqualiter dependet a superiori. Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse unum tantum; quae enim secundum esse sunt a corpore separata, nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt. Sed tamen unitas intellectus specialem requirit considerationem, quia specialem habet difficultatem. Videtur enim in primo aspectu hoc esse impossibile quod unus intellectus sit omnium hominum. Manifestum est enim quod intellectus possibilis comparatur ad perfectiones scientiarum sicut perfectio prima ad secundam, et per intellectum possibilem sumus in potentia scientes; et hoc cogit ad ponendum intellectum possibilem. Manifestum est autem quod perfectiones scientiarum non sunt eaedem in omnibus, cum quidam inveniantur habere scientias, quibus alii carent. Hoc autem videtur inconveniens et impossibile quod perfectio secunda non sit una in omnibus, perfectione prima existente una in eis. Sicut est impossibile quod unum subiectum primum sit in actu et in potentia respectu eiusdem formae; sicut quod superficies sit in potentia, et in actu simul alba. Hoc autem inconveniens evadere nituntur quidam ponentes intellectum possibilem unum in omnibus per hoc quod species intelligibiles, in

quibus consistit perfectio scientiae, habent duplex subiectum, ut supra dictum est: scilicet ipsa phantasmata, et intellectum possibilem. Et quia ipsa phantasmata non sunt eadem in omnibus ab illa parte, nec species intelligibiles sunt eaedem in omnibus. Ex illa vero parte qua sunt in intellectu possibili, non multiplicantur. Et inde est quod propter diversitatem phantasmatum unus habet scientiam, qua alius caret. Sed hoc patet frivolum esse ex his quae superius dicta sunt. Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatibus abstrahuntur, et sunt in intellectu possibili. Diversitas igitur phantasmatum non potest esse causa unitatis vel multiplicationis perfectionis, quae est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientiarum sunt sicut in subiecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam, ut dicunt. Sed adhuc aliquid difficilius sequetur ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus unum. Manifestum est enim quod haec operatio, quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili sicut a primo principio, per quod intelligimus; sicut haec operatio sentire egreditur a potentia sensitiva. Et licet supra ostensum sit, quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus possibilis, sit operatio huius vel illius hominis; tamen hoc causa inquisitionis dato, sequitur quod hic homo vel ille intelligat per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter: vel ex parte obiectorum, vel ex parte principii operantis. Potest tamen addi et tertium ex parte temporis; sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem temporum. Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis, potest quidem multiplicari secundum obiecta, ut aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum; et etiam secundum tempus, ut aliud sit numero intelligere quod fuit heri, et quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio. Non autem potest multiplicari ex parte principii operantis, si intellectus possibilis est unus tantum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere hominis huius et illius; poterit quidem aliud esse intelligere huius hominis, et intelligere illius, si diversa intelligant; cuius aliqua ratio esse potest diversitas phantasmatum. Sed diversorum hominum simul idem intelligentium, ut ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, scilicet ut unus hodie intelligat, et alius cras. Quod etiam potest referri ad diversum usum phantasmatum; sed duorum hominum simul idem intelligentium, necesse est quod sit unum et idem numero ipsum intelligere, quod manifeste est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter, sit unus in omnibus. Si autem per intellectum possibilem intelligeremus sicut per principium activum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis rationabilis. Nam unum movens movet diversa ad operandum; sed quod aliqua diversa operentur per aliquod unum formaliter, hoc est omnino impossibile. Iterum formae et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur. Propria autem operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere, et ratione uti; unde oportet quod principium huius operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur, et non per animam sensitivam, aut per aliam vim eius. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus, velut quaedam substantia separata; sequitur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam; quod est simile positioni idearum, et eamdem difficultatem habens. Unde simpliciter dicendum est quod intellectus possibilis non est unus in omnibus, sed multiplicatur in diversis. Et cum sit quaedam vis vel potentia animae humanae, multiplicatur secundum multiplicationem substantiae ipsius animae, cuius multiplicatio sic considerari potest. Si enim aliquid quod sit de ratione alicuius communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanente: sicut de ratione animalis sunt carnes et ossa; unde distinctio animalium, quae est secundum has vel illas carnes, facit diversitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem ex his quae supra; dicta sunt, quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam; sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum non autem secundum speciem; sicut et haec albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse huius et illius subiecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore, nec hoc esse individuatum eius a corpore dependet; unumquodque enim, in quantum est unum, est in se indivisum, et ab aliis distinctum.

[64561] Q. d. de anima, a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod veritas est adaequatio intellectus ad rem. Sic igitur est una veritas quam diversi intelligunt, ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adaequantur.

[64562] Q. d. de anima, a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Augustinus se derisibilem profitetur, non si dicat multas animas, sed si dicat multas tantum; ita scilicet quod sint multae et secundum numerum et secundum speciem.

[64563] Q. d. de anima, a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus possibilis non multiplicatur in diversis secundum differentiam alicuius formae, sed secundum multiplicationem substantiae animae, cuius potentia est.

[64564] Q. d. de anima, a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est necessarium intellectum communem denudari ab eo quod intelligit, sed solum intellectum in potentia; sicut et omne recipiens denudatur a natura recepti. Unde si aliquis intellectus est qui sit actus tantum (sicut intellectus divinus), se intelligit per seipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut et alia intelligibilia, quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius.

[64565] Q. d. de anima, a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod intellectus possibilis intelligendus est non habere commune cum aliqua naturarum sensibilium, a quibus sua intelligibilia accipit; communicat tamen unus intellectus possibilis cum alio in specie.

[64566] Q. d. de anima, a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod in his quae sunt secundum esse a materia separata, non potest esse distinctio nisi secundum speciem. Diversae autem species in diversis gradibus constitutae sunt; unde et assimilantur numeris, a quibus species diversificatur secundum additionem et subtractionem unitatis. Et ideo secundum positionem quorumdam dicentium, ea quae sunt inferiora in entibus, causari a superioribus, sequitur quod in separatis a materia sit multiplicatio secundum causam et causatum. Sed haec positio secundum fidem non sustinetur. Intellectus ergo possibilis non est substantia separata a materia secundum esse. Unde ratio non est ad propositum.

[64567] Q. d. de anima, a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod licet species intelligibilis qua intellectus formaliter intelligit, sit in intellectu possibili istius et illius hominis, ex quo intellectus possibiles sunt plures; id tamen quod intelligitur per huiusmodi species est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam; quia universale quod intelligitur ab utroque, est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis, id quod est unum in omnibus possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum, quae repraesentant rem absque materialibus conditionibus individuantibus, ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis.

[64568] Q. d. de anima, a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod secundum Platonicos causa huius quod intelligitur unum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus noster intelligat aliquid unum in multis; nisi aliqua res esset una participata a multis, videretur quod intellectus esset vanus, non habens aliquid respondens sibi in re. Unde coacti sunt ponere ideas, per quarum participationem et res naturales speciem sortiuntur, et intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus. Nec tamen intellectus est vanus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura. Quia eorum quae sunt simul, unum potest vere intelligi aut nominari, absque hoc quod intelligatur vel nominetur alterum; licet non possit vere intelligi vel dici, quod eorum quae sunt simul, unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari et dici id quod est in aliquo individuo, de natura speciei, in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia individuantia, secundum quae distinguitur ab omnibus aliis. Sic ergo sua abstractione intellectus facit istam unitatem universalem, non eo quod sit unus in omnibus, sed in quantum est immaterialis.

[64569] Q. d. de anima, a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum quod intellectus est locus specierum, eo quod continet species; unde non sequitur quod intellectus possibilis sit unus omnium hominum, sed unus et communis omnibus speciebus.

[64570] Q. d. de anima, a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum quod sensus non recipit species absque organo; et ideo non dicitur locus specierum, sicut intellectus.

[64571] Q. d. de anima, a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum quod intellectus possibilis potest dici ubique operari, non quia operatio eius sit ubique, sed quia operatio eius est circa ea quae sunt ubique.

[64572] Q. d. de anima, a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod intellectus possibilis, licet materiam determinatam non habeat, tamen substantia animae, cuius est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit.

[64573] Q. d. de anima, a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod principia individuantia omnium formarum, non sunt de essentia earum, sed hoc solum verum est in compositis.

[64574] Q. d. de anima, a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod primus motor caeli est omnino separatus a materia etiam secundum esse; unde nullo modo potest numero multiplicari: non est autem simile de anima humana.

[64575] Q. d. de anima, a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod animae separatae non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt tali vel tali corpori unibiles.

[64576] Q. d. de anima, a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem; est tamen potentia animae, quae est actus corporis.

[64577] Q. d. de anima, a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est individuale, sed ex eo quod est materiale; unde species intelligibiles, quae immaterialiter recipiuntur in intellectu, etsi sint individuatae, sunt intellectae in actu. Et praeterea idem sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse unum; quia si intellectus possibilis est unus sicut quaedam substantia separata, oportet quod sit aliquod individuum; sicut et de ideis Platonis Aristoteles argumentatur. Et eadem ratione species intelligibiles in ipso essent individuatae, et essent etiam diversae in diversis intellectibus separatis, cum omnis intelligentia sit plena formis intelligibilibus.

[64578] Q. d. de anima, a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis ad quam comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens, et ita cum eo communicat.

[64579] Q. d. de anima, a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod, licet esse animae intellectivae non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter perfectionem suae speciei.

[64580] Q. d. de anima, a. 3 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod, licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis; et ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus.

[64581] Q. d. de anima, a. 3 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum quod, licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen elevatur supra totam substantiam animae, quae multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora.

[64582] Q. d. de anima, a. 3 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum quod ratio illa procederet, si corpus sic uniretur animae quasi totam essentiam et virtutem comprehendens; sic enim oporteret quidquid est in anima esse materiale. Sed hoc non est ita, ut supra manifestatum est; unde ratio non sequitur.

Articulus 4

[64583] Q. d. de anima, a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum necesse sit ponere intellectum agentem

[64584] Q. d. de anima, a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[64585] Q. d. de anima, a. 4 arg. 1 Quod enim potest per unum fieri in natura, non fit per plura. Sed homo potest sufficienter intelligere per unum intellectum, scilicet possibilem. Non ergo necessarium est ponere intellectum agentem. Probatio mediae. Potentiae quae radicantur in una essentia animae, compatiuntur sibi invicem; unde ex motu facto in potentia sensitiva relinquitur aliquid in imaginatione; nam phantasia est motus a sensu factus secundum actum, ut dicitur in III de anima. Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra, et non est substantia separata, sicut superius dictum est; oportet quod sit in eadem essentia animae cum imaginatione. Ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem, qui faciat phantasmata intelligibilia a phantasmatibus abstracta.

[64586] Q. d. de anima, a. 4 arg. 2 Praeterea, tactus et visus sunt diversae potentiae. Contingit autem in caeco quod ex motu relicto in imaginatione a sensu tactus, commovetur imaginatio ad imaginandum aliquid quod pertinet ad sensum visus; et hoc ideo quia visus et tactus radicantur in una essentia animae. Si igitur intellectus possibilis est quaedam potentia animae, pari ratione ex motu imaginationis resultabit aliquid in intellectum possibilem; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem.

[64587] Q. d. de anima, a. 4 arg. 3 Praeterea, intellectus agens ad hoc ponitur, quod intelligibilia in potentia faciat intelligibilia actu. Fiunt autem aliqua intelligibilia actu per hoc quod abstrahuntur a materia et a materialibus conditionibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut species intelligibiles a materia abstrahantur. Sed hoc potest fieri sine intellectu agente; nam intellectus possibilis, cum sit immaterialis, immaterialiter necesse est quod recipiat, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Nulla igitur necessitas est ponendi intellectum agentem.

[64588] Q. d. de anima, a. 4 arg. 4 Praeterea, Aristoteles in III de anima, assimilat intellectum agentem lumini. Sed lumen non est necessarium ad videndum, nisi in quantum facit diaphanum esse actu lucidum, est enim color secundum se visibilis, et motivus lucidi secundum actum, ut dicitur in II de anima. Sed intellectus agens non est necessarius ad hoc quod faciat intellectum possibilem aptum ad recipiendum; quia secundum id quod est, est in potentia ad intelligibilia. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

[64589] Q. d. de anima, a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum, non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est susceptivus rerum sensibilium sine materia, ut dicitur in III de anima; et in medio quod recipit spiritualiter species sensibilium: quod patet ex hoc quod in eadem parte medii recipitur species contrariorum, ut albi et nigri. Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente.

[64590] Q. d. de anima, a. 4 arg. 6 Praeterea, ad hoc quod aliquid quod est in potentia reducatur

in actum in rebus naturalibus, sufficit id quod est in actu eiusdem generis; sicut ex materia quae est potentia ignis, fit actu ignis per ignem qui est actu. Ad hoc igitur quod intellectus qui in nobis est in potentia fiat in actu, non requiritur nisi intellectus in actu, vel ipsiusmet intelligentis; sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum, vel alterius, sicut cum aliquis addiscit a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem, ut videtur.

[64591] Q. d. de anima, a. 4 arg. 7 Praeterea, intellectus agens ad hoc ponitur ut illuminet nostra phantasmata, sicut lux solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit divina lux: *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. I. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem.

[64592] Q. d. de anima, a. 4 arg. 8 Praeterea, actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus, scilicet agens et possibilis, erit unius hominis duplex intelligere; quod videtur inconveniens.

[64593] Q. d. de anima, a. 4 arg. 9 Praeterea, species intelligibilis videtur esse perfectio intellectus. Si igitur est duplex intellectus, scilicet possibilis et agens, est duplex intelligere; quod videtur superfluum.

[64594] Q. d. de anima, a. 4 s. c. Sed contra, est ratio Aristotelis in III de anima; quod cum in omni natura sit agens et id quod est in potentia, oportet haec duo in anima esse, quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

[64595] Q. d. de anima, a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, in quantum intelligibile est; intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteles probat in VII Metaphys. Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est, in potentia ad aliquid factum ipsius, oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius; poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes; et sic accipietur aliquid unum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis, ut unum in multis et de multis speciebus. Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt, necessitas nulla esset ponere intellectum agentem; quia ipsae res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent. Unde videtur Aristoteles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione idearum. Sunt tamen et aliqua per se intelligibilia in actu subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiae immateriales; sed tamen ad ea cognoscenda

intellectus possibilis pertingere non potest, sed aliqualiter in eorum cognitionem devenit per ea quae abstrahit a rebus materialibus et sensibilibus.

[64596] Q. d. de anima, a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moveatur ab intelligibili; quod, cum non praeexistat in rerum natura, oportet quod fiat per intellectum agentem. Verum est autem quod duae potentiae quae sunt in una substantia animae radicatae, compatiuntur sibi ad invicem; sed ista compassio quantum ad duo potest intelligi; scilicet quantum ad hoc quod una potentia impeditur vel totaliter abstrahitur a suo actu, quando alia potentia intense operatur; sed hoc non est ad propositum. Vel etiam quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia formae imaginationis et sensus sunt eiusdem generis; utraeque enim sunt individuales. Et ideo formae quae sunt in sensu, possunt imprimere formas quae sunt in imaginatione movendo imaginationem quasi sibi similes. Formae autem imaginationis, in quantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales.

[64597] Q. d. de anima, a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi praeexisterent formae per visum receptae, in thesauro memoriae vel imaginationis reservatae. Non enim caecus natus colorem imaginari potest per quascumque alias species sensibiles.

[64598] Q. d. de anima, a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud; potest tamen, eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod cum species universalis et particularis differant secundum genus, sola cognitio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quae sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales; sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat.

[64599] Q. d. de anima, a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod de lumine, ut Commentator dicit in II de anima, est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus, ut possint movere visum; quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere, cum dicit in II de anima, quod color est per se visibilis; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt, et melius, quod lumen necessarium est ad videndum in quantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu; unde philosophus dicit in III de anima, quod color est motivus lucidi secundum actum. Nec obstat quod ab eo qui est in tenebris, videntur ea quae sunt in luce, et non e converso. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem, ut recipiat visibilem speciem, quae usque ad hoc visibilis est quousque porrigitur actus luminis illuminantis diaphanum; licet de propinquo perfectius illuminet, et a longinquo magis debilitetur. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu. Et hoc significavit Aristoteles in III de anima, cum dixit, quod intellectus agens est quasi lumen

quoquo modo.

[64600] Q. d. de anima, a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum nec in medium speciem alterius generis; cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa; sed omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passivae.

[64601] Q. d. de anima, a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod intellectus possibilis factus in actu non sufficit ad causandum scientiam in nobis, nisi praesupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu qui est in ipso addiscente, contingit quod intellectus possibilis alicuius sit in potentia quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid in actu. Et per quod est in actu potest reduci, etiam quantum ad id quod est in potentia, in actum; sicut per id quod est actu cognoscens principia, fit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia. Sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur ut dicitur in fine libri posteriorum. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente; sed in hac reductione intellectus agens se habet sicut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem loquamur de intellectu in actu docentis, manifestum est quod docens non causat scientiam in addiscente, tamquam interius agens, sed sicut exterius adminiculans; sicut etiam medicus sanat sicut exterius adminiculans, natura autem tamquam interius agens.

[64602] Q. d. de anima, a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis, ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans.

[64603] Q. d. de anima, a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum quod duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.

[64604] Q. d. de anima, a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem et possibilem; sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem, ad intellectum autem agentem sicut ad facientem huiusmodi species per abstractionem.

Articulus 5

[64605] Q. d. de anima, a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum intellectus agens sit unus et separatus

[64606] Q. d. de anima, a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64607] Q. d. de anima, a. 5 arg. 1 Quia philosophus dicit in III de anima, quod intellectus agens non quandoque intelligit et quandoque non. Nihil autem est tale in nobis. Ergo intellectus agens est separatus, et per consequens in omnibus unus.

[64608] Q. d. de anima, a. 5 arg. 2 Praeterea, impossibile est quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu eiusdem. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; intellectus autem agens est in actu respectu eorum, cum sit intelligibilium specierum actus. Impossibile igitur videtur quod in eadem substantia animae radicetur intellectus possibilis et agens; et ita, cum intellectus possibilis sit in essentia animae, ut ex praedictis patet, intellectus agens erit separatus.

[64609] Q. d. de anima, a. 5 arg. 3 Sed dicebat, quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia, et intellectus agens in actu respectu eorum secundum aliud et aliud esse.- Sed contra, intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc iam est actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatibus. Sed respectu specierum, secundum quod sunt in phantasmatibus, intellectus agens est actus; cum faciat ea intelligibilia in actu per abstractionem. Ergo intellectus agens est in potentia ad intelligibilia, secundum illud esse secundum quod comparatur intellectus agens ad ipsa, ut faciens.

[64610] Q. d. de anima, a. 5 arg. 4 Praeterea, philosophus in III de anima attribuit quaedam intellectui agenti quae non videntur nisi substantiae separatae convenire; dicens quod hoc solum est perpetuum et incorruptibile et separatum. Est igitur intellectus agens substantia separata, ut videtur.

[64611] Q. d. de anima, a. 5 arg. 5 Praeterea, intellectus non dependet ex complexione corporali, cum sit absolutus ab organo corporali. Sed facultas intelligendi in nobis variatur secundum complexiones diversas. Non igitur ista facultas nobis competit per istum intellectum qui sit in nobis; et ita videtur quod intellectus agens sit separatus.

[64612] Q. d. de anima, a. 5 arg. 6 Praeterea, ad actionem aliquam non requiritur nisi agens et patiens. Si igitur intellectus possibilis, qui se habet ut patiens in intelligendo est aliquid substantiae nostrae, ut prius monstratum est, et intellectus agens est aliquid animae nostrae; videtur quod in nobis sufficienter habeamus unde intelligere possimus. Nihil ergo aliud est nobis necessarium ad intelligendum; quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim sensibus, ex quibus experimenta accipimus ad sciendum, unde qui caret uno sensu, scilicet visu, caret una scientia, scilicet colorum.

Indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quae fit per magistrum; et ulterius illuminatione quae fit per Deum, secundum quod dicitur Ioan. I: *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

[64613] Q. d. de anima, a. 5 arg. 7 Praeterea, intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia, ut patet in III de anima. Sed una lux separata, scilicet solis, sufficit ad faciendum omnia visibilia actu. Ergo ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit una lux separata; et sic nulla necessitas est ponere intellectum agentem in nobis.

[64614] Q. d. de anima, a. 5 arg. 8 Praeterea, intellectus agens assimilatur arti, ut patet in III de anima. Sed ars est principium separatum ab artificiatis. Ergo et intellectus agens est principium separatum.

[64615] Q. d. de anima, a. 5 arg. 9 Praeterea, perfectio cuiuslibet naturae est ut similetur suo agenti. Tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit; et artificiatum quando consequitur similitudinem formae quae est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animae nostrae, ultima perfectio et beatitudo animae nostrae erit in aliquo quod est in ipsa; quod patet esse falsum: sic enim animae seipsa esset fruendum. Non ergo intellectus agens est aliquid in nobis.

[64616] Q. d. de anima, a. 5 arg. 10 Praeterea, agens est honorabilius patiente, ut dicitur in III de anima. Si ergo intellectus possibilis est aliquo modo separatus, intellectus agens erit magis separatus: quod non potest esse, ut videtur, nisi omnino extra substantiam animae ponatur.

[64617] Q. d. de anima, a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in V de anima: quod sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem ut materia aliud autem quod est factivum, ita necesse est in anima esse has differentias; ad quorum unum pertinet intellectus possibilis, ad alterum intellectus agens. Uterque ergo intellectus, possibilis scilicet et agens, est aliquid in anima.

[64618] Q. d. de anima, a. 5 s. c. 2 Praeterea, operatio intellectus agentis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus: quod quidem semper in nobis accidit. Non autem esset ratio quare haec abstractio quandoque fieret et quandoque non fieret, ut videtur, si intellectus agens esset substantia separata. Non est ergo intellectus agens substantia separata.

[64619] Q. d. de anima, a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod intellectum agentem esse unum et separatum plus videtur rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia quandoque autem in actu; intellectus autem agens est qui facit nos intelligentes actu. Agens autem invenitur separatus ab his quae reducit in actum; sed id per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum rei. Et ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, intellectum autem possibilem esse aliquid animae nostrae. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quamdam substantiam separatam, quam intelligentiam nominant; quae ita se habet ad animas nostras, et ad totam sphaeram activorum et passivorum, sicut se habent substantiae superiores separatae, quas intelligentias dicunt, ad animas caelestium corporum, quae animata ponunt, et ad

ipsa caelestia corpora; ut sicut superiora corpora a praedictis substantiis separatis recipiunt motum, animae vero caelestium corporum intelligibilem perfectionem; ita haec omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas et proprios motus, animae vero nostrae recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia fides Catholica Deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit, ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed haec positio, si quis diligenter consideret, non videtur esse conveniens. Comparantur enim substantiae superiores ad animas nostras, sicut corpora caelestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quaedam principia activa universalia respectu inferiorum corporum; ita virtus divina, et virtutes aliarum substantiarum secundarum, si qua influentia ex eis fiat in nos, comparantur ad animas nostras sicut principia activa universalia. Videmus autem quod praeter principia activa universalia, quae sunt caelestium corporum, oportet esse principia activa particularia, quae sunt virtutes inferiorum corporum determinatae ad proprias operationes huius vel illius rei; et hoc praecipue requiritur in animalibus perfectis. Inveniuntur enim quaedam animalia imperfecta, ad quorum productionem sufficit virtus caelestis corporis, sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione; sed ad generationem animalium perfectorum praeter virtutem caelestem requiritur etiam virtus particularis, quae est in semine. Cum igitur id quod est perfectissimum in omnibus corporibus inferioribus, sit intellectualis operatio, praeter principia activa universalia, quae sunt virtus Dei illuminantis, vel cuiuscumque alterius substantiae separatae, requiritur in nobis principium activum proprium, per quod efficiamur intelligentes in actu; et hoc est intellectus agens. Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata praeter Deum, sequitur aliquid fidei nostrae repugnans: ut scilicet ultima perfectio nostra et felicitas sit in coniunctione aliquali animae nostrae, non ad Deum, ut doctrina evangelica tradit dicens: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum*; sed in coniunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere; cuius ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod intellectus noster suo activo principio coniungitur. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium activum, quod est ei causa perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separatam, dicunt quod ultima felicitas hominis est in hoc quod possit intelligere intellectum agentem. Ulterius autem si diligenter consideremus, inveniemus eadem ratione impossibile esse, intellectum agentem substantiam separatam esse, qua ratione et de intellectu possibili hoc supra ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea: sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur: non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso. Sed etsi id quod est separatum, est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscumque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahamus ea. Et huiusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc, quod actio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia, conveniat nobis per ipsa phantasmata, quae sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente. Unumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis: cum tamen intellectus agens comparatur ad phantasmata illustrata sicut ad artificiata. Non est autem difficile considerare, qualiter in eadem substantia animae utrumque possit inveniri; scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, qui facit ea intelligibilia in actu. Non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicuius, et in actu respectu eiusdem, secundum diversa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, scilicet in quantum non sunt ab individuantibus conditionibus abstracta, abstrahibilia tamen, quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu animae, in quantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt repraesentativa determinatarum rerum. Et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui, quantum est de se, est in potentia ad omnia intelligibilia; sed determinatur ad hoc vel aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde philosophus dicit quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen; et in Psal. IV, dicitur: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Et huiusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillae sunt in potentia ad omnes colores; in quantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet philosophus in I Poster. Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius; quia vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam eius, quia per ea, facit alia intelligibilia actu.

[64620] Q. d. de anima, a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud philosophi, non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit, non intelligitur de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, necessarium fuit ut determinaret de intellectu in actu, cuius primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem. Nam intellectus possibilis et res quae intelligitur, non sunt idem; sed intellectus sive scientia in actu est idem rei scitae in actu, sicut et de sensu idem dixerat, quod sensus et sensibile in potentia differunt, sed sensus et sensibile in actu sunt unum et idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu: quia in uno et eodem prius est intellectus in potentia quam in actu, non tamen simpliciter; sicut et multoties consuevit hoc dicere de his quae exeunt de potentia in actum. Et postea subdit verbum inductum, in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem et inter intellectum in actu: quia intellectus possibilis quandoque intelligit, et quandoque non; quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in III Physic.,

inter causas in potentia, et causas in actu.

[64621] Q. d. de anima, a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod substantia animae est in potentia et in actu respectu eorumdem phantasmatum, sed non secundum idem, ut supra expositum est.

[64622] Q. d. de anima, a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium, secundum esse quod habent in phantasmatibus. Et secundum illud idem intellectus agens est actus respectu eorum; tamen alia et alia ratione, ut ostensum est.

[64623] Q. d. de anima, a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod verba illa philosophi, quod hoc solum est separatum et immortale perpetuum, non possunt intelligi de intellectu agente; nam et supra dixerat, quod intellectus possibilis est separatus. Oportet autem quod intelligantur de intellectu in actu secundum contextum superiorum verborum, ut supra dictum est. Intellectus enim in actu comprehendit et intellectum possibilem et intellectum agentem. Et hoc solum animae est separatum et perpetuum et immortale, quod continet intellectum agentem et possibilem; nam ceterae partes animae non sunt sine corpore.

[64624] Q. d. de anima, a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum quod diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus; quae sunt potentiae utentes organis corporalibus, sicut imaginatio, memoria, et huiusmodi.

[64625] Q. d. de anima, a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quae repraesententur intellectui rerum determinatarum similitudines. Nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum species determinatae accipi possint ad cognoscendum; sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores determinantes visum. Ulterius autem, cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur. Et hanc dicimus Deum, qui interius docet; in quantum huiusmodi lumen animae infundit, et supra huiusmodi lumen naturale addit, pro suo beneplacito, copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest, sicut est lumen fidei et lumen prophetiae.

[64626] Q. d. de anima, a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod colores moventes visum sunt extra animam; sed phantasmata, quae movent intellectum possibilem, sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu, ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu, requiritur lux interior, quae est lux intellectus agentis. Et praeterea, pars intellectiva animae est perfectior quam sensitiva; unde necessarium est quod magis ei adsint sufficientia principia ad propriam operationem: propter quod et secundum intellectivam partem invenimur et recipere intelligibilia, et abstrahere ea, quasi in nobis existente secundum intellectum virtute activa et passiva; quod circa sensum non accidit.

[64627] Q. d. de anima, a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum quod licet sit similitudo quaedam intellectus agentis ad artem, non oportet huiusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi.

[64628] Q. d. de anima, a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum, ut dictum est. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo.

[64629] Q. d. de anima, a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum quod intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior quam passiva, et magis separatus, secundum quod magis a similitudine materiae recedit; non tamen ita quod sit substantia separata.

Articulus 6

[64630] Q. d. de anima, a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum anima composita sit ex materia et forma

[64631] Q. d. de anima, a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64632] Q. d. de anima, a. 6 arg. 1 Dicit enim Boetius in libro de Trinit.: *forma simplex subiectum esse non potest.* Sed anima est subiectum, scientiarum scilicet et virtutum. Ergo non est forma simplex; ergo est composita ex materia et forma.

[64633] Q. d. de anima, a. 6 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit in libro de Hebdom. *Id quod est, participare aliquid potest; ipsum vero esse nihil participat*; et pari ratione subiecta participant, non autem formae; sicut album potest aliquid participare praeter albedinem, non autem albedo. Sed anima aliquid participat, ea scilicet quibus informatur anima. Ergo non est forma tantum; est ergo composita ex materia et forma.

[64634] Q. d. de anima, a. 6 arg. 3 Praeterea, si anima est forma tantum, et est in potentia ad aliquid, maxime videtur quod ipsum esse sit actus eius; non enim ipsa est suum esse. Sed unius simplicis potentiae simplicissimus erit actus. Non ergo poterit esse subiectum alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est aliorum subiectum. Non est ergo substantia simplex, sed composita ex materia et forma.

[64635] Q. d. de anima, a. 6 arg. 4 Praeterea, accidentia formae sunt consequentia totam speciem; accidentia vero materialia, sunt consequentia individuum hoc vel illud; nam forma est principium speciei, materia vero est principium individuationis. Si ergo anima sit forma tantum omnia eius accidentia erunt consequentia totam speciem. Hoc autem patet esse falsum; nam musicum et grammaticum et huiusmodi, non consequuntur totam speciem. Anima ergo non est forma tantum, sed composita ex materia et forma.

[64636] Q. d. de anima, a. 6 arg. 5 Praeterea, forma est principium actionis, materia vero principium patiendi. In quocumque ergo est actio et passio, ibi est compositio formae et materiae. Sed in ipsa anima est actio et passio, nam operatio intellectus possibilis est in patiendo; propter quod dicit philosophus, quod intelligere est quoddam pati; operatio autem intellectus agentis est in agendo, facit enim intelligibilia in potentia intelligibilia in actu, ut dicitur in III de anima. Ergo in anima est compositio formae et materiae.

[64637] Q. d. de anima, a. 6 arg. 6 Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, illud oportet esse ex materia compositum. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, scilicet esse in potentia, recipere, subiici, et alia huiusmodi. Ergo anima est composita ex materia et forma.

[64638] Q. d. de anima, a. 6 arg. 7 Praeterea, agentium et patientium oportet esse materiam communem, ut patet in I de Gener. Quidquid ergo pati potest ab aliquo materiali, habet in se materiam. Sed anima habet pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne Inferni, qui est ignis corporeus, ut Augustinus probat, XXI de Civ. Dei. Ergo anima in se materiam habet.

[64639] Q. d. de anima, a. 6 arg. 8 Praeterea, actio agentis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum ex materia et forma, ut probatur in VII Metaphys. Sed actio agentis, scilicet Dei, terminatur ad animam. Ergo anima est composita ex materia et forma.

[64640] Q. d. de anima, a. 6 arg. 9 Praeterea, illud quod est forma tantum statim est ens et unum; et non indiget aliquo quod faciat ipsum ens et unum, ut dicit philosophus in VIII Metaph. Sed anima indiget aliquo quod faciat ipsam entem et unam, scilicet Deo creante. Ergo anima non est forma tantum.

[64641] Q. d. de anima, a. 6 arg. 10 Praeterea, agens ad hoc necessarium est ut reducat aliquid de potentia in actum. Sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia et forma. Si igitur anima non sit composita ex materia et forma non indiget causa agente; quod patet esse falsum.

[64642] Q. d. de anima, a. 6 arg. 11 Praeterea, Alexander dicit in libro de intellectu, quod anima habet intellectum ylealem. Yle autem dicitur prima materia. Ergo in anima est aliquid de prima materia.

[64643] Q. d. de anima, a. 6 arg. 12 Praeterea, omne quod est vel est actus purus, vel potentia pura, vel compositum ex potentia et actu. Sed anima non est actus purus, quia hoc solius Dei est; nec est potentia pura, quia sic non differret a prima materia. Ergo est composita ex potentia pura et actu; ergo non est forma tantum, cum forma sit actus.

[64644] Q. d. de anima, a. 6 arg. 13 Praeterea, omne quod individuatur, individuatur ex materia. Sed anima non individuatur ex materia in qua est, scilicet ex corpore; quia perempto corpore cessaret eius individuatio. Ergo individuatur ex materia ex qua. Habet ergo materiam partem sui.

[64645] Q. d. de anima, a. 6 arg. 14 Praeterea, agentis et patientis oportet esse aliquid commune, ut patet in I de Gener. Sed anima patitur a sensibilibus, quae sunt materialia; nec est dicere, quod

in homine sit alia substantia animae sensibilis et intellectualis. Ergo anima habet aliquid commune cum materialibus; et ita videtur quod in se materiam habeat.

[64646] Q. d. de anima, a. 6 arg. 15 Praeterea, cum anima non sit simplicior quam Angelus, oportet quod sit in genere quasi species, hoc enim Angelo convenit. Sed omne quod est in genere sicut species, videtur esse compositum ex materia et forma; nam genus se habet ut materia, differentia autem ut forma. Ergo anima est composita ex materia et forma.

[64647] Q. d. de anima, a. 6 arg. 16 Praeterea, forma communis diversificatur in multis per divisionem materiae. Sed intellectualitas est quaedam forma communis non solum animabus, sed etiam Angelis. Ergo oportet quod etiam in Angelis et in animabus sit aliqua materia, per cuius divisionem huiusmodi forma distribuatur in multos.

[64648] Q. d. de anima, a. 6 arg. 17 Praeterea, omne quod movetur, habet materiam. Sed anima movetur: per hoc enim ostendit Augustinus, quod anima non est divinae naturae, quia est mutationi subiecta. Anima ergo est composita ex materia et forma.

[64649] Q. d. de anima, a. 6 s. c. Sed contra, omne compositum ex materia et forma habet formam. Si igitur anima est composita ex materia et forma, anima habet formam. Sed anima est forma. Ergo forma habet formam; quod videtur impossibile, quia sic esset ire in infinitum.

[64650] Q. d. de anima, a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui opinantur. Quidam dicunt quod anima, et omnino omnis substantia praeter Deum, est composita ex materia et forma. Cuius quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron auctor libri fontis vitae. Huius autem ratio est, quae etiam in obiiciendo est tacta, quod oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiae, inveniri materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiae, quae sunt recipere, subiici, esse in potentia, et alia huiusmodi; arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed haec ratio frivola est, et positio impossibilis. Debilitas autem huius rationis apparet ex hoc, quod recipere et subiici et alia huiusmodi non secundum eamdem rationem conveniunt animae et materiae primae. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum et communiorem, ut probatur in VIII Physic.; relinquitur quod materia in illis tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt solum corporalia, quae loco circumscribuntur. Unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod philosophi de materia sunt locuti; nisi aliquis materiam sumere velit aequivoce. Anima autem non recipit cum motu et transmutatione, immo per separationem a motu et a rebus mobilibus: secundum quod dicitur in III Physic. quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Unde etiam philosophus dicit, III de anima, quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex aequivocatione decipitur. Sic ergo manifestum est rationem praedictam esse frivolam. Quod etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem, quia forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae, constituetur quaedam species in rerum natura. Quod autem

per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo; sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem; sed tota species humana consisteret in anima: quod patet esse falsum; quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret. Non autem potest dici, quod secundum hoc nec manus est composita ex materia et forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei; manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur; sed una forma est quae simul perficit materiam totius corporis et omnium partium eius; quod non posset dici de anima, si esset ex materia et forma composita. Nam prius oporteret materiam animae ordine naturae perfici per suam formam, et postmodum corpus perfici per animam. Nisi forte quis diceret, quod materia animae esset aliqua pars materiae corporalis; quod est omnino absurdum. Item positio prima ostenditur impossibilis ex hoc quod in omni composito ex materia et forma materia se habet ut recipiens esse, non autem ut quo aliquid est; hoc enim proprium est formae. Si ergo anima sit composita ex materia et forma, impossibile est quod anima se tota sit principium formale essendi corpori. Non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animae. Quidquid autem est illud quod est forma huius corporis, est anima. Non igitur illud quod ponebatur compositum ex materia et forma, est anima, sed solum forma eius. Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia et forma, et iterum corpus: utrumque eorum habebit per se suam unitatem; et ita necessarium erit ponere aliquid tertium quo uniatur anima corpori. Et hoc quidam sequentes praedictam positionem concedunt. Dicunt enim, animam uniri corpori mediante luce: vegetabile quidem mediante luce caeli siderei; sensibile vero mediante luce caeli crystallini; rationale vero mediante luce caeli Empirei. Quae omnino fabulosa sunt. Oportet enim immediate animam uniri corpori sicut actum potentiae, sicut patet in VIII metaphysicorum. Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia et forma; non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia; nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit philosophus in VIII Metaph., cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in Lib. de hebdomadibus quod in aliis quae sunt post Deum, differt esse et quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiae, id est esse et quod est, non autem compositio materiae et formae.

[64651] Q. d. de anima, a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Boetius loquitur ibi de forma quae est omnino simplex, scilicet de divina essentia; in qua cum nihil sit de potentia, sed sit actus purus, omnino subiectum esse non potest. Aliae autem formae simplices, etsi sint subsistentes, ut Angeli et anima, possunt tamen esse subiecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis ut aliquid recipere possint.

[64652] Q. d. de anima, a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ad ipsum ut potentiam ad actum; et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare.

[64653] Q. d. de anima, a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum, sicut diaphanum ad lumen, et humorem ad calorem. Unde si diaphaneitas esset forma separata per se subsistens, non solum esset susceptiva ipsius esse, sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes, quae sunt Angeli et animae, non solum esse susceptiva ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto huiusmodi formae subsistentes perfectiores fuerint, tanto paucioribus participant ad sui perfectionem, utpote in essentia suae naturae plus perfectionis habentes.

[64654] Q. d. de anima, a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet animae humanae sint formae tantum, sunt tamen formae individuatae in corporibus, et multiplicatae numero secundum multiplicationem corporum; unde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secundum quod sunt individuatae, quae non consequuntur totam speciem.

[64655] Q. d. de anima, a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum quod passio quae est in anima, quae attribuitur intellectui possibili, non est de genere passionum quae attribuuntur materiae; sed aequivoce dicitur passio utrobique, ut patet per philosophum in III de anima; cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recepit aliquid immaterialiter. Et similiter actio intellectus agentis, non est eiusdem modi cum actione formarum naturalium. Nam actio intellectus agentis consistit in abstrahendo a materia, actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia. Unde ex huiusmodi actione et passione quae invenitur in anima non sequitur quod anima sit composita ex materia et forma.

[64656] Q. d. de anima, a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum quod recipere et subiici, et alia huiusmodi, alio modo animae conveniunt quam materiae primae; unde non sequitur quod proprietates materiae in anima inveniantur.

[64657] Q. d. de anima, a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum quod licet ignis Inferni, a quo anima patitur, sit materialis et corporalis; non tamen anima patitur ab ipso materialiter, per modum

scilicet corporum materialium; sed patitur ab eo afflictionem spiritualem, secundum quod est instrumentum divinae iustitiae iudicantis.

[64658] Q. d. de anima, a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum quod actio generantis terminatur ad compositum ex materia et forma, quia generans naturale non nisi ex materia generat; actio vero creantis non est ex materia, unde non oportet quod actio creantis terminetur ad compositum ex materia et forma.

[64659] Q. d. de anima, a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum quod ea quae sunt formae subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsae sunt formae; habent tamen causam exteriorem agentem, quae dat eis esse.

[64660] Q. d. de anima, a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum quod agens per motum reducit aliquid de potentia in actum; agens autem sine motu non reducit aliquid de potentia in actum, sed facit esse actu quod secundum naturam est in potentia ad esse, et huiusmodi agens est creans.

[64661] Q. d. de anima, a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum quod intellectus ylealis, id est materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, in quantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles.

[64662] Q. d. de anima, a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod licet anima non sit actus purus nec potentia pura, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, ut ex dictis manifestum est.

[64663] Q. d. de anima, a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est: quod qualiter possit esse, in quaestionibus praecedentibus manifestum est.

[64664] Q. d. de anima, a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod anima sensitiva non patitur a sensibilibus sed coniunctum; sentire enim, quod est pati quoddam, non est animae tantum sed organi animati.

[64665] Q. d. de anima, a. 6 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanae; unde non sequitur quod sit ex materia et forma composita.

[64666] Q. d. de anima, a. 6 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod intelligibilitas non convenit multis, sicut una forma speciei distributa in multos secundum divisionem materiae, cum sit forma spiritualis et immaterialis; sed magis diversificatur secundum diversitatem formarum; sive sint formae differentes specie, sicut homo et Angelus, sive sint differentes numero solo, sicut animae diversorum hominum.

[64667] Q. d. de anima, a. 6 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod anima et Angeli dicuntur spiritus mutabiles, prout possunt mutari secundum electionem; quae quidem mutatio est de operatione in operationem: ad quam mutationem non requiritur materia; sed ad mutationes naturales,

quae sunt de forma ad formam, vel de loco ad locum.

Articulus 7

[64668] Q. d. de anima, a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum Angelus et anima differant specie

[64669] Q. d. de anima, a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[64670] Q. d. de anima, a. 7 arg. 1 Quorum enim eadem est operatio propria et naturalis, illa sunt eadem secundum speciem; quia per operationem natura rei cognoscitur. Sed animae et Angeli est eadem operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et Angelus sunt eiusdem speciei.

[64671] Q. d. de anima, a. 7 arg. 2 Sed dicebat quod intelligere animae est cum discursu, intelligere vero Angeli est sine discursu; et sic non est eadem operatio secundum speciem animae et Angeli.- Sed contra, diversarum operationum secundum speciem non est eadem potentia. Sed nos per eamdem potentiam, scilicet per intellectum possibilem, intelligimus quaedam sine discursu, scilicet prima principia; quaedam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu et sine discursu non diversificant speciem.

[64672] Q. d. de anima, a. 7 arg. 3 Praeterea, intelligere cum discursu et sine discursu videntur differre sicut esse in motu et esse in quiete: nam discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud. Sed esse in motu et quiete non diversificant speciem; nam motus reducitur ad illud genus in quo est terminus motus ut dicit Commentator in III Physic. Unde et philosophus ibidem dicit quod tot sunt species motus, quot et species entis sunt, scilicet terminantis motum. Ergo nec intelligere cum discursu et sine discursu differunt secundum speciem.

[64673] Q. d. de anima, a. 7 arg. 4 Praeterea, sicut Angeli intelligunt res in verbo, ita et animae beatorum. Sed cognitio quae est in verbo est sine discursu; unde Augustinus dicit, XV de Trin. quod in patria non erunt cogitationes volubiles. Non ergo differt anima ab Angelo per intelligere cum discursu et sine discursu.

[64674] Q. d. de anima, a. 7 arg. 5 Praeterea, omnes Angeli non conveniunt in specie, ut a multis ponitur; et tamen omnes Angeli intelligunt sine discursu. Non ergo intelligere cum discursu et sine discursu facit diversitatem speciei in substantiis intellectualibus.

[64675] Q. d. de anima, a. 7 arg. 6 Sed dicebat quod etiam Angelorum alii perfectius aliis intelligunt.- Sed contra, magis et minus non diversificant speciem. Sed intelligere perfectius et

minus perfecte non differunt nisi per magis et minus. Ergo Angeli non differunt secundum speciem per hoc quod magis perfecte vel minus perfecte intelligunt.

[64676] Q. d. de anima, a. 7 arg. 7 Praeterea, omnes animae humanae sunt eiusdem speciei, non tamen omnes aequaliter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est perfectius aut minus perfecte intelligere.

[64677] Q. d. de anima, a. 7 arg. 8 Praeterea, anima humana dicitur intelligere discurrendo, per hoc quod intelligit causam per effectum et e converso. Sed hoc etiam contingit Angelis: dicitur enim in libro de causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se, quia est causatum ab ea; et intelligit quod est sub se, quia est causa eius. Ergo non differt Angelus ab anima per hoc quod est intelligere cum discursu et sine discursu.

[64678] Q. d. de anima, a. 7 arg. 9 Praeterea, quaecumque perficiuntur eisdem perfectionibus videntur esse eadem secundum speciem: nam proprius actus in propria potentia fit. Sed Angelus et anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet gratia, gloria et caritate. Ergo sunt eiusdem speciei.

[64679] Q. d. de anima, a. 7 arg. 10 Praeterea, quorum est idem finis videtur esse eadem species: nam unumquodque ordinatur ad finem per suam formam, quae est principium speciei. Sed Angeli et animae est idem finis, scilicet beatitudo aeterna; ut patet per id quod dicitur Matth. XX, quod filii resurrectionis erunt sicut Angeli in caelo; et Gregorius dicit quod animae assumuntur ad ordines Angelorum. Ergo Angelus et anima sunt eiusdem speciei.

[64680] Q. d. de anima, a. 7 arg. 11 Praeterea, si Angelus et anima specie differunt, oportet quod Angelus sit superior anima in ordine naturae; et sic erit medius inter animam et Deum. Sed inter mentem nostram et Deum non est medium, sicut Augustinus dicit. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

[64681] Q. d. de anima, a. 7 arg. 12 Praeterea, impressio eiusdem imaginis in diversis non diversificat speciem; imago enim Herculis in auro et in argento sunt eiusdem speciei. Sed tam in anima quam in Angelo est imago Dei. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

[64682] Q. d. de anima, a. 7 arg. 13 Praeterea, quorum est eadem definitio, est eadem species. Sed definitio Angeli convenit animae; dicit enim Damascenus, quod Angelus est substantia incorporea, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans; gratia, non natura, immobilitatem suscipiens. Haec autem omnia animae humanae conveniunt. Ergo anima et Angelus sunt eiusdem speciei.

[64683] Q. d. de anima, a. 7 arg. 14 Praeterea, quaecumque conveniunt in ultima differentia, sunt eadem specie: quia ultima differentia est constitutiva speciei. Sed Angelus et anima conveniunt in ultima differentia: in hoc, scilicet, quod est intellectuale esse; quod oportet esse ultimam differentiam, cum nihil sit nobilius in natura animae vel Angeli: semper enim ultima differentia est completissima. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

[64684] Q. d. de anima, a. 7 arg. 15 Praeterea, ea quae non sunt in specie, non possunt specie

differre. Sed anima non est in specie, sed magis est pars speciei. Ergo non potest specie differre ab Angelo.

[64685] Q. d. de anima, a. 7 arg. 16 Praeterea, definitio proprie competit speciei. Ea ergo quae non sunt definibilia, non videntur esse in specie. Sed Angelus et anima non sunt definibilia, cum non sint composita ex materia et forma, ut supra ostensum est; in omni enim definitione est aliquid ut materia, et aliquid ut forma, ut patet per philosophum in VII Metaph.: ubi ipse dicit quod si species rerum essent sine materia, ut Plato posuit, non essent definibiles. Ergo Angelus et anima non proprie possunt dici specie differre.

[64686] Q. d. de anima, a. 7 arg. 17 Praeterea, omnis species constat ex genere et differentia. Genus autem et differentia in diversis fundantur; sicut genus hominis, quod est animal, in natura sensitiva; et differentia eius, quae est rationale, in natura intellectiva. In Angelo autem et anima non sunt aliqua diversa super quae genus et differentia fundari possint; essentia enim eorum est simplex forma, esse autem eorum nec genus nec differentia esse potest. Philosophus enim probat in III Metaph., quod ens nec est genus nec differentia. Ergo Angelus et anima non habent genus et differentiam, et ita non possunt specie differre.

[64687] Q. d. de anima, a. 7 arg. 18 Praeterea, quaecumque differunt specie, differunt per differentias contrarias. Sed in substantiis immaterialibus non est aliqua contrarietas: quia contrarietas est principium corruptionis. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

[64688] Q. d. de anima, a. 7 arg. 19 Praeterea, Angelus et anima praecipue differre videntur per hoc quod Angelus non unitur corpori, anima vero unitur. Sed hoc non potest facere animam differre specie ab Angelo: corpus enim comparatur ad animam ut materia; materia vero non dat speciem formae, sed magis e converso. Nullo igitur modo Angelus et anima differunt specie.

[64689] Q. d. de anima, a. 7 s. c. Sed contra, ea quae non differunt specie, sed numero, non differunt nisi per materiam. Sed Angelus et anima non habent materiam, ut ex superiori quaestione manifestatur. Ergo si Angelus et anima non differunt specie, etiam numero non differunt; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod differunt specie.

[64690] Q. d. de anima, a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod quidam dicunt animam humanam et Angelos eiusdem esse speciei. Et hoc videtur primo posuisse Origenes: volens enim vitare antiquorum haereticorum errores, qui diversitatem rerum diversis attribuebant principiis, diversitate boni et mali introducentes, posuit omnium rerum diversitatem ex libero arbitrio processisse. Dixit enim, quod Deus fecit omnes creaturas rationales a principio aequales; quarum quaedam Deo adhaerentes, in melius profecerunt secundum modum adhaesionis ad Deum; quaedam vero a Deo per liberum arbitrium recedentes, in deterius ceciderunt secundum quantitatem recessus a Deo. Et sic quaedam earum sunt incorporatae corporibus caelestibus, quaedam vero corporibus humanis, quaedam vero usque ad malignitatem Daemonum perversae sunt: cum tamen ex suae creationis principio essent omnes uniformes. Sed quantum ex eius positione videri potest, Origenes attendit ad singularum creaturarum bonum, praetermissa consideratione totius. Sapiens tamen artifex in

dispositione partium non considerat solum bonum huius partis aut illius, sed multo magis bonum totius; unde aedificator non facit omnes partes domus aeque pretiosas, sed magis et minus secundum quod congruit ad bonam dispositionem domus. Et similiter in corpore animalis non omnes partes habent oculi claritatem, quia esset animal imperfectum; sed est diversitas in partibus animalis, ut animal possit esse perfectum. Ita etiam Deus secundum suam sapientiam non omnia produxit aequalia, sic enim imperfectum esset universum, cui multi gradus entium deessent. Simile igitur est quaerere, in operatione Dei, quare unam creaturam fecerit alia meliorem, sicut quaerere, quare artifex in suo artificio partium diversitatem instituerit. Hac igitur Origenis ratione remota, sunt aliqui eius positionem imitantes, dicentes omnes intellectuales substantias esse unius speciei, propter aliquas rationes quae in obiiciendo sunt tactae. Sed ipsa positio videtur esse impossibilis. Si enim Angelus et anima ex materia et forma non componuntur, sed sunt formae tantum, ut in praecedenti quaestione dictum est; oportet quod omnis differentia qua Angeli ab invicem distinguuntur, vel etiam ab anima, sit differentia formalis. Nisi forte poneretur quod Angeli etiam essent uniti corporibus, sicut et animae; ut ex habitudine ad corpora differentia materialis in eis esse posset, sicut et de animabus dictum est supra. Sed hoc non ponitur communiter; et si hoc poneretur, non proficeret ad hanc positionem; quia manifestum est quod illa corpora specie differrent ab humanis corporibus quibus animae uniuntur; et diversorum corporum secundum speciem, diversas perfectiones secundum speciem oportet esse. Hoc igitur dempto, quod Angeli non sint formae corporum, si non sint compositi ex materia et forma, non remanet Angelorum ab invicem vel ab anima differentia, nisi formalis. Formalis autem differentia speciem variat. Nam forma est quae dat esse rei. Et sic relinquitur quod non solum Angeli ab anima, sed ipsi etiam ab invicem, specie differant. Si quis autem ponat quod Angeli et anima sint ex materia et forma compositi, adhuc haec opinio stare non potest. Si enim tam in Angelis quam in anima sit materia de se una, sicut omnium corporum inferiorum est materia una, diversificata tantum secundum formam; oportebit etiam quod divisio illius materiae unius et communis sit principium distinctionis Angelorum ab invicem et ab anima. Cum autem de ratione materiae sit quod de se careat omni forma, non poterit intelligi divisio materiae ante receptionem formae, quae secundum materiae divisionem multiplicatur, nisi per dimensiones quantitativas; unde philosophus dicit in I Physic., subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis. Quae autem componuntur ex materia dimensioni subiecta, sunt corpora, et non solum corpori unita. Sic igitur Angelus et anima sunt corpora, quod nullus sanae mentis dixit; praesertim cum probatum sit quod intelligere non potest esse actus corporis ullius. Si vero materia Angelorum et animae non sit una et communis, sed diversorum ordinum; hoc non potest esse nisi secundum ordinem ad formas diversas; sicut ponitur quod corporum caelestium et inferiorum non est una materia communis: et sic talis materiae differentia speciem faciet diversam. Unde impossibile videtur quod Angeli et anima sint eiusdem speciei. Secundum autem quid specie differant, considerandum restat. Oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectualium per considerationem substantiarum materialium pervenire. In substantiis autem materialibus diversi gradus perfectionis naturae diversitatem speciei constituunt; et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret. Manifestum est enim quod corpora mixta supergrediuntur ordine perfectionis elementa, plantae autem corpora mineralia, et animalia plantas; et in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis diversitas specierum invenitur. Nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri. In plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, et in animalibus usque ad speciem hominis; cum tamen quaedam animalia sint plantis propinquissima, ut immobilia, quae habent solum tactum. Et similiter plantarum quaedam sunt inanimatis propinquae, ut patet per philosophum in Lib. de vegetabilibus; et propter hoc philosophus dicit in VIII Metaphys., quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Ita igitur et in substantiis immaterialibus diversus gradus perfectionis naturae facit differentiam speciei; sed quantum ad aliquid differenter se habet in substantiis immaterialibus et materialibus. Ubicumque enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia. Et inde est quod primae species sunt imperfectiores, posteriores vero perfectiores et per additionem se habentes ad primas; sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentes in se quidquid habent elementa, et adhuc amplius; unde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, et animalium ad plantas. In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem ad materiam, quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum. Et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti; et secunda diminuitur a perfectione primae et sic deinceps usque ad ultimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet bonitatem suam et minus indiget inhaerentibus formis ad sui completionem. Et hoc quidem gradatim producitur usque ad animam humanam, quae in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium; unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles. Unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus; et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suae naturae competit ei quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens in se speciem completam.

[64691] Q. d. de anima, a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intelligere Angeli et animae non est eiusdem speciei. Manifestum est enim, quod si formae quae sunt principia operationum, differunt specie, necesse est et operationes ipsas specie differre; sicut calefacere et infrigidare differunt secundum differentiam caloris et frigoris. Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt sunt a phantasmatibus abstractae; et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus Angeli intelligunt, quae sunt eis innatae, secundum quod dicitur in libro de causis quod omnis intelligentia est plena formis. Unde et intelligere hominis et Angeli non est eiusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod Angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu; quae necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in

essentias rerum, quae non subiacent sensui.

[64692] Q. d. de anima, a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima intellectualis principia et conclusiones intelligit per species a phantasmatibus abstractas; et ideo non est diversum intelligere secundum speciem.

[64693] Q. d. de anima, a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod motus reducitur ad genus et speciem eius ad quod terminatur motus; in quantum eadem forma est quae ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum et potentiam, et in termino motus in actu completo. Sed intelligere Angeli sine discursu, et intelligere animae cum discursu, non est secundum formam eamdem specie; unde non oportet quod sit unitas speciei.

[64694] Q. d. de anima, a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod species rei iudicatur secundum operationem competentem ei secundum propriam naturam, non autem secundum operationem quae competit ei secundum participationem alterius naturae. Sicut non iudicatur species ferri secundum adustionem, quae competit ei prout est ignitum; sic enim eadem iudicaretur species ferri et ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico autem quod videre in verbo est operatio supra naturam animae et Angeli, utrique conveniens secundum participationem superioris naturae, scilicet divinae, per illustrationem gloriae. Unde non potest concludi quod Angeli et anima sint eiusdem speciei.

[64695] Q. d. de anima, a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum quod etiam in diversis Angelis non sunt species intelligibiles eiusdem rationis. Nam quanto substantia intellectualis est superior et Deo propinquior, qui omnia per unum, quod est sua essentia, intelligit; tanto formae intelligibiles in ipsa sunt magis elevatae, et virtuosiores ad plura cognoscenda. Unde dicitur in Lib. de causis, quod superiores intelligentiae intelligunt per formas magis universales; et Dionysius dicit, quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem. Et ideo intelligere diversorum Angelorum non est eiusdem speciei, licet utrumque sit sine discursu; quia intelligunt per species innatas, non aliunde acceptas.

[64696] Q. d. de anima, a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum quod magis et minus est dupliciter. Uno modo secundum quod materia eamdem formam diversimode participat, ut lignum albedinem; et secundum hoc magis et minus non diversificant speciem. Alio modo secundum diversum gradum perfectionis formarum; et hoc diversificat speciem. Diversi enim colores specie sunt secundum quod magis et minus propinque se habent ad lucem; et sic magis et minus in diversis Angelis invenitur.

[64697] Q. d. de anima, a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum quod licet omnes animae non aequaliter intelligant, tamen omnes intelligunt per species eiusdem rationis, scilicet a phantasmatibus acceptas. Unde et hoc quod inaequaliter intelligunt, convenit ex diversitate virtutum sensitivarum, a quibus species abstrahuntur: quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum. Et sic patet quod secundum hoc magis et minus non diversificant speciem, cum sequantur materialem diversitatem.

[64698] Q. d. de anima, a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum quod cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit

distincta cognitio utriusque; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur; ut videmus lapidem per speciem lapidis quae est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo. Sed hoc modo Angeli cognoscunt causam per effectum, et effectum per causam, in quantum ipsa essentia Angeli est similitudo quaedam suae causae, et assimilat sibi suum effectum.

[64699] Q. d. de anima, a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum quod perfectiones gratuitae conveniunt animae et Angelo per participationem divinae naturae; unde dicitur II Petri, I,: *per quem maxima et pretiosa nobis dona donavit, ut divinae naturae consortes*, et cetera. Unde per convenientiam in istis perfectionibus non potest concludi unitas speciei.

[64700] Q. d. de anima, a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum quod ea quorum unus est finis proximus et naturalis, sunt unum secundum speciem. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis. Unde ratio non sequitur.

[64701] Q. d. de anima, a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum quod Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram et Deum secundum gradum dignitatis et naturae, quia una natura non sit alia nobilior; sed quia mens nostra immediate a Deo iustificatur, et in eo beatificatur. Sicut si diceretur quod aliquis miles simplex immediate est sub rege; non quia alii superiores eo sint sub rege, sed quia nullus habet dominium super eum nisi rex.

[64702] Q. d. de anima, a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod neque anima neque Angelus est perfecta imago Dei, sed solus filius; et ideo non oportet quod sint eiusdem speciei.

[64703] Q. d. de anima, a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod praedicta definitio non convenit animae eodem modo sicut Angelo. Angelus enim est substantia incorporea, quia non est corpus, et quia non est corpori unita; quod de anima dici non potest.

[64704] Q. d. de anima, a. 7 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod ponentes animam et Angelum unius speciei esse, in hac ratione maximam vim constituunt sed non necessario concludit. Quia ultima differentia debet esse nobilior non solum quantum ad naturae nobilitatem, sed etiam quantum ad determinationem; quia ultima differentia est quasi actus respectu omnium praecedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in Angelo vel anima, sed intellectuale sic vel illo modo; sicut de sensibili patet. Alias enim omnia bruta animalia essent eiusdem speciei.

[64705] Q. d. de anima, a. 7 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod anima est pars speciei et tamen est principium dans speciem; et secundum hoc quaeritur de specie animae.

[64706] Q. d. de anima, a. 7 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod licet sola species definiatur proprie, non tamen oportet quod omnis species sit definibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscuntur per definitionem vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientiis speculativis; sed quaedam cognoscuntur per simplicem intuitum ipsarum. Unde nec Angelus proprie potest definiri: non enim scimus de eo quid est; sed potest notificari per quasdam negationes vel

notificationes. Anima etiam definitur ut est corporis forma.

[64707] Q. d. de anima, a. 7 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod genus et differentia possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum considerationem realem, prout considerantur a metaphysico et naturali et sic oportet quod genus et differentia super diversis naturis fundentur; et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantiis spiritualibus non sit genus et differentia, sed sint formae tantum et species simplices. Alio modo secundum considerationem logicam; et sic genus et differentia non oportet quod fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam in qua consideratur aliquid proprium, et aliquid commune. Et sic nihil prohibet genus et differentias ponere in substantiis spiritualibus.

[64708] Q. d. de anima, a. 7 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod naturaliter loquendo de genere et differentia, oportet differentias esse contrarias: nam materia, super quam fundatur natura generis, est susceptiva contrariarum formarum. Secundum autem considerationem logicam sufficit qualiscumque oppositio in differentiis; sicut patet in differentiis numerorum, in quibus non est contrarietas; et similiter est in spiritualibus substantiis.

[64709] Q. d. de anima, a. 7 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiae ad formam attenditur natura formae.

Articulus 8

[64710] Q. d. de anima, a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum

[64711] Q. d. de anima, a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[64712] Q. d. de anima, a. 8 arg. 1 Anima enim rationalis est subtilissima formarum corpori unitarum. Terra autem est infima corporum. Non ergo fuit conveniens quod corpori terreno uniretur.

[64713] Q. d. de anima, a. 8 arg. 2 Sed dicebat, hoc corpus terrenum ex hoc quod reductum est ad aequalitatem complexionis, similitudinem habere cum caelo, quod omnino caret contrariis; et sic nobilitatur, ut ei anima rationalis convenienter possit uniri.- Sed contra, si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori caelesti assimiletur, sequitur quod corpus caeleste nobilius sit. Sed anima rationalis nobilior est omni forma, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat. Ergo anima rationalis magis deberet corpori caelesti uniri.

[64714] Q. d. de anima, a. 8 arg. 3 Sed dicebat quod corpus caeleste nobiliori perfectione perficitur quam sit anima rationalis. Sed contra, si perfectio corporis caelestis nobilior est anima rationali, oportet quod sit intelligens: quia quodcumque intelligens quolibet non intelligente nobilius est. Si igitur corpus caeleste aliqua substantia intellectuali perficitur, aut erit motor eius tantum, aut erit forma. Si tantum motor, adhuc remanet quod corpus humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus caeleste: forma enim dat speciem ei cuius est forma, non autem motor. Unde etiam nihil prohibet aliqua quae secundum sui naturam ignobilia sunt, esse instrumenta nobilissimi agentis. Si autem substantia intellectualis est forma corporis caelestis, aut huiusmodi substantia habet intellectum tantum, aut cum intellectu sensum et alias potentias. Si habet sensum et alias potentias, cum huiusmodi potentias necesse sit esse actus organorum quibus indigent ad operandum, sequetur quod corpus caeleste sit corpus organicum; quod ipsius simplicitati et uniformitati et unitati repugnat. Si vero habet intellectum tantum a sensu nihil accipientem, huiusmodi substantia in nullo indigebit unione corporis; quia operatio intellectus non fit per organum corporale. Cum igitur unio corporis et animae non sit propter corpus, sed propter animam, quia materiae sunt propter formam, et non e converso; sequetur quod intellectualis substantia non uniatur corpori caelesti ut forma.

[64715] Q. d. de anima, a. 8 arg. 4 Praeterea, omnis substantia intellectualis creata habet ex sui natura possibilitatem ad peccatum, quia potest averti a summo bono quod est Deus. Si igitur aliae substantiae intellectuales uniantur corporibus caelestibus ut formae, sequitur quod peccare poterunt. Poena autem peccati mors est, id est separatio animae a corpore, et cruciatio peccantium in Inferno. Potuit ergo fieri quod corpora caelestia morerentur per separationem animarum et quod animae in Inferno retruderentur.

[64716] Q. d. de anima, a. 8 arg. 5 Praeterea, omnis intellectualis substantia capax est beatitudinis. Si ergo corpora caelestia sunt animata animabus intellectualibus, huiusmodi animae sunt capaces beatitudinis. Et sic in aeterna beatitudine non solum sunt Angeli et homines, sed etiam quaedam naturae mediae; cum tamen sancti doctores tradant, societatem sanctorum ex hominibus constare et Angelis.

[64717] Q. d. de anima, a. 8 arg. 6 Praeterea, corpus Adae proportionatum fuit animae rationali. Sed corpus nostrum dissimile est illi corpori; illud enim corpus ante peccatum fuit immortale et impassibile, quod nostra corpora non habent. Ergo huiusmodi corpora, qualia nos habemus, non sunt proportionata animae rationali.

[64718] Q. d. de anima, a. 8 arg. 7 Praeterea, nobilissimo motori debentur instrumenta optime disposita et obedientia ad operationem. Anima autem rationalis est nobilior inter motores inferiores. Ergo debetur sibi corpus maxime obediens ad suas operationes. Huiusmodi autem non est corpus quale nos habemus; quia caro resistit spiritui, et anima propter pugnam concupiscentiarum distrahitur hac atque illac. Non igitur anima rationalis tali corpori debuit uniri.

[64719] Q. d. de anima, a. 8 arg. 8 Praeterea, animae rationali contingit abundantia spirituum in corpore perfectibili; unde cor hominis est calidissimum inter caetera animalia quantum ad virtutem

generandi spiritus; quod significat ipsa corporis humani rectitudo, ex virtute caloris et spirituum proveniens. Convenientissimum igitur fuisset quod anima rationalis totaliter spirituali corpori fuisset unita.

[64720] Q. d. de anima, a. 8 arg. 9 Praeterea, anima est substantia incorruptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibilia. Non ergo convenienter talibus corporibus anima rationalis unitur.

[64721] Q. d. de anima, a. 8 arg. 10 Praeterea, anima rationalis unitur corpori ad speciem humanam constituendam. Sed melius conservaretur humana species, si corpus cui anima unitur, esset incorruptibile. Non enim esset necessarium quod per generationem species conservaretur, sed in eisdem secundum numerum conservari posset. Ergo anima humana incorruptibilibus corporibus uniri debuit.

[64722] Q. d. de anima, a. 8 arg. 11 Praeterea, corpus humanum, ut sit nobilissimum inter inferiora corpora, debet esse simillimum corpori caelesti, quod est nobilissimum corporum. Sed corpus caeleste omnino caret contrarietate. Ergo corpus humanum minimum debet habere de contrarietate. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate; alia enim corpora, ut lapidum et arborum, sunt durabiliora, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis. Non ergo anima rationalis debuit talibus corporibus uniri qualia nos habemus.

[64723] Q. d. de anima, a. 8 arg. 12 Praeterea, anima est forma simplex. Formae autem simplici competit materia simplex. Debuit igitur anima rationalis alicui simplici corpori uniri utpote igni vel aeri, vel alicui huiusmodi.

[64724] Q. d. de anima, a. 8 arg. 13 Praeterea anima humana videtur cum principiis communionem habere; unde antiqui philosophi posuerunt animam esse de natura principiorum, ut patet in I de anima. Principia autem corporum sunt elementa. Ergo si anima non sit elementum, neque ex elementis, saltem alicui corpori elementari debuit uniri, ut igni vel aeri, vel alicui aliorum.

[64725] Q. d. de anima, a. 8 arg. 14 Praeterea, corpora similium partium minus recedunt a simplicitate quam corpora dissimilium partium. Cum igitur anima sit forma simplex, magis debuit uniri corpori similium partium quam corpori dissimilium.

[64726] Q. d. de anima, a. 8 arg. 15 Praeterea, anima unitur corpori ut forma et ut motor. Debuit igitur anima rationalis, quae est nobilissima formarum, uniri corpori agillimo ad motum, cuius contrarium videmus; nam corpora avium sunt agiliora ad motum, et similiter corpora multorum animalium quam corpora hominum.

[64727] Q. d. de anima, a. 8 arg. 16 Praeterea, Plato dicit quod formae dantur a datore secundum merita materiae, quae dicuntur materiae dispositiones. Sed corpus humanum non habet dispositionem respectu tam nobilis formae, ut videtur, cum sit grossum et corruptibile. Non ergo anima debuit tali corpori uniri.

[64728] Q. d. de anima, a. 8 arg. 17 Praeterea, in anima humana sunt formae intelligibiles maxime particulatae secundum comparationem ad substantias intelligibiles superiores. Sed tales

formae competerent operationi corporis caelestis, quod est causa generationis et corruptionis horum particularium. Ergo anima humana debuit uniri corporibus caelestibus.

[64729] Q. d. de anima, a. 8 arg. 18 Praeterea, nihil movetur naturaliter dum est in suo ubi, sed solum quando est extra proprium ubi. Caelum autem movetur in suo ubi existens. Ergo non movetur naturaliter. Movetur ergo ad ubi ab anima, et ita habet animam sibi unitam.

[64730] Q. d. de anima, a. 8 arg. 19 Praeterea, enarrare est actus substantiae intelligentis. *Sed caeli enarrant gloriam Dei*, ut in Psal. XVIII, dicitur. Ergo caeli sunt intelligentes; et ita habent animam intellectivam.

[64731] Q. d. de anima, a. 8 arg. 20 Praeterea, anima est perfectissima formarum. Debuit ergo uniri perfectiori corpori. Corpus autem humanum videtur esse imperfectissimum; non enim habet arma ad defendendum vel impugnandum, neque operimenta, neque aliquid huiusmodi, quae natura corporibus aliorum animalium tribuit. Non igitur talis anima tali corpori debuit uniri.

[64732] Q. d. de anima, a. 8 s. c. Sed contra, est quod dicitur Eccli. XVII: *Deus de terra creavit hominem, et secundum imaginem suam fecit illum.* Sed opera Dei sunt convenientia; dicitur enim Genes. I,: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ergo conveniens fuit ut anima rationalis, in qua est Dei imago, corpori terreno uniretur.

[64733] Q. d. de anima, a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod cum materia sit propter formam, et non e converso, ex parte animae oportet accipere rationem, quale debeat esse corpus cui unitur. Unde in II de anima dicitur quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis. Est autem ex superius disputatis quaestionibus manifestum, quod ideo naturale est animae humanae corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium; non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit quae est intelligere, sicut habent superiores substantiae intellectuales, sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III de anima. Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quae sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu; necessarium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad repraesentandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultent. Sic ergo oportet corpus cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum. Sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum, scilicet tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit. Unde et in II de anima dicitur, quod propter hunc sensum primo animal dicitur. Et inde est quod immobilitato hoc sensu, ut in somno accidit, omnes alii sensus immobilitantur. Et iterum omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus a rebus multum fulgidis et auditus a maximis sonis; sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore vel frigore. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum

sensus tactus. Propter quod dicitur in II de anima quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia; et quod propter bonitatem huius sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Cum autem organum cuiuslibet sensus non debeat habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed esse in potentia ad illa, ut possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto; aliter necesse est hoc esse in organo tactus, et in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo et nigro, et universaliter omni genere coloris; et similiter est in auditu et in olfactu. Hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris et frigoris, humidi et sicci; unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis, sed oportet quod sit reductum ad medium, sic enim est in potentia ad contraria. Corpus ergo cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per aequalitatem complexionis. In quo apparet quod tota operatio inferioris naturae terminatur ad homines sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis. Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones, ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus. Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri. Ideo factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis; et ut liberior sit eius operatio habet caput sursum positum; quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt. Et ad hanc rectitudinem habendam et conservandam necessaria fuit abundantia caloris in corde, per quam multi spiritus generentur; ut per caloris abundantiam et spirituum, corpus possit in directum sustineri. Cuius signum est quod in senio incurvatur homo, cum calor naturalis debilitatur. Et per istum modum ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quae sunt homini propria. Sed tamen considerandum est quod in his quae sunt ex materia, sunt quaedam dispositiones in ipsa materia, propter quas talis materia eligitur ad hanc formam; et sunt aliquae quae consequuntur ex necessitate materiae, et non ex electione agentis. Sicut ad faciendam serram artifex eligit duritiem in ferro, ut sit serra utilis ad secandum; sed quod acies ferri hebetari possit et fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiae. Magis enim artifex eligeret materiam ad quam hoc non consequeretur, si posset inveniri; sed quia inveniri non potest, propter huiusmodi defectus consequentes, non praetermittit ex huiusmodi materia convenienti facere opus. Sic igitur et in corpore humano contingit: quod enim taliter sit commixtum et secundum partes dispositum ut sit convenientissimum ad operationes sensitivas, est electum in hac materia a factore hominis; sed quod hoc corpus sit corruptibile, fatigabile et huiusmodi defectus habeat, consequitur ex necessitate materiae. Necesse est enim corpus sic mixtum ex contrariis subiacere talibus defectibus. Nec potest obviari per hoc quod Deus potuit aliter facere: quia in institutione naturae non quaeritur quid Deus facere potuit, sed quid rerum natura patitur ut fiat, secundum Augustinum super Genes. ad Litter. Sciendum tamen est, quod in remedium horum defectuum Deus homini in sua institutione contulit auxilium iustitiae originalis, per quam corpus esset omnino subditum animae, quamdiu anima Deo subderetur; ita quod nec mors nec aliqua passio vel defectus homini accideret, nisi prius anima separaretur a Deo. Sed per peccatum anima recedente a Deo, homo privatus est hoc beneficio; et subiacet defectibus secundum quod natura materiae requirit.

[64734] Q. d. de anima, a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet anima sit subtilissima formarum in quantum est intelligens - quia tamen, cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri, quod fit mediante complexione, ad hoc quod per sensus species intelligibiles possit acquirere - necessarium fuit quod corpus cui unitur haberet plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua. Cum enim ignis sit efficacissimae virtutis in agendo, nisi secundum quantitatem inferiora elementa excederent, non posset fieri commixtio et maxime reducta ad medium; ignis enim alia elementa consumeret. Unde in II de Generat., philosophus dicit, quod in corporibus mixtis materialiter abundat plus terra et aqua.

[64735] Q. d. de anima, a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima rationalis unitur corpori tali, non quia est simile caelo, sed quia est aequalis commixtionis; sed ad hoc sequitur aliqua similitudo ad caelum per elongationem a contrariis. Sed tamen, secundum opinionem Avicennae, unitur tali corpori proprie propter similitudinem caeli: ipse enim voluit inferiora a superioribus causari, ut scilicet corpora inferiora causarentur a corporibus caelestibus; et cum pervenirent ad similitudinem corporum caelestium per aequalitatem complexionis, sortirentur formam similem corpori caelesti, quod ponitur esse animatum.

[64736] Q. d. de anima, a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod de animatione corporum caelestium est diversa opinio et apud philosophos et apud fidei doctores. Nam apud philosophos Anaxagoras posuit intellectum agentem esse omnino immixtum et separatum, et corpora caelestia esse inanimata; unde etiam damnatus ad mortem dicitur esse propter hoc quod dixit solem esse quasi lapidem ignitum, ut Augustinus narrat in libro de Civit. Dei. Alii vero philosophi posuerunt corpora caelestia esse animata. Quorum quidam dixerunt Deum esse animam caeli, quod fuit ratio idololatriae, ut scilicet caelo et corporibus caelestibus cultus divinus attribueretur. Alii vero, ut Plato et Aristoteles, licet ponerent corpora caelestia esse animata, ponebant tamen Deum esse aliquid superius ab anima caeli omnino separatum. Apud doctores etiam fidei Origenes et sequaces ipsius posuerunt corpora caelestia esse animata. Quidam vero posuerunt ea inanimata, ut Damascenus ponit: quae etiam positio apud modernos theologos est communior: quod Augustinus relinquit sub dubio, II super Genes. ad litteram, et in libro Enchir. Hoc igitur pro firmo tenentes quod corpora caelestia ab aliquo intellectu moventur, saltem separato, propter argumenta utramque partem sustinentes, dicamus aliquam substantiam intellectualem esse perfectionem corporis caelestis ut formam, quae quidem habet solam potentiam intellectivam, non autem sensitivam ut ex verbis Aristotelis accipi potest in II de anima, et in XI Metaph. Quamvis Avicenna ponat quod anima caeli cum intellectu etiam habeat imaginationem. Si autem habet intellectum tantum, unitur tamen corpori ut forma, non propter operationem intellectualem, sed propter executionem virtutis activae, secundum quam potest adipisci divinam similitudinem in causando per motum caeli.

[64737] Q. d. de anima, a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet secundum naturam suam omnes substantiae intellectuales creatae possint peccare, tamen ex electione divina et praedestinatione per auxilium gratiae plures conservatae sunt ne peccarent: inter quas posset aliquis ponere animas corporum caelestium; et praecipue si Daemones qui peccaverunt fuerunt inferioris ordinis, secundum Damascenum.

[64738] Q. d. de anima, a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod si corpora caelestia sunt animata, animae eorum pertinent ad societatem Angelorum. Dicit enim Augustinus in Enchir.: *nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem*, scilicet Angelorum, *pertineat sol et luna, et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva vel intellectiva, videantur.*

[64739] Q. d. de anima, a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum quod corpus Adae fuit proportionatum humanae animae, ut dictum est, non solum secundum quod requirit natura, sed secundum quod contulit gratia; qua quidem gratia privamur, natura manente eadem.

[64740] Q. d. de anima, a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum quod pugna quae est in homine ex contrariis concupiscentiis, etiam ex necessitate materiae provenit; necesse enim fuit, si homo haberet sensum, quod sentiret delectabilia, et quod eum sequeretur concupiscentia delectabilium, quae plerumque repugnat rationi. Sed contra hoc etiam homini fuit datum remedium per gratiam in statu innocentiae, ut scilicet inferiores vires in nullo contra rationem moverentur; sed hoc homo perdidit per peccatum.

[64741] Q. d. de anima, a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum quod spiritus, licet sint vehicula virtutum, non tamen possunt esse organa sensuum; et ideo non potuit corpus hominis ex solis spiritibus constare.

[64742] Q. d. de anima, a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum quod corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materiae; et maxime post peccatum, quod subtraxit auxilium gratiae.

[64743] Q. d. de anima, a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum quod quid melius sit, requirendum est in his quae sunt propter finem, non autem in his quae ex necessitate materiae proveniunt. Melius enim esset quod corpus animalis esset incorruptibile, si hoc secundum naturam pateretur talis materia qualem forma animalis requirit.

[64744] Q. d. de anima, a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum quod ea quae sunt maxime propinqua elementis et plus habent de contrarietate, ut lapides et metalla, magis durabilia sunt, quia minor est in eis harmonia, unde non ita de facili solvuntur; eorum enim quae subtiliter proportionantur facile solvitur harmonia. Nihilominus tamen in animalibus causa longitudinis vitae est ut humidum non sit facile desiccabile vel congelabile et calidum non sit facile extinguibile: quia vita in calido et humido consistit. Hoc autem in homine invenitur secundum aliquam mensuram, quam requirit complexio reducta ad medium. Unde quaedam sunt homine durabiliora, et quaedam minus durabilia; et secundum hoc quidam homines durabiliores sunt aliis.

[64745] Q. d. de anima, a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod corpus hominis non potuit esse corpus simplex, nec corpus caeleste potuit esse propter passibilitatem organi sensus, et praecipue tactus; neque corpus simplex elementare: quia in elemento sunt contraria in actu. Corpus autem humanum oportet esse reductum ad medium.

[64746] Q. d. de anima, a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod antiqui naturales existimaverunt quod oporteret animam, quae cognoscit omnia, similem esse actu omnibus. Et ideo ponebant eam esse de natura elementi, quod ponebant principium ex quo omnia constare dicebant, ut sic anima esset similis omnibus, ut omnia cognosceret. Aristoteles autem postmodum ostendit quod anima cognoscit omnia in quantum est similis omnibus in potentia, non in actu. Unde oportet corpus cui unitur, non esse in extremo, sed in medio, ut sic sit in potentia ad contraria.

[64747] Q. d. de anima, a. 8 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod quamvis anima sit simplex in essentia, est tamen in virtute multiplex, et tanto magis quanto fuerit perfectior. Et ideo requirit corpus organicum quod sit dissimilium partium.

[64748] Q. d. de anima, a. 8 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod anima non unitur corpori propter motum localem; sed magis motus localis hominis, sicut et aliorum animalium, ordinatur ad conservationem corporis uniti animae. Sed anima unitur corpori propter intelligere, quod est propria et principalis eius operatio; et ideo requirit quod corpus unitum animae rationali sit optime dispositum ad serviendum animae in his quae sunt necessaria ad intelligendum, et quod de agilitate et de aliis huiusmodi habeat quantum talis dispositio patitur.

[64749] Q. d. de anima, a. 8 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod Plato ponebat formas rerum per se subsistentes, et quod participatio formarum a materiis est propter materias ut perficiantur, non autem propter formas, quae per se subsistunt; et ideo sequebatur quod formae darentur materiis secundum merita earum. Sed secundum sententiam Aristotelis, formae naturales non per se subsistunt; unde unio formae ad materiam non est propter materiam, sed propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita talis forma sibi datur; sed ut forma sit talis oportuit materiam sic disponi. Et sic supra dictum est quod corpus hominis dispositum est secundum quod competit tali formae.

[64750] Q. d. de anima, a. 8 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod corpus caeleste, licet sit causa particularium quae generantur et corrumpuntur, est tamen eorum causa ut agens commune; propter quod sub eo requirunt determinata agentia ad determinatas species. Unde motor corporis caelestis non oportet quod habeat formas particulares sed universales, sive sit anima sive motor separatus. Avicenna tamen posuit, quod oportebat animam caeli habere imaginationem, per quam particularia comprehenderet. Cum enim sit causa motus caeli, secundum quem revolvitur caelum in hoc ubi et in illo, oportet animam caeli, quae est causa motus, cognoscere hic et nunc; et ita oportet quod habeat aliquam potentiam sensitivam. Sed hoc non est necessarium. Primo quidem, quia motus caelestis est semper uniformis et non recipit impedimentum; et ideo universalis conceptio sufficit ad causandum talem motum. Particularis enim conceptio requiritur in motibus animalium propter irregularitatem motus, et impedimenta quae possunt provenire. Deinde, quia

etiam substantiae intellectuales superiores possunt particularia cognoscere sine potentia sensitiva, sicut alibi ostensum est.

[64751] Q. d. de anima, a. 8 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod motus caeli est naturalis propter principium passivum sive receptivum motus, quia tali corpori competit naturaliter talis motus; sed principium activum huius motus est aliqua substantia intellectualis. Quod autem dicitur quod nullum corpus in suo ubi existens movetur naturaliter, intelligitur de corpore mobili motu recto, quod mutat locum secundum totum non solum ratione sed etiam subiecto. Corpus autem quod circulariter movetur totum quidem non mutat locum subiecto, sed ratione tantum; unde nunquam est extra suum ubi.

[64752] Q. d. de anima, a. 8 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod probatio illa frivola est, licet Rabbi Moyses eam ponat. Quod si enarrare proprie accipitur cum dicitur: *caeli enarrant gloriam Dei*; oportet quod caelum non solum habeat intellectum, sed etiam linguam. Dicuntur ergo caeli enarrare gloriam Dei, si ad litteram exponatur, in quantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei; per quem modum etiam creaturae insensibiles Deum laudare dicuntur.

[64753] Q. d. de anima, a. 8 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod alia animalia habent aestimativam naturalem determinatam ad aliqua certa, et ideo sufficienter potuit eis provideri a natura aliquibus certis auxiliis; non autem homini, qui propter rationem est infinitarum conceptionum. Et ideo loco omnium auxiliorum quae alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum, et manus quae sunt organum organorum, per quas potest sibi praeparare omnia necessaria.

Articulus 9

[64754] Q. d. de anima, a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum anima uniatur materiale corporali per medium

[64755] Q. d. de anima, a. 9 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64756] Q. d. de anima, a. 9 arg. 1 Quia in libro de spiritu et anima dicitur quod anima habet vires quibus miscetur corpori. Sed vires animae sunt aliud quam eius essentia. Ergo anima unitur corpori per aliquod medium.

[64757] Q. d. de anima, a. 9 arg. 2 Sed dicebat quod anima unitur corpori mediantibus potentiis, in quantum est motor, sed non in quantum est forma.- Sed contra, anima est forma corporis in

quantum est actus; motor autem est in quantum est principium operationis. Principium vero operationis est in quantum est actus, quia unumquodque agit secundum quod actu est. Ergo secundum idem anima est forma corporis et motor. Non ergo est distinguendum de anima secundum quod est motor corporis vel forma.

[64758] Q. d. de anima, a. 9 arg. 3 Praeterea, anima ut est motor corporis non unitur corpori per accidens, quia sic ex anima et corpore non fieret unum per se. Ergo unitur ei per se. Sed quod unitur alicui per seipsum, unitur ei sine medio. Non ergo anima, in quantum est motor, unitur corpori per medium.

[64759] Q. d. de anima, a. 9 arg. 4 Praeterea, anima unitur corpori ut motor, in quantum est principium operationis. Sed operationes animae non sunt animae tantum, sed compositi, ut dicitur in I de anima; et sic inter animam et corpus non cadit aliquod medium quantum ad operationes. Non ergo anima unitur corpori per medium in quantum est motor.

[64760] Q. d. de anima, a. 9 arg. 5 Praeterea, videtur quod etiam uniatur ei per medium, in quantum est forma. Forma enim non unitur cuilibet materiae, sed propriae. Fit autem materia propria huius formae vel illius per dispositiones proprias, quae sunt propria accidentia rei; sicut calidum et siccum sunt propria accidentia ignis. Ergo forma unitur materiae mediantibus propriis accidentibus. Sed propria accidentia animatorum sunt potentiae animae. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus potentiis.

[64761] Q. d. de anima, a. 9 arg. 6 Praeterea, animal est movens seipsum. Movens autem seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota, ut probatur in VIII Physic. Pars autem movens est anima. Sed pars mota non potest esse materia sola: quia quod est in potentia tantum non movetur, ut dicitur in V Physic. Et ideo corpora gravia et levia, licet habeant in seipsis motum, non tamen movent seipsa; quia dividuntur solum in materiam et formam, quae non potest esse mota. Relinquitur ergo quod animal dividatur in animam, et aliquam partem quae sit composita ex materia et forma; et sic sequitur quod anima uniatur materiae corporali mediante aliqua forma.

[64762] Q. d. de anima, a. 9 arg. 7 Praeterea, in definitione cuiuslibet formae ponitur propria materia eius. Sed in definitione animae, in quantum est forma, ponitur corpus physicum organicum potentia vitam habens, ut patet in II de anima. Ergo anima unitur huiusmodi corpori ut propriae materiae. Sed hoc non potest esse nisi per aliquam formam; scilicet quod sit aliquod corpus physicum organicum potentia vitam habens. Ergo anima unitur materiae mediante aliqua forma primo materiam perficiente.

[64763] Q. d. de anima, a. 9 arg. 8 Praeterea, Genes. II, dicitur: *formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.* Spiraculum autem vitae est anima. Ergo aliqua forma praecedit in materia unionem animae; et sic anima mediante alia forma unitur materiae corporali.

[64764] Q. d. de anima, a. 9 arg. 9 Praeterea, secundum hoc formae uniuntur materiae quod

materia est in potentia ad eas. Sed materia per prius est in potentia ad formas elementorum quam ad alias formas. Ergo anima et aliae formae non uniuntur materiae nisi mediantibus formis elementorum.

[64765] Q. d. de anima, a. 9 arg. 10 Praeterea, corpus humanum et cuiuslibet animalis est corpus mixtum. Sed in mixto oportet quod remaneant formae elementorum per essentiam; alias esset corruptio elementorum et non mixtio. Ergo anima unitur materiae mediantibus aliis formis.

[64766] Q. d. de anima, a. 9 arg. 11 Praeterea, anima intellectualis est forma in quantum est intellectualis. Sed intelligere est mediantibus aliis potentiis. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus aliis potentiis.

[64767] Q. d. de anima, a. 9 arg. 12 Praeterea, anima non unitur cuilibet corpori, sed corpori sibi proportionato. Oportet ergo proportionem esse inter animam et corpus, et sic mediante proportione anima unitur corpori.

[64768] Q. d. de anima, a. 9 arg. 13 Praeterea, unumquodque operatur in remotiora per id quod est maxime proximum. Sed vires animae diffunduntur in totum corpus per cor. Ergo cor est vicinius quam ceterae partes corporis; et ita mediante corde unietur corpori.

[64769] Q. d. de anima, a. 9 arg. 14 Praeterea, in partibus corporis est invenire diversitatem, et ordinem ad invicem. Sed anima est simplex secundum suam essentiam. Cum ergo forma sit proportionata materiae perfectibili, videtur quod anima uniatur primo uni parti corporis, et, ea mediante, aliis.

[64770] Q. d. de anima, a. 9 arg. 15 Praeterea, anima est superior corpore. Sed inferiores vires animae ligant superiores corporis; non enim intellectus indiget corpore nisi propter imaginationem et sensum, a quibus accipit. Ergo e contrario corpus unitur animae per ea quae sunt suprema et simpliciora, sicut per spiritum et humorem.

[64771] Q. d. de anima, a. 9 arg. 16 Praeterea, illud quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed subtracto spiritu, et calido naturali extincto, et humido radicali exsiccato, solvitur unio animae et corporis. Ergo praedicta sunt medium inter animam et corpus.

[64772] Q. d. de anima, a. 9 arg. 17 Praeterea, sicut anima naturaliter unitur corpori, ita haec anima unitur huic corpori. Sed hoc corpus est per hoc quod est sub aliquibus dimensionibus terminatis. Ergo anima unitur corpori mediantibus dimensionibus terminatis.

[64773] Q. d. de anima, a. 9 arg. 18 Praeterea, distantia non coniunguntur nisi per medium. Sed anima et corpus humanum videntur esse maxime distantia, cum unum eorum sit incorporeum et simplex, aliud corporeum et maxime compositum. Ergo anima non unitur corpori nisi per medium.

[64774] Q. d. de anima, a. 9 arg. 19 Praeterea, anima humana est similis in natura intellectuali substantiis separatis, quae movent caelestia corpora. Sed eadem videtur esse habitudo motorum et

mobilium. Ergo videtur quod corpus humanum, quod est motum ab anima, habeat aliquid in se de natura caelestis corporis, quo mediante anima sibi uniatur.

[64775] Q. d. de anima, a. 9 s. c. Sed contra, est quod dicit philosophus in VIII Metaph., quod forma unitur materiae immediate. Anima autem unitur corpori ut forma. Ergo unitur sibi immediate.

[64776] Q. d. de anima, a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in Lib. de causis; unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid: puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae iam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus, et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quae faceret esse substantiam actu, esset substantialis, aliae vero omnes accidentales; quia forma substantialis est quae facit hoc aliquid, ut iam dictum est. Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus. Relinquitur ergo dicendum quod cum formae rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei addita vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII Metaphys.; oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam, ut puta quod una forma constituit in esse corporali tantum (hunc enim oportet esse infimum gradum formarum animalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales. Quae enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in praecedentibus ostensum est). Alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale. Et ulterius alia forma dat ei et esse corporale et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis. Oportet ergo intelligere quod forma perfectior secundum quod simul cum materia compositum constituit in perfectione inferioris gradus, intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo. Utpote materia prima, secundum quod iam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris perfectionis, quae est vita; et exinde est quod corpus est genus corporis viventis; et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia et differentia a forma; et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. Materia autem prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut accidentibus subiecta. Nam substantia secundum illum inferiorem gradum

perfectionis necesse est quod habeat quaedam accidentia propria quae necesse est ei inesse. Sicut ex hoc quod materia constituitur in esse corporeo per formas, statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas sui partes possit esse susceptiva diversarum formarum. Et ulterius ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem suscipiendam. Huiusmodi autem dispositiones praeintelliguntur formae ut inductae ab agente in materiam, licet sint quaedam accidentia impropria formae, quae non nisi ex ipsa forma causentur in materia. Unde non praeintelliguntur in materia formae quasi dispositiones, sed magis forma praeintelligitur eis, sicut causa effectibus. Sic igitur cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale. Sed oportet quod materia secundum quod intelligitur ut recipiens ab ipsa anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus et animatum corpus et animal, intelligatur, simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secundum quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam. Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in operando. Unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae. Et inde est quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium; et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. Videmus enim quod igni conveniunt diversae operationes secundum diversa accidentia; sicut ferri sursum secundum levitatem, calefacere secundum calorem, et sic de aliis. Sed tamen quaelibet harum operationum competit igni secundum quamlibet partem eius. In corporibus vero animatis quae habent nobiliores formas, diversis operationibus deputantur diversae partes; sicut in plantis alia est operatio radicis, alia rami et stipitis. Et quanto corpora animata fuerint perfectiora, tanto propter maiorem perfectionem necesse est inveniri maiorem diversitatem in partibus. Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes; et anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsorum. Cuius signum est, quod remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi aequivoce. Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum ordinem operationum, diversarum autem operationum quae sunt ab anima, una naturaliter praecedit alteram, necessarium est quod una pars corporis moveatur per aliam ad suam operationem. Sic ergo inter animam secundum quod est motor et principium operationum et totum corpus, cadit aliquid medium; quia mediante aliqua prima parte primo mota movet alias partes ad suas operationes, sicut mediante corde movet alia membra ad vitales operationes: sed secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis. Et hoc est quod a multis dicitur quod anima unitur corpori ut forma sine medio, ut motor autem per medium. Et haec opinio procedit secundum sententiam Aristotelis qui ponit animam esse formam substantialem corporis. Sed quidam ponentes secundum opinionem Platonis animam uniri corpori sicut unam substantiam, alii, necesse habuerunt ponere media quibus anima uniretur corpori; quia diversae substantiae et distantes non colligantur, nisi sit aliquid quod uniat eas. Et sic posuerunt quidam spiritum et humorem esse medium inter animam et corpus, et quidam lucem, et quidam potentias animae, vel aliquid aliud huiusmodi. Sed nullum istorum est necessarium, si anima est forma corporis; quia unumquodque secundum quod est ens, est unum. Unde cum forma secundum seipsam det esse materiae, secundum seipsam unitur materiae primae, et non per aliud aliquod ligamentum.

[64777] Q. d. de anima, a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vires animae sunt qualitates eius quibus operatur; et ideo cadunt media inter animam et corpus, secundum quod anima movet corpus, non autem secundum quod dat ei esse. Tamen sciendum, quod liber qui inscribitur de spiritu et anima non est Augustini, et quod auctor illius opinatus est quod anima sit suae potentiae. Unde totaliter cessat obiectio.

[64778] Q. d. de anima, a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum quod, licet anima sit forma in quantum est actus, et similiter in quantum est motor, et ita secundum idem sit forma et motor; tamen alius est effectus eius secundum quod est forma, et alius secundum quod est motor; et propter hoc locum habet distinctio.

[64779] Q. d. de anima, a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum quod ex motore et mobili non fit unum per se in quantum huiusmodi; sed ex hoc motore qui est anima et ex hoc mobili quod est corpus, fit unum per se, in quantum anima est forma corporis.

[64780] Q. d. de anima, a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum quod, quantum ad illam operationem animae quae est compositi, non cadit aliquod medium inter animam et quamlibet partem corporis; sed est una pars corporis per quam primo exercet anima illam operationem quae cadit media inter animam secundum quod est principium illius operationis, et omnes alias partes corporis, quae participant illam operationem.

[64781] Q. d. de anima, a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum quod dispositiones accidentales quae faciunt materiam propriam ad aliquam formam, non sunt mediae totaliter inter formam et materiam; sed inter formam secundum quod dat ultimam perfectionem, et materiam secundum quod iam est perfecta perfectione inferioris gradus. Materia enim secundum seipsam est prima respectu infimi gradus perfectionis, quia secundum seipsam est in potentia ad esse substantiale corporeum. Nec ad hoc requirit aliquam dispositionem; sed hac perfectione praesupposita in materia requiruntur dispositiones ad ulteriorem perfectionem. Tamen sciendum est quod potentiae animae sunt accidentia propria animae, quae non sunt sine ea. Unde non habent rationem dispositionis ad animam secundum quod sunt eius potentiae, nisi secundum quod potentiae inferioris partis animae dicuntur dispositiones ad superiorem partem; sicut potentia animae vegetabilis ad animam sensibilem,

secundum quod ex praemissis intelligi potest.

[64782] Q. d. de anima, a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum quod ratio illa concludit quod anima vel animal dividatur in duas partes, quarum una est sicut corpus mobile, et alia sicut motor. Quod quidem verum est. Sed oportet intelligere quod anima movet corpus per apprehensionem et appetitum. Apprehensio autem et appetitus in homine duplex est. Una quidem quae est animae tantum, non per organum corporale, quae est partis intellectivae. Alia quae est coniuncti, et est partis sensitivae. Illa autem quae est partis intellectivae non movet corpus nisi mediante ea quae est partis sensitivae; quia, cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio universalis quae est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quae est sensus. Sic igitur homo vel animal cum dividitur in partem moventem et partem motam, non est haec divisio in solam animam et solum corpus; sed in unam partem corporis animati, et animam. Nam illa pars animati corporis cuius operatio est apprehendere et appetere, movet totum corpus. Sed si supponatur quod pars intellectiva immediate moveat, ita quod pars movens in homine sit anima tantum; adhuc remanebit responsio, secundum praehabita. Nam anima humana erit movens secundum id quod est supremum in ipsa, scilicet per partem intellectivam; motum autem erit non materia prima tantum, sed materia prima secundum quod est constituta in esse corporali et vitali, non per aliam formam nisi per eamdem animam. Unde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter animam et materiam primam. Sed quia in animali est quidam motus qui non est per apprehensionem et appetitum, sicut motus cordis, et etiam motus augmenti et decrementi, et motus alimenti diffusi per totum corpus, quod etiam est commune plantis; quantum ad huiusmodi motus dicendum est quod (cum anima animali non solum det id quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, ut ex dictis patet), sicut inferiores formae sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Unde philosophus dicit in II de anima, quod anima est naturalis corporis; et propter hoc operationes animae distinguuntur in animales et naturales. Ut illae dicantur animales quae sunt ab anima secundum id quod est proprium sibi; naturales autem quae sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum, quod sicut ignis per formam suam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum; ita aliqua pars corporis animati in qua primo invenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam. Sicut enim ignis naturaliter movetur sursum ita sanguis naturaliter movetur ad loca propria et determinata. Et similiter cor naturaliter movetur motu sibi proprio: licet ad hoc etiam cooperetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur et constringitur, ut Aristoteles dicit ubi agit de respiratione et inspiratione. Sic ergo prima pars in qua talis motus invenitur, non est movens seipsam, sed movetur naturaliter, sicut ignis; sed ista pars movet aliam. Et sic totum animal est movens seipsum, cum una pars eius sit movens, et alia sit mota.

[64783] Q. d. de anima, a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum quod corpus physicum organicum comparatur ad animam sicut materia ad formam. Non quod sit tale per aliquam aliam formam, sed quia hoc ipsum habet per animam, ut supra ostensum est.

[64784] Q. d. de anima, a. 9 ad 8 Et similiter dicendum ad octavum. Nam quod in Genesi dicitur, *formavit Deus hominem de limo terrae*, non praecedit tempore hoc quod sequitur: *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*; sed ordine naturae tantum.

[64785] Q. d. de anima, a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum quod materia secundum ordinem est in potentia ad formas; non quod recipiat diversas formas substantiales ordinatim, sed quia id quod est proprium superioris formae non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formae, sicut expositum est. Et per hunc modum intelligitur quod mediantibus formis elementaribus recipiat alias formas.

[64786] Q. d. de anima, a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum quod formae elementares non actu sunt in mixto secundum essentiam, licet hoc Avicenna posuerit: non enim possent esse in una parte materiae; si autem essent in diversis partibus, non esset mixtio secundum totum, quae est vera mixtio, sed esset mixtio minima, quae est mixtio ad sensum. Dicere etiam quod formae elementorum recipiant magis et minus, ut Averroes dicit, ridiculum est; cum sint formae substantiales, quae magis et minus recipere non possunt. Nec aliquid est medium inter substantiam et accidens, ut ipse fingit. Nec dicendum est quod totaliter corrumpantur; sed quod maneant virtute, ut Aristoteles dicit. Et hoc est in quantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum.

[64787] Q. d. de anima, a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum quod licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem.

[64788] Q. d. de anima, a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod proportio quae est inter animam et corpus est in ipsis proportionatis; unde non oportet quod sit aliqua res media inter animam et corpus.

[64789] Q. d. de anima, a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod cor est primum instrumentum per quod anima movet ceteras partes corporis; et ideo eo mediante anima unitur reliquis partibus corporis ut motor, licet ut forma uniatur unicuique parti corporis per se et immediate.

[64790] Q. d. de anima, a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute secundum quod est principium diversarum operationum. Et quia forma perficit materiam, non solum quantum ad esse sed etiam ad operandum, ideo oportet quod licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa, et unaquaeque secundum quod competit eius operationi. Et secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus secundum ordinem operationum, ut dictum est; sed iste ordo est secundum operationem corporis ad animam, ut est motor.

[64791] Q. d. de anima, a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod inferiores vires animae possunt intelligi ligare superiores vires corporis quantum ad operationem; prout scilicet superiores vires indigent operationibus inferiorum, quae exercentur per corpus. Et eodem modo corpus per superiores sui partes coniungitur animae secundum operationem et motum.

[64792] Q. d. de anima, a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod forma sicut non advenit materiae nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus propriis dispositionibus forma in materia remanere non potest; et hoc modo unio animae ad corpus solvitur remoto calore et humiditate naturali, et aliis huiusmodi, in quantum his disponitur corpus ad susceptionem animae. Unde huiusmodi cadunt media inter animam et corpus ut dispositiones. Quod quomodo sit, dictum est supra.

[64793] Q. d. de anima, a. 9 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo: quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam, ut dictum est. Unde huiusmodi dimensiones non praeintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis, ut supra expositum est.

[64794] Q. d. de anima, a. 9 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod anima et corpus non sunt distantia sicut res diversorum generum vel specierum, cum neuter eorum sit in genere vel specie, ut in superioribus quaestionibus habitum est, sed solum compositum ex eis. Sed anima est forma corporis per seipsam dans ei esse; unde per se et immediate ei unitur.

[64795] Q. d. de anima, a. 9 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod corpus humanum habet aliquam communicationem cum corpore caelesti; non quod aliquid corporis caelestis, ut lux, interveniat medium inter animam et corpus; sed secundum quod est constitutum in quadam aequalitate complexionis remotae a contrarietate, ut in superioribus expositum est.

Articulus 10

[64796] Q. d. de anima, a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum anima sit in toto corpore et qualibet parte eius

[64797] Q. d. de anima, a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[64798] Q. d. de anima, a. 10 arg. 1 Anima enim est in corpore sicut perfectio in perfectibili. Sed perfectibile ab anima est corpus organicum: est enim anima actus corporis physici organici potentia vitam habentis, ut dicitur in II de anima. Ergo anima non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis est organicum corpus. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

[64799] Q. d. de anima, a. 10 arg. 2 Praeterea, forma est proportionata materiae. Sed anima prout est forma corporis, est quaedam essentia simplex. Ergo non respondet ei materia multiplex.

Sed diversae partes corporis vel hominis vel animalis sunt sicut materia multiplex, cum habeant magnam diversitatem ad invicem. Non ergo anima est forma cuiuslibet partis corporis; et ita non est anima in qualibet parte corporis.

[64800] Q. d. de anima, a. 10 arg. 3 Praeterea, extra totum nihil est sumere. Si igitur anima est tota in qualibet parte corporis, extra illam partem nihil est de anima. Ergo impossibile est quod sit tota in qualibet parte corporis.

[64801] Q. d. de anima, a. 10 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit in Lib. de causa motus animalium: *aestimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil opus est separato monarcha; quoniam non oportet esse per singula eorum quae fiunt; sed per se quilibet facit quod auctoritate ipsius ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam fit, et quia natum est unumquodque sic constitutum facere proprium opus, ut non opus sit in unoquoque esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia quidem vivere eo quod apta nata sunt, facere autem proprium opus propter naturam.* Non ergo anima est in qualibet parte corporis, sed in una tantum.

[64802] Q. d. de anima, a. 10 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit in VIII Physic. quod motor caeli oportet quod sit in centro, vel in aliquo signo circumferentiae; quia haec duo sunt principia in motu circulari. Et ostendit quod non potest esse in centro, sed in circumferentia; quia quanto aliqua sunt propinquiora circumferentiae et remotiora a centro, tanto sunt velocioris motus. Ergo a simili, oportet quod motus animae sit in illa parte animalis in qua praecipue apparet motus. Haec autem est eorum cor. Ergo anima est tantum in corde.

[64803] Q. d. de anima, a. 10 arg. 6 Praeterea, philosophus dicit in Lib. de iuventute et Senect. quod plantae habent principium nutritivum in medio superioris et inferioris. Sed sicut superius et inferius est in plantis, ita in animalibus est superius et inferius, dexterum et sinistrum, ante et retro. Ergo oportet principium vitae, quod est anima, esse in animali in medio harum particularum. Hoc autem est cor. Ergo anima est tantum in corde.

[64804] Q. d. de anima, a. 10 arg. 7 Praeterea, omnis forma quae est in aliquo toto et qualibet parte eius, denominat totum et quamlibet partem, sicut patet de forma ignis; nam ignis quaelibet pars, ignis est. Non autem quaelibet pars animalis animal est. Non ergo anima est in qualibet parte corporis.

[64805] Q. d. de anima, a. 10 arg. 8 Praeterea, intelligere ad aliquam partem animae pertinet. Sed intelligere non est in aliqua parte corporis. Non ergo tota anima est in qualibet parte corporis.

[64806] Q. d. de anima, a. 10 arg. 9 Praeterea, philosophus dicit in II de anima quod sicut anima se habet ad corpus, ita pars animae ad partem corporis. Si ergo anima est in toto corpore non erit in qualibet parte corporis tota, sed pars eius.

[64807] Q. d. de anima, a. 10 arg. 10 Sed dicebat quod philosophus loquitur de anima et partibus eius in quantum est motor, non in quantum est forma.- Sed contra, philosophus dicit ibidem, quod

si oculus esset animal, visus esset anima eius. Sed anima est forma animalis. Ergo pars animae est in corpore ut forma, et non ut motor tantum.

[64808] Q. d. de anima, a. 10 arg. 11 Praeterea, anima est principium vitae in animali. Si ergo anima esset in qualibet parte corporis, pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; et ita una pars non dependeret ab alia in vivendo. Quod patet esse falsum; nam aliae partes in vivendo dependent a corde.

[64809] Q. d. de anima, a. 10 arg. 12 Praeterea, anima movetur per accidens ad motum corporis in quo est; et similiter quiescit per accidens quiescente corpore in quo est. Contingit autem, quiescente una parte corporis, aliam moveri. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, oportet quod anima simul moveatur et quiescat; quod videtur impossibile.

[64810] Q. d. de anima, a. 10 arg. 13 Praeterea, omnes potentiae animae radicantur in essentia animae. Si igitur essentia animae sit in qualibet parte corporis, oportet quod quaelibet potentia animae sit in qualibet parte corporis. Quod patet esse falsum; nam auditus non est in oculo, sed in aure tantum, et sic de aliis.

[64811] Q. d. de anima, a. 10 arg. 14 Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur anima est in corpore, oportet quod sit in eo per modum corporis. Sed modus corporis est ut ubi est una pars non sit alia. Ergo ubi est una pars animae non est alia; et ita non est tota in qualibet parte corporis.

[64812] Q. d. de anima, a. 10 arg. 15 Praeterea, quaedam animalia imperfecta, quae dicuntur anulosa, decisa vivunt, propter hoc quod anima remanet in qualibet parte corporis post decisionem. Sed homo et alia animalia perfecta non vivunt decisa. Non igitur in eis anima est in qualibet parte corporis.

[64813] Q. d. de anima, a. 10 arg. 16 Praeterea, sicut homo et animal est quoddam totum ex diversis partibus consistens, ita et domus. Sed forma domus non est in qualibet parte domus, sed in tota. Ergo et anima, quae est forma animalis, non est tota in qualibet parte corporis, sed in toto.

[64814] Q. d. de anima, a. 10 arg. 17 Praeterea, anima dat esse corpori in quantu

Contents

m est forma eius. Est autem forma eius secundum suam essentiam, quae simplex est. Ergo per suam essentiam simplicem dat esse corpori. Sed ab uno non est naturaliter nisi unum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis det esse uniforme.

[64815] Q. d. de anima, a. 10 arg. 18 Praeterea, magis intime unitur forma materiae quam locatum loco. Sed unum locatum non potest esse in diversis locis simul, etiam si sit substantia spiritualis; non enim conceditur a magistris quod Angelus sit in diversis locis simul. Ergo nec anima potest esse in diversis partibus corporis.

[64816] Q. d. de anima, a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in VI de Trin., quod anima est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte eius.

[64817] Q. d. de anima, a. 10 s. c. 2 Praeterea, anima non dat esse corpori nisi secundum quod unitur ei. Sed anima dat esse toti corpori et cuilibet parti eius. Ergo anima est in toto corpore et in qualibet parte eius.

[64818] Q. d. de anima, a. 10 s. c. 3 Praeterea, anima non operatur nisi ubi est. Sed operationes animae apparent in qualibet parte corporis. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

[64819] Q. d. de anima, a. 10 co. Respondeo. Dicendum quod veritas huius quaestionis ex praecedenti dependet. Ostensum est enim quod anima, secundum quod est forma corporis, non unitur toti corpori mediante aliqua parte eius, sed toti corpori immediate. Est enim forma et totius corporis, et cuiuslibet partis eius. Et hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis, aut cuiuslibet alterius animalis, sit quoddam totum naturale, dicetur unum ex eo quod unam formam habeat qua perficitur non solum secundum aggregationem aut compositionem, ut accidit in domo, et in aliis huiusmodi. Unde oportet quod quaelibet pars hominis et animalis recipiat esse et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde philosophus dicit quod recedente anima, neque oculus neque caro neque aliqua pars remanet nisi aequivoce. Non est autem possibile quod aliquid recipiat esse et speciem ab aliquo separato sicut a forma; hoc enim simile esset Platonicorum positioni, qui posuerunt huiusmodi sensibilia recipere esse et speciem per participationem formarum separatarum. Sed oportet quod forma sit aliquid eius cui dat esse; nam forma et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. Unde oportet quod si anima dat esse et speciem, ut forma, cuilibet parti

corporis, secundum sententiam Aristotelis, sit in qualibet parte corporis; nam et ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius. Unde, si est forma cuiuslibet partis, oportet quod sit in qualibet parte; et non in toto tantum, nec in una parte tantum. Et haec definitio animae convenit; est enim anima actus corporis organici. Corpus autem organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici; sed actus unius organi tantum, puta cordis, aut alicuius alterius, et reliquae partes essent perfectae per alias formas. Et sic totum non esset unum quid naturaliter, sed compositione tantum. Relinquitur ergo quod anima sit in toto corpore et in qualibet parte eius. Sed quia etiam quaeritur an sit tota in toto et in qualibet parte eius, considerandum est qualiter hoc dicitur. Potest autem attribui totalitas alicui formae tripliciter, secundum quod tribus modis convenit aliquid habere partes. Uno enim modo aliquid habet partes secundum divisionem quantitatis, prout scilicet dividitur numerus aut magnitudo. Uni autem formae non competit totalitas numeri nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis quae per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentiales speciei; sicut materia et forma dicuntur partes compositi; genus et differentia partes quodammodo speciei. Et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione suae perfectionis; eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex coniunctione principiorum essentialium, ita substantiae et formae simplices habent perfectam speciem per seipsas. Tertio modo dicitur totum per comparationem ad partes virtutis, seu potestatis; quae quidem partes accipiuntur secundum divisionem operationum. Si qua igitur forma accipiatur quae dividitur per continui divisionem, et quaeratur de ea utrum sit in qualibet parte corporis tota, utpote utrum albedo sit in parte superficiei tota: si accipiatur per comparationem ad partes quantitativas (quae quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens), non est tota in qualibet parte, sed tota in toto, et pars in parte. Si autem quaeratur de totalitate quae pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte; nam aeque intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto. Sed verum est quod adhuc secundum virtutem non est tota in qualibet parte. Non enim potest tantum in disgregando albedo quae est in parte superficiei, sicut albedo quae est in tota superficie; sicut neque tantum potest calor qui est in parvo igne ad calefaciendum, sicut calor qui est in magno igne. Supposito autem ad praesens quod sit una tantum anima in corpore hominis (de hoc enim postea quaeretur), dicendum quod non dividitur divisione quantitatis quae est numerus. Planum est etiam quod non dividitur divisione continui; praecipue anima animalium perfectorum, quae decisa non vivunt. Secus enim esset forte de animabus animalium anulosorum, in quibus est una anima in actu, et plures in potentia, ut philosophus docet. Relinquitur igitur quod in anima hominis et cuiuslibet animalis perfecti, non potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, et secundum potentiam seu virtutem. Dicimus ergo quod, cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, anima autem secundum suam essentiam est forma corporis et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ut ostensum est, relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis. Ostensum est enim ex superioribus quaestionibus quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle. Unde intellectus et voluntas non sunt actus alicuius organi corporalis. Sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, tota virtus et potestas eius est in toto corpore; non autem in qualibet parte corporis, quia diversae partes corporis sunt proportionatae ad diversas operationes animae. Unde, secundum illam potentiam, tantum est in aliqua parte quae respicit operationem quae per illam partem corporis exercetur.

[64820] Q. d. de anima, a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propriam operationem, oportet quod talis sit materia uniuscuiusque formae ut competat operationi illius formae; sicuti materiam serrae oportet esse ferream, quod competit ad opus serrae propter suam duritiem. Cum ergo anima propter suae virtutis perfectionem possit in diversas operationes, necessarium est quod materia eius sit corpus constitutum ex partibus congruentibus ad diversas operationes animae quae dicuntur organa. Et propter hoc totum corpus, cui respondet principaliter anima ut forma, est organum; partes autem sunt propter totum. Unde animae non respondet pars corporis sicut proprium et principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum. Unde non oportet quod quaelibet pars animalis sit corpus organicum, licet anima sit forma eius.

[64821] Q. d. de anima, a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiae, secundum quod congruit suae operationi. Et quia corpus perfectibile ab anima, ad hoc quod congruat diversis operationibus animae, requirit diversitatem in partibus; ideo, licet sit una et simplex secundum suam essentiam, diversimode partes corporis perficit.

[64822] Q. d. de anima, a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animae est extra animam quae est in hac parte corporis. Non tamen sequitur quod animae nihil sit extra hanc partem corporis; sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit.

[64823] Q. d. de anima, a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum quod philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis, scilicet in corde; et per illam partem movet totum corpus. Et hoc patet per exemplum quod ponit de rectore.

[64824] Q. d. de anima, a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum quod motor caeli non circumscribitur loco secundum suam substantiam; sed philosophus intendit ostendere ubi sit quantum ad principium movendi. Et hoc modo, quantum ad principium motus, anima est in corde.

[64825] Q. d. de anima, a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum quod etiam in plantis anima dicitur esse in medio eius quod est sursum et deorsum, in quantum est principium quarumdam operationum. Et similiter est in animalibus.

[64826] Q. d. de anima, a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum quod ideo non quaelibet pars animalis est animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis, quia omnes operationes ignis salvantur in qualibet

parte ignis; non autem omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte eius maxime in animalibus perfectis.

[64827] Q. d. de anima, a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum quod ratio illa concludit animam non esse totam in qualibet parte corporis secundum suam virtutem; quod dictum est esse verum.

[64828] Q. d. de anima, a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum quod partes animae accipiuntur a philosopho non quantum ad essentiam animae, sed quantum ad eius potestatem. Et ideo dicit quod, sicut anima est in toto corpore, ita pars animae in parte corporis; quia sicut totum corpus organicum se habet ut deserviat operationibus animae quae per corpus exercentur, ita se habet unum organum ad unam determinatam operationem.

[64829] Q. d. de anima, a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum quod potentia animae radicatur in essentia; et ideo ubicumque est aliqua potentia animae, ibi est essentia animae. Quod ergo dicit philosophus quod si oculus animalis esset animal visus esset anima eius, non intelligitur de potentia animae sine eius essentia; sicut et totius corporis dicitur anima sensibilis esse forma per essentiam suam, non per potentiam sensitivam.

[64830] Q. d. de anima, a. 10 ad 11 Ad undecimum dicendum quod cum anima operetur in alias partes corporis per aliquam unam potentiam - corpus autem disponatur ad hoc quod sit proportionatum esse animae per actionem animae, quae est causa efficiens corporis, ut Aristoteles dicit in II de anima - necesse est quod dispositio aliarum partium, secundum quam sunt perfectibiles ab anima, dependeat ab una prima parte, videlicet a corde. Et pro tanto vita aliarum partium dependet a corde, quia postquam desinit esse in aliqua parte debita dispositio, anima non unitur ei ut forma. Non autem propter hoc removetur quin anima sit immediate forma cuiuslibet partis corporis.

[64831] Q. d. de anima, a. 10 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod anima non movetur neque quiescit, moto seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non autem inconveniens est si aliquid movetur et quiescit simul per accidens; sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi deferretur contra cursum navis.

[64832] Q. d. de anima, a. 10 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod, licet omnes potentiae radicentur in essentia animae, tamen quaelibet pars corporis recipit animam secundum suum modum; et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias. Neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes.

[64833] Q. d. de anima, a. 10 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod cum dicitur, unumquodque esse in alio secundum modum eius in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam eius. Non enim oportet ut id quod est in aliquo habeat naturam et proprietatem eius in quo est; sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphorae; unde nec oportet quod anima habeat istam naturam corporis, ut ubi est una pars eius, ibi sit alia.

[64834] Q. d. de anima, a. 10 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod animalia anulosa decisa vivunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis; sed quia anima eorum, cum sit imperfecta et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quae etiam invenitur in parte decisa a vivente. Unde, cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis.

[64835] Q. d. de anima, a. 10 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod forma domus, sicut et aliae formae artificiales, est forma accidentalis: unde non dat esse et speciem toti et cuilibet parti; neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione. Anima autem est forma substantialis corporis, dans esse et speciem toti et partibus; et totum ex partibus constitutum est unum simpliciter; unde non est simile.

[64836] Q. d. de anima, a. 10 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod anima, quamvis sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes. Et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili in quantum est forma corporis secundum essentiam; ea autem quae sunt naturaliter, sunt propter finem; oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus. Et verum est quod propter huiusmodi diversitatem, cuius ratio est ex fine, et non ex forma tantum in constitutione viventium magis apparet quod natura operetur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma uniformiter perficit suum perfectibile.

[64837] Q. d. de anima, a. 10 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod simplicitas animae et Angeli non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo; et ideo quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed Angelus et anima dicuntur simplicia per hoc quod omnino carent quantitate; et ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis. Unde totum illud quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo, qui non unitur ut forma, ut locus unus; et animae, quae unitur ut forma, ut perfectibile unum. Et sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita et anima in qualibet parte sui perfectibilis, tota.

Articulus 11

[64838] Q. d. de anima, a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia

[64839] Q. d. de anima, a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[64840] Q. d. de anima, a. 11 arg. 1 Ubicumque enim est actus animae, ibi est et anima. Sed in embryone actus animae vegetabilis praecedit actum animae sensibilis, et actus animae sensibilis actum animae rationalis. Ergo in concepto primum est anima vegetabilis, quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis; et ita non sunt idem secundum substantiam.

[64841] Q. d. de anima, a. 11 arg. 2 Sed dicebat quod actus animae vegetabilis et sensibilis non est in embryone ab anima quae sit in embryone, sed a virtute in eo existente ab anima parentis.- Sed contra, nullum agens finitum agit sua virtute nisi secundum determinatam distantiam, ut patet in motu proiectionis. Proiiciens enim usque ad locum determinatum proiicit secundum modum suae virtutis. Sed in embryone apparent motus et operationes animae, quantumcumque parens distet, cuius tamen virtus finita est. Non igitur operationes animae sunt in embryone per virtutem animae parentis.

[64842] Q. d. de anima, a. 11 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit in libro de Generat. animalium, quod embryo prius est animal quam homo. Sed animal non est nisi quod habet animam sensibilem, homo autem est per animam rationalem. Ergo ipsa anima sensibilis est prius in embryone quam anima rationalis; et non solum virtus eius.

[64843] Q. d. de anima, a. 11 arg. 4 Praeterea, vivere et sentire sunt operationes quae non possunt esse nisi a principio intrinseco: sunt enim actus animae. Ergo cum embryo vivat et sentiat antequam habeat animam rationalem, vivere et sentire non erunt ex anima exteriori parentis, sed ab anima intus existente.

[64844] Q. d. de anima, a. 11 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit in II de anima, quod anima est causa corporis viventis non solum sicut forma, sed sicut efficiens et finis. Sed non esset efficiens causa corporis nisi adesset corpori quando formatur. Formatur autem ante infusionem animae rationalis. Ergo ante infusionem animae rationalis est in embryone anima, et non solum animae virtus.

[64845] Q. d. de anima, a. 11 arg. 6 Sed dicebat quod formatio corporis fit ab anima, non quae est in embryone, sed ab anima parentis.- Sed contra, corpora viventia secundum motus proprios movent seipsa. Sed generatio corporis viventis est quidam motus eius proprius, cum eius principium proprium sit potentia generativa. Ergo secundum istum modum res viva movet seipsam. Sed movens seipsum componitur ex movente et moto, ut probatur in VIII Phys. Ergo principium generationis, quod format corpus vivum, est anima quae est in embryone.

[64846] Q. d. de anima, a. 11 arg. 7 Praeterea, manifestum est quod embryo augetur. Augmentum autem est motus secundum locum, ut dicitur in IV Physic. Cum ergo animal secundum locum moveat seipsum, movebit etiam seipsum secundum augmentum; et ita oportet quod in embryone sit principium talis motus, et non habeat hunc motum ab anima extrinseca.

[64847] Q. d. de anima, a. 11 arg. 8 Praeterea, philosophus dicit in libro de Generat. animalium, quod non potest dici quod in embryone non sit anima; sed primo est ibi anima cibativa, postea sensitiva.

[64848] Q. d. de anima, a. 11 arg. 9 Sed dicebat quod hoc dicit philosophus non quod sit ibi anima in actu, sed in potentia. Sed contra, nihil agit nisi in quantum est actu. Sed in embryone sunt actiones animae. Ergo est ibi anima in actu; et ita relinquitur quod non sit tantum una substantia.

[64849] Q. d. de anima, a. 11 arg. 10 Praeterea, impossibile est quod idem sit ab extrinseco et intrinseco. Sed anima rationalis est in homine ab extrinseco, vegetabilis autem et sensibilis ab intrinseco, id est a principio quod est in semine, ut patet per philosophum in libro de Generat. animalium. Ergo non est idem in homine secundum substantiam anima vegetabilis, sensibilis et rationalis.

[64850] Q. d. de anima, a. 11 arg. 11 Praeterea, impossibile est ut quod est substantia in uno sit accidens in alio; unde dicit philosophus in VIII Metaph. quod calor non est forma substantialis ignis, cum sit accidens in aliis. Sed anima sensibilis est substantia in brutis animalibus. Non est ergo potentia tantum in homine, cum potentiae sint quaedam proprietates et accidentia animae.

[64851] Q. d. de anima, a. 11 arg. 12 Praeterea, homo est nobilius animal quam bruta animalia. Sed animal dicitur propter animam sensibilem. Ergo anima sensibilis est nobilior in homine quam in brutis animalibus. Sed in brutis animalibus est quaedam substantia, et non tantum potentia animae. Ergo multo magis in homine est quaedam substantia per se.

[64852] Q. d. de anima, a. 11 arg. 13 Praeterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit corruptibile et incorruptibile. Sed anima rationalis est incorruptibilis; animae vero sensibiles et vegetabiles sunt corruptibiles. Ergo impossibile est quod anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam.

[64853] Q. d. de anima, a. 11 arg. 14 Sed dicebat quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis.- Sed contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicit philosophus in X Metaphys. Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensibilis in homine et in equo. Et ita, cum animal dicatur per animam sensibilem, homo et equus non essent in uno genere animalis; quod patet esse falsum.

[64854] Q. d. de anima, a. 11 arg. 15 Praeterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit rationale et irrationale, quia contradictio non verificatur de eodem. Sed anima sensibilis et vegetabilis sunt irrationales. Ergo non possunt idem esse in substantia cum anima rationali.

[64855] Q. d. de anima, a. 11 arg. 16 Praeterea, corpus est proportionatum animae. Sed in corpore sunt diversa principia operationum animae, quae vocantur membra principalia. Ergo non est tantum una anima, sed plures.

[64856] Q. d. de anima, a. 11 arg. 17 Praeterea, potentiae animae naturaliter ab essentia animae fluunt. Ab uno autem naturaliter non procedit nisi unum. Si ergo anima est una tantum in homine, non procederent ab ea vires quaedam affixae organis et quaedam non affixae.

[64857] Q. d. de anima, a. 11 arg. 18 Praeterea, genus sumitur a materia, differentia vero a

forma. Sed genus hominis est animal, differentia vero rationalis. Cum ergo animal dicatur ab anima sensibili, videtur quod non solum corpus, sed etiam anima sensibilis comparetur ad animam rationalem per modum materiae. Ergo non sunt idem in substantia anima rationalis et anima sensibilis.

[64858] Q. d. de anima, a. 11 arg. 19 Praeterea, homo et equus conveniunt in animali. Animal autem dicitur per animam sensibilem. Ergo conveniunt in anima sensibili. Sed anima sensibilis in equo non est rationalis. Ergo nec in homine.

[64859] Q. d. de anima, a. 11 arg. 20 Praeterea, si anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam in homine, oportet quod in quacumque parte est una earum, sit et alia. Hoc autem est falsum. Nam in ossibus est anima vegetabilis, quia nutriuntur et augentur; non autem anima sensibilis, quia sine sensu sunt. Ergo non sunt idem secundum substantiam.

[64860] Q. d. de anima, a. 11 s. c. Sed contra, est quod dicitur in Lib. de Eccles. dogmatibus: *neque duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt; unam animalem qua animetur corpus, et aliam rationalem quae rationi ministret; sed dicimus unam eamdemque animam in homine, quae corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat.*

[64861] Q. d. de anima, a. 11 co. Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones, non solum modernorum, sed etiam antiquorum. Plato enim posuit diversas animas esse in corpore. Et hoc quidem consequens erat suis principiis. Posuit enim Plato quod anima unitur corpori ut motor, et non ut forma; dicens animam esse in corpore sicut est nauta in navi: ubi autem apparent diversae actiones secundum genus, oportet ponere diversos motores; sicut in navi alius est qui gubernat, et alius qui remigat. Nec eorum diversitas repugnat unitati navis: quia sicut actiones ordinatae sunt, ita et motores qui sunt in navi, ordinati sunt, unus sub alio. Et similiter non videtur repugnare unitati hominis vel animalis, si sint plures animae in uno corpore, ut motores ordinati sub invicem secundum ordinem operationum animae. Sed secundum hoc cum ex motore et mobili non fiat unum simpliciter et per se, homo non esset unum simpliciter et per se, neque animal; neque esset generatio aut corruptio simpliciter, cum corpus accipit animam vel amittit. Unde oportet dicere, quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma; ut etiam ex superioribus manifestum est. Sed etiam hoc posito, adhuc secundum Platonis principia consequens est quod sint plures animae in homine et in animali. Posuerunt enim Platonici universalia esse formas separatas, quae de sensibilibus praedicantur in quantum participata sunt ab eis: utpote Socrates dicitur animal in quantum participat ideam animalis, et homo in quantum participat ideam hominis. Et secundum hoc relinquitur quod alia sit forma secundum essentiam, secundum quam Socrates dicitur esse animal, et alia secundum quam dicitur esse homo. Unde ad hoc sequitur quod anima sensibilis et rationalis secundum substantiam differant. Sed hoc non potest stare: quia ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum per se. Quia si de aliquo subiecto praedicentur aliqua secundum diversas formas per se, unum illorum praedicatur de altero per accidens. Sicut de Socrate dicitur album secundum albedinem, et musicum secundum musicam; unde musicum de albo secundum accidens praedicatur. Si igitur Socrates dicatur homo et animal secundum aliam et

aliam formam, sequeretur quod haec praedicatio homo est animal, sit per accidens; et quod homo non sit vere id quod est animal. Contingit tamen secundum diversas formas fieri praedicationem per se, quando habent ordinem ad invicem; ut si dicatur quod habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus praedicandi per se non est quia praedicatum ponatur in definitione subiecti; sed magis e converso. Superficies enim ponitur in definitione coloris sicut numerus in definitione paris. Si ergo hoc modo esset praedicatio per se hominis et animalis, cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationalem, si diversae sint, sequetur quod animal non praedicabitur per se de homine, sed magis e contrario. Sequitur etiam aliud inconveniens. Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans ea ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Socrates esset animal et rationale, indigerent haec duo, ad hoc quod unirentur simpliciter, aliquo quod faceret ea unum. Unde, cum hoc non sit assignare, remanebit quod homo non erit unum nisi aggregatione; sicut acervus, qui est secundum quid unum et simpliciter multa. Et ita etiam non erit homo ens simpliciter, quia unumquodque in tantum est ens, in quantum est unum. Iterum aliud inconveniens sequitur. Cum enim genus sit substantiale praedicatum, oportet quod forma secundum quam individuum substantiae recipit praedicationem generis, sit forma substantialis. Et ita oportet quod anima sensibilis, secundum quam Socrates dicitur animal, sit forma substantialis in eo; et sic necesse est quod det esse simpliciter corpori, et faciat ipsum hoc aliquid. Anima ergo rationalis, si est alia secundum substantiam, non facit hoc aliquid nec esse simpliciter, sed solum esse secundum quid; cum adveniat rei iam subsistenti. Unde non erit forma substantialis, sed accidentalis; et sic non dabit speciem Socrati, cum etiam species sit praedicatum substantiale. Relinquitur ergo quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quae est rationalis, sensibilis et vegetabilis. Et hoc consequens est ei, quod in praecedentibus ostendimus de ordine formarum substantialium: scilicet quod nulla forma substantialis unitur materiae mediante alia forma substantiali; sed forma perfectior dat materiae quidquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid; et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Huic etiam attestatur, quod, cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam: quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur.

[64862] Q. d. de anima, a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod supposito quod sit tantum una substantia animae in corpore humano, diversimode ad hoc argumentum respondetur a diversis. Quidam enim dicunt quod in embryone ante animam rationalem non est anima, sed quaedam virtus procedens ab anima parentis, et ab huiusmodi virtute sunt operationes quae in embryone apparent: quae dicitur virtus formativa. Sed hoc non est omnino verum: quia in embryone apparet non solum formatio corporis, quae potest attribui praedictae virtuti; sed etiam aliae operationes, quae non possunt attribui nisi animae, ut augeri, sentire, et huiusmodi. Posset tamen hoc sustineri, si praedictum principium activum in embryone pro tanto diceretur virtus animae, non anima, quia nondum est anima perfecta, sicut nec embryo est animal perfectum. Sed tunc eadem remanebit difficultas. Dicunt enim aliqui quod, licet primo in embryone sit anima vegetabilis quam sensibilis et

sensibilis quam rationalis, non tamen est alia et alia. Sed primo quidem reducitur semen in actum animae vegetabilis per principium activum, quod est in semine. Quae quidem anima in processu temporis magis ad ulteriorem producitur perfectionem per processum generationis, et ipsamet fit anima sensibilis; quae quidem ulterius producitur in maiorem perfectionem a principio extrinseco, et fit anima rationalis. Sed secundum hanc positionem sequetur quod ipsa substantia animae rationalis sit a principio activo quod est in semine, sed alia perfectio adveniat ibi ultimo a principio extrinseco. Et ita sequeretur quod anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis: non enim potest esse incorruptibile quod a virtute quae est in semine causatur. Et ideo aliter dicendum est, quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex; sed succedunt sibi invicem multae generationes et corruptiones. Sicut dicitur quod primo habet formam seminis, et secundo formam sanguinis, et sic deinceps quousque perficiatur generatio. Et ideo cum corruptio et generatio non sint sine abiectione et additione formae, oportet quod forma imperfecta quae prius inerat abiiciatur et perfectior inducatur; et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicitur quod anima vegetabilis prius est in semine; sed illa abiicitur in processu generationis, et succedit alia, quae non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad istam iterum additur alia quae simul est vegetabilis, sensibilis et rationalis.

[64863] Q. d. de anima, a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum quod virtus quae est in semine a patre, est virtus permanens ab intrinseco, non influens ab extrinseco, sicut virtus moventis quae est in proiectis: et ideo quantumcumque pater distet secundum locum, virtus quae est in semine, operatur. Non enim virtus activa quae est in semine potest esse a matre, licet hoc quidam dicant, quod femina non est principium activum, sed passivum. Tamen quantum ad aliquid est simile: sicut enim virtus proiicientis, quae est finita, movet motu locali usque ad determinatam distantiam loci, ita virtus generantis movet motu generationis usque ad determinatam formam.

[64864] Q. d. de anima, a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum quod illa virtus habet rationem animae, ut dictum est; et ideo ab ea embryo potest dici animal.

[64865] Q. d. de anima, a. 11 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum, quintum, sextum, septimum et octavum.

[64866] Q. d. de anima, a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum quod sicut anima est in embryone in actu, sed imperfecte, ita operatur secundum operationes imperfectas.

[64867] Q. d. de anima, a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum quod, licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia animae, quae est simul vegetabilis, sensibilis et rationalis, est ab extrinseco, ut iam dictum est.

[64868] Q. d. de anima, a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum quod anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali; sed potentia sensitiva est accidens in homine, sicut et in aliis animalibus.

[64869] Q. d. de anima, a. 11 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus: quia in homine non tantum sensibilis est, sed etiam rationalis.

[64870] Q. d. de anima, a. 11 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorruptibilis, cum eius substantia sit substantia animae rationalis; licet forte potentiae sensitivae, quae sunt actus corporis, non remaneant post corpus, ut quibusdam videtur.

[64871] Q. d. de anima, a. 11 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod si anima sensibilis quae est in brutis, et anima sensibilis quae est in homine, collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis; nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem. Sed id quod est in genere et specie proprie, est compositum, quod utrobique est corruptibile.

[64872] Q. d. de anima, a. 11 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis et rationalis simul. Sed verum est quod potentiae animae sensitivae, quaedam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi; potentiae autem animae vegetabilis sunt penitus irrationabiles, quia non obediunt rationi, ut patet per philosophum in I Ethic.

[64873] Q. d. de anima, a. 11 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod, licet sint plura principalia membra in corpore, in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animae, tamen omnia dependent a corde sicut a primo principio corporali.

[64874] Q. d. de anima, a. 11 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod ab anima humana in quantum unitur corpori effluunt vires affixae organis; in quantum vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixae organis.

[64875] Q. d. de anima, a. 11 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod sicut ex superioribus quaestionibus patet, ab una et eadem forma materia recipit diversos gradus perfectionis; et secundum quod materia perficitur inferiori gradu perfectionis, remanet adhuc materialis dispositio ad ulterioris perfectionis gradum. Et sic secundum quod corpus perficitur in esse sensibili ab anima humana, remanet adhuc ut materiale respectu ulterius perfectionis. Et secundum hoc, animal quod est genus, sumitur a materia; et rationale, quod est differentia, sumitur a forma.

[64876] Q. d. de anima, a. 11 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod sicut animal, in quantum animal, neque est rationale neque irrationale: sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum; ita anima sensibilis, in quantum huiusmodi, neque rationalis neque irrationalis est; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis.

[64877] Q. d. de anima, a. 11 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod, licet una sit anima sensibilis et vegetabilis, non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, appareat operatio alterius, propter diversam partium dispositionem. Ex quo etiam contingit quod nec omnes operationes animae sensibilis exercentur per unam partem; sed visus per oculum, auditus per aures, et sic de aliis.

Articulus 12

[64878] Q. d. de anima, a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum anima sit suae potentiae

[64879] Q. d. de anima, a. 12 tit. 2 Et videtur quod sic.

[64880] Q. d. de anima, a. 12 arg. 1 Dicitur enim in libro de spiritu et anima: *anima habet sua naturalia, et illa omnia est: potentiae namque atque vires eius idem sunt quod ipsa. Habet accidentia, et illa non sunt suae vires, et suae virtutes non sunt; non est enim sua prudentia, sua temperantia, sua iustitia, sua fortitudo.* Ex hoc expresse videtur haberi quod anima sit suae potentiae.

[64881] Q. d. de anima, a. 12 arg. 2 Praeterea, in eodem libro, dicitur: *anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus: dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum vult. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus: quoniam ista sunt anima.* Ex hoc etiam idem habetur quod prius.

[64882] Q. d. de anima, a. 12 arg. 3 Praeterea, Bernardus dicit: *tria quaedam intueor in anima: memoriam, intelligentiam et voluntatem; et haec tria esse ipsam animam.* Sed eadem ratio est etiam de aliis potentiis animae. Ergo anima est suae potentiae.

[64883] Q. d. de anima, a. 12 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit in VI de Trinit., quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una essentia. Sed nonnisi essentia animae. Ergo potentiae animae sunt idem quod eius essentia.

[64884] Q. d. de anima, a. 12 arg. 5 Praeterea, nullum accidens excedit suum subiectum. Sed memoria intelligentia et voluntas, excedunt animam: non enim sui solum anima meminit, neque se solum intelligit et vult, sed etiam alia. Ergo haec tria non sunt accidentia animae: sunt igitur idem quod essentia animae, et eadem ratione aliae potentiae.

[64885] Q. d. de anima, a. 12 arg. 6 Praeterea, secundum haec tria attenditur imago Trinitatis in anima. Sed anima est ad imaginem Trinitatis secundum seipsam, et non solum secundum eius accidentia. Ergo praedictae potentiae non sunt accidentia animae: sunt igitur de essentia eius.

[64886] Q. d. de anima, a. 12 arg. 7 Praeterea, accidens est quod potest adesse et abesse praeter subiecti corruptionem. Sed potentiae animae non possunt abesse. Ergo non sunt accidentia animae; et sic idem quod prius.

[64887] Q. d. de anima, a. 12 arg. 8 Praeterea, nullum accidens est principium substantialis differentiae; quia differentia complet definitionem rei, quae significat quid est res. Sed potentiae animae

sunt principia differentiarum substantialium; sensibile enim dicitur secundum sensum, rationale secundum rationem. Ergo potentiae non sunt accidentia animae, sed sunt ipsa anima, quae est forma corporis; nam forma est principium substantialis differentiae.

[64888] Q. d. de anima, a. 12 arg. 9 Praeterea, forma substantialis est virtuosior quam accidentalis. Sed accidentalis a seipsa agit, et non per aliam potentiam mediam. Ergo et substantialis. Cum igitur anima sit forma substantialis, potentiae quibus agit non sunt aliud quam ipsa.

[64889] Q. d. de anima, a. 12 arg. 10 Praeterea, idem est principium essendi et operandi. Sed anima secundum seipsam est principium essendi, quia secundum suam essentiam est forma. Ergo sua essentia est principium operandi. Sed potentia nihil est aliud quam principium operandi. Essentia igitur animae est eius potentia.

[64890] Q. d. de anima, a. 12 arg. 11 Praeterea, substantia animae, in quantum est in potentia ad intelligibilia, est intellectus possibilis; in quantum autem est actu, est agens. Sed esse actu et esse in potentia non significant aliud quam ipsam rem quae est in potentia et in actu. Ergo anima est intellectus agens et possibilis; et eadem ratione est suae potentiae.

[64891] Q. d. de anima, a. 12 arg. 12 Praeterea, sicut materia prima est in potentia ad formas sensibiles, ita anima intellectiva est in potentia ad formas intelligibiles. Sed materia prima est sua potentia. Ergo anima intellectiva est sua potentia.

[64892] Q. d. de anima, a. 12 arg. 13 Praeterea, philosophus in libro Ethic. dicit quod homo est intellectus. Sed hoc non est nisi ratione animae rationalis. Ergo anima est intellectus, et eadem ratione est etiam suae potentiae.

[64893] Q. d. de anima, a. 12 arg. 14 Praeterea, philosophus in II de anima dicit quod anima est actus primus, sicut scientia. Sed scientia est immediatum principium actus secundi, qui est considerare. Ergo anima est immediatum principium operationum suarum. Sed immediatum principium operationis dicitur potentia. Ergo anima est suae potentiae.

[64894] Q. d. de anima, a. 12 arg. 15 Praeterea, omnes partes sunt consubstantiales toti, quia totum consistit ex partibus. Sed potentiae animae sunt partes eius, ut patet in II de anima. Ergo sunt substantiales animae, et non sunt accidentia.

[64895] Q. d. de anima, a. 12 arg. 16 Praeterea, forma simplex non potest esse subiectum. Sed anima est forma simplex, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse subiectum accidentium. Potentiae ergo quae sunt in anima, non sunt eius accidentia.

[64896] Q. d. de anima, a. 12 arg. 17 Praeterea, si potentiae sunt accidentia animae, oportet quod ab essentia eius fluant; accidentia enim propria causantur ex principiis subiecti. Sed essentia animae, cum sit simplex, non potest esse causa tantae diversitatis accidentium, quantum apparet in potentiis animae. Potentiae igitur animae non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo quod ipsa anima sit suae potentiae.

[64897] Q. d. de anima, a. 12 s. c. 1 Sed contra. Sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere.

Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est esse et agere. Ergo in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suae potentiae.

[64898] Q. d. de anima, a. 12 s. c. 2 Praeterea, nulla qualitas est substantia. Sed potentia naturalis est quaedam species qualitatis, ut patet in praedicamentis. Ergo potentiae naturales animae non sunt ipsa essentia animae.

[64899] Q. d. de anima, a. 12 co. Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod anima est suae potentiae; alii vero hoc negant dicentes, potentias animae esse quasdam proprietates ipsius. Et ut harum opinionum diversitas cognoscatur, sciendum quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicuius, sive sit actio sive passio. Non quidem principium quod est subiectum agens aut patiens, sed id quo agens agit aut patiens patitur; sicut ars aedificativa est potentia in aedificatore qui per eam aedificat, et calor in igne qui calore calefacit, et siccum est potentia in lignis, quia secundum hoc sunt combustibilia. Ponentes igitur quod anima sit suae potentiae, hoc intelligunt quod ipsa essentia animae sit principium immediatum omnium operationum animae; dicentes quod homo per essentiam animae intelligit, sentit et alia huiusmodi operatur, et secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur: sensus quidem in quantum est principium sentiendi, intellectus autem in quantum est intelligendi principium, et sic de aliis. Utpote si calorem ignis nominaremus potentiam liquefactivam, calefactivam et desiccativam, quia haec omnia operatur. Sed haec opinio stare non potest. Primo quidem, quia unumquodque agit secundum quod actu est, illud scilicet quod agit; ignis enim calefacit non in quantum actu est lucidum, sed in quantum est actu calidum: et exinde est quod omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod ex eo quod agitur, consideretur principium quo agitur; oportet enim utrumque esse conforme. Unde in II Physic. dicitur quod forma et generans sunt idem specie. Cum ergo id quod agit non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit sit aliquid de essentia rei; et hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis; necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae. Sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activae et passivae, quae tamen agunt in virtute formarum substantialium. Et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. Nam et in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliquod agens quod directe et immediate sua actione producat substantiam (sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, et sicut Avicenna dicit de intelligentia agente, a qua secundum ipsum fluunt formae substantiales in istis inferioribus), huiusmodi agens agit per suam essentiam; et sic non erit in eo aliud potentia activa et eius essentia. De potentia vero passiva manifestum est quod potentia passiva quae est ad actum substantialem, est in genere substantiae; et quae est ad actum acciden-

talem, est in genere accidentis per reductionem, sicut principium, et non sicut species completa. Quia unumquodque genus dividitur per potentiam et actum. Unde potentia homo est in genere substantiae, et potentia album est in genere qualitatis. Manifestum est autem quod potentiae animae, sive sint activae sive passivae, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale. Et similiter esse intelligens vel sentiens actu non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus; et similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa. Generativa vero potentia et nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conservandam, sed per transmutationem materiae; unde talis actio, sicut et aliorum agentium naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali. Manifestum est ergo quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum, sed operatur mediantibus principiis accidentalibus; unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius. Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animae, quae sunt genere diversae, et non possunt reduci ad unum principium immediatum; cum quaedam earum sint actiones et quaedam passiones, et aliis huiusmodi differentiis differant, quae oportet attribui diversis principiis. Et ita, cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum; sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum. Potentia enim ad actum dicitur correlative, unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum. Et inde est quod philosophus in VI Ethic. dicit quod scientificum animae, quod est necessariorum, et ratiocinativum quod est contingentium, sunt diversae potentiae; quia necessarium et contingens genere differunt.

[64900] Q. d. de anima, a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod liber iste de spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur. Si tamen sustineatur, potest dici quod anima est suae potentiae, vel suae vires, quia sunt naturales proprietates eius. Unde in eodem libro dicitur quod omnes potentiae sunt una anima, proprietate quidem diversae, sed potentia una. Et est similis modus dicendi, sicut si diceretur quod calidum, lucidum et leve sunt unus ignis.

[64901] Q. d. de anima, a. 12 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum, tertium et quartum.

[64902] Q. d. de anima, a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum quod accidens non excedit subiectum in essendo, excedit tamen in agendo. Calor enim ignis exteriora calefacit; et secundum hoc potentiae animae excedunt ipsam, in quantum anima intelligit et diligit non solum se, sed etiam alia. Augustinus autem inducit hanc rationem comparans notitiam et amorem ad mentem, non ut ad cognoscentem et ad amantem, sed ut ad cognitum et amatum. Si enim secundum hanc habitudinem compararet ad ipsam ut accidentia ad subiectum, sequeretur quod anima non cognosceret et amaret nisi se. Unde fortassis secundum hunc intellectum dixit quod sunt una vita, una essentia; quia notitia in actu est quodammodo cognitum, et amor in actu est quodammodo ipsum amatum.

[64903] Q. d. de anima, a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum quod imago Trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam. Sic enim repraesentatur una essentia in tribus personis, licet deficienter. Si autem anima esset suae potentiae, non esset distinctio

potentiarum ab invicem nisi solis nominibus: et sic non repraesentaretur convenienter distinctio personarum quae est in divinis.

[64904] Q. d. de anima, a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum quod tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur propria sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui. Et hoc dicitur quia, vel habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei, et ita non cadit in definitione rei. Unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium eius. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quae consequuntur principium speciei. Potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus; sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed et individuum. Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile.

[64905] Q. d. de anima, a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum quod sensibile et rationale secundum quod sunt differentiae essentiales, non sumuntur a sensu et intellectu, sed ab anima sensitiva et intellectiva.

[64906] Q. d. de anima, a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum quod quare forma substantialis non sit immediatum principium actionis in agentibus inferioribus, ostensum est.

[64907] Q. d. de anima, a. 12 ad 10 Ad decimum dicendum quod anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiae virtute animae, sicut et qualitates elementorum, in virtute formarum substantialium.

[64908] Q. d. de anima, a. 12 ad 11 Ad undecimum dicendum quod ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles. Sed ista potentia non est essentia animae, sicut nec potentia ad statuam quae est in aere est essentia aeris; esse enim actu et potentia non sunt de essentia rei, quoniam actus non est essentialis.

[64909] Q. d. de anima, a. 12 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma; et ideo ipsa potentia est ipsa essentia eius.

[64910] Q. d. de anima, a. 12 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod homo dicitur intellectus esse, quia intellectus dicitur id quod est potius in homine, sicut civitas dicitur esse rector civitatis; non tamen hoc dictum est eo quod essentia animae sit ipsa potentia intellectus.

[64911] Q. d. de anima, a. 12 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod similitudo inter animam et scientiam attenditur secundum quod utraque est actus primus, non autem quantum ad omnia. Unde non oportet quod anima sit immediatum principium operationum, sicut scientia.

[64912] Q. d. de anima, a. 12 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod potentiae animae non sunt partes essentiales animae quasi constituentes essentiam eius; sed partes potentiales, quia virtus

animae distinguitur per huiusmodi potentias.

[64913] Q. d. de anima, a. 12 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod forma simplex quae non est subsistens, vel si subsistit, quae est actus purus, non potest esse subiectum accidentis. Anima autem est forma subsistens et non est actus purus, loquendo de anima humana; et ideo potest esse subiectum potentiarum quarumdam, scilicet intellectus et voluntatis. Potentiae autem sensitivae et nutritivae partis sunt in composito sicut in subiecto; quia cuius est actus eius est potentia, ut patet per philosophum in libro de Somn. et vigilia.

[64914] Q. d. de anima, a. 12 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod, licet anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus, et habet diversam habitudinem ad res. Diversimode etiam comparatur ad corpus; et propter hoc ab una essentia animae possunt procedere diversae potentiae.

Articulus 13

[64915] Q. d. de anima, a. 13 tit. 1 Decimotertio quaeritur de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per obiecta

[64916] Q. d. de anima, a. 13 tit. 2 Et videtur quod non.

[64917] Q. d. de anima, a. 13 arg. 1 Quia contraria sunt quae maxime distant. Sed contrarietas obiectorum non diversificat potentias; eadem enim potentia albi et nigri est visus. Ergo nulla differentia obiectorum diversificat potentias.

[64918] Q. d. de anima, a. 13 arg. 2 Praeterea, magis differunt quae differunt secundum substantiam, quam quae differunt secundum accidens. Sed homo et lapis differunt secundum substantiam, sonus autem et coloratum differunt secundum accidens. Cum igitur homo et lapis ad eamdem potentiam pertineant, multo magis sonus et coloratum; et ita nulla differentia obiectorum facit differre potentias.

[64919] Q. d. de anima, a. 13 arg. 3 Praeterea, si differentia obiectorum esset causa diversitatis potentiarum, oporteret quod unitas obiecti esset causa identitatis in potentiis. Videmus autem quod idem obiectum ad diversas potentias se habet: idem enim est quod intelligitur et desideratur; bonum enim intelligibile est obiectum voluntatis. Ergo differentia obiectorum non est causa diversitatis potentiarum.

[64920] Q. d. de anima, a. 13 arg. 4 Praeterea, ubi est eadem causa est idem effectus. Si ergo obiecta

diversa diversificarent potentias aliquas, oporteret quod diversitatem facerent ubique in potentiis. Hoc autem non videmus: nam quaedam obiecta diversa comparantur quidem ad diversas potentias, sicut sonus et color ad auditum et visum; et iterum ad unam potentiam, scilicet ad imaginationem et intellectum. Relinquitur ergo quod differentia obiectorum non sit causa diversitatis potentiarum.

[64921] Q. d. de anima, a. 13 arg. 5 Praeterea, habitus sunt perfectiones potentiarum, perfectibilia enim distinguuntur per perfectiones proprias. Ergo potentiae distinguuntur secundum habitus et non secundum obiecta.

[64922] Q. d. de anima, a. 13 arg. 6 Praeterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed potentiae animae sunt in organis corporeis. Sunt enim actus organorum. Ergo distinguuntur secundum organa corporis, et non secundum obiecta.

[64923] Q. d. de anima, a. 13 arg. 7 Praeterea, potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius. Proprietates autem rei sunt ab essentia eius. Ab uno autem non est nisi unum immediate. Ergo una sola potentia animae est prima fluens ab essentia animae, et mediante ea fluunt aliae secundum aliquem ordinem. Ergo potentiae animae differunt secundum originem, et non secundum obiecta.

[64924] Q. d. de anima, a. 13 arg. 8 Praeterea, si potentiae animae sunt diversae, oportet quod una earum oriatur ab alia; quia non possunt omnes oriri ab essentia animae immediate, cum sit una et simplex. Sed impossibile videtur quod una potentia animae oriatur ex alia; tum quia omnes potentiae animae sunt simul, tum etiam quia accidens oritur a subiecto. Unum autem accidens non potest esse subiectum alterius. Non ergo possunt esse diversae potentiae animae per diversitatem obiectorum.

[64925] Q. d. de anima, a. 13 arg. 9 Praeterea, quanto aliqua substantia est altior, tanto eius virtus est maior et per consequens minus multiplicata: quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro de causis. Anima autem inter omnia inferiora est sublimior. Ergo virtus eius est magis una, et tamen ad plura se habens. Non ergo multiplicatur secundum differentiam obiectorum.

[64926] Q. d. de anima, a. 13 arg. 10 Praeterea, si diversitas potentiarum animae est secundum differentiam obiectorum, oportet etiam quod ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectorum. Hoc autem non videtur: nam intellectus, cuius obiectum est quod quid est et substantia, est posterior sensu, cuius obiecta sunt accidentia, ut color et sonus. Tactus autem est prior visu, cum tamen visibile sit prius et communius tangibili. Ergo nec diversitas potentiarum est solum secundum differentiam obiectorum.

[64927] Q. d. de anima, a. 13 arg. 11 Praeterea, omne appetibile est sensibile vel intelligibile. Intelligibile autem est perfectio intellectus, et sensibile perfectio sensus. Cum igitur unumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, sequitur quod intellectus et sensus appetant naturaliter omne appetibile. Non igitur oportet ponere potentiam appetitivam praeter sensitivam.

[64928] Q. d. de anima, a. 13 arg. 12 Praeterea, appetitus non est nisi voluntas irascibilis et concupiscibilis. Sed voluntas est in intellectu, irascibilis et concupiscibilis in sensu, ut dicitur in III de anima. Ergo potentia appetitiva non est ponenda praeter sensitivam et intellectivam.

[64929] Q. d. de anima, a. 13 arg. 13 Praeterea, philosophus probat in III de anima, quod principia motus localis in animalibus sunt sensus sive imaginatio, et intellectus et appetitus. Sed potentia in animalibus nihil aliud est quam principium motus. Ergo potentia motiva non est praeter cognoscitivam et appetitivam.

[64930] Q. d. de anima, a. 13 arg. 14 Praeterea, potentiae animae ordinantur ad aliquid altius quam est natura; alias in omnibus corporibus naturalibus essent vires animae. Sed potentiae quae attribuuntur animae vegetabili non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura. Ordinantur enim ad conservationem speciei per generationem, et conservationem individui per nutrimentum, et perfectam quantitatem per augmentum; quae omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad huiusmodi ordinandae sunt potentiae animae.

[64931] Q. d. de anima, a. 13 arg. 15 Praeterea, quanto aliqua virtus est altior, tanto, una existens, ad plura se extendit. Sed virtus animae est supra virtutem naturae. Cum igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale, et det ei debitam quantitatem, et conservet ipsum in esse; videtur hoc fortius quod anima una virtute operetur. Non igitur sunt diversae potentiae generativa, nutritiva et augmentativa.

[64932] Q. d. de anima, a. 13 arg. 16 Praeterea, sensus est cognoscitivus accidentium. Sed aliqua alia accidentia magis ad invicem differunt quam sonus et color et huiusmodi; quae sunt non solum in eodem genere qualitatis, sed etiam in eadem specie, quae est tertia. Si igitur potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum non deberent potentiae animae distingui penes huiusmodi accidentia, sed magis penes alia quae magis distant.

[64933] Q. d. de anima, a. 13 arg. 17 Praeterea, cuiuslibet generis est una contrarietas prima. Si igitur penes diversa genera qualitatum possibilium diversificantur potentiae sensitivae, videtur quod ubicumque sunt diversae contrarietates sint diversae potentiae sensitivae. Sed hoc alicubi invenitur: visus enim est albi et nigri, auditus gravis et acuti; alicubi vero non: tactus enim est calidi et frigidi, humidi et sicci, mollis et duri, et huiusmodi. Ergo potentiae non distinguuntur penes obiecta.

[64934] Q. d. de anima, a. 13 arg. 18 Praeterea, memoria non videtur esse alia potentia a sensu; est enim passio primi sensitivi, secundum philosophum. Obiecta tamen eorum differunt, quia obiectum sensus est praesens, obiectum vero memoriae praeteritum. Ergo potentiae non distinguuntur penes obiecta.

[64935] Q. d. de anima, a. 13 arg. 19 Praeterea, omnia quae cognoscuntur per sensum, cognoscuntur etiam per intellectum, et alia plura. Si igitur potentiae sensitivae distinguuntur secundum pluralitatem obiectorum, oportet etiam quod intellectus distinguatur secundum diversas potentias, sicut et sensus; quod patet esse falsum.

[64936] Q. d. de anima, a. 13 arg. 20 Praeterea, intellectus possibilis et agens sunt diversae potentiae, ut supra ostensum est. Sed idem est obiectum utriusque. Non igitur potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

[64937] Q. d. de anima, a. 13 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in II de anima, quod potentiae distinguuntur per actus, et actus per obiecta.

[64938] Q. d. de anima, a. 13 s. c. 2 Praeterea, perfectibilia distinguuntur penes perfectiones. Sed obiecta sunt perfectiones potentiarum. Ergo potentiae distinguuntur penes obiecta.

[64939] Q. d. de anima, a. 13 co. Respondeo. Dicendum quod potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex obiectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentiarum, obiecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, obiecta sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis; nam calefacere et infrigidare distinguuntur quidem secundum quod huius principium est calor, illius autem frigus; et iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliis inducat. Relinquitur ergo quod secundum distinctionem obiectorum attenditur distinctio potentiarum animae. Oportet tamen attendere distinctionem obiectorum secundum quod obiecta sunt differentiae actionum animae, et non secundum aliud; quia in nullo genere species diversificatur nisi differentiis quae per se dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis, sed rationali et irrationali. Oportet autem in actionibus animae tres gradus considerare. Actio enim animae transcendit actionem naturae in rebus inanimatis operantis; sed hoc contingit quantum ad duo: scilicet quantum ad modum agendi, et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animae transcendat operationem vel actionem naturae inanimati; quia, cum actio animae sit actio vitae, vivum autem est quod seipsum movet ad operandum, oportet quod omnis operatio animae sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturae inanimati. Oportet enim quod fit esse naturale, et quae ad ipsum requiruntur: sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis. Sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco; et huiusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentiae animae vegetabilis. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse, ordinatur potentia generativa; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentativa; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis nutritiva. Haec autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum; et propter hoc praedictae vires animae dicuntur naturales. Sunt autem aliae altiores actiones animae, quae transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem esse diversum gradum huiusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et conditiones individuales, quae consequuntur materiam. Et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine

materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali. Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur; ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem sive per sensum sive per intellectum comprehensam; quae quidem pertinet ad potentiam appetitivam. Et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam; et hoc pertinet ad potentiam motivam. Ad perfectam autem sensus cognitionem, quae sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo, quod sensus recipiat speciem a sensibilibus: et hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo, quod de sensibilibus perceptis diiudicet, et ea ad invicem discernat: quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilium receptae conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum ad eorum praesentiam, sed etiam postquam abierint: et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi, nam quae sunt bene receptibilia sunt interdum male conservativa. Huiusmodi autem potentia dicitur imaginatio sive phantasia. Quarto autem, requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus. Quinto autem, requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus et interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res. Diversi autem motus diversa principia motiva requirunt: principia autem motiva potentiae dicuntur. Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur, necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia, necesse est gradum et ordinem immutationum quibus immutantur sensus a sensibilibus, accipere per comparationem ad materiales immutationes. Sunt igitur quaedam sensibilia quorum species, licet immaterialiter in sensu recipiantur, tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Huiusmodi autem sunt qualitates quae sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus: sicut calidum, frigidum, humidum et siccum et alia huiusmodi. Quia igitur huiusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum, necesse est quod huiusmodi sensibilia contingendo sentiantur. Propter quod potentia sensitiva comprehendens ea vocatur tactus. Sunt autem quaedam sensibilia quae quidem non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis; et hoc pertinet ad gustum. Licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamen haec immutatio non est sine aliquali transmutatione tam saporosi quam etiam organi gustus, et praecipue secundum humectationem. Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Huiusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus; vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in auditu. Unde auditus et odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt. Gustus autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. Sunt autem alia sensibilia quae immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux et color, quorum est visus. Unde visus est altior inter omnes sensus et universalior; quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Similiter autem vis appetitiva, quae consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur. Quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui et conveniens, et ad hoc est vis concupiscibilis; vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum. Quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum, sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impedientia; et ad hoc ordinatur vis irascibilis. Vis autem motiva, cum ad motum ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum; qui vel competunt diversis animalibus, quorum quaedam sunt reptibilia, quaedam volatilia, quaedam gressibilia, quaedam alio modo mobilia; vel etiam secundum diversas partes eiusdem animalis, nam singulae partes habent quosdam proprios motus. Gradus autem intellectualium potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitivas et appetitivas. Motiva autem communis est et sensui et intellectui; nam idem corpus eodem motu movetur ab utroque. Cognitio autem intellectus requirit duas potentias: scilicet intellectum agentem et possibilem, ut ex superioribus patet. Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animae: scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam et rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum: scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum et motivum secundum locum; et horum quodlibet continet sub se potentias plures, ut dictum est.

[64940] Q. d. de anima, a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod contraria maxime differunt, sed in eodem genere. Diversitas autem obiectorum secundum genus convenit diversitati potentiarum, quia et genus quodammodo in potentia est. Et ideo contraria referuntur ad eamdem potentiam.

[64941] Q. d. de anima, a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet sonus et color sint diversa accidentia, tamen per se differunt quantum ad immutationem sensus, ut dictum est; non autem homo et lapis, quia eis eodem modo immutatur sensus. Et ideo homo et lapis differunt per accidens in quantum sentiuntur; licet differant per se in quantum sunt substantiae. Nihil enim prohibet differentiam aliquam esse per se comparatam ad unum genus, comparatam vero ad aliud esse per accidens; sicut album et nigrum per se differunt in genere coloris, non autem in genere substantiae.

[64942] Q. d. de anima, a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum quod eadem res comparatur ad diversas

potentias animae non secundum eamdem rationem obiecti, sed secundum aliam et aliam.

[64943] Q. d. de anima, a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum quod quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit; unde habet communiorem rationem obiecti. Et inde est quod quaedam conveniunt in ratione obiecti superioris potentiae, quae distinguuntur in ratione obiecti quantum ad potentias inferiores.

[64944] Q. d. de anima, a. 13 ad 5 Ad quintum dicendum quod habitus non sunt perfectiones potentiarum, propter quas sunt potentiae; sed sicut quibus aliqualiter se habent ad ea propter quae sunt, id est ad obiecta. Unde potentiae non distinguuntur penes habitus, sed penes obiecta; sicut nec artificialia, penes obiecta, sed penes fines.

[64945] Q. d. de anima, a. 13 ad 6 Ad sextum dicendum quod potentiae non sunt propter organa, sed magis e converso; unde magis distinguuntur organa penes obiecta quam e converso.

[64946] Q. d. de anima, a. 13 ad 7 Ad septimum dicendum quod anima habet aliquem praecipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile. Habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua obiecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animae ex alia per comparationem ad obiecta. Unde potentias animae distingui per originem et obiecta non est contrarium.

[64947] Q. d. de anima, a. 13 ad 8 Ad octavum dicendum quod licet accidens non possit esse per se subiectum accidentis, tamen subiectum subiicitur uni accidenti mediante alio; sicut corpus colori mediante superficie. Et sic unum accidens oritur ex subiecto mediante alio, et una potentia ab essentia animae mediante alia.

[64948] Q. d. de anima, a. 13 ad 9 Ad nonum dicendum quod anima una virtute in plura potest quam res naturalis; sicut visus apprehendit omnia visibilia. Sed anima propter sui nobilitatem habet multo plures operationes quam res inanimata; unde oportet quod habeat plures potentias.

[64949] Q. d. de anima, a. 13 ad 10 Ad decimum dicendum quod ordo potentiarum animae est secundum ordinem obiectorum. Sed utrobique potest attendi ordo vel secundum perfectionem, et sic intellectus est prior sensu; vel secundum generationis viam, et sic est sensus prior intellectu: quia in generationis via prius inducitur accidentalis dispositio quam forma substantialis.

[64950] Q. d. de anima, a. 13 ad 11 Ad undecimum dicendum quod intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile; appetit enim naturaliter intellectus intelligere, et sensus sentire. Sed quia res sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum et ad intelligendum sed etiam ad aliquid aliud, ideo praeter sensum et intellectum necesse est esse appetitivam potentiam.

[64951] Q. d. de anima, a. 13 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod voluntas est in ratione in quantum sequitur apprehensionem rationis; operatio vero voluntatis pertinet ad eumdem gradum operationis potentiarum animae, sed non ad idem genus. Et similiter est dicendum de irascibili et

concupiscibili respectu sensus.

[64952] Q. d. de anima, a. 13 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum; sed oportet esse potentiam motivam quae motum exequatur, secundum quam scilicet membra sequuntur imperium appetitus, et intellectus vel sensus.

[64953] Q. d. de anima, a. 13 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod potentiae animae vegetabilis dicuntur vires naturales, quia non operantur nisi quod natura facit in corporibus; sed dicuntur vires animae, quia altiori modo hoc faciunt, ut supra dictum est.

[64954] Q. d. de anima, a. 13 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod res naturalis inanimata simul recipit speciem et debitam quantitatem; quod non est possibile in rebus viventibus, quas oportet in principio generationis esse modicae quantitatis, quia generantur ex semine. Et ideo oportet quod praeter vim generativam in eis sit vis augmentativa, quae perducat ad debitam quantitatem. Hoc autem fieri oportet per hoc quod aliquid convertatur in substantiam augmentandi, et sic additur ei. Haec autem conversio fit per calorem, quia etiam convertit id quod extrinsecum apponitur, et resolvit etiam quod inest. Unde ad conservationem individui, ut continuo restauretur deperditum, et addatur quod deest ad perfectionem quantitatis et quod necessarium est ad generationem seminis, necessaria fuit vis nutritiva, quae deservit et augmentativae et generativae; et propter hoc individuum conservat.

[64955] Q. d. de anima, a. 13 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod sonus et calor et huiusmodi differunt secundum diversum modum immutationis sensus, non autem sensibilia diversorum generum. Et ideo penes ea non diversificantur potentiae sensitivae.

[64956] Q. d. de anima, a. 13 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod quia contrarietates quarum est tactus cognoscitivus non reducuntur in aliquod unum genus, sicut diversae contrarietates quae possunt considerari circa visibilia reducuntur in unum genus coloris, ideo philosophus determinat in II de anima, quod tactus non est unus sensus, sed plures. Sed tamen omnes conveniunt in hoc quod non per medium extrinsecum sentiunt; et omnes dicuntur tactus, ut sit unus sensus genere divisum in plures species. Posset tamen dici quod esset simpliciter unus sensus, quia omnes contrarietates, quarum tactus est cognoscitivus, cognoscuntur per se. Cognoscunt enim se invicem, et reducuntur in unum genus, sed est innominatum; nam et genus proximum calidi et frigidi innominatum est.

[64957] Q. d. de anima, a. 13 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod, cum potentiae animae sint proprietates quaedam, per hoc quod dicitur memoria esse passio primi sensitivi, non excluditur quin memoria sit alia potentia a sensu; sed ostenditur ordo eius ad sensum.

[64958] Q. d. de anima, a. 13 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus, et est cognoscitivus particularium; intellectus autem recipit species rerum absque organo corporali, et est cognoscitivus universalium. Et ideo aliqua diversitas obiectorum requirit diversitatem potentiarum in parte sensitiva, quae non requirit diversitatem potentiarum in parte intellectiva. Recipere enim et retinere in rebus materialibus non est secundum

idem; sed in immaterialibus secundum idem est. Et similiter secundum diversos modos immutationis oportet diversificari sensum, non autem intellectum.

[64959] Q. d. de anima, a. 13 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod idem obiectum, scilicet intelligibile in actu, comparatur ad intellectum agentem ut factum ab eo; ad intellectum vero possibilem ut movens ipsum. Et sic patet quod non secundum eamdem rationem idem comparatur ad intellectum agentem et possibilem.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestio disputata de anima

ab articulo XIV ad articulum XXI

Thomas de Aquino ab Filippinus Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Articulus 14

[64960] Q. d. de anima, a. 14 tit. 1 Decimoquarto quaeritur de immortalitate animae humanae

[64961] Q. d. de anima, a. 14 tit. 2 Et videtur quod sit corruptibilis.

[64962] Q. d. de anima, a. 14 arg. 1 Dicitur enim Eccl. III: *unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio.* Sed iumenta cum intereunt, interit eorum anima. Ergo cum homo interierit anima eius corrumpitur.

[64963] Q. d. de anima, a. 14 arg. 2 Praeterea, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur X Metaphys. Sed anima humana et anima iumentorum non differunt secundum genus; quia nec homo a iumentis genere differt. Ergo anima hominis et anima iumentorum non differunt secundum corruptibile et incorruptibile. Sed anima iumentorum est corruptibilis. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

[64964] Q. d. de anima, a. 14 arg. 3 Praeterea, Damascenus dicit quod Angelus est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Sed Angelus non est inferior anima. Ergo anima non est naturaliter immortalis.

[64965] Q. d. de anima, a. 14 arg. 4 Praeterea, philosophus probat in VIII Phys., quod primum movens est infinitae virtutis, quia movet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem Durandi tempore infinito, sequitur quod virtus eius sit infinita. Sed virtus infinita non est in essentia finita. Ergo sequitur quod essentia animae sit infinita, si sit incorruptibilis. Hoc autem est impossibile, quia sola essentia divina est infinita. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

[64966] Q. d. de anima, a. 14 arg. 5 Sed dicebat, quod anima est incorruptibilis non per essentiam propriam, sed per virtutem divinam.- Sed contra, illud quod non competit alicui per essentiam propriam, non est ei essentiale. Sed corruptibile et incorruptibile essentialiter praedicatur de quibuscumque dicuntur, ut dicit philosophus in X Metaph. Ergo si anima est incorruptibilis, oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam.

[64967] Q. d. de anima, a. 14 arg. 6 Praeterea, omne quod est, aut est corruptibile aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis, sequitur quod secundum suam naturam sit corruptibilis.

[64968] Q. d. de anima, a. 14 arg. 7 Praeterea, omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper.

Si igitur anima humana sit incorruptibilis, sequitur quod habet virtutem quod sit semper. Ergo non habet esse post non esse; quod est contra fidem.

[64969] Q. d. de anima, a. 14 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit quod sicut Deus est vita animae, ita anima est vita corporis. Sed mors est privatio vitae. Ergo per mortem anima privatur et tollitur.

[64970] Q. d. de anima, a. 14 arg. 9 Praeterea, forma non habet esse nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis, non potest esse nisi in corpore; ergo perit perempto corpore.

[64971] Q. d. de anima, a. 14 arg. 10 Sed dicebat quod hoc est verum de anima secundum quod est forma, non secundum suam essentiam.- Sed contra anima non est forma corporis per accidens; alioquin, cum anima constituat hominem secundum quod est forma corporis, sequeretur quod homo esset ens per accidens. Quidquid autem competit alicui non per accidens, convenit ei secundum suam essentiam. Ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma est corruptibilis, et secundum suam essentiam erit corruptibilis.

[64972] Q. d. de anima, a. 14 arg. 11 Praeterea, quaecumque conveniunt ad unum esse, ita se habent quod corrupto uno corrumpitur aliud. Sed anima et corpus conveniunt ad unum esse, scilicet ad esse hominis. Ergo corrupto corpore corrumpitur anima.

[64973] Q. d. de anima, a. 14 arg. 12 Praeterea, anima sensibilis et anima rationalis sunt unum secundum substantiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibilis. Ergo et rationalis.

[64974] Q. d. de anima, a. 14 arg. 13 Praeterea, forma debet esse materiae proportionata. Sed anima humana est in corpore ut forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile, et anima erit corruptibilis.

[64975] Q. d. de anima, a. 14 arg. 14 Praeterea, si anima potest a corpore separari, oportet quod sit aliqua operatio eius sine corpore, eo quod nulla substantia est otiosa. Sed nulla operatio potest esse animae sine corpore, neque etiam intelligere, de quo magis videtur; quia non est intelligere sine phantasmate, ut philosophus dicit: phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima non potest separari a corpore, sed corrumpitur corrupto corpore.

[64976] Q. d. de anima, a. 14 arg. 15 Praeterea, si anima humana sit incorruptibilis, hoc non erit nisi quia est intelligens. Sed videtur quod intelligere non sibi conveniat; quia id quod est supremum inferioris naturae imitatur aliqualiter actionem naturae superioris, sed ad eam non pervenit. Sicut simia imitatur aliqualiter operationem hominis, non tamen ad eam pertingit. Et similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerum, imitetur aliqualiter actionem substantiarum separatarum intellectualium quae est intelligere, sed ad eam non perveniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animam hominis esse immortalem.

[64977] Q. d. de anima, a. 14 arg. 16 Praeterea, ad operationem propriam speciei pertingunt vel omnia vel plurima eorum quae sunt in specie. Sed paucissimi homines perveniunt ad hoc quod sint intelligentes. Ergo intelligere non est propria operatio animae humanae; et ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem eo quod sit intellectualis.

[64978] Q. d. de anima, a. 14 arg. 17 Praeterea, philosophus dicit in I Phys., quod omne finitum consumitur, semper ablato quodam. Sed bonum naturale animae est finitum bonum. Cum ergo per aliquod peccatum minuatur bonum naturale animae humanae, videtur quod tandem totaliter tollatur; et sic anima humana quandoque corrumpitur.

[64979] Q. d. de anima, a. 14 arg. 18 Praeterea, ad debilitatem corporis anima debilitatur, ut patet in eius operationibus. Ergo et ad corruptionem corporis anima corrumpitur.

[64980] Q. d. de anima, a. 14 arg. 19 Praeterea, omne quod est ex nihilo est vertibile in nihil. Sed anima humana ex nihilo creata est. Ergo vertibilis est in nihil. Et sic sequitur quod anima sit corruptibilis.

[64981] Q. d. de anima, a. 14 arg. 20 Praeterea, manente causa manet effectus. Sed anima est causa vitae corporis. Si ergo anima semper manet, videtur quod corpus semper vivat; quod patet esse falsum.

[64982] Q. d. de anima, a. 14 arg. 21 Praeterea, omne quod est per se subsistens est hoc aliquid in genere vel specie collocatum. Sed anima humana, ut videtur, non est hoc aliquid nec collocatur in specie vel genere tanquam individuum vel species, cum sit forma; esse enim in genere vel specie convenit composito, non materiae neque formae, nisi per reductionem. Ergo anima humana non est per se subsistens; et ita, corrupto corpore, remanere non potest.

[64983] Q. d. de anima, a. 14 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Sapient. cap. II: *Deus fecit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suae similitudinis fecit illum.* Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis, id est incorruptibilis, secundum quod est ad imaginem Dei. Est autem ad imaginem Dei secundum animam, ut Augustinus dicit in Lib. de Trinit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

[64984] Q. d. de anima, a. 14 s. c. 2 Praeterea, omne quod corrumpitur habet contraria, vel est ex contrariis compositum. Sed anima humana est omnino absque contrarietate; quia illa etiam quae sunt contraria in se, in anima non sunt contraria. Rationes enim contrariorum in anima contrariae non sunt. Ergo anima humana est incorruptibilis.

[64985] Q. d. de anima, a. 14 s. c. 3 Praeterea, corpora caelestia dicuntur esse incorruptibilia, quia non habent materiam qualem generabilia et corruptibilia. Sed anima humana omnino est immaterialis; quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit. Ergo anima est incorruptibilis.

[64986] Q. d. de anima, a. 14 s. c. 4 Praeterea, philosophus dicit quod intellectus separatur sicut perpetuum a corruptibili. Intellectus autem est pars animae, ut ipse dicit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

[64987] Q. d. de anima, a. 14 co. Respondeo. Dicendum quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo. Sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam:

unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest, sed per accidens corrupto composito corrumpitur, in quantum deficit esse compositi quod est per formam; si forma sit talis quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est. Intelligere enim, ut philosophus probat in III de anima, non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est: quae enim per se habent esse, per se operantur. Quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem; non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiam quod huiusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter. Quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quae considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit, sit forma habens esse; unde necesse est quod sit incorruptibilis. Et hoc est quod etiam philosophus dicit quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum. Ostensum est autem in praecedentibus quaestionibus quod principium intellectivum quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata; sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima, vel pars animae. Unde relinquitur ex praedictis quod anima humana sit incorruptibilis. Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid praemissorum. Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse formam, sed aliquid ex materia et forma compositum. Alii vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale, et sic non habet esse elevatum supra corpus; unde non est forma habens esse. Alii vero posuerunt intellectum, quo homo intelligit, esse substantiam separatam. Quae omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Unde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem. Signum autem huius ex duobus accipi potest. Primo quidem, ex parte intellectus: quia ea etiam quae sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio. Secundo, ex naturali appetitu qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim hominibus appetitum esse perpetuitatis. Et hoc rationabiliter: quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.

[64988] Q. d. de anima, a. 14 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Salomon in libro Sap. loquitur, quasi concionator, nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum; verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum.- Vel potest dici quod unus dicitur interitus hominis et iumentorum, quantum ad corruptionem compositi, quae utrobique est per separationem animae a corpore; licet post separationem anima humana remaneat, non autem anima iumentorum.

[64989] Q. d. de anima, a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum quod si anima humana et anima iumentorum per se collocarentur in genere, sequeretur quod diversorum generum essent secundum naturalem generis considerationem. Sic enim corruptibile et incorruptibile necesse est genere differre, licet in aliqua ratione communi possent convenire. Ex quo et in uno genere possunt esse secundum logicam considerationem. Nunc autem anima non est in genere sicut species, sed sicut pars speciei. Utrumque autem compositum corruptibile est: tam illud cuius pars est anima humana, quam illud cuius pars est anima iumentorum; et propter hoc nihil prohibet ea esse unius generis.

[64990] Q. d. de anima, a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, vera immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autem quae est secundum electionem, ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima quam Angelus habent per gratiam.

[64991] Q. d. de anima, a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum quod esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis. Licet ergo quod aliquid possit movere infinito tempore, demonstraret infinitatem virtutis moventis; tamen quod aliquid possit esse tempore infinito, non demonstrat infinitatem formae per quam aliquid est. Sicut nec hoc quod dualitas semper est par, ostendit infinitatem ipsius. Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito, demonstrat virtutem infinitam eius quod est causa essendi.

[64992] Q. d. de anima, a. 14 ad 5 Ad quintum dicendum quod corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus.

[64993] Q. d. de anima, a. 14 ad 6 Et per hoc patet solutio ad sextum.

[64994] Q. d. de anima, a. 14 ad 7 Ad septimum dicendum quod anima habet virtutem ut sit semper, sed illam virtutem non semper habuit; et ideo non oportet quod semper fuerit, sed quod in futurum nunquam deficiat.

[64995] Q. d. de anima, a. 14 ad 8 Ad octavum dicendum quod anima dicitur forma corporis in quantum est causa vitae, sicut forma est principium essendi: vivere enim viventibus est esse, ut dicit philosophus in II de anima.

[64996] Q. d. de anima, a. 14 ad 9 Ad nonum dicendum quod anima est talis forma, quae habet esse non dependens ab eo cuius est forma; quod operatio ipsius ostendit, ut dictum est.

[64997] Q. d. de anima, a. 14 ad 10 Ad decimum dicendum, quod, licet anima per suam essentiam sit forma, tamen aliquid potest ei competere in quantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei in quantum est forma. Sicut intelligere non convenit homini in quantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam.

[64998] Q. d. de anima, a. 14 ad 11 Ad undecimum dicendum quod, licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima; ita quod anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat, ut ex praemissis quaestionibus ostensum est; et ideo remoto corpore adhuc remanet anima.

[64999] Q. d. de anima, a. 14 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod anima sensibilis in brutis corruptibilis est; sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.

[65000] Q. d. de anima, a. 14 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod corpus humanum est materia animae humanae proportionata quantum ad operationes eius; sed corruptio et alii defectus accidunt ex necessitate materiae, ut supra ostensum est. Vel potest dici quod corruptio advenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturae.

[65001] Q. d. de anima, a. 14 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod hoc quod dicit philosophus, quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum praesentis vitae, in quo homo intelligit per animam; alius autem modus erit intelligendi animae separatae.

[65002] Q. d. de anima, a. 14 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod licet anima humana non pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiae superiores intelligunt, pervenit tamen ad intelligendum aliquo modo, qui sufficit ad incorruptibilitatem eius ostendendam.

[65003] Q. d. de anima, a. 14 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod, licet pauci perveniant ad perfecte intelligendum, tamen ad aliqualiter intelligendum omnes perveniunt. Manifestum est enim quod prima demonstrationis principia sunt communes animi conceptiones, quae intellectu percipiuntur.

[65004] Q. d. de anima, a. 14 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod peccatum gratiam totaliter tollit, nihil autem removet de rei essentia. Removet tamen aliquid de inclinatione sive habilitate ad gratiam; et in quantum quodlibet peccatum de contraria dispositione inducit, dicitur aliquid de bono naturae adimere, quod est habilitas ad gratiam. Nunquam tamen totum bonum naturae tollitur; quia semper remanet potentia sub contrariis dispositionibus, licet magis ac magis elongata ab actu.

[65005] Q. d. de anima, a. 14 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva; ut patet per id quod philosophus dicit in I de anima, quod si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animae, sed organi.

[65006] Q. d. de anima, a. 14 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod id quod est ex nihilo vertibile

est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur. Sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis. Et sic corruptibile et incorruptibile sunt praedicata essentialia.

[65007] Q. d. de anima, a. 14 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod, licet anima quae est causa vitae sit incorruptibilis, tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subiectum transmutationis. Et per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam; et sic incidit corruptio hominis.

[65008] Q. d. de anima, a. 14 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum quod anima, licet per se possit esse, non tamen per se habet speciem, cum sit pars speciei.

Articulus 15

[65009] Q. d. de anima, a. 15 tit. 1 Decimoquinto quaeritur utrum anima separata a corpore possit intelligere

[65010] Q. d. de anima, a. 15 tit. 2 Et videtur quod non.

[65011] Q. d. de anima, a. 15 arg. 1 Nulla enim operatio coniuncti manet in anima separata. Sed intelligere est operatio coniuncti: dicit enim philosophus in I de anima, quod dicere animam intelligere simile est ac si dicat eam quis texere vel aedificare. Ergo intelligere non manet in anima a corpore separata.

[65012] Q. d. de anima, a. 15 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in III de anima, quod nequaquam est intelligere sine phantasmate. Sed phantasmata, cum sint in organis sentiendi, non possunt esse in anima separata. Ergo anima separata non intelligit.

[65013] Q. d. de anima, a. 15 arg. 3 Sed dicebat quod philosophus loquitur de anima secundum quod est unita corpori, non de anima separata.- Sed contra, anima separata non potest intelligere nisi per potentiam intellectivam. Sed, sicut dicit philosophus in I de anima, intelligere vel est phantasia, vel non est sine phantasia. Phantasia autem non est sine corpore. Ergo nec intelligere. Anima ergo separata non intelligit.

[65014] Q. d. de anima, a. 15 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit in III de anima, quod ita se habet intellectus ad phantasmata, sicut visus ad colores. Sed visus non potest videre sine coloribus. Ergo nec intellectus intelligit sine phantasmatibus; ergo neque sine corpore.

[65015] Q. d. de anima, a. 15 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit in I de anima quod intelligere corrumpitur interius quodam corrupto, scilicet vel corde, vel calore naturali; quod quidem corrumpitur, anima a corpore separata. Ergo anima a corpore separata intelligere non potest.

[65016] Q. d. de anima, a. 15 arg. 6 Sed dicebat quod anima a corpore separata intelligit quidem, non autem isto modo quo nunc intelligit a phantasmatibus abstrahendo.- Sed contra, forma unitur materiae non propter materiam, sed propter formam; nam forma est finis et perfectio materiae. Unitur autem forma materiae propter complementum suae operationis; unde talem materiam forma requirit per quam operatio formae compleri possit, sicut forma serrae requirit materiam ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis. Unitur ergo tali corpori ad complementum suae operationis. Propria autem eius operatio est intelligere. Ergo si potest sine corpore intelligere, frustra corpori unitur.

[65017] Q. d. de anima, a. 15 arg. 7 Praeterea, si anima separata intelligere potest, nobilius intelligit sine corpore quam corpori unita. Nobiliori enim modo intelligunt quae phantasmatibus non indigent ad intelligendum, scilicet substantiae separatae, quam nos qui per phantasmata intelligimus. Bonum autem animae est in intelligendo; nam perfectio cuiuslibet substantiae est propria operatio eius. Ergo si anima sine corpore intelligere potest praeter phantasmata, nocivum esset ei corpori uniri; et sic non esset ei naturale.

[65018] Q. d. de anima, a. 15 arg. 8 Praeterea, potentiae diversificantur penes obiecta. Sed animae intellectivae obiecta sunt phantasmata, ut dicitur in III de anima. Si igitur sine phantasmatibus intelligit separata a corpore, oportet quod habeat alias potentias; quod est impossibile, cum potentiae sint naturales animae, et inseparabiliter ei inhaereant.

[65019] Q. d. de anima, a. 15 arg. 9 Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquam potentiam intelligat. Potentiae autem intellectivae in anima non sunt nisi duae, scilicet intellectus agens et possibilis. Per neutrum autem horum potest anima separata intelligere, ut videtur; nam operatio utriusque intellectus respicit phantasmata. Intellectus enim agens facit phantasmata esse intelligibilia actu, intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Videtur ergo quod nullo modo anima separata intelligere possit.

[65020] Q. d. de anima, a. 15 arg. 10 Praeterea, unius rei una est propria operatio, sicut et unius perfectibilis una est perfectio. Si ergo operatio animae sit intelligere accipiendo a phantasmatibus, videtur quod non possit esse eius operatio, scilicet intelligere, praeter phantasmata; et ita, separata a corpore, non intelliget.

[65021] Q. d. de anima, a. 15 arg. 11 Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod aliquo intelligat; quia intelligere est per similitudinem rei intellectae in intelligente. Non potest autem dici quod anima separata intelligat per suam essentiam, hoc enim solius Dei est. Unius enim essentia, quia infinita est, omnem in se perfectionem praehabens, similitudo est omnium rerum. Similiter etiam neque per essentiam rei intellectae; quia sic intelligeret solum illa quae per essentiam suam sunt in anima. Neque etiam per aliquas species, ut videtur, intelligere potest. Non per species

innatas, sive concreatas: hoc enim videtur redire in opinionem Platonis, qui posuit omnes scientias esse nobis naturaliter inditas.

[65022] Q. d. de anima, a. 15 arg. 12 Praeterea, huiusmodi species frustra viderentur esse animae innatae, cum per eas intelligere non possit dum est in corpore. Species autem intelligibiles ad nihil aliud ordinari videntur nisi ut per eas intelligatur.

[65023] Q. d. de anima, a. 15 arg. 13 Sed dicebat quod anima, quantum est de se, potest intelligere per species innatas; sed impeditur a corpore, ne per eas intelligere possit.- Sed contra, quanto aliquid est perfectius in sua natura, tanto perfectius est in operando. Sed anima unita corpori est perfectior in sua natura quam cum est a corpore separata; sicut quaelibet pars in suo toto existens perfectior est. Si igitur anima separata a corpore per species innatas intelligere potest, multo magis corpori unita potest intelligere per easdem.

[65024] Q. d. de anima, a. 15 arg. 14 Praeterea, nihil naturalium alicuius rei totaliter impeditur per id quod ad naturam pertinet. Ad naturam autem animae pertinet ut corpori uniatur, cum sit corporis forma. Ergo si species intelligibiles sunt naturaliter inditae animae, non impedietur per unionem corporis quin per eas intelligere possit; cuius contrarium experimur.

[65025] Q. d. de anima, a. 15 arg. 15 Praeterea, neque etiam potest dici, ut videtur, quod anima separata intelligat per species prius acquisitas in corpore. Multae enim animae humanae remanebunt a corporibus separatae quae nullas species intelligibiles acquisierunt; sicut patet de animabus puerorum, et maxime eorum qui in maternis uteris defuncti sunt. Si igitur animae separatae non possent intelligere nisi per species prius acquisitas, sequeretur quod non omnes animae separatae intelligerent.

[65026] Q. d. de anima, a. 15 arg. 16 Praeterea, si anima separata non intelligeret nisi per species prius acquisitas, sequi videtur quod non intelligat nisi ea quae prius intellexit dum fuit corpori unita. Hoc autem non videtur verum; intelligit enim multa de poenis et de praemiis, quae nunc non intelligit. Non ergo anima separata intelliget tantum per species prius acquisitas.

[65027] Q. d. de anima, a. 15 arg. 17 Praeterea, intellectus efficitur in actu per speciem intelligibilem in eo existentem. Sed intellectus actu existens actu intelligit. Ergo intellectus in actu intelligit omnia illa quorum species intelligibiles sunt actu in ipso. Videtur igitur quod species intelligibiles non conserventur in intellectu postquam desinit actu intelligere, et ita non remanent in anima post separationem, ut per eas intelligere possit.

[65028] Q. d. de anima, a. 15 arg. 18 Praeterea, habitus acquisiti actus similes reddunt illis actibus ex quibus acquiruntur, ut patet per philosophum in II Ethic.; aedificando enim fit homo aedificator, et iterum aedificator factus potest aedificare. Sed species intelligibiles acquiruntur intellectui per hoc quod convertitur ad phantasmata. Ergo nunquam per eas potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Separata igitur a corpore, per species acquisitas intelligere non potest, ut videtur.

[65029] Q. d. de anima, a. 15 arg. 19 Praeterea, neque etiam dici posset, quod intelligat per species

influxas ab aliqua superiori substantia. Quia unumquodque receptivum habet proprium agens a quo natum est recipere. Intellectus autem humanus natus est recipere a sensibus. Non igitur recipit a substantiis superioribus.

[65030] Q. d. de anima, a. 15 arg. 20 Praeterea, ad ea quae nata sunt causari per agentia inferiora, non sufficit sola actio superioris agentis. Sicut animalia quae sunt nata generari ex semine, non inveniuntur generata ex actione solis tantum. Sed anima humana nata est recipere species a sensibilibus. Non ergo sufficit, ad hoc quod acquirat species intelligibiles, solum influxus substantiarum superiorum.

[65031] Q. d. de anima, a. 15 arg. 21 Praeterea, agens debet esse proportionatum patienti, et influens recipienti. Sed intelligentia substantiarum superiorum non est proportionata intellectui humano, cum habeat scientiam magis universalem, et incomprehensibilem nobis. Non igitur anima separata per species influxas a substantiis superioribus intelligere potest, ut videtur; et sic non relinquitur aliquis modus quo intelligere possit.

[65032] Q. d. de anima, a. 15 s. c. 1 Sed contra. Intelligere est maxima et propria operatio animae. Si igitur intelligere non convenit animae sine corpore, nulla alia operatio ipsius conveniet ei. Sed si non conveniet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse. Ponimus autem animam separatam. Ergo necesse est ponere eam intelligere.

[65033] Q. d. de anima, a. 15 s. c. 2 Praeterea, illi qui resuscitati leguntur in Scripturis, eamdem notitiam postea habuerunt quam prius. Ergo notitia eorum quae homo in hoc mundo scit, non tollitur post mortem. Potest ergo anima per species prius acquisitas intelligere.

[65034] Q. d. de anima, a. 15 s. c. 3 Praeterea, similitudo inferiorum invenitur in superioribus; unde et mathematici futura praenuntiant, considerantes similitudines eorum quae hic aguntur, in caelestibus corporibus. Sed anima est superior in natura omnibus corporalibus rebus. Ergo omnium corporalium similitudo est in anima, et per modum intelligibilem, cum ipsa sit substantia intellectiva. Videtur ergo quod per suam naturam omnia corporalia intelligere possit, etiam cum fuerit separata.

[65035] Q. d. de anima, a. 15 co. Respondeo. Dicendum quod huic quaestioni dubitationem affert hoc quod anima nostra secundum praesentem statum ad intelligendum sensibilibus indigere invenitur; unde secundum huiusmodi diversam indigentiae rationem diversimode oportet de veritate huius quaestionis existimare. Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici, quod sensus sunt animae necessarii ad intelligendum, non per se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia, sed per accidens; in quantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quae prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est, ad huiusmodi intelligentiam, quod Plato posuit species rerum separatas subsistentes et actu intelligibiles, et nominavit eas ideas; per quarum participationem, et quodammodo influxum, posuit animam nostram scientem et intelligentem esse. Et antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti; sed ex unione ad corpus in tantum erat praegravata, et quodammodo absorpta, quod eorum

quae prius sciverat, et quorum scientiam connaturalem habebat, oblita videbatur. Sed excitabatur quodammodo per sensus, ut in seipsam rediret, et reminisceretur eorum quae prius intellexit, et quorum scientiam innatam habuit. Sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilium, manifeste reminiscimur aliquorum, quorum obliti videbamur. Haec autem eius positio de scientia et sensibilibus, conformis est positioni eius circa generationem rerum naturalium. Nam formas rerum naturalium per quas unumquodque individuum in specie collocatur, ponebat provenire ex participatione idearum praedictarum; ita quod agentia inferiora non sunt nisi disponentia materiam ad participationem specierum separatarum. Et si quidem haec opinio teneatur, haec quaestio facilis et absoluta est. Nam secundum hoc, anima non indiget sensibilibus ad intelligendum secundum suam naturam, sed per accidens; quod quidem tollitur cum anima fuerit a corpore separata. Tunc enim cessante aggravatione corporis, excitante non indigebit; sed ipsa per seipsam erit quasi vigil et expedita ad omnia intelligenda.- Sed secundum hanc opinionem non videtur quod possit assignari rationabilis causa propter quam anima corpori uniatur. Non enim est hoc propter animam: cum anima, corpori non unita, perfecte propriam operationem habere possit, et ex unione ad corpus eius operatio propria impeditur. Similiter etiam non potest dari quod propter corpus: non enim anima est propter corpus, sed corpus magis propter animam, cum anima sit nobilior corpore. Unde et inconveniens videtur quod anima ad nobilitandum corpus sustineat in sua operatione detrimentum. Videtur etiam sequi ex hac opinione quod unio animae ad corpus non sit naturalis: nam quod est naturale alicui non impedit eius propriam operationem. Si igitur unio corporis impedit intelligentiam animae, non erit naturale animae corpori uniri, sed contra naturam. Et ita homo qui constituitur ex unione animae ad corpus, non erit aliquod naturale; quod videtur absurdum. Similiter in experimento patet quod scientia in nobis non provenit ex participatione specierum separatarum, sed a sensibilibus accipitur; quia quibus deest unus sensus, deest scientia sensibilium quae illo sensu apprehenduntur; sicut caecus natus non potest habere scientiam de coloribus. Alia autem positio est quod sensus prosunt animae humanae ad intelligendum, non per accidens, sicut praedicta opinio ponit, sed per se: non quidem ut a sensibilibus accipiamus scientiam, sed quia sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde. Et haec est opinio Avicennae. Ponit enim quod est quaedam substantia separata, quam vocat intellectum vel intelligentiam agentem, et quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro, per quas intelligimus. Et quod per operationem sensitivae partis, scilicet imaginationem et alia huiusmodi, praeparatur intellectus noster ut convertat se ad intelligentiam agentem, et recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa. Et hoc etiam consonat ei quod ipse opinatur circa generationes rerum naturalium. Ponit enim quod omnes formae substantiales effluunt ab intelligentia agente, et quod agentia naturalia disponunt solum materiam ad recipiendum formas ab intelligentia agente. Secundum hanc etiam opinionem videtur quaestio haec parum difficultatis habere. Si enim sensus non sunt necessarii ad intelligendum nisi secundum quod disponunt ad recipiendum species ab intelligentia agente, per hoc quod anima nostra convertatur ad ipsam; quando iam erit a corpore separata, per seipsam convertetur ad intelligentiam agentem, et recipiet species intelligibiles ab ea. Nec sensus erunt ei necessarii ad intelligendum: sicut navis, quae est necessaria ad transfretandum, cum aliquis iam transfretaverit, ei necessaria non est.- Sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat omnem scientiam, tam eorum quae sensu percepit, quam aliorum. Si enim intelligimus per species effluentes in nos ab intelligentia agente, et ad huiusmodi influentiae receptionem non requiritur nisi conversio animae nostrae ad intelligentiam praedictam; quandocumque fuerit ad eam conversa, poterit recipere quarumcumque specierum intelligibilium influxum. Non enim potest dici quod convertatur quantum ad unum, et non quantum ad aliud. Et ita caecus natus imaginando sonos poterit accipere scientiam colorum, vel quorumcumque aliorum sensibilium. Quod patet esse falsum. Manifestum est etiam quod potentiae sensitivae sunt nobis necessariae ad intelligendum non solum in acquisitione scientiae, sed etiam in utendo scientia iam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad phantasmata; licet ipse contrarium dicat. Inde enim est quod, laesis organis potentiarum sensitivarum per quas conservantur et apprehenduntur phantasmata, impeditur usus animae in considerando etiam ea quorum scientiam habet. Manifestum est etiam quod in revelationibus quae nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatibus; unde dicit Dionysius I cap. Cael. Hierar. quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum velatum.* Quod quidem non esset, si phantasmata non essent nobis necessaria nisi ad convertendum nos ad substantias superiores. Et ideo aliter dicendum est quod potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit; neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna; sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum, ut dicit philosophus in III de anima: *intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui.* Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem. Et hoc consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium. Sicut enim ponimus quod agentia superiora mediantibus agentibus naturalibus causant formas naturales; ita ponimus quod intellectus agens per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu, causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum, utrum intellectus agens sit substantia separata, ut quidam ponunt; vel sit lumen, quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum. Sed secundum hoc iam difficilius est videre quomodo anima separata intelligere possit. Non enim erunt phantasmata, quae indigent ad sui apprehensionem et conservationem organis corporeis; quibus sublatis, ut videtur, non potest intelligere anima. Sicut nec coloribus sublatis, potest visus videre. Ad hanc igitur difficultatem tollendam considerandum est, quod anima, cum sit infima in ordine intellectivarum substantiarum, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet Deo, natura intellectualis est adeo potens quod per unam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam, omnia intelligit; inferiores vero substantiae intellectuales per species multas. Et quanto unaquaeque earum est altior, tanto habet pauciores formas, et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior, cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret eius scientia incompleta; quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana, quae est infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis, cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione. Et ideo ad hoc quod eius cognitio perficiatur, et distinguatur per singula, oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis; lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum; unde dormientibus et alienatis a sensibus quaedam revelationes fiunt quae non accidunt sensu utentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest. Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus; nisi in illis animabus, quae supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animae separatae determinatam cognitionem eorum quae prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis.

[65036] Q. d. de anima, a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa verba Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri; ut patet ex his quae praemisit ibi.

[65037] Q. d. de anima, a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus loquitur de operatione intellectuali animae, secundum quod est corpori unita; sic enim non est sine phantasmate, ut dictum est.

[65038] Q. d. de anima, a. 15 ad 3 Ad tertium dicendum quod secundum statum praesentem, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale; et ideo indiget phantasmatibus ut obiectis a quibus species intelligibiles accipiat. Sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species; unde non indigebit exterioribus obiectis.

[65039] Q. d. de anima, a. 15 ad 4 Et similiter dicendum est ad quartum.

[65040] Q. d. de anima, a. 15 ad 5 Ad quintum dicendum quod philosophus loquitur secundum opinionem quorumdam, qui posuerunt intellectum habere organum corporale sicut et sensum; ut patet per ea quae ante praemittuntur. Hoc enim posito, penitus anima separata intelligere non posset. Vel potest dici quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi quo nunc intelligimus.

[65041] Q. d. de anima, a. 15 ad 6 Ad sextum dicendum quod anima unitur corpori per suam operationem, quae est intelligere, non quia sine corpore quoquomodo intelligere non posset, sed quia naturali ordine sine corpore perfecte non intelligeret, ut expositum est.

[65042] Q. d. de anima, a. 15 ad 7 Et per hoc patet solutio ad septimum.

[65043] Q. d. de anima, a. 15 ad 8 Ad octavum dicendum quod phantasmata non sunt obiecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis. Unde quaecumque

species intelligibiles actu recipiantur in intellectu et undecumque, non habebunt aliam rationem obiecti formalem, penes quam obiecta potentias diversificant.

[65044] Q. d. de anima, a. 15 ad 9 Ad nonum dicendum quod operatio intellectus agentis et possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori unita; sed cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum.

[65045] Q. d. de anima, a. 15 ad 10 Ad decimum dicendum quod operatio propria animae est intelligere intelligibilia actu. Nec per hoc diversificatur species intellectualis operationis, quod intelligibilia actu sunt accepta a phantasmatibus vel aliunde.

[65046] Q. d. de anima, a. 15 ad 11 Ad undecimum dicendum quod anima separata non intelligit res per essentiam suam, neque per essentiam rerum intellectarum, sed per species influxas a substantiis superioribus in ipsa separatione; non a principio cum esse incepit, ut Platonici posuerunt.

[65047] Q. d. de anima, a. 15 ad 12 Per hoc etiam patet solutio ad duodecimum.

[65048] Q. d. de anima, a. 15 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod anima, cum est corpori unita, si haberet species innatas, per eas posset intelligere, sicut intelligit per acquisitas. Sed licet sit perfectior in natura sua, tamen propter motus suos corporeos et occupationes sensibiles retinetur ut non possit ita libere coniungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum, sicut post separationem.

[65049] Q. d. de anima, a. 15 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod non est naturale animae ut per species influxas intelligat cum est corpori unita, sed solum postquam est separata, ut dictum est.

[65050] Q. d. de anima, a. 15 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod animae separatae poterunt etiam intelligere per species prius acquisitas in corpore; sed tamen non solum per eas, sed etiam per influxas, ut dictum est.

[65051] Q. d. de anima, a. 15 ad 16 Et per hoc patet solutio ad decimumsextum.

[65052] Q. d. de anima, a. 15 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod species intelligibiles quandoque sunt in intellectu possibili in potentia tantum; et tunc homo est intelligens in potentia, et indiget aliquo reducente in actum vel per doctrinam vel per inventionem. Quandoque autem sunt in eo in actu perfecto, et tunc intelligit actu. Quandoque autem sunt in eo medio modo inter potentiam et actum, scilicet in habitu; et tunc potest intelligere actu quando voluerit. Et per hunc modum species intelligibiles acquisitae sunt in intellectu possibili quando actu non intelligit.

[65053] Q. d. de anima, a. 15 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod, sicut iam dictum est, operatio intellectualis non differt specie, sive intelligibile actu, quod est obiectum intellectus, accipiatur a phantasmatibus sive undecumque. Operatio enim potentiae recipit distinctionem et speciem secundum obiectum quantum ad formalem rationem ipsius, non secundum id quod est materiale in ipso. Et ideo si per species intelligibiles conservatas in intellectu, prius autem acceptas a

phantasmatibus, anima separata intelligat non convertendo se ad phantasmata, non erunt dissimiles specie operationi quae ex speciebus acquisitis causatur, et per quam species acquiruntur.

[65054] Q. d. de anima, a. 15 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod intellectus possibilis non est natus recipere a phantasmatibus nihil secundum quod phantasmata fiunt actu per lumen intellectus agentis, quod est quaedam participatio luminis substantiarum superiorum. Et ideo non removetur quin a substantiis superioribus recipere possit.

[65055] Q. d. de anima, a. 15 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod scientia in anima nata est causari a phantasmatibus secundum statum quo est corpori unita, secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tantum. Poterit autem hoc esse, cum anima fuerit a corpore separata.

[65056] Q. d. de anima, a. 15 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum quod ex hoc quod scientia substantiarum separatarum non est proportionata animae nostrae, non sequitur quod nullam intelligentiam ex earum influxu capere possit; sed solum quod non possit capere perfectam et distinctam, ut dictum est.

Articulus 16

[65057] Q. d. de anima, a. 16 tit. 1 Decimosexto quaeritur utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas

[65058] Q. d. de anima, a. 16 tit. 2 Et videtur quod sic.

[65059] Q. d. de anima, a. 16 arg. 1 Nulla enim forma impeditur a fine suo per materiam cui naturaliter unitur. Finis enim animae intellectivae videtur esse intelligere substantias separatas, quae sunt maxime intelligibiles. Uniuscuiusque enim rei finis est ut perveniat ad perfectum in sua operatione. Non ergo anima humana impeditur ab intelligendo substantias separatas per hoc quod unitur tali corpori, quod est propria eius materia.

[65060] Q. d. de anima, a. 16 arg. 2 Praeterea, finis hominis est felicitas. Ultima autem felicitas, secundum philosophum in X Ethic., consistit in operatione altissimae potentiae, scilicet intellectus, respectu nobilissimi obiecti, quod non videtur esse nisi substantia separata. Ergo ultimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Inconveniens autem est, si homo totaliter deficiat a fine suo: sic enim vanum esset. Cognoscere ergo potest homo substantias separatas. Sed de ratione hominis est quod anima corpori sit unita. Ergo anima unita corpori intelligere potest substantias

separatas.

[65061] Q. d. de anima, a. 16 arg. 3 Praeterea, omnis generatio pervenit ad aliquem terminum: nihil enim in infinitum movetur. Est autem quaedam intellectus generatio, secundum quod de potentia in actum reducitur; prout scilicet fit actu sciens. Hoc ergo non procedit in infinitum, sed pervenit quandoque ad aliquem terminum, ut scilicet totaliter sit factus in actu. Quod esse non potest nisi omnia intelligibilia intelligat, inter quae praecipue sunt substantiae separatae. Ergo intellectus humanus ad hoc pervenire potest quod intelligat substantias separatas.

[65062] Q. d. de anima, a. 16 arg. 4 Praeterea, difficilius videtur facere separata ea quae non sunt separata et intelligere ea, quam intelligere ea quae secundum se sunt separata. Sed intellectus noster etiam corpori unitus facit separata ea quae non sunt secundum se separata, dum abstrahit species intelligibiles a rebus materialibus, per quas res materiales intelligit. Ergo multo fortius poterit intelligere substantias separatas.

[65063] Q. d. de anima, a. 16 arg. 5 Praeterea, excellentia sensibilia pro tanto minus sentiuntur quia corrumpunt harmoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus quod non corrumperetur ab excellenti sensibili, quanto sensibile esset excellentius, tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili, sed magis perficitur. Ergo ea quae sunt magis intelligibilia magis intelligit. Sed substantiae separatae, quae sunt secundum se actu intelligibiles utpote immateriales, sunt magis intelligibiles quam substantiae materiales, quae non sunt intelligibiles nisi in potentia. Ergo, cum anima intellectiva unita corpori intelligat substantias materiales, multo magis intelligere potest substantias separatas.

[65064] Q. d. de anima, a. 16 arg. 6 Praeterea, anima intellectiva etiam unita corpori abstrahit quidditatem a rebus habentibus quidditatem. Et cum non sit in infinitum abire, necesse est quod perveniat abstrahendo ad aliquam quidditatem quae non sit res habens quidditatem, sed quidditas tantum. Cum ergo substantiae separatae nihil aliud sint quam quaedam quidditates per se existentes, videtur quod anima intellectiva unita corpori intelligere possit substantias separatas.

[65065] Q. d. de anima, a. 16 arg. 7 Praeterea, innatum est nobis per effectus causas cognoscere. Oportet autem aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus et materialibus esse, cum omnia corporalia a Deo per Angelos administrentur; ut patet per Augustinum in III de Trin. Potest igitur anima unita corpori, per sensibilia substantias separatas intelligere.

[65066] Q. d. de anima, a. 16 arg. 8 Praeterea, anima unita corpori intelligit seipsam; mens enim intelligit se et amat se, ut dicit Augustinus in IX de Trin. Sed ipsa est de natura substantiarum separatarum intellectualium. Ergo unita corpori potest intelligere substantias separatas.

[65067] Q. d. de anima, a. 16 arg. 9 Praeterea, nihil est frustra in rebus. Frustra autem videtur esse intelligibile, si a nullo intellectu intelligatur. Ergo substantias separatas, cum sint intelligibiles, intellectus noster intelligere potest.

[65068] Q. d. de anima, a. 16 arg. 10 Praeterea, sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus

ad intelligibilia. Sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia, etiam incorruptibilia, quamvis ipse sit corruptibilis. Ergo intellectus noster, etiam dato quod esset corruptibilis, posset intelligere substantias separatas incorruptibiles, cum sint per se intelligibiles.

[65069] Q. d. de anima, a. 16 s. c. Sed contra, nihil sine phantasmate intelligit anima, ut dicit philosophus in III de anima. Sed per phantasmata non possunt intelligi substantiae separatae. Ergo anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas.

[65070] Q. d. de anima, a. 16 co. Respondeo. Dicendum, quod hanc quaestionem Aristoteles promisit se determinaturum in III de anima, licet non inveniatur determinata ab ipso in libris eius qui ad nos pervenerunt. Unde sectatoribus eius fuit occasio diversimode procedendi ad huiusmodi quaestionis solutionem. Quidam enim posuerunt quod anima nostra etiam corpori unita potest pervenire ad hoc quod intelligat substantias separatas; et hoc ponunt esse ultimam felicitatem humanam. Sed in modo intelligendi est apud eos diversitas. Quidam enim posuerunt quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas, non quidem eodem modo quo pervenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instruimur in scientiis speculativis per definitiones et demonstrationes, sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quamdam substantiam separatam, quae naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum iste intellectus agens fuerit unitus nobis sic ut per eum intelligamus, sicut nunc intelligimus per habitus scientiarum, sequeretur quod intelligamus substantias separatas. Modum autem quo iste intellectus agens possit sic continuari nobis, ut per eum intelligamus, talem assignant. Manifestum est enim ex philosopho in II de anima quod quando nos dicimur aut esse aut operari aliquid duobus, unum eorum est quasi forma, et aliud sicut materia. Sicut dicimur sanari sanitate et corpore; unde sanitas comparatur ad corpus sicut forma ad materiam. Manifestum est etiam nos intelligere per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata; venimus enim in cognitionem conclusionum per principia naturaliter nota, et per intellectum agentem. Necesse est igitur quod intellectus agens comparetur ad intelligibilia speculata sicut principale agens ad instrumentum, et sicut ut forma ad materiam, vel actus ad potentiam; semper enim quod est perfectius duorum, est quasi actus alterius. Quidquid autem recipit in se id quod est quasi materia, recipit illud etiam quod est quasi forma. Sicut corpus recipiens superficiem, recipit etiam colorem, qui est forma quaedam superficiei; et pupilla recipiens colorem, recipit etiam lumen, quod est actus coloris, eo enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis in quantum recipit intelligibilia speculata, in tantum recipit de intellectu agente. Quando igitur intellectus possibilis receperit omnia speculata, tunc totaliter recipiet in se intellectum agentem; et sic intellectus agens fiet quasi forma intellectus possibilis, et per consequens unum nobis. Unde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, tunc intelligemus per intellectum agentem, non solum omnia naturalia sed etiam substantias separatas. Sed in hoc est quaedam diversitas inter quosdam sectantium hanc opinionem. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem, dicunt quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, neque substantias separatas. Nos autem in statu illius continuationis intellectus agentis nobiscum, intelligimus ipsum intellectum agentem et alias substantias separatas per ipsum intellectum agentem, in quantum unietur nobis ut forma. Alii

vero, ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, et alias substantias separatas. Haec autem positio impossibilis est et vana, et contra intentionem Aristotelis. Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit: scilicet quod intellectus agens sit quaedam substantia separata a nobis secundum esse; et quod nos per intellectum agentem intelligimus sicut per formam. In tantum enim aliquo operamur ut forma, in quantum illo adipiscimur aliquod esse actu. Sicut calidum calore calefacit, in quantum est calidum actu; nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quod aliquid agit aut operatur formaliter, uniri ei secundum esse. Unde impossibile est quod duarum substantiarum separatarum secundum esse una formaliter operetur per aliam. Et sic impossibile est, si intellectus agens est quaedam substantia separata a nobis secundum esse, quod ea formaliter intelligamus. Posset autem esse ut ea intelligeremus active, sicut dicimur videre sole illuminante. Vana est etiam praedicta positio, quia rationes ad ipsam inductae non de necessitate concludunt. Et hoc patet in duobus. Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata ut ponunt, comparatio intellectus agentis ad intelligibilia speculata non erit sicut luminis ad colores, sed sicut solis illuminantis. Unde intellectus possibilis per hoc quod recipit intelligibilia speculata, non coniungitur substantiae eius, sed alicui effectui ipsius. Sicut oculus, per hoc quod recipit colores, non unitur substantiae solis, sed lumini eius. Secundo, quia dato quod per hoc quod recipit intelligibilia speculata coniungatur intellectus possibilis ipsi substantiae intellectus agentis aliquo modo, non tamen sequitur quod recipiendo omnia intelligibilia speculata, quae abstrahuntur a phantasmatibus et acquiruntur per principia demonstrationum, perfecte coniungantur substantiae intellectus agentis. Nisi hoc esset probatum quod omnia huiusmodi intelligibilia speculata adaequarent virtutem et substantiam intellectus agentis; quod patet esse falsum: quia intellectus agens est altioris gradus in entibus, si est substantia separata, quam omnia quae fiunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus. Mirum est etiam quod ipsimet non intellexerunt defectum suae rationis. Quamvis enim ponerent quod per unum vel duo intelligibilia speculata unirentur nobiscum, non tamen sequitur secundum eos quod propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculata. Manifestum est autem quod multo plus excedunt substantiae intelligibiles separatae omnia praedicta, quae dicuntur intelligibilia speculata, quam omnia ea simul accepta excedunt unum vel duo, vel quolibet ex eis. Quia omnia ista sunt unius generis, et eodem modo intelligibilia; substantiae autem separatae sunt altioris generis, et altiori modo intelliguntur. Unde etiam si continuetur intellectus agens nobiscum secundum quod est forma et agens istorum intelligibilium, non sequitur propter hoc quod continuetur nobiscum secundum quod intelligit substantias separatas. Manifestum est etiam quod haec positio est contra intentionem Aristotelis, qui dicit in I Ethic. quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia quae dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo rarum quod nulli unquam homini hoc accidit in statu huius vitae, nisi Christo qui fuit Deus et homo. Unde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam. Ultima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, ut dicit philosophus in X Ethic. Non igitur ad intelligendum substantias separatas quae sunt nobilissima intelligibilia, secundum quod in hoc consistit felicitas humana, requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia. Alio etiam modo apparet quod praedicta positio est contra intentionem Aristotelis. Dicitur enim in I Ethic. quod felicitas consistit in operatione quae est secundum perfectam virtutem. Et ideo, ut appareat in quo determinate consistit felicitas, necesse habuit determinare de omnibus virtutibus, ut ipsemet dicit in fine I Ethic., quarum quaedam ponuntur ab ipso morales, ut fortitudo, temperantia, et huiusmodi; quaedam autem intellectuales, quae sunt quinque secundum ipsum, sapientia, intellectus, scientia, prudentia, et ars. Inter quas praecipuam ponit sapientiam, in cuius operatione dicit consistere ultimam felicitatem, ut in textu apparet. Sapientia autem est ipsa philosophia prima, ut patet in I Metaphys. Unde relinquitur quod ultima felicitas humana, quae potest haberi in hac vita, secundum intentionem Aristotelis, est cognitio de substantiis separatis, qualis potest haberi per principia philosophiae, et non per modum continuationis quam aliqui somniaverunt. Unde fuit alia opinio, quod anima humana per principia philosophiae devenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quod quidem ostendendum sic procedebat. Manifestum est enim quod anima humana potest abstrahere a rebus materialibus quidditates earum, et intelligere eas; hoc enim contingit quoties intelligimus de aliqua re materiali quid est. Si igitur illa quidditas abstracta non est quidditas pura, sed etiam res habens quidditatem, iterum intellectus noster potest abstrahere illam. Et, cum non possit procedere in infinitum, devenietur ad hoc quod intelligat aliquam simplicem quidditatem et per eius considerationem intellectus noster intelliget substantias separatas, quod nihil aliud sunt quam quaedam simplices quidditates. Sed haec ratio omnino est insufficiens. Primo quidem, quia quidditates rerum materialium sunt alterius generis a quidditatibus separatis, et habent alium modum essendi. Unde per hoc quod intellectus noster intelligit quidditates rerum materialium, non sequitur quod intelligat quidditates separatas. Item diversae quidditates intellectae differunt specie; et inde est quod etiam qui intelligit quidditatem unius rei materialis, non intelligit quidditatem alterius. Non enim qui intelligit quid est lapis intelligit quid est animal. Unde, dato quod quidditates separatae essent eiusdem rationis cum quidditatibus materialibus, non sequeretur quod qui intelligit has quidditates rerum materialium, intelligeret substantias separatas; nisi forte secundum opinionem Platonis, qui posuit substantias separatas esse species horum sensibilium. Et ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas. Et huic consonat dictum Dionysii in cap. I Cael. Hierar. Dicit enim quod *impossibile est nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* In tantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, in quantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sint, cum illae substantiae excedant omnem proportionem horum intelligibilium, sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt. Sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum quia sunt; et dum cognoscimus quia sunt causae excellentes, scimus de eis quia non sunt tales quales sunt earum effectus. Et hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt. Et secundum hoc est aliqualiter verum quod, in quantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsae quidditates sunt a materia abstractae. Et sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium. Nec enim est mirum, si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere intelligendo quid sunt, sed quid non sunt; quia etiam quidditatem et naturam corporum caelestium non aliter cognoscere possumus. Et sic etiam Aristoteles notificat ea in I de caelo et mundo; scilicet ostendens quod non sunt gravia neque levia, neque generabilia neque corruptibilia, neque contrarietatem habentia.

[65071] Q. d. de anima, a. 16 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod finis ad quem se extendit naturalis possibilitas animae humanae, est ut cognoscat substantias separatas secundum modum praedictum; et ab hoc non impeditur per hoc quod corpori unitur. Et similiter etiam in tali cognitione substantiae separatae ultima est felicitas hominis ad quam per naturalia pervenire potest.

[65072] Q. d. de anima, a. 16 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

[65073] Q. d. de anima, a. 16 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum intellectus possibilis continue reducatur de potentia in actum per hoc quod magis ac magis intelligit, finis tamen huiusmodi reductionis sive generationis erit in intelligendo supremum intelligibile, quod est divina essentia. Sed ad hoc non potest pervenire per naturalia, sed per gratiam tantum.

[65074] Q. d. de anima, a. 16 ad 4 Ad quartum dicendum quod difficilius est facere separata et intelligere, quam intelligere quae separata sunt, si de eisdem agatur; sed si de aliis non est necessarium. Quia maior potest esse difficultas in intelligendo tantum aliqua separata, quam in abstrahendo et in intelligendo alia.

[65075] Q. d. de anima, a. 16 ad 5 Ad quintum dicendum quod sensus respectu excellentium sensibilium duplicem defectum patitur: unum quidem, quia non potest ipsum comprehendere propter hoc quod excedit proportionem sensus; alium autem quia post excellentia sensibilia non percipit minora sensibilia, propter hoc quia corrumpitur organum sensus. Licet igitur intellectus non habeat organum quod possit corrumpi ab intelligibili excellenti, tamen aliquod excellens intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo. Et tale intellegibile est substantia separata, quae excedit facultatem intellectus nostri, qui secundum quod est unitus corpori, est natus perfici per species a phantasmatibus abstractas. Si tamen intellectus noster intelligeret substantias separatas, non intelligeret minus alia, sed magis.

[65076] Q. d. de anima, a. 16 ad 6 Ad sextum dicendum quod quidditates abstractae a rebus materialibus non sufficiunt ut per eas possimus cognoscere de substantiis separatis quid sunt, ut ostensum est.

[65077] Q. d. de anima, a. 16 ad 7 Et similiter dicendum ad septimum. Nam effectus deficientes, ut supra dictum est, non sufficiunt ut per eos cognoscatur de causa quid est.

[65078] Q. d. de anima, a. 16 ad 8 Ad octavum dicendum quod intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatibus acceptam. Unde philosophus dicit in III de anima quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum

quod est actu, ut dicitur in IX Metaph. Unde, cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatibus abstracta; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam. Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur. Species autem a phantasmatibus accepta non est forma substantiae separatae ut per eam cognosci possit, sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis.

[65079] Q. d. de anima, a. 16 ad 9 Ad nonum dicendum quod ratio illa omnino inefficax est, propter duo. Primo quidem, quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa; sed magis intelligibilia sunt fines et perfectiones intellectuum. Unde non sequitur quod si esset aliqua substantia intelligibilis non intellecta ab aliquo alio intellectu, quod propter hoc esset frustra; nam frustra dicitur de eo quod est ad finem ad quem non pertingit. Secundo, quia si substantiae separatae non intelligantur ab intellectu nostro secundum quod est corpori unitus, intelliguntur tamen a substantiis separatis.

[65080] Q. d. de anima, a. 16 ad 10 Ad decimum dicendum quod species quarum est visus receptivus, possunt esse similitudines quorumcumque corporum, sive corruptibilium, sive incorruptibilium. Sed species a phantasmatibus abstractae, quarum est receptivus intellectus possibilis, non sunt similitudines substantiarum separatarum; et ideo non est simile.

Articulus 17

[65081] Q. d. de anima, a. 17 tit. 1 Decimoseptimo quaeritur utrum anima separata intelligat substantias separatas

[65082] Q. d. de anima, a. 17 tit. 2 Et videtur quod non.

[65083] Q. d. de anima, a. 17 arg. 1 Perfectioris enim substantiae est perfectior operatio. Sed anima unita corpori est perfectior quam separata, ut videtur: quia quaelibet pars perfectior est unita toti quam separata. Si igitur anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas, videtur quod nec a corpore separata.

[65084] Q. d. de anima, a. 17 arg. 2 Praeterea, anima nostra aut potest cognoscere substantias separatas per naturam, aut per gratiam tantum. Si per naturam, cum naturale sit animae quod corpori uniatur, non impediretur per unionem ad corpus quin substantias separatas cognosceret.

Si autem per gratiam, cum non omnes animae separatae habeant gratiam, sequitur quod ad minus non omnes animae separatae cognoscant substantias separatas.

[65085] Q. d. de anima, a. 17 arg. 3 Praeterea, anima unita est corpori, ut perficiatur in eo scientiis et virtutibus. Maxima autem perfectio animae consistit in cognitione substantiarum separatarum. Si igitur ex hoc solo quod separatur, cognosceret substantias separatas, frustra anima corpori uniretur.

[65086] Q. d. de anima, a. 17 arg. 4 Praeterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam, oportet quod cognoscat eam vel per essentiam eius vel per speciem ipsius. Sed non per essentiam substantiae separatae, quia essentia substantiae separatae non est unum cum anima separata. Similiter nec per speciem eius; quia a substantiis separatis, cum sint simplices, non potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas.

[65087] Q. d. de anima, a. 17 arg. 5 Praeterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam, aut cognoscit eam sensu, aut intellectu. Manifestum est autem quod non cognoscit eam sensu, quia substantiae separatae non sunt sensibiles. Similiter etiam nec per intellectum, quia intellectus non est singularium; substantiae autem separatae sunt quaedam substantiae singulares. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantiam separatam.

[65088] Q. d. de anima, a. 17 arg. 6 Praeterea, intellectus possibilis animae nostrae plus distat ab Angelo quam imaginatio nostra ab intellectu possibili; quia imaginatio et intellectus possibilis radicantur in eadem substantia animae. Sed imaginatio nullo modo potest intelligere intellectum possibilem. Ergo intellectus possibilis noster nullo modo potest apprehendere substantiam separatam.

[65089] Q. d. de anima, a. 17 arg. 7 Praeterea, sicut se habet voluntas ad bonum, ita intellectus ad verum. Sed voluntas quarumdam animarum separatarum, scilicet damnatarum, non potest ordinari ad bonum. Ergo et intellectus earum nullo modo potest ordinari ad verum; quod potissime intellectus consequitur in cognitione substantiae separatae. Ergo non omnis anima separata potest cognoscere substantiam separatam.

[65090] Q. d. de anima, a. 17 arg. 8 Praeterea, felicitas ultima secundum philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas, ut dictum est. Si autem animae damnatorum intelligunt substantias separatas, quas non possumus hic intelligere, videtur quod damnati sint propinquiores felicitati quam nos; quod est inconveniens.

[65091] Q. d. de anima, a. 17 arg. 9 Praeterea, una intelligentia intelligit aliam per modum suae substantiae, ut dicitur in libro de causis. Sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam, ut videtur; quia intellectus possibilis non cognoscit seipsum, nisi per speciem a phantasmatibus abstractam vel acceptam, ut dicitur in III de anima. Ergo anima separata non potest cognoscere separatas substantias.

[65092] Q. d. de anima, a. 17 arg. 10 Praeterea, duplex est modus cognoscendi. Unus modus secun-

dum quem a posterioribus devenimus in priora; et sic quae sunt magis nota simpliciter, cognoscuntur a nobis per ea quae sunt minus nota simpliciter. Alio modo a prioribus in posteriora devenimus; et sic quae sunt magis nota simpliciter, prius cognoscuntur a nobis. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi. Ille enim modus competit nobis secundum quod cognitionem a sensu accipimus. Ergo anima separata intelligit modo secundo, scilicet deveniendo a prioribus in posteriora. Et sic quae sunt magis nota simpliciter, sunt per prius ei nota. Sed maxime notum est essentia divina. Si igitur anima separata naturaliter cognoscit substantias separatas, videtur quod ex solis naturalibus possit videre essentiam divinam, quae est vita aeterna; et hoc est contra apostolum, qui dicit Rom. VI: *gratia Dei vita aeterna.*

[65093] Q. d. de anima, a. 17 arg. 11 Praeterea inferior substantia separata intelligit aliam, secundum quod impressio superioris est in inferiori. Sed impressio substantiae separatae est in anima separata multum deficienter a substantia separata. Ergo non potest eam intelligere.

[65094] Q. d. de anima, a. 17 s. c. Sed contra, simile a simili cognoscitur. Sed anima separata est substantia separata. Ergo potest intelligere substantias separatas.

[65095] Q. d. de anima, a. 17 co. Respondeo. Dicendum quod secundum ea quae fides tenet, convenienter videtur dicendum quod animae separatae cognoscant substantias separatas. Substantiae enim separatae dicuntur Angeli et Daemones, in quorum societatem deputantur animae hominum separatae, bonorum vel malorum. Non videtur autem probabile quod animae damnatorum Daemones ignorent, quorum societati deputantur, et qui animabus terribiles esse dicuntur. Multo autem minus probabile videtur quod animae bonorum ignorent Angelos, quorum societate laetantur. Hoc autem quod animae separatae substantias separatas ubicumque cognoscant, rationabiliter accidit. Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum; unde non perficitur nisi per ea quae ab inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatibus abstractas. Unde neque in cognitionem sui ipsius neque in cognitionem aliorum potest devenire, nisi in quantum ex praedictis speciebus manuducitur, ut supra dictum est. Sed quando iam anima erit a corpore separata, aspectus eius non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat; sed erit absolutus, potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quae tunc omnino non erunt, et per huiusmodi influentiam reducetur in actum. Et sic seipsam cognoscet directe suam essentiam intuendo, et non a posteriori, sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectualium, et eumdem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere; omnes enim sunt formae subsistentes. Sicut igitur una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam intuendo substantiam suam, in quantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiae cognoscendae, per hoc quod recipit influentiam ab ipsa vel ab aliqua altiori substantia, quae est communis causa utriusque; ita etiam anima separata intuendo directe essentiam suam cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis vel a superiori causa, scilicet Deo. Non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsae cognoscunt se invicem; eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.

[65096] Q. d. de anima, a. 17 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima unita corpori est quodammodo perfectior quam separata, scilicet quantum ad naturam speciei. Sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem a corpore separata, quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens: quia operatio intellectualis competit animae secundum quod supergreditur corporis proportionem; intellectus enim non est actus alicuius organi corporalis.

[65097] Q. d. de anima, a. 17 ad 2 Ad secundum dicendum quod loquimur de cognitione animae separatae quae sibi per naturam competit; nam loquendo de cognitione quae sibi dabitur per gratiam, aequabitur Angelis in cognoscendo. Haec autem cognitio, ut cognoscat praedicto modo substantias separatas, est sibi naturalis, non simpliciter, sed in quantum est separata. Unde in quantum est unita, non competit sibi.

[65098] Q. d. de anima, a. 17 ad 3 Ad tertium dicendum quod ultima perfectio cognitionis naturalis animae humanae haec est, ut intelligat substantias separatas. Sed perfectius ad hanc cognitionem habendam pervenire potest per hoc quod in corpore est, quia ad hoc disponitur per studium, et maxime per meritum. Unde non frustra corpori unitur.

[65099] Q. d. de anima, a. 17 ad 4 Ad quartum dicendum quod anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam eius, sed ipsius speciem et similitudinem. Sciendum tamen est quod non semper species per quam aliquid cognoscitur est abstracta a re, quae per ipsam cognoscitur; sed tunc solum quando cognoscens accipit speciem a re. Et tunc haec species accepta est simplicior et immaterialior in cognoscente quam in re quae cognoscitur. Si autem fuerit e contrario, scilicet quod res cognita immaterialior sit et simplicior quam cognoscens, tunc species rei cognitae in cognoscente non dicitur abstracta, sed impressa et influxa. Et sic est in proposito.

[65100] Q. d. de anima, a. 17 ad 5 Ad quintum dicendum quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri, nisi in quantum individuatur per hanc materiam. Species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si vero fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non individuetur per materiam, sed unumquodque eorum sit quaedam natura speciei immaterialiter subsistens, unumquodque eorum per se intelligibile erit. Et huiusmodi singularia sunt substantiae separatae.

[65101] Q. d. de anima, a. 17 ad 6 Ad sextum dicendum quod imaginatio et intellectus possibilis humanus magis conveniunt subiecto, quam intellectus possibilis humanus et intellectus angelicus; qui tamen plus conveniunt specie et ratione, cum utrumque eorum pertineat ad esse intelligibile. Actio enim consequitur formam secundum naturam suae speciei, et non ex parte subiecti. Unde quantum ad convenientiam in actione magis attendenda est convenientia duarum formarum eiusdem speciei in diversis substantiis, quam formarum differentium specie in eodem subiecto.

[65102] Q. d. de anima, a. 17 ad 7 Ad septimum dicendum quod damnati sunt deordinati ab ultimo fine; unde voluntas eorum non est in bonum, secundum hunc ordinem. Tendit tamen in aliquod bonum, quia etiam Daemones, ut dicit Dionysius, bonum et optimum concupiscunt, vivere, esse, et intelligere; sed hoc bonum non ordinant in summum bonum, et ideo voluntas eorum perversa

est. Unde et nihil prohibet quin animae damnatorum multa vera intelligant; sed non illud primum verum, scilicet Deum, cuius visione efficiantur beati.

[65103] Q. d. de anima, a. 17 ad 8 Ad octavum dicendum quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicuius creaturae, sed solum in cognitione Dei. Unde dicit Augustinus in libro confessionum: *beatus est qui te novit, etiam si illa nesciat*, scilicet creaturas; *infelix autem, si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* Licet ergo damnati aliqua sciant quae nos nescimus, sunt tamen a vera beatitudine remotiores quam nos, qui ad eam possumus pervenire, illi autem non possunt.

[65104] Q. d. de anima, a. 17 ad 9 Ad nonum dicendum quod anima humana alio modo cognoscet seipsam cum fuerit separata; et alio modo nunc, ut dictum est.

[65105] Q. d. de anima, a. 17 ad 10 Ad decimum dicendum quod animae separatae licet competat ille modus cognoscendi quo ea quae sunt notiora simpliciter magis cognoscit, non tamen sequitur quod vel anima separata vel quaecumque alia substantia separata creata, per sua naturalia et per suam essentiam possit intueri Deum. Sicut enim substantiae separatae alterius modi esse habent quam substantiae materiales, ita Deus alterius modi esse habet quam omnes substantiae separatae. In rebus enim materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud: scilicet individuum, naturam speciei et esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas, quia humanitas consistit tantum in speciei principiis; sed hic homo supra principia speciei addit principia individuantia, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens. Unde non est in eis aliud habens quidditatem, et aliud quidditas ipsa. Sed tamen aliud est in eis esse, et aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens. Unde, sicut cognoscendo quidditates materiales non possumus cognoscere substantias separatas, ita nec substantiae separatae per cognitionem suae substantiae possunt cognoscere divinam essentiam.

[65106] Q. d. de anima, a. 17 ad 11 Ad undecimum dicendum quod per hoc quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, non sequitur quod nullo modo eas cognoscere possint, sed quod imperfecte eas cognoscant.

Articulus 18

[65107] Q. d. de anima, a. 18 tit. 1 Decimoctavo quaeritur utrum anima separata cognoscat omnia naturalia

[65108] Q. d. de anima, a. 18 tit. 2 Et videtur quod non.

[65109] Q. d. de anima, a. 18 arg. 1 Quia sicut dicit Augustinus, Daemones multa cognoscunt per experientiam longi temporis; quam quidem non habet anima, mox cum fuerit separata. Cum igitur Daemon sit perspicacioris intellectus quam anima, quia data naturalia in eis manent clara et lucida, ut Dionysius dicit; videtur quod anima separata non cognoscat omnia naturalia.

[65110] Q. d. de anima, a. 18 arg. 2 Praeterea, animae, cum sunt unitae corporibus, non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separatae a corporibus omnia naturalia cognoscunt, videtur quod post separationem huiusmodi scientiam acquirant. Sed aliquae animae aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt. Ergo illorum eorumdem post separationem habebunt duplicem scientiam; unam acquisitam hic et aliam ibi. Quod videtur impossibile, quia duae formae eiusdem speciei non sunt in eodem subiecto.

[65111] Q. d. de anima, a. 18 arg. 3 Praeterea, nulla virtus finita potest super infinita. Sed virtus animae separatae est finita, quia et essentia eius finita est. Ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita; nam species numerorum et figurarum et proportionum infinitae sunt. Ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

[65112] Q. d. de anima, a. 18 arg. 4 Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis et cogniti. Sed impossibile videtur esse quod anima separata, cum sit immaterialis, assimiletur naturalibus, cum sint materialia. Ergo impossibile videtur quod anima naturalia cognoscat.

[65113] Q. d. de anima, a. 18 arg. 5 Praeterea, intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium. Sed materia prima secundum unum ordinem non est receptiva nisi unius formae. Ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi unum ordinem, cum non trahatur ad diversa per sensus, videtur quod non possit recipere nisi unam formam intelligibilem; et ita non potest cognoscere omnia naturalia, sed unum tantum.

[65114] Q. d. de anima, a. 18 arg. 6 Praeterea, ea quae sunt diversarum specierum, non possunt esse uni et eidem similia secundum speciem. Cognitio autem fit per assimilationem speciei. Ergo una anima separata non potest cognoscere omnia naturalia, cum sint specie diversa.

[65115] Q. d. de anima, a. 18 arg. 7 Praeterea, si animae separatae cognoscunt omnia naturalia, oportet quod habeant in se formas quae sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quantum ad genera et species tantum; et sic non cognoscent individua, et per consequens nec omnia naturalia, quia individua maxime videntur esse in natura. Vel etiam quantum ad individua; et sic, cum individua sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitae. Quod videtur impossibile. Non igitur anima separata cognoscit omnia naturalia.

[65116] Q. d. de anima, a. 18 arg. 8 Sed dicebat, quod in anima separata sunt tantum similitudines generum et specierum; sed applicando eas ad singularia potest singularia cognoscere.- Sed contra, intellectus universalem cognitionem, quam habet penes se, non potest applicare nisi ad particularia

quae iam novit. Si enim scio quod omnis mula est sterilis, non possum applicare nisi ad hanc mulam quam cognosco. Cognitio enim particularis praecedit naturalem applicationem universalis ad particulare. Non enim applicatio huiusmodi potest esse causa cognitionis particularium. Et sic particularia animae separatae remanebunt ignota.

[65117] Q. d. de anima, a. 18 arg. 9 Praeterea, ubicumque est cognitio ibi est aliquis ordo cognoscentis ad cognitum. Sed animae damnatorum non habent aliquem ordinem; dicitur enim Iob X, quod ibi, scilicet in Inferno, *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.* Ergo ad minus animae damnatorum non cognoscent naturalia.

[65118] Q. d. de anima, a. 18 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit in libro de cura pro mortuis gerenda quod animae mortuorum ea quae hic fiunt, omnino scire non possunt. Naturalia autem sunt quae hic fiunt. Ergo animae mortuorum non habent cognitionem naturalium.

[65119] Q. d. de anima, a. 18 arg. 11 Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est in actu. Manifestum est autem quod anima humana quamdiu est corpori unita, est in potentia respectu vel omnium, vel plurimorum quae naturaliter sciri possunt; non enim omnia scit actu. Ergo si post separationem scit omnia naturalia, oportet quod per aliquid reducatur in actum. Hoc autem non videtur esse nisi intellectus agens, quo est omnia facere. Sed per intellectum agentem non potest reduci in actum omnium intelligibilium, quae non intellexit. Comparat enim philosophus in III de anima intellectum agentem lumini, phantasmata vero coloribus. Lumen autem non sufficit ad faciendum visum in actu omnium visibilium, nisi et colores adsint. Ergo nec intellectus agens poterit facere intellectum possibilem actu respectu omnium intelligibilium, cum phantasmata adesse non possint animae separatae, cum sint in organis corporeis.

[65120] Q. d. de anima, a. 18 arg. 12 Sed dicebat quod non reducitur in actum omnium naturaliter scibilium per intellectum agentem, sed per aliquam superiorem substantiam.- Sed contra quandocumque aliquid reducitur in actum per agens extraneum quod non est sui generis, talis reductio non est naturalis. Sicut si aliquod sanabile sanetur per artem vel per virtutem divinam, erit sanatio artificialis et miraculosa; non autem naturalis, nisi quando sanatio fit per principium intrinsecum. Proprium autem agens et connaturale respectu intellectus possibilis humani, est intellectus agens. Si igitur intellectus possibilis reducatur in actum per aliquod superius agens et non per intellectum agentem, non erit cognitio naturalis de qua nunc loquimur. Et sic non aderit omnibus animabus separatis, cum in solis naturalibus omnes animae separatae conveniant.

[65121] Q. d. de anima, a. 18 arg. 13 Praeterea, si anima separata reducatur in actum omnium naturaliter intelligibilium, aut hoc erit a Deo, aut ab Angelo. Non autem ab Angelo, ut videtur; quia Angelus non est causa naturae ipsius animae. Unde nec naturalis animae cognitio videtur esse per actionem Angeli. Similiter etiam inconveniens videtur quod animae damnatorum a Deo recipiant tantam perfectionem post mortem ut cognoscant omnia naturalia. Nullo igitur modo videtur quod animae separatae omnia naturalia cognoscant.

[65122] Q. d. de anima, a. 18 arg. 14 Praeterea, ultima perfectio uniuscuiusque existentis in

potentia est ut reducatur in actum, quantum ad omnia secundum quod est in potentia. Sed intellectus possibilis humanus non est in potentia naturali nisi omnium intelligibilium naturalium, id est quae naturali cognitione intelligi possunt. Si ergo anima separata intelligit omnia naturalia, videtur quod omnis substantia separata ex sola separatione habeat ultimam suam perfectionem, quae est felicitas. Frustra igitur sunt alia adminicula ad felicitatem consequendam adhibita, si sola separatio a corpore, hoc animae praestare potest; quod videtur inconveniens.

[65123] Q. d. de anima, a. 18 arg. 15 Praeterea, ad scientiam sequitur delectatio. Si igitur animae omnes separatae cognoscunt omnia naturalia, videtur quod animae damnatorum maximo gaudio perfruantur; quod videtur inconveniens.

[65124] Q. d. de anima, a. 18 arg. 16 Praeterea, super illud Is., LXIII: *Abraham nescivit nos*, dicit Glossa: *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agunt vivi, etiam eorum filii.* Sed ea quae inter vivos hic aguntur, sunt naturalia. Ergo animae separatae non cognoscunt omnia naturalia.

[65125] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 1 Sed contra. Anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. Ergo anima separata cognoscit omnia naturalia.

[65126] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 2 Sed dicebat quod non est necessarium quod qui videt substantiam separatam, videat omnes species in intellectu eius existentes.- Sed contra est quod Gregorius dicit: *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Videntes igitur Deum vident omnia ea quae Deus videt. Ergo eadem ratione et videntes Angelos vident ea quae Angeli vident.

[65127] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 3 Praeterea, anima separata cognoscit substantiam separatam, in quantum est intelligibilis; non enim videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita et species in intellectu eius existens. Ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed etiam species intelligibiles in ipsa existentes.

[65128] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 4 Praeterea, intellectum in actu est forma intelligentis, et est unum cum intelligente. Si igitur anima separata intelligit substantiam separatam intelligentem omnia naturalia, videtur quod ipsa omnia naturalia intelligat.

[65129] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 5 Praeterea, quicumque intelligit maiora intelligibilia, intelligit etiam minora, ut dicitur in III de anima. Si igitur anima separata intelligit substantias separatas quae sunt maxime intelligibilia, ut supra dictum est, videtur sequi quod intelligat omnia alia intelligibilia.

[65130] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 6 Praeterea, si aliquid est in potentia ad multa, reducitur in actum quantum ad omnia illa ab activo, quod est actu omnia illa. Sicut materia quae est in potentia calida et sicca, ab igne fit actu calida et sicca. Sed intellectus possibilis animae separatae est in potentia ad omnia intelligibilia. Activum autem a quo recipit influentiam, scilicet substantia separata, est in actu respectu omnium illorum. Ergo vel reducet animam de potentia in actum

quantum ad omnia intelligibilia, vel quantum ad nullum. Sed manifestum est quod non quantum ad nullum, quia animae separatae aliqua intelligunt quae etiam hic non intellexerunt. Ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia.

[65131] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 7 Praeterea, Dionysius dicit in V capite de Divin. Nomin. quod superiora in entibus sunt exemplaria inferiorum. Substantiae autem separatae sunt supra res naturales. Ergo sunt exemplaria rerum naturalium. Et ita animae separatae per inspectionem substantiarum separatarum, videtur quod cognoscant omnia naturalia.

[65132] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 8 Praeterea, animae separatae cognoscunt res per formas influxas. Sed formae influxae dicuntur esse formae ordinis universi. Ergo animae separatae cognoscunt totum ordinem universi; et sic cognoscunt omnia naturalia.

[65133] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 9 Praeterea, quidquid est in inferiori natura, totum est in superiori. Sed anima separata est superior rebus naturalibus. Ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima. Sed anima cognoscit seipsam. Ergo cognoscit omnia naturalia.

[65134] Q. d. de anima, a. 18 s. c. 10 Praeterea, quod narratur Luc. XVI de Lazaro et divite, non est parabola, sed res gesta, ut Gregorius dicit; quod patet per hoc, quod persona per nomen proprium exprimitur. Ibi etiam dicitur, quod dives in Inferno positus Abraham cognovit, quem ante non cognoverat. Ergo, pari ratione, animae separatae, etiam damnatorum, cognoscunt aliqua quae hic non cognoverunt. Et sic videtur quod cognoscant omnia naturalia.

[65135] Q. d. de anima, a. 18 co. Respondeo. Dicendum quod anima separata secundum quid intelligit omnia naturalia, sed non simpliciter. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, talis est ordo rerum ad invicem, ut quaecumque inveniuntur in inferiori natura, inveniantur excellentius in superiori. Sicut ea quae sunt in istis generabilibus et corruptibilibus sunt nobiliori modo in corporibus caelestibus, sicut in causis universalibus. Calidum enim et frigidum, et alia huiusmodi, sunt in istis inferioribus velut quaedam qualitates particulares et formae; sed in corporibus caelestibus sunt velut quaedam universales virtutes, a quibus derivantur in haec inferiora. Similiter etiam et quaecumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali. Formae enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter et particulariter; in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter et universaliter. Unde et in Lib. de causis dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Ulterius autem quaecumque sunt in tota creatura, eminentius sunt in ipso Deo. In creaturis enim sunt formae rerum et naturae multipliciter et divisim, sed in Deo simpliciter et unite. Et istud esse rerum tripliciter exprimitur. Primo enim dixit Deus: *fiat firmamentum*; per quod intelligitur esse rerum in verbo Dei. Secundo dicitur: *et fecit Deus firmamentum*; per quod intelligitur esse firmamenti in intelligentia angelica. Tertio dicitur: *et factum est ita*; per quod intelligitur esse firmamenti in propria natura, ut Augustinus exponit; et similiter in aliis. Sicut enim a Deo profluxerunt res, ut in propria natura subsisterent, ita ex divina sapientia profluxerunt formae rerum in substantias intellectuales, quibus res intelligerent. Unde considerandum est quod, eo modo quo aliquid est de perfectione naturae, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet. Singularia namque non sunt de perfectione naturae propter se,

sed propter aliud: scilicet ut in eis salventur species quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem non hunc hominem; nam in quantum homo non potest esse, nisi sit hic homo. Et idem est quod philosophus dicit in libro de animalibus quod in assignandis causis accidentium speciei oportet nos reducere in causam finalem, accidentia vero individui in causam efficientem vel materialem. Quasi solum id quod est in specie, sit de intentione naturae. Unde et cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem; non autem cognitio individuorum, nisi forte per accidens. Haec igitur perfectio intelligibilis quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo. Nam in superioribus sunt formae intelligibiles rerum magis unitae et magis universales; in inferioribus autem magis multiplicantur et sunt minus universales, secundum quod magis recedunt ab uno primo simplici, et appropinquant ad particularitatem rerum. Sed tamen quia in superioribus est potentior vis intellectiva, superiores substantiae in paucis formis universalibus obtinent perfectionem intelligibilem, ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas species. Si autem in substantiis inferioribus essent formae adeo universales sicut sunt in superioribus, cum hoc quod habent inferiorem virtutem intellectivam, non consequerentur ex huiusmodi formis ultimam perfectionem intelligibilem, ut cognoscerent res usque ad indivisibiles species; sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate et confusione, quod est cognitionis imperfectae. Manifestum est enim quod, quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere; cuius signum est quod rudibus et tardioribus oportet singulatim exponere, et exempla particularia inducere ad singula. Manifestum est autem quod anima humana est infima inter omnes intellectuales substantias; unde eius capacitas naturalis est ad recipiendum formas rerum conformiter rebus materialibus. Et ideo anima humana unita est corpori ut ex rebus materialibus species intelligibiles possit recipere secundum intellectum possibilem. Nec est ei maior virtus naturalis ad intelligendum, quam ut secundum huiusmodi formas sic determinatas in cognitione intelligibili perficiatur. Unde et lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, ut in huiusmodi species intelligibiles faciat actu. Quoniam igitur anima est unita corpori, ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti, et sic in scientia perficitur. Sed, cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium. Et, licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus, tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivae, ut per huiusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque; sed in quadam universitate et confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animae separatae subito per modum influentiae, et non successive per modum instructionis, ut Origenes dicit. Sic dicendum est igitur, quod animae separatae naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. De cognitione autem quam habent animae sanctorum per gratiam, alia ratio est; nam secundum illam Angelis adaequantur, prout vident omnia in verbo. Ergo respondendum est ad obiectiones.

[65136] Q. d. de anima, a. 18 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, Dae-

mones tripliciter res cognoscunt. Quaedam per revelationem bonorum Angelorum: quae scilicet sunt supra cognitionem naturalem eorum, sicut mysteria Christi et Ecclesiae, et alia huiusmodi; quaedam vero cognoscunt acumine proprii intellectus; scilicet ea quae sunt naturaliter scibilia; quaedam vero per experientiam longi temporis: scilicet eventus futurorum contingentium in singularibus, quae non per se pertinent ad cognitionem intelligibilem, ut dictum est. Unde de eis ad praesens non agitur.

[65137] Q. d. de anima, a. 18 ad 2 Ad secundum dicendum quod in illis qui scientiam aliquorum naturalium scibilium in hac vita acquisierunt, erit determinata cognitio in speciali eorum quae hic acquisierunt, aliorum vero universalis et confusa. Unde non inutile erit eis scientiam acquisivisse. Nec est inconveniens quod utraque scientia eorumdem scibilium adsit eidem, cum non sint ambae unius rationis.

[65138] Q. d. de anima, a. 18 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa non pertinet ad propositum, eo quod non ponimus quod anima separata cognoscat omnia naturalia in speciali. Unde non repugnat eius cognitioni infinitas specierum quae est in numeris, figuris et proportionibus. Quia tamen eodem modo posset concludere haec ratio contra cognitionem angelicam, dicendum est, quod species figurarum et numerorum et huiusmodi, non sunt infinitae in actu, sed in potentia tantum. Nec est etiam inconveniens quod virtus substantiae intellectualis finitae ad huiusmodi infinita extendat se; quia virtus intellectiva est quodammodo infinita, in quantum non est terminata per materiam. Unde et universale cognoscere potest, quod quodammodo est infinitum, in quantum de sui ratione, potentia continet infinita.

[65139] Q. d. de anima, a. 18 ad 4 Ad quartum dicendum, quod formae rerum materialium sunt in substantiis immaterialibus immaterialiter. Et sic est assimilatio inter utrumque quantum ad rationes formarum, non quantum ad modum essendi.

[65140] Q. d. de anima, a. 18 ad 5 Ad quintum dicendum quod materia prima non se habet ad formas nisi dupliciter: vel in potentia pura, vel in actu puro. Eo quod formae naturales, statim ut sunt in materia, habent operationes suas, nisi sit aliquod impedimentum. Quod ideo est, quia forma naturalis non se habet nisi ad unum; unde statim quod forma ignis est in materia, facit eum moveri sursum. Sed intellectus possibilis se habet ad species intelligibiles tripliciter: quandoque enim se habet in potentia pura, sicut ante addiscere; quandoque autem in actu puro, sicut cum actu considerat; quandoque autem medio modo inter potentiam et actum, sicut cum est scientia in habitu et non in actu. Comparatur igitur forma intellecta ad intellectum possibilem sicut forma naturalis ad materiam primam, prout est intellecta in actu, non prout est habitualiter. Et inde est quod, sicut materia prima simul et semel non informatur nisi una forma, ita intellectus possibilis non intelligit nisi unum intelligibile; potest tamen scire multa habitualiter.

[65141] Q. d. de anima, a. 18 ad 6 Ad sextum dicendum quod substantiae cognoscenti potest aliquid assimilari dupliciter. Aut secundum suum esse naturale; et sic non assimilantur diversa secundum speciem, cum ipsa sit unius speciei. Aut secundum esse intelligibile; et sic secundum quod habet diversas species intelligibiles, sic possunt ei assimilari diversa secundum speciem, cum

tamen ipsa sit unius speciei.

[65142] Q. d. de anima, a. 18 ad 7 Ad septimum dicendum quod animae separatae non solum cognoscunt species, sed individua; non tamen omnia, sed aliqua. Et ideo non oportet quod sint in ea species infinitae.

[65143] Q. d. de anima, a. 18 ad 8 Ad octavum dicendum quod applicatio universalis cognitionis ad singularia non est causa cognitionis singularium, sed consequens ad ipsam. Quomodo autem anima separata singularia cognoscat, infra quaeretur.

[65144] Q. d. de anima, a. 18 ad 9 Ad nonum dicendum quod cum bonum consistat in modo, specie et ordine, secundum Augustinum in libro de natura boni, in tantum invenitur in re aliqua de ordine, in quantum invenitur ibi de bono. In damnatis autem non est bonum gratiae, sed naturae; unde non est ibi ordo gratiae, sed naturae, qui sufficit ad huiusmodi cognitionem.

[65145] Q. d. de anima, a. 18 ad 10 Ad decimum dicendum quod Augustinus loquitur de singularibus quae hic fiunt, de quibus dictum est quod non pertinent ad cognitionem intelligibilem.

[65146] Q. d. de anima, a. 18 ad 11 Ad undecimum dicendum quod intellectus possibilis non potest reduci in actum cognitionis omnium naturalium per lumen solum intellectus agentis, sed per aliquam superiorem substantiam, cui actu adest cognitio omnium naturalium. Et si quis recte consideret, intellectus agens, secundum ea quae philosophus de ipso tradit non est activum respectu intellectus possibilis directe: sed magis respectu phantasmatum, quae facit intelligibilia actu, per quae intellectus possibilis reducitur in actum quando aspectus eius inclinatur ad inferiora ex unione corporis. Et eadem ratione quando aspectus eius est ad superiora post separationem a corpore, fit in actu per species actu intelligibiles quae sunt in substantiis superioribus, quasi per agens proprium. Et sic talis cognitio est naturalis.

[65147] Q. d. de anima, a. 18 ad 12 Unde patet solutio ad duodecimum.

[65148] Q. d. de anima, a. 18 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod huiusmodi perfectionem recipiunt animae separatae a Deo mediantibus Angelis. Licet enim substantia animae creetur a Deo immediate, tamen perfectiones intelligibiles proveniunt a Deo mediantibus Angelis, non solum naturales, sed etiam quae ad mysteria gratiarum pertinent, ut patet per Dionysium cap. IV Cael. hierarchiae.

[65149] Q. d. de anima, a. 18 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod anima separata, habens universalem cognitionem scibilium naturalium, non est perfecte reducta in actum; quia cognoscere aliquid in universali, est cognoscere imperfecte et in potentia. Unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem. Unde non sequitur quod alia auxilia, quibus pervenitur ad felicitatem, sint superflua.

[65150] Q. d. de anima, a. 18 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod damnati de hoc ipso bono cognitionis quod habent, tristantur, in quantum cognoscunt se destitutos esse summo bono, ad quod per alia bona ordinabantur.

[65151] Q. d. de anima, a. 18 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod Glossa illa loquitur de particularibus, quae non pertinent ad perfectionem intelligibilem, ut dictum est.

[65152] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 1 Ad primum vero in contrarium dicendum quod anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam; et ideo non oportet quod cognoscat omnia quae in ipsa sunt per similitudinem.

[65153] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum quod verbum Gregorii veritatem habet quantum ad cognitionem obiecti intelligibilis, quod est Deus; quod, quantum est de se, repraesentat omnia intelligibilia. Non tamen necesse est quod quicumque videt Deum, sciat omnia quae ipse scit; nisi comprehendat ipsum, sicut ipse seipsum comprehendit.

[65154] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum quod species quae sunt in intellectu Angeli, sunt intelligibiles intellectui eius cuius sunt formae, non tamen intellectui animae separatae.

[65155] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum quod, licet intellectum sit forma substantiae intelligentis, non tamen oportet quod anima separata intelligens substantiam separatam, intelligat intellectum eius; quia non comprehendit ipsam.

[65156] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum quod, licet anima separata aliquo modo cognoscat substantias separatas, non tamen oportet quod alia omnia cognoscat perfecte; quia nec ipsas substantias separatas perfecte cognoscit.

[65157] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum quod anima separata reducitur a superiore substantia in actum omnium intelligibilium naturalium, non perfecte sed universaliter, ut dictum est.

[65158] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum quod, licet substantiae separatae sint quodammodo exemplaria omnium rerum naturalium, non tamen sequitur quod, eis cognitis, omnia cognoscantur; nisi perfecte comprehenderentur ipsae substantiae separatae.

[65159] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum quod anima separata cognoscit per formas influxas, quae tamen non sunt formae ordinis universi in speciali sicut in substantiis superioribus, sed in generali tantum, ut dictum est.

[65160] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 9 Ad nonum dicendum quod res naturales sunt quodammodo in substantiis separatis et in anima: sed in substantiis separatis in actu, in anima vero in potentia ad omnes formas naturales intelligendas.

[65161] Q. d. de anima, a. 18 ad s. c. 10 Ad decimum dicendum quod anima Abraham erat substantia separata; unde et anima divitis poterat eam cognoscere, sicut et alias substantias separatas.

Articulus 19

[65162] Q. d. de anima, a. 19 tit. 1 Decimonono quaeritur utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata

[65163] Q. d. de anima, a. 19 tit. 2 Et videtur quod sic.

[65164] Q. d. de anima, a. 19 arg. 1 Quia potentiae animae vel essentialiter insunt ei, vel sunt proprietates naturales eius. Sed nec essentialia possunt separari a re, dum ipsa res manet, neque proprietates naturales eius. Ergo in anima separata manent potentiae sensitivae.

[65165] Q. d. de anima, a. 19 arg. 2 Sed dicebat quod remanent in ea ut in radice.- Sed contra, esse in aliquo ut in radice est esse in eo ut in potentia; quod est esse in aliquo virtute et non actu. Essentialia autem rei et proprietates naturales eius oportet quod sint in re actu, et non virtute tantum. Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata solum ut in radice.

[65166] Q. d. de anima, a. 19 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit in libro de spiritu et anima, quod anima, recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem, concupiscibilem et irascibilem, quae sunt in parte sensitiva. Ergo potentiae sensitivae remanent in anima separata.

[65167] Q. d. de anima, a. 19 arg. 4 Praeterea, totum non est integrum cui desunt aliquae partes eius. Sed potentiae sensitivae sunt partes animae. Si igitur non essent in anima separata, anima separata non esset integra.

[65168] Q. d. de anima, a. 19 arg. 5 Praeterea, sicut est homo per rationem et intellectum, ita est animal per sensum; nam rationale est differentia hominis constitutiva, et sensibile est differentia constitutiva animalis. Si ergo non est idem sensus non erit idem animal. Sed si potentiae sensitivae non remanent in anima separata, non erit idem sensus in homine resurgente qui modo est; quia, quod in nihilum cedit, non potest resumi idem numero. Ergo homo resurgens non erit idem animal, et sic neque idem homo; quod est contra id quod dicitur Iob XIX: *quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.*

[65169] Q. d. de anima, a. 19 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litter., quod poenae quas in Inferno animae patiuntur, sunt similes visis dormientium, id est secundum similitudines corporalium rerum. Sed huiusmodi visa dormientium sunt secundum imaginationem, quae pertinet ad partem sensitivam. Ergo potentiae sensitivae sunt in anima separata.

[65170] Q. d. de anima, a. 19 arg. 7 Praeterea, manifestum est quod gaudium est in concupiscibili, et ira in irascibili. Sed in animabus separatis bonorum est gaudium, et in animabus malorum est dolor et ira; est enim ibi fletus et stridor dentium. Ergo, cum concupiscibilis et irascibilis sint in parte sensitiva, ut philosophus dicit in III de anima, videtur quod potentiae sensitivae sint in anima separata.

[65171] Q. d. de anima, a. 19 arg. 8 Praeterea, Dionysius dicit quod malum Daemonis est furor irrationalis, concupiscentia amens, et phantasia proterva. Sed haec pertinent ad potentias sensitivas. Ergo potentiae sensitivae sunt in Daemonibus; multo ergo magis in anima separata.

[65172] Q. d. de anima, a. 19 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit super Gen. ad Litt. quod anima quaedam sentit sine corpore, scilicet gaudium et tristitiam. Sed quod convenit animae sine corpore, est in anima separata. Ergo sensus est in anima separata.

[65173] Q. d. de anima, a. 19 arg. 10 Praeterea, in libro de causis dicitur quod in omni anima sunt res sensibiles. Sed res sensibiles per hoc sentiuntur, quia sunt in anima. Ergo anima separata sentit res sensibiles; et ita est in ea sensus.

[65174] Q. d. de anima, a. 19 arg. 11 Praeterea, Gregorius dicit quod id quod dominus narrat Lucae XVI de divite epulone, non est parabola, sed gesta. Dicitur autem ibi, quod dives in Inferno positus, nec dubium quin secundum animam separatam, vidit Lazarum, et audivit Abraham sibi loquentem. Ergo anima separata vidit et audivit; et sic est in ea sensus.

[65175] Q. d. de anima, a. 19 arg. 12 Praeterea, eorum quae sunt idem secundum esse vel secundum substantiam, unum non potest esse sine altero. Sed anima sensibilis et rationalis in homine sunt idem secundum esse et secundum substantiam. Ergo non potest esse quin sensus remaneat in anima rationali separata.

[65176] Q. d. de anima, a. 19 arg. 13 Praeterea, quod cedit in nihil non resumitur idem numero. Sed si potentiae sensitivae non manent in anima separata, oportet quod cedant in nihilum. Ergo in resurrectione non erunt eaedem numero. Et sic, cum potentiae sensitivae sint actus organorum, neque organa erunt eadem numero, neque totus homo erit idem numero; quod est inconveniens.

[65177] Q. d. de anima, a. 19 arg. 14 Praeterea, praemium et poena respondet merito et demerito. Sed meritum et demeritum hominis consistit, ut plurimum, in actibus sensitivarum potentiarum, dum vel passiones sequimur vel eas refrenamus. Ergo iustitia videtur exigere quod actus sensitivarum potentiarum sint in animabus separatis, quae praemiantur vel puniuntur.

[65178] Q. d. de anima, a. 19 arg. 15 Praeterea, potentia nihil est aliud quam principium actionis vel passionis. Anima autem est principium operationum sensitivarum. Ergo potentiae sensitivae sunt in anima sicut in subiecto. Et ita non potest esse quin remaneant in anima separata; cum accidentia contrarietate carentia non corrumpantur nisi per corruptionem subiecti.

[65179] Q. d. de anima, a. 19 arg. 16 Praeterea, memoria est in parte sensitiva secundum philosophum. Sed memoria est in anima separata; quod patet per hoc quod dicitur diviti epuloni per Abraham, Luc. cap. XVI: *recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo potentiae sensitivae sunt in anima separata.

[65180] Q. d. de anima, a. 19 arg. 17 Praeterea, virtutes et vitia remanent in animabus separatis. Sed quaedam virtutes et vitia sunt in parte sensitiva: dicit enim philosophus in III Ethic., quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Ergo potentiae sensitivae manent in anima

separata.

[65181] Q. d. de anima, a. 19 arg. 18 Praeterea, de mortuis qui resuscitati dicuntur, legitur in plerisque historiis sanctorum, quod quaedam imaginabilia se vidisse recitaverunt: puta domos, campos, flumina, et huiusmodi. Ergo animae separatae imaginatione utuntur, quae est in parte sensitiva.

[65182] Q. d. de anima, a. 19 arg. 19 Praeterea, sensus iuvat cognitionem intellectivam; nam cui deficit unus sensus deficit una scientia. Sed cognitio intellectiva perfectior erit in anima separata quam in anima coniuncta corpori. Ergo magis aderit ei sensus.

[65183] Q. d. de anima, a. 19 arg. 20 Praeterea, philosophus dicit in I de anima quod, si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis. Ex quo videtur quod debilitatis organis non debilitantur potentiae sensitivae. Ergo nec destructis, destruuntur. Et sic videtur quod potentiae sensitivae remanent in anima separata.

[65184] Q. d. de anima, a. 19 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit in III de anima, de intellectu loquens, quod hoc solum separatur sicut perpetuum a corruptibili. Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata.

[65185] Q. d. de anima, a. 19 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit, in XVI libro de animalibus, quod quarum potentiarum operationes non sunt sine corpore, neque ipsae potentiae sunt sine corpore. Sed operationes potentiarum sensitivarum non sunt sine corpore: exercentur enim per organa corporalia. Ergo potentiae sensitivae non sunt sine corpore.

[65186] Q. d. de anima, a. 19 s. c. 3 Praeterea, Damascenus dicit quod nulla res destituitur propria operatione. Si ergo potentiae sensitivae remanerent in anima separata haberent proprias operationes; quod est impossibile.

[65187] Q. d. de anima, a. 19 s. c. 4 Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum. Nihil autem est frustra in operationibus Dei. Ergo potentiae sensitivae non manent in anima separata, in qua non possunt reduci ad actum.

[65188] Q. d. de anima, a. 19 co. Respondeo. Dicendum quod potentiae animae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales quae fluunt ab essentia eius, ut ex prioribus quaestionibus haberi potest. Accidens autem dupliciter corrumpitur: uno modo a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido; alio modo per corruptionem sui subiecti. Non enim accidens remanere potest corrupto subiecto. Quaecumque igitur accidentia seu formae contrarium non habent, non destruuntur nisi per destructionem subiecti. Manifestum est autem quod potentiis animae nihil est contrarium; et ideo, si corrumpantur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subiecti. Ad investigandum igitur utrum potentiae sensitivae corrumpantur corrupto corpore vel remaneant in anima separata, principium investigationis oportet accipere, ut consideremus quid sit subiectum potentiarum praedictarum. Manifestum est autem quod subiectum potentiae oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens: nam omne accidens suum subiectum denominat.

Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens; unde oportet ut illud sit subiectum potentiae quod est subiectum actionis vel passionis, cuius potentia est principium. Et hoc est quod philosophus dicit, in libro de somno et vigilia quod cuius est potentia eius est actio. Circa operationes autem sensuum diversa fuit opinio. Plato enim posuit quod anima sensitiva per se haberet propriam operationem: posuit enim quod anima, etiam sensitiva, est movens seipsam et quod non movet corpus nisi prout est a se mota. Sic igitur in sentiendo est duplex operatio: una qua anima movet seipsam, alia qua movet corpus. Unde Platonici definiunt quod sensus est motus animae per corpus. Unde et propter hoc quidam huiusmodi positionis sectatores distinguunt duplices operationes partis sensitivae: quasdam scilicet interiores, quibus anima sentit, secundum quod seipsam movet; quasdam exteriores, secundum quod movet corpus. Dicunt etiam quod sunt duplices potentiae sensitivae. Quaedam quae sunt in ipsa anima principium interiorum actuum; et istae manent in anima separata, corpore destructo cum suis actibus. Quaedam vero sunt principia exteriorum actuum; quae sunt in anima simul et corpore, et pereunte corpore, pereunt. Sed haec positio stare non potest. Manifestum est enim quod unumquodque secundum hoc operatur secundum quod est ens; unde quae per se habent esse, per se operantur, sicut individua substantiarum. Formae autem quae per se non possunt esse, sed dicuntur entia in quantum eis aliquid est, non habent per se operationem, sed dicuntur operari in quantum per eas subiecta operantur. Sicut enim calor non est id quod est, sed est id quo aliquid est calidum; ita non calefacit, sed est id quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiva haberet per se operationem, sequeretur quod haberet per se subsistentiam, et sic non corrumperetur corrupto corpore. Unde etiam brutorum animae essent immortales; quod est impossibile. Et tamen Plato hoc dicitur concessisse. Manifestum est igitur quod nulla operatio partis sensitivae potest esse animae tantum ut operetur; sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns et audiens, et omnia sentiens, sed per animam; unde etiam compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subiecto; sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore, destruuntur potentiae sensitivae, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiae sensitivae manent in anima separata solum sicut in radice.

[65189] Q. d. de anima, a. 19 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod potentiae sensitivae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales: compositi quidem ut subiecti, animae vero ut principii.

[65190] Q. d. de anima, a. 19 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu in ipsa, sed quia anima separata est talis virtutis, ut si uniatur corpori iterum potest causare has potentias in corpore; sicut et vitam.

[65191] Q. d. de anima, a. 19 ad 3 Ad tertium dicendum quod illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber iste falsum habeat auctorem in titulo: non enim est Augustini, sed cuiusdam alterius. Posset tamen illa auctoritas exponi, ut dicatur quod anima trahit secum huiusmodi potentias non actu, sed virtute.

[65192] Q. d. de anima, a. 19 ad 4 Ad quartum dicendum quod potentiae animae non sunt partes essentiales, vel integrales, sed potentiales; ita tamen quod quaedam earum insunt animae secundum se, quaedam vero composito.

[65193] Q. d. de anima, a. 19 ad 5 Ad quintum dicendum quod sensus dicitur dupliciter. Uno modo ipsa anima sensitiva, quae est huiusmodi potentiarum principium; et sic per sensum animal est animal sicut per propriam formam. Hoc enim modo a sensu sensibile sumitur, prout est differentia constitutiva animalis. Alio modo dicitur sensus ipsa potentia sensitiva, quae, cum sit proprietas naturalis ut dictum est, non est constitutiva speciei, sed consequens speciem. Hoc igitur modo sensus non manet in anima separata, sed sensus primo modo dictus manet. Nam in homine eadem est essentia animae sensibilis et rationalis. Unde nihil prohibet hominem resurgentem esse idem animal numero. Ad hoc enim quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadem numero; non autem requiritur quod proprietates et accidentia sint eadem numero.

[65194] Q. d. de anima, a. 19 ad 6 Ad sextum dicendum quod Augustinus videtur hoc retractasse in libro Retractationum. Dicit enim II super Genes. ad Litt., quod poenae Inferni secundum imaginariam visionem sunt, et quod locus Inferni non est corporeus, sed imaginarius. Unde coactus fuit reddere rationem, si Infernus non est locus corporeus, quare Inferi dicuntur esse sub terra. Et hoc ipsemet reprehendit dicens: *de Inferis magis mihi videtur docere debuisse quod sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur sive dicantur, quasi non ita sit.* Hoc autem retractato quod de loco Inferni dixerat, videntur omnia alia retractari quae ad hoc pertinent.

[65195] Q. d. de anima, a. 19 ad 7 Ad septimum dicendum quod in anima separata non est gaudium neque ira, secundum quod sunt actus irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in sensitiva parte; sed secundum quod his designatur motus voluntatis, quae est in parte intellectiva.

[65196] Q. d. de anima, a. 19 ad 8 Ad octavum dicendum quod quia malum hominis est secundum tria scilicet phantasiam protervam, quae scilicet est principium errandi, concupiscentiam amentem et irrationalem furorem, propter hoc Dionysius malum Daemonis sub similitudine humani mali describit. Non ut intelligatur in Daemonibus esse phantasia, aut irascibilis, aut concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva; sed aliqua his proportionata, secundum quod competit naturae intellectivae.

[65197] Q. d. de anima, a. 19 ad 9 Ad nonum dicendum quod per verba illa Augustini non intelligitur quod anima aliqua sentiat absque organo corporali; sed quod aliqua sentiat absque ipsis corporibus sensibilibus, utpote metum et tristitiam; aliqua vero per ipsa corpora, utpote calidum et frigidum.

[65198] Q. d. de anima, a. 19 ad 10 Ad decimum dicendum quod omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Unde res sensibiles sunt in anima separata non per modum sensibilem, sed per modum intelligibilem.

[65199] Q. d. de anima, a. 19 ad 11 Ad undecimum dicendum quod nihil prohibet in descriptione rerum gestarum aliqua metaphorice dici. Licet enim quod dicitur in Evangelio de Lazaro et divite sit res gesta, tamen metaphorice dicitur quod Lazarus vidit et audivit, sicut et metaphorice dicitur

quod linguam habuit.

[65200] Q. d. de anima, a. 19 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod substantia animae sensibilis in homine manet post mortem; non tamen manent potentiae sensitivae.

[65201] Q. d. de anima, a. 19 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod sicut sensus, prout nominat potentiam, non est forma totius corporis, sed anima sensitiva, sensus autem est proprietas compositi; ita etiam potentia visiva non est actus oculi, sed anima secundum quod est principium talis potentiae. Quasi ita dicatur quod anima visiva est actus oculi, sicut anima sensitiva est actus corporis; potentia autem visiva est proprietas consequens. Unde non oportet quod sit alius oculus resurgentis, licet alia sit potentia sensitiva.

[65202] Q. d. de anima, a. 19 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod praemium non respondet merito sicut praemiando, sed sicut ei pro quo aliquid praemiatur. Unde non oportet quod omnes actus resumantur in remuneratione quibus aliquis meruit, sed sufficit quod sint in divina recordatione. Alias oporteret iterum sanctos occidi; quod est absurdum.

[65203] Q. d. de anima, a. 19 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod anima est principium sentiendi, non sicut sentiens, sed sicut id quo sentiens sentit. Unde potentiae sensitivae non sunt in anima sicut in subiecto, sed sunt ab anima sicut a principio.

[65204] Q. d. de anima, a. 19 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod anima separata recordatur per memoriam, non quae est in parte sensitiva, sed quae est in parte intellectiva; prout Augustinus ponit eam partem imaginis.

[65205] Q. d. de anima, a. 19 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod virtutes et vitia, quae sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata nisi in suis principiis; omnium enim virtutum semina sunt in voluntate et ratione.

[65206] Q. d. de anima, a. 19 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod, sicut ex supradictis patet, anima separata a corpore non eumdem modum habet cognoscendi sicut cum est in corpore. Eorum ergo quae apprehendit anima separata secundum modum sibi proprium absque phantasmatibus, remanet cognitio in ea postquam ad pristinum statum redit, corpori iterato coniuncta, secundum modum tunc sibi convenientem, scilicet cum conversione ad phantasmata. Et ideo quae intelligibiliter viderunt, imaginabiliter narrant.

[65207] Q. d. de anima, a. 19 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod intellectus indiget auxilio sensus secundum statum imperfectae cognitionis, prout scilicet accipit a phantasmatibus; non autem secundum perfectiorem cognitionis modum, qui competit animae separatae. Sicut homo indiget lacte in pueritia, non tamen in perfecta aetate.

[65208] Q. d. de anima, a. 19 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod potentiae sensitivae non debilitantur secundum se debilitatis organis, sed solum per accidens; unde et per accidens corrumpuntur corruptis organis.

Articulus 20

[65209] Q. d. de anima, a. 20 tit. 1 Vicesimo quaeritur utrum anima separata singularia cognoscat

[65210] Q. d. de anima, a. 20 tit. 2 Et videtur quod non.

[65211] Q. d. de anima, a. 20 arg. 1 Quia de potentiis animae in anima separata remanet solus intellectus. Sed obiectum intellectus est universale et non singulare; scientia enim est universalium, sensus autem singularium, ut dicitur in I de anima. Ergo anima separata non cognoscit singularia, sed tantum universalia.

[65212] Q. d. de anima, a. 20 arg. 2 Praeterea, si anima separata cognoscit singularia aut per formas prius acquisitas, cum esset in corpore; aut per formas influxas. Sed non per formas prius acquisitas. Nam formarum quas anima per sensus acquirit dum est in corpore, quaedam sunt intentiones individuales, quae conservantur in potentiis partis sensitivae; et sic remanere non possunt in anima separata, cum huiusmodi potentiae non maneant in ea, ut ostensum est. Quaedam autem intentiones sunt universales, quae sunt in intellectu, unde hae solae manere possunt. Sed per intentiones universales non possunt cognosci singularia. Ergo anima separata non potest cognoscere singularia per species quas acquisivit in corpore. Similiter autem neque per species influxas; quia huiusmodi species aequaliter se habent ad omnia singularia. Unde sequeretur quod anima separata omnia singularia cognosceret; quod non videtur esse verum.

[65213] Q. d. de anima, a. 20 arg. 3 Praeterea, cognitio animae separatae impeditur per loci distantiam. Dicit enim Augustinus, in libro de cura pro mortuis gerenda, quod animae mortuorum ibi sunt ubi ea quae hic fiunt, omnino scire non possunt. Cognitionem autem quae fit per species influxas, non impedit loci distantia. Ergo anima non cognoscit singularia per species influxas.

[65214] Q. d. de anima, a. 20 arg. 4 Praeterea, species influxae aequaliter se habent ad praesentia et futura: non enim influxus intelligibilium specierum est sub tempore. Si igitur anima separata cognoscit singularia per species influxas, videtur quod non solum cognoscat praesentia vel praeterita, sed etiam futura; quod esse non potest, ut videtur. Cum cognoscere futura sit solius Dei, prout dicitur Is., X: *annuntiate quae ventura sunt in fine, et dicam quod dii estis vos.*

[65215] Q. d. de anima, a. 20 arg. 5 Praeterea, singularia sunt infinita. Species autem influxae non sunt infinitae. Non ergo anima separata per species influxas potest singularia cognoscere.

[65216] Q. d. de anima, a. 20 arg. 6 Praeterea, id quod est indistinctum non potest esse princip-

ium distinctae cognitionis. Cognitio autem singularium est distincta. Cum igitur formae influxae sint indistinctae, utpote universales existentes; videtur quod per species influxas anima separata, singularia cognoscere non possit.

[65217] Q. d. de anima, a. 20 arg. 7 Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima separata est immaterialis. Ergo formae influxae recipiuntur in ea immaterialiter. Sed quod est immateriale non potest esse principium cognitionis singularium, quae sunt individuata per materiam. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

[65218] Q. d. de anima, a. 20 arg. 8 Sed dicebat quod per formas influxas possunt cognosci singularia, licet sint immateriales: quia sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit.- Sed contra, Deus per rationes ideales cognoscit singularia, in quantum sunt factrices materiae, quae est principium individuationis. Sed formae influxae animae separatae non sunt materiae factrices, quia non sunt creatrices: hoc enim solius Dei est. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

[65219] Q. d. de anima, a. 20 arg. 9 Praeterea, similitudo creaturae ad Deum non potest esse per univocationem, sed solum per analogiam. Sed cognitio quae fit per similitudinem analogiae, est imperfectissima; sicut si aliquid cognosceretur per alterum, in quantum convenit cum illo in ente. Si ergo anima separata cognoscit singularia per species influxas, in quantum sunt similes rationibus idealibus; videtur quod imperfectissime singularia cognoscat.

[65220] Q. d. de anima, a. 20 arg. 10 Praeterea, dictum est in praecedentibus, quod anima separata non cognoscit naturalia per formas influxas nisi in quadam confusione, et in universali. Hoc autem non est cognoscere. Ergo anima separata non cognoscit singularia per species influxas.

[65221] Q. d. de anima, a. 20 arg. 11 Praeterea, species illae influxae per quas anima separata singularia ponitur cognoscere, non causantur a Deo immediate: quia, secundum Dionysium, lex divinitatis est infima per media reducere. Nec iterum causantur per Angelum: quia Angelus huiusmodi species causare non potest neque creando, cum nullius rei sit creator; neque transmutando, quia oportet esse aliquod medium differens. Ergo videtur quod anima separata non habeat species influxas, per quas singularia cognoscat.

[65222] Q. d. de anima, a. 20 arg. 12 Praeterea, si anima separata cognoscit singularia per species influxas, hoc non potest esse nisi dupliciter. Vel applicando species ad singularia, vel convertendo se ad ipsas species. Si applicando ad singularia, constat quod huiusmodi applicatio non fit accipiendo aliquid a singularibus; cum non habeat potentias sensitivas quae natae sunt a singularibus accipere. Relinquitur ergo quod haec applicatio fit ponendo aliquid circa singularia; et sic non cognoscet ipsa singularia, sed hoc tantum quod circa singularia ponit. Si autem per species dictas cognoscit singularia convertendo se ad ipsas, sequetur quod non cognoscet singularia nisi secundum quod sunt in ipsis speciebus. Sed in speciebus praedictis non sunt singularia nisi universaliter. Ergo anima separata non cognoscit singularia nisi in universali.

[65223] Q. d. de anima, a. 20 arg. 13 Praeterea, nullum finitum super infinita potest. Sed singularia sunt infinita. Cum igitur virtus animae separatae sit finita, videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

[65224] Q. d. de anima, a. 20 arg. 14 Praeterea, anima separata non potest cognoscere aliquid nisi visione intellectuali. Sed Augustinus, XII super Genesim ad Litt., dicit quod visione intellectuali non cognoscuntur neque corpora neque similitudines. Cum igitur singularia sint corpora, videtur quod ab anima separata cognosci non possunt.

[65225] Q. d. de anima, a. 20 arg. 15 Praeterea, ubi est eadem natura, et idem est modus operandi. Sed anima separata est eiusdem naturae cum anima coniuncta corpori. Cum ergo anima coniuncta corpori non possit cognoscere singularia per intellectum, videtur quod nec anima separata.

[65226] Q. d. de anima, a. 20 arg. 16 Praeterea, potentiae distinguuntur per obiecta. Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo obiecta sunt magis distincta quam potentiae. Sed sensus nunquam fiet intellectus. Ergo singulare, quod est sensibile, nunquam fiet intelligibile.

[65227] Q. d. de anima, a. 20 arg. 17 Praeterea, potentia cognoscitiva superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorumdem cognoscibilium quam potentia inferioris ordinis. Sensus enim communis est cognoscitivus omnium quae per quinque exteriores sensus apprehenduntur. Et similiter Angelus una potentia cognoscitiva, scilicet intellectu, cognoscit universalia et singularia, quae homo sensu et intellectu apprehendit. Sed nunquam potentia inferioris ordinis potest apprehendere id quod est alterius potentiae quae ab ea distinguitur, sicut visus nunquam potest apprehendere obiectum auditus. Ergo intellectus hominis nunquam potest apprehendere singulare, quod est obiectum sensus, licet intellectus Angeli cognoscat utrumque et apprehendat.

[65228] Q. d. de anima, a. 20 arg. 18 Praeterea, in libro de causis dicitur quod intelligentia cognoscit res in quantum est causa eis, vel in quantum regit eas. Sed anima separata neque causat singularia, neque regit singularia. Ergo non cognoscit ea.

[65229] Q. d. de anima, a. 20 s. c. 1 Sed contra. Formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima, etiam coniuncta corpori, format propositionem cuius subiectum est singulare, praedicatum universale; ut cum dico: Socrates est homo. Quod non possum facere nisi cognoscerem singulare et comparationem eius ad universale. Ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia.

[65230] Q. d. de anima, a. 20 s. c. 2 Praeterea, anima est inferior secundum naturam omnibus Angelis. Sed Angeli inferioris hierarchiae recipiunt illuminationes singularium effectuum; et in hoc distinguuntur ab Angelis mediae hierarchiae, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales effectuum; et ab Angelis supremae, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales existentes in causa. Cum igitur tanto sit magis particularis cognitio, quanto substantia cognoscens est inferioris ordinis; videtur quod anima separata multo fortius singularia cognoscat.

[65231] Q. d. de anima, a. 20 s. c. 3 Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus potest cognoscere singularia, qui est inferior intellectu. Ergo anima separata secundum

intellectum potest singularia cognoscere.

[65232] Q. d. de anima, a. 20 co. Respondeo. Dicendum quod necesse est dicere, quod anima separata quaedam singularia cognoscat, non tamen omnia. Cognoscit autem singularia quaedam, quorum prius cognitionem accepit dum corpori esset unita; aliter enim non recordaretur eorum quae gessit in vita, et sic periret ab anima separata conscientiae vermis. Cognoscit etiam quaedam singularia quorum cognitionem accepit post separationem a corpore; aliter enim non affligeretur ab igne Inferni, et ab aliis corporalibus poenis quae in Inferno esse dicuntur. Quod autem non omnia singularia cognoscat anima separata secundum naturalem cognitionem, ex hoc manifestum est quod animae mortuorum nesciunt ea quae hic aguntur, ut Augustinus dicit. Habet igitur haec quaestio duas difficultates: unam communem et aliam propriam. Communis quidem difficultas est ex hoc quod intellectus noster non videtur esse cognoscitivus singularium, sed universalium tantum. Unde cum Deo et Angelis et animae separatae non competat aliqua cognoscitiva potentia nisi solus intellectus, difficile videtur quod eis singularium cognitio adsit. Unde quidam in tantum erraverunt, ut Deo et Angelis cognitionem singularium subtraherent; quod est omnino impossibile. Nam hoc posito, providentia divina excluderetur a rebus, et iudicium Dei de humanis actibus tolleretur. Auferrentur etiam et ministeria Angelorum, quos de salute hominum credimus esse sollicitos, secundum illud apostoli: *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* Et ideo alii dixerunt Deum quidem et Angelos, necnon et animas separatas, singularia cognoscere per cognitionem universalium causarum totius ordinis universali. Nihil enim est in rebus singularibus quod ex illis universalibus causis non derivetur. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis cognosceret totum ordinem caeli et stellarum, et mensuram et motus eorum, sciret per intellectum omnes futuras eclypses, et quantae, et quibus in locis, et quibus temporibus futurae essent. Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionem. Manifestum est enim quod quantumcumque adunentur aliqua universalia, nunquam ex eis perficitur singulare. Sicut si dicam hominem album, musicum et quaecumque huiusmodi addidero, nunquam erit singulare. Possibile est enim omnia haec adunata pluribus convenire. Unde qui cognoscit omnes causas in universali, nunquam propter hoc proprie cognoscet aliquem singularem effectum. Nec ille qui cognoscit totum ordinem caeli, cognoscit hanc eclypsim ut est hic. Etsi enim cognoscat eclypsim futuram esse in tali situ solis et lunae, et in tali hora, et quaecumque huiusmodi in eclypsibus observantur; tamen talem eclypsim possibile est pluries evenire. Et ideo alii, ut veram cognitionem singularium Angelis et animabus adscriberent, dixerunt quod huiusmodi cognitionem ab ipsis singularibus accipiunt. Sed hoc est omnino inconveniens. Cum enim maxima sit distantia inter intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur. Puta, forma alicuius sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili, et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires; et ulterius tandem perducitur ad intellectum. Haec autem media nec etiam fingere possibile est competere Angelis, aut animae separatae. Et ideo aliter dicendum est quod formae rerum, per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res: quaedam enim sunt factivae rerum, quaedam autem a rebus acceptae. Et illae quidem quae sunt rerum factivae, in tantum

ducunt in cognitionem rei, in quantum eius factivae existunt; unde artifex qui artificiato tradit formam vel dispositionem materiae, per formam artis cognoscit artificiatum quantum ad illud quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam iam praeexistentem, quae est individuationis principium; ideo artifex per formam, puta aedificator, cognoscit domum in universali, non autem hanc domum ut est haec, nisi in quantum eius notitiam accipit per sensum. Deus autem per intellectum suum non solum producit formam ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam quae est individuationis principium; unde per suam artem cognoscit et universalia et singularia. Sicut enim a divina arte effluunt res materiales ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiae separatae cognoscunt non solum universalia, sed etiam singularia; in quantum species intelligibiles in eas a divina arte emanantes sunt similitudines rerum et secundum formam et secundum materiam. Nec est inconveniens, formam quae est factiva rei, quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam et quantum ad materiam. Quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde licet in natura sensibili sit aliud forma et materia; tamen id quod est altius et causa utriusque, unum existens se habet ad utramque. Propter quod superiores substantiae immaterialiter materialia cognoscunt, et uniformiter divisa, ut Dionysius dicit. Formae autem intelligibiles a rebus acceptae per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia et ab omnibus conditionibus materiae, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum. Haec est igitur ratio quare substantiae separatae possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum. Sed circa singularium cognitionem aliter se habet intellectus angelicus, et aliter animae separatae. Diximus enim in superioribus quod efficacia virtutis intellectivae quae est in Angelis, est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium. Et ideo per huiusmodi formas universales cognoscunt omnia ad quae se extendunt. Unde, sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium quae sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellectivae animae separatae non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis; propter quod naturale est animae corpori uniri. Et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum species, determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione. Unde nec species influxae sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut Angeli cognoscunt. Sed tamen huiusmodi species influxae determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium, ad quae anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem: sicut ad ea quae patitur, vel ad ea ad quae afficitur, vel quorum aliquae impressiones et vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quod anima separata cognoscit singularia; non tamen omnia, sed quaedam.

[65233] Q. d. de anima, a. 20 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster nunc cognoscit

per species a rebus acceptas, quae sunt abstractae a materia et omnibus materiae conditionibus; et ideo non potest cognoscere singularia, quorum principium est materia, sed universalia tantum. Sed intellectus animae separatae habet formas influxas, per quas potest singularia cognoscere ratione iam dicta.

[65234] Q. d. de anima, a. 20 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas; non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia, ut ostensum est.

[65235] Q. d. de anima, a. 20 ad 3 Ad tertium dicendum quod animae separatae non impediuntur a cognoscendis quae sunt hic, propter loci distantiam. Sed quia non est in eis tanta efficacia intellectivae virtutis, ut per species influxas omnia singularia cognoscere possint.

[65236] Q. d. de anima, a. 20 ad 4 Ad quartum dicendum quod nec etiam Angeli omnia futura contingentia cognoscunt. Per species enim influxas singularia cognoscunt, in quantum participant speciem. Unde futura quae nondum participant speciem in quantum futura sunt, ab eis non cognoscuntur, sed solum in quantum sunt praesentia in suis causis.

[65237] Q. d. de anima, a. 20 ad 5 Ad quintum dicendum quod Angeli qui cognoscunt omnia singularia naturalia, non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita; sed per unam speciem cognoscunt multa, ut in superioribus ostensum est. Animae vero separatae non cognoscunt omnia singularia. Unde quantum ad eas ratio non concludit.

[65238] Q. d. de anima, a. 20 ad 6 Ad sextum dicendum quod si species essent a rebus acceptae, non possent esse propria ratio singularium a quibus abstrahuntur. Sed species influxae, cum sint similitudines idealium formarum quae sunt in mente divina, possunt distincte repraesentare singularia; maxime illa ad quae anima habet aliquam determinationem ex natura sua.

[65239] Q. d. de anima, a. 20 ad 7 Ad septimum dicendum quod species influxa quamvis sit immaterialis et distincta, est tamen similitudo rei et quantum ad formam et quantum ad materiam, in qua est distinctionis et individuationis principium ut expositum est.

[65240] Q. d. de anima, a. 20 ad 8 Ad octavum dicendum quod quamvis formae intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi, sed in virtute repraesentandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid faciendi alicui, cui tamen non adest virtus ut perficiat illud.

[65241] Q. d. de anima, a. 20 ad 9 Ad nonum dicendum quod quia formae influxae non sunt similes rationibus idealibus in mente divina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per huiusmodi formas illae rationes ideales non perfecte cognosci possunt. Non tamen sequitur quod per eas imperfecte cognoscantur res quarum sunt rationes ideales. Huiusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis, sed e converso; unde per formas influxas perfecte comprehendi possunt.

[65242] Q. d. de anima, a. 20 ad 10 Ad decimum dicendum quod formae influxae determinantur ad cognitionem quorumdam singularium in anima separata ex ipsius animae dispositione, ut dictum

est.

[65243] Q. d. de anima, a. 20 ad 11 Ad undecimum dicendum quod species influxae causantur in anima separata a Deo mediantibus Angelis. Nec obstat quod quaedam animae separatae sunt superiores quibusdam Angelis. Non enim nunc loquimur de cognitione gloriae, secundum quam anima potest esse Angelis vel similis, vel aequalis, vel etiam superior; sed loquimur de cognitione naturali, in qua anima deficit ab Angelo. Causantur autem huiusmodi formae in anima separata per Angelum, non per modum creationis; sed sicut id quod est in actu, reducit aliquid sui generis de potentia in actum. Et, cum huiusmodi actio non sit situalis, non oportet hic quaerere medium deferens situale; sed idem hic operatur ordo naturae quod in corporalibus ordo situs.

[65244] Q. d. de anima, a. 20 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod anima separata per species influxas cognoscit singularia, in quantum sunt similitudines singularium per modum iam dictum. Applicatio autem et conversio, de quibus in obiectione fit mentio, magis huiusmodi cognitionem concomitantur quam eam causent.

[65245] Q. d. de anima, a. 20 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod singularia non sunt infinita in actu, sed in potentia. Nec intellectus Angeli aut animae separatae prohibentur cognoscere infinita singularia unum post unum, cum et sensus hoc possit; et intellectus noster hoc modo cognoscit infinitas species numerorum. Sic enim infinitum non est in cognitione nisi successive, et secundum actum coniunctum potentiae; sicut etiam ponitur esse infinitum in rebus materialibus.

[65246] Q. d. de anima, a. 20 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod Augustinus non intendit dicere quod corpora et similitudines corporum non cognoscantur intellectu; sed quod intellectus non movetur in sua visione a corporibus, sicut sensus; nec a similitudinibus corporum, sicut imaginatio; sed ab intelligibili veritate.

[65247] Q. d. de anima, a. 20 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod, licet anima separata sit eiusdem naturae cum anima coniuncta corporis, tamen propter separationem a corpore habet aspectum liberum ad substantias superiores, ut possit per eas recipere influxum intelligibilium formarum, per quas singularia cognoscat; quod non potest dum est corpori unita, ut in superioribus ostensum est.

[65248] Q. d. de anima, a. 20 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod singulare secundum quod est sensibile, scilicet secundum corporalem immutationem, nunquam fit intelligibile; sed secundum quod forma immaterialis intelligibilis ipsum repraesentare potest, ut ostensum est.

[65249] Q. d. de anima, a. 20 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod anima separata per suum intellectum recipit species intelligibiles per modum superioris substantiae, in qua una virtute cognoscitur quod homo duabus virtutibus, scilicet sensu et intellectu, cognoscit. Et ideo anima separata utrumque cognoscere potest.

[65250] Q. d. de anima, a. 20 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod anima separata quamvis non regat res vel causet eas, tamen habet formas similes causanti et regenti: non enim causans et

regens cognoscit quod regitur et causatur nisi in quantum eius similitudinem habet. Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, etiam respondere oportet, quia falsum concludunt.

[65251] Q. d. de anima, a. 20 ad s. c. 1 Ad primum quorum dicendum est quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et eius speciei originem. Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata. Unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit.

[65252] Q. d. de anima, a. 20 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum quod Angeli inferioris hierarchiae illuminantur de rationibus singularium effectuum, non per species singulares, sed per rationes universales, ex quibus cognoscere singularia possunt propter efficaciam virtutis intellectivae, in qua excedunt animam separatam. Et, licet rationes ab eis perceptae sint universales simpliciter, tamen dicuntur particulares per comparationem ad rationes universaliores, quas Angeli superiores recipiunt.

[65253] Q. d. de anima, a. 20 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest et superior; non tamen eodem modo, sed excellentiori. Unde easdem res quas sensus percipit materialiter et singulariter, intellectus immaterialiter et universaliter cognoscit.

Articulus 21

[65254] Q. d. de anima, a. 21 tit. 1 Vicesimoprimo quaeritur utrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo

[65255] Q. d. de anima, a. 21 tit. 2 Et videtur quod non.

[65256] Q. d. de anima, a. 21 arg. 1 Nihil enim patitur nisi secundum quod est in potentia. Sed anima separata non est in potentia nisi secundum intellectum; quia potentiae sensitivae in ea non manent, ut ostensum est. Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo nisi secundum intellectum, intelligendo scilicet ipsum. Hoc autem non est poenale, sed magis delectabile. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo poenam.

[65257] Q. d. de anima, a. 21 arg. 2 Praeterea, agens et patiens communicant in materia, ut dicitur in I de generatione. Sed anima, cum sit immaterialis, non communicat in materia cum igne

corporeo. Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo.

[65258] Q. d. de anima, a. 21 arg. 3 Praeterea, quod non tangit non agit. Sed ignis corporeus non potest tangere animam neque secundum ultima quantitatis, cum anima sit incorporea; neque etiam tactu virtutis, cum virtus corporis non possit imprimere in substantiam incorpoream, sed magis e converso. Nullo igitur modo anima separata potest pati ab igne corporeo.

[65259] Q. d. de anima, a. 21 arg. 4 Praeterea, dupliciter dicitur aliquid pati: vel sicut subiectum, ut lignum patitur ab igne; vel sicut contrarium, ut calidum a frigido. Sed anima non potest pati ab igne corporeo sicut subiectum passionis, quia oporteret quod forma ignis fieret in anima. Et sic sequeretur quod anima calefieret et igniretur; quod est impossibile. Similiter non potest dici quod anima patiatur ab igne corporeo sicut contrarium a contrario; tum quia animae nihil est contrarium, tum quia sequeretur quod anima ab igne corporeo destrueretur; quod est impossibile. Anima igitur non potest pati ab igne corporeo.

[65260] Q. d. de anima, a. 21 arg. 5 Praeterea, inter agens et patiens oportet esse proportionem aliquam. Sed inter animam et ignem corporeum non videtur esse aliqua proportio, cum sint diversorum generum. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

[65261] Q. d. de anima, a. 21 arg. 6 Praeterea, omne quod patitur movetur. Anima autem non movetur, cum non sit corpus. Ergo anima non potest pati.

[65262] Q. d. de anima, a. 21 arg. 7 Praeterea, anima est dignior quam corpus quintae essentiae. Sed corpus quintae essentiae est omnino impassibile. Ergo multo magis anima.

[65263] Q. d. de anima, a. 21 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram, quod agens est nobilior patiente. Sed ignis corporeus non est nobilior anima. Ergo ignis non potest agere in animam.

[65264] Q. d. de anima, a. 21 arg. 9 Sed dicebat, quod ignis non agit in animam virtute propria et naturali, sed in quantum est instrumentum divinae iustitiae.- Sed contra, sapientis artificis est uti convenientibus instrumentis ad finem suum. Sed ignis corporeus non videtur esse conveniens instrumentum ad puniendum animam, cum hoc non conveniat ei ratione suae formae, per quam instrumentum adaptatur ad effectum, ut dolabra ad dolandum, et serra ad secandum. Non enim sapienter ageret artifex, si uteretur serra ad dolandum et dolabra ad secandum. Ergo multo minus Deus, qui est sapientissimus, utitur igne corporeo ut instrumento ad puniendum animam.

[65265] Q. d. de anima, a. 21 arg. 10 Praeterea, Deus, cum sit auctor naturae, nihil contra naturam facit, ut dicit quaedam Glossa super illud Rom. XI: *contra naturam insertus es.* Sed contra naturam est ut corporeum in incorporeum agat. Ergo hoc Deus non facit.

[65266] Q. d. de anima, a. 21 arg. 11 Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si subtraheretur alicui quod est de essentia eius. Puta, si homo non esset rationalis, sequeretur quod esset simul homo et non homo. Ergo Deus non potest facere quod aliqua res careat eo quod est ei essentiale. Sed esse impassibile est essentiale animae; convenit

enim ei in quantum est immaterialis. Ergo Deus non potest facere quod anima patiatur ab igne corporeo.

[65267] Q. d. de anima, a. 21 arg. 12 Praeterea, unaquaeque res habet potentiam agendi secundum suam naturam. Non ergo potest res aliqua accipere potentiam agendi quae sibi non competit sed magis alteri rei, nisi a propria natura immutetur in aliam naturam. Sicut aqua non calefacit, nisi fuerit ab igne transmutata. Sed habere potentiam agendi in res spirituales, non competit naturae ignis corporei, ut ostensum est. Si ergo a Deo hoc habet ut instrumentum divinae iustitiae, quod in animam separatam agere possit; videtur quod iam non sit ignis corporeus, sed alterius naturae.

[65268] Q. d. de anima, a. 21 arg. 13 Praeterea, id quod fit virtute divina, habet propriam et veram rationem rei in natura existentis. Cum enim divina virtute aliquis caecus illuminatur, recipit visum secundum veram et propriam rationem naturalem visus. Si anima igitur virtute divina patiatur ab igne prout est instrumentum divinae iustitiae, sequitur quod anima vere patiatur secundum propriam rationem passionis. Pati autem dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod pati dicitur recipere tantum; sicut intellectus patitur ab intelligibili, et sensus a sensibili. Alio modo, per hoc quod abiicitur aliquid a substantia patientis; sicut cum lignum patitur ab igne. Si igitur anima separata patiatur ab igne corporeo divina virtute, prout ratio passionis consistit in receptione tantum, cum receptum sit in recipiente secundum modum eius, sequitur quod anima separata recipiat ab igne corporeo immaterialiter et incorporaliter secundum modum suum. Talis autem receptio non est animae punitiva, sed perfectiva. Ergo hoc non erit ad poenam animae. Similiter etiam nec potest pati anima ab igne corporeo prout passio abiicit a substantia; quia sic substantia animae corrumperetur. Ergo non potest esse quod anima patiatur ab igne corporeo, etiam prout est instrumentum divinae iustitiae.

[65269] Q. d. de anima, a. 21 arg. 14 Praeterea, nullum instrumentum agit instrumentaliter, nisi exercendo operationem propriam. Sicut serra agit instrumentaliter ad perfectionem arcae secando. Sed ignis non potest agere in animam actione propria naturali; non enim potest calefacere animam. Ergo non potest agere in animam ut instrumentum divinae iustitiae.

[65270] Q. d. de anima, a. 21 arg. 15 Sed dicebat, quod ignis aliqua actione propria agit in animam, in quantum scilicet detinet eam ut sibi alligatam.- Sed contra, si anima alligatur igni et ab eo detinetur, oportet quod ei aliquo modo uniatur. Non autem unitur ut forma, quia sic anima vivificaret ignem; nec unitur ei ut motor, quia sic magis pateretur ignis ab anima quam e converso. Non est autem alius modus quo substantia incorporea corpori uniri possit. Ergo anima separata non potest alligari ab igne corporeo, nec ab eo detineri.

[65271] Q. d. de anima, a. 21 arg. 16 Praeterea, id quod est alligatum alicui, non potest ab eo separari. Sed spiritus damnati separantur aliquando ab igne corporeo infernali. Nam Daemones dicuntur esse in hoc aere caliginoso; animae etiam damnatorum interdum aliquibus apparuerunt. Non ergo patitur anima ab igne corporeo ut ei alligata.

[65272] Q. d. de anima, a. 21 arg. 17 Praeterea, id quod alligatur alicui et detinetur ab eo,

impeditur per ipsum a propria operatione. Sed propria operatio animae est intelligere, a qua impediri non potest per alligationem ad aliquid corporeum; quia intelligibilia sua in se habet, ut in III de anima dicitur. Unde non oportet ut ea extra se quaerat. Ergo anima separata non punitur per alligationem ad ignem corporeum.

[65273] Q. d. de anima, a. 21 arg. 18 Praeterea, sicut ignis per modum istum potest detinere animam; ita et alia corporea, vel etiam magis, in quantum sunt grossiora et graviora. Si ergo anima non puniretur nisi per detentionem et alligationem, eius poena non deberet soli igni attribui, sed magis aliis corporibus.

[65274] Q. d. de anima, a. 21 arg. 19 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram, quod substantiam Inferorum non est credendum esse corporalem, sed spiritualem. Damascenus etiam dicit, quod ignis Inferni non est materialis. Ergo videtur quod anima non patiatur ab igne corporeo.

[65275] Q. d. de anima, a. 21 arg. 20 Praeterea, sicut dicit Gregorius in moralibus, delinquens servus ad hoc punitur a domino ut corrigatur. Sed illi qui sunt damnati in Inferno, incorrigibiles sunt. Ergo non debent puniri per ignem corporeum infernalem.

[65276] Q. d. de anima, a. 21 arg. 21 Praeterea, poenae per contrarium fiunt. Sed anima peccavit subdendo se corporalibus rebus per affectum. Ergo non debet per aliqua corporalia puniri, sed magis per separationem a corporalibus.

[65277] Q. d. de anima, a. 21 arg. 22 Praeterea, sicut ex divina iustitia redduntur poenae peccatoribus, ita et praemia iustis. Sed iustis non redduntur praemia corporalia, sed spiritualia tantum. Unde si qua praemia corporalia iustis reddenda in Scriptura traduntur, intelliguntur metaphorice; sicut dicitur Luc. XXII: *ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Ergo et peccatoribus non infliguntur poenae corporales, sed spirituales tantum; et ea quae de poenis corporalibus in Scripturis dicuntur, erunt metaphorice intelligenda. Et sic anima non patitur ab igne corporeo.

[65278] Q. d. de anima, a. 21 s. c. Sed contra, idem ignis est quo punientur corpora et animae damnatorum et Daemones; ut patet per illud Matth. XXV: *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius.* Sed corpora damnatorum necessarium est quod puniantur igne corporeo. Pari ergo ratione animae separatae igne corporeo puniuntur.

[65279] Q. d. de anima, a. 21 co. Respondeo. Dicendum quod circa passionem animae ab igne, multipliciter aliqui locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod anima non patietur poenam ab aliquo igne corporeo, sed spiritualis eius afflictio metaphorice in Scripturis ignis nomine designatur. Et haec fuit opinio Origenis. Sed hoc pro tanto non videtur sufficiens, quia, ut Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei, oportet intelligi ignem esse corporeum quo cruciabuntur corpora damnatorum, quo etiam igne et Daemones et animae cruciantur, secundum sententiam de eo inductam. Et ideo aliis visum fuit quod ignis ille corporeus est; sed non ab eo immediate anima patitur poenam, sed ab eius similitudine secundum imaginariam visionem. Sicut accidit dormientibus, quod ex visione aliquo-

rum terribilium quae se perpeti vident, veraciter affliguntur; licet ea a quibus affliguntur, non sint vera corpora, sed similitudines corporum. Sed haec positio stare non potest; quia in superioribus est ostensum, quod potentiae sensitivae partis, inter quas est vis imaginativa, non manent in anima separata. Et ideo oportet dicere quod ab ipso corporali igne patitur anima separata. Sed quomodo patiatur, videtur difficile assignare. Quidam enim dixerunt quod anima separata patitur ignem hoc ipso quod videt. Quod tangit Gregorius in Dial. dicens: *ignem eo ipso patitur anima, quo videt.* Sed cum videre sit perfectio videntis, omnis visio est delectabilis in quantum huiusmodi. Unde nihil in quantum est visum, est afflictivum, sed inquantum apprehenditur ut nocivum. Et ideo alii dixerunt quod anima videns illum ignem, et apprehendens ut nocivum sibi, ex hoc affligitur. Quod tangit Gregorius, XIV Dial. dicens, quod quia anima cremari se conspicit, crematur. Sed tunc considerandum restat, utrum ignis secundum rei veritatem sit nocivus animae, vel non. Et si quidem non sit animae nocivus secundum rei veritatem, sequetur quod decipietur in sua aestimatione, qua apprehendit ipsum ut nocivum. Et hoc videtur inopinabile; praecipue quantum ad Daemones, qui acumine intellectus vigent in rerum naturis cognoscendis. Oportet ergo dicere quod secundum rei veritatem ille ignis corporeus animae sit nocivus. Unde Gregorius, IV Dialog., concludit dicens: *colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed experiendo patiatur.* Ad investigandum ergo quomodo ignis corporeus animae vel Daemoni nocivus esse possit, considerandum est quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. Unde passio animae per ignem non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intelligibili et sensus a sensibili, sed secundum quod aliquid patitur ab altero per viam contrarietatis et obstaculi. Hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim aliquid uno modo a suo contrario quantum ad esse suum quod habet ex aliqua forma inhaerente; et sic patitur aliquid a suo contrario per alterationem et corruptionem, sicut lignum ab igne comburitur. Aliquid autem impeditur ab aliquo obstante vel contrariante quantum ad suam inclinationem. Sicut naturalis inclinatio lapidis est ut feratur deorsum; impeditur autem ab aliquo obstante et vim inferente, ut per violentiam quiescat, vel per violentiam moveatur. Neuter autem modus passionis poenalis est in re cognitione carente. Nam ubi non potest esse dolor et tristitia, non competit ratio afflictionis et poenae. Sed in habente cognitionem, ab utroque modo passionis consequitur afflictio et poena; sed diversimode. Nam passio quae est secundum alterationem a contrario, infert afflictionem et poenam secundum sensibilem dolorem; sicut cum sensibile excellens corrumpit harmoniam sensus. Et ideo excellentiae sensibilium, et maxime tangibilium, dolorem sensibilem inferunt; contemperationes autem eorum delectant propter convenientiam ad sensum. Sed secunda passio non infert poenam secundum dolorem sensibilem, sed secundum tristitiam quae oritur in homine vel in animali ex hoc quod aliquid interiori aliqua vi apprehenditur ut repugnans voluntati, vel cuicumque appetitui. Unde ea quae sunt contraria voluntati et appetitui affligunt, et magis interdum quam ea quae sunt dolorosa secundum sensum; praeeligeret enim aliquis verberari, et graviter secundum sensum affligi, quam vituperia sustinere, vel aliqua huiusmodi quae voluntati repugnant. Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati poenam ab igne corporeo; non enim possibile est quod ab eo alteretur et corrumpatur. Et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiatur. Potest autem pati anima ab igne corporeo, secundo modo passionis, in quantum per huiusmodi ignem impeditur a sua inclinatione, vel voluntate. Quod sic patet. Anima enim, et quaelibet incorporalis substantia, quantum est de sui natura, non est obligata alicui loco; sed transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum per quamdam necessitatem, est contra eius naturam et contrarium appetitui naturali. Et hoc dico, nisi in quantum coniungitur corpori, cuius est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur. Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere; sed ex virtute alicuius superioris substantiae alligantis spiritualem substantiam tali corpori. Sicut etiam per artes magicas, permissione divina, virtute superiorum Daemonum aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel anulis, vel imaginibus, vel huiusmodi rebus. Et per hunc modum animae et Daemones alligantur, virtute divina, in sui poenam, corporeo igni. Unde Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei: *cur non dicamus, quamvis miris modis, etiam spiritus incorporeos poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc possunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo spiritus, licet incorporei, corporalibus ignibus cruciandi; accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam.* Et sic verum est quod ignis ille, in quantum virtute divina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae. Et in quantum anima apprehendit illum ignem ut sibi nocivum, interiori tristitia affligitur; quae quidem maxima est cum considerat se infimis rebus subdi, quae nata fuit Deo per fruitionem uniri. Maxima ergo afflictio damnatorum erit ex eo quod a Deo separabuntur; secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subdentur, et infimo et abiectissimo loco.

[65280] Q. d. de anima, a. 21 ad 1 Et per hoc patet solutio ad septem quae primo obiiciuntur. Non enim dicimus quod anima patiatur ab igne corporeo vel recipiendo tantum, vel secundum alterationem a contrario, prout praedictae obiectiones procedunt.

[65281] Q. d. de anima, a. 21 ad 8 Ad octavum dicendum quod instrumentum non agit virtute sua, sed virtute principalis agentis. Et ideo, cum ignis agat in animam ut instrumentum divinae iustitiae, non est attendenda dignitas ignis, sed divinae iustitiae.

[65282] Q. d. de anima, a. 21 ad 9 Ad nonum dicendum quod corpora sunt convenientia instrumenta ad puniendum damnatos. Conveniens enim est ut qui suo superiori, scilicet Deo, subdi noluerunt, rebus inferioribus subdantur per poenam.

[65283] Q. d. de anima, a. 21 ad 10 Ad decimum dicendum quod Deus, etsi non faciat contra naturam, operatur tamen supra naturam, dum facit quod natura non potest.

[65284] Q. d. de anima, a. 21 ad 11 Ad undecimum dicendum quod esse impassibile a re corporali per modum alterationis, animae competit secundum rationem suae essentiae. Hoc autem modo non patitur divina virtute, sed sicut dictum est.

[65285] Q. d. de anima, a. 21 ad 12 Ad duodecimum dicendum quod ignis non habet potentiam agendi in animam ut virtute propria agat, sicut ea quae naturaliter agunt; sed instrumentaliter

tantum; et ideo non sequitur quod mutetur a sua natura.

[65286] Q. d. de anima, a. 21 ad 13 Ad decimumtertium dicendum quod neutro illorum modorum anima ab igne corporeo patitur, sed sicut dictum est.

[65287] Q. d. de anima, a. 21 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod ignis corporeus etsi non calefaciat animam, habet tamen aliam operationem vel habitudinem ad animam, quam corpora nata sunt habere ad spiritus; ut scilicet eis aliqualiter uniantur.

[65288] Q. d. de anima, a. 21 ad 15 Ad decimumquintum dicendum quod anima non unitur igni punienti ut forma, quia non dat ei vitam, ut Augustinus dicit; sed unitur ei eo modo quo spiritus uniuntur locis corporeis per contactum virtutis, quamvis etiam non sint ipsorum motores.

[65289] Q. d. de anima, a. 21 ad 16 Ad decimumsextum dicendum quod, sicut iam dictum est, anima affligitur ab igne corporeo, in quantum apprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis et detentionis. Haec autem apprehensio affligere potest etiam cum non est actu alligata, ex hoc solum quod apprehendit se alligationi deputatam. Et per hoc dicuntur Daemones secum ferre Gehennam quocumque vadunt.

[65290] Q. d. de anima, a. 21 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum quod licet anima ex huiusmodi alligatione non impediatur ab intellectuali operatione, impeditur tamen a quadam naturali libertate, qua est absoluta ab omni obligatione ad locum corporalem.

[65291] Q. d. de anima, a. 21 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum quod poena Gehennae non solum est animarum, sed etiam corporum; propter hoc ponitur ignis maxime poena gehennalis, quia ignis est maxime corporum afflictivus. Nihilominus tamen et alia erunt afflictiva, secundum illud Psalm. X: *ignis, sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.* Competit etiam amori inordinato, qui est peccandi principium; ut sicut caelum Empyreum respondet igni caritatis, ita ignis Inferni respondeat inordinatae cupiditati.

[65292] Q. d. de anima, a. 21 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod Augustinus hoc dicit non determinando, sed inquirendo. Vel si hoc opinando dixit, expresse postmodum hoc revocat in XXI de Civit. Dei. Vel potest dici, quod substantia Inferorum dicitur esse spiritualis quantum ad proximum affligens, quod est ignis apprehensus ut nocivus per modum detentionis et alligationis.

[65293] Q. d. de anima, a. 21 ad 20 Ad vicesimum dicendum quod Gregorius hoc introducit per modum obiectionis quorumdam, qui credebant omnes poenas quae a Deo infliguntur esse purgatorias, et nullam esse perpetuam; quod quidem falsum est. Inferuntur enim a Deo quaedam poenae vel in hac vita, vel post hanc vitam, ad emendationem vel purgationem; quaedam vero ad ultimam damnationem. Nec tales poenae a Deo infliguntur eo quod ipse delectetur in poenis; sed eo quod delectatur in iustitia, secundum quam peccantibus poena debetur. Sic etiam apud homines quaedam poenae infliguntur ad correctionem eius qui punitur, sicut cum pater flagellat filium; quaedam autem ad finalem condemnationem, sicut cum iudex suspendit latronem.

[65294] Q. d. de anima, a. 21 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum quod poenae sunt per

contrarium quantum ad intentionem peccantis: nam peccans intendit propriae satisfacere voluntati. Poena etiam est contraria voluntati ipsius; in quantum ex sapientia divina procedit, ut illud in quo quaerit aliquis suam voluntatem implere, in contrarium ei vertatur. Et sic dicitur in libro Sap. XI: *per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Unde quia anima peccat corporalibus inhaerendo, ad divinam sapientiam pertinet ut per corporalia puniatur.

[65295] Q. d. de anima, a. 21 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum quod anima praemiatur per hoc quod fruitur eo quod est supra se; punitur autem per hoc quod subditur his quae sunt infra ipsam. Et ideo praemia animarum non sunt convenienter intelligenda nisi spiritualiter; poenae autem intelliguntur corporaliter.

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de malo

quaestio I

Thomas de Aquino a Carlo Crivelli depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Quaestio 1

Prooemium

[60997] De malo, q. 1 pr. 1 Et primo quaeritur utrum malum sit aliquid.

[60998] De malo, q. 1 pr. 2 Secundo utrum malum sit in bono.

[60999] De malo, q. 1 pr. 3 Tertio utrum bonum sit causa mali.

[61000] De malo, q. 1 pr. 4 Quarto utrum malum convenienter dividatur per culpam et poenam.

[61001] De malo, q. 1 pr. 5 Quinto quid plus habeat de ratione mali, utrum culpa, an poena.

Articulus 1

[61002] De malo, q. 1 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur an malum sit aliquid

[61003] De malo, q. 1 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61004] De malo, q. 1 a. 1 arg. 1 Omne enim creatum aliquid est. Sed malum est aliquid creatum, secundum illud Is., c. LXV, 7: *ego dominus faciens pacem et creans malum.* Ergo malum est aliquid.

[61005] De malo, q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, utrumque contrariorum est aliquid in natura, quia contraria sunt in eodem genere posita. Sed malum est contrarium bono, secundum illud Eccli. XXXIII, 15: *contra bonum malum.* Ergo malum est aliquid.

[61006] De malo, q. 1 a. 1 arg. 3 Sed dicendum, quod malum in abstracto acceptum non est contrarium, sed privatio; sed aliquod malum in concreto acceptum est contrarium et est aliquid.- Sed contra, nihil est contrarium alteri secundum id in quo cum eo convenit; nigrum enim non contrariatur albo secundum quod est color. Sed secundum id quod substernitur ipsi malo, convenit malum cum bono. Ergo secundum illud, malum non contrariatur bono, sed secundum hoc ipsum quod est malum; malum ergo, in quantum est malum, est aliquid.

[61007] De malo, q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, oppositio formae et privationis invenitur etiam in rebus naturalibus. Sed non dicitur quod in rebus naturalibus malum contrarietur bono, sed solum in moralibus: quia malum et bonum, secundum quod sunt contraria, continent sub se virtutem et vitium. Ergo contrarietas mali et boni non intelligitur secundum oppositionem privationis et habitus.

[61008] De malo, q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, Dionysius et Damascenus dicunt quod malum est sicut tenebra. Tenebra autem contrariatur lumini, ut dicitur II de anima. Ergo et malum contrariatur bono, et non solum est eius privatio.

[61009] De malo, q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, illud quod semel est, nunquam totaliter cedit in non esse. Si ergo aer illuminatur a sole, illud lumen creatum in aere non totaliter desinit esse; nec potest dici quod recolligatur in suo principio. Ergo remanet in subiecto aliquid eius, quod est sicut dispositio imperfecta; et hoc vocatur tenebra. Ergo tenebra est aliquid contrarium lumini, et non privatio sola. Et eadem ratio est de malo et bono. Ergo malum non est sola privatio boni, sed contrarium.

[61010] De malo, q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, inter privationem et habitum non est medium in susceptibili. Sed inter bonum et malum est aliquid medium, nec omnia sunt bona et mala, ut dicitur in praedicamentis. Ergo bonum et malum non opponuntur ut privative opposita, sed ut contraria, inter quae potest esse medium: et sic malum aliquid est.

[61011] De malo, q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, omne quod corrumpit, agit. Sed malum, in quantum malum, corrumpit, ut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin. Ergo malum, in quantum malum, agit. Sed nihil agit nisi in quantum est aliquid. Ergo malum, in quantum malum, est aliquid.

[61012] De malo, q. 1 a. 1 arg. 9 Sed dicendum, quod corrumpere non est agere, sed defectus actionis.- Sed contra, corruptio est motus vel mutatio. Ergo corrumpere est movere. Sed movere est agere. Ergo corrumpere est agere.

[61013] De malo, q. 1 a. 1 arg. 10 Praeterea, invenitur corruptio naturalis sicut et generatio, ut dicit philosophus V Physic. Sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum a natura moventis; ergo in corruptione est aliquid per se intentum a natura corrumpentis. Corrumpere autem est proprium mali, ut Dionysius dicit. Ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquem finem.

[61014] De malo, q. 1 a. 1 arg. 11 Praeterea, quod non est aliquid, non potest esse genus, quia non entis non sunt species, ut dicit philosophus IV Physic. Sed malum est genus: dicitur enim in praedicamentis, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est aliquid.

[61015] De malo, q. 1 a. 1 arg. 12 Praeterea, quod non est aliquid, non potest esse differentia constitutiva alicuius: quia omnis differentia est unum et ens, ut dicitur in III Metaphys. Sed bonum et malum sunt differentiae constitutivae virtutis et vitii. Ergo malum est aliquid.

[61016] De malo, q. 1 a. 1 arg. 13 Praeterea, illud quod non est aliquid non potest intendi et remitti. Sed malum intenditur et remittitur: maius enim malum est homicidium quam adulterium. Nec potest dici quod dicatur maius malum in quantum corrumpit plus de bono, quia corruptio boni est effectus mali; causa autem non intenditur et remittitur propter effectum, sed e converso. Ergo malum est aliquid.

[61017] De malo, q. 1 a. 1 arg. 14 Praeterea, omne quod habet esse per positionem in loco, est aliquid. Sed malum est huiusmodi: dicit enim Augustinus, quod malum suo loco positum eminentius commendat bonum. Nec potest dici hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est: quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod opposita iuxta se posita magis elucescunt. Ergo malum, in quantum est malum, est aliquid.

[61018] De malo, q. 1 a. 1 arg. 15 Praeterea, philosophus in V Phys. dicit, quod omnis mutatio est ex subiecto in subiectum, vel ex subiecto in non subiectum, vel ex non subiecto in subiectum; et nominat subiectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur de bono in malum, non mutatur de subiecto in non subiectum, neque de non subiecto in subiectum; quia hae mutationes sunt generatio et corruptio. Ergo mutatur de subiecto in subiectum; et ita videtur quod malum sit aliquid affirmative existens.

[61019] De malo, q. 1 a. 1 arg. 16 Praeterea, philosophus dicit in I de Gener., quod corruptio unius est generatio alterius. Sed malum, in quantum malum, est corruptivum, secundum Dionysium IV cap. de Divin. Nomin. Ergo malum, in quantum malum, est generativum alicuius et ita oportet quod sit aliquid; quia omne quod generatur, generatur ex aliquo.

[61020] De malo, q. 1 a. 1 arg. 17 Praeterea, bonum habet rationem appetibilis, quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic., et eadem ratione malum habet rationem fugibilis. Sed contingit quod aliquid negative significatum appetitur naturaliter, et aliquid affirmative significatum naturaliter fugitur, sicut ovis naturaliter fugit praesentiam lupi, et appetit eius absentiam. Ergo non magis bonum est aliquid quam malum.

[61021] De malo, q. 1 a. 1 arg. 18 Praeterea, poena, in quantum poena, est iusta; et quod iustum est, bonum est. Ergo poena, in quantum poena, est aliquid bonum. Sed poena, in quantum poena, est aliquid malum: dividitur enim malum per poenam et culpam. Ergo aliquod malum, in quantum huiusmodi, est bonum. Sed omne bonum est aliquid. Ergo malum, in quantum est malum, est aliquid.

[61022] De malo, q. 1 a. 1 arg. 19 Praeterea, si bonitas non esset aliquid nihil esset bonum. Ergo similiter si malitia non est aliquid, nihil est malum. Sed constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est.

[61023] De malo, q. 1 a. 1 arg. 20 Sed dicendum, quod malum non est ens naturae aut moris, sed ens rationis.- Sed contra est quod philosophus dicit in VII Metaph., quod bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in intellectu. Ergo malum non est ens rationis tantum, sed est aliquid in rebus naturalibus.

[61024] De malo, q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit XI de Civit. Dei, quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit.

[61025] De malo, q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Ioan. I, 3, dicitur: *omnia per ipsum facta sunt.* Sed malum non est factum per verbum, ut Augustinus dicit. Ergo malum non est aliquid.

[61026] De malo, q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ibidem subditur: *sine ipso factum est nihil, id est peccatum; quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant*, ut dicit Glossa ibidem; et eadem ratione quodlibet aliud malum nihil est. Ergo malum non est aliquid.

[61027] De malo, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subiectum; alio modo album dicitur id quod est album, in quantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est: alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid in quantum est appetibile, nam, secundum philosophum in I Ethic., optime definierunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt; malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili in quantum huiusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid: quod triplici ratione apparet. Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis; ordo autem finium est sicut et ordo agentium. Quanto enim aliquod agens est superius et universalius, tanto et finis propter quem agit, est universalius bonum; nam omne agens agit propter finem, et propter aliquod bonum; et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod universale bonum in quod omnia bona reducantur; et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens; quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum, necesse est primum et universale appetibile esse primum et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus oportet quod proveniat a prima et universali causa essendi, ita quidquid est in rebus oportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum; sicut quod provenit a prima et universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum; unde non potest secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicuius particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens. Secundo hoc idem apparet, quia quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem, et appetitum alicuius sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus habet convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, in quantum huiusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur; et per consequens non haberet

aliquam actionem nec aliquem motum, quia nihil agit vel movetur nisi propter appetitum finis. Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis; unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructiva sui esse, et eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse, in quantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, in quantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid.

[61028] De malo, q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse malum dupliciter: uno quidem modo simpliciter, alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum quod est secundum se malum. Hoc autem est quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo est malum animalis, quia privat aequalitatem humorum, quae requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicuius; quia scilicet non privatur aliquo bono quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in igne est privatio formae aquae, quae non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquae; unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquae. Similiter autem ordo iustitiae habet adiunctam privationem particularis boni alicuius peccantis, in quantum ordo iustitiae hoc requirit ut aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic ergo poena ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic; et hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere; quia ad poenam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis. Creare autem est aliquid facere nullo praesupposito. Et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non in quantum est malum, sed in quantum est simpliciter bonum, et secundum quid malum.

[61029] De malo, q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus; quia, ut Simplicius dicit in commento praedicamentorum, illa proprie dicuntur contraria quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum, album et nigrum; sed alia quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut privatio et habitus. Sed duplex est privatio: una quidem quae est in privatum esse, ut mors et caecitas; alia vero quae est in privari, ut aegritudo, quae est via in mortem, et ophthalmia, quae est via in caecitatem: et huiusmodi privationes interdum dicuntur contrariae, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet.

[61030] De malo, q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo, quia contraria oportet esse in eodem genere. Licet ergo hoc in quo convenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest; et similiter licet id in quo convenit malum cum bono non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest.

[61031] De malo, q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem obiectum est bonum et malum. Omnis autem actus denominatur et speciem recipit ab obiecto. Sic ergo actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali; et hoc malum contrariatur proprie bono; et haec contrarietas ex actibus in habitus transit in quantum actus et habitus similantur.

[61032] De malo, q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod tenebra non est contrarium lumini, sed privatio; sed Aristoteles frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit, quod privatio quodammodo est contrarium, et quod prima contrarietas est privatio et forma.

[61033] De malo, q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod adveniente tenebra nihil remanet de lumine; sed remanet solum potentia ad lumen, quae non est aliquid tenebrae, sed subiectum eius. Sic enim antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est aut fit aut corrumpitur, sed aer illuminatus esse aut fieri aut corrumpi dicitur secundum lumen.

[61034] De malo, q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut Simplicius dicit in commento praedicamentorum inter malum et bonum, secundum quod in moribus accipitur, invenitur aliquid medium; sicut actus indifferens est medium inter actum vitiosum et virtuosum.

[61035] De malo, q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod malum abstracte accipiendo, idest hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem active, sed formaliter, in quantum scilicet est ipsa corruptio boni; sicut et caecitas dicitur corrumpere visum, in quantum est ipsa visus corruptio seu privatio; sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est secundum se ipsum, sic quidem corrumpit, id est corruptum ducit in actum et effectum, non agendo sed deagendo, id est per defectum activae virtutis, sicut semen indigestum deficit in generando et producit partum monstruosum, qui est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam, perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed alicuius.

[61036] De malo, q. 1 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse; corrumpere autem active est movere et agere; ita tamen quod quidquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni, quod autem est ibi de defectu, pertinet ad malum, qualitercumque accipiatur; sicut quidquid est in claudicatione de motu est ex virtute gressiva; defectus autem rectitudinis est ex tibiae curvitate; et ignis generat ignem in quantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam, in quantum huic formae adiungitur talis privatio.

[61037] De malo, q. 1 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod corruptio quae est ab eo quod est malum simpliciter et secundum se ipsum, non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura; sed corruptio quae est ab eo quod est malum alicui potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam; et tunc id quod intendit, est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod autem intenditur principaliter, est esse ignis generati, et secundario non esse aquae, in quantum ad

esse ignis requiritur.

[61038] De malo, q. 1 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod verbum illud philosophi difficultatem habet, quia si malum et bonum non sunt in genere, sed sunt genera, cassatur decem praedicamentorum distinctio; et ideo, ut Simplicius dicit in commento praedicamentorum, quidam solventes dixerunt, quod verbum philosophi sic est intelligendum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet virtutis et vitii, non tamen sunt in genere contrario, sed in qualitate. Sed expositio haec non videtur conveniens, quia istud tertium membrum non differt a primo quod ponit, scilicet quod quaedam contraria sunt in uno genere. Unde Porphyrius dixit, quod contrariorum quaedam sunt univoca, et ista sunt vel in uno genere proximo, ut album et nigrum in genere coloris, quod est primum membrum divisionis ab Aristotele positum; vel in contrariis generibus proximis, sicut castitas et impudicitia, quae sunt sub virtute et vitio, quod est secundum membrum; quaedam vero sunt aequivoca, sicut bonum quod circuit omnia genera, sicut et ens, et similiter malum; et ideo bonum et malum dixit non esse nec in uno genere nec in pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum. Simplicius vero ponit duas alias solutiones: quarum una est, quod bonum et malum dicuntur genera contrariorum, in quantum unum contrariorum est defectivum respectu alterius, sicut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis; et sic omnia contraria quodammodo reducuntur ad bonum et malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali. Unde et in I Physic., dicitur, quod semper contraria comparantur ad invicem ut melius et peius. Alia solutio est, quod Aristoteles dixit hoc secundum opinionem Pythagorae qui posuit duos ordines rerum; quorum unus comprehenditur sub bono, et alius sub malo. Multoties enim in logica utitur exemplis non veris secundum opinionem propriam, sed probabilibus secundum aliorum opinionem. Et sic patet secundum praedicta quod non oportet ponere quod malum sit aliquid.

[61039] De malo, q. 1 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod bonum et malum non sunt differentiae nisi in moralibus, in quibus malum positive aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis denominatur malus a volito; licet et ipsum malum non possit esse volitum nisi sub ratione boni.

[61040] De malo, q. 1 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod unumquodque est magis malum altero, non per accessum ad aliquid summe malum, vel per participationem diversam alicuius formae, sicut dicitur aliquid magis vel minus album secundum diversam participationem albedinis; sed dicitur aliquid magis vel minus malum, secundum quod magis vel minus privatur de bono, non quidem effective, sed formaliter. Homicidium enim dicitur maius peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animae, sed quia magis removet bonitatem ipsius actus: plus autem contrariantur caritatis bono, quo debet informari actus virtuosus, homicidium, quam adulterium.

[61041] De malo, q. 1 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod nihil prohibet malum habere loci positionem secundum id quod in eo de bono retinetur, et quod commendet bonum sua oppositione in quantum est malum.

[61042] De malo, q. 1 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod subiectum quod est affirmatione monstratum, non solum est contrarium, sed etiam privatio. Dicit enim philosophus ibidem quod aliqua privatio affirmatione monstratur, ut nudum; et praeterea nihil prohibet dicere mutationem de bono in malum quamdam corruptionem esse, ut sic possit dici mutatio de subiecto in non subiectum; cum tamen homo de bonitate virtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, ut patet per praemissa.

[61043] De malo, q. 1 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut Dionysius solvit, malum est corruptivum in quantum est malum; generativum autem non est in quantum malum, sed in quantum retinet aliquid de bono.

[61044] De malo, q. 1 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod non esse nunquam appetitur nisi in quantum per aliquod non esse conservatur proprium esse; sicut ovis absentiam lupi appetit propter conservationem propriae vitae; nec praesentiam lupi refugit nisi in quantum est suae vitae corruptiva. Ex quo patet quod ens appetitur per se ipsum, fugitur autem per accidens; non ens autem fugitur per se, et appetitur per accidens; et ideo bonum, in quantum bonum, est aliquid; malum autem, in quantum malum, est privatio.

[61045] De malo, q. 1 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod poena, in quantum est poena, est malum alicuius; in quantum est iusta, est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id quod est bonum simpliciter, esse malum alicuius; sicut forma ignis est bonum simpliciter, sed est malum aquae.

[61046] De malo, q. 1 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod ens dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad quaestionem an est; et sic malum est, sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid; quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem an est, sed etiam quod respondetur ad quaestionem quid est.

[61047] De malo, q. 1 a. 1 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum: et ideo potest dici, quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re; et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum; bonum enim est aliquid intelligi.

Articulus 2

[61048] De malo, q. 1 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum malum sit in bono

[61049] De malo, q. 1 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[61050] De malo, q. 1 a. 2 arg. 1 Dicit enim Dionysius IV cap. de Divin. Nomin., quod malum neque est existens, neque in existentibus; et hoc probat per hoc, quod omne existens est bonum. Malum autem non est in bono. Ergo non est in existente; et sic videtur quodam manifesto uti, quod malum non sit in bono.

[61051] De malo, q. 1 a. 2 arg. 2 Sed dicendum, quod malum est in existente et in bono, non in quantum est existens vel bonum, sed in quantum est deficiens.- Sed contra, omnis defectus pertinet ad rationem mali. Si ergo malum est in existente in quantum est deficiens, malum est in existente in quantum existens est malum. Malum ergo aliquod praesupponitur in existente ad hoc quod possit esse subiectum mali; et redibit quaestio de illo malo quod sit eius subiectum; et si existens, in quantum est deficiens, est eius subiectum, oportebit praesupponere aliquod aliud malum, et sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, ut scilicet si malum est in existente, sit in eo non in quantum est deficiens, sed in quantum est existens; quod est contra Dionysium.

[61052] De malo, q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, malum et bonum sunt opposita. Sed unum oppositorum non est in alio sicut frigidum non est in igne. Ergo malum non est in bono.

[61053] De malo, q. 1 a. 2 arg. 4 Sed dicendum, quod malum non est in bono sibi opposito, sed in alio.- Sed contra, omne illud quod convenit multis, convenit eis per unam naturam. Sed bonum convenit multis, similiter et malum. Ergo per unam naturam communem bonum convenit omnibus bonis, et malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum, oppositum est bono. Ergo malum quodlibet opponitur cuilibet bono; et sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo opposito.

[61054] De malo, q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit in Ench., quod in hoc quod malum est in bono, fallit dialecticorum regula, quae dicit, quod contraria simul esse non possunt. Non autem falleret, si malum non esset in bono sibi opposito. Ergo ex hoc quod malum est in bono, sequitur quod oppositum sit in opposito, quod omnino esse non potest; quia omnia opposita includunt in se contradictionem; contradictoria autem simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono.

[61055] De malo, q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, omne quod inest alicui aut causatur ex subiecto, sicut accidens naturale, ut calor ex igne, aut ex aliquo exteriori agente, sicut calor aquae ex igne, qui est accidens innaturale. Si ergo malum sit in bono, aut causatur ex bono, aut ab aliquo alio. Sed non ex bono, quia bonum non potest esse causa mali, secundum illud Matth., cap. VII, 18: *non potest arbor bona fructus malos facere.* Nec iterum causatur ab aliquo alio; quia et hoc vel est malum, vel est commune principium mali et boni. Sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono; quia sic sequeretur quod non omnis binarius haberet ante se unitatem. Nec iterum potest esse quod sit unum commune principium boni et mali; quia idem secundum idem non facit diversa et difformia. Ergo nullo modo malum potest esse in bono.

[61056] De malo, q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, nullum accidens diminuit vel corrumpit subiectum in quo est. Sed malum diminuit vel corrumpit bonum. Ergo malum non est in bono.

[61057] De malo, q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, sicut bonum respicit actum, ita malum e contrario respicit potentiam; unde malum non invenitur nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in IX Metaph. Sed malum est in potentia, sicut et quaelibet privatio. Non ergo malum est in bono sed in malo.

[61058] De malo, q. 1 a. 2 arg. 9 Praeterea, bonum et finis sunt idem, ut dicitur in V Metaph. Forma autem et finis incidunt in idem, ut dicitur in II Physic. Sed privatio formae substantialis excludit formam a materia. Ergo non relinquit aliquod bonum. Cum ergo privatio sit in materia, et habeat rationem mali, videtur quod non omne malum sit in bono.

[61059] De malo, q. 1 a. 2 arg. 10 Praeterea, quanto aliquod subiectum perfectius est, tanto et accidens magis in eo invenitur; sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum, quod est impossibile.

[61060] De malo, q. 1 a. 2 arg. 11 Praeterea, omne subiectum est conservativum accidentis. Sed malum non conservatur a bono sicut in subiecto, sed magis destruitur. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

[61061] De malo, q. 1 a. 2 arg. 12 Praeterea, omne accidens denominat suum subiectum. Si ergo malum sit in bono, denominabit bonum; et ita sequitur quod bonum sit malum; quod est contra id quod dicitur Is., V, 20: *vae qui dicunt bonum malum.*

[61062] De malo, q. 1 a. 2 arg. 13 Praeterea, quod non est ens, non est in aliquo. Sed malum non est ens. Ergo non est in bono.

[61063] De malo, q. 1 a. 2 arg. 14 Praeterea, sicut defectus est de ratione mali, ita perfectio est de ratione boni. Sed malum non est in aliquo perfecto, cum sit corruptio. Ergo malum non est in bono.

[61064] De malo, q. 1 a. 2 arg. 15 Praeterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed id quod est subiectum malo, non est appetibile; vivere enim in miseriis nullus appetit, ut dicitur IX Ethic. Ergo id quod est subiectum mali, non est bonum.

[61065] De malo, q. 1 a. 2 arg. 16 Praeterea, nihil nocet nisi suo opposito. Si ergo malum non sit in bono sibi opposito, sed in quodam alio bono, non nocebit ei, et sic non habebit rationem mali; quia in tantum est malum, in quantum nocet bono, ut Augustinus dicit in Ench. et in Lib. de natura boni. In malo autem sibi opposito esse non potest. Ergo in nullo bono est malum.

[61066] De malo, q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Ench., quod malum nisi in bono esse non potest.

[61067] De malo, q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, malum est privatio boni, ut Augustinus dicit. Sed

privatio determinat sibi subiectum; est enim negatio in subiecto, ut dicitur in IV Metaph. Ergo malum determinat sibi subiectum. Sed omne subiectum, cum sit existens, est bonum; quia bonum et ens convertuntur. Ergo malum est in bono.

[61068] De malo, q. 1 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod malum non potest esse nisi in bono. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod de bono dupliciter contingit loqui: uno modo de bono absolute; alio modo secundum quod dicitur bonum hoc, ut bonus homo, aut bonus oculus. Loquendo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit. Cum enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod appetamus ea quae in finem ordinantur; consequens est ut ea quae ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur boni rationem obtineant: unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum habet ordinem ad bonum; cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni. Omne ergo subiectum in quantum est in potentia respectu cuiuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem. Et quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant, quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in libro de Divin. Nomin., bonum praeordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione, et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen haec consideratio quantum ad aliquid vera est, quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia, et esse simpliciter habet per formam; sed potentiam habet per se ipsam; et cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per se ipsam. Quamvis autem quodcumque ens, sive in actu, sive in potentia, absolute bonum dici possit, non tamen ex hoc ipso quaelibet res est bonum hoc; sicut si aliquis homo sit bonus simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharaedus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte cytharizandi. Sic ergo licet homo secundum hoc ipsum quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo, sed id quod facit bonum unumquodque est proprie virtus eius. Virtus enim est quae bonum facit habentem, secundum philosophum in II Ethic. Virtus autem est ultimum potentiae rei, ut dicitur in I de caelo. Ex quo patet quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis, et bonus oculus quando habet perfectionem oculi. Secundum praemissa ergo apparet tripliciter dici bonum. Uno enim modo ipsa perfectio rei bonum eius dicitur, sicut acumen visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quae habet suam perfectionem; sicut homo virtuosus, et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subiectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem; sicut anima ad virtutem, et substantia oculi ad acumen visus. Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet; sequitur quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem quod est perfectio, per malum privatur, unde in tali bono

non potest esse malum. Bonum autem quod est compositum ex subiecto et perfectione, diminuitur per malum, in quantum tollitur perfectio et remanet subiectum; sicut caecitas privat visum, et diminuit oculum videntem, et est in substantia oculi, vel etiam in ipso animali, sicut in subiecto. Unde si aliquod bonum est quod est actus purus nullam potentiae permixtionem habens, cuiusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse malum.

[61069] De malo, q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit quod malum non sit in existente, sicut privatio in subiecto, sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subiecto existens.

[61070] De malo, q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod malum est in existente in quantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter. Uno modo quod ly in quantum designet quamdam concomitantiam; et sic est verum quod dicitur, eo modo loquendi quo dici posset quod album est in corpore in quantum corpus est album. Alio modo ita quod ly in quantum designet rationem praeexistentem in subiecto; et sic procedit ratio.

[61071] De malo, q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod malum non opponitur bono in quo est; est enim in bono quod est in potentia. Malum autem est privatio; potentia autem non opponitur neque privationi neque perfectioni, sed substernitur utrique. Dionysius tamen in IV cap. de Divin. Nomin., utitur hac ratione ad ostendendum quod malum non est in bono tanquam aliquid existens.

[61072] De malo, q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa multiplicem defectum habet. Nam quod primo dicitur, quod id quod convenit pluribus convenit eis secundum unam naturam communem, veritatem habet in his quae de pluribus univoce praedicantur. Bonum autem non praedicatur univoce de omnibus bonis, sicut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circumeat omnia genera. Et hac ratione Aristoteles in I Ethic., ostendit quod non est una communis idea boni. Secundo, quia dato quod bonum diceretur univoce, et etiam malum, tamen malum cum sit privatio, non dicitur de multis secundum unam intentionem. Tertio, dato quod utrumque univocum esset, et utrumque aliquam naturam significaret, posset quidem dici quod communis natura mali opponeretur communi naturae boni; non tamen oporteret quod quodlibet malum opponeretur cuilibet bono; sicut vitium in communi opponitur virtuti in communi: non tamen quodlibet vitium cuilibet virtuti; intemperantia enim non opponitur liberalitati.

[61073] De malo, q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in hoc quod malum est in bono, non fallit regula dialecticorum secundum rei veritatem, quia malum non est in bono sibi opposito, ut dictum est; sed fallit secundum quamdam apparentiam, prout malum absolute dictum, et bonum, videntur oppositionem habere.

[61074] De malo, q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod malum, cum non sit in subiecto, sicut accidens naturale, non causatur ex subiecto sicut nec privatio ex potentia; nec iterum habet exterius causam per se, sed per accidens tantum, ut patebit, cum de causa mali quaeretur.

[61075] De malo, q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod malum non est sicut in subiecto in bono quod diminuit vel corrumpit; sed potius in bono, secundum quod ens in potentia dicitur

bonum.

[61076] De malo, q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis actus secundum se sit bonum, non tamen sequitur quod potentia secundum se sit malum, sed privatio quae opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipso quod habet ordinem ad actum, habet rationem boni, ut dictum est.

[61077] De malo, q. 1 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod in illa ratione multiplex defectus est. Primo enim licet finis sit secundum se bonum, non tamen solus finis est bonum, sed etiam ea quae ordinantur ad finem, ex ipso ordine habent rationem boni, ut dictum est. Secundo, quia licet aliquis finis sit idem cum forma, non tamen sequitur quod omnis finis sit forma: nam in quibusdam etiam ipsa operatio vel usus est finis, ut dicitur in I Ethic. Et iterum cum factum sit quodammodo finis facientis, dispositio ad formam est finis in artibus quae materiam praeparant; et ipsa materia, secundum quod est facta ab arte divina, hac ratione est bonum et finis, prout ad ipsam terminatur actio creantis.

[61078] De malo, q. 1 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus quae consequuntur naturam subiecti, sicut calor consequitur naturam ignis; aliter tamen est de accidente quod est recessus a natura, sicut aegritudo. Non enim sequitur, si aegritudo est accidens animalis, quod quanto animal fuerit fortius, tanto sit magis aegrum, sed quod tanto sit minus aegrum; et eadem ratio est de quolibet malo. Potest tamen dici quod quanto aliquid magis est in potentia et magis aptum ad bonum, tanto peius sit ipsum privari bono. Bonum autem quod est subiectum mali, est potentia; et sic aliquo modo quanto magis est bonum quod est subiectum mali, tanto magis est malum.

[61079] De malo, q. 1 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod subiectum conservat accidens quod naturaliter ei inest. Sic autem malum non est in bono tanquam naturaliter inhaerens bono; et tamen malum non posset esse, si totaliter bonum destrueretur.

[61080] De malo, q. 1 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sicut Augustinus in Enchir., sententia prophetica est contra eos qui dicunt, bonum, in quantum est bonum, esse malum; non autem est contra eos qui dicunt id quod est secundum aliquid bonum, secundum aliud esse malum.

[61081] De malo, q. 1 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod malum non dicitur esse in bono quasi aliquid positive dictum, sed sicut privatio.

[61082] De malo, q. 1 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod non solum id quod est perfectum, habet rationem boni, sed etiam id quod est in potentia ad perfectionem; et in tali bono est malum.

[61083] De malo, q. 1 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod id quod est subiectum privationi, licet non sit appetibile ex eo quod est sub privatione, est tamen appetibile ex eo quod est in potentia ad perfectionem; et secundum hanc rationem est bonum.

[61084] De malo, q. 1 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod malum nocet bono composito

ex potentia et actu, in quantum aufert ei suam perfectionem; nocet etiam ipsi bono quod est in potentia, non quasi aliquid eius auferens, sed in quantum est ipsa ablatio vel privatio perfectionis cui opponitur.

Articulus 3

[61085] De malo, q. 1 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum bonum sit causa mali

[61086] De malo, q. 1 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[61087] De malo, q. 1 a. 3 arg. 1 Dicitur enim Matth. VII, 18: *non potest arbor bona fructus malos facere*. Fructus dicitur effectus causae. Ergo bonum non potest esse causa mali.

[61088] De malo, q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, effectus habet similitudinem in sua causa; quia omne agens agit sibi simile. Sed similitudo mali non praeexistit in bono. Ergo bonum non est causa mali.

[61089] De malo, q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt causatorum, substantialiter praeexistunt in causis. Si ergo malum causatur ex bono, malum substantialiter praeexistit in bono, quod est impossibile.

[61090] De malo, q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, unum oppositum non est causa alterius. Sed malum opponitur bono. Ergo bonum non est causa mali.

[61091] De malo, q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod malum non est ex bono; et si ex bono est, non est malum.

[61092] De malo, q. 1 a. 3 arg. 6 Sed dicendum, quod bonum, in quantum deficiens, est causa mali.- Sed contra, omnis defectus habet rationem mali. Si ergo bonum est causa mali in quantum est deficiens, sequitur quod bonum est causa mali in quantum praehabet in se aliquod malum; et tunc redibit quaestio de illo malo. Aut ergo procedetur in infinitum; aut oportebit reducere in aliquod primum malum quod sit causa mali, aut oportebit dicere quod bonum, inquantum huiusmodi, est causa mali.

[61093] De malo, q. 1 a. 3 arg. 7 Sed dicendum, quod ille defectus qui praeexistit in bono secundum quod est causa mali, non est malum in actu, sed defectibilitas, sive potentia ad defectum.- Sed contra, philosophus dicit in II Physic., quod causae secundum potentiam comparantur effectibus secundum potentiam, et causae secundum actum comparantur effectibus secundum actum. Ex hoc ergo quod est aliquid potens deficere, non est causa defectus in actu, quod est malum in actu.

[61094] De malo, q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, posita causa sufficienti ponitur effectus, quia de ratione causae est quod faciat debere esse effectum. Sed non quandocumque est defectibilitas in aliqua creatura, invenitur in ea malum in actu. Sit ergo aliquid defectibile nondum deficiens in instanti quod est a, in b autem deficiat actu. Aut ergo aliquid advenit in b, quod non erat in a, aut nihil. Si nihil, non deficiet in b, sicut non deficiebat in a; si autem aliquid additum est, aut est bonum, aut malum. Si malum, erit abire in infinitum sicut prius: si bonum, ergo bonum, in quantum huiusmodi, est causa mali; et sic sequitur quod magis bonum sit causa magis mali, et summum bonum causa summi mali. Non ergo bonum, in quantum est deficiens, est causa mali.

[61095] De malo, q. 1 a. 3 arg. 9 Praeterea, omne bonum in quantum est creatum, est potens deficere. Si ergo bonum, in quantum est potens deficere, est causa mali, sequitur quod bonum, in quantum est creatum, sit causa mali. Sed semper bonum creatum manet creatum. Ergo semper erit causa mali, quod est inconveniens.

[61096] De malo, q. 1 a. 3 arg. 10 Praeterea, si bonum, inquantum deficiens actu vel potentia, est causa mali, sequitur quod Deus, qui nullo modo est deficiens nec actu nec potentia, non possit esse causa mali: quod est contra illud quod dicitur Is., XLV, 7: *ego dominus creans malum*; et Amos, III, 6: *non est malum in civitate quod Deus non fecerit.* Ergo bonum non est causa mali in quantum est deficiens.

[61097] De malo, q. 1 a. 3 arg. 11 Praeterea, sicut se habet perfectio ad bonum, ita se habet defectus ad malum. Ergo commutatim, sicut se habet defectus ad bonum, ita se habet perfectio ad malum. Sed aliquis defectus, in quantum est defectus, est causa boni; sicut fides in quantum est visio aenigmatica, quod ad defectum visionis pertinet, est causa meriti. Ergo bonum, in quantum est perfectum et non in quantum est deficiens, potest esse causa mali.

[61098] De malo, q. 1 a. 3 arg. 12 Praeterea, ad operandum tria requiruntur: ratio dirigens, voluntas imperans et potentia exequens. Sed defectus in ratione, qui est ignorantia, excusat a malo, id est a culpa, et sic non est causa mali; et similiter defectus potentiae, qui est infirmitas, excusat. Ergo et defectus qui est in voluntate excusat. Non ergo voluntas, in quantum est bonum deficiens, est causa mali.

[61099] De malo, q. 1 a. 3 arg. 13 Praeterea, si voluntas, in quantum est deficiens, est causa mali; aut ergo in quantum est deficiens a bono quod debet ei inesse; et haec est poena, et sic poena praecederet culpam; aut a bono quod non debet ei inesse, et ex tali defectu nullum malum sequitur; non enim aliquod malum sequitur in lapide ex hoc quod non habet visum. Nullum ergo bonum est causa mali in quantum est deficiens.

[61100] De malo, q. 1 a. 3 arg. 14 Sed dicendum, quod bonum, in quantum huiusmodi, potest esse causa mali, sed per accidens.- Sed contra, actio agentis per accidens attingit ad effectum, sicut actio effodientis sepulcrum attingit ad thesaurum inventum. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequitur quod actio boni pertingit ad ipsum malum; quod videtur inconveniens.

[61101] De malo, q. 1 a. 3 arg. 15 Praeterea, agens aliquid illicitum praeter intentionem non peccat,

sicut si aliquis intendat percutere hostem, et percutiat patrem. Per accidens autem causa alicuius est quod non intendit ipsum. Si ergo malum non habet causam nisi per accidens, sequitur quod nullus faciendo malum peccat; quod est inconveniens.

[61102] De malo, q. 1 a. 3 arg. 16 Praeterea, omnis causa per accidens reducitur ad causam per se. Si ergo malum habeat causam per accidens, videtur sequi quod malum haberet causam per se.

[61103] De malo, q. 1 a. 3 arg. 17 Praeterea, illud quod provenit per accidens, provenit ut in paucioribus. Sed malum provenit ut in pluribus; quia, ut dicitur Eccle. I, 15: *stultorum infinitus est numerus*. Ergo malum habet causam per se, et non per accidens.

[61104] De malo, q. 1 a. 3 arg. 18 Praeterea, natura est causa per se eorum quae naturaliter fiunt, ut dicitur II Physic. Sed aliqua mala fiunt naturaliter, scilicet corrumpi et senescere, ut dicitur in V Physic. Ergo non est dicendum quod bonum sit causa mali per accidens.

[61105] De malo, q. 1 a. 3 arg. 19 Praeterea, bonum est actus et potentia. Sed neutrum est causa mali; nam forma quae est actus, privatur per malum; bonum autem quod est potentia, se habet ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum. Ergo nullum bonum est causa mali.

[61106] De malo, q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, in Enchir., quod malum non potest oriri nisi ex bono.

[61107] De malo, q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod omnium malorum principium et finis est bonum.

[61108] De malo, q. 1 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim, quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa; quod enim provenit praeter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens; sicut effossio sepulcri per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit praeter intentionem fodientis sepulcrum. Malum autem, in quantum huiusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum; quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi. Unde videmus quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur; sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur quod malum non habeat causam per se. Secundo idem apparet, quia omnis effectus per se habet aliqualiter similitudinem suae causae, vel secundum eamdem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus aequivocis; omnis enim causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod huiusmodi, non assimilatur causae agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se, habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum; quod autem fit secundum ordinem non est malum, sed malum accidit in praetermittendo ordinem. Unde malum, secundum quod huiusmodi, non habet causam per se, oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed

sit aliquid inhaerens, ut privatio (quae quidem est defectus eius quod est natum inesse et non inest), quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum eius, sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod non naturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam; non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cuiuslibet mali, bonum sit causa per accidens. Contingit autem et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens; alio modo in quantum est per accidens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet; huius enim mali quod est corruptio aquae, causa est virtus ignis activa. Quae quidem non principaliter intendit et per se non esse aquae, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui coniungitur ex necessitate non esse aquae; et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Huius vero mali quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quaeratur causa huius defectus quod est malum seminis, erit devenire in aliquod bonum quod est causa mali per accidens, et non in quantum est deficiens. Huius enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quae requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cuius alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducet, et per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur ex bono in quantum est deficiens; sed causatur ex bono in quantum est perfectum, sed per accidens. In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri, et afficit eam ad delectandum tali delectatione, quae excludit ordinem rationis et legis divinae; quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic, quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere; unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quae quidem est causa mali secundum utrumque praedictorum modorum, scilicet et per accidens, et in quantum est bonum deficiens. Per accidens quidem, in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet coniunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum; quod sic patet. In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulae et mensurae; malum vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem; sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum; et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi, procedit ad eligendum; et inde est quod Augustinus dicit in XII de Civit. Dei, quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.

[61109] De malo, q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit in Enchir., per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est, quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonum. Sed tamen et ipsa voluntas est ex aliquo bono, sicut et ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut enim supra dictum est, si aliquis effectus malus causetur ex causa mala, quae est bonum deficiens; tamen oportet devenire ad hoc quod malum causetur per accidens a bono non deficiente.

[61110] De malo, q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de causa per se; in tali enim causa praeexistit similitudo effectus. Sic autem bonum non est causa mali, ut dictum est, sed per accidens.

[61111] De malo, q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam illa ratio procedit de causa et effectu per se; causa enim quae substantialiter praebet quod est in effectu, est causa per se.

[61112] De malo, q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod oppositum non est causa sui oppositi per se; sed per accidens nihil prohibet. Frigidum enim est causa calidi, conversum quodammodo et ambiens, ut dicitur in VIII Physic.

[61113] De malo, q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Dionysius ibi intelligit quod malum non sit ex bono sicut ex causa per se; sed postea in eodem capite ostendit quod malum sit ex bono per accidens.

[61114] De malo, q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliquod bonum est causa mali in quantum est deficiens; non tamen hoc solummodo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonum, non in quantum est deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali, quod est peccatum, est voluntas deficiens; sed ille defectus non habet rationem nec culpae nec poenae, secundum quod praeintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec huiusmodi defectus

oportet aliam causam quaerere; unde non oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur, quod bonum, in quantum est deficiens, est causa mali, si ly in quantum designet aliquid praeexistens, sic non est universaliter verum; si autem designet concomitantiam, sic verum est universaliter, quia omne quod causat malum est deficiens, id est defectum causans, sicut si diceretur quod omne calefaciens, calefacit in quantum est calefaciens.

[61115] De malo, q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod bonum, in quantum habet aptitudinem ad deficiendum, non est sufficiens causa quod sit in actu, sed in quantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam in voluntate expositum est. Quamvis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali; quia si non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali.

[61116] De malo, q. 1 a. 3 ad 8 Et per hoc etiam patet responsio ad octavum.

[61117] De malo, q. 1 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit: quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri, sicut regulae et mensurae. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni si sua manus regula esset incisionis.

[61118] De malo, q. 1 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod sicut iam dictum est, non oportet quod bonum quod est causa mali per accidens, sit bonum deficiens. Sic autem Deus est causa mali poenae; non enim in puniendo intendit malum eius quod punitur, sed ordinem suae iustitiae imprimere rebus, ad quod sequitur malum eius quod punitur, sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aquae.

[61119] De malo, q. 1 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod fides non est meritoria ex hoc quod est cognitio aenigmatica, sed ex hoc quod tali cognitione voluntas bene utitur, assentiendo scilicet his quae non videt, propter Deum. Nihil autem prohibet quod etiam aliquis bene utendo malo mereatur: sicut e contrario aliquis male utendo bono demeretur.

[61120] De malo, q. 1 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod defectus ipse voluntatis est culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia, et sicut defectus potentiae exequentis est infirmitas. Sic ergo defectus voluntatis non excusat a culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, neque defectus potentiae excludit infirmitatem.

[61121] De malo, q. 1 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod defectus qui praeintelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa neque poena, sed negatio pura; sed accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis divinae.

[61122] De malo, q. 1 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod causa per accidens dicitur aliquid alicuius dupliciter. Uno modo ex parte causae, sicut causa domus per se est aedificator, cui

accidit esse musicum; et sic musicum, quod accidit causae per se, dicitur per accidens causa domus. Alio modo ex parte effectus, ut si dicatur, quod aedificator est causa domus per se; causa autem alicuius quod accidit domui, est per accidens; sicut quod domus sit fortunata vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, in quantum scilicet bonum est causa alicuius boni, cui accidit quaedam privatio quae dicitur malum. Licet autem aliquando actio causae pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulcrum per suam effossionem invenit thesaurum; non tamen hoc est semper verum; operatio enim aedificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male accidat. Et sic dico, quod actio boni non pertingit ad malum causatum; propter quod Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod malum non solum est praeter intentionem, sed etiam praeter viam, quia motus per se non terminatur ad malum.

[61123] De malo, q. 1 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei ut in paucioribus et raro; et tunc agens dum intendit effectum per se non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper, vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo proiiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adiungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat. Delectationi autem quae est in adulterio, semper coniungitur malum, scilicet privatio ordinis iustitiae; unde non excusatur a peccato: quia ex hoc ipso quod eligit bonum cui semper coniungitur malum, etsi non velit malum secundum se ipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono.

[61124] De malo, q. 1 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod sicut per accidens quod est ex parte causae reducitur ad causam per se agentem; ita per accidens quod est ex parte effectus, reducitur ad alium effectum per se. Malum vero cum sit effectus per accidens, reducitur ad bonum cui coniungitur, quod est effectus per se.

[61125] De malo, q. 1 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod non semper id quod est per accidens, est ut in paucioribus, sed quandoque est semper, aut in pluribus; sicut vadens ad forum causa emendi, aut semper aut in pluribus invenit multitudinem hominum quamvis hoc non intendat. Similiter adulter intendens bonum cui semper coniungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus quod bonum sit ut in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc contingit quod pluribus modis contingit deviare a medio quam medium tenere, ut dicitur in II Ethic., et quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis.

[61126] De malo, q. 1 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod corruptio dicitur mutatio naturalis, non secundum naturam particularem eius quod corrumpitur, sed secundum naturam universalem, quae movet ad generationem vel corruptionem; ad generationem quidem propter se;

ad corruptionem autem in quantum generatio sine corruptione esse non potest. Et sic non est per se et principaliter intenta corruptio sed generatio tantum.

[61127] De malo, q. 1 a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod causa mali per accidens non est bonum quod privatur per malum, neque bonum quod substernitur malo; sed bonum quod est agens, quod inducendo unam formam, privat aliam.

Articulus 4

[61128] De malo, q. 1 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum malum convenienter dividatur per poenam et culpam

[61129] De malo, q. 1 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[61130] De malo, q. 1 a. 4 arg. 1 Quia omnis bona divisio est per opposita. Sed poena et culpa non sunt opposita: quia aliquod peccatum est poena peccati, ut Gregorius dicit super Ezech. Ergo malum non convenienter dividitur per poenam et culpam.

[61131] De malo, q. 1 a. 4 arg. 2 Sed dicendum, quod peccatum non est poena in quantum peccatum, sed per quamdam concomitantiam.- Sed contra, actus, in quantum est inordinatus, est malus. Sed, in quantum est inordinatus, est poena; dicit enim Augustinus, in I confessionum: *iussisti, domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena.*

[61132] De malo, q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, perfectio secunda, quae est operatio, est melior quam prima quae est forma vel habitus: unde et philosophus probat in I Ethic., quod summum bonum humanum, scilicet felicitas, non est habitus, sed operatio. Si igitur privari prima perfectione est poena, multo magis peccatum, quod tollit secundam perfectionem, scilicet malum operationis, est poena.

[61133] De malo, q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, omnis passio anxietatem inducens, videtur poenam habere. Sed multa peccata sunt cum passionibus anxietatem inducentibus, sicut invidia, accidia, ira et huiusmodi; et multa etiam sunt difficultatem habentia in operando, sicut in persona impiorum dicitur Sap. V, 7: *ambulavimus vias difficiles.* Ergo videtur quod peccatum, in quantum huiusmodi, sit poena.

[61134] De malo, q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, si peccatum per concomitantiam est poena, omne peccatum quod concomitatur aliqua poena, erit poena. Sed primum peccatum concomitatur aliqua poena. Ergo sequitur quod primum peccatum sit poena; quod est contra Augustinum, qui dicit sola

illa peccata esse poenas quae sunt media inter primum peccatum apostasiae et ultimam poenam Gehennae.

[61135] De malo, q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, sicut dicit Augustinus in Lib. de natura boni, malum est corruptio modi, speciei et ordinis naturalis; et loquitur de malo in communi. Postmodum autem ad rationem poenae pertinere dicit quod adversetur naturae. Ergo videtur quod omne malum sit poena. Non ergo debet malum dividi per poenam et culpam.

[61136] De malo, q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, contingit aliquem gratiam non habentem peccare. Culpa autem omnis, cum sit malum, aliquod bonum privat; non autem privat bonum gratiae, cum suppositum sit quod gratiam non habeat. Ergo privat bonum naturae; ergo est poena; quia de ratione poenae est ut adversetur naturae bono, ut Augustinus dicit.

[61137] De malo, q. 1 a. 4 arg. 8 Praeterea, ipse actus peccati, secundum hoc quod est actus quidam, et bonus est et a Deo est. Secundum hoc ergo est in eo malum culpae secundum quod est in eo aliqua corruptio. Sed omnis corruptio habet rationem poenae. Ergo malum culpae, in quantum est malum, est poena, et ita non debet dividi culpa contra poenam.

[61138] De malo, q. 1 a. 4 arg. 9 Praeterea, illud quod secundum se ipsum est bonum, non debet poni ut divisivum mali. Sed poena, in quantum huiusmodi, est bona, quia est iusta; unde et satisfacientes laudantur de hoc quod poenam volunt pro peccatis subire. Ergo poena non debet poni ut divisiva mali.

[61139] De malo, q. 1 a. 4 arg. 10 Praeterea, aliquod malum est quod nec est poena nec culpa, scilicet malum naturae. Ergo insufficienter dividitur malum per poenam et culpam.

[61140] De malo, q. 1 a. 4 arg. 11 Praeterea, de ratione poenae est quod sit contra voluntatem; de ratione autem culpae est quod sit voluntaria. Aliqua autem mala patitur homo quae nec vult nec sunt contra eius voluntatem, sicut si alicuius res in eius absentia diripiantur eo ignorante. Ergo malum non sufficienter dividitur per poenam et culpam.

[61141] De malo, q. 1 a. 4 arg. 12 Praeterea, quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur et reliquum, ut philosophus dicit. Sed bonum dicitur tripliciter: videlicet honestum, utile et delectabile. Ergo et malum in tria debet dividi, et non in duo tantum.

[61142] De malo, q. 1 a. 4 arg. 13 Praeterea, secundum philosophum, in II Ethic., malum est multiplicius quam bonum. Sed est triplex bonum, scilicet naturae, gratiae et gloriae. Ergo videtur quod malum debeat esse multiplicius; et ita videtur quod malum inconvenienter dividatur per duo tantum.

[61143] De malo, q. 1 a. 4 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit in Lib. de fide ad Petrum: *geminum est creaturae rationalis malum; unum quo voluntarie deficit a summo bono; alterum quo in vita punitur*; per quae duo exprimitur poena et culpa. Ergo malum dividitur per poenam et culpam.

[61144] De malo, q. 1 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod natura rationalis vel intellectualis

quodam speciali modo se habet ad bonum et malum prae aliis creaturis; quia quaelibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum; intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, et in bonum commune movetur per appetitum voluntatis; et ideo malum rationalis creaturae speciali quadam divisione dividitur per culpam et poenam. Haec enim divisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura invenitur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta; ex qua etiam huiusmodi ratio accipi potest, quia scilicet de ratione culpae est quod sit secundum voluntatem, de ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem. Voluntas autem in sola natura intellectuali invenitur. Horum autem duorum distinctio sic potest accipi. Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum. Bonum autem quamdam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex: scilicet prima, quae est forma vel habitus; et secunda, quae est operatio. Ad perfectionem autem primam, cuius usus est operatio, potest reduci omne illud quo utimur operando. Unde et e converso duplex malum invenitur. Unum quidem in ipso agente, secundum quod privatur vel forma, vel habitu, vel quocumque quod necessarium sit ad operandum: sicut caecitas vel curvitas tibiae quoddam malum est. Aliud vero malum est in ipso actu deficiente, sicut si dicamus claudicationem esse aliquod malum. Sicut autem in aliis contingit haec duo reperiri, ita et in natura intellectuali quae per voluntatem operatur: in qua manifestum est quod inordinata actio voluntatis habet rationem culpae: ex hoc enim aliquis vituperatur et culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur. Est autem et in creatura intellectuali invenire malum secundum privationem formae aut habitus, aut cuiuscumque alterius quod posset esse necessarium ad bene operandum, sive pertineat ad animam, sive ad corpus, sive ad res exteriores; et tale malum, secundum fidei Catholicae sententiam, necesse est quod poena dicatur. Sunt enim tria de ratione poenae. Quorum unum est quod habet respectum ad culpam; dicitur enim proprie aliquis puniri quando patitur malum pro aliquo quod commisit. Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente vel in persona vel saltem in natura; et sic sequitur quod omnis talis boni privatio, quo uti quis potest ad bene operandum in hominibus, poena dicatur, et pari ratione in Angelis; et sic omne malum rationalis creaturae vel sub culpa vel sub poena continetur. Secundum vero quod pertinet ad rationem poenae, est quod voluntati repugnet. Voluntas enim uniuscuiusque inclinationem habet in proprium bonum; unde privari proprio bono, voluntati repugnat. Sciendum tamen est quod poena tripliciter repugnat voluntati. Quandoque quidem voluntati actuali, sicut cum quis se sciente sustinet aliquam poenam. Quandoque vero est contra voluntatem tantum habitualem, sicut cum alicui ignoranti subtrahitur aliquod bonum, de quo doleret, si sciret. Quandoque vero solum contra naturalem inclinationem voluntatis, sicut cum quis privatur habitu virtutis, qui virtutem habere non vult; sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis. Tertium vero esse videtur de ratione poenae ut in quadam passione consistat. Ea enim quae contra voluntatem eveniunt, non sunt a principio intrinseco quod est voluntas, sed a principio extrinseco, cuius effectus passio dicitur. Sic ergo tripliciter poena et culpa differunt. Primo quidem, quia culpa est malum ipsius actionis, poena autem est malum agentis. Sed haec duo mala aliter ordinantur in naturalibus et voluntariis; nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curva sequitur claudicatio; in voluntariis autem e converso, ex malo actionis, quod est culpa, sequitur malum agentis, quod est poena, divina providentia culpam per poenam ordinante. Secundo modo differt poena a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam. Tertio vero per hoc quod culpa est in agendo, poena vero in patiendo, ut patet per Augustinum, in I de libero arbitrio, ubi culpam nominat malum quod agimus, poenam vero malum quod patimur.

[61145] De malo, q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum de ratione culpae sit quod sit voluntaria, de ratione autem poenae quod sit contra voluntatem, ut dictum est; impossibile est quod idem secundum idem sit poena et culpa; quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem; sed secundum diversa nihil prohibet: ei enim quod volumus, potest esse aliquid coniunctum quod naturaliter voluntati repugnet; et quaerendo quod volumus, incurrimus in id quod nollemus; et hoc in peccantibus accidit; dum enim inordinate afficiuntur ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem a bono increato et alia huiusmodi, quae non vellent. Et sic idem secundum diversa potest esse et culpa et poena, sed non secundum idem.

[61146] De malo, q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipse actus non est volitus in quantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud; quod, dum voluntas quaerit, in praedictam inordinationem incurrit, quam non vellet; et sic, ex eo quod est volitum, habet rationem culpae; ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio poenae.

[61147] De malo, q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ipsa inordinata actio, secundum quod a voluntate procedit, rationem culpae habet; secundum vero quod eligens ex hac incurrit impedimentum debitae operationis, hoc pertinet ad rationem poenae. Unde idem potest esse poena et culpa, sed non secundum idem.

[61148] De malo, q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod huiusmodi etiam anxietates passionum consequuntur in peccante praeter voluntatem ipsius; elegit etenim iracundus sic insurgere in punitionem alterius, ut ipse ex hoc nullam anxietatem vel laborem pateretur; unde cum in ista incurrit praeter suam voluntatem, hoc ad rationem poenae pertinet.

[61149] De malo, q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod magis denominatur aliquid ab eo a quo dependet, quam ab eo quod dependet ab ipso. Peccatum autem habet poenam concomitantem dupliciter. Uno quidem modo sicut a qua quodammodo dependet, sicut cum aliquis propter culpam praecedentem a gratia deseritur, ex hoc sequitur ipsum peccare. Unde ipsum peccatum dicitur poena ratione desertionis gratiae, a qua quodammodo dependet; et sic primum peccatum non potest dici poena, sed peccata sequentia. Alio vero modo peccatum habet poenam concomitantem, quae consequitur ex ipso; sicut est separatio a Deo, vel privatio gratiae, vel inordinatio agentis, vel anxietas passionis seu laboris; et a poena sic concomitante non ita proprie peccatum dicitur poena; quamvis etiam et sic possit dici poena causaliter, sicut Augustinus dicit, quod inordinatus animus sibi ipsi est poena.

[61150] De malo, q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod malum in communi acceptum, est

corruptio naturalis modi, speciei et ordinis in communi; malum vero poenae in ipso agente; malum vero culpae, in quantum huiusmodi, in ipsa actione.

[61151] De malo, q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in eo qui non habet gratiam, culpa privat aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo, sed diminuendo ipsam. Haec autem privatio non est malum culpae formaliter, sed effectus eius, quod est poena. Malum autem culpae formaliter est privatio modi, speciei et ordinis in ipso actu voluntatis.

[61152] De malo, q. 1 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod corruptio boni in actione, in quantum huiusmodi, non est poena agentis per se loquendo; sed esset poena actionis, si actioni puniri competeret. Sed ex hac corruptione vel privatione actionis, consequitur aliqua corruptio vel privatio in agente, quae habet rationem poenae.

[61153] De malo, q. 1 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod poena, secundum quod comparatur ad subiectum, est malum in quantum privat illud aliquo modo; sed secundum quod comparatur ad agens quod infert poenam, sic interdum habet rationem boni, quando puniens propter iustitiam punit.

[61154] De malo, q. 1 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ista divisio, sicut dictum est, non est mali communiter accepti, sed mali secundum quod in rationali creatura invenitur; in qua non potest esse aliquod malum quod non sit culpa vel poena, ut dictum est. Intelligendum tamen est, quod non omnis defectus habet rationem mali, sed defectus boni quod natum est haberi. Unde non est defectus homini quod non potest volare, et per consequens nec culpa est nec poena.

[61155] De malo, q. 1 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod incommoda vel damna quae quis nesciens patitur, licet non sint contra voluntatem actualem, sunt tamen contra voluntatem naturalem vel habitualem, ut dictum est.

[61156] De malo, q. 1 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod bonum utile ordinatur in delectabile et honestum, sicut in finem; et sic duo sunt principalia bona, scilicet honestum et delectabile; quibus opponuntur duo mala: culpa quidem honesto, poena vero delectabili.

[61157] De malo, q. 1 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod de singulis horum trium bonorum, scilicet naturae, gratiae et gloriae, est considerare formam et actum secundum quam differentiam culpa a poena distinguitur, ut dictum est.

Articulus 5

[61158] De malo, q. 1 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur quid habeat plus de ratione mali, utrum poena vel culpa

[61159] De malo, q. 1 a. 5 tit. 2 Et videtur quod poena.

[61160] De malo, q. 1 a. 5 arg. 1 Sicut enim se habet meritum ad praemium, ita se habet culpa ad poenam. Sed praemium est maius bonum quam meritum. Ergo poena est magis malum quam culpa.

[61161] De malo, q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, illud est magis malum quod opponitur magis bono. Sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit poena quam culpa.

[61162] De malo, q. 1 a. 5 arg. 3 Sed dicendum, quod culpa est magis malum quam poena, in quantum separat a summo bono.- Sed contra, nihil magis separat a summo bono quam ipsa separatio a summo bono. Sed ipsa separatio a summo bono est poena. Ergo adhuc poena est maius malum quam culpa.

[61163] De malo, q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, finis est magis bonum quam ordo ad finem. Sed ipsa privatio finis est poena, quae dicitur carentia visionis divinae; malum autem culpae est per privationem ordinis ad finem. Ergo maius malum est poena quam culpa.

[61164] De malo, q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, magis malum est privari possibilitate ad actum quam solo actu, sicut maius malum est caecitas per quam privatur potentia visiva, quam tenebra per quam impeditur ipsa visio. Sed culpa opponitur ipsi merito; privatio autem gratiae, per quam est possibilitas ad merendum, est poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

[61165] De malo, q. 1 a. 5 arg. 6 Sed dicendum, quod culpa est magis malum quam poena; quia etiam huius poenae culpa est causa.- Sed contra, licet in causis per se, causa sit potior effectu, tamen hoc non est necessarium in causis per accidens; contingit enim causam per accidens esse minus bonum quam effectum, sicut effossio sepulcri est causa per accidens inventionis thesauri; et similiter contingit causam per accidens esse minus malum quam effectum, sicut impingere ad lapidem est minus malum quam incidere in manus hostis persequentis, quod per accidens ex hoc sequitur. Sed poena est effectus culpae per accidens: non enim qui peccat intendit incidere in poenam. Non ergo sufficit ad hoc quod culpa sit magis malum quam poena, hoc quod culpa est causa poenae.

[61166] De malo, q. 1 a. 5 arg. 7 Praeterea, si culpa habet rationem mali quia est causa poenae; ergo malitia culpae est propter malitiam poenae. Sed propter quod unumquodque et illud magis. Ergo poena erit magis malum quam culpa.

[61167] De malo, q. 1 a. 5 arg. 8 Praeterea, quod dicitur de aliquo formaliter, verius convenit ei quam quod dicitur de aliquo causaliter; sicut verius dicitur sanum animal quam medicina. Si ergo malitia culpae attenditur secundum hoc quod est causa poenae, sequitur quod magis malum sit poena quam culpa; quia malum dicitur de culpa causaliter, de poena vero formaliter.

[61168] De malo, q. 1 a. 5 arg. 9 Sed dicendum, quod malum dicitur etiam de culpa formaliter.- Sed contra, formaliter dicitur aliquid malum, in quantum inest sibi privatio boni. Sed maius bonum est quod tollitur per ipsam privationem quae est poena, scilicet ipse finis, quam quod privatur per malum quod inest culpae, quod est ordo ad finem. Ergo adhuc magis malum erit poena quam culpa.

[61169] De malo, q. 1 a. 5 arg. 10 Praeterea, sicut dicit Dionysius IV cap. de Divin. Nomin., nullus respiciens ad malum operatur; et idem dicit quod malum est praeter voluntatem. Ergo quod magis est praeter voluntatem, magis est malum. Sed poena est magis praeter voluntatem quam culpa; quia de ratione poenae est ut sit contra voluntatem ut dictum est. Ergo magis malum est poena, quam culpa.

[61170] De malo, q. 1 a. 5 arg. 11 Praeterea, sicut de ratione boni est quod sit appetibile, ita de ratione mali est quod sit fugibile. Ergo quod est magis fugibile est magis malum. Culpa autem fugitur propter poenam; et sic poena magis fugitur, quia propter quod unumquodque et illud magis. Ergo poena est magis malum quam culpa.

[61171] De malo, q. 1 a. 5 arg. 12 Praeterea, sequens privatio plus nocet quam prima, sicut sequens vulnus plus nocet quam primum. Sed poena sequitur ad culpam. Ergo plus nocet quam culpa; ergo est magis malum: quia malum dicitur in quantum nocet, secundum Augustinum in Enchir.

[61172] De malo, q. 1 a. 5 arg. 13 Praeterea, poena destruit subiectum; quia mors est poena quaedam: culpa autem non, sed solum commaculat. Ergo plus nocet poena quam culpa: ergo est magis malum.

[61173] De malo, q. 1 a. 5 arg. 14 Praeterea, illud quod praeeligitur a viro iusto, praesumitur esse minus malum. Sed Lot, cum esset iustus, praeelegit culpam poenae, offerens scilicet filias suas libidini Sodomitarum, quod erat culpa, ne pateretur iniuriam in domo sua, dum hospitibus suis violentia inferretur, quod est poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

[61174] De malo, q. 1 a. 5 arg. 15 Praeterea, Deus pro peccato temporali infert poenam aeternam; quia, ut dicit Gregorius, aeternum est quod cruciat, temporale quod delectat. Sed malum aeternum est peius quam malum temporale, sicut et bonum aeternum melius est temporali. Ergo poena est magis malum quam culpa.

[61175] De malo, q. 1 a. 5 arg. 16 Praeterea, secundum philosophum in II Topic., malum est in pluribus quam bonum. Sed poena est in pluribus quam culpa, quia multi puniuntur sine culpa. Omnis autem culpa habet ad minus poenam annexam. Ergo poena est magis malum quam culpa.

[61176] De malo, q. 1 a. 5 arg. 17 Praeterea, sicut in bonis finis est melior his quae sunt ad finem, ita in malis est peior. Sed poena est finis culpae. Ergo poena est magis malum quam culpa.

[61177] De malo, q. 1 a. 5 arg. 18 Praeterea, a qualibet culpa potest homo liberari: unde reprehenditur Cain qui dixit, Gen. IV, 13: *maior est iniquitas mea quam ut veniam merear.* Sed aliqua poena est a qua non potest homo liberari, scilicet poena Inferni. Ergo poena est magis

malum quam culpa.

[61178] De malo, q. 1 a. 5 arg. 19 Praeterea, quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici quod magis est famosum tale. Sed magis est famosum quod poena sit malum quam culpa, quia plures reputant poenam pro malo quam culpam. Ergo malum per prius dicitur de poena quam de culpa.

[61179] De malo, q. 1 a. 5 arg. 20 Praeterea, fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, et sic est prius quam aliquod peccatum. Sed fomes est quaedam poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

[61180] De malo, q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Illud quod odiunt magis boni, est magis malum quam illud quod magis odiunt mali. Sed, sicut Augustinus dicit III de Civit. Dei, mala poenae magis odiunt mali, mala vero culpae magis odiunt boni. Ergo culpa est magis malum quam poena.

[61181] De malo, q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum in libro de natura boni, malum est privatio ordinis. Sed plus elongatur ab ordine culpa quam poena; quia culpa de se inordinata est, ordinatur autem per poenam. Ergo culpa est magis malum quam poena.

[61182] De malo, q. 1 a. 5 s. c. 3 Praeterea, malum culpae opponitur bono honesto, malum vero poenae bono delectabili. Sed bonum honestum est melius quam bonum delectabile. Ergo malum culpae est peius quam malum poenae.

[61183] De malo, q. 1 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod ista quaestio superficie tenus facilis videtur propter hoc quod multi poenas non comprehendunt nisi corporales, vel quae afflictionem sensui ingerunt, quae absque dubio minus habent de ratione mali quam culpa, quae opponitur gratiae et gloriae. Sed quia etiam privatio gratiae et gloriae, poenae quaedam sunt, videntur ad minus ex aequo causam mali habere, si consideretur bonum cui utrumque malum opponitur; quia etiam privatio ipsius finis ultimi, quod est optimum, poenae rationem habet. Sed evidentibus rationibus ostendi potest quod culpa simpliciter habeat plus de ratione mali. Primo quidem, quia omne quod facit subiectum tale, magis est tale quam quod subiectum tale facere non potest; sicut si album inest alicui ita quod subiectum per hoc album dici non potest, minus habet de ratione albi, quam si per hoc fiat subiectum album; quod enim inest alicui, ita quod non afficiat et denominet suum subiectum, videtur inesse secundum quid; simpliciter autem quod suum subiectum afficit et denominat. Manifestum autem est quod ex malo culpae dicitur malus ille cui inest, non autem ex malo poenae in quantum huiusmodi; unde Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod puniri non est malum; sed fieri poena dignum. Unde consequens est quod malum culpae plus habeat de ratione mali quam malum poenae. Causa autem quare ex malo culpae aliquid dicitur malum, et non ex malo poenae, hinc accipienda est. Bonum enim et malum dicitur simpliciter quidem secundum actum; secundum quid vero secundum potentiam; posse enim esse bonum vel malum non simpliciter, sed secundum quid bonum vel malum est. Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est habitus vel forma; et secundus, qui est operatio sicut scientia et considerare. Actu autem primo inhaerente adhuc adest potentia ad actum secundum, sicut sciens nondum actu considerat, sed

considerare potest. Simpliciter ergo bonum vel malum dicimus secundum actum secundum, qui est operatio; secundum vero actum primum attenditur bonum vel malum, quodammodo secundum quid. Manifestum est autem quod in habentibus voluntatem, per actum voluntatis quaelibet potentia et habitus in bonum actum reducitur; quia voluntas habet pro obiecto universale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona, propter quae operantur potentiae et habitus quaecumque. Semper autem potentia quae tendit ad finem principalem, movet per suum imperium potentiam quae tendit ad finem secundarium; sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, et militaris equestri. Non enim ex hoc ipso quod aliquis habet habitum grammaticae, bene loquitur: potest enim habens habitum non uti habitu, aut contra habitum agere, sicut cum grammaticus scienter soloecismum facit; sed tunc recte operatur secundum artem, quando vult. Et ideo homo qui habet bonam voluntatem dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonae voluntatis omnibus quae habet bene utatur. Ex hoc vero quod habet habitum grammaticae, non dicitur bonus homo, sed bonus grammaticus; et similiter est de malo. Quia ergo malum culpae est malum in actu voluntatis, malum autem poenae est privatio eius quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem, inde est quod malum culpae facit hominem simpliciter malum, non autem malum poenae. Secunda ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, quanto aliquid magis est alienum a Deo, tanto habet magis rationem mali. Magis autem alienum est a Deo culpa quam poena; nam Deus est actor poenae, non autem actor culpae. Ex hoc ergo apparet quod culpa est magis malum quam poena. Causa autem quare Deus est actor poenae, non autem culpae, hinc sumitur. Malum enim culpae, quod est in actu voluntatis, opponitur directe actui caritatis, quae est prima perfectio et principalis voluntatis. Caritas autem ordinat actum voluntatis in Deum; non autem solum sic quod homo bono divino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem qui dicitur concupiscentiae; sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiae pertinet. Hoc autem non potest esse a Deo, quod bonum divinum secundum quod in se ipso est, quis non velit; cum e contrario Deus omnem voluntatem inclinet ad volendum quod ipse vult; vult autem summum bonum, secundum quod in se ipso est. Unde malum culpae non potest esse a Deo. Potest autem Deus velle quod ipsum bonum divinum, vel quodcumque aliud bonum sub eo, subtrahatur alicui, qui ad hoc opportunitatem non habet; hoc enim bonum ordinis exigit ut nihil habeat id quo dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati, vel cuiuscumque alterius boni, ab eo qui indignus est rationem poenae habet. Deus ergo est actor poenae, sed actor culpae esse non potest. Tertia ratio est, quia illud malum quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum, minus habet de ratione mali quam illud malum ad quod vitandum inducitur; sicut si medicus sapiens praecidat manum ne pereat corpus, manifestum est quod minus malum est praecisio manus quam destructio corporis. Manifestum est autem quod Dei sapientia poenam inducit ad hoc quod vitetur culpa vel ab eo qui punitur, vel saltem ab aliis, secundum illud Iob, XIX, 29: *fugite a facie iniquitatis, quoniam ultor iniquitatis est gladius.* Si ergo patet quod maius malum est culpa, ad cuius evitationem inducitur poena, quam ipsa poena. Quarta ratio est, quia malum culpae consistit in operari, malum autem poenae in hoc quod est pati, sicut supra dictum est. Quod autem habet operationem malam, ostenditur iam esse malum; quod autem patitur aliquid mali, non per hoc ostenditur malum esse, sed esse quasi in via ad malum; quia quod patitur aliquid, movetur ad illud; sicut ex ipsa claudicatione ostenditur quod tibia iam subiaceat malo, ex hoc vero quod infertur ei passio, nondum subiacet defectui sed est in via ad deficiendum. Sicut enim operatio, quae est existentis in actu, est melior quam motus ad actum et perfectionem, ita et malum operationis in se consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali quam poena.

[61184] De malo, q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si comparetur praemium ad meritum et poena ad culpam quantum ad terminationem, sic invenitur similis comparatio utrobique; quia sicut meritum terminatur ad praemium, ita culpa terminatur ad poenam. Sed si comparentur quantum ad intentionem, non est similis comparatio utrobique, sed magis e converso. Nam sicut aliquis operatur meritum propter praemium acquirendum, ita aliquis infert poenam propter culpam vitandam; unde sic praemium est melius merito, ita culpa est peior quam poena.

[61185] De malo, q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum agentis est non solum perfectio prima, cuius privatio est poena; sed etiam perfectio secunda, quae operatio est cui opponitur culpa, et melior est ipsa perfectio secunda quam prima. Et ideo culpa quae opponitur perfectioni secundae, habet plus de ratione mali quam poena, quae opponitur perfectioni primae.

[61186] De malo, q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod culpa separat a Deo separatione quae opponitur unioni caritatis, secundum quam quis vult bonum ipsius Dei, secundum quod in se est; poena autem separat a Deo separatione quae opponitur fruitioni, qua homo fruitur bono divino; et sic separatio culpae est peior quam separatio poenae.

[61187] De malo, q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod separatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter, uno modo in ipso homine, et sic ordinis privatio ad finem est poena, sicut et privatio finis; alio modo in actione, et sic privatio ordinis ad finem est culpa: ex hoc enim homo culpabilis est quod agit actionem non ordinatam ad finem debitum. Unde non est comparatio mali culpae ad malum poenae, sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque aliquo modo privat et finem, et ordinem ad finem.

[61188] De malo, q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod privatio ipsius habitualis gratiae est poena; sed depravatio actus qui deberet ex gratia procedere, est malum culpae. Et sic patet quod malum culpae opponitur perfectiori bono, quia operatio est perfectio ipsius habitus.

[61189] De malo, q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod culpa, quamvis sit per accidens causa poenae ex parte patientis poenam, tamen ex parte inferentis est causa per se; hoc enim intendit puniens, ut propter culpam poenam inferat.

[61190] De malo, q. 1 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non ideo culpa est malum, quia pro culpa infertur poena; sed potius e converso: ideo infertur malum poenae ad coercendam et ordinandam malitiam culpae. Et sic patet quod malum non dicitur de culpa solum causaliter, sed etiam formaliter, et principalius quam de poena, ut ex dictis patet.

[61191] De malo, q. 1 a. 5 ad 8 Et per hoc patet solutio ad octavum et nonum.

[61192] De malo, q. 1 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod non est iudicandum de rebus secun-

dum existimationem malorum, sed secundum existimationem bonorum; sicut non est iudicandum de saporibus secundum existimationem aegri, sed secundum existimationem sani. Et ideo non est iudicanda poena peior, quia mali magis eam fugiunt; sed potius iudicanda est culpa deterior quia boni magis fugiunt ipsam.

[61193] De malo, q. 1 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod virtuosi est fugere culpam propter se ipsam et non propter poenam; sed malorum est fugere culpam propter poenam, secundum illud Horatii: *oderunt peccare mali formidine poenae; oderunt peccare boni virtutis amore.* Sed, quod plus est, Deus poenam non infert nisi propter culpam, ut dictum est.

[61194] De malo, q. 1 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sequens privatio est peior quam praecedens, quando includit ipsam. Et sic videtur posse dici, quod poena cum culpa est peior quam culpa tantum. Et hoc quidem verum est ex parte eius qui punitur; sed ex parte punientis, poena habet rationem iustitiae et ordinis; et sic per adiunctionem boni efficitur culpa minus mala, ut Boetius probat in libro I de Consolat.

[61195] De malo, q. 1 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod culpa et poena pertinent ad naturam rationalem, quae secundum id quod rationalis est, incorruptibilis est; unde poena proprium subiectum non tollit, etsi auferatur vita corporis per poenam. Unde concedo quod corpori, simpliciter loquendo, peior sit poena quam culpa.

[61196] De malo, q. 1 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod Lot non praeelegit culpam poenae, sed ostendit ordinem esse servandum in fuga culparum: quia tolerabilius est, si quis committit minorem culpam quam maiorem.

[61197] De malo, q. 1 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod licet culpa sit temporalis quantum ad actum, est tamen aeterna (nisi per poenitentiam deleatur) quantum ad reatum et maculam; et aeternitas culpae est causa aeternitatis poenae.

[61198] De malo, q. 1 a. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod esse in pluribus accidit alicui malo, scilicet quod est in moribus hominum, ex eo quod plures sequuntur naturam sensibilem quam rationem. Et ideo non oportet quod quanto aliquid magis est in pluribus tanto sit magis malum: quia secundum hoc peccata venialia, quae plures committunt, essent peiora quam mortalia.

[61199] De malo, q. 1 a. 5 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod poena est finis culpae quantum ad terminationem, sed non quantum ad intentionem, ut supra dictum est.

[61200] De malo, q. 1 a. 5 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod ideo a poena Inferni non potest aliquis redire ad vitam, quia culpa eorum qui sunt in Inferno expiari non potest. Unde per hoc non ostenditur quod poena sit magis malum quam culpa.

[61201] De malo, q. 1 a. 5 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod aliquod nomen dicitur per prius de uno quam de alio dupliciter: uno modo quantum ad nominis impositionem; alio modo quantum ad rei naturam: sicut nomina dicta de Deo et creaturis quantum ad nominum impositionem per prius dicuntur de creaturis; quantum vero ad rei naturam per prius dicuntur de

Deo, a quo in creaturas omnis perfectio derivatur. Et similiter nihil prohibet quin malum per prius dicatur secundum nominis impositionem de poena, per posterius vero secundum rei veritatem.

[61202] De malo, q. 1 a. 5 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod fomes est principium culparum in potentia; sed malum in actu est peius quam malum in potentia, ut philosophus dicit in IX Metaph., unde fomes non est magis malum quam culpa.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de malo

a quaestione II ad quaestionem III

Thomas de Aquino a Carlo Crivelli depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 2

Prooemium

[61203] De malo, q. 2 pr. 1 Et primo quaeritur utrum in omni peccato sit aliquis actus.

[61204] De malo, q. 2 pr. 2 Secundo utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.

[61205] De malo, q. 2 pr. 3 Tertio utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.

[61206] De malo, q. 2 pr. 4 Quarto utrum omnis actus sit indifferens.

[61207] De malo, q. 2 pr. 5 Quinto utrum aliqui sint actus indifferentes.

[61208] De malo, q. 2 pr. 6 Sexto utrum circumstantia det speciem peccato, vel variet in aliud genus peccati.

[61209] De malo, q. 2 pr. 7 Septimo utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum cui non det speciem.

[61210] De malo, q. 2 pr. 8 Octavo utrum circumstantia aggravet peccatum in infinitum, ita ut de veniali fiat mortale.

[61211] De malo, q. 2 pr. 9 Nono utrum omnia peccata sint paria.

[61212] De malo, q. 2 pr. 10 Decimo utrum peccatum sit gravius, eo quod maiori bono opponitur.

[61213] De malo, q. 2 pr. 11 Undecimo utrum peccatum diminuat bonum naturae.

[61214] De malo, q. 2 pr. 12 Duodecimo utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae.

Articulus 1

[61215] De malo, q. 2 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum in quolibet peccato sit aliquis actus

[61216] De malo, q. 2 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61217] De malo, q. 2 a. 1 arg. 1 Dicit enim Augustinus, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed in quolibet illorum trium importatur aliquis actus. Ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

[61218] De malo, q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed nihil potest esse voluntarium nisi per actum

voluntatis. Ergo in aliquo peccato oportet esse ad minus actum voluntatis.

[61219] De malo, q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed meritum et demeritum sunt contraria. Cum ergo meritum sit de genere actus (quia actibus meremur), videtur quod pari ratione demeritum sive peccatum.

[61220] De malo, q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, peccatum privatio quaedam est, quia sicut dicit Augustinus, peccatum nihil est. Privatio autem fundatur in aliquo. Ergo oportet esse aliquem actum in quo peccatum sustentetur.

[61221] De malo, q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod malum nisi in bono esse non potest. Illud autem bonum in quo fundatur malitia peccati est actus. Ergo in quolibet peccato oportet esse actum.

[61222] De malo, q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod nec peccatum aut recte factum imputari cuiquam iuste potest qui nihil propria fecerit voluntate. Sed non potest propria voluntate aliquid

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

facere absque actu. Ergo nihil potest homini imputari ad peccatum, nisi sit ibi aliquis actus.

[61223] De malo, q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, Damascenus dicit, quod laus et vituperium sequuntur actus. Cuilibet autem peccato debetur vituperium. Ergo omne peccatum in actu consistit.

[61224] De malo, q. 2 a. 1 arg. 8 Praeterea, Glossa dicit Rom. VII, 20, quod omne peccatum in actu est ex concupiscentia. Quod autem est ex concupiscentia, non est absque actu. Ergo nullum peccatum est absque actu.

[61225] De malo, q. 2 a. 1 arg. 9 Praeterea, si aliquod peccatum est absque actu, maxime hoc videtur de peccato omissionis. Sed omissio non est absque actu; quia omissio negatio quaedam est; omnis autem negatio in affirmatione fundatur; et sic oportet peccatum omissionis in aliquo actu fundari. Multo ergo magis quodlibet aliud peccatum.

[61226] De malo, q. 2 a. 1 arg. 10 Praeterea, omissio non est peccatum nisi in quantum repugnat legi Dei. Sed hoc non est absque contemptu; contemptus autem est per aliquem actum. Ergo peccatum omissionis fundatur in aliquo actu, et multo magis alia peccata.

[61227] De malo, q. 2 a. 1 arg. 11 Praeterea, si peccatum omissionis consistit in sola negatione actus, sequeretur quod quamdiu aliquis non agit tamdiu peccaret; et ita esset periculosius peccatum omissionis quam peccatum transgressionis, quod transit actu, licet maneat reatu. Hoc autem non est verum quia peccatum transgressionis ceteris paribus est maius; maius enim est furari quam non dare eleemosynam. Non ergo peccatum omissionis in sola negatione consistit.

[61228] De malo, q. 2 a. 1 arg. 12 Praeterea, secundum philosophum in II Physic., peccatum invenitur in his quae sunt ad finem. Ad finem autem aliquid ordinatur per operationem. Ergo omne peccatum in actu consistit.

[61229] De malo, q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Iacob c. 17: *scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.* Ergo ipsum non facere est peccatum.

[61230] De malo, q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, poena non iuste infligitur nisi pro peccato. Sed pro sola dimissione actus, poena infligitur, nulla consideratione habita de aliquo actu adiuncto. Ergo in sola dimissione actus consistit peccatum.

[61231] De malo, q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, secundum philosophum in II Physic., peccatum contingit in his quae fiunt secundum artem, et in his quae fiunt secundum naturam. Sicut ergo in his quae fiunt secundum naturam peccatum est contra naturam esse, ita in his quae sunt secundum artem, peccatum est contra artem esse; et similiter in moralibus peccatum est contra rationem esse. Sed contra naturam non solum sunt motus, sed etiam quietes, ut dicitur in V Physic. Ergo et in moralibus peccata sunt non solum actus, sed etiam cessationes ab actu, si sint praeter rationem.

[61232] De malo, q. 2 a. 1 s. c. 4 Praeterea, contingit voluntatem in neutram partem contradictionis ferri. Non enim vere dicitur quod Deus velit mala fieri, quia sic esset actor eorum; nec etiam quod velit mala non fieri, quia sic eius voluntas non esset efficax ad implendum omne quod vult. Ponatur ergo quod aliquis teneatur nunc dare eleemosynam, et tamen neque vult dare neque vult non dare, quia nihil de hoc cogitat, tamen peccat, et iuste pro hoc punitur. Ergo etiam absque actu voluntatis potest esse aliquod peccatum.

[61233] De malo, q. 2 a. 1 s. c. 5 Sed dicendum, quod licet actus voluntatis non feratur neque ad dandum eleemosynam neque ad non dandum; tamen fertur in aliquid aliud per quod impeditur a dando.- Sed contra, illud aliud in quod fertur, per accidens se habet ad peccatum omissionis; non enim opponitur praecepto affirmativo legis, ex cuius oppositione sequitur peccatum omissionis. Iudicium autem non est dandum de natura alicuius secundum illud quod est per accidens, sed secundum id quod est per se. Ergo non debet dici quod peccatum omissionis consistat in actu propter actum adiunctum.

[61234] De malo, q. 2 a. 1 s. c. 6 Praeterea, etiam in peccato transgressionis, contingit aliquem actum adiungi, qui tamen ad peccatum transgressionis non pertinet, quia per accidens se habet ad ipsum; sicut contingit furantem aliquem loqui vel videre. Ergo nec actus adiunctus omissioni ad peccatum omissionis pertinet.

[61235] De malo, q. 2 a. 1 s. c. 7 Praeterea, sicut sunt aliqui actus qui non possunt bene fieri, ut fornicari et mentiri; ita sunt aliqui actus qui non possunt male fieri, ut diligere Deum et laudare ipsum. Sed contingit aliquem omittentem occupari circa laudem Dei; sicut si aliquis eo tempore quo tenetur honorare parentes, laudibus divinis insistat, parentes non honorans, constat quod iste peccat omittendo; nec tamen ad hoc peccatum potest pertinere actus laudis divinae, quia non potest male fieri. Ergo totum peccatum consistit in sola omissione actus debiti. Non ergo actus requiritur ad peccatum.

[61236] De malo, q. 2 a. 1 s. c. 8 Praeterea, in peccato originali non est aliquis actus. Ergo non omne peccatum in actu consistit.

[61237] De malo, q. 2 a. 1 s. c. 9 Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum: *alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae.* Infirmitas autem et imperitia contraria sunt virtuti et sapientiae, malitia est etiam contraria bonitati; contraria autem sunt in eodem genere. Cum ergo virtus, sapientia et bonitas sint habitus, videtur quod peccata sint habitus. Sed habitus potest esse sine actu. Ergo peccatum potest esse sine actu.

[61238] De malo, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dixerunt, quod in quolibet peccato etiam omissionis est aliquis actus, vel interior voluntas (sicut cum aliquis peccat non dans eleemosynam, vult non dare eleemosynam), vel etiam aliquis actus exterior adiunctus, quo retrahitur ab actu debito: sive ille actus simul fiat cum omissione, sicut cum aliquis volens ludere, dimittit ire ad Ecclesiam; sive sit praecedens, sicut cum aliquis impeditur ne surgat ad matutinas, quia nimis vigilavit in sero circa aliquid se occupando. Et haec opinio innititur verbo Augustini dicentis, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Alii vero dixerunt, quod peccatum omissionis non habet aliquem actum, sed ipsum desistere ab actu est omissionis peccatum; et exponunt dictum Augustini dicentis, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum, per hoc quod concupiscere et non concupiscere, dicere et non dicere, facere et non facere, pro eodem accipiuntur quantum ad rationem peccati. Unde in Glossa dicitur, Rom. VII, 15, quod operor et non operor sunt partes eius quod est operor. Et hoc videtur rationabiliter dici, quia affirmatio et negatio ad idem genus referuntur; unde Augustinus dicit in Lib. V de Trinit., quod ingenitum pertinet ad genus relationis, sicut et genitum. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim consideretur id quod requiritur ad peccatum sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis non requiritur actus; sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit: et hoc patet si rationem peccati attendamus. Peccatum enim, ut philosophus dicit in II Phys., contingit et in his quae sunt secundum naturam, et in his quae sunt secundum artem, quando non consequitur finem natura vel ars, propter quem operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artem vel per naturam contingit ex hoc quod declinatur a mensura vel regula debitae operationis; quae quidem in naturalibus est ipsa naturae inclinatio, consequens aliquam formam; in artificialibus vero est ipsa regula artis. Sic ergo in peccato duo possunt attendi; scilicet recessus a regula vel a mensura, et recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine, et non recedere a regula vel a mensura, qua quis operatur propter finem, et in natura et in arte. In natura quidem, sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile, ut ferrum vel lapis, defectus digestionis absque peccato naturae contingit. Similiter si medicus secundum artem dat potionem, et infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem, vel quia aliquid contra suam sanitatem agit; medicus quidem non peccat, licet finem non consequatur. Si autem e converso finem consequeretur, sed tamen a regula artis diverteret, nihilominus peccare diceretur. Ex quo patet quod magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, sive in natura, sive in arte, sive in moribus, quod opponitur regulae actionis. Regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum et diminutum, necesse est ut quaedam resecet et quaedam statuat. Unde et in ratione naturali et etiam in lege divina, ex quibus nostri actus regulari debent, quaedam praecepta negativa, quaedam affirmativa continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, ita affirmationi opponitur negatio; unde sicut agere imputatur homini ad peccatum quia opponitur praecepto legis negativo, ita et ipsum non agere, quia opponitur praecepto affirmativo. Sic ergo, per se loquendo, potest esse aliquod peccatum ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati; et secundum hoc habet veritatem secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum ut causa peccati, sic oportet

quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur; quod sic patet. Ut enim philosophus dicit in VIII Physic., si aliquid quandoque movetur, quandoque non movetur, oportet assignare aliquam causam quietis; videmus enim quod eodem modo se habente mobili et movente, similiter aliquid movetur vel non movetur. Eadem autem ratione si aliquis non agit quod agere debet, oportet huius esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet rationem peccati; sicut si aliquis a lapide cadente laesus, impediatur ne ad Ecclesiam vadat, aut si aliquo furante impediatur ne eleemosynam det. Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum, cum habet causam intrinsecam, non quamcumque, sed voluntariam; quia si etiam impediretur ex causa intrinseca non voluntaria, puta febre, eadem ratio esset sicut et de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario. Sed voluntas est causa alicuius quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens; per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens invenire thesaurum, fodiens inveniat; per accidens autem, sicut quando praeter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulcrum, fodiendo inveniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est per se causa omissionis, non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens et malum est praeter intentionem, et voluntatem, ut Dionysius dicit IV capite de Divin. Nomin., voluntatis autem obiectum est ens et bonum; sed indirecte fertur in aliquid positivum cum praevisione omissionis consequentis, sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad Ecclesiam; sicut et in transgressionibus dicimus, quod fur vult aurum non refugiens iniustitiae deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis; sicut cum alicui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur. Et non differt quantum ad hoc, utrum actus voluntarius qui est causa omissionis per se vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione, vel etiam praecedat; sicut dictum est de eo qui nimia occupatione tarde incipiendo dormire, impedivit se ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa. Quia ergo utraque opinio aliquo modo vera est, ad utrasque rationes respondere oportet.

[61239] De malo, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione peccati accipiendum est pro eodem dictum et non dictum, factum et non factum, ut supra dictum est.

[61240] De malo, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur esse voluntarium, non solum quia cadit sub voluntatis actu, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim et ipsum non velle dicitur voluntarium; quia in potestate voluntatis est velle et non velle, et similiter facere et non facere.

[61241] De malo, q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, quia, ut dicit Dionysius IV cap. de Divin. Nomin., bonum est ex causa una et integra, malum autem ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod sit meritum, requiritur quod sit actus voluntatis; sed ad hoc quod sit demeritum, sufficit hoc solum quod non velit bonum quando debet, nec oportet quod semper velit malum.

[61242] De malo, q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in peccato transgressionis non

est verum quod peccatum sit privatio, sed quod peccatum est actus privatus debito ordine, sicut furtum vel adulterium est quidam actus inordinatus; eo enim modo peccatum nihil est quo nihil fiunt homines cum peccant; non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia in quantum peccant, privantur quodam bono; et ipsa privatio est non ens in subiecto. Et similiter peccatum est actus privatus ordine debito, et secundum ipsam privationem dicitur nihil. Sed in peccato omissionis per se loquendo verum est quod est sola privatio. Subiectum autem privationis non est habitus, sed potentia; sicut subiectum caecitatis non est visio, sed id quod est aptum natum videre. Omissionis ergo subiectum est non quidem actus aliquis, sed potestas voluntatis.

[61243] De malo, q. 2 a. 1 ad 5 Et sic patet solutio ad quintum quod obiicitur de malo.

[61244] De malo, q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in illa auctoritate sub facere includitur etiam non facere, sicut dictum est.

[61245] De malo, q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod laus et vituperium non solum debentur actibus voluntariis, sed etiam cessantibus ab actu.

[61246] De malo, q. 2 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illa ratio concludit quod actus requiratur ad omissionem sicut causa; quamvis possit dici, quod fomes de quo ibi loquitur Glossa, non est actualis concupiscentia, sed habitualis.

[61247] De malo, q. 2 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod non omnis negatio fundatur super affirmationem realem; quia, ut philosophus dicit in praedicamentis, non sedere vere dici potest et de eo quod est et de eo quod non est; sed tamen omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur. Sic ergo non est necessarium quod omissio fundetur in actu reali existente. Si tamen omnis negatio in aliqua affirmatione reali fundaretur, ut sic negatio pro privatione poneretur, non oporteret quod omissio, quae est negatio actus, fundaretur in actu, sed quod fundaretur in potentia voluntatis.

[61248] De malo, q. 2 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod non solum in omissione, sed nec etiam in transgressione semper est necessarium quod sit actualis contemptus, sed contemptus quidam habitualis, vel etiam interpretatus; quia scilicet interpretamur aliquem contemnere qui non facit quod iubetur, vel facit quod prohibetur.

[61249] De malo, q. 2 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod omissio opponitur praecepto affirmativo, quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper. Non enim obligatur homo ad hoc quod semper insistat parentibus honorandis; sed tamen semper obligatur homo ut parentes honoret tempore debito. Tamdiu ergo durat actu peccatum omissionis, quamdiu durat tempus ad quod obligat praeceptum affirmativum; quo transeunte transit actu et manet reatu; et iterum redeunte tali tempore iteratur omissio.

[61250] De malo, q. 2 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sicut aliquis deficit a fine male agendo, ita desistendo a debito actu.

[61251] De malo, q. 2 a. 1 ad s. c. 1 Ad primum ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum,

quod ex illa auctoritate habetur, quod ipsum non facere bonum sit peccatum, non autem removetur quin huiusmodi quod est non facere bonum, non sit aliquis actus.

[61252] De malo, q. 2 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod poena datur pro omissione actus sicut pro culpa; sed tamen culpam contingit causari ab aliquo actu, qui quandoque est culpa (sicut cum peccatum est causa peccati), quandoque vero non culpa.

[61253] De malo, q. 2 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod etiam quies innaturalis ex aliquo actu praecedente causatur.

[61254] De malo, q. 2 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri; sed tamen hoc ipsum vult quod est se non velle mala fieri, et non velle mala non fieri.

[61255] De malo, q. 2 a. 1 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod actus qui requiritur ad omissionem, non semper se habet per accidens ad ipsum, sed quandoque est causa per se, ut dictum est.

[61256] De malo, q. 2 a. 1 ad s. c. 6 Et similiter dicendum est ad sextum de transgressione.

[61257] De malo, q. 2 a. 1 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod omnis actus per rationem regulari debet; unde omnis actus potest non bene fieri, si non sit debite regulatus, ut scilicet fiat quando debet, et propter quod debet, et sic de aliis quae sunt in actibus observanda. Unde etiam hoc ipsum quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si quis diligat Deum propter temporalia; et hoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quando scilicet alia facere tenetur. Sed si actus accipiatur regulatus sicut significatur cum dicitur, temperanter agere, vel iuste agere, sic non potest male fieri. Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconveniens, si esset causa per accidens omissionis; quia bonum potest esse per accidens causa mali.

[61258] De malo, q. 2 a. 1 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod etiam peccati originalis causa est aliquis actus, scilicet peccatum actuale primi parentis.

[61259] De malo, q. 2 a. 1 ad s. c. 9 Ad nonum dicendum, quod sicut ex parte virtutum est actus et habitus, ita ex parte vitiorum. Habitus tamen possunt dici virtutes vel vitia; sed soli actus dicuntur merita vel peccata.

Articulus 2

[61260] De malo, q. 2 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum

[61261] De malo, q. 2 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61262] De malo, q. 2 a. 2 arg. 1 Dicit enim Augustinus in Lib. Retractationum, quod non nisi voluntate peccatur. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

[61263] De malo, q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de duabus animabus: *peccatum est voluntas retinendi vel acquirendi quod iustitia vetat.* Voluntas autem hic accipitur pro actu voluntatis. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

[61264] De malo, q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod continentia est habitus mentis, sed per actum exteriorem manifestatur. Ergo et e contrario incontinentia et omne peccatum in sola voluntate consistit; actus enim exteriores solummodo manifestant peccatum.

[61265] De malo, q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, Chrysostomus dicit super Matth., quod *voluntas est quae aut remuneratur pro bono aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quaerit Deus opera propter se ut sciat quomodo iudicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia iustus est Deus.* Id autem solum pro quo Deus punit, est peccatum. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

[61266] De malo, q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, id quo posito vel remoto nihilominus peccatum manet, accidentaliter se habet ad peccatum. Sed posito vel remoto exteriori actu, nihilominus peccatum in sola voluntate manet. Ergo exteriores actus accidentaliter se habent ad peccatum; non ergo in eis peccatum consistit, sed in solo interiori actu voluntatis.

[61267] De malo, q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, nullus actus imputatur alicui ad peccatum, qui nullo modo est in potestate eius; unde si aliquis accipiat manum alicuius hominis contra eius voluntatem, et cum ea interficiat hominem, peccatum homicidii non imputatur homini cuius manus percutit, sed ei qui utitur manu. Exteriora autem membra nullo modo possunt resistere imperio voluntatis. Non ergo in actibus exterioribus membrorum consistit peccatum, sed in actu voluntatis, quae utitur membris.

[61268] De malo, q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de vera Relig., quod si aliquis videat remum fractum in aqua, non est hoc vitium visus qui nuntiat quod accepit ut nuntiaret, sed est vitium virtutis quae debet iudicare. Sed exteriora corporis membra hunc ordinem acceperunt a Deo ut faciant quod voluntas imperat. Ergo vitium vel peccatum non est in actibus eorum, sed in actu voluntatis.

[61269] De malo, q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, si peccatum consistit in actu voluntatis et iterum in actu exteriori, maius erit peccatum peccare simul voluntate et exteriori actu, quam peccare interiori actu tantum; quia sicut quantum additum quanto, maius facit quantum; ita peccatum additum peccato videtur facere maius peccatum. Sed hoc non est verum; dicitur enim in Glossa Matth. XII: *quantum intendis, tantum facis.* Et sic non est maius peccatum interioris voluntatis et

exterioris actus, quam interioris actus tantum. Non ergo peccatum consistit in exteriori actu, sed solum in interiori.

[61270] De malo, q. 2 a. 2 arg. 9 Praeterea, si sint duo aliqui habentes aequalem voluntatem idem peccatum committendi, puta fornicationem, et unus habet opportunitatem et implet voluntatem suam; et alius non habet, sed vellet habere; manifestum est quod inter istos duos non est differentia quantum ad aliquid quod sit in potestate eorum. Sed secundum id quod non est in potestate alicuius, non attenditur peccatum, et per consequens neque peccati augmentum. Ergo unus eorum non magis peccat quam alius; et ita videtur in solo actu voluntatis peccatum consistere.

[61271] De malo, q. 2 a. 2 arg. 10 Praeterea, peccatum corrumpit bonum gratiae, quae non est sicut in subiecto in aliqua inferiorum virium, sed in voluntate. Opposita autem sunt circa idem. Ergo peccatum in sola voluntate consistit.

[61272] De malo, q. 2 a. 2 arg. 11 Praeterea, actus interior est causa exterioris actus. Idem autem non est causa sui ipsius. Cum ergo peccatum sit unum et idem, videtur quod si consistat in actu voluntatis, non possit consistere in actu exteriori.

[61273] De malo, q. 2 a. 2 arg. 12 Praeterea, idem accidens non potest esse in duobus subiectis. Sed deformitas comparatur ad actum deformem sicut accidens ad subiectum. Cum ergo peccati sit una deformitas, non potest unum peccatum consistere in duobus actibus, scilicet interiori et exteriori. Manifestum est autem quod peccatum est in interiori actu voluntatis. Ergo nullo modo in exteriori.

[61274] De malo, q. 2 a. 2 arg. 13 Praeterea, Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali, de actibus exterioribus loquens: *in horum essentia nulla consistit iustitia.* Ergo eadem ratione neque in iustitia, et sic peccatum in actu exteriori non consistit.

[61275] De malo, q. 2 a. 2 arg. 14 Praeterea, Augustinus dicit, quod peccatum transit actu, et manet reatu. Hoc autem non esset si ipse actus exterior esset peccatum. Ergo ipse actus exterior non est peccatum.

[61276] De malo, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, omne illud quod prohibetur lege Dei, est peccatum; quia peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Sed actus exterior lege Dei prohibetur, Exod. XX, 13-15, cum dicitur: *non occides, non moechaberis, non furtum facies*; et seorsum prohibetur actus interior cum dicitur: non concupisces. Ergo non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam actus exterior.

[61277] De malo, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod nullus actus neque interior neque exterior secundum se est peccatum, sed sola privatio habet rationem peccati, propter hoc quod Augustinus dicit, quod peccatum nihil est. Alii vero dixerunt, quod peccatum consistit in solo interiori actu voluntatis. Quidam vero dixerunt, quod peccatum consistit et in interiori actu voluntatis et in exteriori actu. Et quamvis haec opinio magis contineat veritatem, tamen omnes aliqualiter verae sunt. Sed considerandum est, quod haec tria,

malum, peccatum et culpa, se habent ad invicem ut communius et minus commune. Nam malum communius est; in quocumque enim, sive in subiecto sive in actu, sit privatio formae aut ordinis aut mensurae debitae, mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma sive mensura carens: unde potest dici, quod tibia curva sit mala tibia; non tamen potest dici, quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati; sed ipsa claudicatio peccatum dicitur. Quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum vel naturae, vel artis, vel moris. Sed rationem culpae non habet peccatum nisi ex eo quod est voluntarium; nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus nisi ex eo quod est in eius potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa, licet secundum communem usum loquendi apud theologos pro eodem sumantur peccatum et culpa. Qui ergo consideraverunt in peccato solum rationem mali, dixerunt quod substantia actus non est peccatum, sed deformitas actus. Qui vero consideraverunt in peccato solum id unde habet rationem culpae, dixerunt peccatum in sola voluntate consistere. Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitati substratum; quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei. Quae quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori, sed etiam exteriori. Sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est a voluntate. Et sic patet quod si totum id quod est in peccato, considerare volumus, peccatum non solum consistit in privatione, neque solum in actu interiori, sed etiam in actu exteriori. Et quod dicimus de actu in peccato transgressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis, ut in superiori quaestione, habitum est.

[61278] De malo, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat; et ita etiam hoc ipsum quod exteriori actu peccatur, voluntate peccatur.

[61279] De malo, q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntas, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.

[61280] De malo, q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex voluntate est quod aliquis actus sit laudabilis seu meritorius et virtuosus, vel culpabilis et demeritorius et vitiosus. Et ideo quaelibet virtus et vitium dicitur esse habitus mentis et voluntatis; non quia ad actum virtutis et vitii pertineant etiam exteriores actus, sed quia non sunt actus virtutis et vitii nisi secundum quod a voluntate mentis imperantur.

[61281] De malo, q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sola voluntas dicitur remunerari vel condemnari, quia nihil condemnatur vel remuneratur nisi per hoc quod est a voluntate.

[61282] De malo, q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in actibus animae illud, quo posito vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter, sed materialiter quandoque. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale; puta, in actu sensus color videtur per lumen, et se habet ut materiale ad lumen, quod potest videri etiam sine colore, licet color non possit videri sine lumine. Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi

id quod est ad finem; unde finis est appetibilis etiam sine eo quod est ad finem, non accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter. Et similiter est intelligendum de principio et conclusione; quia principium potest intelligi sine conclusione, sed non e converso. Quia ergo actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile, actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem, et actus exterior se habet non accidentaliter sed materialiter ad tale peccatum.

[61283] De malo, q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illius actus cuius manu aliquis uteretur ad occidendum, esset quidem actus inordinatus, sed non haberet rationem culpae, nisi per comparationem ad illum qui utitur alterius manu. Et similiter actus exterior membri habet deformitatem, sed non habet rationem culpae nisi per hoc quod est a voluntate. Unde si essent duae personae voluntas et manus, manus non peccaret; sed voluntas peccaret non solum per actum proprium qui est velle, sed etiam per actum manus qua utitur. Nunc autem unus homo est cuius est uterque actus, et pro utroque punitur.

[61284] De malo, q. 2 a. 2 ad 7 Et per hoc patet solutio ad septimum.

[61285] De malo, q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod si quaeratur: utrum tantum peccet qui sola voluntate peccat quantum qui peccat voluntate et actu; dicendum est, quod hoc potest contingere dupliciter: uno modo ita quod sit aequalitas ex parte voluntatis; alio modo ita quod non sit aequalitas. Contingit autem inaequalitatem voluntatis esse tripliciter. Uno modo secundum numerum, puta, si aliquis uno motu voluntatis vult peccare, et cum non habeat opportunitatem, transit voluntatis motus; in alio autem qui primo habet motum voluntatis, postmodum opportunitatem habens, iteratur voluntatis actus; et sic est in eo duplex mala voluntas: una sine actu, et alia cum actu. Alio modo potest attendi inaequalitas quantum ad modum, puta, si unus habens voluntatem peccandi sciens se non habere opportunitatem, desistit a tali motu voluntatis; alius autem sciens se habere facultatem peccandi, continuat voluntatis motum quousque ad actum perveniat. Tertio modo contingit inaequalitatem voluntatis esse quantum ad intensionem; sunt enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus voluntas augetur quasi remoto freno rationis, quae ante actum aliqualiter remurmurabat. Qualitercumque autem sit inaequalitas voluntatis, est inaequalitas peccati. Si autem sit omnino aequalitas ex parte voluntatis, sic distinguendum videtur in peccato sicut in merito. Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam et non dat quia non habet facultatem, tantumdem meretur quantum si daret per comparationem ad praemium essentiale, quod est gaudium de Deo; hoc enim praemium respondet caritati, quae ad voluntatem pertinet; sed per comparationem ad praemium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare, sed dat; gaudebit enim non solum quia dare voluit, sed quia dedit, et ex omnibus bonis quae ex illa datione provenerunt. Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparationem ad poenam essentialem, quae consistit in separatione a Deo et dolore exinde proveniente, non minus demeretur qui sola voluntate quam qui voluntate et actu peccat; quia haec poena est contemptus Dei, qui respicit voluntatem; sed quantum ad poenam secundariam, quae est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui actu et voluntate peccat; habebit enim dolorem

non solum de eo quod male voluit, sed etiam de eo quod male fecit, et de omnibus malis quae de eius maleficio provenerunt. Unde et poenitens qui poenam futuram poenitendo praevenit, de omnibus talibus dolet. Quod ergo dicitur, quod quantum additum quanto facit maius, intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eamdem rationem; sed ubi unum est ratio alterius quod sit quantum, hoc non oportet; et sicut si lignum est longum, erit linea longa, nec oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligno; sicut etiam dictum est, quod actus exterior habet rationem culpae ab actu voluntatis. Quod vero dicitur: *quantum intendis, tantum facis*, habet locum in malis; quia si aliquis intendat peccare mortaliter, etiam si committat actum qui de genere suo est peccatum veniale vel nullum, mortaliter peccat, quia conscientia erronea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale, non meretur, quia conscientia erronea non excusat. Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis, sed voluntas operis, sic verum est in bono et in malo, quod quantum aliquis intendit tantum facit. Qui enim vult occidere sanctos ut obsequium praestet Deo, aut qui vult facere furtum ut det eleemosynam, videtur quidem habere intentionem bonam, sed voluntatem malam. Et propter hoc si sub intentione etiam voluntas comprehendatur, ut totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala.

[61286] De malo, q. 2 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod nullus meretur nec demeretur pro habitu, sed pro actu; unde contingit quod aliquis est sic fragilis, quod si tentatio sibi superveniret, peccaret; qui tamen si tentatio non superveniat, actu non peccat. Nec propter hoc demeretur; quia, ut Augustinus dicit, non punitur aliquis a Deo pro eo quod facturus esset, sed pro eo quod facit. Licet ergo opportunitatem peccati habere vel non habere, non sit in potestate peccantis, tamen uti opportunitate habita vel non uti, est in potestate ipsius. Et ex hoc peccat, et peccatum eius augetur.

[61287] De malo, q. 2 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod omne peccatum non est in aliis actibus nisi in quantum sunt a voluntate; propter hoc per peccatum principaliter privatur id quod est in voluntate.

[61288] De malo, q. 2 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod omne quod comparatur ad alterum ut ratio eius, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam; unde ex duobus fit unum sicut ex materia et forma. Et propter hoc color et lumen sunt unum visibile, quia color est visibilis propter lumen. Et similiter cum actus exterior habet rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis et actus exterior coniunctus; sed si aliquis primo velit tantum, et postea volens faciat, sunt duo peccata, quia iteratur voluntatis actus. Quando autem ex duobus fit unum, nihil prohibet illorum duorum unum alterius causam esse. Et sic actus voluntatis est actus exterioris causa, sicut et actus superioris virtutis est causa actus inferioris, et semper formaliter se habet ad ipsum.

[61289] De malo, q. 2 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod in utroque actu, interiori et exteriori, consistit deformitas peccati; sed tamen una deformitas est utriusque: quod ideo est, quia in uno eorum causatur deformitas ex alio.

[61290] De malo, q. 2 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in essentia actuum exteriorum

dicitur nulla consistere iustitia, quia actus exteriores non pertinent ad genus moris nisi secundum quod sunt voluntarii.

[61291] De malo, q. 2 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod reatus, id est obligatio ad poenam, est quidam effectus consequens ad peccatum; unde cum dicitur quod peccatum transit actu et manet reatu, idem est ac si diceretur quod transit per suam essentiam et manet in effectu.

Articulus 3

[61292] De malo, q. 2 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis

[61293] De malo, q. 2 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[61294] De malo, q. 2 a. 3 arg. 1 Denominatio enim fit a principali, ut dicitur II de anima. Sed peccatum denominatur ab exteriori actu, ut cum dicitur furtum vel homicidium. Non ergo peccatum principaliter consistit in actu voluntatis.

[61295] De malo, q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, actus voluntatis non potest esse malus, quia ipsa potentia voluntatis bona est, nec *potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII, 18. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

[61296] De malo, q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, Anselmus dicit in Lib. de casu Diaboli: *non est malum motus voluntatis, sed voluntas, vel movens voluntatem.* Motus autem voluntatis est actus ipsius. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

[61297] De malo, q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, quae necessitate fiunt, non fiunt voluntate. Sed Augustinus dicit, quod quaedam necessitate facta, sunt improbanda, et ita sunt peccata. Non ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

[61298] De malo, q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, Rom. VII, 20, dicit Glossa quod omne peccatum est ex concupiscentia; quae quidem non est in voluntate, sed in vi concupiscibili. Non ergo peccatum principaliter consistit in voluntate.

[61299] De malo, q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, infectio potentiarum animae non est nisi per peccatum. Sed dicitur quod concupiscibilis inter alias vires est maxime infecta. Ergo in ea principaliter consistit peccatum; non ergo in voluntate.

[61300] De malo, q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, potentiae appetitivae consequenter se habent ad apprehensivas. Sed apprehensivae intellectivae partis accipiunt ab apprehensivis partis sensitivae. Ergo et appetitivae superiores ab appetitivis inferioribus; et sic peccatum per prius videtur consistere in actu appetitivae in inferioribus quae est irascibilis et concupiscibilis, quam in actu voluntatis.

[61301] De malo, q. 2 a. 3 arg. 8 Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis, ut dicitur in I posteriorum. Sed actus voluntatis est malus, quia actus exterior est malus; ideo enim velle furari est malum, quia furari malum est. Non ergo per prius est peccatum in actu voluntatis.

[61302] De malo, q. 2 a. 3 arg. 9 Praeterea, voluntas tendit in bonum sicut in suum obiectum; unde semper est vel veri boni, et tunc non est peccatum, vel apparentis boni non existentis, et tunc est peccatum. Sed quod appareat aliquid bonum non existens, est ex vitio intellectus, vel alterius apprehensivae virtutis. Non ergo principaliter consistit peccatum in voluntate.

[61303] De malo, q. 2 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit in Lib. I de libero Arbitr.: *certum est in omni malefaciendi genere libidinem dominari.* Libido autem ad voluntatem pertinet. Ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

[61304] De malo, q. 2 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod quaedam peccata sunt in quibus actus exteriores non sunt secundum se mali, sed secundum quod ex corrupta intentione vel voluntate procedunt: puta, cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam; et in huiusmodi peccatis manifestum est quod omnibus modis peccatum principaliter consistit in voluntate. Quaedam autem peccata sunt in quibus exteriores actus sunt secundum se mali, sicut patet in furto, adulterio, homicidio et similibus; et in istis duplici distinctione opus esse videtur. Quarum prima est, quod principaliter dicitur, scil. primordialiter et completive. Altera distinctio est, quod actus exterior dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod est in apprehensione secundum suam rationem; alio modo secundum quod est in operis executione. Si ergo consideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter in ipso invenitur ratio mali, quia non est vestitus debitis circumstantiis; et ex hoc ipso quod est actus malus, id est privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati. Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut obiectum, prout est volitus. Sicut autem actus sunt praevii potentiis, ita et obiecta actibus: unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato, quam in actu voluntatis; sed ratio culpae et moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis; et sic completive malum culpae est in actu voluntatis. Sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter et per prius est culpa in voluntate. Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur: e converso autem si consideretur in executione operis: quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione.

[61305] De malo, q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus habet speciem ab obiecto; et propter hoc peccatum denominatur ab actu exteriori secundum quod comparatur ad ipsum ut obiectum.

[61306] De malo, q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus eius naturalis semper est bonus; et dico actum naturalem voluntatis, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere, et beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala, sed se habet in potentia ad bonum vel malum.

[61307] De malo, q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Anselmus loquitur quando actus exterior est secundum se malus; tunc enim motus voluntatis accipit rationem mali ex movente, id est ex ipso actu in quantum est obiectum.

[61308] De malo, q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod necessitas coactionis absolute repugnat voluntario: et talis necessitas omnino excludit culpam. Est tamen quaedam necessitas mixta voluntario, puta cum nauta cogitur merces in mare proiicere, ut vitet submersionem navis; et ea quae ex tali necessitate fiunt, possunt habere rationem culpae, in quantum habent aliquid de voluntario. Sunt enim huiusmodi facta magis voluntaria quam involuntaria, ut philosophus dicit in III Ethic.

[61309] De malo, q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quandoque sub inordinata concupiscentia etiam voluntas includitur; sed si accipiatur concupiscentia etiam secundum quod pertinet ad vim concupiscibilem, peccatum dicitur oriri ex concupiscentia, non quod in ipsa concupiscentia sit principaliter peccatum, sed quia est incitativum ad peccandum. Principaliter autem est peccatum in voluntate, secundum quod malae concupiscentiae consentit.

[61310] De malo, q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod concupiscibilis dicitur esse maxime infecta quantum ad transfusionem peccati originalis a parentibus in posteros; sed haec ipsa infectio processit ab inordinata voluntate primi parentis.

[61311] De malo, q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus; et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus. Actus autem appetitivae virtutis est secundum motum ab anima ad res; et ideo e converso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem, ut dicitur in III de anima.

[61312] De malo, q. 2 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod actus interior dicitur esse malus propter actum exteriorem, sicut propter obiectum; tamen culpa completur in actu interiori.

[61313] De malo, q. 2 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod id quod non est vere bonum, apparet bonum dupliciter. Quandoque quidem ex vitio intellectus, sicut cum habet falsam opinionem aliquis de aliquo agendo, ut patet in eo qui putat fornicationem non esse peccatum, vel etiam in eo qui non habet usum rationis; et talis defectus ex parte intellectus proveniens diminuit culpam, vel totaliter excusat. Aliquando autem non est defectus ex parte ipsius intellectus, sed magis ex parte voluntatis; qualis enim est unusquisque, talis et finis videtur ei, ut dicitur III Ethic. Experimento enim cognoscimus quod aliter videtur nobis bonum aliquid vel malum circa ea quae amamus et ea

quae odimus. Et ideo cum aliquis est inordinate affectus ad aliquid, impeditur iudicium intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione. Et sic principaliter vitium est non in cognitione, sed in affectione. Et ideo qui sic peccat, non dicitur ex ignorantia peccare, sed ignorans, ut dicitur in I Ethic.

Articulus 4

[61314] De malo, q. 2 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum omnis actus sit indifferens

[61315] De malo, q. 2 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61316] De malo, q. 2 a. 4 arg. 1 Dicit enim Anselmus in Lib. de conceptu virginali: *in horum*, idest actuum, *essentia nulla est iustitia, et eadem ratione nulla iniustitia*. Sed ille actus dicitur indifferens in quo neque est iustitia neque iniustitia. Ergo omnes actus sunt indifferentes.

[61317] De malo, q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, quod est secundum se bonum, non potest esse malum; quia quod per se inest alicui inest ei ex necessitate. Sed non est aliquis actus qui non possit male fieri, etiam hoc ipsum quod est Deum diligere; ut patet in eo qui diligit Deum propter temporalia. Ergo nullus actus est secundum se bonus, et pari ratione neque secundum se malus. Omnis ergo actus secundum se est indifferens.

[61318] De malo, q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, cum bonum et ens convertantur, ab eodem habebit aliquod quod sit bonum et quod sit ens. Sed actus habet esse morale a voluntate; si enim non sit voluntarius, non est actus moralis. Ergo et bonitatem moralem et malitiam habet a voluntate. Ergo secundum se neque est bonus neque malus, sed indifferens.

[61319] De malo, q. 2 a. 4 arg. 4 Sed dicendum, quod licet actus habeat quod sit moralis, in quantum est voluntarius, quod est quoddam commune; tamen hoc speciale, quod est esse bonum vel esse malum habet secundum se.- Sed contra, bonum et malum sunt differentiae actuum moralium. Sed differentiae per se dividunt genus; et sic oportet quod non ad aliud referantur differentiae quam genus. Si ergo hoc commune quod est esse morale, habet actus a voluntate, ab eadem etiam voluntate habebit quod sit bonus vel malus, et sic secundum se est indifferens.

[61320] De malo, q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, actus moralis dicitur bonus, in quantum est debitis circumstantiis vestitus; malus autem in quantum vestitus indebitis circumstantiis. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actus, sunt praeter speciem ipsius. Cum ergo illud dicatur alicui secundum se convenire quod convenit ei secundum suam speciem, videtur quod actus secundum se nec sit

bonus nec malus, sed indifferens.

[61321] De malo, q. 2 a. 4 arg. 6 Praeterea, sicut album et nigrum invenitur in eadem specie hominis, ita bonum et malum in eadem specie actus. Non enim differt specie accedere ad suam et ad non suam, quod ex effectu apparet; utrobique enim nascitur homo; et tamen unum eorum est bonum, aliud malum. Sed album et nigrum non per se conveniunt homini. Ergo neque bonum et malum per se conveniunt actui; et ita omnis actus secundum se consideratus est indifferens.

[61322] De malo, q. 2 a. 4 arg. 7 Praeterea, ea quae per se insunt, non variantur circa aliquid idem numero: sicut non est idem numerus par et impar. Sed unum et eumdem actum numero contingit esse bonum et malum: est enim unus numero actus qui est continuus. In actu autem continuato contingit primo bonum et postea malum inveniri, aut e converso; puta, si aliquis incipiat ire ad Ecclesiam ex mala intentione, et in processu itineris convertatur eius intentio in bonum. Ergo bonum et malum non per se conveniunt actui; et ita quilibet actus de se est indifferens.

[61323] De malo, q. 2 a. 4 arg. 8 Praeterea, malum in quantum malum, est non ens. Sed non ens non potest esse de substantia alicuius entis. Ergo cum actus sit quoddam ens, non potest aliquis actus secundum se esse malus, et per consequens nec bonus; quia bonus actus malo contrariatur. Contraria autem sunt unius generis. Ergo idem quod prius.

[61324] De malo, q. 2 a. 4 arg. 9 Praeterea, actus bonus dicitur vel malus ex ordine ad finem. Sed actus non accipit speciem a fine: quia sic quoscumque actus contingeret esse eiusdem speciei, cum diversos actus ad unum finem ordinari contingat. Ergo malum et bonum non pertinent ad speciem actus; et sic actus secundum se considerati nec sunt boni nec mali, sed indifferentes.

[61325] De malo, q. 2 a. 4 arg. 10 Praeterea, bonum et malum non solum in actibus inveniuntur, sed etiam in aliis rebus. In aliis autem non diversificant speciem. Ergo neque in actibus; et sic actus secundum se non sunt boni nec mali.

[61326] De malo, q. 2 a. 4 arg. 11 Praeterea, actus morales boni, dicuntur actus virtuosi; actus autem mali, actus vitiosi. Virtus autem et vitium sunt in genere habitus. Ergo quod actus sit bonus vel malus habet ex alio genere, et non secundum seipsum.

[61327] De malo, q. 2 a. 4 arg. 12 Praeterea, prius non dependet a proprietatibus posterioris. Sed actus est prior naturaliter quam moralis: quia omnis actus moralis est actus, sed non convertitur. Cum ergo bonum et malum sint proprietates moris, non secundum se conveniunt actui in quantum est actus.

[61328] De malo, q. 2 a. 4 arg. 13 Praeterea, quod naturaliter est tale, semper et ubique tale est. Sed iusta et bona non semper et ubique talia sunt; quaedam enim iustum est fieri in uno loco ac tempore, quae non est iustum fieri in alio. Nihil est ergo naturaliter iustum aut bonum, et per consequens neque iniustum aut malum. Ergo omnis actus secundum se est indifferens.

[61329] De malo, q. 2 a. 4 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit in Lib. II de sermone domini in monte quod quaedam sunt quae non possunt bono animo fieri sicut stupra, blasphemiae

et huiusmodi, de quibus nobis iudicare permittitur. Non ergo omnes actus sunt indifferentes.

[61330] De malo, q. 2 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod circa hoc apud antiquos doctores fuit diversa opinio. Quidam enim dixerunt, omnes actus de se esse indifferentes; quod alii negaverunt, dicentes, quosdam actus esse per se bonos, et quosdam per se malos. Ad huius autem veritatis investigationem considerandum est, quod bonum importat quamdam perfectionem, cuius perfectionis privatio malum est, ut utamur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit convenientem mensuram et formam et ordinem. Unde Augustinus in Lib. de natura boni, constituit rationem boni in modo, specie et ordine, et in horum privatione rationem mali. Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas quae est inter diversas species, ut inter equum et bovem, quorum est diversa perfectio; sive inter genus et speciem, ut inter animal et hominem; aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, equi et bovis; et idem dicendum est de malo. Manifestum est enim quod non habere manus in homine est malum, non autem in equo aut bove, aut etiam in animali in quantum est animal; et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus. Nam si consideremus actum in quantum est actus, bonitas eius est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis; et ideo secundum diversitatem agentium, diversimode accipitur bonum et malum in actibus. In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis, malum autem qui non convenit naturae agentis; et sic contingit de uno et eodem actu diversimode iudicari secundum comparationem ad diversa agentia. Nam hoc quod est moveri sursum, si comparetur ad ignem, est bonus actus, quia est ei naturalis; si autem comparetur ad terram, est malus actus, quia est contra naturam eius; si vero comparetur ad corpus mobile in communi, non habet rationem nec boni nec mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis: unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem, unde Dionysius ait IV cap. de Divin. Nomin., quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam. Sic ergo si esse secundum vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, et aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se convenire alicui non solum quod convenit ei ratione sui generis, sed etiam quod convenit ei ratione suae speciei; sicut rationale et irrationale per se insunt animalibus ratione suarum specierum, licet non ratione huius generis quod est animal, non enim animal, in quantum est animal, est rationale vel irrationale. Si vero esse praeter rationem vel secundum rationem, non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sint, sed indifferentes; sicut homines per se nec albi nec nigri sunt. Hoc est ergo ex quo veritas huius quaestionis dependet. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum actus recipiat speciem ab obiecto, secundum aliquam rationem obiecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud.

Cognoscere enim colorem et cognoscere sonum sunt diversi actus secundum speciem, si ad sensus referantur, quia haec secundum se sensibilia sunt; non autem si referantur ad intellectum; quia ab intellectu comprehenduntur sub una communi ratione obiecti, scilicet entis aut veri. Et similiter sentire album et nigrum differt specie si referatur ad visum, non si referatur ad gustum; ex quo potest accipi quod actus cuiuslibet potentiae specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinentes, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus rationis, licet non sint species differentes, secundum quod sunt actus alicuius alterius potentiae; sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis; quae tamen differentiae per accidens se habent si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam, specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativae aut concupiscibilis. In tantum autem sunt actus humani in quantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie in quantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali. Et ideo simpliciter dicendum est: actus aliquos humanos esse secundum se bonos vel malos, et non omnes esse indifferentes; nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur, quod animal in quantum est animal, neque rationale neque irrationale est; ita potest dici, quod actus humanus in quantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens; licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non huius boni moralis quod est secundum rationem esse, de quo nunc agimus.

[61331] De malo, q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de actibus secundum rationem generis, et non secundum rationem speciei.

[61332] De malo, q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod consequitur speciem alicuius semper inest ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione obiecti, secundum quam est bonus vel malus; actus sic specificatus in bono, nunquam potest esse malus; nec specificatus in malo, unquam potest esse bonus. Contingit tamen actui secundum se bono adiungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem; et secundum illum actum malum bonus aliquando dicitur maleficari, non quod in se ipso sit malus; sicut dare eleemosynam pauperi vel diligere Deum est actus secundum se bonus; sed referre actum huiusmodi ad finem aliquem inordinatum, scilicet cupiditatis aut inanis gloriae, est quidam alius actus malus; qui tamen duo actus quodam ordine in unum rediguntur. Bonum autem, ut Dionysius dicit, est ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo quidquid horum sit malum, sive actus, sive inordinatio actus in finem, totum iudicatur malum. Non autem totum iudicatur bonum nisi utrumque fuerit bonum; sicut nec iudicatur homo pulcher, nisi omnia eius membra fuerint decora; turpis autem iudicatur etiam si unum eius membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri; ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum; sed actus bonus potest male fieri,

quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum.

[61333] De malo, q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod esse voluntarium pertinet ad rationem actus humani in quantum est actus humanus; unde quod inest ei in quantum est voluntarium, sive secundum genus, sive secundum differentiam, non inest ei per accidens, sed per se.

[61334] De malo, q. 2 a. 4 ad 4 Per quod patet solutio ad quartum.

[61335] De malo, q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod circumstantiae se habent ad actus morales sicut accidentia, quae sunt praeter rationem speciei, ad res naturales. Actus autem moralis, sicut dictum est, recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem; et ideo dicitur communiter, quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere; et quod actus bonus ex genere, est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem; actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut subtrahere aliena; materia enim actus, dicitur obiectum ipsius. Sed supra hanc bonitatem vel malitiam potest supervenire alia bonitas vel malitia ex aliquo extrinseco, quod vocatur circumstantia, sicut ex loco vel tempore aut conditione agentis aut huiusmodi; puta, si subtrahat non sua ex loco sacro, vel propter indigentiam, aut aliquid huiusmodi. Et licet huiusmodi bonitas vel malitia non per se conveniat actui morali, secundum quod in sua specie consideratur; aliqua tamen bonitas vel malitia convenit ei secundum suam speciem; quia, sicut supra dictum est, secundum diversas perfectiones est diversa ratio bonitatis.

[61336] De malo, q. 2 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in eadem specie actus moralis potest esse bonum et malum ex circumstantia; sicut in eadem specie hominis potest esse album et nigrum. Sed tamen actus qui secundum se sunt boni, differunt specie ab actibus qui sunt secundum se mali, prout sunt actus morales, licet forte non differant specie prout sunt actus naturales, ut patet de his duobus actibus, cognoscere suam et cognoscere non suam.

[61337] De malo, q. 2 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum unum genus, quod tamen secundum aliud genus non solum numero sed specie differt; sicut si sit aliquod corpus continuum in una parte album, et in alia parte nigrum, est unum numero in quantum est continuum, sed differt non solum numero sed specie in quantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo, primo feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quod sit unus actus numero secundum suam naturam; sed tamen differt specie secundum quod est in genere moris; licet etiam dici possit quod ille actus semper retinet vel bonitatem vel malitiam quam habet ex sua specie, licet possit circa eumdem actum variari intentionis actus secundum diversos fines.

[61338] De malo, q. 2 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut in naturalibus privatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquae consequitur privatio formae ignis; ita in moralibus ad positionem alicuius modi vel speciei vel ordinis sequitur privatio debiti modi aut speciei vel ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem; sed ex privatione consequente dicitur malus; et sicut per se convenit aquae non esse ignem, ita per se convenit tali actui et secundum suam speciem esse malum.

[61339] De malo, q. 2 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod duplex est finis: proximus et remotus. Finis proximus actus idem est quod obiectum, et ab hoc recipit speciem. Ex fine autem remoto non habet speciem; sed ordo ad talem finem est circumstantia actus.

[61340] De malo, q. 2 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod bonum habet rationem finis; unde finis in quantum huiusmodi, est obiectum voluntatis. Et quia moralia a voluntate dependent, inde est quod bonum et malum in moralibus specie differunt; non autem sic est in aliis.

[61341] De malo, q. 2 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod aliqui actus dicuntur virtuosi vel vitiosi non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis vel vitii, sed quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Unde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum; aliter tamen postquam habet virtutem. Nam antequam habeat virtutem operatur quidem iusta sed non iuste, et casta sed non caste; sed postquam habet virtutem, operatur iusta iuste, et casta caste, ut patet per philosophum II Ethic. Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis et malitiae in actibus moralibus: primo quidem secundum suum genus et speciem, per comparationem ad obiectum sive materiam; secundo ex circumstantia; tertio vero ex habitu informante.

[61342] De malo, q. 2 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ratio procedit de actu secundum rationem generis, ex qua non habet bonitatem vel malitiam moralem: habet tamen secundum speciem, sicut dictum est.

[61343] De malo, q. 2 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod iusta et bona possunt dupliciter considerari: uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem; quia principia iuris, quae sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem iusta et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae et diversas conditiones hominum et rerum, secundum diversitatem locorum et temporum; sicut hoc semper est iustum quod in emptione et venditione fiat commutatio secundum aequivalens; sed pro mensura frumenti iustum est ut in tali loco vel tempore tantum detur, et in alio loco vel tempore non tantum, sed plus vel minus.

Articulus 5

[61344] De malo, q. 2 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum aliqui actus sint indifferentes

[61345] De malo, q. 2 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[61346] De malo, q. 2 a. 5 arg. 1 Ens enim, in quantum est ens, est bonum; enti autem opponitur non ens, bono vero malum. Sed inter ens et non ens nihil est medium. Ergo nec inter bonum et malum. Necesse est ergo omnes actus esse bonos vel malos et nullum indifferentem.

[61347] De malo, q. 2 a. 5 arg. 2 Sed dicendum, quod ens et bonum non convertuntur in genere moris, sed in genere naturae; et sic non oportet quod bonum et malum in genere moris sint immediata.- Sed contra, maius bonum est bonum moris quam bonum naturae. Ergo maiorem habet oppositionem ad malum. Si ergo bonum naturae immediate opponitur malo, multo magis bonum moris.

[61348] De malo, q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, malum non opponitur bono contrarie, quia malum nihil ponit, sed opponitur ei privative. Privative autem opposita non habent medium circa proprium susceptibile; proprium autem susceptibile boni et mali moralis est actus humanus. Ergo omnis actus humanus est bonus vel malus, et nullus indifferens.

[61349] De malo, q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, actus humanus est a voluntate deliberata. Voluntas autem deliberata semper agit propter finem. Ergo omnis actus humanus est propter finem. Finis autem omnis aut est bonus aut malus: qui autem est ad bonum est bonus; qui vero ad malum, est malus. Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus, et nullus indifferens.

[61350] De malo, q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, omnis operatio humana vel est uti vel frui. Quicumque autem utitur, aut recte utitur aut perverse, quod est abuti; et similiter quicumque fruitur, aut Deo fruitur, quod est bonum, aut creatura, quod est malum. Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus.

[61351] De malo, q. 2 a. 5 arg. 6 Praeterea, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum, in natura nullus actus est casualis; habet enim quilibet actus causas occultas, licet nobis ignotas. Sed sicut est casuale in natura, ita videtur esse indifferens in moralibus, quod est praeter intentionem boni vel mali. Ergo nullus actus moralis est indifferens.

[61352] De malo, q. 2 a. 5 arg. 7 Praeterea, omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius; omnis vero actus procedens a voluntate non informata caritate est demeritorius, quia omnes tenentur ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae, praecipue quantum ad modum volendi, ut ea caritate velit quae vult, sicut et Deus; quod non potest observare qui caritatem non habet. Ergo quilibet actus est meritorius vel demeritorius, et nullus est indifferens.

[61353] De malo, q. 2 a. 5 arg. 8 Praeterea, nullus damnatur nisi pro culpa. Sed aliquis damnatur propter hoc quod non habet caritatem, ut patet Matth. XXII, vv. 11-14, de illo qui exclusus est a nuptiis propter hoc quod non habuit vestem nuptialem, per quam caritas significatur. Ergo non habere caritatem est peccatum, et quidquid fit a non habente caritatem, est demeritorium; et sic idem quod prius.

[61354] De malo, q. 2 a. 5 arg. 9 Praeterea, philosophus dicit in VII Ethic., quod actiones in moralibus sunt sicut conclusiones in syllogisticis, in quibus est verum et falsum, sicut et in

moralibus bonum et malum. Sed omnis conclusio est vera vel falsa. Ergo omnis actus moralis est vel bonus vel malus, et nullus indifferens.

[61355] De malo, q. 2 a. 5 arg. 10 Praeterea, Gregorius VI Moralium, dicit, quod mali inde Dei voluntatem peragunt, unde contrarie nituntur. Multo ergo magis illi qui non contrarie nituntur, Dei voluntatem peragunt. Peragere autem Dei voluntatem est bonum. Ergo sequitur quod omnis actus sit bonus, et nullus actus sit indifferens.

[61356] De malo, q. 2 a. 5 arg. 11 Praeterea, ad hoc quod aliquis sit actus meritorius in habente caritatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem convenientem, qui habitu refertur in Deum; sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum, emat equum, nihil actu de Deo cogitans, sed solum de via quam iam in Deum ordinaverat: hoc est enim meritorium. Sed constat quod ille qui habet caritatem, se et omnia sua ordinavit in Deum, cui inhaeret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel ad se vel ad quodcumque aliud sui, meritorie agit, etiam si actu de Deo non cogitet; nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse quin sit peccatum saltem veniale. Ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius, vel est peccatum, et nullus indifferens; et eadem ratio videtur de aliis.

[61357] De malo, q. 2 a. 5 arg. 12 Sed dicendum, quod potest actus non esse meritorius nec inordinatus ex hoc solo quod aliquis negligenter et ex quadam subreptione non prompte refert in finem convenientem.- Sed contra, ipsa negligentia peccatum est, vel mortale vel veniale; peccata etiam quaedam venialia ex subreptione fiunt, ut patet praecipue in primis motibus concupiscentiae. Ergo per hoc non excluditur quin sit peccatum veniale.

[61358] De malo, q. 2 a. 5 arg. 13 Praeterea, Glossa Augustini dicit I Cor. III, 12, quod lignum, fenum et stipulam aedificat qui rebus concessis inhaeret magis quam debet. Sed qui lignum, fenum et stipulam aedificat, peccat; alias non puniretur igne. Ergo qui inhaeret rebus concessis magis quam deberet, peccat. Sed quicumque agit, vel inhaeret rebus concessis vel non concessis; si non concessis, peccat; si concessis magis quam debet, similiter peccat; si secundum quod debet, bene agit. Ergo omnis humanus actus vel est bonus vel malus et nullus indifferens.

[61359] De malo, q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. de sermone domini in monte, quod quaedam sunt facta media quae possunt bono et malo animo fieri, de quibus temerarium est iudicare.

[61360] De malo, q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod bonum et malum sunt contraria mediata. Ergo est aliquid medium inter bonum et malum, quod est indifferens.

[61361] De malo, q. 2 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, actus moralis praeter bonitatem et malitiam quam habet ex sua specie, potest habere aliam bonitatem vel malitiam ex circumstantiis, quae comparantur ad actum moralem sicut accidentia quaedam. Sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis, sine quibus non potest esse species, ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest

esse individuum. Non enim dicitur de ratione hominis esse album vel esse nigrum vel aliquid huiusmodi. Impossibile est tamen esse aliquem hominem singularem quin sit albus vel niger, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo, loquendo de actibus moralibus secundum quod in suis speciebus considerantur; possunt dici boni vel mali ex genere; sed bonitas vel malitia quae est ex circumstantiis non convenit ei secundum suum genus vel speciem; sed individuis actibus talis bonitas vel malitia convenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens; quia actus moralis speciem habet ex obiecto secundum ordinem ad rationem, ut supra, dictum est. Est autem aliquod obiectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem obiectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere; quoddam vero obiectum est quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi; et huiusmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diviserunt trifarie, dicentes, quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quae ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet et ubi oportet et sicut oportet etc., huiusmodi actus est ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod enim fit propter iustam necessitatem vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit et bonus est actus; quod vero caret iusta necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur, ut Gregorius dicit. Otiosum autem verbum est peccatum, et multo magis factum; dicitur enim Matth. XII, 36: *omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem.* Sic ergo bonus actus et malus actus ex genere sunt opposita mediata; et est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens. Bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, qui distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum est proprium actus singularis; et ideo nullus actus humanus singularis, est indifferens; et dico actum humanum qui est a voluntate deliberata. Si enim sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbae, aut aliquid huiusmodi, huiusmodi actus est extra genus moris; unde non participat bonitatem vel malitiam moralem.

[61362] De malo, q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet ens, in quantum est ens, sit bonum, non tamen omne non ens est malum; nam non habere oculos lapidi non est malum. Unde non oportet quod, si ens et non ens sint immediata, bonum et malum sint immediata.

[61363] De malo, q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ens et bonum convertuntur simpliciter et in quolibet genere; unde philosophus in I Ethic. secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono naturae. Bonum autem moris est quodammodo maius bonum quam bonum naturae, in quantum scilicet est actus et perfectio naturalis boni; licet aliquo modo bonum naturae sit melius, sicut substantia

accidente. Patet autem quod nec etiam bonum naturae et malum immediate opponuntur, quia non omne non ens est malum, sicut omne ens est bonum. Unde ratio non sequitur.

[61364] De malo, q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bonum et malum in moralibus opponuntur contrarie, et non secundum privationem et habitum. Malum enim ponit aliquid, in quantum consequitur quemdam ordinem vel modum vel speciem, ut supra dictum est; unde nihil prohibet ea opponi mediate, sicut philosophus ponit. Sed malum in natura consequitur privationem simpliciter; unde bonum et malum naturae licet non sint immediata simpliciter, ut dictum est, sunt tamen immediata circa proprium susceptibile, ut privatio et habitus.

[61365] De malo, q. 2 a. 5 ad 4 Quartum et quintum concedimus; procedunt enim de actu non in specie, sed de actu singulari prout exit a voluntate.

[61366] De malo, q. 2 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in natura nihil est casuale secundum relationem ad causam primam, quia omnia sunt a Deo provisa; sed sunt aliqua casualia per comparationem ad causas proximas; habere enim causam non excludit casuale, sed habere causam per se; casualia enim sunt quae ex causis per accidens oriuntur. In actibus autem hominis sunt aliqui quidem qui fiunt propter finem imaginatum, sed non deliberatum, sicut confricatio barbae vel aliquid huiusmodi, qui in genere moris quodammodo se habent sicut actus casuales in natura, quia non sunt a ratione, quae est per se causa moralium actuum.

[61367] De malo, q. 2 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius, si voluntas pro potentia accipiatur; alioquin venialia peccata essent meritoria, quae committunt interdum etiam caritatem habentes. Sed verum est quod omnis actus qui est ex caritate, est meritorius. Hoc autem est simpliciter falsum, quod omnis actus qui non est ex voluntate informata caritate sit demeritorius; alioquin illi qui sunt in peccato mortali, in quolibet suo actu peccarent, nec eis esset consulendum quod interim quidquid boni possent facerent, nec opera ab eis facta quae sunt de genere bonorum, disponerent eos ad gratiam; quae omnia sunt falsa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae, quantum ad hoc quod velit quidquid vult Deus eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et praecepta; non autem quantum ad hoc quod ex caritate velit, nisi secundum illos qui dicunt quod modus caritatis est in praecepto. Quae quidem opinio aliqualiter vera est; alioquin sine caritate posset aliquis legem implere, quod est Pelagianae impietatis; nec tamen est vera omnino, quia sic aliquis caritatem non habens, honorans parentes, peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum. Unde modus sub necessitate praecepti includitur, secundum quod praeceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae; unde qui honorat parentes non habens caritatem, non meretur vitam aeternam, sed tamen neque demeretur. Ex quo patet quod non omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnino sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui caritatem non habent, qui mereri non possunt. Sed habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius, ut obiiciendo probatum est.

[61368] De malo, q. 2 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, non habere caritatem, non mere-

tur poenam. Sicut enim habitibus non meremur, sed actibus; ita neque ipsa carentia habituum demeremur. Demeretur autem aliquis per hoc quod obstaculum caritati ponit vel omittendo vel committendo. Neque ille in Evangelio punitus dicitur quia non habuit vestem nuptialem, sed quia non habens vestem nuptialem ad sacrum convivium intraverat; dictum est enim ei: *quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?*

[61369] De malo, q. 2 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod verum et falsum opponuntur secundum ens et non ens; verum enim est cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est; falsum autem cum dicitur esse quod non est vel non esse quod est. Unde sicut nec inter esse et non esse est medium, ita nec inter verum et falsum. De bono autem et malo alia ratio est, ut ex supra dictis patet.

[61370] De malo, q. 2 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod illi qui contrarie nituntur voluntati Dei, implent ipsam praeter intentionem suam; sicut Iudaei occidentes Christum, impleverunt voluntatem Dei de redemptione humani generis praeter suam intentionem. Hoc autem est unum exemplorum quae Gregorius ponit. Sic autem implere Dei voluntatem neque est bonum neque laudabile.

[61371] De malo, q. 2 a. 5 ad 11 Alia tria concedimus; procedunt enim de executione singularis actus.

[61372] De malo, q. 2 a. 5 ad s. c. Concedimus etiam quae adducuntur in oppositum; procedunt enim de bono et malo actu ex genere.

Articulus 6

[61373] De malo, q. 2 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam transferendo in aliud genus peccati

[61374] De malo, q. 2 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[61375] De malo, q. 2 a. 6 arg. 1 Principium enim speciei est intrinsecum; circumstantia autem est extrinseca, ut ipsum nomen sonat. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

[61376] De malo, q. 2 a. 6 arg. 2 Sed dicendum, quod id quod est circumstantia actui in specie naturae considerato, dat speciem actui in quantum est moralis.- Sed contra, sicut se habet obiectum ad actum in genere, ita se habet obiectum morale ad actum moralem. Sed obiectum dat speciem actui. Ergo obiectum morale actui morali; non ergo circumstantia.

[61377] De malo, q. 2 a. 6 arg. 3 Praeterea, idem actus peccati habet multas circumstantias. Si ergo circumstantia dat speciem peccato, sequitur quod idem peccatum sit in diversis speciebus, quod est impossibile.

[61378] De malo, q. 2 a. 6 arg. 4 Praeterea, id quod iam est sub specie constitutum, non accipit speciem ab alio, nisi priori specie corrupta. Sed furtum est iam constitutum in aliqua specie peccati; per circumstantiam autem istam additam quae est furari de loco sacro, aut rem sacram, non aufertur prima species, quia adhuc est furtum. Ergo praedicta circumstantia non dat aliquam speciem peccato; et pari ratione nec aliqua alia.

[61379] De malo, q. 2 a. 6 arg. 5 Praeterea, peccata videntur diversificari ab invicem secundum superabundantiam et defectum; sic enim opponitur liberalitas prodigalitati. Sed abundantia et defectus videntur ad unam solam circumstantiam pertinere, quae est quantum. Ergo aliae circumstantiae non diversificant speciem peccatorum.

[61380] De malo, q. 2 a. 6 arg. 6 Praeterea, peccatum omne est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed voluntas non fertur super circumstantiam; sicut cum aliquis furatur vas aureum consecratum non curat de consecrato, sed solum de auro. Ergo ista circumstantia non dat speciem peccato, et pari ratione nec aliae.

[61381] De malo, q. 2 a. 6 arg. 7 Praeterea, illud quod non manet, sed statim transit, non potest variari a specie quam prius habuit. Sed actus peccati non manet, sed statim transit. Ergo circumstantia non potest variare speciem peccati.

[61382] De malo, q. 2 a. 6 arg. 8 Praeterea, sicut contingit esse defectum in moralibus secundum aliquas circumstantias, ita et in naturalibus; monstra enim contingunt in natura quandoque quidem propter arctitudinem loci, quandoque autem propter abundantiam materiae aut etiam diminutionem et ex aliis huiusmodi causis; et tamen semper est idem in specie quod nascitur. Ergo nec in moralibus species peccati diversificatur per corruptionem diversarum circumstantiarum.

[61383] De malo, q. 2 a. 6 arg. 9 Praeterea, finis dat speciem in moralibus, quia ex intentione iudicatur actus moralis bonus vel malus. Sed circumstantia non est finis. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

[61384] De malo, q. 2 a. 6 arg. 10 Praeterea, peccatum opponitur virtuti. Sed circumstantia non variat speciem virtutis; eiusdem enim virtutis est benefacere clerico vel laico, scilicet liberalitatis vel misericordiae. Ergo circumstantia non variat speciem peccati.

[61385] De malo, q. 2 a. 6 arg. 11 Praeterea, si circumstantia mutet speciem peccati, oportet quod peccatum aggravet. Sed quandoque non aggravat, illa scilicet quae videtur speciem mutare, puta si sit ignorata; ut si aliquis accedat ad coniugatam, quam nescit coniugatam adulterium facit, nec tamen videtur aggravari peccatum; quia minimum habet de ratione peccati, quod minimum habet de voluntario. Non ergo huiusmodi circumstantia mutat speciem peccati.

[61386] De malo, q. 2 a. 6 arg. 12 Praeterea, si ista circumstantia, quae est sacrum, dat speciem

peccato, cum remaneat ibi furtum, sequitur quod sit ibi et sacrilegium et furtum, et sic in uno actu facit duo peccata, quod videtur inconveniens.

[61387] De malo, q. 2 a. 6 arg. 13 Praeterea, secundum philosophum in Lib. Ethic., actio in moralibus est sicut conclusio in speculativis. Sed circumstantia non variat speciem conclusionis. Ergo neque variat speciem actus moralis; et sic non dat speciem peccato.

[61388] De malo, q. 2 a. 6 arg. 14 Praeterea, sicut sunt quidam actus morales, ita et sunt quidam actus artis. Sed circumstantia non variat speciem actus artificialis, quia non refert in quocumque loco vel in quocumque tempore aut ex quacumque causa faber cultellum faciat, quantum ad speciem artis. Ergo nec circumstantia variat speciem actus moralis.

[61389] De malo, q. 2 a. 6 arg. 15 Praeterea, malum ex genere consuevit dividi contra malum ex circumstantia. Sed malum ex genere pertinet ad ipsam speciem peccati. Ergo malum ex circumstantia non pertinet ad speciem peccati; non ergo circumstantia dat speciem peccato.

[61390] De malo, q. 2 a. 6 arg. 16 Praeterea, circumstantia, in quantum aggravat, facit maius malum. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo circumstantia aggravans non variat speciem peccati.

[61391] De malo, q. 2 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Locus est circumstantia quaedam. Sed locus dat speciem peccato; dicitur enim sacrilegium esse, si aliquis de loco sacro furetur. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

[61392] De malo, q. 2 a. 6 s. c. 2 Praeterea, si aliquis cognoscat mulierem coniugatam, adulterium committit, quod est quaedam species peccati. Sed solutam esse vel coniugatam mulierem est quaedam circumstantia actus. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

[61393] De malo, q. 2 a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis tria consideranda sunt: primo, unde peccatum speciem habeat; secundo, quid sit circumstantia; et sic tertio poterit esse manifestum quomodo circumstantia dat speciem peccato. Quantum ergo ad primum, considerandum est, quod, cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in obiecto consideratum quod ordinem habeat ad rationem. Et sic praec. quaest. dictum est, quod si sit conveniens rationi, erit actus bonus secundum speciem, si autem sit discordans a ratione, secundum speciem malus erit. Hoc autem quod est non conveniens rationi circa obiectum consideratum diversificare potest peccati speciem dupliciter: uno modo quidem materialiter, alio modo formaliter. Materialiter quidem per oppositum ad virtutem. Differunt enim virtutes specie, secundum quod ratio medium adinvenit in diversis materiis; puta, iustitia est secundum quod ratio medium constituit in commutationibus et distributionibus; et huiusmodi actionibus; temperantia autem secundum quod in concupiscentiis; fortitudo secundum quod in timoribus et audaciis; et sic de aliis. Nec debet alicui inconveniens videri, si diversificantur species virtutum secundum diversas materias, cum diversitas materiae consueverit esse causa diversitatis non specierum, sed individuorum; quia etiam in naturalibus diversitas materiae diversitatem in specie causat quando diversitas materiae diversitatem

formae requirit; unde et in moralibus necesse est diversas specie virtutes esse circa diversas materias, in quibus ratio diversimode adinvenit medium. Sicut in concupiscentiis adinvenit medium refrenando; unde et virtus in eis constituta propinquior est defectui quam superabundantiae, ut ipsum temperantiae nomen ostendit. In audaciis autem et timoribus non retrahendo, sed magis impellendo ratio adinvenit medium; unde virtus in his constituta propinquior est superabundantiae quam defectui, ut ipsum fortitudinis nomen ostendit; et similiter est videre in ceteris. Sic ergo et per oppositum ad virtutes, peccata differunt specie secundum diversas materias, puta homicidium, adulterium et furtum. Nec est dicendum, quod differant specie secundum differentiam praeceptorum; sed magis e converso praecepta distinguuntur secundum differentiam virtutum et vitiorum; quia praecepta ad hoc sunt ut secundum virtutem operemur et peccata vitemus. Si vero aliqua essent peccata solum quia prohibita, in his rationabile esset ut secundum differentiam praeceptorum specie peccata differrent. Sed quia circa unam materiam, cum sit una virtus, contingunt esse peccata specie diversa; oportet secundo considerare formaliter diversitatem speciei in peccatis, prout scilicet peccatur vel secundum superabundantiam vel secundum defectum; sicut differt timiditas a praesumptione, et illiberalitas a prodigalitate; vel secundum diversas circumstantias, sicut species gulae distinguuntur secundum ea quae in hoc versu continentur: *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.* Sic ergo habito qualiter peccata specie differant, considerandum est quid sit circumstantia. Dicitur autem circumstantia quod circumstat actum, quasi extrinsecus extra actus substantiam consideratum. Hoc autem est uno quidem modo ex parte causae sive finalis, cum consideramus cur fecerit; sive ex parte agentis principalis, cum consideramus quis fecerit; sive ex parte instrumenti, cum consideramus quo instrumento fecerit vel quibus auxiliis. Alio modo circumstat actum ex parte mensurae, puta cum consideramus ubi vel quando fecerit. Tertio modo ex parte ipsius actus, sive consideremus modum agendi, puta utrum lente vel fortiter percusserit, frequenter, aut semel; sive consideremus obiectum sive materiam actus, puta utrum percusserit patrem vel extraneum; sive etiam effectum quem agendo induxit, puta utrum percutiendo vulneraverit, vel etiam occiderit; quae omnia continentur hoc versu: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.* Ita tamen quod in quid includatur non solum effectus, sed etiam obiectum, ut intelligatur et quod et circa quid. His ergo visis, considerandum est, quod sicut in aliis aliquid est extrinsecum superiori, quod est intrinsecum inferiori, ut rationabile est praeter rationem animalis, quod tamen est de ratione hominis; ita aliquid est circumstantia respectu actus communius considerati quod respectu actus magis in speciali considerati, non potest circumstantia dici: sicut si consideremus hunc actum qui est accipere pecuniam, non est de ratione eius quod sit aliena; unde alienum se habet ad actum sic consideratum ut circumstantia; sed de ratione furti est quod sit aliena, unde non est circumstantia furti. Non tamen oportet quod omne, quod est praeter rationem superioris, sit de ratione inferioris. Nam album, sicut non est de ratione animalis, ita non est de ratione hominis; unde accidentaliter comparatur ad utrumque. Et similiter non oportet quod omne quod est circumstantia communioris actus, constituat speciem aliquam in actibus, sed illud tantum quod per se pertinet ad actum. Iam autem dictum est, quod ad actum moralem aliquid per se pertinet, secundum quod comparatur ad rationem ut conveniens et repugnans. Si ergo circumstantia addita nullam specialem repugnantiam ad rationem importet, non dat speciem actui: puta uti re alba, nihil addit ad rationem pertinens, unde album non constituit speciem actus moralis; sed uti re aliena addit aliquid ad rationem pertinens, unde constituit speciem actus moralis. Sed considerandum est ulterius, quod circumstantia addita ad rationem pertinens potest constituere novam speciem peccati dupliciter. Uno modo ita quod species per circumstantiam constituta sit quaedam species illius peccati quod prius considerabatur in actu communiori, sive species peccati constituatur formaliter, sive materialiter: materialiter quidem, sicut si supra hoc quod dico uti re aliena, addatur uxore, ex quo constituitur adulterium; formaliter autem, sicut si accipiam rem alienam de loco sacro, fit enim sacrilegium, quod est species furti. Aliquando autem per circumstantiam constituitur quaedam alia species disparata, non pertinens ad illud genus peccati; sicut si ergo furer rem alienam ut possim homicidium facere vel simoniam committere, trahitur ad speciem peccati omnino disparatam. Et huiusmodi simile etiam in aliis rebus invenimus. Si enim supra coloratum consideretur album, fit species qualis, quod prius considerabatur; si autem supra coloratum intelligatur dulce, fit alia species qualis omnino disparata. Cuius diversitatis ratio est, quia cum id quod additur, est per se divisivum eius cui additur, facit speciem eius; cum autem per accidens se habet ad ipsum, habet quidem speciem suam, quae tamen non est species eius cui additur, quia quod advenit per accidens, non fit unum per se cum eo cui advenit. Sic ergo patet quomodo circumstantia potest constituere speciem peccati.

[61394] De malo, q. 2 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud quod consideratur ut circumstantia et extrinsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari ut intrinsecum respectu actus alio modo considerati, et dare speciem ipsi.

[61395] De malo, q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali; non tamen propter hoc excluditur quin recipiat speciem per circumstantias; quia ex circumstantia potest considerari in obiecto aliqua nova conditio per quam dat speciem actui: puta, si dicam, accipere rem alienam in loco sacro existentem, hic consideratur conditio obiecti ex circumstantia loci; et sic fit species furti quae est sacrilegium, ex circumstantia loci, et non ex conditione obiecti. Et similiter necesse est accidere, quandocumque species peccati, quae per circumstantiam constituitur, comparatur ad peccatum praeintellectum ut species ad genus, sicut sacrilegium ad furtum, vel adulterium ad fornicationem. Quando vero species peccati ex circumstantia proveniens, non est species peccati praeintellecti, sed est quaedam alia species disparata; tunc potest intelligi quod circumstantia dat speciem, non secundum quod ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum, sed secundum quod illa circumstantia consideratur ut obiectum alterius actus circumstantis; sicut si aliquis moechatur ut furetur, additur quaedam alia species peccati propter actum intentionis tendentem in malum finem qui est obiectum intentionis; et similiter si quis faciat aliquid indecens in tempore sacro, tempus sacrum, quod consideratur ut circumstantia respectu actus indecentis qui in eo fit, potest considerari ut obiectum respectu alterius actus circumstantis, qui est contemnere tempus sacrum. Et simile potest dici in aliis.

[61396] De malo, q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando circumstantia constituit

speciem quae comparatur ad peccatum praeintellectum sicut species ad genus subalternum, non sequitur quod idem sit in diversis speciebus: esse enim sub homine et sub animali, non est esse sub diversis speciebus; quia homo vere est id quod est animal, et simile est de sacrilegio et furto. Sed si circumstantia constituat aliam speciem peccati disparatam, sequitur eumdem actum esse sub diversis speciebus peccati. Nec hoc est inconveniens, quia species peccati non est species actus secundum suam naturam, sicut supra, dictum est, sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subiectum. Sicut ergo non est inconveniens quod idem corpus sit album et dulce, quae sunt diversae species qualitatis, et quod idem homo sit caecus et surdus, qui sunt diversi defectus secundum speciem; ita non est inconveniens quod idem actus sit in diversis speciebus peccati.

[61397] De malo, q. 2 a. 6 ad 4 Et per hoc etiam patet etiam responsio ad quartum.

[61398] De malo, q. 2 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non omnis differentia peccatorum est secundum superabundantiam et defectum, sed secundum diversam materiam et secundum defectum aut superabundantiam in diversis circumstantiis. Et tamen superabundantia et defectus non solum attenditur secundum quantum, sed secundum quascumque circumstantias; quia sive aliquis operetur ubi non oportet, vel quando non oportet, et similiter in ceteris, erit abundantia; defectus autem, si in quocumque praedictorum deficiat.

[61399] De malo, q. 2 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod licet principaliter voluntas furantis non feratur ad rem sacram, sed ad aurum, fertur tamen super rem sacram ex consequenti; magis enim vult rem sacram accipere quam auro carere.

[61400] De malo, q. 2 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum dicitur quod circumstantia mutat speciem peccati, aut transfert in aliud genus, non intelligitur quod actus prius existens in una specie iterum resumatur, et fiat alterius speciei; sed quia actus qui absque circumstantia consideratur non in tali specie peccati, circumstantia superveniente illam speciem peccati habet.

[61401] De malo, q. 2 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod defectus circumstantiae in natura non mutat speciem substantialem naturae, sed mutat speciem deformitatis; alia enim species monstri est quae causatur ex arctitudine loci, et ex multitudine materiae. Et similiter est in proposito, ut dictum est.

[61402] De malo, q. 2 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod actus moralis non habet speciem a fine remoto, sed a fine proximo, qui est obiectum. Dictum est autem, quod circumstantia dat speciem in quantum est obiectum alicuius actus, vel in quantum ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum.

[61403] De malo, q. 2 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod etiam in virtutibus circumstantia transfert in aliam speciem, licet non omnis; facere enim magnos sumptus, est actus magnificentiae; sed facere magnos sumptus in templo construendo, est actus religionis.

[61404] De malo, q. 2 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod omnis circumstantia constituens aliquam speciem peccati, necesse est quod aggravet; quia si absque hac circumstantia non erat

peccatum, facit de non peccato peccatum. Si autem erat peccatum, inducit plures peccati deformitates. Si autem talis circumstantia sit penitus ignorata tali ignorantia quae non habeat culpam, speciem peccati non constituet formaliter loquendo, sed materialiter tantum; sicut si aliquis accedit ad coniugatam quam non credit coniugatam, committit quidem id quod est adulterium, non quasi adulter, quia forma talis actus est ex ratione et voluntate. Quod autem ignoratur, non est voluntarium. Unde si accederet ad coniugatam alterius, quam putaret esse suam uxorem, esset absque peccato, sicut cum Lia subinducta est Iacob, loco Rachelis.

[61405] De malo, q. 2 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod si circumstantia constituat speciem quae se habeat ad peccatum praeintellectum ut species eius, sicut adulterium ad fornicationem, non sunt duo peccata, sed unum, sicut Socrates non est duae substantiae, propter hoc quod homo est et animal; sed si constituat speciem disparatam peccati, erit quidem unum peccatum propter unam substantiam actus, sed multiplex propter multas et diversas deformitates peccati; sicut pomum est unum quale propter unitatem subiecti, sed multiplex quale propter diversitatem coloris et saporis.

[61406] De malo, q. 2 a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod similitudo conclusionis ad actionem moralem attenditur quantum ad hoc quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus rationis in moralibus terminatur ad opus; non autem est similitudo quantum ad omnia. Nam operationes morales sunt in singularibus, in quibus diversae circumstantiae considerantur; conclusiones autem in rebus speculativis sunt per abstractionem a singularibus. Et tamen etiam conclusiones variantur circa aliquas circumstantias pertinentes ad rationem syllogismi: aliter enim se habent conclusiones in materia necessaria, et in materia contingenti; et in diversis scientiis est diversus modus conclusionum.

[61407] De malo, q. 2 a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod etiam actiones artis variantur secundum diversas circumstantias ad rationem artis pertinentes; aliter enim operatur artifex domum ex caemento, et aliter ex luto, aliter etiam in una regione quam in alia. Sed considerandum est, quod aliquae circumstantiae pertinent ad rationem actus moralis quae non pertinent ad rationem artis, et e converso.

[61408] De malo, q. 2 a. 6 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod cum distinguitur malum ex circumstantia contra malum ex genere, dicitur malum ex circumstantia, quod aggravat quidem, sed non transfert in aliud genus.

[61409] De malo, q. 2 a. 6 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod magis et minus quandoque consequuntur diversas formas, et tunc diversificant speciem, sicut si dicamus, quod rubeum est magis coloratum quam pallidum. Quandoque vero consequuntur diversam participationem unius et eiusdem formae, et tunc non diversificant speciem, sicut si aliquid dicatur altero magis album.

Articulus 7

[61410] De malo, q. 2 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum quae non conferat peccato speciem

[61411] De malo, q. 2 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[61412] De malo, q. 2 a. 7 arg. 1 Peccatum enim habet malitiam ex parte aversionis. Sed circumstantia se tenet ex parte conversionis. Non ergo circumstantia aggravat malitiam peccati.

[61413] De malo, q. 2 a. 7 arg. 2 Praeterea, si circumstantia in se habeat aliquam malitiam, constituit speciem aliquam peccati; si autem non habeat in se aliquam malitiam, nulla ratio est quare peccatum per eam aggravetur. Non ergo potest esse aliqua circumstantia aggravans quin det speciem peccato.

[61414] De malo, q. 2 a. 7 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit, quod bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed secundum quamlibet circumstantiam consideratur aliquis defectus singularis. Ergo secundum quamlibet circumstantiam aggravantem est aliqua species mali et peccati.

[61415] De malo, q. 2 a. 7 arg. 4 Praeterea, omnis circumstantia aggravans facit differentiam in malitia, quae est quodammodo substantia peccati in quantum est peccatum. Sed id quod facit differentiam in substantia variat speciem. Ergo omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

[61416] De malo, q. 2 a. 7 arg. 5 Praeterea, ex eisdem augemur et sumus; augemur enim ex his ex quibus nutrimur, nutrimur autem ex his ex quibus sumus, ut dicitur II de Generat. Si ergo augetur malitia peccati per aliquam circumstantiam aggravantem, videtur quod per eamdem habeat esse aliqua peccati species.

[61417] De malo, q. 2 a. 7 arg. 6 Praeterea, virtus et vitium opponuntur. Omnis autem virtus constituitur in specie per circumstantias; aggredi enim terribilia secundum quod oportet, ubi oportet et quando oportet, et similiter circa alias circumstantias, fortitudinis est. Ergo et peccatum secundum quamcumque circumstantiam speciem accipit.

[61418] De malo, q. 2 a. 7 arg. 7 Praeterea peccatum habet speciem ex obiecto. Sed secundum quamlibet circumstantiam, ad minus aggravantem, variatur obiectum in bonitate et malitia. Ergo omnis circumstantia aggravans dat speciem peccato.

[61419] De malo, q. 2 a. 7 arg. 8 Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed aliquae circumstantiae speciem semper dant peccato, sicut obiectum quod dicitur *quid*, et finis qui significatur per hoc quod dicitur *cur* in versu praedicto. Ergo pari ratione omnes aliae circumstantiae, quando

aggravant peccatum, dant speciem peccato.

[61420] De malo, q. 2 a. 7 s. c. Sed contra, multum furari est gravius quam parum furari; non tamen est alia species peccati. Ergo non omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

[61421] De malo, q. 2 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod circumstantia tripliciter se habet ad actum peccati. Quandoque enim neque variat speciem neque aggravat, sicut percutere hominem indutum veste alba vel rubea. Quandoque vero speciem peccati constituit, sive actus cui advenit circumstantia ex suo genere indifferens sit, sicut cum aliquis levat festucam de terra in contemptu alterius, sive sit bonus ex genere, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter laudem humanam, sive sit malus ex genere et addatur sibi alias species malitiae ex circumstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliquando vero aggravat quidem peccatum, non tamen constituit peccati speciem, sicut cum aliquis furatur multum. Et huius diversitatis ratio est, quia si circumstantia adveniens actui indifferenter se habeat quantum ad rationem, talis circumstantia nec dat speciem peccato, nec aggravat: nihil enim ad rationem pertinet, utrum ille qui percutitur, tali vel tali veste induatur. Si vero differentiam aliquam habeat per comparationem ad rationem: aut importat aliquid repugnans rationi primo et per se, et tunc dat peccato speciem, sicut accipere alienum; aut primo et per se non importat aliquid rationi repugnans, sed per comparationem ad id quod primo et per se rationi repugnat, aliquam repugnantiam habet ad rationem; sicut accipere aliquid in magna quantitate, nihil repugnans rationi potest dici; sed accipere alienum in magna quantitate, dicit maiorem repugnantiam ad rationem. Unde ista circumstantia aggravat peccatum, in quantum est determinativa illius circumstantiae quae dabat speciem peccato. Quartum autem membrum non potest esse, ut circumstantia det speciem peccato et non aggravet, ut supra dictum est.

[61422] De malo, q. 2 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod inordinata conversio ad commutabile bonum, est causa aversionis; et ideo circumstantiae quae se tenent ex parte conversionis, addere possunt ad malitiam quae est ex parte aversionis.

[61423] De malo, q. 2 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circumstantia quae aggravat et non dat speciem peccato, non continet ex se aliquam malitiam, sed est determinativa alterius circumstantiae malitiam continentis.

[61424] De malo, q. 2 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cuiuslibet circumstantiae defectus potest causare peccati speciem; sed non semper invenitur defectus in qualibet circumstantia secundum se, sed quandoque in una per comparationem ad aliam.

[61425] De malo, q. 2 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod circumstantia aggravans non semper mutat speciem malitiae, sed quandoque solam quantitatem.

[61426] De malo, q. 2 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut ea quibus nutrimur et augemur, non semper constituunt novam substantiam, sed quandoque conservant vel augent substantiam praeexistentem; ita non oportet quod circumstantiae semper novam speciem peccati causent, sed quandoque augent praeexistentem.

[61427] De malo, q. 2 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut virtus quodammodo habet speciem ex circumstantiis debitis, ita et peccatum ex defectu alicuius debitae circumstantiae; sed tamen non quaelibet circumstantia facit defectum peccati; cum quaedam sint indifferentes, quaedam vero aliarum determinativae.

[61428] De malo, q. 2 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod circumstantia aggravans facit quidem aliquam variationem malitiae circa obiectum; sed non semper speciei, sed quandoque quantitatis tantum.

[61429] De malo, q. 2 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in obiecto aliquo est multas conditiones invenire, et nihil prohibet id quod consideratur ut obiectum secundum unam conditionem, considerari ut circumstantiam secundum aliam, quae quandoque dat speciem peccato, quandoque non. Sicut res aliena est proprium obiectum furti dans sibi speciem: potest etiam res aliena esse magnae quantitatis; et haec circumstantia non dat speciem, sed aggravat tantum; potest etiam res aliena esse sacra, et haec circumstantia constituet novam speciem peccati; potest etiam res aliena esse alba vel nigra, et haec erit circumstantia ex parte obiecti indifferens, nec aggravans nec speciem constituens. Similiter dicendum est de fine, quod finis proximus est idem quod obiectum et similiter est de eo sicut et de obiecto. Finis autem remotus ponitur ut circumstantia.

Articulus 8

[61430] De malo, q. 2 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum circumstantia aggravet in infinitum, ita scilicet quod de veniali faciat mortale

[61431] De malo, q. 2 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61432] De malo, q. 2 a. 8 arg. 1 Adam enim in statu innocentiae venialiter peccare non potuit. Ergo omne peccatum fuisset sibi mortale. Sed postea non omne peccatum fuit sibi mortale, nec est haec diversitas nisi secundum circumstantiam personae. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

[61433] De malo, q. 2 a. 8 arg. 2 Praeterea, maius est de non peccato facere peccatum, quam de veniali facere mortale. Sed circumstantia facit de non peccato peccatum; negotiari enim secundum se non est peccatum, sed tamen clerico peccatum est propter circumstantiam personae. Ergo multo magis circumstantia de veniali facit mortale.

[61434] De malo, q. 2 a. 8 arg. 3 Praeterea, semel inebriari est peccatum veniale. Dicitur autem, quod multoties inebriari est peccatum mortale. Ergo ista circumstantia quoties facit de veniali

mortale.

[61435] De malo, q. 2 a. 8 arg. 4 Praeterea, peccatum quod ex certa malitia fit, dicitur esse irremissibile, et non veniale. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

[61436] De malo, q. 2 a. 8 arg. 5 Praeterea, Hieronymus dicit, quod nugae in ore laici nugae sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiae. Blasphemia autem est ex suo genere peccatum mortale. Ergo circumstantia personae facit de veniali mortale.

[61437] De malo, q. 2 a. 8 s. c. Sed contra, circumstantia comparatur ad peccatum sicut accidens ad subiectum. Sed in subiecto finito non potest esse accidens infinitum. Ergo circumstantia non potest dare peccato gravitatem infinitam, quae est gravitas peccati mortalis.

[61438] De malo, q. 2 a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut dictum est, circumstantia aggravans quandoque constituit novam speciem peccati, quandoque autem non. Manifestum est autem quod peccatum mortale et veniale non sunt eiusdem speciei. Sicut enim aliqui actus ex suo genere sunt boni, et aliqui ex suo genere sunt mali, ita aliqua peccata ex suo genere sunt venialia, et aliqua ex suo genere mortalia. Circumstantia ergo quae sic aggravat ut novam speciem peccati constituat, potest constituere speciem peccati mortalis, et ita aggravat in infinitum; puta, si aliquis loquatur verbum iocosum ut provocet ad libidinem vel ad odium. Si autem sic aggravet quod non constituat novam peccati speciem, non potest aggravare in infinitum, faciendo de veniali mortale; quia semper maior est gravitas quae est ex peccati specie, quam quae est ex circumstantia speciem non constituente.

[61439] De malo, q. 2 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non ea ratione dicitur quod Adam venialiter peccare non potuerit, quia ea quae nobis sunt venialia, ei essent mortalia; sed quia ea quae nobis sunt venialia, committere non potuit antequam mortaliter peccaret; nisi enim averteretur a Deo per peccatum mortale, nullus defectus in eo esse poterat nec animae nec corporis.

[61440] De malo, q. 2 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circumstantia quae facit de non peccato peccatum, constituit peccati speciem; et talis circumstantia potest etiam de veniali facere mortale.

[61441] De malo, q. 2 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod multoties inebriari non est circumstantia constituens speciem peccati; et ideo sicut semel inebriari est peccatum veniale, ita et multoties inebriari per se loquendo; per accidens autem et dispositive multoties inebriari potest esse peccatum mortale; puta, si ex consuetudine in tantam complacentiam ebrietatis perduceretur, quod etiam divino praecepto contempto inebriari proponeret.

[61442] De malo, q. 2 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccare ex certa malitia est peccare ex electione, idest voluntarium et scientem; et hoc contingit dupliciter: uno modo per hoc quod aliquis repellit a se ea quibus a peccato retrahi posset, puta spem veniae vel timorem divinae iustitiae; et talis circumstantia constituit speciem peccati in spiritum sanctum, quod dicitur irremissibile. Alio modo potest contingere ex sola habitus inclinatione; et talis circumstantia non constituit speciem,

nec facit de veniali mortale. Non enim quicumque voluntarius et sciens dicit verbum otiosum, mortaliter peccat.

[61443] De malo, q. 2 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod circumstantia personae etsi aggravet, non tamen facit ex veniali mortale, nisi constituat speciem peccati; puta, si sacerdos aliquid faciat contra praeceptum sibi datum a sacerdotibus vel contra votum. Verbum autem Hieronymi intelligitur per exaggerationem dictum, vel per occasionem; quia nugae in ore sacerdotis possunt esse aliis occasio blasphemandi.

Articulus 9

[61444] De malo, q. 2 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum omnia peccata sint paria

[61445] De malo, q. 2 a. 9 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61446] De malo, q. 2 a. 9 arg. 1 Dicitur enim Iac. II, 10: *quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*; et ideo Hieronymus dicit super Eccle. IX, 18, exponens illud: *qui in uno offenderit, multa bona perdit, quod qui subiacet uni vitio omnibus subiacet*. Sed extra omne nihil est. Ergo nullus potest magis peccare quam ille qui peccato uni se subdit; et sic omnia peccata sunt paria.

[61447] De malo, q. 2 a. 9 arg. 2 Praeterea, peccatum est mors animae. Sed in corpore una mors non est maior quam alia, quia omnis mortuus aequaliter mortuus est. Ergo nec unum peccatum est maius altero.

[61448] De malo, q. 2 a. 9 arg. 3 Praeterea, poena respondet culpae. Sed omnium peccatorum erit una poena in Inferno, secundum illud Is., XXIV, 22: *congregabuntur congregatione unius fascis, et claudentur in carcere*. Ergo et omnium peccatorum est eadem gravitas.

[61449] De malo, q. 2 a. 9 arg. 4 Praeterea, peccare nihil est aliud quam transgredi rectitudinem rationis vel legis divinae. Sed si interdicatur alicui ab aliquo iudice ne certum limitem transgrediatur, non refert quantum ad transgressionem, utrum in multum vel parum limitem positum transeat. Ergo nihil differt quantum ad transgressionem peccati quidquid homo faciat, dummodo rectitudinem rationis et legis divinae non servet.

[61450] De malo, q. 2 a. 9 arg. 5 Praeterea, infinitum non est maius infinito. Sed quodlibet peccatum mortale est infinitum, quia est contra bonum infinitum, quod est Deus; unde et poenam infinitam meretur. Ergo unum peccatum mortale non est maius alio.

[61451] De malo, q. 2 a. 9 arg. 6 Praeterea, malum dicitur per privationem boni. Sed omne peccatum mortale privat aequaliter gratiam, nihil de ea dimittens. Ergo omnia peccata mortalia sunt aequalia.

[61452] De malo, q. 2 a. 9 arg. 7 Praeterea, secundum philosophum in II Metaph., si aliquid dicitur magis et minus, hoc est per comparationem ad id quod est simpliciter; sicut aliquid dicitur magis et minus album, per comparationem ad id quod est simpliciter album. Sed nihil est simpliciter malum, quod careat omni bono. Ergo non est aliquid altero magis vel minus malum; et sic omnia peccata sunt paria.

[61453] De malo, q. 2 a. 9 arg. 8 Praeterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed virtutes omnes sunt aequales; unde dicitur Apoc. XXI, 16, quod latera sunt aequalia. Ergo et omnia peccata sunt paria.

[61454] De malo, q. 2 a. 9 arg. 9 Praeterea, si unum peccatum est gravius altero, sequeretur quod peccatum quod in maiori re committitur, esset gravius quam peccatum quod committitur in minori; sicut si dicatur quod furari multum est gravius peccatum quam furari parum. Sed hoc non est verum: quia sequeretur quod ille qui minorem iniquitatem committit, committeret etiam maiorem; dicitur enim Lucae XVI, 10: *qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus est.* Non ergo unum peccatum est gravius altero.

[61455] De malo, q. 2 a. 9 arg. 10 Praeterea, peccatum consistit in aversione ab incommutabili bono et conversione ad commutabile bonum. Sed huiusmodi conversio et aversio non recipit magis et minus; quia anima, cum sit simplex, ad quod convertitur, tota convertitur, et a quo avertitur, tota avertitur. Ergo unum peccatum non est gravius altero.

[61456] De malo, q. 2 a. 9 arg. 11 Praeterea, Augustinus dicit in libro de Trin., quod magnitudinem humani peccati ostendit magnitudo remedii, quia oportuit illud morte Christi deleri. Ergo si idem remedium est contra omnia peccata, omnia peccata sunt aequaliter magna.

[61457] De malo, q. 2 a. 9 arg. 12 Praeterea, sicut dicit Dionysius IV cap. de Divin. Nomin., bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. Quilibet autem defectus tollit integritatem. Ergo quilibet defectus tollit totam boni rationem. Non ergo unum peccatum est gravius altero.

[61458] De malo, q. 2 a. 9 arg. 13 Praeterea, virtus est simplex, cum sit forma quaedam. Ergo si tollitur, tota tollitur. Sed ex hoc est peccatum malum, quia tollit virtutem. Ergo omnia peccata sunt aequaliter mala, quia unumquodque aequaliter tollit virtutem.

[61459] De malo, q. 2 a. 9 arg. 14 Praeterea, ab eodem aliquid habet quod sit tale, et quod sit magis tale. Si ergo album est disgregativum visus, magis album est magis disgregativum. Sed actus habet rationem peccati ex aversione a Deo. Cum ergo omnia peccata conveniant in aversione a Deo, omnia peccata erunt aequalia.

[61460] De malo, q. 2 a. 9 arg. 15 Praeterea, quanto maior est qui offenditur, tanto peccatum est

gravius; sicut gravius peccat qui percutit regem quam qui percutit militem. Sed in omni peccato unus et idem est qui contemnitur, scilicet Deus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

[61461] De malo, q. 2 a. 9 arg. 16 Praeterea, genus aequaliter participatur a suis speciebus. Sed peccatum est genus omnium peccatorum. Ergo omnia peccata sunt aequalia, et aequaliter peccat quicumque peccat.

[61462] De malo, q. 2 a. 9 arg. 17 Praeterea, malum dicitur per privationem boni. Quantitas autem privationis cognosci potest ex eo quod post privationem relinquitur. Idem autem est quod relinquitur de bono post quodlibet peccatum; relinquitur enim ipsa natura animae et libertas arbitrii, per quam homo potest eligere bonum et malum. Ergo unum peccatum non est magis malum quam aliud.

[61463] De malo, q. 2 a. 9 arg. 18 Praeterea, circumstantiae se habent ad virtutem sicut substantiales differentiae. Sed si una substantialis differentia tollatur, omnes tolluntur; quia corrumpitur subiectum. Cum ergo per quodlibet peccatum aliqua circumstantia virtutis tollatur, quodlibet peccatum tollet omnes, et ita unum peccatum non erit gravius alio.

[61464] De malo, q. 2 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Ioan. XIX, v. 11: *propterea qui tradidit me tibi, maius peccatum habet.*

[61465] De malo, q. 2 a. 9 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum, libido est causa peccati. Sed non omnis libido est aequalis. Ergo nec omnia peccata sunt paria.

[61466] De malo, q. 2 a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod opinio Stoicorum fuit, omnia peccata esse paria; ex quo derivata est quorumdam modernorum haereticorum opinio dicentium, nullam inaequalitatem esse nec inter peccata nec inter merita, et similiter nec inter praemia nec inter supplicia. Fuerunt autem Stoici moti ad hoc ponendum, quia considerabant quod aliquid ex hoc habet rationem peccati solummodo, quia est praeter rectitudinem rationis; sicut patet quod adulterium est peccatum, non quia commisceri mulieri secundum se sit malum, sed quia praeter rectitudinem rationis fit; et idem patet in aliis. Idem autem est si dicatur praeter legem divinam, quantum ad propositum pertinet; utrumque enim privationem quamdam importat; privatio autem non videtur suscipere magis et minus. Unde si aliquid sit malum per privationem alicuius, non videtur differre qualitercumque se habeat, dummodo privetur; sicut si iudex alicui certum limitem statuat, si illum praeterierit, non refert utrum multum vel parum. Et similiter dicebant, quod non refert dummodo aliquis peccando rectitudinem rationis praetereat, qualitercumque vel ex quacumque causa hoc faciat, ac si peccare nihil esset aliud quam quasdam positas lineas transire. Tota ergo ratio huius rationis solvendae hinc sumenda est, ut consideremus qualiter in his quae per privationem dicuntur, possit vel non possit magis vel minus inveniri. Est ergo considerandum, quod est duplex privatio. Quaedam quae est privatio pura; sicut tenebra, quae nihil lucis relinquit, et mors, quae non relinquit aliquid vitae. Quaedam vero privatio est non pura, sed aliquid relinquens; unde non solum est privatio, sed etiam contrarium; sicut aegritudo, quae non tollit totam commensurationem sanitatis, sed aliquid eius; et simile est de turpi et dissimili et inaequali et falso, et omnibus sim-

ilibus. Et videntur huiusmodi privationes a praemissis differre in hoc quod primae privationes sunt quasi in corruptum esse; secundae vero significant quasi in via corruptionis. Quia ergo in primis privationibus totum privatur, et id quod positive dicitur non est de ratione privationis, non differt in talibus privationibus quacumque ex causa vel quocumque modo aliquis privetur, ut propter hoc dicatur magis vel minus privatus; non enim mortuus est minus qui uno vulnere percussus interiit, quam qui duobus vel tribus; nec minus est tenebrosa domus si candela veletur uno velamine, quam si duobus vel tribus. In secundis autem privationibus non totum privatur; et quod positive dicitur, est de ratione eius, quod dicitur privative; et ideo talia recipiunt magis et minus secundum differentiam eius quod dicitur positive: sicut aegritudo dicitur maior si fuerit causa tollens sanitatem aut maior aut multiplicior; et idem est in turpitudine et in dissimilitudine, et in huiusmodi. Est ergo consideranda in peccatis quaedam differentia; nam peccata omissionis, per se loquendo, consistunt in sola privatione praecepti quod omittitur, ut supra ostensum est; unde in peccato omissionis conditio actus adiuncti, quia per accidens se habet, nullo modo facit peccatum omissionis per se loquendo magis vel minus; sicut si alicui praecipiatur ut vadat ad Ecclesiam, non attenditur in peccato omissionis utrum sit prope Ecclesiam vel longe, dummodo ad Ecclesiam non vadat; nisi forte per accidens, in quantum differentia illius adiuncti pertineret ad minorem vel maiorem contemptum. Nec tamen propter hoc omnia peccata omissionis sunt paria, quia praecepta disparia sunt vel propter diversam auctoritatem praecipientis, vel propter diversam dignitatem aut necessitatem praeceptorum. Peccatum vero transgressionis consistit in deformitate alicuius actus, quae quidem deformitas non tollit totum ordinem rationis, sed aliquid eius: puta, si aliquis comedat quando non debet, et remanet quod comedat ubi debet vel propter quod debet. Nec potest actu remanente totaliter rationis proportio tolli; unde dicit philosophus in IV Ethic., quod si malum sit integrum, importabile fit, et se ipsum destruit. Sicut ergo non omnis deformitas corporis est aequalis, sed quaedam est alia maior, secundum quod privantur plura ad decorem pertinentia vel aliquid principalius; ita non omnis deformitas vel inordinatio actus est aequalis, sed quaedam est alia maior. Unde nec omnia peccata sunt paria.

[61467] De malo, q. 2 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Iacobi non est sic intelligendum, quod ille qui in uno praecepto legis offendit, tantum reatum incurrat quantum si omnia transgrederetur, sed quia quodammodo reatum incurrit pro contemptu omnium praeceptorum, non in omnibus sed in uno; qui enim unum praeceptum contemnit, in tantum omnia praecepta contemnit, in quantum contemnit Deum, ex quo omnia praecepta auctoritatem habent; unde statim subdit: *qui enim dixit: non occides, dixit: non moechaberis.* Et similiter intelligendum est verbum Hieronymi.

[61468] De malo, q. 2 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mors animae est privatio gratiae, per quam anima Deo uniebatur; privatio autem gratiae non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpae et poena ut supra dictum est. Unde peccatum dicitur mors animae non essentialiter sed effective. Essentialiter vero peccatum est actus deformis vel inordinatus.

[61469] De malo, q. 2 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in supplicio damnatorum est aliquid

commune omnibus, quod respondet contemptui Dei, puta carentia visionis divinae et perpetuitas poenae; et quantum ad hoc dicitur congregari congregatione unius fascis; et est aliquid in quo differunt, secundum quod quidam magis torquentur quam alii; et quantum ad hoc, Matth. XIII, 30, dicuntur colligari sicut zizaniorum fasciculi ad comburendum.

[61470] De malo, q. 2 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui transit lineam praestitutam sibi per limites a iudice non peccat nisi quia non tenet se infra terminum sibi praestitutum; et sic directe peccatum eius est peccatum omissionis. Si autem praeciperetur ei directe quod non ambularet, manifestum est quod quanto plus ambulando procederet, tanto gravius puniretur. Vel aliter dicendum, quod in his quae non sunt mala nisi quia prohibita, qui praeceptum non servat, totaliter privat id ad quod tenetur; sed in his quae sunt mala per se, et non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum; et ideo tanto gravius peccatur, quanto plus de eo tollitur.

[61471] De malo, q. 2 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod a bono infinito aliquis avertitur actu finito; et ideo peccatum essentialiter finitum est, licet habeat aliquam habitudinem ad bonum infinitum.

[61472] De malo, q. 2 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum essentialiter non est privatio gratiae, sed causaliter, ut dictum est.

[61473] De malo, q. 2 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in privativis non dicitur aliquid magis vel minus per accessum ad terminum, sed magis per recessum. Unde et ibidem philosophus probat per hoc quod est aliquid magis vel minus falsum, quod sit aliquid simpliciter verum. Ad hoc ergo quod aliquid sit magis vel minus malum, non requiritur quod sit aliquid simpliciter malum, sed quod sit aliquid simpliciter bonum.

[61474] De malo, q. 2 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod virtutes omnes sunt aequales, non quantitate, cum apostolus dicat quod maior est caritas; sed proportione, in quantum unaquaeque aequaliter se habet ad suum actum; sicut si quis diceret omnes digitos manus esse aequales proportione, non quantitate. Peccata autem nec proportione sunt paria; quia non dependent ex una causa, sicut virtutes quae dependent omnes ex prudentia vel caritate: peccatorum autem diversae sunt radices.

[61475] De malo, q. 2 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod peccatum quod committitur in re maiori est maius; unde furtum maioris rei est gravius peccatum, quia magis opponitur aequalitati iustitiae. Verbum autem domini non sic est intelligendum, quod qui facit minorem iniquitatem, maiorem faceret; multi enim dicunt verbum otiosum qui non dicerent blasphemias. Sed est intelligendum, quod facilius est in minoribus servare iustitiam quam in maioribus; unde qui in minoribus non servat, nec in maioribus servaret.

[61476] De malo, q. 2 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod quamvis anima sit simplex in esse, est tamen multiplex in virtute, non solum secundum quod habet multas potentias, sed quia secundum unam et eamdem potentiam ad multa se habet, et multipliciter in illa ferri potest: unde

non est necessarium quod omnis eius aversio vel conversio sit aequalis.

[61477] De malo, q. 2 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod omnibus peccatis mortalibus oportuit subveniri per mortem Christi, propter gravitatem quam habent ex contemptu boni infiniti; sed tamen nihil prohibet quin per unum peccatum magis contemnatur Deus quam per aliud.

[61478] De malo, q. 2 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod in quolibet peccato tollitur integritas boni, sed non totum bonum; quin immo in uno plus, in alio minus, ut dictum est.

[61479] De malo, q. 2 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum directe opponitur actui virtutis, ad quod multae circumstantiae requiruntur; et praeterea diversae sunt virtutes, et una earum est alia maior. Unde non oportet omnia peccata esse aequalia.

[61480] De malo, q. 2 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa procederet, si peccatum esset privatio tantum; sed quia habet in sui ratione positionem aliquam, recepit magis et minus, ut dictum est.

[61481] De malo, q. 2 a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod quantitas contemptus non solum mensuratur ex parte eius qui offenditur, sed etiam ex parte actus quo quis contemnitur, qui potest esse intensior vel remissior.

[61482] De malo, q. 2 a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius; et similiter non oportet quod omnia peccata propter hoc sint paria.

[61483] De malo, q. 2 a. 9 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod post peccatum remanet et natura animae et libertas voluntatis; minuitur tamen habilitas ad bonum, et per unum peccatum plus, et per aliud minus.

[61484] De malo, q. 2 a. 9 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod circumstantiae non se habent nec in virtute nec in peccato sicut differentiae substantiales, alioquin omnis circumstantia constitueretur in genere vel specie virtutis aut peccati; sed magis se habent per modum accidentium, ut supra, dictum est; et praeterea hoc non est verum quod sublata una differentia essentiali omnes tollantur; sublato enim rationali remanet vivum, ut dicitur in Lib. de causis, non quidem idem numero, propter destructionem subiecti, sed idem ratione.

Articulus 10

[61485] De malo, q. 2 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum peccatum sit gravius ex eo quod maiori bono opponitur

[61486] De malo, q. 2 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[61487] De malo, q. 2 a. 10 arg. 1 Quia, secundum Augustinum, ex hoc aliquid dicitur malum quod adimit bonum. Quod ergo plus adimit de bono, est magis malum. Sed primum peccatum, etiam si minori virtuti opponatur, plus adimit de bono quam secundum, quia privat hominem gratia et vita aeterna. Non ergo peccatum est ex hoc gravius quod maiori virtuti opponitur.

[61488] De malo, q. 2 a. 10 arg. 2 Praeterea, caritas, secundum apostolum, I Cor. XIII, 13, est maior fide et spe. Odium autem quod opponitur caritati, non est gravius peccatum quam infidelitas et desperatio, quae opponuntur fidei et spei. Non ergo peccatum est gravius quod maiori bono opponitur.

[61489] De malo, q. 2 a. 10 arg. 3 Praeterea, quod aliquis sciens vel ignorans peccet, accidentaliter se habet ad bonum cui opponitur peccatum. Si ergo ex hoc unum peccatum esset alio gravius quod maiori bono opponitur, sequeretur quod non gravius peccaret qui sciens peccat quam qui peccat ignorans; quod patet esse falsum.

[61490] De malo, q. 2 a. 10 arg. 4 Praeterea, quantitas poenae respondet quantitati culpae. Sed quaedam peccata quae sunt in proximum, gravius leguntur punita quam peccata in Deum commissa; sicut peccatum blasphemiae, quod est peccatum in Deum, punitum est simplici lapidatione, ut habetur Levit. XXIV, 15-16; peccatum autem schismatis punitum est per inconsuetam mortem multorum, ut habetur Num. XXV, 4. Ergo gravius est peccatum quod committitur in proximum quam quod committitur in Deum; cum tamen maiori bono opponatur peccatum quod in Deum committitur.

[61491] De malo, q. 2 a. 10 s. c. Sed contra, est quod philosophus dicit VIII Ethic., quod sicut bono opponitur malum, ita optimo opponitur pessimum.

[61492] De malo, q. 2 a. 10 co. Respondeo. Dicendum quod gravitas peccati potest pensari ex duobus: uno modo ex parte ipsius actus; alio modo ex parte agentis. Ex parte autem actus est duo considerare: scilicet speciem actus, et accidens eius, quod, supra, circumstantiam diximus. Actus autem speciem habet ex obiecto, sicut iam supra dictum est. Gravitas ergo peccati quam habet ex specie sua, attenditur ex parte obiecti, sive materiae; et secundum hanc considerationem gravius peccatum dicitur ex suo genere quod maiori bono virtutis opponitur. Unde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus; peccata quae sunt in Deum, sicut idololatria, blasphemia et huiusmodi, secundum suum genus sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quae sunt in proximum, tanto aliqua sunt aliis graviora, quanto maiori bono proximi opponuntur. Maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam; et peccatum luxuriae, quod opponitur vitae hominis in potentia, quia est inordinatio quaedam circa actum generationis humanae. Unde inter omnia peccata quae sunt in proximum, gravius est homicidium

secundum genus suum; et secundum locum tenet adulterium et fornicatio, et huiusmodi peccata carnalia; tertium autem locum tenet furtum et rapina et huiusmodi, per quae in exterioribus bonis laeditur proximus. In singulis autem horum generum sunt diversi gradus, in quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet accipere, secundum quod bonum oppositum magis vel minus per caritatem debet amari. Ex parte autem circumstantiae est etiam gravitas in peccato, non ex specie sua, sed accidentalis. Similiter etiam ex parte agentis attenditur gravitas in peccato, secundum quod magis vel minus voluntarius peccat; voluntas enim est causa peccati, ut supra, diximus. Sed haec gravitas non competit peccato secundum suam speciem. Et ideo si gravitas peccati attendatur secundum speciem eius, tanto invenitur peccatum gravius quanto maiori bono opponitur.

[61493] De malo, q. 2 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in peccato invenitur duplex boni ademptio. Una formalis, per quam tollitur ordo virtutis; et quantum ad hanc, refert utrum primo vel secundo peccet, quia secundum peccatum potest plus privare de ordine virtutis in actu quam primum. Alia vero est ademptio boni, quae est effectus peccati, scilicet privatio gratiae et gloriae; et quantum ad hanc primum peccatum plus tollit quam secundum; sed hoc est per accidens, quia secundum non invenit quod primum invenit. Per ea autem quae sunt per accidens non est iudicium de rebus sumendum.

[61494] De malo, q. 2 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fides et spes sunt praeambula ad caritatem, unde infidelitas quae opponitur fidei, et desperatio quae opponitur spei, maxime opponuntur caritati; quia radicitus eam evellunt.

[61495] De malo, q. 2 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquem peccare scientem vel ignorantem, licet accidat alicui peccato speciali, puta furto quantum ad species eius, tamen quantum ad rationem generis, id est in quantum est peccatum non accidit, quia de ratione peccati est ut sit voluntarium: unde ignorantia quae diminuit voluntarium, diminuit etiam rationem peccati.

[61496] De malo, q. 2 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod poenae quae inferuntur a Deo in futura vita, respondent gravitati culpae; unde apostolus, Rom. II, 2, dicit quod *iudicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt.* Sed poenae quae in praesenti vita infliguntur sive a Deo, sive ab homine, non semper respondent gravitati culpae. Interdum enim minor culpa graviori poena punitur temporaliter propter maius periculum evitandum; poenae enim praesentis vitae quasi medicinae adhibentur. Peccatum autem schismatis perniciosissimum est in rebus humanis, quia dissolvit totum regimen humanae societatis.

Articulus 11

[61497] De malo, q. 2 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum peccatum diminuat bonum naturae

[61498] De malo, q. 2 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[61499] De malo, q. 2 a. 11 arg. 1 Nullum enim diminutum est integrum. Sed bona naturalia manent integra in Daemonibus post peccatum, ut dicit Dionysius cap. IV de Divin. Nomin. Ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

[61500] De malo, q. 2 a. 11 arg. 2 Praeterea, accidens non tollit suum subiectum. Sed malum culpae est in bono naturae sicut in subiecto. Ergo malum culpae non tollit aliquid a bono naturae, et ita non diminuit ipsum.

[61501] De malo, q. 2 a. 11 arg. 3 Sed diceretur, quod bonum naturae diminuitur per malum culpae, non quantum ad substantiam subiecti, sed quantum ad aptitudinem, sive ad habilitatem.- Sed contra, privatio nihil tollit de eo quod est commune sibi et formae oppositae. Sed sicut substantia subiecti est communis privationi et formae, ita etiam aptitudo, sive habilitas; requirit enim privatio in subiecto aptitudinem ad formam oppositam. Ergo privatio nihil tollit de habilitate subiecti.

[61502] De malo, q. 2 a. 11 arg. 4 Praeterea, diminui quoddam pati est. Pati autem in suscipiendo est, agere autem in emittendo magis. Nihil ergo diminuitur secundum actum suum. Sed peccatum in actu consistit. Ergo per peccatum non diminuitur bonum naturae peccantis.

[61503] De malo, q. 2 a. 11 arg. 5 Sed diceretur, quod peccatum est actus potentiae, quae non diminuitur, sed sola eius habilitas.- Sed contra, pati dicitur aliquid non solum si subtrahatur ei aliquid quod sit de substantia eius, sed etiam si subtrahatur accidens eius; aqua enim pati dicitur non solum cum amittit formam substantialem, sed etiam cum calefacta frigiditatem amittit. Habilitas autem est accidens potentiae. Ergo si diminuatur habilitas, ipsa potentia patietur per actum proprium; quod videtur impossibile secundum praedicta.

[61504] De malo, q. 2 a. 11 arg. 6 Praeterea, in rebus naturalibus agens patitur, non tamen patitur secundum quod agit; nam agit quidem secundum quod est actu, patitur autem secundum quod est in potentia; sicut aer actu calidus infrigidatur per aquam, in quantum est frigidus in potentia; calefacit autem aquam, in quantum est actu calidus. Sed hoc est communiter verum in omnibus quod nihil secundum idem est actu et potentia. Nihil ergo patitur secundum quod agit; neque ergo peccans diminuitur in suo bono naturali per propriam actionem peccati.

[61505] De malo, q. 2 a. 11 arg. 7 Praeterea, diminuere est agere quoddam. Sed actus non agit; esset enim procedere in infinitum, cum omne quod agit, actum causet. Cum ergo peccatum sit actus quidam, videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae.

[61506] De malo, q. 2 a. 11 arg. 8 Praeterea, cum diminutio sit motus quidam, diminuere movere est. Nihil autem movet se ipsum; moveret autem se ipsum aliquid, si super suam actionem moveretur. Non ergo peccans diminuitur in suo bono naturae per suam actionem peccati.

[61507] De malo, q. 2 a. 11 arg. 9 Praeterea, Dionysius dicit IV cap. de Div. Nomin., quod malum non agit nisi virtute boni. Sed peccatum in virtute boni non corrumpit bonum naturae, quia virtus boni non est corruptiva, sed salvativa magis. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae.

[61508] De malo, q. 2 a. 11 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod in bono et malo fallit dialecticorum regula, quae dicit quod opposita non sunt simul. Non autem falleret, nisi malum esset in bono sibi opposito sicut in subiecto. Est ergo peccatum in bono naturae sibi opposito sicut in subiecto. Sed nullum accidens diminuit suum subiectum. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae, etiam secundum quod est ei oppositum.

[61509] De malo, q. 2 a. 11 arg. 11 Praeterea, si peccatum diminueret bonum naturae, diminueretur libertas arbitrii, in quo praecipue peccatum consistit. Sed Bernardus dicit Lib. de Lib. Arbit., quod liberum arbitrium detrimentum non patitur in damnatis. Ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

[61510] De malo, q. 2 a. 11 arg. 12 Praeterea, si peccatum diminuit habilitatem naturalem ad bonum; aut ex parte subiecti, aut ex parte boni ad quod subiectum est habile; inter haec enim duo habilitas consideratur quasi medium quoddam. Non autem diminuit ipsam ex parte subiecti, sicut nec ipsum subiectum. Secundum autem quod coniungitur cum bono virtutis vel gratiae, videtur habilitas praedicta pertinere ad genus moris. Sic ergo per peccatum nullo modo diminuitur bonum naturae.

[61511] De malo, q. 2 a. 11 arg. 13 Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Genes. ad litteram, quod infusio gratiae est sicut illuminatio, et per consequens peccatum est sicut obtenebratio mentis. Sed tenebra non tollit ab aere habilitatem ad lumen. Ergo nec etiam peccatum tollit aliquid de habilitate ad gratiam.

[61512] De malo, q. 2 a. 11 arg. 14 Praeterea, habilitas naturalis ad bonum videtur esse idem quod iustitia naturalis. Iustitia autem est rectitudo quaedam voluntatis, ut Anselmus dicit in Lib. de veritate. Rectitudo autem non potest diminui, quia omne rectum aequaliter est rectum. Ergo neque bonum naturae, quod est habilitas naturalis, diminuitur per peccatum.

[61513] De malo, q. 2 a. 11 arg. 15 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de immortalitate animae, quod mutato aliquo, mutatur id quod in eo est. Sed diminutio est quaedam species motus. Ergo diminuto subiecto, diminuitur accidens quod in eo est. Sed culpa est in bono naturae sicut in subiecto. Si ergo culpa diminuit bonum naturae, diminuit semetipsam; quod est inconveniens.

[61514] De malo, q. 2 a. 11 arg. 16 Praeterea, secundum philosophum in II Ethic., tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. Sed passio non diminuitur per peccatum; quinimmo per peccata multiplicatur; unde et passiones peccatorum dicuntur, Rom. VII; habitus autem virtutis totaliter tollitur per peccatum, potentia autem totaliter manet. Nullum ergo bonum naturae est in anima quod per peccatum diminuatur.

[61515] De malo, q. 2 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod Lucae X, 30, super illud: *et plagis*

impositis abierunt, dicit Glossa, quod peccatis humanae naturae integritas violatur. Non autem violatur integritas nisi per diminutionem. Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

[61516] De malo, q. 2 a. 11 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit XI de civitate Dei, quod vitium est malum, quia nocet naturae bonae; quod non esset, nisi adimeret aliquid. Diminuit ergo bonum naturae.

[61517] De malo, q. 2 a. 11 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in IV musicae, quod anima per peccatum facta est imbecillior. Diminuitur ergo bonum naturae in ipsa per peccatum.

[61518] De malo, q. 2 a. 11 s. c. 4 Praeterea, creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen. Sed oculus in tenebris existens fit minus habilis ad videndam lucem. Ergo anima diu in peccato manens, fit minus habilis ad percipiendam gratiam; et ita bonum naturae, quod est habilitas, diminuitur per peccatum.

[61519] De malo, q. 2 a. 11 co. Respondeo. Dicendum quod quia diminuere est quoddam agere, considerandum est, quot modis aliquid agere dicatur ut sciatur qualiter peccatum bonum naturae diminuat. Dicitur autem proprie quidem agere ipsum agens quod actum producit, abusive autem id quo agens agit: sicut proprie quidem pictor facit album parietem; sed quia facit album per albedinem, consuevit etiam dici quod albedo facit album. Quot ergo modis id quod proprie est agens dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusive id quo agens agit. Agens autem principaliter dicitur agere aliquid et per se et per accidens; per se quidem quod agit secundum propriam formam, per accidens autem quod agit removendo prohibens; sicut per se quidem illuminat domum sol, per accidens vero qui aperit fenestram, quae erat obstaculum lumini. Rursus principale agens dicitur aliquid agere primo, et aliquid consequenter; sicut generans primo quidem dat formam, consequenter autem dat motum, et omnia quae consequuntur ad formam; unde generans dicitur movens gravium et levium, ut dicitur in VIII Physic. Quod autem dictum est in effectibus positivis, similiter oportet intelligi quantum ad effectus privationis, sic enim corrumpens et diminuens est movens, sicut et generans et augens. Unde manifeste accipi potest quod sicut removens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare et etiam ipsa remotio obstaculi, abusive tamen; ita etiam ponens obstaculum lumini dicitur obtenebrare, et etiam ipsum obstaculum. Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur animae, quae quidem est supra naturam animae; et tamen in natura animae, vel cuiuscumque creaturae rationalis, est aptitudo quaedam ad gratiae susceptionem, et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam et Deum, secundum illud Is., LIX, 2: *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Cuius ratio est, quia sicut interior aer domus non illuminatur a sole, nisi directe aspiciat solem, et hoc dicitur illuminationis obstaculum, quod huiusmodi respectus rectitudinem impedit; ita anima non potest illuminari a Deo per gratiae susceptionem, nisi directe convertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum, quod convertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei. Unde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiae susceptionem. Omne autem obstaculum alicuius perfectionis aut formae, simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quamcumque, facit susceptivum minus aptum vel

habile ad formae receptionem; et ulterius per consequens impedit effectus formae vel perfectionis in subiecto; et maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhaerens vel habitu vel actu. Manifestum est enim quod id quod movetur uno motu, non simul movetur contrario, et est etiam minus aptum vel habile ut motu contrario moveatur, sicut etiam quod est calidum, est minus aptum ut sit frigidum; difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem; et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam. Unde cum huiusmodi habilitas sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuit bonum naturae; et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem, et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem; peccatum excludendo gratiam et huiusmodi auxilia naturae, dicitur vulnerare naturam. Unde ignorantia, malitia et huiusmodi dicitur quaedam naturae vulnera consequentia ex peccato.

[61520] De malo, q. 2 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod bonum naturae integrum manet quantum ad substantiam boni naturalis; sed per peccatum diminuitur aptitudo ad gratiam, ut dictum est; quae quidem est quoddam bonum naturae.

[61521] De malo, q. 2 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidens, etsi non tollat substantiam sui subiecti, potest tamen diminuere habilitatem ad aliud accidens; sicut calor diminuit habilitatem ad frigus et ita est in proposito, ut dictum est.

[61522] De malo, q. 2 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum philosophum in III Physic., dicitur quod potentia sanum et potentia aegrum est idem subiecto propter unam substantiam subiecti, quae est in potentia ad utrumque; differunt tamen ratione, quia ratio potentiae sumitur ab actu. Sic ergo peccatum non diminuit habilitatem ad gratiam ex ea parte qua radicatur in substantia animae; sic enim communis est una existens contrariorum, sed ex ea parte qua ordinatur ad oppositum, prout differens est.

[61523] De malo, q. 2 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad actum moralem concurrunt actus multarum potentiarum animae, quarum quaedam sunt motivae aliarum, sicut intellectus movet voluntatem, et voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Movens autem imprimit aliquid in motum. Unde patet quod in actu morali non est sola emissio, sed etiam receptio; et propter hoc ex actibus moralibus potest causari aliquid in agente, ut habitus vel dispositio, vel etiam aliquid oppositum his.

[61524] De malo, q. 2 a. 11 ad 5 Quintum concedimus.

[61525] De malo, q. 2 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod actio naturalis consistit in emissione tantum; unde actio naturalis nihil causat in agente, maxime in simplicibus agentibus, quae non sunt composita ex agente et patiente, vel movente et moto: in his enim quae sic composita sunt videtur eadem ratio esse quae est in actibus moralibus.

[61526] De malo, q. 2 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod actus non proprie dicitur agere, sed abusive, quia est quo agens agit.

[61527] De malo, q. 2 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod nihil secundum idem movet se ipsum; sed secundum diversas partes nihil prohibet, ut patet in VIII Physic., et sic accidit in actu morali, ut dictum est.

[61528] De malo, q. 2 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod aliquod bonum particulare est corruptivum alterius boni particularis propter contrarietatem quam habet ad ipsum; et sic nihil prohibet, malum, prout agit in virtute boni particularis, esse alterius boni corruptivum; sicut frigidum est corruptivum calidi; et hoc modo peccatum corrumpit bonum iustitiae, convertendo se ad aliquod bonum sine modo et ordine, et per consequens diminuit aptitudinem ad iustitiam.

[61529] De malo, q. 2 a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum, quod bonum et malum possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum communem rationem boni et mali; et sic quodlibet malum opponitur cuilibet bono; et ita dicit Augustinus fallere dialecticorum regulam dum malum est in bono. Alio modo possunt considerari secundum specialem rationem huius vel illius boni vel mali; et sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono, sed hoc huic, ut caecitas visui et intemperantia temperantiae; et hoc modo malum nunquam est in bono sibi opposito, nec in hoc fallitur dialecticorum regula.

[61530] De malo, q. 2 a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod liberum arbitrium non patitur detrimentum in damnatis quantum ad libertatem, quae non intenditur aut remittitur; sed patitur detrimentum quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria.

[61531] De malo, q. 2 a. 11 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod habilitas ad gratiam totaliter se tenet ex parte naturae, etiam secundum quod ordinatur ad bonum moris.

[61532] De malo, q. 2 a. 11 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum non est privatio pura, sicut tenebra, sed est aliquid positive; et ideo se habet ut quoddam obstaculum gratiae; sed ipsa privatio gratiae se habet ut tenebra. Obstaculum autem diminuit habilitatem, ut dictum est.

[61533] De malo, q. 2 a. 11 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod habilitas ad gratiam non est idem quod iustitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam. Nec tamen hoc est verum quod iustitia naturalis diminui non possit. Rectitudo enim secundum hoc diminui potest quod id quod erat rectum secundum totum, in aliqua parte curvetur; et hoc modo iustitia naturalis diminuitur secundum quod in aliquo obliquatur; puta, in eo qui fornicatur, obliquatur naturalis iustitia quantum ad directionem concupiscentiarum, et sic de aliis. In nullo tamen iustitia naturalis totaliter corrumpitur.

[61534] De malo, q. 2 a. 11 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod id quod est in aliquo, movetur ad motum eius in quo est, quantum ad id in quo ab eo dependet, non quantum ad aliud. Anima enim in corpore existens dependet a corpore quantum ad locum, non autem quantum ad esse, nec quantum ad quantitatem; et ideo per accidens movetur localiter moto corpore, non tamen diminuitur anima diminuto corpore, nec corrumpitur corrupto corpore. Malum autem culpae non habet quantitatem ex bono naturae, sed magis per recessum a bono naturae, sicut aegritudo habet quantitatem per recessum a naturali dispositione corporis. Unde malum culpae non diminuitur

diminuto bono naturae, sicut neque morbus diminuitur debilitata natura, sed magis augetur.

[61535] De malo, q. 2 a. 11 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod in potentia includitur etiam habilitas sive aptitudo ad bonum gratiae; quae quidem habilitas diminuitur, ut dictum est, licet ipsa potentia non minuatur.

Articulus 12

[61536] De malo, q. 2 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae

[61537] De malo, q. 2 a. 12 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61538] De malo, q. 2 a. 12 arg. 1 Omne enim finitum per continuam diminutionem potest totaliter auferri. Sed bonum naturae, quod est habilitas, est quoddam finitum, cum sit creatum. Ergo si diminuitur per peccatum, ut dictum est, totaliter potest auferri.

[61539] De malo, q. 2 a. 12 arg. 2 Praeterea, bonum naturae, quod est habilitas ad gratiam, videtur diminui vel tolli per aversionem a gratia. Aversio autem habet statum, et non procedit in infinitum, quia conversio quae ei opponitur, statum habet; non enim est in homine caritas infinita. Ergo diminutio boni naturalis statum habet; quod non esset, si semper aliquid de bono naturae remaneret, quia bonum naturae semper natum est diminui per peccatum. Ergo videtur quod bonum naturae totaliter per peccatum tolli possit.

[61540] De malo, q. 2 a. 12 arg. 3 Praeterea, privatio totaliter tollit habilitatem, caecus enim nullo modo est habilis ad videndum. Sed culpa est quaedam privatio. Ergo videtur quod totaliter tollat bonum naturae, quod est habilitas.

[61541] De malo, q. 2 a. 12 arg. 4 Praeterea, peccatum est tenebra spiritualis, ut Damascenus dicit. Sed tenebra totaliter potest excludere lucem. Ergo totaliter potest culpa excludere bonum.

[61542] De malo, q. 2 a. 12 arg. 5 Praeterea, sicut se habet bonum gratiae ad malum naturae, ita se habet malum culpae ad bonum naturae. Sed per gratiam excludi potest totum malum naturae, idest fomes, qui est inclinatio ad culpam, ut patet in beatis. Ergo per malum culpae potest tolli totum bonum naturae, quod est habilitas ad gratiam.

[61543] De malo, q. 2 a. 12 arg. 6 Praeterea, ibi habilitas ad gratiam remanere non potest, ubi est impossibilitas gratiam consequendi. Sed status damnationis, ad quam pervenitur per culpam,

inducit impossibilitatem consequendi gratiam. Ergo per culpam potest tolli totum bonum naturae, quod est habilitas ad gratiam.

[61544] De malo, q. 2 a. 12 arg. 7 Praeterea, Dionysius IV cap. de Divin. Nomin. dicit, quod malum est defectus naturalis habitudinis; quod maxime videtur competere malo culpae. Ergo videtur quod totaliter bonum naturae, quod est habilitas, per peccatum deficiat.

[61545] De malo, q. 2 a. 12 arg. 8 Praeterea, quidquid ponit aliquid extra statum naturae, videtur tollere bonum naturae. Sed peccatum ponit peccantem extra statum naturae; dicit enim Damascenus, quod Angelus peccans cecidit ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam. Ergo peccatum tollit bonum naturae.

[61546] De malo, q. 2 a. 12 arg. 9 Praeterea, privatio non privat nisi quod est. Sed gratia non fuit in Angelis ante peccatum. Ergo peccatum Angeli non privavit gratiae bonum. Relinquitur ergo quod privaverit bonum naturae.

[61547] De malo, q. 2 a. 12 arg. 10 Praeterea, diminutio est quidam motus. Idem est autem motus totius et partis, ut glebae unius et totius terrae, ut dicitur in IV Physic. Si ergo aliquid de bono naturae diminuitur per peccatum, totum bonum naturae per peccatum tolli potest.

[61548] De malo, q. 2 a. 12 s. c. Sed contra, quamdiu manet voluntas remanet habilitas ad bonum. Sed peccatum non tollit voluntatem, quinimmo in voluntate consistit. Ergo videtur quod peccatum non possit tollere totum bonum naturae, quod est habilitas.

[61549] De malo, q. 2 a. 12 co. Respondeo. Dicendum quod impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum naturae, quod est aptitudo vel habilitas ad gratiam. Sed ex hoc videtur difficultas insurgere, quia cum illa habilitas sit finita, videtur quod per continuam diminutionem totaliter deficere possit. Quam quidem difficultatem aliqui vitare voluerunt, accipientes similitudinem ex continuo finito, quod infinitum dividitur, si fiat divisio secundum eamdem proportionem; puta, si a linea finita subtrahatur tertia pars eius, et iterum tertia pars residui, et sic inde, nunquam stabit divisio, sed poterit in infinitum procedere. Hoc autem in proposito locum non habet; quia cum procedit divisio lineae secundum eamdem proportionem, semper pars secundo subtracta est minor quam pars quae primo subtrahitur; sicut maius est tertium totius, quam tertium duarum partium residuarum, et sic de aliis; non autem potest dici quod per secundum peccatum minus diminuatur de habilitate praedicta quam per primum; immo forte aequaliter, vel etiam plus, si peccatum fuerit gravius. Et ideo aliter dicendum, quod habilitas diminui potest dupliciter: uno modo per subtractionem; alio modo per contrarii appositionem. Per subtractionem quidem, sicut aliquod corpus est habile ad calefaciendum per calorem quem habet; unde diminuto calore diminuitur habilitas calefaciendi. Per appositionem autem contrarii, sicut aqua calefacta habet naturalem aptitudinem vel habilitatem ad infrigidationem; sed quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuitur habilitas ad frigus. Hic enim modus diminutionis, qui est per appositionem contrarii, magis habet locum in potentiis passivis et receptivis; primus autem modus in potentiis activis; quamvis uterque modus in utrisque potentiis aliqualiter inveniri possit. Quando ergo est

diminutio habilitatis per subtractionem, tunc totaliter habilitas potest auferri ablato eo quod habilitatem causabat; quando vero habilitas diminuitur per appositionem contrarii, tunc considerandum est utrum appositio contrarii excedens possit corrumpere subiectum, aut non. Si enim potest corrumpere subiectum, potest totaliter habilitas tolli; sicut tantum potest augeri calor in aqua, quod corrumpatur aqua; et sic totaliter tollitur habilitas quae speciem aquae consequebatur. Si autem per appositionem contrarii, quantumcumque multiplicetur, non possit subiectum corrumpi, semper quidem minuitur habilitas contrario apposito crescente, nunquam tamen totaliter tolletur, propter permanentiam subiecti in quo radicatur talis habilitas; sicut quantumcumque calidum cresceret, non tolleret aptitudinem materiae primae, quae est incorruptibilis, ad formam aquae. Manifestum est autem quod habilitas naturae rationalis ad gratiam est sicut potentiae susceptivae, et quod talis habilitas naturam rationalem consequitur in quantum huiusmodi. Dictum est autem supra, quod diminutio huius habilitatis est per appositionem contrarii; dum scilicet creatura rationalis avertitur a Deo per conversionem ad contrarium. Unde cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse, quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratiae semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur; et sic in proposito diminutio procedit in infinitum per oppositum ad appositionem, sicut in continuis e converso appositio fit in infinitum per oppositum ad divisionem, dum quod uni lineae subtrahitur, alteri apponitur.

[61550] De malo, q. 2 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si bonum naturae diminueretur per subtractionem, sicut iam dictum est.

[61551] De malo, q. 2 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod conversio et aversio habent statum quo perveniunt actu; quia non est conversio vel aversio actu infinita; non tamen habent statum quantum ad id quod est in potentia; quia tam merita quam demerita possunt in infinitum multiplicari.

[61552] De malo, q. 2 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod privatio, quae tollit potentiam, tollit totaliter habilitatem, sicut caecitas quae tollit potentiam visivam, nisi forte secundum quod remanet habilitas vel aptitudo in radice potentiae, id est in essentia animae. Privatio autem quae tollit actum, non aufert habilitatem; et talis privatio est privatio gratiae, sicut et tenebra, quae est privatio lucis ab aere. Peccatum autem non est ipsa privatio gratiae, sed obstaculum quoddam, quo gratia privatur, ut supra dictum est.

[61553] De malo, q. 2 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam, non autem aptitudinem ad lucem, quae est in aere; similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam.

[61554] De malo, q. 2 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod pronitas ad malum, quae dicitur fomes, non consequitur naturam sicut habilitas ad bonum, sed consequitur corruptionem naturae, quae est ex culpa; et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest, non autem bonum naturae per culpam.

[61555] De malo, q. 2 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod impossibilitas ad gratiam, quae est in damnatis, non est ex totali subtractione habilitatis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinae sententiae, ne eis in perpetuum gratia apponatur.

[61556] De malo, q. 2 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod defectus naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod tota naturalis aptitudo deficiat, sed quia deficit a sua perfectione.

[61557] De malo, q. 2 a. 12 ad 8 Et similiter dicendum ad octavum, quod peccatum non totaliter ponit extra statum naturae, sed extra eius perfectionem.

[61558] De malo, q. 2 a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum, quod privatio non solum privat quod est, sed etiam id quod natum est esse: potest enim aliquis privari aliquo quod nunquam habuit, dummodo natus fuisset habere. Et tamen hoc non est verum, quod Angeli in principio suae creationis gratiam non habuerunt, simul enim Deus in eis condidit naturam et largitus est gratiam, ut Augustinus dicit XII de civitate Dei.

[61559] De malo, q. 2 a. 12 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si diminutio illa fieret per subtractionem partis.

Quaestio 3

Prooemium

[61560] De malo, q. 3 pr. 1 Et primo quaeritur utrum Deus sit causa peccati.

[61561] De malo, q. 3 pr. 2 Secundo utrum actio peccati sit a Deo.

[61562] De malo, q. 3 pr. 3 Tertio utrum Diabolus sit causa peccati.

[61563] De malo, q. 3 pr. 4 Quarto utrum Diabolus possit inducere homines ad peccandum interius persuadendo.

[61564] De malo, q. 3 pr. 5 Quinto utrum omne peccatum veniat ex suggestione Diaboli.

[61565] De malo, q. 3 pr. 6 Sexto utrum ignorantia possit esse causa peccati.

[61566] De malo, q. 3 pr. 7 Septimo utrum ignorantia sit peccatum.

[61567] De malo, q. 3 pr. 8 Octavo utrum ignorantia excuset vel diminuat peccatum.

[61568] De malo, q. 3 pr. 9 Nono utrum sciens ex infirmitate peccet.

[61569] De malo, q. 3 pr. 10 Decimo utrum peccatum ex infirmitate factum imputetur homini ad culpam mortalem.

[61570] De malo, q. 3 pr. 11 Undecimo utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum.

[61571] De malo, q. 3 pr. 12 Duodecimo utrum aliquis possit ex malitia vel certa scientia peccare.

[61572] De malo, q. 3 pr. 13 Decimotertio utrum gravius peccet qui ex infirmitate peccat quam qui ex malitia.

[61573] De malo, q. 3 pr. 14 Decimoquarto utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in spiritum sanctum.

[61574] De malo, q. 3 pr. 15 Decimoquinto utrum peccatum in spiritum sanctum possit remitti.

Articulus 1

[61575] De malo, q. 3 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum Deus sit causa peccati

[61576] De malo, q. 3 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61577] De malo, q. 3 a. 1 arg. 1 Dicit enim apostolus, Rom. I, 28: *tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt*; ubi dicit Glossa Augustini sumpta ex Lib. de gratia et libero arbitrio: *manifestum est Deum operari in cordibus hominum inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive ad bonum, sive ad malum.* Sed inclinatio voluntatis ad malum est peccatum. Ergo Deus est causa peccati.

[61578] De malo, q. 3 a. 1 arg. 2 Sed dicendum, quod inclinatio voluntatis ad malum dicitur esse a Deo in quantum est poena; unde ibidem de Dei iudicio loquitur.- Sed contra, non potest esse idem secundum idem poena et culpa, ut supra, dictum est; quia poena, secundum suam rationem, repugnat voluntati, culpa autem secundum suam rationem, est voluntaria. Sed inclinatio voluntatis pertinet ad rationem voluntarii. Si ergo Deus inclinat voluntatem in malum, videtur quod et ipse sit causa culpae in quantum est culpa.

[61579] De malo, q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut culpa opponitur bono gratiae, ita poena opponitur bono naturae. Sed non impeditur quin Deus sit causa poenae per hoc quod est causa naturae. Ergo neque impeditur esse causa culpae per hoc quod est causa gratiae.

[61580] De malo, q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati. Sed liberum arbitrium est causa peccati, cuius causa est Deus. Ergo Deus est causa peccati.

[61581] De malo, q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, illud ad quod inclinat virtus data a Deo, est causatum a Deo. Sed virtutes quaedam datae a Deo inclinant ad peccatum, sicut irascibilis ad homicidium, et concupiscibilis ad adulterium. Ergo Deus est causa peccati.

[61582] De malo, q. 3 a. 1 arg. 6 Praeterea, quicumque inclinat voluntatem suam vel alterius ad malum, est causa peccati; puta, si homo faciendo eleemosynam inclinet voluntatem suam ut intendat inanem gloriam. Sed Deus inclinat voluntatem hominis in malum, ut iam dictum est. Ergo est causa peccati.

[61583] De malo, q. 3 a. 1 arg. 7 Praeterea, Dionysius dicit IV cap., de Div. Nom., quod apud Deum causae malorum sunt. Sed non sunt in Deo otiosae. Ergo Deus est causa malorum, inter quae computantur peccata.

[61584] De malo, q. 3 a. 1 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de natura et gratia, quod gratia in anima est sicut lux per quam homo bonum operatur, et sine qua bonum operari non potest. Sic ergo gratia est causa meriti. Ergo per oppositum subtractio gratiae est causa peccati. Sed Deus est qui subtrahit gratiam. Ergo Deus est causa peccati.

[61585] De malo, q. 3 a. 1 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit II Confess.: *gratiae tuae deputo, quaecumque mala non feci.* Non esset autem imputandum gratiae quod homo male non faceret, si carens gratia posset non peccare. Non ergo peccatum est causa quod aliquis privetur gratia, sed magis privatio gratiae est causa peccandi; et sic sequitur, ut prius, quod Deus sit causa peccandi.

[61586] De malo, q. 3 a. 1 arg. 10 Praeterea, omnis laus creaturae praecipue Deo debet attribui. Sed in laudem viri iusti dicitur Eccli. XXXI, 10: *qui potuit transgredi, et non est transgressus.* Ergo multo magis hoc competit Deo. Potest ergo Deus peccare et per consequens esse causa peccati.

[61587] De malo, q. 3 a. 1 arg. 11 Praeterea, philosophus dicit in IV Topic.: *potest Deus et studiosus prava facere.* Hoc est autem peccare. Ergo Deus potest peccare.

[61588] De malo, q. 3 a. 1 arg. 12 Praeterea, bene sequitur: Socrates potest currere si vult; ergo simpliciter potest currere sed haec est vera: Deus potest peccare, si vult, quia hoc ipsum quod est velle peccare, est peccare. Ergo Deus potest peccare simpliciter; et sic idem quod prius.

[61589] De malo, q. 3 a. 1 arg. 13 Praeterea, qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Sed Deus dedit occasionem peccandi homini per praeceptum quod dedit, ut dicitur, Rom. VII. Ergo Deus est causa peccati.

[61590] De malo, q. 3 a. 1 arg. 14 Praeterea, cum malum causetur a bono, videtur quod malum maximum causetur a maximo bono. Sed maximum malum est culpa quae facit bonum hominem vel Angelum malum. Ergo causatur a maximo bono, quod est Deus.

[61591] De malo, q. 3 a. 1 arg. 15 Praeterea, eiusdem est dare dominium et auferre. Sed Dei est dare dominium animae super corpus. Ergo et eius est auferre. Sed solummodo per peccatum aufertur quod spiritui non subiiciatur caro. Ergo Deus est causa peccati.

[61592] De malo, q. 3 a. 1 arg. 16 Praeterea, quod est causa alicuius naturae est causa motus proprii et naturalis ipsius. Sed Deus est causa naturae voluntatis; proprius autem et naturalis motus voluntatis est aversio, sicut proprius motus et naturalis lapidis est descendere, ut Augustinus dicit

in Lib. de Lib. Arbitr. Ergo Deus est causa aversionis; et sic, cum in aversione ratio culpae consistat, videtur quod Deus sit causa culpae.

[61593] De malo, q. 3 a. 1 arg. 17 Praeterea, qui praecipit peccatum est causa peccati. Sed Deus invenitur praecepisse peccatum, ut dicitur III regum, XXII, 22, ubi cum spiritus mendacii dixisset: *egrediar, et ero spiritus mendax in ore prophetarum*, dominus dixit: *egredere et fac*; et Oseae, I, 2, dicitur, quod dominus praecepit Oseae ut sumeret mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationum. Ergo Deus est causa peccati.

[61594] De malo, q. 3 a. 1 arg. 18 Praeterea, eiusdem est agere et posse; quia, ut dicit philosophus, cuius est potentia, eius est actio. Sed Deus est causa eius quod est posse peccare. Ergo est causa eius quod est peccare.

[61595] De malo, q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, quod Deo auctore non fit homo deterior. Sed peccato fit homo deterior. Ergo Deus non est auctor peccati.

[61596] De malo, q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Fulgentius, dicit, quod Deus non est auctor illius rei cuius est ultor. Sed Deus est ultor peccati. Ergo non est auctor peccati.

[61597] De malo, q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Deus non est causa nisi eius quod diligit, quia hoc dicitur Sap. XI, 25: *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Odit autem peccatum, secundum illud Sap. XIV, 9: *pariter odio sunt Deo impius et impietas eius.* Ergo Deus non est auctor peccati.

[61598] De malo, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod causa peccati est aliquis dupliciter: uno modo quia ipse peccat; alio modo quia facit alterum peccare; quorum neutrum Deo convenire potest. Quod enim Deus peccare non possit, manifestum est et ex communi ratione peccati, et ex propria ratione moralis peccati, quod dicitur culpa. Peccatum enim communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus invenitur, ex eo provenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit; quod contingit ex defectu activi principii; sicut si grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendit; et quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partibus monstruosis, contingit ex defectu activae virtutis in semine. Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpae, et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum tendit. In Deo autem neque activum principium potest esse deficiens, eo quod eius potentia est infinita; nec eius voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa eius voluntas, quae est etiam eius natura, est bonitas summa, quae est ultimus finis et prima regula omnium voluntatum; unde naturaliter eius voluntas inhaeret summo bono, nec potest ab eo deficere; sicut nec alicuius rei appetitus naturalis deficere potest, quin appetat suum bonum naturale. Sic ergo Deus causa peccati esse non potest eo quod ipse peccet. Similiter etiam non potest esse causa peccati eo quod alios faciat peccare. Peccatum enim, prout nunc de peccato loquimur, consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicuius ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit

ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt, prout Dionysius dicit in IX cap. de Divin. Nom. Unumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem, alia quodammodo ad se ipsum attrahere, assimilando ea; vel per similitudinem formae, sicut cum calidum calefacit; vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per praeceptum alios movet ad finem quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens quod omnia ad se ipsum convertat, et per consequens quod nihil avertat a se ipso. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpae consistit prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est ergo quod Deus sit causa peccati.

[61599] De malo, q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum, vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo: sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex iusto iudicio facit, quod aliquibus auxilium non praestat ne cadant.

[61600] De malo, q. 3 a. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[61601] De malo, q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum, cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius; sicut forma aquae aufertur per appositionem formae ignis, et similiter bonum naturae particularis aufertur per poenam, per appositionem melioris boni; per hoc scilicet quod Deus ordinem iustitiae in rebus statuit. Sed malum culpae est per aversionem a summo bono, a quo summum bonum avertere non potest; unde Deus potest esse causa poenae, sed non causa culpae.

[61602] De malo, q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod effectus causati in quantum est causatum, reducitur in causam. Si autem aliquid procedit a causato non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci. Sicut motus tibiae causatur a virtute motiva animalis, quae tibiam movet, sed obliquitas ambulationis non provenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiva, sed secundum quod deficit a suscipiendo influxu motivae virtutis per suum defectum; et ideo claudicatio non causatur a virtute motiva. Sic ergo peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo; unde non oportet quod Deus sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrii.

[61603] De malo, q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod peccata non proveniunt ex inclinatione irascibilis aut concupiscibilis secundum quod sunt a Deo institutae, sed secundum quod deficiunt ab ordine institutionis ipsius: sic enim sunt institutae in homine, quod rationi subiaceant; unde quando praeter ordinem rationis ad peccatum inclinant, hoc non est a Deo.

[61604] De malo, q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa non procedit, quia Deus non inclinat voluntatem ad malum agendo vel movendo, sed gratiam non apponendo ut dictum est.

[61605] De malo, q. 3 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod causae malorum sunt particularia bona, quae deficere possunt; huiusmodi autem particularia bona sunt apud Deum, sicut effectus

apud causam, in quantum sunt bona; et pro tanto dicuntur causae malorum apud Deum esse, non quia ipse sit causa malorum.

[61606] De malo, q. 3 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Deus, quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum: unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinae. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc quod ipse, cui gratia apponitur, impedimentum gratiae praestat, in quantum avertitur a non avertente se lumine, ut Dionysius dicit.

[61607] De malo, q. 3 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod aliter loquendum est de homine secundum statum naturae conditae, et aliter secundum statum naturae corruptae, quia, secundum statum naturae conditae, homo nihil habebat impellens ad malum, licet bonum naturae non sufficeret ad gloriae consecutionem; et ideo indigebat auxilio gratiae ad merendum; non autem indigebat ad peccata vitandum; quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare; sed in statu naturae corruptae habet impellens ad malum, et ideo indiget auxilio gratiae ne cadat; et secundum hunc statum Augustinus divinae gratiae deputat quaecumque mala non fecit; sed hic status ex praecedenti culpa provenit.

[61608] De malo, q. 3 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod aliquid potest esse laudabile in inferiori quod ad laudem superioris non pertinet, sicut esse furibundum est laudabile in cane, non autem in homine, ut Dionysius dicit; et similiter non transgredi cum possit, pertinet ad laudem hominis, sed deficit a laude divina.

[61609] De malo, q. 3 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod verbum illud philosophi intelligitur non de eo qui est Deus per naturam, sed de his qui dicuntur dii vel secundum opinionem, ut dii gentium, vel per participationem, ut homines supra humanum modum virtuosi, quibus attribuit heroicam seu divinam virtutem, in VII Ethicor. Vel potest dici, secundum quosdam, quod Deus dicitur posse prava facere, quia potest, si vult.

[61610] De malo, q. 3 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod istius conditionalis, Socrates potest currere, si vult, antecedens est possibile, et ideo sequitur possibilitas consequentis; sed in hac conditionali, Deus potest peccare, si vult, antecedens est impossibile, non enim potest Deus velle malum, et ideo non est simile.

[61611] De malo, q. 3 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est occasio, scilicet data et accepta. Praeceptum autem est occasio peccati, non quidem data a praecipiente, sed accepta ab eo cui praeceptum datur; unde et apostolus significanter dicit: *occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Dicitur enim occasio dari peccandi quando fit aliquid minus rectum, ex quo per exemplum alii provocantur ad peccandum. Si autem aliquis faciat rectum opus, et alius inde provocetur ad peccandum, non erit occasio data, sed accepta, sicut cum Pharisaei scandalizabantur de doctrina Christi. Mandatum autem erat sanctum et iustum, ut dicitur ad Rom. cap. VII. Unde Deus praecipiendo non dedit occasionem peccandi, sed homo

accepit.

[61612] De malo, q. 3 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod si bonum, in quantum bonum, esset causa mali, sequeretur quod maximum bonum sit causa maximi mali; sed bonum est causa mali in quantum est deficiens. Unde quanto est magis bonum, tanto minus est causa mali.

[61613] De malo, q. 3 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod auferre spiritui dominium super carnem, est contra naturalem iustitiae ordinem; et ideo hoc Deo convenire non potest qui est ipsa iustitia.

[61614] De malo, q. 3 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod motus aversionis dicitur proprius et naturalis voluntatis secundum statum naturae corruptae, non autem secundum statum naturae conditae.

[61615] De malo, q. 3 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod id quod dicitur, *egredere et fac*, non est intelligendum per modum praecepti, sed per modum permissionis sicut et quod dicitur ad Iudam: *quod facis, fac citius*; eo modo loquendi quo permissio Dei dicitur eius voluntas. Quod vero dicitur ad Oseam: *accipe tibi mulierem fornicariam*, etc., intelligitur secundum modum praecepti; sed praeceptum divinum facit ut non sit peccatum quod aliter esset peccatum. Potest enim Deus, ut Bernardus dicit, dispensare in praeceptis secundae tabulae, per quae homo immediate ordinatur ad proximum: bonum enim proximi est quoddam bonum particulare. Non autem potest dispensare in praeceptis primae tabulae, per quae homo ordinatur in Deum, qui a se ipso alios non potest avertere, non enim potest negare se ipsum, ut dicitur II ad Tim. II, 13, quamvis quidam dicant, quod ea quae dicuntur de Osea, sunt intelligenda contigisse in visione prophetiae.

[61616] De malo, q. 3 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod ex verbo illo philosophi intelligitur quod idem est quod potest agere et quod agit; non autem quod quidquid sit causa potentiae, sit etiam causa actus.

Articulus 2

[61617] De malo, q. 3 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum actio peccati sit a Deo

[61618] De malo, q. 3 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[61619] De malo, q. 3 a. 2 arg. 1 Homo enim non dicitur esse causa peccati nisi quia est causa actionis peccati; nihil enim ad malum intendens operatur, ut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin. Sed Deus non est auctor peccati, ut supra dictum est. Ergo non est causa actionis peccati.

[61620] De malo, q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid est causa alicuius, est causa eius quod convenit ei secundum rationem suae speciei: sicut si aliquis est causa Socratis, sequitur quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod sint peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur quod peccatum sit a Deo.

[61621] De malo, q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod est a Deo, est res aliqua. Actus autem peccati non est res aliqua, ut Augustinus dicit in Lib. de perfectione iustitiae. Ergo actus peccati non est a Deo.

[61622] De malo, q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, actus peccati est actus liberi arbitrii, quod ideo dicitur liberum, quia se ipsum movet ad agendum. Sed omne id cuius actio causatur ab alio, movetur ab illo; et sic non movetur a se ipso, nec est liberum. Actus ergo peccati non est a Deo.

[61623] De malo, q. 3 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit in III de Trinitate, quod voluntas Dei est causa omnium specierum et motionum. Sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Ergo est a Deo.

[61624] De malo, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt, antiquitus, actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam peccati deformitatem, quae a Deo non est. Quidam vero dixerunt actionem peccati esse a Deo, attendentes ad ipsam essentiam actus quam oportet ponere a Deo esse, duplici ratione: primo quidem ratione communi, quia cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod quocumque modo est, derivetur ab ipso, nihil enim aliud est quod sit suum esse; sed omnia dicuntur entia per quamdam participationem. Omne autem quod per participationem dicitur tale, derivatur ab eo quod est per essentiam; sicut omnia ignita derivantur ab eo quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem, quod actio peccati est quoddam ens, et in praedicamento entis positum; unde necesse est dicere, quod sit a Deo. Secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu caeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu caeli motus corporum inanimatorum, quae non movent se ipsa, et alio modo motus animalium quae movent se ipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu caeli pullulatio plantae in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; alio modo pullulatio plantae, cuius virtus generativa est debilis, et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit

ab ordine primi moventis, ut dictum est, sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

[61625] De malo, q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homo qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati, aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum, scilicet, magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate divina, sed consequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis divinae.

[61626] De malo, q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio, sicut in alia quaestione, dictum est.

[61627] De malo, q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ens et res simpliciter dicitur de substantia, de accidentibus autem secundum quid; et secundum hoc Augustinus dicit actus non esse res.

[61628] De malo, q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur aliquid movere se ipsum, ponitur idem esse movens et motum; cum autem dicitur quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens et aliud motum. Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens; unde non excluditur quin ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet: similiter cum aliquid movet se ipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod se ipsum movet; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

Articulus 3

[61629] De malo, q. 3 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Diabolus sit causa peccati

[61630] De malo, q. 3 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61631] De malo, q. 3 a. 3 arg. 1 Dicitur enim Sap. II, 24: *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Sed mors consequitur ex peccato. Ergo Diabolus est causa peccati.

[61632] De malo, q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, peccatum in affectu consistit. Sed Augustinus dicit IV de Trinitate, quod Diabolus suae societati malignos affectus inspirat: et Beda dicit super actus apostolorum, quod animam in affectum malitiae trahit. Ergo Diabolus est causa peccati.

[61633] De malo, q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, inferius natum est a superiori moveri. Sed sicut intellectus hominis ordine naturae est infra intellectum angelicum, ita voluntas humana est infra voluntatem angelicam; semper enim virtus appetitiva proportionatur apprehensivae. Ergo Angelus malus per suam malam voluntatem potest movere voluntatem hominis ad malum, et sic potest esse causa peccati.

[61634] De malo, q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, Isidorus dicit, in Lib. de summo bono, quod Diabolus corda hominum occultis cupiditatibus urit. Sed radix omnium malorum est cupiditas, ut dicitur I ad Tim. VI, 10. Ergo videtur quod Diabolus possit esse causa peccati.

[61635] De malo, q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, omne quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et malum. Ergo ad hoc quod exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a Diabolo, cuius voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur quod Diabolus sit causa peccati.

[61636] De malo, q. 3 a. 3 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod causa peccati est voluntas mutabilis, primo quidem Angeli, deinde vero hominis. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Ergo videtur quod mala voluntas Diaboli sit causa malae voluntatis hominis.

[61637] De malo, q. 3 a. 3 arg. 7 Praeterea, in cogitatione peccatum consistit; unde dicitur Is., I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Sed Diabolus potest causare in nobis cogitationes, ut videtur: quia vis cogitativa est potentia corporali organo alligata; Diabolus autem potest corpora immutare. Ergo videtur quod Diabolus possit esse directe causa peccati.

[61638] De malo, q. 3 a. 3 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit, quod nonnullum vitium est, cum caro concupiscit adversum spiritum. Sed hanc concupiscentiam, ut videtur, potest Diabolus causare; quia vis concupiscibilis est actus organi corporalis. Ergo videtur quod directe possit esse causa peccati.

[61639] De malo, q. 3 a. 3 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit, super Genes. ad litteram, quod quando sic species rerum praesentantur homini ut non discernantur a rebus, sequitur inordinatio in carne; hoc autem dicit fieri posse spirituali virtute Angeli boni vel mali. Inordinatio autem quae est in carne non est sine peccato. Ergo videtur quod Diabolus possit esse directe causa peccati.

[61640] De malo, q. 3 a. 3 arg. 10 Praeterea, Commentator in XI Metaph. inducit verba Themistii dicentis, quod natura inferior agit quasi memorata a superioribus causis. Sed causae superiores sunt proprie et directe causa eius quod agitur ab inferioribus causis. Quod ergo potest commemorare aliquid inferiori agenti, videtur quod sit causa actus eius. Sed Diabolus potest commemorare aliquid homini unde movetur ad peccandum. Ergo videtur quod Diabolus possit esse directe causa peccati.

[61641] De malo, q. 3 a. 3 arg. 11 Praeterea, philosophus II Ethic. Eudemiorum, inquirit quid sit principium operationis in anima, et ostendit quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim quod incipit de novo, habet aliquam causam; incipit enim homo operari, quia vult; incipit autem velle, quia praeconsiliatur. Si autem praeconsilietur propter aliquod consilium praecedens, aut est procedere in infinitum, aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo movet hominem ad consiliandum; nisi forte aliquis dicat, quod hoc est a fortuna; ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. Hoc autem principium in bonis quidem dicit esse Deum, qui non est causa peccati, ut supra ostensum est. Cum ergo homo incipiat agere, velle et consiliari ad peccandum, videtur quod oporteat huius esse aliquam extrinsecam causam, quae non potest esse alia nisi Diabolus. Ipse ergo est causa peccati.

[61642] De malo, q. 3 a. 3 arg. 12 Praeterea, cuiuscumque potestati subiacet motivum, eius potestati subiacet et motus qui a motivo causatur. Motivum autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum vel intellectum; quorum utrumque subiacet potestati Diaboli; dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum: *serpit hoc malum*, scilicet quod est a Diabolo, *per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accomodat coloribus, adhaeret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subiicit, infundit saporibus, et quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae.* Ergo in potestate Diaboli est quod moveat voluntatem, et ita directe est causa peccati.

[61643] De malo, q. 3 a. 3 arg. 13 Praeterea, Diabolus emit hominem propter peccatum, secundum illud Is., l, 1: *ecce in iniquitatibus vestris venumdati estis.* Sed emptor dat pretium venditori. Ergo peccatum in homine causatur a Diabolo.

[61644] De malo, q. 3 a. 3 arg. 14 Praeterea, Hieronymus dicit, quod sicut Deus est perfectio boni, ita Diabolus est perfectio mali, licet in homine sint quaedam incentiva vitiorum. Sed Deus est per se causa bonorum nostrorum. Ergo videtur quod Diabolus etiam sit directe causa peccatorum nostrorum.

[61645] De malo, q. 3 a. 3 arg. 15 Praeterea, sicut Angelus bonus se habet ad bonum, ita malus Angelus ad malum. Sed Angelus bonus reducit homines ad bonum, quia, sicut Dionysius dicit, lex divinitatis est ultima per media reducere. Ergo videtur quod malus Angelus possit reducere hominem ad malum; et ita videtur quod Diabolus sit causa peccati.

[61646] De malo, q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum, quod ad hominis voluntatem causa depravationis eius redit, sive aliquo sive nullo suadente depravatus sit. Sed homo depravatur per peccatum. Ergo causa peccati hominis non est Diabolus, sed voluntas humana.

[61647] De malo, q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. I de libero arbitrio, quod non est aliquid causa peccati humani; sed quilibet est causa suae malitiae.

[61648] De malo, q. 3 a. 3 s. c. 3 Praeterea, peccatum hominis ex libero arbitrio procedit. Sed Diabolus non potest liberum arbitrium hominis movere; hoc enim libero arbitrio repugnaret. Non est ergo Diabolus causa peccati.

[61649] De malo, q. 3 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est praecipiens; quandoque vero dicitur causa id quod est perficiens; et haec proprie et vere causa dicitur, quia causa est ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis vel consulentis vel imperantis. Suasio enim non cogit invitum, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum. Sic ergo dicendum est, quod Diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius; aut etiam per modum praecipientis, ut apparet in his qui se manifeste Diabolo subdiderunt. Sed per modum perficientis causa peccati esse non potest. Sicut enim in formis producendis causa perficiens est ex cuius actione directe consequitur forma, ita in actibus eliciendis causa perficiens est ex cuius actione agens directe inclinatur ad agendum. Peccatum autem non est forma, sed actus. Illud ergo per se potest esse causa peccati quod potest directe movere voluntatem ad actum peccati. Est autem considerandum, quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter: uno modo ab exteriori; alio modo ab interiori. Ab exteriori quidem, sicut ab obiecto apprehenso; nam bonum apprehensum movere dicitur voluntatem; et per hunc modum dicitur movere consilians vel suadens, in quantum scilicet facit apparere aliquod esse bonum. Ab interiori autem movetur voluntas, sicut ab eo quod producit ipsum voluntatis actum. Obiectum autem propositum voluntati, non ex necessitate movet voluntatem, licet intellectus ex necessitate assentiat interdum propositae veritati. Cuius diversitatis ratio est, quia tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur; naturale enim est determinari ad unum. Unde intellectus ex necessitate assentit principiis primis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire; et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam. Unde in intellectu contingit quod ea quae necessariam cohaerentiam habent cum primis principiis naturaliter cognitis, ex necessitate moveant intellectum, sicut conclusiones demonstratae, quando apparent; quae si negentur, oportet negari prima principia, ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint aliquae conclusiones quae non necessariam cohaerentiam habeant cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia et opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis quae necessario connectuntur primis principiis, ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic ergo videtur et circa voluntatem, quod voluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quae est naturaliter volita. Manifestum est autem quod huiusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde quantumcumque homini proponatur aliquod eorum ut bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem con-

nexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt; et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adhaeret; sed voluntas eorum qui Deum per essentiam videntes, manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis et beatitudinem hominis, non potest Deo non inhaerere, sicut nec voluntas nostra potest nunc beatitudinem non velle. Patet ergo quod obiectum non ex necessitate movet voluntatem; et ideo nulla persuasio ex necessitate movet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Cuius ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam; unde dicitur quod motus ignis sursum est ab eius levitate, et a generante quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati, ut supra, ostensum est. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani nisi voluntas. Sic ergo manifestum est quod Diabolus non est proprie causa peccati, sed per modum persuadentis tantum.

[61650] De malo, q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mors intravit in orbem terrarum per invidiam Diaboli, in quantum persuasit primo homini peccatum.

[61651] De malo, q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Diabolus dicitur inspirare homini affectum malignum, vel etiam trahere animam in affectum malitiae, per modum persuadentis.

[61652] De malo, q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inferius natum est moveri a superiori, sicut passivum ab activo per exteriorem immutationem, ut aer ab igne. Exterior autem immutatio non infert necessitatem voluntati, ut ostensum est. Unde Diabolus quamvis ordine naturae sit supra animam humanam, non tamen ex necessitate potest voluntatem eius movere; et sic non est proprie causa peccati. Nam proprie causa dicitur ad quam ex necessitate sequitur aliquid.

[61653] De malo, q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Diabolus dicitur urere corda hominum cupiditatibus persuadendo.

[61654] De malo, q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis, nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.

[61655] De malo, q. 3 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum Angeli et hominis non habent ordinem naturae ad invicem, sed solum ordinem temporis; accidit enim quod Diabolus peccavit antequam homo, et potuisset e converso accidere. Unde non oportet quod peccatum Diaboli sit causa peccati hominis.

[61656] De malo, q. 3 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in cogitationibus non est peccatum nisi secundum quod per eas aliquis inclinatur ad malum vel retrahitur a bono; quod remanet in

libero arbitrio voluntatis, quaecumque cogitationes insurgant. Unde non oportet si aliquid est causa cogitationis, quod sit causa peccati.

[61657] De malo, q. 3 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum est actus sensualitatis, in qua potest esse peccatum, secundum quod motus eius potest impediri vel refrenari ratione. Unde si motus sensualitatis insurgat ex aliqua transmutatione corporali, ratione actualiter resistente, quod est in arbitrio voluntatis, nullum est ibi peccatum. Unde patet quod in arbitrio voluntatis positum est omne peccatum.

[61658] De malo, q. 3 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod hoc quod rerum species vel similitudines non discernantur, a rebus ipsis, contingit ex hoc quod vis altior, quae iudicare et discernere potest, ligatur; sicut propter motum digitorum unum apparet duo secundum tactum, nisi alia potentia contradicat, puta visus. Sic ergo cum offeruntur imaginariae similitudines, inhaeretur eis quasi rebus ipsis, nisi sit aliqua alia vis quae contradicat, puta sensus aut ratio. Si autem sit ligata ratio, et sensus sopitus, inhaeretur similitudinibus sicut ipsis rebus, ut in visis dormientium accidit, et ita in phreneticis. Sic ergo Daemones facere possunt ut homines non discernant species a rebus, in quantum, Deo permittente, perturbant interiores vires sensitivas, quibus perturbatis ligatur usus rationis humanae, quae indiget praedictis viribus ad suum actum, sicut patet in arreptitiis. Ligato autem usu rationis, nihil imputatur homini ad peccatum, sicut nec bestiae. Unde secundum hoc Diabolus non erit causa peccati, etiam si sit causa actus qui alias esset peccatum.

[61659] De malo, q. 3 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod natura inferior a causis superioribus ex necessitate movetur; et ideo causae superiores a quibus natura inferior dicitur rememorata, proprie et directe sunt causa naturalium effectuum; sed commemoratio Diaboli non ex necessitate movet voluntatem; et ideo non est simile.

[61660] De malo, q. 3 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Deus est universale principium cuiuslibet consilii et voluntatis et actus humani, sicut supra, dictum est; sed quod error et peccatum et deformitas accidat in consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis. Nec oportet huius aliam extrinsecam causam assignare.

[61661] De malo, q. 3 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod apprehensum non movet voluntatem ex necessitate, sicut ostensum est; et ideo quantumcumque apprehensum per sensum vel intellectum subiaceat Diaboli potestati, non tamen sufficienter potest voluntatem movere ad peccandum.

[61662] De malo, q. 3 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Diabolus dat homini peccatum per modum persuadentis.

[61663] De malo, q. 3 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod similitudo illa non attenditur quantum ad omnia: Deus enim est auctor bonorum nostrorum operum et sicut exterius persuadens, et sicut interius movens; Diabolus autem non est causa peccati nisi sicut exterius persuadens, ut ostensum est.

[61664] De malo, q. 3 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus bonus reducit hominem in Deum, non quidem directe movendo voluntatem, sed per modum persuadentis; et sic etiam Diabolus inclinat ad peccatum.

Articulus 4

[61665] De malo, q. 3 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum Diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo

[61666] De malo, q. 3 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[61667] De malo, q. 3 a. 4 arg. 1 Omne enim agens a proposito cognoscit suum effectum. Sed Diabolus internas cogitationes non potest videre, ut dicitur in Lib. de Eccles. dogmatibus. Ergo non potest interius persuadere, cogitationes interiores causando.

[61668] De malo, q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, formae nobiliori modo sunt in viribus inferioribus quam in materia corporali. Sed Diabolus non potest imprimere formas in materia corporali, nisi forte per aliqua semina naturalia adhibita; quia materia corporalis non obedit ad nutum transgressoribus Angelis, ut Augustinus dicit in III de Trin. Ergo non potest imprimere formas in viribus interioribus.

[61669] De malo, q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea, philosophus probat, in VII Metaph., quod formae quae sunt in materia non causantur a formis quae sunt extra materiam, sed a formis quae sunt in materia; sicut forma carnis et ossis causatur a formis quae sunt in his carnibus et in his ossibus. Formae autem virium sensitivarum sunt receptae in organo corporali. Ergo non possunt causari a Diabolo, qui est substantia immaterialis.

[61670] De malo, q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea, operari praeter ordinem naturae est eius solius, scilicet Dei, qui ordinem naturae instituit. Sed ordo quidam naturalis est actuum interiorum virium animae, nam phantasia est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III de anima, et sic ulterius procedendo una potentia movetur ab alia. Ergo Diabolus non potest interiores motus vel actus virium animae causare, nisi hoc procedat a sensu.

[61671] De malo, q. 3 a. 4 arg. 5 Praeterea, operationes vitae producuntur ab interiori principio. Sed omnes actus interiorum virium sunt quaedam operationes vitae. Ergo non possunt causari a Diabolo, sed solum ab interiori principio.

[61672] De malo, q. 3 a. 4 arg. 6 Praeterea, eiusdem effectus non est nisi eadem causa secundum speciem. Sed actus interiorum virium causantur a sensu. Non ergo eadem actione secundum

speciem possunt causari a Diabolo.

[61673] De malo, q. 3 a. 4 arg. 7 Praeterea, vis sensitiva est dignior quam vis nutritiva. Sed Diabolus non potest causare actum virtutis nutritivae, ut formet carnem aut os. Ergo Diabolus non potest causare actum alicuius interiorum virium animae.

[61674] De malo, q. 3 a. 4 s. c. Sed contra, est quod Diabolus non solum visibiliter, sed etiam invisibiliter hominem tentare dicitur; quod non esset, nisi aliquid interius homini persuaderet. Ergo Diabolus interius incitat ad peccandum.

[61675] De malo, q. 3 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, Diabolus non potest esse causa peccati humani sicut directe movens hominis voluntatem, sed solum per modum persuadentis. Persuadet autem aliquid homini dupliciter: visibiliter et invisibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua specie homini sensibiliter apparet, et ei sensibiliter loquitur, et persuadet peccatum, sicut tentavit primum hominem in Paradiso in specie serpentis, et Christum in deserto in aliqua specie ei visibiliter apparens. Non autem est putandum quod solum sic persuadeat homini; quia sequeretur quod nulla alia peccata fierent ex instinctu Diaboli, nisi quae Diabolus visibiliter apparens persuadet. Et ideo dicendum est, quod etiam invisibiliter instigat hominem ad peccandum. Quod quidem fit et per modum persuasionis et per modum dispositionis. Per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivae ut bonum. Hoc autem potest fieri tripliciter, quia proponitur vel quantum ad intellectum, vel quantum ad sensum interiorem, vel etiam quantum ad sensum exteriorem. Quantum ad intellectum quidem, quia intellectus humanus potest adiuvari ab intellectu angelico ad aliquid cognoscendum per modum illuminationis cuiusdam, ut Dionysius dicit. Quamvis enim Angelus non possit directe causare actum voluntatis, eo quod actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam ab interiori procedens; potest tamen imprimere in intellectum, cuius actus consistit in recipiendo ab exteriori; unde dicitur, quod intelligere est pati quoddam. Quamvis autem Diabolus secundum ordinem suae naturae posset homini aliquid persuadere intellectum eius illuminando, sicut facit bonus Angelus; non tamen hoc facit, quia intellectus quanto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cavere a deceptione, quam Diabolus intendit. Unde relinquitur quod persuasio interior Diaboli et quaecumque eius revelatio non fit per illuminationem intellectus, sed solum per impressionem quamdam in vires sensitivas interiores aut exteriores. Ad videndum autem qualiter in vires interiores imprimere possit, considerandum est, quod natura corporalis naturaliter nata est moveri localiter spirituali; non autem nata est formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente, ut probatur in VII Metaph.; et ideo materia corporalis naturaliter obedit Angelo bono vel malo ad motum localem; et per hunc modum Daemones semina colligere possunt, quae adhibent aliquibus effectibus mirabiliter faciendis, ut Augustinus dicit in IV de Trin. Sed quantum ad formationem, materia corporalis creaturae spirituali non obedit ad nutum. Unde Daemones non possunt materiam corporalem formare nisi virtute corporalium seminum, ut Augustinus dicit. Quaecumque ergo ex motu locali materiae corporali accidere possunt nihil prohibet per Daemones fieri, nisi divinitus impediantur. Apparitio autem sive repraesentatio specierum sensibilium in organis interioribus con-

servatarum, potest fieri per aliquem motum localem materiae corporalis, sicut philosophus in Lib. de somno et vigilia, assignans causam apparitionis somniorum, dicit, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones derelictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus somniorum ex naturali motu locali spirituum et humorum, potest accidere ex consimili motu locali per Daemones procurato, aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in vigilantibus, in quibus Daemones movere possunt interiores spiritus et humores, aliquando quidem usque ad hoc quod totaliter usus rationis ligetur, ut apparet in arreptitiis (manifestum est enim ex magna perturbatione spirituum et humorum impediri rationis actum, ut patet in phreneticis et dormientibus et ebriis); aliquando autem absque ligamine rationis, sicut et homines vigilantes et usum rationis habentes, per voluntariam commotionem spirituum et humorum, species interius conservatas quasi de quibusdam thesauris educunt ad principium sensitivum, ut res aliquas immaginentur. Cum ergo Daemones hoc in vigilantibus et usum rationis habentibus operentur, tanto magis et facilius percipit aliquis speciem ad principium reductam et in eius moratur cogitatione, quanto magis a passione aliqua detinetur, quia philosophus in eodem libro, dicit, quod aliquis in passione existens a modica similitudine movetur, sicut amans ex modica similitudine amati. Et ideo Daemones tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum, quibus passionibus magis subduntur, ut secundum hoc in eorum imaginatione efficacius imprimant quod intendunt. Similiter etiam per commotionem sensibilium spirituum in sensus exteriores imprimere possunt, qui secundum retractionem vel multiplicationem sensibilium spirituum, vel subtilius vel hebetius aliquid percipiunt. Subtiliter autem aliquis videt vel audit, dum fuerint spiritus sensibiles abundantes et puri, hebetius, cum contrarium fuerit; et hoc modo Augustinus dicit, quod hoc malum per Daemones illatum serpit per omnes sensus. Sic ergo patet quod Diabolus interius persuadet peccatum imprimendo in vires sensitivas interiores vel exteriores. Per modum autem disponentis potest esse causa peccati, in quantum per similem commotionem spirituum et humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquid huiusmodi. Manifestum est enim quod corpore aliqualiter disposito est homo magis pronus ad concupiscentiam et iram et huiusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum. Sic ergo patet quod Diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo et disponendo, non autem perficiendo peccatum.

[61676] De malo, q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cogitationes internas Diabolus non potest videre in se ipsis, sed in suis effectibus.

[61677] De malo, q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non imprimit in imaginationem, causando formam de novo; unde Diabolus non posset facere quod caecus natus imaginaretur colores; sed imprimit per motum localem, ut dictum est.

[61678] De malo, q. 3 a. 4 ad 3 Et similiter dicendum ad tertium.

[61679] De malo, q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod hoc Diabolus non facit praeter naturae

ordinem, sed movendo localiter principia intrinseca, ex quibus nata sunt huiusmodi provenire.

[61680] De malo, q. 3 a. 4 ad 5 Et per hoc patet solutio ad quintum et sextum.

[61681] De malo, q. 3 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod eodem modo Diabolus per aliquam aggregationem spirituum et humorum facere posset quod aliquid citius vel tardius digereretur, sed hoc non est ita propinquum suo proposito.

Articulus 5

[61682] De malo, q. 3 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum omnia peccata a Diabolo suggerantur

[61683] De malo, q. 3 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[61684] De malo, q. 3 a. 5 arg. 1 Dicit enim Damascenus, quod omnis malitia et omnis immunditia a Diabolo excogitatae sunt.

[61685] De malo, q. 3 a. 5 arg. 2 Praeterea, Dionysius dicit in IV cap. de Div. Nom., quod multitudo Daemonum causa est omnium malorum et sibi et etiam aliis.

[61686] De malo, q. 3 a. 5 arg. 3 Praeterea, de quolibet peccatore dici posset quod dominus Iudaeis dixit, Ioan. cap. VIII, 44: *vos ex patre Diabolo estis.* Hoc autem non esset, nisi peccatum omne a Diabolo aliqualiter causaretur. Omne ergo peccatum est ex instinctu Diaboli.

[61687] De malo, q. 3 a. 5 arg. 4 Praeterea, Isidorus dicit in Lib. de summo bono: *eodem blandimento decipiuntur nunc homines quo primi parentes in Paradiso decepti sunt.* Sed illi decepti sunt ex suggestione Diaboli. Ergo etiam nunc omne peccatum ex suggestione Diaboli committitur.

[61688] De malo, q. 3 a. 5 s. c. Sed contra, hoc est quod dicitur in Lib. de Eccles. dogmatibus: *non omnes cogitationes nostrae malae a Diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

[61689] De malo, q. 3 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod causa alicuius potest aliquid dici dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna est occasio combustionis ipsorum; et hoc modo dicendum est, quod Diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum; quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto humano genere quaedam pronitas ad omnia peccata; et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directe

autem dicitur aliquis esse causa alicuius, quod operatur directe ad illud; et hoc modo Diabolus non est causa omnis peccati; non enim omnia peccata committuntur Diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia, ut Origenes dicit, etiam si Diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi et venereorum, et huiusmodi, circa quae inordinatio multa contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur et maxime supposita corruptione naturae. Refrenare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu Diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc quo primi parentes, ut Isidorus dicit; et si qua etiam peccata absque instinctu Diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii Diaboli, in quantum ipsum prius peccantem imitantur. Non est tamen aliquod genus peccati quod interdum ex instinctu Diaboli non proveniat.

[61690] De malo, q. 3 a. 5 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus 6

[61691] De malo, q. 3 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur de causa peccati ex parte ipsius hominis peccantis, utrum ignorantia possit esse causa peccati

[61692] De malo, q. 3 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[61693] De malo, q. 3 a. 6 arg. 1 Ignorantia enim causat involuntarium, ut Damascenus dicit. Sed involuntarium opponitur peccato; peccatum enim adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

[61694] De malo, q. 3 a. 6 arg. 2 Praeterea, causa et effectus coniunguntur. Sed ignorantia et peccatum non coniunguntur; quia ignorantia est in intellectu, peccatum autem in voluntate, ut Augustinus dicit. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

[61695] De malo, q. 3 a. 6 arg. 3 Praeterea, augmentata causa, augmentatur effectus, sicut augmentato igne augmentatur calefactio. Augmentata autem ignorantia, non augetur peccatum; quinimmo tanta potest esse ignorantia, quod omnino peccatum excludatur. Ergo ignorantia non est causa peccati.

[61696] De malo, q. 3 a. 6 arg. 4 Praeterea, cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio, causam peccati ex parte conversionis oportet accipere; quia ex parte aversionis peccatum habet rationem mali; malum autem non habet causam, ut dicit Dionysius IV cap. de Divin. Nomin.

Sed ignorantia non videtur respicere peccatum ex parte conversionis, sed magis ex parte aversionis. Ergo ignorantia non est causa peccati.

[61697] De malo, q. 3 a. 6 arg. 5 Praeterea, si aliqua ignorantia est causa peccati, maxime hoc videtur de ignorantia vitiosa, quae dicitur ignorantia affectata. Sed cum aliquis voluntarie ignorans in aliquod peccatum ex hoc incidit, illius peccati magis videtur esse causa voluntas ignorandi quam ignorantia ipsa. Non est ergo dicendum, quod ignorantia sit causa peccati.

[61698] De malo, q. 3 a. 6 arg. 6 Praeterea, ignorantia videtur esse causa innocentiae vel misericordiae; dicit enim apostolus, I ad Tim. I, 13: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Sed misericordia opponitur peccato; quia quanto aliquis magis peccat, tanto minus est misericordia dignus. Ergo ignorantia non est causa peccati.

[61699] De malo, q. 3 a. 6 arg. 7 Praeterea, quatuor sunt genera causarum, et secundum nullum horum ignorantia potest esse causa peccati. Neque enim est causa finalis, cum non intendatur ex peccato; nec causa materialis, cum materia peccati sit id circa quod versatur peccati actus, ut intemperantiae concupiscentia; neque etiam causa formalis aut movens, quia ignorantia est privatio quaedam, privatio autem non habet rationem formae neque moventis. Ergo ignorantia nullo modo potest esse causa peccati.

[61700] De malo, q. 3 a. 6 arg. 8 Praeterea, sicut Beda dicit, ignorantia quoddam vulnus est ex peccato consequens. Magis ergo videtur peccatum esse causa ignorantiae quam quod ignorantia sit causa peccati.

[61701] De malo, q. 3 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod Isidorus dicit in Lib. II de summo bono: *tribus modis peccatum geritur, hoc est, ignorantia, infirmitate et industria.* Sunt ergo aliqua peccata quae ex ignorantia committuntur. Est ergo ignorantia alicuius peccati causa.

[61702] De malo, q. 3 a. 6 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in III de libero arbitrio, quod multa per ignorantiam facta recte improbantur. Quae autem improbantur, proprie sunt peccata. Ergo aliqua peccata per ignorantiam committuntur; et sic ignorantia est quorumdam peccatorum causa.

[61703] De malo, q. 3 a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod ignorantia potest esse causa peccati et reducitur ad genus causae efficientis vel moventis. Sed sciendum, quod est duplex movens, ut in VIII Physic. dicitur, scilicet movens per se et movens per accidens, quod est removens prohibens; sicut in motu gravium et levium movens per se est generans, quod dat gravi vel levi formam, quam consequitur talis motus; per accidens autem movet qui removet id quod prohibebat motum; sicut qui removet columnam, dicitur movere lapidem superpositum columnae. Sciendum est autem, quod cum scientia practica sit directiva in humanis operibus, non solum per huiusmodi scientiam ducimur ad bonum, sed etiam revocamur a malis; et sic ipsa scientia est prohibitiva malorum. Ignorantia ergo, quae huiusmodi scientiam tollit, recte dicitur esse causa peccati sicut removens prohibens, ut manifeste patet in operibus artis. Scientia enim grammaticae dirigit ad congrue loquendum, et prohibet incongruitatem locutionis, unde ignorantia grammaticae potest dici causa incongruae locutionis sicut removens prohibens, vel magis sicut ipsa remotio prohibentis; et similiter in actibus

moralibus scientia practica dirigit, et ideo ignorantia huiusmodi scientiae secundum modum praedictum peccati moralis est causa. Sed sciendum, quod duplex scientia dirigit in actibus moralibus, quae prohibere potest peccatum. Una scilicet universalis per quam iudicamus aliquem actum esse rectum vel deformem; et tali scientia interdum aliquis a peccato prohibetur, sicut aliquis considerans fornicationem esse peccatum, abstinet a fornicatione; et si per ignorantiam removeretur talis scientia, ignorantia esset fornicationis causa; et si esset talis ignorantia quae non omnino excusaret a peccato, sicut quandoque contingit, ut infra, dicetur, talis ignorantia esset causa peccati. Alia vero scientia quae dirigit in moralibus actibus, et prohibere potest peccatum, est scientia particularis, scilicet circumstantiarum ipsius actus; universalis enim scientia non movet sine particulari, ut dicitur in III de anima. Contingit autem per scientiam alicuius circumstantiae, uno modo aliquem revocari a peccato simpliciter; alio modo per scientiam circumstantiae non prohibetur aliquis a peccato simpliciter, sed a tali genere peccati, sicut si aliquis sagittator cognosceret transeuntem esse hominem, nullo modo sagittaret; sed quia nescit hominem esse, sed aestimat esse cervum, emittendo sagittam interficit hominem; et sic ignorantia circumstantiae causat homicidium, quod est peccatum; nisi sit talis ignorantia, quae omnino excuset, ut infra, dicetur. Si autem aliquis sagittator velit quidem occidere hominem, sed non patrem, si sciret eum qui transit esse patrem, nullo modo sagittaret; sed quia ignorat eum esse patrem, sagittando interficit; unde ignorantia ista causat manifeste peccatum homicidii; quia in omnem eventum iste sagittator est reus homicidii, licet non sit reus patricidii in omni casu. Sic ergo patet quod contingit diversimode ignorantiam esse causam peccati.

[61704] De malo, q. 3 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dupliciter contingit ignorantiam non excludere sic totaliter voluntarium quod tollatur omnino ratio peccati. Uno quidem modo quando ipsa ignorantia est voluntaria: quia tunc per consequens id quod ex ignorantia sequitur, voluntarium iudicatur. Alio modo quando etsi ignoretur aliquid, aliud tamen scitur quod sufficit ad rationem peccati, sicut dictum est de eo qui sagittando interficit eum quem ignorat esse patrem, sed tamen scit esse hominem; et sic quamvis involuntarie committat patricidium, voluntarie tamen committit homicidium.

[61705] De malo, q. 3 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus et voluntas sint diversae potentiae, tamen coniunguntur in quantum intellectus quodammodo movet voluntatem, secundum quod bonum intellectum est obiectum voluntatis; et per consequens ignorantia peccato coniungi potest.

[61706] De malo, q. 3 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dictum, augmentata causa, augetur effectus, habet locum in causis per se, non autem in causis per accidens, cuiusmodi est removens prohibens.

[61707] De malo, q. 3 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignorantia etiam ex parte conversionis est causa peccati, in quantum removet prohibens conversionem peccati.

[61708] De malo, q. 3 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut removens columnam dicitur causa casus lapidis, et ipsa columnae remotio; ita etiam causa peccati potest dici et ipsa voluntas

carendi scientia, et ipsa scientiae remotio. Tamen non est dicendum, quod solum illa ignorantia sit causa peccati quae est peccatum; ignorantia enim circumstantiae non est peccatum, sed tamen potest esse causa peccati, ut dictum est.

[61709] De malo, q. 3 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ignorantia secundum diversa potest esse causa oppositorum. Nam in quantum tollit scientiam, quae prohibebat peccatum, dicitur esse causa peccati; in quantum autem tollit vel diminuit voluntarium, habet excusare a peccato, et esse misericordiae vel innocentiae causa.

[61710] De malo, q. 3 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ignorantia reducitur ad genus causae moventis, non per se, sed per accidens, ut dictum est.

[61711] De malo, q. 3 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod nihil prohibet ignorantiam esse effectum alicuius peccati, et causam alterius; sicut et concupiscentia fomitis est in nobis causata ex peccato primi parentis, et tamen est causa multorum actualium peccatorum.

Articulus 7

[61712] De malo, q. 3 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum ignorantia sit peccatum

[61713] De malo, q. 3 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[61714] De malo, q. 3 a. 7 arg. 1 Opposita enim sunt unius generis. Unde Augustinus dicit in V de Trinit., quod *homo et non homo, utrumque secundum substantiam dicitur*. Sed ignorantia opponitur scientiae; scientia autem est in genere habitus. Ergo et ignorantia. Sed peccatum non est in genere habitus, sed magis in genere actus; quia peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra legem Dei. Ergo ignorantia non est peccatum.

[61715] De malo, q. 3 a. 7 arg. 2 Praeterea, gratia magis opponitur peccato quam scientia; quia scientia potest esse cum peccato, non autem gratia. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed poena. Ergo neque ignorantia, quae est privatio scientiae, est peccatum, sed magis poena.

[61716] De malo, q. 3 a. 7 arg. 3 Praeterea, in Lib. de regulis theologiae dicitur, quod nulla privatio est meritum praemii vel poenae. Sed omne peccatum est meritum poenae. Ergo nulla privatio est peccatum. Ignorantia autem est privatio. Ergo ignorantia non est peccatum.

[61717] De malo, q. 3 a. 7 arg. 4 Praeterea, per rationem a brutis differimus. Remoto ergo eo quod est rationis, remanet solum id quod est nobis et brutis commune. Sed in brutis non est peccatum.

Ergo ignorantia in nobis, per quam tollitur id quod ad rationem pertinet, non est peccatum.

[61718] De malo, q. 3 a. 7 arg. 5 Praeterea, si aliqua ignorantia sit peccatum, oportet quod illa ignorantia sit voluntaria, et sic voluntatem habet praecedentem. Sed quando voluntas ignorantiam praecedit, in ipsa voluntate ignorandi peccatum consistit. Non ergo ignorantia est peccatum, sed voluntas ignorandi.

[61719] De malo, q. 3 a. 7 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. Retract.: *qui nesciens peccavit, non incongruenter volens peccasse dici potest; quamvis et ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit, quia voluit actum peccati.* In sola ergo voluntate actus peccati consistit. Ipsa ergo ignorantia non est peccatum.

[61720] De malo, q. 3 a. 7 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio: *non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores, sed si scire neglexeris.* Ipsa ergo negligentia scientiae est peccatum, et non ignorantia.

[61721] De malo, q. 3 a. 7 arg. 8 Praeterea, omne peccatum vel est actus elicitus a voluntate, vel est actus a voluntate imperatus. Sed ignorantia non elicitur a voluntate, quia non est in voluntate, sed in intellectu. Similiter non imperatur a voluntate: ignorantia enim non potest esse volita, quia omnes homines naturaliter scire desiderant.

[61722] De malo, q. 3 a. 7 arg. 9 Praeterea, omne peccatum est voluntarium. Voluntarium autem est in cognoscente, ut dicitur in III Ethic. Ergo ignorantia, quae cognitionem excludit, non potest esse peccatum.

[61723] De malo, q. 3 a. 7 arg. 10 Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur. Sed post poenitentiam ignorantia manet. Ergo non est peccatum.

[61724] De malo, q. 3 a. 7 arg. 11 Praeterea, nullum peccatum manet actu et transit reatu, nisi originale. Sed ignorantia manet actu etiam transeunte reatu. Cum ergo non sit peccatum originale, quia sic sequeretur quod esset in omnibus, videtur quod non sit peccatum.

[61725] De malo, q. 3 a. 7 arg. 12 Praeterea, ignorantia continue manet in ignorante. Si ergo ignorantia esset peccatum, sequeretur quod per singula momenta ignorans infinities peccaret.

[61726] De malo, q. 3 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I ad Cor., cap. XIV, 38: *si quis ignorat, ignorabitur*, scilicet per reprobationem. Sed talis reprobatio debetur peccato. Ergo ignorantia est peccatum.

[61727] De malo, q. 3 a. 7 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. III de libero arbitrio, quod stultitia est rerum appetendarum et fugiendarum vitiosa ignorantia. Sed omne vitiosum est peccatum. Ergo aliqua ignorantia est peccatum.

[61728] De malo, q. 3 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod differt nescientia, ignorantia et error. Nescientia enim simplicem negationem scientiae importat. Ignorantia vero quandoque quidem significat scientiae privationem; et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam qui

natus est habere: hoc enim est de ratione privationis cuiuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiae contrarium, quae dicitur ignorantia perversae dispositionis; puta, cum quis habet habitum falsorum principiorum et falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans; sed quando iam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. Sed nescientia de se nec rationem culpae nec poenae habet: quod enim aliquis nesciat ea quae ad ipsum non pertinet scire, vel quae non est natus scire, nec culpa nec poena est. Unde in Angelis beatis est nescientia, ut Dionysius dicit VI capite ecclesiasticae hierarchiae. Sed ignorantia de se rationem poenae dicit; non autem omnis ignorantia habet rationem culpae: ignorare enim ea quae quis non tenetur scire, absque culpa est; sed ignorantia illa qua quis ignorat ea quae tenetur scire, non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus. Unde omnis homo tenetur scire ea quae fidei sunt, quia fides intentionem dirigit; et tenetur scire praecepta Decalogi, per quae potest peccata vitare, et bonum facere. Unde et coram omni populo sunt divinitus promulgata, ut habetur Exod. XX. Secretiora autem legis Moyses et Aaron a domino audierunt. Unusquisque autem super haec tenetur scire quae ad suum officium pertinent, sicut episcopus ea quae pertinent ad officium episcopale et sacerdos ea quae pertinent ad officium sacerdotale, et sic de aliis; et horum ignorantia non est sine culpa. Potest ergo talis ignorantia considerari tripliciter. Uno modo secundum se; et sic non habet rationem culpae, sed poenae. Dictum est enim supra, quod malum culpae est privatio ordinis in actu; malum autem poenae est privatio perfectionis a subiecto agente: unde privatio gratiae vel scientiae, habet rationem poenae, si secundum se consideretur. Alio modo potest considerari talis ignorantia per comparationem ad causam: sicut enim causa scientiae est applicatio animi ad sciendum, ita causa ignorantiae est animum ad sciendum non applicare; et hoc ipsum quod est non applicare animum ad sciendum id quod quis debet scire, est peccatum omissionis. Unde si talis privatio cum causa praecedenti accipiatur, erit peccatum actuale, per modum quo omissio peccatum dicitur. Tertio modo potest considerari talis ignorantia per comparationem ad id quod ex ea sequitur; et sic quandoque est causa peccati, ut supra dictum est. Potest etiam ignorantia pertinere ad peccatum originale, ut dicit Hugo de sancto Victore: quod sic considerandum est. In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis iustitiae, quae pertinet ad voluntatem. Sicut autem ex originali iustitia, per quam voluntas Deo coniungebatur, fiebat quaedam perfectionis redundantia in alias vires, ita scilicet quod ratione illustrata cognitione veritatis, irascibilis et concupiscibilis sortirentur rectitudinem a ratione; ita subtracta originali iustitia a voluntate, deficit cognitio veritatis in intellectu, et rectitudo in irascibili et concupiscibili; et sic ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali, sicut et conversio ad bonum commutabile in peccato actuali.

[61729] De malo, q. 3 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod privatio scientiae et gratiae habet rationem culpae, secundum quod accipiuntur simul cum sua causa quae pertinet ad genus actus:

non agere enim et agere in eodem genere considerantur, secundum regulam Augustini inductam.

[61730] De malo, q. 3 a. 7 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

[61731] De malo, q. 3 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignorantia quamvis privet aliquam rationis perfectionem, non tamen tollit ipsam rationem, per quam a brutis differimus: unde ratio non sequitur.

[61732] De malo, q. 3 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cuiuslibet peccati radix in voluntate consistit, sicut supra, dictum est: nec tamen sequitur quod propter hoc actus volitus non sit peccatum. Unde nec etiam dicitur quod ignorantia non sit peccatum, licet radix peccati in voluntate ignorandi consistat.

[61733] De malo, q. 3 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur ibidem de peccato quod per ignorantiam agitur. Hoc autem peccatum quandoque in sola voluntate actus consistit, et non in ipsa ignorantia. Dictum est enim supra quod non omnis ignorantia est peccatum, quae est causa peccati.

[61734] De malo, q. 3 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ignorantia quae est omnino involuntaria, non est peccatum: et hoc est quod Augustinus dicit: *non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores*; per hoc autem quod addit, *sed si scire neglexeris*, dat intelligere, quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia praecedente, quae nihil est aliud quam non applicare animum ad sciendum ea quae quis debet scire.

[61735] De malo, q. 3 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se naturaliter volitum, quod tamen non volumus propter aliquid adiunctum. Sicut aliquis naturaliter vult integritatem sui corporis conservari, et tamen interdum vult sibi abscindi manum vitiatam, si ex ea periculum totius corporis timeat; et similiter naturaliter vult homo scientiam, sed tamen propter laborem addiscendi, vel ne impediatur a peccato quod diligit, scientiam recusat: et sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata.

[61736] De malo, q. 3 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet ignorans non cognoscat illud quod ignorat, cognoscit tamen vel ignorantiam ipsam, vel id propter quod non refugit ignorantiam; et ita ignorantia potest esse peccatum voluntarium.

[61737] De malo, q. 3 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod post poenitentiam licet remaneat ignorantia, tollitur tamen ignorantiae reatus.

[61738] De malo, q. 3 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod peccatum ignorantiae non consistit in sola privatione scientiae, sed in ea simul cum causa praecedente, quae est negligentia addiscendi. Quae quidem negligentia si maneret actu, reatu non transiret. Est tamen ignorantia, cum qua omnes nascimur, quodammodo ad peccatum originale pertinens, ut dictum est.

[61739] De malo, q. 3 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis non continue peccat aliquis quando non agit, sed solum in tempore pro quo aliquis obligatur ad agendum, ita est etiam et de ignorantia dicendum.

Articulus 8

[61740] De malo, q. 3 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat

[61741] De malo, q. 3 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[61742] De malo, q. 3 a. 8 arg. 1 Illud enim quod aggravat peccatum, non excusat ipsum nec in toto nec in parte. Sed ignorantia aggravat peccatum; dicit enim Ambrosius super illud ad Rom. II, 4: *an ignoras quod benignitas Dei, etc.: gravissime peccas, si ignoras.* Ergo ignorantia non excusat peccatum neque a toto neque a tanto.

[61743] De malo, q. 3 a. 8 arg. 2 Praeterea, in decretis dicitur, quod ille qui communicavit cum haereticis, ex hoc ipso magis peccavit quod nescivit eos errare. Sic ergo ignorantia aggravat peccatum et non excusat.

[61744] De malo, q. 3 a. 8 arg. 3 Praeterea, ignorantia consequitur ebrietatem. Sed ebrius qui propter ebrietatem committit homicidium aut aliquod peccatum, meretur duplices maledictiones, ut dicitur in III Ethicor. Ergo ignorantia non diminuit, sed auget peccatum.

[61745] De malo, q. 3 a. 8 arg. 4 Praeterea, peccatum peccato additum fit maius. Sed ignorantia ipsa est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo non diminuit, sed auget peccatum.

[61746] De malo, q. 3 a. 8 arg. 5 Praeterea, id quod communiter invenitur in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia communiter invenitur in omni peccato; quia, ut dicitur in III Ethic., omnis malus ignorans; cui consonat quod dicitur Prov. XIV, 22: *errant qui operantur malum.* Ergo ignorantia non diminuit vel excusat peccatum.

[61747] De malo, q. 3 a. 8 s. c. Sed contra, peccatum maxime consistit in contemptu Dei. Sed ignorantia diminuit contemptum, vel totaliter tollit. Ergo excusat peccatum vel in toto vel in parte.

[61748] De malo, q. 3 a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, in tantum ignorantia habet excusare peccatum in toto vel in parte, in quantum tollit voluntarium. Est autem considerandum, quod ignorantia voluntarium sequens tollere potest, non autem voluntarium praecedens. Cum autem ignorantia sit in intellectu, ordo ignorantiae ad voluntarium considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem; praecedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum intellectum est voluntatis obiectum; et ideo sublata cognitione intellectus per ignorantiam, aufertur voluntatis actus; et sic tollitur voluntarium quantum ad id quod est ignoratum. Unde si in eodem actu aliquid sit ignoratum et aliquid scitum, potest

esse voluntarium quantum ad id quod est scitum: semper tamen est involuntarium quantum ad id quod est ignoratum; sive ignoretur deformitas actus (puta cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum), sive ignoretur circumstantia actus, sicut cum aliquis accedit ad mulierem quam credit esse suam, voluntarie quidem accedit ad mulierem, sed non voluntarie ad non suam. Et quamvis semper ignorantia causet non voluntarium, non tamen semper causat involuntarium. Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis; sed involuntarium dicitur per hoc quod voluntas contrariatur ei quod fit; unde ad involuntarium sequitur tristitia, quae tamen non consequitur semper ad non voluntarium. Contingit enim quandoque quod aliquis accedens ad non suam quam credit suam esse, quamvis non velit actu ad non suam accedere, quia nescit eam esse non suam, tamen vult habitu, et vellet actu, si sciret; unde cum postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur, sed gaudet, nisi mutaverit voluntatem. Sed rursus voluntatis actus potest praecedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere; et eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, et fit voluntaria. Hoc autem contingit tripliciter. Primo quidem quando aliquis directe vult ignorare scientiam salutis, ne retrahatur a peccato, quod amat. Unde dicitur Iob XXI, 14, de quibusdam, quod dixerunt Deo: *recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Secundo ignorantia dicitur voluntaria indirecte quia non adhibet studium ad cognoscendum; et haec est ignorantia negligentiae. Sed quia non dicitur aliquis negligere nisi cum debitum praetermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quod aliquis non applicat animum ad quodlibet cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quae cognoscere debet vel simpliciter et secundum omne tempus (unde ignorantia iuris ad negligentiam reputatur), vel in aliquo casu, ut cum quis emittit sagittam in aliquo loco ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur si scire non studeat, an tunc aliquis transeat; et talis ignorantia per negligentiam contingens voluntaria iudicatur. Tertio dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu; indirecte autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui percrescentes ligant rationis usum in particulari eligibili, secundum quod dicitur omnis malus ignorans. Quia ergo quod ex voluntario causatur, voluntarium in moralibus reputatur; in quantum ignorantia ipsa est voluntaria, in tantum deficit ab hoc quod causet non voluntarium, et per consequens ab hoc quod excuset peccatum. Cum ergo aliquis directe vult ignorare ut a peccato per scientiam non retrahatur, talis ignorantia non excusat peccatum nec in toto nec in parte, sed magis auget; ex magno enim amore peccandi videtur contingere quod aliquis detrimentum scientiae pati velit ad hoc quod libere peccato inhaereat. Quando autem aliquis indirecte vult ignorare quia negligit addiscere, vel etiam quando per accidens ignorantiam vult, dum vult directe vel indirecte aliquid ad quod ignorantia sequitur, talis ignorantia non totaliter causat involuntarium in actu sequenti; quia actus sequens ex hoc ipso quod procedit ex ignorantia, quae est voluntaria, est quodammodo voluntarius; sed tamen ignorantia praecedens diminuit rationem voluntarii; minus enim est voluntarius actus qui ex tali ignorantia procedit, quam si scienter talem actum aliquis eligeret absque omni ignorantia; et ideo talis ignorantia non excusat actum sequentem a toto, sed a tanto. Sed tamen hoc est advertendum, quod quandoque et ipse actus sequens et ignorantia praecedens sunt unum peccatum, sicut voluptas et actus exterior dicuntur unum peccatum. Unde potest contingere quod non minus aggravatur peccatum ex voluntario ignorantiae quam excusetur ex voluntario actus diminuto. Si autem ignorantia nullo praedictorum modorum sit voluntaria, puta cum est invincibilis, et tamen est absque omni inordinatione voluntatis, tunc totaliter facit actum sequentem involuntarium.

[61749] De malo, q. 3 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii sic solet exponi: *gravissime peccas, si ignoras*, id est periculosissime; quia dum nescis te peccare, remedium non quaeris. Vel loquitur de ignorantia affectata, qua aliquis ignorare vult ne a peccato retrahatur. Vel loquitur de ignorantia receptorum beneficiorum; quia quod aliquis non cognoscere studeat percepta beneficia, est summus ingratitudinis gradus. Vel loquitur de ignorantia infidelitatis, quae in se quidem est gravissimum peccatum; licet etiam peccatum ex tali ignorantia commissum diminuatur, secundum illud apostoli I Tim. I, 13: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.*

[61750] De malo, q. 3 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de ignorantia infidelitatis.

[61751] De malo, q. 3 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ebrius qui facit homicidium, meretur duplices maledictiones, quia duo peccata facit; et minus tamen peccat in homicidio quam si sobrius occideret.

[61752] De malo, q. 3 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam ignorantia quae est peccatum, in quantum est voluntaria, diminuit voluntarium sequentis actus, et ex hoc peccatum sequens diminuit; et potest esse quod plus diminuat de sequenti peccato quam sit quantitas sui peccati.

[61753] De malo, q. 3 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in eo qui peccat per habitum et ex electione, talis ignorantia est simpliciter affectata; unde non diminuit peccatum. Ignorantia autem eius qui peccat per passionem, est voluntaria per accidens ut dictum est, et diminuit peccatum; hoc enim est ex infirmitate peccare per quod peccatum diminuitur.

Articulus 9

[61754] De malo, q. 3 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet

[61755] De malo, q. 3 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[61756] De malo, q. 3 a. 9 arg. 1 Nullus enim ex infirmitate aliquid facere dicitur, in cuius voluntate est constitutum ut ab illo praeservetur. Sed in voluntate cuiuslibet scientis est constitutum ut a peccato praeservetur; dicitur enim Eccli. XV, 16: *si volueris servare mandata, servabunt te.* Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

[61757] De malo, q. 3 a. 9 arg. 2 Praeterea, nullus ex infirmitate peccat cui adest fortissimum auxilium contra peccatum. Sed cuilibet scienti adest fortissimum auxilium contra peccatum, scilicet scientiae certitudo. Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

[61758] De malo, q. 3 a. 9 arg. 3 Praeterea, nulla potentia potest in actum procedere nisi secundum rationem sui subiecti, sicut visus non potest videre nisi colorata. Sed obiectum voluntatis, in cuius actu principaliter consistit peccatum, est bonum apprehensum, sicut dicitur in III de anima. Ergo in actu voluntatis non potest esse peccatum, nisi sit aliquis defectus in apprehensione boni. Sed talem defectum excludit scientia. Ergo non est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

[61759] De malo, q. 3 a. 9 arg. 4 Praeterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni: nam malum est involuntarium, ut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin. Sed in quantum voluntas est veri boni, non invenitur in ea peccatum. Ergo omne peccatum est in voluntate secundum quod est apparentis boni et non existentis, quod non est sine ignorantia. Ergo non potest esse quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

[61760] De malo, q. 3 a. 9 arg. 5 Sed dicendum, quod ille qui est sciens in universali, potest habere ignorantiam in particulari operabili, et sic peccabit; puta, si sciat in universali nullam fornicationem esse faciendam, aestimet autem nunc esse fornicandum.- Sed contra, sicut philosophus probat II Periher., opiniones quae sunt de contradictoriis, sunt contrariae. Universalis autem negativa et particularis affirmativa sunt contradictoriae. Cum ergo nullus possit simul habere contrarias opiniones, quia contraria non simul possunt inesse eidem, videtur quod non possit esse quod aliquis opinans in universali nullam fornicationem esse faciendam, simul in particulari possit opinari hanc esse faciendam.

[61761] De malo, q. 3 a. 9 arg. 6 Sed dicendum, quod opiniones quae sunt de contradictoriis, sunt contrariae: scientia autem non contrariatur opinioni, cum non sint unius generis.- Sed contra, plus distat scientia ob opinione falsa quam opinio vera; quia opinio est cum formidine contrarii, non autem scientia. Si ergo simul cum opinione falsa aliquis non potest habere opinionem veram contrariam, multo minus poterit habere scientiam.

[61762] De malo, q. 3 a. 9 arg. 7 Praeterea, quicumque scit universale et scit singulare contineri sub universali, simul inducens cognoscit singulare, ut dicitur in I Poster.: sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, simul dum scit hoc animal esse mulam, scit illud esse sterile. Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaretur scienter, sed ignoranter peccare. Ergo si non per ignorantiam peccat, non solum scit in universali, sed etiam scit in particulari.

[61763] De malo, q. 3 a. 9 arg. 8 Praeterea, voces sunt signa intellectuum, ut philosophus dicit.

Sed ille qui actu eligit fornicari, si interrogaretur, responderet, hoc esse peccatum, et non esse faciendum. Ergo non est verum quod ignoret in particulari, sciat autem in universali, ut dicebatur.

[61764] De malo, q. 3 a. 9 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit XIV de Civit. Dei, quod erubescentia extinguit concupiscentiam. Oritur autem erubescentia ex scientia. Ergo scientia extinguit concupiscentiam. Infirmitas autem animi maxime ad concupiscentiam pertinet. Ergo scientia aufert peccatum, quod est ex infirmitate. Non ergo est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

[61765] De malo, q. 3 a. 9 arg. 10 Praeterea, ille dicitur sciens peccare qui scit esse peccatum quod facit. Sed ratio peccati consistit in offensa Dei. Considerare autem offensam Dei, constringit concupiscentiam, secundum illud Psal. CXVIII, 120: *confige timore tuo carnes meas; a iudiciis enim tuis timui.* Ergo scientia impedit peccatum quod est ex infirmitate concupiscentiae; et sic idem quod prius.

[61766] De malo, q. 3 a. 9 arg. 11 Praeterea, Beda ponit infirmitatem inter quatuor vulnera quae consequuntur ex peccato; et sic habet rationem poenae. Sed poena non est causa peccati, sed magis ordinatur ad corrigendum peccata. Ergo peccatum scientis non potest esse ex infirmitate.

[61767] De malo, q. 3 a. 9 arg. 12 Praeterea, infirmitas animi attenditur secundum passiones quae sunt in parte sensitiva. Peccatum autem consistit in consensu voluntatis, quae est in parte intellectiva. Causa autem oportet quod coniungatur effectui, quia omnis actio fit per contactum. Ergo infirmitas non potest esse causa peccati.

[61768] De malo, q. 3 a. 9 arg. 13 Praeterea, passivum magis immutatur a propinquiori activo quam a remotiori. Sed scientia, cum sit in intellectu, propinquior est voluntati quam infirmitas, seu passio, quae se tenet ex parte inferiori, quae carni coniungitur, secundum illud Matth. XXVI, 41: *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Ergo non videtur possibile quod aliquis ex infirmitate peccet contra conscientiam agens.

[61769] De malo, q. 3 a. 9 arg. 14 Praeterea, pars superior animae, in qua est intellectus et voluntas, imperat inferioribus partibus animae, in quibus sunt passiones, scilicet irascibili et concupiscibili, et etiam membris corporis. Sed defectus existens in membris corporis non immutat imperium voluntatis, sed solam executionem actus. Ergo neque defectus qui est ex parte irascibilis et concupiscibilis secundum infirmitatem passionum, immutat imperium voluntatis. Sed in imperio voluntatis consistit peccatum. Ergo nullum peccatum est ex infirmitate.

[61770] De malo, q. 3 a. 9 arg. 15 Praeterea, passionibus neque meremur neque demeremur. Sed ipsum demeritum est peccatum. Ergo nullum peccatum est ex passione, quae est infirmitas animae.

[61771] De malo, q. 3 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod Isidorus dicit in Lib. de summo bono, quod quaedam peccata ex infirmitate committuntur.

[61772] De malo, q. 3 a. 9 s. c. 2 Praeterea, apostolus dicit, Rom. VII, 5: *passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris meis, ut fructificarent morti.* Quod autem fructificat morti, est peccatum, secundum illud Rom. VI, 23: *stipendia peccati mors.* Ergo ex passionibus

quae sunt infirmitates animae, aliqua peccata committuntur.

[61773] De malo, q. 3 a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod communiter ab omnibus ponitur, aliqua peccata ex infirmitate committi; quae a peccatis ignorantiae non distinguerentur, nisi contingeret aliquem scientem ex infirmitate peccare. Et ideo concedendum est, quod possibile est aliquem scientem peccare ex infirmitate. Ad cuius evidentiam primo considerare oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus. Est autem hoc accipiendum ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum, quando aliquis humor non subditur virtuti regitivae totius corporis; puta, cum aliquis humor excedit in caliditate vel frigiditate vel in aliquo huiusmodi. Sicut autem est quaedam vis regitiva corporis, ita ratio est regitiva omnium interiorum affectionum: unde cum aliqua affectio non est moderata secundum regimen rationis, sed excedit aut deficit, dicitur esse animae infirmitas; et hoc maxime contingit secundum affectiones appetitus sensitivi, quae passiones dicuntur, ut timor, ira, concupiscentia, et huiusmodi. Unde antiqui huiusmodi animae passiones, aegritudines animae vocabant, ut Augustinus dicit in Lib. de Civit. Dei. Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur quod agit ex aliqua passione, puta ex ira vel timore vel concupiscentia, vel aliquo huiusmodi. Socrates autem, ut Aristoteles dicit in VII Ethic., considerans firmitatem et certitudinem scientiae, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam; et omnes virtutes nominabat scientias et omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias: ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat; quod manifeste contrariatur his quae quotidie experimur. Et ideo considerandum est, quod habere scientiam contingit multipliciter; uno modo in universali, alio modo in particulari: et uno modo in habitu, alio modo in actu. Potest autem ex passione primo quidem contingere ut id quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Manifestum est enim quod quandocumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiae radicantur in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum: et ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiae, minuitur eius intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid huiusmodi, impeditur a consideratione scientiae. Secundo considerandum est, quod passiones animae, cum sint in appetitu sensitivo, sunt circa particularia: concupiscit enim homo hanc delectationem, sicut et sentit hoc dulce. Scientia autem est in universali; et tamen universalis scientia non est principium alicuius actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare, quia actus circa particularia sunt. Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellit contrarium motum scientiae circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiae, ut supra dictum est, sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis; et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo modo in universali, in particulari tamen impeditur eius consideratio. Tertio considerandum est, quod ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut vel totaliter nihil consideretur, vel quod non libere considerari possit, sicut patet in dormientibus et phreneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram et concupiscentiam vel aliquam huiusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo quando huiusmodi passiones sunt

fortes, per ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem, ut liberum iudicium de particularibus agendis non habeat. Et sic nihil prohibet aliquem scientem secundum habitum et in universali, per infirmitatem peccare.

[61774] De malo, q. 3 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate hominis positum est quod servetur a peccato; sed in hoc infirmatur per passionem, ut perfecte non velit, ligato rationis usu, sicut dictum est.

[61775] De malo, q. 3 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia, quamvis in se sit certissima, tamen, sicut dictum est, impeditur in particulari per passionem, ut contra peccatum auxilium ferre non possit.

[61776] De malo, q. 3 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas movetur secundum exigentiam boni apprehensi; sed quod hoc particulare appetibile apprehendatur ut bonum secundum rationis iudicium, impeditur interdum per passionem, sicut dictum est.

[61777] De malo, q. 3 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod voluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni. Sed quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quandoque quidem contingit ex hoc quod rationis iudicium est perversum etiam in universali, et tunc est peccatum ex ignorantia; quandoque vero ex hoc quod impeditur in particulari propter passionem, et tunc est peccatum ex infirmitate.

[61778] De malo, q. 3 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non posset esse quod aliquis haberet simul aut scientiam aut opinionem veram in actu de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut et converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat in habitu scientiam aut opinionem veram de uno contradictoriorum, et opinionem falsam in actu de alio; actus enim non contrariatur habitui, sed actui.

[61779] De malo, q. 3 a. 9 ad 6 Et per hoc patet solutio ad sextum.

[61780] De malo, q. 3 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio; necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus; aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens: nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam; et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: omni delectabili est fruendum, hic actus est delectabilis, ergo hoc est fruendum. Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum: sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: nullum peccatum est faciendum; et hoc proponit secundum iudicium rationis; secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum;

sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum; ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile; ergo est prosequendum; et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universali, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam.

[61781] De malo, q. 3 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, sicut philosophus, dicit in VII Ethic., sicut ebrius aliqua verba profert, quae tamen interius non intelligit: ita ille qui a passione est victus, etsi exterius ore dicat hunc autem esse vitandum, tamen in corde suo iudicat hoc esse faciendum; unde aliud dicit exterius, et aliud interius sentit.

[61782] De malo, q. 3 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod scientia quidem aliquando concupiscentiam vincit, vel concitando erubescentiam aut horrorem divinae offensae; sed nihil prohibet quin aliquando et ipsa scientia passione vincatur in particulari.

[61783] De malo, q. 3 a. 9 ad 10 Unde patet solutio ad decimum.

[61784] De malo, q. 3 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod omnis poena, sua consideratione a peccato avertit: sed non omnis poena avertit a peccato secundum quod iam est illata. Privatio enim gratiae est poena quaedam, nec tamen per hoc aliquis a peccato avertitur quod gratia privatur, sed per hoc quod considerat se gratia privari, si peccet; et simile dicendum est de ignorantia.

[61785] De malo, q. 3 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod consensus in actum pertinet quidem ad appetitum intellectivum, sed tamen non fit sine applicatione ad particulare, in quo plurimum possunt passiones animae; et ideo per passiones consensus quandoque immutatur.

[61786] De malo, q. 3 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ratio est propinquior voluntati quam passio, sed particulari appetibili est propinquior passio quam ratio universalis.

[61787] De malo, q. 3 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod anima praeest corpori sicut servo, qui non potest reniti imperio domini; sed ratio praeest irascibili et concupiscibili, ut philosophus dicit in I Politic., regali aut politico principatu, qui ad liberos est; et ideo potest irascibilis et concupiscibilis etiam rationis imperio obviare, sicut et liberi cives interdum obviant imperio principis.

[61788] De malo, q. 3 a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod passionibus neque meremur neque demeremur, quasi in eis principaliter meritum vel demeritum consistat; sed tamen possunt adiuvare vel impedire ad merendum vel demerendum.

Articulus 10

[61789] De malo, q. 3 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum peccata quae per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem

[61790] De malo, q. 3 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[61791] De malo, q. 3 a. 10 arg. 1 Nihil enim imputatur ad culpam mortalem quod homo non facit voluntarie. Sed huiusmodi peccata quae ex infirmitate committuntur, non facit homo voluntarie; de his enim apostolus dicit Galat. V, 17: *caro concupiscit adversus spiritum (...) ut non quaecumque vultis, illa faciatis.* Ergo huiusmodi peccata non imputantur homini ad culpam mortalem.

[61792] De malo, q. 3 a. 10 arg. 2 Praeterea, nulla virtus passiva potest operari nisi secundum quod movetur a suo activo. Sed ratio proprie nata est movere voluntatem. Si ergo iudicium rationis fuerit impeditum per passionem, videtur quod non sit in potestate voluntatis vitare peccatum. Non ergo imputatur ei ad culpam mortalem.

[61793] De malo, q. 3 a. 10 arg. 3 Praeterea, passio animae magis de propinquo impedit rationem et voluntatem, quam passio corporis. Sed passio corporis totaliter excusat a culpa ea quae inordinate committuntur, sicut patet de his quae fiunt a dormientibus et a phreneticis. Ergo passio animae multo magis excusat a culpa.

[61794] De malo, q. 3 a. 10 arg. 4 Sed diceretur, quod passio animae est voluntaria, passio autem corporis non est voluntaria.- Sed contra, causa non est prior quam effectus. Sed passio ex hoc quod est voluntaria, non habet rationem culpae mortalis, sed venialis tantum. Ergo neque ex ea potest causari peccatum mortale.

[61795] De malo, q. 3 a. 10 arg. 5 Praeterea, peccatum non aggravatur ex eventu in infinitum, ut scilicet quod erat in se veniale, propter eventum fiat mortale. Sed ipsa passio, si non sequeretur mala electio, non esset peccatum mortale. Ergo propter hoc quod sequitur electio mala, non incurrit homo culpam peccati mortalis; et sic peccata quae ex infirmitate committuntur, non sunt mortalia.

[61796] De malo, q. 3 a. 10 s. c. Sed contra, est quod dicit apostolus Rom. VII, 5: *passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.* Sed nihil fructificat morti nisi peccatum mortale. Ergo peccata quae committuntur per passionem sive per infirmitatem, possunt esse mortalia.

[61797] De malo, q. 3 a. 10 co. Respondeo. Dicendum quod cum ex infirmitate sive ex passione aliquis interdum committat adulterium, et multa flagitia seu facinora, sicut fecit Petrus cum Christum negavit ex timore, nulli dubium esse debet quin peccata ex infirmitate perpetrata, quandoque sint mortalia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod necessitas quae est ex suppositione alicuius quod subiacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis. Sicut si gladius infigatur alicui in membris vitalibus, necesse est quod moriatur; sed infixio cultelli est voluntaria. Unde mors illius qui cultello percutitur, imputatur percutienti ad culpam mortalem. Similiter dicen-

dum est in proposito; posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim, quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit est voluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali. Sed si ligatio rationis per passionem in tantum procederet, quod non esset in potestate voluntatis huiusmodi ligamen removere, puta si per aliquam animae passionem aliquis in insaniam verteretur, quidquid committeret, non imputaretur ei ad culpam, sicut nec alii insano. Nisi forte quantum ad principium talis passionis quod fuit voluntarium; poterat enim voluntas a principio impedire ne passio in tantum procederet; sicut homicidium per ebrietatem commissum imputatur homini ad culpam, quia principium ebrietatis fuit voluntarium.

[61798] De malo, q. 3 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud quod homo facit ex passione ligatus, non vult homo facere extra passionem existens; sed per passionem ad hoc deducitur ut velit, passione rationem ligante.

[61799] De malo, q. 3 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas non solum movetur ab apprehensione rationis ligatae ex passione, sed etiam habet in potestate ligamen rationis excludere, ut dictum est; et pro tanto imputatur ei ad culpam quod facit.

[61800] De malo, q. 3 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod removere passionem corporalem, non est in potestate voluntatis, sicut removere passionem animae; quia natura corporalis non obedit voluntati rationali, sicut appetitus sensitivus; et ideo non est simile.

[61801] De malo, q. 3 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse peccatum mortale simpliciter quod tamen in casu est peccatum mortale; sicut non dare eleemosynam pauperi fame morienti, est peccatum mortale, quod tamen alias peccatum mortale non esset; et similiter in proposito non velle repellere passionem aliquam, etsi simpliciter non sit peccatum mortale, tamen in hoc casu quando inclinat usque ad consensum peccati mortalis, est peccatum mortale.

[61802] De malo, q. 3 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod eventus in posterum procedens et improvisus, non aggravat in infinitum; sed eventus coniunctus et praevisus potest aggravare in infinitum, ut sit peccatum mortale quod alias non esset; sicut proiicere sagittam non est peccatum mortale, sed proiicere sagittam cum occisione hominis, est peccatum mortale; et similiter non repellere passionem inclinantem ad peccatum mortale, non est absque peccato mortali.

Articulus 11

[61803] De malo, q. 3 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum

[61804] De malo, q. 3 a. 11 tit. 2 Et videtur quod aggravet.

[61805] De malo, q. 3 a. 11 arg. 1 Sicut enim se habet bona passio ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; magis enim est laudabile et meritorium quod aliquis eleemosynam faciat ex compassione misericordiae, quam sine compassione misericordiae faciat, ut patet per Augustinum IX de civitate Dei. Ergo etiam facere peccatum cum passione, est magis vituperabile et magis peccatum. Sed peccare ex passione est peccare ex infirmitate, ut dictum est. Ergo infirmitas aggravat peccatum.

[61806] De malo, q. 3 a. 11 arg. 2 Praeterea, cum omne peccatum sit ex libidine, ut Augustinus dicit, quanto ex maiori libidine aliquis peccat, tanto magis videtur peccare. Sed libido est quaedam passio animae et infirmitas. Ergo infirmitas aggravat peccatum.

[61807] De malo, q. 3 a. 11 arg. 3 Praeterea, augmentata causa augetur effectus, sicut ex maiori calore sequitur maior calefactio. Si ergo infirmitas est causa peccati, sequitur quod maior infirmitas sit causa maioris peccati; et sic infirmitas aggravat peccatum.

[61808] De malo, q. 3 a. 11 s. c. Sed contra, illud propter quod peccatum fit remissibile, non aggravat, sed diminuit peccatum. Sed propter infirmitatem dicitur aliquod peccatum magis remissibile. Ergo infirmitas non aggravat, sed diminuit peccatum.

[61809] De malo, q. 3 a. 11 co. Respondeo. Dicendum quod peccare ex infirmitate est peccare ex passione, ut dictum est. Passio autem appetitus sensitivi dupliciter se habet ad motum voluntatis: uno modo ut praecedens; alio modo ut consequens. Ut praecedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum; et sic passio diminuit rationem meriti et rationem demeriti; quia meritum et demeritum in electione consistit ex ratione praecedente. Passio autem obnubilat vel etiam ligat iudicium rationis. Quanto autem iudicium rationis fuerit purius, tanto electio est perspicacior ad merendum vel demerendum. Unde qui inducitur ad benefaciendum ex iudicio rationis, laudabilius operatur quam qui inducitur ad hoc idem ex sola animi passione; hic enim interdum errare potest indebite miserendo; et similiter ille qui inducitur ad peccandum ex deliberatione rationis, magis peccat quam ille qui inducitur ad peccandum ex sola animi passione. Ut consequens autem consideratur passio, quando ex forti motu voluntatis commovetur appetitus inferior ad passionem; et sic passio addit ad meritum vel demeritum, quia est signum passio quod motus voluntatis sit fortior; et hoc modo verum est quod ille qui cum maiori compassione facit eleemosynam, magis meretur, et qui cum maiori libidine facit peccatum, magis peccat; quia hoc

est signum quod motus voluntatis sit fortior. Sed hoc non est ex passione benefacere vel peccare, sed potius pati ex electione boni vel mali.

[61810] De malo, q. 3 a. 11 ad 1 Unde patet responsio ad primum et secundum.

[61811] De malo, q. 3 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de ratione peccati est quod sit voluntarium. Voluntarium autem dicitur cuius principium est in ipso agente; et ideo quanto principium interius magis augetur, tanto etiam peccatum fit gravius; quanto autem principium exterius magis augetur, tanto peccatum fit levius. Passio autem est principium extrinsecum voluntatis; motus autem voluntatis est principium intrinsecum; et ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum, tanto peccatum est maius; sed quanto passio fuerit fortior impellens ad peccandum, tanto fit minus.

Articulus 12

[61812] De malo, q. 3 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare

[61813] De malo, q. 3 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[61814] De malo, q. 3 a. 12 arg. 1 Ad illud enim homo intendit quod ex certa scientia operatur. Sed secundum quod Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., nullus intendens ad malum operatur. Ergo nullus ex certa scientia malum operatur.

[61815] De malo, q. 3 a. 12 arg. 2 Praeterea, nulla potentia potest moveri nisi in suum obiectum. Sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo nullus potest velle id quod scit esse malum; et ita nullus potest ex certa scientia peccare.

[61816] De malo, q. 3 a. 12 arg. 3 Sed dicendum, quod voluntas tendit in aliquod bonum, cui coniungitur malum, et pro tanto dicitur tendere in malum.- Sed contra, quae non sunt separata secundum rem, possunt separari secundum actum animae, tam secundum intellectum quam secundum affectum; possumus enim intelligere rotundum sine materia sensibili; et aliquis vult esse abbas sine hoc quod sit monachus. Etsi ergo malum coniungatur alicui bono, non tamen oportet (ut videtur) quod feratur in malum ex hoc quod fertur in bonum cui coniungitur malum.

[61817] De malo, q. 3 a. 12 arg. 4 Praeterea, denominatio non fit ab eo quod est secundum accidens, sed ab eo quod per se competit rei, quia secundum hoc de re iudicatur. Sed aliquis ex hoc quod vult aliquid secundum se, non dicitur velle illud quod est ei adiunctum, nisi per accidens; sicut qui

amat vinum propter dulce, non amat vinum nisi per accidens; et sic qui vult aliquod bonum cui coniungitur malum, non vult illud malum nisi per accidens. Non ergo debet dici quod ex malitia peccet, quasi volens malum.

[61818] De malo, q. 3 a. 12 arg. 5 Praeterea, quicumque peccat ex infirmitate, habet voluntatem mali quod coniungitur alicui bono. Si ergo ob hoc dicatur aliquis ex malitia peccare, sequitur etiam quod ille qui ex infirmitate peccat, ex malitia peccet: quod patet esse falsum.

[61819] De malo, q. 3 a. 12 arg. 6 Sed dicendum, quod voluntas eius qui ex malitia peccat ex se nititur in malum modo praedicto; non autem voluntas eius qui peccat ex infirmitate, sed quasi mota ex passione.- Sed contra, ex se moveri ad aliquid, est secundum suam formam et naturam inclinari in illud, sicut grave ex se movetur deorsum. Sed voluntas ex sua forma et natura non tendit in malum; sed magis in bonum. Ergo voluntas non potest ex se tendere in malum; et sic nullus ex malitia peccabit.

[61820] De malo, q. 3 a. 12 arg. 7 Praeterea, quia voluntas ex se tendit in bonum secundum communem rationem boni, oportet quod in differentias boni tendat ex aliquo alio determinante inclinata. Sunt autem differentiae boni, bonum verum, et bonum apparens. In verum autem bonum tendit voluntas ex iudicio rationis. Ergo in apparens bonum, cui coniungitur malum, non tendit ex se, sed ex aliquo alio inclinata. Nullus ergo ex malitia peccat.

[61821] De malo, q. 3 a. 12 arg. 8 Praeterea, malitia quandoque sumitur pro culpa, secundum quod opponitur virtuti; quandoque vero sumitur pro poena, secundum quod Beda dicit quatuor esse contracta ex peccato, ignorantiam, infirmitatem, malitiam et concupiscentiam. Sed non potest dici aliquis ex malitia peccare si accipiatur malitia pro culpa, quia sic idem esset causa sui ipsius, scilicet malitia malitiae; neque iterum secundum quod sumitur pro poena, quia omnis poena pertinet ad rationem infirmitatis, et sic ex malitia peccare esset ex infirmitate peccare, quod est inconveniens. Nullus ergo ex malitia peccat.

[61822] De malo, q. 3 a. 12 arg. 9 Praeterea, contingit interdum quod aliquis aliquod levissimum peccatum ex certa scientia committit, puta dicendo verbum otiosum, aut mendacium iocosum. Sed peccatum quod est ex malitia dicitur esse gravissimum. Non ergo peccare ex certa scientia, est peccare ex malitia.

[61823] De malo, q. 3 a. 12 arg. 10 Praeterea, Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod bonum est principium et finis cuiuslibet actionis. Sed illud ex quo aliquis peccat, vel est principium interius inclinans ad peccandum, sicut habitus vel passio, aut aliquid huiusmodi; vel est finis intentus. Nullus ergo ex malitia peccat.

[61824] De malo, q. 3 a. 12 arg. 11 Praeterea, si aliquis ex malitia peccat, maxime hoc videtur de eo qui eligit peccare. Sed secundum Damascenum, omne peccatum est ex electione. Ergo omne peccatum esset ex malitia.

[61825] De malo, q. 3 a. 12 arg. 12 Praeterea, malitia opponitur virtuti; et ita cum virtus sit habitus,

malitia etiam est habitus; quia contraria sunt in eodem genere. Aliqui autem habitus virtutum sunt in irascibili et concupiscibili, sicut de temperantia et fortitudine philosophus dicit in III Ethic., quod sunt irrationabilium partium. Harum autem potentiarum animae non est eligere, sed liberi arbitrii. Peccatum ergo quod ex electione committitur, non debet dici ex malitia procedere.

[61826] De malo, q. 3 a. 12 arg. 13 Praeterea, ille qui ex malitia peccat, videtur hoc ipsum velle quod est peccare et malum operari. Sed hoc non potest contingere, quia synderesis nunquam extinguitur, quae semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.

[61827] De malo, q. 3 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Iob XXXIV, v. 27: *quasi de industria recesserunt a Deo, et vias eius intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui de industria peccant, quod est ex malitia peccare.

[61828] De malo, q. 3 a. 12 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. II Confess., quod cum furaretur poma, non ipsa poma, sed defectum suum amabat, scilicet ipsum furtum. Sed amare ipsum malum, est ex malitia peccare. Ergo aliquis ex malitia peccat.

[61829] De malo, q. 3 a. 12 s. c. 3 Praeterea, invidia est malitia quaedam. Sed aliqui ex invidia peccant. Ergo aliqui peccant ex malitia.

[61830] De malo, q. 3 a. 12 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut philosophus dicit in III Ethic., aliqui posuerunt, quod nullus voluntarie est malus; contra quos philosophus ibidem dicit, quod irrationabile est dicere, quod aliquis velit adulterium committere, et non velit esse iniustus. Cuius ratio est, quia voluntarium dicitur aliquid, non solum si voluntas feratur in illud primo et per se sicut in finem, sed etiam si feratur in illud ut ad finem: sicut etiam infirmus non solum vult consequi sanitatem, sed etiam vult bibere medicinam amaram, quam alias nollet, ad hoc ut sanitatem consequatur; et similiter mercator proiicit merces in mare voluntarie, ne depereat navis. Si ergo contingat quod aliquis in tantum velit aliqua delectatione frui, puta adulterio vel quocumque huiusmodi appetibili, ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse coniunctam ei quod vult, non solum dicetur velle illud bonum quod principaliter vult, sed etiam ipsam deformitatem, quam pati eligit, ne bono cupito privetur; unde adulter et delectationem vult quidem principaliter, et secundario vult deformitatem, sicut ponit Augustinus exemplum, in Lib. II de sermone domini in monte, quod aliquis propter amorem alicuius ancillae voluntarie sustinet duram servitutem domini eius. Sed ad hoc quod aliquis in tantum velit aliquod bonum commutabile, quod non refugiat averti a bono incommutabili, potest contingere dupliciter: uno modo ex eo quod nescit illi bono commutabili talem aversionem esse coniunctam; et tunc dicitur ex ignorantia peccare; alio modo ex aliquo interius inclinante voluntatem in bonum illud. Invenitur autem aliquid in alterum inclinari dupliciter: uno modo quasi ab alio passum, sicut cum lapis proiicitur sursum; alio modo per formam propriam; et tunc ex se ipso inclinatur in illud, sicut cum lapis cadit deorsum. Et similiter voluntas inclinatur in bonum commutabile, cui adiungitur deformitas peccati: quandoque quidem ex aliqua passione, et tunc dicitur ex infirmitate peccari, sicut supra dictum est; aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum, est ei iam versum quasi in habitum et naturam; et tunc ex proprio motu absque aliqua

passione inclinatur ad illud; et hoc est peccare ex electione, sive ex industria, aut certa scientia, aut etiam ex malitia.

[61831] De malo, q. 3 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nullus operans intendit ad malum quasi principaliter volitum sed tamen ex consequenti fit alicui ipsum malum voluntarium, dum non refugit incurrere in malum ad hoc quod perfruatur bono concupito.

[61832] De malo, q. 3 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas semper fertur principaliter in bonum aliquod; et ex vehementi motu in aliquod bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono coniunctum.

[61833] De malo, q. 3 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquando contingit voluntatem ferri in aliquod bonum cui coniungitur malum, et tamen non fertur in malum illud, sicut si aliquis appeteret delectationem quae est in adulterio, et tamen refugeret adulterii deformitatem et ex hoc etiam delectationem abiiceret; sed aliquando contingit quod aliquis propter delectationem etiam voluntarie incurrit deformitatem culpae.

[61834] De malo, q. 3 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod coniungitur bono principaliter desiderato, si sit improvisum et ignoratum, non est volitum nisi per accidens; sicut cum aliquis ex ignorantia peccans vult aliquid quod nescit esse peccatum, quod tamen in rei veritate peccatum est; talis enim non vult malum nisi per accidens. Sed si sciat illud esse malum, iam ex consequenti illud malum vult, ut dictum est, et non solum per accidens.

[61835] De malo, q. 3 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur aliquis peccare ex aliquo, datur intelligi quod illud sit primum principium peccati. In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione: sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex se ipso et per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio.

[61836] De malo, q. 3 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod forma per quam peccans operatur, non solum est ipsa potentia voluntatis, sed habitus qui interius inclinat per modum cuiusdam naturae.

[61837] De malo, q. 3 a. 12 ad 7 Et per hoc patet solutio ad septimum.

[61838] De malo, q. 3 a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum, quod cum dicitur aliquis ex malitia peccare, malitia potest ibi sumi vel pro habitu qui opponitur virtuti, vel pro culpa, secundum quod interior voluntatis actus seu electio dicitur culpa, et est causa interioris actus; unde non sequitur quod idem sit causa sui ipsius.

[61839] De malo, q. 3 a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum, quod malitia opponitur virtuti, quae est bona qualitas mentis; peccatum autem veniale non est contrarium virtuti; unde si aliquis de industria peccatum veniale committat, non est ex malitia.

[61840] De malo, q. 3 a. 12 ad 10 Ad decimum dicendum, quod bonum est principium et finis actionis primo et principaliter, sed secundario et consequenter etiam malum potest esse volitum, ut dictum est.

[61841] De malo, q. 3 a. 12 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod etiam in peccato infirmitatis potest esse electio; quae tamen non est primum principium peccandi, cum causetur ex passione; et ideo non dicitur talis ex electione peccare, quamvis eligens peccet.

[61842] De malo, q. 3 a. 12 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sicut passio in irascibili vel concupiscibili existens, causat electionem in quantum ligat rationem ad momentum, ita habitus in his potentiis existens causat electionem, in quantum ligat rationem, non iam per modum passionis pertranseuntis, sed per modum formae immanentis.

[61843] De malo, q. 3 a. 12 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ad synderesim pertinent universalia principia iuris naturalis circa quae nullus errat; sed ratio ligatur per passionem vel habitum in eo qui peccat quantum ad particularia eligibilia.

[61845] De malo, q. 3 a. 12 ad s. c. 2 Ea vero quae in contrarium obiiciuntur, licet verum concludant, tamen ad secundum considerandum est, quod cum Augustinus dicit, quod ipsum defectum amavit, non poma quae furabatur, non est sic intelligendum, quasi defectus ipse vel deformitas culpae possit esse primo et per se volita; sed primo et per se volitum erat vel gerere morem aliis, vel experientiam habere alicuius, vel facere aliquid improhibite, aut aliquid huiusmodi.

[61846] De malo, q. 3 a. 12 ad s. c. 3 Ad tertium notandum est, quod non omne peccatum quod ex alio peccato causatur, potest dici ex malitia esse commissum; quia potest esse quod illud primum peccatum, quod est causa alterius, sit commissum ex infirmitate vel passione. Ad hoc autem quod aliquis ex malitia peccet, oportet quod malitia sit primum peccandi principium, ut dictum est.

Articulus 13

[61847] De malo, q. 3 a. 13 tit. 1 Tertiodecimo quaeritur utrum ille qui peccat ex malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate

[61848] De malo, q. 3 a. 13 tit. 2 Et videtur quod non.

[61849] De malo, q. 3 a. 13 arg. 1 Dicitur enim Apoc. III, 15-16: *utinam calidus esses, aut frigidus: sed quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo.* Calidus enim videtur esse qui bonum operatur; tepidus autem qui ex infirmitate peccat, sicut incontinens; omnino autem frigidus qui ex malitia peccat sicut intemperatus. Ergo periculosius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

[61850] De malo, q. 3 a. 13 arg. 2 Praeterea, Eccli. XLII, 14, dicitur: *melior est iniquitas viri quam mulier benefaciens*; quod a quibusdam sic intelligitur ut per virum intelligatur aliquis strenuus ad

aliquid fortiter operandum, per mulierem autem aliquis remissus et tepidus in operando. Primum autem videtur competere intemperato, qui ex malitia operatur, ut dictum est; secundum autem incontinenti, qui peccat ex infirmitate. Ergo peius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

[61851] De malo, q. 3 a. 13 arg. 3 Praeterea, in collationibus patrum dicitur, quod facilius ad fervorem perfectionis pervenit peccator quam monachus remissus et tepidus. Sed peccator maxime est qui ex malitia operatur, remissus autem est aliquis qui infirmatur in operando. Ergo peius est ex infirmitate peccare quam ex malitia.

[61852] De malo, q. 3 a. 13 arg. 4 Praeterea, ille periculosissime infirmatur cui nec cibus nec medicina quae alios iuvat, potest prodesse. Sed incontinenti qui ex infirmitate peccat non prosunt neque scientia neque bonum propositum, quia avertitur per passionem. Ergo periculosissime peccat.

[61853] De malo, q. 3 a. 13 arg. 5 Praeterea, quanto aliquis maiori passione impellitur ad peccandum, tanto levius peccat. Sed maior est impulsio quae est per habitum, quam quae est per passionem. Ergo minus peccat ille qui ex habitu inclinatur ad peccandum, qui dicitur ex malitia peccare, ut dictum est, quam qui inclinatur ex passione, qui dicitur ex infirmitate peccare.

[61854] De malo, q. 3 a. 13 arg. 6 Praeterea, ille qui peccat ex malitia movetur ad malum ex forma sibi inhaerente, quae movet per modum naturae. Quod autem naturaliter movetur ad aliquid, ex necessitate movetur ad illud, et non voluntarie. Ergo ille qui peccat ex malitia certa, non peccat voluntarie; ergo vel nihil vel minimum peccat.

[61855] De malo, q. 3 a. 13 s. c. Sed contra, illud quod inclinat ad misericordiam, alleviat peccatum. Sed infirmitas inclinat ad misericordiam, secundum illud Psal. CII, 13-14: *misertus est dominus timentibus se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum.* Ergo peccatum ex infirmitate est levius quam peccatum quod committitur ex malitia.

[61856] De malo, q. 3 a. 13 co. Respondeo. Dicendum quod peccatum ex malitia commissum, ceteris paribus, est gravius peccato quod committitur ex infirmitate. Cuius ratio ex tribus apparet: primo quidem, quia cum voluntarium dicatur cuius principium est in ipso, quanto magis principium actus est in ipso agente, tanto magis est voluntarium, et per consequens tanto magis est peccatum, si actus sit malus. Manifestum est autem ex praemissis, quod cum aliquis ex passione peccat, principium peccati est passio quae est in appetitu sensitivo, et sic huiusmodi principium est extrinsecum a voluntate; sed quando peccat ex habitu (quod est ex malitia peccare) tunc voluntas per se ipsam tendit in actum peccati, quasi iam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis inclinationis in actum peccati; unde peccatum est magis voluntarium, et per consequens gravius. Secundo, quia in eo qui peccat ex infirmitate seu ex passione, voluntas inclinatur ad actum peccati quamdiu passio durat; sed statim abeunte passione, quae cito transit, voluntas recedit ab illa inclinatione, et redit ad propositum bonum, poenitens de peccato commisso; sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas inclinatur in actum peccati manente habitu, qui non transit, sed perseverat, ut forma quaedam iam immanens et connaturalis facta. Unde qui sic peccant, perseverant in voluntate peccandi, et non de facili poenitent; et ideo philosophus in VII Ethic., intemperatum comparat ei qui continue ab

infirmitate gravatur, puta phthysico vel hydropico; incontinentem autem ei qui certis temporibus affligitur et non continue; sicut epileptico. Et sic manifestum est quod gravius et periculosius peccat qui peccat ex malitia, quam qui peccat ex infirmitate. Tertio, quia ille qui peccat ex infirmitate, habet voluntatem ordinatam in bonum finem; bonum enim proponit et quaerit, sed interdum recedit a proposito propter passionem; sed ille qui peccat ex malitia, habet voluntatem ordinatam in malum finem; habet enim firmatum propositum ad peccandum. Manifestum est autem quod finis in appetibilibus et operabilibus se habet sicut principium in speculativis ut philosophus dicit in II Physic. Ille autem gravissime ignorat et periculosissime, qui errat circa principia, quia talis non potest reduci per aliqua principia priora. Ille autem qui errat tantum circa conclusiones, potest reduci per principia, in quibus non errat. Sic ergo gravissime et periculose peccat qui peccat ex malitia, et non potest de facili revocari, sicut revocatur ille qui peccat ex infirmitate, in quo ad minus manet bonum propositum.

[61857] De malo, q. 3 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod frigidus ibi vocatur infidelis, qui aliquam excusationem habet ex hoc quod per ignorantiam peccat, secundum illud apostoli, I Tim. I, 13: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.* Tepidus autem vocatur Christianus peccator, qui in eodem genere peccati gravius peccat; secundum illud apostoli ad Hebr. X, 29: *quanto putatis deteriora mereri supplicia qui (...) sanguinem testamenti pollutum duxerit?* et cetera. Unde auctoritas illa non est ad propositum.

[61858] De malo, q. 3 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, secundum Glossam, vir ibi dicitur aliquis discretus et strenuus, qui etsi aliquando peccet, tamen ex ipso peccato sumit occasionem boni, puta humilitatis et maioris cautelae; mulier autem ibi dicitur aliquis indiscretus, qui ex bono quod facit, sumit occasionem sui periculi, dum ex eo per superbiam deiicitur. Vel potest dici secundum litteralem sensum, quod *melior est iniquitas viri*, id est vir iniquus, ad commorandum, *quam mulier benefaciens.* Facilius enim homo praecipitaretur in peccatum ex familiari conversatione cum bona muliere quam cum malo viro. Et hoc patet per hoc quod praemittitur: *in medio mulierum noli commorari* et per illud quod sequitur: *et mulier confundens in opprobrium.* Unde hoc non est ad propositum.

[61859] De malo, q. 3 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui est remissus in benefaciendo, incomparabiliter melior est quam ille qui malum facit; et ex hoc ipso contingit quod peccator considerans malum suum, quandoque vehementer ita contra illud movetur quod ad fervorem perfectionis proficit: sed ille qui operatur bonum licet remisse, non habet aliquid quod multum horrere debeat; unde magis quiescit in statu suo, et non ita de facili transfertur ad meliora.

[61860] De malo, q. 3 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex infirmitate, licet dum peccat non iuvetur ex scientia et bono proposito, tamen de facili potest postmodum iuvari paulatim consuescendo, et resistere potest passioni: sed ille qui peccat ex malitia difficile reducitur, sicut ille etiam qui errat circa principia, ut dictum est.

[61861] De malo, q. 3 a. 13 ad 5 Ad quintum dicendum, quod impulsio quae est ex passione, diminuit peccatum quia est quasi ex exteriori; impulsio autem quae est ex voluntate, auget peccatum. Quanto

enim motus voluntatis est vehementior ad peccandum, tanto gravius peccat. Habitus autem facit motum voluntatis vehementiorem; et ideo ille qui peccat ex habitu, gravius peccat.

[61862] De malo, q. 3 a. 13 ad 6 Ad sextum dicendum, quod habitus virtutis vel vitii est forma animae rationalis. Omnis autem forma est in aliquo secundum modum recipientis. De natura autem rationalis creaturae est quod sit arbitrio libera; nam habitus virtutis vel vitii non inclinat voluntatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari, sed difficile est operari contra id ad quod habitus inclinat.

Articulus 14

[61863] De malo, q. 3 a. 14 tit. 1 Quartodecimo quaeritur utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in spiritum sanctum

[61864] De malo, q. 3 a. 14 tit. 2 Et videtur quod non.

[61865] De malo, q. 3 a. 14 arg. 1 Peccatum enim in spiritum sanctum est peccatum oris, ut patet per id quod dicitur Matth. XII, 32: *qui dixerit contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.* Peccatum autem ex malitia potest esse cordis et operis. Ergo non omne peccatum ex malitia, est peccatum in spiritum sanctum.

[61866] De malo, q. 3 a. 14 arg. 2 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum est speciale genus peccati; habet enim determinatas species, ut patet per Magistrum 43 distinctione II libri sententiarum, scilicet obstinationem, desperationem et huiusmodi. Sed peccatum ex malitia non est speciale genus peccati; contingit enim secundum quodlibet genus peccati peccare ex malitia sicut ex infirmitate et ex ignorantia. Ergo non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum.

[61867] De malo, q. 3 a. 14 arg. 3 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum est peccatum blasphemiae, ut patet per id quod habetur Lucae XI, 10: *ei autem qui in spiritum sanctum blasphemaverit, non remittetur.* Sed blasphemia est quoddam speciale peccatum. Cum ergo peccatum ex certa malitia non sit speciale peccatum, quia invenitur in quolibet genere peccati, videtur quod non omne peccatum ex malitia, sit peccatum in spiritum sanctum.

[61868] De malo, q. 3 a. 14 arg. 4 Praeterea, peccatum ex malitia dicitur cui complacet malitia propter se, sicut piis placet bonitas propter se; ut Magister dicit XLIII dist. II libri Sentent. Sed ex hoc quod alicui placet virtus propter se, non constituitur aliqua determinata species virtutis. Ergo nec ex hoc quod alicui placet malitia propter se, constituitur aliqua determinata species peccati;

et sic cum peccatum in spiritum sanctum sit determinata species peccati, videtur quod non omne peccatum quod est ex malitia, sit peccatum in spiritum sanctum.

[61869] De malo, q. 3 a. 14 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit ad Bonifacium comitem, quod omne peccatum, quocumque modo homo se alienaverit a Deo usque ad finem vitae suae, est peccatum in spiritum sanctum. Sed hoc contingit de peccato etiam quod est ex infirmitate et ignorantia. Ergo non est idem peccare in spiritum sanctum, et peccare ex malitia.

[61870] De malo, q. 3 a. 14 arg. 6 Praeterea, Magister dicit in II Sentent., quod illi peccant in spiritum sanctum qui putant suam malitiam exsuperare bonitatem divinam. Sed quia sic putant, errant, et omnes errantes ignorant. Ergo videtur quod peccatum in spiritum sanctum magis sit peccatum ignorantiae quam infirmitatis.

[61871] De malo, q. 3 a. 14 arg. 7 Praeterea, aliquis dicitur peccare ex aliquo dupliciter: uno modo sicut ex potentia vel habitu, aut dispositione eliciente actum; alio modo sicut ex fine movente. Sed non potest dici quod peccans in spiritum sanctum peccet ex malitia sicut ex habitu vel dispositione eliciente actum, quia sic omne peccatum esset in spiritum sanctum, nec iterum sicut ex fine movente, quia malitia, in quantum est malitia, non potest esse finis movens; nullum enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nomin. Si autem malitia dicatur movens propter bonum apparens cui coniungitur, sic omne peccatum esset ex malitia, quia in omni peccato est movens aliquod bonum apparens, quod est coniunctum malo. Non ergo peccatum in spiritum sanctum est idem quod peccatum ex malitia.

[61872] De malo, q. 3 a. 14 arg. 8 Praeterea, duplex est malitia: scilicet malitia contracta, prout Beda ponit eam unum de quatuor quae consequuntur ex peccato primi parentis; est etiam malitia acta, quae est peccatum actuale. Sed peccatum in spiritum sanctum non potest dici peccatum ex malitia contracta, quia malitia contracta ad defectum et infirmitatem naturae pertinet; et sic peccatum in spiritum sanctum esset peccatum ex infirmitate; neque etiam ex malitia acta, quia sic oportet quod ante peccatum in spiritum sanctum semper praecederet peccatum aliquod actuale, quod non est verum in omni specie peccati in spiritum sanctum. Non ergo peccatum in spiritum sanctum est peccatum ex malitia.

[61873] De malo, q. 3 a. 14 arg. 9 Praeterea, peccatum in spiritum sanctum dicitur a magistris quod non facile remittitur. Sed hoc convenit cuilibet peccato quod procedit ex habitu. Dicit enim Augustinus in libro Confess., quod ex perversa voluntate sequitur libido, ex libidine consuetudo peccandi, ex consuetudine necessitas. Ergo omne peccatum quod est ex habitu, etiam si non sit ex malitia, sed ex infirmitate vel ignorantia, est peccatum in spiritum sanctum; nam habitus vitiosus ex consuetudine causatur. Non ergo idem est peccare in spiritum sanctum, et peccare ex malitia.

[61874] De malo, q. 3 a. 14 s. c. 1 Sed contra. Est quod Magister dicit 43 dist. II Lib. Sentent., quod ille in spiritum sanctum peccat cui malitia propter se ipsam placet. Sed talis dicitur peccare ex malitia. Ergo idem est peccare ex malitia, et peccare in spiritum sanctum.

[61875] De malo, q. 3 a. 14 s. c. 2 Praeterea, sicut patri appropriatur potentia et filio sapientia, ita

spiritui sancto appropriatur bonitas. Sed ille qui peccat ex infirmitate, quae opponitur potentiae, dicitur peccare in patrem; et ille qui peccat ex ignorantia, quae opponitur sapientiae, dicitur peccare in filium. Ergo ille qui peccat ex malitia, quae opponitur bonitati, dicitur peccare in spiritum sanctum.

[61876] De malo, q. 3 a. 14 co. Respondeo. Dicendum quod de peccato in spiritum sanctum multipliciter aliqui sunt locuti. Nam sancti doctores qui fuerunt ante Augustinum, scilicet Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus, dixerunt, quod peccatum in spiritum sanctum dicitur, cum aliquis spiritum sanctum blasphemat; sive spiritus sanctus accipiatur essentialiter, prout tota Trinitas potest dici etiam spiritus sanctus; sive accipiatur personaliter, secundum quod est tertia in Trinitate persona. Et hoc satis consonare videtur litterae Evangelii, unde haec quaestio sumit originem. Nam cum Pharisaei dicerent Christum in Beelzebub eiicere Daemonia, et divinitatem Christi et spiritum sanctum per quem Christus operabatur, blasphemabant, attribuentes principi Daemoniorum quod Christus virtute suae divinitatis aut per spiritum sanctum operabatur. Unde et peccato in spiritum sanctum in Evangelio contraponitur peccatum quod est in filium, id est quod est in humanitatem Christi. Sed quia dicitur quod peccatum in spiritum sanctum non remittitur neque in hoc saeculo neque in futuro, sequi videtur quod quicumque blasphemat spiritum sanctum vel divinitatem Christi, nunquam sui peccati remissionem habere posset, ut Augustinus obiicit in Lib. de Verb. Dom., cum tamen Iudaeis et haereticis blasphemantibus divinitatem Christi et spiritum sanctum, non denegetur Baptismus, in quo datur remissio peccatorum. Et ideo Augustinus in Lib. de sermone domini in monte, peccatum in spiritum sanctum videtur restringere ad eos qui post agnitam veritatem et sacramentorum susceptionem, blasphemant spiritum sanctum non solum verbo, ut infideles, blasphemando ipsam personam spiritus sancti, sed etiam vel corde invidentes veritati et gratiae quae est a spiritu sancto, vel etiam opere impugnantes. Nec obstat quod Pharisaei, quibus dominus talia loquebatur, infideles erant, nondum fidei sacramentis imbuti; quia dominus non intendebat dicere quod ipsi adhuc peccarent in spiritum sanctum irremissibiliter, cum ipse subdat: *aut facite arborem bonam et fructum eius bonum*, etc., sed intendebat eos monere ne blasphemando sicut faciebant, ad gradum irremissibilis peccati quandoque pervenirent. Sed contra hoc iterum obiicit Augustinus in Lib. de Verb. domini, quia dominus non dicit quod ei qui peccaverit in spiritum sanctum, non fiat remissio in Baptismate; sed quod non fiat remissio in hoc saeculo vel futuro, quocumque modo. Unde hoc peccatum non videtur magis pertinere ad baptizatos quam ad alios; cum tamen nulli peccanti, si poenituerit in Ecclesia poenitentia denegetur. Et ideo hanc sententiam retractat in Lib. Retractationum, addens quod tunc solum impugnator agnitae veritatis et invidens fraternae gratiae dicitur peccare in spiritum sanctum, quando in hoc perseverat usque ad mortem. Et ad huius evidentiam considerandum, quod ipse circa hoc dicit in Lib. de Verb. domini; dicit enim ibi, attendendum esse quod non omne quod indefinite in sacra Scriptura proponitur, est universaliter accipiendum; sicut quod dicitur Ioan. XV, 22: *si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, non est sic intelligendum quasi nullum peccatum haberent, sed quia non haberent aliquod unum peccatum, quod commiserunt contemnendo praedicationem et miracula Christi. Sic ergo cum dicitur: *qui dixerit contra spiritum sanctum*, determinate; et similiter

quod dicitur in Marco et Luca: *qui blasphemaverit in spiritum sanctum* etc., intelligendum est qui aliquo determinato modo blasphemaverit. Est autem attendendum, quod verbum contra spiritum sanctum dicitur non solum ore, sed etiam corde et opere; et quod multa verba ad idem pertinentia unum verbum dicuntur, sicut frequenter legitur in prophetis: verbum quod locutus est dominus ad Isaiam et Ieremiam. Manifestum est autem quod spiritus sanctus caritas est; per caritatem autem fit remissio peccatorum in Ecclesia; et ideo remissio peccatorum est effectus appropriatus spiritui sancto, secundum illud Ioann. cap. XX, 22: *accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ille ergo dicitur loqui verbum irremissibile in spiritum sanctum qui corde et ore et opere sic remissioni peccatorum repugnat, ut in peccato perseveret usque ad mortem. Et ideo, secundum Augustinum, impoenitentia perseverans usque ad mortem, est peccatum in spiritum sanctum. Sicut autem remissio peccatorum appropriatur spiritui sancto, ita et bonitas. Unde magistri sequentes aliquo modo Augustinum, dixerunt, quod ille dicit verbum et blasphemiam in spiritum sanctum qui peccat ex malitia, quae contrariatur bonitati et spiritui sancto. Sic ergo, si loquamur de peccato in spiritum sanctum secundum sententiam antiquorum sanctorum, vel etiam secundum sententiam Augustini, non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum, sicut ex dictis potest esse manifestum. Si autem loquamur secundum dicta magistralia, quae non sunt contemnenda, sic dici potest, quod proprie loquendo de peccato in spiritum sanctum, non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum. Ille enim ex malitia peccare dicitur, ut supra dictum est, cuius voluntas per se inclinatur in bonum aliquod quod habet malitiam annexam; quod quidem contingit dupliciter: nam et in rebus naturalibus dupliciter aliquid movetur: vel propter inclinationem, sicut grave deorsum; vel propter remotionem prohibentis, sicut aqua effunditur fracto vase. Sic ergo voluntas quandoque fertur per se in huiusmodi bonum ex propria inclinatione habitus acquisiti; quandoque vero ex remotione eius quod prohibebat a peccato, sicut spes et timor Dei, et alia dona spiritus sancti, quibus homo retrahitur a peccato. Unde proprie ille peccat in spiritum sanctum cuius voluntas in spiritum sanctum ex hoc tendit in peccatum, quia abiicit huiusmodi spiritus sancti retinacula; propter quod et desperatio, et praesumptio, et obstinatio et huiusmodi ponuntur species peccati in spiritum sanctum, ut patet per Magistrum 43 dist. II sententiarum. Large tamen loquendo etiam ille qui ex inclinatione habitus peccat, potest dici peccare in spiritum sanctum, quia etiam ipse ex consequenti renititur bonitati spiritus sancti.

[61877] De malo, q. 3 a. 14 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum sententiam antiquorum sanctorum patrum, peccatum in spiritum sanctum est peccatum verbi, quo quis contra spiritum sanctum blasphemat; secundum vero alias opiniones oportet dicere quod etiam est quoddam verbum et cordis et operis, quia et corde et opere aliquid dicimus, secundum illud I Cor. XII, 3: *nemo potest dicere, dominus Iesus, nisi in spiritu sancto*, id est corde, ore et opere, ut Glossa ibidem exponit.

[61878] De malo, q. 3 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum expositionem antiquorum sanctorum, et etiam secundum expositionem magistralem, peccatum in spiritum sanctum potest dici speciale genus peccati; dum tamen peccatum ex malitia accipiatur proprie secundum quod aliquis peccat ex hoc quod abiicit beneficia spiritus sancti, quibus retrahitur a peccato. Sed si

accipiatur peccatum ex malitia secundum quod est ex inclinatione habitus, sic non est speciale genus peccati, sed quaedam peccati circumstantia, quae potest in quolibet genere peccati inveniri. Et similiter etiam est dicendum si peccatum in spiritum sanctum sit finalis impoenitentia, secundum expositionem Augustini.

[61879] De malo, q. 3 a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum, quod blasphemia in spiritum sanctum, secundum antiquos sanctos, accipitur prout est speciale peccatum oris; sed secundum Augustinus et magistros continetur sub blasphemia omnis repugnatio ad dona spiritus sancti, sive fiat corde, sive ore, sive opere.

[61880] De malo, q. 3 a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si alicui virtus complaceret propter se propter considerationem alicuius superioris moventis, ex hoc sequeretur ratio specialis virtutis; sicut si aliquis delectaretur in castitate propter amorem Dei, hoc pertineret ad virtutem castitatis; et similiter etiam si alicui complaceat malitia propter contemptum spei vel timoris, hoc pertinet ad rationem specialium peccatorum, scilicet desperationis et praesumptionis, quae sunt species peccati in spiritum sanctum.

[61881] De malo, q. 3 a. 14 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit secundum intentionem Augustini; sic autem peccatum in spiritum sanctum non est speciale genus peccati.

[61882] De malo, q. 3 a. 14 ad 6 Ad sextum dicendum, quod desperatus, qui dicitur peccare in spiritum sanctum, putat suam malitiam exsuperare bonitatem divinam, non quantum ad opinionem, sic enim peccaret peccato infidelitatis, sed quia se habet ad modum ita putantis, in quantum ex consideratione suorum scelerum de divina bonitate diffidit.

[61883] De malo, q. 3 a. 14 ad 7 Ad septimum dicendum, quod, sicut supra, dictum est, aliquis potest dici ex malitia peccare uno quidem modo sicut ex habitu inclinante, secundum quod malitia dicitur habitus virtuti oppositus. Nec verum est quod quicumque peccat hoc modo, ex malitia peccet; non enim quicumque iniusta agit, iam habet habitum iniustitiae; cum homo ex iniustis operationibus ad habitum iniustitiae perveniat, ut dicitur in II Ethicorum. Alio modo potest intelligi quod aliquis ex malitia peccet, quia vult bonum cui coniungitur malum, nec inclinatur ad illud ex aliqua passione vel ignorantia: et sic etiam manifestum est quod non omnis peccans, ex malitia peccat.

[61884] De malo, q. 3 a. 14 ad 8 Ad octavum dicendum, quod malitia contracta dicitur quaedam pronitas quae ex corruptione fomitis nobis inest ad mala agenda; et sic non accipitur malitia cum dicitur aliquis ex malitia peccare; sed accipitur malitia pro malitia acta, secundum quod ipsa interior electio dicitur malitia; et sic intelligendum est quod semper cum aliquis peccat ex malitia, est interior actus peccati qui dicitur malitia, ex qua procedit exterior actus peccati.

[61885] De malo, q. 3 a. 14 ad 9 Ad nonum dicendum, quod peccatum quod fit ex inclinatione habitus, habet quidem aliquam rationem ut possit dici peccatum in spiritum sanctum; sed et aliis modis peccatum in spiritum sanctum accipi potest, ut dictum est.

Articulus 15

[61886] De malo, q. 3 a. 15 tit. 1 Quintodecimo quaeritur utrum peccatum in spiritum sanctum possit remitti

[61887] De malo, q. 3 a. 15 tit. 2 Et videtur quod non.

[61888] De malo, q. 3 a. 15 arg. 1 Dicitur enim Matth. XII, 31, quod *qui dixerit contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.* Ergo peccatum in spiritum sanctum nunquam remittitur.

[61889] De malo, q. 3 a. 15 arg. 2 Sed dicendum, quod dicitur non remitti, quia de difficili remittitur.- Sed contra est quod dicitur Marc. III, 29: *qui blasphemaverit in spiritum sanctum, non habet remissionem in aeternum, sed reus erit aeterni delicti.* Non autem est reus aeterni delicti, cuius peccatum dimittitur. Ergo peccatum in spiritum sanctum nullo modo remittitur.

[61890] De malo, q. 3 a. 15 arg. 3 Praeterea, pro omni peccato quod dimittitur, est orandum. Sed pro peccato in spiritum sanctum non est orandum; dicitur enim I Ioan. V, 16: *est peccatum ad mortem; non pro eo dico ut oret quis.* Ergo peccatum in spiritum sanctum nullo modo remitti potest.

[61891] De malo, q. 3 a. 15 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de Serm. domini in monte, quod tanta est labes huius peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest. Sed cum initium peccati sit superbia, ut dicitur Eccli. X, 15, nullum peccatum potest sanari nisi per humilitatem; quia contraria contrariis curantur. Ergo peccatum in spiritum sanctum non potest remitti.

[61892] De malo, q. 3 a. 15 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod peccata imbecillitatis et ignorantiae sunt venialia, non autem peccatum malitiae. Sed dicuntur venialia, quia sunt remissibilia. Ergo peccatum ex malitia, quod est in spiritum sanctum, non est remissibile.

[61893] De malo, q. 3 a. 15 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Matth. cap. XII, 31, quod *omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus.*

[61894] De malo, q. 3 a. 15 s. c. 2 Praeterea, nullus peccat ex eo quod non sperat se posse prosequi, quod est impossibile. Si ergo impossibile esset aliquod peccatum remitti, desperans de remissione illius peccati non peccaret; quod patet esse falsum.

[61895] De malo, q. 3 a. 15 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod de nemine desperandum est quamdiu est in via. Sed nullum peccatum trahit hominem extra statum viae. Ergo de nullo homine est desperandum, et sic omne peccatum est remissibile.

[61896] De malo, q. 3 a. 15 co. Respondeo. Dicendum, quod veritas huius quaestionis ex praemissis potest esse manifesta. Si enim accipiatur peccatum in spiritum sanctum secundum acceptionem Augustini, sic planum est quod peccatum in spiritum sanctum nullo modo remitti potest. Ex quo enim homo in peccato perseverat usque ad mortem etiam absque poenitentia, nullo modo peccatum ei remittitur, loquendo de peccatis mortalibus, secundum quae attenditur impoenitentia, quam Augustinus ponit, esse peccatum in spiritum sanctum. Sunt tamen aliqua peccata levia et venialia, quae remittuntur in futuro saeculo, ut Gregorius dicit. Secundum autem alias acceptiones peccatum in spiritum sanctum non dicitur irremissibile quia videlicet nullo modo remittatur, sed quia remittitur difficulter; et hoc dicitur duplici ratione. Primo quidem ex parte poenae, ut peccatum dicatur remissibile quod habet aliquam excusationem, ut minus debeat puniri, sicut calor dicitur remitti quando diminuitur; et hoc modo peccatum quod ex ignorantia vel infirmitate committitur, dicitur esse remissibile; quia ignorantia et infirmitas alleviant peccatum, non autem malitia. Similiter etiam aliquam excusationem habere videbatur qui contra Christi humanitatem blasphemabant, dicentes eum potatorem vini esse, quia ex infirmitate carnis eius movebantur ad blasphemandum; sed illi qui blasphemant divinitatem Christi vel virtutem spiritus sancti, nihil excusationis habent, quod eorum peccatum alleviet. Alio modo potest dici irremissibile quantum ad culpam. Ad cuius evidentiam considerandum est quod in rebus inferioribus dicitur aliquid impossibile per privationem potentiae activae inferioris, licet non excludatur potentia divina. Sicut si dicamus quod Lazarum resurgere est impossibile, sublato vitae principio creato; non tamen per hoc excludimus quod Deus eum resuscitare non possit. In eo autem qui peccat in spiritum sanctum, abiiciuntur adminicula remissionis peccati, in quantum aliquis contemnit spiritum sanctum et dona eius, quibus fit remissio peccatorum in Ecclesia; et similiter ille qui peccat ex malitia per inclinationem habitus, habet ignorantiam debiti finis, per quem posset reduci ad bonum, ut supra, dictum est. Et ideo secundum huiusmodi acceptiones peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile, quia sunt ablata illa remedia quibus homo iuvatur ad remissionem peccati; non tamen est irremissibile si consideretur virtus divinae gratiae tamquam activum principium, et status liberi arbitrii nondum confirmati in malo, sicut principium materiale.

[61897] De malo, q. 3 a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est: *non remittitur in hoc saeculo neque in futuro*, diversimode secundum sententiam Augustini et aliorum, sicut dictum est. Chrysostomus tamen, facilius se expedit referens ad hoc quod Iudaei pro blasphemiis in Christum illatis passuri erant poenam et in hoc saeculo per Romanos, et in futuro saeculo in damnatione Inferni.

[61898] De malo, q. 3 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum dicitur aeternum delictum, quia quantum est de se, aeternitatem habet: sed ex misericordia Dei finiri potest; sicut et caritas dicitur nunquam excidere, quantum est de se, licet quandoque excidat

ex vitio peccantis.

[61899] De malo, q. 3 a. 15 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum ad mortem potest intelligi quo aliquis usque ad mortem perseverat, et sic pro tali non est orandum, quia suffragia non prosunt damnatis, qui sine poenitentia decedunt. Si autem intelligatur peccatum ad mortem, id est quod ex malitia committitur, sic non prohibetur quin aliquis pro eo oret; sed non quicumque, quia non quicumque est tanti meriti ut orando ei gratiam impetrare possit; quia sanatio talium est quasi miraculosa; sicut si diceretur pro suscitatione mortui, non dico ut oret quis pro eo, id est quicumque, sed aliquis magni meriti apud Deum.

[61900] De malo, q. 3 a. 15 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum illud est intelligendum, quia tales de facili humiliari non possunt, non quod omnino non possint.

[61901] De malo, q. 3 a. 15 ad 5 Ad quintum dicendum, quod veniale tripliciter dicitur. Uno modo ex genere, sicut verbum otiosum dicitur peccatum veniale. Alio modo ex eventu, sicut dicitur peccatum veniale motus concupiscentiae sine consensu. Tertio modo dicitur veniale ex causa, quia scilicet habet causam veniae, quae alleviat peccatum; et hoc modo intelligendum est quod peccatum imbecillitatis et nescientiae sunt venialia, non autem peccatum industriae sive malitiae.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de malo

a quaestione IV ad quaestionem V

Thomas de Aquino a Carlo Crivelli depictus

Textum Taurini 1953 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 4

Prooemium

[61902] De malo, q. 4 pr. 1 Et primo quaeritur utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur.

[61903] De malo, q. 4 pr. 2 Secundo utrum peccatum originale sit concupiscentia.

[61904] De malo, q. 4 pr. 3 Tertio utrum originale peccatum sit in carne, vel in anima, sicut in subiecto.

[61905] De malo, q. 4 pr. 4 Quarto utrum peccatum originale per prius sit in potentia animae quam in essentia.

[61906] De malo, q. 4 pr. 5 Quinto utrum prius sit in voluntate quam in aliis potentiis.

[61907] De malo, q. 4 pr. 6 Sexto utrum derivetur in omnes qui seminaliter procedunt ab Adam.

[61908] De malo, q. 4 pr. 7 Septimo utrum illi qui materialiter nascuntur ab Adam, contrahant originale.

[61909] De malo, q. 4 pr. 8 Octavo utrum peccata proximorum parentum transeant in posteros.

Articulus 1

[61910] De malo, q. 4 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur

[61911] De malo, q. 4 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[61912] De malo, q. 4 a. 1 arg. 1 Dicitur enim Eccli. XV, 18: *ante hominem vita et mors, bonum et malum: quodcumque voluerit, dabitur ei.* Ex quo potest accipi, quod peccatum, quod est spiritualis mors animae, in voluntate consistit. Sed nihil quod homo contrahit ex origine sua, consistit in eius voluntate. Ergo nullum peccatum contrahit homo ex sua origine.

[61913] De malo, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, accidens non traducitur nisi per traductionem sui subiecti. Subiectum autem peccati est anima rationalis. Cum ergo anima rationalis non traducatur per originem, ut habetur in Lib. de Eccl. dogmatibus, videtur quod neque aliquod peccatum per originem contrahatur.

[61914] De malo, q. 4 a. 1 arg. 3 Sed dicendum, quod licet subiectum peccati non traducatur, traducitur tamen caro, quae est causa peccati.- Sed contra, ad traductionem accidentis non sufficit traductio eius quod non est sufficiens causa; quia ea posita, non ponitur effectus. Sed caro non est sufficiens causa peccati; quia quantumcumque caro alliciat ad peccandum, in potestate tamen voluntatis est assentire vel non assentire; et sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati. Sed voluntas non traducitur. Ergo traductio carnis non sufficit ad traductionem alicuius peccati.

[61915] De malo, q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, peccatum, secundum quod nunc accipitur, est cui debetur poena et increpatio. Sed nulli defectui ex origine contracto debetur increpatio et poena: sicut enim dicit philosophus in III Ethic., si quis est caecus ex infirmitate, non increpatur; increpatur autem si sit caecus ex ebrietate. Ergo nullus defectus qui ex origine contrahitur, habet rationem peccati.

[61916] De malo, q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus in I de libero arbitrio distinguit duplex malum: unum quod agimus, quod est malum culpae, et aliud quod patimur, quod pertinet ad malum poenae. Sed omnis defectus qui est ex alio, habet rationem passionis; nam passio est effectus illatioque actionis. Ergo nihil quod contrahitur per originem ex alio habet rationem peccati, sed solum rationem poenae.

[61917] De malo, q. 4 a. 1 arg. 6 Praeterea, in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus dicitur: *bona est caro nostra, utpote a bono Deo creata.* Sed bonum non est causa mali, secundum illud Matth. VII, 18: *non potest arbor bona fructus malos facere.* Ergo peccatum originale non contrahitur per carnis originem.

[61918] De malo, q. 4 a. 1 arg. 7 Praeterea, plus dependet anima a carne postquam ei est unita, quam in ipsa eius unitione. Sed postquam anima iam est carni unita, non potest infici a carne nisi per suum consensum. Ergo neque in ipsa unitione. Peccatum ergo originale non potest contrahi per carnis originem.

[61919] De malo, q. 4 a. 1 arg. 8 Praeterea, si origo carnis vitiata peccatum causat in anima, quanto origo fuerit magis vitiata, tanto maius peccatum causabit. Sed in illis qui nascuntur ex fornicatione, magis est vitiata origo quam in illis qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Sequeretur ergo quod illi qui ex fornicatione nascuntur, maius peccatum contrahant nascendo; quod patet esse falsum: quia non debetur eis maior poena.

[61920] De malo, q. 4 a. 1 arg. 9 Praeterea, si peccatum originale contrahitur per carnis originem, hoc non est nisi in quantum caro est corrupta. Aut ergo illa corruptio est moralis, aut naturalis. Sed moralis esse non potest: quia corruptionis moralis subiectum non est caro, sed anima. Similiter autem nec naturalis: quia sequeretur quod inficeret animam naturali actione, id est per qualitates activas et passivas; quod patet esse falsum. Nullo ergo modo peccatum contrahitur per carnis originem.

[61921] De malo, q. 4 a. 1 arg. 10 Praeterea, defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis, est carentia originalis iustitiae, ut Anselmus dicit; et sic cum originalis iustitia sit quiddam spirituale, sequitur quod defectus praedictus sit etiam spiritualis. Corruptio autem carnis est quiddam corporale. Spiritualia autem et corporalia sunt diversorum generum; et sic spirituale non potest causare effectum corporalem. Non ergo ex peccato primi parentis potuit causari corruptio in carne nostra, ex qua in nobis peccatum per originem transfunderetur.

[61922] De malo, q. 4 a. 1 arg. 11 Praeterea, secundum Augustinum, peccatum originale est carentia originalis iustitiae. Aut ergo originalis iustitia conveniebat animae primi hominis naturaliter ex sua creatione, aut fuit donum superadditum ex divina liberalitate. Si autem fuit animae naturalis, nunquam eam amisisset peccando: quia, ut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nom., data naturalia etiam in Daemonibus permanserunt; et sic etiam omnes homines originalem iustitiam haberent: quia quod est naturale uni animae, est omnibus animabus naturale; et ita nullus nasceretur cum peccato originali, idest cum carentia originalis iustitiae. Si autem fuit iustitia illa donum superadditum ex liberalitate divina: aut ergo Deus animae hominis nascentis illud donum dat, aut non. Si dat, non nascitur homo cum carentia originalis iustitiae, neque potest anima eius per carnem infici. Si autem non datur a Deo, hoc non videtur ei esse imputandum, sed Deo, qui non dedit. Nullo ergo modo homo per originem peccatum contrahere potest.

[61923] De malo, q. 4 a. 1 arg. 12 Praeterea, anima rationalis non supervenit alicui formae praeexistenti: quia non adveniret materiae tamquam forma substantialis, sed tamquam materia accidentalis, quae advenit subiecto iam existenti in actu. Oportet ergo quod adveniente anima rationali, deficiant omnes formae praeexistentes, et per consequens omnia accidentia. Cessat ergo et ipsa corruptio seminis, si qua inerat a generante. Non ergo anima adveniens per carnem inquinari potest.

[61924] De malo, q. 4 a. 1 arg. 13 Praeterea, motus sequitur naturam elementi praedominantis in corporibus mixtis, et per consequens omnes proprietates consequuntur illud quod praedominatur in composito. Sed anima praedominatur corpori in homine, qui ex utroque componitur; anima autem ex sua origine habet puritatem. Licet ergo caro ex sua origine aliquam impuritatem contrahat, videtur tamen quod homo nascens non debeat dici infectus peccato, sed purus.

[61925] De malo, q. 4 a. 1 arg. 14 Praeterea, peccatum est cui aliqua poena debetur: sed peccato quod per originem contrahitur, non debetur aliqua poena; nam carentia visionis divinae, quae communiter assignatur ei pro poena, non videtur esse aliqua poena; quia si homo moreretur absque omni peccato, et gratiam non haberet, non posset pervenire ad visionem divinam, in qua consistit

vita aeterna, secundum illud Ioan. XVII, v. 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum*; et apostolus dicit, Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.* Non ergo est aliquod peccatum quod per originem contrahatur.

[61926] De malo, q. 4 a. 1 arg. 15 Praeterea, sicut causa prima est nobilior quam secunda, ita causa secunda est nobilior quam effectus. Sed si peccatum traducitur a primo parente, corruptio consecuta est in carne per animam primi hominis peccantis, et ex carne perducitur ad animam hominis qui nascitur ex Adam; et sic anima primi hominis est sicut causa prima, caro autem sicut causa secunda, et anima hominis generati sicut effectus ultimus. Sic ergo anima primi hominis erit nobilior, et caro nobilior quam anima hominis generati; quod est inconveniens. Non ergo peccatum potest traduci per originem.

[61927] De malo, q. 4 a. 1 arg. 16 Praeterea, nihil agit nisi in quantum est actu. Sed in semine non est actu peccatum. Non ergo per semen decisum anima infici potest aliquo peccato.

[61928] De malo, q. 4 a. 1 arg. 17 Praeterea, non potest esse idem causa infectionis peccati, et meriti. Sed actus generationis aliquando potest esse meritorius; puta cum aliquis in gratia existens, ad uxorem accedit causa generandae prolis, vel debiti reddendi. Non ergo ex hoc poterit causari infectio peccati in prole.

[61929] De malo, q. 4 a. 1 arg. 18 Praeterea, causa particularis non inducit effectum universalem. Sed peccatum Adae fuit quoddam particulare. Non ergo potuit inficere totam humanam naturam aliquo peccato.

[61930] De malo, q. 4 a. 1 arg. 19 Praeterea, dominus dicit Ezech. XVIII, v. 4: *omnes animae meae sunt*; et vers. 30: *filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si pro peccato primi hominis hi qui ab eo nascuntur, damnarentur. Non ergo peccatum in posteros Adae traducitur propter eius peccatum.

[61931] De malo, q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur, Rom. V, v. 12: *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Sed non per imitationem; quia sic per Diabolum peccatum in mundum intravit, secundum illud Sap. II, 24-25: *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum qui sunt ex parte eius.* Ergo per originem vitiatam peccatum a primo homine in posteros derivatur.

[61932] De malo, q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit XIV de civitate Dei quod primus homo sponte depravatus genuit filios depravatos. Sed depravatio non fit nisi per peccatum. Ergo filii Adam ex sua origine peccatum contrahunt.

[61933] De malo, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod Pelagiani negaverunt aliquod peccatum per originem posse traduci. Sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factae per Christum, quae maxime videtur necessaria fuisse ad abolendam infectionem peccati, quae a primo parente in totam eius posteritatem derivata est, dicente apostolo, Rom. V, 18, quod sicut per unius delictum processum est in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in

omnes homines in iustificationem vitae. Excluditur etiam necessitas pueros baptizandi, quod tamen communis Ecclesiae consuetudo habet ab apostolis derivata, ut Dionysius dicit in ecclesiastica Hierar. *Et ideo simpliciter dicendum est, quod peccatum traducitur per originem a primo parente in posteros.* Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est quaedam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicuius collegii, et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere. Pertinet enim ad eum in quantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per se ipsum facit; sed in quantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus aliquis quem per se ipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii; sicut illud quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut philosophus dicit. Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut apostolus inducit de membris Ecclesiae, I Cor. XII, 12. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudo unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio totius humanae naturae, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam eius posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura; quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam, propter carnem cui coniungitur; ita et defectus praedictus pertinet ad animam propter carnem, quae ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter, sed sicut ab activo principio: sic enim filius accipit a patre naturam humanam. Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum illud quod iste homo est quaedam persona singularis, sic huiusmodi defectus, non potest habere rationem culpae, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria. Sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi parentis; sicut si dicamus, quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpae, quia manus de necessitate movetur ab alio. Si autem consideretur ut est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic habet rationem culpae, quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae; nec ad personam pertinet, nisi in quantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversae partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus et huiusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur; ita et ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale; propter quod apostolus dicit, Rom. V, 12: *in quo omnes peccaverunt*; quod secundum Augustinum, potest intelligi in quo scilicet primo homine, vel in quo peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.

[61934] De malo, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod per originem contrahitur, dicitur voluntarium ratione sui principii, scilicet voluntatis primi parentis, ut dictum est.

[61935] De malo, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod istud peccatum consequitur totam naturam humanam; unde subiectum huius peccati est anima, secundum quod est pars humanae naturae: et ideo sicut humana natura traducitur, licet anima non traducatur; ita etiam peccatum originale traducitur, licet anima non traducatur.

[61936] De malo, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati originalis est sufficiens causa; sicut et traductio carnis est sufficiens causa, materialiter tamen, humanae naturae.

[61937] De malo, q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ei quod est per originem contractum, non debetur poena et increpatio si referatur ad personam, quia sic non habet rationem voluntarii, sed si referatur ad naturam, sic habet rationem voluntarii, ut dictum est et hoc modo debetur ei increpatio et poena.

[61938] De malo, q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio, si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam; sic enim est quasi a principio intrinseco.

[61939] De malo, q. 4 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caro nostra in sui natura bona est, sed secundum quod est privata originali iustitia propter peccatum primi parentis, sic causat originale peccatum.

[61940] De malo, q. 4 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut dictum est, peccatum originale per se loquendo est peccatum naturae, non personae, nisi ratione naturae infectae. Actus autem generationis proprie deservit naturae, quia ordinatur ad conservationem speciei; sed carnem iam esse animae unitam pertinet ad constitutionem personae; et ideo caro magis causat originale peccatum prout consideratur in via generationis quam prout est iam unita.

[61941] De malo, q. 4 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in illis qui nascuntur ex fornicatione, est quidem origo dupliciter vitiata, vitio scilicet naturae, quod traducitur ex Adam, et vitio personae, id est patris generantis, ex quo vitio nulla infectio in prole relinquitur. Quilibet enim generans traducit peccatum originale in quantum generat ut Adam, non in quantum generat ut Petrus vel

Martinus; id est per id quod habet ab Adam, non per id quod est proprium sibi.

[61942] De malo, q. 4 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod corruptio quae est in carne, est quidem actus naturalis, sed intentione et virtute moralis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagetur; et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, et quaedam intentio eius; sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, et intentionem animae esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanae naturae in prole generata.

[61943] De malo, q. 4 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod nihil prohibet a causa spirituali causari effectum corporalem. Nam et Boetius dicit in libro de Trinitate quod formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia: et in nobis ipsis a voluntate movetur inferior appetitus, ad cuius motum sequitur transmutatio corporalis.

[61944] De malo, q. 4 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod originalis iustitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate divina; sed quod huic animae non detur a Deo, non est ex parte eius, sed ex parte humanae naturae, in qua invenitur contrarium prohibens.

[61945] De malo, q. 4 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod in semine est corruptio originalis peccati non actu sed virtute, eo modo quo est ibi virtute humana natura: quae quidem virtus activa in semine est in spiritu spumoso, ut Aristoteles dicit in Lib. de Gener. animalium, non autem in materia quae amittit unam formam et recipit aliam.

[61946] De malo, q. 4 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod sicut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nom., bonum contingit ex tota integra causa, sed malum provenit etiam ex singularibus defectibus; et ideo defectus qui est ex parte corporis sufficit ad integritatem humanae naturae tollendam.

[61947] De malo, q. 4 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod carentia divinae visionis dupliciter competit alicui. Uno modo sic quod non habeat in se unde possit ad divinam visionem pervenire, et sic carentia divinae visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato; sic enim carentia divinae visionis non est poena, sed defectus consequens omnem naturam creatam: quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam. Alio modo potest alicui competere carentia divinae visionis hoc modo ut habeat in se aliquid ex quo debeatur ei quod careat visione divina; et sic carentia visionis divinae est poena et originalis et actualis peccati.

[61948] De malo, q. 4 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod duplex est causa. Una principalis quae agit per propriam formam, et haec est nobilior quam effectus in quantum est causa. Alia est causa instrumentalis quae non agit per formam propriam, sed in quantum est mota ab alio, et hanc non oportet nobiliorem esse effectu, sicut serra non est nobilior quam domus. Hoc autem modo semen carnale est causa naturae humanae in prole, et etiam culpae originalis in anima eius.

[61949] De malo, q. 4 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod aliquod agens est in actu multipliciter. Uno modo secundum propriam formam, quae vel continet formam effectus secundum similitudinem speciei, sicut ignis generat ignem; vel secundum virtutem tantum, sicut sol generat ignem. Alio modo, secundum motum ab alio; et hoc modo instrumentum agit ut ens actu: et sic etiam semen est actu, in quantum est in eo motus et intentio animae generantis, secundum philosophum in Lib. de Gener. animalium; et ex hoc habet virtutem causandi et humanam naturam et originale peccatum.

[61950] De malo, q. 4 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquis vir iustus accedendo ad uxorem meretur secundum id quod est proprium sibi; et sic non transmittit peccatum originale, sed secundum id quod habet ab Adam, ut supra dictum est.

[61951] De malo, q. 4 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod Adam in quantum fuit principium humanae naturae, habuit rationem causae universalis, et ita per eius actum corrupta est tota humana natura, quae ab eo propagatur.

[61952] De malo, q. 4 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod peccatum primi hominis est quodammodo peccatum commune totius humanae naturae, ut dictum est; et ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius, sed pro peccato suo.

Articulus 2

[61953] De malo, q. 4 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur quid sit peccatum originale

[61954] De malo, q. 4 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sit concupiscentia.

[61955] De malo, q. 4 a. 2 arg. 1 Dicit enim Augustinus in Lib. de Baptismo parvulorum: *Adam praeter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabefecit in se omnes de sua stirpe venturos*; unde apostolus recte ait: *in quo omnes peccaverunt.* Sed peccatum originale est in quo omnes peccaverunt, ut dictum est. Ergo peccatum originale est concupiscentia.

[61956] De malo, q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali: *sic factus est ut inordinatam concupiscentiam sentire non deberet.* Sed, sicut in eodem libro dicit *peccatum est non solum cum non habet homo quod debet habere, sed etiam cum habet quod non debet habere.* Ergo concupiscentia contracta, est peccatum originale.

[61957] De malo, q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit in libro Retractationum, quod concupiscentiae reatus in Baptismate solvitur. Sed proprie solvitur in Baptismo reatus originalis

peccati. Ergo concupiscentia est originale peccatum.

[61958] De malo, q. 4 a. 2 arg. 4 Damascenus dicit in libro II, quod peccatum est ex eo quod aliquis avertitur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam: ex quo habetur quod peccatum est contra naturam. Sed concupiscentia est naturalis; hanc enim natura omnia animalia docuit. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

[61959] De malo, q. 4 a. 2 arg. 5 Sed dicendum, quod concupiscentia est naturalis secundum naturam corruptam, non autem secundum naturam institutam.- Sed contra, concupiscentia est proprius actus potentiae concupiscibilis. Sed vis concupiscibilis est naturalis, etiam secundum naturam institutam. Ergo etiam concupiscentia.

[61960] De malo, q. 4 a. 2 arg. 6 Praeterea, nullum peccatum se habet ad bonum et ad malum. Sed concupiscentia est et boni, puta sapientiae, et mali, puta rapinae. Ergo concupiscentia de se non est peccatum originale.

[61961] De malo, q. 4 a. 2 arg. 7 Praeterea, concupiscentia nominat vel habitum, vel actum. Sed secundum quod nominat actum, est peccatum actuale, non originale: secundum autem quod nominat habitum, non potest esse peccatum originale: quia habitus in aliquo homine acquisitus ex propriis eius actibus malis non est peccatum, alioquin continue peccaret et continue demereretur; et sic multo minus habitualis concupiscentia causata in hoc homine ex actu primi parentis habet nomen peccati. Nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

[61962] De malo, q. 4 a. 2 arg. 8 Praeterea, omnis habitus aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus. Sed peccatum originale non est habitus naturalis: quia secundum Dionysium IV cap. de Divin. Nomin., nihil quod inest alicui secundum naturam est ei malum. Similiter etiam nec est habitus acquisitus: quia habitus acquisiti causantur ex actibus, ut patet per philosophum in II Ethicorum: peccatum autem originale non acquiritur ex actibus, sed trahitur per originem. Similiter etiam non est habitus infusus: quia talium habituum solus Deus est causa intus in anima operans, qui tamen non potest esse causa peccati. Nullo ergo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia.

[61963] De malo, q. 4 a. 2 arg. 9 Praeterea, secundum communem theologorum sententiam, in bonis habitus praecedit actum: quia habitus infusus est a Deo, actus autem est a nobis, in malis autem actus praecedit habitum. Si ergo peccatum originale sit habitualis concupiscentia sequeretur quod mali actus, qui sunt peccata actualia, praecederent peccatum originale; quod est inconveniens.

[61964] De malo, q. 4 a. 2 arg. 10 Praeterea, peccatum originale ponitur esse fomes omnis peccati. Sed peccata non solum causantur ex concupiscentia, sed etiam per malitiam vel ignorantiam, ut in superioribus, habitum est. Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

[61965] De malo, q. 4 a. 2 arg. 11 Praeterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc habet per sui essentiam, et sic remanente concupiscentia post Baptismum, non esset solutum peccatum originale, quod est inconveniens; aut dicitur peccatum originale propter aliquid aliud adiunctum;

et sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo peccatum originale est concupiscentia.

[61966] De malo, q. 4 a. 2 arg. 12 Praeterea, accidens causatur ex principiis subiecti. Sed peccati originalis subiectum est anima; concupiscentiae autem causa non est anima, sed caro. Ergo concupiscentia non est originale peccatum.

[61967] De malo, q. 4 a. 2 arg. 13 Praeterea, concupiscentia maxime videtur esse originale peccatum, secundum quod importat necessitatem concupiscendi. Sed haec necessitas dupliciter intelligi potest. Uno modo ut sit necessitas consentiendi motibus concupiscentiae; quae quidem necessitas non potest dici peccatum originale, quia non manet post Baptismum: originale autem manet actu et transit reatu. Alia autem est necessitas sentiendi concupiscentiae motus; sed nec haec potest esse originale peccatum. Aut enim esset originale peccatum propter se ipsam, aut propter aliud. Si propter se ipsam, cum talis necessitas maneat post Baptismum, sequeretur quod peccatum originale maneret post Baptismum: si autem propter aliud, scilicet propter carentiam originalis iustitiae, nec hoc videtur esse possibile, quia necessitas sentiendi huiusmodi motus se habet ad peccatum originale sicut sentire in actu se habet ad peccatum actuale. Sentire autem in actu motus concupiscentiae, non est peccatum actuale propter hoc quod adiungitur ei carentia gratiae: alioquin in istis qui sunt sine gratia, quilibet motus concupiscentiae esset peccatum: quod patet esse falsum, cum quandoque per rationem naturalem concupiscentiae motibus resistant. Neque ergo necessitas sentiendi huiusmodi motus est peccatum originale propter carentiam originalis iustitiae adiunctam; et sic nullo modo concupiscentia est originale peccatum.

[61968] De malo, q. 4 a. 2 arg. 14 Praeterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc est essentialiter, aut causaliter. Sed non essentialiter: quia concupiscentia est causa originalis peccati, secundum Augustinum: causa autem est extra essentiam rei. Similiter autem neque causaliter: quia causa praecedit effectum, concupiscentia autem non praecedit carentiam originalis iustitiae, in qua maxime consistit ratio originalis peccati, sed magis ex ea sequitur. Nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

[61969] De malo, q. 4 a. 2 arg. 15 Praeterea, sicut in statu naturae corruptae concupiscibilis repugnat rationi, ita et irascibilis. Ergo non magis debet dici concupiscentia originale peccatum quam ira.

[61970] De malo, q. 4 a. 2 arg. 16 Item ostendebatur quod peccatum originale sit ignorantia. Dicit enim Anselmus in libro de praedestinatione, quod humanae naturae imputatur ad peccatum originale impotentia iustitiam habendi, et eam intelligendi. Sed impotentia intelligendi pertinet ad ignorantiam. Ergo peccatum originale est ignorantia.

[61971] De malo, q. 4 a. 2 arg. 17 Praeterea, in eodem libro dicitur, quod minoratio pulchritudinis humanae naturae imputatur ad peccatum. Sed maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae. Ergo videtur quod peccatum originale quod imputatur humanae naturae, sit minoratio scientiae, scilicet ignorantia.

[61972] De malo, q. 4 a. 2 arg. 18 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod vitium quod

nascendo contraximus, est per ignorantiam in mente, et per concupiscentiam in carne. Sed huiusmodi vitium est peccatum originale. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam ignorantia.

[61973] De malo, q. 4 a. 2 arg. 19 Ignorantia est aliud a concupiscentia, nec est in eodem subiecto. Sed idem non est in diversis generibus, nec in diversis subiectis. Ergo originale peccatum cum non sit concupiscentia, non potest esse ignorantia.

[61974] De malo, q. 4 a. 2 arg. 20 Praeterea, sicut intellectus defectum patitur propter originale peccatum, ita et inferiores vires, ut generativa, et etiam ipsum corpus. Si ergo ignorantia, quae est defectus intellectus, ponatur esse peccatum originale, pari ratione et omnes defectus inferiorum virium, et etiam ipsius corporis; quod videtur inconveniens.

[61975] De malo, q. 4 a. 2 arg. 21 Item, ostendebatur quod peccatum originale est carentia originalis iustitiae. Anselmus enim sic argumentatur in libro de conceptu virginali. Omne peccatum est iniustitia, et per consequens excludit aliquam iustitiam. Sed peccatum originale non excludit aliam iustitiam quam originalem. Ergo originale peccatum est carentia originalis iustitiae.

[61976] De malo, q. 4 a. 2 arg. 22 Culpa dicitur per privationem gratiae gratum facientis. Sed originalis iustitia non includit gratiam gratum facientem; quia in originali iustitia primus homo conditus fuit, non autem in gratiam gratum facientem, ut videtur per Magistrum in II sententiarum. Ergo carentia originalis iustitiae non constituit rationem peccati.

[61977] De malo, q. 4 a. 2 arg. 23 Praeterea, originalis iustitia non restituitur per Baptismum, quia adhuc vires inferiores rationi resistunt. Si ergo peccatum originale esset carentia originalis iustitiae, sequeretur quod peccatum originale non solveretur per Baptismum, quod est haereticum.

[61978] De malo, q. 4 a. 2 arg. 24 Praeterea, subiectum debet poni in definitione accidentis. Sed cum dicitur quod peccatum originale est carentia originalis iustitiae, non fit ibi mentio de subiecto. Ergo assignatio est insufficiens.

[61979] De malo, q. 4 a. 2 arg. 25 Praeterea, sicut originalis iustitia, tollitur per peccatum originale, ita gratia tollitur per peccatum actuale. Sed carentia gratiae non est ipsum peccatum actuale, sed effectus eius. Ergo neque carentia originalis iustitiae est ipsum peccatum originale.

[61980] De malo, q. 4 a. 2 arg. 26 Item, ostendebatur quod peccatum originale sit poena et culpa. Quia super illud Psalm. LXXXIV, 26: *benedixisti, domine, terram tuam*, dicit Glossa, quod id quod contrahimus ab Adam, est poena et culpa. Hoc autem est peccatum originale. Ergo peccatum originale est poena et culpa.

[61981] De malo, q. 4 a. 2 arg. 27 Praeterea, Ambrosius dicit, quod vitium, sive poena, naturam corrumpit; culpa Deum offendit. Sed originale peccatum facit utrumque. Ergo est et culpa et poena.

[61982] De malo, q. 4 a. 2 arg. 28 Hugo de sancto Victore dicit, quod peccatum originale est mortalis infirmitas, quam consequitur concupiscendi necessitas. Sed infirmitas nominat poenam.

Ergo peccatum originale est poena tantum.

[61983] De malo, q. 4 a. 2 arg. 29 Praeterea, Anselmus, loquens de peccato originali, comparat ipsum servituti quam patiuntur aliqui pro peccato patris, qui peccavit crimine laesae maiestatis. Sed talis servitus est poena tantum. Ergo peccatum originale est poena tantum.

[61984] De malo, q. 4 a. 2 arg. 30 Praeterea, Augustinus dicit in XV de civitate Dei, quod peccatum originale est languor naturae. Sed languor nominat poenam. Ergo peccatum originale est tantum poena.

[61985] De malo, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod veritas huius quaestionis accipi potest ex his quae supra dicta sunt. Dictum est enim supra, quod peccatum originale est huius personae vel illius, prout consideratur ut pars quaedam multitudinis ab Adam derivatae, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam quod unius hominis peccantis est unum peccatum, secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic ergo peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam id quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis. Sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii peccantis, quod est voluntas; licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis, est quidam effectus et impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate: unde oportet quod eius similitudinem gerat. Motus autem voluntatis inordinatus est conversio ad bonum aliquod temporale absque ordine convenienti ad debitum finem. Quae quidem inordinatio est aversio ab incommutabili bono; et hoc est quasi formale, illud autem quasi materiale, nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparationem ad finem. Unde et id quod ad manum pertinet de peccato unius hominis, nihil aliud est quam applicatio eius ad aliquem effectum sine aliquo ordine iustitiae. Iam vero si motus voluntatis pervenit ad aliquod quod non est susceptivum peccati, puta ad lanceam vel gladium, non dicimus ibi esse peccatum nisi virtualiter et per modum effectus, in quantum scilicet lancea vel gladius movetur per actum peccati et perficit peccati effectum, non quod ipsa lancea vel gladius peccet quia non sunt aliquid hominis peccantis, sicut manus vel oculus. Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis iustitiae amisit; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quae erigi debebant ad rationem, depressae sunt ad inferiora. Sic ergo et in his quae ex eius stirpe oriuntur, et superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem iustitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum; et ipsum etiam corpus in corruptione tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus componitur. Sed superior pars animae, et etiam quaedam inferiorum virium, quae sunt sub voluntate, et ei natae sunt obedire, recipiunt huiusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpae: sunt enim culpae susceptivae huiusmodi partes. Sed inferiores vires quae non subduntur voluntati, scilicet potentiae animae vegetabilis, et etiam ipsum

corpus, suscipit huiusmodi sequelam secundum rationem poenae, non secundum rationem culpae; nisi forte virtualiter, prout scilicet huiusmodi poena peccatum consequens, peccati est productiva, secundum quod vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura. Sed inter superiores vires quae suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpae, una est quae omnes alias movet, scilicet voluntas; omnes autem aliae moventur ab ea ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis et moventis, est sicut formale: quod autem est ex parte mobilis et patientis, est sicut materiale. Et ideo cum carentia originalis iustitiae se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest; sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiae, ita tamen quod carentia originalis iustitiae est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale; sicut et in peccato actuali aversio ab incommutabili bono est quasi formale, conversio autem ad commutabile bonum est quasi materiale; ut sic intelligatur in peccato originali aversa anima et conversa, sicut in peccato actuali actus, ut ita dicam, aversus et conversus.

[61986] De malo, q. 4 a. 2 ad 1 Concedendae sunt ergo rationes quibus probatur quod originale peccatum sit concupiscentia.

[61987] De malo, q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid potest esse naturale homini dupliciter. Uno modo in quantum est animal: et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum communiter loquendo. Alio modo in quantum est homo, id est animal rationale; et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Concupiscentia ergo, per quam prona est vis concupiscibilis ut feratur in delectabile sensus praeter ordinem rationis, est contra naturam hominis in quantum est homo, et ita pertinet ad peccatum originale.

[61988] De malo, q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut vis concupiscibilis naturalis est homini secundum naturam institutam; ita et quod subdatur rationi, est ei naturale, secundum id quod philosophus dicit in III de anima, quod appetitus sensitivus sequitur appetitum rationis, sicut sphaera movetur a sphaera.

[61989] De malo, q. 4 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod concupiscentia est quidem boni, secundum quod sequitur ordinem rationis; est autem mali, secundum quod est praeter ordinem rationis; quia, ut Dionysius dicit in IV cap. de Divin. Nomin., malum hominis est praeter rationem esse; et inde est quod furere praeter rationem est malum in homine, quamvis sit bonum in cane.

[61990] De malo, q. 4 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod concupiscentia secundum quod pertinet ad originale peccatum, non est concupiscentia actualis, sed habitualis. Sed intelligendum est quod ex habitu efficimur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod agens potest esse habile ad aliquid agendum. Uno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut corpus grave ex forma sua quam habet a generante, inclinatur deorsum; alio modo ex subtractione eius quod impediebat: sicut vinum effunditur fractis circulis qui effusionem impediebant, et equus concitatus

praecipitanter vadit rupto freno quo retinebatur. Sic ergo concupiscentia habitualis potest dici dupliciter. Uno modo aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum: sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur concupiscentiae habitus; et sic concupiscentia non dicitur originale peccatum. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas vel habilitas ad concupiscendum, quae est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis iustitiae; et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia. Nec tamen sequitur, si habitualis concupiscentia positive accepta non habet rationem peccati actualis secundum quod causatur ex actibus personae, quod propter hoc habitualis concupiscentia per remotionem accepta non habeat rationem originalis peccati secundum quod ex actu primi parentis causatur; quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum qua et actuale: quia actuale peccatum in actu voluntario alicuius personae consistit; et ideo quod ad talem actum non pertinet, non habet rationem actualis peccati; sed peccatum originale est personae secundum naturam, quam ab alio traxit per originem; et ideo omnis defectus in natura prolis inventus derivatus a peccato primi parentis, habet rationem peccati originalis, dummodo sit in subiecto quod sit susceptivum culpae. Nam, sicut Augustinus dicit in I Retract., concupiscentia dicitur peccatum, quia est a peccato facta.

[61991] De malo, q. 4 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut habitus vitiosus qui est proprius huius personae, est acquisitus ex actibus huius personae; ita et habitualis concupiscentia quae pertinet ad peccatum naturae, est acquisita ex voluntario actu primi parentis; non autem est naturalis, proprie loquendo, neque infusa.

[61992] De malo, q. 4 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu personali positive dicto: talis autem habitus non est peccatum originale.

[61993] De malo, q. 4 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod sub peccato originali comprehenditur et malitia et ignorantia. Sicut enim concupiscentia contracta per originem nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium a retinaculo iustitiae originalis; ita malitia contracta nihil aliud est quam destitutio ipsius voluntatis ab originali iustitia; et inde incurrit omnem pronitatem ad mala eligendum. Et sic secundum praemissa, malitia se habet in peccato originali ut formale; concupiscentia autem ut materiale. De ignorantia autem postea dicetur.

[61994] De malo, q. 4 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod aliquid dicitur aliquale propter aliud, non solum sicut propter accidens, sed etiam sicut propter formale principium; sicut corpus dicitur vivum propter animam; nec tamen sequitur quod corpus non sit pars rei viventis. Et similiter concupiscentia dicitur originale peccatum propter carentiam originalis iustitiae; quae sicut dictum est, se habet ad ipsam ut formale ad materiale: unde non sequitur quod concupiscentia non sit aliquid originalis peccati.

[61995] De malo, q. 4 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod accidens naturale causatur ex principiis subiecti; non autem accidens innaturale, cuiusmodi est peccatum originale; et tamen etiam peccatum originale causatur a voluntate primi parentis.

[61996] De malo, q. 4 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod concupiscentia secundum quod est aliquid originalis peccati, non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis, sed nominat necessitatem sentiendi, quae quidem manet post Baptismum; sed non manet cum carentia originalis iustitiae, ex qua est reatus poenae. Et ideo dicitur, quod manet actu, et transit reatu. Nec tamen oportet quod necessitas sentiendi concupiscentiae motus, non habeat rationem originalis peccati, propter hoc quod sentire huiusmodi motus non habet rationem peccati actualis propter carentiam gratiae: quia peccatum actuale in actu consistit, est enim actus inordinatus. Et ideo defectus qui constituit actuale peccatum, est ipsa inordinatio actus, non autem carentia gratiae, quae est defectus in subiecto peccati. Sed peccatum originale est peccatum naturae; et ideo inordinatio naturae per subtractionem originalis iustitiae facit rationem originalis peccati.

[61997] De malo, q. 4 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod concupiscentia potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in alio; et hoc modo concupiscentia quae est in patre, ponitur causa originalis peccati quod est in filio; et non est de essentia eius, sed praecedit ipsum. Alio modo potest considerari secundum quod est in eodem; et sic est causa per modum materiae, quae est de essentia rei, et praecedit quodammodo per modum materiae, sicut et corpus praecedit animam in ordine causae materialis. Dictum est enim supra, quod ex carne, ad quam pertinet concupiscentia, inficitur anima, ad quam pertinet carentia originalis iustitiae.

[61998] De malo, q. 4 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod etiam corruptio irascibilis materialiter se habet in peccato originali, sicut et corruptio concupiscibilis; denominatur tamen magis a concupiscibili propter duo. Primo quidem, quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur, qui est in concupiscibili; et ad gaudium vel tristitiam terminantur, quae sunt etiam in concupiscibili; unde et communiter tam motus concupiscibilis quam irascibilis, concupiscentia dici potest. Secundo, quia peccatum originale traducitur per actum generationis, in qua maxime est delectatio, circa quam apparet inordinatio concupiscibilis; unde concupiscibilis dicitur non solum corrupta, sed etiam infecta, in quantum per huiusmodi actum traducitur originale peccatum.

[61999] De malo, q. 4 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum est, quod inter alias vires etiam intellectus a voluntate movetur; et sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali. Qui quidem defectus est carentia illius scientiae naturalis quam homo in primo statu habuisset. Et per hunc modum ignorantia materialiter continetur sub peccato originali.

[62000] De malo, q. 4 a. 2 ad 19 Ad decimumnonum dicendum est, quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, sicut natura humana ex multis partibus componitur, ita multa conveniunt ad originale peccatum, scilicet defectus diversarum partium humanae naturae.

[62001] De malo, q. 4 a. 2 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod ea quae non sunt nata obedire rationi, non sunt susceptiva culpae; et ideo in eis defectus traductus non habet rationem culpae, sed poenae tantum. Intellectus autem est susceptivus culpae; potest enim aliquis et mereri et demereri per actum intellectus, secundum quod est voluntarius; et ideo non est simile.

[62002] De malo, q. 4 a. 2 ad 21 Ad vicesimumprimum quod quaerebatur de carentia originalis iustitiae dicendum est, quod est sicut formale in originali peccato, ut dictum est.

[62003] De malo, q. 4 a. 2 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod originalis iustitia includit gratiam gratum facientem; nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris. Si tamen non includit gratiam gratum facientem, non tamen propter hoc excluditur quin carentia originalis iustitiae habeat rationem culpae, quia ex hoc ipso quod aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam. Rectitudo enim gratiae non est sine rectitudine naturae.

[62004] De malo, q. 4 a. 2 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod iustitia originalis restituitur in Baptismo quantum ad hoc quod superior pars animae coniungitur Deo, per cuius privationem inerat reatus culpae, sed non quantum ad hoc quod rationi subiiciantur inferiores vires; ex huiusmodi enim defectu est concupiscentia quae manet post Baptismum.

[62005] De malo, q. 4 a. 2 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod in definitione iustitiae ponitur voluntas. Est enim iustitia rectitudo voluntatis ut Anselmus dicit: et ideo ex quo iustitia ponitur in definitione originalis peccati, non deest ibi subiectum; sicut si simus ponatur in definitione alicuius, non oportet quod ponatur ibi nasus, quod ponitur in definitione simi.

[62006] De malo, q. 4 a. 2 ad 25 Ad vicesimumquintum dicendum, quod privatio gratiae non est in ipso actu, sed in subiecto actus, et ideo non pertinet ad peccatum actuale; sed carentia originalis iustitiae est in natura; et ideo potest pertinere ad originale peccatum, quod est peccatum naturae.

[62007] De malo, q. 4 a. 2 ad 26 Ad vicesimumsextum quod quaerebatur, utrum sit poena tantum, vel poena et culpa, dicendum sicut supra dictum est, quod si comparetur ad istum hominem prout est persona quaedam non habito respectu ad naturam, sic est poena; si autem comparetur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpae. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

Articulus 3

[62008] De malo, q. 4 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur in quo sit peccatum originale sicut in subiecto, utrum scilicet in carne, vel in anima

[62009] De malo, q. 4 a. 3 tit. 2 Et videtur quod in carne, et non in anima.

[62010] De malo, q. 4 a. 3 arg. 1 Anima enim est creata a Deo. Sed a Deo non habet immunditiam peccati, nec etiam ex se ipsa, quia sic esset actuale peccatum. Ergo nullo modo originale peccatum

est in anima.

[62011] De malo, q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, in quocumque est peccatum originale, ille peccavit in Adam, secundum illud apostoli, Rom. V, 12: *in quo omnes peccaverunt.* Sed anima huius hominis non peccavit in Adam, quia non erat ibi. Ergo in anima non est peccatum originale.

[62012] De malo, q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit in libro contra quinque haereses, quod radii solis sparguntur per faeces, nec inquinantur. Sed anima est quaedam lux spiritualis, et sic est virtuosior quam lux corporalis. Ergo anima non inquinatur per immunditias carnis.

[62013] De malo, q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, poena respondet culpae. Sed poena peccati originalis est mors, quae non est solius animae, sed coniuncti. Ergo peccatum originale non est in anima, sed in coniuncto.

[62014] De malo, q. 4 a. 3 arg. 5 Praeterea, verius est aliquid in causa quam in effectu. Si ergo causa infectionis animae est ex carne, videtur quod originale peccatum magis sit in carne quam in anima.

[62015] De malo, q. 4 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Ambrosius dicit, quod idem est susceptivum virtutis et vitii. Sed caro non est susceptiva virtutis. Ergo nec vitii.

[62016] De malo, q. 4 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod ad huius quaestionis intelligentiam duas distinctiones considerare oportet. Primo quidem, quod aliquid dupliciter dicitur esse in aliquo: uno modo sicut in proprio subiecto, alio modo sicut in causa. Proprium autem subiectum alicuius accidentis coaequatur ipsi accidenti; puta, si volumus considerare proprium subiectum felicitatis et virtutis, cum felicitas et virtus sint propria hominis, proprium subiectum utriusque erit id quod est proprium hominis, scilicet pars animae rationalis, ut philosophus probat in I Ethic. Causa autem est duplex, scilicet instrumentalis et principalis. In principali quidem causa est aliquid secundum similitudinem formae, vel eiusdem speciei, si sit causa univoca; puta, cum homo generat hominem, vel ignis ignem; vel secundum aliquam excellentiorem formam, si sit agens non univocum; sicut sol generat hominem. In causa autem instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem quam recipit instrumentum a causa principali, in quantum movetur ab ea: aliter enim est forma domus in lapidibus et lignis, tamquam in proprio subiecto; et aliter in anima artificis, tamquam in causa principali; et aliter in serra et securi tamquam in causa instrumentali. Manifestum est autem quod esse susceptivum peccati est proprium hominis. Unde oportet quod proprium subiectum peccati cuiuscumque sit id quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo: et sic peccatum originale est in anima rationali tamquam in proprio subiecto. Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prolem, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis; et ita peccatum originale est in carne, id est in carnali semine, virtute, sicut in causa instrumentali. Secundo considerandum est, quod duplex est ordo, scilicet naturae, et temporis. Ordine quidem naturae perfectum est prius imperfecto, et actus potentia; ordine vero generationis et temporis, e converso imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Sic ergo in ordine naturae per prius est peccatum originale in anima, in qua est

sicut in proprio subiecto, quam in carne, in qua est sicut in causa instrumentali; sed in carne est per prius ordine generationis et temporis.

[62017] De malo, q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis, nec a se, nec a Deo, sed ex unione ad carnem, sic enim fit pars humanae naturae derivatae ab Adam.

[62018] De malo, q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, non pertinet ad animam nisi in quantum est pars humanae naturae, humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem, et secundum dispositionem ad animam; et secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali.

[62019] De malo, q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus inducit illud exemplum ad ostendendum quod verbum Dei non maculatur ex unione seu adiunctione ad carnem. Nam verbum Dei non unitur carni ut forma, et ita se habet sicut lux non immixta corpori, sicut radii non permiscentur faecibus. Sed anima unitur corpori ut forma, et ideo comparatur luci incorporatae, quae inquinatur ex admixtione; sicut patet de radio transeunte per aerem nubilosum, qui obscuratur.

[62020] De malo, q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mors, in quantum est poena originalis peccati, causatur ex hoc quod anima amisit virtutem qua posset suum corpus continere immune a corruptione: et sic etiam ista poena principaliter pertinet ad animam.

[62021] De malo, q. 4 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nobilius est aliquid in causa principali quam in effectu, non autem in causa instrumentali: sic autem est et humana natura per peccatum originale in carnali semine. Unde sicut humana natura non est verius in semine quam in corpore illo organizato, ita neque peccatum originale est verius in carne quam in anima.

Articulus 4

[62022] De malo, q. 4 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum peccatum originale per prius sit in potentiis animae quam in essentia

[62023] De malo, q. 4 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62024] De malo, q. 4 a. 4 arg. 1 Quia, secundum Anselmum, ut supra dictum est, peccatum originale est carentia originalis iustitiae. Sed originalis iustitia est in voluntate, ut ipse dicit. Ergo peccatum originale est per prius in voluntate, quae est potentia quaedam.

[62025] De malo, q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, sicut supra dictum est, peccatum originale est concupiscentia. Sed concupiscentia pertinet ad potentias animae. Ergo peccatum originale per prius est in potentiis.

[62026] De malo, q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, peccatum originale dicitur esse fomes peccati, in quantum inclinat ad actus peccatorum. Sed inclinatio ad actum pertinet ad potentiam. Ergo peccatum originale est in potentiis animae.

[62027] De malo, q. 4 a. 4 arg. 4 Praeterea, peccatum originale est inordinatio quaedam, opposita ordinationis originalis iustitiae. Sed inordinatio non potest esse in essentia animae in qua non est distinctio, quam praesupponit ordo et inordinatio: potentiae vero animae distinctae sunt. Ergo peccatum originale per prius non est in essentia animae, sed in potentiis.

[62028] De malo, q. 4 a. 4 arg. 5 Praeterea, peccatum originale huius qui nascitur, derivatur a peccato Adae, quod per prius corrumpit potentias animae quam essentiam. Sed effectus similatur causae. Ergo et peccatum originale per prius inficit potentias animae quam essentiam.

[62029] De malo, q. 4 a. 4 arg. 6 Praeterea, anima secundum suam essentiam est forma corporis, dans ei esse et vitam. Defectus ergo pertinens ad essentiam animae est defectus vitae, qui est mors, vel necessitas moriendi. Sed huius defectus non habet rationem culpae, sed poenae. Ergo culpa originalis non est in essentia animae.

[62030] De malo, q. 4 a. 4 arg. 7 Praeterea, anima non est susceptiva peccati nisi in quantum est rationalis. Sed dicitur rationalis secundum aliquas potentias rationales. Ergo peccatum per prius est in potentiis animae quam in essentia.

[62031] De malo, q. 4 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Peccatum originale contrahit anima ex unione ad carnem. Sed anima unitur carni per suam essentiam, ut forma eius. Ergo peccatum originale est per prius in essentia animae.

[62032] De malo, q. 4 a. 4 s. c. 2 Praeterea, peccatum originale non est per prius peccatum personae quam naturae, ut supra, dictum est. Anima autem per essentiam suam constituit humanam naturam, in quantum est corporis forma; per potentias autem suas est principium activum quod ad potentias pertinet: actus enim sunt individuorum, secundum philosophum. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

[62033] De malo, q. 4 a. 4 s. c. 3 Praeterea, peccatum originale in uno homine est unum; potentiae autem sunt multae, quae tamen uniuntur in una essentia animae. Sed unum accidens non est in pluribus subiectis, nisi in quantum uniuntur. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

[62034] De malo, q. 4 a. 4 s. c. 4 Praeterea, peccatum originale per originem contrahitur. Sed origo terminatur ad essentiam animae: quia finis generationis est forma generati. Ergo peccatum originale directe respicit essentiam animae.

[62035] De malo, q. 4 a. 4 s. c. 5 Praeterea, peccatum originale, secundum Anselmum, est

carentia originalis iustitiae. Sed originalis iustitia fuit quoddam donum datum humanae naturae, non personae, alioquin non fuisset traducta in posteros; et sic pertinebat ad essentiam animae, quae est natura et forma corporis. Pari ergo ratione et peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

[62036] De malo, q. 4 a. 4 s. c. 6 Praeterea, omne illud quod per prius est in potentiis animae quam in essentia, est in anima secundum quod comparatur ad obiectum; quod autem est in anima per comparationem ad subiectum, per prius est in essentia animae quam in potentiis. Peccatum autem originale non est in anima per comparationem ad obiecta, sed per comparationem ad subiectum, quod est caro, a qua infectionem trahit. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

[62037] De malo, q. 4 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod peccatum originale aliquo modo est et in essentia animae, et in potentiis; quia defectus ex culpa primi parentis ad totam animam pervenit. Sed considerari oportet, utrum per prius sit in essentia animae quam in potentiis. Et primo quidem aspectu potest alicui videri quod sit per prius in essentia, ea ratione quia peccatum originale est unum, potentiae autem animae uniuntur in essentia eius tamquam in communi radice. Sed ista ratio non cogit: quia potentiae animae etiam uniuntur alio modo, scilicet unitate ordinis, et etiam unitate alicuius primae potentiae moventis et dirigentis: sed oportet aliunde huius veritatis inquisitionem accipere. Et quidem, cum peccatum originale ex carne derivetur ad animam, nulli dubium esse potest quin aliquo modo, saltem in via generationis et temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animae quam in potentiis; cum anima per suam essentiam immediate corpori uniatur ut forma, non autem per suas potentias, ut alibi ostensum est. Sed si quis dicat, quod peccatum originale est per prius in essentia animae ordine generationis et temporis quam in potentiis animae, sed in potentiis est prius ordine naturae, sicut prius dictum est de anima et carne; hoc stare non potest. Non enim eodem modo comparatur essentia animae ad potentias sicut comparatur corpus ad animam: nam corpus comparatur ad animam ut materia ad formam; materia autem praecedit formam in via generationis et temporis, sed forma praecedit materiam in via perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes; substantia autem est prior accidente, tempore, natura, et secundum rationem, ut probatur in VII Metaph. Unde omnibus modis peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis, et ab essentia animae derivatur ad potentias; sicut et naturae processus est ab essentia animae ad potentias. Peccatum autem originale respicit naturam, ut dictum est.

[62038] De malo, q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod iustitia originalis non sic erat in voluntate quin per prius esset in essentia animae; erat enim donum collatum naturae.

[62039] De malo, q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod concupiscentia est peccatum originale materialiter, et quasi per derivationem a superiori, ut supra dictum est.

[62040] De malo, q. 4 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod essentia animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates consequentes, puta forma ignis ad calidum. Calor autem non agit nisi in virtute formae essentialis ignis: alioquin non ageret ad formam substantialem.

Unde forma substantialis est primum principium actionis. Et sic etiam essentia animae est per prius, principium actionis quam potentia.

[62041] De malo, q. 4 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod inordinatio potentiarum animae est ex defectu naturae, qui primo et principaliter respicit essentiam animae.

[62042] De malo, q. 4 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in Adam persona corrupit naturam; et ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animae quam in essentia; sed si in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam; et ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias.

[62043] De malo, q. 4 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod essentia animae non solum est forma corporis dans ei vitam, sed etiam est principium potentiarum; et sic per prius est peccatum originale in essentia animae.

[62044] De malo, q. 4 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ipsae potentiae rationales derivantur ab essentia animae in quantum est agens naturae; et ideo esse susceptivum peccati derivatur ad potentias ab essentia animae.

Articulus 5

[62045] De malo, q. 4 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potentiis

[62046] De malo, q. 4 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[62047] De malo, q. 4 a. 5 arg. 1 Peccatum enim originale est infectio quaedam. Sed inter potentias animae, generativa dicitur esse magis infecta. Ergo peccatum originale per prius est in generativa potentia, non in voluntate.

[62048] De malo, q. 4 a. 5 arg. 2 Praeterea, carentia originalis iustitiae, quam Anselmus dicit esse originale peccatum, attenditur secundum hoc quod inferiores vires rebellant rationi. Sed huiusmodi rebellio est in inferioribus viribus. Ergo peccatum originale per prius est in inferioribus viribus.

[62049] De malo, q. 4 a. 5 arg. 3 Praeterea, in peccato actuali aversio ab incommutabili bono sequitur conversionem ad commutabile bonum. Sed in peccato originali concupiscentia se habet sicut conversio in peccato actuali, sicut supra, dictum est. Ergo cum concupiscentia sit in viribus inferioribus, peccatum originale per prius est in viribus inferioribus.

[62050] De malo, q. 4 a. 5 arg. 4 Praeterea, peccatum originale, ut dictum est, est carentia originalis iustitiae. Iustitia autem est virtus moralis, omnes autem virtutes morales sunt in irrationabilibus partibus animae, ut Commentator dicit in III Ethic. Ergo peccatum originale etiam est per prius in irrationabilibus partibus animae.

[62051] De malo, q. 4 a. 5 arg. 5 Praeterea, peccatum originale est quaedam perversio regiminis animae. Sed regimen animae pertinet ad rationem. Ergo peccatum originale per prius est in ratione quam in voluntate.

[62052] De malo, q. 4 a. 5 arg. 6 Praeterea, poena peccati originalis est carentia visionis divinae, quae pertinet ad intellectum. Sed poena respondet culpae. Ergo peccatum originale per prius est in intellectu quam in voluntate.

[62053] De malo, q. 4 a. 5 s. c. Sed contra, est quod Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali, quod iustitia est rectitudo voluntatis. Sed peccatum originale est privatio originalis iustitiae. Ergo est per prius in voluntate.

[62054] De malo, q. 4 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod subiectum virtutis aut vitii, invenitur esse aliqua pars animae, secundum quod participat aliquid ab aliqua superiori potentia; sicut irascibilis et concupiscibilis sunt subiectum aliquarum virtutum in quantum participant rationem. Unde oportet dicere, quod rationale sit primo et per se subiectum virtutis. Ad hoc ergo quod inveniatur primum subiectum peccati originalis in potentiis animae, oportet considerare quae sit illa potentia a qua omnes aliae habent quod sint susceptivae peccati; oportet enim ex necessitate quod ad illam potentiam peccatum originale per prius derivetur ab essentia animae. Manifestum est autem quod peccatum, secundum quod nunc de peccato loquimur, est cui debetur poena. Ex hoc autem actibus nostris poena debetur et increpatio, quia sunt voluntarii. Unde a voluntate derivatur ad alias potentias animae, quod sint susceptivae peccati. Unde patet quod peccatum originale per prius est in voluntate inter omnes potentias animae.

[62055] De malo, q. 4 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra, dictum est, infectio peccati dicitur esse in aliquo, vel in actu sicut in proprio subiecto, vel virtute sicut in causa. Causa autem originalis peccati est actus generationis, qui quidem ad virtutem generativam pertinet sicut ad exequentem, et ad concupiscibilem sicut ad appetentem et imperantem, ad sensum autem tactus sicut ad sentientem delectationem et nuntiantem. Unde infectio originalis peccati dicitur esse per prius in istis potentiis virtute sicut in causa, non autem sicut in proprio subiecto.

[62056] De malo, q. 4 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod rebellio inferiorum virium ad superiores est per subtractionem virtutis quae inerat viribus superioribus, sicut supra, dictum est; et ideo peccatum originale magis est in superioribus viribus quam in inferioribus.

[62057] De malo, q. 4 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aversio sequitur conversionem in via generationis; sed ratio peccati actualis perficitur in aversione; et similiter ratio peccati originalis in iustitiae privatione; et ideo per prius est peccatum originale in voluntate.

[62058] De malo, q. 4 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dictum Commentatoris non habet veritatem in omnibus virtutibus moralibus, sed solum in his quae sunt circa passiones, quae sunt irrationabilium partium. Iustitia autem non est circa passiones, sed circa operationes, ut dicitur in V Ethic.; unde iustitia non est in irascibili et concupiscibili, sed in voluntate. Et sic quatuor virtutes principales sunt in quatuor potentiis quae sunt susceptivae virtutis: prudentia quidem in ratione, iustitia in voluntate, temperantia in concupiscibili, fortitudo in irascibili.

[62059] De malo, q. 4 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod perversum regimen rationis non habet rationem culpae, nisi in quantum est voluntarium; et ita etiam ratio habet a voluntate quod possit esse subiectum peccati.

[62060] De malo, q. 4 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod carentia visionis divinae est poena in hoc quod repugnat voluntati: hoc enim est de ratione poenae, ut supra, dictum est; et sic in quantum est poena, pertinet ad voluntatem.

Articulus 6

[62061] De malo, q. 4 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt

[62062] De malo, q. 4 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[62063] De malo, q. 4 a. 6 arg. 1 Mors enim est poena originalis peccati. Sed quidam in fine mundi, qui reperientur vivi domino veniente ad iudicium, non morientur, ut dicit Hieronymus ad Marcellam. Ergo non nascentur cum peccato originali.

[62064] De malo, q. 4 a. 6 arg. 2 Sed dicendum, quod in hoc opinio Hieronymi non tenebatur ab omnibus, et sic ratio non ex necessitate concludit.- Sed contra, id quod ex necessitate sequitur ex opinabili, non est erroneum neque contra fidem, sicut ex contingenti, quamvis falso, non sequitur impossibile. Sed homines aliquos ex Adam genitos non mori est opinabile. Ergo et aliquos sine originali nasci, quod ex hoc sequitur, non est erroneum.

[62065] De malo, q. 4 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit in Enchirid., tribus primis petitionibus orationis dominicae poscuntur aeterna, reliquis quatuor temporalia. Sed inter alia quatuor petitur dimissio peccatorum vel debitorum, quorum unum est necessitas generandi cum originali peccato. Cum ergo inconveniens sit dicere, quod oratio totius Ecclesiae non exaudiatur, videtur quod aliqui in hac temporali vita generare potuerunt filios sine originali peccato.

[62066] De malo, q. 4 a. 6 arg. 4 Praeterea, nullus potest ab aliquo accipere quod non est in eo. Sed in baptizato non est peccatum originale: tollitur enim per Baptismum. Ergo nullus a patre baptizato nascens contrahit originale peccatum.

[62067] De malo, q. 4 a. 6 arg. 5 Praeterea, apostolus dicit, Rom. XI, 16: *si radix sancta, et rami*; et dominus dicit, Matth. VII, 17, quod *arbor bona fructus bonos facit.* Si ergo pater est sanctus et bonus, non generat filium peccato originali infectum.

[62068] De malo, q. 4 a. 6 arg. 6 Praeterea, sicut oppositum in opposito, et propositum in proposito. Sed peccator generat peccatorem. Ergo et iustus generat iustum.

[62069] De malo, q. 4 a. 6 arg. 7 Praeterea, apostolus dicit ad Rom. V, v. 15: non sicut delictum Adae, ita est donum Christi; sed donum Christi est multo potentius. Sed peccatum transfusum ab Adam in aliquem, ab eo propagatur in filium. Ergo et donum Christi per Baptismum ab aliquo derivatum, ab eo transfertur in filium: et sic filii baptizatorum sine peccato originali nascuntur.

[62070] De malo, q. 4 a. 6 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de Baptismo parvulorum: *non plus nocuit transgressio primi praevaricatoris quam valuit incarnatio seu redemptio salvatoris.* Sed redemptio salvatoris non valet omnibus hominibus. Ergo nec transgressio Adae nocet omnibus hominibus, et sic non omnes qui ex Adam seminaliter generantur, contrahunt ab eo originale peccatum.

[62071] De malo, q. 4 a. 6 arg. 9 Praeterea, corrupto inferiori non corrumpitur superius: non enim sequitur, si non sit homo, quod non sit animal sed e converso. Sed natura humana est superius ad quamcumque personam humanae naturae. Non ergo personalis infectio ipsius Adae potuit corrumpere totam naturam humanam originali peccato.

[62072] De malo, q. 4 a. 6 arg. 10 Praeterea, per Baptismum aut tollitur corruptio naturae, aut non. Si tollitur, non ergo per actum naturae transfunditur peccatum originale in prolem; si autem non tollitur, aequaliter se habet illa corruptio ad animam generantis et ad animam prolis genitae. Si ergo animam generantis non inficit culpa originali, neque anima prolis genitae culpa inficietur originali.

[62073] De malo, q. 4 a. 6 arg. 11 Praeterea, Anselmus dicit in libro de conceptu virginali, quod peccatum non est magis in semine quam in sputo. Sed nihil potest conferre alteri quod non habet. Ergo generatio quae sit ex semine Adae, non causat peccatum originale in prole.

[62074] De malo, q. 4 a. 6 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit in libro de perfectione iustitiae: *quod ex necessitate naturae fit, culpa caret.* Sed quidquid causatur ex semine in prole, causatur ex necessitate naturae. Ergo culpa caret. Non ergo qui ex Adam seminaliter generantur, peccatum originale contrahunt.

[62075] De malo, q. 4 a. 6 arg. 13 Praeterea, semen est quoddam corpus. Sed actio corporis non est in momento, sed in tempore: anima autem per culpam inficitur in momento. Non ergo talis infectio causatur ex semine.

[62076] De malo, q. 4 a. 6 arg. 14 Praeterea, philosophus dicit in XV de animalibus, quod semen est superfluum alimenti; et sic semen ex quo iste homo generatur, non fuit in Adam. Sed peccatum originale contrahitur ab aliquibus secundum quod in Adam peccaverunt, ut apostolus dicit, Rom. V, 12. Non ergo per seminalem generationem peccatum originale derivatur ab Adam in omnes homines.

[62077] De malo, q. 4 a. 6 arg. 15 Praeterea, agens proximum plus imprimit quam remotum; cuius signum est quod agens proximum generat sibi simile in specie, non autem agens remotum; sicut homo generatus est similis in specie homini generanti, non autem soli. Sed infectio naturae sicut fuit in Adam, ita etiam est in proximo parente. Ergo non debet dici, quod illi qui nunc generantur, contrahunt peccatum originale ab Adam, sed a proximis parentibus.

[62078] De malo, q. 4 a. 6 arg. 16 Praeterea, Augustinus dicit in libro de Nupt. et Concupisc., quod peccatum transmittit in prolem non propago, sed libido; et sic videtur quod si generatio esset sine libidine, peccatum non traduceretur in prolem. Sed generatio sine libidine et cum libidine non facit diversam dispositionem in semine, nisi secundum maiorem et minorem intensionem caloris. Cum enim semen sit quoddam corpus elementatum, diversa dispositio eius in agendo reducitur ad qualitates activas elementorum. Sed a causa differenti solum secundum intensionem et remissionem non producitur effectus diversus secundum speciem. Sicut ergo propagatio sine libidine non traduceret peccatum originale, ita nec propagatio cum libidine.

[62079] De malo, q. 4 a. 6 arg. 17 Praeterea, caritas libidinem diminuit. Caritas autem potest augeri in infinitum. Cum ergo libido non sit infinita, videtur quod libido possit totaliter tolli per caritatem; et sic non est necessarium quod omnes cum originali peccato nascantur.

[62080] De malo, q. 4 a. 6 arg. 18 Praeterea, libido vel pertinet ad inordinationem sensualitatis, vel ad improbam voluntatem. Sed neutrum horum invenitur in iustis generantibus. Ergo illi qui ex eis generantur, non contrahunt originale peccatum.

[62081] De malo, q. 4 a. 6 arg. 19 Praeterea, sicut bonum est diffusivum, ut dicit Dionysius, ita malum est constrictivum. Sed bonum Adae, puta poenitentia eius, non diffunditur in omnes. Ergo multo minus malum ipsius.

[62082] De malo, q. 4 a. 6 arg. 20 Praeterea, peccatum ex Adam traducitur in alios, in quantum in Adam peccaverunt. Sed Adam peccavit comedendo vetitum pomum; non autem potest dici quod omnes comederint vetitum pomum Adam comedente. Ergo neque quod peccaverunt eo peccante; et sic peccatum originale non transit ab Adam in omnes homines.

[62083] De malo, q. 4 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod apostolus dicit Rom. V, 12: *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita mors in omnes transivit, in quo omnes peccaverunt.*

[62084] De malo, q. 4 a. 6 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in libro de fide ad Petrum, quod sicut non potest esse in hominibus sine libidine concubitus, ita non potest esse sine peccato conceptus.

[62085] De malo, q. 4 a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod erroneum est dicere quod aliqui seminaliter ab Adam deriventur absque originali peccato; sic enim aliqui homines essent qui non indigerent redemptione facta per Christum. Unde simpliciter concedendum est, quod omnes qui seminaliter ab Adam propagantur, peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione, quod ex his quae supra, dicta sunt, potest esse manifestum. Dictum enim est supra, quod peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex Adam propagatam, sicut peccatum actuale comparatur ad unam personam hominis singularem; ac si omnes homines, in quantum ab Adam derivantur, sint unus homo, cuius diversa membra sint diversae personae. Manifestum est autem quod peccatum actuale primo invenitur in aliquo principio, scilicet in voluntate, quae primo est susceptiva peccati, ut supra dictum est, et ab ea derivatur in alias potentias animae, et etiam in membra corporis, secundum quod moventur a voluntate; sic enim actus sunt voluntarii, qui exiguntur ad rationem peccati. Sic ergo et peccatum originale primo considerandum est in Adam ut in quodam principio, a quo derivatur ad omnes qui ab eo moventur. Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis, ita movetur filius a patre per vim generativam; unde philosophus dicit in II Phys., quod pater est causa filii ut movens; et in libro de Generat. Animal., dicitur, quod in semine est quaedam motio ab anima patris, quae movet materiam ad formam concepti. Sic ergo huiusmodi motio quae est per originem a primo parente derivatur in omnes qui seminaliter ab eo procedunt; unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum.

[62086] De malo, q. 4 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus non ponit hoc asserendo, sed secundum opinionem quorumdam, ut patet in epistola quam scribit ad Minervium de resurrectione carnis, in qua circa hoc plures opiniones ponit; inter quas recitat, quosdam fuisse opinatos, quod illi qui in adventu domini vivi invenientur, numquam morientur, propter illud quod apostolus dicit I ad Thessal. cap. IV, 16, ex persona eorum loquens: *nos, qui vivimus, simul rapiemur in nubibus obviam Christo in aera*: quod alii exponunt, non quod non moriantur; sed quod parum in morte durabunt, statim resurgentes; et hoc communius tenetur.

[62087] De malo, q. 4 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dato quod illi qui vivi reperientur in adventu domini, nunquam moriantur, non sequitur ex necessitate quod peccatum originale non contraxerint. Poena enim propria originalis peccati est necessitas moriendi, secundum illud apostoli, Rom. VIII, 10: *corpus quidem mortuum est propter peccatum*, id est necessitati mortis addictum, ut Augustinus exponit. Potest autem contingere quod aliqui necessitatem moriendi habeant, qui tamen nunquam morientur, divina virtute mortem prohibente; sicut potest contingere quod grave generatum, deorsum non feratur propter aliquod impediens.

[62088] De malo, q. 4 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc debitum generandi cum originali peccato in hac vita dimittitur non quantum ad hoc quod aliquis generet sine peccato, sed quantum ad hoc quod aliqui cum peccato nati a peccato mundantur virtute Christi. Nam per debita intelliguntur peccata, ut dicit Augustinus in libro de sermone domini in monte.

[62089] De malo, q. 4 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum originale opponitur iustitiae

originali, per quam superior pars animae et Deo coniungebatur, et inferioribus viribus imperabat, et etiam corpus absque corruptione poterat conservare. Per Baptismum ergo tollitur peccatum originale quantum ad hoc quod datur gratia, per quam superior pars animae Deo coniungitur; non autem datur animae virtus per quam possit conservare corpus absque corruptione, aut per quam possit superior pars conservare inferiores absque omni rebellione; unde manet post Baptismum et necessitas moriendi et concupiscentia quae est materiale in originali peccato. Et sic quantum ad superiorem partem animae participat novitatem Christi; sed quantum ad inferiores animae vires, et etiam ipsum corpus, remanet adhuc vetustas quae est ex Adam. Manifestum est autem quod homo baptizatus non generat secundum superiorem partem animae, sed secundum inferiores et secundum corpus; et ideo homo baptizatus non transfundit in prolem novitatem Christi, sed vetustatem Adae. Et propter hoc, licet ipse non habeat peccatum originale in quantum est culpa, transmittit tamen peccatum originale in prolem.

[62090] De malo, q. 4 a. 6 ad 5 Et per hoc patet solutio ad quintum.

[62091] De malo, q. 4 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod modus ille arguendi tenet quantum ad id quod convenit opposito in quantum est oppositum, non autem quantum ad id quod est commune utrique oppositorum. Sequitur enim, si nigrum congregat visum, quod album disgregat; non autem sequitur quod album sit invisibile, si nigrum est visibile; quia hoc convenit ei secundum colorem, qui est genus utriusque. Vetustas autem Adae, quantum ad inferiores vires et ad ipsum corpus, est communis et iusto et peccatori; et secundum hoc peccator generat peccatorem. Unde non sequitur quod iustus generet prolem sine peccato.

[62092] De malo, q. 4 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod donum Christi est potentius quam delictum Adae, quia restituit homines in altiorem statum quam Adam ante peccatum habuit, scilicet statum gloriae, qui est absque periculo peccandi. Sed hoc oportet quod agatur per conformitatem ad Christum, ut effectus sit similis causae. Sic enim Christus assumpsit vetustatem poenae, ut per mortem nos a morte redimeret, et sic resurgendo vitam repararet; ita quod homines per Christum primo quidem Christo conformantur per gratiam, manente vetustate poenali, ut tandem resurgentes transferantur in gloriam. Et ex hac poenalitate quae remanet in baptizatis quantum ad inferiores vires, traducunt originale peccatum. Nec est inconveniens quod poena sit causa culpae; quia vires inferiores non sunt susceptivae culpae nisi in quantum possunt moveri a superioribus; et ideo remota culpa a superiori parte animae, non remanet ratio culpae in inferioribus actu sed virtute, in quantum sunt generationis humanae principium.

[62093] De malo, q. 4 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut peccatum Adae nocet omnibus qui carnaliter nascuntur ex ipso, ita redemptio Christi valet omnibus qui spiritualiter ex eo nascuntur.

[62094] De malo, q. 4 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum quod natura absolute accepta in plus est quam persona; sed natura in persona considerata includitur infra fines personae, et per hunc modum persona potest inficere naturam. Et quia a persona primi parentis personae omnes quae ab eo seminaliter propagantur, naturam humanam accipiunt; ideo talis corruptio naturae derivatur ad omnes: sicut si aqua corrumperetur in fonte, corruptio deveniret ad totum rivum derivatum ex

fonte.

[62095] De malo, q. 4 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in anima parentis baptizati est aliquid resistens corruptioni originalis peccati, scilicet sacramentum Christi; quod quidem impedimentum non est in anima prolis genitae. Vel dicendum, quod infectio naturae non transit ad animam nisi per actum generationis, quae est actus naturae; et ideo non transit in animam generantis, sed in animam generati, qui est terminus generationis.

[62096] De malo, q. 4 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod peccatum non est actu in semine, sed virtute, in quantum est principium generationis humanae, ut supra dictum est.

[62097] De malo, q. 4 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod defectus originalis non habet rationem culpae ex hoc quod ex necessitate trahitur per seminalem generationem, sed ex hoc quod natura est infecta infectione quae reputatur voluntaria propter sui principium, ut supra dictum est.

[62098] De malo, q. 4 a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod semen hoc modo agit ad infectionem animae sicut agit ad completionem humanae naturae. Sicut ergo actio seminis est in tempore, sed tamen completio naturae humanae est in instanti per adventum ultimae formae; ita et infectio peccati originalis in instanti causatur a primo parente, quamvis actio seminis non sit in instanti.

[62099] De malo, q. 4 a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod aliqui crediderunt quod peccatum originale a primo parente non posset traduci in posteros nisi omnes homines materialiter fuerint in Adam; et ideo ponunt, quod semen non est superfluum alimenti, sed traducitur ab ipso Adam. Sed hoc non potest esse; quia sic semen esset aliquid resolutum de substantia generantis. Quod autem resolvitur de substantia alicuius, recedit a natura ipsius, et est in via corruptionis; unde non potest esse principium generationis in eadem natura. Et ex hoc philosophus concludit, quod semen non est aliquid resolutum de substantia, sed superfluum alimenti. Per hoc autem non excluditur quin peccatum originale contrahatur a primo parente. Conditio enim generati magis dependet ab agente quod disponit materiam et dat formam, quam a materia, quae a priori dispositione recedens, et formam priorem amittens, novam dispositionem et formam recipit ab agente. Unde non refert, quantum ad contractionem originalis peccati, undecumque materia humani corporis venerit, sed a quo agente in speciem naturae humanae fuerit commutata.

[62100] De malo, q. 4 a. 6 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod agens propinquum et remotum possunt distingui dupliciter, uno modo per se, alio modo per accidens. Per accidens quidem, sicut cum remotio et distantia attenditur tantum secundum locum, vel secundum tempus, vel secundum aliquid huiusmodi accidentale causae in quantum est causa; et sic verum est quod agens propinquum magis imprimit in effectum quam agens remotum, sicut ignis propinquus magis calefacit quam ignis remotus, et malum propinquum secundum tempus magis movet animam quam remotum. Per se autem distinguuntur agens propinquum et remotum, secundum naturalem ordinem causarum in causando: et hoc modo agens remotum plus influit in effectum quam agens propinquum. Dicitur enim in libro de causis, quod omnis causa primaria plus est influens super

suum causatum quam causa secunda: quia causa secunda non agit nisi ex virtute causae primae. Quod autem effectus recipit interdum speciem agentis propinqui et non agentis remoti, non est proprie defectus influentiae quae fit ab agente remoto, sed propter defectum materiae, quae non potest recipere tam excellentem formam; unde si materia sit susceptiva formae principalis agentis, recipiet eam magis quam formam agentis propinqui; sicut domus magis recipit formam artis quam formam instrumenti. Quia ergo vetustas originalis peccati invenitur in omnibus secundum quod sunt moti a primo parente, ut supra dictum est; ideo nullus transmittit peccatum originale nisi prout generat in virtute primi agentis. Et propter hoc magis dicitur contrahi ab Adam quam a proximo parente.

[62101] De malo, q. 4 a. 6 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod libido nominat inordinatam concupiscentiam actualem. Dictum est autem supra, quod materiale in originali peccato est concupiscentia habitualis, quae provenit ex hoc quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrenandi. Sic ergo libido actualis quae est in coitu, est signum concupiscentiae habitualis, quae materialiter se habet in originali peccato. Causa autem quod aliquis transmittat originale peccatum in prolem, est id quod remanet in eo de peccato originali etiam post Baptismum, ut dictum est, scilicet concupiscentia, vel fomes. Sic enim patet quod libido actualis non est causa quod transmittatur originale peccatum, sed signum causae. Unde si miraculose fieret ut actualis libido totaliter removeretur, coitu manente, tamen nihilominus proles traheret peccatum originale. Unde Augustinus cum dixit quod libido transmittit peccatum, posuit signum pro signato. Obiectio autem procedebat de hac libidine actuali, ad quam quidem cooperatur calor intensior; non tamen tota causa est ex calore, sed principalior causa est ex virtute talis animae quae principaliter operatur in semine, ut dicit philosophus.

[62102] De malo, q. 4 a. 6 ad 17

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

pan>Ad decimumseptimum dicendum, quod caritas diminuit actualem libidinem, in quantum concupiscibilis obedit rationi; non autem sic obedit in statu naturae corruptae, quin aliquid de motu proprio retineat, etiam praeter ordinem rationis; et ideo omnino non tollitur libido, quantumcumque caritas viae augeatur.

[62103] De malo, q. 4 a. 6 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod in actu generationis, etiam in iustis, est actualis libido dum concupiscibilis immoderate in delectabile carnis tendit, et voluntas etiam, etsi contra rationem nihil faciat aut velit, tamen ordinem rationis actualis non attendit propter vehementiam passionis.

[62104] De malo, q. 4 a. 6 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod principium peccati est ex nobis, principium autem boni meritorii est ex Deo; unde in Adam fuit aliquod bonum quod potuit omnibus communicari, scilicet originalis iustitiae, quam tamen a Deo habuit; sed malum quod in alios transmittit habuit ex se ipso, ut potius dici possit quod Deus fuisset transfusor boni; homo autem est transfusor mali. Bonum autem poenitentiae ipsius non est transfusum ad alios, quia eius principium fuit gratia personaliter illi homini data.

[62105] De malo, q. 4 a. 6 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod comedere significat actum personalem; sed peccare potest pertinere ad personam et ad naturam: et ideo illi qui recipiunt naturam humanam ab Adam, dicuntur in Adam peccasse, non autem dicuntur in Adam comedisse.

Articulus 7

[62106] De malo, q. 4 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant

[62107] De malo, q. 4 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62108] De malo, q. 4 a. 7 arg. 1 Anima enim inficitur peccato originali propter infectionem carnis cui unitur. Sed caro hominis peccatoris est infecta infectione peccati in actu, semen autem in virtute tantum: quia cum careat anima rationali, non est susceptivum infectionis peccati. Magis ergo contrahit maculam originalis peccati homo qui miraculose formaretur ex carne alicuius habentis peccatum originale, puta ex costa, vel pede, vel manu, quam si generetur ex semine.

[62109] De malo, q. 4 a. 7 arg. 2 Praeterea, Gen., III dicit quaedam Glossa, quod in lumbis Adae tota posteritas fuit corrupta: quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii. Sed si aliquis homo formaretur de corpore alterius hominis, puta de manu vel pede, separaretur caro eius in loco supplicii. Ergo contraheret corruptionem originalis peccati.

[62110] De malo, q. 4 a. 7 arg. 3 Praeterea, peccatum originale est peccatum totius naturae humanae, ut supra, dictum est. Sed ille homo qui formaretur ex carne alterius hominis, pertineret ad humanam naturam. Ergo contraheret peccatum originale.

[62111] De malo, q. 4 a. 7 arg. 4 Praeterea, in generatione hominis et cuiuslibet animalis, materia corporis ministratur a femina. Sed anima inficitur per infectionem peccati, ex hoc quod unitur materiae corporali. Ergo licet Adam non peccasset, Eva peccante, proles ex utroque nata peccatum originale contraheret non propter infectionem virilis seminis, sed propter materiam tantum.

[62112] De malo, q. 4 a. 7 arg. 5 Praeterea, mors et corruptio quaelibet provenit ex necessitate materiae. Sed materia ministratur a matre. Ergo si Eva fuisset facta mortalis et passibilis peccando, Adam non peccante, filii qui nascerentur, passibiles et mortales fuissent. Sed poena non est sine culpa. Ergo peccatum originale contraxissent.

[62113] De malo, q. 4 a. 7 arg. 6 Praeterea, Damascenus dicit in III libro, quod spiritus sanctus supervenit virgini purgans ipsam. Non autem potest dici, quod illa purgatio fuerit superflua: quia cum natura creata nihil superfluum operetur, multo minus spiritus sanctus. Si ergo purgatione non praecedente corpus Christi assumptum fuisset de virgine, contraxisset nihilominus originale peccatum. Et sic videtur quod hoc ipsum sufficiat ad contrahendum originale peccatum, quod aliquis materialiter ex Adam carnem accipiat.

[62114] De malo, q. 4 a. 7 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit X, super Genes. ad litteram quod Christus non peccavit in Adam, neque decimatus fuit in lumbis Abrahae, quia non fuit ibi secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam.

[62115] De malo, q. 4 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod huius quaestionis veritas ex praemissis potest accipi. Dictum est enim supra, quod peccatum originale a primo parente derivatur in posteros in quantum posteri moventur a primo parente per originem. Manifestum est autem quod materiae non est movere, sed moveri; unde qualitercumque aliquis materialiter procedit ex Adam vel ex his qui ab Adam processerunt, nullo modo contraheret originale peccatum, nisi seminaliter propagaretur ex eo; sicut nec etiam peccatum originale contraheret si aliquis homo de novo for-

maretur de terra. Non enim refert quantum ad conditionem hominis de qua materia formetur, sed a quo agente formetur: quia ab agente recipit formam et dispositiones, ut dictum est. Materia vero non retinet priorem formam aut dispositionem, sed novam acquirit per generationem.

[62116] De malo, q. 4 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis homo formaretur ex digito vel carne alterius hominis, hoc non posset esse nisi carne illa corrupta et recedente a sua dispositione, quia generatio unius est corruptio alterius. Unde infectio quae praecessit in carne, non remaneret ad inficiendum animam.

[62117] De malo, q. 4 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod locus exilii sit causa contrahendi originale peccatum; quia si homo post peccatum in Paradiso terrestri remansisset, transmisisset originale peccatum in posteros. Sed causa traductionis originalis peccati est corruptio naturae humanae in primo parente; locus autem exilii est concomitans ad corruptionem; unde in Glossa illa locus ponitur quasi concomitans causam, et non quasi causa.

[62118] De malo, q. 4 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum originale non pertinet ad naturam humanam absolute, sed secundum quod derivatur ab Adam per viam seminalem, ut dictum est.

[62119] De malo, q. 4 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod filii qui nascerentur ex Adam, ipso non peccante, et Eva peccante, non contraherent originalem peccatum: quia originale peccatum contrahitur per virtutem moventem ad naturam humanam, quae est in semine maris, secundum philosophum. Et ideo quamvis Eva primo peccaverit, significanter tamen apostolus dicit, quod per unum hominem peccatum in mundum intravit.

[62120] De malo, q. 4 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquibus visum est quod illi qui nascerentur ex Adam non peccante, et Eva peccante, mortales et passibiles essent, propter hoc quod ista consequuntur materiam, quam ministrat mater: et tunc mortalitas et passibilitas non essent defectus poenales sed naturales: sed melius dicendum est, quod non essent passibiles neque mortales; si enim Adam non peccasset, transfudisset iustitiam originalem in posteros, ad quam pertinet quod non solum anima subdatur Deo, sed etiam corpus subdatur animae, per quod excluditur passibilitas et mortalitas.

[62121] De malo, q. 4 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod Christus fuit conceptus ex virgine sine virili semine, habuit quod non contraheret originale peccatum. Praecessit autem purgatio non tamquam ad hoc necessaria ut sine originali peccato conciperetur, sed quia carnem quam verbum Dei suscepit, omnis puritas decebat.

Articulus 8

[62122] De malo, q. 4 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant

[62123] De malo, q. 4 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62124] De malo, q. 4 a. 8 arg. 1 David enim ex legitimo matrimonio natus dicit: *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*: ex quo videtur quod multa sunt originalia peccata unius hominis. Sed hoc esse non posset, si peccata proximorum parentum originaliter non transirent in posteros, sed solum peccatum primi hominis. Ergo peccata proximorum parentum originaliter transeunt in posteros.

[62125] De malo, q. 4 a. 8 arg. 2 Praeterea, sicut natura humana fuit in Adam, ita in singulis hominibus. Sed Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam, et corruptam transmisit in posteros; quia qualem habuit, talem communicavit. Ergo et quilibet alius suo peccato actuali corrumpit naturam humanam in se ipso, et huiusmodi corruptionem transmittit in posteros, et sic peccata actualia proximorum parentum transeunt originaliter in posteros, sicut et peccatum primi parentis.

[62126] De malo, q. 4 a. 8 arg. 3 Sed dicitur, quod in Adam fuit humana natura integra: et ideo potuit eam corrumpere suo actuali peccato; in aliis autem hominibus est natura humana iam corrupta; et ideo per eorum actualia peccata corrumpi non potest. Sed contra est quod Apoc. XXII, 11, dicitur: *qui iustus est, iustificetur adhuc; et qui in sordibus, sordescat adhuc.* Sed esse eam in sordibus peccati est esse corruptam. Ergo natura quae est in aliquo corrupta, potest adhuc ulterius corrumpi.

[62127] De malo, q. 4 a. 8 arg. 4 Sed dicendum, quod illa corruptio naturae quae fiebat per peccatum primi parentis, de natura integra fecit corruptam; et ideo potuit causare transfusionem originalis peccati; sed aliae corruptiones naturae quae fiunt per peccata actualia, hoc non faciunt; et ideo non causant transfusionem originalis peccati.- Sed contra, medium comparatum uni extremorum habet rationem alterius; sicut pallidum comparatur ad album, ut nigrum ad album. Sed minus corruptum, medium est inter integrum et magis corruptum. Ergo idem operatur corruptio naturae qua transmutatur de integro in corruptum, et corruptio qua transmutatur de minus corrupto in magis corruptum.

[62128] De malo, q. 4 a. 8 arg. 5 Sed dicendum, quod natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio; et ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis.- Sed contra, si primo homine non peccante aliquis posterorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, et talem transmisisset in posteros; et tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio. Non ergo requiritur ad transfusionem originalis peccati quod natura humana corrumpatur per primum naturae principium.

[62129] De malo, q. 4 a. 8 arg. 6 Praeterea, Exod. XX, 5, dicitur: *ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem*; quod non potest referri nisi ad peccatum actuale proximorum parentum. Ergo peccata actualia proximorum parentum originaliter traducuntur in posteros.

[62130] De malo, q. 4 a. 8 arg. 7 Sed diceretur, quod hoc intelligitur de transitu peccatorum quantum ad poenam, non autem quantum ad culpam.- Sed contra, effectus non potest esse sine causa sua. Sed poena est effectus culpae. Ergo si traducitur poena, necesse est ut traducatur et culpa.

[62131] De malo, q. 4 a. 8 arg. 8 Sed diceretur, quod poena quae supponit culpam, non semper est in eodem, sed quandoque in alio.- Sed contra, poena a Deo est, et iusta est. Iustitia autem est aequalitas quaedam. Oportet ergo quod poena inaequalitatem culpae ad aequalitatem reducat. Sed hoc non posset esse, nisi in eodem fieret aequalitas per poenam in quo praecessit inaequalitas per culpam, ut scilicet patiatur aliquid secundum voluntatem Dei contra voluntatem suam, qui peccando fecit contra voluntatem Dei secundum voluntatem suam. Oportet ergo quod ad eumdem transeat poena ad quem transit culpa.

[62132] De malo, q. 4 a. 8 arg. 9 Praeterea, Matth. XXVII, 25, Iudaei dixerunt: *sanguis eius super nos, et super filios nostros*; quod exponens Augustinus in quodam sermone de passione dicit: *ecce quae bona ad haeredes suos quodam sacrilegii testimonio transmittunt, macula sanguinis se perfundunt, et posteros perimunt.* Ergo peccatum actuale aliorum hominum quam Adam transit ad posteros etiam quantum ad maculam.

[62133] De malo, q. 4 a. 8 arg. 10 Praeterea, Adam peccante omnes in eo peccavimus, ut dicit apostolus, et hoc ideo quod in eo eramus secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit. Sed sicut fuimus in Adam secundum seminalem rationem, ita etiam in proximis parentibus. Ergo etiam eis peccantibus nos peccavimus, et ita originaliter eorum peccata ad nos transeunt.

[62134] De malo, q. 4 a. 8 arg. 11 Praeterea, mors quae est privatio vitae, est poena originalis peccati. Sed vita hominis semper magis et magis minoratur; in principio enim mundi diutius homines vivebant quam modo. Ergo cum poena crescat, videtur quod augeatur a culpa; et sic per peccata actualia proximorum parentum aliquid addatur ad originale peccatum quod trahitur ex primo parente.

[62135] De malo, q. 4 a. 8 arg. 12 Praeterea, ante institutionem circumcisionis pueri salvabantur in sola fide parentum, ut Gregorius dicit. Ergo et per infidelitatem damnabantur. Sed infidelitas est peccatum actuale. Ergo actuale peccatum proximorum parentum transit ad posteros.

[62136] De malo, q. 4 a. 8 arg. 13 Praeterea, efficacius est ad agendum quod inest secundum speciem et secundum rem, quam quod inest secundum speciem tantum. Sed turpitudo corporalis imaginata, quae est secundum speciem tantum in generante, transit ad posteros; unde Hieronymus dicit in libro de Hebraicis quaestionibus, quod quaedam mulier peperit puerum nigrum ad aspectum Aethiopis in pariete depicti. Ergo multo magis turpitudo peccati, quae est in anima patris et secundum rem

et secundum speciem, transit ad posteros.

[62137] De malo, q. 4 a. 8 arg. 14 Praeterea, magis aliquis potest communicare alteri quod habet a seipso quam quod habet ab alio. Sed proximi parentes transfundunt in posteros corruptionem peccati originalis, quae in eos ab Adam derivatur. Ergo multo magis transfundunt corruptionem actualium peccatorum.

[62138] De malo, q. 4 a. 8 arg. 15 Praeterea, secundum iura canonica et civilia filii obligantur pro peccatis parentum; nam filii servorum, quamvis sint ex libera matre geniti, addicuntur servituti; haeredes autem alicuius furis obligantur pro furto patris secundum iura canonica, etiamsi nihil ad eos de furto pervenerit, lite etiam non contestata cum patre; filii etiam eorum qui peccant crimine laesae maiestatis, portant parentum ignominiam. Ergo peccata parentum ad filios transeunt.

[62139] De malo, q. 4 a. 8 arg. 16 Praeterea, magis conveniunt filii cum proximis parentibus quam cum primo parente, et immediatius se habent ad eos. Si ergo peccatum primi parentis transit in posteros, multo magis peccata proximorum parentum.

[62140] De malo, q. 4 a. 8 arg. 17 Praeterea, ea quae sunt corporis, traducto corpore traducuntur. Sed quaedam peccata actualia pertinent ad corpus; dicit enim apostolus, I ad Cor., VI, 18: *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat*. Ergo huiusmodi peccata actualia a proximis parentibus originaliter ad posteros derivantur.

[62141] De malo, q. 4 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Peccatum opponitur merito. Sed merita parentum non derivantur ad posteros, alioquin non omnes nasceremur filii irae. Ergo peccata actualia proximorum parentum non in posteros transeunt.

[62142] De malo, q. 4 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Ezech. XVIII, 20, dicitur: *filius non portabit iniquitatem patris*. Portaret autem si a patre in ipsum transiret. Ergo peccata proximorum parentum non transeunt in filios.

[62143] De malo, q. 4 a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod super hoc Augustinus quaestionem movet in Enchiridio, et insolutam dimittit. Sed si diligenter consideretur, impossibile est quod peccata actualia proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Ad cuius evidentiam notandum est, quod generans univocum naturam suae speciei communicat generato, et per consequens omnia accidentia quae speciem consequuntur; sicut enim homo generat hominem, ita risibilis risibilem. Si autem virtus generantis sit fortis, tradit similitudinem suam genito etiam quantum ad accidentia individualia. Sed hoc verum est de accidentibus quae aliqualiter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus quae solum pertinent ad animam, maxime intellectivam, quae non est virtus in organo corporali: homo enim albus plerumque generat filium album et magnus magnum; nunquam autem grammaticus grammaticum, aut physicus physicum. Quia vero per peccatum gratiae donum privatur, oportet idem considerare in peccato quod consideratur in dono gratiae, quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humanae quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum non ratione personae suae tantum, sed ratione totius naturae humanae ab eo derivandae, quod donum fuit originalis iustitia. Huius etiam doni virtus non solum

residebat in superiori parte animae, quae est intellectiva, sed diffundebatur ad inferiores animae partes, quae continebantur virtute doni praedicti totaliter sub ratione; et ulterius usque ad corpus, in quo nihil poterat accidere, dono praedicto manente, quod contrariaretur unioni ipsius ad animam. Et ideo rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros propagatum, propter duo: primo quidem, quia consequebatur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturae; secundo, quia pertingebat usque ad corpus, quod per generationem traducitur. Hoc autem donum sublatum est per primum peccatum primi parentis; unde rationabiliter et peccatum illud propter easdem causas per originem ad posteros derivatur. Sed alia peccata actualia vel ipsius primi parentis, vel etiam aliorum opponuntur dono gratiae quod divinitus confertur alicui, ratione personae suae tantum, et iterum residet vis eius in sola anima intellectiva, neque derivatur ad corpus ut per huiusmodi gratiam tollatur corruptibilitas corpori. Et ideo nec ipsa gratia traducitur, nec etiam peccata actualia quorumcumque parentum, etiam ipsius Adae, praeter primum eius peccatum, traducuntur in posteros per modum originis. Possunt autem peccata actualia proximorum parentum derivari ad filios per imitationem, propter conversationem assiduam filiorum cum eis.

[62144] De malo, q. 4 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in uno homine est unum tantum; sed dicitur pluraliter: *in peccatis concepit me mater mea*, propter quatuor. Primo quidem secundum consuetudinem Scripturae in qua ponitur plurale pro singulari, ut patet Matth. II, 20: *mortui sunt qui quaerebant animam pueri*; quod dicitur pro solo Herode. Secundo, quia peccatum originale est quodammodo causa sequentium peccatorum; et ita virtute continet in se multa peccata. Tertio, quia in peccato actuali primi parentis, ex quo peccatum originale causatur, fuit multiplex peccati deformitas: fuit enim ibi superbia, inobedientia, gula et furtum. Quarto, quia corruptio originalis peccati ad diversas hominis partes pertinet: sed tamen propter hoc peccatum originale in homine non potest dici plura, nisi secundum quid.

[62145] De malo, q. 4 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam subtrahendo donum gratuitum, quod poterat transire in posteros; quod non fit per actualia peccata proximorum parentum, ut ex dictis patet; quamvis addant ad hanc corruptionem per subtractionem gratiae, vel aptitudinis ad ipsam gratiam, quae est donum personale.

[62146] De malo, q. 4 a. 8 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium, quartum et quintum.

[62147] De malo, q. 4 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hoc dicitur, quia peccatum transit a parentibus in posteros quantum ad poenam. Verumtamen considerandum est quod duplex est poena. Una spiritualis, quae pertinet ad animam; et tali poena filius nunquam punitur pro patre; et hoc ideo quia anima filii non est ex anima patris, sed immediate causatur a Deo. Et haec ratio assignatur Ezech. XVIII, 4: *sicut anima patris mea est, ita et anima filii mea est*; et vers. 20: *filius non portabit iniquitatem patris.* Alia poena est corporalis, vel eorum quae ad corpus pertinent; et quantum ad hanc poenam filii pro parentibus puniuntur, praesertim quando conformantur parentibus in culpa; quantum enim ad corpus quod a parente traducitur, filius est aliquid patris.

[62148] De malo, q. 4 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod poena temporalis qua filius quandoque punitur, habet pro causa culpam in patre praecedentem.

[62149] De malo, q. 4 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in quantum filius est aliquid patris, sic in poena filii punitur etiam pater.

[62150] De malo, q. 4 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sanguis Christi obligat filios Iudaeorum in quantum sunt imitatores paternae malitiae ipsam approbando.

[62151] De malo, q. 4 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in primo parente et in proximis parentibus fuimus secundum communicationem naturae, non tamen secundum communicationem in persona: et ideo peccato subtrahente donum naturae participamus, non autem peccato subtrahente donum personae.

[62152] De malo, q. 4 a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod hoc quod modo minus homines vivunt quam in principio mundi, non est propter aggravationem originalis peccati, neque propter continuam debilitationem naturae, ut quidam dicunt; alioquin per processum temporis semper magis et magis vita hominis breviaretur, quod patet esse falsum; cum modo tantum homines vivant sicut et in tempore David, qui dicebat: *dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni*. Illa ergo diuturnitas vitae fuit ex virtute divina, ut genus humanum multiplicaretur.

[62153] De malo, q. 4 a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod a principio humani generis remedium contra originale peccatum adhiberi non potuit nisi per virtutem mediatoris Dei et hominis Iesu Christi. Fides ergo antiquorum cum aliqua protestatione fidei valebat parvulis ad salutem, non prout erat quidam actus meritorius credentium,- unde non requirebatur quod esset actus fidei formatae,- sed ex parte rei creditae, scilicet ipsius mediatoris. Sic enim et sacramenta, quae postea sunt instituta, valent, in quantum sunt quaedam fidei protestationes; unde non sequitur quod infidelitas parentum filiis noceret, nisi per accidens, sicut removens remedium peccati.

[62154] De malo, q. 4 a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio est vis quaedam in organo corporali; unde ad speciem imaginatam mutatur spiritus corporeus, in quo fundatur vis formativa, quae operatur in semine; et ideo interdum aliqua imitatio fit in prole ex imaginatione parentis in ipso coitu, si sit fortis. Sed infectio peccati, maxime actualis, totaliter manet in anima, et non pertinet ad corpus. Unde non est simile.

[62155] De malo, q. 4 a. 8 ad 14 Ad decimumquartum dicendum quod ratio illa procedit ceteris paribus.

[62156] De malo, q. 4 a. 8 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procedit de transitu peccati quantum ad poenam corporalem.

[62157] De malo, q. 4 a. 8 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod magis contraheret homo peccatum a proximo parente quam a primo, si per peccatum proximi parentis tolleretur aliquod donum naturae, sicut per peccatum primi parentis est ablatum.

[62158] De malo, q. 4 a. 8 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum non quia macula huius peccati sit in corpore, immo est in anima, sicut et gratia cui opponitur; sed quia completur hoc peccatum in corporis delectatione, et in quadam

corporis resolutione; quod in nullo alio peccato contingit. Nam in peccato gulae non fit aliqua resolutio corporalis; in peccatis vero spiritualibus non est delectatio corporalis.

Quaestio 5

Prooemium

[62159] De malo, q. 5 pr. 1 Et primo quaeritur utrum poena originalis peccati sit carentia divinae visionis.

[62160] De malo, q. 5 pr. 2 Secundo utrum peccato originali debeatur poena sensibilis.

[62161] De malo, q. 5 pr. 3 Tertio utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui decedunt cum solo originali.

[62162] De malo, q. 5 pr. 4 Quarto utrum mors et alii defectus huius vitae sint poenae originalis peccati.

[62163] De malo, q. 5 pr. 5 Quinto utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

Articulus 1

[62164] De malo, q. 5 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum sit conveniens poena originalis peccati carentia divinae visionis

[62165] De malo, q. 5 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[62166] De malo, q. 5 a. 1 arg. 1 Quia, ut dicitur II Physic., frustra est quod est ad finem quem non consequitur. Sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem ultimum: quae quidem beatitudo in divina visione consistit. Ergo frustra est homo, si non perveniat ad visionem divinam. Sed Deus propter peccatum originale non destitit causare hominum generationem, ut Damascenus dicit. Cum ergo in operibus Dei nihil sit frustra, videtur quod homo propter peccatum quod ex sua origine contrahit non incurrat reatum carentiae visionis divinae.

[62167] De malo, q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, Ezech. XVIII, 4, dicitur: *omnes animae meae sunt: sicut anima filii mea est, ita et anima patris mea est.* Ex quo potest accipi, quod omnes animae immediate sunt a Deo creatae, et quod una non traducitur ab alia. Ergo poena quae tantum pertinet

ad animam, non debet aliquis puniri pro peccato originali, quod a primo parente traducitur. Sed carentia divinae visionis est poena ad solam animam pertinens, sicut et ipsa visio divina solius animae est. Ergo carentia divinae visionis non est poena debita originali peccato.

[62168] De malo, q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, August. dicit in Enchir., quod mitissima est poena eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. Sed Chrysostomus dicit super Matthaeum, quod carentia divinae visionis est maxima poenarum, et intolerabilior quam Gehenna. Ergo carentia visionis divinae non est conveniens poena originalis peccati.

[62169] De malo, q. 5 a. 1 arg. 4 Sed diceretur, quod sola carentia visionis divinae est minor poena quam carentia visionis divinae cum poena sensus, quae debetur peccato actuali.- Sed contra, poena, cum sit quoddam malum in privatione alicuius boni consistit. Sed proportio privationum ad invicem est sicut proportio eorum quae privantur; sic enim surditas se habet ad caecitatem sicut auditus ad visum. Sed per carentiam divinae visionis privatur homo Deo; per poenam autem sensus privatur quodam bono creato, scilicet sensus delectatione, vel aliquo huiusmodi. Bonum autem creatum additum bono increato, non facit magis beatum: dicit enim Augustinus in libro Confess., ad Deum loquens: *qui te et illa novit*, scilicet creaturas, *non propter illa beatior, sed propter te solum beatus*. Ergo qui privatur bono increato solo per carentiam visionis divinae, non est minus miser quam ille qui cum hoc patitur poenam sensus.

[62170] De malo, q. 5 a. 1 arg. 5 Sed dicendum, quod licet non sit minus beatus quantum ad praemium essentiale, est tamen minus beatus quantum ad praemium accidentale.- Sed contra, praemium accidentale accidentaliter se habet ad beatitudinem. Sed per intensionem accidentis non intenditur id cuius est accidens; non enim si homo est magis albus, propter hoc fit magis homo. Ergo beatitudo, quae essentialiter consistit in fruitione summi boni, non intenditur per quodcumque bonum creatum additum.

[62171] De malo, q. 5 a. 1 arg. 6 Praeterea, cum bonum increatum in infinitum excedat bonum creatum, comparatur bonum creatum ad bonum increatum sicut punctus ad lineam. Sed linea non efficitur maior per adiectionem puncti. Ergo nec per additionem boni creati fit maior beatitudo, quae consistit in fruitione boni increati.

[62172] De malo, q. 5 a. 1 arg. 7 Sed dicendum, quod quamvis Deus sit bonum infinitum, tamen visio Dei non est bonum infinitum, quia Deus ab intellectu creato finite videtur; et ita qui privatur visione divina non privatur bono infinito.- Sed contra, cuicumque subtrahitur sua perfectio, privatur sua perfectione. Sed visio est perfectio videntis. Ergo cuicumque subtrahitur visio, privatur ipso viso; et sic cum ipsum visum sit bonum infinitum, qui privatur Dei visione privatur bono infinito.

[62173] De malo, q. 5 a. 1 arg. 8 Praeterea, ipse Deus est hominis merces, qui ad Abraham dixit: *ego dominus merces magna nimis*, Gen. XV, 1. Ergo qui privatur ultima mercede, quae consistit in divina visione, privatur ipso Deo qui est bonum infinitum.

[62174] De malo, q. 5 a. 1 arg. 9 Praeterea, peccato originali debetur minor poena quam peccato veniali; alioquin poena peccati originalis non esset mitissima, ut dicit Augustinus. Sed peccato

veniali debetur poena sensibilis, non autem carentia visionis divinae. Cum ergo indubitanter carentia visionis divinae sine poena sensus sit maior quam poena sensus sine carentia visionis divinae, videtur quod peccato originali non debeatur pro poena carentia visionis divinae.

[62175] De malo, q. 5 a. 1 arg. 10 Sed dicendum, quod peccato veniali debetur carentia divinae visionis ad tempus, sicut et poena sensus.- Sed contra, aeternitas addita plus aggravat poenam carentiae visionis divinae quam poena sensibilis temporalis; unde nullus tam male dispositus est qui non vellet potius quamcumque poenam temporalem subire quam perpetua visione divina carere. Si ergo peccatum originale punitur perpetua carentia visionis divinae, magis punitur quam peccatum veniale; et ita non est mitissima eorum poena.

[62176] De malo, q. 5 a. 1 arg. 11 Praeterea, secundum leges dicimus: dignus est misericordia qui alieno vitio laboravit. Sed ille qui punitur pro solo peccato originali, laboravit alieno vitio, scilicet primi parentis. Ergo dignus est misericordia. Non ergo ei debetur poena gravissima, quae est carentia visionis divinae.

[62177] De malo, q. 5 a. 1 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit in libro de duabus animabus: *reum tenere quemcumque quia non fecit quod facere non potuit, summae iniustitiae et insaniae est.* Sed nihil tale cadit in Deum. Cur ergo puer qui nascitur, vitare non potuerit originale peccatum, videtur quod ex hoc non incurrat reatum alicuius poenae.

[62178] De malo, q. 5 a. 1 arg. 13 Praeterea, peccatum originale est privatio originalis iustitiae, ut Augustinus dicit. Sed habenti originalem iustitiam, cum possit non habere gratiam, non debetur visio divina. Ergo nec peccato originali respondet perpetua carentia visionis divinae.

[62179] De malo, q. 5 a. 1 arg. 14 Praeterea, ut legitur Gen. III, 12, Adam se excusavit dicens: *mulier quam dedisti mihi, dedit mihi et comedi*: fuissetque sufficiens excusatio, et poenam non mereretur, si suggestioni mulieris resistere non potuisset. Sed Deus dedit carnem animae, cuius infectioni resistere non potest. Ergo non videtur quod ex hoc obligetur ad aliquam poenam.

[62180] De malo, q. 5 a. 1 arg. 15 Praeterea, homini in naturalibus constituto, etiam si nunquam peccasset deberetur ei carentia visionis divinae, ad quam pervenire non potuit nisi per gratiam. Sed poena proprie debetur peccato. Ergo carentia visionis divinae non potest dici poena peccati originalis.

[62181] De malo, q. 5 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Gregorius dicit in IV Moralium: *peregrina mens lucem, ut est, videre non valet, quia hanc ei captivitas suae damnationis abscondit.*

[62182] De malo, q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Innocentius III, dicit in decretalibus, quod originali peccato debetur pro poena carentia visionis divinae.

[62183] De malo, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod conveniens poena originalis peccati est carentia visionis divinae. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum ad perfectionem alicuius rei duo pertinere videantur; quorum primum est quod sit capax alicuius boni magni, vel actu habeat illud, aliud vero est quod exteriori auxilio non indigeat in nullo vel in paucis. Prima

conditio praeponderat secundae: multo enim melius est quod est capax magni boni, quamvis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quod non est capax nisi parvi boni, quod tamen absque exteriori auxilio vel cum pauco auxilio consequi potest; sicut melius dispositum dicimus esse corpus alicuius hominis si possit consequi perfectam sanitatem, licet multis auxiliis medicinae, quam si possit consequi solum sanitatem quamdam imperfectam absque auxilio medicinae. Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae. Sed circa hoc considerandum est, quod aliquod divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum facientis, qua quaelibet creatura rationalis indiget, ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam, secundum illud apostoli Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.* Sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili; quae quodammodo si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam, et sensus propter intellectum; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis iustitiae subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est. Cum autem aliquis peccando abiicit a se illud per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio illius boni est conveniens poena eius: et ideo conveniens poena peccati originalis est subtractio gratiae, et per consequens visionis divinae, ad quam homo per gratiam ordinatur.

[62184] De malo, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homo frustra et vane factus esset, si beatitudinem consequi non posset, sicut quaelibet res quae non potest consequi ultimum finem. Unde ne homo frustra et vane factus esset, cum peccato originali nascens, a principio humani generis proposuit Deus homini remedium, per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet ipsum mediatorem Deum et hominem Iesum Christum per cuius fidem impedimentum peccati originalis subtrahi posset. Unde in Psalm. LXXXVIII, 48, dicitur: *memorare quae mea substantia; numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* Quod exponens Glossa, dicit, quod David petit incarnationem filii, qui de sua substantia carnem assumpturus erat, et per ipsum homines erant a vanitate liberandi.

[62185] De malo, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima huius pueri qui sine Baptismo decedit, non punitur carentia visionis divinae propter peccatum Adae, secundum quod fuit personale peccatum eius; sed punitur pro infectione originalis culpae, quam incurrit ex unione ad corpus quod a primo parente traducitur secundum seminalem rationem. Iniustum enim esset ut derivaretur reatus poenae nisi et derivaretur infectio culpae; unde apostolus, Rom. V, 12, praemittit derivationem culpae derivationi poenae, dicens: *per unum hominem peccatum in mundum intravit,*

et per peccatum mors.

[62186] De malo, q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gravitas alicuius poenae potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius boni quod privatur per malum poenae; et sic carentia visionis divinae et fruitionis Dei, est gravissima poenarum. Alio modo per comparationem ad eum qui punitur; et sic tanto est gravior poena, quanto id quod subtrahitur est magis proprium et connaturale ei cui subtrahitur; sicut magis diceremus puniri hominem si auferretur ei patrimonium suum, quam si impediretur ne perveniret ad regnum quod ei non debetur. Et per hunc modum dicitur esse mitissima omnium poenarum sola carentia visionis divinae, in quantum visio divinae essentiae est quoddam bonum omnino supernaturale.

[62187] De malo, q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod bonum creatum additum bono increato non facit maius bonum, nec magis beatum. Cuius ratio est, quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis id quod participatur; sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid maius; sicut duo calida adiuncta ad invicem, possunt facere magis calidum; sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam suam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionysius dicit in Lib. de Divin. Nomin., omnia autem alia sint bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus; quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso. Unde cum beatitudo nihil sit aliud quam adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddatur divinae visioni aut fruitioni, non faciet magis beatum; alioquin Deus esset factus beatior condendo creaturas. Nec tamen est eadem ratio de beatitudine et miseria; quia sicut beatitudo consistit in coniunctione ad Deum, ita miseria consistit in recessu a Deo; a cuius quidem similitudine et participatione recedit quis per cuiuslibet boni privationem; unde quodlibet bonum privatum facit magis miserum, licet non quodlibet bonum additum faciat magis beatum; quia per bonum additum homo non magis Deo adhaeret quam si ei immediate coniungatur; sed per bonum subtractum magis ab eo elongatur.

[62188] De malo, q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod additio praemii accidentalis non facit magis beatum; quia praemium accidentale attenditur secundum aliquod bonum creatum, vera autem beatitudo hominis attenditur solum secundum bonum increatum. Sed sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo, per quam tamen vera beatitudo non augetur.

[62189] De malo, q. 5 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut punctum non auget lineam, ita bonum creatum non auget beatitudinem.

[62190] De malo, q. 5 a. 1 ad 7 Septimum et octavum concedimus: qui enim divina visione et fruitione privatur, ipso Deo privatur.

[62191] De malo, q. 5 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod peccatum veniale originali comparatum, quodammodo est maius, et quodammodo est minus. Peccatum enim veniale comparatum huic personae vel illi, magis habet de ratione peccati quam peccatum originale; quia peccatum veniale est peccatum voluntarium voluntate huius personae, non autem peccatum originale. Sed originale

peccatum comparatum ad naturam est gravius; quia privat naturam maiori bono quam peccatum veniale privet personam, scilicet bono gratiae; et propter hoc debetur ei carentia visionis divinae; quia ad visionem divinam non pervenitur nisi per gratiam, quam veniale peccatum non excludit.

[62192] De malo, q. 5 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod perpetuitas poenae consequitur perpetuitatem culpae, quae provenit ex carentia gratiae; quia culpa non potest remitti nisi per gratiam. Et quia per peccatum originale excluditur gratia, non autem per peccatum veniale: ideo peccato originali debetur poena perpetua, non autem peccato veniali.

[62193] De malo, q. 5 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod iste puer decedens sine Baptismo, laboravit quidem vitio alieno quantum ad causam, quia scilicet peccatum ab alio traxit; laboravit tamen vitio proprio, in quantum a primo parente culpam contraxit; et ideo dignus est misericordia diminuente, non tamen totaliter relaxante.

[62194] De malo, q. 5 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod puer iste sine Baptismo decedens non habet reatum ex hoc quod non fecit aliquid, hoc enim esset peccatum omissionis; sed habet reatum ex eo quod infectionem culpae originalis contraxit.

[62195] De malo, q. 5 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem ponentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae; quod tamen credo esse falsum, quia cum originalis iustitia primordialiter consistat in subiectione humanae mentis ad Deum, quae firma esse non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit. Et ideo habenti originalem iustitiam debebatur visio divina. Sed tamen praedicta opinione supposita, adhuc ratio non concludit, quia, licet originalis iustitia gratiam non includeret, tamen erat quaedam dispositio quae praeexigebatur ad gratiam: et ideo quod contrariatur originali iustitiae, contrariatur etiam gratiae sicut quod contrariatur iustitiae naturali, contrariatur gratiae, ut furtum, homicidium et alia huiusmodi.

[62196] De malo, q. 5 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod si vir non potuisset resistere persuasioni mulieris, sufficienter excusatus fuisset a peccato actuali, quod propria voluntate committitur; et sic etiam anima huius pueri excusata est a reatu actualis peccati, non autem a reatu originalis, cuius infectionem contrahit per unionem ad carnem.

[62197] De malo, q. 5 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione divina, si sic decederet; sed tamen non competeret ei debitum non habendi. Aliud est enim non debere habere, quod non habet rationem poenae, sed defectus tantum; et aliud debere non habere, quod habet rationem poenae.

Articulus 2

[62198] De malo, q. 5 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum peccato originali debeatur poena sensus

[62199] De malo, q. 5 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62200] De malo, q. 5 a. 2 arg. 1 Dicit enim Augustinus in Hypognost., quod parvuli decedentes sine Baptismo experientur Gehennam. Sed Gehenna nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

[62201] De malo, q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de fide ad Petrum: *firmiter tene et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento Baptismatis de hoc saeculo transierunt, aeterno supplicio puniendos.* Sed supplicium nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

[62202] De malo, q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit in IX Moral., super illud Iob: *multiplicabit vulnera mea sine causa*, quod *a culpa originali sacramenta non liberant; et licet ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt.* Sed tormentum nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

[62203] De malo, q. 5 a. 2 arg. 4 Praeterea, peccatum originale huius pueri videtur esse eiusdem speciei cum peccato actuali primi parentis, cum procedat ab eo sicut effectus a propria causa. Sed peccato actuali primi parentis debetur poena sensus. Ergo et peccato originali huius pueri.

[62204] De malo, q. 5 a. 2 arg. 5 Praeterea, agens coniunctum passibili inducit poenam sensus. Sed animae puerorum sunt passibiles, et etiam corpora post resurrectionem; cum non habeant dotem impassibilitatis. Ergo ad praesentiam ignis poenam sensus patientur.

[62205] De malo, q. 5 a. 2 arg. 6 Praeterea, post iudicium poena peccatorum consummabitur. Sed poena puerorum sine Baptismo decedentium, qui pro solo originali puniuntur, non posset post iudicium consummari, nisi carentiae visionis divinae, quam nunquam non sustinent, aliqua poena sensus adderetur. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

[62206] De malo, q. 5 a. 2 arg. 7 Praeterea, poena debetur culpae. Sed causa peccati originalis est caro. Cum ergo carni non debeatur aliqua poena nisi sensus, videtur quod peccato originali debeatur maxime poena sensus.

[62207] De malo, q. 5 a. 2 arg. 8 Praeterea, si aliquis decedat cum peccato originali et veniali simul, patietur perpetuo poenam sensus. Sed poena perpetua non debetur peccato veniali. Ergo debetur peccato originali poena sensibilis perpetua.

[62208] De malo, q. 5 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Bernardus dicit, quod sola propria voluntas ardet in Inferno. Sed originale peccatum non est peccatum propriae voluntatis, immo consequitur ex voluntate aliena. Ergo peccato originali non debetur poena sensus.

[62209] De malo, q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Innocentius III dicit in decretali, quod poena sensus debetur peccato actuali. Sed originale peccatum non est actuale. Ergo ei poena sensus non debetur.

[62210] De malo, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod communiter dicitur: peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae. Et hoc videtur esse rationabile propter tria. Primo quidem, quia persona quaelibet est alicuius naturae suppositum; et ideo ad ea quae sunt naturae, per se et immediate ordinatur; ad ea vero quae sunt supra naturam, ordinatur mediante natura. Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quae sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturae, vel ex vitio personae; quod autem detrimentum patiatur in his quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae. Ut autem ex praemissis patet, peccatum originale est vitium naturae, peccatum autem actuale est vitium personae. Gratia autem et visio divina sunt supra naturam humanam; et ideo privatio gratiae et carentia visionis divinae debentur alicui personae non solum propter actuale peccatum, sed etiam propter originale. Poena autem sensus opponitur integritati naturae et bonae eius habitudini, et ideo poena sensus non debetur alicui nisi propter peccatum actuale. Secundo, quia poena proportionatur culpae et ideo peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile debetur et poena damni, scilicet carentia visionis divinae respondens aversioni et poena sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animae a iustitia originali: et ideo peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae. Tertio, quia poena sensus nunquam debetur habituali dispositioni: non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur; sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquod damnum; puta, qui non habet scientiam litterarum ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quae parvulum facit habilem ad concupiscendum, ut Augustinus dicit, adultum autem actu concupiscentem. Et ideo parvulo defuncto cum originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni: quia scilicet non est idoneus perduci ad visionem divinam propter privationem originalis iustitiae.

[62211] De malo, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nomen tormenti, supplicii, Gehennae, et cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorum inveniatur est large accipiendum pro poena, ut ponatur species pro genere. Ideo autem sancti tali modo loquendi usi sunt, ut detestabilem redderent errorem Pelagianorum, qui asserebant in parvulis nullum peccatum esse, nec eis aliquam poenam deberi.

[62212] De malo, q. 5 a. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium et ad omnia similia.

[62213] De malo, q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in uno peccato primi parentis omnes peccaverunt, ut apostolus dicit Rom. V, 12, sed ad illud unum peccatum non omnes eodem modo se habent; pertinet enim illud peccatum ad Adam per propriam voluntatem, et est eius actuale peccatum: et ideo ei pro huiusmodi peccato poena actualis debebatur, sed ad alios pertinet per

originem, et non per actualem voluntatem; et ideo aliis pro huiusmodi peccato non debetur poena sensus.

[62214] De malo, q. 5 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in statu futurae vitae, ignis et alia huiusmodi activa non agunt in animas aut in corpora hominum secundum necessitatem naturae, sed magis secundum ordinem divinae iustitiae: quia ille status est recipiendi pro meritis. Unde cum divina iustitia non exigat quod pueris, qui cum solo originali peccato decedunt, poena sensus debeatur, nihil ab huiusmodi activis tales patientur.

[62215] De malo, q. 5 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod poena puerorum cum originali decedentium, post iudicium consummabitur in quantum ipsi qui punientur hac poena, consummati erunt per corporum resumptionem.

[62216] De malo, q. 5 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod quamvis peccatum originale per carnem derivetur ad animam, non tamen habet rationem culpae nisi secundum quod pertingit ad animam; et ideo poena non debetur dispositioni carnis; et si aliquando caro puniatur, hoc est propter animae culpam.

[62217] De malo, q. 5 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod haec positio non videtur multis esse possibilis, quod aliquis decedat cum peccato originali et veniali tantum: quia defectus aetatis quamdiu excusat a peccato mortali, multo magis excusat a peccato veniali propter defectum usus rationis. Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suae curam agere: quod si fecerint, iam absque peccato originali erunt, gratia superveniente: si autem non fecerint, talis omissio est eis peccatum mortale. Si tamen esset possibile quod aliquis cum peccato originali et veniali decederet, dico quod puniretur poena sensus aeterna. Aeternitas enim poenae, ut dictum est, concomitatur carentiam gratiae, ex qua provenit aeternitas culpae. Et inde est quod peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, aeterna poena punitur propter gratiae carentiam. Et similis ratio esset, si quis decederet cum originali et veniali peccato.

Articulus 3

[62218] De malo, q. 5 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt

[62219] De malo, q. 5 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62220] De malo, q. 5 a. 3 arg. 1 Omne enim quod naturaliter desideratur, si non habeatur quando

est tempus habendi, causat afflictionem et dolorem; sicut patet, si quis cibum non habeat quando est naturae necessarius. Sed homo naturaliter appetit beatitudinem: tempus autem habendi ipsam est post hanc vitam. Cum ergo illi qui cum peccato originali decedunt, beatitudinem non consequantur, quia carent visione divina, videtur quod afflictionem patiantur.

[62221] De malo, q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati se habent ad demeritum Adae. Sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi. Ergo pueri non baptizati dolent propter demeritum Adae.

[62222] De malo, q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, de ratione poenae est quod sit contraria voluntati. Sed omne quod est contrarium voluntati est contristans, ut auctor est philosophus in V Metaphys. Ergo si patiuntur aliquam poenam, oportet quod inde tristentur.

[62223] De malo, q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, in perpetuum separari ab eo quem quis amat est maxime afflictivum. Sed pueri naturaliter Deum amant. Ergo cum sciant se ab eo in perpetuum separatos, videtur quod hoc non possit esse sine afflictione.

[62224] De malo, q. 5 a. 3 s. c. Sed contra, dolor poenae, seu afflictio poenae debetur delectationi culpae secundum illud Apoc. XVIII, 7: *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Sed in peccato originali nulla fuit delectatio. Ergo neque in poena erit aliquis dolor sive afflictio.

[62225] De malo, q. 5 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod aliqui posuerunt quod pueri sentient aliquem dolorem vel afflictionem interiorem ex carentia visionis divinae, licet iste dolor non habeat in eis rationem vermis conscientiae: quia non sunt sibi conscii quod in eorum potestate fuerit culpam originalem vitare. Sed nulla ratio videtur esse quare subtrahatur eis exterior poena sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quae est multo magis poenalis, et magis opponitur mitissimae poenae, quam Augustinus eis attribuit. Et ideo aliis videtur et melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant. Et huius rationem aliqui diversimode assignant. Quidam enim dicunt, quod animae puerorum cum originali decedentium sunt in tantis tenebris ignorantiae constitutae quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas, nec aliquid circa hoc cogitant, et ideo nullam patiuntur de hoc afflictionem. Sed hoc non videtur convenienter dici. Primo quidem, quia cum in pueris non sit peccatum actuale quod est proprie peccatum personale non debetur eis ut detrimentum aliquod patiantur in naturalibus bonis secundum rationem supra assignatam. Est autem naturale animae separatae, ut non minus, sed magis in cognitione vigeat quam animae quae sunt hic; et ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patiantur. Secundo, quia secundum hoc illi qui sunt damnati in Inferno, melioris conditionis essent quantum ad nobiliorem sui partem, scilicet intellectum, in minoribus ignorantiae tenebris existentes; et nullus est, ut Augustinus dicit, qui non mallet dolorem pati cum sana mente quam gaudere insanus. Et ideo alii assignant causam huius quod non affliguntur, ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis neque in bonum neque in malum. Unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod nunquam potuit adipisci;

sicut inordinatum esset, si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia ergo pueri post mortem sciunt se nunquam potuisse illam gloriam caelestem adipisci, ex eius carentia non dolebunt. Possumus tamen utrumque coniungentes mediam viam tenere, ut dicamus quod animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde apostolus dicit, I ad Cor. II, 9, quod *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se*: et postea subdit: *nobis autem revelavit Deus per spiritum suum*: quae quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo se privari tali bono, animae puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent; sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident.

[62226] De malo, q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod animae puerorum in peccato originali decedentium cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communem rationem, non autem in speciali; et ideo de eius amissione non dolent.

[62227] De malo, q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut apostolus dicit Rom., V, 15, maius est donum Christi quam peccatum Adae; et ideo non oportet, si pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, quod non baptizati doleant propter peccatum Adae.

[62228] De malo, q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poena non semper respondet actuali voluntati; puta, cum aliquis absens infamatur, aut etiam bonis suis spoliatur se ignorante: sed oportet quod poena semper sit vel contra actualem voluntatem, vel etiam habitualem, vel saltem contra inclinationem naturalem, ut supra, dictum est, cum de malo poenae ageretur.

[62229] De malo, q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod pueri in originali decedentes, sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt.

Articulus 4

[62230] De malo, q. 5 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum mors et alii defectus huius vitae sint poena originalis peccati

[62231] De malo, q. 5 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[62232] De malo, q. 5 a. 4 arg. 1 Dicit enim Seneca: *mors est hominis natura, non poena.* Eadem ergo ratione nec alii defectus qui ad mortem ordinantur.

[62233] De malo, q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, quidquid communiter invenitur in multis, convenit eis ratione alicuius quod in eis communiter invenitur. Sed mors et alii defectus ad ipsam ordinati, communes sunt homini et aliis animalibus. Ergo secundum aliquid commune inveniuntur in eis. Sed aliis animalibus non conveniunt ratione culpae, quae in eis esse non potest. Ergo nec hominibus; et sic non sunt poena originalis peccati.

[62234] De malo, q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, poena debet esse proportionabilis peccato, Deut. XXV, 2: *pro mensura delicti erit et plagarum modus.* Sed culpa originalis est aequalis omnibus qui ex Adam nascuntur; defectus autem praedicti non sunt aequales: quia quidam statim nascuntur aegrotativi, quidam diversimode laesi, quidam bene dispositi. Huiusmodi ergo defectus non sunt poena originalis peccati.

[62235] De malo, q. 5 a. 4 arg. 4 Praeterea, huiusmodi defectus sunt quaedam poena sensus. Sed poena sensus debetur peccato propter conversionem indebitam ad bonum commutabile: quae quidem conversio non est in originali peccato. Ergo huiusmodi defectus non respondet ei pro poena.

[62236] De malo, q. 5 a. 4 arg. 5 Praeterea, gravius puniuntur homines post hanc vitam quam in hac vita. Sed post hanc vitam non debetur peccato originali poena sensus, ut dictum est. Ergo nec in hac vita; et sic idem quod prius.

[62237] De malo, q. 5 a. 4 arg. 6 Praeterea, poena respondet culpae. Sed culpa pertinet ad hominem in quantum est homo. Cum ergo mors et alia huiusmodi non sint hominis in eo quod homo, quia etiam aliis insunt; videtur quod huiusmodi defectus non sint poenae.

[62238] De malo, q. 5 a. 4 arg. 7 Praeterea, peccatum originale est privatio originalis iustitiae, quae inerat homini secundum animam. Sed huiusmodi defectus pertinent ad corpus. Non ergo respondent peccato originali pro poena.

[62239] De malo, q. 5 a. 4 arg. 8 Praeterea, si Adam non peccasset, filii eius peccare potuissent; et si peccassent, morerentur. Sed non propter originale peccatum, quod in eis non fuisset. Ergo mors non est poena peccati originalis.

[62240] De malo, q. 5 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Rom. VI, V, 23: *stipendia peccati mors*; et Rom. cap. VIII, 10: *corpus mortuum est propter peccatum.*

[62241] De malo, q. 5 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Gen. II, 17, dicitur: *quacumque die comederitis, morte moriemini.*

[62242] De malo, q. 5 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in XIII de Trinit., et XV de Civit. Dei, et contra epistolam fundamenti, quod huiusmodi defectus veniunt de damnatione peccati. Isidorus etiam dicit in libro de summo bono, quod si homo non peccasset, nec eum aqua submergeret, nec ignis combureret, nec alia huiusmodi provenirent. Ergo omnes huiusmodi defectus sunt poena peccati originalis.

[62243] De malo, q. 5 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod, absque omni dubio secundum fidem Catholicam tenendum est, quod mors et omnes huiusmodi defectus praesentis vitae, sunt poena peccati originalis. Sed sciendum est, quod duplex est poena. Una quidem quasi taxata pro peccato, alia vero concomitans: sicut videmus quod iudex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excaecari; sed ad caecitatem eius consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat, et alia huiusmodi: sed ipsa caecitas est poena taxata pro peccato: ad hoc enim intendit iudex ut peccantem visu privet, sed defectus consequentes non ponderat; unde contingit quod si plures propter idem peccatum excaecentur, in uno consequuntur plura incommoda quam in alio. Nec tamen hoc redundat in iudicis iniustitiam: quia huiusmodi incommoda non erant ab eo pro peccato inflicta, sed consequebantur per accidens quantum ad eius intentionem. Et similiter potest dici in proposito. Nam homini in primordio suae conditionis fuerat a Deo datum quoddam auxilium originalis iustitiae, per quod praeservabatur ab omnibus huiusmodi defectibus: quo quidem auxilio privata est tota humana natura propter peccatum primi parentis, ut ex supradictis patet: ad cuius auxilii privationem consequuntur diversa incommoda, quae diversimode inveniuntur in diversis, licet habeant aequalem culpam originalis peccati. Hoc tamen interesse videtur inter Deum punientem et hominem iudicem, quod homo iudex non potest praevidere eventus sequentes, unde nec eos potest ponderare, dum infert poenam pro culpa; propter quod rationabiliter huiusmodi incommodorum inaequalitas, eius iustitiae non derogat; sed Deus omnes eventus futuros praenoscit, unde videretur ad eius iniustitiam pertinere, si aequaliter subiacentibus culpae, inaequaliter huiusmodi incommoda provenirent. Ad hanc ergo dubitationem tollendam posuit Origenes, quod animae antequam corporibus unirentur, diversa merita habuerunt, pro quorum diversitate consequuntur in corporibus quibus uniuntur, maiora vel minora incommoda; et inde est, ut ipse dicit, quod quidam mox nati vexantur a Daemone, vel caeci nascuntur, vel aliqua huiusmodi incommoda patiuntur. Sed hoc repugnat apostolicae doctrinae; dicit enim apostolus, Rom. IX, 11, de Iacob et Esau loquens: *cum nondum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent*, et cetera. Eadem autem est ratio de omnibus. Unde non est dicendum, quod animae habuerint merita bona vel mala, antequam corporibus unirentur. Est etiam contra rationem. Nam cum naturaliter anima sit pars humanae naturae, imperfecta est sine corpore existens, sicut est quaelibet pars separata a toto. Inconveniens autem fuisset quod Deus ab imperfectis suam operationem inciperet; unde non est rationabile quod animam creaverit ante corpus, sicut neque quod manum formaverit extra hominem. Et ideo aliter est dicendum, quod huiusmodi diversitas quae circa hos defectus accidit in hominibus, est a Deo praevisa et ordinata, non quidem propter aliqua merita in alia vita existentia, sed quandoque quidem propter aliqua peccata parentum. Cum enim filius sit aliquid patris secundum corpus quod ab ipso trahit, non autem secundum animam, quae immediate a Deo creatur; non est inconveniens quod pro peccato patris filius corporaliter puniatur, licet non poena spirituali, quae pertinet ad animam, sicut etiam homo punitur in aliis rebus suis. Quandoque vero ordinantur huiusmodi defectus non ut poena peccati alicuius, sed ut remedium contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut eius qui hoc patitur, aut alterius; sicut dominus dicit, Ioan. cap. IX, 3, de caeco nato: *neque hic peccavit neque parentes eius; sed ut manifestentur opera Dei in illo*; quod expediens erat ad humanam salutem. Sed hoc ipsum quod homo talis conditionis est ut ei subveniatur, vel ad vitandum peccatum, vel

ad profectum virtutis per huiusmodi incommoda sive defectus, ad infirmitatem humanae naturae pertinet, quae ex peccato primi parentis derivatur; sicut quod corpus hominis sit sic dispositum quod ad eum sanandum indigeat sectione, ad eius infirmitatem pertinet. Et ideo omnes isti defectus respondent peccato originali ut poena concomitans.

[62244] De malo, q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud auxilium datum homini a Deo, scilicet originalis iustitia, fuit gratuitum; unde per rationem considerari non potuit; et ideo Seneca et alii gentiles philosophi non consideraverunt huiusmodi defectus sub ratione poenae.

[62245] De malo, q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliis animalibus non fuit huiusmodi auxilium collatum, nec per culpam aliquid ante perdiderunt, unde huiusmodi incommoda sequerentur, sicut est in hominibus; et ideo non est similis ratio; sicut in eo qui cespitat propter caecitatem in qua natus est huiusmodi cespitatio non habet rationem poenae quantum ad iustitiam humanam, sed naturalis defectus; in eo autem qui caecatus est propter crimen, habet rationem poenae.

[62246] De malo, q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod huiusmodi defectus non sunt poena taxata pro peccato, sed poena concomitans, ut dictum est.

[62247] De malo, q. 5 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod poena sensus taxata non debetur nisi conversioni actuali; sed alia ratio est de poena concomitante.

[62248] De malo, q. 5 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod post mortem non est status proficiendi ad virtutem, vel deficiendi per peccatum; sed recipiendi pro meritis; unde omnes defectus qui sunt post mortem, taxantur pro culpa; non autem ordinant vel ad profectum virtutis vel ad evitationem peccati; et inde est quod pueris post mortem non debetur poena sensus.

[62249] De malo, q. 5 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliquid quod in homine habet rationem culpae, ut occidere hominem, potest quidem esse in aliis animalibus, non tamen habens rationem culpae, quae consistit in hoc quod sit secundum voluntatem, quae in brutis esse non potest; et similiter defectus qui sunt communes homini et aliis animalibus, in homine habent rationem poenae, quae consistit in hoc quod sit contra voluntatem, non autem in aliis animalibus. Nam ratio poenae et culpae est hominis secundum quod homo.

[62250] De malo, q. 5 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod per iustitiam originalem conservabatur debita habitudo corporis sub anima, quamvis ipsa in anima esset; et ideo convenienter ad peccatum originale, quo privatur originalis iustitia, sequuntur defectus corporales.

[62251] De malo, q. 5 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod secundum quosdam, si Adam non peccasset tentatus, statim confirmatus fuisset in iustitia, et omnes posteri eius confirmati in iustitia nascerentur; et secundum hoc obiectio locum non habet. Sed hoc credo esse falsum; quia corporis conditio in primo statu respondebat conditioni animae; unde quamdiu corpus erat animale, et anima erat mutabilis nondum perfecte spiritualis effecta. Generare autem pertinet ad animalem vitam; unde sequitur quod filii Adam non nascerentur in iustitia confirmati. Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale sicut

Adam mortuus fuit; sed posteri eius morerentur propter peccatum originale.

Articulus 5

[62252] De malo, q. 5 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales

[62253] De malo, q. 5 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62254] De malo, q. 5 a. 5 arg. 1 Corpus enim hominis componitur ex contrariis. Sed omne compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile. Ergo homo naturaliter est mortalis, et per consequens ceteris defectibus subiectus.

[62255] De malo, q. 5 a. 5 arg. 2 Sed dicendum, quod hoc quod corpus hominis dissolvatur propter contrarietatem in ipso existentem, accipit ex subtractione originalis iustitiae; unde non est naturale, sed poenale.- Sed contra, si mors et corruptio sequitur in homine per subtractionem originalis iustitiae quae hos defectus prohibebat, sequitur quod huiusmodi defectus causantur ex peccato, sicut a removente prohibens. Sed motus qui sequitur ex remotione prohibentis, est naturalis, etiam si removens prohibens sit agens voluntarium; sicut cum aliquis homo removet columnam, cadit lapis superpositus, et motus eius est naturalis. Ergo nihilominus mors et corruptio sunt naturales homini.

[62256] De malo, q. 5 a. 5 arg. 3 Praeterea, homo in primo statu fuit immortalis, quasi potens non mori; in ultimo autem statu erit immortalis, quasi non potens mori; in medio autem statu est omnibus modis mortalis, quasi necesse habens mori. Sed immortalitas ultimi status non erit naturalis, sed per gratiam consummatam, quae est gloria. Ergo neque immortalitas primi status fuit naturalis. Mori ergo fuit naturale.

[62257] De malo, q. 5 a. 5 arg. 4 Praeterea, homo secundum conditionem suae naturae, si sibi relinquatur, moritur; sed quod in primo statu conservaretur a morte, hoc erat per aliquod donum divinitus datum. Sed si aliquid fiat a Deo in re aliqua praeter eius naturam, nihilominus sua dispositio est ei naturalis; sicut si Deus faceret aquam ferventem, nihilominus esset naturaliter frigida. Ergo nihilominus homo in primo statu erat naturaliter mortalis.

[62258] De malo, q. 5 a. 5 arg. 5 Praeterea, sicut homini supernaturaliter datum est quod posset non mori, ita supernaturaliter ei datur quod possit Deum videre. Sed hoc quod homo careat divina visione, non est contra naturam. Ergo neque etiam quod careat immortalitate. Mors ergo non est

contra naturam.

[62259] De malo, q. 5 a. 5 arg. 6 Praeterea, corpus hominis etiam ante peccatum, compositum erat ex quatuor elementis, et ita in eo erant qualitates activae et passivae. Ad has autem naturaliter sequitur corruptio; agens enim naturaliter assimilat sibi patiens; quo facto corrumpitur passum, et per consequens ipsum compositum. Ergo corpus hominis etiam ante peccatum, naturaliter erat corruptibile.

[62260] De malo, q. 5 a. 5 arg. 7 Praeterea, vita hominis conservatur per actionem naturalis caloris, quod est agens naturale. Sed omne agens naturale in agendo aliquam diminutionem patitur; agit enim passum, secundum philosophum. Omne autem finitum si continue aliquid ab eo abiiciatur, necesse est quod totaliter consumatur. Cum ergo calor naturalis in corpore hominis fuerit finitus, necesse est quod tandem consumeretur secundum suam naturam: et ita homo naturaliter mortuus fuisset etiam ante peccatum.

[62261] De malo, q. 5 a. 5 arg. 8 Praeterea, corpus hominis finitum erat. In eo autem fiebat deperditio, alioquin cibo non indiguisset. Cum ergo per continuam deperditionem quodlibet finitum quandoque consumatur, videtur quod necesse fuerit naturaliter corpus hominis corrumpi etiam ante peccatum.

[62262] De malo, q. 5 a. 5 arg. 9 Praeterea, August. dicit, quod posse non mori conveniebat homini ex beneficio ligni vitae. Sed hoc videtur esse impossibile; quia si lignum vitae corruptibile erat, incorruptionem praestare non poterat; si autem erat incorruptibile, in usum hominis venire non poterat per modum nutrimenti. Ergo posse non mori non inerat homini; sed naturaliter et ex necessitate mortuus fuisset.

[62263] De malo, q. 5 a. 5 arg. 10 Praeterea, quod de se est possibile, nunquam per aliud fit necessarium: unde quod est per se corruptibile, nunquam per aliud potest fieri incorruptibile, corruptibile enim et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X Metaph. Eorum autem quae genere differunt, non est transmutatio in invicem. Sed corpus hominis secundum seipsum corruptibile erat, utpote ex contrariis compositum. Ergo nullo modo per aliud poterat fieri incorruptibile. Sic ergo naturaliter moreretur, etiam si non peccasset.

[62264] De malo, q. 5 a. 5 arg. 11 Praeterea, si homo ante peccatum poterat non mori, aut posse non mori erat gratiae, aut naturae: si gratiae, ergo poterat mori; quod est contra Magistrum 24 dist., II Lib. Sentent., si autem erat naturae, ergo potuit quidem vulnerari, sed non totaliter tolli; homo enim per peccatum spoliatus est gratuitis, et vulneratus in naturalibus, ut dicitur in Glossa, Luc. X. Nullo ergo modo ante peccatum inerat homini posse non mori.

[62265] De malo, q. 5 a. 5 arg. 12 Praeterea, in omni composito ex contrariis necesse est quod sit inaequalitas, secundum philosophum. Si enim contraria convenirent aequaliter ad constitutionem mixti, unum non esset formalius altero, sed omnia ex aequo essent in actu. Non autem fit ex pluribus unum, nisi unum se habeat ad alterum sicut potentia ad actum. Inaequalitas autem est principium corruptionis ex necessitate: quia id quod est fortius, corrumpit id quod est debilius.

Ergo corpus hominis erat ex naturali necessitate corruptibile, etsi homo non peccasset.

[62266] De malo, q. 5 a. 5 arg. 13 Praeterea, eamdem naturam secundum substantiam habet homo ante peccatum et post; alioquin non esset eiusdem speciei. Sed homini post peccatum secundum naturam suae substantiae convenit necessitas moriendi; ex hoc scilicet quod materia est in potentia ad aliam formam. Ergo et ante peccatum naturali necessitate mortuus fuisset.

[62267] De malo, q. 5 a. 5 arg. 14 Sed diceretur, quod ante peccatum conservabatur a Deo, ne moreretur.- Sed contra, id ad quod sequuntur contradictoria esse simul vera, nunquam fit a Deo. Sed ad hoc quod est aliquid existens in potentia substare actioni agentis et non corrumpi, sequitur contradictoria esse simul, scilicet esse in potentia, et non esse in potentia; nam de ratione existentis in potentia est quod reducatur in actum per agens. Non ergo corpus hominis ante peccatum fuisset incorruptibile, Deo corruptionem prohibente.

[62268] De malo, q. 5 a. 5 arg. 15 Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Genes. ad litteram, quod ita Deus res administrat, quod proprios motus eas agere sinit. Sed proprius motus et naturalis corporis ex contrariis compositi est ut in corruptionem tendat. Hoc ergo non prohibebatur a Deo.

[62269] De malo, q. 5 a. 5 arg. 16 Praeterea, illud quod est supra naturalem ordinem, non potest fieri per aliquam virtutem creatam, quia omnis virtus creata operatur secundum rationes seminales naturae inditas, ut Augustinus dicit III de Trin. Iustitia autem originalis erat quoddam donum creatum. Ergo eius virtute non poterat homo a corruptione praeservari.

[62270] De malo, q. 5 a. 5 arg. 17 Praeterea, quod est in omnibus vel in pluribus, non est contra naturam. Sed mors invenitur in omnibus hominibus post peccatum. Ergo non est contra naturam.

[62271] De malo, q. 5 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Omne, quod est ad finem, proportionatur fini. Sed homo factus est propter finem perpetuae beatitudinis. Ergo secundum naturam suam habet perpetuitatem.

[62272] De malo, q. 5 a. 5 s. c. 2 Praeterea, formae proportionatur materia secundum naturam. Sed anima intellectiva, quae est forma humani corporis, est incorruptibilis. Ergo et corpus humanum est naturaliter incorruptibile, et sic mors et corruptio sunt contra naturam humani corporis.

[62273] De malo, q. 5 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod secundum philosophum in II Physic., naturale dicitur dupliciter: vel id quod habet naturam, sicut dicimus corpora naturalia; vel illud quod consequitur naturam secundum naturam existens, sicut dicimus quod ferri sursum, est naturale igni: et sic loquimur nunc de naturali, quod est secundum naturam. Unde cum natura dicatur dupliciter, scilicet forma et materia, dupliciter dicitur aliquid naturale: vel secundum formam, vel secundum materiam. Secundum formam quidem, sicut naturale est igni quod calefaciat, nam actio consequitur formam; secundum materiam autem, sicut aquae est naturale quod ab igne calefieri possit. Cumque forma sit magis natura quam materia, naturalius est quod est naturale secundum formam quam quod est naturale secundum materiam. Sed id quod consequitur materiam, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod congruit formae; et hoc est quod agens eligit in materia;

alio modo non secundum quod congruit formae, immo forte repugnat etiam formae et fini, sed est ex necessitate materiae; et talis conditio non est electa vel intenta ab agente; sicut artifex qui facit serram ad secandum, quaerit ferrum, quia est materia apta ad formam serrae et ad finem eius propter suam duritiem. Invenitur tamen in ferro aliqua conditio secundum quam ferrum non habet aptitudinem nec ad formam nec ad finem, sicut quod est frangibile vel contrahens rubiginem vel aliquid huiusmodi, quae sunt impeditiva finis; unde non sunt electa ab agente, sed magis ab agente repudiarentur, si esset possibile. Unde etiam philosophus dicit in XIX de animalibus, quod in accidentibus individui non est quaerenda causa finalis sed solum causa materialis: proveniunt enim ex dispositione materiae, non ex intentione agentis. Sic ergo homini est aliquid naturale secundum suam formam, ut intelligere, velle et alia huiusmodi; aliqua vero sunt ei naturalia secundum suam materiam, quod est corpus. Corporis autem humani conditio dupliciter considerari potest: uno modo secundum aptitudinem ad formam; alio modo secundum id quod consequitur in ipso secundum necessitatem materiae tantum. Secundum aptitudinem quidem ad formam, necessarium est corpus humanum esse ex elementis compositum, et medie complexionatum. Cum enim anima humana sit intellectiva in potentia, unitur corpori ut per sensus accipiat species intelligibiles, quibus fit intelligens actu. Non enim unio animae ad corpus est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed materia propter formam. Primus autem sensuum est tactus, qui quodammodo est fundamentum aliorum; organum autem tactus oportet esse medium inter contraria, ut probatur in II de anima. Unde corpus congruens tali animae fuit corpus ex contrariis compositum. Quod autem sequitur ex necessitate materiae quod sit corruptibile, secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam, sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cuiuscumque rei naturalis, non est secundum convenientiam ad formam; nam cum forma sit principium essendi, corruptio, quae est via ad non esse, opponitur ei; unde philosophus dicit in II de Cael. et mundo, quod corruptio seminum et omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatae per formam, quamvis sint secundum naturam universalem, cuius virtute reducitur materia in actum cuiuslibet formae ad quam est in potentia, et uno generato necesse est aliud corrumpi; sed speciali modo corruptio proveniens ex necessitate materiae est praeter convenientiam huius formae quae est anima intellectiva. Nam aliae formae sunt corruptibiles saltem per accidens; sed anima intellectiva non est corruptibilis nec per se nec per accidens. Unde si in natura inveniri potuisset aliquod corpus ex elementis compositum quod esset incorruptibile, procul dubio tale corpus esset conveniens animae secundum naturam; sicut si posset inveniri ferrum infrangibile et rubiginem non contrahens, esset convenientissima materia ad serram, et talem artifex quaereret; sed quia talis inveniri non potest, accipit qualem potest, scilicet duram vel frangibilem. Et similiter quia natura non potest invenire corpus ex elementis compositum quod secundum naturam materiae sit incorruptibile, aptatur naturaliter animae incorruptibili corpus organicum licet corruptibile. Sed quia Deus, qui est hominis institutor, hanc necessitatem materiae sua omnipotentia potuit prohibere ne in actum prodiret, eius virtute collatum est homini ante peccatum ut a morte praeservaretur, quousque tali beneficio se reddidit peccando indignum: sicut et faber praestaret ferro, ex quo operatur, si posset, quod nunquam frangeretur. Sic ergo mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae; sed secundum rationem formae esset ei conveniens immortalitas; ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficiunt; sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem eius est ex supernaturali virtute; sicut philosophus dicit in II Ethic., quod habemus aptitudinem ad virtutes morales ex natura; sed perficiuntur in nobis per consuetudinem. Et in quantum immortalitas est nobis naturalis, mors et corruptio est nobis contra naturam.

[62274] De malo, q. 5 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex parte necessitatis materiae.

[62275] De malo, q. 5 a. 5 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[62276] De malo, q. 5 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de immortalitate non quantum ad aptitudinem, sed quantum ad conservationem.

[62277] De malo, q. 5 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod fervor repugnat aquae ratione suae formae, non autem immortalitas homini, ut dictum est; unde non est simile. Et tamen dicendum est, quod ea quae divinitus fiunt in rebus, supra naturam quidem sunt, non autem contra naturam; quia inest cuilibet rei creatae naturalis subiectio ad creatorem, multo magis quam corporibus inferioribus ad corpora caelestia; et tamen ea quae contingunt in corporibus inferioribus secundum impressionem caelestium corporum, ut fluxus et refluxus maris, non sunt contra naturam, ut Commentator dicit in III de Cael. et mundo.

[62278] De malo, q. 5 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod visio divina est supra naturam humanam non solum quantum ad naturam, sed etiam quantum ad formam; excedit enim naturam humani intellectus.

[62279] De malo, q. 5 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum quod ita sunt contrariae qualitates in corpore mixto sicut sunt contraria elementa in mundo: et sicut contraria elementa non se invicem corrumpunt, quia conservantur per virtutem corporis caelestis, a quo actiones eorum regulantur, ita contrariae qualitates in corpore mixto regulantur et conservantur ne se invicem corrumpant, per formam substantialem, quae est impressio quaedam caelestis corporis: nihil enim in istis inferioribus agit ad speciem nisi per virtutem corporis caelestis. Unde quamdiu forma habet suum vigorem ex impressione caelestis corporis, conservatur corpus mixtum in esse; et inde est quod corpus caeleste per accessum et recessum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus, et quod durationes omnium corporum inferiorum mensurantur periodo corporum caelestium. Unde si aliqua forma esset cuius vigor semper remaneret ex impressione suae causae, nunquam sequeretur corruptio per actionem qualitatum activarum et passivarum.

[62280] De malo, q. 5 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum quod licet agentis physici virtus patiendo diminuatur, tamen potest reparari; unde videmus in partibus universi reparationem fieri virtutis activae per hoc quod elementa calida, quorum virtus diminuitur in hieme per solis absentiam, reparatur in aestate per solis propinquitatem; et hoc fit non in quolibet corpore mixto, quamdiu durat virtus formae conservantis elementorum mixtionem.

[62281] De malo, q. 5 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod deperditio humidi quae fiebat in corpore Adam per actionem caloris naturalis, reparabatur per cibum assumptum; et sic conservari poterat, ne totaliter consumeretur.

[62282] De malo, q. 5 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illud quod ex alimento aggeneratur, est quasi extraneum respectu eius in quo prius fundabatur virtus speciei humanae. Unde sicut virtus vini per admixtionem aquae paulatim minoratur, et tandem deficit; ita virtus speciei per admixtionem nutrimentalis humidi paulatim diminuitur, et tandem deficit; unde animal necesse est diminui, et tandem mori, ut dicitur in I de generatione. Et contra hunc defectum subveniebat lignum vitae reparando virtutem speciei in pristinum vigorem sua virtute; non tamen ita quod semel assumptum in alimentum, virtutem daret in perpetuum Durandi,- corruptibile enim erat, unde perpetuitatis causa per se esse non poterat,- sed confortabat virtutem naturalem ad diutius durandum secundum determinatum tempus, quo finito iterum assumi poterat, ut diutius viveret: et sic inde quousque homo transferretur in statum gloriae in quo iam alimento non indigeret. Sic ergo lignum vitae coadiuvabat ad immortalitatem; sed principalis causa immortalitatis erat virtus a Deo animae collata.

[62283] De malo, q. 5 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod id quod de sui natura est possibile, nunquam per aliud fit necessarium secundum suam naturam, ita scilicet quod naturam necessitatis habeat. Tamen quod est possibile ex seipso, fit necessarium per aliud, licet non naturaliter; sicut accidit in omnibus violentis quae dicuntur necessaria per aliud, ut dicitur in V Metaph.

[62284] De malo, q. 5 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod posse non mori gratiae erat, sed non gratiae gratum facientis, secundum quosdam; unde homo in statu illo mereri non poterat. Secundum alios autem hoc donum immortalitatis ex gratia gratum faciente procedebat; et homo in statu illo mereri poterat.

[62285] De malo, q. 5 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod inaequalitas elementorum conservatur in mixto per virtutem formae, quamdiu a causa sua conservatur.

[62286] De malo, q. 5 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod materia est in potentia ad aliam formam; sed tamen ab exteriori agente non potest reduci in actum, nisi illud agens sit fortius quam formae vigor quem habet ex influentia suae causae. Huius autem formae quae est anima humana, causa est solus Deus, cuius virtus excedit in infinitum omnem virtutem alterius agentis: et ideo quamdiu voluit conservare hominem in esse sua virtute, a nullo exteriori vel interiori agente poterat corrumpi: sicut etiam manifeste videmus, quod per virtutem corporis caelestis formae materiales conservantur in esse contra actionem corrumpentis.

[62287] De malo, q. 5 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod de ratione potentiae est quod reducatur in actum ab agente; sed actus unus in potentia existens, impedit reductionem potentiae in alium actum, unde nisi agens fuerit fortius quam virtus formae quae est in materia, sive quam habet ex ipsa, sive quam habet ex conservante, non reducetur in actum per agens exterius: non enim parvus ignis corrumpere potest magnam aquam. Unde non est mirum, si per influxum

divinum anima humana potens erat in statu innocentiae ad resistendum omni contrario agenti.

[62288] De malo, q. 5 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod proprios motus rerum qui ad earum perfectionem pertinent, Deus sua gubernatione non impedit; sed motus rerum qui ad earum defectum pertinent, aliquando a Deo tolluntur ex abundantia bonitatis ipsius.

[62289] De malo, q. 5 a. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod ipsa forma est effectus agentis, unde idem est quod agens facit effective, et quod forma facit formaliter; sicut pictor dicitur colorare parietem, et etiam color. Per hunc ergo modum solus Deus effective immortalitatem hominis causat; sed anima causat hoc formaliter per donum sibi divinitus influxum, sive in statu innocentiae, sive in statu gloriae.

[62290] De malo, q. 5 a. 5 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est simpliciter contra naturam: hoc enim nullo modo est in omnibus vel in pluribus. Sed mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam, ut dictum est.

[62291] De malo, q. 5 a. 5 ad s. c. Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, de facili patet solutio per praemissa. Nam illa beatitudo aeterna ad quam homo ordinatur, est supra naturam; unde non oportet quod immortalitas homini conveniat per naturam. Et similiter etiam corpus est proportionatum animae humanae, licet sit corruptibile, ut expositum est.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de malo

a quaestione VI ad quaestionem VII

Thomas de Aquino a Carlo Crivelli depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Quaestio 6

[62292] De malo, q. 6 tit. 1 Et unum quaeritur hic: utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat

[62293] De malo, q. 6 tit. 2 Et videtur quod non libere, sed ex necessitate eligat.

[62294] De malo, q. 6 arg. 1 Dicitur enim Ierem. X, 23: *non est hominis via eius, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Sed illud respectu cuius homo habet libertatem, eius est, quasi in ipsius dominio constitutum. Ergo videtur quod homo suarum viarum et suorum actuum liberam electionem non habeat.

[62295] De malo, q. 6 arg. 2 Sed dicendum, quod hoc refertur ad executionem electionum, quae interdum non sunt in hominis potestate.- Sed contra, est quod apostolus dicit Rom. IX, 10: *non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere; *sed miserentis Dei.* Sed sicut currere pertinet ad exteriorem executionem actuum, ita velle ad interiorem electionem. Ergo etiam interiores electiones non sunt in hominis potestate, sed sunt homini ex Deo.

[62296] De malo, q. 6 arg. 3 Sed dicendum, quod homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, et immobiliter; non tamen hoc repugnat libertati.- Sed contra est, quod cum omne animal moveat seipsum per appetitum, alia tamen animalia ab homine non habent liberam electionem quia eorum appetitus a quodam exteriori movente movetur, scilicet ex virtute corporis caelestis, vel ex actione alicuius alterius corporis. Si ergo voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum.

[62297] De malo, q. 6 arg. 4 Praeterea, violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo. Si ergo voluntarie electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur. Non ergo habet liberam electionem suorum actuum.

[62298] De malo, q. 6 arg. 5 Praeterea, impossibile est voluntatem hominis discordare a voluntate Dei: quia, sicut Augustinus dicit in Enchir., aut homo facit quod vult Deus, aut Deus de eo suam voluntatem implet. Sed voluntas Dei est immutabilis. Ergo et voluntas hominis. Omnes ergo humanae electiones ex immobili electione procedunt.

[62299] De malo, q. 6 arg. 6 Praeterea, nullius potentiae actus potest esse nisi in suum obiectum; sicut visus actio non potest esse nisi circa visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum. Ergo voluntas non potest velle nisi bonum. Ex necessitate ergo vult bonum, et non habet liberam electionem boni vel mali.

[62300] De malo, q. 6 arg. 7 Praeterea, omnis potentia ad quam comparatur suum obiectum ut movens ad mobile, est potentia passiva; et suum operari est pati; sicut sensibile movet sensum; unde sensus est potentia passiva, et sentire est quoddam pati. Sed obiectum voluntatis comparatur ad voluntatem ut movens ad mobile: dicit enim philosophus III de anima, et XI Metaph., quod appetibile est movens non motum; appetitus autem est movens motum. Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo, si sit sufficiens. Ergo videtur quod voluntas de necessitate moveatur ab appetibili. Non ergo est liberum homini velle vel non velle.

[62301] De malo, q. 6 arg. 8 Sed dicendum, quod voluntas habet necessitatem respectu finis ultimi, quia omnis homo ex necessitate vult esse beatus; non autem respectu eorum quae sunt ad finem.- Sed contra, sicut finis est obiectum voluntatis, ita et quod est ad finem: quia utrumque habet rationem boni. Si ergo voluntas ex necessitate movetur in finem, videtur etiam quod ex necessitate moveatur in id quod est ad finem.

[62302] De malo, q. 6 arg. 9 Praeterea, ubi est idem motivum et idem mobile, est et idem modus movendi. Sed cum aliquis vult finem et ea quae sunt ad finem, idem est quod movetur scilicet voluntas, et idem est movens: quia ea quae sunt ad finem non vult aliquis, nisi in quantum vult finem. Ergo est idem modus movendi; ut scilicet sicut aliquis ex necessitate vult finem ultimum, ita ex necessitate vult ea quae sunt ad finem.

[62303] De malo, q. 6 arg. 10 Praeterea, sicut intellectus est potentia separata a materia, ita et voluntas. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto: cogitur enim homo ex necessitate assentire alicui veritati per violentiam rationis. Ergo eadem ratione et voluntas necessario movetur a suo obiecto.

[62304] De malo, q. 6 arg. 11 Praeterea, dispositio primi moventis relinquitur in omnibus sequentibus: quia omnia secunda moventia movent in quantum sunt mota a primo movente. Sed in ordine motuum voluntariorum, primum movens est appetibile apprehensum. Cum ergo apprehensio appetibilis necessitatem patiatur, si per demonstrationem probetur aliquid esse bonum, videtur

quod necessitas derivetur ad omnes motus sequentes, et ita voluntas non libere, sed ex necessitate movetur ad volendum.

[62305] De malo, q. 6 arg. 12 Praeterea, res magis est motiva quam intentio. Sed secundum philosophum in VI Metaph., bonum est in rebus, verum autem in mente; et sic bonum est res, verum autem intentio. Ergo magis habet rationem motivi bonum quam verum. Sed verum ex necessitate movet intellectum, ut dictum est. Ergo bonum ex necessitate movet voluntatem.

[62306] De malo, q. 6 arg. 13 Praeterea, dilectio, quae pertinet ad voluntatem, est vehementior motus quam cognitio, quae pertinet ad intellectum: quia cognitio assimilat, sed dilectio transformat, ut habetur per Dionysium IV cap. de Divin. Nomin. Ergo voluntas est magis mobilis quam intellectus. Si ergo intellectus ex necessitate movetur, videtur quod multo magis voluntas.

[62307] De malo, q. 6 arg. 14 Sed diceretur, quod actio intellectus est secundum motum ad animam; actus autem voluntatis est secundum motum ab anima; et sic intellectus habet magis rationem passivi, voluntas autem magis rationem activi, unde non necessitate patitur a suo obiecto.- Sed contra, assentire pertinet ad intellectum, sicut consentire ad voluntatem. Sed assentire significat motum in rem cui assentitur, sicut et consentire in rem cui consentitur. Ergo non magis est motus voluntatis ab anima quam motus intellectus.

[62308] De malo, q. 6 arg. 15 Praeterea, si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate moveatur, necesse est dicere, quod se habeat ad opposita: quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicuius eorum nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu, dicimus esse causam eius. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quae faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est effectum poni, ut Avicenna, probat, quia si causa posita, adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum; et sic primum non erat sufficiens causa. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum.

[62309] De malo, q. 6 arg. 16 Praeterea, nulla virtus se habens ad contraria est activa; quia omnis virtus activa potest agere id cuius est activa. Possibili autem posito non sequitur impossibile; sequeretur enim duo opposita esse simul, quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate terminatur ad unum.

[62310] De malo, q. 6 arg. 17 Praeterea, voluntas aliquando incipit eligere cum prius non eligeret. Aut ergo quia mutatur a dispositione in qua prius erat, aut non. Si non, sequitur quod sicut prius non eligebat, ita nec modo: et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur eius dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata; quia omne quod movetur, ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur.

[62311] De malo, q. 6 arg. 18 Sed dicendum, quod rationes istae concludunt de potentia materiali, quae est in materia, non autem de potentia immateriali quae est voluntas.- Sed contra, principium

totius humanae cognitionis est sensus. Nihil ergo potest cognosci ab homine nisi secundum quod cadit sub sensum, vel ipsum vel effectus eius. Sed ipsa virtus se habens ad opposita, non cadit sub sensum: in effectibus enim eius qui sub sensum cadunt, non inveniuntur duo actus contrarii simul existere; sed semper videmus quod determinate unum procedit in actum: ergo non possumus iudicare esse in homine aliquam activam potentiam ad opposita se habentem.

[62312] De malo, q. 6 arg. 19 Praeterea, cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul. Ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita.

[62313] De malo, q. 6 arg. 20 Praeterea, secundum Augustinum in I de Trinit., nihil est sibi ipsi causa ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam; sed necesse est quod ab aliquo moveatur: quia incipit agere post, cum prius non ageret; et omne tale aliquo modo movetur; unde et de Deo dicimus quod non incipit velle postquam noluerat, propter eius immobilitatem. Ergo necesse est quod voluntas ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur, necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult et non libere.

[62314] De malo, q. 6 arg. 21 Praeterea, omne multiforme reducitur ad aliquod uniforme. Sed motus humani sunt varii et multiformes. Ergo reducuntur in motum caeli qui uniformis est, sicut in causam. Sed quod causatur ex motu caeli, ex necessitate provenit: quia causa naturalis ex necessitate producit effectum suum nisi sit aliquid impediens. Motum autem caelestis corporis non potest aliquid impedire quin consequatur suum effectum: quia oporteret quod et actus illius impedientis reduceretur in aliquod principium caeleste sicut in causam. Ergo videtur quod motus humani ex necessitate proveniant, et non ex libera electione.

[62315] De malo, q. 6 arg. 22 Praeterea, qui facit quod non vult, non habet liberam electionem. Sed homo facit quod non vult, Rom. VII, 15: *quod odi malum illud facio.* Ergo homo non habet liberam electionem suorum actuum.

[62316] De malo, q. 6 arg. 23 Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod homo male utens libero arbitrio se perdidit, et ipsum. Sed libere eligere non est nisi habentis liberum arbitrium. Ergo homo non habet liberam electionem.

[62317] De malo, q. 6 arg. 24 Praeterea, Augustinus dicit in VIII Confess., quod dum consuetudini non resistitur, fit necessitas. Ergo videtur quod saltem in his qui sunt assueti aliquid facere, voluntas ex necessitate moveatur.

[62318] De malo, q. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Eccli. XV, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Hoc autem non esset, nisi haberet liberam electionem, quae est appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethic. Ergo homo habet liberam electionem suorum actuum.

[62319] De malo, q. 6 s. c. 2 Praeterea, potentiae rationales sunt ad opposita, secundum philosophum, sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo

voluntas se habet ad opposita et non ex necessitate movetur ad unum.

[62320] De malo, q. 6 s. c. 3 Praeterea, secundum philosophum in III Ethic., homo est dominus sui actus, et in ipso est agere et non agere. Sed hoc non esset, si non haberet liberam electionem suorum actuum.

[62321] De malo, q. 6 co. Respondeo. Dicendum quod quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cuius principium est extra; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti: violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario, quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV Metaph. Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quaestionem primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III de anima. Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio; ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio: sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figurae. Principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut et forma rei naturalis; et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum sicut in rebus naturalibus, sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu sicut est in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus, sed nunc una, nunc alia, puta nunc forma delectabilis, nunc tristis; unde nunc fugit, nunc prosequitur; in quo convenit cum principio activo humano. Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti; alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per

immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma; ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae. Unde et ipsum bonum, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum. Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo; unde et Commentator definit habitum in III de anima, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum; ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat. Posuerunt ergo quidam, quod iste instinctus est a corpore caelesti. Sed hoc esse non potest. Cum enim voluntas sit in ratione, secundum philosophum in III de anima, ratio autem intellectus non sit virtus corporea, impossibile est quod virtus corporis caelestis moveat ipsam voluntatem directe. Ponere autem quod voluntas hominum moveatur ex impressione caelestis corporis sicut appetitus brutorum animalium moventur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu. Ad hos enim refert philosophus in Lib. de anima, verbum quorumdam dicentium, quod talis est voluntas in hominibus qualem inducit pater virorum deorumque, id est caelum vel sol. Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate. Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae, secundum Boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle eius oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum, sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi, et sic de aliis. Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo in quantum una praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo praeeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio vero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum philosophum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro. Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen removetur passio quam habitus. Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.

[62322] De malo, q. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actualitas illa dupliciter potest intelligi. Uno modo ut loquatur propheta quantum ad executionem electionis: non enim est in potestate hominis ut expleat in effectu quod mente deliberat. Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior voluntas movetur ab aliquo superiori principio, quod est Deus; et secundum hoc apostolus dicit, quod non est volentis, scilicet velle, neque currentis, currere, sicut primi principii, sed Dei miserentis.

[62323] De malo, q. 6 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

[62324] De malo, q. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formae particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum.

[62325] De malo, q. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod voluntas aliquid confert cum a Deo movetur, ipsa enim est quae operatur, sed mota a Deo; et ideo motus eius quamvis sit ab extrinseco sicut a primo principio, non tamen est violentus.

[62326] De malo, q. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas hominis quodammodo discordat a Dei voluntate, in quantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare, licet etiam non velit Deus voluntatem hoc non velle: quia si vellet hoc Deus fieret; *omnia enim quaecumque voluit dominus fecit.* Et quamvis hoc modo discordet voluntas hominis, a Dei voluntate quantum ad motum voluntatis, nunquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel eventum; quia semper voluntas hominis hunc eventum sortitur, quod Deus de homine suam voluntatem implet. Sed quantum ad modum volendi, non oportet quod voluntas hominis Dei voluntati conformetur, quia Deus aeternaliter et infinite vult unumquodque, non tamen homo; propter quod dicitur Is., LV, 9: *sicut exaltantur caeli a terra, ita sunt exaltatae viae meae a viis vestris.*

[62327] De malo, q. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod bonum est obiectum voluntatis, potest haberi quod voluntas nihil velit nisi sub ratione boni. Sed quia sub ratione boni multa et diversa continentur, non potest ex hoc haberi quod ex necessitate voluntas moveatur in hoc vel illud.

[62328] De malo, q. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id

quod secundum omnem considerationem est bonum: et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet.

[62329] De malo, q. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Unde non similiter se habet voluntas ad utrumque.

[62330] De malo, q. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quando ad finem non posset perveniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem et ea quae sunt ad finem; sed ita non est in proposito; nam multis viis ad beatitudinem perveniri potest; et ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum quae ad beatitudinem ducunt, ex necessitate vult.

[62331] De malo, q. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile, et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus, nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa. Sed ex parte obiecti est utrobique similitudo; sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum.

[62332] De malo, q. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod dispositio primi moventis manet in his quae ab eo moventur, in quantum moventur ab ipso; sic enim eius similitudinem recipiunt, non tamen oportet quod totaliter eius similitudinem sequantur; unde primum principium movens est immobile, non autem alia.

[62333] De malo, q. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ex hoc ipso quod verum est intentio quaedam quasi in mente existens, habet quod sit magis formale quam bonum, et magis motivum in ratione obiecti; sed bonum est magis motivum secundum rationem finis, ut dictum est.

[62334] De malo, q. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod amor dicitur transformare amantem in amatum, in quantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam; cognitio vero assimilat, in quantum similitudo cogniti fit in cognoscente; quorum primum pertinet ad imitationem quae est ab agente, quod quaerit finem; secundum vero pertinet ad imitationem, quae est secundum formam.

[62335] De malo, q. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei, quae habetur in mente; cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram.

[62336] De malo, q. 6 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens; eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur; sicut causae naturales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed

ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat: quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem quae inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum secundum aliquid non est bonum.

[62337] De malo, q. 6 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod philosophus in VI Metaph., ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens: sed quod potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum. Hoc enim posito manifeste sequeretur quod contradictoria essent simul. Si autem detur, quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul; quia etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est incompossibile alteri.

[62338] De malo, q. 6 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est.

[62339] De malo, q. 6 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus: similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem, adhuc ratio non sequitur. Sicut enim universale, quod est ubique et semper, cognoscitur a nobis per singularia quae sunt hic et nunc: et materia prima, quae est in potentia ad diversas formas, cognoscitur a nobis per successionem formarum, quae tamen non sunt simul in materia: ita et potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul, sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio.

[62340] De malo, q. 6 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod ista propositio: sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam, quodammodo est vera, et quodammodo est falsa. Si enim accipiatur actus ex aequo correspondens potentiae ut universale obiectum ipsius, veritatem habet propositio; sic enim se habet auditus ad visum sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub obiecto universali sicut particularis actus, sic propositio veritatem non habet; una est enim potentia visiva, cum tamen album et nigrum non sint idem. Licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad opposita se habens, tamen opposita illa ad quae habet voluntas, non sunt simul.

[62341] De malo, q. 6 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod idem secundum idem non movet seipsum; sed secundum aliud potest seipsum movere; sic enim intellectus, in quantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et voluntas in quantum vult finem,

reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem.

[62342] De malo, q. 6 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus voluntatis, cum sint multiformes, reducuntur ad aliquod principium uniforme; quod tamen non est corpus caeleste, sed Deus, ut dictum est, si accipiatur principium quod directe voluntatem movet. Si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod movetur ab exteriori sensibili per occasionem, sic motus voluntatis reducitur in corpus caeleste. Nec tamen ex necessitate voluntas movetur; non enim est necessarium quod praesentatis cibis delectabilibus, voluntas appetat ipsos. Nec tamen verum est quod ea quae directe causantur a corporibus caelestibus, ex necessitate ab ipsis proveniant; ut enim philosophus dicit in VI Metaph., si omnis effectus ex aliqua causa procederet, et omnis causa ex necessitate produceret suum effectum, sequeretur quod omnia essent necessaria. Sed utrumque istorum est falsum: quia aliquae causae, etiam cum sint sufficientes, non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri, sicut patet in omnibus causis naturalibus. Nec iterum verum est quod omne quod fit, habeat causam naturalem; ea enim quae fiunt per accidens, non fiunt ab aliqua causa activa naturali; quia quod est per accidens, non est ens et unum. Sic ergo occursus impedientis, cum sit per accidens, non reducitur in corpus caeleste sicut in causam: agit enim corpus caeleste per modum agentis naturalis.

[62343] De malo, q. 6 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ille qui facit quod non vult non habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem.

[62344] De malo, q. 6 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem quae est a coactione.

[62345] De malo, q. 6 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum quod consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis praecipue; nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere.

Quaestio 7

Prooemium

[62346] De malo, q. 7 pr. 1 Et primo quaeritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

[62347] De malo, q. 7 pr. 2 Secundo utrum peccatum veniale diminuat caritatem.

[62348] De malo, q. 7 pr. 3 Tertio utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

[62349] De malo, q. 7 pr. 4 Quarto utrum circumstantia faciat de veniali mortale.

[62350] De malo, q. 7 pr. 5 Quinto utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.

[62351] De malo, q. 7 pr. 6 Sexto utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

[62352] De malo, q. 7 pr. 7 Septimo utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

[62353] De malo, q. 7 pr. 8 Octavo utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.

[62354] De malo, q. 7 pr. 9 Nono utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

[62355] De malo, q. 7 pr. 10 Decimo utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna.

[62356] De malo, q. 7 pr. 11 Undecimo utrum aliqua peccata venialia remittantur post hanc vitam in Purgatorio.

[62357] De malo, q. 7 pr. 12 Duodecimo utrum peccata venialia remittantur hic per aspersionem aquae benedictae.

Articulus 1

[62358] De malo, q. 7 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale

[62359] De malo, q. 7 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[62360] De malo, q. 7 a. 1 arg. 1 Quia ut Augustinus dicit XXII contra Faustum, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Sed omne peccatum quod est contra legem aeternam, est mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo recte dividitur peccatum in mortale et veniale.

[62361] De malo, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, peccatum meretur poenam secundum suam rationem. Poenae autem contrariatur venia, quae tollit ipsam. Ergo veniale repugnat rationi peccati. Sed nulla differentia divisiva generis repugnat ei. Ergo peccatum non potest convenienter dividi per mortale et veniale.

[62362] De malo, q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, quicumque inordinate convertitur, convertitur ad aliquod bonum commutabile. Sed qui convertitur ad bonum commutabile, avertitur ab incommutabili; quia qui accedit ad unum terminum, recedit ab altero in quolibet motu. Ergo quicumque peccat, avertitur a bono incommutabili. Hoc autem est peccare mortaliter. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter. Non ergo peccatorum aliud est mortale et aliud veniale.

[62363] De malo, q. 7 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturae. Sed quicumque amat, aut amat ut utens aut ut fruens. Qui autem amat creaturam ut utens, non peccat, quia refert eam ad finem beatitudinis, quod est uti, ut beatus Augustinus dicit in I de Doct. Christ. Si autem amat creaturam ut fruens ea, peccat mortaliter, quia constituit finem ultimum in creatura. Ergo amans creaturam vel non peccat, vel peccat mortaliter; et sic idem quod prius.

[62364] De malo, q. 7 a. 1 arg. 5 Praeterea, eorum quae ex opposito dividuntur unum non transit in alterum, numquam enim albedo fit nigredo, neque e converso. Sed veniale fit mortale: dicit enim quaedam Glossa super *beati quorum remissae sunt iniquitates* Psalm. XXXI, 1: *nihil est adeo veniale quin possit fieri mortale dum placet.* Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

[62365] De malo, q. 7 a. 1 arg. 6 Praeterea, si non placet, non est peccatum, quia non est voluntarium; si autem placet, est mortale, ut patet per Glossam inductam. Ergo aut non est peccatum aut est mortale.

[62366] De malo, q. 7 a. 1 arg. 7 Praeterea, quod disponit ad aliquid, non dividitur contra illud: quia unum oppositorum non disponit ad alterum. Sed veniale disponit ad mortale. Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

[62367] De malo, q. 7 a. 1 arg. 8 Praeterea, Anselmus dicit in Lib. cur Deus homo, quod debitum est quod voluntas creaturae rationalis sit subdita voluntati divinae: hoc qui tollit, tollit honorem Deo debitum et eum dehonorat. Sed dehonorare Deum est peccare mortaliter. Quicumque autem peccat, hoc modo dehonorat Deum, quia non subiicit suam voluntatem voluntati divinae. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter.

[62368] De malo, q. 7 a. 1 arg. 9 Praeterea, homo tenetur ex praecepto ut omnia quae facit ordinet in Deum sicut in finem: dicitur enim I Cor., X, 31: *sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed peccatum veniale non est referibile in Deum. Ergo quicumque peccat venialiter, facit contra praeceptum; ergo peccat mortaliter.

[62369] De malo, q. 7 a. 1 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum: *hoc est totum et solum malum hominis uti fruendis, vel frui utendis.* Sed utrumque istorum est peccatum mortale: quia ille qui utitur fruendis, non constituit ultimum finem in Deo, quo solo fruendum est; ille autem qui fruitur utendis constituit ultimum finem in creatura: quorum utrumque facit peccatum mortale. Ergo omne malum culpae est peccatum mortale.

[62370] De malo, q. 7 a. 1 arg. 11 Praeterea, cum poena respondeat culpae ubi est eadem poena, videtur esse eadem ratio culpae. Sed peccato veniali debetur eadem poena quae et mortali; dicit enim Augustinus in quodam sermone de Purgatorio quod adulari alicui altiori personae est peccatum veniale; et tamen clericus pro adulatione degradatur ut habetur 46 dist. Ergo eadem est ratio culpae venialis et mortalis. Non ergo peccatum veniale dividitur convenienter contra mortale.

[62371] De malo, q. 7 a. 1 arg. 12 Sed dicendum, quod peccatum veniale differt a mortali, subiecto:

nam veniale peccatum est in sensualitate, mortale autem in ratione.- Sed contra, consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum Augustinum in Lib. de Trin. Sed aliquis consensus in actum est veniale peccatum, sicut consentire in verbum otiosum. Ergo assignata differentia non est conveniens.

[62372] De malo, q. 7 a. 1 arg. 13 Praeterea, primi motus spiritualium peccatorum sunt peccata venialia. Non autem sunt in sensualitate, sed magis in ratione. Ergo peccatum veniale non est tantum in sensualitate.

[62373] De malo, q. 7 a. 1 arg. 14 Praeterea, illud in quo communicamus cum brutis, non videtur esse subiectum peccati, cum in brutis non sit peccatum. Sed in sensualitate communicamus cum brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum nec veniale nec mortale.

[62374] De malo, q. 7 a. 1 arg. 15 Praeterea, necessitas excludit rationem peccati; quia in his quae ex necessitate fiunt, non est laus vel vituperium. Sed sensualitas subiicitur necessitati: quia est alligata organo corporali. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

[62375] De malo, q. 7 a. 1 arg. 16 Praeterea, Anselmus dicit, quod sola voluntas punitur. Poena autem debetur peccato. Ergo in sola voluntate est peccatum, non ergo in sensualitate.

[62376] De malo, q. 7 a. 1 arg. 17 Praeterea, si in superiori ratione sit peccatum mortale, aut hoc erit directe aut indirecte. Sed directe et secundum se peccatum mortale in ea esse non potest, quia non potest errare; cum secundum Augustinum eius sit inspicere rationes aeternas, in quibus non est error: *errant (autem) qui operantur malum*, ut dicitur Prov. XIV, 22. Similiter nec indirecte ex hoc quod non cohibet inferiores vires: non est enim hoc in eius potestate, quia per originale peccatum amisit potestatem continendi inferiores vires, ut Augustinus dicit. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum mortale.

[62377] De malo, q. 7 a. 1 arg. 18 Item, diceretur, quod peccatum veniale et mortale differunt in hoc quod aliquis peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum; peccans autem venialiter, diligit creaturam infra Deum.- Sed contra, ponatur quod aliquis putet fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, et fornicetur tali opinione durante, sed fornicari dimitteret, si sciret hoc esse contra Deum: constat quod iste peccat mortaliter, quia ignorantia iuris non excusat eum. Et tamen plus diligit Deum quam fornicationem: illud enim plus diligitur propter quod alterum dimittitur. Ergo non omnis qui peccat mortaliter, diligit creaturas plus quam Deum.

[62378] De malo, q. 7 a. 1 arg. 19 Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed mortale et veniale differunt specie. Ergo non differunt per hoc quod est magis vel minus creaturam quam Deum diligere.

[62379] De malo, q. 7 a. 1 arg. 20 Praeterea, ubicumque est invenire maius et minus, est invenire aequale: quia remoto eo quod superabundat a maiori, remanet aequale. Sed contingit aliquem plus diligere creaturam quam Deum, et etiam minus. Ergo contingit etiam aequaliter creaturam diligere Deo; ergo erit aliquod peccatum medium inter mortale et veniale, et sic divisio non erit sufficiens.

[62380] De malo, q. 7 a. 1 arg. 21 Item, diceretur, quod peccatum mortale et veniale differunt quantum ad effectum in hoc quod peccatum mortale privat gratiam, veniale autem non.- Sed contra, gratia non potest esse sine virtute. Sed veniale peccatum tollit virtutem quae consistit in ordine amoris, secundum Augustinum in Lib. de moribus Ecclesiae, veniale autem peccatum ordinem amoris tollit; alias non esset peccatum. Ergo etiam veniale peccatum tollit gratiam.

[62381] De malo, q. 7 a. 1 arg. 22 Praeterea, ad gratiam pertinet ordinare hominem in Deum sicut in suum finem. Sed veniale tollit ordinem in Deum sicut in finem; non enim potest ordinari in Deum sicut in finem. Ergo veniale peccatum tollit gratiam.

[62382] De malo, q. 7 a. 1 arg. 23 Praeterea, cuicumque offenditur Deus, ille non habet eius gratiam. Sed propter veniale offenditur alicui Deus, quia punit eum. Ergo veniale tollit gratiam.

[62383] De malo, q. 7 a. 1 arg. 24 Item, diceretur quod peccatum veniale differt a mortali quantum ad reatum: nam peccatum mortale facit reum poena aeterna, peccatum vero veniale poena temporali.- Sed contra, Augustinus dicit super Ioannem, quod infidelitas est peccatum, quo retento omnia retinentur; et sic patet quod infideli peccata venialia non dimittuntur. Sed manente culpa non tollitur reatus poenae. Ergo peccata venialia infidelium puniuntur poena aeterna. Non ergo peccatum veniale differt a mortali ut contra illud dividi possit.

[62384] De malo, q. 7 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I Ioan. cap. I, 8: *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Sed hoc non potest intelligi de peccato mortali, ut Augustinus dicit: quia in sanctis peccatum mortale non est. Ergo est aliquod peccatum veniale, quod potest dividi contra mortale.

[62385] De malo, q. 7 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit Homil. VII super Ioannem, quod crimen est quod damnationem meretur. Veniale autem est quod non meretur damnationem. Ergo peccatum veniale convenienter contra mortale dividitur.

[62386] De malo, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod veniale dicitur a venia. Tripliciter autem a venia dicitur aliquod peccatum veniale: primo quidem modo, quia iam consecutum est veniam, sicut Ambrosius dicit, quod peccatum mortale per confessionem fit veniale; et hoc dicitur secundum quosdam veniale ab eventu. Patet autem quod hoc veniale contra mortale non dividitur. Secundo dicitur peccatum veniale, quia habet in se aliquam causam veniae, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur: et hoc modo dicitur veniale peccatum quod est ex infirmitate vel ex ignorantia: quia infirmitas peccatum excusat vel in toto vel in parte; et hoc dicitur secundum quosdam veniale, ex causa tamen. Nec hoc etiam veniale contra mortale dividitur: quia contingit aliquem ex ignorantia vel infirmitate peccantem peccare mortaliter, ut in superioribus quaestionibus habitum est. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale, quia quantum est de se, veniam non excludit, id est terminationem poenae; et hoc modo veniale dividitur contra mortale, quod quantum est de se, meretur poenam aeternam, et sic veniam excludit, id est terminationem poenae; et hoc secundum quosdam dicitur veniale in genere. Ut autem differentiam ad distinguendum veniale peccatum a mortali inquiramus, considerandum est, quod differunt quidem secundum

reatum: nam peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum vero veniale poenam temporalem. Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis et venialis non autem constituit ipsam. Non enim ex hoc est tale peccatum quia talis poena ei debetur, sed potius e converso, quia peccatum est tale, ideo talis poena ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum; nam peccatum mortale privat gratia, veniale autem non. Sed nec ista est differentia quam quaerimus, quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, et non e converso. Differentia autem quae est ex parte subiecti constitueret diversam rationem peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, et in ratione semper esset peccatum mortale. Sic enim secundum subiectum distinguitur virtus intellectualis a morali secundum philosophum: quia virtus moralis est in rationali participative, id est in appetitiva; virtus autem intellectualis in ipsa ratione. Sed hoc non est verum: quia peccatum veniale potest etiam esse in ratione, ut in obiiciendo, est ostensum. Unde etiam secundum hanc differentiam non potest sumi diversa ratio utriusque peccati. Quarta vero differentia quae est secundum modum diligendi constituit quidem diversam rationem peccati, sed solum quantum ad actum voluntatis quod est ex parte agentis. Peccatum autem veniale non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus qui ex genere suo sunt peccata venialia, ut dicere verbum otiosum, vel mendacium iocosum, et huiusmodi; sunt autem quaedam quae ex genere suo sunt peccata mortalia, ut homicidium, adulterium, blasphemia, et huiusmodi. Diversitas autem quae est ex parte actus voluntatis, non diversificat genera exteriorum actuum: nam aliquid quod est bonum ex genere, potest fieri malum ex mala voluntate; puta, si quis det eleemosynam propter inanem gloriam. Similiter aliquid quod est veniale ex suo genere, potest esse mortale propter voluntatem facientis; puta, si quis dicat verbum otiosum in contemptum Dei. Sed exteriores actus differunt genere per sua obiecta; unde dicitur communiter, quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, et malum in genere est actus cadens supra indebitam materiam. Oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam, et similiter mortale ex genere. Ad hoc ergo investigandum, considerandum est, quod peccatum consistit in quadam deordinatione animae, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis; unde peccatum est quasi quidam morbus animae; et hoc est venia peccato quod curatio morbo. Sicut ergo sunt quidam morbi curabiles, quidam incurabiles, qui dicuntur mortales; ita sunt quaedam peccata quasi curabilia, quae dicuntur venialia, et quaedam quantum est de se incurabilia, licet a Deo curari possint, quae dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis et mortalis, per quem tollitur aliquod principium vitae. Hoc enim si tollatur, non remanet aliquid per quod reparari possit; et ideo talis morbus curari non potest, sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principiorum vitae, sed aliquod eorum consequentium ad principia vitae, quae per principia vitae reparari possunt; puta, febris tertiana, quae consistit in superabundantia cholerae, quam virtus naturae superare potest. Principium autem in operationibus est finis, secundum philosophum in VI Ethic. Unde principium spiritualis vitae, quae consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui est caritas Dei et proximi: *finis enim praecepti caritas est*, ut dicitur I ad Tim., I, 5. Per caritatem enim anima coniungitur Deo, qui est vita animae, sicut anima est vita corporis. Et ideo si caritas excludatur, est peccatum mortale; non enim remanet aliquod principium vitae per quod iste defectus reparetur, sed reparari potest per spiritum sanctum; quia, sicut dicitur Rom. V, 5, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis.* Si autem sit talis defectus rectitudinis qui caritatem non excludat, erit peccatum veniale, quia per caritatem remanentem, quasi per principium vitae, omnes defectus reparari possunt: *universa (enim) delicta operit caritas*, ut dicitur Prov. X, 12. Quod autem aliquod peccatum excludat caritatem vel non excludat, potest contingere dupliciter: uno modo ex parte peccantis, alio modo ex ipso genere operis. Ex parte quidem peccantis dupliciter. Uno modo, quia actus peccati est potentiae talis cuius non est ordinare ad finem, et ideo nec eius est averti a fine; et ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum; ordinare enim aliquid ad finem, pertinet ad rationem tantum. Alio modo ex eo quod potentia quae potest ordinare in finem et averti a fine, actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini, potest ordinare in contrarium finis; puta, si quis verbum otiosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur caritati, hoc erit peccatum mortale; sed non ex genere operis, sed ex perversa voluntate facientis. Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur caritati vel non contrarietur, ex ipso genere operis, quod est ex parte obiecti vel materiae, quae est contraria caritati vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vitae, puta cibus venenosus; aliquis autem cibus non est contrarius vitae, licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinem vitae, puta cibus grossus et non bonae digestionis, vel etiam si sit bonae digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam. Ita etiam in actibus humanis aliquid invenitur quod de se contrariatur caritati Dei et proximi; illa scilicet per quae tollitur subiectio et reverentia hominis ad Deum, ut blasphemia, idololatria et huiusmodi, et etiam ea quae tollunt convictum societatis humanae, sicut furtum, homicidium et huiusmodi; non enim possent homines convivere ad invicem, ubi passim et indifferenter ista perpetrarentur; et ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacumque intentione vel voluntate fiant. Quaedam autem sunt, quae licet inordinationem aliquam contineant, non tamen directe excludunt alterum praedictorum: sicut quod homo dicat mendacium non in fide, neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum, vel etiam ad iuvandum; vel si quis excedat in cibo vel potu et alia huiusmodi. Unde ista sunt venialia peccata ex suo genere.

[62387] De malo, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod duplex est divisio: una qua dividitur genus univocum in suas species, quae ex aequo participant genus, sicut animal in bovem et equum; alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius; sicut ens dividitur per substantiam et accidens, et per potentiam et actum; et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno; in aliis autem secundum quid et per posterius; et talis est divisio peccati per veniale et mortale. Unde praedicta definitio peccati perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali; unde convenienter dicitur, quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis, ut dicitur Rom. XIII, 10.

[62388] De malo, q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod veniale est differentia diminuens de ratione peccati; et talis differentia invenitur in omnibus quae participant aliquod commune

imperfecte et secundum quid.

[62389] De malo, q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod finis habet rationem termini, non autem id quod est ad finem. Veniale autem non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem; et ideo non convertitur ad ipsum ut ad alium terminum a Deo, ut propter hoc sit necessarium a Deo averti.

[62390] De malo, q. 7 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed utitur ea; refert enim eam habitu in Deum, licet non actu. Nec in hoc contra praeceptum facit, quia non tenetur semper actu referre in Deum.

[62391] De malo, q. 7 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum in quantum veniale nunquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo; sed actus qui est venialis in suo genere, potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura; quia et id quod est ex natura sua frigidum, potest fieri calidum, sicut aqua.

[62392] De malo, q. 7 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum veniale sit mortale quando placet non quocumque modo, sed sicut finis.

[62393] De malo, q. 7 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aliquando aliquid dividitur contra alterum quia secundum essentiam suam opponuntur, sicut album et nigrum, calidum et frigidum: et horum unum non disponit ad alterum. Aliquando autem aliqua dividuntur ad invicem, quia opponuntur secundum rationem perfecti et imperfecti, quorum unum ordinatur ad alterum, sicut accidens ad substantiam et potentia ad actum; et hoc modo etiam veniale dividitur contra mortale, et disponit ad ipsum.

[62394] De malo, q. 7 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod voluntas creaturae rationalis obligatur ad hoc quod sit subdita Deo: sed hoc fit per praecepta affirmativa et negativa, quorum negativa obligant semper et ad semper, affirmativa vero obligant semper, sed non ad semper. Cum ergo aliquis peccat venialiter, tunc quidem non reddit honorem debitum Deo, servando praeceptum affirmativum in actu; sed hoc non est peccare mortaliter, sicut peccat mortaliter qui dehonorat Deum, transgrediendo praeceptum negativum, vel non implendo praeceptum affirmativum tempore quo obligat.

[62395] De malo, q. 7 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod cum illud praeceptum apostoli sit affirmativum, non obligat ad hoc quod semper observetur in actu. Observatur autem semper in habitu, quamdiu homo habitualiter habet Deum sicut ultimum finem, quod non excluditur per peccatum veniale.

[62396] De malo, q. 7 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perfecto malo culpae, quod est peccatum mortale.

[62397] De malo, q. 7 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum quod adulari solummodo ad placendum, ex genere suo est peccatum veniale, cum sit quaedam vanitas; sed adulari ad decipiendum, est peccatum mortale, secundum illud Is., III, 12: *popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt*; et

de tali adulatione loquitur canon clericus qui: unde ibi dicitur quod clericus qui vacat adulationibus et proditionibus, debet degradari.

[62398] De malo, q. 7 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod illa differentia ex parte subiecti non est constitutiva mortalis et venialis peccati, sed est concomitans; et ideo nihil prohibet aliquod peccatum veniale esse in superiori ratione.

[62399] De malo, q. 7 a. 1 ad 13 Et similiter dicendum ad decimumtertium.

[62400] De malo, q. 7 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod sensualitas in brutis non participat aliqualiter ratione, sicut in nobis, ut dicitur in I Ethic.; et secundum hoc potest esse subiectum peccati.

[62401] De malo, q. 7 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod etiam ipsum organum corporale obedit aliqualiter rationi; et secundum hoc in actu eius potest esse peccatum, et similiter in actu sensualitatis.

[62402] De malo, q. 7 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod in sola voluntate est peccatum sicut in primo movente; in aliis autem viribus sicut in imperatis et motis.

[62403] De malo, q. 7 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod in superiori ratione potest esse mortale peccatum et directe et indirecte. Etsi enim non erret in quantum aspicit rationes aeternas, errare tamen potest in quantum ab eis potest averti. Similiter etiam dicendum, quod ex peccato originali non est consecutum quod nullo modo inferiores vires obediant rationi: sed in hoc quod non totaliter obediunt, sicut in statu innocentiae.

[62404] De malo, q. 7 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod illa differentia conveniens est, secundum quod differentia peccati mortalis et venialis accipitur ex parte voluntatis; sed quaedam sunt mortalia ex suo genere quae qualicumque voluntate fiant, semper sunt peccata mortalia; et de istis procedit obiectio. In his autem ipsum opus ex suo genere est contra dilectionem Dei, sicut si aliquis laedat aliquem, ipso opere contra caritatem facit.

[62405] De malo, q. 7 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod magis et minus quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem; et ita est in proposito. Nam diligere aliquid ut finem, et sicut id quod est ad finem, non habet eamdem rationem dilectionis.

[62406] De malo, q. 7 a. 1 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod bene contingit in aliquo qui est extra caritatem, quod aliquam creaturam diligat plus quam Deum, et aliquam aequaliter Deo, et aliquam etiam minus Deo; sed non contingit quod aliquis diligat aliquam creaturam aequaliter Deo, ita quod nullam diligat plus quam Deum; quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem suae voluntatis.

[62407] De malo, q. 7 a. 1 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod illa differentia est consecutiva, et non constitutiva mortalis et venialis peccati. Ille autem qui peccat venialiter, caret ordine amoris in aliquo actu circa ea quae sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum; et ideo non tollit virtutem nec gratiam.

[62408] De malo, q. 7 a. 1 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod aliud est non ordinari in Deum, quod convenit veniali; et aliud est excludere ordinem ad Deum, quod convenit mortali.

[62409] De malo, q. 7 a. 1 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod illum qui peccat venialiter, Deus punit, non tanquam odiens ipsum, sed tanquam filium quem diligit, purgans et emundans.

[62410] De malo, q. 7 a. 1 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod peccata venialia eorum qui in infidelitate decedunt, vel in quocumque peccato mortali, aeternaliter puniuntur non propter se, quia non privant gratia, sed propter peccatum coniunctum, per quod gratia est privata.

Articulus 2

[62411] De malo, q. 7 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum peccatum veniale diminuat caritatem

[62412] De malo, q. 7 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62413] De malo, q. 7 a. 2 arg. 1 Dicit enim Augustinus X confessionum: *minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Sed ille qui peccat venialiter, aliquid amat cum Deo, quod non propter Deum amat; alias non peccaret amando. Ergo ille qui peccat venialiter, minus amat Deum.

[62414] De malo, q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum et diminutio sunt contraria. Caritas autem augetur, secundum illud ad Philipp., I, 9: *oro ut caritas vestra magis et magis abundet.* Ergo etiam diminuitur. Sed non diminuitur per peccatum mortale, immo totaliter tollitur. Ergo diminuitur per peccatum veniale.

[62415] De malo, q. 7 a. 2 arg. 3 Sed dicendum, quod caritas quantum ad suam acquisitionem diminuitur per peccatum veniale, quia facit peccatum veniale ut minus aliquis de caritate recipiat: sed postquam caritas est iam infusa, non potest per peccatum veniale diminui.- Sed contra, secundum philosophum in II Ethic. eadem sunt per quae generatur virtus, corrumpitur et diminuitur. Si ergo peccatum veniale facit ad hoc quod generetur per infusionem minor caritas, faciet ad hoc quod caritas habita diminuatur.

[62416] De malo, q. 7 a. 2 arg. 4 Praeterea, quidquid diminuit differentiam constitutivam alicuius speciei, diminuit essentiam eius. Sed difficile mobile est differentia constitutiva habitus quam diminuit peccatum veniale; quia per peccatum veniale fit homo pronior ad casum mortalis peccati, per quod amittitur caritas. Ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis.

[62417] De malo, q. 7 a. 2 arg. 5 Praeterea, omnis amor vel est cupiditatis, vel caritatis ut accipitur ab Augustino, IX de Trinitate. Sed ille qui peccat venialiter, amat creaturam, non quidem amore caritatis, quia caritas non agit perperam, ut dicitur I ad Cor., cap. XIII, 4. Ergo amore cupiditatis. Sed augmentum cupiditatis videtur esse diminutio caritatis: quia, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, ipsum nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis. Ergo videtur quod peccatum veniale diminuat caritatem.

[62418] De malo, q. 7 a. 2 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in VIII super Gen. ad litteram, quod caritas vel gratia comparatur ad animam sicut lux ad aerem. Sed lux aeris diminuitur si aliquod obstaculum lucis ponatur, puta cum densior fit per vaporem. Ergo et caritas vel gratia diminuitur per veniale, quod est quoddam obstaculum caritatis et obnubilatio mentis.

[62419] De malo, q. 7 a. 2 arg. 7 Praeterea, omne id quod successive corrumpitur, potest diminui. Sed caritas successive corrumpitur. Ergo caritas potest diminui. Minor probatur dupliciter: primo quidem, quia omne quod corrumpitur est subiectum corruptionis. Sed caritas corrumpitur. Ergo est subiectum corruptionis. Aliquid ergo eius est corruptum, et aliquid adhuc manet; et sic successive corrumpitur. Secundo sic: caritas non corrumpitur quando est; nec etiam quando totaliter non est, quia iam corrupta est. Ergo corrumpitur quando partim est et partim non est. Successive ergo corrumpitur. Ergo potest diminui: sed non per mortale, ergo per veniale.

[62420] De malo, q. 7 a. 2 arg. 8 Praeterea, sicut in peccato mortali est inordinatio simpliciter, ita in peccato veniali est inordinatio secundum quid. Sed inordinatio simpliciter, quae est peccati mortalis, tollit simpliciter ordinationem caritatis. Ergo inordinatio secundum quid, tollit ordinationem caritatis secundum quid: ergo diminuit ipsam.

[62421] De malo, q. 7 a. 2 arg. 9 Praeterea, ex multis actibus peccatorum venialium generatur aliquis habitus. Sed actus peccati venialis impedit actum caritatis. Ergo et habitus venialis peccati impedit habitum caritatis: ergo diminuit ipsum.

[62422] De malo, q. 7 a. 2 arg. 10 Praeterea, omnis offensa diminuit dilectionem. Sed peccatum veniale est quaedam offensa, cum habeat rationem culpae. Ergo peccatum veniale diminuit dilectionem caritatis.

[62423] De malo, q. 7 a. 2 arg. 11 Praeterea, Bernardus dicit in quodam sermone de purificatione, quod non procedere in via Dei est retrocedere. Sed ille qui peccat venialiter, non procedit in via Dei. Ergo retrocedit; quod non esset, nisi veniale diminueret caritatem.

[62424] De malo, q. 7 a. 2 arg. 12 Praeterea, omnis virtus unita fortior est quam multiplicata; unde et amor unitus fortior est quam ad plura dispersus: propter quod dicit philosophus in VIII Ethic., quod impossibile est plures intense diligere. Sed ille qui peccat venialiter, amorem suum dispergit ad alia quam ad Deum. Ergo diminuitur in eo virtus caritatis.

[62425] De malo, q. 7 a. 2 arg. 13 Praeterea, Prov., XXIV, 16, dicitur: *septies in die cadit iustus et resurgit*; quod exponit Glossa, de casu qui fit per veniale. Sed per veniale non cadit homo a

caritate. Ergo cadit a perfecto gradu caritatis. Diminuitur ergo caritas per veniale peccatum.

[62426] De malo, q. 7 a. 2 arg. 14 Praeterea, per caritatem meretur homo gloriam vitae aeternae. Sed per veniale peccatum retardatur homo a consecutione vitae aeternae. Ergo per veniale peccatum diminuitur caritas.

[62427] De malo, q. 7 a. 2 arg. 15 Praeterea, illa quae impediunt vitam corporalem vel sanitatem, diminuunt ipsam. Sed veniale peccatum est quoddam impedimentum spiritualis vitae, quae est per caritatem, ut supra dictum est. Ergo per peccatum veniale diminuitur caritas.

[62428] De malo, q. 7 a. 2 arg. 16 Praeterea, operatio sequitur formam. Quod ergo impedit actum, diminuit formam. Sed veniale impedit actum caritatis. Ergo diminuit ipsam caritatem.

[62429] De malo, q. 7 a. 2 arg. 17 Praeterea, fervor est proprium accidens caritatis; unde dicitur Rom., XII, 11: *spiritu ferventes*. Sed veniale diminuit fervorem caritatis, ut communiter dicitur. Ergo diminuit caritatem.

[62430] De malo, q. 7 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Quod in infinitum distat ab aliquo, additum vel subtractum non diminuit ipsum nec auget; sicut patet de puncto et linea. Sed veniale in infinitum distat a caritate: quia caritas diligit Deum sicut infinitum bonum, veniale autem diligit creaturam sicut quoddam bonum finitum.

[62431] De malo, q. 7 a. 2 s. c. 2 Praeterea, diminuta caritate diminuitur praemium vitae aeternae, quod commensuratur quantitati caritatis. Sed veniale peccatum non diminuit praemium vitae aeternae: alioquin poena eius esset aeterna, scilicet aeterna diminutio gloriae. Ergo peccatum veniale non diminuit caritatem.

[62432] De malo, q. 7 a. 2 s. c. 3 Praeterea, omne finitum per continuam diminutionem totaliter tollitur. Sed caritas est quidam habitus finitus in anima. Ergo peccatum veniale, si diminuat caritatem, multiplicatum, totaliter tolleret ipsam; quod est inconveniens.

[62433] De malo, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod quia augmentum et diminutio considerantur circa quantitatem, oportet ad huius quaestionis evidentiam considerare, quae sit quantitas caritatis. Cum autem caritas sit quaedam forma, et sit habitus seu virtus, oportet eius quantitatem dupliciter considerare: uno quidem modo secundum quod est forma, alio modo secundum quod est talis forma, quae est habitus vel virtus. Quantitas autem formae quaedam est per accidens, quaedam per se. Per accidens quidem, sicut dicitur quanta ratione subiecti, ut albedo ratione superficiei: sed ista quantitas non habet locum in proposito, quia mens, quae est subiectum caritatis, non est quanta. Quantitas autem per se alicuius formae attenditur tripliciter. Uno modo ex parte causae agentis; quanto enim fuerit fortior virtus activa, tanto inducit perfectiorem formam, perfectius reducens subiectum de potentia in actum; sicut magnus calor magis calefacit quam parvus. Alio modo ex parte subiecti, quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis, quanto melius fuerit dispositum: sicut lignum siccum magis calefit quam viride, et aer quam aqua ab eodem igne. Tertio modo consideratur quantitas alicuius formae in quantum est virtus vel habitus,

ex parte obiecti. Virtus enim dicitur magna quae potest in aliquid magnum. Omnis etiam habitus ex obiecto et speciem et quantitatem habet. Si ergo consideremus quantitatem caritatis ex parte obiecti, sic nullo modo potest augeri vel minui. Ea enim quorum ratio consistit in aliquo indivisibili, non intenduntur nec remittuntur; et haec est ratio quare quaelibet species numeri caret intensione et remissione, quia completur per unitatem; semper enim unitas addita facit speciem. Obiectum autem caritatis habet indivisibilem rationem, et consistit in termino; est enim obiectum caritatis Deus, prout est summum bonum et ultimus finis. Sed ex parte causae agentis et ex parte subiecti caritas potest esse maior vel minor. Ex parte quidem agentis, non propter maiorem vel minorem virtutem eius, sed propter sapientiam et voluntatem ipsius, secundum quam diversas mensuras gratiae et caritatis distribuit hominibus, secundum illud Ephes., cap. IV, 7: *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Ex parte vero subiecti etiam, in quantum homo se magis vel minus per bona opera ad gratiam vel caritatem disponit. Tamen sciendum est, quod bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem caritatis quantum ad ipsum fieri caritatis, et aliter quando caritas est iam in perfecto esse: nam opera hominis ante caritatem comparantur ad ipsam et ad quantitatem eius, non per modum meriti, cum caritas sit merendi principium, sed solum per modum materialis dispositionis; sed caritate iam habita, ipsa per sua opera meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, sicut Augustinus dicit. Veniale autem peccatum non potest esse causa ut caritas habita diminuatur, nec ex parte causae agentis, scilicet Dei, nec ex parte causae recipientis, scilicet hominis. Ex parte quidem agentis, causa diminutionis esse non potest: quia veniale peccatum non potest mereri diminutionem caritatis, sicut actus ex caritate factus meretur eius augmentum: hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam, ut avertatur a Deo aliquo modo: non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem, sed sicut ad id quod est ad finem. Qui autem inordinate se habet circa id quod est ad finem, non propter hoc minoratur eius affectus circa finem: sicut si aliquis inordinate se habeat in sumendo medicinam, non propter hoc minoratur desiderium eius ad sanitatem. Unde patet quod veniale non meretur diminutionem caritatis iam habitae. Similiter dicendum, quod nec etiam ex parte subiecti ipsam diminuere potest. Quod ex duobus apparet: primo quidem, quia peccatum veniale non secundum idem est in anima secundum quod inest ei caritas, nam caritas inest animae secundum superiorem eius partem, prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum et in ultimum finem, peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. Unde etiam si esset contrarium, non diminueret caritatem sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis. Secundo, quia forma in subiecto diminuitur per aliquam mixtionem contrarii, prout dicit philosophus, illud esse albius quod est nigro impermixtius. Veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad caritatem, quia non respiciunt idem obiectum secundum rationem; non enim veniale est inordinatio circa ultimum finem, qui est obiectum caritatis. Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit. Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut a principio minor caritas infundatur, in quantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur; et per hunc etiam modum potest impedire ne caritas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium quo quis caritatis augmentum meretur.

[62434] De malo, q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod iste qui peccat venialiter, amat aliquid cum Deo, quod etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat.

[62435] De malo, q. 7 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caritas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis, et effectivam ex parte bonitatis divinae, cuius est semper promovere ad bonum; sed non potest habere causam diminutionis, neque meritoriam ex parte hominis, ut dictum est, neque effectivam ex parte Dei: quia ex ipso non est quod homo fiat deterior, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum.

[62436] De malo, q. 7 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si veniale esset directe causa parvae caritatis in suo fieri. Non est autem directe causa, sed quasi per accidens, in quantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo quis disponitur ad caritatem. Actus autem liberi arbitrii requiritur quidem in adultis ad infusionem gratiae vel caritatis; non autem requiritur ad conservationem habitus iam suscepti; unde impedito actu non diminuitur caritas iam habita.

[62437] De malo, q. 7 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod difficile mobile non est differentia constitutiva habitus: nec enim dispositio et habitus sunt diversae species. Alioquin non posset una et eadem qualitas quae prius fuit dispositio, postea fieri habitus. Sed facile mobile et difficile mobile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eamdem rem. Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiva, adhuc ratio non sequeretur: quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis, potest contingere dupliciter: uno quidem modo per se, quia scilicet non habet ita perfectum esse in subiecto; et sic quidquid diminueret hoc quod est difficile mobile circa habitum, diminueret ipsum habitum. Alio modo per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispositio ad contrarium; ut si dicamus, quod forma aquae per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis; et tamen constat quod forma substantialis non diminuitur: et per hunc modum veniale diminuit hoc quod est difficile mobile circa caritatem; et per hunc modum etiam est intelligendum quod quidam dicunt, quod veniale diminuit caritatem quantum ad radicationem in subiecto, non quidem per se, sed per accidens, ut dictum est.

[62438] De malo, q. 7 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod diminutio cupiditatis dicitur esse nutrimentum sive conservatio caritatis, non autem augmentum: quia scilicet diminutio cupiditatis diminuit venialia, quae disponunt ad amissionem caritatis.

[62439] De malo, q. 7 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod vapor crassus recipitur in eadem parte aeris in qua recipitur lux; et ideo diminuit lucem: sed veniale non attingit ad summam partem animae secundum habitudinem eius ad summum bonum: et ideo non potest diminuere caritatem iam habitam, licet possit impedire magnitudinem eius in acquirendo ipsam: sicut tenebrositas aeris extra domum existentis, non diminueret claritatem in domo existentem ex causa intrinseca; diminueret autem intensionem claritatis radii venientis ex extrinseco ad domum. Perfectio autem superioris partis animae quantum ad sui generationem dependet a bona dispositione inferiorum partium, non autem quantum ad sui conservationem; homo enim naturaliter per inferiora et sensibilia ad interiora intelligibilia pertingit; unde etiam defectus visus aut auditus potest impedire acquisitionem scientiae, non tamen diminuit scientiam iam acquisitam.

[62440] De malo, q. 7 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod hoc non est verum universaliter, quod omne quod successive corrumpitur, diminuatur; quia forma substantialis successive amittitur, si consideretur alteratio praecedens, prout philosophus dicit in VI Physic. quod id quod corrumpitur, corrumpebatur et corrumpetur, et tamen forma substantialis non diminuitur. Sic autem caritas quandoque successive amittitur, si consideretur praecedens dispositio ad amissionem. Sed si consideretur ipsa amissio secundum se, non successive amittitur. Et quod dicit, quod caritas, quia corrumpitur, est subiectum corruptionis, est omnino falsum. Non enim albedo aut aliqua forma dicitur corrumpi quia ipsa sit subiectum corruptionis; sed subiectum albedinis est subiectum corruptionis, in quantum desinit esse album. Similiter etiam dicendum est, quod si accipiatur ipsa corruptio formae secundum se, prout est in termino motus, idem est corrumpi et nunc primo corruptum esse; sicut idem est illuminari et illuminatum esse, quando autem primo corruptum est aliquid, tunc non est, ut dicitur in VIII Physic., et ideo quando caritas corrumpitur, non est.

[62441] De malo, q. 7 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod inordinatio simpliciter tollit ordinationem caritatis simpliciter, quia attingit animam secundum superiorem partem; et inordinatio secundum quid, tollit secundum quid ordinationem caritatis in aliquo actu, prout ordo caritatis a superiori parte animae ad inferiores derivatur; sed de ipsa caritate, secundum quod est in suprema parte, nihil diminuit: sicut nigredo quae est in pede, nihil diminuit de albedine quae est in capite.

[62442] De malo, q. 7 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ex multis peccatis venialibus potest causari aliquis habitus; sed ille habitus nec tollet nec diminuet caritatem: quia nec in eodem est nec circa idem.

[62443] De malo, q. 7 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod peccatum veniale, cum non importet aversionem, proprie loquendo, non habet rationem offensae.

[62444] De malo, q. 7 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod aliquis procedit in via Dei, non solum quando ipsa caritas augetur in actu, sed quando disponitur ad augmentum caritatis: sicut puer non actu crescit toto tempore augmenti, sed quandoque crescit in actu, quandoque disponitur ad augmentum. Et similiter aliquis retrocedit in via Dei, non solum per diminutionem caritatis, sed etiam per hoc quod retardatur a proficiendo, vel etiam per hoc quod disponitur ad casum, quorum utrumque fit per veniale peccatum.

[62445] De malo, q. 7 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod amor qui ad multa diffunditur secundum rationem eamdem diminuitur: sed diffusio amoris secundum unam rationem, non diminuit amorem qui est secundum aliam rationem, puta si aliquis habeat multos amicos, non propter hoc minus diligit filium vel uxorem; sed si amaret multas uxores, minueretur amor qui est ad unam; et si haberet multos filios, minueretur amor qui est ad unigenitum. Per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas, non secundum rationem finis, prout amatur Deus; et ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu, sed forte in actu.

[62446] De malo, q. 7 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod per peccatum veniale cadit non quidem a caritate ipsa vel a perfecto gradu caritatis, sed ab aliquo caritatis actu.

[62447] De malo, q. 7 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod veniale nihil diminuit de gloria, sed solum retardat consecutionem gloriae; et similiter nihil diminuit de caritate, sed solum retardat actum et augmentum eius.

[62448] De malo, q. 7 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod aliqua impediunt perfectionem vel actum sanitatis, quae tamen non diminuunt sanitatem; sicut aliqui sunt cibi difficile digestibiles in quantum impediunt facilem digestionem.

[62449] De malo, q. 7 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod actus potest diminui dupliciter. Uno modo quantum ad facilitatem agendi, ut scilicet homo non possit tantum agere; et sic quod diminuit actum, diminuit principium actus quod est forma. Alio modo quantum ad executionem actus; et sic non oportet quod id quod diminuit actum, diminuat formam; non enim diminuit gravitatem lapidis columna quae retinet ipsum ne cadat deorsum, nec diminuit virtutem gressivam hominis qui ligat ipsum. Et per hunc modum veniale diminuit actum caritatis, non autem primo modo.

[62450] De malo, q. 7 a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod fervor potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod importat intensionem inclinationis amantis in amatum: et talis fervor est essentialis caritati, et non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat motus dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum; et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis.

Articulus 3

[62451] De malo, q. 7 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum peccatum veniale possit fieri mortale

[62452] De malo, q. 7 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62453] De malo, q. 7 a. 3 arg. 1 Dicit enim Augustinus super Ioan. exponens illud *qui incredulus est filio, non videbit vitam: plura peccata minuta, si negligantur, occidunt.* Sed ex hoc dicitur aliquod peccatum mortale quod occidit spiritualiter. Ergo plura peccata minuta, id est venialia, faciunt mortale.

[62454] De malo, q. 7 a. 3 arg. 2 Praeterea, super illud Psalm. XXXIX, 13: *multiplicatae sunt super capillos capitis mei*, dicit Glossa Augustini: *vitasti gravia, cave ne obruaris arena.* Per arenam autem intelliguntur peccata minuta, scilicet venialia. Ergo multa peccata venialia obruunt

vel occidunt hominem; et sic idem quod prius.

[62455] De malo, q. 7 a. 3 arg. 3 Sed dicendum, quod multa venialia dicuntur occidere vel obruere in quantum disponunt ad mortale.- Sed contra, Augustinus dicit in regula, quod superbia bonis operibus insidiatur ut pereant; et sic etiam videtur quod etiam bona opera sint aliqua dispositio ad peccatum mortale; sed tamen non dicuntur occidere vel obruere. Ergo nec peccata venialia ratione praedicta possunt dici obruere vel occidere. Videtur ergo quod per se veniale fiat mortale.

[62456] De malo, q. 7 a. 3 arg. 4 Praeterea, veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio fit habitus, secundum philosophum in praedicamentis. Ergo veniale fit mortale.

[62457] De malo, q. 7 a. 3 arg. 5 Praeterea, motus sensualitatis est veniale peccatum. Sed adveniente consensu rationis fit mortale, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

[62458] De malo, q. 7 a. 3 arg. 6 Praeterea, contingit in ipsa ratione superiori esse aliquem motum infidelitatis ex surreptione, qui est peccatum veniale. Consensus autem superveniens non destruit essentiam prioris motus, qui erat veniale peccatum; et tamen facit peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

[62459] De malo, q. 7 a. 3 arg. 7 Praeterea, peccatum veniale et mortale quandoque differunt secundum diversos personarum gradus. Dicitur enim in Decret., dist. 25, quod non concordare discordes est peccatum veniale laico; sed episcopo videtur esse peccatum mortale, quia propter hoc degradatur, ut videtur dist. 53. Persona autem inferioris gradus potest transferri in superiorem gradum. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

[62460] De malo, q. 7 a. 3 arg. 8 Praeterea, secundum Chrysostomum risus et ioculatio sunt peccata venialia. Sed risus fit peccatum mortale; dicitur enim Prov. XIV, 13: *risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat*; Glossa: *perpetuus*; qui tamen non debetur nisi peccato mortali. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

[62461] De malo, q. 7 a. 3 arg. 9 Praeterea, quaecumque non distinguuntur nisi per accidens, unum potest fieri alterum. Sed veniale et mortale non distinguuntur nisi per accidens: ea enim quae per se distinguuntur, non transmutantur in invicem; veniale autem et mortale in invicem transmutantur: quia nihil adeo est veniale quin fiat mortale dum placet; et similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

[62462] De malo, q. 7 a. 3 arg. 10 Praeterea, minimum bonum per accessum ad Deum fit maximum; sicut motus liberi arbitrii per informationem gratiae fit meritorius. Ergo per recessum a Deo minimum malum potest fieri maximum. Minimum autem malum in genere peccatorum est veniale, maximum autem est peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

[62463] De malo, q. 7 a. 3 arg. 11 Praeterea, Boetius dicit in libro de Consolat., quod peccata se habent ad animam sicut languores ad corpus. Sed minimus languor per augmentum potest fieri maximus. Ergo minimum peccatum, scilicet veniale, potest fieri maximum, scilicet mortale.

[62464] De malo, q. 7 a. 3 arg. 12 Praeterea, ordines Angelorum formaliter constituuntur per dona gratiarum. Sed ordines Angelorum differunt specie. Ergo et dona gratiarum specie differunt. Sed per augmentum meriti aliquis qui primo merebatur assumi ad inferiorem ordinem Angelorum, postea meretur assumi ad superiorem. Ergo minor gratia fit maior, licet specie differant. Pari ergo ratione peccatum veniale potest fieri mortale.

[62465] De malo, q. 7 a. 3 arg. 13 Praeterea, status innocentiae non in infinitum excedit statum naturae corruptae. Sed quilibet motus venialis in statu innocentiae fuisset mortalis. Ergo et modo in statu naturae corruptae veniale potest fieri mortale.

[62466] De malo, q. 7 a. 3 arg. 14 Praeterea, magis differt bonum et malum, quam duo mala, scilicet veniale et mortale: quia bonum et malum differunt genere, duo autem mala in genere conveniunt: bonum enim et malum sunt genera aliorum, ut dicitur in praedicamentis. Sed eadem actio numero potest esse bona et mala, puta, cum servus dat eleemosynam cum murmure, ex mandato domini ex caritate praecipientis. Ergo multo magis eadem actio numero potest esse veniale et mortale peccatum.

[62467] De malo, q. 7 a. 3 arg. 15 Praeterea, peccatum est quoddam pondus animae, secundum illud Psalm. XXXVII, v. 5: *iniquitates meae supergressae sunt caput meum, et sicut onus grave gravatae sunt super me.* Sed minimum pondus per additionem potest tam grave fieri ut superet virtutem portantis. Ergo veniale peccatum per additionem potest fieri mortale et excludit virtutem.

[62468] De malo, q. 7 a. 3 arg. 16 Praeterea, secundum Augustinum, XII de Trinit., talis est progressus in unoquoque peccato qualis in peccato primorum parentum; ita quod sensualitas tenet locum serpentis, ratio inferior locum mulieris, superior vero ratio locum viri. Sed non poterat fieri quod vir comederet de ligno vetito quin peccaret mortaliter. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. Quod ergo est veniale in inferiori parte, cum venerit ad superiorem, fiet mortale.

[62469] De malo, q. 7 a. 3 arg. 17 Praeterea, si habitus est damnabilis, et actus ex illo procedens damnabilis erit. Sed in infideli non baptizato, cui non est remissum originale peccatum, manet habitus primae damnationis, ad quem pertinet corruptio fomitis. Ergo etiam primi motus ex tali corruptione provenientes, sunt eis damnabiles et peccata mortalia; qui tamen constat quod secundum se sunt peccata venialia. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

[62470] De malo, q. 7 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Ea quae in infinitum differunt, non transeunt in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum; nam uni debetur poena temporalis, alii aeterna. Ergo peccatum veniale non potest fieri mortale.

[62471] De malo, q. 7 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ea quae differunt genere vel specie, non transeunt in invicem. Sed veniale et mortale differunt genere, vel etiam specie. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

[62472] De malo, q. 7 a. 3 s. c. 3 Praeterea, una privatio non fit alia; caecitas enim nunquam fit

surditas. Sed mortale includit privationem finis, veniale autem privationem ordinis ad finem. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

[62473] De malo, q. 7 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod ista quaestio triplicem potest habere intellectum. Uno enim modo potest intelligi utrum unum et idem peccatum numero quod prius fuit veniale, postmodum possit fieri mortale. Secundo potest intelligi, utrum peccatum quod ex genere suo est veniale, possit aliquo modo fieri mortale. Tertio modo potest intelligi, utrum multa peccata venialia faciant unum peccatum mortale. Si ergo primo modo intelligatur, dicendum est, quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Cum enim peccatum, secundum quod nunc loquimur, importet actum malum moraliter oportet ad hoc quod sit unum et idem peccatum numero, quod sit unus actus moraliter. Est autem actus aliquis moralis ex hoc quod est voluntarius: unde unitas actus moralis consideranda est secundum voluntatem. Contingit enim quandoque quod actus est unus numero secundum quod est in genere naturae, qui tamen non est unus secundum quod est in genere moris, propter diversitatem voluntatis: puta, si aliquis vadens continue ad Ecclesiam, in prima parte motus intendat inanem gloriam, in secunda vero intendat Deo servire. Sic ergo contingit quidem in uno actu secundum speciem naturae, quod in prima parte sit peccatum veniale, et in secunda peccatum mortale, si voluntas in tantas libidines excrescat, ut faciat opus peccati venialis etiam in contemptum Dei, puta loqui verbum otiosum, vel aliquid huiusmodi; sed sic non est unum peccatum sed duo, quia non est unus actus secundum genus moris. Si vero intelligatur quaestio secundo modo, sic dicendum est, quod id quod est peccatum veniale ex genere, potest fieri peccatum mortale non quidem ex genere, sed ex fine. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum actus exterior pertineat ad genus moris secundum quod est voluntarius, in actu morali possunt considerari duo obiecta; scilicet obiectum exterioris actus, et obiectum interioris. Quae quidem quandoque sunt unum; puta cum aliquis volens ire ad aliquem locum vadit illuc: quandoque vero sunt diversa, et contingit quod alterum est bonum et alterum malum; sicut cum aliquis dat eleemosynam volens placere hominibus, obiectum exterioris actus est bonum; obiectum autem interioris actus est malum; et quia actus exterior constituitur in genere moris in quantum est voluntarius, oportet quod formaliter consideretur species moralis actus secundum obiectum interioris actus; nam species actus consideratur secundum obiectum; unde philosophus dicit in V Ethic. quod ille qui ut moechetur furatur, magis est moechus quam fur. Sic ergo aliquis actus exterior qui secundum speciem suam quam habet ab obiecto interiori, est peccatum veniale, secundum obiectum interioris actus transit in speciem mortalis peccati, sicut cum aliquis dicit verbum otiosum intendens provocare ad libidinem. Contingit etiam quod aliquid est secundum se peccatum veniale non propter obiectum, sed propter imperfectionem suam; puta, motus concupiscentiae in adulterium, qui est in sensualitate, est quidem quantum ad obiectum in genere peccati mortalis; sed quia non perfecte attingit ad malitiam moralem, quia est sine deliberatione rationis, ideo non potest esse peccatum mortale, quod est completum malum in genere moris. Contingit autem tale peccatum fieri mortale, si completionem obtineat; puta superveniente deliberato consensu rationis. Si vero tertio modo intelligatur, sic dicendum est, quod directe quidem et efficienter multa peccata venialia non faciunt unum peccatum mortale, ita scilicet quod multa peccata venialia habeant reatum unius pec-

cati mortalis; quod patet duplici ratione. Primo quidem, quia quandocumque ex multis aggregatis fit aliquod unum, oportet esse eamdem rationem quantitatis utrobique; sic autem ex multis parvis lineis fit una linea; ubi vero est alia ratio quantitatis, ex multis non fit unum; non enim ex multis numeris fit una linea, nec e converso. Peccatum autem veniale non habet eamdem rationem magnitudinis cum mortali; nam quantitas peccati mortalis est per aversionem a fine ultimo; quantitas autem peccati venialis est secundum aliquam deordinationem circa ea quae sunt ad finem. Secundo, quia veniale peccatum non diminuit caritatem, ut dictum est supra, quam peccatum mortale tollit. Dispositive tamen multa venialia inducunt ad mortale faciendum, quia ex multiplicatione actuum generatur habitus, et crescit aviditas et delectatio in peccato, et in tantum potest crescere quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter. Tamen ista dispositio non praeexigitur ex necessitate ad peccatum mortale, quia etiam venialibus non praecedentibus potest homo peccare mortaliter; et praedicta dispositione venialium praecedente, per caritatem potest homo peccato mortali resistere.

[62474] De malo, q. 7 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod multa peccata minuta occidunt dispositive, ut dictum est.

[62475] De malo, q. 7 a. 3 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[62476] De malo, q. 7 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bona opera non disponunt ad peccandum mortaliter, sicut peccata venialia disponunt; sed possunt esse occasio quaedam per accidens.

[62477] De malo, q. 7 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dispositio comparatur ad habitum sicut imperfectum ad perfectum: sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quod perfectum et imperfectum sint in eadem specie, et sic dispositio fit habitus. Alio modo sic quod perfectum et imperfectum sint in diversis speciebus; et sic dispositio nunquam fit illud ad quod disponit: non enim calor fit forma ignis; et similiter nec peccatum veniale fit mortale.

[62478] De malo, q. 7 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ille motus qui fuit in sensualitate peccatum veniale, nunquam fiet mortale peccatum; sed ipse consensus superveniens erit peccatum mortale per se.

[62479] De malo, q. 7 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod surreptio infidelitatis non semper est in superiori ratione; sed quandoque potest esse in imaginatione, puta cum aliquis imaginatur tres personas in divinis sicut tres homines, et movetur subito ad credendum; quandoque autem in ratione inferiori, puta cum aliquis considerat aliqua in creaturis repugnantia fidei Trinitatis; quandoque autem in superiori ratione, puta cum aliquis subito immediate incipit cogitare de Trinitate personarum in divinis, talis surreptio est in superiori ratione, et est peccatum veniale; consensus autem superveniens est alius motus: et ita non sequitur quod sit idem peccatum veniale et mortale.

[62480] De malo, q. 7 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod persona est permanens, et ideo potest in altiorem gradum moveri; sed peccatum est actus statim transiens; unde non est simile.

[62481] De malo, q. 7 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod luctus extremus occupat extrema gaudii, non cuiuslibet, sed eius gaudii quo quis fruitur creatura.

[62482] De malo, q. 7 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod peccatum mortale ex suo genere semper est mortale, et nunquam fit veniale peccatum, si accipiatur veniale ex genere. Quod autem dicitur, poenitentiam facere de mortali peccato veniale, aequivoce sumitur veniale, sicut patet per distinctionem venialis supra positam.

[62483] De malo, q. 7 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod minimum bonum potest intelligi in genere actuum humanorum, actus qui est bonus ex genere, sed non est meritorius, quia non est gratia informatus. Hic autem actus idem numero nunquam fit actus meritorius, qui potest dici maximum bonum in genere humanorum actuum, sicut nec veniale nunquam fit mortale.

[62484] De malo, q. 7 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod aegritudo, sicut et sanitas, non est actus, sed dispositio vel habitus; unde eadem numero existens potest transferri de imperfectiori ad perfectius. Sed peccatum est actus transiens; et ideo quantum ad hoc non est simile; sed similitudo attenditur solum quantum ad hoc quod sicut languor est deordinatio naturae, ita peccatum est deordinatio actus.

[62485] De malo, q. 7 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod cum ordo in Angelis ponatur pars hierarchiae, quae est sacer principatus, manifestum est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiae; et secundum differentiam donorum gratuitorum ordines distinguuntur; licet distinctio naturalium bonorum praesupponatur materialiter et dispositive. Sed notandum est, quod donum gratiae potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad hoc quod unit Deo; et quantum ad hoc non distinguuntur ordines Angelorum, sed omnes conveniunt; unde Dionysius dicit, quod tota hierarchia Angelorum est ad Deum quantum possibile est similitudo et unitas. Alio modo potest considerari donum gratiae in quantum ordinat ad opus; et secundum hoc gratia diversificatur in diversis ordinibus prout ad diversa officia ordinantur. Homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines Angelorum, non ratione officiorum, sed propter mensuram gloriae et fruitionis divinae; unde non sequitur quod in omnibus gratia specie differat secundum diversum perfectionis statum.

[62486] De malo, q. 7 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in statu innocentiae homo non poterat venialiter peccare, non quidem ita quod non posset facere ea quae sunt venialia ex genere quae sibi essent mortalia, sed quia omnia illa quae sunt venialia ex genere facere non poterat: non enim poterat in eo esse inordinatio in inferioribus circa ea quae sunt ad finem, nisi praecederet in eo inordinatio in superiori parte respectu finis.

[62487] De malo, q. 7 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod actio ministri et actio domini ex diversa voluntate procedit; unde moraliter non est una actio.

[62488] De malo, q. 7 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod in omnibus ponderibus corporalibus est una ratio quantitatis, non autem in peccato mortali et veniali; unde ratio non sequitur.

[62489] De malo, q. 7 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod vir gustando de ligno scientiae boni et mali fecit contra praeceptum divinum; et ideo peccavit mortaliter; et similiter ratio superior quandocumque peccat faciens contra praeceptum divinum, peccat mortaliter; sed

non semper peccat contra praeceptum divinum, et ideo ratio non sequitur.

[62490] De malo, q. 7 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod illud est falsum quod proponebatur, scilicet quod si habitus est damnabilis, et actus: peccatum enim mortale non consistit in habitu, sed in actu. Unde si ex multis actibus peccatorum mortalium generetur aliquis habitus, non oportet quod omnis motus qui sequitur ex inclinatione illius habitus, sit peccatum mortale; nullus enim est habens ita confirmatum habitum luxuriae vel alterius vitii, quin aliquando secundum rationem motibus eius resistat; et tamen stultum esset dicere, quod talis motus imputaretur ad peccatum mortale ei qui resistit. Unde licet habitualis concupiscentia sit damnabilis in infideli nondum baptizato, non tamen oportet quod quilibet motus concupiscentiae sit damnabilis per modum peccati mortalis. Et tamen fomes non dicitur concupiscentia habitualis positive, sed privative sicut supra dictum est, per remotionem scilicet originalis iustitiae; unde motus qui sequitur ex ipsa potentia naturali, non oportet quod semper sit peccatum, nedum quod sit peccatum mortale. Non est ergo dicendum quod motus primi sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, quia multo magis essent peccata mortalia fidelibus: quia in uno et eodem actu plus peccat fidelis quam infidelis, ceteris paribus, ut patet per illud apostoli ad Hebr. X, 29: *quanto putatis eum deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Et II Petri, II, 21 dicitur: *melius erat eis viam veritatis non cognoscere, quam post agnitam retroire ab eo quod traditum erat illis sancto mandato.*

[62491] De malo, q. 7 a. 3 ad s. c. Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, patet responsio ex his quae supra dicta sunt.

Articulus 4

[62492] De malo, q. 7 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale

[62493] De malo, q. 7 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62494] De malo, q. 7 a. 4 arg. 1 Dicit enim Augustinus in sermone de Purgatorio quod si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum mortalium peccatorum. Sed huiusmodi sunt peccata venialia ex suo genere; alioquin semper essent peccata mortalia. Ergo peccatum veniale ex circumstantia assiduitatis vel diuturnitatis fit mortale.

[62495] De malo, q. 7 a. 4 arg. 2 Praeterea, delectatio morosa est peccatum mortale, ut Magister dicit 24 dist. IV Lib. Sentent. Sed si non sit morosa est veniale peccatum. Ergo circumstantia

morositatis facit de veniali peccato mortale.

[62496] De malo, q. 7 a. 4 arg. 3 Praeterea, plus differunt bonum et malum in actibus humanis, quam peccatum veniale et mortale: quia bonum et malum differunt genere; sunt enim genera aliorum, ut dicitur in praedicamentis. Peccatum autem veniale et mortale, cum utrumque sit malum, conveniunt in genere. Sed circumstantia facit de bono actu malum. Ergo multo magis circumstantia facit de peccato veniali mortale.

[62497] De malo, q. 7 a. 4 arg. 4 Praeterea, inter alias circumstantias ponitur propter quid, quia quidem circumstantia pertinet ad finem. Sed propter finem peccatum veniale fit mortale, ut dictum est. Ergo circumstantia de veniali facit mortale.

[62498] De malo, q. 7 a. 4 s. c. Sed contra, circumstantia est accidens actus moralis, sicut ipsum nomen sonat. Sed esse mortale peccatum pertinet ad speciem peccati. Cum ergo nullum accidens constituat speciem eius cuius est accidens, videtur quod circumstantia non possit de veniali peccato facere mortale.

[62499] De malo, q. 7 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod actus moralis dicitur bonus vel malus ex genere secundum suum obiectum. Supra hanc autem bonitatem et malitiam potest ei duplex bonitas vel malitia advenire: uno quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia. Et quia finis est primum obiectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine; et si interior actus ex fine habet rationem peccati mortalis, transibit actus exterior in speciem interioris actus, et efficietur peccatum mortale, sicut supra dictum est. Sed circumstantia non semper dat speciem actui morali, sed solum tunc quando novam deformitatem addit ad aliam speciem peccati pertinentem: puta, cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam, accedit ad eam quae est alterius, et sic incidit ibi deformitas iniustitiae; unde illa circumstantia dat novam speciem, et proprie loquendo, iam non est circumstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis. Si ergo circumstantia addita addat talem deformitatem quae sit contra praeceptum Dei, tunc faciet id quod est veniale ex genere, esse mortale. Id ergo quod est peccatum veniale ex genere non potest fieri mortale per circumstantiam quae manet in ratione circumstantiae, sed solum per circumstantiam quae transit in aliam speciem. Sed contingit quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere, scilicet ex parte obiecti, sed magis propter imperfectionem actus, quia non pertingit usque ad deliberatum consensum rationis qui complet rationem moralis actus: et tunc talis circumstantia quae est completiva moralis actus facit de veniali peccato mortale, puta deliberatus consensus superveniens.

[62500] De malo, q. 7 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod iracundia importat motum ad nocendum proximo. Inferre autem proximo nocumentum, ex suo genere est peccatum mortale, quia repugnat caritati quantum ad dilectionem proximi; sed quando motus sistit in appetitu inferiori, et ratio non consentit ut nocumentum grave proximo inferat, est peccatum veniale propter imperfectionem actus; sed si diu teneatur, non potest esse quin deliberatio rationis superveniat. Intelligitur autem teneri diu non quandocumque diu durat, sed quia potest aliquis per rationem resistere; et tunc motus iracundiae non tenetur etiam si diu duret. Similiter dicendum est de ebrietate, quia ebrietas, quantum in se est, avertit rationem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non

possit in Deum converti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum convertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale; sed quando homo assidue inebriatur, videtur quod non curet quod ratio sua convertatur ad Deum, et in statu tali ebrietas est peccatum mortale: sic enim videtur quod conversionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem vini.

[62501] De malo, q. 7 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similiter dicendum est de delectatione morosa, sicut et de iracundia diu manente.

[62502] De malo, q. 7 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod circumstantia quando transfert bonum actum in malum, constituit novam speciem peccati, et sic transfert in aliud genus moris; et in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale.

[62503] De malo, q. 7 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod finis, in quantum est obiectum actus, dat speciem actui morali, et hac ratione potest facere de veniali mortale.

Articulus 5

[62504] De malo, q. 7 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum

[62505] De malo, q. 7 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[62506] De malo, q. 7 a. 5 arg. 1 Dicit enim Augustinus in XII de Trinit., quod ratio superior inhaeret rationibus aeternis. Ex quo videtur quod in ratione superiori non sit peccatum nisi per aversionem a rationibus aeternis. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

[62507] De malo, q. 7 a. 5 arg. 2 Praeterea, peccatum in aliqua potentia non potest esse nisi per aliquam deordinationem actus in comparatione ad suum obiectum, sicut peccatum in actu visivae potentiae esse non potest nisi per comparationem ad colorem. Sed obiectum superioris rationis est finis ultimus, quod est bonum aeternum. Ergo peccatum in superiori ratione esse non potest nisi per deordinationem circa finem ultimum. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale: nam veniale peccatum est circa ea quae sunt ad finem, mortale vero circa finem, ut supra dictum est. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

[62508] De malo, q. 7 a. 5 arg. 3 Praeterea, superior ratio est quae participat lumen gratiae. Sed lux gratiae virtuosior est quam lux corporalis. Lux autem corporalis nisi corrumpatur vel

diminuatur, non deficit in suo actu; unde multo minus lux spiritualis. Ergo in superiori ratione non potest esse aliquis actus deficiens, nisi vel corrupta gratia vel diminuta. Sed per veniale peccatum neque tollitur gratia, neque diminuitur, ut supra. Ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione.

[62509] De malo, q. 7 a. 5 arg. 4 Praeterea, obiectum superioris rationis est bonum fruendum, quod est bonum aeternum. Sed sicut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaest., omnis humana perversitas est frui utendis, vel uti fruendis. Ergo peccatum in superiori ratione non potest esse nisi per hoc quod utitur fruendo, quod est Deus. Sed hoc est diligere aliquid magis quam Deum, quod facit peccatum mortale: nam uti est referre aliquid in alterum sicut ad finem. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale.

[62510] De malo, q. 7 a. 5 arg. 5 Praeterea, ratio superior et inferior non sunt diversae potentiae; sed differunt per hoc quod ratio superior procedit ex rationibus aeternis ratio vero inferior ex rationibus temporalibus, ut habetur apud Augustinum XIII de Trin. Sed non potest esse peccatum dum proceditur ex rationibus aeternis, nisi per hoc quod aliquis errat circa rationes aeternas; quod semper est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale, sed solum mortale.

[62511] De malo, q. 7 a. 5 arg. 6 Praeterea, secundum philosophum in Lib. de anima, ratio est semper recta. Sed peccatum opponitur rectitudini. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale.

[62512] De malo, q. 7 a. 5 arg. 7 Praeterea, philosophus dicit in I Ethic., quod laudamus rationem continentis et incontinentis; et sic tam in bonis quam in malis ratio laudatur. Sed in illo quod laudatur, non est peccatum. Ergo in ratione non est peccatum nec mortale nec veniale.

[62513] De malo, q. 7 a. 5 arg. 8 Praeterea, ratio deliberationem importat. Si ergo aliquod peccatum sit in ratione, oportet quod sit in ea per deliberationem; quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed peccatum quod est ex deliberatione, est ex industria sive ex certa malitia, quod est maxime mortale, cum sit peccatum in spiritum sanctum. Ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale.

[62514] De malo, q. 7 a. 5 arg. 9 Praeterea, ad rationem superiorem pertinet consulere rationes aeternas. Sed consilium est deliberatio quaedam. Ergo superior ratio nunquam peccat nisi ex deliberato consensu: et sic idem quod prius.

[62515] De malo, q. 7 a. 5 arg. 10 Praeterea, propter contemptum veniale peccatum fit mortale, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet. Videtur ergo quod peccatum superioris rationis, cum sit ex deliberatione, nunquam sit veniale, sed semper sit mortale.

[62516] De malo, q. 7 a. 5 arg. 11 Praeterea, in inferioribus viribus animae invenitur peccatum veniale ex surreptione. Sed peccatum, secundum quod fit in superiori ratione ex surreptione non

potest esse veniale, ut videtur. Ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum veniale. Probatio mediae. Peccatum quod fit ex surreptione, superveniente deliberato consensu, de veniali fit mortale, per hoc quod ratio deliberans applicat aliquod aliud maius bonum, contra quod agere est maius peccatum: puta, cum insurgit concupiscentia ex surreptione, consideratur in obiecto quod concupiscitur, solum ratio delectationis; cum vero ratio deliberat, considerat aliquid altius, scil. legem. Dei repugnantem concupiscentiae, quam contemnendo per concupiscentiam peccat homo mortaliter. Sed nihil potest accipi altius quam obiectum superioris rationis, quod est bonum aeternum. Ergo si peccatum ex surreptione circa proprium obiectum esset veniale, in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum. Sed constat quod per deliberatum consensum est mortale. Ergo etiam si sit ex surreptione, est mortale. Nullo ergo modo potest esse peccatum veniale in superiori ratione.

[62517] De malo, q. 7 a. 5 arg. 12 Praeterea, ratio superior est principium spiritualis vitae, sicut cor in animali est principium vitae corporalis; unde et cordi comparatur, secundum illud Prov., IV, 23: *omni custodia serva cor tuum, quoniam ab ipso vita procedit.* Sed in corde non potest esse aliqua aegritudo quae non sit mortalis. Ergo nec in superiori ratione est aliquod peccatum veniale, sed mortale tantum.

[62518] De malo, q. 7 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Augustinus dicit in XII de Trin., quod omnis consensus in actum pertinet ad rationem superiorem. Sed aliquis consensus in actum est peccatum veniale, utpote cum aliquis consentit ut dicat verbum otiosum; consensus enim in veniale peccatum est veniale, sicut consensus in mortale est mortale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

[62519] De malo, q. 7 a. 5 s. c. 2 Praeterea, sicut voluntas in bono, ita ratio delectatur in vero. Sed voluntas potest peccare venialiter, si diligit bonum creatum infra bonum increatum. Ergo ratio superior potest peccare venialiter, si delectetur in vero creato infra verum increatum.

[62520] De malo, q. 7 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod cum ratio sit directiva appetitus, dupliciter convenit esse peccatum in ratione. Uno modo quantum ad actum proprium rationis, utpote cum in aliquo errat adhaerendo falso, dimisso vero. Alio modo ex hoc quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur; et si quidem deliberatio rationis sumitur in aliquibus rationibus temporalibus, puta quod aliquid sit utile vel inutile, decens vel indecens secundum opinionem hominum, dicetur esse peccatum in inferiori ratione; si vero deliberatio fiat per rationes aeternas, puta quia est concordans vel discordans praecepto divino, dicetur esse peccatum in ratione superiori. Nam ratio superior dicitur quae rationibus aeternis inhaeret, ut dicit Augustinus XII de Trinitate. Dupliciter autem eis inhaeret: scilicet et conspiciendis eis et consulendis eis. Inhaeret quidem conspiciendis eis ut obiecto proprio; eis autem consulendis inhaeret tanquam medio, quod applicat ad dirigendum appetitum, seu actionem. Utroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale et mortale. Nam in quantum inhaeret rationibus aeternis conspiciendis, quae sunt proprium eius obiectum, potest habere et actum deliberatum et actum non deliberatum, qui surreptio dicitur. Quamvis enim rationis sit deliberare, necesse est tamen

quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio. Nam deliberatio nihil est aliud quam quaedam discursio et quodammodo mobilis consideratio. In omni autem motu invenitur aliquid indivisibile, sicut et in tempore invenitur instans, et in linea punctus. Si ergo in superiori ratione circa proprium obiectum fuerit peccatum ex surreptione, erit peccatum veniale; puta, cum aliquis subito apprehendit tanquam impossibile Deum trinum et unum. Non enim est hoc ante peccatum mortale quam ratio advertat hoc esse contra mandatum Dei: de ratione enim peccati mortalis est quod sit contra praeceptum Dei. Cum ergo per deliberationem perceperit ratio, quod discredere est contra praeceptum Dei, efficietur mortale, si discredat. In eo vero quod inhaeret rationibus aeternis tanquam medio, eas consulendo, non potest esse peccatum ex surreptione, quia ipsum consilium deliberationem importat: potest tamen nihilominus etiam hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale et mortale. In consulendo enim quaerimus et per quid aliquid fieri possit, et per quid aliquid melius fiat. Dupliciter ergo in consulendo rationes aeternas potest esse peccatum. Uno modo in quantum secundum huiusmodi deliberationem acceptatur aliquid quod est omnino contrarium fini, ut eo posito non possit ad finem perveniri; et tunc est peccatum mortale: puta, cum aliquis deliberans fornicationem esse contra legem Dei, nihilominus eam eligit, peccat mortaliter. Cum vero acceptatur aliquid quod non excludit finem, sed tamen sine eo melius ad finem perveniri possit, quia in aliquo retardat a fine, vel disponit ad contrarium finis, tunc est peccatum veniale: puta, cum aliquis dicit verbum otiosum, etiam deliberans quod est peccatum veniale disponens ad mortale, et in aliquo deficiens a rectitudine iustitiae, quae ducit ad Deum.

[62521] De malo, q. 7 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod quandocumque ratio superior peccat, hoc sit per aversionem a rationibus aeternis; quia quandoque peccat approbando aliquid quod non est contrarium rationibus aeternis, ut dictum est.

[62522] De malo, q. 7 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circa finem potest esse inordinatio dupliciter: aut quia receditur a fine, et hoc est peccatum mortale; aut quia acceptatur aliquid a fine retardans, et hoc est peccatum veniale.

[62523] De malo, q. 7 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod lux corporalis agit ex necessitate naturae: et ideo quamdiu manet integra, semper agit, et nunquam habet actum diminutum; sed usus caritatis et gratiae subiacet arbitrio voluntatis; unde non semper homo habens caritatem utitur perfectione eius; sed quandoque agit aliquem actum diminutum.

[62524] De malo, q. 7 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de peccato mortali, quod est perversitas et malum simpliciter; peccatum autem veniale non proprie potest dici perversitas, nec est malum nisi secundum quid, ut supra dictum est.

[62525] De malo, q. 7 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quando ratio procedens ex rationibus aeternis acceptat aliquid contrarium illis rationibus, peccat mortaliter; sed quandoque peccat, non quia sit contrarium illud quod acceptat, sed quia est disponens ad contrarium, et retardans.

[62526] De malo, q. 7 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio semper dicitur recta vel secundum quod se habet ad prima principia, circa quae non errat, vel quia error non evenit ex proprietate

rationis, sed magis ex eius defectu. Ex proprietate vero phantasiae consequitur error, in quantum apprehendit similitudines rerum absentium.

[62527] De malo, q. 7 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod tam continens quam incontinens habet rationem rectam ad minus in universali; quia et incontinens iudicat esse malum per rationem rectam, acceptare delectationem inhonestam, licet ab hac consideratione universali deficiat propter passionem. Non tamen sequitur propter hoc quod cuiuslibet peccatoris ratio in universali laudetur; quia intemperatus etiam extra passionem existens iudicat ut bonum delectatione inhonesta uti, tamquam perversa ratione utens.

[62528] De malo, q. 7 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod etsi ratio deliberet, tamen necesse est quod habeat aliquam considerationem, quae includitur in ipsa deliberatione, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quandocumque ex deliberatione peccat, peccet ex certa malitia, sed solum tunc quando acceptat aliquid contrarium virtuti, ut dicitur in VII Ethic. Veniale autem peccatum non contrariatur virtuti. Cum ergo ex deliberatione consentit aliquis in veniale peccatum, non propter hoc peccat ex malitia.

[62529] De malo, q. 7 a. 5 ad 9 Et per hoc patet solutio ad nonum.

[62530] De malo, q. 7 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod deliberatus consensus non causat Dei contemptum, nisi illud, in quod consentit, acceptetur ut contrarium Deo.

[62531] De malo, q. 7 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod obiectum superioris rationis, quod est altissimum, potest considerari et secundum cognitionem superiorem, et secundum cognitionem inferiorem. Nam cognitio quam Deus habet de bono aeterno, quod est ipse, est supra cognitionem quam homo habet de eo per rationem humanam: et ideo homo in sua cognitione rectificatur per cognitionem divinam, in quantum credit revelationi divinae. Cum vero aliquis subito apprehendit Deum non esse trinum et unum, apprehendit hoc secundum rationem humanam; et est peccatum veniale. Cum vero deliberat, applicat ad hoc cognitionem divinam, considerans quod hoc est contra id quod Deus revelavit, quod aliquis discredat unitatem illius Dei; et ideo fit mortale, quasi reductum in contrarietatem altioris medii.

[62532] De malo, q. 7 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod infirmitas immutans naturalem complexionem cordis, aut aliquid ab eo abiiciens, semper est mortalis; sed infirmitas inducens inordinationem aliquam in motu eius, non semper est mortalis; et similiter peccatum auferens caritatem a superiori ratione est mortale; non autem peccatum quod facit inordinationem in aliquo actu.

Articulus 6

[62533] De malo, q. 7 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale

[62534] De malo, q. 7 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[62535] De malo, q. 7 a. 6 arg. 1 Dicit enim Ambrosius, quod illud solum est capabile virtutis quod est capabile vitii. Sed sensualitas non est capabilis virtutis; significatur enim per serpentem, ut Augustinus dicit in XII de Trinit. Quia ergo sensualitas non potest esse causa virtutis, ergo nec vitii.

[62536] De malo, q. 7 a. 6 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, omne peccatum in voluntate est, quia nonnisi voluntate peccatur. Sed sensualitas est alia a voluntate. Ergo sensualitas non est peccatum veniale.

[62537] De malo, q. 7 a. 6 arg. 3 Praeterea, peccatum in brutis non invenitur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate peccatum esse non potest.

[62538] De malo, q. 7 a. 6 arg. 4 Sed dicendum, quod sensualitas in brutis non est obediens rationi sicut in nobis; et ideo in nobis potest esse subiectum peccati, non autem in brutis.- Sed contra, sensualitas secundum hoc non erit subiectum peccati venialis nisi in quantum obedit rationi. Sed propter quod unumquodque, illud magis et prius. Ergo magis est assignandum subiectum peccati venialis ratio quam sensualitas; peccant enim, secundum philosophum in Topic., qui non assignant primum subiectum accidenti.

[62539] De malo, q. 7 a. 6 arg. 5 Praeterea, dispositio et habitus sunt in eodem. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo peccatum mortale non possit esse in sensualitate, nec veniale in sensualitate esse poterit.

[62540] De malo, q. 7 a. 6 arg. 6 Praeterea, August. dicit super Gen. contra Manich., quod si aliquis motui sensualitatis non consentit, non periclitatur, sed coronatur. Nullus autem venialiter peccans ex hoc coronatur. Ergo motus sensualitatis non est peccatum veniale.

[62541] De malo, q. 7 a. 6 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit in sermone de operibus misericordiae: *omne peccatum est contemptus Dei, propter hoc quod contemnuntur mandata eius.* In illa ergo parte animae potest esse peccatum quae potest percipere mandatum Dei. Hoc autem non potest esse sensualitas, sed sola ratio. Ergo peccatum veniale non potest esse in sensualitate.

[62542] De malo, q. 7 a. 6 arg. 8 Praeterea, nullus peccat in eo quod per voluntatem vitare non potest. Sed homo non potest per voluntatem vitare quin motus concupiscentiae exsurgat, secundum illud Rom. cap. VII, 19: *non enim quod volo bonum, hoc ago*, scilicet non concupiscere, ut Glossa exponit. Ergo motus sensualitatis non est peccatum.

[62543] De malo, q. 7 a. 6 s. c. Sed contra, est quod Magister dicit 24 dist., II Sent. quod si motus concupiscentiae sit solum in sensualitate, erit peccatum veniale; et sumitur ab Augustino XII de

Trinit.

[62544] De malo, q. 7 a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod peccatum proprie respicit actum, ut ex superioribus patet. Cum autem nunc loquamur de peccato in moribus, in actu illius potentiae contingit esse peccatum quem contingit esse moralem. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus. Unde quaecumque pars hominis obedit rationi, potest in actu eius esse peccatum. Obedit autem rationi et voluntati non solum membrum corporale ad exteriorem actum, sed etiam appetitus sensitivus ad quosdam interiores motus; unde et in actibus exterioribus, et in motibus sensitivi appetitus, qui dicitur sensualitas, potest esse peccatum. Sed considerandum, quod quia actio magis attribuitur principali et primo agenti quam instrumento, quando interior appetitus vel membrum exterius operatur ex imperio rationis attribuitur peccatum non sensualitati vel membro corporali, sed rationi. Nunquam autem contingit quod membrum exterius operetur nisi motum vel a ratione vel saltem ab imaginatione vel sensu et appetitu sensitivo; unde peccatum nunquam dicitur esse in membris exterioribus, puta manu vel pede; sed sensualitas quandoque movetur absque imperio rationis et voluntatis, et tunc peccatum dicitur esse in sensualitate. Sed tamen hoc peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum. Peccatum enim mortale est per aversionem a fine ultimo, in quem ordinat ratio; sed sensualitas ad illud attingere non potest; unde in sensualitate non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum. Cum enim motus sensualitatis imperatur a ratione, ut patet in eo qui vult concupiscere aliquid mortalium, talis motus est peccatum mortale, sed non attribuitur sensualitati, sed rationi imperanti.

[62545] De malo, q. 7 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius loquitur de vitio peccati mortalis, quod opponitur virtuti. Veniale autem non contrariatur virtuti, quamvis quaedam virtutes sint irrationalium partium animae, secundum philosophum in III Ethic., non quidem in quantum sunt sensitivae, sed in quantum sunt rationales per participationem.

[62546] De malo, q. 7 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate sicut in primo movente vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illud impedire.

[62547] De malo, q. 7 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sensualitas est subiectum peccati in quantum obedit rationi; sic autem non est communis nobis et brutis.

[62548] De malo, q. 7 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quando actus voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati sicut primo motivo et primo subiecto: sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solus actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per rationem et voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.

[62549] De malo, q. 7 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quando dispositio et habitus differunt sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, tunc sunt in eodem; alioquin non oportet. Nam bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam: et similiter motus sensualitatis potest esse

dispositio ad peccatum mortale quod est in ratione.

[62550] De malo, q. 7 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio. Uno modo sicut resistens: et tunc nullum est peccatum, sed est meritum coronae. Aliquando autem se habet ut imperans, puta cum ex proposito motum concupiscentiae illicitae excitat: et tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale. Aliquando autem se habet ut neque prohibens neque imperans, sed consentiens; et tunc est peccatum veniale.

[62551] De malo, q. 7 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali, quod est simpliciter peccatum: nam peccatum veniale est secundum quid peccatum, ut supra dictum est.

[62552] De malo, q. 7 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quia appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione, et tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus eius insurgere: uno modo ex corporis dispositione; alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis; sed omnis apprehensio imperio rationis subiacet; potest enim ratio prohibere usum cuiuslibet apprehensivae potentiae, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia ergo peccatum est in sensualitate, secundum quod potest obedire rationi; primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum; secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest; secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes: quia dum avertit cogitationem suam ab uno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus.

Articulus 7

[62553] De malo, q. 7 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter

[62554] De malo, q. 7 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62555] De malo, q. 7 a. 7 arg. 1 Quia super illud I ad Tim., II, 14: *Adam non est seductus*, dicit Glossa: *inexpertus divinae severitatis, in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum.* Ex quo videtur quod Adam in statu innocentiae crediderit se posse peccare venialiter, etiam antequam mortaliter. Sed ipse melius novit conditionem sui status quam nos. Non est ergo nobis dicendum, quod non potuerit peccare venialiter.

[62556] De malo, q. 7 a. 7 arg. 2 Sed dicendum, quod veniale non sumitur ibi pro veniali ex genere, sicut verbum otiosum dicitur veniale peccatum; sed dicitur veniale id est facile remissibile.- Sed contra est, quod Gregorius dicit in IX Moral. super illud, *memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me: venialis est in homine culpa, cum sit irremediabilis in Angelo.* Si ergo aestimasset peccatum suum esse veniale, idest remissibile, non fuisset seductus. Ergo Glossa non est sic exponenda, ut accipiatur veniale pro remissibili.

[62557] De malo, q. 7 a. 7 arg. 3 Praeterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio praecedit habitum. Ergo veniale peccatum in homine praecessit mortale.

[62558] De malo, q. 7 a. 7 arg. 4 Praeterea, cum nos possimus peccare venialiter; si Adam venialiter peccare non potuit, hoc non fuit nisi propter integritatem sui status. Sed minus opponitur integritati primi status peccatum veniale quam mortale, quod tamen commisit. Ergo multo magis peccatum veniale committere potuit.

[62559] De malo, q. 7 a. 7 arg. 5 Praeterea, peccata opponuntur actibus virtuosis. Sed actus virtuosi non fuerunt alterius generis in statu innocentiae quam sint modo. Ergo nec actus peccatorum. Si ergo quaedam peccata sunt modo venialia, et in statu innocentiae fuissent.

[62560] De malo, q. 7 a. 7 arg. 6 Praeterea, prius acceditur ad minus distans quam ad magis distans. Sed peccatum mortale magis distat a rectitudine primi status quam peccatum veniale. Ergo prius pervenit Adam ad peccatum veniale quam ad peccatum mortale.

[62561] De malo, q. 7 a. 7 arg. 7 Praeterea, Adam potuit peccare et bene facere. Sed potuit facere bonum maius et minus. Ergo potuit facere malum maius et minus, peccando mortaliter et venialiter.

[62562] De malo, q. 7 a. 7 arg. 8 Praeterea, invenitur aliquis status creaturae rationalis in quo potest quis peccare mortaliter et venialiter; sicut in nobis accidit. Invenitur etiam alius status in quo non potest quis peccare venialiter nec mortaliter, sicut in statu gloriae. Invenitur etiam aliquis status in quo non potest peccari venialiter, sed mortaliter tantum. Ergo est aliquis status in quo potest peccari venialiter et non mortaliter, statu illo durante. Sed hic status non potest esse alius nisi status innocentiae. Ergo in statu innocentiae poterat homo peccare venialiter, statu illo durante.

[62563] De malo, q. 7 a. 7 arg. 9 Praeterea, in statu innocentiae regimen animae erat bene ordinatum, propter quod dicitur Eccle. VII, 30, quod Deus fecit hominem rectum. Sed regimen bene ordinatum potest prius debilitari antequam totaliter destruatur. Ergo et regimen animae poterit prius debilitari per peccatum veniale quam totaliter destrui per peccatum mortale.

[62564] De malo, q. 7 a. 7 arg. 10 Praeterea, gratia non aufert naturam. Sed liberum arbitrium hominis naturaliter habet quod potest bene facere, et peccare mortaliter et venialiter. Ergo donum gratuitum originalis iustitiae non impediebat quominus posset venialiter peccare.

[62565] De malo, q. 7 a. 7 arg. 11 Praeterea, nihil prohibet defectum esse in actu secundi agentis,

nullo defectu existente in actu superioris agentis; sicut contingit esse defectum in vi germinativa plantae, nullo defectu existente in motu solis. Sed in anima ratio et sensualitas comparantur sicut superius et inferius. Ergo potuit esse peccatum veniale in actu sensualitatis, nullo peccato mortali existente in actu rationis, et in statu innocentiae.

[62566] De malo, q. 7 a. 7 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit XI super Gen. ad litteram, quod *Adam sollicitavit aliqua experiendi cupiditas cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam; non tamen sic iam spirituali mente praeditus ullo modo credere potuit, quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset.* Sed Adam non habuit spiritualem mentem post peccatum. Ergo ante peccatum sollicitavit ipsum experiendi cupiditas. Sed experiendi cupiditas est peccatum veniale. Ergo peccatum veniale in Adam praecessit mortale.

[62567] De malo, q. 7 a. 7 arg. 13 Praeterea, subitus infidelitatis motus est peccatum veniale. Sed in Eva antequam peccaret fuit subitus infidelitatis motus: quod patet per hoc quod quasi dubitans dixit: *ne forte moriamur.* Ergo peccavit venialiter antequam mortaliter.

[62568] De malo, q. 7 a. 7 arg. 14 Praeterea, secundum Augustinum in Enchir., peccata sunt in anima sicut morbi in corpore. Sed Adam prius incurrit morbum debilitantem virtutem eius quam incurreret mortem. Ergo pari ratione prius incurrit debilitatem per peccatum veniale quam mortem spiritualem per peccatum mortale.

[62569] De malo, q. 7 a. 7 arg. 15 Praeterea, Augustinus dicit XII super Genes. ad litteram: *non est arbitrandum, quod esset hominem deiecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda.* Sed elatio comprimi non potuit postquam in eam consensit. Ergo surrexerat in eo antequam fuerat comprimenda per dissensum. Sed talis motus comprimendus, est peccatum veniale. Ergo in Adam fuit peccatum veniale ante consensum.

[62570] De malo, q. 7 a. 7 arg. 16 Praeterea, homo fuit deiectus a tentatore per peccatum mortale. Sed elatio comprimenda praecessit deiectionem, ut ipsa verba Augustini sonant. Ergo peccatum veniale fuit in eo ante peccatum mortale.

[62571] De malo, q. 7 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Primum peccatum hominis fuit causa mortis, secundum illud apostoli, Rom. V, 12: *per unum hominem in mundum intravit peccatum, et per peccatum mors.* Sed peccatum mortale ex hoc dicitur quod est causa mortis. Ergo primum peccatum hominis oportuit esse mortale.

[62572] De malo, q. 7 a. 7 s. c. 2 Praeterea, Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali: *sicut ordo bestiae est sine ratione agere, ita ordo humanae naturae est cum ratione agere.* Sed qui peccat venialiter, non agit cum ratione; alioquin non esset malum, cum Dionysius dicat cap. IV de Divin. Nomin., quod malum hominis est sine ratione esse. Ergo in statu innocentiae, in quo integer erat ordo naturae, non potuit homo venialiter peccare.

[62573] De malo, q. 7 a. 7 s. c. 3 Praeterea, omnis motus est a praedominante. Sed in homine in tempore innocentiae praedominabatur iustitia. Ergo omnis motus illius status erat secundum

iustitiam. Illo ergo statu durante, non potuit homo venialiter peccare.

[62574] De malo, q. 7 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod communiter tenetur, Adam in primo statu venialiter non peccasse, antequam peccaret mortaliter. Posset autem aliquis aestimare hoc ideo esse, quia peccata quae sunt nobis venialia, homini in statu innocentiae fuissent mortalia propter excellentiam sui status. Sed hoc dici non potest. Contingit enim unum et idem peccatum gravius esse propter personae excellentiam; sed circumstantia personae in infinitum non aggravat, ut faciat de veniali mortale, nisi transferat in aliam speciem peccati: sola enim huiusmodi circumstantia de veniali facit mortale, ut supra habitum est. Hoc autem contingit cum alicui personae propter aliquam sui status conditionem fit aliquid contra praeceptum existens, quod in inferiori persona non habet rationem contra praeceptum existentis; sicut in sacerdote uxorem ducere est contra praeceptum de voto continentiae implendo, non autem in laico qui non vovit; et sic illud quod est vel veniale vel nullum peccatum in laico, est peccatum mortale in sacerdote. Si vero actus superioris personae non repugnet praecepto specialiter sibi facto, non est peccatum mortale: quia omne peccatum mortale est contra praeceptum divinae legis, ut supra dictum est, nisi forte per accidens ratione scandali consequentis, cum hoc sit contra praeceptum, praebere fratri occasionem ruinae. Non autem potest dici, quod actus peccatorum venialium fuerint aliter contra praeceptum primo homini in statu innocentiae quam nobis. Unde non potest dici, quod fuissent ipsi peccata mortalia quae sunt nobis venialia, si ea fecisset, propter excellentiam sui status. Sed potius dicendum est, quod conditio sui status talis erat quod tali statu durante nullo modo poterat peccatum veniale committere. Cuius ratio est, quia taliter homo erat in statu innocentiae institutus, ut Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei, quod quamdiu pars superior hominis firmiter Deo inhaereret, omnia inferiora superiori parti subdebantur, non solum partes animae, sed etiam ipsum corpus et alia exteriora. Superior autem pars hominis, scilicet mens a sua rectitudine qua Deo subdebatur, removeri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animae poterat esse antequam peccaret mortaliter. Unde patet quod peccatum veniale, quod est in sensualitate ante deliberationem rationis in statu innocentiae esse non potuit, cum omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris. Sed quia etiam in superiori ratione contingit esse peccatum veniale secundum praemissa; posset alicui videri quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiae in Adam esse potuit. Sed et in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam cum potentiae distinguantur secundum obiecta, secundum ordinem obiectorum est etiam ordo potentiarum. Contingit autem et in obiectis rationis esse ordinem superioris et inferioris, et in speculativis et in practicis. Sicut enim principium indemonstrabile est supremum in speculandis, ita finis se habet in operabilibus. Unde quamdiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quae sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status: sicut et in speculativis quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supradictis, quod peccatum mortale est per aversionem a fine; peccatum autem veniale est inordinatio quaedam circa ea quae sunt ad finem. Unde impossibile erat hominem

in statu innocentiae peccare prius venialiter quam mortaliter.

[62575] De malo, q. 7 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in Glossa illa, veniale non sumitur pro veniale in genere, sicut nunc de veniali loquimur; sed veniale dicitur facile remissibile.

[62576] De malo, q. 7 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum primi hominis veniale quidem fuit, ut Gregorius dicit, quia potuit remitti; non tamen sic de facili, ut ipse aestimavit, ut scilicet absque amissione sui status ei remitteretur.

[62577] De malo, q. 7 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid disponit ad alterum. Uno modo secundum ordinem necessarium et naturalem sicut calor disponit ad formam ignis; et talis dispositio semper praecedit id ad quod disponit. Alio modo contingenter et quasi per accidens, sicut ira disponit ad febrem; non tamen oportet quod semper ira febrem praecedat; et hoc modo veniale disponit ad mortale, nec tamen semper praecedit ipsum.

[62578] De malo, q. 7 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod veniale et mortale peccatum in tantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum compatitur; sed peccatum mortale in tantum plus opponitur quod poterat integritatem primi status corrumpere, non autem peccatum veniale.

[62579] De malo, q. 7 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum intellectum quo existimantur ea quae sunt in nobis peccata venialia potuisse fieri ab Adam, et tamen essent ei peccata mortalia; quod patet esse falsum ex his quae praedicta sunt.

[62580] De malo, q. 7 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando ad magis distans non potest perveniri nisi per minus distans aliquod determinatum: sed quando per diversa minus distantia potest perveniri ad unum magis distans, non oportet quodcumque illorum praeexistere, sicut si ad locum aliquem possit iri per diversas vias, non oportet quod antequam perveniatur ad aliquid magis distans, perveniatur ad aliquid minus distans in una illarum viarum: et similiter non oportet quod homo prius peccet venialiter quam mortaliter.

[62581] De malo, q. 7 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Adam potuit facere a principio peccatum mortale vel maius vel minus: non tamen sequitur quod potuit peccare venialiter, non enim omne peccatum minus est veniale.

[62582] De malo, q. 7 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod huiusmodi rationes non efficaciter concludunt ubique: potest enim inveniri aliquid sine altero, sicut substantia sine accidente, vel forma sine materia; et tamen alterum sine illo non potest inveniri. Et similiter dici potest, quod etsi inveniatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non propter hoc oportet inveniri statum in quo oporteat tantum esse peccatum veniale: licet possimus dicere, aliquem statum esse in quo non potuit esse peccatum mortale, sed veniale, sicut in sanctificatis ex utero, in Ieremia scilicet et Ioanne Baptista et apostolis, de quibus dicitur: *ego confirmavi columnas eius*; qui creduntur confirmati fuisse per gratiam ut mortaliter peccare non possent sed tantum venialiter.

[62583] De malo, q. 7 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod hoc quod regimen aliquod debilitetur

prius quam totaliter corrumpatur, potest contingere vel ex defectu praesidentis, qui deficit in sapientia vel iustitia; vel ex defectu subditorum, qui non perfecte obediunt. Sed in statu innocentiae mens hominis erat perfecta in sapientia et iustitia, et inferiora ipsius perfecte ei subdebantur; unde non poterat debilitari regimen animae per peccatum veniale, antequam corrumperetur per mortale.

[62584] De malo, q. 7 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod perfectio naturae non tollitur per gratiam, sed defectus naturae per gratiam tollitur. Posse autem peccare pertinet ad defectum; unde et per gratiam auferri potest ab homine, ita quod peccare non possit; sicut patet maxime in beatis.

[62585] De malo, q. 7 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod defectum accidere in actu inferioris agentis, non existente defectu in superiori agente, potest contingere ex hoc quod inferius agens non totaliter subditur superiori: hoc autem non erat in statu innocentiae; unde ratio non sequitur.

[62586] De malo, q. 7 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod illa experiendi cupiditas subsecuta fuit elationem quam vir ex verbo mulieris concepit, et hoc verba Augustini declarant qui dicit, quod virum propter aliquam mentis elationem sollicitavit experiendi cupiditas; et illa elatio fuit primum peccatum hominis, et fuit peccatum mortale, quia contra Deum superbivit; et tamen cupiditas experiendi id quod est prohibitum, potest esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali mente praeditus, referendum est ad tempus ante elationem insurgentem: licet dici posset quod etiam post peccatum habuit vir spiritualem mentem, non tamen spiritualitate gratiae, sed spiritualitate perspicacis intelligentiae.

[62587] De malo, q. 7 a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod non potest dici subitus motus infidelitatis vel dubitationis qui etiam in verba prorumpit; et tamen etiam illam dubitationem mulieris in verba prorumpentem elatio quaedam in mente eius praecessit ex verbis serpentis, quibus sollicitavit eam de hoc quod praecepto superioris contineretur: statim enim in mentem mulieris surrexit elatio, per quam fastidivit praeceptis Dei cohiberi, et ex hoc subsecuta est dubitatio.

[62588] De malo, q. 7 a. 7 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ipsa necessitas moriendi, quam homo statim incurrit, mors quaedam hominis dicitur, secundum illud Rom., VIII, 10: *corpus quidem mortuum est propter peccatum*; sicut et peccatum mortale dicitur mors animae. Actualis autem mors proportionabiliter respondet futurae damnationi.

[62589] De malo, q. 7 a. 7 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod elatio insurgens comprimenda dicitur ne insurgeret; propositis enim verbis tentatoris, debuit homo sic se habere ut elationem subintrare non permitteret.

[62590] De malo, q. 7 a. 7 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod deiectio illa intelligitur secundum actum interioris peccati, vel etiam secundum amissionem status, quem praecessit elatio sicut causa effectum.

Articulus 8

[62591] De malo, q. 7 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia

[62592] De malo, q. 7 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[62593] De malo, q. 7 a. 8 arg. 1 Dicit enim Anselmus in Lib. de gratia et libero Arb.: *qui non sunt in Christo sentientes carnem sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulent.* Sed sentire carnem et non ambulare secundum carnem, est primus motus concupiscentiae. Cum ergo solum peccatum mortale damnationem mereatur, videtur quod primi motus concupiscentiae in infidelibus, qui non sunt in Christo Iesu, non sint peccata venialia sed mortalia.

[62594] De malo, q. 7 a. 8 arg. 2 Praeterea, apostolus, Rom., VII, 15, dicit: *non enim quod volo bonum hoc ago*, scilicet non concupiscere; et hoc ea ratione sibi concludit non esse damnabile si non secundum carnem ambulet quia erat in Christo Iesu, cum dicit: *nihil ergo damnationis est* ex hoc scilicet quod non concupiscunt, *his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant.* Remota autem causa, removetur effectus. Ergo concupiscere his qui non sunt in Christo Iesu, est damnabile.

[62595] De malo, q. 7 a. 8 arg. 3 Praeterea, sicut Anselmus in eodem libro dicit, sic homo factus est ut concupiscentiam sentire non deberet. Istud autem debitum videtur homini esse remissum per gratiam baptismalem quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, facit contra debitum. Ergo peccat mortaliter.

[62596] De malo, q. 7 a. 8 s. c. Sed contra, in actu peccati plus peccat Christianus quam infidelis ceteris paribus, ut patet per id quod apostolus ait ad Hebr., X, 29: *quanto putatis deteriora mereri supplicia eum qui Christum conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Sed Christianus concupiscens, si non consentiat, non peccat mortaliter. Ergo multo minus infidelis.

[62597] De malo, q. 7 a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod quidam posuerunt, in infideli etiam primos motus concupiscentiae esse peccata mortalia: sed hoc esse non potest. Motus enim sensualitatis considerari potest dupliciter. Uno modo secundum se: et sic patet quod non potest esse peccatum mortale, quia peccatum mortale est per aversionem ab ultimo fine et per contemptum praecepti Dei; sensualitas autem non est capax divini praecepti nec potest attingere ad ultimum finem; unde motus eius secundum se consideratus, nullo modo potest esse peccatum mortale. Alio modo potest considerari secundum suum principium quod est peccatum originale; et hoc modo non potest plus habere de ratione peccati quam peccatum originale habeat, quia effectus in quantum huiusmodi non potest esse potior sua causa; peccatum autem originale in infideli quidem est et secundum culpam et secundum poenam: in fideli autem remanet quidem poena sed aufertur culpa,

ut supra dictum, cum de originali disputaretur. Et propter hoc motus sensualitatis in fidelibus est quidem peccatum veniale, secundum quod est actus personalis; sed secundum quod oritur ex originali, non pertinet ad damnationem culpabilem, sed solum ad quamdam poenalitatem; in infideli autem, secundum quod est actus personalis, est similiter peccatum veniale; sed in quantum derivatur a peccato originali, habet aliquid damnationis culpabilis non quidem secundum rationem peccati actualis mortalis, sed secundum rationem damnationis quae competit originali peccato.

[62598] De malo, q. 7 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hi qui non sunt in Christo, sentientes carnem, consequuntur damnationem debitam originali peccato, non autem debitam mortali.

[62599] De malo, q. 7 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod apostolus intendit concludere, cum dicit: *nihil ergo damnationis* etc., quod rebellio fomitis est absque damnatione originalis in his qui sunt in Christo Iesu. Ex quo potest haberi, quod in his qui non sunt consecuti gratiam Christi Iesu sit fomes peccati simul cum culpa originali.

[62600] De malo, q. 7 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud debitum non sentiendi carnem, est debitum habendi originalem iustitiam: ex quo sequitur quod non habens eam, vel aliquid loco eius, sicut gratiam baptismalem, habeat peccatum originale, non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale.

Articulus 9

[62601] De malo, q. 7 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter

[62602] De malo, q. 7 a. 9 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62603] De malo, q. 7 a. 9 arg. 1 Quia, ut Gregorius dicit in Homil. ascensionis, *homo convenit cum Angelo in quantum intelligit.* Sed peccatum veniale potest esse in homine etiam secundum partem intellectivam et secundum rationem superiorem et inferiorem, ut supra, dictum est. Ergo pari ratione peccatum veniale potest esse in Angelo.

[62604] De malo, q. 7 a. 9 arg. 2 Praeterea, peccatum mortale consistit in hoc quod diligit aliquis creaturam plus quam Deum; in peccato autem veniali diligitur aliquid minus quam Deus. Sed Angelus potuit magis diligere creaturam quam Deum, quia peccavit mortaliter. Ergo etiam potuit peccare venialiter, diligendo creaturam minus quam Deum; quia qui potest magis diligere, potest etiam minus diligere.

[62605] De malo, q. 7 a. 9 arg. 3 Praeterea, peccatum mortale in infinitum distat a veniali; quod patet ex differentia poenarum, quia uni debetur poena temporalis, alteri poena aeterna. Sed Angelus distat in infinitum ab homine. Cum ergo Angeli mali, qui Daemones dicuntur, faciant interdum aliqua quae hominibus sunt venialia; puta cum ipsimet dicunt aliqua verba otiosa, vel ad ea dicenda alios inducunt; videtur quod in Angelis non sint mortalia, sed venialia.

[62606] De malo, q. 7 a. 9 arg. 4 Praeterea, peccatum quod est ex suo genere veniale, non fit mortale nisi ex aliquo contemptu. Sed Daemones quandoque inducunt ad aliqua quae sunt ex suo genere venialia; et, sicut ipsi quandoque dicunt, non faciunt hoc ex contemptu Dei, neque ut inducant homines ad peccatum mortale. Ergo peccant venialiter.

[62607] De malo, q. 7 a. 9 s. c. Sed contra, peccatum veniale maxime contingit ex surreptione. Sed surreptio in Angelis bonis vel malis locum non habet, quia habent intellectum deiformem, ut Dionysius dicit. Ergo in Angelis bonis vel malis non potest esse peccatum veniale.

[62608] De malo, q. 7 a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod in Angelo bono vel malo peccatum veniale esse non potest. Ratio est, quia Angelus non habet intellectum discursivum, sicut nos habemus. Hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursivi ut principia seorsum interdum consideret, et conclusiones seorsum; et sic contingit quod ab uno in alterum discurrat, nunc hoc nunc illud considerans. Hoc autem in intellectu deiformi non discursivo esse non potest, sed semper conclusiones considerat in ipsis principiis absque omni discursu. Dictum est autem, quod sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem in appetibilibus et operativis, sicut se habet principium indemonstrabile ad conclusiones in demonstrativis. Unde in nobis contingit quandoque quod cogitamus vel afficimur circa ea quae sunt ad finem tantum, et quandoque solum circa finem; quod in Angelis esse non potest, sed semper motus mentis angelicae simul fertur in finem et in ea quae sunt ad finem; unde nunquam in eis potest esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul existente deordinatione circa finem ipsum. In nobis autem contingit esse deordinationem circa ea quae sunt ad finem per peccatum veniale, mente hominis habitualiter existente fixa in fine, et ideo in hominibus contingit esse peccatum veniale sine mortali, non autem in Angelis; sed omnis inordinatio est in eis per aversionem a fine ultimo, quod facit peccatum mortale: ex hoc enim Angelus peccat quod inhaeret alicui bono creato, avertendo se a bono increato.

[62609] De malo, q. 7 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum Angelis quidem communicamus secundum intellectum, sed in genere; est tamen secundum speciem magna distantia, quia intellectus Angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursivus, ut dictum est.

[62610] De malo, q. 7 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angelus non est naturae compositae, sicut homo, qui ex natura sensibili et corporea inducitur ad amandum aliquid quod non debet, vel quantum non debet. Angelus autem ex hoc peccare potest quia bonum sibi conveniens amat non referendo ad Deum, quod est a Deo averti, et mortaliter peccare. Unde non potest inordinate amare aliquid nisi per aversionem a Deo.

[62611] De malo, q. 7 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in omnibus actibus suis voluntariis

Diabolus mortaliter peccat, quia semper actus liberi arbitrii in ipso procedunt ex intentione finis perversi.

[62612] De malo, q. 7 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod per hoc ipsum quod inducit homines ad ludicra verba, habet perversam intentionem inducendi eos ad peccatum mortale; et hoc ipsum quod est habere familiaritatem cum ipso, homini imputatur ad peccatum, in tantum quod nec etiam veritatem ab eo requirere debemus, ut Chrysostomus dicit; unde et dominus eum vera confitentem de sua deitate prohibuit, sicut habetur Marci I, 25, et Lucae IV, 35. Nec est verbum Diaboli credendum: quia mendax est et mendacii pater, ut dicitur Ioan., VIII, 44.

Articulus 10

[62613] De malo, q. 7 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna

[62614] De malo, q. 7 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[62615] De malo, q. 7 a. 10 arg. 1 Remota enim causa removetur effectus. Sed causa quare peccatum mortale punitur morte aeterna, est quia perimit bonum aeternum; dicit enim Augustinus XXI de Civ. Dei, quod homo factus est malo dignus aeterno, qui in se peremit bonum quod poterat esse aeternum. Hoc autem veniale non facit. Ergo peccatum veniale mortali peccato coniunctum, non punitur poena aeterna.

[62616] De malo, q. 7 a. 10 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur Deut. XXV, 2, *pro mensura delicti erit et plagarum modus.* Sed peccatum veniale non fit maius ex eo quod adiungitur mortali. Ergo non punitur maiori poena. Sed quando est sine peccato mortali in habente caritatem, non punitur poena aeterna. Ergo neque mortali adiunctum, poena aeterna punietur.

[62617] De malo, q. 7 a. 10 arg. 3 Sed dicendum, quod peccatum veniale in eo qui decedit sine caritate, aggravatur ex adiunctione peccati mortalis, propter circumstantiam finalis impoenitentiae.- Sed contra, finalis impoenitentia, secundum Augustinum in Lib. de verbis domini, est peccatum in spiritum sanctum. Si ergo aggravetur ratione finalis impoenitentiae, fiet peccatum in spiritum sanctum; et sic iam non erit veniale, sed mortale.

[62618] De malo, q. 7 a. 10 arg. 4 Praeterea, potest contingere etiam in eo qui est in caritate, quod non poeniteat ante mortem de aliquo veniali commisso; nec punitur pro peccato veniali poena aeterna. Non ergo finalis impoenitentia in tantum aggravat veniale peccatum mortali adiunctum,

ut faciat ipsum dignum poena aeterna.

[62619] De malo, q. 7 a. 10 arg. 5 Praeterea, quanto aliquis est in maiori statu, tanto unum et idem peccatum videtur sibi esse gravius. Sed in maiori statu est ille qui habet caritatem quam ille qui est in peccato mortali. Ergo peccatum veniale est in eo gravius.

[62620] De malo, q. 7 a. 10 arg. 6 Praeterea, contingit quandoque quod aliquis in peccato mortali moriens poenitet de aliquo veniali commisso, mutans in hac vita voluntatem suam quam habuerat, de peccando venialiter. Sed in eadem voluntate remanet anima in qua de hoc corpore exit. Ergo non erit in eo qui sic decedit, peccatum veniale post mortem: non ergo pro eo aeternaliter punietur.

[62621] De malo, q. 7 a. 10 arg. 7 Praeterea, semper Deus punit citra condignum; unde etiam in Psalm. LXXVI, 10 dicitur, quod non continet in ira misericordias suas. Sed poenam venialis peccati Deus in futuro non mitigat quantum ad acerbitatem: quia poena Purgatorii est maior qualibet poena praesenti, ut Augustinus dicit, et multo magis poena Inferni. Ergo mitigat eam quantum ad durationem: non ergo peccatum veniale mortali coniunctum aeternaliter punitur.

[62622] De malo, q. 7 a. 10 arg. 8 Praeterea, sicut peccatum mortale est sine gratia, ita peccatum originale. Sed peccatum veniale originali coniunctum non punitur aeternaliter: non enim punitur in Limbo puerorum, quia ibi non est poena sensu; nec in Inferno damnatorum, quia ibi punitur solum peccatum mortale: in Purgatorio autem non punitur aliquis aeternaliter. Ergo nec etiam veniale coniunctum mortali aeternaliter punietur.

[62623] De malo, q. 7 a. 10 arg. 9 Sed diceretur, quod peccatum veniale non potest esse coniunctum mortali, nisi simul adsit peccatum mortale, quia ante usum rationis homo non potest peccare venialiter; post usum vero rationis habitum, est in statu mortalis peccati nisi convertatur ad Deum; et si convertatur ad Deum, iam habebit gratiam originale peccatum delentem.- Sed contra, quod actu aliquis convertatur ad Deum, cadit sub praecepto affirmativo: praecepta autem affirmativa etsi obligent semper, non tamen obligant ad semper. Non ergo statim peccat mortaliter, si non convertatur actu ad Deum statim habito usu rationis. Potest autem tunc peccare venialiter. Ergo potest esse peccatum veniale cum originali, sine mortali.

[62624] De malo, q. 7 a. 10 arg. 10 Praeterea, poena peccati mortalis proportionata est poenae peccati venialis quantum ad acerbitatem, quia utriusque acerbitas est finita, omne autem finitum est proportionale cuilibet finito. Si ergo peccato veniali quod est coniunctum mortali debetur poena aeterna sicut et mortali, non erit differentia poenarum, nisi secundum acerbitatem. In aliqua ergo proportione poena peccati mortalis excedit poenam peccati venialis. Tot ergo poterunt multiplicari peccata venialia, quot merebuntur poenam aequalem uni peccato mortali. Hoc autem est falsum; quia ex multis venialibus non fit unum mortale, ut supra, dictum est. Ergo et primum ex quo sequitur; scilicet quod peccatum veniale coniunctum mortali puniatur poena aeterna.

[62625] De malo, q. 7 a. 10 s. c. Sed contra, quod poena peccatorum venialium terminetur, hoc est merito fundamenti, ut patet per apostolum, I ad Cor., III, 11 quod quidem fundamentum est fides formata, ut Augustinus dicit XXI de civitate Dei, et in Lib. de fide et operibus. Hoc

autem fundamentum non est in eo qui cum mortali peccato decedit. Ergo poena venialium non terminabitur in ipso.

[62626] De malo, q. 7 a. 10 co. Respondeo. Dicendum quod ea ratione culpae debetur poena, quia culpa ordinatur per poenam; homo enim peccando propria voluntate divinae iustitiae ordinem praetermisit. Qui quidem modo reparatur per hoc quod fit de homine iustitia, dum contra suam voluntatem punitur secundum Dei voluntatem. Respondet autem perpetua poena peccato mortali secundum ordinem divinae iustitiae et ex ipsa specie peccati, et ex inhaerentia ipsius ad subiectum. Ex specie quidem peccati, quia peccatum mortale est directe contra caritatem Dei et proximi, per quam peccati poena remittitur. Qui autem contra aliquem peccat, ex hoc ipso meretur eius beneficio privari; sicut in rebus humanis, qui contra rempublicam peccant hoc ipso in perpetuum societate reipublicae privantur vel perpetuo exilio vel etiam morte; in qua, sicut Augustinus dicit XXI de Civit. Dei, non pensatur mora temporis qua quisque occiditur, sed potius quod per mortem in aeternum civitatis beneficio privatur, quamvis culpa commissa forte fuerit momentanea, aut brevi tempore perpetrata. Unde et ille qui mortaliter peccat, in quantum contra caritatem peccat, hoc meretur ut remissione privetur, quae est effectus caritatis; et si dominus remittit, non est ex merito hominis, sed ex misericordia sua. Ex parte vero inhaerentiae ad subiectum, peccatum poenam perpetuam habet, quia privat hominem gratia, per quam potest peccatum remitti. Peccato autem manente non solvitur poena: quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum; et ideo sicut homo qui se in puteum proiiceret, unde per se non posset exire, quantum est in ipso, faceret ut in perpetuum esset ibi: ita etiam qui mortaliter peccat, quantum in ipso est, se in poenam aeternam inducit. Veniale autem peccatum, cum non sit contra caritatem, non meretur poenam aeternam ex specie peccati, nec ex parte inhaerentiae ad subiectum per se loquendo, quia non privat gratiam; sed per accidens fit irremissibile peccato mortali coniunctum, in quantum est in subiecto privato gratia; et sic per accidens punitur poena aeterna.

[62627] De malo, q. 7 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa poenae aeternae ex specie actus; sic autem veniale peccatum non meretur poenam aeternam, sed alio modo, ut dictum est.

[62628] De malo, q. 7 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod acerbitas poenae directe respondet quantitati peccati: sed aeternitas poenae respondet indelebilitati ipsius, quae quidem convenit aliquando veniali peccato per accidens, ut dictum est.

[62629] De malo, q. 7 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa impoenitentia facit peccatum in spiritum sanctum quae opponitur caritati, quae est donum spiritus sancti; unde non poenitere de veniali, quia non est contrarium caritati, non facit peccatum in spiritum sanctum; sed tamen in quantum est coniunctum mortali cum finali impoenitentia, per accidens habet indelebilitatem, ut dictum est.

[62630] De malo, q. 7 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui non poenitet de veniali, poenitet autem de mortali, non habet impoenitentiam quae repugnet remissioni peccati; unde non est causa poenae aeternae.

[62631] De malo, q. 7 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non propter maioritatem culpae ipsius venialis, peccatum veniale coniunctum mortali diutius punitur; sed propter indelebilitatem quae provenit ex adiuncto, ut dictum est; et tamen non semper hoc est verum, quod peccata venialia adiuncta peccato mortali sint minora quam adiuncta caritati; quinimmo plerumque sunt maiora, utpote procedentia ex maiori libidine, quam caritas non refrenat. In his vero qui sunt perfectae caritatis, venialia peccata ut plurimum accidunt ex aliqua surreptione: et cito virtute caritatis remittuntur, secundum illud II Paral. XXX, 19: *dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod parum sanctificati sunt.*

[62632] De malo, q. 7 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum postquam transit actu, potest manere reatu, quem non tollit quaelibet mutatio voluntatis, sed solum illa quam caritas operatur.

[62633] De malo, q. 7 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod poena peccati venialis etiam cum in Inferno punitur, mitigatur quantum ad acerbitatem, quamvis gravius puniatur quam ab homine puniretur, quia maiorem gravitatem habet secundum quod comparatur ad Deum, prout punitur a Deo, quam secundum quod comparatur ad hominem, prout punitur ab homine.

[62634] De malo, q. 7 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non est possibile quod aliquis decedat cum originali peccato et veniali absque mortali. Quia ante usum rationis puer excusatur a peccato mortali, ita ut si etiam committat actum qui de genere suo sit peccatum mortale, non incurrat reatum mortalis peccati, eo quod nondum habet usum rationis; unde multo magis excusatur a reatu peccati venialis; quia quod excusat maius peccatum, multo magis etiam excusat minus. Sed postquam habet usum rationis, peccat mortaliter, si non facit quod in se est ad quaerendum suam salutem; si autem faciat, gratiam consequetur, per quam immunis erit ab originali peccato.

[62635] De malo, q. 7 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet praecepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper, tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus, ut primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Matth. VI, v. 33: *primum quaerite regnum Dei.* Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione; sic enim omnia desideria praesupponunt desiderium ultimi finis, sicut omnes speculationes praesupponunt speculationem primorum principiorum.

[62636] De malo, q. 7 a. 10 ad 10 Ad ultimum dicendum, quod licet in his quae sunt diversarum rationum, sit proportio finita; tamen id quod imperfectius est, quantumcumque perficiatur, non potest aequari ei quod est perfectius; nigredo enim, quantumcumque intendatur, semper est imperfectior albedine. Poena autem proprie debita peccato mortali est privatio divinae visionis, qualis poena non correspondet peccato veniali; et ideo impossibile est poenam debitam peccato veniali aequari poenae quae peccato mortali debetur. Vel dicendum, quod poena sensus quae infertur in Inferno pro peccato mortali et veniali, non distant in infinitum, cum ambae sint finitae, et correspondeant conversioni ad bonum commutabile, quae etiam in peccato mortali est finita; quamvis forte remorsus conscientiae, qui dicitur vermis, incomparabiliter sit maior in uno quam in alio; distantia

autem infinita peccati mortalis a veniali est ex aversione a Deo, quae tantum est in mortali, ex qua perpetuo privatur divina visione; non autem per peccatum veniale, nisi per accidens, ut dictum est. Nec tamen sequitur quod ex multiplicatione venialium fiat poena secundum intensionem aequalis poenae peccati mortalis, sed secundum extensionem, quia pluribus modis punietur; et sic ratio non sequitur.

Articulus 11

[62637] De malo, q. 7 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in Purgatorio

[62638] De malo, q. 7 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[62639] De malo, q. 7 a. 11 arg. 1 Dicitur enim Eccle. XI, 3: *si lignum fuerit praecisum, ubicumque ceciderit, ibi erit, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem.* Sed praecisio hominis fit per mortem. Ergo post mortem in illo statu remanebit semper in quo moritur. Non ergo post mortem remittitur homini aliquod peccatum.

[62640] De malo, q. 7 a. 11 arg. 2 Praeterea, peccatum non immutatur nisi mutata voluntate peccandi, quae erat causa ipsius peccati; non enim tollitur effectus causa manente. Sed voluntas post mortem non potest mutari, sicut nec Angelus post casum; hoc enim hominibus mors est quod Angelis casus, ut Damascenus dicit. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

[62641] De malo, q. 7 a. 11 arg. 3 Sed diceretur, quod peccatum mortale, quia simpliciter est voluntarium, requirit ad sui remissionem actualem mutationem voluntatis; non autem peccatum originale, quia non est peccatum voluntarium voluntate personae; neque peccatum veniale, quia non est simpliciter voluntarium, eo quod non potest homo vitare quia venialiter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud veniale peccatum.- Sed contra, Augustinus dicit in Lib. de poenitentia, quod homo non potest inchoare novam vitam nisi poeniteat eum veteris vitae. Sed remissio peccati pertinet ad inchoationem novae vitae. Omne autem peccatum, etiam originale et veniale, pertinet ad vetustatem vitae. Cum ergo poenitentia dicat mutationem actualis voluntatis; videtur quod neque peccatum originale neque veniale possit remitti sine actuali immutatione voluntatis.

[62642] De malo, q. 7 a. 11 arg. 4 Praeterea, eodem habitu alicui placet unum oppositorum et displicet alterum; sicut per habitum liberalitatis placet nobis liberaliter dare, et displicet nobis illiberaliter retinere. Sed per habitum caritatis placet nobis bonum gratiae. Ergo per habitum

caritatis displicet nobis malum culpae. Si ergo habitualis displicentia sufficeret ad remissionem peccati venialis, nunquam peccatum veniale esset simul cum caritate.

[62643] De malo, q. 7 a. 11 arg. 5 Praeterea, remissio peccati venialis pertinet ad profectum spiritualis vitae. Sed profectus spiritualis vitae cum competat statui viatoris, non potest esse post mortem, quae terminat viatoris statum. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

[62644] De malo, q. 7 a. 11 arg. 6 Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod aliquis mereatur praemium essentiale vel accidentale, et quod ei remittatur peccatum, quia eadem ratione qua aliquis accedit ad unum oppositorum, recedit ab altero. Sed homo post mortem non potest mereri neque praemium essentiale neque accidentale. Ergo pari ratione non potest percipere remissionem peccati neque venialis neque mortalis.

[62645] De malo, q. 7 a. 11 arg. 7 Praeterea, facilius homo in peccatum cadit quam ei remittatur peccatum, quia homo est spiritus per se vadens in peccatum, sed non rediens. Sed post mortem non potest homo peccare venialiter. Ergo neque potest ei remitti peccatum veniale.

[62646] De malo, q. 7 a. 11 arg. 8 Praeterea, nullum peccatum quod meretur poenam aeternam, remittitur post hanc vitam. Sed peccatum veniale videtur mereri poenam aeternam: si enim pro vitatione peccati venialis homo potest mereri vitam aeternam, e contrario pro commissione peccati venialis potest homo mereri poenam aeternam. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

[62647] De malo, q. 7 a. 11 arg. 9 Praeterea, in Purgatorio est et gratia et poena. Sed non remittitur ibi peccatum veniale ratione poenae, tum quia, cum poena sit effectus culpae, non agit in culpam; tum quia pari ratione omnis poena tolleret culpam; quod de poena Inferni patet esse falsum. Similiter in ratione gratiae, quia gratia non opponitur peccato veniali, sed compatitur ipsum secum. Ergo peccatum veniale non remittitur in Purgatorio.

[62648] De malo, q. 7 a. 11 arg. 10 Sed dicendum, quod peccatum veniale in Purgatorio remittitur, quia homo in vita ista meruit ut sibi remitteretur.- Sed contra, meritum Christi est efficacius quam meritum cuiuscumque hominis. Sed nullus per sacramenta quae habent efficaciam ex merito Christi, potest absolvi a peccato futuro. Ergo multo minus potest aliquis mereri ut sibi remittatur peccatum futurum.

[62649] De malo, q. 7 a. 11 arg. 11 Praeterea, sicut peccatum mortale opponitur caritati, ita peccatum veniale opponitur fervori caritatis. Sed fervor caritatis delens peccatum veniale non potest esse in futuro, quia nullus motus novus voluntatis erit ibi. Ergo non poterit peccatum veniale remitti, sicut nec peccatum mortale potest remitti nisi superveniente nova caritate.

[62650] De malo, q. 7 a. 11 arg. 12 Praeterea, quidquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali; alioquin sequeretur opposita esse simul. Sed ad gratiam finalem ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum veniale stare non potest. Ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post

hanc vitam.

[62651] De malo, q. 7 a. 11 arg. 13 Praeterea, status Purgatorii est status medius inter statum praesentis vitae et statum futurae gloriae. Sed in praesenti vita invenitur et culpa et poena, in statu autem gloriae neque culpa neque poena; inter quae est medium vel culpa sine poena, vel poena sine culpa. Sed culpa sine poena esse non potest, quia hoc repugnaret ordini divinae iustitiae. Ergo in Purgatorio erit poena sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc vitam in Purgatorio.

[62652] De malo, q. 7 a. 11 arg. 14 Praeterea, nullum sacramentum Ecclesiae est frustra institutum. Sed extrema unctio, cum sit instituta ad remissionem venialium, frustra instituta videretur, si post hanc vitam in Purgatorio venialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc vitam remitti.

[62653] De malo, q. 7 a. 11 arg. 15 Praeterea, dispositio quae consequitur formam, non remanet in materia, forma recedente; non enim in materia ignis remanet claritas, igne extincto. Ergo nec dispositio materiae remanet in forma a materia separata. Sed peccatum veniale est dispositio hominis ex parte materiae: nam ex corruptione corporis quod aggravat animam, venialia peccata contingunt, nam in statu naturae integrae venialia esse non poterant, ut supra, dictum est. Non ergo veniale peccatum remanet in anima a corpore separata; et ita post hanc vitam remitti non potest.

[62654] De malo, q. 7 a. 11 arg. 16 Praeterea, quando est aliquod magnum bonum quod differtur, et magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum et evadendum malum. Sed animae separatae quae est Purgatorio obnoxia, imminet magnum malum, scilicet acerba Purgatorii poena, et differtur a maximo bono separato, scilicet a vita aeterna. Ergo statim excitatur in ea fervens desiderium. Sed fervor caritatis non compatitur secum veniale. Ergo in Purgatorio separata anima veniale habere non potest: ergo non potest veniale peccatum in Purgatorio remitti.

[62655] De malo, q. 7 a. 11 arg. 17 Praeterea, ignis Purgatorii punit animam, in quantum est instrumentum divinae iustitiae. Non autem ponitur esse instrumentum divinae misericordiae, cuius est peccata remittere. Non ergo post hanc vitam in Purgatorio peccatum veniale remittitur.

[62656] De malo, q. 7 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod Gregorius dicit in IV Dialog.: *datur intelligi quosdam leves culpas post hanc vitam remitti.*

[62657] De malo, q. 7 a. 11 s. c. 2 Praeterea, super illud Matth. III, 11: *ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igne*, dicit Glossa: *spiritu in praesenti abluit, post si qua macula surrexerit, igne Purgatorio ad purum exurit, quod de levioribus credendum est peccatis.*

[62658] De malo, q. 7 a. 11 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod illo transitorio igne non capitalia, sed minuta peccata purgantur.

[62659] De malo, q. 7 a. 11 s. c. 4 Praeterea, Ambrosius dicit, de bono mortis: *sicut oculi carnales non possunt solem corporalem videre, si aliqua laesio in eis fuerit; ita nec spirituales possunt videre*

solem spiritualem cum laesione. Sed peccatum veniale est quaedam laesio animae. Non ergo potest anima pervenire ad videndum Deum, quamdiu habet maculam venialis peccati. Oportet ergo quod talis macula in Purgatorio purgetur.

[62660] De malo, q. 7 a. 11 co. Respondeo. Dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam oportet intelligere quid sit peccatum remitti; quod nihil aliud est quam peccatum non imputari. Unde in Psalm. XXXI, v. 1, cum praemisisset: *beati quorum remissae sunt iniquitates*, quasi exponens subdit: *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum.* Imputatur autem peccatum alicui in quantum per ipsum impeditur homo a consecutione ultimi finis, qui est beatitudo aeterna: a qua impeditur homo per peccatum et ratione culpae et ratione reatus poenae. Ratione quidem culpae, quia cum beatitudo aeterna sit perfectum bonum hominis, non compatitur secum aliquam bonitatis minorationem. Ex hoc autem ipso quod aliquis actum peccati commisit, incurrit quamdam boni minorationem, in quantum scilicet factus est vituperabilis, et indecentiam quamdam habens ad tantum bonum. Ex hoc vero quod reus est poenae, etiam impeditur a beatitudine perfecta, quae omnem dolorem et poenam excludit: *fugiet enim ibi dolor et gemitus*, ut dicitur Is. XXXV, 10. Utrumque tamen horum aliter impedit in peccato mortali, et aliter in peccato veniali. Nam in peccato mortali patitur homo bonitatis minorationem per privationem principii ducentis ad finem, scilicet per privationem caritatis; sed in peccato veniali patitur homo minorationem et impedimentum per quamdam indecentiam actus, quasi impedimento existente in ipso actu quo pergendum erat in finem, salvo tamen principio inclinante. Sicut etiam grave potest impediri ne perveniat deorsum vel propter corruptionem gravitatis in ipso, vel propter aliquod impedimentum occurrens, quo impeditur motus eius ne ad finem naturalem perveniat. Ex parte etiam reatus poenae est differentia. Nam per peccatum mortale meretur, quasi inimicus effectus, poenam exterminantem; per peccatum vero veniale poenam corrigentem. Aliter ergo remittitur peccatum veniale et aliter mortale. Nam quantum ad culpam, ad hoc quod peccatum mortale non imputetur, oportet quod tollatur impedimentum, quod erat ex corruptione principii, per novam caritatis et gratiae infusionem. Hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia caritas manebat; sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsum repugnantem impedimento, quod erat oppositum ex obice veniali, sicut impedimentum quod contingit ex gravi corruptione, non potest tolli nisi per iteratam eiusdem generationem; impedimentum vero quod esset ex aliquo obice apposito, tollitur per aliquem violentum motum removentem ipsum obicem. Sic ergo et veniale quantum ad culpam remittitur per fervorem caritatis, mortale vero per gratiae infusionem. Quantum ad poenam autem peccatum mortale non remittitur, quia habet poenam interminabilem et aeternam; peccatum vero veniale remittitur per exsolutionem poenae temporalis finitae. Et hoc quidem quomodo utrumque possit remitti in hac vita satis manifeste apparet. Sed in futura vita mortale peccatum nunquam potest remitti quantum ad culpam: non enim post hanc vitam anima immutatur essentiali immutatione per gratiae et caritatis infusionem de novo: culpa autem non dimissa, nec poena remittitur, ut supra, dictum est. Sed de peccato veniali quidam dixerunt quod in habentibus caritatem semper dimittitur in hac vita quantum ad culpam; sed post hanc vitam dimittitur quantum ad poenam, per poenae scilicet solutionem. Sed hoc quidem satis probabile videtur in his qui cum usu rationis

ex hac vita recedunt: non enim est probabile quod aliquis in caritate existens, et cognoscens sibi mortem imminere, non moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata quae fecit, etiam venialia; et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, et fortassis etiam quantum ad poenam, si sit intensa dilectio. Sed quandoque contingit quod aliqui in ipsis actibus peccatorum venialium vel in proposito venialiter peccandi occupantur omnino vel aliqua passione auferente usum rationis, et praeveniuntur morte antequam possint habere usum rationis. Quibus manifestum est quod in hac vita peccata venialia non dimittuntur, et tamen propterea non impediuntur perpetuo a vita aeterna, ad quam nullo modo perveniunt, nisi omnino immunes ab omni culpa effecti. Et ideo oportet dicere, quod venialia remittuntur eis post hanc vitam etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita; scilicet per actum caritatis in Deum, repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpae; non tamen meretur absolutionem vel diminutionem poenae, sicut in hac vita.

[62661] De malo, q. 7 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale non mutat statum vel locum hominis; sed est quoddam impedimentum quo differtur homo a consecutione ultimi finis.

[62662] De malo, q. 7 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in futura vita non est aliqua essentialis immutatio voluntatis, scilicet quantum ad finem, vel quantum ad caritatem, vel gratiam; potest tamen esse aliqua accidentalis immutatio per remotionem impedimenti. Nam removens prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII Physic.

[62663] De malo, q. 7 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod eiusdem rationis est quod voluntas feratur in appetitum unius contrarii, et in detestationem alterius. Nullus autem habens usum liberi arbitrii potest inchoare novam vitam, quae est per gratiae infusionem, nisi appetat et amet gratiae bonum; et ideo oportet quod detestetur omne malum repugnans; ita tamen quod peccata mortalia quae propria voluntate commisit et directe contrariantur gratiae, in speciali detestetur; ut sic remota causa subtrahente gratiam per displicentiam peccati mortalis, tollatur effectus, scilicet privatio gratiae per eius infusionem. Peccatum autem originale non ex propria voluntate huius personae contractum est: peccatum autem veniale est quidem propria voluntate huius personae commissum, non tamen est causa privationis gratiae; unde non requiritur displicentia in particulari, sed in universali tantum, in quantum habet aliquam rationem repugnantis ad gratiam.

[62664] De malo, q. 7 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis; sufficit tamen generalis.

[62665] De malo, q. 7 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod remissio culpae venialis non facit profectum spiritualem per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni; sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti.

[62666] De malo, q. 7 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod meritum gloriae essentialis vel accidentalis pertinet per se ad profectum spiritualem, qui est per augmentum spiritualis boni; unde

non est similis ratio.

[62667] De malo, q. 7 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod anima post mortem transit in alium statum Angelis conformem; unde eadem ratione non potest peccare venialiter, sicut nec Angelus, quia non remanet in ea caritatis usus, qui est causa remissionis peccati venialis; potest tamen post mortem ei remitti peccatum veniale.

[62668] De malo, q. 7 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod vitare peccatum veniale potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum puram negationem, et sic non meretur vitam aeternam: quia etiam dormiens non peccat venialiter, et tamen non meretur. Alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult non peccare venialiter; et quia ista voluntas potest esse ex caritate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitae aeternae; sed peccare venialiter non repugnat caritati; unde non meretur poenam aeternam.

[62669] De malo, q. 7 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod remissio venialis peccati in Purgatorio quantum ad poenam est ex parte Purgatorii, quia homo et patiendo exsolvit quod debet, et ita cessat reatus; sed quantum ad culpam non remittitur per poenam neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter poenam; sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in Purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiae, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum.

[62670] De malo, q. 7 a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum, quod nullus potest mereri remissionem futurae culpae; potest tamen mereri statum Purgatorii, in quo sit sibi culpa remissibilis.

[62671] De malo, q. 7 a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum quod post mortem non erit aliquis motus novus voluntatis, qui non praecessit in hac vita in aliqua radice vel naturae vel gratiae. Multi tamen actuales motus voluntatis erunt post hanc vitam, qui non sunt modo, quia alii etiam erunt secundum ea quae tunc cognoscent et experientur.

[62672] De malo, q. 7 a. 11 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quando antecedens et consequens alicuius conditionalis sunt simul, quidquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sed quando non sunt simul, hoc non est necessarium. Sequitur enim si animal vivit quod morietur; non tamen quidquid potest stare cum vita, potest stare cum morte; et similiter non quidquid potest stare cum gratia finali, potest stare cum gloria.

[62673] De malo, q. 7 a. 11 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod non oportet illud quod est medium quantum ad aliquid, esse medium quantum ad omnia. Status ergo Purgatorii medius est quidem quantum ad aliqua inter statum praesentis vitae et statum gloriae, non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine poena, vel poena sine culpa.

[62674] De malo, q. 7 a. 11 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod omnia sacramenta novae legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionem peccatorum

venialium novae gratiae infusio, ut dictum est; et ideo nec extrema unctio. Nec aliquod sacramentum novae legis est principaliter institutum contra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur, sed est instituta extrema unctio ad reliquias peccatorum tollendas.

[62675] De malo, q. 7 a. 11 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium, non tamen venialia sunt sicut in subiecto in corpore, sed in anima; unde non sunt dispositiones materiae, sed formae.

[62676] De malo, q. 7 a. 11 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio non concludit quod peccatum veniale in Purgatorio non remittatur, sed quod statim ibi remittatur; et hoc satis videtur probabile.

[62677] De malo, q. 7 a. 11 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod, sicut iam dictum est, remissio culpae non fit per poenam, sed usum gratiae, quae est effectus divinae misericordiae.

Articulus 12

[62678] De malo, q. 7 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur de remissione peccatorum venialium in hac vita. Utrum scilicet remittantur per aspersionem aquae benedictae, unctionem corporis et huiusmodi

[62679] De malo, q. 7 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[62680] De malo, q. 7 a. 12 arg. 1 Conferre enim gratiam est proprium sacramentorum novae legis. Sed huiusmodi non dicuntur esse sacramenta. Ergo non conferunt gratiam; non ergo per ea fit remissio alicuius culpae.

[62681] De malo, q. 7 a. 12 arg. 2 Praeterea, peccatum mortale non potest stare simul cum gratia, cum qua tamen potest stare veniale; et sic infusio gratiae sufficit ad remissionem peccati mortalis, non autem sufficit ad remissionem peccati venialis. Videtur ergo quod plus requiratur ad remissionem peccati venialis quam ad remissionem peccati mortalis. Sed per praedicta non potest remitti peccatum mortale. Ergo multo minus peccatum veniale.

[62682] De malo, q. 7 a. 12 arg. 3 Praeterea, peccatum veniale remittitur per actum caritatis. Sed actus caritatis ex praemissis causari non potest sed ab extrinseco procedit. Ergo per praedicta peccatum veniale remitti non potest.

[62683] De malo, q. 7 a. 12 arg. 4 Praeterea, huiusmodi aequaliter se habent ad omnia peccata

venialia. Si ergo per ea remittitur unum peccatum veniale, pari ratione remittuntur omnia; et sic si remittuntur quantum ad culpam frequentissime illi qui sunt absque peccato mortali, possunt dicere: peccatum non habemus, quod est contra id quod habemus I Ioan., I, 8; et si per huiusmodi remittatur peccatum etiam quantum ad poenam, plurimi statim post mortem ad caelum evolabunt, Purgatorii poenam non sentientes; quod videtur inconveniens. Non ergo per praedicta peccata venialia remittuntur.

[62684] De malo, q. 7 a. 12 s. c. Sed contra, est, quia nihil in Ecclesiae observantiis agitur frustra. Sed in benedictione aquae fit mentio de remissione culpae. Ergo aliqua culpa per aspersionem aquae benedictae remittitur. Non autem culpa mortalis; ergo venialis.

[62685] De malo, q. 7 a. 12 co. Respondeo. Dicendum quod sicut supra dictum est per fervorem caritatis peccata venialia remittuntur; et ideo quaecumque nata sunt excitare fervorem caritatis possunt causare remissionem peccatorum venialium. Actus autem caritatis ad voluntatem pertinet; quae quidem tripliciter ad aliquid inclinatur: aliquando quidem ex sola ratione aliquid demonstrante; aliquando autem ex ratione simul et aliquo interiori instinctu, qui est a causa superiori, scilicet Deo; aliquando autem cum hoc etiam ex inclinatione habitus inhaerentis. Sunt quidem quaedam quae causant remissionem peccati venialis in quantum inclinant voluntatem ad ferventem caritatis actum secundum tria praedicta; et sic per sacramenta novae legis venialia peccata remittuntur: quia et ratio ea considerat ut quasdam salutares medicinas, et divina virtus in eis secretius operatur salutem, et etiam per ea confertur habitualis gratiae donum. Quaedam vero sunt quae causant remissionem venialis peccati secundum duo praedictorum; non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum quod excitet caritatis fervorem; et etiam pie creditur quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem: et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et huiusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis. Quaedam vero sunt quae causant remissionem venialis peccati solummodo excitando caritatis fervorem per modum considerationis, sicut oratio dominica, tunsio pectoris et alia huiusmodi.

[62686] De malo, q. 7 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium ad remissionem peccati venialis quod nova gratia conferatur; et ideo potest peccatum veniale dimitti per aliquid quod non est sacramentum.

[62687] De malo, q. 7 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod habenti usum liberi arbitrii non infunditur nova gratia sine fervore caritatis; unde plura requiruntur ad remissionem peccati mortalis quam venialis.

[62688] De malo, q. 7 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praedicta causant fervorem caritatis ipsam voluntatem inclinando, ut dictum est.

[62689] De malo, q. 7 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis huiusmodi aequaliter se habeant ad omnia peccata venialia, tamen fervor ab eis excitatus non aequaliter semper se habet ad omnia, sed quandoque respicit aliqua in speciali, et contra ea efficacius operatur; et si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habeat eumdem effectum in omnibus, eo quod affectus

hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod si in memoria haberentur non displicerent, vel forte si opportunitas adesset, committerentur, et raro contingit homines in hac mortali vita viventes, ab huiusmodi affectibus liberos esse; unde non possumus fiducialiter dicere: peccatum non habemus. Et si etiam homo ad horam per huiusmodi remedia ab omnibus venialibus immunitatem consequatur quantum ad culpam, non tamen sequitur quod sit liberatus quantum ad totam poenam, nisi forte sit tantus fervor dilectionis, quod sufficiat ad totius poenae remissionem.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de malo

a quaestione VIII ad quaestionem XV

Thomas de Aquino a Carlo Crivelli depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 8

Prooemium

[62690] De malo, q. 8 pr. 1 Et primo quaeritur utrum sint tantum septem capitalia vitia.

[62691] De malo, q. 8 pr. 2 Secundo utrum superbia sit speciale peccatum.

[62692] De malo, q. 8 pr. 3 Tertio utrum superbia sit in vi irascibili.

[62693] De malo, q. 8 pr. 4 Quarto utrum convenienter assignentur species superbiae.

Articulus 1

[62694] De malo, q. 8 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur de numero vitiorum capitalium quot et quae sunt

[62695] De malo, q. 8 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sint septem.

[62696] De malo, q. 8 a. 1 arg. 1 Dicit enim Gregorius XXXI Moral.: *septem sunt principalia vitia, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria.*- Sed contra, capitalia vitia videntur dici ex quibus alia oriuntur. Sed omnia vitia oriuntur ex uno vitio, vel ex duobus: dicitur enim I ad Tim., VI, 10: *radix omnium malorum cupiditas*; et Eccli., X, 15, dicitur: *initium omnis peccati superbia.* Ergo non sunt septem vitia capitalia.

[62697] De malo, q. 8 a. 1 arg. 2 Sed dicendum, quod apostolus ibi loquitur de cupiditate, non secundum quod est speciale peccatum, sed secundum quod importat quamdam generalem inordinationem concupiscentiae.- Sed contra, cupiditas prout est speciale peccatum, est inordinatus appetitus divitiarum, qui avaritia dicitur. Sed de tali cupiditate ibi loquitur apostolus: quod patet ex hoc quod ibidem, VI, 9, dicit: *qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et laqueum Diaboli.* Ergo cupiditas quae est radix omnium malorum, est speciale peccatum.

[62698] De malo, q. 8 a. 1 arg. 3 Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed solum sunt quatuor virtutes cardinales, ut Ambrosius dicit super illud Luc., VI,: *beati pauperes.* Ergo non sunt nisi quatuor vitia capitalia.

[62699] De malo, q. 8 a. 1 arg. 4 Praeterea, ex illo peccato videtur aliud exoriri ad cuius finem aliud peccatum ordinatur; sicut si aliquis ad acquirendum pecuniam mentiatur, mendacium ex avaritia oritur. Sed ad finem cuiuslibet vitii quaelibet vitia ordinari possunt. Ergo unum vitium non magis est capitale quam aliud.

[62700] De malo, q. 8 a. 1 arg. 5 Praeterea, ea quorum unum naturaliter ex altero oritur non possunt poni aeque principalia. Sed invidia naturaliter ex superbia oritur. Ergo invidia non debet poni vitium capitale condivisum superbiae.

[62701] De malo, q. 8 a. 1 arg. 6 Praeterea, illa videntur esse principalia vel capitalia vitia, quae habent fines principales. Sed si accipiantur propinqui fines vitiorum, multo plures sunt quam septem; si autem remoti fines accipiantur, non distinguetur gula a luxuria, quorum utrumque ad delectationem carnis ordinatur tamquam ad finem remotum. Non ergo convenienter assignantur septem vitia capitalia.

[62702] De malo, q. 8 a. 1 arg. 7 Praeterea, haeresis est quoddam vitium. Sed in eo qui incurrit haeresim ex pura ignorantia non causatur haeresis ex aliquo praedictorum vitiorum. Ergo aliquod vitium est quod non oritur ex praemissis, et sic insufficienter assignantur principalia vitia.

[62703] De malo, q. 8 a. 1 arg. 8 Praeterea, contingit aliquod peccatum ex bona intentione oriri, ut patet in eo qui furatur ut det eleemosynam. Sed tale peccatum non procedit ex aliquo praedictorum vitiorum. Ergo ex praemissis vitiis non oriuntur omnia peccata.

[62704] De malo, q. 8 a. 1 arg. 9 Praeterea, gula videtur ordinari ad delectabile gustus, luxuria vero ad delectabile tactus. Sed etiam in aliis sensibus sunt quaedam delectabilia. Ergo deberent accipi principalia vitia secundum alios sensus.

[62705] De malo, q. 8 a. 1 arg. 10 Praeterea, omnia peccata ad unum appetitum pertinere videntur, quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit. Sed motus appetitivae virtutis est ab anima ad res. In rebus autem non invenitur nisi bonum et malum, ut dicitur in VI Metaph. Ergo sola duo vitia debent esse capitalia; unum respectu boni, et aliud respectu mali.

[62706] De malo, q. 8 a. 1 arg. 11 Praeterea, voluntas, ad quam pertinet peccatum, est appetitus intellectivus, qui videtur esse rerum in universali, eo quod sequitur apprehensionem intellectus, quae est universalium. Sed universalia in genere appetitus sunt bonum et malum, quae non sunt in genere, sed sunt genera aliorum, ut dicitur in praedicamentis. Ergo vitia capitalia non debent distingui secundum aliqua particularia bona vel mala; sed solum in generali, ut sint duo secundum differentiam boni et mali.

[62707] De malo, q. 8 a. 1 arg. 12 Praeterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia bonum contingit ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nomin. Sed videntur quatuor peccata capitalia sumi secundum aliquem ordinem ad bonum; sicut gula et luxuria respiciunt bonum delectabile, avaritia bonum utile, superbia bonum honestum, quia bonis operibus insidiatur ut pereant, ut Augustinus dicit. Ergo alia vitia capitalia

debent esse plura quam tria.

[62708] De malo, q. 8 a. 1 arg. 13 Praeterea, diversorum generum diversa sunt principia, ut dicitur in XI Metaph. Sed finis in operabilibus et appetibilibus est sicut principium in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Ergo non possunt diversa genera vitiorum reduci in finem unius vitii; et sic ex uno vitio non possunt plura oriri.

[62709] De malo, q. 8 a. 1 arg. 14 Praeterea, si unum vitium ex alio oritur quasi ad eius finem ordinatum, sequetur quod idem sit finis utriusque vitii. Aut ergo secundum eamdem rationem, aut secundum aliam et aliam. Si secundum aliam rationem, non erit dicendus unus finis, sed plures: quia multitudo et diversitas obiectorum respondentium potentiis, habitibus et actibus animae, magis consideratur secundum rationes obiectorum quam materialiter secundum ipsas res; et sic unum non ordinabitur ad finem alterius, sed utrumque per se habebit ex aequo suum finem. Si autem idem secundum eamdem rationem sit finis utriusque vitii, sequetur quod ambo vitia sint unum secundum speciem, sicut in naturalibus quae habent unam formam sunt unius speciei; finis enim dat speciem in moralibus, sicut forma in naturalibus; et sic non erit origo vitii ex vitio, sed magis quaedam unio vitiorum. Non ergo debent poni praedicta tamquam vitia capitalia.

[62710] De malo, q. 8 a. 1 arg. 15 Praeterea, philosophus dicit in V Ethic., quod si aliquis moechatur ut furetur, non est moechus sed fur: et sic videtur quod quando aliquod vitium ordinatur ad finem alterius vitii, transeat in speciem eius. Non ergo secundum hoc, vitium ex vitio orietur.

[62711] De malo, q. 8 a. 1 arg. 16 Praeterea, super illud Psalm. XVIII, 14: *emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa quod delictum maximum est superbia; qua qui caret, omni vitio caret. Ex quo videtur quod superbia sit vitium commune. Sed commune non dividitur contra proprium. Ergo non debet superbia poni vitium capitale condivisum ab aliis, sicut a quibusdam ponitur.

[62712] De malo, q. 8 a. 1 arg. 17 Praeterea, super illud Rom., VII, 7: *concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*, dicit Glossa: *bona est lex quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Et sic etiam videtur quod concupiscentia sit vitium commune. Non ergo debet poni specialiter cupiditas seu avaritia unum de septem vitiis capitalibus.

[62713] De malo, q. 8 a. 1 arg. 18 Praeterea, vitia capitalia dicuntur quae habent fines principales, sicut dictum est. Sed divitiae, quae sunt finis avaritiae, non habent rationem finis principalis, quia non appetuntur nisi sicut utiles et relatae ad aliud; unde philosophus probat in I Ethic., quod in divitiis non possit esse felicitas. Ergo avaritia non debet poni capitale vitium.

[62714] De malo, q. 8 a. 1 arg. 19 Praeterea, passiones animae ad peccata inclinant: unde et dicuntur passiones peccatorum Rom., VII, 23. Sed prima passionum est amor, ex qua omnes affectiones animae oriuntur, ut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei. Ergo amor inordinatus debet maxime poni vitium capitale; praesertim cum Augustinus in eodem libro dicat, quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.

[62715] De malo, q. 8 a. 1 arg. 20 Praeterea, quatuor ponuntur principales animae passiones,

scilicet gaudium et tristitia, spes et timor, ut patet per Augustinum XIV de Civit. Dei. Sed inter septem vitia capitalia inveniuntur aliqua ad gaudium seu laetitiam pertinere, sicut est gula et luxuria: quaedam etiam pertinent ad tristitiam, ut accidia et invidia. Ergo etiam aliqua vitia capitalia debent poni pertinere ad spem et timorem, praecipue cum ex spe aliqua vitia oriantur; dicitur enim quod sola spes facit usurarium: et similiter ex timore aliqua oriuntur; quia super illud Psalm. LXXIX, 17: *incensa igni, et suffossa*, dicit Augustinus, quod omne peccatum oritur ex amore male inflammante, et ex timore male humiliante.

[62716] De malo, q. 8 a. 1 arg. 21 Praeterea, ira non ponitur passio principalis. Ergo videtur quod nec vitium capitale deberet poni.

[62717] De malo, q. 8 a. 1 arg. 22 Praeterea, principali virtuti principale vitium opponitur. Sed caritas est principalis virtus, quae et mater et radix virtutum dicitur, cui opponitur odium. Ergo odium deberet poni vitium capitale.

[62718] De malo, q. 8 a. 1 arg. 23 Praeterea, I Ioan., II, 16, dicitur: *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Sed aliquis mundanus dicitur vel in mundo esse propter peccatum. Ergo ista tria solum debent poni vitia capitalia.

[62719] De malo, q. 8 a. 1 arg. 24 Praeterea, Augustinus in Hom. de igne Purgatorii dicit, plura esse capitalia peccata, quae sunt sacrilegia, homicidia, adulteria, fornicatio, falsum testimonium, rapina, furta, superbia, invidia, avaritia, et si longo tempore teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit; et habetur in decretis dist. 26, cap. Si quis. Videtur ergo prius posita vitia septem capitalia inconvenienter assignata.

[62720] De malo, q. 8 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod capitale vitium a capite dicitur. Caput autem tripliciter sumitur. Dicitur enim primo caput, quoddam animalis membrum, et sic sumitur I ad Cor., cap. XI, 4: *omnis vir orans aut prophetans velato capite deturpat caput suum.* Et quia caput est quoddam principium animalis, inde derivatum est nomen capitis ad significandum secundo omne principium, secundum illud Thren., IV, 1: *dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum* (eius); et Ezech., XVI, 25: *ad omne caput viae aedificasti signum prostitutionis tuae.* Tertio modo caput significat principem et rectorem populi; nam et alia membra corporis a capite quodammodo reguntur; et hoc modo sumitur caput I Reg. XV, 17: *cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es*; et Amos, VI, 1: *capita populorum pompatice ingredientes domum Israel.* Et secundum has tres significationes capitis potest dici vitium capitale. Dicitur enim quandoque capitale vitium a capite, secundum quod est membrum corporis; et secundum hoc dicitur peccatum capitale quod punitur poena capitis. Sic autem non loquimur hic de vitiis capitalibus, sed secundum quod capitale dicitur a capite prout significat principium; unde Gregorius, vitia capitalia, principalia nominat. Sciendum est autem, quod unum peccatum ex alio potest oriri quatuor modis. Primo quidem ex parte gratiae subtractae, per quam homo retrahitur a peccato, secundum illud I Ioan., III, 9: *omnis qui natus est ex eo, non peccat, quia semen Dei manet in eo*; et secundum hoc, primum peccatum, quod gratia privat, est causa peccatorum subsequentium gratiae privationem; et quodlibet peccatum potest ex quolibet causari. Hic autem modus causandi est per

remotionem prohibentis. Removens autem prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII Physic. Nulla autem ars neque doctrina considerat causas per accidens, ut dicitur in VI Metaph.; unde secundum istum modum causae vel principii non assignantur vitia capitalia. Secundo modo unum peccatum causat aliud per modum inclinationis, in quantum scilicet ex praecedenti peccato causatur dispositio vel habitus inclinans ad peccandum; et secundum istum modum originis, omne peccatum causat aliud sibi simile in specie: et ideo nec secundum hunc modum originis dicuntur peccata capitalia. Tertio modo unum peccatum causat aliud ex parte materiae, in quantum scilicet unum peccatum ministrat materiam alterius, sicut gula ministrat materiam luxuriae, et avaritia dissensioni. Sed nec secundum hunc modum originis dicuntur vitia capitalia; quia quod ministrat materiam peccato, non est causa peccati in actu, sed in potentia et occasionaliter. Quarto modo unum peccatum causat aliud ex parte finis, in quantum scilicet propter finem unius peccati committit homo aliud peccatum; sicut avaritia causat fraudem, quia homo ad hoc fraudem committit ut pecuniam lucretur; et secundum hoc peccatum causatur a peccato in actu et formaliter. Et ideo secundum istum modum originis dicuntur vitia capitalia, ita quod ad hoc etiam convenit tertia significatio capitis. Manifestum est enim quod princeps ordinat sibi subiectos ad finem suum, sicut exercitus ordinatur ad finem ducis, ut dicitur in XII Metaph. Unde, secundum Gregorium, vitia capitalia sunt quasi duces; et vitia quae ex eis oriuntur, sunt quasi exercitus. Quod autem unum peccatum ordinetur ad finem alterius, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte ipsius peccantis, cuius voluntas est pronior ad finem unius peccati quam alterius; sed hoc accidit peccatis. Unde secundum hoc non dicuntur aliqua vitia capitalia. Alio vero modo dicuntur ex ipsa habitudine finium quorum unus habet quamdam convenientiam cum alio, ita quod ut in pluribus ad ipsum ordinetur; sicut deceptio, quae est finis fraudis, ordinatur ad pecunias congregandas, quod est finis avaritiae; et secundum hoc oportet capitalia vitia assumere. Illa ergo dicuntur capitalia vitia quae habent quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, ut sic ad huiusmodi fines alia vitia ordinentur. Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est quod aliquis prosequatur bonum et fugiat malum oppositum; sicut gulosus quaerit delectabile in cibis et fugit tristitiam quae est ex absentia ciborum; et simile est in aliis vitiis. Unde vitia capitalia possunt convenienter distingui secundum differentiam boni et mali; ita scilicet quod ubicumque occurrit specialis ratio appetibilis vel fugibilis, ibi est unum vitium capitale ab aliis distinctum. Est ergo considerandum quod bonum secundum propriam rationem attrahit ad se appetitum; sed quod appetitus refugiat aliquod bonum, est secundum aliquam specialem rationem consideratam circa huiusmodi bonum. Unde oportet secundum huiusmodi rationes considerari alia peccata capitalia ab illis quae ordinantur ad aliquod bonum prosequendum. Bonum autem hominis est triplex: scilicet bonum animae, bonum corporis, et bonum exteriorum rerum. Ad bonum ergo animae, quod est bonum imaginatum, scilicet excellentia honoris et gloriae, ordinatur superbia vel inanis gloria. Ad bonum autem corporis pertinens ad conservationem individui, quod est cibus, ordinatur gula; ad bonum vero corporis pertinens ad conservationem speciei, sicut est in venereis, pertinet luxuria. Ad bonum autem exteriorum rerum pertinet avaritia. Quod autem aliquod bonum effugiatur, hoc est in quantum est impeditivum alicuius boni inordinate concupiti; in quod quidem bonum, secundum quod est impeditivum, duplicem motum habet appetitus, scilicet motum fugae, et motum insurrectionis contra ipsum. Quantum ergo ad motum fugae, sumuntur duo vitia capitalia, prout bonum impeditivum boni cupiti consideratur in ipso vel in alio. In ipso quidem, sicut bonum spirituale impedit quietem, vel delectationem corporalem; et sic est accidia, quae nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditivum boni corporalis; in alio vero, secundum quod bonum alterius impedit propriam excellentiam; et sic est invidia, quae est dolor alieni boni. Insurrectionem vero contra bonum importat ira.

[62721] De malo, q. 8 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut in virtutibus consideratur duplex finis, scilicet finis ultimus et communis, qui est felicitas, et finis proprius qui est bonum proprium uniuscuiusque virtutis; ita etiam in vitiis possunt accipi fines proprii vitiorum secundum quod sumuntur vitia capitalia, ut dictum est; potest etiam accipi finis ultimus et communis quod est proprium bonum; ad hoc enim ordinantur omnes fines dicti capitalium vitiorum. Sed proprium bonum non habet quod sit finis vitiorum nisi secundum quod inordinate appetitur. Appetitur autem inordinate secundum quod appetitur praeter ordinem divinae legis. Unde et in omni peccato dicuntur esse duo: scilicet conversio ad commutabile bonum, et aversio a bono incommutabili. Sic ergo ex parte conversionis ponitur principium omnium peccatorum cupiditas quaedam generalis quae est inordinatus appetitus proprii boni; ex parte vero aversionis ponitur principium peccatorum quaedam generalis superbia, secundum quod homo non subiicit se Deo; unde dicitur Eccli., X, 14, quod initium superbiae hominis (est) apostatare a Deo. Sic ergo cupiditas et superbia secundum quod in quadam generalitate sumuntur, non dicuntur quidem vitia capitalia, quia non sunt specialia vitia; sed dicuntur radices quaedam vel initia vitiorum, sicut si diceretur quod appetitus felicitatis est radix omnium virtutum. Potest tamen dici, quod etiam cupiditas et superbia, secundum quod sunt specialia peccata, habent quidem communitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium. Nam finis avaritiae se habet ad fines omnium aliorum ut quoddam principium, in quantum per divitias potest homo acquirere omnia quae alia vitia cupiunt; nam pecunia virtute omnia huiusmodi appetibilia continet, secundum illud Eccle., X, 19: *pecuniae obediunt omnia*. Finis autem proprius superbiae, scilicet excellentia honoris et gloriae, est sicut terminus omnium huiusmodi finium, nam ex multitudine divitiarum, et ex hoc quod fruitur quibusdam cupitis, potest homo adipisci honorem vel gloriam. Et quamvis in via executionis unum istorum finium sit sicut principium, et aliud ut terminus aliorum finium; non tamen propter haec sola, duo haec vitia debent poni capitalia, quia non ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordinatur.

[62722] De malo, q. 8 a. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[62723] De malo, q. 8 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in vi appetitiva; vitium autem consurgit ex hoc quod motus appetitivus ab ordine rationis recedit. Non autem tamen secundum idem, ordo rationis ponitur in appetitu, et appetitus recedit ab ordine rationis. Unde licet virtus opponatur vitio, non tamen oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti, quia non est eadem ratio originis virtutis et vitii.

[62724] De malo, q. 8 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex dispositione hominis peccantis potest contingere quodlibet vitium ad finem cuiuslibet ordinetur: sed secundum habitudinem obiectorum

vel finium quam habent ad invicem, quaedam determinate a quibusdam oriuntur, a quibus etiam frequentius procedunt. In consideratione autem morali attenditur id quod est ut in pluribus, sicut et in consideratione naturali.

[62725] De malo, q. 8 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex his quae dicta sunt, patet quod invidia, ut in pluribus, ex superbia oritur; propter hoc enim homo maxime tristatur de bono alterius, quia est propriae excellentiae impeditivum. Sed quia invidia habet specialem rationem in suo motu, ut scilicet refugiat bonum, propter hoc ponitur seorsum a superbia vitium capitale.

[62726] De malo, q. 8 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod vitia capitalia accipiuntur secundum fines propinquos, non quidem omnium specialium peccatorum, sed quorumdam ex quibus ut in pluribus nata sunt alia peccata oriri; et ideo etiam gula distinguitur a luxuria, quia alterius rationis est delectatio quae est obiectum gulae, et quae est obiectum luxuriae.

[62727] De malo, q. 8 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quatuor videntur ad defectum cognitionis pertinere; scilicet nescientia, ignorantia, error et haeresis. Inter quae nescientia est communis, quia importat simplicem carentiam scientiae: unde et in Angelis Dionysius quamdam nescientiam ponit, ut patet in VI cap. ecclesiasticae Hierar. Ignorantia vero est quaedam nescientia, eorum scilicet quae homo natus est scire et debet. Error vero supra ignorantiam addit applicationem mentis ad contrarium veritatis, ad errorem enim pertinet approbare falsa pro veris. Sed haeresis supra errorem addit aliquid et ex parte materiae, quia est error eorum quae ad fidem pertinent, et ex parte errantis, quia importat pertinaciam, quae sola facit haereticum; quae quidem pertinacia ex superbia oritur; magna enim superbia est ut homo sensum suum praeferat veritati divinitus revelatae. Haeresis ergo ex simplici ignorantia proveniens, si sit peccatum, ex aliquo praedictorum vitiorum exoritur. Imputatur enim homini ad peccatum, si non curat addiscere ea quae scire tenetur. Videtur autem hoc ex accidia provenire, ad quam pertinet refugere spirituale bonum, in quantum est impeditivum boni corporalis.

[62728] De malo, q. 8 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ista vitia capitalia dicuntur, quia ex eis, ut in pluribus, alia vitia oriuntur; licet quandoque aliquod vitium etiam ex bono oriatur. Et tamen potest dici, quod etiam quando aliquis furatur ut det eleemosynam, hoc etiam peccatum quodammodo ex aliquo capitalium oritur; procedit enim hoc ex ignorantia aliqua vel errore, quod malum faciat propter bonum. Ignorantia autem vel error ad accidiam reducitur, ut dictum est.

[62729] De malo, q. 8 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod luxuria et gula respiciunt delectationem tactus. Gulosus enim non dicitur aliquis ex hoc quod delectetur in sapore cibi; sed in sumptione eius quasi tactu delectatus, ut philosophus dicit in III Ethic. Delectationes autem aliorum sensuum non sunt fines principales: referuntur enim vel ad cognitionem veritatis, sicut in hominibus; vel ad delectabilia tactus, sicut in aliis animalibus; canis enim sentiens leporem, non delectatur in odore, sed in cibo quem expectat. Et ideo secundum delectationes aliorum sensuum non sumuntur aliqua vitia capitalia.

[62730] De malo, q. 8 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod bonum et malum in rebus invenitur

secundum diversas conditiones; unde non oportet quod solum unum vitium capitale ad bonum ordinetur.

[62731] De malo, q. 8 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod sub uno communi universali possunt sumi multa universalia magis specialia; sicut sub uno generalissimo sumuntur genera subalterna, quae etiam sub intellectu cadunt. Sic etiam appetitus intellectivus potest ferri in diversas bonorum species diversimode.

[62732] De malo, q. 8 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod peccata non distinguuntur secundum differentiam boni et mali, quia idem peccatum circa aliquod bonum et circa malum oppositum esse potest, ut dictum est.

[62733] De malo, q. 8 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ea quae sunt diversorum generum quasi generalissimorum, sunt diversa principia secundum rem, licet sint eadem secundum analogiam, ut dicitur in X Metaph. Sed ea quae continentur sub uno genere generalissimo, licet sint in diversis generibus subalternis, possunt habere eadem principia secundum communitatem illius generis; et hoc modo aliqua vitia diversorum generum possunt reduci in idem principium, quod est finis habens aliquam communem rationem originis.

[62734] De malo, q. 8 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod quando unum peccatum ordinatur ad finem alterius peccati, idem et secundum eamdem rationem est finis utriusque peccati, sed non eodem ordine; quia unius est finis proximus, alterius remotus. Unde non sequitur quod ambo vitia sint unius speciei, quia moralia non recipiunt speciem a fine remoto, sed a fine proximo.

[62735] De malo, q. 8 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod aliquis non denominatur fur vel moechus ex actu vel passione, sed ex habitu; sicut de iusto et iniusto philosophus dicit in V Ethic. Intentio autem hominis provenit ex habitu; et ideo quando aliquis furatur ut moechetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu; et ideo non denominatur fur, sed moechus.

[62736] De malo, q. 8 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod sicut dictum est, superbia dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat quamdam rebellionem ad legem Dei; et sic est universalis radix omnium peccatorum, ut Gregorius dicit, unde non enumerat eam inter vitia capitalia, sed inanem gloriam. Alio modo potest accipi superbia secundum quod est inordinatus appetitus cuiusdam excellentiae; et sic ponitur vitium capitale aliis condivisum. Et quia ad huiusmodi excellentiam maxime videtur pertinere humana gloria, ideo Gregorius loco huius superbiae specialis, inanem gloriam ponit.

[62737] De malo, q. 8 a. 1 ad 17 Et similiter dicendum est ad decimumseptimum; quia etiam concupiscentia ibi accipitur secundum quod est radix generalis.

[62738] De malo, q. 8 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod divitiae ex hoc quod habent rationem boni utilis, deficiunt quidem a ratione principalis finis; sed hic defectus recompensatur propter generalem utilitatem divitiarum, quae quodammodo virtute continent omnia appetibilia

mundana.

[62739] De malo, q. 8 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod sicut philosophus dicit in II Rhetor., amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quaecumque bona, videtur amare seipsum; et ideo amor sui ipsius non punitur seorsum vel radix peccati, vel etiam vitium capitale, quia omnes radices et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem.

[62740] De malo, q. 8 a. 1 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis; et ideo prima capita vitiorum non sumuntur penes timorem et spem, sed magis penes delectationem et tristitiam. Quamvis enim aliqua vitia ex timore et spe oriantur, tamen etiam ipse timor et spes ex aliis oriuntur, scilicet ex amore vel cupiditate alicuius boni.

[62741] De malo, q. 8 a. 1 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod ira importat quemdam specialem motum, scilicet insurrectionem contra aliquid; et ideo licet etiam iste motus ex aliis oriatur, tamen quia habet aliam specialem rationem praeter alios motus, ponitur seorsum vitium capitale.

[62742] De malo, q. 8 a. 1 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod vitium principale non dicitur per oppositionem ad virtutem principalem; et ideo non oportet quod odium sit vitium principale, quamvis caritas sit virtus principalis.

[62743] De malo, q. 8 a. 1 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod per illa tria quae Ioannes ponit, importantur primae quaedam origines et radices peccatorum, scilicet superbia et cupiditas; nam sub cupiditate generali continetur et concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum.

[62744] De malo, q. 8 a. 1 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod Augustinus nominat capitalia vitia quae sunt plectenda poena capitis; sic enim idem est vitium capitale quod peccatum mortale.

Articulus 2

[62745] De malo, q. 8 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur de superbia: utrum sit speciale peccatum

[62746] De malo, q. 8 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[62747] De malo, q. 8 a. 2 arg. 1 Omne enim speciale peccatum, corrumpit determinatam virtutem et potentiam animae. Sed superbia corrumpit omnes virtutes et omnes potentias animae; dicit enim

Gregorius XXXIV Moralium: *superbia nequaquam unius virtutis extinctione contenta, per cuncta animae membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit*; et Isidorus dicit in libro de summo bono quod est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum.

[62748] De malo, q. 8 a. 2 arg. 2 Praeterea, praeferre voluntatem suam voluntati superioris, est superbire. Sed quicumque peccat mortaliter, praefert voluntatem suam voluntati superioris, scilicet Dei. Ergo superbit. Omne ergo peccatum est superbia, et sic non est speciale peccatum.

[62749] De malo, q. 8 a. 2 arg. 3 Sed dicendum, quod superbia, in quantum est amor propriae excellentiae, sic est speciale peccatum in quantum autem importat contemptum Dei, sic est generale peccatum.- Sed contra, omne peccatum speciale habet propriam materiam, sicut gula cibos, luxuria venerea, avaritia divitias. Sed superbia, inquantum est amor propriae excellentiae non habet propriam materiam; quia, sicut Gregorius dicit XXXV Moralium, *alter erigitur auro, alter colloquio, alter infimis et terrenis, alterque caelestibus virtutibus.* Ergo superbia secundum quod est amor propriae excellentiae, non est speciale peccatum.

[62750] De malo, q. 8 a. 2 arg. 4 Item, videtur quod nec sit generale, secundum quod importat Dei contemptum. Quicumque enim peccat ex infirmitate vel ignorantia non peccat ex contemptu. Sed multi ex ignorantia vel infirmitate peccantes mortaliter peccant. Non ergo omne peccatum mortale est ex contemptu: et ita superbia, secundum quod importat contemptum Dei, non est generale peccatum.

[62751] De malo, q. 8 a. 2 arg. 5 Praeterea, generali malo non opponitur speciale bonum, sed generale. Sed contemptui Dei opponitur speciale bonum quod est reverentia Dei, pertinens specialiter ad donum timoris. Ergo contemptus Dei non est generale peccatum, et per consequens neque superbia, secundum quod importat Dei contemptum; et sic praedicta distinctio cessat.

[62752] De malo, q. 8 a. 2 arg. 6 Praeterea, illud quod perficit omnia peccata in ratione malitiae, est generale peccatum. Sed superbia est huiusmodi, ut Gregorius dicit super Ezech. Ergo superbia est generale peccatum.

[62753] De malo, q. 8 a. 2 arg. 7 Praeterea, peccata distinguuntur secundum obiecta, sicut et virtutes. Sed superbia habet idem obiectum cum aliis peccatis: puta cum invidia, quae dolet de bono alieno, quaerens excellentiam propriam, et cum inani gloria, quae appetit excellentiam in favore humano, et cum ira, quae appetit vindictam pertinentem ad quamdam excellentiam victoriae. Ergo superbia non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

[62754] De malo, q. 8 a. 2 arg. 8 Praeterea, illud sine quo nullum peccatum esse potest, est generale omnibus peccatis. Sed superbia est huiusmodi; dicit enim Augustinus in Lib. de natura et gratia, quod sine superbiae appellatione nullum peccatum invenies; et prosper dicit in Lib. de vita contemplativa, quod nullum peccatum absque superbia potest vel potuit esse aut poterit. Ergo superbia est peccatum generale.

[62755] De malo, q. 8 a. 2 arg. 9 Praeterea, illud quod convertitur cum omni peccato, est peccatum generale. Sed superbia est huiusmodi; dicit enim Augustinus in libro de natura et gratia, quod tam superbire peccare est, quam peccare superbia. Ergo superbia est generale peccatum.

[62756] De malo, q. 8 a. 2 arg. 10 Praeterea, super illud Eccli. X, 14: *initium peccati hominis apostatare a Deo*, dicit Glossa: *non est maior apostasia quam recedere a Deo, quae merito superbia dicitur.* Sed quicumque peccat mortaliter, recedit a Deo. Ergo superbit; et sic superbia est generale peccatum.

[62757] De malo, q. 8 a. 2 arg. 11 Praeterea, in eodem capitulo dicit alia Glossa: *caveamus cupiditatem et superbiam, non duo mala, sed unum.* Ergo superbia non est peccatum speciale ab aliis distinctum.

[62758] De malo, q. 8 a. 2 arg. 12 Praeterea, super illud Iob XXXIII, 17: *ut avertat hominem ab iniquitate*, dicit Glossa: *contra conditionem superbire, est eius praecepta peccando transcendere.* Sed quicumque peccat, transgreditur Dei praecepta; dicit enim Augustinus XXIII contra Faustum, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Ergo quicumque peccat, superbit, et omne peccatum est superbia.

[62759] De malo, q. 8 a. 2 arg. 13 Praeterea, Anselmus dicit, quod anima ex necessitate appetit proprium bonum. Quod autem fit ex necessitate, non est peccatum. Ergo superbia non est peccatum; et ita non est speciale peccatum.

[62760] De malo, q. 8 a. 2 arg. 14 Praeterea, si esset speciale peccatum, esset unum de septem vitiis principalibus. Sed Isidorus in Lib. de summo bono, non ponit superbiam inter septem vitia principalia, sed loco eius ponit inanem gloriam. Ergo superbia non est speciale peccatum.

[62761] De malo, q. 8 a. 2 arg. 15 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio, quod superbia est amor proprii boni. Sed hoc est commune omni peccato; ergo superbia est generale peccatum.

[62762] De malo, q. 8 a. 2 arg. 16 Praeterea, illud quod est formale in omnibus peccatis, non est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi: dicit enim Augustinus in Lib. de libero arbitrio, quod peccare est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus adhaerere. Quorum primum, scilicet spernere bonum incommutabile, pertinet ad aversionem, quae est formale in omni peccato; sicut conversio ad Deum quae est per caritatem, est formale in virtutibus. Spernere autem Deum ad superbiam pertinet. Ergo videtur quod superbia sit generale peccatum.

[62763] De malo, q. 8 a. 2 arg. 17 Praeterea, nihil quod est ex ordinatione divina, est peccatum. Sed superbia est ex ordinatione divina; dicitur enim Is., LX, v. 15: *ponam te in superbiam saeculorum*: ubi Glossa Hieronymi dicit, quod est superbia bona et mala. Et Prov. VIII, 18, dicit sapientia: *mecum sunt divitiae et gloria, opes superbae et iustitia.* Ergo superbia non est speciale peccatum.

[62764] De malo, q. 8 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in libro de natura et gratia: *quaere et invenies, secundum legem Dei, superbiam esse peccatum, multum discretum ab*

aliis vitiis.

[62765] De malo, q. 8 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ibidem dicitur, quod multa peccata fiunt quae non fiunt superbe. Ergo superbia non est generale peccatum.

[62766] De malo, q. 8 a. 2 s. c. 3 Praeterea, nullum peccatum generale habet aliud peccatum prius se. Sed superbia habet aliud peccatum prius se: dicitur enim Eccli. X, 14: *initium superbiae hominis apostatare a Deo.* Ergo superbia non est generale peccatum.

[62767] De malo, q. 8 a. 2 s. c. 4 Praeterea, omne peccatum aliis condivisum est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi: ut patet I Ioan. II, 16: *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Ergo superbia est speciale peccatum.

[62768] De malo, q. 8 a. 2 s. c. 5 Praeterea, quodcumque peccatum habet specialem actum, est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi, quia, ut Augustinus dicit in Lib. de natura et gratia, superbia sola in bonis factis cavenda est; et Gregorius dicit quod superbia prima recedit a Deo, ultima redit. Ergo superbia est speciale peccatum.

[62769] De malo, q. 8 a. 2 s. c. 6 Praeterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed superbia est maximum peccatum, ut Glossa dicit super illud Psalm. XVIII, 14: *emundabor a delicto maximo.* Ergo superbia est speciale peccatum.

[62770] De malo, q. 8 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam oportet videre quid sit peccatum superbiae, ut sic postmodum videri possit an sit speciale peccatum. Est ergo considerandum, quod omne peccatum fundatur in aliquo appetitu naturali; et quia homo quolibet naturali appetitu appetit divinam similitudinem, in quantum omne bonum naturaliter desideratum est quaedam similitudo bonitatis divinae, ideo Augustinus dicit in II confessionum Deo loquens: *fornicatur anima*, scilicet peccando, *cum avertitur abs te, et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te.* Sed quia ad rationem pertinet dirigere appetitum, et praecipue secundum quod est lege Dei informata; ideo si appetitus feratur in aliquod bonum naturaliter desideratum secundum regulam rationis, erit appetitus rectus et virtuosus; si vero transcendat regulam rationis vel ab ea deficiat, erit utrobique peccatum. Sicut appetitus sciendi est homini naturalis; unde si scientiae intendat secundum quod recta ratio dictat, erit virtuosum et laudabile; si vero transcendat aliquis regulam rationis, erit peccatum curiositatis; si vero deficiat, erit peccatum negligentiae. Inter alia autem quae homo desiderat, unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini, sed etiam unicuique rei, ut perfectionem in bono concupito desideret, quae in quadam excellentia consistit. Si quidem ergo appetitus excellentiam appetit secundum regulam rationis divinitus informatae, erit appetitus rectus et ad magnanimitatem pertinens, secundum illud apostoli II ad Cor. X, 13: *nos autem non in immensum gloriabimur* quasi in aliena gloria, *sed secundum regulam qua mensus est nobis Deus.* Si autem aliquis ab hac regula deficiat, incurret pusillanimitatis vitium; si vero excedat, erit vitium superbiae, sicut ipsum nomen demonstrat; nam nihil aliud est superbire quam superexcedere propriam mensuram in excellentiae appetitu. Unde Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei, quod superbia est perversae celsitudinis appetitus. Et quia

non est eadem mensura omnium, ideo contingit quod aliquid non imputatur uni ad superbiam quod alteri imputaretur; sicut episcopo non imputatur ad superbiam si exerceat ea quae ad propriam excellentiam pertinent: imputaretur autem hoc ad superbiam clerico, vel simplici sacerdoti, si ea quae sunt episcopi attentaret. Sic ergo excellentia habet propriam rationem cuiusdam determinati appetibilis, quamvis materialiter inveniatur in multis; unde manifestum est superbiam esse speciale peccatum. Actus enim et habitus distinguuntur specie secundum formales obiectorum rationes: unde et Augustinus, singillatim singulis peccatis propria obiecta attribuens, in quorum appetitu umbram quamdam divinae similitudinis imitantur, de superbia sic dicit loquens ad Deum: *super celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.* Contingit tamen superbiam quodammodo esse generale peccatum dupliciter. Uno quidem modo per quamdam diffusionem, alio modo secundum suum effectum. Quantum ad primum considerandum est, quod, sicut Augustinus dicit XIV de Civit. Dei, sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita amor inordinatus sui facit civitatem Babylonis; et sicut in amore Dei ipse Deus est ultimus finis, ad quem omnia ordinantur quae recto amore diliguntur, ita in amore suae excellentiae invenitur ultimus finis, ad quem omnia alia ordinantur. Nam qui quaerit abundare in divitiis vel in scientia vel honoribus vel quibuscumque aliis rebus, per omnia huiusmodi quamdam excellentiam intendit. Est autem hoc considerandum in omnibus actibus et habitibus operativis, quod ars vel habitus ad quem pertinet finis, per imperium movet artes vel habitus versantes circa ea quae sunt ad finem; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet usus navis, qui est finis eius, imperat navifactivae; et idem est videre in omnibus. Unde et caritas, quae est amor Dei, imperat omnibus aliis virtutibus; et sic quamvis sit specialis virtus si consideretur proprium obiectum, tamen secundum quamdam diffusionem sui imperii est communis omnibus virtutibus; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. Et similiter superbia, quamvis sit speciale peccatum secundum rationem proprii obiecti, tamen secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia; unde et dicitur radix et regina omnium peccatorum, ut patet per Gregorium XXXI Moralium. Quantum vero ad secundum considerandum est, quod unumquodque peccatum considerari potest et secundum affectum et secundum effectum. Contingit enim quandoque esse aliquod peccatum secundum effectum, non tamen secundum affectum; sicut si aliquis occidat patrem putans occidere hostem, committit quidem peccatum patricidii secundum effectum, non autem secundum affectum; sicut et a quibusdam dictum est, quod Milesii quidem stulti non sunt, operantur autem qualia stulti. Sic ergo si accipiatur peccatum superbiae secundum effectum, communiter invenitur in omni peccato; est enim quidam effectus superbiae, non subdi regulae superioris: quod facit quicumque peccat, in quantum non subditur legi Dei. Si vero consideretur quantum ad affectum, non semper in omni peccato est peccatum superbiae: quia non semper hoc aliquid agitur ex actuali contemptu Dei vel legis ipsius: sed quandoque ex ignorantia, quandoque vero ex infirmitate, sive ex aliqua passione; unde Augustinus in Lib. de natura et gratia, dicit, peccatum superbiae esse ab aliis peccatis discretum.

[62771] De malo, q. 8 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod superbia extinguit omnes virtutes et corrumpit omnes potentias animae per quamdam diffusionem sui imperii, ut dictum est.

[62772] De malo, q. 8 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praeferre voluntatem suam voluntati

superioris, est quidem actus superbiae: sed non semper ex affectu superbiae procedit, ut dictum est.

[62773] De malo, q. 8 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod superbia habet propriam materiam si accipiatur formalis ratio sui obiecti, sicut dictum est, licet illa formalis ratio in omnibus inveniri possit; sicut et magnanimitas, specialis virtus est, et tamen intendit magnum in operibus virtutum, ut philosophus dicit in IV Ethic.

[62774] De malo, q. 8 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod superbia secundum quod importat Dei contemptum secundum affectum, non potest esse peccatum generale; immo etiam est specialius quam superbia secundum quod significat appetitum perversae excellentiae: potest enim esse appetitus perversae excellentiae non solum si contemnatur Deus, sed etiam si contemnatur homo. Sed si accipiatur contemptus Dei secundum effectum, sic salvatur in omnibus peccatis, etiam quae ex infirmitate vel ignorantia committuntur, ut patet ex dictis.

[62775] De malo, q. 8 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut superbia per diffusionem et effectum invenitur in omnibus peccatis, quamvis sit speciale peccatum, ita etiam timor eisdem modis potest inveniri in omnibus actibus virtutum, quamvis sit speciale donum.

[62776] De malo, q. 8 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod superbia perficit omnia praedicta, ratione malitiae; non quia sit essentialiter omnis malitia, sed duobus modis praedictis.

[62777] De malo, q. 8 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod invidia, inanis gloria et ira non habent idem obiectum cum superbia; sed obiecta eorum ordinantur ad obiectum superbiae sicut ad finem; ideo enim invidia tristatur de bono proximi, et inanis gloria appetit laudem, et ira vindictam, ut per huiusmodi quaedam excellentia habeatur. Ex quo non potest concludi quod superbia sit idem cum eis, sed quod imperet eis, sicut patet ex dictis.

[62778] De malo, q. 8 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod auctoritates illae intelliguntur de superbia quantum ad effectum superbiae, sine quo nullum peccatum esse potest; non autem quantum ad superbiae affectum.

[62779] De malo, q. 8 a. 2 ad 9 Et similiter dicendum ad nonum; sic enim superbire secundum effectum convertitur cum eo quod est peccare. Quamvis ad utrumque dici possit, quod Augustinus in Lib. de natura et gratia, illa verba inducit non ex persona sua, sed ex persona alterius contra quem disputat; unde et postmodum improbat ea dicens, quod non semper ex superbia peccatur.

[62780] De malo, q. 8 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod recedere a Deo est superbia secundum effectum.

[62781] De malo, q. 8 a. 2 ad 11 Et similiter dicendum ad undecimum; quia transgredi praecepta Dei peccando est superbire secundum effectum, non tamen semper secundum affectum.

[62782] De malo, q. 8 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod si accipiatur superbia prout secundum effectum est in omni peccato, sic superbia nihil est aliud quam aversio ab incommutabili bono; cupiditas autem conversio ad commutabile bonum; ex quibus duobus constituitur unum

peccatum, sicut ex formali et materiali, eo quod omne peccatum est aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum.

[62783] De malo, q. 8 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in appetitu proprii boni contingit esse peccatum, si recedat a regula rationis, ut dictum est.

[62784] De malo, q. 8 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod etiam Gregorius XXXI Moral., non ponit superbiam unum de vitiis principalibus sed reginam omnium et radicem, in quantum ad omnia peccata diffundit suum imperium. Sed per hoc non excluditur quin superbia sit speciale peccatum.

[62785] De malo, q. 8 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod amor inordinatus proprii boni communiter convenit omni peccato; et sic etiam convenit superbiae secundum quod id quod est generis, convenit speciei. Potest tamen dici, quod superbia proprie sit amor proprii boni, si hoc quod dicitur proprii, sumatur cum quadam praecisione, ita scilicet quod aliquis amet bonum non quasi superioris bonum; quod proprie ad superbiam pertinet, ut scilicet bonum suum ab alio non recognoscat.

[62786] De malo, q. 8 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod ratio illa procedit de superbia quantum ad effectum, sic enim incommutabile bonum spernitur in omni peccato: non autem semper quantum ad affectum.

[62787] De malo, q. 8 a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod superbia potest uno modo dici ex eo quod superexcedit regulam rationis; et sic semper superbia est peccatum; et ita communiter accipitur. Alio modo potest dici superbia ex eo quod superexcedit aliquid aliud: et sic potest esse superbia bona, ut Hieronymus dicit, sicut cum aliquis vult operari opera consiliorum, quae superexcedunt communia opera praeceptorum. Vel potest dici, quod cum dicitur: *ponam te in superbiam saeculorum*, accipitur superbia materialiter, id est, dabo tibi magnam excellentiam, de qua homines saeculi superbiunt. Et similiter potest intelligi quod dicitur. *Opes superbae*, id est de quibus solent homines superbire.

Articulus 3

[62788] De malo, q. 8 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum superbia sit in vi irascibili

[62789] De malo, q. 8 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[62790] De malo, q. 8 a. 3 arg. 1 Cum enim irascibilis sit quaedam pars sensibilis appetitus, oportet

quod quilibet motus irascibilis sit quaedam passio, quia passiones animae sunt motus appetitus sensitivi. Sed superbia non videtur consistere in aliqua passione ad irascibilem pertinente, neque in timore, neque in audacia, neque in spe aut desperatione, neque in ira. Ergo superbia non est in irascibili.

[62791] De malo, q. 8 a. 3 arg. 2 Praeterea, cum irascibilis sit in parte sensitiva animae, obiectum irascibilis non potest esse nisi aliquod bonum sensibile. Sed superbia quaerit excellentiam non solum in bonis sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus, ut Gregorius dicit in XXXIV Moralium. Ergo superbia non potest esse in irascibili sicut in subiecto.

[62792] De malo, q. 8 a. 3 arg. 3 Praeterea, in Daemonibus non est sensitiva pars animae, cum sint incorporei. Si ergo superbia esset in irascibili, sequeretur quod superbia non potest esse in Daemonibus, quod patet esse falsum.

[62793] De malo, q. 8 a. 3 arg. 4 Praeterea, superbia proprie est contemptus Dei. Sed irascibilis non potest attingere ad hoc obiectum quod est Deus, cum sit potentia animae sensitivae. Ergo superbia non est in irascibili sicut in subiecto.

[62794] De malo, q. 8 a. 3 arg. 5 Praeterea, Avicenna notificat vim irascibilem per hoc quod movetur ad repellendum nocivum vel corrumpens cum appetitu vincendi. Sed hoc non pertinet ad superbiam; non enim intendit repellere nocivum, sed magis excellere in bono. Ergo superbia non est in irascibili.

[62795] De malo, q. 8 a. 3 arg. 6 Praeterea, superbia est causa invidiae. Invidia autem est in concupiscibili, cum sit in odium felicitatis alienae. Ergo superbia non est in irascibili.

[62796] De malo, q. 8 a. 3 arg. 7 Praeterea, videtur quod non sit in irascibili sed magis in rationali. Gregorius enim XXIII Moralium, assignans quatuor species superbiae, dicit: *quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur; cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe coniectant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt habere quod habent.* Sed omnia ista pertinent ad rationem, scilicet aestimare, putare, credere, enuntiare, et se aliis comparare. Ergo superbia est in ratione.

[62797] De malo, q. 8 a. 3 arg. 8 Praeterea, Prov. XI, 2, dicitur: *ubi humilitas, ibi sapientia.* Sed sapientia est in ratione. Ergo et humilitas; ergo et superbia; quae humilitati contrariatur; contraria enim nata sunt esse in eodem.

[62798] De malo, q. 8 a. 3 arg. 9 Praeterea, Bernardus dicit in Lib. de XII gradibus humilitatis, quod perfectio humilitatis est cognitio veritatis. Sed cognitio veritatis pertinet ad rationem. Ergo humilitas est in ratione; ergo et superbia.

[62799] De malo, q. 8 a. 3 arg. 10 Praeterea, philosophus dicit in III Ethic., quod superbus est fictor fortitudinis. Sed fictio pertinet ad rationem; fingere enim est repraesentare; quod est rationis solius, ut dicit philosophus in sua poetica. Ergo superbia est in ratione.

[62800] De malo, q. 8 a. 3 arg. 11 Praeterea, Habacuc, II, 5, super illud: *quomodo vinum decipit bibentem*, dicit Glossa, quod superbia primum credere altiora de se facit. Sed credere est actus rationis. Ergo primus actus superbiae est in ratione; ergo ipsa superbia est in ratione.

[62801] De malo, q. 8 a. 3 arg. 12 Praeterea, Ambrosius dicit super beati immaculati, quod lex Dei sola est quae vires superbiae potest repellere. Sed lex Dei est in ratione. Ergo et superbia quae per eam repellitur.

[62802] De malo, q. 8 a. 3 arg. 13 Praeterea, Gregorius dicit XXXI Moral., quod superbia est regina omnium vitiorum. Sed regere ad rationem pertinet. Ergo superbia est in ratione.

[62803] De malo, q. 8 a. 3 arg. 14 Praeterea, Ieremiae, XLIX, 16, super illud: *superbia tua, et arrogantia tua*, etc., dicit Glossa: *haereticum non facit error, sed superbia.* Sed haeresis est in ratione; ergo et superbia.

[62804] De malo, q. 8 a. 3 arg. 15 Praeterea, Augustinus dicit in XII de Trin., quod in inferiori ratione est peccatum, in quantum non cohibetur a superiori ratione, vel in quantum etiam superior ratio consentit; et sic videtur quod primum peccatum sit in superiori ratione. Sed superbia est primum peccatum. Ergo superbia est in superiori ratione.

[62805] De malo, q. 8 a. 3 arg. 16 Praeterea, Augustinus dicit, et habetur in decretis, 15, quaest. 1, quod superbia est motus ad consequendum quod iustitia vetat. Sed iustitia ad rationem pertinet, quia per eam hominis est alteri debitum reddere. Superbia est ergo in ratione.

[62806] De malo, q. 8 a. 3 arg. 17 Praeterea, Augustinus dicit et habetur in Decr., 23, quaest. 4: *vasis irae nunquam Deus redderet interitum nisi inveniret in eis spontaneum delictum.* Spontaneum autem dicitur aliquid quod subiacet imperio rationis. Cum ergo maxime reddatur interitus vasis irae propter superbiam, videtur quod superbia pertineat ad rationem.

[62807] De malo, q. 8 a. 3 arg. 18 Praeterea, Seneca dicit in quadam epistola, quod summum bonum hominis est in rationali. Hoc autem est virtus, quam corrumpit superbia, ut dictum est. Ergo etiam superbia est in ratione, et non in irascibili.

[62808] De malo, q. 8 a. 3 arg. 19 Praeterea, videtur quod sit in voluntate, et non in irascibili. Quia super illud Matth., cap. III, 13: *sic decet nos implere omnem iustitiam*, dicit Glossa, *id est perfectam humilitatem.* Sed iustitia est in voluntate. Ergo et humilitas.

[62809] De malo, q. 8 a. 3 arg. 20 Praeterea, ad superbiam praecipue videtur pertinere appetitus honoris. Sed appetere honores est voluntatis. Ergo superbia est in voluntate.

[62810] De malo, q. 8 a. 3 arg. 21 Praeterea, superbire est super ire; et sic videtur quod maxime pertineat ad superiorem potentiam, quae super alias vadit. Haec autem est voluntas, quae movet omnes alias potentias. Ergo superbia videtur ad voluntatem pertinere, et non ad irascibilem.

[62811] De malo, q. 8 a. 3 arg. 22 Praeterea, videtur quod sit in concupiscibili. Dicitur enim in libro sententiarum prosperi quod superbia est amor propriae excellentiae. Sed amor est in concupiscibili.

Ergo et superbia.

[62812] De malo, q. 8 a. 3 arg. 23 Praeterea, ad superbiam secundum Augustinum, pertinet appetere laeta et fugere tristia. Sed hoc pertinet ad concupiscibilem. Ergo superbia est in concupiscibili.

[62813] De malo, q. 8 a. 3 arg. 24 Praeterea, ad superbiam pertinet delectari de bono proprio. Sed hoc est concupiscibilis. Ergo superbia videtur esse in concupiscibili, et non in irascibili.

[62814] De malo, q. 8 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Gregorius in II Moralium, ponit contra superbiam donum timoris.

[62815] De malo, q. 8 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei, quod superbia est appetitus perversae celsitudinis. Sed arduum est subiectum irascibilis. Ergo superbia est in irascibili.

[62816] De malo, q. 8 a. 3 s. c. 3 Praeterea, pusillanimitas videtur esse vitium oppositum superbiae. Pusillanimitas autem est in irascibili, sicut et magnanimitas. Ergo et superbia est in irascibili.

[62817] De malo, q. 8 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam oportet primo considerare, in qua potentia animae possit esse peccatum vel virtus, ut sic considerari possit, in qua vi animae sit superbia tamquam in subiecto. Est ergo considerandum quod omnis actus virtutis seu peccati est voluntarius. Sunt autem in nobis duo principia voluntarii actus, scilicet ratio sive intellectus, et appetitus; haec enim sunt duo moventia, ut dicitur in III de anima, et praecipue quantum ad actus proprios hominis. Ratio autem, cum sit vis apprehensiva, differt a vi appetitiva in hoc quod operatio rationis et cuiuslibet virtutis apprehensivae perficitur in hoc quod apprehensum est in apprehendente; intellectus enim in actu est intellectum in actu, et sensus in actu est sensatum in actu. Operatio autem appetitivae consistit in hoc quod appetens movetur ad rem appetitam. Manifestum est autem quod hoc proprie ad superbiam pertinet quod aliquis inordinate tendat in propriam excellentiam, quasi magnificando seipsum, secundum illud Psalm. IX, v. 18: *iudicare pupillo et humili, ut non apponat ultra magnificare se homo super terram.* Unde manifestum est quod superbia ad vim appetitivam pertinet. Sed cum vis appetitiva moveatur quodammodo a vi apprehensiva in quantum bonum apprehensum movet appetitum, necesse est quod secundum diversam rationem apprehensionis distinguatur vis appetitiva; eo quod passiva sunt proportionata activis et motivis, et potentiae distinguuntur secundum obiecta. Est autem quaedam vis apprehensiva universalium, scilicet intellectus vel ratio; quaedam autem vis apprehensiva singularium, scilicet sensus vel phantasia; unde consequenter est duplex appetitiva: una quae est in parte rationali, quae vocatur voluntas; alia quae est in sensitiva, quae vocatur sensualitas, sive appetitus sensitivus. Appetitus ergo rationalis, qui est voluntas, habet pro propria ratione obiecti bonum universale; et ideo non dividitur in plures potentias. Sed appetitus sensitivus non attingit ad universalem rationem boni, sed ad quasdam particulares rationes boni sensibilis vel imaginabilis; unde oportet quod secundum diversas particulares rationes huiusmodi boni, distinguatur appetitus sensitivus; habet enim aliquid rationem appetibilis ex eo quod est delectabile secundum sensum, et

secundum hanc rationem boni est obiectum concupiscibilis; habet etiam aliquid aliud rationem appetibilis ex hoc quod habet quamdam altitudinem imaginatam ab animali, ut possit repellere omnia nociva, et potestative uti proprio bono. Quod quidem bonum est absque omni delectatione sensus, et interdum cum aliquo dolore sensibili, sicut cum animal pugnat ad vincendum; et secundum hanc rationem boni imaginati accipitur obiectum irascibilis. Manifestum est autem quod omne particulare continetur sub universali, sed non convertitur; unde in quodcumque potest ferri irascibilis vel concupiscibilis, potest etiam ferri voluntas, et in multa alia. Sed voluntas fertur in suum obiectum absque passione, eo quod non utitur organo corporali, irascibilis autem et concupiscibilis cum passione; et ideo motus omnes qui sunt in irascibili et concupiscibili cum passione, ut amoris, gaudii, spei et huiusmodi, possunt esse in voluntate sine passione. Manifestum est autem ex supradictis quod superbiae obiectum est excellentia sensibilis. Si ergo sola excellentia sensibilis vel imaginabilis ad superbiam pertinet, oportet superbiam solum in irascibili ponere. Sed quia superbia est etiam circa excellentiam intelligibilem, quae est in spiritualibus bonis, et, quod plus est, invenitur etiam in substantiis spiritualibus, in quibus non invenitur appetitus sensitivus; ideo necesse est dicere quod superbia etiam sit in irascibili in quantum respicit excellentiam sensibilem vel imaginabilem; et sic etiam est in voluntate, prout respicit excellentiam intelligibilem, et secundum quod invenitur in Daemonibus.

[62818] De malo, q. 8 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod superbia est appetitus inordinatus excellentiae. Sic autem se habet spes ad bonum arduum futurum, sicut se habet desiderium ad bonum absolute sumptum. Unde manifestum est quod superbia est principaliter circa spem, quae est passio irascibilis: nam et praesumptio, quae est inordinata spes, maxime videtur ad superbiam pertinere.

[62819] De malo, q. 8 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, superbia quae respicit excellentiam intelligibilem non est in irascibili, sed in voluntate; et tamen ex excellentia intelligibili consequitur interdum aliquis effectus imaginatus, respectus cuius potest esse superbia in irascibili; sicut cum aliquis propter excellentiam scientiae laudatur, vel aliquem honorem sensibilem habet.

[62820] De malo, q. 8 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod superbia Daemonum etsi non sit in irascibili, est tamen in voluntate, sicut dictum est.

[62821] De malo, q. 8 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod duplex est obiectum. Unum quidem quod se habet per modum termini ad quem; et tale obiectum irascibilis non potest esse Deus. Alio modo per modum termini a quo; et sic illud quod contemnitur est obiectum irascibilis; et hoc modo nihil prohibet Deum esse obiectum irascibilis in quantum scilicet irascibilis fertur ad proprium obiectum, non refrenata per reverentiam Dei.

[62822] De malo, q. 8 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod vis irascibilis licet sit subiectum multarum passionum, denominatur tamen ab ira tamquam ab ultima; unde Avicenna notificat vim irascibilem solum secundum passionem irae et non secundum alias passiones.

[62823] De malo, q. 8 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod invidia non est in irascibili, sed in concupiscibili, cum sit tristitia de alieno bono; tristitia autem est in concupiscibili, sicut et delectatio; et ad eamdem etiam vim pertinet odium, sicut et amor. Si tamen invidia esset in irascibili, non propter hoc prohiberetur superbia esse in concupiscibili quia est causa eius; nihil enim prohibet unum actum vel passionem alicuius potentiae esse causam alterius actus vel passionis eiusdem potentiae: sicut amor est causa desiderii, cum tamen utrumque sit in concupiscibili.

[62824] De malo, q. 8 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aliquis actus potest ad aliquod vitium pertinere tripliciter: uno modo directe; alio modo antecedenter; et tertio modo consequenter: sicut ad iram directe quidem et essentialiter pertinet quod sit appetitus vindictae; antecedenter autem quod tristetur de aliqua iniuria illata; consequenter autem quod delectetur de punitione eius qui iniuriam intulit. Sic ergo ad superbiam pertinet directe quidem et quasi essentialiter immoderatus appetitus excellentiae; antecedenter autem quod aliquis aestimet se tantum cui talis excellentia competat; consequenter autem ut ex aestimatione et appetitu in verba et facta ostentationis prorumpat. Quorum trium primum pertinet ad irascibilem, alia vero duo ad rationem. Apprehensio enim rationis praecedit appetitivum motum; et imperium rationis de exteriori executione sequitur ipsum.

[62825] De malo, q. 8 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod humilitas et sapientia inveniuntur in eodem homine, in quantum humilitas ad sapientiam disponit: quia qui humilis est subiicit se sapientibus ad discendum, et non innititur sensui proprio. Non tamen oportet quod sapientia et humilitas sint in eadem parte animae, quia quod est in inferiori potest disponere ad quod est superioris; sicut bonitas imaginationis disponit ad scientiam.

[62826] De malo, q. 8 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod cognitio veritatis se habet ad humilitatem antecedenter; quia dum aliquis veritatem considerat, se ultra suam mensuram non offert.

[62827] De malo, q. 8 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod fictio se habet ad superbiam consequenter; ex hoc enim quod aliquis appetit excellentiam, consequitur quod talem exterius se exhibeat ut apud alios aliquo modo excellat.

[62828] De malo, q. 8 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod sentire de se altiora dicitur esse primus actus superbiae, quia antecedit ad appetitum excellentiae.

[62829] De malo, q. 8 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ratio in quantum regit inferiores vires et movet eas, retrahit eas ab inordinatis motibus; unde lex Dei, secundum quod est in ratione, excludit superbiam, non quidem formaliter, sicut nigredo excludit albedinem (sic enim essent in eodem), sed effective, sicut pictor excludit nigredinem. Unde non oportet quod superbia sit in ratione, in qua est lex Dei.

[62830] De malo, q. 8 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod superbia dicitur esse regina aliorum vitiorum, in quantum imperium suum diffundit ad omnia alia vitia, propter ordinem finis eius ad fines aliorum vitiorum, non propter hoc quod sit in ratione.

[62831] De malo, q. 8 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod haeresis per illam auctoritatem probatur esse effectus superbiae. Nihil autem prohibet id quod est in una vi animae, habere effectum in alia vi animae.

[62832] De malo, q. 8 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod primum peccatum dicitur esse in ratione antecedenter, in appetitu autem essentialiter, in quantum scilicet vis appetitiva tendit in aliquod illicitum, vel ab eo retardatur iudicio rationis.

[62833] De malo, q. 8 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod peccatum est in inferiori vi animae, ex eo quod a rectitudine rationis recedit; unde non oportet si iustitia aliquo modo ad rationem pertinet, quod propter hoc omne peccatum essentialiter sit in ratione sicut in subiecto.

[62834] De malo, q. 8 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntarium sive spontaneum, non solum quando actus eius a voluntate elicitur, sed etiam quando est imperatus ab ea, quae imperat actus inferiorum virium; unde nihil prohibet aliquod peccatum voluntarium in aliqua inferiori vi animae esse.

[62835] De malo, q. 8 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod Socrates posuit omnes virtutes esse quasdam scientias, ut dicitur in VI Ethic.; et ideo posuit ipse, et Stoici in hoc eum sequentes, omnes virtutes esse in rationali per essentiam. Sed quia per virtutem moralem magis directe perficitur vis appetitiva quam ipsa ratio, ideo melius est dicendum secundum Aristotelem, quod virtutes morales sunt in vi appetitiva, quae est rationalis per participationem, in quantum movetur per imperium rationis.

[62836] De malo, q. 8 a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod omnis virtus quodammodo est iustitia, in quantum per rationem ordinatur ad obediendum legi, ut dicitur in V Ethic. Unde licet iustitia sit in voluntate, non tamen oportet quod omnes virtutes quae praedicto modo iustitiae nomen accipiunt, in ratione vel voluntate esse dicantur: quia ratio et voluntas possunt etiam alias vires movere.

[62837] De malo, q. 8 a. 3 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod appetere honores sensibiles, vel imaginabiles, in quantum habent rationem ardui vel excellentis, non solum ad voluntatem, sed etiam ad irascibilem pertinet.

[62838] De malo, q. 8 a. 3 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod superbire est super ire excedendo propriam mensuram, quod non solum ad superiorem, sed etiam ad inferiorem pertinere potest.

[62839] De malo, q. 8 a. 3 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod omnes passiones irascibilis incipiunt ab amore, qui est passio concupiscibilis; et terminantur ad delectationem et tristitiam, quae etiam sunt in concupiscibili. Unde nihil prohibet, si ea quae pertinent ad concupiscibilem, attribuantur antecedenter vel consequenter superbiae, in irascibili existenti. Et per hoc patet solutio ad ea quae sequuntur.

Articulus 4

[62840] De malo, q. 8 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur de speciebus superbiae

[62841] De malo, q. 8 a. 4 arg. 1 Quarto quaeritur de speciebus superbiae quas assignat Gregorius XXIII Moralium, dicens: *quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se existimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe cum iactant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt.* Et videtur quod inconvenienter huiusmodi species superbiae assignentur. Quod enim aliquis existimet bonum se habere non ab alio, sed a semetipso, ad infidelitatem pertinet; cum fides recta hoc habeat, quod Deus omnium bonorum est auctor. Ergo non debet poni species superbiae quod aliquis existimet bonum a semetipso se habere, sed magis species erroris vel infidelitatis.

[62842] De malo, q. 8 a. 4 arg. 2 Praeterea, inter omnia bona quae in hac vita habentur, potissimum est bonum gratiae, de quo etiam contingit aliquos superbire. Sed credere quod gratia detur homini ex meritis pertinet ad haeresim Pelagianam. Ergo non debet poni species superbiae, quod aliquid credat id quod habet, esse sibi datum a Deo pro suis meritis.

[62843] De malo, q. 8 a. 4 arg. 3 Praeterea, iactare se habere quod non habet, ad mendacium pertinet quod est vitium distinctum a superbia. Non ergo debet poni species superbiae.

[62844] De malo, q. 8 a. 4 arg. 4 Praeterea, velle videri, ad inanem gloriam pertinet, quae non est superbia, sed filia eius, ut Gregorius dicit XXXIV Moralium. Non ergo debet poni species superbiae, quod aliquis singulariter velit videri.

[62845] De malo, q. 8 a. 4 arg. 5 Praeterea, Hieronymus dicit, quod nihil est tam superbum quam ingratum videri. Ingratitudo autem inter istas quatuor species non numeratur. Ergo videtur quod Gregorius insufficienter enumeret species superbiae.

[62846] De malo, q. 8 a. 4 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, quod excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet. Hoc autem inter has species non enumeratur. Ergo insufficienter species superbiae tanguntur.

[62847] De malo, q. 8 a. 4 arg. 7 Praeterea, ad superbiam praecipue pertinere videtur quod aliquis praesumptuose tendat ad consequendum aliquid quod est supra se. Hoc autem inter istas quatuor non tangitur. Ergo videtur quod insufficienter species superbiae tangantur.

[62848] De malo, q. 8 a. 4 s. c. In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii, quae posita est in argumento primo.

[62849] De malo, q. 8 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nomin. bonum causatur ex una et tota causa, malum autem causatur ex singularibus defectibus; sicut pulchritudo causatur ex hoc quod omnia corporis membra decenter se habent; quorum si unum tantum fuerit indecenter dispositum, turpitudinem inducit. Sic ergo pertinet ad virtutem quod appetitus hominis feratur in aliquam excellentiam secundum regulam rationis et suam mensuram. Malum autem superbiae in hoc consistit quod aliquis in appetendo bonum excellens propriam mensuram excedit. Unde quot modis contingit excedere propriam mensuram in appetitu propriae excellentiae, tot sunt species superbiae. Hoc autem contingit tripliciter. Uno modo quantum ad ipsum bonum excellens quod appetitur; ut cum scilicet appetitus fertur in aliquid quod excedit suam mensuram; et secundum hoc est tertia species superbiae, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo quantum ad modum adipiscendi, ut scilicet habeat aliquam excellentiam a se vel suis meritis, quam non potest obtinere nisi per gratiam alterius; et sic sumuntur primae duae species, eo quod aliquid esse a nobis dupliciter contingit; vel simpliciter, sicut cum facimus aliquid; vel per quamdam praeparationem, sicut cum aliquid meremur. Tertio modo potest aliquid excedere propriam mensuram quantum ad modum habendi, ut scilicet aliquis afficiatur ad habendum aliquid super ceteros, quod competit sibi similiter habere cum ceteris.

[62850] De malo, q. 8 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aestimatio rationis corrumpitur dupliciter: uno modo in universali, alio modo in particulari propter aliquam passionem. Corruptio ergo rectae existimationis circa ea quae pertinent ad finem vel bonos mores, si sit quidem in universali, pertinet ad peccatum haeresis, non autem si sit in particulari propter passionem; secundum quod *errant (omnes) qui operantur malum*, ut dicitur Prov. XIV, 22; sicut si aliquis sentiret in universali fornicationem non esse peccatum, esset infidelis; non autem infidelis censetur fornicator, qui eligit fornicationem tamquam bonum propter concupiscentiae passionem. Similiter si quis in universali aestimaret Deum non esse auctorem omnium bonorum, vel bonum gratiae esse ex meritis, pertineret ad haeresim; non autem si propter amorem inordinatum excellentiae, quae incipit in concupiscentiis, corrumpatur in particulari iudicium rationis, ut aliquis praesumat de se ipso, tamquam bonum aliquid a se possit habere, aut ex meritis propriis; quod pertinet ad superbum.

[62851] De malo, q. 8 a. 4 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[62852] De malo, q. 8 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod iactantia ponitur species superbiae, non quantum ad ipsum exteriorem actum, qui consequenter se habet ad superbiam, ut supra, dictum est, sed quantum ad interiorem affectum, ex quo talis actus exterior procedit; dum scilicet homo praesumit de se ipso, ac si haberet quod non habet et in talem excellentiam animus eius tendit quae sibi non competit nisi haberet quod non habet.

[62853] De malo, q. 8 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etiam velle singulariter videri, consequenter ad superbiam pertinet: essentialiter autem quarta species superbiae in hoc consistit quod homo praesumat de se, ac si singulariter omnes excelleret, et ad huiusmodi excellentiam

animus eius afficitur.

[62854] De malo, q. 8 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod primae duae species ad ingratitudinem pertinent. Est enim ingratus qui non recognoscit beneficium sibi gratis collatum, vel qui aestimat se hoc suis meritis obtinuisse.

[62855] De malo, q. 8 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod, sicut philosophus dicit in V Ethic., carere malo accipitur in ratione boni; et ideo sicut ad tertiam speciem pertinet quod aliquis iactet se habere quod non habet; ita etiam quod excuset se de peccato quod habet.

[62856] De malo, q. 8 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod peccatum superbiae quandoque evidentius apparet per aliqua praecedentia et subsequentia, quam per id in quo essentialiter consistit; et ideo Gregorius species superbiae assignavit secundum aliquos actus antecedentes vel consequentes cum tamen omnes species superbiae in quadam praesumptione animi essentialiter consistant.

Quaestio 9

Prooemium

[62857] De malo, q. 9 pr. 1 Et primo quaeritur utrum inanis gloria sit peccatum.

[62858] De malo, q. 9 pr. 2 Secundo utrum inanis gloria sit peccatum mortale.

[62859] De malo, q. 9 pr. 3 Tertio utrum filiae inanis gloriae convenienter assignentur.

Articulus 1

[62860] De malo, q. 9 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum inanis gloria sit peccatum

[62861] De malo, q. 9 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[62862] De malo, q. 9 a. 1 arg. 1 Consistit enim inanis gloria in eo quod aliquis velit bona sua aliis apparere. Sed hoc non est peccatum, sed laudabile; dicitur enim Matth., V, 16; *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

[62863] De malo, q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, appetitus inanis gloriae in hoc consistit quod aliquis quaerit bona sua ab hominibus laudari. Sed hoc nobis ab apostolo mandatur, Rom., XII, 17:

providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo inanis gloria non est peccatum.

[62864] De malo, q. 9 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum consistit in deordinatione appetitus naturalis. Sed per inanem gloriam non appetitur aliquid quod non sit naturaliter appetibile; est enim naturaliter appetibile quod homo veritatem cognoscat, et quod ipse cognoscatur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

[62865] De malo, q. 9 a. 1 arg. 4 Praeterea, Ephes., V, 1, dicitur: *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed in hoc quod homo quaerit gloriam, fit imitator Dei, qui suam gloriam quaerit. Ergo videtur quod appetere gloriam non sit peccatum.

[62866] De malo, q. 9 a. 1 arg. 5 Praeterea, appetere illud quod homini rependitur pro praemio, non est peccatum. Sed gloria repromittitur homini pro praemio; dicitur enim Iob, XXII, 29: *qui humiliatus fuerit, erit in gloria*;- et Prov., III, 35: *gloriam sapientes possidebunt.* Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

[62867] De malo, q. 9 a. 1 arg. 6 Praeterea, illud quod est provocativum ad opera virtutum, non videtur esse peccatum. Sed huiusmodi est appetitus gloriae; dicit enim Tullius in I Tusculanarum: *omnes ad studia accenduntur gloria.* Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

[62868] De malo, q. 9 a. 1 arg. 7 Praeterea, illud quod appetitur aequaliter a bonis et malis, non videtur esse peccatum. Sed Sallustius dicit in Catilinario: *gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus aeque sibi exoptant.* Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

[62869] De malo, q. 9 a. 1 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit, quod inanis gloria est iudicium hominum bene de aliquo opinantium. Sed hoc appetere non est peccatum; quia, sicut ipse dicit, crudelis est qui famam suam negligit. Ergo inanis gloria non est peccatum.

[62870] De malo, q. 9 a. 1 arg. 9 Praeterea, illud quod est obiectum cupiditatis, non est peccatum, quamvis ipsa cupiditas peccatum sit, ut patet de pecunia, et de pecuniae cupiditate. Sed inanis gloria est obiectum cupiditatis, ut patet per illud quod dicitur Gal., V, 26: *non efficiamur inanis gloriae cupidi.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

[62871] De malo, q. 9 a. 1 arg. 10 Praeterea, peccatum virtuti opponitur circa eamdem materiam. Sed inanis gloria non opponitur verae gloriae; possunt e

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

nim in eodem esse, ut videtur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

[62872] De malo, q. 9 a. 1 s. c. Sed contra, est quod illud quod impedit hominem a fide, per quam acceditur ad Deum, est peccatum. Huiusmodi autem est appetitus humanae gloriae; dicitur enim Ioan. V, 44: *quomodo potestis credere qui gloriam (quae est) ab invicem accipitis, et gloriam quae a solo Deo est non quaeritis?* Ergo inanis gloria est peccatum.

[62873] De malo, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam oportet primo videre quid sit gloria; et secundo quid sit vana gloria; et sic tertio inspici poterit, quomodo inanis gloria sit peccatum. Est ergo sciendum, quod, sicut Augustinus dicit super Ioannem, gloria claritatem quamdam importat; unde glorificari et clarificari pro eodem in Evangelio sumuntur. Claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore; et ideo gloria importat quamdam manifestationem alicuius in bono. Si autem manifestatur malum alicuius, iam non dicitur gloria, sed magis ignominia; et propter hoc Ambrosius dicit super epistolam ad Rom., quod gloria est clara cum laude notitia. Consideratur autem gloria secundum triplicem statum. Nam secundum maximum sui statum gloria consistit in hoc quod bonum alicuius multitudini manifestatur; hoc enim clarum esse dicimus quod ab omnibus vel a multis perspicue videri potest. Unde Tullius dicit, quod gloria est frequens fama cum laude. Et Titus Livius introducit Fabium dicentem: *neque tempus gloriandi mihi apud unum est.* Sed tamen secundo modo gloria dicitur secundum aliquem sui statum, prout bonum unius vel paucis vel uni soli manifestatur. Tertio modo etiam gloria dicitur secundum quod bonum alicuius consistit in consideratione sui ipsius, scilicet quod aliquis considerat bonum suum sub ratione cuiusdam claritatis, ut manifestandum et admirandum multis; et secundum hoc aliquis dicitur gloriari, cum aliquis appetit vel etiam delectatur circa manifestationem sui boni vel ad multitudinem vel ad aliquos paucos, sive ad unum, vel ad se ipsum tantum. Sed ut sciatur quid sit vana gloria vel inaniter gloriari, sciendum est, quod vanum tripliciter accipi consuevit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistentiam, secundum quod res falsae dicuntur vanae; unde dicitur in Psalm. IV, 3: *ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Quandoque vero accipitur vanum pro eo quod non habet soliditatem vel firmitatem, secundum quod dicitur Eccle. I, 2: *vanitas vanitatum et omnia vanitas*; quod dicitur propter mutabilitatem rerum. Quandoque vero dicitur vanum quando aliquid non consequitur finem debitum: sicut dicitur aliquis in vanum medicinam sumpsisse

qui non est consecutus sanitatem; unde dicitur Is., XLIX, v. 4: *in vanum laboravi, sine causa et vane consumpsi fortitudinem meam.* Secundum hoc ergo tripliciter potest dici gloria vana. Primo quidem quando aliquis gloriatur falso, puta de bono quod non habet; unde dicitur I ad Cor. IV, 7: *quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quare gloriaris, quasi non acceperis?* Secundo dicitur gloria vana, quando aliquis gloriatur de aliquo bono quod de facili transit, secundum illud Is., XL, 6: *omnis caro foenum, et omnis gloria eius sicut flos foeni.* Tertio modo dicitur gloria vana quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur eius intellectus: sed quod aliquis appetat bonum suum ab aliquo cognosci, non est appetitus perfectionis; unde habet quamdam vanitatem, prout hoc non est utile ad aliquem finem. Potest autem laudabiliter ordinari ad tria. Primo quidem ad gloriam Dei; per hoc enim quod bonum alicuius manifestatur, glorificatur Deus, cuius est principaliter illud bonum, sicut primi actoris unde dicitur Matth. V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Secundo est utile ad proximorum salutem qui bonum alicuius cognoscentes aedificantur ad imitandum, secundum illud ad Rom. XV, 2: *unusquisque vestrum proximo suo placeat in bonum ad aedificationem.* Tertio modo ordinari potest ad utilitatem ipsius hominis, qui dum considerat bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit, et firmius in eis persistit; unde apostolus frequenter fidelibus Christi commemorat ipsorum bona, ut firmius in eis persistant. Si quis ergo appetat manifestationem suorum bonorum, vel etiam in huiusmodi manifestatione delectetur non propter aliquod trium praedictorum, erit gloria vana. Manifestum est autem quod secundum quemlibet horum modorum vana gloria importat quamdam inordinationem appetitus quae facit rationem peccati. Unde vana gloria, quocumque modo sumatur, est peccatum; sed tamen tertio modo sumpta communior est; sic enim potest aliquis inaniter gloriari tam de habitis quam de non habitis, et tam de spiritualibus bonis quam etiam de temporalibus.

[62874] De malo, q. 9 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus ibi mandat quod bona nostra faciamus aliis innotescere propter gloriam Dei; unde subditur: *ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Hoc autem non est inanis gloriae.

[62875] De malo, q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod apostolus mandat ut bona coram hominibus provideamus propter eorum utilitatem; unde subdit: *si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes*, quae etiam intentio vanitatem gloriae excludit.

[62876] De malo, q. 9 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod unumquodque perfectum naturaliter communicat se aliis secundum quod possibile est; et hoc competit unicuique rei ex imitatione primi perfecti, scilicet Dei, qui bonitatem suam communicat omnibus. Bonum autem alicuius communicatur aliis et quantum ad esse et quantum ad cognitionem; unde ad naturalem appetitum pertinere videtur quod aliquis bonum suum innotescere velit. Si igitur hoc referatur ad debitum finem, erit virtutis; si autem non, erit vanitatis.

[62877] De malo, q. 9 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cognoscere divinam bonitatem, est ultimus finis rationalis creaturae, in hoc enim beatitudo consistit: unde gloria Dei non est ad aliquid

aliud referenda, sed proprium ipsius Dei est ut gloria eius propter seipsam quaeratur. Nullius autem creaturae bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam; unde nulla creaturae gloria est propter ipsam quaerenda, sed propter aliud.

[62878] De malo, q. 9 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod pro praemio promittitur gloria non vana, sed vera, quae in cognitione Dei consistit; et talis gloria nunquam est peccatum.

[62879] De malo, q. 9 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod plures hominum ad bona spiritualia propter aliqua bona temporalia incitantur; non tamen propter hoc inordinata cupiditas bonorum temporalium vitio caret; ita etiam, etsi plurimi propter gloriam, virtutis opera faciant, non tamen propter hoc inordinatus appetitus gloriae vitio caret, quia virtutis opera non sunt propter gloriam facienda, sed magis propter bonum virtutis, vel potius propter Deum.

[62880] De malo, q. 9 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod, sicut Sallustius ibi subdit, *boni nituntur ad gloriam vera via, idest per virtutem.* Hoc autem non est inaniter appetere gloriam, sed ad eam inordinate conari.

[62881] De malo, q. 9 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod iudicium bene opinantium de aliquo, ita ad inanem gloriam pertinet dum absque utilitate appetitur.

[62882] De malo, q. 9 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod gloria, secundum quod est in his qui cognoscunt bonum nostrum, est obiectum cupiditatis; et sic non est peccatum: potest enim et bene et male desiderari. Alio modo secundum quod est in appetitu ipso; et sic habet vanitatem et rationem peccati.

[62883] De malo, q. 9 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod vera gloria et inanis gloria possunt esse in eodem, sed non secundum idem.

Articulus 2

[62884] De malo, q. 9 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum inanis gloria sit peccatum mortale

[62885] De malo, q. 9 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[62886] De malo, q. 9 a. 2 arg. 1 Nihil enim excludit aeternam mercedem nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem aeternam; dicitur enim Matth. VI, 1: *attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum qui in caelis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

[62887] De malo, q. 9 a. 2 arg. 2 Praeterea, Chrysostomus, ibidem, dicit de inani gloria, quod occulte ingreditur, et omnia quae intus sunt miserabiliter aufert. Sed nihil aufert interiora et spiritualia bona nisi peccatum mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

[62888] De malo, q. 9 a. 2 arg. 3 Praeterea, Iob XXXI, 26, dicitur: *si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare; et laetatum est in abscondito cor meum, et osculatus sum manum meam ore meo: quae est iniquitas maxima*; quod Gregorius exponit XXII Moral., de inani gloria. Ergo inanis gloria est maximum et mortale peccatum.

[62889] De malo, q. 9 a. 2 arg. 4 Praeterea, Hieronymus dicit, quod nihil est tam periculosum quantum gloriae cupiditas et iactantiae vitium, et animus de conscientia virtutum tumens. Sed illud quod est maxime periculosum, videtur esse mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

[62890] De malo, q. 9 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne vitium capitale est peccatum mortale. Sed inanis gloria est vitium capitale. Ergo inanis gloria est mortale peccatum.

[62891] De malo, q. 9 a. 2 arg. 6 Praeterea, quicumque surripit quod est Dei proprium mortaliter peccat, multo magis quam qui furatur rem proximi. Sed quicumque appetit inanem gloriam, usurpat sibi illud quod est proprium Dei; dicitur enim Is., XLII, 8: *gloriam meam alteri non dabo*; et I ad Tim., I, 17: *soli Deo honor et gloria.* Ergo videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale.

[62892] De malo, q. 9 a. 2 arg. 7 Praeterea, peccatum idololatriae esse videtur, ut gloriam Dei quis creaturae attribuat, secundum illud Rom. I, 23: *mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis.* Sed ille qui appetit gloriam videtur sibi optare quod Dei est; gloria enim proprie debetur Deo, ut supra dictum est. Ergo inanis gloria est peccatum idololatriae; et sic sequitur quod sit peccatum mortale.

[62893] De malo, q. 9 a. 2 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit V de Civit. Dei, quod contemnere gloriam magnae virtutis est. Sed magno bono contrariatur magnum malum. Ergo appetere gloriam est magnum peccatum.

[62894] De malo, q. 9 a. 2 arg. 9 Praeterea, inanis gloria quaerit hominibus placere; quia, secundum philosophum, gloria est quae nullo consentiente non festinaret ad esse. Sed quaerere placere hominibus est peccatum mortale; quia excludit a servitio Christi, secundum illud Gal. I, 10: *si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

[62895] De malo, q. 9 a. 2 arg. 10 Praeterea, sicut forma dat speciem in rebus naturalibus, ita obiectum in moralibus. Sed ea quae communicant in una forma naturali non differunt specie. Ergo in moralibus ea quae communicant in uno obiecto non differunt specie. Veniale autem et mortale differunt specie. Cum ergo inanis gloria non habeat nisi unum obiectum, videtur quod non possit esse quod aliqua inanis gloria sit peccatum mortale, et aliqua peccatum veniale. Sed manifestum est, quod aliqua inanis gloria est peccatum mortale. Ergo omnis inanis gloria est peccatum mortale.

[62896] De malo, q. 9 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Matth. X, 14, super illud, *excutite pulverem de pedibus vestris*, dicit Glossa: *pulvis est levitas terrenae cogitationis a qua nec summi*

doctores possunt esse immunes dum intendunt curis subditorum. Sed illud quod etiam summi doctores vitare non possunt, est peccatum veniale. Ergo levitas terrenae cogitationis, quae maxime ad inanem gloriam pertinet, est peccatum veniale.

[62897] De malo, q. 9 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Chrysostomus dicit super Matth., quod cum cetera vitia locum habeant in servis Diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis Christi. Sed nullum peccatum mortale locum habet in servis Christi. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

[62898] De malo, q. 9 a. 2 s. c. 3 Praeterea, peccatum oris et operis gravius est quam peccatum cordis. Sed non omnis vanitas in factis vel verbis est peccatum mortale. Ergo nullo modo dicendum est quod omnis vana gloria, quae consistit in corde, sit peccatum mortale.

[62899] De malo, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod huius quaestionis veritas ex praecedenti quaestione manifestari potest. Dictum est enim, quod vana gloria dicitur cum aliquis gloriatur aut de falso, aut de re temporali, aut cum aliquis gloriam suam non refert in debitum finem. Quantum ergo ad duo manifestum est quod non omnis inanis gloria est peccatum mortale; nullus enim diceret, eum peccare mortaliter qui gloriatur de cantu, aestimans se bene cantare, cum male cantet; nec eum qui gloriatur, quod habeat equum bene currentem. Sed circa tertium modum vanae gloriae videtur esse dubitatio maior: nam cum vanum sit quod non refertur ad debitum finem, videtur gloria hominis vel non esse vana, si referatur in Deum; vel esse peccatum mortale, si non referatur in Deum, sed in ea finis intentionis ponatur, iam enim aliquis creatura frueretur: quod non fit sine peccato mortali. Et ideo considerandum est, quod si aliquis actus non referatur in Deum sicut in finem, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte actus, scilicet eo quod ipse actus non est ordinatus in finem; et sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem ultimum, sive sit peccatum mortale sive veniale; actus enim inordinatus non est conveniens medium quo perveniatur ad finem bonum, sicut nec propositio falsa est conveniens medium quo perveniatur ad scientiam veram. Alio modo contingit ex parte ipsius agentis, cuius scilicet mens non ordinatur actu vel habitu in debitum finem; ex hoc enim sequitur quod actus a tali mente procedens ordinetur in aliquid aliud sicut in ultimum finem; et tunc semper actus humanus qui non refertur in Deum sicut in finem, est peccatum mortale. Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum, actu vel habitu: quia contingit quandoque quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, rationem cuius non sit in Deum referibilis; et tamen quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus ille non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius. Sic ergo dicendum est, quod si gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem, propter hoc quod mens hominis de aliquo gloriantis non sit conversa in Deum actu vel habitu, tunc semper inanis gloria est peccatum mortale; sequitur enim quod homo glorietur de aliquo bono creato, non relato actu vel habitu in Deum sicut in finem. Si vero gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem ex parte ipsius actus, quia scilicet non est referibilis in finem, propter hoc quod est inordinatus, sic non semper vana gloria est peccatum mortale; quia quaelibet inordinatio gloriae facit gloriam non ordinabilem in Deum; puta, cum aliquis gloriatur de eo de quo non debet gloriari, vel ultra quam debet, vel praetermissa alia

circumstantia debita: cum tamen non sequatur peccatum mortale ex hoc quod quaelibet debita circumstantia praetermittitur, sed solum quando actus inordinatus est contra legem Dei. Sic ergo dicendum est quod non semper peccatum inanis gloriae est peccatum mortale.

[62900] De malo, q. 9 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus loquitur quando homo opera iustitiae refert ad humanam gloriam sicut ad ultimum finem; tunc enim vana gloria est peccatum mortale, et totaliter excludit a mercede aeterna. Potest tamen dici, quod inanis gloria, etiam quando est peccatum veniale, excludit a mercede aeterna, non quidem simpliciter, sed ratione alicuius actus determinati; in quantum scilicet facit quod ille actus qui ex inani gloria procedit, non sit remunerabilis mercede aeterna, sicut et veniale peccatum non est remunerabile mercede aeterna; non tamen inanis gloria quae est veniale peccatum, excludit hominem simpliciter a mercede vitae aeternae.

[62901] De malo, q. 9 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dupliciter inanis gloria interiora hominis aufert. Uno modo quantum ad actus interiorum virtutum: non enim meretur praemium vitae aeternae, si eos propter inanem gloriam faciat, etiamsi inanis gloria sit peccatum veniale. Alio modo quantum ad ipsos interiores habitus, prout scilicet privat hominem interioribus virtutibus. Sed hoc non facit inanis gloria nisi secundum quod est mortale peccatum.

[62902] De malo, q. 9 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de inani gloria secundum quod homo de bonis suis gloriatur in seipso, nullo modo ea referendo in Deum, vel actu vel habitu, prout est peccatum mortale.

[62903] De malo, q. 9 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud dicitur esse periculosum quod de facili inducit aliquem ad pereundum. Inanis autem gloria inducit de facili ad pereundum, in quantum facit ipsum de seipso confidere: unde dicitur esse periculosissimum peccatum, non tam propter gravitatem sui, quam propter hoc quod est dispositio ad gravius peccandum.

[62904] De malo, q. 9 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est aestimandum quod omnia peccata quae dicuntur capitalia, sint ex genere suo peccata mortalia; alioquin sequeretur quod omne peccatum gulae et irae esset peccatum mortale; quod patet esse falsum. Unde neque oportet quod omnis inanis gloria sit peccatum mortale, licet inanis gloria sit vitium capitale. Sed quia vitium capitale dicitur ex quo alia peccata oriuntur, sive sint venialia sive mortalia, dici potest quod omne peccatum quod est capitale respectu aliorum peccatorum mortalium, est mortale peccatum: si tamen capitale peccatum accipiatur secundum quod unum peccatum oritur ex alio, quasi ordinatum in finem illius. Manifestum enim est quod quicumque in tantum afficitur aliquo peccato ut ad finem illius consequendum peccare velit mortaliter, etiam in primo peccato mortaliter peccat; sicut si aliquis in tantum afficitur ad delectationem gustus, quod propter hoc velit mortaliter peccare, ipsa etiam gula erit ei peccatum mortale: et sic etiam inanis gloria peccatum mortale est quando aliquis propter inanem gloriam aliud peccatum mortale committit.

[62905] De malo, q. 9 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut in regno aliter debetur honor et gloria regi, aliter duci vel militi; ita etiam in universitate rerum aliqua gloria et honor soli Deo

debetur; quam cum aliquis sibi usurpare vellet, attribueret sibi quod est Dei: sicut etiam si miles in aliquo regno appeteret gloriam quae regi debetur, ex hoc ipso sibi regiam dignitatem exoptaret. Non autem omnes qui inaniter gloriam concupiscunt, appetunt honorem et gloriam debitam soli Deo, sed quae debetur homini propter aliquam excellentiam. In hoc tamen contra Deum peccant quandoque quod non referunt huiusmodi gloriam ad debitum finem, et sic licet non usurpent sibi gloriam Dei secundum substantiam, usurpant tamen gloriam Dei quantum ad modum habendi; soli enim Deo competit ut eius gloria in alium finem non referatur.

[62906] De malo, q. 9 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quicumque usurparet sibi divinitatis gloriam et honorem, esset vere idololatra, sicut multi tyranni fecisse leguntur; non autem omnes qui inaniter gloriantur, usurpant hoc modo divinam gloriam; unde non omnes sunt idololatrae.

[62907] De malo, q. 9 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod vitare minora peccata est abundantioris virtutis, ut patet per id quod dominus dicit Matth., V, v. 21-22, abundantiorem iustitiam esse quae vitat non solum homicidium sed etiam iram, quam sit iustitia veteris legis, quae prohibet homicidium. Unde per hoc quod contemnere inanem gloriam est magnae virtutis, non potest concludi quod inanis gloria sit grave peccatum.

[62908] De malo, q. 9 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod placere hominibus, potest et bene et male desiderari. Si quis enim velit hominibus placere ut eos in bono aedificare possit, hoc est virtuosum et laudabile; unde et apostolus dicit, Rom., XV, v. 2: *unusquisque vestrum proximo suo placeat in bonum ad aedificationem (...) sicut ego per omnia omnibus placeo*, I ad Cor., X, v. 33. Velle autem placere hominibus propter solam gloriam mundanam, est peccatum inanis gloriae, quandoque quidem mortale, cum scilicet aliquis finem in favore humano constituit, diligens humanum favorem plus quam observantiam mandatorum Dei, et secundum hoc excludit a Dei servitio; quandoque vero est peccatum veniale, quando aliquis inordinate favore hominum delectatur, non tamen contra Deum, sed sub Deo.

[62909] De malo, q. 9 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in moralibus obiectum constituit speciem, non secundum id quod est materiale in ipso, sed secundum formalem rationem obiecti. Differt autem obiectum inanis gloriae prout est veniale et mortale peccatum, secundum rationem formalem obiecti, id est secundum differentiam finis et eius quod est ad finem: nam peccatum mortale est quando finis in humana gloria constituitur; veniale autem quando non constituitur in ea finis.

Articulus 3

[62910] De malo, q. 9 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur de filiabus inanis gloriae

[62911] De malo, q. 9 a. 3 arg. 1 Tertio quaeritur de filiabus inanis gloriae quae sunt inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum praesumptio. Et videtur quod inconvenienter assignantur. Haec enim omnia videntur ad superbiam pertinere, cuius filia est et ipsa inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia non debent poni filiae inanis gloriae, sed simul cum inani gloria debent poni filiae superbiae.

[62912] De malo, q. 9 a. 3 arg. 2 Praeterea, generale peccatum non debet derivari ex alio peccato. Sed inobedientia est generale peccatum; dicit enim Ambrosius, quod peccatum est transgressio legis et caelestium inobedientia mandatorum. Ergo inobedientia non debet poni filia inanis gloriae.

[62913] De malo, q. 9 a. 3 arg. 3 Item, iactantia est tertia species superbiae, ut ex supradictis patet. Si ergo iactantia sit filia inanis gloriae, sequetur quod superbia sit filia inanis gloriae. Quod patet esse falsum, cum superbia sit mater omnium peccatorum, ut Gregorius dicit XXXI Moralium.

[62914] De malo, q. 9 a. 3 arg. 4 Praeterea, contentiones et discordiae videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium contra inanem gloriam distinctum. Ergo discordia et contentio non debent poni filiae inanis gloriae.

[62915] De malo, q. 9 a. 3 s. c. Sed in contrarium est auctoritas Gregorii, qui XXXI Moral., has filias inanis gloriae assignat.

[62916] De malo, q. 9 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod secundum eamdem rationem aliquod vitium dicitur esse caput et mater, in quantum scilicet alia vitia ex se oriuntur, ordinata ad finem eius; hoc enim competit et rationi capitis, secundum quod caput habet vim regitivam respectu eorum quae sunt sub capite (omnis autem regiminis ratio a fine sumitur); competit etiam rationi matris, nam mater est quae in seipsa concipit; unde illud vitium dicitur esse aliorum mater quod procedit ex conceptione proprii finis. Sic ergo cum proprius finis inanis gloriae sit manifestatio propriae excellentiae, filiae inanis gloriae dicentur illa vitia per quae homo ad manifestationem propriae excellentiae tendit. Propriam autem excellentiam homo potest manifestare dupliciter: uno modo directe, et alio modo indirecte. Directe quidem aut per verba, et sic est iactantia; aut per facta vera quae habent aliquam admirationem, et sic est praesumptio novitatum (ea enim quae de novo fiunt, solent magis in admiratione hominum esse), aut per facta ficta, et sic est hypocrisis. Indirecte autem aliquis suam excellentiam manifestat per hoc quod nititur ostendere se non esse ab alio minoratum; et hoc quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad intellectum: et sic est pertinacia, per quam homo innititur suae sententiae, nolens credere sententiae saniori. Secundo quantum ad voluntatem; et sic est discordia, dum non concordat homo propriam voluntatem voluntati meliorum. Tertio quantum ad verbum et sic est contentio, dum aliquis non vult verbis ab alio superari. Quarto quantum ad factum, dum aliquis non vult facta sua praecepto superioris subiicere; et sic est inobedientia.

[62917] De malo, q. 9 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod superbia, sicut supra dictum

est, ponitur generaliter mater omnium vitiorum; et sub ipsa ponuntur septem vitia capitalia, inter quae inanis gloria est maxime ei affinis; quia excellentiam quam superbia appetit, inanis gloria manifestare intendit, et ex ipsa manifestatione quamdam excellentiam quaerit; et ideo per consequens omnes filiae inanis gloriae, affinitatem cum superbia habent.

[62918] De malo, q. 9 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inobedientia ponitur filia inanis gloriae, prout est speciale peccatum; sic enim nihil aliud est inobedientia quam contemptus praecepti. Inobedientia vero secundum quod est peccatum generale, significat absolutum recessum a mandatis Dei, quod quandoque fit non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia, ut Augustinus dicit in libro de natura et gratia.

[62919] De malo, q. 9 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod iactantia ponitur esse species superbiae quantum ad interiorem affectum, quo aliquis excellentiam appetit ultra suam mensuram, ut supra, dictum est; sed quantum ad actum exteriorem, quo aliquis manifestat excellentiam suam verbis, pertinet ad inanem gloriam.

[62920] De malo, q. 9 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex ira nunquam causatur contentio et discordia nisi cum adiunctione inanis gloriae, dum aliquis non vult videri minor in hoc quod voluntatem suam ad alterius voluntatem reducat, vel quod verba sua minus valida quam verba alterius videantur.

Quaestio 10

Prooemium

[62921] De malo, q. 10 pr. 1 Et primo quaeritur utrum invidia sit peccatum.

[62922] De malo, q. 10 pr. 2 Secundo utrum invidia sit peccatum mortale.

[62923] De malo, q. 10 pr. 3 Tertio utrum invidia sit vitium capitale.

Articulus 1

[62924] De malo, q. 10 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum invidia sit peccatum

[62925] De malo, q. 10 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[62926] De malo, q. 10 a. 1 arg. 1 Quia, ut philosophus dicit in II Ethic., passionibus non laudamur nec vituperamur. Sed invidia est passio; dicit enim Damascenus in II Lib., quod invidia est tristitia de alienis bonis. Ergo propter invidiam nullus vituperatur. Sed propter omne peccatum aliquis vituperabilis redditur. Ergo invidia non est peccatum.

[62927] De malo, q. 10 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod non est voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit. Sed invidia cum sit tristitia, non est aliquid voluntarium; ut enim Augustinus dicit XIV de Civit. Dei: *tristitia est de his quae nobis nolentibus acciderunt.* Ergo invidia non est peccatum.

[62928] De malo, q. 10 a. 1 arg. 3 Praeterea, cum malo contrarietur bonum, bonum non movet ad peccatum quod est malum, sicut nec aliquod contrarium movet ad suum contrarium. Sed motivum invidiae est bonum; dicit enim Remigius, quod invidia est dolor de alieno bono. Ergo, et cetera.

[62929] De malo, q. 10 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit XIV de Civit. Dei, quod in omni peccato est immediata conversio ad bonum commutabile. Sed invidia non est conversio ad aliquod bonum commutabile, sed magis aversio ab eo, cum sit tristitia de alieno bono. Ergo invidia non est peccatum.

[62930] De malo, q. 10 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de Lib. Arb. quod omne peccatum est ex libidine. Sed invidia cum sit cum tristitia, non procedit ex libidine, quae est appetitus delectationis. Ergo invidia non est peccatum.

[62931] De malo, q. 10 a. 1 arg. 6 Praeterea, id quod est impossibile esse, non potest esse peccatum. Sed impossibile est aliquem invidere, ut videtur; quia cum bonum sit quod omnia appetunt, nullus potest dolere de bono, quod est invidere. Ergo invidia non potest esse peccatum.

[62932] De malo, q. 10 a. 1 arg. 7 Praeterea, omne peccatum in aliquo actu consistit. Sed invidia, cum sit tristitia, diminuit actionem, quae per delectationem perficitur. Ergo invidia diminuit peccatum; ergo non est peccatum.

[62933] De malo, q. 10 a. 1 arg. 8 Praeterea, actus morales dicuntur boni vel mali secundum formalem rationem obiecti. Sed obiectum invidiae est bonum, ut dictum est; quia est dolor de alieno bono. Ergo actus invidiae est bonum; non est ergo peccatum.

[62934] De malo, q. 10 a. 1 arg. 9 Praeterea, malum poenale dividitur contra malum culpae, ut patet per Augustinum in Lib. I de Lib. arbitrio. Sed invidia est quoddam malum poenale, ut dicit Isidorus in Lib. de summo bono, quod *livor*, id est invidia, *suum punit auctorem.* Ergo invidia non est culpa.

[62935] De malo, q. 10 a. 1 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit XIV de Civ. Dei, quod omne peccatum est amor improbus sed invidia non est amor improbus: quia amor facit gaudere de bonis amicis, et tristari de malis. Ergo invidia non est peccatum.

[62936] De malo, q. 10 a. 1 arg. 11 Praeterea, gravius esse videtur invidere alicui circa bona spiritualia quam circa bona corporalia. Sed invidia circa bona spiritualia non est peccatum; dicit

enim Hieronymus ad Laetam de instructione filiae: *habeat socias, cum quibus addiscat, quibus invideat, quarum laudibus moveatur.* Ergo invidia non est peccatum.

[62937] De malo, q. 10 a. 1 s. c. Sed contra, extrema in moralibus sunt vitiosa. Sed invidia est quoddam extremum, ut patet in II Ethic. Ergo invidia est peccatum.

[62938] De malo, q. 10 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod invidia ex suo genere est peccatum. Cum enim actus moralis ex suo obiecto speciem habeat, vel in genere collocetur, ex hoc potest cognosci aliquem actum moralem esse malum ex suo genere, si actus ipse non referatur convenienter ad suam materiam vel obiectum. Est autem considerandum, quod appetitivae virtutis est obiectum bonum et malum; sicut obiecta intellectus sunt verum et falsum. Omnes autem actus appetitivae virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem et fugam; sicut et actus intellectivae virtutis referuntur ad affirmationem et negationem; ut hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intellectu, et hoc sit fuga in appetitu quod negatio in intellectu, ut philosophus dicit in VI Ethic. Bonum autem habet rationem attractivi, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic., et e contrario malum habet rationem repulsivi, quia malum est praeter voluntatem et appetitum, ut Dionysius dicit in IV cap. de Divin. Nomin. Sic ergo omnis actus appetitivae virtutis ad prosecutionem pertinens, cuius obiectum est malum, est actus non conveniens suae materiae vel obiecto; et ideo omnes huiusmodi actus ex genere suo sunt mali, sicut amare malum, et gaudere de malo; sicut etiam est vitium intellectus affirmare falsum; et similiter etiam omnis actus ad fugam pertinens cuius obiectum est bonum, est non conveniens suae materiae vel obiecto; et ideo omnis talis actus ex suo genere est peccatum; sicut odire bonum et abominari bonum et de ipso tristari; quia etiam in intellectu vitium est negare verum. Non tamen sufficit ad hoc quod actus sit bonus, quod importet prosecutionem boni vel fugam mali (nisi sit prosecutio boni convenientis, et fuga mali quod ei opponitur); quia plura requiruntur ad bonum, quod perficitur ex tota et integra causa, quam ad malum, quod relinquitur ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit V cap. de Divin. nominibus; invidia autem importat tristitiam ex bono. Unde patet quod ex suo genere est peccatum.

[62939] De malo, q. 10 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cum passio sit motus appetitus sensitivi, ut Damascenus dicit in II Lib., passio secundum se considerata non potest esse virtus vel vitium sive aliquod vel laudabile vel vituperabile, quia ista pertinent ad rationem: sed secundum quod appetitus sensitivus est aliqualiter rationis, in quantum potest obedire rationi, secundum hoc etiam et ipsae passiones possunt esse laudabiles vel vituperabiles, prout possunt ordinari vel reprimi: unde philosophus ibidem, dicit, quod non laudatur neque vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliqualiter irascitur; id est secundum ordinem rationis, vel praeter ipsum.

[62940] De malo, q. 10 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non dicit quod tristitia sit motus involuntarius, sed quod obiectum tristitiae sit aliqualiter involuntarium. Nihil autem prohibet circa rem involuntariam esse actum hominis bonum vel malum, prout scilicet rem involuntariam potest aliquis ferre bene vel male.

[62941] De malo, q. 10 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bonum, quantum est de se, semper

movet ad bonum; sed ex prava dispositione affectus contingit quod aliquis ex bono moveatur ad malum invidiae; sicut etiam ex prava dispositione corporis contingit quod cibus sanus sit ei nocivus.

[62942] De malo, q. 10 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod carere bono accipitur in ratione mali, ut philosophus dicit in V Ethic., et secundum hoc adversari bono per tristitiam, in idem redit cum eo quod est converti ad malum, quod adiungitur commutabili bono inordinate amato.

[62943] De malo, q. 10 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut bonum naturaliter prius est quam malum, quod est privatio eius, ita etiam affectiones animae quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores illis affectionibus animae quarum obiectum est malum: et propter hoc ex eis oriuntur; et ideo odium et tristitia causantur ex aliquo amore, desiderio et delectatione; et secundum hoc invidia causatur ex aliqua libidine.

[62944] De malo, q. 10 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ex bono sub ratione boni nullus potest tristari; sed de bono in quantum apprehenditur sub ratione mali veri vel apparentis, potest aliquis tristari; et hoc modo invidia est tristitia de alieno bono, in quantum scilicet est impeditivum propriae excellentiae.

[62945] De malo, q. 10 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut delectatio perficit operationem propriam, ita impedit operationem extraneam, ut philosophus dicit in X Ethic.: sicut ille qui delectatur in studendo, magis studet, et minus circa alia occupatur. Sic ergo tristitia, quae est de bono proximi, impedit actiones quae ad bonum proximi tendunt; sed movet ad operationes contrarias, quibus bonum proximi impeditur.

[62946] De malo, q. 10 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut in amore boni non potest esse peccatum, nisi in quantum id quod amatur, etsi apprehendatur in ratione boni, non tamen est vere bonum, sed malum: ita etiam tristitia quae est in bono, quod apprehenditur ut malum, quod non est vere malum sed apparens, nihilominus est mala, quia non est conveniens tali obiecto, quod est vere bonum. Sic enim actus moralis fit bonus ex obiecto, in quantum est ei conveniens.

[62947] De malo, q. 10 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quibusdam peccatis adiunguntur quaedam poenalitates; et tunc idem est poena et culpa secundum aliud et aliud; culpa quidem secundum quod procedit ab inordinata hominis voluntate, et sic non est a Deo; poena autem secundum quod habet quamdam poenalem afflictionem adiunctam, et hoc est a Deo, secundum illud Psalm. XLIX, 21: *arguam te, et statuam contra faciem tuam*; et Augustinus dicit in I Confess.: *iussisti, domine, et sic est, ut poena sibi sit omnis inordinatus animus.* Et hoc modo invidia potest esse et poena et culpa.

[62948] De malo, q. 10 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod omne peccatum est amor improbus per causam, non per essentiam; quia omnis affectio animae, etiam tristitia, ex amore procedit, ut Augustinus in eodem libro dicit.

[62949] De malo, q. 10 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Aristoteles I Rhetor., distinguens inter zelum et invidiam, dicit: *zelus ex bonis est virtuosorum; invidere autem est proelium pravorum.*

Zelans enim seipsum praeparat propter aemulationem, ut obtineat bona, invidus autem, ut proximus non habeat, propter invidiam; invidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona quae ipse non habet; zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona quae proximus habet. Hieronymus autem in auctoritate praedicta accepit invidiam pro zelo. Est enim laudabile ut aliquis addiscens conetur ad addiscendum quae alius addiscit, secundum illud apostoli I Cor., XII, 31: *aemulamini charismata meliora.*

Articulus 2

[62950] De malo, q. 10 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum invidia sit peccatum mortale

[62951] De malo, q. 10 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[62952] De malo, q. 10 a. 2 arg. 1 Dicit enim Gregorius XXII Moral.: *evenire plerumque solet ut non amissa caritate, inimici nos ruina laetificet, et eius gloria contristet.* Hoc autem est invidere. Ergo invidia non tollit caritatem; et ita non dicitur peccatum mortale.

[62953] De malo, q. 10 a. 2 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit in II Lib., quod passio est motus appetitus sensibilis. Hic autem motus sensualitas dicitur, ut Augustinus dicit in XII de Trinit. Ergo invidia, cum sit passio, est in sensualitate, in qua non est nisi veniale peccatum, ut Augustinus dicit in eodem libro. Ergo invidia non est peccatum mortale.

[62954] De malo, q. 10 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut bona ex genere possunt male fieri; ea autem quae sunt mala ex genere, non possunt bene fieri; ut Augustinus dicit in libro contra mendacium, ita ea quae sunt ex genere venialia, possunt fieri mortalia; ea autem quae sunt ex genere mortalia, nullo modo possunt esse venialia, sicut patet de homicidio et adulterio. Sed non omnis invidia est peccatum mortale. Ergo invidia non est peccatum mortale ex genere.

[62955] De malo, q. 10 a. 2 arg. 4 Praeterea, peccatum operis in eodem genere est gravius peccato cordis. Sed impedire opere bonum proximi, non semper est peccatum mortale. Ergo non semper est peccatum mortale dolere de bono proximi, quod est invidere.

[62956] De malo, q. 10 a. 2 arg. 5 Praeterea, in viris perfectis non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse aliquis motus invidiae ex surreptione. Ergo invidia non est peccatum mortale.

[62957] De malo, q. 10 a. 2 arg. 6 Praeterea, in pueris nondum loquentibus non potest esse peccatum mortale: quia nondum habent usum rationis, in qua sola est peccatum mortale. Sed in pueris potest esse invidia: dicit enim Augustinus in I Confess.: *vidi ego et expertus sum zelantem*

puerum; nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. Ergo invidia non est peccatum mortale.

[62958] De malo, q. 10 a. 2 arg. 7 Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur ordini caritatis. Sed invidia, quae tristatur de bono alterius, in quantum redundat in nocumentum proprium, non repugnat ordini caritatis, secundum quem quilibet debet se plus diligere quam alium, et proximos plus quam extraneos, ut Ambrosius dicit. Ergo invidia non est peccatum mortale.

[62959] De malo, q. 10 a. 2 arg. 8 Praeterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passioni, quam philosophus in II Ethic. Nemesim vocat. Ergo invidia non est peccatum mortale.

[62960] De malo, q. 10 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Gregorius dicit in V Moral., exponens id quod habetur Prov. XIV, 30: *putredo ossium invidia. Per livoris* (inquit) *vitium ante Dei oculos pereunt bene acta virtutum.* Sed hoc non facit nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

[62961] De malo, q. 10 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in itinerario Clementis narratur quod Petrus dixit, quod tria peccata aequaliter poenam merentur: cum aliquis manu occidit, cum lingua detrahit, et cum corde invidet vel odit. Sed homicidium est peccatum mortale. Ergo et invidia.

[62962] De malo, q. 10 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Isidorus dicit in Lib. de summo bono: *nulla virtus est cui non contrarietur invidia: sola enim miseria caret invidia.* Sed nihil contrariatur omni virtuti nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

[62963] De malo, q. 10 a. 2 s. c. 4 Praeterea, sicut Augustinus dicit super illud Psalm. CIV, 25: *convertit cor eorum ut odiret populum eius*, invidia est odium felicitatis alienae. Odium autem est ira inveterata, ut ipse dicit XI super Genes. ad litteram. Ergo omnis invidia est aliquid inveteratum; et ita non potest esse veniale peccatum quasi subreptitia.

[62964] De malo, q. 10 a. 2 s. c. 5 Praeterea, nihil interficit spiritualiter nisi peccatum mortale. Sed invidia occidit spiritualiter, secundum illud Iob V, 2: *parvulum occidit invidia.* Et super illud II ad Cor. II, v. 15: *Christi bonus odor sumus*, dicit Glossa: *odor vegetat diligentes, necat invidentes.* Ergo invidia est peccatum mortale.

[62965] De malo, q. 10 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut dictum est, genus sive species actus moralis attenditur secundum materiam vel obiectum; unde etiam actus moralis dicitur bonus vel malus secundum suum genus. Vita autem animae est per caritatem, quae coniungit nos Deo, per quem anima vivit, unde dicitur I Ioan., III, 14: *qui non diligit, manet in morte*; mors enim est privatio vitae. Quando ergo ex comparatione actus ad suam materiam intelligitur aliquid oppositum caritati, oportet quod actus ille sit peccatum mortale ex suo genere; sicut occidere hominem importat aliquid repugnans caritati, per quam diligimus proximum, et volumus eum vivere et esse et alia bona habere; hoc enim est de ratione amicitiae, ut philosophus dicit in IX Ethic.; et ideo homicidium est peccatum mortale ex genere suo. Si vero ex comparatione actus

ad suum obiectum non appareat aliquid contrarium caritati, non est peccatum mortale ex suo genere; sicut dicere verbum otiosum, et alia huiusmodi; quae tamen possunt fieri peccata mortalia per aliquid aliud superveniens, sicut supra, habitum est. Invidere autem importat aliquid caritati repugnans ex ipsa comparatione actus ad suum obiectum; est enim de ratione amicitiae ut eis velimus bona, sicut et nobis ipsis, ut dicitur in IX Ethic., eo quod amicus est quodammodo alter ipse. Unde quod aliquis de felicitate alterius tristetur, hoc manifeste repugnat caritati, in quantum per eam diligitur proximus; unde Augustinus dicit in libro de vera religione: *qui invidet bene cantanti, non amat bene cantantem.* Unde invidia ex suo genere est peccatum mortale. Est tamen considerandum, quod in genere alicuius peccati mortalis potest inveniri aliquis actus qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia scilicet non attingit ad perfectam rationem illius generis. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex parte principii activi, quia scilicet non procedit a ratione deliberante, quae est proprium et principale activum principium humanorum actuum; unde subiti motus etiam in genere homicidii vel adulterii non sunt peccata mortalia, quia non attingunt perfectam rationem actus moralis, cuius principium est ratio. Alio modo potest contingere ex parte obiecti, quod scilicet propter sui parvitatem non attingit ad perfectam rationem obiecti; quod enim parvum est, quasi nihil accipit ratio; sicut patet in specie furti: si enim aliquis accipiat de agro alterius unam spicam, vel aliquid huiusmodi, non est credendum quod peccet mortaliter, quia hoc quasi nihil computatur tam ab illo qui accipit, quam ab illo cuius est res ipsa. Secundum hoc ergo potest contingere quod aliquis motus invidiae non est peccatum mortale, quamvis invidia secundum suum genus sit peccatum mortale, propter imperfectionem ipsius motus; vel quia est subitus, et non procedit ex ratione deliberata; vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius, quod est adeo parvum, quod non videtur esse aliquod bonum: puta si aliquis invideat alicui simul ludenti, quod vincat in ludo, puta cum eo currendo, vel aliquod huiusmodi ludicrum faciendo.

[62966] De malo, q. 10 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quia in definitione alicuius non ponitur id quod est per accidens, sed solum id quod est per se; cum dicitur quod invidia est tristitia de felicitate vel gloria alterius, oportet quod intelligatur secundum quod aliquis tristatur de ipsa felicitate alterius in quantum est huiusmodi, de qua ea ratione aliquis tristatur, quia vult singulariter excellere; unde qui ab aliquo vincitur in gloria vel felicitate, et de hoc dolet, proprie dicitur invidere. Contingit autem aliquem tristari de felicitate alterius propter alias rationes quae ad invidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Quicumque enim odit aliquem, tristatur de felicitate eius, non in quantum est excellentia quaedam, sed in quantum est simpliciter bonum quoddam eius quem odit. Cum enim aliquis inimico velit malum, consequens est quod de omni bono eius tristetur. Unde haec est differentia inter invidentem et odientem: quia invidens non tristatur de bono alterius nisi per hoc quod excellitur, vel singularitatem suae gloriae admittit; odiens autem de quocumque bono inimici tristatur. Potest etiam esse et alia ratio, quare aliquis de felicitate alterius tristetur, quia scilicet timet ex hoc aliquod nocumentum sibi provenire, vel aliquibus quos amat; quod magis est timoris quam invidiae, ut philosophus dicit in II Rhetor. Contingit autem timorem esse et bonum et malum; unde hoc potest fieri et cum peccato, quando timor est malus, et

sine peccato, quando timor est bonus. Unde Gregorius praemissa verba exponens subdit, quod hoc credimus, cum ruente aliquo quosdam bene erigi credimus; et proficiente illo plures iniuste opprimi formidamus. Unde etiam interponit, quod talis tristitia est sine invidiae culpa.

[62967] De malo, q. 10 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quando motus est sensualitatis tantum, non potest esse peccatum mortale; sed quando motus tristitiae ex deliberatione rationis procedit, tunc non solum est sensualitatis, sed etiam rationis; et ideo potest esse peccatum mortale. Quamvis etiam dici possit, quod huiusmodi nomina passionum quandoque signant ipsos simpliciter motus voluntatis; et secundum hoc tristitia non erit in sensualitate, sed in parte rationali.

[62968] De malo, q. 10 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod est mortale ex genere, non potest fieri veniale, si actus sit perfectus; potest tamen contingere propter imperfectionem actus, ut dictum est.

[62969] De malo, q. 10 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod impedire bonum alicuius potest esse absque peccato mortali propter imperfectionem actus, quia illud quod impeditur, non habet plenam rationem boni, aut quia est parvum, aut quia est indebitum.

[62970] De malo, q. 10 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod motus subreptitius invidiae est imperfectus; et talis etiam invidiae motus est in pueris, qui non habent usum rationis.

[62971] De malo, q. 10 a. 2 ad 6 Unde patet responsio ad sextum.

[62972] De malo, q. 10 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quandocumque aliquis tristatur de felicitate alterius propter nocumentum quod exinde sibi vel suis imminet, talis tristitia non est invidiae, sed timoris; unde quandoque potest esse sine peccato, sicut dictum est.

[62973] De malo, q. 10 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod invidia respicit duo obiecta. Est enim tristitia de prosperitate alicuius boni; et secundum hoc duabus virtutibus contrariari potest; ex parte enim prosperitatis, de qua dolet, contrariatur ei misericordia, quae dolet de adversitate bonorum; ex parte autem boni, de cuius prosperitate tristatur, opponitur ei ira per zelum, quae intelligitur per Nemesim, quando scilicet aliquis tristatur de hoc quod aliqui mali in sua impietate prosperantur. Et quamvis misericordia et Nemesis passiones videantur secundum rationem tristitiae, tamen secundum quod supervenit electio rationis accipiunt rationem virtutis.

[62974] De malo, q. 10 a. 2 ad s. c. Similiter ea quae in contrarium obiiciuntur facile est solvere.

[62975] De malo, q. 10 a. 2 ad s. c. 1 Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de invidia secundum quod est peccatum mortale; et de tali etiam cordis invidia loquitur beatus Petrus, quae quidem meretur aequalem poenam homicidio quantum ad genus poenae; quia utrumque meretur poenam aeternam.

[62976] De malo, q. 10 a. 2 ad s. c. 2 Unde patet solutio ad secundum.

[62977] De malo, q. 10 a. 2 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale contrariatur omni virtuti peccantis. Invidia autem, ut Isidorus dicit, contrariatur omni virtuti, non ipsius

peccantis, sed alterius. Unde per hoc probari non posset quod invidia sit peccatum mortale.

[62978] De malo, q. 10 a. 2 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod invidia non est odium hominis, sed felicitatis, prout sub odio comprehenduntur omnes passiones animae tendentes in malum, quae ex odio derivantur. Quod autem dicitur odium esse ira inveterata, non est sic intelligendum quasi omne odium sit tale, sicut est aliquis status motus odii; sed quia ira inveterata odium causat.

[62979] De malo, q. 10 a. 2 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de invidia secundum quod est peccatum mortale.

Articulus 3

[62980] De malo, q. 10 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum invidia sit vitium capitale

[62981] De malo, q. 10 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[62982] De malo, q. 10 a. 3 arg. 1 Quia ad vitium capitale pertinet habere filias, non autem ad ipsum pertinet quod sit alterius filia. Sed invidia est filia superbiae, sicut Augustinus dicit in Lib. de sancta virginitate. Ergo invidia non est vitium capitale.

[62983] De malo, q. 10 a. 3 arg. 2 Praeterea, invidia est tristitia quaedam, ut iam dictum est. Tristitia autem importat quemdam terminum appetitivi motus; ubi enim homo incurrit malum quod prius oderat, contristatur. Ergo invidia non est vitium capitale; quia de ratione vitii capitalis est quod ex eo omnia alia vitia oriantur.

[62984] De malo, q. 10 a. 3 arg. 3 Praeterea, cuilibet vitio capitali assignantur aliquae filiae. Sed invidia non videtur habere aliquas filias; assignat enim Gregorius in XXXI Moral., ei quinque filias, quae sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis, afflictio in prosperis; quorum nullum videtur esse filia invidiae: nam odium magis nascitur ex ira; susurratio autem et detractio et exultatio in adversis procedunt ex odio; afflictio autem in prosperis videtur esse idem quod invidia. Ergo invidia non est vitium capitale.

[62985] De malo, q. 10 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Gregorius XXXI Moralium, connumerat invidiam inter vitia capitalia.

[62986] De malo, q. 10 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, vitia capitalia sunt ex quibus alia vitia nata sunt oriri secundum rationem causae finalis. Finis habet rationem boni. Eodem autem modo tendit appetitus in bonum, et in fruitionem boni, quae est

delectatio; et ideo sicut appetitus ex intentione boni movetur ad aliquid agendum, ita etiam ex intentione delectationis. Est autem considerandum quod sicut bonum est finis appetitivi motus qui est prosecutio, ita malum est finis appetitivi motus qui est fuga; sicut enim aliquis volens obtinere bonum, prosequitur ipsum, ita aliquis volens carere malo, fugit ab ipso; et sicut delectatio est fruitio boni, ita tristitia est quaedam malitia, secundum quam animus opprimitur a malo. Et ideo ex hoc quod homo repudiat tristitiam, inducitur ad multa facienda per quae tristitiam repellat vel ad quae tristitia inclinat. Sic ergo quia invidia est tristitia alienae gloriae, in quantum apprehenditur ut quoddam malum, consequens est ut homo ex invidia tendat ad aliqua inordinate facienda contra proximum; et secundum hoc est invidia vitium capitale. In hoc autem conatu invidiae est aliquid tamquam principium, et aliquid tamquam terminus. Principium quidem est ut aliquis excludat gloriam alterius, quae eum contristat; quod quidem fit diminuendo bona eius, sive mala de eo dicendo et latenter, quod fit per susurrationem, et manifeste, quod fit per detractionem. Terminus autem huius conatus potest considerari dupliciter. Uno quidem modo respectu eius cui invidet; et sic motus invidiae interdum terminatur ad odium, scilicet ut homo non solum tristetur de superexcellentia alterius; sed ulterius, velit simpliciter mala eius. Alio vero modo terminus huius conatus potest accipi ex parte ipsius invidentis; qui si quidem possit consequi finem intentum, ut diminuat gloriam proximi, gaudet; et sic ponitur filia invidiae exultatio in adversis. Si autem non possit consequi suum propositum, ut scilicet impediat gloriam proximi, tristatur; et sic ponitur filia invidiae afflictio in prosperis.

[62987] De malo, q. 10 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregorius dicit XXXI Moralium, superbia communis mater est omnium vitiorum; unde per hoc quod invidia est filia superbiae non excluditur quin invidia sit vitium capitale.

[62988] De malo, q. 10 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tristitia etsi sit terminus in exequendo, est tamen primum in intentione, in quantum scilicet ex fuga tristitiae multi alii motus procedunt.

[62989] De malo, q. 10 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet eadem vitia ex diversis vitiis secundum diversas rationes oriri. Odium ergo nascitur ex ira secundum quod ille qui ad iram provocavit, laesionem intulit; ex invidia autem secundum quod eius bonum cui invidetur, apprehenditur ut impeditivum propriae excellentiae. Similiter etiam susurratio et detractio et exultatio in adversis oriuntur ex odio in quantum diminuit omne bonum et procurat omne malum sui inimici; haec ex invidia proveniunt secundum solam rationem removendi excellentiam. Afflictio autem in prosperis est aliquo modo ipsa invidia, et quodammodo filia eius; secundum enim quod aliquis tristatur de prosperis alicuius, in quantum adversatur singulari excellentiae alicuius, sic est ipsa invidia; secundum vero quod aliquis tristatur de prosperis alicuius ea ratione quia eveniunt contra suum conatum ad impediendum ea, sic est filia invidiae.

Quaestio 11

Prooemium

[62990] De malo, q. 11 pr. 1 Et primo quaeritur utrum accidia sit peccatum.

[62991] De malo, q. 11 pr. 2 Secundo utrum accidia sit peccatum speciale.

[62992] De malo, q. 11 pr. 3 Tertio utrum sit peccatum mortale.

[62993] De malo, q. 11 pr. 4 Quarto utrum sit peccatum capitale.

Articulus 1

[62994] De malo, q. 11 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum accidia sit peccatum

[62995] De malo, q. 11 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[62996] De malo, q. 11 a. 1 arg. 1 Virtus enim et peccatum, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed virtus est in genere amoris: dicit enim Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiae, et XV de civitate Dei, quod virtus est ordo amoris. Cum ergo accidia non sit in genere amoris, sed magis sit tristitia quaedam, ut Damascenus dicit, videtur quod accidia non sit peccatum.

[62997] De malo, q. 11 a. 1 arg. 2 Praeterea, in Psalm. CVI, super III: confitemini, ponit Glossa, quatuor tentationes, quae sunt error, difficultas vincendarum concupiscentiarum, taedium et tempestas saeculi. Sed error et difficultas et tempestas saeculi non sunt peccata. Ergo nec taedium, quod est accidia, est peccatum.

[62998] De malo, q. 11 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne peccatum est ab homine, secundum illud Oseae, XIII, 9: *perditio tua (ex te), Israel.* Sed accidia, cum sit quaedam tristitia, non est ab homine; quia II ad Cor., IX, 7, super illud, *non ex tristitia aut ex necessitate*, dicit Glossa: *si cum tristitia facis, fit de te, non tu tamen facis.* Ergo accidia non est peccatum.

[62999] De malo, q. 11 a. 1 arg. 4 Praeterea, non potest contingere quod actus sit simul meritorius et peccatum. Sed aliquis actus cum accidia factus, est meritorius; puta, cum aliquis ex voto vel obedientia ieiunat; et tamen ieiunium ipsum contristat; et sic est ibi accidia, quae est tristitia de bono spirituali virtutis. Ergo accidia non semper est peccatum.

[63000] De malo, q. 11 a. 1 arg. 5 Praeterea, Damascenus dicit in II Lib., quod accidia est tristitia aggravans. Sed aggravatio magis videtur esse poena quam culpa. Ergo accidia non est peccatum, sed magis poena.

[63001] De malo, q. 11 a. 1 arg. 6 Praeterea, accidia videtur esse tristitia vel taedium interni boni, de quo dicitur in Glossa, super illud Psalm. CVI, 18: *omnem escam abominata est anima eorum.* Si ergo accidia sit peccatum, aut est peccatum quia non accipit spirituale bonum, aut quia eo spreto accipit corporale bonum. Sed non potest esse peccatum quia non accipit spirituale bonum, quia non accipere non est actus sed privatio quaedam; omnis autem laus et vituperium sequitur aliquem actum, ut philosophus dicit in I Ethic.; vituperium autem peccato debetur. Restat ergo, si accidia sit peccatum, quod sit quia prosequitur aliquod corporale bonum spirituali contempto. Sed prosecutio boni videtur pertinere ad concupiscibilem, sicut fuga mali ad irascibilem. Ergo videtur quod accidia sit in concupiscibili, cum magis videatur ad irascibilem pertinere.

[63002] De malo, q. 11 a. 1 arg. 7 Praeterea, Greg. dicit XI Moralium, quod accidia est interna mentis tristitia, per quam quis minus devote orat aut psallit. Sed non est in potestate hominis quod devote oret. Ergo non est in potestate hominis quod accidiam vitet. Accidia ergo non est peccatum; quia nullus peccat in eo quod vitare non potest.

[63003] De malo, q. 11 a. 1 arg. 8 Praeterea, Damascenus in l. II ponit accidiam speciem quamdam tristitiae, quae est una de quatuor passionibus. Sed passiones non sunt peccata, quia secundum eas nec laudamur nec vituperamur. Ergo accidia non est peccatum.

[63004] De malo, q. 11 a. 1 arg. 9 Praeterea, illud quod eligit sapiens non est peccatum. Sed accidiam sive tristitiam eligit sapiens; dicitur enim Eccle., VII, 5, quod cor sapientis ubi tristitia. Ergo accidia sive tristitia non est peccatum.

[63005] De malo, q. 11 a. 1 arg. 10 Praeterea, illud quod Deus remunerat, non est peccatum. Sed Deus tristitiam remunerat; dicitur enim Malach., III, 14, ex persona malorum: *quod emolumentum (habuimus), quia custodivimus praecepta eius, et ambulavimus tristes coram eo?* Ergo accidia seu tristitia non est peccatum.

[63006] De malo, q. 11 a. 1 s. c. Sed contra, est quod Greg. XXXI Mor., accidiam inter alia peccata connumerat; et similiter Isidorus in libro de summo bono.

[63007] De malo, q. 11 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod sicut ex Damasceno, patet accidia tristitia quaedam est, unde Gregorius in moralibus loco accidiae quandoque ponit tristitiam. Obiectum autem tristitiae est malum praesens, ut Damascenus dicit. Sicut autem est duplex bonum, unum quod est vere bonum, et aliud quod est apparens bonum, propter hoc quod est secundum quid bonum (non enim est vere bonum quod non est simpliciter bonum) ita etiam est duplex malum: quoddam quod est vere et simpliciter malum, et quoddam quod est apparens et secundum quid malum, et simpliciter est vere bonum. Sicut ergo amor et concupiscentia et delectatio quae sunt de vero bono sunt laudabilia, quae autem sunt de apparenti bono et non vere bono, sunt vituperabilia, ita etiam odium, fastidium et tristitia quae sunt de eo quod est vere malum, sunt laudabilia; quae autem sunt de eo quod est secundum quid vel apparens bonum et simpliciter malum, sunt vituperabilia et peccata. Accidia autem est taedium vel tristitia boni spiritualis et interni, ut Augustinus dicit super illud Psalm. CVI, 18: *omnem escam abominata est anima eorum.* Et ideo cum internum

et spirituale bonum sit vere bonum, et non possit esse malum nisi apparens, in quantum scilicet contrariatur carnalibus desideriis, manifestum est quod accidia, cum sit tristitia, potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est actus appetitus sensitivi, alio modo secundum quod est actus appetitus intellectivi, qui est voluntas. Omnia enim huiusmodi affectionum nomina secundum quidem quod sunt actus appetitus sensitivi, passiones quaedam sunt; secundum vero quod sunt actus appetitus intellectivi, sunt simplices motus voluntatis. Peccatum autem per se et proprie est in voluntate, ut dicit Augustinus. Et ideo si accidia nominet actum voluntatis refugientis internum et spirituale bonum, potest habere perfectam rationem peccati; si vero accipiatur prout est actus appetitus sensitivi, non habet rationem peccati nisi ex voluntate, in quantum scilicet talis motus potest a voluntate prohiberi; unde si non prohibetur, habet aliquam rationem peccati, sed imperfectam.

[63008] De malo, q. 11 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod amor est principium omnium affectionum, ut patet per Augustinum XIV de Civit. Dei: et ideo cum dicitur quod virtus est ordo amoris, est praedicatio per causam, non per essentiam; non enim omnis virtus essentialiter est amor, sed omnis affectio virtutis derivatur ex aliquo amore ordinato; et similiter omnis affectio peccati derivatur ab aliquo inordinato amore.

[63009] De malo, q. 11 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille modus argumentandi non est efficax. Non enim oportet ut quidquid praedicatur de uno dividentium aliquod commune, praedicetur etiam de aliis; illa enim quae connumerantur ad invicem ut dividentia aliquod commune, in illo communi conveniunt; non autem necesse est quod in quolibet alio. Unde illa quatuor conveniunt in hoc communi quod est tentatio. Nihil autem prohibet quin unum eorum sit peccatum, et alia non sint peccata; sicut etiam tentatio quae est a carne, non est sine peccato; tentatio autem quae est ab hoste, potest esse omnino sine peccato.

[63010] De malo, q. 11 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus qui fiunt ex tristitia vel timore sunt mixti ex voluntario et involuntario, ut dicitur in III Ethic.; et in quantum habent de involuntario, non sunt ex nobis, nam ipse modus tristitiae est ex nobis.

[63011] De malo, q. 11 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod opus secundum se consideratum esse tristabile, quod tamen est delectabile secundum quod refertur ad servitium Dei; unde etiam martyres dicuntur in lacrimis seminasse, ut Augustinus exponit. Nec illa tristitia passionis est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo; de interiori enim bono martyres gaudebant; et tanto illud gaudium erat magis meritorium, quanto exterius malum erat magis contristans. Et similiter si aliquis voluntarie implens obedientiam vel praeceptum, tristetur de aliquo opere afflictivo vel laborioso; tristitia talis non est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo.

[63012] De malo, q. 11 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod tristitia dicitur esse aggravans, in quantum opprimit affectum, ne insurgat ad operandum; et secundum hoc aggravatio tristitiae in bonis, magis habet rationem culpae quam poenae, quia eius principium est ex nobis.

[63013] De malo, q. 11 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur secundum prosecutionem et fugam, quia eiusdem potentiae est prosequi bonum et fugere malum oppositum; sed distinguuntur secundum hoc quod ad irascibilem pertinet prosecutio vel fuga boni vel mali ardui; ad concupiscibilem vero prosecutio vel fuga boni absolute. Et secundum hoc, sicut spes et timor pertinent ad irascibilem, ita gaudium et tristitia pertinent ad concupiscibilem; unde accidia secundum quod est in appetitu sensitivo est in concupiscibili. Nec tamen oportet quod accidia non sit peccatum ex eo quod refugit bonum spirituale; tum quia ipsa fuga est quidam motus appetitivus, et non est privatio sola; tum quia etiamsi esset privatio sola, quae non est accipere spirituale bonum, hoc etiam posset habere rationem culpae. Et sic dicitur tunc peccatum omissionis.

[63014] De malo, q. 11 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod devotio hominis est a Deo; sed secundum quod homo potest se disponere ad devotionem habendam, vel etiam devotionem impedire, secundum hoc indevotio est peccatum; licet in auctoritate inducta non dicatur quod accidia sit indevotio, sed quod ex ea procedat.

[63015] De malo, q. 11 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Damascenus non loquitur de accidia secundum quod est peccatum, prout scilicet est tristitia de bono spirituali interno, sed universaliter, prout est de quocumque malo; et ideo loquitur de accidia secundum quod est species passionis, et secundum quod est peccatum.

[63016] De malo, q. 11 a. 1 ad 9 Ad nonum et ad decimum dicendum, quod rationes illae procedunt de tristitia eius quod est malum simpliciter, quae laudabilis est.

Articulus 2

[63017] De malo, q. 11 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum accidia sit speciale peccatum

[63018] De malo, q. 11 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[63019] De malo, q. 11 a. 2 arg. 1 Accidia enim, cum sit tristitia, delectationi opponitur. Sed delectatio non est specialis virtus: quilibet enim virtuosus delectatur in actu propriae virtutis, ut patet in I Ethic. Ergo tristitia de bono spirituali non est peccatum speciale.

[63020] De malo, q. 11 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod consequitur ad omne peccatum, non est speciale peccatum. Sed tristitia spiritualis boni consequitur ad omne peccatum; unicuique enim est tristabile quod est sibi contrarium. Cuilibet enim peccato contrariatur aliquod spirituale bonum

virtutis. Ergo accidia non est speciale peccatum.

[63021] De malo, q. 11 a. 2 arg. 3 Sed dicendum, quod accidia tristatur de bono spirituali sub speciali ratione, in quantum scilicet est impeditivum corporalis quietis.- Sed contra, appetere corporalem quietem pertinet ad vitia carnalia. Eiusdem autem rationis est appetere aliquid et tristari de eius impedimento. Si ergo accidia non sit speciale peccatum nisi quia est impeditiva corporalis quietis, sequeretur quod accidia sit peccatum carnale; cum tamen Gregorius ponat accidiam inter peccata spiritualia, ut patet in XXXI Moral. Non ergo accidia est speciale peccatum.

[63022] De malo, q. 11 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Gregorius XXXI Moralium, connumerat ipsam aliis peccatis. Ergo est speciale peccatum.

[63023] De malo, q. 11 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod si accidia esset absolute tristitia cuiusdam boni spiritualis secundum quamcumque rationem, sequitur ex necessitate non esse peccatum speciale, sed quoddam consequens omnia peccata. Ad hoc ergo quod ponatur speciale peccatum, oportet dici quod est tristitia de bono spirituali secundum aliquam specialem rationem. Non autem potest dici quod ista specialis ratio sit secundum quod est impedimentum alicuius corporalis boni, quia secundum hoc accidia non esset peccatum distinctum ab illo peccato quod est circa illud corporale bonum; quia per eamdem rationem aliquis delectatur in uno et refugit impeditivum eius; sicut etiam in rebus naturalibus ex eadem virtute naturali est quod grave deserat superiorem locum et tendat in locum inferiorem; et propter hoc videmus, quod sicut propter gulam aliquis delectatur in cibo, ita etiam ex eodem vitio est quod tristetur de abstinentia cibi. Tamen hoc quod est esse impeditivum boni corporalis, est ratio quare bonum spirituale est contristans, non tamen ratio quare tristitia de hoc bono sit peccatum speciale. Est ergo considerandum, quod nihil prohibet aliquid in se consideratum esse speciale bonum, quod tamen est communis finis multorum; et secundum hoc caritas est specialis virtus, quia primo et principaliter est amor boni divini, secundario autem est amor boni proximorum; cuius bonum est finis omnium vel multorum aliorum bonorum. Sic ergo aliquod opus alicuius specialis virtutis, puta castitatis, potest esse amabile vel delectabile dupliciter. Uno modo secundum quod est opus talis virtutis et hoc est proprium castitati; alio modo secundum quod ordinatur ad bonum divinum et sic est proprium caritati. Sic ergo dicendum est, quod de hoc speciali bono quod est bonum internum et divinum, tristari, facit accidiam esse speciale peccatum; sicut hoc bonum amare, facit caritatem specialem esse virtutem. Hoc autem bonum divinum est tristabile homini propter contrarietatem spiritus ad carnem: quia, ut dicit apostolus ad Galat. V, 17, *caro concupiscit adversus spiritum*; et ideo quando affectus carnis in homine dominatur, fastidit spirituale bonum tamquam sibi contrarium; sicut homo habens gustum infectum, fastidit cibum salubrem, et tristatur de eo, si quando oporteat eum sumere talem cibum. Talis ergo tristitia et abominatio seu taedium boni spiritualis et divini, accidia est, quod est speciale peccatum; unde ad hanc repellendam monet sapiens, Eccli. VI, 26: *subiice humerum tuum et porta illam spiritualem sapientiam, et ne acedieris (in) vinculis illius.*

[63024] De malo, q. 11 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod delectatio spiritualis boni et divini pertinet ad specialem virtutem, quae est caritas, secundum illud Galat. V, 22: *fructus autem*

spiritus: caritas, gaudium, pax.

[63025] De malo, q. 11 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quilibet peccator tristatur de bono spirituali secundum specialem rationem virtutis illius cui contrariatur suum peccatum; sed secundum rationem boni spiritualis divini, quod est speciale obiectum caritatis, contristatur de ipso accidia.

[63026] De malo, q. 11 a. 2 ad 3 Ad tertium patet responsio per id quod dictum est; contrarietas enim ad quietem corporalem, facit bonum spirituale esse contristabile, non autem facit specialem rationem peccati.

Articulus 3

[63027] De malo, q. 11 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum accidia sit peccatum mortale

[63028] De malo, q. 11 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[63029] De malo, q. 11 a. 3 arg. 1 Nullum enim peccatum mortale invenitur in viris perfectis. Sed accidia est tristitia, quae invenitur in viris perfectis, ex quorum persona dicit apostolus: *quasi tristes, semper autem gaudentes.* Ergo accidia non est peccatum mortale.

[63030] De malo, q. 11 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne mortale contrariatur praecepto Dei. Sed accidia non videtur contrariari alicui praecepto, quia inter praecepta Decalogi non continetur aliquod praeceptum de delectatione. Ergo accidia non est peccatum mortale.

[63031] De malo, q. 11 a. 3 arg. 3 Praeterea, cum tristitia sit de malo praesenti, ut Damascenus dicit in II Lib., ideo accidia, quae est tristitia quaedam, oportet quod sit de aliquo malo praesenti, quod quidem sit vere bonum, malum autem apparens; nec potest esse de vere bono, quod est bonum increatum; tum quia praesentia talis boni non habet taedium nec tristitiam (dicitur enim Sap. VIII, 16, de divina sapientia, quod non habet taedium conversatio eius, nec taedium convictus illius), tum etiam quia si sit praesens bonum increatum, non potest esse peccatum mortale. Ergo relinquitur quod accidia sit tristitia de aliquo bono creato praesenti. Averti autem a bono creato non facit peccatum mortale; sed solum averti a bono incommutabili increato. Ergo accidia non est peccatum mortale.

[63032] De malo, q. 11 a. 3 arg. 4 Praeterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo bono creato spirituali ducente in Deum, non est peccatum mortale: non enim mortaliter peccat quicumque non ieiunat, vel quicumque non orat.

Ergo etiam nec recessus cordis per tristitiam a bono creato, semper est peccatum mortale; et ita accidia non est peccatum mortale ex suo genere; quia sic semper esset peccatum mortale, sicut homicidium et adulterium.

[63033] De malo, q. 11 a. 3 arg. 5 Sed diceretur, quod recessus operis ab aliquo bono creato debito, facit peccatum mortale.- Sed contra, opera quae non sunt debita, quandoque magis sunt spiritualia; et tamen ab eis recedere non est peccatum mortale, nisi efficiantur necessaria per votum, immo etiam nullum peccatum est, si aliquis non servet virginitatem vel paupertatem. Ergo nec etiam omnis tristitia de bono spirituali est peccatum mortale.

[63034] De malo, q. 11 a. 3 arg. 6 Praeterea, recedere opere ab aliquo bono spirituali, non est peccatum mortale, nisi in quantum homo ad illud bonum obligatur. Sed etiam si homo obligetur ad hoc quod operetur aliquod bonum spirituale, non tamen obligatur ad hoc quod cum delectatione illud operetur, quia delectatio facta in opere est signum habitus inhaerentis; et sic ad hoc non possunt obligari illi qui non habent habitum virtutis. Ergo etiam accidia, quae est de bono spirituali debito, non est peccatum mortale.

[63035] De malo, q. 11 a. 3 arg. 7 Praeterea, omne peccatum mortale est contrarium spirituali vitae. Sed non est de necessitate spiritualis vitae quod aliquis delectabiliter operetur, sed sufficit quod operetur; alioquin quicumque faceret opus quod debet, si non delectaretur in eo, peccaret mortaliter. Ergo accidia, quae contrariatur spirituali delectationi, non est peccatum mortale.

[63036] De malo, q. 11 a. 3 arg. 8 Praeterea, ideo non quaelibet concupiscentia est peccatum mortale, quia ex corruptione naturae nobis imminet pronitas ad concupiscendum. Sed ex eadem corruptione imminet nobis pronitas ad quiescendum et ad refugiendum labores; quod videtur ad accidiam pertinere. Ergo non omnis accidia est peccatum mortale.

[63037] De malo, q. 11 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Damascenus dicit, quod accidia est tristitia quaedam. Sed non est tristitia secundum Deum, quia sic non esset peccatum. Ergo est tristitia saeculi. *Sed tristitia saeculi mortem operatur*, ut apostolus dicit, II ad Cor. VII, 10. Ergo accidia est peccatum mortale.

[63038] De malo, q. 11 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Augustinus XII super Genes. ad litteram, dicit, quod Iacob dicens filiis suis: *deducetis senectutem meam cum tristitia ad Inferos*; videtur hoc timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad Inferos peccatorum. Omne autem illud quod retrahit a requie beatorum et reducit ad Inferos peccatorum, est peccatum mortale. Ergo tristitia quae est accidia, est peccatum mortale.

[63039] De malo, q. 11 a. 3 s. c. 3 Praeterea, super illud: *quare tristis es, anima?* Dicit Glossa, quod docet hic tristitiam saeculi fugiendam, quae patientiam et caritatem et spem extinguit, et totam bonam vitam confundit. Ergo accidia est peccatum mortale: hoc enim dicimus peccatum mortale quod caritatem et ceteras virtutes extinguit.

[63040] De malo, q. 11 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod, ex praemissis de facili patet quod

accidia, secundum quod est speciale peccatum, est peccatum mortale ex suo genere. Importat enim quamdam tristitiam ex repugnantia humani affectus ad bonum spirituale divinum; talis enim repugnantia contrariatur caritati manifeste, quae inhaeret bono spirituali et delectatur in ipso. Cum ergo hoc faciat peccatum esse mortale quod contrariatur caritati, per quam est animae vita, manifeste sequitur quod accidia ex genere suo est peccatum mortale: quia, sicut dicitur I Ioan., III, 14, *qui non diligit, manet in morte.* Et est considerandum, quod sicut invidia, quae est tristitia de bono proximi, est peccatum mortale ex suo genere, in quantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi; ita accidia, quae est tristitia boni spiritualis divini, est peccatum mortale ex suo genere, in quantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei. Hoc tamen verificatur in omnibus peccatis quae sunt mortalia ex suo genere, quod motus imperfecti ex genere talium peccatorum non sunt peccata mortalia, qui scilicet sunt absque deliberatione rationis. Unde tales motus accidiae sunt peccata venialia, sicut supra, de motibus invidiae dictum est. Sed quando affectus carnalis ita praevalet rationi ut ex deliberatione homo tristetur de bono spirituali divino, manifeste talis motus voluntatis est peccatum mortale.

[63041] De malo, q. 11 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis potest esse imperfectus motus accidiae saltem in sensualitate, propter hoc quod nullus est ita perfectus in quo non remaneat aliqua contrarietas carnis ad spiritum. Apostolus tamen non videtur ibi loqui de tristitia boni spiritualis, quae est accidia; sed potius de tristitia, quae est de malis temporalibus.

[63042] De malo, q. 11 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo mandatur, secundum quod est praeceptum morale, quies mentis in Deo.

[63043] De malo, q. 11 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus, secundum quod est praesens menti, non compatitur secum tristitiam vel peccatum mortale; unde accidia non est tristitia de praesentia ipsius Dei, sed de aliquo bono quod est per participationem divinum.

[63044] De malo, q. 11 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod accidia non est recessus mentalis a quocumque bono spirituali, sed a bono spirituali cui mens ex necessitate debet inhaerere, quod est bonum divinum, sicut iam dictum est.

[63045] De malo, q. 11 a. 3 ad 5 Et per hoc patet solutio ad quintum.

[63046] De malo, q. 11 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de bono spirituali alicuius actus particularis virtutis; quod enim homo delectetur, non cadit sub praecepto; sed quod delectetur de Deo, hoc cadit sub praecepto, sicut et quod homo Deum diligat, quia delectatio amorem consequitur.

[63047] De malo, q. 11 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod delectatio quae provenit ex caritate, cui contrariatur accidia, est de necessitate spiritualis vitae, sicut et ipsa caritas; et ideo accidia est peccatum mortale.

[63048] De malo, q. 11 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut concupiscentia, quae est tantum

in sensualitate, quae provenit ex corruptione naturae, non est peccatum mortale, quia est motus imperfectus, ita etiam nec talis accidia est peccatum mortale.

Articulus 4

[63049] De malo, q. 11 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum accidia sit vitium capitale

[63050] De malo, q. 11 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[63051] De malo, q. 11 a. 4 arg. 1 Sicut enim delectatio procedit ex amore, ita tristitia procedit ex odio. Sed odium non est vitium capitale. Ergo multo minus accidia, quae est tristitia quaedam.

[63052] De malo, q. 11 a. 4 arg. 2 Praeterea, vitia capitalia dicuntur quae inclinant ad actus aliorum peccatorum. Sed accidia non videtur esse huiusmodi, sed magis immobile reddere: est enim tristitia aggravans, ut Damascenus dicit. Ergo accidia non est vitium capitale.

[63053] De malo, q. 11 a. 4 arg. 3 Praeterea, vitium capitale est quod habet aliquas filias. Sed accidiae non videntur esse filiae quae ei assignantur a Gregorio, XXXI Moral. Malitia enim est commune ad omnia peccata; rancor autem pertinet ad odium, quod ex ira nascitur; pusillanimitas vero et desperatio pertinent ad irascibilem, in qua non est accidia, sed magis in concupiscibili; torpor autem circa praeceptum, videtur idem esse quod accidia; evagatio vero mentis videtur contrariari rationi tristitiae, quae est constrictiva. Ergo accidia non debet poni vitium capitale.

[63054] De malo, q. 11 a. 4 s. c. Sed contra, est auctoritas Gregorii, qui accidiam sive tristitiam inter vitia capitalia computat, XXXI Moral.

[63055] De malo, q. 11 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod sicut supra, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis. Sicut autem homines propter delectationem quamdam procedunt ad multa facienda vel vitanda; ita etiam et propter tristitiam fugiendam; utrumque enim eiusdem rationis esse videtur; sicut quaerere bonum et fugere malum. Cum ergo accidia sit quaedam tristitia de bono divino interno, sicut invidia de bono proximi, ut dictum est, et sicut ex invidia multa vitia oriuntur in quantum homo multa facit inordinate ad huiusmodi tristitiam repellendam quae consequitur de bono proximi: ita etiam et accidia est vitium capitale. Sed quia nullus homo est qui absque delectatione in tristitia manere possit, ut philosophus dicit in VIII Eth., ideo ex tristitia duo consequuntur: quorum unum est ut recedat a contristantibus, aliud est ut ad alia transeat in quibus delectetur; et secundum hoc philosophus dicit in II Ethic., quod illi qui non possunt gaudere delectationibus spiritualibus, ut plurimum transferunt

se ad delectationes corporales; et secundum hoc ex tristitia quae concipitur ex spiritualibus bonis, sequitur evagatio circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo quidem homo ea fugit, secundo etiam prosequitur. Ad fugam autem spiritualium bonorum quae delectari possunt, pertinet et recessus a bono divino sperato, et haec est desperatio; et iterum recessus a bono spirituali agendo; quae quidem quantum ad communia, quae sunt de necessitate salutis, est torpor, circa praecepta; quantum autem ad ardua quae cadunt sub consiliis, est pusillanimitas. Ulterius autem contingit quod si aliquis invitus detineatur in spiritualibus bonis quae ipsum contristant, concipit primo quidem indignationem ad praelatos vel ad quascumque personas in his detinentes, et hic est rancor; secundo vero concipit indignationem et odium contra etiam ipsa spiritualia bona, et haec proprie est malitia.

[63056] De malo, q. 11 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in virtutibus animi amor, ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus, quae est caritas: quia bonum divinum et bonum proximi est secundum se amabile; non autem est secundum se odibile, sed solum secundum quod ex aliquo accidente contristat; et ideo magis accipiuntur capitalia vitia secundum tristitiam quam secundum odium.

[63057] De malo, q. 11 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidia immobilitat quidem ab his de quibus contristatur; sed ad contraria promptum reddit.

[63058] De malo, q. 11 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod malitia hic non accipitur secundum quod est communis omni peccato, sed secundum quod importat quamdam impugnationem spiritualium bonorum. Nihil enim prohibet quin rancor ex ira et ex accidia generetur: idem enim potest ex diversis causis secundum diversas rationes causari. Quod autem pusillanimitas et desperatio pertinent ad irascibilem, non impedit quin ex accidia causentur; quia passiones irascibilis omnes causantur ex passionibus concupiscibilis. Torpor autem circa ipsa agenda, non est ipsa tristitia, sed tristitiae effectus. Unde ex accidia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod constringit, gravat cor; et ideo huiusmodi gravedinem fugiens ad alia evagatur.

Quaestio 12

Prooemium

[63059] De malo, q. 12 pr. 1 Et primo quaeritur utrum omnis ira sit mala; vel aliqua ira sit bona.

[63060] De malo, q. 12 pr. 2 Secundo utrum ira possit esse peccatum vel non.

[63061] De malo, q. 12 pr. 3 Tertio utrum ira sit peccatum mortale.

[63062] De malo, q. 12 pr. 4 Quarto utrum ira sit levius peccatum odio et invidia.

[63063] De malo, q. 12 pr. 5 Quinto utrum ira sit vitium capitale.

Articulus 1

[63064] De malo, q. 12 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona

[63065] De malo, q. 12 a. 1 tit. 2 Et videtur quod omnis ira sit mala.

[63066] De malo, q. 12 a. 1 arg. 1 Hieronymus enim exponens illud Matth., cap. V, 22: *qui irascitur fratri suo*, sic dicit: *in aliquibus codicibus additur, sine causa; ceterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur. Si enim iubemur orare pro persequentibus, omnis irae occasio tollitur; et hoc omnino est et sine causa, quia ira viri iustitiam Dei non operatur.* Ergo omnis ira est mala et prohibita.

[63067] De malo, q. 12 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut Dionysius dicit in c. IV de Div. Nomin., ira est naturalis cani, innaturalis autem homini. Sed id quod est contra naturam hominis, est malum et peccatum, ut patet per Damascenum in III Lib. Ergo omnis ira est peccatum.

[63068] De malo, q. 12 a. 1 arg. 3 Praeterea, malum animae humanae est praeter rationem, ut ibidem Dionysius dicit. Sed ira est semper praeter rationem; dicit enim philosophus in VII Ethic.: *videtur ira audire secundum quid rationem; obaudire autem* idest non perfecte audire, ut postea exponit. Ergo ira semper est mala.

[63069] De malo, q. 12 a. 1 arg. 4 Praeterea, dominus, Matth., VII, 3-5, arguit eum qui habet trabem in oculo suo, et vult eiicere festucam de oculo fratris sui. Multo magis ergo est arguendus qui trabem in oculo suo ponit, ut eiiciat festucam de oculo alterius. Sed talis est quicumque irascitur ut alium corrigat. Dicit enim Cassianus in VIII Lib. de institutione coenobiorum, quod quilibet iracundiae motus effervens excaecat oculum cordis. Ergo arguendus est quicumque irascitur ad corrigendum fratrem suum; et multo magis, si ex quacumque alia causa aliquis irascitur.

[63070] De malo, q. 12 a. 1 arg. 5 Praeterea, perfectio hominis consistit in imitatione divina; unde dicitur Matth., V, 48: *estote perfecti, sicut pater vester perfectus est.* Sed sicut dicitur Sap., XII, 18, Deus cum tranquillitate iudicat. Ira autem quietem mentis subvertit, ut Gregorius dicit, V Moral. Ergo omnis ira derogat perfectioni humanae, utpote separans nos a similitudine divina.

[63071] De malo, q. 12 a. 1 arg. 6 Praeterea, omne quod est bonum vel indifferens, est utile ad actum virtutis: quia usus bonorum est actus virtutis, ut Augustinus dicit in II de libero Arbit. Sed nulla ira est utilis ad virtutem; dicit enim Cassianus in Lib. praedicto: *cum apostolus dicit,*

omnis ira tollatur a nobis, nullam penitus necessariam et utilem nobis excipit. Tullius etiam dicit in IV de Tusculanis quaestionibus: *fortitudo non indiget advocata iracundia; satis suis armis munita perfecta est.* Ergo nulla ira est bona.

[63072] De malo, q. 12 a. 1 arg. 7 Praeterea, Gregorius dicit V Moral.: *cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat, ut sibimet ipsi non congruat, ac vim intimae similitudinis amittat*, et sic patet quod ira maxime animae nocet: sed malum dicitur quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir. Ergo omnis ira est mala.

[63073] De malo, q. 12 a. 1 arg. 8 Praeterea, Levit., XIX, 17, super illud: *ne oderis fratrem tuum in corde tuo*, dicit Glossa, quod ira est libido ultionis. Sed quaerere ultionem est contra legem divinam; subditur enim ibidem: *ne quaeras ultionem.* Ergo ira semper est peccatum.

[63074] De malo, q. 12 a. 1 arg. 9 Praeterea, de similibus idem est iudicium. Ergo et de similiter nominatis similiter debet iudicari. Sed ira nominatur inter alia vitia capitalia: quodlibet autem aliorum quae dicuntur vitia capitalia, semper est malum et nunquam bonum, ut patet discurrenti per singula. Ergo ira semper est mala, et nunquam bona.

[63075] De malo, q. 12 a. 1 arg. 10 Praeterea, principia etsi sint minima quantitate, sunt tamen maxima virtute, ut philosophus dicit. Sed capitalia vitia sunt quaedam principia peccatorum. Ergo sunt maxima in malo. Non ergo habent aliquam permixtionem boni; et sic nulla ira est bona.

[63076] De malo, q. 12 a. 1 arg. 11 Praeterea, illud quod impedit optimum actum hominis, est malum. Sed ira etiam quae est ex zelo rectitudinis, impedit optimum actum hominis, scilicet contemplationem; dicit enim Gregorius V Moral.: *cum quis a recti aemulatione concutitur, ea quae nisi tranquillo corde percipi non potest contemplatione, dissipatur.* Ergo omnis ira est mala.

[63077] De malo, q. 12 a. 1 arg. 12 Praeterea, sicut Tullius dicit in IV de Tusculanis quaest., passiones sunt quidam morbi animae. Sed omnis morbus corporalis est malum corporis. Ergo omnis passio animae est malum eius. Sed ira est quaedam passio animae. Ergo omnis ira est mala.

[63078] De malo, q. 12 a. 1 arg. 13 Praeterea, philosophus dicit in Lib. Topic., quod patiens et abstinens est qui patitur et non deducitur; mitis autem et temperatus qui non patitur; et per hoc habetur, quod virtuosum esse consistat in nihil pati; et sic omnis passio repugnat virtuti. Sed omne tale est malum. Ergo omnis ira cum sit passio, est malum.

[63079] De malo, q. 12 a. 1 arg. 14 Praeterea, quicumque usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed quicumque irascitur, usurpat sibi vindictam, quae competit soli Deo, secundum illud Deut., XXXII, 35: *mihi vindicta* ira enim est appetitus vindictae, ut philosophus dicit. Ergo quicumque irascitur, peccat.

[63080] De malo, q. 12 a. 1 arg. 15 Praeterea, Valerius maximus, narrat de Archita Tarentino, quod cum servus suus eum offendisset, dixit: *graviter te punirem, nisi tibi iratus essem.* Ergo videtur quod ira impedit debitam correctionem.

[63081] De malo, q. 12 a. 1 arg. 16 Praeterea, si aliqua ira sit bona, haec non est nisi illa quae

insurgit contra peccatum. Sed nulla est talis, quia ira, cum sit passio appetitus sensibilis, non insurgit nisi contra malum sensibile. Ergo nulla ira est bona.

[63082] De malo, q. 12 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Chrysostomus dicit super Matth.: *qui sine causa irascitur reus erit; qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur.* Ergo aliqua ira est bona et necessaria.

[63083] De malo, q. 12 a. 1 s. c. 2 Praeterea, praecepta divina ad nihil inducunt nisi ad bonum. Sed ex praecepto divino inducimur ad irascendum, secundum illud Ephes., IV, 26: *irascimini, et nolite peccare*; et Glossa exponit: *irascimini contra peccantes, quod est naturalis motus animae, qui solet ad profectum pertinere delinquentium. Ideo irascendum dicit, ostendens hanc iram esse bonam.* Non ergo omnis ira est mala.

[63084] De malo, q. 12 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Gregorius dicit V Moral.: *non recte intelligunt qui irasci nos nobis tantummodo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim sic proximos ut nos amare praecipimur; restat ut sic eorum erroribus sicut nostris vitiis irascamur.*

[63085] De malo, q. 12 a. 1 s. c. 4 Praeterea, Damascenus dicit in III Lib., quod ira fuit in Christo; in quo tamen nullum peccatum fuit, ut dicitur I Petri, II, 22. Ergo non omnis ira est peccatum.

[63086] De malo, q. 12 a. 1 s. c. 5 Praeterea, omne peccatum est vituperabile. Sed non omnis qui irascitur, vituperatur, ut philosophus dicit in II Ethic. Ergo non omnis ira est peccatum.

[63087] De malo, q. 12 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem fuit olim controversia apud philosophos; nam Stoici dixerunt omnem iram esse vitiosam; Peripatetici autem dicebant, aliquam iram esse bonam. Ut ergo circa hoc quid sit verius videatur, considerandum est, quod in ira, sicut in qualibet alia passione, duo possumus considerare: unum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod est ex parte animae appetitivae, quod scilicet ira sit appetitus vindictae; materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit accensio sanguinis circa cor. Ita ergo si consideretur ira secundum id quod est formale in ea, sic potest esse et in appetitu sensitivo et in appetitu intellectivo qui est voluntas, secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam; et secundum hoc manifestum est quod ira potest esse et bona et mala. Manifestum est enim quod quando aliquis quaerit vindictam secundum debitum iustitiae ordinem, hoc est virtutis; puta, cum vindictam quaerit ad correctionem peccati, servato ordine iuris; et hoc est irasci contra peccatum. Cum autem aliquis inordinate appetit vindictam, est peccatum: vel quia quaerit vindictam praeter ordinem iuris, vel quia quaerit vindictam magis intendens exterminationem peccantis quam abolitionem peccati; et hoc est irasci in fratrem; et quantum ad hoc non fuisset discordia inter Stoicos et Peripateticos; nam Stoici etiam concessissent, quod aliquando voluntas vindictae est virtuosa. Sed quantum ad secundum, quod est materiale in ira, scilicet commotio cordis, tota controversia versabatur; quia huiusmodi commotio iudicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis; et ideo ex quacumque causa aliquis irascatur, videtur hoc esse in detrimentum virtutis, et pro tanto videtur quod omnis ira sit vitiosa. Sed si quis recte consideret, inveniet Stoicos in sua consideratione tripliciter defecisse.

Primo quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter id quod est optimum simpliciter, et id quod est optimum huic. Contingit enim aliquid esse melius simpliciter, quod non est huic melius; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed indigenti necessariis ditari est melius, ut dicitur in III Topic.; et furiosum esse est bonum cani secundum conditionem suae naturae; quod tamen non est homini bonum. Sic ergo, quia natura hominis composita est ex anima et corpore et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet quod secundum se totum virtuti subdatur, scilicet et secundum partem intellectivam et secundum partem sensitivam et secundum corpus; et ideo ad virtutem hominis requiritur ut appetitus debitae vindictae non solum sit in parte rationali animae, sed etiam sit in parte sensitiva, et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti. Secundo vero non consideraverunt, quod ira et aliae huiusmodi passiones dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo antecedenter; et sic necesse est ut semper ira et omnis huiusmodi passio iudicium rationis impediat, quia anima maxime iudicare potest veritatem in tranquillitate quadam mentis; unde philosophus etiam dicit, quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Alio modo potest se habere ira ad iudicium rationis ut consequenter; quia scilicet postquam ratio diiudicavit et ordinavit modum vindictae, tunc passio insurgit ad exequendum; et sic ira et aliae huiusmodi passiones non impediunt iudicium rationis, quia iam praecessit; sed magis adiuvant ad promptius exequendum, et in hoc sunt utiles virtuti; unde Gregorius dicit in V Moral.: *curandum summopere est, ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, nec quasi domina praeeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nequaquam recedat; tunc enim robustius contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur.* Tertio defecerunt Stoici in hoc quod non recte accipiebant iram et alias passiones. Cum enim non omnes motus appetitivi sint passiones, non distinguebant passiones ab aliis appetitivis motibus in hoc quod alii appetitivi motus sunt in voluntate, passiones autem in appetitu sensitivo; quia non distinguebant inter utrumque appetitum; sed passiones dicebant motus appetitivos transgredientes temperiem ordinatae rationis; unde dicebant, eas esse morbos quosdam animae, sicut morbi corporis transgrediuntur temperiem sanitatis; et secundum hoc oportebat quod omnis ira et omnis passio sit mala. Sed quia ira secundum veritatem dicitur quicumque motus appetitus sensitivi, et huiusmodi motus potest esse ordinatus a ratione, et secundum quod consequitur iudicium rationis, deservit rationi ad prompte exequendum; et hoc exigit conditio naturae humanae ut appetitus sensitivus moveatur a ratione. Inde est quod necesse est dicere secundum Peripateticos, aliquam iram esse bonam et virtuosam.

[63088] De malo, q. 12 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur de ira qua quis irascitur fratri, ut patet ex verbis domini, quae exponit: omnis autem talis ira est mala; sed ira quae est contra peccatum, est bona, ut dictum est.

[63089] De malo, q. 12 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ira praedominans rationi non est naturalis homini; sed naturale est ei ut ira rationi deserviat.

[63090] De malo, q. 12 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod philosophus ibi loquitur de ira incontinentis, quae non subiicitur rationi.

[63091] De malo, q. 12 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ira quando consequitur iudicium

rationis turbat quidem aliqualiter rationem, sed iuvat ad promptitudinem executionis; unde non tollit ordinem rationis qui iam ex praecedenti iudicio rationis stabilitus est; unde et Gregorius dicit in Moral., quod ira per vitium excaecat oculum mentis; sed ira per zelum non excaecat, sed solum turbat.

[63092] De malo, q. 12 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus est incorporeus; unde sicut sine membris corporis operatur, ita sine appetitu sensitivo; et tamen ad virtutem hominis pertinet quod motu appetitus sensitivi utatur, sicut etiam quod utatur corporeis instrumentis.

[63093] De malo, q. 12 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ira praeveniens iudicium rationis, non est utilis ad virtutem, sed nociva; subsequens autem est utilis ad exequendum, sicut dictum est.

[63094] De malo, q. 12 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod illa verba Gregorii sunt intelligenda de ira per vitium; unde ipse etiam in sequentibus ostendit esse aliam iram laudabilem et virtuosam.

[63095] De malo, q. 12 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ultio prohibetur in lege quae fit ex solo livore vindictae; non autem illa quae est ex zelo iustitiae.

[63096] De malo, q. 12 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod iudicium non est sumendum ex nominibus, sed ex natura rerum; unde non oportet quod quaecumque similiter nominantur, idem iudicium sortiantur; alioquin tolleretur fallacia aequivocationis. Est ergo sciendum quod, sicut philosophus dicit in IV Ethic., vitia opposita mansuetudini sunt innominata; et ideo utimur nomine passionis pro nomine vitii capitalis. Et quia passio potest esse bona et mala, ideo ira potest esse bona et mala. Aliqua autem vitia capitalia nominantur nominibus propriis vitiorum; et ideo semper sunt mala.

[63097] De malo, q. 12 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod sicut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., malum non agit nisi virtute boni; et ideo vitia capitalia non habent quod sint principia ex ratione mali, sed potius ex ratione boni, secundum quam fines eorum sunt appetibiles, et moventes ad aliquos actus. Unde non oportet quod vitia capitalia sint maxime et pure mala. Et tamen potest dici quod ira, secundum quod est vitium capitale, nunquam est bona.

[63098] De malo, q. 12 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod non omne illud quod est impeditivum melioris est malum; alioquin matrimonium esset malum, quia impedit verginitatem; sed ulterius id quod est impeditivum alicuius boni ad horam potest etiam esse pro tempore illo melius. Unde licet contemplatio sit simpliciter optima inter humanas operationes, tamen in aliquo casu potest esse melior aliqua actio, ad quam coadiuvat ira.

[63099] De malo, q. 12 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa procedit de ira secundum quod importat inordinatum motum, ut Stoici accipiebant.

[63100] De malo, q. 12 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod philosophus in Lib. Topic. inducit pro exemplis quaedam quae non sunt vera secundum propriam opinionem; sed inducit ea ut probabilia secundum opiniones aliorum; et tale est quod dicit, quod virtus consistit in nihil pati; hoc enim erat probabile secundum opinionem Stoicorum. In II autem Topic., improbat opiniones

eorum qui dicebant, virtutes esse impassibilitates quasdam. Potest tamen dici quod virtus consistit in nihil pati inordinate.

[63101] De malo, q. 12 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui irascitur de peccato fratris sui, non quaerit vindictam sui, sed vindictam Dei; peccatum enim nihil aliud est quam offensa Dei; et ita ille qui iuste irascitur, non usurpat illud sibi quod Dei est.

[63102] De malo, q. 12 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod Architas non taxaverat modum vindictae; et ideo iratus nolebat taxare, ne excederet.

[63103] De malo, q. 12 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod in ira duo possunt considerari; scilicet causa irae quam initiat ratio, et hoc potest esse peccatum; et iterum nocumentum, in quod tendit appetitus sensitivus; et hoc est semper aliquid sensibile.

Articulus 2

[63104] De malo, q. 12 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum ira possit esse peccatum, vel non

[63105] De malo, q. 12 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[63106] De malo, q. 12 a. 2 arg. 1 Ira enim passio quaedam est. Sed passionibus non meremur neque demeremur, neque etiam laudamur aut vituperamur, ut patet per philosophum in II Ethic. Ergo ira non est peccatum.

[63107] De malo, q. 12 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut homo claudus est homo, ita natura lapsa est natura. Sed irasci est naturae lapsae. Ergo irasci est aliquid conveniens naturae. Sed nullum tale est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

[63108] De malo, q. 12 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod de se est ordinabile ad bonum vel ad malum, non debet iudicari esse peccatum. Sed ira potest determinari vel ad bonum vel ad malum. Ergo ira non est secundum se peccatum.

[63109] De malo, q. 12 a. 2 arg. 4 Praeterea, actus proprii naturalium virium animae non sunt peccata; quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II Lib. Sed ira est actus potentiae irascibilis, quae est quaedam naturalis vis animae. Ergo ira non est peccatum.

[63110] De malo, q. 12 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed ira non est voluntaria, quia, ut philosophus dicit in VII Ethic., iratus cum tristitia operatur;

tristitia autem est de his quae nobis nolentibus accidunt, ut Augustinus dicit XIV de Civit. Dei. Ergo ira non est peccatum.

[63111] De malo, q. 12 a. 2 arg. 6 Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum; nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus. Sed ira non est in potestate nostra: quia super illud Psalm. IV, 5: *irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa, quod motus irae non est in potestate nostra. Ergo ira non est peccatum.

[63112] De malo, q. 12 a. 2 arg. 7 Praeterea, philosophus dicit, quod ira est accensio sanguinis circa cor. Sed hoc non importat aliquod peccatum. Ergo ira non est peccatum.

[63113] De malo, q. 12 a. 2 arg. 8 Praeterea, Hieronymus dicit in epistola ad Antonium monachum, quod irasci est hominis, sed non inferre iniuriam, est Christiani. Sed illud quod est hominis in eo quod homo, non est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

[63114] De malo, q. 12 a. 2 arg. 9 Praeterea, in omni peccato est conversio ad commutabile bonum. Sed in ira non est conversio ad commutabile bonum, sed magis ad malum, id est ad nocumentum proximo inferendum. Ergo ira non est peccatum.

[63115] De malo, q. 12 a. 2 s. c. Sed contra, est quod apostolus dicit ad Ephes., IV, 31: *omnis (...) indignatio et ira tollatur a vobis*; quod non diceret, nisi ira esset peccatum. Ergo ira est peccatum.

[63116] De malo, q. 12 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod ira importat quemdam motum appetitus; non autem importat fugam sed prosecutionem; est enim appetitus alicuius rei consequendae. Et quia conveniens obiectum prosecutionis est bonum, non autem malum, ideo supra, dictum est quod omnes motus appetitivi quorum obiectum est malum, si ad prosecutionem pertinent, sunt mali, sicut amare vel concupiscere malum, et gaudere de malo. Ira autem importat quemdam appetitum alicuius mali, id est nocumenti, quod quaerit inferre proximo; non tamen appetit illud sub ratione mali, sed sub rationi boni, quod est iustum vindicativum; propter hoc enim iratus quaerit alium laedere, ut vindicet iniuriam sibi factam. Motus autem appetitivi magis diiudicantur secundum illud quod est formale in obiecto, quam secundum id quod est materiale in ipso; unde magis est dicendum quod ira sit prosecutio boni, quam quod sit prosecutio mali, quia id quod quaerit est malum materialiter, sed bonum formaliter. Quamvis autem omnis prosecutio mali sit mala, non tamen omnis prosecutio boni est bona; sed oportet considerare an illud bonum sit verum et simpliciter bonum, vel magis sit apparens et secundum quid bonum. Nam prosecutio eius quod est vere et simpliciter bonum, est bona; sicut amor et concupiscentia sapientiae, et gaudium de ipsa; sed prosecutio eius quod est bonum apparens et secundum quid, malum autem simpliciter et secundum rei veritatem, est mala; sicut patet in gula et luxuria, in quibus vituperatur concupiscentia apparentis et non veri boni. Sic ergo dicendum est in proposito, quod si ira sit appetitus vindictae secundum quod vere est iusta, tunc ira erit bona et virtuosa, et vocatur ira per zelum. Si autem sit vindictae quae est apparens iusta et non vere iusta, sic ira est peccatum, quam Gregorius in V Moral., vocat iram per vitium. Est autem vindicta sic desiderata, apparens iusta propter praecedentem iniuriam quam ratio dictat esse vindicandam; non tamen est vere et simpliciter iusta,

quia non servatur debitus ordo iustitiae quia forte aliquis quaerit maiorem vindictam quam debeat; vel quia quaerit se vindicare sua auctoritate, cum hoc ei non liceat; vel quia quaerit vindictam non debito fine; et ideo philosophus dicit in VII Ethic., quod iratus incipit quidem audire rationem, prout scilicet iudicat esse iniuriam vindicandam; non tamen perfecte audit eam, quia non attendit ut sequatur rectum ordinem vindictae secundum quod ratio dictat; unde comparat iram ministris festinantibus exequi mandatum, antequam totum audiant, et propter hoc offendunt.

[63117] De malo, q. 12 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod passiones neque dicuntur laudabiles neque vituperabiles; quia secundum se non important aliquid conveniens rationi vel rationi repugnans. Si tamen ad passionem addatur aliquid unde conveniat rationi, erit passio laudabilis; si vero addatur ei aliquid unde a ratione discordet, erit passio vituperabilis; et sic ira ponitur peccatum, in quantum rationem perfecte non audit, ut dictum est; et tamen ira dicitur esse peccatum non solum prout est passio, id est motus appetitus sensitivi, sed etiam prout nominat actum intellectivi appetitus, qui est voluntas, ut dictum est.

[63118] De malo, q. 12 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homini claudo potest aliquid convenire in quantum est homo; et hoc per se convenit homini, per accidens autem claudo. Potest etiam ei aliquid convenire in quantum est claudus quod per accidens se habet ad hominem. Et similiter naturae lapsae ira convenit in quantum natura est lapsa: ex hoc enim contingit quod motus irae discedit ab ordine rationis.

[63119] De malo, q. 12 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, sicut supra dictum est, quod quia vitium oppositum mansuetudini est innominatum, ideo nomen passionis, quae de se est indifferens, sumitur pro nomine vitii; et hoc modo dicimus iram esse peccatum. Sic autem non se habet nisi ad malum.

[63120] De malo, q. 12 a. 2 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum; sic enim ira nominat actum potentiae naturalis, secundum quod est passio quaedam indifferenter se habens ad bonum et malum.

[63121] De malo, q. 12 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod iratus operatur cum tristitia quae consequitur ex iniuria illata. Unde ex hoc non potest haberi quod ira sit involuntaria, sed quod aliquod involuntarium sit causa irae; nunquam enim aliquis irasceretur, nisi aliquid sibi fieret contra suam voluntatem.

[63122] De malo, q. 12 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira inordinata, secundum quod est in sensualitate, praeveniens plenam deliberationem rationis. Tales autem sensualitatis motus sunt quidem in potestate nostra in particulari, quia possumus unum motum impedire applicando cognitionem ad alia; non tamen possumus impedire quin aliquis motus inordinatus surgat.

[63123] De malo, q. 12 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod illa definitio irae datur secundum id quod est materiale in ipsa; pertinet enim ad transmutationem corporalem accensio sanguinis circa cor; sed talis corporalis commotio sequitur motum appetitivum, qui est formalis in ira, in quo consistit ratio peccati.

[63124] De malo, q. 12 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quandoque nomen hominis accipitur pro infirmitate humana, sicut I ad Cor. III, 3: *cum (adhuc) sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Et hoc modo irasci inordinate, dicitur esse hominis; quia pertinet ad infirmitatem humanam.

[63125] De malo, q. 12 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod obiectum irae est malum sub ratione alicuius boni; et ita importat conversionem ad aliquod bonum.

Articulus 3

[63126] De malo, q. 12 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum ira sit peccatum mortale

[63127] De malo, q. 12 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63128] De malo, q. 12 a. 3 arg. 1 Quia ad Ephes. IV, 26, super illud: *sol non occidat super iracundiam vestram*, dicit Glossa, quod Christus cum ira nunquam simul inhabitat. Sed solum peccatum mortale est illud quod Christus in anima non compatitur. Ergo ira est peccatum mortale.

[63129] De malo, q. 12 a. 3 arg. 2 Praeterea, Matth. V, 21-22, dominus dicit: *audistis quia dictum est antiquis: non occides; qui autem occiderit, reus erit iudicio. Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.* Ex quo patet quod eadem poena debetur irae in nova lege quae debebatur homicidio in veteri lege. Sed homicidium in veteri lege semper erat peccatum mortale. Ergo ira in nova lege est peccatum mortale.

[63130] De malo, q. 12 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne id quod meretur damnationem aeternam, est peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem aeternam; dicit enim Glossa, ibidem, quod his tribus, scilicet iudicio, Concilio, Gehenna, diversae mansiones in aeterna damnatione pro modo peccati singulariter exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale.

[63131] De malo, q. 12 a. 3 arg. 4 Praeterea, Gregorius dicit V Moral. *Per iram iustitia relinquitur, concordia rumpitur, sancti spiritus splendor excutitur.* Sed ista non fiunt nisi per peccatum mortale. Ergo ira est peccatum mortale.

[63132] De malo, q. 12 a. 3 arg. 5 Praeterea, omnis libidinosus appetitus quem sibi Christus retinuit, peccatum est mortale. Sed sicut Augustinus dicit XIV de Civit. Dei, ira est libido ulciscendi. Vindictam autem sibi Christus retinuit, secundum illud Deut. XXXII, 35: *mihi vindicta, et ego retribuam*, secundum aliam litteram, ubi nos habemus: *mea est ultio.* Ergo ira est peccatum mortale.

[63133] De malo, q. 12 a. 3 arg. 6 Praeterea, illud quod facit augmentum scelerum, videtur esse scelus, id est peccatum mortale. Sed ira facit augmentum scelerum, ut Glossa dicit super illud Prov. XXIX, v. 22: *vir iracundus provocat rixas.* Ergo ira est peccatum mortale.

[63134] De malo, q. 12 a. 3 arg. 7 Praeterea, nihil corrumpit intellectum nisi excellens peccatum: quia et sensum corrumpunt excellentiae sensibilium. Sed ira corrumpit intellectum: dicit enim Gregorius V Moral., quod ira excaecat oculum rationis. Ergo ira est excellens peccatum, cuiusmodi est peccatum mortale.

[63135] De malo, q. 12 a. 3 arg. 8 Praeterea, illud quod est contra rationem, videtur esse peccatum mortale. Sed ira inordinata est contra iudicium rationis, ut ex supradictis, patet. Ergo ira est peccatum mortale.

[63136] De malo, q. 12 a. 3 arg. 9 Praeterea, illud quod est contra naturam hominis, est peccatum mortale. Sed ira est huiusmodi; homo enim est animal mansuetum natura: ira autem mansuetudini contrariatur. Ergo ira est peccatum mortale.

[63137] De malo, q. 12 a. 3 arg. 10 Praeterea, quidquid contrariatur actui caritatis, est peccatum mortale. Sed ira contrariatur actui caritatis, quae vult bonum proximo; ira autem vult proximo nocumentum. Ergo ira est peccatum mortale.

[63138] De malo, q. 12 a. 3 arg. 11 Praeterea, peccatum mortale dicitur ex eo quod spiritualiter occidit. Sed Iob V, 2, dicitur quod virum stultum interficit iracundia. Ergo ira est peccatum mortale.

[63139] De malo, q. 12 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Super illud Psalm. IV, 5: *irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa: *venialis est ira quae non perducitur in effectum.* Sed ea quae sunt secundum genus suum peccata mortalia, etiam antequam perducantur ad effectum, nunquam sunt venialia secundum solum consensum. Ergo ira ex genere suo non est peccatum mortale.

[63140] De malo, q. 12 a. 3 s. c. 2 Praeterea, peccatum operis non est minus quam peccatum cordis. Sed opus irae non semper est peccatum mortale, sicut quando aliquis per iram alicui modica nocumenta infert, vel leviter impellendo eum, vel obiurgando ipsum, vel aliquid huiusmodi faciendo. Ergo etiam neque ira ex genere suo est peccatum mortale.

[63141] De malo, q. 12 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit IX de Civit. Dei, quod in disciplina Christiana non consideratur an aliquis irascatur, sed magis unde pius animus irascitur. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul cum pietate. Ergo ira non est peccatum mortale.

[63142] De malo, q. 12 a. 3 s. c. 4 Praeterea, est quaedam ira quae est virtuosa, ut supra, habitum est; et quaedam ira quae est peccatum mortale. Ergo etiam est quaedam media, quae est peccatum veniale.

[63143] De malo, q. 12 a. 3 s. c. 5 Praeterea, nullum peccatum mortale potest esse cum spiritu sancto. Sed ira potest esse cum spiritu sancto: legitur enim IV Reg. II, 15, quod requievit spiritus Eliae super Eliseum, et tamen maledixit statim postea pueris; et egressi duo ursi de saltu

laceraverunt ex eis quadraginta duos pueros: quod videtur ad maximam iram pertinere. Ergo ira non est peccatum mortale.

[63144] De malo, q. 12 a. 3 s. c. 6 Praeterea, in lege nova nullum peccatum mortale permittitur. Sed ira permittitur, ut patet in Glossa ad Ephes., IV, 26, super illud: *irascimini, et nolite peccare*. Ergo ira non est peccatum mortale.

[63145] De malo, q. 12 a. 3 s. c. 7 Praeterea, secundum philosophum in VII Ethic., concupiscentia est turpior quam ira. Sed concupiscentia non est semper peccatum mortale. Ergo etiam neque ira.

[63146] De malo, q. 12 a. 3 s. c. 8 Praeterea, peccatum mortale non est aliquis motus appetitus, praeveniens completam deliberationem rationis. Sed ira semper praevenit completam deliberationem rationis: quia nunquam perfecte audit rationem, ut in VII Ethic. dicitur. Ergo ira non est peccatum mortale.

[63147] De malo, q. 12 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod cum actus morales ex obiectis speciem trahant, secundum eorum obiecta considerari debent, utrum ex genere suo sint boni vel mali; et si mali, utrum mortalia vel venialia peccata. Dictum est autem, quod obiectum irae, secundum quod est peccatum, est vindicta iniusta, quae nihil aliud est quam nocumentum illatum proximo contra iustitiae debitum; hoc autem de sui ratione importat peccatum mortale. Quia enim debitum iustitiae cadit sub praecepto, quidquid est contra rationem debiti iustitiae, contrariatur praecepto; unde est peccatum mortale. Unde ira per vitium ex suo genere est peccatum mortale, cum nihil aliud sit quam voluntas nocendi proximo iniuste propter aliquam offensam praecedentem. Sed in aliis peccatis, sicut dictum est, contingit aliquod peccatum ex genere suo esse mortale quod tamen propter imperfectionem actus est veniale. Dictum est autem supra, quod actus hominis potest esse imperfectus dupliciter. Uno modo ex parte agentis; et sic imperfectus actus hominis est qui solius est sensualitatis, praeveniens iudicium rationis, quae est proprium principium activum in homine; et secundum hoc motus sensualitatis ad quodcumque peccatum mortale, etiam ad adulterium vel homicidium perpetrandum, est peccatum veniale. Alio modo dicitur actus imperfectus ex parte obiecti, quod propter sui parvitatem quasi nihil habetur. Nam ratio id quod est modicum, accipit quasi nihil, ut philosophus dicit in III Polit.: et secundum hoc quamvis accipere rem alienam sit peccatum mortale ex genere suo, tamen accipere aliquid modicum, quod quasi nullius est pretii vel momenti, non est peccatum mortale; puta, si aliquis acciperet unum modicum racemum de vinea alicuius. Utroque autem modo contingit in genere peccati irae inveniri aliquod peccatum veniale. Uno modo sicut subitus motus irae cui ratio non consentit, et est peccatum veniale; alio modo propter parvitatem nocumenti: puta, si aliquis irascitur contra aliquem puerum, volens eum parum trahere per capillos, vel per aurem, aut aliquid aliud leve facere in sui vindictam. Sed quando aliquis appetit se vindicare non servata iustitia, inferendo aliquod grave nocumentum, cum consensu deliberatae rationis, talis ira semper est peccatum mortale. Et quia quaedam ira est peccatum mortale, et quaedam veniale, ad utrasque rationes respondendum est.

[63148] De malo, q. 12 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira per vitium, quando motus irae est perfectus et ex parte agentis et ex parte obiecti; sic enim est semper

peccatum mortale, ut dictum est.

[63149] De malo, q. 12 a. 3 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum et ad tertium et ad quartum.

[63150] De malo, q. 12 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod circa vindictam Deus aliquid sibi soli retinuit. Inferre enim vindictam in manifestis delictis, aliis commisit qui constituuntur in ordine alicuius potestatis: dicitur enim de homine pietatem habente, Rom. XIII, 4, quod est vindex (Dei) in iram ei, qui malum agit. De occultis vero sibi soli iudicium et vindictam reservavit, secundum illud I ad Cor. IV, 5: *nolite ante tempus iudicare.* Sibi etiam soli reservavit Deus, ut propter seipsum vindicaretur: homo enim non debet vindicari propter seipsum sed propter culpam in seipso commissam, quae est Dei offensa. Quando ergo aliquis quaerit vindictam propter seipsum, vel praeter ordinem iudiciariae potestatis, usurpat sibi quod Dei est; et ideo peccat mortaliter, nisi sit actus imperfectus, ut dictum est.

[63151] De malo, q. 12 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod crementum scelerum potest fieri non solum per additionem sceleris ad scelus, sed etiam per occasionem; et hoc modo ira quae est peccatum veniale, potest facere crementum scelerum.

[63152] De malo, q. 12 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intellectum vel rationem potest aliquid dupliciter corrumpere. Uno modo per se et directe per quamdam contrarietatem; et sic solum peccatum mortale corrumpit iudicium rationis. Alio modo indirecte et per accidens, in quantum impeditur usus rationis per quamdam corporalem commutationem: et hoc modo etiam ira quae est peccatum veniale, potest impedire usum rationis; non tamen proprie dicitur excaecare, nisi quando rationem ducit in consensum peccati.

[63153] De malo, q. 12 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio dirigit omnia ex fine. Illud ergo directe contrariatur rationi quod excludit debitum finem; et hoc non fit nisi per peccatum mortale. Si autem sit inordinatio circa ea quae sunt ad finem non excluso fine, non est proprie contra rationem, sed praeter eam; et est peccatum veniale.

[63154] De malo, q. 12 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ira est contra naturam hominis, qui est animal rationale, in quantum contrariatur rationi; et hoc convenit soli irae quae est peccatum mortale.

[63155] De malo, q. 12 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod caritas vult proximo bonum sub ratione boni, et ideo proprie caritati contrariatur odium. Ira autem appetit malum proximi non in quantum malum, sed sub ratione iusti vindicativi, ut dictum est: et ideo ex parte obiecti, quod non est vere iustum sed apparens, contrariatur iustitiae; ex parte vero passionis contrariatur mansuetudini, quae tenet medium in ira.

[63156] De malo, q. 12 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de perfecto motu irae per vitium.

[63157] De malo, q. 12 a. 3 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira quae est in sola sensualitate, quae dicitur ad effectum perducere, non

solum in exteriori opere, sed etiam per interiorem consensum, qui apud Deum pro facto reputatur.

[63158] De malo, q. 12 a. 3 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ira per zelum, quae est imperfecta ex parte obiecti.

[63159] De malo, q. 12 a. 3 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod pius animus irascitur ira per zelum, quae est virtuosa, ut supra dictum est.

[63160] De malo, q. 12 a. 3 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod inter vindictam iustam et iniustam nihil est medium; et ideo etiam nec inter iram virtuosam et iram quae est peccatum mortale, nisi forte ira imperfecta, quae est venialis.

[63161] De malo, q. 12 a. 3 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod Eliseus non maledixit pueris ex ira vitiosa, quasi propter livorem vindictae, sed ex zelo divinae iustitiae.

[63162] De malo, q. 12 a. 3 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod apostolus permittit motum irae imperfectae, quae in sola sensualitate consistit.

[63163] De malo, q. 12 a. 3 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod si illa concupiscentia est perfecta eius, quod ex genere suo est peccatum mortale, ipsa etiam est peccatum mortale; si tamen sit imperfecta, est peccatum veniale sicut et de ira dictum est.

[63164] De malo, q. 12 a. 3 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod ira non perfecte audit rationem dissuadentem; audit tamen quandoque perfecte rationem consentientem.

Articulus 4

[63165] De malo, q. 12 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis huiusmodi

[63166] De malo, q. 12 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[63167] De malo, q. 12 a. 4 arg. 1 Quia ut Augustinus dicit in Enchir. malum dicitur quia nocet. Ergo quanto aliquod peccatum maius nocumentum affert, tanto gravius est. Sed ira maius nocumentum infert homini quam invidia; dicit enim Hugo de sancto Victore Lib. de septenariis, quod superbia aufert homini Deum, invidia proximum, ira seipsum. Ergo invidia non est gravius peccatum quam ira.

[63168] De malo, q. 12 a. 4 arg. 2 Praeterea, effectus assimilatur suae causae. Sed effectus invidiae est ira, ut Hugo dicit. Ergo ira non est minus peccatum quam invidia.

[63169] De malo, q. 12 a. 4 arg. 3 Item, videtur quod non sit minus peccatum quam odium. Quia gravitas peccatorum attenditur secundum effectum. Sed idem est effectus odii et irae, scilicet inferre nocumentum proximo. Ergo odium non est gravius peccatum quam ira.

[63170] De malo, q. 12 a. 4 arg. 4 Item, videtur quod sit gravius peccatum quam concupiscentia carnis. Quia secundum philosophum in III Topic., si summum huius praeeminet summo illius, hoc praeeminet illi. Sed summum peccatum in genere irae, scilicet homicidium, praeeminet in gravitate cuicumque peccato in genere concupiscentiae carnis. Ergo ira est simpliciter gravius peccatum quam concupiscentia carnis.

[63171] De malo, q. 12 a. 4 arg. 5 Praeterea, quanto aliquod peccatum est gravius, tanto maiorem poenitudinem inducit. Sed poenitentia magis est adiuncta irae quam concupiscentiae carnis: quia, sicut philosophus dicit in VII Ethic., qui irascitur cum tristitia peccat; concupiscens autem, sine tristitia. Ergo ira est gravius peccatum quam concupiscentia.

[63172] De malo, q. 12 a. 4 arg. 6 Praeterea, Ezech. XVI, 44, dicitur: *sicut mater, ita et filia.* Sed blasphemia, quae est filia irae secundum Gregorium, est gravius peccatum omnibus aliis vitiis.

[63173] De malo, q. 12 a. 4 s. c. Sed contra, est quod Augustinus in regula, comparat iram festucae, odium vero trabi.

[63174] De malo, q. 12 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod ibi quaerenda est differentia, ubi aliqua convenientia invenitur. Peccatum autem irae convenit cum tribus peccatis in obiecto. Est enim obiectum irae, sicut dictum est, malum aliquod inferendum sub ratione cuiusdam boni. Ex parte ergo mali convenit cum odio quod appetit malum alicuius, et cum invidia quae dolet de bono; ex parte vero boni desiderati convenit cum concupiscentia, quae etiam est inordinatus appetitus boni. Sed absolute loquendo ira deficit in gravitate a tribus praedictis vitiis. Nam odium quaerit malum proximi sub ratione mali, et invidia contrariatur bono proximi sub ratione boni; ira autem non quaerit malum proximi nec impedit bonum eius nisi sub ratione boni quod est iustum vindicativum; et ita illud quod facit odium et invidia per se intendens ad malum vel ad impedimentum boni, hoc facit ira per se intendens ad bonum, per accidens autem ad malum. Semper autem id quod est per se, potius est eo quod est per accidens: et ideo invidia et odium excedunt in malitia peccatum irae. Similiter etiam peccatum concupiscentiae est hoc quod tendit in bonum quod est delectabile secundum sensum: ira autem tendit inordinate in bonum quod est apparens iustum, quod est secundum rationem. Et ideo cum bonum rationis sit melius quam bonum sensus, motus irae magis accedit ad virtutem quam motus concupiscentiae; et ideo simpliciter loquendo est minus peccatum. Unde philosophus dicit in VII Ethic., quod incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae. Et haec quidem comparatio attenditur secundum ipsa genera peccatorum; nihil enim prohibet secundum aliquas supervenientes circumstantias iram esse aliis graviorem.

[63175] De malo, q. 12 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod invidia aufert homini proximum

per quamdam contrarietatem ad ipsum; sic autem ira non aufert homini seipsum, sed indirecte, in quantum per corporalem commotionem irae impeditur usus rationis, per quam homo non est compos sui ipsius.

[63176] De malo, q. 12 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ira, secundum philosophum, ex tristitia causatur: et ita cum invidia sit quaedam tristitia, contingit ex invidia iram causari. Non tamen oportet quod ira sit aequalis invidiae, quia non semper effectus adaequatur suae causae quamvis aliquam similitudinem eius habeat.

[63177] De malo, q. 12 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ira et odium diversimode procedunt ad inferendum nocumentum proximo; et haec quidem diversitas potest attendi secundum plura, ut philosophus dicit in II Rhet.: primo quidem, quia ira non intendit nocumentum nisi sub ratione iusti vindicativi, unde non quaerit nocere nisi illis qui nos laeserunt vel aliquos ad nos pertinentes, ut fiat quaedam retributio; sed odium potest esse ad quoscumque extraneos, qui nihil unquam nos laeserunt, propter hoc quod eorum dispositio contrariatur nostro affectui. Secundo, quia ira est semper ad aliquas singulares personas, quia causatur ex aliquibus iniuriosis actibus, actus autem sunt singularium; odium autem potest esse ad aliquid commune, sicut homo habet odio totum latronum genus. Tertio, quia iratus non quaerit nocumentum proximi nisi usque ad illam mensuram quae requiritur secundum quod ei videtur vindicativa iustitia; quo quidem adepto quietatur ira, sed odium de quocumque malo non saturatur; quaerit enim malum proximi secundum se. Quarto, quia iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, hoc sentiat, quod propter iniuriam illatam hoc malum sibi evenit; odiens autem non curat qualitercumque immerito malum veniat. Ex quibus etiam patet quod odium est gravius peccatum quam ira.

[63178] De malo, q. 12 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si homicidium esset species irae; non est autem species irae, sed effectus. Contingit autem quod ex minori malo consequitur quandoque maius malum.

[63179] De malo, q. 12 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod concupiscentia magis est poenitibilis quam etiam ira, eo quod ira plus habet de ratione. Tristitia autem quae coniungitur irae, non pertinet ad poenitentiam, quia non est de actu irae, sed de causa provocante ad iram, scilicet de iniuria illata.

[63180] De malo, q. 12 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quia malum nihil causat nisi virtute boni, in processu peccatorum proceditur ab eo quod habet magis speciem boni; et ideo plerumque ex minoribus peccatis homo perducitur in maiora. Unde non oportet quod ira sit tantae quantitatis sicut blasphemia.

Articulus 5

[63181] De malo, q. 12 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum ira sit vitium capitale

[63182] De malo, q. 12 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[63183] De malo, q. 12 a. 5 arg. 1 Capitis enim non est caput. Sed ira habet aliud caput, causatur enim ex tristitia, ut etiam philosophus dicit. Ergo ira non est vitium capitale.

[63184] De malo, q. 12 a. 5 arg. 2 Praeterea, omne vitium capitale est speciale peccatum. Sed ira videtur esse generale; quia non contrariatur uni soli virtuti, sed pluribus; contrariatur enim et caritati et iustitiae et mansuetudini. Ergo ira non est vitium capitale.

[63185] De malo, q. 12 a. 5 arg. 3 Praeterea, aliis vitiis capitalibus quaedam alia vitia opponuntur, sicut superbiae pusillanimitas, accidiae vana laetitia. Sed irae non opponitur aliud vitium. Ergo non est vitium capitale.

[63186] De malo, q. 12 a. 5 s. c. Sed contra, est quod Prov., XXIX, super illud: *vir iracundus provocat rixas*, dicit Glossa: *ianua omnium vitiorum est iracundia, qua clausa virtutibus intrinsecus debetur quies; aperta, ad omne facinus armabitur animus.*

[63187] De malo, q. 12 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod sicut supra, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis. Contingit autem, ut in pluribus, ad finem iracundiae, id est ad vindictam sumendam, multa inordinate fieri, quae quidem inordinate facta sunt quaedam peccata; et ideo ira est vitium capitale, et ponit Gregorius XXXI Mor., sex filias eius, quae sunt rixae, tumor mentis, contumeliae, clamor, indignatio, blasphemia. Et huius ratio est quia ira potest considerari tripliciter: uno modo secundum quod est in corde, alio modo secundum quod est in ore, tertio modo secundum quod procedit usque ad opus. Secundum autem quod est in corde, unum quidem vitium oritur ex parte suae causae, quae est iniuria illata: non enim nocumentum illatum provocat ad iram nisi in quantum consideratur sub ratione iniusti: sic enim ei debetur vindicta. Quanto autem aliqua persona est vilior vel magis obnoxia alteri, tanto iniustius est quod ei nocumentum inferat; et ideo iratus considerans nocumentum sibi illatum, magnificat in animo suo iniustitiam, et ex hoc procedit ad vindicandum indignitatem personae inferentis nocumentum, et haec est proprie indignatio. Aliud autem vitium causatur ex ira in corde existente ex parte eius quod iratus appetit. Excogitat enim iratus diversas vias et modos per quos possit se vindicare, et talibus cogitationibus quodammodo inflatur animus eius, secundum illud Iob XV, v. 2: *numquid sapiens (...) implebit ardore stomachum suum?* Et sic ex ira oritur tumor mentis. Procedit etiam ira in locutionem, et contra Deum qui permittit iniuriam inferri, et sic ex ira causatur blasphemia; et contra proximum, qui infert: et sic sunt duo gradus irae qui tanguntur Matth., V, 22. Quorum unum est cum aliquis prorumpit in verba inordinata sine expressione specialis iniuriae, ut qui dixerit fratri tuo, racha, quae est interiectio irascentis, et sic

ex ira oritur clamor, id est inordinata et confusa locutio indicans motum irae. Alius gradus irae est cum aliquis prorumpit usque ad verba iniuriosa; sicut cum quis dixerit fratri suo, fatue, ad quod pertinet contumelia. Secundum autem quod ira procedit in actum, sic causantur rixae, in quibus includuntur omnia consequentia, sicut vulnerationes, homicidia, et huiusmodi.

[63188] De malo, q. 12 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tristitia, ex qua oritur, non est solum illa tristitia quae est vitium capitale; unde non continetur sub aliquo capitali vitio.

[63189] De malo, q. 12 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ira est speciale vitium; opponitur tamen diversis virtutibus secundum diversas rationes. Nam quantum ad ipsam inordinationem passionis opponitur mansuetudini; quantum autem ad nocumentum quod intentat inferre, opponitur caritati; quantum autem ad rationem apparentis iustitiae, opponitur verae iustitiae: magis tamen opponitur mansuetudini quae est moderativa irae.

[63190] De malo, q. 12 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam irae contrariatur aliquod vitium quod est inordinata remissio irae, de quo Chrysostomus dicit super illud Matth., V, 22: *qui irascitur fratri suo: patientia irrationalis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos sed etiam bonos invitat ad malum.* Quia tamen illud vitium est innominatum, iracundiae non videtur opponi aliud vitium.

Quaestio 13

Prooemium

[63191] De malo, q. 13 pr. 1 Et primo quaeritur utrum avaritia sit vitium speciale.

[63192] De malo, q. 13 pr. 2 Secundo utrum avaritia sit peccatum mortale.

[63193] De malo, q. 13 pr. 3 Tertio utrum sit vitium capitale.

[63194] De malo, q. 13 pr. 4 Quarto utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale.

Articulus 1

[63195] De malo, q. 13 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum avaritia sit vitium speciale

[63196] De malo, q. 13 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[63197] De malo, q. 13 a. 1 arg. 1 Omne enim vitium speciale habet materiam specialem: quia semper in moralibus species determinantur secundum obiecta. Sed avaritia non habet materiam specialem, sed generalem: dicit enim Augustinus III de Lib. Arb.: *avaritia quae Graece philargyria dicitur non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quae inordinate cupiuntur intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisquam quam satis est.* Ergo avaritia non est speciale peccatum.

[63198] De malo, q. 13 a. 1 arg. 2 Praeterea, id quod continet sub se diversa genera peccatorum, non est speciale peccatum. Sed avaritia continet sub se diversa genera peccatorum: nam etiam sub avaritia continetur superbia, quae est appetitus inordinatus excellentiae: dicit enim Gregorius in Homil. super: ductus est Iesus etc.: *avaritia non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur.* Ergo avaritia non est speciale peccatum.

[63199] De malo, q. 13 a. 1 arg. 3 Praeterea, Tullius dicit quod avaritia est immoderatus amor habendi. Sed omnia quae ad nos pertinent, habere dicimur, et partes nostrae substantiae, et qualitates et quantitates, et exteriora accidentia, ut dicit philosophus in praedicamentis. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

[63200] De malo, q. 13 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne peccatum speciale habet aliud peccatum sibi oppositum, ut dicitur in II Ethic. Sed avaritia non habet aliquod peccatum sibi oppositum, ut patet per philosophum in V Ethic. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

[63201] De malo, q. 13 a. 1 arg. 5 Praeterea, illud quod se habet ad omnia genera peccatorum, non videtur esse speciale peccatum. Sed avaritia se habet ad omnia genera peccatorum: dicitur enim I ad Tim., cap. VI, 10: *radix omnium malorum est cupiditas*, per quam avaritia intelligitur, ut Augustinus dicit XI super Genes. ad litteram. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

[63202] De malo, q. 13 a. 1 arg. 6 Praeterea, si avaritia sit speciale peccatum, hoc maxime erit in quantum avaritia est inordinatus appetitus pecuniarum. Sed hoc etiam modo avaritia est peccatum generale; quia omne peccatum est per conversionem ad commutabile bonum, ut Augustinus dicit. Bona autem temporalia fere omnia per pecuniam possunt acquiri, secundum illud Eccle. X, 19: *pecuniae obediunt omnia.* Ergo avaritia nullo modo est speciale peccatum.

[63203] De malo, q. 13 a. 1 arg. 7 Praeterea, nullum speciale peccatum contrariatur diversis virtutibus, eo quod uni unum est contrarium, ut dicitur in X Metaph. Sed avaritia contrariatur diversis virtutibus: contrariatur enim caritati, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram: contrariatur etiam liberalitati, secundum quod communiter dicitur: contrariatur etiam iustitiae, secundum quod est specialis virtus, ut dicit Chrysostomus exponens illud Matth., V, 6: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*; iustitia enim dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiae contrariam. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

[63204] De malo, q. 13 a. 1 arg. 8 Praeterea, avaritiae proprium est ut retineat non retinenda. Sed spiritualia sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur, sed crescunt. Ergo avaritia est circa spiritualia bona. Manifestum est autem quod est circa bona corporalia. Ergo universaliter circa omnia bona. Non ergo est vitium speciale sed generale.

[63205] De malo, q. 13 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Nullum generale dividitur contra specialia. Sed avaritia dividitur contra specialia peccata; Gregorius enim XXXI Moral., distinguit avaritiam contra alia vitia capitalia. Genes. etiam III in Glossa dicitur quod Diabolus tentavit primum hominem de gula, superbia et avaritia: et sic avaritia contra alia peccata dividitur. Ergo avaritia est speciale peccatum.

[63206] De malo, q. 13 a. 1 s. c. 2 Praeterea, speciali virtuti peccatum speciale contrariatur. Sed avaritia contrariatur iustitiae secundum quod est virtus specialis, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Ergo avaritia est peccatum speciale.

[63207] De malo, q. 13 a. 1 s. c. 3 Praeterea, radix habet rationem principii. Sed principium distinguitur ab his quorum est principium: quia nihil est principium vel causa sui ipsius. Cum ergo avaritia sit radix omnium malorum, ut apostolus dicit, videtur quod avaritia sit peccatum distinctum ab aliis peccatis; et ita non est generale peccatum, sed speciale.

[63208] De malo, q. 13 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod avaritia, secundum quod est ex prima sui nominis impositione, significat inordinatam cupiditatem pecuniarum: dicitur enim avarus quasi avidus aeris, ut Isidorus dicit in Lib. Etymol., et huic consonat quod in Graeco avaritia philargyria nominatur, quasi amor argenti. Unde cum pecunia sit quaedam materia specialis, avaritia videtur secundum primam nominis impositionem speciale quoddam vitium esse; sed secundum quamdam similitudinem ampliatum est hoc nomen ad significandum inordinatam cupiditatem quorumlibet bonorum. Et secundum hoc avaritia est generale peccatum, quia in omni peccato est conversio per appetitum inordinatum ad aliquod commutabile bonum, et ideo, Augustinus, XI super Genes. ad litteram, dicit, quod est avaritia generalis, qua quis appetit aliquid plusquam oportet; et est avaritia specialis, quae usitatius appellatur amor pecuniae. Et huius distinctionis ratio est, quia cum avaritia sit inordinatus amor habendi: sicut habere potest uno modo sumi communiter, et alio modo specialiter,- prout dicimur habere possessionem de qua possumus quod volumus facere,- ita etiam avaritia sumitur generaliter pro inordinato amore habendi quamcumque rem, et specialiter pro amore habendi possessiones, quae omnes sub nomine pecuniae intelliguntur, quia eorum pretium pecunia mensuratur, ut philosophus dicit in IV Ethic. Sed quia peccatum virtuti opponitur, oportet considerare quod circa possessiones vel pecunias consistit et iustitia et liberalitas; aliter tamen et aliter. Ad iustitiam enim pertinet medium aequalitatis constitutae in ipsis rebus possessis, ut scilicet unusquisque habeat quod sibi debetur; liberalitas vero constituit medium in ipsis affectionibus animae, ut scilicet unusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniae, et quod sit emissivus earum cum delectatione vel sine tristitia quando oportet et ubi oportet. Quidam ergo loquuntur de avaritia sicut de opposito liberalitatis: et secundum hoc avaritia importat quemdam defectum circa emissiones pecuniarum et quamdam superfluitatem circa acquisitionem et retentionem earum in superfluo amore pecuniae. Philosophus vero in V Ethic., loquitur de avaritia sicut de opposito iustitiae: et secundum hoc avarus dicitur qui recipit vel retinet aliena contra debitum iustitiae. Liberalitati enim opponit non avaritiam sed illiberalitatem, ut patet in IV Ethic., et huic etiam consonat auctoritas Chrysostomi inducta, et etiam id quod dicitur Ezech., XXII, v. 27: *principes*

eius in medio eius, quasi lupi rapientes praedam, ad effundendum sanguinem, (...) et avare ad lucra sectanda.

[63209] De malo, q. 13 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de avaritia communiter dicta.

[63210] De malo, q. 13 a. 1 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[63211] De malo, q. 13 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habere specialiter dicimur possessiones, quarum omnino domini sumus; unde cum Tullius dicit, quod avaritia est inordinatus amor habendi, proprie intelligendum est secundum quod dicimur habere possessiones.

[63212] De malo, q. 13 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur iustitiae. Iustitia enim medium quid est inter superfluum et diminutum; sed non est medium inter duas malitias, sicut aliae virtutes, ut dicitur in V Ethic. Sed quod aliquid superabundet in accipiendo vel retinendo ultra debitum iustitiae, malitia quaedam est, et ad avaritiam pertinet. Quod autem aliquis minus habeat quam sibi debeatur, hoc non est iniustum facere, sed iniustum pati; quod magis est poena quam culpa; et secundum hoc avaritia opponitur alicui peccato.

[63213] De malo, q. 13 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod avaritia pertinet ad omnia peccata non sicut genus, sed sicut radix et principium: et ideo ex hoc non potest concludi quod avaritia sit generale peccatum, sed quod sit generalis quaedam causa peccatorum.

[63214] De malo, q. 13 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quaedam acquiruntur pecunia, quae sunt secundum eamdem rationem appetibilia sicut et pecunia, in quantum scilicet sunt utilia ad necessitatem vitae; ut etiam omnia ista quae possessiones dicuntur, sub pecuniae nomine includantur: et sunt materia avaritiae specialiter dictae. Quaedam vero sunt quae possunt acquiri per pecuniam, et tamen habent aliam rationem appetibilitatis; et ista pertinent ad alia vitia specialia, sicut sublimitas honorum, quae pertinet ad ambitionem, et pravitas laudis, quae pertinet ad inanem gloriam, et delectatio ciborum, quae pertinet ad gulam, et venereorum, quae pertinet ad luxuriam.

[63215] De malo, q. 13 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod avaritia opponitur iustitiae et liberalitati secundum diversas acceptiones; caritati vero opponitur sicut et quodlibet peccatum mortale, in quantum constituit finem in bono creato.

[63216] De malo, q. 13 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod spiritualia bona non sunt retinenda, sed communicanda; non tamen est idem modus habendi aut communicandi ea, sicut habentur vel communicantur possessiones; unde non pertinent ad avaritiam proprie dictam.

Articulus 2

[63217] De malo, q. 13 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum avaritia sit peccatum mortale

[63218] De malo, q. 13 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63219] De malo, q. 13 a. 2 arg. 1 Nihil enim excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed avaritia excludit a regno Dei; dicitur enim Ephes., V, 5: *omnis fornicator, aut immundus, aut avarus (quod est idolorum servitus) non habet hereditatem in regno Christi et Dei.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

[63220] De malo, q. 13 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum quod contrariatur caritati, est mortale: quia per caritatem est vita animae, secundum illud I Ioan., cap. II, 15: *si quis diligit mundum non est caritas patris in eo.* Sed avaritia contrariatur caritati: dicit enim Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo avaritia, quae est idem cupiditati, est peccatum mortale.

[63221] De malo, q. 13 a. 2 arg. 3 Praeterea, I Ioan., II, 15, dicitur: *si quis diligit mundum, non est caritas patris in eo.* Sed avaritia ex inordinato amore mundi procedit. Ergo avaritia excludit ab homine caritatem Dei; et ita est peccatum mortale.

[63222] De malo, q. 13 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod contrariatur iustitiae, videtur esse peccatum mortale, eo quod iustitia habet rationem debiti, quod cadit sub praecepto. Sed avaritia contrariatur iustitiae; reservat enim aliqua quae possunt cedere in utilitatem proximorum. Dicit enim Basilius: *est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

[63223] De malo, q. 13 a. 2 arg. 5 Praeterea, donum Dei est aliquid perfectius virtute. Sed avaritia opponitur cuidam dono Dei, scilicet pietati, ut habetur in Glossa Lucae, II. Ergo avaritia est peccatum mortale.

[63224] De malo, q. 13 a. 2 arg. 6 Praeterea, peccatum mortale est aversio a bono incommutabili, et conversio ad commutabile bonum. Sed hoc maxime est in avaritia, quae est inordinatus appetitus commutabilis boni. Ergo avaritia est peccatum mortale.

[63225] De malo, q. 13 a. 2 arg. 7 Praeterea, illud quod deprimit mentem ad terrena, ut ad superiora non possit consurgere, videtur esse peccatum mortale. Sed avaritia est huiusmodi; dicit enim Gregorius XIII Moralium, quod avaritia mentem quam infecerit, ita gravem reddit, ut ad appetenda sublimia attolli non possit. Ergo avaritia est peccatum mortale.

[63226] De malo, q. 13 a. 2 arg. 8 Praeterea, insanabilitas est conditio gravissimi peccati: nam peccatum in spiritum sanctum, quod est gravissimum, irremissibile dicitur. Sed avaritia est insanabilis, ut philosophus dicit in IV Ethic. Ergo avaritia est peccatum mortale et gravissimum.

[63227] De malo, q. 13 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod I ad Cor. III, 12, super illud: *si quis aedificaverit super hoc fundamentum* etc. dicit Glossa, quod lignum, foenum et stipulam is superaedificat qui cogitat quae mundi sunt, quomodo mundo placeat; quod ad peccatum avaritiae pertinet. Sed per hoc non significatur peccatum mortale sed veniale; subditur enim quod salvus erit, sic quasi per ignem. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

[63228] De malo, q. 13 a. 2 s. c. 2 Praeterea, avaritia prodigalitati opponitur. Sed prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale. Ergo neque avaritia, cum contraria sint in eodem genere.

[63229] De malo, q. 13 a. 2 s. c. 3 Praeterea, ad avaritiam proprie pertinet superflue temporalia congregare. Hoc autem non semper est peccatum mortale, cum non contrarietur alicui praecepto. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

[63230] De malo, q. 13 a. 2 s. c. 4 Praeterea, non accipere aliena videtur esse laudabile. Sed quandoque avari nolunt accipere aliena, ut philosophus dicit in IV Ethic. Ergo avaritia quandoque non est malum, et per consequens nec peccatum mortale.

[63231] De malo, q. 13 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut dictum est, avaritia dicitur dupliciter. Quandoque enim sumitur secundum quod est opposita iustitiae, et tunc semper est peccatum mortale; nisi forte propter imperfectionem actus, ut supra de aliis vitiis dictum est; sic enim ad avaritiam pertinet accipere vel retinere aliena iniuste. Et hoc semper est peccatum mortale; primi tamen motus in hoc genere non sunt peccata mortalia. Aliquando vero sumitur avaritia secundum quod opponitur liberalitati, quam philosophus, in IV Ethic., illiberalitatem nominat: et tunc ad avaritiam pertinet excedere in amore et desiderio pecuniarum et omnium quae per pecunias acquiri possunt; et sic cum communiter loquimur de desiderio et amore, non semper est avaritia peccatum mortale. Si autem loquamur de amore et desiderio stricte, sic avaritia semper est peccatum mortale. Cum enim amor et desiderium sit boni; bonum autem proprie et principaliter sit finis; id autem quod ad finem ordinatur, non habeat per se rationem boni nisi propter ordinem finis; inde est quod amor et desiderium proprie et principaliter est finis, secundario autem eorum quae sunt ad finem. Si ergo avaritia dicatur amor et desiderium temporalium bonorum, ita quod in eis finis constituatur, avaritia semper erit peccatum mortale; converti enim ad bonum creatum sicut ad finem, facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eo quod non possunt esse plures ultimi fines. Si vero avaritia dicatur inordinatus amor vel desiderium rerum huius mundi communiter loquendo, sic non semper avaritia est peccatum mortale: quia, ut habetur in Glossa I ad Cor., III, 12, super illud: *si quis superaedificat* etc., quidam adhuc amant saecularia et negotiis terrenis implicati sunt; ita tamen ut cor eorum non recedat a Christo, et nihil Christo praeponant.

[63232] De malo, q. 13 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus non dicit quod omnis avarus simpliciter non habeat partem in regno Christi et Dei; sed addit, quod est idolorum servitus. Illa enim avaritia a regno Christi et Dei excludit quae comparatur idololatriae, eo quod honorem Deo debitum exhibet creaturae, in quantum in temporalibus bonis finem constituit, quod soli Deo debetur.

[63233] De malo, q. 13 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cupiditas extinguens caritatem est illa quae finem constituit in temporalibus bonis; illa autem quae in eis finem non constituit, quamvis superexcedat debitum modum, non extinguit caritatem, sed impedit eam in suo actu.

[63234] De malo, q. 13 a. 2 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[63235] De malo, q. 13 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur iustitiae; non tamen avaritia quae est idem quod illiberalitas, semper iustitiae opponitur; potest enim contingere quod aliquis illiberalis est in hoc quod non dat quod laudabile esset dare, quod tamen dare non est debitum: vel quia etiam illa quae dat, cum tristitia et parcitate dat. Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare, puta cum ei superfluum sit, secundum illud Luc. XI, 14: *quod superest, date eleemosynam*; et talis etiam avaritia contrariatur pietati, ut Glossa ibidem dicit.

[63236] De malo, q. 13 a. 2 ad 5 Unde patet solutio ad quintum.

[63237] De malo, q. 13 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de avaritia secundum quod finem in temporalibus bonis constituit.

[63238] De malo, q. 13 a. 2 ad 7 Et similiter dicendum ad septimum.

[63239] De malo, q. 13 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod alio modo est insanabilis avaritia, et alio modo peccatum in spiritum sanctum. Peccatum enim in spiritum sanctum dicitur esse insanabile ex perfecta inhaesione voluntatis ad peccatum. Qui enim peccat per ignorantiam, non eligit peccatum nisi per accidens: eligit enim id quod est peccatum, quod tamen nescit esse peccatum. Qui vero peccat per infirmitatem, eligit quod est peccatum per se; sed tamen ex causa de facili transeunte, scilicet propter impetum passionis. Sed ille qui ex certa malitia peccat, eligit peccatum ut secundum se appetibile: et ideo talis insanabilitas pertinet ad gravitatem peccati. Sed avaritia dicitur esse insanabilis propter conditionem subiecti, quia humana vita continue vergit in defectum. Omnis autem defectus incitativus est ad avaritiam: propter hoc enim temporalia bona quaeruntur, ut subveniatur defectibus praesentis vitae.

[63240] De malo, q. 13 a. 2 ad s. c. Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod constituit finem in bonis temporalibus, quae inordinate amat vel cupit.

[63241] De malo, q. 13 a. 2 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod avaritia sive illiberalitas magis opponitur virtuti liberalitatis quam prodigalitas, ut philosophus probat in IV Ethic.: et ita prodigalitas non ita de facili est peccatum mortale sicut illiberalitas vel avaritia.

[63242] De malo, q. 13 a. 2 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod congregare temporalia bona contra iustitiam, semper est peccatum mortale; unde dicitur Habacuc II, v. 6: *vae ei qui multiplicat non sua.* Similiter etiam congregare temporalia bona, etsi non sit contra iustitiam, constituendo tamen in eis finem, est peccatum mortale.

[63243] De malo, q. 13 a. 2 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod non accipere aliena secundum

se consideratum, non habet rationem peccati; sed non accipere ea quae ab aliis dantur sub hac intentione ne ipsi aliis dare cogantur, est vituperabile.

Articulus 3

[63244] De malo, q. 13 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum avaritia sit vitium capitale

[63245] De malo, q. 13 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[63246] De malo, q. 13 a. 3 arg. 1 Quia avaritia uno modo liberalitati opponitur, ut dictum est. Sed liberalitas non est virtus principalis. Ergo neque avaritia est vitium capitale.

[63247] De malo, q. 13 a. 3 arg. 2 Praeterea, vitium capitale, sicut supra, dictum est, dicitur illud ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis. Sed hoc non videtur avaritiae competere: quia pecunia, quae est avaritiae materia, non habet rationem finis, sed semper appetitur ut utile ad finem, ut philosophus dicit in I Ethic. Ergo avaritia non est vitium capitale.

[63248] De malo, q. 13 a. 3 arg. 3 Praeterea, vitium capitale est ex quo alia oriuntur. Sed avaritia ex aliis vitiis oritur: dicit enim Gregorius Lib. XXXI Moral., quod aliquando oritur per elationem, aliquando per timorem; dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria timent, mentem ad avaritiam relaxant; sunt alii qui dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia non est vitium capitale.

[63249] De malo, q. 13 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Gregorius Lib. XXXI Moralium, computat avaritiam inter vitia capitalia.

[63250] De malo, q. 13 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod avaritia inter vitia capitalia computari debet. Cuius ratio est, quia, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur quod habet aliquem principalem finem, ad quem nata sunt alia multa ordinari, et sic secundum originem causae finalis ex tali vitio multa alia oriuntur. Finis autem totius humanae vitae est beatitudo, quam omnes appetunt; unde in quantum in rebus humanis est aliquid participans quamcumque beatitudinis conditionem vere vel apparenter, habet principalitatem quamdam in genere finium. Sunt autem tres conditiones felicitatis secundum philosophum in I Ethic.: scilicet quod sit quoddam perfectum bonum, et per se sufficiens, et cum delectatione. In tantum autem aliquod bonum videtur esse perfectum, in quantum excellentiam quamdam habet; et ideo excellentia videtur esse quoddam principaliter appetibile; et secundum hoc superbia vel inanis gloria ponitur vitium capitale. In rebus autem sensibilibus maxima delectatio est circa tactum in cibis et venereis; et ideo gula et

luxuria ponuntur vitia capitalia. Sufficientiam autem temporalium bonorum maxime promittunt divitiae, ut Boetius dicit in II et III de Consol. unde etiam avaritia, quae est inordinatus appetitus divitiarum, debet poni vitium capitale. Cuius ponit Gregorius XXXI Moralium, septem filias, quae sunt proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordiam obduratio; quarum distinctio sic accipi potest. Ad avaritiam enim pertinent duo: quorum unum est superabundare in retinendo; et ex hac parte ex avaritia oritur obduratio contra misericordiam, sive inhumanitas, quia videlicet obdurat cor suum avarus, ne alicui misericorditer de rebus suis subveniat. Aliud autem ad avaritiam pertinens est, quod superabundat in accipiendo; et secundum hoc avaritia dupliciter considerari potest: primo quidem secundum quod est in corde avari; et sic ex ea oritur inquietudo, quia ingerit homini sollicitudines et curas superfluas; avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur Eccle. V, 3. Secundo vero considerari potest, prout est in executione operis; et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, et sic sunt violentiae; quandoque autem dolo: qui quidem si fiat verbo, erit fallacia in simplici verbo, quo quis decipit alium ad lucrandum; in verbo vero iuramento confirmato erit periurium. Si autem dolus committatur in opere, sic in rebus quidem erit fraus; quantum ad personas autem proditio, sicut patet de Iuda, qui propter avaritiam factus est proditor Christi.

[63251] De malo, q. 13 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi; et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti; quia secundum aliud attenditur principalitas in vitio et virtute.

[63252] De malo, q. 13 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pecunia, etsi habeat rationem utilis, quia tamen habet rationem universalis, eo quod pecuniae obediunt omnia, sicut dicitur Eccle. X, 19, ex hoc ipso habet quamdam similitudinem felicitatis; unde secundum hoc avaritia est vitium capitale, ut dictum est.

[63253] De malo, q. 13 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, vitium capitale, ex quo multa vitia ut plurimum oriuntur, quandoque etiam ab aliis vitiis oriri, ut supra dictum est.

Articulus 4

[63254] De malo, q. 13 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale

[63255] De malo, q. 13 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[63256] De malo, q. 13 a. 4 arg. 1 Nullum enim peccatum mortale est concessum in lege divina.

Sed dare mutuum ad usuram est concessum in lege divina; dicitur enim Deut. XXIII, 19: *non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

[63257] De malo, q. 13 a. 4 arg. 2 Sed dicendum, quod hoc non est concessum illi populo, sed magis permissum propter eius duritiam, sicut et libellus repudii.- Sed contra, illud quod permittitur tamquam malum non repromittitur ut praemium iustitiae: quod enim promittitur ut praemium, inducitur ut bonum et desiderandum. Sed dare mutuum ad usuram promittitur in lege Dei ut praemium iustitiae; dicitur enim Deut. cap. XXVIII, 12: *fenerabis gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

[63258] De malo, q. 13 a. 4 arg. 3 Praeterea, praetermittere consilium non est peccatum; quia, ut dicitur I ad Cor. VII, v. 28, mulier non peccat si nubat, quamvis consilium virginitatis praetermittat. Sed dare mutuum absque usura, ponitur inter consilia; Luc. enim VI, 27, 35, dicitur: *diligite inimicos vestros, benefacite iis qui oderunt vos, (...) et date mutuum nihil inde sperantes*; in quo prohibetur usura, ut multi exponunt. Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

[63259] De malo, q. 13 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut homo habet dominium suae domus aut equi, ita etiam habet dominium suae pecuniae. Sed homo potest locare domum suam aut equum pro pretio. Ergo pari ratione potest homo accipere praemium pro pecunia quam mutuat.

[63260] De malo, q. 13 a. 4 arg. 5 Praeterea, non videtur esse pactum illicitum, si aliquis ad hoc obligetur ad quod tenetur ex iure naturali; sed ex iure naturali tenetur homo ut aliquid recompenset ei qui sibi beneficium contulit. Ille autem qui pecuniam mutuat, aliquod beneficium confert; subvenit enim necessitati indigentis. Ergo si pro hoc beneficio, aliquo certo pacto obliget eum cui mutuat ad hoc quod aliquid sibi retribuat, non videtur esse pactum illicitum.

[63261] De malo, q. 13 a. 4 arg. 6 Praeterea, ius positivum a iure naturali derivatur, ut Tullius dicit in sua rhetorica. Sed ius civile permittit usuras. Ergo non est contra ius naturale dare mutuum ad usuras. Ergo non est peccatum.

[63262] De malo, q. 13 a. 4 arg. 7 Praeterea, si dare mutuum ad usuram sit peccatum, oportet quod alicui virtuti opponatur; et cum in communicatione quadam consistat, scilicet in mutuo, videtur maxime iustitiae opponi, si peccatum sit: nam iustitia circa huiusmodi communicationes consistit, ut dicitur in V Ethic. Sed iustitiae non opponitur: non enim potest dici, quod ille qui solvit usuras, iniustum patiatur; neque enim patitur iniustum a seipso, quia nullus sibi ipsi facit iniustum, ut philosophus probat in V Ethic., neque etiam ab alio, quia nullus patitur ab alio iniustum nisi per dolum aut violentiam, quorum neutrum est in proposito; quia volens et sciens ille qui accipit mutuum, usuras solvit. Ergo nullo modo patitur iniustum; ergo nec usurarium facit iniustum; non ergo peccat.

[63263] De malo, q. 13 a. 4 arg. 8 Sed dicendum, quod est ibi violentum mixtum: vult enim ille qui accipit mutuum, usuras dare quasi coactus.- Sed contra, violentum mixtum ibi habet locum ubi aliqua necessitas imminet, sicut patet in eo qui proiicit merces in mare ne periclitetur navis. Sed

quandoque aliqui accipiunt mutuum ad usuram absque magna necessitate. Ergo ad minus in tali casu concedere mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

[63264] De malo, q. 13 a. 4 arg. 9 Praeterea, quilibet potest alienare illud cuius est dominus. Sed ille qui dat usuram, est dominus suae pecuniae, quam usurario dat. Ergo potest eam alienare; et ita usurarius qui recipit, potest eam licite retinere.

[63265] De malo, q. 13 a. 4 arg. 10 Praeterea, in contractu mutui duae personae concurrunt, scilicet debitoris et creditoris. Sed creditor potest dimittere de eo quod sibi debetur. Ergo et debitor potest absque peccato amplius dare.

[63266] De malo, q. 13 a. 4 arg. 11 Praeterea, multo gravius est occidere hominem quam accipere pretium pro pecunia mutuata. Sed occidere hominem in aliquo casu licet. Ergo multo magis dare pecuniam ad usuram in aliquo casu est licitum.

[63267] De malo, q. 13 a. 4 arg. 12 Praeterea, illud ad quod homo se obligat, licite potest ab eo exigi. Sed ille qui dat usuram, ad hoc se obligavit quando mutuum accepit. Ergo licite usurarius potest exigere.

[63268] De malo, q. 13 a. 4 arg. 13 Praeterea, simonia committitur quodcumque munus accipiatur sive a lingua, sive a manu, sive ab obsequio. Si ergo accipere munus a manu pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, pari ratione etiam videretur quod etiam quodcumque obsequium aliquis acciperet pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale: quod videtur valde durum.

[63269] De malo, q. 13 a. 4 arg. 14 Praeterea, duplex est interesse. Quoddam quidem ex eo quod aliquid non adest, quia scilicet aliquis non acquisivit quod acquirere potuisset, et ad hoc interesse non obligatur aliquis. Aliud est interesse ex eo quod aliquid abest, quia scilicet aliquid subtractum est alicui de hoc quod habebat; et de tali interesse nascitur obligatio. Sed contingit quandoque quod ex pecunia mutuata aliquis damnificatur in eo quod habebat. Ergo videtur quod possit pro hoc interesse aliquid accipere absque peccato.

[63270] De malo, q. 13 a. 4 arg. 15 Praeterea, laudabilius videtur concedere alicui pecuniam pro aliqua utilitate quam pro sola ostentatione. Sed quando aliquis concedit alicui pecuniam suam causa ostentationis, ut ille divitem se demonstret, potest absque peccato pretium inde accipere. Ergo multo magis, si pro aliqua necessitate pecuniam suam concedat.

[63271] De malo, q. 13 a. 4 arg. 16 Praeterea, facta Christi nobis proponuntur in sacra Scriptura ut ea imitemur, secundum illud Ioan. XIII, 15: *exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.* Sed dominus de seipso dicit, Luc. XIX, 23: *ego veniens cum usuris utique exegissem illam*, scilicet pecuniam mutuatam. Ergo exigere usuras non est peccatum.

[63272] De malo, q. 13 a. 4 arg. 17 Praeterea, quicumque consentit alicui peccanti mortaliter, etiam ipse mortaliter peccat: dicitur enim Rom., I, 32, quod digni sunt morte; et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Sed ille qui accipit mutuo pecuniam ad usuras, consentit accipienti usuras. Si ergo mutuare pecuniam ad usuras est peccatum mortale, etiam

accipere mutuo pecuniam sub usuris, erit peccatum mortale; quod per contrariam consuetudinem multorum bonorum falsum esse videtur.

[63273] De malo, q. 13 a. 4 arg. 18 Praeterea, ille qui subministrat peccanti mortaliter, peccare videtur, sicut si quis mutuaret arma furenti, vel interficere volenti. Si ergo usurarius mortaliter peccat mutuans pecuniam ad usuras, videtur quod etiam illi qui apud eos deponunt pecunias mortaliter peccent.

[63274] De malo, q. 13 a. 4 arg. 19 Sed dicendum, quod si absque necessitate aliquis pecuniam accipiat mutuo sub usuris, aut apud usurarium deponat suam pecuniam mortaliter peccat; si vero ex necessitate, a peccato excusatur.- Sed contra, necessitas accipiendi mutuum sub usuris, non potest esse nisi ad evitandum aliquod damnum temporale. Sed pro nullo temporali damno debemus consentire aut materiam ministrare alterius peccato; quia plus debemus diligere animam proximi quam omnia temporalia bona. Ergo pro tali necessitate non excusantur praedicti a peccato mortali.

[63275] De malo, q. 13 a. 4 arg. 20 Praeterea, maius peccatum videtur esse furtum quam dare pecuniam mutuo ad usuram; quia illud est omnino involuntarium, hoc autem est aliquo modo voluntarium, ex parte eius cuius pecunia accipitur. Sed furtum aliquando potest esse licitum, sicut patet de filiis Israel qui acceperunt ab Aegyptiis mutuo vasa quae non reddiderunt, ut dicitur Exod., XII, 35-36. Ergo multo magis mutuare pecuniam ad usuram, potest esse sine peccato.

[63276] De malo, q. 13 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod Gregorius Nyssenus dicit: *malignam fenoris excogitationem si quis appellaret furtum aut homicidium, non peccabit. Nam quid refert suffosso pariete quemquam erepta possidere, an fenorum necessitate possidere illicita?* Sed homicidium et furtum est peccatum mortale. Ergo etiam dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

[63277] De malo, q. 13 a. 4 s. c. 2 Praeterea, si propositum in proposito, et oppositum in opposito, ut philosophus dicit. Sed non dare pecuniam mutuo ad usuram, ducit homines ad vitam; dicitur enim Ezech., XVIII, 17, quod qui usuras non acceperit, vita vivet; et in Psalm. XIV, 5: *qui pecuniam suam non dedit ad usuram (...) hic accipiet benedictionem a domino.* Ergo accipere usuram ducit ad mortem, et aufert divinam benedictionem; est ergo peccatum mortale.

[63278] De malo, q. 13 a. 4 s. c. 3 Praeterea, omne quod est contra praeceptum legis divinae, est peccatum mortale. Sed dare pecuniam ad usuram est contra praeceptum legis divinae; dicitur enim Exod., cap. XXII, 25: *si pecuniam mutuam (ad usuram) dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.* Ergo dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

[63279] De malo, q. 13 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod dare pecuniam mutuo ad usuram est peccatum mortale. Nec ideo est peccatum quia est prohibitum; sed potius ideo est prohibitum, quia est secundum se peccatum; est enim contra iustitiam naturalem. Et hoc patet, si quis recte consideret usurae rationem. Dicitur enim usura ab usu, eo scilicet quod pro usu pecuniae pretium quoddam accipitur, quasi ipse usus pecuniae mutuatae vendatur. Est autem considerandum quod diversarum rerum diversus est usus. Quaedam enim sunt quarum usus est consumptio substantiae

ipsarum rerum, sicut proprius usus vini est ut bibatur, et in hoc consumitur vini substantia; et similiter proprius usus tritici aut panis est ut comedatur, quod est consumptio ipsius tritici vel panis; ita etiam proprius usus pecuniae est ut expendatur pro commutatione aliarum rerum. Sunt enim inventa numismata commutationis gratia, ut philosophus dicit in VII Politic. Quaedam vero res sunt quarum usus non est consumptio substantiae ipsarum, sicut usus domus est inhabitatio; non est autem de ratione inhabitationis, quod domus diruatur; si autem contingat quod domus inhabitando in aliquo melioretur vel deterioretur, hoc est per accidens; et idem est dicendum de equo et veste, et aliis huiusmodi. Quia ergo huiusmodi res non consumuntur per usum per se loquendo, ideo seorsum potest concedi aut vendi aut res ipsa aut usus, vel simul utrumque; potest enim aliquis vendere domum, retinendo sibi usum domus ad tempus; et similiter potest aliquis vendere usum domus, retinendo sibi proprietatem et dominium domus. Sed in illis rebus quarum usus est consumptio, non est aliud usus rei quam ipsa res; unde cuicumque conceditur usus talium rerum, conceditur etiam et ipsarum rerum dominium, et e converso. Cum ergo aliquis pecuniam mutuat sub hoc pacto quod restituatur sibi pecunia integra, et ulterius pro usu pecuniae vult certum pretium habere, manifestum est quod vendit seorsum usum pecuniae, et ipsa pecuniae substantiam. Usus autem pecuniae, ut dictum est, non est aliud quam eius substantia; unde vel vendit id quod non est, vel vendit idem bis, ipsam scilicet pecuniam, cuius usus est consumptio eius; et hoc est manifeste contra rationem iustitiae naturalis. Unde mutuare pecuniam pro usura, est secundum se peccatum mortale: et eadem ratio est de omnibus aliis rebus quarum substantia per usum consumitur; sicut patet in vino, tritico, et aliis huiusmodi.

[63280] De malo, q. 13 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod accipere ad usuram ab extraneis, non fuit concessum Iudaeis quasi licitum, sed permissum, ut scilicet pro hoc non punirentur poena temporali. Cuius quidem permissionis fuit ratio, quia proni erant ad avaritiam: unde permissum fuit eis minus malum, scilicet accipere usuras a gentibus, ut vitaretur maius malum, scilicet accipere usuras a Iudaeis Deum colentibus. Sed postmodum per prophetas admoniti sunt ut totaliter ab usuris abstinerent, ut patet per auctoritates in contrarium inductas.

[63281] De malo, q. 13 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fenerare quandoque large accipitur pro mutuare, ut patet Eccli., XXIX, 10: *multi vero causa nequitiae non fenerati sunt*, idest non mutuaverunt. Mutuare autem pertinet ad eum qui superabundat: et ideo quod dicitur, *fenerabis*, intelligendum est, mutuabis; ut per hoc detur intelligi, quod in tantum affluerent temporalibus bonis, quod ipsi aliis possent mutuare, et a nullo mutuum indigerent accipere.

[63282] De malo, q. 13 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum superficiem litterae Evangelii potest esse sensus, quod dare mutuum sit consilium; sed si detur mutuum, quod detur absque spe usurarii lucri, hoc est praeceptum: et quantum ad primum ponitur cum consiliis. Vel potest dici, quod quaedam sunt secundum rei veritatem praecepta vel prohibitiones, quae tamen sunt supra praecepta secundum Phariseorum intellectum; sicut Matth., V, 22, super hoc praeceptum: *non occides*, quod Pharisaei intelligebant de homicidio exteriori. Dominus superaddit: *qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.* Et hoc modo quantum ad Pharisaeos existimantes non esse prohibitum

universaliter pecuniam ad usuram dari, ponitur inter consilia ut detur mutuum absque spe usurarii lucri. Vel potest dici, quod non loquitur ibi de spe usurarii lucri, sed de spe quae ponitur in homine. Non enim debemus bona nostra facere, sperantes ab homine retributionem, sed a solo Deo.

[63283] De malo, q. 13 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod domus et equus deteriorantur per usum, et ideo pro recompensatione potest aliquid accipi; pecunia autem non deterioratur. Sed ista ratio nulla est, quia secundum hoc aliquis non posset iuste accipere maius pretium pro domo sua locata, quam domus inde deterioretur. Est ergo dicendum, quod venditur ipse usus domus licite; non autem pecuniae, propter rationem supradictam.

[63284] De malo, q. 13 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, sicut philosophus dicit in IX Ethic., recompensatio beneficii accepti aliter fit in amicitia utilis et aliter in amicitia honesti: quia in amicitia utilis est mensuranda recompensatio secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium accipit; in amicitia autem honesti, est recompensatio mensuranda secundum affectum eius qui beneficium dedit. Obligare autem ex certo pacto ad beneficium recompensandum non competit amicitiae honesti: quia in tali amicitia amicus benefaciens affectum amici inclinat ut sibi gratis et liberaliter recompenset cum opportunitas fuerit. Sed obligare certo pacto ad recompensandum beneficium, est proprium in amicitia utilis: et ideo non debet obligari ad plus reddendum quam accepit. Non autem aliquis aliquid plus accepit quam ipsam quantitatem pecuniae, quia eius usus, qui est pecuniae consumptivus, non est aliud quam ipsa pecunia: et ideo non debet ad plus obligari quam ad restituendum pecuniam.

[63285] De malo, q. 13 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ius positivum principaliter intendit bonum commune multitudinis. Contingit autem quandoque quod si impediatur aliquod malum, provenit maximum detrimentum communitati: et ideo quandoque ius positivum permittit aliquid dispensative, non quia sit iustum id fieri, sed ne communitas maius incommodum patiatur; sicut etiam Deus aliqua permittit mala fieri in mundo, ne impediantur bona quae ex his malis ipse elicere novit. Et hoc modo ius positivum permisit usuras propter multas commoditates quas interdum aliqui consequuntur ex pecunia mutuata, licet sub usuris.

[63286] De malo, q. 13 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod iste qui dat usuram, patitur iniustum non a seipso sed ab usurario: qui licet non inferat ei violentiam absolutam, infert tamen ei quamdam violentiam mixtam; quia scilicet necessitatem habenti accipere mutuum, gravem conditionem imponit, ut scilicet plus reddat quam sibi praestetur. Et est simile si quis alicui in necessitate constituto venderet rem aliquam multo amplius quam valeret: esset enim iniusta venditio, sicut et usurarii mutuatio est iniusta.

[63287] De malo, q. 13 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod duplex est necessarium, ut dicitur in V Metaph. Quoddam quidem sine quo res non potest esse, sicut cibus est necessarium; quoddam vero est necessarium sine quo res quidem potest esse, non tamen ita bene et commode: et secundum hoc omnia utilia necessaria dicuntur. Semper autem ille qui mutuum accipit, patitur necessitatem vel primo vel secundo modo.

[63288] De malo, q. 13 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ille qui dat pecuniam suam usurario, non dat simpliciter voluntarius, sed quodammodo coactus, ut dictum est.

[63289] De malo, q. 13 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod sicut creditor licite potest minus accipere sua propria voluntate, ita etiam debitor potest sua propria voluntate amplius dare et ille cui dat licite recipere; sed si hoc deducatur in pactum mutui, pactum est illicitum, et illicita est acceptio.

[63290] De malo, q. 13 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod occidere non est communiter contra Deum, ut nec mutuare; et utrumque potest bene et male fieri: sed occidere innocentem, importat determinationem mali, et hoc nunquam potest bene fieri, sicut nec dare mutuum ad usuram.

[63291] De malo, q. 13 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quando obligatio est licita, licite potest exigi ab homine id ad quod se obligavit; sed ipsa obligatio usuraria est naturaliter iniusta: unde non potest usurarius licite exigere id ad quod alium illicite obligavit.

[63292] De malo, q. 13 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod munus aliquod vel a manu vel a lingua vel ab obsequio potest usurarius sperare ex mutuo quod concedit, dupliciter. Uno modo quasi debitum ex quadam obligatione tacita vel expressa: et sic quodcumque munus speret, illicite sperat. Alio modo potest aliquod munus sperare, non quasi debitum, sed quasi gratuitum et absque obligatione praestandum, et sic licite potest ille qui mutuat sperare aliquod munus ab eo cui mutuat; sicut qui facit servitium alicui, confidit de eo ut amicabiliter suo tempore servitium faciat. Alia tamen ratio est de simoniaco et de usurario: quia simoniacus non dat id quod est suum, sed id quod est Christi; et ideo non debet sperare aliquam recompensationem sibi fiendam, sed solum honorem Christi et utilitatem Ecclesiae: sed usurarius nihil alteri praestat nisi quod suum est; unde potest aliquam amicabilem recompensationem sperare per modum praedictum.

[63293] De malo, q. 13 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ex pecunia mutuata potest ille qui mutuat, incurrere damnum rei iam habitae dupliciter. Uno modo, ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino; et in tali casu ille qui mutuum accepit, tenetur ad interesse. Alio modo infra tempus deputatum; et tunc non tenetur ad interesse ille qui mutuum accepit. Debebat enim ille qui pecuniam mutuavit, sibi cavisse ne detrimentum incurreret. Nec ille qui mutuo accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis. Est etiam simile in emptione. Qui enim emit rem aliquam, tantum pro ea iuste dat quantum valet; non autem quantum ille qui vendit, ex eius carentia damnificatur.

[63294] De malo, q. 13 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod sicut philosophus dicit in I Politic., duplex usus potest esse alicuius rei: unus proprius et principalis, alius secundarius et communis. Sicut calceamenti proprius et principalis usus est calceatio, secundarius autem commutatio. Pecuniae autem e converso principalis usus est commutatio; propter hanc enim pecunia facta est: secundarius autem usus pecuniae potest esse quicumque alius, puta quod ponatur in pignore, vel quod ostentetur. Commutatio autem est usus quasi consumens substantiam rei commutatae, in

quantum facit eam abesse ab eo qui commutat. Et ideo si quis pecuniam suam alteri concedat ad usum commutationis, qui est proprius pecuniae, et pro hoc usu pretium aliud quaerat ultra sortem, erit contra iustitiam; si vero aliquis concedat alteri pecuniam suam ad usum alium quo pecunia non consumitur, erit eadem ratio quae est de rebus illis quae ipso usu non consumuntur, quae licite locantur et conducuntur. Unde si quis pecuniam signatam in sacculo concedat alicui ad hoc quod ponat eam in pignore, et exinde pretium accipiat, non est usura; quia non est ibi contractus mutui, sed magis locatio et conductio. Et eadem est ratio, si quis concedat alteri pecuniam ad usum ostentationis: sicut et converso si quis concedit alteri calceamenta ad usum commutationis, et ex hoc pretium quaereret ultra calceorum valorem, esset usura.

[63295] De malo, q. 13 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod usurae ibi metaphorice dicuntur superexcrescentiae spiritualium bonorum, quas Deus requirit a nobis propter nostram utilitatem. Ex metaphoricis autem locutionibus non potest argumentatio trahi.

[63296] De malo, q. 13 a. 4 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod, aliud est consentire alicui in malitia, aliud est uti malitia alicuius ad bonum. Ille enim alicui in malitia consentit cui placet ut ille malitiam exerceat, et ad hoc forte eum inducit: et hoc semper est peccatum. Utitur autem malitia alicuius qui hoc quod aliquis malum facit, retorquet ad aliquod bonum; et sic etiam Deus utitur peccatis hominum, ex eis eliciens aliquod bonum. Unde et homini licet uti peccato alterius in bonum. Et hoc patet per Augustinum qui Publicolae quaerenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat, respondit, quod qui utitur fide illius quem constat iurasse per deos falsos, et hoc non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se associat, quo per Daemonia iuravit, sed pacto bono eius, qui fidem servavit. Si cui tamen placeret quod alius per falsos deos iuraret, et ad hoc eum induceret, peccaret. Similiter dicendum est in proposito, quod si aliquis propter aliquod bonum utatur malitia usurarii, accipiens ab eo mutuum ad usuram, non peccat; si vero persuaderet quod mutuaret suam pecuniam ad usuram ei qui mutuare ad usuram paratus non esset, absque dubio in omni casu peccaret, tamquam peccanti consentiens.

[63297] De malo, q. 13 a. 4 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod si quis ea intentione pecuniam alicui usurario committeret, ut exinde lucrum usurarium quaereret, absque dubio peccaret tamquam consentiens in peccatum. Et idem videtur dicendum de eo qui concedit pecuniam suam scienter ei de quo credit quod utatur ea ad usurarium lucrum, quod alias exercere non posset. Si vero aliquis pecuniam suam usurario tradat alias usuras exercenti, non ut ille lucretur, sed propter suam necessitatem, magis utitur malitia eius, quam in peccatum ipsius consentiat vel materiam peccandi ei tradat; et ideo hoc absque peccato fieri potest.

[63298] De malo, q. 13 a. 4 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod pro nullo incommodo corporali vitando debet homo consentire in peccatum alterius; sed tamen pro aliquo incommodo vitando potest homo licite uti malitia alterius, vel materiam ei non subtrahere, sed praebere: sicut si latro aliquem iugulare vellet, et ad vitandum mortis periculum aliquis latroni thesaurum suum diripiendum detegeret, non peccaret, exemplo illorum decem virorum, qui dixerunt ad Ismael: *noli occidere nos, quia habemus thesauros in agro*, ut habetur Ierem. cap. XLI, 8.

[63299] De malo, q. 13 a. 4 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod hoc quod filii Israel vasa mutuo accepta asportaverunt non fuit furtum, quia res illae in eorum dominium transierunt auctoritate eius qui est dominus omnium.

Quaestio 14

Prooemium

[63300] De malo, q. 14 pr. 1 Et primo quaeritur utrum gula sit peccatum.

[63301] De malo, q. 14 pr. 2 Secundo utrum gula sit peccatum mortale.

[63302] De malo, q. 14 pr. 3 Tertio utrum convenienter assignentur species gulae.

[63303] De malo, q. 14 pr. 4 Quarto utrum sit vitium capitale.

Articulus 1

[63304] De malo, q. 14 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum gula semper sit peccatum

[63305] De malo, q. 14 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[63306] De malo, q. 14 a. 1 arg. 1 Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit in III de libero arbitrio. Sed gulam nullus vitare potest: dicit enim Gregorius XXX Moralium, quod *per esum voluptas necessitati miscetur. Quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur*. Ergo gula non est peccatum.

[63307] De malo, q. 14 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit X Confess.: *quis est, domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumat?* Sed hoc ad gulam pertinet. Gula ergo non potest vitari. Non ergo gula est peccatum.

[63308] De malo, q. 14 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit in II de libero Arbit., quod ibi nulla culpa est, ubi natura et necessitas dominatur. Sed ad actum gulae natura et necessitas movet. Ergo videtur quod gula non sit peccatum.

[63309] De malo, q. 14 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut philosophus dicit in II de anima, esuries est appetitus cibi. Ergo immoderata esuries est immoderatus appetitus cibi sumendi, in quo consistit

ratio gulae. Sed non est in potestate nostra quin immoderate esuriamus. Ergo vitare gulam non est in potestate nostra. Non est ergo peccatum.

[63310] De malo, q. 14 a. 1 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit X Confess.: *hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.* Sed in sumptione medicamentorum non ponitur aliquod peccatum. Ergo videtur quod nec gula, quae consistit circa sumptionem alimentorum, sit peccatum.

[63311] De malo, q. 14 a. 1 arg. 6 Praeterea, omne peccatum opponitur alicui virtuti, sicut extremum medio, ut patet per philosophum in II Ethic. Sed gula non opponitur temperantiae vel sobrietati sicut extremum medio, quia oporteret quod virtus corrumperetur per defectum sumptionis cibi; quod videtur esse falsum; quia hoc pertinet ad abstinentiam, ut patet in ieiuniis, et aliis huiusmodi. Gula ergo non est peccatum.

[63312] De malo, q. 14 a. 1 s. c. Sed contra, illud videtur esse peccatum per quod sicut per hostem a spirituali conflictu impedimur. Sed gula est huiusmodi; dicit enim Gregorius XXX Moral., quod ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulae videlicet appetitus, domatur.

[63313] De malo, q. 14 a. 1 s. c. 1 Ergo gula est peccatum.

[63314] De malo, q. 14 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., malum animae est praeter rationem esse; unde in quibuscumque contingit a regula rationis discedere, in his contingit esse peccatum. Nihil enim est aliud peccatum quam actus inordinatus sive malus. Contingit autem a regula rationis discedere et in actionibus exterioribus et in interioribus animae passionibus, quae debent per regulam rationis ordinari. Unde tanto in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum, quanto huiusmodi passiones difficilius regulae rationis subduntur. Inter omnes autem passiones difficilius est delectationem secundum rationem ordinare, et maxime delectationes naturales, quae sunt contemporaneae vitae nostrae; et huiusmodi sunt delectationes in cibis et potibus, sine quibus humana vita transigi non potest; et ideo circa huiusmodi delectationes plurimum a regula rationis disceditur. Quando vero concupiscentia huiusmodi delectationum transcendit regulam rationis, est peccatum gulae; unde dicitur, quod gula est immoderatus appetitus edendi. Non autem peccatum gulae consistit circa exteriores actus, circa ipsam scilicet sumptionem, nisi ex consequenti, in quantum scilicet ex inordinata concupiscentia cibi procedit, sicut est in omnibus aliis vitiis quae sunt circa passiones. Unde Augustinus dicit in X Confess.: *non ego immoderantiam obsonii timeo, sed immoderantiam cupiditatis.* Unde patet quod gula principaliter esse dicitur circa passiones: et opponitur temperantiae, prout est circa concupiscentias et delectationes quae sunt in cibis et potibus.

[63315] De malo, q. 14 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod regula rationis haec est, ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentationi naturae, et bonae habitudini hominis, et conversationi eorum cum quibus vivit, ut dicitur in III Ethicorum. Quando ergo secundum hanc regulam rationis appetit aliquis et sumit cibum, secundum necessitatem sumit; quando vero ultra

hoc excedit, transcendit regulam rationis, a medio virtutis discedens, ut satisfaciat voluptati. Sed, sicut philosophus dicit in II Ethic., a medio virtutis quandoque quidem multum receditur, et istud de facili percipi potest; quandoque autem parum receditur, et istud est imperceptibile; unde parum habet de ratione peccati; et quantum ad hoc intelligendum est verbum Gregorii.

[63316] De malo, q. 14 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non quicumque sumit cibum extra metas necessitatis, peccat vitio gulae: potest enim contingere quod id quod credit sibi esse necessarium, sit superfluum; et tunc concupiscentia cibi non est immoderata, quia non recedit a regula rationis. Gula autem, sicut dictum est, non importat primo et per se immoderatam sibi sumptionem, sed immoderatam concupiscentiam sumptionis ipsius. Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturae corporalis; unde magis potest esse cognita secundum artem medicinae quam secundum rationem prudentiae, secundum quam tamen potest diiudicari, utrum concupiscentia sit moderata vel immoderata; quamvis de facili nec hoc cognosci possit, ubi non multum a ratione disceditur, sicut dictum est. Sed hoc homo praecipue potest ex auxilio Dei. Et ideo Augustinus post verba inducta subdit: *quisquis est*, scilicet qui non sumit cibum extra metas necessitatis, *magnus est, magnificet nomen tuum.*

[63317] De malo, q. 14 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad sumendum cibum natura et necessitas inducit; sed in actu gulae transcenditur naturae necessitas, secundum quam ratio concupiscentiam moderatur.

[63318] De malo, q. 14 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod duplex est appetitus cibi. Unus quidem appetitus naturalis, secundum quod vis appetitiva, retentiva, digestiva et expulsiva deserviunt nutritivae, quae est potentia animae vegetabilis; et talis appetitus est esuries, quae non sequitur aliquam apprehensivam; sed sequitur naturae indigentiam: unde excessus esuriei non est peccatum moris; sed magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat. Alius est appetitus sensitivus consequens apprehensionem, in quo sunt animae passiones; et huius appetitus immoderata concupiscentia in sumendis cibis habet rationem gulae; unde ratio procedebat ex aequivoco.

[63319] De malo, q. 14 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod alimenta conveniunt cum medicamentis in hoc quod utraque sumuntur contra defectus naturae corporalis, sed potest in eis attendi differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia medicamenta sumuntur secundum regulam artis medicinae; unde in sumptione medicamentorum si sit inordinatio, magis imputatur medico danti quam infirmo sumenti. Alimenta vero ut pluries sumit homo proprio arbitrio; et ideo sibi imputatur ad peccatum, si propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum superflue cibum assumat. Secundo differunt, quia sumptio medicamentorum non est delectabilis, sicut sumptio alimentorum; et ita in sumendis medicamentis non est peccatum ex inordinata concupiscentia delectabilis, sicut est in sumptione ciborum. Tamen si quis infirmus de aliquo delectabili medicamento sumeret ultra debitum, contra consilium medici, propter concupiscentiam delectabilis, similiter peccaret vitio gulae.

[63320] De malo, q. 14 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod superfluum et diminutum et medium accipitur in virtute morali, non secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem ad

rationem rectam, secundum quam medium virtutis determinatur, ut patet ex ipsa definitione virtutis in II Ethic.; et ideo contingit quod aliquando virtus tenet extremum secundum quantitatem absolutam quae tamen tenet medium secundum proportionem, ad rationem rectam, sicut in IV Ethic. philosophus dicit de magnanimo, quod magnitudine quidem est extremus, quia scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius. Sic ergo virginitas et paupertas et ieiunium, extremum tenent secundum quantitatem absolutam: quae tamen tenent medium secundum proportionem ad rationem rectam; a qua si quis deficiat etiam per superfluam abstinentiam, est peccatum. Unde et Gregorius dicit libro XXX Moral.: *plerumque dum plus iusto caro restringitur, etiam ab exercitatione boni operis enervatur, ut ad orationem vel praedicationem non sufficiat, dum incentiva vitiorum funditus suffocare festinat; et sic dum hostem insequimur, etiam civem quem diligimus trucidamus.*

Articulus 2

[63321] De malo, q. 14 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum gula sit peccatum mortale

[63322] De malo, q. 14 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63323] De malo, q. 14 a. 2 arg. 1 Quia ad Hebr. XII, 16, super illud: *ne quis fornicator aut profanus, ut Esau*, dicit Glossa, quod Esau fuit profanus, quia gastrimargus, id est gulosus. Sed tamen nullus dicit profanus nisi propter peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

[63324] De malo, q. 14 a. 2 arg. 2 Praeterea, virtutes non tolluntur nisi per peccatum mortale. Sed per gulam tolluntur virtutes; dicit enim Gregorius Lib. XXX Moral.: *dominante gulae vitio, omne quod fortiter egerunt, perdunt; et dum venter non restringitur simul cunctae virtutes obruuntur.* Ergo gula est peccatum mortale.

[63325] De malo, q. 14 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod corrumpit medium virtutis, corrumpit virtutem quae in medio consistit, et per consequens est peccatum mortale. Sed gula corrumpit medium virtutis, sicut dictum est. Ergo gula est peccatum mortale.

[63326] De malo, q. 14 a. 2 arg. 4 Praeterea, gravius peccatum est quod homo occidat seipsum, quam quod occidat alium; et similiter gravius peccatum esse videtur quod aliquis inferat nocumentum suo corpori quam corpori alterius. Sed per gulam infertur nocumentum proprio corpori; dicitur enim Eccli. XXXVII, 33-34: *in multis escis erit infirmitas; (...) et propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula est peccatum mortale, sicut et ira, quae tendit in nocumentum proximi.

[63327] De malo, q. 14 a. 2 arg. 5 Praeterea, sicut ordo praeceptorum apparet in bene factis, ita ordo prohibitionum apparet in peccatis. Sed prima prohibitio homini facta fuit de vitio gulae, ut patet Gen. cap. II, 17, ubi dominus praecepit Adae ut de ligno scientiae boni et mali non ederet. Ergo peccatum gulae est primum et maximum, et ita videtur esse peccatum mortale.

[63328] De malo, q. 14 a. 2 arg. 6 Praeterea, peccatum mortale consistit in aversione a Deo. Sed gula avertit hominem a Deo quia facit hominem idololatrare, secundum illud Exod. XXXII, 6: *sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere*, scilicet in honorem idoli. Facit etiam fornicari; dicitur enim Oseae IV, 10: *comedent, et non saturabuntur; fornicati sunt, et non cessaverunt.* Ergo gula est peccatum mortale.

[63329] De malo, q. 14 a. 2 arg. 7 Praeterea, Hieronymus dicit in Lib. contra Iovinianum: *ciborum aviditas, quae est avaritiae mater, quibusdam vinculis animam ligat.* Sed anima non ligatur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

[63330] De malo, q. 14 a. 2 arg. 8 Praeterea, Hieronymus in eodem libro dicit, quod contra naturam est per voluptates defluere. Sed illud quod est contra naturam, est peccatum mortale: quia oportet quod etiam sit contra rationem. Ergo gula, quae consistit in quodam voluptatum fluxu, est peccatum mortale.

[63331] De malo, q. 14 a. 2 arg. 9 Praeterea, omne illud peccatum est peccatum mortale, cuius effectus etiam est peccatum mortale. Sed effectus gulae sunt peccata mortalia semper: quia super illud Psalmistae: *qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum*; dicit Glossa: *luxus, superbia, avaritia sunt quae primo generat venter.* Ergo gula est peccatum mortale.

[63332] De malo, q. 14 a. 2 arg. 10 Praeterea, Eccli. XXXIX, 31-32, dicitur: *initium rei necessariae vitae hominum, aqua, ignis, et ferrum, sal, (et) lac, et panis similagineus, et mel, et botrus uvae, et oleum, et vestimentum: haec omnia (sicut) sanctis in bona, sic et impiis et peccatoribus in mala convertentur.* Glossa: *peccatoribus, id est abutentibus, convertentur in mala, id est damnationem aeternam.* Sed abusus illorum bonorum pluries fit per gulam. Ergo gula meretur damnationem aeternam; et ita est peccatum mortale.

[63333] De malo, q. 14 a. 2 arg. 11 Praeterea, illud quod facit hominem bestialem, est peccatum mortale et gravissimum. Sed intemperantia, cuius pars est gula, facit hominem bestialem, ut philosophus dicit in III Ethic. Ergo gula est peccatum mortale.

[63334] De malo, q. 14 a. 2 arg. 12 Praeterea, idololatria est peccatum mortale. Sed gula est idololatria quaedam: dicitur enim Rom. XVI, 18, de quibusdam, quod domino Christo non serviunt, sed suo ventri; et ad Philipp. III, 18-19, dicitur: *multi ambulant (...) quorum finis interitus, quorum Deus venter est.* Ergo gula est peccatum mortale.

[63335] De malo, q. 14 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Nullum peccatum mortale invenitur in sanctis viris. Sed gula aliquando in sanctis viris invenitur; dicit enim Augustinus in X Confess.: *crapula nonnunquam surrepsit servo tuo; misereberis, ut longe fiat a me.* Crapula autem ad gulam pertinet.

Ergo gula non est peccatum mortale.

[63336] De malo, q. 14 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne peccatum mortale alicui praecepto legis contrariatur. Sed gula non contrariatur alicui praecepto legis, ut patet discurrenti per singula praecepta Decalogi. Ergo gula non est peccatum mortale.

[63337] De malo, q. 14 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Gregorius dicit X Moral. exponens illud Iob XI, 11: *ipse enim novit hominum vanitatem: ex vanitate ad iniquitatem ducimur, cum prius per levia delicta defluimus, ut usu cuncta levigante nequaquam post committere etiam graviora timeamus*; et inter alia exemplificat de gula subdens: *dum gulae incumbitur ad levitatis protinus insaniam proditur*, et sic gula inter levia delicta computatur. Sed peccata mortalia non dicuntur levia. Ergo gula non est peccatum mortale.

[63338] De malo, q. 14 a. 2 s. c. 4 Praeterea, Augustinus dicit in sermonibus de Purgatorio: *quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est ad minuta peccata noverit pertinere.* Sed plus accipere cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad gulam. Ergo gula non est peccatum mortale.

[63339] De malo, q. 14 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod cum quaeritur de aliquo peccato in generali: utrum sit mortale, debet intelligi quaestio utrum sit mortale ex suo genere, quia, sicut in superioribus multoties dictum est, in quolibet genere peccati mortalis, puta homicidii vel adulterii, potest inveniri aliquis motus qui est peccatum veniale; et similiter in quolibet genere peccati venialis potest inveniri aliquis actus qui est peccatum mortale; sicut in genere verbi otiosi, cum refertur ad finem peccati mortalis. Species autem moralis actus sumitur ex obiecto; unde si obiectum peccati alicuius contrariatur caritati, in qua vita spiritualis consistit, necesse est quod illud peccatum sit mortale ex suo genere, vel ex sua specie: sicut blasphemia ex suo obiecto contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei, et homicidium quantum ad dilectionem proximi, unde utrumque est peccatum mortale. Peccatum autem gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Ipsa autem ciborum delectatio secundum se considerata non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; sed secundum quod additur inordinatio potest quodammodo contrariari et quodammodo non contrariari. Concupiscentia enim huius delectabilis potest esse inordinata dupliciter. Uno modo sic quod excludat ordinem finis ultimi; quod contingit quando talem delectationem homo appetit ut finem ultimum, eo quod non est possibile unius hominis esse multos fines ultimos; et talis inordinatio repugnat caritati quantum ad dilectionem Dei, qui debet diligi ut finis ultimus. Alio modo concupiscentia potest esse inordinata secundum ea quae sunt ad finem, salvato ordine finis ultimi; puta, cum aliquis concupiscit nimium cibum vel potum, non tamen sic concupiscit ut propter hoc consequendum vellet transgredi divina praecepta; et talis inordinatio non repugnat caritati. Est autem de ratione gulae inordinatio concupiscentiae, non tamen est de ratione eius inordinatio tollens ordinem finis ultimi. Et ideo gula secundum rationem suae speciei non habet quod sit peccatum mortale, sed potest quandoque esse peccatum mortale et quandoque veniale, secundum iam dictos duos inordinationis modos.

[63340] De malo, q. 14 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Esau propter gulam dictus profanus est, quia in eo tanta fuit inordinatio concupiscentiae cibi, quod propter cibum primogenita

vendidit; unde quodammodo videbatur delectationem cibi concupiscere tamquam finem.

[63341] De malo, q. 14 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquod peccatum tollit virtutes dupliciter. Uno modo directe per contrarietatem ad virtutem; et sic tollit virtutes gula quae est peccatum mortale, sicut et cetera peccata mortalia. Alio modo dispositive; et sic etiam peccata venialia tollunt virtutes: quia, ut dicitur Eccli. cap. XIX, 1: *quis spernit modica, paulatim decidet.*

[63342] De malo, q. 14 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omne peccatum veniale et mortale corrumpit medium virtutis in actu; non enim esset peccatum, nisi a medio rationis discederetur; sed habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum quod contrariatur caritati, a qua omnes virtutes dependent; et secundum hoc gula quae est peccatum veniale, non corrumpit medium virtutis in habitu, sed in actu.

[63343] De malo, q. 14 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nocumentum proximi est per se obiectum irae: appetit enim ira vindictam iniustam, quae consistit in proximi nocumento; sed nocumentum proprii corporis non est proprium obiectum gulae, sed consequitur quandoque ad obiectum praeter intentionem; et tale nocumentum est praeter rationem gulae. Si quis tamen scienter propter immoderatam concupiscentiam cibi grave suo corpori nocumentum inferret, nimis comedendo, et nociva sumendo, non excusaretur a peccato mortali.

[63344] De malo, q. 14 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa prohibitio facta Adae non fuit prohibitio vitii gulae: quia poterat absque omni vitio gulae pomum illud comedi, si prohibitio non intervenisset; sed illud fuit praeceptum disciplinae, ut scilicet homo experiretur quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum, sicut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Unde primum peccatum hominis non fuit gula, sed inobedientia, sive superbia.

[63345] De malo, q. 14 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod gula dispositive inducit ad idololatriam et luxuriam; non autem ita quod haec duo sint de ratione gulae; unde non sequitur quod peccatum gulae sit peccatum mortale: quia etiam peccatum veniale potest disponere ad mortale.

[63346] De malo, q. 14 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod peccatum mortale simpliciter ligat animam, in quantum impedit eam ne per seipsam possit redire in ordinem caritatis; sed peccatum veniale ligat animam secundum quid, in quantum impedit virtutem in actu; et sic gula aliter ligat animam secundum quod est peccatum veniale, et aliter secundum quod est peccatum mortale.

[63347] De malo, q. 14 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam. Sic ergo effluere voluptatibus est contra naturam hominis in quantum transcendit regulam rationis, vel tollendo ordinem finis, quod est simpliciter esse contra rationem, vel tollendo ordinem eorum quae sunt ad finem, quod est esse contra rationem secundum quid, vel magis esse praeter rationem.

[63348] De malo, q. 14 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illa tria dicuntur esse effectus gulae, in quantum gula ad illa vitia disponit; sed ex hoc non sequitur quod gula semper sit peccatum mortale.

[63349] De malo, q. 14 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod uti est referre aliquid in ultimum finem, qui nos beatos facit; unde proprie illi abutuntur rebus creatis qui in eis finem constituunt, non referendo eas in finem ultimum; et hoc meretur damnationem tam in gula quam in aliis peccatis, per quae homo sic abutitur rebus creatis.

[63350] De malo, q. 14 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod philosophus non dicit, quod intemperantia simpliciter faciat hominem bestialem; sed quia talibus delectationibus gaudere et maxime eas diligere est bestiale; et hoc ideo quia huiusmodi delectationes sunt in quibus cum bestiis communicamus. Aliae enim delectationes sunt propriae hominum. Ille autem maxime has delectationes diligit qui in eis finem constituit.

[63351] De malo, q. 14 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod illi serviunt ventri suo tamquam Deo, qui in delectationibus ciborum ad ventrem pertinentium finem constituunt, qui in solo Deo est constituendus.

[63352] De malo, q. 14 a. 2 ad s. c. Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, de facili patet responsio: procedunt enim de gula secundum quod est veniale peccatum. Oportet autem respondere ad secundum, quod videtur ostendere quod gula nullo modo sit peccatum mortale, quia non contrariatur alicui praecepto. Dicendum est enim, quod praecepta Decalogi praecipiunt et prohibent ea quae manifeste ratio naturalis habet ut fiant vel non fiant: cadunt enim in conceptione communi. Unde non omnia peccata mortalia directe contrariantur praeceptis Decalogi, sed per quamdam reductionem; sicut prohibitio simplicis fornicationis reducitur ad hoc praeceptum: *non moechaberis*; et similiter prohibitio gulae, secundum quod est peccatum mortale, per reductionem contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, per quam intelligitur spiritualis quies quae impeditur per immoderantiam gulae.

Articulus 3

[63353] De malo, q. 14 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur de speciebus gulae, quas Gregorius assignat XXX Moral., dicens: *quinque modis nos gulae vitium tentat: aliquando namque indigentiae tempora praevenit; aliquando cibos lautiores quaerit; aliquando quae sumenda sunt praeparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso aestu immensi desiderii aliquis peccat*; et continentur in hoc versu: *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose*

[63354] De malo, q. 14 a. 3 tit. 2 Videtur autem quod inconvenienter istae quinque species gulae

distinguantur.

[63355] De malo, q. 14 a. 3 arg. 1 Differunt enim praedicti modi gulae secundum diversas circumstantias: quia *praepropere* respicit tempus, *laute* respicit substantiam cibi, et sic de aliis. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum praedicta quinque non debent distingui diversae species gulae.

[63356] De malo, q. 14 a. 3 arg. 2 Praeterea, in quolibet peccato contingit transgredi regulam secundum diversas circumstantias; sicut illiberalis accipit quando non oportet et ubi non oportet; et similiter secundum alias circumstantias: non tamen secundum hoc distinguuntur diversae illiberalitatis species. Ergo etiam neque sunt distinguendae diversae species gulae secundum praedicta quinque.

[63357] De malo, q. 14 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut tempus ponitur una circumstantia, ita etiam locus, et substantia peccantis. Si ergo secundum tempus accipitur una species gulae, debent etiam aliae species accipi secundum locum, et secundum septem alias circumstantias, et sint septem vel octo species gulae.

[63358] De malo, q. 14 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in III Ethic., temperantia, cui opponitur gula, est circa delectationes gustus, non in quantum est gustus, sed in quantum est tactus. Sed *laute* et *studiose* videntur pertinere ad bonitatem saporis, qui est proprium obiectum gustus. Ergo inconvenienter secundum illa duo assignantur species gulae.

[63359] De malo, q. 14 a. 3 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit X Confess., quod populus in eremo, non quia carnes desideravit, sed quia escae desiderio adversus Deum murmuravit, meruit improbari. Sed Gregorius Lib. XXX Moral., dicit, quod populus despecto manna cibos carnium petiit, quos lautiores putavit. Ergo appetere lauta cibaria non videtur pertinere ad peccatum gulae; et sic videtur quod praedictae species gulae inconvenienter assignentur.

[63360] De malo, q. 14 a. 3 s. c. In contrarium est auctoritas Gregorii huiusmodi species distinguentis.

[63361] De malo, q. 14 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod in distinguendis speciebus moralium actuum, oportet praecipue attendere ad motiva quae sunt propria obiecta actuum voluntariorum, eo quod obiectum movens voluntatem est sicut forma ipsius; unde actus voluntarii distinguuntur secundum diversa motiva, sicut actus rerum naturalium secundum diversas formas agentium. Contingit autem quandoque quod idem motivum est causa quod homo transgrediatur medium virtutis secundum diversas circumstantias; et tunc secundum diversas circumstantias inordinatas non sumuntur diversae species peccati; sicut in avaritia movetur homo ad rapiendum aliena et in tempore in quo non debet, et in loco in quo non debet, et a personis a quibus non debet, propter unum et idem motivum, scilicet, ut congreget pecuniam; et ideo secundum hoc non diversificantur species avaritiae. Si vero essent diversa motiva ad peccandum, sic essent diversae species avaritiae; puta, si ad transgressionem quarumdam circumstantiarum inclinaretur propter defectum dationis, ad alias autem propter superabundantiam acceptionis. Sic ergo dicendum est, quod praedictae

species gulae distinguuntur secundum diversa motiva; ut enim dictum est, peccatum gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Huiusmodi autem inordinatio potest referri vel ad delectationem, vel ad ipsam concupiscentiam. Causa autem delectationis potest esse vel naturalis vel artificialis. Naturalis quidem, sicut cum aliquis superflue quaerit delectari in esu pretiosarum et electarum rerum secundum illud Amos, VI, 4: *qui comeditis agnum de grege, et vitulos de medio armenti.* Causa autem artificialis delectationis, sicut cum aliquis superflue appetit cibos nimis delicate praeparatos. Quantum ergo ad primum modum dicitur *laute*, quantum ad secundum *studiose.* Ex parte vero concupiscentiae potest inordinatio diversificari secundum diversa motiva tripliciter. Concupiscentia enim est quidam motus appetitivae virtutis in delectationem tendens. Inordinata autem vehementia motus etiam in corporalibus secundum tria potest attendi. Primo quidem antequam perveniat ad terminum in quem tendit; et sic motus vehemens festinat ad terminum pervenire: similiter et concupiscentia, quando est inordinate vehemens, non potest pati dilationem cibi, sed ad esum festinat; et sic accipitur hoc quod dicitur *praepropere.* Secundo vehementia motus consideratur in ipsa perventione ad terminum; quia quod vehementer movetur corporaliter, inordinate coniungitur ei in quod tendit; et similiter quando concupiscentia cibi est vehemens, inordinate homo se habet circa cibi sumptionem; et ad hoc pertinet quod dicitur *ardenter.* Tertio consideratur inordinata vehementia motus corporalis postquam pervenerit ad id in quod tendit, quia non sistit in eo, sed ulterius procedit; et similiter quando aliquis immoderate concupiscit cibum, non sistit concupiscentia eius in cibo moderato, quem natura requirit, sed ulterius sumit; et ad hoc pertinet quod dicitur *nimis.*

[63362] De malo, q. 14 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praedictae species non diversificantur propter diversas circumstantias, sed propter diversa motiva, ut dictum est.

[63363] De malo, q. 14 a. 3 ad 2 Et per hoc etiam patet solutio ad secundum et tertium: quia non semper transgressio diversarum circumstantiarum habet diversa motiva.

[63364] De malo, q. 14 a. 3 ad 4 Ad quartum ergo dicendum, quod gulosus non delectatur in cibis lautis et studiose praeparatis propter iudicium saporum, sicut faciunt qui vina probant, quod est proprium gustus in quantum est gustus: huius enim delectationis inordinatio magis pertinet ad curiositatem quam ad gulam; sed delectatur gulosus in ipsa sumptione cibi lauti et studiose praeparati; quae quidem sumptio est per quemdam tactum.

[63365] De malo, q. 14 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod comedere lauta cibaria non est peccatum, ut Augustinus dicit; sed concupiscentia inordinata lauti cibi potest esse peccatum, secundum intentionem Gregorii.

Articulus 4

[63366] De malo, q. 14 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum gula sit vitium capitale

[63367] De malo, q. 14 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[63368] De malo, q. 14 a. 4 arg. 1 Sicut enim contingit esse delectationem in sensu gustus et tactus, ita etiam in aliis sensibus. Sed circa delectationes aliorum sensuum non ponuntur aliqua vitia capitalia. Ergo neque gula, quae est circa delectationes gustus, debet poni vitium capitale.

[63369] De malo, q. 14 a. 4 arg. 2 Praeterea, superbia, secundum Gregorium XXXI Moral., non ponitur vitium capitale, sed regina vitiorum, quia ex ea omnia vitia oriuntur. Sed ebrietas est radix omnium vitiorum dicitur enim in Decr. dist. 35: *ante omnia clericis vitetur ebrietas, quae omnium vitiorum fomes ac nutrix est.* Ebrietas autem est quaedam species gulae. Ergo gula non debet poni inter vitia capitalia.

[63370] De malo, q. 14 a. 4 arg. 3 Praeterea, unum vitium capitale non numeratur inter filias alterius. Sed immunditia, quam Gregorius ponit XXXI Moral., filiam gulae, pertinet ad luxuriam, secundum illud Ephes., V, 3: *omnis fornicatio et immunditia non nominetur in vobis.* Ergo cum luxuria sit vitium capitale videtur quod gula non sit vitium capitale.

[63371] De malo, q. 14 a. 4 arg. 4 Praeterea, appetere laeta est proprie proprium superborum, ut Bernardus dicit. Sed superbia non est filia alicuius vitii capitalis. Cum ergo inepta laetitia ponatur a Gregorio filia gulae, videtur quod gula non sit vitium capitale.

[63372] De malo, q. 14 a. 4 s. c. In contrarium est quod Gregorius Moral. XXX, ponitur gulam inter alia vitia capitalia.

[63373] De malo, q. 14 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut in praecedentibus quaestionibus dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem causae finalis, in quantum scilicet obiectum alicuius vitii est multum a pluribus appetibile, et praecipue in quantum habet aliquam similitudinem cum felicitate, quam omnes naturaliter appetunt. Una autem de conditionibus felicitatis est delectatio, sine qua felicitas esse non potest: et ideo peccatum gulae, quod est circa unam maximarum delectationum in cibis et potibus consistentem, est vitium capitale. Oriuntur autem ex gula vitia quaedam quae eius filiae dicuntur secundum ea quae consequi possunt ad immoderatam delectationem in cibis et potibus. Quod quidem considerari potest vel ex parte corporis, et sic ponitur gulae filia immunditia, cuius pollutio de facili sequitur ex nimia cibi sumptione. Vel potest considerari ex parte animae, cuius est regere corpus, et eius regimen impeditur multipliciter propter immoderatam delectationem in cibis et potibus. Et primo quidem quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex nimia sumptione cibi vel sollicitudine circa sumptionem ipsius; quia perturbatis inferioribus viribus corporalibus per inordinatam cibi sumptionem, ipsa ratio per consequens impeditur, et sic ponitur filia gulae hebetudo sensus circa intelligentiam. Secundo sequitur inordinatio in affectu, qui consopito gubernaculo rationis inordinate afficitur, et

sic est inepta laetitia. Tertio sequitur inordinatio locutionis; et sic est multiloquium: quia dum ratio verba non ponderat, consequens est ut homo ad verba superflua dilabatur. Quarto sequitur inordinatio operis; et sic est scurrilitas, id est iocularitas quaedam in exterioribus gestibus, proveniens ex defectu rationis, cuius erat exteriora membra componere. Sic ergo est gula vitium capitale, et eius filiae sunt quinque, ut Gregorius dicit Moral. XXXI, scilicet inepta laetitia, scurrilitas, multiloquium, immunditia, et hebetudo sensus circa intelligentiam.

[63374] De malo, q. 14 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod delectationes aliorum sensuum consequuntur coniunctionem rei delectabilis secundum solam similitudinem, sed delectationes tactus consequuntur coniunctionem rei delectabilis corporalem; et ideo circa delectationes tactus, sicut circa principaliores et maiores, ponuntur vitia capitalia, et non circa delectationes aliorum sensuum, nisi gustus, secundum quod est tactus quidam.

[63375] De malo, q. 14 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex ebrietate sequuntur omnia peccata, non secundum originem causae finalis, sed secundum prohibentis remotionem, in quantum scilicet removet iudicium rationis per quod homo a peccato cohibetur; unde non sequitur quod gula vel ebrietas sit caput omnium vitiorum sicut superbia; sed quorumdam specialiter quae directe ex gula oriuntur sicut proprii eius effectus.

[63376] De malo, q. 14 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pollutio corporis potest provenire ex causa animali, puta ex concupiscentia delectationis apprehensae; et hoc principaliter pertinet ad luxuriam: vel ex causa corporali et intrinseca, scilicet ex superfluo humore interius abundante, ex quo stimulatur homo ad corporis pollutionem; et secundum hoc immunditia ponitur filia gulae.

[63377] De malo, q. 14 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod superbiae est appetere laeta; sed gulae est ut ex ea laetitia inepta sequatur propter rationem impeditam, ut dictum est.

Quaestio 15

Prooemium

[63378] De malo, q. 15 pr. 1 Et primo quaeritur utrum omnis actus luxuriae sit peccatum.

[63379] De malo, q. 15 pr. 2 Secundo utrum omnis actus luxuriae sit peccatum mortale.

[63380] De malo, q. 15 pr. 3 Tertio utrum species luxuriae convenienter distinguantur.

[63381] De malo, q. 15 pr. 4 Quarto utrum luxuria sit vitium capitale.

Articulus 1

[63382] De malo, q. 15 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum omnis actus luxuriae sit peccatum

[63383] De malo, q. 15 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[63384] De malo, q. 15 a. 1 arg. 1 Fornicatio enim est actus luxuriae. Sed ipsa connumeratur quibusdam quae non sunt peccata, sed secundum se licita: dicitur enim Act., XV, 28-29: *visum est spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Sed nullus cibi esus secundum se est peccatum, secundum illud I ad Tim., IV, 4: *nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Ergo neque fornicatio est peccatum; et ita non omnis actus luxuriae est peccatum.

[63385] De malo, q. 15 a. 1 arg. 2 Praeterea, cognoscere mulierem est actus naturalis; et ita quantum est de se non est peccatum, sicut nec videre ipsam, cum utrumque sit actus cuiusdam naturalis potentiae. Sed videre mulierem non suam, non est peccatum. Ergo neque cognoscere non suam.

[63386] De malo, q. 15 a. 1 arg. 3 Praeterea, si fornicatio est peccatum, aut hoc est ratione potentiae a qua egreditur actus, aut ratione materiae, aut ratione finis. Sed fornicatio non est peccatum ratione potentiae, quia potentia a qua egreditur actus, naturalis est: neque etiam ratione materiae, quia materia est femina ad hunc usum a Deo creata, secundum illud Gen., II, 18: *faciamus ei adiutorium simile sibi*; potest etiam contingere quod nec ratione finis, puta, si aliquis fornicando intendat generare prolem ad cultum Dei nutriendam. Ergo videtur quod non omnis fornicatio sit peccatum.

[63387] De malo, q. 15 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in XV de animalibus, semen est superfluum alimenti. Sed alia superflua licitum est qualitercumque emittere, et hoc fit absque peccato. Ergo videtur quod similiter hoc contingit in emissione seminis. Non ergo omnis actus luxuriae est peccatum.

[63388] De malo, q. 15 a. 1 arg. 5 Praeterea, illud quod est peccatum ex genere, non licet fieri quocumque bono fine, secundum illud Rom., III, 8: *non sicut quidam dicunt nos dicere: faciamus mala, ut veniant bona.* Sed sicut dicit Commentator V Ethic., epices, idest vir virtuosus, committit adulterium cum uxore tyranni, ut tyrannum interficiens liberet patriam. Ergo et adulterium non est secundum se peccatum. Multo ergo minus alii fornicationis actus.

[63389] De malo, q. 15 a. 1 arg. 6 Praeterea, nullus actus iusti, in quantum iustus est, est peccatum. Sed fornicatio videtur esse actus iustitiae: dicitur enim Gen., cap. XXXVIII, 26, quod Iudas dixit de Thamar cum qua fornicatus fuerat: *iustior me est*, vel *iustificata est ex me*, sicut Hebraica veritas habet, ut Hieronymus dicit. Ergo fornicatio non est peccatum.

[63390] De malo, q. 15 a. 1 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit VII de Civit. Dei, quod omne vitium est contra naturam. Sed fornicatio non est contra naturam: quia super illud Rom., I, 26: *nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum*, dicit Glossa: *naturalis usus est ut vir et mulier in uno concubitu coeant.* Ergo non est peccatum.

[63391] De malo, q. 15 a. 1 arg. 8 Praeterea, nullum peccatum committitur secundum praeceptum Dei. Sed fornicatio quandoque commissa est secundum praeceptum Dei; dicitur enim Oseae, I, 2: *dixit dominus ad Oseam: vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac tibi filios fornicationum.* Ergo fornicatio secundum se non est peccatum.

[63392] De malo, q. 15 a. 1 arg. 9 Praeterea, cuilibet vitio quod in superabundantia consistit, opponitur virtus in diminutione consistens. Sed luxuria importat quamdam superfluitatem circa concupiscentias delectationum in venereis; opposita autem diminutio, quae est virginitas, vel perpetua continentia, non est peccatum, sed laudabile aliquid. Ergo neque luxuria semper est peccatum.

[63393] De malo, q. 15 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Hebr., XIII, v. 4: (sit) *honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus; fornicatores enim et adulteros iudicabit Deus.* Sed illud pro quo homo subiicitur divino iudicio, est peccatum. Ergo fornicatio et adulterium et omnes huiusmodi actus luxuriae sunt peccata.

[63394] De malo, q. 15 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Tobiae, IV, 13, dicitur: *attende tibi, fili mi, ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Sed actus luxuriae dicuntur qui sunt praeter legitimae uxoris connubium. Ergo omnis luxuriae actus est peccatum.

[63395] De malo, q. 15 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod luxuria est quoddam vitium temperantiae oppositum, prout moderatur concupiscentias delectabilium tactus circa venerea; sicut gula opponitur temperantiae, in quantum est moderativa concupiscentiarum circa delectabilia tactus in cibis et potibus. Unde luxuria quidem principaliter importat inordinationem quamdam circa concupiscentias delectationum in venereis secundum superabundantiam. Huiusmodi autem inordinatio potest esse vel in solis interioribus passionibus, vel etiam ulterius in ipso exteriori actu, qui est inordinatus secundum seipsum, et non solum propter inordinatam concupiscentiam a qua procedit. Ad inordinatam enim concupiscentiam pertinet ut propter concupiscentiam delectabilis aliquis actum exerceat qui secundum se est inordinatus; sicut patet circa concupiscentias pecuniarum: potest enim esse inordinata concupiscentia acquirendi vel retinendi pecunias suas sibi debitas; et tunc talis acquisitio vel retentio pecuniae non est vitiosa secundum se, sed solum secundum quod ex immoderata concupiscentia provenit; quandoque vero ex inordinata concupiscentia pecuniarum provenit quod homo etiam velit accipere vel retinere aliena; et tunc ipsa acceptio vel retentio secundum se inordinata est, et non solum secundum quod ex inordinata concupiscentia procedit, et utrumque pertinet ad vitium illiberalitatis, ut patet per philosophum in IV Ethic. Similiter etiam dicendum est de luxuria: quia quandoque quidem importat solam inordinationem interioris concupiscentiae; sicut patet in eo qui ex immoderata concupiscentia accedit ad uxorem suam; tunc enim ipse actus non est inordinatus secundum se, sed solum secundum quod procedit ex inordinata concupiscen-

tia; quandoque vero cum inordinatione concupiscentiae est etiam inordinatio ipsius actus exterioris secundum seipsum; sicut contingit in omni usu genitalium membrorum praeter matrimonialem actum. Et quod omnis talis actus sit inordinatus secundum seipsum, apparet ex hoc quod omnis actus humanus dicitur esse inordinatus qui non est proportionatus debito fini; sicut comestio est inordinata, si non proportionetur corporis salubritati, ad quam ordinatur sicut ad finem. Finis autem usus genitalium membrorum est generatio et educatio prolis; et ideo omnis usus praedictorum membrorum qui non est proportionatus generationi prolis et debitae eius educationi, est secundum se inordinatus. Quicumque autem actus praedictorum membrorum praeter commixtionem maris et feminae, manifestum est quod non est accommodus generationi prolis. Omnis vero commixtio maris et feminae praeter legem matrimonii est improportionata debitae prolis educationi: est enim lex matrimonii instituta ad excludendum vagos concubitus, qui contrariantur certitudini prolis. Si enim quilibet posset indifferenter ad quamlibet accedere, quae non esset sibi determinata, tolleretur certitudo prolis, et per consequens sollicitudo patris circa educationem filiorum; et hoc est contra id quod convenit humanae naturae: quia naturaliter homines sunt solliciti de prolis certitudine, et de educatione suorum filiorum. Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres: quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem aetatem; postea autem ad patrem pertinet educare filium, et instruere eum, et thesaurizare ei in totam vitam. Sic autem videmus et in aliis animalibus, quod in quacumque specie animalis proles nata indiget communi educatione maris et feminae, ibi non est vagus coitus, sed maris ad aliquam femellam determinate, ut patet in omnibus avibus simul nidificantibus. Unde manifestum est quod omnis commixtio maris et feminae, praeter legem matrimonii excludentem vagos concubitus, est de se inordinata. Non autem nunc agitur, utrum ista determinatio fiat ad unam habendam, vel ad plures, vel divisibiliter, vel indivisibiliter: haec enim ad quaestionem de matrimonio pertinent. Sed qualitercumque hoc sit, oportet quod omnis commixtio maris et feminae praeter matrimonii legem sit inordinata. Sic ergo omnis luxuriae actus est peccatum vel propter inordinationem actus, vel etiam propter inordinationem solius concupiscentiae; quae inordinatio primo et per se ad luxuriam pertinet: dicit enim Augustinus XIII de Civit. Dei, quod luxuria non est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus turpia turpioribus, suavia suavioribusque aptamus.

[63396] De malo, q. 15 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostoli volentes in primitiva Ecclesia conversos ex gentibus simul in unum convenire cum his qui ex Iudaeis erant conversi, impedimenta huius unionis excluserunt, ex utraque parte amputantes id quod aliis onerosum esse posset, et ideo gentilibus interdixerunt quae Iudaeis erant molesta, non sub hac consideratione an essent peccata vel non, sed solum quia scandalum faciebant. Gentiles enim existimabant omnem cibum secundum se licitum esse ad edendum, quod verum erat; sed Iudaei hoc abhorrebant propter pristinam legis consuetudinem. Et ideo apostoli gentilibus interdixerunt, pro tempore illo, cibos maxime abominabiles Iudaeis. E contrario vero gentiles falso existimabant fornicationem simplicem non esse peccatum, quam Iudaei vere sicut peccatum abominabantur instructi per legem. Et ideo hoc etiam apostoli prohibuerunt tamquam peccatum, et cum hoc dissidium generans.

[63397] De malo, q. 15 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse meum ad videndum, quod tamen non est meum ad aliquem alium usum; sicut aurum quod in platea ponitur, est meum ad videndum, non autem ad possidendum. Similiter etiam mulier potest esse alicuius ad videndum, vel etiam ad possidendum, sicut ancilla; non tamen ad usum concubitus est sua, nisi secundum determinationem legis matrimonii.

[63398] De malo, q. 15 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus luxuriae est peccatum ratione potentiae, in quantum scilicet concupiscibilis non continetur sub ordine rationis; et ratione materiae, quia actus conveniens generationi et educationi prolis non solum requirit mulierem pro materia, sed etiam mulierem matrimonio determinatam, ut dictum est. Finis etiam ipsius actus secundum suam naturam est inordinatus, licet ex intentione agentis possit esse finis bonus, qui non sufficit ad excusationem actus, ut patet in eo qui furatur intendens eleemosynam dare.

[63399] De malo, q. 15 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut philosophus dicit in eodem libro, semen est superfluum quidem quantum ad actum nutritivae, sed quod indigetur ad generationem prolis; et ideo omnis voluntaria emissio seminis est illicita, nisi secundum convenientiam ad finem a natura intentum. Alia vero superflua, ut sudor, urina, et huiusmodi, sunt superflua quibus non indigetur; et ideo non refert qualitercumque emittantur.

[63400] De malo, q. 15 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ille Commentator in hoc non est sustinendus: pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere, sicut nec mendacium dicere debet aliquis propter utilitatem aliquam, ut Augustinus dicit in Lib. contra mendacium.

[63401] De malo, q. 15 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Thamar dicitur esse iustificata, non propter fornicationem quam commisit, sed quia ex alio genere sibi prolem non quaesivit quam ex eo unde sibi vir debebatur.

[63402] De malo, q. 15 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod actus luxuriae potest dici contra naturam dupliciter. Uno modo absolute, quia scilicet est contra naturam omnis animalis; et sic omnis actus luxuriae praeter commixtionem maris et feminae dicitur esse contra naturam, in quantum non est proportionatus generationi, quae in quolibet genere animalis fit ex commixtione utriusque sexus; et hoc modo loquitur Glossa. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam, quia est contra naturam propriam hominis, cuius est ordinare generationis actum ad debitam educationem; et sic omnis fornicatio est contra naturam.

[63403] De malo, q. 15 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut propter praeceptum Dei, in cuius potestate sunt omnia, id quod alias fuisset furtum, fuit non furtum filiis Israel Aegyptios spoliantibus, ut dicitur Exod. XII, 35-36, ita et propter auctoritatem ipsius Dei, qui est supra legem matrimonii, concubitus ille non fuit fornicarius, qui alias fornicarius fuisset; unde dicitur uxor fornicationum, et fornicationum filii, non quia tunc esset fornicatio, sed quia alias fornicatio fuisset.

[63404] De malo, q. 15 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod virginitas, seu perpetua continentia, non opponitur luxuriae sicut extremum, sed sicut medium, eo quod medium in virtutibus non

accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut de magnanimo philosophus dicit in IV Ethic. Extremum autem secundum diminutionem esset, si quis praeter rationem rectam a carnali commixtione abstineret; ut patet in eo qui debitum uxoris reddere contemnit, vel qui abstinet propter aliquam reverentiam Daemonum, sicut nigromantici, et virgines Vestales.

Articulus 2

[63405] De malo, q. 15 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum omnis actus luxuriae sit peccatum mortale

[63406] De malo, q. 15 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[63407] De malo, q. 15 a. 2 arg. 1 Quia super illud I Tim. IV, 8: *pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: *omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit.* Sed quicumque peccat mortaliter, non solum vapulat, sed perit. Ergo non quicumque patitur lubricum carnis per actum luxuriae, mortaliter peccat.

[63408] De malo, q. 15 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne peccatum mortale alicui praecepto divinae legis contrariatur. Sed inter peccata luxuriae solum adulterium praecepto legis contrariatur, illi scilicet praecepto. *Non moechaberis.* Ergo solum adulterium inter actus luxuriae est peccatum mortale.

[63409] De malo, q. 15 a. 2 arg. 3 Sed dicendum, quod in prohibitione moechiae, id est adulterii, intelligitur prohibitio omnis illiciti concubitus.- Sed contra, in prohibitione maioris peccati non intelligitur prohibitio minoris peccati. Sed adulterium est maius peccatum quam simplex fornicatio. Ergo in prohibitione adulterii non intelligitur prohibitio simplicis fornicationis.

[63410] De malo, q. 15 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, per quam est animae vita, secundum illud I Ioan. III, 14: *translati sumus de morte ad vitam quoniam diligimus fratres.* Sed simplex fornicatio non contrariatur neque dilectioni Dei, quia non est peccatum in Deum, neque etiam dilectioni proximi, quia proximo non facit iniuriam: mulier enim sui iuris existens quae in actum simplicis fornicationis consentit, iniuriam non patitur, quia nullus patitur iniustum volens, ut philosophus dicit in V Ethic. Ergo fornicatio secundum suum genus non est peccatum mortale.

[63411] De malo, q. 15 a. 2 arg. 5 Praeterea, Isidorus dicit in Lib. de summo bono, quod si delectatio fornicationis plus delectat hominem quam amor castitatis, adhuc peccatum regnat

in homine. Ex quo videtur quod fornicatio simul possit esse in homine cum virtute castitatis. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul in homine cum virtute. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

[63412] De malo, q. 15 a. 2 arg. 6 Praeterea, peccatum aliquod dupliciter minoratur: uno modo propter infirmitatem hominis; alio modo propter magnitudinem impugnationis. Sed homo patitur maiorem debilitatem circa peccatum luxuriae quam circa peccatum gulae: quia generativa, ad quam pertinet peccatum luxuriae, non solum est corrupta sicut nutritiva, ad quam pertinet peccatum gulae, sed etiam est infecta. Similiter etiam maior est impugnatio ex parte hostis circa luxuriam quam circa gulam; quia praecipue Diabolus impugnat hominem de luxuria, ut patet per illud quod dicitur Iob cap. XL, 11: *virtus est in lumbis eius, et potestas eius in umbilico ventris illius*; quod Gregorius refert ad peccatum luxuriae. Ergo videtur quod peccatum luxuriae sit minus quam peccatum gulae, ut supra dictum est. Ergo non omnis actus luxuriae est peccatum mortale.

[63413] De malo, q. 15 a. 2 arg. 7 Praeterea, corruptio naturae humanae consistit in rebellione carnis ad spiritum. Sed haec rebellio consecuta est ex peccato gulae; dicit enim Bernardus exponens id quod habetur Gen. III, 6: *vidit mulier lignum*, etc., quod ab inordinata concupiscentia ligni vetiti subsecuta est rebellio carnis ad spiritum. Ergo vis nutritiva, ad quam pertinet talis concupiscentia, est magis corrupta quam vis generativa; et sic cum non omnis actus gulae sit peccatum mortale, videtur quod multo minus omnis actus luxuriae.

[63414] De malo, q. 15 a. 2 arg. 8 Praeterea, poena respondet culpae. Sed maior poena consecuta est vim nutritivam ex peccato primi parentis quam aliquam aliam vim animae: ad nutritivam enim pertinet esuries et sitis, et alia huiusmodi, quae interdum ducunt hominem usque ad mortem. Ergo est maior culpa circa nutritivam quam circa generativam; et sic idem quod prius.

[63415] De malo, q. 15 a. 2 arg. 9 Praeterea, peccatum mortale esse non potest nisi in ratione, ut patet per Augustinum XII de Trinit. Sed quandoque actus luxuriae exercetur sine deliberatione rationis, sicut patet de Lot, qui ignoranter ad filias suas accessit, ut habetur Gen. cap. XIX, 33-37. Ergo videtur quod actus luxuriae non semper sit peccatum mortale.

[63416] De malo, q. 15 a. 2 arg. 10 Praeterea, quando ratio absorbetur, non imputatur aliquid homini ad peccatum mortale. Sed in actu luxuriae tota ratio absorbetur, quia I Cor., VI, 18, super illud: *qui fornicatur in corpus suum peccat*, dicit Glossa: *hic proprie servit anima corpori in tantum ut nihil aliud in ipso momento et experimento tam magni flagitii cogitare homini liceat aut intendere, quia mentem captivam subdit ipsa submersio et absorptio libidinis.* Ergo videtur quod actus luxuriae non sit peccatum mortale.

[63417] De malo, q. 15 a. 2 arg. 11 Praeterea, Deut. XXIII, 17, super illud: *non erit meretrix*, etc. dicit Glossa: *ad eas prohibet accedere quarum est venialis turpitudo.* Ergo accedere ad meretricem est peccatum veniale.

[63418] De malo, q. 15 a. 2 arg. 12 Praeterea, commixtio maris et feminae ordinata est ad actum generationis et educationis prolis. Sed quandoque ex fornicario concubitu potest sequi convenienter

generatio et educatio prolis. Ergo non omnis fornicarius concubitus est peccatum mortale.

[63419] De malo, q. 15 a. 2 arg. 13 Praeterea, magis impedit bonum generationis et educationis prolis qui nunquam operi generationis intendit quam qui ad mulierem accedit fornicario concubitu. Si ergo fornicarius concubitus esset peccatum mortale propter impedimentum educationis prolis, multo magis servare continentiam esset peccatum mortale; cum per hoc totaliter generatio prolis impediatur.

[63420] De malo, q. 15 a. 2 arg. 14 Praeterea, manifestum est quod ex concubitu mulieris quae est sterilis vel vetula, generatio prolis sequi non potest. Sed tamen hoc quandoque fieri potest sine peccato mortali in statu matrimonii. Ergo etiam alii actus luxuriae ex quibus non sequitur generatio et debita educatio prolis, possunt esse absque peccato mortali.

[63421] De malo, q. 15 a. 2 arg. 15 Praeterea, Matth. V dicitur, quod si anima fuerit titillata concupiscentia, etsi sit peccatum, non tamen est crimen. Sed talis titillatio est actus luxuriae. Ergo actus luxuriae non est crimen, sive peccatum mortale.

[63422] De malo, q. 15 a. 2 arg. 16 Praeterea, delectatio fornicationis prout est in cogitatione sola, non est peccatum mortale. Sed consensus in veniale peccatum, non est mortale peccatum. Ergo neque etiam consensus rationis in talem delectationem est peccatum mortale, et tamen est actus luxuriae; ergo non omnis actus luxuriae est peccatum mortale.

[63423] De malo, q. 15 a. 2 arg. 17 Praeterea, illud quod non est peccatum mortale uni, non est peccatum mortale alteri. Sed consensus in delectationem non est peccatum mortale viro habenti uxorem, quia nec etiam ipse actus est ei peccatum mortale. Ergo neque aliis consensus in delectationem luxuriae est peccatum mortale.

[63424] De malo, q. 15 a. 2 arg. 18 Praeterea, actus etiam luxuriae sunt tactus, et amplexus, et oscula. Sed huiusmodi non videntur esse peccata mortalia: cum enim ad Ephes. V, 3-4, apostolus dixisset: *fornicatio et immunditia et avaritia aut turpitudo* (quae scilicet consistit in amplexibus et osculis, ut Glossa Interlin. dicit), *aut stultiloquium aut scurrilitas (...) nec nominetur in vobis*; postea subiecit: *omnis fornicator, aut immundus, aut avarus (...) non habet hereditatem in regno Christi et Dei*, praetermissa turpitudine et stultiloquio et scurrilitate. Ergo videtur quod huiusmodi non sint peccata mortalia excludentia a regno Dei.

[63425] De malo, q. 15 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod apostolus dicit ad Gal. V, 19: *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia (...) luxuria*; et postea subdit: *qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* Sed nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo omnis actus luxuriae est peccatum mortale.

[63426] De malo, q. 15 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Matth. V, 28, dicitur: *qui viderit mulierem ad concupiscendum eam iam moechatus est eam in corde suo*; et ita peccat mortaliter. Sed inter omnes actus luxuriae primum et minimum est ipsam videre mulierem. Ergo multo magis omnes alii actus sunt peccata mortalia.

[63427] De malo, q. 15 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, actus luxuriae potest esse inordinatus dupliciter: uno modo propter solam inordinationem concupiscentiae; alio modo etiam propter inordinationem ipsius actus. Quando ergo est peccatum luxuriae propter solam inordinationem concupiscentiae, sicut cum aliquis libidinose accedit ad suam uxorem, tunc est distinguendum. Quia quandoque est talis inordinatio quae excludit ordinem finis ultimi, puta cum aliquis in tantum concupiscit delectationem veneream, quod ab ea non abstineret propter praeceptum Dei, et quod illam mulierem cognoscere vellet, vel etiam aliam praeter matrimonii legem; et sic est peccatum mortale, quia concupiscentia non refrenatur intra limites matrimonii. Aliquando vero inordinatio concupiscentiae non tollit ordinem ultimi finis, quando scilicet aliquis etsi superabundet in concupiscentia delectationis venereae, tamen potius ab ea abstineret quam contra Dei praeceptum ageret: nec istam mulierem aut aliam cognosceret, si sua uxor non esset, quod tunc concupiscentia sistit infra limites matrimonii, et est peccatum veniale, sicut et supra de gula distinximus. Si vero sit actus luxuriae peccatum propter ipsam inordinationem actus, quia scilicet actus non est proportionatus generationi et educationi prolis; tunc dico quod semper est peccatum mortale. Videmus enim quod peccatum mortale est non solum homicidium per quod vita hominis tollitur, sed etiam furtum, per quod subtrahuntur exteriora bona, quae ad vitam hominis sustentandam ordinantur; unde dicitur Eccli., XXXIV, 25: *panis egentium vita pauperis qui defraudat illum, homo sanguinis est.* Propinquius autem ordinatur ad vitam hominis semen humanum, in quo est homo in potentia, quam quaecumque res exteriores; unde et philosophus in sua politica dicit in semine hominis esse quiddam divinum, in quantum scilicet est homo in potentia. Et ideo inordinatio circa emissionem seminis est circa vitam hominis in potentia propinqua. Unde manifestum est quod omnis talis actus luxuriae est peccatum mortale ex suo genere. Et quia appetitus interior accipit bonitatem vel malitiam ex eo quod appetitur, inde est quod etiam appetitus huiusmodi actus inordinati est peccatum mortale, si sit completus, scilicet cum ratione deliberata; alioquin est peccatum veniale.

[63428] De malo, q. 15 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius ibi loquitur de lubrico carnis secundum quod est veniale peccatum, ut patet in actu matrimoniali, sicut dictum est. Vel potest dici, et melius, quod loquitur etiam de lubrico peccati mortalis. Non est autem simpliciter intelligendum, quod si aliquis in tali lubrico carnis perseveret usque ad mortem, damnationem evadat propter opera pietatis; sed quia opera pietatis frequentata disponunt hominem ad facilius poenitendum, et postquam poenituerit, ad peccata praeterita facilius expianda: propter quod etiam dominus, Matth., XXV, vv. 41-46, damnandis solum defectum misericordiae imputat, quia scilicet non studuerunt per opera misericordiae peccata praeterita expiare, ut dicit Augustinus XII de Civ. Dei.

[63429] De malo, q. 15 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per illud praeceptum: *non moechaberis*, intelligitur prohiberi omnis illicitus usus genitalium membrorum, qui de genere suo est peccatum mortale.

[63430] De malo, q. 15 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praecepta Decalogi sunt immediate

a Deo populo tradita; unde secundum hanc formam traduntur prout sunt manifesta naturali rationi cuiuslibet hominis etiam popularis. Quilibet autem statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum; et ideo inter praecepta Decalogi prohibetur adulterium. Fornicatio vero et aliae corruptelae prohibentur per sequentia legis praecepta, quae a Deo tradita sunt populo per Moysen: quia scilicet horum inordinatio, cum non manifeste contineat iniuriam proximi non est omnibus manifesta, sed solum sapientibus per quos debet ad aliorum notitiam derivari.

[63431] De malo, q. 15 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnes corruptiones luxuriae, quae sunt praeter legitimum matrimonii usum, sunt peccata in proximum, in quantum sunt contra bonum prolis generandae et educandae, sicut dictum est.

[63432] De malo, q. 15 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiam eum qui virtute castitatis caret, in quantum per rationem naturalem homo iudicat bonum virtutis, et diligit ipsum et delectatur in eo, etiam si virtutem non habeat.

[63433] De malo, q. 15 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de quantitate peccati quae attenditur secundum circumstantias, cui praeponderat quantitas peccati quae attenditur secundum speciem actus. Unde patet quod quantumcumque aliquis inducatur ad faciendum homicidium, gravius est peccatum quam si dicat verbum otiosum etiam sine impulsu. Similiter etiam etsi homo magis impugnetur ad actum luxuriae quam ad actum gulae et in eo sit debilior; quia tamen actus luxuriae est secundum se mortale peccatum, quia habet materiam indebitam caritati repugnantem, quod actus gulae non habet; ideo non sequitur quod peccatum luxuriae sit minus quam peccatum gulae. Sequeretur autem forte in casu illo quando actus luxuriae est veniale peccatum: quia si quis utitur superflue cibo suo, venialiter peccat sicut qui superflue utitur sua uxore, nisi aliud sit quod faciat utrobique peccatum mortale. Si quis autem cibo furtivo utatur, vel prohibito per legem, peccat mortaliter; minus tamen quam fornicator, quanto cibus vel quaelibet res exterior a remotiori se habet ad vitam hominis quam semen humanum, sicut dictum est.

[63434] De malo, q. 15 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in peccato primi parentis gula fuit materiale, sed formale et principale fuit peccatum superbiae, quo homo noluit sub regula divini praecepti contineri; et ex hoc subsecuta est rebellio carnis ad spiritum, ut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei, non autem ex vitio gulae.

[63435] De malo, q. 15 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod rebellio carnis ad spiritum, quae maxime sentitur in genitalibus membris, maior poena est quam esuries et sitis: quia ista est pure corporalis, illa est spiritualis.

[63436] De malo, q. 15 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod cum ad rationem pertineat consentire ad actum, sicut Augustinus dicit XII de Trin., non potest esse actus fornicationis absque rationis deliberatione, nisi forte in eo qui usum rationis non habet; et tunc si hoc impedimentum proveniat ex causa illicita, non omnino excusatur a peccato, sicut patet de Lot, qui ex ebrietate commisit incestum; nisi forte ebrietas illa contigerit absque peccato illius, sicut et in Noe accidit propter

inexperientiam fortitudinis vini. Si autem causa huiusmodi defectus sit absque culpa, sic actus sequens luxuriae vel cuiuscumque peccati non imputatur ad peccatum, sicut patet in furiosis et amentibus.

[63437] De malo, q. 15 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in ipso actu luxuriae ratio deliberare non potest; sed potuit ante deliberare cum consensit in actum; et ideo imputatur ei ad peccatum.

[63438] De malo, q. 15 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod littera illa corrupta est: non enim debet dici, *quorum venialis est turpitudo*, sed *quorum turpitudo est venalis*.

[63439] De malo, q. 15 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege; sed bonum privatum subiacet ordinationi uniuscuiusque. Et ideo quamvis in actu nutritivae virtutis, quae ordinatur ad conservationem individui, unusquisque possit sibi determinare cibum convenientem sibi; tamen determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cuius est ordinare de propagatione filiorum, ut etiam philosophus dicit in II Polit. Lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid convenienter esse consuevit; et ideo licet in aliquo casu possit salvari intentio naturae in actu fornicario quantum ad generationem prolis et educationis; nihilominus actus est secundum se inordinatus, et peccatum mortale.

[63440] De malo, q. 15 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in statu in quo erat vacandum multiplicationi humani generis, non erat absque vitio quod aliquis ab actu generationis abstineret, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam; sed tempore gratiae debet insistere magis ad spiritualem propagationem, ad quam magis apti sunt caelibem vitam agentes; et ideo in hoc statu virtuosius reputatur ab actu generationis abstinere.

[63441] De malo, q. 15 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod lex communis datur non secundum particularia accidentia, sed secundum communem considerationem; et ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuriae, ex quo non potest sequi generatio secundum communem speciem actus; non autem ille ex quo non potest sequi propter aliquod particulare accidens, sicut est senectus vel infirmitas.

[63442] De malo, q. 15 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procedit de actu luxuriae in quo est vitium propter solam inordinationem concupiscentiae, quae tamen non excludit ordinem ultimi finis.

[63443] De malo, q. 15 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod consensus in id quod est veniale in genere suo, non est peccatum mortale. Delectatio autem fornicationis cogitatae est peccatum mortale ex genere suo sicut et ipsa fornicatio; sed quod sit veniale, hoc est per accidens, propter imperfectionem actus, deficiente deliberatione rationis, qua adveniente per consensum deliberatum, redit ad naturam sui generis, ut sit peccatum mortale.

[63444] De malo, q. 15 a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut philosophus dicit in X Ethic., delectationes in bonitate et malitia consequuntur operationes delectabiles; et ideo,

sicut carnalis commixtio non est peccatum mortale coniugato, est autem peccatum mortale non coniugato; similis etiam differentia est de delectatione, et de consensu in delectationem: non enim potest esse gravius peccatum consensus in delectationem quam consensus in actum, ut patet per Augustinum XII de Trinit.

[63445] De malo, q. 15 a. 2 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod tactus, amplexus et oscula, in quantum ordinantur ad actum fornicationis, consequuntur consensum; in quantum autem ordinantur ad solam delectationem, consequuntur consensum in delectationem qui est peccatum mortale. Et ideo utroque modo sunt peccata mortalia: quia cum huiusmodi non sint secundum speciem suam peccata mortalia, sicut fornicatio et adulterium, sed solum secundum quod ordinantur ad aliud, id est ad consensus praedictos. Ideo apostolus non reiteravit de turpitudine et scurrilitate et stultiloquio, sed solum de illis quae sunt secundum se peccata mortalia.

Articulus 3

[63446] De malo, q. 15 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur de speciebus luxuriae, quae sunt fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam

[63447] De malo, q. 15 a. 3 tit. 2 Et videtur quod inconvenienter distinguantur.

[63448] De malo, q. 15 a. 3 arg. 1 Diversitas enim materiae non diversificat speciem. Sed praedicta non distinguuntur nisi secundum materiam, prout scilicet aliquis polluit vel coniugatam, vel virginem, vel alterius conditionis mulierem. Ergo praedicta non sunt diversae species luxuriae.

[63449] De malo, q. 15 a. 3 arg. 2 Praeterea, luxuria per se consistit circa delectationes venereas, quae sunt in commixtione maris et feminae. Sed quod femina sit coniugata, vel soluta, vel virgo hoc accidit ei. Ergo praedicta non differunt nisi per accidens; et sic non sunt diversae species, cum differentia per accidens non diversificet speciem.

[63450] De malo, q. 15 a. 3 arg. 3 Praeterea, luxuria per se opponitur temperantiae. Sed aliqua praedictorum opponuntur iustitiae, praecipue adulterium et raptus. Ergo videtur quod inconvenienter ponantur species luxuriae.

[63451] De malo, q. 15 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Magister in IV Sent., has species assignat.

[63452] De malo, q. 15 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod sicut supra dictum est, peccatum luxuriae dupliciter habet inordinationem. Uno quidem modo ex parte concupiscentiae; et talis inordinatio non semper facit peccatum mortale. Alio modo ex parte ipsius actus, qui de se est

inordinatus; et sic semper est peccatum mortale. Et ideo ex hac parte, ex qua est maior gravitas peccati, sumuntur species praedictae luxuriae. Est autem actus luxuriae inordinatus aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio prolis: et sic est vitium contra naturam; aut ex eo quod non potest sequi debita educatio, quia scilicet mulier non est determinata viro, ut sit sua secundum legem matrimonii; et hoc quidem contingit tripliciter. Primo quia simpliciter non est determinata, ut sit sua; et sic est fornicatio, quae est concubitus soluti cum soluta; et sic dicitur a fornice, idest ab arcu triumphali, quia ad huiusmodi spectacula conveniebant mulieres quae se prostituebant. Secundo, quia non est determinabilis; et hoc vel propter propinquitatem, ex qua reverentia quaedam debetur contraria tali actui; et sic est incestus, qui est concubitus cum consanguinea, vel affini: aut propter aliquam sanctitatem vel puritatem; et sic est stuprum, quae est illicita defloratio virginum. Tertio, quia mulier est alterius, vel secundum legem matrimonii, et sic est adulterium; vel secundum aliquem alium modum, et sic est raptus, puta cum puella rapitur de domo patris, cuius curae subiacet.

[63453] De malo, q. 15 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praedicta sex non differunt solum materialiter, sed etiam habent diversas rationes deformitatis; et ideo sunt diversae species peccati.

[63454] De malo, q. 15 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod licet praedicta accidant mulieri in quantum est mulier; per se tamen considerantur in muliere secundum quod ad matrimonium ordinatur.

[63455] De malo, q. 15 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia deformitas iniustitiae ordinatur ad finem intemperantiae, ideo totum ad genus intemperantiae pertinet.

Articulus 4

[63456] De malo, q. 15 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum luxuria sit vitium capitale

[63457] De malo, q. 15 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[63458] De malo, q. 15 a. 4 arg. 1 Immunditia enim ponitur filia gulae, secundum Gregorium XXXI Moralium. Sed unum vitium capitale non ponitur filia alterius. Cum ergo immunditia ad luxuriam pertineat, ut patet ad Ephes., V, 3, videtur quod luxuria non sit vitium capitale.

[63459] De malo, q. 15 a. 4 arg. 2 Praeterea, Isidorus dicit in Lib. de summo bono: *qui detinetur superbia, labitur in carnis luxuriam.* Ergo luxuria est filia superbiae; non ergo est vitium capitale.

[63460] De malo, q. 15 a. 4 arg. 3 Praeterea, desperatio est filia accidiae, ut patet per Gregorium

XXXI Moral. Sed desperatio causat luxuriam, secundum illud Ephes., IV, 19: *qui desperantes seipsos, tradiderunt se impudicitiae.* Ergo luxuria non est vitium capitale.

[63461] De malo, q. 15 a. 4 s. c. Sed contra, est quod Gregorius XXXI Moral., ponit luxuriam inter vitia capitalia.

[63462] De malo, q. 15 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, quia delectatio est una de conditionibus felicitatis, inde est quod vitia quae habent delectationem pro obiecto, sunt capitalia, utpote habentes finem maxime appetibilem, ad quem alia nata sunt ordinari. Delectatio autem venereorum, quae est finis luxuriae, est maxima inter delectationes corporales; et ideo luxuria debet poni vitium capitale. Et sunt octo filiae eius, videlicet *caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus*, scilicet praesentis saeculi, *et desperatio futuri*, ut patet per Gregorium XXXI Moralium. Manifestum est enim quod quando intentio animae vehementer applicatur ad actum inferioris potentiae, superiores potentiae debilitantur, et deordinantur in suo actu. Et ideo quando in actu luxuriae propter vehementiam delectationis tota intentio animae attrahitur ad inferiores vires, idest ad concupiscibilem et ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio et voluntas, defectum patiantur. Sunt autem quatuor actus rationis, secundum quod dirigit humanos actus: quorum primus est intellectus quidam, quo aliquis recte existimat de fine, qui est sicut principium in operativis, ut philosophus dicit in II Physic.; et in quantum hoc impeditur, ponitur filia luxuriae caecitas mentis, secundum illud Daniel., XIII, 56: *species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum.* Secundus actus est consilium de agendis, quod per concupiscentiam tollitur; dicit enim Terentius in eunucho: *quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes*; et loquitur in amore libidinoso; et quantum ad hoc ponitur inconsideratio. Tertius actus est iudicium de agendis; et hoc etiam impeditur per luxuriam: dicitur enim Daniel., XIII, 9, quod *averterunt sensum suum (...) ut non recordarentur iudiciorum iustorum*; et quantum ad hoc ponitur praecipitatio, dum scilicet homo inclinatur ad consensum praecipitanter, non expectato iudicio rationis. Quartus actus est praeceptum de agendo, quod etiam impeditur per luxuriam, in quantum homo non persistit in eo quod diiudicavit, sicut etiam Terentius dicit eunucho: *haec verba*, quae scilicet dicis, *te recessurum ab amica, una falsa lacrymula restinguet*; et quantum ad hoc ponitur inconstantia. Ex parte vero inordinationis affectus duo sunt consideranda, quorum unum est appetitus delectationis, in quem fertur voluntas ut finem; et quantum ad hoc ponitur amor sui, dum scilicet inordinate sibi appetit delectationem; et per oppositum odium Dei, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Aliud vero est appetitus eorum per quae consequitur quis hunc finem; et quantum ad hoc ponitur affectus praesentis saeculi, id est omnium eorum per quae ad finem intentum pervenit, quae ad saeculum istud pertinent; et per oppositum ponitur desperatio futuri saeculi, quia dum nimis affectat carnales delectationes magis despicit spirituales.

[63463] De malo, q. 15 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ponitur filia gulae secundum quod causatur pollutio corporis ex causa corporali, id est ex abundantia humorum; non autem ex causa animali, scilicet ex concupiscentia, quae praecipue pertinet ad luxuriam.

[63464] De malo, q. 15 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est contra rationem vitii capitalis, quod ex superbia oriatur, ex qua omnia oriuntur.

[63465] De malo, q. 15 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod desperatio est causa luxuriae per accidens, sicut removens spem futurae beatitudinis, propter quam a luxuria aliquis desistit. Origo autem capitalium vitiorum non attenditur secundum causas per accidens, sed secundum causas per se.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de malo

quaestio XVI

Thomas de Aquino a Carlo Crivelli depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Quaestio 16

Prooemium

[63466] De malo, q. 16 pr. 1 Et primo quaeritur utrum Daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.

[63467] De malo, q. 16 pr. 2 Secundo utrum Daemones sint natura mali, vel voluntate.

[63468] De malo, q. 16 pr. 3 Tertio utrum Diabolus appetierit aequalitatem divinam.

[63469] De malo, q. 16 pr. 4 Quarto utrum Diabolus peccare potuerit in primo instanti suae creationis.

[63470] De malo, q. 16 pr. 5 Quinto utrum liberum arbitrium in Daemonibus possit redire ad bonum.

[63471] De malo, q. 16 pr. 6 Sexto utrum intellectus Daemonis sit obtenebratus ut in eum cadat error.

[63472] De malo, q. 16 pr. 7 Septimo utrum Daemones cognoscant futura.

[63473] De malo, q. 16 pr. 8 Octavo utrum Daemones cognoscant cogitationes cordium.

[63474] De malo, q. 16 pr. 9 Nono utrum Daemones possint transmutare corpora.

[63475] De malo, q. 16 pr. 10 Decimo utrum Daemones possint movere corpora localiter.

[63476] De malo, q. 16 pr. 11 Undecimo utrum possint immutare vim cognoscitivam sensus.

[63477] De malo, q. 16 pr. 12 Duodecimo utrum possint immutare hominis intellectum.

Articulus 1

[63478] De malo, q. 16 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum Daemones habeant corpora naturaliter sibi unita

[63479] De malo, q. 16 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63480] De malo, q. 16 a. 1 arg. 1 Dicit enim Augustinus XI super Genes. ad litteram: *in spiritu rationalis creaturae bonum est hoc ipsum, quod vivit et vivificat corpus; sive aereum, sicut ipsius Diaboli, vel Daemonum spiritus; sive terrenum, sicut hominis anima.* Sed corpus quod vivificatur, est naturaliter unitum spiritui vivificanti: quia vita est quoddam naturale. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

[63481] De malo, q. 16 a. 1 arg. 2 Praeterea, experientia fit ex multis memoriis, quae fit ex sensu praeteriti, ut dicitur in principio Metaph., et sic ubicumque est experientia, est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter unito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In Daemonibus autem est experientia: dicit enim Augustinus in II super Genes. ad litteram, quod quaedam vera cognoscunt, partim quia ingeniis subtilioribus vigent, partim experientia callidiore, partim quia a sanctis Angelis discunt. Ergo Daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

[63482] De malo, q. 16 a. 1 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod malum in Daemonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva. Sed haec tria pertinent ad partem animae sensitivam, in qua est phantasia, irascibilis et concupiscibilis; pars autem sensitiva non est sine corpore. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

[63483] De malo, q. 16 a. 1 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid quod est inferioris ordinis, est superius, tanto maiorem coniunctionem habet cum superiori ordine. Unde in Lib. de causis, dicitur, quod ex intelligentiis est quae est intelligentia tantum, scilicet inferior; et ex eis est quae est intelligentia divina, scilicet superior; et ex animabus est quae est anima tantum, sicut brutorum; et ex eis est anima intellectualis, sicut hominum; et ex corporibus quod est corpus tantum; et ex eis quod est corpus animatum. Unde Dionysius dicit VII cap. de Divin. Nomin., quod divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum. Sed aer est nobilius corpus quam terra. Cum ergo sint quaedam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quaedam aerea animata; et huiusmodi Daemones dicimus.

[63484] De malo, q. 16 a. 1 arg. 5 Praeterea, illud per quod aliquid alicui convenit, magis est illius rei susceptivum; sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile. Sed corpus terrestre hominis, vel alterius animalis, vivificatur per spiritus vitales, qui sunt corpora aerea. Ergo corpus aereum est magis animabile quam corpus terrestre; et sic idem quod prius.

[63485] De malo, q. 16 a. 1 arg. 6 Praeterea, medium sapit naturam extremorum. Sed corpus supremum, scilicet caeleste, participat vita cum sit animatum, secundum philosophum: similiter etiam in corpore inferiori, scilicet terra, aqua, et in inferiori aeris parte, sunt quaedam corpora animata habentia vitam. Ergo etiam in aere medio sunt quaedam corpora animata viventia. Huiusmodi autem non sunt nisi Daemones, quia usque illuc aves ascendere non possunt. Ergo Daemones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi unita.

[63486] De malo, q. 16 a. 1 arg. 7 Praeterea, id quod inest alicui creaturae in comparatione ad Deum, naturaliter inest ei: quia relatio creaturae ad Deum in creatura fundatur. Sed Gregorius

dicit in II Moralium, quod Angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt; sed comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus. Et Damascenus dicit in II Lib., quod Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum, et grossum et materiale invenitur; solus enim essentialiter immaterialis et incorporeus Deus est. Ergo Daemones naturaliter habent corpora sibi unita, cum sint eiusdem naturae cum Angelis.

[63487] De malo, q. 16 a. 1 arg. 8 Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius, est naturale ei: quia definitio significat naturam rei. Sed corpus ponitur in definitione Daemonis, dicit enim Chalcidius in commento super Timaeum: *Daemon est animal rationale, immortale, passibile animo, aethereum corpore*; et Apuleius dicit in Lib. de Deo Socratis, quod Daemones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna; ut Augustinus introducit in VIII de Civit. Dei. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

[63488] De malo, q. 16 a. 1 arg. 9 Praeterea, omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem poenalem ignis materialis, habet corpus sibi naturaliter unitum. Sed Daemones sunt huiusmodi; dicit enim Augustinus XXI de Civit. Dei, quod ignis erit supplicio hominum attributus et Daemonum; quia sunt prava quaedam etiam in Daemonibus corpora. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

[63489] De malo, q. 16 a. 1 arg. 10 Praeterea, illud quod inest alicui a principio suae creationis, et semper naturaliter inest ei. Sed corpus inest Daemoni a principio suae creationis, et semper: dicit enim Augustinus IX de Civit. Dei: *hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est Plotinus, ne semper huius vitae miseria tenerentur: hac misericordia indigna iudicata est iniquitas Daemonum, qui in animo passivi, miseria non mortale sicut homines, sed aeternum corpus acceperint.* Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

[63490] De malo, q. 16 a. 1 arg. 11 Praeterea, Augustinus dicit XI de Civit. Dei: *ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aereum corpus possidet pessimus Daemon; homo autem, et nunc (licet malus longe minoris mitiorisque malitiae) et ante peccatum luteum corpus accepit.* Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi unitum. Ergo et Daemon corpus aereum.

[63491] De malo, q. 16 a. 1 arg. 12 Praeterea, quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad eius operationem. Sed anima humana, quae est inferioris naturae quam Daemon, habet organa corporalia naturaliter sibi unita, quae exiguntur ad eius operationes. Ergo cum Daemones indigeant corporibus ad aliquas operationes (alioquin corpora non assumerent) videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

[63492] De malo, q. 16 a. 1 arg. 13 Praeterea, plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus et spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum ergo homo, qui est inferioris naturae, sit compositus ex corpore et spiritu, multo magis Daemon, qui est superioris naturae.

[63493] De malo, q. 16 a. 1 arg. 14 Praeterea, nulla alia potentia invenitur a corporeis organis

separata, nisi intellectus et voluntas. Sed Daemones quaedam operantur in inferiora corpora, sicut patet Iob I et II, quae non operantur sola voluntate: quia hoc est proprium Dei, ut corporalis materia ei ad nutum obediat, sicut dicit Augustinus in III de Trinit., et per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora nisi per voluntatem; et sic Daemones habent alias potentias operativas, praeter intellectum et voluntatem. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

[63494] De malo, q. 16 a. 1 arg. 15 Praeterea, nihil potest agere in aliquid distans, nisi virtus eius per medium deferatur in illud. Virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo Daemon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus; sed sit aliquid compositum ex corpore et spiritu.

[63495] De malo, q. 16 a. 1 arg. 16 Praeterea, virtus imaginativa non est absque organo corporali. Sed in Angelis et Daemonibus est virtus imaginativa; dicit enim Augustinus XII super Genes. ad litteram, quod in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione praeformant. Ergo Angeli et Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

[63496] De malo, q. 16 a. 1 arg. 17 Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro, quod assumente atque rapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spirituali. Ergo spiritus Angeli vel Daemonis rapiens animam, habet aliqua corporea organa, in quibus huiusmodi species conservantur.

[63497] De malo, q. 16 a. 1 arg. 18 Praeterea, materia est causa multitudinis secundum numerum. Sed Angeli, et etiam Daemones, sunt plures numero: ponitur enim in eis discretio personalis. Ergo in eis est materia, ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed haec est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis, substantia est indivisibilis, ut dicitur in I Physic., et sic non poterit per materiae divisionem causari pluralitas numeralis. Ergo in Angelis et Daemonibus sunt dimensiones corporales; et ita habent corpora naturaliter sibi unita.

[63498] De malo, q. 16 a. 1 arg. 19 Praeterea, ubicumque invenitur proprietas corporis, invenitur et corpus. Sed egredi et moveri est proprie corporum; quod tamen Daemonibus convenit; dicitur enim Iob I, 12, quod egressus est Satan a facie domini. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

[63499] De malo, q. 16 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Nihil compositum ex anima et corpore dicitur spiritus; unde dicitur Is. XXXI, 3: *Aegyptus homo, et non Deus, et equi eorum caro, et non spiritus.* Sed Daemones dicuntur spiritus, ut patet Matth. XII, v. 43: *cum immundus spiritus exierit ab homine* et cetera. Ergo Daemones non habent corpora naturaliter sibi unita.

[63500] De malo, q. 16 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Daemones et Angeli sunt eiusdem naturae. Dicit enim Dionysius IV cap. de Divin. Nomin., quod Daemones non semper, nec naturaliter sunt mali; sed per defectum angelicorum bonorum. Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse in eodem capite dicit. Ergo etiam Daemones non habent corpora sibi naturaliter unita.

[63501] De malo, q. 16 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Damascenus dicit in II libro, quod Angeli non circumterminantur vel continentur; cum a parietibus et ianuis et claustris et signaculis indeterminabiles sint. Si autem haberent corpora naturaliter sibi unita, possent concludi ianuis et claustris, eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco; vel si hoc per divisionem eorum fieret, sequeretur Daemonum mors. Non ergo Daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

[63502] De malo, q. 16 a. 1 s. c. 4 Praeterea, Marc. V, 9, dicitur, quod domino interroganti a Daemonibus: *quod tibi nomen est*; respondit: *legio, multi enim sumus.* Continet autem legio, sicut Hieronymus dicit super Matth., sex milia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset possibile tot Daemones in uno hominis corpore esse, si essent corporei. Non ergo Daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

[63503] De malo, q. 16 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod sive Daemones habeant corpora sibi naturaliter unita, sive non habeant, hoc non multum refert ad fidei Christianae doctrinam. Dicit enim Augustinus XXI de Civit. Dei: *sunt quaedam etiam sua Daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est ex isto aere crasso atque humido, cuius impulsus stante vento sentitur.* Si tamen quisquam nulla habere Daemones corpora assereret non est laborandum de hac re, aut operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Ut tamen huius quaestionis veritas innotescat, considerandum est, quid de corporeo et incorporeo, et quid de Daemonibus aliqui sensisse inveniantur. Aliqui, enim qui primitus de rebus scrutari coeperunt, nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus dicit Aristoteles. Ex quorum opinione derivatus est error Manichaeorum, qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectum transcendere non valebant. Probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus, quae non potest esse operatio corporis alicuius, ut probatur in III de anima. Hac ergo opinione exclusa, posuerunt aliqui, esse quidem aliquid incorporeum, sed nullum huiusmodi esse quod non sit corpori unitum; adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de Varrone Augustinus narrat in VII de Civit. Dei. Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem excludit per universalem virtutem movendi omnia, ponens, intellectum qui omnia movet, oportere omnibus esse immixtum; Aristoteles autem, per motus perpetuitatem, quae non potest procedere nisi ab infinita virtute primi motoris. Infinita autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine; unde in VIII Physic., concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali. Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum et unum (quae sine ratione corporis intelligi possunt) subsistere in primo principio sine corpore; et ideo supposito quod primum principium, quod est Deus, neque sit corpus neque corpori unitus, posuerunt aliqui, hoc solius Dei proprium esse; ceteras vero spirituales substantias corporibus unitas esse. Unde Origenes dicit in I periarchon, quod solius Dei proprium est ut sine rationali substantia et absque ulla corporeae abiectionis societate intelligatur existere. Sed haec etiam positio evidenti ratione excluditur. Semper enim ubi invenitur aliquid alicui coniunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quae non pertinent ad propriam eius rationem. Non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non

unitur corpori in quantum est intellectus, sed secundum alias vires. Unde manifestum est quod inveniuntur aliqui intellectus a corpore separati. Deus autem supra intellectum est. His ergo visis de corporeo et incorporeo, circa Daemones considerandum est, quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt Daemones esse; sed ea quae attribuuntur Daemonibus, dicebant provenire ex virtute caelestium corporum, et aliarum naturalium rerum. Unde Augustinus dicit in X de civitate Dei: Porphyrio visum fuisse, quod herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam, ac vocibus et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates siderum idoneas variis effectibus exequendis. Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inveniuntur aliquae operationes Daemonum quae nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a Daemone loquitur linguam ignotam; et multa alia inveniuntur opera Daemonum tam in arreptitiis quam in nigromanticis artibus, quae nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere. Et ideo coacti sunt alii etiam philosophi ponere Daemones esse. Quorum Plotinus, ut Augustinus narrat in IX de Civit. Dei dicit, animas hominum Daemones esse, et ex hominibus fieri heroes si meriti boni sint; Lemures autem, seu Larvas, si mali; Manes autem, si incertum est bonorum eos, seu malorum esse meritorum. Sed, sicut Chrysostomus dicit super Matth., Daemones de monumentis exibant perniciosum dogma imponere volentes, scilicet quod animae mortuorum Daemones fiant; unde et multi aruspicum occiderunt pueros, ut animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem, posse unam virtutem incorpoream in aliam transmutari substantiam, scilicet animam in substantiam Daemonis: neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic oberrare. Iustorum enim animae in manu Dei sunt; quae autem sunt peccatorum, confestim hinc abducuntur. Unde hac opinione remota, alii posuerunt, ut Augustinus narrat VIII de Civit. Dei, quod omnium animalium in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines et Daemones. Deos autem dicebant habere caelestia corpora, Daemones aerea, homines terrena; et sic Plato sub substantiis intellectualibus omnino a corpore separatis hos tres ordines substantiarum corporibus unitarum ponebat. Sed quantum ad Daemones videtur haec positio impossibilis esse. Primo quidem, quia cum aer sit corpus simile in toto et in partibus necesse est, si aliquae partes aeris animatae ponuntur, quod totus aer sit animatus. Quod patet esse falsum: quia nulla operatio vitae nec per motum nec per aliquid aliud deprehenditur in toto aere. Secundo, quia omne corpus animatum inferius, est organicum, propter diversas operationes animae. Corpus autem organicum esse non potest, nisi sit in se terminabile et figurabile; quod aeri non convenit. Unde nullum corpus aereum potest esse animatum, praesertim quia si in se non sit terminabile non posset a circumsistente aere distingui. Tertio cum forma non sit propter materiam, sed potius e converso; non ideo anima unitur corpori quia est tale corpus, sed potius corpus unitur animae, quia est necessarium alicui animali operationi, scilicet propter sensum, vel propter aliquem motum. Non est autem motus necessarius alicuius partis aeris ad generationem rerum, sicut motus caelestium corporum, quae quidem ponunt animata; unde propter hoc solum spiritualis substantia uniretur aereo corpori, ut ipsum moveret. Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut et in nobis accidit. Unde et Platonici posuerunt, Daemones esse animalia animo passiva; quod pertinet ad partem sensitivam. Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum; unde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus simplex, ut probatur in Lib. de anima. Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum; et ideo dicimus, Daemones non habere corpora naturaliter sibi unita.

[63504] De malo, q. 16 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi et in multis aliis locis loquitur de corporibus Daemonum, secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, id est Platonicis, ut patet ex auctoritate eius supra inducta.

[63505] De malo, q. 16 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas, ut Platonici posuerunt, sed etiam corpora, non tamen intellectus cognoscit ea prout sunt hic et nunc, quod est proprie experiri, sed secundum rationem communem. Transfertur enim experientiae nomen etiam ad intellectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, ut visus et auditus. Nihil tamen prohibet dicere, quod Augustinus in Daemonibus experientiam ponit, secundum quod ponuntur habere corpora, et per consequens sensum.

[63506] De malo, q. 16 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiae Platonicae, opinatus sit cum eis, Daemones esse animalia quaedam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici quod furor et concupiscentia in Daemonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis, non secundum quod important quasdam passiones partis sensitivae pertinentes ad vim irascibilem et concupiscibilem: quia sic etiam in sanctis Angelis ponuntur, ut patet per Augustinum IX de Civit. Dei, et per Dionysium II cap. Caelest. Hierar., et similiter phantasia, quae a visione nomen accepit, ut dicitur in Lib. de anima, metaphorice attribuitur Daemonibus, sicut et visus intellectui.

[63507] De malo, q. 16 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod etsi aer sit nobilius corpus quam terra, tamen et aer et omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta; unde forma corporis mixti est nobilior quam forma elementi. Et propter hoc, quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aerei corporis, sed solum corporis mixti, in quo terra et aqua magis secundum quantitatem abundant, ut fiat mixtionis aequalitas.

[63508] De malo, q. 16 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod anima comparatur ad corpus dupliciter. Uno modo ut forma; et sic spiritus (quod est corpus aereum) non est medium inter animam et corpus mixtum terrestre; sed immediate anima unitur corpori mixto ut forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum ut motor; et in hac comparatione cadit medium corpus aereum, id est spiritus, inter animam et corpus animatum. Et quia habitudo formae praecedit habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aereum.

[63509] De malo, q. 16 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod, si supponatur corpora caelestia esse animata, ut quidam ponunt; non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionem ad medium deducta, maiorem habent similitudinem cum corporibus caelestibus secundum remotionem a contrarietate, quam corpora simplicia, puta

ignis et aer, in quibus sunt superexcellentiae contrariorum.

[63510] De malo, q. 16 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod possibile est, Damascenum quantum ad hoc secutum esse Origenem, ut crederet et Angelos et Daemones naturaliter sibi unita habere corpora; ratione quorum, in comparatione ad nos, spiritus dicantur; in comparatione autem ad Deum, corporei. Potest tamen dici, quod corporeum accipitur et ab eo et a Gregorio pro composito, ut ex eorum verbis nihil aliud intelligatur quam quod Angeli et Daemones in comparatione ad nos sunt simplices, in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

[63511] De malo, q. 16 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod definitio illa datur secundum positiones Platonicorum.

[63512] De malo, q. 16 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Augustinus etiam ibi loquitur secundum Platonicos; unde dixit ibidem: *sicut doctis hominibus visum est.*

[63513] De malo, q. 16 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Platonicos, qui ponebant quod cultus divinitatis est exhibendus propter corporum aeternitatem: contra quos Augustinus eorum positione utitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habent, ex hoc ipso sunt magis miseri, cum sint passivi.

[63514] De malo, q. 16 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat quod pro diversitate meritorum diversi spiritus nobiliora, vel minus nobilia corpora acceperunt. Et secundum hoc oporteret quod Daemones, quorum malitia est maior, haberent grossiora corpora quam homines.

[63515] De malo, q. 16 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod anima habet naturaliter sibi unita corporea organa, quae exiguntur ad naturales eius operationes. Apparere autem hominibus non est naturalis operatio Daemonis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum; unde non oportet quod Daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.

[63516] De malo, q. 16 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod plura bona sunt paucioribus meliora, dum tamen sint singula unius ordinis. Illud tamen quod in uno habet perfectionem suae bonitatis, sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem dispartitam secundum diversas partes. Et secundum hoc Angelus, qui est totaliter spiritus, secundum suam naturam, est melior homine composito ex corpore et spiritu.

[63517] De malo, q. 16 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod in Angelo aut Daemone, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio, nisi intellectus et voluntas; unde Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod intellectuales sunt omnes eorum substantiae, virtutes et operationes. Oportet enim quod virtus et operatio cuiuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima; sed secundum suam totam naturam intellectualis est. Unde nulla virtus seu potentia in Angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem est inconveniens quod Angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali: videmus enim quod anima humana

solo intellectu et voluntate movet corpus sibi unitum. Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem; unde substantia intellectualis separata a corpore, potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum; et tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior, in tantum quod ministerio quorumdam Angelorum etiam corpora caelestia dicuntur moveri. Est autem solius Dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum, quantum ad formarum susceptionem.

[63518] De malo, q. 16 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans, quia, ut Damascenus dicit, Angelus ubi est, ibi operatur; sed tamen utendo quibusdam corporibus, quae solo imperio voluntatis localiter movet, quorum virtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua distantia, sicut ex virtute corporalium rerum utitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit in III de Trinit.

[63519] De malo, q. 16 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod Augustinus illud non dicit asserendo, sed dubitando: quod patet ex ipso modo loquendi. Dicit enim XII super Genes. ad Litt.: *quonam modo haec visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus informentur, an formata ingerantur, et in quadam coniunctione cernantur, ut hominibus Angeli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter similitudines, quando in suo spiritu cognitionem futurorum praeformant; et scire difficillimum est, etsi iam sciamus, disserere atque explicare operosissimum.* Est autem prima pars verior, scilicet quod Angeli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant. Non autem videtur rationabile quod ipsi eas in spiritu suo forment, et formatas in eis spiritus hominis videat.

[63520] De malo, q. 16 a. 1 ad 17 Unde etiam patet responsio ad decimumseptimum.

[63521] De malo, q. 16 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod materia dimensionibus subiecta, est principium distinctionis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei; huiusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in Angelis simul est distinctio specierum et individuorum: quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei, ut alibi ostensum est.

[63522] De malo, q. 16 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum quod Angeli non sunt in loco corporaliter, unde nec ea quae ad motum localem pertinent, univoce dicuntur de Angelis et de corporibus.

[63523] De malo, q. 16 a. 1 ad s. c. 1 Ad primum ergo eorum quae in contrarium obiiciuntur, posset responderi, si quis sustineret quod Daemones habent corpora aerea, quod Daemones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subiectum, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Unde magis possunt Daemones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; praesertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.

[63524] De malo, q. 16 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum potest dici, quod Dionysius omnino voluit superiores Angelos esse incorporeos, sicut et Platonici posuerunt, potest autem esse quod non existimavit Daemones esse ex illis superioribus Angelis, sed ex inferioribus qui habent corpora

naturaliter sibi unita. Unde Augustinus dicit in III super Genes. ad litteram, quod nonnulli nostrum caelestes eos putant, vel supercaelestes Angelos fuisse, ut Damascenus dicit, quod princeps eorum praeerat terrestri ordini.

[63525] De malo, q. 16 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod sicut aer, cum sit corpus, non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco; nec tamen continetur claustris, aut ianuis, quia per tenuissimas vias exire potest; ita etiam de corporibus Daemonum dici potest, praesertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi unitum.

[63526] De malo, q. 16 a. 1 ad s. c. 4 Unde etiam patet responsio ad quartum.

Articulus 2

[63527] De malo, q. 16 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum Daemones sint natura mali, an voluntate

[63528] De malo, q. 16 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non voluntate, sed natura.

[63529] De malo, q. 16 a. 2 arg. 1 In Daemone enim, cum sit substantia intellectualis a corpore separata, non est nisi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas. Sed appetitus intellectualis non est nisi simpliciter boni, ut dicitur in XI Metaph. Nullus autem appetendo id quod est simpliciter bonum, efficitur malus. Ergo Daemon non potuit per voluntatem propriam fieri malus; est ergo naturaliter malus.

[63530] De malo, q. 16 a. 2 arg. 2 Praeterea, nihil innaturalium immutabiliter inest: unaquaeque enim res sibi relicta redit ad suam naturam. Sed malitia Daemonibus immutabiliter inest. Ergo inest eis a natura.

[63531] De malo, q. 16 a. 2 arg. 3 Sed dicendum, quod huiusmodi immutabilitatis causa est voluntas Daemonis.- Sed contra, effectus immutabilis non potest esse a causa mutabili. Sed voluntas Daemonis est mutabilis; alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate. Non ergo immutabilis malitia Daemonis potest esse ab eius voluntate: ergo est a natura.

[63532] De malo, q. 16 a. 2 arg. 4 Praeterea, nulla potentia potest tendere nisi in suum obiectum, sicut visus non potest videre nisi visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo non potest voluntas tendere in aliquid, nisi apprehendatur sub ratione boni. Aut ergo est vere bonum, et sic voluntas non efficietur mala illud appetendo; aut non erit vere bonum, et sic apprehensio erit falsa. Ergo cuiuscumque apprehensio non potest esse falsa, nec voluntas eius potest esse mala. Sed apprehensio Daemonis est solum per intellectum, in quo non cadit falsitas: dicit enim

Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum: *qui non intelligit verum, nihil intelligit*; et philosophus in Lib. de anima, quod intellectus semper est rectus; unde et circa prima principia, quorum est intellectus, non contingit errare. Ergo neque voluntas Daemonis potest fieri mala.

[63533] De malo, q. 16 a. 2 arg. 5 Praeterea, falsitas non accidit in intellectu nostro nisi secundum quod componit et dividit; et hoc in quantum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantasiam. Sed intellectus substantiae separatae a corpore non intelligit componendo et dividendo, neque ratiocinando, neque phantasmate, quod non est sine corpore. Ergo Daemon, qui est substantia separata a corpore, non potest errare secundum intellectum; sic etiam videtur quod voluntas eius non possit fieri mala.

[63534] De malo, q. 16 a. 2 arg. 6 Praeterea, intelligentiae substantia et operatio est supra tempus, et in momento aeternitatis. Sed quod huiusmodi est, immutabile est. Ergo cum Daemon sit substantia intellectualis, eius operatio non potest mutari de bono in malum, secundum operationem voluntatis.

[63535] De malo, q. 16 a. 2 arg. 7 Praeterea, Dionysius dicit IV cap. de divinis Nomin., quod malum est corruptio boni. Corruptio autem non invenitur in his quae carent contrarietate, sicut in corporibus caelestibus; sed solum in his quae habent contrarietatem, scilicet in elementis et elementatis. Contrarietas autem invenitur quidem in ratione, eo quod habet viam ad opposita; non autem in intellectu, qui sistit in uno. Unde comparatur ad rationem sicut centrum ad circulum et sicut instans ad tempus, ut Boetius dicit in IV de Consolat. Ergo malum voluntarii peccati non potest inveniri in Daemonibus, qui non sunt substantiae rationales, sicut homines; sed intellectuales, sicut Angeli.

[63536] De malo, q. 16 a. 2 arg. 8 Praeterea, substantiae spirituales sunt nobiliores quam corpora caelestia. Sed in motu corporum caelestium non potest accidere error. Ergo multo minus in motu voluntario substantiae spiritualis.

[63537] De malo, q. 16 a. 2 arg. 9 Praeterea, ideo homo potest sua voluntate fieri malus, quia potest appetere aliquid quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem, et est sibi malum secundum naturam intellectualem. Sed hoc non habet locum in Daemone, quia non est compositus ex spiritu et corpore, sicut homo. Ergo Daemon non potuit propria voluntate fieri malus.

[63538] De malo, q. 16 a. 2 arg. 10 Praeterea, dicitur in Lib. de causis, quod substantia intellectualis quando scit essentiam suam, scit reliquas res; et quando scit reliquas res scit essentiam suam. Ergo quacumque una re cognita, cognoscit omnia. Non ergo potest contingere quod in aliquo subiecto appetibili consideret unam circumstantiam secundum quam est bonum, et non consideret aliam secundum quam est malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia voluntatis, quod consideratur aliquid prout est bonum secundum quid, et non consideratur secundum quod est malum simpliciter. Ergo videtur quod in substantia intellectuali, cuiusmodi est Daemon, non possit esse malitia voluntatis.

[63539] De malo, q. 16 a. 2 arg. 11 Praeterea, malitia voluntatis est quae est corruptiva virtutis

per superabundantiam vel defectum. Sed circa verum, quod est bonum appetibile intellectualis substantiae, non potest esse aliqua superabundantia: quia quantumcumque aliquid est magis verum, tanto melius est. Unde in Daemonibus non est malitia voluntatis.

[63540] De malo, q. 16 a. 2 arg. 12 Praeterea, si Daemon est factus malus voluntate: aut voluntate deficiente, aut non. Sed non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente, quia talis voluntas est bona arbor, quae non potest facere fructum malum, ut dicitur Matth., VII, 18. Si autem voluntate deficiente, ipse defectus boni est quoddam malum, ut dicit Dionysius IV cap. de divinis nominibus; et tunc iterum quaereretur de illo malo, utrum causetur ex aliqua voluntate deficiente, et sic semper. Cum ergo non sit procedere in infinitum, videtur quod prima causa malitiae Daemonis non sit voluntas, sed magis natura.

[63541] De malo, q. 16 a. 2 arg. 13 Praeterea, voluntas hominis movetur ad malum ex tribus: scilicet ex carne, mundo, Diabolo. Sed ex his non movetur voluntas Daemonis. Ergo non est factus malus voluntate.

[63542] De malo, q. 16 a. 2 arg. 14 Praeterea, potentior est gratia cum natura quam sola. Sed gratia cum natura, si non proficit, deficit: quia caritas aut proficit aut deficit, ut Bernardus dicit. Ergo natura etiam sola, si non proficit, deficit. Sed natura Daemonis non potuit per se proficere. Ergo ex necessitate deficiens factus est malus. Non ergo est malus voluntate, sed natura.

[63543] De malo, q. 16 a. 2 arg. 15 Praeterea, illud quod inest alicui in primo instanti suae creationis, inest ei naturaliter. Sed Daemon potuit esse malus in primo instanti suae creationis; quod videtur ex hoc quod lux corporalis et quaedam aliae creaturae possunt habere in primo instanti suae creationis, quo esse incipiunt, actum suum: anima etiam pueri in primo instanti quo creatur inficitur. Ergo Daemon est naturaliter malus.

[63544] De malo, q. 16 a. 2 arg. 16 Praeterea, duplex est operatio Dei; scilicet creatio et gubernatio. Sed non repugnat bonitati gubernantis, quod aliquod malum eius gubernationi subiicitur. Ergo non repugnat bonitati creantis quod aliquod malum ab ipso creetur; et ita potuit creare Daemonem malum, et sic esset naturaliter malus: quia quod inest alicui ex sua creatione, naturaliter inest ei.

[63545] De malo, q. 16 a. 2 arg. 17 Praeterea, qui potest totum, potest et partem. Sed Deus potest Angelo iusto auferre simul naturam et iustitiam, redigendo ipsum in nihilum. Ergo etiam a principio potuit Angelos privare iustitia. Ergo potuit ipsum facere malum; et sic esset naturaliter malus: quia hoc est unicuique naturale quod est ei a Deo.

[63546] De malo, q. 16 a. 2 arg. 18 Praeterea, quibusdam hominibus ex corpore inest naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam sunt naturaliter iracundi vel luxuriosi. Sed Daemones, secundum quosdam habent corpora naturaliter sibi unita. Ergo secundum hoc possent esse naturaliter mali.

[63547] De malo, q. 16 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Dionysius dicit, quod neque Daemones natura sunt mali.

[63548] De malo, q. 16 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quod inest alicui naturaliter, inest ei semper. Sed

Daemon aliquando fuit bonus, secundum illud Ezech., XXVIII, 12-13: *plenus sapientia (...) in deliciis Paradisi fuisti.* Ergo non est naturaliter malus.

[63549] De malo, q. 16 a. 2 s. c. 3 Praeterea, super illud Psalm. LXVIII, 5: *quae non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa, quod Diabolus voluit rapere divinitatem. Anselmus etiam dicit in Lib. de casu Diaboli, quod deseruit iustitiam, volendo quod non debuit. Ergo voluntate est malus, non natura.

[63550] De malo, q. 16 a. 2 co. Respondeo. Dicendum quod aliquid dicitur malum dupliciter. Uno modo quia est in se malum, sicut furtum vel homicidium; et hoc est simpliciter malum. Alio modo dicitur aliquid malum alicui; et hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum, sed secundum quid malum: sicut iustitia, quae est secundum se et simpliciter bona, in malum latroni vertitur, qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut malum sit natura ipsius, vel aliquid naturae eius, sive proprium accidens consequens naturam. Alio modo potest dici aliquid naturaliter malum, quia est ei naturalis inclinatio ad malum; sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi vel concupiscentes propter complexionem. Primo ergo modo nihil prohibet aliquid esse naturaliter malum in his quibus naturaliter contrarietas inest; sicut ignis quidem in se bonus est, sed naturaliter est malus aquae, quia eam corrumpit, et e converso. Et eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum, est impossibile: implicat enim contradictionem. Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. In tantum autem unumquodque perfectum est, in quantum attingit ad id quod competit suae naturae. Hoc modo Dionysius multipliciter probat IV cap. de Divin. Nomin., quod Daemones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam Daemonibus competit esse naturaliter malos. Si enim Daemones sunt quaedam substantiae a corporibus separatae, intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest, duplici ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cuiuslibet appetentis: substantiis autem intellectualibus, in quantum huiusmodi, inest appetitus respectu boni simpliciter; unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est; consequens est quod naturalis inclinatio non sit nisi in aliquod bonum. In quantum tamen contingit illud bonum esse particulare et repugnans bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, in tantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malum alicuius alterius: sicut concupiscentiae inclinatio, quae est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter. Unde manifestum est quod Daemonibus, si sunt substantiae intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest: quia inclinatio cuiuslibet naturae est in sibi simile, et per consequens in id quod est sibi conveniens et bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter nisi quia est in se malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturae, et repugnans naturae superiori, secundum quam attenditur bonum simpliciter; sicut in homine est inclinatio naturalis

ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis. Hoc autem non habet locum in Daemonibus, si sunt substantiae intellectuales et simplices, a corporibus separatae. Si autem habent corpora naturaliter sibi unita, nec sic potest inesse eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum Daemonum genus. Primo quidem, quia cum materia sit propter formam, non est possibile quod tota materia alicuius speciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipsius; sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. Unde non est possibile quod Daemonibus universaliter ex natura suorum corporum insit inclinatio ad malum. Secundo, quia sicut Augustinus dicit super Genes. ad litteram, Daemones non subduntur suis corporibus sicut nos; sed ea subdita habent, et transformant in quamcumque figuram voluerint; unde ex corporibus suis non posset eis inesse aliqua inclinatio, quae multum impediret eos a bono. Sic ergo patet quod Daemones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquitur ergo quod sint voluntate mali; quod quidem qualiter sit, considerandum restat. Sciendum est ergo, quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quaedam in appetibile; et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita et appetitus sensitivus, vel rationalis, sive intellectivus sequitur formam apprehensam: non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur; sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio huius appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula. Si non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu; et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat; et ideo in eius appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur huiusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam. Unde Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus divinus non habet superiorem regulam qua dirigi possit; ideo in appetitu eius seu voluntate non potest esse malum. In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda: nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem; et secundum hoc Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod malum hominis est praeter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam; et secundum hoc Ambrosius dicit, quod peccatum est transgressio legis divinae. In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiae divinae; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulae, scilicet sapientiae divinae; et per hunc modum Daemones facti sunt voluntate mali.

[63551] De malo, q. 16 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Lib. de natura boni, malum non solum est privatio speciei, sed etiam modi et ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum. Uno modo, quia tendit in id quod est malum simpliciter, quasi carens specie boni; sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem. Alio modo cum quis vult quod est simpliciter et secundum se bonum, puta orare vel meditari; non tamen tendit in illud secundum ordinem divinae regulae. Sic ergo dicendum est, quod primum malum voluntatis Daemonis non fuit

ex hoc quod vellet malum simpliciter; sed quia voluit quod est bonum simpliciter et conveniens sibi; non tamen quasi sequendo directionem superioris regulae, id est divinae sapientiae, ut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod *malum Daemonibus est aversio*, scilicet a superiori regula: *et convenientium ipsis excessus*; quia videlicet bonum sibi conveniens consequi voluerunt non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradum eorum.

[63552] De malo, q. 16 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquid potest immutabiliter inesse dupliciter. Uno modo ex causa positiva; et sic impossibile est quod aliquid contra naturam existens sit immutabiliter: quia illud quod est praeter naturam, per accidens se habet ad rem; unde possibile est illud abesse. Alio modo ex causa privativa; et sic nihil prohibet quod immutabiliter inest, contra naturam esse: quia aliquod naturale principium irreparabiliter subtrahi potest; sicut caecitas est contra naturam animalis; et tamen immutabiliter inest propter irreparabilitatem visus. Sic ergo malitia Daemonibus irreparabiliter inest propter privationem gratiae.

[63553] De malo, q. 16 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod causa mutabilis non potest producere effectum immutabilem positive; potest autem privative, sicut voluntate hominis causatur immutabilis caecitas alicuius.

[63554] De malo, q. 16 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. de natura boni, malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi et ordinis. Unde malum in actu voluntatis non solum est ex obiecto, quod dat speciem actui per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum et ordinem. Et tale fuit Daemonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem: quod excedebat modum suae conditionis, ut Dionysius dicit cap. IV de Divin. Nomin.: *aversio ergo Daemonibus est malum*, in quantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulae: *et convenientium ipsis excessus*, in quantum scilicet appetendo bona convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus (vel rationis) et voluntatis proportionabiliter se concomitantur. Unde non oportet ponere in primo peccato Daemonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquod malum esse bonum; sed in hoc quod defecit ab apprehensione suae regulae, et ordinis eius.

[63555] De malo, q. 16 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod Daemon non utitur phantasia nec discursu rationis, et per alia huiusmodi, potest haberi, quod in his quae ad naturalem cognitionem pertinent, non errat, ut existimet aliquid falsum esse verum: quia cum Deum propter infirmitatem eius apprehendere non possit, nihil prohibet quod intellectus eius defecerit in apprehendendo sufficienter ordinem divini regiminis; et ex hoc consecutum est peccatum in eius voluntate.

[63556] De malo, q. 16 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non omnia quae sunt supra tempus, aequaliter in aeternitate sunt; et per consequens nec aequaliter immobilitatem habent: nam Deus

est perfecte aeternus et immutabilis. Aliae vero substantiae quae sunt supra tempus, participant aeternitatem et immutabilitatem unaquaeque secundum suum gradum. Videmus enim quod immutabilitas consequitur quamdam totalitatem. Quae enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de una parte in aliam mutantur; sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes (sicut patet de materia caelestis corporis); inde est quod mutatur de una forma particulari in aliam, quod non contingit in materia corporis caelestis; et tamen quia corpus caeleste particularem quemdam situm habet, fit in eo renovatio situs. Sic ergo intellectus Angeli habet quidem totalitatem in obiecto per comparationem ad nostrum intellectum, qui ex diversis singularibus colligit formam universalem. Intellectus vero Angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit; et tamen intellectus Angeli per comparationem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo obiecto. Nam intellectus divinus comprehendit universaliter totum ens et totam veritatem in uno; unde intellectus eius est omnino immutabilis secundum suam operationem; non enim habet unde de uno ad aliud transeat, quia omnia simul in uno considerat. Intellectus vero Angeli, qui non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de uno in aliud pertransire. Tamen quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus. Unde non est inconveniens si voluntas Angeli de bono in malum mutetur.

[63557] De malo, q. 16 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod peccatum Daemonis non provenit ex defectu rationis qui haberet rationem contrarietatis, non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso, sed solum ex defectu qui habuit rationem negationis, in quantum scilicet voluntas eius non fuit regulata regula divini regiminis. Qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente.

[63558] De malo, q. 16 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod corpora caelestia subduntur regulae divini regiminis, non quasi se agentia, sed quasi ab alio acta vel mota. Et si in motibus eorum esset aliquis defectus vel deviatio ab ordine divinae regulae, non hoc redundaret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales et rationales naturae subduntur divino regimini, quasi se dirigentes secundum regulam divinam; unde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu absque defectu regentis.

[63559] De malo, q. 16 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ratio illa concludit quod in Daemonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appeterent aliquod malum sibi quasi bonum: quia propter simplicitatem naturae ipsorum, non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum unam partem quod non sit eis bonum secundum aliam.

[63560] De malo, q. 16 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod intelligentia quando scit essentiam suam aut reliquas res, scit per modum substantiae suae. Causa autem prima excedit modum substantiae, Angeli vel Daemonis. Unde non oportet quod Angelus cognoscendo essentiam suam apprehendat totum ordinem divini regiminis.

[63561] De malo, q. 16 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod etiam ratio illa concludit, quod

Daemon non peccavit ex eo quod appeteret aliquid quod esset malum per superabundantiam vel defectum.

[63562] De malo, q. 16 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Daemon peccavit voluntate deficiente; et ipse defectus voluntatis est peccatum eius: sicut homo currit corpore suo moto, et ipse motus corporis est cursus eius.

[63563] De malo, q. 16 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod illorum trium moventium ad peccandum unum movet, scilicet Diabolus, per modum persuadentis; alia vero duo, scilicet caro et mundus, per modum allicientis. Et quamvis Daemones non peccaverint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne, quam non habent, nec a rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent; sed a pulchritudine suae naturae; unde dicitur Ezech. cap. XXVIII, 17: *perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

[63564] De malo, q. 16 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod non est intelligendum caritatem actualem semper diminui quando non proficit actu. Sed quando non proficit in homine, disponitur ad defectum propter seminaria peccatorum, quae ex corruptione humanae naturae proveniunt. Sed hoc in Angelis locum non habet.

[63565] De malo, q. 16 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod Angeli in primo instanti creationis actum aliquem voluntatis habere potuerunt; non tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quo sunt mali effecti; cuius ratio postea ostendetur. Nec est simile de anima humana, quae inficitur in primo instanti suae creationis: quia haec infectio non est ex operatione animae, sed ex unione eius ad corpus infectum; quod de Angelo dici non potest.

[63566] De malo, q. 16 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod omnia quae subduntur operi creationis, procedunt ex Deo sicut ex principio. Et quia Deus non est auctor malorum, impossibile est quod aliquod malum operi creationis subiaceat. Sed multa subduntur operi divinae gubernationis, quorum Deus non est actor, sed solum permissor; et ideo gubernationi eius possunt aliqua mala subesse.

[63567] De malo, q. 16 a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod iustitiam gratuitam Deus homini subtrahere potest salva sua iustitia, etiam sine peccato: quia gratis eam dedit ex sua largitate supra modum naturae: si tamen subtraheretur iustitia gratuita per modum praedictum, non ex hoc efficeretur malus, sed remaneret bonus bonitate naturali. Iustitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem et rationalem, cuius intellectus naturaliter ordinatur ad verum, et voluntas ad bonum. Unde non potest esse quod talis iustitia subtrahatur a Deo rationali naturae, ipsa natura manente; potest tamen de potentia absoluta naturam rationalem in nihilum redigere, subtracto influxu essendi.

[63568] De malo, q. 16 a. 2 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod etiamsi Daemones essent corporei, non possent habere naturalem inclinationem ad malum, ratione supradicta.

Articulus 3

[63569] De malo, q. 16 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam

[63570] De malo, q. 16 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[63571] De malo, q. 16 a. 3 arg. 1 Dicit enim Dionysius cap. IV de Divin. Nomin., quod aversio est in Daemonibus malum. Sed ille qui appetit aequalitatem alicuius, vel similitudinem, non avertitur ab eo, sed magis suo appetitu accedit ad eum. Ergo Diabolus non peccabit aequalitatem Dei appetens.

[63572] De malo, q. 16 a. 3 arg. 2 Praeterea, Dionysius ibidem dicit, quod malum in Daemonibus est excessus convenientium ipsis, quia scilicet appetierunt excellenter habere id quod eis conveniebat. Sed habere aequalitatem Dei nullo modo conveniebat eis. Ergo non appetierunt aequalitatem divinam.

[63573] De malo, q. 16 a. 3 arg. 3 Praeterea Anselmus dicit in libro de casu Diaboli, quod Diabolus hoc appetiit ad quod pervenisset, si stetisset. Sed non pervenisset ad aequalitatem Dei. Ergo non appetiit aequalitatem Dei.

[63574] De malo, q. 16 a. 3 arg. 4 Sed dicendum, quod non appetiit aequalitatem Dei absolute, sed quantum ad aliquid, quantum ad hoc scilicet quod est praeesse multitudini Angelorum.- Sed contra, Diabolus non peccavit appetendo illud quod ei competebat secundum ordinem suae naturae; sed ab eo quod est secundum naturam cecidit in illud quod est extra naturam, ut Damascenus dicit. Sed praeesse omnibus aliis Angelis competebat ei secundum ordinem naturae, secundum quam erat eminentior aliis, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Ergo non peccavit ex hoc quod appetiit praeesse multitudini Angelorum.

[63575] De malo, q. 16 a. 3 arg. 5 Si dicatur, quod appetiit praeesse multitudini Angelorum similiter sicut Deus.- Contra, Ioan. V, 19, dicitur: *quaecumque facit pater, et filius similiter facit*. Sed per hoc quod filius similiter facit sicut et pater, probat Augustinus, quod filius est absolute patri aequalis. Ergo secundum hoc Diabolus appetivisset absolute aequalitatem divinam.

[63576] De malo, q. 16 a. 3 arg. 6 Item dicendum, quod Diabolus appetiit aequalitatem divinam quantum ad hoc quod est non subesse Deo.- Sed contra, nihil potest esse nisi participando divinum esse, quod est ipsum esse subsistens. Omne autem participans est subiectum participato. Si ergo appetiit non subesse Deo, sequitur quod appetiit non esse; quod est inconveniens, quia quaelibet

res appetit esse.

[63577] De malo, q. 16 a. 3 arg. 7 Sed dicendum, quod voluntas potest esse etiam impossibilium, ut dicitur in III Ethic.; et ita Angelus potuit velle esse absque hoc quod subesset Deo, quamvis sit impossibile.- Sed contra, quamvis voluntas possit esse impossibilium, non tamen potest esse non apprehensorum, quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis, ut dicitur in III de anima. Sed quod aliquid praeter Deum habeat esse, et non sit sub Deo, non cadit sub apprehensione, quia implicat contradictionem: hoc enim significat esse, de quocumque alio dicatur, subiici Deo per modum participationis. Ergo nullo modo potuit Angelus appetere non subesse Deo.

[63578] De malo, q. 16 a. 3 arg. 8 Sed dicendum, quod illud quod implicite contradictionem implicat quandoque cadit sub appetitu voluntatis, quia ratio est perturbata; et ita propter perturbationem cognoscitivae virtutis, Diabolus potuit appetere illud quod contradictionem implicat.- Sed contra, perturbatio rationis est aut poena, aut culpa. Sed primam culpam Diaboli, de qua nunc agitur, non praecessit neque culpa, neque poena. Ergo non potuit ex perturbatione rationis appetere aliquid contradictionem implicans.

[63579] De malo, q. 16 a. 3 arg. 9 Praeterea, Diabolus per liberum arbitrium peccavit, cuius actus est eligere. Sed electio non est impossibilium, licet voluntas impossibilium sit, ut dicitur in III Ethic. Ergo Diabolus non potuit appetere non subesse Deo, aut aequalitatem Dei; cum hoc sit impossibile.

[63580] De malo, q. 16 a. 3 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de natura boni: *peccatum non est appetitio rerum malarum, sed desertio meliorum.* Sed nihil potest esse melius quam esse Deo aequale. Ergo non potuit Diabolus peccare appetendo aequalitatem Dei per hoc quod desereret aliquid melius.

[63581] De malo, q. 16 a. 3 arg. 11 Praeterea, sicut Augustinus dicit in libro I de doctrina Christiana: *omnis perversitas est frui rebus utendis, aut uti rebus fruendis.* Sed si Diabolus appetiit divinam aequalitatem, non appetiit eam ut utens, quia non potuit eam referre in aliquid melius: si autem ut fruens, non peccavit, quia fruebatur re fruenda. Ergo nullo modo peccavit appetendo aequalitatem Dei.

[63582] De malo, q. 16 a. 3 arg. 12 Praeterea, sicut intellectus fertur in id quod est sibi connaturale, ita etiam voluntas. Sed non est connaturale Diabolo quod sit Deo aequalis. Ergo hoc non potuit appetere.

[63583] De malo, q. 16 a. 3 arg. 13 Praeterea, appetitus non est nisi boni. Sed hoc non fuisset bonum Diabolo quod esset Deo aequalis: quia si in gradum superioris naturae transferretur, iam ipse a sua natura deficeret: sicut si equus fieret homo, non esset equus. Ergo Diabolus non appetiit aequalitatem Dei.

[63584] De malo, q. 16 a. 3 arg. 14 Praeterea, Isidorus dicit in Lib. de summo bono, quod Diabolus non appetiit ea quae Dei sunt, sed quae sua sunt. Sed aequalitas est maxime Dei. Ergo Diabolus

non appetiit Dei aequalitatem.

[63585] De malo, q. 16 a. 3 arg. 15 Praeterea, sicut bonum et malum opponuntur, similiter laudabile et vituperabile. Sed esse dissimilem Deo est reprehensibile et vituperabile. Ergo laudabile est esse summe similem Deo, quod pertinet ad rationem aequalitatis. Non ergo Angelus peccavit appetendo Dei aequalitatem.

[63586] De malo, q. 16 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod super illud Philip. cap. II, 6: *non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo*, dicit Glossa, quod Diabolus usurpavit sibi Dei aequalitatem. Loquitur autem ibi de aequalitate filii ad patrem, quae est aequalitas absoluta. Ergo Diabolus appetiit aequalitatem Dei absolutam.

[63587] De malo, q. 16 a. 3 s. c. 2 Praeterea, super illud Psalm. LXVIII, 5: *quae non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa, quod Diabolus voluit rapere divinitatem, et perdidit felicitatem. Ergo appetiit aequalitatem Dei.

[63588] De malo, q. 16 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Is., XIV, 13, dicitur de Lucifero quod dixit: *ascendam in caelum.* Sed hoc non potest intelligi de Empyreo, in quo cum aliis Angelis fuit conditus. Ergo intelligitur de caelo sanctae Trinitatis. Voluit ergo conscendere ad aequalitatem Dei.

[63589] De malo, q. 16 a. 3 s. c. 4 Praeterea, sicut accipi potest ab Augustino in IX de Trinit., in plus fertur appetitus quam intellectus: unde anima, quae perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem Angeli cognoscebat Deum esse infinitum. Ergo ad hoc magis potuit tendere eius appetitus ut appeteret Deo esse aequalis.

[63590] De malo, q. 16 a. 3 s. c. 5 Praeterea, illa quae non possunt dividi secundum naturam, possunt quandoque dividi secundum voluntatem et rationem; unde nihil prohibet quod aliquis appetat id ad quod sequitur non esse; sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur quod nihil prohibeat quod Diabolus appetierit Dei aequalitatem, quamvis ad hoc sequatur quod ipse non esset de his quae pertinent ad esse.

[63591] De malo, q. 16 a. 3 s. c. 6 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de libero Arb., quod libido maxime in omni peccato dominatur. Sed peccatum Diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere. Ergo habuit maximam libidinem: ergo appetiit maximum bonum, quod est Dei aequalitas.

[63592] De malo, q. 16 a. 3 s. c. 7 Praeterea, Isidorus dicit in Lib. de summo bono, quod Diabolus peccavit in hoc quod voluit suam fortitudinem non a Deo, sed a se custodiri. Sed custodire creaturam, et non custodiri ab aliquo superiori, est proprium Dei. Ergo voluit Diabolus id quod est proprium Dei, et sic voluit Deo esse aequalis.

[63593] De malo, q. 16 a. 3 co. Respondeo. Dicendum quod diversae auctoritates in id tendere videntur quod Diabolus peccaverit appetendo inordinate divinam aequalitatem. Non autem potest esse quod appetierit divinam aequalitatem absolute: aequalitas enim relatio quaedam est duorum ad invicem ex parte utriusque extremi. Huiusmodi ratio manifesta est. Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid aequari, sed etiam hoc est contra rationem essentiae eius.

Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas homini separatas, aut duas albedines per se substantes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tanquam participans esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit Diabolus in sua conditione ignorare: naturale enim est intelligentiae, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam. Et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum: quae quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus eius non poterat apprehendere aequalitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in I de caelo et mundo; unde impossibile est quod motus voluntatis Diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam aequalitatem. Secundo hoc apparet ex parte ipsius Angeli appetentis. Voluntas enim semper appetit aliquid bonum vel sibi vel alii. Non autem dicitur peccasse Diabolus ex hoc quod voluit aequalitatem divinam alii: potuit enim sine peccato velle filium esse aequalem patri, sed ex hoc quod appetiit divinam aequalitatem sibi. Dicit enim philosophus in IX Ethic., quod unusquisque appetit bonum sibi. Si autem fieret alius, non curat quid illi accideret. Unde patet quod Diabolus non appetiit id, quo existente iam ipso idem non esset. Si autem esset aequalis Deo, etiam si hoc esset possibile, iam non esset ipse idem: tolleretur enim eius species, si transferretur in gradum superioris naturae. Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei aequalitatem. Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus: tum quia hoc est impossibile, nec potuit in eius apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet; tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subiectus non esset. Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc eius malum consistere non potuit: malum enim non invenitur in his quae sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX Metaph. Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum Diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum Diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tanquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum Angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus in Lib. de libero arbitrio, peccatum Diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus; et in IV super Gen. ad Litt., dicit quod si ad se natura angelica converteretur, saepe Angelus amplius delectaretur quam eo cuius participatione beata est, et intumescens superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suae naturae, et non ex gratia alicuius superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit Diabolus Dei aequalitatem. Et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subiici, ut scilicet eius gratia supra suae naturae virtutem non indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra dictum est, quod Diabolus non peccavit appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est non ut consequendam secundum gratiam Dei.

[63594] De malo, q. 16 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Diabolus, appetendo Dei aequalitatem, conversus quidem est ad divina quantum ad id quod appetiit, quod erat in se bonum; sed est aversus a Deo quantum ad modum quo appetiit, quia scilicet per hoc aversus est ab ordine divinae regulae, sicut et quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquod commutabile bonum, convertitur in Deum, cuius participatione omnia sunt bona; in quantum vero inordinate appetit illud, avertitur a Deo, id est ab ordine iustitiae eius.

[63595] De malo, q. 16 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod malum Daemonum fuit excessus convenientium ipsis, in quantum scilicet appetierunt beatitudinem ad quam facti erant, et ad quam pervenissent, si debito modo appetiissent; sed excesserunt mensuram proprii ordinis, ut dictum est.

[63596] De malo, q. 16 a. 3 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium.

[63597] De malo, q. 16 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod potest dici quod Diabolus peccavit per hoc quod appetiit praeesse multitudini Angelorum, non secundum naturalem ordinem, sed quantum ad hoc quod alii consequerentur per eius gratiam beatitudinem, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

[63598] De malo, q. 16 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in hoc non etiam appetiit similiter praeesse inferioribus Angelis sicut Deus praeest, ut scilicet praeesset omnino tanquam primum principium, sed potuit appetere similiter praeesse Deo, quantum ad hoc quod dictum est.

[63599] De malo, q. 16 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter Deo: quod non potuit appetere Diabolus in his quae pertinent ad ordinem naturalem.

[63600] De malo, q. 16 a. 3 ad 7 Et similiter dicendum ad septimum.

[63601] De malo, q. 16 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in Angelis non potuit esse perturbationis cognitio, nisi forte post peccatum; potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum, ut dictum est.

[63602] De malo, q. 16 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod voluntas quae dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile, ut dictum est; sed est quaedam imperfecta voluntas, quae dicitur velleitas, qua scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile, sed sub hac conditione si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis et conversionis, in qua peccatum et meritum consistit.

[63603] De malo, q. 16 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod peccatum dicitur esse desertio meliorum, quantum ad aversionem, quae formaliter complet rationem peccati. In peccato autem Diaboli aversio attenditur non quantum ad id quod appetiit, sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine divinae iustitiae. Et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula divinae iustitiae quam regula voluntatis angelicae.

[63604] De malo, q. 16 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud propter se, et ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit,

utitur; et secundum hoc Diabolus appetens sibi divinam aequalitatem, eo modo quo dictum est, usus est rebus fruendis.

[63605] De malo, q. 16 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod voluntas Angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod natura eius ordinabatur, licet esset bonum excedens bonum naturae ipsius, sed tamen modus non competebat naturae ipsius.

[63606] De malo, q. 16 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de appetitu absolutae aequalitatis ad Deum.

[63607] De malo, q. 16 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod quia motus recipit speciem a termino, ille dicitur appetere quae sua sunt, qui appetit aliquid ut suum sit, etiam si appetat rem alienam: et hoc modo Diabolus appetiit quae sua sunt, appetendo sibi id quod est proprium Dei.

[63608] De malo, q. 16 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod esse similem Deo secundum quod competit unicuique, est laudabile; perverse tamen vult esse similis Deo, qui divinam similitudinem appetit non secundum ordinem divinitus institutum.

[63609] De malo, q. 16 a. 3 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod hoc pertinet ad excellentiam Christi, quam ibi apostolus commendare intendit, quod ipse habet absolutam aequalitatem ad patrem: quam non absolutam, sed secundum quid, homo et Diabolus appetendo peccaverunt.

[63610] De malo, q. 16 a. 3 ad s. c. 2 Et similiter dicendum ad secundum.

[63611] De malo, q. 16 a. 3 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in III et XI super Gen. ad Litt., quidam posuerunt Daemones peccantes non fuisse de caelestibus Angelis, sed de his qui praeerant terrestri ordini: et secundum hoc potest ad litteram intelligi de ascensu in caelum corporale. Sed si fuerunt de caelestibus Angelis, ut communius tenetur, dicendum est quod voluerunt ascendere in caelum sanctae Trinitatis, non quidem appetendo absolutam aequalitatem Dei, sed aliqualem, ut supra dictum est.

[63612] De malo, q. 16 a. 3 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod quantum ad obiecta non plus potest tendere appetitus quamvis apprehensiva, quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensi; quantum autem ad intensionem actus possunt se invicem excedere, quia quandoque maior est fervor desiderii quam claritas cognitionis, quandoque autem e converso. Potest etiam contingere quod intellectus cognoscit aliquid, sed non habet illud; et voluntas potest illud appetere tanquam cognitum: et hoc modo cum intellectus non habeat perfectam sui cognitionem, quia tamen apprehendit quid est perfecta cognitio, potest voluntas appetere illam, sicut et e converso intellectus potest apprehendere id quod non est in voluntate. Et secundum hoc non sequitur quod Diabolus appeteret aliquid quod non potuit intelligere.

[63613] De malo, q. 16 a. 3 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod cum aliquis vult a se aliquid removere, utitur se ut termino a quo, quod non est necesse salvari in motu; et ideo potest aliquis appetere se non esse ut careat miseriis. Sed cum aliquis appetit aliquod bonum sibi, utitur se ut

termino ad quem. Huiusmodi autem terminum necesse est salvari in motu; et ideo non potest aliquis appetere sibi aliquod bonum, quo habito ipse non maneat.

[63614] De malo, q. 16 a. 3 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod libido maxima non oportet quod sit de maximo bono, sed de eo quod est maximum inter appetibilia.

[63615] De malo, q. 16 a. 3 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod Diabolus voluit suam fortitudinem a se custodiri, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur.

Articulus 4

[63616] De malo, q. 16 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum Diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suae creationis

[63617] De malo, q. 16 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63618] De malo, q. 16 a. 4 arg. 1 Dicitur enim I Ioan., III, 8, quod ab initio Diabolus peccavit. Sed hoc non potest intelligi ab initio quod hominem tentando occidit, quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit.

[63619] De malo, q. 16 a. 4 arg. 2 Praeterea, Ioan., VIII, 44, dicitur de Diabolo, quod in veritate non stetit. Stetisset autem in veritate si non peccasset in primo instanti suae creationis. Ergo videtur quod Diabolus in primo instanti suae creationis peccare potuerit.

[63620] De malo, q. 16 a. 4 arg. 3 Praeterea, potestas Diaboli quam habuit in primo instanti suae creationis, non fuit nec augmentata nec diminuta ante peccatum. Sed potuit peccare et peccavit post primum instans suae creationis. Ergo in primo instanti suae creationis peccare potuit.

[63621] De malo, q. 16 a. 4 arg. 4 Sed dicendum, quod si in primo instanti suae creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deum, qui est causa naturae ipsius.- Sed contra, Deus operatur esse Angeli, quamdiu Angelus est, non solum cum primo fuit creatus, ut patet per Augustinum, IV super Genes. ad Litt.; unde Ioan., cap. V, 17, dicitur: *pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Si ergo peccatum Diaboli in primo instanti suae creationis commissum, referatur in Deum, pari ratione referretur in Deum in quocumque alio instanti peccaret: quod patet esse falsum.

[63622] De malo, q. 16 a. 4 arg. 5 Praeterea, potentia naturalis Angeli, quae erat ei data divinitus, se habebat ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum; nec processisset ad malum, nisi ab

aliquo determinaretur in id. Non autem poterat determinari ad malum a Deo, sed solum a propria voluntate. Ergo si in primo instanti peccasset Angelus, non imputaretur Deo, sed propriae voluntati.

[63623] De malo, q. 16 a. 4 arg. 6 Praeterea, effectus causae secundae potest esse deficiens, sine hoc quod imputetur causae primae; sicut claudicatio non imputatur virtuti motivae, sed instrumento distorto. Sed Deus comparatur ad actum Angeli sicut prima causa. Ergo si Angelus peccaret in primo instanti suae creationis, non imputaretur Deo, sed libero arbitrio eius.

[63624] De malo, q. 16 a. 4 arg. 7 Item dicendum, quod si Diabolus peccasset in primo instanti suae creationis, nunquam potuisset esse sine peccato; et sic inesset ei malitia ex necessitate, et non ex libero arbitrio; quod est contra rationem peccati.- Sed contra, ista necessitas non est alia, nisi secundum quam necesse est esse dum est: quae quidem necessitas invenitur in omni actu peccati. Si ergo haec necessitas est contra rationem liberi arbitrii, sequeretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio, quod est inconveniens.

[63625] De malo, q. 16 a. 4 arg. 8 Sed dicendum, quod in aliis peccatis ante actum peccati, est dare aliquod instans in quo praedicta necessitas peccanti non inest.- Sed contra, nullus peccat antequam actum peccati faciat. Sed ea quae sunt de ratione peccati, simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare vel non peccare, non requiritur ante actum peccati.

[63626] De malo, q. 16 a. 4 arg. 9 Praeterea, peccatum Diaboli fuit in hoc quod inordinate appetiit beatitudinem. Sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem. Ergo et in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

[63627] De malo, q. 16 a. 4 arg. 10 Praeterea, quicumque agens non agit ex necessitate, potest vitare illud quod agit. Sed si Diabolus peccasset in primo instanti suae creationis, non propter hoc peccasset ex necessitate naturae. Ergo nihilominus potuit peccatum vitare; et sic nihil videtur impedire quin Diabolus peccare potuerit in primo instanti suae creationis.

[63628] De malo, q. 16 a. 4 arg. 11 Praeterea, si Diabolus non peccavit in primo instanti suae creationis, videtur ex omni parte sequi inconveniens. Si enim antequam peccaret, non fuit praescius sui casus, boni autem Angeli certi erant de sua stabilitate futura, sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos et illos, revelando quibusdam quae ad eos pertinebant et non aliis, absque differentia meritorum praecedente; quod videtur inconveniens. Si autem fuit praescius sui casus, habuit poenam tristitiae ante culpam; quod etiam est inconveniens. Non ergo dicendum est, quod Diabolus in primo instanti suae creationis non peccaverit.

[63629] De malo, q. 16 a. 4 arg. 12 Praeterea, secundum Augustinum in I super Genes. ad Litter., informitas creaturae conditae non praecessit duratione, sed solum natura vel origine formationem, quae describitur per opera sex dierum. Sed, sicut ipse postmodum, dicit, per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum Angelorum a malis. Ergo statim in primo instanti creationis rerum fuerunt quidam Angeli boni et quidam mali.

[63630] De malo, q. 16 a. 4 arg. 13 Praeterea, dum boni Angeli sunt conversi ad Deum, mali

Angeli sunt aversi ab eo: alioquin non esset ratio quare Deus illos confirmasset et non istos, si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed videtur quod in primo instanti suae creationis Angeli boni fuerunt conversi ad Deum, quia, secundum Augustinum IV super Genesim ad Litter., per vesperum primae diei intelligitur conversio intellectus angelici ad suam naturam, quae quidem fuit in primo instanti suae creationis; per mane autem sequentis diei intelligitur conversio eius ad verbum. Si ergo secundum eius sententiam omnia fuerunt simul facta quae referuntur in operibus sex dierum, videtur quod simul Angelus cum se cognovit in primo instanti suae creationis, fuerit conversus ad Deum, vel aversus peccando.

[63631] De malo, q. 16 a. 4 arg. 14 Praeterea, secundum Dionysium cap. VI de Divin. Nomin., Angelus non habet discursivam cognitionem sicut et nos, ut scilicet ex principiis procedat in conclusiones, sed simul utrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut principia ad conclusiones ut philosophus dicit in Physic. II. Cum ergo natura Angeli comparetur ad Deum sicut ad finem, videtur quod simul ferebatur in seipsum et in Deum convertendo vel avertendo; et sic idem quod prius.

[63632] De malo, q. 16 a. 4 arg. 15 Praeterea, si Angelus in primo instanti suae creationis fuit bonus, constat quod diligebat Deum. Diligebat etiam naturaliter seipsum. Aut ergo diligebat se, et Deum propter se, et sic peccabat fruendo seipso; aut diligebat se propter Deum, quod est ex caritate converti in Deum. Ergo oportet quod Angelus in primo instanti suae creationis vel converteretur in Deum vel averteretur ab ipso; et sic idem quod prius.

[63633] De malo, q. 16 a. 4 arg. 16 Praeterea, homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam, ut sancti dicunt. Ergo non prius homo factus est quam Diabolus peccando cecidit. Sed homo videtur factus fuisse in principio creationis rerum secundum sententiam Augustini, qui ponit omnia simul fuisse creata. Ergo etiam Diabolus in primo instanti suae creationis peccavit.

[63634] De malo, q. 16 a. 4 arg. 17 Praeterea, creatura spiritualis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquae creaturae corporales habent instantaneum motum, sicut lumen et radius visualis. Ergo multo magis Angelus potuit moveri motu peccati in primo instanti suae creationis.

[63635] De malo, q. 16 a. 4 arg. 18 Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus est otiosum. Sed voluntas dicitur esse nobilior quam intellectus, quia voluntas movet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus Angeli non fuerit otiosus in primo instanti suae creationis, videtur quod nec voluntas; et ita potuit in primo instanti suae creationis peccare per voluntatem.

[63636] De malo, q. 16 a. 4 arg. 19 Praeterea, Angelus mensuratur aevo. Sed aevum ponitur esse totum simul. Ergo quandocumque peccavit Angelus, peccavit in primo instanti suae creationis.

[63637] De malo, q. 16 a. 4 arg. 20 Praeterea, sicut aliquis peccat per liberum arbitrium, ita et meretur. Sed aliqua creatura meruit in primo instanti suae creationis, scilicet anima Christi. Ergo et Diabolus potuit peccare in primo instanti suae creationis.

[63638] De malo, q. 16 a. 4 arg. 21 Praeterea, sicut Angelus est creatura Dei, ita et anima. Sed

anima pueri in primo instanti suae creationis subiicitur peccato. Ergo pari ratione Angelus potuit esse malus.

[63639] De malo, q. 16 a. 4 arg. 22 Praeterea, sicut creatura decideret in nihilum nisi manu divina contineretur, ut Gregorius dicit, ita et decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo Angelus in primo instanti suae creationis non habuit gratiam, non potuit esse quin peccaret; si autem habuit gratiam et non fuit usus ea, similiter peccavit. Si autem usus fuit ea convertendo se ad Deum, fuit confirmatus in bono, ut de cetero peccare non posset. Ergo omnes Angeli, qui peccaverunt, in primo instanti suae creationis peccaverunt.

[63640] De malo, q. 16 a. 4 arg. 23 Praeterea, proprium simul est cum eo cuius est proprium. Sed peccatum est proprium Diaboli, secundum illud Ioan. VIII, 44: *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.* Ergo in primo instanti quo Diabolus fuit creatus, peccavit.

[63641] De malo, q. 16 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Ezech. cap. XXVIII, 12-13, ad Diabolum in persona regis Tyri: *plenus sapientia et perfectus decore in deliciis Paradisi Dei fuisti.*

[63642] De malo, q. 16 a. 4 s. c. 2 Praeterea, in Lib. de causis dicitur: *inter rem cuius substantia et actio est in momento aeternitatis, et rem cuius substantia et actio est in momento temporis, media est res, cuius substantia est in momento aeternitatis, et actio in tempore.* Deus autem est res, cuius substantia et actio est in aeternitate; corpus autem est res cuius substantia et actio est in tempore. Ergo substantia Angeli, qui est medius, est in aeternitate, et actio in tempore. Non ergo potuit in instanti suae creationis peccare.

[63643] De malo, q. 16 a. 4 s. c. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit in Lib. Enchir., malum dicitur quia nocet: nocet autem quia adimit bonum. Deus autem fecit Angelum bonum in integritate suae naturae. Cum ergo nihil possit esse simul integrum et diminutum, videtur quod non potuit Angelus in instanti suae creationis esse malus.

[63644] De malo, q. 16 a. 4 s. c. 4 Praeterea, quod non est deliberatum, non potest esse peccatum, ad minus mortale. Sed quod est momentaneum, non potest esse deliberatum. Ergo non potest esse peccatum mortale. Impossibile vero videtur quod Angelus in primo instanti suae creationis fuerit factus malus peccando.

[63645] De malo, q. 16 a. 4 co. Respondeo. Dicendum quod hanc quaestionem tractat Augustinus XI super Genes. ad litteram, et in XI de Civit. Dei; in neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat, quamvis in XI super Genes. ad litteram, magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti suae creationis peccaverit; et in XI de Civit. Dei videatur magis declinare ad contrarium. Unde quidam moderni asserere praesumpserunt, quod Diabolus in primo instanti suae creationis fuit malus, non quidem per naturam, sed per motum liberi arbitrii quo peccavit. Sed haec positio reprobata fuit ab omnibus magistris tunc Parisiis legentibus. Et quidem quod Angelus non peccaverit in primo instanti suae creationis, sed aliquando fuerit bonus, dicitur expresse haberi ex auctoritate canonicae Scripturae: dicitur enim Is., XIV, 12: *quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris*; et in Ezech., dicitur: *in deliciis Paradisi Dei fuisti.* Quae tamen Augustinus exponit XI

super Genes. ad Litt., ut intelligantur haec esse dicta de Diabolo quantum ad membra eius, id est quantum ad homines, qui a gratia Christi cadunt. Sed quare non potuerit in primo instanti suae creationis peccare, assignare quidem oportet, etsi difficile sit. Quidam enim assignarunt huiusmodi rationem ex parte naturae angelicae, quae est condita a Deo; unde dicunt, quod oportuit in primo instanti suae creationis eum esse bonum, qualis a Deo creatus est, ne aliquid ponatur simul esse integrum et diminutum, sicut obiiciebatur. Sed hoc nullam necessitatem videtur habere; quia malitia culpae non repugnat bonitati naturae, sed in ea fundatur sicut in subiecto. Unde Augustinus dicit in XI de Civit. Dei, quod quisquis huic sententiae acquiescit, non cum Manichaeis sentit, qui dicunt, quod Diabolus habet naturam mali Deo contrariam. Nec esset inconveniens dicere, quod, quantum est ex creatione Dei, Angelus in primo instanti habuit naturam omnino integram, ita tamen quod haec integritas fuerit mox impedita per resistentiam angelicae voluntatis; sicut si radius solis impediatur ne illuminet aerem in ipso solis exortu. Quidam vero rationem assignant ex hoc quod existimant, in omni peccato deliberationem requiri. Et quia deliberatio non potest esse in momento, credunt quod peccatum Angeli non potuerit esse in momento. Non autem fuit malus nisi in termino peccati. Unde relinquitur quod in primo instanti suae creationis non potuerit esse malus. Sed isti decipiuntur per hoc quod iudicant de intellectu Angeli secundum modum intellectus humani; cum tamen longe aliter se habeat. Intellectus enim humanus est discursivus; et ideo sicut procedit arguendo in speculativis, ita etiam procedit consiliando sive deliberando in agendis: nam consilium est inquisitio quaedam, ut dicitur in III Ethic. Intellectus autem Angeli apprehendit veritatem absque discursu et inquisitione, ut dicit Dionysius VII cap. de Divin. Nomin. Et ideo nihil prohibet quin Angelus in primo instanti quo veritatem intelligit, possit eligere; quod est actus liberi arbitrii: sicut et homo in ipso instanti quo certificatur per consilium, eligit quid est faciendum. Et si certum esset quod oporteret fieri absque consilio, statim in primo instanti eligeret; sicut patet in arte Scripturae, et in aliis huiusmodi, in quibus non est opus consilio. Si ergo in primo instanti Angelus apprehendere potuit quid esset appetendum, eo quod deliberatione non indiget, statim in eodem instanti potuit eligere. Non est ergo causa quare non potuerit peccare in primo instanti suae creationis, quia non potuit in illo instanti eligere; quod est actus liberi arbitrii. Oportet ergo aliunde idem investigare. Considerandum est ergo, quod differentia est inter motum qui sic mensuratur a tempore quod causat tempus, sicut est primus motus caeli, et inter motum qui mensuratur tempore sed non causat tempus, sicut sunt motus animalium, in quibus successio temporis non correspondet diversitati vel identitati mobilis. Contingit enim aliquod animal manere in eodem loco, tempore tamen currente, nam quies mensuratur tempore, sicut et motus, ut dicitur in VI Physic. Sed in motu qui causat tempus successio temporis et motus se consequitur, quia per prius et per posterius in motu, est prius et posterius in tempore, ut dicitur in IV Physicor. Et ideo quidquid in tali motu distinguitur, est in diversis instantibus temporis; quod enim in tali motu non est distinctum, non potest esse in diversis instantibus: unde cessante motu caeli, necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur Apocal. X, 7, quod *tempus amplius non erit.* Est autem considerandum, quod in conceptionibus et affectionibus Angelorum est quaedam temporalis successio: dicit enim Augustinus in VIII super Genes. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Non enim Angeli omnia simul actu intelligunt: quia non omnia intelligit unus Angelus per unam speciem, sed diversa diversis speciebus: tanto enim unusquisque Angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit, quanto superior est. Unde Dionysius dicit XII cap. caelestis hierarchiae, quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem; et in libro de causis dicitur, quod superiores intelligentiae habent formas magis universales, id est ad plura cognoscibilia se extendentes; sicut etiam in hominibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest. Solus autem Deus, una scilicet sua essentia, omnia cognoscit. Ideo autem homo non potest simul multa actu intelligere, quia non potest perfecte et finaliter intellectus eius fieri in actu secundum diversas species, sicut nec idem corpus secundum diversas figuras. Unde et circa Angelos dicendum est, quod omnia illa quae Angelus per unam speciem cognoscit, potest simul cognoscere; quae autem per diversas species cognoscit, non potest simul cognoscere, sed successive. Ista autem successio non mensuratur per tempus quod causatur a motu caeli, supra quem sunt affectiones et conceptiones Angelorum; superius autem non mensuratur ab inferiori, sed oportet quod ipsae conceptiones et affectiones sibi succedentes causent diversa instantia huius temporis. In ea igitur quae secundum unam speciem Angelus apprehendere non potest, necesse est quod moveatur in diversis instantibus sui temporis. Ea autem quae sunt supra naturam, ad gratiam pertinentia, circa quae fuit peccatum Angeli, ut habitum est, magis distant a quibuscumque naturaliter cognitis quam quaecumque naturaliter cognita ab invicem. Unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest Angelus apprehendere per unam speciem et simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita et in supernaturalia, quae sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus Angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam. Et ideo oportuit quod Angelus in primo instanti suae creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo Angelus in primo instanti suae creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso. Unde Augustinus dicit, IV super Genes. ad litteram, quod post vesperam primae diei fit mane cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriae naturae, quae non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quae est ipse Deus, cuius contemplatione formatur.

[63646] De malo, q. 16 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, XI de Civit. Dei, exponit quod Diabolus ab initio peccat, id est ab initio sui peccati in peccato perseverat. Quidam tamen exponunt ab initio, id est statim post initium.

[63647] De malo, q. 16 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dicitur Diabolus in veritate non stetisse, non quia nunquam in ea fuit, sed quia in ea non perseveravit, ut Augustinus exponit, XI de Civit. Dei.

[63648] De malo, q. 16 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angelus non potuerit in primo instanti peccare, non fuit neque propter defectum alicuius potentiae qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem quae postmodum fuerit subtracta ante peccatum; sed propter ordinem actus: quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet ad suam naturam,

et postmodum moveretur in supernaturalia per conversionem vel aversionem.

[63649] De malo, q. 16 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod operatio quam habet res in principio sui esse, congruit naturae ipsius; et ideo oportebat quod retorqueretur in auctorem naturae. Sed postmodum poterat moveri ex his quae sunt secundum naturam, in alia, vel bene vel male; et hoc non oportebat referri ad auctorem naturae, sed in voluntatem Angeli peccantis.

[63650] De malo, q. 16 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas rationalis creaturae determinata est ad unum, in quod naturaliter movetur; sicut omnis homo naturaliter vult esse, et vivere, et beatitudinem. Et ista sunt ad quae primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda vel volenda, quia semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus. Et ideo si Angelus in primo instanti suae creationis peccasset, videtur hoc competere suae naturae; et ita aliqualiter referretur ad auctorem naturae.

[63651] De malo, q. 16 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod defectus proveniens ex causa secunda non imputatur primae in illis quae causa secunda non habet ex prima, sicut tibia non habet curvitatem ex virtute motiva. Sed oportet quod prima actio Angeli sit secundum naturalia eius, quae habet ex Deo; et ideo ratio non sequitur.

[63652] De malo, q. 16 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod illa responsio procedebat secundum hoc quod aestimatur quod motus liberi arbitrii in Angelis procedebat ex deliberatione consilii. Oportet enim quod deliberans consilietur de duobus, quorum utrumque potest facere, ut alterum eorum eligat in futuro. Sed quando deliberatio non praecedit electionem, tunc non requiritur quod, antequam aliquis eligat, habeat potestatem eligendi vel non eligendi; sed in ipso instanti libere fertur in hoc vel in illud.

[63653] De malo, q. 16 a. 4 ad 8 Unde octavum, nonum et decimum concedimus.

[63654] De malo, q. 16 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod sicut Angelus non peccavit in primo instanti suae creationis, ita nec bonus Angelus fuit perfecte beatus in primo instanti suae creationis. Et ideo non oportuit quod fuerit praescius futurae stabilitatis; sicut nec mali Angeli fuerunt praescii sui casus antequam peccarent. Quia tamen beatitudo Angeli est principaliter a Deo, peccatum vero est ex libero arbitrio creaturae; potuit Deus, in primo instanti suae creationis, beatificare Angelum, movendo ipsum in id quod est supra naturam: quia et hoc ipsum quod movebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam, erat ei a Deo. Non autem potuit Angelus per seipsum perverse moveri in id quod est supra naturam, nisi post primum instans.

[63655] De malo, q. 16 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ista distinctio lucis ad tenebras potest intelligi facta esse non quidem in illo rerum principio, sed per totum tempus quod nunc agitur, in quo distinguuntur boni a malis. Sed hoc videtur ad allegoriam pertinere, ut ibidem dicitur. Et ideo ponit ibi aliam expositionem, ut per lucem intelligatur formatio primae creaturae, per tenebras autem informitas creaturae nondum formatae. Sed in XI de Civit. Dei dicit, per hoc significatam esse distinctionem bonorum Angelorum et malorum secundum divinam praescientiam; unde ibi dicit: *solus ille ista decernere potuit, qui potuit priusquam caderent, praescire casuros.*

[63656] De malo, q. 16 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Augustinus, in IV super Genes. ad litteram, sub dubio derelinquit an simul Angeli omnia illa cognoscant, et sic simul fuerit in eis dies et vespera et mane, vel non simul, sed successive; et qualitercumque sit, sufficit ad eius intentionem, quod illa distinctio dierum accipiatur secundum angelicam cognitionem, non autem secundum dies temporaliter currentes.

[63657] De malo, q. 16 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod Angelus in primo instanti suae creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum in quantum est auctor naturae, quia, ut dicitur in Lib. de causis, intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam; non tamen tunc ferebatur in Deum, secundum quod est auctor gratiae.

[63658] De malo, q. 16 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod diligere se propter Deum, in quantum est obiectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiae, est actus caritatis. Sed diligere Deum super omnia, et se propter Deum, in quantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturae, competit naturaliter non solum creaturae rationali, sed etiam brutis animalibus, et corporibus inanimatis, in quantum participant naturali amore summi boni, ut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin. Et hoc modo Angelus in primo instanti suae creationis se dilexit propter Deum.

[63659] De malo, q. 16 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio deficit in tribus. Primo quidem, quia homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinae angelicae, sed propter fruitionem Dei et perfectionem universi, etiam si nunquam fuisset ruina angelica. Secundo, quia homo, ad minus secundum corpus, actu non fuit factus in operibus sex dierum, secundum sententiam Augustini; sed solum secundum rationes seminales. Solum autem illa quae non prius poterant esse in rationibus seminalibus quam in seipsis, secundum Augustinum, fuerunt facta in principio creationis rerum. Tertio, quia nihil prohibet aliquid fieri propter finem futurum, quem homo praescit, sicut aliquis praeparat ligna in aestate propter frigus futurum in hieme.

[63660] De malo, q. 16 a. 4 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquis motus liberi arbitrii in animo potest esse in instanti, non tamen in primo instanti suae creationis potuit habere motum liberi arbitrii in peccatum, ratione supradicta.

[63661] De malo, q. 16 a. 4 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod etsi Angelus in primo instanti suae creationis habuit motum voluntatis, sicut etiam intellectus; non tamen sequitur quod habuit motum voluntatis ad peccandum.

[63662] De malo, q. 16 a. 4 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod aevum mensurat esse Angeli, non tamen mensurat actiones eius, in quibus est successio sive intellectus sive voluntatis, ut ex supradictis, patet.

[63663] De malo, q. 16 a. 4 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod alia ratio est de merito et de peccato: nam meritum procedit ex hoc quod mens rationalis creaturae movetur a Deo, qui a principio potest movere ad quod voluerit; sed ad peccandum movetur mens rationalis creaturae a seipsa, quae non potest se movere nisi secundum exigentiam naturalis ordinis.

[63664] De malo, q. 16 a. 4 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod anima in primo instanti suae creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per unionem ad corpus infectum; unde non est similis ratio de Angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.

[63665] De malo, q. 16 a. 4 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa deficit in duobus. Primo quidem, quia sicut creatura decideret in nihilum nisi per divinam potentiam contineretur, ita etiam deficeret in non bonum, si non contineretur a Deo. Non tamen sequitur, quod nisi contineretur a Deo per gratiam, rueret in peccatum; nisi solum de natura corrupta, quae de se habet inclinationem ad malum. Secundo, quia homo non obligatur ex necessitate praecepti ad utendum gratia semper, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper: et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet.

[63666] De malo, q. 16 a. 4 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod Diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis, non quia mendacium sit naturalis proprietas eius, sed quia ea quae sunt vera non habet a seipso, sed a Deo; quod autem falsa loquatur hoc habet a seipso, non autem a Deo.

Articulus 5

[63667] De malo, q. 16 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum liberum arbitrium in Daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum

[63668] De malo, q. 16 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63669] De malo, q. 16 a. 5 arg. 1 Dicit enim Dionysius IV cap. de Divin. Nomin., quod data naturalia in Daemonibus integra permanent post peccatum. Sed ante peccatum poterat Diabolus converti ad bonum. Ergo etiam Diabolus post peccatum poterit reverti ad bonum.

[63670] De malo, q. 16 a. 5 arg. 2 Praeterea, nihil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam: quia id quod est contra naturam, per accidens se habet; ea vero quae sunt per accidens, de facili moveri possunt: quia accidens est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem. Sed peccatum est contra naturam Angeli, quia ab eo quod est secundum naturam, cecidit in id quod est contra naturam, ut Damascenus dicit II Libr. Ergo non potest esse quod liberum arbitrium Diaboli immobiliter perseveret in malo.

[63671] De malo, q. 16 a. 5 arg. 3 Sed dicendum, quod hoc convenit Diabolo ratione sui status, quia scilicet statim peccando amisit statum viatoris, ad quem pertinet mutari de bono in malum,

et e converso.- Sed contra, statui viae succedit status praemii vel poenae, quae est a Deo. Sed immobilitas in peccato non potest esse a Deo, quia Deus non est conservator illius rei cuius non est auctor. Ergo non potest esse quod immobilitas peccati conveniat Angelo ratione status quem nunc habet.

[63672] De malo, q. 16 a. 5 arg. 4 Praeterea, omne quod non inest alicui per se, oportet quod ei insit ex aliqua causa. Sed immobiliter peccare non convenit Angelo secundum se: sic enim conveniret ei secundum naturam; et sic esset naturaliter malus, quod supra improbatum est. Nec iterum convenit ei ex aliqua causa: quia neque a Deo, neque a natura, ut probatum est; neque etiam ex propria voluntate, quia cum voluntas creaturae sit de se mutabilis, non videtur quod possit immobilitatis causa existere. Ergo immobiliter peccare nullo modo convenit Diabolo.

[63673] De malo, q. 16 a. 5 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de vera et falsa poenitentia, cap. V: *si posset Diabolus sperare de Deo, et culpam in se sentire; quod non invenit in se, inveniret in Dei pietate*, scilicet veniam sui peccati. Sed Diabolus potest sperare de Deo, quia spes oritur ex fide, sicut et timor. Dicitur autem Iacob., II, 19, quod *Daemones credunt et contremiscunt*. Ergo non est impossibile Diabolum consequi veniam sui peccati; et ita non immobiliter in peccatis perseverare.

[63674] De malo, q. 16 a. 5 arg. 6 Praeterea, si Diabolus non potest sperare de Dei misericordia, aut hoc est ex parte sua, aut hoc est ex parte Dei. Sed non est ex parte Dei: quia, sicut Augustinus in eodem libro dicit, omnis malitia brevis in comparatione ad misericordiam Dei. Si autem dicatur, quod hoc est ex parte sui, quia non potest per seipsum resurgere a peccato; pari ratione hoc competeret cuilibet peccanti mortaliter: quia nullus potest per seipsum de peccato exire, nisi liberetur a Deo; nec tamen omnes peccantes mortaliter, irrevocabiliter perseverant in malo. Ergo Diabolus non perseverat immobiliter in malo.

[63675] De malo, q. 16 a. 5 arg. 7 Praeterea, ista consequentia valet: possum currere, si volo; ergo possum currere. Sed Diabolus potest converti ad bonum, si vult, quia in ipso velle consistit conversio. Ergo Diabolus potest converti ad bonum.

[63676] De malo, q. 16 a. 5 arg. 8 Praeterea, si motus sit naturalis, sequitur quod quies sit naturalis: quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, etiam quiescit in loco. Ergo, pari ratione, si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed Diabolus voluntarie motus fuit ad malum. Ergo voluntarie quiescit in malo: non ergo ex necessitate.

[63677] De malo, q. 16 a. 5 arg. 9 Praeterea, secundum Chrysostomum super Ioannem, sicut se habet lux solis ad aerem, ita se habet lux increata ad spiritualem substantiam. Sed quanto aer est purior, tanto magis potest percipere lucem solis: Angelus autem est subtilioris naturae inter spirituales substantias quam anima. Cum ergo anima post peccatum possit percipere lucem gratiae, videtur quod multo fortius Angelus. Ergo videtur quod non immobiliter perseveret in malo.

[63678] De malo, q. 16 a. 5 arg. 10 Praeterea, quod natura est tale, semper est tale. Sed Angelus naturaliter habet quod possit converti in bonum. Ergo semper potest in bonum converti, sicut ante

peccatum, sic et post peccatum.

[63679] De malo, q. 16 a. 5 arg. 11 Praeterea, Diabolus non reportavit commodum ex suo peccato. Sed ante peccatum tenebatur converti in Deum. Ergo etiam post peccatum tenetur converti in Deum. Sed nullus tenetur ad impossibile. Ergo non est impossibile Diabolum converti ad Deum; et sic, ut videtur, non immobiliter manet in peccato.

[63680] De malo, q. 16 a. 5 arg. 12 Praeterea, quanto aliquod agens est magis infimum, tanto magis est determinatum ad unum: sicut corpus grave et leve magis est determinatum ad unum motum quam ratio, quae potest in diversa moveri. Sed anima est ordine naturae iuxta Angelum. Cum ergo anima non sic determinetur ad unum quin post peccatum possit reverti ad bonum, videtur quod multo minus Angelus.

[63681] De malo, q. 16 a. 5 arg. 13 Praeterea, inferior appetitus potest dirigi per superiorem appetitum, sicut in nobis appetitus sensitivus dirigitur per appetitum rationalem, ut dicitur in III de anima. Sed supra appetitum Daemonis est alius superior appetitus, scilicet appetitus Dei, et boni Angeli. Ergo appetitus Daemonis, quo tendit in malum, potest in bonum dirigi.

[63682] De malo, q. 16 a. 5 arg. 14 Praeterea, unumquodque naturaliter convertitur ad id quod melius est. Sed Diabolus intelligit bonum divinum esse melius quam bonum suum. Ergo potest in bonum divinum converti: non ergo immobiliter perseverat in aversione a Deo, quae est malum eius.

[63683] De malo, q. 16 a. 5 arg. 15 Praeterea, mutatio status non tollit Diabolo libertatem arbitrii, quae est ei naturalis. Sed libero arbitrio per se convenit converti posse in bonum: quia posse peccare non est libertas arbitrii, nec pars libertatis, ut Anselmus dicit. Ergo mutatio status non tollit Diabolo quin possit converti in bonum.

[63684] De malo, q. 16 a. 5 arg. 16 Praeterea, Diabolus antequam peccaret poterat converti in bonum. Si autem post peccatum non potest converti in bonum, aut hoc est per subtractionem aliquam, aut propter additionem. Sed non per subtractionem, quia potentiae naturales in eis manent integrae, sicut et cetera naturalia bona, ut Dionysius dicit; similiter etiam nec per additionem, quia quod additur alicui, advenit ei secundum modum eius. Et ita, cum liberum arbitrium Angeli secundum se sit convertibile, videtur quod illud quod ei additur, vertibiliter inhaereat ei. Non ergo immobiliter perseverat in malo.

[63685] De malo, q. 16 a. 5 arg. 17 Praeterea, voluntas proportionatur intellectui a quo movetur. Sed intellectus Angeli non ita intelligit unum quin etiam possit intelligere aliud. Ergo non ita vult unum quin possit etiam reverti ad aliud volendum, et ita non immobiliter perseverat in malo.

[63686] De malo, q. 16 a. 5 arg. 18 Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Divin. Nomin., quod Daemones intelligunt et volunt bonum. Nihil autem aliud videtur requiri ad hoc quod convertantur, nisi quod huic voluntati consentiant. Ergo videtur quod possint iterato converti in bonum.

[63687] De malo, q. 16 a. 5 arg. 19 Praeterea, Anselmus dicit, quod si in Daemonibus est libertas arbitrii, oportet quod sit in eis vel quantum ad hoc quod possunt servare rectitudinem, aut quantum

ad hoc quod possunt eam deserere, aut quantum ad hoc quod possunt eam recuperare. Sed hoc non est in eis quantum ad hoc quod possint conservare rectitudinem, quia non habent eam; nec quantum ad hoc quod possint eam deserere, quia hoc pertinet ad posse peccare, quod non est pars libertatis. Relinquitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium quantum ad hoc quod est potestas recuperandi rectitudinem; et ita non immobiliter perseverant in malo.

[63688] De malo, q. 16 a. 5 arg. 20 Praeterea, quod aequaliter deformatur, aequaliter reformari potest. Sed Diabolus est aequaliter deformatus, sicut et multi homines, qui ex eadem causa peccant, scilicet ex malitia. Ergo cum homines possint reformari, etiam Daemones reformari poterunt.

[63689] De malo, q. 16 a. 5 arg. 21 Praeterea, sicut se habet appetitus ad bonum et malum, ita intellectus ad verum et falsum. Sed nullus intellectus est qui ita inhaereat falso quod non possit redire ad verum. Ergo voluntas Diaboli non ita inhaeret malo quin possit redire ad bonum.

[63690] De malo, q. 16 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod I Ioan., III, 8, dicitur: *ab initio (sui peccati) Diabolus peccat*; quod exponens Augustinus, XI de Civit. Dei, dicit, quod semper peccat ab initio sui peccati.

[63691] De malo, q. 16 a. 5 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit, XXXIV Moralium: *cor antiqui hostis sicut lapis indurabitur, quia nulla unquam conversionis poenitentia mollietur.*

[63692] De malo, q. 16 a. 5 s. c. 3 Praeterea, Angelus medius est inter Deum et hominem. Sed Deus habet liberum arbitrium invertibile ante electionem et post; homo autem habet ipsum vertibile ante et post. Ergo Angelus medio modo se habet, ut scilicet sit vertibile ante sed non post: nam contrarium est impossibile, ut scilicet sit vertibile post, et non ante. Non ergo post electionem peccati potest reverti ad bonum.

[63693] De malo, q. 16 a. 5 co. Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem erravit Origenes existimans cuiuslibet creaturae liberum arbitrium in quolibet statu esse vertibile ad bonum et ad malum; unde putavit etiam Daemones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum, et per divinam misericordiam veniam consequi peccatorum. Sed Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei: *Origenem propter hoc et propter alia nonnulla reprobavit Ecclesia, quia ex hoc quod misericors videbatur, defecit faciendo sanctis veras miserias, quibus poenas luerent; et falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est, sine timore certum sempiternumque boni gaudium non haberent.* Ponebat enim eadem ratione quod et boni Angeli et homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare, et ita a beatitudine decidere: quod manifeste contrariatur sententiae domini dicentis: *ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.* Considerandum est autem, quod hic Origenis error ex hoc provenit quod non recte consideravit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua homo in nullo statu invenitur. Est ergo considerandum, quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Unde res cognitione carentes, quarum actiones sunt determinatae ad unum, nihil agunt suo arbitrio. Animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero; quia iudicium quo aliquid prosequuntur vel fugiunt, est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum praeterire non possint, sicut ovis non potest non fugere

lupum visum. Sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quae se habet ad multa. Et ideo, sicut dictum est, ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Sed ista diversitas potest attendi tripliciter. Uno modo secundum differentiam rerum quae eliguntur propter finem: nam unicuique naturaliter convenit unus finis quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum; sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis naturae potest tendere in diversa, eligendo ea quae sunt ad finem. Et hoc modo Deus tamquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem, nec potest non velle eam. Sed quia ad bonitatem eius ordinari possunt diversi modi et ordines rerum, voluntas eius non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin, quantum est de se, possit ferri in aliud; et secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Similiter et Angelus et homo habent finem naturaliter sibi praestitutum, beatitudinem, unde naturaliter appetunt eam, nec possunt velle miseriam, ut Augustinus dicit in VIII de Trin. Sed quia ad beatitudinem diversa possunt ordinari, in eligendo ea quae sunt ad finem, potest voluntas tam hominis quam Angeli boni vel mali in diversa ferri. Secunda autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni et mali. Sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens se habet ad eam, in quantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium obiectum: quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni; quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii. Non autem pertinet ad rationem alicuius potentiae quod deficiat in suo actu, sicut non pertinet ad rationem visivae potentiae quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiae, sicut in hominibus et Angelis beatis. Tertia autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis. Quae quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit: nam et ipse Deus vult ut diversa fiant secundum quod convenit diversis temporibus et personis; sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat. Et haec diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturae mutabilis: sicut non est de ratione visivae potentiae quod diversimode videat; sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis, cuius oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus. Et similiter etiam mutabilitas seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione eius, sed accidit ei, in quantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca, et ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit; vel propter appetitum qui quandoque sic est dispositus per passionem vel habitum, ut tendat in aliquid sicut in sibi conveniens, quod cessante passione vel habitu sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Prov., XXI, 1: *cor regum in manu Dei, (et) quocumque voluerit vertet illud.* Haec autem duplex causa cessat in Angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his quae ad ordinem naturae pertinent, immutabiliter se habent: quia mutatio est existentis in potentia, ut dicitur in

III Phys. Hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium quae naturaliter scire possunt; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum. Quod in Angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quae ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem, unde haec sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturae ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae, consequens est ut immobiliter Angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae ut ulterius Daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum.

[63694] De malo, q. 16 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod bona naturalia in Angelis sunt integra quantum pertinet ad naturae ordinem; sunt tamen corrupta vel depravata, seu diminuta, per comparationem ad capacitatem gratiae vel gloriae.

[63695] De malo, q. 16 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum est contra naturam non secundum id quod peccans appetit, sed secundum inordinationem, ex qua habet rationem mali; et ideo nihil prohibet quod peccator immobiliter perseveret in eo quod peccando appetit.

[63696] De malo, q. 16 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus est causa status Angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam: sic enim dicitur aliquos indurare, secundum illud Rom., IX, 18: *cuius vult miseretur, et quem vult indurat.*

[63697] De malo, q. 16 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod immobiliter permanere in malo, non convenit Diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter inhaerere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura.

[63698] De malo, q. 16 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Diabolus non potest in se, proprie loquendo, culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpae suum peccatum: quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii: et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi de culpa.

[63699] De malo, q. 16 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Diabolus non solum non potest per seipsum resurgere a peccato, sicut nec homo, sed ulterius secundum modum naturae suae competit ei ut immobiliter inhaereat ei quod per propriam voluntatem elegit; et ideo peccatum eius est magis

irremediabile quam peccatum hominis.

[63700] De malo, q. 16 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum dico: possum currere, si volo; antecedens est possibile, et ideo consequens est possibile. Sed cum dico: Diabolus potest reverti ad bonum, si vult; antecedens est impossibile, ut ex dictis patet; unde non est similis ratio.

[63701] De malo, q. 16 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut motus aversionis a Deo fuit in Diabolo voluntarius, ita etiam et quies in eo quod voluit, est voluntaria: nam voluntarie perseverat in malo; sed tamen voluntas eius in hoc immutabiliter manet, ratione iam dicta.

[63702] De malo, q. 16 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod a luce increata substantia spiritualis illuminatur dupliciter: uno modo lumine naturali, et sic Angelus bonus vel malus magis illuminatur quam anima; alio modo lumine gratiae, et sic malus Angelus minus est capax huius illuminationis propter impedimentum gratiae, quod immobiliter in eis manet, ut dictum est.

[63703] De malo, q. 16 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod liberum arbitrium Diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua, sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quae potest converti vel ab eis averti; quod cum fecerit, immutabiliter in hoc perseverat, sicut dictum est.

[63704] De malo, q. 16 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato praesenti statu, sed considerata ebrietatis voluntaria causa, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam, ita etiam potest intelligi quod Diabolus tenetur converti ad Deum, quamvis hoc ei sit impossibile secundum praesentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit.

[63705] De malo, q. 16 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod illud quod est magis infimum, est magis determinatum ad unum secundum obiecta, quia virtus superior ad plura se extendit; sed tamen illud quod est supremum, ratione immutabilitatis est magis determinatum ad unum; et hoc modo liberum arbitrium Diaboli est determinatum ad malum.

[63706] De malo, q. 16 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod movere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem Daemonis in bonum; sed tamen hoc non congruit naturae ipsius, ut dictum est. Unde non est simile de appetitu sensitivo, qui secundum naturam mutabilis est.

[63707] De malo, q. 16 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod Diabolus bonum divinum, secundum quod est fons omnis naturalis boni, intelligit esse melius quam bonum proprium, non autem secundum quod est proprium principium boni gratuiti: quia adhuc manet in prima perversitate, qua summam beatitudinem per naturalem virtutem voluit obtinere.

[63708] De malo, q. 16 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod per mutationem status non amisit liberum arbitrium Daemon, quin in bonum connaturale possit ferri; amisit tamen quod non possit in bonum gratiae.

[63709] De malo, q. 16 a. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod immobilitas Diaboli in

malo causatur proprie per adhaesionem, quae habet rationem oppositionis: et ex hoc ipso quod adhaeret alicui secundum modum suae naturae, magis sequitur quod immobiliter inhaereat quam quod vertibiliter.

[63710] De malo, q. 16 a. 5 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod appetitus Diaboli potest quidem diversa appetere, ut dictum est, sed tamen in omnibus quae appetit, in malo immobiliter perseverat, ut ex dictis patet.

[63711] De malo, q. 16 a. 5 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione et voluntate naturalis boni; nunc autem loquimur de bono gratuito, et de malo culpae, quod ei apponitur.

[63712] De malo, q. 16 a. 5 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod Diabolus habet libertatem servandi rectitudinem, si eam haberet. Nam, ut Anselmus dicit in eodem libro, liberum arbitrium semper habet potestatem servandi rectitudinem, et cum habet, et cum non habet eam; sicut cum aliquis habet potestatem servandi pecuniam si haberet, haberet etiamsi non habet.

[63713] De malo, q. 16 a. 5 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod quamvis aliquem hominem contingat ex eadem causa peccare ex qua Diabolus peccavit, non tamen propter hoc omnino similiter deformatur; sed Diabolus immobiliter, homo autem mutabiliter secundum convenientiam suae naturae.

[63714] De malo, q. 16 a. 5 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod sicut Diabolus immobiliter perseverat in malo cui inhaeret, ita etiam immobiliter perseveraret in falso cui assentiret.

Articulus 6

[63715] De malo, q. 16 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum intellectus Diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error vel deceptio

[63716] De malo, q. 16 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63717] De malo, q. 16 a. 6 arg. 1 Dicitur enim de Leviathan, per quem Diabolus intelligitur: *existimabit abyssum quasi senescentem*: quod exponens Gregorius in XXXIV Moral. dicit: *abyssum senescere existimat qui terminari quandoque in suppliciis supernam animadversionem putat.* Hoc autem est falsum. Ergo in Diabolo cadit falsa vel erronea opinio.

[63718] De malo, q. 16 a. 6 arg. 2 Praeterea, quicumque dubitat potest errare. Sed Diabolus

quandoque dubitat, ut patet per hoc quod ipse dicit Matth. IV, 3: *si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ergo Diabolus potest errare.

[63719] De malo, q. 16 a. 6 arg. 3 Sed dicendum quod Diabolus errare potest quantum ad cognitionem gratuitam, non autem quantum ad cognitionem naturalem.- Sed contra est quod Dionysius dicit caput IV de Divin. Nomin. *Data ipsis*, scilicet Daemonibus, *naturalia bona, nequaquam mutata esse dicimus; sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes suas inspectivas boni virtutes.* Sed ille qui non videt ex hoc quod suum visum claudit, potest decipi vel errare. Ergo Diabolus potest errare, etiam circa sua naturalia.

[63720] De malo, q. 16 a. 6 arg. 4 Praeterea, ubicumque potest inveniri potentia sine actu, ibi potest esse malum, ut patet per philosophum in IX Metaph. Sed in intellectu angelico, etiam quantum ad naturalem cognitionem, potest esse potentia sine actu: non enim simul actu considerant omnia ad quae eorum naturalis cognitio se extendit; alioquin non mutarentur per tempora, ut Augustinus dicit in VIII super Genes. ad litteram. Ergo in intellectu Angeli potest esse malum. Sed malum intellectus est falsum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo quamvis Diabolus sit naturae integrae, nihil prohibet in intellectu eius inveniri falsam opinionem.

[63721] De malo, q. 16 a. 6 arg. 5 Praeterea, voluntas Diaboli potest deficere per peccatum, quia est ex nihilo, ut patet per Augustinus, VII de Civit. Dei. Sed similiter intellectus eius est ex nihilo. Ergo pari ratione potest deficere per errorem.

[63722] De malo, q. 16 a. 6 arg. 6 Praeterea, peccatum excludit a beatitudine. Sed beatitudo magis pertinet ad intellectum quam ad voluntatem, secundum illud Ioan. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscat te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.* Cum ergo per peccatum sit depravata voluntas Diaboli, in tantum ut semper permaneat in peccato; multo magis sic est depravatus intellectus eius, ut semper permaneat in errore.

[63723] De malo, q. 16 a. 6 arg. 7 Praeterea, Anselmus probat in Lib. de Verit., quod est una sola veritas, scilicet increata, ut Augustinus etiam dicit, quod omnia videntur in lumine divino. Sed Daemones sunt elongati a participatione Dei, secundum illud II ad Cor. cap. VI, 14: *quae conventio lucis ad tenebras?* Ergo Daemones nullam veritatem cognoscere possunt.

[63724] De malo, q. 16 a. 6 arg. 8 Praeterea, super illud Iob XLI, 24, *factus est ut nullum timeret*, dicit Gregorius in XXXIV Moral. de Diabolo, quod appetitum celsitudinis vertit in rigorem mentis, ut iam per duritiam se male esse non sentiat qui per gloriam praeesse quaerebat. Sed constat quod male est ei. Ergo habet de seipso falsam opinionem.

[63725] De malo, q. 16 a. 6 arg. 9 Praeterea, quicumque opinatur falsum quod prius opinabatur verum, quandoque errat. Sed hoc convenit Diabolo, quia super illud, *sedente eo pro tribunali, misit ad eum uxor eius*, etc., dicit Glossa: *nunc demum Diabolus intelligens, per Christum se spolia sua amissurum, sicut primum per mulierem mortem intulerat, ita modo per mulierem vult Christum de manibus Iudaeorum liberare, ne per eius mortem, mortis amittat imperium.* Ex quo videtur quod aliquando ei videbatur sibi expediens quod Christus moreretur, dum mortem eius procurabat:

postmodum autem fuit ei visum quod hoc non expediret suo dominio. Ergo videtur quod aliquando habuerit falsam opinionem.

[63726] De malo, q. 16 a. 6 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de vera religione: *cavendi sunt inferiores Inferi*, id est post hanc vitam poenae graviores, *ubi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio; et hoc ideo quia non perfundit lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed in statu illorum Inferorum sunt Daemones. Ergo ipsi nullam veritatem cognoscunt, nec est in eis aliqua ratiocinatio.

[63727] De malo, q. 16 a. 6 arg. 11 Praeterea, sicut se habet vera cognitio ad rectum appetitum, ita se habet falsa cognitio ad perversum appetitum. Sed non potest esse rectus appetitus nisi praecedat vera cognitio. Ergo perversum appetitum semper praecedit falsa cognitio. Sed in Daemonibus semper est perversus appetitus. Ergo in eis est falsa cognitio.

[63728] De malo, q. 16 a. 6 arg. 12 Praeterea, super illud Luc. X, 30: *plagis impositis abierunt semivivo relicto*, dicit quaedam Glossa quod homo vulneratur per peccatum in naturalibus. Sed illud reformat in homine gratia quod per peccatum vulneratur. Cum ergo gratia reformet totam imaginem, sub qua comprehenditur non solum voluntas, sed etiam intellectus, videtur quod per peccatum Daemonis fuerit vulneratus eius intellectus, etiam quantum ad naturae cognitionem; et ita videtur quod etiam in naturali cognitione eius possit esse error et deceptio.

[63729] De malo, q. 16 a. 6 arg. 13 Praeterea, Dionysius dicit cap. IV de Divin. Nomin., quod nullus ad malum aspiciens operatur. Sed id quod operatur Diabolus est malum. Ergo decipitur in sua existimatione.

[63730] De malo, q. 16 a. 6 arg. 14 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de vera religione: *ille Angelus magis seipsum quam Deum diligendo, subditus ei esse noluit, et intumuit per superbiam, et a summa decentia defecit per peccatum*, scilicet lapsus; *et ob hoc minus est, quia eo quod minus erat, frui voluit, quia magis voluit sua potentia frui quam Dei.* Sed in hoc ipso quod suae naturae et virtuti perverse inhaesit, et per hoc quod incepit minus esse, videtur ab ordine suorum naturalium defecisse. Ergo et circa cognitionem naturalem potest in ipsum cadere falsitas sive deceptio.

[63731] De malo, q. 16 a. 6 arg. 15 Praeterea, Gregorius dicit in pastorali, quod menti furore ebriae perversum videtur esse quod rectum est. Sed mens Diaboli est furore ebria: dicit enim Dionysius cap. IV de Divin. Nomin., quod malum Daemonis est furor irascibilis. Ergo perversum putat omne quod rectum est; et ita in sua opinione decipitur.

[63732] De malo, q. 16 a. 6 arg. 16 Praeterea, universalis cognitio in nobis est deceptionis principium, sicut cum considerantes lilii albedinem, quae sibi et multis aliis est communis, decipimur existimantes, quod est album esse lilium. Sed Angeli cognoscunt per formas universales; et tanto magis, quanto sunt superiores. Cum ergo Lucifer fuerit supremus inter Angelos, et per consequens habeat formas maxime universales; videtur quod maxime possit decipi.

[63733] De malo, q. 16 a. 6 arg. 17 Praeterea, simplex, ad quod se convertit, totum se convertit.

Ergo pari ratione a quo se avertit, totum se avertit. Sed Diabolus est simplex secundum suam essentiam. Ergo cum sit aversus a Deo, videtur quod totaliter sit ab eo aversus, scilicet et quantum ad affectionem, et quantum ad cognitionem. Ergo videtur quod eius cognitio totaliter a veritate deficiat, cum Deus veritas sit.

[63734] De malo, q. 16 a. 6 arg. 18 Praeterea, super illud II ad Cor. VI, 15: *quae comparatio Christi ad Belial?* Dicit Glossa, quod Diabolus omnia facit male. Sed ipsum intelligere est quoddam agere. Ergo videtur quod Diabolus male se habeat etiam in intelligendo; et ita videtur quod in eius intellectu cadat falsa opinio.

[63735] De malo, q. 16 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod Dionysius dicit cap. VII de Divin. Nomin., quod Angeli sunt simplices intellectus. Sed in simplici intelligentia, etiam humana, non potest esse falsum. Ergo multo minus in cognitione angelica. Sed Diabolus est angelicae naturae. Ergo in eius cognitione non cadit falsitas.

[63736] De malo, q. 16 a. 6 s. c. 2 Praeterea, in Daemonibus, cum sint substantiae incorporeae, non est cognitio nisi intellectiva. Sed intellectus semper est rectus, ut philosophus dicit in III de anima, et Augustinus etiam probat in Lib. LXXXIII quaestionum, quod nullus falsum intelligit. Ergo videtur quod in cognitione Daemonum non possit esse deceptio quantum ad cognitionem.

[63737] De malo, q. 16 a. 6 s. c. 3 Sed dicendum, quod in cognitione Daemonum non potest esse deceptio quantum ad cognitionem naturalem, sed solum quantum ad cognitionem gratuitam.- Sed contra, cognitio gratuita praecipue refertur ad Deum, secundum quod excedit naturalem cognitionem creaturae. Sed, sicut philosophus probat in IX Metaphys., in cognitione substantiarum simplicium quae super nos sunt, non potest esse falsum; sed est ibi defectus solum in non attingendo. Ergo circa cognitionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in Daemonibus, sed solum deficiunt in cognoscendo.

[63738] De malo, q. 16 a. 6 s. c. 4 Praeterea, omne quod advenit alicui, advenit secundum modum suae naturae, ut dicitur in Lib. de causis. Si ergo Daemones secundum suam naturalem cognitionem non possunt errare, videtur quod nec etiam circa cognitionem gratuitorum, quae eis supervenit, errare possint.

[63739] De malo, q. 16 a. 6 s. c. 5 Item dicendum, quod Daemones possunt errare circa cognitionem affectivam.- Sed contra, cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem. Sed aliqua vis cognoscitiva est in homine quae non errat, etiam in peccatore, scilicet synderesis. Ergo videtur quod multo fortius cognitio Angeli peccantis sit absque errore.

[63740] De malo, q. 16 a. 6 s. c. 6 Praeterea, Daemon ex libero arbitrio peccavit, quod est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio et voluntas referuntur ad diversa obiecta: nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum. Ergo nihil prohibet voluntatem Diaboli esse deficientem circa bonum; ita tamen quod intellectus eius non sit deficiens circa verum.

[63741] De malo, q. 16 a. 6 s. c. 7 Praeterea, nihil corrumpitur vel diminuitur nisi per suum

oppositum. Sed peccatum non opponitur naturae. Ergo videtur quod neque corrumpat neque diminuat bonum naturae. Sed naturalis cognitio non patitu

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

r errorem. Ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error.

[63742] De malo, q. 16 a. 6 s. c. 8 Praeterea, Gregorius dicit in IV Dialog. quod anima a corpore elevata cognoscit verum sine errore. Sed magis elevatur a corpore Angelus, etiam malus, quam anima. Ergo videtur quod multo minus in malis Angelis possit cadere error.

[63743] De malo, q. 16 a. 6 co. Respondeo. Dicendum quod falsa opinio est quaedam defectiva operatio intellectus, sicut partus monstruosus est quaedam defectiva operatio naturae: unde philosophus dicit in VI Ethic., quod malum intellectus est falsum. Defectiva autem operatio semper procedit ex defectu alicuius principii, sicut ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partus, ut dicitur in II Physic. Unde necesse est quod omnis falsa aestimatio procedat ex defectu alicuius principii cognoscendi; sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione. Nihil autem potest deficere quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suam naturam; sed in eo aliquid deficere potest respectu cuius est in potentia: nam id quod est in potentia, potest subiici et perfectioni et privationi. Actus autem opponitur privationi, ad quam pertinet omnis defectus. Sicut autem supra dictum est, Angelus secundum conditionem suae naturae actu habet perfectam notitiam omnium eorum ad quae vis sua cognoscitiva naturaliter se extendit: non enim discurrit a principiis ad conclusiones, sed statim in ipsis principiis notis conclusiones videt. Alioquin si actu habens principiorum notitiam, in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum, sicut et nos, per rationis discursum per principia notitiam conclusionum acquirere: cuius contrarium patet per Dionysium cap. VII de Divin. Nomin. Sicut ergo nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota, ita nec Angelo potest inesse falsa opinio circa quaecumque quae naturali eius cognitioni subsunt. Et quia peccando Diabolus proprietatem naturae suae non amisit, sed data naturalia in eis manent integra et splendidissima, ut Dionysius dicit cap. IV de Divin. Nomin., consequens est quod nec Diabolus falsam opinionem habere possit in his quae pertinent ad eius naturalem cognitionem. Quamvis autem mens eius sit in actu respectu eorum quae naturaliter cognoscere potest; est tamen in potentia respectu eorum quae suam naturalem cognitionem excedunt; et ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere, ita virtus cognoscitiva, quae est altior, ad plura cognoscenda se extendit. Unde necesse est quod respectu eorum in quibus superior intellectus inferiorem excedit, inferior intellectus sit quasi in potentia, indigens perfici per

superiorem. Sic ergo respectu eorum quae sunt in divina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari, ad ea cognoscenda, quodam supernaturali lumine, quod est lumen gratiae divinae; et sic respectu huius cognitionis gratuitae potest in quolibet aliquis defectus existere; aliter tamen et aliter. Nam in bono Angelo potest quidem respectu huiusmodi cognoscibilium esse defectus, sed simplicis negationis; secundum quod Dionysius dicit cap. VII Ecclesiast. Hierarch., quod a nescientia purgantur. Non autem potest in eis esse defectus falsae opinionis; quia cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad iudicandum de illis quae cognitionem eorum excedunt. Sed in malis Angelis, propter inordinatam et superbam voluntatem, potest esse respectu huiusmodi cognoscibilium etiam defectus falsae opinionis, in quantum exhibent praesumptuose suum intellectum ad iudicandum de his quae eos excedunt. Et haec quidem falsitas respectu huiusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, in quantum scilicet absolute in falsum iudicium prorumpunt; et practice, sive affective, in quantum falso existimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad praedicta cognoscibilia.

[63744] De malo, q. 16 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod interminabilitas divinae animadversionis pertinet ad cognitionem gratuitam: quia ratio divinorum iudiciorum excedit omnem naturalem cognitionem creaturae, secundum illud Psalm. XXXV, 7: *iudicia tua abyssus multa*. Non tamen Diabolus ignorat interminabilitatem sui supplicii: hoc enim diminueret eius miseriam. Sicut enim ad augmentum felicitatis bonorum pertinet securitas de perpetuitate gloriae, ita ad augmentum miseriae damnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miseriae. Unde dicendum est, quod dicitur Diabolus existimare abyssum senescentem, sicut Gregorius, ibidem, exponit, quia opinionem terminabilitatis poenarum mentibus hominum ingerit in hoc mundo, ut minus peccare formident.

[63745] De malo, q. 16 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dubitatio Diaboli fuit de mysterio incarnationis, quod excedit naturalem cognitionem, etiam Angelorum.

[63746] De malo, q. 16 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Daemones dicuntur non videre sua naturalia, non quin ea absolute videant, alioquin nihil cognoscere possent, quia, ut dicitur in Lib. de causis, intelligentia intelligit omnia alia intelligendo essentiam suam: sed non videt ea in ordine ad bona gratuita, a quibus considerandis avertit suam intentionem, solis suis naturalibus finaliter inhaerens.

[63747] De malo, q. 16 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod habere notitiam in actu, dicitur dupliciter. Uno modo quantum ad actualem considerationem; et sic non intelligitur quod Angelus habeat actualem notitiam omnium, ad quae sua naturalis cognitio se extendit. Alio modo quantum ad habitualem notitiam, quia, ut dicitur in II de anima, et in VIII Physic., aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiae; et aliter ante considerare: et hoc modo Angelus habet actualem notitiam respectu omnium quae naturaliter cognoscere potest. Et istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam. Non enim nos semper actu consideramus principia, sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipsa.

[63748] De malo, q. 16 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquid est ex nihilo, sequitur quod sit secundum aliquid vertibile; non tamen oportet quod sit vertibile quantum ad omnia. Corpora quidem caelestia mutabilia sunt secundum locum, sed non secundum substantiam. Et similiter intellectus Angeli ex hoc quod est ex nihilo, potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem: quia etiam voluntas Angeli circa huiusmodi potest peccare, ut supra habitum est.

[63749] De malo, q. 16 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod beatitudo activa consistit in intellectu, ad quem pertinet visio Dei, magis quam in voluntate, ad quam pertinet delectatio: quia delectatio consequitur operationem sicut causam, et adiungitur ei sicut quaedam superveniens perfectio. Unde philosophus dicit in X Ethic. quod delectatio perficit operationem, sicut decor iuventutem. Sed appetere finem et movere in ipsum praecipue convenit voluntati: et hoc impeditur per peccatum; et ideo peccatum magis respicit voluntatem quam intellectum.

[63750] De malo, q. 16 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Daemones elongati sunt a participatione divinae veritatis et divini luminis, secundum quod participatur per gratiam; non autem secundum quod participatur per naturam.

[63751] De malo, q. 16 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Diabolus non sentit se esse male, quia culpam suam non apprehendit ut malum; sed adhuc obstinata mente perseverat in malo; unde pertinet ad falsitatem practicae seu affectivae cognitionis.

[63752] De malo, q. 16 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod effectus passionis Christi pertinet ad supernaturalem cognitionem, circa quam Diabolus errare potuit.

[63753] De malo, q. 16 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod cum dicitur quod apud Inferos non est commemoratio veritatis, non est intelligendum quasi nullam veritatem cognoscant; alioquin non cognoscerent se actus peccatorum perpetrasse, et sic excluderetur vermis conscientiae: sed est intelligendum quod non sunt in statu acquirendi cognitionem veritatis, per quam intellectus eorum perficiatur.

[63754] De malo, q. 16 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod secundum Dionysium IV cap. de Divin. Nomin., bonum causatur ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum. Unde non sequitur, si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis. Quamvis etiam dici possit quod et appetitus possit esse rectus aliqua falsa cognitione praecedente, puta cum aliquis exhibet honorem paternum ei quem falso putat patrem. Et similiter appetitus perversus semper est cum aliqua falsitate practicae cognitionis.

[63755] De malo, q. 16 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod culpa vulnerat hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum, non autem ita quod adimat aliquid de essentia naturae; et sic non sequitur quod intellectus eius erret nisi circa gratuita.

[63756] De malo, q. 16 a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de

cognitione practica vel affectiva, secundum quam aliquis aspiciens ad bonum eligit malum.

[63757] De malo, q. 16 a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod in hoc quod Diabolus sibi magis inhaesit per amorem quam Deo, peccavit circa ordinem naturalium ad gratuita, quia non retulit amorem suae naturae in Deum; et hoc etiam dicitur minus esse, in quantum privatus est esse gratuito.

[63758] De malo, q. 16 a. 6 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod furor de Diabolo dicitur metaphorice; et ex talibus locutionibus non trahitur conveniens argumentatio: tamen etiam potest dici, quod hoc etiam pertinet ad practicam cognitionem.

[63759] De malo, q. 16 a. 6 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod universalis cognitio dicitur esse in Angelis, non quia cognoscant solam naturam universalem rerum, per quem modum universalis cognitio est in nobis deceptionis causa, sed dicitur cognitio eorum esse universalis in quantum universaliter ad multa cognoscibilia se extendit, de quibus propriam et completam cognitionem habent.

[63760] De malo, q. 16 a. 6 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod Angelus est simplex in essentia, sed multiplex in virtute, in quantum scilicet virtus eius ad multa se extendit, non quidem per diversarum naturarum potentias, sicut in nobis est appetitus sensitivus et intellectivus: hoc enim repugnaret simplicitati essentiae. Secundum ergo appetitum intellectualem, prout in multa se potest extendere, potest ab aliquo averti secundum aliquid, et non secundum aliud: et sic appetitus eius non est aversus a Deo secundum naturalia, sed secundum gratuita.

[63761] De malo, q. 16 a. 6 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod Diabolus omnia male agit quantum ad ea quae agit ex libero arbitrio; sed actiones naturales in eo sunt bonae, quia proprie loquendo, actiones illae naturales sunt Dei instituentis naturam.

[63762] De malo, q. 16 a. 6 ad s. c. 1 Ad primum autem quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Angelus habet simplicem intellectum quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis ad conclusiones, sed statim in principiis videt conclusionum veritatem, ita etiam non intelligit superaddendo praedicatum subiecto per modum compositionis et divisionis intellectus nostri, sed statim in simplici consideratione subiecti considerat ea quae subiecto conveniunt, vel quae ab eo removentur: utriusque enim est eadem ratio, eo quod dispositio subiecti est principium cognoscendi inhaerentiam praedicati ad ipsum. Unde Angelus per simplicem apprehensionem subiecti cognoscit esse vel non esse, sicut et nos componendo et dividendo. Nihil enim prohibet per simplex intelligere compositum, sicut per immateriale cognoscitur materiale. Ex hoc autem in intellectu nostro componente potest provenire falsitas, in quantum iudicat aliquid esse vel non esse. Unde in intellectu Daemonis potest esse falsitas, praecipue quantum ad ea quae excedunt naturalem cognitionem.

[63763] De malo, q. 16 a. 6 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod intellectus semper dicitur esse rectus in intelligendo: quia, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum, quicumque intelligit aliquid, intelligit illud esse ut est; potest tamen potentia intellectus non intelligendo verum, errare,

ut patet in eo qui opinatur falsum.

[63764] De malo, q. 16 a. 6 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod circa ipsam essentiam divinam non potest Daemon deficere nisi in non attingendo, sicut ratio inducta probat; sed in his quae supernaturaliter facit in creaturis, potest intellectus Daemonis deficere falsum opinando.

[63765] De malo, q. 16 a. 6 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod modus intelligendi ipsius Daemonis conformatur substantiae suae: non tamen oportet quod eamdem vim habeat ad iudicandum de his quae excedunt naturam suam, sicut ad iudicandum ea quae sunt sibi connaturalia. Et ideo licet nunquam falsum iudicium habeat de his quae pertinent ad naturalem cognitionem eius, potest tamen habere falsum iudicium de his quae naturalem eius cognitionem excedunt.

[63766] De malo, q. 16 a. 6 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod synderesis est cognoscitiva universalium principiorum operabilium, quae naturaliter homo cognoscit, sicut et principia universalia speculabilium; unde ex hoc non potest concludi, nisi quod Daemones in naturali cognitione non errent.

[63767] De malo, q. 16 a. 6 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur a bono nisi in quantum est apprehensum: unde non potest deficere ab appetitu boni, nisi etiam subsit defectus aliquis circa apprehensionem; non quidem quantum ad universalia principia, quorum est synderesis, sed quantum ad particularia eligibilia.

[63768] De malo, q. 16 a. 6 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod quia culpa non directe opponitur naturae, inde est quod Daemones, per peccatum non incurrerunt falsitatem quantum ad naturalem cognitionem.

[63769] De malo, q. 16 a. 6 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod Gregorius loquitur de elevatione animae quae fit per gratiam: lumen enim gratiae omnem falsitatem excludit.

Articulus 7

[63770] De malo, q. 16 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum Daemones cognoscant futura

[63771] De malo, q. 16 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63772] De malo, q. 16 a. 7 arg. 1 Dicit enim Augustinus, IX de civitate Dei: *temporalia divinae virtutis effecta, angelicis sensibus etiam malorum spirituum potius quam infirmitati hominum possunt esse conspicua.* Sed homines considerando effectus divinae virtutis, multa de futuris praecognos-

cunt, ut medicus sanitatem, nauta tranquillitatem futuram. Ergo multo magis Daemones futura praecognoscere possunt.

[63773] De malo, q. 16 a. 7 arg. 2 Praeterea, nullus vere potest praenuntiare nisi illud quod praecognoscit. Sed, sicut Augustinus dicit in Lib. de Divinat. Daemonum, Daemones quaedam vera praenuntiant de futuris eventibus. Ergo Daemones praecognoscunt futura.

[63774] De malo, q. 16 a. 7 arg. 3 Praeterea, si Daemones sint substantiae incorporeae, oportet quod secundum substantiam et operationem sint supra tempus, secundum illud quod dicitur in Lib. de causis, quod intelligentiae substantia et operatio est supra tempus. Sed praesens, praeteritum et futurum sunt differentiae temporis. Ergo quantum ad cognitionem Daemonis non differt, utrum sit aliquid praesens, praeteritum, aut futurum. Sed Daemones possunt cognoscere praesentia et praeterita. Ergo etiam possunt cognoscere futura.

[63775] De malo, q. 16 a. 7 arg. 4 Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid possit cognosci, non solum requiritur quod cognoscens sit praesentialiter et in actu, sed etiam cognitum.- Sed contra, certior est cognitio Dei quam cognitio Daemonis. Si ergo ad certitudinem cognitionis Daemonis requiritur quod cognitum sit praesentialiter in actu, multo magis hoc requiritur ad cognitionem Dei; et sic nec Deus futura cognosceret: quod est inconveniens.

[63776] De malo, q. 16 a. 7 arg. 5 Praeterea, omnis cognitio est secundum modum cognoscentis. Sed in Daemone, cum sit substantia incorporea, non est cognitio sensitiva, sed solum intellectualis. Cum ergo intellectus abstrahat ab hic et nunc, videtur quod non differat quantum ad cognitionem Daemonis, utrum aliquid sit praesens, praeteritum vel futurum.

[63777] De malo, q. 16 a. 7 arg. 6 Praeterea, manifestum est quod Daemones cognoscunt singularia dum sunt. Non autem cognoscunt ea per species a rebus acquisitas, quia hoc non posset fieri nisi mediante sensu. Ergo cognoscunt ea per species innatas. Sed species innatae fuerunt in mente Daemonis ab initio suae creationis. Ergo ab initio suae creationis Daemon cognovit omnia singularia futura.

[63778] De malo, q. 16 a. 7 arg. 7 Sed dicendum, quod ad ea quae excedunt naturalem cognitionem Angeli, non sufficiunt species innatae, sed requiruntur species infusae.- Sed contra, cognitioni cui subditur quod maius est, multo magis quod minus est. Sed naturali cognitioni Daemonis subduntur substantiae immateriales, quae sunt multo altiores quam substantiae sensibiles. Ergo singularia sensibilia eorum cognitionem non excedunt.

[63779] De malo, q. 16 a. 7 arg. 8 Praeterea, sicut ideales rationes quae sunt in mente divina, se habent in causando et cognoscendo, ita similitudines rerum quae sunt in mente angelica, se habent in cognoscendo. Sed rationes ideales quae sunt in mente divina, aequaliter se habent ad praeterita, praesentia et futura, causanda et cognoscenda. Ergo videtur quod species rerum quae sunt in mente angelica, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura.

[63780] De malo, q. 16 a. 7 arg. 9 Praeterea, sicut Deus per verbum suum produxit formas in

materia, ita etiam in intelligentia angelica, ut patet per Augustinum II super Genes. ad litteram. Sed formae rerum in materia corporali, eodem modo se habent respectu praesentis, praeteriti et futuri. Ergo videtur quod pari ratione species rerum quae sunt in mente angelica; et sic videtur, quod Daemones per huiusmodi species possint cognoscere futura.

[63781] De malo, q. 16 a. 7 arg. 10 Praeterea, Isidorus dicit in Lib. de summo bono, quod triplici acumine scientiae vigent Daemones; partim quidem ex experientia longi temporis; partim ex subtilitate suae naturae; partim autem ex revelatione bonorum spirituum. Sed omnes isti modi possunt se extendere ad cognitionem futurorum sicut praesentium. Ergo Daemones possunt cognoscere futura.

[63782] De malo, q. 16 a. 7 arg. 11 Sed dicendum, quod Daemones possunt cognoscere futura quae ex necessitate eveniunt, et quae habent causas determinatas, non autem alia.- Sed contra, experimentalis cognitio ex similibus ad similia procedit. Sed omnium quae accidunt, quantumcumque sint contingentia, aliqua similia praecesserunt in saeculis praeteritis, in quibus Daemones fuerunt: dicitur enim Eccle., I, 10: *nihil sub sole novum (...) iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.* Ergo Daemones omnium futurorum contingentium cognitionem habent.

[63783] De malo, q. 16 a. 7 arg. 12 Praeterea, experientia a sensu oritur; dicit enim philosophus in I Metaph.: *ex sensu fit memoria, ex multis autem memoriis unum experimentum.* Sed in Daemonibus non est sensus. Ergo nihil in eis operatur experientia, ut cognoscant quaedam futura magis quam alia.

[63784] De malo, q. 16 a. 7 arg. 13 Praeterea, si Daemones non cognoscunt ea quae non habent causam determinatam quando sunt futura, cognoscunt autem ea quando sunt praesentia, videtur sequi quod eorum intellectus reducatur de potentia in actum. Sed hoc videtur impossibile: quia nihil reducitur de potentia in actum nisi ab aliquo excellentiori; non est autem ponere aliquod creatum excellentius intellectu angelico. Ergo videtur quod Daemones cognoscant contingentia quae non habent causas determinatas, etiam antequam fiant.

[63785] De malo, q. 16 a. 7 arg. 14 Praeterea, omne quod fit ex pluribus causis ordinatis et non impeditis, videtur ex necessitate accidere. Sed omnis effectus qui accidit in hoc mundo, accidit ex concursu plurium causarum ordinatarum ad invicem, et non impeditarum: quia si fuissent impeditae, non esset subsecutus effectus. Ergo omnia quae sunt in hoc mundo, accidunt ex necessitate; sic videtur quod Daemones omnia futura cognoscant.

[63786] De malo, q. 16 a. 7 arg. 15 Praeterea, fortuna et casus sunt in his quae accidunt ut in paucioribus. Sed si nihil accidat ut in paucioribus, nihil erit contingens ut in pluribus, sed omnia ex necessitate evenient: ea enim quae sunt ut in pluribus, non differunt ab his quae sunt ex necessitate, nisi per hoc quod deficiunt in paucioribus. Si ergo nihil est a fortuna et casu, sequitur quod omnia sunt ex necessitate. Sed primum videtur esse verum, secundum sententiam Augustini, qui dicit in Lib. LXXXIII quaestionum, quod nihil agitur in hoc mundo temere, id est a fortuna vel casu. Ergo omnia ex necessitate eveniunt; et sic Daemones omnia futura cognoscunt.

[63787] De malo, q. 16 a. 7 arg. 16 Praeterea, omnes motus inferiorum corporum reducuntur in motus caelestium corporum, sicut in causas: dicit enim Augustinus in III de Trin., quod Deus regit inferiora corpora per superiora. Sed motus superiorum corporum proveniunt uniformiter ex necessitate. Ergo etiam omnia quae accidunt in inferioribus corporibus, proveniunt ex necessitate: et sic idem quod prius.

[63788] De malo, q. 16 a. 7 arg. 17 Sed dicendum, quod hoc habet locum in motibus pure corporalibus, non autem in his quae causantur ex libero arbitrio.- Sed contra, principium motus hominis, et cuiuslibet animalis, est ex aliquo de novo in rebus corporalibus accidente; sicut completa digestione homo per seipsum excitatur a somno et surgit, ut dicitur in VIII Physic. Si ergo ea quae exterius accidunt in rebus corporalibus, subduntur necessitati caelestium corporum, videtur quod pari ratione ea quae fiunt ex libero arbitrio.

[63789] De malo, q. 16 a. 7 arg. 18 Praeterea, liberum arbitrium ad voluntatem pertinere videtur, quae est appetitus rationalis, cuius actus est electio. Sed voluntas movetur a bono sicut a proprio obiecto. Ergo ex necessitate movetur ad electionem boni, et ad fugam mali. Sic ergo omnia ex necessitate eveniunt, etiam quae ex libero arbitrio fiunt; et ita ex consequenti videtur quod Daemones omnia futura praecognoscere possint.

[63790] De malo, q. 16 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod Damascenus dicit in II libro, quod neque homines neque Daemones futura praenoscunt, sed solus Deus.

[63791] De malo, q. 16 a. 7 s. c. 2 Praeterea, unusquisque potest melius cognoscere quae ad ipsum pertinent, quam quae pertinent ad alios; unde dicitur I ad Cor., cap. II, 11: *quae sunt hominis, (nemo novit), nisi spiritus hominis qui in ipso est.* Sed Daemones non fuerunt praescii sui casus futuri, ut patet per Augustinum XI super Genes. ad Litter. Ergo multo minus alia futura Daemones praecognoscere possunt.

[63792] De malo, q. 16 a. 7 s. c. 3 Praeterea, cognitio non est nisi veri. Sed futura contingentia non habent veritatem determinatam, ut probat philosophus in I perihermeneias. Ergo Daemones non cognoscunt determinate futura.

[63793] De malo, q. 16 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod dupliciter possunt futura cognosci: uno modo in seipsis, alio modo in suis causis. In seipsis quidem a nullo cognosci possunt nisi a Deo. Cuius ratio est, quia futura, prout futura sunt, nondum habent esse in seipsis; esse autem et verum convertuntur; unde cum omnis cognitio sit alicuius veri, impossibile est quod aliqua cognitio respiciens futura in ratione futuri, cognoscat ea in seipsis. Cum autem praesens, praeteritum et futurum sint differentiae temporis, temporalem ordinem designantes: omne quod qualitercumque est in tempore, comparatur ad futura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est quod aliqua cognitio subiacens ordini temporis, cognoscat futura in seipsis. Talis autem est omnis cognitio creaturae, ut post dicetur. Unde impossibile est quod aliqua creatura cognoscat futura in seipsis; sed hoc est proprium solius Dei, cuius cognitio est elevata supra totum ordinem temporis, ita quod nulla pars temporis comparatur ad operationem divinam sub ratione praeteriti vel futuri; sed totus decursus

temporis, et ea quae per totum tempus aguntur, praesentialiter et conformiter eius aspectui subduntur. Et eius simplex intuitus super omnia simul fertur, prout unumquodque est in suo tempore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex ordine locali. Sicut enim prius et posterius in motu et tempore consequitur prius et posterius in magnitudine, ut dicitur in IV Physic., ita Deus praesentialiter omnia intuetur, quae ad invicem comparantur secundum ordinem praesentis, praeteriti et futuri. Quod non potest aliquis eorum cuius intuitus sub hoc ordine temporis cadit; sicut ille qui est in alta specula constitutus, videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione praecedentis et subsequentis quoad ipsum, quamvis videat quosdam alios praecedere; tamen quicumque in ipsa via constitutus est in ordine transeuntium non potest videre nisi praecedentes, vel iuxta se positos. In causis autem suis sunt aliqua futura tripliciter. Uno modo secundum potentiam tantum, quia scilicet aequaliter possunt esse vel non esse; quae dicuntur contingentia ad utrumlibet. Quaedam vero sunt in causis suis non solum secundum potentiam, sed secundum rationem causae activae, quae non potest impediri a suo effectu; et haec dicuntur ex necessitate contingere. Quaedam vero sunt in causis suis et secundum potentiam et secundum causam activam, quae potest tamen impediri a suo effectu; et ista dicuntur contingere ut in pluribus. Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaph., inde est quod ea quae sunt ad utrumlibet, non possunt praecognosci in suis causis determinate, sed sub disiunctione, utpote quia erunt vel non erunt: sic enim habent veritatem. Ea vero quae sunt in causis suis ut ex necessitate ab eis provenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis ab homine, et multo certius a Daemone vel ab Angelo, quibus magis est nota virtus causarum naturalium quam hominibus. Ea vero quae contingunt ut in pluribus, possunt cognosci in causis suis non per omnimodam certitudinem, sed per coniecturalem quamdam cognitionem; certius tamen ab Angelis bonis vel malis, quam ab hominibus. Considerandum tamen, quod cognoscere futurum in causa sua, nihil est aliud quam cognoscere praesentem inclinationem causae ad effectum. Unde hoc non proprie est cognoscere futurum, sed praesens. Unde cognitio futurorum propria est Dei, secundum illud Is., XLI, 23: *annuntiate quae ventura sunt, et dicemus quod dii estis vos.*

[63794] De malo, q. 16 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de futuris secundum quod cognoscuntur in suis causis.

[63795] De malo, q. 16 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Daemones de futuris quandoque vera praenuntiant, et quandoque falsa: vera autem praenuntiant prius cognoscentes ea aut ex revelatione bonorum spirituum a Deo derivata; aut in causis extrinsecis quarum virtutem cognoscunt; aut in proprio proposito, puta cum praenuntiant ea quae sunt ipsi facturi. Falsa autem praenuntiant quandoque quidem volentes homines fallere, quia, ut dicitur Ioan. VIII, 44, Diabolus est mendax, et pater eius, scilicet mendacii; quandoque vero eo quod ipsi falluntur, utpote cum divinitus prohibentur facere quod proponebant; vel cum divina virtute aliquid contingit praeter solitum cursum naturalium causarum, ut Augustinus dicit in libro de Divinat. Daemonum.

[63796] De malo, q. 16 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod substantia et operatio Daemonis est quidem supra tempus, quod est numerus motus caeli, tamen in eius operatione adiungitur

tempus, secundum quod non omnia simul actu intelligit. Quod quidem tempus est vicissitudo quaedam affectionum et conceptionum intelligibilium: unde Augustinus dicit in VIII super Genes. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

[63797] De malo, q. 16 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod alia ratio est de Deo, qui totum tempus praesentialiter intuetur, eo quod eius intellectus est omnino liber a tempore, et sic respicit futurum ut existens; quod non potest dici de Angelo vel Daemone.

[63798] De malo, q. 16 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic et nunc; aliter tamen intellectus humanus quam angelicus. Nam intellectus humanus abstrahit ab hic et nunc et quantum ad ipsa cognita, quia non cognoscit singularia quae sunt sub hic et nunc; et quantum ad ipsas species intelligibiles, quae sunt a conditionibus individualibus abstractae. Intellectus autem Angeli boni vel mali abstrahit ab hic et nunc quantum ad ipsas species intelligibiles, quae sunt immateriales et universales, non autem quantum ad ipsa cognita: cognoscit enim per species intelligibiles, propter earum efficaciam, non solum universalia, sed etiam singularia; et ita differt in cognitione Daemonis cognoscere praesentia vel futura.

[63799] De malo, q. 16 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Angeli non cognoscunt singularia quando sunt in actu, per species de novo acquisitas, sed per species quas prius habebant; per quas tamen non cognoscebant ea prout erant futura. Cuius ratio est, quia omnis cognitio fit per quamdam assimilationem cognoscentis et cogniti. Species autem intelligibiles quae sunt in intellectu angelico, sunt directe similitudines respicientes naturas specierum, per quas tamen singularia cognoscere possunt; non tamen nisi in quantum participant naturam specierum, quod non est antequam sint in actu. Et ideo statim quando sunt in actu, cognoscuntur ab Angelo; sicut e converso accidit apud nos, quod oculus statim quod accipit speciem lapidis, cognoscit lapidem praeexistentem. Formae enim intellectus angelici praeexistunt rebus temporalibus, sicut formae rerum praeexistunt sensibus nostris.

[63800] De malo, q. 16 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cognoscere singularia temporalia ut sunt praesentia, non est supra virtutem intellectus angelici: sed solum cognoscere ea prout sunt futura.

[63801] De malo, q. 16 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut dicit Dionysius in IX cap. de Divin. Nomin., *non potest inveniri diligens*, id est perfecta, *similitudo creaturae ad Deum*; et ideo licet species quae sunt in intellectu angelico, sint utcumque similes rationibus idealibus intellectus divini, non tamen possunt eas adaequare, ut videlicet ad omnia se extendant ad quae se extendunt rationes ideales intellectus divini. Unde licet ideales rationes intellectus divini, quae penitus sunt supra tempus, se habeant indifferenter ad praesens, praeteritum, et futurum, non sequitur quod eodem modo se habeat de speciebus intellectus angelici.

[63802] De malo, q. 16 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod formae quae sunt in rebus, a divina mente procedentes, habent quidem se semper eodem modo quantum ad rationem speciei, non autem quantum ad participationem individuorum, quia quandoque forma speciei participatur a

quibusdam individuis, quandoque vero ab aliis; et sic etiam species intellectus angelici secundum seipsas semper eodem modo se habent: sed ex transmutatione individuorum naturalium provenit quod quandoque assimilantur speciebus existentibus in intellectu Angeli, quandoque autem non assimilantur.

[63803] De malo, q. 16 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod hoc quod Daemones ex revelatione supernorum spirituum aliqua cognoscunt, eorum naturalem facultatem excedit; quod vero subtilitate suae naturae cognoscunt, pertinet ad cognitionem naturalem, qua in causis naturalibus effectus possunt praecognoscere. Sed circa actus humanos ex libero arbitrio dependentes, qui ex naturalibus causis praecognosci non possunt, Daemones per experientiam multa cognoscunt.

[63804] De malo, q. 16 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ea quae futura sunt, praecesserunt quidem in saeculis praeteritis secundum aliquam similitudinem, non tamen quantum ad omnia; sed forte unus effectus futurus assimilatur diversis effectibus praeteritis quantum ad diversa. Et tamen cognitio, quae ex similibus procedit in rebus contingentibus, non habet certitudinem propter transmutabilitatem materiae; sed est cognitio coniecturalis.

[63805] De malo, q. 16 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod experientia procedit ex sensu, in quantum sensus est cognoscitivus alicuius praesentis. Et secundum hoc in Daemonibus ponitur experientia; non quia sensu aliquid percipiant, sed quia cognoscunt aliquid cum fit praesens, quod ante non cognoverant per modum praedictum.

[63806] De malo, q. 16 a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod hoc quod Daemon non cognoscit id quod est futurum, non provenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia, sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei, cuius similitudo actu praeexistit in intellectu Daemonis.

[63807] De malo, q. 16 a. 7 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod quatuor viis processerunt aliqui ponentes omnia ex necessitate evenire. Quarum una fuit via Stoicorum, qui imponebant necessitatem futuris eventibus ex certa serie causarum ad invicem connexarum, quam fatum dicebant; et ad hoc tendit haec ratio. Sed Aristoteles solvit eam in VI Metaphys., dicens, quod si duo supponantur, quod scilicet omne quod evenit habet causam, et quod posita causa necesse est effectum poni, sequitur omnia ex necessitate contingere; erit enim quemlibet effectum futurum reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam, quam ex quo est vel fuit, necesse est eam esse vel fuisse; puta, quod iste occidetur, si de nocte exibit domo; exibit autem, si volet bibere; quod volet, si sitiet; et hoc erit, si comedet salsa; et forte iam comederat, vel comedit: unde sequitur quod necessarium erit eum occidi. Sed utraque praedictarum suppositionum falsa est. Falsum enim est quod causa posita, etiamsi de se sit sufficiens, necesse sit effectum poni, quia potest impediri, puta ignis a combustione lignorum per iniectionem aquae. Similiter etiam non est verum quod omne quod evenit, habeat causam. Quaedam enim eveniunt per accidens; quod autem est per accidens non habet causam, quia proprie non est ens, ut Plato dixit. Unde quod iste fodiat sepulcrum, causam habet; et iterum quod in aliquo loco conditus sit thesaurus, causam habet; sed iste concursus qui est per accidens, scilicet hunc volentem sepulcrum fodere in loco ubi est thesaurus reconditus; non

habet causam, quia est per accidens.

[63808] De malo, q. 16 a. 7 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod quidam voluerunt imponere necessitatem futuris eventibus ex providentia divina, in qua fatum constituebant; et ad hoc videtur haec ratio tendere. Ideo enim Augustinus dicit nihil in mundo temere fieri, quia omnia sunt providentiae divinae subiecta. Sed hoc non tollit contingentiam futurorum eventuum, neque propter certitudinem divinae cognitionis, neque propter efficaciam divinae voluntatis. Et hoc quidem quantum ad scientiam patet ex his quae supra dicta sunt. Sicut enim se habet divina scientia ad futura contingentia, sic se habet oculus noster ad contingentia quae in praesenti sunt, ut dictum est. Unde sicut certissime videmus Socratem sedere cum sedet, nec tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium; ita etiam ex hoc quod Deus videt omnia quae eveniunt, in seipsis, non tollitur contingentia rerum. Ex parte autem voluntatis considerandum est, quod voluntas divina est universaliter causa entis, et universaliter omnium quae consequuntur modum necessitatis et contingentiae. Ipsa autem est supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum. Et ideo necessitas et contingentia in rebus distinguuntur non per habitudinem ad voluntatem divinam, quae est causa communis, sed per comparationem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit; ut scilicet necessariorum effectuum sint causae intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles.

[63809] De malo, q. 16 a. 7 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod quidam etiam conati sunt futuris eventibus necessitatem imponere ex virtute caelestium corporum, in qua fatum constituebant; et secundum hoc procedit haec ratio. Quae quidem deficit primo in hoc quod non omnia principia futurorum eventuum sunt subiecta virtuti caelestium corporum; intellectus enim, et per consequens voluntas quae in ratione est, non sunt vires alicuius organi corporalis; et ideo non subduntur directe actioni alicuius corporalis virtutis. Deficit etiam quantum ad effectus pure corporales: virtus enim corporis caelestis est virtus naturalis; natura autem semper tendit ad unum; id autem quod est per accidens, non est vere unum, ut dicitur in V Metaph. Unde id quod est per accidens, potest quidem quandoque reduci in aliquam causam intellectualem, quae potest accipere ut unum id quod est per accidens; non autem in causam naturalem. Manifestum est autem, in effectibus pure corporalibus multa evenire per accidens: puta quod fulgur cadat in loco nemoroso, ubi sunt multae arbores sitae, quae accenduntur, et comburunt totam silvam. Unde non omnes effectus pure corporales reduci possunt sicut in causam in virtutem caelestis corporis; et propter hoc non omnes corporales effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt, quia possunt per accidens impediri; sicut dicitur in Lib. de somno et Vigil., quod multa in commotionibus aeris non eveniunt quorum signa praecesserunt in caelestibus corporibus.

[63810] De malo, q. 16 a. 7 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio et voluntas excitantur quidem ad agendum ab aliquo exteriori, quod inducit passionem in corpore, aut in viribus sensitivis; sed in potestate rationis et voluntatis remanet ut operetur vel non operetur secundum motum talium passionum.

[63811] De malo, q. 16 a. 7 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tangit quartam

viam ex qua aliqui necessitatem actibus humanis imponere voluerunt. Sed ad hoc repellendum, considerandum est, quod movetur voluntas a bono, sicut intellectus a vero. Intellectus autem ex necessitate assentit primis principiis, quae sunt secundum se nota; et omnibus illis quae ex his considerat ex necessitate concludi, quia sine his principia vera esse non possunt. Et similiter voluntas ex necessitate appetit ultimum finem, qui est propter se appetendus (omnes enim ex necessitate volunt esse beati); similiter ea quae considerat ut sine quibus beatitudo esse non possit. Alia vero eligibilia quae possunt considerari vel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni, vel sicut impeditiva, ita tamen ut sine his beatitudo possit haberi, voluntas non ex necessitate affectat; sicut nec intellectus opinabilibus assentit de necessitate, in quibus considerat quod eis remotis nihilominus stare possunt principia per se nota.

Articulus 8

[63812] De malo, q. 16 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum Daemones cognoscant cogitationes cordium nostrorum

[63813] De malo, q. 16 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63814] De malo, q. 16 a. 8 arg. 1 Dicit enim Gregorius in XVIII Moral.: *corda nostra quamdiu in hac vita sumus, ab altero in alterum videri non possunt; quia non intra vitrea, sed intra lutea vascula concluduntur*. Sed grossities luteorum vasculorum non potest impedire intellectualem visum, qualis est Daemonum. Ergo Daemones cordium nostrorum cogitationes cognoscunt.

[63815] De malo, q. 16 a. 8 arg. 2 Praeterea, sicut se habet visus corporalis ad formam corporalem, ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem. Sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporalem in re sensibili existentem. Ergo visus spiritualis Daemonis potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem. Sed secundum illam formantur cogitationes cordis. Ergo Daemon potest cognoscere cordis humani cogitationes.

[63816] De malo, q. 16 a. 8 arg. 3 Sed dicebatur, quod illas cogitationes Daemon cognoscere potest in quibus phantasmatibus utimur, non autem illas quae in pura speculatione consistunt.- Sed contra est quod philosophus dicit in III de anima, quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima: cuius signum est, quod corrupto organo phantasiae, omnis intellectualis operatio impeditur. Si ergo illas cogitationes nostras cognoscunt Daemones in quibus phantasmatibus utimur, consequens est ut omnes nostras cogitationes cognoscant.

[63817] De malo, q. 16 a. 8 arg. 4 Sed dicendum, quod verbum philosophi intelligitur de his quae

naturaliter cognoscimus, non autem de his quae divinitus revelantur.- Sed contra est quod Dionysius dicit IV cap. caelestis hierarchiae quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Sacra autem velamina dicit similitudines sensibiles. Ergo etiam in his quae nobis divinitus revelantur, indigemus phantasticis similitudinibus sensibilium rerum; et sic omnes cogitationes nostras Daemon potest videre.

[63818] De malo, q. 16 a. 8 arg. 5 Praeterea, intellectus noster magis cognoscit ea quae sunt minus intelligibilia secundum naturam, propter hoc quod recipit cognitionem a sensu; quod in Daemonibus locum non habet, et sic magis cognoscunt ea quae sunt secundum se magis cognoscibilia. Sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, et per consequens magis secundum se cognoscibiles, quam formae in rebus materialibus existentes, quae sunt intelligibiles in potentia. Cum ergo Daemon suo intellectu cognoscat formas in rebus materialibus existentes, multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri, secundum quas formantur cogitationes. Ergo potest videre cogitationes nostras.

[63819] De malo, q. 16 a. 8 arg. 6 Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, ut patet per philosophum in III de anima. Ergo cum Daemon cognoscat ipsam substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius.

[63820] De malo, q. 16 a. 8 arg. 7 Praeterea, Daemon melius cognoscit animas nostras quam nos cognoscamus. Cogitationes autem in anima sunt. Ergo etiam cogitationes nostras melius novit quam nos.

[63821] De malo, q. 16 a. 8 arg. 8 Praeterea, Daemon in causis cognoscit effectus, ut supra dictum est. Sed ipse cognoscit animam nostram, et potentias et habitus eius, quae sunt causae cogitationum. Ergo cognoscit cogitationes nostras.

[63822] De malo, q. 16 a. 8 arg. 9 Praeterea, nullus potest vere enuntiare quod ignorat. Sed, sicut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram, *certissimis indiciis constat enuntiatas a Daemonibus hominum cogitationes.* Ergo Daemones cognoscunt cogitationes.

[63823] De malo, q. 16 a. 8 arg. 10 Praeterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed per peccata cogitationum homines assimilantur Daemonibus. Ergo Daemones cogitationes tales cognoscere possunt.

[63824] De malo, q. 16 a. 8 arg. 11 Praeterea, verbum cordis interius magis est simile Daemoni, qui est spiritualis substantia, quam verbum exterius, quod est corporale. Sed Daemon cognoscit verbum exterius hominis quod ore profertur. Ergo multo magis cognoscit verbum interius, quod pertinet ad cogitationem, ut patet per Augustinum, XIV de Trinit.

[63825] De malo, q. 16 a. 8 arg. 12 Praeterea, actus est magis cognoscibilis quam habitus. Sed Daemon cognoscit id quod est in habituali memoria hominis: quod patet per hoc quod Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei, quod quidam philosophus in somnis apparens cuidam dormienti, dissolvit

ei quaestionem de qua dubitabat; quod videtur per Daemones procuratum. Ergo videtur quod Daemon multo magis cognoscere potest actuales hominum cogitationes.

[63826] De malo, q. 16 a. 8 arg. 13 Praeterea, quanto virtus cognoscitiva est magis elevata, tanto potest in aliquod maius. Sed virtus cognoscitiva Daemonis est magis elevata quam virtus cognoscitiva hominis. Cum ergo homo cogitationes cognoscere possit alterius hominis per aliqua corporalia signa, secundum illud Eccli. XIX, 26: *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus*; consequens videtur quod Daemones ulterius cogitationes hominum in seipsis videant.

[63827] De malo, q. 16 a. 8 arg. 14 Praeterea, si non viderent eas in seipsis, sed solum per signa corporalia, nullo modo possent eas cognoscere: quia idem signum corporale ad multa se habet; sicut rubor faciei potest provenire ex exteriori passione irae, et etiam verecundiae. Sed certum est Daemones aliqualiter cogitationes hominum scire, ut patet per Augustinum, XII super Genes. ad litteram et in Lib. de divinatione Daemonum et in Lib. Retractat. Ergo cognoscunt cogitationes per seipsas.

[63828] De malo, q. 16 a. 8 arg. 15 Praeterea, signa corporalia sunt quaedam sensibilia. Sed secundum Dionysium VII cap. de Divin. Nomin., Daemones non cognoscunt infallibilem veritatem ex sensibus. Ergo Daemones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis, sed per seipsas.

[63829] De malo, q. 16 a. 8 arg. 16 Sed dicebatur, quod Daemon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per seipsas, quia in potestate voluntatis est eas occultare.- Sed contra, non occultat eas totaliter removendo, quia sic nihil cogitaret, nec iterum faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem Angeli; nec etiam aliquid interponendo, quod nihil est in anima quod lateat Daemonem. Ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes Daemoni occultare.

[63830] De malo, q. 16 a. 8 arg. 17 Praeterea, sicut Augustinus dicit, II super Genes. ad litteram, Angeli per species quas in sui creatione receperunt, omnia quae sunt infra eos, cognoscunt. Sed cogitationes nostrae sunt infra eos, quia ordine naturae anima est inferior Angelo. Ergo Daemones per species illas innatas possunt cognoscere cogitationes hominum.

[63831] De malo, q. 16 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Ierem. cap. XVII, 9-10: *pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego dominus scrutans corda et probans renes.* Ergo solius Dei est cogitationes hominum cognoscere: non ergo Daemones eas cognoscunt.

[63832] De malo, q. 16 a. 8 s. c. 2 Praeterea, I ad Cor. II, 11, dicit apostolus: *quae sunt hominis, (nemo novit) nisi spiritus hominis qui in ipso est.* Cogitationes autem maxime sunt intimae homini. Ergo Daemones non possunt hominis cogitationes cognoscere, sed ipse solus.

[63833] De malo, q. 16 a. 8 s. c. 3 Praeterea, in Lib. de Eccles. dogmatibus dicitur: *internas animae cogitationes Diabolum non videre certi sumus.*

[63834] De malo, q. 16 a. 8 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram et in Lib. de divinatione Daemonum, compertum est certis indiciis quod Dae-

mones cogitationes hominum aliqualiter cognoscunt. Quas quidem contingit dupliciter cognoscere. Uno modo secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit; alio modo per aliqua corporalia signa: quod maxime manifestum est, cum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem; quae si fuerit vehemens, etiam in exteriori apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi; sicut timentes pallescunt, verecundati autem erubescunt, ut philosophus dicit in IV Ethic. Sed etiam si sit levior passio, deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem, quae ex pulsu percipitur. Huiusmodi autem exteriora et interiora signa corporalia, multo magis Daemon cognoscere potest quam quicumque homo. Et ideo certum est quod Daemones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt, secundum modum praedictum: unde Augustinus dicit in Lib. de divinatione Daemonum, quod aliquando Daemones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt. Utrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis, Augustinus sub dubio dereliquit in Lib. Retract., dicens: *pervenire ista ad notitiam Daemonum, per nonnulla experimenta compertum est: sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium, illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi spirituali eas cognoscant; aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri.* Ad huius ergo difficultatis inquisitionem considerare oportet, quod in cogitatione duo sunt attendenda: ipsa scilicet species et usus speciei, qui est intelligere, vel cogitare. Nam sicut in solo Deo non differt forma et ipsum esse, ita in solo Deo non differt species intellecta et ipsum intelligere, quod est esse intelligentem. Circa species autem intelligibiles considerandum est, quod unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, et aliter ad species intelligibiles intellectus inferioris. Nam species intelligibiles superioris intellectus sunt universaliores; et ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus. Et ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere, potest autem perfecte cognoscere ea quae sunt in inferiori intellectu tanquam magis particulares, et secundum suas universaliores species potest de eis iudicare. Et secundum hoc, cum intellectus angelicus sit superior ordine naturae nostro intellectu possunt Angeli boni vel mali species in anima nostra existentes cognoscere. Sed quantum ad usum, considerandum est, quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio dependet ex voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus; unde et in III de anima, Commentator dicit, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanae dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem et Aristotelem ponitur altissima causa; voluntas enim non est alicuius boni particularis, ut proprii obiecti, sed boni universalis, cuius radix est summum bonum. Id autem quod cadit sub ordine superioris causae, non potest cognoscere inferior causa, sed solum superior causa movens, et ille qui movetur. Sicut si aliquis civis est sub praeposito tanquam sub inferiori causa, et sub rege tanquam sub suprema, non poterit praepositus cognoscere circa civem, si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit, sed hoc sciet solum rex, et civis qui movetur secundum ordinem regis. Unde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cuius ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariae cogitationis non potest cognosci neque a Daemonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante.

[63835] De malo, q. 16 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homo impeditur a cognitione cogitationum non solum ex ipsa natura cogitationum, sicut Daemones, sed etiam ex ipsa grossitie luteorum corporum, quae sensus corporeus, ex quo dependet nostra cogitatio, penetrare non potest; et secundum hoc loquitur Gregorius.

[63836] De malo, q. 16 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut visus corporalis non potest omnem formam corporalem cognoscere, sed solum sibi proportionatam (non enim noctua potest videre lumen solis), ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spiritualem, sed sibi proportionatam. Potest autem visus spiritualis Angeli boni vel mali videre formas spirituales intellectus nostri; non tamen propter hoc vident qualiter eis utamur cogitando.

[63837] De malo, q. 16 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in usu cognoscendi quamdiu in hac vita sumus, semper est nobis phantasma necessarium, quantumcumque sit spiritualis cognitio, quia etiam Deus cognoscitur a nobis per phantasma sui effectus in quantum cognoscimus Deum per negationem, vel per causalitatem, vel per excellentiam, ut Dionysius dicit in libro de divinis nominibus. Non tamen oportet quod omnis cognitio in nobis causetur ex phantasmatibus; quaedam enim cognitio in nobis causatur ex revelatione.

[63838] De malo, q. 16 a. 8 ad 4 Et per hoc etiam patet responsio ad quartum, quod procedit de usu cogitationis.

[63839] De malo, q. 16 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa concludit quod Daemon cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus; non tamen ex hoc sequitur quod cognoscat cogitationem, ratione iam dicta.

[63840] De malo, q. 16 a. 8 ad 6 Et similiter dicendum ad sextum. Quamvis etiam ad hoc dici possit quod intellectus nobis ipsis est intelligibilis per speciem intelligibilem, in quantum scilicet per obiectum, cuius similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actum, et per actum potentiam. Non autem oportet ita esse quantum ad intellectum Angeli boni vel mali.

[63841] De malo, q. 16 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod, duplex est cognitio animae. Una quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernendo ipsam ab omnibus aliis; et quantum ad hoc melius cognoscit animam Daemon, qui intuetur eam in seipsa, quam homo, qui investigat naturam ipsius per actus ipsius. Alia autem cognitio est animae, qua cognoscitur de ea quod est; et hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur; et ad hunc modum cognoscendi pertinet illa cognitio qua cognoscimus nos aliquid cogitare. Quae autem sit natura cognitionis humanae, melius cognoscit Daemon quam homo.

[63842] De malo, q. 16 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamvis Daemon cognoscat aliquas causas cogitationum, non tamen cognoscit omnes: quia non cognoscit motum voluntatis, ut dictum est.

[63843] De malo, q. 16 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Daemones enuntiant cogitationes hominum, in quantum eas cognoscunt per aliqua corporalia indicia, ut dictum est.

[63844] De malo, q. 16 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod cognitio fit per assimilationem, non quidem naturae, sed intentionis. Non enim lapis est in anima, ut per eum lapidem exteriorem cognoscamus, ut Empedocles posuit, sed species lapidis.

[63845] De malo, q. 16 a. 8 ad 11 Et similiter etiam ad undecimum.

[63846] De malo, q. 16 a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod habitus animae est quaedam qualitas informans ipsam; et ideo magis potest Daemon cognoscere habitum animae quam cogitationes ipsius, quae subiacent voluntati. Nec tamen ex illo facto potest haberi quod Daemon sciat aliqua esse in memoria hominis. Potuit enim esse quod Daemon satisfecit dubitanti secundum illa quae ipse sciebat, non ex eo quod sciret philosophum illa cognoscere; vel poterat hoc scire per aliqua exteriora signa; vel potuit hoc fieri per aliquem Angelum bonum.

[63847] De malo, q. 16 a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Daemon melius cognoscit cogitationes quam anima alterius hominis, non quia videat eas in se, sed quia videt eas per exteriora signa magis occulta.

[63848] De malo, q. 16 a. 8 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod idem signum corporale in generali potest respondere multis effectibus; sed tamen in speciali sunt aliquae differentiae, quas Daemon melius potest percipere quam homo.

[63849] De malo, q. 16 a. 8 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod per virtutem intelligibilem, qua Angelus naturaliter cognoscit, non accipit ex sensibus; potest tamen aliquid supernaturale cognoscere ex aliquo sensibili effectu, sicut hominem esse Deum ex mortui suscitatione; non quia ex sensibilibus species intelligibiles accipiat, sed quia percipiendo effectus sensibiles, per species innatas quas habet, coniicit aliqua excedentia cognitionem suae naturae.

[63850] De malo, q. 16 a. 8 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod nullo illorum modorum voluntas occultat cogitationes hominis, sed dicitur eas occultare, quia ex hoc ipso occultae sunt quod ex voluntate procedunt.

[63851] De malo, q. 16 a. 8 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod Augustinus intendit loqui de naturis inferioribus, quas naturaliter Angeli cognoscunt per formas innatas, non autem de cogitationibus voluntariis.

Articulus 9

[63852] De malo, q. 16 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum Daemones possint transmutare corpora transmutatione formali

[63853] De malo, q. 16 a. 9 tit. 2 Et videtur quod sic.

[63854] De malo, q. 16 a. 9 arg. 1 Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII quaest.: *omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur.* Sed formales transmutationes inferiorum corporum fiunt visibiliter, quandoque quidem naturaliter, quandoque autem miraculose. Ergo fieri possunt per Daemones, qui dicuntur inferiores potestates aeris huius.

[63855] De malo, q. 16 a. 9 arg. 2 Sed dicendum, quod huiusmodi transmutationes Daemones faciunt non propria virtute, sed per virtutem aliquorum naturaliter activorum.- Sed contra, si solum per virtutem naturalium activorum Daemones naturalia corpora transmutare possent, non possent alias transmutationes facere quam quae per virtutem naturalium agentium fieri possent. Virtute autem naturalium agentium non potest transmutari corpus hominis in corpus bestiale, quod tamen Daemones faciunt; narrat enim Augustinus Lib. XVIII de Civit. Dei, quod Cyrces magica arte socios Ulyssis mutavit in bestias; et Arcades quando transnatabant quoddam stagnum, convertebantur in lupos; et quod stabulariae mulieres homines in iumenta convertebant. Non ergo sola virtute naturalium activorum Daemones corpora formaliter transmutare possunt.

[63856] De malo, q. 16 a. 9 arg. 3 Praeterea, super illud Psalm. LXXVII, 49, *immissiones per Angelos malos*, dicit Glossa, quod Deus punit per malos Angelos. Sed quandoque aliquae punitiones sunt factae per transformationem corporum humanorum, sicut uxor Lot, Gen. c. XIX, 26, legitur conversa in statuam salis, et socii Diomedis dicuntur conversi fuisse in volucres, sicut Augustinus narrat XVIII de Civit. Dei. Ergo videtur quod Daemones possint corpora formaliter transmutare.

[63857] De malo, q. 16 a. 9 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid magis est actu, tanto efficacius est in agendo: quia unumquodque agit secundum quod est actu; et propter hoc, quia ignis est maxime formalis, habet maximam virtutem inter alia corpora inferiora in agendo. Sed cum Daemon sit substantia spiritualis, formalior est quolibet corpore, et magis in actu existens. Ergo habet virtutem magis efficacem ad agendum quam aliqua corpora. Si ergo virtute quorumdam corporum, corpora possunt formaliter transmutari, multo magis hoc virtute Daemonum fieri potest.

[63858] De malo, q. 16 a. 9 arg. 5 Praeterea, illud quod habet aliquam formam, deficit quandoque a perficiendo actionem illius formae, quia non complete recipit illam formam. Si ergo aliqua forma esset separata, haberet omnem actionem formae. Sed cum Daemones ponantur substantiae quaedam spirituales et immateriales, consequens est quod sint quaedam formae separatae. Ergo habent virtutem agendi omnem actionem formae, et ita (ut videtur) possunt corpora formaliter transmutare.

[63859] De malo, q. 16 a. 9 arg. 6 Praeterea, Dionysius dicit XV cap. caelestis hierarchiae, quod *ignei fluvii significant thearthicos*, id est divinos, *proventus copiosam ipsis et indeficientem affluentiam largientes, et vivificae nutritivos generabilitatis.* Sed generatio est transmutatio secundum

formam. Ergo boni Angeli possunt corpora formaliter transmutare; pari ergo ratione et Daemones, qui sunt eiusdem naturae.

[63860] De malo, q. 16 a. 9 arg. 7 Praeterea, corpora caelestia moventur a Deo per ministerium Angelorum. Agunt autem Angeli per intellectum et voluntatem; voluntas autem ad diversa se habet. Ergo Angeli possunt diversimode corpora caelestia movere. Variato autem motu caelestium corporum, variantur transmutationes formales inferiorum corporum, quae ex caelestium corporum motu dependent. Ergo videtur quod Angeli possunt formaliter transmutare inferiora corpora, prout volunt; pari ergo ratione Daemones, qui sunt eiusdem naturae.

[63861] De malo, q. 16 a. 9 arg. 8 Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod virtus intelligentiae est infinita inferius, quamvis sit finita superius. Sed omnia corpora sunt infra intelligentiam. Ergo et infinitate suae virtutis potest ea qualitercumque voluerit immutare. Sed intelligentiae dicuntur Angeli sive boni sive mali. Possunt ergo Daemones corpora formaliter transmutare.

[63862] De malo, q. 16 a. 9 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit in III de Trinit., quod Daemonibus subsunt ignis et aer, et alia huiusmodi corpora, quantum eis a Deo permittitur. Sed ignis et aer et huiusmodi corpora sunt susceptiva formalis transmutationis. Ergo Daemones possunt huiusmodi corpora formaliter transmutare.

[63863] De malo, q. 16 a. 9 arg. 10 Praeterea, quicumque inducit formam, formaliter transmutat. Sed Daemones possunt inducere formas non solum accidentales, verum etiam substantiales; nam magi Pharaonis, virtute Daemonum, ranas fecerunt. Ergo videtur quod Daemones possint corpora formaliter transmutare.

[63864] De malo, q. 16 a. 9 arg. 11 Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod magi faciunt miracula per privatos contractus cum Daemonibus. Sed in miraculis corpora transmutantur. Ergo videtur quod Daemones possint corpora transmutare.

[63865] De malo, q. 16 a. 9 arg. 12 Praeterea, Gregorius dicit in quadam homilia, quod ad Angelos qui sunt de ordine virtutum pertinet miracula facere, in quibus, ut dictum est, corpora transmutantur. Sed Daemones sunt eiusdem naturae cum Angelis. Ergo videtur etiam quod Daemones possint corpora transmutare.

[63866] De malo, q. 16 a. 9 arg. 13 Praeterea, Daemon est maioris virtutis quam anima hominis. Sed ex virtute apprehensionis animae transmutatur formaliter materia corporalis, sicut patet in fascinatione, secundum Avicennam. Ergo multo magis Daemon potest immutare formaliter materiam corporalem.

[63867] De malo, q. 16 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei: *non solum animum, sed nec corpus quidem nulla ratione crediderim Daemonum arte vel potestate in bestialia lineamenta posse converti.* Sed corpus hominis non est minus passivum quam alia corpora. Ergo videtur quod etiam alia corpora Daemonum arte vel potestate transmutari non possunt.

[63868] De malo, q. 16 a. 9 s. c. 2 Praeterea, philosophus probat in VII Metaph., quod generatio

formarum in materia non est a formis immaterialibus, sed a formis quae sunt in materia; ubi Commentator dicit, quod substantiae immateriales non possunt transmutare materiam ad formam. Sed Daemones sunt substantiae immateriales. Ergo videtur quod non possint formaliter corpora materialia transmutare.

[63869] De malo, q. 16 a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod sicut apostolus dicit Rom. XIII, 1, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*; unde bonum universi est bonum ordinis, ut Augustinus dicit in Enchirid.; et philosophus in XII Metaphys. Huic autem ordini omnes creaturae subiiciuntur, cum sint a Deo productae. Ipse autem Deus, qui est huius ordinis causa, huic ordini praesidet, non autem ei subiicitur. Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet, hic rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam, sed consequenter secundum operationes et motus; ut scilicet id cuius subtilior est forma, sit etiam altior operatio. Et inde est quod secundum Dionysium, in Lib. II de Cael. Hierarch., infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit in III de Trinit. Et hoc convenit proportioni quae est necessaria inter agens et patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum universalem immediate, sed per medias virtutes magis particulares et contractas; sicut apparet etiam in ipso ordine corporalium rerum. Nam corpora caelestia sunt principia generationis hominum, et aliorum animalium perfectorum, mediante virtute particulari, quae est in seminibus; quamvis quaedam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem caelestium corporum absque semine; quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto; sed fortis effectus requirit agens propinquum; potest enim aliquid calefieri ab igne, etiamsi sit remotum ab igne; sed inflammari non potest, nisi igni coniungatur; unde qui vult rem remotam ab igne et camino accenso inflammare, facit hoc mediante candela. Et similiter generatio perfectorum animalium causatur a caelestibus corporibus mediantibus propriis activis; generatio autem animalium imperfectorum immediate. Substantiae autem spirituales sunt superiores ordine naturae etiam ipsis caelestibus corporibus. Unde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora, nisi adhibendo aliqua corporalia activa proportionata effectibus quos intendunt; sicut homo potest calefacere per ignem.

[63870] De malo, q. 16 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnia quae visibiliter fiunt in hoc mundo possunt fieri per Daemones, non sola propria virtute, sed mediantibus activis naturalibus, ut dictum est.

[63871] De malo, q. 16 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Daemon utitur activo naturali ad aliquem effectum producendum sicut instrumento: instrumentum autem agit non solum virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis; et ideo per instrumentum potest aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam, sicut lectus fit per serram virtute artis. Et similiter Daemones per activa naturalia, quae adhibent ad effectus, possunt quaedam facere ultra virtutem naturalium agentium: non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est praeter ordinem a Deo naturae inditum; sed omnes praedictae

conversiones factae sunt secundum phantasticam apparitionem magis quam secundum veritatem, ut Augustinus ibidem manifestat.

[63872] De malo, q. 16 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus non semper punit per malos Angelos, sed quandoque etiam per bonos, sicut patet de Angelo qui percussit castra Assyriorum, ut habetur Is., XXXVII, 36. Si tamen illa conversio uxoris Lot in statuam salis facta est mediantibus Daemonibus, manifestum est quod in illa operatione Daemon fuit instrumentum divinae virtutis; unde talem effectum produxit non propria virtute, sed virtute divina, quae non subiicitur ordini rerum, sed potest immediate quoscumque effectus producere, supremos vel infimos, prout voluerit. De sociis autem Diomedis dicit Augustinus, quod non sunt conversi in aves, sed eis submersis, Daemones aves procreaverunt; per quas longo tempore homines ludificarent, quibusdam earum aliis succedentibus. Ex quo ostenditur quod non fuit solum secundum phantasticam apparitionem.

[63873] De malo, q. 16 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia spiritualis est magis in actu quam corpus, consequens est quod habeat virtutem altiorem, et magis universalem; unde infimos effectus non potest producere nisi mediantibus inferioribus causis.

[63874] De malo, q. 16 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod forma separata, quae est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod; sed incircumscripte habet totam virtutem essendi, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium cap. V de Divin. Nomin. Et ideo eius virtuti subiicitur omnis actio: sed aliae formae separatae habent determinatam naturam speciei; unde non potest quaelibet quodlibet operari, sed unaquaeque id quod competit suae naturae, absque aliquo impedimento materialis defectus; sicut si calor esset forma separata, non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materiae non perfecte participantis calorem, sicut ea quae sunt debiliter calida; non tamen posset facere actionem albedinis, aut alterius formae.

[63875] De malo, q. 16 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod vivifica generabilitas, de qua Dionysius loquitur, potest referri etiam ad intelligibilem generationem, ut ipse dicit, cap. II de Divin. Nomin. Aliorum patres dicuntur, quos scilicet purgant, illuminant et perficiunt. Si tamen referatur ad corporalem generationem, intelligendum est quod datur eis virtus ad generationem causandam mediantibus corporalibus agentibus.

[63876] De malo, q. 16 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio illa in tribus deficit. Primo quidem, quia etsi Angeli caelos moveant, non tamen Daemones, de quibus nunc agitur. Secundo, quia etsi per intellectum et voluntatem moveant, non tamen sequitur quod possint aliter movere, sed secundum modum proportionatum naturae ipsorum: Angelus enim non est sua voluntas, sicut Deus, sed habet voluntatem in natura determinata; et secundum modum eius voluntas effectum sortitur. Deus autem, qui est ipsa voluntas, indifferenter potest facere omne illud quod potest cadere sub voluntate. Tertio, dato quod Angeli aliter moverent caelos, et ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus, hoc non fieret immediate ab eis, sed mediantibus corporibus caelestibus.

[63877] De malo, q. 16 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod virtus intelligentiae dicitur esse

infinita respectu inferiorum, in quantum non potest ab inferioribus comprehendi, sed superexcedit ea, non autem ita quod indifferenter omnem effectum in eis producere possit.

[63878] De malo, q. 16 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ignis et aer et huiusmodi corpora serviunt Angelis secundum ordinem divinitus institutum.

[63879] De malo, q. 16 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod magi Pharaonis fecerunt ranas, adhibendo quaedam activa naturalia, quae Augustinus in III de Trinit. nominat semina ex occultis elementorum finibus accepta.

[63880] De malo, q. 16 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod signa sive miracula quae magi faciunt per privatos contractus Daemonum, non sunt supra ordinem universalium causarum, sicut illa quae virtute divina fiunt, sed fiunt virtute activorum naturalium supra hominum comprehensionem et facultatem, propter tria: primo quidem, quia Daemones magis cognoscunt naturalium activorum virtutem quam homines; secundo, quia celerius possunt ea congregare; tertio, quia activa naturalia, quae assumunt ut instrumenta, se possunt extendere ad maiores effectus ex virtute vel arte Daemonum, quam ex virtute vel arte hominum; et sic hominibus miracula videntur quae per Daemones fiunt; sicut etiam hominibus inexpertis videntur miracula quae per aliquos artifices fiunt.

[63881] De malo, q. 16 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ordo virtutum facit miracula instrumentaliter agendo ex virtute divina.

[63882] De malo, q. 16 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in fascinatione Daemonum non transmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis, ut Avicenna posuit, sed ex eo quod propter vehementem affectionem invidiae vel irae seu odii, ut plerumque accidit in vetulabus, inficiuntur spiritus; et haec infectio pertingit usque ad oculos, ex quibus inficitur aer circumstans, ex quo corpus alicuius infantis propter teneritudinem recipit aliquam infectionem, per modum quo speculum novum inficitur ad aspectum mulieris menstruatae, ut dicitur in Lib. de somno et Vigil.

Articulus 10

[63883] De malo, q. 16 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum Daemones possint corpora movere localiter

[63884] De malo, q. 16 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[63885] De malo, q. 16 a. 10 arg. 1 Motus enim localis perfectior est inter omnes alios, ut philosophus dicit in VIII Phys. Sed Daemones non possunt transmutare corpora formaliter. Ergo

multo minus possunt ea movere localiter.

[63886] De malo, q. 16 a. 10 arg. 2 Praeterea, anima est spiritualis substantia, sicut et Daemon. Sed anima non potest movere localiter corpus, nisi a se vivificatum; unde si aliquod membrum mortificetur, redditur immobile. Sed Daemones non vivificant aliquod corpus. Ergo non possunt aliquod corpus movere localiter.

[63887] De malo, q. 16 a. 10 arg. 3 Praeterea, omnis actio est per contactum, ut dicitur in I de Generat. Non videtur autem quod possit esse aliquis contactus Daemonis ad corpora, quia nihil habet cum eis commune. Cum ergo movere localiter sit quoddam agere, videtur quod Daemones non possint corpora localiter movere.

[63888] De malo, q. 16 a. 10 arg. 4 Praeterea, si Daemones possent aliqua corpora movere localiter, maxime possent movere localiter corpora caelestia, quae propinquiora sunt eis in ordine naturae. Sed corpora caelestia movere non possunt: quia cum movens et motum sint simul, ut dicitur in VII Physicor., sequeretur quod Daemones sint in caelo; quod neque secundum nos est verum, neque secundum Platonicos. Ergo multo minus possunt movere alia corpora.

[63889] De malo, q. 16 a. 10 arg. 5 Praeterea, inferiora moventur a superioribus per media, ut dictum est. Sed inter substantias spirituales et inferiora corpora, media sunt corpora caelestia, quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum. Ergo Daemones non possunt movere localiter inferiora corpora, cum non possint movere caelestia corpora.

[63890] De malo, q. 16 a. 10 arg. 6 Praeterea, motus localis est causa aliorum motuum, ut patet in VIII Physic. Si ergo Daemones possent corpora movere localiter; possent etiam per consequens ea movere formaliter: quod patet esse falsum ex praedictis.

[63891] De malo, q. 16 a. 10 arg. 7 Praeterea, motus naturaliter sequitur formam inclinantem ad determinatum locum, sicut patet in motibus gravium et levium. Sed Daemones non possunt imprimere formas materiae corporali, ut supra, habitum est. Ergo si moveant corpora localiter, motus ille erit violentus.

[63892] De malo, q. 16 a. 10 arg. 8 Praeterea, idem est motus totius et partis, sicut totius terrae et unius glebae ut dicitur in III Phys. Si ergo Daemones possunt movere glebam unius terrae, pari ratione possunt movere totam terram: quod non possunt, quia hoc esset mutare ordinem universi. Ergo Daemones non possunt aliquod corpus localiter movere.

[63893] De malo, q. 16 a. 10 s. c. Sed contra est, quia, sicut Augustinus dicit in III de Trinit., Daemones colligunt semina, quae adhibent ad certos effectus. Hoc autem sine motu locali fieri non posset. Ergo Daemones possunt corpora movere localiter.

[63894] De malo, q. 16 a. 10 co. Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum, qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus: habent enim et ipsi motus quemdam ordinem ad invicem. Et hoc dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem. Et secundum hoc motus localis ad

alios motus duplicem habet comparationem: uno modo, quia est primus motuum; alio modo, quia per motum localem minima variatio fit circa mobile; nam cum per alios motus varietur aliquid quod est intrinsecum rei, puta qualitas, aut quantitas, aut etiam forma substantialis per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum, scilicet secundum locum. Et quantum ad utrumque secundum praedicta competit quod corpora moveantur a substantiis spiritualibus motu locali immediatius quam aliis motibus. Primo quidem, quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus; unde et alii motus a substantia spirituali causantur mediante motu locali. Alio modo quia, sicut supra dictum est, effectus debiles possunt fieri immediate a remotiore agente; unde minima variatio corporalis, quae fit per motum localem, potest fieri immediate per substantiam spiritualem, quasi per agens remotum; non autem alia maior variatio, qualis est aliorum motuum. Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium, sicut motus caeli est prior motu corporis elementaris. Et secundum hoc competit superioribus substantiis spiritualibus movere superius corpus, ita quod motor orbis Saturni non posset movere caelum stellarum; nec motor eius posset eum movere, si haberet plures stellas, ut dicitur in II de caelo. Sicut ergo superiores substantiae spirituales movent superiora caelestia corpora, ita etiam inferiores movere possunt localiter inferiora corpora, quales sunt Daemones; sive hoc habeant ex conditione naturae, sive secundum illos qui dicunt, quod Daemones non fuerunt ex illis superioribus Angelis, sed ex illis qui praeficiuntur a Deo huic terrestri ordini secundum proportionem suae naturae, sive etiam hoc eis conveniat ex poena peccati, propter quam sunt detrusi a caelestibus sedibus in hunc aerem, secundum Gregorium qui ponit aliquos de supremis Angelis per peccatum cecidisse.

[63895] De malo, q. 16 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo, secundum ipsum, fit minima variatio.

[63896] De malo, q. 16 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium; unde non habet virtutem movendi corpus, etiam localiter, nisi proportionatum sibi per hoc quod est vivificatum ab ea.

[63897] De malo, q. 16 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Daemonis ad corpus non est contactus corporalis, sed virtualis; qui quidem requirit convenientiam proportionis moventis ad mobile.

[63898] De malo, q. 16 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod corpora caelestia excedunt proportionem virtutis Daemonum vel propter damnationem culpae, ut dictum est.

[63899] De malo, q. 16 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod motus naturales inferiorum corporum dependent ex motibus caelestium corporum, et causantur ab eis; possunt tamen aliqui motus fieri in inferioribus corporibus ex aliquibus aliis causis, puta ab ipso homine per voluntatem, et eadem ratione a Daemone vel Angelo; quamvis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiva talis motus, aliqualiter a corpore caelesti dependeat.

[63900] De malo, q. 16 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod alii motus omnes naturaliter provenientes, causantur ex motibus localibus caelestium corporum, non autem ex quibuscumque aliis localibus motibus. Nec tamen si per motus locales aliquorum corporum Daemones secundum

alios motus transmutent, hoc faciunt propria virtute, sed magis virtute corporum localiter ab eis motorum.

[63901] De malo, q. 16 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, corpora quae moventur localiter a Daemonibus, per violentiam moveri, sicut etiam cum moventur ab hominibus.

[63902] De malo, q. 16 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod idem est naturalis motus totius et partis; non tamen eadem vis sufficit ad movendum totum quae movet partem. Unde licet Daemones possint movere aliquam partem terrae, non sequitur quod possint movere totam terram, quia hoc non est proportionatum naturae ipsorum, ut mutent ordinem elementorum mundi.

Articulus 11

[63903] De malo, q. 16 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum Daemones possint immutare partem animae cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam interiorem vel exteriorem

[63904] De malo, q. 16 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[63905] De malo, q. 16 a. 11 arg. 1 Dicit enim Augustinus, XI de Trinit., quod visio tam corporalis quam imaginaria fit per aliquam formam. Forma autem quae est in sensu vel imaginatione, est nobilior quam forma corporalis, cuius est similitudo; ut patet per Augustinum, III super Genes. ad litteram. Cum igitur Daemones non possint imprimere in materiam corporalem formas corporeas, ut supra ostensum est; multo minus videtur quod possint immutare sensum vel imaginationem ad aliquid cognoscendum.

[63906] De malo, q. 16 a. 11 arg. 2 Praeterea, sentire et imaginari sunt opera vitae. Sed omnia opera vitae sunt ex principio intrinseco, per quod animal vivit. Cum ergo Daemon sit principium extrinsecum, videtur quod non possit movere hominem ad aliquid imaginandum vel sentiendum.

[63907] De malo, q. 16 a. 11 arg. 3 Sed dicendum, quod Daemon movet sensum ad imaginationem, non quidem imprimendo novas species, sed species praeexistentes in spiritibus sensitivis reducendo ad organum imaginationis vel sensus.- Sed contra, Augustinus dicit in XI de Trin., quod ad videndum quacumque visione exigitur intentio, quae coniungat speciem visibilem ipsi potentiae visivae. Intentio autem pertinet ad vim appetitivam, quam Daemon movere non potest, quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc quod reducit formas ad organum sensus vel imaginationis, potest movere hominem ad hoc quod sentiat vel imaginetur.

[63908] De malo, q. 16 a. 11 arg. 4 Praeterea, sicut se habet species intelligibilis ad intellectum,

ita se habet phantasma ad imaginationem. Contingit autem quandoque quod species intelligibilis praesentialiter est in intellectu; nec tamen intellectus actu intelligit. Ergo videtur quod licet Daemon reducat ad organum imaginationis phantasmata, sive formas imaginatas, non propter hoc facit hominem imaginari.

[63909] De malo, q. 16 a. 11 arg. 5 Praeterea, huiusmodi formae in spiritibus sensitivis aut sunt in potentia, aut sunt in actu. Non autem videntur quod sint in actu, quia forma rei cognitae non videtur esse actu in cognoscente, nisi dum actu cognoscitur. Si autem sint in potentia, non poterunt movere organum imaginationis vel sensus, quia nihil movetur ab eo quod est in potentia, sed solum ab eo quod est in actu. Ergo per reductionem spirituum ad organa sensus vel imaginationis, non potest Daemon movere hominem ad apprehendendum aliquid sensu vel imaginatione, nisi prius huiusmodi formas de potentia in actum reduxerit; quod videtur facere non posse eadem ratione qua non potest movere materiam corporalem ad formam.

[63910] De malo, q. 16 a. 11 arg. 6 Praeterea, secundum Augustinum in III de Trin., Daemones in rebus corporalibus operantur per quaedam naturalia semina, quae sunt agentia naturalia. Sed activum naturale, quo nata sunt moveri sensus et imaginatio, est corpus exterius obiectum. Ergo videtur quod absque huiusmodi corporis obiecto non possint Daemones imaginationem vel sensum hominis movere.

[63911] De malo, q. 16 a. 11 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit in XVIII de Civ. Dei, quod operatione Daemonum phantasticum hominis, veluti corporatum, in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis. Ex quo videtur quod pari ratione nihil aliud Daemon possit sensibus hominum ostendere, nisi per modum incorporationis.

[63912] De malo, q. 16 a. 11 arg. 8 Praeterea, sensus est potentia passiva. Omne autem passivum movetur ab activo sibi proportionato. Activum autem proportionatum sensui est duplex: unum quidem quasi originans, scilicet obiectum; aliud autem quasi deferens, sicut medium. Sed Daemon, cum sit incorporeus, non potest esse obiectum sensus, neque etiam medium. Ergo videtur quod nullo modo possit movere sensum.

[63913] De malo, q. 16 a. 11 arg. 9 Praeterea, si Daemon movet vim cognoscitivam interiorem; aut hoc facit se obiiciendo virtuti cognoscitivae, aut hoc facit immutando ipsam. Non autem hoc facit se obiiciendo, quia oporteret quod vel assumeret corpus, et sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis, cum duo corpora non sint simul in eodem loco; neque etiam assumendo phantasma, quod etiam esse non potest, quia phantasma non est sine quantitate; Daemon autem omni quantitate caret. Similiter etiam nec hoc potest facere immutando; quia aut immutaret alterando, quod videtur non posse facere, quia omnis alteratio fit per qualitates activas quibus Daemones carent; aut immutaret transformando, sive localiter movendo, quod videtur esse inconveniens, duabus rationibus: primo quidem, quia transformatio organi non posset fieri sine sensu doloris; secundo, quia secundum hoc Daemon non ostenderet homini nisi nota cum tamen Augustinus dicat quod ostendit homini formas et notas et ignotas. Ergo videtur quod Daemones nullo modo possint immutare imaginationem vel sensum hominis.

[63914] De malo, q. 16 a. 11 arg. 10 Praeterea, secundum philosophum in VII Physic., transmutatio phantasmatum impedit intelligibilem cognitionem veritatis. Si ergo Daemon possit transmutare hominis phantasiam, sequitur quod possit eum impedire totaliter ab omni cognitione veritatis.

[63915] De malo, q. 16 a. 11 arg. 11 Praeterea, agens proximum oportet esse coniunctum, quia movens et motum sunt simul, ut probatur in VII Physic. Sed Daemon non potest esse coniunctus interiori phantasiae, quia super illud Habacuc II, 20: *dominus in templo sancto suo*, dicit Glossa Hieronymi, quod Daemon non potest intra idolum esse, sed exterius aliquid operatur; et multo minus intra corpus humanum. Ergo videtur quod non potest phantasiam immediate movere.

[63916] De malo, q. 16 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaest.: *serpit hoc malum*, scilicet Daemonis, *per omnes aditus sensuales; dat sese figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, odoribus se subiicit, infundit saporibus.* Sed per huiusmodi, sensus immutantur. Ergo videtur quod Daemones possint sensus humanos immutare.

[63917] De malo, q. 16 a. 11 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei, quod transmutationes hominum in animalia bruta, quae dicuntur arte Daemonum factae, non fuerunt secundum veritatem, sed solum secundum apparentiam. Hoc autem esse non posset, si Daemones humanos sensus transmutare non possent. Possunt ergo humani sensus per Daemones transmutari.

[63918] De malo, q. 16 a. 11 co. Respondeo. Dicendum quod evidentibus indiciis et experimentis apparet quod operatione Daemonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc quod Daemones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent vel quae praeexistunt a natura formata, vel quae ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supradictis patet; et hoc non habet aliquam dubitationem. Naturaliter enim humani sensus ad praesentiam sensibilium corporum immutantur. Sed quandoque Daemones aliqua faciunt hominibus apparere quae in rerum exteriorum veritate non subsistunt; et hoc habet dubitationem qualiter fieri possit. Quam quidem Augustinus tangit, Lib. XII super Genes. ad litteram, ponens tres modos, quorum altero necesse est ut hoc fiat. Cum enim praemisisset, quod quidam volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa (quod videtur congruere opinionibus Platonicorum ponentium animam omnium scientiam habere ex idearum participatione), excludit hanc opinionem per hoc: quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo divinare cum vellet; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adiuvari; non quidem a corpore, sed a spiritu. Quaeritur autem ulterius, quomodo anima iuvetur a spiritu ad aliqua videnda: utrum scilicet in corpore sit aliquid, ut inde quasi relaxetur et emittatur eius intentio, quo in id veniat, ubi in seipsa videat significantes similitudines, quae ibi iam erant, nec videbantur, sicut multa in memoria, quae non semper intuemur; an fiant illic quae ante non fuerunt; et subdit tertium membrum, vel in aliquo spiritu sint, quo illa erumpens et emergens ibi eas videt. Sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile: anima enim humana secundum praesentis vitae statum non potest in tantum elevari, ut ipsam essentiam spiritualis et incorporeae substantiae videat, quia in statu praesentis vitae non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles

quae sunt in mente spiritualis substantiae, quia quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est et quidquid sit de intellectuali cognitione animae humanae, certum est quod imaginaria eius visio, vel sensualis, nullo modo elevari potest ad videndam incorpoream substantiam, et species in ea existentes, quae non sunt nisi intelligibiles. Cum ergo postea Augustinus subdit, quod dubium est, utrum anima videat in seipsa, an per alterius spiritus commixtionem; est intelligenda commixtio, non per hoc quod anima spiritualem substantiam videat, sed per hoc quod circa eam spiritualis substantia aliquid operetur, ut intelligatur permixtio per effectum spiritualis substantiae, non autem per ipsam eius substantiam, vel eorum quae in ipsa sunt. Similiter etiam secundum dictorum trium modorum esse non potest, ut scilicet fiant de novo in anima quae ante non fuerant. Non enim potest Daemon influere novas formas in materiam corporalem, sicut ex praedictis patet; unde nec per consequens in sensum et imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Unde relinquitur primum membrum; ut scilicet aliquid praeexistat in corpore, quod per quamdam transmutationem localem spirituum et humorum reducitur ad principia sensualium organorum, ut sic videantur ab anima imaginaria vel sensuali visione; dictum est enim supra, quod Daemones virtute propria possunt localiter corpora mutare. Ex transmutatione autem locali spirituum et humorum etiam secundum naturae operationem contingit aliqua secundum imaginationem vel sensum videri. Dicit enim philosophus in Lib. de somno et vigilia assignans causam apparitionum somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum; ita quod aliqua apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus istis exterioribus immutaretur. Et per hunc modum Daemones possunt immutare imaginationem et sensum, non solum dormientium, sed etiam vigilantium.

[63919] De malo, q. 16 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Daemones non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum; possunt tamen formas in organis sensibilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut secundum eas aliquae apparitiones fiant.

[63920] De malo, q. 16 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod operatio vitae secundum quod egreditur a potentia, est semper a principio intrinseco: sed secundum quod procedit ex obiecto, potest esse a principio extrinseco, sicut visio causatur a visibili; et hoc modo immutatur sensus a Daemonibus, scilicet per aliquam exibitionem obiecti.

[63921] De malo, q. 16 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod intentio est virtutis appetitivae actus: quae quidem est duplex. Una sensitiva, quae quidem est virtus organi corporei; unde potest eius actus ab aliqua corporali transmutatione causari; sicut ex aliquo corporali apposito vel subtracto appetitus sensitivus movetur ad aliquid desiderandum vel fugiendum; et hoc modo Daemones possunt immutare appetitum sensitivum ad aliquid intendendum. Alia autem est vis appetitiva intellectiva, scilicet voluntas: quae quia non habet organum corporale, non immutatur ex corporali immutatione, nisi dispositive; effective autem mutari potest vel ab ipso homine, secundum quod voluntas movet seipsam, vel a Deo, qui interius operatur. Unde secundum hoc Daemones non possunt movere animam ad aliquid intendendum.

[63922] De malo, q. 16 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species quae habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicitur in III de anima; et similiter per intentionem appetitus sensitivi contingit quod actu animal imaginetur ea quae prius in memoria conservabantur. Potest autem et hoc in homine fieri per intentionem appetitus intellectivi, secundum quod appetitus superior movet inferiorem.

[63923] De malo, q. 16 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod species quae praeexistunt in organis sentiendi, medio modo se habent inter actum perfectum et potentiam puram; sicut et species quae habitualiter existunt in intellectu; et per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum.

[63924] De malo, q. 16 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod apprehensio sensitiva hominis nata est immutari, sicut a proprio motivo, dupliciter: uno modo secundum aliquod motivum exterius, quod quidem fit secundum motum a rebus ad animam; alio modo secundum aliquod interius motivum, quod quidem fit secundum motum ab anima ad res; et utroque motivo Daemon uti potest ad immutandum hominis imaginationem vel sensum.

[63925] De malo, q. 16 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ipsam vim phantasticam hominis, aut etiam speciem in ipsa conservatam aliquo corpore circumdet, ut sic ipsam sensibus aliorum obiiciat; sed quia ipse Daemon qui speciem et imaginationem alicuius hominis format, aliam similem speciem vel corporaliter exterius aliorum sensibus obiicit, vel intrinsecus in eorum sensibus similem speciem operatur.

[63926] De malo, q. 16 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Daemon immutat potentiam imaginativam vel sensitivam hominis, non quasi ipse se exibeat medium, vel obiectum, sed in quantum proprium subiectum sensitivae vel imaginativae virtutis defert ad ipsam, ut supra dictum est.

[63927] De malo, q. 16 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Daemon non immutat potentiam sensitivam et imaginativam se ei obiiciendo, ut ostensum est, sed eam transmutando; non quidem alterando, nisi quantum ad motum localem, quia non potest de se imprimere novas species, ut dictum est. Immutat autem transmutando sive localiter movendo, non quidem substantiam organi dividendo, ut sic consequatur sensus doloris; sed movendo spiritus et humores. Quod autem ulterius obiicitur, quod sequitur quod secundum hoc Daemon non possit aliquid novum homini demonstrare secundum imaginariam visionem: dicendum est, quod novum aliquid potest intelligi dupliciter. Uno modo totaliter novum et secundum se et secundum sua principia; et secundum hoc Daemon non potest aliquid novum homini secundum visionem imaginariam demonstrare, non enim potest facere quod caecus natus imaginetur colores, vel quod surdus natus imaginetur sonos. Alio modo dicitur aliquid novum secundum speciem totius; puta, si dicamus esse novum in imaginatione quod aliquis imaginetur montes aureos, quos nunquam vidit; quia tamen vidit et aurum et montem, potest naturali motu imaginari in homine phantasma aurei montis; et hoc etiam modo Daemon potest aliquid novum imaginationi offerre, secundum diversas compositiones motuum et specierum, quasi

quorumdam seminum in organis sensibilibus latentium, quorum virtutem ipse cognoscit.

[63928] De malo, q. 16 a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Lib. de Trin., multa Daemones possunt virtute suae naturae quae non possunt propter prohibitionem divinam. Dicendum est ergo, quod Daemones possunt virtute suae naturae phantasmata perturbando, totaliter intelligibilem cognitionem hominis impedire, sicut patet in arreptitiis: non tamen semper hoc facere permittuntur.

[63929] De malo, q. 16 a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quia Angelus bonus vel malus ubi operatur ibi est, secundum Damascenum, consequens est quod, quando Daemon humores et spiritus commovet ad aliquid ostendendum, ibi existat. Quod autem dicit Hieronymus quod Daemon non est intus in idolo, non est intelligendum quod non possit intus esse in idolo, quia cum sit spiritualis substantia, non impeditur corpora penetrare; sed intelligitur quod non est in idolo sicut anima in corpore, ut ex idolo et Daemone fiat aliquid unum, sicut gentiles arbitrabantur.

Articulus 12

[63930] De malo, q. 16 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum Daemones possint immutare hominis intellectum

[63931] De malo, q. 16 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[63932] De malo, q. 16 a. 12 arg. 1 Intellectus enim hominis comparatur soli, secundum illud quod dicitur Sap. V, 6, ex persona impiorum: *sol intelligentiae non est ortus nobis.* Sed Daemon non potest immutare solem visibilem. Ergo multo minus potest immutare intellectum humanum.

[63933] De malo, q. 16 a. 12 arg. 2 Praeterea, nihil transmutatur nisi quod est in potentia. Sed anima humana est in actu completo quantum ad intelligibilia, et etiam quantum ad imaginabilia; dicit enim Augustinus, XII super Gen. ad Litt.: *quamvis prius videamus aliquod corpus quod antea non videbamus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro quod illud cum absens fuerit recordemur, tamen eamdem eius imaginem, non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*; et in X de Trinit., dicit, quod anima imagines corporum convolvit et rapit facta in semetipsa de semetipsa. Ergo videtur quod non possit intellectus hominis a Daemone immutari.

[63934] De malo, q. 16 a. 12 arg. 3 Praeterea, magis appropinquat intellectui humano vis imaginativa quam Daemon, quia vis imaginativa radicatur in eadem essentia animae. Sed vis imaginativa non potest immutare vim intellectivam hominis, quia immateriale non immutatur a materiali. Ergo

videtur quod Daemon non possit intellectum hominis immutare.

[63935] De malo, q. 16 a. 12 arg. 4 Praeterea, intellectus se habet ad intelligibilia sicut materia ad formam, quae fit in actu per formas, sicut intellectus per intelligibilia. Sed si aliqua materia sit quae habet aliquam formam semper sibi praesentem, nunquam potest immutari ad aliam formam, sicut patet in corpore caelesti. Intellectus autem humanus habet aliquod intelligibile semper sibi praesens, scilicet seipsum, quia ipse intelligibilis est. Ergo nullo modo Daemon potest eum immutare ad aliquod intelligibile.

[63936] De malo, q. 16 a. 12 arg. 5 Praeterea, intellectus proprie immutatur a docente, qui reducit ipsum de potentia in actum, ut patet per philosophum in VIII Physic. Sed solus Deus interius docet, ut patet per Augustinum in Lib. de magistro. Ergo videtur quod Daemon non potest interius intellectum immutare.

[63937] De malo, q. 16 a. 12 arg. 6 Praeterea, intellectus immutatur per illuminationem. Sed illuminare intellectum humanum competit Deo, *qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. I, 9: non autem convenit Daemoni, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI, 14. Ergo videtur quod Daemones non immutent intellectum humanum.

[63938] De malo, q. 16 a. 12 arg. 7 Praeterea, cognitio intellectiva secundum duo fit: scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles. Sed Daemon non potest movere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc praeexistit in homine a natura; similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium, quia species intellectus substantiae spiritualis sunt universaliores, et improportionatae intellectui humano. Nullo ergo modo Daemon potest immutare animam humanam ad intelligibilem cognitionem.

[63939] De malo, q. 16 a. 12 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod qui non intelligit verum, nihil intelligit. Sed ad Daemonem potius pertinet inducere hominem in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Ioan. VIII, 44: *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.* Ergo videtur quod Daemones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem.

[63940] De malo, q. 16 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei, quod quidam philosophus quaedam Platonica dogmata cuidam in somnis exposuit; quod operationi Daemonum Augustinus attribuit. Ergo Daemones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum.

[63941] De malo, q. 16 a. 12 s. c. 2 Praeterea, super illud Iob XXXVII, 8: *ingredietur bestia latibulum* (suum), dicit Gregorius in Moral. quod Daemon in mentem etiam sanctorum ingredi potest; sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis movere ad aliquid intelligendum.

[63942] De malo, q. 16 a. 12 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in XIX de Civit. Dei, quod Daemon potest uti anima sapientis ut vult. Sed anima sapientis est potentissima. Ergo videtur

quod multo magis Daemon possit alias animas movere ad aliquid intelligendum.

[63943] De malo, q. 16 a. 12 s. c. 4 Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram, quod sicut spiritus imaginarius hominis adiuvatur ut formas imaginarias videat, ita etiam mens eius adiuvatur ut eas intelligere possit. Sed Daemon adiuvando vim imaginariam movet ad visionem imaginariam. Ergo adiuvando mentem movet ad aliquid intelligendum.

[63944] De malo, q. 16 a. 12 co. Respondeo. Dicendum quod circa operationem Daemonis duo sunt consideranda: primo quidem quid possit ex virtute propriae naturae; secundo quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriae voluntatis. Quantum ergo ad virtutem propriae naturae, eadem possunt Daemones quae et boni Angeli, quia est eorum eadem natura communis. Est autem differentia in usu virtutis secundum bonitatem et malitiam voluntatis, nam boni Angeli ex caritate hominem ad bonum iuvare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis; quam Daemon impedire intendit, sicut et alia hominis bona. Est autem considerandum, quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur; scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles; ita tamen quod secundum species fit apprehensio rerum; secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis. Inest autem animae humanae naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturae est infra lumen angelicum. Et ideo, sicut in rebus corporalibus superior virtus adiuvat et confortat inferiorem virtutem, ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum; quod Angelus bonus intendit, non autem Angelus malus. Unde hoc modo Angeli boni movent animam ad intelligendum, non autem Daemones. Ex parte autem specierum Angelus bonus vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum, non quidem influendo species in ipsum intellectum, sed quaedam signa exterius adhibendo, quibus intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum; quod etiam homines facere possunt. Sed etiam ulterius Angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere et ordinare species imaginarias, secundum quod competit ad aliquid intelligibile apprehendendum. Quod quidem Angeli boni ordinant ad hominis bonum, Daemones autem ad hominis malum; vel quantum ad effectum peccati, prout scilicet homo ex his quae apprehendit, movetur ad superbiam, vel ad aliquod aliud peccatum; vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa ducitur homo in dubitationem quam solvere nescit, et sic trahitur in errorem. Unde Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod Daemon quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae, per quos pandere lumen rationis radius mentis solet.

[63945] De malo, q. 16 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus possibilis non comparatur soli, sed magis aeri, vel cuicumque diaphano illuminabili. Intellectus autem agens, ut dicit Themistius in Comment. III de anima, secundum Platonem quidem comparatur soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separatam; unde Augustinus in Lib. Soliloquiorum Deum comparat soli; sed secundum Aristotelem, intellectus agens comparatur lumini in aliquo corpore participato.

[63946] De malo, q. 16 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod falsum est animam esse in actu completo nec quantum ad intelligibilia, nec quantum ad sensibilia. Nam respectu intelligibilium

in anima humana distinguitur duplex intellectus: scilicet intellectus agens, et intellectus possibilis. Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; unde comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, secundum philosophum in III de anima. Sed intellectus agens est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen, cui comparatur, continet in se colores in actu; sed et lumen facit omnes colores esse visibiles actu, et intellectus agens facit omnia intelligibilia actu. Et secundum hoc, species intelligibiles non faciunt corpora aut sensus corporei in intellectu: sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem, et recipit eas per intellectum possibilem; sicut si oculus corporalis haberet lumen, et esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu, in quantum esset lucidus in actu; et reciperet eos, in quantum esset diaphanum carens omni colore, sicut aliqualiter patet in oculo cati. Quantum vero ad imaginabilia, manifestum est quod vis imaginativa non est in actu perfecto omnium imaginabilium; sed reducitur in actum per impressionem sensus; est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in Lib. de anima; alioquin caecus natus posset imaginari colores. Sensus autem fit in actu per actionem sensibilis in organum sensus; unde Augustinus dicit in XI de Trinit., quod sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus; et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis. Quod vero dicitur in XII super Gen. ad Litt., quod *corporis imaginationem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*, intelligendum est quod virtus incorporea exterioris sensibilis non est sufficiens ad hoc quod faciat speciem sensibilem in quantum sentitur, vel speciem imaginariam, in quantum est imaginata; sed hoc est ex virtute animae. Habet tamen corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animae. Unde Augustinus dicit in XI de Trinit.: *non possumus quidem dicere quod sensum gignat res visibilis; gignit tamen formam velut similitudinem suam, quae fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus.* Et sic etiam intelligenda sunt omnia alia verba Augustini his similia. Quamvis etiam secundum quemdam alium modum possit intelligi; quod spiritus faciat formas imaginarias in seipso, in quantum scilicet diversimode componendo novas formas imaginarias gignit, sicut phantasma aurei montis, ut supra dictum est.

[63947] De malo, q. 16 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vis imaginativa magis convenit cum intellectu humano, subiecto; sed quantum ad rationem speciei plus convenit cum eo intellectus Angeli boni vel mali. Unde aliquo modo potest intellectus Angeli vel Daemonis movere intellectum hominis, quo non potest ipsum movere vis imaginativa; et tamen vis imaginativa quodammodo movet intellectum possibilem, non quidem virtute sua, sed virtute intellectus agentis. Dicit enim philosophus in III de anima, quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem. Unde sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita et phantasmata, in quantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum.

[63948] De malo, q. 16 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliter est de intellectu Angeli et intellectu humano. Intellectus enim Angeli est sicut aliquod ens actu in genere intelligibilium; et ideo intelligit essentiam suam secundum seipsam, et per eam intelligit quaecumque alia intelligit. Non enim est inconveniens quod per unam formam recipiatur alia, sicut per superficiem recipitur

color; unde corpus quod semper habet superficiem, potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc vel illud. Sed intellectus possibilis animae humanae est sicut ens omnino in potentia in genere intelligibilium; et ideo non potest intelligere seipsam nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem.

[63949] De malo, q. 16 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod solus Deus docet interius operando, qui est auctor etiam ipsius luminis naturalis; potest tamen vel Angelus vel Daemon vel homo docere, repraesentando intellectui suum obiectum, ut supra dictum est.

[63950] De malo, q. 16 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum quod, intellectus potest moveri non solum ex parte intelligibilis, sed etiam ex parte obiecti, ut dictum est.

[63951] De malo, q. 16 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod bonus Angelus potest movere intellectum hominis ex parte luminis, non quidem causando lumen naturale in ipso, sed confortando, ut dictum est. Sed tam Angelus quam Daemon potest movere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis; non quidem aequales species humano intellectui ingerendo suis speciebus, sed eo modo quo supra dictum est, componendo formas imaginatas, vel etiam aliqua exteriora signa adhibendo; sicut etiam homo profundas conceptiones intelligibiles quas habet, potest aliis notificare, explanando eas secundum quod congruit intellectui auditorum.

[63952] De malo, q. 16 a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum, quod per ipsa vera quae Daemon manifestat, intendit hominem ad mendacium perducere.

[63953] De malo, q. 16 a. 12 ad s. c. Circa ea vero quae in contrarium obiiciuntur, considerandum est, quod Daemon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam, sed secundum effectum; in quantum scilicet instigat hominem ad aliquid cogitandum. Dicitur etiam, quod potest uti anima sapientis ut vult, in quantum aliquando, Deo permittente, impedit usum rationis in homine, sicut patet in arreptitiis. Et haec quidem circa quaestiones de malo dicta sufficiant.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de virtutibus

Thomas de Aquino a Francisco Bayeu depictus (Museo de Bellas Artes, Zaragoza)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Quaestio 1

Prooemium

[65463] De virtutibus, q. 1 pr. 1 Et primo enim quaeritur, utrum virtutes sint habitus.

[65464] De virtutibus, q. 1 pr. 2 Secundo utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens.

[65465] De virtutibus, q. 1 pr. 3 Tertio utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum.

[65466] De virtutibus, q. 1 pr. 4 Quarto utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.

[65467] De virtutibus, q. 1 pr. 5 Quinto utrum voluntas sit subiectum virtutis.

[65468] De virtutibus, q. 1 pr. 6 Sexto utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.

[65469] De virtutibus, q. 1 pr. 7 Septimo utrum in intellectu speculativo sit virtus.

[65470] De virtutibus, q. 1 pr. 8 Octavo utrum virtutes insint nobis a natura.

[65471] De virtutibus, q. 1 pr. 9 Nono utrum virtutes acquirantur ex actibus.

[65472] De virtutibus, q. 1 pr. 10 Decimo utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione.

[65473] De virtutibus, q. 1 pr. 11 Undecimo utrum virtus infusa augeatur.

[65474] De virtutibus, q. 1 pr. 12 Duodecimo de distinctione virtutum.

[65475] De virtutibus, q. 1 pr. 13 Decimotertio utrum virtus sit in medio.

Articulus 1

[65476] De virtutibus, q. 1 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum virtutes sint habitus

[65477] De virtutibus, q. 1 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non, sed magis actus.

[65478] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 1 Augustinus enim dicit in Lib. Retract., quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.

[65479] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, praemium non debetur alicui nisi ratione actus. Debetur autem omni habenti virtutem; quia quicumque in caritate decedit, ad beatitudinem perveniet. Ergo virtus est meritum. Meritum autem est actus. Ergo virtus est actus.

[65480] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius. Sed maxime Deo similamur secundum quod sumus in actu, quia est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quae sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quae sunt in nobis, ut Augustinus dicit in libro de libero arbitrio. Ergo virtutes sunt actus.

[65481] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, perfectio viae respondet perfectioni patriae. Sed perfectio patriae est actus, scilicet felicitas, quae in actu consistit, secundum philosophum. Ergo et perfectio viae, scilicet virtus, actus est.

[65482] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, contraria sunt quae in eodem genere ponuntur, et mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Ergo virtus est in genere actus.

[65483] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum de potentia: ultimum potentiae est actus. Ergo virtus est actus.

[65484] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, pars rationalis est nobilior et perfectior quam pars sensitiva. Sed vis sensitiva habet suam operationem nullo habitu vel qualitate mediante. Ergo nec in parte intellectiva oportet ponere habitus, quibus mediantibus pars intellectiva perfectam operationem habeat.

[65485] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, philosophus dicit in VII Physic., quod virtus est

dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus; dispositio autem est eiusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

[65486] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiae, quod virtus est ordo amoris: ordo autem, ut ipse dicit in XIX de Civit. Dei, est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Virtus ergo est dispositio: non ergo habitus.

[65487] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 10 Praeterea, habitus est qualitas de difficili mobilis. Sed virtus est facile mobilis, quia per unum actum peccati mortalis amittitur. Ergo virtus non est habitus.

[65488] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 11 Praeterea, si habitibus aliquibus indigemus, qui sint virtutes, aut indigemus ad operationes naturales, aut meritorias, quae sunt quasi supernaturales. Non autem ad naturales: quia si quaelibet natura, etiam sensibilis et insensibilis, potest suam operationem perficere absque habitu, multo fortius hoc poterit rationalis natura. Similiter nec ad operationes meritorias, quia has Deus in nobis operatur: Philipp. II, 13. *Qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.* Ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

[65489] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 12 Praeterea, omne agens secundum formam, semper agit secundum exigentiam illius formae, sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma quae virtus dicatur, oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur; quod est falsum: quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus. Ergo virtutes non sunt habitus.

[65490] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 13 Praeterea, habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi. Sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur. Consistunt enim principaliter in electione et voluntate: nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum. Ergo virtutes non sunt habitus.

[65491] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 14 Praeterea, effectus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

[65492] De virtutibus, q. 1 a. 1 arg. 15 Praeterea, medium et extrema sunt unius generis. Sed virtus moralis est medium inter passiones; passiones autem sunt de genere actuum. Ergo, et cetera.

[65493] De virtutibus, q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Virtus, secundum Augustinum, est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quae est habitus. Ergo virtus est habitus.

[65494] De virtutibus, q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in II Ethic., quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

[65495] De virtutibus, q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, virtutes sunt in dormientibus; quia non amittuntur nisi per peccatum mortale. Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii. Ergo virtutes non sunt actus.

[65496] De virtutibus, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum philosophum in I caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II Ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius. Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus completionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta. Potentia igitur quae est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae. Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in III Ethic. dicitur, quod sensus nullius actus est principium: et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis. Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit ut dicit Commentator in III de anima. Et Augustinus in Lib. de bono coniugali dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus. Et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est: nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere quod habitus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae

habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens. Unde philosophus dicit in V Ethic., quod repentina sunt ab habitu. Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur. Quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde philosophus, in II Ethic., ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

[65497] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut potestas, ita et virtus accipitur dupliciter. Uno modo materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; et sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo essentialiter; et sic neque potentia neque virtus est actus.

[65498] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mereri dupliciter accipitur. Uno modo proprie; et sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi iuste acquirat mercedem. Alio modo improprie; et sic quaelibet conditio quae facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus, quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit. Praemium ergo cum merito debeatur, debetur quodammodo et qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad praemium: et sic debetur parvulis baptizatis. Et iterum debetur merito actuali; et sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, in quantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

[65499] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere; sicut et ignis dicitur subtilissimum corporum. Unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius; sed quod sint de numero eorum quae sunt maxima bona secundum genus suum.

[65500] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis quae est virtus, et perfectio actualis quae est virtutis actus; ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato. Unde etiam philosophus in I Ethic. dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

[65501] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, in quantum separatur a causa virtutis infusae, scilicet a Deo. Unde Is., LIX, 2: *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Et propter hoc virtutes acquisitae, per unum actum vitiosum non tolluntur.

[65502] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illa definitio philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quae potentia potest; sicut virtus eius qui potest ferre centum libras, est in eo in quantum potest ferre centum libras non in quantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi essentialiter; et sic virtus dicitur ultimum potentiae, quia designat potentiae complementum; sive id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, sive non.

[65503] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non est similis ratio de potentiis

sensitivis et rationabilibus, ut dictum est.

[65504] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas; unde dispositio ad hunc terminum semper est eiusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma substantialis; et sic dispositio non est semper eiusdem generis cum eo ad quod disponit; sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

[65505] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod dispositio dicitur tribus modis. Uno modo per quam materia disponitur ad formae receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo per quam aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum ad invicem; et hoc modo dispositio ab Augustino sumitur. Dispositio vero contra habitum dividitur primo modo; ipsa vero virtus, dispositio est secundo modo.

[65506] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod nulla res est adeo stabilis, quae non statim ex se deficiat, sua causa deficiente. Unde non est mirum, si deficiente coniunctione ad Deum per peccatum mortale, deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suae immobilitati, quae intelligi non potest nisi sua causa manente.

[65507] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ad utrasque operationes habitu indigemus; ad naturales quidem tribus rationibus superius positis; ad meritorias autem insuper, ut naturalis potentia elevetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc quod Deus in nobis operatur; quia ita agit in nobis, quod et nos agimus; unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.

[65508] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiae est ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus. Unde nunquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum; sed potest agere vel non agere.

[65509] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod illa quae in sola electione consistunt facile est quod qualitercumque fiant; sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter, et delectabiliter, hoc non est facile; unde ad hoc habitibus virtutum indigemus.

[65510] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod omnes motus animalium vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt ab aliquo movente moto, et dependent ab aliquo priori actu existente; et sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

[65511] De virtutibus, q. 1 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media; sed actio, quae in passionibus medium constituit.

Articulus 2

[65512] De virtutibus, q. 1 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit sit conveniens

[65513] De virtutibus, q. 1 a. 2 tit. 2 Scilicet: *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Et videtur quod sit inconveniens.

[65514] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 1 Virtus enim est bonitas quaedam. Si ergo ipsa est bona: aut ergo sua bonitate, aut alia. Si alia, procedetur in infinitum: si seipsa, ergo virtus est bonitas prima quia sola bonitas prima est bona per seipsam.

[65515] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicuius. Sed bonum, quod convertitur cum ente, est commune omni enti. Ergo non debet poni in definitione virtutis.

[65516] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut bonum est in moralibus, ita et in naturalibus. Sed bonum et malum in naturalibus non diversificant speciem. Ergo nec in definitione virtutis debet poni bona, quasi differentia specifica ipsius virtutis.

[65517] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, differentia non includitur in ratione generis. Sed bonum includitur in ratione qualitatis, sicut et ens. Ergo non debet addi in definitione virtutis, ut dicatur: *virtus est bona qualitas mentis* et cetera.

[65518] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, malum et bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquam speciem, cum sit privatio. Ergo nec bonum; ergo non debet poni in definitione virtutis tamquam differentia constitutiva.

[65519] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, bonum est in plus quam qualitas. Ergo per bonum non differt una qualitas ab alia; ergo non debet poni in definitione virtutis bonum, sicut differentia qualitatis vel virtutis.

[65520] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 7 Praeterea, ex duobus actibus nihil fit. Sed bonum importat actum quemdam, et qualitas similiter. Ergo male dicitur, quod virtus sit bona qualitas.

[65521] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 8 Praeterea, quod praedicatur in abstracto, non praedicatur in concreto; sicut albedo est color, non tamen colorata. Sed bonitas praedicatur de virtute in abstracto. Ergo non praedicatur in concreto; ergo non bene dicitur: *virtus est bona qualitas.*

[65522] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 9 Praeterea, nulla differentia praedicatur in abstracto de specie unde dicit Avicenna, quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. Ergo

bonitas non est differentia virtutis; ergo non bene dicitur: *virtus est bona qualitas.*

[65523] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 10 Praeterea, malum moris idem est quod vitium. Ergo bonum moris idem est quod virtus; ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, quia sic idem definiret seipsum.

[65524] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 11 Praeterea, mens ad intellectum pertinet. Sed virtus magis respicit affectum. Ergo male dicitur, quod virtus sit bona qualitas mentis.

[65525] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 12 Praeterea, secundum Augustinum, mens nominat superiorem partem animae. Sed aliquae virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis *bona qualitas mentis.*

[65526] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 13 Praeterea, subiectum virtutis nominat potentiam, non essentiam. Sed mens videtur nominare essentiam animae; quia dicit Augustinus, quod in mente est intelligentia, memoria et voluntas. Ergo non debet poni mens in definitione virtutis.

[65527] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 14 Praeterea, illud quod est proprium speciei, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudo est proprium iustitiae. Ergo non debet poni rectitudo in definitione virtutis, ut dicatur *bona qualitas mentis, qua recte vivitur.*

[65528] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 15 Praeterea, vivere viventibus est esse. Sed virtus non perficit ad esse, sed ad opera. Ergo male dicitur, *qua recte vivitur.*

[65529] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 16 Praeterea, quicumque superbit de aliqua re, male utitur ea. Sed de virtutibus aliquis superbit. Ergo virtutibus aliquis male utitur.

[65530] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 17 Praeterea, Augustinus in libro de Lib. Arbit. dicit, quod solum maximis bonis nullus male utitur. Sed virtus non est de maximis bonis; quia maxima bona sunt quae propter se appetuntur; quod non convenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter felicitatem. Ergo male ponitur qua nullus male utitur.

[65531] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 18 Praeterea, ab eodem aliquid generatur et nutritur et augetur. Sed virtus per actus nostros nutritur et augetur; quia diminutio cupiditatis est augmentum caritatis. Ergo per actus nostros virtus generatur; ergo male ponitur in definitione, *quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

[65532] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 19 Praeterea, removens prohibens ponitur movens et causa. Sed liberum arbitrium est quodammodo removens prohibens virtutis. Ergo est quodammodo causa; ergo non bene ponitur, quod sine nobis Deus virtutem operetur.

[65533] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 20 Praeterea, Augustinus dicit: *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Ergo et cetera.

[65534] De virtutibus, q. 1 a. 2 arg. 21 Praeterea, ista definitio convenit gratiae, ut videtur. Sed virtus et gratia non sunt unum et idem. Ergo non bene definitur per hanc definitionem virtus.

[65535] De virtutibus, q. 1 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod ista definitio complectitur definitionem virtutis, etiam si ultima particula omittatur; et convenit omni virtuti humanae. Sicut enim dictum est, virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius dictum est. Et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiae vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habitus est perfectio potentiae. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod philosophus dicit in VI Ethic., quod opinio, quae potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quae non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*: secundum, in hoc quod dicitur, *qua nemo male utitur*. Ad hoc vero quod virtus facit subiectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subiectum ipsum: et hoc determinatur cum dicitur *mentis*; quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis in quantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur *bona*; quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhaerendi designatur in hoc quod dicitur *qualitas*; quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus; ut supra dictum est. Haec autem omnia conveniunt tam virtuti morali quam intellectuali, quam theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero quod Augustinus addit *quam in nobis sine nobis Deus operatur*, convenit solum virtuti infusae.

[65536] De virtutibus, q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod accidentia sicut non dicuntur entia quia subsistant, sed quia aliquid eis est; ita virtus non dicitur bona quod ipsa sit bona, sed qua aliquid est bonum. Unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate, quasi informetur alia bonitate.

[65537] De virtutibus, q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum moralem.

[65538] De virtutibus, q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere et infrigidare. Bonum autem et malum sunt quasi forma et obiectum voluntatis; quia semper agens imprimit formam suam in patientem, et movens in motum. Et ideo actus morales, quorum principium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum et malum. Principium autem naturalium operationum non est finis, sed forma; et ideo non diversificantur in naturalibus species secundum bonum et malum; sed in moralibus sic.

[65539] De virtutibus, q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis; et ideo ratio non est ad propositum.

[65540] De virtutibus, q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione eius quod privationi substernitur, quia non compatitur secum rationem boni; et ex hoc habet quod constituit speciem.

[65541] De virtutibus, q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod obiectio illa procedit de bono naturae, non de bono moris, quod ponitur in definitione virtutis.

[65542] De virtutibus, q. 1 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod bonitas non importat aliam bonitatem quam ipsam virtutem, ut ex dictis patet. Ipsa enim virtus per essentiam suam est qualitas; unde manifestum est quod bona et qualitas non dicunt diversos actus, sed unum.

[65543] De virtutibus, q. 1 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, non autem sic potest dici albedo alba. Cuius ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius; unde essentia et bonitas et unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona, et unitas una.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de virtutibus

quaestio I articulus II

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Desunt responsiones ad argumenta IX-XXI, quas complevit Vincentius de Castronovo.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Vincentii de Castronovo

Continuatio S. Thomae De virtutibus

quaestio I articulus II ad argumenta IX-XXI

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 1

Articulus 2

[90526] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 9 Ad nonum dicendum quod differentia, sicut et genus, praedicatur essentialiter de specie, et non denominative; et ideo si species sit quid subsistens et compositum, non praedicatur de ea differentia in abstracto, sed in

concreto. Nam in substantiis compositis nomina concreta, quae compositum significant, proprie in praedicamento esse dicuntur, sicut species vel genera, ut homo vel animal; et ideo oportet, si differentia debeat de tali specie essentialiter praedicari, quod significetur in concreto, quia aliter non diceret totum esse speciei. Sed si species sit forma simplex (sicut accidentia, in quibus nomina concretive dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album et nigrum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo, musica, iustitia et universaliter, virtus) praedicatur de ea tam genus quam differentia in abstracto; unde sicut virtus est essentialiter qualitas, ita essentialiter bonitas rationis seu moralis.

[90527] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 10 Ad decimum dicendum, quod bonum moris dicitur de actu bono, et habitu et obiecto bono bonitate moris. Similiter et malum moris dicitur de actu malo quod est peccatum, et de habitu malo quod est vitium. Unde virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum bonitate moris: similiter vitium est quod malum facit habentem, et opus eius reddit malum malitia moris. Non est ergo malum moris idem quod vitium; cum vitium dicat habitum, malum vero moris dicatur de habitu et de actu et de obiecto. Et pari ratione bonum moris non est idem quod virtus, cum bonum moris etiam dicatur de actu. Nam in ipsa virtute tria possumus considerare. Primum est id quod essentia virtutis directe importat; et sic virtus importat quamdam dispositionem qua aliquid bene et convenienter disponitur secundum modum suae naturae. Unde philosophus dicit in VII Phys., quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfecti quod est dispositum secundum naturam.* Et hoc modo virtuti opponitur vitium, quod importat dispositionem qua aliquid disponitur contra id quod convenit naturae; unde Augustinus dicit in III de Lib. Arb.: *quod perfectioni naturae deesse prospexeris, id voca vitium; quia vitium uniuscuiusque rei esse videtur ex eo quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae.* Secundum est id quod eius essentiam consequitur, quod ipsa virtus ex consequenti importat; et sic virtus importat quamdam bonitatem, quae bonum facit habentem. Nam bonitas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod convenienter se habet secundum modum debitum suae naturae; quod facit virtus, ut dictum est; et sic virtuti opponitur malitia. Tertium est id ad quod virtus ordinatur, videlicet actus bonus. Nam virtus ordinatur ad actum bonum, qui est actus debitus, et ordinatus secundum rationem. Unde virtus est perfectio potentiae in ordine ad actum, et non solum bonum facit habentem, sed et opus eius reddit bonum. Et hoc modo virtuti opponitur peccatum, quod proprie nominat actum inordinatum. Ex quibus patet quod habitus vitiosus et malitia et peccatum possunt dici malum moris; et sic etiam omnis virtus est quoddam bonum moris, et non e converso.

[90528] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 11 Ad undecimum dicendum, quod mens hic accipitur secundum quod importat potentias rationales; unde comprehendit sub se intellectum et affectum. Voluntas enim est potentia rationalis per essentiam. Virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu. Virtutes enim intellectuales faciunt facultatem bene operandi, licet non faciant bonum usum talis facultatis. Virtutes vero morales et aliae virtutes simpliciter, quae respiciunt affectum cum facultate bene operandi, faciunt etiam usum bonum, in quantum faciunt ut quis recte et bene tali facultate utatur: sicut iustitia facit non solum

quod homo sit promptus ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur; grammatica autem facit facultatem recte et congrue loquendi: non tamen facit ut homo semper congrue loquatur, quia potest grammaticus barbarizare, aut soloecismum facere. Ex quibus patet quod virtus respicit tam potentiam appetitivam quam intellectivam, quae sub mente continentur.

[90529] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod mens nominat illud genus potentiae quae est principium illorum actuum quorum homo est dominus, qui proprie dicuntur humani. Huiusmodi autem potentiae sunt ratio seu voluntas, quae sunt principium primum movens et imperans actum cuius homo est dominus; et dicuntur rationales per essentiam. Irascibilis autem et concupiscibilis, in quantum participant rationem, sunt principium humani actus tamquam movens motum. Moventur enim ab appetitu superiori, in quantum ei obediunt; et hoc modo secundum quod participant rationem, et sunt aptae natae rationi obedire, possunt esse subiectum virtutis humanae. Ex quo patet quod ratio et voluntas sunt primum principium actus humani tamquam movens et imperans; appetitus autem sensitivus est principium secundum, tamquam movens motum; et huiusmodi potentiae, quae importantur per mentem, possunt esse subiectum virtutis. Item mens importat potentiam rationalem per essentiam, vel per participationem. Irascibilis autem et concupiscibilis sunt potentiae rationales per participationem; et ob hoc possunt esse subiectum virtutis, in quantum participant mentem.

[90530] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod mens dicit id quod est altissimum in virtute animae. Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago in nobis inveniatur; oportet dicere, quod imago non pertinet ad animam secundum essentiam, sed solum secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic prout in ea est imago, nominat mens potentiam animae, et non essentiam; unde comprehendit mens illas potentias quae in suis actibus a materia et a conditionibus materiae recedunt. In mente autem sunt intelligentia, voluntas et memoria, non sicut accidentia in subiecto, sed sicut partes in toto.

[90531] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est rectitudo. Quia quaedam est specialis, quae constituitur solum circa res exteriores, quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia iustitiae; et talis rectitudo est propria iustitiae, nec ponitur in definitione virtutis. Quaedam vero est rectitudo generalis, quae importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae; et talis est communis omni virtuti, et in definitione virtutis ponitur.

[90532] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod vivere dupliciter sumitur. Uno modo pro esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventibus essendi principium; unde philosophus in II de anima dicit, quod vivere viventibus est esse; unde hoc modo sumptum non ponitur in definitione virtutis. Alio modo capitur pro operatione viventis, secundum quod intelligere et sentire est quoddam vivere; unde operatio quae est homini maxime delectabilis, et circa quam praecipue versatur, dicitur vita ipsius; unde philosophus, in I Metaph., dicit, quod hominum genus arte et rationibus vivit, id est operatur, et

hoc modo vivere ponitur in definitione virtutis, quia virtute homo recte vivit, in quantum per eam ipse recte operatur.

[90533] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod male uti virtute, potest intelligi dupliciter. Uno modo sicut obiecto; et sic aliquis potest male uti virtute, puta, cum male sentit de virtute, vel cum odit eam, vel superbit de ea. Alio modo tamquam principio elicitivo mali usus, ita quod sit malus actus elicitus a virtute et hoc modo nullus potest male uti virtute. Est enim virtus habitus semper inclinans ad bonum, quia omnis virtus facit facultatem bene operandi; et quaedam ulterius cum facultate bene operandi faciunt etiam usum bonum, in quantum faciunt ut quis recte facultate utatur; cuiusmodi sunt virtutes quae respiciunt potentiam appetitivam; sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur.

[90534] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod solum maxima bona sunt quibus nullus male utitur tamquam obiectis, cum talia sint propter se appetibilia, et a nullo possint odiri. Virtutibus autem, quae non sunt maxima bona, potest quis male uti tamquam obiecto, ut supra dictum est; sed non potest eis male uti tamquam principio elicitivo. Non autem oportet quod illud quo quis non potest male uti tamquam principio elicitivo mali usus, sit maximum bonum. Potest etiam dici, secundum Augustinum ibidem, quod virtus inter maxima bona computatur, in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus; et propter hoc nullus virtute male utitur.

[90535] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut virtutes acquisitae augentur et nutriuntur ex actibus per quos causantur; ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum ut disponentes; sicut ad caritatem a principio obtinendam homo faciens quod in se est, praeparat et disponit se ut a Deo recipiat caritatem: ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod principio obtineat caritatem, quia meritum sine caritate esse non potest. Ex quibus patet quod caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie; active autem augentur per actionem Dei, qui caritatem, quam prius infudit, perficit et conservat.

[90536] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 19 Ad decimumnonum dicendum est, quod prohibens virtutem est peccatum. Liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad removendum peccatum: quia solus Deus est qui effective delet iniquitates, et dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem vel praeparationem seu conatum liberi arbitrii praecedentem caritatem, praevenit spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia; unde ad Rom., III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius.*

[90537] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 20 Ad vicesimum dicendum est, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine

nobis consentientibus; et sic Deus non iustificat nos sine nobis consentientibus; quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae formaliter iustificantis, sed eius effectus unde tota operatio pertinet ad gratiam et ad Deum, qui iustificando effective infundit gratiam. Illa vero quae per nos aguntur, quorum nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et in omni natura.

[90538] Vincentius de Castronovo, De virtutibus q. 1 a. 2 continuatio, ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod definitio virtutis bene intellecta non convenit gratiae. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quae dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animae, et praesupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus, quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos. Virtus ergo essentialiter est habitus; gratia vero non est habitus, sed est quaedam supernaturalis participatio divinae naturae, secundum quam divinae efficimur consortes naturae, ut dicitur I Petr., II, secundum cuius acceptionem dicimur regenerari in filios Dei. Unde sicut lumen naturale rationis est radix et principium virtutis acquisitae; ita ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae in ipsa essentia animae per modum cuiusdam habilitatis existens, est principium et radix virtutis infusae. Item virtus est bona qualitas quae bonum facit habentem: haec enim bonitas quam virtus confert habenti, est bonitas perfectionis in comparatione ad operationem, cuius est immediatum principium. Sed bonitas quam gratia confert animae, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed ad quoddam spirituale et divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur; propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur. Unde bonum positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praeexistentem, essentialem vel participatam. Tale autem bonum non attribuitur gratiae nisi sicut radici et principio talis bonitatis in homine. Mens etiam iam in definitione virtutis posita dicit potentiam animae, quae est subiectum virtutis; potentia autem in definitione gratiae importat essentiam animae, quae est ipsius gratiae subiectum. Item vivere positum in definitione virtutis importat operationem, cuius ipsa virtus est immediatum principium; vivere autem secundum quod attribuitur gratiae, importat quoddam esse divinum, cuius est immediatum principium; et non dicit operationem, ad quam non ordinatur nisi mediante virtute. Item, virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, in quantum perficit potentiam in ordine ad operationem, per quam res suum finem consequitur. Sic autem gratia non est dispositio perfecti ad optimum: tum quia non primo perficit potentiam, sed essentiam; tum quia non respicit operationem sicut effectum proximum; sed potius esse quoddam divinum. Ex quibus patet quod definitio virtutis, gratiae non convenit. Et sic est finis additionis ut supra.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de virtutibus

quaestio I ab articulo III ad XIII

Thomas de Aquino a Francisco Bayeu depictus (Museo de Bellas Artes, Zaragoza)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Articulus 3

[65544] De virtutibus, q. 1 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum

[65545] De virtutibus, q. 1 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[65546] De virtutibus, q. 1 a. 3 arg. 1 Quia secundum Augustinum, virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animae sed secundum essentiam. Ergo potentia animae non est virtutis subiectum.

[65547] De virtutibus, q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nobilius est esse gratiae quam naturae. Esse autem naturae est per essentiam animae, quae est nobilior suis potentiis, utpote earum principium. Ergo esse gratiae, quod est per virtutes, non est per potentias: et sic potentia non est virtutis subiectum.

[65548] De virtutibus, q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, accidens subiectum esse non potest. Sed potentia animae est de genere accidentium; potentia enim et impotentia naturalis pertinent ad secundam speciem qualitatis. Ergo potentia animae non potest esse virtutis subiectum.

[65549] De virtutibus, q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, si aliqua potentia animae est virtutis subiectum, et quaelibet; cum quaelibet potentia animae vitiis impugnetur, contra quae virtutes ordinantur, sed non quaelibet potentia animae potest esse virtutis subiectum, ut post patebit. Ergo virtutis subiectum potentia esse non potest.

[65550] De virtutibus, q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, principia activa in naturis aliorum agentium subiecta non sunt, ut calor et frigus. Sed potentiae animae sunt quaedam activa principia; sunt enim principia operationum animae. Ergo aliorum accidentium subiecta esse non possunt.

[65551] De virtutibus, q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, anima subiectum est potentiae. Si ergo potentia subiectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subiectum alterius accidentis; et ita ibitur in infinitum; quod est inconveniens. Non ergo potentia animae est subiectum virtutis.

[65552] De virtutibus, q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, in Lib. I Poster. dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animae quaedam qualitas est in secunda specie qualitatis; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animae non potest esse subiectum virtutis.

[65553] De virtutibus, q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Cuius est actio, eius est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animae. Ergo et ipsae virtutes.

[65554] De virtutibus, q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in I Ethic., quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam et per participationem nominat quasdam animae potentias. Ergo potentiae animae sunt subiecta virtutum.

[65555] De virtutibus, q. 1 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod subiectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut praebens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subiectum. Alio modo sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subiicitur,

sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum; nam principia subiecta sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primum, unum accidens alterius subiectum esse non potest. Nam, cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum praebere: nisi fortasse dicatur, quod in quantum est a subiecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad alia duo, unum accidens se habet ad aliud per modum subiecti: nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, et superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis; et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subiectum. Non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum praebere; sed quia subiectum est receptivum unius accidentis altero mediante. Et per hunc modum dicitur potentia animae esse habitus subiectum. Nam habitus ad potentiam animae comparatur ut actus ad potentiam; cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est, potentias esse virtutum subiecta; quia virtus animae inest, potentia mediante.

[65556] De virtutibus, q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vivere in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra dictum est.

[65557] De virtutibus, q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam. Nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi.

[65558] De virtutibus, q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia non est per se subiectum, sed in quantum est per animam sustentata.

[65559] De virtutibus, q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illae potentiae quae nullo modo possunt esse humanae, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animae vegetabilis, non possunt esse subiecta virtutum. Omnis autem impugnatio quae ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, et virtutis humanae subiectum.

[65560] De virtutibus, q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod inter potentias animae non sunt activae nisi intellectus agens, et vires animae vegetabilis, quae non sunt aliquorum habituum subiecta. Aliae autem potentiae animae sunt passivae: principia tamen actionum animae existentes secundum quod sunt motae a suis activis.

[65561] De virtutibus, q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius accidentis.

[65562] De virtutibus, q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subiectum; quod in proposito non accidit, ut supra dictum est.

Articulus 4

[65563] De virtutibus, q. 1 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis

[65564] De virtutibus, q. 1 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[65565] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 1 Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cuius partes sunt irascibilis et concupiscibilis. Ergo irascibilis et concupiscibilis subiectum virtutis esse non possunt.

[65566] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, eiusdem potentiae sunt habitus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum philosophum in Lib. Ethic., quae non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili.

[65567] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullum corruptibile est subiectum perpetui; unde Augustinus probat animam esse perpetuam, quia est subiectum veritatis, quae est perpetua. Sed irascibilis et concupiscibilis, sicut et ceterae potentiae sensitivae, non remanent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem manent. Nam iustitia est perpetua et immortalis, ut dicitur Sapient. I, v. 15; quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subiectum esse non possunt.

[65568] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili et concupiscibili, sunt in organo corporali. Ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam; et sic non sunt sola mente perceptibiles; ut Augustinus dicit de iustitia, quod est rectitudo sola mente perceptibilis.

[65569] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 5 Sed dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis possunt esse subiectum virtutis, in quantum participant aliqualiter, ratione.- Sed contra, irascibilis et concupiscibilis dicuntur ratione participare, in quantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti sustentamentum praebere, cum non sit quid subsistens. Ergo nec in quantum ratione participant, possunt irascibilis et concupiscibilis esse virtutis subiectum.

[65570] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, sicuti irascibilis et concupiscibilis, quae pertinent ad sensibilem appetitum, subserviunt rationi; ita et potentiae apprehensivae et sensitivae. Sed in nulla apprehensiva potentiarum sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili et concupiscibili.

[65571] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, si ordo rationis participari potest in irascibili et

concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quae has duas vires continet ad rationem. Sed rebellio praedicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, et virtutis finitae non possit esse actio infinita. Ergo poterit totaliter tolli praedicta rebellio; omne enim finitum consumitur multoties ablato quodam, ut patet per philosophum in I Physic.; et sic sensualitas in hac vita possit totaliter curari. Quod est impossibile.

[65572] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 8 Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter praedictam rebellionem auferre; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur.- Sed contra, homo est id quod est in quantum est rationalis; cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subiicitur; tanto magis competit humanae naturae. Maxime autem subiicerentur inferiores vires animae rationi si praedicta rebellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset competens maxime humanae naturae; et ita ex parte nostra non est impedimentum quin praedicta rebellio totaliter tollatur.

[65573] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 9 Praeterea, ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur. Perfectio enim iustitiae in hoc consistit quod in Psal. XXXIII, v. 15, dicitur: *declina a malo, et fac bonum.* Sed ad irascibilem pertinet detestari malum, ut dicitur in Lib. de spiritu et anima. Ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus.

[65574] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 10 Praeterea, in eodem libro dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum, in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desiderium virtutis et virtus, cum quaelibet res suam perfectionem desideret. Ergo omnis virtus est in ratione, et non in irascibili et concupiscibili.

[65575] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 11 Praeterea, in nulla potentia potest esse habitus quae agitur tantum et non agit; eo quod habitus est id quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in III de anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt, sed aguntur: quia ut dicitur in III Ethic., sensus nullius actus dominus est. Ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili et concupiscibili.

[65576] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 12 Praeterea, proprium subiectum parificatur propriae passioni. Virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili et concupiscibili, quae sunt nobis et brutis communes. Virtus ergo est in hominibus tantum, sicut et ratio; ergo omnis virtus est in ratione, non autem in irascibili et concupiscibili.

[65577] De virtutibus, q. 1 a. 4 arg. 13 Praeterea, Rom. VII, dicit Glossa: *bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Omnia ergo vitia ad concupiscibilem pertinent, cuius est concupiscentia. Sed in eodem, sunt virtutes et vitia. Ergo virtutes non sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus.

[65578] De virtutibus, q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus, dicit de temperantia et fortitudine, quod sunt irrationabilium partium. Partes autem irrationabiles, id est sensibilis appetitus, sunt irascibilis et concupiscibilis, ut habetur in III de anima. Ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse virtutes.

[65579] De virtutibus, q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Perfectio autem et dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili et concupiscibili (prius enim motus est actus sensualitatis, ut ponitur in Glossa ad Rom. VIII); ergo et mortale peccatum ibi esse poterit; et sic etiam virtus, quae est peccato mortali contraria.

[65580] De virtutibus, q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, medium et extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones; sicut fortitudo inter timorem et audaciam, et temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis. Cum igitur huiusmodi passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

[65581] De virtutibus, q. 1 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod circa quaestionem istam partim ab omnibus convenitur, et partim opiniones sibi invicem repugnant. Ab omnibus enim conceditur aliquas virtutes in irascibili et concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili et fortitudinem in irascibili; sed in hoc est differentia. Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem et concupiscibilem esse; in superiori parte animae, et iterum in inferiori. Dicunt enim, quod irascibilis et concupiscibilis quae sunt in superiori parte animae, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subiectum virtutis; non tamen illae quae sunt in inferiori parte ad naturam sensualem et brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quaestione discussum est; utrum scilicet in superiori parte animae possint distingui duae vires, quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quae sunt in inferiori appetitu, secundum philosophum in III Ethic., oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt: quod quidem sic patet. Cum enim virtus, ut supra dictum est, nominet quoddam potentiae complementum, potentia autem ad actum respiciat; oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quae est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur; cum in quibusdam etiam plantae, bruta et homines conveniant; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, et augeri, et alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cuius homo dominus est, potest poni virtus humana. Sciendum tamen est, quod huiusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus; et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori in quantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius. Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior a superiori parte animae moveantur; tamen aliter, et aliter. Nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedimentum aliquod; ut patet in manu et pede. Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in politica sua, quod anima dominatur corpori dispotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, id

est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis. In membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectivum actus humani, nisi naturalis eius dispositio, per quam natum est moveri a ratione; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam, quantacumque perfectio adsit superiori principio. Et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quae est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta; esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus. Quando igitur aliqua virtus est circa illa quae proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua sperata, mansuetudo circa iras: talis virtus dicitur esse etiam in irascibili sicut in subiecto. Quando autem est circa ea quae sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subiecto; sicut castitas, quae est circa delectationes venereas, et sobrietas et abstinentia, quae sunt circa delectationes in cibis et potibus.

[65582] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus et peccatum mortale dupliciter considerari possunt; scilicet secundum actum et secundum habitum. Sicut autem actio concupiscibilis et irascibilis si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrit tamen in actu peccati mortalis, quando ratione movente vel consentiente tendit in contrarium legis divinae; ita actus eorumdem, si per se accipiantur, non possunt esse actus virtutis, sed solum quando concurrunt ad consequendum imperium rationis. Et sic actus peccati mortalis et virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem et concupiscibilem; unde et habitus utriusque in irascibili et concupiscibili esse possunt. Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis. Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximae causae; et eadem ratione virtus irascibilis et concupiscibilis.

[65583] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut iam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed in quantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur: in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

[65584] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod supposito quod irascibilis et concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tamen in ea sicut in radice: nam essentia animae est radix potentiarum. Et similiter virtutes quae ascribuntur irascibili et concupiscibili, manent in ratione sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum, ut postea ostendetur.

[65585] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quaedam formae et virtutes totaliter ad materiam depressae, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et eius operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quae earum actibus adiungitur; quod iterum sint aliquo modo a materia elevatae, ostenditur per hoc quod per imperium moventur et quod obediunt rationi. Et sic in eis est virtus, id est in quantum elevatae sunt a materia, et rationi obediunt.

[65586] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet ordo rationis quo irascibilis et concupiscibilis participant, non sit aliquid subsistens, nec per se possit esse subiectum; potest tamen esse ratio quare aliquid sit subiectum.

[65587] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod virtutes sensitivae cognitivae sunt naturaliter praeviae rationi, cum ab eis ratio accipiat; appetitivae autem sequuntur naturaliter ordinem rationis cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat; et ideo non est simile.

[65588] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet; licet hoc possit fieri divina virtute, quae potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, in quantum praedictae vires assuefiunt ut rationi subdantur; ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet, scilicet ex dominio rationis super eas; ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis, qui quandoque sunt contrarii rationi.

[65589] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis; tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires, et ipsum corpus. Et ideo ex conditione humanae naturae sibi relictae provenit ut in inferioribus animae viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animae proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiae et gloriae, cum ex coniunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

[65590] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod detestari malum, secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur, non solum importat declinationem a malo, sed quemdam motum irascibilis ad mali destructionem; sicut accidit illi qui non solum malum refugit, sed ad mala extirpanda per vindictam movetur. Hoc autem est aliquod bonum facere. Licet autem sic malum detestari, ad irascibilem et concupiscibilem pertineat, non tamen solum habet actum hunc;

nam et insurgere ad arduum bonum consequendum ad irascibilem pertinet; in qua non solum est passio irae et audaciae, sed etiam spei.

[65591] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod illa verba sunt accipienda per quamdam adaptationem, et non per proprietatem. Nam in qualibet potentia animae est desiderium boni proprii; unde et irascibilis appetit victoriam, sicut et concupiscibilis delectationem. Sed quia concupiscibilis fertur in id quod est bonum toti animali simpliciter sive absolute; ideo omne desiderium boni appropriatur sibi.

[65592] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod licet irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae agantur, et non agant: tamen in homine secundum quod participant aliqualiter rationem, etiam quodam modo agunt; non tamen totaliter aguntur. Unde etiam in politicis dicit philosophus, quod dominium rationis super has vires est politicum; quia huiusmodi vires aliquid habent de proprio motu, ubi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animae ad corpus non est regale, sed dispoticum; quia membra corporis ad nutum obediunt animae quantum ad motum.

[65593] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod licet istae vires sint in brutis, non tamen in eis participant aliquid rationis; et ideo virtutes morales habere non possunt.

[65594] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, et non sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili et concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animae ageretur. Perversitas vero rationis et voluntatis ut plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscentiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis, sed quod est commune toti appetitivae potentiae; in cuius unaquaque particula invenitur alicuius concupiscentia, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.

Articulus 5

[65595] De virtutibus, q. 1 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum voluntas sit subiectum virtutis

[65596] De virtutibus, q. 1 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[65597] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 1 Maior enim perfectio requiritur in imperante ad hoc quod recte imperet, quam in exequente ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit

ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem et concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subiecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.

[65598] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 2 Sed diceretur, quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad eius rectitudinem. Nam finem naturaliter desideramus; unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superadditum.- Sed contra, voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem et recte et non recte se habere. Nam boni praestituunt sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in III Ethic.: *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

[65599] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, etiam inest animae cognoscitivae aliqua cognitio naturalis, quae est primorum principiorum; et tamen respectu huius cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu eius ad quod naturaliter inclinatur.

[65600] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut circa passiones est aliqua virtus moralis, ut temperantia et fortitudo; ita etiam est aliqua virtus circa operationes, ut iustitia. Operari autem sine passione est voluntatis, sicut operari ex passione est irascibilis et concupiscibilis. Ergo sicut aliqua virtus moralis est in irascibili et concupiscibili, ita aliqua est in voluntate.

[65601] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, philosophus in IV Ethic. dicit, quod amor sive amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quae est sine passione, est actus voluntatis. Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel non sine virtute, ut dicitur in VIII Ethic.; videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

[65602] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 6 Praeterea, caritas est potissima inter virtutes, ut probat apostolus, I ad Cor. XIII. Sed caritatis subiectum esse non potest nisi voluntas; non enim est eius subiectum concupiscibilis inferior, quae solum ad bona sensibilia se extendit. Ergo voluntas est subiectum virtutis.

[65603] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 7 Praeterea, secundum Augustinum, per voluntatem immediatius Deo coniungimur. Sed id quod coniungit nos Deo, est virtus. Ergo videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

[65604] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 8 Praeterea, felicitas, secundum Hugonem de s. Victore, in voluntate est. Virtutes autem sunt dispositiones quaedam ad felicitatem. Cum igitur dispositio et perfectio sint in eodem, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

[65605] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 9 Praeterea, secundum Augustinum, voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Rectitudo autem vitae pertinet ad virtutem; unde Augustinus dicit, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

[65606] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 10 Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti

autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate, ut Augustinus dicit, videtur quod virtus sit in eadem.

[65607] De virtutibus, q. 1 a. 5 arg. 11 Praeterea, virtus humana in illa parte animae debet esse quae est propria hominis. Sed voluntas est propria hominis, sicut et ratio; utpote magis propinqua rationi quam irascibilis et concupiscibilis. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis sint subiecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

[65608] De virtutibus, q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per philosophum in fine I Ethic. Virtus autem moralis est sicut in subiecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem; virtus vero intellectualis habet pro subiecto id quod est rationale per essentiam. Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari; quia nec est cognoscitiva potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam; neque pertinet ad irrationalem animae partem quae pertinet ad rationalem per participationem; videtur quod voluntas nullo modo subiectum virtutis esse possit.

[65609] De virtutibus, q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, ad eumdem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subiectum; quia ostensum est, quod in irascibili et concupiscibili sunt aliquae virtutes; et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas, oporteret quod ad eosdem actus essent aliquae virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum, quod voluntas sit subiectum virtutis.

[65610] De virtutibus, q. 1 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod per habitum virtutis potentia quae ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suae potentiae: nam eius obiectum est bonum. Unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit; sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni: et dico humanum id quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, id quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes. Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit iustitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, ut philosophus dicit in V Ethic. Sic ergo duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto; scilicet caritas et iustitia. Cuius signum est, quod istae virtutes quamvis ad appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperantia et fortitudo: unde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo

sunt passiones, sed in appetitu rationali, qui est voluntas, in quo passiones non sunt. Nam omnis passio est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Physic. Illae autem virtutes quae circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores et audacias, et temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiae, cum sit proprium obiectum voluntatis.

[65611] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad imperandum sufficit voluntati iudicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum.

[65612] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat, in quantum iudicium rationis intercipitur passione.

[65613] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat. Et ideo oportet in his etiam quae naturaliter cognoscimus, esse quemdam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine Poster. Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie; unde non est simile.

[65614] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori; nec ad huiusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione iam dicta.

[65615] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de caritate, quae est quaedam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod metam naturae excedit; unde caritas in voluntate est, ut diximus.

[65616] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 6 Et per hoc patet responsio ad sextum et septimum; nam virtus coniungens voluntatem Deo est caritas.

[65617] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ad felicitatem quaedam praeexiguntur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis; scilicet inquietudo mentis a passionibus, et ab exterioribus perturbationibus. Aliquis autem actus est virtutis qui est essentialiter ipsa felicitas quando est completus; scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summae veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat. Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; scilicet delectatio, quae perficit felicitatem, sicut decor iuventutem, ut dicitur in X Ethic.: et hoc pertinet ad voluntatem; et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate caelesti, quae sanctis repromittitur. Si autem loquamur de felicitate contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, ad huiusmodi delectationem voluntas

naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate.

[65618] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod voluntate recte vivitur et peccatur sicut imperante omnes actus virtutum et vitiorum; non autem sicut eliciente; unde non oportet quod voluntas sit proximum subiectum cuiuslibet virtutis.

[65619] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod peccatum omne est in voluntate sicut in causa, in quantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis; non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto; sed sicut gula et luxuria sunt in concupiscibili, ita et superbia in irascibili.

[65620] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentiae consonet rationi; et ideo non indiget ad hoc habitu virtutis super inducto, sicut inferiores potentiae, scilicet irascibilis et concupiscibilis.

[65621] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod caritas et spes, quae sunt in voluntate, non continentur sub ista philosophi divisione; sunt enim aliud genus virtutum, et dicuntur virtutes theologicae. Iustitia vero inter morales continetur; voluntas enim sicut et alii appetitus, ratione participat, in quantum dirigitur a ratione. Licet enim voluntas ad eamdem naturam intellectivae partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

[65622] De virtutibus, q. 1 a. 5 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod respectu illorum ad quae habetur virtus in irascibili et concupiscibili, non oportet esse virtutem in voluntate, ratione prius dicta.

Articulus 6

[65623] De virtutibus, q. 1 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto

[65624] De virtutibus, q. 1 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[65625] De virtutibus, q. 1 a. 6 arg. 1 Quia secundum philosophum in II Ethic., scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Loquitur autem ibi de scientia practica; quod patet ex hoc quod subiungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subiectum virtutis.

[65626] De virtutibus, q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practici intellectus non est virtus.

[65627] De virtutibus, q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, tanto aliquid magis peccat, quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum; ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. Ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus.

[65628] De virtutibus, q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, virtus secundum Tullium, agit in modum naturae. Sed modus agendi naturae opponitur contra modum agendi rationis, sive practici intellectus; quod patet in II Physic., ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito. Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

[65629] De virtutibus, q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, bonum et verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differentia formalis obiectorum diversificat habitus. Cum igitur virtutis obiectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus; videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

[65630] De virtutibus, q. 1 a. 6 arg. 6 Praeterea, virtus, secundum philosophum in II Ethic., est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitivae partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes; et sic intellectus practicus non potest esse subiectum virtutis.

[65631] De virtutibus, q. 1 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium; et tamen eius subiectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis.

[65632] De virtutibus, q. 1 a. 6 s. c. 2 Praeterea, virtus humana est cuius subiectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis et concupiscibilis; sicut quod est per essentiam tale, magis est eo quod est per participationem. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis humanae.

[65633] De virtutibus, q. 1 a. 6 s. c. 3 Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem; quia ad hoc quod obediat rationi vis affectiva, in ea ponitur virtus. Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

[65634] De virtutibus, q. 1 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod inter virtutes naturales et rationales haec differentia assignatur; quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione praeexistente; inclinatio enim in finem absque praeexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis et rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, et iudicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis. Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi

quod ad pauca se extendit; est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens. Unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale iudicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente. Et ex hoc naturali iudicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et quod omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare. Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum, et huiusmodi. Et eadem ratione naturale iudicium; quod est uniforme, et ad huiusmodi bonum quaerendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire et diiudicare proprium bonum, secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaerendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu scientiae ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiae; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte diiudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica; et est perfectiva omnium virtutum moralium quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni: sicut iustitia facit inclinationem in bonum quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus. Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus; unde philosophus dicit quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales in quantum sunt virtutes; et propterea dicit Gregorius in XXII Moral., quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

[65635] De virtutibus, q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi, ut non recte diiudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus,

prout sint nunc agenda: quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat, ut dictum est.

[65636] De virtutibus, q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod iudicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiae provenit; et sine hoc virtus esse non potest.

[65637] De virtutibus, q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ignorantia quae opponitur prudentiae, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem: et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quae opponitur scientiae practicae, excusat vel diminuit peccatum.

[65638] De virtutibus, q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid huiusmodi. Sed nisi rationis iudicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in praecipitium; et tanto magis, quanto esset vehementior; sicut ponit philosophus exemplum de caeco, in VI Ethic., qui tanto magis laeditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

[65639] De virtutibus, q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod bonum et verum sunt obiecta duarum partium animae, scilicet intellectivae et appetitivae: quae quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur; sicut voluntas vult intellectum intelligere, et intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo haec duo, bonum et verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, in quantum est ab intellectu apprehensum; prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam in quantum intelligit aliquid esse bonum; similiter etiam et ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, in quantum homo vult intelligere verum. Nihilominus tamen verum intellectus practici est bonum, quod et finis operationis: bonum enim non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

[65640] De virtutibus, q. 1 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod philosophus in II Ethic., definit virtutem moralem: de virtute enim intellectuali determinat in VI Ethic. Virtus autem quae est in intellectu practico, non est moralis, sed intellectualis: nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales philosophus ponit, ut patet in II Ethic.

Articulus 7

[65641] De virtutibus, q. 1 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum in intellectu speculativo sit virtus

[65642] De virtutibus, q. 1 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[65643] De virtutibus, q. 1 a. 7 arg. 1 Virtus enim omnis ordinatur ad actum: virtus enim est quae opus bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum: nihil enim dicit de imitando vel fugiendo, ut patet in III de anima. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

[65644] De virtutibus, q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem; non enim dicitur propter hoc bonus homo, quia habet scientiam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo, non sunt virtutes.

[65645] De virtutibus, q. 1 a. 7 arg. 3 Praeterea, intellectus speculativus praecipue perficitur habitu scientiae. Scientia autem non est virtus; quod ex hoc patet, quia contra virtutes dividitur: dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus et dispositio; et habitus dicitur scientiae et virtutis. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

[65646] De virtutibus, q. 1 a. 7 arg. 4 Praeterea, omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad felicitatem quae est finis virtutis. Sed intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid: non enim scientiae speculativae propter utilitatem quaeruntur, sed propter seipsas, ut dicitur in I Metaph. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

[65647] De virtutibus, q. 1 a. 7 arg. 5 Praeterea, actus virtutis est meritorius. Sed intelligere non sufficit ad meritum; immo *scienti bonum, et non facienti peccatum est illi*, ut dicit Iacobus, IV, 17. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

[65648] De virtutibus, q. 1 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Fides est in intellectu speculativo, cum sit eius obiectum veritas prima. Sed fides est virtus. Ergo intellectus speculativus potest esse subiectum virtutis.

[65649] De virtutibus, q. 1 a. 7 s. c. 2 Praeterea, verum et bonum sunt aeque nobilia. Nam se invicem circumeunt; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum: et utrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate, cuius obiectum est bonum, potest esse virtus; ergo et in intellectu speculativo, cuius obiectum est verum, poterit esse virtus.

[65650] De virtutibus, q. 1 a. 7 co. Respondeo. Dicendum quod virtus in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum; eo quod uniuscuiusque virtus est, ut philosophus dicit, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit; sicut virtus equi quae facit equum esse bonum, et bene ire, et bene ferre sessorem, quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo formaliter, alio modo materialiter. Formaliter quidem, quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni.

Bonum autem sub ratione boni est obiectum solius appetitivae partis; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum; unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni; unde et possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie sicut primi habitus. Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se, prout praecedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia, ut dictum est, istae duae potentiae, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt. Illi igitur habitus qui sunt in intellectu practico vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem; et hoc modo intellectus scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod eius intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum; non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus praedicti. Non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia in quantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici; unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit. Habitus vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis; in quantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide et prudentia, sed diversimode. Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; quod ex actu patet: homo enim ad ea quae sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum nisi quia vult; sicut Augustinus dicit, quod credere non potest homo nisi volens. Ita et similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subiacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis. Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti: quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit; sicut et in determinatum medium a ratione, concupiscibilis, per temperantiam tendit. Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est: non quidem ita quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiae, sed solum finis; obiectum autem ipsa perquirit: praesupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirit vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur. Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes diversimode se habent ad voluntatem. Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens, cum huiusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia et sapientia et ars. Non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti; sed solum ut ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum: nam finis in operativis principium est; et sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti a voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet omnes quoquo modo possint dici virtutes; tamen perfectius et magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis; licet ex hoc non sequatur quod sint nobiliores habitus aut perfectiores.

[65651] De virtutibus, q. 1 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod habitus intellectus speculativi ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio: non autem ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorem actum, sed finem habet in suo actu proprio. Intellectus autem practicus ordinatur sicut in finem in alium exteriorem actum: non enim consideratio de agendis vel faciendis pertinet ad intellectum practicum nisi propter agere vel facere. Et sic habitus intellectus speculativi reddit actum suum nobiliori modo bonum quam habitus intellectus practici: quia ille ut finem, hic ut ad finem; licet habitus intellectus practici, ex eo quod ordinat ad bonum sub ratione boni, prout praesupponitur voluntati, magis proprie habeat rationem virtutis.

[65652] De virtutibus, q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum et auditum, aut est bene videns et audiens. Et sic patet, quod ex eo quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens; et similiter est de arte, et de aliis huiusmodi habitibus.

[65653] De virtutibus, q. 1 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra moralem virtutem, et tamen ipsa est virtus intellectualis; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam: sic enim ipsa non est virtus, ut supra dictum est.

[65654] De virtutibus, q. 1 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in eius actu consistit. Unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum praeparationis, vel per modum meriti.

[65655] De virtutibus, q. 1 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per actum scientiae, aut alicuius talis habitus, potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum ut dictum est. Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens; et ideo mala voluntas non opponitur scientiae vel arti, sicut prudentiae, vel fidei, aut temperantiae. Et inde est quod philosophus dicit, quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus, est minus prudens; licet e contrario sit in scientia et arte. Nam grammaticus qui involuntarie soloecizat, apparet esse minus sciens grammaticam.

Articulus 8

[65656] De virtutibus, q. 1 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum virtutes insint nobis a natura

[65657] De virtutibus, q. 1 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[65658] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 1 Dicit enim Damascenus, III Lib.: *naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insunt nobis.*

[65659] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 2 Praeterea, Matth., IV, 23, dicit Glossa: *docet naturales iustitias: scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo.*

[65660] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 3 Praeterea, Rom. II, 14, dicitur quod homines non habentes legem, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt. Sed lex praecipit actum virtutis. Ergo actum virtutis naturaliter homo facit; et ita videtur quod virtus sit a natura.

[65661] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 4 Praeterea, Antonius dicit in sermone ad monachos: *si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est.* Et in eodem sermone dicitur, quod sufficit homini naturalis ornatus. Hoc autem non esset, si virtutes non essent naturales. Ergo virtutes sunt naturales.

[65662] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 5 Praeterea, Tullius dicit, quod celsitudo animi est nobis a natura. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere. Ergo magnanimitas inest nobis a natura; et eadem ratione aliae virtutes.

[65663] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 6 Praeterea, ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, et velle, et nosse. Sed notio boni inest nobis a natura, ut dicit Augustinus in II de libero arbitrio. Velle etiam bonum inest homini a natura, ut idem dicit super Genes. ad litteram. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus. Ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem.

[65664] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 7 Sed diceretur, quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem, sed perfectio virtutis non est a natura.- Sed contra est quod Damascenus dicit in III Lib.: *manentes in eo quod secundum naturam, in virtute sumus; declinantes autem ab eo quod est secundum naturam, ex virtute, ad id quod est praeter naturam devenimus et in malitia sumus.* Ex quo patet, quod secundum naturam inest a malitia declinare. Sed hoc est perfectae virtutis. Ergo et perfectio virtutis est a natura.

[65665] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 8 Praeterea, virtus, cum sit forma, est quoddam simplex, et partibus carens. Si igitur secundum aliquid sui est a natura videtur quod totaliter sit a natura.

[65666] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 9 Praeterea, homo dignior est et perfectior aliis creaturis irrationalibus. Sed aliae creaturae sufficienter habent a natura ea quae pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint quaedam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura.

[65667] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 10 Sed diceretur, quod hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis et diversis; natura autem ordinatur ad unum. Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad unum, sicut et naturae: dicit enim Tullius, quod virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus. Ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

[65668] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 11 Praeterea, virtus in medio consistit. Medium autem est unum determinatum. Ergo nihil prohibet inclinationem naturae esse ad id quod est virtutis.

[65669] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 12 Praeterea, peccatum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed peccatum est privatio virtutis. Ergo virtus consistit in modo, specie et ordine. Sed modus, species et ordo sunt homini naturalia. Ergo virtus est homini naturalis.

[65670] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 13 Praeterea, pars appetitiva in anima sequitur partem cognitivam. Sed in parte cognitiva est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo et in parte appetitiva et affectiva, quae est subiectum virtutis, est aliquis habitus naturalis; et ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis.

[65671] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 14 Praeterea, naturale est cuius principium est intra; sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium huius motus est in eo quod movetur. Sed principium virtutis est in homine. Ergo virtus est homini naturalis.

[65672] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 15 Praeterea, cuius est semen naturale, ipsum quoque est naturale. Sed semen virtutis est naturale; dicit enim quaedam Glossa, Hebr., I, quod voluit Deus inseminare omni animae initia sapientiae et intellectus. Ergo videtur quod virtutes sint naturales.

[65673] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 16 Praeterea, contraria sunt eiusdem generis. Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis; dicitur enim Sap., XII, v. 10: *erat enim naturalis malitia eius*; et Ephes., II, 3, dicitur: *eramus natura filii irae.* Ergo videtur quod virtus sit naturalis.

[65674] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 17 Praeterea, naturale est quod vires inferiores rationi subdantur; dicit enim philosophus in III de anima, quod appetitus superioris, qui est rationis, movet inferiorem, qui est partis sensitivae; sicut sphaera superior movet inferiorem sphaeram. Virtus autem moralis in hoc consistit quod inferiores vires rationi subdantur. Ergo huiusmodi virtutes sunt naturales.

[65675] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 18 Praeterea, ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principii passivi. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, et etiam motus caelestium corporum; nam principium activum caelestium corporum non est natura, sed intellectus; principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutem inest homini aptitudo naturalis; dicit enim philosophus in II Ethicor.: *innatis quidem nobis a natura suscipere, perfectis autem ab assuetudine.* Ergo videtur quod virtus est

naturalis.

[65676] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 19 Praeterea, illud quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed secundum philosophum in VI Ethic., quidam confestim a nativitate videntur esse fortes et temperati, et secundum alias virtutes dispositi; et Iob, XXXI, 18: *ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Ergo virtutes sunt homini naturales.

[65677] De virtutibus, q. 1 a. 8 arg. 20 Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariae ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem, quae est actus virtutis perfectae. Ergo virtutes habet homo a natura.

[65678] De virtutibus, q. 1 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Naturalia per peccatum non amittuntur; unde Dionysius dicit, quod data naturalia in Daemonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur. Ergo non sunt naturales.

[65679] De virtutibus, q. 1 a. 8 s. c. 2 Praeterea, ea quae insunt naturaliter, et ea quae sunt a natura, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed ea quae sunt virtutis, possumus assuescere et dissuescere. Ergo virtutes non sunt naturales.

[65680] De virtutibus, q. 1 a. 8 s. c. 3 Praeterea, ea quae insunt naturaliter, communiter insunt omnibus. Sed virtutes non insunt communiter omnibus, cum quibusdam insint vitia contraria virtutibus.

[65681] De virtutibus, q. 1 a. 8 s. c. 4 Praeterea, naturalibus neque meremur neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur, sicut et vitiis demeremur. Ergo virtutes et vitia non sunt naturalia.

[65682] De virtutibus, q. 1 a. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum. Fuerunt enim aliqui qui posuerunt formas praeexistere in materia secundum actum, latenter autem; et quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et haec fuit opinio Anaxagorae qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent. Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam. Tertia est via Aristotelis media, quae ponit, quod formae praeexistunt in potentia materiae, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale. Similiter etiam et circa scientias et virtutes aliqui dixerunt, quod scientiae et virtutes insunt nobis a natura, et quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiae et virtutis: et hoc videtur Plato posuisse; qui posuit scientias et virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum; sed anima impediebatur ab earum usu per unionem ad corpus; quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, et exercitium virtutum. Alii vero dixerunt, quod scientiae et virtutes sunt in nobis ex influxu intelligentiae agentis, ad cuius influentiam recipiendam homo disponitur per studium et exercitium. Tertia est opinio media, quod scientiae et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est, quia sicut circa for-

mas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adeptionem scientiae et virtutis studio et exercitio suam efficaciam conservat. Sciendum tamen est, quod aptitudo perfectionis et formae in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum; sicut in materia aeris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul: sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem, quia corpus est susceptivum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem; partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus, et partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subiectum virtutis, sicut ex superioribus patet; scilicet intellectus, voluntas et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis et principium activum virtutis. Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione: et huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut: omne totum est maius sua parte, et similia; sed etiam in operativis, ut: malum esse fugiendum, et huiusmodi. Haec autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiritur; sive sit practica, sive sit speculativa. Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operativis habet rationem principii naturalis. Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, in quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel in illa. Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi: unde naturaliter sunt susceptivae virtutis, quae in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes praedictae inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanae unde et omnibus sunt communes. Est autem aliqua inchoatio virtutis, quae consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel caelesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis. Et haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis: unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem huiusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut haec virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectae virtutis rationem non habet, ita nec aliqua praemissarum. Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quae sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subiectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis; sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Haec tamen est consummatio: quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quae est in superiori; sicut ad virtutem quae est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quae est in voluntate, et per eam quae est in intellectu.

Ad virtutem vero quae est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quae est in eis, et per eam quae est in superioribus; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quae est superior, operatur ad completionem omnis virtutis. Dividitur autem principium operativum quod est ratio, contra principium operativum quod est natura, ut patet in II Phys.; eo quod rationalis potestas est ad opposita, natura autem ordinatur ad unum. Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione.

[65683] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtutes dicuntur naturales quantum ad naturales inchoationes virtutum quae insunt homini, non quantum ad earum perfectionem.

[65684] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum, tertium, quartum et quintum.

[65685] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod posse bonum simpliciter inest nobis a natura, eo quod potentiae sunt naturales; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, scilicet secundum quamdam inchoationem in universali. Sed hoc non sufficit ad virtutem. Requiritur autem ad bonam operationem, quae est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat; quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis: sicut etiam manifestum est quod aliquis in universali scit opus artis facere, ut puta argumentari, vel secare, aut aliquid huiusmodi facere; sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat, requiritur quod habeat artem; et similiter est in virtute.

[65686] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ex natura habet homo aliqualiter quod declinet malitiam; sed ad hoc quod hoc prompte faciat et infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

[65687] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod virtus non dicitur partim a natura esse, eo quod aliqua pars eius sit a natura et aliqua non, sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura; scilicet secundum potentiam et aptitudinem.

[65688] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiae autem superiores et ei propinquae, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectae bonitatis, quia est capax beatitudinis. Quae autem creaturae non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis licet pluribus indigeat; sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam, sed per modica exercitia.

[65689] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ad ea quae sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis. Sed ad ea quae sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura; quia dispositio naturalis quae inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis: puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quae est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quae consistit in refrenando passiones irascibilis.

Unde videmus quod animalia quae naturaliter inclinantur ad actum alicuius virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax est etiam naturaliter crudelis. Et haec quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quae non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecumque determinatum bonum. Homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem; et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum: quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem, in qua existunt semina omnium virtutum.

[65690] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. Quia quod est mediocre uni, est parum vel multum alteri.

[65691] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod modus, species et ordo constituunt quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in Lib. de natura boni. Unde modus, species et ordo, in quibus consistit bonum naturae, naturaliter adsunt homini, nec per peccatum privantur; sed peccatum dicitur esse privatio modi, speciei et ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis.

[65692] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis; et ideo non requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium; et praecipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, in quantum bonum intellectum est obiectum voluntatis.

[65693] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod licet principium virtutis sit intra hominem, scilicet ratio; tamen hoc principium non agit per modum naturae; et ideo quod ab ea est, non dicitur naturale.

[65694] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 15 Et similiter dicendum est ad decimumquintum.

[65695] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod malitia eorum erat naturalis, in quantum erat in consuetudinem reducta, prout consuetudo est altera natura. Nos autem eramus natura filii irae propter peccatum originale, quod est peccatum naturae.

[65696] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod naturale est quod vires inferiores sint subiicibiles rationi, non tamen quod sint secundum habitum subiectae.

[65697] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando movens movet ad unum determinate per modum naturae; sicut generans in elementis, et motor corporum caelestium. Sic autem non est in proposito; unde ratio non sequitur.

[65698] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox a nativitate sunt fortes et temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, ut dictum est.

[65699] De virtutibus, q. 1 a. 8 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod natura non deficit homini in necessariis; licet enim non det omnia quae sunt ei necessaria, tamen dat ei unde possit omnia necessaria acquirere secundum rationem, et quae ei deserviunt.

Articulus 9

[65700] De virtutibus, q. 1 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum virtutes acquirantur ex actibus

[65701] De virtutibus, q. 1 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[65702] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 1 Dicit enim Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed illud quod fit ex actibus nostris, non operatur Deus in nobis. Ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

[65703] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *omnium infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono, ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet Ephes. cap. II, 8: *gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis: nec quis glorietur; Dei enim donum est.* Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

[65704] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 3 Praeterea, Bernardus dicit, quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a Deo, non causatur ex actibus nostris. Virtus ergo non causatur ex actibus nostris.

[65705] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 4 Praeterea, continentia est minus virtute, ut patet per philosophum in VII Ethic. Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere; dicitur enim Sapient. cap. VIII, 21: *scio quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei.

[65706] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum; non enim potest esse homo simul vitiosus et virtuosus. Ergo virtus non potest esse sine gratia; non ergo potest acquiri ex actibus.

[65707] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 6 Praeterea, per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas virtutis est praemium, ut philosophus dicit in I Ethic. Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus pervenire ad vitam aeternam, quae est hominis ultima felicitas, sine gratia; quod est contra apostolum, Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.*

[65708] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 7 Praeterea, virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum, Lib. de libero arbitrio, quia virtute nullus male utitur. Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Iacob. I, 17: *omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a patre luminum.* Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.

[65709] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 8 Praeterea, sicut Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio, nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quaedam forma animae. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

[65710] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 9 Praeterea, sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiva ad virtutem. Sed intellectus in potentia essentiali existens, ad hoc ut reducatur in actum scientiae, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu. Ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, et non sufficiunt ad hoc actus proprii.

[65711] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 10 Praeterea, acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem vel exitum actionis ab agente. Ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.

[65712] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 11 Praeterea, si per actum nostrum virtus in nobis acquiritur; aut acquiritur per unum, aut per plures. Non per unum; quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut dicitur II Ethic.; similiter etiam nec ex multis; quia multi actus, cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

[65713] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 12 Praeterea, Avicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu eius. Ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

[65714] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 13 Praeterea, si virtus causatur ex actibus nostris: aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis quia illi magis destruunt virtutem; similiter nec ex virtuosis, quia illi praesupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.

[65715] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 14 Sed dicendum, quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis.- Sed contra nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus praecedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.

[65716] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 15 Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I caeli et mundi. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, et non ex operibus acquisita.

[65717] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 16 Praeterea, ut dicitur in II Ethic., virtus est quae bonum reddit habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, et non ex actibus acquisita.

[65718] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 17 Praeterea, ex frequentia actus naturalis non acquiritur novus habitus.

[65719] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 18 Praeterea, omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutum: nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. Ergo virtutes sunt a gratia, et non ab actibus.

[65720] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 19 Praeterea, secundum apostolum, II Cor. XII, 9, *virtus in infirmitate perficitur.* Sed infirmitas magis est passio quam actio. Ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.

[65721] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 20 Praeterea, cum virtus sit qualitas, mutatio quae est secundum virtutem, videtur esse alteratio: nam alteratio est motus in qualitate. Sed alteratio passio tantum est in parte animae sensitivae, ut patet per philosophum in VII Physic. Si ergo virtus acquiritur ex actibus nostris per quamdam passionem et alterationem; sequetur quod virtus sit in parte sensitiva: quod est contra Augustinum, qui dicit, quod est bona qualitas mentis.

[65722] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 21 Praeterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X Ethicorum. Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra: quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III Ethic. Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis caelestis. Ergo non est in potestate nostra acquirere virtutes: non ergo causantur ex actibus nostris.

[65723] De virtutibus, q. 1 a. 9 arg. 22 Praeterea, ea quae sunt naturalia, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia, sicut et ad virtutes. Ergo huiusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.

[65724] De virtutibus, q. 1 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Dionysius dicit, quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. Ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

[65725] De virtutibus, q. 1 a. 9 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in II Ethic., operationes sunt causae eius quod est nos studiosos esse. Hoc autem est per virtutem. Ergo virtus causatur in nobis ex actibus.

[65726] De virtutibus, q. 1 a. 9 s. c. 3 Praeterea, ex contrariis sunt generationes et corruptiones. Sed virtus corrumpitur ex malis actibus. Ergo ex bonis actibus generatur.

[65727] De virtutibus, q. 1 a. 9 co. Respondeo. Dicendum quod cum virtus sit ultimum potentiae, ad quod quaelibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam; manifestum est quod virtus uniuscuiusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem; unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquaeque res sit bona, et bene

operetur. Bonum autem proprium uniuscuiusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius: diversorum enim perfectibilium sunt diversae perfectiones; unde et bonum hominis est aliud a bono equi et a bono lapidis. Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis in quantum est homo, et in quantum est civis. Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis. Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc philosophus dicit, III Politic., quod non est eadem virtus hominis in quantum est bonus et hominis in quantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est dominus, et cives Angeli et sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud apostoli, Ephes. II, 19: *estis cives sanctorum, et domestici Dei*, et cetera. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur. Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenae civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis: quod sic patet. Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam; si haec aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole. Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur. Ostensum est autem in praecedenti quaestione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa et passiva; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae natae sunt obedire rationi. Unde etiam manifestum est, quod quaelibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Diversimode tamen reducitur in actum virtus quae est in parte intellectiva, et quae est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, et cuiuslibet cognoscitivae virtutis, est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectae in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura. Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis. Unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim philosophus, II Ethicorum, quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

[65728] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de virtutibus secundum quod ordinantur ad aeternam beatitudinem.

[65729] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 2 Et sic dicendum ad secundum, tertium et quartum.

[65730] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus: quia et ea quae naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus et vitiosus; quia unus actus potentiae neque habitum vitii neque habitum virtutis acquisitae tollit; et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis; et alia peccata quae virtutibus infusis opponuntur.

[65731] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem caelestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectae virtutis, de qua Aristoteles tractat in X Metaph.

[65732] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.

[65733] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod idem secundum idem non potest seipsum formare. Sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes: ita scilicet quod una pars eius sit formans, et alia formata;

sicut aliquid movet seipsum, ita quod una pars eius est movens, et alia mota, ut dicitur VIII Phys. Sic autem est in generatione virtutis ut ostensum est.

[65734] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sicut in intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quae est ab alio; ita etiam in acquisitione virtutis homo iuvatur per correctionem et disciplinam, quae est ab alio; qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina.

[65735] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ad actionem hominis concurrunt virtutes activae et passivae; et licet a virtutibus, in quantum activae, fiat emissio, et in eis nihil recipiatur; tamen passivis in quantum passivae, competit acquirere aliquid per receptionem. Unde in potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem.

[65736] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam. Et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Unde et in agibilibus, quia operationes animae non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia, ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures. Et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt: quia primus actus facit aliquam dispositionem, et secundus actus inveniens materiam dispositam adhuc eam magis disponit, et tertius adhuc amplius; et sic ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem.

[65737] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Avicenna intendit definire virtutem naturalem, quae sequitur formam quae est principium essentiale; unde illa definitio non est ad propositum.

[65738] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis et quodammodo non virtuosis. Actus enim praecedentes virtutem, sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet homo agit fortia et iusta; non autem quantum ad modum agendi: quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate.

[65739] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtutis non sit nisi quaedam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem praecedit, potest causare virtutem, in quantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis

consequatur.

[65740] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod virtus dicitur esse ultimum potentiae, non quia semper sit aliquid de essentia potentiae; sed quia inclinat ad id quod ultimo potentia potest.

[65741] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudo. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem.

[65742] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod actus qui sunt ante virtutem, possunt quidem dici naturales, secundum quod a naturali ratione procedunt, prout naturale dividitur contra acquisitum; non autem possunt naturales dici, prout naturale dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus neque assuescimus, secundum quod natura contra rationem dividitur.

[65743] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusae; non tamen ita quod ei det esse specificum; sed in quantum per eam informatur aliqualiter actus eius. Unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiae.

[65744] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod virtus perficitur in infirmitate, non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati. Est etiam materia alicuius virtutis, scilicet patientiae, et etiam caritatis, in quantum aliquis infirmitati proximi subvenit. Et naturaliter est signum virtutis, quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis movet.

[65745] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem. Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem; nisi forte per accidens secundum quod immutatio sensibilis partis animae in qua sunt animae passiones, pertinet ad virtutem.

[65746] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem quae est in parte intellectiva: et sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis caelestis, cum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore; vel potest dici homo qualis secundum dispositionem quae est in parte sensitiva: quae quidem potest esse ex naturali complexione corporis, vel ex impressione corporis caelestis. Tamen quia haec pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, vel totaliter tolli.

[65747] De virtutibus, q. 1 a. 9 ad 22 Et per hoc patet responsio ad vicesimumsecundum; nam secundum hanc dispositionem quae est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem et cetera.

Articulus 10

[65748] De virtutibus, q. 1 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione

[65749] De virtutibus, q. 1 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[65750] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 1 Quia in VII Physic. dicitur: *unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem.* Propria autem virtus uniuscuiusque est eius naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Haec autem est quae per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

[65751] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 2 Sed dicebatur, quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitae aeternae, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas.- Sed contra, natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

[65752] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 3 Praeterea, semen agit in virtute eius a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo; ut enim dicitur in Glossa, *Deus inseminavit omni animae initia intellectus et sapientiae.* Ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitae aeternae.

[65753] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 4 Praeterea, virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitae aeternae, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitae potest esse meritorius vitae aeternae, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitae aeternae non est necessarium habere virtutes infusas.

[65754] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 5 Praeterea, radix merendi caritas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitam aeternam, videtur quod sola caritas sufficeret; et

ita non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

[65755] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 6 Praeterea, virtutes morales necessariae sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. Non ergo necessarium est quod sint aliquae virtutes infusae morales ad hoc quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem; sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur. Hoc autem sufficienter fit per fidem. Ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

[65756] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 7 Praeterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturae. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quae a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent; puta, si sit temperantia acquisita, et temperantia infusa. Duae autem formae quae sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subiecto. Ergo non potest esse quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

[65757] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 8 Praeterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiae infusae et acquisitae. Ergo et virtutes specie eaedem. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in materia et forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiae infusae et acquisitae conveniunt in materia: uterque enim est circa delectabilia tactus; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo actus temperantiae infusae et actus temperantiae acquisitae sunt eiusdem speciei.

[65758] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 9 Sed dicendum, quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium et ad alium finem: ex fine enim sumuntur species in moralibus. Sed contra, secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo: aliter enim omnes virtutes essent unius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem. Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse eiusdem speciei, vel specie differre; et ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiorem.

[65759] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 10 Praeterea, nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab aliquo habitu movetur. Contingit enim unum habitum moralem moveri vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus intemperantiae movetur ab habitu avaritiae, cum quis moechatur ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis moechatur ut occidat. Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus moechatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur. Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitae aeternae, nisi in quantum imperatur a virtute quae ultimum finem habet pro obiecto. Ergo ex hoc non consequitur speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitae aeternae.

[65760] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 11 Praeterea, virtus infusa est in mente sicut in subiecto: dicit

enim Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subiecto: nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut philosophus dicit III Ethic. Ergo virtutes morales non sunt infusae.

[65761] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 12 Praeterea, contraria sunt unius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

[65762] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 13 Praeterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis: omne enim genus dividitur per potentiam et actum, ut patet in III Physic. Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit.

[65763] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 14 Praeterea, si virtutes infunduntur, oportet quod simul infunduntur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu; tunc non infunduntur sibi habitus virtutum moralium: adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuosi, sed forte continentis: differt enim continens a temperato per hoc quod continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in VII Ethic. Ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex infusione gratiae.

[65764] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 15 Praeterea, dicit philosophus II Ethic., quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea quae sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiae.

[65765] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 16 Praeterea, ponamus quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus vitiosus: manifestum est quod in uno actu contritionis dimittuntur sibi peccata et infunditur gratia. Per unum autem actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per unum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii oppositi; quod est impossibile.

[65766] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 17 Praeterea, ex eodem generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur III Ethic. Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur; et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem: quod est inconveniens.

[65767] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 18 Praeterea, idem videtur esse mos et consuetudo. Ergo et eadem est virtus moralis et consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine; causatur enim ex frequenti bene agere. Ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus, et non ex infusione gratiae.

[65768] De virtutibus, q. 1 a. 10 arg. 19 Praeterea, si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquae sunt

tales. Sed sicut dicitur II Ethic., quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt eiusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duae formae eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquae virtutes infusae.

[65769] De virtutibus, q. 1 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Lucae, XXIV, 49, dicitur: *sedete hic in civitate donec induamini virtute ex alto.*

[65770] De virtutibus, q. 1 a. 10 s. c. 2 Praeterea, Sap., VIII, 7, de divina sapientia dicitur, quod sobrietatem et iustitiam docet, et cetera. Docet autem spiritus sapientiae virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusae a Deo.

[65771] De virtutibus, q. 1 a. 10 s. c. 3 Praeterea, actus virtutum quarumlibet debent esse meritorii, ad hoc quod per eas in beatitudinem ducamur. Sed meritum non potest esse nisi ex gratia. Ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiae.

[65772] De virtutibus, q. 1 a. 10 co. Respondeo. Dicendum, quod praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut iam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cuius ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit philosophus, est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis in quantum et homo, et aliud in quantum civis. Et manifestum est quod aliquae operationes possent esse convenientes homini in quantum est homo, quae non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc philosophus dicit in III Politic., quod alia est virtus quae facit hominem bonum, et alia quae facit civem bonum. Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum; unum quidem quod est proportionatum suae naturae; aliud autem quod suae naturae facultatem excedit. Cuius ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis; unde videmus quod perfectiones et formae quae causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis: potentiae enim passivae naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formae quae proveniunt ab agente supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis. Unde anima rationalis, quae immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suae materiae, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam; sed remanet aliqua virtus eius et operatio in qua non communicat materia corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quae causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in ullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit istud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quae Deus est. Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae natu-

rae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliqualiter fini proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis, in quantum huiusmodi; nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum; sicut in praecedenti quaestione dictum est. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae.

[65773] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quae quidem perfectio non excedit capacitatem materiae corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quae naturalem et corporalem excedit: et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem: et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni, quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae: et haec est vera et perfecta hominis virtus.

[65774] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

[65775] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis. Semina autem virtutum animae humanae naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quidquid potest causare Deus.

[65776] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae, non potest esse meritorius sine caritate. Cum caritate

autem simul infunduntur aliae virtutes; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actus ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quae est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis in quantum est civis.

[65777] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, eius perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est: quod actio superioris potentiae non dependet ab inferiori potentia; sed actio inferioris dependet a superiori. Et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti, scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem ultimum per fidem, et voluntas per caritatem; sed etiam quod inferiores vires, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus sint boni, et ordinabiles in finem ultimum.

[65778] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 6 Unde etiam patet solutio ad sextum.

[65779] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eamdem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturae: et secundum hoc, sanitas quae a Deo miraculose perficitur, est eiusdem speciei cum sanitate quam facit natura. Unde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere, possit etiam natura perficere; unde non oportet quod virtus infusa, quae est immediate a Deo, sit eiusdem speciei cum virtute acquisita.

[65780] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non conveniunt in forma effectus vel actus: licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita. Nam temperantia infusa exquirit medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum praesentis vitae.

[65781] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ultimus finis non dat speciem in moralibus nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad ultimum finem; oportet enim ea quae sunt ad finem, esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis convenienti medio finem sortiatur, ut patet per philosophum VI Metaph.

[65782] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 10 Ad decimum dicendum, quod actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliqualiter speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia

imperatus. Ex hoc ergo quod actus temperantiae vel fortitudinis imperantur a caritate ordinante eos in ultimum finem; ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur: nam formaliter loquendo fiunt actus caritatis; non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia vel fortitudo speciem sortiantur. Non igitur temperantia et fortitudo infusae differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperantur a caritate earum actus; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis obiectum.

[65783] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod temperantia infusa est in irascibili, irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, in quantum participant aliqualiter ratione, in quantum obediunt ei. Illa ergo secundum eumdem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti; ut verum sit quod Augustinus dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis.

[65784] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod vitium hominis est per hoc quod ad inferiora reducitur; sed virtus eius est per hoc quod in superiora elevatur; et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.

[65785] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae.

[65786] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem; de qua dicit apostolus, Gal., V, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem.* Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid praevalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur. Et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevalet virtus

infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi sentiantur, nullo tamen modo dominentur. Virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte; unde apostolus, Rom., VII, 5: *cum essemus in carne, passiones peccatorum quae per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.*

[65787] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis, quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur; sicut philosophus dicit III Ethic., quod forti sufficit sine tristitia operari.

[65788] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto.

[65789] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconveniens quod per actus corrumpatur; quia per indispositionem materiae tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur.

[65790] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod virtus moralis non dicitur a more secundum quod mos non significat consuetudinem appetitivae virtutis; secundum hoc enim virtutes infusae possent dici morales, licet non causentur ex consuetudine.

[65791] De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus praeexistens: quia nec ex actibus virtutis acquisitae aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum.

Articulus 11

[65792] De virtutibus, q. 1 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum virtus infusa augeatur

[65793] De virtutibus, q. 1 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[65794] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 1 Nihil enim augetur nisi quantum. Virtus autem non est quantitas, sed qualitas. Ergo non augetur.

[65795] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 2 Praeterea, virtus est forma accidentalis. Sed forma est simplicissima et invariabili essentia consistens. Ergo virtus non variatur secundum suam essentiam; ergo nec secundum essentiam augetur.

[65796] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 3 Praeterea, quod augetur movetur. Quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam, corrumpitur vel generatur. Sed generatio et corruptio sunt mutationes in substantia. Ergo caritas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur vel generatur.

[65797] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 4 Praeterea, essentialia non augentur nec minuuntur. Manifestum est autem quod essentia virtutis est essentialis. Ergo virtus secundum essentiam non augetur.

[65798] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 5 Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Ergo nata sunt fieri circa idem. Virtus autem infusa non diminuitur: quia neque diminuitur per actum virtutis, quia per eum magis roboratur; neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter caritatem et alias virtutes infusas, quod est impossibile; sic enim multa venialia aequipollerent uni peccato mortali; neque etiam minuitur per peccatum mortale: quia mortale peccatum tollit caritatem et alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa non augetur.

[65799] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 6 Praeterea, simile simili augetur, ut dicitur in II de anima. Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit maius; sicut punctum additum puncto non facit lineam maiorem. Ergo virtus infusa augeri non potest.

[65800] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 7 Praeterea, I de generatione dicitur, quod augmentum est praeexistentis magnitudinis additamentum. Si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur; et sic erit magis composita, et magis recedens a divina similitudine, et per consequens minus bona; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

[65801] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 8 Praeterea, omne quod augetur, movetur; omne quod movetur, est corpus; virtus non est corpus. Ergo non augetur.

[65802] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 9 Praeterea, cuius causa est invariabilis, et ipsum est invariabile. Sed causa virtutis infusae, quae est Deus, invariabilis est. Ergo virtus infusa est invariabilis; ergo non recipit magis et minus; et ita non augetur.

[65803] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 10 Praeterea, virtus est in genere habitus, sicut et scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augeatur sicut et scientia augetur. Scientia autem augetur per multiplicationem obiectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, ut

patet in caritate: quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem. Ergo virtus nullo modo augetur.

[65804] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 11 Praeterea, si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, eius augmentum reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quae est motus in qualitate. Alteratio autem, secundum philosophum, VII Physic., non est in anima nisi secundum partem sensitivam: in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur.

[65805] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 12 Praeterea, si virtus infusa augetur, oportet quod augeatur a Deo, qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per alium eius influxum. Sed novus influxus non potest esse, nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novae virtutis. Sic autem non potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur.

[65806] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 13 Praeterea, habitus maxime augentur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus; si augetur, maxime augetur per suum actum. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum actus egrediatur ab habitu. Nihil autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur, sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. Ergo virtus nullo modo augetur.

[65807] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 14 Praeterea, omnes actus virtutis unius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augeatur; quod videtur esse falsum ex experimento: non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat.

[65808] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 15 Praeterea, illud cuius ratio in superlativo consistit, non potest augeri: optimo enim non est aliquid melius, nec albissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlatione consistit: est enim virtus ultimum potentiae. Ergo virtus non potest augeri.

[65809] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 16 Praeterea, omne illud cuius ratio consistit in aliquo indivisibili, caret intensione et remissione; sicut forma substantialis, et numerus, et figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indivisibili: est enim in medietate consistens. Ergo virtus non intenditur neque remittitur.

[65810] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 17 Praeterea, nullum infinitum potest augeri; quia infinito non est aliquid magis. Sed virtus infusa est infinita, quia per eam meretur homo infinitum bonum, scilicet Deum. Ergo virtus infusa augeri non potest.

[65811] De virtutibus, q. 1 a. 11 arg. 18 Praeterea, nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis eam; dicitur enim VII Physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur.

[65812] De virtutibus, q. 1 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I Petr., II, v. 2: *sicut modo geniti infantes, rationabiles et sine dolo, lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.* Non autem crescit aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur.

[65813] De virtutibus, q. 1 a. 11 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod caritas augetur, ut aucta mereatur et perfici.

[65814] De virtutibus, q. 1 a. 11 co. Respondeo. Dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur. Quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid huiusmodi; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis iudicant ac si essent substantiae. Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitationem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Aestimaverunt enim quod formis competeret fieri sicut competit substantiis; et ideo non invenientes ex quo formae generentur, posuerunt eas vel creari, vel praeexistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formae, sed subiecti per formam, ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formae, sed subiecti. Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita et forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit: dum scilicet subiectum reducitur de potentia in actum. Sic autem et circa augmentum qualitatum accidit; de quo aliqui locuti sunt ac si qualitates et formae substantiae essent. Substantia autem augeri dicitur, in quantum ipsa est subiectum motus quo pervenitur de minori quantitate in maiorem, qui motus augmenti dicitur. Et quia augmentum substantiae fit per additionem substantiae ad substantiam; quidam aestimaverunt, quod hoc modo caritas, sive quaelibet virtus infusa, augeatur per additionem caritatis ad caritatem, vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem: quod omnino stare non potest. Nam non potest intelligi additio unius ad alterum nisi praeintellecta dualitate. Dualitas autem in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subiecti. Formae enim unius speciei non diversificantur numero nisi per subiectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse: vel quod subiectum addatur subiecto, ut puta quod unum album addatur alteri albo; aut quod aliquid in subiecto fiat album, quod prius non fuit album, ut quidam posuerunt circa qualitates corporeas; quod etiam improbat philosophus in IV physicorum. Cum enim aliquid fit magis curvum, non curvatur aliquid quod prius curvum non fuit, sed totum fit magis curvum. Circa qualitates autem spirituales, quarum subiectum est anima, vel pars animae impossibile est etiam hoc fingere. Unde quidam alii dixerunt caritatem, et alias virtutes infusas, non augeri essentialiter; sed quod dicuntur augeri, vel in quantum radicantur fortius in subiecto, vel in quantum ferventius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quaedam substantia habens per se esse absque substantia; unde et Magister sententiarum, aestimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur. Sed alii, aestimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti. Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subiectum magis participare qualitatem; non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subiecto. Ex hoc autem ipso quod subiectum magis participat qualitatem, vehementius operatur; quia unumquodque agit in quantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augeatur secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subiecto, vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul. Et ideo considerandum restat quomodo aliquae quali-

tates et formae augeri dicuntur; et quae sunt quae augeri possunt. Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum, ut dicitur I Periher.; sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota nominamus. Et inde est quod, quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiae ad omnia contraria inter quae potest esse aliquis motus; ut dicit philosophus X Metaph. Et similiter, quia motus substantiae secundum quantitatem est sensibilior quam motus secundum alterationem; inde est quod nomina convenientia motui secundum quantitatem derivantur ad alterationem. Et inde est quod, sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum qualitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae. Et quia perfectio uniuscuiusque rei est eius bonitas; ideo Augustinus dicit, quod in his quae non magna mole sunt, idem est esse maius quod melius. Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subiectum magis reduci in actum: nam forma actus est; unde subiectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formae. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formae; ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter duo. Primo quidem ex ipsa ratione formae; eo scilicet quod id quod perficit rationem formae, est aliquid indivisibile, puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem: unde binarius aut trinarius non dicitur secundum magis et minus; et per consequens non invenitur magis et minus neque in quantitatibus quae denominantur a numeris, puta bicubitum vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare et quadratum; et in proportionibus, puta duplum et triplum. Alio modo ex comparatione formae ad subiectum; quia inhaeret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo: ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res; et propter hoc philosophus, VIII Metaphys., assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero praedicatur, etiam si sit in genere accidentis, praedicatur secundum magis et minus; non enim dicitur albedo magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatae, quia signantur per modum substantiae, nec intenduntur nec remittuntur; non enim dicitur albedo magis et minus, sed album. Neutra autem istarum causarum est in caritate et in aliis virtutibus infusis, quare non intendantur et remittantur; quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri; neque dant esse substantiale subiecto, sicut formae substantiales; et ideo intenduntur et remittuntur, in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas. Unde sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, praeparat se, ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi. Sed nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intensionem dicimus.

[65815] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in caritate et aliis qualitatibus dicitur augmentum per similitudinem, ita et quantitas, ut ex dictis, in corp. art., patet.

[65816] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod forma est invariabilis, quia non est variationis subiectum; potest tamen dici variabilis, prout subiectum secundum eam variatum, plus et minus eam participat.

[65817] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod motus alicuius rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter. Uno modo quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialis, vel non esse; et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse et non esse, qui est generatio et corruptio. Alio modo, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcumque adhaerens essentiae; sicut dicimus corpus essentialiter moveri quando movetur secundum locum, quia de loco ad locum eius subiectum transfertur; sicut etiam et aliqua qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum et imperfectum, vel magis subiectum secundum eam ut ex dictis, in corp. art., patet.

[65818] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod id quod praedicatur essentialiter de caritate, non praedicatur de ea secundum magis et minus: non enim dicitur magis vel minus virtus; sed maior caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut substantia. Sed quia ipsa non praedicatur essentialiter de suo subiecto, subiectum secundum eam recipit magis et minus: ut dicatur subiectum habens magis caritatis vel minus; et quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

[65819] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caritas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis, ut Ambrosius probat; habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

[65820] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiae quantae. Sic autem caritas non augetur, ut dictum est in corp. art.

[65821] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 7 Et per hoc patet solutio ad septimum.

[65822] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur augeri vel moveri, non quia ipsa sit subiectum motus, sed quia eius subiectum secundum ipsam movetur et augetur.

[65823] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit invariabilis, tamen absque sua variatione variat res; non enim est necessarium ut omne movens moveatur, ut probatur in Lib. Physic. Et hoc praecipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

[65824] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum, quod omnibus qualitatibus et formis est communis ratio magnitudinis quae dicta est, scilicet perfectio earum in subiecto. Aliquae tamen qualitates, praeter istam magnitudinem seu quantitatem quae competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem quae competit eis per accidens; et hoc dupliciter. Uno modo ratione subiecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subiectum eius est quantum; unde

augmentato subiecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed maior albedo, sicut et dicitur aliquid maius album: non enim aliter praedicantur ea quae pertinent ad hoc augmentum, de albedine, et de subiecto ratione cuius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis et augmenti non competit qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus. Alio modo quantitas et augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte obiecti in quod agit: et haec dicitur quantitas virtutis; quae magis dicitur propter quantitatem obiecti vel continentiam; sicut dicitur magnae virtutis qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercumque potest magnam rem facere, sive magnitudine dimensiva, sive magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam; sicut dicitur aliquis magnae virtutis qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus. Sed tamen hoc interest inter scientiam et virtutem: quia de ratione scientiae non est quod se extendat in actum respectu omnium obiectorum: non enim est necesse quod sciens omnia scibilia cognoscat. Sed de ratione virtutis est quod in omnibus virtuose se agat. Unde scientia potest augeri vel secundum numerum obiectorum, vel secundum intensionem eius in subiecto; virtus autem uno modo tantum. Sed considerandum est, quod eiusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, et quod ipsa sit magna, sicut ex supradictis patet; unde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

[65825] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod motus augmenti caritatis reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus, et in sensibili parte animae; sed prout alteratio et passio dicitur secundum receptionem et perfectionem; sicut sentire et intelligere est quoddam pati et alterari. Et sic distinguit philosophus alterationem et passionem in II de anima.

[65826] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Deus auget caritatem, non novam caritatem infundendo, sed eam quae praeexistebat, perficiendo.

[65827] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitam propter impressionem virtutum activarum in passivis, ut supra dictum est; ita et potest eam augere.

[65828] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis: non enim oportet quod habens caritatem, semper operetur secundum totum posse caritatis; usus enim habituum subiacet voluntati.

[65829] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlatione quantum ad se, sed quantum ad suum obiectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae, quod est bene operari; unde philosophus dicit, VII Phys., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis, vel minus dispositus; et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum specie; sicut ignis est specie subtilissimum corporum, et homo

dignissima creaturarum; et tamen unus homo est dignior altero.

[65830] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subiecti, in quantum quaerit medium: ad quod quaerendum potest aliquis diversimode se habere, vel peius vel melius. Et tamen ipsum medium non est omnino indivisibile; habet enim aliquam latitudinem: sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium, ut dicitur II Ethic.; et propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

[65831] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus caritatis est infinita ex parte Dei, vel finis; sed ad illum infinitum caritas finite disponit; unde potest magis vel minus esse.

[65832] De virtutibus, q. 1 a. 11 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod non omne perfectum est perfectissimum, sed solum illud quod est in ultimo actualitatis; et ideo nihil prohibet, quod est perfectum secundum virtutem, adhuc magis perfici.

Articulus 12

[65833] De virtutibus, q. 1 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum virtutes inter se distinguantur. Quaeritur de distinctione virtutum

[65834] De virtutibus, q. 1 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non recte virtutes distinguantur.

[65835] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 1 Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed non ex parte finis proximi: quia sic essent infinitae virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi. Sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas. Ergo est una tantum virtus.

[65836] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 2 Praeterea, ad unum finem pervenitur una operatione. Una autem operatio est ex una forma. Ergo ad unum finem ordinatur homo per unam formam. Finis autem hominis est unus: scilicet felicitas. Ergo et virtus, quae est forma per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.

[65837] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 3 Praeterea, formae et accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subiectum. Subiectum autem virtutis est anima, vel potentia animae. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum animae.

[65838] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 4 Praeterea, habitus distinguuntur per obiecta, sicut et potentiae. Cum ergo virtutes sint quidam habitus: videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentiarum animae; et sic, virtutes non excedunt numerum potentiarum animae.

[65839] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 5 Sed dicendum, quod habitus distinguuntur per actus, et non per potentias.- Sed contra, principiata distinguuntur secundum principia, et non e converso; quia ab eodem res habent esse et unitatem. Sed habitus sunt principia actuum. Ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso.

[65840] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 6 Praeterea, virtus necessaria est ad hoc quod homo inclinetur ad id quod est virtutis per modum naturae: est enim virtus, ut Tullius dicit, habitus in modum naturae rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur, non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad ultimum finem. Ergo circa ultimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis; propter quod nec philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum obiectum esset felicitas. Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cuius obiectum sit Deus, qui est ultimus finis.

[65841] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 7 Praeterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de non visis, spes de non habitis, propter quod, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, ut dicitur I Cor. XIII, v. 10. Ergo fides et spes non debent poni virtutes.

[65842] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 8 Praeterea, ad Deum non potest aliquis ordinari nisi per intellectum et affectum. Sed fides sufficienter ordinat intellectum hominis in Deum, caritas autem affectum. Ergo praeter fidem et caritatem non debet poni spes virtus theologica.

[65843] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 9 Praeterea, id quod est generale omni virtuti, non debet poni specialis virtus. Sed caritas videtur esse communis omnibus virtutibus; quia ut dicit Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiae, nihil aliud est virtus quam ordo amoris: ipsa etiam caritas dicitur esse forma omnium virtutum. Ergo non debet poni una specialis virtus inter theologicas.

[65844] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 10 Praeterea, in Deo non solum consideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quam respicit caritas; sed sunt plura alia quae Deo attribuuntur: ut sapientia, potentia et huiusmodi. Ergo videtur quod sit vel una tantum virtus theologica, quia omnia illa unum sunt in Deo; vel quod sint tot virtutes theologicae, quot sunt quae attribuuntur Deo.

[65845] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 11 Praeterea, virtus theologica est cuius actus immediate ordinatur in Deum. Sed plura alia sunt talia: sicut sapientia quae contemplatur Deum, timor qui reveretur ipsum, religio quae colit eum. Ergo non sunt tantum tres virtutes theologicae.

[65846] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 12 Praeterea, finis est ratio eorum quae sunt ad finem. Habitis igitur virtutibus theologicis, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes.

[65847] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 13 Praeterea, virtus ordinatur ad bonum: est enim virtus quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate et in appetitiva parte; et sic videtur quod non sint aliquae virtutes intellectuales.

[65848] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 14 Praeterea, prudentia est quaedam virtus intellectualis. Ipsa autem ponitur inter morales. Ergo videtur quod morales virtutes non distinguantur ab intellectualibus.

[65849] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 15 Praeterea, scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus. Ergo virtutes intellectuales sunt morales.

[65850] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 16 Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis: est enim virtus moralis, habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur II Ethic.: ratio enim agibilium est prudentia, ut dicitur VI Ethic. Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

[65851] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 17 Praeterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita et ars. Sed praeter artem non sunt aliqui habitus in appetitiva parte ordinati ad operandum artificialia. Ergo pari ratione nec praeter prudentiam sunt aliqui habitus virtuosi in appetitu ad operandum agibilia; et ita videtur quod non sint aliquae virtutes morales distinctae a prudentia.

[65852] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 18 Sed dicendum, quod ideo arti non respondet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singularium, ars autem universalium.- Sed contra, Aristoteles dicit II Ethic., quod ira semper est circa singularia: sed odium est etiam universalium; habemus enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus est respectu universalium.

[65853] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 19 Praeterea, unaquaeque potentia naturaliter tendit in suum obiectum. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo praeter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

[65854] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 20 Praeterea, ad virtutem sufficit cognitio et operatio. Sed utrumque horum habetur per prudentiam. Ergo praeter prudentiam non oportet ponere alias virtutes morales.

[65855] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 21 Praeterea, sicut appetitivi habitus distinguuntur penes obiecta, ita et habitus cognoscitivi. Sed de omnibus moralibus est unus habitus cognoscitivus, vel scientia moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia. Ergo et una tantum est in appetitu virtus moralis.

[65856] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 22 Praeterea, ea quae conveniunt in forma, et differunt

solum in materia, sunt unum specie. Sed omnes virtutes morales conveniunt secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum rationem rectam; non autem differunt nisi penes materias. Ergo non differunt specie, sed numero tantum.

[65857] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 23 Praeterea, ea quae differunt specie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominant se ad invicem: quia, ut Augustinus dicit, oportet quod iustitia sit fortis et temperata, et temperantia iusta et fortis, et sic de aliis. Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

[65858] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 24 Praeterea, virtutes theologicae et cardinales, sunt principaliores quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologicae. Ergo nec morales debent dici cardinales, quasi principales.

[65859] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 25 Praeterea, tres ponuntur animae partes; scilicet rationalis, irascibilis et concupiscibilis. Ergo si sunt aliquae virtutes principales, videtur quod sint tres tantum.

[65860] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 26 Praeterea, aliae virtutes videntur istis principaliores; sicut est magnanimitas, quae operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur IV Ethic.; et humilitas, quae est custos virtutum; mansuetudo etiam videtur esse principalior quam fortitudo, cum sit circa iram, a qua denominatur irascibilis; liberalitas et magnificentia, quae dant de suo, videntur esse principaliores quam iustitia quae reddit alteri debitum. Ergo istae non sunt virtutes cardinales, sed magis aliae.

[65861] De virtutibus, q. 1 a. 12 arg. 27 Praeterea, pars non distinguitur a suo toto. Sed aliae virtutes ponuntur a Tullio, partes istarum quatuor: scilicet prudentiae, iustitiae, fortitudinis, et temperantiae. Ergo saltem aliae virtutes morales non distinguuntur ab istis; et sic videntur virtutes non recte distingui.

[65862] De virtutibus, q. 1 a. 12 s. c. Sed contra, est quod I Cor. XIII, 13, dicitur: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*; et Sap. VIII, 7: *sobrietatem et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem.*

[65863] De virtutibus, q. 1 a. 12 co. Respondeo. Dicendum quod unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id quod est completivum definitionis eius. Ultima enim differentia constituit speciem: unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem. Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum: nam virtus universaliter accepta sic definitur: *virtus est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*: ut patet in Lib. Ethic. Unde et virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur. Cum autem homo sit homo in quantum rationalis est; oportet hominis bonum esse eius quod est aliqualiter rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus,

qui dicitur voluntas: sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, in quantum imperio rationis obedit; unde et participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivae et bonum appetitivae partis. Non autem secundum eamdem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivae parti attribuitur formaliter, ipsum enim bonum est appetitivae partis obiectum: sed intellectivae parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum, est quoddam bonum cognitivae partis; licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam: nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile. Oportet igitur alterius rationis esse virtutem quae perficit partem cognoscitivam ad cognoscendum verum, et quae perficit rationem appetitivam ad apprehendendum bonum; et propter hoc philosophus in Lib. Ethic., distinguit virtutes intellectuales a moralibus: et intellectuales dicuntur quae perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum, morales autem quae perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivae quam intellectivae, propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivae partis quam virtutibus intellectivae; licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI Ethic. Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, et verum contingens: et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia; alia ratione si fiat notum ex alio, sicut fiunt notae conclusiones per scientiam vel sapientiam circa altissima: in quibus etiam est alia ratio cognoscendi, eo quod ex hac homo dirigitur in aliis cognoscendis. Et similiter circa contingentia operabilia non est eadem ratio cognoscendi ea quae sunt in nobis, quae dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostrae, circa quas frequenter contingit errare, propter aliquam passionem; quarum est prudentia: et ea quae sunt extra nos a nobis factibilia, in quibus dirigit ars aliqua; quorum rectam aestimationem passiones animae non corrumpunt. Et ideo philosophus ponit VI Ethic., virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, et scientiam et intellectum, prudentiam et artem. Similiter etiam bonum appetitivae partis non secundum eamdem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Huiusmodi autem bonum in tripartita materia quaeritur; scilicet in passionibus irascibilis et in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quae sunt circa res exteriores quae veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio, locatio et conductio, et huiusmodi alia. Bonum enim hominis in passionibus est, ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis iudicio non declinet; unde si aliquae passiones sunt quae bonum rationis natae sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis praecipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quae refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit praecipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo; quod facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem humanae vitae; et ex hoc imponitur nomen iustitiae, cuius est dirigere, et aequalitatem in huiusmodi invenire. Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivae partis quam appetitivae est duplex: scilicet bonum quod est ultimus finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque. Et ideo praeter omnes virtutes praedictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quae sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est; unde et theologicae dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro obiecto. Ad hoc autem quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit: scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologicae sunt tres: scilicet fides, qua Deum cognoscimus; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus; et caritas, qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum: theologicae, intellectuales et morales et quodlibet genus sub se plures species habet.

[65864] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis; qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur: nam finis proximus uniuscuiusque virtutis est bonum quod ipsa operatur, quod differt ratione, ut ostensum est in corp. art.

[65865] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in his quae agunt per necessitatem naturae, quia ea consequuntur finem una actione et una forma: homo autem ideo habet rationem, quia per plura et diversa oportet quod ad finem suum perveniat; unde sunt ei necessariae plures virtutes.

[65866] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem; unde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subiectum, quod est anima, vel potentiae eius, nisi quatenus diversitatem potentiarum consequitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est.

[65867] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non secundum eamdem rationem est aliquid obiectum potentiae et habitus. Nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere; habitus autem est secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dicitur in Ethic. Et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio obiecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

[65868] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quae est finis medicinae, ut philosophus dicit I Ethic. Habitus igitur sunt causae effectivae actuum; sed actus sunt fines habituum; et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

[65869] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod respectu finis qui est naturae humanae proportionatus, sufficit homini ad bene se habendum naturalis inclinatio; et ideo philosophi posuerunt aliquas virtutes, quarum obiectum esset felicitas, de qua ipsi tractabant. Sed finis in quo beatitudinem speramus, Deus, est naturae nostrae excedens proportionem; et ideo supra naturalem inclinationem necessariae sunt nobis virtutes, quibus in finem ultimum elevemur.

[65870] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod attingere ad Deum qualitercumque et imperfecte, maioris perfectionis est quam perfecte alia attingere; unde philosophus dicit de proprietatibus animalium, et in II de Cael. et Mund.: *quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus.* Et ideo nihil prohibet et fidem et spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

[65871] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum, quod affectus in Deum ordinatur et per spem in quantum confidit de Deo, et per caritatem in quantum diligit ipsum.

[65872] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum, quod amor est principium et radix omnium affectuum: non enim gaudemus de praesentia boni nisi in quantum est amatum; et similiter patet in omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis virtus quae est ordinativa alicuius passionis, est etiam ordinativa amoris. Nec etiam sequitur quod caritas, quae est amor, non sit virtus specialis; sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum, in quantum omnes movet ad suum finem.

[65873] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 10 Ad decimum dicendum, quod non oportet secundum omnia attributa divina accipi virtutes theologicas, sed solum secundum illa secundum quae appetitum nostrum movet ut finis; et secundum hoc sunt tres virtutes theologicae, ut dictum est art. 10 huius quaestionis.

[65874] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro obiecto, sed ea quae offert colendo ipsum; et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplamur. Timor etiam respicit pro obiecto aliquid aliud quam Deum; vel poenas vel propriam parvitatem, ex cuius consideratione homo Deo reverenter se subiicit.

[65875] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod sicut in speculativis sunt principia et conclusiones: ita et in operativis sunt fines et ea quae sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem et expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed ulterius requiritur scientia ad conclusiones; ita in operativis praeter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariae virtutes aliae, quibus bene ordinemur ad ea quae sunt ad finem.

[65876] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitivae virtutis et non intellectivae; tamen id quod est bonum, potest inveniri etiam in intellectiva. Nam cognoscere verum, quoddam bonum est; et sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

[65877] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem; et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales et morales.

[65878] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod virtutes intellectuales licet distinguantur a moralibus, pertinent tamen ad scientiam moralem in quantum actus earum voluntati subduntur: utimur enim scientia cum volumus, et aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatem.

[65879] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod ratio recta prudentiae non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia eius existens; sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem. Nam virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

[65880] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod materia artis sunt exteriora factibilia; materia autem prudentiae sunt agibilia in nobis existentia. Sicut igitur ars requirit rectitudinem quamdam in rebus exterioribus, quae ars disponit secundum aliquam formam; ita prudentia requirit rectam dispositionem in passionibus et affectionibus nostris; et propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiva, non autem ars.

[65881] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 18 Ad decimumoctavum concedimus. Appetitus enim intellectivae partis, qui est voluntas, potest esse universalis boni, quod per intellectum apprehenditur; non autem appetitus qui est in parte sensitiva, quia nec sensus universale apprehendit.

[65882] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum; ad hoc tamen quod faciliter inclinetur in hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis; et praecipue vera ratio deliberans et demonstrans aliquod bonum, in cuius contrarium appetitus natus est ferri absolute; sicut concupiscibilis nata est moveri in delectabile sensus, et irascibilis in vindictam, quae tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem. Similiter etiam voluntas, ea quae in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitae, sed ratio deliberans aliquando praecipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiva necessarium est ponere habitus virtutum ad hoc quod faciliter obediat rationi.

[65883] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 20 Ad vicesimum dicendum est, quod cognitio ad prudentiam immediate pertinet; sed operatio pertinet ad eam mediante appetitiva virtute; et ideo debent in appetitiva etiam virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales.

[65884] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod in omnibus moralibus est una ratio veri: in omnibus enim moralibus est verum contingens agibile; non tamen in eis est una ratio boni, quod est obiectum virtutis. Et ideo respectu omnium moralium est unus habitus cognoscitivus, sed non una virtus moralis.

[65885] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod medium in diversis materiis diversimode invenitur; et ideo diversitas materiae in virtutibus moralibus causat diversitatem formalem secundum quam virtutes morales specie differunt.

[65886] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod quaedam virtutes

morales speciales, et circa materiam specialem existentes, appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, et ab eo denominantur: propterea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, praecipue difficultatem et laudem habet. Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus eius sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur, et quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcumque aliud exterius; et iterum quod habeat firmitatem. Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet III Ethic.; persistere autem firmiter praecipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis, et ideo virtus quae est circa hanc materiam, nomen sibi fortitudinis vindicat. Continere autem, specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus tactus; unde virtus quae est circa hanc materiam, temperantia nominatur. In usu autem rerum exteriorum praecipue requiritur et laudatur rectitudo, quia in huiusmodi bonis homines sibi communicant; et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum aequalitatem quamdam se habet ad alios; et ab hoc denominatur iustitia. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, utuntur nomine fortitudinis et temperantiae et iustitiae, non secundum quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed secundum conditiones generales a quibus denominantur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, id est firmitatem habere; et fortitudo debet esse temperata, id est modum servare, et eadem ratio est in aliis. De prudentia vero manifestum est quod quodammodo est generalis, in quantum habet pro materia omnia moralia, et in quantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est in isto art. ad 16 arg., et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

[65887] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmantur sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologicis, quae sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologicis quod super eas aliae virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile; et ideo fides dicitur fundamentum, I Corinth., III, 11: *fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est*; spes ancora, Heb. VI, 19: *sicut anima ancoram* etc.; caritas radix, Ephes. III, 17: *in caritate radicati et fundati.* Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus: vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiuntur morales, est ut ostium ad contemplativam. Ars autem non habet virtutes sibi cohaerentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quae dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur.

[65888] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 25 Ad vicesimumquintum dicendum, quod in parte rationali sunt duae virtutes, scilicet appetitiva, quae vocatur voluntas; et apprehensiva, quae vocatur ratio. Unde in parte rationali sunt duae virtutes cardinales: prudentia quantum ad rationem, iustitia quantum ad voluntatem. In concupiscibili autem temperantia; sed in irascibili fortitudo.

[65889] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 26 Ad vicesimumsextum dicendum, quod in unaquaque

materia oportet esse cardinalem virtutem circa id quod est principalius in materia illa. Virtutes autem quae sunt circa alia quae pertinent ad illam materiam, dicuntur secundariae vel adiectae. Sicut in passionibus concupiscibilis, principaliores sunt concupiscentiae et delectationes quae sunt secundum tactum, circa quas est temperantia; et ideo in materia ista temperantia ponitur cardinalis; eutrapelia vero, quae est circa delectationes quae sunt in ludis, potest poni secundaria vel adiuncta. Similiter inter passiones irascibilis, praecipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quae est fortitudo: unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili; non mansuetudo, quae est circa iras, licet ab ira denominetur, irascibilis propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis; nec etiam magnanimitas et humilitas, quae quodammodo se habent ad spem vel fiduciam alicuius magni: non enim ita movent hominem ira et spes, sicut timor mortis. In actionibus autem quae sunt respectu exteriorum quae veniunt in usum vitae, primum et praecipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur: quod facit iustitia. Hoc enim subtracto, neque liberalitas neque magnificentia locum habet, et ideo iustitia est cardinalis virtus, et aliae sunt adiunctae. In actibus etiam rationis praecipuum est praecipere, sive eligere, quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigit eubulia, et iudicium de consiliatis, in quo dirigit synesis. Unde prudentia est cardinalis, aliae vero virtutes sunt adiunctae.

[65890] De virtutibus, q. 1 a. 12 ad 27 Ad vicesimumseptimum dicendum, quod aliae virtutes adiunctae vel secundariae ponuntur partes cardinalium, non integrales vel subiectivae, cum habeant materiam determinatam et actum proprium; sed quasi partes potentiales, in quantum particulariter participant, et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali.

Articulus 13

[65891] De virtutibus, q. 1 a. 13 tit. 1 Decimotertio quaeritur utrum virtus sit in medio

[65892] De virtutibus, q. 1 a. 13 tit. 2 Et videtur quod non.

[65893] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 1 Quia, ut dicitur in I de caelo, virtus est ultimum potentiae. Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

[65894] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 2 Praeterea, virtus habet rationem boni; est enim bona qualitas, ut Augustinus dicit. Bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum. Ergo magis virtus est in extremo quam in medio.

[65895] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 3 Praeterea, bonum est contrarium malo, inter quae nullum est medium, quod neque bonum neque malum est, ut dicitur in postpraedicamentis. Ergo bonum

habet rationem extremi; et sic virtus, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic., non est in medio sed in extremo.

[65896] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 4 Praeterea virtus est bonum rationis; hoc enim est virtuosum quod secundum rationem est. Ratio autem in homine non se habet ut medium, sed ut supremum. Ergo ratio medii non competit virtuti.

[65897] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 5 Praeterea, omnis virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet. Sed virtus theologica non est in medio; quia Bernardus dicit quod modus caritatis est non habere modum. Caritas autem praecipua est inter alias virtutes theologicas, et radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medii: quia medium est inter contraria; res autem, prout sunt in intellectu non sunt contrariae, nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, ut dicitur in III de anima. Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio: quia quaedam virtutes consistunt in maximo: sicut fortitudo est circa maxima pericula, quae sunt pericula mortis; et magnanimitas circa magnum in honoribus; et magnificentia circa magnum in sumptibus; et pietas circa maximam reverentiam quae debetur parentibus, quibus nihil aequivalens reddere possumus; et simile est de religione, quae circa magnum est in cultu divino, cui non possumus sufficienter servire. Ergo virtus non est in medio.

[65898] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 6 Praeterea, si perfectio virtutis consistit in medio, oportet quod perfectiores virtutes magis in medio consistant. Sed virginitas et paupertas sunt perfectiores virtutes, quia cadunt sub consilio, quod non est nisi de meliori bono. Ergo virginitas et paupertas essent in medio: quod videtur esse falsum; quia virginitas in materia venereorum abstinet ab omni venereo, et ita tenet extremum; et similiter in possessionibus paupertas, quia renuntiat omnibus. Non ergo videtur quod ratio virtutis sit consistere in medio.

[65899] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 7 Praeterea, Boetius in arithmetica assignat triplex medium: scilicet arithmeticum, ut 6 inter 4 et 8, quia secundum aequalem quantitatem distat ab utroque; et medium geometricum, sicut 6 inter 9 et 4, quia secundum eamdem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eamdem quantitatem; et medium harmonicum, sive musicum, sicut 3 est medium inter 6 et 2, quia quae proportio est unius extremi ad alterum, scilicet 6 ad 2, eadem est proportio 3 (quod est differentia inter 6 et 3) ad 1, quod est differentia inter 2 et 3. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute; quia non oportet quod medium virtutis aequaliter se habeat ad extremum neque secundum quantitatem, neque secundum proportionem et terminorum et differentiarum. Ergo virtus non est in medio.

[65900] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 8 Sed dicendum, quod virtus consistit in medio rationis, et non in medio rei, de quo dicit Boetius.- Sed contra, virtus, secundum Augustinum, computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii. Sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis. Ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis.

[65901] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 9 Praeterea, virtus moralis est circa passiones et operationes

animae, quae sunt indivisibiles. In indivisibili autem non est accipere medium et extrema. Ergo virtus non consistit in medio.

[65902] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 10 Praeterea, philosophus dicit in Lib. topicorum, quod in voluptatibus melius est facere quam fecisse, vel fieri quam factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates, scilicet temperantia. Ergo, cum virtus semper quaerat quod melius est; semper temperantia quaeret voluptates fieri, quod est tenere extremum, et non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio.

[65903] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 11 Praeterea, ubi est invenire magis et minus, ibi est invenire medium. Sed in vitiis est invenire magis et minus; est enim aliquis magis vel minus luxuriosus vel gulosus. Ergo in gula et luxuria, et in aliis vitiis, est invenire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio, videtur quod in vitiis sit invenire virtutem.

[65904] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 12 Praeterea, si virtus consistit in medio, non nisi in medio duorum vitiorum. Hoc autem non convenit omni virtuti morali; iustitia enim non est inter duo vitia, sed habet unum tantum vitium oppositum: accipere enim plus quam suum est, hoc vitiosum est; sed quod auferatur alicui de eo quod suum est, absque suo vitio est. Ergo ratio virtutis moralis non est ut in medio consistat.

[65905] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 13 Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Sed virtus non aequaliter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est audaci quam timido, et liberalis prodigo quam tenaci; et similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

[65906] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 14 Praeterea, de extremo in extremum non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio, non erit de uno vitio opposito in aliud transitus nisi per virtutem; quod patet esse falsum.

[65907] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 15 Praeterea, medium et extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo et timiditas et audacia non sunt in eodem genere: nam fortitudo est in genere virtutis; timiditas et audacia in genere vitii. Ergo fortitudo non est medium inter ea. Et similiter potest obiici de aliis virtutibus.

[65908] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 16 Praeterea, in quantitatibus sicut extrema sunt indivisibilia, ita et medium; nam punctum est et medium et terminus lineae. Si ergo virtus consistit in medio, consistit in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod philosophus dicit in II Ethic., quod difficile est esse virtuosum; sicut difficile est attingere signum, vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur et minuatur; quod est manifeste falsum.

[65909] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 17 Praeterea, in indivisibili non est aliqua diversitas. Si ergo virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod in virtute non sit aliqua diversitas, ita quod id quod est virtuosum uni, sit virtuosum alteri; quod est manifeste falsum: nam aliquis laudatur in uno, qui vituperatur in altero.

[65910] De virtutibus, q. 1 a. 13 arg. 18 Praeterea, quidquid vel ad modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro, est extra indivisibile, et extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod quodcumque vel ad modicum declinet ab eo quod est rectum fieri, sit extra virtutem; et sic rarissime homo operatur secundum virtutem. Non ergo virtus est in medio.

[65911] De virtutibus, q. 1 a. 13 s. c. Sed contra, est quod omnis virtus vel est moralis, vel intellectualis, vel theologica. Virtus autem moralis est in medio; nam virtus moralis, secundum philosophum in VII Ethic., est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio, propter id quod apostolus dicit, Rom., XII, 3: *non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio; nam fides incedit media inter duas haereses, ut dicit Boetius in Lib. de duabus naturis; spes etiam est media inter praesumptionem et desperationem. Ergo omnis virtus est in medio.

[65912] De virtutibus, q. 1 a. 13 co. Respondeo. Dicendum, quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicae non sunt in medio, nisi forte per accidens. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cuiuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adaequari suae regulae vel mensurae; unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere. Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones et operationes humanae, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quae fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quae est regula artificiatorum; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum. Nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis. Virtutum autem intellectualium, quae sunt in ipsa ratione, quaedam sunt practicae, ut prudentia et ars; quaedam speculativae, ut sapientia, scientia et intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanae, vel ipsa artificialia; materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsae necessariae. Aliter autem se habet ratio ad utraque. Nam ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut iam dictum est; ad ea vero quae speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram: bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem; ita ad prudentiam, quae est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium in quantum ponit ipsum circa actiones et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quae, ut in II Ethic. dicitur, est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiae et virtutis moralis; sed prudentiae est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi; sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiati ut rectificati.

In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quae sit ex parte rei: contraria enim inter quae accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria inter quae est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in II Periher. Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum: ut puta, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est; falsum autem secundum excessum erit, ut dicitur esse quod non est; secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est. Si igitur in intellectu non esset aliqua propria contrarietas praeter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. Manifestum est autem, quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso; voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est. Unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad eius mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio: non enim est accipere extrema ex parte mensurae, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura. Virtutes autem theologicae ordinantur ad suam materiam vel obiectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur. Nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate: nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanae, manifestum est quod virtutes theologicae non sunt in medio, per se loquendo; etsi contingat quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, ut postea exponetur.

[65913] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ultimum potentiae dicitur in quod ultimo potentia extenditur, et hoc est difficillimum: quia difficillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo. Et ex hoc ipso virtus est ultimum potentiae, quod est in medio.

[65914] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparationem ad motum appetitus, non autem per comparationem ad materiam in qua aliquod bonum constituitur; quod oportet esse in medio materiae, ut neque excedat, neque excedatur a debita regula et mensura.

[65915] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus quantum ad formam quam a sua mensura sortitur, habet rationem extremi; et sic opponitur malo ut formatum informi, et commensuratum incommensurato. Sed secundum materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

[65916] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa accipit supremum et medium, secundum ordinem potentiarum animae, non secundum materiam in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam.

[65917] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in virtutibus theologicis non

est medium ut dictum est: sed in virtutibus intellectualibus est medium non inter contrarietatem rerum, prout sunt in intellectu, sed inter contrarietatem affirmationis et negationis, ut dictum est. In virtutibus autem moralibus omnibus commune invenitur quod sunt in medio. Et hoc ipsum quod quaedam attingunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem medii, in quantum maximum attingunt secundum regulam rationis; sicut fortis attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando debet, ut debet, et propter quod debet. Superfluum autem et diminutum accipitur non secundum quantitatem rei, sed per comparationem ad regulam rationis; ut puta superfluum esset, si quando non debet, vel propter quod non debet, periculis se ingereret; diminutum autem si se non ingereret quando et qualiter deberet.

[65918] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 6 Ad sextum dicendum, quod virginitas et paupertas licet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis: quia virgo abstinet a venereis omnibus propter quod debet et secundum quod debet; quia propter Deum, et delectabiliter. Si autem abstineret propter quod non deberet, utpote quia esset ei odiosum secundum se vel filios generare, vel mulierem habere, esset vitium insensibilitatis. Sed abstinere omnino a venereis propter debitum finem, est virtuosum: quia etiam qui abstinent ab huiusmodi, ut se exercitiis bellicis dent ad utilitatem reipublicae, secundum politicam virtutem laudantur.

[65919] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 7 Ad septimum dicendum, quod media illa quae Boetius ponit, sunt media rei; et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem; nisi forte in iustitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arithmeticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in V Ethicorum.

[65920] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 8 Ad octavum dicendum, quod medium competit virtuti non in quantum medium, sed in quantum medium rationis: quia virtus est bonum hominis, quod est secundum rationem esse. Unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem, sed quod est medium rationis.

[65921] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 9 Ad nonum dicendum, quod passiones et operationes animae sunt indivisibiles per se sed divisibiles per accidens, in quantum est in eis invenire magis et minus secundum diversas circumstantias; et sic virtus in eis medium tenet.

[65922] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse, ut per melius non intelligatur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem, sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem: voluptas enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri, quando facta sunt, non sunt; unde bonum voluptatis magis consistit in fieri quam in factum esse.

[65923] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod non quodcumque medium competit virtuti, sed medium rationis: quod quidem medium non contingit invenire in vitiis, quia secundum propriam rationem non oportet quod in vitiis sit virtus.

[65924] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod iustitia non attingit medium in rebus exterioribus, in quibus homo plus sibi accipit ex inordinatione voluntatis; unde

vitiosum est. Sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur, hoc praeter bonitatem eius est; unde inordinationem vitiosam in ipso non importat. Sed passiones animae, circa quas sunt aliae virtutes, in nobis sunt; unde et earum superfluitas et diminutio in vitium homini cedit. Et ideo aliae virtutes morales sunt inter duo vitia; non autem iustitia, quae tamen medium in propria materia tenet, quod per se pertinet ad virtutem.

[65925] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod medium virtutis est medium rationis, et non medium rei; et ideo non oportet quod aequaliter distet ab utroque extremo, sed secundum quod ratio habet. Unde in quibus bonum rationis praecipue consistit in refrenando passionem, virtus propinquior est diminuto quam superfluo; sicut patet in temperantia et mansuetudine. In quibus autem bonum est inducere ad id quod passio impellit, virtus similior est superfluo, ut patet in fortitudine.

[65926] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod sicut dicit philosophus in V Physic., medium est in quod continue mutans primum mutat, in quod mutat ultimo; unde solum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non transeatur nisi per medium. Motus autem qui est de vitio in vitium, non est motus continuus, sicut nec motus voluntatis aut intellectus, secundum quod fertur in diversa; unde non oportet quod de vitio in vitium transeatur per virtutem.

[65927] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod virtus etsi sit medium quantum ad materiam in qua invenit medium; tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, ut philosophus dicit in II Ethicor.

[65928] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet medium in quo consistit virtus, sit quodammodo indivisibile, tamen virtus intendi et remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indivisibile; sicut et arcus minus vel magis extenditur ad percutiendum signum indivisibile.

[65929] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, ut dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem. Quae quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines: quia aliquid est multum uni quod est parum alteri. Et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus.

[65930] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas huius medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet, et quod errorem facere non potest; sicut totum corpus terrae accipitur loco puncti indivisibilis per comparationem ad totum caelum. Et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

[65931] De virtutibus, q. 1 a. 13 ad s. c. Quod vero in contrarium obiicitur, concedendum et quantum ad virtutem moralem et intellectualem, sed non quantum ad theologicam. Accidit enim fidei quod sit in medio duarum haeresum, at non est per se in quantum est virtus. Et sic dicendum

est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum obiectum, sed secundum dispositionem subiecti ad sperandum superna.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de virtutibus

quaestio II

Thomas de Aquino a Francisco Bayeu depictus (Museo de Bellas Artes, Zaragoza)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 2

Prooemium

[65932] De virtutibus, q. 2 pr. 1 Et primo enim quaeritur, utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse spiritus sanctus.

[65933] De virtutibus, q. 2 pr. 2 Secundo utrum caritas sit virtus.

[65934] De virtutibus, q. 2 pr. 3 Tertio utrum caritas sit forma virtutum.

[65935] De virtutibus, q. 2 pr. 4 Quarto utrum caritas sit una virtus.

[65936] De virtutibus, q. 2 pr. 5 Quinto utrum caritas sit virtus specialis.

[65937] De virtutibus, q. 2 pr. 6 Sexto utrum caritas possit esse cum peccato mortali.

[65938] De virtutibus, q. 2 pr. 7 Septimo utrum obiectum diligibile ex caritate sit rationalis natura.

[65939] De virtutibus, q. 2 pr. 8 Octavo utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii.

[65940] De virtutibus, q. 2 pr. 9 Nono utrum ordo aliquis sit in caritate.

[65941] De virtutibus, q. 2 pr. 10 Decimo utrum sit possibile caritatem esse perfectam in hac vita.

[65942] De virtutibus, q. 2 pr. 11 Undecimo utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem.

[65943] De virtutibus, q. 2 pr. 12 Duodecimo utrum caritas semel habita possit amitti.

[65944] De virtutibus, q. 2 pr. 13 Tertiodecimo utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

Articulus 1

[65945] De virtutibus, q. 2 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum caritas sit aliquid creatum in anima vel sit ipse spiritus sanctus

[65946] De virtutibus, q. 2 a. 1 tit. 2 Et videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima.

[65947] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 1 Sicut enim dicit Augustinus, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima est vita corporis sine medio. Ergo et Deus est vita animae sine medio. Cum igitur vita animae sit ex hoc quod est in caritate: quia *qui non diligit, manet in morte*, ut dicitur I Ioan. III, 14, homo non est in caritate per aliquid quod sit medium inter Deum et hominem, sed per ipsum Deum. Caritas ergo non est aliquid creatum in anima, sed ipse Deus.

[65948] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 2 Sed dicebatur, quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc quod anima est vita corporis hominis ut motor, non quantum ad hoc quod est vita corporis ut forma.- Sed contra, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto minorem dispositionem requirit in patiente: ignis enim magnus sufficiens est etiam ligna minus desiccata comburere. Sed Deus est agens infinitae virtutis. Ergo si est vita animae, sicut movens ipsam ad diligendum; videtur quod non requiratur aliqua dispositio creata ex parte ipsius animae.

[65949] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, inter ea quae sunt idem, non cadit medium. Sed anima diligens Deum est idem cum Deo: quia, ut dicitur I ad Corinth. cap. VI, 17, *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Ergo non cadit aliqua caritas creata media inter animam diligentem et Deum dilectum.

[65950] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, dilectio qua diligimus proximum caritas est. Sed dilectio qua diligimus proximum, ipse Deus est; dicit enim Augustinus in VIII de Trinit.: *qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat.* Deus autem dilectio est. Consequens ergo est ut praecipue Deum diligat. Ergo caritas non est aliquid creatum, sed ipse Deus.

[65951] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 5 Sed dicebatur, quod Deus est dilectio qua diligimus proximum causaliter.- Sed contra, Augustinus in eodem dicit, quod cum testimonio verborum Ioannis aperte declarat, ipsam supernam dilectionem, qua nos diligimus invicem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse. Non solum ergo causaliter, sed essentialiter dilectio Deus est.

[65952] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit in V de Trinitate: *non dicturi sumus caritatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa caritas sit ipsa substantia quae Dei digna sit nomine; sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de eo: tu es patientia mea; quia ab ipso nobis est. Non autem sic dictum est: domine, tu caritas mea; sed ita dictum est: Deus caritas est; sicut dictum est: Deus spiritus est.* Videtur ergo quod Deus dicatur caritas non solum causaliter, sed essentialiter.

[65953] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, cognito effectu Dei, non propter hoc ipse Deus cognoscitur. Sed per cognitionem dilectionis supernae ipse Deus cognoscitur. Dicit enim Augustinus, VIII de Trinit.: *magis quis novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiorem Deum habere quam fratrem. Amplectere dilectionem, et dilectione amplectere Deum.* Non igitur Deus dicitur dilectio fraterna solum per causam.

[65954] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 8 Sed dicebatur, quod fraterna dilectione cognita, cognoscitur Deus sicut in sua similitudine. Sed contra, homo secundum ipsam substantiam animae factus est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed similitudo ista obscuratur per peccatum. Ad hoc igitur quod Deus possit in anima sicut in sua similitudine cognosci, requiritur solum quod peccatum tollatur; et non quod aliquid creatum animae superaddatur.

[65955] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 9 Praeterea, omne quod est in anima, vel est potentia, vel passio, vel habitus, ut dicitur in III Ethic. Sed caritas non est potentia animae, quia esset naturalis; nec est passio, quia non est in potentia sensitiva, in qua sunt omnes passiones; nec est habitus,

quia habitus est difficile mobilis; caritas autem de facili amittitur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

[65956] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 10 Praeterea, nullum creatum habet virtutem infinitam. Sed caritas habet virtutem infinitam, quia coniungit infinite distantia, scilicet animam Deo, et meretur bonum infinitum. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

[65957] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 11 Praeterea, omnis creatura vanitas est, ut patet Eccle. I. Vanitas autem non coniungit veritati. Cum ergo caritas coniungat nos primae veritati, videtur quod caritas non sit creatura.

[65958] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 12 Praeterea, omne creatum est natura quaedam, cum sit in aliquo decem generum. Si igitur caritas est aliquid creatum in anima, videtur quod sit natura quaedam. Cum igitur caritate mereamur: si caritas est aliquid creatum, sequetur quod natura sit principium merendi; quod est erroneum secundum sententiam Pelagii.

[65959] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 13 Praeterea, homo secundum esse gratiae est propinquior Deo quam secundum esse naturae. Sed Deus creavit hominem secundum esse naturae sine medio. Ergo nec in esse gratiae utitur medio, scilicet caritate creata.

[65960] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 14 Praeterea,

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

agens quod agit sine medio, est perfectius quam agens quod agit cum medio. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo agit sine medio: non ergo iustificat animam mediante aliquo creato.

[65961] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 15 Praeterea, creatura rationalis est nobilior aliis creaturis. Sed aliae creaturae consequuntur suum finem absque aliquo alio superaddito. Multo magis igitur creatura rationalis movetur a Deo ad suum finem absque aliquo creato ei superaddito.

[65962] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 16 Sed dicebatur, quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia; et ideo indiget aliquo superaddito. Sed contra, finis hominis est bonum infinitum. Sed nullum creatum est proportionatum bono infinito. Ergo id per quod homo ordinatur in suum finem, non est bonum creatum in anima.

[65963] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 17 Praeterea, sicut Deus est lumen primum, ita est et bonum summum. Sed lumen quod Deus est, praesens est animae; quia de eo dicitur, Psal. XXXV, 10: *in lumine tuo videbimus lumen.* Ergo et summum bonum, quod Deus est, praesens est animae. Sed bonum est quo aliquid diligimus. Ergo id quo diligimus, est Deus.

[65964] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 18 Sed dicebatur, quod bonum quod Deus est, est praesens animae non formaliter, sed effective.- Sed contra, Deus est pura forma. Ergo formaliter adest his quibus adest.

[65965] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 19 Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, X de Trinitate. Ergo secundum hoc aliquid est diligibile secundum quod est cognoscibile. Sed Deus est per seipsum cognoscibilis, sicut primum principium cognoscendi. Ergo est per seipsum diligibilis: non ergo per aliquam caritatem creatam.

[65966] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 20 Praeterea unumquodque, secundum hoc est diligibile, secundum quod est bonum. Sed Deus est infinitum bonum. Ergo est in infinitum diligibilis. Sed nullus amor creatus est infinitus. Ergo cum aliqui qui sunt in caritate, diligant eum secundum quod diligibilis est; videtur quod dilectio qua diligimus Deum, non sit aliquid creatum.

[65967] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 21 Praeterea, Deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sapient. XI, 25. Sed non diligit creaturas irrationales per aliquid eis superadditum. Ergo nec creaturas

rationales. Et ita videtur quod caritas et gratia propter quas homines diliguntur a Deo, non sint aliquid creatum superadditum animae nostrae.

[65968] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 22 Praeterea, si caritas sit aliquid creatum, oportet quod sit accidens. Sed caritas non est accidens: quia nullum accidens est dignius suo subiecto; caritas autem est dignior quam natura. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

[65969] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 23 Praeterea, sicut Bernardus dicit, eadem lege diligimus Deum et proximum qua pater et filius se diligunt. Sed pater et filius se diligunt dilectione increata. Ergo nos diligimus Deum dilectione increata.

[65970] De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 24 Praeterea, illud quod suscitat a morte, est infinitae virtutis. Sed caritas suscitat a morte; dicitur enim I Ioan. III, 14: *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ergo caritas est virtutis infinitae; ergo non est aliquid creatum.

[65971] De virtutibus, q. 2 a. 1 s. c. Sed contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Si ergo caritas recipitur in nobis a Deo, oportet quod recipiatur a nobis finite secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum. Ergo caritas est aliquid creatum in nobis.

[65972] De virtutibus, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod quidam posuerunt, quod caritas in nobis, qua diligimus Deum et proximum, non sit aliud quam spiritus sanctus, ut patet per Magistrum in 17 dist. I Sent. Et ut huius opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actum dilectionis quo Deum et proximum diligimus, Magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut et actus ceterarum virtutum; sed ponebat differentiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum: quod spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur; sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu, ut patet in 17 dist. I Lib. Et ad hoc ponendum movet ipsum excellentia caritatis, et verba Augustini in obiiciendo inducta, et quaedam similia. Ridiculum autem fuisset dicere, quod ipse actus dilectionis, quem experimur dum diligimus Deum et proximum, sit ipse spiritus sanctus. Sed haec opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura; ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant. Nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est. Possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis proiicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens, naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde, cum contradictoria esse simul non subsit divinae potentiae; nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur; non autem ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc divinitus fieri ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius;

unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis. Quae enim sunt ad finem, propter finem volumus. Actus igitur qui excedit totam facultatem naturae humanae, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat. Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius; quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum. Hoc igitur remoto, sequetur primo quidem, quod actus caritatis sit actus voluntatis; secundo, dato quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis, sequetur etiam, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim agens quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum; sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet spiritu sancto; sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum. Non ergo in homine est hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius. Haec enim solum meritoria sunt quae in nobis aliquo modo sunt; et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi. Tertium inconveniens est, quia sequeretur quod homo qui est in caritate, ad actum caritatis non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis. Et tamen actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eumdem omnia quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur. Relinquitur igitur quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis. Nec tamen per hoc excluditur quin spiritus sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

[65973] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus est vita animae per modum moventis, et non per modum formalis principii.

[65974] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod licet ad efficaciam moventis pertineat ut dispositionem non praeexigat in subiecto; tamen efficaciam eius demonstrat, si dispositionem fortem imprimat in passo vel moto. Fortis enim ignis non solum formam substantialem, sed et fortem dispositionem inducit. Unde fortius est agens quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit per quam agat, quam id movens quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam. Unde cum spiritus sanctus sit virtuosissimum movens; sic movet ad diligendum, quod etiam habitum caritatis inducit.

[65975] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, *qui adhaeret Deo,*

unus spiritus est; non designatur unitas substantiae; sed unitas affectus, quae est inter amantem et amatum. In qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum; nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

[65976] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet dilectio qua diligimus proximum, sit Deus; non tamen excluditur quin praeter hanc dilectionem increatam, sit etiam in nobis dilectio creata, qua formaliter amamus, ut dictum est.

[65977] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus non solum causaliter dicitur dilectio vel caritas, sicut causaliter tantum dicitur spes vel patientia; sed etiam essentialiter. Non tamen excluditur quin praeter illam dilectionem quae essentialiter Deus est, sit etiam in nobis dilectio creata.

[65978] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 6 Et per hoc etiam patet solutio ad sextum.

[65979] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod auctoritas illa eamdem difficultatem habet, sive ponatur creatus habitus caritatis in nobis, sive non. Cum enim dicit Augustinus, quod qui diligit proximum, magis cognoscit dilectionem qua diligit, quam proximum quem diligit, intelligere videtur de ipso actu dilectionis. Quem quidem actum nullus ponit esse aliquid increatum; unde ex hoc concludi non potest quod ipsa dilectio sic nota, sit Deus; sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quamdam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est; non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus.

[65980] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod creatura secundum quod magis perficitur, magis ad similitudinem Dei accedit. Unde, licet quaelibet creatura habeat quamdam Dei similitudinem in eo quod est et bona est; creatura tamen rationalis superaddit aliquam rationem similitudinis in eo quod intellectualis est; et adhuc aliam in hoc quod facta est: et sic in actu caritatis expressius percipitur Deus sicut in propinquiori similitudine.

[65981] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod caritas habitus est; et difficile mobilis; quia non de facili, qui habet caritatem, inclinatur ad peccandum; licet ex peccato caritas amittatur.

[65982] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod caritas coniungit bono infinito, non effective, sed formaliter; unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur: quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei.

[65983] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod creatura est vanitas in quantum est ex nihilo, non autem in quantum est similitudo Dei; et ex hac parte est quod caritas creata veritati primae coniungit.

[65984] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ad haeresim Pelagianam pertinet quod principia naturalia hominis sufficiant ad merendum vitam aeternam. Non est autem

hoc haereticum, quod aliquo creato, quod est natura quaedam in aliquo praedicamento, mereamur. Manifestum est enim quod actibus meremur; et tamen actus, cum sint quaedam creata, in genere aliquo sunt, et natura quaedam sunt.

[65985] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus super Ioan., *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale: quod non habet locum in creatione.

[65986] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod agens per medium est minus efficax in agendo, si utatur medio propter suam necessitatem. Sic autem non utitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturae auxilio indiget; sed utitur mediis agentibus, ut servetur ordo in rebus. Sed si loquamur de medio formali, manifestum est quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit. Nam agens imperfectum non inducit formam, sed dispositionem tantum; et tanto debiliorem quanto est debilius.

[65987] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod homo et aliae rationales creaturae consequi possunt altiorem finem quam aliae creaturae; unde, licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant, nihilominus perfectiores sunt: sicut homo est melius dispositus qui potest consequi perfectam sanitatem per plures medicinas, quam ille qui non potest sanari perfecte, et ideo non indiget nisi paucis medicinis.

[65988] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod per caritatem creatam elevatur anima supra posse naturae, ut perfectius ordinetur ad finem, quam habeat facultas naturae; sed tamen non sic ordinatur ad consequendum Deum perfecte, sicut ipse perfecte se fruitur. Et hoc contingit ex hoc quod nihil creatum sit Deo proportionatum.

[65989] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod licet bonum quod est Deus, sit praesens animae per seipsum; tamen requiritur medium formale ad hoc, quod anima perfecte ordinetur in ipsum ex parte animae, non autem ex parte ipsius Dei.

[65990] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod Deus est forma per se subsistens; non autem ita quod formaliter alicui coniungatur.

[65991] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod dato quod Deus per seipsum cognoscatur ab anima (quia hoc aliam quaestionem habet); eodem modo per seipsum diligitur, sicut per seipsum cognoscitur; ut hoc quod dico per se accipiatur ex parte diligibilis, non autem ex parte diligentis. Non enim Deus propter aliquid aliud diligitur ab anima, sed propter seipsum; et tamen anima indiget aliquo formali principio ad perfecte diligendum Deum.

[65992] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod Deus non potest tantum diligi a nobis quantum diligibilis est; unde non sequitur quod amor caritatis qua diligimus Deum

infinitus sit. Hoc enim non minus sequeretur de actu quam de habitu; et tamen nullus dicere potest actum dilectionis, quo diligimus Deum, esse aliquid increatum.

[65993] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod habitus caritatis requiritur in nobis in quantum diligimus Deum; quod aliis creaturis non convenit, licet omnes creaturae diligantur a Deo.

[65994] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod nullum accidens est dignius subiecto quantum ad modum essendi; quia substantia est ens per se, accidens vero ens in alio. Sed in quantum accidens est actus et forma substantiae, nihil prohibet accidens esse dignius substantia; sic enim comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam, et perfectio ad perfectibile; et sic est caritas dignior anima.

[65995] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod licet lex qua diligimus Deum et proximum, sit increata; tamen id quo formaliter Deum et proximum diligimus, est aliquid creatum. Lex enim increata est prima mensura et regula nostrae dilectionis.

[65996] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod caritas resuscitat spiritualiter mortuos, formaliter, sed non effective; unde non oportet quod sit virtutis infinitae; sicut nec anima Lazari, quae formaliter Lazarum resuscitavit, in quantum, per unionem eius ad corpus, Lazarus est resuscitatus.

Articulus 2

[65997] De virtutibus, q. 2 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum caritas sit virtus

[65998] De virtutibus, q. 2 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[65999] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 1 Virtus enim est circa difficile, secundum philosophum in VI Ethic. Sed caritas non est circa difficile, quinimmo, ut Augustinus dicit in Lib. de verbis domini: *omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor.* Ergo caritas non est virtus.

[66000] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 2 Sed dicebatur, quod illud quod est virtutis, est difficile in principio, sed facile est in fine.- Sed contra, in principio nondum est virtus. Si igitur solum in principio sit difficile, virtus non erit circa difficile.

[66001] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, difficultas in virtutibus accidit ex contrarietate; inde enim fit difficile temperantiam servare propter contrarias concupiscentias. Sed caritas est circa

summum bonum, cui non est aliquid contrarium. Ergo id quod est caritatis, non est difficile neque in fine neque in principio.

[66002] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, diligere vel amare quoddam velle est. Sed apostolus dicit, Rom. VII, 18: *velle adiacet mihi.* Ergo diligere adiacet nobis; non ergo ad hoc aliqua virtus caritatis requiritur.

[66003] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, in mente nostra non est nisi intellectus et appetitus. Sed intellectus elevatur in Deum per fidem, affectus per spem. Non ergo oportet ponere tertiam virtutem caritatis ad elevandum mentem in Deum.

[66004] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 6 Sed dicendum, quod spes elevat, sed non coniungit; unde necessaria est caritas, quae coniungat.- Sed contra, spes, quia non coniungit, semper distantis est; unde illis qui per beatitudinis fruitionem coniunguntur Deo, non congruit spes. Si ergo caritas coniungit, pari ratione non competit illis qui nondum sunt coniuncti, scilicet existentibus in via. Sed virtus perficit nos in via; est enim dispositio perfecti ad optimum. Ergo caritas non est virtus.

[66005] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, gratia sufficienter coniungit nos Deo. Non igitur requiritur virtus caritatis ad hoc quod per ipsam Deo coniungamur.

[66006] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, caritas est quaedam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur a philosophis inter virtutes politicas. Ergo nec caritas Dei debet numerari inter virtutes theologicas.

[66007] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 9 Praeterea, nulla passio est virtus. Amor est passio. Ergo non est virtus.

[66008] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 10 Praeterea, virtus est in medio secundum philosophum. Sed caritas non est in medio; quia in amore Dei non potest esse aliquid superfluum. Ergo caritas non est virtus.

[66009] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 11 Praeterea, affectus est magis corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit. Sed intellectus noster non potest Deum videre immediate per seipsum in statu viae. Ergo nec affectus noster potest diligere Deum immediate per seipsum in statu viae. Sed diligere Deum per seipsum attribuitur caritati. Ergo caritas non debet inter virtutes quae perficiunt nos in via numerari.

[66010] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 12 Praeterea, virtus est ultimum de potentia rei, ut dicitur in I de caelo. Sed delectatio est ultimum quod pertinet ad affectum. Ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor.

[66011] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 13 Praeterea, omnis virtus habet debitum modum; unde dicit Augustinus, quod peccatum, quod opponitur virtuti, est privatio modi, speciei et ordinis. Sed caritas non habet modum; quia, sicut dicit Bernardus, modus caritatis est sine modo diligere. Ergo caritas non est virtus.

[66012] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 14 Praeterea, una virtus non denominatur ab alia; quia omnes species eiusdem generis ex opposito dividuntur. Sed caritas denominatur ab aliis virtutibus; dicitur enim I ad Corinth. XIII, 4: *patiens est, benigna caritas est.* Ergo caritas non est virtus.

[66013] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 15 Praeterea, secundum philosophum in VIII Ethic., amicitia in quadam aequalitate consistit. Sed Dei ad nos est maxima inaequalitas, sicut infinite distantium. Ergo non potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deum; et ita caritas, quae huiusmodi amicitiam designat, non videtur esse virtus.

[66014] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 16 Praeterea, amor summi boni est nobis naturalis. Sed nullum naturale est virtus; quia virtutes non insunt nobis a natura, ut patet in II Ethic. Ergo amor summi boni, quod est caritas, non est virtus.

[66015] De virtutibus, q. 2 a. 2 arg. 17 Praeterea, amor est excellentius timore. Sed timor, propter sui excellentiam, non est virtus, sed donum, quod est excellentius virtute. Ergo neque caritas est virtus, sed donum.

[66016] De virtutibus, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed actus caritatis praecipitur in lege; dicitur enim Matth. XXII, 37, quod primum et maximum mandatum est: *dilige dominum Deum tuum.* Ergo caritas est virtus.

[66017] De virtutibus, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod caritas absque dubio virtus est. Cum enim virtus sit quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit; manifestum est quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad proprium bonum. Proprium autem bonum hominis oportet diversimode accipi, secundum quod homo diversimode accipitur. Nam proprium bonum hominis in quantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam secundum quod est politicus, est bonum eius bonum commune civitatis. Cum ergo virtus operetur ad bonum; ad virtutem cuiuslibet requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, id est voluntarie et prompte et delectabiliter, et etiam firmiter: hae enim sunt conditiones operationis virtuosae, quae non possunt convenire alicui operationi, nisi operans amet bonum propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, et delectationem infert quando habetur et tristitiam ingerunt ea quae ad habendo amatum impediunt. Ea etiam quae ex amore fiunt, et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur. Bonum autem ad quod operatur virtus quae est hominis in quantum homo, est homini connaturale; unde voluntati eius naturaliter inest huius boni amor, quod est bonum rationis. Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad huiusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur nisi superveniat ei amor boni quod per operationem artis intenditur; unde philosophus dicit in VIII Polit., quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium,

et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Ierusalem secundum illud, Ephes. II, 19: *estis cives sanctorum et domestici Dei.* Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum. Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit: in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos; et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis; unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod caritas non solum est virtus, sed potissima virtutum.

[66018] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus est circa illud quod in se difficile est, sed tamen habenti virtutem fit facile.

[66019] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 2 Et per hoc patet etiam solutio ad secundum. Non enim probat: manet enim, quantum in se est, difficile illud circa quod est virtus, adveniente virtute, sed quod facile fiat virtuoso, hoc est ex perfectione virtutis.

[66020] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod difficultas non solum est ex contrarietate, sed etiam est ex excellentia obiecti; sic enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quoad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem.

[66021] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud velle quod adiacet nobis a natura, est imperfectum et infirmum quantum ad spiritualia et gratuita; unde et apostolus ibidem subdit: *non enim quod volo bonum, hoc ago*; et ideo requiritur auxilium gratuiti doni.

[66022] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod spes elevat affectum hominis in summum bonum ut adipiscendum; sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis, ut supra, in corp. art., dictum est.

[66023] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod de ratione caritatis seu amoris est, quod coniungat secundum affectum; quae scilicet coniunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed coniungere secundum

rem, non est de ratione caritatis, et ideo potest esse et habiti et non habiti. Sed non habitum facit desiderare; in habito vero, facit delectari.

[66024] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod gratia coniungit nos Deo per modum assimilationis; sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus et affectus, quod fit per caritatem.

[66025] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem; quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem et amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quae est ad Deum, in quantum est beatus et beatitudinis auctor, oportet praestitui ad virtutes quae in illam beatitudinem ordinant; et ideo, cum non sit consequens ad alias virtutes, sed praeambulum, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus.

[66026] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod amor, secundum quod est in sensitiva parte, est passio: qui quidem amor est boni secundum sensum. Talis autem amor non est amor caritatis; unde ratio non sequitur.

[66027] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod hoc quod dicit philosophus, virtutem esse in medio; intelligitur de virtutibus moralibus; non autem est verum de virtutibus theologicis, inter quas est caritas, ut alibi, quaest. praeced., art. 10, ostensum est.

[66028] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod bonum intellectum movet voluntatem; et ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat ut summum bonum, ex hoc ipso movet voluntatem, ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur: quia hoc ipsum quo determinatur cognitio intellectus, movet affectum.

[66029] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod delectatio non importat operationem, sed aliquid consequens ad operationem; unde, cum virtus sit operationis principium, delectatio non ponitur inter virtutes, sed inter fructus, ut patet Galat. V, 22: *fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia.*

[66030] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod obiectum caritatis transcendit omnem facultatem humanam, scilicet Deus; unde quantumcumque voluntas humana conetur ad amandum Deum, non potest attingere ut amet eum quantum est amandus. Et ideo dicitur non habere modum caritas, quia non est aliquis terminus fixus divinae dilectionis ultra quem, si diligatur, sit contra rationem virtutis, sicut accidit in virtutibus moralibus, quae consistunt in medio; hoc enim ipsum quod est non habere sic modum, est caritatis modus. Ex hoc igitur non potest concludi quod caritas non sit virtus; sed quod non consistat in medio, sicut virtutes morales.

[66031] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod caritas dicitur patiens et benigna, quasi denominata ab aliis virtutibus, in quantum producit actus omnium virtutum.

[66032] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non est virtus hominis in quantum est homo, sed in quantum per participationem gratiae fit Deus et filius Dei,

secundum illud I Ioan. III, 1: *videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii Dei nominemur et simus.*

[66033] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod amor summi boni, prout est principium esse naturalis, inest nobis a natura; sed prout est obiectum illius beatitudinis quae totam capacitatem naturae creatae excedit, non inest nobis a natura, sed est supra naturam.

[66034] De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei, et donum timoris virtutem temperantiae in recedendo a delectabilibus ultra humanum modum. Sed circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici; unde caritas non ponitur donum virtutis, quae tamen excellentior est omnibus donis.

Articulus 3

[66035] De virtutibus, q. 2 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum caritas sit forma virtutum

[66036] De virtutibus, q. 2 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[66037] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 1 Forma enim dat esse et speciem ei cuius est forma. Sed caritas non dat esse et speciem cuilibet virtuti. Ergo caritas non est forma aliarum virtutum.

[66038] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, formae non est forma. Sed omnes virtutes sunt formae; sunt enim perfectiones quaedam. Ergo caritas non est forma virtutum.

[66039] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, forma cadit in definitione eius cuius est forma. Sed caritas non cadit in definitione virtutum. Ergo caritas non est forma virtutum.

[66040] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, ea quae dividuntur ex opposito, non ita se habent, quod unum sit forma alterius. Sed caritas ex opposito dividitur aliis virtutibus, ut patet I ad Cor. XIII, 13: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.* Ergo caritas non est forma virtutum.

[66041] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 5 Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca virtutum, sed exemplaris.- Sed contra, exemplatum trahit speciem ab exemplari. Si igitur caritas est forma exemplaris omnium virtutum, omnes virtutes trahunt speciem ab ipsa. Ergo omnes virtutes essent unius speciei; quod est falsum.

[66042] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, forma exemplaris est ad quam aliquid fit. Non ergo est necessaria nisi ad hoc quod res fiat. Si ergo caritas est forma exemplaris virtutum, non erit

necessaria caritas nisi ad generationem virtutum. Et ideo virtutibus habitis, non erit necessarium habere caritatem; quod patet esse falsum.

[66043] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, exemplar est necessarium facienti, non autem utenti iam facto; sicut exemplar est necessarium ad transcribendum librum, non autem ad utendum libro iam scripto. Si igitur caritas est forma exemplaris virtutum, non competit nobis, qui virtutibus utimur, sed Deo, qui in nobis virtutes operatur.

[66044] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 8 Praeterea, exemplar potest esse sine exemplato. Si igitur caritas sit forma exemplaris virtutum, sequitur quod possit esse sine aliis virtutibus; quod est falsum.

[66045] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 9 Praeterea, quaelibet virtus habet formam a suo fine et obiecto. Quod autem est per se formatum, non indiget formari ab alio; et ita caritas non est forma virtutum.

[66046] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 10 Praeterea, natura semper facit quod melius est. Multo igitur magis Deus. Sed melius est aliquid esse formatum quam informe. Cum igitur virtutes in nobis operetur Deus, videtur quod faciat eas formatas; et ita non indigent formari a caritate.

[66047] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 11 Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed lumen est forma eorum quae videntur in lumine. Ergo, sicut lux corporalis est forma colorum, sic fides est forma caritatis et aliarum virtutum; non autem caritas.

[66048] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 12 Praeterea, ordo perfectionum est secundum ordinem perfectibilium. Sed virtutes sunt perfectiones potentiarum animae. Ergo secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sed inter alias potentias animae altior est intellectus ipsa voluntate. Ergo et fides est altior caritate; et ita fides magis est forma caritatis quam e converso.

[66049] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 13 Praeterea, sicut se habent virtutes morales ad invicem, ita et theologicae. Sed prudentia, quae est in vi cognitiva, informat alias virtutes quae sunt in vi appetitiva, scilicet iustitiam, fortitudinem, temperantiam et huiusmodi. Ergo et fides, quae in cognitiva est, informat caritatem, quae est in appetitiva, et non e converso.

[66050] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 14 Praeterea, forma virtutis est modus eius. Sed rationis est imponere modum appetitui, et non e converso. Ergo fides, quae est in ratione, magis est forma caritatis, quae est in parte appetitiva, quam e converso.

[66051] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 15 Praeterea, Matth. I, 2, super illud, *Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Iacob*, dicit Glossa, quod fides genuit spem et spes caritatem. Sed omne genitum recipit formam a generante. Ergo caritas recipit formam a fide et spe, et non e converso.

[66052] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 16 Praeterea, in uno et eodem, potentia praecedit actum tempore. Si igitur caritas comparetur ad alias virtutes ut actus et forma, sequetur quod aliae virtutes prius tempore sint in homine quam caritas; quod est falsum.

[66053] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 17 Praeterea, informatio in moralibus est ex fine. Sed omnes virtutes ordinantur, sicut in finem ultimum, in visionem Dei, quae est tota merces, ut Augustinus dicit, et quae succedit fidei. Ergo omnes aliae virtutes formam recipiunt ex fine fidei; et sic videtur quod fides sit forma caritatis magis quam e converso.

[66054] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 18 Praeterea, finis efficiens et forma non incidunt in idem numero, secundum philosophum in II Phys. Sed caritas est finis virtutum et motor earum. Ergo non est forma ipsarum.

[66055] De virtutibus, q. 2 a. 3 arg. 19 Praeterea, illud a quo est principium essendi, est forma. Sed principium esse spiritualis est gratia, secundum illud I Corinth. c. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Ergo gratia Dei est forma virtutum, et non caritas.

[66056] De virtutibus, q. 2 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Ambrosius dicit, quod caritas est forma et mater virtutum.

[66057] De virtutibus, q. 2 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod caritas est forma virtutum, motor et radix. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod de habitibus oportet nos secundum actus iudicare; unde quando id quod est unius habitus, est ut formale in actu alterius habitus, oportet quod unus habitus se habeat ad alium ut forma. In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale: quod ideo est, quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis. Unde idem specie actus, secundum quod ordinatur ad unum finem, cadit sub forma virtutis; et secundum quod ordinatur ad alium finem, cadit sub forma vitii; ut patet de eo qui dat eleemosynam vel propter Deum, vel propter inanem gloriam. Actus enim unius vitii, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, recipit formam eius; utpote qui furatur ut fornicetur, materialiter quidem fur est, formaliter vero intemperatus. Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium caritatis, quod est eius obiectum, scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est: nam huiusmodi virtutes sunt circa quaedam bona creata quae ordinantur ad bonum increatum sicut ad ultimum finem. Sed de virtutibus aliis theologicis idem manifestum est: nam ens increatum est quidem obiectum fidei, ut verum; et in quantum est appetibile, habet rationem boni. Et sic tendit fides in ipsum, in quantum est appetibile, cum nullus credat nisi volens. Spei autem obiectum licet sit ens increatum, in quantum est bonum, tamen dependet ab obiecto caritatis: est enim bonum, obiectum spei, in quantum est desiderabile et consequibile: nullus enim desiderat consequi aliquod bonum nisi per hoc quod amat ipsum. Unde manifestum est quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum, ut ostensum est. Et quia praecepta legis sunt de actibus virtutum; inde est quod apostolus dicit, I Timoth. cap. I, 5, quod *finis praecepti est caritas.* Et hinc etiam apparet, quomodo caritas sit motor omnium virtutum; in quantum scilicet importat actus omnium aliarum virtutum. Omnis enim virtus vel

potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris; sicut aedificativa imperat caementariae, eo quod actus caementariae artis ordinatur ad formam domus, quae est finis aedificativae. Unde cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, et ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quae in se accipit et concipit; ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, in quantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum; et eadem etiam ratione dicitur radix virtutum.

[66058] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet caritas non det unicuique virtuti propriam speciem, dat tamen unicuique virtuti communem speciem virtutis, secundum quod loquimur de virtute prout est principium merendi.

[66059] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod formae non est forma, ita quod una forma praestet subiectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodem subiecto esse secundum quemdam ordinem; scilicet ut una sit formalis respectu alterius, sicut color est formalis respectu superficiei. Et hoc modo caritas potest esse forma aliarum virtutum.

[66060] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritas cadit in definitione virtutis meritoriae, ut patet per definitionem Augustini, dicentis, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur: non enim recte vivitur nisi per hoc quod vita nostra ordinatur in Deum; quod caritas facit.

[66061] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de forma quae intrat constitutionem rei. Sic autem caritas non dicitur forma virtutum, sed alio modo; ut supra dictum est.

[66062] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caritas, cum sit communis forma virtutum, trahit quidem virtutes in unam speciem communem, non autem in unam speciem propriam, quae dicitur species specialissima.

[66063] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caritas potest dici forma exemplaris virtutum, non ad cuius similitudinem virtutes generentur, sed in quantum ad eius similitudinem quodammodo operantur; et ideo, quamdiu necesse est operari secundum virtutem, necessaria est caritas.

[66064] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod licet creare virtutes sit Dei tantum, tamen operari secundum virtutem, est etiam hominis habentis virtutem; et ideo indiget caritate.

[66065] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod caritas quantum ad actum non solum habet exemplaritatem, sed etiam virtutem motivam et effectivam. Exemplar autem effectivum non est sine exemplato, quia producit illud in esse; et sic caritas non est sine aliis virtutibus.

[66066] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod a proprio fine et a proprio obiecto

quaelibet virtus habet formam specialem, per quam est haec virtus; sed a caritate habet quamdam formam communem, secundum quam est meritoria vitae aeternae.

[66067] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Deus facit in nobis virtutes formatas speciali forma et generali: speciali quidem ex obiecto et fine, generali autem ex caritate.

[66068] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod lumen est forma colorum, in quantum sunt visibiles actu per lucem, et similiter fides est forma virtutum, in quantum sunt a nobis cognoscibiles: quod enim est virtuosum vel contra virtutem per fidem cognoscimus. Sed in quantum virtutes sunt operativae, per caritatem informantur.

[66069] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis. Sed tamen in operando et movendo prior est voluntas. Non enim intellectus intelligit et movet nisi voluntate accedente; unde etiam ipsum intellectum movet voluntas, in quantum est operativus: utimur enim intellectu quando volumus. Unde, cum credere sit intellectus a voluntate moti (credimus enim aliquid quia volumus); sequitur quod magis caritas det formam fidei quam e converso.

[66070] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod actus voluntatis est secundum ordinem volentis ad res ipsas prout in se sunt. Actus autem intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intelligente: unde quando res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate: quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum eius in quo est; sed quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus. Et inde est quod in moralibus quae sunt infra hominem, virtus cognoscitiva informat virtutes appetitivas, sicut prudentia alias virtutes morales; in virtutibus autem theologicis, quae sunt circa Deum, virtus voluntatis, scilicet caritas, informat virtutem intellectus scilicet fidem.

[66071] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod rationalis vis dat modum appetitivae in his quae sunt infra nos, non autem in his quae sunt supra nos, ut dictum est art. 1 huius quaest., et quaest. praeced. art. 10 et 11.

[66072] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod fides praecedit spem, et spes caritatem, ordine generationis, sicut imperfectum praecedit perfectum; sed caritas in ordine perfectionis praecedit et fidem et spem; et propter hoc dicitur esse forma earum, sicut perfectum imperfecti.

[66073] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod caritas non est forma virtutum quae sit pars essentiae virtutum, ut oporteat eam sequi tempore virtutes, vel aliquam materiam virtutum, sicut in formis rerum generatarum: sed est forma quasi informans; unde oportet esse naturaliter priorem aliis virtutibus.

[66074] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod ipsa visio, in quantum est finis ut bonum quoddam, est obiectum caritatis.

[66075] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod forma intrinseca non potest esse finis rei, licet sit finis generationis rei. Caritas autem non est forma intrinseca, ut dictum est, sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes, ut ex dictis patet.

[66076] De virtutibus, q. 2 a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod gratia Dei dicitur esse forma virtutum, in quantum dat esse spirituale animae, ut sit susceptiva virtutum; sed caritas est forma virtutum in quantum format operationes earum ut dictum est in corpore articuli.

Articulus 4

[66077] De virtutibus, q. 2 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum caritas sit una virtus

[66078] De virtutibus, q. 2 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[66079] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 1 Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per obiecta. Sed caritas habet duo obiecta: Deum et proximum. Ergo non est una virtus, sed duae.

[66080] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 2 Sed dicebatur, quod unum illorum obiectorum est principalius, scilicet Deus; non enim diligit caritas proximum nisi propter Deum.- Sed contra, philosophus dicit in IX Ethicor., quod amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Sed id quod est principium et causa, est potissimum in unoquoque genere. Ergo homo ex caritate diligit seipsum tamquam principale obiectum, et non Deum.

[66081] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, I Ioan., IV, 20, dicitur: *qui fratrem suum, quem videt, non diligit; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Magis ergo videtur quod debeat diligere proximum quam Deum. Proximus ergo est magis diligibilis quam Deus; et ita videtur esse principalius obiectum caritatis.

[66082] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, nihil amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in Lib. de Trin. Sed proximus magis cognoscitur quam Deus. Ergo etiam magis diligitur; et sic videtur quod caritas non sit una virtus.

[66083] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, omnis virtus habet proprium modum quem in suis actibus ponit: iustus enim est qui non solum iusta, sed iuste operatur. Sed caritas ponit duos modos in suis actibus; nam caritate diligit Deum aliquis ex toto corde, proximum autem sicut seipsum. Ergo caritas non est una virtus.

[66084] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 6 Praeterea, praecepta legis ordinantur ad virtutes, quia

intentio legislatoris est facere homines virtuosos, ut dicitur in II Ethicor. Sed de caritate dantur duo praecepta, scilicet: *diliges dominum Deum tuum*, et *diliges proximum tuum.* Ergo caritas non est una virtus.

[66085] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 7 Praeterea, sicut diligimus Deum et proximum, ita et honorare debemus. Sed alio honore honoramus Deum et proximum nam Deum honoramus latria, proximum dulia sola. Ergo alia est caritas qua diligimus Deum, et alia qua diligimus proximum.

[66086] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 8 Praeterea, virtus est qua recte vivitur. Sed ad aliam vitam pertinet diligere Deum, et ad aliam diligere proximum; nam diligere Deum videtur ad contemplativam vitam pertinere, diligere proximum ad activam. Ergo caritas Dei et proximi non est una virtus.

[66087] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 9 Praeterea, secundum philosophum in I Physic., unum dicitur tripliciter: continuitate, indivisibilitate et ratione. Sed caritas non est una continuitate, quia neque est corpus, neque forma corporis; neque est una indivisibilitate quia sic neque finita neque infinita esset; nec ratione, quia sic synonyma sunt unum, ut vestis et indumentum. Ergo caritas non est una.

[66088] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 10 Praeterea, minime habent de ratione unius quae sunt unum proportione tantum: unde quae non sunt proportione unum, neque sunt unum specie neque genere neque numero, ut dicitur in V Metaph. Sed caritas est circa aeternum, scilicet Deum et proximum; quae sunt improportionalia. Ergo caritas nullo modo est una virtus.

[66089] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 11 Praeterea, secundum philosophum in VIII Ethic., amicitia perfecta non habetur ad multos. Sed caritas qua diligitur Deus et proximus, est perfectissima amicitia. Ergo non habetur ad multos; et ita non eadem caritate diligitur Deus et proximus.

[66090] De virtutibus, q. 2 a. 4 arg. 12 Praeterea, virtus in cuius actu sufficit non tristari, est alia a virtute quae delectabiliter operatur, sicut fortitudo a iustitia. Sed in actu caritatis quantum ad aliqua obiecta sufficit non tristari, sicut cum diligimus inimicos: in aliquibus etiam oportet delectari, sicut cum diligimus Deum et amicos. Ergo caritas non est una virtus, sed alia et alia.

[66091] De virtutibus, q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Quaecumque ita se habent quod unum intelligitur in alio, illa sunt unum. Sed in dilectione proximi intelligitur dilectio Dei, et e converso, ut dicit Augustinus, VII de Trinit. Ergo est eadem caritas qua diligimus Deum et proximum.

[66092] De virtutibus, q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, in quolibet genere est unum primum movens. Sed caritas est motor omnium virtutum. Ergo est una.

[66093] De virtutibus, q. 2 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod caritas est una virtus. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod unitas cuiuslibet potentiae vel habitus ex obiecto consideranda est; et hoc ideo, quia potentia hoc ipsum quod est, dicitur in ordine ad possibile, quod est obiectum. Et sic ratio et species potentiae ex obiecto accipitur; et similiter est de habitu, qui nihil est aliud quam dispositio potentiae perfectae ad suum obiectum. Sed in obiecto consideratur aliquid ut

formale et aliquid ut materiale. Formale autem in obiecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur: ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color, vel aliquid huiusmodi, in quantum enim aliquid coloratum est, in tantum visibile est; sed materiale in obiecto est corpus cui accidit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem rationem obiecti per se; ad id autem quod est materiale in obiecto, per accidens. Et ea quae sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quae sunt per se: ideo materialis diversitas obiecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis. Una est enim potentia visiva, qua videmus et lapides et homines et caelum, quia ista diversitas obiectorum est materialis, et non secundum formalem rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quae sunt per se sensibilia. Et hoc etiam oportet in caritate considerare. Manifestum est enim quod aliquem possumus diligere dupliciter: uno modo ratione sui ipsius, alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus, quando cum ratione boni proprii diligimus, utpote quia est in se honestus, vel nobis delectabilis, aut utilis. Ratione autem alterius diligimus aliquem quando diligimus ipsum quia attinet alii quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, in quantum ei attinent; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius, quem ratione sui diligimus, et ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus. Sic igitur dicendum, quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius; et ratione eius diligit omnes alios in quantum ordinantur ad Deum: unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis; sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus. Unde manifestum est quod est idem habitus caritatis quo Deum et proximum diligimus. Sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius, et non ratione Dei, hoc ad aliam dilectionem pertineret: puta ad dilectionem naturalem, vel politicam, vel ad aliquam aliarum quas philosophus tangit in VIII Ethic.

[66094] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod proximus non diligitur nisi ratione Dei; unde ambo sunt unum obiectum dilectionis, formaliter loquendo, licet materialiter sint duo.

[66095] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum amor respiciat bonum, secundum diversitatem boni est diversitas amoris. Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis in quantum est singularis persona; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum in quantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, et ad civem, in quantum est civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illum bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce, et bonum civitatis in rege; unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput, brachium exponit. Et hoc modo caritas respicit sicut principale obiectum, bonum divinum, quod pertinet ad unumquemque, secundum quod esse potest particeps beatitudinis; unde ea sola ex caritate diligimus quae nobiscum beatitudinem participare possunt, ut Augustinus

dicit in Lib. de doctrina Christiana.

[66096] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Ioannes argumentatur a maiori, negando, non quod proximus magis debeat diligi; sed quia magis est in promptu ut diligatur, quia hominesproniores sunt ad diligendum visibilia quam invisibilia.

[66097] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet cognitum diligatur, tamen non sequitur quod magis cognitum magis diligatur. Non enim ea ratione aliquid diligitur quia cognoscitur, sed quia est bonum; unde quod est magis bonum, magis est diligibile, licet non sit magis cognitum; sicut homo minus diligit aliquem servum, vel etiam equum, quem in continuo usu habet, quam aliquem bonum hominem quem tantum fama cognoscit.

[66098] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caritas respicit ut formale obiectum, bonum divinum, sicut dictum est, art. praec. et in corp. huius art., quod quidem bonum diversimode se habet ad ipsum Deum et ad proximum, et ideo oportet quod habeat diversum modum circa principale obiectum et secundarium; unde circa principale obiectum habet unum modum tantum.

[66099] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod praecepta legis sunt de actibus virtutum, et non de habitibus; unde ex diversitate praeceptorum non potest concludi diversitas habituum, sed diversitas actuum; qui tamen pertinent ad unum habitum, propter rationem formalem.

[66100] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in proximo honoratur etiam bonum proprium ipsius; et ideo alius honor debetur proximo, et alius Deo.

[66101] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod tam dilectio proximi quam dilectio Dei continetur sub contemplativa vita, ut Gregorius dicit super Ezechiel. Nam oratio, quae maxime ad contemplativam vitam pertinere videtur, ad Deum pro proximis fit. Sed tamen principium vitae activae praecipue est amor Dei in seipso. Nec tamen sequitur, si caritas est principium diversorum, quod caritas non sit una.

[66102] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod caritas non est una continuitate; sed potest dici una indivisibilitate, in quantum est una forma simplex. Non enim dicitur finita vel infinita secundum quantitatem dimensivam, sed secundum quantitatem virtutis. Sed sic non agimus hic de virtute caritatis, sed secundum quod est una ratione: non quidem una numero, ut tunica et vestis; sed ratione speciei, sicut Socrates et Plato sunt unum in ratione hominis.

[66103] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si temporale ratione sui esset obiectum caritatis, et non ratione aeterni, ut dictum est.

[66104] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod amicitia perfecta non habetur ad multos, ita quod ad unumquemque sit ratione sui ipsius; sed quanto amicitia est perfectior ad unum ratione eius, tanto ad plures se posset extendere ratione ipsius. Et sic caritas, quia perfectissima amicitia est, ad Deum se extendit, et ad omnes qui possunt percipere Deum; et non

solum ad notos, sed etiam ad inimicos.

[66105] De virtutibus, q. 2 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod virtus quae delectabiliter operatur circa principale obiectum, potest eadem circa aliquod accessorium non delectabiliter, sed sine tristitia, operari; et hoc modo caritas delectabiliter operatur in principali obiecto, licet difficultatem patiatur in aliquo secundario obiecto, ita ut sufficiat sine tristitia operari.

Articulus 5

[66106] De virtutibus, q. 2 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum caritas sit virtus specialis distincta ab aliis virtutibus vel non

[66107] De virtutibus, q. 2 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[66108] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 1 Illud enim quod ponitur in definitione cuiuslibet virtutis, non est virtus specialis: quia virtus generalis ponitur in definitione cuiuslibet specialis virtutis. Sed caritas ponitur in definitione cuiuslibet virtutis: dicit enim Hieronymus: *ut breviter communem definitionem virtutis complectar; virtus est caritas, qua diligimus Deum et proximum.* Ergo caritas non est virtus specialis, ab aliis distincta.

[66109] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 2 Praeterea, caritas qua diligimus proximum, non est virtus distincta a caritate qua diligimus Deum, quia caritas diligit proximum propter Deum. Sed omnis virtus diligit proximum propter Deum. Ergo nulla virtus distinguitur a caritate.

[66110] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, distinctiones habituum attenduntur secundum actus virtutum. Sed caritas operatur actus omnium aliarum virtutum: *caritas est patiens, est benigna*, ut dicitur I ad Corinth., XIII, 4. Ergo caritas non est virtus ab aliis distincta.

[66111] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, bonum est obiectum generale omnium virtutum: nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Sed bonum est obiectum caritatis. Ergo caritas habet obiectum generale; et ita est generalis virtus.

[66112] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, una perfectio est unius perfectibilis. Sed caritas est perfectio multorum perfectibilium, id est omnium virtutum. Ergo non est una.

[66113] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 6 Praeterea, idem habitus non potest esse in diversis subiectis. Sed caritas est in diversis subiectis: iubemur enim Deum diligere ex tota mente, ex tota anima, ex toto corde, ex tota fortitudine. Ergo caritas non est virtus una.

[66114] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 7 Praeterea, virtus ad tollenda peccata ordinatur. Sed caritas sufficit ad tollenda omnia peccata; quia minima caritas resistere potest cuilibet tentationi. Ergo caritas facit id quod est omnium virtutum; et ita non videtur esse virtus specialis.

[66115] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 8 Praeterea, unicuique virtuti speciali opponitur aliquod peccatum speciale. Sed caritati contrariantur omnia peccata: quia per quodlibet peccatum mortale perditur caritas. Ergo caritas non est virtus specialis.

[66116] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 9 Praeterea, nulla virtus est necessaria nisi ad recte operandum. Sed sola caritas sufficienter nos dirigit ad recte operandum; dicit enim Augustinus: *habe caritatem, et fac quidquid vis.* Ergo praeter caritatem non est aliqua alia virtus; et ita non est virtus specialis distincta ab aliis.

[66117] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 10 Praeterea, habitus virtutum necessarii sunt ad hoc quod homo prompte et delectabiliter operetur: nullus enim est iustus qui non gaudet iusta operatione, ut dicitur in I Ethic. Sed ad omnia prompte et delectabiliter operanda sufficit caritas: quia dicit Augustinus in Lib. de verbis domini: *omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor.* Ergo praeter caritatem non est necessaria aliqua alia virtus.

[66118] De virtutibus, q. 2 a. 5 arg. 11 Praeterea, ea quae sunt distincta ad invicem, habent distinctam generationem et corruptionem. Sed caritas et aliae virtutes non habent distinctam generationem et corruptionem; quia simul cum caritate et infunduntur et perduntur aliae virtutes. Ergo caritas non est specialis virtus.

[66119] De virtutibus, q. 2 a. 5 s. c. Sed contra, est quod apostolus, I ad Cor., cap. XIII, 13, condividit eam aliis virtutibus, dicens: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.*

[66120] De virtutibus, q. 2 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod caritas est quaedam virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quandocumque aliquis actus dependet a pluribus principiis, secundum ordinem se habentibus, ad perfectionem illius actus requiritur quod quodlibet illorum principiorum sit perfectum. Si enim sit imperfectio in primo, sive in medio, vel in ultimo, sequitur actus imperfectus; sicut, si desit peritia artis artifici, sive recta dispositio in instrumento, opus sequitur imperfectum. Et hoc etiam in ipsis potentiis animae considerari potest. Si enim sit recta ratio, quae est motiva inferiorum potentiarum, et concupiscibilis sit indisposita, operabitur quidem aliquis secundum rationem, sed operatio erit imperfecta, quia habebit impedimentum ex concupiscibili indisposita ad contrarium trahente; sicut circa continentem apparet: et ideo praeter prudentiam, quae perficit rationem, necesse est, ad hoc quod homo recte se habeat circa concupiscibilia, quod habeat temperantiam, ad hoc quod prompte operetur et sine impedimento. Et sicut est in diversis potentiis, quarum una movet aliam; idem est etiam considerare secundum diversa obiecta quorum unum ordinatur ad alterum sicut ad finem: una enim et eadem potentia, secundum quod est finis, non solum aliam potentiam, sed etiam seipsam, movet in ea quae sunt ad finem. Et ideo ad rectam operationem, aliquem non solum oportet bene dispositum esse ad finem, sed etiam bene dispositum ad ea quae sunt ad

finem: alias sequitur operatio impedita; ut patet in eo qui bene est dispositus ad bene appetendam sanitatem, sed male est dispositus ad sumendum ea quae sunt sanativa. Et sic manifestum est quod, cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quae sunt ad finem. Est ergo caritas alia ab his quae ordinantur ad ea quae sunt ad finem, licet illa quae ordinatur ad finem, sit principalior, et architectonica, respectu earum quae ordinantur in ea quae sunt ad finem; sicut medicinalis respectu pigmentariae, et militaris respectu equestris. Unde manifestum fit quod necesse est caritatem esse quamdam virtutem specialem distinctam ab aliis virtutibus, sed principalem et motivam respectu earum.

[66121] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio datur per causam, in quantum caritas est causa omnium aliarum virtutum.

[66122] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum est, quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem obiecti, et non solum ut finem ultimum, ut ex supradictis, art. praec., patet: sed aliae virtutes habent Deum non ut rationem formalem obiecti, sed ut ultimum finem. Et ideo, cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, illud propter denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus quod operantur propter Deum, illud propter denotat causam finalem tantum.

[66123] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritas non producit actus aliarum virtutum elicitive, sed imperative tantum. Elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum rationem propriae formae, sicut iustitia recte facere, et temperantia temperanter; sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum advocat.

[66124] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod bonum commune non est obiectum caritatis, sed summum bonum; et ideo non sequitur quod caritas sit generalis virtus sed quod sit summa virtutum.

[66125] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caritas non est perfectio intrinseca aliarum virtutum, sed extrinseca, ut supra, art. 3 huius quaest., dictum est; unde ratio non sequitur.

[66126] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod caritas est, sicut in subiecto, in una tantum potentia, scilicet in voluntate, quae per imperium movet alias potentias; et secundum hoc Deum iubemur ex tota mente et anima diligere, ut omnes vires animae nostrae advocentur in obsequium divini amoris.

[66127] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut caritas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperii excludit peccata eis contraria; et secundum hunc modum caritas resistit tentationibus; sed tamen necesse est esse alias virtutes, quae directe et elicitive peccata excludant.

[66128] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum est, quod sicut actus aliarum virtutum

ordinantur ad finem quod est obiectum caritatis; ita et peccata quae sunt contra alias virtutes, habent oppositionem ad finem, qui est obiectum caritatis: et ex hoc contingit quod contraria aliarum virtutum, scilicet peccata, caritatem expellant.

[66129] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quae ad rectam vitam pertinent; tamen requiruntur aliae virtutes quae eliciendo actus exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur.

[66130] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod contingit aliquid esse propter finem quod tamen secundum se est difficile et triste; sicut cum aliquis accipit medicinam amaram libenter propter sanitatem, licet in ipsa sumptione multum affligatur. Caritas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine; sed requiruntur aliae virtutes, quae faciant ea quae sunt virtuosa secundum se delectabilia, ad hoc quod facilius operemur.

[66131] De virtutibus, q. 2 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod caritas simul habet generationem cum aliis virtutibus, non quia sit indistincta ab aliis, sed quia Dei perfecta sunt opera; unde infundens caritatem simul infundit omnia illa quae sunt necessaria ad salutem. Corrumpitur autem simul cum omnibus virtutibus: quia quaecumque contrariantur aliis virtutibus, contrariantur caritati, ut dictum est.

Articulus 6

[66132] De virtutibus, q. 2 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum caritas possit esse cum peccato mortali

[66133] De virtutibus, q. 2 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[66134] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 1 Dicit enim Origenes in I periarchon: *non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque perstiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat; sed per partes et paulatim eum diffluere necesse est.* Subito autem aliquis committit peccatum mortale per solum consensum. Ergo qui est in perfecto statu per caritatem, non decidit a caritate per unum actum peccati mortalis; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

[66135] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 2 Praeterea, Bernardus dicit, quod caritas in Petro, quando Christum negavit, non fuit extincta, sed sopita. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo caritas potest remanere cum peccato mortali.

[66136] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 3 Praeterea, caritas est fortior quam habitus virtutis moralis.

Sed habitus virtutis non tollitur per unum actum vitiosum, cum non per unum actum generetur: ex eisdem enim contrario modo factis generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur in II Ethic. Ergo multo minus habitus caritatis tollitur per unum peccatum mortale.

[66137] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 4 Praeterea, unum uni opponitur. Sed caritas est una virtus specialis, ut ostensum est. Ergo sibi opponitur unum vitium speciale. Non ergo per alia peccata mortalia tollitur; et sic videtur quod possit peccatum mortale simul esse cum caritate.

[66138] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 5 Praeterea, opposita non se expellunt nisi circa idem subiectum. Sed quaedam peccata non sunt in eodem subiecto cum caritate: nam caritas est in superiori parte rationis, quae convertitur ad Deum; potest autem peccatum mortale esse etiam in inferiori parte rationis, ut dicit Augustinus in Lib. de Trinit. Ergo non omne peccatum mortale excludit caritatem.

[66139] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 6 Praeterea, illud quod est fortissimum, non potest expelli a debilissimo. Sed caritas est fortissima: *fortis* enim *est ut mors dilectio*, ut dicitur Cantic., VII, 6: peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum et impotens, ut Dionysius dicit. Ergo peccatum mortale non expellit caritatem; et sic potest esse simul cum ea.

[66140] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 7 Praeterea, habitus secundum actus cognoscuntur. Sed actus caritatis potest esse cum peccato mortali: homo enim peccans diligit Deum et proximum. Ergo caritas potest esse cum peccato mortali.

[66141] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 8 Praeterea, caritas praecipue facit delectari in contemplatione Dei. Sed delectationi quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicit philosophus in I Topic. Ergo caritati nihil est contrarium: et ita non potest expelli per peccatum mortale.

[66142] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 9 Praeterea, universale movens potest impediri in uno mobili, et non impediri in alio. Sed caritas est universalis motor omnium virtutum, ut supra, art. 3, dictum est. Ergo non oportet quod sic impediatur in una virtute in quantum alias movet: potest igitur cum peccato opposito temperantiae caritas remanere, prout est motiva aliarum virtutum.

[66143] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 10 Praeterea, sicut caritas habet Deum pro obiecto, ita fides et spes. Sed fides et spes possunt esse informes. Ergo eadem ratione et caritas; et sic potest esse cum peccato mortali.

[66144] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 11 Praeterea, omne illud quod non habet perfectionem quam natum est habere, est informe. Sed caritas non habet perfectionem hic in via quam nata est habere in patria. Ergo est informis; et sic videtur quod possit esse cum peccato mortali.

[66145] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 12 Praeterea, habitus cognoscuntur per actus. Sed aliqui actus habentium caritatem possunt esse imperfecti: nam multoties aliqui caritatem habentes moventur aliquo motu impatientiae, vel inanis gloriae. Ergo et habitum caritatis contingit esse imperfectum et informem; et sic videtur quod cum caritate possit esse peccatum mortale.

[66146] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 13 Praeterea, sicut virtuti opponitur peccatum, ita ignorantia

opponitur scientiae. Sed non quaelibet ignorantia tollit totam scientiam. Ergo nec quodlibet peccatum mortale tollit totam virtutem; unde, cum caritas sit radix virtutum, non videtur quod quodlibet peccatum mortale tollat caritatem.

[66147] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 14 Praeterea, caritas est amor Dei. Sed manente amore ad rem aliquam, aliquis propter incontinentiam operatur contra illam; sicut aliquis amans seipsum, contra bonum agit per incontinentiam; et similiter aliquis amans aliquam communitatem, contra eam agit propter incontinentiam, ut philosophus dicit in V Politic. Ergo aliquis potest peccando contra Deum agere, manente caritate.

[66148] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 15 Praeterea, aliquis habet se bene in universali, qui tamen deficit in particulari, sicut incontinens rectam rationem habet circa universalia, utpote quod fornicari est malum, et tamen in singulari eligit nunc fornicari, ut bonum, ut dicit philosophus in VI Ethic. Sed caritas facit hominem bene se habere circa universalem finem. Ergo manente caritate, potest aliquis peccare circa aliquod particulare; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

[66149] De virtutibus, q. 2 a. 6 arg. 16 Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed peccatum est in genere actus: quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei: caritas autem est in genere habitus. Ergo peccatum non contrariatur caritati; et sic non expellit ipsam: potest ergo simul esse cum ea.

[66150] De virtutibus, q. 2 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Sap., I, 5: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum, et avertet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu, et corripietur*, id est expelletur, *a superveniente iniquitate.* Sed spiritus sanctus est in homine quamdiu habet caritatem; quia per caritatem habitat in nobis spiritus Dei. Ergo a superveniente iniquitate expellitur caritas; et sic non potest esse simul cum peccato mortali.

[66151] De virtutibus, q. 2 a. 6 s. c. 2 Praeterea, quicumque habet caritatem, dignus est vita aeterna, secundum illud apostoli, II Tim., IV, 8: *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi dominus in illa die, iustus iudex; non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum eius.* Quicumque autem peccat mortaliter, dignus est poena aeterna, secundum illud Rom., cap. VI, 23. *Stipendia peccati mors.* Sed aliquis non potest esse simul dignus vita aeterna et poena aeterna. Ergo non potest simul caritas cum peccato mortali haberi.

[66152] De virtutibus, q. 2 a. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod caritas nullo modo potest simul esse cum peccato mortali. Ad cuius evidentiam primo considerandum est, quod omne peccatum mortale directe opponitur caritati. Quicumque enim praeeligit aliquid alteri, illud quod praeeligit, magis amat; unde quia homo magis amat propriam vitam et sui consistentiam quam voluptatem, quantumcumque sit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, si eam existimaret esse suae vitae infallibiliter peremptivam; propter quod dicit Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum, quod nemo est qui non magis dolorem metuat quam appetat voluptatem; quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu. Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere secundum Deum, et ei inhaerere. Unde manifestum

est quod quicumque mortaliter peccat, ex hoc ipso magis amat aliud bonum quam Deum. Si enim amaret magis Deum, praeeligeret vivere secundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem est de ratione caritatis quod Deus super omnia diligatur, ut ex superioribus patet; unde omne peccatum mortale caritati contrariatur. Caritas enim hominibus a Deo infunditur. Quae autem ex infusione divina causantur, non solum indigent actione divina in sui principio, ut esse incipiant, sed in tota sui duratione, ut conserventur in esse; sicut illuminatio aeris indiget praesentia solis, non solum cum primo aer illuminatur, sed quamdiu illuminatus manet: et propter hoc, si aliquod obstaculum interponatur intercipiens directum aspectum ad solem, desinit esse lumen in aere; et similiter quando peccatum mortale advenit, quod impedit directum aspectum animae ad Deum, per hoc quod aliquid aliud praefert Deo, intercipitur influxus caritatis, et desinit esse caritas in homine, secundum illud Is., LIX, 2: *peccata nostra diviserunt inter nos et Deum nostrum.* Sed cum rursus mens hominis redit ut recte in Deum aspiciat, eum super omnia diligendo (quod tamen sine divina gratia esse non potest), iterato ad statum caritatis redit.

[66153] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis non sic est intelligendum, quod homo peccans mortaliter, quantumcumque perfectus, non subito caritatem amittat sed quia non contingit de facile quod homo perfectus statim a principio mortaliter peccet, sed per negligentiam et diversa peccata venialia, disponitur ut tandem labatur in peccatum mortale.

[66154] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum Bernardi non videtur sustinendum, nisi intelligatur caritas in Petro non fuisse extincta, quia cito resurrexit; ea enim quae parum distant, quasi nihil distare videntur, ut dicitur in II Physic.

[66155] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus moralis, quae acquiritur ex actibus, consistit in inclinatione potentiae ad actum; quae quidem inclinatio non tollitur totaliter per unum actum. Sed influentia caritatis a Deo intercipitur per unum actum; et ideo unus actus peccati tollit caritatem.

[66156] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritatis oppositum generale est odium; sed indirecte omnia peccata caritati opponuntur, in quantum pertinent ad Dei contemptum, qui est super omnia diligendus.

[66157] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod superior ratio, in qua est caritas, movet inferiorem; unde peccatum, in quantum in inferiori parte opponitur motui caritatis, caritatem excludit. Vel dicendum, quod peccatum mortale non est sine consensu, qui attribuitur superiori parti rationis, in qua est caritas.

[66158] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod peccatum non expellit caritatem ex sua virtute; sed ex eo quod homo voluntarie se peccato subiicit.

[66159] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod homo qui peccat mortaliter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus est ex caritate; sed est aliquid aliud quod praefert amori Dei, propter quod Dei mandatum contemnit.

[66160] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod delectatio quae est in considerando, non habet contrarium in eodem genere, ut scilicet aliqua alia consideratio sit ei contraria; et hoc ideo quia species contrariorum in intellectu non sunt contrariae; unde delectationi quae est in considerando album, non contrariatur delectatio quae est in considerando nigrum. Sed quia actus voluntatis consistit in motu animae ad rem, sicut res in seipsis sunt contrariae, ita motus voluntatis in contraria sunt contrarii: desiderium enim dulcis contrariatur desiderio amari. Et secundum hoc amor Dei contrariatur amori peccati, quod excludit a Deo. Consideratio autem in qua non est contrarietas, non est proprius actus caritatis, qui ab ipsa elicitur, sed solum ab ipsa imperatur quasi eius effectus.

[66161] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 9 Ad nonum dicendum, quod caritas quae est universalis motor virtutum, cum impeditur in his quae pertinent ad unam virtutem, per peccatum mortale, impeditur in suo universali obiecto; et ob hoc universaliter in omnibus impeditur. Non est autem sic cum universale mobile sic impeditur in particulari effectu, quod non impeditur in his quae pertinent ad universalem virtutem.

[66162] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet spes et fides habeant Deum pro obiecto, non tamen eis competit quod sint forma aliarum virtutum, sicut competit caritati ratione supradicta, art. 3; et ideo, licet caritas non sit informis, spes tamen et fides esse possunt informes.

[66163] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod non facit virtutem informem defectus cuiuscumque perfectionis, sed ille tantum defectus qui tollit ordinem ultimi finis; qui quidem ordo existit in caritate viae, licet caritas viae non habeat perfectionem patriae, quae est secundum fruitionem propriam et perfectam.

[66164] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod actus imperfecti possunt esse habentis caritatem, sed non sunt caritatis; non enim quilibet actus agentis est actus cuiuslibet formae in agente existentis, et praecipue in rationali natura, quae habet libertatem ad hoc quod utatur habitu in ea existente.

[66165] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet non quaelibet ignorantia propriorum principiorum excludat scientiam, tamen ignorantia principiorum communium tollit scientiam; eis enim ignoratis, necesse est ignorare artem, ut dicitur in I Elench. Ultimus autem finis se habet sicut principium communissimum; et ideo huius deordinatio ab ultimo fine per peccatum mortale, tollit totaliter caritatem; non autem quaelibet deordinatio particularis, ut patet in peccatis venialibus.

[66166] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod quicumque per incontinentiam agit contra bonum quod amat, existimat bonum non totaliter perdi per hoc quod incontinenter agit. Si enim aliquis amans civitatem aliquam, vel proprii corporis salutem, existimaret se alterum horum perdere per hoc quod agit: vel totaliter abstineret, vel illud quod ageret, plus diligeret quam propriam salutem vel civitatis. Unde cum aliquis sciens se amittere Deum

per peccatum mortale (quod est scire se peccare mortaliter), nihilominus hoc incontinenter agit: convincitur plus amare quod agit quam Deum.

[66167] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non solum requirit hoc haberi in universali acceptione, quod Deus sit super omnia diligendus; sed quod etiam in hoc actus electionis et voluntatis tendat sicut in quoddam aliud particulare eligibile. Et haec particularis electio excluditur per electionem contrarii, scilicet peccati excludentis a Deo.

[66168] De virtutibus, q. 2 a. 6 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet actus directe contrarientur actibus, sicut et habitus habitibus; tamen indirecte etiam actus contrariantur habitibus secundum conformitatem quam habent contrariis habitibus; nam actus similes ex similibus habitibus generantur, et similes etiam actus causant, licet non omnes habitus causentur ex actibus.

Articulus 7

[66169] De virtutibus, q. 2 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum obiectum diligibile ex caritate sit rationalis natura

[66170] De virtutibus, q. 2 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[66171] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 1 Quia propter quod unumquodque, et illud magis. Sed homo ex caritate diligitur propter virtutem et propter beatitudinem. Ergo virtus et beatitudo, quae non sunt creaturae rationales, sunt magis ex caritate diligendae et sic creatura rationalis non est proprium obiectum caritatis.

[66172] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 2 Praeterea, per caritatem maxime conformamur Deo in diligendo. Sed Deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sapient., XI, 25, ex caritate diligendo seipsum, qui est caritas. Ergo omnia sunt diligenda ex caritate, et non solum rationalis natura.

[66173] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 3 Praeterea, Origenes dicit super cantica, quod unum est diligere Deum et quaecumque bona. Sed Deus diligitur ex caritate. Ergo, cum omnes creaturae sint bonae, omnes sunt diligendae ex caritate, et non solum rationalis natura.

[66174] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 4 Praeterea, sola dilectio caritatis est meritoria. Sed in dilectione cuiuslibet rei possumus mereri. Ergo quamlibet rem possumus diligere ex caritate.

[66175] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 5 Praeterea, Deus ex caritate diligitur. Ergo oportet magis ex

caritate diligi quod ab eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonum universi, in quo omnia comprehenduntur. Ergo omnia sunt ex caritate diligenda.

[66176] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 6 Praeterea, diligere magis pertinet ad caritatem quam credere. Sed caritas omnia credit, ut dicitur I ad Cor., XIII, 8. Ergo multo magis omnia diligit.

[66177] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 7 Praeterea, natura rationalis perfectissime invenitur in Deo. Si igitur natura rationalis sit obiectum caritatis, oporteret quod Deum ex caritate diligeremus. Sed hoc videtur esse impossibile, quia amor caritatis est amor perfectus; deinde, quia Deum perfecte in hac vita diligere non possumus, quia in hac vita ipsum perfecte non cognoscimus: non enim cognoscimus de Deo quid est, sed solum quid non est. Dilectio autem praesupponit cognitionem, cum nihil diligatur nisi cognitum. Ergo rationalis vel intellectualis natura non est proprium obiectum caritatis.

[66178] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 8 Praeterea, plus distat ab homine Deus quam quaelibet alia creatura. Si ergo aliquas creaturas non diligimus ex caritate, multo minus Deum ex caritate diligere possumus.

[66179] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 9 Praeterea, in Angelis etiam est intellectualis natura. Sed Angeli non sunt ex caritate diligendi, ut videtur. Ergo intellectualis natura non est proprium obiectum caritatis. Probatio mediae. Amicitia in aliqua communicatione vitae consistit; nam convivere est proprium amicorum, secundum philosophum in Lib. Ethicor. Sed non videtur esse aliqua communicatio vitae nobis et Angelis; non enim communicamus in vita naturae cum Angelis, cum sint multo praestantioris naturae quam homo; neque iterum in vita gloriae, quia dona gratiae et gloriae dantur a Deo secundum virtutem recipientis, secundum illud Matth., XXV, 15: *dedit unicuique secundum propriam virtutem*; virtus autem Angeli est multo maior quam hominis. Ergo Angeli non communicant in aliqua vita cum hominibus.

[66180] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 10 Praeterea, natura rationalis invenitur etiam in ipso homine ex caritate diligente. Sed homo seipsum non debet ex caritate diligere ut videtur. Ergo caritatis obiectum non est rationalis natura. Probatio mediae. De actibus virtutum dantur praecepta legis. Sed non datur aliquod praeceptum legis de hoc quod aliquis diligat seipsum. Ergo diligere non est actus caritatis.

[66181] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 11 Praeterea, Gregorius dicit in quadam Homil., quod caritas minus quam inter duos haberi non potest. Non potest ergo quis seipsum ex caritate diligere.

[66182] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 12 Praeterea, sicut iustitia consistit in communicatione, ita et amicitia, secundum philosophum in IV Ethic. Sed iustitia, proprie loquendo, non est hominis ad seipsum ut dicitur in V Ethic. Ergo neque amicitia, et ita neque caritas.

[66183] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 13 Praeterea, nihil quod computatur in vitium, est actus caritatis. Sed amare seipsum computatur homini in vitium secundum illud II Timoth., III, 1: *instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes.* Ergo diligere seipsum non est actus caritatis; et ita natura rationalis non est proprium obiectum caritatis.

[66184] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 14 Praeterea, corpus humanum est pars rationalis naturae, scilicet humanae. Sed corpus humanum non videtur esse diligendum ex caritate; quia secundum philosophum in IX Ethic., vituperantur qui amant seipsos secundum exteriorem naturam. Ergo natura rationalis non est obiectum caritatis.

[66185] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 15 Praeterea, nullus habens caritatem refugit illud quod ex caritate diligit. Sed sancti habentes caritatem refugiunt corpus, secundum illud Roman., VII, 24: *quis me liberabit de corpore mortis huius?* Et sic corpus non est diligendum ex caritate; et sic idem quod prius.

[66186] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 16 Praeterea, nullus tenetur ad implendum quod non potest. Sed nullus potest scire se habere caritatem. Ergo nullus tenetur ad diligendum creaturam rationalem ex caritate.

[66187] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 17 Praeterea, cum dicitur: creatura rationalis diligitur ex caritate; haec praepositio ex designat habitudinem alicuius causae. Sed non potest designare habitudinem causae materialis, quia caritas non est aliquid materiale, sed spirituale; neque iterum habitudinem causae finalis, quia finis diligendi ex caritate est Deus, non autem caritas; similiter etiam neque habitudinem causae efficientis, quia spiritus sanctus est qui nos ad diligendum movet, secundum illud Rom., V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis*; neque iterum habitudinem causae formalis, quia caritas nec est forma intrinseca, cum non sit de essentia rei; neque est forma extrinseca exemplaris, quia sic omnia quae diliguntur ex caritate, traherentur in speciem caritatis, sicut exemplata trahuntur ad speciem exemplaris. Ergo creaturae rationales non sunt diligendae ex caritate.

[66188] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 18 Praeterea, Augustinus dicit in I de Doctr. Christ., quod proximus est ille a quo nobis beneficium impenditur. Sed a Deo nobis beneficia impenduntur. Ergo Deus est proximus nobis; et ita inconvenienter ponitur ab Augustino Deus aliud diligibile ex caritate, et aliud proximus.

[66189] De virtutibus, q. 2 a. 7 arg. 19 Praeterea, cum Christus sit mediator inter Deum et hominem, videtur quod debeat poni aliud diligibile quam Deus et quam proximus; et sic sunt quinque in caritate diligibilia, et non tantum quatuor, ut Augustinus dicit.

[66190] De virtutibus, q. 2 a. 7 s. c. Sed contra, est quod dicitur Levit., XIX, 18: *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Glossa: *proximum non tantum propinquitate sanguinis, sed societate rationis.* Ergo secundum quod aliquid habet societatem nobiscum in natura rationali, sic est diligibile ex caritate. Natura ergo rationalis est obiectum caritatis.

[66191] De virtutibus, q. 2 a. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod cum quaeritur de his quae subiiciuntur actui alicuius potentiae vel habitus, oportet considerare formalem rationem obiecti illius potentiae vel habitus. Secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, sic se habent ad hoc quod subiiciantur illi potentiae vel habitui: sicut visibilia secundum quod se habent ad rationem visibilis, secundum eamdem rationem habent visibilia quod sint visibilia per se vel per

accidens. Cum autem amoris universaliter sumpti obiectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cuiuslibet specialis amoris sit aliquod speciale bonum obiectum: sicut amicitiae naturalis, quae est ad consanguineos, proprium obiectum est bonum naturale, secundum quod trahitur a parentibus; in amicitia autem politica obiectum est bonum civitatis. Unde et caritas habet quoddam speciale bonum ut proprium obiectum, scilicet bonum beatitudinis divinae, ut supra, art. 4 huius quaest., dictum est. Secundum igitur quod aliqua se habent ad hoc bonum, sic se habent ad hoc quod sint diligibilia ex caritate. Sed considerandum est, quod cum amare sit velle bonum alicui, dupliciter dicitur aliquid amari: aut sicut id cui volumus bonum, aut sicut bonum quod volumus alicui. Primo ergo modo illa tantum possunt ex caritate amari quibus possumus velle bonum beatitudinis aeternae; haec autem sunt quae nata sunt huiusmodi bonum habere. Unde, cum sola intellectualis natura sit nata habere bonum beatitudinis aeternae; sola intellectualis natura est ex caritate diligibilis, secundum quod diligi dicuntur ea quibus volumus bonum. Et propter hoc, secundum quod diversimode aliqua possunt habere beatitudinem aeternam, secundum hoc distinguuntur ab Augustino quatuor diligenda ex caritate. Est enim aliquid habens beatitudinem aeternam per suam essentiam, et hoc est Deus; et aliquid habens per participationem, et hoc est creatura rationalis; tam illa quae diligit, quam aliae creaturae, quae ei associari possunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est ad quod pertinet habere beatitudinem aeternam per solam redundantiam quamdam, sicut corpus nostrum, quod glorificatur per redundantiam gloriae ab anima in ipsum. Unde diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis; quilibet autem homo debet seipsum ex caritate diligere, ut participet beatitudinem; proximum autem ut socium in participatione beatitudinis; corpus autem proprium secundum quod ad ipsum redundat beatitudo. Secundo vero modo, prout scilicet dicuntur diligi illa bona quae volumus aliis, diligi possunt ex caritate omnia bona, in quantum sunt quaedam bona eorum qui possunt habere beatitudinem. Omnes enim creaturae sunt homini via ad tendendum in beatitudinem; et iterum omnes creaturae ordinantur ad gloriam Dei, in quantum in eis divina bonitas manifestatur. Nunc igitur omnia ex caritate diligere possumus, ordinando tamen ea in illa quae beatitudinem habent, vel habere possunt. Considerandum etiam est, quod sic se habent dilectiones ad invicem, sicut et bona quae sunt earum obiecta. Unde, cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem aeternam sicut in ultimum finem, dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem. Unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium et ex caritate; sed quod aliqui ament se invicem propter communicationem in rapina vel adulterio, hoc non potest esse meritorium neque ex caritate.

[66192] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtutem et beatitudinem diligimus ex caritate, in quantum hoc volumus his quibus competit habere beatitudinem.

[66193] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus diligit omnia ex caritate, non ita quod velit eis beatitudinem, sed ordinans ea ad seipsum, et ad alia quae beatitudinem habere possunt.

[66194] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnia bona sunt in Deo sicut in primo principio; et sic Origenes intellexit, quod unum est diligere Deum et quaecumque bona.

[66195] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnia diligere possumus meritorie, ordinando ea in illa quae sunt capacia beatitudinis, non autem volendo eis beatitudinem.

[66196] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in bono universi sicut principium continetur rationalis natura, quae est capax beatitudinis, ad quam omnes aliae creaturae ordinantur; et secundum hoc competit et Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere.

[66197] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut caritas credit omnia credibilia, ita diligit omnia secundum quod sunt ex caritate diligibilia.

[66198] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deum non possumus hic illa perfectione diligere qua diligemus eum in patria, per essentiam videntes.

[66199] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 8 Ad octavum dicendum, quod distantia creaturarum aliquarum non est causa cur non diligantur ex caritate, sed quia non sunt capaces beatitudinis.

[66200] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Angeli non communicant nobiscum in vita naturae quantum ad speciem, sed solum quantum ad genus rationalis naturae; sed possumus cum eis communicare in vita gloriae. Quod autem dicitur: *dedit unicuique secundum propriam virtutem*, non est referendum tantum ad virtutem naturae: erroneum est enim dicere, quod dona gratiae et gloriae dentur secundum mensuram naturalium; sed intelligenda est virtus quae est etiam per gratiam, per quam datur hominibus ut possint mereri aequalem gloriam Angelis.

[66201] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 10 Ad decimum dicendum, quod lex scripta data est in auxilium legis naturae quae erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat sic obtenebrata quin moveret ad diligendum, ad hoc quod homo diligeret seipsum et corpus suum; sed erat obtenebrata quantum ad hoc quod non movebat in dilectionem Dei et proximi. Et ideo in lege scripta danda fuerunt praecepta de dilectione Dei et proximi, in quibus tamen comprehenditur etiam quod aliquis diligat seipsum: quia cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos ipsos amamus, volentes nobis summum bonum. In praecepto autem de dilectione proximi dicitur: *diliges proximum tuum sicut teipsum*; in quo includitur dilectio sui ipsius.

[66202] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod licet amicitia non possit haberi ad seipsum, proprie loquendo; tamen amor ad seipsum habetur: ut enim dicitur in IX Ethic., amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Secundum vero quod caritas significat amorem, sic aliquis seipsum ex caritate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de caritate secundum quod includit rationem amicitiae.

[66203] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod licet amicitia sit in communicatione ad alterum, sicut et iustitia, tamen amor non de necessitate est ad alterum, qui sufficit ad rationem caritatis.

[66204] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod amantes seipsos

vituperantur, in quantum plus debito seipsos diligunt: quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes; sed quantum ad bona exteriora et corporalia potest aliquis nimis amare seipsum.

[66205] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod non quicumque amat seipsum secundum exteriorem naturam, culpatur, sed qui exteriora bona quaerit ultra modum virtutis; et sic ex caritate corpus nostrum diligere possumus.

[66206] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, in quantum *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*, ut dicitur sapientiae IX, 15; et propter hoc apostolus significanter dixit, *de corpore mortis huius*.

[66207] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod ex hoc quod homo nescit pro certo se habere caritatem, non sequitur quod non possit ex caritate diligere, sed quod non possit iudicare an ex caritate diligat. Unde a nobis requiri potest quod ex caritate diligamus, non autem quod iudicemus nos ex caritate diligere. Unde apostolus dicit, I ad Cor. cap. IV, 3: *neque meipsum iudico; sed qui iudicat me, dominus est.*

[66208] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex caritate, haec praepositio ex potest designare habitudinem causae finalis, efficientis et formalis. Finalis quidem, in quantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei sicut ad finem; unde dicitur I ad Timoth. I, 5: *finis praecepti est caritas*, quia scilicet dilectio Dei est finis observationis praeceptorum. In habitudine autem causae efficientis, in quantum caritas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habens ad actum dilectionis, sicut calor ad calefactionem. In habitudine autem causae formalis, in quantum actus recipit speciem ab habitu, sicut et calefactio a calore.

[66209] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio proximi salvatur et in eo qui dat beneficia, et in eo qui recipit, non tamen quod quicumque dat beneficia, sit proximus; sed requiritur quod inter proximos sint communicantia in aliquo ordine; unde Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus; sed Christus, in quantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia.

[66210] De virtutibus, q. 2 a. 7 ad 19 Unde patet responsio ad ultimum.

Articulus 8

[66211] De virtutibus, q. 2 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii

[66212] De virtutibus, q. 2 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[66213] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 1 Quod enim cadit sub praecepto, non est de perfectione consilii. Sed diligere inimicum cadit sub praecepto illo, videlicet: *diliges proximum tuum sicut teipsum*: nam nomine proximi intelligitur omnis homo, ut Augustinus dicit in Lib. de doctrina Christiana. Ergo diligere inimicum non est de perfectione consilii.

[66214] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 2 Sed dicendum, quod est de perfectione consilii dilectio inimicorum quantum ad exhibitionem familiaritatis, et aliorum effectuum caritatis.- Sed contra, omnem proximum tenemur ex caritate diligere. Sed dilectio caritatis non est tantum in corde, sed etiam in opere: dicitur enim I Ioan. III, 18: *non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate.* Ergo etiam quantum ad effectus caritatis dilectio inimicorum cadit sub praecepto.

[66215] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 3 Praeterea, Matth. V, 44, similiter dicitur: *diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos.* Si igitur diligere inimicos cadit sub praecepto, et benefacere eis cadit sub praecepto; quod pertinet ad effectus caritatis.

[66216] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 4 Praeterea, ea quae pertinent ad perfectionem consiliorum, non fuerunt in veteri lege tradita: quia, ut dicitur Hebr. VII, 19, *nihil perfectum adduxit lex.* Sed in veteri lege fuit traditum quod ad inimicos non solum affectus dilectionis haberetur, sed etiam effectus dilectionis eis impenderetur; dicitur enim Exod. XXIII, 4: *si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum*;- Levit. XIX, 17: *ne oderis fratrem tuum in corde tuo; sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum*;- et Iob XXXI, vv. 29-30: *si gavisus sum ad ruinam eius qui me oderat, et exultavi, quod invenisset eum malum: non enim dedi ad peccandum guttur meum*;- et Prov. XXV, 21: *si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitiverit, da ei aquam bibere.* Ergo diligere inimicum etiam quantum ad exibitionem effectuum caritatis, non est de perfectione consilii.

[66217] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 5 Praeterea, consilium non contrariatur legis praecepto; unde dominus, perfectionem novae legis traditurus, praemisit Matth. V, v. 17: *non veni solvere legem, sed adimplere.* Diligere autem inimicos videtur contrariari praecepto legis: quia dicitur Matth. cap. V, 43: *diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum.* Ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilii.

[66218] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 6 Praeterea, dilectio habet proprium obiectum in quod inclinat, quia, sicut dicit Augustinus, *pondus meum est amor meus.* Sed proprium obiectum dilectionis non videtur esse inimicus, sed magis dilectioni repugnans. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicum.

[66219] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 7 Praeterea, perfectio virtutis non contrariatur inclinationi naturae; sed magis per virtutem inclinatio naturae perficitur. Natura autem movet ad hoc quod inimicus odio habeatur: quaelibet enim res naturalis repudiat suum contrarium. Ergo non est de

perfectione caritatis quod inimicus diligatur.

[66220] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 8 Praeterea, perfectio caritatis et cuiuslibet virtutis consistit in assimilatione ad Deum. Sed Deus amicos diligit, et inimicos odit, secundum illud Malach. I, 2: *Iacob dilexi, Esau odio habui.* Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicos, sed magis quod eos odio habeat.

[66221] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 9 Praeterea, dilectio caritatis directe respicit bonum vitae aeternae. Sed aliquibus inimicis nostris non debemus velle bonum vitae aeternae; quia vel sunt damnati in Inferno, vel adhuc viventes sunt reprobati a Deo. Ergo diligere inimicos non pertinet ad perfectionem caritatis.

[66222] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 10 Praeterea, eum quem tenemur ex caritate diligere, non possumus licite occidere, nec velle eius mortem, aut quodcumque malum: quia de ratione amicitiae est quod amicos velimus esse et vivere. Sed nos licite possumus aliquos occidere; quia, secundum apostolum, Rom. XIII, 4: *potestas saecularis Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit.* Non ergo tenemur inimicos diligere.

[66223] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 11 Praeterea, philosophus in Lib. topicorum docet sic argumentari in contrariis. Si diligere amicos est bonum et eis benefacere; diligere inimicos et eis benefacere malum est. Sed nullum malum perfectionem habet caritatis, nec cadit sub consilio. Ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilii.

[66224] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 12 Praeterea, amicus et inimicus sunt contraria. Ergo et diligere amicum et diligere inimicum sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur teneamur ex caritate diligere amicos, non potest cadere sub consilio quod inimicos diligamus.

[66225] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 13 Praeterea, consilium non potest esse sub impossibili. Sed diligere inimicum videtur impossibile, cum sit contra inclinationem naturae. Ergo diligere inimicum non cadit sub consilio.

[66226] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 14 Praeterea, implere consilia perfectorum est. Perfecti autem maxime fuerunt apostoli, qui tamen non dilexerunt inimicos quantum ad affectum et effectum: legitur enim de beato Thoma apostolo, quod imprecatus fuit illi qui manu alapam ei dederat, ut manus eius in convivio a canibus deportaretur. Ergo diligere inimicos quantum ad affectum et effectum non cadit sub perfectione consilii.

[66227] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 15 Praeterea, imprecari mala, praecipue damnationis aeternae opponitur dilectioni et quantum ad affectum, et quantum ad effectum. Sed prophetae imprecati sunt mala suis adversariis: dicitur enim in Psalm. LXVIII, 29: *deleantur de libro vitae, cum iustis non scribantur*; et iterum Psalm. LIV, 16: *veniat mors super illos, et descendant in Infernum viventes.* Ergo diligere inimicos non est de perfectione caritatis.

[66228] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 16 Praeterea, de ratione amicitiae verae est ut aliquis propter seipsum diligatur: caritas autem includit amicitiam sicut perfectum minus perfectum. Diligere

autem inimicum propter seipsum, contrariatur caritati; quia solus Deus propter seipsum diligitur. Non ergo cadit sub consilii perfectione ut inimicus diligatur.

[66229] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 17 Praeterea, id quod cadit sub perfectione consilii, melius est et magis meritorium quam id quod sub necessitate praecepti. Sed diligere inimicum non est melius neque melioris meriti quam diligere amicum, quod manifeste cadit sub necessitate praecepti: quia si bonum est diligere aliquod bonum, melius est et magis meritorium diligere quod melius est. Melior autem est amicus inimico. Non ergo diligere inimicum est de perfectione consilii.

[66230] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 18 Sed dicebatur, quod diligere inimicum maioris meriti est, quia est difficilius.- Sed contra, diligere inimicum est difficilius quam diligere Deum. Ergo eadem ratione, maioris meriti esset diligere inimicum quam Deum.

[66231] De virtutibus, q. 2 a. 8 arg. 19 Praeterea, signum generati habitus est delectatio operis, ut dicit philosophum in II Ethic. Sed diligere amicum est delectabilius quam diligere inimicum. Ergo etiam magis virtuosum, et, per consequens, magis meritorium; et sic diligere inimicum non cadit sub perfectione consilii.

[66232] De virtutibus, q. 2 a. 8 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit in Enchir.: *perfectorum filiorum Dei est diligere inimicos: in quo quidem se quilibet debet fidelem ostendere.*

[66233] De virtutibus, q. 2 a. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate praecepti, et aliquo modo sub consilii perfectione. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut supra, art. 4 huius quaest., dictum est, proprium et per se obiectum caritatis est Deus; et quidquid ex caritate diligitur, ea ratione diligitur qua ad Deum pertinet, sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiam si sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, in quantum sunt ab ipso creati, et capaces beatitudinis, quae in fruitione ipsius consistit. Manifestum est ergo, quod ista ratio dilectionis quam respicit caritas, in omnibus hominibus invenitur. Sic ergo, in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire: unum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet; et aliud quod est ratio odii, scilicet quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii si praetermissa dilectione in odium convertamur, manifestum est quod id quod est ratio odii praeponderat in corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Sic ergo, si aliquis inimicum suum odio habeat, inimicitia illius praeponderat in corde suo amori divino. Magis ergo odit amicitiam illius quam diligat Deum. Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur. Relinquitur ergo quod quicumque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum; quod est contra praeceptum caritatis. Habere igitur odio inimicum est contrarium caritati; unde necesse est quod si ex praecepto caritatis tenemur quod dilectio Dei praeponderet in nobis dilectioni cuiuslibet alterius rei, et per consequens odio contrarii. Sequitur ergo quod ex necessitate praecepti teneamur diligere inimicos. Sed tunc considerandum, quod cum ex praecepto caritatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc praeceptum quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali, aut unicuique specialiter bene faciamus: quia nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus hominibus, ut specialiter unumquemque actu diligeret; nec

etiam aliquis sufficeret ad benefaciendum vel serviendum singulariter unicuique. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere, et eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiae ratione coniuncti sunt: nam omnes aliae licitae dilectiones sub caritate comprehenduntur, ut supra dictum est; unde dicit Augustinus: *cum omnibus prodesse non possis; his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur; pro sorte enim habendum est prout quisque tibi temporaliter colligatius adhaeret, ex quo eligis potius illi dandum esse.* Ex quo patet quod non tenemur ex caritatis praecepto ut dilectionis affectu vel operis effectu moveamur in speciali ad eum qui nulla alia constrictione nobis coniungitur, nisi forte pro loco et tempore; utpote si videremus eum in aliqua necessitate per quam sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen affectu et effectu caritatis, quo omnes proximos diligimus, et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur, ut puta illos qui sunt in India vel in Aethiopia. Cum etiam ad inimicum nulla alia unio nobis remaneat nisi sola unio caritatis; ex necessitate praecepti teneremur diligere eos in communi, et affectu et effectu, et in speciali, quando necessitatis articulus immineret; sed quod homo specialem affectum et effectum dilectionis, quem ad alios sibi coniunctos impendit, inimicis exhibeat propter Deum, hoc perfectae caritatis est, et sub consilio cadit. Ex perfectione enim caritatis procedit quod sola caritas sic moveat ad inimicum, sicut ad amicum movet et caritas et specialis dilectio. Manifestum est autem quod ex perfectione activae virtutis procedit quod actio agentis ad remota procedat. Perfectior enim est ignis virtus per quam non solum propinqua sed remota calefiunt. Ita et perfectior est caritas, per quam non solum ad propinquos, sed etiam ad extraneos, et ulterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movetur.

[66234] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dilectio inimicorum sub praecepto continetur, sicut dictum est.

[66235] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut per affectum, ita et per effectum inimicos diligere debemus, ut dictum est.

[66236] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 3 Unde etiam patet responsio ad tertium.

[66237] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illae auctoritates veteris testamenti loquuntur in casu necessitatis, quando ex praecepto tenemur benefacere inimicis, ut dictum est in corp. art.

[66238] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur, *odio habebis inimicum tuum*, in toto veteri testamento non invenitur; sed hoc erat ex traditione Scribarum quibus visum fuit hoc esse addendum, quia dominus praecepit filiis Israel persequi inimicos suos. Vel dicendum est, quod haec vox, *odio habebis inimicum tuum*, non est accipienda ut iubentis iusto, sed ut permittentis infirmo, ut Augustinus dicit in Lib. de sermone domini in monte. Vel, sicut etiam Augustinus dicit contra Faustum, non debent homines inimicos odire, sed vitium.

[66239] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod inimicus, ut inimicus, non est obiectum dilectionis, sed in quantum pertinet ad Deum; unde hoc debemus in inimico odire quod

ipse nos odit, et desiderare quod nos diligat.

[66240] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod, ex natura, homo omnem hominem diligit, ut etiam philosophus dicit in VIII Ethic. Sed quod aliquis sit inimicus, est ex aliquo quod naturae superadditur, ex quo non debet tolli naturae inclinatio. Caritas ergo, dum ad dilectionem inimicorum movet, perficit naturalem inclinationem; secus autem est de illis quae habent contrarietatem ex sua natura, sicut ignis et aqua, lupus et ovis.

[66241] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Deus non odit in aliquo quod suum est, scilicet bonum naturale vel quodcumque aliud, sed solum illud quod suum non est, scilicet peccatum; et sic etiam nos in hominibus debemus diligere quod Dei est, et odire quod est alienum a Deo; et secundum hoc dicitur in Psalm. CXXXVIII, 22: *perfecto odio oderam illos.*

[66242] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod praescitos et damnatos non debemus diligere ad habendum vitam aeternam, quia iam sunt totaliter per divinam sententiam ab ea exclusi; possumus tamen eos diligere ut opera Dei, in quibus divina iustitia manifestatur; sic enim eos Deus diligit. Praescitos autem nondum damnatos debemus diligere ad vitam aeternam habendam; quia hoc nobis non constat, et praescientia divina ab eis non excludit possibilitatem perveniendi ad vitam aeternam.

[66243] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licite potest ille ad quem ex officio pertinet, malefactores punire, vel etiam occidere, eos ex caritate diligendo. Dicit enim Gregorius in quadam homilia, quod iusti persecutionem commovent, sed amantes: quia si foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per caritatem servant. Possumus enim illis quod ex caritate diligimus, velle aut inferre aliquod malum temporale, propter tria. Primo quidem, propter eorum correctionem. Secundo, in quantum aliquorum temporalis prosperitas est in detrimentum alicuius multitudinis, vel etiam totius Ecclesiae; unde dicit Gregorius, XXII Moral.: *evenire plerumque solet, ut, non amissa caritate, inimici nos ruina laetificet; et rursus eius gloria, sine invidiae culpa, contristet; dum, corruente eo, quosdam bene erigi credimus; et, proficiente illo, plerosque iniuste opprimi formidamus.*- Tertio, ad servandum ordinem divinae iustitiae, secundum illud Ps. LVII, 11: *laetabitur iustus, cum viderit vindictam.*

[66244] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod huiusmodi propositiones, ex quibus argumentatur philosophus, sunt accipiendae per se. Sicut enim diligere amicum, in quantum amicus est, bonum est; ita malum est diligere inimicum, quia inimicus est; sed bonum est diligere inimicum, in quantum ad Deum pertinet.

[66245] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod diligere amicum, in quantum amicus, et inimicum, in quantum inimicus, esset contrarium; sed diligere amicum et inimicum, in quantum uterque est Dei, non est contrarium, sicut nec videre album et videre nigrum, in quantum est coloratum.

[66246] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod diligere inimicum, in quantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile; sed diligere inimicum propter aliquid

magis amatum, est facile; et sic id quod in se videtur impossibile, caritas Dei facit facile.

[66247] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod beatus Thomas non expetiit poenam sui percussoris zelo vindictae, sed propter manifestationem divinae iustitiae et virtutis.

[66248] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod imprecationes quae inveniuntur in prophetis, sunt intelligendae per praenuntiationes, ut exponatur deleantur, id est delebuntur. Utuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatem suam divinae iustitiae eis revelatae.

[66249] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod aliquid diligatur sicut ultimus finis; et sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, ut diligamus ipsum cui volumus bonum, ut contingit in amicitia honesta; non autem sicut bonum quod volumus nobis, ut contingit in amicitia delectabili vel utili, in qua amicum diligimus ut bonum nostrum: non quia utilitatem vel delectationem appetamus amico, sed quia ex amico appetimus utilitatem et delectationem nobis; sicut et diligimus alia delectabilia nobis et utilia, ut cibum aut vestimentum. Sed cum diligimus aliquem propter virtutem, volumus ei bonum, non ipsum nobis; et hoc maxime contingit in amicitia caritatis.

[66250] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod diligere inimicum melius est quam diligere amicum tantum, quia perfectiorem caritatem demonstrat, ut supra, in corp. art., dictum est. Sed si consideremus istos duos absolute, melius est diligere amicum quam inimicum; et melius diligere Deum quam amicum. Non enim difficultas quae est in dilectione inimici, facit ad rationem meriti, nisi in quantum per hoc demonstratur perfectio caritatis, quae hanc difficultatem vincit; unde si esset tam perfecta caritas quae totam difficultatem tolleret, adhuc esset magis meritorium. Loquimur autem in eo qui diligit amicum ex tam perfecta caritate, quae etiam se extendat ad dilectionem inimici, sed intensius operatur in dilectione amici; nisi forte per accidens, in quantum contra repugnans aliquid cum maiori conatu operatur; sicut et in rebus naturalibus aqua calefacta intensius congelatur.

[66251] De virtutibus, q. 2 a. 8 ad 18 Et per hoc patet responsio ad duo sequentia.

Articulus 9

[66252] De virtutibus, q. 2 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum ordo aliquis sit in caritate

[66253] De virtutibus, q. 2 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[66254] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 1 Quia sicut fides se habet ad credita, ita caritas ad diligenda. Sed fides aequaliter credit omnia credenda. Ergo caritas aequaliter diligit omnia diligenda.

[66255] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 2 Praeterea, ordo ad rationem pertinet. Caritas autem non est in ratione, sed in voluntate. Ergo ordo non pertinet ad caritatem.

[66256] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 3 Praeterea, ubicumque est ordo, ibi est aliquis gradus. Sed secundum Bernardum, *caritas gradum nescit, dignitatem non considerat.* Ergo ordo non est in caritate.

[66257] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 4 Praeterea, obiectum caritatis est Deus, ut Augustinus dicit in Lib. de Doctr. Christ.: in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum. Deus autem non est maior in seipso quam in proximo, nec maior in uno proximo quam in alio. Ergo caritas non magis diligit Deum quam proximum, vel unum proximum quam alium.

[66258] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 5 Praeterea, similitudo est ratio dilectionis, secundum illud Eccl. XIII, 19: *omne animal diligit simile sibi.* Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo non est iste ordo in caritate, ut primo diligatur Deus, sicut Ambrosius dicit.

[66259] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 6 Praeterea, I Ioan. IV, 20, dicitur: *qui non diligit fratrem suum, quem videt; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Arguit autem a dilectione proximi ad dilectionem Dei negando. Argumentum autem negativum non sumitur a minori, sed a maiori. Ergo magis diligendus est proximus quam Deus.

[66260] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 7 Praeterea, amor est vis unitiva, ut Dionysius dicit. Sed nihil est magis unum alicui quam ipsemet. Ergo homo ex caritate non debet magis diligere Deum quam seipsum.

[66261] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in I de doctrina Christ., quod omnes homines aeque diligendi sunt. Ergo unus proximus non debet magis diligi quam alius.

[66262] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 9 Praeterea, proximum praecipitur alicui diligere sicut seipsum. Ergo omnes proximi sunt aequaliter diligendi.

[66263] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 10 Praeterea, illum magis diligimus cui maius bonum volumus. Sed omnibus proximis volumus ex caritate unum bonum, quod est vita aeterna. Ergo unum proximum non debemus plus diligere quam alium.

[66264] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 11 Praeterea, si ordo est conditio caritatis, oportet quod cadat sub praecepto. Sed non videtur sub praecepto cadere; quia dummodo aliquem diligamus quem debemus, non videmur peccare, si alium quemcumque diligamus plus. Ergo ordo non est conditio caritatis.

[66265] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 12 Praeterea, caritas viae imitatur caritatem patriae. Sed in

patria magis amantur meliores, non autem propinquiores. Ergo videtur, si est aliquis ordo caritatis, quod etiam in via magis amandi sint meliores, et non propinquiores; quod est contra Ambrosium, qui dicit, quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, deinde filii, post domestici.

[66266] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 13 Praeterea, ratio diligendi aliquem ex caritate, est Deus. Sed aliquando extranei magis sunt coniuncti Deo quam propinqui, vel etiam parentes. Ergo sunt magis ex caritate diligendi.

[66267] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 14 Praeterea, sicut dicit Gregorius in quadam homilia, *probatio dilectionis est exhibitio operis.* Sed aliquando effectus dilectionis, qui est beneficentia, magis exhibetur extraneo, quam proximo, ut patet in collatione ecclesiasticorum beneficiorum. Ergo non videtur quod propinqui sint magis diligendi ex caritate.

[66268] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 15 Praeterea, I Ioan., III, 18, dicitur: *non diligamus ore neque lingua, sed opere et veritate.* Sed aliquando plus de opere dilectionis exhibemus aliis quam parentibus; puta, miles plus obedit duci exercitus quam patri; et plus debet reddere benefactori quam patri, si in aequali necessitate existat. Ergo non sunt parentes plus diligendi.

[66269] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 16 Praeterea, Gregorius dicit, quod illi quos ex sacro fonte suscepimus, magis sunt a nobis diligendi quam illi quos ex carne nostra genuimus. Ergo extranei magis sunt diligendi quam propinqui.

[66270] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 17 Praeterea, ille est magis diligendus, cuius amicitia vituperabilius rescinditur. Sed vituperabilius videtur rescindi amicitia aliorum amicorum quos sponte eligimus, quam propinquorum, qui nobis non ex nostra electione, sed sorte naturae provenerunt. Ergo magis sunt diligendi alii amici quam propinqui.

[66271] De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 18 Praeterea, si ratione propinquitatis maioris est aliquis magis diligendus; cum uxor sit magis propinqua, quae est unum corpus, et filii, qui sunt aliquid generantis, sint magis propinqui quam parentes, videtur quod sint magis diligendi filii et uxor quam parentes. Non ergo parentes sunt maxime diligendi. Sic igitur non videtur esse ordo in caritate qui a sanctis assignatur.

[66272] De virtutibus, q. 2 a. 9 s. c. Sed contra, est quod dicitur Cantic. II, v. 4: *introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.*

[66273] De virtutibus, q. 2 a. 9 co. Respondeo. Dicendum, quod secundum omnem sententiam et auctoritatem Scripturae, indubitanter iste ordo in caritate significandus est, ut Deus affectu et effectu super omnia diligatur. Sed quantum ad dilectionem proximorum, fuit quorumdam opinio, ut ordo caritatis attendatur secundum effectum, et non secundum affectum; et fuerunt moti ex dicto Augustini, qui dicit, quod omnes homines aeque diligendi sunt; *sed cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte coniunguntur.* Sed ista positio irrationabilis videtur. Sic enim Deus providet unicuique secundum quod conditio eius requirit; unde tendentibus

in finem naturae imprimitur a Deo amor et appetitus finis, secundum quod exigit sua conditio ut tendat in finem; unde quorum est vehementior motus secundum naturam in aliquem finem, eorum etiam est maior inclinatio in illum, quae est appetitus naturalis, ut patet in gravibus et levibus. Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quaedam, indita rebus naturalibus ad fines connaturales, ita dilectio caritatis est inclinatio quaedam infusa rationali naturae ad tendendum in Deum. Secundum igitur quod necesse est alicui tendere in Deum, secundum hoc ex caritate inclinatur. Tendituris autem in Deum sicut in finem, id quod maxime necessarium est, divinum auxilium est; secundo autem auxilium quod est a seipso; tertio autem cooperatio, quae est a proximo: et in hoc est gradus. Nam quidam cooperantur tantum in generali; alii vero, qui sunt magis coniuncti, in speciali; non enim omnes omnibus in specialibus cooperari possent. Coadiuvat nos etiam, instrumentaliter tantum, corpus nostrum, et etiam quae corpori necessaria sunt. Unde sic inclinari oportet affectum hominis per caritatem, ut primo et principaliter aliquis diligat Deum; secundo autem seipsum; tertio proximum: et inter proximos, magis illos qui sunt magis coniuncti, et magis nati sunt coadiuvare. Qui autem impediunt, in quantum huiusmodi, sunt odiendi, quicumque sunt; unde dominus dicit, Luc., XIV, 26: *si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem (...) non potest esse meus discipulus.* Ultimo autem diligendum est corpus nostrum. Sic etiam secundum actum quem caritas elicit, attendendus est ordo secundum affectum in dilectione proximorum. Sed etiam considerandum est, quod sicut supra, art. 7 et 8, diximus, etiam aliae dilectiones licitae et honestae, quae sunt ex aliquibus aliis causis, ordinari possunt ad caritatem; et sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest; et sic quod magis secundum aliquam illarum dilectionum diligitur, magis diligitur ex caritate imperante. Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinqui plus diliguntur etiam secundum affectum, et secundum dilectionem socialem plus coniuncti, et sic de aliis dilectionibus. Unde manifestum fit, quod etiam secundum affectum unus proximorum magis est diligendus quam alius, et ex caritate imperante actus aliarum amicitiarum licitarum.

[66274] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod obiectum fidei est verum; unde secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere. Cum autem veritas constet in adaequatione intellectus et rei, si consideretur veritas secundum rationem aequalitatis, quae non recipit magis et minus, sic non contingit esse aliquid magis et minus verum; sed si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis, sicut dicitur in II Metaphys., eadem est dispositio rerum in esse et veritate: unde quae sunt magis entia, sunt magis vera; et propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia quam conclusiones. Et sic etiam contingit in his quae sunt fidei. Unde apostolus, I ad Corinth., XV, probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem Christi.

[66275] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ordo rationis est ut ordinantis; sed voluntatis ut ordinatae; et sic convenit ordo caritati.

[66276] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritas gradum nescit amantis ad amatum, quia unit utrumque; sed duorum diligibilium, non ignorat.

[66277] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet Deus non sit maior in uno quam in alio, tamen magis et perfectius est in seipso quam in creatura; et in una creatura quam in alia.

[66278] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in dilectione, cuius principale obiectum est ipse diligens, necesse est quod magis diligatur id quod est diligenti similius, sicut accidit in dilectione naturali. Sed in dilectione caritatis principale obiectum est ipse Deus; unde magis diligendum est ex caritate quod magis est unum cum Deo, ceteris paribus.

[66279] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod apostolus argumentatur secundum eos qui visibilibus praecipue inhaerent, a quibus visibilia invisibilibus magis diliguntur.

[66280] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod unitate naturae nihil est magis unum quam nos; sed unitate affectus, cuius obiectum est bonum, summe bonum debet esse magis unum quam nos.

[66281] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod omnes homines sunt aeque diligendi, in quantum omnibus aequale bonum velle debemus, scilicet vitam aeternam.

[66282] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod proximum tenetur aliquis diligere sicut seipsum, non tamen quantum seipsum; propter quod non sequitur quod omnes proximi sint aequaliter diligendi.

[66283] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod aliquem dicimus magis diligere, non solum quia maius bonum ei volumus, sed etiam quia intensiori affectu idem bonum ei optamus; et sic, licet omnibus optemus unum bonum, quod est vita aeterna, non tamen omnes aequaliter diligimus.

[66284] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod non potest esse quod alicui impendamus de dilectione quod debemus, si alium quem minus diligere debemus, amplius diligamus; potest enim contingere quod in necessitatis articulo amplius subveniatur alteri, in derogationem eius quem plus amare debemus.

[66285] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 12 Ad decimumsecundum dicendum, quod illi qui sunt in patria, sunt coniuncti ultimo fini: et ideo solum illorum dilectio regulatur ex ipso fine; unde ordo caritatis in eis non attenditur nisi secundum propinquitatem ad Deum: et propter hoc Deo propinquiores magis amantur. Sed in via nobis est necessarium tendere in finem; et ideo ordo dilectionis attenditur etiam secundum mensuram auxilii, quod ex aliis consequitur ad tendendum in finem; et sic non semper meliores magis amantur, sed attenditur etiam ratio propinquitatis, ut ex utroque coniunctim sumatur ratio maioris dilectionis.

[66286] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 13 Et per hoc etiam patet responsio ad decimumtertium.

[66287] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod praelatus aliquis non potest conferre beneficia in quantum est Petrus vel Martinus, sed in quantum est magister Ecclesiae; et ideo in collatione ecclesiasticorum beneficiorum non debet attendere propinquitatem

ad se, sed propinquitatem ad Deum, et utilitatem Ecclesiae: sicut dispensator alicuius familiae attendere debet, in dispensando res domini sui, servitium quod exhibetur domino suo, et non servitium quod exhibetur sibi. In rebus autem propriis, sicut patrimonialibus bonis, vel quae ex industria suae personae acquirit ut propria, debet attendi in benefaciendo ordo propinquitatis ad ipsum beneficium.

[66288] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod secundum ea quae pertinent proprie ad propriam personam alicuius, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis; nisi forte in quantum in bono alicuius extranei penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere quisque debet: ut cum aliquis seipsum periculo mortis exponit, ad salvandum in bello ducem exercitus, vel in civitate principem civitatis, in quantum ex eis dependet salus totius communitatis. Sed secundum ea quae pertinent ad aliquid ratione alicuius adiuncti, utpote in quantum est civis vel miles, plus debet obedire rectori civitatis, vel duci, quam patri.

[66289] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod auctoritas Gregorii est intelligenda quantum ad illa qua ad regenerationem spiritualem pertinent, in quibus tenemur his quos ex sacro fonte suscepimus.

[66290] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illa quae pertinent ad socialem vitam, in qua fundatur amicitia extraneorum.

[66291] De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod secundum illam dilectionem qua aliquis diligit seipsum, plus diligit uxorem et filios, quam parentes, quia uxor est aliquid viri, et filius patris; unde dilectio quae habetur ad uxorem et filium magis includitur in dilectione qua aliquis diligit seipsum, quam dilectio quae habetur ad patrem. Sed hoc non est diligere filium ratione eius, sed ratione sui ipsius. Sed secundum modum dilectionis qua diligimus aliquem ratione eius, plus diligendus est pater quam filius, in quantum ex patre maius beneficium suscepimus, et in quantum honor filii magis dependet ex honore patris quam e converso; et ideo in exhibitione reverentiae, et in obediendo, et in satisfaciendo voluntati eius, et in similibus, tenetur homo magis patri quam filio; sed in subventione necessariorum plus tenetur homo filio quam parenti, quia parentes debent thesaurizare filiis, et non e converso, ut dicitur I Corinth., IV.

Articulus 10

[66292] De virtutibus, q. 2 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita

[66293] De virtutibus, q. 2 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[66294] De virtutibus, q. 2 a. 10 arg. 1 Quia Deus nihil impossibile homini praecipit, ut Hieronymus dicit. Sed perfectio caritatis ponitur in praecepto, ut patet Deuter., VI, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; totum enim et perfectum idem sunt. Ergo possibile est caritatem esse perfectam in hac vita.

[66295] De virtutibus, q. 2 a. 10 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, quod perfecta caritas est ut meliora magis diligantur. Sed hoc est possibile in hac vita. Ergo caritas potest esse in hac vita perfecta.

[66296] De virtutibus, q. 2 a. 10 arg. 3 Praeterea, ratio amoris in quadam unione consistit. Sed caritas in hac vita maxime potest esse unum; quia *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*, ut dicitur I Corinth., VI, 17. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

[66297] De virtutibus, q. 2 a. 10 arg. 4 Praeterea, perfectum est aliquid quod maxime recedit a contrario. Sed caritas in hac vita potest resistere omni peccato et tentationi. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

[66298] De virtutibus, q. 2 a. 10 arg. 5 Praeterea, affectus noster in hac vita immediate fertur in Deum per dilectionem. Sed quando intellectus immediate ferretur in Deum, perfecte et totaliter ipsum cognosceremus. Ergo nunc perfecte et totaliter Deum diligimus: est ergo in hac vita caritas perfecta.

[66299] De virtutibus, q. 2 a. 10 arg. 6 Praeterea, voluntas est domina sui actus. Sed diligere Deum, est actus voluntatis. Ergo voluntas humana potest totaliter et perfecte ferri in Deum.

[66300] De virtutibus, q. 2 a. 10 arg. 7 Praeterea, obiectum caritatis est divina bonitas, quae est delectabilissima. Sed in eo quod est delectabile, non est difficile continue perseverare, et sine intermissione. Ergo videtur quod in hac vita de facili possit perfectio caritatis haberi.

[66301] De virtutibus, q. 2 a. 10 arg. 8 Praeterea, quod simplex est et indivisibile, si aliquo modo habetur, totum habetur. Sed amor caritatis est simplex et indivisibilis, et ex parte animae diligentis, et ex parte obiecti diligibilis, quod est Deus. Ergo, si quis habet in hac vita caritatem, totaliter et perfecte habet.

[66302] De virtutibus, q. 2 a. 10 arg. 9 Praeterea, caritas est nobilissima virtutum, secundum illud I Cor., XII, 31: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, scilicet caritatis. Sed aliae virtutes possunt esse perfectae in hac vita. Ergo et caritas.

[66303] De virtutibus, q. 2 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Cum caritati repugnet omne peccatum, ut dictum est, perfectio caritatis requirit quod homo sit omnino absque peccato. Sed hoc non potest esse in hac vita, secundum illud I Ioan., I, 8: *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Ergo perfecta caritas in hac vita haberi non potest.

[66304] De virtutibus, q. 2 a. 10 s. c. 2 Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut Augustinus dicit

in Lib. de Trinit. Sed in hac vita Deus perfecte non potest cognosci, secundum illud I Cor., XIII, 9: *nunc ex parte cognoscimus*. Ergo nec etiam potest perfecte diligi.

[66305] De virtutibus, q. 2 a. 10 s. c. 3 Praeterea, illud quod semper potest proficere, non est perfectum. Sed caritas in hac vita semper potest proficere, ut dicitur in sermone. Ergo caritas in hac vita semper perfecta esse non potest.

[66306] De virtutibus, q. 2 a. 10 s. c. 4 Praeterea, *perfecta caritas foras mittit timorem*, ut dicitur I Ioan., IV, 18. Sed in hac vita non potest homo esse sine timore. Ergo non potest aliquis habere caritatem perfectam.

[66307] De virtutibus, q. 2 a. 10 co. Respondeo. Dicendum, quod perfectum tripliciter dicitur. Uno modo perfectum simpliciter: alio modo perfectum secundum naturam; tertio modo secundum tempus. Perfectum quidem dicitur simpliciter quod omnibus modis perfectum est, et cui nulla perfectio deest. Perfectum autem secundum naturam dicitur, cui non deest aliquid eorum quae nata sunt haberi a natura illa: sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilium desit, sed quia nihil ei deest eorum per quae homo natus est intelligere. Perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum quae natum est habere secundum tempus illud: sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea quae requiruntur ad hominem secundum aetatem illam. Sic igitur dicendum, quod caritas perfecta simpliciter a solo Deo habetur. Caritas autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest ab homine, sed non in hac vita. Caritas autem perfecta secundum tempus, etiam in hac vita haberi potest. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum actus et habitus speciem habeant ex obiecto, oportet quod ex eodem ratio perfectionis ipsius sumatur. Obiectum autem caritatis est summum bonum. Caritas ergo est perfecta simpliciter quae in summum bonum fertur in tantum quantum diligibile est. Summum autem bonum diligibile est in infinitum, cum sit bonum infinitum. Unde nulla caritas creaturae, cum sit finita, potest esse simpliciter perfecta, sed sic perfecta dici potest sola caritas Dei, qua diligit seipsum. Sed tunc secundum naturam rationalis creaturae, caritas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur. Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter mens eius in Deum feratur, ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis; quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabile bonum sicut ad finem, avertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem saecularium rerum; quia, ut dicit apostolus, I ad Cor., VII, 33: *qui cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi quomodo placeat uxori, et divisus est*; id est, cor eius non movetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate praesentis vitae, cuius necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari, et retrahi, ne actualiter mens feratur in Deum; dormiendo, comedendo, et alia huiusmodi faciendo, sine quibus praesens vita duci non potest: et ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur, ne divinam lucem in sui essentia videre possit, ut ex tali visione caritas perficiatur; secundum illud apostoli, II ad Cor., V, 6: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Homo autem in hac vita potest esse sine peccato mortali avertente ipsum a Deo; et iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut apostolus dicit, I ad Cor., c. VII, 33: *qui sine uxore*

est, sollicitus est de his quae sunt domini, quomodo placeat Deo. Sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest. Unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum, caritas potest esse perfecta in hac vita; non autem quantum ad remotionem tertii impedimenti; et ideo illam perfectionem caritatis quae erit post hanc vitam, nullus in hac vita habere potest, nisi sit viator et comprehensor simul; quod est proprium Christi.

[66308] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, intelligitur esse praeceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhaesionem; et hoc non est praeceptum, sed finis praecepti: indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.

[66309] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod diligere meliora tanto plus quanto eorum bonitas exigit, sic non potest homo, sicut non potest perfectam caritatem habere, ut dictum est.

[66310] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in hoc ipso quod est facere unum amantem cum amato, multiplex gradus inveniri potest. Tunc vero perfecte mens nostra erit unum cum Deo, quando semper actualiter feretur in ipsum; quod non est possibile in hac vita.

[66311] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod perfectio quae convenit alicui rei secundum suam speciem, secundum quodcumque tempus ei convenit; sicut homo quolibet tempore et qualibet aetate est perfectus anima rationali. Unde perfectio caritatis quae est secundum quodcumque tempus, est perfectio quae competit caritati secundum eius speciem. Est autem de ratione caritatis ut Deus super omnia diligatur, et ut nullum creatum ei praeferatur in amore. Unde, cum omnis tentatio ex amore alicuius boni creati proveniat, vel ex timore mali contrarii, quod etiam ex amore derivatur; ex sua specie hoc habet caritas in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit, ita etiam, scilicet, quod in peccatum mortale per eam homo non inducatur, non autem quod nullo modo tentatione afficiatur: hoc enim pertinet ad perfectionem patriae.

[66312] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod eodem modo Deus in patria et totaliter videbitur et totaliter diligetur; secundum, scilicet, quod ly totaliter se tenet ex parte diligentis et videntis; quia, scilicet, totum posse creaturae applicabitur ad videndum et diligendum Deum. Similiter etiam potest intelligi, quod Deus totaliter videbitur et diligetur, quia non est aliqua pars eius quae non videatur et diligatur, cum ipse non sit compositus, sed simplex. Sed tamen secundum alium intellectum non totaliter diligetur, nec totaliter videbitur; quia, scilicet, non tantum videbitur, nec tantum ab aliqua creatura diligetur, sicut visibilis est et diligibilis. Sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri aut diligi potest: quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini, in hac vita viventi, ut absque intermissione eius affectus actualiter feratur in Deum. Sed tamen quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, in quantum nihil est in affectu eius contrarium dilectioni divinae.

[66313] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod voluntas est domina sui actus quantum ad hoc quod agat, non quantum ad hoc quod continue in uno actu perseveret; cum conditio huius vitae requirat ut actus et voluntas ferantur ad multa. Vel potest dici, quod voluntas est domina sui actus in his quae sunt homini connaturalia; sed perfectio caritatis, maxime quae erit in patria, est super hominem, et praecipue si consideretur homo secundum statum praesentis vitae.

[66314] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aliqua actio desinit esse delectabilis non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte agentis quod deficit in virtute agendi. Sic igitur dicendum est, quod actualiter semper ferri in Deum, delectabile est ex parte obiecti; sed ex parte in hac vita constituti non potest esse talis delectatio continua, quia contemplatio mentis humanae non est sine actione virtutis imaginativae, et aliarum virium corporalium, quas necesse est laxari diuturnitate actionis, propter corporis infirmitatem, unde impeditur delectatio; et propter hoc dicitur Eccle., XII, 12: *frequentis meditatio, carnis est afflictio.*

[66315] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 8 Ad octavum dicendum, quod perfectio caritatis non attenditur secundum augmentum quantitatis, sed secundum intensionem qualitatis; quae quidem intensio simplicitati caritatis non repugnat.

[66316] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 9 Ad nonum dicendum, quod aliarum virtutum moralium obiecta sunt bona humana, quae non excedunt vires hominis; et ideo ad omnimodam earum perfectionem potest homo in hac vita pervenire. Sed obiectum caritatis est bonum increatum quod vires hominis excedit; et ideo non est ratio similis.

[66317] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum est, quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, non autem sine peccato veniali: quod quidem non repugnat perfectioni viae, sed perfectioni patriae, quae est ut semper actu feratur in Deum; peccatum autem veniale non tollit habitum caritatis, sed impedit actum eius.

[66318] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod Deum in hac vita non possumus perfecte cognoscere, ut sciamus de eo quid sit; possumus tamen cognoscere de eo quid non sit, ut Augustinus dicit; et in hoc consistit perfectio cognitionis viae. Et similiter in hac vita non possumus perfecte diligere Deum, ut semper actu in ipsum feramur; sed ita quod nunquam in contrarium eius feratur mens.

[66319] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod in hac vita non est caritas perfecta nec simpliciter, nec secundum humanam naturam: sed solum secundum tempus. Ea vero quae sic perfecta sunt, habent quo crescant, ut de pueris patet; et ideo caritas in hac vita semper habet quo crescat.

[66320] De virtutibus, q. 2 a. 10 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem et initialem; non tamen timorem castum vel filialem, nec etiam timorem naturalem.

Articulus 11

[66321] De virtutibus, q. 2 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem habendam

[66322] De virtutibus, q. 2 a. 11 tit. 2 Et videtur quod sic.

[66323] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 1 Ad id enim quod est in praecepto, omnes tenentur. Sed perfectio caritatis est in praecepto; dicitur enim Deuter., VI, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde.* Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

[66324] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 2 Praeterea, hoc videtur esse de perfectione caritatis, quod homo omnes actus suos referat in Deum. Sed ad hoc omnes homines tenentur; dicitur enim I ad Cor., X, 31: *sive manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis; omnia in gloriam Dei facite.* Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

[66325] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 3 Sed dicendum, quod praeceptum illud apostoli ad hoc se extendit ut omnia habitu referantur in Deum, sed non actu.- Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum; habitus autem non cadit sub praecepto. Non ergo praeceptum apostoli intelligitur de habituali resolutione nostrorum actuum in Deo, sed de actuali.

[66326] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 4 Praeterea, dominus, Matth., V, 17, praecepta veteris legis adimplevit, secundum illud: *non veni solvere (legem), sed adimplere.* Haec autem adimpletio est de necessitate salutis, ut patet per illud quod subditur Matth., cap. V 20: *nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum.* Ad ea autem quae sunt de necessitate salutis, omnes tenentur. Ergo et ad praedictam adimpletionem servandam. Sed praedicta adimpletio ad perfectionem pertinet; unde dominus in fine concludit Matth., V, 48: *estote perfecti, sicut pater vester caelestis perfectus est.* Ergo ad perfectionem caritatis omnes tenentur.

[66327] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 5 Praeterea, ad consilia solum non omnes tenentur. Perfectio autem vitae aeternae, aut caritatis, non attenditur secundum consilia: datur enim consilium de paupertate, nec tamen sequitur quod qui magis est pauper, sit perfectior; datur etiam consilium de virginitate, et tamen multi virgines sunt aliis imperfectiores in caritate; et sic videtur quod perfectio caritatis non consistat in consiliis. Nullus ergo excusatur a perfectione caritatis.

[66328] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 6 Praeterea, status episcoporum est perfectior quam status religiosorum; alioquin non posset aliquis licite de statu religionis ad statum praelationis se

transferre: unde et Dionysius dicit in Eccles. hierarchia, quod episcopi sunt perfectiores; monachi autem sunt perfectius eorum virtutibus traditi, et quod debent se sursum agere ad perfectiones quas in episcopis vident. Nec tamen episcopi tenentur ad observandum huiusmodi consilium paupertatis, et alia huiusmodi. Ergo in his non consistit perfectio caritatis.

[66329] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 7 Praeterea, dominus apostolis multa imposuit quae sunt de perfectione vitae: ut quod non portarent duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam, neque aliquod huiusmodi. Sed quod iniunxit apostolis, omnibus iniunxit, secundum illud Marc., XIII, 37: *quod vobis dico, omnibus dico.* Ergo omnes tenentur ad perfectionem vitae.

[66330] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 8 Praeterea, quicumque habet caritatem, plus amat vitam aeternam quam vitam temporalem. Sed quilibet homo tenetur ad actum caritatis. Ergo quilibet homo tenetur ad hoc quod vitam aeternam praeeligat vitae corporali. Sed, sicut Augustinus dicit, caritas cum ad perfectionem venerit, dicit: *cupio dissolvi, et esse cum Christo.* Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

[66331] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit, quod perfecta caritas est ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed ad hoc omnes tenentur, dicitur enim I Ioan., III, 16: *in hoc cognoscimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit; et nos debemus pro fratribus animas ponere.* Ergo quilibet tenetur ad perfectionem caritatis.

[66332] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 10 Praeterea, quilibet tenetur vitare peccatum. Sed qui est sine peccato, habet fiduciam in die iudicii: *quia in hoc perfecta est caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die iudicii*, ut dicitur I Ioan., IV, 17. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

[66333] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 11 Praeterea, philosophus dicit in VIII Ethic.: *Deo et parentibus non possumus reddere aequivalens; sed sufficit ut quilibet eis reddat quod potest.* Sed perfectio caritatis in hoc consistit ut aliquis faciat pro Deo quod potest, quia nullus facit ultra posse. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

[66334] De virtutibus, q. 2 a. 11 arg. 12 Praeterea, religiosi profitentur perfectionem vitae. Ergo ipsi videntur teneri ad habendam perfectionem caritatis, et ad omnia quae ad perfectionem vitae pertinent.

[66335] De virtutibus, q. 2 a. 11 s. c. Sed contra, est quod nullus tenetur ad id quod non est in ipso. Sed habere perfectam caritatem non est a nobis, sed a Deo. Non ergo potest esse in praecepto.

[66336] De virtutibus, q. 2 a. 11 co. Respondeo. Dicendum, quod huius quaestionis solutio ex praemissis accipi potest. Ostensum est enim supra, quod aliqua perfectio est quae ipsam speciem caritatis consequitur, utpote quae consistit in remotione cuiuslibet inclinationis in contrarium caritatis. Quaedam autem perfectio est, sine qua caritas esse potest, quae pertinet ad bene esse caritatis; quae scilicet consistit in remotione occupationum saecularium, quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in Deum. Est autem et quaedam alia perfectio caritatis, quae

non est possibilis homini in hac vita, et quaedam ad quam nulla natura creata pertingere potest; ut ex supradictis apparet. Manifestum est autem, quod ad illud omnes teneri dicuntur, sine quo salutem consequi non possunt. Sine caritate autem nullus potest salutem aeternam consequi, et ea habita ad salutem aeternam pervenitur. Unde ad primam perfectionem caritatis omnes tenentur sicut ad ipsam caritatem. Ad secundam vero perfectionem, sine qua caritas esse potest, homines non tenentur, cum quaelibet caritas sufficiat ad salutem. Multo etiam minus tenentur ad tertiam vel quartam perfectionem, cum nullus ad impossibile teneatur.

[66337] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod totalitas illa, secundum quod cadit sub praecepto caritatis, pertinet ad perfectionem sine qua caritas esse non potest.

[66338] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnia actu referre in Deum, non est possibile in hac vita, sicut non est possibile quod semper de Deo cogitetur; hoc enim pertinet ad perfectionem patriae. Sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis ad quam omnes tenentur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem; sicut medicus, dum colligit herbas actu, intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur, aliquis seipsum ordinat in Deum, sicut in finem, in omnibus quae propter seipsum facit manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat. Hoc igitur modo apostolus praecipit quod omnia in Dei gloriam referantur.

[66339] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliud est habitualiter referre in Deum, et aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deum. Unde habitualiter referre in Deum, non cadit sub praecepto; sed virtualiter referre omnia in Deum, cadit sub praecepto caritatis: cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem.

[66340] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod dicitur, *estote perfecti* etc., videtur esse referendum ad dilectionem inimicorum, quae quodammodo est de perfectione consilii, et quodammodo est de necessitate praecepti, ut supra, art. 8, expositum est.

[66341] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod perfectio vitae aeternae in quibusdam quidem consistit principaliter et per se; in quibusdam autem secundario, et quasi per accidens. Principaliter quidem et per se consistit perfectio in his quae pertinent ad interiorem mentis dispositionem, et praecipue in actu caritatis, quae est radix omnium virtutum; secundario vero et per accidens consistit etiam in quibusdam exterioribus, ut puta in virginitate, paupertate, et huiusmodi. Haec enim ad perfectionem pertinere dicuntur tripliciter. Primo quidem, in quantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis mens liberius fertur in Deum; unde et dominus cum dixisset, Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus*, consequenter adiecit: *et veni, et sequere me*; ut ostenderet,

quod paupertas ad perfectionem non pertineret, nisi in quantum disponit ad sequendum Christum. Quem quidem sequimur non passibus corporis, sed affectibus mentis. Similiter apostolus, I ad Cor., VII, 34, consilium dat de non nubendo; quia *quae virgo est, cogitat quae Dei sunt, quomodo placeat Deo*; et eadem ratio est de aliis similibus. Secundo pertinent ad perfectionem, in quantum sunt quidam perfectae caritatis effectus qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahit quae eum retrahere possunt ne Deo vacet. Tertio pertinent ad perfectionem poenitentiae; quia nulla satisfactio pro peccatis adaequari potest votis religionis, quibus homo se Deo consecrat, et animam per votum obedientiae, et corpus per votum continentiae, et res omnes per votum paupertatis. Sic igitur in his quae principaliter et per se ad perfectionem pertinent, sequitur quod sit maior perfectio ubi haec inveniuntur magis, sicut quod perfectior est qui maioris est caritatis. In his autem quae ex consequenti et quasi per accidens, ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter ubi magis inveniuntur. Unde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus; sed mensuranda est in talibus perfectio per comparationem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter; ut scilicet ille dicatur perfectior, cuius paupertas magis sequestrat hominem a terrenis occupationibus, et facit liberius Deo vacare.

[66342] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod haec est differentia inter amicitiam honesti et delectabilis: quia in amicitia delectabilis, amicus diligitur propter delectationem; in amicitia autem honesti amicus diligitur propter seipsum, sed delectatio provenit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitiae honesti pertinet ut aliquis propter amicum interdum abstineat etiam a delectatione quam in eius praesentia habet, in eius servitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem qui ab eo se absentat propter amicum, quam qui a praesentia amici discedere non vult etiam propter amicum. Sed si quis libenter vel faciliter a praesentia amici divellitur et in aliis magis delectatur, vel nihil vel parum comprobatur amicum diligere. Hos igitur tres gradus considerare possumus in caritate. Deus autem maxime propter seipsum est diligendus. Sunt enim quidam qui libenter, vel sine magna molestia, separantur a vacatione divinae contemplationis, ut terrenis negotiis implicentur, et in his vel nihil vel modicum caritatis apparet. Quidam verum in tantum delectantur in vacatione divinae contemplationis, quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum. Quidam vero ad tantum culmen caritatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, praetermittunt, ut Deo serviant in salutem proximorum; et haec perfectio in Paulo apparet, qui dicebat Rom., IX, 3: *optabam ego ipse anathema*, id est separatus, *esse a Christo pro fratribus meis*;- et ad Philipp., I, 23-24: *desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo; permanere autem in carne necessarium propter vos.* Et haec perfectio est proprie praelatorum, et praedicatorum, et quorumcumque aliorum, qui procurandae saluti aliorum insistunt; unde significantur per Angelos in scala Iacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per sollicitudinem quam de salute proximorum gerunt. Nec derogare potest perfectioni status praelatorum, quod aliqui statu praelatorum abutuntur quaerentes praelationem propter temporalia bona, quasi dulcedine contemplationis non allecti; sicut nec incredulitas multorum, fidem Dei evacuat, ut dicitur Rom., III.

[66343] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in doctrina evangelica quaedam dicta sunt apostolis in persona omnium fidelium, ea scilicet quae pertinent ad necessitatem salutis; unde et Marc., XIII, 37, dicit: *quod vobis dico, omnibus dico: vigilate*; nam in vigilantia ibi intelligitur sollicitudo quam homo debet habere, ne imparatus inveniatur a Christo. Quaedam vero dicuntur apostolis quae pertinent ad perfectionem vitae, et ad praelati officium; et ad hoc extendi non potest, *quod vobis dico, omnibus dico.* Sciendum tamen, quod illa quae dixit dominus discipulis Luc., IX, 3: *nihil in via tuleritis* etc., secundum quod Augustinus exponit in Lib. de Consen. Evangelist., non pertinent ad perfectionem vitae, sed ad potestatem dignitatis apostolicae, per quam poterant, nihil secum ferentes, vivere de his quae ministrabantur ab his quibus Evangelium praedicabant: unde ibidem dicitur, quod *dignus est operarius mercede sua, vel cibo suo*, unde nec praeceptum fuit, nec consilium, sed concessio. Et propter hoc Paulus, qui secum necessaria deferebat, non utens hac concessione, supererogabat, quasi propriis stipendiis militans, ut patet I ad Cor., IX 7.

[66344] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in homine sunt duo affectus; unus caritatis, quo anima desiderat esse cum Christo; alius autem naturalis, quo anima refugit separationem a corpore, qui adeo est homini naturalis, quod nec etiam Petro senectus abstulit, ut Augustinus dicit super Ioan. Ex coniunctione ergo horum duorum affectuum vellet anima sic coniungi Deo, quod non separaretur a corpore; secundum illud apostoli, II ad Corinth., V, 4: *nolumus expoliari, sed supervestiri; ut absorbeatur quod mortale est a vita.* Sed quia hoc est impossibile (*quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a domino*); insurgit quaedam contrarietas inter praedictos affectus, et quanto caritas est perfectior, tanto sensibilius affectus caritatis vincit affectum naturae; et hoc ad perfectionem caritatis pertinet. Unde et apostolus ibidem subdit: *audemus autem, et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore; et praesentes esse ad dominum.* Sed in his in quibus est caritas imperfecta, si tantum affectus caritatis vincat, ex repugnantia tamen naturalis affectus redditur insensibilis victoria caritatis. Quod ergo aperte et indubitanter, sive audacter, apostolus dicit: *cupio dissolvi, et esse cum Christo*, hoc perfectae caritatis est; sed quod qualitercumque, licet insensibiliter, praeferat anima fruitionem Dei unioni corporis, est de necessitate caritatis.

[66345] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ponere animam, id est, vitam praesentem, pro fratribus quodammodo est de necessitate caritatis, et quodammodo est de perfectione ipsius. Plus enim homo debet diligere proximum quam corpus proprium; unde in eo casu quo aliquis tenetur procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute periculis corporalem vitam exponere. Sed hoc perfectae caritatis est ut etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam vitam periculis quis exponat.

[66346] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 10 Ad decimum dicendum, quod licet quilibet teneatur esse sine peccato mortali, non tamen omnium est huiusmodi rei securitatem habere; sed perfectorum, qui peccata totaliter subiugaverunt.

[66347] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod et parentibus, et multo

magis Deo, tenetur homo rependere totum quod potest; tamen secundum communem modum humanae vitae, supra quem potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen ex necessitate praecepti non tenetur.

[66348] De virtutibus, q. 2 a. 11 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod perfectionem caritatis nullus profitetur; sed profitentur aliqui statum perfectionis, qui consistit in his quae organice ordinantur ad perfectionem caritatis, ut paupertas et ieiunia; qui tamen nec ad omnia huiusmodi tenentur, sed ad illa solum quae profitentur. Unde perfectio caritatis non cadit eis sub voto, sed est eis ut finis, ad quem pervenire conantur per ea quae vovent.

Articulus 12

[66349] De virtutibus, q. 2 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum caritas semel habita possit amitti

[66350] De virtutibus, q. 2 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[66351] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 1 Dicitur enim I Ioan., III, 9: *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Sed caritatem non habent nisi filii Dei; ipsa enim est quae distinguit inter filios regni et filios perditionis, ut Augustinus dicit in XV de Trinit. Ergo ille qui habet caritatem, non potest eam amittere peccando.

[66352] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 2 Praeterea, omnis virtus quae peccando amittitur, per peccatum arescit, ut Augustinus dicit: *unctio invisibilis caritas est, quae in quocumque fuerit, radix illi erit, quae arescere non potest, et nutritur calore solis, ut non arescat.* Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

[66353] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. Sed, sicut Augustinus dicit in epistola ad Iulianum comitem, caritas quae deleri potest, nunquam vera fuit. Ergo neque caritas fuit. Qui igitur habet caritatem, non potest eam peccando deserere.

[66354] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 4 Praeterea, prosper dicit in Lib. de contemplatione: *caritas est recta voluntas Deo inseparabiliter iuncta, inquinationis extranea, corruptionis nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia; cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit.* Ergo caritas semel habita, per peccatum amitti non potest.

[66355] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 5 Praeterea, Gregorius dicit in quadam Hom., quod amor Dei magna operatur, si est. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo si caritas inest, amitti non potest.

[66356] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 6 Praeterea, plus homo per caritatem amat Deum quam per naturalem amorem amet seipsum. Sed amor sui ipsius nunquam amittitur per peccatum. Ergo nec etiam caritas.

[66357] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 7 Praeterea, liberum arbitrium non inclinatur in peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Motivum autem ad omnia peccata est amor sui, qui, ut Augustinus dicit, in XIV de Civit. Dei, facit civitatem Babylonis. Sed hunc caritas excludit; quia, sicut Dionysius dicit: *est extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse.* Similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, ut apostolus dicit I ad Timoth., cap. VI. Sed hunc etiam caritas excludit, ut Augustinus dicit in l. LXXXIII quaestionum. Ergo ille qui habet caritatem, non potest peccando eam amittere.

[66358] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 8 Praeterea, quicumque habet caritatem, spiritu Dei ducitur, secundum illud Galat. V, v. 18: *si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Sed spiritus sanctus, cum sit infinitae virtutis, non potest in sua actione deficere. Ergo videtur quod homo habens caritatem peccare non possit.

[66359] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 9 Praeterea, contra nullum habitum cuius esse est in operari, contingit peccare; dicit enim philosophus in VII Ethic., quod non peccatur contra scientiam in actu, sed contra scientiam in habitu. Sed caritas semper consistit in operari: dicit enim Gregorius in quadam Homil., quod amor Dei nunquam est otiosus. Ergo contra caritatem aliquis peccare non potest, ut sic per peccatum possit amitti.

[66360] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 10 Praeterea, si aliquis caritatem amittit, aut amittit eam dum habet, aut dum non habet. Sed dum habet, non amittit eam per peccatum, quia simul esset peccatum cum caritate. Neque etiam amittit eam cum non habet, quia quod non habet, amitti non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti.

[66361] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 11 Praeterea, caritas accidens est quoddam in anima. Accidens autem quatuor modis potest deficere. Uno quidem modo per corruptionem subiecti; sed per hunc modum caritas deficere non potest; cum anima humana, quae est subiectum eius, sit incorruptibilis. Secundo deficit aliquod accidens per defectum causae, sicut lumen deficit ab aere per absentiam solis; sed hoc modo caritas deficere non potest, quia causa eius est indeficiens, scilicet Deus. Tertio modo deficit accidens aliquod deficiente obiecto; sicut paternitas deficit per mortem filii: sed nec hoc modo deficit caritas, quia eius obiectum est bonum aeternum, quod est Deus. Quarto modo deficit aliquod accidens per actionem contrarii agentis, sicut frigiditas aquae deficit per actionem caloris: sed nec hoc modo caritas deficere potest, cum sit fortior peccato, quod videtur in contrarium agere: secundum illud Cantic., VIII, 6: *fortis est ut mors dilectio*; et iterum: *aquae multae non possunt extinguere caritatem.* Ergo caritas nullo modo potest deficere in habente eam.

[66362] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 12 Praeterea, peccatum est malum quoddam rationalis naturae. Sed malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius, IV cap. de Divin. Nomin.- Bonum autem non contrariatur bono, ut dicitur in praedicamentis; et ita non potest ipsum corrumpere, cum unumquodque corrumpatur a suo contrario. Caritas ergo per peccatum non potest corrumpi.

[66363] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 13 Praeterea, si caritas a peccato corrumpitur; aut a peccato existente, aut a non existente. Sed non a peccato existente; quia sic peccatum mortale simul esset cum caritate. Neque iterum a peccato non existente; quia non ens agere non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti per peccatum.

[66364] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 14 Praeterea, si caritas per peccatum amittitur; aut caritas et peccatum sunt in eodem instanti in anima, aut in alio. Sed non in eodem, quia tunc simul essent: neque iterum in alio et alio, quia oporteret quod esset tempus medium in quo homo neque peccatum neque caritatem haberet, quod est inconveniens. Non ergo potest caritas per peccatum amitti.

[66365] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 15 Praeterea, Magister dicit, 31 dist. III Lib. Sentent., quod perfecta caritas per peccatum amitti non potest.

[66366] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 16 Praeterea, sicut se habet intellectus ad cognitionem veri, ita et voluntas ad amorem boni. Sed intellectus cognoscendo quodcumque verum, cognoscit primam veritatem. Ergo amando quodcumque bonum, amat summam bonitatem. Sed nunquam peccat qui amat, nisi convertendo se per amorem ad bonum commutabile. Ergo in omni peccato homo amat summam bonitatem, cuius amor est caritas. Numquam igitur caritas per peccatum amitti potest.

[66367] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 17 Praeterea, sicut in genere causae efficientis est agens universale et proprium, ita et in genere causae finalis. Sed agens proprium semper agit in virtute universalis agentis. Ergo finis proprius semper movet voluntatem in virtute finis ultimi. Sed finis ultimus est Deus; et sic idem quod prius.

[66368] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 18 Praeterea, caritas est signum quod aliquis sit verus Christi discipulus, secundum illud Ioan., XIII, 35: *in hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem.* Sed non est Christi verus discipulus qui non semper est eius discipulus unde Augustinus exponens illud Ioan., VI: *multi ex discipulis eius abierunt retrorsum*, dicit, quod illi non fuerunt Christi veri discipuli; et dominus dicit, Ioan. VIII, 31: *si manseritis in sermone meo, veri discipuli mei eritis.* Ergo ille qui non permanet in caritate nunquam habuit caritatem.

[66369] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 19 Praeterea, omnis motus est secundum exigentiam praedominantis. Sed caritas praedominatur in corde caritatem habentis, quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deuter. VI, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Ergo motus omnis habentis caritatem est secundum caritatem; non ergo per peccatum amitti potest.

[66370] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 20 Praeterea, differentiae diversificantes genus vel speciem non possunt convenire eidem secundum numerum. Sed corruptibile et incorruptibile diversificant genus, ut dicitur in X Metaph. Cum igitur caritas viae et patriae sit eadem numero, videtur quod sicut caritas patriae corrumpi non potest, ita nec caritas viae.

[66371] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 21 Praeterea, si caritas corrumpitur: aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil. Sed non in aliquid; quia hoc est solum formarum quae educuntur de potentia materiae. In nihil autem corrumpi non potest: quia Deus nunquam caritatem corrumpit, qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid: aequalis enim est utraque distantia. Ergo videtur quod caritas corrumpi non possit.

[66372] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 22 Praeterea, illud per quod peccatum tollitur, a peccato corrumpi non potest. Sed peccatum tollitur per caritatem, secundum illud I Pet., IV, 8: *caritas operit multitudinem peccatorum.* Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

[66373] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 23 Praeterea, super illud Ps. XXVI, 2: *Deum appropiant super me nocentes, ut edant carnes meas* dicit Glossa Augustini: *si aufertur donum, dator vincitur.* Sed Deus, qui est dator caritatis, vinci non potest. Ergo caritas non potest auferri per peccatum.

[66374] De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 24 Praeterea, per caritatem anima unitur Deo ut sponsa, secundum quoddam spirituale matrimonium. Sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum supervenientem matrimonio. Ergo caritas non potest tolli per peccatum quo mens dissentit ab iis quae sunt Dei.

[66375] De virtutibus, q. 2 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Apoc. II, v. 4: *habeo adversus te pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti.*

[66376] De virtutibus, q. 2 a. 12 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit in homilia: *in quorumdam corda venit Deus, et mansionem non facit; quia per compunctionem respectum Dei percipiunt, sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeunt, ac si haec minime planxissent.* Sed Deus non venit in corda fidelium nisi per caritatem. Ergo aliquis post habitam caritatem potest eam amittere per sequens peccatum.

[66377] De virtutibus, q. 2 a. 12 s. c. 3 Praeterea, I Reg., XVI, dicitur de David, quod dominus erat cum eo. Sed postmodum peccavit, faciendo adulterium et homicidium. Deus autem est in homine per caritatem. Ergo post habitam caritatem aliquis potest eam amittere peccando mortaliter.

[66378] De virtutibus, q. 2 a. 12 s. c. 4 Praeterea, caritas est vita animae, secundum illud I Ioan. III, 14: *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. Ergo et vita caritatis per mortem peccati mortalis.

[66379] De virtutibus, q. 2 a. 12 co. Respondeo. Dicendum, quod Magister in 17 dist., I Lib., posuit, quod caritas in nobis sit spiritus sanctus. Non autem fuit sua intentio dicere, quod ipse actus dilectionis nostrae sit spiritus sanctus; sed quod spiritus sanctus movet animam nostram ad diligendum Deum et proximum, sicut etiam ad actus aliarum virtutum: sed ad actus aliarum

virtutum movet animam per quosdam habitus virtutum infusarum; ad actum autem dilectionis Dei et proximi movet absque alio habitu mediante. Unde eius opinio vera fuit quidem quantum ad hoc quod posuit animam moveri a spiritu sancto ad diligendum Deum et proximum; sed imperfecta fuit quantum ad hoc, quia non posuit in nobis habitum, quid creatum, quo perficeretur voluntas humana ad huiusmodi dilectionis actum. Oportet enim huiusmodi habitum in anima poni, ut supra, art. 1 huius quaest., habitum est. Potest igitur quadruplex consideratio de caritate haberi. Prima quidem ex parte spiritus sancti moventis animam ad dilectionem Dei et proximi; et quantum ad hoc, necesse est dicere, quod motio spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima spiritus sanctus *dividens singulis prout vult*, ut dicitur I Cor., XII; et ideo quibus spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivae, quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. Ista enim sunt beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus dicit in Lib. de Praedest. Sanctor. Quibusdam autem spiritus sanctus, pro suo arbitrio, dat quidem ut ad tempus moveantur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis ut in hoc perseverent usque in finem, ut patet per Augustinum in Lib. de Corrept. et gratia. Secunda consideratio est de caritate secundum potestatem ipsius caritatis; et quantum ad hoc, nullus habens caritatem potest peccare, quantum est ex vi ipsius caritatis, sicut neque aliquis habens aliquam formam, ex vi illius formae potest operari contra formam illam; sicut calidum ex vi calidi non potest infrigidare, vel frigidum esse; potest tamen amittere calorem et infrigidari. Et secundum hoc loquitur Augustinus in Lib. de sermone domini in monte, exponens illud quod habetur Matth., VII, 18: *non potest arbor bona fructus malos facere.* Dicit enim, quod sicut potest fieri ut quod fuit nix, non sit, non autem ut nix sit calida; sic potest fieri ut qui malus fuit non sit malus, non tamen fieri potest ut malus bene faciat: et eadem ratio est de bono secundum quamcumque virtutem, quia nulla virtute aliquis male utitur. Tertia consideratio est de caritate ex parte voluntatis, in quantum ei subiicitur ut materia formae. Ubi attendendum est, quod quando forma implet totam potentialitatem materiae, non potest remanere in materia potentia ad aliam formam; unde illam formam inamissibiliter habet, sicut patet de materia caelesti. Quaedam vero forma est quae non replet totam potentialitatem materiae, sed remanet potentia ad aliam formam; et tunc illa forma amissibiliter habetur ex parte materiae vel subiecti, sicut patet in formis elementarium corporum. Caritas autem implet potentialitatem sui subiecti, secundum quod suum subiectum reducit in actum dilectionis: et ideo in patria, ubi actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, caritas inamissibiliter habetur; in statu autem viae caritas non implet totam potentialitatem animae, quae non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens; et ideo caritas viae amissibiliter habetur, quantum est ex parte subiecti. Quarta consideratio est de caritate ex parte subiecti, prout comparatur specialiter ad ipsam caritatem sicut potentia ad habitum. Ubi considerandum est, quod habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsam homo habet rectam aestimationem de fine; quia, ut dicitur in III Ethic., qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Sicut enim gustus iudicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita id quod est conveniens homini secundum habitualem dispositionem sibi inhaerentem, bonam vel malam, aestimatur ab eo ut bonum; quod autem ab hoc discordat, aestimatur ut malum et repugnans; unde et apostolus dicit, I ad Cor., cap. II, 14, quod *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Contingit tamen quandoque, quod id quod videtur alicui secundum inclinationem habitus, non videatur ei secundum aliquid aliud; sicut luxurioso secundum inclinationem proprii habitus videtur bonum delectatio carnis, sed secundum rationis deliberationem, vel auctoritatem Scripturae, videtur ei contrarium; et ideo habens habitum luxuriae, ex hac aestimatione contra habitum quandoque agit, et similiter habens habitum virtutis quandoque agit contra inclinationem proprii habitus; quia aliquid ei aliter videtur secundum aliquem alium modum, puta per passionem, vel aliquam seductionem. Tunc ergo contra habitum caritatis nullus agere poterit, quia nullus potest habere aliam aestimationem de fine et obiecto caritatis quam secundum inclinationem caritatis; hoc autem erit in patria, ubi ipsa Dei essentia videbitur, quae est ipsa essentia bonitatis. Unde sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari, ita et tunc hoc bonum, quod est Deus, nullus poterit non amare. Et propter hoc, nullus videns Deum per essentiam, potest contra caritatem agere. Et inde est quod caritas patriae est inamissibilis. Sed nunc mens nostra non videt ipsam essentiam bonitatis divinae, sed aliquem effectum eius, qui potest videri bonus et non bonus, secundum diversas considerationes; sicut bonum spirituale aliquibus videtur non bonum, in quantum contrariatur delectationi carnali, in cuius concupiscentia sunt. Ideo caritas viae potest amitti per peccatum mortale.

[66380] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illum Ioannis est intelligendum secundum potestatem spiritus sancti moventis animam, qui indeficienter operatur quod vult.

[66381] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius caritatis: de se enim habet sufficienter unde nunquam arescat; sed quod amittatur, est propter vertibilitatem subiecti, ut dictum est.

[66382] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vera dilectio de sua ratione habet quod nunquam amittatur; qui enim vere diligit hominem, hoc in animo suo proponit, ut nunquam dilectionem dimittat. Sed quandoque illud propositum mutatur, et sic dilectio quae vera fuit, amittitur. Si autem hoc aliquis habuisset in proposito, ut a diligendo quandoque desisteret, vera dilectio non fuisset. Unde patet, quod caritas inamissibilis est secundum potestatem propriam; amitti tamen potest secundum potestatem subiecti vertibilis.

[66383] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa etiam auctoritas prosperi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius, et non secundum potestatem subiecti.

[66384] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod caritas, dum est, habet inclinationem ad magna operandum; et hoc vult et proponit, secundum rationem suae virtutis; sed quandoque ab hoc deficit propter vertibilitatem subiecti.

[66385] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum in homine sit duplex natura,

scilicet intellectiva, quae principalior est, et sensitiva, quae minor est, ille vere seipsum diligit qui se amat ad bonum rationis: qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit quam amat, proprie loquendo, secundum illud Psalm. X, 5: *qui diligit iniquitatem, odit animam suam*; et hoc etiam philosophus dicit in IX Ethic. Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei.

[66386] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod caritas excludit omne motivum peccati secundum suum propositum: pertinet enim hoc ad rationem caritatis, ut velit non concupiscere, nec inordinate se amare. Sed quandoque accidit contrarium, propter vertibilitatem et corruptionem naturae; secundum illud apostoli ad Roman. cap. VII, 19: *non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, id facio.*

[66387] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 8 Ad octavum dicendum, quod quamdiu aliquis sequitur motionem spiritus sancti, non peccat; sed quando resistit, tunc peccat.

[66388] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 9 Ad nonum dicendum, quod esse caritatis non semper est in operari; alioquin dormientes non haberent caritatem. Dicitur autem quod amor Dei nunquam est otiosus secundum caritatis propositum, quod ad hoc est ut totum se homo det Deo.

[66389] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 10 Ad decimum dicendum, quod amissio ita se habet ad rem habitam sicut corruptio ad rem existentem. Unde sicut corruptio incipit a re existente, et terminatur in eius non esse, quia eius mutatio est de esse in non esse; ita etiam amissio, cum sit etiam mutatio de habere in non habere, incipit in habere, et terminatur in non habere, et ideo principium amissionis caritatis est quando caritas habetur; finis autem quando non habetur.

[66390] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod caritas aliquo modo desinit esse in anima secundum illa quatuor. Subiectum enim caritatis quamvis sit incorruptibile secundum substantiam, fit tamen indispositum ad hanc formam per contrariam dispositionem peccati. Similiter, quamvis causa caritatis sit incorruptibilis, tamen influxio huiusmodi causae impeditur per peccatum, quod dividit inter nos et Deum. Et ex hac etiam ratione ex parte obiecti deficit caritas, in quantum voluntas se avertit a bono incommutabili. Desinit etiam per contrarium motivum ad peccandum: quod licet, simpliciter loquendo, sit debilius quam caritas, tamen in casu potest esse fortius; quando scilicet caritas in actu non operatur, et motivum peccati movet in aliquo particulari opere, sicut etiam philosophus ostendit in VII Ethic., quod a passione potest vinci scientia, quamvis sit fortissima; in quantum non est in actu agens, sed in habitu ligato per passionem: et sicut scientia est fortissima in universali, passio autem in particulari operabili, ita caritas est fortissima circa finem ultimum; et motivum peccati habet fortitudinem in aliquo particulari opere.

[66391] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod philosophus dicit, quod bonum unius virtutis non contrariatur bono alterius virtutis; et hoc intendit philosophus dicere in praedicamentis, et in II Ethic. Sed in naturis bonum contrariatur bono; utrumque enim contrariorum est quoddam bonum naturae. Bonum ergo quod movet appetitum ad peccandum, contrariatur bono divino quod est obiectum caritatis, in quantum in eo constituitur finis. Sic enim

non est possibile esse nisi unum finem ultimum: sicut et in regno, in quo non potest esse nisi unus rex, contrariatur regi qui se regem facit secundum illud Ioan., XIX, 12: *omnis qui se regem facit, contradicit Caesari.*

[66392] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod caritas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a contrario; unde ipsa superventio peccati est expulsio caritatis, sicut adventio lucis expulsio est tenebrarum: lux enim expellit tenebras in ipso suo fieri; sed motivum ad peccatum expellit secundum quod praeexistit in apprehensione animae.

[66393] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod quando homo in peccato mortali consistit, hoc quadam deliberatione rationis agitur, quia sine deliberato consensu non est peccatum mortale. Deliberatio autem quidam motus est tempore mensuratus, in cuius temporis ultimo instanti inest peccatum animae; sed ante illud ultimum instans, non est dare proximum in quo caritas insit; quia instantia non se habent consequenter, sed tempus est continuum; et ideo in toto tempore praecedenti quod terminatur ad ultimum instans, caritas inest animae, in cuius ultimo instanti post inest peccatum. Non ergo est dare ultimum instans in quo caritas insit, sed ultimum temporis, ut per philosophum patet in VIII Physic.

[66394] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod si Magister intelligat de perfecta caritate, quae est caritas patriae, verum est quod inamissibilis est, rationibus supradictis. Si vero intelligatur de caritate viae quantumcumque perfecta, non est verum quod sit inamissibilis ex modo inhaerentiae ipsius ad subiectum, sed ex sola virtute motionis spiritus sancti; et sic dicuntur confirmati quicumque fuerunt confirmati in statu viae.

[66395] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod sicut in cognitione cuiuslibet veri cognoscitur prima veritas, sicut primum exemplar in imagine, vel vestigio; ita etiam in amore cuiuslibet boni amatur summa bonitas. Sed talis amor summae bonitatis non sufficit ad rationem caritatis, sed oportet quod diligatur summum bonum prout est beatitudinis obiectum.

[66396] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 17 Et per hoc etiam patet responsio ad decimumseptimum.

[66397] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut Augustinus dicit exponens illud Ioan., X, 27: *oves meae vocem meam audiunt, et vocem alienorum non audiunt*, est quaedam vox Christi quam nullus audit nisi sit ovis eius per praedestinationem; haec scilicet vox: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Et per hunc modum intelligit, quod qui non permanet in sermone Christi, non est vere discipulus, quia perseverare ab eo efficaciter non didicit; potest tamen esse discipulus ad tempus quantum ad temporalem dilectionem Dei et proximi.

[66398] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod quamdiu caritas actu dominatur in homine, non movetur motu contrario, sed sequitur homo motum caritatis; et ideo summum remedium contra peccatum est ut homo redeat ad cor suum, convertens illud in Dei dilectionem. Sed quando actu homo secundum caritatem non movetur, ingeritur quandoque motus contrarius peccati.

[66399] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod corrumpi et generari vel fieri est proprium eius quod habet esse: et hoc est solum res subsistens in suo esse. Accidentia autem et formae non subsistentes, non dicuntur entia quia ipsae habeant esse, sed quia eis aliquid est. Et ideo fieri et corrumpi non proprie est accidentium et formarum, sed subiectorum; puta, cum corpus aliquod fit album hoc est albedinem fieri, sicut aliquod corpus esse album, hoc est albedinem esse. Et eadem ratio est de corruptione; et ideo corruptibile et incorruptibile non attribuuntur per se accidenti, sed substantiae. Unde nihil prohibet caritatem viae et patriae esse eamdem numero, quamvis caritas viae sit amissibilis, caritas autem patriae sit inamissibilis.

[66400] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod sicut iam dictum est, caritas, proprie loquendo, non corrumpitur, sed subiectum desinit participare caritatem; unde non proprie dicitur quod caritas corrumpatur, vel in aliquid, vel in nihil.

[66401] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod propter vertibilitatem subiecti, sicut caritas superveniens peccato destruit ipsum, ita peccatum superveniens caritati expellit ipsam; contraria enim mutuo se expellunt.

[66402] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod si donum posset per violentiam auferri, videretur vinci donator, ad quem pertinet conservare donum ei cui dedit; sed si ille cui dedit, voluntarie abiiciat, non propter hoc videtur donator vinci, ad quem non pertinet cogere hominem ad virtutem.

[66403] De virtutibus, q. 2 a. 12 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod mulier per matrimonium amittit potestatem sui corporis; sed anima per caritatem non amittit potestatem liberi arbitrii; unde ratio non sequitur.

Articulus 13

[66404] De virtutibus, q. 2 a. 13 tit. 1 Decimotertio quaeritur utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur

[66405] De virtutibus, q. 2 a. 13 tit. 2 Et videtur quod non.

[66406] De virtutibus, q. 2 a. 13 arg. 1 Dicit enim Origenes I Periarch.: *si aliquando satietas cepit aliquem ex his qui in summo perfectoque gradu perstiterunt; non arbitror quod ad subitum quis evacuetur ac decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere, necesse est; ita ut fieri possit interdum, ut, si brevis aliquis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videatur.* Sed

ille qui caritatem amittit, penitus ruit, secundum illud apostoli, I Cor., XIII, 2: *si caritatem non habeam, nihil sum.* Ergo caritas non amittitur per unum peccatum mortale, quod quandoque subito fit.

[66407] De virtutibus, q. 2 a. 13 arg. 2 Praeterea, Bernardus dicit in Lib. de diligendo Deo, quod in Petro, qui negavit Christum, non fuit caritas extincta, sed sopita, et tamen, quando Christum negavit, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

[66408] De virtutibus, q. 2 a. 13 arg. 3 Praeterea, Leo Papa dicit in sermone IX de passione, alloquens Petrum: *vidit in te dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam: abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons caritatis lavit verba formidinis.* Ergo dilectio caritatis non desiit in Petro propter actum peccati mortalis.

[66409] De virtutibus, q. 2 a. 13 arg. 4 Praeterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed virtus acquisita, non corrumpitur per unum actum peccati, sicut nec generatur; dicit enim philosophus, II Ethic., quod ex eisdem generatur virtus et corrumpitur. Ergo multo minus caritas amittitur per actum unius peccati mortalis.

[66410] De virtutibus, q. 2 a. 13 arg. 5 Praeterea, contrarium non expellitur nisi per suum contrarium. Habitus autem caritatis non opponitur actui peccati. Sed habitus non generatur per unum actum. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati.

[66411] De virtutibus, q. 2 a. 13 arg. 6 Praeterea, sicut fides se habet ad multa credenda, ita caritas ad multa diligenda ex caritate. Sed qui credit contra unum articulum non propter hoc amittit fidem de aliis articulis. Ergo qui peccat contra unum diligibile ex caritate, non propter hoc amittit caritatem circa alia diligibilia; et sic caritas non amittitur per unum peccatum mortale.

[66412] De virtutibus, q. 2 a. 13 s. c. Sed contra, est quod dicitur I Ioan. III, v. 17: *qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in eo?* Et sic videtur quod per peccatum omissionis aliquis caritatem amittat. Sed peccatum transgressionis non est minus quam peccatum omissionis. Ergo per quodcumque peccatum caritas tollitur.

[66413] De virtutibus, q. 2 a. 13 co. Respondeo. Dicendum, quod absque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus caritatis subtrahitur; non enim dicitur peccatum mortale, nisi quia per ipsum homo spiritualiter moritur, quod esse non potest praesente caritate, quae est animae vita. Similiter etiam per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. cap. VI, 23: *stipendia peccati mors.* Quicumque autem habet caritatem, habet meritum vitae aeternae: dominus enim dilectori suo promittit manifestationem sui ipsius, in quo vita aeterna consistit. Unde necesse est dicere, quod per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit. Manifestum est enim quod in quolibet actu peccati mortalis fit aversio ab incommutabili bono, cui caritas unit; cui actus peccati mortalis opponitur. Sed quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui, posset alicui videri quod per actum peccati mortalis impediretur quidam oppositus caritatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus, sicut contingit in habitibus acquisitis; non enim aliquis

amittit habitum virtutis gratuitae, si contra virtutem gratuitam agat. Sed de habitibus caritatis est aliter. Habitus enim caritatis non habet causam in subiecto, sed totaliter dependet a causa extrinseca: caritas enim infunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur ad Rom. V, 5. Non autem sic Deus causat caritatem in anima, ut sit causa eius solum quantum ad fieri, et non quantum ad conservationem ipsius, sicut aedificator est causa domus solum quantum ad fieri, unde eo subtracto adhuc remanet domus; sed Deus est causa caritatis et gratiae in anima, et quantum ad fieri, et quantum ad conservationem, sicut sol est causa luminis in aere. Et ideo, sicut statim cessaret lumen in aere, si interponeretur aliquod obstaculum; ita statim cessat habitus caritatis in anima, quando anima se avertit a Deo per peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litteram: *non ita Deus operatur hominem iustum*, id est iustificando eum, *ut si abscesserit, maneat in absente quod fecit; sed potius, sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo obtenebratur*.

[66414] De virtutibus, q. 2 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Origenis sic posset intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed per aliquam negligentiam praecedentem. Sed quia ipse subdit: *si aliquis brevis lapsus acciderit* etc., videtur melius dicendum, quod ipse intelligit, eum penitus evacuare et decidere, qui sic decidit, ut ex malitia peccet, quod non statim a principio contingit; quia etiam, ut philosophus dicit in I Ethic., non est facile iusto ut opus iniustum operetur statim, sicut iniustus facit, scilicet ex electione. Amittit ergo caritatem per unum actum peccati mortalis, sed adhuc aliquae reliquiae de praecedenti perfectione remanent, dum non habet ex malitia quod caritatem amittat.

[66415] De virtutibus, q. 2 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caritas amittitur dupliciter; uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem per actualem Dei contemptum, sicut accidit in illis qui dicunt Deo, Iob XXI, 14: *recede a nobis; scientiam viarum tuarum nolumus* sicut dicitur Iob XII, 14. Alio modo indirecte; sicut non cogitans de Deo, propter aliquam passionem timoris vel concupiscentiae consentit in aliquid quod est contra Dei praeceptum, et sic per consequens caritatem amittit. Intendit ergo Bernardus dicere, quod caritas non fuit extincta in Petro per modum primum, sed amisit eam per modum secundum, et hoc nominat soporem. Et similiter sunt intelligenda verba Leonis Papae: quod patet ex hoc quod subiungit: *non tardatum est remedium ablutionis, ubi non fuit iudicium voluntatis*; magis enim negatio Petri fuit extorta ex terrore, quam ipse negaverit ex iudicio deliberatae voluntatis.

[66416] De virtutibus, q. 2 a. 13 ad 3 Unde patet solutio ad tertium.

[66417] De virtutibus, q. 2 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtus acquisita habet causam in subiecto, et non totaliter ab extrinseco, sicut caritas; et ideo non est similis ratio.

[66418] De virtutibus, q. 2 a. 13 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in contrariis potest expelli unum contrarium, sine hoc quod alterum adveniat. Habitus autem virtutis et vitii sunt contraria mediata; unde philosophus dicit in praedicamentis, quod inter bonum et malum est medium; unde non oportet quod solum tunc amittat homo habitum unius virtutis, quando generatur in eo habitus

contrarii vitii.

[66419] De virtutibus, q. 2 a. 13 ad 6 Ad sextum dicendum, quod habitus respicit, per se, formalem rationem obiecti magis quam ipsum obiectum materialiter; et ideo, si formalis ratio obiecti tollatur, species habitus non manet. Formalis autem ratio obiecti in fide est veritas prima, per doctrinam Ecclesiae manifestata, sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis: et ideo, sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones geometricas, non habet geometriae scientiam, si non propter media geometriae eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas tamquam opinatas: ita, qui tenet ea quae sunt fidei, et non assentit eis propter auctoritatem Catholicae doctrinae, non habet habitum fidei. Qui autem propter doctrinam Catholicam alicui assentit, omnibus assentit quae doctrina Catholica habet: alioquin magis credit sibi quam Ecclesiae doctrinae. Ex quo patet, quod qui deficit in uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis: illam dico fidem quae est habitus infusus; sed oportet quod teneat ea quae sunt fidei, quasi opinata.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de virtutibus

quaestio III

Thomas de Aquino a Francisco Bayeu depictus (Museo de Bellas Artes, Zaragoza)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 3

Prooemium

[66420] De virtutibus, q. 3 pr. 1 Et primo quaeritur, utrum correctio sit in praecepto.

[66421] De virtutibus, q. 3 pr. 2 Secundo utrum ordo correctionis fraternae sit in praecepto.

Articulus 1

[66422] De virtutibus, q. 3 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum fraterna correctio sit in praecepto

[66423] De virtutibus, q. 3 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[66424] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 1 Praecepta enim divina non sunt sibi contraria. Sed invenitur praeceptum divinum de non arguendo peccatorem; dicitur enim Proverb. IX, 8: *noli arguere derisorem, ne oderit te.* Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

[66425] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 2 Sed dicendum, quod ibi prohibetur redargui derisor qui correctionem contemnit, et sic ex ea deterior efficitur.- Sed contra, peccatum est infirmitas animae, secundum illud Psal. VI, 3: *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imponitur cura infirmi, etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet praetermittere: quia tunc est maius periculum quando medicinam contemnit; unde medicus furiosum satagit curare. Ergo multo magis, si homo tenetur curare fratrem delinquentem corripiendo, quantumcumque contemneret, non esset correctio praetermittenda.

[66426] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, praeceptum divinum non est praetermittendum propter alterius contemptum: veritas enim vitae non est dimittenda propter scandalum, ut per

Hieronymum patet. Si igitur correctio fraterna caderet sub praecepto, non esset praetermittenda propter contemptum alterius.

[66427] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, non sunt facienda mala ut veniant bona, ut patet per apostolum, Rom. c. III. Ergo, pari ratione, non sunt praetermittenda bona ne veniant mala. Si ergo correctio fraterna esset bonum sub praecepto cadens, non esset praetermittenda propter malum scandali, vel contemptum eius qui corrigitur.

[66428] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, in nostris operibus, quantum possumus debemus Deum imitari; secundum illud Ephes., V, 1: *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed Deus non praetermittit bonum, scilicet infusionem animae rationalis, quamvis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati. Ergo similiter homo non debet praetermittere bonum correctionis, quamvis sequatur inde contemptus vel deterioratio eius, si caderet sub praecepto.

[66429] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 6 Praeterea, dominus dicit Ezech. III, v. 19: *si annuntiaveris impio, et ille non fuerit conversus ab impietate sua, ipse quidem in iniquitate morietur; tu autem animam tuam liberasti.* Ergo non est praetermittenda correctio, etiam si ille qui corripiendus est, per correctionem non emendetur.

[66430] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 7 Praeterea, utilior est correctio delinquentis quam eius punitio. Sed iudex non dimittit punire delinquentem propter hoc quod ex poena non emendatur. Ergo, etiam si correctio fraterna caderet sub praecepto, non deberet aliquis praetermittere correctionem propter contemptum vel scandalum eius qui corrigitur. Non ergo videtur quod correctio fraterna cadat sub praecepto.

[66431] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 8 Praeterea, praeceptum divinum non obligat ad impossibile. Sed corrigere omnes delinquentes est impossibile: quia stultorum infinitus est numerus, ut dicitur Eccle. I, 15. Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

[66432] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 9 Sed dicendum, quod non tenetur homo corrigere nisi illos qui sibi occurrunt corrigendi. Sed contra, si correctio fraterna est in praecepto, sequitur quod ex tali praecepto homo constituatur debitor fratris, ut eum corripiat. Sed homo qui debet alicui aliquod debitum corporale, non debet expectare quod sibi occurrat, sed debet eum quaerere, ut ei reddat quod debet. Ergo multo magis, si correctio fraterna esset in praecepto, deberet homo quaerere eum quem corrigeret, et non expectare ut ei occurreret.

[66433] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 10 Praeterea, si correctio fraterna esset in praecepto, ergo omissio correctionis indebita esset peccatum mortale. Hoc autem est falsum, cum talis negligentia etiam in sanctis viris interdum inveniatur: dicit enim Augustinus in I de Civit. Dei, quod *non solum inferiores, verum etiam qui superiorem vitae gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent propter quaedam potestatis vel cupiditatis vincula, non propter officia caritatis: non itaque mihi videtur parva esse haec causa, quare cum malis flagellantur et boni.* Non ergo correctio fraterna est in praecepto.

[66434] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 11 Praeterea, aliquis praeceptum transgrediens mortaliter peccat, licet non immediate contra caritatem faciat; sicut Bernardus dicit, quod in Petro negante Christum non fuit caritas extincta. Si ergo correctio fraterna esset in praecepto, praetermittens correctionem mortaliter peccaret, etiam si non ex contemptu hoc faceret; quasi immediate contra praeceptum agens.

[66435] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 12 Praeterea, omnia praecepta legis divinae ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praecepto Decalogi, ut patet discurrenti per singula. Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

[66436] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 13 Praeterea, ea quae cadunt sub praeceptis divinis, sunt efficacia ad finem consequendum. Sed admonitio fraterna non est alicui sufficiens ad emendationem eius; neque sermo admonitorius est efficax ad hoc, ut philosophus dicit in X Ethic., et Eccle. VII, 14, dicitur: *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Ergo fraterna correctio non est in praecepto.

[66437] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 14 Praeterea, nemo debet se intromittere de illis quae non sunt sui arbitrii. Sed si peccaverit homo in Deum, non est nostri arbitrii, ut Hieronymus dicit super Matth. Ergo in talibus non debet homo se intromittere; et ita corripere fratrem non cadit generaliter sub praecepto.

[66438] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 15 Praeterea, nullus excusatur ab observantia praecepti propter peccatum. Sed homo peccator non debet alium corrigere; dicit enim Isidorus in Lib. de summo bono, Lib. III, quod non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subiectus. Ergo admonitio fraterna non cadit sub praecepto.

[66439] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 16 Praeterea, nullus acquirit sibi damnationem ex observantia divini praecepti. Sed quidam acquirunt sibi damnationem, alios corripiendo; secundum illud Rom. II, 1: *in quo alios iudicas, teipsum condemnas.* Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

[66440] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 17 Praeterea, nullus debet sibi usurpare quod non est sui officii, secundum illud II Corinth., X, 13: *nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum regulam mensurae qua mensus est nobis Deus.* Sed corripere delinquentes videtur esse superioris officium: quia etiam in corpore humano superiora membra movent inferiora; et in universo superiora corpora, inferiora. Ergo alii, qui non sunt praelati, non tenentur ad correctionem fraternam.

[66441] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 18 Praeterea, illud quod debemus impendere proximis ex debito caritatis, omnibus est impendendum. Sed correctio non est omnibus impendenda: dicitur enim I ad Tim. V, v. 1: *seniorem ne increpaveris*, ubi dicit Glossa: *ne, indigne ferens se a minori corripi, exasperetur*, unde et Dionysius Demophilum monachum reprehendit, quod sacerdotem correxerit. Non ergo correctio fraterna cadit sub debito caritatis.

[66442] De virtutibus, q. 3 a. 1 arg. 19 Praeterea, praecepta divina ordinantur ad caritatem et pacem, secundum illud I ad Timoth., I, 5: *finis praecepti caritas est.* Sed per correctionem fraternam

frequenter perturbatur caritas et pax, secundum illud Terentii: *veritas odium parit.* Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

[66443] De virtutibus, q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. de Verb. domini: *si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccavit.* Sed ille qui peccavit, facit contra praeceptum. Ergo ille qui negligit corrigere facit contra praeceptum; et ita correctio fraterna cadit sub praecepto.

[66444] De virtutibus, q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Matth., XVIII, 15, super illud: *corripe illum inter te et ipsum* dicit Glossa: *ita peccat qui videns fratrem suum peccasse, tacet, sicut si peccanti non indulget.* Sed ille qui peccanti non indulget, facit contra praeceptum. Ergo ille qui non corrigit, facit contra praeceptum.

[66445] De virtutibus, q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, in impletione praecepti caritatis debemus Deo conformari, secundum illud Ephes. V, 1: *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed, sicut dicitur Prov. c. III, 12. *Quos diligit dominus, corripit.* Ergo, cum nos teneamur ex praecepto domini diligere, videtur quod ex praecepto debemus fratres corrigere.

[66446] De virtutibus, q. 3 a. 1 s. c. 4 Praeterea, Eccli. XVII, 12, dicitur, quod unicuique mandavit Deus de proximo suo, curam habere. Ergo sub praecepto cadit ut homo curam apponat ad salutem proximi, corrigendo ipsum.

[66447] De virtutibus, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Cuius ratio est, quia ex praecepto tenemur ad dilectionem proximi. Dilectio autem in se includit ut homo velit ei bonum quem diligit; hoc est enim amare aliquem, velle ei bonum, ut dicit philosophus in II Metaph. Et quia carere malo habet rationem boni, ut dicitur in V Ethic., inde est, quod ad rationem pertinet dilectionis, ut etiam velimus mala dilectis nostris non inesse. Voluntas autem efficax non est, nec vera, si opere non comprobetur; unde etiam ad rationem dilectionis pertinet, ut ad amicos bona operemur, et mala eorum impediamus, ut dicitur in IX Ethic. Et I Ioan. III, 18, dicitur: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Triplex autem est hominis bonum, et triplex malum ei oppositum. Est enim quoddam bonum hominis in exterioribus rebus consistens, quod est minimum bonum; et in hoc bono tenetur homo subvenire proximo per eleemosynae corporalis largitionem. Dicitur enim I Ioan. III, 17: *qui substantiam huius mundi habuerit, et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in illo?* Et pari ratione tenetur homo proximo auxilium ferre contra damna temporalium rerum. Unde praecipitur Deuter. XXII, 1: *non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo.* Aliud bonum hominis est bonum corporis, in quo debet etiam homo homini auxiliari, et contra contrarium malum auxilium ferre. Dicitur enim Prov. XXIV, 11: *erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses.* Tertium autem bonum est bonum virtutis, quod est bonum animae, cui contrariatur malum peccati. Ad hoc autem bonum consequendum, vel malum vitandum, tanto magis tenetur homo ex caritate proximo auxilium ferre, quanto magis pertinet ad rationem quare aliquis ex caritate diligitur. Unde et philosophus dicit in IX Ethicor., quod tanto magis debet homo ferre

auxilium amico ad vitandum peccata quam ad vitandum damnum pecuniae, quanto virtus affinior est amicitiae. Et ideo tenetur homo ex praecepto dilectionis ut proximo auxilium ferat ad virtutem consequendam dando ei consilium et auxilium ad bene agendum, secundum illud Is., XXXV, vv. 3-4: *confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate, dicite: pusillanimes confortamini, et nolite timere.* Et propter hoc ex praecepto dilectionis tenetur homo fratrem in peccato existentem a peccato retrahere corrigendo, secundum illud I Thess. V, v. 14: *corripite inquietos confortamini pusillanimes.* Et hinc est quod dominus, Matth. cap. XVIII, 15, mandavit: *si peccaverit in te frater tuus, corripe eum.* Sic ergo correctio fraterna cadit sub praecepto. Sed notandum est quod per praecepta affirmativa praecipiuntur actus virtutum; per praecepta autem negativa prohibentur actus vitiorum. Illud autem quod est secundum se vitiosum et peccatum, qualitercumque fiat, est malum, quia contingit ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit in IV cap. de divinis Nomin. Et ideo, illud quod prohibetur praecepto negativo, a nullo, nec aliquo modo faciendum est. Praecepto autem affirmativo praecipitur actus virtutis, ad cuius rectitudinem multae circumstantiae concurrunt, quia bonum consurgit ex una et tota causa, sicut Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nomin. Unde illud quod cadit sub praecepto affirmativo, non est pro omni tempore et quolibet modo observandum, sed servatis debitis conditionibus et personarum, et locorum, et causarum, et temporum; sicut honor parentibus non est exhibendus quolibet tempore aut loco, aut quolibet modo, sed servatis debitis circumstantiis; ita etiam correctio fraterna sub praecepto cadit secundum debitas circumstantias, secundum quod est actus virtutis. Has autem circumstantias determinare sermone, non est possibile, eo quod eorum iudicium in singularibus consistit; et pertinet ad prudentiam, vel experimento et tempore acquisitam, vel magis infusam; secundum illud I Ioan. XXI, 27: *unctio docebit vos de omnibus.*

[66448] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod inter alias circumstantias quae requiruntur ad actum virtutis, ista videtur esse praecipua, ut actus sit proportionatus fini quem virtus intendit. Caritas autem intendit in corrigendo delinquentem, emendationem; unde actus non esset virtuosus, si homo sic corrigeretur, ut inde efficeretur deterior: et ideo sapiens dicit: *noli arguere derisorem.* Non enim est timendum, ut Glossa dicit, ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium, inde fiat peior.

[66449] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est correctio delinquentis: una quidem per simplicem admonitionem; et haec est fraterna quibus praesumitur quod propria voluntate admonitioni consentiant; alia vero est correctio habens vim coactivam per inflictionem poenarum, ut philosophus dicit in X Ethic.; et talis correctio pertinet ad praelatos, qui etiam contemnentes a periculo peccati studere debent ut liberent, sicut medicus furiosum studet sanare, ligando et verberando eum.

[66450] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praeceptum divinum non est praetermittendum propter scandalum alterius; sed ipsa correctio fraterna non cadit sub praecepto divino nisi secundum quod est emendativa fratris; ad quod requiritur ut sit sine scandalo eius, ratione iam dicta in corp. art.

[66451] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut iam dictum est, mala sunt omnibus modis vitanda; et ideo nullo modo sunt mala facienda ad hoc quod aliqua bona proveniant. Sed bona non sunt omnibus modis facienda; et ideo interdum sunt aliqua bona intermittenda, ut aliqua magna mala vitentur. Et tamen correctio proximi non est simpliciter bonum, nisi adhibitis debitis circumstantiis, ut dictum est, in corp. art.

[66452] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod naturalia praesupponuntur moralibus; et ideo infusio animae, quae est quoddam bonum naturae, non debuit praetermitti a Deo ad vitandum defectionem culpae; sicut nec homo debet se privare sustentamento vitae, ut vitet peccatum. Sed aliquod bonum morale debet interdum omitti ad vitandum aliud gravius malum morale.

[66453] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Lib. de verbis domini: *longe graviorem habent poenam Ecclesiarum praepositi, qui in Ecclesiis constituti sunt, ut non parcant obiurgando peccata; quia ad eos pertinet non solum caritativa correctio, sed etiam continua.* Et ad tales dominus ibi loquitur per prophetam; unde parum ante praemittit: *fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel.*

[66454] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod iudex in puniendo intendit principaliter bonum commune, quod provenit multitudini ex punitione illius, etiam si ille non emendetur, secundum illud Prov. XIX, 25: *pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sed fraternae correctionis finis est emendatio eius qui corripitur; unde non est simile.

[66455] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., correctio fraterna cadit sub praecepto, servatis debitis circumstantiis personarum, locorum et temporum; sicut etiam et corporalis eleemosyna. Beneficia autem, spiritualia seu corporalia, sunt proximis impendenda ordine quodam: ut scilicet primo impendantur his qui magis nobis coniuncti sunt, ac si in sortem nobis eveniret eis providere; ut Augustinus dicit in Enchir.: deinde providendum est aliis secundum quod opportunitas occurrit. Et sic patet quod praeceptum de correctione fraterna non obligat ad impossibile, sicut nec praeceptum de eleemosynis corporalibus dandis.

[66456] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de verbis domini, *admonet nos dominus noster, non negligere invicem peccata nostra; non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas.* Unde ex praecepto correctionis fraternae non tenemur inquirere peccata aliorum, ut possimus ea corrigere, alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum, contra illud quod dicitur Proverb. XXIV, 15: *ne quaeras impietatem in domo iusti, et non vastes requiem eius.* Nec est similis ratio de debito corporali, quia hoc est quiddam determinatum, quod debetur certae personae, et certo tempore; quod non accidit circa correctionem fraternam, ut dictum est, in corp. art.

[66457] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod aliquis potest omittere, correctionem fraternam tripliciter. Uno quidem modo absque omni peccato: quia, ut Augustinus

dicit in I de Civit. Dei, *si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquirit, vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et patientiam erudientes impediant alios infirmos, et premant atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis.* Alio modo, sicut cum delectat lingua blandiens, et humanus dies, et formidatur vulgi iudicium et carnis excruciatio vel peremptio: quae quidem si sic teneantur in animo, ut praeponantur caritati fratris, est peccatum mortale. Tertio modo potest esse cum peccato veniali; puta, cum ista moverent animum, non quidem ut praeponantur proximi caritati, sed ut negligentes reddantur ad considerandas circumstantias et opportunitates in quibus corrigere tenentur.

[66458] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quicumque mortaliter peccat, immediate contra caritatem peccat, quia facit illud quod est contrarium caritati. Tamen, proprie loquendo, non semper directe contra caritatem peccat; sed solum tunc quando intendit contra caritatem agere, ut contingit in his qui ex malitia peccant.

[66459] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ad praeceptum de honore parentum reducuntur praecepta de beneficiis impendendis quibuscumque proximis: ponitur autem expresse de honore parentum, quia hoc cadit statim in ratione cuiuslibet; non autem sic de aliis beneficiis.

[66460] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod sermo admonitorius non est sufficiens secundum philosophum, quantum ad eos qui sunt duri et servilis animi; et hi sunt qui ex admonitione fiunt deteriores; qui sunt compescendi per correctionem coactivam praelatorum, quae etiam correctio non sufficit sine divino auxilio.

[66461] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod peccata in Deum non sunt nostri arbitrii ad dimittendum; sunt autem nostri arbitrii ad arguendum.

[66462] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod homo propter peccatum suum non absolvitur a debito correctionis; sed redditur indignus ad alium corrigendum qui seipsum non corrigit. Nec tamen est perplexus; quia debet peccata dimittere, et sic corrigere, secundum illud Matth. VII, 5: *eiice primum trabem de oculo tuo, et tunc videbis eiicere festucam de oculo fratris tui.*

[66463] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod semper ille qui corripit alium in peccato existens, quodammodo condemnat seipsum, id est damnationem suam pronuntiat; non tamen semper sibi damnationem accumulat, puta, cum est in minori peccato, et arguit de maiori, vel cum est in occulto, et arguit de publico, et se simul et illum arguit, non contemnendo, sed se simul reprehendendo: dicit enim Gregorius in V Moral., quod cum homo debeat diligere proximum sicut seipsum, ita tenetur aliena peccata corrigere, et contra ea irasci, sicut sua. Si vero cum superbia arguat, quasi sua peccata non recognoscens, tunc sibi damnationem acquirit; unde dicitur Matth., VII, 3: *quia vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides?* Sed etiam quando ex correctione sequitur scandalum propter manifestationem sui peccati, sic etiam

correctio non erit actus virtuosus.

[66464] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod correctio coactiva est officium superiorum, sed correctio caritativa est officium omnium.

[66465] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod cum superiores sint proximi, eos corrigere debemus, sed humiliter et reverenter, non proterve, ne exasperentur; et ideo ibidem dicit apostolus: *seniorem obsecra ut patrem.* Et propter hoc reprehenditur Demophilus monachus, qui sacerdotem peccantem iniuriosis verbis et factis correxit, eum verberans, et de Ecclesia eiiciens.

[66466] De virtutibus, q. 3 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod si correctio secundum debitas circumstantias fiat, non sequetur inde turbatio, sed potius pacis stabilimentum, remotis discordiarum causis.

Articulus 2

[66467] De virtutibus, q. 3 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum ordo correctionis fraternae sit in praecepto qui ponitur Matth. XVIII

[66468] De virtutibus, q. 3 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[66469] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 1 Dicitur enim I ad Timoth. VI, 20: *peccantem coram omnibus argue.* Sed, Matth. c. XVIII, 15, dicitur: *argue eum inter te et ipsum solum*, quod est secrete admonere. Cum ergo dictum apostoli non contrarietur praecepto Christi, videtur quod non cadat sub praecepto ut frater sit prius secreto admonendus, et postea publice denuntiandus Ecclesiae.

[66470] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 2 Sed dicendum, quod verbum apostoli intelligitur de peccatis manifestis, quae publice arguenda sunt; verbum autem domini de peccatis occultis.- Sed contra, peccata occulta nullus debet publicare: sic enim esset magis proditor criminis quam corrector fratris. Sed dominus mandat, Matth. XVIII, quod si frater monentem in secreto non audiat, adducat unum vel duos testes, et tandem dicat Ecclesiae; quod est peccatum publicare. Ergo videtur quod praeceptum domini non sit intelligendum in peccatis occultis.

[66471] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut Augustinus dicit, VIII de Trinitate, omnes regulae veritatis derivantur a lege veritatis aeternae. Sed lex veritatis aeternae hoc habet, quod Deus non solum punit hominem de peccato occulto, sed etiam punit interdum nulla secreta admonitione

praecedente. Ergo videtur quod etiam homo, qui divinae veritatis debet imitator existere, possit publice aliquem denuntiare, secreta etiam monitione non praecedente.

[66472] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut Augustinus dicit in Lib. contra mendacium, ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt praecepta sacrae Scripturae intelligenda. Sed in gestis sanctorum invenitur, quod facta est aliquando publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta admonitione praecedente; ut legitur Act. V, quod Petrus Ananiam et Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione praemissa. Ergo non obligamur ex praecepto Christi ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

[66473] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, omnis Christi actio, nostra est instructio: ipse enim dicit, Ioan. XIII, 15: *exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Sed Christus non legitur admonuisse Iudam secreto antequam eum denuntiaret. Ergo videtur quod etiam nos possumus publice denuntiare peccatum fratris, antequam eum occulte admoneamus.

[66474] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut denuntiatio fit in publico, ita etiam et accusatio. Sed aliquis potest ad accusationem procedere, nulla admonitione prius facta: quia ad accusationem praeexigitur sola inscriptio, ut decretalis dicit. Ergo videtur, quod etiam denuntiare publice possit aliquis, nulla monitione secreta praecedente.

[66475] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 7 Praeterea, illud quod in omni casu praeterire licet, nullo modo cadit sub praecepto. Sed in quolibet casu videtur quod liceat praeterire admonitionem secretam; quia in quolibet peccato potest aliquis intendere commune bonum iustitiae, et sic ad accusationem procedere, admonitione secreta non praemissa. Ergo videtur quod secreta admonitio non debeat praemitti ex necessitate praecepti.

[66476] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 8 Praeterea, non videtur esse probabile, quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra praecepta Christi. Sed in religionibus hoc est consuetum, quod in capitulis aliqui proclamantur de aliquibus peccatis, nulla secreta monitione praemissa. Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti secretam admonitionem praemittere publicae denuntiationi.

[66477] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit in IV de doctrina Christ., quod sicut eadem rotunditas est in magno disco et parvo, ita eadem ratio iustitiae est in magnis rebus et parvis. Si igitur in parvis peccatis non exigitur secreta admonitio publicae denuntiationis, ut dicebatur, videtur quod nec in magnis.

[66478] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 10 Praeterea, si secreta admonitio debet praecedere publicam denuntiationem, necesse est aliquam moram intervenire inter reprehensionem peccati, et publicam eiusdem denuntiationem. Sed quandoque talis mora est in tantum periculosa, quod postmodum non potest sufficiens remedium adhiberi; puta, si aliquis tractaverit de proditione civitatis cum hostibus, vel si sit haereticus in grege seducens homines a fide. Non videtur ergo quod debeat praecedere secreta admonitio.

[66479] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 11 Praeterea, triplex est agens; scilicet naturale, artificiale, et agens per gratiam sive per caritatem, scilicet caritative corripiens fratrem. Sed agens naturale unumquodque facit quanto melius potest; et similiter agens artificiale. Ergo etiam corripiens fratrem ex caritate debet hoc facere quanto melius potest. Sed melius est quod hoc faciat publice: sic enim magis prodest multitudini; bonum autem multorum est melius quam bonum unius. Ergo videtur quod melius sit quod statim publice frater arguatur, nulla secreta admonitione praecedente.

[66480] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 12 Praeterea, ita se habet peccator in Ecclesia, sicut membrum putridum in corpore naturali. Sed non refert qualiter medicus membrum putridum abscindat, ut vitetur totius corporis corruptio. Ergo videtur quod non referat qualiter frater peccans corripiatur, sive publice, sive secreto.

[66481] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 13 Praeterea, subditi tenentur obedire suis praelatis. Sed quandoque praelati praecipiunt ut eis dicatur a subditis quidquid de alienis peccatis sciunt. Ergo etiam si peccata sunt occulta, tenentur subditi revelare, nulla monitione secreta praemissa.

[66482] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 14 Praeterea, Matth. XVIII, 15, super illud: *si peccaverit in te frater tuus*, dicit Glossa, quod frater arguendus est ex zelo iustitiae; ex quo videtur quod correctio fraterna sit actus iustitiae. Sed iustitia debet in publico fieri; dicit enim philosophus in V Ethic., quod iustitia est virtus praeclara magis quam Lucifer aut Hesperus. Ergo correctio fraterna debet fieri in publico, non in secreto.

[66483] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 15 Praeterea, ad iustitiam pertinet retribuere pro meritis. Sed ille qui peccavit, ex ipso factus est inglorius apud Deum. Ergo videtur quod sicut meruit, sit auferenda ei fama coram hominibus per publicam correctionem.

[66484] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 16 Praeterea, nullum praeceptum Dei contrariatur consilio vel praecepto. Sed dominus dicit Luc. VI, 30: *qui aufert quae tua sunt, ne repetas*; quod necesse est ut sit vel per consilium vel praeceptum. Ergo videtur, cum admonitio fieri non possit sine repetitione suorum, praecipue in casu in quo aliquis asportavit alicui sua, quod non sit in praecepto, secreto admonere.

[66485] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 17 Praeterea, licet omni tempore et omni modo reddere bonum pro malo. Sed Augustinus dicit in Lib. III de libero Arbitr., quod cum corripiuntur inquieti, redditur eis bonum pro malo. Ergo videtur quod omni tempore liceat eos corripere publice ante secretam admonitionem.

[66486] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 18 Praeterea, leges feruntur ad ea quae saepe fiunt, non ad ea quae raro accidunt. Sed raro contingit quod aliquis propter hoc quod fama sibi auferatur, peior efficiatur; plures autem propter detectionem a peccato homines corripiuntur. Ergo videtur quod non sit praeceptum legis divinae de hoc quod aliquis prius secreto admoneatur quam publice denuntietur.

[66487] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 19 Praeterea, in ordine fraternae correctionis continetur quod

peccatum non denuntietur Ecclesiae sive praelato, nisi quando frater arguentem audire noluerit. Sed si unus peccatum aliquod committat alio sciente, et correctionem promittat, videtur ex hoc ipso fratrem arguentem audisse; et tamen videtur nihilominus peccatum eius esse denuntiandum praelato, ne pereat iustitiae disciplina. Ergo videtur quod ordo correctionis fraternae quem dominus ponit, non cadat sub praecepto.

[66488] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 20 Praeterea, super illud Matth. XVIII, 15: *si peccaverit in te frater tuus*, dicit Hieronymus: *si autem in Deum peccaverit, non est nostri arbitrii.* Ergo videtur quod iste modus non se extendat ad omnia peccata.

[66489] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 21 Praeterea, dominus dicit, Matth. XVIII, v. 15: *si te audierit, lucratus es fratrem tuum.* Sed non propterea aliquis fratrem suum est lucratus, si solum audiat arguentem a peccato desistens post gravia peccata commissa; sed multa alia requiruntur ad hoc quod ad salutem perveniat, quod est fratrem esse lucratum. Ergo videtur quod iste ordo correctionis fraternae non se extendat ad peccata gravia.

[66490] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 22 Praeterea, Eccli. XIX, 10, dicitur: *audisti verbum adversus proximum tuum? Commoriatur in te, fidens quoniam non te disrumpet.* Non ergo oportet ut eum ad alios deferamus si eius peccatum deprehendimus.

[66491] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 23 Praeterea, minus est agendum circa fratrem in aliis peccatis quam in peccato haereticae pravitatis. Sed in haeretica pravitate debet aliquis admoneri bis vel ter, secundum illud ad Titum III, 10: *haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita.* Ergo videtur quod non sufficiat semel corripere, sicut in verbis domini videtur innui, ante denuntiationem.

[66492] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 24 Praeterea, iste ordo correctionis, secundum Augustinum in Lib. de verbis domini, attenditur in peccatis occultis. Sed in talibus non videtur aliquid posse probari per testes. Ergo inconvenienter continetur in hoc correctionis ordine quod testes adhibeantur.

[66493] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 25 Praeterea, homo debet diligere proximum suum sicut seipsum. Sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere. Ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris.

[66494] De virtutibus, q. 3 a. 2 arg. 26 Praeterea, Augustinus dicit in regula, quod prius praeposito debet ostendi, quam testibus. Sed ostendere praeposito, sive praelato, est ostendere Ecclesiae. Ergo non prius debent testes adduci quam dicatur; et sic videtur quod ordo quem dominus ponit, non sit in praecepto.

[66495] De virtutibus, q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. de verbis domini exponens illud: *corripe inter te et ipsum solum. Studens correctionem, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipiet defendere peccatum suum; et quem vis facere meliorem, facis peiorem.* Haec est igitur ratio huiusmodi ordinis servandi in correctione fraterna, ut parcatur pudori fratris, ne deterior efficiatur. Sed ad hoc tenemur per praeceptum caritatis. Ergo ordo correctionis

fraternae cadit sub praecepto.

[66496] De virtutibus, q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Matth., XVIII, 15, super illud: *si peccaverit in te* etc., dicit Glossa: *hoc ordine scandala vitare debemus.* Sed vitare scandala cadit sub praecepto, ut patet Rom. XIV. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

[66497] De virtutibus, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut supra, art. 1, dictum est, correctio fraterna cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis. Est autem actus virtutis, secundum quod debitis circumstantiis vestitur; inter quas praecipue videtur esse ordo ad finem, quem oportet communem regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autem correctionis fraternae est emendatio fratris, sicut dictum est; et ideo hoc ordine dominus voluit fieri correctionem fraternam, secundum quod congruit ad fratris emendationem, quem volumus a peccato liberare. Duplex autem periculum imminet homini ex peccato; scilicet periculum conscientiae et famae. Haec autem duo, scilicet conscientia et fama, hoc modo se habent ad invicem, quod conscientia est praeferenda famae; quia testimonium conscientiae est in conspectu Dei, sed testimonium famae pertinet ad officium humanum. Differunt etiam quantum ad hoc quod conscientia est necessaria homini propter seipsum; fama autem propter se, et propter proximum. Hoc igitur ordine dominus voluit correctionem fraternam fieri, ut primo quidem, si possibile sit, ita provideatur conscientiae, quod in nullo fama laedatur; et hoc per secretam admonitionem. Deinde, quia conscientia est famae praeferenda; si aliter frater emendari non potest quam cum dispendio famae, finaliter ordinavit dominus ut publice denuntietur, ut obiurgatio quae fit a pluribus, ei sit remedium salutare. Si autem statim ad publicam pronuntiationem procederetur, pateretur frater dispendium famae suae; quod quidem vitandum est et propter ipsum, et propter alios, propter quos est sibi necessaria fama. Propter ipsum quidem, duplici ratione. Primo quidem, quia bona fama est praecipuum inter exteriora bona, secundum illud Prov. XXII, 1: *melius est nomen bonum quam divitiae multae.* Et hoc ideo, quia bonitas famae reddit hominem idoneum ad humana officia exequenda in conversatione humana; et ideo dicitur Eccli., XLI, 15: *curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quam multi thesauri magni et pretiosi.* Sicut igitur peccaret qui absque necessitate ingereret alicui divitiarum dispendium; ita, et multo amplius, peccat si aliquis absque necessitate proximo ingereret dispendium famae, absque necessitate eius peccatum publicando. Secundo, quia propter conservationem famae homo multoties abstinet a peccatis. Et ideo, quando aliquis videt se iam famam amisisse, pro nihilo ducit peccare secundum illud Ieremiae III, 3: *facies meretricis facta est tibi, erubescere nescisti*; unde et Hieronymus dicit super Matth.: *corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato.* Similiter etiam ex parte aliorum est periculosum dupliciter. Primo quidem, quia homines peccatum alicuius audientes scandalizantur, et contemnunt quandoque non solum peccantem, sed et multos alios innocentes. Unde Augustinus dicit in epistola ad plebem Hipponensem: *cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instanter satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur.* Secundo, quia ex peccato nimis publico multi provocantur ad peccandum; secundum illud I ad Cor. V, 6: *nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et ideo sub praecepto cadit ut non prius aliquis ad denuntiationem publicam procedat quam secreto correxerit.

Sed quia de extremo ad extremum pervenitur per medium, interposuit dominus quemdam medium gradum; ut post secretam admonitionem nunquam publice omnibus denuntietur nisi unus vel duo testes adhibeantur, ut possit secretius correctus non innotescere ceteris, ut Augustinus dicit in regula. Sic igitur ordo fraternae correctionis sub praecepto cadit, sicut et ipsa fraterna correctio; hac tamen discretione servata in utroque, ut debito loco, tempore, et aliis debitis circumstantiis observatis, omnia fiant secundum quod quis utile esse prospexerit ad emendationem fratris, quae est finis et regula correctionis fraternae.

[66498] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit in Lib. de verbis domini, verbum apostoli est intelligendum in publicis peccatis; sed verbum domini est intelligendum in peccatis occultis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Dicit enim dominus: *si peccaverit in te frater tuus.* Si enim publice peccat, non solum in te peccat, cui contumeliam vel iniuriam infert, sed etiam in omnes videntes, ut significatur in parabola quam dominus ponit, Matth. XVIII, 31, de servo nequam, qui cum alium conservum affligeret, *videntes conservi eius quae fiebant contristati sunt valde.* Et II Petri II, 8, dicitur, quod *animam iusti iniquis operibus cruciabant.*

[66499] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem correctionis fraternae esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, bene quidem; si autem non audierit, dicebant esse distinguendum: quia aut est omnino occultum, et tunc non est procedendum ulterius; aut incipit iam ad plerorumque notitiam pervenire, et tunc debet ulterius procedi, secundum quod dominus mandat. Sed hoc non videtur bene dictum; dicit enim Augustinus in regula: *si frater tuus vulnus habet in corpore quod vult occultari, dum timet secari, nonne a te crudeliter sileretur, et misericorditer indicaretur? Quanto ergo magis non debet occultari, ne deterius putrescat in corde?* Et ideo alia distinctione opus est. Si enim probabiliter possumus existimare quod ulterius procedendo ad eius emendationem proficiamus, debemus ulterius procedere adhibendo testes, et denuntiando. Si vero probabiliter existimemus quod ex tali publicatione fiat deterior, non est ulterius procedendum; sed propter hanc causam a tota correctione fraterna est desistendum, ut supra dictum est.

[66500] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnis veritas humanae iustitiae regulatur a veritate divina. Sed hominum facta non eodem modo comparantur ad iudicium divinum et ad iudicium humanum, quia secundum iudicium humanum quaedam peccata sunt occulta, in quibus non est statim procedendum ad publicum. Et hoc modo non comparantur omnia peccata ad iudicium divinum, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, ut dicitur ad Hebr. IV, v. 13. Et ideo quantum ad iudicium divinum non requiritur quod secreta admonitio praecedat et tamen plerumque peccatores quasi secreta admonitione a Deo arguuntur per interiorem remorsum conscientiae et interiorem inspirationem, vel in vigilando, vel in dormiendo. Dicitur enim Iob XXXIII, 15-17: *per somnum in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc operit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quae fecit.*

[66501] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum Ananiae et Saphirae

non devenerat ad notitiam Petri modo humano, sed per revelationem divinam; et ideo in peccato illo processit non secundum formam humani iudicii, sed secundum formam divini iudicii, tamquam in hoc executor Dei existens.

[66502] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam dominus peccatum Iudae scivit virtute divina, in quantum erat cognitor absconditorum; et ideo, in quantum Deus, procedere poterat statim ad publicandum peccatum. Et tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato admonuit.

[66503] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod alia ratio est in accusatione et in denuntiatione; quia in denuntiatione intenditur correctio fratris: et ideo tali ordine debet denuntiatio fieri qui sit conveniens ad emendationem fratris; sed in accusatione intenditur bonum Ecclesiae, ut scilicet conservetur communitas pura ab infectione peccati, et ideo in accusatione non oportet quod praecedat denuntiatio.

[66504] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non in omni peccato debet homo procedere ad accusationem; sed solum in illis peccatis ex quibus in promptu est ut proveniat periculum multitudini, vel spirituale, vel corporale. Tunc enim potest homo ad accusationem procedere, monitione non praecedente, si hoc exigat utilitas communis; quia bonum commune praeferendum est bono privato.

[66505] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod proclamationes quae fiunt in capitulis religiosorum, magis sunt quaedam commonitiones quam accusationes vel denuntiationes. Reducitur enim fratri ad memoriam culpa de qua purgare se debet, quod famae eius detrimentum non facit; fiunt enim huiusmodi proclamationes de levibus culpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua gravi culpa, ex qua infamari posset, monitione non praecedente, hoc esset illicitum et contra praeceptum Christi.

[66506] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ex levibus peccatis non consurgit infamia, sicut consurgit ex gravibus; ideo non est eadem ratio de utriusque.

[66507] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in talibus in quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem; nec hoc est contra praeceptum Christi, propter duo. Primo quidem, quia peccatum istud, quod vergit in periculum multorum, non est solum in te, sed est in multos; dominus autem dicit: *si peccaverit in te frater tuus.* Secundo, quia dominus non loquitur de culpa futura cavenda, sed de culpa praeterita iam praecommissa.

[66508] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod multo melius est et quantum ad fratrem, cuius emendationi intenditur, et quantum ad multitudinem, si fieri potest, ut secretius emendetur, ut patet ex dictis. Et ideo ille qui corrigit secundum caritatem, isto modo debet procedere.

[66509] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod si medicus procederet

statim ad praecisionem membri corrupti, incaute ageret, et multoties praecideret membra quae sanari possunt; sed si sit sapiens, a levioribus remediis incipiet. Tunc demum praecidit membrum, quando experitur illud esse insanabile; et ita quidem est faciendum in correctione fraterna.

[66510] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod praelato non est obediendum contra praeceptum Christi, secundum illud Act. V, 29: *obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Sed et ille praelatus qui praecipit contra mandatum Christi a peccato non excusatur. Et ideo, si praelatus praecipiat quod aliquis dicat quod sciverit corrigendum, vel quod sciverit de peccatis alterius, intelligendum est praeceptum eius sane, in casu in quo ipse hoc potest praecipere, secundum ordinem institutum a Christo. Quod si expresse contra hunc ordinem praeceperit, non est ei obediendum. In quibusdam tamen casibus saecularis vel ecclesiasticus iudex potest iuramentum exigere, sive in via denuntiationis, sive in via inquisitionis, sive in via accusationis; in istis etiam casibus potest praelatus in religionibus per praeceptum obedientiae suos subditos obligare.

[66511] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod iustitia dicitur esse praeclarissima virtutum, propter decorem sui ordinis; ad quam etiam pertinet ut occultanda occultet.

[66512] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ille qui occulte peccat meretur amittere famam suam; sed pro isto merito non potest ei poena recompensari, nisi ab illo qui est iudex occultorum, scilicet Deus, de quo dicitur I ad Cor., IV, 5: *qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.*

[66513] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod non repetere sua est praeceptum, secundum quod intelligitur in praeparatione animi ut Augustinus exponit. Tenetur enim homo esse paratus sua non repetere in casu in quo hoc exigeret necessitas fidei vel caritatis; in quo etiam casu dare de novo teneretur. Sed quod ultra hunc casum homo sua non repetat, potest esse consilium debitis circumstantiis servatis, sicut et consilium est quod homo det sua quibus debet. Admonitio autem fraterna non contrariatur nec consilio nec praecepto praedicto. Potest enim aliquis fratrem admonere qui alienum accepit, ut de peccato poeniteat, et sit satisfacere paratus, etiam si ipse velit ei remittere quod debet, cum hoc viderit expedire.

[66514] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui corripit delinquentem modo et ordine debito, reddit bonum pro malo; sed ille qui debitum modum et ordinem praetermittit corripiendo in publico quae sunt occulta, non reddit bonum, sed malum.

[66515] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod raro contingit quod peccata occulta publicentur; et ideo ex hoc, periculum rarius accidit. Si vero frequenter publicarentur peccata occulta, experimento perpenderetur quod pericula ex hoc sequerentur.

[66516] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod ex quo peccatum est occultum, et non apparet quare in promptu debeat publicari, et ille qui peccavit emendationem promittit, contra praeceptum Dei ageret qui socium peccantem vel ad praelatum vel ad alium deferret.

[66517] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod peccata quae in Deum committuntur, non est nostri arbitrii ea dimittere in poenitentia; est tamen nostri arbitrii in eis corrigendis ordinem servare quem Christus instituit.

[66518] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod intelligitur ille qui peccat corripientem audire, quando et cessat ab opere et facit alia quae sunt facienda pro salute, confitendo et satisfaciendo. Et tunc, quantumcumque sit grave peccatum, aliquis lucratur fratrem sic audientem.

[66519] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod verbum quod adversus fratrem audimus, sic debet in nobis commorari, ut a nobis non procedat ad fratris infamiam; non tamen prohibetur quin procedat ulterius ad fratris emendationem.

[66520] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod cum dominus dicit, *corripe inter te et ipsum solum*, non intelligendum est quod semel corripiatur sed bis et ter, aut etiam pluries, quamdiu probabiliter spes maneat quod secretius corripi possit. Cum vero probabiliter praesumitur quod sic corrigi non possit, tunc intelligitur non audire.

[66521] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 24 Ad vicesimumquartum dicendum, quod testes inducuntur vel ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit; vel ad convincendum de actu, si actus iteretur, ut Augustinus dicit; vel ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit.

[66522] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 25 Ad vicesimumquintum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; potest tamen indigere testibus ad emendationem alterius secundum tres modos praedictos. Et ideo non est similis ratio de peccato proprio, et de peccato fratris.

[66523] De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 26 Ad vicesimumsextum dicendum, quod Augustinus intelligit quod prius dicatur praelato quam testibus, secundum quod prelatus est quaedam singularis persona, quae potest prodesse etiam magis quam alii. Sic autem dicere praelato, non est dicere Ecclesiae; sed quando dicitur in publico, quasi in loco iudicii residenti.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de virtutibus

quaestio IV

Thomas de Aquino a Francisco Bayeu depictus (Museo de Bellas Artes, Zaragoza)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Quaestio 4

Prooemium

[66524] De virtutibus, q. 4 pr. 1 Et primo quaeritur utrum spes sit virtus.

[66525] De virtutibus, q. 4 pr. 2 Secundo utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.

[66526] De virtutibus, q. 4 pr. 3 Tertio utrum spes sit prior caritate.

[66527] De virtutibus, q. 4 pr. 4 Quarto utrum spes sit solum in viatoribus.

Articulus 1

[66528] De virtutibus, q. 4 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum spes sit virtus

[66529] De virtutibus, q. 4 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[66530] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 1 Virtus enim non se habet ad bonum et malum, sed ad bonum tantum; unde Augustinus dicit in libro de libero Arbit., quod virtute nullus male utitur. Sed spes se habet ad bonum et malum: quidam enim habent bonam, quidam malam spem. Ergo spes non est virtus.

[66531] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut supra dictum est; et sic patet quod nulla virtus est ex meritis, sed praecedit merita. Sed spes est ex meritis: est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit 26 dist., Lib. III Sent. Ergo spes non est virtus.

[66532] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 3 Sed dicendum, quod spes praesupponit merita non in actu, sed in habitu.- Sed contra, habitus qui est principium merendi, est caritas. Sed spes non praesupponit caritatem, sed praecedit eam: dicitur enim Matth., I, in Glossa, quod spes generat caritatem. Ergo spes non praesupponit merita in habitu.

[66533] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, virtus est dispositio perfecti, secundum philosophum in VI Physic.; unde et in IV Ethicor. probat, quod verecundia non est virtus, quia est imperfecti. Sed spes est dispositio imperfecti, quia est distantis a bono. Ergo spes non est virtus.

[66534] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, nulla passio est virtus: quia passionibus nec laudamur nec vituperamur, ut dicitur in II Ethicor. Sed spes est una de quatuor principalibus passionibus. Ergo spes non est virtus.

[66535] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 6 Sed dicendum, quod spes quae est passio, non est virtus, sed aliquid ad mentem pertinens.- Sed contra, omnes passiones appetitus sensitivi habent aliquid simile in mente: sicut enim est spes et amor appetitus sensitivi et intellectivi, ita etiam et desiderium, et delectatio, et alia huiusmodi. Sed in aliis passionibus praeter amorem non sumuntur nomina virtutum. Ergo neque aliqua virtus debet dici spes.

[66536] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 7 Praeterea, tria sunt genera virtutum: sunt enim quaedam virtutes morales, quaedam intellectuales, quaedam theologicae. Sed spes non est virtus moralis, quia non reducitur ad aliquam cardinalium virtutum; nec etiam virtus intellectualis, quia non pertinet ad vim cognitivam, sed appetitivam; nec etiam est virtus theologica, quia theologicae virtutis non est esse in medio, sed in extremo, secundum illud Deut., VI, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Spes autem medium tenet inter praesumptionem et desperationem.

[66537] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 8 Praeterea, virtus, maxime theologica, est quoddam donum supernaturale divinitus nobis infusum. Sed ad sperandum beatitudinem aeternam non indigemus aliquo dono supernaturali: quia, cum bonum naturaliter moveat appetitum, summum bonum, quod est beatitudo, maxime naturaliter appetitum movebit. Ergo spes non est virtus.

[66538] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 9 Praeterea, actus caritatis est perfectior quam actus spei. Sed ad actum caritatis potest natura creata absque dono gratiae, secundum illorum opinionem qui dicunt, quod homo et Angelus in naturalibus creati Deum supra se et supra omnia dilexerunt; quod videtur esse actus caritatis. Ergo multo magis potest aliquis in actum spei sine dono gratiae. Ergo spes non est virtus.

[66539] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 10 Praeterea, virtus, secundum philosophum in I Ethic., est omni arte certior. Sed hoc non competit spei: causatur enim ex gratia et meritis, quae sunt incerta, secundum illud Eccle., IX, 1: *nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore.* Ergo spes non est virtus.

[66540] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 11 Praeterea, omnis virtus potest esse in caritate. Spes autem importat distantiam, caritas autem unionem, secundum illud quod Dionysius dicit in IV cap. de divinis nominibus, quod amor est vis unitiva. Ergo spes non est virtus.

[66541] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 12 Praeterea, omnis plenitudo gratiarum et virtutum fuit in Christo, secundum illud Ioan., cap. I, 14: *vidimus eum (...) plenum gratiae et veritatis.* Sed spes non fuit in Christo: qui enim videt, non sperat, ut habetur Rom., cap. VIII, 24. Ergo spes non est virtus.

[66542] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 13 Praeterea, virtus causat delectationem in actu. Sed spes e contrario causat afflictionem, secundum illud Proverb., XIII, 12: *spes quae differtur, affligit animam.* Ergo spes non est virtus.

[66543] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 14 Praeterea, virtus per se habet delectationem, ut dicitur in I Ethicorum. Spes autem et memoria non sunt delectabilia secundum se, ut dicitur in II Metaph. Ergo spes non est virtus.

[66544] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 15 Praeterea, nulla virtus facit actum malum. Sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem. Ergo spes non est virtus.

[66545] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 16 Praeterea, spes est expectatio quaedam, ut dictum est. Expectatio autem importat distantiam. Ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono sperato, quod est beatitudo. Sed maxima virtus non habet maximam distantiam a beatitudine, immo facit maximam propinquitatem ad ipsam. Ergo spes non est virtus.

[66546] De virtutibus, q. 4 a. 1 arg. 17 Praeterea, sicut est spes futurorum, ita est memoria praeteritorum. Sed memoria praeteritorum non est virtus. Ergo nec spes futurorum.

[66547] De virtutibus, q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Per virtutes in beatitudinem introducimur: nam felicitas virtutis est praemium, ut dicitur in I Ethic. Sed spes introducit in beatitudinem: dicitur enim ad Hebr., VI, 18-19, quod habemus spem incedentem, et incedere facientem ad interiora velaminis, id est ad beatitudinem caelestem, ut Glossa ibidem exponit. Ergo spes est virtus.

[66548] De virtutibus, q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, I ad Cor., XIII, 13: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.* Sed fides et caritas sunt virtutes. Ergo et spes.

[66549] De virtutibus, q. 4 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Gregorius in I Mor. dicit, quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes: fides, spes et caritas. Ergo est virtus.

[66550] De virtutibus, q. 4 a. 1 s. c. 4 Praeterea, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed multa praecepta dantur de actu spei; dicitur enim in Psal. XXXVI, 3: *spera in Deo, et fac bonitatem.* Ergo spes est virtus.

[66551] De virtutibus, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod quia habitus cognoscuntur per actus, et actus per obiecta, ad cognoscendum an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus eius. Manifestum autem est quod sperare importat motum quemdam appetitivae virtutis tendentem in bonum, non quidem ut iam habitum, sicut gaudium et delectatio, sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem, quia desiderium est communiter cuiuscumque boni, et ideo attribuitur concupiscibili: spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi, et ideo attribuitur irascibili. Secundo, quia desiderium est alicuius boni absolute, absque consideratione possibilitatis et impossibilitatis illius; sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci: importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi. Ergo sic in obiecto spei quatuor considerantur. Primo quidem, quod sit bonum; per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri; per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio, quod sit boni ardui; per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis; per quod differt a desperatione. Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter: uno modo per propriam potestatem; alio modo per auxilium alterius: nam quae per amicos sunt possibilia, aliqualiter possibilia dicimus, ut patet per philosophum in III Ethic. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum; et talis spes expectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom., VI, v. 23: *gratia Dei vita aeterna.* Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat; sicut etiam fides habet duo obiecta: scilicet rem quam credit, et veritatem primam, cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes., XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam*; unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Ierem., cap. XVII, 5: *maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum.* Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. Sicut ergo ea quae creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata: sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a filio Dei assumptum in unitate

personae; ita etiam omnia quae materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est fruitio Dei. In ordine enim ad hanc fruitionem speramus adiuvari a Deo non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis.

[66552] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spes secundum quod inhaeret divino auxilio, non potest se ad malum habere; nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis male speret, hoc contingit quia non inhaeret Deo, sed suae virtuti, vel falsae opinioni; puta cum praesumit se salvandum etiam in peccatis perseverans.

[66553] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur spes esse expectatio futurae beatitudinis, ex gratia et meritis proveniens, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis provenire ex parte expectantis; ut scilicet, expectatio talis causetur in homine ex praecedentibus meritis. Et in hoc sensu procedit obiectio, qui falsus est. Alio modo potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte rei expectatae; et hic est sensus verus: expectamus enim quod per gratiam Dei et bona merita beatitudinem consequamur.

[66554] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum hunc sensum, merita non praecedunt ex necessitate spem nec actu nec habitu; sed praecedunt rem speratam scilicet beatitudinem: unde potest esse quod sperans non habeat merita nec actu nec habitu, sed solum in proposito.

[66555] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod spes secundum quod refertur ad materiale obiectum, est dispositio imperfecti, quia quod speratur, nondum habetur; sed secundum quod respicit obiectum formale, scilicet auxilium divinum sic est dispositio perfecti; in hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhaereat. Et simile etiam est de fide, quae habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quae credit; habet autem perfectionem ex eo quod inhaeret testimonio primae veritatis, et ex hoc est virtus.

[66556] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod spes est passio, secundum quod est motus appetitus sensitivi, cuius obiectum Deus esse non potest; et ideo talis spes virtus non dicitur, sed illa quae est motus mentis, quae est capax Dei.

[66557] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nulla virtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam; passiones autem animae sunt in vi appetitiva. Virtutes autem morales consistunt medium in passionibus; unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute, sed a moderatione passionum, sicut temperantia, fortitudo, et similia. Sed motus humanae mentis qualitercumque Deum attingeret, ad virtutem pertinet; et ideo nomina simplicium motuum, sive passionum, adaptantur virtutibus theologicis. Et quia virtutum theologicarum obiectum est Deus, quod est summum bonum, manifestum est quod passiones quarum obiectum est malum, non possunt nominare virtutes theologicas. Similiter etiam, cum virtus theologica pertineat ad statum viae ante iudicium tantum, passiones quarum obiectum est bonum praesens, ut delectatio et gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum, sed magis pertinent ad beatitudinem; unde delectatio ponitur una de dotibus

beatitudinis. Desiderium autem importat quidem motum in futurum, sed sine aliqua praesenti inhaesione vel spirituali contactu ipsius Dei; unde nec desiderium nominat virtutem aliquam. Unde relinquitur quod solum spes et amor nominant theologicas virtutes.

[66558] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ideo virtutes morales consistunt in medio, quia ad virtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium et per se obiectum, scilicet circa passiones et operationes humanas. Omne autem regulatum, in quantum est huiusmodi, habet rationem medii; quod autem a regula discedit, aut superfluum aut diminutum est. Dicitur etiam, quod virtus intellectualis consistit in hoc quod attingat verum, quod est bonum intellectus. Veritas autem intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei; ex eo enim quod res est vel non est, opinio vera est vel falsa. Et ideo etiam virtus intellectualis circa proprium obiectum, in medio consistit, ut scilicet hoc apprehendat homo de re quod est, non plus nec minus. Sed virtus theologica habet pro obiecto ipsam primam regulam non regulatam. Et ideo sufficit qualitercumque attingere regulam ad rationem virtutis; propter quod secundum operationem ad proprium et formale obiectum virtus theologica in medio non consistit. Sed ex parte materialis obiecti potest consistere in medio, et hoc accidit ei, sicut fides Catholica in divinis procedit inter haeresim Sabellii confundentis personas, et haeresim Arii substantiam separantis. Et eodem modo ex parte eius quod est materiale, obiectum spei consistit in medio, in quantum scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic vel aliter: sed ex parte formalis obiecti, quod est auxilium divinum, non consistit in medio; nullus enim potest nimis divino auxilio inniti.

[66559] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod bonum proportionatum movet appetitum; non enim naturaliter appetuntur ea quae non sunt proportionata. Quod autem beatitudo aeterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei; et ideo spes, quae tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum.

[66560] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod diligere Deum super omnia, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod bonum divinum est principium et finis totius esse naturalis; et sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed et bruta animalia et inanimata in quantum amare possunt, quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum; unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum; unde in statu naturae integrae poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum praedictum. Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est obiectum beatitudinis, et secundum quod fit quaedam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali unitate; et talis dilectio est actus caritatis, in quem nulla creatura potest sine gratia.

[66561] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod virtus inclinat in proprium actum per moderationem, sicut Tullius dicit; et ideo certitudo spei et aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem obiecti vel principiorum propriorum, sed ad infallibilem inclinationem in actu.

[66562] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod caritas facit unionem in

affectu, ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum, et Deum plus quam se; potest tamen esse cum distantia reali rei amatae. Et ita caritas potest esse cum spe.

[66563] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod spes habet perfectionem quamdam cum imperfectione. Et ex illa parte qua habet perfectionem, habet perfectam rationem virtutis: et ex hac parte plenissime fuit in Christo; ipse enim plenissime inhaesit divino auxilio. Et ex parte eius quod est imperfectionis, defuit ei spes, sicut et fides.

[66564] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod spes non affligit animam, sed magis est causa delectationis, in quantum facit rem separatam quodammodo esse praesentem secundum fiduciam adipiscendi; unde et apostolus dicit Roman., XII, 12: *spe gaudentes*. Sed dilatio rei speratae est quae quandoque affligit.

[66565] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est delectatio: una quidem de obiecto actus; alia vero de ipso actu. Prima autem delectatio non est propria virtutis, quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo obiecto, scilicet poenitentia. Sed secunda delectatio, quae est de actu, est propria virtutis, quia unicuique habenti virtutem est delectabilis operatio quae est secundum proprium habitum; unde etiam poenitens de dolore gaudet. Sic igitur spes, in quantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud, id est in quantum facit eam existimare ut praesentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat.

[66566] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod faciat difficultatem in actu; et hoc sensu procedebat obiectio. Sic autem spes non facit actum difficilem, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis minuit. Alio modo potest intelligi facere actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia.

[66567] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod distantia a termino ad quem vel a termino a quo, invenitur in quolibet motu; non tamen ex ea motus specificatur, sed potius ex termino. Et ideo non sequitur, quod si motus est distantis, maior motus magis sit distans: haec enim scientia arguendi tenet solum in his quae sunt per se. Videmus autem quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum, tanto magis intenditur. Et similiter etiam est de spe.

[66568] De virtutibus, q. 4 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod memoria non importat aliquam inhaesionem, unde possit habere rationem virtutis, sicut habet spes; et ideo non est simile.

Articulus 2

[66569] De virtutibus, q. 4 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto

[66570] De virtutibus, q. 4 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[66571] De virtutibus, q. 4 a. 2 arg. 1 Obiectum enim spei est bonum arduum. Sed arduum est obiectum irascibilis. Ergo spes est in irascibili, et non in voluntate.

[66572] De virtutibus, q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, caritas est perfectissima virtutum. Ergo sufficit ad perficiendam unam potentiam. Sed caritas est in voluntate. Non ergo in voluntate est spes.

[66573] De virtutibus, q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, ideo non possumus plura intelligere simul, quia intellectus non potest simul informari diversis speciebus intelligibilibus, sicut nec corpus diversis figuris, ut Algazel dicit. Ergo, pari ratione, una potentia non potest simul informari in actu secundum diversos habitus, ut scilicet secundum utrumque actu operetur. Sed simul potest esse actus spei cum actu caritatis. Ergo caritas et spes non possunt esse simul in una potentia. Sed caritas est in voluntate. Spes ergo non est in voluntate.

[66574] De virtutibus, q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, spes est certa expectatio. Sed certitudo pertinet ad vim cognitivam. Ergo spes est in vi cognitiva, et non in voluntate.

[66575] De virtutibus, q. 4 a. 2 s. c. Sed contra, spes est ex meritis proveniens. Sed merita pertinent ad voluntatem. Ergo spes est in voluntate.

[66576] De virtutibus, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut dictum est, spes est virtus theologica, unde eius obiectum est Deus. Nulla autem vis sensitiva potest se extendere ad hoc obiectum quod est Deus, quia sensus corporalia non transcendit; et ideo spes non potest esse in aliqua vi sensitiva. Manifestum autem est quod spes ad vim appetitivam pertinet, eo quod obiectum eius est bonum, ut supra, art. praeced., dictum est; unde oportet quod sit in vi appetitiva rationis, quae est voluntas, secundum philosophum in III de anima. Unde spes est in voluntate sicut in subiecto. Huiusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt: quia obiectum voluntatis est bonum, secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensitivus, cuius obiectum est bonum secundum rationem particularem, dividitur in irascibilem et concupiscibilem, secundum diversas rationes boni sensibilis, quod vel est delectabile secundum sensum ad quod ordinatur concupiscibilis; vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, et hoc est obiectum irascibilis. Unde in appetitu superiori irascibilis et concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subiectum spei non est irascibilis, sed voluntas.

[66577] De virtutibus, q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod spes de qua loquimur, est ardui intelligibilis, quod non est obiectum alicuius specialis potentiae; sed voluntas in ipsum tendit secundum rationem universalem boni.

[66578] De virtutibus, q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod caritas perficit voluntatem perfecte quantum ad unum motum eius, qui est amare; sed indiget alia perfectione quantum ad alium motum eius qui est sperare.

[66579] De virtutibus, q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando sunt multa ordinata ad unum, possunt simul intelligi: similiter etiam motus spei simul potest esse cum motu caritatis, quia ad se invicem ordinantur.

[66580] De virtutibus, q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod certitudo spei derivatur a certitudine fidei: in quantum enim motus appetitivae virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, participat aliquid de eius certitudine.

Articulus 3

[66581] De virtutibus, q. 4 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum spes sit prior caritate

[66582] De virtutibus, q. 4 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[66583] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 1 Ambrosius enim super illud Luc., XVII, 6: *si habueritis fidem sicut granum sinapis* etc., dicit: *ex fide est caritas, ex caritate spes.* Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

[66584] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Enchirid., quod fides sine caritate non prodest; spes autem sine caritate esse non potest. Sed si spes esset prior caritate, posset esse sine ea, sicut et fides, licet non prodesset. Ergo spes non est prior caritate.

[66585] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, XII de civitate Dei, quod boni motus atque affectus, ex amore et ex sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam motus et affectus laudabilis. Ergo derivatur a sancta caritate. Sic ergo caritas est prior spe.

[66586] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, spes est cum desiderio, ut supra dictum est. Sed desiderium non est nisi boni amati. Ergo spes praesupponit amorem: ergo est posterior caritate.

[66587] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 5 Praeterea, inter affectiones animae, prima est amor; ex eo enim omnes actiones et affectiones animae derivantur, ut patet per Dionysium. Sed spes importat quamdam animae affectionem. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

[66588] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 6 Praeterea, spes, vel desiderium, non est nisi proprii boni. Sed bonum aliquod fit proprium appetenti per amorem; sic enim redditur conveniens. Ergo spes et desiderium praesupponit amorem.

[66589] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 7 Praeterea, Augustinus dicit, XIV de Civit. Dei, quod recta voluntas est caritatis. Sed recta voluntas praecedit spem. Ergo caritas praecedit spem.

[66590] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 8 Praeterea, eorum quae sunt simul, unum non est prius altero. Sed fides, spes et caritas sunt simul: quia, sicut Gregorius dicit super Ezech., aequaliter ab homine habentur. Ergo spes non est prior caritate.

[66591] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 9 Praeterea, idem non est prius seipso. Sed idem videtur esse spes caritati; cum utriusque sit unum obiectum, scilicet summum bonum. Ergo spes non est prior caritate.

[66592] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 10 Praeterea, Magister dicit, 26 dist. Lib. III sententiarum, quod spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed spem quam praeit caritas. Ergo spes non est prior caritate.

[66593] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 11 Praeterea, spei opponitur desperatio; caritati autem opponitur quodlibet peccatum mortale. Sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale quam quod incidat in desperationem. Ergo caritas est prior spe.

[66594] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 12 Praeterea, ordo habituum et actuum est secundum ordinem obiectorum. Sed bonum, quod est obiectum caritatis, est prius quam arduum, quod est obiectum spei, quia arduum se habet ex additione ad bonum. Ergo caritas est prior spe.

[66595] De virtutibus, q. 4 a. 3 arg. 13 Praeterea, quidquid nobilitatis convenit alicui incompleto in aliquo genere, convenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus praecedit spem. Ergo multo magis amor completus, qui est caritas, spem praecedit.

[66596] De virtutibus, q. 4 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Matth. I, v. 2: *Abraham genuit Isaac; Isaac autem genuit Iacob*; Glossa: *id est, fides genuit spem, spes caritatem.* Sed generans est prius genito. Ergo spes est prior caritate.

[66597] De virtutibus, q. 4 a. 3 s. c. 2 Praeterea, super illud Psal. XXXVI, *spera in Deo, et fac bonitatem*, dicit Glossa: *spes est introitus ad fidem, et initium humanae salutis.* Et sic videtur quod spes sit prior fide. Sed prior est fides caritate. Ergo et spes.

[66598] De virtutibus, q. 4 a. 3 s. c. 3 Praeterea, apostolus dicit, I ad Timoth., cap. I, 5: *finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona*; Glossa: *id est spes.* Et sic videtur quod caritas procedat ex spe. Spes ergo est prior caritate.

[66599] De virtutibus, q. 4 a. 3 s. c. 4 Praeterea, Augustinus dicit X de Trinit., quod nullus amat nisi id ad quod se sperat posse pervenire; et id quod quis non sperat, aut non amat, aut tepide amat. Ergo amor praesupponit spem.

[66600] De virtutibus, q. 4 a. 3 s. c. 5 Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia subsistendi. Sed spes est huiusmodi; in statu enim viae quicumque habet caritatem, habet spem; sed non convertitur. Ergo spes est prior caritate.

[66601] De virtutibus, q. 4 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod prius dicitur aliquid, vel secundum rationem alicuius principii, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia intrinseca rei: materia, et forma; et secundum horum differentiam aliquid dicitur dupliciter prius. Uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione, sicut actus potentia, et perfectum imperfecto: quae quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis et temporis; et sic potentia est prior actu in eodem, et imperfectum perfecto. Simpliciter autem et universaliter etiam tempore perfectum est prius, quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo praeexistenti perfecto; hoc autem respondet materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis modum caritas est prior naturaliter spe; secundum autem modum secundum spes in uno homine praecedit caritatem. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omnes affectiones animae, quae sunt quidam appetitivi motus, proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quae dicitur appetitus naturalis; et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quae est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus invenimus, primo quidem, principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animalem, sicut cum generatur grave aut leve. Secundo est motus naturalis, proveniens ex tali forma; sicut cum corpus ascendit et descendit. Tertio vero est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quaedam ipsius appetitus per bonum; et hoc est amor, qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur, si bonum amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animae provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in caeteris affectionibus animae. Est autem duplex amor: unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in seipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum, volentes eius dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicuius in seipso diligitur, sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiae, quo aliquis secundum seipsum diligitur; unde ista est perfecta amicitia, ut dicitur in VIII Ethic. Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in seipso diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum secundum se diligat, inducitur ex bonis a Deo provenientibus, quae sibi quis vult, et ex malis quae, Deo inhaerendo, vitat. Quantum ad vitationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem spes, quae est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore. Et propter hoc in via generationis et temporis sicut timor praecedit caritatem, et introducit ad ipsam, ut Augustinus dicit super canonicam Ioan.: ita etiam

et spes introducit ad caritatem: dum aliquis per hoc quod sperat se aliquod bonum a Deo consequi, ad hoc deducitur ut Deum propter se amet.

[66602] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Ambrosius ibidem subdit, rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur, quia scilicet, cum aliquis ex spe iam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat, et castius timet, sicut etiam et firmius credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primam caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem; secundum quod iam nobis indita, facit nos et perfectius sperare et credere.

[66603] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spes quae est ex meritis praecedentibus, non potest esse sine caritate, quae est merendi principium. Sed spes informis, quae est sine meritis in actu, sed ex meritis in proposito, est quidem sine caritate in actu, sed non sine caritate in proposito.

[66604] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de bonis motibus et affectibus meritoriis; huiusmodi enim ex caritate causantur.

[66605] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod spes praesupponat aliquem amorem. Non tamen oportet quod praesupponat amorem caritatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum.

[66606] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 5 Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

[66607] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod recta voluntas dicitur caritas causaliter; quia scilicet perfecta rectitudo voluntatis non potest esse nisi ex caritate. Sed talis perfectio voluntatis non praecedit spem informem.

[66608] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod auctoritas Gregorii intelligitur de fide, spe et caritate secundum quod sunt virtutes, quod non convenit fidei et spei nisi secundum quod formantur caritate. Sed secundum quod sunt informes, quandoque praecedunt caritatem tempore.

[66609] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod bonum divinum, ut secundum se dilectum, est obiectum caritatis; sed sicut adipiscendum, est obiectum spei: et propter hoc caritas a spe differt.

[66610] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod si spes sit informis, merita non praecedunt spem, sed rem speratam. Si autem spes sit formata, sic merita praecedunt etiam spem; et hoc modo naturaliter praecedit ipsam caritas.

[66611] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ea quae sunt posteriora in compositione, sunt priora in resolutione; et ideo, quia in via generationis spes praecedit caritatem, in via resolutionis, e converso, culpa per quam amittitur caritas, praecedit desperationem, per quam amittitur spes.

[66612] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa concludit, quod amor universaliter sit prius quam spes, quia bonum communiter sumptum, est obiectum amoris; non autem oportet quod caritas sit prior spe.

[66613] De virtutibus, q. 4 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod praecedere in via generationis, non pertinet ad perfectionem; quia secundum hanc viam imperfecta sunt perfectis priora.

Articulus 4

[66614] De virtutibus, q. 4 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum spes sit solum in viatoribus

[66615] De virtutibus, q. 4 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[66616] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 1 Sicut enim spes est rei non habitae, quod videtur repugnare statui beatorum; ita etiam desiderium est rei non habitae. Sed desiderium est in beatis, secundum illud I Petri I, 12: *in quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo etiam spes potest esse in beatis.

[66617] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, spes, cuius obiectum est bonum, est aliquid perfectius timore, cuius obiectum est malum. Sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Ps. XVIII, 10: *timor domini sanctus permanet in saeculum.* Ergo aliqua spes est etiam in beatis.

[66618] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam et eius continuatio. Sed antequam beatitudinem aliqui adipiscantur, sperant beatitudinis adeptionem. Ergo etiam postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

[66619] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 4 Praeterea, spes et desperatio sunt in eodem. Sed desperatio potest esse de alio; unde mandatur nobis de nemine esse desperandum in via. Ergo etiam spes potest esse de aliquo alio; et ita, sancti qui sunt in patria, possunt sperare de aliis qui sunt in via, quod ad beatitudinem perveniant.

[66620] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 5 Sed dicendum, quod sperare beatitudinem alterius, non pertinet ad virtutem spei. Sed contra, sicut spes est virtus theologica, ita et caritas. Sed eadem virtute caritatis, homo diligit se et proximum. Ergo eadem virtute spei sperat homo vitam aeternam sibi et aliis; et sic, cum boni sperent vitam aeternam aliis, videtur quod in eis sit virtus spei.

[66621] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 6 Praeterea, oratio ex virtute spei procedit, secundum illud

Ps. XXXVI, 5: *revela domino viam tuam, et spera in eo; et ipse faciet.* Sed sanctis qui sunt in patria convenit orare; et de hoc rogamus eos dicentes *orate pro nobis, omnes sancti Dei.* Ergo in eis potest esse etiam spes.

[66622] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 7 Praeterea, idem est principium movendi ad terminum, et quiescendi in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem, secundum illud Hebr. VI, 19: *qui spem habemus incedentem*, id est incedere facientem, *usque ad interiora velaminis.* Ergo etiam spes est principium quiescendi in beatitudine; et ita oportet quod beatis insit spes.

[66623] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 8 Praeterea, Isidorus dicit, quod spe et fide nitet iustitia; et Augustinus dicit in Enchiridion, quod qui recte vivit, recte credit et recte sperat. Sed iustitia est in patria, et vitae rectitudo; secundum illud Is., LX, v. 21: *populus tuus omnes iusti.* Ergo etiam in patria est fides et spes.

[66624] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 9 Praeterea, certitudo perpetuae permansionis in beatitudine requiritur ad beatitudinem. Et quia haec defuit Angelis ante confirmationem vel lapsum, non fuerunt perfecte beati, ut Augustinus dicit. Sed certitudo expectationis beatitudinis pertinet ad virtutem spei. Ergo in beatis est spes.

[66625] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 10 Praeterea, quae corrupta sunt bona, ipsa sunt mala, secundum philosophum. Si igitur spes quae est in viatoribus, corrumpatur per beatitudinem, quae est summum bonum hominis, videtur quod spes sit malum; quod est inconveniens, cum spes sit virtus, ut dictum est art. 1 huius quaest.

[66626] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 11 Praeterea, actus virtutis videtur esse non solum facere vel velle facere, quod ad virtutem pertinet, quando facultas adest; sed etiam velle facere, si facultas adesset. Actus enim iustitiae est velle reddere pecuniam debitam, etiam si eam quis non possit habere. Sed sancti qui sunt in patria, sic sunt dispositi, quod vellent beatitudinem expectare, etiam si eam non haberent. Ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. Ergo in eis est virtus spei.

[66627] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 12 Praeterea, Anselmus dicit in libro de similitudinibus, quod in sanctis post resurrectionem erit tanta fortitudo, quod poterunt terram movere; non quod eam sint moturi, vel aliquid huiusmodi, omnibus optime collocatis, sed propter eorum perfectionem. Ergo, a simili, habitus spei, quae est quaedam perfectio animae, poterit esse in beatis, quamvis actus spei ibi locum non habeat.

[66628] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 13 Praeterea, divina bonitas non est maior quam divina maiestas. Sed caritas, cuius obiectum est divina bonitas, manet in patria. Ergo et spes, cuius obiectum est divina maiestas.

[66629] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 14 Praeterea, destructo fundamento et pariete, destruitur tectum. Sed in aedificio spirituali fides se habet ut fundamentum; spes autem quae erigit, se habet per modum parietis. Si ergo a beatis abstrahatur fides et spes, non poterit remanere caritas, quae

operit per modum tecti; quod est inconveniens, quia *caritas nunquam excidit*, ut apostolus dicit, I Cor., XIII, 8.

[66630] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 15 Praeterea, quicumque expectat aliquid per quod, cum habitum fuerit, eius appetitus quietatur, videtur sperare illud. Sed animae beatorum expectant gloriam corporis, qua habita, eorum appetitus quietatur, ut Augustinus dicit XII super Genes. ad Litt. Ergo in eis est virtus spei.

[66631] De virtutibus, q. 4 a. 4 arg. 16 Praeterea, Christus a primo instanti suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem: ex eius enim persona dicitur in Psalm. LXX, 1: *in te, domine, speravi* ut Glossa exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

[66632] De virtutibus, q. 4 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Roman., cap. VIII, 24: *quod videt quis, quid sperat?* Sed sancti fruuntur plena Dei visione, ergo in eis non est spes.

[66633] De virtutibus, q. 4 a. 4 s. c. 2 Praeterea, apostolus, I ad Cor., XIII, 13, probat caritatem esse maiorem fide et spe: quia caritas non excidit; fides autem et spes evacuabuntur, cum venerit quod perfectum est. Sed illud perfectum est status beatitudinis. Ergo fides et spes non remanent in statu beatitudinis.

[66634] De virtutibus, q. 4 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali: *habitus est quo aliquid agitur cum opus est; et si non agitur, potest agi.* Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. Ergo ibi non potest esse habitus spei.

[66635] De virtutibus, q. 4 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod remoto eo a quo res aliqua habet speciem, consequens est ut species rei solvatur; sicut remota forma substantiali a corporibus naturalibus, non remanent specie eadem. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem, ita et in moralibus obiectum dat speciem actui, et per consequens habitui; et ideo sublato principali obiecto alicuius habitus, non potest remanere habitus. Spei autem obiectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile, ut supra, art. 1 huius quaest., dictum est. Unde si cesset aliquid esse bonum, vel esse futurum, vel esse arduum, vel esse possibile, cessabit spes secundum communem rationem spei. Spei autem, secundum quod est virtus theologica, obiectum formale est auxilium divinum, cui inhaeret: et quamvis sub hoc formali obiecto multa materialia sperata comprehendantur, unum tamen est principale, et alia sunt secundaria vel adiuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte rei speratae: alio modo ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratae principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quae beatum facit: alia vero sub spe cadunt in ordine ad hunc finem, sive sint spiritualia, sive temporalia bona. Ex parte vero sperantis, principale obiectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundarium vero est quod speret eam aliis in quantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum. Manente igitur obiecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu eius qui sperat, manet virtus spei; et per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed

etiam alia ad hoc ordinata; et per eamdem spei virtutem sperat aliquis beatitudinem aliis, et quaecumque in beatitudinem ordinantur. Sed si subtrahatur principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica; ita, scilicet, quod beatitudo aeterna iam non sit futura, sed habita, cessat species huius virtutis; unde non est in beatis spes quae est virtus theologica. Possunt autem sancti aliqua sperare inhaerendo divino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia, secundum communem rationem spei; non autem secundum propriam rationem spei quae est theologica virtus. Et huius exemplum e contrario in malis accipi potest. Caritatis enim principale obiectum est Deus: unde, quamdiu aliquis diligit Deum, per eamdem virtutem caritatis diligit etiam proximum in Deo. Sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam, non tamen per virtutem caritatis, cuius species solvitur remoto principali obiecto.

[66636] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod desiderium ibi ponitur non quidem proprie, secundum quod est rei futurae, sed secundum quod excludit fastidium; per modum quo Eccli. XXIV, v. 29, dicitur: *qui edunt me, adhuc esurient.*

[66637] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus. Est autem triplex hominis defectus. Unus quidem poenae; et hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpae; et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viae, in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpae et poenae; secundum illud Prov., I, 33: *abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quaelibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus nunquam tolletur; et hunc defectum respicit timor reverentialis qui erit in patria: qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione maiestatis eius, in propriam desiliens parvitatem. Sed obiectum spei, quod est beatitudinem esse futuram, tolletur, ea superveniente, et ideo spes non remanebit.

[66638] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod continuatio beatitudinis non habet rationem futuri: quia in quantum aliquis homo fit beatus, aeternitatem participat, in qua non est praeteritum et futurum; unde in beatitudine illa dicitur vita aeterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri, non habet rationem ardui respectu eius qui iam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim ipso accepit non solum facultatem, sed etiam necessitatem quamdam nunquam peccandi, sed semper permanendi. Et ideo totaliter tollitur ratio spei.

[66639] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod cadit sub spe, non principaliter, sed secundario.

[66640] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamdiu remanet principale obiectum spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi et aliis; sed remoto principali obiecto, potest quidem aliis sperare aliquo modo, sed non secundum virtutem spei.

[66641] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod eo modo convenit sanctis orare sicut et sperare; non quidem per virtutem spei, quae ponitur theologica virtus.

[66642] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si accipiatur primum principium

movens ad terminum, verum est idem esse principium motus ad terminum, et quietis in termino. Sed si accipiatur aliquid secundarium et instrumentale; quaedam sunt principia motus, quae cessant, cum perventum fuerit ad terminum, sicut navis cessat, et impulsio venti, cum perventum fuerit ad portum. Et hoc modo caritas, quae est primum movens, manet in termino beatitudinis, non autem spes, quae est secundarium principium appropriatum motui.

[66643] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de iustitia et rectitudine vitae, secundum statum praesentis vitae, quo moventur ad rectitudinem.

[66644] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod certitudo quae est in beatis de perpetua stabilitate, non est per aliquid quod expectetur futurum, sed per id quod iam acceperunt; unde non pertinet ad rationem spei.

[66645] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod, sicut philosophus dicit in III Physic., in motibus accipiuntur magis et minus loco contrariorum, ut magis et minus album loco albi et nigri; et similiter magis et minus bonum loco boni et mali. Sic igitur beatitudo superveniens evacuat spem, non sicut bonum malum, sed minus bonum; sicut iuventus pueritiam.

[66646] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod obiectum alicuius virtutis potest deesse dupliciter. Uno modo, cum possibilitate habendi; et sic etiam obiecto non habito potest esse actus virtutis et virtus, sub hac conditione, si facultas adesset. Alio modo, cum impossibilitate habendi: et sic nec habitus nec actus manet: frustra enim remaneret. Et hoc modo tollitur obiectum spei in patria; quia nunquam de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram.

[66647] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod fortitudo illa quae erit in sanctis, non erit consequens ex principio praeexistenti, id est ex perfecta inhaesione ad omnipotentem Deum; non autem erit ordinata ut ad finem, sed magis finem consequens, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe, quae non datur nisi propter motum in finem.

[66648] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod maiestas Dei non est minor quam eius bonitas. Sed caritas alio modo, se habet ad bonitatem quam spes ad maiestatem; quia caritas de sui ratione importat unionem, et ideo perficitur in patria. Spes autem importat distantiam, quae repugnat statui patriae.

[66649] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod fides et spes habent rationem fundamenti vel parietis ex parte eius quod est perfectionis in eis: scilicet ex eo quod fides inhaeret primae veritati, spes autem summae maiestati; non autem ex hoc quod est imperfectionis in utraque: in quantum, scilicet, fides est non apparentium, et spes non habitorum. Et ideo in statu perfectae beatitudinis, quando caritas, quae nihil de sui ratione imperfectionis importat, perficietur, fidei succedet perfectius fundamentum, scilicet visio aperta; et spei perfectior paries, scilicet comprehensio plena, secundum illud I Cor. IX, 24: *sic currite ut comprehendatis.*

[66650] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod gloria corporis derivatur in sanctis a gloria animae; et ideo habentibus gloriam animae, quae est potior, gloria corporis non

habet rationem ardui.

[66651] De virtutibus, q. 4 a. 4 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod Christus speravit secundum communem rationem spei, non autem habuit spem quae est virtus theologica, quia beatitudo non erat ei futura, sed praesens.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quaestiones disputatae de virtutibus

quaestio V

Thomas de Aquino a Francisco Bayeu depictus (Museo de Bellas Artes, Zaragoza)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Quaestio 5

Prooemium

[66652] De virtutibus, q. 5 pr. 1 Et primo enim quaeritur, utrum prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales.

[66653] De virtutibus, q. 5 pr. 2 Secundo utrum virtutes sint connexae, ut qui habet unam habeat omnes.

[66654] De virtutibus, q. 5 pr. 3 Tertio utrum omnes virtutes in homine sint aequales.

[66655] De virtutibus, q. 5 pr. 4 Quarto utrum virtutes cardinales maneant in patria.

Articulus 1

[66656] De virtutibus, q. 5 a. 1 tit. 1 Et primo quaeritur utrum istae sint quatuor virtutes cardinales, scilicet iustitia, prudentia, fortitudo et temperantia

[66657] De virtutibus, q. 5 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[66658] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 1 Ea enim quae non distinguuntur ad invicem, non debent ad invicem connumerari; quia distinctio est causa numeri, ut dicit Damascenus. Sed praedictae virtutes non distinguuntur ad invicem; dicit enim Gregorius in XXII Moral.: *prudentia vera non est, quae iusta et temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta et prudens non est; neque fortitudo integra, quae prudens, temperans et iusta non est; nec vera iustitia, quae prudens, fortis et temperans non est.* Ergo non debent dici hae quatuor virtutes cardinales.

[66659] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, virtutes videntur dici cardinales, ex eo quod sunt aliis principaliores; unde quas quidam cardinales, aliquando principales vocant, ut patet per Gregorium, XXII Moralium. Sed cum finis principalior sit his quae sunt ad finem; principaliores esse videntur virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro obiecto, quam praedictae virtutes, quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo non debent dici praedictae quatuor virtutes cardinales.

[66660] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt diversorum generum, non debent poni in una coordinatione. Sed prudentia est in genere virtutum intellectualium, ut patet in VI Ethic.: aliae vero tres sunt virtutes morales. Ergo inconvenienter ponuntur praedictae quatuor virtutes cardinales.

[66661] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, inter intellectuales virtutes sapientia est principalior quam prudentia, ut philosophus probat in VI Ethic.; quia sapientia est de divinis, prudentia autem est de humanis. Si igitur debuit aliqua virtus intellectualis poni inter virtutes cardinales, potius debuit poni sapientia quasi principalior.

[66662] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 5 Praeterea, ad virtutes cardinales aliae debent reduci. Sed philosophus in II Ethic. condividit quasdam alias virtutes fortitudini et temperantiae; scilicet liberalitatem et magnanimitatem et huiusmodi, quae sic non reducuntur. Non ergo praedictae virtutes sunt cardinales.

[66663] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 6 Praeterea, illud quod non est virtus, non debet poni inter virtutes cardinales. Sed temperantia non videtur esse virtus. Non enim habetur aliis virtutibus habitis; ut patet in Paulo, qui habebat omnes alias virtutes, et tamen temperantiam non habebat: inerat enim adhuc in membris eius concupiscentia, secundum illud Rom., VII, 23: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Temperatus autem differt in hoc a continente, quod temperatus non habet concupiscentias pravas; continens autem habet, sed non sequitur eas; ut patet per philosophum in VII Ethic. Ergo inconvenienter enumerantur praedictae quatuor cardinales virtutes.

[66664] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 7 Praeterea, sicut per virtutem homo ordinatur ad seipsum, ita et ad proximum. Sed duae virtutes ponuntur, quibus homo ordinatur ad seipsum; scilicet fortitudo et temperantia. Ergo etiam duae virtutes debent poni quibus aliquis ordinatur ad proximum; et non solum iustitia.

[66665] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de moribus Eccles., quod virtus est ordo amoris. Sed amor gratiae comprehenditur sub duobus praeceptis; scilicet dilectionis Dei et proximi. Ergo non debent esse nisi duae virtutes cardinales.

[66666] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 9 Praeterea, diversitas materiae quae est secundum extensionem, facit solum diversitatem secundum numerum; diversitas autem materiae quae est secundum diversas acceptiones formae, facit differentiam secundum genus: propter quod corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dicitur X Metaph. Sed praedictae virtutes differunt secundum diversitatem materiae habentis rationem diversam recipiendi formam. Nam modus rationis circa materiam temperantiae ponitur secundum refrenationem passionum; circa materiam autem fortitudinis secundum quemdam conatum ad id a quo passio retrahit. Ergo praedictae virtutes differunt genere; non ergo debent coniungi in una ordinatione virtutum cardinalium.

[66667] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 10 Praeterea, ratio virtutis moralis sumitur secundum quod attingit rationem, ut patet per philosophum in II Ethicor., qui definit virtutem per hoc, quod est secundum rationem rectam. Sed ratio recta est regula regulata a prima regula quae est Deus; a qua etiam virtutem regulandi habet. Ergo virtutes morales praecipue habent rationem virtutis ex eo quod attingunt primam regulam, scilicet Deum. Sed virtutes theologicae, quae sunt circa Deum, non dicuntur cardinales. Ergo neque virtutes morales debent dici cardinales.

[66668] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 11 Praeterea, principalis pars animae est ratio. Sed temperantia et fortitudo non sunt in ratione, sed sunt irrationabilium partium, ut philosophus dicit in III Ethic. Ergo non debent poni virtutes cardinales.

[66669] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 12 Praeterea, laudabilius est dare de suo quam reddere vel non auferre alienum. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum ad iustitiam. Ergo liberalitas magis debet poni virtus cardinalis quam iustitia.

[66670] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 13 Praeterea, illud maxime videtur esse virtus cardinalis quod est firmamentum aliorum. Sed huiusmodi est humilitas; dicit enim Gregorius, quod qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulveres in ventum portat. Ergo humilitas debuit poni inter virtutes cardinales.

[66671] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 14 Praeterea, virtus est perfectio quaedam, ut patet per philosophum in VI Phys. Sed, sicut dicitur Iac., I, 4, *patientia perfectum opus habet.* Ergo patientia tamquam perfectio, poni debuit inter virtutes cardinales.

[66672] De virtutibus, q. 5 a. 1 arg. 15 Praeterea, philosophus dicit in IV Ethic., quod magnanimitas operatur magnum in virtutibus, et est velut ornamentum aliis virtutibus. Sed hoc maxime videtur pertinere ad principalitatem virtutis. Ergo magnanimitas videtur esse virtus cardinalis. Inconvenienter igitur annumerantur praedictae quatuor virtutes cardinales.

[66673] De virtutibus, q. 5 a. 1 s. c. Sed contra, est quod Ambrosius dicit super illud Lucae, cap. VI: *beati pauperes spiritu: scimus virtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.*

[66674] De virtutibus, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium vertitur, secundum illud Proverb., XXVI, 14: *sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo.* Unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana, per quam in ostium introitur; vita autem humana est quae est homini proportionata. In hoc homine autem invenitur primo quidem natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; ratio practica, quae est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animae. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana est vita activa, quae consistit in exercitio virtutum moralium: et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae; propter quod et huiusmodi virtutes principales dicuntur. Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt. Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est, ut actus sit debito modo se habens ad subiectum, ex quo firmiter subiecto inhaereat. Tertium autem est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et haec quidem tria sunt ex parte eius quod per rationem dirigitur. Quartum autem ex

parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Et haec quatuor philosophus tangit in II Ethic., ubi dicit, quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint iuste vel temperate comparata, quod pertinet ad modificationem actus. Sed alia tria requiruntur ex parte operantis. Primum quidem, ut sit sciens; quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde, quod sit eligens et reeligens propter hoc, id est propter debitum finem; quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. Tertium est, si firme et immobiliter adhaereat et operetur. Haec igitur quatuor scilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas et moderatio, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur; singula tamen horum principalitatem quamdam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus. Ex parte cognitionis practicae tria requiruntur. Quorum primum est consilium: secundum est iudicium de consiliatis; sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et iudicium. Sed quia intellectus practicus praecipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in III de anima; ideo tertio ad rationem practicam pertinet praemeditari de agendis; et hoc est praecipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliae, quae est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per synesim et gnomen, quibus homo fit bene iudicativus, ut dicitur in VI Ethic. Sed per prudentiam fit ratio bene praeceptiva, ut ibidem dicitur. Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est praecipuum in cognitione dirigente; et ideo ex hac parte ponitur prudentia virtus cardinalis. Similiter rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his quae pertinent ad unum secundum seipsum, sed maxime laudatur in his quae sunt ad alterum; quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quae ad ipsum pertinent, sed etiam in his in quibus cum aliis communicat. Dicit enim philosophus in V Ethic., quod multi in propriis quidem virtute uti possunt, in his autem quae sunt ad alterum, non possunt. Et ideo iustitia ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur et adaequatur aliis, cum quibus communicare habet; unde et vulgariter dicuntur iusta illa quae sunt debito modo coaptata. Moderatio autem, sive refrenatio, ibi praecipue laudem habet et rationem boni, ubi praecipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxima ad prosequendas delectationes maximas, quae sunt delectationes tactus; et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus temperantia, quae reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum. Firmitas autem praecipue laudem habet et rationem boni in illis in quibus passio maxime movet ad fugam: et hoc praecipue est in maximis periculis, quae sunt pericula mortis; et ideo ex hac parte fortitudo ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet. Harum autem quatuor virtutum prudentia quidem est in ratione, iustitia autem est in voluntate, fortitudo autem in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; quae solae potentiae possunt esse principia actus humani, id est voluntarii. Unde patet ratio virtutum cardinalium, tum ex parte modorum virtutis, quae sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiae, tum etiam ex parte subiecti.

[66675] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod de praedictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur. Quidam enim utuntur praedictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum: puta omnem cognitionem dirigentem vocantes

prudentiam; omnem rectitudinem adaequantem actus humanos vocantes iustitiam; omnem moderationem refrenantem appetitum hominis a temporalibus bonis vocantes temperantiam; omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcumque malorum, fortitudinem appellantes. Et ita videtur uti his nominibus Augustinus in Lib. de moribus Eccles.; et secundum hoc potest intelligi praedictum verbum Gregorii: quia una harum conditionum ad veram virtutis rationem non sufficit nisi omnes praedictae conditiones concurrant. Secundum hoc ergo praedicta quatuor dicuntur quatuor virtutes non propter diversas species habituum quae attenduntur secundum diversa obiecta, sed secundum diversas rationes formales. Alii vero, sicut Aristoteles in Lib. Ethic., loquuntur de praedictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatae ad proprias materias; et secundum hoc etiam potest verificari dictum Gregorii: per modum enim cuiusdam redundantiae, praedictae virtutes sunt circa illas materias in quibus potissime commendantur praedictae generales quatuor virtutis conditiones. Unde secundum hoc fortitudo temperans est, et temperantia fortis, quia qui potest refrenare appetitum suum ne consequatur concupiscentias delectationum, quod pertinet ad temperantiam, multo magis poterit refrenare motum audaciae in periculis; et similiter qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et secundum hoc, id quod est principaliter temperantiae, transit ad fortitudinem, et e converso; et eadem ratio est in aliis.

[66676] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in fine appetitus hominis quiescit; et ideo virtutum theologicarum, quae sunt circa finem ultimum, principalitas non comparatur cardini, qui movetur, sed magis fundamento et radici, quae sunt stantia et quiescentia, secundum illud ad Ephes., III, 17: *in caritate radicati et fundati.*

[66677] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum philosophum in VI Ethic., prudentia est recta ratio agibilium. Agibilia autem dicuntur moralia opera, ut ex his quae ibi dicuntur, apparet. Et ideo prudentia convenit cum moralibus virtutibus quantum ad sui materiam; et propter hoc connumeratur eis, licet quantum ad suam essentiam vel subiectum sit intellectualis.

[66678] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sapientia, ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus in materia: unde non connumeratur virtutibus moralibus, ut simul cum eis dicatur cardinalis virtus, quia ipsa ratio cardinis repugnat contemplationi, quia non est sicut ostium, quo intratur ad aliquid aliud; sed magis actio moralis est ostium, per quod ad contemplationem sapientiae intratur.

[66679] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod si praedictae quatuor virtutes accipiantur secundum quod significant generales conditiones virtutum, secundum hoc omnes virtutes speciales, de quibus philosophus tractat in Lib. Ethic., reducuntur ad has quatuor virtutes sicut species ad genus. Si vero accipiantur secundum quod sunt speciales virtutes circa quasdam materias principales, sic aliae reducuntur ad eas sicut secundarium ad principale ut eutrapelia quae moderatur delectationem ludi, potest reduci ad temperantiam, quae moderatur delectationes tactus; unde et Tullius in II rhetoricae, ponit alias virtutes esse partes harum quatuor. Quod potest intelligi dupliciter: uno modo quod sint partes subiectivae secundum primum modum sumendi has

virtutes; alio modo quod sint partes potentiales, si sumantur secundo modo virtutes praedictae; sic sensus est pars potentialis, quia non nominat totam virtutem animae, sed aliquid eius.

[66680] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non est de ratione temperantiae quod omnes pravas concupiscentias excludat, sed quod temperatus non patiatur aliquas tales concupiscentias vehementes et fortes, sicut patiuntur illi qui non studuerunt concupiscentias refrenare. Paulus igitur patiebatur concupiscentias inordinatas propter fomitis corruptionem: non tamen fortes neque vehementes, quia studebat eas reprimere castigando corpus suum, et in servitutem redigendo; unde vere temperatus erat.

[66681] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod iustitia, per quam ordinamur ad alterum, non est circa passiones proprias, sed circa operationes quibus communicamus cum aliis, sicut sunt emptio et venditio, et alia huiusmodi: temperantia autem et fortitudo sunt circa proprias passiones. Et ideo, sicut in homine est una vis appetitiva sine passione id est voluntas, duae autem cum passione, id est concupiscibilis et irascibilis: ita est una virtus cardinalis ordinans ad proximum, duae autem ordinantes hominem ad seipsum.

[66682] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur esse omnis virtus non essentialiter, sed causaliter, quia scilicet caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa; et ideo oportet aliarum virtutum esse maiorem multiplicitatem quam caritatis.

[66683] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod diversa ratio receptionis potest esse vel ex parte materiae, quae receptiva est formae; et talis diversitas facit diversitatem generis; vel ex parte formae, quae diversimode receptibilis est in materia: et talis diversitas facit diversitatem speciei. Et ita est in proposito.

[66684] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod virtutes morales attingunt rationem sicut regulam proximam, Deum autem sicut regulam primam. Res autem specificantur secundum propria et proxima principia, non secundum principia prima.

[66685] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod principalis pars hominis est pars rationalis. Sed rationale est duplex: scilicet per essentiam et per participationem; et sicut ipsa ratio est principalior quam vires participantes ratione, ita etiam prudentia est principalior quam aliae virtutes.

[66686] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores, sed quia in eis principalius versatur humana vita, et super eas aliae virtutes fundantur. Manifestum est autem quod humana vita magis versatur circa iustitiam, quam circa liberalitatem: utimur enim iustitia ad omnes, liberalitate autem ad paucos. Ipsa autem liberalitas supra iustitiam fundatur: non enim esset liberalis donatio, nisi aliquis daret de suo; per iustitiam autem distinguuntur propria ab alienis.

[66687] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod humilitas firmat

omnes virtutes indirecte, removendo quae bonis virtutum operibus insidiantur, ut pereant; sed in virtutibus cardinalibus firmantur aliae virtutes directe.

[66688] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod patientia includitur in fortitudine: nam fortis habet id quod est patientis, ut scilicet non conturbetur ex imminentibus malis; et etiam addit amplius, ut scilicet in mala imminentia exiliat secundum quod oportet.

[66689] De virtutibus, q. 5 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc ipso quod magnanimitas est ornatus aliarum virtutum, manifestatur quod alias virtutes praesupponit, in quibus fundatur; et ex hoc apparet quod aliae sunt magis principales quam ipsa.

Articulus 2

[66690] De virtutibus, q. 5 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum virtutes sint connexae; ut qui habet unam, habeat omnes

[66691] De virtutibus, q. 5 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[66692] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 1 Dicit enim Beda super Lucam, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent. Ergo quasdam habent, et quasdam non habent; non ergo virtutes sunt connexae.

[66693] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, homo post poenitentiam est in statu caritatis: de his autem patitur difficultatem operandi propter consuetudinem praecedentem, ut dicit Augustinus contra Iulianum; et sic huiusmodi difficultas videtur provenire ex habitu contrario virtuti, per malam consuetudinem acquisitam, cum quo non potest simul esse virtus ei contraria. Ergo aliquis potest habere unam virtutem, scilicet caritatem, et carebit aliis.

[66694] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea in omnibus baptizatis caritas invenitur. Sed quidam baptizati non habent prudentiam, ut patet maxime in morionibus et phreneticis, qui non possunt esse prudentes, secundum philosophum; et etiam in quibusdam adultis simplicibus, qui non bene videntur esse prudentes, cum non sint bene consiliativi, quod est opus prudentiae. Non ergo qui habet unam virtutem, scilicet caritatem habet omnes alias.

[66695] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in VI Ethic., prudentia est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Sed homo potest habere rectam rationem circa unum genus factibilium puta circa fabrilia, et non habebit rectam rationem circa

alia artificialia. Ergo etiam potest habere prudentiam circa unum genus agibilium, puta circa iusta, et non habebit circa aliud genus, puta circa fortia; et ita poterit habere unam virtutem absque alia.

[66696] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 5 Praeterea, philosophus dicit in IV Ethic., quod non omnis liberalis est magnificus, et tamen utrumque est virtus, scilicet liberalitas et magnificentia; et similiter dicit, quod aliqui sunt moderati, non tamen magnanimi. Non ergo quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

[66697] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 6 Praeterea, apostolus dicit I ad Corinth., cap. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt*; et postea subdit: *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae*, quae sunt intellectuales virtutes, *alii fides*, quae est virtus theologica. Ergo aliquis habet unam virtutem, et non habet aliam.

[66698] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 7 Praeterea, virginitas est quaedam virtus, ut Cyprianus dicit. Sed multi habent alias virtutes qui non habent virginitatem. Ergo non quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

[66699] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 8 Praeterea, philosophus dicit in VI Ethic., quod Anaxagoram et Thaletem sapientes quidem dicimus, non autem prudentes. Sed sapientia et prudentia sunt quaedam virtutes intellectuales. Ergo aliquis potest habere unam virtutem sine aliis.

[66700] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 9 Praeterea, philosophus in eodem Lib. dicit, quod quidam habent inclinationem ad unam virtutem, et non ad aliam. Potest ergo contingere quod aliquis exercitetur in actibus unius virtutis, et non in actibus alterius. Sed ex exercitio actuum acquiruntur quaedam virtutes, ut patet per philosophum in II Ethic. Ergo, saltem, virtutes acquisitae non sunt connexae.

[66701] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 10 Praeterea, virtus etsi secundum aptitudinem sit a natura, tamen secundum esse perfectum non est a natura, ut dicitur in II Ethic. Manifestum est etiam quod non est a fortuna, quia quae sunt a fortuna, sunt praeter electionem. Relinquitur ergo quod virtus acquiratur in nobis vel a proposito vel a Deo. Sed a proposito (ut videtur) potest acquiri una virtus sine alia: quia unus potest habere intentionem ad acquirendum unam virtutem, et non aliam. Similiter etiam et a Deo: quia aliquis potest petere a Deo unam virtutem, et non aliam. Ergo omnibus modis una virtus potest esse sine alia.

[66702] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 11 Praeterea, finis in moralibus comparatur ad actus virtutum in moralibus, sicut in demonstrativis principia ad conclusiones. Sed homo potest habere unam conclusionem sine alia. Ergo potest habere unam virtutem sine alia.

[66703] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 12 Praeterea, Augustinus dicit in quadam Epist. de sententia Iacobi, quod non est divina sententia, qua dicitur: qui habet unam virtutem, habet omnes; et quod homo potest habere unam virtutem sine alia, puta misericordiam, et non continentiam; sicut et in membris corporis unum potest esse illuminatum, sive decorum aut sanum, sine alio. Ergo virtutes non sunt connexae.

[66704] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 13 Praeterea, ea quae sunt connexa, aut hoc est ratione principii, aut ratione subiecti, aut ratione obiecti. Sed non ratione principii, quod est Deus, quia, secundum hoc, omnia bona quae sunt a Deo, essent connexa; nec etiam ratione subiecti, quod est anima, quia secundum hoc omnes non essent connexae; nec iterum ratione obiecti, quia per obiecta distinguuntur: non est autem idem principium distinctionis et connexionis. Ergo et cetera.

[66705] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 14 Praeterea, intellectuales virtutes non habent connexionem cum moralibus; sicut patet maxime de intellectu principiorum, qui potest haberi sine moralibus virtutibus. Sed prudentia est virtus intellectualis, quae ponitur una cardinalium. Ergo non habet connexionem cum aliis cardinalibus, quae sunt virtutes morales.

[66706] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 15 Praeterea, in patria non erit fides et spes, sed tantum erit ibi caritas. Ergo etiam in statu perfectissimo virtutes non erunt connexae.

[66707] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 16 Praeterea, Angeli, in quibus non sunt virtutes sensitivae, et similiter animae separatae, habent caritatem et iustitiam, quae est perpetua et immortalis; non autem habent temperantiam et fortitudinem, quia hae virtutes sunt irrationabilium partium, ut dicitur in III Ethic. Ergo virtutes non sunt connexae.

[66708] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 17 Praeterea, sicut sunt virtutes quaedam animae, sunt etiam quaedam virtutes corporales. Sed in virtutibus corporalibus non est connexio, quia aliquis habet visum qui non habet auditum. Ergo neque etiam in virtutibus animae.

[66709] De virtutibus, q. 5 a. 2 arg. 18 Praeterea, dicit Gregorius super Ezechielem, quod nemo repente fit summus; et in Psalm. LXXXIII, 8, dicitur, quod *ibunt de virtute in virtutem.* Non ergo simul acquirit homo virtutes, sed successive; et ita virtutes non sunt connexae.

[66710] De virtutibus, q. 5 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Ambrosius dicit super Luc.: *connexae sunt et concatenatae: ut qui unam habuerit, omnes habere videatur.*

[66711] De virtutibus, q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Gregorius dicit XXII Moral., quod si una virtus sine alia habeatur, aut virtus non est, aut perfecta non est. Sed perfectio est de ratione virtutis: virtus enim est perfectio quaedam, ut dicitur in VII Physic. Ergo virtutes sunt connexae.

[66712] De virtutibus, q. 5 a. 2 s. c. 3 Praeterea, super illud Ezech., I, 11: *duae pennae singulorum iungebantur*, Glossa dicit, quod virtutes sunt coniunctae; ut qui una caruerit, alia careat.

[66713] De virtutibus, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod de virtutibus dupliciter possumus loqui: uno modo de virtutibus perfectis; alio modo de virtutibus imperfectis. Perfectae quidem virtutes connexae sibi sunt; imperfectae autem virtutes non sunt ex necessitate connexae. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum virtus sit quae hominem bonum facit, et opus eius bonum reddit, illa est virtus perfecta quae perfecte opus hominis bonum reddit, et ipsum bonum facit; illa autem est imperfecta, quae hominem et opus eius reddit bonum non simpliciter, sed quantum ad aliquid. Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum; quae quidem est una quasi homogenea et propria homini, scilicet

ratio recta, alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quae est recta ratio agibilium, ut philosophus dicit in VI Ethic. Ad Deum autem attingit homo per caritatem, secundum illud I Ioan., IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quaedam virtutes omnino imperfectae, quae sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam, sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate, secundum illud Iob, XXXI, 18: *ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Huiusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hae autem inclinationes non habent rationem virtutis, quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum; huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, si sine discretione utatur; sicut equus, si visu careret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit in XXII Moral., quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt; unde ibi inclinationes quae sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis. Secundus autem gradus virtutum est illarum quae attingunt rationem rectam, non tamen attingunt ad ipsum Deum per caritatem. Hae quidem aliqualiter sunt perfectae per comparationem ad bonum humanum, non tamen sunt simpliciter perfectae, quia non attingunt ad primam regulam, quae est ultimus finis, ut Augustinus dicit contra Iulianum. Unde et deficiunt a vera ratione virtutis; sicut et morales inclinationes absque prudentia deficiunt a vera ratione virtutis. Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum, quae sunt simul cum caritate; hae enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem. Est autem considerandum ulterius, quod, sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ratione iam dicta, ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus; est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat aestimationem et iudicium de principiis, ex quibus ratio illa procedit; sicut in geometricalibus non potest aliquis habere aestimationem rectam, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia. Principia autem agibilium sunt fines; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis; quia, ut philosophus dicit in III Ethic., qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium; et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales. Similiter etiam quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes. Caritas enim est in homine ex infusione divina, secundum illud Rom. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Deus autem ad quaecumque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quae sunt principia operationum et motuum, ad quos res inclinatur a Deo; sicut igni dat levitatem, per quam prompte et faciliter sursum tendit; unde, ut dicitur Sap. VIII, 1, *disponit omnia suaviter.* Oportet igitur quod similiter cum caritate infundantur habituales formae expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. Quaelibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat his quae sunt circa finem, sicut militaris equestri, et equestris frenorum factrici, ut dicitur in I Ethicor. Unde secundum decentiam divinae sapientiae et bonitatis, ad caritatem simul habitus omnium virtutum infunduntur; et ideo dicitur I ad Corinth. XII, v. 4: *caritas patiens est, benigna est*, et cetera. Sic ergo, si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem; quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest, et caritate habita omnes habentur. Si autem accipiamus virtutes perfectas in secundo gradu, respectu boni humani, sic connectuntur per prudentiam; quia sine prudentia nulla virtus moralis esse potest, nec prudentia haberi potest, si cui deficiat moralis virtus. Si tamen accipiamus quatuor cardinales virtutes, secundum quod important quasdam generales conditiones virtutum, secundum hoc habent connexionem, ex hoc quod non sufficit ad aliquem actum virtutis quod adsit una harum conditionum, nisi omnes adsint; et secundum hoc videtur assignare causas connexionis Gregorius, in Lib. XXI Moralium.

[66714] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod propter inclinationem quae est ex natura, vel ex aliquo dono gratiae, quam habet aliquis magis ad opus unius virtutis quam alterius contingit quod aliquis promptior est ad actum unius virtutis quam alterius; et secundum hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus magis sunt prompti, et aliquas non habere, ad quas sunt minus prompti.

[66715] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens; sicut habens habitum scientiae interdum impeditur ad eius usum per somnolentiam vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo iste qui poenitet, consequitur cum gratia gratum faciente, caritatem, et omnes alios habitus virtutum, sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum, per quos simul et contrariae dispositiones tolluntur, et habitus virtutum generantur.

[66716] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui baptizatur, simul cum caritate recipit et prudentiam, et omnes alias virtutes; sed de necessitate prudentiae non est ut homo sit bene consiliativus in omnibus, puta in mercationibus et rebus bellicis et huiusmodi, sed in his quae sunt necessaria ad salutem: quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantumcumque sint simplices, secundum illud I Ioan. II, 27: *unctio docebit vos de omnibus*; nisi forte in aliquibus baptizatis impediatur actus prudentiae propter corporalem defectum aetatis, sicut in pueris, vel pravae dispositionis, sicut in morionibus et phreneticis.

[66717] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata: et ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum, et non circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis; puta, si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum quod sequendo concupiscentiam faceret iniuriam, et sic violaretur iustitia; sicut etiam in una et eadem arte vel scientia, puta in geometria, error unius principii inducit errorem in totam scientiam. Et inde est quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam unius virtutis, nisi sit prudens circa omnes.

[66718] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod potest dici quod contingit esse aliquem liberalem, sed non magnificum quantum ad actus: quia aliquis parum habens, potest in usu eius quod habet, exercere actum liberalitatis, non autem magnificentiae; quamvis aliquis habeat habitum, per quem etiam magnificentiae actum exerceret, si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia et magnanimitate. Ista responsio tenenda est omnino in virtutibus infusis. In virtutibus etiam acquisitis per actum, potest dici, quod ille qui acquisivit habitum liberalitatis in usu parvae substantiae, nondum acquisito habitu magnificentiae, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione ut acquirat habitum magnificentiae per modicum actum. Quia igitur in propinquo est ut habeatur, idem videtur ac si haberetur, quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in II Physic.

[66719] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sapientia et scientia non accipiuntur in illis verbis apostoli neque secundum quod sunt virtutes intellectuales, quae tamen connexionem non habent, ut infra dicetur, neque secundum quod sunt dona spiritus sancti, quae connexionem habent secundum caritatem; sed secundum quod sunt gratiae gratis datae: prout scilicet aliquis abundat scientia et sapientia, ut possit aedificare alios ad finem et Dei cognitionem, et contradicentes arguere; unde et apostolus non dicit: alii datur sapientia, alii scientia; sed: *alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae.* Unde Augustinus dicit in XIV de Trinitate, quod *huiusmodi scientia, non pollent fideles plurimi, quamvis ipsa fide polleant.* Fides etiam non accipitur ibi pro fide informi, ut quidam dicunt, quia donum fidei commune est omnibus; sed accipitur pro quadam fidei constantia, seu certitudine, quae interdum abundat etiam in peccatoribus.

[66720] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod virginitas secundum quosdam non nominat virtutem, sed quemdam perfectiorem statum virtutis. Non autem oportet quod quicumque habet virtutem, habeat eam secundum gradum perfectum. Et ideo sine virginitate, castitas et aliae virtutes haberi possunt. Vel, si detur quod virginitas sit virtus, hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quo aliquis eligit virginitatem conservare propter Christum. Et hic quidem habitus esse potest etiam in his qui carnis integritate carent; sicut et habitus magnificentiae potest esse sine magnitudine divitiarum.

[66721] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod virtutes intellectuales non sunt connexae ad invicem; et hoc propter tria. Primo quidem, quia quae sunt circa rerum diversa genera, non sunt coordinata ad invicem, sicut et de artibus dictum est. Secundo, quia in scientiis non convertibiliter se habent principia et conclusiones; ita scilicet quod quicumque habet principia, habeat conclusiones, sicut in moralibus dictum est. Tertio, quia virtus intellectualis non habet respectum ad caritatem, per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo huiusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona: puta geometria ad dimetiendum circa abstracta quaedam, physica circa mobilia, et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexae qua nec virtutes imperfectae, ut supra, in corp. art., dictum est.

[66722] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quaedam virtutes sunt quae ordinant hominem in his quae occurrunt in vita humana: sicut temperantia, iustitia, mansuetudo

et huiusmodi; et in talibus necesse est quod homo, dum exercitatur in actu huius virtutis, vel simul etiam exerceatur in actibus aliarum virtutum, et tunc acquiret omnes habitus, virtutum simul; vel oportet quod bene se habeat in uno et male in aliis, et tunc acquiret habitum contrarium alteri virtuti, et per consequens corruptionem prudentiae, sine qua nec dispositio, quam acquisivit per actus alicuius virtutis, habet proprie rationem virtutis, ut supra, in corp. art., dictum est. Huiusmodi autem habitibus acquisitis circa ea quae communiter in vita occurrunt, virtualiter iam habentur quasi in propinqua dispositione si qui alii habitus virtutum sunt, quorum actus occurrant frequenter in conversatione humana; sicut de magnificentia et magnanimitate dictum est, in solutione ad 5 argumentum.

[66723] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod virtutes acquisitae causantur a proposito; et necesse est quod simul causentur in homine qui sibi proponit acquirere unam virtutem; et non acquiret, nisi simul acquirat prudentiam, cum qua omnes habentur, ut dictum est in corp. art. Virtutes autem infusae causantur immediate a Deo, quae etiam causantur ex caritate, sicut ex communi radice, ut dictum est in corp. art.

[66724] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in scientiis speculativis non se habent principia convertibiliter ad conclusiones, sicut accidit in moralibus, ut dictum est in corp. art., et ideo qui habet unam conclusionem, non necesse est quod habeat aliam. Esset autem necesse, si oporteret, quod quicumque habet principia, haberet conclusiones, sicut est in proposito.

[66725] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de virtutibus imperfectis, quae sunt dispositiones quaedam ad actus virtutum; unde et ipsemet probat in VI de Trinitate, connexionem.

[66726] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod virtutes habent connexionem ratione principii proximi, id est sui generis, quod est prudentia vel caritas; non autem ratione principii remoti et communis, quod est Deus.

[66727] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia specialiter inter virtutes intellectuales habet connexionem cum virtutibus ratione materiae circa quam est; est enim circa mobilia.

[66728] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod in patria, deficiente spe et fide, succedent quaedam perfectiora, scilicet visio et comprehensio, quae connectentur caritati.

[66729] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod in Angelis et animabus separatis non est temperantia et fortitudo ad hos actus ad quos sunt in hac vita, scilicet ad moderandum passiones sensibilis partis; sed ad quosdam alios actus, ut patet per Augustinum in XIV de Trinitate.

[66730] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiae animae non se habent convertibiliter cum essentia; quamvis enim nulla potentia animae possit esse sine essentia, tamen essentia animae potest esse sine quibusdam potentiis; puta sine visu et auditu,

propter corruptionem organorum quorum huiusmodi potentiae proprie sunt actus.

[66731] De virtutibus, q. 5 a. 2 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod non propter hoc homo est summus, quod habet omnes virtutes, sed propter hoc quod habet eas in summo.

Articulus 3

[66732] De virtutibus, q. 5 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum omnes virtutes in homine sint aequales

[66733] De virtutibus, q. 5 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[66734] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 1 Dicitur enim I ad Cor. XIII, 13: *nunc autem manent fides, spes et caritas, tria haec; maior autem horum est caritas.* Sed maioritas excludit aequalitatem. Ergo virtutes in uno homine non sunt aequales.

[66735] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 2 Sed dicendum, quod caritas est maior secundum actum, sed non secundum habitum. Sed contra, Augustinus dicit in Lib. de Trinit., quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed habitus caritatis est melior quam habitus aliarum virtutum, quia magis attingit ad Deum, secundum illud I Ioan., IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet.* Ergo caritas secundum habitum, maior est quam aliae virtutes.

[66736] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, perfectio praecedit suum perfectibile. Sed caritas est perfectio aliarum virtutum, secundum illud Coloss. III, 14: *super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis*; et I ad Tim. I, 5, dicitur: *finis autem praecepti caritas.* Ergo est maior aliis virtutibus.

[66737] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod nihil imperfectionis habet annexum, est perfectius et maius; quia albius est quod est nigro impermixtius. Sed habitus caritatis nihil habet imperfectionis admixtum; quia fides est de non apparentibus, et spes de non habitis. Ergo caritas, etiam secundum habitum, est perfectior et maior quam fides et spes.

[66738] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 5 Praeterea, Augustinus dicit in XIX de civitate Dei: *virtutes nisi ad Deum referantur, vitia sunt.* Ex quo potest accipi, quod ratio virtutis perficitur ex ordine ad Deum. Sed caritas propinquius ordinat hominem ad Deum quam aliae virtutes; quia unit hominem Deo, secundum illud I ad Cor. cap. VI, 17: *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Ergo caritas est maior virtus quam aliae.

[66739] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 6 Praeterea, virtutes infusae originem habent ex gratia, quae

est earum perfectio. Sed caritas perfectius participat gratiam quam aliae virtutes: gratia enim et caritas inseparabiliter se concomitantur; fides autem et spes possunt esse sine gratia. Ergo caritas est maior aliis virtutibus; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

[66740] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 7 Praeterea, Bernardus dicit in I de consideratione, quod prudentia est materia fortitudinis, quia sine prudentia fortitudo praecipitat. Sed id quod est principium et causa alicuius, est maius et potius eo. Ergo prudentia est maior fortitudine; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

[66741] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 8 Praeterea, philosophus dicit in V Ethic., quod iustitia est tota virtus; aliae autem virtutes sunt secundum partem. Sed totum est maius parte. Ergo iustitia est maior aliis virtutibus; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

[66742] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 9 Praeterea, Augustinus probat in XI super Genes. ad Litt. quod si omnia in universo essent aequalia, non essent omnia. Sed virtutes omnes habentur simul, quia sunt connexae, ut supra, art. praec., ostensum est. Non ergo omnes virtutes sunt aequales.

[66743] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 10 Praeterea, virtutibus opponuntur vitia. Sed non omnia vitia sunt aequalia. Ergo neque omnes virtutes sunt aequales.

[66744] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 11 Praeterea, laus debetur actibus virtutum. Sed quidam magis laudantur de una virtute quam de alia; unde Cassianus dicit in V de institutione Coenob.: *alius scientiae floribus exornatur; alius discretionis ratione robustius communitur; alter patientiae gravitate fundatur; alius humilitatis, alius continentiae virtute praefertur.* Non ergo omnes virtutes in uno homine sunt aequales.

[66745] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 12 Sed dicendum, quod ista inaequalitas est secundum actus, non secundum habitus. Sed contra, secundum philosophum in I Poster., ea quae ad aliquid sunt, simul intenduntur. Sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum. Est enim habitus quo quis agit cum tempus fuerit, ut Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali. Si ergo actus unius virtutis in aliquo homine est maior quam actus alterius, sequitur quod etiam habitus sint inaequales.

[66746] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 13 Praeterea, Hugo de s. Victore dicit, quod actus augent habitus. Si ergo actus virtutum sunt inaequales; et habitus virtutum inaequales erunt.

[66747] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 14 Praeterea, ita se habet in moralibus habitus virtutis ad actum proprium, sicut in naturalibus forma ad proprium motum vel actionem. Sed in naturalibus, quanto aliquis magis habet de forma, tanto magis habet de operatione vel motu, quia quod est gravius, velocius tendit deorsum, et quod est calidius, magis calefacit. Ergo etiam in moralibus actus virtutum inaequales esse non possunt, nisi habitus virtutum fuerint inaequales.

[66748] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 15 Praeterea, perfectiones sunt proportionabiles perfectibilibus. Virtutes autem sunt perfectiones potentiarum animae, quae sunt inaequales, quia ratio excedit inferiores vires, quibus imperat. Ergo etiam virtutes sunt inaequales.

[66749] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 16 Praeterea, Gregorius dicit, XXII Moral. et Homil. XV in Ezech., *beatus Iob incrementa virtutum, quia distincte hominibus superno munere tribui conspexit, gradus vocavit; quoniam per ipsos ascenditur, et ad caelestia obtinenda venitur.* Sed ubi est incrementum et gradus, non est aequalitas. Ergo virtutes non sunt aequales.

[66750] De virtutibus, q. 5 a. 3 arg. 17 Praeterea, quaecumque ita se habent quod uno crescente aliud decrescit, oportet quod sint inaequalia. Sed videtur quod caritate crescente aliud decrescat: quia status patriae, in quo perficietur caritas, opponitur statui viae, in quo habet locum fides; uno autem oppositorum crescente, alterum decrescit. Ergo caritas et fides non possunt esse aequales; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

[66751] De virtutibus, q. 5 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Apocal. XXI, 16 dicitur: quod latera civitatis sunt aequalia; per quae latera signantur virtutes, secundum Glossam. Ergo virtutes sunt aequales.

[66752] De virtutibus, q. 5 a. 3 s. c. 2 Praeterea, dicit Augustinus in VI de Trinit.: *quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia et temperantia. Si enim dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia; sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc nec fortitudine aequales erunt; quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.* Non autem oporteret eos qui sunt aequales in una virtute, esse aequales in aliis, nisi omnes virtutes in uno homine sint aequales.

[66753] De virtutibus, q. 5 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Gregorius dicit super Ezech. quod fides, spes, caritas et operatio sunt aequales. Ergo pari ratione omnes aliae virtutes sunt aequales.

[66754] De virtutibus, q. 5 a. 3 s. c. 4 Praeterea, Ezech. XLVI, 22, dicitur: *mensurae unius quatuor erant*; Glossa: *quibus proficimus ad virtutem.* Sed quae unius mensurae, sunt aequalia. Ergo omnes sunt aequales.

[66755] De virtutibus, q. 5 a. 3 s. c. 5 Praeterea, Damascenus dicit: *naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus secundum esse accidentis.* Ergo virtutes secundum suum esse accidentis sunt aequales.

[66756] De virtutibus, q. 5 a. 3 s. c. 6 Praeterea, maioris virtutis actui debetur maius praemium. Si ergo in homine esset una virtus maior quam alia, sequeretur quod eidem homini deberetur maius et minus praemium; quod est inconveniens.

[66757] De virtutibus, q. 5 a. 3 s. c. 7 Praeterea, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequitur ad magis. Sed ad hoc quod una virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur, quia virtutes sunt connexae, ut supra, art. praeced., dictum est. Ergo ad hoc quod una magis habeatur, sequitur quod omnes magis habeantur; oportet ergo omnes virtutes esse aequales.

[66758] De virtutibus, q. 5 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod aequale et inaequale dicuntur secundum quantitatem; unum enim in quantitate aequale dicitur, sicut in qualitate simile, et in substantia idem, ut patet in V Metaph. Quantitas autem importat rationem mensurae, quae primo quidem invenitur in numeris; secundario autem in magnitudinibus; et quodam alio modo in om-

nibus aliis generibus, ut patet in IX Metaph. In quolibet enim genere id quod est simplicissimum et perfectissimum, est mensura omnium aliorum, ut in coloribus albedo, et in motibus motus diurnus; eo quod unaquaeque res tanto perfectior est, quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Ex quo patet quod perfectio uniuscuiusque rei secundum quam attenditur mensuratio eius, est a primo principio; similiter quantitas eius; et hoc est quod Augustinus dicit in VIII de Trinit., quod in his quae non mole magna sunt, idem est melius quod maius. Cum autem cuiuslibet formae non subsistentis esse consistat in eo quod subiecto vel materiae inest, dupliciter potest eius quantitas seu perfectio considerari: uno modo, secundum rationem propriae speciei; alio modo, secundum esse quod habet in materia seu subiecto. Secundum quidem rationem propriae speciei, formae diversarum specierum sunt inaequales; sed formae unius speciei quaedam quidem possunt esse aequales, quaedam autem non. Oportet enim principium specificum accipi in aliquo indivisibili. Differentia enim huiusmodi principii speciem variat, et ideo, si hoc principio esset additio vel subtractio, ex necessitate species variaretur. Unde et philosophus dicit in VIII Metaph., quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem per aliquid suae essentiae, sicut omnes formae absolutae, sive sint substantiales sive accidentales; et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma maior alia inveniatur, non enim est una albedo secundum se considerata, magis albedo quam alia. Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur, sicut motus sortitur speciem ex termino. Unde unus motus est maior alio, secundum propinquitatem vel distantiam a termino. Et similiter inveniuntur quaedam qualitates quae sunt dispositiones in ordine ad aliquid; sicut sanitas est quaedam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum: et ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas. Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem, sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur, contingit etiam quod in eodem animali una sanitas est maior quam alia, ut dicitur X Ethicorum: in quantum, scilicet, diversi gradus commensurationis humorum possunt esse, in quibus salvatur convenientia humanae naturae. Et eodem modo se habet in scientia, quae recipit unitatem ex unitate subiecti; unde in uno potest esse geometria maior quam in alio, in quantum novit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem subiecti geometriae, quod est magnitudo. Similiter etiam secundum quantitatem perfectionis quam habent huiusmodi formae secundum quod insunt materiae vel subiecto, quaedam formae unius speciei inaequales esse possunt, in quantum insunt secundum magis et minus; quaedam vero magis et minus inesse non possunt. Non enim quaecumque forma dat speciem subiecto cui inest, potest inesse magis et minus: quia, sicut dictum est, principium specificum oportet in indivisibili consistere; quod inde est, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus. Similiter etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indivisibile, non dicitur secundum magis et minus. Et inde est quod binarius, et quaelibet alia species numeri quae specificatur secundum unitatem additam, non recipit magis et minus; et eadem ratio est in figuris quae secundum numerum specificantur, ut triangulus et quadratum; et in quantitatibus determinatis, ut bicubitum et tricubitum; et in relationibus numeralibus, sicut duplum et triplum. Formae vero quae neque dant speciem subiecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum rationem suam sit indivisibile, possunt inesse secundum magis et minus, ut albedo et nigredo, et alia huiusmodi. Ex his igitur patet, quod dupliciter potest aliquid se ad diversas formas habere circa aequalitatem et inaequalitatem. Quaedam enim formae sunt quae in eadem specie inaequalitatem non recipiunt neque secundum se, ut una earum sit maior quam alia eiusdem speciei, neque secundum esse, ut scilicet magis insit subiecto; et huiusmodi sunt omnes formae substantiales. Quaedam vero inaequalitatem non recipiunt secundum se, sed solum secundum quod insunt subiecto, sicut albedo et nigredo. Quaedam vero inaequalitatem recipiunt secundum se, non tamen secundum quod insunt subiecto, sicut triangulus dicitur maior triangulo, eo quod lineae unius trianguli sunt maiores quam alterius, quamvis ordinentur ad aliquid unum specificans; non tamen una superficies est magis triangula quam alia. Quaedam vero sunt quae recipiunt inaequalitatem et secundum se, et secundum quod insunt subiecto; sicut sanitas, et scientia, et motus. Est enim motus inaequalis, vel quia maius spatium pertransit, vel quia mobile velocius movetur. Similiter etiam scientia est maior unius quam alterius, vel quia conclusiones plures novit, vel quia easdem res melius scit. Similiter potest esse sanitas inaequaliter, vel quia gradus commensurationis in uno est propinquior debitae et perfectae aequalitati quam in alio, vel quia circa eumdem gradum commensurationis unus firmius se habet quam alius, et melius. His igitur visis, circa aequalitatem et inaequalitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inaequalitate virtutum quae attenditur secundum seipsas, sic virtutes diversarum specierum possunt esse inaequales. Cum enim virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Ethic., illa virtus perfectior et maior est quae ad maius bonum ordinatur. Et secundum hoc virtutes theologicae, quarum obiectum est Deus, sunt aliis potiores; inter quas tamen caritas est maior, quia propinquius Deo coniungit; et spes maior quam fides, quia scilicet spes aliqualiter movet affectum in Deum, fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum; et post hanc iustitia, per quam homo bene se habet non solum in seipso, sed ad alium; et post hanc fortitudo, per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis; et post hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corporalium. Sed in eadem specie virtutis non potest huiusmodi inaequalitas inveniri sicut invenitur in eadem specie scientiae, quia non est de ratione scientiae, quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiae; est autem de ratione virtutis, ut habens aliquam, bene se habeat in omnibus quae ad virtutem illam pertinent. Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa qua inest subiecto, potest esse inaequalitas etiam in eadem specie virtutis: in quantum unus habentium virtutem melius se habet ad ea quae sunt illius virtutis quam alius; vel propter meliorem dispositionem naturalem, vel propter maius exercitium, vel propter melius iudicium rationis, vel propter gratiae donum; quia virtus neque dat speciem subiecto, neque habet aliquid indivisibile in sui ratione, nisi secundum Stoicos, qui dicebant nullum habere virtutem nisi eam haberet in summo; et secundum hoc omnes sunt habentes eamdem virtutem aequaliter. Sed hoc non videtur esse de ratione alicuius virtutis, quia talis diversitas in modo participandi virtutem attenditur secundum praedicta, quae non pertinent ad rationem alicuius particularis virtutis, puta castitatis, vel similium. Sic igitur in diversis, virtutes inaequales esse possunt, et quantum ad diversas species virtutum, et etiam secundum quod insunt subiecto, quantum etiam ad unam speciem virtutis. Sed in uno et in eodem homine sunt quidem virtutes inaequales secundum quantitatem vel perfectionem, quam virtus secundum se habet; secundum vero illam quantitatem et perfectionem quam habet virtus secundum quod inest subiecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse aequales, eadem ratione qua et sunt connexae, quia aequalitas est quaedam connexio in quantitate. Unde et aequalitatis rationem aliqui assignant secundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum; et huiusmodi est ratio Augustini in VI de Trinit. Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutum moralium a prudentia, et omnium virtutum a caritate; unde ubi est aequaliter caritas, oportet omnes virtutes esse aequales secundum formalem perfectionem virtutis; et eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero possunt virtutes esse inaequales in uno et eodem, sicut et non connexae, secundum inclinationem potentiae ad actum, quae est ex natura, vel ex quacumque alia causa. Et propter hoc quidam dicunt, quod sunt inaequales secundum actum; sed hoc non est intelligendum nisi secundum inaequalitatem inclinationis ad actum.

[66759] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de inaequalitate quae est et attenditur secundum ipsas virtutes, non de inaequalitate quae est secundum inesse ipsarum, de qua nunc loquimur. Caritas enim, ut dictum est, secundum se est maior omnibus aliis virtutibus; sed tamen, ea crescente, etiam proportionaliter crescunt omnes aliae virtutes in uno et eodem homine, sicut digiti manus secundum se sunt inaequales, tamen proportionaliter crescunt.

[66760] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 2 Et similiter dicendum est ad secundum, tertium, quartum, quintum et sextum; et etiam ad septimum, quod secundum eumdem modum probabat, aliis virtutibus esse fortitudinem maiorem.

[66761] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 8 Similiter etiam ad octavum, quod eodem modo procedit de iustitia, licet iustitia, quae est tota virtus, non sit illa iustitia quae ponitur virtus cardinalis.

[66762] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 9 Et similiter etiam dicendum ad nonum; quia in hoc omnes virtutes homini insunt, quod distinguuntur secundum maiorem et minorem perfectionem speciei.

[66763] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 10 Et similiter etiam dicendum ad decimum, quia etiam hoc modo vitia sunt inaequalia.

[66764] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod unus magis laudatur de una virtute quam de alia propter maiorem promptitudinem ad actum.

[66765] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ubi est maior habitus, oportet quod sit maior actus secundum inclinationem habitus. Potest tamen esse in homine aliquid vel impediens vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum; sicut habitus scientiae impeditur ne ad actum prodeat, propter ebrietatem. Et ideo secundum huiusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum, potest quandoque esse augmentum in actu, non existente augmento circa habitum.

[66766] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in habitibus acquisitis

maius exercitium causat maiorem habitum; tamen per accidens potest impediri habitus iam ex pluribus actibus acquisitus, ut non magis possit in actum procedere; sicut dictum est in corp. art.

[66767] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod in rebus naturalibus, ubi est aequalis forma, potest esse inaequalitas actus propter aliquod impedimentum accidentale.

[66768] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod potentiae sunt inaequales secundum seipsas: in quantum, scilicet, una potentia secundum propriam rationem est perfectior alia. Et hoc etiam modo dictum est, quod virtutes sint inaequales.

[66769] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod virtutes insunt proportionaliter, ut dictum est; unde ex hoc non sequitur quod inaequaliter habeantur.

[66770] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod status patriae opponitur fidei, ratione apertae visionis, quam non consequitur aliquis per augmentum caritatis; unde non oportet quod crescente caritate fides minuatur.

[66771] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum quae in contrarium obiecta sunt et secundum, tertium et quartum patet responsio ex his quae dicta sunt.

[66772] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod Damascenus intelligit virtutes aequaliter in omnibus esse.

[66773] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod praemium essentiale respondet radici caritatis; et ideo, si etiam detur quod virtutes non sint aequales, tamen idem praemium debebitur uni homini propter identitatem caritatis.

[66774] De virtutibus, q. 5 a. 3 ad s. c. 7 Septimum concedimus.

Articulus 4

[66775] De virtutibus, q. 5 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum virtutes cardinales maneant in patria

[66776] De virtutibus, q. 5 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[66777] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 1 Dicit enim Gregorius, XVI Moral., quod accidentia vitae comparata cum corpore transeunt. Non ergo manent in patria.

[66778] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, habito fine non sunt necessaria ea quae sunt ad finem; sicut postquam pervenitur ad portum, non necessaria est navis. Sed virtutes cardinales

in hoc distinguuntur a theologicis, quod theologicae habent ultimum finem pro obiecto, cardinales autem sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo quando perventum fuerit ad ultimum finem in patria, non erit necessaria virtus cardinalis.

[66779] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, sublato fine cessat id quod est ad finem. Sed virtutes cardinales ordinantur ad bonum civile, quod non erit in patria. Ergo neque virtutes cardinales erunt in patria.

[66780] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 4 Praeterea, id non dicitur manere in patria, sed magis evacuari, quod non manet secundum propriam speciem, sed solum secundum communem generis rationem; sicut fides dicitur evacuari, quamvis maneat cognitio, quae est genus eius. Sed virtutes cardinales non remanent in patria secundum proprias species, secundum quas distinguuntur: dicit enim Augustinus, XII super Genes. ad Litt., quod una ibi et tota virtus est amare quod videris. Ergo virtutes cardinales non manent in patria, sed evacuantur.

[66781] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 5 Praeterea, virtutes habent speciem ex obiectis. Sed obiecta virtutum cardinalium non manent in patria: nam prudentia est circa dubia, de quibus est consilium; iustitia autem est circa contractus et iudicia; fortitudo autem est circa pericula mortis; temperantia autem circa concupiscentias ciborum et venereorum, quae omnia non erunt in patria.

[66782] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 6 Sed dicendum, quod in patria habebunt alios actus.- Sed contra, diversitas eius quod cadit in definitione alicuius rei, diversificat speciem eius. Sed actus cadit in definitione habitus: dicit enim Augustinus in libro de bono Coniug., quod habitus est quo quis agit cum tempus affuerit. Ergo si sunt diversi actus, erunt et habitus specie differentes.

[66783] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 7 Praeterea, secundum Plotinum, ut Macrobius refert, aliae sunt virtutes purgati animi, et aliae virtutes politicae. Sed virtutes purgati animi maxime videntur esse virtutes quae sunt in patria; virtutes autem quae sunt hic, sunt virtutes politicae. Ergo virtutes quae sunt hic, non manent, sed evacuantur.

[66784] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 8 Praeterea, plus distant status beatorum et viatorum, quam status domini et servi, aut viri et mulieris in vita praesenti. Sed secundum philosophum in I Politic., alia est virtus domini et alia est virtus servi, et similiter alia viri et alia mulieris. Ergo multo magis aliae sunt virtutes viatorum et beatorum.

[66785] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 9 Praeterea, habitus virtutum sunt necessarii ad habilitandum possibilitatem ad actum. Sed huiusmodi habilitatio sufficienter fiet ibi per gloriam. Non ergo erunt necessarii habitus virtutum.

[66786] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 10 Praeterea, apostolus probat, I ad Corinth. XIII, 8, quod caritas est excellentior aliis, quia non evacuatur. Sed fides et spes, quae evacuantur, sunt nobiliores virtutibus cardinalibus, quia habent nobilius obiectum, scilicet Deum. Ergo virtutes cardinales evacuantur.

[66787] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 11 Praeterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus,

ut patet in VI Ethic. Sed virtutes intellectuales non manent, quia scientia destruetur, ut dicitur I ad Corinth. cap. XIII, 8. Ergo nec virtutes cardinales manebunt in patria.

[66788] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 12 Praeterea, sicut Iac. I, 4, dicitur, *patientia opus perfectum habet.* Sed patientia non manet in patria nisi secundum praemium, ut dicit Augustinus XIV de Civit. Dei. Ergo multo minus aliae virtutes morales.

[66789] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 13 Praeterea, quaedam virtutes cardinales, scilicet temperantia et fortitudo, sunt in potentiis animae sensitivis: sunt enim irrationabilium partium animae, ut patet per philosophum in III Ethic. Sed partes animae sensitivae neque sunt in Angelis, neque possunt esse in anima separata. Ergo huiusmodi virtutes non sunt in patria neque in Angelis, neque in animabus separatis.

[66790] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 14 Praeterea, Augustinus dicit, XIII de Civit. Dei, quod in patria vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus. Sed vacare est actus sapientiae: videre actus intellectus: amare actus caritatis: laudare actus latriae. Ergo ista sola erunt in patria, non autem virtutes cardinales.

[66791] De virtutibus, q. 5 a. 4 arg. 15 Praeterea, in patria erunt homines similes Angelis, ut dicitur Matth. XXII, 30. Sed secundum sobrietatem homines non assimilantur Angelis, ad quos non pertinet cibis et potibus uti. Ergo sobrietas non erit in patria, et pari ratione nec aliae huiusmodi virtutes.

[66792] De virtutibus, q. 5 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Sap. I, v. 15: *iustitia perpetua est et immortalis.*

[66793] De virtutibus, q. 5 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Sap. VIII, 7, dicitur de divina sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, quibus in vita nihil utilius est hominibus.* Sed in patria erit plenissima participatio sapientiae. Ergo huiusmodi virtutes plenius erunt in patria.

[66794] De virtutibus, q. 5 a. 4 s. c. 3 Praeterea, virtutes sunt divitiae spirituales. Sed spiritualium divitiarum maior copia est in patria quam in via. Ergo huiusmodi virtutes plenius in patria abundabunt.

[66795] De virtutibus, q. 5 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod in patria manent virtutes cardinales, et habebunt ibi alios actus quam hic, ut Augustinus dicit, XIII de Trinit.: *quod nunc agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit, ubi nihil omnino mali erit; sed iustitiae erit regenti Deo subditum esse; prudentiae, nullum bonum Deum praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae, nullo affectu noxio delectari.* Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut philosophus dicit in I de caelo, virtus importat ultimum potentiae. Manifestum est autem, quod in diversis naturis diversum est potentiae ultimum, quia altioris naturae est maior potentia, ad plura et maiora se extendens. Et ideo illud quod est virtus uni, non est virtus alteri; puta, hominis virtus determinatur ad ea quae sunt

praecipua in humana vita; sicut temperantia humana est, quod a ratione homo non discedat propter maximas delectationes, sed eas magis secundum rationem moderetur; fortitudo autem humana est, ut propter bonum rationis firmiter stet contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia divinae potentiae ultimum non attenditur secundum ista, sed secundum aliquid altius pertinens ad infinitatem potentiae eius; ideo fortitudo divina est eius immobilitas; temperantia erit conversio mentis divinae ad seipsam; prudentia autem est ipsa mens divina; iustitia autem Dei ipsa lex eius perennis. Est autem considerandum, quod diversa ultima dupliciter accipi possunt: uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie motus; alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino disparata, et ad invicem non ordinata. Si igitur accipiantur diversa ultima quae sub una serie motus ordinantur, esse diversa ultima, faciunt diversas species motus; non autem diversificant speciem principii motivi, eo quod idem est principium motus quod movet a principio usque ad finem. Et huius exemplum accipere possumus in aedificatione, in qua ultimus terminus est forma domus completa; possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus; unde, ut philosophus dicit in X Ethic., alius specie motus est fundatio domus, quae terminatur ad fundamentum, et alia columnarum erectio, et alia completa aedificatio; sed tamen ars aedificatoria est una et eadem, quae est horum trium motuum principium; et idem est in aliis motibus. Si vero accipiantur diversa ultima disparata, quae non sunt in una serie motus, sed sunt omnino disparata: tunc et motus specie differunt, et principia motiva; sicut alia ars est quae est principium aedificationis, et constructionis navis. Sic ergo ubi est idem ultimum specie, est et eadem virtus secundum speciem, idem actus, sive motus virtutis; sicut patet quod idem ultimum specie est quod attingit temperantia in me et in te, scilicet moderantia circa delectationes tactus; unde nec temperantia nec actus eius specie differt in me et in te. Ubi vero ultimum quod attingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie motus continetur, oportet quod sit differentia secundum speciem non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute; sicut patet de istis virtutibus secundum quod dicuntur de Deo et de homine. Ubi vero ultimum virtutis differt specie (si tamen sub eadem serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud), est quidem actus differens specie, sed virtus est eadem; sicut fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante praelium, et ad aliud in ipso praelio, et ad aliud in triumpho: unde alius specie actus est accedere ad bellum, et alius in praelio fortiter stare, et alius iterum de adepta victoria gaudere; et eadem fortitudo est; sicut etiam eiusdem potentiae actus est amare, desiderare et gaudere. Manifestum est igitur ex praedictis, in istomet artic., quod cum status patriae sit altior quam status viae, pertingat ad perfectius ultimum. Si igitur ultimum illud ad quod pertingit virtus viae, ordinetur ad ultimum illud ad quod pertingit virtus patriae, necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem; sed actus erunt differentes. Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud, tunc non erunt eaedem virtutes nec secundum actum nec secundum habitum. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae, de quibus locuti sunt philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad caelestem gloriam consequendam. Et ideo posuerunt, quod huiusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de Tullio Augustinus narrat. Sed virtutes cardinales, secundum quod sunt gratuitae et infusae, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita praesenti in ordine ad caelestem gloriam. Et ideo necesse est dicere, quod sit idem habitus harum virtutum hic et ibi; sed quod actus sunt differentes: nam hic habent actus qui competunt tendentibus in finem ultimum; illic autem habent actus qui competunt iam in fine ultimo quiescentibus.

[66796] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi virtutes perficiunt hominem in vita activa, sicut in quadam via qua pervenitur ad terminum contemplationis patriae; et ideo in patria manent secundum actus consummatos in fine.

[66797] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtutes cardinales sunt circa ea quae sunt ad finem, non quasi in his sit ultimus eorum terminus, sicut ultimus terminus navis est navigatio; sed in quantum, per ea quae sunt ad finem, habent ordinem ad finem ultimum; sicut temperantia gratuita non habet pro finali ultimo moderari concupiscentias tactus, sed hoc facit propter similitudinem caelestem.

[66798] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bonum civile non est finis ultimus virtutum cardinalium infusarum, de quibus loquimur, sed virtutum acquisitarum de quibus philosophi sunt locuti, sicut dictum est in corp. art.

[66799] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unam et eamdem rem esse finem diversarum virtutum vel artium; sicut conservatio boni civilis est finis et terminus militaris et legis positivae: unde utraque ars vel virtus habet actum suum circa hoc sicut circa finale bonum; sed militaris, in quantum providet de conservatione boni civilis, secundum quod per fortia certamina ad hoc pervenitur; sed lex positiva gaudet de eodem, secundum quod per ordinationem legum bonum civile conservatur. Sic igitur fruitio Dei in patria est finis omnium cardinalium virtutum; et unaquaeque gaudet ibi de ea, secundum quod est finis suorum actuum. Et ideo dicitur quod in patria erit una virtus, in quantum erit in subiecto, de qua omnes virtutes gaudebunt; tamen erunt differentes actus et differentes virtutes secundum diversam rationem gaudendi.

[66800] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur esse obiectum virtutum dupliciter. Uno modo sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut ad finem; sicut summum bonum est obiectum caritatis, et beatitudo aeterna obiectum spei. Alio modo sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens; et hoc modo delectationes coitus sunt obiectum temperantiae, non enim temperantia intendit huiusmodi delectationibus inhaerere, sed istas delectationes compescendo, tendere in bonum rationis. Similiter fortitudo non intendit inhaerere periculis superando pericula, sed consequi bonum rationis; et idem est de prudentia respectu dubitationum, et de iustitia respectu necessitatum huius vitae. Et ideo quanto longius ab his fuerit recessum, secundum profectum spiritualis vitae, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum, quia praedicta verba magis se habent ad has virtutes per modum termini a quo quam per modum termini ad quem, qui dat speciem.

[66801] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non omnis differentia actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut iam dictum est in corp. art.

[66802] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod virtutes purgati animi, quas Plotinus definiebat, possunt convenire beatis: nam prudentiae ibi est sola divina intueri; temperantiae,

cupiditates oblivisci; fortitudinis, passiones ignorare; iustitiae, perpetuum foedus cum Deo habere. Sed virtutes politicae de quibus ipse loquitur, ordinantur tantum ad bonum civile praesentis vitae ut dictum est in corp. art.

[66803] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ultima virtutum servi et domini, mulieris et viri non ordinantur in invicem, ut sic ex uno transeatur in aliud; et ideo non est similis ratio.

[66804] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ipsa habilitatio gloriae ad opera virtutum, quae fiet vel perficietur per gloriam, pertinet ad ipsos habitus virtutum.

[66805] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod fides ordinatur ad veritatem non apparentem, et spes ad arduum non habitum sicut a quo speciem habent. Et ideo, quamvis excellentiores sint virtutibus cardinalibus propter altius obiectum, tamen evacuantur, propter hoc quod habent speciem ab eo quod non manet.

[66806] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod etiam scientia non destruetur secundum habitum, sed habebit alium actum.

[66807] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in via, tolerando scilicet tribulationes; manebit tamen secundum actum convenientem fini, sicut et de aliis virtutibus dictum est in corp. art.

[66808] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod quidam dicunt quod irascibilis et concupiscibilis, in quibus sunt temperantia et fortitudo, sunt in parte superiori, non autem in parte sensitiva. Sed hoc est contra philosophum in III Ethic., ubi dicit, quod virtutes sunt irrationabilium partium. Quidam autem dicunt, quod vires sensitivae partis manent in anima separata vel secundum potentiam tantum, vel secundum actum. Sed hoc non potest esse, quia actus potentiae sensitivae non est sine corpore; alioquin anima sensitiva brutorum esset etiam incorruptibilis, quod est erroneum. Cuius autem est actio, eius est etiam potentia; unde oportet quod potentiae huiusmodi sint coniunctae; et ita post mortem non remanent in anima separata actu, sed virtute, sicut in radice in quantum scilicet potentiae animae fluunt ab essentia eius. Virtutes autem istae sunt quidem in irascibili quantum ad eorum derivationem; sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et in voluntate, quia principalis actus virtutis moralis est electio, quae est actus appetitus rationalis. Sed ista electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem.

[66809] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod omnia illa quatuor pertinent ad unumquemque actum virtutum cardinalium per modum finis, in quantum in eis consistit beatitudo caelestis.

[66810] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod sobrietas non assimilat nos Angelis secundum actum viae quem habet circa materiam ciborum et potuum; sed secundum actum patriae, quem habet circa ultimum finem, sicut et aliae virtutes.

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet VI

Thomas de Aquino

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-
-------------------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”#67974”>Quodlibet
VI, q. 1 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#67975”>Quodlibet VI, q. 1 tit.
```

1'); document.write('<OPTION VALUE=”#67976”>Quodlibet VI, q. 1 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#67977”>Quodlibet VI, q. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#67978”>Quodlibet VI, q. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#67979”>Quodlibet VI, q. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#67980”>Quodlibet VI, q. 1 ad arg.'); document.write('<OPTION VALUE=”#67981”>Quodlibet VI, q. 2 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#67982”>Quodlibet VI, q. 2 pr. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#67983”>Quodlibet VI, q. 2 pr. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#67984”>Quodlibet VI, q. 2 a. 1 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#67985”>Quodlibet VI, q. 2 a. 1 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#67986”>Quodlibet VI, q. 2 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#67987”>Quodlibet VI, q. 2 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#67988”>Quodlibet VI, q. 2 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#67989”>Quodlibet VI, q. 2 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#67990”>Quodlibet VI, q. 2 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#67991”>Quodlibet VI, q. 2 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#67992”>Quodlibet VI, q. 2 a. 2 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#67993”>Quodlibet VI, q. 2 a. 2 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#67994”>Quodlibet VI, q. 2 a. 2 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#67995”>Quodlibet VI, q. 2 a. 2 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#67996”>Quodlibet VI, q. 2 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#67997”>Quodlibet VI, q. 2 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#67998”>Quodlibet VI, q. 2 a. 2 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#67999”>Quodlibet VI, q. 2 a. 2 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68000”>Quodlibet VI, q. 3 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68001”>Quodlibet VI, q. 3 pr. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68002”>Quodlibet VI, q. 3 pr. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68003”>Quodlibet VI, q. 3 a. 1 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68004”>Quodlibet VI, q. 3 a. 1 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68005”>Quodlibet VI, q. 3 a. 1 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68006”>Quodlibet VI, q. 3 a. 1 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68007”>Quodlibet VI, q. 3 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68008”>Quodlibet VI, q. 3 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68009”>Quodlibet VI, q. 3 a. 1 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68010”>Quodlibet VI, q. 3 a. 1 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68011”>Quodlibet VI, q. 3 a. 2 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68012”>Quodlibet VI, q. 3 a. 2 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68013”>Quodlibet VI, q. 3 a. 2 arg.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68014”>Quodlibet VI, q. 3 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68015”>Quodlibet VI, q. 3 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68016”>Quodlibet VI, q. 3 a. 2 ad s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68017”>Quodlibet VI, q. 4 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68018”>Quodlibet VI, q. 4 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68019”>Quodlibet VI, q. 4 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68020”>Quodlibet VI, q. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68021”>Quodlibet VI, q. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68022”>Quodlibet VI, q. 4 arg. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#68023”>Quodlibet VI, q. 4 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68024”>Quodlibet VI, q. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68025”>Quodlibet VI, q. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68026”>Quodlibet VI, q. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68027”>Quodlibet VI, q. 4 ad 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#68028”>Quodlibet VI, q. 5 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68029”>Quodlibet VI, q. 5 pr. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68030”>Quodlibet VI, q. 5 pr. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68031”>Quodlibet VI, q. 5 pr. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#68032”>Quodlibet VI, q. 5 pr. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#68033”>Quodlibet VI, q. 5 a. 1 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68034”>Quodlibet VI, q. 5 a. 1 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68035”>Quodlibet VI, q. 5 a. 1 arg.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68036”>Quodlibet VI, q. 5 a. 1 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68037”>Quodlibet VI, q. 5 a. 1 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68038”>Quodlibet VI, q. 5 a. 2 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68039”>Quodlibet VI, q. 5 a. 2 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68040”>Quodlibet VI, q. 5 a. 2 arg.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68041”>Quodlibet VI, q. 5 a. 2 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68042”>Quodlibet VI, q. 5 a. 2 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68043”>Quodlibet VI, q. 5 a. 2 ad arg.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68044”>Quodlibet VI, q. 5 a. 3 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68045”>Quodlibet VI, q. 5 a. 3 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68046”>Quodlibet VI, q. 5 a. 3 arg.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68047”>Quodlibet VI, q. 5 a. 3 s. c.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68048”>Quodlibet VI, q. 5 a. 3 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68049”>Quodlibet VI, q. 5 a. 3 ad arg.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68050”>Quodlibet VI, q. 5 a. 4 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68051”>Quodlibet VI, q. 5 a. 4 tit. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68052”>Quodlibet VI, q. 5 a. 4 arg. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68053”>Quodlibet VI, q. 5 a. 4 arg. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68054”>Quodlibet VI, q. 5 a. 4 s. c. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68055”>Quodlibet VI, q. 5 a. 4 s. c. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68056”>Quodlibet VI, q. 5 a. 4 co.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68057”>Quodlibet VI, q. 5 a. 4 ad 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68058”>Quodlibet VI, q. 5 a. 4 ad 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#68059”>Quodlibet VI, q. 6 pr.'); document.write('<OPTION VALUE=”#68060”>Quodlibet VI, q. 6 tit. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#68061”>Quodlibet VI, q. 6 tit. 2'); document.write('<OP</body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

TION VALUE="#68062">Quodlibet VI, q. 6 arg. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 6 arg. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 6 co.'); document.write('Quodlibet VI, q. 6 ad 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 6 ad 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 pr.'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 tit. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 tit. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 arg. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 arg. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 arg. 3'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 arg. 4'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 s. c.'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 co.'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 ad 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 ad 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 ad 3'); document.write('Quodlibet VI, q. 7 ad 4'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 pr.'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 pr. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 pr. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 1 tit. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 1 tit. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 1 arg.'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 1 s. c.'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 1 co.'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 1 ad 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 2 tit. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 2 tit. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 2 arg.'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 2 s. c.'); document.write('Quodlibet VI, q. 8 a. 2 co.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 pr.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 pr. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 pr. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 pr. 3'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 1 tit. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 1 tit. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 1 arg.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 1 s. c.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 1 co.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 1 ad arg.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 2 tit. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 2 tit. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 2 arg.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 2 s. c.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 2 co.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 2 ad 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 3 tit. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 3 tit. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 3 arg.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 3 s. c.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 3 co.'); document.write('Quodlibet VI, q. 9 a. 3 ad arg.'); document.write('Quodlibet VI, q. 10 pr.'); document.write('Quodlibet VI, q. 10 tit. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 10 tit. 2'); document.write('Quodlibet

VI, q. 10 arg. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 10 arg. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 10 s. c. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 10 s. c. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 10 co.'); document.write('Quodlibet VI, q. 10 ad arg.'); document.write('Quodlibet VI, q. 11 pr.'); document.write('Quodlibet VI, q. 11 tit. 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 11 tit. 2'); document.write('Quodlibet VI, q. 11 arg.'); document.write('Quodlibet VI, q. 11 s. c.'); document.write('Quodlibet VI, q. 11 co.'); document.write('Quodlibet VI, q. 11 ad 1'); document.write('Quodlibet VI, q. 11 ad s. c.'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Quaestio 1

Prooemium

[67974] Quodlibet VI, q. 1 pr. Quaesitum est de Deo, de Angelo, de homine et de creaturis pure corporalibus. Circa Deum quaesitum est unum.

[67975] Quodlibet VI, q. 1 tit. 1 Utrum scilicet unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae

[67976] Quodlibet VI, q. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[67977] Quodlibet VI, q. 1 arg. 1 Sunt enim tres personae divinae. Si ergo unitas essentiae poneret in numerum cum unitate personae, sequeretur quod in Deo esset quaternitas, quod est haereticum. Non ergo unitas essentiae ponit in numerum cum unitate personae.

[67978] Quodlibet VI, q. 1 arg. 2 Sed contra, si unitas essentiae sit penitus idem cum unitate personae, non ponens cum ea in numerum, sequeretur, quod de quocumque praedicatur unum, praedicaretur et reliquum. Sed unitas essentiae praedicatur de tribus personis; dicimus enim, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unum. Ergo unitas personalis praedicabitur de eis, ut dicatur, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unus; quod patet esse falsum.

[67979] Quodlibet VI, q. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod unumquodque in quantum est unum, in tantum est ens; unde ens et unum convertuntur. Est autem unumquodque ens per suam formam, unde et unumquodque per suam formam habet unitatem: et inde est quod quae est comparatio formae ad formam, eadem est comparatio unitatis ad unitatem. Deus autem est formaliter Deus per suam essentiam. Proprietas autem personalis est quasi forma constituens personam: quae quidem

realiter distinguitur ab alia persona propter oppositionem relativam: sed proprietas personalis non distinguitur realiter ab essentia, alioquin sequeretur quod in Deo esset compositio, et quod aliquid adveniret ei per modum accidentis: nam omne quod est extra essentiam rei, accidentaliter advenit. Differt tamen proprietas personalis ab essentia, secundum modum intelligendi et significandi. Nam essentia dicitur absolute; proprietas vero personalis importat relationem. Unde patet quod unitas personae non ponit in numerum cum unitate essentiae quasi realiter ab ea differens, sed solum secundum modum intelligendi.

[67980] Quodlibet VI, q. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primum procedebat secundum differentiam rei: quae quia non est in divinis inter unitatem essentiae et personae, ideo non potest poni quaternitas in Deo. Secundum vero procedebat secundum differentiam quae est ex modo intelligendi et significandi, ex quo provenit quod dicimus, quod pater et filius et spiritus sanctus dicuntur unum, sed non unus.

Quaestio 2

Prooemium

[67981] Quodlibet VI, q. 2 pr. Deinde circa Angelos quaerebantur duo.

[67982] Quodlibet VI, q. 2 pr. 1 Primo de actione ipsorum: utrum scilicet quidquid agunt, agant per imperium voluntatis.

[67983] Quodlibet VI, q. 2 pr. 2 Secundo de loco ipsorum: utrum scilicet possint esse in convexo caeli Empyrei, quod etiam quaerebatur circa corpora gloriosa.

Articulus 1

[67984] Quodlibet VI, q. 2 a. 1 tit. 1 Utrum quidquid agunt Angeli, agant per imperium voluntatis

[67985] Quodlibet VI, q. 2 a. 1 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod non quidquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis.

[67986] Quodlibet VI, q. 2 a. 1 arg. 1 Voluntas enim aequaliter se habet ad propinqua et remota. Si ergo Angelus ageret per solum imperium voluntatis, sequeretur quod non differret, ab hoc quod Angelus aliquid ageret, quod esset propinquum vel remotum illud in quod agit; et sic nunquam

oporteret quod de caelo ad terram descenderet ad aliquid hic agendum: quod est contra traditionem sacrae Scripturae.

[67987] Quodlibet VI, q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, quantum ad voluntatem non differt unitas et multitudo: sicut enim aliquis potest velle movere unam rem, ita potest velle movere plures res, vel etiam totum universum. Si ergo Angelus ageret solum per imperium voluntatis, sequeretur quod posset movere totum universum: quod est impossibile, cum ipse sit pars universi. Non ergo Angelus agit solo imperio voluntatis.

[67988] Quodlibet VI, q. 2 a. 1 s. c. Sed contra, omnis actio est ab aliqua virtute. Sed in Angelo non est alia virtus quam intellectus et voluntas: intellectus autem non agit nisi per voluntatem. Ergo omnis actio Angeli est per imperium voluntatis.

[67989] Quodlibet VI, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod omnis actio cuiuscumque rei est per formam naturae illius rei. Nam etsi sint aliquae formae accidentales principia actionum alicuius rei, oportet quod huiusmodi actiones reducantur, sicut in primum principium, in formam specificam illius rei agentis; sicut actio caloris ignis reducitur sicut ad primum principium in formam substantialem ipsius, quae est etiam principium omnium accidentium propriorum ignis. Et ideo oportet se aliter habere in actionibus alicuius rei habentis naturam simplicem, quam in actionibus alicuius rei habentis naturam compositam. Si enim fuerit aliquid habens naturam simplicem, omnis actio eius erit secundum proprietatem et modum illius naturae; quod non contingit, si habeat naturam compositam. Omnis enim actio ignis est secundum proprietatem naturae ignis: in cultello autem ignito est quaedam actio non pertinens ad proprietatem ignis, scilicet incisio. Et hoc etiam considerandum est in substantiis spiritualibus. Anima enim humana non est totaliter intellectus, sed participat intellectualitatem; unde est in ea aliqua virtus et actio quae non pertinet ad intellectualem naturam, sicut praecipue patet in his quae pertinent ad animam vegetabilem. Sed Angelus est totaliter intellectualis naturae; et ideo oportet quod omnis eius actio sit secundum intellectum; unde beatus Dionysius dicit, IV capit. de Divin. Nomin., quod Angeli habent substantias et virtutes et operationes intellectuales. Intellectus autem non agit nisi mediante voluntate: quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam; unde oportet quod quidquid Angelus agit, agat per imperium voluntatis. Sed tamen considerandum est, quod cum virtus sit media inter essentiam et operationem, oportet quod virtus et operatio cuiuslibet rei proportionetur essentiae eius. Unde superioris Angeli, cuius est essentia nobilior, est etiam virtus efficacior sicut ad intelligendum, ita etiam ad agendum in res exteriores. Et secundum hoc actio Angeli limitatur ad aliquem effectum, quia nec virtutem nec essentiam habet infinitam.

[67990] Quodlibet VI, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actio voluntatis angelicae radicatur in essentia eius, a qua procedit eius virtus et operatio: oportet autem movens esse simul cum mobili quod ab eo movetur, ut habetur in VII Physic.; et ideo oportet substantiam Angeli aliqualiter coniungi rebus quas movet.

[67991] Quodlibet VI, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia actio voluntatis limitatur secundum modum essentiae, non oportet quod Angelus possit agere omnia quae potest velle.

Articulus 2

[67992] Quodlibet VI, q. 2 a. 2 tit. 1 Utrum Angeli possint esse in convexo caeli Empyrei: quod etiam quaerebatur circa corpora gloriosa

[67993] Quodlibet VI, q. 2 a. 2 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus non possit esse in convexo caeli Empyrei.

[67994] Quodlibet VI, q. 2 a. 2 arg. 1 Dicit enim Anselmus: *in nihilo nihil esse potest.* Sed extra caelum Empyreum nihil est. Ergo Angelus non potest esse in convexo caeli Empyrei: sic enim esset extra caelum Empyreum.

[67995] Quodlibet VI, q. 2 a. 2 arg. 2 Item, videtur quod nec corpus gloriosum ibi possit esse. Omne enim corpus necesse est in loco esse. Sed extra caelum Empyreum non est aliquis locus. Ergo non potest esse corpus gloriosum extra caelum Empyreum.

[67996] Quodlibet VI, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, si non potest esse ibi Angelus aut corpus gloriosum: aut hoc est quia non potest ibi ascendere, aut quia non potest penetrare profunditatem caeli Empyrei, aut quia indiget loco continente, aut quia indiget conservante. Sed omnia haec sunt remota a perfectione corporis gloriosi, multo magis a conditione Angelorum. Ergo corpus gloriosum et Angelus possunt esse in convexo caeli Empyrei.

[67997] Quodlibet VI, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum ad evidentiam huius quaestionis, quod apud antiquos de loco fuerunt duae opiniones maxime probabiles. Quarum una fuit, quod locus sit quoddam spatium, sive dimensiones per se existentes. Quae quidem opinio si vera esset, corpori deberetur locus ex hoc ipso, quod corpus est dimensiones habens, ad quas necesse est aliquas dimensiones occupare. Sed haec opinio de loco est a philosopho in IV Phys. reprobata. Unde alia opinio est eius, quod locus sit superficies corporis continentis, non quidem in quantum est huiusmodi corporis quod immediate continet: alioquin sequeretur quod corpus quiescens non semper esset in eodem loco: puta si homo staret in fluvio, per cuius decursum semper renovarentur diversae superficies aquae circa ipsum; sed superficies corporis immediate continentis habet quod sit locus ex ordine ad primum continens; unde accipitur idem locus secundum eumdem situm ad primum continens, et propter hoc locus est immobilis. Secundum ergo hanc opinionem, quae vera est, necessitas existendi in loco convenit corpori ex hoc quod dependet a primo continente; et propter hoc, primum continens non est in loco nisi per accidens et secundum partes, ut dicitur in IV Physic. Angelus autem non dependet a primo continente, nec etiam corpus gloriosum, quod

perficitur per animam ex divina fruitione beatificatam: et ideo nulla necessitas est quod corpus glorificatum aut Angelus ab aliquo locali corpore ambiatur. Et propter hoc nihil prohibet corpus glorificatum, vel etiam Angelum, in convexo caeli Empyrei esse.

[67998] Quodlibet VI, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Anselmi intelligendum est in vi affirmationis. Non enim possibile est quod aliquid sit in nihilo tamquam in continente; sed iste intellectus non facit ad propositum.

[67999] Quodlibet VI, q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit de corpore dependente a primo continente.

Quaestio 3

Prooemium

[68000] Quodlibet VI, q. 3 pr. Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad hominem.- Et primo de spiritualibus.- Secundo de corporalibus. Circa spiritualia quaesitum est:- primo de sacramentis.- Secundo de virtutibus.- Tertio de peccatis. Circa sacramenta quaesita sunt duo de Baptismo.

[68001] Quodlibet VI, q. 3 pr. 1 Primo de necessitate Baptismi; utrum scilicet puer qui nascitur in deserto ubi non potest aqua haberi, moriens sine Baptismo, salvari possit in fide matris fidelis.

[68002] Quodlibet VI, q. 3 pr. 2 Secundo de impedimento matrimonii quod provenit ex Baptismo; utrum si Christianus qui baptizat Iudaeam, cui primo dederat fidem de contrahendo, si baptizaretur; cognoscens eam postea carnaliter, consummet matrimonium.

Articulus 1

[68003] Quodlibet VI, q. 3 a. 1 tit. 1 Utrum puer qui nascitur in deserto ubi non potest aqua haberi, moriens sine Baptismo, salvari possit in fide matris fidelis

[68004] Quodlibet VI, q. 3 a. 1 tit. 2 Circa primum sic procedebatur: videtur quod puer in deserto natus possit absque Baptismo salvari in fide parentum.

[68005] Quodlibet VI, q. 3 a. 1 arg. 1 Non enim est minoris efficaciae fides tempore gratiae quam tempore legis naturae. Sed tempore legis naturae salvabantur pueri in fide parentum, ut Gregorius

dicit. Ergo etiam nunc tempore gratiae.

[68006] Quodlibet VI, q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, per Christum non est arctata hominibus via salutis, cum ipse dicat, Ioan. cap. X, 10: *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Sed ante Christi adventum salvabantur aliqui pueri in fide parentum. Ergo multo magis nunc post Christi adventum.

[68007] Quodlibet VI, q. 3 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dominus dicit, Ioan. cap. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest intrare in regnum caelorum.*

[68008] Quodlibet VI, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod ab illa damnatione quam humanum genus incurrit propter peccatum primi parentis, nullus potest liberari nisi per Christum, qui solus ab illa damnatione immunis invenitur, ita scilicet ut ei incorporetur sicut capiti membrum. Hoc autem tripliciter fieri potest. Primo quidem per susceptionem Baptismi, secundum illud ad Galat. III, 27: *omnes qui in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Secundo per sanguinis effusionem propter Christum; quia per hoc etiam aliquis passioni Christi conformatur, a qua efficaciam sortitur Baptismus; unde dicitur de martyribus, Apocal. VII, 14, quod *laverunt stolas suas (...) in sanguine agni.* Tertio modo per fidem et dilectionem, secundum illud Prov. XV, 27: *per misericordiam et fidem purgantur peccata*; et Act. XV, v. 9, dicitur: *fide purificans corda eorum*; et per fidem Christus habitat in cordibus nostris, ut habetur ad Eph. III; unde et ipse Baptismus dicitur fidei sacramentum. Et secundum hoc dicitur esse triplex Baptismus, scilicet aquae, spiritus et sanguinis: quia alia duo supplent vicem Baptismi aquae; si tamen adsit propositum suscipiendi talem Baptismum; ita scilicet quod articulus necessitatis, non autem contemptus religionis sacramentum excludat. Manifestum est autem, quod in pueris nondum habentibus usum rationis non potest esse motus fidei et dilectionis, aut propositum suscipiendi Baptismum; et ideo non possunt salvari nisi per Baptismum aquae, vel per Baptismum sanguinis, si propter Christum occidantur; ex quo non solum Christiani, sed etiam martyres fiunt, ut Augustinus dicit de innocentibus. Et sic patet quod ille puer in deserto moriens sine Baptismo salutem non consequitur.

[68009] Quodlibet VI, q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam, tempore legis naturae non sufficiebat ad salutem parvulorum solus motus fidei in parentibus, sed requirebatur aliqua exterior protestatio fidei per aliquod sensibile signum. Et secundum hoc nihil differebat id quod tunc requirebatur ab eo quod nunc requiritur ad salutem, nisi quod nunc illud signum sensibile est determinatum, tunc erat indeterminatum, et pro voto adhibebatur. Aliorum opinio est, quod solus interior motus fidei relatus ad salutem pueri sufficiebat ad salutem pueris. Nec tamen nunc diminuta est fidei virtus, sed augmentatur gradus salutis; quia nunc qui salvantur per Christum, statim introducuntur in regnum caelorum, quod tunc non erat; unde non est inconveniens, si ad hoc amplius aliquid requiratur, scilicet Baptismus, ut dicitur Ioan. cap. III, 5.

[68010] Quodlibet VI, q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per Christum in hoc ipso est ampliata hominibus via salutis quod nunc per eum aperta est eis ianua vitae aeternae, quae ante clausa erat per peccatum primi parentis.

Articulus 2

[68011] Quodlibet VI, q. 3 a. 2 tit. 1 Utrum si Christianus qui baptizat Iudaeam, cui primo dederat fidem de contrahendo, si baptizaretur; cognoscens eam postea carnaliter, consummet matrimonium

[68012] Quodlibet VI, q. 3 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod non possit esse matrimonium inter Christianum et Iudaeam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam.

[68013] Quodlibet VI, q. 3 a. 2 arg. Dicitur enim in decretis, XXX, qu. 1, quod filius sacerdotis non potest ducere in uxorem puellam quam pater eius baptizavit. Ergo multo minus, si ipsemet baptizasset eam, non posset eam habere in uxorem. Si ergo iste Christianus baptizavit Iudaeam, non potest eam in uxorem accipere.

[68014] Quodlibet VI, q. 3 a. 2 s. c. Sed contra, est, quia secundum iura, quando post fidem datam de contrahendo per verba de futuro, sequitur copula carnalis, est matrimonium praesumptum praesumptione iuris et de iure, contra quam non admittitur probatio. Sed ita est in proposito. Ergo est verum matrimonium.

[68015] Quodlibet VI, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod spiritualis cognatio impedit matrimonium contrahendum, et dirimit iam contractum. Manifestum est autem quod ex hoc quod Christianus baptizavit Iudaeam, contrahitur inter illos spiritualis cognatio, quia illa fit filia eius spiritualis. Unde nullum est matrimonium sequens, etiam si expresse contrahat per verba de praesenti, et etiam subsequatur carnalis copula.

[68016] Quodlibet VI, q. 3 a. 2 ad s. c. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam quod dictum est de praesumptione iuris, intelligendum est quando non intervenit aliquod impedimentum matrimonii.

Quaestio 4

Prooemium

[68017] Quodlibet VI, q. 4 pr. Deinde quaesitum est de virtutibus.- Primo quantum ad fidem, utrum scilicet certitudo adhaesionis quae est in haeretico, vel malo Catholico, sit actus ipsius fidei

virtutis.- Secundo de quibusdam pertinentibus ad religionem, sive ad latriam.- Tertio de quibusdam pertinentibus ad caritatem.

[68018] Quodlibet VI, q. 4 tit. 1 Utrum certitudo adhaesionis quae est in haeretico vel malo Catholico sit actus ipsius fidei virtutis

[68019] Quodlibet VI, q. 4 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod certitudo adhaesionis in haeretico vel malo Catholico sit actus fidei virtutis.

[68020] Quodlibet VI, q. 4 arg. 1 Quia secundum philosophum in II Ethicor., tria sunt in anima, potentia, passio et habitus. Sed illa certitudo adhaesionis non potest attribui potentiae, quia est meritoria vel demeritoria: potentiis autem non meremur neque demeremur; similiter non potest pertinere ad passiones, quia passiones pertinent ad appetitum sensitivum, qui non potest extendi ad hoc quod inhaereat veritati divinae. Ergo relinquitur quod pertineat ad aliquem habitum. Sed habitus ad quem pertinet certitudo adhaesionis, est virtus fidei. Ergo certitudo adhaesionis in haeretico vel malo Catholico est actus ipsius fidei.

[68021] Quodlibet VI, q. 4 arg. 2 Praeterea, omne quod agit ad similitudinem alicuius, videtur agere in virtute illius. Sed haereticus per certitudinem adhaerens his quae credit, agit secundum similitudinem fidei; cui in tantum certitudinaliter inhaeret, in quantum aestimat se rectam fidem habere. Ergo operatur in virtute fidei; et ita videtur quod illa certitudo adhaesionis sit actus virtutis fidei.

[68022] Quodlibet VI, q. 4 arg. 3 Praeterea, tota firmitas spiritualis aedificii est a fide, secundum illud Matth. VII, 25: *venerunt flumina, flaverunt venti (...) et non potuerunt movere eam; fundata enim erat supra firmam petram*, scilicet supra fidem. Sed certitudo adhaesionis ad firmitatem spiritualem pertinet. Ergo est actus virtutis fidei.

[68023] Quodlibet VI, q. 4 s. c. Sed contra, quod non est, non potest agere. Sed in haeretico vel malo Christiano non est virtus fidei. Ergo certitudo adhaesionis non potest in eis esse actus virtutis fidei.

[68024] Quodlibet VI, q. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod si aliquis id quod est commune multis, accipiat ut proprium uni, necesse est quod decipiatur. Certitudo autem adhaesionis non est propria virtutis fidei. Primo quidem, quia convenit virtutibus intellectualibus, puta sapientiae, scientiae et intellectui. Secundo, quia convenit non solum fidei verae, sed etiam falsae; sicut enim est opinio vera et falsa, ita et fides; nec minus firmiter inhaeret aliquis veritati quam falsitati, ut philosophus dicit in VII Ethic. Tertio, quia certitudo inhaesionis non semper provenit ex aliquo habitu; sed ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum. Quarto, quia certitudo inhaesionis non solum competit fidei formatae, quae est virtus, sed etiam fidei informi, quae non est virtus. Dicendum est ergo, quod in haeretico certitudo

inhaesionis est actus falsae fidei; in malo autem Catholico est actus fidei informis. Et sic in neutro est actus virtutis fidei.

[68025] Quodlibet VI, q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divisio illa datur de his quae sunt in anima per modum principii actus. Nam omnis operatio animae aut est ex aliqua passione, aut ex aliquo habitu, aut ex pura potentia. Huiusmodi autem certitudo inhaesionis non potest esse ex passione. In malo autem Catholico est ex habitu fidei informis. Sed in haeretico est vel ex habitu perverso fidei, vel ex pura potentia, sicut in principio antequam habitum acquisiverit; non enim potest dici quod perversa fides sit habitus infusus. Quod autem dicitur, quod potentiis non meremur neque demeremur, si sic intelligatur quod non meremur neque demeremur hoc ipso quod habemus potentias, verum est: si autem sic intelligatur quod pura potentia non possit esse principium merendi neque demerendi, verum est quantum ad meritum, quod non potest esse sine gratia; non est autem verum quantum ad demeritum, alioquin ille qui a principio peccat, antequam acquirat habitum vitiosum, non demeretur.

[68026] Quodlibet VI, q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquis potest agere secundum similitudinem alicuius dupliciter: uno modo secundum similitudinem veram, et sic vere agit aliqualiter in virtute illius; alio modo secundum similitudinem apparentem, et sic agit in apparentia virtutis illius. Et ita est in proposito. Unde in haeretico certitudo adhaesionis est actus fidei apparentis, non autem fidei verae.

[68027] Quodlibet VI, q. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut ex fide vera dependet firmitas spiritualis aedificii, ita etiam ex fide falsa procedit firmitas diabolici aedificii.

Quaestio 5

Prooemium

[68028] Quodlibet VI, q. 5 pr. Deinde quantum ad actus latriae sive religionis quaesita sunt quatuor.

[68029] Quodlibet VI, q. 5 pr. 1 Primo de celebratione festorum; utrum scilicet liceat celebrare festum conceptionis dominae nostrae.

[68030] Quodlibet VI, q. 5 pr. 2 Secundo de solutione officiorum; utrum scilicet clericus habens beneficium cum cura, vel sine cura, existens in scholis teneatur dicere officium mortuorum.

[68031] Quodlibet VI, q. 5 pr. 3 Tertio de collatione beneficiorum; utrum scilicet episcopus teneatur dare beneficium meliori.

[68032] Quodlibet VI, q. 5 pr. 4 Quarto de solutione decimarum; utrum scilicet aliquis pauper teneatur decimas dare diviti sacerdoti.

Articulus 1

[68033] Quodlibet VI, q. 5 a. 1 tit. 1 Utrum liceat celebrare festum conceptionis dominae nostrae

[68034] Quodlibet VI, q. 5 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod liceat celebrare conceptionem dominae nostrae.

[68035] Quodlibet VI, q. 5 a. 1 arg. Si enim non liceat, hoc non est nisi quia fuit concepta in originali peccato. Sed non fuit concepta in originali peccato, ut videtur; quia beata virgo facta est ut speciali modo esset habitaculum Dei. Ergo debuit ad hoc specialiter praeparari. Non autem praeparata est secundum corpus, quod conceptum est ex sexuum commixtione; nec etiam quantum ad animam, quia alii etiam leguntur sanctificati in utero; et ita relinquitur quod fuerit specialiter praeparata per immunitatem ab originali peccato; et sic licet eius conceptionem celebrare.

[68036] Quodlibet VI, q. 5 a. 1 s. c. Sed contra, est quod hoc privilegium solius Christi dicitur esse, quod sine originali peccato est conceptus. Non ergo competit beatae virgini; et ita eius conceptio non est celebranda.

[68037] Quodlibet VI, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod hic inducuntur duae quaestiones: una principalis, altera accessoria, scilicet an beata virgo fuerit concepta cum originali; quod oportet primo determinari. Est ergo considerandum, quod unusquisque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram. Omnes autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem qui non solum ab eo carnem acceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam beata virgo, quia nata fuit per commixtionem sexuum, sicut et ceteri; et ideo concepta fuit in originali peccato, et includitur in universitate illorum de quibus apostolus dicit ad Rom. V, 12: *in quo omnes peccaverunt*; a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem: alioquin si hoc alteri conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione. Et ideo non tantum debemus dare matri quod subtrahat aliquid honori filii, qui est salvator omnium hominum, ut dicit apostolus, I ad Tim. II, 4. Quamvis autem beata virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata, antequam nata. Et ideo circa celebrationem conceptionis eius diversa consuetudo Ecclesiarum inolevit. Nam Romana Ecclesia et plurimae aliae, considerantes conceptionem virginis in originali peccato fuisse, festum conceptionis non celebrant. Aliqui vero considerantes sanctificationem eius in utero, cuius tempus ignoratur, celebrant conceptionem; creditur enim quod cito post conceptionem et animae infusionem

fuerit sanctificata. Unde illa celebritas non est referenda ad conceptionem ratione conceptionis, sed potius ratione sanctificationis. Sic ergo non est ideo celebranda conceptio praedicta, quia fuerit sine peccato originali concepta. Non enim per hoc tollitur quin fuerit specialius ceteris praeparata, eo quod in ipsa sanctificatione copiosius ceteris munus gratiae accepit; non solum ut purgaretur a peccato originali, sed ut tota eius vita redderetur immunis ab omni peccato tam mortali quam veniali, ut dicit Anselmus.

Articulus 2

[68038] Quodlibet VI, q. 5 a. 2 tit. 1 Utrum clericus habens beneficium cum cura, vel sine cura, existens in scholis teneatur dicere officium mortuorum

[68039] Quodlibet VI, q. 5 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum.

[68040] Quodlibet VI, q. 5 a. 2 arg. Ille enim qui recipit bona temporalia alicuius, tenetur ei in spiritualibus recompensare. Sed iste clericus accipit bona quae fuerunt defunctorum. Ergo tenetur pro eis dicere officium mortuorum.

[68041] Quodlibet VI, q. 5 a. 2 s. c. Sed contra, ille qui minus recipit minus tenetur. Sed clericus qui in scholis moratur, minus recipit quam alii qui in Ecclesia residentiam faciunt, qui recipiunt quotidianas distributiones. Ergo non tenetur dicere officium mortuorum sicut illi.

[68042] Quodlibet VI, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod clericus, ex hoc ipso quod est clericus, et praecipue in sacris ordinibus constitutus, tenetur dicere horas canonicas. Videntur enim tales specialiter esse assumpti ad laudem divinam, secundum illud Is. XLIII, 7: *omnem qui invocat nomen meum, in laudem meam creavi illum.* Sed in quantum est clericus beneficiatus in hac Ecclesia, tenetur dicere officium secundum modum illius Ecclesiae. Est ergo considerandum, quod officium mortuorum quandoque in Ecclesia dicitur sicut ordinarie pertinens ad Ecclesiae officium, sicut in tota Ecclesia in die animarum dicitur officium pro mortuis; et in qualibet Ecclesia est aliqua super hoc specialis consuetudo, puta ut dicatur ordinarie officium mortuorum semel in septimana, vel qualitercumque aliter secundum certum tempus. Et ad huiusmodi officium mortuorum tenetur clericus beneficiatus in aliqua Ecclesia, etiam in scholis existens, ut per hoc satisfaciat mortuis, quorum recipit bona. Aliquando vero dicitur officium mortuorum in Ecclesia extraordinarie, propter aliquam causam specialiter emergentem, puta ad preces alicuius personae, vel propter aliquid huiusmodi. Et ad huiusmodi officium mortuorum non tenetur clericus existens in scholis.

[68043] Quodlibet VI, q. 5 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[68044] Quodlibet VI, q. 5 a. 3 tit. 1 Utrum episcopus teneatur dare beneficium meliori

[68045] Quodlibet VI, q. 5 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod episcopus peccet dans beneficium bono, si praetermittat meliorem.

[68046] Quodlibet VI, q. 5 a. 3 arg. Quia qui facit contra conscientiam, aedificat ad Gehennam. Sed iste episcopus praetermittens meliorem, videtur facere contra conscientiam. Ergo peccat mortaliter, aedificans ad Gehennam.

[68047] Quodlibet VI, q. 5 a. 3 s. c. Sed contra, est quod etiam secundum iura sufficit dare bono, si sit idoneus ad serviendum in Ecclesia.

[68048] Quodlibet VI, q. 5 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquis potest dici melior dupliciter: uno modo simpliciter, quia est sanctior, plus habens de caritate; alio modo dicitur aliquis melior quoad aliquid. Contingit autem quandoque aliquem esse meliorem simpliciter, qui tamen non est melior quantum ad hoc quod beneficium percipiat: quia alius forte potest Ecclesiam magis iuvare vel per consilium sapientiae, vel per auxilium potentiae, vel quia servivit in Ecclesia. Non ergo episcopus tenetur semper dare meliori simpliciter, sed tenetur dare meliori quoad hoc: non enim potest esse quod unum praeferat alteri nisi propter aliquam causam: quae si quidem pertineat ad honorem Dei et utilitatem Ecclesiae, iam quantum ad hoc iste est melior; si autem illa causa ad hoc non pertineat, erit acceptio personarum, quae tanto est gravior, quanto in rebus divinis committitur. Unde super illud Iacob. II: *tu sede hic bene*, etc., dicit Glossa Augustini: *si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in acceptione personarum habere fidem domini gloriae. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere sanctiore et instructiore?*

[68049] Quodlibet VI, q. 5 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[68050] Quodlibet VI, q. 5 a. 4 tit. 1 Utrum aliquis pauper teneatur decimas dare diviti sacerdoti

[68051] Quodlibet VI, q. 5 a. 4 tit. 2 Ad quartum sic proceditur: videtur quod pauper non tenetur decimas solvere diviti sacerdoti.

[68052] Quodlibet VI, q. 5 a. 4 arg. 1 Ideo institutum est ut decimae solvantur ad sustentationem ministrorum Ecclesiae. Sed sacerdos dives habet alias unde sustentetur. Ergo non sunt ei decimae solvendae, et praecipue a paupere.

[68053] Quodlibet VI, q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, in multis terris decimae non solvuntur; quod tamen praelati corrigerent, si homines ex necessitate iuris divini decimas solvere tenerentur. Non ergo videtur quod praesertim pauperes teneantur solvere decimas divitibus sacerdotibus.

[68054] Quodlibet VI, q. 5 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dominus Matth. cap. XXIII, 23, dicit: *haec oportuit facere*, scilicet iudicium et veritatem, *et illa non omittere*, scilicet ea quae pertinent ad decimarum solutionem.

[68055] Quodlibet VI, q. 5 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Luc. XVIII, 12, Pharisaeus dicit: *decimas do omnium quae possideo.*

[68056] Quodlibet VI, q. 5 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut philosophus docet in V Ethic. medium iustitiae accipitur non solum quoad nos, sicut in ceteris virtutibus, sed etiam secundum rem: quia scilicet in aliis virtutibus attenduntur diversae conditiones personarum, secundum quas medium diversificatur: sicut circa cibos, quod est multum uni, est paucum alteri vel moderatum; sed in iustitia non variatur medium secundum diversas personae conditiones, sed attenditur solum ad quantitatem rei. Qui enim emit rem aliquam, debet tantum solvere quantum valet, sive a paupere, sive a divite emat. Reddere autem debitum est actus iustitiae; et ideo ad hoc quod alicui reddatur, quod ei debetur, non refert utrum sit dives vel pauper. Decimae autem sacerdotibus debentur in communi quidem secundum ius naturale. Naturalis autem ratio dictat ut illi qui pro populo in spiritualibus laborant, a populo stipendia suae sustentationis accipiant; et secundum hoc etiam in novo testamento est iure divino sancitum: nam, ut dicitur I ad Cor. c. IX, 14: *dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, ut de Evangelio vivant.* Sed in lege veteri iudiciali praecepto taxata est quantitas eius quod ministris Dei est a populo solvendum, scilicet decima; et hoc etiam Ecclesia statuit in populo Christiano solvendum. Unde, cum sacerdotibus decimae debeantur tum de iure naturali, tum de iure divino, tum etiam ex statuto Ecclesiae, quamvis sacerdos sit dives, nihilominus pauper tenetur ei decimas solvere.

[68057] Quodlibet VI, q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo oportet respondere dupliciter. Uno modo ut dicatur, quod decimarum solutio est instituta non solum ad sustentationem ministrorum Ecclesiae, sed etiam ad sustentationem pauperum, quibus debet de domo Dei provideri; unde dicitur Malach.

III, v. 10: *inferte omnem decimationem (...) ut sit cibus in domo mea*; et sic sacerdoti, qui non solum sibi, sed pauperibus providere debet, quantumcumque diviti, sunt decimae necessariae. Alio modo potest dici, quod necessitas sustentationis ministrorum fuit ratio ecclesiasticae institutionis de decimarum solutione; sed ex quo officium est alicui debitum per statutum Ecclesiae, nihilominus ei debetur quamvis sit dives.

[68058] Quodlibet VI, q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut Paulus laudabiliter non exigebat sumptus qui sibi propter praedicationem Evangelii debebantur, ne quod impedimentum fieret Evangelio, aut scandalum fidelibus Christi; non tamen illi peccabant non ministrantes sumptus quos apostolus sibi debitos remittebat: ita etiam praelati Ecclesiae laudabiliter faciunt non exigendo decimas in terris illis in quibus propter dissuetudinem timent scandalum generari; non peccant illi qui non solvunt decimas in terris illis in quibus non est consuetum; peccarent autem si obstinate exigentibus dare recusarent; et ideo, ut huic peccato obvient sacerdotes, in terris illis non exigunt decimas.

Quaestio 6

Prooemium

[68059] Quodlibet VI, q. 6 pr. Deinde quaesitum est de actibus caritatis.- Et primo de obedientia: utrum sit magis meritorium obedire praelato, vel facere aliquid ad dictum fratris.- Secundo de eleemosyna.

[68060] Quodlibet VI, q. 6 tit. 1 Utrum sit magis meritorium obedire praelato vel facere aliquid ad dictum fratris

[68061] Quodlibet VI, q. 6 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod magis sit meritorium obedire praelato quam facere aliquid ad dictum fratris.

[68062] Quodlibet VI, q. 6 arg. 1 Maiori enim merito maius demeritum opponitur. Sed magis demeretur ille qui est inobediens praelato quam ille qui non assentit dicto fratris. Ergo et magis meretur aliquis obediendo praelato quam assentiens dicto fratris.

[68063] Quodlibet VI, q. 6 arg. 2 Sed contra, ubi est maior humilitas, ibi videtur esse maius meritum; quia humilibus dat Deus gratiam, ut dicitur Iacob. IV. Sed maioris humilitatis videtur esse quod aliquis aequali se subiiciat faciens aliquid ad dictum eius, quam quod aliquid subiiciat se superiori, obediens praelato. Ergo magis videtur esse meritorium quod aliquis faciat ad dictum fratris, quam quod obediat praelato.

[68064] Quodlibet VI, q. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquis actus potest dici magis

meritorius dupliciter. Uno modo ex genere operis; et sic ille actus est magis meritorius qui est excellentioris virtutis. Manifestum est autem quod latria, per quam aliquis servit Deo, est excellentior virtus quam beneficentia, qua quis satisfacit proximo; sicut et diligere Deum est magis meritorium quam diligere proximum. Quod autem aliquid fiat ad dictum fratris, pertinet ad amicitiam vel beneficentiam, qua quis diligit proximum; quod autem obediatur praelato inquantum est Dei minister, pertinet ad religionem, qua quis colit et diligit Deum; et ideo magis est meritorium quod aliquis faciat aliquid obediens praelato, vel servans votum, quam si aliquid faciat ad dictum fratris. Alio modo potest dici aliquis actus magis meritorius ex eo quod procedit ex maiori caritate, licet sit minor ex suo genere; et sic nihil prohibet magis mereri illum qui facit aliquid ad dictum fratris.

[68065] Quodlibet VI, q. 6 ad 1 Primum ergo concedimus.

[68066] Quodlibet VI, q. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ille qui facit aliquid ad dictum fratris, facit propria sponte; unde maioris humilitatis esse videtur quam quod aliquis obediat praelato tamquam superiori.

Quaestio 7

Prooemium

[68067] Quodlibet VI, q. 7 pr. Deinde quaesitum est de eleemosyna.- Et primo de eleemosyna clericorum.- Secundo de eleemosynis quae fiunt pro mortuis.

[68068] Quodlibet VI, q. 7 tit. 1 Utrum clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluunt, in eleemosynas non largiantur

[68069] Quodlibet VI, q. 7 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluunt in eleemosynas non largiantur.

[68070] Quodlibet VI, q. 7 arg. 1 Quia super illud Luc. III, 11: *qui habet duas tunicas, det unam non habenti*, dicit Glossa: *de duabus tunicis dividendis datur praeceptum; quia si una dividatur, nemo vestitur in dimidia tunica, et nudus remanet qui accipit et qui dedit.* Sed per largitionem unius tunicae intelligitur largitio eorum quae superfluunt ad necessitatem vitae, ut patet per ea quae in eadem Glossa praemittuntur. Ergo dare superflua est in praecepto. Sed qui transgreditur praeceptum, peccat mortaliter. Ergo ille qui non dat superflua pauperibus, peccat mortaliter.

[68071] Quodlibet VI, q. 7 arg. 2 Praeterea, praeceptum plus obligat quam consilium. Sed dare omnia quae quis possidet, est consilium; et tamen ad hoc homo obligatur in casu extremae necessitatis. Ergo etiam extra casum extremae necessitatis tenetur aliquis superflua dare pauperibus, cum hoc sit in praecepto; et ita qui non largitur, peccat mortaliter.

[68072] Quodlibet VI, q. 7 arg. 3 Praeterea, quicumque consumit quod est alterius, tenetur ad restitutionem. Sed bona clericorum sunt pauperum, ut patet per Glossam Hieronymi super illud Is. III, 14: *rapina pauperum in domo vestra.* Ergo si clerici inutiliter bona ecclesiastica consumunt, tenentur restituere pauperibus aliunde, si habuerint.

[68073] Quodlibet VI, q. 7 arg. 4 Praeterea, quicumque facit se impotentem ad id quod tenetur facere, peccat mortaliter. Sed clerici, faciendo superfluas expensas, faciunt se impotentes ad subveniendum pauperibus, ad quod tenentur. Ergo videtur quod peccent mortaliter.

[68074] Quodlibet VI, q. 7 s. c. Sed in contrarium videtur esse consuetudo quae apud multos praevaluit.

[68075] Quodlibet VI, q. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod aliter videtur se habere circa bona patrimonialia et circa bona ecclesiastica. Nam bonorum patrimonialium vel licite acquisitorum, homo vere est dominus; unde, quantum pertinet ad conditionem ipsius rei, potest re sua uti ut vult: et ex hac parte non accidit peccatum. Potest tamen peccatum accidere ex inordinato modo utendi: vel per superabundantiam, dum scilicet inutiliter consumit bona propria in ea in quae non oportet; vel secundum defectum, in quantum scilicet non erogat ea in quae oportet. Utroque enim modo corrumpitur virtus, ut dicitur in II Ethic. Bonorum vero ecclesiasticorum clerici non sunt vere domini, sed dispensatores, secundum illud I ad Corinth., IX, 17: *dispensatio autem mihi credita est.* Pertinet autem ad dispensatorem ut fideliter distribuat ea quae eius dispensationi committuntur, secundum illud I ad Cor., IV, 2: *hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* In his ergo potest dupliciter peccatum contingere. Uno modo ex conditione ipsius rei; dum scilicet usurpat sibi quasi rem propriam, et in usus suos convertit id quod esset aliis erogandum. Alio modo ex inordinato usu eorum quae in partem suam cedunt, sicut etiam de aliis dictum est. Verum, quia horum dispensatio fidei dispensatoris committitur, ut dictum est; si quis bona fide dispensat ecclesiastica bona, inde accipiens quod sibi convenit secundum conditionem status et personae, et aliis largitur secundum quod sibi videtur bona fide expedire, non peccat mortaliter, etiam si forte aliquid plus in suos usus convertat quam oporteat. Talia enim, quia in singularibus est eorum iudicium, non possunt per omnimodam certitudinem definiri. Unde si non sit multus excessus, potest compati bonam fidem dispensatoris; si vero multus excessus fiat non potest latere; et ita non potest cum bona fide dispensatoris hoc agi. Si autem non conservet bonam fidem in dispensando, peccat mortaliter.

[68076] Quodlibet VI, q. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de sermone domini in monte, illa praecepta quae dominus tradidit Matth., V, 39: *qui percusserit te in unam maxillam, praebe ei et aliam*, et quae ibi sequuntur, sunt intelligenda secundum praeparationem animi; ut scilicet homo sit paratus hoc facere quando necessitas hoc requirit. Unde non semper est peccatum mortale quando homo hoc non facit. Sed quando videt necessitatem imminere, si non faciat, tunc peccat mortaliter: et eadem ratio est de hoc praecepto, *qui habet duas tunicas, det non habenti*, et de omnibus similibus. Unde non semper peccat mortaliter quotiescumque non dat pauperi qui superfluum habet, sed quando necessitas imminet. Quando autem sit talis necessi-

tas quod obliget ad peccatum mortale, non potest ratione determinari; sed committitur prudentiae et fidei dispensantis; unde si bona fide det quando sibi videtur expedire, immunis est a peccato; alioquin mortaliter peccat.

[68077] Quodlibet VI, q. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa eadem quae sunt consilia, cadunt sub praecepto secundum animi praeparationem. Nullum enim consilium est perfectius quam quod homo tradat animam suam pro fratribus suis; et tamen hoc cadit sub praecepto secundum animi praeparationem, secundum illud I Ioan., cap. III, 16: *et nos debemus pro fratribus animam ponere.* Et similiter dare omnia sua pauperibus, cadit sub praecepto secundum animi praeparationem; ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si necessitas immineat. Minor tamen necessitas requiritur ad superflua eroganda quam ad omnia exhibenda; tamen hoc totum ratione universali determinari non potest, sed committitur prudentiae, ut dictum est.

[68078] Quodlibet VI, q. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod bona ecclesiastica non solum sunt dispensanda pauperibus, sed etiam Ecclesiae ministris; unde secundum canones debent dividi hoc modo, ut aliqua pars cedat in usus pauperum, et aliqua pars in usus ministrorum et in cultum Ecclesiae. Aliter ergo dicendum est de illis ecclesiasticis bonis quae principaliter sunt attribuenda necessitatibus pauperum, et ex consequenti necessitatibus ministrorum, sicut sunt bona hospitalium, et aliorum huiusmodi; et aliter de illis bonis quae sunt principaliter attributa usibus ministrorum, sicut sunt praebendae clericorum, et alia huiusmodi. Nam in primis bonis peccatum committitur non solum ex abusu, sed etiam ex ipsa rerum conditione, dum aliquis in suos usus assumit quod est alterius; et ideo tenetur ad restitutionem tamquam defraudator rei alienae. In secundis vero bonis non committitur peccatum nisi per abusum, sicut et de bonis patrimonialibus dictum est; unde non tenetur quis ad restitutionem, sed solum ad poenitentiam peragendam.

[68079] Quodlibet VI, q. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod neque moderatus usus divitiarum, neque bona fides dispensatorum salvari videtur in eo qui scienter superfluas expensas facit in voluptuosis conviviis, et aliis huiusmodi superfluitatibus: et sic non est dubium quod in talibus peccat mortaliter; unde dicitur Matth., XXIV, 48-51: *si dixerit malus servus ille in corde suo: moram facit dominus meus venire; et coeperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbum et crudele dominum; *manducet autem et bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad superflua et voluptuosa convivia: *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et ora qua ignorat, et dividet eum*, scilicet a societate sanctorum, *partemque eius ponet cum hypocritis*, scilicet in Inferno: unde ibi subditur: *ibi erit fletus et stridor dentium.* Si autem aliquis non multum in talibus excedat, potest bona fide fieri ab aliquo qui vult secundum decentiam sui status morem gerere his quibus convivit.

Quaestio 8

Prooemium

[68080] Quodlibet VI, q. 8 pr. Deinde quaesitum est de eleemosynis quae fiunt pro mortuis. Et

circa hoc quaesita sunt duo.

[68081] Quodlibet VI, q. 8 pr. 1 Primo utrum mortuus patiatur aliquod detrimentum, si executor eius differat dare eleemosynas quas ipse in testamento dari mandavit.

[68082] Quodlibet VI, q. 8 pr. 2 Secundo utrum executor licite possit differre distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur in posterum.

Articulus 1

[68083] Quodlibet VI, q. 8 a. 1 tit. 1 Utrum mortuus patiatur aliquod detrimentum, si executor eius differat dare eleemosynas quas ipse in testamento dari mandavit

[68084] Quodlibet VI, q. 8 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod mortuus nullum detrimentum sentiat ex hoc quod eleemosynae quas mandavit dari, retardantur.

[68085] Quodlibet VI, q. 8 a. 1 arg. Huiusmodi enim retardatio provenit ex negligentia executoris. Sed negligentia unius non imputatur alteri. Ergo nullum detrimentum mortuus patitur ex huiusmodi tarditate.

[68086] Quodlibet VI, q. 8 a. 1 s. c. Sed contra, est quod propter huiusmodi tarditatem retardantur orationes et sacrificia quae fierent pro anima defuncti, ex quibus plurimum iuvaretur. Ergo ex huiusmodi tarditate patitur detrimentum.

[68087] Quodlibet VI, q. 8 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod hic est opus duplici distinctione. Primo quidem ex parte ipsius detrimenti: distinguendum est enim duplex detrimentum. Nam quoddam detrimentum est quod pertinet ad tolerantiam poenae, secundum illud quod habetur I Corinth., III, 15: *si cuius opus arserit, detrimentum patietur.* Aliud autem quod pertinet ad subtractionem remedii. Secundo etiam distinguendum est ex parte eleemosynae: circa quam potest considerari etiam meritum ipsius eleemosynae, et effectus ipsius. Quantum ergo ad meritum eleemosynae nullum detrimentum patitur defunctus ex praedicta tarditate, maxime si quantum in ipso fuit, curam adhibuit ut huiusmodi eleemosynae cito darentur, quia meritum principaliter ex voluntate et intentione dependet. Sed quantum ad effectum eleemosynae patitur detrimentum, non quidem ut pro huiusmodi tarditate puniatur, sed quia remedium ei non adhibetur, dum suffragia differuntur, ex quibus plurimum iuvaretur.

[68088] Quodlibet VI, q. 8 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod negligentia unius non imputatur alteri ad poenam; potest tamen redundare in alterum quantum ad defectum remedii,

secundum quod unus homo ab alio iuvari potest.

Articulus 2

[68089] Quodlibet VI, q. 8 a. 2 tit. 1 Utrum executor licite possit differre distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur in posterum

[68090] Quodlibet VI, q. 8 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod executor debet tardare distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur.

[68091] Quodlibet VI, q. 8 a. 2 arg. Quia ex hoc sequitur quod plures eleemosynas poterit facere pro defuncto, ex quibus defunctus magis iuvabitur. Ergo si differat, videtur quod laudabiliter et fideliter hoc faciat.

[68092] Quodlibet VI, q. 8 a. 2 s. c. Sed contra, est quia ex tarditate eleemosynarum sequitur retardatio remedii, quo forte defunctus indiget. Ergo videtur quod huiusmodi retardatione gravetur defunctus potius quam iuvetur.

[68093] Quodlibet VI, q. 8 a. 2 co. Respondeo. Dicendum: in mora modici temporis non videtur esse magnum periculum; unde si executor per modicum tempus eleemosynas dare differat, ut rebus defuncti melius venditis ampliores eleemosynas dare possit, laudabiliter hoc facit. Si vero e converso per multum tempus differat eleemosynas distribuere, ut non multo ampliores eleemosynas faciat, non videtur esse absque culpa; quia forte defunctus a Purgatorio liberaretur, in quo existenti remedium suffragiorum maxime necessarium erat. Hoc autem requirit prudentis executoris examen: ut scilicet, consideratis dilatione temporis et conditione personae quae creditur citius vel tardius liberanda, et etiam quantitate augmenti eleemosynarum, faciat quod videbitur expedire defuncto.

Quaestio 9

Prooemium

[68094] Quodlibet VI, q. 9 pr. Deinde quaesitum est de peccatis. Et circa hoc quaesita sunt tria.

[68095] Quodlibet VI, q. 9 pr. 1 Primo de peccato originali; utrum scilicet ille qui baptizatus est, transmittat peccatum originale in prolem.

[68096] Quodlibet VI, q. 9 pr. 2 Secundo de peccato actuali in generali; quid scilicet sit prius, utrum aversio a Deo, vel conversio ad commutabile bonum.

[68097] Quodlibet VI, q. 9 pr. 3 Tertio specialiter de mendacio; quod mendacium sit gravius: utrum illud quod fit verbo, vel illud quod fit facto.

Articulus 1

[68098] Quodlibet VI, q. 9 a. 1 tit. 1 Utrum ille qui baptizatus est, transmittat peccatum originale in prolem

[68099] Quodlibet VI, q. 9 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod ille qui est baptizatus, non transmittat peccatum originale in prolem.

[68100] Quodlibet VI, q. 9 a. 1 arg. In eo enim qui nascitur, tria possunt considerari: scilicet corpus, anima, et unio utriusque. Sed non contrahit peccatum originale secundum corpus, quod contrahit a parentibus, quia parentes erant totaliter a peccato originali mundati; similiter etiam nec secundum animam, quam habet ex creatione Dei, in quem peccatum non cadit; et per consequens neque etiam secundum unionem utriusque. Ergo ille qui nascitur ex baptizatis, nullo modo contrahit peccatum originale.

[68101] Quodlibet VI, q. 9 a. 1 s. c. Sed contra est, quia remedium non adhibetur nisi vulneri. Sed Baptismus, qui est medicinale remedium contra vulnus originalis peccati, adhibetur parvulis baptizatorum filiis secundum communem Ecclesiae consuetudinem. Ergo parvuli baptizatorum filii cum originali peccato nascuntur.

[68102] Quodlibet VI, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod peccatum, quod ex transgressione primorum parentum in omnes posteros originaliter derivatur, non aboletur nisi per gratiam Christi, *qui de peccato damnavit peccatum in carne*, ut dicitur ad Rom., VIII, 3: sed hoc quodam ordine peragitur. Nam primo in statu praesentis vitae per sacramenta gratiae Christi removetur peccatum originale quantum ad inquinationem animae, ut scilicet non imputetur homini ad culpam; remanet tamen interim quantum ad corruptionem fomitis in carne; unde apostolus dicebat, ad Rom., VII, 25: *ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*, in quantum scilicet concupiscit adversus spiritum. Unde homo baptizatus, secundum mentem vivit in novitate spiritus, sed secundum carnem adhuc retinet vetustatem Adae. Et ideo, sicut per spiritualem generationem, quae fit per Evangelium, alios producit filios in Christo absque peccato, ita etiam secundum generationem carnalem producit filios in vetustatem Adae cum peccato originali.

[68103] Quodlibet VI, q. 9 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[68104] Quodlibet VI, q. 9 a. 2 tit. 1 Quid in peccato actuali sit prius, utrum aversio a Deo, vel conversio ad commutabile bonum

[68105] Quodlibet VI, q. 9 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod in peccato actuali prius sit aversio quam conversio.

[68106] Quodlibet VI, q. 9 a. 2 arg. Aversio enim importat recessum a termino, conversio autem accessum ad terminum. Sed in motu corporali prius est recessus a termino quam accessus ad terminum. Ergo et in spirituali motu prius est aversio quam conversio.

[68107] Quodlibet VI, q. 9 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Dionysius dicit, IV c. de Divin. Nomin.: *nemo intendens ad malum, operatur, sed intendens ad bonum.* Ergo prius animus peccantis convertitur per appetitum ad bonum commutabile quam avertatur a Deo.

[68108] Quodlibet VI, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod peccatum principaliter in voluntate consistit, ut Augustinus dicit. Quantum autem ad voluntatem illud est prius quod principaliter intenditur; et ideo in peccatis in quibus principaliter intenditur fruitio boni commutabilis, sicut in luxuria, avaritia, et similibus, prius est naturaliter conversio quam aversio, quae non est principaliter intenta, sed praeter intentionem consequitur ex inordinata conversione. In peccatis autem in quibus directe intenditur aversio a Deo, sicut est infidelitas, desperatio, et alia huiusmodi, prius est aversio ab incommutabili bono, et postea est conversio ad commutabile bonum; sicut patet in illis qui desperantes seipsos tradunt impudicitiae, ut dicitur ad Ephes., IV, 19.

[68109] Quodlibet VI, q. 9 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in motibus operabilibus recessus a termino prior sit in executione, accessus tamen ad terminum prior est in intentione, in qua principaliter consistit peccatum.

Articulus 3

[68110] Quodlibet VI, q. 9 a. 3 tit. 1 Quod mendacium sit gravius, utrum illud quod fit verbo, vel illud quod fit facto

[68111] Quodlibet VI, q. 9 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod maius peccatum sit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo.

[68112] Quodlibet VI, q. 9 a. 3 arg. Maius enim peccatum esse videtur cum aliquis mentiendo abutitur eo cui magis creditur. Sed, sicut Anselmus dicit in libro de veritate, magis creditur factis quam verbis. Ergo gravius peccat qui mentitur factis quam verbis.

[68113] Quodlibet VI, q. 9 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit in I de doctrina Christiana: *inter omnia signa praecipuum locum tenent verba.* His autem abutitur ille qui verbo mentitur. Ergo videtur quod gravius peccat ille qui mentitur verbo, quam ille qui mentitur facto.

[68114] Quodlibet VI, q. 9 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in quodam sermone, non solum in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus mendacium est. Peccatum autem mendacii principaliter quidem consistit in intentione fallendi; unde ille qui dicit falsum quod putat esse verum, non mentitur. Magis autem est reus mendacii ille qui dicit verum quod putat esse falsum, ut patet per Augustinum in Lib. de mendacio. Unde, cum eadem intentio fallendi sit in eo qui mentitur verbo, et in eo qui mentitur facto, uterque aequaliter peccat. Verbum enim et factum assumuntur ut instrumenta fallendi; unde non refert quantum ad peccatum mendacii, utrum aliquis verbo vel scripto vel nutu vel quocumque facto mentiatur; sicut non refert quantum ad peccatum homicidii, utrum quis gladio vel securi interficiat hominem.

[68115] Quodlibet VI, q. 9 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 10

Prooemium

[68116] Quodlibet VI, q. 10 pr. Deinde quaesitum est circa corpus hominis.

[68117] Quodlibet VI, q. 10 tit. 1 Utrum scilicet aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater

[68118] Quodlibet VI, q. 10 tit. 2 Et videtur quod possit esse miraculose.

[68119] Quodlibet VI, q. 10 arg. 1 Quia pater et mater simul sunt generationis principia. Sed aliqua mulier miraculose fuit simul virgo et mater. Ergo pari ratione aliquis vir miraculose potest

simul esse virgo et pater.

[68120] Quodlibet VI, q. 10 arg. 2 Item, videtur quod hoc possit esse absque miraculo. Quia Daemon incubus potest furari semen viri virginis in somnis polluti, et transfundere in matricem mulieris; ex quo quidem semine potest concipi proles, cuius pater non est Daemon incubus, sed ille ex cuius semine generatur, quod agit in virtute eius a quo est resolutum. Ergo videtur quod etiam absque miraculo possit aliquis simul esse virgo et pater.

[68121] Quodlibet VI, q. 10 s. c. 1 Sed contra. Mulier absque miraculo non potest simul esse virgo et mater. Ergo pari ratione nec vir absque miraculo potest simul esse virgo et pater.

[68122] Quodlibet VI, q. 10 s. c. 2 Item, videtur quod nec per miraculum. Quia si filius Dei, qui est natus miraculose de virgine, ex alia parte corporis virginalis carnem assumpsisset, quam ex illa unde mulier naturaliter concipit, puta de manu aut pede, non diceretur filius virginis, sicut nec Eva dicta est filia Adae, quamvis sit formata de costa ipsius. Sed non posset contingere, salva virginitate viri, quod ex eadem parte corporis et in eodem loco prolem generaret sicut naturaliter generatur. Ergo nec etiam miraculose fieri posset quod aliquis simul esset virgo et pater.

[68123] Quodlibet VI, q. 10 co. Respondeo. Dicendum, quod ad huius evidentiam videre oportet quid ad virginitatem requiratur. Requiruntur autem tria ad eius perfectionem. Quorum primum est principale et formale, scilicet electio, sive intentio voluntatis, sicut in omnibus moralibus. Unde istud ex necessitate ad virginitatem requiritur, quod adsit alicui assidua voluntas numquam experiendi delectationem veneream. Secundum autem est materiale, scilicet passio appetitus sensitivi, scilicet delectatio quam quis experitur in actu venereo, cuius privatio requiritur ad perfectam virginitatem materialiter; nam passiones sensitivae sunt materia virtutum moralium. Si tamen praeter electionem propriae voluntatis hoc contingat, puta cum quis in somno polluitur, vel cum mulier per violentiam ab hoste opprimitur, non perit virtus virginitatis, ut patet per Augustinum in I de civitate Dei. Tertium autem est quasi per accidens et concomitanter se habens ad virginitatem, scilicet corporalis integritas. Unde si claustra pudoris aliter corrumpantur quam per venereum actum, puta si obstetrix vel medicus ferro incidat ad sanandum, nihil virginitati deperit; sicut Augustinus dicit in II de civitate Dei. Sic ergo si virginitas accipiatur secundum perfectum suum esse, prout ad virginitatem tria praedicta concurrunt, mulier quidem salva virginitate non potest esse mater, ita quod concipiat, et pariat, nisi miraculose; quia proles egredi non potest cum hoc quod permaneant claustra pudoris inviolata, nisi per miraculum, sicut accidit in matre Dei. Posset tamen forte absque miraculo mulier salva omnimoda virginitate concipere, sicut dicitur accidisse de quadam puella pubescente, quam propter pudoris custodiam in lecto suo pater habebat, qui dum somno pollueretur, semen ad matricem descendit, et puella concepit. Vir autem absque omni seminis resolutione non potest esse pater neque naturaliter neque miraculose; quia si de corpore eius proles aliter miraculose formaretur, non posset dici pater. Si vero virginitas largius accipiatur, prout solum requirit interiorem electionem mentis, sic patet de muliere quidem quod naturaliter potest esse mater, virginitate tali manente; sicut si aliqua per violentiam opprimeretur ab hoste, et inde conciperet. Et multo magis hoc posset miraculose fieri. Vir autem salva tali virginitate posset

esse pater naturaliter propter pollutionem nocturnam, quae quocumque casu ad matricem mulieris perveniret. Non autem ita congrueret quod miraculose vir fieret pater, sicut quod virgo fieret mater; tum quia virgo miraculose facta est mater, spiritu sancto formante corpus prolis ex purissimis sanguinibus eius, ut Damascenus dicit: resolutio autem seminis sine qua vir pater esse non posset, non congruit operationi spiritus sancti; tum quia vir in generatione est sicut agens, mulier sicut patiens: Deo autem competit agere et non pati. Unde magis congruit ut Deus miraculose suppleat id quod deest ex parte viri, quam id quod deest ex parte mulieris.

[68124] Quodlibet VI, q. 10 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 11

Prooemium

[68125] Quodlibet VI, q. 11 pr. Deinde ultimo quaesitum est de creatura pure corporali.

[68126] Quodlibet VI, q. 11 tit. 1 Utrum scilicet caelum Empyreum habeat influentiam super alia corpora

[68127] Quodlibet VI, q. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[68128] Quodlibet VI, q. 11 arg. Quia omne corpus quod naturaliter influit in alia corpora, per prius influit in propinqua quam in remota. Si ergo caelum Empyreum influeret in corpora inferiora, per prius influeret in caelum aqueum, quod est sibi propinquius, quam in caelum sidereum. Sed hoc videtur esse inconveniens, quia caelum sidereum similius est caelo Empyreo, cum neutrum sit de natura quatuor elementorum, quam caelum aqueum, quod est de natura quatuor elementorum; quia illae aquae dicuntur ibi positae ad refrigerandum calorem provenientem ex motu caeli; ratione cuius Saturnus, qui est altior inter planetas, dicitur habere frigiditatem. Non ergo caelum Empyreum influit in corpora inferiora.

[68129] Quodlibet VI, q. 11 s. c. Sed contra, est quod in libro de intelligentiis dicitur quod *omne quod influit in alia, est lux, vel lucem habens*; et in commento dicitur, quod *omnis influentia est per virtutem lucis.* Sed caelum Empyreum maxime habet lucem inter alia corpora. Ergo in alia corpora influit.

[68130] Quodlibet VI, q. 11 co. Respondeo. Dicendum, quod quidam ponunt caelum Empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est. Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora, quia totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per philosophum, XII Metaph. Haec autem unitas ordinis attenditur secundum

quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III de Trinit. Unde, si caelum Empyreum non influeret in corpora inferiora, caelum Empyreum non contineretur sub unitate universi: quod est inconveniens. Videtur autem proprius effectus eius esse perpetuitas, et permansio in inferioribus corporibus. Nam secundum philosophum in XI Metaphys., in caelo sunt principaliter duo motus. Quorum unus est ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, et est super polos aequinoctialis. Et quia iste est uniformis, causat perpetuitatem in inferioribus motibus. Alius autem motus est ab occidente in orientem, quo movetur sol et alii planetae, qui est super polos zodiaci, per quem planetae accedunt et recedunt a nobis; unde iste motus proprie causat differentiam generationis et corruptionis, et ceterorum motuum in istis inferioribus. Et sic continuatur generatio et corruptio horum inferiorum quousque Deus vult: quae quidem quantum ad continuitatem causatur a primo motu, quantum autem ad contrarietatem a secundo. Sicut autem uniformitas motus praecedit difformitatem, ita etiam unitas quietis praecedit uniformitatem motus: quia movere est se aliter habere nunc quam prius; quiescere autem est eo modo se habere nunc ut prius; et sic quies habet puram unitatem. Uniformitas autem motus habet unitatem cum diversitate: et ideo primum caelum, scilicet Empyreum, singulariter per suam quietem influit; secundum autem caelum, quod dicitur aqueum, per suum motum uniformem; tertium autem caelum, scilicet sidereum, per suum motum difformem. Hoc autem est proprium huic corpori quod influat absque motu, in quantum est supremum, attingens quodammodo ordinem substantiarum spiritualium; prout Dionysius dicit, II cap. de Divin. Nom., quod divina sapientia coniungit principia secundorum finibus primorum.

[68131] Quodlibet VI, q. 11 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caelum Empyreum magis influit in caelum aqueum quam in inferiora corpora, in quantum scilicet caelum aqueum plus recipit de influentia caeli Empyrei, ut uniformitas motus ostendit; unde etiam magis convenit cum caelo Empyreo ratione suae uniformitatis quam caelum sidereum. Est autem de caelestibus corporibus duplex opinio. Una scilicet, quod sint de natura elementorum, secundum quam caelum Empyreum esset de natura ignis, caelum aqueum de natura aquae vel aeris; caelum autem sidereum est compositum ex utraque natura, quia in parte est lucidum, in parte diaphanum. Et ad hanc opinionem pertinet quod dicitur aquas esse ibi ad infrigidandum. Alia autem est opinio, quod corpora caelestia non sunt de natura quatuor elementorum, sed quinta essentia; secundum quam etiam caelum aqueum non est de natura quatuor elementorum, sed dicitur aqueum propter diaphaneitatem, sicut dicitur caelum Empyreum, idest igneum, propter lumen.

[68132] Quodlibet VI, q. 11 ad s. c. Contrarium concedimus: quamvis liber de intelligentiis non sit auctoritatis alicuius; nec etiam verum sit quod omnis influxus sit ratione lucis, nisi lux metaphorice accipiatur pro omni actu, prout omne agens agit in quantum est ens actu. Vel hoc potest esse verum in solis corporalibus, in quibus proprie dicitur lux, in quantum scilicet lux corporalis est forma primi corporis agentis, scilicet caeli, cuius virtute omnia corpora inferiora agunt. Et haec ad praesens dicta sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet I

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Legion of Honor Museum, San Francisco)

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[66811] Quodlibet I, q. 1 pr. Quaesitum est de Deo, Angelo et homine. De Deo quaesitum est et quantum ad divinam naturam et quantum ad naturam humanam assumptam.

[66812] Quodlibet I, q. 1 tit. 1 Quantum ad divinam naturam quaesitum est: utrum beatus Benedictus in visione qua vidit totum mundum, divinam essentiam viderit

[66813] Quodlibet I, q. 1 tit. 2 Et ostendebatur quod sic.

[66814] Quodlibet I, q. 1 arg. 1 Dicit enim Gregorius, II dialogorum, de hac visione loquens: *animae videnti Deum angusta fit omnis creatura.* Sed videre Deum est videre divinam essentiam. Ergo beatus Benedictus vidit divinam essentiam.

[66815] Quodlibet I, q. 1 arg. 2 Praeterea, ibidem subdit Gregorius, quod *totum mundum vidit in divino lumine.* Sed non est aliud lumen vel claritas Dei quam ipse Deus, ut idem Gregorius dicit, et habetur in Glossa 3, Exod. XXXIII, 20, super illud: *non videbit me homo et vivet.* Ergo beatus Benedictus vidit Deum per essentiam.

[66816] Quodlibet I, q. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur Io. I, 18: *nemo Deum vidit unquam*; ubi dicit Glossa, quod *nullus in mortali carne vivens, Dei essentiam videre potest.*

[66817] Quodlibet I, q. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod *corpus corruptibile aggravat animam*, ut dicitur Sapient. cap. IX, 15. Summa autem elevatio mentis humanae est ut ad divinam essentiam videndam pertingat. Unde impossibile est ut mens humana corpori unita Dei essentiam videat, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram, nisi huic vitae mortali funditus homo intereat, vel sic alienetur a sensibus, ut nesciat utrum sit in corpore an extra corpus, sicut de Paulo legitur II ad Corinth., cap. XII, 3. Beatus autem Benedictus, quando illam visionem vidit, nec huic vitae funditus mortuus erat, nec a corporeis sensibus alienatus; quod patet per hoc quod dum adhuc in eadem visione persisteret, alium ad idem videndum advocavit, ut idem Gregorius refert. Unde manifestum est quod Dei essentiam non vidit.

[66818] Quodlibet I, q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ex quadam proportione argumentari intendit in verbis illis. Si enim videntes Dei essentiam, in eius comparatione totam creaturam reputant parvum quid ad videndum, non est mirum si beatus Benedictus per lumen divinum aliquid amplius videre potuit quam homines communiter videant.

[66819] Quodlibet I, q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lumen Dei quandoque dicitur ipse Deus, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipso, secundum illud Psal. XXXV, 10: *in lumine tuo videbimus lumen.* Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo.

Quaestio 2

Prooemium

[66820] Quodlibet I, q. 2 pr. Deinde quaerebantur duo circa humanam naturam in Christo.

[66821] Quodlibet I, q. 2 pr. 1 Primo utrum fuerit in Christo una filiatio qua refertur ad patrem et ad matrem, an duae.

[66822] Quodlibet I, q. 2 pr. 2 Secundo de morte eius, utrum in cruce mortuus fuerit.

Articulus 1

[66823] Quodlibet I, q. 2 a. 1 tit. 1 Utrum fuerit in Christo una filiatio qua refertur ad patrem et ad matrem, an duae

[66824] Quodlibet I, q. 2 a. 1 tit. 2 Circa primum sic procedebatur: videtur quod in Christo sint duae filiationes.

[66825] Quodlibet I, q. 2 a. 1 arg. 1 Multiplicata enim causa relationum, multiplicantur relationes. Generatio autem est causa filiationis. Cum ergo alia sit generatio qua Christus natus est aeternaliter a patre, et alia qua natus est temporaliter a matre, erit etiam alia filiatio qua refertur ad patrem, et alia qua refertur ad matrem.

[66826] Quodlibet I, q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod recipit ex tempore aliquid absolutum absque sui mutatione multo magis absque sui mutatione potest recipere temporaliter aliquam proprietatem relativam. Sed filius Dei ex tempore recipit aliquid absolutum absque sui mutatione: quia super illud Luc. I, 32: *magnus erit, et filius altissimi vocabitur*, dicit Ambrosius. *Non ideo erit magnus quod ante partum virginis magnus non fuerit; sed quia potentiam quam Dei filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus.* Ergo multo magis ex tempore potuit accipere filius Dei absque sui mutatione novam filiationem, ut sic ei conveniant duae filiationes, una aeterna et alia temporalis.

[66827] Quodlibet I, q. 2 a. 1 s. c. Sed contra, a quo aliquid habet quod sit tale, ab eius unitate habet quod sit unum tale. Sed filiatione aliquis habet quod sit filius. Ergo una filiatione est unus filius. Sed Christus est unus filius et non duo. Ergo in Christo non sunt duae filiationes, sed una tantum.

[66828] Quodlibet I, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus, quia ea quae sunt aliorum generum, ex ipsa ratione sui generis habent quod sint res naturae, sicut quantitates ex ratione quantitatis, et qualitates ex ratione qualitatis; sed relationes non habent quod sint res naturae ex ratione respectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam respectus qui non sunt reales, sed rationales tantum: sicut scibile refertur ad scientiam, non aliqua reali relatione in scibile existente, sed potius quia scientia refertur ad ipsum, secundum philosophum in V Metaphys. Sed relatio habet quod sit res naturae ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram: qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio; unde dextrum et sinistrum in animali sunt relationes reales, quia consequitur quasdam naturales virtutes; in columna autem sunt respectus rationis tantum secundum ordinem animalis ad ipsam. Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum; et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causae, sicut patet de aequalitate. Propter unam enim quantitatem

est in uno corpore una aequalitas tantum, quamvis sint respectus plures, secundum quos diversis corporibus dicitur esse aequale. Si autem secundum omnes illos respectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, sequeretur quod in uno essent accidentia infinita vel indeterminata. Et similiter magister est una relatione magister omnium quos idem docet, quamvis sint multi respectus. Sic etiam unus homo secundum unam realem filiationem est filius patris sui et matris suae, quia una nativitate unam naturam ab utroque accepit. Sequendo ergo hanc rationem, videtur dicendum, quod alia sit filiatio realis in Christo qua refertur ad patrem, et alia qua refertur ad matrem: quia alia generatione nascitur ab utroque; et alia est natura quam habet a patre, et alia quam habet a matre. Sed alia ratio infringit praedictam. Hoc enim est universaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo existit, sed est respectus rationis tantum, quia Deus est supra omnem ordinem creaturae, et mensura omnis creaturae, a qua dependet omnis creatura, et non e converso: multo magis quam hoc conveniat scibili respectu scientiae, in quo propter has causas non est relatio realis ad scientiam. Est autem considerandum, quod subiectum filiationis non est natura, vel naturae pars aliqua; non enim dicimus quod humanitas sit filia, vel caput, aut oculus. In Christo autem non ponimus nisi unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam, quod est suppositum aeternum, in quo nulla relatio realis ad creaturam esse potest, ut iam dictum est. Unde relinquitur quod filiatio qua Christus refertur ad matrem, est respectus rationis tantum; nec propter hoc sequitur quod non sit realiter filius virginis. Sicut enim Deus est realiter dominus propter realem potentiam qua continet creaturam, sic realiter est filius virginis propter realem naturam quam accepit a matre. Si autem essent in Christo plura supposita, oporteret ponere in Christo duas filiationes. Sed hoc reputo erroneum, et in Conciliis invenitur damnatum. Unde dico, quod in Christo est una relatio realis tantum qua refertur ad patrem.

[66829] Quodlibet I, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non negamus non esse in Christo realem filiationem qua refertur ad matrem, quia causa relationis deficiat, sed quia deficit subiectum talis relationis, cum non sit in Christo aliquod suppositum creatum vel hypostasis.

[66830] Quodlibet I, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod eo modo quo ille homo accepit ex tempore Dei potentiam, eo modo accepit filiationem aeternam: in quantum scilicet factum est ut una esset persona Dei et hominis, ut Ambrosius ibidem subdit. Hoc autem non est factum per aliquid realiter absolutum vel relativum temporaliter inhaerens filio Dei, sed per solam unionem, quae realiter existit in natura creata, non autem est realiter in persona assumente.

[66831] Quodlibet I, q. 2 a. 1 ad s. c. Quod vero in contrarium obiicitur, necessitatem non habet. Dicitur enim aliquando unus qualis propter unitatem substantialem subiecti, licet sint multae qualitates, ut color et sapor in pomo.

Articulus 2

[66832] Quodlibet I, q. 2 a. 2 tit. 1 Utrum (Christus) in cruce mortuus fuerit

[66833] Quodlibet I, q. 2 a. 2 tit. 2 Circa secundum sit proceditur: videtur quod Christus in cruce mortuus non fuerit.

[66834] Quodlibet I, q. 2 a. 2 arg. 1 Si enim fuit mortuus, aut hoc fuit quia ipse animam a corpore separavit, aut propter vulnera. Sed non primo modo: sic enim sequeretur quod Iudaei Christum non occidissent, sed quod ipse sui ipsius fuisset homicida: quod est inconveniens. Et similiter nec secundo modo: quia mors quae accidit propter vulnera provenit homini ex summa debilitate praeveniente: quod in Christo non fuit, quia clamans expiravit. Ergo Christus in cruce nullo modo mortuus fuit.

[66835] Quodlibet I, q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, natura humana non fuit in Christo debilior quam in aliis hominibus. Sed nullus alius homo tam cito moreretur propter vulnera manuum et pedum; vulnus autem lateris fuit ei inflictum post mortem Christi. Ergo in cruce mortuus non fuit, cum nulla causa mortis eius esse videatur.

[66836] Quodlibet I, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Io. XIX, 30, quod Christus in cruce pendens, *inclinato capite tradidit spiritum.* Mors autem est per separationem animae a corpore. Ergo Christus in cruce mortuus fuit.

[66837] Quodlibet I, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod absque omni dubio confitendum est Christum in cruce vere mortuum fuisse. Sed ad videndum causam mortis eius, considerandum est quod, cum Christus fuerit verus Deus et homo, eius potestati suberat quidquid pertinet ad humanam naturam in Christo; quod in aliis puris hominibus non contingit: voluntati enim eorum non subiacent quae naturalia sunt. Unde haec causa assignatur quare anima Christi simul patiebatur et fruebatur, quia scilicet eo volente hoc factum est ut non fieret redundantia a superioribus viribus in inferiores, nec impedirentur superiores virtutes a suo actu propter passionem inferiorum; quod in aliis hominibus contingere non potest, propter naturalem coniunctionem potentiarum ad invicem. Et similiter in proposito est dicendum. Mors enim violenta accidit ex hoc quod nocumento illato natura cedit; et quamdiu natura resistere potest, tamdiu mors retardatur. Unde in quibus natura est fortior, ex aequali causa tardius moriuntur. Erat autem subiectum voluntati Christi quando natura resisteret nocumento illato, et quando cederet; unde eo volente natura resistit nocivo illato usque ad finem plus quam in aliis hominibus possit, ita quod in fine post multam sanguinis effusionem quasi integer viribus clamavit voce magna, et statim eo volente natura cessit, et tradidit spiritum, ut se dominum naturae et vitae et mortis ostenderet. Unde hoc admirans centurio dixit, Marc. XV, 39: *vere hic homo filius Dei erat.* Sic ergo, et Iudaei Christum occiderunt nocumentum mortiferum inferentes, et tamen ipse animam suam posuit, et tradidit spiritum, quia quando voluit, natura nocumento illato totaliter cessit. Nec tamen culpandus est quasi sui homicida. Est enim

corpus propter animam, et non e converso. Unde iniuria fit animae, cum propter nocumentum corpori illatum de corpore expellitur contra naturalem appetitum animae, sed forte non propter depravatam voluntatem se interficientis. Sed si anima in sui potestate haberet recedere a corpore quando vellet, et iterum advenire, non maioris esset culpae si corpus desereret, quam quod habitator deseruerit domum; culpae tamen est quod inde expellatur invitus.

[66838] Quodlibet I, q. 2 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 3

Prooemium

[66839] Quodlibet I, q. 3 pr. Deinde quaerebantur duo de Angelo.

[66840] Quodlibet I, q. 3 pr. 1 Primo utrum Angelus dependeat a loco corporali secundum suam essentiam, an sit in loco corporali secundum operationem tantum.

[66841] Quodlibet I, q. 3 pr. 2 Secundo de motu Angeli, utrum possit moveri de extremo in extremum sine medio.

Articulus 1

[66842] Quodlibet I, q. 3 a. 1 tit. 1 Utrum Angelus dependeat a loco corporali secundum suam essentiam, an sit in loco corporali secundum operationem tantum

[66843] Quodlibet I, q. 3 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus non sit in loco secundum operationem tantum.

[66844] Quodlibet I, q. 3 a. 1 arg. 1 Prius est enim esse quam operari; ergo prius est esse in loco quam operari in loco. Sed posterius non est causa prioris; ergo operari in loco non est causa quare Angelus sit in loco.

[66845] Quodlibet I, q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, duo Angeli possunt operari in uno loco. Si ergo Angelus esset in loco solum per operationem, sequeretur quod plures Angeli essent simul in uno loco; quod reputatur impossibile.

[66846] Quodlibet I, q. 3 a. 1 s. c. Sed contra, nobilius non dependet ab ignobiliori. Sed essentia Angeli est nobilior quam locus corporeus. Ergo non dependet a loco corporeo.

[66847] Quodlibet I, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod qualiter Angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci. Contactus autem corporis est per quantitatem dimensivam, quae in Angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco eius est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensivae quantitatis, ita Angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur quod Angelus est in loco per operationem: ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quaecumque unitio qua sua virtute se corpori unit, praesidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.

[66848] Quodlibet I, q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter quod non est prius quantum ad hoc: sicut corpus subiectum est simpliciter prius superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari. Et similiter prius simpliciter est corpus quam tactus; tamen ipsum est in loco per tactum dimensivae quantitatis. Et similiter Angelus per contactum virtutis.

[66849] Quodlibet I, q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si aliquid movetur perfecte ab uno motore, non convenit quod ab alio simul immediate moveatur; unde ratio magis valet ad oppositum eius quam ad propositum.

Articulus 2

[66850] Quodlibet I, q. 3 a. 2 tit. 1 Utrum (Angelus) possit moveri de extremo in extremum sine medio

[66851] Quodlibet I, q. 3 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod Angelus non possit moveri de extremo ad extremum quin pertranseat medium.

[66852] Quodlibet I, q. 3 a. 2 arg. 1 Omne enim quod movetur, prius est in mutari quam in mutatum esse, ut probatur VI Phys. Sed si Angelus movetur de extremo in extremum, puta de a in b, cum est in b, est in mutatum esse. Ergo prius erat in mutari. Sed non quando erat in a, quia tunc nondum movebatur. Ergo quando erit in c, quod est medium inter a et b; et sic oportet quod pertranseat medium.

[66853] Quodlibet I, q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, si Angelus movetur de a in b sine hoc quod pertranseat medium, oportebit quod corrumpatur in a, et iterum creetur in b. Sed hoc est impossibile, quia sic non esset idem Angelus. Ergo oportet quod pertranseat medium.

[66854] Quodlibet I, q. 3 a. 2 s. c. Sed contra, omne quod pertransit medium, oportet quod prius pertranseat aequale sibi aut minus quam maius, ut dicitur in VI physicorum, et ad sensum apparet. Sed non potest esse minus spatium quam Angelus, qui est indivisibilis. Ergo oportet quod pertranseat aequale, quod est locus indivisibilis et punctualis. Infinita autem puncta sunt inter quoslibet duos terminos motus. Si ergo necesse esset quod Angelus in suo motu pertransiret medium, oporteret quod pertransiret infinita; quod est impossibile.

[66855] Quodlibet I, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod Angelus, si vult, potest moveri de uno extremo ad aliud absque hoc quod pertranseat medium; et si vult, potest pertransire omnia media. Cuius ratio est, quia corpus est in loco sicut contentum ab eo: et ideo oportet quod in movendo sequatur loci conditionem, ut scilicet pertranseat media priusquam ad extrema loci perveniat. Sed cum Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentus ab eo, sed magis continet locum, sua virtute supereminens in loco: unde non habet necesse ut sequatur in suo motu conditiones loci; sed voluntati suae subest quod applicet se per contactum virtutis huic loco et illi, et si vult, absque medio. Sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo, et postea nigro, indifferenter vel cogitando vel non cogitando de mediis coloribus; quamvis corpus subiectum colori non possit moveri de albo in nigrum nisi per medium.

[66856] Quodlibet I, q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum philosophi et eius probatio locum habet in motu continuo. Sed motus Angeli non oportet quod sit continuus: sed ipsa successio applicationum praedictarum motus eius dicitur, sicut et successio cogitationum vel affectionum dicitur motus spiritualis creaturae, secundum Augustinum super Genesim ad litteram.

[66857] Quodlibet I, q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc non accidit per corruptionem Angeli aut novam creationem, sed quia eius virtus supereminet loco.

[66858] Quodlibet I, q. 3 a. 2 ad s. c. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Angelus non est in loco per commensurationem, sed per applicationem suae virtutis ad locum; quae quidem potest esse indifferenter et ad locum divisibilem et indivisibilem: unde potest continue moveri, sicut aliquid in loco divisibili existens, continue intercipiendo spatium; secundum vero quod in loco indivisibili est, non potest eius motus esse continuus, nec pertransire omnia media.

Quaestio 4

Prooemium

[66859] Quodlibet I, q. 4 pr. Deinde quaerebatur de homine.- Et primo quantum ad bonum naturae.- Secundo quantum ad bonum gratiae.- Tertio quantum ad bonum gloriae. Circa primum

quaerebantur tria.

[66860] Quodlibet I, q. 4 pr. 1 Primo de unione animae ad corpus; utrum scilicet anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formae quae prius inerant, et substantiales et accidentales.

[66861] Quodlibet I, q. 4 pr. 2 Secundo de potestate liberi arbitrii; utrum scilicet homo absque gratia possit se ad gratiam praeparare.

[66862] Quodlibet I, q. 4 pr. 3 Tertio de dilectione naturali; utrum scilicet homo in statu innocentiae dilexerit Deum plus quam omnia, et supra seipsum.

Articulus 1

[66863] Quodlibet I, q. 4 a. 1 tit. 1 Utrum anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formae quae prius inerant, et substantiales et accidentales

[66864] Quodlibet I, q. 4 a. 1 tit. 2 Ad primum sic procedebatur: videtur quod per adventum animae non excludantur omnes formae quae prius inerant.

[66865] Quodlibet I, q. 4 a. 1 arg. 1 Dicitur enim Genes. II, 7: *formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.* Frustra autem formasset corpus, si inspirando animam, forma quam formando indiderat, excluderetur. Non ergo adveniente anima tolluntur omnes formae praecedentes.

[66866] Quodlibet I, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, necesse est quod anima sit in corpore formato et disposito multis dispositionibus. Si ergo adveniens anima omnes praecedentes formas et dispositiones amovet, sequitur quod in instanti anima totum corpus formet; quod videtur esse solius Dei.

[66867] Quodlibet I, q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, anima non est nisi in corpore mixto. Sed mixtio elementorum non fit solum secundum materiam, sed etiam secundum formas; alioquin esset corruptio. Ergo anima non excludit omnes formas in materia inventas.

[66868] Quodlibet I, q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, anima est perfectio. Perfectionis autem non est corrumpere, sed perficere. Non ergo adveniens corpori corrumpit formas praeexistentes.

[66869] Quodlibet I, q. 4 a. 1 s. c. Sed contra, omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter. Sed si anima adveniens non destrueret praeexistentes formas, sed eis superadderetur, sequeretur quod adveniret existenti

in actu: quia quaelibet forma, cum sit actus, facit esse in actu. Ergo anima adveniens excludit formas praeexistentes.

[66870] Quodlibet I, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales: et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam: unde et per formam res habet unitatem. Et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut philosophus dicit. Sed dicendum est, quod formae substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in VIII Metaphysic.; vel etiam sicut figurae, ut de partibus animae dicit philosophus in II de anima. Semper enim maior numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quinarius quaternarium, et pentagonus tetragonum; et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva praeter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius; sicut frustra adderetur quaternarius posito quinario. Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam; ita quod non est in homine diversas formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis. Manifestum est autem quod semper, adveniente forma perfecta, tollitur forma imperfecta, sicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati. Unde dico, quod adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quae prius inerat; alioquin generatio esset sine corruptione alterius, quod est impossibile. Formae vero accidentales quae prius inerant disponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per se, sed per accidens ad corruptionem subiecti: unde manent eaedem specie, sed non eaedem numero; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quae primitus materiae advenire apparent.

[66871] Quodlibet I, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum Basilium, spiraculum vitae dicitur ibi gratia sancti spiritus; et sic obiectio cessat. Si autem, ut Augustinus dicit, spiraculum vitae sit ipsa anima, non oportebit dicere quod alia forma formatum sit corpus hominis de limo terrae quam ipso spiraculo vitae divinitus inspirato: non enim illa formatio tempore praecessit inspirationem. Nisi forte velimus dicere, illam formationem referri ad dispositiones accidentales, puta figuram, et alia huiusmodi, quae quodam rationis ordine praeintelliguntur in corpore ante animam intellectivam, sicut materiales dispositiones; quibus tamen praeintelligitur ipsa anima intellectiva, non in quantum est intellectiva, sed in quantum continet in se virtutem aliquam de imperfectioribus formis.

[66872] Quodlibet I, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod praeoperatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem. Quanto

enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem formae et dispositionis completae: facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quamvis utraque forma immediate adsit materiae.

[66873] Quodlibet I, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Avicenna posuit formas elementorum actu remanere in mixto. Quod non potest esse, quia formae elementorum non possunt esse in una parte materiae simul; et sic oportet quod sint in diversis materiae partibus, quae distinguuntur secundum dimensivae quantitatis divisionem: et sic oportebit quod vel plura corpora sint simul, vel quod non sit mixtio vera totius ad totum, sed mixtio ad sensum, secundum minima iuxta se posita. Averroes autem in III de caelo dicit, quod formae elementorum sunt mediae inter formas accidentales et substantiales, et quod recipiunt magis et minus; et sic formis elementorum remissis, et quodam modo ad medium redactis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc est minus possibile quam primum. Nam forma substantialis est terminus quidam esse specifici, unde in indivisibili est ratio formae sicut ratio numeri et figurae, nec est possibile ut intendatur vel remittatur; sed omnis additio vel subtractio facit aliam speciem. Et ideo aliter dicendum, secundum philosophum in I de generatione, quod formae miscibilium non manent in mixto actu, sed virtute; prout scilicet virtus formae substantialis manet in qualitate elementari, licet remissa, et quasi ad medium redacta: qualitas enim elementaris agit in virtute formae substantialis; alioquin actio quae est per calorem ignis, non terminaretur ad formam substantialem.

[66874] Quodlibet I, q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod anima, cum sit forma, est quidem perfectio quaedam particularis, non autem universalis; et ideo ea adveniente sic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

Articulus 2

[66875] Quodlibet I, q. 4 a. 2 tit. 1 Utrum homo absque gratia possit se ad gratiam praeparare

[66876] Quodlibet I, q. 4 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic procedebatur: videtur quod homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare.

[66877] Quodlibet I, q. 4 a. 2 arg. 1 Quia, ut dicitur Prov. XVI, 1: *hominis est praeparare animum.* Hoc autem dicitur esse alicuius quod est in eius potestate constitutum. Ergo in potestate hominis constitutum est quod possit se ad gratiam praeparare: non ergo indiget auxilio gratiae.

[66878] Quodlibet I, q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, Anselmus dicit in Lib. de casu Diaboli, quod non ideo aliquis caret gratia quia Deus non vult dare, sed quia ipse non vult accipere. Si ergo vellet

accipere, posset accipere. Potest ergo, si vult, se ad gratiam praeparare absque exteriori auxilio.

[66879] Quodlibet I, q. 4 a. 2 arg. 3 Sed dicebat, quod homo indiget in hoc auxilio gratiae quantum ad exterius movens.- Sed contra: homo potest moveri ad conversionem non solum ex bonis, sed etiam ex peccatis; sicut si aliquis videat aliquem enormiter peccantem, et ex horrore peccati ad Deum convertitur. Sed peccatum non est a Deo. Ergo absque Dei operatione potest se homo ad gratiam praeparare.

[66880] Quodlibet I, q. 4 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Per hoc ad gratiam praeparamur, quod ad Deum convertimur. Sed ad hoc indigemus auxilio divinae gratiae: dicitur enim Thren. V, 21: *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Ergo homo indiget auxilio gratiae divinae ad hoc quod se ad gratiam praeparet.

[66881] Quodlibet I, q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ad nihilum non potest homo se praeparare nisi cogitando. Sed ad hoc ipsum indiget homo auxilio gratiae: dicitur enim II Cor. III, 5: *non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis.* Ergo indigemus auxilio divinae gratiae ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus.

[66882] Quodlibet I, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod in hac quaestione cavendus est error Pelagii, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, et vitam aeternam mereri; nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc quod sciret quid facere deberet; secundum illud Psal. CXLII, 10: *doce me facere voluntatem tuam.* Sed quia hoc nimis parum videbatur, ut solam scientiam haberemus a Deo, caritatem autem, qua praecepta legis implentur, haberemus a nobis, ideo postmodum Pelagiani posuerunt, quod initium boni operis est homini ex seipso, dum consentit fidei per liberum arbitrium; sed consummatio est homini a Deo. Praeparatio autem ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae; et est contra apostolum, qui dicit ad Phil. I, 6: *qui coepit in vobis opus bonum, ipse perficiet.* Dicendum est ergo, quod homo indiget auxilio gratiae non solum ad merendum, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam praeparet; aliter tamen et aliter. Nam meretur homo per actum virtutis, cum non solum bonum agit, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in II Ethic., et ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia. Sed ad hoc quod homo praeparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere ad infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla, et interdum aegritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum, secundum illud Prov. XXI, 1: *cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud.* Et quod hoc necessarium sit, probat philosophus in quodam cap. de bono fortunae. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium. Si autem quaeratur qualiter consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus caeleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut philosophus, ibidem,

concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quae non semper moventur, principium est motus caeli, ita omnium motuum inferiorum mentium principium est a Deo movente. Sic ergo nullus potest se ad gratiam praeparare, nec aliquid boni facere, nisi per divinum auxilium.

[66883] Quodlibet I, q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod hominis est se ad gratiam praeparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini; sicut nec per hoc quod ignis est calefacere, excluditur necessitas caelestis motus.

[66884] Quodlibet I, q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum. Et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita. Et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere: et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam praeparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Osee XIII, 9: *perditio tua ex te Israel; tantummodo ex me auxilium tuum.*

[66885] Quodlibet I, q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod licet peccatum non sit a Deo, tamen Deus peccatum quandoque ordinat ad hoc ut sit alicui salutis occasio.

Articulus 3

[66886] Quodlibet I, q. 4 a. 3 tit. 1 Utrum homo in statu innocentiae dilexerit Deum plus quam omnia, et supra seipsum

[66887] Quodlibet I, q. 4 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia, et plusquam seipsum.

[66888] Quodlibet I, q. 4 a. 3 arg. 1 Sic enim diligere Deum, meritorium est maxime. Sed primus homo in statu illo non habuit unde posset proficere per meritum, ut dicitur in 24 dist. II Lib. Sentent. Ergo primus homo in statu illo non dilexit Deum plusquam seipsum, et super omnia.

[66889] Quodlibet I, q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, sic diligere Deum, est maxima praeparatio mentis humanae ad gratiam consequendam. Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia. Ergo non dilexit Deum plusquam seipsum, et super omnia.

[66890] Quodlibet I, q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, natura in se recurva est, quia scilicet omnia quae amat, retorquet ad se. Sed propter quod unumquodque tale, et illud magis. Ergo naturali dilectione plus diligebat seipsum quam Deum: non ergo diligebat Deum super omnia.

[66891] Quodlibet I, q. 4 a. 3 s. c. Sed contra, si non diligebat Deum plus quam seipsum: aut ergo minus se, aut aequaliter sibi; et utroque modo sequitur quod seipso homo frueretur, dum se non referret in Deum. Frui autem seipso inducit perversitatem peccati, ut Augustinus dicit. Ergo primus homo in statu innocentiae iam erat perversus per peccatum: quod est impossibile. Sequitur ergo ut diligeret Deum super omnia.

[66892] Quodlibet I, q. 4 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod si homo fuit factus in gratia, ut ex verbis Basilii et Augustini haberi potest, quaestio ista locum non habet. Manifestum est enim quod existens in gratia, per caritatem diligit Deum supra seipsum. Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit. Dixerunt ergo quidam, quod homo vel Angelus, in puris naturalibus existens, diligit Deum plusquam seipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentiae, quia scilicet bono divino magis frui desiderat tamquam maiori et suaviori; sed secundum amorem amicitiae naturaliter homo plus diligit seipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentiae quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquod huiusmodi; amor autem amicitiae est quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo. Nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est ut aliquis dilectione amicitiae diligat plus se quam Deum. Non potest ergo talis dilectio esse naturalis. Dicendum est ergo, quod diligere Deum super omnia plus quam seipsum, est naturale non solum Angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quae naturaliter aguntur absque rationis deliberatione; sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est agi. Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius. Unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam: insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectivum amorem, quae dilectio dicitur.

[66893] Quodlibet I, q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum prout est principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet; sed diligere Deum prout est obiectum beatitudinis, est gratuitae dilectionis, in qua meritum consistit. Nec tamen necessarium est ut in hoc sustineamus sententiam Magistri dicentis, quod homo in primo statu non habuit gratiam per quam mereri posset.

[66894] Quodlibet I, q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod naturali dilectione qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit,

tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam.

[66895] Quodlibet I, q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod inclinatio rei naturalis est ad duo: scilicet ad moveri, et ad agere. Illa autem inclinatio naturae quae est ad moveri, in seipsa recurva est, sicut ignis movetur sursum propter sui conservationem. Sed illa inclinatio naturae quae est ad agere, non est recurva in seipsa: non enim ignis agit ad generandum ignem propter seipsum, sed propter bonum generati, quod est forma eius; et ulterius propter bonum commune quod est conservatio speciei. Unde patet quod non universaliter verum est quod omnis dilectio naturalis sit in se recurva.

Quaestio 5

Prooemium

[66896] Quodlibet I, q. 5 pr. Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad bonum gratiae.- Et primo de his quae pertinent ad ipsum bonum gratiae.- Secundo de his quae pertinent ad malum culpae, quod ei opponitur. Circa ea vero quae ad omnes pertinent, quaerebatur de duabus partibus poenitentiae.

[66897] Quodlibet I, q. 5 pr. 1 Primo de contritione, utrum scilicet contritus teneatur velle magis esse in Inferno quam peccare.

[66898] Quodlibet I, q. 5 pr. 2 Secundo de confessione.

[66899] Quodlibet I, q. 5 tit. 1 Utrum contritus teneatur velle magis esse in Inferno quam peccare

[66900] Quodlibet I, q. 5 tit. 2 Ad primum sic procedebatur: videtur quod contritus non debeat magis velle esse in Inferno quam peccare.

[66901] Quodlibet I, q. 5 arg. 1 Poena enim Inferni est aeterna et irremediabilis. De peccato autem potest liberari per poenitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in Inferno esse.

[66902] Quodlibet I, q. 5 arg. 2 Praeterea, poena Inferni includit culpam; una enim de poenis Inferni est vermis, id est conscientiae remorsus de culpa. Culpa autem non includit poenam Inferni. Ergo magis est eligenda culpa quam poena Inferni.

[66903] Quodlibet I, q. 5 s. c. Sed contra, est quod Anselmus dicit in Lib. de similitudinibus, quod aliquis debet magis eligere esse in Inferno sine culpa quam in Paradiso cum culpa; quia innocens in Inferno non sentiret poenam, et peccator in Paradiso non gauderet de gloria.

[66904] Quodlibet I, q. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod contritus tenetur in generali velle pati magis quamcumque poenam quam peccare; et hoc ideo quia contritio non potest esse sine caritate,

per quam omnia dimittuntur peccata. Ex caritate enim plus homo diligit Deum quam seipsum; peccare autem est facere contra Deum; puniri autem est aliquid pati contra seipsum; unde caritas hoc requirit ut quamlibet poenam homo contritus praeeligat culpae. Sed in speciali descendere ad hanc poenam vel ad illam non tenetur; quinimmo stulte faceret, si quis seipsum vel alium sollicitaret super huiusmodi particularibus poenis. Manifestum est enim quod sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi; ita terribilia plus terrent, si in particulari considerentur; et aliqui sunt qui minori tentatione non cadunt, qui forte maiori caderent: sicut aliquis audiens adulterium, non incitatur ad libidinem; sed si per considerationem descendit ad singulas illecebras, magis movetur. Et similiter aliquis non refugeret pati mortem pro Christo; sed si descenderet ad considerandum singulas poenas, magis retraheretur; et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem, et praebere occasionem peccandi.

[66905] Quodlibet I, q. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod culpa etiam mortalis de se perpetua est, sed ex sola Dei misericordia remedium habet. Praeterea plus praeponderat bonum divinum, contra quod agit culpa, bono naturae creatae, cui opponitur poena, quam perpetuitas poenae temporalitati culpae.

[66906] Quodlibet I, q. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod remorsus conscientiae non est culpa, sed consequens ad culpam, et posset esse sine culpa, ut in eo qui habet conscientiam errantem de praeterito commisso; sicut si aliquis credit aliquid a se prius commissum esse illicitum, quod tamen licitum erat, et ipse dum faceret licitum reputabat.

Quaestio 6

Prooemium

[66907] Quodlibet I, q. 6 pr. Deinde circa confessionem quaerebantur tria.

[66908] Quodlibet I, q. 6 pr. 1 Primo utrum sufficiat quod aliquis scripto confiteatur, an oportet quod confiteatur verbo.

[66909] Quodlibet I, q. 6 pr. 2 Secundo an aliquis teneatur statim confiteri habita opportunitate, vel possit expectare usque ad Quadragesimam.

[66910] Quodlibet I, q. 6 pr. 3 Tertio utrum presbyter parochialis debeat credere suo parochiano dicenti se alteri confessum, et dare ei Eucharistiam, vel non.

Articulus 1

[66911] Quodlibet I, q. 6 a. 1 tit. 1 Utrum sufficiat quod aliquis scripto confiteatur, an oportet quod confiteatur verbo

[66912] Quodlibet I, q. 6 a. 1 tit. 2 Ad primum sic procedebatur: videtur quod sufficiat, si aliquis confiteatur scripto.

[66913] Quodlibet I, q. 6 a. 1 arg. Confessio enim requiritur ad manifestationem peccati. Sed peccatum manifestari potest scripto sicut et verbo. Ergo sufficit, si confiteatur scripto.

[66914] Quodlibet I, q. 6 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur Rom. X, 10: *ore (...) confessio fit ad salutem*.

[66915] Quodlibet I, q. 6 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod confessio est quoddam sacramentale. Sicut enim in Baptismo requiritur aliquid ex parte ministri, scilicet ut abluat et proferat, et aliquid ex parte suscipientis sacramentum, ut scilicet intendat et abluatur; ita in sacramento poenitentiae ex parte sacerdotis requiritur quod absolvat sub aliqua forma verborum; ex parte vero poenitentis requiritur quod se clavibus Ecclesiae subiiciat, peccata sua per confessionem manifestans. De necessitate ergo sacramenti est quod sua peccata manifestet; et contra hoc nullus dispensare posset, sicut nec contra Baptismum. Sed quod fiat manifestatio verbo, non est de necessitate sacramenti; alioquin nulla necessitate posset aliter aliquis effectum huius sacramenti percipere, nisi ore confitendo: quod patet esse falsum. Nam mutis, vel quibuscumque qui verbo confiteri non possunt, sufficit scripto vel nutibus confiteri. Nulla autem necessitate potest aliquis baptizari nisi aqua, propter hoc quod aqua est de necessitate sacramenti. Sed ex institutione Ecclesiae tenetur homo qui potest, ut verbo confiteatur: non solum propter hoc ut ore confitens confitendo magis erubescat, ut qui ore peccat, ore purgetur; sed etiam semper in omnibus sacramentis accipitur id cuius est communior usus: sicut in sacramentali ablutione Baptismi accipitur aqua, qua homines communius utuntur ad abluendum, et in Eucharistia panis, qui est communior cibus: unde et in manifestatione peccatorum convenit uti verbis, quibus homines communius et expressius suos conceptus significare consueverunt. Et attendendum est, quod in hoc sacramento non imprimitur character, sed solum confertur gratia ad remissionem peccati, quam remissionem nullus consequitur peccando. Peccat autem qui ordinationem Ecclesiae praetermittit. Unde in Baptismo qui servat ea quae sunt de necessitate sacramenti, praetermittens statuta Ecclesiae, consequitur characterem sacramenti, sed non sacramenti effectum; hic autem nihil consequitur.

[66916] Quodlibet I, q. 6 a. 1 ad arg. Rationes autem quae ad utramque partem inducuntur, non multum cogunt. Nam neque manifestatio ita expresse potest fieri scripto sicut verbo; neque quod dicitur: *ore confessio fit ad salutem*, intelligitur de confessione peccatorum, sed de confessione fidei.

Articulus 2

[66917] Quodlibet I, q. 6 a. 2 tit. 1 An aliquis teneatur statim confiteri habita opportunitate, vel possit expectare usque ad Quadragesimam

[66918] Quodlibet I, q. 6 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod aliquis possit differre confessionem usque ad Quadragesimam.

[66919] Quodlibet I, q. 6 a. 2 arg. 1 Quicumque enim servat praeceptum Ecclesiae, non delinquit. Sed Ecclesia statuit quod semel in anno homines propria peccata confiteantur. Ergo si aliquis expectat usque ad terminum ab Ecclesia constitutum, non peccat.

[66920] Quodlibet I, q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, Baptismus est sacramentum necessitatis, sicut et poenitentia. Sed catechumenus non peccat, si differat Baptismum usque ad sabbatum sanctum. Ergo pari ratione nec contritus peccat, si differat confessionem usque ad Quadragesimam.

[66921] Quodlibet I, q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, maioris necessitatis est contritio quam confessio. Sed confessio sine contritione non valet ad salutem; contritio autem sine confessione potest in aliquo casu valere. Sed ille qui est in peccato, non tenetur statim conteri contritione quae delet peccatum; alioquin peccator per singula momenta peccaret. Ergo nec contritus tenetur statim confiteri, ita quod peccet, si secus agat.

[66922] Quodlibet I, q. 6 a. 2 s. c. Sed contra, magis est subveniendo morbo spirituali quam morbo corporali. Sed aliquis subiectus morbo corporali, periculo se committeret, nisi remedium medicinae quaereret quam cito posset; et ex negligentia peccaret. Multo ergo magis peccat qui differt remedium confessionis adhibere contra spiritualem morbum peccati.

[66923] Quodlibet I, q. 6 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod laudabile est quod peccator quam citius commode potest, peccatum suum confiteatur; quia per sacramentum poenitentiae confertur gratia, quae hominem reddit magis firmum ad resistendum peccato. Quidam autem dixerunt quod tenetur confiteri, quam cito opportunitas confitendi se obtulerit; ita quod si differat, peccat. Sed hoc est contra rationem praecepti affirmativi, quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper, sed pro loco et tempore. Tempus autem implendi praeceptum de confessione videtur quando imminet aliquis casus in quo necesse est homini quod sit confessus: puta si immineat ei mortis articulus, vel necessitas accipiendi Eucharistiam aut sacrum ordinem, vel aliquid huiusmodi, ad quod oportet hominem per confessionem purgatum praeparari; unde si aliquid horum immineat, et aliquis confiteri praetermittat, peccat, dummodo debita opportunitas adsit. Et quia ex praecepto Ecclesiae omnes fideles tenentur saltem semel in anno, in festo Paschae praecipue, sacramenti communionem accipere, ideo Ecclesia ordinavit ut semel in anno, quando imminet tempus accipiendi Eucharis-

tiam, omnes fideles confiteantur. Dico ergo, quod differre confessionem usque ad hoc tempus, per se loquendo, licitum est; sed per accidens potest fieri illicitum: puta si immineat aliquis articulus in quo confessio requiratur, vel si aliquis propter contemptum confessionem differat. Et similiter per accidens posset esse talis dilatio meritoria, si ad hoc differret, ut prudentiori confiteretur, vel devotius propter sacrum tempus.

[66924] Quodlibet I, q. 6 a. 2 ad arg. Primas ergo rationes concedimus.

[66925] Quodlibet I, q. 6 a. 2 ad s. c. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod morbus corporalis, nisi per medicinae remedium extinguatur, semper invalescit in peius, nisi forte etiam virtute naturae fuerit extinctus; morbus autem peccati extinguitur per contritionem; unde non est simile.

Articulus 3

[66926] Quodlibet I, q. 6 a. 3 tit. 1 Utrum presbyter parochialis debeat credere suo parochiano dicenti se alteri confessum, et dare ei Eucharistiam, vel non

[66927] Quodlibet I, q. 6 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod sacerdos parochialis non debeat credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum, ut propter hoc ei Eucharistiam det.

[66928] Quodlibet I, q. 6 a. 3 arg. 1 Frequenter enim sola confessione aliqui conteruntur, qui prius contriti non fuerunt. Sed sacerdos debet subditum suum, quantum potest, ad bonum inducere. Ergo videtur quod omnino ab eo expetere debeat quod sibi confiteatur.

[66929] Quodlibet I, q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, Prov. XXVII, 23, dicitur pastori Ecclesiae: *diligenter agnosce vultum pecoris tui.* Sed hoc nullo modo melius potest quam per confessionem. Ergo debet ab eo exigere quod sibi confitetur.

[66930] Quodlibet I, q. 6 a. 3 s. c. Sed contra, si sibi confiteretur, posset dicere quae vellet, et crederetur ei. Ergo etiam hoc sibi debet credi, quod sit confessus.

[66931] Quodlibet I, q. 6 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod in foro iudiciali creditur homini contra se, sed non pro se; in foro autem poenitentiae creditur homini pro se et contra se. Est ergo distinguendum, quod dupliciter fit impedimentum quo aliquis a perceptione Eucharistiae impediatur. Si enim sit impedimentum ad forum iudiciale pertinens, puta excommunicatio, non tenetur sacerdos suo subdito credere, quem excommunicatum novit, nisi sibi de absolutione constet. Si autem sit impedimentum quod ad forum poenitentiae pertineat, scilicet peccatum, tenetur ei

credere; et iniuste agit, si deneget Eucharistiam ei qui perhibet se confessum et absolutum ab eo qui absolvere potuit vel auctoritate apostolica vel auctoritate episcopi.

[66932] Quodlibet I, q. 6 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud bonum quod in confessione homines consequuntur iam consecutus est ille qui confessum se dicit, si verum dicit: si autem falsum dicit, pari ratione posset falsum dicere confitendo. Nec potest aliquis alicuius hominis auctoritate compelli ad confitendum peccatum quod alteri confessus est qui absolvere potuit: quia, sicut iam dictum est, confessio peccatorum quoddam sacramentale est, divino imperio subiacens, non humano.

[66933] Quodlibet I, q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod spiritualis pastor vultum pecoris sui debet diligenter agnoscere, considerando exterius vitam eius; sed per modum confessionis non potest diligentius scrutari, sed oportet quod credat ea quae sibi a suo subdito dicuntur.

Quaestio 7

Prooemium

[66934] Quodlibet I, q. 7 pr. Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad clericos.

[66935] Quodlibet I, q. 7 pr. 1 Primo de officio Ecclesiae; utrum ille qui est praebendatus in duabus Ecclesiis, in die quo diversum officium fit in utraque Ecclesia debeat utrumque officium dicere.

[66936] Quodlibet I, q. 7 pr. 2 Secundo de studio theologiae; utrum aliquis teneatur dimittere studium theologiae etiam si sit aptus ad alios docendum, ad hoc quod intendat saluti animarum.

Articulus 1

[66937] Quodlibet I, q. 7 a. 1 tit. 1 Utrum ille qui est praebendatus in duabus Ecclesiis, in die quo diversum officium fit in utraque Ecclesia debeat utrumque officium dicere

[66938] Quodlibet I, q. 7 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod aliquis in tali casu debeat utrumque officium dicere.

[66939] Quodlibet I, q. 7 a. 1 arg. 1 Onus enim debet respondere emolumento. Ille ergo qui habet emolumentum praebendae in duabus Ecclesiis, debet onus sufferre utriusque, ut scilicet utriusque

Ecclesiae officium dicat.

[66940] Quodlibet I, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, iustum esse videtur ut si habet maius emolumentum ab una Ecclesia, in quo forte cantatur prolixius officium, quod etiam maius onus subeat prolixius officium dicendo. Non ergo ad eum pertinet electio; sed vel debet utrumque dicere, vel debet dicere officium Ecclesiae in qua habet pinguius beneficium.

[66941] Quodlibet I, q. 7 a. 1 s. c. Sed in contrarium inducebatur consuetudo.

[66942] Quodlibet I, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod supposito quod aliquis licite sit praebendatus in duabus Ecclesiis, scilicet ex dispensatione, considerandum est, quod ille qui in aliqua Ecclesia praebendam accepit, duobus obligatur: scilicet Deo, ut ei debitas laudes exsolvat pro eius beneficiis; et Ecclesiae, de qua accipit sumptus. Ea vero quae ad Ecclesiam pertinent, subiacent dispensationi praelatorum Ecclesiae: et ideo hoc debitum quod debet Ecclesiae debet exsolvere secundum quod statutum est: vel per seipsum, si sit praebenda quae requirat residentiam; vel per vicarium, si hoc sufficiat secundum Ecclesiae statutum ac consuetudinem. Sed debitum quod debet Deo, per seipsum debet exsolvere. Non refert autem quantum ad Deum quibus Psalmis et hymnis Deum laudet, ut puta, utrum dicat in vesperis: *dixit dominus, vel, laudate, pueri, dominum*, nisi quantum ad hoc quod homo debet sequi maiorum traditiones. Et quia laudes Deo debet quasi unus homo, sufficit quod semel officium dicat secundum consuetudinem alicuius Ecclesiarum quarum est clericus. Sed de electione officii rationabiliter videtur quod debeat dicere officium illius Ecclesiae in qua maiorem gradum habet, puta si in una sit decanus, et in alia simplex canonicus, debet dicere officium Ecclesiae in qua est decanus. Quod si in utraque Ecclesia fuerit simplex canonicus, debet dicere officium dignioris Ecclesiae, quamvis forte in minori Ecclesia habet opulentiorem praebendam; quia temporalia nullius momenti sunt spiritualibus comparata. Si vero ambae Ecclesiae sunt aequalis dignitatis, potest eligere quodcumque officium magis voluerit, si fuerit ab utraque Ecclesia absens; si autem fuerit in aliqua earum praesens, debet se conformare illis cum quibus conversatur.

[66943] Quodlibet I, q. 7 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[66944] Quodlibet I, q. 7 a. 2 tit. 1 Utrum aliquis teneatur dimittere studium theologiae, etiam si aptus ad alios docendum, ad hoc quod intendat saluti animarum

[66945] Quodlibet I, q. 7 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod aliquis qui potest saluti animarum curam impendere, peccet, si circa studium tempus occupat.

[66946] Quodlibet I, q. 7 a. 2 arg. 1 Dicitur enim ad Galat. VI, 10: *dum tempus habemus, operemur bonum*; nulla etiam est gravior iactura quam temporis. Non debet ergo aliquis totum tempus in studio expendere, differens saluti animarum curam impendere.

[66947] Quodlibet I, q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, perfecti tenentur ad id quod melius est. Sed religiosi sunt perfecti. Ergo maxime religiosi debent dimittere studium, ut saluti animarum insistant.

[66948] Quodlibet I, q. 7 a. 2 arg. 3 Praeterea, peius est errare in via morum quam in via pedum. Sed praelatus tenetur revocare suum subditum, si videat eum errare in via pedum. Ergo multo magis tenetur eum revocare ab errore qui est in via morum. Est autem error, si homo praetermittat quod melius est. Ergo praelatus debet subditum cogere ut saluti animarum intendat, studio praetermisso.

[66949] Quodlibet I, q. 7 a. 2 s. c. In contrarium inducebatur consuetudo pro ratione.

[66950] Quodlibet I, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod aliqua duo possunt comparari ad invicem et simpliciter et secundum aliquem casum. Nihil enim prohibet, casu esse minus eligendum; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari, sed in tempore necessitatis ditari est magis eligendum; et aliqua pretiosa margarita est carior uno pane, et tamen in aliquo casu famis, panis praeeligeretur, secundum illud Thren. I, 11: *dederunt pretiosa quaeque pro cibo ad refocillandas animas.* Est autem considerandum, quod in quolibet artificio simpliciter melior est qui disponit de artificio, et dicitur architector, quam aliquis manualis qui opera exequitur secundum quod ei ab alio disponitur; unde et aedificiis construendis maiori mercede conducitur qui disponit de aedificio, licet nihil manibus operetur, quam manuales artifices, qui dolant ligna et incidunt lapides. In aedificio autem spirituali sunt quasi manuales operarii, qui particulariter insistunt curae animarum, puta sacramenta ministrando, vel aliquod huiusmodi particulariter agendo; sed quasi principales artifices sunt episcopi, qui imperant, et disponunt qualiter praedicti suum officium exequi debeant; propter quod et episcopi, id est superintendentes, dicuntur; et similiter theologiae doctores sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent qualiter alii debeant salutem animarum procurare. Simpliciter ergo melius est docere sacram doctrinam, et magis meritorium, si bona intentione agatur, quam impendere particularem curam saluti huius et illius; unde apostolus de se dicit, I ad Corinth. I, 17: *non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare*; quamvis baptizare sit opus maxime conferens saluti animarum; et II ad Timoth., II, 2, idem apostolus: *commenda fidelibus hominibus qui idonei erunt et alios docere.* Ipsa etiam ratio demonstrat quod melius est erudire de pertinentibus ad salutem eos qui et in se et in aliis proficere possunt, quam simplices qui in se tantum proficere possunt. In aliquo tamen casu necessitate imminente deberent et episcopi et doctores, intermisso proprio officio, particulariter intendere saluti animarum.

[66951] Quodlibet I, q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nullam iacturam temporis patitur qui quod est melius operatur docendo sacram doctrinam, vel qui ad hoc per studium se

disponit.

[66952] Quodlibet I, q. 7 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectus dicitur aliquis dupliciter: uno modo quia habet perfectionem; alio modo quia habet statum perfectionis. Perfectio autem hominis in caritate consistit, quae hominem Deo coniungit; unde quantum ad dilectionem Dei dicitur Genes. cap. XVII, 1: *ambula coram me, et esto perfectus*; quantum vero ad dilectionem proximi, postquam dominus dixerat: *dilige inimicos vestros*, concludit, Matth. V, 48: *estote ergo perfecti.* Statum autem perfectionis habere dicuntur qui solemniter obligantur ad aliquid perfectioni annexum. Est autem aliquid annexum perfectioni caritatis dupliciter. Uno modo sicut praeambulum et praeparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et huiusmodi, quibus homo retrahitur a curis saecularium rerum, ut liberius vacet his quae Dei sunt; unde huiusmodi magis sunt quaedam perfectionis instrumenta; propter quod Hieronymus, exponens illud verbum Petri dicentis, Matth. XIX, 27: *ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te*, dicit, quod non sufficit Petro dicere: *ecce nos reliquimus omnia*; sed addidit quod perfectum est: *et secuti sumus te.* Quicumque ergo vel voluntariam paupertatem vel castitatem servant, habent quidem praeparatorium perfectionis, sed non dicuntur habere statum perfectionis, nisi qui se ex solemni professione ad huiusmodi obligant. Aliquid enim solemne et perpetuum dicitur habere statum; sicut patet in statu libertatis vel matrimonii, et similium. Alio vero modo aliquid est annexum perfectioni caritatis ut effectus; ut scilicet aliquis curam animarum suscipiat: est enim perfectae caritatis ut aliquis propter Dei amorem praetermittat dulcedinem contemplativae vitae, quam magis amaret, et accipiat activae vitae occupationes ad procurandum proximorum salutem. Quicumque ergo hoc modo saluti proximorum intendit, habet quidem aliquem perfectionis effectum, sed non habet perfectionis statum nisi episcopus, qui cum quadam solemni consecratione suscipit animarum curam. Archidiaconi vero et parochiales presbyteri magis habent commissa quaedam officia quam quod per hoc in aliquo perfectionis statu ponantur. Soli ergo religiosi et episcopi dicuntur perfecti, quasi statum perfectionis habentes; unde religiosi fiunt episcopi, sed non archidiaconi vel plebani. Cum ergo dicitur quod perfecti tenentur ad id quod melius est, verum est si intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Huiusmodi enim obligantur ex lege interiori, quae inclinando obligat; unde ad hoc obligantur secundum mensuram suae perfectionis, quod implent. Si autem intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter statum, sicut episcopi et religiosi, non est verum. Non enim tenentur episcopi nisi ad ea ad quae se extendit cura recepti regiminis; et religiosi non tenentur nisi ad ea ad quae obligantur ex voto suae professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum, cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeant. Dato tamen quod perfecti semper tenentur ad id quod melius est, non esset ad propositum, sicut ex supradictis apparet.

[66953] Quodlibet I, q. 7 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod licet praelatus teneatur subditum suum revocare ab omni malo, non tamen tenetur eum inducere ad omne melius. Haec etiam ratio in proposito locum non habet, sicut nec aliae, et cetera.

Quaestio 8

Prooemium

[66954] Quodlibet I, q. 8 pr. Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad religiosos.

[66955] Quodlibet I, q. 8 pr. 1 Primo utrum religiosus teneatur obedire suo praelato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suae est commissum.

[66956] Quodlibet I, q. 8 pr. 2 Secundo utrum teneatur sibi obedire, ut revelet occultam culpam fratris quam novit.

Articulus 1

[66957] Quodlibet I, q. 8 a. 1 tit. 1 Utrum religiosus teneatur obedire suo praelato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suae est commissum

[66958] Quodlibet I, q. 8 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod religiosus teneatur aliquod secretum fidei suae commissum revelare praelato praecipienti.

[66959] Quodlibet I, q. 8 a. 1 arg. Ad obediendum enim praelato obligavit se religiosus professione solemni; ad tenendum autem secretum obligavit se simplici promissione. Ergo magis debet obedire praelato quam servare secretum.

[66960] Quodlibet I, q. 8 a. 1 s. c. Sed contra, est quod Bernardus dicit: *id quod est institutum propter caritatem, non militat contra caritatem.* Sed professio obedientiae, quam religiosus facit praelato, instituta est propter caritatem. Ergo non militat contra caritatem, qua quilibet tenetur servare fidem proximo.

[66961] Quodlibet I, q. 8 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut Bernardus dicit in Lib. de dispensatione et praecepto, sufficiens obedientia est ut religiosus obediat suo praelato de his quae ad regulam pertinent vel directe, sicut ea quae sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quae ad haec reduci possunt: sicut ministeria exhibenda fratribus, et poenae pro culpis inflictae, et huiusmodi. Perfecta autem obedientia est ut simpliciter in omnibus obediat quae non sunt contra regulam vel contra Deum. Sed quod aliquis obediat praelato in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, est obedientia incauta et illicita. Est ergo considerandum in proposito, utrum sit licitum religioso secretum fidei suae commissum revelare. Circa quod distinguendum est de secreto. Est enim aliquod secretum quod illicitum est celare: sicut quod in periculum vergit aliorum, quibus

aliquis cavere tenetur; unde et in iuramento fidelitatis continetur quod huiusmodi servi secreta debeant dominis revelare. Ad praeceptum ergo praelati tenetur religiosus tale secretum pandere, etiam si promisit se non revelare, dicente Isidoro: *in malis promissis rescinde fidem*; nisi forte in confessione audierit, quia tunc nullo modo esset revelandum. Est autem aliud secretum quod de se celari potest sine peccato; et tale secretum religiosus nullo modo praelato praecipienti pandere debet, si sit fidei suae commissum; peccaret enim frangendo fidem commisso.

[66962] Quodlibet I, q. 8 a. 1 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod solemnior est obligatio ad servandum ea quae sunt fidei et caritatis, quae est ex lege naturali, et ex promissione in Baptismo facta, quam ea quae sunt ex professione religionis.

Articulus 2

[66963] Quodlibet I, q. 8 a. 2 tit. 1 Utrum (religiosus) teneatur obedire (praelato suo) ut revelet culpam fratris quam novit

[66964] Quodlibet I, q. 8 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris.

[66965] Quodlibet I, q. 8 a. 2 arg. Quia, ut Hieronymus dicit, non debet occultari culpa unius in praeiudicium multorum. Sed praesumendum est quod praelatus culpam unius cognoscere velit propter multitudinis bonum. Ergo praelato praecipienti debet culpa alterius revelari.

[66966] Quodlibet I, q. 8 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Gregorius dicit, quod etsi aliquando propter obedientiam debemus aliqua bona dimittere, nullo tamen modo propter obedientiam debemus aliquod malum perpetrare. Sed malum esse videtur, culpam occultam detegendo, alium infamare. Ergo hoc propter obedientiam fieri non debet.

[66967] Quodlibet I, q. 8 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod religiosus praelatus in capitulo praeest sicut iudex ecclesiasticus in foro iudiciali; unde ad ea potest ex praecepto subditos obligare ut ei pandantur, propter quae potest iudex ecclesiasticus in foro iudiciali iuramentum exigere. Est ergo sciendum, quod in criminibus triplex est modus procedendi: unus per denuntiationem, alius per inquisitionem, alius per accusationem. In via ergo denuntiationis intenditur correctio delinquentis; et ideo secundum praeceptum domini, Matth. XVIII, debet praecedere fraterna correctio, ut scilicet corripias eum inter te et ipsum solum; quod si non audierit, coram duobus vel tribus; et ultimo dicatur Ecclesiae. Caritatis enim est ut aliquis parcat fratri quantum potest. Unde prius debet niti ut corrigat conscientiam fratris servata fama, solitarie admonendo, et postmodum coram duobus

vel tribus; tandem negligenda est fama ut emendetur conscientia, et dicendum est Ecclesiae. In quo etiam processu consulitur conscientiae. Nam peccator si a principio videret se publicatum, amitteret verecundiam, et obstinatior fieret ad peccandum. In inquisitione vero debet praecedere infamia. In accusatione vero debet praecedere inscriptio, per quam ipse obligat se ad talionem. In inquisitione autem et accusatione intenditur poena peccantis propter multitudinis bonum. Si ergo appareat accusator in capitulo qui se obliget ad talionem, potest praelatus praecepto veritatis confessionem exigere, sicut et iudex ecclesiasticus iuramentum. Et similiter si praecedat infamia, potest praelatus praecepto veritatem exquirere, et subditi tenentur obedire. Si autem procedatur per viam simplicis denuntiationis, non tenetur religiosus praelato praecipienti culpam fratris revelare, nisi praecedente monitione eum videat incorrectum; immo magis peccaret, si ad praeceptum praelati revelaret: quia plus tenetur obedire Evangelio quam praelato; et multo magis praelatus peccaret, si subditum induceret ad pervertendum ordinem Evangelii.

[66968] Quodlibet I, q. 8 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod de peccato praeterito, de quo iam aliquis correctus est ad secretam admonitionem, vel de quo potest sperari corrigendus, nisi contrarium inveniatur, non potest imminere periculum multitudinis; sed de peccato futuro; quod est periculosum multitudini vel spiritualiter vel corporaliter, procedit obiectum. Tunc enim non oportet admonitionem secretam expectare, sed statim periculo occurrere; unde et dominus non dicit: si peccare intendat in futuro, sed si peccaverit in praeterito.

Quaestio 9

Prooemium

[66969] Quodlibet I, q. 9 pr. Deinde quaeruntur quatuor ad culpam pertinentia.

[66970] Quodlibet I, q. 9 pr. 1 Primo utrum peccatum sit natura aliqua.

[66971] Quodlibet I, q. 9 pr. 2 Secundo utrum periurium sit gravius peccatum quam homicidium.

[66972] Quodlibet I, q. 9 pr. 3 Tertio utrum peccet qui propter ignorantiam constitutionem Papae non servat.

[66973] Quodlibet I, q. 9 pr. 4 Quarto utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

Articulus 1

[66974] Quodlibet I, q. 9 a. 1 tit. 1 Utrum peccatum sit natura aliqua

[66975] Quodlibet I, q. 9 a. 1 tit. 2 Ad primum sic procedebatur: videtur quod peccatum non sit aliqua natura.

[66976] Quodlibet I, q. 9 a. 1 arg. Dicitur enim Ioan. I, 3: *sine ipso factum est nihil*, id est peccatum. Sed quod est natura aliqua, non potest dici nihil. Ergo peccatum non est natura aliqua.

[66977] Quodlibet I, q. 9 a. 1 s. c. Sed contra, si peccatum non est natura aliqua, oportet quod sit privatio pura. Sed privatio pura non dicitur secundum magis et minus, ut mors et tenebrae. Ergo unum non esset gravius altero; quod est inconveniens.

[66978] Quodlibet I, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod peccatum, maxime transgressionis, est actus inordinatus. Ex parte ergo actus, peccatum est natura aliqua; sed inordinatio est privatio, et secundum hanc peccatum dicitur nihil.

[66979] Quodlibet I, q. 9 a. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus 2

[66980] Quodlibet I, q. 9 a. 2 tit. 1 Utrum periurium sit gravius peccatum quam homicidium

[66981] Quodlibet I, q. 9 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic procedebatur: videtur quod periurium sit gravius peccatum quam homicidium.

[66982] Quodlibet I, q. 9 a. 2 arg. 1 Dicit enim Bernardus, quod contra praecepta primae tabulae non potest dispensare nec Deus nec homo; contra praecepta autem secundae tabulae potest dispensare Deus, sed non homo. Ex quo potest accipi quod gravius sit peccare contra praecepta primae tabulae quam contra praecepta secundae. Sed periurium est contra praeceptum primae tabulae, quod est: *non assumes nomen Dei tui in vanum*; homicidium autem est contra praeceptum secundae tabulae: *non occides*. Ergo gravius peccatum est periurium quam homicidium.

[66983] Quodlibet I, q. 9 a. 2 arg. 2 Praeterea, gravius est peccare in Deum quam in hominem. Sed periurium est peccatum in Deum, homicidium in hominem. Ergo gravius peccatum est periurium quam homicidium.

[66984] Quodlibet I, q. 9 a. 2 s. c. Sed contra, poena proportionatur culpae. Sed gravius punitur homicidium quam periurium. Ergo est gravius peccatum.

[66985] Quodlibet I, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut apostolus dicit ad Hebr. VI, 16, *homines per maiores se iurant, et omnis controversiae eorum finis (...) est iuramentum.* Frustra autem in causa homicidii controversiae finis esset iuramentum, si homicidium esset gravius peccatum quam periurium; praesumeretur enim quod qui maiorem culpam homicidii commisisset, non vereretur minorem periurii incurrere. Unde ex hoc ipso quod in causa cuiuslibet peccati defertur iuramentum, manifeste ostenditur quod periurium pro maximo peccato debet haberi. Nec immerito, quia periurare nomen Dei, videtur quaedam divini nominis denegatio: unde secundum locum post idololatriam peccatum periurii tenet, ut ex ordine praeceptorum apparet. Sed et apud gentiles iusiurandum erat honoratissimum, ut dicitur in I Metaphys.

[66986] Quodlibet I, q. 9 a. 2 ad arg. Primas autem rationes concedimus.

[66987] Quodlibet I, q. 9 a. 2 ad s. c. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod in iudicio humano non semper quantitas poenae respondet quantitati culpae: interdum enim infligitur maior poena pro minori culpa, quando gravius nocumentum imminet hominibus ex minori culpa. Sed secundum Dei iudicium gravior culpa graviori poena punitur; unde, ut ostendatur gravitas idololatriae et periurii, postquam in primo praecepto dixerat: *non adorabis ea neque coles*, subditur, Exodi cap. XX, 5: *ego sum dominus Deus tuus (...) visitans iniquitates patrum in filios*; et postquam dixerat: *non assumes nomen domini Dei tui in vanum*, subditur: *nec enim habebit insontem dominus eum qui assumpsit nomen domini frustra.*

Articulus 3

[66988] Quodlibet I, q. 9 a. 3 tit. 1 Utrum peccet qui propter ignorantiam constitutionem Papae non servat

[66989] Quodlibet I, q. 9 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod qui facit contra constitutionem Papae per ignorantiam, non peccet.

[66990] Quodlibet I, q. 9 a. 3 arg. 1 Ut enim Augustinus dicit, peccatum adeo est voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed ignorantia causat involuntarium, ut dicitur in III Ethic. Ergo quod fit per ignorantiam, non est peccatum.

[66991] Quodlibet I, q. 9 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum iura, dominus potest repetere servum suum ordinatum post certum tempus. Hoc autem debet computari a tempore ordinationis, non a tempore notitiae. Ergo obligatio constitutionis Papae obligat a tempore notitiae.

[66992] Quodlibet I, q. 9 a. 3 s. c. Sed contra, ignorantia iuris non excusat. Sed constitutio Papae facit ius. Ergo qui facit contra constitutionem Papae per ignorantiam, non excusatur.

[66993] Quodlibet I, q. 9 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod ignorantia quae est causa actus, causat involuntarium; unde semper excusat, nisi ipsa ignorantia sit peccatum. Est autem ignorantia peccatum, quando ignorat quis quae potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papae omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam, non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat. Si vero aliquis habeat sufficiens impedimentum, propter quod scire non potuerit; puta si fuit in carcere, vel in terris extraneis, ad quas constitutio non pervenit, vel propter aliquid simile; talis ignorantia excusat, ut non peccet contra constitutionem Papae agens.

[66994] Quodlibet I, q. 9 a. 3 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus 4

[66995] Quodlibet I, q. 9 a. 4 tit. 1 Utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes

[66996] Quodlibet I, q. 9 a. 4 tit. 2 Circa quartum sic proceditur: videtur quod monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

[66997] Quodlibet I, q. 9 a. 4 arg. 1 Dicit enim canon de consecratione, dist. 5, cap. carnem, quod monachi non debent comedere carnes; et, si contra fecerint, debent incarcerari. Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo monachi comedentes carnes peccant mortaliter.

[66998] Quodlibet I, q. 9 a. 4 arg. 2 Praeterea, facere contra votum est peccatum mortale. Sed monachi ex voto obligantur ad servandam regulam beati Benedicti, in qua continetur quod monachi a carnibus abstineant. Ergo monachi peccant mortaliter comedendo carnes.

[66999] Quodlibet I, q. 9 a. 4 s. c. Sed contra, nullum peccatum mortale conceditur alicui ratione cuiuscumque infirmitatis. Sed comedere carnes conceditur monacho ratione infirmitatis. Ergo comedere carnes non est peccatum mortale monacho.

[67000] Quodlibet I, q. 9 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod nihil est peccatum mortale monacho vel religioso cuicumque, per se loquendo, quod non sit peccatum mortale alteri, nisi sit contrarium ei ad quod se voto professionis obligavit; per accidens tamen, ut ratione scandali vel alicuius huiusmodi, posset aliquid ei esse peccatum quod non esset alii peccatum. Est ergo considerandum quid sit illud ad quod religiosus voto professionis se adstringit. Et si quidem religiosus profitendo voveret se regulam servaturum, videretur se obligare voto ad singula quae continentur in regula; religionis

status esset religiosis in laqueum et sic, contra quodlibet eorum agendo, peccaret mortaliter: et ex hoc sequeretur quod peccati mortalis, quod vix aut nunquam possent declinare. Sancti ergo patres qui ordines instituerunt, nolentes hominibus iniicere damnationis laqueum, sed magis viam salutis, ordinaverunt talem professionis formam in qua periculum esse non posset; sicut in ordine fratrum praedicatorum est cautissima et securissima forma profitendi qua non promittit servare regulam, sed obedientiam secundum regulam: unde ex voto obligantur ad servanda ea quae ponuntur in regula tanquam praecepta, et quae praelatus secundum tenorem regulae sibi praecipere voluerit. Cetera vero quae non continentur in regula sub praecepto, non cadunt directe sub voto: unde ea praetermittens non peccat mortaliter. Beatus vero Benedictus statuit monachum profiteri non quidem observare regulam, sed quod profitens promittit conversionem morum suorum secundum regulam: hoc est dictu, ut secundum regulam dirigat mores suos: contra quod facit, si vel ea quae sunt praecepta in regula, transgrediatur, vel etiam contemnat regulam, secundum eam dirigere actus suos omnino recusans. Non autem omnia quae in regula continentur, sunt praecepta: quaedam enim sunt monitiones sive consilia; quaedam vero ordinationes sive statuta quaedam, ut quod post completorium nemo loquatur. Huiusmodi autem statuta quae in regula continentur, non habent vim praecepti; sicut nec praelatus statuens aliquid, intendit semper ad peccatum mortale obligare per praeceptum. Est autem praelatus quasi quaedam regula animata; unde stultum esset putare quod monachus frangens silentium post completorium peccaret mortaliter, nisi forte faceret hoc contra praeceptum praelati, vel ex contemptu regulae. Abstinere autem a carnibus non ponitur in regula beati Benedicti ut praeceptum, sed ut statutum quoddam; unde monachus comedens carnes, non ex hoc ipso peccat mortaliter, nisi in casu propter inobedientiam vel contemptum.

[67001] Quodlibet I, q. 9 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod poena illa infligitur monacho contumaciter et inobedienter carnes comedenti.

[67002] Quodlibet I, q. 9 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod comedere carnes non est contra votum monachi, nisi quando comederet ex inobedientia vel contemptu.

[67003] Quodlibet I, q. 9 a. 4 ad s. c. Quod vero in contrarium obiicitur, efficaciam non habet: procedit enim de his quae sunt secundum se mala, sicut homicidium, adulterium, et huiusmodi, quae sunt omnibus illicita, tam sanis quam infirmis. Non autem procedit de his quae sunt mala quia prohibita; aliquid enim potest prohiberi sano quod non prohibetur infirmo.

Quaestio 10

Prooemium

[67004] Quodlibet I, q. 10 pr. Deinde circa bonum gloriae quaerebantur duo de corporibus gloriosis.

[67005] Quodlibet I, q. 10 pr. 1 Primo utrum corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore non glorioso in eodem loco.

[67006] Quodlibet I, q. 10 pr. 2 Secundo utrum hoc fieri possit miraculo.

Articulus 1

[67007] Quodlibet I, q. 10 a. 1 tit. 1 Utrum corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore non glorioso in eodem loco

[67008] Quodlibet I, q. 10 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco.

[67009] Quodlibet I, q. 10 a. 1 arg. 1 Si enim prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco: aut est propter grossitiem sive corpulentiam, aut propter dimensiones. Sed non propter grossitiem seu corpulentiam, quia corpus gloriosum erit spirituale, secundum apostolum, I ad Cor. XV, 44; similiter nec propter dimensiones, quia, cum tangentia sint quorum ultima sunt simul, necesse est quod punctum unius corporis naturalis sit simul cum puncto alterius, et linea cum linea, et superficies cum superficie; pari ergo ratione et corpus cum corpore. Non ergo prohibetur corpus gloriosum quin naturaliter possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

[67010] Quodlibet I, q. 10 a. 1 arg. 2 Praeterea, Commentator dicit in Lib. VIII Physic., quod partes aeris et aquae partim subintrant se invicem, propter hoc quod partim sunt naturae spiritualis. Sed corpora gloriosa omnino erunt spiritualia, ut iam dictum est. Ergo totaliter poterunt subintrare alia corpora, et similiter esse cum eis.

[67011] Quodlibet I, q. 10 a. 1 s. c. Sed contra, glorificatio non tollit naturam. Sed corpus humanum non potest naturaliter esse simul cum alio corpore in eodem loco in statu isto. Ergo neque postquam erit glorificatum.

[67012] Quodlibet I, q. 10 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod manifestum est quod corpus humanum in statu isto non potest esse cum alio corpore in eodem loco. Si ergo corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam, illa proprietas aufert hoc propter quod corpus humanum in statu isto prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco. Est ergo considerandum quid sit huiusmodi prohibens. Dicunt autem quidam, hoc esse grossitiem vel corpulentiam quamdam, quae tolletur per dotem gloriae, quam nominant subtilitatem. Sed hoc non est intelligibile. Non enim invenitur quid sit huiusmodi corpulentia vel grossities. Non enim est aliqua qualitas: quia nulla qualitas dari potest, qua quidem remota corpus possit esse cum alio corpore in eodem loco. Similiter nec potest esse forma nec materia, quae sunt partes essentiae; quia tunc integra essentia corporis humani non remaneret cum gloria; quod est

haereticum. Et ideo dicendum est, quod prohibens nihil est aliud quam dimensiones, quibus substat materia corporalis; necesse est enim ut id quod est per se, sit causa in unoquoque genere. Distinctio autem secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensivae, quae definitur esse quantitas positionem habens; unde et partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sunt subiectae dimensioni; et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca. Duo enim corpora facit actualis divisio materiae corporalis; duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis; unde et philosophus dicit in IV Physic., quod sicut subintrante cubo ligneo aquam vel aerem, oportet quod cedat tantum de aqua vel aere, ita oporteret quod cederent dimensiones separatae, si vacuum poneretur. Cum ergo gloria non tollat dimensiones corporis, dico quod corpus gloriosum non potest naturaliter esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam.

[67013] Quodlibet I, q. 10 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, corpus humanum in statu illo prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco, non propter corpulentiam aut grossitiem quae per gloriam tollatur (spiritualitatem enim apostolus opponit animalitati, secundum quam corpus est alimonia indigens, ut Augustinus dicit, non autem opponit grossitiei vel corpulentiae); sed impeditur propter dimensiones. Ratio vero quae in contrarium obiicitur, ponitur inter sophisticas rationes a philosopho in libro IV Physic. Puncto enim et lineae et superficiei non debetur locus, sed corpori; unde non sequitur, si termini corporum se tangentium sunt simul, quod propter hoc plura corpora possint esse in eodem loco.

[67014] Quodlibet I, q. 10 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem Commentator exprimit, subintratio illa fit per condensationem, et dicuntur habere spiritualem virtutem propter raritatem. Esset autem erroneum dicere corpora gloriosa esse spiritualia hoc modo, quod sint aeri ventisque similia, ut patet per Gregorium, Lib. XIX Moralium.

Articulus 2

[67015] Quodlibet I, q. 10 a. 2 tit. 1 Utrum corpus gloriosum esse simul in eodem loco cum alio corpore fieri possit miraculo

[67016] Quodlibet I, q. 10 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod corpus gloriosum nullo modo possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

[67017] Quodlibet I, q. 10 a. 2 arg. 1 Sicut enim se habet corpus unum ad unum locum, ita duo

corpora ad duo loca. Ergo, commutatim, sicut unum corpus ad duo loca, ita duo corpora ad unum locum. Sed unum corpus nullo modo potest esse in duobus locis. Ergo nec duo corpora in uno loco.

[67018] Quodlibet I, q. 10 a. 2 arg. 2 Praeterea, si duo corpora sint in uno loco, sumantur duo puncta in duabus extremitatibus loci. Sequitur ergo quod inter ista duo puncta erunt duae lineae rectae duorum corporum in eodem loco existentium, quod est impossibile. Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

[67019] Quodlibet I, q. 10 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Christus intravit ad discipulos ianuis clausis, ut habetur Ioan. XX: quod esse non potest, nisi corpus eius simul cum corpore portarum fuisset in eodem loco. Potest ergo corpus gloriosum cum alio corpore esse in eodem loco.

[67020] Quodlibet I, q. 10 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod sicut iam dictum est, duo corpora esse in eodem loco prohibentur ex dimensionibus, quia materia corporalis secundum dimensiones dividitur; dimensiones autem distinguuntur secundum situm. Deus autem, qui est omnium causa prima, potest conservare effectus in esse sine causis proximis; unde, sicut conservat in sacramento altaris accidentia sine subiecto, ita potest conservare distinctionem materiae corporalis et dimensionum in ea absque diversitate situs. Miraculose ergo fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco; unde corpori Christi attribuitur a sanctis, quod exivit per clausum virginis uterum, et quod intravit ianuis clausis per virtutem divinam. Et similiter dico, quod corpus gloriosum, quod erit configuratum corpori claritatis Christi, poterit esse cum alio corpore in eodem loco, non propter aliquam virtutem creatam inditam, sed sola divina virtute assistente, et hoc operante; sicut corpus Petri sua umbra sanabat infirmos, sed divina virtute assistente miracula faciente.

[67021] Quodlibet I, q. 10 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod proportione commutata sic est utendum: sicut se habet primum ad secundum, ut duo ad tria, ita se habet tertium ad quartum; ergo commutatim, sicut se habet primum ad tertium, ita et secundum ad quartum, id est tria ad sex. Et secundum hoc ratio sic deberet procedere. Sicut se habet unum corpus ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca; ergo sicut unum ad duo corpora, ita unus locus ad duo loca; et sic non sequitur quod si unum corpus non potest esse in duobus locis, duo corpora non possint esse in uno loco. Unum enim corpus esse localiter in duobus locis implicat contradictionem, quia de ratione loci est quod sit terminus locati; terminus autem est, extra quem nihil est rei; unde nihil locati potest esse in loco exteriori. Quod si ponatur esse in duobus locis, sequitur quod sit extra suum locum, et ita sequitur quod sit locatum et non locatum. Nec est instantia de corpore Christi, quia non est in sacramento altaris localiter, sed per conversionem.

[67022] Quodlibet I, q. 10 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duas lineas rectas mathematicas esse infra duo puncta, est impossibile, quia in eis nulla alia ratio distinctionis potest intelligi nisi ex situ; sed duas lineas naturales esse intra duo puncta est impossibile quidem per naturam, sed possibile per miraculum: quia remanet alia ratio distinctionis in lineis duabus ex diversitate corporum subiectorum, quae conservatur virtute divina, etiam remota diversitate situs.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet VII

Thomas de Aquino

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[68133] Quodlibet VII, q. 1 pr. Quaesitum est de tribus.- Primo quaedam pertinentia ad substantias spirituales.- Secundo quaedam pertinentia ad sacramentum altaris.- Tertio quaedam pertinentia ad corpora damnatorum. Circa substantias spirituales quaerebatur: primo de cognitione earum.- Secundo de fruitione animae Christi tempore passionis.- Tertio de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa. Circa primum quaerebantur quatuor.

[68134] Quodlibet VII, q. 1 pr. 1 Primo utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam videre immediate.

[68135] Quodlibet VII, q. 1 pr. 2 Secundo utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere.

[68136] Quodlibet VII, q. 1 pr. 3 Tertio utrum intellectus angelicus possit intelligere singularia.

[68137] Quodlibet VII, q. 1 pr. 4 Quarto utrum notitia, quam Augustinus dicit prolem mentis, sit accidens, vel non.

Articulus 1

[68138] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 tit. 1 Utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam videre immediate

[68139] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod nullus intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre.

[68140] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 arg. 1 Intellectus enim creatus, cum indifferenter se habeat ad omnia intelligibilia, non potest cognoscere determinate aliquid, nisi per obiectum suum determinetur. Sed divina essentia non est obiectum quod possit intellectum determinare, quia est summum in entibus, et maximae generalitatis, et nullo modo determinatum. Ergo intellectus creatus ipsam videre non potest.

[68141] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, ad hoc quod intellectus cognoscat aliquid, oportet quod fiat in actu: nihil enim operatur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Intellectus autem non fit in actu nisi secundum quod intelligibili informatur. Cum ergo essentia divina non possit per seipsam informare intellectum, ut formaliter faciat ipsum esse in actu, oportet, si debet per intellectum cognosci, quod per aliquam sui similitudinem intellectum informet ad hoc quod cognoscatur; et ita non poterit immediate nisi per similitudinem videri.

[68142] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ad hoc quod intellectus creatus essentiam divinam videat, oportet quod per lumen gloriae perficiatur. Sed lumen gloriae est medium distans et ab ipso intellectu, et ab ipsa essentia divina, quae est beatitudo increata, cum lumen praedictum dicatur creatura. Ergo intellectus creatus non potest videre divinam essentiam immediate.

[68143] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in III de anima, sicut sensus se habet ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ad hoc quod sensus suum obiectum percipiat, duplici medio indiget: scilicet lumine et specie, quae est similitudo rei visae. Ergo hoc idem est necessarium intellectui in visione divinae essentiae; et sic non immediate eam videbit.

[68144] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I Ioann., cap. III, 2: *videbimus eum sicuti est.*

[68145] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ad hoc quod intellectus intelligat, nihil aliud videtur requiri nisi quod intelligibile fiat in actu, et quod intellectui coniungatur. Sed essentia divina per seipsam est intelligibilis actu, cum sit immaterialis; intellectui etiam praesens est, quia, ut dicit Augustinus, Deus unicuique rei est vicinior quam ipsa res sibi. Ergo intellectus creatus essentiam divinam poterit immediate videre.

[68146] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod absque dubio tenendum est, quod divina essentia in patria immediate ab intellectu glorificato videatur. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum, sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem, sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum, sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat: quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia, sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam. Visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo; similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae. Et quia essentia divina in statu viae in effectibus suis cognoscitur, non videmus eam immediate; unde in patria, ubi immediate videbitur, tale medium penitus subtrahetur. Similiter etiam non est ibi medium secundum, scilicet aliqua species essentiae divinae intellectum informans: quia quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae speciei; alias non diceretur res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius; sicut si similitudo lucis in oculo fieret per modum coloris, qui est lux obumbrata. Cum autem omne quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis, impossibile est in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi, quae eam perfecte secundum totam suam rationem repraesentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur, immediate non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram eius. Restat ergo quod solum primum medium erit in illa visione, scilicet lumen gloriae, quo intellectus perficietur ad videndam essentiam divinam; de quo in Psalm. XXXV, 10: *in lumine tuo videbimus lumen.* Hoc autem lumen non est necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis: quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Praedictum autem lumen gloriae sufficienter perficiet intellectum

ad videndum divinam essentiam, eo quod ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est. Unde lumen gloriae ab ea in intellectum descendens facit hoc respectu divinae essentiae in intellectu quod facit respectu aliorum intelligibilium, quae non sunt lux tantum, sed species rei intellectae simul, et lumen; sicut si lux sensibilis per se existeret, ad eius visionem sufficeret lumen oculum perficiens sine aliqua similitudine.

[68147] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur determinatum dupliciter: primo ratione limitationis, alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo, quia forma non limitatur nisi ex hoc quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse eius est ipsa divina natura subsistens; quod in nulla re alia contingit: nam quaelibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum; et inde est quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc quod est in alio non recipi: sicut si esset aliqua albedo existens non in subiecto, ex hoc ipso distingueretur a qualibet albedine in subiecto existente; quamvis in ratione albedinis non esset recepta, et sic nec limitata. Patet ergo, quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti. Et ita essentia divina est intelligibile quod potest determinare intellectum.

[68148] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intellectus creatus fit in actu ad videndum divinam essentiam per lumen gloriae; et hoc sufficit, ut dictum est.

[68149] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud lumen gloriae quamvis et ab essentia divina et ab intellectu sit differens per essentiam, non tamen facit mediatam visionem, ut ex dictis patet.

[68150] Quodlibet VII, q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod visibilia non sunt lux tantum; et ideo oportet, ad hoc quod visus determinetur ad ea, quod non solum sit ibi lumen, sed etiam species rei visae. Essentia autem divina est pure lux; et ideo non requirit aliquam aliam speciem quam ipsum lumen, ut videatur, sicut ex dictis patet.

Articulus 2

[68151] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 tit. 1 Utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere

[68152] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod intellectus creatus possit simul plura intelligere.

[68153] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 arg. 1 Potentia enim sensitiva, cum sit materialis, est inferior et magis contracta quam intellectiva. Sed sensus potest simul plura sentire; sicut sensus communis simul sentit album et dulce, dum eorum differentiam cognoscit. Ergo intellectus multo fortius potest simul plura intelligere.

[68154] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, plura intelligibilia possunt simul cognosci, in quantum sunt unum. Sed omnia intelligibilia sunt unum, in quantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul cognosci.

[68155] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut se habet intellectus in habitu ad intelligibile in habitu, ita se habet intellectus in actu ad intelligibile in actu. Sed intellectus in habitu simul plura intelligibilia cognoscit in habitu. Ergo intellectus in actu simul plura intelligit in actu.

[68156] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ad cognitionem intellectus sufficit species rei intelligibilis in intellectu existens. Sed species intelligibiles non se impediunt quin simul sint in intellectu, cum non sint contrariae, eo quod sunt a materia separatae. Ergo intellectus non impeditur quin possit simul plura intelligere.

[68157] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, capacitas intellectus est maior quam cuiuscumque corporis. Sed aliquod corpus est in quo simul possunt plures species etiam contrariorum fieri, sicut patet quod in uno puncto aeris, in quo se intersecant duae lineae directae a duobus visibilibus ad duos videntes, est species utriusque visibilis. Ergo multo fortius plures species actu possunt simul esse in intellectu; et ita intellectus potest simul plura intelligere.

[68158] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 s. c. Sed contra, est quod dicit philosophus in II Topic.: *contingit plura scire, intelligere vero unum solum.*

[68159] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod intellectus dupliciter aliquid intelligit, scilicet primo, et ex consequenti. Ex consequenti quidem contingit plura simul intelligere, in quantum habent ordinem ad unum intelligibile primum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo ex unitate eius quo intelligitur: sicut quando plura intelligibilia per unam speciem intelliguntur; sicut intellectus divinus omnia simul videt per unam essentiam suam; et eodem modo intellectus creatus, videns essentiam divinam, potest simul omnia videre quae per essentiam divinam videt. Alio modo ex unitate eius quod intelligitur, scilicet quando plura intelliguntur ut unum: totum enim unum est primo intellectum, et illa plura sunt intellecta ex consequenti in illo; sicut cum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes lineae, ut dicitur in III de anima; et similiter cum intelligit propositionem intelligit simul subiectum et praedicatum; et cum intelligit similitudinem vel differentiam aliquorum, simul intelligit ea quorum est similitudo vel differentia. Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia, est primo et principaliter impossibile. Cuius ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta, ut dicitur in III de anima. Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species eius, sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura. In rebus

enim materialibus videmus quod una res numero non potest esse simul plura in actu sed plura in potentia, vel secundum dispositionem potest esse unum et idem. Idem enim aer est simul potentia aqua et ignis; et possunt etiam simul dispositiones ad utrumque quantum ad aliquid inesse eidem; sicut si aer ex una parte calefieret et ex alia inspissaretur. Sed quod aer simul actu sit ignis et aqua, est impossibile; et similiter etiam quod aliquid sit simul actu lapis et ferrum, quae non videntur contraria, sed disparata. Intellectus autem ex ipsa ratione suae potentiae est simul potentia omnia intelligibilia, sicut et sensus omnia sensibilia. Potentia autem sensitiva per similitudines sensibilium reducitur in actum dupliciter. Uno modo incomplete per modum dispositionis, quando scilicet species sensibiles sunt in ea ut dispositiones, quod appellat Avicenna *esse ut in thesauro.* Alio modo perfecte, quando scilicet species sensibiles actu informant potentiam sensitivam, et hoc vocat Avicenna *apprehensionem sensus*, distinguens potentias sensitivas apprehendentes ab illis in quibus sunt formae sensibiles ut in thesauro. Et similiter in intellectu in habitu sunt similitudines intelligibilium ut dispositiones; sed quando sunt actu intellectae, sunt in eo ut formae perficientes, et tunc intellectus fit omnino res intellecta; et hoc contingit per intentionem, quae coniungit intellectum intelligibili, et sensum sensibili, ut dicit Augustinus. Unde patet quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo; et hoc est quod Algazel dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere. Nec potest dici quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore: quia figura et color non sunt formae unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis; sed omnes formae intelligibiles, in quantum huiusmodi sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in hoc, quod est esse intellectum in actu. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures, vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem.

[68160] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod similiter dicendum est de potentia sensitiva, id est, quod non potest plura simul sentire, sed ex consequenti, in quantum plura accipiuntur ut unum: sicut plura sensibilia uniuntur in una differentia, et plura sensibilia quae sunt partes uniuntur in uno toto; unde quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti: et tunc intentio sensus non fertur ad aliquam partium principaliter, sed ad totum: quia si ad aliquam partium ferretur ut ad sensibile principale, non simul sentiretur alia. Et iterum sensus communis, quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, in quantum coniungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum coniungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium sensibilium simul terminantur ad sensum communem, sicut motus qui esset per omnes lineas, posset simul terminari ad centrum. Sed intellectus non multiplicatur modo praedicto in plures potentias; et ideo non est simile.

[68161] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cognoscibilia quae simul cognoscuntur, oportet quod accipiantur ut cognoscibile unum numero. Omnia autem intelligibilia, in quantum huiusmodi, sunt unum genere, non numero; et ideo ratio non sequitur.

[68162] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod iam patet ex praedictis, quod non eodem modo se habet intellectus in habitu ad intelligibilia in habitu, quae sunt in ipso ut dispositiones, et intellectus in actu ad intelligibilia in actu, quae sunt in ipso ut ultimae perfectiones.

[68163] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non solum prohibetur res aliqua esse plura contraria actu simul, sed etiam plura esse disparata, ut patet ex dictis; unde, quamvis formae intelligibiles in intellectu non sint contrariae, nihilominus tamen intellectus prohibetur simul plura intelligere, ut ex dictis patet.

[68164] Quodlibet VII, q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod species sensibiles, quae sunt in medio deferente, sunt ibi per modum dispositionis, et non per modum ultimae perfectionis, quia sunt ibi sicut in quodam fluxu; et ideo non est simile.

Articulus 3

[68165] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 tit. 1 Utrum intellectus angelicus possit intelligere singularia

[68166] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod intellectus angelicus non possit cognoscere singularia.

[68167] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 arg. 1 Si enim cognoscit: aut cognoscit per speciem acquisitam, aut per concreatam. Non per acquisitam: quia vel illa esset particularis, et per consequens materialis, et ita in intellectu Angeli immateriali esse non posset; vel esset universalis, et sic per eam singulare cognosci non posset. Similiter nec per concreatam: quia species concreata Angelo a principio suae creationis fuit in ipso; ad cognitionem autem alicuius sufficit quod species eius sit in intellectu; et ita, si per speciem concreatam posset aliquod particulare cognosci dum est praesens, a principio creationis suae illud cognovisset quando adhuc erat futurum; quod non posset esse, quia futura cognoscere solius Dei est: Is. XLI, 23: *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quoniam dii estis vos.* Ergo Angelus singularia cognoscere non potest.

[68168] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 arg. 2 Si dicatur, quod species illae concreatae faciunt cognitionem praesentium, non autem futurorum; contra: non potest aliqua cognitio nova fieri, nisi fiat aliqua innovatio in cognoscente. Sed per hoc quod particulare, quod erat futurum, fit praesens, non fit aliqua innovatio in intellectu angelico, cum nihil recipiat a re extra. Ergo si prius, dum erat futurum, non cognoscebat, nec dum fit praesens, cognoscere poterit.

[68169] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 arg. 3 Si dicatur, quod, quamvis nihil recipiat, tamen formam

quam apud se habebat prius, applicat ad particulare quod de novo fit; contra: intellectus non potest aliquid ad aliud applicare, nisi praecognoscat et quod applicatur, et cui applicatur: quia prius est cognoscere duo secundum se, quam comparationem unius ad alterum. Ergo applicatio praedicta sequeretur cognitionem singularium, et sic non posset esse causa eius.

[68170] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, si Angelus cognoscit singularia; aut cognoscit una specie, aut pluribus. Sed non pluribus, quia sic oporteret quod infinitas species apud se haberet, cum infinita sint particularia, ad minus in potentia; similiter nec una, quia sic intellectus angelicus aequaretur intellectui divino, qui uno, scilicet essentia divina, plura intelligit. Ergo intellectus angelicus singularia cognoscere non potest.

[68171] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 arg. 5 Si dicatur, quod non cognoscit per unam speciem omnia, sed per unam speciem omnia individua unius speciei, et non alia; contra: illa una species non se habet magis ad unum individuum quam ad aliud. Sed oportet quod per speciem intelligibilem intellectus determinetur ad determinatum cognoscibile. Ergo per speciem illam non poterit cognoscere hoc particulare determinate.

[68172] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 s. c. Sed contra, est quod dicitur ad Hebr. I, v. 14: *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*; quod non posset esse, nisi cognoscerent singulares homines.

[68173] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod Angelus absque dubio singularia cognoscit. Ut autem videamus modum quo hoc possibile sit, sciendum est, quod ad hoc quod singulare aliquod cognoscatur, oportet quod in potentia cognoscitiva sit similitudo eius, in quantum particulare est. Omnis autem forma de se communis est: unde additio formae ad formam non potest esse causa individuationis: quia quotcumque formae simul aggregentur, ut album, bicubitum, et Crispum, et huiusmodi, non constituunt particulare, quia haec omnia simul sunt in uno, et ita in pluribus potentiis est possibile invenire; sed individuatio formae est ex materia, per quam forma contrahitur ad hoc determinatum. Unde ad hoc quod particulare cognoscatur, oportet quod in cognoscente non solum sit similitudo formae, sed aliqualiter materiae. Similitudo autem rei cognitae dupliciter est in cognoscente: uno modo sicut causata a re, sicut in his quae cognoscuntur per speciem abstractam a rebus; alio modo sicut causa rei, ut patet in artifice, qui cognoscit artificiatum per illam formam per quam ipsum facit. Species autem quae est in sensu causata a re sensibili, in quantum non est omnino a conditionibus materialibus depurata, est similitudo formae secundum quod est in materia; et ideo per eam cognoscitur particulare. Sed quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino iam a materialibus conditionibus depurata, non potest intellectus noster per eam directe particulare cognoscere, sed per quamdam reflexionem intellectus ad potentias sensitivas, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Per formam autem, quae est causa rei, hoc modo cognoscitur res secundum quod forma illa est causa eius. Et quia artifex homo per formam artis non producit materiam, sed materia praesupposita inducit formam artis; forma artis, quae est in mente artificis, non est similitudo artificiati nisi quoad formam tantum; unde per eam non cognoscit artificiatum in particulari, nisi formam artificiati per sensum accipiat.

Artifex autem increatus, scilicet Deus, non solum producit formam, sed etiam materiam. Unde rationes ideales in mente ipsius existentes non solum sunt efficaces ad cognitionem universalium, sed etiam ad singularia cognoscenda a Deo. Sicut autem illae rationes ideales effluunt in res producendas in esse suo naturali, in quo particulariter unumquodque subsistit in forma et materia; ita procedunt in mentes angelicas, ut sint in eis principium cognoscendi res secundum suum totum esse in quo subsistunt. Et sic per species influxas sibi ab arte divina Angeli, non solum universalia, sed etiam particularia cognoscunt, sicut et Deus. Est tamen differentia in duobus. Primo, quia ideae quae sunt in mente divina, sunt formae factivae rerum, et non solum principia cognoscendi; sed species quae recipiuntur in mente angelica, sunt solum principia cognoscendi, et non sunt factivae, sed exemplatae a factivis. Secundo, quia intellectus quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinae essentiae ad res cognitas. Sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere; ita tamen quod quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dionysius dicit, XII cap. Cael. Hierarch., quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus; et in Lib. de causis dicitur, quod intelligentiae superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis Angelis sunt formae adhuc universales, in tantum quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei, ita quod illa species sit propria uniuscuiusque particularium secundum diversos respectus eius ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus. Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere: et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adiuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat.

[68174] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Angelus nullo modo cognoscit singularia per speciem acquisitam: quia nec per speciem acceptam a re, sic enim res agerent in intellectum eius, quod est impossibile; neque per aliquam speciem de novo influxam a Deo revelante ipsi Angelo aliquid de novo, quia species quas Angelus habet apud se concreatas, sufficiunt ad omnia cognoscibilia cognoscenda. Sed secundum quod per altius lumen intellectus Angeli elevatur, in altiores conceptiones ex illis speciebus prodire potest; sicut etiam ex eisdem phantasmatum speciebus intellectus prophetae lumine prophetiae adiutus aliquam cognitionem accipit, ad quam non sufficiebat naturale lumen intellectus agentis. Restat ergo ut Angelus cognoscat singularia per species concreatas. Sicut autem per unam speciem concreatam potest cognoscere diversa individua, ita etiam multo amplius potest per unam cognoscere quidquid est in uno individuo, ut non oporteat eum aliam speciem habere, non qua cognoscit colorem, et odorem unius pomi, sed simul cognoscendo hoc pomum, cognoscit quidquid est in pomo illo et essentialiter et accidentaliter. Effectus autem non est in causa sua ut in ea possit cognosci, nisi sit causa determinata ad effectum illum; sicut patet in causis necessariis, quibus cognoscuntur effectus earum. Sed causa contingens

non determinatur ad effectum suum nisi quando iam actu producit ipsum. Unde in causa contingente non est effectus eius ut in ea possit cognosci, nisi quando iam actu productus est. Et ideo Angelus per species concreatas cognoscens causas universales omnium singularium contingentium, non cognoscit naturali cognitione effectus earum antequam sint in actu, sed statim cum actu sunt.

[68175] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, quando aliquid incipit esse praesens, Angelus de novo cognoscit illud non facta aliqua innovatione in ipso Angelo, sed in re cognoscibili, in qua est aliquid quod prius non fuit, quod sine ea cognita non cognoscitur.

[68176] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod applicatio illa est intelligenda per modum illum quo Deus ideas ad res cognoscendas applicat, non sicut medium cognoscibile ad aliud, sed sicut modus cognoscendi ad rem cognitam; alias nihil valeret ad propositum, sicut ostensum est in obiiciendo.

[68177] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus Angeli neque una specie cognoscit omnia, neque tot species habet quot sunt individua, ut ex dictis patet.

[68178] Quodlibet VII, q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa una species efficitur ratio cognoscendi quodlibet individuum, secundum respectum ad ipsum, ut ex dictis patet.

Articulus 4

[68179] Quodlibet VII, q. 1 a. 4 tit. 1 Utrum notitia, quam Augustinus dicit prolem mentis, sit accidens, vel non

[68180] Quodlibet VII, q. 1 a. 4 tit. 2 Circa quartum sic proceditur: videtur quod notitia, quae ab Augustino dicitur proles mentis, non sit in mente sicut accidens in subiecto.

[68181] Quodlibet VII, q. 1 a. 4 arg. 1 Nullum enim accidens excedit suum subiectum. Sed notitia excedit mentem, quia mens non solum seipsam, sed et alia per notitiam novit. Ergo notitia non est accidens mentis.

[68182] Quodlibet VII, q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, nullum accidens est aequale suo subiecto. Sed notitia est aequalis menti; alias in notitia, mente et amore non consisteret imago Trinitatis, quod Augustinus ponit. Ergo notitia non est accidens mentis.

[68183] Quodlibet VII, q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, hoc idem videtur ex verbis Augustini, qui in IX Lib. de Trinit. dicit, quod notitia et amor in anima existunt substantialiter, vel, ut ita dicam,

essentialiter, non tamquam accidens in subiecto, ut color aut figura in corpore.

[68184] Quodlibet VII, q. 1 a. 4 s. c. Sed contra, notitia mentis nihil aliud esse videtur quam scientia. Sed scientia est accidens, cum sit in prima specie qualitatis. Ergo et notitia.

[68185] Quodlibet VII, q. 1 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod notitia quatuor modis accipi potest. Primo pro ipsa natura cognoscitiva; secundo pro potentia cognitiva; tertio pro habitu cognoscitivo; quarto pro ipso cognitionis actu. Sicut etiam hoc nomen sensus, quandoque nominat naturam sensitivam, prout scilicet est principium huius naturae, quod est sensibile; quandoque vero nominat ipsam potentiam; quandoque vero actum. Loquendo ergo de notitia primo modo accepta, constat quod non est in substantia mentis sicut accidens in subiecto, sed substantialiter et essentialiter; sicut dicitur, quod rationale est in vivo, et vivum in ente. Si autem loquamur de notitia tribus aliis modis accepta, sic dupliciter potest considerari. Vel secundum quod comparatur ad cognoscentem: et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto, et sic non excedit subiectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti. Vel secundum quod comparatur ad cognoscibile: et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest; et inde est quod sola relatio secundum rationem sui generis cum substantia remanet in divinis, nec tamen est ibi accidens; et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto, et secundum hanc comparationem excedit mentem in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur. Secundum hanc etiam considerationem ponitur Trinitatis imago, quia etiam personae divinae distinguuntur secundum quod ad alterum sunt. Et secundum hoc etiam est quaedam aequalitas notitiae ad mentem, in quantum se extendit ad omnia ad quae potest se extendere mens.

[68186] Quodlibet VII, q. 1 a. 4 ad arg. Et sic patet responsio ad obiecta.

Quaestio 2

Prooemium

[68187] Quodlibet VII, q. 2 pr. Deinde quaeritur de fruitione animae Christi in passione.

[68188] Quodlibet VII, q. 2 tit. 1 Utrum illa fruitio pervenerit usque ad essentiam animae

[68189] Quodlibet VII, q. 2 tit. 2 Et videtur quod illa fruitio pervenerit usque ad essentiam animae.

[68190] Quodlibet VII, q. 2 arg. 1 Anima enim Christi perfecte fruebatur. Sed non esset perfecta fruitio, si ad essentiam animae non perveniret, sed consisteret tantum in una potentia, scilicet in superiori ratione. Ergo perveniebat usque ad essentiam animae.

[68191] Quodlibet VII, q. 2 arg. 2 Praeterea, anima Christi perfectius fruebatur quam animae

sanctorum in patria. Sed fruitio sanctorum in patria pertingit usque ad essentiam animae. Ergo multo fortius in Christo.

[68192] Quodlibet VII, q. 2 s. c. Sed contra, nihil fruitur nisi quod cognoscit; quia, secundum Augustinum fruimur cognitis, in quibus propter se voluntas delectata conquiescit. Sed cognoscere non est essentiae animae, sed potentiae. Ergo fruitio ad essentiam animae non perveniebat.

[68193] Quodlibet VII, q. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod fruitio in actu quodam consistit, quo Deus videtur et amatur. Actus autem non est nisi rei subsistentis. Unde, proprie loquendo, neque potentia animae fruitur, neque essentia, sed homo, vel anima per se subsistens; sed tamen potentiae animae sunt principia operationum vitae, sicut essentia animae est principium esse viventis. Et secundum hoc oportet dicere, quod superior ratio, cuius obiectum est res aeterna, qua fruendum est, est principium fruitionis, quo scilicet anima fruitur; ad alias autem vires, vel ad animae essentiam, fruitio pertinere non potest nisi per quamdam redundantiam: prout scilicet ex illa fruitione superioris rationis aliquis effectus in essentia animae vel in potentiis inferioribus relinquitur. Et sic aliquo modo perveniebat fruitio ad essentiam animae Christi in passione, et aliquo modo non. Si enim consideretur essentia animae in passione Christi prout est actus corporis, sic fruitio ad eam non perveniebat: alias corpus eius gloriosum factum fuisset. Similiter nec ad essentiam, secundum quod est radix inferiorum virium: quia sic fruitionis gaudium dolorem passionis, qui erat in viribus inferioribus, totaliter evacuasset. Perveniebat autem ad essentiam animae secundum quod est radix superioris rationis. Et quia essentia animae est simplex, et est tota in qualibet potentia; ideo dicitur quod tota anima fruebatur in Christo: in quantum scilicet est radix superioris rationis; et tota patiebatur: in quantum scilicet est actus corporis, et radix inferiorum virium.

[68194] Quodlibet VII, q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non impeditur perfectio rei nisi per hoc quod tollitur aliquid de essentialibus rei. Gloria autem corporis et inferiorum virium pertinet ad gaudium accidentale beatitudinis. Et ideo, quamvis in Christo fruitio non perveniret ad essentiam animae, secundum quod est actus corporis et secundum quod est radix inferiorum virium, non sequitur quod fruitio fuerit imperfecta in Christo, sive beatitudo.

[68195] Quodlibet VII, q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima Christi perfectius fruebatur quam animae sanctorum in patria, loquendo intensive, non autem loquendo extensive; quia in patria gaudium fruitionis ad inferiores vires et etiam ad corpus glorificatum perveniet; quod si in Christo fuisset, viator non fuisset.

Quaestio 3

Prooemium

[68196] Quodlibet VII, q. 3 pr. Deinde quaeritur de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa. Et quaeruntur duo.

[68197] Quodlibet VII, q. 3 pr. 1 Primo utrum immensitas divina excludat pluralitatem personarum.

[68198] Quodlibet VII, q. 3 pr. 2 Secundo utrum angelica simplicitas patiatur compositionem ex subiecto et accidente.

Articulus 1

[68199] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 tit. 1 Utrum immensitas divina excludat pluralitatem personarum

[68200] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod immensitas divina excludat pluralitatem personarum.

[68201] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 arg. 1 Omne enim immensum, cum sit indeterminatum, stat in uno. Sed quidquid est in divinis, est immensum. Cum ergo persona sit in divinis, stabit in uno, ita quod non erunt ibi plures personae.

[68202] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 arg. 2 Si dicatur, quod personae hoc modo in uno stant quod omnes sunt una essentia; contra: sicut essentia est immensa, ita et persona. Sed immensitas essentiae facit quod sit una essentia tantum. Ergo immensitas personae facit quod sit una persona tantum.

[68203] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 arg. 3 Si dicatur, quod persona non est immensa nisi immensitate essentiae; contra: persona secundum intellectum addit aliquid supra essentiam. Sed quidquid intelligitur in divinis, intelligitur ut immensum. Ergo praeter immensitatem essentiae est in Deo immensitas personae, quae faciet in divinis unam tantum personam.

[68204] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur in I Ioan. V, v. 7: *tres sunt qui testimonium dant in caelo.*

[68205] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod immensitas non excludit pluralitatem, nisi secundum quod tollit determinationem, quae est pluralitatis principium primum. Sicut autem dictum est prius, art. 1 huius quaest., ad 1, duplex est determinatio; scilicet limitationis et distinctionis. In divinis autem nullo modo cadit determinatio limitationis. Cadit autem ibi determinatio distinctionis dupliciter: uno modo secundum quod distinguitur per essentiam ab omnibus creatis ut non limitatum a limitato; alio modo secundum quod persona distinguitur a persona per relationem originis: quae quidem distinctio non est propter aliquam limitationem, sed ratione oppositionis quae est in relatione: unde hanc distinctionem immensitas divina non excludit, et per consequens nec pluralitatem personarum.

[68206] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[68207] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis persona sit immensa, tamen immensitas est essentiale, non personale, sicut persona est bona bonitate essentiali; unde non oportet quod immensitas faciat indistinctionem in personis, sed solum in esse naturae.

[68208] Quodlibet VII, q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod persona non dicitur aliquid secundum intellectum addere supra essentiam, quasi intellectus debeat intelligere aliquid additum essentiae: esset enim intellectus falsus; sed quia intelligendo personam, intelligo essentiam de necessitate, sed non e converso. Unde obiectio non procedit.

Articulus 2

[68209] Quodlibet VII, q. 3 a. 2 tit. 1 Utrum angelica simplicitas patiatur compositionem ex subiecto et accidente

[68210] Quodlibet VII, q. 3 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod in Angelis non sit compositio accidentis et subiecti.

[68211] Quodlibet VII, q. 3 a. 2 arg. 1 Quia esse accidentale causatur ab esse substantiali. Ergo et compositio accidentalis a compositione substantiali. Sed in Angelis non est compositio substantialis, quia sunt substantiae simplices, ut Dionysius dicit. Ergo nec compositio accidentalis.

[68212] Quodlibet VII, q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit in Lib. de Trinit., quod forma simplex subiectum esse non potest. Sed Angeli sunt formae simplices, secundum Dionysium. Ergo non possunt esse subiectum accidentis.

[68213] Quodlibet VII, q. 3 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Augustinus substantias spirituales ponit deficere a simplicitate divina per hoc quod est in eis compositio accidentis et subiecti.

[68214] Quodlibet VII, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod ex hoc aliquid est susceptivum formae substantialis vel accidentalis, quod aliquid habet possibilitatis: quia de ratione potentiae est ut actui substernatur, qui forma dicitur. De Angelis autem diversi diversa sentiunt. Quidam enim dicunt, quod sunt ex materia et forma compositi. Alii dicunt, quod sunt compositi ex esse et quod est, ut Boetius dicit. Et utroque modo oportet ponere potentialitatem in Angelo. De primo enim modo patet. Similiter patere potest de secundo, quia omne quod non est suum esse, oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse, quod recipit ab alio. Et hoc modo ad minus potentialitatem ponere

oportet in Angelo, quia Angelus non est suum esse, hoc enim solius Dei est. Et ita relinquitur quod Angelus possit esse subiectum accidentalis formae.

[68215] Quodlibet VII, q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod substantialis simplicitas in Angelis excludit compositionem materiae et formae, non autem compositionem ex esse et quod est; quam compositionem ad minus accidentalis compositio in Angelis praesupponit. Et iterum non oportet quod, si esse accidentale causatur a substantiali, compositio accidentalis a compositione substantiali causetur; quia substantia aliquo modo simplex potest esse subiectum accidentis, ut dictum est.

[68216] Quodlibet VII, q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Boetius loquitur de illa forma simplici quae est actus purus, cui nihil potentialitatis admiscetur; et talis est solus Deus.

Quaestio 4

Prooemium

[68217] Quodlibet VII, q. 4 pr. Deinde quaeritur de sacramento altaris. Et circa hoc quaeruntur tria.

[68218] Quodlibet VII, q. 4 pr. 1 Primo utrum corpus Christi secundum totam suam quantitatem contineatur sub speciebus panis.

[68219] Quodlibet VII, q. 4 pr. 2 Secundo utrum in eodem instanti sit panis et corpus Christi.

[68220] Quodlibet VII, q. 4 pr. 3 Tertio utrum Deus possit facere quod albedo et aliae qualitates sint sine quantitate, sicut facit quod quantitas in sacramento altaris sit sine subiecto.

Articulus 1

[68221] Quodlibet VII, q. 4 a. 1 tit. 1 Utrum corpus Christi secundum totam suam quantitatem contineatur sub speciebus panis

[68222] Quodlibet VII, q. 4 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod non possit totum corpus Christi sub illis speciebus panis contineri.

[68223] Quodlibet VII, q. 4 a. 1 arg. Non enim potest etiam per miraculum fieri ut duo contradictoria sint simul vera, ut Augustinus dicit contra Faustum. Hoc autem sequeretur, si totum corpus Christi subesset illis speciebus. Si enim est sub illis speciebus totum, non est maius illis speciebus, cum non excedat eas; et tamen secundum rei veritatem est maius, cum sit bicubitum vel amplius; et sic erit eodem maius et non maius. Ergo non potest, etiam per miraculum, fieri quod sub illis speciebus contineatur totum.

[68224] Quodlibet VII, q. 4 a. 1 s. c. Sed contra, ubicumque est pars alicuius corporis, est totum corpus, nisi corpus sit divisum. Sed corpus Christi non est divisum, cum sit impassibile. Ergo, cum aliquid corporis Christi sit sub illis speciebus, ut dicitur Matth. XXVI, 26: *hoc est corpus meum*; oportet quod sub illis speciebus totum corpus Christi contineatur.

[68225] Quodlibet VII, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod sub illis speciebus absque dubio continetur totum corpus Christi, et tota quantitas eius. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in sacramento altaris dupliciter aliquid continetur: uno modo ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia. Verbi gratia, sub speciebus panis continetur et corpus et sanguis Christi: sed corpus ex vi sacramenti, sanguis ex concomitantia naturali, quia corpus Christi non est sine sanguine; sub speciebus autem vini est e converso. Illud autem continetur sub sacramento ex vi sacramenti quod est transubstantiationis terminus; et propter hoc anima et divinitas non continetur in sacramento ex vi sacramenti, cum panis et vinum in ea non convertantur, sed ex naturali concomitantia, qua anima inseparabiliter unitur illi corpori, et divinitas humanitati. Cum autem ex parte panis substantia transeat, et quantitas maneat cum reliquis accidentibus, patet quod directe transubstantiationis terminus est substantia corporis Christi; et sic ipsa substantia corporis Christi est ibi ex vi sacramenti, sed quantitas ex naturali concomitantia. Unde patet quod substantia corporis Christi immediate habet ordinem ad dimensiones panis remanentes; quantitas autem corporis Christi quasi ex consequenti. E converso autem est, in ordine locati ad locum, quia substantia locati ordinatur ad locum mediantibus dimensionibus propriis; et inde est quod oportet dimensiones locati commensurari dimensionibus loci continentis, non autem dimensionem corporis Christi commensurari dimensionibus specierum. Et ideo sub cuiuscumque parvis dimensionibus panis potest esse totum corpus Christi, sicut tota natura substantiae alicuius corporis salvatur in qualibet parte illius corporis.

[68226] Quodlibet VII, q. 4 a. 1 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur ex hoc corpus Christi non esse maius illis speciebus, quia non continetur sub eis quasi commensuretur; et sic non sequitur contradictoria esse simul.

Articulus 2

[68227] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 tit. 1 Utrum in eodem instanti sub speciebus illis sit panis et corpus Christi

[68228] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi.

[68229] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 arg. 1 Accipiatur enim ultimum instans in quo est panis, et primum instans in quo est corpus Christi. Aut ergo sunt duo instantia, aut unum. Sed non duo: quia, cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, esset aliquod tempus dare in quo non esset ibi nec corpus Christi nec substantia panis. Ergo oportet quod sit unum instans; et sic in eodem instanti ibi est panis et corpus Christi.

[68230] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 arg. 2 Si dicatur quod non est dare ultimum instans in quo est panis; contra: esse panis mensuratur quodam tempore. Sed mensura propria aequatur mensurato. Ergo in quolibet instanti illius temporis est ibi panis, et sic in ultimo instanti.

[68231] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut se habet tempus ad motum continuum, ita se habet instans ad mutationem instantaneam. Sed tempus includit utrumque terminorum motus continui. Ergo et terminum transubstantiationis, quae est mutatio instantanea. Eius autem termini sunt panis et corpus Christi. Ergo in eodem instanti est panis et corpus Christi.

[68232] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, in qualibet mutatione instantanea simul est verum dicere quod fit et factum est, quia in instanti non est accipere prius et posterius. Ergo, cum transubstantiatio sit mutatio instantanea, simul verum est dicere quod fit ibi corpus Christi et factum est; ergo corpus Christi simul est ibi et non est. Sed quando non est ibi corpus Christi, est ibi substantia panis. Ergo simul in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis.

[68233] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 s. c. Sed contra, duae formae substantiales disparatae non possunt in eodem instanti eidem inesse. Sed forma panis et corpus Christi sunt huiusmodi. Ergo non possunt simul eidem inesse et in eodem instanti.

[68234] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod nullo modo in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis; nec est assignare ultimum instans in quo est ibi panis, sed ultimum tempus quod continuatur ad instans illud in quo primo est ibi corpus Christi. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in rebus naturalibus mutationes instantaneae sunt termini motus semper; cuius ratio est, quia huiusmodi mutationes habent pro terminis formam et privationem, sicut generatio ignis ignem et non ignem. Inter formam autem et privationem non potest esse aliquod medium nisi per accidens; in quantum scilicet illud quod privatur forma, magis et minus appropinquat ad formam, ratione alicuius dispositionis ad formam, quae intenditur vel remittitur per motum continuum. Et ideo oportet praeexistere motum alterationis, qui terminetur ad generationem. Et sic alteratio habet duos terminos: unum sui generis, scilicet ultimam dispositionem,

quae est necessitas ad formam, quia alteratio est motus in qualitate; et alium alterius generis, scilicet formam substantialem. Et eodem modo illuminatio est terminus motus localis solis, qui est mutatio instantanea existens inter formam luminis et privationem eius, scilicet tenebras. Cuiuslibet autem motus qui mensuratur aliquo tempore, oportet quod ultimus terminus sit in ultimo instanti temporis. Unde, cum forma substantialis sit quidam terminus alterationis, oportet quod in ultimo instanti illius temporis introducatur forma substantialis. Corruptio autem et generatio simul currunt, quia generatio unius est corruptio alterius. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit terminus corruptionis unius, ut aeris, et terminus generationis alterius, ut ignis. Terminus autem corruptionis est non esse. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit primo non aer, et primo ignis. Sed ante ultimum instans alicuius temporis non potest accipi penultimum; quia inter quaelibet duo instantia est tempus medium, secundum philosophum. Et sic non est accipere ultimum instans in quo sit aer; sed in toto tempore mensurante motum alterationis, erat aer, et in ultimo instanti eius est primo non aer, et primo ignis. Et similiter transubstantiatio est terminus cuiusdam motus, qui consistit in prolatione verborum: unde in ultimo instanti temporis mensurantis illam prolationem est primo non panis, et primo corpus Christi; et sic non est ultimum instans in quo est panis, sed ultimum tempus. Inter tempus autem et instans non oportet quod aliquid cadat medium, sicut nec inter lineam et punctum; et sic non oportet quod aliquando neque sit panis neque corpus Christi.

[68235] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 ad 1 Et ita patet solutio ad primum.

[68236] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod punctum additum vel subtractum lineae non facit maius vel minus: et similiter est de instanti apposito tempori vel subtracto ab eo. Unde, quamvis in ultimo instanti temporis mensurantis esse panis non sit panis, tamen non sequitur quod tempus illud sit maius quam duratio esse panis, et sic quod mensura non aequatur mensurato.

[68237] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod instans dicitur mensurare mutationem aliquam instantaneam, in quantum mensurat terminum eius ad quem, quia terminus a quo iungitur cum toto motu praecedenti; et ita mensuratur tempore mensurante motum praecedentem; sed tempus mensurat motum ratione utriusque termini; et ideo non est simile.

[68238] Quodlibet VII, q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod fieri dicitur dupliciter. Uno modo, moveri ad esse; et sic illud quod generatur, in toto tempore alterationis praecedentis dicitur fieri. Et hoc modo loquitur philosophus de fieri in VI Physic., ubi ostendit quod omne factum esse praecedit fieri, et omne fieri praecedit factum esse. Et sic non est verum quod aliquid fiat et factum sit; sed sic est verum quod illud quod fit, non est. Alio modo dicitur fieri res quando introducitur forma; et sic fieri non est moveri, sed terminari motum; unde sicut simul motus terminatur et terminatus est: ita simul aliquid fit et factum est. Sed hoc modo illud quod fit, est; quia terminus factionis est esse, in quo ponitur esse illud esse quod dicitur hoc modo moveri.

Articulus 3

[68239] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 tit. 1 Utrum Deus possit facere quod albedo et aliae qualitates sint sine quantitate, sicut facit quod quantitas in sacramento altaris sit sine subiecto

[68240] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod Deus non possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate.

[68241] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 arg. 1 Quia quantitas est prima dispositio corporis, ex eo quod immediate adhaeret substantiae, ut dicit Boetius. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post, ut dicitur in II Metaph. Ergo a quantitate habent omnia alia accidentia quod sint dispositiones corporales; ergo remota quantitate, nulla qualitas corporalis remaneret.

[68242] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, qualitas spiritualis, ut scientia vel virtus, est nobilior quam qualitas corporalis. Sed qualitas spiritualis etiam miraculose non posset esse sine subiecto ut videtur. Ergo multo minus qualitas corporis posset esse sine subiecto, ad minus quod est quantitas.

[68243] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, magis est remotum a natura quod qualitas corporalis sit omnino sine subiecto, quam quod sit in subiecto spirituali; quia esse in subiecto spirituali est qualitatis spiritualis, quae est in praedicamento eodem cum qualitate corporali: sed esse omnino sine subiecto est substantiae, quae est aliud praedicamentum. Sed non posset miraculose fieri quod qualitas corporalis esset in subiecto spirituali, ut albedo in Angelo. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas corporalis non habeat subiectum, ad minus quantitatem.

[68244] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, magis dependet qualitas a substantia quam e converso. Sed Deus non posset facere aliquam substantiam creatam absque omni accidente; quia ad minus oportet quod creaturae insit relatio ad suum creatorem. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas sit absque omni subiecto.

[68245] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 s. c. Sed contra, propter hoc potest fieri quod in sacramento altaris quantitas sit sine substantia, quia quantitas per essentiam a substantia differt. Sed similiter qualitas differt per essentiam a quantitate. Ergo eadem ratione fieri posset ut qualitas esset sine quantitate.

[68246] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod divinae potentiae, ratione suae immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat; tamen aliqua sunt quae natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitae. Et de talibus consuevit a quibusdam dici quod Deus potest ea facere, quamvis fieri non possint. Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo quod albedo sit sine quantitate, sciendum est,

quod in albedine et qualibet alia qualitate corporali est duo considerare: scilicet ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem eius, secundum quod est haec albedo sensibilis ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut haec albedo sensibilis, sed esset quaedam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit. Sed quod haec albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis fieri possit quod quantitas individuata sit sine substantia; quia quantitas non individuatur solum ex subiecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitatis dimensivae, quae est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas eiusdem speciei, numero diversas secundum diversum situm; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedines eiusdem speciei sine subiecto imaginari, est impossibile; et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subiecto; et propter hoc non posset esse individua, nisi esset in aliquo subiecto, ad minus in quantitate. Sed quantitas habet unde individuetur etiam absque subiecto; et ideo potest per miraculum esse haec quantitas sensibilis etiam absque subiecto, sicut patet in corpore Christi.

[68247] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si albedo sine quantitate esset, iam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis, ut ex dictis patet.

[68248] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de qualitate spirituali omnino idem dicendum videtur quod de qualitate corporali dictum est.

[68249] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum substantia spiritualis quantitate careat, non potest fieri quod qualitas corporis sit in substantia spirituali nisi per modum illum quo potest esse sine quantitate, ut dictum est.

[68250] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis, aut servitutis, aut alia similis ratio; unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque huiusmodi accidentibus; posset autem facere quod esset absque aliis accidentibus. Accidens autem non habet subiectum ex hoc quod comparatur ad Deum; et ideo nihil prohibet quin Deus facere possit aliquod accidens esse sine subiecto.

[68251] Quodlibet VII, q. 4 a. 3 ad s. c. Ad illud quod obiicitur contra, patet quod non est eadem ratio de quantitate et qualitate, ut ex dictis patet.

Quaestio 5

Prooemium

[68252] Quodlibet VII, q. 5 pr. Deinde quaeritur de corporibus damnatorum. Et circa hoc quaeruntur tria.

[68253] Quodlibet VII, q. 5 pr. 1 Primo utrum corpora damnatorum sint incorruptibilia.

[68254] Quodlibet VII, q. 5 pr. 2 Secundo utrum resurgent cum suis deformitatibus.

[68255] Quodlibet VII, q. 5 pr. 3 Tertio utrum punientur in Inferno verme et fletu corporali.

Articulus 1

[68256] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 tit. 1 Utrum corpora damnatorum sint incorruptibilia

[68257] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod corpora damnatorum non erunt incorruptibilia.

[68258] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 arg. 1 Corpus enim non potest esse incorruptibile, nisi per naturam, ut caeleste, vel per gratiam innocentiae, ut corpus hominis in primo statu, vel per gloriam, sicut corpus Christi in resurrectione. Sed nullum istorum competit corporibus damnatorum. Ergo corpora damnatorum non erunt incorruptibilia.

[68259] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 arg. 2 Si dicatur quod erunt incorruptibilia ex decreto divinae iustitiae ut perpetuo puniantur; contra: culpae non debetur poena perpetua nisi secundum quod habet aliquid perpetuitatis. Sed perpetuitas culpae non est ex parte corporis, sed ex parte voluntatis, quae eligit perpetuo in peccato manere. Ergo divina iustitia non requirit quod corpus aeternaliter puniatur.

[68260] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, corpus non punitur pro peccato animae nisi in quantum est organum animae operantis peccatum. Sed in aliquibus actibus potest esse peccatum mortale in quibus corpus non communicat, sicut patet in peccatis spiritualibus. Ergo si aliquis pro eis solis damnetur, corpori eius non debetur poena perpetua.

[68261] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut aliquis damnatur propter peccatum transgressionis, ita damnatur propter peccatum omissionis. Sed in omissione nihil cooperatur corpus. Ergo non debetur sibi poena perpetua, si propter peccatum omissionis aliquis damnetur; et sic divina iustitia non requirit corpora damnatorum esse incorruptibilia.

[68262] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 s. c. Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed post resurrectionem cessabit motus caeli, qui est causa corruptionis in corporibus. Ergo cessabit corruptio, et sic corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

[68263] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod corpora damnatorum erunt incorruptibilia, quamvis sint passibilia. Incorruptibilitatis autem prima causa et principalis est iustitia divina, quae conservabit corpora damnatorum in perpetuis poenis; sed causa secundaria, et quasi coadiuvans, erit quies motus caeli; quo quiescente, nulla actio vel passio poterit esse in corporibus, pertinens ad transmutationem naturae. Unde et corpora damnatorum non patiuntur ab igne passione naturae, qua natura corporis humani transmutetur a natura sua; sed patientur passione animae, sicut organum sensus a sensibili, suscipiendo similitudinem qualitatis sensibilis.

[68264] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex insufficienti divisione; est enim hic alia causa incorruptionis a rebus quae tanguntur in obiectione, scilicet decretum divinae iustitiae. Quamvis possit dici aliquo modo, quod etiam per naturam erunt incorruptibilia, in quantum scilicet removetur naturale corruptionis principium, scilicet motus caeli.

[68265] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod peccatum et rationem culpae et perpetuitatis habet ex anima, non ex corpore; unde, sicut corpus punitur pro peccato in quantum est instrumentum peccati rationem culpae habentis ab anima, ita perpetuo puniri debet, in quantum est instrumentum peccati quod habet perpetuitatem ex voluntate.

[68266] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec non est ratio principaliter quare corpus punitur pro peccato animae, quia est instrumentum animae operantis peccatum: sed magis quia est pars essentialis hominis, qui operatur: proprie enim loquendo, homo est qui peccat per animam; et ideo, si puniretur anima tantum, non puniretur qui peccavit, scilicet homo. Nec tamen est verum quod aliquis actus sit hominis in vita praesenti in quo corpus non communicet; quia, quamvis in actibus intellectivae partis non communicet corpus sicut instrumentum actus, communicat tamen sicut repraesentans obiectum; quia obiectum intellectus est phantasma, sicut color visus, ut dicitur III de anima. Phantasma autem non est sine organo corporali; et sic patet quod etiam intelligendo, et in aliis actibus animae, utimur aliquo modo corpore.

[68267] Quodlibet VII, q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod pro peccato omissionis non damnatur aliquis quia aliquid agatur; sed quia omittitur illud quod est debitum fieri ab anima et a corpore, in quantum corpus communicat actionibus animae. Et ita eodem modo peccatum transgressionis et omissionis pertinet ad corpus et animam.

Articulus 2

[68268] Quodlibet VII, q. 5 a. 2 tit. 1 Utrum corpora damnatorum resurgent cum suis deformitatibus

[68269] Quodlibet VII, q. 5 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus.

[68270] Quodlibet VII, q. 5 a. 2 arg. Resurrectio enim fiet divina virtute, quae est perfectissima. Sed virtutis perfectae perfecta est operatio et effectus. Ergo, sicut corpora resurgentium erunt perfecta, ita corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus.

[68271] Quodlibet VII, q. 5 a. 2 s. c. Sed contra, est sapientiae XI, 17: *per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Sed damnati peccaverunt per corpora deformitatem habentia. Ergo resurgent cum deformitatibus.

[68272] Quodlibet VII, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod deformitas in corpore potest esse duobus modis. Uno modo ex defectu alicuius membri; et talis deformitas, ut communiter dicitur, in corporibus damnatorum non erit, quia omnes resurgent incorrupti, idest sine defectu alicuius membri, ut sic totum corpus puniatur in reprobis et praemietur in electis. Alio modo potest esse deformitas vel defectus corporis ex indebita proportione partium, sicut febris accidit ex indebita proportione humorum, et sicut gibbositas accidit ex superabundantia carnis in aliqua parte; et de tali deformitate vel defectu est duplex opinio. Quidam enim, attendentes damnationem reproborum, ut nihil eis mali deesset, dixerunt, quod talibus deformitatibus non carebunt. Alii vero attendentes virtutem resuscitantis, qui sicut naturam condidit in opere creationis, ita naturam in resurrectione reparabit, dicunt, quod omnes defectus qui ex vitio naturae acciderunt, auctor naturae amovebit, ut febrem et huiusmodi: sed defectus qui ex prava voluntate processerunt, in reprobis remanebunt, sicut sunt maculae et reatus peccatorum. Quid autem horum verius sit, Augustinus in Ench. sub dubio relinquit, dicens, quod *nulla debet esse quaestio de pulchritudine illorum quorum est certa damnatio.*

[68273] Quodlibet VII, q. 5 a. 2 ad arg. His visis, facile patet solutio ad obiecta.

Articulus 3

[68274] Quodlibet VII, q. 5 a. 3 tit. 1 Utrum corpora damnatorum punientur in Inferno verme et fletu corporali

[68275] Quodlibet VII, q. 5 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod corpora damnatorum punientur vermibus et fletu corporalibus.

[68276] Quodlibet VII, q. 5 a. 3 arg. 1 Dicitur enim Iudith, XVI, 21: *dabit (...) ignem et vermes in carnes eorum.* Sed vermis spiritualis non datur in carnem, sed magis in animam. Ergo vermis quo reprobi punientur, non est tantum spiritualis, sed etiam corporalis.

[68277] Quodlibet VII, q. 5 a. 3 arg. 2 Item, Lucae XIII, 28, dicit quaedam Glossa quod *per fletum, quem dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio*: quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo, et cetera.

[68278] Quodlibet VII, q. 5 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod vermis quo punientur reprobi, est immortalis; Is. LXVI, 24: *vermis eorum non morietur.* Sed nullum animal habet ordinem ad immortalitatem nisi homo. Ergo vermis ille non erit materialis.

[68279] Quodlibet VII, q. 5 a. 3 s. c. 2 Praeterea, in fletu corporali fit quaedam resolutio lacrimarum. Sed omne corpus finitum a quo aliquid continue resolvitur, nisi fiat aliqua restauratio, tandem consumitur. Cum ergo in corporibus damnatorum nulla restauratio fiat deperditi, videtur quod fletus, qui erit in eis perpetuus, non erit materialis.

[68280] Quodlibet VII, q. 5 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc Augustinus, Lib. X de Civit. Dei, ponit diversas opiniones, sic dicens: *in poenis malorum et inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus. Alii quippe utrumque ad animum retulerunt; alii utrumque ad corpus; alii ad corpus ignem, ad animum tropice vermem: quod esse credibilius videtur.* Unde sequentes Augustinum, dicimus, quod vermis ille erit spiritualis, ut ipse remorsus conscientiae interius animam corrodens, vermis dicatur; et similiter fletus erit spiritualis ut ipse dolor fletus dicatur. Aliquo tamen modo posset dici corporalis fletus, etiam sine lacrimarum emissione; ut fletus dicatur non solum dolor animae, sed dispositio qua corpus disponitur, anima dolente.

[68281] Quodlibet VII, q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa tropica est; et sic possumus per carnes exponere animas impiorum, qui carnales fuerunt.

[68282] Quodlibet VII, q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fletus corporalis modo praedicto sine lacrimarum emissione sufficit ad veritatem resurrectionis insinuandam. Si tamen sustineretur quod vermis et fletus essent corporales, posset dici, quod divina virtute et vermis ille sustentaretur, et lacrimarum deperditio restauraretur.

Quaestio 6

Prooemium

[68283] Quodlibet VII, q. 6 pr. Deinde quaeritur de sensibus sacrae Scripturae. Et circa hoc quaeruntur tria.

[68284] Quodlibet VII, q. 6 pr. 1 Primo utrum praeter sensus litterales in verbis sacrae Scripturae

alii sensus lateant.

[68285] Quodlibet VII, q. 6 pr. 2 Secundo de numero sensuum sacrae Scripturae.

[68286] Quodlibet VII, q. 6 pr. 3 Tertio utrum illi sensus inveniantur in aliis Scripturis.

Articulus 1

[68287] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 tit. 1 Utrum praeter sensus litterales in verbis sacrae Scripturae alii sensus lateant

[68288] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod in eisdem verbis sacrae Scripturae non lateant plures sensus.

[68289] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 arg. 1 Quia dictionibus semel sumptis non est utendum aequivoce vel multipliciter. Sed pluralitas sensuum facit multiplicem locutionem. Ergo in eadem locutione sacrae Scripturae non possunt plures sensus latere.

[68290] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacra Scriptura ordinata est ad intellectum, secundum illud Psalm. CXVIII, v. 130: *declaratio sermonum tuorum (...) dat intellectum.* Sed multiplicitas sensuum obnubilat intellectum. Ergo non debent in sacra Scriptura multi sensus esse.

[68291] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 arg. 3 Praeterea, id quod potest esse occasio erroris, debet in sacra Scriptura vitari. Sed ponere alios sensus praeter litteralem in Scriptura, potest esse occasio erroris, quia quilibet posset exponere sacram Scripturam secundum quod ipse vellet, ad confirmationem opinionis suae. Ergo non debent esse plures sensus in sacra Scriptura.

[68292] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, II super Genesim ad litteram, quod maior est sacrae Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Ergo ille sensus qui non habet auctoritatem ad aliquid confirmandum, non est conveniens sensus sacrae Scripturae. Sed nullus sensus praeter litteralem habet robur ad aliquid confirmandum, ut patet per Dionysium in Epist. ad Titum: dicit enim, quod *symbolica theologia*, idest quae ex similibus procedit, *non est argumentativa.* Ergo sacra Scriptura alios sensus praeter litteralem non habet.

[68293] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 arg. 5 Praeterea, quicumque sensus ex verbis alicuius Scripturae trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius; quia auctor per unam Scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit plura simul intelligere, secundum philosophum. Ergo non possunt esse plures sensus proprii sacrae Scripturae.

[68294] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Dan. XII, v. 4: *pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia.*

[68295] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Hieronymus dicit in prologo Bibliae, loquens de Apocalypsi: *in verbis singulis multiplices latent intelligentiae.*

[68296] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem. Manifestatio autem vel expressio alicuius veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis; in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius. Et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba: et in hoc consistit sensus litteralis. Alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum: et in hoc consistit sensus spiritualis. Et sic sacrae Scripturae plures sensus competunt.

[68297] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod varietas sensuum, quorum unus ab alio non procedit, facit multiplicitatem locutionis; sed sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo; unde ex hoc quod sacra Scriptura exponitur litteraliter et spiritualiter, non est in ipsa aliqua multiplicitas.

[68298] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum quod Augustinus dicit in Lib. de doctrina Christ., utiliter est a Deo dispositum ut veritas in sacra Scriptura cum aliqua difficultate manifestetur: est enim hoc utile ad tollendum fastidium; quia ad ea quae sunt difficilia, maior surgit attentio, quae taedium tollit. Similiter ex hoc, tollitur superbiendi occasio, dum homo difficulter (dupliciter) sacrae Scripturae veritatem capere potest. Similiter per hoc veritas fidei ab irrisione infidelium defenditur; unde dominus Matth. VII, v. 6: *nolite*, inquit, *sanctum dare canibus*; et Dionysius Timotheum monebat ut sancta ab immundis incontaminata servaret. Et ita patet quod expedit veritatem fidei sub diversis sensibus in sacra Scriptura tradi.

[68299] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. de doctrina Christ., nihil est quod occulte in aliquo loco sacrae Scripturae tradatur quod non alibi manifeste exponatur; unde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacrae Scripturae; et ita vitatur omnis erroris occasio.

[68300] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est propter defectum auctoritatis, quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum, sed ex ipsa natura similitudinis, in qua fundatur spiritualis sensus. Una enim res pluribus similis esse potest; unde non potest ab illa, quando in Scriptura sacra proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate; sed est fallacia consequentis. Verbi gratia, leo propter aliquam similitudinem significat Christum et Diabolum: unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in sacra Scriptura, ad neutrum potest fieri processus, in sacra Scriptura argumentando.

[68301] Quodlibet VII, q. 6 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod auctor principalis sacrae Scripturae est spiritus sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per

expositores sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur. Nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret: quia prophetae, ut Hieronymus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderunt futura significare. Unde non est impossibile simul plura intelligere, in quantum unum est figura alterius.

Articulus 2

[68302] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 tit. 1 Utrum debeant distingui quatuor sensus sacrae Scripturae

[68303] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod non debeant distingui quatuor sensus sacrae Scripturae; scilicet historialis vel litteralis, allegoricus, moralis et anagogicus.

[68304] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 arg. 1 Sicut enim in sacra Scriptura aliqua figurate dicuntur de Christo, ita etiam figurate dicuntur de multis aliis hominibus; sicut Dan. VIII, 5, per hircum caprarum significatur rex Graecorum. Sed huiusmodi figurativae locutiones non faciunt aliquem sensum praeter litteralem in sacra Scriptura. Ergo nec sensus allegoricus, per quem exponuntur de Christo ea quae in figura ipsius praecesserunt, debet alius sensus ab historico poni.

[68305] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, una est Ecclesia capitis et membrorum. Sed sensus allegoricus videtur pertinere ad caput Ecclesiae, scilicet Christum; sensus moralis videtur pertinere ad membra eius, scilicet fideles. Ergo sensus moralis non debet ab allegorico distingui.

[68306] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, moralis sensus est qui ad morum instructionem pertinet. Sed sacra Scriptura in pluribus locis secundum litteralem sensum mores instruit. Ergo moralis sensus non debet distingui a litterali.

[68307] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut Christus est caput Ecclesiae militantis, ita est caput triumphantis; nec est alius et alius Christus. Ergo nec sensus anagogicus, per quem aliqua exponuntur de Ecclesia triumphante, debet esse alius ab allegorico, quo aliqua exponuntur de Christo et Ecclesia militante.

[68308] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 arg. 5 Praeterea, si isti quatuor sensus essent de necessitate sacrae Scripturae, quaelibet pars sacrae Scripturae deberet hos quatuor sensus habere. Sed hoc falsum est; ut enim Augustinus dicit super Genesim ad litteram, *in quibusdam sensus litteralis quaerendus est solus.* Ergo hi quatuor sensus non sunt de necessitate expositionis sacrae Scripturae.

[68309] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in I super Genesim

ad litteram: *in omnibus libris sanctis oportet intueri quae ibi aeterna intuentur, quae ibi facta narrantur, quae futura praenuntiantur, quae agenda praecipiuntur.* Primum autem pertinet ad sensum anagogicum, secundum ad historicum, tertium ad allegoricum, quartum ad moralem. Ergo quatuor sunt sensus sacrae Scripturae.

[68310] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Beda, super Genesim dicit: *quatuor sunt sensus sacrae Scripturae: historia, quae res gestas loquitur; allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur; tropologia*, idest moralis locutio, *in qua de moribus ordinandis tractatur; anagogia per quam de summis et caelestibus tractaturi ad superiora reducimur.*

[68311] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod distinctio istorum quatuor sensuum hoc modo accipi debet. Sicut enim dictum est, sacra Scriptura veritatem quam tradit, dupliciter manifestat: per verba, et per rerum figuras. Manifestatio autem quae est per verba, facit sensum historicum sive litteralem; unde totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur. Sed sensus spiritualis, ut dictum est, accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur, quia visibilia solent esse figurae invisibilium, ut Dionysius dicit. Inde est quod sensus iste qui ex figuris accipitur, spiritualis vocatur. Veritas autem quam sacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur: scilicet ad recte credendum, et ad recte operandum. Si ad recte operandum; sic est sensus moralis, qui alio nomine tropologicus dicitur. Si autem ad recte credendum, oportet distinguere secundum ordinem credibilium; ut enim Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hierar., status Ecclesiae medius est inter statum synagogae, et statum Ecclesiae triumphantis. Vetus ergo testamentum figura fuit novi: vetus simul et novum figura sunt caelestium. Sensus ergo spiritualis, ordinatus ad recte credendum, potest fundari in illo modo figurationis quo vetus testamentum figurat novum: et sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quae in veteri testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia; vel potest fundari in illo modo figurationis quo novum simul et vetus significant Ecclesiam triumphantem; et sic est sensus anagogicus.

[68312] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hircus, vel alia huiusmodi, per quae aliae personae a Christo in Scripturis designantur, non fuerunt res aliquae, sed similitudines imaginariae, ad hoc solum ostensae, ut illae personae significarentur; unde illa significatio qua per illas similitudines personae illae, aut regna designantur, non pertinet nisi ad historicum sensum. Sed ad Christum designandum etiam illa quae in rei veritate contigerunt, ordinantur sicut umbra ad veritatem; et ideo talis significatio, qua per huiusmodi res Christus aut eius membra significantur, facit alium sensum praeter historicum, scilicet allegoricum. Si alicubi vero inveniatur quod Christus significatur per huiusmodi imaginarias similitudines, talis significatio non excedit sensum litteralem; sicut Christus significatur per lapidem, qui excisus est de monte sine manibus, Dan. II, 34.

[68313] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sensus allegoricus non solum pertinet ad Christum ratione capitis, sed etiam ratione membrorum; sicut quod per duodecim lapides electos de Iordane, Iosue, cap. IV, 3, significantur duodecim apostoli. Sed moralis sensus pertinet ad membra Christi quantum ad proprios eorum actus, et non secundum quod considerantur

ut membra.

[68314] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum; sic enim moralis sensus est pars spiritualis, quod nunquam est idem sensus moralis et litteralis.

[68315] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut sensus allegoricus pertinet ad Christum, secundum quod est caput Ecclesiae militantis, iustificans eam et gratiam infundens; ita et sensus anagogicus pertinet ad eum secundum quod est caput Ecclesiae triumphantis, glorificans eam.

[68316] Quodlibet VII, q. 6 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quatuor isti sensus non attribuuntur sacrae Scripturae, ut in qualibet eius parte sit in istis quatuor sensibus exponenda; sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum. In sacra enim Scriptura praecipue ex prioribus posteriora significantur; et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur. Inter omnia autem quae in sacra Scriptura narrantur, prima sunt illa quae ad vetus testamentum pertinent; et ideo quae secundum litteralem sensum ad facta veteris testamenti spectant, possunt quatuor sensibus exponi. Secunda vero sunt illa quae pertinent ad statum praesentis Ecclesiae, in quibus illa sunt priora quae ad caput pertinent, respectu eorum quae pertinent ad membra; quia ipsum corpus verum Christi, et ea quae in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici, et eorum quae in ipso geruntur, ut in ipso scilicet Christo, exemplum vivendi sumere debeamus. In Christo etiam futura gloria nobis praemonstrata est; unde ea quae ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus eius mysticum; et moraliter, referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari; et anagogice, in quantum in Christo est nobis iter gloriae demonstratum. Sed quando secundum litteralem sensum dicitur aliquid de Ecclesia, non potest exponi allegorice; nisi forte ea quae dicuntur de primitiva Ecclesia, exponantur quantum ad futurum statum Ecclesiae praesentis; possunt tamen exponi moraliter, et anagogice. Ea vero quae moraliter dicuntur secundum sensum litteralem, non consueverunt exponi nisi allegorice. Illa vero quae secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriae, nullo alio sensu consueverunt exponi; eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata.

Articulus 3

[68317] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 tit. 1 Utrum illi sensus inveniantur in aliis Scripturis

[68318] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod in aliis Scripturis praedicti sensus distingui debeant.

[68319] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 arg. 1 Sensus enim spirituales in sacra Scriptura accipiuntur ex quibusdam similitudinibus. Sed in aliis scientiis proceditur etiam ex quibusdam similitudinibus. Ergo in Scripturis aliarum scientiarum possunt sensus plures inveniri.

[68320] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, poeticae artis est veritatem rerum aliquibus similitudinibus fictis designare. Ergo videtur quod et in dictis poetarum sensus spirituales inveniantur, et non solum in sacra Scriptura.

[68321] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, quod qui dicit unum quodammodo multa dicit. Ergo videtur quod in aliis scientiis in uno sensu possunt designari plures; et sic non solum sacra Scriptura hos sensus spirituales habet.

[68322] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 s. c. Sed contra, est, quod dicit Gregorius XII Moralium: *sacra Scriptura omnes scientias atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.*

[68323] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod spiritualis sensus sacrae Scripturae accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur. Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod eius solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subiectarum. Significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem, ut ex dictis patet. Unde in nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus; sed solum in ista Scriptura, cuius spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum; secundum illud Psalm. XLIV, v. 2: *lingua mea calamus Scribae velociter scribentis.*

[68324] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in aliis scientiis proceditur ex similibus argumentando; non quod ex verbis quibus una res significatur, significetur et alia res.

[68325] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fictiones poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus.

[68326] Quodlibet VII, q. 6 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa, scilicet in potentia, secundum quod conclusiones sunt potentia in principiis: ex uno enim principio multae conclusiones sequuntur; non quod in aliis scientiis per modum significationis quod dicitur de una re, simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per

argumentationem, et cetera.

Quaestio 7

Prooemium

[68327] Quodlibet VII, q. 7 pr. Quaestio est de opere manuali. Circa quod quaeruntur duo.

[68328] Quodlibet VII, q. 7 pr. 1 Primo utrum operari manibus sit in praecepto.

[68329] Quodlibet VII, q. 7 pr. 2 Secundo utrum ab hoc praecepto excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant.

Articulus 1

[68330] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 tit. 1 Utrum operari manibus sit in praecepto

[68331] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod operari manibus sit in praecepto.

[68332] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 arg. 1 II ad Thessal. III, 10: *si quis non vult operari non manducet. Audivimus enim*, et cetera. Glossa: *quod ideo praecipio, quia audivimus.* Ergo, et cetera.

[68333] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus in Lib. de opere monachorum: *audiant ergo quibus hoc praecipit apostolus, qui non habent hanc potestatem.*

[68334] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullus debet excommunicari, ut iura dicunt, nisi pro mortali. Sed nullus peccat mortaliter nisi contra praeceptum faciens. Cum ergo ille qui cessat ab opere manuali, iure possit excommunicari, ut patet per illud quod dicitur II ad Thessal. III, 14: *si quis non obedierit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo, ut confundatur*; videtur quod operari manibus sit in praecepto.

[68335] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 arg. 4 Praeterea, ille qui peccavit, tenetur poenam debitam pro peccato subire ex necessitate praecepti. Sed omnes in Adam peccaverunt: Roman., V. Poena autem peccati Adae est labor manualis: Genes., III, 19: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Ergo omnibus est praeceptum manibus laborare.

[68336] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 arg. 5 Praeterea, ad Ephesios, IV, 28: *qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis* et cetera. Glossa: *laboret operando non solum per servos, sed etiam manibus.* Illud autem quod ad omnes pertinet, est praeceptum, non consilium. Ergo, et cetera.

[68337] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 arg. 6 Praeterea, labor manualis, necessarius est ad sustentationem vitae corporalis, sicut actus virtutum sunt necessarii ad sustentationem vitae spiritualis. Sed actus virtutum sunt in praecepto. Ergo et laborare manibus.

[68338] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 arg. 7 Praeterea, illud ad quod sequitur peccatum mortale, non potest sine peccato mortali fieri. Sed ad non laborare sequitur non manducare, quod quandoque est peccatum mortale; II ad Thessal., III, 10: *qui non operatur non manducet.* Ergo non operari manibus est peccatum mortale; ergo eius oppositum est in praecepto.

[68339] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Non est contrarium praecepto vel consilio praeceptum domini vel consilium. Sed dominus, vel praecipiendo vel consulendo, dicit, Matth., VI, 25: *nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.* Huic autem contrariatur labor manuum, quia qui laborant manibus, solliciti sunt de necessariis corpori. Ergo labor manuum non est in praecepto.

[68340] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 s. c. 2 Praeterea, lex vetus, quantum ad praecepta moralia, sufficienter continebat quae necessaria sunt ad salutem; unde dominus Matthaei, XIX, 17: *si (...) vis ad vitam ingredi, serva mandata*, et loquitur de mandatis Decalogi; unde subdit: *non homicidium facies; non furaberis.* Sed in praeceptis veteris legis nihil continetur de labore manuum. Ergo labor manuum non est in praecepto.

[68341] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ad praecepta servanda omnes tenentur. Sed ad labores manuum non omnes tenentur; alias qui sunt divites et manibus non laborant, mortaliter peccarent. Ergo labor manuum non est in praecepto.

[68342] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 s. c. 4 Praeterea, ad praecepta non magis tenentur religiosi quam saeculares. Sed ad laborandum manibus videntur magis teneri religiosi quam saeculares; unde Augustinus in Lib. de Oper. monachorum, monachos reprehendit quia non laborant; non autem alios. Ergo, et cetera.

[68343] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 s. c. 5 Praeterea, usus liberalium artium nobilior est quam mechanicarum, quia in opere manuali consistit. Sed usus liberalium artium non est in praecepto. Ergo multo minus labor manuum.

[68344] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod iudicium de unaquaque re sumendum est secundum finem ad quem ordinatur. Labor autem manuum ad tria esse utilis invenitur. Primo ad otium tollendum, unde Hieronymus ad Rusticum monachum: *semper aliquid operis facito, ut te Diabolus inveniat occupatum*: et quod intelligat de opere manuali, patet per illud quod subiungit: *vel fiscellam texe iunco*; et postea subdit: *in desideriis est omnis otiosus.* Secundo ad

corpus domandum; unde II ad Corinth., VI, 5, aliis carnis macerationibus coniungitur, ubi dicitur: *in laboribus*, scilicet operum, quia manibus suis operabatur; et subiungit: *in vigiliis et ieiuniis* et cetera. Tertio ordinatur ad quaerendum victum; actuum, XX, 34: *ad ea quae mihi opus erant, et his qui mecum erant, ministraverunt manus istae.* Si ergo consideretur labor manuum secundum quod ordinatur ad tollendum otium vel corpus domandum; sic idem iudicium est de labore manuum, et de aliis exercitiis ad eadem ordinatis. Non enim est in praecepto quod tollatur otium tali aut tali occupatione; sed sufficit ad otium tollendum, quacumque licita occupatione ab otio quis desistat; et sic occupatio laboris manuum non est in praecepto, considerato hoc fine. Et similis est ratio de labore manuum secundum quod ordinatur ad corpus domandum: quia multis exercitiis corpus domari potest sicut vigiliis, ieiuniis et multis huiusmodi. Unde nullum eorum, in quantum ordinatur ad talem finem, est in praecepto in speciali; quamvis in generali sit in praecepto corpus domare qualicumque exercitio, quo mortiferae concupiscentiae reprimantur. Secundum autem quod ordinatur ad victum quaerendum, sic videtur esse in praecepto; unde dicitur I ad Thess., IV, 11: *operamini manibus vestris, sicut praecepimus vobis.* Nec solum in praecepto iuris positivi, sed etiam iuris naturalis. Illa enim sunt de lege naturali ad quae homo ex suis naturalibus inclinatur. Sicut autem ex ipsa dispositione corporis patet, homo naturalem ordinationem habet ad opus manuale; propter quod dicitur Iob, V, 7: *homo ad laborem nascitur, et avis ad volandum.* Cum autem aliis animalibus natura sufficienter providerit in his quae ad sustentationem suae vitae pertinent in cibis et armis et tegumentis; homini in his non providit, quia ipse est praeditus ratione, per quam sibi potest providere in omnibus supradictis; unde et erit sibi loco omnium praedictorum manus conveniens ad diversa opera, quibus conceptiones rationis diversis artificiis exequatur, ut dicitur XIV de animalibus. Sciendum tamen est, quod duplex est praeceptum legis naturae. Quoddam quod ordinatur ad tollendum defectum unius singularis personae, vel spirituale, sicut de actibus virtutum; vel corporale, sicut praeceptum quod dominus dedit homini, Gen., II, 16: *de omni ligno quod est in Paradiso, comede* et cetera. Aliud vero est quod ordinatur ad tollendum defectum totius speciei, sicut hoc quod dicitur Gen., I, 28: *crescite, et multiplicamini, et replete terram*; in hoc enim praecipitur actus generationis, quo natura salvatur et multiplicatur. Hoc autem interest inter haec duo genera praeceptorum, quia primum praeceptum legis naturae, quilibet tenetur singulariter observare, sed ad secundum praeceptum non tenetur quilibet singulariter. In his enim quae pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo: participatione enim speciei plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. de specie. Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quae non possunt omnia per unum membrum exerceri, sicut oculus videt totum corpus, et pes totum corpus portat; ita oportet esse in his quae ad totam speciem pertinent. Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos, ut dicitur ad Rom., XII, 4-6: *sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra; habentes autem donationes secundum gratiam quae data est nobis, differentes.* Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse inveniatur de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia, vel ad diversos modos vivendi. Quia ergo labore manuum aliquis potest subvenire et proprio defectui et alieno; cum non possit unus homo in omnibus sibi sufficere, sed indiget alieno auxilio; patet quod praeceptum de labore manuum quodammodo sub utroque genere praedictorum praeceptorum continetur. In quantum enim labore manuum unius subvenitur necessitatibus aliorum, sic pertinet ad secundum genus naturalium praeceptorum. In quantum autem aliquis per hoc suis necessitatibus subvenit, pertinet ad primum genus, sicut praeceptum de comedendo. Praeceptum autem quod ordinatur ad tollendum defectum corporalem, non obligat nisi defectu existente; unde si esset aliquis qui posset vivere sine cibo, non obligaretur praecepto de comedendo. Sic ergo praeceptum de labore manuum non obligat aliquem singulariter, secundum quod ordinatur ad tollendum defectum communem aliquo modo, neque secundum quod ordinatur ad tollendum proprium, nisi defectu existente. Et ideo ille qui habet unde licite vivere possit, non tenetur manibus operari. Qui autem non habet unde alias vivat, vel nisi aliquo illicito negotio victum acquirat, tenetur manibus laborare. Et hoc patet per apostolum in tribus locis, ubi de manuum operatione praeceptum dat. Primo, ad Ephes., IV, 28, ubi prohibendo furtum, iniungit manuum operationem: *qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret (...) manibus suis.* Secundo, I ad Thess., IV, 11, ubi praecepit laborem manuum, prohibens concupiscentiam rerum alienarum: *operemini*, inquit, *manibus vestris sicut praecepimus vobis (...) ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis.* Tertio, II ad Thessal., III, 11, ubi praecepit operationem manuum, prohibens turpia negotia, quibus aliqui victum quaerebant: *audivimus* et cetera, inquit, *inter vos quosdam ambulare inquiete, nihil operante, sed curiose agentes.* Glossa: *qui foeda cura sibi necessaria provident*: et subiungit: *his autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus in domino Iesu Christo, ut cum silentio operantes, panem suum manducent.* Sciendum etiam est, quod sicut visus est principalior inter alios sensus, ratione cuius omnes alii sensus nomen visus sortiuntur, ut Augustinus dicit; ita manus, quia ad plurima opera necessaria est dicitur organum organorum in III de anima. Et ideo per operationem manualem intelligitur non solum quod manibus fit, sed quocumque corporali instrumento; et breviter quodcumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur. Non enim videtur rationabile quod magistri artis mechanicae possint vivere de arte sua, et magistri artium liberalium non possint vivere da arte sua. Similiter et advocati possunt vivere de patrocinio quod praestant in causis; et similiter est de omnibus aliis licitis occupationibus. Quia ergo praeceptum est, sed non omnes obligat, ideo ad utrasque rationes respondendum est.

[68345] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo et ad secundum patet solutio ex dictis: quia concedimus laborem manuum esse in praecepto, non tamen omnes ad hoc singulariter obligari.

[68346] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, apostolus loquitur in casu illo quando praetermisso labore manuum de foedis negotiis sibi victum acquirebant, in quo casu obligabantur ad praeceptum servandum; et ideo digni erant excommunicari.

[68347] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verba illa Dei, magis sunt

praenuntiantis poenam quam praecipientis satisfactionem; unde praemisit: *maledicta terra in opere tuo (...) spinas et tribulos germinabit tibi*: et similiter mulieri dixit: *in dolore paries filios*. Et ideo non sequitur quod ad laborandum quilibet homo teneatur ex necessitate praecepti: alias sequeretur quod quilibet teneretur ad agriculturam, de qua dominus ibi facit mentionem.

[68348] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod vita spiritualis a nullo potest conservari nisi per actus virtutum: et ideo quilibet obligatur ad servanda praecepta quae sunt de actibus virtutum; sed vita spiritualis a multis potest conservari sine hoc quod manibus operentur: et ideo quamvis sit generaliter in praecepto, non tamen quilibet ad observationem eius tenetur.

[68349] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non manducare non est peccatum mortale nisi quando sine manducatione vita servari non potest: tunc enim aliquis non manducando seipsum occideret. Et similiter non oportet quod aliquis peccet non laborando manibus, nisi quando alias vitam servare non posset nisi illicitis curis; et ideo, cum illicitae curae sint modis omnibus fugiendae, sub eadem distinctione posuit apostolus non manducare et non operari dicens: *qui non vult operari non manducet*.

[68350] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad s. c. 1 Ad primum autem eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod non prohibet dominus apostolis omnem sollicitudinem, scilicet de his quae pertinent ad victum corporis, alias ipse loculos non habuisset; sed prohibet sollicitudinem suffocantem, qua mens suffocatur dupliciter. Uno modo ut in rebus temporalibus finem ponat rectae operationis; et hoc Deus prohibet. Unde Augustinus dicit in Lib. de operibus monachorum: *non ut ista non procurent quantum necessitatis est, quod honeste poterunt; sed ut ista non intueantur, et propter ista faciant quidquid in praedicatione Evangelii facere iubentur*; et habetur in Glossa I ad Thessal., IV, 11. Secundo suffocatur mens praedicta sollicitudine, quando fiduciam de Deo amittit; et hoc dominus prohibere intendit. Unde dicit Glossa super illud Matth., VI, 25: *hoc exemplo non prohibet providentiam et laborem, scilicet de avibus et liliis, sed sollicitudinem, ut tota fiducia nostra sit in Deo, per quem et aves sine cura vivunt*.

[68351] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod non omnia quae sunt in praecepto, continentur explicite in praeceptis Decalogi, sed ad ea possunt reduci, cum implicite in eis contineantur. Et sic praeceptum de labore manuum, per quem vita corporalis conservatur reducitur ad hoc praeceptum, *non occides*, sicut etiam praeceptum de manducando; vel ad hoc praeceptum, *non furtum facies*, quo omne illicitum lucrum, quod per laborem manuum evitatur, prohibetur.

[68352] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod in quolibet praecepto duo sunt consideranda; scilicet finis praecepti et possibilitas observandi; quia omnia praecepta cuiuslibet legis sunt ordinata ad aliquod bonum inducendum, vel malum tollendum: nec aliquid impossibile praecipi potest; unde dicit Hieronymus: *qui dicit, Deum aliquid praecepisse impossibile, anathema sit*. Si ergo sit tale praeceptum quod nullo modo reddi possit impossibile ad observandum, et sine eo finis intentus haberi non possit, obligatio illius praecepti semper manet; sicut est in praeceptis de actibus virtutum: quia ad minus actus interiores semper sunt in hominis potestate, et sine eis

vita spiritualis conservari non potest, ut dictum est. Duobus ergo modis praeceptum de operatione manuum obligationem amittit. Uno modo quando aliquis redditur impotens ad laborandum propter imbecillitatem. Alio modo quando finem huius praecepti, scilicet conservationem corporalis vitae, consequi potest sine labore manuum, ut ex dictis patet.

[68353] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod ad laborem manuum, per se loquendo, aequaliter religiosi et saeculares tenentur. Quod patet ex duobus. Primo ex verbo apostoli, II ad Thessal., cap. III, 6: ut ponit de opere manuum praeceptum, dicens: *subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, et cetera. Fratres enim omnes Christianos vocat; non enim tunc temporis aliqui religiosi determinati erant. Secundo patet ex hoc quod religiosi non tenentur ad alia quam saeculares, nisi ad ea quibus se ex voto obligaverunt. Sed per accidens contingit quod hoc praeceptum magis tangit religiosos quam alios. Et hoc dupliciter. Primo quia religiosi in paupertate vivunt; unde facilius potest eis accidere quod non habeant unde vivant, quam aliis saecularibus. Secundo ex statuto regulae in aliquibus ordinibus; unde dicit Hieronymus in epistola ad Rusticum monachum: *Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere et labore suscipiant, non tam propter victus necessaria, quam propter animae salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus*; sicut etiam ad vigilias et alia quibus domatur corpus, tenentur quandoque religiosi ex statutis suis, ad quae saeculares non tenentur.

[68354] Quodlibet VII, q. 7 a. 1 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis usus liberalium artium sit nobilior, non tamen ita est necessarius ad vitam corporis sustentandam; et praeterea sub operatione manuum comprehenditur, sicut ex dictis patet, et cetera.

Articulus 2

[68355] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 tit. 1 Utrum ab hoc praecepto scil. a labore manuum excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant

[68356] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod illi qui spiritualibus operibus vacant, non excusentur a labore manuum.

[68357] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 arg. 1 I enim ad Thessal., III, 20, super illud: *si quis non vult operari, non manducet*, dicit Glossa Augustini: *dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc apostolum praecepisse*; et postea subdit: *sed superflue conantur et sibi et ceteris caliginem obducere, ut quod caritas utiliter monet, non solum facere nolint, sed nec intelligere.* Et ita videtur quod per spiritualia opera a labore manuum non excusentur.

[68358] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, inter omnia spiritualia maxima sunt oratio, lectio et praedicatio. Sed per ista opera non excusantur aliqui a labore manuali. Ergo, et cetera. Probatio mediae. Augustinus dicit in Lib. de operibus monachorum: *quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero*, et cetera. *Vacant orationibus, inquiunt, et lectionibus, et verbo Dei*: et postea subdit: *sed si ab his amovendi non sumus, nec manducandum est, nec est praeparandum. Si autem ab ista vacare servos Dei certis intervallis temporum infirmitatis necessitas cogit, cur etiam non praeceptis apostolicis observandis aliquas partes temporum deputamus?* Et quantum ad orationes dicit: *citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemnentis.* Quantum vero ad psallentes subdit: *cantica divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem divino tamquam celeumate consolari.* Quantum vero ad legentes subdit: *qui autem dicunt se lectioni vacare, nonne illic inveniunt quod praecepit apostolus? Quae est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quis enim nesciat, tanto citius quemcumque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit?* Quantum vero ad praedicantes subiungit: *si autem alicui sermo est erogandus, et ita se occupat ut manibus operari non vacet, numquid omnes possunt in monasterio venientibus ad se, vel divinas lectiones exponere, vel de aliquibus disputationibus salubriter disputare? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quamquam etsi omnes possent, vicissitudine facere deberent, et non solum ut ceteri a necessariis actibus occuparentur, sed quia sufficit ut, pluribus audientibus, unus loquatur.*

[68359] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 arg. 3 Praeterea, clerici maxime operibus spiritualibus occupantur. Sed ipsi tenentur ad laborem manuum. Ergo, et cetera. Probatio mediae. Distinct. 81, dicitur: *clericus victum aut vestitum sibi artificio vel agricultura, absque officii sui dumtaxat detrimento, praeparet.* Item in alio capitulo: *clericus qui verbo Dei eruditus est, artificio victum quaerat.* Item: *omnes clerici qui ad operandum validi sunt, et artificialia et litteras discant.*

[68360] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 arg. 4 Praeterea, religiosi qui omnia reliquerunt, maxime operibus spiritualibus vacant. Sed tales tenentur ad manuum laborem. Ergo, et cetera. Probatio mediae. Luc., XII, 33, *vendite quae possidetis*, Glossa: *non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris simul pro domino spretis, postea labore manuum operemini, unde vivatis et eleemosynam faciatis.*

[68361] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 arg. 5 Praeterea, decretum dicit distinct. 22, quod ille est haereticus qui facit contra statutum Ecclesiae Romanae. Sed illi qui mendicant, non laborantes propriis manibus, faciunt contra statutum Callisti Papae XXII, quaest. 1: *videntes summi sacerdotes* etc.; ubi dicitur quod *Ecclesia statuit quod inter eos qui communi vita degere volunt, nullus egens inveniatur.* Ergo religiosi propter opera spiritualia non excusantur a labore manuum; imo si mendicant, sunt haeretici.

[68362] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 arg. 6 Praeterea, ille qui se exponit periculo mortis, peccat quasi tentans Deum; sicut si quis videret ursum venientem in furia, et deponeret arma quibus posset se defendere, tentaret Deum. Sed ille qui relinquit omnia, et non laborat manibus, abiicit a se necessaria victus, quibus resistitur consumptioni quae fit in corpore per calorem naturalem. Ergo

talis peccat quasi tentans Deum.

[68363] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 arg. 7 Praeterea, ad Philipp., III, 17, dicit apostolus: *imitatores mei estote, fratres.* Sed ipse, quamvis praedicaret, et operibus spiritualibus vacaret, nihilominus opere manuum victum quaerebat; II ad Thessal., III, 7-9: *ipsi (...) scitis, quemadmodum (et vos) oporteat imitari nos: quoniam non inquieti fuimus apud vos, neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus.* Ergo, et cetera.

[68364] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 arg. 8 Praeterea, Genes., XXIII, 17, super illud *confirmatus est ager* etc. dicit Glossa, quod *perfectus praedicator animam suam abscondit sub bonae operationis et contemplationis regimine; ita et illi qui operibus spiritualibus insistunt per contemplationem, debent etiam operibus exterioribus vacare per actionem*; et sic opera spiritualia non excusant a labore manuum.

[68365] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Lucae IX, 60: *sine ut mortui sepeliant mortuos suos*; dicit Glossa: *dominus docet minora bona pro maioribus esse dimittenda.* Sed opera spiritualia sunt maiora bona quam opera manualia. Ergo debet haec praetermittere propter illa.

[68366] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 s. c. 2 Praeterea, opera pietatis sunt potiora quam exercitia corporalia: I ad Tim., IV, 8: *corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia valet.* Sed opera misericordiae et pietatis sunt dimittenda, ut vacetur praedicationi: actuum, VI, 2: *non est aequum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Lucae IX, 60: *sine mortuos sepelire mortuos suos; tu autem vade, et annuntia regnum Dei.* Ergo multo fortius propter praedicationem et alia opera spiritualia est dimittendum opus manuale, et alia quae ad exercitationem pertinent corporalem.

[68367] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 s. c. 3 Praeterea, II ad Timotheum, II, 4: *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*; Glossa: *illa sunt saecularia negotia quibus animus occupatur colligendae pecuniae cura.* Sed qui operantur manibus, habent curam de colligenda pecunia. Ergo implicantur negotiis saecularibus. Et ita illi qui militant Deo in spiritualibus operibus, non debent operibus manuum occupari.

[68368] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod veritas huius quaestionis apparet ex his quae in superiori quaestione sunt dicta. Dictum est enim supra, quod illi tantum obligantur ad observationem huius praecepti, scilicet de opere manuum, qui non habent alias unde licite vivere possint. Et ideo qui spiritualia opera exercent, et possunt alias licite vivere quam de labore manuum, non tenentur manibus laborare. Unde distinguendum videtur de operibus spiritualibus. Sunt enim quaedam bona spiritualia quae in bonum commune cedunt; quaedam vero quae ad singularem profectum facientis pertinent. Eis autem qui in spiritualibus operibus occupantur ad utilitatem communem pertinentibus, debet provideri ab his quorum utilitati deserviunt; quod patet per auctoritatem, I ad Corinth., IX, 11: *si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est si (...) carnalia vestra metamus?* Hoc etiam patet per rationem, quia utilitas spiritualis praefertur corporali.

Eis autem qui utilitati communi deserviunt in temporalibus, debetur sustentatio ex proprio labore, quo utilitati communi deserviunt: sicut patet de militibus, qui pro pace reipublicae militant; unde I Cor., IX, 7: *quis militat suis stipendiis unquam?* Unde multo magis qui in spiritualibus bonum promovent, in tali ministerio sustentari possunt; et sic non tenentur manibus laborare. Sunt autem quatuor opera spiritualia, quibus communis utilitas promovetur, et ex hoc eis stipendia debentur. Primum est occupatio in iudiciis ecclesiasticis exequendis. Dicitur enim ad Rom., cap. XIII, 6, de potestate saeculari, quae iudicium saeculare exercet: *ideo et tributa praestatis*, scilicet iudicibus: *ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes vobis.* Et propter hoc Augustinus dicit in Lib. de operibus monachorum, quod debent manuum operibus insistere illi dumtaxat qui ab ecclesiasticis occupationibus vacant; unde et se excusat a labore manuum propter iudicia ecclesiastica, quibus occupabatur, dicens: *quamquam dicere possumus, quis militat suis stipendiis unquam? et cetera, tamen dominum nostrum Iesum Christum testem invoco super animam meam, quoniam quantum ad meum attinet commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid operari manibus, et certas horas habere ad orandum et legendum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates aliarum causarum pati de negotiis saecularibus, vel iudicando dirimendis, vel interveniendo praecipiendis.* Secundum opus spirituale quod in bonum commune redundat, est opus praedicationis, quo fructus animarum in populo procreatur. Et ideo, ut dicitur I ad Corinth., cap. IX, 14: *dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Nec debet hoc referri tantum ad illos qui habent auctoritatem praedicandi, sicut sunt praelati, sed etiam ad eos qui qualitercumque licite praedicant ex commissione praelatorum: quia stipendia non debentur potestati, sed operi et labori, ut dicitur III ad Timoth., II, 6: *laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*: Glossa: *scilicet praedicatorem qui in agro Ecclesiae lectione verbi excolit corda auditorum.* Nec tantum illi qui praedicant, possunt de Evangelio vivere, sed etiam illi qui eis ministrant ad hoc officium cooperantes; quod patet ad Roman., XV, 27: *si spiritualium (...) participes facti sunt gentiles, debent etiam in carnalibus ministrare eis*; Glossa: *eorum scilicet Iudaeorum qui miserunt praedicatores ab Ierosolymis.* Unde etiam illi qui praedicatores mittunt, possunt de fructu Evangelii vivere. Tertium opus spirituale quod cedit in bonum commune, sunt orationes, quae fiunt in horis canonicis ad salutem Ecclesiae, ut avertatur ira Dei a populo; Ezech., XIII, 5: *non (...) opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in proelio in die domini*: Glossa: *precibus dimicantes, et divinae sententiae resistentes.* Et ideo dicitur I ad Corinth., IX, 13, quod *qui altari deserviunt, cum altari participant.* Et de his duobus operibus dicit Augustinus in Lib. de operibus monachorum: *si Evangelistae sunt, fateor, habent potestatem*, scilicet vivendi de sumptibus fidelium, *quia de hoc loquitur. Si ministri altaris, dispensatores sacramentorum sunt; unde sibi istam non arrogant, sed vindicant potestatem.* Quartum opus spirituale quod redundat in bonum commune, est elucidatio sacrae Scripturae. Qui enim elucidationi sacrae Scripturae vacant ad alios instruendum, possunt de hoc opere spirituali vivere; I ad Timoth., cap. V, 17: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime (autem) qui laborant in verbo et doctrina*; Glossa: *ut eis spiritualiter obediant et exteriora ministrent, qui laborant in verbo*; Glossa: *in exhortatione scientium, et doctrina nescientium.* Et hoc etiam planius dicit Hieronymus ad Vigilantium: *haec in Iudaea* *usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos, sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra nisi solum Deum, synagogarum totius orbis foveantur ministeriis.* Patet ergo quod illi qui praedictis operibus spiritualibus vacant, non tenentur manibus laborare. De his autem qui vacant spiritualibus quae non directe in bonum commune redundant, sed in bonum facientis, sicut sunt orationes privatae, ieiunia, et huiusmodi, distinguendum est; quia aut illi qui in religione istis operibus occupantur, habent in saeculo unde vivant sine labore manuum, aut non. Si sic, tales cum ad religionem veniunt, non tenentur manibus laborare; unde Augustinus in libro de operibus monachorum: *si habebant aliquid in hoc saeculo, quo facile sine opificio sustentarent vitam suam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda eorum infirmitas et ferenda.* Solent enim tales languidius educati laborem corporalem sustinere non posse. Si autem in saeculo opifices fuerunt, de labore manuum viventes, tunc ex duplici causa venientes ad religionem possunt labore manuum intermittere. Uno modo ex pigritia operandi, volentes in otio vivere; et tales peccant: et hoc est quod dicit Augustinus in praedicto libro: *plerumque veniunt ad professionem servitutis Dei et ex professione servili et vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore*; et postea subdit: *tales ergo secundum quod minus operantur, de infirmitate corporis excusari non possunt: praeteritae quippe vitae consuetudine convincuntur*; et interponit: *non enim apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes.* Alio modo intermittit aliquis opus manuale ex intensione divini amoris, quo ad opus contemplationis quasi continue elevatur: tales cum spiritu Dei agantur, non peccant, quia *ubi (...) spiritus domini, ibi libertas.* Unde Gregorius dicit super Ezechielem: *contemplativa vita est caritatem Dei et proximi toto corde retinere, ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhaerere, ut nihil iam agere libeat*: et hoc idem habetur in quadam Glossa: *contemplativa vita a cunctis actionibus funditus dividit*; et hoc est quod habetur Matthaei, VI, v. 26, in Glossa super illud, *considerate volatilia caeli*, etc.: *sancti viri avibus comparantur, quia caelum petunt; et quidem ita remoti sunt a mundo, ut iam in terris nihil agant nihil laborent, sed sola contemplatione iam in caelo degunt.*

[68369] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa sumitur ab Augustino, Lib. de operibus monachorum: qui librum illum scripsit contra quosdam monachos, qui dicebant quod non licebat servis Dei manibus laborare; et hoc quod dicit apostolus, II Thessal., III, 10: *qui non vult operari, non manducet*, exponebant de opere spirituali; quam positionem Augustinus in libro illo multipliciter improbat. Unde dicendum est, quod illud apostoli: *qui non vult operari, non manducet* etc., de opere manuali intelligitur. Non tamen sequitur quod ad huiusmodi impletionem praecepti omnes teneantur: ipse enim non tenebatur; unde praemisit: *non quasi non habuerimus potestatem*, scilicet sumptus accipiendi, et vivendi sine labore manuum. Unde patet quod Glossa illa non est ad propositum.

[68370] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in omnibus operibus quae tangit obiectio, distinguendum est; quia vel possunt esse quasi publica opera, vel privata. Loquitur autem Augustinus de illis operibus spiritualibus, secundum quod sunt opera privata; intelligit enim de orationibus et canticis privatis, non de his quae in Ecclesia solemniter celebrantur: quod patet

ex hoc quod dicit, quod possunt simul qui manibus operantur divina cantica cantare; quod non esset conveniens, si de horis canonicis intelligeretur. Similiter quod dicit de lectionibus, loquitur de illis qui vacant lectioni ad consolationem propriam tantum, sicut in monasteriis monachi faciunt; non autem de illis quorum vita studio Scripturarum deputatur ad suam et aliorum instructionem: non est enim dubium quod per laborem manuum studium impediretur. Similiter quod dicit de praedicatione intelligendum est de illis qui non publice praedicant, sed aliqua verba aedificatoria hominibus ad se venientibus loquuntur, sicut sancti patres in eremo facere consueverunt; et hoc patet ex ipsis verbis supra inductis; unde etiam dicit: *si sermo erogandus est*, etc.: quia, ut dicit Glossa I Corinth., II, 4, super illud: *sermo meus et praedicatio mea*, sermo est qui privatim fiebat; sed praedicatio quae fiebat in communi.

[68371] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod decretum loquitur de illis clericis quibus non sufficiunt oblationes et eleemosynae quae eis a fidelibus fiunt, vel Ecclesiae facultates. Eadem enim ratio est de illis qui vivunt de facultatibus Ecclesiae, et de illis qui vivunt particulariter de eleemosynis; quia facultates Ecclesiae eleemosynae sunt, et ad sustentationem pauperum dantur. Unde dicit Glossa: *in domibus principum rapina pauperum est, dum Ecclesiae opes sibi thesaurizant, et in deliciis abutuntur quae ad sustentationem pauperum dantur*; et de hoc habetur XII, quaest. 1: propter quod etiam dicitur III, quaest. 2, *sacerdos, quod sacerdos cui dispensationis cura commissa est, cum laude pietatis accipit a populo dispensanda, et fideliter dispensat accepta; quia omnia sua aut reliquit parentibus, aut distribuit pauperibus, aut Ecclesiae rebus adiunxit, et se in numero pauperum paupertatis amore constituit, ut unde pauperibus subministrat, inde et ipse tamquam pauper voluntarius vivat.* Et sic patet quod clerici qui de Ecclesiae rebus vivunt, eamdem rationem utendi eis habent sicut illi qui facultatibus carentes de eleemosynis sibi datis vivunt.

[68372] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non imponit necessitatem his qui sua relinquunt ut manibus operentur; sed ostendit quoddam bonum quod facere possunt qui sua relinquunt: ut scilicet ex manuum labore acquirant unde sibi provideant, et eleemosynas aliis faciant. Nec tamen per hoc excluditur quin etiam bene faciant, si manibus non laborantes spiritualibus eleemosynis vacent, quae sunt corporalibus potiores.

[68373] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illius rationis prima falsa est; non enim qui facit contra statutum Papae, est haereticus, nisi forte credat Papae non esse obediendum; unde in capitulo inducto dicitur: *qui Romanae Ecclesiae privilegium ab ipso summo omnium Ecclesiarum capite traditum auferre conantur procul dubio in haeresim labuntur.* Privilegium autem praedictum consistit in hoc quod ei debet ab omnibus Christianis obediri. Similiter etiam minor est falsa: non enim est contra statutum Ecclesiae quod aliquis mendicet vel se in statu egestatis ponat; sed hoc est contra statutum Ecclesiae, si ab eis qui facultates Ecclesiae possident, eorum necessitatibus non providetur; unde haec sunt verba capituli inducti: *ex quibus*, scilicet rebus Ecclesiae, *episcopi et dispensatores earum, omnibus communi vita agere volentibus ministrare cuncta necessaria debent, prout melius poterunt, ut nemo in eis egens inveniatur.*

[68374] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illi qui relinquunt omnia, nihil sibi

reservantes, nec manibus operantes, non propter hoc discrimini se exponunt; quia devotio fidelium tanta probabiliter aestimatur, et experimento discitur, quod eis in necessariis providet. Nec etiam tentant Deum, quia ipse promisit movendo corda aliorum eis in necessitatibus providere, ut patet Matth., VI, 33; et quaedam Glossa dicit Luc., XVIII, 30: *tanta praedicatori debet esse fiducia in Deo, ut praesentis vitae sumptus, etsi non provideat, sibi tamen non defutura certissime sciat; ne dum occupatur mens ad temporalia, minus praedicet aeterna.* Similiter si aliquis esset inter armatos qui defenderent, et aliqua causa arma deponeret, non tentaret Deum; si autem esset solus, videretur tentare Deum, nisi forte interiori inspiratione securus esset de divino auxilio, sicut beatus Martinus dixit: *ego signo crucis non clypeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus.* Similiter videretur esse Dei tentatio, si aliquis inter infideles vel homines inhospitales de necessariis victus sibi non provideret; unde dicit Glossa: *in hoc nobis datur exemplum, ut nonnumquam causa instante quaedam de nostri propositi rigore sine culpa intermittere possimus.* Verbi gratia, si per inhospitales regiones iter agimus, plura viatica licet portare quam domi habeamus. Et tamen in deserto aliqui sine labore manuum sustentati sunt pane divinitus misso, ut in vitis patrum legitur; sed privilegia paucorum non faciunt legem communem.

[68375] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod hoc quod apostolus laboravit cum posset de Evangelio vivere, fuit supererogationis, ut patet I ad Cor., IX, 12; et ideo alii praedicatores non tenentur eum in hoc imitari. Sciendum tamen, quod praedicator aliquando bene faceret non accipiendo sumptus ab his quibus praedicat, sed de labore manuum vivendo; in casibus scilicet illis in quibus apostolus laborabat, ne scandalizaret eos quibus praedicabat; qui propter avaritiam dare sumptus gravabantur: et hanc causam ponit II ad Thessal., III, 8: *nocte ac die laborantes, ne quem vestrum gravaremus.* Item ut suo exemplo alii ab otio retraherentur; unde ibidem subdit: *non quasi nos non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos.* Item ad reprimendum rapacitatem pseudo-apostolorum; unde dicit II ad Corinth., XI, 12: *quod autem facio, et faciam: ut amputem occasionem eorum, qui volunt occasionem, ut in quo glorientur, (tales) inveniantur sicut et nos.* Aliquando autem, male facerent praedicatores, si laboribus manuum se implicarent; si scilicet per laborem a praedicatione retraherentur; unde dicit Glossa Lucae, XVIII, 30: *cavendum est praedicatori ne dum occupatur mens ad temporalia, minus praedicet aeterna.* Ideo dicit Augustinus in supra dicto libro, quod apostolus dum esset Athenis, ubi oportebat eum quotidie praedicare, non operabatur manibus; quod postea fecit veniens Corinthum, ubi Iudaeis praedicabat solo die sabbati. Praedicatoribus enim non solum necessarium est ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo praedicent, sed etiam in quo studeant: cum non habeant scientiam ex infusione, sicut apostoli, sed continuo studio. Unde dicit Gregorius in Pastoral.: *vectes, inquit, semper erunt in circulis; quia nimirum necesse est ut qui ad officium praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant.*

[68376] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod per actionem intelligitur ibi non solum opus manuale, sed omnia quae ad activam vitam pertinent. Sollicitudo autem quae exhibetur a praedicatoribus circa eos quibus praedicant, ad activam vitam pertinet.

[68377] Quodlibet VII, q. 7 a. 2 ad s. c. Rationes in contrarium concedo; tamen ultima inducitur praeter intentionem. Glossa enim dicit, saecularia negotia esse quae fiunt causa pecuniae colligendae sine opere manuali, ut per mercationem et huiusmodi, a quibus se debent servi Dei penitus abstinere.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet II

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Legion of Honor Museum, San Francisco)

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[67023] Quodlibet II, q. 1 pr. Quaesitum est de Christo, de Angelis et de hominibus. Circa Christum quaesita sunt duo de passione eius.

[67024] Quodlibet II, q. 1 pr. 1 Primo utrum in triduo mortis fuerit idem homo numero.

[67025] Quodlibet II, q. 1 pr. 2 Secundo utrum quaelibet passio Christi suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte.

Articulus 1

[67026] Quodlibet II, q. 1 a. 1 tit. 1 Utrum Christus in triduo mortis fuerit idem homo numero

[67027] Quodlibet II, q. 1 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Christus fuerit idem homo in triduo.

[67028] Quodlibet II, q. 1 a. 1 arg. 1 Dicitur enim Matth. XII, 40: *sicut (...) fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita erit filius hominis in corde terrae.* Sed non fuit alius filius hominis in corde terrae nisi filius hominis qui loquebatur super terram, alioquin Christus fuisset duo filii. Ergo fuit idem homo in triduo mortis.

[67029] Quodlibet II, q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Ionas fuit idem homo in ventre ceti qui prius fuerat. Sed sicut Ionas fuit in ventre ceti, ita Christus in corde terrae. Ergo etiam Christus fuit idem homo.

[67030] Quodlibet II, q. 1 a. 1 s. c. Sed contra, remota forma partis, removetur forma totius, quae resultat ex compositione formae et materiae. Sed in triduo mortis anima fuit separata a corpore Christi. Ergo desiit esse humanitas; non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis.

[67031] Quodlibet II, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod in Christo fuerunt tres substantiae unitae, scilicet corpus, anima, et divinitas; sed corpus et anima fuerunt unita non solum in unam personam, sed in unam naturam; divinitas autem in natura quidem non potuit uniri nec animae nec corpori, quia cum sit perfectissima natura, non potest esse pars alicuius naturae; sed fuit unita corpori et animae in persona. In morte autem separata fuit anima a corpore: alioquin non fuisset vera mors Christi, de cuius ratione est quod separetur anima a corpore, quod per animam vivificatur; sed divinitas non fuit separata nec ab anima nec a corpore: quod patet ex symbolo fidei, in quo de filio Dei dicitur, quod *sepultus est, et descendit ad Inferos.* Corpore autem iacente in sepulcro, et anima ad Inferos descendente, non attribuerentur ista filio Dei, nisi haec duo essent ei copulata in unitate hypostasis vel personae. Et ideo de Christo in triduo mortis dupliciter loqui possumus: uno modo quantum ad hypostasim vel personam, et sic est idem numero simpliciter qui fuit; aut quantum ad naturam humanam; et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad totam naturam, quae humanitas dicitur: et sic Christus non fuit homo in triduo mortis, unde nec idem homo, sed eadem hypostasis; aut quantum ad partem humanae naturae: et sic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantiam; corpus vero fuit idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quae est anima. Unde non

potest dici quod simpliciter fuerit idem numero, quia quaelibet differentia substantialis excludit idem simpliciter; animatum autem est differentia substantialis; et ideo mori est corrumpi, non alterari tantum. Nec iterum potest dici, quod simpliciter non sit idem vel aliud, quia non est secundum totam substantiam non idem, aut aliud. Dicendum est ergo, quod fuit secundum quid idem, secundum quid non idem: secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem.

[67032] Quodlibet II, q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homo est nomen naturae, sed filius est nomen hypostasis; et ideo magis in triduo mortis Christus potest dici filius hominis quam homo.

[67033] Quodlibet II, q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo non attenditur ibi quantum ad omnia, sed solum quantum ad occupationem; nam Christus fuit mortuus in corde terrae, non autem Ionas in ventre ceti.

Articulus 2

[67034] Quodlibet II, q. 1 a. 2 tit. 1 Utrum quaelibet passio Christi suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte

[67035] Quodlibet II, q. 1 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte.

[67036] Quodlibet II, q. 1 a. 2 arg. 1 Dicit enim apostolus ad Galat. II, 21: *si ex lege est iustitia, ergo Christus mortuus est gratis*, id est inutiliter et sine causa. Sed si alia passio sufficeret, Christus gratis mortuus esset. Sed hoc habet apostolus pro inconvenienti. Ergo alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis.

[67037] Quodlibet II, q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud emi dicitur quod iusto pretio comparatur. Sed iustum pretium pro peccato primi parentis, quo venditum est in servitutem genus humanum, esse non potuit aliud quam vita Christi, quae valet omnium hominum vitas, quae per illud peccatum privatur; nam per peccatum primi hominis mors in omnes introivit, ut dicitur ad Rom. V. Ergo non potuisset humanum genus redimi per aliam passionem Christi absque morte.

[67038] Quodlibet II, q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, Gregorius dicit in III Moral., quod *nisi Christus mortem indebitam suscepisset, nequaquam nos a morte debita liberaret.* Ergo passio alia non suffecisset ad liberationem humani generis sine morte.

[67039] Quodlibet II, q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, apostolus dicit ad Hebr. X, vers. 14, quod

Christus una (...) oblatione consummavit in aeternum sanctificatos et ideo non est locus secundae oblationi. Sed manifestum est quod Christus ante mortem multas passiones sustinuit, erudiens, laborans, consputus et flagellatus. Si ergo istae passiones suffecissent, non obtulisset seipsum ad mortem. Obtulit autem seipsum hostiam Deo pro peccatis nostris, ut dicitur ad Ephes. V; et hoc per mortem. Ergo passio Christi absque morte non suffecisset.

[67040] Quodlibet II, q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Iniuria vel passio alicuius mensuratur ex dignitate personae; maiorem enim iniuriam patitur rex si percutiatur in facie, quam aliqua privata persona. Sed dignitas personae Christi est infinita, quia est persona divina. Ergo quaelibet passio eius, quantumcumque sit minima, est infinita; quaelibet ergo passio eius suffecisset ad redemptionem humani generis, etiam sine morte.

[67041] Quodlibet II, q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Bernardus dicit, quod minima gutta sanguinis Christi suffecisset ad redemptionem humani generis. Potuisset autem aliqua gutta sanguinis Christi effundi sine morte. Ergo etiam sine morte potuisset per aliquam passionem humanum genus redimere.

[67042] Quodlibet II, q. 1 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod ad emptionem duo requiruntur: scilicet quantitas pretii, et deputatio eius ad aliquid emendum. Si enim aliquis det pretium non aequivalens ad rem aliquam acquirendam, non dicitur esse simpliciter emptio, sed partim emptio, partim donatio; puta, si aliquis emat librum qui valet viginti libras, pro decem libris, partim emeret librum, et partim sibi donaretur. Rursus si daret etiam maius pretium, et non deputaret ad emendum, non diceretur emere librum. Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quaelibet passio Christi etiam sine morte suffecisset ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem personae. Et sic procedunt duae ultimae rationes. Si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatae ad redemptionem humani generis a Deo patre et Christo aliae passiones Christi absque morte. Et hoc triplici ratione. Primo quidem ut pretium redemptionis humani generis non solum esset infinitum valore, sed etiam esset eiusdem generis, ut scilicet nos de morte per mortem redimeret. Secundo ut mors Christi non solum esset pretium redemptionis, sed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori. Et has duas causas assignat apostolus ad Hebr. II, 14-15, dicens: *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium*, quantum ad primum; *et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*, quantum ad secundum. Tertio ut mors Christi esset etiam sacramentum salutis, dum nos virtute mortis Christi morimur peccato et carnalibus concupiscentiis et proprio affectui; et causa assignatur I Petri III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu.* Et ideo humanum genus non est redemptum per aliam passionem absque morte Christi.

[67043] Quodlibet II, q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non sine causa deputata est mors Christi ad redemptionem humani generis, quamvis minor passio sufficere potuisset, ut dictum est.

[67044] Quodlibet II, q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus non solvendo vitam suam, sed etiam quamcumque passionem patiendo, sufficiens pretium exsolvisset pro redemptione humani generis, si minor passio ad hoc divinitus deputata fuisset; et hoc propter infinitam dignitatem personae Christi, ut dictum est.

[67045] Quodlibet II, q. 1 a. 2 ad 3 Aliae duae rationes procedunt ex hoc quod aliae passiones Christi non fuerunt deputatae ad hoc quod per eas, absque morte Christi, redimeretur humanum genus.

Quaestio 2

Prooemium

[67046] Quodlibet II, q. 2 pr. Deinde quaerebatur de Angelis.- Et primo quantum ad compositionem ipsorum.- Secundo quantum ad tempus motus ipsorum. Circa primum quaerebantur duo.

[67047] Quodlibet II, q. 2 pr. 1 Primo utrum Angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse.

[67048] Quodlibet II, q. 2 pr. 2 Secundo utrum in Angelo sit aliud suppositum et natura.

Articulus 1

[67049] Quodlibet II, q. 2 a. 1 tit. 1 Utrum Angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse

[67050] Quodlibet II, q. 2 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus substantialiter non componatur ex essentia et esse.

[67051] Quodlibet II, q. 2 a. 1 arg. 1 Essentia enim Angeli est ipse Angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo Angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur ex seipso et alio. Hoc autem est inconveniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse.

[67052] Quodlibet II, q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullum accidens cadit in substantialem compositionem substantiae. Sed esse Angeli est accidens; proprie enim Deo attribuit Hilarius in libro de

Trinitate, quod esse non sit accidens ei, sed subsistens veritas. Ergo Angelus non est essentialiter compositus ex essentia et esse.

[67053] Quodlibet II, q. 2 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur in commento libri de causis, quod *intelligentia quam dicimus Angelum, habet essentiam et esse.*

[67054] Quodlibet II, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I de doctrina Christiana, quod in quantum sumus, boni sumus. Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in Lib. de Hebdomad., quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est.* Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V Metaphysic., quod ista propositio, Socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce, quia non eodem ratione competit omnibus esse; sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter. Si ergo in Angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae.

[67055] Quodlibet II, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quae simul iunguntur, relinquitur aliqua res tertia, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul iunguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composita, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi; et in talibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine.

[67056] Quodlibet II, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse.

Articulus 2

[67057] Quodlibet II, q. 2 a. 2 tit. 1 Utrum in Angelo sit aliud suppositum et natura

[67058] Quodlibet II, q. 2 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod in Angelo idem sit suppositum et natura.

[67059] Quodlibet II, q. 2 a. 2 arg. 1 In his enim quae sunt composita ex materia et forma differt suppositum et natura: quia suppositum addit supra naturam speciei materiam individualem; quod non potest esse in Angelo, si Angelus non sit compositus ex materia et forma. Ergo in Angelo non differt suppositum et natura.

[67060] Quodlibet II, q. 2 a. 2 arg. 2 Sed dicebat, quod suppositum in Angelo differt a natura, in quantum suppositum intelligitur ut habens esse, non autem natura.- Sed contra: sicut esse non ponitur in definitione naturae, ita non poneretur in definitione suppositi vel singularis, si suppositum vel singulare definiretur. Ergo suppositum per esse a natura non differt: nullo ergo modo differunt suppositum et natura.

[67061] Quodlibet II, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, in omnibus creaturis natura constituit suppositum. Sed nihil constituit seipsum. Ergo in nulla creatura est idem suppositum et natura.

[67062] Quodlibet II, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod ad huius quaestionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid natura. Natura autem quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in V Metaph., secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine naturae, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio: unde Boetius dicit in libro de duabus naturis, quod *natura est unumquodque informans specifica differentia*: differentia enim specifica est completiva definitionis. Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima: et quia substantiae sensibiles compositae ex materia et forma sunt magis nobis notae, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum. Dicunt autem quidam, quod forma partis est idem cum forma totius, quae dicitur essentia vel natura, secundum rem, sed differt sola ratione: nam forma partis dicitur in quantum facit materiam esse in actu; forma autem totius in quantum constituit speciem: sicut anima dicitur forma partis, in quantum facit corpus esse in actu; et similiter dicitur anima forma totius in quantum constituit speciem humanam, et sic dicitur humanitas. Et secundum hoc, in rebus compositis ex materia et forma, natura est pars suppositi: nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma, ut dictum est. Sed praedicta positio non videtur esse vera, quia, ut dictum est,

natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, ut dicitur in Lib. VI Metaphysic. Nec potest dici quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia eius: hoc enim est proprium accidentis ut definiatur per aliquod quod non est essentia eius, scilicet per subiectum; et ideo habet essentiam incomplete, ut dicitur in VI Metaphys. Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma. Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiae vel naturae. Et hanc quaestionem movet philosophus in libro VII Metaph. ubi inquirit, utrum sit idem unumquodque, et quod quid est eius: et determinat, quod in his quae dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei; in his autem quae dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis: nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes; sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi: nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in praedicamentis: res autem alba est substantia habens qualitatem. Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In Angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse Angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

[67063] Quodlibet II, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens praeter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus quae non componuntur ex materia et forma; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura. Hoc tamen est aliter et aliter in utrisque. Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens praeter rationem rei. Uno modo quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicuius essentialium principiorum; sicut rationale accidit animali, utpote praeter definitionem eius existens, et tamen est determinativum essentialiter animalis; unde est essentiale homini, et de ratione eius existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in eius definitione, nec est determinativum alicuius essentialium principiorum; sicut albedo accidit homini. His ergo quae sunt composita ex materia et forma, accidit aliquid praeter rationem speciei existens utroque modo. Cum enim de ratione speciei humanae sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei, et accidit homini in quantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; sed convenit per se huic homini, de cuius ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma praeter rationem speciei multa alia quae non sunt determi-

nativa essentialium principiorum. Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentiae speciei: quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus. Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quaedam quae attribuuntur supposito, et non naturae; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.

[67064] Quodlibet II, q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non omne quod accidit alicui praeter rationem speciei, est determinativum essentiae ipsius, ut oporteat illud poni in ratione eius, sicut dictum est. Et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse.

[67065] Quodlibet II, q. 2 a. 2 ad s. c. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod natura dicitur constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res et suppositum alia res (hoc enim est secundum opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum, quae constituit suppositum sicut totum); sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, ratione supradicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum.

Quaestio 3

Prooemium

[67066] Quodlibet II, q. 3 pr. Deinde quaesitum est de tempore, per quod Deus movet creaturam spiritualem, secundum Augustinum.

[67067] Quodlibet II, q. 3 tit. 1 Utrum tempus movens creaturam spiritualem sit idem cum tempore quod mensurat motus corporalium rerum

[67068] Quodlibet II, q. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[67069] Quodlibet II, q. 3 arg. 1 Quia neque Augustinus diversitatem hanc temporum assignat, neque aliquis philosophus. Vanum ergo videtur hanc diversitatem temporum assignare.

[67070] Quodlibet II, q. 3 arg. 2 Praeterea, omne quod est, in quantum est, unum est. Si ergo non sit unum tempus, sed diversa, non erit ens; quod est inconveniens. Oportet ergo ponere unum tempus tantum.

[67071] Quodlibet II, q. 3 s. c. 1 Sed contra. Tempus quo mensurantur corporales motus, est numerus motus primi caeli, secundum philosophum in Lib. IV Physic. Sed tempus per quod moventur Angeli, non habet aliquem ordinem ad motum. Ergo illud tempus est aliud a tempore corporalium rerum.

[67072] Quodlibet II, q. 3 s. c. 2 Praeterea, perpetuo et corruptibili nihil est commune nisi secundum nomen, ut dicitur in X Metaphysic. Sed Angeli sunt perpetui, corpora autem sunt corruptibilis. Non ergo idem tempus est utrorumque.

[67073] Quodlibet II, q. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II de Civit. Dei, *tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret: cuius mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, sequitur tempus.* Ex quo accipitur quod etiam philosophus dicit in IV Physic., quod *oportet loqui de tempore secundum rationem motus; nam tempus est numerus motus secundum prius et posterius.* Omnes ergo motus qui possunt mensurari una mensura, habent unum tempus; si qui vero motus sunt qui non possunt una mensura mensurari, necesse est quod eorum sit diversum tempus. Cum autem mensura sit homogenea mensurato, ut dicitur in Lib. X Metaphys.; manifestum est quod omnia quae sunt unius generis, possunt habere unam mensuram communem, non autem quae sunt generum diversorum. Omnes autem motus continui conveniunt in uno genere, in quantum sunt commensurabiles, et ideo possunt habere unam mensuram communem. Mensurantur enim omnes simplicissimo modo sui generis, scilicet velocissimo motu primi caeli. Unde omnium motuum continuorum potest esse unum tempus commune. Quod quidem tempus, licet videatur esse secundum genus de numero discretorum, quia est numerus harum rerum continuarum, scilicet motuum, fit et ipsum continuum; sicut decem simpliciter dictum, est aliquid discretum; sed decem ulnae panni est aliquid continuum. Discretorum autem et continuorum non potest esse una mensura communis, cum sint diversorum generum, in quantum sunt mensurabilia; et ideo necesse est, si sunt aliqui motus continui, quod tempus eorum aliud sit a motu quo mensurantur motus discreti. Manifestum est autem quod motus spiritualium creaturarum, de quibus Augustinus loquitur, dicens creaturam spiritualem moveri per tempus et non per locum, non sunt motus continui, sed vicissitudines quaedam discretae. Dicit enim, quod per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolebat. Unde manifestum est, quod cum tempus non habeat continuitatem nisi ex motu, quod tale tempus non habeat continuum, et quod est aliud a tempore corporalium rerum.

[67074] Quodlibet II, q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ex ipsa differentia motuum dat intelligere differentiam temporum.

[67075] Quodlibet II, q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod eo modo aliquid est unum, quo est et dicitur esse. Quod enim dicitur esse secundum speciem, est unum specie, non autem unum numero. Unde non sequitur, si sint plures homines, quod non sit homo. Et similiter non sequitur, si sint plura tempora, quod non sit tempus.

Quaestio 4

Prooemium

[67076] Quodlibet II, q. 4 pr. Deinde quaesitum est de homine.- Et primo quantum ad virtutes.- Secundo quantum ad peccata.- Tertio quantum ad poenas. Circa virtutes autem fuit quaesitum et quantum ad res divinas, et quantum ad res humanas. Quantum ad res divinas, quaesita sunt tria.

[67077] Quodlibet II, q. 4 pr. 1 Primo circa fidem; utrum aliquis teneretur credere Christo visibilia miracula non facienti.

[67078] Quodlibet II, q. 4 pr. 2 Secundo circa fidei sacramentum; utrum parvuli Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus.

[67079] Quodlibet II, q. 4 pr. 3 Tertio circa decimas quae debentur ministris sacramentorum; utrum aliquis propter consuetudinem possit excusari ne decimas solvat.

Articulus 1

[67080] Quodlibet II, q. 4 a. 1 tit. 1 Utrum aliquis teneretur credere Christo visibilia miracula non facienti

[67081] Quodlibet II, q. 4 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Christo non facienti visibilia miracula homines credere non tenerentur.

[67082] Quodlibet II, q. 4 a. 1 arg. 1 Quicumque enim non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Sed si homines non crederent Christo miracula non facienti, non peccarent; dicit enim ipse, Ioan. XV, 24: *si opera non fecissem in eis quae nullus alius fecit, peccatum non haberent*; et loquitur de peccato infidelitatis, secundum Augustinum. Ergo Christo, si non fecisset miracula, homines credere non tenerentur.

[67083] Quodlibet II, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus potest mutare legem nisi legislator, vel eo superior. Sed Christus praedicabat quaedam quae videbantur pertinere ad veteris legis abolitionem; sicut quod cibi non coinquinarent hominem, et quod licet in sabbato operari. Si ergo non probasset se esse legislatorem, non fuisset ei credendum. Sed hoc fieri non potuisset nisi per miracula, cum legislatorem multa miracula praecesserint. Ergo Christo non erat credendum, nisi miracula fecisset.

[67084] Quodlibet II, q. 4 a. 1 arg. 3 Sed contra. Magis obligantur homines ad credendum primae veritati quam ad credendum visibilibus signis. Sed licet Christus miracula non fecisset, ipse

tamen verus Deus existens, prima veritas erat. Ergo etiam si miracula non fecisset, adhuc erat ei credendum.

[67085] Quodlibet II, q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, gratia unionis est maior quam gratia gratum faciens per adoptionem. Sed miracula non sufficienter probant gratiam gratum facientem: quia, ut habetur Matth., VII, v. 22, his qui Christo in iudicio dicent: *domine (...) in nomine tuo virtutes multas fecimus*; respondebitur: *non novi vos.* Ergo multo minus miracula sufficiunt ad probandum gratiam unionis. Si ergo sine miraculis Christo homines credere non tenerentur, neque etiam miraculis factis tenebantur credere dicenti se esse Deum: quod patet esse falsum.

[67086] Quodlibet II, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod nullus tenetur ad hoc quod est supra vires suas nisi per hunc modum quo sit sibi possibile. Credere autem est super potentiam hominis naturalem, unde ex dono Dei provenit, secundum illud apostoli ad Ephes., II, 8: *gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est*; et ad Philipp., I, 29, dicit: *vobis datum est non solum ut in ipsum credatis, sed ut pro ipso patiamini.* Homo ergo tenetur credere secundum hoc quod adiuvatur a Deo aliquis ad credendum. Adiuvatur autem a Deo aliquis ad credendum tripliciter. Primo quidem per interiorem vocationem, de qua dicitur Ioan., VI, 45: *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me*; et ad Roman., VIII, 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit.* Secundo per doctrinam et praedicationem exteriorem, secundum illud apostoli ad Roman., X, 17: *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Tertio per exteriora miracula; unde dicitur I Corinth., XIV, 22, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet per ea provocentur ad fidem. Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctori legis et prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere, sicut Isaias, de se dicit: *dominus Deus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*; sicut de quibusdam dicitur Act., VII, 51: *vos semper spiritui sancto restitistis.*

[67087] Quodlibet II, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod inter illa opera quae Christus in hominibus fecit, annumerari etiam debet vocatio interior, qua quosdam attraxit; sicut Gregorius dicit in quadam homilia, quod Christus per misericordiam Magdalenam traxit interius, qui etiam per clementiam suscepit foris. Annumerari etiam debet eius doctrina, cum etiam ipse dicat: *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent.*

[67088] Quodlibet II, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Christus poterat se ostendere esse legislatorem non solum faciendo visibilia miracula, sed etiam per auctoritatem Scripturae, et per interiorem instinctum.

[67089] Quodlibet II, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis, quae interius hominem illuminat et docet.

[67090] Quodlibet II, q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod miracula visibilia fiunt virtute divina ad confirmationem virtutis fidei; unde dicitur Marci, XVI, 20, de apostolis, quod *praedicaverunt*

ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. Non autem fiunt miracula semper ad demonstrandum gratiam eius per quem miracula fiunt; et ideo potest contingere quod aliquis gratiam gratum facientem non habens, miracula faciat. Sed hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians, vera miracula faciat, quae nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile. Cum ergo Christus se filium Dei diceret, et aequalem Deo, hanc eius doctrinam comprobabant miracula quae faciebat; et ideo ostendebatur Christus per miracula quae faciebat, esse Deus. Petrus autem, licet eadem vel maiora miracula faceret, non probabatur esse Deus, sed per ea etiam probabatur quod Christus esset Deus; quia Petrus non praedicabat seipsum, sed Iesum Christum esse Deum.

Articulus 2

[67091] Quodlibet II, q. 4 a. 2 tit. 1 Utrum parvuli Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus

[67092] Quodlibet II, q. 4 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod pueri Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus.

[67093] Quodlibet II, q. 4 a. 2 arg. 1 Maius enim est vinculum matrimoniale quam ius paternae potestatis; quia paterna potestas potest per hominem solvi, cum filius familias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth., XIX, 6: *quos Deus coniunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale; dicit enim apostolus, I ad Cor., VII, 15: *quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti est subiectus frater aut soror in huiusmodi*; et canon dicit *quod si coniux infidelis non vult cohabitare sine contumelia creatoris, quod alter coniugum non debet ei cohabitare.* Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius paternae potestatis. Sic ergo infideles et Iudaei non habent ius paternae potestatis in suos filios; possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

[67094] Quodlibet II, q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, magis debet homini subveniri contra periculum mortis aeternae quam contra periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae si parentibus relinquantur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

[67095] Quodlibet II, q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Iudaei sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Iudaeorum facere quod voluerint. Nulla ergo esset iniuria, si baptizarentur

invitis parentibus.

[67096] Quodlibet II, q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo iniustum, si pueri Iudaeorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per Baptismum consecrentur.

[67097] Quodlibet II, q. 4 a. 2 arg. 5 Praeterea, Baptismus est efficacior ad salutem quam praedicatio; quia per Baptismum statim tollitur peccati macula et reatus poenae, et aperitur ianua caeli. Sed si periculum sequatur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicavit; ut habetur Ez., III, 18 et XXXIII, 6, de eo qui vidit gladium venientem, et non insonuerit tuba. Ergo multo magis, si pueri Iudaeorum damnentur propter defectum Baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

[67098] Quodlibet II, q. 4 a. 2 s. c. Sed contra, nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudaeis iniuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent ius paternae potestatis in filios iam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

[67099] Quodlibet II, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda: quia et ipsa doctrina Catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis est standum consuetudini Ecclesiae quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi, vel cuiuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, et alii plures, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Silvester Constantino, et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo praetermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam Iudaeorum filii invitis parentibus baptizentur. Et huius ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes Baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt: quod verteretur in fidei detrimentum. Alia vero ratio est, quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt quantum ad ea quae agit, ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus iure gentium vel civili est possessoris, ut utatur eo cum voluerit, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris; unde contra iustitiam naturalem esset, si puer antequam haberet usum liberi arbitrii, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur,

quod salvabantur in fide parentum: per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.

[67100] Quodlibet II, q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire; sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

[67101] Quodlibet II, q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod a temporali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis: puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

[67102] Quodlibet II, q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

[67103] Quodlibet II, q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest: unde puer antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

[67104] Quodlibet II, q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod periculum quod sequitur ex praedicatione omissa, nulli imminet nisi ei cui est commissum praedicationis officium; unde in Ezech., cap. XXXIII, v. 7, praemittit: *speculatorem dedi te filiis Israel.* Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum; unde eis imminet periculum propter subtractionem sacramentorum, si eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

Articulus 3

[67105] Quodlibet II, q. 4 a. 3 tit. 1 Utrum aliquis propter consuetudinem possit excusari ne decimas solvat

[67106] Quodlibet II, q. 4 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod propter consuetudinem aliqui deobligantur a iure reddendi decimas.

[67107] Quodlibet II, q. 4 a. 3 arg. Magis enim est accipere decimas quam non dare. Sed propter consuetudinem in aliquibus terris aliqui milites accipiunt decimas, et hoc ab Ecclesia toleratur.

Ergo multo magis propter consuetudinem aliqui deobligantur ut decimas non solvant, neque solvere teneantur.

[67108] Quodlibet II, q. 4 a. 3 s. c. Sed contra, ius divinum non aboletur per dissuetudinem. Sed decimae debentur de iure divino. Ergo per dissuetudinem non aboletur ius reddendi decimas. Tenentur ergo homines reddere decimas, contraria consuetudine non obstante.

[67109] Quodlibet II, q. 4 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod ea quae sunt de iure positivo, per dissuetudinem abolentur; ea vero quae sunt a iure naturali vel de iure divino, nulla dissuetudine aboleri possunt. Nulla enim dissuetudine fieri potest ut sit licitum furari vel moechari. Est ergo considerandum ad propositam quaestionem, utrum dare decimas sit de iure divino, vel de iure positivo humano. Ius autem divinum in novo et in veteri testamento continetur. Et quidem non apparet in novo testamento aliquod praeceptum datum de decimis solvendis, in doctrina, dico, evangelica vel apostolica. Quod enim dicitur Matth., XXIII, 23, de solutione decimarum: *haec oportuit facere, et illa non omittere*, et quod dicit Pharisaeus, Luc., XVIII, 12: *decimas de omnium quae possideo*, magis videtur ad statum veteris testamenti pertinere, quam observantiae novi testamenti formam imponere. In veteri autem testamento triplex genus praeceptorum erat. Quaedam enim erant praecepta moralia, quaedam iudicialia, quaedam caeremonialia. Praecepta moralia sunt indita naturali rationi, ad quae homines omni tempore obligantur, ut *honora patre et matrem, non moechaberis, non furtum facies*, et similia. Praecepta autem iudicialia sunt per quae iudicia exercebantur; puta, si quis furaretur unam ovem, redderet quatuor. Et huiusmodi praecepta non sunt indita rationi naturali. Non enim ratio naturalis habet quod ille qui furatur ovem, magis reddat quatuor quam tres vel unam. Sed tamen per huiusmodi praecepta determinatur morale praeceptum. Habet enim ratio naturalis quod ille qui furatur, debeat puniri; sed quod tali poena puniatur, hoc determinatur per praeceptum iudiciale. Praecepta autem caeremonialia veteris legis sunt quae pertinent ad observantiam divini cultus, et sunt ordinata ad figurandum aliquod futurum, sicut immolatio agni paschalis figurabat occisionem Christi. Est ergo considerandum, utrum praeceptum de decimis persolvendis sit morale, vel iudiciale, vel caeremoniale. Si enim morale est, ad hoc omnes tenentur, et omni tempore, nulla obstante contraria consuetudine. Sed hoc non videtur, quia ratio naturalis non dictat magis quod homo ministris Dei det decimam quam undecimam vel nonam partem fructuum. Si autem sit praeceptum iudiciale, non tenentur ad decimas dandas, sicut non tenentur omnes ad iudicandum secundum iudicia in lege veteri conscripta; quia illa iudicialia praecepta sunt specialiter illi populo data consideratis conditionibus eius; non enim eadem omnibus expediunt. Si autem sit praeceptum caeremoniale, non solum non obligaret, sed etiam observatum induceret in peccatum: peccaret enim, si quis agnum paschalem immolaret, quia post adventum veritatis cessaverunt figurae. Dicendum est ergo, sicut antiqui magistri dixerunt, quod quaedam praecepta legis sunt pure moralia, ut *non occides, non furtum facies*; quaedam autem pure sunt caeremonialia, ut immolatio paschalis agni, et circumcisio; quaedam autem sunt media, secundum aliquid moralia et secundum aliquid caeremonialia: sicut praeceptum de observatione sabbati est morale quantum ad hoc quod aliquod tempus quieti deputetur ad vacandum divinis, hoc enim ratio naturalis habet; sed quod dies septima sit deputata, hoc est ex determinatione Dei propter aliquam figuram, unde hoc est

caeremoniale. Sic ergo praeceptum de decimis persolvendis est quidem secundum aliquid morale, ut scilicet qui pro toto populo divino obsequio vacant, stipendiis populi sustententur, sicut et qui in aliis officiis reipublicae serviunt, a populo sustentantur. Et secundum hunc modum proponitur hoc praeceptum in novo testamento. Dicit enim dominus Matth., X, 10: *dignus (...) est operarius cibo suo*; et apostolus dicit, I ad Corinth., IX, 14: *dominus ordinavit ut qui Evangelium enuntiant, de Evangelio vivant; et qui altari deserviunt, de altari vivant.* Sed quantum ad determinatum numerum decimae non est de iure naturali, neque est praeceptum morale, sed est caeremoniale, in quantum refertur ad figurandum aliquid circa Christum: vel etiam est iudiciale secundum convenientiam ad illum populum, in quo, quia erat multitudo ministrorum, tali taxatione opus erat ad ministrorum Dei sustentationem. Sic ergo hoc commune, quod est providere ministris Dei in necessariis vitae, est de iure naturali existens. Ad quemlibet autem principem qui potest leges condere, pertinet ius naturale commune per ius positivum determinare: nihil enim est aliud ius positivum quam determinatio iuris naturalis: sicut ius naturale habet quod malefactor puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc determinatur per ius positivum. Quia ergo Ecclesia habet potestatem condendi legem in his quae pertinent ad cultum Dei, potuit per Ecclesiae statutum taxari quantitas eorum quae sunt danda ministris Dei a populo. Et ut esset quaedam consonantia novi et veteris testamenti, statuit Ecclesia ut taxatio veteris testamenti servaretur etiam in novo. Unde omnes tenentur ad decimas, velint nolint. Posset autem Ecclesia statuere, si causa subesset, vel in maiori vel in minori numero; puta quod daretur octava, vel duodecima, sicut et quod detur decima. Patet ergo quod nulla consuetudo contraria solvit hominem ab obligatione reddendi decimas, quia haec obligatio fundatur supra ius divinum, et supra ius naturale: unde semper tenentur homines reddere decimas, si Ecclesia exigat, etiam contraria consuetudine non obstante. Et in terris in quibus est consuetudo quod decimae solvantur, ipsa consuetudo quasi expostulat decimas; unde peccat qui non redderet. Sed in terris in quibus non est consuetudo communis quod decimae dentur, et Ecclesia non petit, videtur Ecclesia remittere dum dissimulat. Et ideo homines in terris illis non peccant decimas non dando: durum enim esset dicere, quod omnes homines Italiae et Orientalium partium damnarentur, qui decimas non solvunt. Et huiusmodi argumentum possumus ab apostolo accipere, cui cum deberentur necessaria victus ab his quibus praedicabat, tamen non accipiebat; nec tamen peccabant qui ei non dabant: alioquin male cum eis egisset non accipiendo, praesertim cum ipse dicat Act., XX, 27: *non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei*; et ideo apostolus non exigebat quod sibi debebatur, ne daretur aliquod offendiculum Evangelio, ut ipse ibi dicit. Unde non bene facerent rectores Ecclesiarum, si in terris illis decimas exigerent in quibus non est consuetudo dari, si probabiliter crederent quod ex hoc scandalum nasceretur.

[67110] Quodlibet II, q. 4 a. 3 ad arg. Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod milites qui accipiunt decimas in aliquibus terris, non habent ius accipiendi decimas: hoc enim ius est spirituale debitum ministris Dei, unde non cadit in laicam personam. Sed res illae temporales quae a iure exiguntur, ex concessione Ecclesiae datae sunt aliquibus militibus propter aliqua servitia quae fecerunt Ecclesiae; sicut et Ecclesia potest remittere ipsos fructus qui debentur pro decima; non tamen remittit ius exigendi decimas, nec tollit debitum reddendi.

Quaestio 5

Prooemium

[67111] Quodlibet II, q. 5 pr. Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad virtutes circa res humanas. Et circa hoc quaesita sunt duo.

[67112] Quodlibet II, q. 5 pr. 1 Primo utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus in indifferentibus.

[67113] Quodlibet II, q. 5 pr. 2 Secundo utrum venditor teneatur dicere emptori vitium rei venditae.

Articulus 1

[67114] Quodlibet II, q. 5 a. 1 tit. 1 Utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus in indifferentibus

[67115] Quodlibet II, q. 5 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia.

[67116] Quodlibet II, q. 5 a. 1 arg. 1 Dicitur enim Deuteronom. XXI, 18, 21: *si genuerit homo filium contumacem et protervum, qui non audiat patris aut matris imperium (...) lapidibus eum obruet populus civitatis.* Sed poena talis non infligeretur, nisi graviter peccaret non obediendo. Ergo filii tenentur obedire parentibus carnalibus per omnia.

[67117] Quodlibet II, q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, apostolus dicit ad Coloss., cap. III, 20: *filii, obedite parentibus per omnia.*

[67118] Quodlibet II, q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, praecepta moralia affirmativa quamvis non ad semper obligent, tamen nunquam contrarium facere licet. Sed praeceptum morale affirmativum est de honoratione parentum. Ergo non licet irreverentem esse parenti; quod esset, si eius mandato non obediretur. Tenetur ergo filius in omnibus parentibus obedire.

[67119] Quodlibet II, q. 5 a. 1 s. c. Sed contra, non minus obediendum est patribus spiritualibus quam carnalibus, sed magis, ut habetur per apostolum ad Hebr., cap. XII, 9. Sed patribus spiritualibus non tenentur subditi obedire in indifferentibus: religiosi enim qui obedientiam profitentur,

non tenentur obedire suis praelatis nisi in his quae sunt secundum regulam, ut Bernardus dicit in Lib. de dispensatione et praecepto. Ergo nec parentibus carnalibus filii tenentur in indifferentibus obedire.

[67120] Quodlibet II, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod cum obedientia praelato debeatur, ad illa extenditur debitum obedientiae ad quae extenditur ius praelationis. Habet autem pater carnalis ius praelationis in filium primo quidem quantum ad domesticam conversationem. Sic enim est paterfamilias in domo sicut rex in regno: unde sicuti subditi regis tenentur obedire regi in his quae pertinent ad gubernationem regni; ita etiam filii et alii domestici tenentur obedire patrifamilias in his quae pertinent ad dispensationem domus. Secundo quanto ad morum disciplinam: unde apostolus dicit ad Hebr., XII, 9: *patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et obtemperabamus eis.* Debet enim pater filio non solum educationem, sed etiam disciplinam, ut philosophus dicit. In his ergo filius tenetur obedire patri carnali, et non in aliis.

[67121] Quodlibet II, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod loquitur ibi Moyses de imperio paterno quod pertinet ad disciplinam morum: unde ibidem dicitur: *monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriae atque conviviis.*

[67122] Quodlibet II, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod apostolus dicit obediendum esse parentibus per omnia ad quae se ius praelationis extendit.

[67123] Quodlibet II, q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non exhibet irreverentiam praecipienti, si non obedit ei in his in quibus obedire non tenetur.

Articulus 2

[67124] Quodlibet II, q. 5 a. 2 tit. 1 Utrum venditor teneatur dicere emptori vitium rei venditae

[67125] Quodlibet II, q. 5 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae emptori.

[67126] Quodlibet II, q. 5 a. 2 arg. 1 Quia secundum leges civiles venditor et emptor se invicem decipere possunt. Nulla autem posset fieri deceptio, si venditor rei venditae vitium emptori dicere teneretur. Ergo non tenetur.

[67127] Quodlibet II, q. 5 a. 2 arg. 2 Sed dicebat, quod leges non loquuntur secundum forum conscientiae; sed quod nunc loquimur, est secundum forum contentiosum.- Sed contra, secundum

philosophum in II Ethic., c. I, intentio legislatoris est cives facere bonos. Quod ergo licet secundum leges, non est contrarium virtuti, et ita etiam non est contrarium conscientiae.

[67128] Quodlibet II, q. 5 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est, quia secundum leges civiles si aliquis vendat animal morbidum, tenetur de vitio. Ergo tenetur dicere vitium emptori.

[67129] Quodlibet II, q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Tullius dicit in libro de officiis, quod ad officium boni viri pertinet ut dicat emptori illud pro quo res minus venderetur. Huiusmodi autem est vitium rei venditae. Ergo venditor tenetur dicere emptori vitium rei venditae.

[67130] Quodlibet II, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tamen homines non tenentur; sicut ad bonum virum pertinet quod liberaliter amico suo bona largiatur, quamvis ad hoc non teneatur. Sed aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tenetur; scilicet quod reddat alicui quod iustum est: nam actus iustitiae est ut reddatur alicui quod ei debetur. Et ideo unusquisque venditor ad hoc tenetur ut iustam venditionem faciat, non autem ut faciat venditionem liberalem, dimittens aliquid de pretio iusto. Iustitia autem aequalitas quaedam est, ut dicitur in V Ethic., cap. II. Est ergo iusta venditio, quando pretium acceptum ab habente aequatur rei venditae; iniusta autem, si non aequetur, sed plus accipiat. Si ergo vitium rei venditae faciat rem minus valere quam pretium impositum a venditore, iniusta erit venditio, unde peccat occultans vitium; si autem non faciat rem minus valere quam pretium impositum, quia forte venditor minus pretium imponit propter vitium, tunc non peccat tacens vitium, quia venditio non est iniusta, et forte esset sibi damnosum, si vitium diceret: quia emptor vellet habere rem etiam pro minori pretio quam valeret. Liberaliter tamen faceret, si damnum proprium contemneret ut satisfaceret voluntati alterius, licet ad hoc non teneatur.

[67131] Quodlibet II, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod per illud dictum legis non habetur quod licitum sit simplici venditori decipere emptorem, et e converso; sed dicitur aliquid esse licitum secundum legem quod per legem non punitur, sicut secundum legem veterem licebat libellus repudii.

[67132] Quodlibet II, q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praecepta legis sunt ductiva ad perfectam virtutem: tamen actus perfectae virtutis non cadunt sub praecepto legis humanae; sed prohibet quaedam graviora, ut gradatim homines retracti a malis per seipsos ad virtutem exerceantur. Permittit autem quaedam minora peccata, eis poenam non infligens, quia sine his non facile invenitur hominum multitudo; et de talibus est deceptio quae est inter vendentes et ementes: quia plurimi sunt qui volunt vili emere et care vendere, ut Augustinus dicit in Lib. de Trin.

[67133] Quodlibet II, q. 5 a. 2 ad s. c. 1 Ad illud vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod illud intelligendum est quando morbus pecoris facit pecus minus valere quam vendatur.

[67134] Quodlibet II, q. 5 a. 2 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod ea ratione Tullius dicit quod vir bonus non tacet vitium rei venditae, quia ad virum bonum non pertinet decipere aliquem: deceptio autem non est, si id quod tacetur de re vendita, non facit rem minus valere quam pretium quod pro ea accipitur.

Quaestio 6

Prooemium

[67135] Quodlibet II, q. 6 pr. Deinde quaesitum est de peccatis. Et circa hoc quaesita sunt duo.

[67136] Quodlibet II, q. 6 pr. 1 Primo utrum peccatum sit appetere praelationem.

[67137] Quodlibet II, q. 6 pr. 2 Secundo utrum peccatum sit praedicatori habere oculum ad rem temporalem.

Articulus 1

[67138] Quodlibet II, q. 6 a. 1 tit. 1 Utrum peccatum sit appetere praelationem

[67139] Quodlibet II, q. 6 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod peccatum sit appetere praelationem.

[67140] Quodlibet II, q. 6 a. 1 arg. 1 Non enim videtur quod possit appeti sine peccato id quod non fuit in statu naturae integrae, sed solum in statu naturae corruptae. Sed praelatio non fuit in statu naturae integrae, sed incepit esse post peccatum, quando dictum est mulieri, Gen., III, 16: *sub viri potestate eris.* Ergo peccatum est praelationem appetere.

[67141] Quodlibet II, q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, appetitus videtur esse de his quae pertinent ad statum futurae gloriae. Sed in futuro cessabit omnis praelatio, ut dicit quaedam Glossa, I Cor., cap. XV. Ergo peccatum est appetere praelationem.

[67142] Quodlibet II, q. 6 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur I ad Timoth., cap. V, 17: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Sed non est peccatum appetere illud cui debetur honor, qui non debetur nisi virtuti. Ergo non est peccatum appetere praelationem.

[67143] Quodlibet II, q. 6 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod hanc quaestionem solvit Augustinus, XIX de Civit. Dei, ubi dicit, quod locus superior sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, tamen indecenter appetitur: cuius ratio est, quia qui appetit praelationem, aut est superbus, aut iniustus. Iniustitia enim est quod aliquis velit sibi plus de honore accipere, aut de potestate, aut de aliis bonis, nisi sit maioribus dignus, ut dicitur in V Ethic., cap. III. Quod

autem aliquis aestimet se esse magis dignum praelatione omnibus illis super quos praelationem accipit, superbiae et praesumptionis est. Unde patet quod quicumque praelationem appetit, aut est iniustus aut superbus. Et ideo nullus suo appetitu debet ad praelationem pervenire, sed solum Dei iudicio, secundum illud apostoli ad Hebr., V, 4: *nemo sibi assumit honorem sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.* Potest tamen aliquis licite appetere se esse dignum praelatione, vel opera boni praelati, pro quibus debetur honor.

[67144] Quodlibet II, q. 6 a. 1 ad s. c. Unde patet responsio ad ultimum.

[67145] Quodlibet II, q. 6 a. 1 ad arg. Primae vero duae rationes non recte concludunt; quia etiam ea quae non fuerunt in statu innocentiae nec erunt in statu gloriae, possunt licite appeti, sicut subiici, poenitere, et alia huiusmodi; quamvis praelatio quantum ad aliquid fuisset in statu innocentiae, et futura sit in statu gloriae: scilicet quantum ad superioritatem gradus, et quantum ad gubernationem vel regimen, non autem quantum ad coactam servitutem.

Articulus 2

[67146] Quodlibet II, q. 6 a. 2 tit. 1 Utrum peccatum sit praedicatori habere oculum ad rem temporalem

[67147] Quodlibet II, q. 6 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic procedebatur: videtur quod peccatum sit praedicatori habere oculum ad temporalia.

[67148] Quodlibet II, q. 6 a. 2 arg. Dicitur enim Luc., XII, 31: *quaerite primo regnum Dei*: Glossa, *id est bona aeterna; et haec omnia adiicientur vobis*: Glossa, *etiam non quaerentibus.* Ergo non licet praedicatori habere oculum ad terrena.

[67149] Quodlibet II, q. 6 a. 2 s. c. Sed contra, est quod dicitur I ad Corinth., cap. IX, 10: *debet qui arat, in spe arare*; Glossa: *stipendiorum temporalium.* Ergo licet praedicatori, de quo ibi loquitur, habere oculum ad terrena.

[67150] Quodlibet II, q. 6 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod habere oculum ad terrena contingit dupliciter. Uno modo sicut ad mercedem vel praemium; et sic praedicatori non licet habere oculum ad terrena, quia sic faceret Evangelium venale. Alio modo sicut ad stipendia pro necessitate sustentationis vitae; et sic licet habere praedicatori oculum ad terrena; unde I ad Tim. cap. V, super illud, *qui bene praesunt presbyteri*, etc. dicit Glossa Augustini: *necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est praebere; non tamen venale est Evangelium pro his. Si enim sic*

vendunt, magnam rem vili vendunt. Accipiant ergo sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a domino.

[67151] Quodlibet II, q. 6 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 7

Prooemium

[67152] Quodlibet II, q. 7 pr. Deinde quaesitum fuit de poenis peccatorum.- Et primo de ipsis poenis.- Secundo de remissione poenarum. Circa primum quaesita sunt duo.

[67153] Quodlibet II, q. 7 pr. 1 Primo utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

[67154] Quodlibet II, q. 7 pr. 2 Secundo utrum duorum qui eadem poena sunt digni, unus diutius moretur in Purgatorio quam alius.

Articulus 1

[67155] Quodlibet II, q. 7 a. 1 tit. 1 Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo

[67156] Quodlibet II, q. 7 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod anima a corpore separata non possit pati ab igne corporeo.

[67157] Quodlibet II, q. 7 a. 1 arg. 1 Quia, secundum philosophum, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non tangit animam separatam a corpore, cum non habeat terminos corporales; quae autem se tangunt, habent ultima simul. Ergo anima separata non patitur ab igne corporeo.

[67158] Quodlibet II, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, illa quae patiuntur ad invicem, invicem converti possunt. Sed anima non potest converti in ignem corporeum, nec e converso. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

[67159] Quodlibet II, q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, Bernardus dicit, quod nihil ardet in Inferno nisi propria voluntas. Sed propria voluntas, cum sit quoddam spirituale, non potest esse materia ignis corporalis. Ergo anima a corpore separata non potest ab igne corporeo pati.

[67160] Quodlibet II, q. 7 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur Is., LXVI: *ignis eorum non extinguetur.*

[67161] Quodlibet II, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod pati multipliciter dicitur. Uno modo pati communiter dictum idem est quod recipere, secundum quod sentire et intelligere est quoddam pati. Et hoc modo anima coniuncta corpori patitur a rebus corporeis sentiendo et intelligendo; sed an separata a corpore possit hoc modo a rebus corporeis pati, alterius quaestionis est, propter quosdam qui dicunt, quod anima separata a corpore, et etiam Angelus, potest accipere cognitionem a rebus sensibilibus. Sed si etiam haec opinio esset vera, tamen pati sentiendo et intelligendo est perfici, non puniri; nisi forte per accidens, in quantum id quod sentitur vel intelligitur, repugnat voluntati; sed ipsum sentire vel intelligere secundum se consideratum poenale non est. Alio modo dicitur pati proprie loquendo secundum contrarietatem agentis ad patiens; prout scilicet pati dicimur, cum aliquid nobis advenit quod est contrarium naturae vel voluntati nostrae; et secundum hoc infirmitas et tristitia passiones dicuntur. Et haec quidem passio dupliciter esse potest. Uno modo per receptionem formae contrariae, sicut aqua patitur ab igne in quantum calefit, et per consequens diminuitur qualitas naturalis eius: hoc modo separata anima non potest pati ab igne corporeo, quia nec calefieri potest nec desiccari, nec secundum formam aut qualitatem quamcumque ignis corporei immutari. Alio modo dicitur pati omne illud quod quocumque modo impeditur a suo proprio impetu vel inclinatione: sicut si dicimus lapidem descendentem pati, cum impeditur ne deorsum perveniat; et sicut dicimus hominem pati, cum detinetur vel ligatur ne vadat quo vult: et ita per modum ligationis cuiusdam anima patitur ab igne corporeo, ut Augustinus dicit, in XXI de civitate Dei. Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipsum. Daemones etiam per necromantiam potestate superiorum Daemonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus; unde multo magis possunt spiritus alligari divina virtute igni corporeo, non ut dent vitam, sed ut accipiant poenam, sicut Augustinus dicit. Sed quia quod est minoris virtutis, non potest sua virtute ligare id quod est maioris virtutis; inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est maioris virtutis, nisi aliqua superiori virtute; et propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animam separatam non virtute propria, sed in quantum est instrumentum divinae iustitiae vindicantis.

[67162] Quodlibet II, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ignis tangit animam, non quidem tactu mathematico, qui attenditur secundum terminos quantitativos, sed magis contactu virtutis, non propriae, sed quam habet in quantum est instrumentum divinae iustitiae.

[67163] Quodlibet II, q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de passione quae est per susceptionem formae contrariae.

[67164] Quodlibet II, q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod propria voluntas dicitur ardere in Inferno, quia meretur ardorem.

Articulus 2

[67165] Quodlibet II, q. 7 a. 2 tit. 1 Utrum duorum qui eadem poena sunt digni, unus diutius moretur in Purgatorio quam alius

[67166] Quodlibet II, q. 7 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic procedebatur: videtur quod duorum qui sunt digni aequali poena, unus non possit citius a Purgatorio liberari quam alius.

[67167] Quodlibet II, q. 7 a. 2 arg. 1 Iudicium, enim post mortem non est hominis, sed Dei, qui secundum veritatem iudicat, ut dicitur ad Rom. II, 2. Sed contra veritatem iudicaret, si uni eorum, qui sunt digni aequali poena, infligeretur gravior poena sensus quam alteri. Dilatio autem gloriae est maior poena quam acerbitas poenae sensus; quia, sicut dicit Chrysostomus super Matth., carere visione divina est maior poena quam quaelibet poena sensibilis. Ergo unus eorum qui digni sunt aequali poena non maiorem dilationem gloriae patietur altero citius liberato.

[67168] Quodlibet II, q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea malum, secundum Augustinum, dicitur quia nocet; nocet autem quod adimit bonum. Dilatio autem gloriae adimit maius bonum, scilicet bonum increatum. Ergo est maius malum; et sic idem quod prius.

[67169] Quodlibet II, q. 7 a. 2 arg. 3 Sed contra. Est quod Magister dicit in IV Sent., dist. 45, quod ille pro quo fiunt plura suffragia, citius a poenis Purgatorii liberatur. Contingit autem quod pro uno eorum qui digni sunt aequali poena, fiunt plura suffragia quam pro alio. Ergo unus citius liberabitur.

[67170] Quodlibet II, q. 7 a. 2 arg. 4 Praeterea, in fine mundi inveniuntur aliqui cremabilia quaedam habentes, quorum dilatio a gloria non erit tam diuturna, sicut eorum qui modo cremabilia deferunt ad Purgatorium, quia brevis mora erit inter mortem et resurrectionem, ut Augustinus dicit. Ergo pari ratione et nunc eorum qui aequalia cremabilia deferunt, unus potest minus differri a gloria quam alius, et sic erit citius liberatus a poenis.

[67171] Quodlibet II, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod ista quaestio fundatur supra virtutem suffragiorum, utrum scilicet suffragia facta pro aliquo, valeant illi solum pro quo fiunt ad liberationem, vel etiam aliis. Circa quod aliqui dixerunt, quod non magis valent illi quam aliis; immo forte magis valent aliis, si sint melius dispositi ad recipiendum suffragiorum virtutem: et ponunt exemplum, sicut si accendatur cereus in domo pro aliquo divite qui sit caecus, illuminat omnes in domo existentes, et forte alios magis illuminat, si habeant limpidiorem visum. Et secundum hanc opinionem, duorum qui ob aequales culpas in Purgatorio detinentur, unus non potest citius liberari quam alter. Sed hanc opinionem non reputo veram; cuius ratio est, quia suffragium unius valet alteri propter duo. Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui sunt in caritate, sunt quasi unum corpus; et ita bonum unius redundat in omnes, sicut manus deservit toti corpori, et similiter quodlibet corporis membrum. Et secundum hoc, quodcumque bonum factum ab aliquo,

valet cuilibet in caritate existenti, secundum illud Psalm. CXVIII, 63: *particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua.* Alio modo secundum quod per intentionem alicuius actus eius transfertur in alterum; puta, si aliquis pro altero solvat aliquod debitum, pro eodem habetur ac si ille solveret pro quo solvitur. Primo ergo modo valet opus bonum per modum meriti, cuius radix est caritas; sed secundo modo opus unius valet alteri per modum satisfactionis, prout unus pro altero satisfacere potest, si hoc intendat: et talis valor attenditur in suffragiis, quae ad hoc fiunt, ut per ea homines liberentur a debito poenae. Et ideo dicendum est, quod suffragia per istum modum non valent nisi illis pro quibus fiunt: et secundum hoc, si pro aliquo fiunt multa suffragia, citius liberatur a poena Purgatorii quam alii pro quibus non fiunt, etiam si aequalia peccata detulerint. Concedendum tamen est, quod suffragia pro uno facta omnibus valent, in quantum scilicet omnes qui sciunt, gaudent ex caritate de bonis quae ex caritate fiunt; et secundum hoc verum est quod illis pro quibus non fiunt, plus valent suffragia, si sint maioris caritatis.

[67172] Quodlibet II, q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod peccato veniali, cum non habeat aversionem a Deo, per se loquendo, non debetur poena carentiae visionis divinae nec simpliciter nec ad tempus; sed quod ad tempus retardentur a visione divina, hoc contingit per accidens: quia scilicet quamdiu digni sunt aliqua poena, non possunt participare summam felicitatem, quae in visione consistit. Iustitia autem respicit poenam per se debitam peccato, non autem eam quae per accidens consequitur.

[67173] Quodlibet II, q. 7 a. 2 ad 2 Per hoc patet responsio ad secundum.

[67174] Quodlibet II, q. 7 a. 2 ad 3 Tertium concedimus, et quartum similiter. Illi tamen qui in fine mundi vivi reperientur, parum habebunt de cremabilibus, praecedentibus tribulationibus praepurgati. Poterit etiam fieri ut acerbitas poenae modici temporis recompenset diuturnitatem poenae in aliis.

Quaestio 8

Prooemium

[67175] Quodlibet II, q. 8 pr. Deinde quaesitum fuit de remissione peccatorum. Et circa hoc quaesita sunt duo.

[67176] Quodlibet II, q. 8 pr. 1 Primo utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile.

[67177] Quodlibet II, q. 8 pr. 2 Secundo utrum crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat transmarinum, plenam habeat peccatorum remissionem.

Articulus 1

[67178] Quodlibet II, q. 8 a. 1 tit. 1 Utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile

[67179] Quodlibet II, q. 8 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit irremissibile.

[67180] Quodlibet II, q. 8 a. 1 arg. Una est enim dignitas et maiestas patris et filii et spiritus sancti. Sed peccatum in filium non est irremissibile, dicitur enim Matth., cap. XII, 32: *quicumque verbum contra filium hominis dixerit, remittetur ei.* Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

[67181] Quodlibet II, q. 8 a. 1 s. c. Sed contra, est quod ibidem dicitur: *qui dixerit contra spiritum sanctum (verbum), non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro.*

[67182] Quodlibet II, q. 8 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod de peccato in spiritum sanctum tripliciter aliqui sunt locuti. Doctores enim ante Augustinum intellexerunt peccatum in spiritum sanctum esse blasphemiam dictam contra spiritum sanctum, aut opera eius, vel etiam contra divinitatem Dei patris aut filii, quia etiam pater et filius, communiter sumendo, spiritus sanctus est, quia *Deus spiritus est*, ut dicitur Ioan. cap. IV, 24. Peccatum autem in filium hominis intelligunt blasphemiam in Christum secundum humanam naturam. Et utroque modo peccabant Iudaei in Christum. Primo enim modo contra eum peccabant, miracula, quae per spiritum sanctum et virtute suae divinitatis faciebat, principi Daemoniorum attribuendo. Secundo autem modo contra eum peccabant, dicendo: *ecce homo vorax, potator vini, et publicanorum amicus*, ut dicitur Matth. XI, 19. Hanc ergo secundam blasphemiam dicit remissibilem, quia habebant aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in Christo videbant, aliam vero blasphemiam dicit irremissibilem, quia nullam excusationem habebant videntes manifesta indicia spiritus sancti et divinitatis. Propter hoc, secundum Chrysostomum, perseverantibus non fuit remissa haec blasphemia neque in hoc saeculo neque in futuro: quia in hoc saeculo puniti sunt pro ea per Romanos, et in futuro cruciabuntur in Inferno. Secundum Augustinum vero, spiritui sancto, qui est caritas patris et filii, attribuitur remissio peccatorum. Ille ergo contra spiritum sanctum peccat, vel blasphemat, vel verbum dicit corde, ore aut opere, qui hoc agit per impoenitentiam usque ad finem vitae suae, ut non fiat ei remissio peccatorum: et tunc planum est quod hoc peccatum in spiritum sanctum non remittitur neque in hoc saeculo neque in futuro. Doctores vero moderni dixerunt, quod quia patri attribuitur potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas; peccatum ex infirmitate est peccatum in patrem, peccatum ex ignorantia est peccatum in filium, peccatum ex certa malitia est peccatum in spiritum sanctum. Quia ergo ignorantia vel infirmitas excusat peccatum vel in toto vel in parte, dicunt, quod peccatum in patrem vel in filium remittitur quia vel totaliter culpa caret, vel culpa diminuitur; malitia vero non excusat peccatum, sed aggravat: et ideo peccatum in spiritum sanc-

tum non remittitur neque in toto neque in parte, quia non habet in se aliquam rationem veniae, per quam diminuatur culpa; et si aliquando remittatur, hoc magis est ex misericordia Dei remittentis, qui etiam morbos incurabiles curat, quam ex remissibilitate peccati.

[67183] Quodlibet II, q. 8 a. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus 2

[67184] Quodlibet II, q. 8 a. 2 tit. 1 Utrum crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat transmarinum, plenam peccatorum remissionem

[67185] Quodlibet II, q. 8 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat, habeat plenam indulgentiam peccatorum.

[67186] Quodlibet II, q. 8 a. 2 arg. 1 Ad hoc enim quod indulgentia alicui valeat, requiritur quod sit vere poenitens et confessus, ut continetur in littera papali. Sed crucesignatus decedens ante iter assumptum, habet haec omnia quae requiruntur secundum formam litterae ad percipiendam plenam indulgentiam peccatorum. Ergo plene percipit eam.

[67187] Quodlibet II, q. 8 a. 2 arg. 2 Praeterea, solum Deus remittit peccatum quantum ad culpam. Cum ergo Papa dat indulgentiam omnium peccatorum, hoc non est referendum ad culpam, sed ad universitatem poenarum. Ille ergo qui accipit crucem secundum formam litterae papalis, nullam poenam patietur pro suis peccatis; et sic statim evolabit, plenam remissionem peccatorum consecutus.

[67188] Quodlibet II, q. 8 a. 2 arg. 3 Sed contra. Augustinus dicit in XV de Trinit. quod *non est idem abstrahere telum, et sanare vulnus*: telum enim peccati abstrahitur per remissionem peccati; vulnus autem sanatur per reformationem imaginis, quae quidem fit per opera satisfactionis. Sed crucesignatus decedens ante iter arreptum, nullum laborem sustinuit ad reformationem imaginis. Ergo nondum est sanatum vulnus; et sic non poterit ad gloriam statim pervenire antequam poenas Purgatorii patiatur.

[67189] Quodlibet II, q. 8 a. 2 arg. 4 Praeterea, quilibet sacerdos utitur talibus verbis: *ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis*. Si ergo crucesignatus decedens evolaret, pari ratione quilibet alius a quoque sacerdote absolutus; quod est inconveniens.

[67190] Quodlibet II, q. 8 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis, sicut supra dictum est, opus unius potest esse satisfactorium pro alio, ad quem per intentionem

facientis refertur. Christus autem pro Ecclesia sua sanguinem suum fudit, et multa alia fecit et sustinuit, quorum aestimatio est infiniti valoris propter dignitatem personae: unde dicitur Sapient. VII, v. 14, quod *infinitus est in illa thesaurus hominibus.* Similiter etiam et omnes alii sancti intentionem habuerunt in his quae passi sunt et fecerunt propter Deum, ut hoc esset ad utilitatem non solum sui, sed etiam totius Ecclesiae. Totus ergo iste thesaurus est in dispensatione eius qui praeest generali Ecclesiae; unde Petro dominus claves regni caelorum commisit, Matth., XVI. Quando ergo utilitas vel necessitas ipsius Ecclesiae hoc exposcit, potest ille qui praeest Ecclesiae, de ista infinitate thesauri communicare alicui, qui per caritatem fit membrum Ecclesiae, de praedicto thesauro quantum sibi visum fuerit opportunum, vel usque ad totalem remissionem poenarum, vel usque ad aliquam certam quantitatem; ita scilicet quod passio Christi et aliorum sanctorum ei imputetur ac si ipse passus esset quantum sufficeret ad remissionem sui peccati, sicut contingit cum unus pro alio satisfacit, ut dictum est. Ad hoc ergo quod indulgentia alicui valeat, tria requiruntur. Primo causa pertinens ad honorem Dei, vel ad necessitatem aut utilitatem Ecclesiae. Secundo auctoritas in eo qui facit: Papa enim potest principaliter, alii vero in quantum potestatem ab eo accipiunt vel ordinariam, vel commissam, seu delegatam. Tertio requiritur ut sit in statu caritatis ille qui indulgentiam percipere vult. Et haec tria designantur in littera papali. Nam causa conveniens designatur in hoc quod praemittitur de subsidio terrae sanctae; auctoritas vero in hoc quod fit mentio de auctoritate apostolorum Petri et Pauli, et ipsius Papae; caritas autem recipientis, in hoc quod dicitur: *omnibus vere poenitentibus et confessis.* Non dicit, *et satisfacientibus*: quia indulgentia non excusat a contritione et confessione, sed cedit in locum satisfactionis. Est ergo dicendum in quaestione proposita, quod si secundum formam papalis litterae indulgentia concedatur accipientibus crucem in subsidium terrae sanctae, crucesignatus statim habet indulgentiam, etiamsi decedat antequam iter arripiat: quia sic causa indulgentiae erit non iter, sed votum itineris. Si autem in forma litterae contineatur quod indulgentia detur his qui transierint ultra mare; ille qui decedit antequam transeat, non habet indulgentiae causam.

[67191] Quodlibet II, q. 8 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ultimo casu deficit in crucesignato decedente illud quod est principalius, scilicet indulgentiae causa.

[67192] Quodlibet II, q. 8 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per auctoritatem solus Deus culpam remittit, sed ministerio etiam sacerdos, in quantum exhibet sacramentum remissionis peccati, puta in Baptismo vel poenitentia. Et tamen indulgentia non se extendit ad remissionem culpae, quia non est sacramentalis, unde non sequitur ordinem, sed iurisdictionem; potest enim et non sacerdos indulgentiam concedere, si sit ei commissum. Et ideo poena totaliter remittitur si causa subsit, non autem si causa desit.

[67193] Quodlibet II, q. 8 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod satisfactio et est punitiva in quantum est actus vindicativae iustitiae, et est etiam medicativa, in quantum est quoddam sacramentale. Indulgentia ergo supplet locum satisfactionis, in quantum est punitiva: quia scilicet poena quam alius sustinuit, imputatur isti ac si ipse sustinuisset, et ideo reatus poenae tollitur; sed non succedit in locum satisfactionis in quantum est medicativa, quia adhuc remanent pronitates ad peccandum

derelictae ex priori peccato, ad quas sanandas necessarius est labor satisfactionis. Et ideo crucesignatis, dum vivunt, consulendum est ut non praetermittant satisfactionis opera, in quantum sunt praeservativa a peccatis futuris, licet reatus poenae sit totaliter solutus. Nec ad hoc requiritur aliquis labor; quia sufficit labor passionis Christi. Morientibus autem non est necessaria huiusmodi praeservatio, sed solum liberatio a reatu poenae.

[67194] Quodlibet II, q. 8 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum sacerdotis dicentis, *absolvo te ab omnibus peccatis tuis*, non refertur ad poenam, sed ad culpam, cuius absolutioni ministerium impendit. Non potest autem aliquis absolvi ab una culpa, quin absolvatur ab omnibus. Poena vero potest totaliter dimitti, vel particulariter. Particulariter quidem in absolutione sacramentali poena dimittitur; totaliter vero in spirituali gratia indulgentiae: sicut etiam dominus dicit Ioan. VIII, 11, mulieri adulterae: *non te condemnabo; vade, et amplius noli peccare.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet VIII

Thomas de Aquino

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[68378] Quodlibet VIII, q. 1 pr. Quaestio nostra circa tria versatur.- Primo circa ea quae pertinent ad naturam.- Secundo circa ea quae pertinent ad culpam et gratiam.- Tertio circa ea quae pertinent ad poenam vel gloriam. Circa primum quaerebatur:- primo de pertinentibus ad naturam creatam - secundo de pertinentibus ad naturam increatam. Circa naturam increatam duo quaerebantur.

[68379] Quodlibet VIII, q. 1 pr. 1 Primo an senarius numerus, secundum quem omnes creaturae dicuntur esse perfect

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ae, sit creator, vel creatura.

[68380] Quodlibet VIII, q. 1 pr. 2 Secundo de rationibus idealibus quae sunt in mente divina; utrum per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suae singularitatis, vel ratione naturae specificae.

Articulus 1

[68381] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 tit. 1 An senarius numerus, secundum quem omnes creaturae dicuntur esse perfectae, sit creator, vel creatura

[68382] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod senarius praedictus sit creator.

[68383] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 arg. 1 Remota enim omni creatura, perfectio non remanet nisi in creatore. Sed remota omni creatura facta in operibus sex dierum, remanet perfectio in numero senario; unde dicit Augustinus, IV super Genesim ad litteram: *itaque si ista non essent*, scilicet opera sex dierum, *perfectus ille esset*, scilicet senarius; *nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent.* Ergo senarius numerus est creator.

[68384] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod Augustinus loquitur de senario quantum ad ideam senarii, quae est in mente divina. Contra: sicut remotis omnibus creaturis, remanet perfectio in idea senarii numeri, ita remanet idea lapidis in mente divina. Ergo in hoc non haberet senarius numerus aliquam praeeminentiam ad lapidem: quod tamen videtur esse contra intentionem Augustini.

[68385] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud quod est permanentius omni creatura, non est creatum, sed creator. Senarius autem numerus est permanentior caelo et terra, quae tamen videntur esse permanentissimae creaturae; unde Augustinus dicit, IV super Genesim ad litteram: *facilius est caelum et terram transire, quae secundum senarium numerum fabricata sunt, quam effici posse ut senarius numerus non suis partibus compleatur.* Ergo senarius non est creatura sed creator.

[68386] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 s. c. Sed contra, creatoris perfectio non consistit ex partibus, nec est in eo aliquid habens partes. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem Lib.: *invenimus senarium numerum esse perfectum ea ratione quod suis partibus compleatur.* Ergo senarius numerus non est creator, sed creatura.

[68387] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod, secundum Avicennam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae. Harum quidem trium considerationum duae semper uniformiter eumdem ordinem servant: prior enim est consideratio alicuius naturae absoluta quam consideratio eius secundum esse quod habet in singularibus; sed tertia consideratio naturae, quae est secundum esse quod habet in intellectu, non semper habet eumdem ordinem ad alias considerationes. Consideratio enim naturae secundum esse quod habet in intellectu qui accipit a rebus, sequitur utramque aliarum considerationum. Hoc enim ordine scibile praecedit scientiam, et sensibile sensum, sicut et movens motum, et causa causatum. Sed consideratio naturae secundum esse quod habet in intellectu causante rem, praecedit alias duas considerationes. Cum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati, ipsa natura seu forma artificiati in se considerata, est posterior intellectu artificis; et per consequens etiam arca sensibilis, quae talem formam vel speciem habet. Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas. Unde uniuscuiusque naturae causatae prima consideratio est secundum quod est in intellectu divino; secunda vero consideratio est ipsius naturae absolute; tertia secundum quod habet esse in rebus ipsis, vel in mente angelica; quarta secundum esse quod habet in intellectu nostro. Et ideo Dionysius dicit, XII cap. de Divin. Nomin., hunc ordinem assignans, quod primo inter omnia est ipse substantificator rerum Deus; postea vero ipsa dona Dei, quae creaturis exhibentur, et universaliter et particulariter considerata, ut per se pulchritudinem, per se vitam, quam dicit esse donum ex Deo proveniens, idest ipsam naturam vitae; deinde ipsa participantia universaliter et particulariter considerata, quae sunt res in quibus natura esse habet. In his ergo illud quod est prius, semper est ratio posterioris; et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso; et inde est quod hoc quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare competat naturae alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso; unde dato quod Socrates

et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturae absolute consideratae, et in singularibus; et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius. Possunt ergo verba Augustini intelligi de senario dupliciter. Uno modo ut per senarium numerum intelligatur ipsa natura senarii absolute, cui primo et per se competit perfectio; quae quidem est ratio perfectionis eorum quae senarium participant: unde remotis omnibus quae senario perficiuntur, adhuc perfectio naturae senarii competit. Et hoc modo senarius nominat naturam creatam. Alio modo potest intelligi senarius secundum esse quod habet in intellectu divino; et sic eius perfectio est ratio perfectionis in creaturis inventae, quae secundum senarium sunt conditae; quibus etiam remotis, in praedicto senario perfectio remaneret. Sic autem senarius non erit creatura, sed ratio creaturae in creatore, quae est idea senarii; et est idem secundum rem quod divina essentia, ratione tantum differens.

[68388] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod remotis omnibus creaturis, quae sunt factae in senario dierum, non dicitur quod perfectio remaneat in senario numero, quasi senarius numerus aliquod esse habeat in rerum natura, nulla creatura existente; sed quia remoto omni esse creato, remanet absoluta consideratio naturae senarii, prout abstrahit a quolibet esse, et sic attribuitur sibi perfectio; sicut remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationalitas attribuibilis humanae naturae.

[68389] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis quaedam sunt magis communes, et quaedam magis contractae; ita etiam rationes rerum in Deo magis communium ad plura se extendunt, minus vero communium ad pauciora; et quia unitas et multitudo sunt omnibus rebus creatis communia, ideo etiam ratio idealis numeri ad omnes creaturas se extendit; unde dicit Boetius in Princ. arithmeticae: *omnia quaecumque a primaeva rerum natura constituta sunt, numerorum specie videntur esse formata.* Hoc enim fuit principale in animo conditoris. Exemplar autem lapidis, aut idea, non se extendit ad omnes creaturas. Et ideo si senarius accipiatur pro idea senarii quantum ad hoc, adhuc senarius erit eminentior lapide, id est quam idea lapidis, prout scilicet ad plura se extendit; et iterum perfectio competit senario secundum naturam senarii, non autem lapidi.

[68390] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est intentio Augustini dicere, quod si caelum et terra transeant et ceterae creaturae, senarius remaneret secundum aliquod esse creatum; sed quia si omnes creaturae ab esse deficerent, remaneret adhuc natura senarii, prout abstrahit a quolibet esse huiusmodi, quod eius perfectioni competit; sicut etiam natura humana manebit talis quod ei competeret rationalitas.

[68391] Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 ad s. c. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod quamvis in Deo non possit esse aliquid habens partes, tamen potest esse in eo ratio rei habentis partes, et sic est in eo ratio senarii ex partibus constituti, et ratio suarum partium.

Articulus 2

[68392] Quodlibet VIII, q. 1 a. 2 tit. 1 Utrum rationes quae sunt in mente divina per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suae singularitatis, vel ratione naturae specificae

[68393] Quodlibet VIII, q. 1 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod ideae quae in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei.

[68394] Quodlibet VIII, q. 1 a. 2 arg. Quia, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaest., ideae sunt quaedam formae vel rationes rerum stabiles, quae in divina intelligentia continentur; et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri vel interire potest: et omne quod oritur vel interit, solum singulare est, idest quod generatur et corrumpitur. Ergo ideae per prius respiciunt singulare.

[68395] Quodlibet VIII, q. 1 a. 2 s. c. Sed contra, cum ideae sint formae exemplares, requiritur ad rationem ideae assimilatio ideati ad ipsam. Sed ideatum, idest res creata, magis assimilatur divino exemplari secundum formam, a qua est ratio speciei, quam secundum materiam, quae est individuationis principium. Ergo idea per prius respicit naturam speciei quam singularitatem individui.

[68396] Quodlibet VIII, q. 1 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod, cum in mente divina sint omnium creaturarum formae exemplares, quae ideae dicuntur, sicut in mente artificis formae artificiatorum; hoc tamen interest inter formas exemplares quae sunt in mente divina et in mente artificis creati: quod creatus artifex agit ex praesupposita materia; unde formae exemplares quae sunt in mente eius, non sunt factivae materiae, quae est individuationis principium, sed solius formae, a qua est species artificiati: et ideo huius formae exemplares non respiciunt directe artificiatum quantum ad individuum, sed quantum ad speciem solum; formae autem exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam: et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui: per prius tamen quantum ad naturam speciei: quod ex hoc patet. Exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliquid. Unde ad rationem exemplaris requiritur quod ipsa assimilatio operis ad exemplar sit intenta ab agente: alias talis assimilatio casu accideret, et non secundum viam exemplaritatis. Sic ergo in ratione exemplaris, includitur intentio agentis. Ad hoc ergo per prius exemplar respicit quod agens primo intendit in opere. Agens autem quilibet principaliter intendit in opere id quod perfectius est. Natura autem speciei est perfectissimum in unoquoque individuo. Per ipsam enim duplex imperfectio perficitur; imperfectio scilicet materiae, quae est singularitatis principium, quae, cum sit in potentia ad formam speciei, perficitur quando naturam speciei consequitur: et iterum imperfectio formae generalis, quae se habet ad differentias specificas in potentia ut materia ad for-

mam; unde species specialissima est primo in intentione naturae, ut patet per Avicennam in Princ. suae Metaph. Non enim natura intendit principaliter generare Socratem, alias destructo Socrate ordo et intentio naturae periret; intendit autem in Socrate generare hominem. Similiter non intendit principaliter generare animal; alioquin quiesceret eius actio, quando ad naturam animalis perduxisset, cum tamen in individuo generato prius compleatur natura animalis quam hominis, ut patet in XVI de animalibus; non autem prius est homo quam hic homo. Unde exemplar quod est in mente divina primo naturam speciei respicit in qualibet creatura.

[68397] Quodlibet VIII, q. 1 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod id quod est primum in intentione, est ultimum in executione. Unde, quamvis natura primo intendat generare hominem, per prius tamen generatur hic homo: non enim homo generatur nisi per hoc quod hic homo generatur. Et propter hoc etiam in definitione ideae dicitur, quod secundum eas oritur omne quod oritur quantum ad viam executionis, in qua singularia sunt primum.

[68398] Quodlibet VIII, q. 1 a. 2 ad s. c. Illud, quod in contrarium obiicitur, conceditur.

Quaestio 2

Prooemium

[68399] Quodlibet VIII, q. 2 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad naturam creatam.- Et primo de his quae pertinent ad animam humanam.- Secundo de his quae pertinent ad corpus. Circa primum quaeruntur duo.

[68400] Quodlibet VIII, q. 2 pr. 1 Primo utrum anima accipiat species quibus cognoscit, a rebus quae sunt extra eam.

[68401] Quodlibet VIII, q. 2 pr. 2 Secundo quomodo caritas vel quilibet alius habitus, a non habente cognoscatur.

Articulus 1

[68402] Quodlibet VIII, q. 2 a. 1 tit. 1 Utrum anima accipiat species quibus cognoscit a rebus quae sunt extra eam

[68403] Quodlibet VIII, q. 2 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod anima non accipiat species a rebus quae sunt extra eam.

[68404] Quodlibet VIII, q. 2 a. 1 arg. 1 Dicit enim Augustinus, XII super Genesim: *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili.* Non autem eam in seipso faceret, si a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus species quibus cognoscit.

[68405] Quodlibet VIII, q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, eius solius est dimensionem a re dimensionata abstrahere cuius est dimensionem corporibus dare, quod est solius creatoris. Sed ad hoc quod species a rebus accipiatur in anima, oportet quod ab ipsa specie dimensiones separentur, quia in rebus extra animam habent esse dimensionale, non autem in anima, maxime quantum ad intellectum. Ergo anima non potest accipere species a rebus sensibilibus.

[68406] Quodlibet VIII, q. 2 a. 1 s. c. In contrarium videtur esse tota philosophorum doctrina, quae sensus a sensibilibus, imaginationem a sensu, intellectum a phantasmatibus accipere fatetur.

[68407] Quodlibet VIII, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum. Et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum. Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendum actionem nutritionis nisi per virtutem animae nutritivae: unde virtus animae nutritivae est principaliter agens, calor vero igneus instrumentaliter. Similiter etiam est diversitas ex parte patientium. Quoddam enim est patiens quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum sursum proiicitur, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est quod cooperatur agenti; sicut lapis cum deorsum proiicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem. Et secundum hoc, res quae sunt extra animam tripliciter se habent ad diversas animae potentias. Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quae sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis. Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem. Tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insuf-

ficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem. Non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia: intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio.

[68408] Quodlibet VIII, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si verbum Augustini referatur ad intellectum, sic planum est quod res non faciunt sui similitudinem in intellectu possibili principaliter, sed intellectus agens. Si autem referatur ad imaginationem, faciunt quidem, sed non solum; quia ipsa imaginatio cooperatur, ut dictum est. In sensu autem facit corpus sui similitudinem sufficienter et solum; sed de hoc non loquitur Augustinus, quia sensum contra spiritum dividit, sive corporalem visionem contra spiritualem.

[68409] Quodlibet VIII, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ac si illa eadem species numero quae est in rebus vel in imaginatione, postmodum fieret in intellectu: sic enim oportet quod auferrentur ab ea dimensiones; et hoc patet esse falsum.

Articulus 2

[68410] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 tit. 1 Quomodo caritas, vel quilibet alius habitus, a non habente cognoscatur

[68411] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod non habens caritatem, eam cognoscat per speciem.

[68412] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 arg. 1 Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur vel per essentiam, vel per sui similitudinem. Sed caritas a non habente non cognoscitur per sui essentiam, quia non est essentialiter in eo. Ergo si cognoscitur a non habente, cognoscitur per sui similitudinem.

[68413] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, aliquis habens caritatem aliquo modo cognoscit eam se habere, ad minus per coniecturas vel per revelationem; et similiter postquam eam amiserit, potest recordari se eam habuisse; quod esse non potest nisi per eius speciem in memoria reservatam.

Ergo caritas a non habente qui prius eam habuit, per sui similitudinem cognoscitur; et eadem ratione a quolibet alio non habente.

[68414] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut dicit Augustinus X Confess., hoc modo se habet memoria ad intelligentiam sicut venter animalis ruminantis ad os: quia sicut id quod est in ventre animalis ruminantis reducitur ad os, ita quod est in memoria reducitur ad intelligentiam. Si ergo in memoria conservatur caritas per sui similitudinem, et ab intelligentia capietur per sui similitudinem.

[68415] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit II super Genesim, et habetur in Glossa, II ad Corinth. XII, 1 ss., quod intellectualis visio est earum rerum quae non habent species sibi similes, quae non sunt quod ipsae; et inter huiusmodi ponit caritatem. Ergo caritas non potest cognosci per sui similitudinem, sed solum per essentiam.

[68416] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod duplex est cognitio caritatis: una, qua cognoscitur quid est caritas; alia, qua caritas percipitur, ut cum aliquis cognoscit se habere caritatem: quod pertinet ad cognitionem an est. Prima quidem cognitio caritatis eodem modo competit habenti et non habenti caritatem. Nam intellectus humanus natus est rerum quidditatem comprehendere; in quibus cognoscendis naturaliter procedit sicut in cognoscendis conclusionibus complexis. Insunt enim nobis naturaliter quaedam principia prima complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quae in praedictis principiis potentialiter continentur, sive per inventionem propriam, sive per doctrinam alienam, sive per revelationem divinam; in quibus omnibus modis cognoscendis homo iuvatur ex principiis naturaliter cognitis: vel ita quod ipsa principia cognita ad cognitionem acquirendam sufficiant adminiculantibus sensu et imaginatione, sicut cum aliquam cognitionem acquirimus per inventionem vel doctrinam; vel ita quod principia praedicta ad cognitionem acquirendam non sufficiant: nihilominus tamen in huiusmodi cognoscendis principia dirigunt, in quantum inveniuntur non repugnare principiis naturaliter cognitis: quod si esset, intellectus nullo modo eis assentiret, sicut non potest dissentire principiis. Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones; et hoc vel per ea quae quis sensu percipit, sicut cum per sensibiles proprietates alicuius rei concipio illius rei quidditatem; vel per ea quae ab aliis quis audit, ut cum laicus qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem esse per quam discit canere vel psallere, concipit quidditatem musicae, cum ipse praesciat quid sit ars, et quid sit canere; aut etiam per ea quae ex revelatione habentur, ut est in his quae fidei sunt. Cum enim credimus aliquid esse in nobis divinitus datum, quo affectus noster Deo unitur, concipimus caritatis quidditatem, intelligentes caritatem esse donum Dei, quo affectus Deo unitur; praecognoscentes tamen quid sit donum, et quid affectus, et quid unio. De quibus etiam quid sint, scire non possumus, nisi resolvendo in aliqua prius nota; et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quae sunt omnibus naturaliter notae. Et quia naturalis cognitio est quaedam similitudo divinae veritatis menti nostrae impressa,

secundum illud Psalm. IV, 7: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*; ideo dicit Augustinus, X de Trinit., quod huiusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate. Ipsa autem conceptio caritatis, quam intellectus format modo praedicto, non est solum similitudo caritatis sicut species rerum in sensu vel imaginatione: quia sensus et imaginatio nunquam pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solummodo accidentia, quae circumstant rem; et ideo species quae sunt in sensu vel imaginatione, non repraesentant naturam rei, sed accidentia eius tantum, sicut sensus repraesentat hominem quantum ad accidentalia, sed intellectus cognoscit ipsam naturam et substantiam rei. Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus. Et ideo omnia quae non cadunt sub sensu et imaginatione, sed sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod essentiae vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu. Et hic est modus quo caritas cognoscitur cognitione prima tam ab habente caritatem quam a non habente. Sed secundum alium modum cognoscendi caritatem neque caritas neque aliquis habitus sive potentia percipitur a nostro intellectu, nisi per hoc quod actus percipiuntur, ut patet per philosophum X Eth. Actus autem caritatis vel alterius habitus eliciuntur ab ipsa caritate vel ab alio habitu per propriam essentiam caritatis vel alterius habitus: et per hunc modum dicitur aliquis se cognoscere habere caritatem vel alium habitum per ipsam essentiam habitus secundum esse naturale quod habet in rerum natura, et non solum in intellectu. Sic autem nullus potest cognoscere caritatem nisi caritatem habens; quia actus caritatis et aliarum virtutum praecipue consistunt in motibus interioribus, qui non possunt esse cogniti nisi operanti, nisi quatenus manifestantur ex actibus exterioribus; et sic per quamdam coniecturam aliquis non habens caritatem potest percipere alium caritatem habere. Hoc autem dico supponendo quod aliquis possit scire se habere caritatem; quod tamen non puto esse verum, quia in actibus ipsius caritatis non possumus sufficienter percipere quod sint a caritate eliciti propter similitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita.

[68417] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in non habente caritatem, non secundum esse naturae, sed secundum esse intelligibile, est essentia caritatis.

[68418] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod postquam aliquis desinit habere caritatem secundum esse naturale caritatis, adhuc caritas in ipso manet secundum esse intelligibile, et sic potest scire quid sit caritas. Manent etiam in memoria eius actus caritatis quos facit, etiam in memoria sensibili propter actus sensibiles caritatis, qui utique manent secundum sui similitudinem, sicut et cetera sensibilia; et ex his aliquis memoratur se habuisse caritatem.

[68419] Quodlibet VIII, q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod est in memoria, redit ad intelligentiam, non ita quod eadem species numero quae est in memoria postmodum fiat in intellectu; sed per illum modum loquendi quo phantasmata dicuntur fieri in intellectu, ut dictum est.

Quaestio 3

Prooemium

[68420] Quodlibet VIII, q. 3 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad corpus humanum.

[68421] Quodlibet VIII, q. 3 tit. 1 Utrum alimentum convertatur in veritatem humanae naturae

[68422] Quodlibet VIII, q. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[68423] Quodlibet VIII, q. 3 arg. 1 Quia in corpore humano id quod est de veritate humanae naturae, est caro vel os secundum speciem. Sed alimentum non convertitur in id quod est secundum speciem, sed in id quod est secundum materiam, ut videtur dicere philosophus in I de generatione. Ergo alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

[68424] Quodlibet VIII, q. 3 arg. 2 Praeterea, id quod est de veritate humanae naturae, oportet quod semper in homine maneat; alias non remaneret homo idem numero. Sed illud quod generatur ex alimento, non semper manet, immo fluit et refluit, ut patet ex I de generatione. Ergo quod generatur ex alimento, non est de veritate humanae naturae.

[68425] Quodlibet VIII, q. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, quod nos fuimus in Adam dupliciter: scilicet secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam; Christus autem fuit in eo secundum corpulentam substantiam, et non secundum seminalem rationem. Id autem quod ex alimento generatur in nobis, non fuit in Adam. Ergo illud quod est de veritate corpulentae substantiae nostrae, non est ex alimento generatum.

[68426] Quodlibet VIII, q. 3 arg. 4 Sed dicebat quod corpulenta nostra substantia fuit in Adam originaliter, et non essentialiter.- Sed contra, semen originem rei importat. Si ergo dicimur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam originaliter tantum, tunc idem erit esse secundum corpulentam substantiam et secundum seminalem rationem; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

[68427] Quodlibet VIII, q. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in IV de anima: *alimentum est potentia tale quale est illud quod nutritur*. Sed quod est potentia aliquale, in illud converti potest. Ergo alimentum converti potest in illud quod nutritur. Sed illud quod nutritur, est id quod est de veritate humanae naturae. Ergo alimentum convertitur in id quod est de veritate humanae naturae.

[68428] Quodlibet VIII, q. 3 s. c. 2 Praeterea, semen, ex quo fit generatio, maxime videtur ad veritatem humanae naturae pertinere. Sed semen, secundum philosophum in XV de animalibus, est de superfluo alimenti. Ergo alimentum convertitur in veritatem humanae naturae.

[68429] Quodlibet VIII, q. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam oportet primo videre quid sit veritas humanae naturae. Veritas autem uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in sua Metaphys., nihil est aliud quam proprietas sui esse quod stabilitum est ei; sicut illud quod proprie habet esse auri attingens ad terminos stabilitos naturae auri, dicitur esse vere aurum. Unumquodque autem proprie habet esse in aliqua natura per hoc quod substat completae

formae propriae illius naturae, a qua est esse et ratio speciei in natura illa. Unde illud pertinet ad veritatem uniuscuiusque rei quod est completivum illius rei per formam, et pertinet directe et per se ad completionem illius rei. Tam enim in naturalibus quam in artificialibus inveniuntur quaedam in quibus consistit principaliter ratio rei, alia autem quae sunt ordinata ad horum conservationem et meliorationem: sicut stipes et fructus per se pertinent ad complementum arboris, unde sunt de veritate naturae ipsius; folia autem sunt quodammodo ordinata ad fructuum conservationem, et quantum ad hoc non videntur esse de veritate naturae arboris principaliter. Similiter ratio gladii consistit in ferro, et acumine eius; vagina autem est ad gladii conservationem; unde si gladius esset res naturalis, ferrum esset de veritate naturae eius, non autem vagina. Sic autem de veritate humanae naturae esse dicimus illud quod per se pertinet ad perfectionem humanae naturae, complete participans formam speciei: illud autem non est de veritate humanae naturae in homine quod est ordinatum quodammodo ad hominis conservationem vel meliorationem quamcumque. Secundum est ergo, quod natura humana potest dupliciter considerari; vel secundum totam speciem humanam, vel secundum esse quod habet in hoc individuo: et secundum hoc inveniuntur in praesenti quaestione tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae neque secundum speciem neque secundum individuum: dicunt enim, quod tota materia quae nata est esse sub specie humanae naturae, fuit in corpore Adae; nec aliqua alia materia potest fieri vere substans humanae speciei: et ex illa materia ex qua corpus primi hominis constabat, fuerit aliqua pars decisa, quae quidem per multiplicationem quamdam sine additione exterioris materiae augmentata est in tantum, quod pervenit usque ad perfectam et completam quantitatem in corpore Seth: ex quo iterum aliquid decisum est in formationem corporis filii sui, et praedicto modo multiplicatum; et sic totum humanum genus multiplicatum est ex illa materia quae fuit in corpore primi hominis, sine alicuius extrinseci additione. Illud autem quod ex alimento generatur, est necessarium nobis ad conservationem illius humiditatis quae est de veritate humanae naturae; ut scilicet calor naturalis habens aliquid aliud quod consumat, scilicet humiditatem ex alimento generatam quasi accidentalem, non consumat humiditatem quae est de veritate humanae naturae; sicut aurifices opponunt plumbum argento, ut videlicet in conflatorio consumatur plumbum, et argentum non consumatur ab igne. Unde in resurrectione quando veritas humanae naturae erit inconsumptibilis, alimento non indigebimus, nec resurget in nobis aliquid quod ex alimento sit generatum, sed solum id quod fuit in Adam. Sed inconveniens videtur huiusmodi positio propter duo, quantum ad praesens pertinet: quia eiusdem rationis est formam aliquam nihil amittere de materia subiecta, et nihil de novo acquirere, cuius substantiae et naturae nihil accrescit nec deperit. Constat autem quod aliqua materia quae erat substans humanae naturae, desinit esse humanae naturae substans, sicut patet in morte uniuscuiusque hominis. Unde nisi aliqua materia de novo adderetur humanae naturae, sequeretur quod minus esset modo id quod est de veritate naturae humanae in actu quam tempore Adae; et sic natura speciei non perfecte salvaretur per generationem. Secundo, quia ista mutatio, quam multiplicationem dicunt, nullo modo est secundum essentiam ipsius materiae, sed solummodo secundum quantitatem vel dimensiones ei accidentes. Non enim dicunt quod aliquid materiae de novo per essentiam creetur, vel aliunde addatur; sed quod illa eadem materia quae prius erat minor, postea fiat maior. Nihil autem est aliud rarefieri et condensari quam mutari eamdem materiam de magnis dimensionibus in parvas, et e converso. Unde sequeretur secundum praedictam positionem, quod illud quod est de veritate humanae naturae, semper rarefieret per continuam generationem et augmentationem, et tantum quantum sustinere non posset. Esset enim iam illud quod est de veritate humanae naturae, innumerabiliter magis rarum quam ignis; quod patet esse falsum. Et ideo alia opinio dicit, quod alimentum convertitur in veritatem humanae naturae primo et principaliter secundum speciem, non autem secundum individuum, nisi secundario. Dicunt enim, quod in unoquoque individuo humanae speciei illud primo et principaliter est de veritate humanae naturae quod a parentibus traxit; et hoc vocatur a philosopho caro et os secundum speciem, quae semper manent. Sed quia illud, cum sit modicum, non sufficeret ad perfectam quantitatem debitam humanae naturae sine additione; ideo adiungitur illud quod ex alimento generatur, non solum ad hoc quod conservetur illud quod fuit a primis parentibus acceptum, ut dicebat prima opinio; sed ad hoc quod compleatur ex huiusmodi addito perfecta quantitas. Et sic illud quod ex alimento generatur, non est de veritate humanae naturae in hoc individuo principaliter, sed tantum secundario, in quantum est necessarium ad quantitatem debitam; et hoc nominat philosophus carnem et os secundum materiam, quae fluit et refluit. Sed tamen ex hoc aliqua pars seminaliter transit in prolem per generationem, et efficitur principaliter de veritate humanae naturae in ipso, cum admixtione alicuius quod fuit principaliter de veritate humanae naturae in patre, ut quidam volunt; vel sine admixtione eius, ut alii dicunt, quod est magis consonum dictis philosophi in XV de Animal., qui vult sperma totaliter esse de superfluo alimenti. Et sic illud quod generatur ex alimento, non potest esse quod sit principaliter de veritate humanae naturae in ipso qui nutritur; sed potest esse de veritate humanae naturae principaliter in alio eiusdem speciei, scilicet in filio ipsius. Et secundum hanc opinionem dicunt, quod illud quod est principaliter de veritate humanae naturae in unoquoque, totum in ipso resurget; non autem totum quod ex alimento generatur, sed solum quantum sufficit ad completionem quantitatis; cum propter completionem quantitatis tantummodo ad veritatem humanae naturae aliqualiter pertineat. Et haec opinio consonat sententiae Alexandri Commentatoris, qui exponit, carnem secundum speciem quam philosophus dicit semper manere, esse illud quod a parentibus trahitur; carnem vero secundum materiam illud quod ex alimento generatur, quae fluit et refluit. Sed hanc opinionem Commentator Averroes reprobat in tractatu quem fecit super librum de generatione. Cum enim illud quod ex alimento generatur, nutriat in quantum est potentia caro, et augeat in quantum est potentia quanta caro, ut dicitur in II de anima, illud quod generatur ex alimento, postquam receperit speciem carnis, efficitur unum cum illo quod prius inerat, quia in fine conversum iam est simile; unde non videtur esse aliqua ratio quare calor naturalis aliquid possit consumere de illa humiditate carnis quae ex alimento generatur, et non de humiditate quae a parentibus trahitur; nec posset aliquo necessario modo illud probari. Et ideo tam illud quod est a parentibus acceptum, quam illud quod est ex alimento generatum, aequaliter se habet ad hoc quod maneat vel consumatur per calorem naturalem et ad hoc quod restauretur per nutrimentum, quod est fluere et refluere; et sic aequaliter pertinet ad veritatem humanae naturae quod generatur ex alimento, et quod a parentibus trahitur. Et secundum hoc est tertia opinio, quod alimentum convertitur in id quod est principaliter de veritate humanae naturae et quantum ad speciem et quantum ad individuum. Ponit enim haec opinio quod utrumque, scilicet et quod ex alimento generatur, et quod a parentibus trahitur, indifferenter et aequaliter forma humana perficitur, et utrumque indifferenter manet vel consumitur; manet quidem secundum speciem, consumitur autem et restauratur secundum materiam. Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, quibusdam morientibus, et aliis in locum eorum succedentibus; et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines; manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam, propter ordinis unitatem in officiis distinctis: ita etiam in corpore humano manet caro et os unaquaeque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quae consideratur in determinato situ et virtute et figura; non autem manet quantum ad materiam: quia illa materia carnis, in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in locum eius successit; sicut patet de igne qui continuatur secundum eamdem formam et modum, per hoc quod consumptis quibusdam lignis alia supponuntur quae ignem sustinent. Et secundum hanc opinionem, de utroque praedictorum indifferenter, scilicet generato ex alimento et a parentibus tracto, tantum resurget, quantum est necessarium ad speciem et quantitatem debitam humani corporis. Et haec opinio mihi videtur ceteris probabilior.

[68430] Quodlibet VIII, q. 3 ad 1 Secundum ergo hanc opinionem ad primum dicendum, quod distinctio philosophi, qua distinguit carnem secundum speciem et secundum materiam, non est sic accipienda, quod alia sit caro quae dicitur secundum speciem, scilicet a parentibus tracta, et alia quae sit secundum materiam ex alimento generata; sed una et eadem caro signata potest considerari et secundum speciem quam habet, et secundum materiam. Et quod hic sit intellectus philosophi, patet ex hoc quod ipse dicit ibidem, quod *hoc modo distinguitur caro secundum speciem et secundum materiam, sicut unumquodque habentium speciem in materia.* In aliis autem habentibus speciem in materia, sicut est lapis et ferrum, et huiusmodi non habet locum prima distinctio, sed secunda, ut per se patet. Et ideo dicendum est, quod alimentum convertitur in carnem quae est secundum speciem, idest quae habet speciem; non tamen ita quod alimentum fiat species carnis; sed fit carnis materia: ratione cuius potest dici quod convertitur in carnem quantum ad materiam, et non quantum ad speciem.

[68431] Quodlibet VIII, q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod veritas humanae naturae et cuiuslibet alterius rei est a specie: et ideo, cum id quod est in homine, manet secundum speciem, quamvis non maneat secundum materiam; nihilominus veritas humanae naturae manere dicitur; nec desinit esse idem homo numero propter mutationem quae est secundum materiam: quia non tota materia similiter a forma abstrahitur, ut alia tota simul formam accipiat: haec enim generatio esset et corruptio; sicut si totus ignis unus extingueretur, et alius totus accenderetur: sed aliqua pars materiae consumitur, et alia in locum eius substituitur, quae efficitur una materia praeexistenti, per hoc quod ei adiungitur ad sustinendam eamdem formam humani corporis; sicut si unum lignum ignis consumat, et aliud loco eius apponatur, erit idem ignis numero.

[68432] Quodlibet VIII, q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ad conceptionem humani corporis duo concurrunt; scilicet materia ex qua formatur conceptum, et iterum vis formativa quae conceptum format. Quorum primum Augustinus vocat corpulentam substantiam, secundum vero seminalem

rationem. Dicimur ergo secundum utrumque istorum fuisse in Adam originaliter, in quantum scilicet materia concepti praeparata est per virtutem generativam matris, vis autem formativa est in semine patris. Et utrumque istorum reducitur in Adam sicut in primam originem, a qua humanam naturam traxerunt virtutes consequentes. Corpus autem Christi formatum fuit per virtutem spiritus sancti activam; sed materiam ministravit mater, quia ex purissimis sanguinibus virginis conceptus est, ut Damascenus dicit. Et ideo non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed secundum corpulentam substantiam; non tamen ita quod eadem numero quae est in nobis et fuit in Christo, fuerit in Adam.

[68433] Quodlibet VIII, q. 3 ad 4 Et ex hoc patet responsio ad sequens.

Quaestio 4

Prooemium

[68434] Quodlibet VIII, q. 4 pr. Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad culpam vel gratiam.- Et primo quaerebatur de his quae pertinent ad gratiam.- Secundo de his quae pertinent ad culpam. Quantum ad pertinentia ad gratiam quaerebatur:- primo de his quae pertinent ad praelatos tantum.- Secundo de his quae pertinent ad omnes communiter. Quantum autem ad praelatos quaerebantur duo.

[68435] Quodlibet VIII, q. 4 pr. 1 Primo de electione praelatorum; utrum scilicet sit necesse semper eligere meliorem, vel sufficiat eligere bonum.

[68436] Quodlibet VIII, q. 4 pr. 2 Secundo de honore exhibendo praelatis; utrum scilicet mali praelati sint honorandi.

Articulus 1

[68437] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 tit. 1 Utrum sit necesse semper in praelatum eligere meliorem, vel sufficiat eligere bonum

[68438] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod necesse sit semper eligere meliorem.

[68439] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 arg. 1 Dicitur enim IV regum, X, 3: *eligite meliorem (...) et eum ponite super solium patris sui.* Ergo multo fortius in spiritualibus officiis meliores praeeligendi sunt.

[68440] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, I ad Tim., III, 2, super illud, *oportet episcopum irreprehensibilem esse*, dicit Glossa: *talis eligatur pontifex, cuius comparatione ceteri grex dicantur.* Ergo oportet in episcopum semper eligere meliorem.

[68441] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, Leo Papa dicit: *ille qui melior est in presbyteris et diaconibus, in episcopum eligatur.*

[68442] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, ille qui est propinquior, ad hereditatem possidendam debet praeferri. Sed Christo, cuius patrimonium possident clerici et praelati, est propinquior qui est melior. Ergo ad praelationes et officia ecclesiastica semper sunt meliores eligendi.

[68443] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, si alicui commissum esset a domino suo ut ei fidelem et idoneum ministrum quaereret, non ageret fideliter erga dominum suum, si praetermisso magis idoneo minus idoneum acciperet. Ergo multo magis peccat ille cui commissum est eligere aliquem in ministerium Dei, si non eligat meliorem.

[68444] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 s. c. Sed contra, est quod decretalis dicit, quod sufficit eligere bonum, nec requiritur quod melior eligatur.

[68445] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquis homo potest dici bonus vel melior altero dupliciter. Uno modo simpliciter; et sic melior est qui in caritate est perfectior. Alio modo secundum quid; et sic dicitur aliquis melior altero vel ad militiam, vel ad magisterium, vel ad praelationem, vel ad aliquid huiusmodi, qui non est melior simpliciter: eo quod in singulis officiis tam spiritualibus quam corporalibus requiruntur aliqua praeter moralem bonitatem ad hoc quod aliquis sit idoneus ad illud officium exequendum. Dicendum est ergo, quod oportet eligere ad praelationem vel ecclesiasticum officium aliquem qui sit bonus simpliciter; quia per quodlibet peccatum mortale aliquis redditur indignus ad quodlibet spirituale exequendum: unde dicit Dionysius in epistola ad Demophilum monachum, loquens de sacerdote qui non est gratia illuminatus: *non est iste sacerdos, sed inimicus dolosus, delusor sui ipsius, et lupus supra dominicum populum, pelle armatus ovina.* Non tamen oportet quod semper eligatur ille qui est melior simpliciter. Possibile est enim quod illi qui est in caritate perfectior, deficiant multa quae requiruntur ad hoc quod aliquis sit praelatus idoneus, quae in alio qui est minoris caritatis, inveniuntur: ut sunt scientia, industria, potentia, et alia huiusmodi. Unde non oportet semper eligere meliorem simpliciter, sed eum qui sit melior ad hoc officium. Si autem eligat quis eum quem reputat minus idoneum ad tale officium, peccat. Non enim potest esse quod de duobus unus alteri praeeligatur nisi propter aliquid in ipso consideratum. Illud autem quod consideratur in eo qui est minus idoneus, ad hoc quod magis idoneo praeferatur, est aliqua conditio indebite movens: vel familiaritas, vel consanguinitas, vel aliquid huiusmodi: non enim potest esse aliqua conditio pertinens ad praelati idoneitatem, ex quo alter simpliciter magis idoneus reputatur; et sic indebite movet; et sic in tali electione erit ibi

acceptio personarum, quae sine peccato non fit.

[68446] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *eligite meliorem*, intelligitur de meliori ad talem dignitatem.

[68447] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in comparatione praelati debent esse ceteri quasi grex, non considerata sola sanctitate morum, sed discretione, et strenuitate, et aliis huiusmodi, quae in pastore exiguntur ad regendum.

[68448] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

[68449] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ille qui eligitur in praelatum, non eligitur quasi ad hereditatem possidendam; quia hereditas Christianorum non est in terra, sed in caelo, scilicet ipse Deus; secundum illud Psal. XV, 5: *dominus pars hereditatis meae.* Eligitur autem velut dispensator in familia domini alicuius, secundum illud I Corinth. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Dispensator autem non semper eligitur qui est propinquior, sed qui est magis idoneus.

[68450] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod similiter etiam contingeret in procuratione servi alicuius domini temporalis quod non oportet quaerere hominem meliorem simpliciter, sed meliorem ad serviendum.

[68451] Quodlibet VIII, q. 4 a. 1 ad s. c. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod decretalis intelligenda est quantum ad hoc quod non semper oportet eligere meliorem simpliciter, sed sufficit eligere bonum. Vel dicendum, quod non loquitur quantum ad forum conscientiae, sed quantum ad forum contentiosum, in quo non reprobatur electio ex hoc quod potest aliquis alius magis idoneus inveniri, dummodo ille qui eligitur, idoneus sit; alias omnis electio calumniam pateretur.

Articulus 2

[68452] Quodlibet VIII, q. 4 a. 2 tit. 1 Utrum mali praelati sint honorandi

[68453] Quodlibet VIII, q. 4 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod malis praelatis non sit exhibendus honor.

[68454] Quodlibet VIII, q. 4 a. 2 arg. 1 Sicut enim dicit Boetius in libro de consolatione, *non possumus ob honores reverendos iudicare quos ipsis honoribus reputamus indignos.* Sed mali praelati

non sunt honoribus digni. Ergo non possunt iudicari esse reverendi a suis subditis.

[68455] Quodlibet VIII, q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, honor non debetur praelatis malis nisi ratione praelationis. Cum ergo sunt praelatione indigni, sunt etiam per consequens indigni ad honores et ad alia omnia quae sunt praelationis propria.

[68456] Quodlibet VIII, q. 4 a. 2 s. c. Sed contra, est quod dicitur Exod. XX, 12: *honora patrem tuum*; Glossa, *idest praelatum.* Cum ergo indefinite loquatur, videtur quod omnes praelati tam boni quam mali sint honorandi.

[68457] Quodlibet VIII, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod in praelato duo possumus considerare: scilicet personam propriam, et dignitatem, secundum quam est quaedam persona publica. Si ergo praelatus sit malus ratione personae suae, non est honorandus; quia cum honor sit reverentia alicui exhibita in testimonium virtutis, falsum testimonium de eo proferret, si quis eum obtentu propriae personae honoraret; contra illud quod dicitur Exod. cap. XX, 16: *non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium.* Sed in quantum est persona publica, sic gerit typum et locum non sui ipsius, sed alterius, scilicet Christi, in Ecclesia, vel reipublicae, ut dominus in saecularibus dignitatibus; et sic valor eius non computatur secundum personam, sed secundum eum cuius loco praesidet; sicut est de lapillo, qui in computationibus ponitur loco centum marcarum, cum in se nihil valeat, ut dicitur Prov. cap. XXVI, 8: *sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii: ita qui tribuit insipienti honorem.* Mercurius enim dicebatur Deus latrocinii et mercationis. Et ita est ei honor exhibendus non propter se, sed propter eum cuius locum obtinet, sicut adoratio imaginis refertur ad prototypum, ut dicit Damascenus. Unde et malus praelatus idolo comparatur, Zach. XI, 17: *o pastor, et idolum, derelinquens gregem.*

[68458] Quodlibet VIII, q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intentio Boetii est dicere, quod mali homines non iudicantur ut reverendi in propriis personis, quamvis eis exhibeamus honores propter officia in quibus sunt constituti.

[68459] Quodlibet VIII, q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod malus praelatus et indignus est praelatione et honoribus qui praelato debentur; sed ille cuius vicem gerit, dignus est ut eius vicario talis honor exhibeatur; sicut beata virgo digna est ut eius imaginem depictam in pariete revereamur, quamvis tali reverentia ipsa imago digna non sit.

Quaestio 5

Prooemium

[68460] Quodlibet VIII, q. 5 pr. Deinde quaeritur de pertinentibus ad gratiam quantum ad omnes, et quae convenit omni statui. Et circa hoc quaerebantur tria.

[68461] Quodlibet VIII, q. 5 pr. 1 Primo de orationibus; utrum oratio tantum valeat facta pro alio sicut facta pro se.

[68462] Quodlibet VIII, q. 5 pr. 2 Secundo de suffragiis; utrum magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt.

[68463] Quodlibet VIII, q. 5 pr. 3 Tertio de votis; utrum votum simplex dirimat matrimonium contractum.

Articulus 1

[68464] Quodlibet VIII, q. 5 a. 1 tit. 1 Utrum oratio tantum valeat facta pro alio sicut facta pro se

[68465] Quodlibet VIII, q. 5 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod oratio plus valeat pro se facta quam pro alio.

[68466] Quodlibet VIII, q. 5 a. 1 arg. 1 Ita enim dicitur in quadam Glossa, quod speciales orationes plus valent. Sed illa est maxime specialis qua quis pro se orat. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

[68467] Quodlibet VIII, q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, ut dicitur in Lib. de spiritu et anima, oratio nihil aliud est quam devotio mentis in Deum. Sed magis devote aliquis orat pro se quam pro alio. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

[68468] Quodlibet VIII, q. 5 a. 1 s. c. Sed contra, oratio tanto amplius valet quanto magis est devota. Sed quandoque quis devotius orat pro alio quam pro seipso. Ergo plus valet oratio pro alio quam pro seipso.

[68469] Quodlibet VIII, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod duplex est valor orationis. Unus qui est orationis proprius, secundum quem dicitur valere oratio ad impetrandum illud quod petitur; sicut oratio Petri valuit ad suscitationem Thabitae. Alius valor est communis orationi et aliis operibus virtutum, secundum quod oratio valere dicitur ad merendum aliquid ipsi oranti prout caritate informatur; sicut oratio Petri qua suscitationem Thabitae impetravit, fuit meritoria Petro vitae aeternae, in quantum erat actus caritate informatus. Loquendo ergo de primo valore, ceteris paribus, plus valet oratio facta pro se quam pro alio; quia efficacia orationis in impetrando potest amittere suum effectum, quando pro alio fit, ex aliquo impedimento quod invenitur in eo pro quo oratur. Unde una de conditionibus orationis quae faciunt eam efficacem ad impetrandum, est ut aliquis pro se oret. Quantum autem ad secundum valorem oratio magis valet quae ex maiori caritate procedit, sive pro se, sive pro alio fiat. Si autem de interiori caritate per exteriora opera

debeat iudicari, tunc ista comparatio potest dupliciter intelligi. Uno modo ut aliquis ita oret pro alio, quod etiam pro seipso; et tunc maioris meriti est pro alio orare et pro seipso quam pro se tantum: maioris enim meriti est amicum benevolum et beneficum esse sibi et alii quam sibi tantum. Alio modo potest intelligi, ut aliquis oret pro alio, et non pro se; et sic ostenderetur esse alteri benevolus magis quam sibi; et ita peccaret in ordine caritatis magis alium quam se diligens. Et hoc modo intelligendo comparationem, melius est orare pro se quam pro alio.

[68470] Quodlibet VIII, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non est ad propositum, quia specialis oratio dicitur in Glossa illa pro quocumque specialiter fiat, sive pro se sive pro alio.

[68471] Quodlibet VIII, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod licet ut pluries homo pro seipso devotius oret, tamen quandoque devotius pro alio; et ita secundum hoc non potest sumi universale iudicium, quae oratio plus valeat.

[68472] Quodlibet VIII, q. 5 a. 1 ad s. c. Similiter dicendum ad illud in contrarium.

Articulus 2

[68473] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 tit. 1 Utrum suffragia magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt

[68474] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod suffragia Ecclesiae specialiter facta pro aliquo divite, aequaliter valeant pauperi pro quo non fiunt, si sit aequalis meriti.

[68475] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 arg. 1 Ut enim dicit Augustinus, huiusmodi suffragia tantum valent unicuique post mortem, quantum meruit vivens ut sibi prodessent. Sed praedicti duo aequaliter meruerunt. Ergo aequaliter eis praedicta suffragia prosunt.

[68476] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, passio Christi semper plus prodest ei qui maioris est meriti. Sed Missa, quae est praecipuum suffragiorum, est memoria passionis dominicae. Ergo aequaliter prosunt eis qui sunt aequalis meriti.

[68477] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 s. c. 1 Contra. Deus accipit huiusmodi suffragia secundum intentionem facientis. Sed faciens intendit quod plus prosint diviti pro quo facit. Ergo ei plus prosunt.

[68478] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, non est dicendum quod frustretur pia intentio eorum qui pro suis caris specialia suffragia faciunt. Frustraretur autem, si eis specialius non prodessent. Ergo magis prosunt eis pro quibus fiunt.

[68479] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod suffragia Ecclesiae specialiter pro aliquo facta, valent omnibus qui sunt in Purgatorio; aequaliter quidem his qui sunt aequalis meriti, plus vero his qui sunt maioris meriti, minus his qui sunt minoris; sicut candela accensa pro aliquo divite in aliqua domo, ubi sunt multi alii, aequaliter prodest aliis qui sunt aequalis visus, plus vero his qui sunt maioris, minus his qui sunt minoris, quamvis sit diviti magis ad quemdam honorem prae aliis; et sicut etiam lectio quae legitur specialiter pro aliquo clerico, multis simul audientibus, aequaliter valet his qui sunt aequalis capacitatis, plus his qui sunt maioris, minus vero his qui minoris. Alii vero dicunt, quod suffragia plus valent his pro quibus specialiter fiunt. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod opera unius non valent alteri quantum ad praemium essentiale, quia sic unusquisque ex propriis actibus iudicatur; sed solum quantum ad aliquod accidentale gaudium, vel quantum ad remissionem alicuius poenae temporalis. Et sic suffragia vivorum possunt prodesse defunctis. Huiusmodi autem communicatio operum contingit dupliciter. Uno modo ex unione caritatis, qua omnes Christi fideles efficiuntur unum corpus. Et sic actus unius quodammodo redundat in iuvamentum alterius, sicut etiam in membris nostris corporalibus videmus. Et sic iuvatur aliquis ex actu alterius, in quantum quilibet existens in caritate, gaudet de quolibet bono opere; et quanto est maioris caritatis, tanto amplius gaudet, sive sit in Purgatorio, sive in Paradiso, sive etiam in mundo. Et quantum ad hoc est vera prima opinio. Alio modo actus unius fit communis alteri per intentionem facientis, quia facit pro illo vel vice illius; quod valet praecipue in debitis solvendis. Et sic suffragia Ecclesiae valent defunctis, in quantum vivus solvit Deo satisfactionem quam mortuus solvere tenebatur; et sic valor suffragii sequitur intentionem facientis. Et quantum ad hoc secunda opinio vera est.

[68480] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod meritum illud de quo loquitur Augustinus est meritum conditionatum: meretur enim aliquis vivens ut sibi suffragia post mortem valeant, si pro eo fiant: quae quidem conditio extat in uno, et non extat in alio; et ideo non aequaliter prosunt utrique.

[68481] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit exhibita pro omnibus, sacrificium autem Missae specialiter pro aliquibus offertur: et ideo non est simile.

[68482] Quodlibet VIII, q. 5 a. 2 ad s. c. Alia duo concedimus.

Articulus 3

[68483] Quodlibet VIII, q. 5 a. 3 tit. 1 Utrum votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum

[68484] Quodlibet VIII, q. 5 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum.

[68485] Quodlibet VIII, q. 5 a. 3 arg. Si enim aliquis det alicui quod prius alteri dederat, secunda ratio nulla est. Sed ille qui emittit simplex votum continentiae, dat corpus suum Deo. Ergo, cum postea contrahendo matrimonium det corpus suum uxori, contractus iste matrimonii nihil valere videtur et cetera.

[68486] Quodlibet VIII, q. 5 a. 3 s. c. Sed contra, est quod decretalis dicit, quod votum simplex matrimonium impedit contrahendum, sed non dirimit contractum.

[68487] Quodlibet VIII, q. 5 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod votum simplex non dirimit matrimonium contractum, sed solum solemne: cuius ratio patet, si differentia utriusque voti inspiciatur. In voto enim simplici est sola promissio, qua quis promittit Deo se continentiam servaturum. Ex sola autem promissione non transfertur dominium: unde si aliquis promittat rem aliquam alicui, et postea det eamdem alteri, huiusmodi donatio non potest rescindi per priorem promissionem, quamvis male faciat dando. Et sic ille qui emisit votum simplex continentiae, potest postmodum corpus suum tradere uxori; et quamvis peccet hoc faciendo, tamen matrimonium non dirimetur propter votum praecedens. In voto autem solemni est simul promissio et collatio. Tunc enim est votum solemne, quando simul aliquis cum voto consecratur Deo, et ponitur in aliquo statu sanctitatis vel per susceptionem ordinis, vel per professionem certae regulae. Et sic non potest ulterius corpus suum tradere uxori; et si tradit, contractus nullus est. Et sic matrimonium dirimitur per votum solemne, non autem per simplex.

[68488] Quodlibet VIII, q. 5 a. 3 ad arg. Ratio autem in contrarium adducta falsum supponit; scilicet quod per votum simplex aliquis det corpus suum Deo: non enim dat, sed promittit.

Quaestio 6

Prooemium

[68489] Quodlibet VIII, q. 6 pr. Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad culpam. Et circa hoc quaerebantur quinque.

[68490] Quodlibet VIII, q. 6 pr. 1 Primo utrum peccet qui ad Ecclesiam vadit propter distributiones, qui alias non iret, quamvis a principio praebendam acceperit ut Deo serviret.

[68491] Quodlibet VIII, q. 6 pr. 2 Secundo utrum aliquis habens de superfluo, peccet, si non det pauperi petenti.

[68492] Quodlibet VIII, q. 6 pr. 3 Tertio utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluralitate praebendarum.

[68493] Quodlibet VIII, q. 6 pr. 4 Quarto utrum mendacium semper sit peccatum.

[68494] Quodlibet VIII, q. 6 pr. 5 Quinto utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet.

Articulus 1

[68495] Quodlibet VIII, q. 6 a. 1 tit. 1 Utrum peccet qui ad Ecclesiam vadit propter distributiones, qui alias non iret, quamvis a principio praebendam acceperit ut Deo serviret

[68496] Quodlibet VIII, q. 6 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet.

[68497] Quodlibet VIII, q. 6 a. 1 arg. Ipse enim videtur ponere obsequium divinum, quod est impretiabile, sub pretio rei temporalis. Ergo committit simoniam; et ita videtur quod mortaliter peccet.

[68498] Quodlibet VIII, q. 6 a. 1 s. c. Sed contra, ille qui fecit votum bona intentione, si postmodum in prosecutione voti mutetur voluntas eius, ut invitus faciat quod volens promisit, non evacuatur meritum voti, ut videtur Anselmus dicere in libro de similitudinibus. Ergo, eadem ratione, qui accipit praebendam ut Deo serviat, non peccabit, quamvis postea mutetur eius intentio.

[68499] Quodlibet VIII, q. 6 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis notandum est, quod aliquis actus dicitur esse spiritualis dupliciter. Uno modo ex parte principii; quando scilicet actus competit alicui personae propter aliquid spirituale quod in ipso est; sicut episcopo consecrare basilicas, et diacono legere Evangelium. Et in talibus actibus committitur simonia, si aliquis intendat suum actum vendere. Alio modo est aliquis actus spiritualis non ex parte principii, sed ex parte finis tantum; sicut docere liberales artes, quarum veritas spiritualis est; sed huiusmodi doctrina non competit alicui propter aliquod spirituale officium, cum etiam gentilibus liceat huiusmodi artes docere. Et in his actibus committitur simonia, si vendatur finis, qui spiritualis est, scilicet ipsa veritas, non autem si aliquis sua opera locet. Celebrare ergo divinum officium in Ecclesia, est actus spiritualis primo modo: competit enim alicui ex hoc quod est clericus; et ideo simoniam committit qui huiusmodi actum vendere intendit. In qualibet enim venditione

pretium accipitur quasi finis. Et ideo in praedicto casu distinguendum est. Si enim huiusmodi distributiones recipit quasi finem sui operis principaliter intentum, simoniam committit, et ita mortaliter peccat. Si autem habet principalem finem Deum in tali actu, ad huiusmodi autem distributiones respicit secundario, non quasi in finem, sed sicut in id quod est necessarium ad suam sustentationem; constat quod non vendit actum spiritualem, et ita simoniam non committit, nec peccat. Sic enim acceptio distributionum non erit causa quare ad Ecclesiam vadat, sed proprie huiusmodi determinatio quare nunc vadat, et non alia vice.

[68500] Quodlibet VIII, q. 6 a. 1 ad arg. Et sic patet responsio ad primum, quia non ponit impretiabile sub pretio.

[68501] Quodlibet VIII, q. 6 a. 1 ad s. c. Ad illud vero quod contra obiicitur, dicendum, quod tunc in vovente non evacuatur meritum voti, quando intentio voventis fertur super licitum; ut cum aliquis vellet non facere illud quod vovit, si non vovisset. Si autem feratur directe super illicitum, tunc evacuatur meritum voti; ut cum aliquis vult absolute illud non facere quod vovit. Ille autem qui vult ire ad Ecclesiam pro pecunia sicut pro fine principali, habet voluntatem delatam super illicitum, et ideo peccat.

Articulus 2

[68502] Quodlibet VIII, q. 6 a. 2 tit. 1 Utrum aliquis habens de superfluo, peccet, si non det pauperi petenti

[68503] Quodlibet VIII, q. 6 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet.

[68504] Quodlibet VIII, q. 6 a. 2 arg. 1 Facere enim eleemosynam de superfluo est in praecepto, Lucae XI, 41: *verumtamen, si quid superest date eleemosynam.* Ergo peccat, si petenti non tribuat.

[68505] Quodlibet VIII, q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, aliquis tenetur inquirere de his quae sunt necessaria ad salutem, ut aliquis subveniat existenti in extrema necessitate. Ergo tenetur quilibet inquirere, utrum pauper sit in extrema necessitate, vel statim ei dare.

[68506] Quodlibet VIII, q. 6 a. 2 s. c. In contrarium est, quia sic videtur quod omnes essent damnati.

[68507] Quodlibet VIII, q. 6 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc distinguendum est. Supposito enim quod aliquis habeat de superfluo et respectu individui et respectu personae, quod

tenetur pauperibus erogare; aut videt in paupere petente evidentia signa extremae necessitatis, aut non. Si videt, certum est quod tenetur dare, et peccat non dando; in hoc enim casu loquitur Ambrosius: *pasce fame morientem: si non paveris, occidisti.* Si vero non appareant, tunc non tenetur dare pauperi petenti; quia quamvis teneatur dare superfluum pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare, nec huic dare; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum. Nec tenetur inquirere, quia hoc esset nimis grave, quod de omnibus pauperibus inquireret; et praecipue, cum ad eum qui necessitatem patitur, pertineat ut necessitatem suam exponat.

[68508] Quodlibet VIII, q. 6 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

[68509] Quodlibet VIII, q. 6 a. 3 tit. 1 Utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluralitate praebendarum

[68510] Quodlibet VIII, q. 6 a. 3 tit. 2 Circa tertium sic proceditur: videtur quod ille qui habet plures praebendas, peccet, ex hoc ipso quod opiniones magistrorum sunt in contrarium.

[68511] Quodlibet VIII, q. 6 a. 3 arg. Quicumque enim committit se discrimini in his quae sunt ad salutem, peccat. Sed iste committit se discrimini, ut videtur, cum faciat contra multorum peritorum sententiam. Ergo videtur quod peccet.

[68512] Quodlibet VIII, q. 6 a. 3 s. c. Sed contra, potest esse quod in tali casu aliquis adhibeat diligentiam, inquirens an habere plures praebendas sit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod sit illicitum. Ergo videtur quod sine peccato possit plures praebendas habere.

[68513] Quodlibet VIII, q. 6 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cum aliquis fornicatur; alio modo, faciendo contra conscientiam, etsi non sit contra legem: ut si conscientia dictat alicui, quod levare festucam de terra sit peccatum mortale. Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione. Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum; nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam. Et similiter quod est contra conscientiam, est malum, quamvis non sit contra legem. Quod autem nec contra conscientiam nec contra legem est, non potest esse peccatum. Dicendum est ergo, quod quando duae sunt opiniones contrariae de eodem, oportet esse alteram veram et alteram falsam. Aut ergo ille qui facit contra opinionem magistrorum, utpote habendo plures praebendas, facit contra veram opinionem; et sic, cum faciat contra legem Dei, non excusatur a peccato,

quamvis non faciat contra conscientiam. Sic enim contra legem Dei facit. Aut illa opinio non est vera, sed magis contraria, quam iste sequitur, ita quod vere licet habere plures praebendas: et tunc distinguendum est: quia aut talis habet conscientiam de contrario, et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem; aut non habet conscientiam de contrario secundum certitudinem, sed tamen in quamdam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum: et sic si manente tali dubitatione plures praebendas habet, periculo se committit, et sic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, et sic non committit se discrimini, nec peccat.

[68514] Quodlibet VIII, q. 6 a. 3 ad arg. Unde patet solutio ad obiecta.

Articulus 4

[68515] Quodlibet VIII, q. 6 a. 4 tit. 1 Utrum mendacium semper sit peccatum

[68516] Quodlibet VIII, q. 6 a. 4 tit. 2 Ad quartum sic proceditur: videtur quod non omne mendacium sit peccatum.

[68517] Quodlibet VIII, q. 6 a. 4 arg. 1 Maius enim peccatum est homicidium quam mendacium. Sed homicidium potest licite fieri, ut cum iudex occidit latronem. Ergo et mendacium.

[68518] Quodlibet VIII, q. 6 a. 4 arg. 2 Praeterea, in sacra Scriptura quidam laudantur, qui tamen mentiti esse intelliguntur, ut obstetrices, Iacob et Iudith. Ergo mendacium non semper est peccatum.

[68519] Quodlibet VIII, q. 6 a. 4 s. c. Sed contra, est quod Augustinus determinat in Lib. de mendacio.

[68520] Quodlibet VIII, q. 6 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod quandocumque aliquis actus habet aliquam inordinationem inseparabiliter annexam, nunquam potest bene fieri; quia ipsa inordinatio est aliquid superfluum, vel diminutum, et ita non potest in tali actu medium accipi, in quo virtus consistit, ut patet per philosophum in VI Ethic. Huiusmodi autem actus est mendacium. Ad hoc enim inventa sunt verba vel voces, ut sint signa intellectuum, ut dicitur in I Periher.: et ideo quando aliquis voce enuntiat quod non habet in mente, quod importatur in nomine mendacii, est ibi inordinatio per abusum vocis. Et ideo concedimus quod mendacium semper est peccatum.

[68521] Quodlibet VIII, q. 6 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod homicidium semper est peccatum, quia inordinationem habet inseparabiliter annexam. Homicidium enim plus importat

quam occisio hominis; composita enim nomina frequenter plus important quam componentia: importat enim homicidium occisionem hominis indebitam. Et ideo homicidium nunquam est licitum, quamvis occidere hominem aliquando liceat.

[68522] Quodlibet VIII, q. 6 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de mendacio, et habetur in Glossa super illud Psalm. V, 7: *perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dupliciter aliquis laudatur in Scriptura. Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod mentiti sint; vel si aliqua dixerunt quae mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu spiritus sancti conceperunt, mendacia non sunt. Quidam vero laudantur propter virtutis indolem; et sic in aliquibus mendacium fuisse legitur, maxime officiosum, sicut patet de obstetricibus. Non enim commendantur quia mentitae sunt, sed propter misericordiam ex qua in mendacium inciderunt; et sic apparet in eis quaedam indoles, idest profectus virtutis, non autem perfectio.

Articulus 5

[68523] Quodlibet VIII, q. 6 a. 5 tit. 1 Utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet

[68524] Quodlibet VIII, q. 6 a. 5 tit. 2 Circa quintum sic proceditur: videtur quod non oportet quod si aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter.

[68525] Quodlibet VIII, q. 6 a. 5 arg. Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut habetur in Glossa in Princ. Ierem. Sed si aliquis intendat peccare venialiter, non sequitur quod propter hoc peccet venialiter. Ergo nec oportet quod qui intendit peccare mortaliter quod propter hoc peccet mortaliter.

[68526] Quodlibet VIII, q. 6 a. 5 s. c. Sed contra, quicumque intendit peccare mortaliter, facit contra conscientiam. Sed omnis talis peccat mortaliter. Ergo et cetera.

[68527] Quodlibet VIII, q. 6 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod improprie dicitur quod aliquis intendat peccare mortaliter aut venialiter: malum enim est praeter intentionem vel voluntatem, ut dicit Dionysius, IV cap. de Divin. Nomin. Sed quod aliquis intendit facere aliquid quod credit esse mortale peccatum, ex hoc dicitur quod intendit peccare mortaliter. Praedicta ergo quaestio nihil aliud quaerit nisi quare aliquis credens esse peccatum mortale quod facit, peccet mortaliter: non autem est necesse quod sit veniale, si credat veniale esse; ut si fornicationem credat esse veniale peccatum. Cuius quaestionis de facili patet solutio: quia, cum conscientia etiam erronea habeat vim ligandi, ex hoc ipso quod contra conscientiam facit, mortaliter peccat. Error autem

conscientiae quandoque habet vim absolvendi sive excusandi: quando scilicet procedit ex ignorantia eius quod quis scire non potest, vel scire non tenetur. Et in tali casu, quamvis factum de se sit mortale, tamen intendens peccare venialiter, peccaret venialiter; sicut si aliquis intenderet accedere ad uxorem suam causa delectationis, et ita intenderet peccare venialiter, si alia ei supponeretur eo nesciente, nihilominus venialiter peccaret. Quandoque vero error conscientiae non habet vim absolvendi vel excusandi: quando scilicet ipse error peccatum est, ut cum procedit ex ignorantia eius quod quis scire tenetur et potest; sicut si crederet fornicationem simplicem esse peccatum veniale; et tunc, quamvis crederet peccare venialiter, non tamen peccaret venialiter, sed mortaliter.

[68528] Quodlibet VIII, q. 6 a. 5 ad arg. Et sic patet responsio ad obiecta.

Quaestio 7

Prooemium

[68529] Quodlibet VIII, q. 7 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad poenam et gloriam.- Et primo de his quae pertinent ad poenam.- Secundo de his quae pertinent ad gloriam. Circa poenam autem quaerebatur:- primo de poena spirituali.- Secundo de poena corporali damnatorum. Circa primum duo quaerebantur.

[68530] Quodlibet VIII, q. 7 pr. 1 Primo utrum damnati videant gloriam sanctorum post diem iudicii.

[68531] Quodlibet VIII, q. 7 pr. 2 Secundo utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos.

Articulus 1

[68532] Quodlibet VIII, q. 7 a. 1 tit. 1 Utrum damnati videant gloriam sanctorum post diem iudicii

[68533] Quodlibet VIII, q. 7 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod damnati post diem iudicii videant gloriam sanctorum.

[68534] Quodlibet VIII, q. 7 a. 1 arg. 1 Sicut enim se habet gloria ad miseriam, ita miseria ad gloriam. Sed de perfectione gloriae sanctorum est ut videant miseriam damnatorum, ut habetur Is. LXVI, 24, *egredientur, et videbunt cadavera impiorum.* Ergo et de perfectione miseriae damnatorum

est ut videant gloriam sanctorum; et sic post diem iudicii, quando in miseria perfecta erunt, videbunt gloriam sanctorum.

[68535] Quodlibet VIII, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, post diem iudicii nulla afflictio a damnatis subtrahetur. Sed nunc affliguntur damnati de hoc quod vident gloriam sanctorum, secundum illud Is. XXVI, 11: *videant et confundantur zelantes populi.* Ergo et post diem iudicii gloriam sanctorum videbunt.

[68536] Quodlibet VIII, q. 7 a. 1 s. c. Sed contra, omnis delectationis materia damnatis post diem iudicii subtrahetur. Sed videre sanctorum gloriam est quaedam materia delectationis. Ergo, et cetera.

[68537] Quodlibet VIII, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod videre gloriam beatorum dupliciter contingit. Uno modo ut capiatur quid sit ipsa gloria, et qualis et quanta. Et sic nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria: superat enim et desiderium et intellectum eorum qui non sunt in ea. Hoc enim est manna absconditum, et nomen novum scriptum in calculo, quod nemo novit nisi qui accipit, ut habetur Apocal. II, 17. Alio modo contingit videre gloriam beatorum, ut videantur ipsi beati esse in quadam gloria inenarrabili et excedente intellectum. Et sic damnati ante diem iudicii vident gloriam sanctorum, non autem post diem iudicii: quia tunc erunt penitus a sanctorum consortio alienati, ut qui ad summum iam miseriae pervenerunt, et ideo nec etiam sanctorum consortio digni habebuntur: nam videns aliquod, consortium habet cum eo quod videt.

[68538] Quodlibet VIII, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod videre miseriam damnatorum omnino erit sanctis ad gloriam; gaudebunt enim de iustitia Dei, et de sua visione, secundum illud Psalm. LVII, v. 11: *laetabitur iustus cum viderit vindictam.* Sed videre sanctorum gloriam aliquid perfectionis importat, qua post diem iudicii damnati privabuntur.

[68539] Quodlibet VIII, q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod damnati in Inferno existentes post diem iudicii memores erunt gloriae sanctorum, quam ante iudicium et in iudicio viderunt; et sic cognoscent eos esse in maxima gloria, quamvis non videant ipsos beatos, nec eorum gloriam; et ita invidia torquebuntur; et sic afflictio quae est in eis nunc ex tali visione, manebit visione sublata: de quo etiam magis dolebunt videntes se etiam visione sanctorum indignos reputatos.

[68540] Quodlibet VIII, q. 7 a. 1 ad s. c. Ad illud quod contra obiicitur, dicendum, quod videre sanctorum gloriam non est materia delectationis nisi secundum primum modum visionis videatur, qualiter a damnatis numquam videtur; secundo autem modo videre, et non habere, est magis afflictionis causa propter invidiam.

Articulus 2

[68541] Quodlibet VIII, q. 7 a. 2 tit. 1 Utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos

[68542] Quodlibet VIII, q. 7 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod damnati non vellent suos propinquos esse damnatos.

[68543] Quodlibet VIII, q. 7 a. 2 arg. Dicitur enim Lucae XVI, quod dives in Inferno damnatus petebat Lazarum mitti ad fratres suos, ut testaretur illis ne venirent in locum tormentorum. Petitio autem est voluntatis designatio. Ergo damnati non volunt suos propinquos damnari.

[68544] Quodlibet VIII, q. 7 a. 2 s. c. Sed contra, est quod dicitur Is. XIV, super illud, *surrexerunt de soliis suis*, dicit Glossa, *solatium est damnatis socios habere suae poenae.* Ergo ipsi vellent omnes esse damnatos.

[68545] Quodlibet VIII, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod vitia spiritualia in damnatis continuantur; quod significatur Ezech. XXXII, 27, ubi dicitur de impiis: quod *cum armis suis ad Infernum descendunt.* Et ideo in eis perfecta invidia est, ad quam pertinet dolere de bono alterius quod ipse non habet; et sic etiam vellet omnes pati malum quod ipse patitur: liberari enim a malo, quoddam bonum est. Quae quidem invidia in aliquibus etiam in hac vita tantum invalescit, ut suis propinquissimis etiam invideant de bonis quae non habent ipsi. Unde multo amplius damnati, invidia stimulante, vellent suos propinquos cum omnibus aliis esse damnatos; et dolebunt, si sciant aliquos esse salvatos. Sed tamen si non omnes debent damnari, sed aliqui servari, magis vellent suos propinquos quam alios a damnatione liberari; quia in hoc etiam invidia torquebuntur, si videant salvari alios, et suos damnari. Et per hunc modum dives damnatus nolebat suorum damnationem.

[68546] Quodlibet VIII, q. 7 a. 2 ad arg. Et sic patet solutio ad obiecta.

Quaestio 8

Prooemium

[68547] Quodlibet VIII, q. 8 pr. Deinde quaerebatur de poena corporali damnatorum.

[68548] Quodlibet VIII, q. 8 tit. 1 Utrum scilicet sit ibi in Inferno tantum poena ignis, vel etiam poena aquae

[68549] Quodlibet VIII, q. 8 arg. Et videtur quod sic, per illud Iob, XXIV, v. 19, de impiis: *transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium.*

[68550] Quodlibet VIII, q. 8 s. c. Sed contra, omnis delectatio et refrigerium damnatis aufertur. Sed non potest esse sine quodam refrigerio, quod aliquis afflictus calore ad frigus aquae transeat, vel e converso. Ergo talis poenarum alternatio non erit in damnatis.

[68551] Quodlibet VIII, q. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut dicit Basilius exponens illud Psalm. XXVIII, 7, *vox domini intercidentis flammam ignis*, in fine mundi ignis dividetur, et alia elementa; et quidquid est in eis pulchrum et clarum remanebit superius ad gloriam beatorum; quod vero est in eis foeculentum et poenosum, descendet in Infernum ad poenam damnatorum; et ita foex totius creaturae in Infernum colligetur, et erit damnatis ad poenam, et non solum patientur poenam ignis. Iustum est enim ut qui creatorem offenderunt, ab omni creatura puniantur; unde dicitur Sap. V, 21, quod *orbis terrarum pugnabit pro illo contra insensatos.*

[68552] Quodlibet VIII, q. 8 ad s. c. Ad illud autem quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod ex huiusmodi varietate poenarum nullum erit in damnatis refrigerium. Ignis enim et aqua et huiusmodi non agent in corpora damnatorum actione naturae, ita quod relinquant suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse naturae, sicut ignis relinquit calorem in lignis quae facit esse calida: alioquin, cum contraria non possint esse simul in eodem, oporteret corpora damnatorum suas qualitates perdere; et sic transmutata natura organorum, fieret poena minus sensibilis: sed agunt in corpora damnatorum actione spirituali, imprimendo scilicet suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse spirituale, per modum quo species colorum est in aere, vel etiam in pupilla, non ita quod fiant colorata. Unde corpora damnatorum sentient afflictionem ignis sine hoc quod convertantur in naturam ignis; et ideo varietas poenarum non faciet eis aliquod refrigerium. Refrigerium enim nunc ex alteratione poenarum proveniens causatur ex transmutatione naturae; in quantum per frigus aquae superfluitas calefactionis remittitur, et sic ad medium venitur, quod est delectabile.

Quaestio 9

Prooemium

[68553] Quodlibet VIII, q. 9 pr. Deinde quaerebatur de gloria beatorum. Et circa hoc quaeruntur duo.

[68554] Quodlibet VIII, q. 9 pr. 1 Primo utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu, vel e converso.

[68555] Quodlibet VIII, q. 9 pr. 2 Secundo utrum per prius beati ferantur ad videndum humanitatem Christi quam eius divinitatem.

Articulus 1

[68556] Quodlibet VIII, q. 9 a. 1 tit. 1 Utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu, vel e converso

[68557] Quodlibet VIII, q. 9 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod beatitudo sanctorum praecipue consistat in intellectu.

[68558] Quodlibet VIII, q. 9 a. 1 arg. 1 Sicut enim dicit Augustinus, X Confess., beatitudo est gaudium de veritate. Sed veritas pertinet principaliter ad intellectum. Ergo et beatitudo.

[68559] Quodlibet VIII, q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, Ioan. XVII, 3: *haec est (...) vita aeterna: ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.* Cognitio autem ad intellectum pertinet. Ergo et vita aeterna, sive beatitudo.

[68560] Quodlibet VIII, q. 9 a. 1 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit, I de Trinit., quod *visio est tota merces.* Merces autem est beatitudo. Ergo pertinet principaliter ad visionem intellectus.

[68561] Quodlibet VIII, q. 9 a. 1 s. c. Sed contra, praemium respondet merito. Sed meritum principaliter consistit in voluntate. Ergo et beatitudo, quae est praemium.

[68562] Quodlibet VIII, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod felicitas sive beatitudo in operatione consistit, et non in habitu, ut philosophus probat in I Ethic., unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam animae dupliciter. Uno modo sicut obiectum potentiae: et sic beatitudo praecipue comparatur ad voluntatem; nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, et summum bonum ipsius. Finis autem et bonum sunt obiectum voluntatis. Alio modo sicut actus ad potentiam: et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et completive in actu voluntatis; quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem voluntatis. Ultimus enim finis hominis est id quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum sit actus voluntatis. Prius enim est potentiam ferri in aliquod obiectum, quam quod feratur super actum suum: prius enim intelligitur actus alicuius potentiae quam reflexio eius super actum illum. Actus enim terminatur ad obiectum: et ita quaelibet potentia prius fertur in obiectum quam in actum suum; sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem. Et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle: et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis. Sed quotiescumque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior, quo primo perfecte attingimus ad ipsum; sicut dicimus, quod comestio finis est et beatitudo eius qui ponit cibum finem suum, et possessio eius qui finem suum ponit pecuniam. Finis autem nostri desiderii Deus est; unde actus quo ei primo coniungimur, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Primo autem Deo coniungimur per actum intellectus; et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est

substantialiter et originaliter nostra beatitudo. Sed quia haec operatio perfectissima est, et convenientissimum obiectum; ideo consequitur maxima delectatio, quae quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo iuventutem, ut dicitur X Ethic. Unde ipsa delectatio quae voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem. Et ita beatitudinis ultimae origo est in visione, complementum autem in fruitione.

[68563] Quodlibet VIII, q. 9 a. 1 ad arg. Tres ergo primae rationes concedendae sunt, quia ostendunt quod beatitudo substantialiter consistat in actu intellectus.

[68564] Quodlibet VIII, q. 9 a. 1 ad s. c. Ad illud autem quod contra obiicitur, dicendum, quod meritum consistit in agendo, praemium autem in recipiendo. Actio autem primo pertinet ad voluntatem, quia ipsa movet omnes alias vires; sed receptio primo pertinet ad intellectum quam ad voluntatem; unde praemium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati.

Articulus 2

[68565] Quodlibet VIII, q. 9 a. 2 tit. 1 Utrum per prius beati ferantur ad videndum humanitatem Christi quam eius divinitatem

[68566] Quodlibet VIII, q. 9 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi divinitatem quam eius humanitatem.

[68567] Quodlibet VIII, q. 9 a. 2 arg. 1 Altissimo enim statui altissimus actus primo et principaliter competit. Sed beati sunt in statu altissimo. Cum ergo actus intelligentiae, quae est potentia altissima, cuius est ferri in Deum, sit actus altissimus et nobilissimus, videtur quod hic actus primo beatis competat ut Deum contemplentur.

[68568] Quodlibet VIII, q. 9 a. 2 arg. 2 Praeterea, hoc ad imperfectionem viae pertinet quod oportet nos ab inferioribus ad superiora contemplanda conscendere. Sed in beatis erit perfectio contraria imperfectioni viae. Ergo ipsi e converso per prius superiora contemplabuntur; et sic primo Christi divinitatem quam eius humanitatem.

[68569] Quodlibet VIII, q. 9 a. 2 s. c. Sed contra, ad extremum non pervenitur nisi per medium; sed medium inter Deum et homines est Christi humanitas: I ad Tim. II, v. 5: *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus*. Ergo sancti non perveniunt ad contemplationem divinitatis Christi, nisi prius contemplando eius humanitatem.

[68570] Quodlibet VIII, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod unusquisque prius considerat

illud quod est ratio alicuius, quam id cuius ratio est; sicut artifex prius considerat regulam operis quam secundum regulam operetur. Beati autem adeo sunt Deo coniuncti ut ipse sit eis ratio cuiuslibet cognitionis et operationis; aliter enim actus beatitudinis per alias cognitiones et operationes sanctorum impediretur. Et ideo illud ad quod sancti primo attendunt, est ipse Deus: et eum habent medium cuiuslibet cognitionis, et regulam cuiuslibet operationis. Et sic per prius contemplantur divinitatem Christi quam eius humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt; unde dicitur Ioann. X, 9: *ingredientur*, scilicet beati, ad contemplandam divinitatem Christi; *et egredientur* ad contemplandam eius humanitatem, et utrobique *pascua invenient*, idest delectationem, ut exponitur in libro de spiritu et anima.

[68571] Quodlibet VIII, q. 9 a. 2 ad arg. Duas ergo primas rationes concedimus.

[68572] Quodlibet VIII, q. 9 a. 2 ad s. c. Ad illud quod contra obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad statum viae, in qua nondum sumus Deo perfecte coniuncti, sed oportet nos ad Deum per Christum accedere; sed cum iam Deo in beatitudine coniuncti erimus, per prius intendemus Christi divinitati quam eius humanitati.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet III

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Legion of Honor Museum, San Francisco)

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[67195] Quodlibet III, q. 1 pr. Quaesitum est de Deo, de Angelis, de hominibus et de creaturis pure corporalibus. De Deo quaesitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam humanam assumptam. Circa divinam naturam quaesita sunt duo de potentia Dei.

[67196] Quodlibet III, q. 1 pr. 1 Primo utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma.

[67197] Quodlibet III, q. 1 pr. 2 Secundo utrum possit facere quod idem corpus simul localiter sit in duobus locis.

Articulus 1

[67198] Quodlibet III, q. 1 a. 1 tit. 1 Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma

[67199] Quodlibet III, q. 1 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Deus possit facere quod materia sit sine forma.

[67200] Quodlibet III, q. 1 a. 1 arg. Sicut enim materia secundum suum esse dependet a forma, ita accidens a subiecto. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subiecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potest facere quod materia sit sine forma.

[67201] Quodlibet III, q. 1 a. 1 s. c. Sed contra. Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiae importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma.

[67202] Quodlibet III, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod uniuscuiusque rei virtus activa est aestimanda secundum modum essentiae, eo quod unumquodque agit in quantum est ens actu. Unde si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata seu contracta, erit virtus eius se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturae; puta, si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subiecto quod reciperet ipsum secundum totum eius posse, sequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subiectum non reciperet calorem secundum eius totum posse, sed cum aliqua contractione et limitatione,

non haberet virtutem activam respectu omnium actuum vel effectuum caloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde eius virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis; et hoc non propter defectum divinae potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens: unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens. Et de huiusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu: vel est ipse actus, vel est potentia participans actum. Esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum. Actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu, materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest.

[67203] Quodlibet III, q. 1 a. 1 ad arg. Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod accidens secundum suum esse dependet a subiecto sicut a causa sustentante ipsum. Et quia Deus potest producere omnes actus secundarum causarum absque ipsis causis secundis, potest conservare in esse accidens sine subiecto. Sed materia secundum suum esse actuale dependet a forma in quantum forma est ipse actus eius; unde non est simile.

Articulus 2

[67204] Quodlibet III, q. 1 a. 2 tit. 1 Utrum Deus possit facere quod idem corpus simul localiter sit in duobus locis

[67205] Quodlibet III, q. 1 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod Deus possit facere unum corpus simul esse localiter in duobus locis.

[67206] Quodlibet III, q. 1 a. 2 arg. Difficilius enim est quod haec substantia mutetur in illam substantiam, quam quod hoc accidens mutetur in illud accidens. Sed in sacramento altaris, ex hoc quod divina virtute substantia panis, remanentibus eius dimensionibus, secundum quas commensuratur loco, convertitur in substantiam corporis Christi, sequitur quod idem corpus Christi sit non localiter secundum commensurationem propriarum dimensionum, sed sacramentaliter, in pluribus locis simul. Ergo potest facere quod convertatur dimensio huius corporis in dimensionem alterius corporis; et sic erit idem corpus localiter in duobus locis simul.

[67207] Quodlibet III, q. 1 a. 2 s. c. Sed contra, omnia duo loca distinguuntur ad invicem secundum aliquam loci contrarietatem, quae sunt sursum et deorsum, ante et retro, dextrum et sinistrum. Sed Deus non potest facere quod duo contraria sint simul; hoc enim implicat contradictionem. Ergo Deus non potest facere quod idem corpus localiter sit simul in duobus locis.

[67208] Quodlibet III, q. 1 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquod corpus esse localiter in aliquo loco, nihil est aliud quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil eius est extra locum illum: unde ponere quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde, secundum praemissa, hoc a Deo fieri non potest.

[67209] Quodlibet III, q. 1 a. 2 ad arg. Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod difficilius est hoc accidens mutari in illud accidens quam hanc substantiam mutari in illam substantiam: tum quia duae substantiae conveniunt in subiecto materiali, quod est pars essentialis utriusque substantiae: tum quia substantia habet individuationem per seipsam, accidens vero non est individuabile per seipsum, sed per subiectum; unde non potest ei convenire quod hoc accidens convertatur in hoc accidens. Dato tamen quod haec dimensio converteretur in illam dimensionem, non sequitur quod idem corpus esset in duobus locis simul, sed in uno tantum: quia sicut postquam substantia panis conversa est in substantiam corporis Christi, iam non sunt ibi duae substantiae, sed una tantum; ita etiam si haec dimensio huius corporis convertatur in illam dimensionem alterius corporis, iam non erunt duae dimensiones, sed una tantum; et sic non commensuraretur diversis locis, sed uni tantum.

Quaestio 2

Prooemium

[67210] Quodlibet III, q. 2 pr. Deinde quaesitum est de Deo quantum ad humanam naturam assumptam. Et circa hoc quaesita sunt tria.

[67211] Quodlibet III, q. 2 pr. 1 Primo quantum ad animam; utrum scilicet anima Christi sciat infinita.

[67212] Quodlibet III, q. 2 pr. 2 Secundo quantum ad corpus; utrum scilicet oculus Christi post mortem dicatur aequivoce oculus, vel univoce.

[67213] Quodlibet III, q. 2 pr. 3 Tertio quantum ad actum coniuncti, qui est comestio; utrum scilicet post resurrectionem Christus vere comedit incorporando sibi cibum.

Articulus 1

[67214] Quodlibet III, q. 2 a. 1 tit. 1 Utrum anima Christi sciat infinita

[67215] Quodlibet III, q. 2 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod anima Christi non possit scire infinita.

[67216] Quodlibet III, q. 2 a. 1 arg. 1 Nullum enim donum creatum, cum sit finitum, potest elevare creaturam ad id quod est proprium Dei, quia tale est infinitum. Sed gratia unionis est donum creatum; cognoscere autem infinita est proprium Dei, cuius sapientiae non est numerus. Ergo anima Christi per gratiam unionis non potest elevari ad cognoscendum infinita.

[67217] Quodlibet III, q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, Dionysius, cap. II Caelest. Hierarch., ponit tria sibi proportionata, quae sunt substantia, virtus et operatio. Sed substantia animae Christi non potest esse infinita; ergo neque virtus eius neque operatio potest esse infinita, ut infinita cognoscat.

[67218] Quodlibet III, q. 2 a. 1 arg. 3 Sed contra, intellectus animae Christi non est minor quam voluntas eius. Sed meritum Christi, quod est actus voluntatis animae eius, est infinitum, quia fuit sufficiens ad infinitorum peccatorum abolitionem: est enim propitiatio pro peccatis totius mundi, ut dicitur I Ioan. II, 2. Ergo et actus intellectivus animae Christi potest esse infinitus, ut infinita cognoscat.

[67219] Quodlibet III, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod hic est opus multiplici distinctione. Primo enim considerandum est quod infinitum potest dici et secundum formam et secundum materiam. Dicitur enim infinitum ex eo quod non finitur. Finitur autem et materia per formam, in quantum materia, quae est in potentia ad diversas species, determinatur ad unam speciem per formam; et forma per materiam, in quantum forma speciei, quae nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in hac materia, determinatur ad individuum. Sicut ergo materia sine forma habet rationem infiniti, ita et forma sine materia; et ideo, quia ipsa essentia divina non est recepta aliquo materiali, nec habet permixtionem alicuius potentiae, sed est purus actus subsistens, ideo dicitur infinita. Et quia unumquodque cognoscitur per formam, et secundum quod est in actu; ideo infinitum secundum materiam est secundum se ignotum, ut dicitur in III Physic. Infinitum autem secundum formam est secundum se notissimum, sed quoad nos est ignotum, quia excedit nostri intellectus proportionem. Et quia quantitas est dispositio materiae, et infinitum quantitatis attenditur secundum potentiam in assumendo unum post alterum; ideo infinitum quantitatis est secundum se ignotum, et non potest aliquis intellectus cognoscere infinitum quantitatis in post, assumendo unum post alterum, scilicet numerando partem post partem. Item considerandum est, quod utroque modo contingit aliquid esse infinitum simpliciter, et aliquid secundum quid. Si enim aliquod corpus sit infinitum secundum longitudinem, non autem secundum latitudinem, est infinitum secundum quid; si vero fuerit infinitum secundum omnes dimensiones, erit infinitum

simpliciter. Similiter si intelligatur forma alicuius speciei esse non in materia, ut Platonici posuerunt, erit infinita secundum quid, quantum scilicet ad individua illius speciei; tamen erit finita, in quantum scilicet determinatur ad genus et speciem. Sed divina essentia est simpliciter infinita, quia est absoluta ab omni circumscriptione generis vel speciei. Item considerandum est, quod duplex est scientia. Una dicitur scientia visionis, per quam cognoscuntur ea quae sunt, erunt, vel fuerunt. Alia simplicis notitiae, per quam cognoscuntur ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sed esse possunt. Dicendum est ergo, quod Deus cognoscendo suam essentiam, quia comprehendit eam, cognoscit scientia simplicis notitiae infinita simpliciter, quia cognoscit omnia quae ipse facere potest; non tamen cognoscit ea in post assumendo, scilicet numerando unum post aliud, sed omnia simul. Anima vero Christi non comprehendit essentiam Dei, et per consequens neque virtutem eius: unde non potest cognoscere omnia quae Deus facere potest, et ideo non cognoscit infinita simpliciter. Comprehendit autem anima Christi totam potentiam creaturae. In potentia autem creaturae sunt infinita non simpliciter, quia potentia creaturae non se extendit ad omnia quae Deus potest, sed secundum aliquod genus; sicut continuum est in potentia ad infinitas divisiones. Unde anima Christi scientia simplicis notitiae cognoscit infinita secundum quid, quae sunt in potentia creaturae.

[67220] Quodlibet III, q. 2 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt de cognitione infinitorum simpliciter.

[67221] Quodlibet III, q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas animae Christi est virtus finita simpliciter, sicut et intellectus eius; meritum autem Christi habet infinitatem ex dignitate, in quantum scilicet est meritum Dei et hominis.

Articulus 2

[67222] Quodlibet III, q. 2 a. 2 tit. 1 Utrum oculus Christi post mortem dicatur aequivoce oculus, vel univoce

[67223] Quodlibet III, q. 2 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod oculus Christi post mortem non fuerit aequivoce oculus.

[67224] Quodlibet III, q. 2 a. 2 arg. 1 Corpus enim Christi et quaelibet partium eius substantificantur per hypostasim Dei verbi. Sed hypostasis verbi Dei mansit unita corpori Christi et partibus eius post mortem. Ergo fuit idem secundum substantiam corpus Christi post mortem et ante, secundum totum et secundum omnes partes eius. Non ergo oculus Christi fuit aequivoce oculus post

mortem.

[67225] Quodlibet III, q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophi loqui non noverunt nisi de homine puro. Sed Christus non fuit purus homo, sed homo et Deus. Ergo quod philosophus dicit, oculum hominis mortui esse aequivoce oculum, non habet locum in Christo.

[67226] Quodlibet III, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, Christus est univoce homo cum aliis hominibus; et mors eius fuit vera, sicut et aliorum hominum mors. Cum ergo oculus cuiuslibet hominis mortui aequivoce oculus dicatur, videtur quod etiam oculus Christi post mortem sit aequivoce oculus.

[67227] Quodlibet III, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod aequivocum et univocum dicitur secundum definitivam rationem eamdem, vel non eamdem. Ratio autem definitiva cuiuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis; unde remota anima rationali, non potest remanere homo univoce, sed aequivoce tantum. Oportet autem idem accipere in partibus quod est in toto. Nam sicut anima se habet ad totum corpus, ita pars animae se habet ad partem corporis, ut visus ad oculum, ut dicitur in II de anima; unde separata anima a corpore, sicut non dicitur homo nisi aequivoce, ita nec dicitur oculus nisi aequivoce; et hoc indifferenter, sive praesupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam rationalem, ut quidam volunt; sive non, ut magis videtur consonum veritati. Quodcumque enim essentialium principiorum subtrahatur, iam non remanebit eadem ratio speciei, unde nec nomen univoce dicetur. Solo autem hoc modo anima recedente remaneret corpus humanum et partes eius secundum eamdem rationem speciei, si anima non uniretur corpori ut forma; sed tunc sequeretur quod nec per unionem animae esset substantialis generatio, nec per separationem corruptio; quod quidem ponere in corpore Christi est haereticum. Dicit enim Damascenus in II Lib., quod corruptionis nomen duo significat: significat enim humanas has passiones, famem, sitim, laborem, clavorum perforationem, mortem, scilicet separationem animae a corpore, et quaecumque talia; significat etiam corruptio perfectam corporis in ea, ex quibus compositum est, elementa, destructionem et dissolutionem: cuiusmodi experimentum corpus divinum non habuit, ut ait propheta: *non dabis sanctum tuum videre dyastoram*, id est destructionem. Incorruptibile autem secundum insipientem Iulianum et Galenum corpus domini dicere secundum primum corruptionis significatum ante resurrectionem, impium est. Si enim incorruptibile, non omusion, scilicet consubstantiale, nobis; et non veritate facta sunt quae facta esse Evangelium ait; opinione, et non veritate salvati sumus. Sicut ergo Christus in triduo mortis propter separationem animae a corpore, quae est vera corruptio, non dicitur fuisse homo univoce, sed homo mortuus, ita nec oculus eius in triduo mortis fuit univoce oculus, sed aequivoce, sicut oculus mortuus; et eadem ratio est de aliis partibus corporis Christi.

[67228] Quodlibet III, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod substantia dicitur dupliciter. Quandoque enim sumitur pro hypostasi; et sic verum est quod corpus Christi substantificatum mansit per hypostasim Dei verbi. Non enim per mortem soluta est unio verbi neque ad animam neque ad corpus; et sic remanet simpliciter idem corpus numero secundum hypostasim sive suppositum, quod est persona verbi. Alio modo accipitur substantia pro essentia vel natura; et sic corpus Christi substantificatur per animam sicut per suam formam, non autem per verbum, quia verbum

non unitur corpori ut forma: hoc enim est haereticum, secundum haeresim Arii et Apollinaris, qui posuerunt verbum esse in Christo loco animae. Sequeretur etiam quod esset unio Dei et hominis facta in natura, quod pertinet ad haeresim Eutychetis. Sic ergo corpus Christi post mortem est simpliciter idem secundum substantiam quae est hypostasis, non autem secundum substantiam quae est essentia vel natura. Univocatio autem et aequivocatio non respicit suppositum, sed essentiam vel naturam, quam significat definitio.

[67229] Quodlibet III, q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etsi Christus non sit purus homo, est tamen verus homo, et mors eius fuit vera mors; unde quidquid est verum de homine in quantum est homo, et de morte hominis, totum est verum de Christo et de morte eius.

Articulus 3

[67230] Quodlibet III, q. 2 a. 3 tit. 1 Utrum post resurrectionem Christus vere comedit incorporando sibi cibum

[67231] Quodlibet III, q. 2 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod Christus post resurrectionem vere comederit, cibum sibi incorporando.

[67232] Quodlibet III, q. 2 a. 3 arg. Quia, ut Augustinus dicit, in Lib. LXXXIII quaestionum, *si fallit, veritas non est*: unde nulla fictio decet Christum qui est veritas. Esset autem fictio, si non vere sibi cibum incorporaret, quem ipse comedere videbatur. Vere ergo comedit incorporando sibi cibum.

[67233] Quodlibet III, q. 2 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Damascenus dicit, quod *Christus, etsi gustavit cibum post resurrectionem, sed non lege naturae, sed dispensationis modo, veritatem credere faciens resurrectionis, et quod haec eadem caro est quae passa est et resurrexit.*

[67234] Quodlibet III, q. 2 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquid dicitur esse verum dupliciter: uno modo veritate significationis, alio modo veritate naturalis speciei; sicut vox est vera veritate significationis, quando significat esse quod est; veritas autem naturalis speciei dependet ex principiis speciei, non autem ex effectibus, vel ex his quae quocumque modo consequuntur: unde vox dicitur vera veritate naturalis speciei, quando formatur debitis instrumentis, et ex ore animalis profertur cum quadam imaginatione, etiamsi a nullo audiatur, quod est effectus consequens vocem. Leguntur autem in Scripturis absque necessitate et Angeli comedisse, et Christus post resurrectionem; et utraque comestio fuit vera, ut Augustinus dicit, XIII de Civit. Dei: aliter tamen et aliter. In Angelis enim fuit vera veritate significationis; quia, ut Augustinus dicit ibidem, Angeli

comederunt, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut hominibus quadam sui ministerii humanitate congruerent. In Christo autem fuit vera comestio veritate naturalis speciei: fuit enim exercita naturalibus instrumentis ad hunc actum ordinatis. Et etiam fuit vera veritate significationis, quia significabat veritatem humanae naturae in corpore resurgente. Quod autem cibus convertatur in corpus, est quoddam consequens comestionem. Unde etiam in nobis si cibus non convertatur, sed statim per vomitum eiiciatur, nihilominus vera fuit comestio quae praecessit. Non autem conveniebat ut in corpus Christi cibus converteretur, quod iam erat extra statum generationis et corruptionis; unde cibus ille fuit virtute Christi resolutus in praecedentem materiam, non autem in Christi corpus conversus; et tamen fuit vera comestio absque aliqua fictione.

[67235] Quodlibet III, q. 2 a. 3 ad arg. Unde patet responsio ad obiecta.

Quaestio 3

Prooemium

[67236] Quodlibet III, q. 3 pr. Deinde quaesitum est de Angelis. Et circa hoc quaesita sunt tria.

[67237] Quodlibet III, q. 3 pr. 1 Primo utrum aliquo modo Angelus sit causa animae rationalis.

[67238] Quodlibet III, q. 3 pr. 2 Secundo utrum Angelus influat in animam humanam.

[67239] Quodlibet III, q. 3 pr. 3 Tertio utrum Angelus malus, idest Diabolus, inhabitet substantialiter hominem in quolibet peccato mortali.

Articulus 1

[67240] Quodlibet III, q. 3 a. 1 tit. 1 Utrum aliquo modo Angelus sit causa animae rationalis

[67241] Quodlibet III, q. 3 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus sit causa animae rationalis.

[67242] Quodlibet III, q. 3 a. 1 arg. Quaecumque enim parificantur in natura, ita tamen quod unum eorum est prius altero in ordine naturae, id quod est prius, est causa eius quod est posterius. Sed anima et Angelus parificantur in natura: sunt enim homo et Angelus in natura pares, officio

dispares; Angelus tamen prius est in ordine naturae quam anima humana, quia est simplicior. Ergo Angelus est causa animae rationalis.

[67243] Quodlibet III, q. 3 a. 1 s. c. Sed contra, anima rationalis educitur in esse per creationem. Sed creare, cum sit potentiae infinitae, est solius Dei. Non ergo Angelus potest esse causa animae rationalis.

[67244] Quodlibet III, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod impossibile est, id quod per creationem producitur, ab alio causari quam a prima omnium causa; cuius ratio est, secundum Platonicos, quia quanto aliqua causa est superior, tanto eius causalitas ad plura se extendit. Unde oportet ut in effectibus id quod ad plura se habet, ad superiorem causam referatur. Manifestum est autem quod in ordine principiorum essentialium quanto aliqua forma est posterior, tanto est magis contracta, et ad pauciora se extendit. Quanto autem forma est prior, et propinquior subiecto primo, tanto oportet quod ad plura se extendat. Sequitur ergo quod formae posteriores sunt ab inferioribus agentibus; priores vero et communiores a superioribus. Et sic relinquitur quod id quod est primum subsistens in unoquoque, sit a prima omnium causa. Quaelibet ergo alia causa praeter primam, oportet quod agat praesupposito subiecto, quod est effectus causae primae. Nulla ergo causa alia potest creare nisi prima causa quae est Deus; nam creare est producere aliquid non praesupposito subiecto. Quaecumque ergo non possunt produci in esse nisi per creationem, a solo Deo creantur. Haec autem sunt illa quae, cum sint subsistentia, vel non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae in suo esse subsistentes, sicut sunt Angeli; vel sunt ea quae si sint composita ex materia et forma, tamen materia eorum non est in potentia nisi ad unam formam, sicut est in corporibus caelestibus; utraque enim haec producuntur absque productione primi subsistentis in eis. Possunt autem produci in actum absque productione primi subiecti tam composita ex materia et forma, quorum materia est in potentia ad diversas formas, et sic in eadem materia possunt sibi diversae formae succedere; tam etiam formae quae non sunt subsistentes in suo esse, quae quidem non dicuntur esse quia ipsae habeant esse, sed quia subiecta habent aliqualiter esse secundum eas; unde nec ipsae secundum se dicuntur fieri vel corrumpi, sed in quantum subiecta fiunt entia in actu vel non entia secundum ipsas. Anima autem rationalis est subsistens in suo esse, alioquin non posset habere operationem absque communione suae materiae. Unde relinquitur quod anima rationalis non possit produci in esse nisi per creationem. Et ita patet quod Angelus nullo modo sit causa eius, sed solum Deus.

[67245] Quodlibet III, q. 3 a. 1 ad arg. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod prima propositio inducta videtur includere opposita. Si enim anima et Angelus parificantur in natura, Angelus non est prior anima secundum ordinem naturae; nisi dicantur parificari in natura quia conveniunt in natura, non quidem speciei, sed generis. Non autem oportet quod omnium quae conveniunt in natura generis vel speciei, id quod est prius, sit causa omnium aliorum. Et quidem in eadem specie non potest unum esse prius altero, proprie loquendo, ordine naturae: quia species praedicatur aequaliter de omnibus individuis, ut dicitur in III metaphysicorum. In generibus autem non est sic. Nam inter species unius generis una est naturaliter prior et perfectior altera.

Est autem in individuis unius speciei unum altero tempore prius; et quamvis aliquod individuum, quod est prius tempore, sit causa cuidam alii quod est posterius, ut pater est causa filii, sicut in obiiciendo tangebatur; non tamen hoc est universaliter verum; non enim omnes antiquiores sunt causa omnium iuniorum. Similiter etiam contingit id quod est prius inter species eiusdem generis, esse aliorum principium et causam, sicut motus localis aliorum motuum, et binarius aliorum numerorum, et triangulus aliarum figurarum rectilinearum; non tamen hoc est universaliter verum. Non enim homo, qui est perfectissima species animalis, est causa activa aliarum specierum. Unde non oportet quod Angelus sit causa factiva animae. Procedit autem haec ratio secundum opinionem quorumdam ponentium Deum agere per necessitatem naturae, et quod ab uno simplici non fit nisi unum immediate, quod sit causa alterius, et sic usque ad ultima rerum. Nos autem ponimus Deum agere omnia per suam sapientiam per quam ordinem rerum disponit; et sic ab ipsa diversi gradus rerum immediate per creationem producuntur.

Articulus 2

[67246] Quodlibet III, q. 3 a. 2 tit. 1 Utrum Angelus influat in animam humanam

[67247] Quodlibet III, q. 3 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod Angelus non possit influere in animam humanam.

[67248] Quodlibet III, q. 3 a. 2 arg. Duorum enim distantium unum non influit in alterum nisi per aliquod medium. Sed Angelus et anima distant ab invicem; cum non sit dare aliquod medium per quod influat influxus ab Angelo in animam. Ergo videtur quod Angelus non possit influere in animam.

[67249] Quodlibet III, q. 3 a. 2 s. c. Sed contra, Dionysius dicit, VIII cap. Cael. Hier.: *homines purgantur, illuminantur et perficiuntur ab Angelis.* Sed hoc non fit nisi per quemdam influxum. Ergo Angelus potest influere in animam humanam.

[67250] Quodlibet III, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod unumquodque agens agit secundum modum suae naturae: et ideo ubi ignoratur modus naturae rei, necesse est etiam ut modus actionis eius ignoretur. Modus autem naturae angelicae est nobis ignotus secundum quod in se est: non enim in hac vita scire possumus de eis quid sunt; sed aliqualem cognitionem de eis habere possumus per similitudinem sensibilium rerum, ut Dionysius dicit, I et II cap. Cael. Hie. Unde et modum actionis ipsorum cognoscere non possumus nisi per similitudinem sensibilium agentium. Invenimus autem in sensibilibus agentibus quod id quod est in actu, agit in id quod

est in potentia; et quod oportet quod agens coniungatur patienti secundum situm per corporalem contactum. Quanto autem natura intellectualis est superior, tanto est magis actualis, utpote Deo similior, qui est actus purus; unde superiores Angeli possunt agere in inferiores Angelos et in animas nostras, sicut id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et huiusmodi actio dicitur influxus. Quod autem est in corporalibus situs, est in spiritualibus ordo. Nam situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum. Et ideo ipse ordo substantiarum spiritualium ad invicem sufficit ad hoc quod una influat in alteram; nec requiritur ibi medium corporale vel locale, quia huiusmodi actiones sunt supra locum et tempus, quae in corporalibus sunt.

[67251] Quodlibet III, q. 3 a. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus 3

[67252] Quodlibet III, q. 3 a. 3 tit. 1 Utrum Angelus malus, idest Diabolus, inhabitet substantialiter hominem in quolibet peccato mortali

[67253] Quodlibet III, q. 3 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod Diabolus semper substantialiter inhabitet hominem quandocumque peccat mortaliter.

[67254] Quodlibet III, q. 3 a. 3 arg. Culpa enim mortalis opponitur gratiae. Sed spiritus sanctus semper inhabitat hominem cum gratia, secundum illud I ad Corinth., III, v. 16: *templum Dei estis; et spiritus Dei habitat in vobis.* Ergo etiam spiritus immundus semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

[67255] Quodlibet III, q. 3 a. 3 s. c. Sed contra est quod Diabolus per peccatum inhabitat hominem sicut per suum effectum. Sed non omne peccatum mortale est a Diabolo, sed quandoque a carne et mundo. Ergo Diabolus non semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

[67256] Quodlibet III, q. 3 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod Diabolum inhabitare hominem, potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad animam, alio modo quantum ad corpus. Quantum ad animam quidem non potest Diabolus inhabitare hominem substantialiter, quia solus Deus illabitur menti; nec ita Diabolus causat culpam sicut spiritus sanctus gratiam. Spiritus enim sanctus interius operatur; sed Diabolus exterius suggerit, vel quantum ad sensum, vel quantum ad imaginationem. Dicitur tamen inhabitare affectum hominis per effectum malitiae, non solum quando ex eius suggestione peccatum perpetratur; sed etiam per quodcumque peccatum mortale, quia ex quocumque peccato mortali homo servituti Diaboli addicitur. Sed quantum ad corpus Diabolus potest hominem substantialiter inhabitare, sicut patet in arreptitiis; sed hoc magis pertinet

ad rationem poenae quam ad rationem culpae. Poenae autem corporales huius vitae non semper consequuntur culpam, sed quandoque peccantibus non inferuntur, et quandoque non peccantibus inferuntur, ut dicitur Ioan. IX, de caeco nato; et hoc est secundum altitudinem incomprehensibilium iudiciorum Dei. Unde non cum qualibet culpa mortali Diabolus inhabitat hominem substantialiter etiam quantum ad corpus.

[67257] Quodlibet III, q. 3 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 4

Prooemium

[67258] Quodlibet III, q. 4 pr. Deinde quaesitum est de hominibus.- Et primo quaesita sunt quaedam pertinentia ad quosdam homines excellentioris status, scilicet ad doctores et religiosos.- Secundo quaedam pertinentia ad homines inferioris status, scilicet laicos.- Tertio quaedam pertinentia communiter ad omnes homines. De doctoribus sacrae Scripturae quaesita sunt duo.

[67259] Quodlibet III, q. 4 pr. 1 Primo utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi.

[67260] Quodlibet III, q. 4 pr. 2 Secundo utrum auditores diversorum magistrorum theologiae habentium contrarias opiniones, excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum.

Articulus 1

[67261] Quodlibet III, q. 4 a. 1 tit. 1 Utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi

[67262] Quodlibet III, q. 4 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod nemini liceat pro se petere licentiam in theologia docendi.

[67263] Quodlibet III, q. 4 a. 1 arg. 1 Doctores sacrae Scripturae adhibentur ministerio verbi Dei, sicut et praelati. Sed non licet alicui petere praelationem: immo, ut Gregorius dicit in registro, recusantibus dignitates ecclesiasticae sunt conferendae, petentibus autem sunt denegandae. Ergo neque alicui licet petere cathedram magistralem ad docendum in sacra Scriptura.

[67264] Quodlibet III, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit, XIX de civitate Dei: *locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, inconvenienter tamen appetitur.* Ergo et inconvenienter petitur. Pari ergo ratione cathedra magistralis, quae est etiam locus superior.

[67265] Quodlibet III, q. 4 a. 1 arg. 3 Sed contra, est quod Gregorius dicit in pastorali, quod gradus magistrorum est periculosus, gradus autem discipulorum est securus. Sed hoc videtur ad perfectionem pertinere ut aliquis propter aliquod bonum periculis se exponat. Ergo videtur esse laudabile quod aliquis cathedram magistralem appetat, et pro se petat.

[67266] Quodlibet III, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet triplicem differentiam considerare cathedrae magistralis ad cathedram pontificalem. Quarum prima est, quod ille qui accipit cathedram magistralem, non accipit aliquam eminentiam quam prius non habuerit, sed solum opportunitatem communicandi scientiam, quam prius non habebat: non enim ille qui licentiat aliquem, dat ei scientiam, sed auctoritatem docendi. Ille vero qui accipit cathedram episcopalem, accipit eminentiam potestatis, quam prius non habebat, sed quantum ad hoc in nullo ab aliis differebat. Secunda differentia est, quod eminentia scientiae, quae requiritur ad cathedram magistralem, est perfectio hominis secundum seipsum; eminentia vero potestatis, quae pertinet ad cathedram pontificalem, est hominis per comparationem ad alium. Tertia differentia est, quod ad cathedram pontificalem fit homo idoneus per caritatem excellentem; unde dominus antequam Petro suarum ovium curam committeret, quaesivit ab eo: *Simon Ioannis diligis me plus his?* Ut dicitur Ioan. XXI, 15; ad cathedram autem magistralem redditur homo idoneus ex sufficientia scientiae. His ergo consideratis, manifestum est quod appetere aliquid quod pertinet ad perfectionem sui ipsius, est laudabile; unde appetitus sapientiae est laudabilis: dicitur enim Sapient. VI, 21: *concupiscentia (...) sapientiae perducit ad regnum perpetuum.* Appetitus autem potestatis super alios est vitiosus: quia, ut Gregorius dicit, *contra naturam superbire est hominem homini velle dominari.* Unde si ille qui dat licentiam ad cathedram magistralem, posset eminentiam sapientiae dare, sicut ille qui promovet ad cathedram pontificalem, dat eminentiam potestatis, esset simpliciter exposcenda, cum tamen petere excellentiam potestatis sit turpe. Cum autem ille qui accipit licentiam ad cathedram magistralem, accipiat solam opportunitatem communicandi, quod licet; petere huiusmodi licentiam quantum in se est, nullam videtur turpitudinem continere; quia communicare aliis scientiam quam quis habet, laudabile est, et ad caritatem pertinens, secundum illud Sap., VII, 13: *quam sine fictione didici, et sine invidia communico*; et I Petri, cap. IV, 10, dicitur: *unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Potest tamen turpitudinem continere ratione praesumptionis, quae esset, si ille qui non est idoneus ad docendum, peteret docendi officium. Sed haec praesumptio non aequaliter est in petentibus licentiam ad docendum, et in petentibus pontificatum. Nam scientia, per quam aliquis est idoneum ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere. Et ideo semper est vitiosum pontificatum petere; non semper autem vitiosum est petere licentiam docendi; quamvis honestius sit quod per alium petatur, nisi forte aliquando ex causa aliqua speciali.

[67267] Quodlibet III, q. 4 a. 1 ad 1 Per hoc ergo patet responsio ad primas duas rationes.

[67268] Quodlibet III, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quicumque non cavet pericula, videtur contemnere id cuius detrimentum pericula inducere possunt: et quia laudabile est quod homo contemnat bona corporalia propter bona spiritualia, laudabile est quod aliquis periculis corporalibus se exponat propter spiritualia bona. Sed contemnere bona spiritualia est valde vitiosum; et ideo quod aliquis periculis spiritualibus se exponat, est valde vituperandum. Imminent autem pericula spiritualia, his qui habent magisterii locum. Sed pericula magisterii cathedrae pastoralis devitat scientia cum caritate, quam homo nescit se per certitudinem habere; pericula autem magisterii cathedrae magistralis vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere. Unde non est similis ratio de utroque.

Articulus 2

[67269] Quodlibet III, q. 4 a. 2 tit. 1 Utrum auditores diversorum magistrorum theologiae habentium contrarias opiniones, excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum

[67270] Quodlibet III, q. 4 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod auditores diversorum magistrorum tenentium diversas opiniones, excusentur a peccato erroris si opiniones magistrorum suorum sequantur.

[67271] Quodlibet III, q. 4 a. 2 arg. Dicit enim dominus Matth., XXIII, 2: *super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei: omnia quae dicunt vobis, servate et facite.* Multo ergo magis servanda sunt illa quae traduntur a doctoribus sacrae Scripturae; ergo non peccant qui eorum opiniones sequuntur.

[67272] Quodlibet III, q. 4 a. 2 s. c. Sed contra, est quod dicitur Matth., XV, 14: *si caecus ducatum caeco praestet, ambo in foveam cadunt.* Sed quicumque errat, caecus est, in quantum errat. Ergo quicumque sequitur opinionem errantis magistri, in foveam peccati cadit.

[67273] Quodlibet III, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod diversae opiniones doctorum sacrae Scripturae, si quidem non pertineant ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt: tunc enim habet locum quod apostolus dicit ad Rom., XIV, 5: *unusquisque in suo sensu abundet.* In his vero quae pertinent ad fidem et bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicuius magistri: in talibus enim ignorantia non excusat; alioquin immunes a peccato fuissent qui secuti sunt opiniones Arii, Nestorii, et aliorum haeresiarcharum. Nec potest excusationem habere propter simplicitatem auditorum, si in talibus erroneam

opinionem sequatur. In rebus enim dubiis non est de facili praestandus assensus; quinimmo, ut Augustinus dicit in Lib. III de doctrina Christiana, *consulere debet quis regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percipit.* Qui ergo assentit opinioni alicuius magistri contra manifestum Scripturae testimonium, sive contra id quod publice tenetur secundum Ecclesiae auctoritatem, non potest ab erroris vitio excusari.

[67274] Quodlibet III, q. 4 a. 2 ad arg. Ad illud ergo in contrarium obiicitur, dicendum, quod ideo praemisit: *super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei*, ut quod postea subdit: *omnia quae dixerint vobis servate et facite*, de illis intelligatur quae ad cathedram pertinent, ad quam non pertinent ea quae sunt contra fidem vel bonos mores.

Quaestio 5

Prooemium

[67275] Quodlibet III, q. 5 pr. Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad religiosos.- Et primo quantum ad ingressum religionis.- Secundo quantum ad ea quae conveniunt iam in religione existentibus. Circa primum quaesita sunt quatuor.

[67276] Quodlibet III, q. 5 pr. 1 Primo utrum liceat iuvenes inducere ad religionis ingressum per obligationem voti vel iuramenti.

[67277] Quodlibet III, q. 5 pr. 2 Secundo utrum sic obligati voto vel iuramento, possint absque peccato in saeculo remanere.

[67278] Quodlibet III, q. 5 pr. 3 Tertio utrum liceat peccatores ad religionem inducere.

[67279] Quodlibet III, q. 5 pr. 4 Quarto utrum peccent qui aliquem iurare faciunt ne religionem ingrediatur.

Articulus 1

[67280] Quodlibet III, q. 5 a. 1 tit. 1 Utrum liceat iuvenes inducere ad religionis ingressum per obligationem voti vel iuramenti

[67281] Quodlibet III, q. 5 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod non liceat iuvenes inducere ad religionem voto vel iuramento.

[67282] Quodlibet III, q. 5 a. 1 arg. 1 Illicitum enim est contra Ecclesiae prohibitionem agere. Sed Innocentius IV prohibuit, in quibusdam litteris ad religiosos directis, huiusmodi voti susceptionem. Ergo peccant qui voto vel iuramento aliquos ad religionem obligare praesumunt.

[67283] Quodlibet III, q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, extra, de regularibus et transeuntibus ad religionem, cap. I, dicitur: *nullus tondeatur nisi legitima aetate et spontanea voluntate*. Sed quando adolescentes obligati voto vel iuramento ad religionem suscipiuntur, tonsurantur non in legitima aetate neque propria voluntate, sed necessitate obligationis voti vel iuramenti. Ergo hoc videtur esse illicitum.

[67284] Quodlibet III, q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, magis est necessarium ut aliqui adducantur ad fidem Christianam quam ad aliquam religionem. Sed ad fidem Christianam non sunt aliqui inducendi necessitate, sed voluntate: dicitur enim 45 dist., cap. de Iudaeis, quod *non vi, sed libera animi voluntate et facultate ut convertantur suadendi sunt*. Ergo multo minus imponenda est necessitas voti vel iuramenti ut aliqui ad religionem adducantur.

[67285] Quodlibet III, q. 5 a. 1 arg. 4 Item, hoc esse videtur contra honestatem religionis. Adolescentum enim sicut facilis est ingressus ad religionem, ita etiam facilis est egressus. Sed ex hoc religio dehonestari videtur, quod de facili recipiat eos qui de facili exeunt. Ergo inconveniens videtur adolescentes ad religionem recipere.

[67286] Quodlibet III, q. 5 a. 1 arg. 5 Praeterea, non sunt facienda bona ut veniant mala. Sed ex isto bono quod iuvenes inducuntur ad religionem, sequuntur multa mala quia apostatant, et illegitimas nuptias contrahunt, et multa alia illicita committunt. Ergo non sunt ad religionem advocandi.

[67287] Quodlibet III, q. 5 a. 1 arg. 6 Praeterea, Matth., XXIII, 15, dicit dominus: *vae vobis, Scribae et Pharisaei (...) qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum; et cum fuerit factus, facitis eum filium Gehennae duplo quam vos*; quod proposito videtur competere. Efficiuntur enim sic intrantes filii Gehennae dupliciter: primo quidem, quia male intrant, scilicet contra prohibitionem Ecclesiae, secundo, quia etiam male exeunt, apostatando. Ergo qui eos inducunt, vae divinae maledictionis incurrunt.

[67288] Quodlibet III, q. 5 a. 1 arg. 7 Item, hoc videtur esse contra necessitatem probationis. Dicitur enim I Ioan., IV, 1: *nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si a Deo sunt*. Hoc autem non videtur esse a Deo, ut tales religionem ingrediantur, cum frequenter exeant post ingressum; dicitur enim Act., V, 38-39: *si est ex hominibus consilium hoc et opus, dissolvetur; si vero ex Deo est consilium, non poteritis dissolvere*. Ergo videtur quod contra Deum faciant qui eos inducunt.

[67289] Quodlibet III, q. 5 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Quicumque potest se obligare Diabolo, potest

etiam se obligare Deo. Sed pueri possunt se obligare Diabolo peccando, ut dicitur extra, de delictis puerorum, capit. pueris. Ergo etiam possunt se obligare voto vel iuramento ad serviendum Deo in religione.

[67290] Quodlibet III, q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea XX, quaest. 1, dicitur, quod *firma erit virginitatis professio, ex quo adulta iam aetas esse inceperit, et quae solet apta nuptiis deputari.* Ergo possunt etiam in tali aetate aliqui obligari ad religionem voto vel iuramento.

[67291] Quodlibet III, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod humani actus propter diversos casus uniforme iudicium habere non possunt: nec tamen, si contingit aliquid in aliquo casu esse malum, propter hoc iudicandum est esse simpliciter illicitum. Posset ergo contingere aliquis casus in quo aliquem adolescentem ad religionem obligare, vel etiam recipere, illicitum esset; puta si constaret vel probabiliter crederetur de eius inconstantia, vel si quid aliud esset huiusmodi, quae diligenter considerantur in religionibus bene institutis. Dicere autem, quod malum est recipere adolescentes ad religionem, est diabolicum: quia super illud Exod., V: *quare Moyses et Aaron sollicitatis populum ab operibus suis?* Dicit Glossa Origenis: *hodie quoque si Moyses et Aaron, id est propheticus et sacerdotalis sermo, animam sollicitet ad servitium Dei, exire de saeculo, renuntiare omnibus quae possidet, attendere legi et verbo Dei; continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes: videte quomodo seducuntur homines, et pervertuntur adolescentes.* Et postea: *haec erant tunc verba Pharaonis, et nunc amici eius loquuntur.* Est etiam contra Christi praeceptum; dicitur enim Matthaei XIX, quod *oblati sunt ei parvuli, ut manus eis imponeret et oraret; discipuli autem increpabant eos. Iesus autem ait eis: sinite parvulos, et nolite prohibere eos venire ad me.* Quod exponens Origenes super Matthaeum dicit: *discipuli Iesu priusquam discant rationem iustitiae, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne per aestimationem sapientiae excellentioris contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum.* Si tamen pueri in tantum essent ut nondum usum rationis haberent, illicitum esset eos ad religionem attrahere absque consensu parentum. Non quin etiam infra annos pubertatis pueri in religione recipi non possint de consensu parentum: quia, ut dicitur X, qu. 1, cap. addidisti, et monachi et quicumque etiam pueri in infantiae annis a parentibus monasterio tradi possunt: sed hoc ideo dictum est, quia pueri quousque ad annos discretionis pervenerint, sunt secundum ius naturale in potestate parentum: unde sicut invitis parentibus non sunt infidelium filii ad Baptismum rapiendi, ita etiam non sunt religioni applicandi. Iam vero postquam usum rationis habuerint, per liberum arbitrium habent sui ipsius potestatem in his quae spectant ad salutem animae; unde invitis parentibus possunt et ad Baptismum et ad religionem induci. De voluntate autem parentum etiam in infantia ad Baptismum recipiuntur ex ordinatione apostolorum, ut Dionysius dicit ult. cap. Caelest. Hier., ut in rebus divinis pueri nutriantur, et non habeant aliam vitam nisi divinam contemplationem. Et eadem ratione in infantiae annis monasteriis pueri a parentibus offeruntur, ut dictum est. Sed quia in quaestione additur de obligatione iuramenti et voti; ne hoc remaneat indiscussum, considerari debet, quod secundum diversam conditionem iuvenum est in talibus procedendum. Si enim essent adeo firmi, quod non timerentur a religionis proposito resilire,

non esset necessarium eos iuramento vel voto obligare: et similiter si essent adeo mobiles, quod nec etiam crederentur iuramento vel voto posse firmari. Sed ut plurimum contingit, quod simplex propositum de facili mutant, obligationem autem voti vel iuramenti omnino observant; unde cum voto vel iuramento ad frugem melioris vitae obligantur, magnum beneficium eis praestatur. Unde Augustinus dicit in epistola ad Armentar. et Paulinam: *non te vovisse paeniteat: immo gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix est necessitas quae in meliora compellit.*

[67292] Quodlibet III, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Innocentius in quibusdam litteris ad religiosos directis, quae incipiunt, *non solum in favorem*, sic dicit: *vobis de fratrum nostrorum consilio, in virtute obedientiae sub poena excommunicationis auctoritate praesentium districtius inhibemus ne ante annum probationis elapsum, qui est maxime in subsidium fragilitatis humanae regulariter institutus, quemquam ad professionem vestri ordinis, seu ad renuntiationem saeculi faciendam, recipere praesumatis.* Quod autem ad probationem non recipiantur iuvenes, vel quod voto vel iuramento non obligentur ad intrandum, sine praeiudicio temporis probationis, nunquam invenitur prohibitum.

[67293] Quodlibet III, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod legitima aetas iudicatur tempore pubertatis, ut patet per capitulum inductum: tunc enim maxime incipit homo liberum usum rationis habere de his quae pertinent ad suam salutem. Est autem sciendum, quod est duplex necessitas: una quae excludit voluntatem, scilicet necessitas coactionis; et alia quae ex voluntaria obligatione causatur, et voluntatem non excludit: et huiusmodi est obligatio iuramenti vel voti. Unde per coactionem non sunt trahendi homines vel ad fidem vel ad religionem; sed voto vel iuramento ad hoc eos obligare, nihil prohibet. Et de hac necessitate Augustinus dicit: *felix necessitas quae in meliora compellit.*

[67294] Quodlibet III, q. 5 a. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[67295] Quodlibet III, q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in rebus voluntariis, sicut et in naturalibus non est iudicandum facile quod contingit in paucioribus, sed quod contingit ut in pluribus. Quod autem intrantes religionem, exeant, hoc contingit ut in paucioribus: multo enim plures de intrantibus remanent, ut experimento probatur, quam exeant.

[67296] Quodlibet III, q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur: non sunt facienda bona, ut veniant mala; si ly ut teneatur causaliter, est omnino verum: peccaret enim, si quis ea intentione aliquem ad intrandum religionem induceret, ut postmodum apostataret. Si vero ly ut tenetur consecutive, sic ab omnibus bonis esset abstinendum; quia vix sunt aliqua humana bona ex quibus occasionaliter non possint sequi aliqua mala. Unde dicitur Eccle., XI, 4: *qui observat ventum, non seminat: et qui considerat nubes, nunquam metet.* Tunc autem solum aliquod bonum esset praetermittendum propter consequens malum, quando malum consequens esset multo maius quam bonum et ut frequentius accideret. Dominus autem non praetermisit eligere duodecim discipulos, ex quibus unus erat futurus Diabolus, ut dicitur Ioan., VI: nec apostoli praetermiserunt eligere septem diaconos propter unum Nicolaum, qui ex eis periit. Multo ergo minus religiosi debent praetermittere multorum salutem propter paucos qui apostatare inveniuntur.

[67297] Quodlibet III, q. 5 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illi qui obligati iuramento vel voto religionem intrant, non faciunt contra prohibitionem Ecclesiae, ut ostensum est; unde ex hoc quod intrant, non efficiuntur filii Gehennae, sed filii vitae aeternae, quam dominus promittit Matth., XIX, v. 29, relinquentibus temporalia propter ipsum: sed ex hoc quod exeunt post professionem, efficiuntur Gehennae filii. Sed hoc non praeiudicat recipientibus eos, nisi eorum malis exemplis sint perversi; unde signanter dominus dicit: *facitis eum filium Gehennae duplo quam vos*: quia, ut Chrysostomus dicit, *malorum magistrorum provocatus exemplo fiebat peior magistris.*

[67298] Quodlibet III, q. 5 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio illa sapit Manichaeorum haeresim, qui hanc rationem ad duas erroneas conclusiones adducunt. Primo quidem ad hoc quod omnia corpora corruptibilia non sunt a Deo. Si enim, inquiunt, a Deo essent, non dissolverentur. Secundo ad hoc quod caritas semel habita, nunquam amittatur; ita quod qui peccat mortaliter, nunquam gratiam habuit. Si enim, inquiunt, gratiam habuisset, hoc fuisset opus Dei, et ita dissolutum non fuisset; quod etiam haec ratio intendit, ut scilicet si aliquis non perseverat in religione, quod propositum de intrando religionem a Deo non fuerit. Est ergo sciendum, quod verba illa non dicuntur ad ostendendum quod illa quae sunt a Deo, in perpetuum maneant, et corrumpi non possint; sed ad ostendendum infallibilitatem divinae providentiae; non enim potest esse ut Dei providentia fallatur; unde signanter non dicit opus Dei esse indissolubile, sed consilium. Secundum ergo divinam providentiam quibusdam datur donum gratiae ad praesentem iustitiam, et tamen non datur eis donum perseverantiae; quibusdam autem datur etiam donum perseverantiae, ut patet per Augustinum in libro de dono perseverantiae.

Articulus 2

[67299] Quodlibet III, q. 5 a. 2 tit. 1 Utrum qui obligati sunt voto vel iuramento ad intrandum religionem, possint absque peccato in saeculo remanere

[67300] Quodlibet III, q. 5 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod illi qui obligati sunt voto vel iuramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare.

[67301] Quodlibet III, q. 5 a. 2 arg. 1 Omnis enim Christi actio, nostra est instructio. Sed dominus non imponebat hominibus necessitatem, sed hoc relinquebatur eorum liberae voluntati; unde dicebat cuidam, ut habetur Matth., XIX, 17: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; et iterum v. 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus*; et apostolus, I ad Cor., VII, 25: *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do* ergo

videtur quod non ex necessitate teneantur aliqui religionem intrare propter iuramentum vel votum.

[67302] Quodlibet III, q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, nullus potest iuramento vel voto obligari ad aliquid in quo detrimentum perfectionis patiatur. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, detrimentum perfectionis patiuntur; impediuntur enim propter religionis observantiam a visitatione infirmorum, et collectione Ecclesiarum, et aliis operibus pietatis, in qua summa Christianae religionis consistit, ut Ambrosius dicit super illud I ad Tim., IV, 8: *pietas (...) ad omnia utilis est.* Ergo illi qui iuraverunt vel voverunt religionem intrare, non tenentur.

[67303] Quodlibet III, q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, prosper dicit in II de vita contemplativa: *sic abstinere vel ieiunare debemus, ut non nos ieiunandi vel abstinendi necessitati subdamus.* Sed illi qui sunt in religione, ex necessitate ipsius voti vel obedientiae abstinent vel ieiunant. Ergo minus merentur; non ergo ad religionis statum potest aliquis iuramento vel voto obligari.

[67304] Quodlibet III, q. 5 a. 2 arg. 4 Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed difficilius est bene vivere in saeculo quam in religione. Ergo magis est virtuosum; non ergo ad statum religionis aliquis iuramento aut voto obligari potest.

[67305] Quodlibet III, q. 5 a. 2 arg. 5 Praeterea, communis utilitas praeferenda est bono privato. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, derogatur communi utilitati: si enim omnes religionem intrarent, non essent qui plebium curam agerent; et ita populus sine rectoribus remaneret. Ergo melius faciunt si non intrant religionem, quam si intrarent.

[67306] Quodlibet III, q. 5 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in Psalmo LXXV, 12: *vovete, et reddite domino Deo vestro*; ubi dicit Glossa: *quod vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem reddita necessario exigitur.* Item Eccle., V, 3, dicitur: *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis et stulta promissio.*

[67307] Quodlibet III, q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Armentarium et Paulinam: *quia iam vovisti, iam te obstrinxisti; aliud tibi facere non licet; priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior: quamvis non sit gratulanda libertas qua fit ut non debeatur quod cum lucro redditur.*

[67308] Quodlibet III, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod dicere quod illi qui voto vel iuramento sunt obligati ad intrandum religionem, non teneantur intrare, est manifeste haereticum. Quicumque enim dicit non esse peccatum id quod est contra praeceptum Dei, haereticus iudicatur: sicut haereticus iudicaretur quicumque diceret quod fornicatio simpliciter non sit peccatum mortale; est enim contra hoc praeceptum: *non moechaberis*, ut sancti exponunt. Sunt autem excellentiora praecepta primae tabulae, quae ordinantur ad dilectionem Dei, quam praecepta secundae tabulae, quae ordinantur ad dilectionem proximi; unde quicumque dicit quod sine peccato praeteriri possit aliquid pertinens ad praecepta primae tabulae, est manifeste haereticus. Cum autem impletio voti pertineat ad latriam, manifestum est quod quicumque dicit votum non esse implendum, loquitur contra primum praeceptum primae tabulae, quod est de cultu latriae soli Deo exhibendo. Qui vero dicit, iuramentum non esse implendum, loquitur contra secundum praeceptum primae tabulae,

quod est, *non assumes nomen Dei tui in vanum.* Unde manifeste est haereticus quicumque hoc dicit, nisi forte dicat quod intrare religionem sit illicitum; iuramenta enim vel vota facta de rebus illicitis non sunt obligatoria, secundum illud Isidori: *in malis promissis rescinde fidem.* Sed hoc iterum est haereticum dicere, quod non sit licitum intrare religionem; est enim expresse contra Christi consilia. Unde quicumque dicit, quod ille qui est obligatus voto vel iuramento ad intrandum religionem, potest absque peccato in saeculo remanere, est manifeste haereticus, si tamen in hoc pertinaciter perseveret.

[67309] Quodlibet III, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod necessitas voti vel iuramenti non excludit voluntatem, ut supra dictum est. Sicut enim aliquis ex lege communi obligatur ad observanda Dei praecepta, quae tamen voluntarie servat, unde et dominus dicit: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; sic ille qui emisit iuramentum vel votum, obligatur ex quadam privata obligatione; et tamen voluntarie implet iuramentum vel votum, ita tamen quod ante iuramentum et votum licitum est ei facere vel non facere; unde et dominus dicit: *si vis perfectus esse*; et Paulus de virginitate consilium dat: sed post iuramentum vel votum, illicitum est non implere.

[67310] Quodlibet III, q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa ratio continet haeresim damnatam; scilicet quod melius sit in saeculo remanere et operibus pietatis vacare, quam religionem intrare. Continetur enim inter errores Vigilantii, contra quem Hieronymus scribens dicit: *iste venena perfidiae Catholicae fidei sociare conatur, impugnare virginitatem, odisse pudicitiam, in convivio saecularium contra sanctorum ieiunia declamare*; et postmodum contra singulos articulos a Vigilantio propositos disputans, venit ad istum articulum, dicens: *quod autem asserit, eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venumdatis, semel omnia largiuntur; non a me ei sed a Deo respondebitur: si vis esse perfectus, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. Iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda.* Et ideo in Lib. de Ecclesiae dogmatibus, cum aliis erroribus iste damnatur, cum dicitur: *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; melius est pro intentione sequendi Deum in simul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo.* Nec solus status religionis praefertur eleemosynis quas quis facit in saeculo, sed etiam virginitati in saeculo observatae; dicit enim Augustinus in Lib. de virginitate: *nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem praeferre monasterio.*

[67311] Quodlibet III, q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod idem opus factum ex voto, laudabilius est et magis meritorium, quam si fiat sine voto. Quod ex hoc patet, quia omnis actus de se tanto est magis laudabilis et meritorius, quanto ex digniori virtute procedit: sicut opus iustitiae, si fiat ex caritate, laudabilius erit. Manifestum est autem, quod cum aliquis ieiunat absque voto, facit actum virtutis, qui est abstinentia; cum autem ieiunat implens votum, actum abstinentiae facit ex latria; quae, cum ordinet nos ad Deum, est nobilior virtus quam abstinentia, vel quaecumque alia virtus quae ordinat nos circa bona creata; propter quod Augustinus dicit in Lib. de virginitate, quod *nec virginitas, quia virginitas est, honoratur; sed quia est Deo dicata;*

quam vovet et servat continentia pietatis. Quod ergo prosper dicit: *sic abstinere debemus ut non nos ieiunandi vel abstinendi necessitati subdamus*; intelligendum est de necessitate coactionis, quae voluntatem excludit; unde subdit: *ne tam non devoti, sed inviti, rem voluntariam faciamus.* Necessitas autem voti et iuramenti non excludit voluntatem, ut dictum est. Dicendum autem est ulterius, quod si illi qui ieiunat ex voto, non placet secundum se ieiunium, placet tamen sibi impletio voti, magis meretur, ceteris paribus, quam ille ieiunans cui placet secundum se ieiunium; quia magis est meritorium delectari in actu latriae quam in actu abstinentiae.

[67312] Quodlibet III, q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod duplex est difficultas. Una quae est ex arduitate operis, sicut virginitatem servare, et huiusmodi; et talis difficultas facit ad augmentum virtutis. Alia difficultas est ex impedimentis et periculis imminentibus; et talis difficultas non facit ad augmentum virtutis, sed ad diminutionem ipsius. Non enim videtur esse prudens nec multum amare bonum virtutis qui pericula non cavet; et talis difficultas ad bene vivendum imminet in saeculo remanentibus.

[67313] Quodlibet III, q. 5 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa fuit ratio Vigilantii haeretici, ut patet per Hieronymum, qui dicit in Lib. contra Vigilantium: *non sunt a studio suo monachi deterrendi, quamvis a te linguae vipereae morsus saevissimos patiantur, quibus argumentaris, et dicis: si omnes se clauserint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? Quis saeculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiae non erunt, et interibit humanum genus. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur.* Stultus est ergo huiusmodi timor; cum religionis bonum sit tam difficile et arduum, ut pauci religionem intrent in comparatione multitudinis in saeculo remanentis; sicut si quis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

Articulus 3

[67314] Quodlibet III, q. 5 a. 3 tit. 1 Utrum liceat peccatores ad religionem inducere

[67315] Quodlibet III, q. 5 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod illi qui sunt in saeculo peccatores, non sint ad religionem attrahendi.

[67316] Quodlibet III, q. 5 a. 3 arg. Oportet enim prius exercitari in operibus praeceptorum quam intrare ad impletionem consiliorum, ut de minori perveniatur ad maius. Sed illi qui sunt peccatores in saeculo, non sunt exercitati in operibus praeceptorum. Ergo non sunt attrahendi vel recipiendi

in religionem, in qua oportet servari consilia.

[67317] Quodlibet III, q. 5 a. 3 s. c. Sed contra, est quod dominus Matthaeum publicanum ad statum perfectionis vocavit, ut habetur Matth., IX. Omnis autem Christi actio, nostra est instructio. Ergo etiam et nos debemus peccatores qui sunt in saeculo, ad religionem advocare et suscipere.

[67318] Quodlibet III, q. 5 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod maxime utile est peccatoribus ut ad religionem transeant. Peccatoribus enim duo sunt necessaria ad salutem: primo quidem ut de peccatis praeteritis poenitentiam agant; secundo ut de cetero a peccatis abstineant. Ad utrumque autem horum maxime operatur religio. Primo enim status religionis est status perfectae poenitentiae, et nulla satisfactio adaequari potest poenitentiae religiosorum, qui et se et sua totaliter Deo dant; unde pro nullo peccato imponi potest homini pro poenitentia ut religionem introeat; et in commutationem satisfactionis quantumcumque gravis, consulitur tantum religionis ingressus, ut patet XXXIII, qu. 2, c. admonere, ubi Stephanus Papa quemdam qui uxorem interfecerat, inducit ut ingrediatur monasterium, et humiliatus sub manu abbatis cuncta observet quae sibi fuerint imperata, alioquin iniungit ei gravissimam poenitentiam, si eligit in saeculo remanere. Similiter etiam ad vitanda peccata plurimum valet religionis status. Difficile enim est quod in saeculo commorantes a rebus mundi non alliciantur; propter quod Matth., XIX, secundum expositionem Chrysostomi, dominus hoc dicit esse impossibile, quod dives, qui scilicet divitiis inhaeret per amorem, intret in regnum caelorum; sed quod dives qui habet divitias, intret, est valde difficile. Unde et Eccli., XXXI, 8, dicitur: *beatus dives qui inventus est sine macula.* Et huiusmodi difficultatem subdit, dicens: *quis est hic, et laudabimus eum?* Propter quod, ut Gregorius dicit, sancti viri, ut ab illicitis abstineant, etiam licita praetermittunt. Unde manifestum est quod non peccant, sed laudandi sunt, qui peccatores ad religionem trahunt. Nam et dominus de seipso dicit: *non veni vocare iustos, sed peccatores, ad poenitentiam.*

[67319] Quodlibet III, q. 5 a. 3 ad arg. Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod illa ratio procedit et contra rationem doctrinae evangelicae et contra rationem philosophiae. Contra doctrinam quidem evangelicam, quia consilia evangelica ad hoc dantur ut per ea homo facilius salutem consequatur; unde status saecularium periculosior esse dicitur quam religionis status. Stultum est autem dicere, quod alicui qui debilior est, propter peccata quae commisit, non sit ad securiorem vitam fugiendum. Est etiam contra doctrinam philosophicam, quae docet, illos qui sunt ad vitia proni, in contrarium debere reflecti; sicut faciunt illi qui tortuosa lignorum dirigunt.

Articulus 4

[67320] Quodlibet III, q. 5 a. 4 tit. 1 Utrum peccent qui aliquem iurare faciunt ne religionem ingrediatur

[67321] Quodlibet III, q. 5 a. 4 tit. 2 Circa quartum sic proceditur: videtur quod aliquis absque peccato possit aliquem iuramento astringere ad hoc quod religionem non intret.

[67322] Quodlibet III, q. 5 a. 4 arg. Quod enim licitum est fieri, licitum est iurare. Sed licitum est alicui saeculari quod nunquam religionem intret. Ergo licite potest hoc iurare. Qui ergo tali iuramento aliquem astringit, non peccat, quia non facit eum iurare aliquid illicitum.

[67323] Quodlibet III, q. 5 a. 4 s. c. Sed contra, propositum intrandi religionem a spiritu sancto est, ut habetur XIX, qu. 1, cap. duae. Sed resistere instinctui spiritus sancti est grave peccatum, de quo Stephanus reprehendit Iudaeos, Act., VII, 51, dicens: *vos semper spiritui sancto resistitis.* Ergo ille qui aliquem iuramento astringit ad non intrandum religionem, graviter peccat.

[67324] Quodlibet III, q. 5 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut supra dictum est, in actibus humanis non est aliquid simpliciter iudicandum illicitum propter id quod accidit in aliquo particulari casu, sed propter id quod est ut in pluribus; sicut etiam in rebus naturalibus consideratur quod in pluribus est. Contingit autem in aliquo casu, quod absque peccato aliquis potest astringere aliquem iuramento ad hoc quod religionem non intret; puta si esset matrimonio ligatus, et vellet absque consensu uxoris religionem intrare, vel in casibus similibus. Simpliciter autem loquendo, inducere aliquem ad iurandum quod religionem non intret, grave est peccatum. Si enim aliquis vellet religionem intrare, et immineret opportunitas temporis, et omnes circumstantiae convenirent, graviter peccaret qui eum ab ingressu religionis prohiberet; unde dominus, Matth., XXIII, 13, comminatur Pharisaeis, qui nec ipsi intrabant in regnum caelorum, nec alios intrare sinebant. Cum autem aliquis facit aliquem iurare quod religionem non intrabit, impedit eum, quantum in se est, ab ingressu religionis secundum quodcumque tempus et secundum quamcumque circumstantiam opportunam, quia in universali includuntur omnia particularia. Unde manifestum est quod graviter peccat.

[67325] Quodlibet III, q. 5 a. 4 ad arg. Ad illud vero quod obiicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis licitum sit ab aliquo bono opere abstinere, tamen illicitum est vel sibi vel alii impedimentum opponere, quominus in illud bonum opus procedere possit: sicut licitum est non dare eleemosynam huic pauperi; illicitum tamen est se vel alium iuramento adstringere ad hoc quod alicui eleemosyna non detur. Cuius ratio est, quia praetermittere actum virtutis potest aliquis absque peccato, eo quod praecepta affirmativa, quae sunt de actibus virtutum, non obligant ad semper; sed impedimentum boni operis directe virtuti contrariatur; et ideo cadit sub prohibitione praecepti negativi, quod obligat ad semper. Unde omnia talia iuramenta sunt illicita, nec sunt observanda; et illi qui iurant, iurando periuri fiunt; quia iuramentum hominem obligare non potest contra caritatem Dei et proximi. Unde quamvis licitum sit alicui religionem non intrare, illicitum tamen est impedimentum iuramenti apponere sibi vel aliis: est enim contra perfectionem vitae, et contra consilium Christi.

Quaestio 6

Prooemium

[67326] Quodlibet III, q. 6 pr. Deinde quaesita sunt tria de his quae competunt in religione existentibus.

[67327] Quodlibet III, q. 6 pr. 1 Primo utrum religiosus qui nihil debet habere in proprio vel communi, possit eleemosynam facere de his quae sibi ab aliis in eleemosynam dantur.

[67328] Quodlibet III, q. 6 pr. 2 Secundo utrum aliquis in religione existens, sciens patrem suum gravi necessitate opprimi, possit exire absque licentia praelati sui, ut subveniat patri.

[67329] Quodlibet III, q. 6 pr. 3 Tertio utrum status religionis sit perfectior quam status sacerdotum parochialium et archidiaconorum.

Articulus 1

[67330] Quodlibet III, q. 6 a. 1 tit. 1 Utrum religiosus qui nihil debet habere in proprio vel communi, possit eleemosynam facere de his quae sibi ab aliis in eleemosynam dantur

[67331] Quodlibet III, q. 6 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, non possunt eleemosynam facere quae eis proficiat.

[67332] Quodlibet III, q. 6 a. 1 arg. Non enim proficit eleemosyna facienti, nisi debito modo fiat. Sed tales religiosi non possunt eleemosynam debito modo facere; debet enim eleemosyna de proprio fieri, secundum illud Tobiae, IV, 9: *si multum tibi fuerit, abundanter tribue; si autem modicum, idipsum libenter impertiri stude.* Ergo tales religiosi qui nihil suum habent nec in proprio nec in communi, non possunt eleemosynam facere quae eis proficiat; sed si quam eleemosynam de eleemosynis sibi factis faciunt, eis proficit a quibus eleemosynam perceperunt.

[67333] Quodlibet III, q. 6 a. 1 s. c. Sed contra, inter alia opera, eleemosynarum largitio plurimum invenitur esse fructuosa: dicitur enim Dan. IV, 24: *peccata tua eleemosynis redime.* Si ergo religiosi eleemosynas facere non possunt quae eis proficiant, videntur esse peioris conditionis quam alii etiam in spiritualibus bonis.

[67334] Quodlibet III, q. 6 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod religiosi quamvis proprium habere

non possint, possunt tamen aliquarum rerum dispensationem habere; sive de fructibus possessionum communium sive etiam de eleemosynis particulariter eis collatis: nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum huiusmodi dispensationem habeant auctoritate sui ordinis vel auctoritate alicuius superioris praelati. Hi ergo quibus dispensatio commissa est, possunt meritorie eleemosynam facere de bonis quae eorum dispensationi committuntur, secundum quod eis committitur: et huiusmodi eleemosyna meritoria est et eis qui minime ministerium exequuntur, et illis quorum ministerio huiusmodi res deputatae noscuntur. Si vero aliquis religiosus sit cui non sit huiusmodi rerum dispensatio commissa, ei non licet eleemosynam facere.

[67335] Quodlibet III, q. 6 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[67336] Quodlibet III, q. 6 a. 2 tit. 1 Utrum aliquis in religione existens, sciens patrem suum gravi necessitate opprimi, possit exire absque licentia praelati sui, ut subveniat patri

[67337] Quodlibet III, q. 6 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod religiosus, si videat patrem suum esse in necessitate, etiam absque praelati sui licentia possit claustrum exire ad subveniendum patri.

[67338] Quodlibet III, q. 6 a. 2 arg. Non enim praetermittendum est mandatum Dei propter hominum traditiones; unde dominus Matth., XV, 6, contra quosdam dicit: *irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*. Sed ad subveniendum parentibus homo adstringitur per praeceptum divinum: *honora patrem tuum et matrem tuam*; in quo quidem honore intelligitur necessariorum subventio. Ergo videtur quod non obstantibus religionis observantiis, quae sunt hominum statuta, debeat aliquis religiosus exire claustrum ad subveniendum parentibus secundum praeceptum Dei.

[67339] Quodlibet III, q. 6 a. 2 s. c. Sed contra, spiritualia semper praeferenda sunt carnalibus. Sed religiosi se obligaverunt ad obsequium spiritualis patris, scilicet Dei, cui magis tenemur, secundum illud ad Hebr., cap. XII, 9: *quanto magis obtemperabimus patri spirituum et vivemus?* Non ergo debent dimittere sui ordinis observantias, ut parentibus carnalibus ministrent.

[67340] Quodlibet III, q. 6 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod aliter est dicendum de illo qui nondum religionem intravit, et aliter de illo qui iam in religione est professus. Ille enim qui nondum religionem intravit, si videat patrem suum in magna necessitate, cui per alium subveniri non possit, non debet religionem intrare, sed tenetur ministrare parentibus, maxime si absque

periculo peccati possit in saeculo remanere. Si vero per alium possit eius parentibus ministrari; potest, si vult, religionem intrare. Unde Chrysostomus exponens illud Matth., VIII, 22: *dimitte mortuos sepelire mortuos suos*, dicit quod *malum est abducere hominem a spiritualibus, et maxime cum fuerint qui ministerium parentum compleant. Erant enim alii qui complere possent illius funeris sepulturam.* Postquam vero aliquis est iam in religione professus, est mortuus mundo; unde per spiritualem mortem deobligatur a cura impendenda parentibus, sicut etiam deobligaretur per mortem corporalem; et ideo non peccat, nec contra praeceptum Dei agit, si in claustro remaneat sub praecepto praelati sui, parentum ministratione praetermissa. Est enim factus impotens ad reddendum debitum ministerium absque propria culpa. Debet tamen, quantum potest, salva ordinis obedientia, satagere ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.

[67341] Quodlibet III, q. 6 a. 2 ad arg. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod religiosus tenetur ad implendum id quod ad religionem pertinet, non solum ex traditione humana, sed etiam ex praecepto divino. Obligatur enim ex voto emisso ad obedientiam praelatis suis: impletio autem voti cadit sub praecepto divino.

Articulus 3

[67342] Quodlibet III, q. 6 a. 3 tit. 1 Utrum status religionis sit perfectior quam status sacerdotum parochialium et archidiaconorum

[67343] Quodlibet III, q. 6 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi.

[67344] Quodlibet III, q. 6 a. 3 arg. 1 Dicit enim Chrysostomus in suo dialogo: *si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit: non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseveravit et fortis.* Et parum post dicit: *si quis mihi proponeret optionem ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi: nec cessabam laudans, et beatos pronuntians eos qui officium Ecclesiae bene administrare potuissent: et quod laudabam tanto studio et beatum pronuntiabam, non utique defugerem, si idoneum me ad huiusmodi gubernationem viderem.* Et in sequenti cap. postmodum dicit: *bene, inquam, admonuisti, dulcissime. Istorum enim*, scilicet saecularium, *nec recordari oportet, cum de sacerdotio fit quaestio. Verum si quis in conversatione multorum positus, potest imperturbatum illum nitorem plenae*

sanctitatis, et continentiae splendorem et alia monachorum bona incorrupta ei inconcussa servare, omnibus est praeferendus. Ex quibus omnibus videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi, si bene in ministerio Ecclesiae vivant, sint omnibus, etiam religiosis, praeferendi.

[67345] Quodlibet III, q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, Chrysostomus in eodem Lib. dicit: *si quis administrato sacerdotio illius propositi*, scilicet monachalis, *sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem.* Sed multo maius est bene exercere regis officium quam cuiuscumque personae privatae. Ergo multo maius est quod sacerdos parochialis vel archidiaconus bene se habeat in suo officio quam religiosus in suo.

[67346] Quodlibet III, q. 6 a. 3 arg. 3 Praeterea, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi; alioquin non liceret de religione ad episcopatum transire. Sed presbyteri parochiales et archidiaconi similiores sunt episcopis quam religiosi: quia, sicut episcopus habet curam animarum in suo episcopatu, ita presbyteri in sua parochia, et archidiaconus in suo archidiaconatu. Ergo archidiaconi et plebani sunt magis in statu perfectionis quam religiosi.

[67347] Quodlibet III, q. 6 a. 3 arg. 4 Praeterea, bonum publicum praeferendum est bono privato, et vita activa est magis fructuosa quam contemplativa; nullumque sacrificium est Deo acceptius quam zelus animarum. Sed archidiaconi et plebani intendunt utilitati communi multitudinis, zelo salutis animarum in activa vita fructificantes. Ergo praeferendi sunt religiosis, qui saluti propriae student in vita contemplativa Deo servientes.

[67348] Quodlibet III, q. 6 a. 3 arg. 5 Praeterea, cui amplius a Deo commissum est, magis meretur, si bene administret. Sed sacerdoti vel archidiacono amplius commissum videtur, quia plus ab eo requiretur in iudicio. Ergo bene administrando amplius meretur.

[67349] Quodlibet III, q. 6 a. 3 s. c. Sed contra, est quod dicitur XIX, quaestio, 1, cap. duae: *si quis in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et saeculariter vivit, si afflatus spiritu sancto in aliquo monasterio vel regulari canonia salvare se voluerit; qui enim a lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur.* Sed lex privata, quae est lex spiritus sancti, ut ibidem sumitur, nunquam ducit hominem de statu magis perfecto ad statum minus perfectum, sed facit hominem ascensiones in corde suo disponere, ut in Psal. LXXXIII, 6, dicitur. Ergo status religiosorum est perfectior quam status plebanorum.

[67350] Quodlibet III, q. 6 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod perfectio spiritualis vitae ex caritate pensanda est, qua qui caret, spiritualiter nihil est, ut dicitur I ad Corinth., XIII, 2. Ab eius autem perfectione simpliciter aliquis dicitur esse perfectus; unde dicitur ad Coloss., III, 14: *super omnia (...) caritatem habete, quae est vinculum perfectionis.* Amor autem vim transformativam habet: qua amans in amatum quodammodo transfertur; unde Dionysius dicit, IV cap. de divinis nominibus: *est autem extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse, sed amatorum.* Quia ergo totum et perfectum est idem, ut dicitur in III Physic., ille perfecte caritatem habet qui totaliter in Deum per amorem transformatur, seipsum et sua omnino postponens propter Deum; unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, quod *sicut civitatem Babylonis facit amor sui*

usque ad contemptum Dei, ita civitatem Dei facit amor Dei usque ad contemptum sui; et in Lib. LXXXIII quaest., quod *perfectio caritatis est nulla cupiditas.* Gregorius etiam super Ezech., dicit, quod *cum quis aliquid suum Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo vovet, holocaustum est, quod Latina lingua dicitur totum incensum.* Cuiuscumque ergo mens sic est affecta interius, ut seipsum et omnia sua contemnat propter Deum, secundum illud apostoli Philipp., III, 7: *quae mihi (aliquando) fuerunt lucra (...) arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam*; iste perfectus est, sive sit religiosus, sive saecularis, sive clericus, sive laicus etiam matrimonio iunctus. Abraham enim matrimonio iunctus erat et dives, cui dominus dicit, Genes., XVII, 1: *ambula coram me, et esto perfectus*; et Eccli., XXXI, 8 dicitur: *beatus dives qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit*; et post pauca subditur: *qui probatus est in illo, et perfectus inventus est.* Sed advertendum, quod aliud est esse perfectum, et aliud esse in statu perfectionis. Sunt enim aliqui in statu perfectionis qui nondum sunt perfecti, sed interdum etiam peccatores: sunt etiam aliqui perfecti qui in statu perfectionis non sunt. Et quamvis status multa significet, et rectitudinem, et firmitatem, e si qua sunt alia huiusmodi; tamen cum dicimus aliquos esse in statu perfectionis, accipitur pro conditione, secundum quod libertas vel servitus dicitur status; prout consuevit dici, quod error personae aut conditionis vel status impedit matrimonium, non autem error fortunae aut qualitatis. Et hoc modo accipitur status II quaest. 6: *si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores*, id est procuratores, *sed per seipsos est agendum.* Sic ergo accipiendo statum, illi proprie in statu perfectionis esse dicuntur qui se servituti subiiciunt ad opera perfectionis implenda. Manifestum est autem quod servitus libertati opponitur. Libertas autem faciendi quodlibet, per votum tollitur; quia voluntatis est vovere, necessitatis est reddere, ut supra dictum est. Unde qui se ad aliquid voto obligat, in quantum necessitati se subiicit, quodammodo constituit se servum, libertate se privans. Si quidem ergo aliquis se voto obliget ad aliquod particulare opus implendum, constituit se quodammodo servum, non simpliciter, sed secundum quid, respectu scilicet illius ad quod se obligavit. Si vero simpliciter per votum totam vitam suam dedisset Deo, ad implenda ea quae sunt opera perfectionis propter Deum, simpliciter seipsum servum constituit, et per hoc ponitur in statu perfectionis; unde et totum se Deo vovendo, holocaustum offerre dicitur, ut Gregorius dicit. Hoc autem modo obligant totam vitam suam ad ea quae sunt perfectionis. Episcopi in sua consecratione professionem quamdam facientes qua obligantur ad curam gregis suscepti, secundum illud I Timoth., VI, 12: *certa bonum certamen fidei, apprehende vitam aeternam, in qua vocatus es et confessus bonam confessionem coram multis testibus*, vel in ordinatione, vel in praedicatione, ut Glossa dicit. Religiosi etiam in sua professione totam vitam suam obligant Deo ad ea quae sunt perfectionis; unde et utrique servi dicuntur: dicitur enim II ad Corinth., IV, 5: *non enim praedicamus nosmetipsos, sed Iesum Christum, nos autem servos vestros propter Iesum*; quod pertinet ad episcopos: religiosi etiam, servi vel famuli nominantur, ut dicit Dionysius, VI cap. Eccl. Hierarch. Et ideo tam religiosi quam episcopi sunt in statu perfectionis; unde et utrisque in assumptione huiusmodi status solemnis benedictio adhibetur, ut patet per Dionysium, IV et VI cap. Eccl. Hierarch. Archidiaconi autem vel plebani non obligant voto totam vitam suam ad id quod cura gregis requirit; unde nec in eorum institutione aliqua eis benedictio adhibetur quae exhibetur monachis propter perfectionem assumptam, ut dicitur VI cap. Eccl. Hierarch. Et ideo ex hoc quod committitur eis cura parochiae vel archidiaconatus, constituuntur quidem in aliquo officio, non autem assumuntur ad statum perfectionis; alioquin essent apostatae dimittendo parochias, et praebendas sine cura in Ecclesiis cathedralibus accipiendo. Nullus enim a statu perfectionis discedere posset nisi mortaliter peccando et apostatando. Et inde est quod Dionysius in Eccl. Hierar. perfectionem attribuit solis episcopis quasi perfectioribus, et monachis quasi perfectis; illuminationem vero attribuit presbyteris tamquam illuminatoribus per sacramentorum administrationem, et sacro populo tamquam illuminandis; purgationem vero diaconibus tamquam purgatoribus, et ordini immundorum tamquam purgandis.

[67351] Quodlibet III, q. 6 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad omnes illas Chrysostomi auctoritates breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote parochiali, sed de episcopo, qui antonomastice sacerdos dicitur, quasi summus sacerdos: et hic modus loquendi est plurimum consuetus, ut sacerdotes episcopi nominentur. Et haec responsio videtur congruere secundum intentionem operis, in quo Chrysostomus Basilium consolatur de sua promotione; uterque enim erat in episcopum electus. Ut tamen particulariter ad singula respondeamus, ad primum dicendum, quod si quis consideret verborum circumstantiam, nihil ad propositum faciunt: praemittit enim: *si illi qui in secretis habitant, multorum sermonibus non moventur, digna quidem laude est patientia, non tamen idoneum argumentum virtutis, cum vero fuerit in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur*; et tunc concludit: *ita ergo et nunc mihi si talem aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit, tamen quamdiu solus est, si non perturbatur, neque graviter peccat, quippe qui non habet quibus stimuletur atque exasperetur, non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis; quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit semetipsum.* Ubi manifestum est quod non comparat statum statui, sed impeccabilitatem impeccabilitati: quod enim monachus in claustro habitans non peccet, non est ita evidens argumentum virtutis, sicut si presbyter vel episcopus vel quicumque rector populi in mediis perturbationibus abstinet a peccato; sicut non est argumentum tantae industriae, si gubernator absque periculo naviget in mari tranquillo, ac si navigaret in mari tempestuoso; et tamen ad industriam nautae pertinet ut mare tempestuosum devitet. Sic ergo ex praemissis verbis nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi; et in maiori periculo innocentem se servare, maioris virtutis est argumentum; unde maior virtus requiritur ad hoc quod aliquis conservet se a peccato immunem inter populos quam in religione; sed maioris virtutis est vitare pericula religionem intrando, quam pericula non vitare. Quanto enim aliquis magis amat suam salutem, tanto magis evitat suae salutis pericula. Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Non enim dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum: sed quod mallet placere in hoc quam in illo. Quilibet enim sapiens magis vellet habere tantam virtutem per quam posset etiam inter pericula securus existere, quam talem virtutem qua posset extra pericula servari. Sed quia praesumptuosum est ut aliquis talem virtutem se habere praesumat, per quam possit etiam inter pericula esse tutus, virtuosius est quod se extra

pericula ponat; unde ipse subdit: *quod laudabam tanto studio et bonum pronuntiabam*, scilicet officium administrationis ecclesiasticae, *non utique defugerem, si idoneum ad eius gubernationem me viderem.* Prudenter ergo refugiebat qui tantam virtutem per quam idoneus esset, non sibi superbe adscribebat. Et similiter responsio patet ad tertium. *Si quis enim in conversatione multorum positus potest imperturbatum illum nitorem plenae sanctitatis, et continentiae splendorem, et alia monachorum bona incorrupta et inconcussa servare: omnibus praeferendus est.* Maioris enim virtutis indicium est ut puritatem perfectam aliquis conservet etiam inter pericula puritatis, quam si eam extra pericula conservaret; sed tamen parum amare puritatem suam convincitur qui puritatis pericula non evitat, inter quae difficillimum est et rarissimum omnimodam puritatem servare; sicut maxima puritas fuit beatae Agnetis, quae etiam in lupanari posita virginalem puritatem servavit: et tamen, quia puritatis amatrix erat, nunquam in lupanari hanc suam virtutem ostendere elegisset; sed quanto magis puram mentem habebat, tanto minus lupanar propria voluntate elegisset. Et simile est in omnibus talibus.

[67352] Quodlibet III, q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa non pertinet ad perfectionem vitae, sed ad differentiam dignitatis: sic enim privatus distat a rege, sicut non habens praelationem ab habente. Hoc autem in quaestione non vertitur, an sit maior dignitate praelationis quicumque habens curam animarum religioso curam animarum non habente.

[67353] Quodlibet III, q. 6 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod alia ratio est de episcopis et plebanis. Nam episcopi principalem populi curam habent, plebani autem et archidiaconi sunt subministratores et coadiutores eorum, unde dicitur XVI, quaest. 11: *omnibus presbyteris et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque episcopi proprii licentia agant; non utique Missas sine suo iussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quidquam absque eius permissu faciet.* Et I Corinth., XII, dicitur in Glossa, quod, *opitulationes sunt, qui maioribus ferunt opem ut Titus apostolo, vel archidiaconi episcopis; gubernationes vero sunt minorum personarum, ut sunt presbyteri.* Unde, si quis recte consideret, hoc modo in regimine Ecclesiae comparantur archidiaconi et plebani ad episcopum sicut in regimine temporali praepositi et ballivi ad regem; et ideo, sicut rex coronatur et inungitur in regno, non autem praepositi vel ballivi; ita etiam episcopus in Ecclesia, non autem archidiaconi vel plebani. Et propter hoc episcopatus est ordo in comparatione ad corpus mysticum; non autem plebanatus vel archidiaconatus, sed officium tantum. Episcopis ergo similes sunt archidiaconi et plebani sicut coadiutores et ministri: sed religiosi sunt episcopis similes in perpetua obligatione, quae facit statum perfectionis.

[67354] Quodlibet III, q. 6 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliqua duo opera vel in bono vel in malo possunt multipliciter ad invicem comparari. Uno modo secundum suum genus; sicut dicimus continentiam virginalem praeeminere in bono continentiae viduali, in malo vero homicidium furto; et hoc modo vita activa est fructuosior quam contemplativa, sed contemplativa merito maior est quam activa, ut Gregorius dicit in VII Moral. Zelus etiam animarum est sacrificium Deo acceptissimum, si tamen ordinate fiat; ut scilicet primo homo habeat curam salutis suae, et postmodum aliorum; alioquin nihil prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero

suae detrimentum patiatur, ut dicitur Matth., cap. XVI. Alio modo potest opus operi comparari in bono vel in malo non secundum se, sed in ordine ad alium actum; sicut abstinentia praefertur in bono sumptionis cibi: tamen assumere cibum cum aliquo propter caritatem praefertur abstinentiae; et in malo adulterium praefertur furto: tamen furari gladium ad occidendum, est gravius adulterium. Tertio praefertur opus operi in bono vel malo ex voluntate facientis. Quod enim promptiori voluntate fit, melius vel peius iudicatur. Si ergo comparemus opera plebani vel archidiaconi operibus religiosorum tertio modo comparationis, vel secundum promptitudinem voluntatis; tunc incertum iudicium est; quia ille qui ex ferventiori caritate operatur, opera magis meritoria habet. Si vero comparentur secunda comparatione per ordinem ad aliquod aliud opus; sic opera religiosi sunt incomparabiliter eminentiora operibus archidiaconi vel plebani. Ea enim quae religiosi agunt, ad illam radicem referuntur qua totam vitam suam Deo devoverunt. Unde non est pensandum quid faciant, sed magis quod ad quaelibet facienda se devoverunt; et sic quodammodo comparantur ad eos qui aliquod singulare bonum opus faciunt, sicut infinitum ad finitum. Qui enim dat se alicui ad faciendum omnia quae iubet, in infinitum magis se dat ei quam ille qui dat se ei ad aliquod opus faciendum. Unde, supposito quod religiosus secundum exigentiam suae religionis faciat aliquod opus quod sit parvum secundum se, tamen recipit magnam intensionem ex ordine ad primam obligationem qua se totum Deo vovit. Si vero comparentur ipsa opera secundum se, secundum primum modum comparationis; sic aliqua particularia opera quae plebani faciunt vel archidiaconi, sunt maiora aliquibus particularibus operibus quae religiosi faciunt; sicut maius est intendere saluti animarum quam ieiunare, vel silentium tenere, vel aliqua huiusmodi. Si tamen omnia omnibus comparentur, multo maiora sunt opera religiosorum. Etsi enim procurare salutem aliorum sit maius quam intendere sibi soli, loquendo in genere; tamen non quocumque modo intendere saluti aliorum praefertur ei quod est quocumque modo intendere suae saluti. Si enim aliquis totaliter et perfecte intendit suae saluti, multo maius est quam si aliquis multa particularia opera agat ad salutem aliorum, si saluti propriae, etsi sufficienter, non tamen perfecte intendat.

[67355] Quodlibet III, q. 6 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod bene administrare aliquid est plus et minus. Unde si illius cui commissum est, tanto sit melior administratio, quanto maius est quod ei committitur; absque dubitatione plus meretur. Si vero ille cui minus committitur, multo plus facit quam ille cui maius committitur, etiamsi bene faciat, tamen alius plus meretur; quod etiam in rebus humanis apparet: qui enim minus beneficium percipit, si plus serviat, magis debet esse acceptus. Quamvis autem habenti curam animarum sit plus commissum quantum ad dignitatem, quia tamen religiosus maiora opera facit, ut dictum est, magis meretur.

Quaestio 7

Prooemium

[67356] Quodlibet III, q. 7 pr. Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad laicos.

[67357] Quodlibet III, q. 7 pr. 1 Primo de matrimonio; utrum scilicet mulier quae post votum continentiae emissum contraxit matrimonium in facie Ecclesiae, possit absque peccato viro suo carnaliter commisceri.

[67358] Quodlibet III, q. 7 pr. 2 Secundo de usura; utrum aliquis possit licite retinere illud quod acquiritur licitis mercimoniis de pecunia usuraria.

Articulus 1

[67359] Quodlibet III, q. 7 a. 1 tit. 1 Utrum mulier quae post votum continentiae emissum contraxit matrimonium in facie Ecclesiae, possit absque peccato viro suo carnaliter commisceri

[67360] Quodlibet III, q. 7 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod mulier quae post votum continentiae emissum, in facie Ecclesiae contraxit cum aliquo, possit ei postmodum absque peccato carnaliter commisceri.

[67361] Quodlibet III, q. 7 a. 1 arg. Quod enim fit auctoritate Ecclesiae, caret peccato, cum fiat auctoritate Christi, secundum illud apostoli, II ad Corinth., II: *nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.* Sed praedicta mulier ex hoc ipso quod in facie Ecclesiae contraxit matrimonium, auctoritate Ecclesiae potestatem accepit ad matrimonii actum, qui est carnalis copula. Ergo non peccat, si viro suo carnaliter commisceatur.

[67362] Quodlibet III, q. 7 a. 1 s. c. Sed contra, votum continentiae est excellentius quam votum abstinentiae, quia *non est digna ponderatio continentis animae*, ut dicitur Ecclesiastici, XXVI, 20. Sed qui facit contra votum abstinentiae, peccat mortaliter; puta si aliquis frangeret ieiunium sextae feriae qui semper se in sexta feria ieiunaturum vovisset. Ergo multo magis semper peccat mortaliter persona quae contra votum continentiae emissum alteri personae carnaliter commiscetur.

[67363] Quodlibet III, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod votum continentiae est duplex: simplex scilicet, et solemne. Solemne autem votum continentiae impedit matrimonium contrahendum, et dirimit iam contractum; id est, facit ut non sit matrimonium quod contrahitur post votum solemne; unde matrimonium post votum solemne non excusatur a peccato, etiam si quis matrimonium in facie Ecclesiae de facto contrahat, et carnali copula utatur. Votum vero simplex impedit quidem matrimonium contrahendum, sed non dirimit iam contractum: non enim facit quod matrimonium sequens sit nullum, sed solum quod matrimonium contrahens mortaliter peccat. Matrimonio autem existente, mulier non habet sui corporis potestatem, sed vir; et similiter

e converso. Nullus autem potest alteri denegare quod eius est. Et ideo mulier matrimonio coniuncta, etiamsi simplex votum praecesserit, non potest denegare viro sui corporis usum; praecipue postquam fuerit matrimonium per carnalem copulam consummatum. Nemo autem faciens quod debet, peccat. Unde communiter ab omnibus dicitur, quod mulier quae post votum simplex continentiae, matrimonium contractum carnali copula consummavit, iam non peccat reddendo debitum viro. Sed an peccet exigendo debitum, dubium videtur; quibusdam dicentibus, quod etiam absque peccato exigere potest, ne intolerabile sit sibi matrimonii onus. Sed verius dici videtur, quod non peccat reddendo, quia hoc necessitatis est; peccat autem exigendo, quia hoc est voluntatis, qua tenetur adstricta per obligationem praecedentis voti. Huius autem diversitatis ratio est, quia votum solemne habet promissionem cum quadam traditione; unde votum continentiae non solemnizatur nisi per susceptionem ordinis sacri, per quem homo actualiter divino cultui mancipatur; vel per professionem ad certam regulam, et susceptionem habitus professorum: quia sic etiam homo actualiter mancipatur ad serviendum Deo in religione. Votum autem simplex habet promissionem sine traditione. Manifestum est autem quod postquam aliquis rem quae erat suae potestatis, alicui non solum promittit, sed etiam tradit, non potest eam ulterius alteri dare, puta equum vel vestem, et similia, et etiamsi postmodum alteri donare voluerit, secunda donatio non valet. Unde postquam aliquis per votum solemne continentiae corpus suum Deo non solum promisit, sed etiam tradidit ad caelibem vitam agendam, non potest illud ulterius coniugi dare, ut sic ex necessitate reddere debitum teneatur. Qui vero promittit aliquid alicui, nondum tamen tradidit illud: si postmodum alteri actualiter illud tradat, licet promissionis fidem frangat, tamen secunda donatio valet; ita quod ille cui datur, potest re data uti ut vult. Sic ergo persona quae per simplex votum Deo corpus suum promisit ad caelibem vitam ducendam, si postmodum corporis sui potestatem tradat coniugi actualiter per matrimonium consummatum, peccat quidem frangens fidem voti; tamen donatio tenet, et coniux habet in eius corpus potestatem: unde non peccat debitum reddens. Unde oportet ad utrumque respondere.

[67364] Quodlibet III, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mulier quae emisit votum continentiae contrahens in facie Ecclesiae, non accipit ab Ecclesia auctoritatem ut carnali copula utatur; quia si Ecclesiae constaret de voto emisso, matrimonium inhiberet. Si autem sciret, et dispensaret in voto simplici continentiae auctoritate apostolica, post dispensationem non peccaret mulier neque exigendo neque reddendo debitum.

[67365] Quodlibet III, q. 7 a. 1 ad s. c. Ad illud, quod est in contrarium, dicendum, quod eadem ratio est et in voto continentiae et in voto abstinentiae. Sicut enim persona quae post votum simplex continentiae emissum sui ipsius potestatem coniugi tradit, absque peccato carnali copula utitur debitum reddens; ita si post votum abstinentiae sui ipsius potestatem alteri tradit religionem intrando, absque peccato potest ieiunium solvere secundum obedientiam praelati et observantiam religionis: quia per votum solemnizatum ab aliis votis absolvitur.

Articulus 2

[67366] Quodlibet III, q. 7 a. 2 tit. 1 Utrum aliquis possit licite retinere illud quod acquiritur licitis mercimoniis de pecunia usuraria

[67367] Quodlibet III, q. 7 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic procedebatur: videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur.

[67368] Quodlibet III, q. 7 a. 2 arg. Dicit enim apostolus ad Roman., XI, 16: *si radix sancta, et rami.* Ergo e converso, si radix infecta, et rami. Sed radix huius lucri est infecta et usuraria. Ergo totum est infectum et usurarium; non ergo potest licite huius lucrum retinere.

[67369] Quodlibet III, q. 7 a. 2 s. c. Sed contra, quilibet potest licite retinere id quod legitime acquisivit. Sed quod acquiritur de pecunia usuraria, interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest retineri.

[67370] Quodlibet III, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod huius quaestionis veritas poterit apparere, si consideretur ratio quare usuram accipere sit peccatum. Non enim est peccatum solum quia est prohibitum, sed quia est contra rationem naturalem, ut etiam philosophus dicit in I politicorum. Ad cuius evidentiam considerandum, quod rerum in usum hominis venientium quaedam sunt quarum usus non est ipsius rei consumptio; et si contingat rem deteriorari vel consumi per usum, hoc est per accidens, sicut domus, vestis, liber, equus, et huiusmodi. Non enim uti libro est delere ipsum, neque uti domo est destruere ipsam. Et in talibus aliud est dare usum rei et aliud est dare substantiam rei: et propter hoc, quanto per accommodationem usus talis rei alteri conceditur, non propter hoc dominium rei transfertur; et propter hoc etiam potest vendi usus rei, dominio rei remanente apud dominum; sicut patet in conductione et locatione, qui sunt contractus liciti. Quaedam vero res sunt quarum usus nihil est aliud quam consumptio ipsarum rerum: sicut pecunia qua utimur expendendo, vinum quo utimur bibendo; et sic de aliis huiusmodi, in quibus uti re nihil aliud est quam consumere ipsam. Et ideo in talibus quando conceditur usus rei per mutuum, transfertur etiam rei dominium. Quia ergo usus rei non est separabilis ab ipsa re; quicumque vendit usum talium rerum retinendo sibi obligationem ad sortem reddendam, manifestum est quod idem vendit bis, quod est contra naturalem iustitiam. Et ideo exigere usuram est secundum se iniustum. Tenetur ergo aliquis id quod accipit ultra sortem, restituere, quia iniuste accipit; et per consequens damna et interesse. Sed cum ipsius pecuniae usurariae non sit alius usus quam ipsa eius substantia, ratione iam dicta, patet consequenter quod ex quo pecuniam usurariam reddit, de usu pecuniae nihil reddere tenetur. Teneretur autem reddere aliquis id quod lucratus esset de domo aliena, vel de equo, vel aliquo huiusmodi, etiam postquam res huiusmodi reddidisset; quia in talibus appretiatur res et usus rei.

[67371] Quodlibet III, q. 7 a. 2 ad arg. Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod pecunia usuraria non se habet per modum radicis ad lucrum quod de ea fit, sed solum per modum materiae. Radix enim aliqualiter habet virtutem causae activae, in quantum ministrat alimentum toti plantae; unde in humanis actibus voluntas et intentio comparantur radici, quae si perversa fuerit, opus erit perversum: non autem hoc est necessarium in eo quod est materiale; potest enim aliquis interdum malo bene uti.

Quaestio 8

Prooemium

[67372] Quodlibet III, q. 8 pr. Deinde quaesitum est de his quae pertinent communiter ad omnes homines.- Primo quantum ad animam.- Secundo quantum ad corpus.- Tertio quantum ad actum hominis. Circa animam quaesita sunt tria.

[67373] Quodlibet III, q. 8 pr. 1 Primo quantum ad substantiam eius, utrum sit composita ex materia et forma.

[67374] Quodlibet III, q. 8 pr. 2 Secundo quantum ad cognitionem eius.

[67375] Quodlibet III, q. 8 pr. 3 Tertio quantum ad poenam ipsius.

[67376] Quodlibet III, q. 8 tit. 1 Utrum anima sit composita ex materia et forma

[67377] Quodlibet III, q. 8 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod anima sit composita ex materia et forma.

[67378] Quodlibet III, q. 8 arg. Intellectus enim humanus comparatur ad substantias intellectuales superiores per recessum simplicitatis. Sed omne quod recedit a simplici, incidit in aliquam compositionem: prima autem compositio est ex materia et forma. Ergo anima humana est composita ex materia et forma.

[67379] Quodlibet III, q. 8 s. c. Sed contra, est quod philosophus dicit in III de anima, quod species rerum materialium prout sunt in ipsis rebus, non sunt intelligibiles actu, quia sunt in materia. Sed prout sunt in anima intellectiva humana, sunt intelligibiles actu. Ergo non sunt in materia: non ergo anima humana est composita ex materia et forma.

[67380] Quodlibet III, q. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod si materia dicatur omne illud quod est in potentia quocumque modo, et forma dicatur omnis actus; necesse est ponere, quod anima humana, et quaelibet substantia creata, sit composita ex materia et forma. Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Manifestum est enim quod solus Deus est suum esse,

quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia. Quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum. Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in Lib. de Hebd., sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine. Si vero materia proprie accipiatur pro illo quod est potentia tantum; sic impossibile est quod anima humana sit composita ex materia et forma. Et hoc potest manifestari dupliciter. Primo quidem ex eo quod est intellectualis substantia. Manifestum est enim quod intellectus in actu est intellectum in actu, intellectum autem in actu est aliquid in quantum est immateriale: est enim aliquid perfecte cognoscibile in quantum est actu, non autem in quantum est potentia, ut dicitur in IX Metaphysic. Unde, cum materia sit ens in potentia, forma in materia existens non potest esse perfecte cognita ut intellecta in actu. Unde sequitur quod nulla substantia intellectiva cuius perfectio est ipsum intellectum in actu, sit materialis; eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili. Secundo apparet idem ex hoc quod anima est forma. Cum enim forma sit actus, et id quod est in potentia, non possit esse actus; impossibile est quod aliquid compositum ex materia et forma secundum se totum sit forma. Si ergo anima quae ponitur componi ex materia et forma, sit forma secundum aliquam sui partem, quae est actus, cuius nulla pars est materia, sequitur quod animae pars non sit materia: hoc enim dicimus animam quod est actus corporis animati.

[67381] Quodlibet III, q. 8 ad arg. Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis. Unde non oportet omnem compositionem in genere substantiae esse ex materia et forma; sed hoc solum necesse est in substantiis mobilibus.

Quaestio 9

Prooemium

[67382] Quodlibet III, q. 9 pr. Deinde quaesitum est de anima quantum ad eius cognitionem. Et circa hoc quaesita sunt duo.

[67383] Quodlibet III, q. 9 pr. 1 Primo utrum anima separata a corpore cognoscat aliam animam separatam.

[67384] Quodlibet III, q. 9 pr. 2 Secundo utrum liceat ab aliquo moriente exigere ut statum suum post mortem denunciet.

Articulus 1

[67385] Quodlibet III, q. 9 a. 1 tit. 1 Utrum anima separata a corpore cognoscat aliam animam separatam

[67386] Quodlibet III, q. 9 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod anima separata a corpore non cognoscat aliam animam hominis quam in hac vita cognovit.

[67387] Quodlibet III, q. 9 a. 1 arg. 1 Omnis enim cognitio per aliquam fit similitudinem. Sed in una anima non fuit expressa alterius animae similitudo in hac vita, quae possit in ea post mortem remanere. Ergo una anima separata non potest aliam cognoscere.

[67388] Quodlibet III, q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in III de anima, quod, corrupto corpore, anima non reminiscitur. Non ergo recognoscit animam hominis quam in hac vita cognovit.

[67389] Quodlibet III, q. 9 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur Luc. XVI, quod dives in Inferno secundum animam positus recognovit Lazarum in sinu Abrahae secundum animam existentem.

[67390] Quodlibet III, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod cum nulla substantia propria operatione destituatur, necesse est ponere, cum anima intellectiva post mortem remaneat, quod aliquo modo intelligat. Necesse est autem ei attribuere alterum trium modorum intelligendi; ut scilicet intelligat vel abstrahendo species intelligibiles a rebus, sicut nunc intelligit corpori unita; vel per species intelligibiles in corpore acquisitas, et in ea conservatas post mortem; vel etiam per aliquas species concreatas, vel qualitercumque desuper influxas. Quidam ergo dicunt, quod animae separatae intelligunt abstrahendo species intelligibiles a rebus. Sed hoc esse non potest. Abstractio enim specierum intelligibilium a rebus sensibilibus fit mediante sensu et imaginatione, quorum operationes, cum sint per organa corporalia, animae separatae attribui non possunt. Unde alii, hoc negantes, dicunt ulterius quod nec etiam per species acquisitas a rebus sensibilibus, dum esset in corpore, anima separata intelligit. Ponunt enim, Avicennam sequentes, quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili nisi dum actu intelligit; sed conservantur species particulares rerum sensibilium solum in imaginativa et memorativa; ad quas dum intellectus possibilis se convertit, de novo influunt in ipsum species intelligibiles ab intellectu agente. Cum ergo vis memorativa et imaginativa corrumpatur corpore corrupto, eo quod est virtus organi corporalis, sequitur quod anima post mortem nullo modo intelligere possit per aliquas species a rebus sensibilibus acceptas. Unde relinquitur, secundum eos, quod anima separata intelligat per species concreatas, sicut et Angeli. Sed haec quidem positio irrationalis videtur quantum ad utrumque dictorum. Quod enim species intelligibiles in intellectu possibili non conserventur, est contra rationem. Quod enim in aliquo recipitur, est in eo per modum recipientis; unde, cum intellectus possibilis habeat esse

stabile et immobile, oportet quod species intelligibiles in eo recipiantur stabiliter et immobiliter. Est etiam contra Aristotelem, qui dicit in III de anima, quod intellectus possibilis cum sciat singula, hoc est accipiens species singulorum, ut sciens, id est sicut contingit in scientia, vel in eo qui habet scientiam; tunc dicitur secundum actum: hoc autem confestim accidit, cum possit operari per seipsum. Est ergo quidem et tunc potentia quodammodo; non tamen simpliciter, sicut ante addiscere aut invenire. Ex quibus verbis apparet, quod species intelligibiles quandoque sunt habitu in intellectu possibili, quamvis actu non operetur. Illud etiam quod dicunt, animam humanam habere species intelligibiles concreatas, irrationabiliter dicitur. Si enim potest eis uti dum est corpori unita, sequitur quod possit homo intelligere ea quorum sensum non accepit, utputa quod caecus intelligat colores; quod patet esse falsum. Si autem per unionem corporis totaliter impeditur anima humana ut speciebus intelligibilibus concreatis uti non possit; sequitur quod unio corporis et animae non sit naturalis: id enim quod est in natura rei, non totaliter impeditur per aliquid quod est rei naturale, alioquin natura faceret alterum illorum frustra. Sic ergo dicendum est, quod anima separata intelligere potest quaedam per species intelligibiles quas per sensus a rebus acquisivit dum esset in corpore. Sed iste modus cognoscendi non sufficit, quia multa cognoscit anima separata quae nos in hac vita non cognoscimus; maxime quia inconveniens videtur quod animae illorum qui in maternis uteris moriuntur, quae forte nullum intellectus usum habuerunt, et per consequens nec alias species intelligibiles acquisitas, nihil post mortem intelligant. Unde oportet addere, quod anima in sui separatione a corpore, recipit influxum specierum intelligibilium a natura superiori, scilicet divina, secundum naturalem ordinem, quo experimur quod anima humana quanto magis a corporeis sensibus abstrahitur, magis potest esse particeps superioris influxus; sicut patet in dormientibus et alienatis, qui etiam quaedam futura praevident. Sic ergo anima separata potest animam aliam cognoscere tam per notitiam quam de ea acquisivit in hac vita per aliquam similitudinem effectus ipsius, qui est vita hominis; sive per aliquam similitudinem influxam a Deo naturali influxu.

[67391] Quodlibet III, q. 9 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[67392] Quodlibet III, q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus loquitur quantum ad memorari et reminisci, quod est per actus cuiusdam potentiae sensitivae utentis organo corporali, quo corrupto cessat actus talis potentiae.

Articulus 2

[67393] Quodlibet III, q. 9 a. 2 tit. 1 Utrum liceat ab aliquo moriente exigere ut statum suum post mortem denuntiet

[67394] Quodlibet III, q. 9 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod non liceat ab aliquo moriente requirere quod revelet statum suum post mortem.

[67395] Quodlibet III, q. 9 a. 2 arg. Non enim licet inquirere quae Deus vult esse abscondita, secundum illud Eccli., III, 22: *altiora te ne quaesieris.* Sed Deus vult esse absconditum statum animae post mortem; quod patet ex hoc quod diviti petenti ut Lazarus mitteretur ad fratres suos viventes, est hoc denegatum, sicut dicitur Lucae XVI. Non ergo licet hoc a morientibus requirere.

[67396] Quodlibet III, q. 9 a. 2 s. c. Sed contra, est quod dicitur II Mach., cap. XII, 46: *sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare.* Sed ad hoc homo provocatur per hoc quod cognoscit necessitatem eorum quam habent post mortem. Ergo licitum est et sanctum hoc a morientibus requirere.

[67397] Quodlibet III, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod, cum peccatum sit contra naturam, ut patet per Damascenum in II Lib., requirere impletionem naturalis desiderii non est peccatum, nisi aliqua inordinatio adiungatur; sicut patet in sumptione cibi et potus. Homo autem naturaliter scire desiderat; unde, si requirat alicuius rei notitiam, non est peccatum, nisi forte per accidens, hoc est per aliquam inordinationem adiunctam: puta si per studium et inquisitionem alicuius scientiae aliquis impediatur ab his quibus tenetur intendere; puta, si praedicator impediatur ab officio debitae praedicationis propter studium geometriae; aut etiam si quis inquirat aliquid cognoscere, superbe et praesumptuose de sua facultate confidens; vel si qua alia huiusmodi inordinatio circa hoc contingat. Nulla autem inordinatio in hac inquisitione videtur, si aliquis requirat a moriente cognoscere statum suum post mortem, submittendo tamen hoc divino iudicio. Unde nulla ratio videtur quare debeat dici hoc esse peccatum; nisi forte ex dubitatione fidei de futuro statu quasi tentando inquirat.

[67398] Quodlibet III, q. 9 a. 2 ad arg. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Deus vult multa nobis sic esse abscondita, quorum notitiam propriis viribus aut merito acquirere non possumus; quae tamen vult revelari humiliter et pie quaerentibus, secundum illud Matth., XI, 25: *abscondisti haec sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Unde non est mirum, si superbis fratribus superbi divitis Deus aliqua noluit revelari, quae tamen vult revelari fidelibus pie et humiliter requirentibus.

Quaestio 10

Prooemium

[67399] Quodlibet III, q. 10 pr. Deinde quaesitum est de anima quantum ad poenam. Et circa hoc quaesita sunt duo.

[67400] Quodlibet III, q. 10 pr. 1 Primo utrum anima possit pati ab igne corporeo.

[67401] Quodlibet III, q. 10 pr. 2 Secundo utrum damnati in Inferno gaudeant de poenis inimicorum suorum, quos vident secum puniri.

Articulus 1

[67402] Quodlibet III, q. 10 a. 1 tit. 1 Utrum anima possit pati ab igne corporeo

[67403] Quodlibet III, q. 10 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod anima separata non possit pati ab igne corporeo.

[67404] Quodlibet III, q. 10 a. 1 arg. Actio enim agentis est proportionata passioni patientis. Sed actio ignis, cum sit corpus physicum, est actio naturalis, quae consistit in movere. Ergo nihil patitur ab igne corporeo nisi quod movetur. Sed anima non movetur, cum sit impartibilis, nihil autem impartibile movetur, ut probatur in VI Phys. Ergo anima non patitur ab igne corporeo.

[67405] Quodlibet III, q. 10 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dives in Inferno secundum animam existens dicit: *crucior in hac flamma*; ut dicitur Lucae XVI, 24.

[67406] Quodlibet III, q. 10 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod anima patitur poenam ab igne corporeo, sicut fides Catholica docet. Quod autem ignis corporeus agat in animam separatam, hoc non habet ex natura sua, sed in quantum est instrumentum divinae iustitiae, ut dicitur communiter. Advertendum tamen est, quod nullum instrumentum agit in virtute superioris agentis nisi exercendo aliquam actionem sibi connaturalem, alioquin frustra adhiberetur ad effectum; sicut serra in quantum est instrumentum artis, facit arcam secando; et aqua baptismalis abluit animam ut instrumentum divinae misericordiae, corporaliter abluendo. Si ergo ignis corporeus agit in animam ut est instrumentum divinae iustitiae punientis, necesse est quod hoc fiat per aliquam actionem igni corporeo connaturalem. Non autem potest dici quod ignis alteret animam calefaciendo vel desiccando aut igniendo ipsam. Unde relinquitur modus quem Augustinus ponit I de Civit. Dei, ut scilicet anima separata vel spiritus Daemonis patiatur poenam per alligationem quamdam ab igne corporeo. Videmus enim spiritum corpori alligari quandoque quidem naturaliter, sicut anima alligatur corpori; quandoque autem quadam superiori virtute, sicut per virtutem superiorum Daemonum inferiores Daemones alligantur arte necromantica imaginibus, vel annulis, vel aliis huiusmodi rebus. Multo ergo magis virtute divina Daemones, vel etiam animae, alligari possunt igni corporeo, ut ab eo assumant poenam.

[67407] Quodlibet III, q. 10 a. 1 ad arg. Unde patet responsio ad illud quod in contrario obiiciebatur, quod procedit de actione ignis quae est per alterationem.

Articulus 2

[67408] Quodlibet III, q. 10 a. 2 tit. 1 Utrum damnati in Inferno gaudeant de poenis inimicorum suorum, quos vident secum puniri

[67409] Quodlibet III, q. 10 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod damnati in Inferno gaudeant et consolentur de poenis inimicorum suorum, quos secum vident in Inferno puniri.

[67410] Quodlibet III, q. 10 a. 2 arg. Quia super illud Isaiae XIV, 9: *omnes principes terrae surrexerunt de soliis suis*, dicit Glossa Hieronymi, quod *solatium est malis inimicos suos socios habere poenarum.*

[67411] Quodlibet III, q. 10 a. 2 s. c. Sed contra, omne gaudium diminuit dolorem, ut patet per philosophum in VII Ethic. Sed dolor damnatorum est infinitus intensive. Tantum ergo possent multiplicari inimici alicuius damnati in Inferno, quod totaliter dolor eius deleretur; quod est contra divinam iustitiam.

[67412] Quodlibet III, q. 10 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod nihil prohibet, idem secundum diversas rationes esse delectabile et tristabile; tamen simpliciter dicitur tale ab eo quod praeeminet; ab eo vero quod est minus, denominatur secundum quid. Dicendum est ergo, quod poena inimici considerata ab eo qui est in Inferno, habet quodammodo rationem delectabilis, et quodammodo rationem tristabilis. Rationem quidem delectabilis habet, in quantum impletur voluntas damnati de malo inimici sui. Descendunt enim ad Infernum damnati cum armis, id est cum affectionibus pravis, ut dicitur Ezech., XXXII. Sed ex alia parte habet rationem tristabilis propter duo. Primo quidem in quantum in poena inimici impletur divina iustitia, quam odiunt et blasphemant damnati in Inferno, secundum illud Apocal., XVI, 9: *aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen domini.* Secundo propter vermem conscientiae: sic enim in eis pravae affectiones remanent, quod tamen de eis dolent ad punitionem, non ad purgationem; secundum illud Sap., V, 3: *poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes.* Unde, sicut poenitentes in hac vita dolent et de dolore gaudent; ita damnati in Inferno gaudent de poenis inimicorum suorum, et tamen de ipso gaudio magis dolent; et praecipue si praestiterint eis damnationis causam.

[67413] Quodlibet III, q. 10 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 11

Prooemium

[67414] Quodlibet III, q. 11 pr. Deinde quaesitum est de homine quantum ad corporis sexum.

[67415] Quodlibet III, q. 11 tit. 1 Utrum scilicet si primus homo non peccasset, tot fuissent nati mares quot feminae

[67416] Quodlibet III, q. 11 tit. 2 Et videtur quod sic.

[67417] Quodlibet III, q. 11 arg. In Paradiso enim, ubi, secundum Augustinum, fuisset torus immaculatus et nuptiae honorabiles, nullus continuisset, sed omnes matrimonio usi fuissent, ut impleretur praeceptum domini primis hominibus datum: *crescite et multiplicamini, et replete terram*, ut habetur Genes., I, 28. Sed in statu innocentiae nullus masculus habuisset plures uxores, nec aliqua mulier plures viros, nec aliquis aut aliqua mortem sensisset. Ergo sequitur quod tot mares nascerentur quot feminae.

[67418] Quodlibet III, q. 11 s. c. Sed contra, est quod dicit Gregorius: *si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios Gehennae generaret; sed hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.* Sed qui nunc salvandi sunt, non sunt aequaliter mares et feminae. Ergo neque in statu innocentiae aequaliter fuissent mares et feminae.

[67419] Quodlibet III, q. 11 co. Respondeo. Dicendum, quod si Adam non peccasset, nec aliquis de stirpe eius, satis probabiliter videtur concedendum quod tot nascerentur mares quot feminae, sicut ratio probat.

[67420] Quodlibet III, q. 11 ad s. c. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, potest dici quod cum soli Deo sit certus numerus electorum, incertum est, utrum inaequales salventur mares et feminae, vel aequaliter tot mares quot feminae. Sed si supponitur quod non in aequali numero mares salventur et feminae, potest dici, quod cum dicitur: *hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt,* etc., pronomen non facit personalem demonstrationem, sed simplicem; sicut cum dicitur: haec herba crescit in horto meo; ut intelligatur nihil aliud significari quam quod soli salvandi ab eo nascerentur, quia nullus nascendo ab eo traheret damnationis causam. Non autem potest dici quod iidem homines numero nascerentur qui nunc nascuntur. Manifestum est enim quod non potest esse idem homo numero, si ab alio patre vel alia matre nascatur. Cum autem multi sint qui ex pluribus uxoribus filios suscipiunt, qui salvantur; si in statu innocentiae pluralitas uxorum non fuisset, impossibile esset quod iidem homines numero tunc nascerentur qui nunc salvantur.

Quaestio 12

Prooemium

[67421] Quodlibet III, q. 12 pr. Deinde quaesitum est de actibus communibus omnibus hominibus.-

Et primo de conscientia.- Secundo de poenitentia. Circa primum quaesita sunt duo.

[67422] Quodlibet III, q. 12 pr. 1 Primo utrum conscientia possit errare.

[67423] Quodlibet III, q. 12 pr. 2 Secundo utrum conscientia erronea liget.

Articulus 1

[67424] Quodlibet III, q. 12 a. 1 tit. 1 Utrum conscientia possit errare

[67425] Quodlibet III, q. 12 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod conscientia errare non possit.

[67426] Quodlibet III, q. 12 a. 1 arg. 1 Quia ad Rom. III, dicit Glossa, quod conscientia est lex intellectus nostri, quae est lex naturae. Sed lex naturalis errare non potest. Ergo nec conscientia.

[67427] Quodlibet III, q. 12 a. 1 arg. 2 Praeterea, Basilius dicit, quod conscientia est naturale iudicatorium. Sed naturale iudicatorium non potest errare, ut patet in primis principiis indemonstrabilibus, de quibus homo naturaliter iudicat. Ergo conscientia non potest errare.

[67428] Quodlibet III, q. 12 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dominus dicit Ioan., cap. XVI, 2, discipulis loquens: *venit hora ut omnis qui interfecerit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo.* Sed hoc non est nisi conscientia errante. Ergo conscientia potest errare.

[67429] Quodlibet III, q. 12 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod conscientia, sicut ipsum nomen sonat, importat applicationem scientiae vel notitiae humanae ad aliquem proprium actum. Omnem autem notitiam quam homo habet, potest ad suum actum applicare: sive memoriam, prout homo dicitur habere conscientiam testificantem quod fecerit aliquid vel non fecerit; sive etiam scientiam universalem vel particularem, per quam homo potest cognoscere utrum aliquid sit faciendum vel non faciendum: et secundum hoc conscientia dicitur urgere vel impedire. Manifestum est autem, quod si accipiamus diversas hominis cognitiones, in aliqua potest esse error, et in aliqua non. In primis enim principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare; sicut in hoc: omne totum est maius sua parte; vel: nulli iniuriam esse faciendam. In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, sive pertineant ad partem sensitivam, sive ad rationem inferiorem, quae considerat humana, sive ad rationem superiorem, quae considerat divina; potest multipliciter error accidere. Manifestum est autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error, quaecumque cognitionum fuerit erronea; sicut patet quod falsitas accidit in conclusione, quaecumque praemissarum fuerit falsa. Sic ergo, licet in cognitione

primorum principiorum iuris naturalis non sit error, tamen, quia in aliis principiis iuris humani vel divini potest error accidere, ideo conscientia hominis errare potest; sicut patet quod haereticus, qui habet conscientiam nunquam iurandi, habet conscientiam erroneam, propter hoc quod credit omne iuramentum esse contra praeceptum Dei; licet in hoc non erret quod aestimat nihil esse faciendum contra praeceptum divinum.

[67430] Quodlibet III, q. 12 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod principia particularia habent virtutem concludendi ex primis principiis universalibus; unde conclusio attribuitur principaliter primis principiis sicut effectus causae primae. Et eadem ratione, quia virtus conscientiae principaliter dependet ex principiis iuris naturalis, sicut ex primis et per se notis, principaliter conscientia dicitur lex naturalis, vel etiam naturale iudicatorium.

[67431] Quodlibet III, q. 12 a. 1 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

Articulus 2

[67432] Quodlibet III, q. 12 a. 2 tit. 1 Utrum conscientia erronea liget

[67433] Quodlibet III, q. 12 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod conscientia erronea non liget ad peccatum.

[67434] Quodlibet III, q. 12 a. 2 arg. 1 Ut enim Augustinus dicit, XXII contra Faustum, omne peccatum est contra legem aeternam, quae est lex Dei. Sed quandoque conscientia errans prohibet id quod non est contra legem Dei; sicut patet in haereticis, qui conscientia erronea prohibente, nolunt iurare nec comedere carnes aut bibere vinum. Non ergo est eis peccatum, si contra conscientiam hoc faciant: et ita conscientia erronea non obligat ad peccatum.

[67435] Quodlibet III, q. 12 a. 2 arg. 2 Praeterea, conscientia erronea quandoque dictat homini quod faciat id quod est contra legem Dei: sicut haeretico sua conscientia erronea dictat quod praedicet contra fidem Catholicam. Sed faciendo contra legem Dei, peccat mortaliter. Si ergo etiam faciendo contra conscientiam erroneam peccaret mortaliter, sequeretur quod utrobique esset peccatum, sive praedicaret contra legem Dei, sive non. Et ita esset perplexus: quod videtur esse inconveniens, quia sequeretur quod non pateret ei via salutis, cum tamen omnibus pateat per poenitentiam in hac vita. Non ergo conscientia erronea ligat.

[67436] Quodlibet III, q. 12 a. 2 s. c. Sed contra, est quod ad Rom. XIV, 23, super illud: *omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa, quod *qui facit contra conscientiam, aedificat ad*

Gehennam.

[67437] Quodlibet III, q. 12 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod cum actus recipiat speciem ab obiecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam obiecti, sed secundum rationem obiecti: sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide, sed a colorato, quod est per se obiectum visus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti in quantum est voluntarius. Obiectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum. Et ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materialem obiectum actus: sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat cervum, incurrit parricidii peccatum; et e contrario si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a parricidii crimine. Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra, vel iurare, apprehendatur, errante conscientia, ut contra legem Dei existens, et sic voluntas in ipsum feratur, manifestum est quod voluntas fertur, per se loquendo et formaliter, in id quod est contra legem Dei; materialiter autem in id quod non est contra legem Dei; immo forte in id quod est secundum legem Dei. Et ideo manifestum est quod est ibi contemptus legis Dei; et ideo necesse est quod sit ibi peccatum. Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.

[67438] Quodlibet III, q. 12 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet haereticus qui iurat conscientia erronea contradicente, materialiter loquendo, non facit contra legem Dei; tamen formaliter loquendo, contra legem Dei facit, ut ostensum est.

[67439] Quodlibet III, q. 12 a. 2 ad 2 Ad secundum ergo dicendum, quod si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat: quia ignorantia iuris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid. Potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando; nec tamen est simpliciter perplexus, quia potest poenitentiam agere, et absque peccato cantare; sicut etiam in syllogisticis, uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in I Physic.

Quaestio 13

Prooemium

[67440] Quodlibet III, q. 13 pr. Deinde quaesitum est de poenitentia. Et circa hoc quaesita sunt duo.

[67441] Quodlibet III, q. 13 pr. 1 Primo utrum si aliquis sacerdos poenitenti dicat: quidquid boni

feceris, sit tibi in remissionem peccatorum, sit satisfactio sacramentalis.

[67442] Quodlibet III, q. 13 pr. 2 Secundo utrum ei qui praetermisit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipsum, possit imponi alia poenitentia pro tali omissione, vel sit ei imponendum quod iteret quod omisit.

Articulus 1

[67443] Quodlibet III, q. 13 a. 1 tit. 1 Utrum si aliquis sacerdos poenitenti dicat: quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum, sit satisfactio sacramentalis

[67444] Quodlibet III, q. 13 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod praedicta satisfactio non sit sacramentalis.

[67445] Quodlibet III, q. 13 a. 1 arg. Sacramentalis enim satisfactio aliquid ligat. Sed ille cui praedictus modus satisfactionis indicitur, ad nihil ligatur. Ergo videtur quod non sit sacramentalis satisfactio.

[67446] Quodlibet III, q. 13 a. 1 s. c. Sed contra, illa videtur esse sacramentalis satisfactio, qua perfecta, ad nihil aliud homo tenetur. Sed poenitens cui sic satisfactio iniungitur a sacerdote, nihil aliud tenetur implere, cum nihil sit aliud sibi mandatum. Ergo huiusmodi satisfactio est sacramentalis.

[67447] Quodlibet III, q. 13 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod hic est quadruplici distinctione utendum. Primo enim considerandum est, quod peccator est debitor alicuius satisfactionis dupliciter: uno modo ex iniunctione sacerdotis; alio modo ex peccato commisso. Unde si contingat quod sacerdos minorem satisfactionem imponat poenitenti quam sit illa ad quam obligatur ex quantitate sui peccati, subtracto eo quod remittitur virtute clavium et contritionis praecedentis, nihilominus poenitens ad aliquid ulterius obligatur; quod si in hac vita non perficiat, in Purgatorio exsolvet. Et e converso si sacerdos imponat maiorem poenitentiam quam poenitens facere teneatur, pensata remissione quae est facta per vim clavium et contritione praecedente, nihilominus poenitens tenetur facere quod sibi iniunctum est, si adsit facultas. Secundo considerandum, quod opus quod quis facit ex iniunctione sacerdotis, dupliciter valet poenitenti: uno modo ex natura operis; alio modo ex vi clavium. Cum enim satisfactio a sacerdote absolvente iniuncta, sit pars poenitentiae, manifestum est quod in ea operatur vis clavium; ita quod amplius valet ad expiandum peccatum quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus. Tertio considerandum est, quod satisfactio ad duo valet: valet enim ad expiationem culpae praeteritae, valet et ad cautelam culpae futurae; sicut cum

homo ieiunat, per hoc praebetur ei remedium contra futuras concupiscentias carnis. Item quarto considerandum est, quod sacerdos potest poenitenti satisfactionem iniungere vel ex proprio arbitrio, vel etiam ex consilio alieno. Est ergo dicendum, quod sicut potest sacerdos iniungere satisfactionem poenitenti ex arbitrio alieno, ita et ex arbitrio ipsius poenitentis; sicut si dicat: facias hoc, si potes; et si non potes, facias hoc. Et simile videtur cum sacerdos dicit, *quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum.* Videtur autem satis conveniens quod sacerdos non oneret poenitentem gravi pondere satisfactionis, quia sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili extinguitur, ita posset contingere quod parvus affectus contritionis in poenitente nuper excitatus, propter grave onus satisfactionis extingueretur, peccatore totaliter desperante. Unde melius est quod sacerdos poenitenti indicet quanta poenitentia esset sibi pro peccatis iniungenda; et iniungat sibi nihilominus aliquid quod poenitens tolerabiliter ferat, ex cuius impletione assuefiat ut maiora impleat, quae etiam sacerdos sibi iniungere non attentasset; et haec quae praeter iniunctionem expressam facit, accipiunt maiorem vim expiationis culpae praeteritae ex illa generali iniunctione qua sacerdos dicit: *quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum.* Unde laudabiliter consuevit hoc a multis sacerdotibus dici, licet non habeant maiorem vim ad praebendum remedium contra culpam futuram; et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpae commissae expiativa.

[67448] Quodlibet III, q. 13 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[67449] Quodlibet III, q. 13 a. 2 tit. 1 Utrum ei qui praetermisit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipsum, possit imponi alia poenitentia pro tali omissione, vel sit ei imponendum quod iteret quod omisit

[67450] Quodlibet III, q. 13 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod ei qui omisit dicere divinum officium, sit iniungendum quod iterato dicat.

[67451] Quodlibet III, q. 13 a. 2 arg. Qui enim tenetur ad aliquod debitum speciale implendum, non potest liberari nisi debitum solvat. Si ergo aliquis tenebatur ad hoc debitum, ut scilicet divinum officium diceret, videtur quod non possit absolvi, nisi hoc debitum solvat.

[67452] Quodlibet III, q. 13 a. 2 s. c. Sed contra, est quod poenitentiae sunt arbitrariae. Ergo pro peccato talis omissionis, quaecumque poena secundum arbitrium sacerdotis potest imponi.

[67453] Quodlibet III, q. 13 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod in omni divino officio est

hoc commune, quod pertinet ad laudem Dei et ad suffragium fidelium; sed distinguitur unum officium ab alio secundum diversitatem temporum et locorum. Rationabiliter enim institutum est ut diversimode Deus laudetur secundum congruentiam temporum et locorum. Et ideo, sicut in officiis divinis exsolvendis observanda est congruitas loci, ita etiam congruitas temporis; quae quidem observari non posset, si oporteret iniungere omittenti quod horas diceret quas omisit: forte enim in completorio diceret: *iam lucis orto sidere*, et in tempore paschali diceret officium dominicae passionis; quod esset absurdum. Et ideo non videtur esse iniungendum ei qui omisit dicere divinum officium, quod horas easdem repetat, sed aliquid ad divinam laudem pertinens: puta ut dicat septem Psalmos, vel unum Psalterium, vel aliquid amplius, secundum quantitatem delicti.

[67454] Quodlibet III, q. 13 a. 2 ad arg. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod tempore debito officii praetereunte, iam est impotens ad solvendum debitum; et ideo, quia hoc non potest facere, iniungenda est ei alia poenitentia.

Quaestio 14

Prooemium

[67455] Quodlibet III, q. 14 pr. Deinde quaesitum est de creatura pure corporali. Et circa hoc quaesita sunt duo.

[67456] Quodlibet III, q. 14 pr. 1 Primo de arcu nubium qui dicitur iris, utrum sit signum diluvii non futuri.

[67457] Quodlibet III, q. 14 pr. 2 Secundo utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit aeternus.

Articulus 1

[67458] Quodlibet III, q. 14 a. 1 tit. 1 Utrum arcus caelestis sit signum diluvii non futuri

[67459] Quodlibet III, q. 14 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod arcus nubium non sit signum diluvii non futuri.

[67460] Quodlibet III, q. 14 a. 1 arg. 1 Illud enim quod fit ex necessitate naturae, non videtur esse institutum ad aliud significandum. Sed arcus nubium provenit ex necessitate naturae propter

oppositionem solis ad nubem roridam. Ergo non videtur esse significativum diluvii non futuri.

[67461] Quodlibet III, q. 14 a. 1 arg. 2 Praeterea, huiusmodi apparitiones aeris, sicut iris et halo, id est circulus continens solem et lunam, et alia huiusmodi, causantur praecipue ex vaporibus humidis in aere existentibus, ex quibus sequuntur pluviae, quae diluvium faciunt. Ergo apparitio iridis magis est signum diluvii futuri, quam diluvii non futuri.

[67462] Quodlibet III, q. 14 a. 1 arg. 3 Praeterea, si est signum diluvii non futuri; aut est signum diluvii nunquam futuri; aut est signum diluvii non futuri usque ad aliquod tempus. Si autem est signum diluvii nunquam futuri, non oportuisset quod apparuisset nisi semel; si autem diluvii non futuri usque ad aliquod tempus, oporteret tempus esse determinatum; quod quidem determinari non potest nec auctoritate Scripturae, nec ratione humana. Ergo frustra huiusmodi signum datur.

[67463] Quodlibet III, q. 14 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur Genes. IX, 13: *arcum meum ponam in nubibus, et erit signum foederis inter me et inter terram*; et postea subditur: *et non erunt ultra aquae diluvii ad delendum universam carnem.*

[67464] Quodlibet III, q. 14 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod in his quae in veteri testamento dicuntur, primo quidem observanda est veritas litteralis. Sed quia vetus testamentum est figura novi, plerumque in veteri testamento sic aliqua proponuntur, ut ipse modus loquendi aliquid figurate designet. Dicendum est ergo quod quia causae rerum multos latent, effectus autem sunt manifestiores, proponuntur effectus in designationem causarum. Est autem considerandum, quod pluviarum causa efficiens quidem est sol, materialis vero vapor humidus elevatus ex terra et aquis per virtutem solis. Haec autem duo in triplici dispositione se possunt habere. Quandoque enim calor solis omnino supervincit vapores et exsiccat eos: et tunc pluviae sequi non possunt; unde in Aegypto et in terris multum calidis non sunt pluviae; in aestate etiam propter propinquitatem solis sunt pluviae rariores, in hieme vero frequentiores. Quandoque vero e contrario virtus solis ad hoc usque valet quod vapores multiplicat, sed tamen non potest eos desiccare: et tunc superabundant pluviae, et est ratio diluvii aquarum. Quandoque vero medio modo se habet: ut scilicet virtus solis non solum operetur ad elevationem vaporum, sed etiam habet victoriam super eos, ut non tantum multiplicentur quod diluvium inducere possint, neque etiam vapores omnino desiccentur ut pluvia non sequatur; et ex hac media dispositione, vel comparatione solis ad vapores causatur iris, quae non apparet vaporibus omnino desiccatis, neque etiam eis omnino in aere superabundantibus. Et ideo iris est signum diluvii non futuri, in quantum procedit ex tali causa quae repugnat diluvio. Ideo autem Scriptura tali modo loquendi utitur, quia per iridem significatur Christus, per quem protegimur a spirituali diluvio.

[67465] Quodlibet III, q. 14 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod iris procedit naturaliter ex talibus causis quae repugnant diluvio; et ideo convenienter iris dicitur esse signum diluvii non futuri.

[67466] Quodlibet III, q. 14 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod iris potest significare pluvias, sed non superabundanter usque ad hoc quod faciant diluvium.

[67467] Quodlibet III, q. 14 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod iris semel apparens significat quod tamdiu non erit diluvium, quamdiu sol et vapores in eadem dispositione consistunt: et ideo non est superfluum quod frequenter apparet.

Articulus 2

[67468] Quodlibet III, q. 14 a. 2 tit. 1 Utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit aeternus

[67469] Quodlibet III, q. 14 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod demonstrative probari possit, mundum non esse aeternum.

[67470] Quodlibet III, q. 14 a. 2 arg. 1 Si enim mundus esset aeternus, non posset computari numerus annorum ab initio mundi. Hic autem numerus adscribitur paschali cereo. Sic ergo non posset paschalis cereus in Ecclesia benedici.

[67471] Quodlibet III, q. 14 a. 2 arg. 2 Praeterea, Epactae computantur secundum excrescentiam annorum lunarium super annos solares. Sed talis excrescentia computari non posset, si mundus esset aeternus. Ergo mundus non est aeternus. Ergo demonstrari potest quod mundus non sit aeternus.

[67472] Quodlibet III, q. 14 a. 2 s. c. Sed contra, id quod est fidei demonstrari non potest, quia fides est non apparentium, ut dicitur ad Hebr. XI, 1. Sed mundum ex quodam principio temporis esse creatum, est fidei articulus; unde et prophetice a Moyse dictum est: *in principio creavit Deus caelum et terram*, ut Gregorius dicit in Hom. I super Ezech. Ergo mundum non esse aeternum, non potest demonstrative probari.

[67473] Quodlibet III, q. 14 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod ea quae simplici voluntati divinae subsunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur I ad Cor. II, 11, *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.* Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate; unde ea quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur prophetice per spiritum sanctum revelata, sicut apostolus post praemissa verba subiungit: *nobis autem revelavit Deus per spiritum sanctum.* Est autem valde cavendum ne quis ad ea quae fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere praesumat, propter duo. Primo quidem, quia in hoc derogat excellentiae fidei, cuius veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud Eccli. III, v. 25: *plurima (...) super sensum hominis ostensa sunt tibi*; quae autem demonstrative probari possunt, rationi humanae subduntur. Secundo, quia cum plerumque tales rationes frivolae

sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant quod propter rationes huiusmodi, his quae sunt fidei assentiamus. Et hoc expresse apparet in rationibus hic inductis quae derisibiles sunt, et nullius momenti.

[67474] Quodlibet III, q. 14 a. 2 ad 1 Quod enim primo inducitur de cereo paschali, non habet robur nisi auctoritatis. Probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere. Et tamen multo esset validior auctoritas sacrae Scripturae quam benedictio paschalis cerei; praesertim cum sine adscriptione annorum mundi cereus paschalis benedici possit: non enim est de necessitate paschalis cerei talis adscriptio; unde in multis terris non est consuetum quod aliquid cereo adscribatur.

[67475] Quodlibet III, q. 14 a. 2 ad 2 Quod etiam secundo opponitur, derisibile est: non enim excrescentiae annorum lunarium ad solares computantur ab initio mundi, sed ab aliqua determinata radice, puta ab aliqua oppositione solis et lunae, vel ab aliqua coniunctione, vel ab aliquo huiusmodi, sicut est in omnibus aliis computationibus astronomicis.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet IX

Thomas de Aquino

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[68573] Quodlibet IX, q. 1 pr. Quaesitum est primo de Christo capite, deinde de membris de Christo quaesitum est tripliciter:- primo quantum ad naturam divinam.- Secundo quantum ad unionem humanae naturae ad divinam.- Tertio quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur.

[68574] Quodlibet IX, q. 1 tit. 1 Circa primum quaerebatur utrum Deus possit facere infinita esse actu

[68575] Quodlibet IX, q. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[68576] Quodlibet IX, q. 1 arg. Deus enim potest facere aliquid maius omni eo quod facit: quia eius potentiam non adaequat opus, ut dicit Hugo de sancto Victore. Sed infinito in actu non potest esse aliquid maius. Ergo non potest esse quod faciat infinitum in actu.

[68577] Quodlibet IX, q. 1 s. c. Sed contra, Deus potest plus facere quam homo possit dicere vel cogitare, secundum illud Lucae I, 37: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed homo potest dicere esse infinitum in actu, et etiam cogitare; cum quidam philosophi hoc posuerint, ut patet in III Physic. Ergo Deus potest facere infinitum in actu.

[68578] Quodlibet IX, q. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod cum dicitur Deum non posse aliquid facere, hoc non est propter defectum divinae potentiae, sed propter incompossibilitatem quae importatur in facto. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo quia repugnat facto in quantum est factum; sicut dicimus Deum non posse facere aliquam creaturam quae se in esse conservet: quia ex hoc ipso quod res aliqua ponitur habere superiorem, ponitur etiam indigere conservatore; cum idem sit causa essendi rem, et conservans rem in esse. Alio modo quia repugnat huic facto in quantum est hoc factum, sicut si dicamus, Deum non posse facere equum rationalem esse. Esse enim rationale, quamvis non repugnet facto in quantum est factum, tamen hoc factum, scilicet esse rationale, repugnat omni equo in quantum est equus, in cuius definitione cadit irrationale. Quidam autem dicunt, quod Deus non potest facere esse infinitum in actu, quia esse infinitum repugnat facto in quantum est factum. Est enim contra rationem creaturae ut creatorem adaequet: quod oportet ponere, si esset aliqua creatura infinita: infinitum enim infinito maius non est. Sed illud non videtur rationabiliter dici. Nihil enim prohibet, illud quod est infinitum per unum modum, superari ab eo quod est infinitum pluribus modis; sicut si esset aliquod corpus infinitum secundum longitudinem, finitum vero latitudine, esset minus corpore longitudine et latitudine infinito.

Dato autem quod Deus faceret aliquod corpus infinitum actu, corpus quidem hoc esset infinitum quantitate dimensiva, sed de necessitate haberet naturam speciei terminatam, et esset limitatum, ex hoc ipso quod esset res naturalis; unde non esset aequale Deo, cuius esse et essentia est modis omnibus infinita. Alii vero dixerunt, quod esse infinitum in actu secundum aliquem modum non repugnat facto in quantum factum, neque huic facto in quantum est hoc factum, quod est ens in actu; aliquo vero modo repugnat enti in actu esse infinitum. Et haec est opinio Algazelis. Distinguit enim duplex infinitum: scilicet infinitum per se, et infinitum per accidens. Cuius distinctionis intellectus hinc accipi potest; quod cum infinitum principaliter in quantitate inveniatur, ut dicitur in I Physic.: si quantitas, in qua infinitum consistit, habeat talem multitudinem cuius unaquaeque pars ab altera dependeat, et certum ordinem habeat, ita quod unaquaeque pars illius multitudinis requiratur per se; tunc infinitum in tali quantitate consistens dicetur infinitum per se: sicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis et nervis, qui moventur ab anima: quod si in infinitum procedunt, ut scilicet anima ab alio moveatur, et sic deinceps, in infinitum, vel baculus aliquid aliud moveat, et sic deinceps, in infinitum, erit multitudo istorum moventium et motorum per se infinita. Si vero quantitas in qua consistit infinitum, resultet ex aliquibus pluribus, qui eumdem ordinem servent, et quorum numerus non requiritur nisi per accidens; tunc erit infinitum per accidens: sicut si aliquis faber cultellum faciat, ad cuius constitutionem multis martellis indigeat, ex hoc quod unus post alium frangitur, et unus succedit in locum alterius eiusdem ordinem tenens; si talis multitudo in infinitum excrescat, dicetur infinitum per accidens, et non per se: accidit enim fabrili operi martellorum infinita multitudo, cum per unum martellum, si duraret, aequaliter posset expleri sicut per infinitos. Dicunt ergo, quod infinitum per se repugnat ei quod est esse in actu, eo quod oportet in his quae per se ordinem habent, compleri postremum, nisi per comparationem quodammodo omnium priorum; et sic ad unum constituendum requiretur infinitorum ordinata influentia, si esset aliquid infinitum per se; et ita numquam posset compleri, cum infinita non sit transire. Sed infinitum per accidens, secundum eos, non repugnat ei quod est esse in actu, cum una pars multitudinis ab altera non dependeat: unde secundum hoc nihil prohibet esse infinitum in actu; sicut Algazel dicit in sua Metaph., animas rationales hominum defunctorum esse infinitas in actu, eo quod ponit generationem hominum ab aeterno fuisse, et animas post mortem corporum remanere. Et secundum hanc opinionem Deus posset facere infinita, vel infinitum in actu, etiam si non inveniatur in natura infinitum in actu. Sed e contra Commentator, V Metaph., dicit, quod in actu esse non potest neque infinitum per se, neque infinitum per accidens; in potentia vero invenitur infinitum per accidens, sed non infinitum per se. Et sic secundum eum, esse infinitum omnino repugnat ei quod est esse in actu; et hoc verius esse videtur. Non enim potest esse actu in rerum natura aliquid non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non tamen potest esse actu animal quod non sit rationale vel irrationale; unde, secundum philosophum, non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Unaquaeque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis; sicut multitudinis specie sunt duo et tria, et sic de aliis; et magnitudinis species sunt bicubitum et tricubitum, et huiusmodi: vel secundum aliquam determinatam mensuram: unde impossibile est sic inveniri aliquam quantitatem in actu quae non sit propriis terminis limitata. Cum autem infinitum congruat quantitati, et dicatur infinitum per termini remotionem, impossibile erit infinitum esse in actu; propter quod dicit philosophus in III Physic., quod infinitum est sicut materia nondum specificata, sed sub privatione existens; et quod se habet magis in ratione partis et contenti, quam totius et continentis. Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum.

[68579] Quodlibet IX, q. 1 ad arg. Unde primum concedimus, quia verum concludit, quamvis non recte concludat; eo quod si ponatur Deum facere aliquid infinitum secundum unum modum, adhuc potest aliquid infinitum facere in alio ordine, sicut si posset facere infinitos leones: infinito enim non est aliquid maius in illo ordine quo est infinitum, sed secundum alium ordinem nihil prohibet aliquid esse aliud maius infinito: sicut numeri pares sunt infiniti; et tamen numeri pares et impares simul accepti sunt plures numeris paribus.

[68580] Quodlibet IX, q. 1 ad s. c. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod verbum intellectus non solum dicitur quod profertur, sed quod mente concipitur: quod autem sibi ipsi est repugnans, mente concipi non potest, quia nullus potest intelligere contradictoria esse simul vera, ut probatur in IV Metaph. Unde, cum esse infinitum repugnet ei quod est esse actu, hoc non est verbum, unde non est infinitum in actu; et ideo non sequitur quod sit Deo possibile. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt.

Quaestio 2

Prooemium

[68581] Quodlibet IX, q. 2 pr. Deinde quaerebatur de Christo quantum ad unionem humanae naturae cum divina. Et circa hoc quaerebantur tria:

[68582] Quodlibet IX, q. 2 pr. 1 Primo utrum in Christo sit una hypostasis tantum.

[68583] Quodlibet IX, q. 2 pr. 2 Secundo utrum sit in eo unum tantum esse.

[68584] Quodlibet IX, q. 2 pr. 3 Tertio utrum sit in eo una tantum filiatio.

Articulus 1

[68585] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 tit. 1 Utrum in Christo sit una hypostasis tantum

[68586] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod in Christo sint plures hypostases.

[68587] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 arg. 1 Unio enim animae ad corpus praesupponitur ad assumptionem; quia Christus humanitatem sive humanam naturam assumpsit, quae, cum sit forma totius, dicit aliquid compositum ex anima et corpore. Sed anima et corpus unita faciunt hypostasim hominis. Ergo hypostasis in humana natura praeintelligitur assumptioni. Sed omne quod praeintelligitur assumptioni, potest dici esse assumptum. Ergo hypostasis verbi assumpsit hypostasim hominis; et sic sunt duae hypostases in Christo.

[68588] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, corpus quod praeintelligitur assumptioni, est assumptibile. Sed corpus non est assumptibile nisi ut unitum animae rationali: non enim dicitur corpus inanimatum esse assumptibile. Ergo unio animae et corporis praeintelligitur ad assumptionem humanae naturae; et sic idem quod prius.

[68589] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, medium unionis praesupponitur ad unionem. Sed gratia est medium unionis humanae naturae ad divinam personam, unde dicitur gratia unionis. Ergo praesupponitur ad unionem. Gratia autem non potest intelligi nisi in anima; anima autem non intelligitur esse antequam corpori uniatur: quia creando infunditur, et infundendo creatur. Ergo oportet praeintelligi unionem animae cum corpore, ad unionem humanae naturae cum divina; et sic idem quod prius.

[68590] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, humanitas est quaedam forma substantialis. Omnis autem forma substantialis requirit aliquid quod per ipsam informetur. Non autem potest dici quod hypostasis vel suppositum aeternum informetur per aliquam formam creatam. Ergo oportet in Christo ponere aliquod suppositum vel hypostasim creatam, quae humanitate informetur; et sic in Christo erunt duae hypostases: hypostasis scilicet verbi, et hypostasis hominis.

[68591] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Ea quae sunt ad invicem disparata, non praedicantur de se invicem, nisi per hoc quod conveniunt in uno supposito; sicut dicimus quod album est dulce, propter unitatem subiecti. Sed divina natura et humana sunt naturae penitus disparatae; praedicantur autem de se invicem in concreto; dicimus enim, Deus est homo, et homo est Deus. Ergo est ibi unum suppositum tantum, et una hypostasis.

[68592] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 s. c. 2 Si dicatur, quod praedicatur de se invicem propter hoc quod conveniunt in una persona, non per hoc quod conveniunt in uno supposito, vel hypostasi una, sicut dicimus, album est dulce; contra: persona non addit supra hypostasim vel suppositum nisi aliquod accidens, scilicet proprietatem ad dignitatem pertinentem. Si ergo in Christo esset una persona, et non unum suppositum vel hypostasis, divina natura et humana essent in ipso unitae solum in accidente; quod falsum est.

[68593] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod secundum opinionem secundam, quam Magister dist. 6 Lib. III sententiarum ponit, quae est communis opinio modernorum, et aliis multo verior et securior, in Christo est unum suppositum tantum, et una tantum hypostasis,

sicut et persona una. Oportet namque nos secundum doctrinam fidei ponere unam rem subsistentem in duabus naturis, divina scilicet, et humana: alias non posset dici, quod unus esset dominus Iesus Christus secundum sententiam apostoli I ad Cor. VIII, 6. Unde et Nestorius fuit damnatus propter hoc quod Christum praesumpsit dividere, duas introducens personas. Illud autem quod est subsistens in natura, est aliquod individuum et singulare: unde unitas Christi, in qua duae naturae uniuntur, attribuenda est alicui nomini per quod singularitas designetur. Nominum autem quae singularitatem designant, quaedam significant singulare in quolibet genere entis, sicut hoc nomen singulare et particulare et individuum, quia haec albedo est quoddam singulare et particulare et individuum; nam universale et particulare circumeunt omne genus. Quaedam vero significant singulare solum in genere substantiae; sicut hoc nomen hypostasis, quod significat individuam substantiam; et hoc nomen persona, quod significat substantiam individuam rationalis naturae: et similiter hoc nomen suppositum vel res naturae; quorum nullum de hac albedine potest praedicari, quamvis haec albedo sit singularis; eo quod unumquodque eorum significat aliquid ut subsistens, accidentia vero non subsistunt. Partes vero substantiarum quamvis sint de natura subsistentium, non tamen per se subsistunt, sed in alio sunt; unde etiam praedicta nomina de partibus substantiarum non dicuntur: non enim dicimus quod haec manus sit hypostasis vel persona, vel suppositum, vel res naturae, quamvis possit dici quod sit quoddam individuum, vel particulare, vel singulare, quae nomina de accidentibus dicebantur. Non autem potest dici quod humana natura in Christo, vel aliqua pars eius, sit per se subsistens: hoc enim unioni repugnaret; nisi poneremus unionem secundum quid et non simpliciter: sicut uniuntur lapides in acervo, vel duo homines per effectum amoris, vel per aliquam imitationis similitudinem: quae omnia dicimus esse unum secundum quid, et non simpliciter. Quod enim est simpliciter unum et per se subsistens, nihil continet actu per subsistens, sed forte in potentia. Unde servata veritate unionis naturarum in Christo, oportet ponere sicut unam personam, ita unam hypostasim, et unum suppositum, et unam rem duarum naturarum. Sed ipsam humanam naturam in Christo nihil prohibet dicere esse quoddam individuum, aut singulare, aut particulare; et similiter quaslibet partes humanae naturae, ut manus et pedes et ossa, quorum quodlibet est quoddam individuum: non tamen quod de toto praedicetur, quia nullum eorum est individuum per se subsistens. Sed individuum per se subsistens, vel singulare, vel particulare, quod praedicatur de Christo, est unum tantum. Unde possumus dicere, in Christo esse plura individua, vel singularia, vel particularia: non autem possumus dicere, Christum esse plura individua vel singularia vel particularia. Sed plures hypostases vel supposita non possumus dicere in Christo esse.

[68594] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex unione animae et corporis constituitur et homo et humanitas: quae quidem duo hoc modo differunt: quod humanitas significatur per modum partis, eo quod humanitas dicitur qua homo est homo, et sic praecise significat essentialia principia speciei, per quae hoc individuum in tali specie collocatur; unde se habet per modum partis, cum praeter huiusmodi principia multa alia in rebus naturae inveniantur. Sed homo significatur per modum totius: homo enim dicitur habens humanitatem, vel subsistens in humanitate, sine praecisione quorumcumque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei; quia per hoc quod dico: habens humanitatem; non praeciditur, qui habet colorem, et quantitatem,

et alia huiusmodi. Secundum ergo secundam opinionem praedictam, unioni humanae naturae ad divinam praesupponitur unio animae et corporis secundum quod constituit humanitatem, non secundum quod constituit hominem. Illud enim quod in Christo est constitutum ex anima et corpore tantum, quod unioni praesupponitur, non est totum quod per se subsistit, sed aliquid eius; et ideo non potest signari ut homo, sed ut humanitas. Unde oportet dicere, quod in ipsa unione humanae naturae ad divinam quasi in termino assumptionis, intelligatur primo in Christo ratio hominis, quia tunc primo intelligitur ut res per se subsistens completa. Et in hoc differt ab aliis duabus opinionibus. Nam prima opinio ponit, quod unio animae ad carnem praesupponitur secundum intellectum assumptioni humanae naturae, non secundum solum hoc quod constituit humanitatem, sed etiam secundum quod constituit hominem; dicit enim hominem esse assumptum. Tertia vero opinio ponit, quod nec etiam in termino assumptionis intelligitur anima corpori unita, nec ad constituendum hominem, nec ad constituendam humanam naturam; dicit enim humanam naturam sumi multipliciter, idest pro partibus eius, scilicet anima et corpore, cum dicamus, humanam naturam assumptam a verbo: unde patet quod nec vere dicit Christum esse hominem, nec vere ponit humanam naturam in Christo: et ideo est tamquam haeretica condemnata.

[68595] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod corpus unitum animae praeintelligitur assumptioni humanae naturae: unitum autem dico unione constituente humanitatem, non autem unione constituente hominem.

[68596] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia habitualis non intelligitur ut medium unionis, quod secundum intellectum praecedit unionem: nec est medium quod causet unionem vel unibilitatem: sed medium quod facit ad congruitatem unionis, sicut decora vestis facit ad congruitatem coniunctionis matrimonialis. Et similiter scientia et omnes aliae perfectiones Christi possent dici medium unionis; et pro tanto gratia habitualis Christi potest dici gratia unionis. Verius tamen puto, quod gratia unionis dicatur vel ipsa gratuita Dei voluntas, quae gratis, nullis meritis praecedentibus, unionem fecit; vel potius ipsum donum gratis datum humanae naturae, quod est esse in divina persona. Si tamen anima unita corpori praeintelligitur ad assumptionem, solvendum est ut prius.

[68597] Quodlibet IX, q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod humanitas non est forma partis quae dicatur forma quia informet aliquam materiam vel subiectum; sed dicitur forma totius, in qua suppositum naturae subsistit; unde non oportet ponere quod hypostasis increata informetur humanitate, sed quod subsistit in ea.

Articulus 2

[68598] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 tit. 1 Utrum in Christo sit unum tantum esse

[68599] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod in Christo non sit unum tantum esse.

[68600] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 arg. 1 Vivere enim, secundum philosophum in II de anima, viventibus est esse. Sed in Christo non est tantum unum vivere, cum duplex sit in eo vita: creata scilicet vita, qua vivit corpus per animam, quae morte privatur; et vita increata, qua vivit per seipsum. Ergo nec in Christo est tantum unum esse.

[68601] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut esse est suppositi, ita et operatio. Sed unitas suppositi non facit quin in Christo sint plures operationes. Ergo nec faciet quod in Christo sit tantum unum esse.

[68602] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, generatio est mutatio ad esse. Sed in Christo est quaedam generatio temporalis, de qua Matth. I, 18: *Christi autem generatio sic erat*: quae non potest terminari ad esse aeternum. Ergo terminatur ad aliquod esse temporale et creatum. Ergo in Christo est duplex esse, cum in ipso maxime sit esse increatum.

[68603] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, unicuique est attribuendum esse de quo convenienter quaeri potest an est. Sed de humana natura potest quaeri an est. Ergo humana natura habet esse proprium in Christo; et sic est in eo duplex esse, cum etiam humana natura suum esse habeat.

[68604] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, quaecumque sunt distincta secundum esse, sunt in supposito distincta. Sed in Christo est unum tantum suppositum. Ergo et unum tantum esse.

[68605] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod esse, dupliciter dicitur, ut patet per philosophum in V Metaph., et in quadam Glossa Origenis super principium Ioan. Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis. Et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est. Et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in I Physic. Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, idest ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album. Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae

integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur: Socrates est albus. Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cuius integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae; ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediebat quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens; sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum esse; quaelibet tamen partium eius ab arca separata proprium esse habebit. Et sic patet quod secundum opinionem secundam oportet dicere quod in Christo est unum esse substantiale, secundum quod esse est suppositi proprie, quamvis sit in eo multiplex esse accidentale.

[68606] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod vivere dicit esse quoddam specificatum per speciale essendi principium; et ideo diversitas vitae consequitur diversitatem principiorum vivendi, sed magis respicit ad suppositum subsistens.

[68607] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod operatio suppositi non est de integritate unitatis eius, sed consequitur eius unitatem; unde unius suppositi invenimus multas operationes secundum diversa operationum principia, quae supposito insunt: sicut homo aliud operatur lingua et manu; sed esse est id in quo fundatur unitas suppositi: unde esse multiplex praeiudicat unitati essendi.

[68608] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod generatio temporalis terminatur non ad esse suppositi aeterni, ut simpliciter per eam esse incipiat; sed quod incipiat esse suppositum, habens illud esse suppositi humanae naturae.

[68609] Quodlibet IX, q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de esse quod in actu animae consistit; quia an est, etiam de caecitate quaeri potest.

Articulus 3

[68610] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 tit. 1 Utrum in Christo sit una tantum filiatio

[68611] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod in Christo non sit tantum una filiatio.

[68612] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 arg. 1 Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas

est causa filiationis. Ergo cum in Christo sint duae nativitates, erunt etiam duae filiationes.

[68613] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, impossibile est idem similiter manere et corrumpi. Sed supposito quod beata virgo ante Christi mortem mortua fuisset, corrupta esset filiatio qua filius matri dicebatur; maneret tamen filiatio aeterna, qua diceretur filius patris. Ergo alia filiatione dicitur Christus filius patris, et alia filius matris.

[68614] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 arg. 3 Sed diceres, quod est alius respectus, sed non alia filiatio.- Contra: filius est relativum secundum esse, et non tantum secundum dici. Sed huiusmodi relativa, secundum philosophum in praedicamentis, sunt quorum esse est ad aliud se habere. Ergo esse filiationis est esse respectus quo refertur ad aliud, et ita, si sunt plures respectus, sunt plures filiationes.

[68615] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, in relatione nihil invenitur nisi respectus et causa, sive fundamentum respectus; sicut unitas quantitatis est fundamentum relationis quae est aequalitas. Sed respectus sunt diversi, quibus Christus refertur ad patrem et matrem: fundamenta etiam horum respectuum, sive causae, sunt diversae, scilicet ipsae nativitates: nam filiatio est relatio originis. Ergo sunt plures filiationes in Christo.

[68616] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 s. c. Sed contra, filiatio est relatio personalis. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo una tantum filiatio.

[68617] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod in Christo est una tantum filiatio secundum rem, quamvis sint plures respectus relativi secundum rationem. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in hoc differt ad aliquid ab aliis generibus: quod alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint; sicut quantitas ex hoc ipso quod est quantitas, aliquid ponit; et similiter est de aliis; sed ad aliquid ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid, sed ad aliquid: unde inveniuntur quaedam ad aliquid quae nihil sunt in rerum natura, sed in ratione tantum: quod in aliis generibus non contingit. Et quamvis ad aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat, quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura, unde ad aliquid non esset unum de decem generibus. Habet autem relatio quod sit aliquid reale, ex eo quod relationem causat. Cum enim in aliquo invenitur aliquid reale, per quod ad alterum dependeat et comparetur, tunc dicimus realiter comparari vel dependere vel referri; sicut aequalitas relatio realis ponitur ex virtute quantitatis, quae aequalitatem causat. Quia vero ex eodem res habet esse et unitatem, ideo realis unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento vel causa; ut quia una est quantitas, per quam pluribus sum aequalis, in me non est nisi una relatio realis aequalitatis habens respectum ad plures; similiter quia una nativitate ex patre et matre genitus fui, una filiatione reali dicor filius utriusque, quamvis multiplicentur respectus. Sed in Christo non possumus dicere unam causam esse filiationis, secundum quod refertur ad patrem et matrem, cum sint duae nativitates penitus disparatae: unde, si esset aliquid quod filiationem temporalem posset recipere quasi subiectum, oporteret ponere in Christo plures filiationes. Nunc autem filiatio est talis relatio quae non potest habere pro subiecto nisi ipsum suppositum. In Christo autem non est nisi suppositum aeternum,

quod quidem non potest esse subiectum alicuius temporalis relationis. Quaecumque enim relationes temporales de aliquo aeterno dicuntur, sunt relationes rationis, et non rei; unde filiatio qua Christus refertur ad matrem, non est realis relatio, sed rationis tantum, sicut et ceterae quae dicuntur de Deo ad creaturas. Non enim potest dici quod subiectum filiationis sit suppositum aeternum actione humanae naturae, vel alicuius partis eius, sicut dicitur suppositum mortis vel passionis; quia sic ipsa humana natura vel pars eius esset primum subiectum filiationis, et denominaretur per ipsam, sicut contingit et de aliis accidentibus quae attribuuntur Christo ratione humanae naturae. Filiatio vero nunquam denominat nisi ipsum suppositum, nec potest aliud pro subiecto habere. Nihil tamen prohibet aliquas reales relationes inesse Christo ad virginem, sicut cum dicimus: corpus Christi est originatum ex virgine. Sed ista relatio non habet rationem filiationis, nisi poneremus, secundum primam opinionem, suppositum creatum esse aliud in Christo ab increato.

[68618] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex nativitate temporali non innascitur filiatio realis, sed rationis tantum, quamvis Christus realiter sit filius virginis; sicut Deus realiter est dominus creaturae, quamvis in eo dominium non sit relatio realis; dicitur enim realiter dominus propter realem potestatem; et sic dicitur Christus realiter filius virginis propter realem nativitatem.

[68619] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod respectus relationis dependet ex termino ad quem aliquid refertur; et ideo destructo termino, respectus aufertur. Sed tamen filiatio realis ad patrem remanet in Christo, etiam supposita morte matris.

[68620] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in illa philosophi descriptione esse ponitur pro ratione essendi, secundum quod definitio dicitur realis secundum genus, quod est esse; unde non oportet quod habeat esse relatio ex respectu, sed ex causa respectus; ex respectu vero habet propriam rationem generis vel speciei.

[68621] Quodlibet IX, q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis sit respectus filiationis diversus, et causa filiationis diversa, sed tamen filiationes non possunt esse duae, ratione iam dicta.

Quaestio 3

Prooemium

[68622] Quodlibet IX, q. 3 pr. Deinde quaeritur de Christo quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur.

[68623] Quodlibet IX, q. 3 tit. 1 Utrum scilicet sint ibi (in sacramento altaris) accidentia sine subiecto

[68624] Quodlibet IX, q. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[68625] Quodlibet IX, q. 3 arg. 1 Deus enim non potest facere contradictoria esse simul vera. Hoc autem esset, si ab aliquo removeretur id quod est de sua definitione. Cum ergo in definitione accidentis cadat esse in subiecto, quia accidentis esse est inesse, videtur quod Deus non possit facere accidens sine subiecto.

[68626] Quodlibet IX, q. 3 arg. 2 Praeterea, de eodem praedicatur definitio et definitum. Sed ens per se est definitio vel descriptio substantiae. Si ergo in sacramento altaris accidentia sunt per se non in subiecto, sequitur quod sint substantiae; quod est absurdum.

[68627] Quodlibet IX, q. 3 arg. 3 Praeterea, ex accidentibus non potest generari substantia. Sed videmus ex illis speciebus generari vermes et cineres, quae constat non generari ex corpore Christi. Ergo accidentia non sunt ibi sine subiecto.

[68628] Quodlibet IX, q. 3 arg. 4 Sed diceres, quod generantur miraculose.- Sed contra: miracula ordinantur ad aedificationem fidei. Sed est scandalum quod vermes exinde generentur. Ergo non fit miraculose.

[68629] Quodlibet IX, q. 3 arg. 5 Praeterea, in sacramento altaris nihil debet esse inordinatum. Sed contra, ordinem quem Deus rebus imposuit, est accidens esse sine subiecto.

[68630] Quodlibet IX, q. 3 s. c. Sed contra, sensus non decipitur in proprio sensibili, secundum philosophum in II de anima. Sed sensus iudicat ibi esse colorem, et saporem, et alia huiusmodi. Ergo haec accidentia sunt vere ibi. Non autem sunt in corpore Christi sicut in subiecto; nec iterum in aere, cum neutrum sit natum affici talibus accidentibus. Ergo accidentia sunt ibi sine subiecto.

[68631] Quodlibet IX, q. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod accidentia sunt ibi sine subiecto: quod qualiter esse possit, hinc considerandum est. Quia in omnibus causis ordinatis, secundum philosophum in libro de causis, prima causa vehementius imprimit in causatum causae secundae quam etiam causa secunda; unde fit ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu, etiam postquam causa secunda retraxit, ut dicitur, ibidem in commento. Universalis autem causa et prima omnium entium Deus est, non solum substantiarum, sed etiam accidentium (ipse enim est creator substantiae et accidentis); sed etiam procedunt ex eo quodam ordine. Nam mediantibus substantiae principiis accidentia producuntur: unde secundum naturae ordinem accidentia a principiis substantiae dependent, ut sine subiecto esse non possint. Tamen per hoc non excluditur quin Deus quasi causa prima possit accidentia in esse servare, substantia remota. Et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subiecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse.

[68632] Quodlibet IX, q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: accidentis esse est inesse; vel qualitercumque ponatur subiectum in definitione accidentis, intelligitur esse definitio per additionem, ut probatur in VII Metaph. Et dicitur definitio per additionem, quando in definitione ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, sicut nasus ponitur in definitione simi. Hoc

autem est propter naturalem dependentiam accidentis a subiecto. Sed hoc non impediente, Deus potest accidentia sine subiecto conservare. Nec tamen sequitur contradictoria simul esse vera; quia subiectum non est de substantia accidentis.

[68633] Quodlibet IX, q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam in sua Metaph., esse non potest poni in definitione alicuius generis et speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sit secundum unum esse in omnibus. Et ideo haec non est vera definitio substantiae: substantia est quod per se est; vel: accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur: substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio. Unde patet quod, quamvis accidens miraculose sit non in subiecto, non tamen pertinet ad definitionem substantiae; non enim per hoc eius naturae debetur esse non in alio; nec egreditur definitionem accidentis, quia adhuc natura eius remanet talis ut ei debeatur esse in alio.

[68634] Quodlibet IX, q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de his quae generantur ex speciebus, ut vermibus vel cineribus, aut aliquibus huiusmodi, duae sunt opiniones magis probabiles: quarum una est quae dicit, quod substantia panis redit, ex qua possunt talia generari. Sed haec opinio videtur improprietatem continere, propter duo, nisi debito modo intelligatur. Primo, quia non potest esse quod iterum sit ibi substantia panis. Aut enim poneretur ibi esse substantia panis iterato, speciebus manentibus: et sic, cum corpus Christi tamdiu sit sub sacramento quamdiu species manent, sequitur quod aliquando erit ibi simul corpus Christi et substantia panis; quod non sustinet ratio. Aut hoc erit destructis speciebus; et hoc iterum est inconveniens, ut substantia panis sit sine propriis accidentibus panis. Secundo apparet improprietas propter nomen reditus. Si enim aliquid est in alterum conversum, non potest dici redire, nisi aliud reconvertatur in ipsum. Substantia autem panis non est annihilata, sed transubstantiata in corpus Christi. Unde non potest intelligi quod substantia panis redeat, nisi corpus Christi revertatur in pane, quod est absurdum. Unde, si debet ista opinio sustineri, intelligenda est per substantiam panis materia panis; non quod redeat, quae prius erat, sed quod, destructis speciebus, aliqua materia a Deo ibi provideatur vel per creationem, vel quocumque alio modo, ex qua possint huiusmodi corpora generari. Alia vero opinio est planior, ut dicatur quod illis accidentibus sicut datum est per se subsistere divina virtute, similiter datum est ut agant, et ex eis fiat quidquid fieret ex substantia panis, vel quidquid ageret, si maneret; et hac virtute nutriunt, et vermes vel cineres exinde generantur.

[68635] Quodlibet IX, q. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod miraculum ordinatur ad fidem, ne fides scilicet depereat.

[68636] Quodlibet IX, q. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum considerato ordine communi, cuius contrarium est ordinatum pro aliqua causa speciali; et hoc modo, quamvis secundum ordinem communem recte divinitus ordinatum sit ut accidens sit in subiecto; nihil tamen prohibet etiam recte ordinatum esse ut in sacramento altaris accidens sit sine subiecto, ut scilicet fides habeat meritum per latentiam sacramenti.

Quaestio 4

Prooemium

[68637] Quodlibet IX, q. 4 pr. Deinde quaeritur de membris Christi.- Et primo de Angelis.- Secundo de hominibus. De Angelis quaeruntur quinque.

[68638] Quodlibet IX, q. 4 pr. 1 Primo quantum ad naturam ipsorum; utrum sint compositi ex materia et forma.

[68639] Quodlibet IX, q. 4 pr. 2 Secundo quantum ad cognitionem; utrum simul in actu possint esse in cognitione matutina et vespertina, idest utrum simul cognoscant res in propria natura, et in verbo.

[68640] Quodlibet IX, q. 4 pr. 3 Tertio quantum ad meritum voluntatis; utrum scilicet potuerunt eodem actu caritatis mereri fruitionem et frui.

[68641] Quodlibet IX, q. 4 pr. 4 Quarto quantum ad motum; utrum moveantur in instanti.

[68642] Quodlibet IX, q. 4 pr. 5 Quinto quantum ad effectum; utrum possint imprimere vel aliquid facere in istis corporalibus.

Articulus 1

[68643] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 tit. 1 Utrum Angeli sint compositi ex materia et forma

[68644] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma.

[68645] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 arg. 1 Augustinus enim dicit in libro de mirabilibus sacrae Scripturae: *omnipotens Deus ex materia informi quam prius condidit, corporalium et incorporalium, sensibilium et insensibilium, intellectualium, et intellectu carentium, multiformes species divisit.* Angeli autem sunt intellectuales et incorporei. Ergo habent materiam de sui compositione.

[68646] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, Boetius dicit in libro de unitate et uno: *quiddam est unum coniunctione simplicium, ut Angelus et anima: quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae*; et sic idem quod prius.

[68647] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod est in genere, habet genus et differentiam. Genus autem, secundum Avicennam in sua metaphysica, sumitur ex natura materiae, differentia vero ex natura formae. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Angelus autem est in genere substantiae, cum sit substantia habens speciem limitatam. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

[68648] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 arg. 4 Sed diceres, quod differentia Angeli non sumitur ex forma, sed ex formali, quod est ipsum esse Angeli. Contra, differentia cuiuslibet rei est de essentia, et intrat definitionem ipsius. Sed in omni creatura esse est aliud ab essentia eius, nec intrat definitionem eius, ut Avicenna dicit. Ergo differentia Angeli non potest sumi ex esse ipsius.

[68649] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, ideo ostenditur quod impossibile est esse plura summa bona, quia oportet ea in aliquo convenire, cum utrumque sit summum bonum; et in aliquo differre, alias non essent plura, et sic essent composita. Sed constat esse plures essentias angelicas. Ergo oportet eas in aliquo convenire, et in aliquo differre; et sic oportet eas esse compositas. Sed partes esse sunt materia et forma. Ergo Angeli componuntur ex materia et forma.

[68650] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicit Boetius in Lib. de duabus naturis et una persona Christi: *omnis natura incorporeae substantiae nullo materiae innititur fundamento.* Sed Angeli sunt incorporei. Ergo non est in eis materia.

[68651] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod quidam ponunt, Angelos componi ex materia et forma. Sed hoc videtur repugnans naturae eorum, propter duo quae in eis inveniuntur. Primo quidem quia intellectuales sunt. Si enim Angeli haberent materiam de sui compositione, oporteret omne quod in eis est, eis inesse per modum materiae convenientem; cum omne quod est in alio, sit in eo per modum recipientis, ut habetur in Lib. de causis. Forma autem aliqua hoc modo est in materia, quod in ea habet esse particulare et naturale. Unde si Angeli essent ex materia compositi, oporteret quod formae quibus intelligunt, quaecumque sint, essent in eis secundum esse naturale et particulare; et sic, sequeretur hoc impossibile, quod Angelus nunquam cognosceret nisi particulare; quia forma particulariter in aliquo recepta non potest esse universalis cognitionis principium, sicut patet in sensu. Nec potest obviari per hoc quod ponatur Angelus componi ex materia alterius naturae quam haec materia corporalis; quia quaecumque esset illa materia, constat quod reciperet formam substantialem Angeli particulariter: alias Angelus non esset res particularis, et sic illa materia conveniret cum hac materia in hoc quod formae in ea reciperentur per modum particularem. Unde impossibile est Angelum, vel aliquam substantiam intellectualem, ex materia componi; cum alterius modi sit receptio qua recipit intellectus formas, et qua recipit materia prima, ut dictum est; unde dicit philosophus in III de anima, et philosophorum sententia est, quod intellectualitas immunitatem habet a materia. Secundo repugnat eis per hoc quod incorporales sunt. Quaecumque enim ex materia componuntur, oportet in materia convenire; eo quod quaelibet materia secundum se accepta, cum forma careat, non habet in se aliquam dispositionis rationem. Supposita autem unitate materiae, impossibile est quod una materia contrarias et disparatas formas recipiat, nisi secundum diversas partes: non enim potest eadem materia et secundum idem accipere

formam Angeli et formam lapidis. Diversitas autem partium non potest intelligi in materia, non intellecta divisione: nec divisio, non intellecta dimensione: quia subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis, ut dicitur in I Physic. Unde oportet, omnia quae sunt composita ex materia, dimensionata esse; et ideo nullum incorporeum potest esse ex materia compositum. Sed quia substantia Angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio); invenimus in Angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus Angelum esse compositum ex quo est et quod est, vel secundum verbum Boetii ex esse et quod est. Et quia ipsa substantia Angeli in se considerata est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito; quia esse non est actus qui sit pars essentiae, sicut forma; ipsa quidditas Angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiae non competit.

[68652] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus super Genesim ad litteram, materiam informem, quam Deus primo condidit, dicit significari per caelum et terram cum dicitur: *in principio creavit Deus caelum et terram*; ut per terram, significetur materia informis visibilium rerum; per caelum autem ipsa natura angelica nondum formata per conversionem ad Deum; ut ipsa naturalia Angelorum attribuantur eis quasi materia, et dona gratiae vel gloriae attribuantur eis quasi forma. Unde non est ad propositum auctoritas inducta.

[68653] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod liber ille non est Boetii, unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur. Sustinendo tamen ipsum, potest dici, quod formam et materiam large accipit pro actu et potentia, ut dictum est.

[68654] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ipsa substantia Angeli quodammodo se habet ad esse eius ut materia ad formam, ut dictum est. Materia autem, si eius essentia definiretur, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, et pro genere ipsam suam substantiam. Et similiter in Angelis ex ipsa natura substantiae ipsorum accipitur genus, ex proportione vero huiusmodi substantiae ad esse accipitur specifica differentia. Unde secundum hoc Angeli differunt specie, secundum quod in substantia unius est plus vel minus de potentia quam in substantia alterius. Dictum autem Avicennae intelligitur de compositis substantiis.

[68655] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 ad 4 Quartum concedimus: non enim ab ipso esse sumitur differentia, sed magis ex habitudine ipsius substantiae ad esse.

[68656] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in summo uno nulla diversitas esse potest, cum in eo sit idem esse et quod est; unde hoc sufficit ad eius pluralitatem removendam. Sed compositio quae in Angelo invenitur, sufficit ad eius pluralitatem, ut ex dictis patet.

Articulus 2

[68657] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 tit. 1 Utrum Angeli simul in actu possint esse in cognitione matutina et vespertina, idest utrum simul cognoscant res in propria natura et in verbo

[68658] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod Angelus non possit cognoscere simul res in verbo et in propria natura.

[68659] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 arg. 1 Eadem enim potentia non potest simul geminum actum habere, ut quod intellectus simul plura intelligat. Sed alius actus est quo intellectus Angeli videt res in verbo, et alius quo videt res in propria natura. Ergo impossibile est ut simul videat res in verbo et in propria natura.

[68660] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 arg. 2 Sed diceres, quod hoc modo videntur ab intellectu Angeli simul res in verbo et in propria natura, sicut intellectus noster simul videt eclipsim et causam eius.- Contra: cum intellectus noster simul videt eclipsim et causam eius, accipit causam ut rationem intelligendi eclipsim. Ergo accipit eclipsim et causam eius ut unum intelligibile: et sic erit unus tantum actus.

[68661] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, unius non potest esse nisi unus terminus ultimus; sicut una linea non terminatur ex una parte nisi ad unum punctum. Sed ultimus terminus potentiae est operatio. Ergo non potest una potentia simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

[68662] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut se habet potentia ad actum, ita actus ad obiectum. Sed unus actus non potest terminari ad duo obiecta. Ergo nec una potentia potest simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

[68663] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 s. c. Sed contra, visio qua Angeli vident res in verbo, est visio beata; quae quidem non est intercisa, sed continua. Si ergo non possunt simul videre res in propria natura et in verbo, nunquam viderent res in propria natura: et praecipue hoc videtur in anima Christi, quae ab initio suae creationis videt verbum et in verbo.

[68664] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod Angelus vel anima simul potest videre in verbo et in propria natura; et hoc expresse potest haberi ab Augustino, Lib. IV super Genesim ad litteram, ubi vult quod dies illi, et vespere et mane in eis, non sunt ordinati secundum successionem, sed solum ordine naturae: unde simul est primus dies cum secundo, et mane cum vespere, et ita simul visio rerum in verbo et in propria natura. Quod qualiter possibile sit, videndum est. Operari siquidem non proprie attribuitur potentiae, sed rei subsistenti quae per potentiam operatur; ut ipsa potentia intellectus non sit operans in intelligendo, sed magis operationis principium. Sicut autem potentia intellectiva est principium intelligendi ipsi substantiae, ita species intelligibilis est principium intelligendi ipsi potentiae. Unde sicut una substantia potest

simul diversos actus habere secundum diversas potentias, ut anima simul vult et intelligit; ita ex una potentia intellectiva possunt simul prodire diversi actus, si simul diversis speciebus intelligibilibus uniatur. Hanc enim causam Algazel assignat quare non est possibile simul multa intelligere, quia scilicet non est possibile intellectum simul informari multis speciebus in actu perfecte, sicut nec idem corpus figurari simul diversis figuris. Visio autem qua Angelus videt res in propria natura, fit per speciem intelligibilem concreatam vel infusam inhaerentem. Visio autem rerum in verbo fit per ipsam speciem verbi, sive essentiam, quae non est inhaerens, sed ei intellectus unitur sicut intelligibili. Species autem concreata inhaerens non repugnat unioni intellectus Angeli ad verbum, cum non sit unius rationis; et ipsa species, et quidquid est perfectionis in intellectu angelico, sit quasi materialis dispositio ad illam beatam unionem. Unde simul ex intellectu Angeli procedit operatio duplex. Una, ratione unionis ad verbum, qua scilicet videt res in verbo; alia, ratione speciei intelligibilis qua informatur, qua videt res in propria natura. Nec etiam in una harum operationum debilitatur per attentionem ad alteram, sed magis confortatur, cum una sit ratio alterius; sicut imaginatio rei visae confortatur dum videtur in actu oculo exteriori. Actio enim beatitudinis in beatis est ratio cuiuslibet alterius actionis in eis inventae.

[68665] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.

[68666] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 ad 2 Secundum concedimus, quia exemplum illud non est conveniens.

[68667] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia intellectiva Angeli non terminatur ad duos actus secundum idem, sed secundum diversas species, quibus ad actum ordinatur.

[68668] Quodlibet IX, q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod inter actum et obiectum nihil cadit medium; sicut species cadit media inter intellectum et eius actum: unde non est simile.

Articulus 3

[68669] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 tit. 1 Utrum Angeli potuerunt eodem actu caritatis mereri fruitionem, et frui

[68670] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 tit. 2 Circa tertium sic proceditur: videtur quod Angelus non meruerit suam beatitudinem.

[68671] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 arg. 1 Quod enim est beatum, perfectum est; quod autem meretur, est adhuc imperfectum. Sed non potest idem esse simul perfectum et imperfectum. Ergo non potest

Angelus mereri beatitudinem dum habet eam.

[68672] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, Angelus beatus est comprehensor; nullus autem meretur nisi viator. Si dicatur, quod in primo instanti quo beatus fuit Angelus, beatitudinem meruit; contra: ergo simul fuit viator et comprehensor; quod falsum est, cum hoc sit solius Christi.

[68673] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, beatitudo, secundum philosophum, in actu consistit, sed in actu perfecto; et similiter meritum in actu, sed imperfecto. Non autem potuit esse quod actus Angeli simul esset perfectus et imperfectus. Ergo non potuit esse quod simul esset beatus et beatitudinem meruerit.

[68674] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 s. c. Sed contra, beatitudo a nulla pura creatura habetur sine merito, cum habeat praemii rationem. Sed Angelus non potuit eam mereri nisi in primo instanti quo beatus fuit, quia ante non habuit gratiam, ut quidam ponunt, et sic mereri non potuit. Ergo in primo instanti suae beatitudinis eam meruit.

[68675] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod de conditione Angeli triplex est positio. Quidam enim posuerunt, quod Angelus in primo instanti suae creationis fuit beatus. Sed hoc videtur inconveniens; quia pari ratione alii a primo instanti fuissent miseri: quod etiam quidam dicunt, sed absurdum est et condemnatum. Alii vero dicunt, quod fuerunt conditi in gratia omnes, et in ea quidam perseverantes beatitudinem meruerunt, alii vero contra eam agentes, facti sunt miseri. Et haec opinio nihil difficultatis habet, unde prae ceteris mihi magis placet. Tertii vero dicunt, quod fuerunt creati Angeli in puris naturalibus, et quibusdam conversis ad verbum simul collata est gratia et beatitudo. Et hi dividuntur in tres vias. Quidam enim dicunt, quod nunquam beatitudinem meruerunt. Sed hoc non videtur competere nisi soli Christo, qui est filius naturalis, ut hereditatem divinae fruitionis sine merito habeat. Alii vero dicunt, quod merentur eam ex operibus quae circa nos agunt. Et hoc etiam non videtur conveniens, ut meritum sequatur praemium; cum magis meritum sit dispositio ad praemium. Tertii vero dicunt, quod in primo instanti beatitudinem meruerunt ex hoc ipso quod ad verbum conversi sunt. Et haec opinio inter has tres probabilior est. Unde ad eius evidentiam sciendum est quod meritum se habet ad praemium sicut motus ad terminum, et sicut fieri ad factum esse. In his autem quae successive fiunt, prius est fieri quam factum esse; in his vero quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse, sicut simul aer illuminatur et illuminatus est, et simul res creatur et creata est. Cuius ratio est, quia instans illud in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis praecedentis, in quo non erat: et sic aliquid de aliqua proprietate illius temporis retinet, in quantum potest dici quod ante hoc instans res ista non fuit. Et quamvis in his quae per modum successivum fiunt, fieri attribuatur tempori praecedenti, in momentaneis tamen factionibus fieri non potest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei. Unde, quamvis in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo. Similiter dico, quod in primo instanti quo mens angelica conversa est ad verbi fruitionem: et beata quidem erat ratione perfectae fruitionis, quasi in facto esse existens; et beatitudinem merebatur, in hoc quod convertebatur ad verbum, non praeexistente beatitudinis perfectione, sed quasi existens in

ipso fieri beatitudinis; sed postmodum mens Angeli est tantum beata, et non beatitudinem meretur. Similiter est de contritione; quia in eodem instanti est terminus praeparationis ad gratiam et gratiae infusio.

[68676] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non oportet ponere idem simul esse perfectum et imperfectum; sed idem simul esse perfectum et terminum imperfectionis, vel nunc primo esse perfectum.

[68677] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angelus meretur ut viator, non quasi distans a termino, sed ut in termino viae existens.

[68678] Quodlibet IX, q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Articulus 4

[68679] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 tit. 1 Utrum Angeli moveantur in instanti

[68680] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 tit. 2 Ad quartum sic proceditur: videtur quod Angelus moveatur in instanti.

[68681] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 arg. 1 Sicut enim dicitur in Lib. de intelligentiis, in motu Angeli magnitudo spatii distantiam non operatur. Sed propter distantiam, quam facit magnitudo spatii, contingit quod aliquid non aeque cito perveniat ad propinquum et distans. Ergo Angelus aeque cito ad distans et propinquum pervenit. Sed omne tale movetur in instanti. Ergo Angelus in instanti movetur.

[68682] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut se habet mobile divisibile ad motum divisibilem successivum, ita se habet mobile indivisibile ad motum indivisibilem et instantaneum. Sed corpus, quod est mobile divisibile, movetur successive in tempore divisibili. Ergo Angelus, qui non est mobile divisibile, ex hoc quod caret quantitate, movetur subito, vel in instanti.

[68683] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, Aristoteles, IV Physic., probat, quod si aliquid moveretur in vacuo, moveretur in instanti, propter hoc quod medium mobili non resistit. Sed sicut vacuum non resistit corpori in motu, ita nec aliquid plenum ipsi Angelo. Ergo Angelus movetur in instanti.

[68684] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 s. c. Sed contra, est quod dicit Augustinus, VIII super Genes. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Angelus autem est creatura

spiritualis. Ergo movetur per tempus, et non in instanti.

[68685] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod in omni motu oportet intelligere successionem et tempus per aliquem modum, eo quod termini cuiuslibet motus sunt sibi oppositi invicem, et incontingentes, ut patet in I Physic. Unde oportet quod omne mobile intelligatur esse primum in uno termino motus, et posterius in altero; et sic sequitur successio. Sed transire de uno termino ad alterum in motibus corporalibus contingit dupliciter. Uno modo sicut de instanti in instans. Hoc autem esse non potest nisi quando sunt tales termini motus inter quos est accipere aliquo modo medium, sicut inter duo instantia est tempus medium, ut patet in loci mutatione et alteratione, augmento aut diminutione; et hi motus dicuntur continui propter continuitatem eius super quod transit motus, cuius est plus et minus accipere. Alio modo transitur de uno termino motus in alium, sicut de tempore in instans. Et hoc accidit in motibus quorum termini sunt privatio et forma, inter quae constat medium non esse: unde non potest sic transiri de uno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremorum sit, sicut transitur de instanti in instans, ita quod in neutro est instantium, sed in medio tempore; et huiusmodi motus sunt generatio et corruptio, et illuminatio, et huiusmodi; in quibus oportet dicere, quod unus terminus erat in toto tempore praecedente, et alius in instanti ad quod tempus terminatur. Huiusmodi autem mutationes sunt termini motus cuiusdam, sicut illuminatio diei est terminus motus localis solis; unde in toto tempore praecedente quo sol movetur ad punctum directae oppositionis, erant tenebrae; in ipso vero instanti quo pervenit ad punctum praedictum, est lumen. Et similiter est de generatione et corruptione, quae sunt termini alterationis. Et quia inter tempus et instans non cadit aliquod medium, nec est aliquod instans accipere immediate praecedens ultimum temporis, inde est quod in huiusmodi mutationibus absque omni medio transitur de uno extremo in aliud; nec est accipere ultimum tempus in quo fuerit in termino a quo, sed ultimum tempus, quod terminatur ad instans in quo est in termino ad quem. Et ideo huiusmodi mutationes instantaneae dicuntur. Hoc autem dici non potest in motu Angeli, eo quod nullum ordinem habet ad aliquem motum continuum, ut possit dici terminus eius. Unde oportet ponere quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut transitur de instanti in instans, et non sicut transitur de tempore in instans, eo quod tempus non potest intelligi sine motu. Unde, cum esse Angeli in termino a quo a nullo motu dependeat, non potest dici quod sit ibi in tempore, sed in quodam nunc; et similiter in termino ad quem cum alio nunc. Sed huiusmodi nunc non sunt termini huiusmodi temporis quod est numerus motus caeli, eo quod motus Angeli nullo modo dependet a motu caeli, ut eius numero mensuretur: nec oportet ea continuari per medium tempus: continuitas enim temporis sequitur continuitatem motus, et continuitas motus sequitur continuitatem magnitudinis super quam transit motus, ut habetur in IV Physic. Sed in ipsis operationibus Angeli, ratione quarum dicitur moveri per diversa loca, non est invenire aliquam continuitatem, sed consequenter se habent; unde et nunc, quae mensurant motum Angeli, sunt consequenter se habentia, et non est inter ea aliquid continuans; et ipsa pluralitas sic se consequentium est quoddam tempus, in quo dicimus Angelum moveri. Et hoc consonat dictis philosophi, ubi dicit quod *eiusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc.*

[68686] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non requiritur tempus in

motu Angeli propter distantiam, sed propter incontinentiam terminorum; quia scilicet non contingit Angelum esse in duobus locis simul.

[68687] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod successio motus non solum sequitur divisionem mobilis, sed etiam eius super quod transit motus: quia secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu, ut dicitur in IV Physic. Licet ergo Angelus sit indivisibilis, tamen loca secundum quae moveri dicitur, sunt divisa ad invicem; et ideo oportet in motu eius intelligi aliquam divisionem.

[68688] Quodlibet IX, q. 4 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non impediat aliquid plenum Angelum in suo motu, tamen propter rationem iam dictam oportet in motu eius intelligi diversa nunc. Ratio autem philosophi est magis ducens ad impossibile quam ostensiva, ut Commentator, ibidem, dicit.

Articulus 5

[68689] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 tit. 1 Utrum Angeli possint imprimere vel aliquid facere in istis corporalibus

[68690] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 tit. 2 Circa quintum sic proceditur: videtur quod Angeli non possint agere in haec corpora inferiora.

[68691] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 arg. 1 Actio enim non potest nisi inter ea quae habent aliquam convenientiam ad invicem. Sed Angelus non habet convenientiam cum istis corporibus; cum corruptibilium et incorruptibilium etiam genus non sit unum, ut dicitur in X Metaphys. Ergo Angeli in haec corpora non possunt agere.

[68692] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 arg. 2 Praeterea, si agunt Angeli in haec corpora: aut agunt per imperium, aut per influxum. Si per imperium, aequaliter agere possunt in propinqua et in distantia; quod est contra Damascenum, qui dicit, quod ubi operantur, ibi sunt. Si vero per influxum, oportet quod illud quod influunt, per medium transeat: medium autem corporale non est receptivum spiritualis impressionis. Ergo nullo modo possunt Angeli agere in haec inferiora corpora, neque in animas nostras.

[68693] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 arg. 3 Praeterea, non possunt dici agere vel influere sicut fons influit rivo, ut idem numero quod prius est in Angelo, postmodum in his inferioribus fiat: quia sic in agendo aliquid amitteret; nec iterum illud quod in his inferioribus recipi dicitur, per eorum

influxum creando, quia Angeli creatores non sunt; nec iterum educendo de potentia in actum, quia ad hoc natura sufficit. Ergo Angeli nullo modo in inferiora agunt.

[68694] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit in III de Trinit., quod ea quae divinitus in corporalibus fiunt, ministerio Angelorum fiunt. Gregorius etiam dicit in IV Dialog., quod omnia corporalia per spirituales substantias administrantur.

[68695] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod de actione Angelorum in haec inferiora corpora, duplex est opinio apud philosophos. Commentator enim vult, in X Metaphys., quod substantiae spirituales non possunt imprimere in haec inferiora corpora nisi mediantibus corporibus caelestibus, quae a substantiis incorporeis moventur, secundum philosophos. Avicenna vero vult, in sua Metaphys. et in VI de naturalibus, quod dupliciter imprimunt in haec inferiora: uno modo per motum orbium; et alio modo per imperium immediate: quia formae intellectus eorum sunt factivae. Secundum eum, et materia sensibilis obedit eorum conceptionibus plusquam quibuslibet qualitatibus activis et passivis: et exinde est, secundum eum, quod in istis inferioribus fiunt aliquae transmutationes quandoque ex conceptionibus superiorum substantiarum praeter totum ordinem causarum naturalium. Sed haec opinio secunda repugnat dictis Augustini in III de Trinit., ubi dicitur, quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis. Repugnat etiam rationi: quia, quamvis quod est potentia in materia, sit actus in substantiis, multo nobilius tamen materia corporalis non est proportionata potentia respectu talis actus, quo substantiae spirituales in actu sunt. Oportet autem agens quod educit de potentia in actum, esse materiae proportionatum; unde non potest esse quod virtus substantiae spiritualis creatae se extendat ad materiae transmutationem immediate, sed mediante aliquo agente naturali. Quamvis enim ei non obediat corporalis materia ad formalem transmutationem, immediate tamen obedit ei localiter ad motum localem; et per hanc virtutem possunt congregare et circumponere aliqua agentia naturalia ad aliquem effectum perficiendum. Ea vero ad quae nulla virtus naturalis se extendit, fiunt sola divina virtute, qua sola potest naturalem ordinem immutare. Sed quia mentes nostrae sunt proportionatae et propinquae ad recipiendum actionem Angelorum, ideo in mentes nostras agere possunt dupliciter. Uno modo, confortando intellectum nostrum, sicut in corporalibus minus calidum confortatur per magis calidum. Alio modo per agens naturale ipsius intellectus, sicut etiam agit in corpora; et hoc est in quantum lumine angelico illustrantur phantasmata ad aliquas nobiliores conceptiones imprimendas quam lumine intellectus agentis exprimi possent.

[68696] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Angeli habent convenientiam cum istis inferioribus corporibus, quae est convenientia moventis ad motum: possunt enim movere motu locali corpora, non solum illa caelestia immediate, sed etiam haec inferiora; ut sic sententia nostra de actione Angelorum in corpora, sit media inter duas opiniones philosophorum praedictas.

[68697] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angelus agit in haec corpora movendo ea localiter per imperium; sed imperium non dicitur hic sine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum; cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII Physic. Actio vero qua influere dicitur in animam nostram, confortando eam ad intelligendum,

non oportet quod transeat per medium corporale; quia hoc facit in spiritualibus ordo quod in corporalibus situs, secundum Augustinum. Animae vero nostrae ordine naturae quasi contiguantur ipsis Angelis, sicut Angelus inferior superiori. Unde non oportet quod interveniat medium corporale.

[68698] Quodlibet IX, q. 4 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Angeli neque in anima neque in natura corporali aliquid creant, sed solum educunt de potentia in actum: et quamvis naturale agens de potentia in actum educere possit, non tamen ita perfecte sicut Angelus.

Quaestio 5

Prooemium

[68699] Quodlibet IX, q. 5 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad homines.- Et primo quantum ad naturam.- Secundo quantum ad gratiam.- Tertio quantum ad culpam.- Quarto quantum ad gloriam. Quantum ad naturam quaeruntur duo.

[68700] Quodlibet IX, q. 5 pr. 1 Primo utrum vegetabilis et sensibilis anima sint a creatione.

[68701] Quodlibet IX, q. 5 pr. 2 Secundo utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

Articulus 1

[68702] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 tit. 1 Utrum vegetabilis et sensibilis anima sint a creatione

[68703] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem.

[68704] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 arg. 1 Et enim dicit Augustinus in Lib. de vera religione, substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi. Sed anima sensibilis et vegetabilis, sunt substantiae viventes. Ergo sunt nobiliores omnibus substantiis non viventibus. Aliquae autem substantiae non viventes sunt immediate a Deo creatae, ut elementa huius mundi. Ergo et anima sensibilis et vegetabilis immediate a Deo creantur, cum nobilitas facientis demonstret nobilitatem facti.

[68705] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne cui proprie competit fieri, vel fit ex nihilo, vel fit ex aliquo. Sed animae vegetabili vel sensibili competit proprie fieri. Ergo, cum non fiant

ex aliquo, quia non habent materiam partem sui, relinquitur quod fiant ex nihilo, et sic exeunt in esse per creationem. Probatio mediae. Omne quod proprie habet esse, si non semper fuit, proprie dicitur fieri. Sed anima sensibilis proprie et vere habet esse, cum sit substantia operans, movet enim corpus: nihil autem habet propriam operationem nisi quod habet proprium esse. Ergo, cum anima sensibilis huius animalis non semper fuerit, proprie competit ei fieri; et sic restat quod creetur.

[68706] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit in II de anima, quod sensitivi prima mutatio fit a generante. Prima autem mutatio sensitivi est secundum quam acquirit actum primum, qui est anima sensitiva. Ergo fit per generationem, et non per creationem.

[68707] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne illud quod praecedit in semine hominis ante introductionem animae rationalis, est per generationem, et non per creationem. Sed anima vegetabilis et sensibilis praecedunt in semine hominis, quia primum est vivum quam animal, et animal quam homo, secundum philosophum, XIV de animalibus. Ergo etiam in homine est anima sensibilis et vegetabilis per generationem.

[68708] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 s. c. 3 Praeterea, cum Deus in instanti operetur, natura vero successive; omne illud quod per actionem successivam exit in esse, est ab aliquo agente naturali. Sed anima sensibilis et vegetabilis producuntur actione successiva: quia determinato spatio temporis vivificatur conceptus et sensificatur. Ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt a naturali agente, et non per creationem.

[68709] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam sensibilem et vegetabilem esse ex creatione; alii vero ex traduce: et haec diversitas apud philosophos invenitur non solum de istis animabus, sed etiam de omnibus formis substantialibus. Quidam enim, ut Plato et Avicenna, posuerunt omnes formas ab extrinseco esse; qui praecipue ex duobus movebantur. Primo quidem, quia cum formae non habeant materiam partem sui, non possunt fieri nisi ex nihilo, unde oportet quod a creante fiant. Secundo, quia in rebus inferioribus non videbant principia actionum, nisi qualitates activas et passivas, quas iudicabant insufficientes ad productionem formarum substantialium, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed in hoc videntur fuisse decepti quia attribuebant fieri proprie istis formis, cum tamen fieri non sit nisi compositi, cuius etiam proprie est esse. Formae enim esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt; unde et fieri dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum, quae transmutantur transmutatione materiae de potentia in actum. Unde, sicut composita fiunt per agentia naturalia, ita etiam formae quae non sunt subsistentes. Qualitates autem activae agunt ad formas substantiales in virtute substantialium formarum, quarum sunt instrumenta; sicut calor ignis agit ut instrumentum animae nutritivae, ut dicitur in II de anima. Anima autem vegetabilis et sensibilis non sunt formae subsistentes, alias remanerent post corpora; unde oportet quod fiant a generante per actionem compositorum, sicut et ceterae formae materiales. Sola autem anima intellectiva, quae habet esse subsistens, cum maneat post corpus, est ab extrinseco per creationem. Si autem sensibile et vegetabile et intellectivum in homine in diversis substantiis animae radicantur, tunc et vegetabilis et sensibilis hominis in generante erit. Sed quia

haec opinio repugnat dictis philosophorum, qui in uno animato unam animam tantum posuerunt, ad quam omnes operationes animae pertinent; et etiam contra dicta sanctorum, improbantium pluralitatem animarum, ut patet in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus; ideo approbato quod in homine sit tantum una substantia animae, cuius potentiae sunt vegetativum, sensitivum et intellectivum; dicimus, quod anima hominis, quae omnes has potentias animae sustinet, a Deo creatur, quamvis per operationem naturalis agentis fiat ut corpus organizatum actu perficiatur per potentias, quae sunt corporalium partium actus.

[68710] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima vegetabilis et sensibilis non sunt substantiae viventes sicut nec subsistentes, sed sunt principia vivendi et essendi; et iterum non oportet, si quid minus nobile sit a Deo immediate, quod etiam quod est magis nobile: quia Deus, cum non habeat limitatam virtutem nec agat necessitate naturae, potest agere et nobiliora et minus nobilia secundum suam voluntatem, sicut immediate produxit prima individua brutorum animalium, quibus tamen homines, qui nunc generantur ex semine, nobiliores sunt.

[68711] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod animae sensitivae non convenit per se esse, nec fieri nec operari: nulla enim est actio animae in qua corpus non communicet. Est enim duplex potentia motiva animae sensitivae: una quae imperat, scilicet appetitiva, cuius actus constat, quod non exercetur sine corpore, altera quae imperatur, quae affixa musculis et nervis est principium mobilitatis in eis; sed ipsa distinctio partium corporalium facit quod una pars animalis est movens et alia mota; et ita possunt moveri ex se.

[68712] Quodlibet IX, q. 5 a. 1 ad s. c. Alia quae sunt in contrarium, concedimus, nisi quantum pertinet ad hominem, in cuius semine quamvis praecedat vegetativa et sensitiva anima imperfecte, cum illis cessantibus introducatur per creationem anima rationalis, quae perfecte continet quod in eis erat imperfectionis. Nam secundum Avicennam in generatione animalis ex semine interveniunt multae generationes et corruptiones.

Articulus 2

[68713] Quodlibet IX, q. 5 a. 2 tit. 1 Utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis

[68714] Quodlibet IX, q. 5 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod imperare sit actus rationis.

[68715] Quodlibet IX, q. 5 a. 2 arg. Quia philosophus dicit I Ethic.: *ratio recte et ad optima deprecatur, et obedit ei quod est continentis.* Ergo imperare et deprecari, et huiusmodi, videntur ad

rationem pertinere.

[68716] Quodlibet IX, q. 5 a. 2 s. c. Sed contra, imperare ad dominium pertinet. Sed nos sumus domini nostrorum actuum per voluntatem. Ergo imperare est actus voluntatis.

[68717] Quodlibet IX, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod in imperio duo concurrunt, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinat ad faciendum, quod voluntatis est: ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinat eum cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur: et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem; et postea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis.

[68718] Quodlibet IX, q. 5 a. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Quaestio 6

Prooemium

[68719] Quodlibet IX, q. 6 pr. Deinde quaeritur quantum ad gratiam pertinet.

[68720] Quodlibet IX, q. 6 tit. 1 Utrum caritas secundum suam essentiam augeatur

[68721] Quodlibet IX, q. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[68722] Quodlibet IX, q. 6 arg. 1 Cum enim augmentum sit quaedam mutatio vel variatio; quod secundum essentiam augetur, secundum essentiam variatur vel mutatur. Sed quod mutatur vel variatur secundum essentiam, aut generatur aut corrumpitur. Ergo, si caritas secundum essentiam augetur, corrumpitur; non enim generatur, cum prius fuerit.

[68723] Quodlibet IX, q. 6 arg. 2 Praeterea, caritas non habet quantitatem nisi virtualem. Sed virtus caritatis est ipsa essentia eius. Ergo quantitas caritatis est essentia eius. Non ergo potest esse quod varietur quantitas caritatis sine variatione essentiae eius; et sic, si augetur secundum suam essentiam, oportet quod esse eius vel generetur vel corrumpatur.

[68724] Quodlibet IX, q. 6 s. c. Sed contra, praemium essentiale respondet ipsi essentiae caritatis. Sed quidam proficiunt ad maius praemium essentiale. Ergo in eis caritas secundum essentiam augetur.

[68725] Quodlibet IX, q. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod caritas secundum suam essentiam augetur. Sed notandum est, quod haec praepositio secundum varias habitudines importat. Quandoque denotat subiectum, ut cum dicitur: iste est albus secundum pedem; quia pes est subiectum

albedinis. Quandoque vero formam, ut cum dicitur: iste est coloratus secundum albedinem. Cum ergo dicitur aliquid secundum hoc moveri, potest intelligi vel subiectum vel forma. Cum enim dicitur: iste movetur secundum manum; notatur subiectum motus. Cum vero dicitur: iste movetur secundum locum; notatur id quod formaliter specificat motum. Sic ergo cum dicimus caritatem secundum essentiam augeri, denotatur subiectum augmenti, ut sit sensus: ipsa essentia caritatis augetur; sicut cum dicimus: album augetur secundum essentiam suam; non autem designatur forma specificans motum, ut sit sensus: augetur secundum essentiam, idest augmentum eius est motus in esse vel in essentia. Et sic dicitur augmentum esse secundum quantitatem. Et quamvis quantitas caritatis, quae est virtus, sit idem quod essentia caritatis, non tamen oportet quod essentia caritatis tollatur; quia etiam in augmento corporali ipsa essentia quantitatis non tollitur, cum semper maneat dimensio interminata; sed secundum diversas terminationes quas recipit, fit mutatio de parvo in magnum, quae est augmentum: ita etiam ipsa virtus caritatis non tollitur per essentiam suam, sed variatur terminatio eius. Omnis autem forma recepta in aliquo subiecto, terminationem recipit secundum capacitatem recipientis; unde quanto subiectum caritatis magis disponitur ad caritatem, scilicet ad congregationem sui ad Deum, tanto maiorem participat caritatem. Et sic caritas secundum suam essentiam augeri dicitur.

[68726] Quodlibet IX, q. 6 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Quaestio 7

Prooemium

[68727] Quodlibet IX, q. 7 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad culpam. Et quaeruntur duo.

[68728] Quodlibet IX, q. 7 pr. 1 Primo utrum Petrus negando Christum peccaverit mortaliter.

[68729] Quodlibet IX, q. 7 pr. 2 Secundo utrum habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

Articulus 1

[68730] Quodlibet IX, q. 7 a. 1 tit. 1 Utrum Petrus negando Christum peccaverit mortaliter

[68731] Quodlibet IX, q. 7 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod Petrus negando Christum non peccavit mortaliter.

[68732] Quodlibet IX, q. 7 a. 1 arg. 1 Dicit enim quaedam Glossa, quod peccavit per surreptionem. Sed peccatum per surreptionem est veniale, et non mortale; unde primi motus, qui per surreptionem fiunt, sunt peccata venialia. Ergo peccavit tantum venialiter.

[68733] Quodlibet IX, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, Bernardus dicit in Lib. de dilectione domini, quod in Petro caritas fuit sopita, non extincta. Sed per peccatum mortale caritas extinguitur. Ergo Petrus non peccavit mortaliter.

[68734] Quodlibet IX, q. 7 a. 1 s. c. Sed contra, est quod Gregorius dicit in Moral. quod Petrus ab ipsis faucibus Diaboli eripitur. Sed in faucibus Diaboli non est aliquis nisi per peccatum mortale. Ergo Petrus peccavit mortaliter.

[68735] Quodlibet IX, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod absque dubio Petrus peccavit mortaliter negando Christum; quod quidem patet ex duobus. Primo, quia negavit fidem in loco ubi periclitabatur, et eius confessio requirebatur: *ore enim confessio fit ad salutem*, ut dicitur ad Rom. X, 10; in quo videtur quod sit de necessitate salutis confessio fidei in casu praedicto; et sic praecipue mendacium in his quae fidei sunt, est perniciosissimum, secundum Augustinum in Lib. de mendacio. Secundo, quia defectui confessionis et mendacio addidit periurium et blasphemiam; quia, ut dicitur Matth. XXVI, 74, *coepit detestari et iurare quia non novisset hominem*, quae constat esse gravia peccata. Unde Glossa dicit ibidem: *tertio coepit detestari et iurare quia non novisset hominem; quia perseverare in peccato dat incrementum scelerum; et qui minima spernit, cadit in maiora.*

[68736] Quodlibet IX, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod surreptio dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod opponitur deliberationi: et sic primi motus dicuntur esse surreptitii; et sic Petrus ex surreptione non peccavit. Alio modo secundum quod opponitur electioni: et sic Petrus ex surreptione peccavit, quia non peccavit ex electione quasi ex certa malitia, sed ex passione timoris. Talis autem surreptio non excusat a mortali; sicut patet in incontinente, qui fornicatur motus concupiscentia, cum tamen haberet propositum continendi.

[68737] Quodlibet IX, q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Bernardus improprie loquitur; et eius verbum, ut verificetur, est intelligendum de quadam dilectione familiaritatis quam Petrus ad Christum conceperat, quae in eo mansit etiam post negationem. Vel si intelligatur de caritate gratuita, intelligendum est, quod non fuit extincta secundum praedestinationem divinam quae eius poenitentiam praeparabat, quamvis esset in se extincta secundum actum.

Articulus 2

[68738] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 tit. 1 Utrum habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale

[68739] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

[68740] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 arg. 1 Quicumque enim facit contra statutum Concilii, peccat mortaliter. Sed qui habet plures praebendas, facit contra statutum Concilii generalis. Ergo peccat mortaliter.- Probatio mediae. Dist. 7 dicitur in quodam decreto Urbani Papae: *omnino aliquem in duabus Ecclesiis titulari non liceat; sed unusquisque in qua titulatus est, in ea tantum canonicus habeatur. Licet enim episcopus dispositione unus diversis praeesse possit Ecclesiis, canonicus tamen praebendarius nisi unius Ecclesiae, in qua conscriptus est, esse non debet.*

[68741] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, XIV, quaest. 1, dicit quoddam decretum septimae synodi: *clericus ab instanti tempore in duabus non connumeretur Ecclesiis; negotiationis enim est hoc, et turpis lucri commodum, et ab ecclesiastica consuetudine penitus alienum*; et sic idem quod prius.

[68742] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 arg. 3 Praeterea, Chrysostomus dicit: *quod tenebra erubuit, lumen erubescat: quod figurae non fuit concessum, rei reor esse illicitum.* Figurae autem non fuit concessum, quod inter Levitas qui capiebat in Bethlehem, caperet in Ierusalem. Ergo, cum perfectiores esse debeamus, qui capit in Tyro, non capit in Damasco.

[68743] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 arg. 4 Praeterea, Bernardus dicit: *qui non unus sed plures est in beneficiis, non unus sed plures erit in suppliciis.* Sed qui habet plures praebendas, plures est in beneficiis. Ergo plures erit in suppliciis; et sic gravissime peccat.

[68744] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 arg. 5 Praeterea, quicumque committit se discrimini et periculo peccati mortalis, peccat mortaliter. Ipse est huiusmodi, quia recipiendo plures praebendas iurat statuta utriusque Ecclesiae, in quibus praebendatur, quae aliquando non possunt simul servari; utpote si eodem tempore vocetur ad electionem in utraque Ecclesia, vel ad aliqua Ecclesiae negotia peragenda; et praecipue si sit causa inter duas Ecclesias, cum utrique teneatur. Ergo videtur quod peccet mortaliter.

[68745] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est, quia illud quod vergit in commune periculum, non est ab Ecclesia sustinendum. Sed Ecclesia sustinet ut aliqui communiter habeant duas praebendas. Ergo in hoc non est periculum peccati mortalis.

[68746] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 s. c. 2 Praeterea, licitum est alicui patrimonium habenti praebendam accipere. Sed maior est convenientia inter ecclesiastica beneficia quam inter patrimonium et praebendam. Ergo etiam licet habenti unam praebendam, accipere aliam.

[68747] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod omnis quaestio in qua de mortali peccato quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur; quia error quo non creditur esse peccatum mortale, quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur esse mortale quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale. Praecipue autem periculosum est, ubi veritas ambigua est; quod in hac quaestione accidit. Cum enim haec quaestio ad theologos pertineat, inquantum dependet ex iure divino vel iure naturali; et ad iuristas, inquantum dependet ex iure positivo; inveniuntur in ea theologi theologis et iuristae iuristis contrarie sentire. In iure namque divino non invenitur determinata expresse, cum in sacra Scriptura expressa mentio de ea non fiat, quamvis ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturae forte adduci possint, quae tamen non lucide veritatem ostendunt. Determinando vero eam secundum ius naturale, sic videtur ad praesens de ea dicendum: quod actionum humanarum multiplex est differentia. Quaedam enim sunt quae habent deformitatem inseparabiliter annexam, ut fornicatio, adulterium, et alia huiusmodi, quae nullo modo bene fieri possunt. De numero talium non est habere plures praebendas; alias in nullo casu dispensationem recipere posset: quod nullus dicit. Quaedam vero sunt actiones quae de se indifferentes sunt ad bonum vel malum, ut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi; inter quarum numerum quidam computant habere plures praebendas, dicentes: ita licitum est habere plures praebendas, sicut habere plura poma. Sed hoc non videtur esse verum, cum hoc quod est habere plures praebendas, plurimas in se inordinationes contineat; utpote quia non est possibile aliquem in pluribus Ecclesiis deservire, in quibus est praebendatus: cum praebendae videantur esse ordinatae quasi quaedam stipendia Deo ibidem ministrantium. Sequitur etiam diminutio cultus divini, dum unus loco plurium instituitur. Sequitur etiam in aliquibus defraudatio voluntatum testatorum, qui ad hoc aliqua bona Ecclesiis contulerunt, ut certus numerus Deo deservientium ibi esset. Sequitur etiam inaequalitas; dum unus pluribus beneficiis abundat, et alius nec unum habere potest; et multa alia huiusmodi, quae de facili patent. Unde non potest contineri inter indifferentes actiones; et multo minus inter eas quae sunt secundum se bonae, ut dare eleemosynam, et huiusmodi. Sunt vero quaedam actiones quae absolute consideratae, deformitatem vel inordinationem quamdam important, quae tamen aliquibus circumstantiis advenientibus bonae efficiuntur; sicut occidere hominem vel percutere, in se deformitatem quamdam importat, sed si addatur, occidere malefactorem propter iustitiam, vel percutere delinquentem causa disciplinae, non erit peccatum, sed virtuosum. In numero harum actionum videtur esse habere plures praebendas. Quamvis enim aliquas inordinationes contineat; tamen aliae circumstantiae possunt supervenire ita honestantes actum, quod praedictae inordinationes totaliter evacuantur; utputa si sit necessitas in pluribus Ecclesiis eius obsequio, et possit plus servire Ecclesiae vel tantumdem absens quam alius praesens, et si qua alia sunt huiusmodi. Et tunc, istis conditionibus supervenientibus, cum recta intentione, non erit peccatum, etiam nulla dispensatione interveniente, si consideretur tantum ius naturale: quia dispensatio ad ius naturale non pertinet, sed solum ad positivum. Si vero aliquis hac intentione plura beneficia habeat, ut sit ditior, ut lautius vivat, et ut facilius ad episcopatum perveniat in aliqua Ecclesiarum ubi est praebendatus, non tolluntur praedictae deformitates, sed augentur: quia cum tali intentione et unum beneficium habere, quod nullam inordinationem importat, esset illicitum: et sic quidem esset

dicendum secundum ius naturale, etiam nullo iure positivo superveniente. Nunc autem certum est per antiqua iura hoc esse prohibitum. Patet etiam huic prohibitioni consuetudinem esse contrariam, per quam quidam dicunt illa iura esse abrogata. Nam per contrariam consuetudinem iura humana abrogantur. Quidam vero dicunt, per hanc consuetudinem antiqua iura non abrogari, eo quod quaedam decretalis ait: *multa per patientiam tolerantur: quae si in iudicium fuerint deducta, iustitia cogente cassarentur*. Et haec controversia iuristis est relinquenda; quamvis hoc videatur esse probabile, quod quantum ad hoc quod iura illa antiqua continent, ius naturale abrogari non possit per contrariam consuetudinem, utpote irrationalem. Quantum autem ad hoc quod solum de iure positivo continent, possunt esse abrogata; praecipue si simulantes hanc contrariam consuetudinem, in quorum potestate est ius positivum mutare, intendunt per talem dissimulationem antiqua iura mutare. Si ergo antiqua iura, quae hoc prohibent, in suo robore maneant, contraria consuetudine non obstante, certum est non posse aliquem plures praebendas habere absque dispensatione, etiam illis circumstantiis supervenientibus quae secundum considerationem iuris naturalis actum poterant honestare. Si autem antiqua iura sunt per consuetudinem abrogata, tunc praedictis circumstantiis supervenientibus, etiam sine dispensatione licitum est plures praebendas habere; sine quibus circumstantiis licitum non est, quantumcumque dispensatio interveniat: eo quod dispensatio humana non aufert ligamen iuris naturalis, sed solum ligamen iuris positivi, quod per hominem statuitur, et per hominem dispensari potest.

[68748] Quodlibet IX, q. 7 a. 2 ad arg. Et ex his de facili potest patere responsio ad obiecta.

Quaestio 8

Prooemium

[68749] Quodlibet IX, q. 8 pr. Deinde quaeritur, quantum ad gloriam pertinet.

[68750] Quodlibet IX, q. 8 tit. 1 Utrum omnes sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in Inferno

[68751] Quodlibet IX, q. 8 tit. 2 Et videtur quod aliqui possunt esse in Inferno de his qui sunt in Ecclesia canonizati.

[68752] Quodlibet IX, q. 8 arg. 1 Nullus enim potest esse certus de statu alicuius, sicut ipsemet de se: *quia quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui est in ipso*, ut dicitur I Cor. II, 11. Sed homo non potest esse certus de seipso, utrum sit in statu salutis: dicitur enim Eccle. IX, 1: *nemo scit, utrum sit dignus odio vel amore*. Ergo multo minus Papa scit: ergo potest in canonizando errare.

[68753] Quodlibet IX, q. 8 arg. 2 Praeterea, quicumque in iudicando innititur medio fallibili,

potest errare. Sed Ecclesia in canonizando sanctos innititur testimonio humano, cum inquirat per testes de vita et miraculis. Ergo, cum testimonium hominum sit fallibile, videtur quod Ecclesia in canonizando sanctos possit errare.

[68754] Quodlibet IX, q. 8 s. c. 1 Sed contra. In Ecclesia non potest esse error damnabilis. Sed hic esset error damnabilis, si veneraretur tamquam sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scientes peccata eius, crederent hoc esse falsum; et si ita contigerit, possent ad errorem perduci. Ergo Ecclesia in talibus errare non potest.

[68755] Quodlibet IX, q. 8 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum, quod si in Scriptura canonica aliquod mendacium admittatur, nutabit fides nostra, quae ex Scriptura canonica dependet. Sed sicut tenemur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum: unde haereticus iudicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo commune iudicium Ecclesiae erroneum esse non potest; et sic idem quod prius.

[68756] Quodlibet IX, q. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquid potest iudicari possibile secundum se consideratum, quod relatum ad aliquid extrinsecum, impossibile invenitur. Dico ergo, quod iudicium eorum qui praesunt Ecclesiae, potest errare in quibuslibet, si personae eorum tantum respiciantur. Si vero consideretur divina providentia, quae Ecclesiam suam spiritu sancto dirigit ut non erret, sicut ipse promisit, Ioann. X, quod spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem; certum est quod iudicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis est standum sententiae Papae, ad quem pertinet determinare de fide, quam in iudicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni; cum Caiphas, quamvis nequam, tamen quia pontifex, legatur etiam inscius prophetasse, Ioann. XI, v. 51. In aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes. Canonizatio vero sanctorum medium est inter haec duo. Quia tamen honor quem sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit.

[68757] Quodlibet IX, q. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pontifex, cuius est canonizare sanctos, potest certificari de statu alicuius per inquisitionem vitae et attestationem miraculorum; et praecipue per instinctum spiritus sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

[68758] Quodlibet IX, q. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod divina providentia praeservat Ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet IV

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Legion of Honor Museum, San Francisco)

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[67476] Quodlibet IV, q. 1 pr. Quaesitum est de rebus divinis et humanis circa res divinas quaesitum est.- Primo de essentialibus.- Secundo de personalibus. Circa essentialia quaesitum est: primum de scientia Dei.- Secundo de eius potentia.

[67477] Quodlibet IV, q. 1 tit. 1 Circa scientiam quaesitum est utrum in Deo sint plures ideae

[67478] Quodlibet IV, q. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[67479] Quodlibet IV, q. 1 arg. 1 Dicit enim Augustinus, in libro LXXXIII quaestionum, quod Deus singula propriis rationibus creavit, et alia ratione hominem, et alia ratione equum. Sed rationes rerum in mente divina dicuntur ideae, ut patet per Augustinum, ibidem. Ergo sunt plures ideae.

[67480] Quodlibet IV, q. 1 arg. 2 Praeterea, secundum hoc sunt aliqua distincta quod Deus earum distinctionem cognoscit. Cognoscit autem earum distinctionem in seipso. Ergo distinctarum rerum

sunt in Deo plures et distinctae ideae.

[67481] Quodlibet IV, q. 1 arg. 3 Sed contra, omne nomen quod in divinis dicitur aut est essentiale, ut Deus, aut personale, ut pater, aut notionale, ut generans. Sed hoc nomen idea neque est personale neque notionale, quia non conveniret tribus personis. Ergo est nomen essentiale. Sed nullum essentiale multiplicatur in divinis. Ergo non possumus dicere quod in Deo sint plures ideae.

[67482] Quodlibet IV, q. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod duplex est pluralitas. Una quidem est pluralitas rerum; et secundum hoc non sunt plures ideae in Deo. Nominat enim idea formam exemplarem. Est autem una res quae est omnium exemplar: scilicet divina essentia, quam omnia imitantur, in quantum sunt et bona sunt. Alia vero pluralitas est secundum intelligentiae rationem; et secundum hoc sunt plures ideae. Licet enim omnes res, in quantum sunt, divinam essentiam imitentur, non tamen uno et eodem modo omnia imitantur ipsam, sed diversimode, et secundum diversos gradus. Sic ergo divina essentia, secundum quod est imitabilis hoc modo ab hac creatura, est propria ratio et idea huiusmodi creaturae; et similiter de aliis: unde secundum hoc sunt plures ideae, secundum quod intelligitur divina essentia secundum diversos respectus quos res habent ad ipsam, eam diversimode imitantes. Huiusmodi autem respectus non solum intelliguntur ab intellectu creato, sed etiam ab intellectu increato ipsius Dei. Scit enim Deus, et ab aeterno scivit, quod diversae creaturae diversimode essent eius essentiam imitaturae; et secundum hoc ab aeterno fuerunt in mente divina plures ideae sicut rationes propriae rerum intellectae in Deo. Hoc enim significat nomen ideae, ut sit scilicet quaedam forma intellecta ab agente, ad cuius similitudinem exterius opus producere intendit; sicut aedificator in mente sua praeconcipit formam domus, quae est quasi idea domus in materia fiendae.

[67483] Quodlibet IV, q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit esse aliam et aliam rationem secundum diversitatem respectuum, ut dictum est.

[67484] Quodlibet IV, q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: secundum hoc res sunt distinctae, prout Deus earum distinctionem cognoscit; haec locutio est duplex. Quod enim dicitur: secundum quod Deus cognoscit, potest referri ad cognitionem divinam ex parte cogniti, vel ex parte cognoscentis. Si ex parte cogniti, sic vera est locutio: est enim sensus, quod hoc modo res sunt distinctae sicut Deus cognoscit eas esse distinctas. Si vero referatur ad cognitionem ex parte cognoscentis, sic locutio falsa est: erit enim sensus, quod res cognitae illum modum distinctionis habent in intellectu divino quem habent in seipsis; quod falsum est; quia in seipsis res sunt diversae essentialiter, non autem in intellectu divino; sicut etiam res in se ipsis sunt materialiter, in intellectu autem divino immaterialiter. Et in hoc ultimo sensu procedebat obiectio.

[67485] Quodlibet IV, q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de pluralitate reali: talis enim pluralitas in nominibus essentialibus non invenitur, sed solum pluralitas quae est secundum intelligentiae rationem.

Quaestio 2

Prooemium

[67486] Quodlibet IV, q. 2 pr. Deinde quaesitum est de pertinentibus ad potentiam Dei.

[67487] Quodlibet IV, q. 2 pr. 1 Primo utrum in Deo sit virtus.

[67488] Quodlibet IV, q. 2 pr. 2 Secundo de quodam effectu divinae virtutis, utrum scilicet aquae sint super caelos.

[67489] Quodlibet IV, q. 2 pr. 3 Tertio ad quod virtus divina se extendere possit.

Articulus 1

[67490] Quodlibet IV, q. 2 a. 1 tit. 1 Utrum in Deo sit virtus

[67491] Quodlibet IV, q. 2 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod in Deo non sit virtus.

[67492] Quodlibet IV, q. 2 a. 1 arg. Quia, ut philosophus dicit, I de caelo virtus est ultimum potentiae. Sed divina potentia non habet ultimum, cum sit infinita. Ergo in Deo non est virtus.

[67493] Quodlibet IV, q. 2 a. 1 s. c. Sed contra, omne immediatum operationis principium virtus est: operatio enim omnis a virtute aliqua procedit. Sed in Deo est aliquod immediatum operationis principium, quia Deus immediate aliqua operatur. Ergo in Deo est virtus.

[67494] Quodlibet IV, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod virtus, qualitercumque accipiatur, significat potentiae complementum; et inde est quod virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Tunc enim ostenditur potentia esse completa, quando et agens est perfectum, et actio perfecta. Cum ergo potentia Dei sit maxime completa, potissime in Deo virtus invenitur; unde dicitur Sap., XII, 17: *virtutem ostendis tu, qui non crederis (...) in virtute consummatus*; et in Psal., CXLVI, 5: *magnus dominus (...) et magna virtus eius.*

[67495] Quodlibet IV, q. 2 a. 1 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus notificatur non per aliquid quod de virtute essentialiter praedicetur, sed per id ad quod virtus ordinatur: ab eo enim speciem habet. Sicut Augustinus dicit, quod fides est credere quod non vides: credere enim non est ipsa fides; sed actus ad quem fides ordinatur. Et hoc modo philosophus

definit virtutem, cum dicit, quod virtus est ultimum potentiae: quia scilicet virtus rei attenditur in ordine ad hoc in quod ultimo potest; sicut virtus eius qui potest ferre centum libras, ut ipse ibidem dicit, non consistit in hoc ut ferat decem, sed in hoc quod ferat illud ultimum in quod ultimo potest, scilicet centum. Sic ergo virtus cuiuslibet rei non attenditur in uno eorum quae potest, sed respectu totius quod potest. Virtus ergo divina non potest attendi secundum aliquod unum opus ipsius, quia nullum opus eius est quod adaequet eius virtutem, ut Deus amplius facere non possit; sed virtus eius attenditur secundum totum in quod potest: hoc autem est infinitum, quia scilicet Deus infinita facere potest, unde et virtus Dei est infinita; et hoc est ultimum ei, infinita posse; sicut virtuti finitae est ultimum aliqua determinata posse.

Articulus 2

[67496] Quodlibet IV, q. 2 a. 2 tit. 1 Utrum aquae sint super caelos

[67497] Quodlibet IV, q. 2 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod aquae habentes veram speciem aquae elementaris super caelos existant.

[67498] Quodlibet IV, q. 2 a. 2 arg. Homo enim dicitur minor mundus propter similitudinem quam habet cum mundo maiori. Sed videmus quod in corpore humano superponitur cerebrum quod habet naturam aquae, cordi quod habet proprietatem ignis, in quantum est fons naturalis caloris. Ergo etiam in mundo maiori aqua superponitur aliis elementis. Et haec ratio videtur Augustini in XII de Civit. Dei, ubi dicitur de quibusdam, quod *ponderibus elementorum moventur; et ideo non putant, aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui; qui secundum rationes suas, si ipsi hominem facere potuissent, non ei pituitam, quod Graece phlegma dicitur, et tamquam in elementis corporis nostri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent.*

[67499] Quodlibet IV, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, partes mundi sunt optime et ordinatissime dispositae secundum suam naturam. Sed id quod habet speciem aquae, naturaliter est ponderosum, et ita naturaliter subsidet corporibus levibus, aeri et igni. Non ergo aliquid habens veram speciem aquae supra caelos existit.

[67500] Quodlibet IV, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod in sacra Scriptura, quae mentiri non potest, expresse dicitur, aquas esse supra caelum; dicitur enim Genes., I, 7, quod *divisit aquas quae sunt sub firmamento, ab aquis quae sunt supra firmamentum*; et in Psalmo CXLVII, dicitur: *aquae quae super caelos sunt, laudent nomen domini.* Et ideo, sicut Augustinus dicit in II super Gen. ad Litt., *quoquomodo vel qualescumque aquae ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus. Maior*

quippe est Scripturae huius auctoritas quam omnis humani generis capacitas. Sed, sicut Augustinus, I eiusdem libri, dicit, *turpe est nimis et perniciosum, atque maxime cavendum, ut Christianum de his rebus*, scilicet naturalibus, *quasi secundum Christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto caelo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est quod errans homo derideretur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur.* Et ideo, sicut ipse subiungit, multiplices expositiones ipse posuit in verbis Genesis, ut sic accipiatur una expositio, quod alteri expositioni non praeiudicetur, quae forte melior est. Sic ergo quod dicitur de aquis supra caelos existentibus, multipliciter intelligi potest. Uno modo ut per firmamentum vel per caelos non intelligamus firmamentum vel caelum in quo sunt sidera, sed aerem, in quo aves volare dicuntur, supra quem aerem aquae vaporabiliter elevantur, et exinde pluviae generantur; et de hac expositione dicit Augustinus in II super Genes. ad Litt.: *hanc considerationem dignissimam iudico; quod enim dicitur, neque contra fidem est, et in promptu posito documento credi potest.* Si autem per firmamentum vel caelos intelligatur firmamentum ubi sunt sidera posita, sic sciendum est, quod de hoc firmamento diversae opiniones fuerunt. Quidam enim posuerunt firmamentum illud ex quatuor elementis compositum; quae videtur esse positio Empedoclis et secundum hoc, nihil prohibet dicere supra hoc caelum sidereum esse aquas elementares tamquam simpliciores, et super eas etiam ignem, a quo vocetur caelum Empyreum. Aliorum autem positio est, quod caelum vel sit igneae naturae, sicut posuit Plato; vel non sit de natura quatuor elementorum, sed habens altiorem naturam, sicut posuit Aristoteles. Utroque istorum supposito, inconveniens videtur supra firmamentum illud aquam elementarem materialiter esse dispositam. Nunc enim, sicut Augustinus dicit in II super Gen., quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, nos convenit quaerere; non quid in eis vel ex eis miraculum potentiae suae velit operari. Sed tamen aliquales aquas supra huiusmodi firmamentum ponere possumus. Uno modo ut per aquas intelligamus totam materiam corporalem, sicut accipitur in principio Genesis, secundum expositionem Augustini. Et ideo secundum hunc intellectum non est aliud dicere, quam aliquid de materia corporali super hos caelos existere: et hoc etiam a dictis philosophorum modernorum non discordat, qui ponunt supra octavam sphaeram, in qua sunt stellae, aliam sphaeram, in qua nulla est stella. Et hanc expositionem ponit Augustinus super Genes. contra Manichaeos. Alio modo potest dici, quod sicut caelum Empyreum dicitur igneum, non quia habeat speciem ignis, sed propter splendorem; ita etiam aquae super caelos dicuntur, non quia habeant speciem aquae, sed quia habent diaphaneitatem ad modum aquae: ut sic supremum caelum, secundum quod Empyreum dicitur, sit totum splendidum; secundum autem, quod dicitur aqueum, sit totum diaphanum; tertium autem caelum, quod dicitur sidereum, sit partim lucidum, partim diaphanum. Sic ergo secundum quamcumque opinionem potest veritas sacrae Scripturae salvari diversimode. Unde non est coarctandus sensus sacrae Scripturae ad aliquid horum.

[67501] Quodlibet IV, q. 2 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod homo assimilatur maiori mundo quantum ad aliquid in quantum constat ex corporali et spirituali natura, sicut et totum universum; non tamen quantum ad omnia assimilatur universo. Ordo enim partium in

homine non est secundum quod exigit eorum natura, sed prout exigit ratio finis. Ponitur enim cor in medio, ut ex eo diffundantur operationes vitae de facili per totum corpus. Cerebrum autem ponitur in supremo, ut operationes animales, quae ibi quodammodo perficiuntur, non impediantur per diversas corporis transmutationes; sicut etiam ordo cognitionis humanae non est secundum ordinem naturalem cognoscibilium, sed quoad nos. Augustinus autem non inducit hoc asserendo, sed obviando his qui Scripturam prave interpretantur.

Quaestio 3

Prooemium

[67502] Quodlibet IV, q. 3 pr. Deinde considerandum est de his ad quae divina potentia se extendere potest. Et circa hoc quaeruntur duo.

[67503] Quodlibet IV, q. 3 pr. 1 Primo utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.

[67504] Quodlibet IV, q. 3 pr. 2 Secundo si aliquid esset in nihilum redactum, utrum Deus possit illud reparare idem numero.

Articulus 1

[67505] Quodlibet IV, q. 3 a. 1 tit. 1 Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere

[67506] Quodlibet IV, q. 3 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Deus possit aliquid in nihilum redigere.

[67507] Quodlibet IV, q. 3 a. 1 arg. 1 Aequalis enim est distantia non entis ad ens, et entis ad non ens. Sed Deus potest ex nihilo aliquid facere. Ergo Deus potest ex aliquo facere nihil.

[67508] Quodlibet IV, q. 3 a. 1 arg. 2 Sed contra, Deus non potest esse causa defectiva. Sed causa quae facit tendere in non esse, est causa defectiva. Ergo Deus non potest redigere aliquid in nihilum.

[67509] Quodlibet IV, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus: uno modo absolute, considerando eius potentiam; alio modo, considerando ipsam in ordine ad sapientiam vel praescientiam suam. Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic

Deus potest universam creaturam redigere in nihilum. Cuius ratio est, quia creatura non solum producitur in esse Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse, secundum illud ad Hebr., I, 3: *portans omnia verbo virtutis suae.* Unde Augustinus dicit, IV super Gen. ad litteram, quod *virtus Dei si aliquando ab eis quae creata sunt, regendis cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.* Sicut autem Deus propria voluntate agit, et non ex necessitate naturae ad rerum productionem, ita etiam ad earum conservationem. Et ideo potest subtrahere suam actionem a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad eius sapientiam et praescientiam, sic non potest fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina sapientia: *creavit enim (Deus), ut essent omnia*, ut dicitur Sap., I, 14, non ut in nihilum cederent.

[67510] Quodlibet IV, q. 3 a. 1 ad 1 Primum ergo concedimus, secundum quod procedit de potentia absoluta.

[67511] Quodlibet IV, q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod causa defectus alicuius potest esse aliquid dupliciter. Uno modo ex propria intentione, sicut cum aliquid subtrahendo lumen causat tenebras; et hoc modo non oportet quod sit causa defectiva illud quod causat defectum. Sic autem Deus potest esse alicuius defectus causa, vel excaecationis, vel obdurationis, vel etiam annihilationis, si vellet. Alio modo aliquid potest esse causa defectus praeter intentionem; et sic semper oportet quod causa defectus sit defectiva, quia ex defectu agentis contingit quod non inducat perfectionem in suo effectu. Et sic Deus nullo modo potest esse causa defectus, vel tendendi in non esse.

Articulus 2

[67512] Quodlibet IV, q. 3 a. 2 tit. 1 Si aliquid esset in nihilum redactum, utrum Deus possit illud reparare idem numero

[67513] Quodlibet IV, q. 3 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod Deus non possit id quod in nihilum redactum est, idem numero reparare.

[67514] Quodlibet IV, q. 3 a. 2 arg. 1 Dicit enim philosophus in II de generatione, quod ea quorum substantia corrumpitur, non reiterantur eadem numero. Sed eorum quae in nihilum rediguntur, substantia corrumpitur. Ergo eadem numero iterari non possunt.

[67515] Quodlibet IV, q. 3 a. 2 arg. 2 Sed contra, est quod Augustinus dicit, IV de Civit. Dei: *si caro humana omnibus periisset modis, nec ulla eius materies in ullis latebris remansisset, nonne si*

vellet, eam repararet omnipotens? Sed nulla materia remanente de re corrupta, quod corrumpitur, in nihilum redigitur. Ergo Deus id quod in nihilum est redactum, potest idem numero reparare.

[67516] Quodlibet IV, q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, differentia est causa numeri, sicut Damascenus dicit. Sed nihilum non facit aliquam differentiam: quia non entis non sunt species et differentiae, secundum philosophum. Ergo id quod reparatur a Deo potest esse unum et idem numero, quamvis in nihilum fuerit redactum.

[67517] Quodlibet IV, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod in his quae in nihilum redigi possunt, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim sunt quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem, sicut patet in motu et tempore; et ideo interruptio talium indirecte contrariatur unitati eorum secundum numerum. Ea vero quae contradictionem implicant, non continentur sub numero Deo possibilium, quia deficiunt a ratione entis: et ideo, si huiusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non potest eadem numero reparare. Hoc enim esset facere contradictoria simul esse vera; puta si motus interruptus esset unus. Alia vero sunt quorum unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, in quantum eorum esse subiectum est motui: sic enim et mensurantur huiusmodi tempore, et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia natura agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest huiusmodi reparare eadem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest reparare huiusmodi et sine motu, quia in eius potestate est quod producat effectus sine causis mediis; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint.

[67518] Quodlibet IV, q. 3 a. 2 ad 1 Unde patet responsio ad primum et secundum.

[67519] Quodlibet IV, q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nihilum non est differentia alicuius entis, si per hoc quod aliquid reducatur in nihilum, interrumpatur continuatio essendi, quae pertinet ad unitatem motus, et eorum quae consequuntur ad motum.

Quaestio 4

Prooemium

[67520] Quodlibet IV, q. 4 pr. Deinde quaesitum est de personalibus quae pertinent ad personam filii.- Primo quantum ad naturam divinam.- Secundo quantum ad naturam assumptam. Circa primum quaesita sunt duo.

[67521] Quodlibet IV, q. 4 pr. 1 Primo utrum pater eodem verbo dicat se et creaturam.

[67522] Quodlibet IV, q. 4 pr. 2 Secundo utrum filius sua filiatione distinguatur a spiritu sancto.

Articulus 1

[67523] Quodlibet IV, q. 4 a. 1 tit. 1 Utrum pater eodem verbo dicat se et creaturam

[67524] Quodlibet IV, q. 4 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater non eodem verbo dicat se et creaturam.

[67525] Quodlibet IV, q. 4 a. 1 arg. 1 Dicere enim se, soli patri convenit, ut Augustinus dicit, VII de Trinit. Sed dicere creaturam convenit toti Trinitati: ea enim quae important respectum ad creaturam, toti Trinitati conveniunt, ut patet per Dionysium, II cap. de Divin. Nomin. Ergo pater non eodem verbo dicit se et creaturam.

[67526] Quodlibet IV, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, creatura procedit a Deo per modum voluntatis; filius autem, qui est verbum quo pater dicit seipsum, procedit a Deo per modum naturae: quia, ut Hilarius dicit in libro de synodis, *omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit; filio autem naturam dedit nativitas*. Ergo non est idem verbum quo pater dicit seipsum, et quo dicit creaturam.

[67527] Quodlibet IV, q. 4 a. 1 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit, II super Genesim ad litteram, quod *dixit, et facta sunt, id est verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura*. Sed verbum genuit dicens seipsum. Ergo idem est verbum quo dicit seipsum, et quo dicit creaturam.

[67528] Quodlibet IV, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XV de Trinit., verbum Dei repraesentatur aliqualiter per verbum nostri intellectus, quod nihil est aliud quam quaedam acceptio actualis nostrae notitiae: cum enim id quod scimus, actu considerando concipimus, hoc verbum nostri intellectus est, et hoc est quod verbo exteriori significamus. Sed quia nos non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, sed de uno intelligibili movemur ad aliud; inde est quod in nobis non est unum solum verbum mentale, sed multa, quorum nullum adaequat nostram scientiam. Sed Deus quidquid scit, actu intelligit; et ideo in mente eius non succedit verbum verbo: et sicut eadem scientia scit se et omnia alia, ita etiam eodem verbo exprimit seipsum et omnia alia: nec esset eius verbum perfectum, ut Augustinus in eodem Lib. dicit, si aliquid minus esset in eius verbo quam in eius scientia. Unde quidquid pater scit, totum unico suo verbo dicit. Et sic necesse est quod idem verbum sit quo dicit seipsum et quo dicit creaturam.

[67529] Quodlibet IV, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dicere, si proprie sumatur, est producere verbum: quod soli patri convenit. Et ideo, si dicere in divinis proprie sumatur, solus pater dicit, quia solus ipse generat verbum. Hoc enim verbo exprimitur quidquid tota Trinitas scit, quia trium personarum est una scientia. Et ex hac ratione verbum importat respectum ad creaturam, in quantum est expressio quaedam scientiae quam pater communiter habet cum aliis personis de creatura.

[67530] Quodlibet IV, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliud est verbum, et id quod dicitur verbo: hoc enim verbo quod est lapis, significatur res quae non est verbum, sed corpus. Unde nihil prohibet creaturam procedere a Deo per modum voluntatis: verbum autem quo dicitur creatura, per modum naturae.

Articulus 2

[67531] Quodlibet IV, q. 4 a. 2 tit. 1 Utrum filius sua filiatione distinguatur a spiritu sancto

[67532] Quodlibet IV, q. 4 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod filius distinguatur filiatione a spiritu sancto.

[67533] Quodlibet IV, q. 4 a. 2 arg. Eodem enim modo aliquis constituitur, et ab alio distinguitur. Sed persona filii constituitur filiatione, quae proprietas est personalis, id est constituens personam filii. Ergo filiatione distinguitur a spiritu sancto.

[67534] Quodlibet IV, q. 4 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Boetius dicit in Lib. de Trinit., quod sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem; et Anselmus dicit in Lib. de processione spiritus sancti, quod ibi solum distinguuntur personae divinae ubi occurrit relationis oppositio. Sed filius non opponitur relative spiritui sancto filiatione, sed solum patri. Ergo filius non distinguitur filiatione a spiritu sancto, sed solum a patre.

[67535] Quodlibet IV, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod hoc modo se habent proprietates personales in divinis ad distinguendum personas sicut se habent in rebus naturalibus formae substantiales ad distinguendas species rerum, sic tamen quod a creaturis exempla ad Deum assumpta non omnino similia sunt. In rebus autem naturalibus distinguitur aliquid per formam suam ab alio dupliciter. Uno modo secundum directam oppositionem formae ad formam. Et hoc modo distinguitur unaquaeque res naturalis ab omnibus speciebus sui generis, quae habent formas oppositas, secundum quod genus dividitur oppositis differentiis; sicut sapphyrus distinguitur sua forma ab omnibus aliis speciebus lapidum. Alio modo distinguitur res naturalis per suam formam secundum habere et non habere. Et hoc modo quod habet aliquam formam naturalem, distinguitur ab omnibus non habentibus formam illam: sicut sapphyrus per suam formam naturalem distinguitur non solum ab aliis generibus lapidum, sed a speciebus animalium et plantarum. Sic ergo dicendum, quod filius sua filiatione distinguitur quidem a patre secundum oppositionem relativam filiationis ad paternitatem, sed a spiritu sancto distinguitur filiatione, per hoc quod spiritus sanctus non habet filiationem quam filius habet.

[67536] Quodlibet IV, q. 4 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 5

Prooemium

[67537] Quodlibet IV, q. 5 pr. Deinde quaesitum est de filio quantum ad naturam assumptam. Et circa hoc quaesitum est utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et iacens in sepulcro.

[67538] Quodlibet IV, q. 5 tit. 1 Utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et iacens in sepulcro

[67539] Quodlibet IV, q. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[67540] Quodlibet IV, q. 5 arg. Quia quaecumque differunt specie, differunt numero. Sed corpus Christi appensum in cruce et iacens in sepulcro, differt specie eo modo quo mortuum et vivum differunt specie. Ergo non est unum et idem numero.

[67541] Quodlibet IV, q. 5 s. c. Sed contra, quaecumque sunt unum et idem supposito vel hypostasi, sunt unum et idem numero. Sed corpus Christi iacens in sepulcro et appensum cruci, est unum et idem supposito sive hypostasi, quia hypostasis verbi Dei nunquam separata est ab eius corpore. Ergo corpus Christi est unum et idem numero appensum cruci et iacens in sepulcro.

[67542] Quodlibet IV, q. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc cavendae sunt duae damnatae haereses. Quarum una est Arianorum, qui cum ponerent Christum animam non habuisse, sed verbum fuisse corpori loco animae, per consequens posuerunt quod verbum separatum est in morte a corpore; sicut manifeste patet in quodam sermone Arianorum, contra quem Augustinus disputat. Alia vero est haeresis Galanitarum, quae fuit in sexta synodo damnata; qui cum ponerent unam naturam compositam ex divinitate et humanitate, posuerunt illam naturam simpliciter incorruptibilem; et ita posuerunt corpus Christi simpliciter incorruptum, non solum corruptione putrefactionis, quod fides Catholica tenet, secundum illud Psalm. XV, 10: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, sed etiam corruptione quae pertinet ad rationem mortis: quod est impium, ut patet per Damascenum in III Lib. Sic ergo, ad excludendam primam haeresim, oportet nos ponere identitatem secundum suppositum in corpore Christi appenso cruci et posito in sepulcro. Ad excludendum vero secundam haeresim, oportet nos ponere veram differentiam mortis et vitae. Sed quia prima unitas maior est quam secunda differentia, dicendum est, quod est idem numero corpus Christi appensum cruci et iacens in sepulcro.

[67543] Quodlibet IV, q. 5 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non tenet in corpore Christi, propter unitatem hypostasis.

Quaestio 6

Prooemium

[67544] Quodlibet IV, q. 6 pr. Deinde quaesitum est de rebus humanis.- Et primo de gratia.- Secundo de sacramentis.- Tertio de actibus humanis.

[67545] Quodlibet IV, q. 6 tit. 1 Circa primum quaerebatur utrum Deus semper faciat novam gratiam

[67546] Quodlibet IV, q. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[67547] Quodlibet IV, q. 6 arg. Augustinus enim, VIII super Genes. ad litteram, comparat infusionem gratiae illuminationi: *sicut*, inquit, *aer, praesente lumine, non factus est lucidus, sed fit, quia si factus esset, non fieret, sed etiam, absente lumine, lucidus maneret; sic homo, Deo praesente, illuminatur, absente autem, continue tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.* Sed sol semper facit novum lumen in aere. Ergo Deus semper facit novam gratiam in anima.

[67548] Quodlibet IV, q. 6 s. c. Sed contra, nobilioris creaturae nobilius est esse. Sed gratia est nobilissima creatura, quia est perfectio naturae rationalis creatae. Ergo eius esse est nobilissimum. Non ergo durat solum in momento: et ita non semper Deus facit novam gratiam.

[67549] Quodlibet IV, q. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod duplex est actio. Quaedam quae fit cum motu. Et talis actio semper est cum aliqua innovatione, quia semper in motu aliquid fit, et aliquid desinit esse, in quantum acceditur ad terminum et receditur a termino, et propter hoc philosophus dicit, in VII Physic., quod in omni motu est quodam modo fieri et corrumpi. Alia autem actio est quae est sine motu, per simplicem communicationem formae: in quantum scilicet agens suam similitudinem imprimit recipienti disposito. Et talis actio in principio quidem est cum innovatione, secundum quod de novo acquiritur forma in subiecto; sed continuatio ipsius actionis, sicut nullum habet motum adiunctum, sed simplicem influxum, sive communicationem, ita etiam nullam habet innovationem. Et hoc modo causatur gratia a Deo in anima. Unde dicendum est, quod quamdiu durat gratia in anima, Deus in anima operatur causans eam; non tamen ita quod faciat semper novam gratiam, et quod singulis momentis existens corrumpatur; sed quia eamdem gratiam quam primo infudit, semper operatur in anima, conservans ipsam. Quod quidem difficile est ad intelligendum non valentibus abstrahere considerationem suam ab actionibus quae sunt cum motu, in quibus semper aliquid innovatur, ut dictum est.

[67550] Quodlibet IV, q. 6 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod lumen semper fit in aere, quia semper actione solis illuminantis conservatur; non quod semper fiat aliud et aliud lumen.

Quaestio 7

Prooemium

[67551] Quodlibet IV, q. 7 pr. Deinde quaesitum est de sacramenti gratia.

[67552] Quodlibet IV, q. 7 pr. 1 Primo de sacramento poenitentiae; utrum per absolutionem sacerdotis remittatur culpa.

[67553] Quodlibet IV, q. 7 pr. 2 Secundo de sacramento matrimonii; utrum vir possit accipere crucem, si timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum sequi.

Articulus 1

[67554] Quodlibet IV, q. 7 a. 1 tit. 1 Utrum per absolutionem sacerdotis remittatur culpa

[67555] Quodlibet IV, q. 7 a. 1 tit. 2 Ad primum sic procedebatur: videtur quod per absolutionem sacerdotis culpa remittatur.

[67556] Quodlibet IV, q. 7 a. 1 arg. 1 Dicit enim Hugo de sancto Victore in libro de sacramentis, quod *sententiam Petri sequitur sententia caeli.* Sed sententia caeli est de remissione culpae. Ergo remissio culpae sequitur sententiam Petri, quae est sacerdotis absolventis.

[67557] Quodlibet IV, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, sacramenta sunt medicinae contra peccata. Sed per medicinam sanantur vulnera vel aegritudines. Ergo aegritudo vel vulnus peccati sanatur per sacramentum poenitentiae. Sed sacramentum poenitentiae consummatur in hoc quod dicit: *ego te absolvo*, sicut sacramentum Baptismi in hoc quod dicit: *ego te baptizo.* Ergo per absolutionem sacerdotis dimittitur culpa.

[67558] Quodlibet IV, q. 7 a. 1 arg. 3 Sed contra, est quod per solam contritionem dimittitur peccatum secundum illud Psalm. XXXI, 5: *dixi: confitebor adversum me iniustitias meas domino: et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed contritio praecedit absolutionem sacerdotis, quia sacerdos non debet aliquem absolvere, nisi aestimet eum contritum. Ergo remissio culpae praecedit absolutionem sacerdotis; non ergo per absolutionem sacerdotis culpa remittitur.

[67559] Quodlibet IV, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod sacramenta dupliciter operantur:

uno modo secundum quod exhibentur in actu; alio modo secundum quod habentur in voto. Et hoc ideo quia sacramenta operantur ut instrumenta divinae misericordiae iustificantis: Dei autem est respicere hominis cor, secundum illud I Reg. cap. XVI, 7: *homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor.* Et ideo, quamvis res naturales non agant nisi praesentialiter adhibitae, sacramenta tamen agunt etiam secundum quod sunt in voto; sed plenius sacramentalem effectum inducunt quando actu exhibentur, sicut in Baptismo. Nam catechumenus, si sit adultus, et habeat Baptismum in voto, iam consecutus est effectum Baptismi quantum ad emundationem a peccato, et consecutionem gratiae, quae est proprius effectus Dei; sed quando actu Baptismum suscipit, consequitur plenius quosdam sacramentales effectus, quia suscipit characterem et remissionem totius poenae. Si quis tamen esset qui non prius haberet Baptismum in voto quam actu baptizaretur, sicut praecipue patet in pueris, simul recipit per Baptismum gratiam remittentem culpam, et omnem alium sacramenti effectum. Et hoc etiam contingeret in adulto, si simul cum baptizaretur, votum Baptismi habere inciperet. Et idem est etiam in sacramento poenitentiae, quod consummatur in dispensatione ministri absolventis. Cum enim aliquis actu absolvitur, consequitur plenarie sacramenti effectum; sed si antequam absolvatur, habeat hoc sacramentum in voto, quando scilicet proponit se subiicere clavibus Ecclesiae, iam virtus clavium operatur in ipso, et consequitur remissionem culpae. Si quis tamen in ipsa absolutione incipit conteri, et claves Ecclesiae habere in voto; in ipsa absolutione sacerdotis culpa ei dimittitur per gratiam, quae infunditur in hoc sacramento, sicut et in aliis sacramentis novae legis; unde quandoque contingit quod aliqui non perfecte contriti, virtute clavium gratiam contritionis consequuntur, dummodo non ponant obicem spiritui sancto; et idem est in aliis sacramentis novae legis, in quibus gratia confertur. Videtur tamen esse differentia inter Baptismum et poenitentiam: propter hoc quod sacramentum poenitentiae semper exhibetur adultis, in quibus ut plurimum contritio praecedit tempore confessionem et absolutionem; Baptismus autem multoties confertur pueris, in quibus votum Baptismi non praecedit. Omnino autem simile appareret, si etiam Baptismus exhiberetur adultis.

[67560] Quodlibet IV, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis non est sic intelligendum quasi sententia Petri in sacerdote absolvente praecedat tempore sententiam caeli, id est Dei remittentis culpam; sed quia sententiam Petri approbat sententia Dei.

[67561] Quodlibet IV, q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod medicina sacramentalis operatur non solum actu adhibita, sed etiam in proposito existens; et ideo quandoque sanatio vulneris praecedit sacramentalem absolutionem.

[67562] Quodlibet IV, q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiae, quantumcumque sit dolor de peccato praeterito, et propositum abstinendi in futurum; et ideo in contritione culpa remittitur.

Articulus 2

[67563] Quodlibet IV, q. 7 a. 2 tit. 1 Utrum vir possit accipere crucem, si timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum sequi

[67564] Quodlibet IV, q. 7 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod vir possit accipere crucem ad transfretandum ultra mare nolente uxore, si de eius incontinentia timeatur.

[67565] Quodlibet IV, q. 7 a. 2 arg. Non debet enim homo praetermittere propriam salutem pro salute aliena. Sed homo procurat salutem propriam per hoc quod cruce signatur, consequens plenam remissionem peccatorum. Ergo non debet hoc praetermittere, ut provideat saluti uxoris.

[67566] Quodlibet IV, q. 7 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit: *si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicationis licentiam, et peccatum illius tuae imputabitur abstinentiae.* Sed accipiendo crucem impeditur a redditione debiti. Ergo videtur quod peccatum uxoris, si contingat, viro imputetur.

[67567] Quodlibet IV, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod quae sunt necessitatis, non sunt praetermittenda propter ea quae sunt propriae voluntatis; unde etiam dominus, Matth. XV, 6 reprehendit Pharisaeos, qui docebant praetermittere mandatum de honoratione parentum, ut aliquae voluntariae oblationes Deo offerrentur. Ex necessitate autem viro imminet ut gerat curam uxoris, quia *caput mulieris est vir*, ut dicitur I ad Cor. XI, 3. Sed quod accipiat crucem ad transfretandum, subiacet propriae voluntati. Unde si uxor sit talis quae sequi non possit propter aliquod legitimum impedimentum, et de eius incontinentia timeatur, non est ei consulendum ut accipiat crucem, et dimittat uxorem. Secus autem est, si uxor continere voluntarie proponat vel velit, et possit sequi virum suum.

[67568] Quodlibet IV, q. 7 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam ad salutem propriam viri pertinet ut gerat curam de salute uxoris, quae viri regimini committitur.

Quaestio 8

Prooemium

[67569] Quodlibet IV, q. 8 pr. Deinde quaesitum est de actibus humanis.- Et primo de actibus pertinentibus ad praelatos.- Secundo de actibus qui possunt pertinere ad omnes. Pertinet autem ad praelatos praecipere, dispensare in praecepto, excommunicare rebellantes praeceptis, et beneficia ecclesiastica conferre. Unde circa primum quaeruntur quatuor.

[67570] Quodlibet IV, q. 8 pr. 1 Primo de obedientia ad praecepta praelatorum; utrum scilicet

religiosus teneatur obedire praelato suo praecipienti ei in virtute obedientiae quod revelet ei crimen fratris occultum.

[67571] Quodlibet IV, q. 8 pr. 2 Secundo circa dispensationem; utrum Papa possit dispensare in bigamia.

[67572] Quodlibet IV, q. 8 pr. 3 Tertio circa excommunicationem; utrum aliquis teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos est diversa sententia, quibusdam dicentibus eos excommunicatos esse, et aliis non esse.

[67573] Quodlibet IV, q. 8 pr. 4 Quarto circa collationem beneficiorum; utrum praelatus Ecclesiae licite possit dare beneficium consanguineo suo idoneo existenti, si aequa facilitate occurrat ei alius magis idoneus.

Articulus 1

[67574] Quodlibet IV, q. 8 a. 1 tit. 1 Utrum religiosus teneatur obedire praelato suo praecipienti ei in virtute obedientiae quod revelet ei crimen fratris occultum

[67575] Quodlibet IV, q. 8 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod subditus non teneatur obedire praelato praecipienti revelationem criminis occulti.

[67576] Quodlibet IV, q. 8 a. 1 arg. Nullus enim tenetur obedire alicui in hoc quod non subditur eius iudicio. Sed occulta non subduntur iudicio humano, sed soli iudicio divino. Ergo circa eorum revelationem nullus tenetur obedire praelato praecipienti.

[67577] Quodlibet IV, q. 8 a. 1 s. c. Sed contra, est quod praelatus in capitulo religiosorum potest praecipere id de quo iudex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum. Sed quandoque iudex saecularis vel ecclesiasticus exigit iuramentum ab aliquo, ut revelet id quod scit de aliquo occulto, ut dicit quaedam decretalis de purgationibus. Ergo, pari ratione, ipse praelatus in capitulo potest etiam religiosis praecipere in virtute ipsius obedientiae, ut dicant ei si quid sciunt de aliquo crimine occulto.

[67578] Quodlibet IV, q. 8 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod peccatum dupliciter potest esse occultum. Uno modo simpliciter; ita scilicet quod ad multorum notitiam nullo modo pervenit. Et tale peccatum occultum nocet soli facienti; et ideo qui tale peccatum occultum fratris scit, solum hoc debet intendere ut fratris peccantis salutem procuret. Unde institutus est a domino ordo correctionis fraternae Matth. cap. XVIII, ut primo quidem corripiat aliquis fratrem occulte

peccantem inter se et ipsum solum; postmodum adhibeat duos vel tres testes; et tunc tandem, si non corrigatur, dicat Ecclesiae. Contra quem ordinem si praelatus praecipiat ut peccatum fratris occultum ei dicatur, non est obediendum, et ipse peccat praecipiendo: quia oportet Deo magis quam hominibus obedire Act. V, 29. Si autem peccatum fratris non sit adeo occultum quin per aliquas suspiciones in multitudinis notitiam veniat, unde multorum scandalum oriatur; iam peccatum non solum nocet illi sed multis. Et quia bonum multitudinis praefertur bono unius, ideo praelatus debet disquirere veritatem de facto, ut scandalum multitudinis vel cesset per poenam peccantis, vel per eius excusationem. Et ideo in tali casu potest praecipere scienti crimen fratris quod manifestet; et ille cui praecipitur, tenetur praelato obedire. Sic enim cum non sit omnino occultum crimen, pertinet ad iudicium praelati. Et in hoc casu loquitur decretalis, non autem in primo.

[67579] Quodlibet IV, q. 8 a. 1 ad arg. Unde patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[67580] Quodlibet IV, q. 8 a. 2 tit. 1 Utrum Papa possit dispensare in bigamia

[67581] Quodlibet IV, q. 8 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod Papa non possit dispensare in bigamiae irregularitate.

[67582] Quodlibet IV, q. 8 a. 2 arg. Non enim potest ab homine dispensari in his quae sunt divinitus instituta, ut Bernardus dicit in Lib. de dispensatione et praecepto. Sed doctrina apostoli, in qua continetur quod bigamus non promoveatur, ut patet I Tim., III, et ad Tit., I, est divinitus promulgata, secundum illum apostoli, II ad Cor., XIII, 3: *an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?* Ergo Papa non potest cum bigamis dispensare.

[67583] Quodlibet IV, q. 8 a. 2 s. c. Sed contra, est quod in Decret., dist. 5, dicitur, quod Papa cum quodam bigamo dispensavit.

[67584] Quodlibet IV, q. 8 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod Papa habet plenitudinem potestatis in Ecclesia, ita scilicet quod quaecumque sunt instituta per Ecclesiam vel Ecclesiae praelatos, sunt dispensabilia a Papa. Haec enim sunt quae dicuntur esse iuris humani, vel iuris positivi. Circa ea vero quae sunt iuris divini vel iuris naturalis, dispensare non potest: quia ista habent efficaciam ex institutione divina. Ius autem divinum est quod pertinet ad legem novam vel veterem. Sed haec differentia est inter legem utramque: quia lex vetus determinabat multa tam in praeceptis caeremonialibus pertinentibus ad cultum Dei, quam etiam in praeceptis iudicialibus pertinentibus

ad iustitiam inter homines conservandam; sed lex nova, quae est lex libertatis, huiusmodi determinationes non habet, sed est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae: unde et dicitur lex fidei, et lex gratiae, propter determinationem articulorum fidei, et efficaciam sacramentorum. Cetera vero, quae pertinent ad determinationem humanorum iudiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus, qui est novae legis lator, praelatis Ecclesiae et principibus Christiani populi determinanda; unde huiusmodi determinationes pertinent ad ius humanum, in quo Papa potest dispensare. In solis vero his quae sunt de lege naturae, et in articulis fidei et sacramentis novae legis dispe

Contents

nsare non potest: hoc enim non esset posse pro veritate, sed contra veritatem. Manifestum est autem quod bigamum non promoveri, neque est de lege naturae, neque pertinet ad articulos fidei, neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, recipit ordinis sacramentum); sed hoc pertinet ad quamdam determinationem divini cultus. Unde circa hoc potest Papa dispensare, licet dispensare non debeat nisi ex magna et evidenti causa; sicut etiam posset dispensare circa hoc quod aliquis sacerdos non indutus vestibus sacris consecraret corpus Christi. Et eadem ratio est de omnibus aliis huiusmodi, quae ex institutione humana processerunt.

[67585] Quodlibet IV, q. 8 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod apostolus dupliciter in doctrina sua aliqua proposuit: quaedam quidem sicut promulgans ius divinum, sicut illud quod habetur ad Galat., V, v. 2: *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*; et multa alia huiusmodi: et in hoc Papa non potest dispensare. Quaedam vero sicut propria auctoritate aliqua statuens: nam ipse dicit, I ad Cor., XI, 34: *cetera (...) cum venero, disponam*; et infra, XVI, mandavit ut collectae quae fiunt in sanctos, per unam sabbati fiant: quod non pertinet ad ius divinum. Et similiter etiam quod dicitur de bigamo non promovendo non est iuris divini, sed institutio auctoritatis humanae divinitus homini concessae.

Articulus 3

[67586] Quodlibet IV, q. 8 a. 3 tit. 1 Utrum aliquis teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos est diversa sententia

[67587] Quodlibet IV, q. 8 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod non debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem sapientes contraria opinantur.

[67588] Quodlibet IV, q. 8 a. 3 arg. Quia secundum iura episcopus non potest auferre beneficium quod clerico concessit sine culpa. Sed non minus debetur communio fidelium cuilibet fideli quam beneficium clerico sibi ab episcopo collatum. Ergo nec communio fidelium est alicui subtrahenda sine culpa. Sed quando dubitatur an causa subsit, promptior debet esse animus boni viri ad interpretandum in mitiorem partem. Ergo ex quo dubitatur de excommunicatione aliquorum, magis debet aliquis pro hoc stare quod non sint excommunicati; et ita non debet eos vitare.

[67589] Quodlibet IV, q. 8 a. 3 s. c. Sed contra, est quod si aliquis percussus in bello, moriatur, si ignoretur quis eum percusserit, propter dubium quilibet qui in bello interfuit, irregularis habetur secundum iura. Ergo a simili videtur quod ex quo dubium est de aliquibus an sint excommunicati, propter maiorem cautelam sint vitandi.

[67590] Quodlibet IV, q. 8 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod dubitatio de excommunicatione aliquorum, aut praecedit sententiam iudicum, aut sequitur. Si praecedit, puta cum nondum est declaratum per iudicum consensum aliquos esse excommunicatos, non sunt vitandi quousque certo iudicio terminetur. In hoc enim casu verum est quod in mitiorem partem interpretari debemus; unde et Deuter., XVII, 8-10, dicitur: *si difficile et ambiguum apud te iudicium esse perspexeris (...) et iudicum intra portas tuas videris verba variari (...) venies ad sacerdotes et ad iudicem (...) quaeresque ab eis (...) et facies quodcumque dixerint.* Sed si ambiguum oriatur post concordem iudicum determinationem, magis standum est sententiae iudicum, duplici ratione. Primo quidem, quia iudices sollicitius discutientes negotium, plenius possunt percipere veritatem, etiam si sint minus periti, quam alii qui perfunctorie constituuntur, et extraordinarie. Secundo quia hoc esset in magnum nocumentum utilitatis communis status hominum, si sententiae non staretur, sed quilibet pro suo libitu vellet sententiae calumniam ingerere, quia sic litigia essent interminabilia. Et ideo in tali casu magis est standum sententiae iudicum, nisi forte sit per appellationem suspensa.

[67591] Quodlibet IV, q. 8 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

[67592] Quodlibet IV, q. 8 a. 4 tit. 1 Utrum praelatus Ecclesiae licite possit dare beneficium consanguineo suo idoneo existenti

[67593] Quodlibet IV, q. 8 a. 4 tit. 2 Circa quartum sic proceditur: videtur quod praelatus Ecclesiae non possit Ecclesiae curam committere suo consanguineo, quamvis idoneo, postposito meliori.

[67594] Quodlibet IV, q. 8 a. 4 arg. 1 Pater enim suae filiae quaerit sponsum quam magis potest idoneum; et sponsus suae sponsae quaerit fidelissimum custodem pro posse. Sed maior praelatus ad Ecclesiam sibi subiectam comparatur vel sicut pater ad filiam, vel sicut sponsus ad sponsam. Ergo debet ei de persona idonea providere quantum ad melius potest.

[67595] Quodlibet IV, q. 8 a. 4 arg. 2 Praeterea, Ioannes Evangelista maxime fuit idoneum; et tamen, quia consanguineus Christi erat secundum carnem, praetulit ei Petrum in regimine Ecclesiae. Ergo etiam praelatus si habeat consanguineum aeque idoneum, non debet ei providere in Ecclesia magis quam alii aeque idoneo: multo ergo minus si sit minus idoneus.

[67596] Quodlibet IV, q. 8 a. 4 s. c. Sed contra est, quod secundum ordinem rectum caritatis homo plus debet diligere sibi magis coniunctos. Sed his quos magis ex caritate diligimus, etiam magis debemus providere, unde eorum meritum crescat. Cum ergo ex bona dispensatione Ecclesiae crescat meritum bene administrantis, videtur quod praelatus magis debeat suis quam extraneis providere, etiam si sint minus idonei.

[67597] Quodlibet IV, q. 8 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod aliter est dicendum de consanguineo praelati aeque idoneo, et aliter de minus idoneo. Si enim sit aeque idoneus, potest praelatus suum consanguineum praeferre, nisi forte ex hoc scandalum oriatur, vel aliqui exinde malum exemplum accipiant, ut probabiliter praesumi possit quod alii praelati hoc exemplo inducantur ad dandum suis consanguineis etiam minus dignis. Et hoc ideo quia, ex quo nihil deperit utilitati Ecclesiae, cum aeque idoneo providetur, licet circa huiusmodi provisionem etiam amori naturali satisfacere, qui non est contrarius caritati, sed magis caritate informatur. Et hoc significatur Genes., XLVII, 6, ubi Pharao dixit ad Ioseph de fratribus suis: *si nosti in eis viros industrios, constitue eos magistros pecorum meorum.* Si vero sit minus idoneus consanguineus praelati, non debet eum praeficere ad curam Ecclesiae postposito meliori, duplici ratione. Primo quidem, quia hoc videtur esse contra fidelitatem, quam in bono dispensatore dominus requirit. Non enim faceret fideliter negotium alicuius domini qui posset rem eius meliorare, si hoc praetermitteret, ut suis consanguineis satisfaceret. Secundo, quia hoc videtur ad personarum acceptionem pertinere, quae consistit in hoc quod aliquis accipit pro causa conditionem personae quae non facit ad negotium; sicut si aliquis daret sententiam pro aliquo quia dives est, et non quia iustitiam habet, quae est conditio faciens ad negotium. Esse autem consanguineum, non est aliqua conditio pertinens ad curam Ecclesiae, quae non obtinetur iure sanguinis, sed divino munere. Esset autem conditio faciens ad negotium circa dispensationem patrimonialium bonorum: unde si episcopus de patrimonialibus bonis magis provideat suo consanguineo minus idoneo, non est acceptio personarum. Sed si ratione consanguinitatis ei provideat in patrimonio crucifixi, non caret vitio personarum acceptionis, quam Augustinus dicit in ecclesiasticis gradibus dispensandis, exponens illud quod habetur Iacobi, II, 1: *nolite in personarum acceptione habere fidem domini nostri Iesu Christi.* Hieronymus etiam dicit, et habetur VIII, quaest. 1: *extraneus ex alia tribu a Moyse eligitur, ut signaret, principatum in populo non sanguini deferendum esse, sed vitae. At nunc cernimus plurimos hanc rem beneficio facere, ut non quaerant eos in Ecclesia columnas eligere quos plus cognoscant Ecclesiae prodesse,*

sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti.

Quaestio 9

Prooemium

[67598] Quodlibet IV, q. 9 pr. Deinde quaesitum est de actibus qui possunt ad omnes homines pertinere.- Et primo de actibus pertinentibus ad vim intellectivam.- Secundo de actibus pertinentibus ad vim appetitivam. Circa primum quaesita sunt tria.

[67599] Quodlibet IV, q. 9 pr. 1 Primo utrum possit aliquis sine peccato appetere scire scientias magicas.

[67600] Quodlibet IV, q. 9 pr. 2 Secundo utrum enuntiabile, quod semel est verum, semper sit verum.

[67601] Quodlibet IV, q. 9 pr. 3 Tertio utrum magister determinando quaestiones theologicas debeat uti ratione, vel auctoritate.

Articulus 1

[67602] Quodlibet IV, q. 9 a. 1 tit. 1 Utrum possit aliquis sine peccato appetere scire scientias magicas

[67603] Quodlibet IV, q. 9 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas.

[67604] Quodlibet IV, q. 9 a. 1 arg. 1 Non enim est peccatum appetere illud per quod ponitur intellectus hominis in optimo. Sed per quamlibet scientiam ponitur intellectus hominis in optimo, quia verum est bonum intellectus, ut dicitur in VI Ethic., scientia autem verorum est. Ergo hoc potest licite appetere, scire quamcumque scientiam; et ita sine peccato potest homo appetere scire scientias magicas.

[67605] Quodlibet IV, q. 9 a. 1 arg. 2 Sed contra, prohibitio non est nisi de illicito. Sed scientiae magicae sunt prohibitae. Ergo illicitum est appetere eas scire.

[67606] Quodlibet IV, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod actus humanus potest dici dupliciter: uno modo ex genere: alio modo ex circumstantia. Ex genere quidem dicitur esse actus bonus ex eo quod actus cadit supra debitam materiam. Debita autem materia appetitus est bonum. Unde appetere quodcumque bonum, est bonum in genere. Omnis autem scientia, sive quaecumque cognitio, bonum aliquid est; alioquin Deus, cui nihil mali inest, non haberet omnem scientiam tam bonorum quam malorum. Unde appetere quamcumque scientiam, vel notitiam quarumcumque rerum, sive bonarum sive malarum, est bonum in genere. Sed tamen secundum diversas circumstantias additas potest esse bonum vel malum; et praecipue haec diversificantur secundum intentionem finis. Nam si aliquis appetat scire scientias magicas ut eis etiam utatur, est malum. Si autem appetat eas scire ut eas confutet et reprobet, sic est bonum et licitum. Similiter etiam ex conditione personae potest hoc diversificari, vel etiam ex modo appetendi. Si enim sic aliquis appetat scire huiusmodi scientias ut earum notitiam praeferat aliis utilioribus rebus, inordinatus est appetitus; et similiter si sit talis persona ad quam non pertineat hoc scire, inordinate hoc appetit.

[67607] Quodlibet IV, q. 9 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnis scientia ponit intellectum in aliquo sui bono, quia omne verum est quoddam bonum intellectus; sed non omnis scientia ponit intellectum in sui optimo, sed illa sola quae est circa primam veritatem. Nec etiam verum est quod magicae artes sint scientiae, sed potius sunt quaedam fallaciae Daemonum.

[67608] Quodlibet IV, q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod huiusmodi artes sunt prohibitae quantum ad suum usum. Si vero prohiberetur alicui etiam earum studium propter periculum utendi, tunc esset malum quia prohibitum.

Articulus 2

[67609] Quodlibet IV, q. 9 a. 2 tit. 1 Utrum enuntiabile, quod semel est verum, semper sit verum

[67610] Quodlibet IV, q. 9 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod non oportet, enuntiabile quod semel est verum, semper futurum esse verum.

[67611] Quodlibet IV, q. 9 a. 2 arg. 1 Si enim hoc esset verum in aliis enuntiabilibus, pari ratione hoc esset verum in enuntiabilibus de futuro. Sed in istis hoc non est verum; quia ut philosophus dicit in II de Gener.: *futurus quis incedere, non incedet.* Ergo non oportet, enuntiabile quod semel est verum, semper esse futurum verum.

[67612] Quodlibet IV, q. 9 a. 2 arg. 2 Praeterea, si partes sunt eaedem, et totum est idem.

Sed partes enuntiabilis sunt praedicatum et subiectum et compositio. Ergo idem est enuntiabile existente eodem praedicato et subiecto et compositione. Sed taliter existente eodem enuntiabili contingit quod sit quandoque verum et quandoque falsum; sicut hoc enuntiabile, Socratem sedere, est verum eo sedente, et falsum eo non sedente, secundum illud philosophi in Periher.: *ex eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa.* Ergo enuntiabile quod semel est verum, non propter hoc semper est verum.

[67613] Quodlibet IV, q. 9 a. 2 arg. 3 Sed contra. Ista enuntiabilia, Socratem currere, et Socratem cucurrisse, et Socratem fore cursurum, non differunt nisi secundum diversam consignificationem temporis. Sed diversa consignificatio non tollit identitatem nominis: idem enim nomen dicitur esse per omnes casus et in singulari et in plurali numero. Ergo etiam praedicta tria enuntiabilia sunt idem enuntiabile. Sed si unum horum semel sit verum, semper oportet quod aliquod eorum sit verum: quia si semel est verum quod Socrates currit, prius erat verum quod Socrates curret, et postea erit verum quod Socrates cucurrit. Ergo si enuntiabile aliquod semel est verum, semper erit verum.

[67614] Quodlibet IV, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod huius dubitationis vis in hoc consistit, ut sciatur utrum sit idem enuntiabile, quod est de praesenti, praeterito et futuro. Si enim hoc verum sit, consequens erit quod enuntiabile quod semel est verum, semper erit verum; licet forte hoc dubitationem aliquam habere possit circa enuntiabilia de futuro contingenti: sed hoc est altioris inquisitionis. Si vero sint diversa enuntiabilia de praesenti, praeterito et futuro (est autem idem enuntiabile quod est de praesenti, qualitercumque res habeat), manifestum est quod idem enuntiabile quandoque est verum, quandoque falsum: secundum quod philosophus dicit in Periher., quod eadem oratio et opinio quandoque est vera, quandoque falsa. Ad cuius evidentiam sciendum est quod secundum philosophum in I perihermeneias, tria quaedam per ordinem inveniuntur: nam voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines. Manifestum est autem quod unitas vocis significativae vel diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significatae; alioquin non esset aliquod nomen aequivocum: secundum hoc enim si sint diversae res, essent diversa nomina, et non idem nomen. Dependet ergo unitas vel diversitas vocis significativae, sive complexae, sive incomplexae, ex unitate vel diversitate vocis vel intellectus; quorum unum, scilicet vox, est signum et non signatum tantum; intellectus autem signum et signatum, sicut et res. Potest ergo nomen vel enuntiabile esse aliud et aliud, vel propter diversitatem vocis tantum, sicut est in synonymis, in quibus est diversa vox, sed idem significatum omnino; vel etiam cum diversitate vocis potest esse diversitas intellectuum, sive propter diversitatem rei intellectae, sive propter diversitatem modi intelligendi; et hoc contingit quandocumque est diversitas consignificationis; quae consequitur diversum modum intelligendi unam et eamdem rem; et praecipue hoc apparet in tempore, quod per se commiscetur operationi intellectus humani componentis et dividentis, ut dicitur in III de anima. Et ideo dicendum est, quod non est idem enuntiabile Socratem sedere, et Socratem sedisse, vel sessurum esse; sed Socratem sedere est idem enuntiabile, quia est eadem vox, et idem modus significandi. Et ideo patet quod idem enuntiabile potest quandoque esse verum, quandoque falsum.

[67615] Quodlibet IV, q. 9 a. 2 ad 1 Unde duo prima concedimus.

[67616] Quodlibet IV, q. 9 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod diversitas consignificationis tollit nominis identitatem, in tantum quod obliqui, secundum philosophum, non sunt nomina; sunt tamen unum nomen non simpliciter, sed in quantum conveniunt in uno ordine declinationis.

Articulus 3

[67617] Quodlibet IV, q. 9 a. 3 tit. 1 Utrum magister determinando quaestiones theologicas magis debeat uti ratione, vel auctoritate

[67618] Quodlibet IV, q. 9 a. 3 tit. 2 Circa tertium sic proceditur: videtur quod magister determinans quaestiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus.

[67619] Quodlibet IV, q. 9 a. 3 arg. Quia in qualibet scientia quaestiones optime determinantur per prima principia illius scientiae. Sed prima principia scientiae theologicae sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritates innotescunt. Ergo maxime quaestiones theologicae sunt determinandae per auctoritates.

[67620] Quodlibet IV, q. 9 a. 3 s. c. Sed contra, est quod dicitur ad Tit., I, 9: *ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes revincere.* Sed contradicentes melius revincuntur rationibus quam auctoritatibus. Ergo magis oportet determinare quaestiones per rationes quam per auctoritates.

[67621] Quodlibet IV, q. 9 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur; puta, si cum Iudaeis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris testamenti: si cum Manichaeis, qui vetus testamentum respuunt, oportet uti solum auctoritatibus novi testamenti: si autem cum schismaticis, qui recipiunt vetus et novum testamentum, non autem doctrinam sanctorum nostrorum, sicut sunt Graeci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris testamenti, et illorum doctorum quod ipsi recipiunt. Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confugere. Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet,

certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuus abscedet.

[67622] Quodlibet IV, q. 9 a. 3 ad arg. Et per haec patet responsio ad obiecta.

Quaestio 10

Prooemium

[67623] Quodlibet IV, q. 10 pr. Deinde quaesitum est de rebus pertinentibus ad vim appetitivam.- Et primo de bonis.- Secundo de malis. Circa primum quaeruntur duo de martyrio.

[67624] Quodlibet IV, q. 10 pr. 1 Primo utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre.

[67625] Quodlibet IV, q. 10 pr. 2 Secundo utrum sustinere martyrium pro Christo sit in praecepto.

Articulus 1

[67626] Quodlibet IV, q. 10 a. 1 tit. 1 Utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre

[67627] Quodlibet IV, q. 10 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod aliquis absque perfecta caritate possit se martyrio offerre.

[67628] Quodlibet IV, q. 10 a. 1 arg. Quia super illud Psalm. CXVIII, 127: *ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion*, dicit Glossa, quod *minima caritas plus diligit Dei legem quam millia auri et argenti*; et eadem ratione, quam omnia temporalia. Sed id quod minus diligimus, exponimus pro eo quod magis diligimus. Ergo et omnia temporalia, et etiam propriam vitam, potest exponere pro Christo qui habet minimam caritatem.

[67629] Quodlibet IV, q. 10 a. 1 s. c. Sed contra, si aliquis absque perfecta caritate potest se offerre martyrio, ergo pari ratione poterit martyrium sustinere absque caritate perfecta. Sed hoc videtur esse falsum, secundum illud Ioan., XV, 13: *maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo aliquis absque caritate perfecta non potest se ad martyrium offerre.

[67630] Quodlibet IV, q. 10 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod in operibus virtutum duo sunt attendenda; scilicet id quod fit, et modus faciendi. Contingit autem idem factum quod fit secundum aliquam perfectam virtutem fieri etiam non solum ab habente parvam virtutem, sed etiam a non habente virtutem: sicut aliquis non habens iustitiam potest facere aliquod opus iustum. Sed si attendamus ad modum faciendi, ille qui non habet virtutem, non potest operari sicut ille qui habet: nec ille qui habet parvam, sicut ille qui habet magnam, qui operatur faciliter et prompte et delectabiliter; quod non ita facit ille qui caret virtute, vel qui parvam habet. Sic ergo dicendum est, quod hoc opus quod est offerre se martyrio, vel etiam martyrium sufferre, potest facere non solum caritas perfecta, sed etiam imperfecta, et quod plus est, etiam ille qui caret caritate, secundum illud apostoli, I ad Corinth., XIII, 3: *si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam nihil mihi prodest.* Sed caritas perfecta hoc facit prompte et delectabiliter, sicut patet de Laurentio et Vincentio, qui in tormentis hilaritatem ostenderunt. Hoc autem non potest facere caritas imperfecta, vel etiam ille qui caritate caret.

[67631] Quodlibet IV, q. 10 a. 1 ad arg. Et hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[67632] Quodlibet IV, q. 10 a. 2 tit. 1 Utrum sustinere martyrium pro Christo sit in praecepto

[67633] Quodlibet IV, q. 10 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod pati martyrium propter Christum non sit in praecepto.

[67634] Quodlibet IV, q. 10 a. 2 arg. Minus enim videtur quod homo det sua quam quod proprium corpus ponat, ut dicit Gregorius in illa Homil.: *ego sum pastor bonus.* Sed dimittere omnia sua propter Christum non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo etiam exponere corpus suum martyrio non cadit sub praecepto.

[67635] Quodlibet IV, q. 10 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit, XIII de Civit. Dei: *tunc dictum est homini: morieris, si peccaveris: nunc dicitur martyri: morere, ne pecces.* Sed illud quod oportet nos facere ne peccemus, cadit sub praecepto. Ergo mors martyrum cadit sub praecepto.

[67636] Quodlibet IV, q. 10 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquid cadit sub praecepto dupliciter: uno modo, absolute; alio modo secundum animi praeparationem. Quia enim praeceptum importat rationem debiti, illud absolute cadit sub praecepto quod est debitum propter aliquod praeexistens; sicut praeceptum de honoratione parentum, vel de amando Deum. Sed quandoque

contingit, quod id quod facit aliquid esse debitum, nondum praecessit, sed potest occurrere. Unde hoc cadit sub praecepto non absolute, sed secundum praeparationem animi; ita scilicet ut homo habeat animum paratum ad faciendum illud quod debitum redditur ex aliqua causa occurrente. Et hoc modo exponit Augustinus illa domini praecepta quae ponuntur Matth., V, 39: *si quis percusserit te in unam maxillam, praebe ei et aliam*; quia scilicet si opus esset, et hoc exigeret salus aliorum, homo debet esse paratus ad hoc faciendum. Et per hunc modum sustinere martyrium propter Christum, cadit sub praecepto; quia scilicet homo debet habere animum ita paratum ut prius permitteret se occidi quam Christum negaret, vel mortaliter peccaret. Et sic etiam relinquere bona propria cadit sub praecepto; quia debet esse paratus animus Christiani magis sustinere rapinam bonorum suorum quam Christum negare, vel mortaliter peccare.

[67637] Quodlibet IV, q. 10 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 11

Prooemium

[67638] Quodlibet IV, q. 11 pr. Deinde quaesitum est de actibus malis, scilicet de primis motibus. Circa quos quaesita sunt duo.

[67639] Quodlibet IV, q. 11 pr. 1 Primo utrum primi motus semper sint peccata.

[67640] Quodlibet IV, q. 11 pr. 2 Secundo utrum in infidelibus sint peccata mortalia.

Articulus 1

[67641] Quodlibet IV, q. 11 a. 1 tit. 1 Utrum primi motus semper sint peccata

[67642] Quodlibet IV, q. 11 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod primus motus semper sit peccatum.

[67643] Quodlibet IV, q. 11 a. 1 arg. 1 Dicit enim Magister, 21 distinct., II libri sententiarum, quod tentatio a carne non potest esse sine peccato. Sed quandocumque est primus motus, est tentatio a carne. Ergo primus motus non potest esse sine peccato.

[67644] Quodlibet IV, q. 11 a. 1 arg. 2 Sed contra, est quod ad Rom., VI, 12, super illud, *non*

ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, dicit Glossa: *non prohibet concupiscentiam, quae vitari non potest.* Sed illud quod non potest vitari, non est peccatum. Ergo concupiscentia quae est primus motus, non est peccatum.

[67645] Quodlibet IV, q. 11 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod motus importat inclinationem quamdam ad terminum; quae quidem inclinatio pertinet ad appetitum in humanis actibus. Est autem in homine triplex appetitus. Unus quidem naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva et expulsiva et retentiva. Secundus appetitus est sensualitatis, qui movetur secundum apprehensionem sensus. Tertius appetitus est voluntatis, qui movetur secundum iudicium rationis. Peccatum quod habet rationem culpae, de quo nunc loquimur, non potest esse nisi in actu voluntario, qui scilicet est aliqualiter in potestate peccantis. Actus autem appetitus naturalis non subiacet imperio rationis, sicut nec actus aliarum potentiarum vegetabilis animae; et ideo in actu talis appetitus non potest consistere culpa sicut quod homo esuriat vel sitiat, absque culpa est. Et idem dicendum est in aliis huiusmodi. Sed actus appetitus sensitivi, subiacet imperio rationis; quia ratio praeveniens ipsum, potest eum imperare vel etiam impedire. Et ideo talis motus potest iam habere rationem culpae. Et si sequatur iudicium rationis, poterit etiam esse peccatum mortale, sicut et motus exteriorum membrorum imperati a ratione. Si autem praeveniat iudicium rationis, est quidem peccatum si tendat in aliquid illicitum, quia in potestate hominis fuit ipsum cohibere: est tamen veniale peccatum et levissimum, ut patet per Augustinum, XII de Trinit., et hoc dicitur primus motus peccati. Motus autem superioris appetitus, id est voluntatis, consequens iudicium rationis, iam potest esse peccatum mortale.

[67646] Quodlibet IV, q. 11 a. 1 ad 1 Primum ergo concedimus.

[67647] Quodlibet IV, q. 11 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod concupiscentia non potest sic vitari quod nullus concupiscentiae motus surgat; quia dum resistitur uni, insurgit alius. Possunt tamen vitari singuli: et ex hoc quilibet habet aliquid de ratione peccati; licet non habeat rationem perfecti peccati, quod sit peccatum mortale.

Articulus 2

[67648] Quodlibet IV, q. 11 a. 2 tit. 1 Utrum primi motus in infidelibus sint peccata mortalia

[67649] Quodlibet IV, q. 11 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod primi motus in infidelibus sint peccata mortalia.

[67650] Quodlibet IV, q. 11 a. 2 arg. 1 Quia sicut Anselmus dicit in Lib. de gratia et Lib.

Arbit., *eos qui non sunt in Christo Iesu, sequitur damnatio, si sentiunt concupiscentiam, etiamsi non consentiant.* Sed sentire concupiscentiam, est habere primum concupiscentiae motum. Ergo infideles, qui non sunt in Christo Iesu, peccant mortaliter secundum primos motus, quia damnatio non debetur nisi peccato mortali.

[67651] Quodlibet IV, q. 11 a. 2 arg. 2 Praeterea, quilibet homo debet habere originalem iustitiam, secundum quam concupiscentia reprimebatur. Sed contra hoc debitum est quilibet concupiscentiae motus. Ergo quilibet concupiscentiae motus est peccatum mortale. Omne enim quod est contra debitum, habet peccati mortalis rationem.

[67652] Quodlibet IV, q. 11 a. 2 s. c. Sed contra, quanto est gradus altior, tanto est casus gravior. Sed altior est gradus fidelis quam infidelis. Cum ergo primi motus fidelium non sint peccata mortalia, multo minus primi motus infidelium.

[67653] Quodlibet IV, q. 11 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod primus motus, sicut dictum est, est motus sensualitatis praeveniens deliberationem rationis. Eadem autem natura sensualitatis est et rationis in fidelibus et in infidelibus. Ad naturam autem sensualitatis et rationis pertinet quod motus sensualitatis qui est absque deliberatione rationis, non possit esse peccatum mortale: quia peccatum mortale est quod consistit in aversione a Deo, ad quem converti non potest homo nisi per rationem: et per consequens aversio a Deo, quae constituit peccatum mortale, non potest esse nisi in ratione, ut patet per Augustinum, XII de Trinit. Et ideo dicendum est, quod primi motus infidelium non sunt peccata mortalia, sed venialia.

[67654] Quodlibet IV, q. 11 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dictum Anselmi dependet ex verbo apostoli, qui concludit, ad Rom., VIII, 1: quod *nihil (...) est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant.* Videtur ergo quod his qui non sunt in Christo Iesu, sit aliquid damnationis, etiam si non secundum carnem ambulent, motibus carnis consentientibus: alioquin nihil plus haberent hi qui sunt in Christo Iesu, quam alii. Est ergo aliquid damnationis his, qui non sunt in Christo Iesu, si sentiant motus carnis, quamvis non consentiant. Quod quidem qualiter sit intelligendum, ex processu apostoli apparet. Praemiserat enim, reparationem gratiae inchoatam esse in his qui sunt in Christo Iesu quantum ad mentem licet non quantum ad carnem; praemiserat enim: *ego ipse mente quidem servio legi Dei, carne autem legi peccati*, scilicet propter legem fomitis, quae adhuc manet in corporis membris. Ne ergo hi qui sunt in Christo Iesu, viderentur adhuc pristinae damnationi subiacere propter fomitis motus concludit apostolus, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, si non secundum carnem ambulant*: quia damnatio originalis peccati soluta est per gratiam Christi, quamvis actu remaneat fomes peccati; damnationem vero actualis peccati non incurrunt, quia non ambulant secundum carnem. In infidelibus vero manet peccatum originale non solum actu, sed etiam reatu; ideo est in eis aliquid damnationis ex parte originalis peccati, non autem ex parte actualis, si concupiscentiis non consentiant. Ex hoc ergo non sequitur quod in infidelibus primus motus inducat damnationem peccati mortalis, sed sequitur quod habeat annexam damnationem originalis peccati.

[67655] Quodlibet IV, q. 11 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod debitum originalis iustitiae

pertinet ad ipsam personam infidelem ratione humanae naturae quam a primo parente traxit, cui collata est originalis iustitia; et ideo id quod pertinet ad defectum originalis iustitiae, pertinet ad peccatum naturae, scilicet ad peccatum originale; non autem ad peccatum actuale, quale est peccatum mortale.

Quaestio 12

Prooemium

[67656] Quodlibet IV, q. 12 pr. Quaestio est:

[67657] Quodlibet IV, q. 12 pr. 1 Utrum pueri non exercitati in praeceptis, sint recipiendi vel obligandi voto vel iuramento, vel beneficiis alliciendi, ad ingressum religionis.

[67658] Quodlibet IV, q. 12 pr. 2 Secundo quaeritur utrum consilia ordinentur ad praecepta.

Articulus 1

[67659] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 tit. 1 Utrum pueri non exercitati in praeceptis, sint recipiendi vel obligandi voto vel iuramento, vel beneficiis alliciendi, ad ingressum religionis

[67660] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[67661] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 1 Perfectio enim consiliorum, ad quam ordinantur religiones, a Christo exordium sumpsit. Sed Christus primo consilium perfectionis dedit adolescenti qui praecepta servaverat, ut patet Matth., XIX, 11, seqq. Ergo soli illi qui sunt exercitati in praeceptis, sunt ad religionem obligandi, vel recipiendi.

[67662] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius dicit super Ezech.: *nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna sunt consilia quae pertinent ad perfectionem vitae; minora autem sunt praecepta, quae pertinent ad omnem iustitiam. Ergo prius debent pueri exercitari in praeceptis quam ad consilia inducantur.

[67663] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 3 Praeterea, Exod., XXI, 33, dicitur: *si quis aperuerit cisternam (...) decideritque bos vel asinus in eam, dominus cisternae reddet pretium iumentorum.* Sed ille qui aliquem puerum nondum in praeceptis exercitatum ad religionem inducit, quodammodo

aperit ei cisternam; quia plerique tales religionem ingredientes egrediuntur, et in desperationem incidunt, quasi in quamdam spiritualem cisternam. Ergo videtur quod ille qui eum inducit, hoc ei imputetur ad peccatum.

[67664] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 4 Praeterea, illud quod est expediens communi utilitati, non est tollendum. Sed expedit communi utilitati quod homines propria libertate utantur ad bonum faciendum. Ergo non est aliquibus auferenda talis libertas per obligationem voti vel iuramenti.

[67665] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 5 Praeterea, beatus Benedictus monachorum institutor almificus in sua regula statuit, quod venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus, sed probandum sit an spiritus a Deo sit. Ergo multo minus sunt aliqui muneribus vel beneficiis alliciendi.

[67666] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 6 Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in decretis, distinct. 48: *scimus quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi nativitatis suae humore siccentur; ne si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul ad terram fabricam deponant.* Sed pueri qui nondum sunt exercitati in praeceptis, sunt quasi parietes nondum desiccati. Ergo non sunt eis imponenda tigna, id est gravia religionis instituta.

[67667] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 7 Praeterea, status religionis est status poenitentiae. Sed pueri excipiuntur ab omni poenitentiae coercitione, ut habetur in decretis de poenitentia, dist. 4. Ergo non sunt ad religionem inducendi.

[67668] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 8 Praeterea, sicut dicitur XX, quaest. 3, *quod quis non optat nec eligit, profecto non diligit; quod autem non diligit, facile contemnit.* Sed pueri antequam sint exercitati, non habent firmam electionem. Ergo nec firmam dilectionem. Facile ergo religionem contemnent, si in tali aetate ad religionem inducantur.

[67669] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 9 Praeterea, Prov., XIII, 11: *substantia festinata minuetur.* Sed videtur esse nimia festinantia quod aliquis ad consilia convolet nondum in praeceptis exercitatus. Ergo videtur quod bonorum spiritualium substantia de facili minuatur. Ergo non sunt ad religionem inducendi.

[67670] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 10 Praeterea, non minor cura est adhibenda in ingressu religionis, quam in susceptione ordinis. Sed in ordinibus prohibentur ad maiores accedere qui minores non acceperunt. Ergo etiam nec debet aliquis ad observantiam consiliorum religionis transire, nisi prius praeceptis observatis.

[67671] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 11 Praeterea, duo sunt homini necessaria: scilicet intelligere verum, et operari bonum. Sed intelligendo verum stultus reputaretur qui prius ad difficiliora se transferret, quam leviora intelligeret. Ergo stultum est in operatione boni, quod aliquis prius transeat ad consilia, quam in praeceptis exercitetur.

[67672] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 12 Praeterea, cuilibet in religione existenti convenit curam agere aliorum, vel saltem sui ipsius. Sed in his qui eliguntur ad aliquam curam ecclesiasticam,

oportet eligere meliorem. Ergo oportet eos qui ad religionem assumuntur, eligere meliores. Hi autem sunt qui sunt exercitati in praeceptis. Ergo tales sunt ad religionem inducendi.

[67673] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 13 Praeterea, illud quod est in se bonum, si ex eo sumatur peccati occasio, est abiiciendum; sicut serpens aeneus quem Moyses fecerat ex mandato domini ad sanandum filios Israel, ut habetur Num. XXI, Ezechias combussit, quia ex eo sumebatur idolatriae occasio. Similiter etiam quamvis benedictio sit secundum se bona, tamen reprehenditur, si minor praesente maiore benedicit. Cum ergo aliqui inexercitati in praeceptis sumant occasionem peccati ex ingressu religionis, ab ea recedentes, quamvis religio sit secundum se bona, tamen videtur quod inexercitatos ad religionem inducere sit vitandum.

[67674] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 14 Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in decretis, distinct. 48: *casum appetit qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quaerit ascensum.* Sed procedere ad consilia non observatis praeceptis est postponere gradum. Ergo videtur quod hoc sit casum quaerere; et ita ad hoc non sunt aliqui inducendi.

[67675] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 15 Praeterea, Damascenus dicit in II Lib., quod *non est utile inexpertum existentem et improbatum incorruptione frui, ut non in superbiam incidat, et in laqueum Diaboli.* Ergo pari ratione non est utile improbatos et inexpertos in praeceptis ad statum contemplationis assumi, ad quem religio ordinatur.

[67676] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 16 Praeterea, Gregorius dicit in Moral.: *post Liae amplexus ad Rachelem Iacob pervenit, quia perfectus quisque ante activae vitae ad fecunditatem iungitur, et post contemplativae ad requiem copulatur.* Sed activa vita consistit in observantia praeceptorum, status autem religionis pertinet ad vitam contemplativam. Ergo non sunt aliqui ad religionem inducendi antequam sint in praeceptis exercitati.

[67677] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 17 Praeterea, nulla promissio est facienda cuius solutio non est licita. Sed solvere aliquid alicui pro ingressu religionis non est licitum; unde dicitur I, quaest. 2: *nunquam legimus Deum discipulos, vel eorum ministerio conversos quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocasse.* Ergo non sunt aliqui promissionibus ad religionem alliciendi.

[67678] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 18 Praeterea, nullus qui non est exercitatus in armis, secundum leges est admittendus ad militiam corporalem. Sed religio est status militiae spiritualis. Ergo non sunt aliqui recipiendi ad religionem, nisi prius exercitati in praeceptis quasi in quibusdam spiritualibus armis.

[67679] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 19 Praeterea, qui non potest se obligare ad minus, non potest se obligare ad maius, nisi sit necessarium. Sed puer ante decimum quartum annum non potest se obligare ad matrimonium, quod minus est. Ergo multo minus ad religionem.

[67680] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 20 Praeterea, legitur Marci V, 19, quod dominus daemoniacum curatum non permisit secum intrare navim, quae significat crucem et religionem. Per daemoniacum autem curatum signantur homines a peccatis conversi. Ergo non sunt ad religionem accipiendi

peccatores statim conversi, antequam in praeceptis exercitentur.

[67681] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 21 Praeterea, bonorum operum fructus habere debemus, quando de Aegypto eximus, ut dicit quaedam Glossa Exod. XII. Sed exire de Aegypto est exire de mundo religionem intrando. Ergo illi qui volunt religionem intrare, debent prius fructum bonorum operum habere per observantiam praeceptorum.

[67682] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 22 Praeterea, Augustinus dicit, in libro de sermone domini in monte, quod omnis praesumptio est coercenda. Sed magna praesumptio videtur esse quod aliquis velit ascendere ad arcem consiliorum, nondum observatis praeceptis. Ergo tales sunt coercendi, et non alliciendi ad religionis ingressum.

[67683] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 arg. 23 Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro quod maiora maioribus, et minora minoribus sunt exhibenda. Sed consilia sunt maiora. Ergo non sunt pueris inexercitatis exhibenda; et ita pueri nondum exercitati in praeceptis non sunt ad religionem trahendi.

[67684] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur XX, q. 2: *sic in qualibet*, et infra: *parentibus sane filios suos ad religionem tradere non amplius quam ultra decimum quartum annum aetatis suae licentia esse poterit. Postea vero aut cum voluntate parentum eorum, aut si suae devotionis sit solitarium votum, erit filiis licitum religionis assumere cultum.* Sed post quartumdecimum annum non statim sunt homines in praeceptis exercitati. Ergo possunt religionem ingredi pueri antequam sint in praeceptis exercitati.

[67685] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 s. c. 2 Praeterea, maius est quod aliquis assumatur ad regimen sui et aliorum, quam quod recipiatur in religione, in qua sub regimine alterius vivit. Sed Salomon adhuc puer existens, assumptus est ad regnum sui et aliorum; unde dicitur I Paral. XXIX, 1: *locutus est David rex ad omnem Ecclesiam: Salomonem filium meum (...) eligit Deus adhuc puerum et tenellum.* Ergo multo magis possunt pueri non exercitati in praeceptis ad religionem recipi vel induci.

[67686] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 s. c. 3 Praeterea, illud votum non est illicitum ex quo non redduntur aliqui rei, si solvant. Sed, sicut dicit Ambrosius, *illae quae in puerilibus annis continentiam voverunt, non constituuntur reae si votum exsolvant.* Ergo quod aliqui voto adstringantur ad religionem in puerilibus annis, non est illicitum.

[67687] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 s. c. 4 Praeterea, nihil est illicitum per quod aliquis a bono non retrahitur. Sed qui provocatur ad meliora, non retrahitur a bono. Ergo, cum status religionis sit melior, in quo observantur consilia, quam status vitae saecularis in quo simpliciter observantur praecepta; videtur quod non sit illicitum inducere pueros ad religionem voto vel iuramento, aut etiam beneficio, antequam in praeceptis sint exercitati.

[67688] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 s. c. 5 Praeterea, XX, quaest. 1 dicitur: *firma tunc erit virginitatis professio, ex quo adulta iam aetas esse coeperit, et quae solet apta nuptiis deputari.* Sed non statim

in hac aetate viri vel mulieres sunt in praeceptis exercitati. Ergo antequam aliqui in praeceptis exercitentur, licite possunt religionis astringi voto vel iuramento.

[67689] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 s. c. 6 Praeterea, si talis obligatio esset illicita, scilicet qua pueri non exercitati in praeceptis voto vel iuramento ad religionem obligantur: aut hoc esset quia est secundum se mala; aut quia est prohibita. Sed non est secundum se mala; quia sic executio sive adimpletio promissionis esset peior, et perseverantia pessima: cuius contrarium videmus; quia adimplentes ea quae promiserant in puerilibus annis, et in promissis perseverantes, maxime commendantur. Similiter etiam non est illicita talis obligatio quia prohibita. Non enim prohibetur lege veteri; dicitur enim Num. XXX, vv. 4-6: *mulier si quippiam voverit, et se constrinxerit iuramento (...) in domo patris sui, et in aetate adhuc puellari; si cognoverit pater votum quod pollicita est, et iuramentum quo obligavit animam suam, et tacuerit, voti rea erit; quidquid pollicita est et iuravit, opere complebit. Sin autem (...) ut audierit, contradixerit pater; et vota et iuramenta eius irrita erunt, nec obnoxia tenebitur sponsioni, eo quo contradixerit pater.* Similiter etiam non est prohibitum in iure canonico, quia in decreto Leonis Papae haec eadem auctoritas inducitur. Similiter etiam non est prohibitum lege Evangelii, quae maxime inducit homines a recedendo a mundo, et ad sequendum perfectionis opera. Ergo licitum est obligare voto vel iuramento pueros nondum exercitatos in praeceptis ad religionem.

[67690] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod hoc quod pro quaestione hic inducitur, dubitationem non habet, nisi quod quidam contentioni studentes veritatem obnubilare conantur. Unde hic locum habent verba quae Augustinus dicit in II de Civit. Dei: *quantum ille est maior et tetrior insipientium morbus animorum, quo irrationabiles motus suos etiam post rationem plene redditam, sive nimia caecitate, qua nec aperta cernuntur, sive obstinatissima pervicacia, qua et ea quae cernuntur non feruntur, tamquam ipsam rationem veritatemque defendunt; fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras, velut eas non solum spectantibus intuendas, sed quodammodo tangendo palpantibus offeramus; et tamen quis disceptandi finis erit, si respondendum esse ipsis respondentibus nos existimemus? Nam qui vel non possunt intelligere quod vel tam duri sunt perversitate mentis, ut etiam si intellexerint, non obediant, et respondentes loquuntur iniquitatem, atque infatigabiliter vani sunt: quorum dicta contraria si toties velimus refellere, quoties obnixa fronte statuerunt non cogitare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et aerumnosum et infructuosum vides. Erit ergo hic modus servandus, ut veritas manifeste et quasi palpabiliter ostendatur: et si qua in contrarium dicta fuerint, quae aliud pondus non habeant, contemnantur, ne semper oporteat inutiliter eadem replicare. Sed si quis contrarium dicere voluerit, scribat quod dicit, ut alii intelligentes diiudicare possint an doceat veritatem.* Primo ergo circa propositam quaestionem, ut singula discutiamus, considerandum est, pueros etiam infra annos pubertatis in religionem recipi non esse secundum se malum; immo esse expediens et fructuosum, quia illud quod a pueritia assuescimus, semper perfectius et firmius tenemus, secundum illud Proverb. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam graditur; etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et ideo apostoli instituerunt ut pueri etiam infantes ad Christianam religionem reciperentur, ut in ea nutriti, firmius et perfectius ei inhaererent; et hoc est quod Dionysius dicit

in ult. cap. Eccles. Hierar.: *secundum legem sanctam confirmati infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem ab omni remoti errore, et immundae vitae expertes: hoc divinis nostris ducibus*, id est apostolis, *ad mentem venit, et visum est suscipere infantes.* Multo autem magis excedit Christiana infidelium vita, quam vita religiosorum vitam saecularium; praesertim cum in primitiva Ecclesia omnium Christianorum erat perfectissimus religionis status, secundum illud Act. IV, v. 32: *multitudinis (...) credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia*: ad cuius vitae exemplar omnes religiones sunt institutae. Et ideo religionum institutores ex eadem causa qua apostoli, moti sunt ad recipiendum infantes in religionem; ut patet de beato Benedicto, qui, ut in II Dialog. legitur, recepit nutriendum in religionem Maurum duodennem, et placidum septennem. Est tamen quaedam differentia circa hoc attendenda. Nam pueri ante annos pubertatis ex naturali iure sunt sub cura parentum, propter hoc quod patiuntur discretionis defectum, secundum quem possint bene regere seipsos. Et ideo in hac aetate possunt quidem religioni tradi, si a parentibus offerantur; et erit rata traditio, praecipue si, cum ad annos pubertatis pervenerint, ratam habuerint paternam oblationem. Unde Gregorius dicit: *si pater vel mater filium filiamve intra septa monasterii in infantiae annis sub regulari tradiderint disciplina, utrum liceat eis, postquam pubertatis impleverunt annos, egredi, et matrimonio copulari, hoc omnino devitamus: quia nefas est ut oblatis a parentibus Deo filiis voluntatis frena relaxentur.* Si autem in hac aetate propria sponte se religioni tradiderint, potest hoc per assensum vel dissimulationem parentum ratum esse; unde dicitur XX, quaest. 2: *si in qualibet minore aetate vel religionis tonsuram vel religioni vestem debitam, in utroque sexu filiis aut unus aut ambo parentes dederint, aut forte vel nolentibus vel nescientibus*, scilicet parentibus, *a se susceptam, non mox visam in filiis abdicaverint, sed vel coram se vel episcopo palamque in conventu eodem filios talia habere permiserint, ad saecularem reverti habitum filiis ipsis quandoque penitus non licebit.* Si vero pueri annos pubertatis transcenderint, possunt etiam invitis parentibus ad religionem transire, nec sunt repellendi, immo magis advocandi: ut enim Gregorius dicit in quadam homilia, *ad vitam bonam alius in pueritia, alius in adolescentia, alius in iuventute, alius in senectute, alius in decrepita aetate perducitur; et cum in nulla aetate sint repellendi, minus tamen sunt repellendi in pueritia.* Dicit enim Chrysostomus super Matthaeum: *quis meruerit appropinquare Christo, si repelleretur ab eo simplex infantia? Nam si sancti futuri sunt, quid vetatis filios ad patrem venire? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis, antequam culpam videatis?* Quam quidem damnationis sententiam proferunt aliqui, cum dicunt: non sunt recipiendi pueri ad religionem, quia exibunt, et peiores efficientur. Sed quod addunt quidam, quod oportet pueros prius exercitari in praeceptis, et postea transire ad consilia observanda in religione, ex falso intellectu procedit. Arbitrantur enim quod praecepta praeparent viam ad consilia. Non est autem sic: immo potius consilia parant viam ad praecepta servanda, quia per consilia removetur homo a rebus saeculi, circa quas occupatus difficile est quod innocentiam servet. Unde Hilarius dicit super Matthaeum: *grave onus innocentia subit incrementis opum occupata: rem enim solius famulatus Dei non sine saeculi vitiis assequetur.* Et ideo dominus dicit Matth. XIX, 23 ss., quod difficile est qui pecunias habent intrare in regnum caelorum: quia difficile est quod homo praecepta servet, quibus intratur in regnum, nisi sequens consilia divitias relinquat. Et ideo pueri ad hoc quod innocentiam servare possint in observantia mandatorum, sunt praeparandi, et quodammodo praemuniendi in exercitio consiliorum; nec sunt repellendi, quamvis ineruditi videantur in praeceptis. Dicit enim Origenes super Matthaeum: *quidam puerilem sermonem habentes, offerunt salvatori pueros et infantes. Qui autem videntur perfectiores priusquam discant, ad rationem iustitiae reprehendunt eos qui pueros et infantes adhuc minus eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo debemus attendere, ne aestimatione sapientiae excellentioris contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum.* Sed quod ulterius quaeritur, an ante religionis ingressum sint voto vel iuramento ad religionem obligandi, manifeste patet quod sic. Sicut enim in malo quanto voluntas est magis obfirmata ad malum, tanto peior est, sicut in obstinatis patet, et qui ex malitia peccant; ita etiam in bonis, tanto voluntas melior est, quanto est magis firmata et adstricta ad bonum. Cum ergo bonum sit quod pueri ad religionem veniant, multo melius est quod eorum voluntas sit ad hoc firmata, quod fit voto vel iuramento: unde et David dicebat: *iuravi et statui custodire iudicia iustitiae tuae*; et Augustinus dicit in epistola ad Paulinam et Armentarium: *felix necessitas quae ad meliora compellit.* Ultimo autem considerandum restat, an sint beneficiis alliciendi. Et si quidem conventione vel pacto pretium alicui detur, vel quodcumque terrenum beneficium, ut religionem intret; hoc est illicitum. Si autem aliquis ei aliqua beneficia temporalia conferat ut auferat impedimenta quibus impeditur a religionis ingressu, vel etiam ut eum nutriat, vel doceri faciat ad hoc quod sit religioni aptus; hoc non est illicitum, sed est laudabile. Similiter et si beneficiis temporalibus aliquis aliquem alliciat, ut eum favorabilem sibi reddat, non intendens gloriam propriam, sed gloriam Dei et proximi salutem, laudabile est, sicut et apostolus de seipso dicit, I Cor. cap. X, 33: *per omnia omnibus placeo.* Deus etiam aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum. In Ecclesiis etiam quibusdam temporalium distributionibus alliciuntur aliqui ad Ecclesiae deserviendum; non quod praemium accipiant, sed sunt quaedam secundario illectiva ad serviendum Deo, sicut et dominus dicit Matth. VI, 33: *primo quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia*, scilicet necessaria vitae, *adiicientur vobis.*

[67691] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus ad consilia invitavit adolescentem in praeceptis exercitatum, ita etiam vocavit Matthaeum publicanum non exercitatum in praeceptis, sed peccatis implicatum: ex quo accipere possumus quod ad consilia observanda in religione advocandi sunt non solum exercitati in praeceptis, sed etiam non exercitati.

[67692] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod diversitas graduum dupliciter attendi potest. Uno modo in diversis statibus seu conditionibus. Et sic non oportet quod qui tendit ad maiorem statum vel conditionem, prius exercitetur in minori statu vel conditione; sicut videmus quod illi qui volunt fieri milites, non prius exercitantur in lanificio, sed a pueritia exercentur in militia; similiter qui volunt fieri clerici, non prius exercentur in vita laicali, sed a pueritia instruuntur in vita clericali. Et hoc modo qui volunt religiosi fieri, non oportet quod prius exerceantur in vita saeculari; sed optimum est eis, si a pueritia exerceantur in vita religionis, quia magis poterunt in ea proficere. Unde dicitur Thren. III, v. 27: *bonum est viro cum portaverit iugum* domini *ab adolescentia sua.* Alio modo possunt accipi diversi gradus in eodem statu vel conditione. Et

hoc modo dicit Gregorius, quod in qualibet bona conversatione incipiendum est a minoribus, ut a maiora perveniatur. Sicut enim milites a rudimentis militiae, et clerici a rudimentis clericaturae; ita etiam et religiosi incipiunt a rudimentis religionis, ut proficiant usque ad summum.

[67693] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod duplex est occasio: scilicet data et sumpta. Tunc quidem dat aliquis occasionem alicui ruendi, vel in cisternam cadendi, quando facit aliquid vel dicit minus rectum, ex quo datur proximo occasio ruinae; et tunc ruina proximi imputatur danti occasionem. Aliquando autem non est occasio data, sed sumpta; puta, cum aliquis inducit aliquem ad bonum, et ipse ex hoc fit deterior, non est relinquenda monitio bona propter hoc quod ille sumit inde occasionem ruinae: unde et dominus non dimisit praedicationem veritatis propter scandalum Pharisaeorum, ut habetur Matthaei, XV, 10; et Augustinus dicit, quod si plurimi essent in domo ruitura, et inde saltem unus liberari posset, atque id quia facere conaremur, alii semetipsos praecipitio necarent, doleremus de ceteris, verum de unius saltem salute consolaremur.

[67694] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod libertas necessitati coactionis opponitur, quae est necessitas absoluta; et talis necessitas est cohibenda. Sed necessitas quae est ex suppositione finis, non opponitur libertati; et tali necessitate expedit uti ad communem utilitatem: alioquin nec pacta promissionibus firmata, nec iuramenta, in rebus humanis fieri deberent. Multo autem magis per huiusmodi expedit homines obligari ad divina, quae sunt meliora.

[67695] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod difficultas ingressus observatur in religionibus per hoc quod datur intrantibus annus probationis, in quo difficultates religionis experiuntur.

[67696] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod parieti nondum desiccato non est onus tignorum imponendum, tamen non prohibetur quin sit paries desiccandus. Desiccatur autem paries a pravo humore saecularis affectus per religionem; et ideo contingit quod prius exercitentur aliqui in religione quam eis onus praelationis aut sacrorum ordinum imponatur; et de hoc onere loquitur Gregorius, ut patet per ea quae praecedunt in illo capitulo, et in II homilia in Ezechielem.

[67697] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod status religionis, et est status poenitentiae, et est exercitium sive schola perfectionis: unde ad religionem recipiendi sunt peccatores propter poenitentiam, et recipiendi sunt pueri innocentes quasi in schola quadam perfectionis, ut perfectius innocentiam conservent.

[67698] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod si omnino inviti pueri in religionem inducerentur, timendum esset de casu futuro: sed ex quo propria voluntate se obligant, ac religionem ingrediuntur, non habet locum ratio inducta.

[67699] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod sicut magnum et parvum, multum et paucum, secundum philosophum, dicuntur relative; ita et festinatum, sive velox, et tardum. Nam festinatum, sive velox, est quod in parvo tempore multum movetur. Illa ergo substantia minuitur quae est festinata in respectu ad debitum modum; puta, si aliquis aliquem statum aggressus, statim a principio, contemptis rudimentis illius status, ea quae sunt perfectorum in statu illo, attentare

vellet. Non est autem substantia festinata, si exercitium perfectionis, et quasi quamdam scholam, quae est religio, a pueritia aliquis aggrediatur. Tantum est enim culmen perfectionis, ut etiam si a pueritia quis huiusmodi perfectionem aggrediatur, semper habet ubi proficiat: sicut et Augustinus dicit ad Volusianum de doctrina Christiana: *tanta est*, inquit, *Christianarum profunditas litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem summo studio, meliore ingenio, conarer addiscere.*

[67700] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod diversi ordines sunt quasi diversi gradus unius clericalis vitae; et ideo oportet ut a minoribus incipiat qui ad maiores tendit. Non autem oportet quod qui tendit ad sacros ordines, exercitetur in his quae pertinent ad inferiorem statum, laicalis scilicet vitae. Et similiter in vita religionis oportet quod a rudimentis eius incipiat qui religionem ingreditur, ut ad summum apicem religionis pertingere possit; non tamen oportet eum prius esse exercitatum in saeculari vita.

[67701] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod in intelligibilibus etiam oportet quod aliquis a minoribus in eadem scientia incipiat, ut ad maiora perveniat; non tamen oportet quod quicumque vult addiscere aliquam scientiam maiorem, exercitetur in qualibet minori: sicut qui volunt addiscere liberales artes, non oportet quod prius exercitentur in mechanicis; sed solum hoc oportet quando minor scientia parat viam ad maiorem. Vita autem saecularis non parat viam ad religionem, sed magis ab ea abducit: unde Gregorius dicit in Princ. Moralium: *cum adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eorum iam non specie, sed, quod est gravius, mente retinerer.* E converso autem observantia consiliorum parat viam ad tutius et perfectius praecepta divina observanda, quae necesse est in saeculari vita observari.

[67702] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa in multis deficit. Primo quidem, quia ille qui religionem intrat, non ad hoc eligitur ut sui vel alterius curam gerat magis quam ante; sed magis ut sit sub cura et obedientia alterius. Secundo, quia hoc non conceditur ab omnibus, quod necesse sit eligere meliorem ad regimen praelationis; sed secundum quosdam, sufficit eligere bonum. Tertio, quia si oportet eligere meliorem ad praelationem, non quidem oportet simpliciter meliorem eligere, sed meliorem, id est magis idoneum, ad hoc. Pueri autem etsi non sint meliores simpliciter quam adulti, sunt tamen magis idonei ad hoc in religione nutriantur; unde Anselmus in Lib. de similitudinibus comparat eos qui a pueritia nutriuntur in religione, Angelis, alios autem hominibus: quia Angeli a principio, homines processu temporis ad vitam aeternam perveniunt. Quarto, quia ad episcopatum non eligitur nisi unus; et ideo maior necessitas est quod melior assumatur, quam de intrantibus religionem, qui plures accipi possunt.

[67703] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod non solum illud quod est peccatum, praebet occasionem ruinae, sed etiam illud quod habet speciem mali: unde et apostolus dicit, I ad Thessal., V, 22: *ab omni specie mala abstinete vos.* Et quia serpens aeneus, etsi secundum se esset bonus ex sui institutione, tamen speciem habebat mali propter similitudinem idololatriae: ideo apud eos qui erant ad idololatriam proni, non erat dimittendus, sed laudabiliter

fuit subtractus. Introitus autem religionis nec est secundum se malum, nec habet speciem mali. Benedictio autem, etsi sit de genere suo bona, tamen ad hoc quod sit actus virtutis, exigitur quod sit vestita debitis circumstantiis, ut sit conveniens et personae et loco et tempori. Non est autem conveniens personae, quando minor praesente maiore benedicit, quia, sicut dicitur ad Hebr., VII, 7, *sine ulla (...) contradictione, quod minus est, a maiore benedicitur.*

[67704] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui accedit ad consilia, non quaerit ascensum per abrupta postpositis gradibus, sed magis resecat quae possunt hominem impedire ab observatione praeceptorum, sicut dictum est.

[67705] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod, secundum dictum Damasceni, magis esset contrarium concludendum. Ideo enim Deus hominibus etiam post regenerationem incorruptibilitatem non statim addit, quia hoc non esset eis utile, sed superbiendi occasio. Abundantia enim temporalium et corporalium bonorum est materia superbiae; et ideo utile est homini ad superbiam vitandam, ut ad consilia transeat, temporalium bonorum superabundantiam derelinquens.

[67706] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod amplexus Rachelis significat quietem contemplationis, ad quam etiam consilia sequentes non statim a principio pervenire possunt, sed post longum exercitium bonorum operum. Facilius tamen ad praedictam quietem pervenitur per observantiam consiliorum quam per exercitium mandatorum in vita saeculari.

[67707] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod si beneficiis temporalibus aliqui alliciantur ad religionem cum pacto, sicut patet in emptione et venditione, est illicita solutio. Si autem aliquis alicui provideat sine pacto, non est illicita solutio; unde post praemissa verba in eodem capite subiungitur: *nisi forte de pauperum alimento quis in concione proponat*; et iterum subdit: *dum tamen absit pactio, et omnis cesset conventio.*

[67708] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod status religionis, quantum ad eos qui in eo profecerint, est spiritualis militia; quantum vero ad eos qui de novo intrant, est quasi cuiusdam tirocinii exercitium: ideo oportet ad maiorem profectum quod a principio aliquis huiusmodi exercitium subeat, sicut et de exercitio militiae temporalis Vegetius docet in libro de re militari.

[67709] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod obligatio perficiens matrimonium corporale non potest fieri ante annos pubertatis; cui obligationi similis est professio quae fit in religione ad perpetuo remanendum in ea. Sed ante annos pubertatis potest fieri aliqua sponsio futuri matrimonii, sicut est in sponsalibus; cui assimilatur obligatio quae fit ad religionem.

[67710] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod sicut Glossa, ibidem, exponit, per hoc quod daemoniacus curatus volebat esse in navi cum Christo, significatur desiderium eorum qui sunt a peccato mundati, quo cupiunt dissolvi et esse cum Christo, et hoc non statim eis conceditur; sed oportet quod prius in hac vita laborent annuntiando verbum Dei. Unde patet quod non est ad propositum.

[67711] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 21 Ad vicesimumprimum dicendum, quod quanto aliquis magis exercitatus in bono, ex Aegypto, id est ex saeculo, ad religionem transit, tanto facilius in ea proficere potest: sed quia in saeculari vita imminent multa pericula, quibus huiusmodi exercitium virtutis impeditur, tutius est quod a principio impedimenta dirumpat per observantiam consiliorum.

[67712] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 22 Ad vicesimumsecundum dicendum, quod difficilius est observare praecepta in vita saeculari quam in vita religiosa. Magna enim virtus requiritur ad hoc quod aliquis in saeculo vivens se immaculatum a vitiis saeculi conservet; unde dicitur Eccli., XXXI, 8: *beatus dives qui inventus est sine macula*; et postea subditur: *quis est hic, et laudabimus eum? Facit enim mirabilia in vita sua.* Et ideo maioris praesumptionis esse videtur, si tamen sit praesumptio, quod aliquis in saeculo vivens considerat se immaculatum, quam quod, tantae virtutis se non existimans, ad religionem transeat, ut facilius a peccati macula conservetur, ad modum Zachaei, qui cum statura pusillus esset, ad hoc quod Christum videret, ascendit arborem sycomorum, id est ficum fatuam, per quam religio designatur.

[67713] Quodlibet IV, q. 12 a. 1 ad 23 Ad vicesimumtertium dicendum, quod in unoquoque statu maiora minoribus sunt attribuenda: et tamen qui ad maiorem statum proficere vult, oportet quod dum minor est, primordia illius status accipiat, secundum illud Eccli., XXV, 5: *quae in iuventute tua non congregasti, in senectute quomodo metes?* Et ideo ad hoc quod aliquis perveniat ad perfectionem religionis, oportet quod a principio aetatis suae ad huiusmodi assuescat.

Articulus 2

[67714] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 tit. 1 Utrum consilia ordinentur ad praecepta

[67715] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[67716] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 1 Illud enim ad quod ordinatur aliud, posterius est, quia finis est prior in intentione, et posterior in executione. Sed observationem praeceptorum constat esse priorem in executione quam impletionem consiliorum; ut patet Matth., XIX, 17, ss., de adolescente qui dixerat se servasse legis praecepta a iuventute sua, cui datur consilium perfectionis. Ergo videtur quod consilia non ordinentur ad praecepta sicut ad finem, sed potius e converso.

[67717] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 2 Praeterea, finis est perfectior his quae sunt ad finem. Sed consilia sunt perfectiora praeceptis, quia consilia pertinent ad perfectionis statum, praecepta autem pertinent ad communem iustitiam; unde et consilia praeceptis superadduntur, ut patet per hoc quod Matth., XIX, 21, dominus dicit adolescenti, qui praecepta servaverat: *adhuc unum tibi*

deest. Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus. Ergo consilia non ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

[67718] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in II Physic., sicut se habent principia ad conclusiones, ita se habent fines ad ea quae sunt ad finem. Sed talis est habitudo principiorum ad conclusiones, quod positis principiis ponuntur conclusiones, non autem e converso; quia contingit ex falso syllogizare verum. Ergo talis est habitudo finium ad ea quae sunt ad fines. Sed positis praeceptis non ponuntur consilia: multi enim observant praecepta qui non observant consilia. Ergo consilia non ordinantur ad praecepta sicut ad finem.

[67719] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de sancta virginitate: *mirabiliter decipiuntur qui propter praesens saeculum virginitatem esse solum observandam sentiunt.* Sed observatio praeceptorum pertinet ad praesens saeculum. Ergo consilium virginitatis non est implendum propter praecepta; et eadem ratio est de aliis consiliis.

[67720] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 5 Praeterea, praecepta pertinere videntur ad vitam activam; consilia autem ad vitam contemplativam. Unde Matth., XIX, 18, ubi enumerantur praecepta legis, dicit Glossa: *ecce vita activa.* Ubi autem postea subditur: *si vis perfectus esse*, etc. dicit: *ecce vita contemplativa.* Sed vita activa ordinatur ad contemplativam, et non e contrario. Ergo praecepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

[67721] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 6 Praeterea, dominus bis miraculose legitur turbas refecisse; primo quidem quando satiavit quinque milia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, ut legitur Matth., cap. XIV, 15-21; secundo quando de septem panibus et paucis pisciculis satiavit quatuor millia hominum, ut habetur Matth., XV, 32-38; et sic dicit Glossa, Matth., XIV: *quinque millia pro quinque sensibus corporis, ita sunt qui in saeculari habitu exterioribus recte uti noverint: hi quinque panibus, id est legalibus praeceptis, adhuc necesse est ut instruantur. Nam qui mundo integre renuntiant, quatuor millia sunt, et septem panibus. Id est evangelicae perfectioni, sunt similes, et spirituali gratia reficiuntur.* Sed primo pavit dominus quinque millia hominum ex quinque panibus quam quatuor millia ex septem. Ergo praecepta sunt praevia consiliis, et non e converso.

[67722] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 7 Praeterea, dispositiones praecedunt perfectionem, et ordinantur ad ipsam; sed praecepta sunt dispositiones ad consilia; dicit enim Glossa Hieronymi in principio Marci: *quatuor sunt qualitates, de quibus sancta Evangelia contexuntur: praecepta, mandata, testimonia, exempla: in praeceptis iustitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio*; ad quam pertinent consilia, et non e converso.

[67723] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 8 Praeterea, primo non est aliquid prius. Sed, sicut dicit quaedam Glossa super Psalm., *caritas primo movet pedem ad reditum vitae.* De actu autem caritatis dantur praecepta. Ergo nihil est prius in vita spirituali quam praecepta; non ergo consilia ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

[67724] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 9 Praeterea, super illud Psalm. CXXX, 2: *sicut ablactatus super matrem suam*, etc., dicit Glossa: *sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali, ita*

et in spirituali. Primum ergo tempus est conceptionis, secundum est in utero alitionis, tertium emissionis, quartum portationis et lactationis, quintum ablactationis: ita et in utero matris Ecclesiae, primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; inde quasi in utero alimur in iisdem primordiis proficientes; deinde manibus Ecclesiae portamur et lacte nutrimur, donec iam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris. Et postea subditur: *multi vero hunc ordinem perverterunt, ut haeretici et schismatici se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur.* Sed separari a lacte est, facilioribus dimissis, ad difficiliora transire. Cum ergo consilia sint difficiliora quam praecepta, videtur quod periculo extinctionis se exponant qui ad consilia accedunt, nisi prius educati in praeceptis; praecepta ergo ordinantur ad consilia, et non e converso.

[67725] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 10 Praeterea, Gregorius dicit super Ezech. *Quod est ex praecepto bonum facere, inchoandum est.* Sed id quod est incipientium, ordinatur ad id quod perfectionis est, et non e converso. Ergo praecepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

[67726] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 11 Praeterea, virtus imitatur naturam. Sed natura operatur prius in corpore animalis ea quae pertinent ad esse, sicut membra principalia, quam ea quae sunt de bene esse. Ergo in progressu virtutis, priora sunt praecepta, quae sunt de esse virtutis, quam consilia, quae sunt de bene esse ipsius: et sic idem quod prius.

[67727] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 12 Praeterea, sicut est ordo in addiscendo, ita etiam in operando. Sed in addiscendo oportet incipere a facilioribus, ut ad difficiliora perveniatur. Ergo in operando oportet prius implere praecepta, quae sunt faciliora, et sic transire ad consilia.

[67728] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 13 Praeterea, Matth., V, dicitur in Glossa quod *sermo divinus est nobis via qua currimus.* Sed sermo divinus praeordinat praecepta consiliis, ut patet Matth., V, 21 ss.; ubi primo ponitur id quod praeceptum est antiquis, et postea superadditur a domino id quod perfectionis est. Ergo videtur quod observantia praeceptorum sit praeordinanda observationi consiliorum.

[67729] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 14 Praeterea, illud quod est minimum in aliquo genere, ordinatur ad id quod est maximum in genere illo. Sed nihil est minus in vita Christiana quam observantia praeceptorum, nihil autem maius quam observantia consiliorum. Ergo praecepta ordinantur ad consilia.

[67730] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 15 Praeterea, Hieronymus dicit super Matthaeum: *qui praecepta legis implere negligit, perfectiora implere non potest.* Ergo oportet quod prius aliqui impleant praecepta quam consilia, et sic praecepta ordinantur ad consilia.

[67731] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 arg. 16 Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia essendi. Sed a praeceptis non convertitur consequentia essendi ad consilia: non enim sequitur, si aliquis servat praecepta, quod servet consilia. Ergo observatio praeceptorum naturaliter praecedit, et ordinatur ad observantiam consiliorum.

[67732] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Enchir.

Quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est, non moechaberis: et quaecumque non iubentur, sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est, bonum est homini mulierem non tangere; tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum. Sed haec duo cadunt sub praecepto, ut patet Matth. XXII, 37-40. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

[67733] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 s. c. 2 Praeterea, illud quod est electionis, ordinatur ad id quod est necessitatis: quia electio est eorum quae sunt ad finem. Sed consilia sunt electionis, praecepta autem necessitatis. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

[67734] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 s. c. 3 Praeterea, illud per quod aliquid plenius perficitur, ordinatur ad illud. Sed per consilia plenius et tutius conservantur praecepta. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

[67735] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod praecepta dantur de actibus virtutum. Duplex autem est virtutis actus, scilicet interior et exterior; et uterque actus sub legis praecepto cadit; unde Augustinus dicit contra Faustum, quod: *quia Iudaei non intelligebant homicidium nisi per interemptionem corporis humani, aperuit dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari.* Similiter etiam tantummodo corporalem cum femina illicitam cohabitationem vocari moechiam, quae erat in lege prohibita; sed dominus demonstravit etiam interiorem concupiscentiam ad hoc pertinere. Unde manifestum est quod etiam interiores actus virtutum sub praecepto cadunt. Consilia ergo ordinantur ad praecepta et secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, et secundum quod sunt de exterioribus actibus: sed diversimode. Nam ad interiores actus virtutum ordinantur sicut in finem. Omnes enim interiores actus virtutum moralium pertinent ad mentis puritatem; ut scilicet mens hominis a passionibus inordinatis et ab exteriorum rerum cupiditate sit libera. Et ulterius omnes virtutes, tam morales quam theologicae, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Et ad haec duo omnia consilia ordinantur sicut ad finem: scilicet ad caritatem Dei et proximi, et ad mentis puritatem; unde dicitur in collationibus patrum: *quidquid nos ad virtutem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est: quidquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum et vitium devitandum est. Pro hac enim universa agimus atque toleramus: pro hac, patria, parentes, dignitates, divitiae, deliciae mundi huius et voluptas universa contemnitur*, ut scilicet puritas cordis perpetua retineatur. Et postea subdit: *pro hac ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus noxiis illaesas praeparet cor nostrum, et servare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere.* Et hoc idem Augustinus dicit de moribus Ecclesiae: *non reiiciendis, inquit, generibus ciborum quasi pollutis, sed concupiscentiae perdomandae, et dilectioni fratrum retinendae invigilat omnis intentio*; et ibidem dicitur: *caritas praecipue custoditur, si caritati virtus, caritati sermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur.* Unde et apostolus, I ad Cor. VII, 34, virginitatis consilium ad hoc ordinandum docet, ut mulier innupta cogitet quae sunt Dei, quomodo placeat Deo; et dominus Matth. XIX, 21, paupertatis consilium ad hoc ordinat ut homo Deum sequatur; quod fit per rectitudinem et puritatem interioris affectus. Sic ergo consilia ordinantur sicut in finem ad praecepta, secundum quod sunt de interioribus actibus

virtutum; sed secundum quod sunt de actibus exterioribus, puta: *non occides, non furtum facies*, etc., ordinantur consilia ad praecepta non sicut ad finem. Non enim propter hoc homo virginitatem servat ut ab adulterio abstineat; neque hoc fine aliquis suis abrenuntiat ut non furetur aliena: cum exteriora opera consiliorum sint maiora quam exteriora opera praeceptorum: ordinantur tamen ad ea in quantum faciunt ea tutius et firmius conservari. Qui enim sua dimittit, multo magis abstinet a rapiendis alienis; unde et Augustinus dicit in libro XIX contra Faustum: *omnia ex Hebraeorum lege commemorata dominus commendavit, ut quidquid ex persona sua insuper loqueretur, vel ad expositionem commendandam valeret, si quid illa obscurum posuisset: vel ad tutius conservandum quod illa voluisset*; et in libro de sermone domini in monte dicit, quod *dum fiunt illa quae adduntur ad perfectionem, multo magis fiunt illa quae praemissa sunt ad inchoationem.* Sic ergo patet quod consilia ordinantur sicut ad finem ad praecepta, prout sunt de interioribus actibus virtutum; sed ad praecepta, secundum quod sunt de exterioribus actibus, ordinantur consilia ad hoc quod tutius et firmius conserventur per modum removentis prohibens. Et primum horum est causa secundi: firma enim exteriorum actuum observatio causatur ex interiori affectione mentis bene dispositae.

[67736] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam dives ille mentitus est, dicens se praecepta observasse, et praecipue quantum ad unum praeceptum quod ibidem commemoratur, pertinens ad interiorem actum, scilicet: *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Unde Origenes dicit super Matthaeum: *scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod cum dominus dixisset ei; vade, et vende omnia quae habes; coepit dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum dominus; quomodo dicis: feci legem et prophetas? Scriptum est enim in lege; diliges proximum tuum sicut teipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur ex ea omnino aliquid ad eos. Impossibile enim est implere praedictum mandatum, et esse divitem, et maxime habere tantas possessiones.* Et hoc idem confirmatur per Hieronymum qui dicit super Matth. *Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis: diliges proximum tuum sicut teipsum; opere complesset, quomodo postea audiens: vende omnia quae habes et da pauperibus, tristis abiisset?* Sed quia Chrysostomus et alii expositores dicunt, adolescentem illum non fuisse mentitum, utrumque salvari potest. Nam hoc praeceptum: *diliges proximum tuum sicut teipsum*: dupliciter potest observari. Uno modo imperfecte, ut scilicet aliquis non faciat contra proximum quod non vult sibi fieri, et ut sine detrimento proximo subveniat. Alio modo, ut scilicet ad subveniendum necessitatibus proximorum corporalibus ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis. Hoc enim modo non implet hoc praeceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere. Consilia autem ad hoc ordinantur ut praecepta perfectius custodiantur: et ideo dominus, observanti praecepta imperfecte, superaddit consilia, per quae praecepta perfectius observentur.

[67737] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectio vitae in praeceptis, secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, consistit essentialiter: *nam caritas est vinculum perfectionis*, sicut apostolus dicit ad Coloss. III, 14; et ideo cum dominus praecepta caritatis posuisset Matthaei V, 48, subiungit: *estote ergo perfecti.* Sed in consiliis, quae sunt de quibusdam

exterioribus actibus, consistit perfectio instrumentaliter; quia scilicet huiusmodi consilia sunt quasi quaedam instrumenta per quae facilius ad perfectionem pervenitur. Unde in collationibus patrum dicitur: *ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplina illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.* Et Augustinus dicit in Lib. de perfectione iustitiae: *sic audiamus praecepta perfectionis, ne currere negligamus ad perfectionem caritatis.* Et Hieronymus super Matthaeum dicit exponens illud: *ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quia, inquit, non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est: et secuti sumus te, quid ergo erit nobis? Quasi diceret: fecimus quod iussisti: quid ergo dabis praemii?* Praecepta ergo imperfecte observata pertinent ad communem iustitiam; sed perfectio vitae consistit in ipsa plena observantia praeceptorum.

[67738] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid ad finem ordinatur dupliciter: uno modo ut necessarium ad finem, sine quo finis esse non potest, sicut cibus ad vitam corporis conservandam; alio modo sicut necessarium ad finem, sine quo ad finem non ita bene perveniri potest, sicut equus ordinatur ad iter, non quia sine equo aliquis ire non possit, sed quia in equo melius vadit. Similiter et consilia ordinantur ad praecepta, non quia sine consiliis praecepta observari non possint et quantum ad interiores actus et quantum ad exteriores: nam Abraham, qui et coniugio et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus, secundum illud Gen. cap. XVII, 1: *ambula coram me, et esto perfectus*; sed quia per consilia facilius et expeditius ad perfectam praeceptorum observantiam pervenitur.

[67739] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit excludere quorumdam dictum, qui credebant virginitatem esse necessariam solum ad carendum tribulatione corporis, quae in matrimonio sustinetur. Observatio autem praeceptorum etsi in hoc saeculo fiat, non tamen pertinet ad hoc saeculum, sed futuro saeculo coniungit.

[67740] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod praecepta pertinent et ad activam et ad contemplativam vitam; consilia vero sunt instrumenta contemplativae vitae. Sed ibi praecessit mentio de praeceptis ordinantibus ad proximum, quae pertinet ad vitam activam.

[67741] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod etiam in ipso exercitio praeceptorum contingit inveniri differentiam perfectionis. Unde non potest dici quod numerus quinque millium pertineat ad praecepta, et numerus quatuor millium ad consilia: sed primum pertinet ad imperfectam observantiam praeceptorum, qualis etiam in saeculari vita interdum habetur; secundum vero pertinet ad perfectam observantiam praeceptorum, ad quam ordinantur consilia. Nec tamen quia primo dominus pavit quinque millia quam quatuor millia oportet quod aliquis prius exerceatur in vita saeculari quam transeat ad religionem; quia etiam religionem intrantes, non statim perfectionem adipiscuntur, sed ad perfectionem assequendam se exercitant; sicut et intrantes scholas logicae, non statim efficiuntur logici, sed ad hoc se exercitant; unde et religio quaedam perfectionis schola est.

[67742] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod exempla quae traduntur in Evangelio, sunt exempla Christi, quae pertinent non solum ad consilia, sed etiam ad perfectam

observantiam praeceptorum: unde et ibidem subdit exempla, ut hic: *discite a me, quia mitis sum, et humilis corde.*

[67743] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod caritas habet multos gradus: nam primo est caritas incipiens, et postea perficiens, et ultimo perfecta: unde caritas in spirituali vita est principium et finis.

[67744] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod observantia consiliorum est difficilior quam observatio praeceptorum quantum ad exteriores actus; tamen observatio praeceptorum perfecta quantum ad interiores actus est longe difficilior. Difficilius enim est deponere animi cupiditates quam possessiones; et tamen difficilius est observare exteriores actus praeceptorum sine consiliis quam cum consiliis, sicut ex praemissis patet.

[67745] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod incipientes sunt in ordine instruendorum ab aliis: et ideo praecepto moventur ad aliquid faciendum tam in vita saeculari quam in religione; sed quando iam perficiuntur, operantur ab interiori habitu, quasi ex seipsis, non solum consilia, sed etiam praecepta.

[67746] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod, sicut dictum est, caritas et est principium spiritualis vitae, et finis; et ideo et ipsa praecedit inchoata, tamquam de esse existens spiritualis vitae, et ipsa sequitur tamquam pertinens ad perfectum esse spiritualis vitae. Et tamen ea quae sunt de bene esse, ordinantur ad conservationem eorum quae sunt de esse rei.

[67747] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod etiam in disciplinis prius addiscuntur ea per quae alia perfectius intelliguntur, quamvis illa facilius sit intelligere vel habere secundum communem modum, sicut facilius est scire argumentari eo modo quo etiam idiotae utuntur dialectica quadam, quam scire regulas logicae; et tamen primo addiscuntur regulae logicae ad hoc quod aliquis perfectius argumentari valeat quam communiter idiotae argumentantur. Et similiter facilius est observare praecepta secundum imperfectum modum quam observare consilia; et tamen qui tendunt ad perfectam praeceptorum observationem, oportet quod incipiant a consiliis sicut a quibusdam instrumentis.

[67748] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium est dicendum, quod illa quae ibi dominus superaddit, non sunt consilia, sed praecepta, ut patet ex ipsis verbis domini quae ibi ponuntur, tum etiam ex expositione Augustini in libro de sermone domini in monte.

[67749] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod observantia praeceptorum secundum imperfectum modum est minimum in vita spirituali; sed est maximum, si observentur perfecte.

[67750] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, est, quod perfectiora Evangelii non solum sunt consilia, sed etiam praecepta, ut ex dictis patet.

[67751] Quodlibet IV, q. 12 a. 2 ad 16 Ad decimumsextum est dicendum, quod illud a quo non convertitur consequentia essendi, etsi sit prius natura quodammodo, non tamen oportet quod

semper sit prius tempore. Non enim in Angelis vivere praecedit intelligere, quamvis non omne vivens sit intelligens; quia statim a principio Angeli vitam perfectam habent; quae est intellectualis. Et similiter qui volunt plenius praecepta custodire, statim a principio consilia assumere debent; licet non omnes observantes praecepta, observent consilia.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet X

Thomas de Aquino

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[68759] Quodlibet X, q. 1 pr. Quaesitum est de Deo, Angelo et anima. De Deo quaesita sunt tria.

[68760] Quodlibet X, q. 1 pr. 1 Primo de eius unitate.

[68761] Quodlibet X, q. 1 pr. 2 Secundo de eius iudicio.

[68762] Quodlibet X, q. 1 pr. 3 Tertio de eius sacramento.

Articulus 1

[68763] Quodlibet X, q. 1 a. 1 tit. 1 Utrum unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum

[68764] Quodlibet X, q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur: videtur quod unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum, secundum opinionem Magistri. Ex privationibus enim non constituitur res aliqua. Sed ex unitatibus constituitur numerus, qui est res, cum sit species quantitatis. Ergo unitas non dicitur secundum privationem tantum.

[68765] Quodlibet X, q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, numerus sequitur distinctionem. Si ergo unitas et numerus in divinis non dicerent rem aliquam, non esset in divinis realis distinctio, quod est haeresis Sabelliana.

[68766] Quodlibet X, q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, si unitas et numerus in divinis dicuntur solummodo remotive; per unitatem autem nihil aliud videtur removeri quam numerus, nec per numerum aliud quam unitas: sequitur quod utrumque istorum in divinis dicatur secundum negationem negationis. Sed negatio negationis non est nisi secundum rationem tantum. Ergo unitas et numerus non essent realiter in divinis: quod est inconveniens. Et sic unum et numerus aliquid positive dicunt in divinis.

[68767] Quodlibet X, q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Omne quod praedicatur de aliquod, praedicatur de eo secundum propriam rationem. Sed ratio unius in negatione consistit: est enim unum quod non dividitur, secundum philosophum. Ergo de Deo praedicatur secundum remotionem tantum.

[68768] Quodlibet X, q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in X Metaphys., unum et multa opponuntur sicut privatio et habitus. Privatio autem dicitur per remotionem tantum. Ergo unum, quod inter praedicta duo tenet locum privationis, dicitur per remotionem tantum.

[68769] Quodlibet X, q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, unum supra ens non addit aliquid secundum rem, quia sic res non esset una per suam essentiam. Addit ergo aliquid secundum rationem tantum. Sed quod est secundum rationem tantum, vel est negatio vel relatio. Cum ergo unum supra ens non addat aliquam relationem quia ad aliquid non dicitur, videtur quod addat negationem.

[68770] Quodlibet X, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod unum quod est principium numeri, de necessitate aliquid positive dicit in eo cui attribuitur; quia, cum ex unitatibus numerus constituatur, nisi unitas res aliqua esset, numerus res esse non posset, et sic non posset poni in

aliquo genere tamquam species. Si ergo unum quod convertitur cum ente, sit idem quod unum quod est principium numeri, oportet quod etiam unum quod convertitur cum ente, aliquid positive superaddat enti. Et hoc concedit Avicenna: unde vult, quod unum quod convertitur cum ente, addat supra ens aliquid quod ad genus mensurae pertineat. Sed hoc non potest esse: quia cum unum quod convertitur cum ente, de qualibet re dicatur, oportet quod etiam illa res quam addit supra ens, sit una; et sic vel erit una per aliquam unitatem additam, et ita erit processus in infinitum; vel erit una per essentiam suam: quod si est, standum est in primo, ut scilicet ens ipsum dicatur unum per essentiam, non per aliquam rem additam. Sic ergo intelligendum est secundum opinionem Aristotelis et Commentatoris eius, quod unum quod convertitur cum ente, non superaddit enti rem aliquam, sed solum negationem divisionis; et sic huiusmodi unum, et ponit aliquid in quantum in suo intellectu includit ens, et dicitur remotive quantum ad id quod superaddit enti. Unum vero quod est principium numeri, quod superaddit enti aliquid de genere mensurae, et similiter numerus cuius est principium, inveniuntur in rebus habentibus dimensionem; quia talis numerus causatur ex divisione continui; et hic numerus, scilicet ex divisione continui causatus, est subiectum arithmeticae, etiam secundum Avicennam. Nulla autem conditio propria rei corporali potest dici de Deo, aut de aliqua substantia spirituali. Unde secundum hoc, unum et numerus quae continentur in genere quantitatis, non dicuntur de Deo et de aliis substantiis incorporeis, sed solum unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei opposita. Et ideo unitas in divinis non dicitur nisi remotive, quantum ad id quod superaddit enti; quamvis ponat aliquid, secundum quod includit ens: est enim unum, ens indivisum.

[68771] Quodlibet X, q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de uno quod est principium numeri.

[68772] Quodlibet X, q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit, si nullo modo unum et numerus aliquid ponerent realiter in divinis; ponunt autem ens et rem distinctam vel indistinctam quantum ad hoc quod ens includitur in ratione unius, ut dictum est.

[68773] Quodlibet X, q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in ratione multitudinis includitur negatio rei; sed in ratione unius negatio negationis et rei simul. Quod sic patet. Unum enim est quod non dividitur; divisio autem est quae negatur per unum quod convertitur cum ente. Oportet autem quod sit talis, quod in omni divisione salvetur. Haec autem est divisio per affirmationem et negationem. Et ideo huius divisionis negatio constituit rationem unius. Est enim unum quod non dividitur tali divisione quod sit accipere hoc, et non hoc. Et sic unum, inquantum negat affirmationem et negationem, simul est negatio rei, et negationis simul. Praedicta vero divisio includitur in ratione multitudinis, et sic includitur ibi negatio rei: quia multa sunt quae sic dividuntur, quod eorum unum non est alterum.

Articulus 2

[68774] Quodlibet X, q. 1 a. 2 tit. 1 Utrum Christus sit descensurus ad iudicium in terram

[68775] Quodlibet X, q. 1 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod Christus non sit descensurus ad iudicium in terram.

[68776] Quodlibet X, q. 1 a. 2 arg. 1 Quia super illud Psalm. X, 5: *dominus in templo sancto suo, dominus in caelo sedes eius*, dicit Glossa quod Deus in caelo sedens, de bonis et malis iudicat. Ergo iudicium non est futurum in terra, sed in caelo.

[68777] Quodlibet X, q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, ad dignitatem iudicis pertinet quod iudicandi ad eum accedant, et non e converso. Sed Christus est dignissimus iudex, cuius locus est caelum. Ergo homines ascendent illuc ut ibi iudicentur, non autem ipse in terram descendet homines iudicaturus.

[68778] Quodlibet X, q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, si iudicium sit in terra futurum praecipue videtur quod sit futurum in valle Iosaphat, ut habetur Ioel., cap. III, 2. Sed locus ille non posset tantam multitudinem hominum capere, et sic non est ibi futurum iudicium. Ergo in nullo loco terrae.

[68779] Quodlibet X, q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Ep. I ad Thessal., IV, 15, quod Christus *in iussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de caelo*; et ita videtur quod iudicium in terra, non in caelo sit futurum.

[68780] Quodlibet X, q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in iudicio comparebunt non solum electi, sed etiam reprobi, qui habebunt corpora grossa et gravia; et sic non competit eis locus caelestis, sed terrestris. Ergo iudicium non est futurum in caelo, sed in terra.

[68781] Quodlibet X, q. 1 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod iudicium ordinatur ad retributionem praemiorum: unde secundum duplex praemium, scilicet animae et corporis, est duplex iudicium Dei. Unum quo beatificat vel damnat homines quoad animam; et hoc iudicium per totum hoc tempus agitur. Aliud est iudicium quo praemiabuntur vel punientur homines etiam quantum ad corpora; et hoc iudicium fiet post resurrectionem in fine temporis. Primum autem iudicium convenit Christo ratione divinitatis, sed secundum ratione humanitatis; quia, sicut dicit Augustinus super Ioan. Verbum Dei vivificat animas, sed verbum caro factum vivificat corpora; unde etiam Ioan., V, 27, dicitur: *potestatem dedit ei iudicium facere quia filius hominis est.* Sic ergo ultimum iudicium est futurum in loco qui Christo competit ratione suae humanitatis, scilicet circa terram illam ubi natus est et passus et reliqua humanitatis complevit officia: propter quod dicitur, quod in valle Iosaphat iudicium est futurum, quia vallis illa subiacet monti oliveti, unde Christus ascendit in caelum; ut sic ostendatur idem esse qui ascendit regnaturus et qui descendit iudicaturus, secundum illud actuum, cap. I, 11: *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet.*

[68782] Quodlibet X, q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de

primo iudicio, quod competit Christo ratione divinitatis; ratione cuius etiam caelum ei pro loco assignatur: non quia divinitas loco claudatur, sed quia in caelo praecipue inter ceteras corporeas creaturas apparent iudicia maiestatis divinae; unde caelum locus Dei dicitur, et sanctorum, qui Deo fruuntur.

[68783] Quodlibet X, q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accessus ad locum iudicis, idest ascensus in caelum, est praemium quod ex iudicio reportatur; unde debet iudicium sequi, non praecedere. Non autem ita se habet ad iudicium humanum accessus ad locum iudicis: et ideo non est simile.

[68784] Quodlibet X, q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in iudicio neque Christus neque electi erunt in terra, sed solum reprobi. Christus enim et electi erunt in aere, secundum illud I ad Thessal., IV, 6: *rapiemur (...) in nubibus obviam Christo in aera*; reprobi autem erunt non solum in valle illa, sed in regione circumquaque: unde Christum et electos videre poterunt tum ratione altitudinis, tum ratione claritatis.

Articulus 3

[68785] Quodlibet X, q. 1 a. 3 tit. 1 Utrum species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri possit

[68786] Quodlibet X, q. 1 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri non possit.

[68787] Quodlibet X, q. 1 a. 3 arg. Quia, secundum philosophum in I de generatione, miscibilia sunt in mixto potentia, non actu. Si ergo illa species vini alteri liquori misceatur, post mixtionem non remanebit illa species in actu. Sed deficiente specie deficit esse corpus vel sanguis Christi. Sed hoc est inconveniens; quia, secundum philosophum, quae sunt miscibilia, sunt etiam separabilia: et sic illa species alicui liquori admixta poterit iterum separari; qua separatione facta, erit ibi verum corpus Christi cum ea, vel sanguis, cum tamdiu corpus vel sanguis Christi sit sub specie, quamdiu species est; et sic sanguis Christi de novo incipiet esse sub specie vini alio modo quam per consecrationem; quod etiam est inconveniens. Ergo et illud ex quo sequitur; scilicet quod species vini post consecrationem alteri liquori misceatur.

[68788] Quodlibet X, q. 1 a. 3 s. c. Sed contra, forma mixti est forma accidentalis. Sed accidens superveniens non corrumpit subiectum. Ergo post mixtionem speciei cum aliquo liquore, adhuc remanet ipsa species; et sic non sequitur inconveniens praedictum.

[68789] Quodlibet X, q. 1 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt illis speciebus nullo modo posse admisceri aliquem liquorem, quin statim sub totis illis speciebus desinat esse sanguis Christi; et hoc ideo, quia mutatis speciebus non remanet ibi veritas sanguinis Christi: per additionem enim cuiuscumque liquoris fit alia quantitas, quae subsistit in illo sacramento aliis accidentibus: fit enim maior quantitas; et sic non remanet ibi sanguis Christi. Sed hoc non videtur verum; quia species quae in sacramento post consecrationem remanent, eodem modo corrumpuntur et non aliter quam accidisset de substantiis praeexistentibus, quorum species manent, sicut ad sensum patet quod interimantur, et aliis modis transmutentur omnino, sicut accidisset de substantia panis aut vini ante consecrationem. Constat autem per admixtionem unius guttae aquae non fuisse totum vinum destructum; unde nec propter hoc tota species vini corrumpitur post consecrationem. Nec oportet, si augetur quantitas, quod propter hoc sit ibi alia species. Nam ipsa additio non tollit essentiam dimensionis, sed variat terminationem eius; quae quidem variatur non solum per additionem, sed etiam per divisionem; unde si talis variatio sufficeret ad hoc quod desineret esse sub speciebus corpus vel sanguis Christi, sequeretur quod per divisionem specierum similiter esse desineret; quod patet esse falsum. Et ideo dicendum, quod aliqua admixtio alterius liquoris facit ut totaliter desinat esse sanguis Christi sub speciebus, et aliqua non, sed solum sub parte specierum. Si enim esset substantia vini ibi, si alius liquor in magna quantitate admisceretur, totaliter illud vinum corrumperetur, et desineret esse vinum, si liquor admixtus esset alterius speciei; vel desineret esse hoc vinum, si esset eiusdem speciei. Si autem alius liquor in parva quantitate admisceretur, non posset illius liquoris permixtio ad totum vinum pervenire, sed ad aliquam partem eius; quam variaret vel secundum speciem, si esset alterius speciei, quam per mixtionem non totaliter amitteret; vel secundum numerum, si esset eiusdem speciei; vel speciem suam per mixtionem totaliter amitteret, sicut gutta aquae proiecta in amphoram vini. Sic ergo si speciei post consecrationem fieret tanta permixtio extranei liquoris quae sufficeret ad totam substantiam vini corrumpendam, sic ibi desineret esse sanguis Christi sub totis speciebus. Si autem non sit tanta permixtio, desinit esse sub parte. Nam dato quod ille liquor permixtus in speciem vini mutetur, non tamen convertetur in sanguinem Christi.

[68790] Quodlibet X, q. 1 a. 3 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod facta permixtione speciei cum alio liquore, non remanet species eadem vel secundum speciem vel secundum numerum, vel secundum totum vel secundum partem; et sic sub toto vel sub parte non remanebit sanguis Christi, sed substantia vini. Nec etiam facta separatione denuo erit ibi sanguis Christi, quia miscibilia quae separantur a mixto, non redeunt eadem numero, sed eadem specie.

[68791] Quodlibet X, q. 1 a. 3 ad s. c. Ad illud quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod forma mixtionis dupliciter potest intelligi. Uno modo forma per quam corpus mixtum in specie collocatur; et sic est forma substantialis: per hunc enim modum forma lapidis dicitur forma mixti. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam media resultans ex simplicibus qualitatibus commixtis. Cum ergo dicitur quod forma accidentalis substantiam non destruit, posset dici quod verum est, tamen destruit accidentia; et sic species sacramentales, quae sunt accidentia, post commixtionem non manent. Sed haec solutio non est secundum veritatem: nam forma mixtionis cum sit quaedam qualitas

media, non permutat nisi simplices qualitates ex quibus componitur. Species autem sacramentales non destruuntur quibuscumque qualitatibus variatis; quia si odor vini vel color mutaretur, non propter hoc desineret ibi esse sanguis Christi, nisi dimensiones quae ceteris accidentibus subsunt, vicem substantiae gerentes, secundum essentiam destruerentur; quod aliter accidere non potest quam accideret de substantia vini, si ibi esset. Et ideo aliter dicendum est, quod accidens non corrumpit subiectum effective, sed dispositive. Posita enim qualitate quae est necessaria dispositio ad formam ignis, scilicet calore in summo, removetur forma aeris; et similiter posita media qualitate, quae est necessitas ad formam mixti, aufertur forma corporis simplicis.

Quaestio 2

Prooemium

[68792] Quodlibet X, q. 2 pr. Deinde quaeritur de Angelo.

[68793] Quodlibet X, q. 2 tit. 1 Utrum duratio Angeli habeat prius et posterius

[68794] Quodlibet X, q. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[68795] Quodlibet X, q. 2 arg. 1 In eo enim cuius duratio non habet prius et posterius, idem est esse et fuisse. Si ergo in duratione Angeli non est prius et posterius, idem erit Angelum esse et fuisse. Sed hoc est impossibile; quia Deus potest facere quod Angelus non esset, cum non possit facere quod non fuerit. Ergo inconveniens est dicere quod in duratione Angeli non sit prius et posterius.

[68796] Quodlibet X, q. 2 arg. 2 Praeterea, nullum creatum est infinitum in actu. Sed duratio Angeli est infinita ex parte post. Ergo non est tota simul in actu; et ita est ibi prius et posterius.

[68797] Quodlibet X, q. 2 arg. 3 Praeterea, mensura debet esse proportionata mensurato. Sed esse Angeli est finitum in actu. Ergo esse, quod est eius mensura, est finitum; et sic idem quod prius.

[68798] Quodlibet X, q. 2 arg. 4 Praeterea, ratio aeternitatis in hoc perficitur quod est tota simul; quia secundum Boetium in V de consolatione, *aeternitas est interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio*. Si ergo aevum, quod est Angeli duratio, non habeat prius et posterius, non videtur ab aeternitate differre.

[68799] Quodlibet X, q. 2 s. c. 1 Sed contra. Secundum philosophum in IV Physic., propter prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore, quod mensurat motum. Sed in esse Angeli non est aliquis motus, nec illud esse aliquo modo motui subiacet. Ergo in aevo, quod est eius mensura, non est prius et posterius.

[68800] Quodlibet X, q. 2 s. c. 2 Praeterea, tempus nihil aliud est quam numerus prioris et

posterioris. Si ergo in aevo sit numerare prius et posterius, aevum nihil differt a tempore.

[68801] Quodlibet X, q. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod de re aliqua possumus loqui dupliciter: uno modo secundum quod est in rerum natura; alio modo secundum quod est in consideratione nostra. Primo modo accipitur substantia rei cum omnibus suis dispositionibus et operationibus, quia sine his substantia non invenitur in rerum natura; sed secundo modo potest accipi substantia absque suis dispositionibus, quia consideratio substantiae non dependet a consideratione suarum dispositionum. Accipiendo ergo mensuram durationis secundum primum modum, sic soli Deo competit duratio quae sit tota simul, et non alicui creaturae; eo quod solus Deus est immutabilis quantum ad essentiam, et quantum ad omnia quae circa essentiam considerari possunt. Quaelibet autem creatura est variabilis vel secundum substantiam, vel secundum aliquam dispositionem aut operationem. Et secundum hoc Augustinus, 21 quaest. ad Orosium, ponit omnes creaturas esse in tempore, etiam Angelos. Sed accipiendo mensuram durationis Angeli secundo modo, prout consideratur eius substantia absolute, eius mensura est aevum et non tempus; de quo quidem aevo est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in aevo est prius et posterius, sed non sicut in tempore: in tempore namque est prius et posterius cum innovatione, in aevo autem sine innovatione, sed hoc non est intelligibile. Impossibile est enim esse alicuius durationis duas partes simul, quarum una alteram non includat: sicut mensis includit diem, unde simul est aliquid in die et in mense, sed duo dies et duo menses simul esse non possunt. Unde quandocumque in aliqua duratione ponuntur duae partes, quarum una est prior et altera posterior, oportet quod una transeunte, alia de novo adveniat; et sic oportet in omni duratione in qua est prius et posterius, quod fiat innovatio. Mensura autem durationis innovationem habere non potest, nisi illud quod per durationem mensuratur, innovationem recipere possit. Esse autem Angeli est absque innovatione, quia ex quo coepit esse, immutabiliter perseverat; cum nec in eo sit motus, nec sit alicui motui subiectum, sicut esse rerum corruptibilium est subiectum motui caelesti. Sic ergo si attribuatur mensura Angelo quantum ad substantiam tantum, illa non habet prius et posterius: sic enim mensuratur eorum esse aevo. Et similiter si attribuatur eis mensura durationis quantum ad essentialem operationem beatitudinis: sic enim sunt in participatione aeternitatis. Si vero attribuatur eis mensura durationis ratione aliarum operationum vel affectionum, sic eorum mensura habet prius et posterius, et ita etiam mensurantur tempore, secundum quod dicit Augustinus, VIII super Genes. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

[68802] Quodlibet X, q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod rei aeternae vel aeviternae aliquid potest attribui dupliciter. Uno modo ratione sui ipsius; et sic non attribuitur ei neque fuisse neque futurum esse, sed solum esse, quia in praeterito et futuro implicatur prius et posterius, non autem in praesenti. Alio modo ratione mensurae adiacentis vel subiacentis, idest ratione temporis; et sic attribuitur ei fuisse per concomitantiam ad tempus praeteritum, et futurum esse per concomitantiam ad tempus futurum. Ipsum enim momentum aeternitatis adest toti tempori; unde dicit Augustinus de Deo, quod fuit, quia nunquam defuit: erit, quia nunquam deerit. Sic ergo Deus non potest facere Angelum non fuisse, quia non potest facere quin tempus praeteritum simul cum esse Angeli fuerit; potest autem facere Angelum non esse, quia potest facere ut esse Angeli

non sit simul cum tempore quod praesens est nunc vel erit in futuro. Et sic ista diversitas magis dependet ex modo locutionis quam ex natura rei.

[68803] Quodlibet X, q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative; et sic non attribuitur nisi illis quae habent extensionem vel quantitatem. Hoc enim solum natum est habere finem. Et ita aevum nullo modo habet infinitatem neque aliquam extensionem, nisi quatenus extensio in eo consideratur ex operatione mensurae subiacentis, scilicet temporis. Et ita nullum creatum est infinitum in actu. Alio modo dicitur infinitum negative, idest quia non habet finem; et sic indivisibilia dicuntur infinita, ut punctum et unitas, quia non sunt finita. Et hoc modo aevum est infinitum, quia scilicet non finitur. Sic autem aliquid creatum esse secundum aliquid infinitum actu, nihil prohibet.

[68804] Quodlibet X, q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per eumdem modum est infinitum esse Angeli et aevum.

[68805] Quodlibet X, q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod inter aeternitatem et aevum potest assignari triplex differentia. Quarum una potest sumi ex praedictis, nam aeternitas mensurat ipsam substantiam aeterni, secundum quod est in rerum natura, idest cum omnibus quae ei attribuuntur: non autem aevum, ut dictum est. Alia sumitur ex hoc quod aeternitas mensurat esse per se stans, unde aeternitas est idem cum substantia aeterni; aevum autem mensurat esse creatum, quod non est per se stans, quia est aliud a substantia entis creati. Tertia potest sumi ex hoc quod aevum, quamvis sit indeterminabile ex parte finis, non tamen ex parte principii, aeternitas vero ex parte utriusque.

Quaestio 3

Prooemium

[68806] Quodlibet X, q. 3 pr. Deinde quaeritur de anima.- Et primo quantum ad naturam.- Secundo quantum ad gratiam.- Tertio quantum ad culpam.- Quarto quantum ad gloriam. Circa naturalia animae quaesitum est de eius substantia, et de eius operatione. Circa substantiam quaesita sunt duo.

[68807] Quodlibet X, q. 3 pr. 1 Primo utrum anima sit suae potentiae.

[68808] Quodlibet X, q. 3 pr. 2 Secundo utrum secundum suam substantiam sit incorruptibilis.

Articulus 1

[68809] Quodlibet X, q. 3 a. 1 tit. 1 Utrum anima sit suae potentiae

[68810] Quodlibet X, q. 3 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod anima sit suae potentiae.

[68811] Quodlibet X, q. 3 a. 1 arg. 1 Quia in Lib. de spiritu et anima dicitur, quod anima est quaedam sua, scilicet potentiae, quaedam vero sua non est, scilicet virtutes.

[68812] Quodlibet X, q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de Trinit. quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una vita, una essentia.* Sed haec tria, secundum Magistrum, 3 dist. I Lib. Sentent., sunt tres animae vires. Ergo vires animae, sunt ipsa eius essentia.

[68813] Quodlibet X, q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod Dionysius distinguit superiores substantias, scilicet Angelos, in tria, scilicet substantiam, virtutem et operationem. Sed Angelus non est minoris simplicitatis quam anima. Ergo et in anima sua substantia non est sua virtus sive potentia.

[68814] Quodlibet X, q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, eorum quae sunt idem, si unum multiplicetur, et reliquum. Si ergo anima sit idem quod suae potentiae, videtur, cum potentiae sint multae, quod essentia animae una esse non possit.

[68815] Quodlibet X, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod de anima dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum quod est quaedam substantia; et sic impossibile est quod anima sit suae potentiae, duplici ratione. Quarum una sumitur ex eo quod est animae proprium; quia scilicet impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum numero, immo quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species, et quasi oppositorum. Unde impossibile est quod ipsa essentia animae, quae est una, sit immediatum horum principium. Et ideo oportet ponere in anima, praeter eius substantiam, potentias naturales, quae sunt horum actuum immediata principia. Secunda ratio sumitur ex eo quod est commune animae et omni substantiae creatae. In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio; hoc enim solius Dei est. Essentia autem est essendi principium, potentia vero operationis. Ergo, cum ab uno naturaliter non sit nisi unum, nulla substantia, nisi divina, est sua potentia. Nec est instantia de potentia materiae, etiam dato quod sit una essentia; quia talis potentia non est ad operationem, sed ad esse. Alio modo possumus loqui de anima secundum quod est quoddam totum potentiale; et sic diversae potentiae sunt diversae partes eius: et ita anima praedicatur de potentiis, vel e converso, abusiva praedicatione, sicut totum integrale de suis partibus, vel e converso; quamvis minor sit abusio in toto potentiali quam integrali, quia totum potentiale secundum suam substantiam adest cuilibet parti, non autem integrale.

[68816] Quodlibet X, q. 3 a. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus 2

[68817] Quodlibet X, q. 3 a. 2 tit. 1 Utrum anima rationalis secundum suam substantiam sit incorruptibilis

[68818] Quodlibet X, q. 3 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod anima rationalis sit corruptibilis.

[68819] Quodlibet X, q. 3 a. 2 arg. 1 Quia, secundum Damascenum, nulla substantia potest esse sine propria operatione. Propria autem operatio animae rationalis est intelligere, quae indiget corpore, cum non sit intelligere sine phantasmate, ut patet per philosophum in III de anima. Ergo destructo corpore substantia animae rationalis non manet.

[68820] Quodlibet X, q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, illud quod habet virtutem ut sit semper, non invenitur quandoque esse et quandoque non esse; omnis enim res est quamdiu virtus rei exposcit. Ergo quod invenitur quandoque esse et quandoque non esse, non habet virtutem ut sit semper. Sed omne quod incepit esse, invenitur quandoque esse et quandoque non esse. Ergo nihil quod incepit esse habet virtutem ut sit semper; et ita nihil quod incepit esse, potest esse incorruptibile. Sed anima rationalis incepit esse. Ergo non potest esse incorruptibilis.

[68821] Quodlibet X, q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, hominis compositi ex corpore et anima est quoddam esse. Aut ergo praeter hoc esse anima habet aliud esse, aut non. Si habet aliud esse, ergo compositio advenit animae post esse completum; ergo huiusmodi compositio est animae accidentalis; et sic homo non erit ens per se, sed ens per accidens; quod est inconveniens. Si autem non habet aliud esse anima praeter esse compositi, ergo postquam deficit esse compositi, anima esse non potest. Sed in morte corporali deficit esse compositi. Ergo anima post mortem corporis non remanet.

[68822] Quodlibet X, q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, anima est forma corporis. Aut ergo per essentiam, aut per aliquod accidens. Si per accidens, sequitur quod compositio animae et corporis sit accidentalis, sicut hominis ad indumentum. Si per essentiam; ergo, cum forma, in quantum est forma, non possit esse sine materia, videtur quod anima post mortem corporis remanere non possit.

[68823] Quodlibet X, q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit in II de anima, quod rationale separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili.

[68824] Quodlibet X, q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, philosophus, in X Ethic., ostendit felicitatem contemplativam praeeminere civili, eo quod est diuturnior. Sed civilis durat usque ad mortem. Ergo contemplativa est etiam post mortem; et sic etiam anima post mortem corporis manet.

[68825] Quodlibet X, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod necesse est ponere substantiam animae rationalis esse incorruptibilem. Si enim corrumpitur: aut corrumpitur per se, aut per accidens. Per se quidem corrumpi non posset nisi esset composita ex materia et forma contrarietatem habente: quod esse non potest, nisi esset elementum aut ex elementis, ut antiqui philosophi posuerunt, quorum positiones in I de anima reprobantur. Per accidens etiam corrumpi non potest, nisi poneretur quod non haberet esse per se, sed solum esse cum alio, sicut est de aliis formis materialibus, quae proprie non habent esse subsistens, sed sunt per se compositorum subsistentium, quorum sunt partes, et sic per accidens corrumpuntur compositis corruptis. Hoc autem de anima rationali dici non potest. Nam quod non habet per se esse, impossibile est quod per se operetur; unde etiam aliae formae non operantur, sed composita per formas. Anima autem rationalis habet per se operationem, quam exercet nullo organo corporeo mediante, scilicet intelligere, ut probat philosophus III de anima. Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod iam habet. Oportet ergo, si anima per aliquod organum intelligeret, quod suum organum careret omni forma sensibili, cum omnes formas sensibiles sit nata intelligere; sicut pupilla caret omni colore ad hoc quod visus possit omnes colores cognoscere. Impossibile est autem esse aliquod organum corporale carens omni forma sensibili. Relinquitur ergo substantiam animae intellectivae esse incorruptibilem. Unde et philosophus dicit in I de anima, quod intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi. Hunc autem incorruptibilem intellectum quidam ponunt extra homines esse, ponentes animam, quae est pars hominis, corruptibilem fore, cui ponunt intellectum separatum continuari dupliciter. Uno modo per illustrationem, secundum eos qui ponunt intellectum agentem separatum incorruptibilem, intellectum vero possibilem coniunctum corruptibilem. Alio modo per continuationem intellectus ad phantasmata, secundum eos qui ponunt etiam intellectum possibilem esse separatum incorruptibilem. Sed primum horum esse non potest: quia si in nobis non est aliqua virtus nisi materialis, lumen intellectus agentis non poterit in nobis recipi nisi materialiter, cum receptum sit in recipiente per modum recipientis; et ita non recipietur modo intelligibili, et sic nos non poterimus esse intelligentes. Similiter secundum esse non potest: nam phantasmata sunt in nobis per nostram operationem, quae sequitur esse substantiale; quia sic homo non haberet esse specificum ex hoc quod est rationalis; cum non sit rationalis nisi ex hoc quod intellectui coniungitur. Restat ergo quod ipsa anima humana, quae est forma corporis, sit incorruptibilis.

[68826] Quodlibet X, q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima indiget aliquo corporali ad suam operationem dupliciter. Uno modo sicut organo per quod operetur, sicut indiget oculo ad videndum; et sic ad intelligendum non indiget aliquo organo, ut probatum est. Si autem sic indigeret organo ad intelligendum, esset corruptibilis, utpote non potens per se operari. Alio modo anima ad operandum indiget aliquo corporali sicut obiecto, sicut ad videndum indiget corpore colorato; et sic anima rationalis indiget ad intelligendum phantasmate, quia phantasmata sunt ut sensibilia intellectivae animae, ut dicitur III de anima. Operatio autem quae sic indiget aliquo corporali, a principio non potest sine corporali illo, potest autem postea: sicut anima sensitiva nullam operationem habere potest nisi prius moveatur a sensibilibus quae sunt extra animam, sed praeterea

remanet actus imaginationis, etiam sensibilibus abeuntibus. Similiter destructis phantasmatibus operatio intellectiva in anima remanere potest.

[68827] Quodlibet X, q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa ratio est probatio philosophi in I caeli et mundi, qui ostendit, quod omne generatum est corruptibile. Et habet locum in illis quae fiunt et corrumpuntur naturaliter: in quibus ex defectu virtutis est quod non possunt nec semper fuisse nec semper fore. Non autem habet locum in his quae per creationem fiunt, quae accipiunt a Deo virtutem ut sint semper, per quam esse non possunt antequam eam accipiant.

[68828] Quodlibet X, q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod anima esse suum communicat corpori; quod quidem ita acquiritur animae in corpore, ut secundum ipsum subsistere possit: quod non est de aliis formis; et sic ipsum esse animae fit esse compositi, et tamen manet composito destructo.

[68829] Quodlibet X, q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum ergo dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu.

Quaestio 4

Prooemium

[68830] Quodlibet X, q. 4 pr. Deinde quaeritur de operatione animae. Et circa hoc quaeruntur duo.

[68831] Quodlibet X, q. 4 pr. 1 Primo utrum anima intellectiva omnia quae cognoscit, cognoscat in prima veritate.

[68832] Quodlibet X, q. 4 pr. 2 Secundo utrum anima separata a corpore habeat actus sensitivarum potentiarum.

Articulus 1

[68833] Quodlibet X, q. 4 a. 1 tit. 1 Utrum anima intellectiva omnia quae cognoscit, cognoscat in prima veritate

[68834] Quodlibet X, q. 4 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate.

[68835] Quodlibet X, q. 4 a. 1 arg. 1 Augustinus enim dicit in Lib. Confess.: *si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quaeso videmus? Non ego in te, nec tu in me; sed ambo in ea quae supra nos est, incommutabili veritate.* Et sic omne verum quod anima cognoscit, in prima veritate videt.

[68836] Quodlibet X, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, verum addit supra ens manifestationem. Ergo prima veritas est per quam omnia manifestantur. Sed id quo aliud manifestatur, oportet esse maxime manifestum; sicut patet in principiis demonstrationis, et de luce corporali, per quam visus corpora videt. Ergo primo veritas est maxime omnibus mentibus manifesta; et sic non solum per eam, sed in ea omnia cognoscuntur.

[68837] Quodlibet X, q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Multi de conclusionibus demonstrativis veram cognitionem habent qui de prima veritate nihil considerant. Ergo non omne verum in prima veritate cognoscitur.

[68838] Quodlibet X, q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de Lib. Arb., quod nullus de prima veritate iudicat, et nullus sine ea recte iudicat; et ita, si de ea non iudicatur, non cognoscitur, nec alia in ea.

[68839] Quodlibet X, q. 4 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod, sicut dicit quaedam Glossa supra illud Psal. XI, 1, *diminutae sunt veritates*, etc., ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo: scilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in Psal. IV, 7: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive implexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis: quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur. Et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque. Et ita intelligendum est dictum Augustini.

[68840] Quodlibet X, q. 4 a. 1 ad 1 Et sic patet solutio ad primum.

[68841] Quodlibet X, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod operari aliqua, sive movere, dicitur dupliciter. Uno modo sicut principio formali operationis vel motus; et sic oportet quod motio moventis vel operatio operantis terminetur ad id quod operatur: non enim ignis calefacit calorem quo calefacit. Alio modo sicut instrumento; et sic motio moventis terminatur ad id quod movet: sicut manus baculo movet lapidem, et baculum movet. Id ergo quo cognoscimus sicut instrumento, oportet esse nobis primo notum; et sic cognoscimus conclusiones per principia naturaliter nota, ad quae comparatur intellectus agens sicut ad instrumenta, ut dicit Commentator in III de anima. Sed

id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis, non oportet esse notum: quia nec oculus videt lucem, quae est in oculi compositione, neque speciem per quam videt. Et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum quo intelligit, vel lumen intellectuale. Sic ergo veritas a prima veritate in mentibus nostris exemplata a nobis partim cognoscitur ut de necessitate, ad hoc quod alia in ea cognoscantur, scilicet quantum ad ipsa principia; et partim non de necessitate cognoscitur, scilicet quantum ad ipsum intellectuale lumen. Ipsa vero existens veritas a nobis per suam essentiam non videtur.

Articulus 2

[68842] Quodlibet X, q. 4 a. 2 tit. 1 Utrum anima separata a corpore habeat actus sensitivarum potentiarum

[68843] Quodlibet X, q. 4 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod anima separata actum sensitivarum potentiarum habere possit.

[68844] Quodlibet X, q. 4 a. 2 arg. 1 Cassiodorus enim dicit in Lib. de anima, quod anima sine corpore videt et audit, et reliquis sensibus viget.

[68845] Quodlibet X, q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, Lucae XVI, 23 ss., quaedam dicuntur de divite in Inferno sepulto quae sine actu sensuum esse non possunt. Sed constat quod ibi erat tantum anima divitis sine corpore. Ergo anima sine corpore operationem sensuum habere potest.

[68846] Quodlibet X, q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, frustra est illa potentia quae non reducitur ad actum. Sed in anima post mortem remanent potentiae sensitivae. Ergo et actus sensuum.

[68847] Quodlibet X, q. 4 a. 2 s. c. Sed contra, sentire est operatio coniuncti. Ergo destructo coniuncto, in anima separata remanere non possunt.

[68848] Quodlibet X, q. 4 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod impossibile est in anima separata alicuius potentiae sensitivae actum esse. Quod sic patet. Operatio namque potentiae sensitivae eodem modo perficitur in homine et bruto; eodem enim modo videt homo per oculum quo equus. Actus autem sensitivae potentiae in bruto non est ipsius animae sensitivae per se, sed mediante organo. Si enim per se haberet operationem anima sensitiva in bruto, per se haberet subsistentiam; et sic esset incorruptibilis, ut de anima rationali probatum est. Unde, cum sit hoc inconveniens, impossibile est quod in bruto vel in homine potentia sensitiva habeat aliquem actum proprium, sed omnis actus eius est coniuncti. Unde in anima separata remanere non potest. Quidam tamen

dicunt, animam sensitivam habere duos actus: unum quem exercet organo mediante, qui post mortem non manet; alium quem per seipsam agit, et hic manet post mortem. Hoc autem videtur attestari opinioni Platonis de anima, qui ponebat animam sensitivam movere seipsam, et sic movet corpus; et sic illa operatio qua movebat seipsam, erat sibi propria; alia vero, qua movebat corpus, erat coniuncti: et propter hoc Plato ponebat animas etiam brutorum esse incorruptibiles: hoc enim de necessitate sequitur, quod tamen isti non concedunt.

[68849] Quodlibet X, q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut operationes voluntatis propter quamdam similitudinem nominantur nominibus passionum, quae sunt in appetitu sensitivo; ita etiam intellectus operationes nominantur ab operationibus sensuum propter similitudinem: et sic loquitur Cassiodorus.

[68850] Quodlibet X, q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa verba quae dicuntur de divite, oportet metaphorice intelligi, vel secundum rerum similitudines, et non secundum res ipsas, ut Augustinus dicit.

[68851] Quodlibet X, q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam, in anima separata non manent potentiae sensitivae actu, sed in radice tantum. Si autem actu maneant, non ideo frustra erunt, quamvis actibus careant: manent enim ad naturae integritatem, sicut membra generationis in resurgentium corporibus.

Quaestio 5

Prooemium

[68852] Quodlibet X, q. 5 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad gratiam. Et circa hoc quaeruntur tria.

[68853] Quodlibet X, q. 5 pr. 1 Primo de praecepto honorationis parentum.

[68854] Quodlibet X, q. 5 pr. 2 Secundo de consilio quantum ad votum obedientiae.

[68855] Quodlibet X, q. 5 pr. 3 Tertio de voto continentiae.

Articulus 1

[68856] Quodlibet X, q. 5 a. 1 tit. 1 Utrum aliquis teneatur contrahere ut dote sustentet patrem, si aliter non possit

[68857] Quodlibet X, q. 5 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod ille cuius pater non potest sustentari a filio nisi contrahendo accipiat dotem, unde patrem nutrire possit, non teneatur contrahere ut patrem sustentet.

[68858] Quodlibet X, q. 5 a. 1 arg. 1 Cum enim caritas sit ordinata, plus aliquis tenetur sibi quam patri. Sed laudabile esset, si aliquis propter virginitatem servandam se morti exponeret. Ergo non tenetur aliquis pro servanda patris vita matrimonium contrahere.

[68859] Quodlibet X, q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, praeceptum non contrariatur consilio. Sed de virginitate servanda est consilium, ut patet I ad Cor., VII, 25. Ergo per praeceptum de honoratione parentum non obligatur aliquis ad hoc unde virginitatem perdat.

[68860] Quodlibet X, q. 5 a. 1 s. c. Sed contra, praeceptum affirmativum obligat pro loco et tempore. Sed tempus de honoratione parentum est quando parentes indigent. Ergo tunc obligatur aliquis ex tali praecepto. Et ita videtur quod teneatur matrimonium contrahere, si alias patri subvenire non possit.

[68861] Quodlibet X, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod casus propositus non videtur esse de facili possibilis. Vix enim contingere potest quod aliquis parentes sustentare non possit absque matrimonii contractu, saltem manibus operando, vel mendicando. Si tamen hoc contingeret, esset idem iudicium de virginitate servanda in isto articulo, et de aliis perfectionis operibus, sicut est introitus in religionem, de quo quidam varie opinantur. Dicunt enim aliqui, quod si aliquis habet patrem indigentem, debet ei dimittere, si quid habet, ad eius sustentationem; et sic potest licite religionem intrare, parentum curam patri caelesti committens, qui etiam aves pascit. Sed quia haec opinio nimis videtur aspera, ideo melius videtur dicendum, quod aut iste qui habet propositum intrandi religionem, videt se in saeculo non posse vivere sine peccato mortali, vel non de facili. Si timet sibi periculum peccati mortalis, cum magis teneatur saluti animae suae providere quam corporali necessitati parentum, non tenetur in saeculo remanere. Si autem videt se posse in saeculo conversari absque peccato, distinguendum videtur: quia si sine eius obsequio parentes nullo modo vivere possunt, sic tenetur eis servire et alia opera perfectionis praetermittere, et peccaret eos dimittens; si vero sine eius obsequio possunt aliqualiter sustentari, non autem honorifice, non propter hoc tenetur opera perfectionis dimittere. Secus autem est de illo qui iam religionem intravit; quia cum iam sit mortuus mundo per professionem, solutus est a lege qua in mundanis obsequiis parentibus tenebatur, secundum doctrinam apostoli ad Rom. VII, 6. In aliis autem spiritualibus, puta orationibus et huiusmodi, eis tenetur servire. Et hoc quod dictum est de introitu religionis, potest etiam de observantia virginitatis et de aliis operibus perfectionis dici.

[68862] Quodlibet X, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis non esset virginitatem professus, non deberet mori fame antequam matrimonium contraheret.

[68863] Quodlibet X, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praeceptum contrariari consilio,

nihil prohibet in casu.

Articulus 2

[68864] Quodlibet X, q. 5 a. 2 tit. 1 Utrum religiosus qui emisit votum obedientiae, teneatur in omnibus praelato obedire, etiam in indifferentibus

[68865] Quodlibet X, q. 5 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod religiosus qui emisit votum obedientiae, teneatur in omnibus praelato obedire, etiam in indifferentibus.

[68866] Quodlibet X, q. 5 a. 2 arg. 1 Quia per votum castitatis religiosus omni concubitui renuntiat. Ergo per votum obedientiae abrenuntiat propriae voluntati quantum ad omnia.

[68867] Quodlibet X, q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, beatus Benedictus dicit in regula, quod etiam si praelatus impossibile iubeat, tentandum est. Ergo multo magis in indifferentibus obedire tenetur.

[68868] Quodlibet X, q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, votum obedientiae ad statum perfectionis pertinet. Hoc autem non esset, si non teneretur obedire nisi de his quae in regula continentur; quia quilibet subditus, etiam saecularis, tenetur suo praelato obedire in aliquibus quae pertinent ad ius suae praelationis. Ergo videtur quod religiosus teneatur simpliciter in omnibus obedire.

[68869] Quodlibet X, q. 5 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Religiosus non tenetur ad plura quam saecularis, nisi quatenus se per votum obligavit. Sed per votum perfectionis non se obligavit ad obediendum nisi secundum regulam. Ergo in pluribus obedire non tenetur quam quae sunt secundum regulam.

[68870] Quodlibet X, q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Bernardus dicit in Lib. de praecepto et dispensatione: *nihil praecipiat mihi praelatus eorum quae non promisi; nihil prohibeat eorum quae promisi.*

[68871] Quodlibet X, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc partim conveniunt omnes, et partim ad invicem dissentiunt. Quod enim religiosus non teneatur praelato obedire in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, vel quantum ad ea in quibus praelatis dispensatio non committitur, omnes communiter dicunt. Quod etiam in his quae sunt arctiora quam regula, obedire non teneatur, sed sic obedire sit obedientiae perfectae, item ab omnibus dicitur. Sed circa indifferentia, vel ea quae sunt infra arctitudinem regulae, aut aequalia regulae, sunt duae opiniones; quibusdam dicentibus, quod obedire in huiusmodi est de necessitate obedientiae: aliis autem, quod non est de necessitate obedientiae, sed de perfectione. Quae quidem duae opiniones, etsi multum differre videantur quantum ad vocem, tamen quantum ad rem parum vel nihil differre inveniuntur.

Nam ad regulam pertinere intelligenda sunt non solum ea quae sunt expresse in regula, sed etiam illa quae quocumque modo ad regulam reducuntur, utpote quae pertinent ad obsequium fraternae societatis, et ad punitionem culparum: ad quae duo fere omnia huiusmodi indifferentia possunt reduci. Si tamen aliqua sunt quae nullatenus ad regulam reducuntur, videtur esse verior opinio, quod obedire in huiusmodi non sit de necessitate obedientiae, sed de perfectione, ut Bernardus manifeste dicit in libro de praecepto et dispensatione; et hoc ideo quia obedientia non se extendit ultra potestatem vel ius praelationis, quae quidem secundum regulam limitatur.

[68872] Quodlibet X, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod votum continentiae respicit speciale genus actus; sed votum obedientiae respicit generaliter omnes actus: unde nisi determinaretur eius generalitas, esset religionum confusio, quia omnes ad idem tenerentur.

[68873] Quodlibet X, q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod loquitur quantum ad perfectionem obedientiae.

[68874] Quodlibet X, q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per votum obedientiae supponitur religiosus praelato suo quantum ad generalem dispositionem vitae suae, licet non quantum ad omnes actus particulares. Saecularis autem suo praelato obedire tenetur quantum ad aliquos actus speciales, non quantum ad generalem dispositionem vitae suae.

Articulus 3

[68875] Quodlibet X, q. 5 a. 3 tit. 1 Utrum post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit

[68876] Quodlibet X, q. 5 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit.

[68877] Quodlibet X, q. 5 a. 3 arg. 1 Quia apud Deum non minus obligat votum simplex quam solemne, ut canon dicit. Sed post votum solemne emissum aliquis nec petere debitum nec reddere potest. Ergo nec post emissionem simplicis voti.

[68878] Quodlibet X, q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, per peccatum nullus excusatur a peccato. Sed iste qui contrahit post votum simplex, peccat, quando primo debitum reddit; quia adhuc potest votum implere religionem intrando. Ergo postquam semel reddidit, adhuc peccat vel reddendo vel exigendo.

[68879] Quodlibet X, q. 5 a. 3 s. c. Sed contra, Ecclesia non cogit aliquos ad peccandum. Cogit autem reddere debitum etiam post votum simplex castitatis. Ergo reddendo debitum non peccat.

[68880] Quodlibet X, q. 5 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod quantum ad redditionem debiti omnes conveniunt, quod post simplex votum continentiae tenetur reddere debitum: quia votum simplex matrimonium contractum non dirimit; et ex quo matrimonium est contractum, vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier; unde tenetur mulieri debitum reddere. Sed circa petitionem debiti quidam dicunt, quod cum quantum ad hoc sit in sua libertate, tenetur adhuc votum implere, et ita peccat debitum petendo. Alii vero dicunt, quod si per signa appareat quod mulier velit sibi debitum reddi, quamvis ipsa petere erubescat: vir petere debet, etiam post votum simplex; et praecipue si timeat de uxoris lapsu. Sed hoc in idem redit cum primo; nam haec est ex parte uxoris quaedam interpretativa petitio, et sic vir petendo reddit; unde non efficitur ex parte uxoris gravius matrimonium: quod esset, si semper eam expresse petere oporteret.

[68881] Quodlibet X, q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod utriusque voti transgressio inducit reatum peccati mortalis ex hoc quod utrumque aequaliter obligat apud Deum; sed quantum ad impedimentum matrimonii non habet utrumque aequalem efficaciam. Nam per votum solemne transfert se vovens quasi in corporale obsequium ipsius Dei per susceptionem ordinis vel introitum religionis. Quod autem aliquis semel uni dedit, non potest postmodum alteri dare; et ideo post votum solemne non potest aliquis se tradere in potestatem uxoris matrimonium contrahendo. Sed in voto simplici est sola promissio. Qui autem aliquid alicui promittit, potest idem alteri dare, licet fidem promissionis non servet; et ideo ille qui simplex votum emittit, potest postmodum matrimonium contrahere, licet peccet, quia priorem fidem irritam fecit.

[68882] Quodlibet X, q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod primus concubitus non excusat sequentes, quibus debitum reddit, a peccato in quantum est peccatum; sed in quantum est actus quidam matrimonii consummativus.

Quaestio 6

Prooemium

[68883] Quodlibet X, q. 6 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad culpam.- Et primo quantum ad culpam quae contrariatur bonis moribus.- Secundo quantum ad culpam quae contrariatur rectae fidei. Circa primum quaeruntur tria.

[68884] Quodlibet X, q. 6 pr. 1 Primo de acceptione personarum.

[68885] Quodlibet X, q. 6 pr. 2 Secundo de peccato infamiae.

[68886] Quodlibet X, q. 6 pr. 3 Tertio de pretiositate vestium.

Articulus 1

[68887] Quodlibet X, q. 6 a. 1 tit. 1 Utrum qui honorat divitem propter divitias, peccet

[68888] Quodlibet X, q. 6 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod qui honorat divitem propter divitias, peccet.

[68889] Quodlibet X, q. 6 a. 1 arg. 1 Ita enim dicit Glossa: *mundus pauperem abiicit, divitem colit, fides Christi e contra docet facere.* Sed facere contra fidem Christi peccatum est. Ergo honorare divitem propter divitias est peccatum.

[68890] Quodlibet X, q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, honor, secundum philosophum in I Ethic., debetur rebus divinis. Sed in divite non est aliquod divinum propter divitias. Ergo non debetur ei honor propter divitias.

[68891] Quodlibet X, q. 6 a. 1 arg. 3 Praeterea, ex verbis philosophi in I Ethic. colligitur, quod honor est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis. Sed aliquando dives non est virtuosus. Cum ergo falsum testimonium dicatur esse peccatum, quod non debet fieri propter scandalum vitandum; videtur quod nec etiam causa vitandi scandali dives debeat propter divitias honorari.

[68892] Quodlibet X, q. 6 a. 1 s. c. Sed contra, est Glossa Augustini: *in quotidianis confessionibus qui praefert divitem pauperi, non hoc peccat, nisi intus ita iudicet, ut quanto ditior, tanto melior videatur.* Sed non semper aliquis huiusmodi exterioribus honoribus divitem honorans, eum propter hoc iudicat meliorem. Ergo non semper peccat.

[68893] Quodlibet X, q. 6 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod accipere personam differt contra accipere causam. Accipere enim causam est iudicium formare ex aliquo quod facit ad causam, quod laudabile est; accipere vero personam est formare iudicium ex aliqua conditione personae quae non facit ad causam, quod vitium est. Unde contingit quod ex eadem conditione personae considerata quandoque fit iudicium iustum, quandoque est acceptio personarum; sicut si in aliqua controversia detur sententia pro aliquo quia est litteratior, erit acceptio personarum; si autem ex hac consideratione in licentiando ad magisterium aliis praeferatur, non erit acceptio personarum. Si ergo aliquis honor diviti exhibeatur propter causas ad quas divitiae aliquid faciunt, non erit acceptio personarum; erit autem, si ad hoc nihil divitiae operentur. Est autem duplex honor. Unus qui debeatur alicui ratione sui ipsius propter ipsam virtutem; sicut est commendatio, invitatio, et huiusmodi; et ad hunc honorem divitiae nihil faciunt: unde si talis honor alicui propter divitias exhibeatur, erit acceptio personarum. Unde dicit Valerius maximus, quod honores qui virtuti debentur, sicut triumphi, et alia huiusmodi, apud Romanos antiquos nulla pecunia emi poterant.

Alius honor alicui debetur secundum statum quem habet in republica: sic enim in persona respublica honoratur; et propter hoc reges et principes et huiusmodi personae honorantur, secundum illud I Petri, II, 17: *regem honorificate.* Et quia in terrena republica divites statum obtinent altiorem, ideo cives caelestis Ierusalem, quasi in Babylonia peregrinantes, debent eis inter quos conversantur, morem gerere, ut Augustinus dicit in Lib. de Civit. Dei, in his quae non sunt contra Deum. Et sic etiam divites honorare illis dumtaxat honoribus qui ad exteriorem convictum pertinent, licitum est.

[68894] Quodlibet X, q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in his quae ad fidem Christi pertinent, peccatum est divites pauperibus praeferre, sicut sunt ministrationes sacramentorum, et alia huiusmodi; sed in his quae mundi convictus requirit, oportet mundo gerere morem.

[68895] Quodlibet X, q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam divitiae, in quantum sunt quoddam bonum, sunt aliquid divinum, praecipue in quantum praebent facultatem ad multa bene agenda.

[68896] Quodlibet X, q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de honore qui exhibetur alicui ratione sui ipsius.

Articulus 2

[68897] Quodlibet X, q. 6 a. 2 tit. 1 Utrum aliquis peccet infamiam non repellendo

[68898] Quodlibet X, q. 6 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod aliquis peccet infamiam non repellendo.

[68899] Quodlibet X, q. 6 a. 2 arg. 1 Crudelis enim esse dicitur qui famam suam negligit. Sed crudelitas peccatum est. Ergo peccatum est infamiae non resistere.

[68900] Quodlibet X, q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, Eccli., XVII, 12, dicitur: *unicuique mandavit Deus de proximo suo*, ut scilicet ei prosit exemplo et verbo. Sed hoc impeditur per infamiam. Ergo quilibet tenetur repellere infamiam.

[68901] Quodlibet X, q. 6 a. 2 s. c. Sed contra, est quod contemnere infamiam videtur esse actus humilitatis. Unde in vitis patrum legitur de multis sanctis patribus, qui proprias infamias sustinebant eas non repellentes. Ergo non est peccatum.

[68902] Quodlibet X, q. 6 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod utrumque, scilicet et contemp-

tus famae et appetitus potest esse laudabile et vitiosum. Fama enim non est necessaria homini propter seipsum, sed propter proximum aedificandum. Appetere ergo famam propter proximum, caritatis est; appetere vero propter seipsum, ad inanem gloriam pertinet. E converso contemptus famae ratione sui ipsius, humilitas est, ratione vero proximi ignavia et crudelitas. Illi ergo quibus incumbit ex officio vel ex statu perfectionis aliorum saluti providere, peccant, nisi infamiam propriam iuxta posse repellant. Alii vero quibus magis custodia suae propriae salutis imminet, possunt, suae humilitati providentes, famam vel infamiam contemnere. Sed cum infamia dupliciter repellatur, scilicet occasionem subtrahendo, et linguas detrahentium compescendo: primo modo omnes tenentur infamiam vitare, alias sine scandalo activo transiri non posset, quod semper peccatum est; sed secundo modo non tenentur, nisi quatenus debet aliquis saluti proximorum providere. Et hoc est quod Gregorius dicit, IX Homil. super Ezech.: *linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ut ipsi pereant; ita per suam malitiam excitatas debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat; aliquando etiam compescere, ne dum de nobis mala disseminant, eorum qui nos ad bona audire poterant, corda innocentium corrumpant.* Et infra: *hi etenim quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnant.*

[68903] Quodlibet X, q. 6 a. 2 ad arg. Ex his patet solutio ad obiecta.

Articulus 3

[68904] Quodlibet X, q. 6 a. 3 tit. 1 Utrum uti pretiosis vestibus semper sit peccatum

[68905] Quodlibet X, q. 6 a. 3 tit. 2 Ad tertium sic proceditur: videtur quod uti pretiosis vestibus semper sit peccatum.

[68906] Quodlibet X, q. 6 a. 3 arg. 1 Omne enim quod fit propter vanam gloriam, peccatum est. Sed pretiosa vestimenta non portantur nisi ad inanem gloriam; unde Gregorius in homilia de divite epulone: *nemo quippe vestimenta pretiosa nisi ad inanem gloriam quaerit, videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur. Nam quia pro sola inani gloria pretiosum vestimentum quaeritur, ipsa res testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri.* Ergo usus pretiosarum vestium semper est peccatum.

[68907] Quodlibet X, q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, I Timoth., VI, 8: *habentes (...) alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Glossa: *quod amplius est, a malo est.* Sed pretiositas vestium est

amplius. Ergo est peccatum.

[68908] Quodlibet X, q. 6 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod Seneca dicit ad quamdam reginam: *induere delicate, non propter te, sed ne dignitas regia vilescat.*

[68909] Quodlibet X, q. 6 a. 3 s. c. 2 Praeterea, I ad Timoth., II, 9: *non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, vel veste pretiosa.* Glossa: *ultra modum suum.* Ita si aliquis pretiosis vestibus secundum modum suum utatur, non peccat.

[68910] Quodlibet X, q. 6 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod aliter est hic loquendum de persona publica et de persona privata. Nam in persona publica consideratur et status dignitatis, et propriae personae conditio: circa quae duo ita se debet habere, ne dignitatis auctoritas veniat in contemptum, et ne ipse in superbiam efferatur. Utrumque ergo potest esse laudabile: et quod pretiosis utatur ad reverentiam auctoritatis inducendam, et quod vilibus utatur ratione propriae humilitatis: ita dumtaxat ne quae ad auctoritatem conservandam fiunt, in superbiam degenerent; et ne dum nimium servatur humilitas, regentis frangatur auctoritas, sicut Augustinus dicit. Et hac ratione laudabiliter sacerdos in divino officio pretiosis utitur indumentis ad reverentiam divini cultus; et laudabiliter ab huiusmodi propter humilitatem in quibusdam religionibus abstinetur. In eo autem qui est privata persona, virtuosum est, si propter humilitatem abiectioribus indumentis utatur etiam quam status proprius requirat; unde Gregorius dicit in Homil. praedicta: *si abiectio pretiosi indumenti virtus non esset, Evangelista de Ioanne vigilanter non diceret: erat indutus pilis camelorum.* Licitum est autem ut secundum modum propriae personae pretiosis utatur; sed peccatum est, si proprium modum excedat. Et quia pretiosum dicitur relative, sicut et magnum, cum id quod est pretiosum uni, non sit alteri pretiosum; pretiositas vestium semper sonat in excessum proprii modi, et secundum hoc semper est peccatum pretiosis vestibus uti; et sic loquitur Gregorius.

[68911] Quodlibet X, q. 6 a. 3 ad 1 Unde patet solutio ad primum.

[68912] Quodlibet X, q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in alimento et tegumento intelliguntur omnia quae nobis sunt necessaria, et convenientia statui nostro.

Quaestio 7

Prooemium

[68913] Quodlibet X, q. 7 pr. Deinde quaeritur de culpa quae contrariatur rectae fidei. Et circa hoc quaeruntur duo.

[68914] Quodlibet X, q. 7 pr. 1 Primo utrum haereticis sit communicandum.

[68915] Quodlibet X, q. 7 pr. 2 Secundo utrum redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi.

Articulus 1

[68916] Quodlibet X, q. 7 a. 1 tit. 1 Utrum haereticis sit communicandum

[68917] Quodlibet X, q. 7 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod haereticis sit communicandum.

[68918] Quodlibet X, q. 7 a. 1 arg. 1 Dicitur enim Matth., XIII, 30, in parabola de zizania, quod paterfamilias dixit messoribus: *sinite utraque crescere usque ad messem.* Messis autem est consummatio saeculi, ut ibidem dicitur. Cum ergo per zizania intelligantur haeretici, videtur quod haeretici non sint a communione fidelium separandi ante diem iudicii.

[68919] Quodlibet X, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, videntur contra hoc domini praeceptum facere principes haereticos interficientes.

[68920] Quodlibet X, q. 7 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dicitur II ad Cor., cap. VI, 17: *exite de medio eorum, et separamini*; et loquitur de infidelibus: quod patet ex hoc quod praemiserat: *nolite iugum ducere cum infidelibus.* Ergo haereticis non est communicandum.

[68921] Quodlibet X, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod haereticis communicandum non est, duplici ratione. Una est ratione excommunicationis: nam, cum sint excommunicati, non est eis communicandum, sicut nec cum aliis excommunicatis. Alia ratio est haeresis. Primo propter periculum, ne eorum conversatio alios corrumpat, secundum illud I ad Cor., XV, 33: *corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Secundo etiam ne videamur eorum perversae doctrinae aliquem assensum praestare. Unde in II canonica Ioan., 10, dicitur: *si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite eum in domum ducere, nec ave ei dixeritis: qui enim dicit ei ave, communicat operibus eius malignis*; ubi dicit Glossa: *secundum quod vox est instituta, communionem esse ostendit cum illo; alioquin simulatio est, quae in Christianis esse non debet.* Tertio ne ex nostra familiaritate aliis detur occasio erroris; unde ibidem dicit alia Glossa: *et si vos forte decepti non estis, alii forsitan per talem vestram familiaritatem possent decipi, qui crederent illos placere vobis, et sic crederent illis.* Unde alia Glossa ibidem dicit: *tanta apostoli atque eorum discipuli in religione cautela utebantur, ut nec verbi quidem communionem cum aliquo eorum qui a veritate declinaverant, habere paterentur.* Hoc tamen intelligendum est, nisi cum aliquo loqueremur de eius salute.

[68922] Quodlibet X, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in illo praecepto patrisfamilias duplex conditio intelligitur. Una est, ut exponatur praeceptum de universali separatione malorum a bonis; et hoc accipitur ex ipsa quaestione messorum, qui dicunt: *vis imus et colligimus ea?* Hoc enim

non erit usque ad diem iudicii. Secunda conditio est, ut intelligatur praeceptum, quando mali sine periculo bonorum extirpari non possunt. Et hoc patet ex responsione patrisfamilias, qui dixit: *ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.* Quod quidem tribus modis contingere posset. Uno modo, si aliquis praescinderetur antequam de eius malitia constaret; unde dicit Glossa: *monet dominus ne ambigue iudicemus.* Secundo, si non esset in malitia obstinatus: unde nullus excommunicatur nisi propter contumaciam; unde dicit Glossa ibidem: *monemur non cito amputare; quia qui hodie errat, forte cras defendet veritatem.* Et Tit., III, 10, dicitur: *haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita.* Tertio, si simul boni cum malis involvantur; propter quod dicit ibi Glossa Augustini, quod multitudo non est excommunicanda, nec principes populi. Istis autem remotis, debent mali praescindi, secundum illud I Cor., V, 13: *auferte malum ex vobis.*

[68923] Quodlibet X, q. 7 a. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

Articulus 2

[68924] Quodlibet X, q. 7 a. 2 tit. 1 Utrum haeretici redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi

[68925] Quodlibet X, q. 7 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur: videtur quod haeretici redeuntes ad Ecclesiam non sit recipiendi. Quia peccaverunt contra fidem, quae est Ecclesiae fundamentum; et ideo in aedificatione Ecclesiae non debent superaedificari. Ergo non debent ab Ecclesia recipi.

[68926] Quodlibet X, q. 7 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Ecclesia nulli debet claudere gremium, sicut Christus qui de se dicit: *eum qui venit ad me, non eiiciam foras*; Ioann., VI, 37.

[68927] Quodlibet X, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod quamdiu huius vitae status durat, homo non potest esse totaliter in peccato obstinatus. Hoc enim erit in damnatis post mortem. Et ideo quamdiu in hac vita vivitur, cuilibet relinquitur locus poenitentiae, et quilibet, quantumcumque deliquerit vel in fide vel in moribus, est ab Ecclesia recipiendus ad poenitentiam. Et contrarium dicere est haeresis Novatianorum. Sed tamen non est necessarium quod semper ad dignitatem recipiantur, nisi cum aliquibus misericorditer dispensaretur; praecipue propter bonum pacis, vel propter fructum alium qui inde speratur.

[68928] Quodlibet X, q. 7 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu fundamentum fidei non habet, ab Ecclesia recipi non debet; sed postquam conversus incipit habere, recipiendus est.

Quaestio 8

Prooemium

[68929] Quodlibet X, q. 8 pr. Deinde quaeritur de hoc quod pertinet ad gloriam, scilicet de visione Dei in patria; scilicet utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam.

[68930] Quodlibet X, q. 8 tit. 1 Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam

[68931] Quodlibet X, q. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[68932] Quodlibet X, q. 8 arg. 1 Intellectus enim ad intelligibile est aliqua proportio. Sed intellectus creati ad divinam essentiam nulla est proportio, cum distent in infinitum. Ergo intellectus creatus divinam essentiam videre non potest.

[68933] Quodlibet X, q. 8 arg. 2 Praeterea, plus distat spiritus increatus ab intellectu creato, quam spiritus creatus a sensu. Sed sensus non potest cognoscere spiritum creatum. Ergo nec intellectus creatus spiritum increatum.

[68934] Quodlibet X, q. 8 s. c. Sed contra, est, Exod., XXXIII, 20, super illud: *non videbit me homo, et vivet*, dicit Glossa Greg.: *fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate sua conspici, sed in natura minime videri: quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas, aliud est natura; sed ipsa ei natura claritas, ipsa claritas natura est; et ita essentia Dei videbitur a beatis.*

[68935] Quodlibet X, q. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod necesse est ponere divinam essentiam videri a beatis. Beatitudo enim est ultima perfectio rationalis naturae. Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium secundum modum suum. Quod ideo dico, quia ad principium, quod est Deus, attingit aliquid dupliciter. Uno modo per similitudinem, quod est commune omni creaturae; quae tantum habet de perfectione, quantum consequitur de divina similitudine. Alio modo per operationem: ut praetermittatur ille modus qui est Christo singularis, scilicet in unitate personae. Dico autem per operationem, in quantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum, scilicet absque medio quod sit similitudo rei cognitae, sicut species visibilis in pupilla vel in speculo; non autem absque medio quod est lumen confortans intellectum, quod est lumen gloriae, de quo in Psalm. XXXV, 10, dicitur: *in lumine tuo videbimus lumen.* Hoc autem est per essentiam Deum videre. Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturae, quod Deum per essentiam videbit: sicut philosophi, qui posuerunt animas nostras fluere ab intelligentia agente, posuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam.

[68936] Quodlibet X, q. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod proportio dupliciter dicitur.

Uno modo, proprie, secundum quod importat quemdam determinatum excessum; et sic proportio requiritur inter intellectum et intelligibile ad hoc quod sit cognitio cum comprehensione, qualiter divina essentia nunquam videbitur ab intellectu creato. Alio modo dicitur communiter pro qualibet habitudine; et sic infinitum potest habere proportionem ad finitum, si sit perfectio eius, vel aliquam huiusmodi habitudinem habeat ad ipsum. Et talis proportio sufficit ad hoc quod intellectus noster videat divinam essentiam attingendo, non comprehendendo.

[68937] Quodlibet X, q. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de distantia secundum proprietatem naturae, non solum secundum rationem cognitionis; nam spiritus creatus non est sensibilis, sed spiritus increatus est intelligibilis.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet V

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Legion of Honor Museum, San Francisco)

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[67752] Quodlibet V, q. 1 pr. Deinde quaesitum est de Deo et Angelis et hominibus de Deo quaesitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam assumptam. Quantum ad naturam divinam quaesitum est de scientia, et de potentia. Circa scientiam Dei quaesita sunt duo.

[67753] Quodlibet V, q. 1 pr. 1 Primo utrum Deus sciat primum instans in quo potuit creare mundum.

[67754] Quodlibet V, q. 1 pr. 2 Secundo utrum praesciti a Deo possint demereri.

Articulus 1

[67755] Quodlibet V, q. 1 a. 1 tit. 1 Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit creare mundum

[67756] Quodlibet V, q. 1 a. 1 tit. 2 Ad primum sic procedebatur: videtur quod Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare.

[67757] Quodlibet V, q. 1 a. 1 arg. Deus enim potuit creare mundum antequam creaverit; non autem potuit creare ipsum in infinitum ante, quia sic esset ei coaeternus. Ergo est dare aliquod instans in quo primo potuit creare mundum. Sed Deus sua scientia totum comprehendit. Ergo Deus scit primum instans in quo potuit creare mundum.

[67758] Quodlibet V, q. 1 a. 1 s. c. Sed contra, Deus nihil scit quod eius omnipotentiae praeiudicet. Praeiudicaret autem eius omnipotentiae, si esset aliquod instans in quo primo potuit creare mundum: quia sic eius potentia ad illud instans limitaretur. Ergo Deus nescit primum instans in quo potuit creare mundum.

[67759] Quodlibet V, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Dicendum quod dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua mensura loci vel temporis. Uno modo, praesupposita ipsa mensura; et sic particulares effectus producuntur a Deo vel ab aliis agentibus, in loco vel tempore. Alio modo ut simul cum eo quod fit, producatur mensura loci vel temporis; et hoc modo mundus a Deo in esse producitur: non quidem quasi in aliquo loco vel tempore praeexistente, sed quia simul cum mundo et locus et tempus producitur. Unde aliter est intelligendum cum dicitur quod Deus potuit facere aliquem particularem effectum, puta equum vel hominem, antequam fecerit, vel etiam alibi quam fecerit; et aliter cum hoc de mundo dicitur. Nam cum de homine vel equo hoc dicitur, signatur aliquod tempus vel locus aliquis esse in quo homo a Deo fieri potuerit; sed cum de hoc mundo dicitur, non

signatur quod sit aliquod tempus ante mundum, nec aliquis locus extra ipsum: sed significatur quod Deus potuit mensuram loci aut temporis mundi facere maiorem. Si ergo quaeratur utrum potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit; si hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifestum est quod in infinitum ante facere potuit: Dei enim potentia est aeterna, cui nihil accrescere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum, cum prius non potuerit. Si vero referatur ad ipsum mundum, sic non potuit fieri ut esset semper, supposita Catholicae fidei veritate, quae habet mundum quandoque non fuisse. Sicut enim Deus non potest facere ut quod fuit non fuerit, ut infra dicetur, ita non potest facere ut quod fuit quandoque, nunquam non fuerit. Secundum hunc ergo sensum dicitur quod Deus non potuit mundum facere in infinitum antequam faceret. Sed adhuc intelligendum est, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo in actu; et sic dicitur secundum modum praedictum, quod Deus non potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit: id est quod duratio mundi in infinitum ante praecesserit. Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam; et sic potuit Deus in infinitum mundum facere antequam fecerit, quia quantumcumque ante detur eum fecisse, adhuc potuit eum prius facere. Et sic non est dare primum instans in quo Deus potuit facere mundum; est autem dare primum instans in quo fecerit, sicut etiam est dare supremum ubi, usquequo Deus mundum fecerit; non tamen est dare supremum ultra quod facere non potuerit. Et sic patet quod quaestio cessat.

Articulus 2

[67760] Quodlibet V, q. 1 a. 2 tit. 1 Utrum praesciti a Deo possint demereri

[67761] Quodlibet V, q. 1 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod praesciti a Deo non possint demereri.

[67762] Quodlibet V, q. 1 a. 2 arg. Sicut enim aliqui sunt electi a Deo ab aeterno ad gratiam habendam, ita etiam aliqui sunt praesciti a Deo ad hoc quod suae naturae relinquantur. Sed naturalibus non meremur neque demeremur. Ergo praesciti a Deo non demerentur.

[67763] Quodlibet V, q. 1 a. 2 s. c. Sed contra, nullus damnatur a Deo nisi propter demeritum, cum Deus sit iudex iustus. Sed praesciti damnantur a Deo. Ergo demerentur.

[67764] Quodlibet V, q. 1 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod scientia Dei comparatur ad res creatas sicut ars ad artificiata. Unde sicut ars non solum est cognoscitiva sed factiva eorum quae secundum artem fiunt; eorum vero quae ab artis regulis deviant, est cognoscitiva: ita etiam scientia Dei est factiva et cognoscitiva omnium bonorum, malorum vero, sive peccatorum, quae sunt

deviationes quaedam ab aeterna lege ipsius, scientia Dei est cognoscitiva, non autem causativa. Et sic patet quod boni qui per gratiam iustificantur, non solum sunt a Deo ab aeterno praecogniti, sed etiam electi ad gratiam habendam: peccatores autem qui non iustificantur per gratiam, non sunt electi vel praeordinati a Deo ad culpam, sed solum praesciti quod non sint gratiam habituri, sed suae naturae sint relinquendi. Quia vero omne agens potest in id quod est infra se, non autem in id quod est supra se, natura sibi relicta non potest in actum meritorium, qui est supra facultatem naturae; potest autem in actum peccati, qui est demeritorius, sicut in aliquid infra naturam humanam existens: homo enim peccando descendit a dignitate suae naturae. Et sic patet quod praesciti possunt demereri.

[67765] Quodlibet V, q. 1 a. 2 ad arg. Ad primum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod naturalibus non meremur neque demeremur, potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod naturalia ipsa non sunt merita vel demerita; et sic verum est quod merita sunt supra naturam, et demerita sunt contra naturam. Alio modo potest intelligi sic quod naturalia non sint principia merendi vel demerendi; et sic falsum est: naturalia enim adiuta per gratiam sunt principia merendi, sibi autem relicta possunt esse principia demerendi, ut dictum est.

Quaestio 2

Prooemium

[67766] Quodlibet V, q. 2 pr. Deinde circa potentiam quaesita sunt duo.

[67767] Quodlibet V, q. 2 pr. 1 Primo utrum Deus possit virginem corruptam reparare.

[67768] Quodlibet V, q. 2 pr. 2 Secundo utrum Deus possit peccare, si vult.

Articulus 1

[67769] Quodlibet V, q. 2 a. 1 tit. 1 Utrum Deus possit virginem corruptam reparare

[67770] Quodlibet V, q. 2 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod Deus possit virginem reparare.

[67771] Quodlibet V, q. 2 a. 1 arg. Ad omnipotentiam enim Dei pertinet quod non sit impossibile apud eum omne verbum, ut dicitur Lucae, 1, 37. Sed hoc est quoddam verbum, virginem reparare

post lapsum. Ergo Deus potest virginem reparare post lapsum.

[67772] Quodlibet V, q. 2 a. 1 s. c. Sed contra, est quod Hieronymus dicit: *cum Deus cetera possit, non potest reparare virginem post ruinam*; et habetur in decreto 32, quaest. 5.

[67773] Quodlibet V, q. 2 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis; et sic Deus virginem potest reparare post ruinam: potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum. Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut iam ea quae est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse; et eiusdem rationis est, quod fuit, non fuisse. Unde Augustinus dicit XXVI contra Faustum: *quisquis dicit, si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint, non videt se hoc dicere, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt falsa sint.*

[67774] Quodlibet V, q. 2 a. 1 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum sit conceptus mentis, nihil quod contradictionem implicat, verbum dici potest, quia non cadit in conceptu mentis, ut probatur in IV Metaphys.

Articulus 2

[67775] Quodlibet V, q. 2 a. 2 tit. 1 Utrum Deus possit peccare, si vult

[67776] Quodlibet V, q. 2 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod haec sit falsa: Deus potest peccare, si vult.

[67777] Quodlibet V, q. 2 a. 2 arg. De quocumque enim possum dicere quod homo potest facere si vult, potest etiam dici simpliciter, quod homo potest facere illud. Si ergo haec propositio est vera, Deus potest peccare si vult, sequitur quod haec sit vera, Deus potest peccare. Sed hoc est erroneum. Ergo et primum.

[67778] Quodlibet V, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra, quicumque vult peccare, peccat. Sed sequitur. Si Deus peccat, potest peccare. Ergo sequitur: si vult, potest peccare.

[67779] Quodlibet V, q. 2 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod haec coniunctio si ordinem quemdam importat. Potest autem in proposito duplicem ordinem importare. Uno quidem modo

ordinem causae sive principii. Et hoc modo propositio falsa est. Voluntas enim Dei est principium et causa respectu creaturarum, non autem respectu eorum quae pertinent ad divinam naturam: unde non dicimus quod pater genuerit filium voluntate, sed naturaliter, ut patet per Hilarium in libro de Synod. Potentia autem Dei ad ipsam naturam divinam pertinet: unde hoc ipsum quod est posse peccare, non est subiectum divinae voluntati; alioquin voluntas Dei esset principium immutationis divinae, quod est impossibile. Alio modo potest importare ordinem consequentiae. Et sic haec locutio est vera: si Deus vult peccare, potest peccare. Sequitur enim sine conditione, si argumentatur ex impossibili posito: Deus vult peccare, ergo potest peccare. Omnia enim quae vult, potest; sed non e converso.

[67780] Quodlibet V, q. 2 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: si homo vult currere, potest currere; antecedens est possibile, et ideo consequens est simpliciter possibile; sed cum dicitur sic: si Deus vult peccare, potest peccare; antecedens est impossibile; unde nihil prohibet conditionalem esse veram, consequente existente impossibili.

Quaestio 3

Prooemium

[67781] Quodlibet V, q. 3 pr. Deinde quantum ad naturam assumptam quaesita sunt duo.

[67782] Quodlibet V, q. 3 pr. 1 Primo utrum totus sanguis quem Christus in sua passione effudit, in resurrectione ad corpus eius redierit.

[67783] Quodlibet V, q. 3 pr. 2 Secundo in quo Christus nobis maius signum dilectionis exhibuerit; utrum in hoc quod Christus passus est pro nobis, vel in hoc quod corpus suum dedit nobis sub sacramento in cibum.

Articulus 1

[67784] Quodlibet V, q. 3 a. 1 tit. 1 Utrum totus sanguis quem Christus in sua passione effudit, in resurrectione ad corpus eius redierit

[67785] Quodlibet V, q. 3 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod totus sanguis Christi, qui est in passione eius effusus, ad corpus eius in resurrectione redierit.

[67786] Quodlibet V, q. 3 a. 1 arg. 1 Resurrectio enim nostra conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud ad Philipp. cap. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Sed ad corpus nostrum in resurrectione redibit totum quod fuit de veritate humanae naturae. Sanguis autem Christi in passione effusus, fuit de veritate humanae naturae, et sacer dicitur, secundum illud, *quem sacer cruor perunxit fusus agni corpore.* Ergo videtur quod ille sanguis Christi in passione effusus, in resurrectione ad corpus eius redierit.

[67787] Quodlibet V, q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, verbum Dei nunquam deposuit quod in nostra natura assumpsit, partibus humanae naturae ab invicem in passione separatis. Sed verbum Dei assumpsit in natura nostra non solum corpus, sed etiam sanguinem. Ergo sanguis ille nunquam fuit a verbo depositus: rediit ergo ad ipsum in resurrectione.

[67788] Quodlibet V, q. 3 a. 1 s. c. Sed contra, est quod in aliquibus Ecclesiis sanguis Christi usque hodie dicitur servari.

[67789] Quodlibet V, q. 3 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod in resurrectione tam Christi quam nostra, totum quod fuit de veritate humanae naturae, reparabitur; non autem illa quae de veritate humanae naturae non fuerunt. Et quamvis circa ea quae sunt de veritate humanae naturae, sit diversa diversorum opinio; secundum quamlibet opinionem non totus sanguis nutrimentalis, id est qui ex cibis generatur, pertinet ad veritatem humanae naturae. Cum ergo Christus ante passionem comederit et biberit, nihil prohibet in eo fuisse aliquem sanguinem nutrimentalem, qui ad veritatem humanae naturae non pertinet et quem oporteret ad corpus eius in resurrectione redire. Sed quia specialiter fit quaestio de sanguine in passione effuso pro redemptione humani generis; de hoc magis dicendum videtur quod totus in resurrectione ad corpus Christi redierit, triplici ratione. Quarum prima accipi potest ex aetate Christi patientis. Passus est enim in perfectissima aetate, in qua maxime ea quae in homine inveniuntur, ad veritatem humanae naturae pertinere videntur tamquam ad maximam perfectionem adducta. Secunda sumitur ex merito passionis. Si enim sanctorum martyrum illae partes in quibus passionem pro Christo sustinuerunt, quemdam privilegiatum fulgorem in resurrectione habent, ut Augustinus dicit, XXI de civitate Dei; ergo multo magis sanguis Christi, quem pro salute humani generis effudit, ad gloriosam resurrectionem reparatus est. Tertia ratio potest sumi ex ipsa virtute passionis. Sanguis enim ille in passione effusus humanum genus sanctificavit, secundum illud ad Hebr. XIII, 12: *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Humanitas autem Christi salutiferam virtutem habuit ex virtute verbi sibi uniti, ut Damascenus dicit in III Lib. Unde manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime fuit salubris, fuit divinitati unitus; et ideo oportuit quod in resurrectione iungeretur aliis humanitatis partibus. Sanguis autem Christi qui in quibusdam Ecclesiis ostenditur, dicitur ex quadam imagine Christi percussa miraculose fluxisse, vel etiam alias ex corpore Christi.

[67790] Quodlibet V, q. 3 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[67791] Quodlibet V, q. 3 a. 2 tit. 1 In quo Christus nobis maius signum dilectionis exhibuerit; utrum in hoc quod Christus passus est pro nobis, vel in hoc quod corpus suum dedit nobis sub sacramento in cibum

[67792] Quodlibet V, q. 3 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod Christus maius dilectionis signum nobis ostendit tradendo corpus suum in cibum quam patiendo pro nobis.

[67793] Quodlibet V, q. 3 a. 2 arg. Caritas enim patriae perfectior est quam caritas viae. Sed beneficium illud quo nobis Christus contulit corpus suum dans nobis in cibum, magis assimilatur caritati patriae, in qua plene fruemur Deo; passio autem quam pro nobis subiit, magis assimilatur caritati viae, in qua nobis pro Christo imminet patiendum. Ergo maius est dilectionis signum quod Christus corpus suum tradidit nobis in cibum, quam quod Christus passus est pro nobis.

[67794] Quodlibet V, q. 3 a. 2 s. c. Sed contra, est quod dicitur Ioann. XV, 13: *maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

[67795] Quodlibet V, q. 3 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod illud quod est potissimum in unoquoque genere, est mensura omnium eorum quae sunt illius generis, ut patet per philosophum in X Metaphys. Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat seipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat. Unde et in IX Eth. philosophus dicit, quod *amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum.* Pertinet autem ad amorem quo quis amat seipsum, ut velit sibi bonum: unde tanto aliquis alium magis amare probatur, quanto magis bonum quod sibi vult, propter amicum praetermittit, secundum illud Prov. XII, 26: *qui negligit damnum propter amicum, iustus est.* Vult autem homo sibi triplex bonum particulare; quae sunt anima, corpus et res exteriores. Est ergo aliquod signum amoris quod aliquis in rebus exterioribus propter alium detrimentum patiatur; maius autem amoris signum, si etiam corporis proprii detrimentum patiatur, vel labores vel verbera pro amico sumendo; maximum autem dilectionis signum, si etiam animam suam deponere velit, pro amico moriendo. Quod ergo Christus pro nobis patiendo animam suam posuit, maximum fuit dilectionis signum. Quod autem corpus suum dedit in cibum sub sacramento, ad nullum detrimentum ipsius pertinet. Unde patet quod primum est maius dilectionis signum: unde et hoc sacramentum est memoriale quoddam et figura passionis Christi; veritas autem praeeminet figurae, et res memoriali.

[67796] Quodlibet V, q. 3 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum quod exhibitio corporis Christi in sacramento habet quidem figuram quamdam caritatis qua diligit nos Deus in patria; sed passio eius pertinet ad ipsam Dei dilectionem, nos a perditione ad patriam revocantem; dilectio autem

Dei non est maior in patria quam sit in praesenti.

Quaestio 4

Prooemium

[67797] Quodlibet V, q. 4 pr. Deinde circa Angelos quaesitum est unum. Scilicet utrum Lucifer sit subiectum aevi.

[67798] Quodlibet V, q. 4 tit. 1 Utrum Lucifer sit subiectum aevi

[67799] Quodlibet V, q. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[67800] Quodlibet V, q. 4 arg. Sicut subiectum temporis est primum temporale simplicissimum, ita subiectum aevi videtur esse simplicissimum aeviternum. Hoc autem est Lucifer, qui inter Angelos supremus fuit secundum suam naturam creatus. Aevum autem non respondet gratiae, sed naturae; alioquin corpora caelestia, quae non sunt susceptiva gratiae, aevo mensurari non possent. Cum ergo dona naturalia integra remanserint in Daemonibus post peccatum, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Divin. Nomin., videtur quod aevum sit in Lucifero sicut in subiecto.

[67801] Quodlibet V, q. 4 s. c. Sed contra, aevum est quaedam aeternitatis participatio. Sed Angeli beati magis sunt in participatione aeternitatis quam Lucifer, qui est beatitudinis expers. Ergo Lucifer non est subiectum aevi, sed magis supremus beatorum Angelorum.

[67802] Quodlibet V, q. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod ex ignorantia linguae Graecae provenit quod communiter apud multos aevum ab aeternitate distingueretur, ac si distingueretur anthropos ab homine. Quod enim in Graeco dicitur aevum, in Latino aeternitas: et sic etiam Dionysius, X de Divin. Nomin., pro eodem utitur aeternitate et aevo. Sed quia nominibus utendum est ut plures: si utrumque distinguamus ab invicem, aevum nihil aliud erit quam aeternitatis participatio; ut scilicet essentialis aeternitas ipsi Deo attribuatur, aevum autem quasi participata aeternitas substantiis spiritualibus, quae sunt supra tempus. Quia vero id quod per essentiam dicitur, semper est mensura illius quod dicitur per participationem: potest dici quod prima mensura omnium aeternorum est ipsa Dei aeternitas, sicut etiam substantia Dei est mensura omnis substantiae, ut dicit Commentator in X Metaphys. Si quis tamen velit accipere mensuram homogeneam, idest eiusdem generis: dicunt quidam, quod non est una mensura communis, sed quodlibet aeviternum habet suum aevum. Sed hi propriam vocem ignorant. Sic enim esset verum quod dicunt, si omnia aeviterna essent aequalia: sic enim unum eorum non esset mensura alterius. Hoc autem non est verum, quia in Angelis est accipere primum, medium et ultimum: non solum secundum diversas hierarchias et ordines, sed etiam secundum diversos Angelos in eodem ordine, ut patet per Dionysium, X capit. caelestis hierarchiae. Et quia semper illud quod est simplicissimum, est

mensura in quolibet genere, sicut dicitur in X Metaph.; ideo necesse est ut duratio simplicissimi aeviterni sit aevum omnium aeviternorum: et ita simplicissimum aeviternum est subiectum aevi. Sed attendendum, quod substantiae spirituales mensurantur aevo non solum quantum ad earum substantiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem. Unde in libro de causis dicitur, quod sunt in momento aeternitatis, secundum substantiam et operationem. Et sic oportet quod ille Angelus qui est subiectum aevi, sit simplicissimus non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem. Talis autem est supremus omnium Angelorum bonorum, cuius operatio maxime est in uno, quod est Deus, unita. Unde supremus omnium Angelorum est subiectum aevi, non autem Lucifer.

[67803] Quodlibet V, q. 4 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod aliqui posuerunt Luciferum non fuisse supremum Angelorum; sed, sicut Damascenus dicit, fuit primus eorum qui praeerant ordini terrestri. Si vero concedamus secundum Gregorium, quod fuerit supremus omnium, tunc dicendum est, quod sua operatio aversa est ab uno primo, et conversa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetiit; et secundum hoc Daemones decidunt a summa simplicitate aevi. Unde Dionysius dicit, IV cap. de Divin. Nomin., quod Daemones dicuntur mali propter hoc quod infirmantur circa operationem naturalem.

Quaestio 5

Prooemium

[67804] Quodlibet V, q. 5 pr. Deinde quaesitum est de hominibus.- Et primo quantum ad ea quae possunt omnibus esse communia.- Secundo quantum ad ea quae pertinent ad quosdam horum status. Circa communia vero quaesitum est quadrupliciter.- Primo quidem de his quae pertinent ad naturam hominis.- Secundo de his quae pertinent ad sacramenta.- Tertio de his quae pertinent ad virtutes.- Quarto de his quae pertinent ad praecepta. Circa primum quaesita sunt tria.

[67805] Quodlibet V, q. 5 pr. 1 Primo quantum ad personas hominum; utrum scilicet si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur.

[67806] Quodlibet V, q. 5 pr. 2 Secundo quantum ad intellectum, utrum scilicet verbum cordis sit species intelligibilis.

[67807] Quodlibet V, q. 5 pr. 3 Tertio quantum ad voluntatem; utrum scilicet ea quae per timorem fiunt, sint voluntaria.

Articulus 1

[67808] Quodlibet V, q. 5 a. 1 tit. 1 Utrum, si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur

[67809] Quodlibet V, q. 5 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod si Adam non peccasset, non iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur.

[67810] Quodlibet V, q. 5 a. 1 arg. 1 Si enim Adam non peccasset, soli electi nascerentur. Ergo non fuissent nati illi peccatores qui finaliter sunt reprobati, et per consequens nec eorum filii; quia si non sunt iidem patres, consequens est neque filios esse eosdem. Multi autem nunc salvantur ex reprobis parentibus nati. Ergo si Adam non peccasset, non iidem salvarentur qui nunc salvantur.

[67811] Quodlibet V, q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum semen est superfluum alimenti. Sed aliis cibis homo usus fuisset in Paradiso, si non peccasset, ab his quibus nunc utitur. Ergo aliud fuisset semen, et per consequens alii filii.

[67812] Quodlibet V, q. 5 a. 1 s. c. Sed contra, est quod Gregorius dicit, IV Moral.: *si primum parentem nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios Gehennae generaret; sed hi qui nunc per redemptorem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.*

[67813] Quodlibet V, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod cum in generatione hominis, sicut et aliorum animalium, semen patris sit agens, materia vero a matre ministrata sit sicut patiens, ex quo corpus humanum formatur; impossibile est eumdem filium nasci, sive sit alius pater, sive sit alia mater; sicut etiam non est idem numero sigillum, sive sit alia cera, sive sit aliud corpus sigilli, ex cuius impressione cera sigillatur. Et quamvis superfluum alimenti sit semen, secundum philosophum, diversitas tamen alimentorum non sufficeret ad diversificandum filios qui ex semine nascuntur: quia ex illis cibis non sumitur semen nisi quatenus aliqualiter in substantiam parentum convertuntur. Dicunt quidam sequentes Anselmum, quod si homo non peccasset in illa prima tentatione, statim confirmatus fuisset et ipse et omnes qui ab eo nascerentur, ita quod omnes qui nascerentur, fuissent electi. Unde, cum nunc multi qui salvantur, ex peccatoribus nascantur, sicut in obiiciendo tangebatur, consequens est quod essent alii parentes salvandorum, et per consequens alii filii. Sed haec positio non videtur esse vera: quia secundum Augustinum, XIV de Civit. Dei, status corporis in homine proportionabiliter respondet statui animae. Quamdiu ergo homo habuit corpus animale, potens mori et non mori, indigens alimentis, tamdiu habuit animam potentem peccare et non peccare. Habuit autem corpus animale quamdiu fuit in statu generandi; quod etiam fuisset, si post illam primam tentationem non peccasset: et ideo possibile fuisset, si primus homo tunc non peccasset, quod etiam ipse vel eius posteri postmodum peccarent, ut Hugo de sancto Victore dicit. Unde ex hoc non sequitur parentum diversitas, quod nunc sunt aliqui peccatores, tunc autem non essent; sed est aliud unde necesse est ponere diversitatem parentum: quia in primo statu unus homo non habuisset plures uxores, nec etiam aliqui ex fornicatione vel adulterio

nascerentur, quod nunc contingit etiam in his qui salvantur. Multi enim filii unius parentis ex pluribus uxoribus nati salvantur, sicut patet de filiis Iacob: multi etiam ex fornicatione vel adulterio nati: alioquin eis frustra sacramenta salutis adhiberentur. Unde relinquitur quod aliqui nunc salvantur, qui, si primus homo non peccasset, non nascerentur, et per consequens non salvarentur. Nec tamen Dei praedestinatio falleretur, quia Deus praedestinavit homines habens scientiam futuri eventus. Quod vero Gregorius dicit, quod si primus homo non peccasset nequaquam ex se filios Gehennae generaret, indubitanter verum est. Non enim in filios transfunderet peccatum originale, secundum quod homines filii irae nascuntur. Quod autem subdit, quod hi soli qui nunc salvandi sunt, nascerentur; intelligendum est quod pronomen facit simplicem demonstrationem: quia scilicet soli electi nascerentur quantum est ex ratione originis; non autem demonstrationem personalem, quia aliae personae essent hominum qui salvarentur.

[67814] Quodlibet V, q. 5 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[67815] Quodlibet V, q. 5 a. 2 tit. 1 Utrum verbum cordis sit species intelligibilis

[67816] Quodlibet V, q. 5 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod verbum cordis sit species intelligibilis.

[67817] Quodlibet V, q. 5 a. 2 arg. 1 Verbum enim cordis est quo intellectus videt. Hoc autem est species intelligibilis. Ergo verbum cordis est species intelligibilis.

[67818] Quodlibet V, q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, cognitio intellectiva a sensu oritur. Sed illud quod sensus sentit, est species intelligibilis. Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, est species intelligibilis.

[67819] Quodlibet V, q. 5 a. 2 s. c. Sed contra, verbum cordis interius est quod exteriori verbo significatur. Sed verbum exterius non significat speciem intelligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis.

[67820] Quodlibet V, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod secundum Augustinum, XV de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum philosophum in III de anima. Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi.

Alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem. Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum; quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta, prout forma artis quam intellectus adinvenit, dicitur quaedam species intelligibilis.

[67821] Quodlibet V, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum: et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.

[67822] Quodlibet V, q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus.

Articulus 3

[67823] Quodlibet V, q. 5 a. 3 tit. 1 Utrum ea quae per timorem fiunt, sint voluntaria

[67824] Quodlibet V, q. 5 a. 3 tit. 2 Circa tertium sic proceditur: videtur quod ea quae fiunt ex timore, non sint voluntaria.

[67825] Quodlibet V, q. 5 a. 3 arg. Necessitas enim voluntati contrariatur, ut dicitur in V Metaph. Sed ea quae fiunt ex timore, dicuntur ex necessitate fieri. Non ergo sunt voluntaria.

[67826] Quodlibet V, q. 5 a. 3 s. c. Sed contra, omne quod quis operatur propter finem, est voluntarium. Sed ea quae quis operatur ex timore, operatur propter finem, scilicet ad vitandum malum quod timet; sicut qui proiicit merces in mare, vitat submersionem navis. Ergo huiusmodi sunt voluntaria.

[67827] Quodlibet V, q. 5 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod cum bonum sit voluntatis obiectum, hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit voluntarium, quo modo se habet ad hoc quod sit bonum.

Contingit autem aliquid in universali consideratum esse bonum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias redditur malum; sicut generare filios est bonum, sed generare filios ex non sua uxore est malum. Et similiter contingit, aliquid in universali consideratum esse malum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias fit bonum; sicut occidere, secundum se est malum, sed occidere hominem perniciosum multitudini, est bonum. Et quia actiones circa singularia iudicantur bonae vel malae, et per consequens voluntariae vel involuntariae, simpliciter quidem consideratis singularibus circumstantiis, secundum quid autem secundum quod in universali considerantur: ea quae ex timore fiunt, in universali quidem considerata, sunt mala et involuntaria; sed si considerentur secundum singularia quae circumstant, sic sunt bona et voluntaria: sicut proiicere merces in mare, secundum se consideratum, est malum et non voluntarium, sed in tali casu est bonum et voluntarium. Unde et philosophus dicit in III Ethic., quod huiusmodi mixta sunt ex voluntario et involuntario; simpliciter autem sunt voluntaria, secundum quid autem involuntaria, ex necessitate facti.

[67828] Quodlibet V, q. 5 a. 3 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 6

Prooemium

[67829] Quodlibet V, q. 6 pr. Deinde circa sacramenta quaesitum est.- Primo de sacramento Eucharistiae.- Secundo de sacramento poenitentiae.- Tertio de sacramento matrimonii. Circa Eucharistiam quaesita sunt duo.

[67830] Quodlibet V, q. 6 pr. 1 Primo utrum forma panis annihiletur.

[67831] Quodlibet V, q. 6 pr. 2 Secundo utrum sacerdos dare debeat hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

Articulus 1

[67832] Quodlibet V, q. 6 a. 1 tit. 1 Utrum forma panis in sacramento Eucharistiae annihiletur

[67833] Quodlibet V, q. 6 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod forma panis in sacramento Eucharistiae annihiletur.

[67834] Quodlibet V, q. 6 a. 1 arg. 1 Illud enim annihilari videtur, quod desinit esse et in nihil convertitur. Sed forma panis, facta consecratione, desinit esse, nec est dare in quod convertatur: non enim convertitur in materiam corporis Christi, nec etiam in formam eius, quae est anima, alioquin anima esset ibi ex vi sacramenti. Ergo forma panis annihilatur.

[67835] Quodlibet V, q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *si humana natura convertitur in verbum, si diligentius cogitamus, homo periret in Deo.* Sed illud annihilari dicitur quod perit. Ergo, si panis convertitur in corpus Christi, videtur quod annihiletur.

[67836] Quodlibet V, q. 6 a. 1 s. c. Sed contra est, quia sicut Augustinus dicit, Lib. LXXXIII quaest., Deus non est auctor tendendi in non esse. Est autem auctor sacramenti Eucharistiae. Ergo in illo sacramento nihil annihilatur.

[67837] Quodlibet V, q. 6 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod annihilatio quemdam motum importat. Omnis autem motus denominatur a termino ad quem; unde terminus annihilationis est nihil. Consecratio autem panis in sacramento Eucharistiae, non terminatur ad nihil, sed ad corpus Christi; alioquin non esset dare quomodo corpus Christi incipiat esse sub sacramento; non enim incipit ibi esse per motum localem, alioquin desineret esse in caelo. Relinquitur ergo quod in consecratione panis non est aliqua annihilatio, sed transubstantiatio panis in corpus Christi.

[67838] Quodlibet V, q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut in generatione naturali neque forma neque materia generatur aut corrumpitur, sed totum compositum; ita etiam in sacramento altaris non est quaerendum seorsum de forma aut materia in quid convertatur; sed totus panis convertitur in totum corpus Christi, in quantum est corpus: quia si in triduo mortis Christi fuisset consecratio facta, non fuisset ibi anima, sed corpus exanime, sicut in sepulcro iacebat.

[67839] Quodlibet V, q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perire diceretur natura humana, si converteretur in verbum, in quantum esse desineret, quod pertinet ad terminum a quo; non autem si annihiletur quantum ad terminum ad quem.

Articulus 2

[67840] Quodlibet V, q. 6 a. 2 tit. 1 Utrum sacerdos dare debeat hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti

[67841] Quodlibet V, q. 6 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic procedebatur: videtur quod sacerdos non debeat dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

[67842] Quodlibet V, q. 6 a. 2 arg. 1 Non enim debet sacerdos peccatum occultum publicare. Publicaret autem, si ei daret hostiam non consecratam, cum aliis sociis daret consecratam. Ergo sacerdos non debet dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

[67843] Quodlibet V, q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, hostia consecrata a sacerdote alicui fideli porrecta, a circumstantibus adoratur. Si ergo exhibet hostiam non consecratam loco consecratae, quantum est in se, faciet populum idololatrare; quod est grave peccatum. Non ergo sacerdos debet peccatori occulto petenti dare hostiam non consecratam.

[67844] Quodlibet V, q. 6 a. 2 arg. 3 Sed contra, est quia sacerdos est medicus animarum. Sapiens autem medicus vitat, quantum potest, periculum infirmi quem accepit in cura. Peccatori autem, cuius curam habet, imminet magnum periculum, si in conscientia mortalis peccati corpus Christi accipiat; quia *qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur I Cor. XI, 29. Ergo sacerdos bene facit, si eius periculum evitet, porrigens ei hostiam non consecratam.

[67845] Quodlibet V, q. 6 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod veritati non est aliqua fictio adiungenda, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut apostolus dicit II ad Cor. VI, 14 ss.: et propter hoc Augustinus probat in libro LXXXIII quaestionum, quod corpus Christi non fuit phantasticum, quia veritas, quae est Christus, non potuit fallere. Et ideo in sacramentis Ecclesiae nihil est per fictionem agendum, et praecipue in sacramento altaris, in quo totus Christus continetur. Esset autem quaedam fictio, si hostia non consecrata loco consecratae daretur; cum etiam sacerdos, quantum in se est, populo fieret idololatrandi occasio: qui quamvis peccatum idololatriae non incurreret, aestimans probabiliter hostiam esse consecratam, tamen sacerdos in hoc quod hostiam non consecratam populo exhiberet adorandam, idololatriae crimen incurreret. Unde hoc in nullo casu est faciendum, ut hostia non consecrata exhibeatur uni vel pluribus tamquam consecrata. Debet ergo sacerdos peccatorem occultum primo quidem monere ut poenitentiam agat, et sic ad sacramentum accedat; quod si poenitere noluerit, debet ei occulte inhibere ne aliis communicantibus in publico se immisceat; quod si se immiscuerit, debet ei dare hostiam consecratam.

[67846] Quodlibet V, q. 6 a. 2 ad 1 Unde prima duo concedimus.

[67847] Quodlibet V, q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod stultus esset medicus, qui cum maiori suo periculo minus periculum infirmi vellet impedire; puta si vellet ipse venenum bibere, ne infirmus biberet vinum. Multo autem magis peccat sacerdos fictionem faciens in sacramento Christi quam peccator indigne sumens. Unde stultus esset sacerdos si, ut vitaret peccatum subdit, ipse gravius peccaret, fictionem faciens in sacramento veritatis.

Quaestio 7

Prooemium

[67848] Quodlibet V, q. 7 pr. Deinde circa sacramentum poenitentiae quaesita sunt duo.

[67849] Quodlibet V, q. 7 pr. 1 Primo utrum praelatus debeat subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit.

[67850] Quodlibet V, q. 7 pr. 2 Secundo utrum in meliori statu moriatur ille qui moritur in via eundi ultra mare, quam ille qui moritur in redeundo.

Articulus 1

[67851] Quodlibet V, q. 7 a. 1 tit. 1 Utrum praelatus debeat subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit

[67852] Quodlibet V, q. 7 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod praelatus possit subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit.

[67853] Quodlibet V, q. 7 a. 1 arg. Quia quod institutum est pro caritate, contra caritatem non militat. Sed sigillum confessionis institutum est pro caritate. Non ergo militat contra caritatem, ex qua tenetur praelatus saluti subditorum providere. Est autem quandoque contra salutem subditi, si ei administratio dimittatur, ut puta si habeat occasionem recidivandi in peccatum. Ergo, non obstante sigillo confessionis, praelatus debet eum ab administratione removere.

[67854] Quodlibet V, q. 7 a. 1 s. c. Sed contra, est quia nihil est faciendum in praeiudicium confessionis. Esset autem praeiudicium confessionis, si subditus ab administratione removeretur propter crimen quod suo praelato confessus est, quia per hoc alii retraherentur a confitendo. Non ergo debet praelatus subditum ab administratione removere propter peccatum quod ei confessus est.

[67855] Quodlibet V, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod id quod per confessionem auditur, nullo modo est manifestandum nec verbo nec signo nec nutu; nec etiam aliquid est faciendum, unde in suspicionem peccati aliquis possit devenire. Si ergo amotio subditi ab administratione possit inducere ad manifestandum peccatum in confessione auditum, vel ad aliquam probabilem suspicionem habendam de ipso, nullo modo praelatus deberet subditum ab administratione removere; puta, si in aliquo monasterio esset consuetum quod priores non amoverentur de suis prioratibus nisi propter culpam, manifestaretur peccatum confitentis per remotionem ab administratione. Unde si abbas hoc faceret, graviter peccaret tamquam confessionem revelans. Posset tamen eum secreto caritative admonere ut cum instantia peteret cessionem, si hoc videret saluti eius expedire. Si vero per amotionem ab administratione peccatum nullatenus manifestaretur, puta, si in aliquo monasterio esset

consuetum quod abbas pro suo libito de facili aliquos ab administratione removeret; tunc alia occasione accepta posset subditum sibi confessum ab administratione removere, et deberet hoc facere cum debita tamen cautela, si talis administratio esset subdito periculosa in posterum; quamvis etiam et in hoc casu melius esset quod eum induceret ad cessionem petendam. Si vero periculum in posterum non timeretur, non oportet quod pro peccato praeterito per poenitentiam deleto eum ab administratione removeret; sicut etiam Augustinus dicit in Lib. de adulterinis coniugiis: *cur adhuc deputamus adulteros quos credimus poenitentia esse sanatos?* Quandoque enim poenitentes innocentibus meliores sunt.

[67856] Quodlibet V, q. 7 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[67857] Quodlibet V, q. 7 a. 2 tit. 1 Utrum in meliori statu moriatur ille crucesignatus qui moritur in via eundi ultra mare, quam ille qui moritur in redeundo

[67858] Quodlibet V, q. 7 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod melius moriatur crucesignatus qui in via eundi ultra mare moritur, quam ille qui moritur in redeundo.

[67859] Quodlibet V, q. 7 a. 2 arg. Qui enim moritur in eundo, moritur quasi prosequendo votum suum, ut se exponat morti pro Christo, et ita moritur tamquam martyr; qui autem moritur in redeundo, non moritur in proposito se exponendi pro Christo, et ita moritur quasi confessor. Sed maior est status martyrum quam confessorum. Ergo in meliori statu moritur qui moritur in eundo, quam qui moritur in redeundo.

[67860] Quodlibet V, q. 7 a. 2 s. c. Sed contra, qui moritur in redeundo, iam consummavit votum suum; qui autem moritur in eundo, nondum consummavit, sed est quasi in principio. Perfectum autem melius est imperfecto, et finis principio. Ergo melius moritur qui moritur in redeundo, quam qui moritur in eundo.

[67861] Quodlibet V, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod quanto aliquis cum pluribus meritis moritur, tanto melius moritur. Merita autem manent homini, non solum illa quae actu agit, sed etiam illa quae iam fecit, quasi apud Deum deposita, secundum illud II ad Timoth. I, 12: *scio (...) cui credidi; et certus sum quia potens est depositum meum servare.* Manifestum est autem, quod ille qui moritur in redeundo de ultra mare, ceteris paribus, cum pluribus meritis moritur quam ille qui moritur in eundo: habet enim meritum ex assumptione itineris, et ulterius ex prosecutione, in qua

forte multa gravia est passus. Et ideo, ceteris paribus, melius moritur ille qui moritur redeundo; quamvis ire sit magis meritorium quam redire, genus operis considerando.

[67862] Quodlibet V, q. 7 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod illud propositum exponendi se morti propter Christum, habuit etiam iste in eundo; nec hoc meritum perdidit, si se a peccato immunem custodivit.

Quaestio 8

Prooemium

[67863] Quodlibet V, q. 8 pr. Deinde circa matrimonium quaesita sunt duo.

[67864] Quodlibet V, q. 8 pr. 1 Primo si aliquis despondeat aliquam per verba de futuro, et postea carnaliter cognoscat, non quidem quasi consentiens in matrimonium, sed solummodo volens fraudulenter surripere copulam carnalem, si postmodum contrahat cum alia per verba de praesenti, utrum secunda sit uxor eius.

[67865] Quodlibet V, q. 8 pr. 2 Secundo si vir accuset uxorem de adulterio occulto, utrum mulier teneatur in iudicio suum peccatum confiteri.

Articulus 1

[67866] Quodlibet V, q. 8 a. 1 tit. 1 Si aliquis despondeat aliquam per verba de futuro, et postea carnaliter cognoscat (...) si postmodum contrahat cum alia per verba de praesenti, utrum secunda sit uxor eius

[67867] Quodlibet V, q. 8 a. 1 tit. 2 Circa primum sic procedebatur: videtur quod ille qui cognovit carnaliter quam desponderat per verba de futuro, non possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de praesenti.

[67868] Quodlibet V, q. 8 a. 1 arg. Iudicio enim Ecclesiae compellitur stare cum prima quam carnaliter cognovit. Sed Ecclesia potest facere personas illegitimas ad contrahendum. Ergo videtur quod talis non possit cum alia muliere habere matrimonium; et ita illa cum qua secundo contraxit per verba de praesenti, non erit uxor sua.

[67869] Quodlibet V, q. 8 a. 1 s. c. Sed contra, est quod error hominis non praeiudicat veritati matrimonii. Sed ex errore hominis praesumentis esse consensum ubi fuit carnaliter copula, contingit quod per iudicium Ecclesiae compellitur aliquis illam habere quam cognovit carnaliter post contractum per verba de futuro. Ergo non praeiudicat veritati secundi matrimonii, quod est rite contractum per verba de praesenti.

[67870] Quodlibet V, q. 8 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod sicut Leo Papa dicit, causa matrimonii est consensus per verba de praesenti expressus, sine quo cetera etiam cum coitu subsecuta frustrantur. Remota autem causa removetur effectus: unde, cum in primo matrimonio ponatur non fuisse consensus, manifestum est quod non fuit matrimonium: et quia posita causa ponitur effectus, consequens est ut secundum fuerit matrimonium, in quo ponitur fuisse mutuus consensus per verba de praesenti expressus inter personas a matrimonio solutas.

[67871] Quodlibet V, q. 8 a. 1 ad arg. Ad primum ergo dicendum quod Ecclesia in his quae ad matrimonium pertinent, tripliciter se habet. Uno quidem modo per modum iudicantis: et quia homines vident ea quae apparent, secundum quod dicitur I Reg. XVI, 7, oportet quod iudex ecclesiasticus iudicet secundum ea quae sibi apparent per confessiones partium, et per idoneos testes, et per alia legitima documenta: quibus omnibus adhibitis contingit quandoque veritatem latere; et praecipue in his quae pertinent ad interiora cordis, quae humano testimonio probari non possunt, etsi per aliqua signa exteriora de his possit aliqua coniectura haberi. Et ideo iudicium Ecclesiae circa ea quae ad matrimonium pertinent, si veritas lateat, non impedit sequens matrimonium contrahendum nec dirimit iam contractum. Alio modo se habet per modum prohibentis vel punientis: et hoc quidem impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit iam contractum; puta, uxoricidae poenam imponit Ecclesia ut ulterius a matrimonio abstineat; si tamen contraxerit, matrimonium non dirimitur. Tertio modo se habet per modum statuentis, quod fit solum auctoritate summi pontificis: et secundum hoc personae aliquae redduntur illegitimae ad contrahendum, ita quod si etiam contrahant, matrimonium dirimitur, ut patet in quibusdam gradibus consanguinitatis et affinitatis; vel etiam de adultera, cum quis dedit ei fidem de contrahendo, vel cum machinatus est in mortem uxoris.

Articulus 2

[67872] Quodlibet V, q. 8 a. 2 tit. 1 Si vir accuset uxorem de adulterio occulto, utrum mulier teneatur in iudicio suum peccatum confiteri

[67873] Quodlibet V, q. 8 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod mulier accusata de adulterio occulto, non teneatur suum peccatum in iudicio confiteri.

[67874] Quodlibet V, q. 8 a. 2 arg. Nullus enim tenetur suum peccatum occultum publicare. Sed adulterium mulieris est occultum. Si autem in iudicio confiteretur ipsum, veniret in publicum. Ergo non tenetur mulier accusata de adulterio suum peccatum in iudicio confiteri.

[67875] Quodlibet V, q. 8 a. 2 s. c. Sed contra, est quia debet praestare iuramentum de veritate dicenda. Sed nullo modo debet deierare. Ergo debet veritatem confiteri de suo peccato.

[67876] Quodlibet V, q. 8 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est distinguendum. Si enim adulterium sit omnino occultum, non debet peccatum suum in iudicio confiteri, nec debet ab ea exigi iuramentum de veritate dicenda, quia occulta soli divino iudicio reservantur, secundum illud I ad Cor. c. IV, 5: *nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat dominus, qui (...) illuminabit abscondita tenebrarum.* Sed quando ex adulterio procedit infamia, vel aliqua signa evidentia apparent, quae vehementem suspicionem facere possunt, vel quando est semiplene probatum; tunc debet ab ea exigi iuramentum de veritate dicenda, et ipsa tenetur confiteri veritatem.

[67877] Quodlibet V, q. 8 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 9

Prooemium

[67878] Quodlibet V, q. 9 pr. Deinde circa virtutes quaesita sunt duo.

[67879] Quodlibet V, q. 9 pr. 1 Primo circa iustitiam; scilicet si aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro sua liberatione, si mutuo eam accipiat ab aliquo suo amico, utrum restituere teneatur.

[67880] Quodlibet V, q. 9 pr. 2 Secundo circa abstinentiam, utrum aliquis peccare possit nimis ieiunando vel vigilando.

Articulus 1

[67881] Quodlibet V, q. 9 a. 1 tit. 1 Si aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro sua liberatione, si mutuo eam accipiat ab aliquo suo amico, utrum restituere teneatur

[67882] Quodlibet V, q. 9 a. 1 tit. 2 Ad primum sic procedebatur: videtur quod ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se a latronibus, non teneatur eam restituere.

[67883] Quodlibet V, q. 9 a. 1 arg. 1 Quia, ut Augustinus dicit, tempore necessitatis omnia sunt communia. Sed nullus debet quasi proprium petere id quod est commune, ut Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. 4. Cum ergo ille qui in latrones incidit, fuerit in maxima necessitate constitutus, utpote in periculo mortis existens, videtur quod factum sit sibi commune aliquid quod erat alterius; et ita non teneatur ei restituere qui mutuavit, ac si esset proprium eius.

[67884] Quodlibet V, q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus tenetur facere recompensationem alicui pro eo quod ille facere tenebatur. Sed ille qui mutuavit pecuniam, tenebatur proximum suum a mortis periculo liberare, secundum illud Prov. XXIV, 11: *erue eos qui ducuntur ad mortem.* Ergo videtur quod ille qui est liberatus, non teneatur ei restituere pecuniam mutuatam.

[67885] Quodlibet V, q. 9 a. 1 s. c. Sed contra, est quod dominus, Matth. cap. VII, 12, dicit: *omnia (...) quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sed ille qui liberatus est a latronibus, vellet sibi restitui, si quid mutuasset. Ergo etiam ipse debet restituere quod mutuo accepit.

[67886] Quodlibet V, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod iustitiae actus est unicuique reddere quod sibi debetur. Unde, cum ratione contractus bonae fidei, qui fuit inter mutuantem et mutuo accipientem, restitutio debeatur ex iustitiae praecepto; tenetur ille qui mutuo accepit pecuniam, eam reddere creditori; et tanto magis, quanto in maiori necessitate creditor sibi subvenit.

[67887] Quodlibet V, q. 9 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod tunc in necessitate fiunt omnia communia cum homo non potest sibi de suo subvenire; ridiculum enim esset, si quis famem patiens nollet accipere panem quem haberet in arca, et diceret se accipere panem alienum quasi communem. Quae autem per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut dicit philosophus in V Ethic. Iste autem qui in latrones incidit, potest se per amicos liberare mutuum accipiendo; et ideo non fiunt ei omnia communia.

[67888] Quodlibet V, q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte secundum suam conditionem et modum; et hoc quidem convenienter implevit ille qui pecuniam mutuavit; non autem tenebatur eam donare in casu quo ille poterat per mutuum liberari.

Articulus 2

[67889] Quodlibet V, q. 9 a. 2 tit. 1 Utrum aliquis peccare possit nimis ieiunando vel vigilando

[67890] Quodlibet V, q. 9 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod homo non possit peccare nimis ieiunando vel vigilando.

[67891] Quodlibet V, q. 9 a. 2 arg. Deus enim non potest nimis ab homine diligi. Sed probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Gregorius dicit in homilia quadam. Ergo videtur quod non possit aliquis peccare nimis ieiunando vel vigilando propter Deum.

[67892] Quodlibet V, q. 9 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Bernardus confitetur se peccasse de hoc quod nimis corpus suum ieiunando et vigilando debilitavit.

[67893] Quodlibet V, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod, secundum philosophum in I Polit., aliter est iudicandum de fine, aliter de his quae sunt ad finem. Illud enim quod quaeritur tamquam finis, absque mensura quaerendum est; in his autem quae sunt ad finem, est adhibenda mensura secundum proportionem ad finem; sicut medicus sanitatem, quae est finis eius, facit quantumcumque potest maiorem; sed adhibet medicinam secundum quod convenit ad sanitatem faciendam. Est ergo considerandum, quod in spirituali vita dilectio Dei est sicut finis; ieiunia autem et vigiliae et alia exercitia corporalia non quaeruntur tamquam finis; quia, sicut dicitur ad Rom. cap. XIV, 17, *non est regnum Dei esca et potus*; sed adhibentur tamquam necessaria ad finem, idest ad domandas concupiscentias carnis, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, 27: *castigo corpus meum, et in servitutem redigo* et cetera. Et ideo huiusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis: ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud ad Rom., XII, 1: *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem*; et postea subdit: *rationabile obsequium vestrum.* Si vero aliquis in tantum virtutem naturae debilitet per ieiunia et vigilias, et alia huiusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi; puta praedicator praedicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis; absque dubio peccat; sicut etiam peccaret vir qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. Unde Hieronymus dicit: *de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria immoderate corpus affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vigilias sensus integritati praefert.*

Quaestio 10

Prooemium

[67894] Quodlibet V, q. 10 pr. Deinde circa praecepta quaesita sunt duo.

[67895] Quodlibet V, q. 10 pr. 1 Primo utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia.

[67896] Quodlibet V, q. 10 pr. 2 Secundo utrum peccata quae fiunt contra praecepta secundae

tabulae, sint graviora peccatis quae fiunt contra praecepta primae tabulae.

Articulus 1

[67897] Quodlibet V, q. 10 a. 1 tit. 1 Utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia

[67898] Quodlibet V, q. 10 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod praecepta ordine naturae praecedant consilia.

[67899] Quodlibet V, q. 10 a. 1 arg. Illud enim est prius ordine naturae ad quod natura primo instigat. Sed praecepta sunt de primo instinctu naturae, quia sunt de dictamine rationis naturalis, non autem consilia. Ergo praecepta sunt priora ordine naturae quam consilia.

[67900] Quodlibet V, q. 10 a. 1 s. c. Sed contra, est quia prius natura dicitur aliquid esse tripliciter. Uno modo sicut imperfectum est prius perfecto; et hoc modo praecepta non sunt priora consiliis, quia in praeceptis caritatis praecipue consistit perfectio. Secundo per modum causae tempore praecedentis effectum; et sic etiam non sunt priora, quia non est necessarium quod aliquis prius impleat praecepta quam consilia. Tertio per modum originis, quando principium est simul tempore, sicut lux solis et radius. Sed nec hoc modo praecepta sunt priora; quia non est necesse quod quicumque servat praecepta, servet consilia. Ergo nullo modo praecepta ordine naturae praecedunt consilia.

[67901] Quodlibet V, q. 10 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc necesse est duo considerare: primo quid sit esse prius ordine naturae; secundo quid sit praeceptum et quid consilium: quibus manifestatis, evidenter apparebit quod quaeritur. De primo ergo sciendum est, quod secundum philosophum in V Met. prius et posterius dicuntur in quolibet ordine per comparationem ad principium illius ordinis; sicut in loco per comparationem ad principium loci, in disciplinis per comparationem ad principium disciplinae. Sic ergo et in ordine naturae dicitur aliquid esse prius per comparationem ad naturae principia: quae quidem sunt quatuor causae. Unde secundum unumquodque genus causae, prius in ordine naturae est quod propinquius est causae. Quamvis autem causae sint quatuor, tres tamen earum, scilicet efficiens, formalis et finalis, concurrunt in idem; unde relinquitur quod ordo naturae sit duplex. Unus quidem secundum rationem causae materialis, secundum quod imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Alius autem ordo naturae est secundum rationem aliarum trium causarum, secundum quam perfectum est prius imperfecto et actus potentia. Unde et philosophus dicit, V Metaph., quod *alia sunt potestate priora, alia perfectione.* Et quia forma est magis natura quam materia ut probatur in III Phys., convenientius

dicitur esse prius natura actus, qui est prior substantia et specie, ut dicitur in III Metaph., quam potentia, quae in uno et eodem est prior generatione et tempore. Unde philosophus dicit in II perihermeneias, quod in his quae contingit esse actu et potestate, ea quae sunt actu, sunt natura priora et posteriora. Circa secundum vero, scilicet circa rationem consilii et praecepti, considerandum est, quod praeceptum importat rationem debiti; debitum autem aliquod est dupliciter. Uno modo secundum se. Et hoc modo finis est debitum in unoquoque negotio; medicus enim propter se debet quaerere sanitatem. Alio modo est aliquod debitum propter aliud; scilicet id sine quo non potest perveniri ad finem: sicut medicus debet indicere diaetam infirmo, sine qua non potest sanari. Illud vero quod ordinatur in finem ut melius aut facilius finem consequatur, si sine hoc aliqualiter possit haberi finis, non habet rationem debiti. Finis autem spiritualis, qui lege divina ordinatur, est duplex. Unus quidem principalis, scilicet adhaerere Deo per caritatem; unde dicitur I ad Tim. cap. I, 5: *finis (...) praecepti est caritas.* Alius autem finis secundarius quasi dispositivus, scilicet puritas et rectitudo cordis, quae consistit in interioribus actibus aliarum virtutum. Unde apostolus dicit, ad Roman. cap. VI, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificatione.* Sicut etiam in generatione naturali finis est et ipsa forma substantialis, et ultima dispositio ad formam. Unde manifestum est quod principalia praecepta divina sunt quidem de dilectione Dei et proximi, ut patet Matth. XXII, 37-39: secunda vero de interiori sanctificatione, secundum illud I ad Thess. IV, 3: *haec est (...) voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Omnia vero alia quae sunt spiritualis vitae, ordinantur ad praedicta sicut in finem sed dupliciter. Quaedam enim sunt talia sine quibus praedicti fines esse non possunt: et haec cadunt sub praecepto, sicut: *non habebis deos alienos, non furtum facies* et cetera. Quaedam autem sunt sine quibus ad praedictos fines perveniri potest; unde non cadunt sub praecepto, sed quia per huiusmodi facilius et melius pervenitur ad fines praedictos, dantur de eis consilia, sicut patet de paupertate, virginitate, et aliis huiusmodi. Et est simile si aliquis deberet ex praecepto esse Romae certo die, teneretur etiam ex debito praecepti Romam ire; non autem tenetur ex praecepto ire eques, quia sine hoc posset Romam pervenire: tamen caderet hoc sub consilio, in quantum equitando facilius et melius perveniret ad finem. His ergo visis, patet de facili id quod quaerebatur. Si enim comparemus consilia ad praecepta finalia, quae sunt de dilectione Dei et proximi, de interiori cordis puritate; manifestum est quod praecepta sunt priora consiliis naturaliter ordine perfectionis, sicut naturaliter prior est potentia et finis his quae sunt ad finem; sed consilia erunt priora naturaliter ordine generationis et temporis: in quantum scilicet per consilia ad puritatem perfectam cordis et perfectam dilectionem Dei et proximi pervenimus. Si autem comparemus consilia ad alia praecepta quae ordinantur ex necessitate in praedictos fines; sic erit duplex consideratio. Nam in consiliis necesse est ut includantur praecepta: qui enim omnia dimittit non rapit aliena; et qui virginitatem servat, non moechatur: sicut etiam qui equitat, vadit; sed non convertitur. Erit ergo una comparatio consiliorum ad praecepta absolute considerata. Et sic hoc modo praecepta erunt ordine naturae priora consiliis, sicut genus est naturaliter prius specie; consilia autem e converso priora naturaliter praeceptis, sicut species sunt priores secundum naturam quam genera, ut patet per philosophum, I Phys. Comparatur enim genus ad speciem sicut potentia ad actum. Praecepta autem absolute sumpta se habent per modum generis ad observantiam praeceptorum cum consiliis et sine consiliis; sicut non moechari ad non moechari cum virginitate, et ad non moechari cum matrimonio; et ire commune est ad ire equitum et ad ire peditum. Alia vero comparatio est consiliorum ad praecepta sine consiliis observanda, sicut si comparemus euntem in equo ad eum qui vadit pedibus. Similis enim est comparatio virginis seu continentis ad matrimonium, et pauperis propter Christum ad eum qui in saeculo suis contentus est. Et sic simpliciter ordine naturae consilia sunt priora praeceptis tamquam perfecta imperfectis. Nec oportet quod praecepta sic accepta praecedant naturaliter ordine generationis et temporis consilia: non enim oportet quod ille qui vult continentiam vel virginitatem servare, prius matrimonio iungatur; neque etiam oportet quod ille qui vult esse pauper propter Christum, prius saecularem vitam agat, in qua suis divitiis sit contentus; sicut etiam non oportet quod ille qui vult ire eques Romam, prius vadat pedes, et postea eques, sed melius est si a principio eques vadat.

[67902] Quodlibet V, q. 10 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[67903] Quodlibet V, q. 10 a. 2 tit. 1 Utrum peccata quae fiunt contra praecepta secundae tabulae, sint graviora peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae

[67904] Quodlibet V, q. 10 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, sint graviora peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae.

[67905] Quodlibet V, q. 10 a. 2 arg. 1 Peccatum enim contra praecepta secundae tabulae est, contempto bono incommutabili, commutabili bono adhaerere; sicut patet in furto et adulterio et aliis huiusmodi. Sed contemptus incommutabilis boni est peccatum contra praecepta primae tabulae, quibus ordinamur ad adhibendam reverentiam Deo. Ergo peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, includunt peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, et aliquid addunt; ergo sunt graviora.

[67906] Quodlibet V, q. 10 a. 2 arg. 2 Praeterea, simonia est maximum peccatum. Sed simonia, cum sit species avaritiae, est contra praecepta secundae tabulae. Ergo peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, sunt graviora.

[67907] Quodlibet V, q. 10 a. 2 s. c. Sed contra, est, quod peccata contra praecepta primae tabulae, sunt infidelitas, desperatio, et alia huiusmodi, quae sunt gravissima peccata. Ergo peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, sunt graviora.

[67908] Quodlibet V, q. 10 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod formalis ratio peccati mortalis consistit in aversione a Deo. Si enim esset inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, non esset peccatum mortale. Praecepta autem primae tabulae secundum se ordinant directe hominem in Deum, unde dicuntur ad dilectionem Dei pertinere. Et ideo peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, directe et secundum se important aversionem a Deo. Peccata autem quae sunt contra praecepta secundae tabulae, per se quidem deordinant nos principaliter circa bona commutabilia, circa quae ordinamur per praecepta secundae tabulae; ex consequenti autem deordinant nos a Deo. In unoquoque autem genere potissimum est id quod est per se. Unde peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, secundum suum genus sunt gravissima in genere peccatorum.

[67909] Quodlibet V, q. 10 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod contemptus Dei per se intentus est in peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae. Sic autem non ex necessitate includitur in peccatis quae sunt contra praecepta secundae tabulae: non enim ille qui fornicatur, intendit hoc agere in contemptum Dei; sed intendit principaliter delectari, ad quod consequitur quod Deum contemnat, praeter principalem intentionem mandata eius transgrediens.

[67910] Quodlibet V, q. 10 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod simonia non est maximum peccatum simpliciter, sed maximum inter illa quae committuntur circa contractus pecuniarios; et hoc etiam est ex hoc quod irreverenter se habet homo ad res sacras, in quo attingit peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae.

Quaestio 11

Prooemium

[67911] Quodlibet V, q. 11 pr. Deinde quaesitum est de his quae pertinent specialiter ad quosdam hominum status.- Et primo de his quae pertinent ad praelatos.- Secundo de his quae pertinent ad doctores.- Tertio de his quae pertinent ad religiosos.- Quarto de pertinentibus ad clericos. Circa primum quaesita sunt tria.

[67912] Quodlibet V, q. 11 pr. 1 Primo utrum b. Matthaeus vocatus sit statim a teloneo ad statum apostolatus et perfectionis.

[67913] Quodlibet V, q. 11 pr. 2 Secundo utrum ille qui eligitur canonice in episcopum, melius faciat consentiendo electioni de se factae, vel eam recusando.

[67914] Quodlibet V, q. 11 pr. 3 Tertio utrum praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo, sperans per hoc suum genus exaltari et ditari, committat simoniam.

Articulus 1

[67915] Quodlibet V, q. 11 a. 1 tit. 1 Utrum b. Matthaeus vocatus sit statim a teloneo ad statum apostolatus et perfectionis

[67916] Quodlibet V, q. 11 a. 1 tit. 2 Ad primum sic proceditur: videtur quod b. Matthaeus non fuit vocatus statim de teloneo ad statum apostolatus et perfectionis.

[67917] Quodlibet V, q. 11 a. 1 arg. Dicit enim Gregorius super Ezechielem: *nemo repente fit summus*. Sed status apostolatus et perfectionis evangelicae est summus status humanae vitae. Ergo Matthaeus non fuit statim vocatus ad statum perfectionis et apostolatus.

[67918] Quodlibet V, q. 11 a. 1 s. c. Sed contra, est quod Hieronymus dicit super Matthaeum, quod *de publicano repente fit apostolus*; et Beda dicit super Lucam, quod *de publicano in apostolum, de telonerio in Evangelistam mutatus est*; et quaedam Glossa dicit Luc. V, quod *nullam prorsus cogitationem vel respectum huius vitae sibi reservavit*; quod est perfectionis evangelicae. Ergo statim vocatus est ad statum apostolatus et perfectionis.

[67919] Quodlibet V, q. 11 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod quaestio ista ex verbis Evangelii determinari potest. Si enim loquamur de apostolatu, manifestum est secundum narrationem Matthaei, Marci et Lucae, quod dominus post vocationem Matthaei aliquanto spatio temporis interiecto ex suis discipulis duodecim apostolos elegit, inter quos unus fuit Matthaeus. Et sic patet quod statim a principio fuit vocatus ad discipulatum Christi, non autem ad apostolatum, nisi secundum praeordinationem Christi, qui eum in apostolum sumendum disponebat: et secundum hoc intelligenda sunt verba Hieronymi et Bedae. Si autem loquamur de perfectione evangelica, sic manifestum est quod statim a principio vocatus est ad statum perfectionis. Dicitur enim Lucae V, 28, quod *surgens, relictis omnibus, secutus est eum*: quod etiam ad discipulatum Christi pertinebat, secundum illud quod dicitur Lucae XIV, 33: *nisi quis renuntiaverit omnibus his quae possidet, non potest esse discipulus meus.*

[67920] Quodlibet V, q. 11 a. 1 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod summum in vita humana potest accipi dupliciter. Uno modo secundum comparationem status ad statum, secundum quod in humana vita unus status est maior alio, et aliquis est summus; et sic nihil prohibet aliquem fieri repente summum, id est attingere ad statum summum. Et hoc apparet tam in spirituali quam in saeculari. Inveniuntur enim aliqui statim a pueritia ad statum religionis, qui est perfectissimus, convolasse, vel proprio arbitrio, sicut beatus Ioannes Baptista et beatus Benedictus; vel etiam devotione parentum, sicut illi qui monasteriis traduntur a parentibus. Sic non oportet ut aliquis in saeculari vita exerceatur antequam ad religionem transeat, sicut non oportet quod aliquis exerceatur

in laicali vita antequam clericus fiat. Similiter etiam aliqui repente assumuntur ad regnum vel ab ipsa pueritia, sicut Salomon et Iosias, reges Iuda, vel etiam in ultimo statu, sicut Saul: et Eccle. IV, 14, dicitur quod *de carcere catenisque interdum quis ad regnum progreditur.* Alio modo potest accipi summum per comparationem graduum qui sunt perfectio unius hominis; et sic intelligit Gregorius quod nemo repente fit summus. Dicit enim Augustinus super canonicam Ioann. quod *caritas non mox ut nascitur, perfecta est; nam ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur.* Contingit tamen quandoque, quod unus homo repente incipit ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod pertingit perfectio alterius hominis; ut patet de b. Benedicto, de quo Gregorius dicit in II Dialog. quod *praesentes et secuturi omnes agnoscant, Benedictum puerum conversationis gratiam a perfectione coepisse.*

Articulus 2

[67921] Quodlibet V, q. 11 a. 2 tit. 1 Utrum ille qui eligitur canonice in episcopum, melius faciat consentiendo electioni de se factae, vel eam recusando

[67922] Quodlibet V, q. 11 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod melius faciat qui consentit electioni canonicae de se factae, quam qui eam recusat.

[67923] Quodlibet V, q. 11 a. 2 arg. 1 Dicit enim Gregorius, XII Moral.: *potestas cum percipitur non ex libidine amanda est.* Sed quando aliquis per canonicam electionem episcopalem dignitatem adipiscitur, non percipit eam ex libidine. Ergo debet eam amare: non ergo debet eam recusare.

[67924] Quodlibet V, q. 11 a. 2 arg. 2 Sed contra, est quod Gregorius dicit, XXXVIII Moral., quod *praelatio per meliorem intentionem fugienda est.*

[67925] Quodlibet V, q. 11 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod in eo qui electioni canonicae de se factae consentit, considerari praecipue debet quid intendit. Si enim intendit aliquid temporale, puta honorem, divitias, excutere se a iugo religionis, aut aliquid huiusmodi, manifestum est quod est prava intentio: unde melius faceret si non assentiret. Si autem intendit profectum Ecclesiae, sic planum est quod bona est intentio. Unde Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei: *in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia, sed opus ipsum, si recte, atque utiliter fit, idest ut valeat ad salutem subditorum*; et inducit illud apostoli quod habetur I ad Tim. cap. III, 1: *si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.* Sed tamen sciendum est, quod ad hoc opus maxima requiritur idoneitas: quia, ut Gregorius dicit in Pastoral., *tantum actionem populi debet actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris*: ad quod humana fragilitas

secundum proprias vires sufficiens non est, secundum illud apostoli, II ad Cor., II, 16: *et ad haec quis tam idoneus?* Sed tamen ex auxilio gratiae divinae homines idonei et sufficientes redduntur, sicut ipse postmodum subdit: *idoneos nos fecit ministros novi testamenti.* Potest ergo aliquis laudabiliter, considerans proprium defectum, ex humilitate officium praelationis recusare, sicut Ieremias dicit: *nescio loqui, quia puer ego sum*; potest etiam laudabiliter consentire ex caritate fraterna, ut salutem proximorum procuret, sicut Isaias qui dicit: *ecce ego, mitte me.* Sed sicut Gregorius dicit in Pastor., *in utroque est subtiliter intuendum; quia et is qui recusavit, plene non restitit; et is qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit; ne aut non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat; aut quem superna gratia eligit, sub humilitatis specie supernae dispositioni contradicat.* Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse agnoscere, praelationis officium tutius declinatur; non tamen pertinaciter, cum ad suscipiendum hoc superna voluntas agnoscitur.

[67926] Quodlibet V, q. 11 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Gregorii non debet sic intelligi: potestas cum ex libidine percipitur, amanda est; sed ita: potestas cum percipitur, non est amanda ex libidine; subdit enim: *sed ex longanimitate toleranda.*

[67927] Quodlibet V, q. 11 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod melior est intentio praelationem fugientium secundum proprium desiderium, dummodo non adsit necessitas ex parte imponentis hoc onus. Unde Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei: *superior locus, sine quo populus regi non potest, etsi ita teneatur ut decet, tamen indecenter appetitur; otium enim sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis.*

Articulus 3

[67928] Quodlibet V, q. 11 a. 3 tit. 1 Utrum praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo, sperans per hoc suum genus exaltari et ditari, committat simoniam

[67929] Quodlibet V, q. 11 a. 3 tit. 2 Circa tertium sic proceditur: videtur quod praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo vel amico, ut alii eius consanguinei exaltentur, simoniam committat.

[67930] Quodlibet V, q. 11 a. 3 arg. Est enim simonia studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, aut spirituali annexum. Sed in casu praedicto videtur esse emptio et venditio, in quibus est liberalitas: hic autem hoc speratur, ut liberaliter recompenset. Ergo est ibi simonia.

[67931] Quodlibet V, q. 11 a. 3 s. c. Sed contra, est quod Isaiae XXXIII, 15, super illud, (beatus) *qui excutit manus suas ab omni munere*, dicit Glossa, quod triplex est munus: a manu, a lingua,

ab obsequio; quorum nullum est in proposito casu. Ergo non est ibi simonia.

[67932] Quodlibet V, q. 11 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod cum simonia circa emptionem et venditionem consistat, hic distinguendum videtur: quia si praelatus intendit obligare eum cui dat beneficium ecclesiasticum, ad aliquam recompensationem faciendam sibi vel suis consanguineis, intentio simoniaca est: intendit enim quamdam tacitam venditionem; si vero non intendat eum obligare, sed intendat quod ille sibi vel sua propria sponte temporaliter recompenset, est quidem prava intentio et carnalis, sed non simoniaca.

[67933] Quodlibet V, q. 11 a. 3 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod secundum philosophum in IV Ethic., liberalitas non est circa quemlibet usum pecuniae, sed est circa dationes et sumptus; simonia autem est circa emptionem et venditionem.

Quaestio 12

Prooemium

[67934] Quodlibet V, q. 12 pr. Deinde circa doctores quaesita sunt duo.

[67935] Quodlibet V, q. 12 pr. 1 Primo si doctor semper praedicavit aut docuit principaliter propter inanem gloriam, utrum habeat aureolam, si in morte poeniteat.

[67936] Quodlibet V, q. 12 pr. 2 Secundo utrum si ex doctrina alicuius doctoris aliqui revocentur a meliori bono, utrum ille doctor teneatur illam doctrinam revocare.

Articulus 1

[67937] Quodlibet V, q. 12 a. 1 tit. 1 Si doctor semper praedicavit aut docuit principaliter propter inanem gloriam, utrum habeat aureolam, si in morte poeniteat

[67938] Quodlibet V, q. 12 a. 1 tit. 2 Ad primum sic procedebatur: videtur quod ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per poenitentiam aureolam recuperet.

[67939] Quodlibet V, q. 12 a. 1 arg. 1 Aureola enim doctrinae debetur fructui, scilicet conversioni fidelium, secundum illud ad Philipp. IV, 1: *gaudium meum et corona mea.* Sed potuit contingere

quod ex praedicatione eius qui propter inanem gloriam principaliter praedicavit, secutus sit fructus conversionis fidelium. Ergo si poeniteat, debetur ei aureola.

[67940] Quodlibet V, q. 12 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut virginitati debetur aureola, ita et doctrinae. Sed si illa quae, cum virgo sit carne, mente tamen est corrupta, poenitentiam agit, recuperat aureolam. Ergo pari ratione et doctor qui propter inanem gloriam praedicavit.

[67941] Quodlibet V, q. 12 a. 1 s. c. Sed contra, est quod opera mortua per poenitentiam non reviviscunt. Sed opera istius doctoris propter inanem gloriam praedicantis fuerant mortua, id est cum peccato facta. Ergo non reviviscunt per poenitentiam ad praemium consequendum.

[67942] Quodlibet V, q. 12 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod cum aureola importet quamdam singularem excellentiam praemii, necesse est quod praesupponat auream, sicut comparativus praesupponit positivum: et hoc figuratur Exod. XXV, 25, ubi dicitur: *facies (...) super (coronam auream) (...) alteram (...) aureolam*; et ideo qui non meretur auream, id est praemium essentiale, non meretur aureolam. Qui autem propter inanem gloriam operantur, non merentur praemium essentiale, quia receperunt mercedem suam, ut dicitur Matth. cap. VI, 2, unde nec merentur aureolam. Poenitentia autem restituit homini praemia prius habita; non autem confert ei ea quae non habuit, nisi in quantum ipse motus poenitentiae est meritorius. Unde talis non meretur aureolam.

[67943] Quodlibet V, q. 12 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod conversioni fidelium debetur aureola, praesupposito merito essentialis praemii in eo qui praedicavit; alioquin locum habet quod dicitur Matth. cap. XVI, 26: *quid (...) prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?*

[67944] Quodlibet V, q. 12 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aureola virginitatis debetur integritati carnis, quae manet post poenitentiam: et ideo debetur virgini poenitenti aureola; sed aureola doctrinae debetur actui doctoris, qui transit: et ideo post poenitentiam non debetur aureola doctori, nisi actus reiteretur.

Articulus 2

[67945] Quodlibet V, q. 12 a. 2 tit. 1 Utrum si ex doctrina doctoris aliqui revocentur a meliori bono, utrum ille doctor teneatur illam doctrinam revocare

[67946] Quodlibet V, q. 12 a. 2 tit. 2 Circa secundum sic proceditur: videtur quod si per doctrinam alicuius aliqui retrahantur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare.

[67947] Quodlibet V, q. 12 a. 2 arg. 1 Talis enim doctor in sua doctrina facit scandalum activum; quia doctor informat intellectum, intellectus autem informat affectum, et per consequens actum. Sed scandalum activum tenetur quilibet removere. Ergo talis doctor tenetur suam doctrinam revocare.

[67948] Quodlibet V, q. 12 a. 2 arg. 2 Praeterea, spiritualia sunt temporalibus potiora. Sed in temporalibus, ut Augustinus dicit, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Ergo multo magis doctori, qui facit damnum in spiritualibus, non dimittitur peccatum, nisi restituat ablatum, quod fit per revocationem doctrinae.

[67949] Quodlibet V, q. 12 a. 2 s. c. Sed contra, est quod Gregorius dicit: *veritas non est dimittenda propter scandalum.*

[67950] Quodlibet V, q. 12 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod hic distinguendum videtur. Si enim doctor doceat falsam doctrinam, tenetur eam modis omnibus revocare; et maxime si ex ea spirituale damnum sequatur. Si vero doceat veram doctrinam; potest ex ea sequi detrimentum spirituale in auditoribus dupliciter. Uno modo ex defectu ipsius qui docet: uno modo quia doctrinam subtilem et altam proponeret rudibus, qui non essent illius doctrinae capaces: qui ex hoc detrimentum salutis incurrerent: contra exemplum apostoli, qui dicit, I ad Cor., III, 1-2: *tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam*; alio modo, quia confuse et inordinate proponit, non praeferens maiora minoribus, contra id quod Gregorius dicit in Pastoral.: *sic laudanda sunt bona summa, ne despiciantur ultima; sic nutrienda sunt bona ultima, ne dum sufficere credantur, nequaquam tendatur ad summa.* Et in his casibus tenetur doctor ex cuius doctrina damnum spirituale accidit, contra hoc damnum remedium ponere in quantum potest, exponendo saltem doctrinam suam. Alio modo potest contingere ex defectu aliorum; puta si aliqui, dicendo aliqua erronea, inducerent homines ad aliquam religionem; utpote si dicerent quod quicumque intrat talem religionem, statim erit aequalis meriti sicut beatus Petrus. Et in hoc casu non tenetur cessare a sua doctrina. Intrare enim religionem propter errorem non est bonum. Unde sic non retrahit homines a meliori bono talis doctor: et hoc est quod Gregorius dicit in Pastoral.: *sicut incauta locutio in errorem protrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit.*

[67951] Quodlibet V, q. 12 a. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio 13

Prooemium

[67952] Quodlibet V, q. 13 pr. Deinde circa religiosos quaesita sunt duo.

[67953] Quodlibet V, q. 13 pr. 1 Primo utrum religiosi teneantur patienter tolerare iniurias sibi factas.

[67954] Quodlibet V, q. 13 pr. 2 Secundo utrum ille qui iurat se non intraturum religionem, possit licite religionem intrare.

Articulus 1

[67955] Quodlibet V, q. 13 a. 1 tit. 1 Utrum religiosi teneantur patienter tolerare iniurias sibi factas

[67956] Quodlibet V, q. 13 a. 1 tit. 2 Circa primum sic proceditur: videtur quod religiosi non debeant tolerare suos impugnatores.

[67957] Quodlibet V, q. 13 a. 1 arg. 1 In impugnatione enim perfectorum virorum Deus impugnatur: unde dominus Saulo persequenti discipulos Christi dixit, actuum IX, 4: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Sed perfecti viri non debent impugnatores Dei tolerare. Ergo neque impugnatores proprios.

[67958] Quodlibet V, q. 13 a. 1 arg. 2 Praeterea, quilibet perfectus debet obviare his quae statui perfectionis praeiudicant: unde apostolus dicit, II ad Cor. VI, 3: *ut non vituperetur ministerium nostrum.* Sed per hoc quod perfecti impugnantur, statui perfectionis derogatur. Ergo perfecti viri non debent tolerare suos impugnatores.

[67959] Quodlibet V, q. 13 a. 1 s. c. Sed contra, est quod Gregorius dicit: *non sumus perfecti, si aliorum inordinationes ferre non possumus.*

[67960] Quodlibet V, q. 13 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod perfecti viri dupliciter impugnari possunt: uno quidem modo quantum ad personas proprias, utpote cum inferuntur eis iniuriae personales; alio modo possunt impugnari quantum ad statum eorum, ut puta cum aliquis verbis vel factis perfectionis statui derogat. Et haec duo tanguntur Iac. II, 6: *nonne divites per potentiam opprimunt vos?* Quod pertinet ad personales iniurias: *nonne ipsi blasphemant bonum nomen, quod invocatum est super vos?* Quod pertinet ad religionem vel statum in iniuriis ergo personalibus decet perfectos viros esse maxime patientes, ut sint etiam parati plura sufferre, secundum illud Matthaei cap. V, 39: *si quis percusserit in dextra maxilla, praebe ei et alteram.* Statum vero suum impugnari non debent pati, quantum resistere possunt; hoc enim vergeret in iniuriam Dei; unde contra quosdam dicitur Ezech. XIII, 5: *non ascendistis ex adverso, nec opposuistis (vos) murum pro domo Israel.* Et ideo dominus iniurias quae contra humanitatem eius inferebantur, patienter toleravit, sicut cum Iudaei dicebant: *ecce homo vorax, et potator vini*, ut habetur Matth. XI, 19: et sicut Diabolus dixit ei: *mitte te deorsum*, quod videbatur ad propriam iniuriam pertinere. Sed

iniurias Dei non tolerabat: unde Pharisaeos dure redarguit Matth. XII, 25 ss. quia dicebant quod in Beelzebub eiiceret Daemonia, quod pertinebat ad iniuriam spiritus sancti. Et similiter cum Diabolus ei dixit, Matth. IV, 9: *haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*, quod ad iniuriam Dei pertinebat; statim enim eum repulit, dicens: *vade, Satana*, ut habetur Matthaei IV, 10; ubi dicit Chrysostomus: *illius discamus exemplo nostras quidem iniurias magnanimiter sustinere; Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre; quoniam in propriis iniuriis esse quemlibet patientem laudabile est; iniurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.*

[67961] Quodlibet V, q. 13 a. 1 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

[67962] Quodlibet V, q. 13 a. 2 tit. 1 Utrum ille qui iurat se non intraturum religionem, possit licite religionem intrare

[67963] Quodlibet V, q. 13 a. 2 tit. 2 Ad secundum sic proceditur: videtur quod ille qui iuravit se non intraturum religionem, non possit licite intrare.

[67964] Quodlibet V, q. 13 a. 2 arg. Omnis enim obligatio licita, est adimplenda. Sed licitum erat ei non intrare religionem. Ergo, cum ad hoc iuramento se obligavit, videtur quod teneatur non intrare.

[67965] Quodlibet V, q. 13 a. 2 s. c. Sed contra est, quia nullum impedimentum spiritualis profectus est ex Deo. Sed iuramentum est ex Deo. Ergo per iuramentum non impeditur spiritualis profectus intrandi religionem.

[67966] Quodlibet V, q. 13 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod obligatio iuramenti tripliciter se potest habere. Quandoque enim est illicita obligatio, et de re illicita: puta cum aliquis iurat se fornicaturum; et tale iuramentum non tenetur homo adimplere, nec etiam est licitum impleri. Quandoque vero est obligatio licita et de re licita: puta cum aliquis iurat se eleemosynam daturum; et tale iuramentum praeterire non licet. Quandoque vero est obligatio illicita sed de re licita: puta cum aliquis iurat se non facturum aliquod maius bonum, quod tamen facere non tenetur, puta ieiunare, vel non dare aliquam eleemosynam, vel religionem non intrare: tunc enim id ad quod se iuramento obligat, licitum est, sed tamen obligatio est illicita, quia per hoc homo, quantum in se est, obfirmat se contra gratiam spiritus sancti, quae facit hominem in suo corde ascensiones disponere. Unde tale iuramentum licite potest homo implere, abstinendo ab illo bono quod facere non tenetur; non tamen cogitur ex illo iuramento ad hoc quod impleat quod iuravit: quia iuramentum, ad hoc

quod sit obligatorium, debet habere tres comites, iudicium, iustitiam et veritatem, ut habetur Ierem. IV, v. 2. Huic autem iuramento deest iudicium discretionis, quia vergit in deteriorem exitum, retrahendo a meliori bono.

Quaestio 14

Prooemium

[67967] Quodlibet V, q. 14 pr. Deinde circa clericos quaesitum est unum.

[67968] Quodlibet V, q. 14 tit. 1 Utrum scilicet liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero

[67969] Quodlibet V, q. 14 tit. 2 Et videtur quod non.

[67970] Quodlibet V, q. 14 arg. Dicitur enim Eccli. XX, 7: *lascivus (...) et imprudens non servabit tempus*. Sed iste in dicendo matutinas non observat tempus: cum enim dies incipiat a media nocte, videtur quod matutinas sequentis diei dicat in die praecedenti. Ergo videtur quod hoc ad lasciviam et imprudentiam pertineat; et ita videtur esse peccatum.

[67971] Quodlibet V, q. 14 s. c. Sed contra, Deus clementior est quolibet homine. Sed homo non imputat debitori in culpam, si debitum sibi reddat ante tempus. Ergo multo minus Deus.

[67972] Quodlibet V, q. 14 co. Respondeo. Dicendum, quod hic consideranda est intentio eius qui praevenit tempus in matutinis dicendis, vel in quibuscumque horis canonicis. Si enim hoc facit propter lasciviam, ut scilicet quietius somnolentiae et voluptati vacet, non est absque peccato. Si vero hoc faciat propter necessitatem, et licitarum honestarum occupationum, puta si clericus aut magister debet videre lectiones suas de nocte, vel propter aliquid aliud huiusmodi, licite potest de sero dicere matutinas, et in aliis horis canonicis tempus praevenire, sicut etiam hoc in solemnibus Ecclesiis fit: quia melius est Deo utrumque reddere, scilicet et debitas laudes, et alia honesta officia, quam quod per unum aliud impediatur.

[67973] Quodlibet V, q. 14 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad contractus et alia huiusmodi, dies incipit a media nocte; sed quantum ad ecclesiasticum officium et solemnitatum celebritates incipit dies a vesperis: unde, si aliquis post dictas vesperas et completorium, dicat matutinas, iam hoc pertinet ad diem sequentem.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet XI

Thomas de Aquino

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[68938] Quodlibet XI, q. 1 pr. Quaesitum fuit de Deo, de Angelis, et hominibus. De Deo vero quaesitum fuit: de immensitate ipsius, de cognitione eius, et de praedestinatione.

[68939] Quodlibet XI, q. 1 tit. 1 Circa immensitatem vero Dei quaesitum fuit utrum solius Dei sit proprium esse ubique

[68940] Quodlibet XI, q. 1 tit. 2 Ostendebatur quod non.

[68941] Quodlibet XI, q. 1 arg. 1 Numerus enim est in rebus numeratis. Sed constat quod omnes partes universi sunt numeratae. Ergo numerus est in omnibus partibus universi; et sic videtur quod sit ubique; non est ergo proprium solius Dei esse ubique.

[68942] Quodlibet XI, q. 1 arg. 2 Praeterea, universale est quod est ubique et semper. Sed universale non est hoc quod Deus. Ergo non est proprium solius Dei esse ubique et semper.

[68943] Quodlibet XI, q. 1 arg. 3 Praeterea, substantia spiritualis excedit corporalem. Sed hoc quod dicitur esse ubique, pertinet ad substantiam corporalem, quia in solis corporalibus est proprie assignare locum. Ergo multo magis esse ubique pertinet ad substantias spirituales; et sic videtur quod non sit solius Dei proprium.

[68944] Quodlibet XI, q. 1 arg. 4 Praeterea, ad commendationem terreni regis pertinet quod possit gubernare etiam in absentia sua regnum. Sed Deus est commendabilior omni rege. Ergo videtur quod etiam competat sibi ad suam commendationem quod gubernet totum mundum vel aliquas partes in absentia sua per providentiam; et sic non videtur quod sit Dei proprium esse ubique.

[68945] Quodlibet XI, q. 1 arg. 5 Praeterea, constat quod quaedam dicuntur Deo esse propinqua, et quaedam remota; et quanto magis sunt remota, tanto magis sunt corruptibilia. Non autem possent dici aliqua propinqua et aliqua remota, si Deus esset ubique. Ergo videtur quod Deus non sit ubique.

[68946] Quodlibet XI, q. 1 arg. 6 Praeterea, dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, constat quod illud corpus esset ubique. Non ergo est solius Dei proprium esse ubique.

[68947] Quodlibet XI, q. 1 s. c. Contra, Ambrosius probat spiritum sanctum esse Deum, quia est ubique. Sed si esse ubique non esset solius Dei proprium, ratio sua non valeret. Cum ergo ratio huiusmodi valeat, videtur quod sit solius Dei proprium esse ubique.

[68948] Quodlibet XI, q. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod spiritualia dicuntur esse in loco, non quidem per contactum magnitudinis, sed virtutis; et ideo secundum rationem virtutis cuiuslibet rei spiritualis oportet nos loqui de loco in quo est. Virtus autem Dei est infinita: quae quidem infinitas apparet quantum ad duo. Primo quia non solum excedit creaturas quae sunt, fuerunt et erunt, sed etiam omnes quae possunt imaginari. Ergo Deus non solum est in illis quae sunt, fuerunt et erunt; sed etiam in illis quae possunt imaginari esse. Secundo, quia virtus Dei simul et semel in omnibus operatur, et in singulis secundum proprium modum rerum: et ideo esse ubique proprie acceptum, soli Deo competit; aliis autem rebus competit esse ubique improprie. Unde distinguitur modus quo Deus est ubique, et quo aliae res quibus aliquo modo competit esse ubique. Nam huiusmodi dicuntur esse ubique, quia sunt tantum in his quae sunt, et praesentia sunt; Deus autem non solum in his quae sunt, sed etiam in imaginatis, et in praeteritis et futuris. Item aliae res non sunt ubique sicut in loco uno, sed sicut in diversis locis. Sed Deus ita est ubique, quod est in quolibet et in toto; quia eius virtus habet efficaciam non solum in id quod est commune universo, sed etiam in id quod est proprium unicuique rei particulari; et ideo est in omnibus sicut in uno loco, et sicut in pluribus; quod est proprie esse ubique. Unde, cum hoc modo solus Deus sit ubique, solius Dei est proprium esse ubique.

[68949] Quodlibet XI, q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod numerus non est in rebus numeratis sicut in loco, sed sicut accidens in subiecto. Praeterea, unus numerus, licet sit in omnibus

numeratis sicut unica essentia, non tamen est in qualibet parte; quia non quaelibet pars numeratur eodem numero. Item numerus non est omnino unus, sed multitudo quaedam; Deus autem est in rebus per virtutem suam, et in singulis operatur, ut dictum est.

[68950] Quodlibet XI, q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod universale dicitur esse ubique et semper magis per remotionem quam per positionem: non enim dicitur ubique esse et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore, sed quia abstrahit ab his quae determinant locum et tempus determinatum. Et praeterea universalia non sunt subsistentia.

[68951] Quodlibet XI, q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis excedit corporalem excessu dignitatis naturae, sed non in virtute agendi; immo videmus quod multae substantiae spirituales habent determinata corpora in quibus agant, sicut anima rationalis corpus humanum.

[68952] Quodlibet XI, q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si rex non est ubique per totum regnum, est ex defectu regis terreni, propter circumscriptionem suae substantiae. Deus autem cum sit incircumscriptus, est ubique; et tamen, si non esset ubique, nihilominus gubernaret omnia providentia sua. Unde in rege terreno non esse praesens est ad defectum, sed quod gubernet in absentia est ad commendationem. Deus autem et ubique est, et omnia gubernat.

[68953] Quodlibet XI, q. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod huiusmodi distantia et propinquitas creaturarum ad Deum non est secundum locum, sed secundum similitudinem et dissimilitudinem: nam illa quae magis assimilantur Deo, dicimus esse sibi propinquiora; quae vero magis recedunt a similitudine ipsius, dicimus esse sibi remotiora.

[68954] Quodlibet XI, q. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, non tamen propter hoc posset imaginari quod esset ubique, sed in uno loco tantum: quia totum illud in quo esset, acciperetur pro uno loco; et sic non attingeret quodlibet particulare, quod esse ubique complectitur in sua ratione.

Quaestio 2

[68955] Quodlibet XI, q. 2 tit. 1 Circa cognitionem vero Dei quaerebatur utrum Deus cognoscat malum per bonum

[68956] Quodlibet XI, q. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[68957] Quodlibet XI, q. 2 arg. 1 Quia cognoscere unum per aliud pertinet ad defectum cognitionis. Sed in divina cognitione nullus potest esse defectus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum

per bonum.

[68958] Quodlibet XI, q. 2 arg. 2 Praeterea, cognoscere unum per aliud est in cognoscendo discurrere. Sed in divina cognitione non est discursus. Ergo, cum cognoscere malum per bonum sit cognoscere unum per aliud, videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

[68959] Quodlibet XI, q. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid Deus cognoscit, cognoscit per essentiam suam. Sed malum nec est effectus divinae essentiae, neque est ei oppositum, ut dicit Augustinus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

[68960] Quodlibet XI, q. 2 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit in III de anima, quod intellectus qui semper est in actu, non cognoscit privationem. Sed intellectus divinus est semper in actu. Ergo et cetera.

[68961] Quodlibet XI, q. 2 arg. 5 Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per aliquam similitudinem in ipso cognoscente existentem. Sed malum non habet aliquam similitudinem in Deo. Ergo Deus non cognoscit malum per aliquod bonum quod in eo existat.

[68962] Quodlibet XI, q. 2 s. c. Sed contra, est quod Augustinus dicit, quod malum cognoscitur secundum quod ab ipso bono discordat.

[68963] Quodlibet XI, q. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod propria cognitio uniuscuiusque rei est secundum quod cognoscitur per propriam rationem. In cognoscibilibus autem quaedam sunt quae habent rationem propriam absolutam, ut homo et lapis, quorum propria ratio non dependet ex alio; quaedam vero sunt quae non habent propriam rationem absolutam, sed ex alio dependentem, sicut est in relativis et privativis et in negativis, quorum ratio dependet ex ordine quem habent ad alia: nam ratio caecitatis non est absoluta, sed dependens, in quantum habet ordinem ad visum, cuius est privatio. Cum ergo Deus omnia cognoscat secundum proprias rationes, dico quod illa quorum ratio est absoluta, cognoscit absolute, et non per aliquod aliud; illa vero quorum ratio est dependens et in ordine ad aliud, cognoscit secundum ordinem ad illa ex quibus dependent. Cum ergo ratio mali non sit absoluta, sed dependens, in quantum scilicet discordat a bono creato; cognoscit malum secundum ordinem ad bonum, secundum quod scilicet discordat ab ipso bono.

[68964] Quodlibet XI, q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in illis quae habent rationem absolutam, est ad defectum cognitionis cognoscere unum per aliud, sed non in illis quorum ratio est ad aliud, ut dictum est.

[68965] Quodlibet XI, q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cognitio discursiva est cognoscere unum cognitum per aliud cognitum absolute; sed cognoscere unum incognitum per aliud cognitum ad quod ordinatur, non est discurrere cognoscendo; et hoc modo cognoscitur malum.

[68966] Quodlibet XI, q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod licet malum non sit oppositum divinae essentiae, tamen est oppositum effectui divinae essentiae: nam bonum increatum non habet malum oppositum, sed bonis effectibus qui causantur a bono increato, opponitur malum: et in quantum discordat ab eis effectibus cognoscitur.

[68967] Quodlibet XI, q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud habet locum in illo intellectu qui cognoscit res per adaequationem et species suas; et iste modus cognoscendi non est in Deo, qui cognoscit omnia per essentiam suam.

[68968] Quodlibet XI, q. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet malum non habeat aliquam similitudinem in Deo, tamen oppositum mali, idest bonum creatum, habet similitudinem in Deo sicut in causa sua; et ita bonum cognoscitur per seipsum, malum vero per bonum.

Quaestio 3

[68969] Quodlibet XI, q. 3 tit. 1 Circa praedestinationem quaerebatur: utrum praedestinatio imponat necessitatem

[68970] Quodlibet XI, q. 3 tit. 2 Et ostendebatur quod sic.

[68971] Quodlibet XI, q. 3 arg. 1 Constat enim quod praedestinatus omnino salvatur. Sed hoc non est, nisi necessarium esset praedestinatum salvari. Videtur ergo quod praedestinatio necessitatem imponat.

[68972] Quodlibet XI, q. 3 arg. 2 Praeterea, ad Rom. IX, 16, dicit apostolus: *non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* Ergo videtur quod quidquid est de salute sit ex sola praedestinatione divina, et ex nullo alio; et sic videtur necessitatem imponere.

[68973] Quodlibet XI, q. 3 s. c. Contra, Augustinus dicit: *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.*

[68974] Quodlibet XI, q. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod praedestinatio certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. In praedestinatione enim tria sunt consideranda: quorum duo praesupponit ipsa praedestinatio, scilicet praescientiam Dei, et dilectionem, idest voluntatem qua vult praedestinatum salvare; et tertium est ipsa praedestinatio, quae nihil aliud est quam directio in finem, quem vult Deus rei dilectae. Quodlibet autem horum trium certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. Et quod praescientia divina certitudinem habeat, patet. Deus enim cognoscit res nobiliori modo quam nos cognoscamus. Nam cognitio nostra est in tempore, et ideo intuitus noster respicit res secundum rationem temporis, scilicet praesentis, praeteriti, et futuri; ut scilicet cognoscat praeterita ut praeterita, praesentia ut praesentia, futura ut futura, et certitudinaliter. Cognitio vero divina est supra tempus, et mensuratur aeternitate solum; et ideo non cognoscit res prout sunt in tempore, sed prout sunt in aeternitate, scilicet prout praesentia:

et hoc tam necessaria quam contingentia; unde omnia cognoscit tamquam praesentia in sua praesentialitate. Cum ergo etiam intellectus noster certitudinaliter cognoscat praesentia, multo magis Deus omnia sibi praesentia certitudinaliter cognoscit: ex quo nulla necessitas rebus cognitis inducitur: sicut videmus quod aliquis existens in loco eminenti, videt certitudinaliter ordinem venientium aliquorum, et euntium per vias; et alius in plano existens, non videt nisi quae sunt sibi praesentia; et tamen hominibus istis ex hoc nulla necessitas imponitur: nam hoc non est nisi ex hoc quod in alto existens intuetur omnia ut praesentia quae eunti in plano sunt praeterita, scilicet illa quae retro sunt; praesentia, illa scilicet quae sunt iuxta se; et futura, illa scilicet quae anteriora sunt. Quod autem voluntas divina certitudinem habeat, et tamen necessitatem non imponat, sic patet. Voluntas enim Dei est efficax et perfecta causa omnium rerum: *quia omnia quaecumque voluit, dominus fecit.* Cuius perfectio et efficacia apparet ex hoc, quod non solum movet et causat res, sed etiam dat eis talem modum causandi, inquantum cuilibet rei determinatum modum contulit, quo suos effectus produceret. Unde, quia ipse voluit quaedam esse in universo necessaria, et quaedam contingentia, constituit quasdam causas quibus contulit ut contingenter causarent, et quasdam quibus contulit ut necessario causarent effectus. Unde voluit istum vel illum effectum non solum esse, sed etiam illo modo esse, scilicet vel contingenter, vel necessario; sicut quod voluit Petrum non solum currere, sed etiam contingenter currere. Et similiter voluit istum hominem salvare, sed eo modo ut arbitrii libertatem non perderet. Et sic quod Petrus vel Martinus salvetur, habet duas causas: unam scilicet voluntatem divinam, et haec habet certitudinem; aliam liberum arbitrium, et haec habet contingentiam. Et sic est in aliis rebus; quia quod sint contingentia provenit eis ex causa proxima, quod vero sint certa et necessaria, provenit eis ex causa prima. Unde prima causa rerum, scilicet divina voluntas, etiam de contingentibus certitudinem habet: ex qua quidem certitudine non imponitur ipsis rebus aliqua necessitas, quia non solum vult ea esse, sed tali modo esse, scilicet necessario vel contingenter, ut dictum est. Quod vero praedestinatio certitudinem habeat, et necessitatem non imponat, similiter patet. Modus enim vel directio vel propositum dirigendi in finem, quod est ipsa praedestinatio, est secundum constitutionem et ordinem causarum a Deo constitutarum. Constat autem quod, quando sunt duae causae ordinatae, quarum una est necessaria et alia contingens, effectus semper est contingens. In praedestinatione autem sunt duae causae, quarum una est necessaria, scilicet ipse Deus; et alia est contingens, scilicet ipsum liberum arbitrium: et ideo oportet effectum praedestinationis contingentem esse. Unde quia Deus scit et vult istum vel illum consequi talem finem, praedestinatio certitudinem habet; quia vero Deus vult ut secundum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, ideo huiusmodi certitudo nullam praedestinato necessitatem imponit.

[68975] Quodlibet XI, q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hic praedestinatus omnino salvatur ex certitudine divinae praedestinationis; non tamen est ibi necessitas absoluta, sed conditionalis: quia si talis est praedestinatus, necessario salvatur: non autem est necessarium simpliciter.

[68976] Quodlibet XI, q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum apostoli non est sic intelligendum quin sit necessarium velle et currere ex parte nostra; sed quia principium primum bene operandi non est a nobis, sed ex misericordia divina infundente gratiam; nihilominus tamen oportet

quod ex parte nostra sit aliquod principium.

Quaestio 4

[68977] Quodlibet XI, q. 4 tit. 1 Circa Angelos quaesitum fuit de motu Angeli, scilicet utrum motus Angeli sit in instanti

[68978] Quodlibet XI, q. 4 tit. 2 Videtur quod sic.

[68979] Quodlibet XI, q. 4 arg. 1 Constat enim quod mutatio Angeli simplicior est omni mutatione corporali. Sed invenitur aliqua mutatio corporalis in instanti, sicut illuminatio, et huiusmodi. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

[68980] Quodlibet XI, q. 4 arg. 2 Praeterea, nobilissimae creaturae competit nobilissimus motus. Nobilissimus autem motus est ille qui fit in instanti. Ergo competit nobilissimae creaturae, scilicet Angelo.

[68981] Quodlibet XI, q. 4 s. c. Contra, omnis motus habet prius et posterius. Prius autem et posterius in motu est numerus temporis. Ergo in omni motu est tempus; ergo nullus motus etiam Angeli est in instanti.

[68982] Quodlibet XI, q. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod omnis mutatio habet terminos, quos non contingit simul esse; unde impossibile est quod aliquis motus vel mutatio sit in instanti hoc modo quod idem instans ambos terminos complectatur. Unde sciendum, quod in rebus corporalibus duo termini motus vel mutationis dupliciter possunt se habere. Uno modo quod sit assignare instans in quo terminus ad quem primo est, et aliud instans in quo terminus a quo ultimo est: et sic, cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, sequitur quod de uno termino motus in alium fiat transitus per tempus; et sic talis mutatio est in tempore, et non in instanti. Hoc autem contingit quando inter duos terminos motus est aliquod medium accipere sicut inter album et nigrum, et inter esse hic et ibi. Sed aliqui termini mutationis sunt, inter quos non est accipere medium, sicut inter album et non album; inter ignem et non ignem; inter tenebrosum et luminosum: quia affirmatio et negatio sunt secundum se immediata, et similiter privatio et forma in subiecto determinato; et in talibus licet sit accipere instans in quo primo est terminus ad quem, non tamen est accipere instans in quo ultimo est terminus a quo. Cum enim inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, sequeretur quod in illo tempore medio, in neutro extremorum esset; quod est impossibile, cum sint extrema omnino immediata. Oportet ergo dicere, quod cum illud instans in quo primo est terminus ad quem, sit terminus alicuius temporis, in toto tempore praecedenti duret terminus a quo; et sic,

cum inter tempus et instans quod est terminus temporis, non sit tempus medium, non fit transitus de una extremitate in aliam in tempore, sed in instanti. Primo enim desinit esse terminus a quo, et incipit terminus ad quem. Et huiusmodi mutationes dicuntur esse instantaneae, sicut illuminatio, generatio, et corruptio. Sed oportet quod istae mutationes sint termini motuum continuorum et in tempore existentium: quia tempus in quo est ultimo terminus a quo, mensurat aliquem motum, secundum quod subiectum accedit ad terminum ad quem; sicut per alterationem materia disponitur ad formam, et per motum localem corpus luminosum accedit ad situm in quo illuminat. Et secundum hoc dicitur quod generatio et corruptio sunt termini alterationis, et illuminatio, motus localis. Sic ergo duae sunt mutationes corporalium; sed neutra harum potest esse in motu Angeli. Cum enim motus Angeli attendatur secundum diversos contactus virtuales Angeli ad diversa loca,- qui quidem contactus non sunt continui,- sequitur quod motus Angeli non sit continuus; et ita tempus quod proprie mensurat motum Angeli, non est continuum, cum continuitas temporis sit ex continuitate motus, ut dicitur in IV Physic. Non enim potest dici quod motus Angeli mensuretur tempore continuo quod est numerus motus caeli, quia motus Angeli non dependet ex motu caeli; et sic sequitur quod motus Angeli mensuretur quodam tempore, in quo sunt instantia sibi succedentia sine continuatione: quia tempus ex hoc quod est numerus, non est continuum, sed ex hoc quod est numerus motus continui. Sic ergo in motu Angeli duo extrema motus non sunt in duobus instantibus inter quae sit tempus medium; neque iterum unum extremorum est in tempore et aliud in instanti quod terminat tempus; sed duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quae non est tempus medium: et sic oportet dicere, quod motus Angeli sit in tempore, licet alio modo quam motus corporales sunt in tempore.

[68983] Quodlibet XI, q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod mutatio Angeli secundum praedicta ostenditur esse simplicior quam aliqua mutatio corporalis. Est enim simplicior quam illa mutatio cuius duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quae cadit tempus medium, tamen inter duo instantia motus Angeli non cadit tempus medium. Similiter etiam simplicior est quam illa cui unum extremum est in toto tempore continuo, cum unum extremum sit in instanti indivisibili, et tamen non intercidit tempus medium, sicut nec ibi. Et quia est simplicior, ideo etiam sequitur quod sit nobilior.

[68984] Quodlibet XI, q. 4 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.

Quaestio 5

Prooemium

[68985] Quodlibet XI, q. 5 pr. Deinde quaesitum est de homine. Et circa hoc quaesitum est de partibus naturae humanae, de sacramentis gratiae, et de conversatione humanae vitae. Circa primum quaerebantur duo:- primo de anima.- Secundo de corpore.

[68986] Quodlibet XI, q. 5 tit. 1 De anima autem quaesitum est utrum sint eiusdem substantiae

[68987] Quodlibet XI, q. 5 tit. 2 Et ostendebatur quod non.

[68988] Quodlibet XI, q. 5 arg. 1 Nam anima sensitiva educitur de potentia materiae, intellectiva vero est per creationem. Non est ergo eadem substantia utriusque.

[68989] Quodlibet XI, q. 5 arg. 2 Praeterea, in nulla substantia quae sit una et eadem, est eodem tempore motus ad opposita. Sed sensus et ratio eodem tempore moventur ad opposita, sicut dicit apostolus ad Rom. VII, 23: *video (...) aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae*. Ergo sensitiva et rationalis non sunt unius substantiae.

[68990] Quodlibet XI, q. 5 arg. 3 Praeterea, corruptibile et incorruptibile non sunt eiusdem generis. Ergo nec idem numero. Sed anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva vero incorruptibilis. Ergo sensitiva et intellectiva non sunt eodem numero, et sic nec eiusdem substantiae.

[68991] Quodlibet XI, q. 5 arg. 4 Praeterea, anima sensitiva est communis nobis et brutis. Sed in brutis educitur de potentia materiae. Ergo et in nobis. Non est ergo eadem cum intellectiva, quae est per creationem.

[68992] Quodlibet XI, q. 5 s. c. Contra, unius perfectibilis una est perfectio. Sed corpus humanum est unum perfectibile. Ergo anima, quae est eius perfectio, est una.

[68993] Quodlibet XI, q. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod circa ordinem formarum est duplex opinio. Una est Avicebron, et quorumdam sequacium eius; qui dicunt, quod secundum ordinem generum et specierum sunt diversae formae substantiales sibi invicem advenientes, sicut est substantia, est corpus, est animatum, et est animal. Dicunt ergo, quod quaedam forma substantialis est per quam est substantia tantum, et postea est quaedam alia per quam est corpus, deinde est et alia per quam est animatum, et alia per quam est animal, et alia per quam est homo; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum. Sed haec positio stare non potest: quia, cum forma substantialis sit quae facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale: et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum. Simile etiam esset in potentiis animae; nam sola prima, scilicet vegetabilis, esset forma substantialis, et faceret hoc aliquid; aliae vero essent accidentales: quod omnino est falsum. Et ideo dicendum est, quod huiusmodi formae differunt secundum perfectum et imperfectum. Est enim aliqua forma quae non dat nisi esse corpus tantum; aliqua est magis perfecta, quae etiam dat esse et vivere quocumque modo vivendi; aliqua, quae cum his dat etiam sensum. Unde patet quod semper ultima est perfectior primis, et habet se ad priores sicut perfectissima ad imperfectissimas; et ideo quidquid continetur in ipsis, totum est virtute in ultima. Unde dicendum est, quod una et

eadem essentia est animae sensitivae et intellectivae; sed intellectiva habet se ad sensitivam sicut perfectum ad imperfectum. Quod autem specialiter anima sensitiva et intellectiva sint unius essentiae, signum est, quia nisi vires animae radicarentur in una essentia, nunquam una impediretur ab alia, nec etiam virtus unius redundaret in aliam. Item cum intellectus non habeat determinatum organum in corpore, quo mediante exerceat operationes suas; ad quid uniretur corpori, nisi esset eiusdem essentiae cum anima sensitiva? Sic ergo patet quod una essentia est animae sensitivae et intellectivae; sed differunt secundum perfectum et imperfectum, ut dictum est.

[68994] Quodlibet XI, q. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva educitur de potentia materiae in brutis: in nobis vero non, sed est per creationem, cum eius essentia sit essentia animae rationalis, quae est per creationem.

[68995] Quodlibet XI, q. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita: et ideo, licet substantia animae humanae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita; ut scilicet sensus moveatur ad ea quae sunt sibi propria, et ratio ad ea ad quae ordinatur.

[68996] Quodlibet XI, q. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod licet incorruptibile non sit idem cum corruptibili, tamen invenitur aliquid incorruptibile quod habet aliquam proprietatem communem corruptibili. Et sic est in anima rationali: nam ipsa substantia animae est incorruptibilis, nihilominus tamen habet aliquid in se, scilicet sensitivum, quod est commune etiam corruptibili.

[68997] Quodlibet XI, q. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet anima sensitiva sit communis in nobis et brutis quantum ad rationem generis, tamen quantum ad rationem speciei, alia est in homine et alia in brutis; et similiter alia in asino, et alia in equo et in bove. Et secundum quod differunt aliqua specie, ita etiam differt in eis anima sensitiva; et ideo non sequitur, si in brutis educatur de potentia materiae, quod etiam in homine: quia in homine est altioris speciei, et est per creationem.

Quaestio 6

[68998] Quodlibet XI, q. 6 tit. 1 De corpore autem quaesitum est utrum corpus resurgat idem numero

[68999] Quodlibet XI, q. 6 tit. 2 Et ostendebatur quod non.

[69000] Quodlibet XI, q. 6 arg. 1 Quia, secundum philosophum in Top., illud dicitur idem numero quod est idem proprio, accidente, et definitione. Sed corpus in resurrectione non habebit eadem propria, quia modo risibile, tunc non; non eadem accidentia, quia nunc albus, Crispus, niger, et huiusmodi, quae tunc non erunt; non eamdem etiam definitionem, quia modo definitur per mortale, tunc vero non mortale erit. Ergo videtur quod non resurget idem numero.

[69001] Quodlibet XI, q. 6 arg. 2 Praeterea, identitas materiae facit idem numero. Sed materia corporis resurgentis non erit eadem cum corpore quod nunc est, cum multae formae reiterentur in ea. Ergo corpus non resurget idem numero.

[69002] Quodlibet XI, q. 6 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit in Lib. de anima, quod non est eadem statua numero quae destruitur, et de eodem aere reficitur. Pari ergo ratione corpus quod modo corrumpitur, non erit idem numero cum eo quod resurget.

[69003] Quodlibet XI, q. 6 arg. 4 Praeterea, constat quod homo humanitate est homo, et una humanitate unus homo. Sed in corpore quod nunc est, et quod resurget, erunt duae humanitates, quia per mortem destruitur forma totius. Ergo erunt duo homines; et sic videtur quod corpora non resurgent eadem numero.

[69004] Quodlibet XI, q. 6 s. c. Contra, Iob XIX, 27: *quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.*

[69005] Quodlibet XI, q. 6 co. Respondeo. Dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiritur identitas principiorum essentialium. Unde quodcumque principiorum essentialium, etiam in ipso individuo, varietur, necesse est etiam identitatem variari. Illud autem est essentiale cuiuslibet individui quod est de ratione ipsius, sicut cuilibet rei materiali sunt essentialia materia et forma; unde si accidentia varientur et mutentur, remanentibus principiis essentialibus individui, ipsum individuum remanet idem. Cum ergo principia essentialia hominis sint anima et corpus, et haec remaneant, quia resurget eadem anima et idem corpus; dicendum, quod corpus hominis resurget idem numero.

[69006] Quodlibet XI, q. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falso intellectu litterae. Non enim dicitur idem numero illud quod habet idem accidens nunc et postea, et idem proprium; sed illud est idem numero quod est idem cum accidente et idem cum proprio, sicut cum subiectum est idem cum accidente, proprio, et definitione; et non illa quae habent idem accidens, idem proprium, et unam definitionem. Unde patet quod obiiciens false intellexit textum. Dato autem quod secundum illum intellectum procedat obiectio, dicendum, quod intelligitur de accidentibus individuantibus, scilicet de dimensionibus; et erunt haec in corporibus glorificatis. Item erit ibi idem proprium, scilicet risus; Iob VIII, 21: *implebitur os tuum risu, et labia tua iubilo.* De definitione vero dicendum, quod licet resurgat immortale, tamen vera mortalitas non tolletur ab eo, quia natura humana erit ibi, quae ex se habet quod sit mortalis.

[69007] Quodlibet XI, q. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod licet eadem materia faciat idem numero, non tamen materia nuda, nec quae facit principium in numero; sed una materia secundum

quod est sub dimensionibus terminantibus ipsam, facit idem numero; unde licet multae formae reiterentur in materia corporis resurgentis, tamen resurget corpus sub eisdem dimensionibus, et cum eisdem principiis essentialibus.

[69008] Quodlibet XI, q. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit contrarium: ipse enim vult, si statua reficiatur ex eodem aere, quod sit eadem numero. Nihilominus tamen dicendum, quod omnia artificialia ponuntur dupliciter in genere vel in specie; quia vel per materiam suam, vel per formam suam. Naturalia autem ponuntur in genere vel specie tantum per formam suam. Formae autem artificiales, quia sunt accidentia, ideo oportet quod collocentur in genere vel specie per materiam; naturales vero non, quia sunt substantiales. Dico ergo, quod si consideretur statua prout ponitur in genere vel specie per materiam suam, sic reficitur eadem statua; si vero consideretur prout ponitur in genere vel specie per formam, sic dico, quod non reficitur eadem, sed alia: quia alia est forma huius, et alia illius. In corpore autem non est sic, quia in corpore erit eadem forma.

[69009] Quodlibet XI, q. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non sunt duae humanitates in corpore quod corrumpitur et quod resurgit, sed una: quia principia essentialia non mutantur, sed sunt eadem.

Quaestio 7

Prooemium

[69010] Quodlibet XI, q. 7 pr. De sacramentis vero gratiae quaesita sunt tria.- Primo de sacramento confirmationis.- Secundo de sacramento Eucharistiae.- Tertio de sacramento matrimonii.

[69011] Quodlibet XI, q. 7 tit. 1 Circa primum quaeritur utrum solus episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius

[69012] Quodlibet XI, q. 7 tit. 2 Et videtur quod non solum episcopus, sed etiam quod quilibet sacerdos possit conferre.

[69013] Quodlibet XI, q. 7 arg. 1 Constat enim quod in confirmatione confertur gratia spiritualis. Sed huius gratiae collatio sic est ordinata, ut non possit impediri. Constat autem quod per absentiam episcoporum multoties impeditur, quia non sunt ubique praesentes. Ergo debet conferri per ministerium sacerdotum qui sunt praesentes.

[69014] Quodlibet XI, q. 7 arg. 2 Praeterea, sacramenta instituta sunt propter utilitatem. Ergo debent eo modo conferri quo competit utilitati omnium. Non autem competeret utilitati, si solus episcopus conferret hoc sacramentum, in quo datur robur spiritus sancti; quia non omnes habent opportunitatem episcopi. Ergo debet fieri per sacerdotes, per quos possunt omnes consequi hanc

utilitatem.

[69015] Quodlibet XI, q. 7 arg. 3 Praeterea, constat quod sacramentum Baptismi est maius quam sacramentum confirmationis. Sed Baptismus potest conferri per quoslibet sacerdotes. Ergo multo magis confirmatio.

[69016] Quodlibet XI, q. 7 s. c. In contrarium est Ecclesiae consuetudo.

[69017] Quodlibet XI, q. 7 co. Respondeo. Dicendum, quod proprius minister sacramenti confirmationis est episcopus; et hoc probatur ratione et auctoritate. Ratione quidem: quia confirmatio ad hoc fit ut homo in quadam perfectione constituatur, cum detur ad robur spiritus sancti, ut scilicet homo ex hoc fiat fortis et robustus ad confitendum et proponendum fidem coram regibus et principibus; unde et propter hoc fit in fronte, ut non pertimescat nec confundatur proponere fidem coram omnibus et defendere. Sicut autem Dionysius dicit, tres sunt actiones hierarchicae: purgare, illuminare et perficere. Purgare est proprium diaconorum; illuminare presbyterorum, et hoc consistit maxime in Eucharistia; perficere vero est episcoporum: et ideo omnia sacramenta quae ad perfectionem conferuntur, pertinent ad collationem episcopi; quae sunt collatio ordinum, consecratio virginum et vasorum, et confirmationis sacramentum. Unde alius non potest conferre confirmationis sacramentum nisi episcopus. Hoc etiam patet auctoritate Scripturae. Confirmatio enim successit in locum impositionis manuum. Hoc autem non poterat fieri nisi per solos apostolos; unde et per Philippum, qui praedicaverat verbum domini in Samaria, non imponebantur manus; sed apostoli qui erant Ierosolymis, audito quod Samaria recepit verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Ioannem: et postea sequitur: *tunc imponebant manus super illos, et accipiebant spiritum sanctum.* Unde, cum episcopi succedant in locum apostolorum, solis episcopis debetur collatio sacramenti confirmationis. Invenimus tamen quod aliqua quae in quadam perfectione constituunt, ex dispensatione committuntur simplicibus sacerdotibus, sicut collatio minorum ordinum, et huiusmodi; quod etiam de confirmatione fieri posset cum dispensatione, sine qua nullus debet conferre hoc sacramentum nisi solus episcopus.

[69018] Quodlibet XI, q. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non omnia sacramenta in quibus confertur gratia spiritualis, potest conferre sacerdos. Unde licet in sacramento confirmationis conferatur gratia spiritualis, non tamen competit sacerdoti, quia perfectiori modo in sacramento ordinis confertur gratia spiritualis, quod reservatur solis episcopis propter perfectionem in qua constituit. Nec obstat de impedimento, quia possunt recurrere ad civitates, in quibus sunt episcopi praesentes.

[69019] Quodlibet XI, q. 7 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

[69020] Quodlibet XI, q. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sacramentum Baptismi est maius necessitate, non perfectione: et ideo propter eius necessitatem non solum sacerdotes, sed etiam quilibet Christianus potest baptizare in articulo necessitatis, ubi non habetur copia sacerdotis, servata nihilominus forma sacramenti. Confirmatio vero, quia non est adeo necessaria, et constituit in quadam perfectione, ut dictum est, maioribus reservatur, scilicet solis episcopis.

Quaestio 8

Prooemium

[69021] Quodlibet XI, q. 8 pr. Circa sacramentum Eucharistiae quaesita sunt duo.

[69022] Quodlibet XI, q. 8 pr. 1 Primo de illis qui excluduntur a consecratione per fornicationem.

[69023] Quodlibet XI, q. 8 pr. 2 Secundo de illis qui excluduntur a participatione sacramenti per excommunicationem.

Articulus 1

[69024] Quodlibet XI, q. 8 a. 1 tit. 1 Utrum aliquis possit audire Missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter

[69025] Quodlibet XI, q. 8 a. 1 tit. 2 Videtur quod non possit audire sine peccato mortali.

[69026] Quodlibet XI, q. 8 a. 1 arg. Ecclesia enim praecepit sub anathemate quod nullus audiat Missam a fornicario sacerdote. Sed facere contra huiusmodi mandatum, est peccatum mortale. Ergo, et cetera.

[69027] Quodlibet XI, q. 8 a. 1 s. c. Contra, est quod in multis locis per mundum sustinetur.

[69028] Quodlibet XI, q. 8 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est considerandum, quod aliquid quantum ad ius naturale est per se malum, et aliquid malum est quantum ad ius positivum. Quicumque enim sacerdos in peccato mortali existens celebrat, peccat mortaliter; unde si constaret mihi eum esse in peccato mortali, et inducerem eum ad celebrandum, peccarem mortaliter. Et hoc est secundum ipsum ius naturale, quia hoc est provocare eum ad peccatum mortale. Ius autem positivum addit plus, quod non solum non debeam inducere eum ad celebrandum, sed etiam si audiam eius Missam, pecco mortaliter; quod quidem institutum est in poenam sacerdotis fornicarii. Attendendum tamen est, quod hoc non intelligitur de quolibet sacerdote fornicario, sed de publicis fornicariis; qui proprie dicuntur publici, quando iudicio et sententia Ecclesiae vocantur publici. Unde quicumque a tali fornicario publico audit Missam, peccat mortaliter.

[69029] Quodlibet XI, q. 8 a. 1 ad s. c. Ad illud quod obiicitur, dicendum, quod si sustinetur a

praelatis, propter hoc non excusatur: quia hoc est vel propter negligentiam; vel propter miseriam et defectum ipsorum praelatorum, qui non sunt ausi corrigere alios, cum in se multa corrigenda cognoscant; vel etiam propter timorem aliquando: unde non excusantur propter hoc.

Articulus 2

[69030] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 tit. 1 Circa secundum quaesitum fuit utrum aliquis loquendo, comedendo, seu stando cum excommunicatis, peccet mortaliter

[69031] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[69032] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 arg. 1 Quia multi magistri decretorum et magni hoc dicunt.

[69033] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 arg. 2 Praeterea, facere contra praecepta Ecclesiae est peccatum mortale. Sed Ecclesia mandat quod nullus loquatur nec comedat cum excommunicatis. Hoc ergo qui facit, peccat mortaliter.

[69034] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 arg. 3 Praeterea, quaedam decretalis dicit, ubi consulebatur summus pontifex, utrum posset participari excommunicatis, quod *hoc etiam pro vitando dispendio mortis non debet facere*; et huius assignat causam, dicens: *quia est peccatum mortale.* Videtur ergo quod quicumque in aliquo participat cum eis, peccet mortaliter.

[69035] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 s. c. Contra, est quod nos videmus multos perfectos viros hoc facientes, qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

[69036] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquis per excommunicationem separatur a communione fidelium, non autem hominum, nisi per accidens: quia in tantum separatur a communione hominum, inquantum convenit separari a communione fidelium. Dico ergo, quod aliquis potest communicare seu participare cum excommunicato directe et indirecte. Directe quidem in his quae sunt fidelium; et sic ille qui hoc modo ei communicat, peccat mortaliter. Et hoc contingit tripliciter. Quia si communico secum in divinis: sicut si orem pro eo, vel audiam Missam cum eo, et in aliis spiritualibus. Item si ex contemptu: et hoc in quocumque communicat quis cum eo quasi contemnens mandatum Ecclesiae, peccat mortaliter. Item quicumque participat secum in crimine et in causa. Indirecte vero communicat quis cum eo in his quae sunt hominis, sicut in verbo, in cibo, et in his quae sunt simpliciter humanae conversationis; et secundum hoc non peccat mortaliter, sed venialiter, nisi faciat ex contemptu, ut dictum est.

[69037] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod opinio decretistarum non

est vera: quia ipsi plus assentiunt in his et sequuntur ius humanum quam divinum, cum plus sit assentiendum divino quam humano: et ideo melior est opinio aliorum qui dicunt contrarium.

[69038] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod communicare cum excommunicato directe, est contra praeceptum Ecclesiae, et est peccatum mortale; sed indirecte, non est contra, sed praeter praeceptum Ecclesiae: et hoc non est peccatum mortale, sed veniale. Unde sciendum est, quod quaedam sunt per se malum: et haec non possunt fieri sine peccato: sicut communicare excommunicato in his quae sunt excommunicati; et ideo non possunt fieri sine peccato mortali. Quaedam vero sunt occasiones malorum tantum: et ista possunt fieri sine peccato mortali; et sic est loqui vel comedere cum excommunicatis.

[69039] Quodlibet XI, q. 8 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non solum quis debet subire mortem antequam peccet mortaliter, sed etiam antequam peccet venialiter: quia peccatum inquantum peccatum nunquam est eligibile: si enim esset eligibile, nunquam esset peccatum, et sic non peccarem si facerem. Et ideo per hoc non concluditur quod ideo non sit participandum eis quia est peccatum mortale, et qui hoc facit, peccat mortaliter: quia etiam si esset veniale, non esset participandum eis, et tamen non peccaret mortaliter participando. Vel dicendum est, quod decretalis illa intelligitur de illis qui directe communicant excommunicatis.

Quaestio 9

Prooemium

[69040] Quodlibet XI, q. 9 pr. Circa sacramentum matrimonii quaesita sunt duo.

[69041] Quodlibet XI, q. 9 pr. 1 Primo de maleficiatis.

[69042] Quodlibet XI, q. 9 pr. 2 Secundo de frigidis.

Articulus 1

[69043] Quodlibet XI, q. 9 a. 1 tit. 1 Ad primum quaesitum est utrum maleficia impediant matrimonium

[69044] Quodlibet XI, q. 9 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[69045] Quodlibet XI, q. 9 a. 1 arg. Quia opus Dei est fortius quam Diaboli. Sed matrimonium est opus Dei, maleficium vero opus Diaboli. Ergo matrimonium est fortius maleficio: non ergo impeditur per ipsum.

[69046] Quodlibet XI, q. 9 a. 1 s. c. Contra, maior est potestas Daemonis quam hominis. Sed homo potest matrimonium impedire. Ergo et Daemones.

[69047] Quodlibet XI, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod matrimonium est quasi quoddam pactum: nam per matrimonium unus tradit potestatem sui corporis alteri ad carnalem copulam. Constat autem quod pactum de impossibili nullum est, cum nullus possit se obligare ad impossibile. Et ideo quando aliquis obligat se per matrimonium ad carnalem copulam, si hoc sit ei impossibile, matrimonium nullum est. Sed notandum est, quod impossibilitas carnalis copulae ex aliquo impedimento proveniens potest dupliciter considerari: quia vel illud impedimentum est superveniens matrimonio iam consummato, vel praecedens. Si est superveniens, tunc matrimonium iam consummatum nunquam solvitur; si vero impedimentum praecedat, tunc matrimonium nondum consummatum solvitur. Item circa hoc sciendum, quod impedimenta huiusmodi vel sunt perpetua, vel ad tempus. Si sunt perpetua, tunc matrimonium illud simpliciter impeditur; si vero sunt temporalia, tunc matrimonium non impeditur simpliciter, sed ad tempus; ita tamen quod impedimentum in utrisque praecedat. De maleficiis autem sciendum est, quod quidam dixerunt quod maleficium nihil est, et quod hoc proveniebat ex infidelitate: quia volebant quod Daemones nihil sunt nisi imaginationes hominum, inquantum scilicet homines imaginabantur eos, et ex ista imaginatione territi laedebantur. Fides vero Catholica vult quod Daemones sint aliquid, et possint nocere suis operationibus, et impedire carnalem copulam. Et ideo huiusmodi impedimenta si praecedant et sint perpetua, ut dictum est, simpliciter impediunt matrimonium.

[69048] Quodlibet XI, q. 9 a. 1 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod etiam Diabolus est opus Dei, et non solum matrimonium; et inter opera Dei unum est fortius alio, et unum impeditur per aliud magis forte. Unde, cum Diabolus sit fortior quam matrimonium, nihil prohibet, per ipsum, matrimonium impediri.

Articulus 2

[69049] Quodlibet XI, q. 9 a. 2 tit. 1 Circa secundum quaesitum est utrum frigiditas impediat matrimonium

[69050] Quodlibet XI, q. 9 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[69051] Quodlibet XI, q. 9 a. 2 arg. Quia senes sunt frigidi, et tamen contrahunt matrimonium.

[69052] Quodlibet XI, q. 9 a. 2 s. c. In contrarium est, quia nullus obligat se ad impossibile. Sed impossibile est frigidis carnaliter alicui copulari. Ergo si ad hoc obligant se, pactum huiusmodi nullum erit.

[69053] Quodlibet XI, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod frigiditas eadem ratione impedit matrimonium sicut maleficium, cum sit eadem impossibilitas in utroque; nihilominus tamen differt frigidus et maleficiatus. Frigidus enim est impotens simpliciter quantum ad omnes; maleficiatus vero est quidem impotens, non tamen quoad omnes, sed quoad unam tantum. Nam maleficium consistit in imaginatione viri respectu unius mulieris, inquantum scilicet operatione Daemonis fit illi abominatio alicuius mulieris, quam propter horrorem refugit et respuit. Et ideo aliter impedit frigiditas, et aliter maleficium. Nam frigiditas impedit aliquem, ita quod oportet quod remaneat absque omni spe contrahendi, si ab una impediatur. Unde si aliquando aliquis efficitur potens, oportet reintegrare primum matrimonium. Unde frigiditas solvit contractum et impedit contrahendum. Maleficiatus vero impeditur quantum ad istam tantum; unde datur ei licentia nubendi alteri, et mulieri similiter. Unde maleficium solvit contractum, sed non dirimit contrahendum, ut iam patet.

[69054] Quodlibet XI, q. 9 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod senes sunt frigidi non quidem ad actum generationis, sed ad generationem prolis: et ideo cum possint carnaliter copulari, non solvitur matrimonium. Frigiditas vero quae omnino carnalem copulam impedit, solvit matrimonium.

Quaestio 10

Prooemium

[69055] Quodlibet XI, q. 10 pr. Circa conversationem vero humanae vitae quaesita sunt quaedam per comparationem ad proximum, quaedam vero per comparationem ad res quae in usum hominum veniunt. Per comparationem vero ad proximum quaesitum est de correctione fraterna; circa quam duo quaesita sunt.

Articulus 1

[69056] Quodlibet XI, q. 10 a. 1 tit. 1 Primo utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum vel fratrem suum

[69057] Quodlibet XI, q. 10 a. 1 tit. 2 Videtur quod occulte.

[69058] Quodlibet XI, q. 10 a. 1 arg. Matth. XVIII, 15: *si (...) peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum.* Videtur ergo quod occulte sit corrigendus frater delinquens.

[69059] Quodlibet XI, q. 10 a. 1 s. c. 1 Contra, I ad Tim. V, 20: *peccantem, coram omnibus argue.*

[69060] Quodlibet XI, q. 10 a. 1 s. c. 2 Praeterea, aliquae constitutiones hoc habent, ut scilicet publice corrigatur.

[69061] Quodlibet XI, q. 10 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod huiusmodi correctio ex caritate debet procedere, et inde est quod dicitur fraterna correctio; et ideo oportet ordinem fraternae correctionis sumere secundum ordinem caritatis. Ordo autem caritatis est ut quis bono proximi praeferat commune bonum: item ut velit bonum proximi et conscientiae et famae: et in his magis velit bonum conscientiae, quando utrumque haberi non potest. Et ideo his consideratis, credo quod si esset aliquod peccatum carnale seu spirituale quod vergeret in detrimentum multitudinis, statim est revelandum; cum praeponderet bonum commune in ordine caritatis, ut dictum est, bono proximi, sive sit famae sive conscientiae. Quando vero non timetur multitudinis detrimentum, tunc debet quis utrumque custodire, scilicet bonum famae et conscientiae, corrigendo occulte inter se et ipsum. Si autem ex hoc correctio non sequatur, tunc secundum ordinem Evangelii debet secum adhibere alium, vel etiam referre Ecclesiae. Nihilominus tamen in hoc servandus est ordo: ut si peccatum sit publicum, publice corrigatur; si vero occultum, occulte. Et ideo dicitur: *si peccaverit in te frater tuus*, idest te sciente solum etc. quantum ad occultum; quantum vero ad publicum dicitur: *peccantem*, scilicet publice, *coram omnibus argue.*

[69062] Quodlibet XI, q. 10 a. 1 ad arg. Et sic patet solutio ad primum utriusque partis.

[69063] Quodlibet XI, q. 10 a. 1 ad s. c. Ad aliud vero dicendum, quod illud constitutionibus ordinatum est et servari debet in his quae vergunt in periculum et detrimentum societatis et collegii.

Articulus 2

[69064] Quodlibet XI, q. 10 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum, si aliquis sciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud statim praelato suo

[69065] Quodlibet XI, q. 10 a. 2 tit. 2 Videtur quod sic.

[69066] Quodlibet XI, q. 10 a. 2 arg. 1 Quia facere contra ordinem Evangelii est peccatum mortale. Sed statim referre praelato est contra ordinem Evangelii. Ergo peccat mortaliter.

[69067] Quodlibet XI, q. 10 a. 2 arg. 2 Contra, est, quia hoc faciunt multi viri perfecti, qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

[69068] Quodlibet XI, q. 10 a. 2 arg. 3 Praeterea, praelati possunt non solum de praeteritis, sed et de futuro praebere cautelam: et ideo si eis referatur non videtur esse peccatum mortale.

[69069] Quodlibet XI, q. 10 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod verbum domini, quod dicit Matth., XVIII, 15, de correctione fraterna, est intelligendum sicut alia verba quae dicit pertinentia ad humanos actus, et servari debet secundum quod dependet a caritate. Et ideo dico, quod semper cum debitis circumstantiis intelligenda sunt. Sciendum est autem, quod in criminibus tripliciter proceditur secundum iura. Quia per inquisitionem; et hoc est in peccatis publicis, et non debet fieri, nisi praecedat clamor congregationis. Item per denuntiationem et per accusationem; et hoc est in privatis. Si autem procedatur per accusationem, tunc debet fieri inscriptio, qua obligatur accusans ad talionem; et in hoc intenditur ut finis bonum reipublicae; unde hoc potest fieri secundum voluntatem, sive publice, sive privatim. Si autem procedatur per denuntiationem, tunc debet praecedere fraterna admonitio, quia finis huius est emendatio proximi; et ideo debet servari ordo fraternae correctionis. Utrum autem statim cum quis scit fratrem suum peccasse, debeat denuntiare praelato, dico, quod in his distinguendum est de conditionibus subditi et praelati. Nam si ego scio quod frater per me corrigetur, tunc non debeo hoc denuntiare praelato. Si autem videtur quod hoc melius fiat per praelatum, et praelatus nihilominus sit pius, discretus et spiritualis, non habens rancorem seu odium adversus illum subditum, tunc licite potest hoc denuntiare sibi: et tunc non dicit Ecclesiae, quia non dicit ei sicut praelato, sed sicut personae proficienti ad correctionem proximi et emendam. Sed quia, propter conditiones diversas praelatorum et subditorum, non potest in hoc dari generale iudicium: quia aliquando praelatus vel movetur ad odium adversus subditum, vel subditus non bene ferret verba praelati: ideo tenendum est hoc pro regula, quod in omnibus istis semper servanda est caritas, et quod melius et magis expedire videtur: et si hoc intendat, scilicet emendam proximi, et servet quantum potest bonum caritatis, tunc denuntiando non peccat; si vero denuntiet cuicumque personae hoc ex malitia, et ut proximus confundatur vel deprimatur, tunc denuntians sive accusans peccat mortaliter.

[69070] Quodlibet XI, q. 10 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si statim aliquis referat praelato adhibens debitas circumstantias, et considerans magis expedire, non facit contra praeceptum Evangelii, quia non dicit hoc Ecclesiae, sed personae proficienti, ut dictum est; et ideo non peccat mortaliter.

[69071] Quodlibet XI, q. 10 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam perfecti viri peccarent mortaliter, si denuntiando praelato vel alicui personae intenderent aliquid quod est contra intentionem praecepti.

[69072] Quodlibet XI, q. 10 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si aliquis referat praelato culpam proximi intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid huiusmodi quod ad emendam proximi videret expedire, non peccat. Si autem hoc sive praelato sive alicui amico suo ex malitia referat, tunc peccat mortaliter. Quod si ex incautela alicui dixerit hoc, ita tamen quod non proveniat inde aliud vel infamia vel vituperium proximo delinquenti, tunc non peccat mortaliter, licet incaute agat.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Quodlibet XII

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Legion of Honor Museum, San Francisco)

Textum Taurini 1956 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Prooemium

[86255] Quodlibet XII, q. 1 pr. Quaesitum est de rebus quae sunt supra hominem, et de rebus humanis.

[86256] Quodlibet XII, q. 1 pr. 1 Circa primum quaesitum est de Deo, de Angelis et de caelo. Circa primum quaesitum est de Deo quantum ad suum esse, quantum ad suam potentiam, quantum ad eius praedestinationem.

[86257] Quodlibet XII, q. 1 tit. 1 Circa primum quaesitum est utrum in Deo sit tantum unum esse, scilicet essentiale, aut praeter illud sit etiam in Deo esse personale

[86258] Quodlibet XII, q. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[86259] Quodlibet XII, q. 1 arg. 1 Quia aliud est patrem esse, aliud filium esse et aliud spiritum sanctum esse. Sed esse essentiale non est aliud et aliud. Ergo, et cetera.

[86260] Quodlibet XII, q. 1 arg. 2 Praeterea, proprium formae est quod det esse. Sed in divinis sunt tres proprietates personales, quae obtinent vicem formae. Ergo, et cetera.

[86261] Quodlibet XII, q. 1 s. c. Contra, Augustinus dicit: *in divinis tantum unum esse.*

[86262] Quodlibet XII, q. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod veritas fidei habet quod in divinis solum est distinctio quae est secundum relationes oppositas; relatio autem, sicut et quaelibet forma, habet esse ex comparatione ad illud cui inest. Unde esse filiationis est per comparationem ad subiectum cui inest. Relatio autem in divinis non distinguitur ab eo cui inest vel in quo est, quia est ipsa res quae refertur; sed distinguitur solum ex parte eius cui opponitur. Et ex hac parte non consideratur esse relationis, sed distinctio et oppositio eius. Et ideo est in Deo unum tantum esse, scilicet essentiale.

[86263] Quodlibet XII, q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod esse dupliciter dicitur: quandoque enim esse idem est quod actus entis; quandoque autem significat compositionem enuntiationis, et sic significat actum intellectus: quo modo intelligitur quando dicitur quod aliud est esse patris et aliud filii, non primo modo.

[86264] Quodlibet XII, q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut et quaelibet forma, paternitas facit esse, scilicet patrem, qui est divinum esse, et facit tantum unum esse, in quantum paternitas facit esse.

Quaestio 2

Prooemium

[86265] Quodlibet XII, q. 2 pr. Deinde quaesitum est de potentia Dei.

[86266] Quodlibet XII, q. 2 pr. 1 Et primo, utrum Deus possit facere contradictoria simul esse.

[86267] Quodlibet XII, q. 2 pr. 2 Secundo utrum possit facere infinita in actu.

Articulus 1

[86268] Quodlibet XII, q. 2 a. 1 tit. 1 Utrum Deus possit facere contradictoria simul esse

[86269] Quodlibet XII, q. 2 a. 1 co. Ad primum ergo dicendum, quod non: et hoc non importat in Deo imperfectionem potentiae, sed quia hoc non habet rationem possibilis. Nam omnis virtus activa producit effectum sibi similem. Omne autem quod agit, agit in quantum est ens actu. Ergo effectus agentis est ens actu. Quidquid ergo repugnat ei quod est esse actu, repugnat potentiae activae: quod esset, si contradictoria simul essent.

Articulus 2

[86270] Quodlibet XII, q. 2 a. 2 tit. 1 Utrum Deus possit facere infinita in actu

[86271] Quodlibet XII, q. 2 a. 2 co. Ad secundum dicendum, quod esse aliquid infinitum actu posset suspicari ex primo aspectu quod esset impossibile: quia sequeretur illud esse aequale Deo. Sed hoc non sequitur: quia ei quod est infinitum omnibus modis, non adaequatur illud quod est infinitum uno modo. Dato enim quod esset ignis infinitus secundum magnitudinem, non adaequabitur Deo: quia etsi sit infinitus ignis in quantitate, tamen est quid finitum specie; Deus autem omnibus modis est infinitus. Cum ergo quaeritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non. Potentiae enim agenti per intellectum aliquid repugnat dupliciter: uno modo quia repugnat potentiae eius; alio modo quia repugnat modo quo agit. Primo modo non repugnat potentiae Dei absolutae, quia non implicat contradictionem. Sed si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per verbum, quod est formativum omnium; unde oportet quod omnia quae agit sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia sine forma; nam infinitum se tenet ex parte materiae. Si ergo Deus hoc ageret, sequeretur quod opus Dei esset

aliquid informe; et hoc repugnat ei per quod agit, et modo agendi; quia per verbum suum omnia agit, quo omnia formantur.

Quaestio 3

Prooemium

[86272] Quodlibet XII, q. 3 pr. Deinde quaesitum est de praedestinatione.

[86273] Quodlibet XII, q. 3 tit. 1 Utrum praedestinatio sit certa

[86274] Quodlibet XII, q. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[86275] Quodlibet XII, q. 3 arg. 1 Quia possibile est praedestinatum damnari, sicut Petrum, si fuisset statim mortuus, quando peccavit Christum negando.

[86276] Quodlibet XII, q. 3 arg. 2 Si vero dicas quod praedicta locutio est de dicto vera, de re vero non; contra: quia hoc habet locum in formis separabilibus; sed haec forma quae est praedestinatio, est inseparabilis.

[86277] Quodlibet XII, q. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod praedestinatio est quaedam pars divinae providentiae. Providentia autem dicit directionem aliquorum in finem; et haec praesupponit scientiam et voluntatem. Sic ergo praedestinatio habet certitudinem ex parte scientiae Dei, qui non potest falli; et ex parte voluntatis divinae, cui non potest aliquid resistere; et ex parte providentiae, quae certissimo modo ducit ad finem, cum Deus sit sapientissimus.

[86278] Quodlibet XII, q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod praedestinatio habet certitudinem, et tamen non est necessarium praedestinatum salvari, sed remanet contingens. Dictum est enim quod habet certitudinem ex scientia, voluntate et providentia; et nullum istorum contingentiam impedit. Scientia non, quia scientia Dei est futurorum prout sunt in praesenti, et secundum hoc sunt determinata. Voluntas non, quia voluntas Dei est principium totius entis, ergo non cadit sub ratione contingentiae vel necessitatis, sed haec effluunt et ordinantur ex Dei voluntate; et sic ipsa Dei voluntas facit quaedam contingentia, praeparando causas contingentes illis rebus quas vult esse contingentes; et similiter necessarias causas rebus et effectibus necessariis. Et sic voluntas Dei semper impletur; non tamen omnia necessario eveniunt, sed eo modo quod Deus vult ea esse: et vult quod sint contingenter. Providentia non, quia non tollit contingentiam.

[86279] Quodlibet XII, q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bona est distinctio. Sed ad obiectum de formis dicendum, quod aliter est de formis realibus, et aliter de praedicatis quae important aliquid pertinens ad actum rationis: quia in primis, scilicet realibus, si in eis debeat habere locum talis distinctio, oportet inesse separationem in re et in consideratione: in secundis non requiritur, sed

oportet quod res illa cadat sub alia consideratione. Et sic dico, quod iste praedestinatus potest considerari vel ut in se, vel ut divinae cognitioni relatus; et sic uno modo attribuitur ei quod possit damnari, alio modo non.

Quaestio 4

Prooemium

[86280] Quodlibet XII, q. 4 pr. Deinde quaesitum est de fato.

[86281] Quodlibet XII, q. 4 tit. 1 Utrum omnia subsint fato

[86282] Quodlibet XII, q. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod primo oportet scire quid sit fatum; et sic postea faciliter patebit ad propositum. Videmus autem multa contingenter evenire; et ideo olim fuit dubium, utrum ista quae variabiliter et inordinate contingunt, reducantur in aliquam causam ordinantem. Et qui dicunt non, dicunt fatum nihil esse, ut Tullius dicit. Quidam dicunt quod in aliquam causam superiorem ordinantur; et isti nominaverunt fatum a for faris, quasi hic omnia sint praefata a quadam superiore causa. Sed horum est triplex opinio. Quidam enim reduxerunt hoc in quamdam seriem causarum quam dicunt fatum: sicut Stoici, qui dicunt quod nihil est quod non habeat causam, et posita causa necesse est ponere effectum. Si ergo evenit vel est talis vel talis effectus, habuit causam, et haec causa aliam causam, et sic deinceps: sicut aliquis est occisus de nocte, quia exivit domum; quare exivit domum, quia sitivit; quare hoc, quia salsa comedit; et sic quia comedit salsa, ex necessitate moritur. Aristoteles respondet negans duo prima. Primo, quod non quidquid fit, habet causam, sed tantum quod fit per se. Quod autem ego occidar me exeunte, est per accidens. Secundo dicit, quod non, posita causa, ponetur effectus; quia potest impediri; et ideo non sequitur, vel non stat series causarum. Alii reducunt haec in aliam causam, scilicet in corpora caelestia, ex quorum necessitate dicunt omnia accidere: unde dicunt quod fatum nihil aliud est quam vis positionis siderum. Haec autem opinio dupliciter est falsa. Primo quantum ad res humanas, quae proveniunt ab intellectu, qui cum sit virtus incorporea, non subiacet actioni alicuius corporis; et ponere animam subiacere virtuti corporum caelestium, nihil aliud est quam ponere intellectum non differre a sensu, ut dicit philosophus in I de anima in fine. Tamen per accidens et occasionaliter subditur anima caelo, in quantum intellectus afficitur per passionem corporis, non tamen ex necessitate movetur ab eo. Secundo, quia multa in rebus naturalibus contingunt quae non accidunt ex necessitate caeli, sed per accidens, et non habent causam. Alii reducunt omnia haec in causam supra caelestem, scilicet in providentiam Dei, a qua omnia sunt praedeterminata et ordinata. Et secundum istos fatum erit quidam effectus providentiae: quia providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina; fatum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus. Unde Boetius: *fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhaerens.* Sic

ergo accipiendo fatum, potest dici quod omnia subiiciuntur fato; unde dicitur Osee II, v. 16, super illud: *non vocaberis ultra Baalim, sed vir meus*, quod idem est utrumque; sed Deus noluit hoc quia Baalim nomen erat cuiusdam gentium: et ideo sunt vitanda nomina gentilium, cum quibus nec nomina convenit habere communia. Et ideo Augustinus dicit: *si quis hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat*; ut non dicat fatum, sed providentiam Dei.

Quaestio 5

Prooemium

[86283] Quodlibet XII, q. 5 pr. Deinde quaesitum est de Angelis. Et circa hoc quaesita sunt duo.

Articulus 1

[86284] Quodlibet XII, q. 5 a. 1 tit. 1 Primo utrum esse Angeli sit accidens eius

[86285] Quodlibet XII, q. 5 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[86286] Quodlibet XII, q. 5 a. 1 arg. Quia accidens intelligitur inesse alicui praeexistenti. Angelus autem non praeexistit ipsi esse.

[86287] Quodlibet XII, q. 5 a. 1 s. c. Contra, Hilarius dicit, et cetera.

[86288] Quodlibet XII, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum, quia unum prout convertitur cum ente, signat substantiam rei, et similiter ipsum ens; sed unum prout est principium numeri, signat accidens. Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit,

dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia.

Articulus 2

[86289] Quodlibet XII, q. 5 a. 2 tit. 1 Secundo quaesitum est utrum Diabolus cognoscat cogitationes hominum

[86290] Quodlibet XII, q. 5 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod cognoscere cogitationes cordis potest contingere dupliciter: in se et per se; et in aliquo effectu. Primum solius Dei est; Ierem. XVII, v. 9: *pravum est cor hominis et inscrutabile*; unde nec Angeli sic eas cognoscunt. Cuius ratio est triplex. Una, propter debilitatem esse quod habet; eo quod supra gradum quo aliquid est ens in potentia, est gradus quo res sunt in anima. Alia ratio est, quia quod est in veritate causae alicuius, non potest cognosci nisi a causa quae nata est movere illam; voluntatem autem movet solus Deus. Cum ergo omnes cogitationes dependeant a voluntate sicut a sua causa, solus Deus eas cognoscit. Alia ratio est, quia Angeli illa quae cognoscunt naturaliter, cognoscunt per species naturaliter inditas: et hae sunt species rerum naturalium, non autem cogitationum: quia haec non reducuntur ad causam naturalem, vel non pertinent ad cognitionem naturalium. Tamen per effectus cogitationum cognoscunt cogitationes, sicut et homo facit, cum ipsi subtilius cognoscant effectus qui causantur ex cogitationibus. Nam secundum cogitationes homo afficitur aliqua passione, et per eas movetur cor; et hos motus subtilius ipsi cognoscunt quam nos; et sic aliquid cognoscunt de cogitationibus cordis. Et hoc Augustinus dicit in Lib. de Divinat. Daemonum; licet alibi dicat, quod determinare in eis talem cognitionem sit praesumptuosum.

Quaestio 6

Prooemium

[86291] Quodlibet XII, q. 6 pr. Deinde quaesitum est de caelo. Et circa hoc quaesitum fuit.

Articulus 1

[86292] Quodlibet XII, q. 6 a. 1 tit. 1 Primo utrum caelum vel mundus sit aeternus

[86293] Quodlibet XII, q. 6 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod non. Sed mundum incepisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione. Nam quae dependent ex simplici voluntate Dei, possunt esse et non esse. Et ad hoc quod non sit, non inducit aliqua necessitas ex parte Dei: divina autem bonitas, quae est finis rerum, potest ita esse si non sit mundus sicut si sit mundus.

Articulus 2

[86294] Quodlibet XII, q. 6 a. 2 tit. 1 Secundo quaesitum est utrum caelum sit animatum

[86295] Quodlibet XII, q. 6 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod de hoc diversimode sentiunt doctores Ecclesiae. Hieronymus enim dicit super Ecclesiasten, quod sol est animatum; Damascenus hoc negat. Et haec differentia etiam est apud philosophos. Plato enim et Aristoteles ponunt corpora super caelestia animata esse; Anaxagoras vero non; et ideo legitur fuisse occisus. Ego autem dico, secundum Augustinum, II super Genesim ad litteram, quod non refert ad fidem, utrum sic vel aliter sit; unde hoc non determinat in Enchiridion; addens, quod si ponamus corpora caelestia esse animata, non ideo erunt in iudicio tres ordines iudicandorum, scilicet Angelorum et hominum et animarum, quia illae animae computabuntur cum Angelis. Et hoc sensisse videtur ille qui fecit praefationem, cum dicit: *caeli caelorumque virtutes*. Et ratio patet.

Quaestio 7

Prooemium

[86296] Quodlibet XII, q. 7 pr. Deinde quaesitum est de homine quantum ad naturam, et quantum ad gratiam, et quantum ad culpam. Circa primum quaesita sunt tria:- primo quantum ad animam.- Secundo de cognitione animae.- Tertio de effectu cognitionis. Circa animam quaesita sunt duo.

Articulus 1

[86297] Quodlibet XII, q. 7 a. 1 tit. 1 Primo utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate

[86298] Quodlibet XII, q. 7 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod in nullo corpore est nisi una forma substantialis: cuius est ratio triplex. Prima est, quia si plures, sequens non erit forma substantialis, quae facit esse simpliciter; sed solum accidentalis, quae facit esse hoc. Item, si sit acquisita forma substantialis, non erit generatio simpliciter. Item quia non esset compositum ex anima et corpore unum simpliciter; sed duo simpliciter et unum per accidens. Si dicatur corporeitas forma corporis, corporeitas dicitur dupliciter: quandoque tres dimensiones: et hoc non est forma substantialis, sed accidens; aliquando dicitur quaedam forma, ex qua provenit trina dimensio: et haec non est alia forma specifica.

Articulus 2

[86299] Quodlibet XII, q. 7 a. 2 tit. 1 Secundo quaesitum est utrum anima sit ex traduce

[86300] Quodlibet XII, q. 7 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod Augustinus hanc quaestionem non determinat, sed indeterminatam relinquit in Lib. de Eccles. Dogmat. Sed ille liber non est Augustini, sed Gennadii. Gregorius etiam non vult determinare. Credendum est tamen quod non. Et est una ratio philosophi in Lib. de animalibus, quod impossibile est quod virtus corporea producat id quod excedit corpus: virtus autem seminis est virtus corporea. Alia ratio est VII Metaph., quia enim quidam posuerunt quod formae naturales sunt ex creatione; cum materia aeris recipit formam ignis: aut inerat, et sic est latitatio; aut non inerat, ergo fit de novo. Non ex aliquo, sed ex nihilo; ergo creatur. Solvit philosophus, quia forma non fit sicut nec ens, vel esse habens per se; sed fit compositum, quod habet esse subsistens. Si ergo est aliqua forma quae per se subsistat, illa habet per se fieri. Anima autem habet esse per se subsistens, et remanet corrupto corpore; et

ita oportet quod habeat suum fieri.

Quaestio 8

Prooemium

[86301] Quodlibet XII, q. 8 pr. Deinde quaesitum est de cognitione hominis.

[86302] Quodlibet XII, q. 8 tit. 1 Utrum intellectus humanus cognoscat singularia

[86303] Quodlibet XII, q. 8 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquid cognoscitur dupliciter: directe et indirecte, scilicet per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum et divinum, quia humanus non cognoscit directe singulare, divinus autem sic: quia cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente; et haec est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus individuantibus et a materia; et ideo, cum recta cognitio sit per speciem, ideo non cognoscit directe nisi universale. Intellectus autem divinus cognoscit non per similitudinem a re acceptam, sed per extensionem suae essentiae ad res; et haec similitudo, scilicet divina essentia, in Deo est omnium quae sunt in re, expressa similitudo: et ideo directe cognoscit quidquid est in re et quod pertinet ad materiam individualem. Sed quaerens philosophus si separatus est intellectus, et cognoscit quae sunt in materia; dicit, quod oportet quod hoc cognoscat et alia, sicut formas separatas cognoscit intellectu, et coniunctas materiae per imaginationem; aut alio modo, scilicet per extensionem, in quantum coniungitur phantasiae, quae repraesentat sibi phantasma. Et sic indirecte cognoscit.

Quaestio 9

Prooemium

[86304] Quodlibet XII, q. 9 pr. Deinde quaesitum est de effectu cognitionis.

Articulus 1

[86305] Quodlibet XII, q. 9 a. 1 tit. 1 Primo utrum habitus scientiae acquisitae remaneant post hanc vitam

[86306] Quodlibet XII, q. 9 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam dicunt quod non, sequentes Avicennam in VI Natur., quod species acquisitae non remanent in intellectu possibili nisi quamdiu actu intelligit; quod est falsum. Nam intellectus possibilis recipit species et retinet secundum modum suum; unde, cum ipse sit immobilis, utpote immaterialis et incorruptibilis, recipit species intelligibiliter secundum modum suum, et numquam inde recedunt. Et quod sint ibi etiam dum actu non intelligit, patet III de anima, ubi dicitur, quod sunt in anima aliter quam dum actu intelligit, scilicet habitu. Et sic dico, quod remanent sive in damnatis sive in beatis. Tamen destruuntur ibi habitus scientiarum quantum ad modum scientiae: quia hic semper intelligit convertendo se ad phantasmata propter corpus; et non solum propter hoc phantasmatibus indigemus, sed ad utendum huiusmodi speciebus: et iste modus non erit tunc, quia non convertet se ad phantasmata.

Articulus 2

[86307] Quodlibet XII, q. 9 a. 2 tit. 1 Secundo quaesitum est utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta, puta serpentes

[86308] Quodlibet XII, q. 9 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod aliquid potest habere virtutem aliquam et secundum propriam naturam et secundum virtutem superioris causae; verbi gratia, commixtum ex elementis habet virtutem unam ex natura elementorum secundum motum praedominantis elementi; aliam habet ex corpore caelesti, sicut quod adamas attrahit ferrum; quod non reducitur ad virtutem elementorum. Aliqui ergo dicunt quod non solum naturalia corpora, sed artificialia, sortiuntur virtutes aliquas ex impressione corporum caelestium, puta imagines vel figurae sub certa constellatione factae; et sic hoc verum est, scilicet quod super artificialia sit huiusmodi virtus impressa. Potest etiam dici quod verba prolata in certo tempore habeant efficaciam movendi. Sed hoc non est verum. Nam in rebus naturalibus omnia quae habent aliquam virtutem ex corpore caelesti, habent illam consequentem aliquam formam; unde nihil agit ad speciem nisi ex virtute corporis caelestis; et sic forma est prius in unoquoque quam virtus ad talia. Remota ergo priori removetur posterior. Si ergo huiusmodi virtutes attribuuntur aliquibus, oportet quod radicentur super formam aliquam. Formae autem artificiales non sunt nisi figurae quaedam: et ideo falsum est quod verba et huiusmodi, virtutem aliquam habeant ex corpore caelesti; sed si habent aliquam, hoc habent ex spiritu immundo, qui immiscet se verbis hominum, ut decipiat, secundum Augustinum;

unde aliquando utuntur verbis fabulosis, falsis et vanis, quibus ad illudendum homines se immiscent. Unde omnia ista frivola et superstitiosa sunt, et imagines astronomicae, in quibus etsi non adsit aliqua expressa invocatio Daemonum, tamen est ibi quidam tacitus consensus. Tamen si aliquis dicat verba Dei et sacra sine immutatione et fraude, sed bona et divina intentione, non est incantatio, sed oratio. Chrysostomus tamen super Matth. ibi: *dilatant phylacteria*, etc., reprehendit illos qui collo verba Evangelii suspendunt, cum virtus Evangelii non sit in figuris litterarum, sed in fide. Non tamen damno illos qui super se gerunt Evangelium ex devotione, quia b. Caecilia Evangelium Christi semper gerebat in pectore sine tamen aliqua additione vel verborum vel characterum vel ceterorum suspectorum.

Quaestio 10

Prooemium

[86309] Quodlibet XII, q. 10 pr. Deinde quaesitum est de homine quantum ad gratiam. Et circa hoc quaeruntur tria:- primo de sacramentis.- Secundo de virtutibus.- Tertio de officiis.

[86310] Quodlibet XII, q. 10 pr. 1 De primo tria quaesita sunt:- primo de sacramentis gratiae.- Secundo de effectu sacramentorum.- Tertio de unitate Ecclesiae. De sacramentis gratiae quaerebantur duo.- Primo de Baptismo.- Secundo de poenitentia.

[86311] Quodlibet XII, q. 10 tit. 1 Ad primum quaeritur utrum aqua habeat virtutem ad emundationem; idest utrum propria virtute mundet, vel virtute concomitante

[86312] Quodlibet XII, q. 10 co. Respondeo. Dicendum, quod duplex est opinio in huiusmodi, non solum de aqua, sed de omnibus Ecclesiae sacramentis. Quidam enim dicunt, quod sacramenta non habent virtutem vel vim operandi in anima, sed tantum extra, et divina virtus concomitans facit illum effectum: et inducunt exemplum Bernardi. Sit aliquis episcopus qui investiat aliquem de praebenda per annulum, annulus non est causa praebendae, sed signum. Sed hoc non est sane dictum: quia sic non esset aliqua praerogativa sacramentorum novae legis ad vetera: quia etiam in illis virtus coassistens fidei credentium in Christum venturum iustificabat. Et ideo dicendum, quod sacramenta habent in se virtutem iustificandi, et alios effectus ad quos ordinantur, et non solum quod sint signum; unde Augustinus: *quae est tanta vis aquae, ut corpus tangat et cor abluat?* Sciendum tamen, quod duplex est virtus; scilicet et propria et instrumentalis, sicut patet in serra. Sic sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spiritualem effectum: quia cum sacramentum adhibetur cum invocatione divina, efficit hunc effectum. Et hoc est conveniens: quia verbum, per quod omnia sacramenta virtutem habent, habuit carnem, et fuit verbum Dei: et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter coniunctionem ad verbum, ita

sacramenta per coniunctionem ad Christum crucifixum et passum.

Quaestio 11

Prooemium

[86313] Quodlibet XII, q. 11 pr. Deinde quaesitum est de poenitentia.

Articulus 1

[86314] Quodlibet XII, q. 11 a. 1 tit. 1 Primo utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis

[86315] Quodlibet XII, q. 11 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod aliter est in sacramento poenitentiae, et aliter in quibusdam aliis sacramentis. Nam in quibusdam qui habet ordinem, potest ex hoc ipso inducere effectum sacramenti in omni casu; scilicet in illis in quibus quod est effectus sacramentorum, est res existens extra sacramentum. Unde sacerdos degradatus et excommunicatus licet peccet, tamen consecrat et baptizat; et similiter episcopus consecratus, quia confert characterem. In poenitentia autem non imprimitur character, nec effectus, nisi iustificatio poenitentis; quod non potest fieri nisi per potestatem iudicativam. Non habens autem curam animarum, non habet hanc potestatem.

Articulus 2

[86316] Quodlibet XII, q. 11 a. 2 tit. 1 Secundo quaesitum est utrum liceat in aliquo casu revelare confessionem

[86317] Quodlibet XII, q. 11 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod non, nec verbo nec facto nec nutu, nec aliquo signo licet facere, quia est sacrilegium. Nam ita est in sacramentis novae legis quod efficiunt quod figurant. Effectus autem poenitentiae est occultatio peccatorum ab oculis Dei viventis; et haec occultatio significatur per secretum confessionis. Et ideo, sicut profanaret sacramentum qui conficeret corpus et sanguinem Christi de alio quam de pane et vino, ita esset revelans sacrilegus.

Articulus 3

[86318] Quodlibet XII, q. 11 a. 3 tit. 1 Tertio quaesitum est utrum liceat appetere episcopatum

[86319] Quodlibet XII, q. 11 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod contingit appetere praelationem dupliciter: aut propter necessitatem urgentem, aut non urgentem. Primo modo dupliciter: vel quando imponitur a superiori, vel quando non invenitur aliquis qui velit onus praelationis subire. Tali necessitate existente meritorium est appetere. Unde Is., VI, 8: *quem mittam, et quis ibit nobis?* Respondit: *ecce ego, mitte me*; tamen ante dixit se indignum. Secundo modo, scilicet quando non urget necessitas, sic non licet: quia non potest carere aut vitio iniustitiae, si velit se minorem praeferri maioribus; aut vitio praesumptionis, si reputet se sufficientem praeferri aliis; unde Chrysostomus super illud *reges gentium, etc.: primatus ecclesiasticos concupiscere nec iustum nec utile.*

Quaestio 12

Prooemium

[86320] Quodlibet XII, q. 12 pr. Deinde quaesitum est de effectu sacramentorum.

[86321] Quodlibet XII, q. 12 tit. 1 Utrum compaternitas causetur ex praeambulis ad sacramenta, puta, ex catechismo et huiusmodi

[86322] Quodlibet XII, q. 12 tit. 2 Et videtur quod sic.

[86323] Quodlibet XII, q. 12 arg. 1 Dicit enim quaedam decretalis, quod *a primo pabulo salis non potest fieri uxor*. Ergo contrahitur ibi compaternitas.

[86324] Quodlibet XII, q. 12 arg. 2 Praeterea, catechumenus censetur Christianus. Sed qui dat Christianismum, efficitur compater. Ergo, et cetera.

[86325] Quodlibet XII, q. 12 co. Respondeo. Quidam dicunt, quod omnia illa sacramentalia sufficiunt ad causandum compaternitatem. Quidam dicunt, quod solum contrahitur quantum ad tria; scilicet in catechismo, Baptismo et confirmatione. Sed mihi videtur quod solum contrahitur in duobus, scilicet in Baptismo et confirmatione. Quia compaternitas similitudo quaedam est paternitatis; paternitas autem non fit nisi in generatione; et ideo solum in illis sacramentis in quibus est quaedam generatio spiritualis, contrahitur compaternitas, quae matrimonium impedit.

[86326] Quodlibet XII, q. 12 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa non sunt intelligenda singillatim, sed accipienda collective et simul, quia in omnibus illis aliquis efficitur compater.

[86327] Quodlibet XII, q. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod catechumenus dicitur Christianus per fidem, non per Baptismum, quem nondum suscepit; et ille qui dat Christianismum dat sacramentum Baptismi.

Quaestio 13

Prooemium

[86328] Quodlibet XII, q. 13 pr. Deinde quaesitum fuit:

[86329] Quodlibet XII, q. 13 tit. 1 Utrum sit una Ecclesia quae fuit in principio tempore apostolorum et quae est modo

[86330] Quodlibet XII, q. 13 tit. 2 Et videtur quod non.

[86331] Quodlibet XII, q. 13 arg. 1 Quia nunc non utitur eisdem regulis. Tunc enim praelati erant sine auro et argento in zonis suis. Ergo, et cetera.

[86332] Quodlibet XII, q. 13 arg. 2 Praeterea, non legitur quod Christus et apostoli habuerint castra; modo autem Ecclesia habet. Ergo, et cetera.

[86333] Quodlibet XII, q. 13 s. c. Contra, Matth., XXVIII, 20: *ecce ego vobiscum sum (...) usque ad consummationem saeculi.* Hoc autem non intelligitur tantum de apostolis, quia omnes mortui sunt, et adhuc saeculum non est consummatum. Ergo, et cetera.

[86334] Quodlibet XII, q. 13 co. Respondeo. Dicendum, quod eadem est numero Ecclesia, quae

tunc erat et quae nunc est: quia eadem fides et eadem fidei sacramenta, eadem auctoritas, eadem professio; unde dicit apostolus, I Corinth., I, 13: *divisus est Christus?*

[86335] Quodlibet XII, q. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verba Matthaei tripliciter exponuntur. Hilarius et Ambrosius exponunt secundum sensum mysticum, dicentes: *nolite portare aurum*, etc., id est nihil in spiritualibus ministeriis auro vendatis: *non duas tunicas*, id est non duplicem animam habeatis. Alii exponunt ad litteram; et una expositio est Augustini, qui dicit, quod illa verba non dicuntur per modum praecepti, sed permissionis, ita quod qui non servat non peccat, et qui servat melius facit; ut sit sensus: *nolite portare*; id est, quando itis ad praedicandum, nolite solliciti esse de expensis, quia debentur vobis a populo: *dignus est enim operarius*, etc.: quasi diceret: ideo permitto quod non portetis, quia digni estis accipere ab aliis, quibus praedicatis. Paulus hoc non servavit, et tamen contra regulam hanc non fecit sed supererogavit. Alia expositio est aliorum sanctorum, qui dicunt quod haec dicta sunt praeceptive; sed hoc praeceptum datum est non ad semper servandum, sed ad primam missionem: bis enim eos misit, scilicet ante passionem Iudaeis, et post resurrectionem gentibus. In prima dixit eis: *in viam gentium ne abieritis*; in secunda dixit: *docete omnes gentes.* In prima mandavit quod praedicta servarent, non autem in secunda. Et ratio huius est, quia in prima solum mittebantur ad Iudaeos, apud quos consuetum erat quod magistri eorum ab eis sustentarentur; et ideo sine scandalo poterant accipere, et uti potestate sibi concessa. Apud vero gentiles non erat huiusmodi consuetudo, quia apud eos non erant huiusmodi praedicatores; et ideo fuisset eis scandalum, et visum fuisset eis quod pro quaestu apostoli praedicarent: et ideo Paulus hoc praeceptum non servavit in gentibus; et ideo dominus in secunda missione dixit: *nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram.*

[86336] Quodlibet XII, q. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus respondet in epistola contra Donatistas, et habetur super illud Ps. II, 1: *quare fremuerunt gentes.* Distinguit enim diversa tempora Ecclesiae. Fuit enim tempus quando astiterunt reges adversus Christum: et in illo tempore non solum non dabant fidelibus, sed eos occidebant. Aliud vero tempus est nunc, quo reges intelligunt et eruditi serviunt domino Iesu Christo in timore etc., et ideo in isto tempore reges sunt vassalli Ecclesiae. Et ideo est alius status Ecclesiae nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia.

Quaestio 14

Prooemium

[86337] Quodlibet XII, q. 14 pr. Deinde quaesitum est de virtutibus.- Primo de quadam virtute intellectuali, scilicet de veritate.- Secundo de virtutibus moralibus. De veritate quaesita sunt duo.

[86338] Quodlibet XII, q. 14 pr. 1 Primo de fortitudine veritatis.

[86339] Quodlibet XII, q. 14 pr. 2 Secundo de confirmatione veritatis, quae est per iuramentum.

Articulus 1

[86340] Quodlibet XII, q. 14 a. 1 tit. 1 Ad primum quaesitum est utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem

[86341] Quodlibet XII, q. 14 a. 1 arg. Et videtur quod vinum, quia immutat maxime hominem. Item quod rex, quia pellit hominem ad id quod est difficillimum; scilicet ad hoc quod se exponat periculo mortis. Item quod mulier, quia dominatur etiam regibus.

[86342] Quodlibet XII, q. 14 a. 1 s. c. Contra, III Esdrae, IV, 35: *fortior est veritas.*

[86343] Quodlibet XII, q. 14 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod haec est quaestio proposita iuvenibus dissolvenda in Esdra. Sciendum ergo, quod si consideremus ista quatuor secundum se, scilicet vinum, regem, et mulierem, et veritatem, non sunt comparabilia, quia non sunt unius generis. Tamen si considerentur per comparationem ad aliquem effectum, concurrunt in unum, et sic possunt comparari. Hic autem effectus in quem conveniunt et possunt, est immutatio cordis humani. Quod ergo inter ista magis immutet cor hominis, videndum est. Sciendum est ergo, quod immutativum hominis quoddam est corporale, et aliud est animale; et hoc est duplex, sensibile et intelligibile. Intelligibile etiam est duplex, scilicet practicum et speculativum. Inter ea autem quae pertinent ad immutantia naturaliter secundum dispositionem corporis, habet excellentiam vinum, quod facit per temulentiam loqui. Inter ea quae pertinent ad immutandum appetitum sensitivum, excellentior est delectatio, et praecipue circa venerea: et sic mulier est fortior. Item in practicis, et rebus humanis, quae possunt hoc facere, maximam potestatem habet rex. In speculativis summum et potentissimum est veritas. Nunc autem vires corporales subiiciuntur viribus animalibus, vires animales intellectualibus, et intellectuales practicae speculativis; et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior.

Articulus 2

[86344] Quodlibet XII, q. 14 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum accipiens doctrinam alicuius experimenti sub iuramento non communicandi teneatur servare iuramentum

[86345] Quodlibet XII, q. 14 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[86346] Quodlibet XII, q. 14 a. 2 arg. 1 Quia sic obligatus non debet facere aliquid quod vergat in detrimentum illius qui dedit vel qui docuit. Hoc autem esset, si aliis communicaret. Ergo, et cetera.

[86347] Quodlibet XII, q. 14 a. 2 arg. 2 Praeterea, communicare tale experimentum, non tenetur ex parte salutis aeternae alicui. Cum ergo non teneatur alteri communicare, non debet sic obligatus communicare.

[86348] Quodlibet XII, q. 14 a. 2 s. c. Contra, non communicare salubre remedium, sive quodcumque bonum, est contra caritatem. Ergo, et cetera.

[86349] Quodlibet XII, q. 14 a. 2 co. Respondeo. Aliter dicendum est hic simpliciter et aliter in casu. Simpliciter loquendo non tenetur, sed male fecit iurando. Iuramentum enim non solum amittit vim quando iuramentum est illicitum, sed etiam quando iurando peierat; quia iuramentum obligans debet habere iudicium, iustitiam et veritatem. Sed et si iuro quandoque aliquid quod licet mihi non facere, puta, non ire ad Ecclesiam, non licet tamen iurare; quia licet sit mihi licitum pro aliquo tempore facere vel dimittere huiusmodi bonum, quod est ad Ecclesiam ire, non tamen licet mihi iuramentum interponere et animum obfirmare ad aliquod bonum non faciendum, quia hoc est facere contra spiritum sanctum. Et ideo iuramentum contra omne id quod est de genere bonorum, est illicitum et non servandum. Tamen in casu servare tenetur; puta, si ille vel alius sufficiens medicus praesens esset, et paratus esset curare, et uti illo experimento in salutem corporalem aliorum.

[86350] Quodlibet XII, q. 14 a. 2 ad arg. Et sic patet solutio ad obiecta.

Quaestio 15

Prooemium

[86351] Quodlibet XII, q. 15 pr. Deinde quaesitum est de virtutibus moralibus:- primo de virtutibus secundum se.- Secundo specialiter de quodam actu iustitiae, scilicet de restitutione.

[86352] Quodlibet XII, q. 15 tit. 1 Ad primum quaesitum est utrum virtutes morales sint connexae

[86353] Quodlibet XII, q. 15 tit. 2 Et videtur quod non.

[86354] Quodlibet XII, q. 15 arg. 1 Quia acquiruntur ex actibus, qui sunt divisi et distincti. Ergo potest acquiri una virtus sine alia.

[86355] Quodlibet XII, q. 15 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit: *nihil contra divinam essentiam dicit, qui dicit quod qui habet unam non habet omnes.*

[86356] Quodlibet XII, q. 15 arg. 3 Praeterea, virtutes habentur ex consuetudine, quae requirit tempus.

[86357] Quodlibet XII, q. 15 co. Respondeo. Dicendum secundum omnes sanctos, quod sic. Sed loquendo de virtutibus in communi, duplex ratio assignatur a diversis, secundum quod diversimode locuti sunt de virtutibus. Virtutes enim cardinales dupliciter accipiuntur ab aliquibus. Quidam enim dicunt virtutes esse quosdam modos generales qui requiruntur in omni virtute: puta, quod fortitudo est quaecumque firmitas animi in quibuscumque rebus; temperantia est moderantia animi in omnibus rebus; et sic de aliis. Et secundum istos necesse est quod virtutes sint connexae, quia isti modi generales requiruntur in omni virtute; et si aliquid horum defuerit, non est virtus aliqua: quia si temperantia rectitudinem non habeat, quae est iustitia, vel non habeat animi firmitatem, quae est fortitudo, et sic de aliis, non est virtus. Et hunc modum Augustinus ponit III de Trinit. et Magister in III Sent. Alii autem accipiunt distinctionem harum virtutum secundum determinatas materias, sicut Aristoteles et Peripatetici. Unde prudentia, secundum philosophum, non est recta ratio in omnibus, sed solum in agibilibus; similiter iustitia non dicit rectitudinem animi circa inquisitionem omnium causarum, sed tantum circa commutationes et distributiones, et actiones humanas quae sunt ad alterum; fortitudo etiam dicit firmitatem animi non circa omnia, sed circa ea in quibus est difficillimum animum fortem habere, scilicet circa pericula quae sunt in bellis; temperantia vero est circa ea in quibus difficillimum est animum moderare; scilicet circa delectationes gustus et tactus, quae sunt maximae delectationes: non in quibuscumque aliis concupiscentiis, sicut scientiae vel pecuniae. Et sic etiam loquendo de virtutibus, virtutes morales sunt connexae. Cuius connexionis ratio accipitur secundum philosophum ex parte prudentiae; quia nulla virtus potest haberi sine prudentia, et impossibile est habere prudentiam sine virtutibus moralibus. Cuius ratio est, quia prudentia nihil aliud est quam recta ratio agibilium. Impossibile est autem rectam rationem habere circa aliquid nisi ex recta ratione circa principia. Principia autem agibilium sunt fines virtutum: et circa fines virtutum nullus bene se habet nisi per habitum illius virtutis. Et sic necesse est quod prudentia habeat secum alias virtutes morales. Similiter aliae non possunt haberi sine prudentia. Potest enim aliquis habere inclinationem naturalem ad actus alicuius virtutis sine prudentia; et quanto habet maiorem inclinationem sine habitu virtutis, tanto peius est, et plus impingere potest sine prudentia: sicut patet de illo qui habet fortitudinem naturalem sine discretione et prudentia. Et ideo dicit Gregorius: *ceterae virtutes, nisi ea quae agunt, prudenter agant,* et cetera. Est et alia ratio connexionis in virtutibus gratuitis propter caritatem in qua connectuntur: quia qui habet caritatem, habet omnes virtutes gratuitas, et similiter qui habet unam, habet caritatem.

[86358] Quodlibet XII, q. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus non sunt divisi secundum virtutes; quia non potest esse actus temperantiae sine actu fortitudinis, nec fortitudinis nisi cum

actu temperantiae, et cetera.

[86359] Quodlibet XII, q. 15 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur quia non probatur per auctoritatem Bibliae.

[86360] Quodlibet XII, q. 15 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non dicuntur morales a consuetudine, sed amore; et dato quod indigeant tempore, tamen non habebit virtutem nisi sit prudens.

Quaestio 16

Prooemium

[86361] Quodlibet XII, q. 16 pr. Deinde quaesitum est de restitutione, quae est actus iustitiae. Et circa hoc quaesita sunt tria.

[86362] Quodlibet XII, q. 16 pr. 1 Primo de illis qui propter partes sunt extra civitates.

[86363] Quodlibet XII, q. 16 pr. 2 Secundo de eo qui mala fide longo tempore praescripsit.

[86364] Quodlibet XII, q. 16 pr. 3 Tertio de eo qui aliena consumpsit.

Articulus 1

[86365] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 tit. 1 Circa primum quaeritur utrum expulsi propter partes, possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes

[86366] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[86367] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 arg. 1 Quia multi de his qui sunt in civitate, culpam non habuerunt ad eorum expulsionem; et sic punirentur aliqui pro culpa alterius.

[86368] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 arg. 2 Praeterea, expulsi fuerunt contra partem Ecclesiae; et sic iustum bellum. Ergo actio est contra eos; et sic damna eis non sunt restituenda.

[86369] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, cum mutatur ordo civitatis, non remanet eadem civitas. Sed cum mutatur dominium et principatus, mutatur ordo, et sic non est eadem civitas. Ergo expulsi non pertinent modo ad civitatem quae prius erat. Ergo non tenentur eis ad restitutionem.

[86370] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 s. c. Contra, qui spoliatur a raptore, potest repetere, et accipere ea quae sunt sibi sublata. Ergo et illi expulsi.

[86371] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod aut sunt expulsi iuste, scilicet propter eorum culpam, et sic non possunt repetere amissa; aut iniuste, idest sine culpa et sine debito ordine iustitiae, et sic possunt repetere. Si autem habent superiorem, debent per superiorem petere sibi restitui; si autem non habent superiorem, ipsimet possunt, si possunt, recuperare.

[86372] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non punitur sic aliquis pro peccato alterius, sed pro suo: quia maiores omnia faciunt auctoritate et favore populi; et sic populus in favendo maioribus fuit in culpa. Praeterea illud intelligitur de poena spirituali qua nullus punitur sine propria culpa; non de corporali, qua frequenter unus pro alio punitur.

[86373] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in quantum iuste agunt, sunt pro Ecclesia; in quantum iniuste, contra Ecclesiam.

[86374] Quodlibet XII, q. 16 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si sunt eaedem personae, manifestum est quod tenentur sibi: aliae omnino non tenentur.

Articulus 2

[86375] Quodlibet XII, q. 16 a. 2 tit. 1 Secundo quaerebatur utrum ille qui mala fide praescripsit teneatur ad restitutionem

[86376] Quodlibet XII, q. 16 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[86377] Quodlibet XII, q. 16 a. 2 arg. Quia lex dicit, quod qui etiam mala fide praescribit, acquirit dominium.

[86378] Quodlibet XII, q. 16 a. 2 s. c. Contra, Decret. dicit, quod tenetur, nec acquirit dominium.

[86379] Quodlibet XII, q. 16 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est contrarietas iuris civilis et canonici: quia secundum ius civile talis praescriptio tenet, secundum ius canonicum talis praescribere non potest. Et ratio huius contrarietatis est, quia alius est finis quem intendit civilis legislator, scilicet pacem servare et stare inter cives, quae impediretur, si praescriptio non curreret; quicumque enim vellet, posset venire, et dicere: istud fuit meum quocumque tempore. Finis autem iuris canonici tendit in quietem Ecclesiae, et salutem animarum. Nullus autem in peccato salvari potest nec poenitere de damno, vel de alieno, nisi recompenset. Et ideo dicendum est, quod si quis

praescribat bona fide possidendo, non tenetur ad restitutionem, etiam si sciat alienum fuisse post praescriptionem: quia lex potest aliquem pro peccato et negligentia punire in re sua, et illam alteri dare et concedere. Sed qui mala fide praescribit, tenetur emendare et satisfacere reddendo damnum quod intulit.

[86380] Quodlibet XII, q. 16 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod verum est quod omnia sunt principum ad gubernandum, non ad retinendum sibi vel ad dandum aliis; et si quae leges tales sunt, tyrannicae sunt, et non absolvunt a conscientia, sed a foro iudiciali et violentia.

Articulus 3

[86381] Quodlibet XII, q. 16 a. 3 tit. 1 Tertio quaerebatur utrum ille qui rem alienam consumpsit teneatur ad restitutionem

[86382] Quodlibet XII, q. 16 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[86383] Quodlibet XII, q. 16 a. 3 arg. Quia ille cuius res fuerat, non habet actionem in consumptorem; intellige, si ius habet casum in praescriptione.

[86384] Quodlibet XII, q. 16 a. 3 s. c. Contra, iste mala fide possedit alienum quod consumpsit.

[86385] Quodlibet XII, q. 16 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod tenetur. Cuius ratio est, quia quilibet tenetur ad faciendum iustitiam alteri. Consistit autem iustitia in quadam aequalitate; unde nisi reintegretur aequalitas, non potest aliquis esse iustus. Inaequalitas autem fuit quod consumpsit rem non suam; et ideo oportet quod reddat.

[86386] Quodlibet XII, q. 16 a. 3 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod licet non habeat actionem in eum qui consumpsit secundum ius civile, habet tamen secundum ius divinum, cuius finis est salus animarum; et ideo repugnat.

Quaestio 17

Prooemium

[86387] Quodlibet XII, q. 17 pr. Deinde quaesita sunt de officiis quatuor:- primo de officio expositorum sacrae Scripturae.- Secundo de officio praedicatorum.- Tertio de officio confessorum.- Quarto

de officio vicariorum.

[86388] Quodlibet XII, q. 17 tit. 1 Ad primum quaesitum est utrum omnia quae doctores sancti dixerunt, sint a spiritu sancto

[86389] Quodlibet XII, q. 17 tit. 2 Et videtur quod non.

[86390] Quodlibet XII, q. 17 arg. Quia in suis dictis sunt aliqua falsa, nam in suis expositionibus quandoque dissonant. Non potest autem esse verum quod dissimile vel dissonum est: quia utraque pars contradictionis non potest esse vera.

[86391] Quodlibet XII, q. 17 s. c. Contra, ad eumdem pertinet facere aliquid propter finem et perducere ad illum finem. Sed finis Scripturae, quae est a spiritu sancto, est eruditio hominum. Haec autem eruditio hominum ex Scripturis non potest esse nisi per expositiones sanctorum. Ergo expositiones sanctorum sunt a spiritu sancto.

[86392] Quodlibet XII, q. 17 co. Respondeo. Dicendum, quod ab eodem spiritu Scripturae sunt expositae et editae; unde dicitur I ad Cor., II, 14: *animalis homo non percipit ea quae Dei sunt; spiritualis autem iudicat omnia*, et praecipue quantum ad ea quae sunt fidei, quia fides est donum Dei; et ideo interpretatio sermonum numeratur inter alia dona spiritus sancti, I ad Cor., cap. XII, 10.

[86393] Quodlibet XII, q. 17 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod gratiae gratis datae non sunt habitus, sed sunt quidam motus a spiritu sancto: alias si essent habitus, propheta quando vellet per donum prophetiae revelationem haberet, quod falsum est. Et ideo de aliquibus occultis revelandis, aliquando tangitur mens a spiritu sancto et aliquando non, sed aliqua eis occultantur; unde dixit Eliseus, IV Reg., IV, v. 27: *et dominus celavit a me.* Aliquando etiam aliqua dicunt a seipsis; sicut patet de Nathan, qui consuluit David quod aedificaret templum, postea autem a domino reprehensus et quasi retractus prohibuit hoc ipsi David ex parte Dei. Hoc tamen tenendum est, quod quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset haereticus. Expositores autem in aliis quae non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt, et ideo in his poterant errare. Tamen dicta expositorum necessitatem non inducunt quod necesse sit eis credere, sed solum Scriptura canonica, quae in veteri et in novo testamento est.

Quaestio 18

Prooemium

[86394] Quodlibet XII, q. 18 pr. Deinde quaesitum est de praedicatoribus. Et circa hoc quaesita sunt tria.

Articulus 1

[86395] Quodlibet XII, q. 18 a. 1 tit. 1 Primo utrum aliquis possit praedicare propria auctoritate, ita ut liceat praedicare sine licentia praelati

[86396] Quodlibet XII, q. 18 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[86397] Quodlibet XII, q. 18 a. 1 arg. 1 Quia praedicare est bonum alii facere. Sed debemus bonum operari ad omnes, ad Galat., VI, 10. Ergo, et cetera.

[86398] Quodlibet XII, q. 18 a. 1 arg. 2 Praeterea, dicitur Eccli., XVII, 12: *unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Ergo, et cetera.

[86399] Quodlibet XII, q. 18 a. 1 s. c. Contra, ad Rom., X, 15: *quomodo (...) praedicabunt, nisi mittantur?* Ergo, et cetera.

[86400] Quodlibet XII, q. 18 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod nullus quantumcumque scientiae magnae, vel quantumcumque sanctitatis, nisi missus a Deo vel a praelato, praedicare potest: quia nullum agens natum est agere nisi supra debitam materiam; praedicatio autem et exhortatio et doctrina, si sit publica respiciens totam Ecclesiam, et cura publica Ecclesiae, commissa est praelatis; et ideo nullus debet aliquid exercere quod requirat auctoritatem publicam, nisi praelati.

[86401] Quodlibet XII, q. 18 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cuilibet licet facere bonum sibi proportionatum, non autem quodcumque bonum.

[86402] Quodlibet XII, q. 18 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mandavit Deus monere proximum privata monitione et familiari.

Articulus 2

[86403] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 tit. 1 Secundo quaesitum est utrum aliquis prohibitus a principe saeculari debeat dimittere praedicationem

[86404] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[86405] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 arg. 1 *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, dicitur praedicatoribus, Matth., X, 28. Ergo timore principium non debent dimittere.

[86406] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 arg. 2 Praeterea, Act., V, 29: *Deo oportet magis obedire quam hominibus.* Sed Deus praecipit praecipue praelatis quod praedicent: II ad Timoth., IV, 2: *praedica verbum.* Ergo, et cetera.

[86407] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullus debet obedire alicui in eo in quo peccat praecipiens. Sed princeps peccat prohibendo hoc. Ergo, et cetera.

[86408] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 s. c. 1 Contra. Act., XIII, 46: *quia repulistis verbum Dei,* et cetera.

[86409] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Matth. X, 23: *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

[86410] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod hic est opus duplici distinctione: quia quando aliquis prohibetur praedicare, vel prohibetur solum a tyranno, aut simul a tyranno et populo. Si primo modo, sic, cum de multitudine sint aliqui qui audire volunt, non est dimittenda praedicatio, quamvis sit sic moderanda quoad tempora et loca, ut ex timore ad tyrannum non impediatur: et quandoque etiam tunc liceret praedicare occulte per domos, sicut ab apostolis legitur factum. Si secundo modo, tunc debet cedere praedicator et fugere ad alia loca secundum mandatum domini. Et hoc etiam Gregorius dicit in dialogo, quod quando omnes sunt mali et indurati, debet eis dicere illud apostoli, Act. XIII, 46: *quia repulistis a vobis verbum Dei,* et cetera. Alia distinctio est hic habenda: quia praedicator aut habet curam animarum, aut non; idest aut praedicat ex necessitate officii, aut propria sponte. Si primo modo, sic non debet dimittere gregem etiam propter periculum mortis, dummodo possit aliquod bonum facere remanendo cum grege. Si secundo modo, sic etiam si posset ibi inter tales fructificare, non tenetur ibi stare, nec ad ponendum animam suam nisi in casu, puta si aliquis vellet corrumpere fidem; et tunc ubi fides periclitaretur, teneretur animam pro fratribus ponere, quia hoc est in praecepto in tali casu. Si autem non imminet talis casus, sic est in consilio, quia omnia consilia in casu sunt in praecepto.

[86411] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus praecipit praedicare, tamen ordinate, et eo modo quo utile sit saluti animarum.

[86412] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est aliquid dimittendum quod sit secundum Deum, timore mortis. Quod si aliquis sine causa et sine necessitate se ingerat ad periculum, non fit sapienter.

[86413] Quodlibet XII, q. 18 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod falsum est. Nam secundum Augustinum, aliquando imperator peccat praecipiendo, quod devotus miles non peccat obediendo;

maxime si militi non constet illud esse peccatum.

Articulus 3

[86414] Quodlibet XII, q. 18 a. 3 tit. 1 Tertio quaesitum est utrum liceat praedicatoribus accipere eleemosynas ab usurariis

[86415] Quodlibet XII, q. 18 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[86416] Quodlibet XII, q. 18 a. 3 arg. 1 I ad Cor. IX, 11: *si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est si nos carnalia vestra metamus?*

[86417] Quodlibet XII, q. 18 a. 3 arg. 2 Praeterea, ius naturale habet quod homo vivat de labore suo: *dignus est enim operarius mercede sua*; I Tim. V, 18. Hoc enim concessum est homini a creatore: *in sudore vultus tui vesceris pane*; Genes. III, 19.

[86418] Quodlibet XII, q. 18 a. 3 s. c. Contra, usurarii nihil habent nisi quod est alienum.

[86419] Quodlibet XII, q. 18 a. 3 co. Respondeo. Dicendum, quod de rapina usurae et huiusmodi, in generali loquendo, non potest fieri eleemosyna; Is., LXI, 8: *odio habens rapinam in holocausto.* Tamen in speciali casu praedicatoribus qui praedicant usurariis, et monent eos restituere, licitum est accipere; et haec est una ratio. Alia est quando non habent alias unde vivant, et in extrema necessitate omnia sunt communia, et ab omnibus licite accipere ad sustentationem et necessitatem possunt.

Quaestio 19

Prooemium

[86420] Quodlibet XII, q. 19 pr. Deinde quaesitum fuit de officio confessorum.

[86421] Quodlibet XII, q. 19 tit. 1 Utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia domini Papae sine voluntate proprii praelati

[86422] Quodlibet XII, q. 19 tit. 2 Et videtur quod non.

[86423] Quodlibet XII, q. 19 arg. 1 Quia quilibet tenetur confiteri proprio sacerdoti. Ergo, et cetera.

[86424] Quodlibet XII, q. 19 arg. 2 Praeterea, Papa nulli praeiudicat propter aliquam indulgentiam.

[86425] Quodlibet XII, q. 19 s. c. Contra, Papa est super omnes. Ergo cui vult, quid, et quantum vult, potest committere et indulgere.

[86426] Quodlibet XII, q. 19 co. Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt quod quilibet sacerdos potest absolvere quemlibet a quolibet peccato; et licet non bene faciat absolvendo, tamen absolutus est. Et ratio horum fuit, quia simul datur presbytero in sua ordinatione potestas consecrandi corpus Christi, et potestas clavium; et ideo, sicut potest consecrare quamlibet hostiam, ita potest absolvere quemlibet. Sed hoc est erroneum; quia nullus potest absolvere propria auctoritate nisi eum qui est aliquo modo sibi subditus: quia actus fiunt in materia propria, et absolutio sacramentalis habet iudicium annexum, et hoc, scilicet iudicium, non est nisi in subditos et inferiores. Qui ergo non habet subditum, non potest absolvere. Et sic iurisdictio dat materiam sacerdoti determinatam; secus autem est de hostia, quae est materia determinata. Cui ergo nulla cura committitur, habet clavem ligatam, ut iuristae dicunt, scilicet quia non habet omnino materiam. Alii dicunt, quod nullus potest etiam auctoritate superioris praelati absolvere subditum inferioris praelati contra voluntatem ipsius; puta, non potest auctoritate episcopi contra voluntatem parochialis aliquem absolvere. Hoc etiam est erroneum. Quia ad absolvendum requiritur potestas sacerdotalis et iurisdictio. Episcopus autem habet immediatam iurisdictionem in omnes; unde episcopus potest omnium confessiones audire, etiam contra voluntatem presbyteri parochialis, et similiter etiam ille cui episcopus committit, et multo magis si Papa committit. Tamen archiepiscopus, quia non habet immediatam iurisdictionem in omnes sui archiepiscopatus nisi ex appellatione, non posset alicui dare licentiam vel auctoritatem audiendi confessiones contra voluntatem episcopi et dioecesani suffraganei.

[86427] Quodlibet XII, q. 19 ad 1 Ad primum ergo patet per ea quae dicta sunt, quia episcopus et Papa plus potest quam sacerdos.

[86428] Quodlibet XII, q. 19 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc non est in praeiudicium, sed in auxilium, quia audire confessiones non est statutum in favorem sacerdotum, alias essent multum infelices servi, si propter honorem sacerdotum confiteri peccata esset necessarium; sed hoc est introductum ad salutem animarum.

Quaestio 20

Prooemium

[86429] Quodlibet XII, q. 20 pr. Deinde quaesitum fuit de officio vicariorum.

[86430] Quodlibet XII, q. 20 tit. 1 Utrum vicarius alicuius possit vices suas committere alteri

[86431] Quodlibet XII, q. 20 tit. 2 Et videtur quod sic.

[86432] Quodlibet XII, q. 20 arg. 1 Quia effectus habens virtutem causae potest in ea in quae potest causa.

[86433] Quodlibet XII, q. 20 arg. 2 Contra. Quia hoc videtur esse contrarium illi Prov. XXVII, 23: *diligenter agnosce vultum pecoris tui.*

[86434] Quodlibet XII, q. 20 co. Respondeo. Dicendum, quod ille qui constituitur vicarius, non potest totam suam potestatem committere, sed potest partem; quia intentio committentis est ut exequatur secundum quod potest ille cui committit; et forte talis non potest totum facere quod sibi committitur, et ideo potest aliquid alteri committere.

[86435] Quodlibet XII, q. 20 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod effectus non habet semper totam virtutem causae, nisi esset episcopus.

[86436] Quodlibet XII, q. 20 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum facit ut cognoscat vultum pecoris.

Quaestio 21

Prooemium

[86437] Quodlibet XII, q. 21 pr. Deinde quaesitum fuit de pertinentibus ad culpam.- Et primo de peccatis.- Secundo de poenis.

[86438] Quodli

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

bet XII, q. 21 pr. 1 De primo quaesita fuerunt duo:- primo de pertinentibus ad culpam originalem.- Secundo ad culpam actualem. De peccato originali quaesitum fuit:

[86439] Quodlibet XII, q. 21 tit. 1 Utrum peccatum originale traducatur per traductionem seminis

[86440] Quodlibet XII, q. 21 co. Respondeo. Dicendum, quod sic. Quia peccatum originale est peccatum naturae, et non attingit personam nisi in quantum est in tali natura. Tota autem humana natura est sicut unus homo. Ubicumque ergo illa natura reperitur, ibi est peccatum naturae, quod est originale. Nota, quod percussio habet rationem culpae non in quantum ipsius manus, sed in quantum fit a principio voluntatis.

Quaestio 22

Prooemium

[86441] Quodlibet XII, q. 22 pr. Deinde quaerebatur de culpa actuali.

[86442] Quodlibet XII, q. 22 pr. 1 Et primo de peccato cogitationis duo fuerunt quaesita.

Articulus 1

[86443] Quodlibet XII, q. 22 a. 1 tit. 1 Primo utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale

[86444] Quodlibet XII, q. 22 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod hic non quaeritur de consensu in delectationem actus, quia hic plane mortale est; sed de consensu in actum cogitationis tantum, sicut cum aliquis cogitat delectationem fornicationis, et delectatur, et placet sibi haec cogitatio. Est ergo duplex cogitatio delectationis; vel propter ipsam cogitationem, vel propter rem cogitatam. Prima est cum quis cogitat de triangulo, vel de bellis regis, non propter regem, sed propter ipsam cogitationem. Secunda est, cum delector cogitando de amico propter ipsum, qui fit mihi per cogitationem et in cogitatione praesens. Sic ergo cogitatio potest cogitari ut delectans prout est cogitatio, et sic non est peccatum; sicut si debeo narrare de fornicatione, et occurrunt pulchrae viae, et delector. Si autem cogitatio est delectans propter rem cogitatam, impossibile est quod hoc procedat nisi ex amore fornicationis; et ideo consentire in eam est consentire in amorem et in usum rei illicitae, et ideo est peccatum mortale.

Articulus 2

[86445] Quodlibet XII, q. 22 a. 2 tit. 1 Secundo de suspicione: utrum suspicio sit peccatum mortale

[86446] Quodlibet XII, q. 22 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[86447] Quodlibet XII, q. 22 a. 2 arg. Talibus enim comminatur dominus, Is., V, v. 20: *qui dicitis malum bonum, et bonum malum.*

[86448] Quodlibet XII, q. 22 a. 2 s. c. Contra, super illud I Cor. IV, 5: *nolite ante tempus iudicare*, dicit Glossa, quod est veniale peccatum.

[86449] Quodlibet XII, q. 22 a. 2 co. Respondeo. Dicendum, quod in illis quae sunt mortalia peccata ex genere, motus imperfecti non sunt peccata mortalia, sed venialia. Adulterium enim est mortale, scilicet quando est completa voluntas, non autem quando est incompleta: non enim quilibet motus concupiscentiae est peccatum mortale. Iudicium autem est duplex: scilicet de rebus, et de personis. Iudicium de rebus semper est mortale peccatum, puta dicere quod dare eleemosynam sit malum. Iudicium autem de personis, licet quandoque sit falsum, non tamen semper est peccatum, nisi quando est omnino temerarium. Unde Augustinus in sermone domini in monte: *si erramus in iudicio personarum, non erremus in iudicio rerum.* Sed quando ex levi re iudicium procedit firmum in corde, aliquando est peccatum mortale, quia est cum contemptu proximi. Suspicio autem est

quid imperfectum in genere iudicii, et ideo est imperfectus motus, et ideo non est mortale ex genere; quamvis si fiat ex odio, erit aliquando mortale.

[86450] Quodlibet XII, q. 22 a. 2 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit bonum malum etc. non suspicatur, sed iudicat, et ideo peccat.

Quaestio 23

Prooemium

[86451] Quodlibet XII, q. 23 pr. Deinde quaesita fuerunt de peccato operis tria.

Articulus 1

[86452] Quodlibet XII, q. 23 a. 1 tit. 1 Primo utrum liceat uti sortibus, maxime in apertione librorum

[86453] Quodlibet XII, q. 23 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod sors proprie est iudicium quod exquiritur ex aliquo ab homine facto ad inquirendum occultum. Dico autem ab homine facto, quia quaerere de factis ab aliis non est sors; sed aut augurium, aut aliquid aliud; ut quando aliquis facit sicut geomantici, et cum taxillis, et de festucis, et in apertione librorum. Haec autem fiunt ad tria; aut ad inquirendum voluntatem, aut ad consultandum dubium, aut ad dividendum. Et sic sumitur triplex sors: scilicet divisoria, consultoria et divinativa. Aliqui faciunt has quasi committentes fortunae: sicut cum quis non videtur debere ire, tamen ponamus quis debeat ire; et haec aliquando est vana. Aliqui intentione exquirendi iudicium alicuius rei; sicut quidam ad inquirendum iudicium astrorum exquirunt, sicut geomantici, qui dicunt quod secundum motum caeli manus movetur; et sic est peccatum. Aliqui intendunt scire iudicium Diaboli, sicut Nabuchodonosor; et hoc est sacrilegium. Aliqui iudicium divinum; et sic non semper est peccatum. Et sic sors divinatoria quatuor habet gradus: et primo modo aliquando est leve peccatum, vel non est peccatum; secundo modo peccatum est; et tertio et quarto modo semper peccatum: sed quando quis non ex necessitate facit, quia sic est tentare Deum: II Paral. XX, 12: *cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te*; vel quando sine debita devotione, sicut apostoli Act. I; vel quando aliquis res sacras convertit in res temporales, sicut cum aperit libros pro temporalibus; vel quando de eo quod est supra nos, sicut quando quis non concordat, quia hoc est facere iniuriam

spiritui sancto, qui creditur firmiter esse in Ecclesia vel in collegiis. Tamen in electione saecularium nihil prohibet sortibus uti.

Articulus 2

[86454] Quodlibet XII, q. 23 a. 2 tit. 1 Secundo de retentione superfluorum; utrum ille qui non dat superfluum, quod habet, pro Deo, peccet

[86455] Quodlibet XII, q. 23 a. 2 arg. Dicit enim Augustinus quod qui retinet etc. supra in VIII Quodlibet.

Articulus 3

[86456] Quodlibet XII, q. 23 a. 3 tit. 1 Tertio de perplexitate, utrum aliquis possit esse perplexus

Quaestio 24

Prooemium

[86457] Quodlibet XII, q. 24 pr. Deinde quaesitum est de poenis.

[86458] Quodlibet XII, q. 24 pr. 1 Et primo de poena temporali.

[86459] Quodlibet XII, q. 24 tit. 1 Utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione, si sit paratus corrigi, et sustinere poenam

[86460] Quodlibet XII, q. 24 co. Respondeo. Dicendum, quod apostolus dicit: *auferte malum ex vobis ipsis (...) modicum (enim) fermentum totam massam corrumpit.* Aufertur autem aliquis aut per

poenam corporalem: et per hoc manifestum est quod aufertur etiam ille qui vellet poenitere quantumcumque, sicut homicida suspenditur, quantumcumque poeniteat; vel per poenam spiritualem: et hoc Ecclesia non facit, nisi quis esset contumax. Et ratio huius est, quia per poenam corporalem aufertur aliquod temporale, quod potest recompensari per aliquod maius bonum; sed bonum spirituale quod amittitur, non potest recompensari, et ideo non debet religio infligere talem poenam quamdiu vult corrigi: quoniam sicut est excommunicatio in Ecclesia, ita est expulsio a religione. Et ideo dicendum, quod nullus est nisi propter contumaciam expellendus, sed est sequestrandus in carcere vel alio modo.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De ente et essentia

Thomas de Aquino

Textum a L. Baur Monasterii Westfalorum 1933 editum
emendatum a J. Koch ac translatum in taenias magneticas a Roberto Busa SJ
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[69871] De ente et essentia, pr. Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum in I caeli et mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit

Avicenna in principio suae metaphysicae, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam. Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut, a facilioribus incipientes, convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.

Caput 1

[69872] De ente et essentia, cap. 1 Sciendum est igitur quod, sicut in V metaphysicae philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est *quod significat essentiam rei.* Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat *quod quid erat esse*, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod *intellectu quoquo modo capi potest.* Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. Et sic etiam philosophus dicit in V metaphysicae quod omnis substantia est natura. Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur. Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent. Sunt enim causa eorum quae

composita sunt, ad minus substantia prima simplex, quae Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis substantiarum compositarum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola non sit essentia rei planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur vel genere. Sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est. Neque etiam forma tantum essentia substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur. Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent. Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionis proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent. Unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam. Non autem potest dici quod essentia significet relationem, quae est inter materiam et formam vel aliquid superadditum ipsis, quia hoc de necessitate esset accidens et extraneum a re nec per eam res cognosceretur, quae omnia essentiae conveniunt. Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid. Unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. Unde et quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid. Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est. Et huic consonat verbum Boethii in commento praedicamentorum, ubi dicit quod usia significat compositum. Usia enim apud Graecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet dicit in libro de duabus naturis. Avicenna etiam dicit quod quiditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator etiam dicit super VII metaphysicae: *natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma.* Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae nec tantum materiae, sed ipsius compositi. Essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Unde oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa. Sic enim in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo, quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo, et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore qui calidum et humidum complectitur. Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quae materiam in se complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur quod universalia diffinitionem non haberent, si essentia est id quod per diffinitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata. Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum. Unde Commentator dicit super VII metaphysicae: *Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quiditas eius.* Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur. Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei exsistens, quod nullo modo in essentia generis sit, immo quicquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto praedicetur. Hoc autem quomodo contingat videri poterit, si inspiciatur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus. Non enim potest eo modo esse genus, quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest. Corpus enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus, ut quod habet unam perfectionem ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat, sicut patet in homine, qui et naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam, ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur; sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal. Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quandam, quae habet talem formam, ex qua tres dimensiones possunt in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non. Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non implicite in corpore continetur. Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius. Et talis est etiam habitudo animalis ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem quandam, quae habet talem perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecumque alia perfectio ulterior superveniret, haberet se ad animal per modum partis et non sicut implicite contenta in ratione animalis, et sic animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quandam, ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum sive sensibilis et rationalis simul. Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie, non enim significat tantum materiam; similiter etiam differentia significat totum et non significat tantum formam; et etiam diffinitio significat totum, et etiam species. Sed tamen diversimode, quia genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae. Unde genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia, ut patet quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem, ut possint in eo designari tres dimensiones; quae quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam denominatio a forma determinate sumpta praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata, ut patet, cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam; non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae eius, sed solum sicut ens extra essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum. Et ideo etiam genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit philosophus in III metaphysicae et in IV topicorum, nisi forte sicut subiectum praedicatur de passione. Sed diffinitio vel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam, quam designat nomen generis, et determinatam formam, quam designat nomen differentiae. Ex hoc patet ratio quare genus, species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa, quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formae, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem huius differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis. Ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis. Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum, ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum, ex quibus constituitur. Non enim dicimus quod diffinitio sit genus aut differentia. Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit, non autem ita, quod illud quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quae est una numero, sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa, quae indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator in XI metaphysicae quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae significatae. Unde patet quod per additionem differentiae remota illa indeterminatione, quae erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversae. Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei, inde est quod sicut id quod est genus, prout praedicabatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde homo de Socrate praedicatur. Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae, quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis. Et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est id unde homo est homo; et ita nullo modo continetur inter illa, ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea, ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata. Et quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur. Unde dicit Avicenna quod quiditas compositi non est ipsum compositum, cuius est quiditas, quamvis etiam ipsa quiditas sit composita, sicut humanitas, licet sit composita, non est homo, immo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id, unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae perficientis speciem significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id, unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius, sed magis est forma, quae est totum scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari. Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum in re, dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

Caput 2

[69873] De ente et essentia, cap. 2 Viso igitur quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis videndum est quomodo se habeat ad rationem generis, speciei et differentiae. Quia autem id, cui convenit ratio generis vel speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum

quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod est quaedam res exsistens extra singularia, ut Platonici ponebant, quia sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; nec iterum illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis. Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc, quod in individuo est. Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuatur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod homo. Haec autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem et tamen ipsi naturae secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare. Similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum horum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuatum. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei accidat naturae humanae secundum esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi. Unde dicit Commentator in principio de anima quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus. Hoc etiam Avicenna dicit in sua metaphysica. Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris in III de anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere, quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum, sicut etiam, si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium. Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur: Socrates est species, quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Socrate vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo. Quicquid enim convenit homini in quantum est homo praedicatur de Socrate. Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius diffinitione ponatur. Praedicatio enim est quiddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis, quae est genus, quae similiter per actum intellectus completur. Nihilominus tamen id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal. Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei, quia ratio speciei non est de his, quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque est de accidentibus, quae consequuntur ipsam secundum esse, quod habet extra animam, ut albedo et nigredo, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit etiam sibi ratio generis vel differentiae.

Caput 3

[69874] De ente et essentia, cap. 3 Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima. Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam, cuius positionis auctor videtur fuisse Avicebron, auctor libri fontis

vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant. Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus. Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediat materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc oporteret quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali. Et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, secundum quod a materia abstrahitur. Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate vel natura simplici. Et quomodo hoc sit planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae. Et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma. Tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo quod est forma dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes (non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est) et huiusmodi formae sunt intelligentiae. Et ideo non oportet ut essentiae vel quiditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam, essentia autem substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duae aliae differentiae: una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita; non enim potest dici quod homo sit quiditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam quasi formam recipiens; et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit quod *quiditas simplicis est ipsummet simplex*, quia non est aliquid aliud recipiens ipsam. Secunda differentia est quod essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit. Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae. Et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse. Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est. Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in III de anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentiae quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quo subsistit in rerum natura. Et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est vel ex quod est et esse, ut Boethius dicit. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit in III de anima quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis.

Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III de anima dicit. Et ideo philosophus comparat eam tabulae, in qua nihil est scriptum. Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliarum, quibus materia ad formam disponitur.

Caput 4

[69875] De ente et essentia, cap. 4 His igitur visis patet quomodo essentia in diversis invenitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus

est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore, cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum vel multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem. Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt. Hoc tamen sciendum est quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus, quia in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa. Unde dicit Avicenna in principio libri sui de anima quod forma in rebus compositis ex materia et forma est *differentia simplex eius, quod constituitur ex illa*, non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua metaphysica. Et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quiditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae immateriales sint simplices quiditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quiditatis, sed a tota quiditate; et ideo in principio de anima dicit Avicenna quod *differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma.* Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti. Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur in eis genus, sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi. Ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem, quae non diversificant speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albedinem. Sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis speciem diversificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quaedam, quae sunt media inter animalia et plantas, secundum philosophum in VII de animalibus. Nec iterum est necessarium, ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accidere, ut philosophus dicit in XI de animalibus. Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quiditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie. Et in his qualiter se habet essentia ad intentiones logicas, supra dictum est.

Caput 5

[69876] De ente et essentia, cap. 5 Nunc restat videre quomodo sit essentia in accidentibus. Qualiter enim sit in omnibus substantiis, dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia est id quod per diffinitionem significatur, oportet ut eo modo habeant essentiam quo habent diffinitionem. Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri, nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione. Et hoc ideo est, quia non habent per se esse, absolutum a subiecto, sed sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale, quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale, quando accidens subiecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet nec materia, quia etiam in diffinitione formae substantialis oportet quod ponatur illud, cuius est forma; et ita diffinitio eius est per additionem alicuius, quod est extra genus eius, sicut et diffinitio formae accidentalis. Unde et in diffinitione animae ponitur corpus a naturali, qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia. Et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat completam rationem essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud, cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse. Quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo cui advenit non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. Unde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae ad materiam. Propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet neque pars essentiae completae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II metaphysicae dicitur, ideo substantia quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit. Quia enim partes substantiae sunt materia et forma,

ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam et quaedam materiam. Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus, quae consequuntur formam, est aliquid, quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat philosophus in III de anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum materia, sicut sentire. Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae. In his tamen accidentibus, quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quaedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X metaphysicae. Unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quaedam vero consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem, et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in Aethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eis remanet. Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia, quae consequuntur materiam, sunt accidentia individui, secundum quae etiam individua eiusdem speciei ad invicem differunt, accidentia vero, quae consequuntur formam, sunt propriae passiones vel generis vel speciei; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis. Sciendum etiam est quod accidentia aliquando ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper est actu calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accidit ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere, quae completur per corpus lucidum exterius. Et in talibus aptitudo est accidens inseparabile, sed complementum, quod advenit ex aliquo principio, quod est extra essentiam rei vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et huiusmodi. Sciendum est etiam quod in accidentibus alio modo sumitur genus, differentia et species quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum una quadam natura ex earum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur, ideo in substantiis nomina concreta, quae compositum significant, proprie in genere esse dicuntur sicut species vel genera, ut homo vel animal. Non autem forma vel materia est hoc modo in praedicamento nisi per reductionem, sicut principia in genere esse dicuntur. Sed ex accidente et subiecto non fit unum per se. Unde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura, cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentalia concretive dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo et musica. Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma sicut in substantiis compositis, sed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum philosophum IX metaphysicae. Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur. Et quia propriae passiones ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiae, si in abstracto diffiniuntur secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas. Sed e converso esset, si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur. Sic enim subiectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est, si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum haec dividit philosophus relationem in V metaphysicae. Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia vel paucitate lucis, ex quo diversae species colorum causantur.

Caput 6

[69877] De ente et essentia, cap. 6 Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus et quomodo in substantiis compositis et simplicibus et qualiter in his omnibus intentiones universales logicae inveniuntur excepto primo, quod est in fine simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem. In quo sit finis et consummatio huius sermonis. Amen.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De principiis naturae

ad fratrem Sylvestrum

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leonino 1972 praebito adaequatum

ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[69878] De principiis naturae, cap. 1 Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia; illud quod iam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse: scilicet esse essentiale rei, sive substantiale ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid. Ad utrumque esse est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale, quam illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo albedinis. Sed in hoc differt: quia materia quae est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua; quae autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia. Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia; dicuntur esse accidentia in subiecto, non autem quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto: quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod advenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine. Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum. Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero scilicet materia pro subiecto, et e converso. Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus, fit actu albus, per albedinem et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. Quod autem facit actu esse substantiale, est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis. Et quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio: formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae vero accidentali generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc; sicut quando homo fit albus, non dicimus simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album. Et huic duplici generationi respondet duplex corruptio, scilicet simpliciter, et secundum quid. Generatio vero et corruptio simpliciter non sunt

nisi in genere substantiae; sed generatio et corruptio secundum quid sunt in aliis generibus. Et quia generatio est quaedam mutatio de non esse vel ente ad esse vel ens, e converso autem corruptio debet esse de esse ad non esse, non ex quolibet non esse fit generatio, sed ex non ente quod est ens in potentia; sicut idolum ex cupro, ad quod idolum est (cuprum) in potentia, non in actu. Ad hoc ergo quod sit generatio, tria requiruntur: scilicet ens potentia, quod est materia; et non esse actu, quod est privatio; et id per quod fit actu, scilicet forma. Sicut quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est potentia ad formam idoli, est materia; hoc autem quod est infiguratum sive indispositum, dicitur privatio; figura autem a qua dicitur idolum, est forma, non autem substantialis quia cuprum ante adventum formae seu figurae habet esse in actu, et eius esse non dependet ab illa figura; sed est forma accidentalis. Omnes enim formae artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura.

Caput 2

[69879] De principiis naturae, cap. 2 Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia, forma et privatio; quorum alterum, scilicet forma, est id ad quod est generatio; alia duo sunt ex parte eius ex quo est generatio. Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Illud enim idem quod est aes est infiguratum ante adventum formae; sed ex alia ratione dicitur aes, et ex alia infiguratum. Unde privatio dicitur esse principium non per se, sed per accidens, quia scilicet concidit cum materia; sicut dicimus quod hoc est per accidens: medicus aedificat: non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod aedificator, quod concidit medico in uno subiecto. Sed duplex est accidens: scilicet necessarium, quod non separatur a re, ut risibile hominis; et non necessarium, quod separatur, ut album ab homine. Unde, licet privatio sit principium per accidens, non sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia a privatione non denudatur; inquantum enim est sub una forma, habet privationem alterius, et e converso, sicut in igne est privatio aeris, et in aere privatio ignis. Et sciendum, quod cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio, quia negatio non determinat sibi subiectum. Non videt enim potest dici etiam de non entibus, ut Chimaera non videt; et iterum de entibus quae non nata sunt habere visum, sicut de lapidibus. Sed privatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus; sicut caecitas non dicitur nisi de his quae sunt nata videre. Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet, sed in determinato (non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne, circa quod nata sit fieri forma ignis), ideo dicitur quod privatio est principium. Sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri. Ad hoc enim quod fiat idolum, oportet quod sit aes, et quod ultima sit figura idoli; et iterum, quando iam idolum est oportet haec duo esse. Sed privatio est principium in fieri et non in esse: quia dum fit idolum, oportet quod non sit idolum. Si enim esset, non fieret, quia quod fit non est, nisi in successivis. Sed ex quo iam idolum est, non est ibi privatio idoli, quia affirmatio et negatio non sunt simul, similiter nec privatio et habitus.

Item privatio est principium per accidens, ut supra expositum est, alia duo sunt principia per se. Ex dictis igitur patet quod materia differt a forma et a privatione secundum rationem. Materia enim est id in quo intelligitur forma et privatio: sicut in cupro intelligitur figura et infiguratum. Quandoque quidem materia nominatur cum privatione, quandoque sine privatione: sicut aes, cum sit materia idoli, non importat privationem, quia ex hoc quod dico aes, non intelligitur indispositum seu infiguratum, sed farina, cum sit materia respectu panis, importat in se privationem formae panis, quia ex hoc quod dico farinam, significatur indispositio sive inordinatio opposita formae panis. Et quia in generatione materia sive subiectum permanet, privatio vero non, neque compositum ex materia et privatione, ideo materia quae non importat privationem, est permanens: quae autem importat, est transiens. Sed sciendum, quod quaedam materia habet compositionem formae: sicut aes, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma; et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet materiam. Ipsa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed subiecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia. Et hoc etiam dicitur yle. Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci vel definiri sed per comparationem ut dicatur quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes sicut aes ad idolum et infiguratum. Et haec dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicuius generis, sicut aqua est materia liquabilium. Non tamen est prima simpliciter, quia est composita ex materia et forma, unde habet materiam priorem. Et sciendum quod materia prima, et etiam forma, non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ad aliquid ex aliquo. Id autem ex quo est generatio, est materia; id ad quod est forma. Si igitur materia vel forma generaretur, materiae esset materia, et formae forma, in infinitum. Unde generatio non est nisi compositi, proprie loquendo. Sciendum est etiam, quod materia prima dicitur una numero in omnibus. Sed unum numero dicitur duobus modis: scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates: et hoc modo materia prima non dicitur unum numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero, quia est sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum: et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus a quibus est differentia in numero. Et sciendum quod licet materia non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris neque est figuratum neque infiguratum; tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est actu, non potest dici materia prima.

Caput 3

[69880] De principiis naturae, cap. 3 Ex dictis igitur patet tria esse naturae principia scilicet materia,

forma et privatio. Sed haec non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum: sicut cuprum quod est potentia idolum, non facit se idolum, sed indiget operante, qui formam idoli extrahat de potentia in actum. Forma etiam non extraheret se de potentia in actum (et loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis); forma enim non est nisi in facto esse: quod autem operatur est in fieri, idest dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam esse aliquod principium quod agat, et hoc dicitur esse efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus. Et quia, ut dicit Aristoteles in secundo Metaph., omne quod agit, non agit nisi intendendo aliquid, oportet esse aliud quartum, id scilicet quod intenditur ab operante: et hoc dicitur finis. Et sciendum, quod omne agens tam naturale quam voluntarium intendit finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, vel deliberet de fine. Cognoscere enim finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatae, sed se habent ad opposita, sicut se habent agentia voluntaria; et ideo oportet quod cognoscant finem per quem suas actiones determinent. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae: unde non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem. Et ponit exemplum Avicenna de citharaedo quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinatae apud ipsum; alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a maiori, quod possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem: et hoc intendere nihil aliud erat quam habere naturalem inclinationem ad aliquid. Ex dictis ergo patet, quod sunt quatuor causae: scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis. Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur in quinto Metaph., tamen Aristoteles in Lib. Physic., ponit quatuor causas et tria principia. Causas autem accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis. Materia et forma dicuntur intrinsecae rei, eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens et finalis dicuntur extrinsecae, quia sunt extra rem. Sed principia accipit solum causas intrinsecas. Privatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens, ut dictum est. Et cum dicimus quatuor causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen causae per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sed licet principia ponat Aristoteles pro causis intrinsecis in primo Physic., tamen, ut dicitur in undecimo Metaph., principium dicitur proprie de causis extrinsecis, elementum de causis quae sunt partes rei, idest de causis intrinsecis, causa dicitur de utrisque. Tamen aliquando unum ponitur pro altero. Omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa. Sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id quod est primum, sive consequatur esse posterius sive non, potest dici principium, sicut faber dicitur principium cultelli, ut ex eius operatione est esse cultelli. Sed quando aliquid movetur de nigredine ad albedinem, dicitur quod nigrum est principium illius motus; et universaliter omne id a quo incipit esse motus dicitur principium: tamen nigredo non est id ex quo consequatur esse albedo. Sed causa solum dicitur de illo primo ex quo consequitur esse posterioris: unde dicitur quod causa est ex cuius esse sequitur aliud. Et ideo illud primum a quo incipit esse motus, non potest dici causa per se etsi dicatur principium: et propter hoc privatio ponitur inter principia, et non inter causas, quia privatio est id a quo incipit generatio. Sed potest etiam dici causa per accidens, inquantum concidit materiae, ut supra expositum est. Elementum vero non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales. Et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio: sicut nec membra elementa sunt hominis, quia membra etiam sunt composita ex aliis; sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia haec non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium. Unde Aristoteles in quinto Metaph. dicit quod elementum est id ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam. Expositio primae particulae, ex quo componitur res primo, patet per ea quae diximus. Secunda particula, scilicet et est in ea, ponitur ad differentiam illius materiae quae ex toto corrumpitur per generationem: sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis; unde panis non remanet in sanguine: unde non potest dici panis elementum sanguinis. Sed elementa oportet aliquo modo manere, cum non corrumpantur, ut dicitur in libro de Gener. Tertia particula, scilicet et non dividitur secundum formam, ponitur ad differentiam eorum scilicet quae habent partes diversas in forma, idest in specie, sicut manus, cuius partes sunt caro et ossa, quae differunt secundum speciem. Sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cuius quaelibet pars est aqua. Non enim oportet ad esse elementi ut non dividatur secundum quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum speciem: et si etiam non dividatur, dicitur elementum, sicut litterae dicuntur elementa dictionum. Patet igitur quod principium quodam modo in plus habet se quam causa; et causa in plus quam elementum. Et hoc est quod dicit Commentator in quinto Metaph.

Caput 4

[69881] De principiis naturae, cap. 4 Viso igitur quod quatuor sunt causarum genera, sciendum est quod non est impossibile quod idem habeat plures causas: ut idolum cuius causa est cuprum et artifex, sed artifex ut efficiens, cuprum ut materia. Non autem est impossibile ut idem sit causa contrariorum: sicut gubernator est causa salutis navis et submersionis, sed huius per absentiam, illius quidem per praesentiam. Sciendum est etiam quod possibile est ut aliquid idem sit causa et causatum respectu eiusdem, sed diversimode: ut deambulatio est causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis: deambulatio enim est aliquando propter sanitatem. Et etiam corpus est materia animae, anima vero est forma corporis. Efficiens enim dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis: sed finis dicitur causa efficientis, cum non operetur nisi per intentionem finis. Unde efficiens est causa illius quod est finis: ut sit sanitas; non tamen facit finem esse finem, et ita non est causa causalitatis finis, idest non facit finem esse finalem: sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis autem non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens: sanitas enim non facit medicum esse medicum (et dico sanitatem quae fit operante medico), sed facit ut medicus sit efficiens. Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens: similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum,

quia est causa causalitatis in omnibus causis. Materia enim dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in secundo physicorum. Dicuntur enim ad compositum sicut partes ad totum, et simplex ad compositum. Sed quia omnis causa, inquantum est causa, naturaliter prior est causato, sciendum quod prius dicitur duobus modis, ut dicit Aristoteles in decimosexto de Animal.; per quorum diversitatem potest aliquid dici prius et posterius respectu eiusdem, et causa et causatum. Dicitur enim aliquid prius altero generatione et tempore, et iterum in substantia et complemento. Cum ergo naturae operatio procedat ab imperfecto ad perfectum, et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto, secundum generationem et tempus, sed perfectum est prius in complemento: sicut potest dici quod vir est ante puerum in substantia et complemento, sed puer est ante virum generatione et tempore. Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto, et potentia prior actu, considerando in aliquo eodem quod prius est imperfectum quam perfectum, et in potentia quam in actu, simpliciter tamen loquendo, oportet actum et perfectum prius esse: quia quod reducit potentiam ad actum, actu est, et quod perficit imperfectum, perfectum est. Materia quidem est prior forma generatione et tempore: prius enim est cui advenit, quam quod advenit. Forma vero est prior materia perfectione, quia materia non habet esse completum nisi per formam. Similiter efficiens prior est fine generatione et tempore, cum ab efficiente fiat motus ad finem; sed finis est prior efficiente inquantum est efficiens, in substantia et complemento, cum actio efficientis non compleatur nisi per finem. Igitur istae duae causae, scilicet materia et efficiens, sunt prius per viam generationis; sed forma et finis sunt prius per viam perfectionis. Et notandum quod duplex est necessitas: scilicet necessitas absoluta et necessitas conditionalis. Necessitas quidem absoluta est quae procedit a causis prioribus in viam generationis, quae sunt materia et efficiens: sicut necessitas mortis quae provenit ex materia et ex dispositione contrariorum componentium; et haec dicitur absoluta quia non habet impedimentum. Haec etiam dicitur necessitas materiae. Necessitas autem conditionalis procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet a forma et fine: sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem, si debeat generari homo; et ista est conditionalis, quia hanc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione, si debeat generari homo. Et haec dicitur necessitas finis. Et est sciendum quod tres causae possunt incidere in unum, scilicet forma, finis, et efficiens: sicut patet in generatione ignis. Ignis enim generat ignem, ergo ignis est causa efficiens inquantum generat; et iterum ignis est forma inquantum facit esse actu quod prius erat potentia; et iterum est, finis inquantum est intentum ab agente et inquantum terminantur ad ipsum operationes ipsius agentis. Sed duplex est finis, scilicet finis generationis, et finis rei generatae: sicut patet in generatione cultelli. Forma enim cultelli est finis generationis; sed incidere, quod est operatio cultelli, est finis ipsius generati, scilicet cultelli. Finis autem generationis concidit ex duabus dictis causis aliquando, scilicet quando fit generatio a simili in specie, sicut homo generat hominem, et oliva olivam: quod non potest intelligi de fine rei generatae. Sciendum autem quod finis incidit cum forma in idem numero, quia illud idem in numero quod est forma generati est finis generationis. Sed cum efficiente non incidit in idem numero, sed in idem specie. Impossibile est enim ut faciens et factum sint idem numero, sed possunt esse idem specie: ut quando homo generat hominem, homo generans et generatus sunt diversa in numero sed idem in specie. Materia autem non concidit cum aliis, quia materia, ex eo quod est ens in potentia, habet rationem imperfecti, sed aliae causae cum sint actu, habent rationem perfecti; perfectum autem et imperfectum non concidunt in idem.

Caput 5

[69882] De principiis naturae, cap. 5 Viso igitur quod sint quatuor causae, scilicet efficiens, materialis, formalis et finalis, sciendum est quod quaelibet istarum causarum dividitur multis modis. Dicitur enim aliquid causa per prius, et aliquid per posterius, sicut dicimus quod ars et medicus sunt causa sanitatis: sed ars est causa per prius, et medicus per posterius; et similiter in causa formali, et in aliis causis. Et nota quod semper debemus reducere quaestionem ad primam causam, ut si quaeratur: quare est iste sanus? Dicendum est: quia medicus sanavit et iterum, quare medicus sanavit propter artem sanandi quam habet. Sciendum est quod idem est dictu causa propinqua quod causa posterior, et causa remota quod causa prior. Unde istae duae divisiones causarum: alia per prius, alia per posterius; et causarum alia remota, alia propinqua, idem significant. Hoc autem observandum est, quod semper illud quod universalius est, causa remota dicitur, quod autem specialius, causa propinqua: sicut dicimus quod forma hominis propinqua est sua definitio, scilicet animal rationale mortale, sed animal est magis remota, et iterum substantia remotior est. Omnia enim superiora sunt formae inferiorum. Et similiter materia idoli propinqua est cuprum, sed remota est metallum, et iterum remotius corpus. Item causarum alia est per se, alia per accidens. Causa per se dicitur causa alicuius rei inquantum huiusmodi, sicut aedificator est causa domus, et lignum materia scamni. Causa per accidens est illa quae accidit causae per se, sicut cum dicimus grammaticus aedificat. Grammaticus enim dicitur causa aedificationis per accidens, non enim inquantum grammaticus, sed inquantum accidit aedificatori. Et similiter est in aliis causis. Item causarum quaedam est simplex, et quaedam composita. Simplex causa dicitur quando solum dicitur causa illud quod per se est causa, vel etiam solum illud quod est per accidens: sicut si dicamus aedificatorem esse causam domus, et similiter si dicamus medicum esse causam domus. Composita autem dicitur quando utrumque dicitur causa, ut si dicamus: aedificator medicus est causa domus. Potest etiam dici causa simplex, secundum quod exponit Avicenna, illud quod sine adiunctione alterius est causa, sicut cuprum idoli, sine adiunctione enim alterius materiae ex cupro fit idolum; et sicut dicitur quod medicus facit sanitatem, vel quod ignis calefacit. Composita autem causa est, quando oportet plura advenire ad hoc quod sit causa: sicut unus homo non est causa motus navis, sed multi; et sicut unus lapis non est materia domus, sed multi. Item causarum quaedam est actu, quaedam potentia. Causa in actu est quae actu causat rem, sicut aedificator cum aedificat, vel cuprum cum ex eo est idolum. Causa autem in potentia est quae licet non causet rem in actu, tamen potest causare: ut aedificator, dum non aedificat. Et sciendum quod loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod si unum sit, et alterum. Si enim est

aedificator in actu, oportet quod aedificet; et si sit aedificatio in actu, oportet quod sit aedificator in actu. Sed hoc non est necessarium in causis quae sunt solum in potentia. Sciendum est autem quod causa universalis comparatur causato universali, causa vero singularis comparatur causato singulari: sicut dicimus quod aedificator est causa domus, et hic aedificator huius domus.

Caput 6

[69883] De principiis naturae, cap. 6 Sciendum est etiam quod loquendo de principiis intrinsecis, scilicet materia et forma, secundum convenientiam principiatorum et differentiam est convenientia et differentia principiorum: quaedam enim sunt idem numero, sicut Socrates et hic homo demonstrato Socrate; quaedam sunt diversa numero et sunt idem in specie, ut Socrates et Plato, qui, licet conveniant in specie humana, tamen differunt numero. Quaedam autem differunt specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis; quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam: conveniunt enim in eo solum quod est ens. Ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice. Ad huius intelligentiam sciendum est, quod tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: univoce, aequivoce et analogice. Univoce praedicatur quod praedicatur secundum idem nomen et secundum rationem eamdem, idest definitionem, sicut animal praedicatur de homine et de asino. Utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis. Aequivoce praedicatur, quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et secundum diversam rationem: sicut canis dicitur de latrabili et de caelesti, quae conveniunt solum in nomine, et non in definitione sive significatione: id enim quod significatur per nomen, est definitio, sicut dicitur in quarto Metaph. Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportione vel comparatione vel convenientia, attribuuntur uni fini, sicut patet in praedicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et quantitas, et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantiae, quod est subiectum aliorum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis. Et ideo ens non est genus substantiae et quantitatis, quia nullum genus praedicatur per prius et posterius de suis speciebus, sed praedicatur analogice. Et hoc est quod diximus quod substantia et quantitas differunt genere, sed sunt idem analogia. Eorum igitur quae sunt idem numero, forma et materia

sunt idem numero, ut Tullii et Ciceronis. Eorum autem quae sunt idem in specie diversa numero, etiam materia et forma non est eadem numero, sed specie, sicut Socratis et Platonis. Et similiter eorum quae sunt idem genere, et principia sunt idem genere: ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere. Et similiter eorum quae conveniunt secundum analogiam tantum, principia sunt eadem secundum analogiam tantum, sive proportionem. Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiae et aliorum generum. Tamen materia substantiae et quantitatis, et similiter forma et privatio differunt genere, sed conveniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantiae ad substantiam in ratione materiae, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem. Sicut tamen substantia est causa ceterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De unitate intellectus contra Averroistas

Thomas de Aquino ab Andrea Bonaiuto depictus («Triumphus S. Thomae», Cappella degli Spagnoli, Santa Mari

Textum a L. W. Keeler Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[69860] De unitate intellectus, pr. Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem. Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum. Contra quae iam pridem plura conscripsimus; sed quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostrae intentionis est iterato contra eumdem errorem conscribere aliqua, quibus manifeste praedictus error confutetur. Nec id nunc agendum est ut positionem praedictam in hoc ostendamus esse erroneam quia repugnat veritati fidei Christianae. Hoc enim satis in promptu cuique apparere potest. Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et paenarum et diversitas eorumdem. Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam, ut dicunt, in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros numquam in hac materia viderunt, nisi Aristotelis qui fuit sectae Peripateticae institutor; ostendemus primo positionem praedictam eius verbis et sententiae repugnare omnino.

Caput 1

[69861] De unitate intellectus, cap. 1 tit. De sententia Aristotelis circa unitatem intellectus possibilis

[69862] De unitate intellectus, cap. 1 Accipienda est igitur prima definitio animae quam Aristoteles in secundo de anima ponit, dicens quod *anima est actus primus corporis physici organici.* Et ne forte aliquis diceret hanc definitionem non omni animae competere, propter hoc quod supra sub conditione dixerat: *si oportet aliquid commune in omni anima dicere*, quod intelligunt sic dictum quasi hoc esse non possit, accipienda sunt verba eius sequentia. Dicit enim: *universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae est secundum rationem; hoc autem est quod quid erat esse huius corporis*, i. e. forma substantialis corporis physici organici. Et ne forte dicatur ab hac universalitate partem intellectivam excludi, hoc removetur per id quod postea dicit: *quod quidem*

igitur non sit anima separabilis a corpore, aut partes quaedam ipsius si partibilis apta nata est, non immanifestum est; quarumdam enim partium actus est ipsarum. At vero secundum quasdam nihil prohibet, propter id quod nullius corporis sunt actus. Quod non potest intelligi nisi de his quae ad partem intellectivam pertinent, puta intellectus et voluntas. Ex quo manifeste ostenditur illius animae, quam supra universaliter definiverat Aristoteles dicens eam esse corporis actum, quasdam partes esse quae sunt quarumdam partium corporis actus, quasdam autem nullius corporis actus esse. Aliud enim est animam esse actum corporis, et aliud partem eius esse corporis actum, ut infra manifestabitur. Unde et in hoc eodem capitulo manifestat animam esse actum corporis per hoc quod aliquae partes eius sunt corporis actus, cum dicit: *considerare oportet in partibus quod dictum est*, scil. in toto. Adhuc autem manifestius apparet ex sequentibus quod sub hac generalitate definitionis etiam intellectus includitur (per ea quae sequuntur). Nam cum satis probaverit animam esse actum corporis, quia separata anima non est vivens in actu, quia tamen aliquid potest dici actu tale ad praesentiam alicuius, non solum si sit forma sed etiam si sit motor, sicut combustibile ad praesentiam comburentis actu comburitur, et quodlibet mobile ad praesentiam moventis actu movetur; posset alicui venire in dubium utrum corpus sic vivat actu ad praesentiam animae, sicut mobile movetur actu ad praesentiam motoris, an sicut materia est in actu ad praesentiam formae; et praecipue quia Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum, (quos ideo induco quia non fuerunt Latini sed Graeci). Hanc igitur dubitationem insinuat philosophus cum post praemissa subiungit: *amplius autem immanifestum si sit corporis actus anima sicut nauta navis.* Quia igitur post praemissa adhuc hoc dubium remanebat, concludit: figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima, quia scil. nondum ad liquidum demonstraverat veritatem. Ad hanc igitur dubitationem tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id quod est secundum se et secundum rationem certius, per ea quae sunt minus certa secundum se sed magis certa quoad nos, i. e. per effectus animae, qui sunt actus ipsius. Unde statim distinguit opera animae, dicens quod animatum distinguitur ab inanimato in vivendo, et quod multa sunt quae pertinent ad vitam, scil. intellectus, sensus, motus et status secundum locum, et motus nutrimenti et augmenti, ita quod cuicumque inest aliquid horum, dicitur vivere. Et ostenso quomodo ista se habeant ad invicem, i. e. qualiter unum sine altero horum possit esse, concludit in hoc quod anima sit omnium praedictorum principium, et quod anima determinatur, sicut per suas partes, vegetativo, sensitivo, intellectivo, motu, et quod haec omnia contingit in uno et eodem inveniri, sicut in homine. Et Plato posuit diversas esse animas in homine, secundum quas diversae operationes vitae ei conveniant. Consequenter movet dubitationem: *utrum unumquodque horum sit anima per se, vel sit aliqua pars animae; et si sint partes unius animae, utrum differant solum secundum rationem, aut etiam differant loco*, i. e. organo. Et subiungit quod *de quibusdam non difficile hoc videtur, sed quaedam sunt quae dubitationem habent.* Ostendit enim consequenter quod manifestum est de his quae pertinent ad animam vegetabilem, et de his quae pertinent ad animam sensibilem, per hoc quod plantae et animalia quaedam decisa vivunt, et in qualibet parte omnes operationes animae, quae sunt in toto, apparent. Sed de quibus dubitationem habeat, ostendit subdens quod *de intellectu et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est.* Quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit anima, ut Commentator perverse exponit et sectatores ipsius; manifeste enim hic respondet ad id quod supra dixerat: *quaedam enim dubitationem habent.* Unde intelligendum est: nihil adhuc manifestum est, an intellectus sit anima vel pars animae; et si pars animae, utrum separata loco, vel ratione tantum. Et quamvis dicat hoc adhuc non esse manifestum, tamen quid circa hoc prima fronte appareat manifestat subdens: *sed videtur genus alterum animae esse.* Quod non est intelligendum, sicut Commentator et sectatores eius perverse exponunt, ideo dictum esse quia intellectus aequivoce dicatur anima, vel quod praedicta definitio sibi aptari non possit; sed qualiter sit hoc intelligendum apparet ex eo quod subditur: *et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili.* In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus videtur esse quoddam perpetuum, aliae autem partes animae corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animae, scil. intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator perverse exponit, sed ab aliis partibus animae, ne in unam substantiam animae conveniant. Et quod sic sit intelligendum patet ex eo quod subditur: *reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt*, scil., substantia animae vel loco. De hoc enim supra quaesitum est, et hoc ex supradictis probatum est. Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem, patet per hoc quod subditur: *ratione autem quod alterae*, scil. sunt ad invicem *manifestum. Sensitivo enim esse et opinativo alterum.* Et sic manifeste quod hic determinatur, respondet quaestioni supra motae. Supra enim quaesitum est, utrum una pars animae ab alia separata sit ratione solum, aut etiam loco. Hic dimissa quaestione illa quantum ad intellectum, de quo nihil hic determinat, de aliis partibus animae dicit manifestum esse quod non sunt separabiles, scil. loco, sed sunt alterae ratione. Hoc ergo habito quod anima determinatur vegetativo, sensitivo, intellectivo et motu, vult ostendere consequenter quod quantum ad omnes istas partes anima unitur corpori non sicut nauta navi, sed sicut forma. Et sic certificatum erit quid sit anima in communi, quod supra figuraliter tantum dictum est. Hoc autem probat per operationes animae sic. Manifestum est enim quod illud quo primo aliquid operatur est forma operantis, sicut dicimur scire anima, et scire scientia, per prius autem scientia quam anima, quia per animam non scimus nisi in quantum habet scientiam; et similiter sanari dicimur et corpore et sanitate, sed prius sanitate. Et sic patet scientiam esse formam animae, et sanitatem corporis. Ex hoc procedit sic: *anima est primum quo vivimus* (quod dicit propter vegetativum), *quo sentimus* (propter sensitivum), *et movemur* (propter motivum), *et intelligimus* (propter intellectivum); et concludit: *quare ratio quaedam utique erit et species, sed non ut materia et ut subiectum.* Manifeste ergo quod supra dixerat, animam esse actum corporis physici, hic concludit non solum de vegetativo, sensitivo et motivo, sed etiam de intellectivo. Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici. Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristoteles in tertio de anima dicit, de intellectu possibili loquens: *dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima.* Sed antequam ad verba Aristotelis quae sunt in tertio de anima accedamus, adhuc amplius circa verba ipsius in secundo de anima immoremur, ut ex collatione verborum eius ad invicem appareat quae fuerit eius sententia de anima. Cum enim animam in communi definivisset, incipit distinguere potentias eius; et dicit quod *potentiae* *animae sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum.* Et quod intellectivum sit intellectus, patet per id quod postea subdit, divisionem explanans: *alteris autem intellectivum et intellectus, ut hominibus.* Vult ergo quod intellectus sit potentia animae, quae est actus corporis. Et quod huius animae potentiam dixerit intellectum, et iterum quod supra posita definitio animae sit omnibus praedictis partibus communis, patet per id quod concludit: *manifestum igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio animae et figurae: neque enim ibi figura est praeter triangulum et quae consequenter sunt; neque hic anima praeter praedictas est.* Non est ergo quaerenda alia anima praeter praedictas, quibus communis est animae definitio supra posita. Neque plus de intellectu mentionem facit Aristoteles in hoc secundo, nisi quod postmodum subdit, quod *ultimum et minimum* (dicit esse) *ratiocinationem et intellectum*, quia scil. in paucioribus est, ut per sequentia apparet. Sed quia magna differentia est, quantum ad modum operandi, inter intellectum et imaginationem, subdit quod *de speculativo intellectu altera ratio est.* Reservat enim hoc inquirendum usque ad tertium. Et ne quis dicat, sicut Averroes perverse exponit quod ideo dicit Aristoteles, quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima, neque pars animae; statim hoc excludit in principio tertii, ubi resumit de intellectu tractatum. Dicit enim: *de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit.* Nec debet aliquis dicere, quod hoc dicatur solum secundum quod intellectus possibilis dividitur contra agentem, sicut aliqui somniant. Hoc enim dictum est antequam Aristoteles probet esse intellectum possibilem et agentem; unde intellectum dicit hic partem in communi, secundum quod continet et agentem et possibilem, sicut supra in secundo manifeste distinxit intellectum contra alias partes animae, ut iam dictum est. Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis. Ab his enim incipit in tertio tractare de intellectu quae in secundo reliquerat indeterminata. Duo autem supra reliquerat indeterminata circa intellectum. Primo quidem, utrum intellectus ab aliis partibus animae separetur ratione solum, aut etiam loco: quod quidem indeterminatum dimisit cum dixit: *de intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est.* Et hanc quaestionem primo resumit, cum dicit: *sive separabili existente* (scil. ab aliis animae partibus), *sive non separabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem.* Pro eodem enim accipit hic separabile secundum magnitudinem, pro quo supra dixerat separabile loco. Secundo, indeterminatum reliquerat de differentia intellectus ad alias animae partes, cum postmodum dixit: *de speculativo autem intellectu altera ratio est.* Et hoc statim quaerit, cum dicit: *considerandum quam habet differentiam.* Hanc autem differentiam talem intendit assignare, quae possit stare cum utroque praemissorum, scil. sive sit separabilis anima magnitudine seu loco ab aliis partibus, sive non: quod ipse modus loquendi satis indicat. Considerandum enim dicit, quam habet intellectus differentiam ad alias animae partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine seu loco, i. e. subiecto, sive non, sed secundum rationem tantum. Unde manifestum est quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse (hoc enim non posset salvari cum utroque praedictorum); sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi; unde subdit: *et quomodo sit quidem ipsum intelligere.* Sic igitur per ea quae ex verbis Aristotelis accipere possumus usque huc, manifestum est quod ipse voluit intellectum esse partem animae quae est actus corporis physici. Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus, Averroistae accipere volunt intentionem Aristotelis fuisse, quod intellectus non sit anima quae est actus corporis, aut pars talis animae, ideo etiam diligentius eius verba sequentia consideranda sunt. Statim igitur post quaestionem motam de differentia intellectus et sensus, inquirit secundum quid intellectus sit similis sensui, et secundum quid ab eo differat. Duo enim supra de sensu determinaverat, scil. quod sensus est in potentia ad sensibilia, et quod sensus patitur et corrumpitur ab excellentiis sensibilium. Hoc ergo est quod quaerit Aristoteles dicens: *si igitur est intelligere sicut sentire, aut pati aliquid utique erit ab intelligibili*, ut scil. sic corrumpatur intellectus ab excellenti intelligibili, sicut sensus ab excellenti sensibili, *aut aliquid huiusmodi alterum*; i. e. aut intelligere est aliquid huiusmodi simile, scil. ei quod est sentire, alterum tamen quantum ad hoc quod non sit passibile. Huic igitur quaestioni statim respondet et concludit, non ex praecedentibus, sed ex sequentibus, quae tamen ex praecedentibus manifestantur, quod hanc partem animae oportet esse impassibilem, ut non corrumpatur sicut sensus; (est tamen quaedam alia passio eius, secundum quod intelligere communi modo pati dicitur). In hoc ergo differt a sensu. Sed consequenter ostendit in quo cum sensu conveniat, quia scilicet oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, et quod non sit hoc in actu secundum suam naturam; sicut et de sensu supra dictum est, quod est in potentia ad sensibilia et non in actu. Et ex hoc concludit, quod oportet *sic se habere sicut sensitivum ad sensibilia sic intellectum ad intelligibilia.* Hoc autem induxit ad excludendum opinionem Empedoclis et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de natura cogniti, utpote quod terram terra cognoscimus, aquam aqua. Aristoteles autem supra ostendit hoc non esse verum in sensu, quia sensitivum non est actu, sed potentia, ea quae sentit; et idem hic dicit de intellectu. Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus. Dicebant autem antiqui philosophi, existimantes quod cognoscens debet habere naturam cogniti, quod animam, ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam. Quia vero Aristoteles iam probavit de intellectu, per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit sed in potentia tantum, concludit e contrario, quod *necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, quod sit immixtus*, i. e. non compositus ex omnibus, sicut Empedocles ponebat. Et ad hoc inducit testimonium Anaxagorae, non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo Anaxagoras dixit illum intellectum esse immixtum, ut imperet movendo et segregando, hoc nos possumus dicere de intellectu humano, quod oportet eum esse immixtum ad hoc ut cognoscat omnia; et hoc probat consequenter, et habetur sic sequens littera in Graeco: *intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet.* Quod potest intelligi ex simili in visu: si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne alia videret. Similiter, si aliqua natura rerum, quas intellectus cognoscit, puta terra aut aqua, calidum aut frigidum, aut aliquid huiusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura intrinseca impediret ipsum et quodammodo obstrueret, ne alia cognosceret. Quia ergo omnia cognoscit, concludit quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus quas cognoscit; sed hanc solam naturam habet quod sit possibilis, i. e. in potentia ad ea quae intelligit, quantum est ex sua natura; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu, sicut sensus in actu fit sensibile in actu, ut supra in secundo dixerat.

Concludit ergo quod intellectus antequam intelligat in actu nihil est actu eorum quae sunt; quod est contrarium his quae antiqui dicebant, scil. quod est actu omnia. Et quia fecerat mentionem de dicto Anaxagorae loquentis de intellectu qui imperat omnibus, ne crederetur de illo intellectu hoc conclusisse, utitur tali modo loquendi: *vocatus itaque animae intellectus dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima nihil est actu* et cetera. Ex quo duo apparent: primo quidem, quod non loquitur hic de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit potentiam et partem animae, quo anima intelligit; secundo, quod per supra dicta probavit, scil. quod intellectus non habet naturam in actu. Nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore, ut Averroes dicit; sed hoc statim concludit ex praemissis; nam sequitur: *unde neque misceri est rationabile ipsum corpori.* Et hoc secundum probat per primum quod supra probavit, scil. quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilium. Ex quo patet quod non miscetur corpori: quia si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis; et hoc est quod subdit: *qualis enim utique aliquis fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo.* Sensus enim proportionatur suo organo et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur illud non misceri corpori, quia non habet organum sicut sensus. Et quod intellectus animae non habet organum, manifestat per dictum quorundam qui dixerunt quod anima est locus specierum, large accipientes locum pro omni receptivo, more Platonico; nisi quod esse locum specierum non convenit toti animae, sed solum intellectivae. Sensitiva enim pars non recipit in se species, sed in organo; pars autem intellectiva non recipit eas in organo, sed in se ipsa; item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum. Quia ergo iam ostendit quid conveniat intellectui ex similitudine sensus, redit ad primum quod dixerat, quod *oportet partem intellectivam esse impassibilem*, et sic admirabili subtilitate ex ipsa similitudine sensus, concludit dissimilitudinem. Ostendit ergo consequenter quod non similiter sit impassibilis sensus et intellectus, per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et huius causam assignat ex supra probatis, quia *sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus.* Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc habere quod intellectus neque sit anima neque pars animae, sed quaedam substantia separata. Sed cito obliviscuntur eius quod paulo supra Aristoteles dixit. Sic enim hic dicitur quod *sensitivum non est sine corpore et intellectus est separatus*, sicut supra dixit quod intellectus *fieret qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod organum erit ei, sicut sensitivo.* Ea igitur ratione hic dicitur quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem est separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus. Manifestissime igitur apparet absque omni dubitatione ex verbis Aristotelis hanc fuisse eius sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae est actus corporis; ita tamen quod intellectus animae non habeat aliquod organum corporale, sicut habent ceterae potentiae animae. Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius elementi, sed competit tali formae ex altiori principio, puta corpore caelesti; sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et iaspis restringendi sanguinem. Et paulatim videmus, secundum quod formae sunt nobiliores, quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde ultima formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scil. intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis. Nec dicimus quod anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem Aristoteles dicit potentiam animae, non est actus corporis. Neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus corporis dans corpori esse specificum. Aliquae autem potentiae eius sunt actus partium quarumdam corporis, perficientes ipsas ad aliquas operationes; sic autem potentia quae est intellectus, nullius corporis actus est, quia eius operatio non fit per organum corporale. Et ne alicui videatur quod hoc ex nostro sensu dicamus praeter Aristotelis intentionem, inducenda sunt verba Aristotelis expresse hoc dicentis. Quaerit enim in secundo Physic., *usque ad quantum oporteat cognoscere speciem et quod quid est*; non enim omnem formam considerare pertinet ad physicum. Et solvit subdens: *aut quemadmodum medicum nervum et fabrum aes, usquequo?* I. e. usque ad aliquem terminum. Et usque ad quem terminum ostendit subdens: *cuius enim causa unumquodque*; quasi dicat: in tantum medicus considerat nervum, in quantum pertinet ad sanitatem, propter quam medicus nervum considerat, et similiter faber aes propter artificium. Et quia physicus considerat formam in quantum est in materia (sic enim est forma corporis mobilis), similiter accipiendum quod naturalis in tantum considerat formam, in quantum est in materia. Terminus ergo considerationis physici de formis, est in formis quae sunt in materia quodammodo, et alio modo non in materia. Istae enim formae sunt in confinio formarum separatarum et materialium. Unde subdit: *et circa haec* (scil. terminatur consideratio naturalis de formis) *quae sunt separatae quidem species, in materia autem.* Quae autem sint istae formae, ostendit subdens: *homo enim hominem generat ex materia, et sol.* Forma ergo hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori (sic enim est terminus generationis); separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scil. secundum intellectum. Non est ergo impossibile, quod aliqua forma sit in materia, et virtus eius sit separata, sicut expositum est de intellectu. Adhuc autem alio modo procedunt ad ostendendum quod Aristotelis sententia fuit quod intellectus non sit anima nec pars animae quae unitur corpori ut forma. Dicit enim Aristoteles in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem, sicut patet in secundo de anima, ubi dixit: *hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili*; et in primo, ubi dixit quod *intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi*; et in tertio, ubi dixit: *separatus autem est solum hoc, quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est* (quamvis hoc ultimum quidam non exponant de intellectu possibili, sed de intellectu agente). Ex quibus omnibus verbis apparet, quod Aristoteles voluit intellectum esse aliquid incorruptibile. Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis. Non enim est accidentale formae, sed per se ei convenit esse in materia; alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens. Nihil autem potest esse sine eo, quod inest ei per se. Ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, sequitur formam corporis corruptibilem esse. Praeterea, formae separatae a materia, et formae quae sunt in materia, non sunt eaedem specie, ut probatur in septimo Metaph. Multo ergo minus una et eadem forma numero potest nunc esse in corpore nunc autem sine corpore. Destructo ergo corpore, vel destruitur forma corporis, vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis. Est autem sciendum, quod ratio haec Platonicos movit. Nam Gregorius Nyssenus, imponit Aristoteli, e contrario, quod quia posuit animam esse formam, quod posuerit eam esse corruptibilem. Quidam vero posuerunt propter hoc, animam transire de corpore in corpus. Quidam etiam posuerunt, quod anima haberet corpus quoddam incorruptibile, a quo nunquam separaretur. Et ideo ostendendum est per verba Aristotelis, quod sic posuit intellectivam animam esse formam quod tamen posuit eam incorruptibilem. In undecimo enim Metaph., postquam ostenderat quod formae non sunt ante materias, quia *quando sanatur homo tunc est sanitas, et figura aeneae sphaerae simul est cum sphaera aenea*; consequenter inquirit utrum aliqua forma remaneat post materiam, et dicit sic, secundum translationem Boetii: *si vero aliquid posterius remaneat* (scil. post materiam) *considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima huiusmodi est, non omnis sed intellectus; omnem enim impossibile est fortasse.* Patet ergo quod animam, quae est forma quantum ad intellectivam partem, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse. Cum enim absolute dixisset, quod causae moventes sunt ante, non autem causae formales, non quaesivit utrum aliqua forma esset ante materiam, sed utrum aliqua forma remaneat post materiam; et dicit hoc nihil prohibere de forma quae est anima, quantum ad intellectivam partem. Cum igitur, secundum praemissa Aristotelis verba, haec forma quae est anima, post corpus remaneat, non tota, sed intellectus; considerandum restat quare magis anima secundum partem intellectivam post corpus remaneat, quam secundum alias partes, et quam aliae formae post suas materias. Cuius quidem rationem ex ipsis Aristotelis verbis assumere oportet. Dicit enim: *separatum autem est solum hoc quod vere est; et hoc solum immortale et perpetuum est.* Hanc igitur rationem assignare videtur quare hoc solum immortale et perpetuum esse videtur: quia hoc solum est separatum. Sed de quo hic loquatur, dubium esse potest, quibusdam dicentibus, quod loquitur de intellectu possibili; quibusdam, quod de agente: quorum utrumque apparet esse falsum, si diligenter verba Aristotelis considerentur. Nam de utroque Aristoteles dixerat ipsum esse separatum. Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiva parte, quae quidem separata dicitur, quia non est ei aliquod organum, sicut ex verbis Aristotelis patet. Dixerat autem Aristoteles in principio libri de anima, quod *si est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget utique ipsam separari; si vero nullum est proprium ipsius, non utique erit separabilis.* Cuius quidem consequentiae ratio talis est: quia unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine communicatione suae materiae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde huiusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum; ita etiam calor non est proprie loquendo, sed calidum est per calorem; propter quod Aristoteles dicit in undecimo Metaph., quod de accidentibus non vere dicitur, quod sunt entia, sed magis quod sunt entis. Et similis ratio est de formis substantialibus, quae nullam operationem habent absque communicatione materiae, hoc excepto quod huiusmodi formae sunt principium essendi substantialiter. Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma, quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruatur, ad destructionem compositi, illa forma per cuius esse compositum est et non ipsa per esse compositi. Si quis autem contra hoc obiiciat, quod Aristoteles dicit in primo de anima, quod *intelligere et amare et odire non sunt illius passiones* (i. e. animae), *sed huius habentis illud, secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat: non enim illius erant, sed communis, quod quidem destructum est*; patet responsio per dictum Themistii hoc exponentis, qui dicit: *nunc dubitanti magis quam docenti assimilatur Aristoteles.* Nondum enim destruxerat opinionem dicentium non differre intellectum et sensum. Unde in toto illo capitulo loquitur de intellectu sicut de sensu. Quod patet praecipue ubi probat intellectum incorruptibilem per exemplum sensus, qui non corrumpitur ex senectute. Unde et per totum sub conditione et sub dubio loquitur sicut inquirens, semper coniungens ea, quae sunt intellectus, his quae sunt sensus: quod praecipue apparet ex eo quod in principio solutionis dicit: *si enim et quam maxime dolere et gaudere et intelligere* et cetera. Si quis autem pertinaciter dicere vellet quod Aristoteles ibi loquitur determinando; adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus coniuncti non per se, sed per accidens, in quantum scil. eius obiectum, quod est phantasma, est in organo corporali, non quod iste actus per organum corporale exerceatur. Si quis autem quaerat ulterius: si intellectus sine phantasmate non intelligit, quomodo ergo anima habebit operationem intellectualem, postquam fuerit a corpore separata? Scire debet qui hoc obiicit, quod istam quaestionem solvere non pertinet ad naturalem. Unde Aristoteles in secundo Physic. dicit, de anima loquens: *quomodo autem separabile hoc se habeat et quid sit, philosophiae primae opus est determinare.* Aestimandum est enim quod alium modum intelligendi habebit separata, quam habeat coniuncta, similem scil. aliis substantiis separatis. Unde non sine causa Aristoteles quaerit in tertio de anima, utrum intellectus non separatus a magnitudine intelligat aliquid separatum. Per quod dat intelligere quod aliquid poterit intelligere separatus, quod non potest non separatus. In quibus etiam verbis valde notandum est, quod cum superius utrumque intellectum (scil. possibilem et agentem), dixerit separatum, hic tamen dicit eum non separatum. Est enim separatus, in quantum non est actus organi; non separatus vero, in quantum est pars sive potentia animae quae est actus corporis, sicut supra dictum est. Huiusmodi autem quaestiones certissime colligi potest, Aristotelem solvisse in his quae patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio duodecimi Metaph., quos etiam libros vidi numero X, licet nondum in lingua nostra translatos. Secundum hoc igitur patet quod rationes inductae in contrarium necessitatem non habent. Essentiale enim est animae quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua sed ex parte corporis quod corrumpitur; sicut per se competit levi sursum esse, et hoc est levi esse ut sit sursum, ut Aristoteles dicit in octavo Physic.; contingit tamen per aliquod impedimentum quod non sit sursum. Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis. Sicut enim quod habet naturam ut sit sursum, et quod non habet naturam ut sit sursum, specie differunt; et tamen idem et specie et numero est quod habet naturam ut sit sursum, licet quandoque sit sursum et quandoque non sit sursum propter aliquod impedimentum: ita differunt specie duae formae, quarum una habet naturam ut uniatur corpori, alia vero non habet; sed tamen unum et idem specie et numero esse potest, habens naturam ut uniatur corpori, licet quandoque sit actu unitum, quandoque non actu unitum propter aliquod impedimentum. Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt quod Aristoteles dicit in libro de generatione animalium, scil. *intellectum solum de foris advenire et divinum esse solum.* Nulla autem forma quae est actus materiae, advenit de foris, sed educitur de potentia materiae. Intellectus igitur non est forma corporis. Obiiciunt etiam, quod omnis forma corporis mixti causatur ex elementis; unde si intellectus esset forma corporis humani, non esset ab extrinseco, sed esset ex elementis causatus. Obiiciunt etiam ulterius circa hoc, quia sequeretur quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrinseco; quod est contra Aristotelem, praecipue si esset una substantia animae, cuius potentiae essent vegetativum, sensitivum et intellectivum; cum intellectus sit ab extrinseco, secundum Aristotelem. Horum autem solutio in promptu apparet secundum praemissa. Cum enim dicitur quod omnis forma educitur de potentia materiae, considerandum videtur, quid sit formam de potentia materiae educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praeexistere in potentia ad formam, nihil prohibet sic dicere materiam corporalem praeextitisse in potentia ad animam intellectivam; unde Aristoteles dicit in libro de generatione animalium: *primum quidem omnia visa sunt vivere talia* (scil. separata fetuum) *plantae vita. Consequenter autem palam quia et de sensitiva dicendum anima et de activa et de intellectiva; omnes enim necessarium potentia prius habere quam actu.* Sed quia potentia dicitur ad actum, necesse est ut unumquodque secundum eam rationem sit in potentia, secundum quam rationem convenit sibi esse actu. Iam autem ostensum est quod aliis formis, quae non habent operationem absque communicatione materiae, convenit sic esse actu, ut magis ipsae sint quibus composita sunt, et quodammodo compositis coexistentes, quam quod ipsae suum esse habeant; unde sicut totum esse earum est in concretione ad materiam, ita totaliter educi dicuntur de potentia materiae. Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concretione ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis Aristotelis apparet: *relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum*; et causam assignat subdens: *nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio.* Miror autem unde secunda obiectio processerit, quod si anima intellectiva esset forma corporis mixti, quod causaretur ex commixtione elementorum, cum nulla anima ex commixtione elementorum causetur. Dicit enim Aristoteles immediate post verba praemissa: *omnis quidem igitur animae virtus altero corpore visa est participare et diviniore vocatis elementis; ut autem differunt honorabilitate animae et vilitate invicem, sic et talis differt natura. Omnium quidem enim in spermate existit quod facit generativa esse spermata, vocatum calidum; hoc autem non ignis neque talis virtus est, sed interceptus in spermate et in spumoso spiritus aliquis, et in spiritu natura proportionalis existens astrorum ordinationi.* Ergo, ex mixtione elementorum necdum intellectus, sed nec anima vegetativa producitur. Quod vero tertio obiicitur, quod sequeretur vegetativum et sensitivum esse ab extrinseco, non est ad propositum. Iam enim patet ex verbis Aristotelis, quod ipse hoc indeterminatum relinquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subiecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione tantum. Si vero detur quod sint idem subiecto, sicut verius est, nec adhuc inconveniens sequitur. Dicit enim Aristoteles in secundo de anima, quod *similiter se habent ei quod de figuris, et quae secundum animam sunt. Semper enim* *in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est, in figuris et in animatis; ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativum.* Si autem idem subiecto est etiam intellectivum (quod ipse sub dubio relinquit), similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo, ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura specie, non autem a trigono quod est potentia in ipso; sicut nec quaternarius a ternario qui est pars ipsius, sed a ternario qui est seorsum existens. Et si contingeret diversas figuras a diversis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum, sicut et habet aliam speciem; sed trigonum quod est in tetragono, haberet eamdem causam producentem. Sic igitur vegetativum quidem seorsum a sensitivo existens, alia species animae est, et aliam causam productivam habet; eadem tamen causa productiva est sensitivi, et vegetativi quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur, quod vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum, nullum inconveniens sequitur. Non enim inconveniens est, effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus. Sic igitur, diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quae de intellectu humano dixit, apparet eum huius fuisse sententiae quod anima humana sit actus corporis, et quod eius pars sive potentia sit intellectus possibilis.

Caput 2

[69863] De unitate intellectus, cap. 2 tit. De relatione intellectus possibilis ad hominem secundum alios Peripateticos

[69864] De unitate intellectus, cap. 2 Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt. Et accipiamus primo verba Themistii in commento de anima, ubi sic dicit: *intellectus iste quem dicimus in potentia (...) magis est animae connaturalis* (scil. quam agens); *dico autem non omni animae, sed solum humanae. Et sicut lumen potentia visui et potentia coloribus adveniens, actu quidem visum fecit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu (...) non solum ipsum actu intellectum fecit, sed et potentia intelligibilia actu intelligibilia ipse instituit.* Et post pauca concludit: *quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui in potentia (...) propter quod et in nobis est intelligere quando volumus. Non enim est ars materiae exterioris (...) sed investitur toti potentia intellectui qui factivus; ac si utique aedificator lignis et aerarius aeri non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic*

enim et qui secundum actum intellectus intellectui potentia superveniens, unum fit cum ipso. Et post pauca concludit: *non igitur sumus aut qui potentia intellectus, aut qui actu. Si quidem igitur in compositis omnibus ex eo quod potentia et ex eo quod actu, aliud est hoc et aliud est esse huic, aliud utique erit ego et mihi esse. Et ego quidem est compositus intellectus ex potentia et actu, mihi autem esse ex eo quod actu est. Quare et quae meditor et quae scribo, scribit quidem intellectus compositus ex potentia et actu, scribit autem non qua potentia sed qua actu; operari enim inde sibi derivatur.* Et post pauca adhuc manifestius: *sicut igitur aliud est animal et aliud animali esse, animali autem esse est ab anima animalis, sic et aliud quidem ego, aliud autem mihi esse. Esse igitur mihi ab anima, et hac non omni. Non enim a sensitiva, materia enim erat phantasiae. Neque rursum a phantastica, materia enim erat potentia intellectus. Neque eius qui potentia intellectus, materia enim est factivi. A solo igitur factivo est mihi esse.* Et post pauca subdit: *et usque ad hunc progressa natura cessavit, tanquam nihil habens alterum honoratius, cui faceret ipsum subiectum. Nos itaque sumus activus intellectus.* Et postea reprobans quorundam opinionem dicit: *cum praedixisset* (scil. Aristoteles) *in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod materiam movet aut perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim ait esse talem intellectum et animae humanae velut quamdam partem honoratissimam.* Et post pauca dicit: *ex eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat* (scil. Aristoteles) *aut nostri aliquid esse activum intellectum, aut nos.* Patet igitur ex praemissis verbis Themistii, quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animae humanae esse dicit, et Aristotelem ait hoc sensisse; et iterum, quod homo est id quod est, non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori. Et Theophrasti quidem libros non vidi, sed eius verba introducit Themistius in commento, quae sunt talia, sic dicens: *melius est autem et dicta Theophrasti proponere de intellectu potentia et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia haec ait: intellectus autem qualiter a foris existens et tanquam superpositus, tamen connaturalis? Et quae natura ipsius? Hoc quidem enim nihil esse secundum actum, potentia autem omnia bene, sicut et sensus. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse, litigiosum est enim, sed ut subiectam quamdam potentiam, sicut et in materialibus. Sed hoc a foris igitur, non ut adiectum, sed ut in prima generatione comprehendens ponendum.* Sic igitur Theophrastus, cum quaesivisset duo: primo quidem, quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis; et secundo, quae sit natura intellectus possibilis; respondet primo ad secundum: quod est in potentia omnia, non quidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia. Et ex hoc concludit responsionem primae quaestionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco, quasi aliquid adiectum accidentaliter vel tempore praecedente, sed a prima generatione, sicut continens et comprehendens naturam humanam. Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, etiam ipse Averroes confitetur, quamvis, ut arbitror, perverse verba Alexandri acceperit, sicut et verba Themistii praeter eius intellectum assumit. Nam quod dicit, Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam praeparationem, quae est in natura humana, ad intellectum agentem et ad intelligibilia: hanc praeparationem nihil aliud intellexit, quam potentiam intellectivam quae est in anima ad intelligibilia. Et ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis potentia non habet organum corporale, et non ex ea ratione, ut Averroes impugnat, secundum quod nulla praeparatio est virtus in corpore. Et ut a Graecis ad Arabes transeamus, primo manifestum est quod Avicenna posuit intellectum virtutem animae quae est forma corporis. Dicit enim sic in suo libro de anima: *intellectus activus* (i. e. practicus) *eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutibus eius, sed nec semper nec omnino. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana; sed anima est id quod habet has virtutes et, sicut postea declarabimus, est substantia solitaria, i. e. per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum ullo modo; quaedam vero sunt, quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo.* Item, in prima parte dicit quod *anima humana est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei agere actiones electione deliberationis, et adinvenire meditando, et secundum hoc quod apprehendit universalia.* Sed verum est quod postea dicit et probat quod *anima humana*, secundum id quod est sibi proprium, i. e. secundum vim intellectivam, *non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi praeparetur organum.* Deinde subiungenda sunt verba Algazelis sic dicentis: *cum commixtio elementorum fuerit pulchrioris et perfectioris aequalitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius (...) tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem formis aliis, quae est anima hominis. Huius vero animae humanae duae sunt virtutes: una operans et altera sciens*, quam vocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et tamen postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale. Haec autem praemisimus, non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare suprapositum errorem, sed ut ostendamus, quod non soli Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed etiam Graeci et Arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia seu virtus animae quae est corporis forma. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroe oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae Peripateticae depravator.

Caput 3

[69865] De unitate intellectus, cap. 3 tit. Rationes ad probandum unitatem intellectus possibilis

[69866] De unitate intellectus, cap. 3 Ostenso igitur ex verbis Aristotelis et aliorum sequentium ipsum, quod intellectus est potentia animae quae est corporis forma, licet ipsa potentia, quae est intellectus, non sit alicuius organi actus, *quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio*, ut Aristoteles dicit; inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse. Et quia, secun-

dum doctrinam Aristotelis, oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu proprio intellectus qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur. In quo nullam firmiorem rationem habere possumus ea quam Aristoteles ponit, et sic argumentatur: anima est primum quo vivimus et intelligimus; ergo est ratio quaedam et species corporis cuiusdam. Et adeo huic rationi innititur, quod eam dicit esse demonstrationem; nam in principio capituli sic dicit: *non solum quod quid est oportet definitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et demonstrare*; et ponit exemplum: sicut demonstratur quid est tetragonismus, i. e. quadratum per inventionem mediae lineae proportionalis. Virtus autem huius demonstrationis et insolubilitas apparet, quia quicumque ab hac via divertere voluerint, necesse habent inconveniens dicere. Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit: nunquam enim de intellectu quaeremus, nisi intelligeremus; nec cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus, quam de eo quo nos intelligimus. Unde et Aristoteles dicit: *dico autem intellectum quo intelligit anima.* Concludit autem sic Aristoteles: quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis; quia ipse prius manifestavit, quod illud quo primo aliquid operatur, est forma. Et patet hoc per rationem, quia unumquodque agit in quantum est actu; est autem unumquodque actu per formam; unde oportet illud, quo primo aliquid agit, esse formam. Si autem dicas quod principium huius actus, qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te invenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis. Quod diversimode quidam conati sunt dicere. Quorum unus, Averroes, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae, nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod intelligere illius substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quae sunt in me et in te. Quod sic fieri dicebat. Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatibus; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit. Quod autem hoc nihil sit, patet tripliciter. Primo quidem, quia sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam eius generationem, ut Theophrastus dicit et Aristoteles innuit in secundo Physic., ubi dicit quod terminus naturalis considerationis de formis est ad formam, secundum quam homo generatur ab homine et a sole. Manifestum est autem quod terminus considerationis naturalis est in intellectu. Secundum autem dictum Averrois, intellectus non continuaretur homini secundum suam generationem, sed secundum operationem sensus, in quantum est sentiens in actu. Phantasia enim est motus a sensu secundum actum, ut dicitur in libro de anima. Secundo vero, quia ista coniunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus. Nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatibus, sicut speculum continuatur homini cuius species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus; manifestum est enim quod actio speculi, quae est repraesentare, non propter hoc potest attribui homini: unde nec actio intellectus possibilis propter praedictam copulationem posset attribui huic homini qui est Socrates, ut hic homo intelligeret. Tertio, quia dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis, et esset simul in phantasmatibus: nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc, quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim, quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquid sentit. Unde paries, in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in visu, videtur, non videt, animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est praedicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color, ad visum in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur eius color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois. Quidam vero videntes quod secundum viam Averrois sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diverterunt viam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic, in quantum ex corpore et intellectu fit unum, ut ex movente et moto, intellectus est pars huius hominis; et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi, quae est videre, attribuitur huic homini. Quaerendum est autem ab eo qui hoc ponit, primo, quid sit hoc singulare quod est Socrates: utrum Socrates sit solus intellectus, qui est motor; aut sit motum ab ipso, quod est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva; aut sit compositum ex utroque. Et quantum ex sua positione videtur, hoc tertium accipiet: quod Socrates sit aliquid compositum ex utroque. Procedamus ergo contra eos per rationem Aristotelis in Metaph.: quid est igitur quod facit unum hominem? Omnium enim quae plures partes habent et non sunt quasi coacervatio totum, sed est aliquod totum praeter partes, est aliqua ratio unum essendi: sicut in quibusdam tactus, in quibusdam viscositas, aut aliquid aliud huiusmodi (...) palam autem quia si sic transformant, ut consueverunt definire et dicere, non contingit reddere et solvere dubitationem. Si autem est ut dicimus: hic quidem materia, illud vero forma, et hoc quidem potestate, illud vero actu, non adhuc dubitatio videbitur esse. Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia cum unumquodque sit similiter unum et ens, sequitur quod Socrates non sit aliquod ens, et quod non sit in specie nec in genere; et ulterius, quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Unde non dicimus quod intelligere nautae sit intelligere huius totius quod est nauta et navis, sed nautae tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius; et si quis aliter loquatur, improprie loquitur. Et si tu dicas, quod hoc modo caelum intelligit per motorem suum, est assumptio difficilioris. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso. Si vero dicatur quod hoc individuum, quod est Socrates, est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, ut videtur sequi secundum eos qui ponunt quod hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitivam nobilitatam ex aliqua illustratione seu copulatione intellectus possibilis: tunc intellectus non se habet ad Socratem, nisi sicut movens ad motum. Sed secundum hoc actio intellectus quae est intelligere, nullo modo poterit attribui Socrati. Quod multipliciter apparet. Primo quidem per hoc quod dicit philosophus in nono Metaph., quod *quorum diversum erit aliquid praeter usum quod fit, horum actus in facto est, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto; similiter autem et in aliis, et totaliter motus in moto. Quorum vero non est aliud aliquod opus praeter actionem, in eis existit actio, ut visio in vidente et speculatio in speculante.* Sic ergo, etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Socrate, nedum quod Socrates intelligat: quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus: quia intelligere non est nisi in intellectu, sicut nec visio nisi in visu; unde nec visio potest esse alicuius, nisi illius cuius actus est visus. Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto, sed magis e converso, actio instrumenti attribuitur principali moventi: non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serrae. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere; unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum sicut movere, non sequitur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatur ei solum ut motor. Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motis. Secundum aedificationem enim aedificator dicitur aedificare, aedificium vero aedificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Socrates intelligeret, ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor, sed magis quod intellectus intelligeret, et Socrates intelligeretur; aut forte quod intellectus intelligendo moveret Socratem, et Socrates moveretur. Contingit tamen quandoque, quod actio moventis traducitur in rem motam, puta cum ipsum motum movet ex eo quod movetur, et calefactum calefacit. Posset ergo aliquis sic dicere, quod motum ab intellectu, qui intelligendo movet, ex hoc ipso quod movetur, intelligit. Huic autem dicto Aristoteles resistit in secundo de anima, unde principium huius rationis assumpsimus. Cum enim dixisset quod id quo primo scimus et sanamur est forma, scil. scientia et sanitas, subiungit: *videtur enim in patiente et disposito, activorum inesse actus.* Quod exponens Themistius dicit: *nam etsi ab aliis aliquando scientia et sanitas est, puta a docente et medico; tamen in patiente et disposito facientium inexistere actus ostendimus prius, in his quae de natura.* Est ergo intentio Aristotelis, et evidenter est verum, quod quando motum movet et habet actionem moventis, oportet quod insit ei actus aliquis a movente, quo huiusmodi actionem habeat; et hoc est primum quo agit, et est actus et forma eius, sicut si aliquid est calefactum, calefacit per calorem qui inest ei a calefaciente. Detur ergo quod intellectus moveat animam Socratis, vel illustrando vel quocumque modo: hoc quod est relictum ab impressione intellectus in Socrate, est primum quo Socrates intelligit. Id autem quo primo Socrates intelligit, sicut sensu sentit, Aristoteles probavit esse in potentia omnia, et per hoc non habere naturam determinatam, nisi hanc quod sit possibilis; et per consequens, quod non misceatur corpori, sed sit separatus. Dato ergo, quod sit aliquis intellectus separatus movens Socratem, tamen adhuc oportet quod iste intellectus possibilis, de quo Aristoteles loquitur, sit in anima Socratis, sicut et sensus, qui est in potentia ad omnia sensibilia, quo Socrates sentit. Si autem dicatur quod hoc individuum, quod est Socrates, neque est aliquid compositum ex intellectu et corpore animato, neque est corpus animatum tantum, sed est solum intellectus; haec iam erit opinio Platonis, qui, ut Gregorius Nyssenus refert, *propter hanc difficultatem non vult hominem ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpore.* Sed et Plotinus, ut Macrobius refert, ipsam animam hominem esse testatur, sic dicens: *ergo qui videtur, non ipse verus homo est, sed ille a quo regitur quod videtur. Sic, cum morte animalis discedit animatio, cadit corpus a regente viduatum; et hoc est quod videtur in homine mortale. Anima vero, quae verus homo est, ab omni mortalitatis conditione aliena est.* Qui quidem Plotinus, unus de magnis commentatoribus, ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert in commento praedicamentorum. Haec autem sententia nec a verbis Aristotelis multum aliena videtur. Dicit enim in nono Ethic., quod *boni hominis est bonum elaborare et sui ipsius gratia: intellectivi enim gratia quod unusquisque esse videtur.* Quod quidem non dicit propter hoc quod homo sit solus intellectus, sed quia id quod est in homine principalius est intellectus; unde in consequentibus dicit, quod *quemadmodum civitas principalissimum maxime esse videtur, et omnis alia constitutio, sic et homo*; unde subiungit, quod *unusquisque homo vel est hoc*, scil. intellectus, *vel maxime.* Et per hunc modum arbitror et Themistium in verbis supra positis, et Plotinum in verbis nunc inductis, dixisse quod homo est anima vel intellectus. Quod enim homo non sit intellectus tantum, vel anima tantum, multipliciter probatur. Primo quidem, ab ipso Gregorio Nysseno, qui inducta opinione Platonis subdit: *habet autem hic sermo difficile vel indissolubile quid. Qualiter enim unum esse potest cum indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto.* Secundo, quia Aristoteles in septimo Metaph. probat quod homo et equus et similia non sunt solum forma, sed totum quoddam ex materia et forma ut universaliter; singulare vero ex ultima materia ut Socrates iam est, et in aliis similiter. Et hoc probavit per hoc, quod nulla pars corporis potest definiri sine parte aliqua animae; et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi aequivoce: quod non esset, si homo aut Socrates esset tantum intellectus aut anima. Tertio, sequeretur quod, cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in tertio de anima, hoc esset de rebus subiectis voluntati, quod retineret homo corpus cum vellet, et abiiceret cum vellet: quod manifeste patet esse falsum sic igitur patet quod intellectus non unitur Socrati solum ut motor; et quod, etiam si hoc esset, nihil proficeret ad hoc quod Socrates intelligeret. Qui ergo hanc positionem defendere volunt, aut confiteantur se nihil intelligere, et indignos esse cum quibus aliqui disputent, aut confiteantur quod Aristoteles concludit: quod id quo primo intelligimus est species et forma. Potest etiam hoc concludi ex hoc, quod hic homo in aliqua specie collocatur. Speciem autem sortitur unumquodque ex forma. Id igitur per quod hic homo speciem sortitur, forma est. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium propriae operationis speciei. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hoc enim differt ab aliis animalibus: et ideo in hac operatione Aristoteles felicitatem ultimam constituit. Principium autem quo intelligimus est intellectus, ut Aristoteles dicit. Oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicuius organi actus, sed quia est virtus animae, quae est actus corporis physici organici. Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis in tertio de anima; et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et per hoc etiam, quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua rhetorica. Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae. Quod cum sit absurdum, et vitae humanae contrarium (non enim esset necesse consiliari, nec leges ferre), sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo et nobis fiat unum; quod vere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit scil. potentia animae quae unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur hoc absque omni dubitatione tenendum, non propter revelationem fidei, ut ipsi dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia. Rationes vero quas in contrarium adducunt, non difficile est solvere. Dicunt enim quod ex hac positione sequitur quod intellectus sit forma materialis, et non sit denudata ab omnibus naturis rerum sensibilium; et quod per consequens quidquid recipitur in intellectu, recipietur sicut in materia individualiter et non universaliter. Et ulterius, quod si est forma materialis, quod non est intellecta in actu; et ita intellectus non poterit se intelligere, quod est manifeste falsum: nulla enim forma materialis est intellecta in actu sed in potentia tantum; fit autem intellecta in actu per abstractionem. Horum autem solutio apparet ex his quae praemissa sunt. Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae, secundum doctrinam Aristotelis, nullius organi actus est: unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam potentiam, sit immaterialis, et immaterialiter recipiens, et se ipsam intelligens. Unde et Aristoteles signanter dicit quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus.* Si autem contra hoc obiiciatur, quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia: optime quidem procederet ratio si essentia humanae animae sic esset forma materiae, quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc materiae immersae dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliqualiter communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit. Consideret autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima quae est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum; et non quandoque intelligeret, quandoque non; neque etiam indigeret ut se ipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliae substantiae separatae. Neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret phantasmatibus nostris: non enim invenitur in rerum ordine quod superiores substantiae ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis, sicut nec corpora caelestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species a phantasmatibus acceptas perficiatur et fiat actu intelligens.

Caput 4

[69867] De unitate intellectus, cap. 4 tit. Reprobatur sententia ponentium unum intellectum in omnibus hominibus

[69868] De unitate intellectus, cap. 4 His igitur consideratis, quantum ad id quod ponunt intellectum non esse animam quae est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum; considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim inconveniens videtur sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparavit ipsum lumini. Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit. Est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet. Primo quidem, quia si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus, vel intellectus formaliter ei inhaereat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animae quae est forma corporis. Si quis autem dicat quod homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari, et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut iam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sint diversae animae. Sicuti enim homo est ex corpore et anima, ita hic homo, ut Callias aut Socrates, ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animae sunt diversae, et intellectus possibilis est virtus animae qua anima intelligit, oportet quod differat numero; quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus. Si quis autem dicat quod homo intelligit per intellectum possibilem sicut per aliquid sui, quod tamen est pars eius, non ut forma sed sicut motor; iam ostensum est supra quod hac positione facta, nullo modo potest dici quod Socrates intelligat. Sed demus quod Socrates intelligat per hoc quod intellectus intelligit, licet intellectus sit solum motor, sicut homo videt per hoc quod oculus videt; et, ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium hominum sit unus oculus numero: inquirendum restat, utrum omnes homines sint unus videns vel multi videntes. Ad cuius veritatis inquisitionem considerare oportet quod aliter se habet de primo movente, et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multi operantes; puta, cum multi utuntur una machina ad lapidis proiectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum, quod utatur multis ut instrumentis, nihilominus operans est unum, sed

forte operationes diversae propter diversa instrumenta; aliquando autem et operatio una, etsi ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale quod utitur instrumentis. Praedicta ergo positione facta, si oculus esset principale in homine, qui uteretur omnibus potentiis animae et partibus corporis quasi instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus videns. Si vero oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit eo principalius quod utitur oculo, quod diversificaretur in diversis, essent quidem multi videntes sed uno oculo. Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tanquam organis; et propter hoc Aristoteles subtiliter dixit quod homo est intellectus vel maxime. Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus: quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quae apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit. Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, sive ut forma sive ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis: puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui. Non enim potest esse eiusdem activi principii, sive sit forma sive motor, respectu eiusdem obiecti, nisi una numero operatio eiusdem speciei in eodem tempore; quod manifestum est ex his quae philosophus declarat in quinto Physic. Unde si essent multi homines habentes unum oculum, omnium visio non esset nisi una respectu eiusdem obiecti in eodem tempore. Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum; et praecipue cum nihil eorum, secundum quae ponuntur homines differre ab invicem, communicet in operatione intellectuali. Phantasmata enim praeambula sunt actioni intellectus, sicut colores actioni visus: unde per eorum diversitatem non diversificaretur actio intellectus, maxime respectu unius intelligibilis, secundum quae tamen ponunt diversificari scientiam huius a scientia alterius, in quantum hic intelligit ea quorum phantasmata habet, et ille alia quorum phantasmata habet. Sed in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatum nullatenus diversificari potest. Adhuc autem ostendendum est quod haec positio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Cum enim dixisset de intellectu possibili, quod est separatus et quod est in potentia omnia, subiungit quod *cum sic singula fiat* (scil. in actu), *ut sciens dicitur qui secundum actum*, i. e. hoc modo sicut scientia est actus, et sicut sciens dicitur esse in actu in quantum habet habitum. Unde subdit: *hoc autem confestim accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter sicut ante addiscere aut invenire.* Et postea, cum quaesivisset *si intellectus simplex est et impassibile et nulli nihil habet commune, sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est?* Et ad hoc solvendum respondet dicens quod *potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat. Oportet autem sic sicut* *in tabula nihil est actu scriptum; quod quidem accidit in intellectu.* Est ergo sententia Aristotelis quod intellectus possibilis ante addiscere aut invenire est in potentia, sicut tabula in qua nihil est actu scriptum; sed post addiscere et invenire est actu secundum habitum scientiae, quo potest per seipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu. Ubi tria notanda sunt. Primum, quod habitus scientiae est actus primus ipsius intellectus possibilis, qui secundum hunc fit actu et potest per seipsum operari. Non autem scientia est solum secundum phantasmata illustrata, ut quidam dicunt, vel quaedam facultas quae nobis acquiritur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur cum intellectu possibili per nostra phantasmata. Secundo, notandum est quod ante nostrum addiscere et invenire ipse intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua nihil est scriptum. Tertio, quod per nostrum addiscere seu invenire, ipse intellectus possibilis fit actu. Haec autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt et fuerunt. Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu est enim locus specierum, ut supra philosophus dixerat; et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo per aliquem praecedentium hominum factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles, et perfectus secundum habitum scientiae, ille habitus et illae species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum addiscere aut invenire, illae species acquirantur in intellectu possibili. Etsi enim aliquis dicat, quod per meum invenire intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu de novo, puta si ego aliquid intelligibilium invenio, quod a nullo praecedentium est inventum: tamen in addiscendo hoc contingere non potest; non enim possum addiscere nisi quod docens scivit. Frustra ergo dixit quod ante addiscere aut invenire intellectus erat in potentia. Sed et si quis addat, homines semper fuisse secundum opinionem Aristotelis: sequitur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis aeternae. Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia actu. Frustra etiam posuit, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis nihil a phantasmatibus accipit. Quamvis et hoc ipsum irrationabile videatur, quod substantia separata a phantasmatibus nostris accipiat, et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut intelligere; quia Aristoteles post verba praemissa subiungit: *et ipse seipsum tunc potest intelligere*, scil. post addiscere aut invenire. Substantia enim separata secundum seipsam est intelligibilis: unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata; nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei supervenientibus per nostrum intelligere aut invenire. Si autem haec inconvenientia velint evadere, dicendo quod omnia praedicta Aristoteles dicit de intellectu possibili secundum quod continuatur nobis, et non secundum quod in se est: primo quidem dicendum est quod verba Aristotelis hoc non sapiunt; immo de ipso intellectu possibili loquitur secundum id quod est proprium sibi, et secundum quod distinguitur ab agente. Deinde si non fiat vis de verbis Aristotelis, ponamus, ut dicunt, quod intellectus possibilis ab aeterno habuerit species intelligibiles, per quas continuetur nobiscum secundum phantasmata quae sunt in nobis. Oportet enim quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, et phantasmata quae sunt in nobis, aliquo horum trium modorum se habeant: quorum unus est, quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, sint acceptae a phantasmatibus quae sunt in nobis, ut sonant verba Aristotelis; quod non potest esse secundum praedictam positionem, ut ostensum est. Secundus autem modus est, ut illae species non sint acceptae a phantasmatibus, sed sint irradiantes supra phantasmata nostra; puta, si species aliquae essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete. Tertius autem modus est, ut neque species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, sint receptae a phantasmatibus, neque imprimant aliquid supra phantasmata. Si autem ponatur secundum, scil. quod species intelligibiles illustrent phantasmata et secundum hoc intelligantur: primo quidem sequitur quod phantasmata fiunt intelligibilia actu, non per intellectum agentem, sed per intellectum possibilem secundum suas species. Secundo, quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod phantasmata sint intelligibilia actu: non enim fiunt phantasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem; hoc autem magis erit receptio quam abstractio. Et iterum, cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium quae sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatibus quae sunt in nobis, intelligibiliter, sed sensibiliter et materialiter; et sic nos non poterimus intelligere universale per huiusmodi irradiationem. Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a phantasmatibus, neque irradiant super ea, erunt omnino disparatae et nihil proportionales habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum; quod manifeste repugnat. Sic igitur omnibus modis impossibile est quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.

Caput 5

[69869] De unitate intellectus, cap. 5 tit. Solvuntur rationes contra pluralitatem intellectus

[69870] De unitate intellectus, cap. 5 Restat autem nunc solvere ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere. Quorum primum est, quia omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae, est forma materialis: unde substantiae separatae a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus, qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiae, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis: quod est contra verba Aristotelis et probationem ipsius qua probat quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus. Dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem: quia habere naturam ut numeraliter multiplicetur, est aliud a natura formae separatae. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere volentes quod nulla forma separata est una numero nec aliquid

individuatum. Quod dicunt ex ipso vocabulo apparere: quia non est unum numero nisi quod est unum de numero; forma autem liberata a materia non est unum de numero, quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est a materia. Sed ut a posterioribus incipiamus, videntur vocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristoteles in quarto Metaph., quod *cuiusque substantia unum est non secundum accidens*, et quod *nihil est aliud unum praeter ens.* Substantia ergo separata si est ens, secundum suam substantiam est una; praecipue cum Aristoteles dicat in octavo Metaph., quod ea quae non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens. Unum autem, in quinto Metaph., dicitur quadrupliciter, scil. numero, specie, genere, proportione. Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero, quia sit unum de numero: non enim numerus est causa unius, sed e converso, sed quia in numerando non dividitur; unum enim est id quod non dividitur. Nec iterum hoc verum est, quod omnis numerus causetur ex materia: frustra enim Aristoteles quaesivisset numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam Aristoteles in quinto Metaph. quod multum dicitur non solum numero, sed specie et genere. Nec etiam hoc verum est, quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquid: alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut philosophus dicit; unde contra Platonem argumentatur in septimo Metaph., quod si ideae sunt separatae, non praedicabitur de multis idea, nec poterit definiri, sicut nec alia individua quae sunt unica in sua specie, ut sol et luna. Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus, nisi in quantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subiectum non existens in alio. Unde et de idea Aristoteles dicit quod, si idea esset separata, esset quaedam, i. e. individua, quam impossibile esset praedicari de multis. Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam. Iam autem supra ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est. Si quis autem obiiciat quod, si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus, non remaneant multae animae, patet solutio per ea quae supra dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens, sicut unum, ut dicitur in quarto Metaph. Sicut igitur esse animae est quidem in corpore in quantum est forma corporis, nec est ante corpus; tamen destructo corpore, adhuc remanet in suo esse: ita unaquaeque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine. Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum, quod hoc Deus facere non possit, quod sint multi intellectus, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa: sicut grave non habet ex sua natura quod sit sursum, tamen grave esse sursum, non includit contradictionem; sed grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret. Sic ergo si intellectus naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Quod dicimus non propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur; sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod caeci ad visum reparentur. Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quaerunt enim utrum intellectum in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si unum intellectum, tunc erit unus intellectus. Si duo in numero et unum in specie, sequitur quod intellecta habebunt rem intellectam: quaecumque enim sunt duo in numero et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelligitur; et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus. Quaerendum est autem ab his qui tam subtiliter se argumentari putant, utrum quod sint duo intellecta in numero et unum in specie, sit contra rationem intellecti in quantum est intellectum, aut in quantum est intellectum ab homine. Et manifestum est, secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti in quantum est intellectum. De ratione enim intellecti, in quantum huiusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur, ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus hominibus. Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem, sequitur quod sit unus intellectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus; et universaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum. Si quis autem vellet respondere quod intellectum ab una substantia separata et intellectum ab alia non est unum specie, quia intellectus differunt specie, seipsum deciperet; quia id quod intelligitur comparatur ad intelligere et ad intellectum, sicut obiectum ad actum et potentiam. Obiectum autem non recipit speciem ab actu neque a potentia, sed magis e converso. Est ergo simpliciter concedendum quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus intelligentibus. Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter. Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus, usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit (sicut et species quae sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt), nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest. Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura rerum habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit in nono Metaph., sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, i. e. secundum exigentiam speciei qua intelligens intelligit. Haec autem, cum sit abstracta a principiis individualibus, non repraesentat rem secundum conditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis. Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, i. e. alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in praedicamentis dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, ut quaedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto vero nullo dicitur. Unde et intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale. Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas: unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet huiusmodi singularia intelligi. Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit; quantum enim ad hoc, individuatur scientia in me et in illo. Nec oportet quod scientia quae est in discipulo causetur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae a calore ignis; sed sicut sanitas quae est in infirmo, a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in discipulo est principium naturale scientiae, scil. intellectus agens et prima principia per se nota; doctor autem subministrat quaedam adminicula, deducendo conclusiones ex principiis per se notis. Unde et medicus nititur eo modo sanare quo natura sanaret, scil. calefaciendo et infrigidando; et magister eodem modo inducit ad scientiam, quo inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo scil. de notis ad ignota. Et sicut sanitas in infirmo fit non secundum potestatem medici, sed secundum facultatem naturae; ita et scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis. Quod autem ulterius obiiciunt, quod si remanerent plures substantiae intellectuales, destructis corporibus, sequeretur quod essent otiosae; sicut Aristoteles in undecimo Metaph. argumentatur, quod si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent otiosae: si bene litteram Aristotelis considerassent, de facili possent dissolvere. Nam Aristoteles, antequam hanc rationem inducat, praemittit: *quare et substantias et principia immobilia tot rationabile suscipere; necessarium enim dimittatur fortioribus dicere.* Ex quo patet quod ipse probabilitatem quamdam sequitur, non necessitatem inducit. Deinde, cum otiosum sit quod non pertingit ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter quod substantiae separatae essent otiosae, si non moverent corpora; nisi forte dicatur, quod motiones corporum sint fines substantiarum separatarum, quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quae sunt ad finem. Unde nec Aristoteles hic inducit quod essent otiosae si non moverent corpora, sed quod *omnem substantiam impassibilem secundum se optimum sortitam finem esse oportet existimare.* Est enim perfectissimum uniuscuiusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiae separatae causarent bonitatem in inferioribus, nisi per motum aliquorum corporum. Unde ex hoc Aristoteles quamdam probabilem rationem assumit, ad ostendendum quod non sunt aliquae substantiae separatae, nisi quae per motus caelestium corporum manifestantur, quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit. Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in decimo Ethic. Obiiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu infiniti intellectus secundum positionem Aristotelis, qui posuit mundum aeternum et homines semper fuisse. Ad hanc autem obiectionem sic respondet Algazel in sua metaphysica: dicit enim quod *in quocumque fuerit unum istorum sine alio*, quantitas vel multitudo sine ordine, *infinitas non removebitur ab eo, sicut a motu caeli.* Et postea subdit: *similiter et animas humanas, quae sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul, quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota desinant esse animae: eo quod nullae earum sunt causae aliis, sed simul sunt, sine prius et posterius natura et situ. Non enim intelligitur in eis prius et posterius secundum naturam nisi secundum tempus creationis suae. In essentiis autem earum, secundum quod sunt essentiae, non est ordinatio ullo modo, sed sunt aequales in esse; e contrario spatiis et corporibus et causae et causato.* Quomodo autem hoc Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem metaphysicae non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim philosophus in secundo Physic., quod de formis quae sunt separatae, in materia autem (in quantum sunt separabiles), considerare est opus philosophiae primae. Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse. Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicetur numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs. Avicenna etiam, qui Arabs fuit, in suo libro de anima sic dicit: *prudentia et stultitia et alia huiusmodi similia, non sunt nisi in essentia animae (...) ergo anima non est una sed est multae numero, et eius species una est.* Et ut Graecos non omittamus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii in commento. Cum enim quaesivisset de intellectu agente, utrum sit unus aut plures, subiungit solvens: *aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures. Sol quidem enim est unus, lumen autem dices modo aliquo partiri ad visus.*

Propter hoc enim non solem in comparatione posuit (scil. Aristoteles), *sed lumen; Plato autem solem.* Ergo patet per verba Themistii quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus. Sed verum est quod principium illustrationis est unum, scil. aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam. Unitatem autem huius separati principii probat Themistius per hoc, quod docens et addiscens idem intelligit, quod non esset nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est quod postea dicit quosdam dubitasse de intellectu possibili, utrum sit unus. Nec circa hoc plus loquitur, quia non erat intentio eius tangere diversas opiniones philosophorum, sed exponere sententias Aristotelis, Platonis et Theophrasti; unde in fine concludit: *sed quod quidem dixi pronunciare quidem de eo quod videtur philosophis, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quae collegimus, accipiat de his sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem et ipsius Platonis, hoc promptum est propalare.* Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastus et Themistius et ipse Plato non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus. Patet etiam quod Averroes perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente. Unde merito supradiximus eum philosophiae Peripateticae perversorem. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes philosophos Graecos et Arabes, praeter Latinos. Est etiam maiori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de Christiana fide loqui praesumpserit; sicut cum dicit quod *Latini pro principio hoc non recipiunt*, scil. quod sit unus intellectus tantum, *quia forte lex eorum est in contrarium.* Ubi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia se alienum innuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit: *haec est ratio per quam Catholici videntur habere suam positionem*, ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audet: *Deum non posse facere quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem.* Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: *per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem.* Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatur ab igne Inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas. Pari enim ratione posset disputare de Trinitate, de incarnatione, et de aliis huiusmodi, de quibus nonnisi caecutiens loqueretur. Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De aeternitate mundi

Thomas de Aquino a Carpaccio depictus («Thomas gloriosus cum S. Marco et S. Ludovico Tolosensi», Staatsgale

---

Textum Leonino 1972 praebito adaequatum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[69887] De aeternitate mundi Supposito, secundum fidem Catholicam, quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est, utrum potuerit semper fuisse. Cuius dubitationis ut veritas explicetur, prius distinguendum est in quo cum adversariis convenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid praeter Deum potuit semper fuisse, quasi possit esse aliquid tamen ab eo non factum: error abominabilis est non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui confitentur et probant omne quod est quocumque modo, esse non posse nisi sit causatum ab eo qui maxime et verissime esse habet. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare. Si autem dicatur hoc esse impossibile, vel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit, aut quia non potuit fieri, etsi Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt: in hoc scilicet quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando

potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre, utrum sit possibile aliquid fieri quod semper fuerit. Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, vel duas causas veritatis habere: vel propter remotionem potentiae passivae, vel propter repugnantiam intellectuum. Primo modo posset dici, antequam Angelus sit factus, non potest Angelus fieri, quia non praeexistit ad eius esse aliqua potentia passiva, cum non sit factus ex materia praeiacente; tamen Deus poterat facere Angelum, poterat etiam facere ut Angelus fieret, quia fecit, et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est secundum fidem quod non potest creatum semper esse: quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse: quod haereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat aliquid semper ens. Secundo modo dicitur propter repugnantiam intellectuum aliquid non posse fieri, sicut quod non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul vera; quamvis Deus hoc possit facere, ut quidam dicunt. Quidam vero dicunt, quod nec Deus hoc posset facere, quia hoc nihil est. Tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse, destruit se ipsam. Si tamen ponatur quod Deus huiusmodi potest facere ut fiant, positio non est haeretica, quamvis, ut credo, sit falsa; sicut quod praeteritum non fuerit, includit in se contradictionem. Unde Augustinus in libro contra Faustum: quisquis ita dicit: si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint: non videt hoc se dicere: si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint. Et tamen quidam magni pie dixerunt Deum posse facere de praeterito quod non fuerit praeteritum; nec fuit reputatum haereticum. Videndum est ergo utrum in his duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo, et tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non erit haereticum dicere quod hoc potest fieri a Deo ut aliquid creatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod, si esset repugnantia intellectuum, esset falsum. Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam impossibile: aliter esset erroneum, si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae Dei derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit. Nec est instantia de peccatis, quae inquantum huiusmodi nihil sunt. In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnent ad invicem, vel non. Quod autem non repugnent ad invicem, sic ostenditur. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque: aut quia oportet ut causa agens praecedat duratione; aut quia oportet quod non esse praecedat duratione; propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri. Primo ostendam, quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, praecedat duratione suum causatum, si ipse voluisset. Primo sic. Nulla causa producens suum effectum subito, necessario praecedit duratione suum effectum. Sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum. Prima per inductionem patet in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et huiusmodi. Nihilominus tamen potest probari per rationem sic. In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis eius, ut patet in omnibus generabilibus, quia in illo instanti in quo incipit ignis esse, calefacit. Sed in operatione subita, simul, immo idem est principium et finis eius, sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suae. Sed terminus actionis simul est cum ipso facto. Ergo non repugnat intellectui si ponatur causa producens effectum suum subito non praecedere duratione causatum suum. Repugnat autem in causis producentibus per motum effectus suos, quia oportet quod principium motus praecedat finem eius. Et quia homines sunt assueti considerare huiusmodi factiones quae sunt per motus, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non praecedat. Et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant. Nec potest huic rationi obviare quod Deus est causa agens per voluntatem: quia etiam voluntas non est necessarium quod praecedat duratione effectum suum; nec agens per voluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione; quod absit ut in Deo ponamus. Praeterea. Causa producens totam rei substantiam non minus potest in producendo totam substantiam, quam causa producens formam in productione formae; immo multo magis: quia non producit educendo de potentia materiae, sicut est in eo qui producit formam. Sed aliquod agens quod producit solum formam, potest in hoc quod forma ab eo producta sit quandocumque ipsum est, ut patet in sole illuminante. Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit quandocumque ipse est. Praeterea. Si aliqua causa sit qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus eius ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est nisi quia causae deest aliquid de complemento: causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo nunquam defuit aliquid de complemento. Ergo causatum eius potest poni semper eo posito; et ita non est necessarium quod duratione praecedat. Praeterea. Voluntas volentis nihil diminuit de virtute eius, et praecipue in Deo. Sed omnes solventes ad rationes Aristotelis, quibus probatur res semper fuisse a Deo per hoc quod idem semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur si non esset agens per voluntatem. Ergo et si ponatur agens per voluntatem, nihilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo nunquam non sit. Et ita patet quod non repugnat intellectui, quod dicitur agens non praecedere effectum suum duratione; quia in illis quae repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit. Nunc restat videre an repugnet intellectui aliquod factum nunquam non fuisse, propter quod necessarium sit non esse eius duratione praecedere, propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse. Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi in Monologio, 8 cap., exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nihilo. Tertia, inquit, interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum. Per similem significationem dici videtur, cum homo contristatus sine causa, dicitur contristatus de nihilo. Secundum igitur hunc sensum, si intelligatur quod supra conclusum est, quia praeter summam essentiam cuncta quae sunt ab eadem, ex nihilo facta sunt, idest non ex aliquo; nihil inconveniens sequetur. Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo eius quod factum est ad nihil, quasi oportuerit illud quod factum est, nihil fuisse, et postmodum aliquid esse. Praeterea, supponatur quod ordo ad nihil in praepositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus: creatura facta est ex nihilo, idest facta est post nihil: haec dictio post ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est: scilicet durationis et naturae. Si igitur ex communi et universali non sequitur proprium et particulare, non esset necessarium ut propter hoc quod creatura dicitur esse post nihil, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid: sed sufficit, si prius natura sit nihil quam ens; prius enim naturaliter inest unicuique quod convenit sibi in se, quam quod ex alio habetur. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non praecedit: non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit: sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur; ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere, quod aer factus est lucidus a sole. Et quia omne quod fit, ex incontingenti fit, idest ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri; oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido, vel ex tenebroso; non ita quod umquam fuerit non lucidus vel tenebrosus, sed quia esset talis, si eum sibi sol relinqueret. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus quae semper illuminantur a sole. Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid esse factum et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit: quia hoc esset efficacissima via ad improbandum aeternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet aeternitatem mundi in undecimo et duodecimo de Civ. Dei, hanc etiam viam omnino praetermittit? Quinimmo videtur innuere quod non sit ibi repugnantia intellectuum: unde dicit decimo de Civ. Dei, 31 cap., de Platonicis loquens: id quomodo intelligant, invenerunt non esse hoc, scilicet temporis, sed substitutionis initium. Sic enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente qui fecit; et tamen facti sunt. Nec unquam dicit hoc non posse intelligi: sed alio modo procedit contra eos. Item dicit undecimo Lib., 4 cap.: qui autem a Deo quidem mundum factum fatentur, non tamen eum temporis sed suae creationis initium habere, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus; dicunt quidem aliquid et cetera. Causa autem quare est vix intelligibile, tacta est in prima ratione. Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt. Dicit enim Augustinus in eodem Lib. cap. 5, contra illos loquens de quibus in praecedenti auctoritate facta est mentio: cum his agimus qui et Deum corporum et omnium naturarum quae non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt; de quibus postea subdit: isti philosophos ceteros nobilitate et auctoritate vicerunt. Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerunt mundum semper fuisse, quia nihilominus ponunt eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectuum percipientes. Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum illis oritur sapientia. Sed quia quaedam auctoritates videntur pro eis facere, ideo ostendendum est quod praestant eis debile fulcimentum. Dicit enim Damascenus I Lib. 8 cap.: non aptum natum est quod ex non ente ad esse deducitur coaeternum esse ei quod sine principio est et semper est. Item Hugo de sancto Victore in principio Lib. sui de sacramentis dicit: ineffabilis omnipotentiae virtus non potuit aliud praeter se habere coaeternum, quo faciendo iuvaretur. Sed harum auctoritatum et similium intellectus patet per hoc quod dicit Boetius in ult. de consolatione: non recte quidam, cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud enim est per interminabilem vitam duci, quod mundo Plato tribuit; aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod divinae mentis esse proprium manifestum est. Unde patet quod etiam non sequitur quod quidam obiiciunt, scilicet quod creatura aequaretur Deo in duratione; et quod per hunc modum dicatur, quod nullo modo potest esse aliquid coaeternum Deo, quia scilicet nihil potest esse immutabile nisi solus Deus, patet per hoc quod dicit Augustinus, in libro XII de Civ. Dei, cap. 15: tempus, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiam si immortalitas Angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit; tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt. Et ideo creatori, in cuius motu dicendum non est vel fuisse quod iam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt. Similiter etiam dicit octavo super Gen.: quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita aeterna est ut ei aliquid coaeternum esse non possit. Consimilia verba dicit in undecimo confessionum. Addunt etiam pro se rationes quas etiam philosophi tetigerunt et eas solverunt; inter quas illa est difficilior quae est de infinitate animarum: quia si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed haec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc homines facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanerent post corpora animae infinitae. Et praeterea non est adhuc demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu. Aliae etiam rationes sunt a quarum responsione supersedeo ad praesens, tum quia eis alibi responsum est, tum quia quaedam earum sunt adeo debiles quod sua debilitate contrariae parti videntur probabilitatem afferre.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De substantiis separatis

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus (Fiesole)

Textum Leonino 1968 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[69251] De substantiis separatis, pr. Quia sacris Angelorum solemniis interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum; sed quod psallendi officio subtrahitur, scribendi studio compensetur. Intendentes igitur sanctorum Angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quae de Angelis antiquitus humana coniectura aestimavit: ut si quid invenerimus fidei consonum, accipiamus; quae vero doctrinae repugnant Catholicae, refutemus.

Caput 1

[69252] De substantiis separatis, cap. 1 tit. De opinionibus antiquorum et Platonis

[69253] De substantiis separatis, cap. 1 Primi quidem igitur philosophantium de rerum naturis sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima rerum principia aliqua corporalia elementa, aut unum aut plura. Et si unum, aut aquam, ut Thales Milesius; aut aerem, ut Diogenes; aut ignem, ut Ephasius; aut vaporem, ut Heraclitus. Et si plura; aut finita, sicut Empedocles quatuor elementa, et cum his duo moventia, amicitiam et litem; aut infinita, sicut Democritus et Anaxagoras: quorum uterque posuit infinitas partes minimas esse omnium rerum principia; nisi quod Democritus eas posuit genere similes, differre autem eas solum figura et ordine et positione; Anaxagoras autem diversarum rerum quae sunt similium partium, infinitas partes minimas prima rerum principia aestimavit. Et quia omnibus inditum fuit in animo ut illud Deum aestimarent quod esset primum rerum principium; prout quisque eorum alicui corporum auctoritatem attribuebat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuendam censebat. Quae quidem ideo dicta sunt, quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur, quas Angelos nominamus. Sed Epicurei ex Democriti doctrinis originem sumentes, deos quosdam ponebant, corporeos quidem utpote humana figura figuratos, quos dicebant esse penitus otiosos, nihil curantes, ut sic perpetuis voluptatibus fruentes possent esse beati. Unde haec opinio intantum invaluit ut usque ad Iudaeos Dei cultores perveniret, quorum Sadducaei dicebant non esse Angelum neque spiritum. Huic autem opinioni triplici via antiqui philosophi restiterunt. Primo namque Anaxagoras, etsi cum

ceteris philosophis naturalibus materialia principia corporalia poneret, posuit tamen primus inter philosophos quoddam incorporale principium, scilicet intellectum. Cum enim, secundum suam positionem, omnia corporalia in omnibus mixta essent, non videbatur quod ab invicem corpora distingui potuissent, nisi fuisset aliquod distinctionis principium, quod ipsum secundum se penitus esset immixtum, et nihil cum natura corporali habens commune. Sed eius opinio etsi in veritate alios praecesserit qui solum corporalem naturam ponebant, invenitur tamen a veritate deficere in duobus. Primo quidem quia, ut ex eius positione apparet, non posuit nisi unum intellectum separatum, qui hunc mundum effecerat, commixta distinguendo. Cum autem Deo attribuamus mundi institutionem, secundum hoc etiam de substantiis incorporalibus, quas Angelos dicimus, quae sunt infra Deum et supra naturas corporeas, ex eius opinione nihil habere poterimus. Secundo, quia etiam circa intellectum, quem unum ponebat immixtum, in hoc videtur deficere, quod eius virtutem et dignitatem non sufficienter expressit. Non enim aestimavit intellectum, quem posuit separatum, ut universale essendi principium, sed solum ut principium distinctivum, non enim ponebat quod corpora invicem commixta esse haberent ab intellectu separato, sed solum quod ab eo distinctionem sortirentur. Unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem primorum naturalium evacuandam. Cum enim apud antiquos naturales poneretur ab hominibus certam rerum veritatem sciri non posse, tum propter rerum corporalium continuum fluxum, tum propter deceptionem sensuum, quibus corpora cognoscuntur; posuit naturas quasdam a materia fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa; et sic eis inhaerendo anima nostra veritatem cognosceret. Unde secundum hoc quod intellectus veritatem cognoscens aliqua seorsum apprehendit praeter materiam sensibilium rerum, sic existimavit esse aliqua a sensibilibus separata. Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis. Una quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intellectu: non enim intelligendo binarium aut ternarium aut lineam et superficiem, aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum, aut aliquid huiusmodi, quod sensu percipi possit. Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicuius particularis; puta, cum intelligimus hominem, nihil intelligentes de Socrate vel Platone aut alio quocumque; et idem apparet in aliis. Unde Plato duo genera rerum a sensibilibus abstracta ponebat: scilicet mathematica, et universalia, quae species sive ideas nominabat. Inter quae tamen haec differentia videbatur: quod in mathematicis apprehendere possumus plura unius speciei, puta duas lineas aequales, vel duos triangulos aequilateros et aequales; quod in speciebus omnino esse non potest, sed homo in universali acceptus, secundum speciem est unus tantum. Sic igitur mathematica ponebat media inter species seu ideas et sensibilia: quae quidem cum sensibilibus conveniunt in hoc quod plura sub eadem specie continentur; cum speciebus autem in hoc quod sunt a materia sensibili separata. In ipsis etiam speciebus ordinem quemdam ponebat: quia secundum quod aliquid erat simplicius in intellectu, secundum hoc prius erat in ordine rerum. Id autem quod primo est in intellectu, est unum et bonum: nihil enim intelligit qui non intelligit unum; unum autem et bonum se consequuntur: unde ipsam primam ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat, et hunc summum Deum esse dicebat. Sub hoc autem uno diversos ordines participantium et participatorum instituebat in substantiis a materia separatis: quos quidem ordines deos secundos esse dicebat, quasi quasdam unitates secundas post primam simplicem unitatem. Rursus, quia sicut omnes aliae species participant uno, ita etiam oportet quod intellectus, ad hoc quod intelligat, participet entium speciebus. Ideo sicut sub summo Deo, qui est unitas prima, simplex et imparticipata, sunt aliae rerum species quasi unitates secundae et dii secundi; ita sub ordine harum specierum sive unitatum ponebat ordinem intellectuum separatorum, qui participant supradictas species ad hoc quod sint intelligentes in actu: inter quos tanto unusquisque est superior, quanto propinquior est primo intellectui, qui plenam habet participationem specierum, sicut et in diis sive unitatibus tanto unusquisque est superior, quanto perfectius participat unitate prima. Separando autem intellectus a diis, non excludebat quin dii essent intelligentes; sed volebat quod superintellectualiter intelligerent, non quidem quasi participantes aliquas species, sed per se ipsos; ita tamen quod nullus eorum esset bonus et unum nisi per participationem primi unius et boni. Rursus, quia animas quasdam intelligentes videmus; non autem convenit hoc animae ex eo quod est anima (alioquin sequeretur quod omnis anima esset intelligens, et quod anima secundum totum id quod est, esset intelligens) ponebat ulterius, quod sub ordine intellectuum separatorum esset ordo animarum; quarum quaedam, superiores videlicet, participant intellectuali virtute, infimae vero ab hac virtute deficiunt. Rursus, quia corpora videntur non per se moveri nisi sint animata, hoc ipsum quod est per se moveri, ponebat corporibus accidere inquantum participabant animam: nam illa corpora quae ab animae participatione deficiunt, non moventur nisi ab alio. Unde ponebat animabus proprium esse quod se ipsas moverent secundum se ipsas. Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum; ita tamen quod supremum corporum, scilicet primum caelum, quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum caelestium corporum. Sub his autem ponebant Platonici et alia immortalia corpora, quae perpetuo animas participant, scilicet aerea vel aetherea. Horum autem quaedam ponebant a terrenis corporibus esse penitus absoluta, quae dicebant esse corpora Daemonum; quaedam vero terrenis corporibus indita, quod pertinet ad animas hominum. Non enim ponebant, hoc corpus terrenum humanum, quod palpamus et videmus, immediate participare animam; sed esse aliud interius corpus animae incorruptibile et perpetuum, sicut et ipsa anima incorruptibilis est; ita quod anima cum suo perpetuo invisibili corpore est in hoc corpore grossiori non sicut forma in materia, sed sicut nauta in navi. Et sicut hominum quosdam dicebant esse bonos, quosdam autem malos, ita et Daemonum. Animas autem caelestes et intellectus separatos et deos omnes dicebant esse bonos. Sic igitur patet quod inter nos et summum Deum quatuor ordines ponebant: scilicet deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum caelestium, et Daemonum bonorum seu malorum. Quae si vera essent, omnes huiusmodi medii ordines apud nos Angelorum nomine censerentur. Nam et Daemones in sacra Scriptura Angeli nominantur, ipsae etiam animae caelestium corporum, si tamen sint animata, inter Angelos sunt connumerandae, ut Augustinus definit in Enchiridion.

Caput 2

[69254] De substantiis separatis, cap. 2 tit. De opinione Aristotilis

[69255] De substantiis separatis, cap. 2 Huius autem positionis radix invenitur efficaciam non habere. Non enim necesse est ut ea quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura: unde nec universalia oportet separata ponere ut subsistentia praeter singularia, neque etiam mathematica praeter sensibilia: quia universalia sunt essentiae ipsorum particularium, et mathematica sunt terminationes quaedam sensibilium corporum. Et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus. Primo quidem constituens et ratione et exemplis, omne quod movetur ab alio moveri; et si aliquid a se ipso moveri dicatur, hoc non est secundum idem, sed secundum diversas sui partes, ita scilicet quod una pars eius sit movens, et alia mota. Et cum non sit procedere in infinitum in moventibus et motis, quia remoto primo movente, esset consequens etiam alia removeri; oportet devenire ad aliquod primum movens immobile et ad aliquod primum mobile, quod movetur a se ipso eo modo quo dictum est: semper enim quod per se ipsum est, est prius et causa eius quod per aliud est. Rursus constituere intendit motus aeternitatem et quod nulla virtus movere potest tempore infinito, nisi infinita, itemque quod nulla virtus magnitudinis sit virtus infinita. Ex quibus concludit, quod virtus primi motoris non est virtus corporis alicuius: unde oportet primum motorem esse incorporeum, et absque magnitudine. Itemque cum in genere mobilium inveniatur appetibile, sicut movens non motum; appetens autem sicut movens motum; concludebat ulterius, quod primum movens immobile est sicut bonum quoddam appetibile; et quod primum movens se ipsum quod est primum mobile, movetur per appetitum ipsius. Est autem considerandum ulterius, quod in ordine appetituum et appetibilium primum est quod est secundum intellectum: nam appetitus intellectivus appetit id quod est secundum se bonum; appetitus autem sensitivus non potest attingere ad appetendum quod est secundum se bonum, sed solum ad appetendum id quod videtur bonum. Bonum enim simpliciter et absolute non cadit sub apprehensione sensus, sed solius intellectus. Unde relinquitur quod primum mobile appetit primum movens appetitu intellectuali. Ex quo potest concludi, quod primum mobile sit appetens et intelligens. Et cum nihil moveatur nisi corpus, potest concludi, quod primum mobile sit corpus animatum anima intellectuali. Non autem solum primum mobile, quod est primum caelum, movetur motu aeterno, sed etiam omnes inferiores orbes caelestium corporum: unde et unumquodque caelestium corporum animatum est propria anima, et unumquodque habet suum appetibile separatum, quod est proprius finis sui motus. Sic igitur sunt multae substantiae separatae nullis penitus unitae corporibus. Sunt etiam multae intellectuales substantiae caelestibus corporibus unitae. Harum autem numerum Aristoteles investigare conatur secundum numerum motuum caelestium corporum. Quidam autem de eius sectatoribus, scilicet Avicenna, numerum earum assignat non quidem secundum numerum motuum, sed magis secundum numerum planetarum, et

aliorum superiorum corporum, scilicet orbis stellati et orbis qui est sine stellis. Multi enim motus ordinari videntur ad motum unius stellae; et sicut omnia alia corpora caelestia sub uno supremo caelo continentur, cuius motu omnia alia revolvuntur; ita etiam sub prima substantia separata, quae est unus Deus, omnes aliae substantiae separatae ordinantur, et similiter sub anima primi caeli omnes caelorum animae. Sub corporibus autem caelestibus secundum Aristotelem ponuntur animata sola corpora animalium et plantarum. Non enim posuit quod aliquod simplex elementare corpus possit esse animatum, quia corpus simplex non potest esse conveniens organum tactus, quod est de necessitate cuiuslibet animalis: unde inter nos et corpora caelestia nullum intermedium corpus animatum ponebat. Sic igitur secundum Aristotelis positionem, inter nos et summum Deum non ponitur nisi duplex ordo intellectualium substantiarum: scilicet substantiae separatae, quae sunt fines caelestium motuum; et animae orbium, quae sunt moventes per appetitum et desiderium. Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum; tamen minus sufficiens videtur quam Platonis positio. Primo quidem, quia multa secundum sensum apparent quorum ratio reddi non potest secundum ea quae ab Aristotele traduntur. Apparent enim in hominibus qui a Daemonibus opprimuntur, et in magorum operibus, aliqua quae fieri non posse videntur nisi per aliquam intellectualem substantiam. Tentaverunt igitur quidam sectatorum Aristotelis, ut patet in epistola Porphyrii ad Anebontem Aegyptium, horum causas reducere in virtutem caelestium corporum, quasi sub quibusdam certis constellationibus magorum opera effectus quosdam insolitos et mirabiles assequantur, ex stellarum etiam impressionibus esse dicunt; quod arreptitii interdum aliqua futura praenuntiant, ad quorum eventum fit quaedam dispositio in natura per caelestia corpora. Sed manifeste sunt in talibus quaedam opera quae nullo modo possunt in causam corporalem reduci: sicut quod arreptitii interdum de scientiis loquuntur quas ignorant, litteraliter loquuntur, cum sint simplices idiotae; et qui vix villam unde nati sunt, exierunt, alienae gentis vulgare polite loquuntur. Dicuntur etiam in magorum operibus quaedam imagines fieri, responsa dantes, et se moventes: quae nullo modo per aliquam causam corporalem perfici possent. Huiusmodi autem effectuum causam plane quis poterit secundum Platonicos assignare, si dicantur haec per Daemones procreari. Secundo, quia inconveniens videtur immateriales substantias ad numerum corporalium substantiarum coarctari. Non enim ea quae sunt superiora in entibus, sunt propter ea quae in eis sunt inferiora, sed potius e converso: id enim propter quod aliquid est, nobilius est. Rationem autem finis non sufficienter aliquis accipere potest ex his quae sunt ad finem, sed potius e converso. Unde magnitudinem et virtutem superiorum rerum non sufficienter aliquis accipere potest ex inferiorum rerum consideratione: quod manifeste apparet in corporalium ordine. Non enim posset caelestium corporum magnitudo et numerus accipi ex elementarium corporum dispositione, quae quasi nihil sunt in comparatione ad illa. Plus autem excedunt immateriales substantiae substantias corporales, quam corpora caelestia excedant elementaria corpora. Unde numerus et virtus et dispositio immaterialium substantiarum ex numero caelestium motuum sufficienter apprehendi non potest. Et ut hoc specialius manifestetur, ipse processus, ipsa verba probationis Aristotilis assumantur. Assumit enim quod nullus motus potest esse in caelo nisi ordinatus ad alicuius delationem: quod satis probabilitatem habet. Omnes enim substantiae orbium esse videntur propter astra, quae sunt nobiliora inter caelestia corpora, et manifestiorem effectum habentia. Ulterius autem assumit quod omnes substantiae superiores, impassibiles et immateriales, sunt fines, cum sint secundum se optima: et hoc quidem rationabiliter dicitur. Nam bonum habet rationem finis: unde illa quae sunt per se optima in entibus, sunt fines aliorum. Sed quod concludit, hunc esse numerum immaterialium substantiarum qui est caelestium motuum, non sequitur ex necessitate. Est enim finis et proximus et remotus. Non est autem necessarium quod proximus finis supremi caeli sit suprema substantia immaterialis, quae est summus Deus; sed magis probabile est ut inter primam immaterialem substantiam et corpus caeleste sint multi ordines immaterialium substantiarum, quarum inferior ordinetur ad superiorem sicut ad finem, et ad infimam earum ordinetur corpus caeleste sicut ad finem proximum. Oportet enim unamquamque rem esse proportionatam quodammodo suo proximo fini. Unde propter distantiam maximam primae immaterialis substantiae ad substantiam corpoream quamcumque, non est probabile quod corporalis substantia ordinetur ad supremam substantiam sicut ad proximum finem. Unde etiam Avicenna posuit, causam primam non esse immediatum finem alicuius caelestium motuum, sed quamdam intelligentiam primam. Et idem etiam potest dici de inferioribus motibus caelestium corporum. Et ideo non est necessarium quod non sint plures immateriales substantiae quam sit numerus caelestium motuum. Et hoc praesentiens Aristoteles non induxit hoc quasi necessarium, sed quasi probabiliter dictum. Sic enim dixit antequam praedictam rationem assignet, enumeratis caelestibus motibus, *quare substantias et principia immobilia et sensibilia tot rationabile est suscipere: necessarium enim dimittatur fortioribus dicere*: non enim reputabat se sufficientem ad hoc quod in talibus aliquid ex necessitate concluderet. Potest etiam alicui videri praedictum Aristotilis processum ad substantias immateriales ponendas inconvenientem esse eo quod procedit ex sempiternitate motus, quae fidei veritati repugnat. Sed si quis diligenter attendat rationem eius processus, non tollitur etiam aeternitate motus sublata. Nam sicut ex aeternitate motus concluditur motoris infinita potentia, ita etiam hoc idem concludi potest ex motus uniformitate. Motor enim qui non semper movere potest, necesse est quod quandoque citius, quandoque tardius moveat, secundum quod paulatim virtus eius deficit in movendo. In motibus autem caelestibus invenitur omnimoda uniformitas. Unde concludi potest quod motori primi motus insit virtus ad semper movendum; et sic idem sequitur.

Caput 3

[69256] De substantiis separatis, cap. 3 tit. De convenientia positionum Aristotilis et Platonis

[69257] De substantiis separatis, cap. 3 His igitur visis, de facili accipere possumus in quo conve-

niant et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias. Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis. Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere. Tertio vero conveniunt in ratione providentiae. Posuit enim Plato, quod summus Deus, qui hoc quod est ipsum unum, est et ipsum bonum, ex primaeva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus omnibus provideat: et unumquodque inferiorum, inquantum participat bonitate primi boni, etiam providet his quae post se sunt, non solum eiusdem ordinis, sed etiam diversorum; et secundum hoc, primus intellectus separatus providet toti ordini separatorum intellectuum, et quilibet superior suo inferiori, totusque ordo separatorum intellectuum providet ordini animarum et inferioribus ordinibus. Rursumque idem observari putat in ipsis animalibus, ut supremae quidem caelorum animae provideant omnibus inferioribus animabus, et toti generationi inferiorum corporum: itemque superiores animae inferioribus, scilicet animae Daemonum animabus hominum. Ponebant enim Platonici, Daemones esse mediatores inter nos et superiores substantias. Ab hac etiam providentiae ratione Aristoteles non discordat. Ponit enim unum bonum separatum omnibus providentem, sicut unum imperatorem vel dominum, sub quo sunt diversi rerum ordines: ita scilicet quod superiores ordines rerum perfecte providentiae ordinem consequuntur, unde nullus defectus in eis invenitur. Inferiora vero entium, quae minus perfecte providentiae ordinem recipere possunt, multis defectibus subiacent; sicut etiam in domo, liberi, qui perfecte participant regimen patrisfamilias, in paucis vel nullis deficiunt: servorum autem actiones in pluribus inveniuntur inordinatae. Unde in inferioribus corporibus defectus proveniunt naturalis ordinis, qui in superioribus corporibus nunquam deficere invenitur. Similiter etiam humanae animae plerumque deficiunt ab intelligentia veritatis et a recto appetitu veri boni: quod in superioribus animabus vel intellectibus non invenitur. Propter quod etiam Plato posuit, Daemonum esse quosdam bonos, quosdam malos, sicut et homines; deos vero et intellectus et caelorum animas omnino absque malitia esse. Secundum igitur haec tria circa substantias separatas invenitur opinio Aristotelis cum Platonis opinione concordare.

Caput 4

[69258] De substantiis separatis, cap. 4 tit. De differentia dictarum positionum Aristotilis et Platonis

[69259] De substantiis separatis, cap. 4 Sunt autem alia in quibus differunt. Primo quidem, ut supra dictum est, Plato supra caelorum animas duplicem ordinem immaterialium substantiarum posuit, scilicet intellectus et deos: quos deos dicebat esse species intelligibiles separatas, quarum participatione intellectus intelligunt. Aristoteles vero universalia separata non ponens, unum solum ordinem rerum posuit supra caelorum animas, in quorum etiam ordine primum esse posuit summum Deum sicut et Plato summum Deum primum esse posuit in ordine specierum, quasi summus Deus sit ipsa idea unius et boni. Hunc autem ordinem Aristoteles posuit utrumque habere: ut scilicet esset intelligens et intellectum; ita scilicet, quod summus Deus intelligeret non participatione alicuius superioris, quod esset eius perfectio, sed per essentiam suam; et idem aestimavit esse dicendum in ceteris substantiis separatis sub summo Deo ordinatis, nisi quod, inquantum a simplicitate primi deficiunt et summa perfectione ipsius, eorum intelligere perfici potest per superiorum substantiarum participationem. Sic igitur secundum Aristotelem huiusmodi substantiae quae sunt fines caelestium motuum, sunt et intellectus intelligentes et intelligibiles species: non autem ita quod sint species vel naturae sensibilium substantiarum, sicut Platonici posuerunt, sed omnino altiores. Secundo vero, quia Plato non coarctavit numerum intellectuum separatorum numero caelestium motuum: non enim ex hac causa movebatur ad ponendum intellectus separatos, sed ipsam naturam rerum secundum se considerans. Aristoteles vero a sensibilibus recedere nolens, ex sola consideratione motuum, ut supra dictum est, pervenit ad ponendum intellectuales substantias separatas: et ideo earum numerum coarctavit caelestibus motibus. Tertio autem, quia Aristoteles non posuit aliquas animas medias inter caelorum animas et animas hominum, sicut posuit Plato: unde de Daemonibus nullam invenitur nec ipse nec eius sequaces fecisse mentionem. Haec igitur sunt quae de opinionibus Platonis et Aristotelis circa substantias separatas ex diversis Scripturis collegimus.

Caput 5

[69260] De substantiis separatis, cap. 5 tit. De opinione Avicebron et rationibus eius

[69261] De substantiis separatis, cap. 5 Eorum vero qui post secuti sunt, aliqui ab eorum positionibus recedentes, in deterius erraverunt. Primo namque Avicebron in libro fontis vitae, alterius conditionis substantias separatas posuit esse. Aestimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse: quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat: qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur. Primo quidem, quia aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem, quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset etiam in rebus ipsis compositio realis intelligenda: ut scilicet uniuscuiusque rei in genere exsistentis genus sit materia, differentia vero forma. Secundo, quia aestimavit quod esse in potentia et esse subiectum et esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur. Quibus duabus positionibus innixus, quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias. Primo enim inspexit in artificialibus, quod componuntur ex forma artificiali et materia, quae est aliqua res naturalis, puta ferrum aut lignum, quae se habet ad formam artificialem ut potentia ad actum. Rursus consideravit quod huiusmodi naturalia corpora particularia composita erant ex elementis. Unde posuit quod quatuor elementa comparantur ad formas particulares naturales, puta lapidis aut ferri, sicut materia ad formam et potentia ad actum. Iterum consideravit quod quatuor elementa conveniunt in hoc quod quodlibet eorum est corpus, differunt autem secundum contrarias qualitates. Unde tertio posuit quod ipsum corpus est materia elementorum, quam vocavit naturalem materiam universalem, et quod formae huius materiae sunt qualitates elementorum. Sed quia videbat quod corpus caeleste convenit cum elementis in corporeitate, differt vero ab eis in hoc quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, posuit quarto ordine materiam corporis caelestis, quae etiam comparatur ad formam caelestis corporis sicut potentia ad actum. Et sic posuit quatuor ordines materiae corporalis. Rursus, quia vidit quod omne corpus significat substantiam quamdam longam, latam et spissam, aestimavit quod corporis, inquantum est corpus huiusmodi, tres dimensiones sunt sicut forma, et substantia, quae subiicitur quantitati et aliis generibus accidentium, est materia corporis inquantum est corpus. Sic igitur substantia quae sustinet novem praedicamenta, ut ipse dicit, est prima spiritualis materia. Et sicut posuit in materia universali corporali, quam dixit esse corpus, quiddam superius quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, scilicet materiam caelestis corporis, et aliquid inferius, quod est susceptivum contrariarum qualitatum, quam credidit esse materiam quatuor elementorum; ita etiam in ipsa substantia posuit quiddam superius, quod non est susceptivum quantitatis, et hoc posuit substantiam separatam, et quiddam inferius quod est susceptivum quantitatis, quod posuit esse materiam incorpoream corporum. Rursus ipsas substantias separatas vel spirituales componi posuit ex materia et forma; et hoc probavit pluribus rationibus. Primo quidem, quia existimavit quod nisi substantiae spirituales essent compositae ex materia et forma, nulla posset inter eas esse diversitas. Si enim non sunt compositae ex materia et forma: aut sunt materia tantum, aut sunt forma tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse quod sint multae substantiae spirituales,

quia materia est una de se et diversificatur per formas. Similiter etiam si substantia spiritualis sit forma tantum, non poterit assignari unde substantiae spirituales sunt diversae. Quia si dicas quod sint diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequetur quod substantia spiritualis sit subiectum perfectionis et imperfectionis. Sed esse subiectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae. Unde relinquitur quod vel non sunt plures substantiae spirituales, vel sunt compositae ex materia et forma. Secunda ratio eius est, quia intellectus spiritualitatis est praeter intellectum corporeitatis; et ita substantia corporalis et spiritualis habent aliquid in quo differunt, habent etiam aliquid in quo conveniunt, quia utrumque est substantia. Ergo sicut in substantia corporali, substantia est tanquam materia sustentans corporeitatem, ita in substantia spirituali, substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem; et secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiae spirituales sunt superiores vel inferiores: sicut etiam aer quanto est subtilior, tanto plus participat de claritate. Tertia ratio eius est, quia esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus quasi superioribus et corporalibus quasi inferioribus. Illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus, erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. Sed in substantiis corporalibus invenitur triplex ordo: scilicet corpus spissum, quod est corpus elementorum; et corpus subtile, quod est corpus caeleste; et iterum materia et forma corporis. Ergo etiam in substantia spirituali invenitur substantia spiritualis inferior, puta quae coniungitur corpori; et superior, quae non est coniuncta corpori; et iterum materia et forma, ex quibus substantia spiritualis componitur. Quarta ratio eius est, quia omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore. Sed creator est unum tantum. Oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus: quorum necesse est ut unum sit forma, et aliud materia; quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis. Quinta ratio eius est quia omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae non habet formam per quam fiat unum, est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

Caput 6

[69262] De substantiis separatis, cap. 6 tit. In quo positio Avicebron reprobatur

[69263] De substantiis separatis, cap. 6 Haec autem quae dicta sunt, in pluribus manifestam improbabilitatem continent. Primo namque, quia ab inferioribus ad suprema entium ascendit resolvendo in principia materialia; quod omnino rationi repugnat. Comparatur enim materia ad formam sicut potentia ad actum. Manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus: non enim dic-

itur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum: unde neque simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu. Quanto igitur magis resolvendo descenditur ad principia materialia, tanto minus invenitur de ratione entis. Suprema autem in entibus oportet esse maxime entia: nam et in unoquoque genere suprema quae sunt aliorum principia, esse maxime dicuntur, sicut ignis est calidus maxime. Unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo. Secundo, quia, quantum ex suis dictis apparet, in antiquam quodammodo naturalium opinionem rediit, qui posuerunt omnia esse unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam: quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens actu. Nisi quod antiqui naturales, nihil aliud praeter corpora esse aestimantes, hanc materiam communem et substantiam omnium aliquod corpus esse dicebant; puta aut ignem, aut aerem, aut aquam aut aliquid medium. Sed iste non solum in corporibus naturam rerum existimans comprehendi, illud unum quod posuit esse primam materiam communem substantiam omnium, dixit esse substantiam non corpoream. Et quod simili modo posuerit hanc universalem materiam, ut dicit, esse substantiam omnium, sicut naturales hoc ponebant de aliquo uno corporum, manifestum est ex hoc quod eorum quae conveniunt in genere, ponit genus esse materiam; differentias vero, quibus species differunt, ponit esse formas. Dicit enim, quod omnium corporalium est materia communis ipsum corpus: rursumque omnium substantiarum tam corporalium quam spiritualium est communis materia ipsa substantia. Unde apparet quod est similis habitudo generis ad differentias, sicut subiecti ad proprias passiones; ut scilicet substantia hoc modo dividatur per spiritualem et corporalem, et corpus per caeleste et elementare, sicut numerus per par et impar, aut animal per sanum et aegrum: quorum numerus est subiectum paris et imparis sicut propriarum passionum, et animal sani et aegri, tam subiecto quam passionibus de speciebus omnibus praedicatis. Sic igitur si substantia quae praedicatur de omnibus, compararetur ad spirituale et corporale sicut materia et subiectum eorum, sequetur quod haec duo adveniant substantiae per modum accidentalium passionum; et similiter in omnibus aliis consequentibus: quod ipse expresse concedit ponens omnes formas secundum se consideratas accidentia esse; dicuntur tamen substantiales per comparationem ad aliquas res in quarum definitionibus cadunt, sicut albedo est de ratione hominis albi. Sic haec positio tollit quidem veritatem materiae primae. Quia si de ratione materiae est quod sit in potentia, oportet quod prima materia sit omnino in potentia: unde nec de aliquo exsistentium actu praedicatur, sicut nec pars de toto. Tollit etiam logicae principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiae, dum omnia in modum accidentalis praedicationis convertit. Tollit etiam naturalis philosophiae fundamenta, auferens veram generationem et corruptionem a rebus, sicut et antiqui naturales ponentes unum materiale principium. Neque enim simpliciter aliquid generari dicitur, nisi quia simpliciter fit ens. Nihil autem fit quod prius erat. Si igitur aliquid prius erat in actu, quod est simpliciter esse; sequetur, quod non simpliciter fiat ens sed fiat ens hoc quod prius non erat: unde secundum quid generabitur, et non simpliciter. Tollit demum, et ut finaliter concludam, praedicta positio etiam philosophiae primae principia, auferens unitatem a singulis rebus, et per consequens veram entitatem simul et rerum diversitatem. Si enim alicui existenti in actu superveniat alius actus, non erit totum unum per se, sed solum per accidens; eo quod duo actus vel formae secundum se diversae sunt, conveniunt autem solum in subiecto. Esse autem unum per unitatem subiecti, est esse unum per accidens: sive duae formae sint non ordinatae ad invicem, ut album et musicum, dicimus enim quod album et musicum sunt unum per accidens, quia insunt uni subiecto; sive etiam formae vel actus sint ad invicem ordinatae, sicut color et superficies. Non enim est simpliciter unum superficiatum et coloratum, etsi quodammodo coloratum per se de superficiato praedicetur: non quia superficiatum significet essentiam colorati, sicut genus significat essentiam speciei, sed ea ratione qua subiectum ponitur in definitione accidentis; alioquin non praedicaretur coloratum de superficiato per se, sed hoc de illo. Solo autem hoc modo species est unum simpliciter, inquantum vere id quod est homo, animal est: non quia animal subiiciatur formae, sed quia ipsa forma animalis est forma hominis, non differens nisi sicut determinatum ab indeterminato. Si enim aliud sit animal et aliud bipes, non erit per se unum animal bipes quod est homo, unde nec erit per se ens; et per consequens sequetur quod quaecumque in genere conveniunt, non different nisi accidentali differentia; et omnia erunt unum secundum substantiam, quae est genus et subiectum omnium substantiarum; sicut si superficiei una pars sit alba et alia nigra, totum est una superficies. Propter quod et antiqui ponentes unam materiam, quae erat substantia omnium, de omnibus praedicata, ponebant omnia esse unum. Et haec etiam inconvenientia sequuntur ponentes ordinem diversarum formarum substantialium in uno et eodem. Tertio, secundum praedictae positionis processum, necesse est procedere in causis materialibus in infinitum, ita quod nunquam sit devenire ad primam materiam. In omnibus enim quae in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, id in quo conveniunt accipit ut materiam; id vero in quo differunt accipit ut formam, ut ex praemissis patet. Si ergo sit una materia communis omnium, ad hoc quod diversas formas recipiat, oportet quod nobiliorem formam in subtiliori et altiori materia recipiat, ignobiliorem vero in inferiori materia et grossiori: puta formam spiritualitatis in subtiliori materia, formam vero corporeitatis in inferiori, ut ipse dicit. Praeexistit ergo in materia differentia subtilitatis et grossitiei ante formam spiritualitatis et corporeitatis. Oportet igitur quod iterum ante grossitiem et subtilitatem praeexistat in materia aliqua alia differentia, per quam una materia sit receptiva unius, et alia alterius: et eadem quaestio redibit de illis aliis praeexistentibus, et sic in infinitum. Quandocumque enim deveniretur ad materiam totaliter informem, secundum principia positionis praedictae oporteret quod non reciperet nisi unam formam, et aequaliter per totum: et iterum materia illi formae substrata, non reciperet consequenter nisi unam formam, et uniformiter per totum; et ita descendendo usque ad infima, nulla diversitas in rebus inveniri posset. Quarto, quia antiquis naturalibus ponentibus primam materiam communem substantiam omnium, possibile erat ex ea diversas res instituere, attribuendo diversis partibus eius formas diversas. Poterat enim in illa communi materia, cum corporalis esset, intelligi divisio secundum quantitatem. Remota autem divisione quae est secundum quantitatem, non remanet nisi divisio secundum formam vel secundum materiam. Si igitur ponatur universalis materia, quae est communis omnium substantia, non habens in sui ratione quantitatem, eius divisio non potest intelligi nisi vel secundum formam, vel secundum materiam ipsam. Cum autem dicitur quod materia incorporea communis partim recipit formam hanc, et partim recipit formam illam, divisio materiae praesupponitur diversitati formarum in materia receptarum. Non ergo illa divisio potest secundum has formas intelligi. Si ergo intelligatur secundum formas aliquas, oportet quod intelligatur secundum formas priores; quarum neutram materia per totum recipit. Unde oportet iterum in materia praeintelligere divisionem vel distinctionem quamcumque. Erit igitur et haec secundum alias formas in infinitum, vel oportet devenire ad hoc quod prima divisio sit secundum ipsam materiam. Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia secundum se ipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem, quia hoc esset distingui materiam secundum quantitatem aut formam seu dispositionem. Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed quod materiae sint multae et distinctae secundum se ipsas. Materiae autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet, non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus (hoc enim est praeter essentiam materiae), sed secundum distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum. Cum enim potentia id quod est ad actum dicatur, necesse est ut potentia distinguatur secundum id ad quod primo potentia dicitur. Dico autem ad aliquid primo potentiam dici, sicut potentiam visivam ad colorem, non autem ad album aut nigrum, quia eadem est susceptiva utriusque; et similiter superficies est susceptiva albi et nigri secundum unam potentiam, quae primo dicitur respectu coloris. Unde patet falsum esse principium quod supponebat, dicens potentiam et receptionem in omnibus eodem modo inveniri.

Caput 7

[69264] De substantiis separatis, cap. 7 tit. Quod spiritualis et corporalis substantiae non potest esse una materia

[69265] De substantiis separatis, cap. 7 Ex hac autem ratione ulterius concludi potest, quod spiritualis et corporalis substantiae non potest esse una materia. Nam si est materia una et communis utrorumque, oportet in ipsa distinctionem praeintelligi ante differentiam formarum, scilicet spiritualitatis et corporeitatis: quae quidem non potest esse secundum quantitatis divisionem quia in substantiis spiritualibus quantitatis dimensiones non inveniuntur. Unde relinquitur quod ista distinctio sit vel secundum formas seu dispositiones, vel secundum ipsam materiam: et cum non possit esse secundum formas et dispositiones in infinitum, oportet tandem redire ad hoc quod sit distinctio in materia secundum se ipsam. Erit igitur omnino alia materia spiritualium et corporalium substantiarum. Item cum recipere sit proprium materiae inquantum huiusmodi, si sit eadem materia spiritualium et corporalium substantiarum, oportet quod in utrisque sit idem receptionis modus. Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, idest non secundum communem rationem formae. Nec hoc habet materia corporalis inquantum dimensionibus subiic-

itur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit. Unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae, ex ipsa natura materiae, quae quia est infima, debilissimo modo recipit formam: fit enim receptio secundum modum recipientis. Et per hoc maxime deficit a completa receptione formae, quae est secundum totalitatem ipsius particulariter ipsam recipiens. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit formam intellectam secundum suam totalitatem; alioquin eam in sua totalitate intelligere non valeret. Sic enim intellectus intelligit rem secundum quod forma eius in ipso existit. Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum eius totalitatem. Adhuc ultra procedentibus manifestum fit quod tanto aliquid in entibus est altius, quanto magis habet de ratione essendi. Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, quod actus est potentia perfectior, et magis habet de ratione essendi: non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est actu. Oportet igitur id quod est superius in entibus, magis accedere ad actum; quod autem est in entibus infimum, propinquius esse potentiae. Quia igitur materia spiritualium substantiarum non potest esse eadem cum corporalium materia, sed longe altior, ut ostensum est; necesse est ut longe distet a corporalium materia, secundum differentiam potentiae et actus. Corporalium autem materia est potentia pura, secundum sententiam Aristotelis et Platonis. Relinquitur igitur quod materia substantiarum spiritualium non sit potentia pura, sed sit aliquid ens actu, in potentia existens. Non autem sic dico ens actu, quasi ex potentia et actu compositum; quia vel esset procedere in infinitum, vel oporteret venire ad aliquid quod esset ens in potentia tantum: quod cum sit ultimum in entibus, et per consequens non potens recipere nisi debiliter et particulariter, non potest esse prima materia spiritualis et intellectualis substantiae. Relinquitur ergo quod spiritualis substantiae materia ita sit ens actu, quod sit actus vel forma subsistens; sicut et materia corporalium rerum ita dicitur ens in potentia, quia est ipsa potentia formis subiecta. Ubicumque autem ponitur materia ens actu, nihil differt dicere materiam et substantiam rei. Sic enim antiqui naturales, qui ponebant primam materiam corporalium rerum esse aliquid ens actu, dicebant materiam esse omnium rerum substantiam, per modum quo artificialium substantia nihil est aliud quam eorum materia. Sic igitur si materia spiritualium substantiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum, sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia. Et secundum hoc nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus, et ponere substantias spirituales simplices, non compositas ex materia et forma. Amplius, cum actus naturaliter sit prior potentia et forma quam materia, potentia quidem dependet in suo esse ab actu, et materia a forma; forma autem in suo esse non dependet a materia secundum propriam rationem vel actus (a potentia); non enim priora naturaliter a posterioribus dependent. Si igitur aliquae formae sint quae sine materia esse non possunt, hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formae, sed ex hoc quod sunt tales formae, scilicet imperfectae, quae per se sustentari non possunt, sed indigent materiae fundamento. Sed ante omne imperfectum invenitur aliquid perfectum in omnibus generibus; puta, si est ignis in materia aliena, a qua ignis secundum suam rationem non dependet, necesse est esse ignem non sustentatum in materia aliena. Sunt igitur supra formas in materiis receptas, aliquae formae per se subsistentes, quae sunt spirituales substantiae ex materia et forma non compositae. Hoc etiam apparet in infimis substantiarum spiritualium, scilicet animabus, si quis eas ponat corporibus uniri ut formas. Impossibile est enim id quod est ex materia et forma compositum esse alicuius corporis formam. Nam esse formam alicuius est esse actum eiusdem. Nulla igitur pars eius quod est alicuius forma, potest esse materia, quae est potentia pura.

Caput 8

[69266] De substantiis separatis, cap. 8 tit. De solutione rationum Avicebron

[69267] De substantiis separatis, cap. 8 His igitur visis, facile est rationes dissolvere in contrarium adductas. Prima enim ratio concludere videbatur quod non posset esse diversitas in spiritualibus substantiis, si non essent ex materia et forma compositae. Quae quidem ratio in utraque parte suae deductionis deficiebat. Neque enim oportet quod ea quae sunt materiae tantum, sint absque diversitate; neque etiam hoc oportet de substantiis quae sunt formae tantum. Dictum est enim, quod quia materia secundum id quod est, est in potentia ens, necesse est ut secundum potentiae diversitatem sint diversae materiae. Nec aliud dicimus materiae substantiam quam ipsam potentiam quae est in genere substantiae. Nam genus substantiae, sicut et alia genera, dividitur per potentiam et actum: et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias quae sunt in potentia tantum, esse diversas, secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur: per quem modum caelestium corporum materia a materia elementorum distinguitur. Nam materia caelestium corporum est in potentia ad actum perfectum, idest ad formam quae complet totam potentialitatem materiae, ut iam non remaneat potentia ad alias formas. Materia autem elementorum est in potentia ad formam incompletam, quae totam potentiam materiae terminare non potest. Sed supra has materias, est spiritualis materia, idest ipsa substantia spiritualis, quae recipit formam secundum suam totalitatem, inferioribus materiis formam particulariter recipientibus. Similiter etiam non tenet deductio ex parte formarum. Manifestum est enim quod si res compositae ex materia et forma secundum formas differunt, quod ipsae formae secundum se ipsas diversae sunt. Sed si dicatur quod diversarum rerum formae non sunt diversae nisi propter materiae diversitatem, sicut diversi colores ex una solis illustratione causantur in aere secundum differentiam spissitudinis et diversitatis illius, necesse est quod ante colorum diversitatem praeintelligatur in aere diversitas puritatis et spissitudinis: et sic etiam necesse erit quod in materia ante unam formam intelligatur alia forma, sicut etiam in corporibus ante colorem intelligitur superficies. Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis, nam quae materiae est propinquior, imperfectior est, et quasi in potentia respectu supervenientis formae. Sic igitur

nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem, quamvis sint formae tantum, ex hoc quod una earum est alia perfectior; ita quod imperfectior est in potentia respectu perfectioris, usque ad primam earum, quae est actu tantum, quae Deus est; ut sic omnes inferiores spirituales substantiae, et materiae possint dici secundum hoc quod sunt in potentia, et formae secundum hoc quod sunt actu. Unde patet frivolum esse quod contra hoc obiicit concludens, si spiritualis substantia secundum perfectionem et imperfectionem differt, quod oportet ipsam esse perfectionis et imperfectionis subiectum: et sic, cum subiectum pertineat ad rationem materiae, oportebit substantiam spiritualem habere materiam. In quo quidem dupliciter fallitur. Primo quidem, quia aestimat perfectionem et imperfectionem esse quasdam formas supervenientes, vel accidentia quae subiecto indigeant: quod quidem manifeste falsum est. Est enim quaedam rei perfectio secundum suam speciem et substantiam, quae non comparatur ad rem sicut accidens ad subiectum, vel sicut forma ad materiam, sed ipsam propriam speciem rei designat. Sicut enim in numeris unus est maior alio secundum propriam speciem, unde inaequales numeri specie differunt, ita in formis tam materialibus quam a materia separatis una est perfectior alia secundum rationem propriae naturae, inquantum scilicet propria ratio speciei in tali gradu perfectionis consistit. Secundo, quia esse subiectum non consequitur solum materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam. Omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum, ei natum est subiici. Et per hunc etiam modum spiritualis substantia, quamvis non habeat materiam partem sui, ipsa tamen prout est ens secundum aliquid in potentia, potest subiici intelligibilibus speciebus. Ex hoc etiam solutio secundae rationis apparet. Cum enim dicimus aliquam substantiam corporalem esse vel spiritualem, non comparamus spiritualitatem vel corporeitatem ad substantiam sicut formas ad materiam, vel accidentia ad subiectum, sed sicut differentias ad genus: ita quod substantia spiritualis non propter aliquid additum substantiae est spiritualis sed secundum suam substantiam, sicut et substantia corporalis non per aliquid additum substantiae est corporalis, sed per suam substantiam. Non enim est alia forma per quam species differentiae praedicationem suscipit, ab ea per quam suscipit praedicationem generis, ut supra dictum est. Unde non oportet quod spiritualitati spiritualis substantiae subiiciatur aliquid sicut materia vel subiectum. Tertia vero ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant. Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae. Rursumque in substantiis omnibus non est idem modus essendi. Illae enim substantiae quae perfectissime esse participant, non habent in se ipsis aliquid quod sit ens in potentia solum: unde immateriales substantiae dicuntur. Sub his vero sunt substantiae quae etsi in se ipsis huiusmodi materiam habeant, quae secundum sui essentiam est ens in potentia tantum; tota tamen earum potentialitas completur per formam, ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam, unde et incorruptibiles sunt, sicut caelestia corpora, quae necesse est ex materia et forma composita esse. Manifestum est enim ea actu existere; alioquin motus subiecta esse non possent, aut sensui subiacere, aut alicuius actionis esse principium. Nullum autem eorum est forma tantum: quia si essent formae absque materia, essent substantiae intelligibiles actu simul et intelligentes secundum se ipsas: quod esse non potest, cum intelligere actus corporis esse non possit, ut probatur in libro de anima. Relinquitur ergo quod sunt quidem ex materia et forma composita: sed sicut illud corpus ita est huic magnitudini et figurae determinatae subiectum, quod tamen non est in potentia ad aliam magnitudinem vel figuram: ita caelestium corporum materia ita est huic formae subiecta, quod non est in potentia ad aliam formam. Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum, quae in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam unam cui subiicitur, quin remanet adhuc in potentia ad alias formas. Et secundum hanc diversitatem materiae invenitur in corporibus subtilius et grossius prout caelestia corpora sunt subtiliora et magis formalia quam elementaria. Et quia forma proportionatur materiae, consequens est quod etiam caelestia corpora habeant nobiliorem formam et magis perfectam, utpote totam potentialitatem materiae adimplentem. In substantiis igitur superioribus, a quibus est omnino potentia materiae aliena, invenitur quidem differentia maioris et minoris subtilitatis secundum differentiam perfectionis formarum, non tamen in eis est compositio materiae et formae. Quarta vero ratio efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia careant, quod a Deo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, potest inveniri nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se existeret. Eademque ratio est de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse. Potest autem quis dicere: quod id quod participat (aliquid) est secundum se carens illo; sicut superficies, quae nata est participare colorem, secundum se considerata, est non color et non colorata. Similiter igitur id quod participat esse, oportet esse non ens. Quod autem est in potentia ens et participativum ipsius, non autem secundum se est ens, materia est, ut supra dictum est. Sic igitur omne quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam. Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto. Si igitur per hoc quod dico: non ens, removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem non ens removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, qui est forma participativus ultimi actus, qui est esse. Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus, a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utramque potentiam materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit. Quintae vero rationis solutio iam ex dictis apparet. Quia enim substantia spiritualis esse participat non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse eius non est infinitum, sed finitum. Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formae in materia existentes. Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter: scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, inquantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem infinita inferius, inquantum non participatur in subiecto. Primum vero principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum.

Caput 9

[69268] De substantiis separatis, cap. 9 tit. De opinione eorum qui dicunt substantias spirituales non esse creatas

[69269] De substantiis separatis, cap. 9 Sicut autem praedicta positio circa conditionem spiritualium substantiarum a sententia Platonis et Aristotelis deviavit, eis immaterialitatis simplicitatem auferens; ita et circa modum existendi ipsarum aliqui a veritate deviasse inveniuntur, auferentes

earum originem a primo et summo auctore. In quo inveniuntur diversi homines tripliciter errasse. Quidam enim posuerunt praedictas substantias omnino causam sui esse non habere. Quidam autem posuerunt eas quidem essendi causam habere, non tamen immediate eas omnes procedere a summo et primo principio, sed quadam serie ordinis inferiores earum a superioribus essendi originem habere. Alii vero confitentur omnes quidem huiusmodi substantias immediate essendi habere originem a primo principio, sed in ceteris quae de eis dicuntur, puta quod sunt viventes, intelligentes et alia huiusmodi, superiores inferioribus causas existere. Primi quidem igitur spirituales substantias omnino increatas esse existimant, huiusmodi opinionem sumentes ex his quae secundum materiam causantur, utentes communi suppositione naturali philosophorum pro principio: ex nihilo nihil fieri. Hoc autem videtur fieri quod habet causam sui esse. Quidquid igitur sui esse causam habet, oportet illud ex alio fieri. Hoc autem ex quo aliquid fit, est materia. Si igitur spirituales substantiae materiam non habent, consequens videtur eas omnino causam sui esse non habere. Rursus. Fieri, moveri quoddam est, vel mutari. Mutationis autem omnis et motus subiectum aliquod esse oportet; est enim motus actus existentis in potentia. Oportet igitur omni ei quod fit subiectum, aliquod praeexistere. Spirituales igitur substantiae, si immateriales sunt, factae esse non possunt. Item. In qualibet factione cum pervenitur ad factum esse ultimum, non remanet aliquid fieri: sicut nec post ultimum motum esse, remanet moveri. Videmus autem in his quae generantur, quod unumquodque eorum tunc factum esse dicitur quasi terminata factione, quando accipit formam: est enim forma generationis terminus. Adepta igitur forma, nihil restat fiendum. Habens igitur formam non fit ens sed est ens secundum suam formam. Si igitur aliquid sit secundum se forma, hoc non fit ens. Spirituales autem substantiae sunt quaedam formae subsistentes, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur spirituales substantiae sui esse causam habent, quasi ab alio factae. Posset etiam aliquis ad hoc argumentari ex opinionibus Aristotelis et Platonis, qui huiusmodi substantias ponunt esse sempiternas. Nullum autem sempiternum videtur esse factum, quia ens fit ex non ente, sicut album ex non albo; unde videtur consequens ut quod fit, prius non fuerit. Sic igitur consequens est, si spirituales substantiae sunt sempiternae, quod non sint factae, nec habeant sui esse principium et causam. Sed si quis diligenter consideret, ab eadem radice inveniet hanc opinionem procedere, et praedictam, quae materiam spiritualibus substantiis adhibet. Processit enim supradicta opinio ex hoc quod spirituales substantias eiusdem rationis esse existimavit cum materialibus substantiis, quae sensu percipiuntur: imaginationem transcendere non valens. Sic et ista opinio ex hoc videtur procedere quod elevari non potest intellectus ad intuendum alium modum causandi quam iste qui convenit materialibus rebus. Paulatim enim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem. Primo namque in sola exteriori mutatione, rerum originem consistere homines aestimaverunt. Dico autem exteriorem originem, quae fit secundum accidentales transmutationes. Primi enim philosophantes de naturis, rerum fieri statuerunt nihil esse aliud quam alterari; ita quod id quod est rerum substantia, quam materiam nominabant, sit principium primum penitus non causatum. Non enim distinctionem substantiae et accidentis intellectu transcendere poterant. Alii vero aliquantulum ulterius procedentes, etiam ipsarum substantiarum originem investigaverunt, ponentes aliquas substantias causam sui esse habere. Sed quia nihil praeter corpora mente percipere poterant, resolvebant quidem corporales substantias in aliqua principia, sed corporalia, ponentes ex quibusdam corporibus congregatis alia fieri, ac si rerum origo in sola congregatione et segregatione consisteret. Posteriores vero philosophi ulterius processerunt, resolventes sensibiles substantias in partes essentiae, quae sunt materia et forma: et sic fieri rerum naturalium in quadam transmutatione posuerunt, secundum quod materia alternatim diversis formis subiicitur. Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiorem. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse. Rursus. In omni causarum ordine necesse est universalem causam particulari praeexistere. Nam causae particulares non agunt nisi in universalium causarum virtute. Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens, particularis causa est, habet enim particularem effectum; est enim omnis motus ex hoc determinato in illud determinatum, omnisque mutatio motus cuiusdam terminus est. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi sive originis rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi. Item. Necesse est quod per accidens est, in id reduci quod per se est. In omni autem quod fit per mutationem vel motum, fit quidem hoc vel illud ens per se, ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente sed ex non ente hoc; ut si canis ex equo fiat, ut Aristotelis exemplo utamur, fit quidem canis per se, non autem fit animal per se, sed per accidens, quia animal erat prius. Oportet igitur originem quamdam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse communiter sumptum per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum transcendat. Adhuc. Si quis ordinem rerum consideret, semper inveniet id quod est maximum causam esse eorum quae sunt post ipsum; sicut ignis, qui est calidissimus, causa est caliditatis in ceteris elementatis corporibus. Primum autem principium, quod Deum dicimus, est maxime ens. Non enim est in infinitum procedere in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire, quod melius est esse unum quam plura. Quod autem in universo melius est, necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis; necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus. His autem visis, facile est solvere rationes inductas. Quod enim antiqui naturales quasi principium supposuerunt, ex nihilo nihil fieri, ex hoc processit quia solum fiendi modum pervenire potuerunt, qui est per mutationem vel motum. De quo etiam fiendi modo secunda ratio procedebat. In his enim quae fiunt per mutationem vel motum, subiectum factioni praesupponitur; sed in supremo modo fiendi, qui est per essendi influxum, nullum subiectum factioni praesupponitur, quia hoc ipsum est subiectum fieri secundum hunc factionis modum, quod est subiectum esse participare per influentiam superioris entis. Similiter etiam tertia ratio de hoc modo fiendi procedit qui est per mutationem et motum. Cum enim ad formam perventum fuerit, nihil de motu restabit. Oportet tamen intelligere quod per formam res generata esse participet ab universali essendi principio. Non enim causae agentes ad determinatas formas sunt causae essendi nisi inquantum agunt in virtute primi et universalis principii essendi. Quarta etiam ratio eodem modo procedit de his quae fiunt per motum vel mutationem, in quibus necesse est ut non esse praecedat esse eorum quae fiunt, quia eorum esse est terminus mutationis vel motus. In his autem quae fiunt absque mutatione vel motu per simplicem emanationem sive influxum, potest intelligi aliquid esse factum praeter hoc quod quandoque non fuerit. Sublata enim mutatione vel motu non invenitur in actione influentis principii, prioris et posterioris successio. Unde necesse est ut sic se habeat effectus per influxum causatus ad causam influentem quamdiu agit, sicut in rebus quae per motum fiunt, se habet ad causam agentem in termino actionis cum motu existentis. Tunc autem effectus iam est. Necesse est igitur ut in his quae absque motu fiunt, simul cum agentis influxu sit ipse effectus productus. Si autem actio influentis sine motu extiterit, non accedit agenti dispositio ut postmodum possit agere, cum prius non potuerit, quia iam haec mutatio quaedam esset. Potuit igitur semper agere influendo; unde et effectus productus intelligi potest semper fuisse. Et hoc quidem aliqualiter apparet in corporalibus rebus. Ad praesentiam enim corporis illuminantis producitur lumen in aere absque aliqua aeris transmutatione praecedente: unde si semper corpus illuminans aeri praesens fuisset, semper ab ipso aer lumen haberet. Sed expressius hoc videtur in intellectualibus rebus, quae sunt magis remotae a motu. Est enim principiorum veritas causa veritatis in conclusionibus semper veris. Sunt enim quaedam necessaria quae suae necessitatis causam habent, ut etiam Aristoteles dicit in quinto metaphysicae, et in octavo physicorum. Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias immateriales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis subtraxerunt causam essendi. Non enim in hoc a sententia Catholicae fidei deviarunt, quod huiusmodi posuerunt increata, sed quia posuerunt ea semper fuisse, cuius contrarium fides Catholica tenet. Non enim est necessarium, quamvis origo sit ab immobili principio absque motu, quod eorum esse sit sempiternum. A quolibet enim agente procedit effectus secundum modum sui esse. Esse autem primi principii est eius intelligere et velle. Procedit igitur universitas rerum a primo principio sicut ab intelligente et volente. Intelligentis autem et volentis est producere aliquid non quidem ex necessitate, sicut ipsum est, sed sicut vult et intelligit. In intellectu autem primi intelligentis comprehenditur omnis modus essendi, et omnis mensura quantitatis et durationis. Sicut igitur non eumdem modum essendi rebus indidit quo ipsum existit, corporumque quantitatem sub determinata mensura conclusit, cum in eius potestate, sicut et in intellectu, omnes mensurae contineantur; ita etiam dedit rebus talem durationis mensuram qualem voluit, non qualem habet. Sicut igitur corporum quantitas sub tali determinata mensura concluditur, non quia actio primi principii ad hanc mensuram quantitatis determinetur, sed quia talis mensura quantitatis sequitur in effectu, qualem intellectus causae praescripsit: ita etiam ex actione primi agentis consequitur determinata durationis mensura ex intellectu divino eam praescribente: non quasi ipse subiaceat successivae durationi, ut nunc velit aut agat aliquid quod prius noluerit, sed quia tota rerum duratio sub eius intellectu et virtute concluditur, ut determinet rebus ab aeterno mensuram durationis quam velit.

Caput 10

[69270] De substantiis separatis, cap. 10 tit. Contra illos qui ponunt quod non omnes substantiae spirituales sunt immediate a Deo

[69271] De substantiis separatis, cap. 10 Haec igitur et huiusmodi alii considerantes asserunt quidem omnia essendi originem trahere a primo et summo rerum principio, quem dicimus Deum; non tamen immediate, sed ordine quodam. Cum enim primum rerum principium sit penitus unum et simplex, non aestimaverunt quod ab eo procederet nisi unum. Quod quidem etsi ceteris rebus inferioribus simplicius sit et magis unum, deficit tamen a primi simplicitate, inquantum ipsum non est suum esse, sed est substantia habens esse: et hanc nominant intelligentiam primam, a qua quidem iam dicunt plura posse procedere. Nam secundum quod convertitur ad intelligendum suum simplex et primum principium, dicunt quod ab ea procedit intelligentia secunda. Prout vero se ipsam intelligit, secundum id quod est intellectualitatis in ea, producit animam primi orbis. Prout vero intelligit se ipsam quantum ad id quod est in ea de potentia, procedit ab ea corpus primum: et sic per ordinem usque ad ultima corporum rerum processum a primo principio determinant. Et haec est positio Avicennae, quae etiam videtur supponi in libro de causis. Haec autem positio etiam in primo aspectu reprobabilis videtur. Bonum enim universi potius quam bonum cuiuscumque particularis naturae invenitur. Destruit autem rationem boni in particularibus effectibus naturae vel artis, si quis perfectionem effectus non attribuat intentioni agentis, cum eadem sit ratio boni et finis: et ideo Aristoteles reprobavit antiquorum naturalium opinionem, qui posuerunt formas rerum quae naturaliter generantur et alia naturalia bona non esse intenta a natura, sed provenire ex necessitate materiae. Multo igitur magis inconveniens est ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum. Si autem bonum universi, quod in distinctione et ordine consistit partium, ex intentione primi et universalis agentis procedit, necesse est quod ipsa distinctio et ordo partium universi in intellectu primi principii praeexistat. Et quia res procedunt ab eo sicut ab intellectivo principio quod agit secundum formas conceptas, non oportet ponere quod a primo principio, etsi in essentia sua sit simplex, procedat unum tantum: et quod ab illo secundum modum suae compositionis et virtutis procedant plura, et sic inde. Hoc enim esset distinctionem et ordinem talem in rebus esse, non ex intentione primi agentis, sed ex quadam rerum necessitate. Potest tamen dici, quod rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentione primi principii, cuius intentio est non solum ad producendum primum causatum, sed ad producendum totum universum: hoc tamen ordine, ut ipse immediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse. Sed cum sit duplex modus productionis rerum: unus quidem secundum mutationem et motum; alius autem absque mutatione et motu, ut supra iam diximus: in eo quidem productionis modo qui per motum est, hoc manifeste videmus accidere

quod a primo principio alia procedunt mediantibus causis secundis: videmus enim et plantas et animalia produci in esse per motum secundum virtutes superiorum causarum ordinate usque ad primum principium. Sed in eo modo producendi qui est absque motu, per simplicem influxum ipsius esse, hoc accidere impossibile est. Secundum enim hunc productionis modum, quod in esse producitur, non solum fit per se hoc ens, sed etiam per se fit ens simpliciter, ut dictum est. Oportet autem effectus proportionaliter causis respondere: ut scilicet effectus particularis causae particulari respondeat, effectus autem universalis universali causae. Sicut igitur cum per motum aliquid fit per se hoc ens, effectus huiusmodi in particularem causam reducitur, quae ad determinatam formam movet; ita etiam cum simpliciter fit ens, per se et non per accidens, oportet hunc effectum reduci in universalem essendi causam. Hoc autem est primum principium, quod Deus est. Possunt igitur per mutationem vel motum aliqua produci in esse a primo principio mediantibus causis secundis; sed eo productionis modo qui fit absque motu, qui creatio nominatur, in solum Deum refertur auctorem. Solo autem hoc modo produci possunt in esse immateriales substantiae, et quorumcumque corporum materia ante formam esse non potuit, sicut dictum est de materia caelestium corporum, quae non est in potentia ad aliam formam. Relinquitur igitur quod omnes immateriales substantiae et caelestia corpora, quae per motum produci non possunt in esse, solum Deum sui esse habent auctorem. Non ergo id quod est prius in eis est posterioribus causa essendi. Adhuc. Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior, et virtus eius ad plura se extendit. Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime commune est omnibus. Quaecumque enim superadduntur, contrahunt id quod prius inveniunt. Nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius ut actus ad potentiam. Per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremae virtutis: quanto autem aliquid est posterius, tanto reducatur ad inferioris causae virtutem. Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporibus materia et in immaterialibus substantiis quod proportionale est, sit proprius effectus primae virtutis universalis agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis. Et sic nullum agens post primum totam rem in esse producit, quasi producens ens simpliciter per se, et non per accidens, quod est creare, ut dictum est. Item. Alicuius naturae vel formae duplex causa invenitur: una quidem quae est per se et simpliciter causa talis naturae vel formae; alia vero quae est causa huius naturae vel formae in hoc. Cuius quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum quae generantur. Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa quod natura equi in hoc esse incipiat, non tamen est per se causa naturae equinae. Quod enim per se est causa alicuius naturae secundum speciem, oportet quod sit eius causa in omnibus habentibus speciem illam. Cum igitur equus generans habeat eamdem naturam secundum speciem, oporteret quod esset sui ipsius causa; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod oportet super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei: quam quidem causam Platonici posuerunt speciem separatam a materia, ad modum quo omnium artificialium principium est forma artis, non in materia existens. Secundum Aristotilis autem sententiam hanc universalem causam oportet ponere in aliquo caelestium corporum: unde et ipse has duas causas distinguens, dixit, quod homo generat hominem, et sol. Cum autem aliquid per motum causatur, natura communis alicui praeexistenti advenit per formam materiae advenientem vel subiecto. Potest igitur sic per motum esse alicuius causa id quod particulariter naturam illam habet, ut homo hominis, aut equus equi; cum vero non per motum causatur, talis productio est ipsius naturae secundum se ipsam. Oportet igitur quod reducatur in id quod est per se causa illius naturae, non autem in aliquid quod particulariter illam naturam participet. Assimilatur enim talis productio processui vel causalitati qui in intelligibilibus invenitur, in quibus natura rei secundum se ipsam non dependet nisi a primo, sicut natura senarii et eius ratio non dependet a ternario vel binario, sed ab ipsa unitate. Non enim sex secundum primam rationem speciei sunt bis tria, sed sex solum. Alioquin oporteret unius rei multas substantias esse. Sic igitur cum esse alicuius causatur absque motu, eius causalitas attribui non potest alicui particularium entium, quod participat esse, sed oportet quod reducatur in ipsam universalem et primam causam essendi, scilicet in Deum, qui est ipsum esse. Amplius. Quanto aliqua potentia magis distat ab actu, tanto maiori virtute indiget ad hoc quod in actum reducatur; maiori enim virtute ignis opus est ad resolvendum lapidem quam ceram. Sed nullius potentiae ad aliquam potentiam quantumcumque indispositam et remotam est comparatio absque proportione: non entis enim ad ens nulla est proportio. Virtus igitur quae ex nulla potentia praeexistente aliquem effectum producit, in infinitum excedit virtutem quae producit effectum ex aliqua potentia quantumcumque remota. Infinita autem virtus aliorum quidem potest esse secundum quid, sed simpliciter respectu totius esse infinita virtus non est nisi primi agentis, quod est suum esse et per hoc est modis omnibus infinitum, ut supra dictum est. Sola igitur virtus primi agentis potest effectum producere nulla potentia praesupposita. Talem autem oportet esse productionem omnium ingenerabilium et incorruptibilium, quae absque motu producuntur. Oportet igitur omnia huiusmodi a solo Deo esse producta. Sic igitur impossibile est ut immateriales substantiae a Deo procedant in esse secundum ordinem quem dicta positio assignabat.

Caput 11

[69272] De substantiis separatis, cap. 11 tit. Contra Platonicos qui ponunt quasdam perfectiones essentiales substantiarum spiritualium non esse immediate a Deo

[69273] De substantiis separatis, cap. 11 His autem rationibus moti Platonici posuerunt quidem omnium immaterialium substantiarum et universaliter omnium existentium Deum esse immediate causam essendi secundum praedictum productionis modum, qui est absque mutatione vel motu; posuerunt tamen secundum alias participationes bonitatis divinae ordinem quemdam causalitatis in praedictis substantiis. Ut enim supra dictum est, posuerunt abstracta principia secundum ordinem

intelligibilium conceptionum: ut scilicet sicut unum et ens sunt communissima, et primo cadunt in intellectu, sub hoc autem est vita, sub qua iterum est intellectus, et sic inde; ita etiam primum et supremum inter separata est id quod est ipsum ens et ipsum unum, et hoc est primum principium, quod est Deus, de quo iam dictum est, quod est suum esse. Sub hoc autem posuerunt aliud principium separatum, quod est vita; et iterum aliud, quod est intellectus. Si igitur sit aliqua immaterialis substantia quae sit intelligens, vivens et ens, erit quidem ens per participationem primi principii, quod est ipsum esse; erit autem vivens per participationem alterius principii separati, quod est vita; erit autem intelligens per participationem alterius separati principii, quod est ipse intellectus: sicut si ponatur quod homo sit animal per participationem huius principii separati quod est animal, sit autem bipes per participationem secundi principii, quod est bipes. Haec autem positio quantum ad aliquid quidem veritatem habere potest; simpliciter autem vera esse non potest. Eorum enim quae accidentaliter alicui adveniunt, nihil prohibet id quidem quod est prius, ab aliqua universaliori causa procedere; quod vero est posterius ab aliquo posteriori principio; sicut animalia et plantae calidum quidem et frigidum ab elementis participant, sed determinatum complexionis modum ad speciem propriam pertinentem obtinent ex virtute seminali per quam generantur. Nec est inconveniens quod ab alio principio aliquid sit quantum et album seu calidum. Sed in his quae substantialiter praedicantur, hoc contingere penitus impossibile est. Nam omnia quae substantialiter de aliquo praedicantur sunt per se et simpliciter unum. Unus autem effectus non reducitur in plura prima principia secundum eamdem rationem principii, quia effectus non potest esse causa simplicior. Unde et Aristoteles hac ratione utitur contra Platonicos: quod si esset aliud animal, et aliud bipes in principiis separatis, non esset simpliciter unum animal bipes. Si igitur in immaterialibus substantiis aliud esset id quod est esse et aliud quod est vivere, et aliud quod est intellectivum esse, ita quod vivens adveniret enti, vel intelligens viventi, sicut accidens subiecto, vel forma materiae, haberet rationem quod dicitur. Videmus enim aliquid esse causam accidentis quod non est causa subiecti, et aliquid esse causam substantialis formae quod non est causa materiae. Sed in immaterialibus substantiis id ipsum esse eorum est ipsum vivere eorum. Nec est in eis aliud vivere quam intellectivum esse: unde a nullo alio habent quod vivant et intellectiva sint, quam a quo habent quod sint. Si igitur omnes immateriales substantiae a Deo habent immediate quod sint, ab eo immediate habent quod vivant et intellectivae sint. Si quid autem advenit eis supra eorum essentiam, puta intelligibiles species, vel aliquid huiusmodi, quantum ad talia potest Platonicorum opinio procedere: ut scilicet huiusmodi in inferioribus immaterialium substantiarum inveniantur ordine quodam a superioribus derivata.

Caput 12

[69274] De substantiis separatis, cap. 12 tit. Contra Origenem qui posuit omnes substantias

spirituales esse aequales productas a Deo

[69275] De substantiis separatis, cap. 12 Sicut autem praedictae positiones, immaterialium substantiarum ordinem considerantes, non immediate, sed ordine quodam earum processum a primo principio tradiderunt; ita aliqui e converso, volentes salvare immediatum earum processum a primo principio, totaliter ab eis naturae ordinem sustulerunt; cuius positionis auctor invenitur Origenes fuisse. Consideravit enim quod ab uno iusto auctore res diversae et inaequales non possent procedere nisi aliqua diversitate praecedente. Nulla autem diversitas praecedere potuit primam productionem rerum a Deo, quae nihil praesupponit: unde ponebat omnes res a Deo primo productas esse aequales. Unde, quia corpora incorporalibus substantiis aequari non possunt, posuit in prima rerum productione corpora non fuisse, sed postmodum rebus a Deo productis diversitas intervenit ex diversitate motuum voluntatis immaterialium substantiarum, quae ex sua natura habent arbitrii libertatem. Quaedam igitur earum in suum principium ordinato motu voluntatis conversae, in melius profecerunt, et hoc diversimode secundum voluntarii motus diversitatem. Unde et inter eas quaedam sunt aliis superiores effectae. Aliae vero inordinato motu voluntatis a suo principio sunt aversae: et haec in deterius defecerunt, quaedam plus, quaedam minus; ita ut haec fuerit corporum producendorum occasio, ut eis immateriales substantiae ab ordine boni aversae alligarentur quasi usque ad inferiorem naturam prolapsae. Unde et totam diversitatem corporum dicebat procedere ex diversitate inordinationis voluntarii motus immaterialis substantiae; ut quae minus a Deo aversae fuerant, nobilioribus corporibus alligarentur, quae autem magis, ignobilioribus. Huius autem positionis ratio vana est, et ipsa positio impossibilis: cuius quidem impossibilitatis ratio accipi potest ex his quae supra iam diximus. Dictum enim est supra, spirituales substantias immateriales esse. Si igitur in eis sit aliqua diversitas, oportet quod hoc sit secundum formalem differentiam. In his autem quae formali differentia differunt, aequalitas inveniri non potest. Oportet enim omnem formalem differentiam ad primam oppositionem reduci, quae est privationis ad formam. Unde omnium formaliter differentium natura unius imperfecta existens respectu alterius, se habet ad ipsam habitudine privationis ad formam. Hoc autem in diversitate specierum nobis notarum apparet. Sic enim specierum differentiam in animalibus et plantis et metallis et elementis invenimus secundum ordinem naturae procedere, ut paulatim ab imperfectiori ad perfectissimum natura consurgat: quod etiam apparet in speciebus colorum et saporum et aliarum sensibilium qualitatum. In his vero quae materialiter differunt, eamdem formam habentibus, nihil prohibet aequalitatem inveniri. Possunt enim subiecta diversa eamdem formam participare aut secundum aequalitatem, aut secundum excessum et defectum. Sic igitur possibile esset spirituales substantias omnes aequales esse, si solum secundum materiam differrent, eamdem formam specie habentes. Et forte tales eas esse Origenes opinabatur, non multum discernens naturas spirituales et corporales. Quia vero spirituales substantiae immateriales sunt, necesse est in eis ordinem naturae esse. Adhuc. Secundum hanc positionem necesse est spirituales substantias aut imperfectas aut superfluas esse. Non enim inveniuntur multa aequalia in uno gradu naturae nisi propter imperfectionem cuiuslibet eorum,

vel propter permanendi necessitatem, ut quae eadem numero permanere non possunt, multiplicata permaneant; sicut inveniuntur in corruptibilibus rebus multa individua et aequalia secundum naturam speciei: aut propter necessitatem alicuius operationis, ad quam virtus unius non sufficit, sed oportet aggregari virtutem multorum quasi ad unam perfectam virtutem constituendam, ut patet in multitudine bellatorum et in multitudine trahentium navim. Illa vero quorum est virtus perfecta et permanentia in ordine suae naturae, non multiplicantur secundum numerum in aequalitate eiusdem speciei. Est enim unus sol tantum, qui sufficit ad semper permanendum et ad omnes effectus producendos qui sibi conveniunt secundum gradum suae naturae: et idem apparet in ceteris caelestibus corporibus. Substantiae autem spirituales sunt multo perfectiores corporibus etiam caelestibus. Non igitur in eis inveniuntur multae in eodem gradu naturae: una enim sufficiente, aliae superfluerent. Item. Praedicta positio universitati rerum productarum a Deo subtrahit boni perfectionem. Uniuscuiusque enim effectus perfectio in hoc consistit quod suae causae assimiletur. Quod enim secundum naturam generatur, tunc perfectum est quando pertingit ad similitudinem generantis. Artificialia etiam per hoc perfecta redduntur quod artis formam consequuntur. In primo autem principio non solum consideratur quod ipsum est bonum et ens et unum, sed quod hoc eminentius prae ceteris habet, et alia ad sui bonitatem participandam adducit. Requirit igitur assimilatio perfecta universitatis a Deo productae ut non solum unumquodque sit bonum et ens, sed quod unum superemineat alteri, et unum moveat alterum ad suum finem: unde et bonum universi est bonum ordinis, sicut bonum exercitus. Hoc igitur bonum universitati rerum subtraxit praedicta positio, omnimodam aequalitatem in rerum productione constituens. Amplius. Inconveniens est id quod est optimum in universo, attribuere casui. Nam id quod est optimum, maxime habet rationem finis intenti. Optimum autem in rerum universitate est bonum ordinis: hoc enim est bonum commune, cetera vero sunt singularia bona. Hunc autem ordinem qui in rebus nunc invenitur, praedicta positio attribuit casui, secundum scilicet quod accidit unam spiritualium substantiarum sic moveri secundum voluntatem, et aliam aliter. Est igitur praedicta positio omnino abiicienda. Ratio etiam positionis manifeste continet vanitatem. Non enim est eadem ratio iustitiae in constitutione alicuius totius ex pluribus partibus et diversis, et in distributione alicuius communis per singula. Qui enim aliquod totum constituere intendit, ad hoc respicit quod totum perfectum sit et secundum hoc diversas partes et inaequales ad eius compositionem conducit. Si enim omnes essent aequales, iam non esset totum perfectum: quod patet tam in toto naturali, quam in toto civili. Non enim esset corpus hominis perfectum nisi membra diversa et inaequalis dignitatis haberet; neque esset civitas perfecta nisi inaequales conditiones et officia diversa in civitate existerent. In distributione vero attenditur bonum uniuscuiusque, et ideo diversis diversa assignantur secundum diversitatem in eis praecedentem, secundum quam competunt eis diversa. In prima igitur rerum productione Deus diversa et inaequalia in esse produxit, attendens ad id quod requirit perfectio universi, non ad aliquam diversitatem in rebus praeexistentem; sed hoc attendit in remuneratione finalis iudicii, unicuique retribuens secundum quod meruit.

Caput 13

[69276] De substantiis separatis, cap. 13 tit. De errore quorundam circa cognitionem et providentiam substantiarum spiritualium

[69277] De substantiis separatis, cap. 13 Non solum autem in substantia et ordine spiritualium substantiarum aliqui erraverunt, ad modum inferiorum rerum de eis existimantes, sed hoc etiam quibusdam accidit circa signationem et providentiam earumdem. Dum enim spiritualium substantiarum intelligentiam et operationem ad modum humanae intelligentiae et operationis diiudicare voluerunt, posuerunt Deum et alias substantias immateriales singularium cognitionem non habere, nec inferiorum et praecipue humanorum actuum providentiam gerere. Quia enim in nobis singularium quidem sensus est, intellectus autem propter sui immaterialitatem non singularium sed universalium est; consequens esse existimaverunt ut intellectus substantiarum spiritualium, qui sunt multo simpliciores nostro intellectu, singularia cognoscere non possint. Non est autem in substantiis spiritualibus, cum sint omnino incorporeae, aliquis sensus, cuius operatio sine corpore esse non potest: unde videtur eis impossibile quod spirituales substantiae aliquam de singularibus notitiam habeant. Adhuc. In maiorem insaniam procedentes, aestimant Deum nihil nisi se ipsum intellectu cognoscere. Sic enim videmus in nobis quod intellectum est intelligentis perfectio et actus: per hoc enim intellectus fit actu intelligens. Nihil autem aliud a Deo est eo nobilius quod possit esse eius perfectio. Unde ex necessitate consequi arbitrantur quod nihil aliud sit a Deo intellectum nisi eius essentia. Amplius. Ea quae ex alicuius providentia procedunt, casualia esse non possunt. Si igitur omnia quae in hoc mundo accidunt ex divina providentia procedunt, nihil in rebus erit fortuitum et casuale. Item. Utuntur ratione Aristotelis in sexto metaphysicae probantis, quod si omnem effectum ponamus habere causam per se, et quod qualibet causa posita necesse sit effectum poni, sequetur quod omnia futura ex necessitate contingent: quia erit reducere quemlibet futurum effectum in aliquam praecedentem causam, et illam in aliam, et sic inde quousque veniatur ad causam quae iam est vel quae fuit. Haec autem iam posita est ex quo in praesenti est vel in praeterito fuit. Si igitur posita causa necesse est effectum poni, ex necessitate consequuntur omnes futuri effectus. Sed si omnia quae in mundo sunt divinae providentiae subduntur, omnium causa non solum est praesens vel praeterita, sed ab aeterno praecessit. Non est autem possibile quin ea posita effectus sequantur: non enim cassatur divina providentia neque per ignorantiam neque per impotentiam providentis, in quem nullus cadit defectus. Sequetur igitur omnia ex necessitate procedere. Adhuc. Si Deus est ipsum bonum, oportet quod ordo providentiae eius secundum rationem boni procedat. Aut igitur inefficax est divina providentia, aut universaliter malum a rebus excludit. Videmus autem in singularibus generabilium et corruptibilium multa mala contingere; et praecipue inter homines, in quibus praeter naturalia mala, quae sunt naturales defectus et corruptiones communes

eis et aliis corruptibilibus rebus, superadduntur insuper mala vitiorum et inordinatorum eventuum: puta, cum iustis multotiens mala eveniunt, iniustis autem bona. Propter hoc igitur aliqui aestimaverunt divinam providentiam se extendere usque ad substantias immateriales et incorruptibilia, et caelestia corpora, in quibus nullum malum videbant: inferiora vero providentiae subdi dicebant vel divinae vel aliarum spiritualium substantiarum quantum ad genera, non autem quantum ad individua.

Caput 14

[69278] De substantiis separatis, cap. 14 tit. In quo ostenditur Deum habere omnium cognitionem

[69279] De substantiis separatis, cap. 14 Et quia ea quae praedicta sunt, communi opinioni hominum repugnant, non solum plurium, sed etiam sapientum; certis rationibus ostendendum est praedicta veritatem non habere, et rationes praemissas non hoc concludere quod intendunt. Et primo quidem quantum ad divinam cognitionem; secundo quantum ad eius providentiam. Oportet autem ex necessitate hoc firmiter tenere quod Deus omnium cognoscibilium quocumque tempore vel a quocumque cognoscente, certissimam cognitionem habeat. Ut enim supra habitum est, Dei substantia est ipsum eius esse. Non est autem in eo aliud esse, atque aliud intelligere: sic enim non esset perfecte simplex, unde nec simpliciter primum. Oportet igitur quod sicut eius substantia est suum esse, ita etiam eius substantia sit suum intelligere, sive intelligentia, ut etiam philosophus concludit in decimosecundo metaphysicae. Sicut igitur eius substantia est ipsum esse separatum, ita etiam eius substantia est ipsum intelligere separatum. Si autem sit aliqua forma separata, nihil quod ad rationem illius formae pertinere posset, ei deesset; sicut si albedo separata esset, nihil quod sub ratione albedinis comprehenditur, ei deficeret. Cuiuslibet autem cognoscibilis cognitio sub universali ratione cognitionis continetur. Oportet igitur Deo nullius cognoscibilis cognitionem deesse. Cognitio autem cuiuslibet cognoscentis est secundum modum substantiae eius, sicut et quaelibet operatio est secundum modum operantis. Multo igitur magis divina cognitio, quae est eius substantia, est secundum modum esse ipsius. Esse autem eius est unum, simplex, fixum et aeternum. Sequitur ergo quod Deus uno simplici intuitu aeternam et fixam de omnibus notitiam habeat. Adhuc, id quod abstractum est, non potest esse nisi unum in unaquaque natura. Si enim albedo posset esse abstracta, sola una esset albedo, quae abstracta esset; omnes autem albedines aliae essent participatae. Sic igitur sicut sola Dei substantia est ipsum esse abstractum, ita sola eius substantia est ipsum intelligere omnino abstractum. Omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt sive qualitercumque cognoscunt. Omne autem quod convenit

alicui per participationem, perfectius invenitur in eo quod per essentiam est, a quo in alia derivatur. Oportet igitur Deum omnium, quae a quibuscumque cognoscuntur, cognitionem habere. Unde et philosophus pro inconvenienti habet ut aliquid a nobis cognitum sit Deo ignotum; ut patet in primo de anima et in tertio metaphysicae. Item. Si Deus se ipsum cognoscit, oportet quod perfecte se cognoscat: praesertim quia si eius intelligere est eius substantia, necesse est ut quidquid est in eius substantia ipsius cognitione comprehendatur. Cuiuscumque autem rei substantia perfecte cognoscitur, necesse est ut etiam virtus perfecte cognoscatur. Cognoscit igitur Deus perfecte suam virtutem. Oportet igitur quod cognoscat omnia ad quae sua virtus extenditur. Sua autem virtus extenditur ad omne quod est quocumque modo in rebus vel esse potest, sive sit proprium, sive commune, sive immediate ab eo productum, sive mediantibus causis secundis: quia causae primae virtus magis imprimit in effectum quam virtus causae secundae. Oportet igitur Deum cognitionem habere de omnibus quae sunt quocumque modo in rebus. Amplius. Sicut causa est quodammodo in effectu per sui similitudinem participatam, ita omnis effectus est in sua causa excellentiori modo secundum virtutem ipsius. In causa igitur prima omnium, quae Deus est, oportet omnia eminentius existere quam etiam in seipsis. Quod autem est in aliquo, oportet quod in eo sit secundum modum substantiae eius. Substantia autem Dei est ipsum eius intelligere. Oportet igitur omnia quae quocumque modo sunt in rebus, in Deo intelligibiliter existere secundum eminentiam substantiae eius. Necesse est igitur Deum perfectissime omnia cognoscere. Sed quia occasionem errandi sumpserunt ex demonstratione Aristotelis in decimosecundo metaphysicae, oportet ostendere quod philosophi intentionem non assequuntur. Sciendum est igitur quod secundum Platonicos ordo intelligibilium praeexistebat ordini intellectuum, ita quod intellectus participando intelligibile fieret intelligens actu, ut supra iam diximus. Et per hunc modum etiam Aristoteles ostendit prius in eodem libro quod supra intellectum et appetitum intellectualem quo caelum movetur est quoddam intelligibile participatum ab ipso intellectu caelum movente, sic dicens: *susceptivum intelligibilis et substantiae intellectus agit autem habens*; id est: actu intelligit secundum quod habet iam participatum suum intelligibile superius; et ex hoc ulterius concludit, quod illud intelligibile sit magis divinum. Et interpositis quibusdam, movet quaestionem de intellectu huius divinissimi, cuius participatione motor caeli est intelligens actu. Quia si istud divinissimum non intelligit, non erit insigne aliquid, sed se habebit ut dormiens. Si autem intelligit, erit primo dubitatio quomodo intelligat. Quia si intelligit participando aliquid aliud superius, sicut per participationem eius inferior intellectus intelligit, sequetur quod erit aliquid aliud principale respectu ipsius: quia ex quo per participationem alterius intelligit, non est intelligens per suam essentiam, ita quod sua substantia sit suum intelligere, sed magis sua substantia erit in potentia respectu intelligentiae: sic enim se habet substantia cuiuslibet participantis ad id quod per participationem obtinet: et ita ulterius sequetur quod illud divinissimum *non erit optima substantia*; quod est contra positum. Movet etiam consequenter aliam dubitationem de eo quod intelligitur ab optima substantia. Sive enim detur quod substantia primi sit ipsum eius intelligere, sive substantia eius sit intellectus qui comparatur ad intelligere ut potentia, dubium erit quid sit illud quod intelligit prima substantia. Aut enim intelligit se ipsam, aut aliquid diversum a se. Et si detur quod aliquid diversum a se intelligat, erit ulterius dubitabile utrum semper idem intelligat, aut quandoque unum, quandoque aliud. Et quia posset aliquis dicere quod nihil differt quid intelligat, movet super hoc dubitationem utrum aliquid differat vel nihil, in quocumque intelligente, intelligere aliquid bonum vel intelligere quodcumque contingens. Et respondet satisfaciens huic dubitationi, quod *de quibusdam absurdum est intelligi*: cuius sensus potest esse duplex. Vel quia absurdum est dubitare de quibusdam, utrum ea intelligere sit ita bonum sicut quaedam alia, vel multo minora, vel multo meliora. Alius autem sensus est, quia videmus quod intelligere quaedam in actu, apud nos videtur esse absurdum: unde et alia littera habet: *aut inconveniens meditari de quibusdam.* Habito igitur quod melius est intelligere aliquod bonum quam intelligere minus bonum, concludit quod id quod intelligit prima substantia est optimum, et quod intelligendo non mutatur, ut nunc intelligat unum nunc aliud. Et hoc probat dupliciter. Primo quidem, quia cum intelligat id quod est nobilissimum, ut dictum est, sequeretur, si mutaretur ad aliud intelligibile, quod mutatio esset in aliquid indignius. Secundo, quia talis vicissitudo intelligibilium iam est motus quidam. Primum autem oportet esse omnibus modis immobile. Deinde redit ad determinandum primam quaestionem, an scilicet sua substantia sit suum intelligere, quod sic dupliciter probat. Primo quidem quia, si sua substantia non est suum intelligere, sed est sicut potentia ad hoc, probabile est quod continue intelligere esset ei laboriosum. Hoc autem dicit esse probabile ex eo quod in nobis sic accidit. Sed quia in nobis potest accidere non ex natura intellectus sed ex viribus inferioribus quibus utimur in intelligendo, ideo non dixit hoc esse necessarium in omnibus. Si tamen hoc probabile accipiatur ut verum, sequetur quod continue intelligere sit laboriosum primae substantiae, et ita non poterit semper intelligere; quod est contra praemissa. Secundo probat per hoc quod, si substantia sua non esset suum intelligere, sequetur quod *aliquid aliud erit dignius quam intellectus, scilicet* res intellecta, per cuius participationem fit intelligens. Quandocumque enim substantia intelligentis non est suum intelligere, oportet quod substantia intellectus nobilitetur et perficiatur per hoc quod actu intelligit aliquod intelligibile, etiam si illud sit indignissimum. Omne autem quo aliquid fit actu, nobilius est. Unde sequetur quod aliquod indignissimum intelligibile sit dignius quam intellectus qui non est intelligens per suam essentiam. *Quare fugiendum est hoc*, scilicet quod aliquid intellectum aliud ab ipso sit perfectio intellectus divini, quia ad perfectionem ipsius intelligere pertinet nobilitas ipsius intellecti: quod patet ex hoc quod in nobis, in quibus differt substantia cognoscentis a cognitione actuali, dignius est quaedam non videre quam videre. Et ita, si sit sic in Deo quod suus intellectus non sit sua intelligentia, et aliquid aliud intelligat; non erit sua intelligentia optima, quia non erit optimi intelligibilis. Relinquitur ergo quod se ipsum intelligat, cum ipse sit nobilissimum entium. Patet igitur praedicta verba philosophi diligenter consideranti, quod non est intentio eius excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem, sed quod non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens, sicut fit in quocumque intellectu cuius substantia non est suum intelligere. Intelligit autem omnia alia a se intelligendo se ipsum, inquantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi, omnem intelligentiam comprehendens. Inferiores vero intellectus separati, quos Angelos dicimus, intelligunt quidem se ipsos singuli per suam essentiam, alia vero intelligunt secundum quidem Platonicas positiones per participationem formarum intelligibilium separatarum, quas deos vocabant, ut supra dictum est; secundum Aristotilis vero principia partim quidem per suam essentiam, partim vero per participationem ipsius primi intelligibilis, quod est Deus, a quo et esse et intelligere participant.

Caput 15

[69280] De substantiis separatis, cap. 15 tit. Quod cura divinae providentiae ad omnia se extendit

[69281] De substantiis separatis, cap. 15 Sicut autem divinam cognitionem necesse est secundum praemissa usque ad minima rerum extendere, ita necesse est divinae providentiae curam universa concludere. Invenitur enim in rebus omnibus bonum esse in ordine quodam, secundum quod res sibi invicem subserviunt et ordinantur ad finem. Necesse est autem, sicut omne esse derivatur a primo ente, quod est ipsum esse, ita omne bonum derivari a primo quod est ipsa bonitas. Oportet igitur singulorum ordinem a prima et pura veritate derivari: a qua quidem aliquid derivatur secundum quod in eo est, per intelligibilem scilicet modum. In hoc autem ratio providentiae consistit quod ab aliquo intelligente statuatur ordo in rebus quae eius providentiae subsunt. Necesse est igitur omnia divinae providentiae subiacere. Adhuc. Primum movens immobile, quod Deus est, omnium motionum principium est, sicut et primum ens est omnis esse principium. In causis autem per se ordinatis tanto aliquid magis est causa, quanto in ordine causarum prior est, cum ipsa aliis conferat quod causae sint. Deus igitur omnium motionum vehementius causa est quam etiam singulares causae moventes. Non est autem alicuius causa Deus nisi sicut intelligens, cum sua substantia sit suum intelligere, ut per supra posita Aristotelis verba patet. Unumquodque autem agit per modum suae substantiae. Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines. Hoc autem est providere. Omnia igitur divinae providentiae subsunt. Amplius. Sic sunt res in universo dispositae sicut optimum est eas esse, eo quod omnia ex summa bonitate dependent. Melius est autem aliqua esse ordinata per se quam quod per accidens ordinentur: est igitur totius universi ordo non per accidens, sed per se. Hoc autem requiritur ad hoc quod aliqua per se ordinentur, quod primi intentio feratur usque ad ultimum. Si enim primum intendat secundum movere et eius intentio ulterius non feratur, secundum vero moveat tertium, hoc erit praeter intentionem primi moventis. Erit igitur talis ordo per accidens. Oportet igitur quod primi moventis et ordinantis intentio, scilicet Dei, non solum usque ad quaedam entium procedat, sed usque ad ultima. Omnia igitur eius providentiae subsunt. Item. Quod causae et effectui convenit, eminentius invenitur in causa quam in effectu; a causa enim in effectum derivatur. Quidquid igitur in inferioribus causis existens, primae omnium causae attribuitur, excellentissime convenit ei. Oportet autem aliquam providentiam Deo attribuere; alioquin universum casu ageretur. Oportet igitur divinam providentiam perfectissimam esse. Sunt autem in providentia duo consideranda: scilicet dispositio,

et dispositorum executio: in quibus quodammodo diversa ratio perfectionis invenitur. Nam in dispositione tanto perfectior est providentia, quanto providens magis singula mente considerare et ordinare potest: unde et omnes operativae artes tanto perfectius habentur, quanto quisque singula potest magis coniectare. Circa executionem vero tanto videtur esse providentia perfectior, quanto providens per plura media et instrumenta agens universalius movet. Divina igitur providentia habet dispositionem intelligibilem omnium et singulorum; exequitur vero disposita per plurimas et varias causas: inter quas spirituales substantiae, quas Angelos dicimus, primae causae propinquiores existentes, universalius divinam providentiam exequuntur. Sunt igitur Angeli universales executores providentiae divinae: unde signanter Angeli, idest nuntii, nominantur. Nuntiorum enim est (exequi) quae a domino disponuntur.

Caput 16

[69282] De substantiis separatis, cap. 16 tit. In quo ad obiectiones superius positas respondetur

[69283] De substantiis separatis, cap. 16 His igitur visis, facile est iam ad obiectiones supra positas respondere. Non est enim necessarium quod prima ratio praetendebat, intellectum Dei et Angelorum singularia non posse cognoscere, si intellectus humanus ea cognoscere non potest. Et ut huius differentiae evidentius appareat ratio, considerandum est quod cognitionis ordo est secundum proportionem ordinis qui invenitur in rebus secundum esse ipsarum. In hoc enim perfectio et veritas cognitionis consistit, quod rerum cognitarum similitudinem habeat. In rebus autem talis ordo invenitur quod superiora in entibus universalius esse et bonitatem habent: non quidem ita quod obtineant esse et bonitatem solum secundum rationem communem, prout universale dicitur quod de pluribus praedicatur, sed quia quicquid in inferioribus invenitur, in superioribus eminentius existit. Et hoc ex virtute operativa quae est in rebus, apparet. Nam inferiora in entibus habent virtutes contractas ad determinatos effectus; superiora vero habent virtutes universaliter ad multos effectus se extendentes; et tamen virtus superior etiam in particularibus effectibus plus operatur quam inferior: et hoc maxime in corporibus apparet. Nam in inferioribus corporibus ignis quidem per suum calorem calefacit, et semen huius animalis vel plantae ita determinate producit individuum huius speciei, quod non producit alterius speciei individuum ---. Ex quo patet quod virtus universalis in superioribus entibus dicitur non ex hoc quod non se extendat ad particulares effectus, sed quia se extendit ad plures effectus, quam virtus inferior, et in singulis eorum vehementius operatur. Per hunc igitur modum quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto est universalior: non quidem sic quod cognoscat solum universalem naturam: sic enim quanto esset superior, tanto

esset imperfectior. Cognoscere enim aliquid solum in universali est cognoscere imperfecte, et medio modo inter potentiam et actum. Sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur quia ad plura se extendit et singula magis cognoscit. In ordine autem cognoscitivarum virtutum est virtus sensitiva inferior, et ideo non potest cognoscere singula nisi per species proprias singulorum. Et quia individuationis principium est materia in rebus materialibus, inde est quod per species individuales in organis corporeis receptas vis sensitiva singularia cognoscit. Inter cognitiones autem intellectuales cognitio intellectus humani est infima: unde species intelligibiles in intellectu humano recipiuntur secundum debilissimum modum intellectualis cognitionis, ita quod earum virtute intellectus humanus cognoscere non potest res nisi secundum universalem naturam generis vel speciei: ad quam repraesentandam in sola sui universalitate sunt determinatae et quodammodo contractae ex hoc ipso quod a singularium phantasmatibus abstrahuntur; et sic homo singularia quidem cognoscit per sensum, universalia vero per intellectum. Sed superiores intellectus sunt universalioris virtutis in cognoscendo, ut scilicet per intelligibilem speciem utrumque cognoscant, et universale et singulare. Secunda etiam ratio efficaciam non habet. Cum enim dicitur quod intellectum est perfectio intelligentis, hoc quidem veritatem habet secundum speciem intelligibilem, quae est forma intellectus inquantum est actu intelligens. Non enim natura lapidis, quae est in materia, est perfectio intellectus humani, sed species intelligibilis abstracta a phantasmatibus, per quam intellectus intelligit lapidis naturam. Unde oportet quod cum omnis forma derivata ab aliquo agente procedat, agens autem sit honorabilius patiente, seu recipiente, quod illud agens a quo intellectus speciem intelligibilem habet, sit perfectius intellectu: sicut in intellectu humano apparet, quod intellectus agens est nobilior intellectu possibili, qui recipit species intelligibiles actu ab intellectu agente factas, non autem ipsae res naturales cognitae sunt intellectu possibili nobiliores. Superiores autem intellectus Angelorum, species intelligibiles participant vel ab ideis secundum Platonicos, vel a prima substantia, quae Deus est, secundum quod est consequens ad positiones Aristotelis, et sicut se rei veritas habet. Species autem intelligibilis intellectus divini, per quam omnia cognoscit, non est aliud quam eius substantia, quae est etiam suum intelligere, ut supra probatum est per verba philosophi. Unde relinquitur quod intellectu divino nihil aliud sit altius, per quod perficiatur; sed ab ipso intellectu divino tanquam ab altiori proveniunt species intelligibiles ad intellectus Angelorum; ad intellectum autem humanum a sensibilibus rebus per actionem intellectus agentis. Tertiam vero rationem solvere facile est. Nihil enim prohibet aliquid esse fortuitum et casuale dum refertur ad inferioris agentis intentionem, quod tamen secundum superioris agentis intentionem est ordinatum: sicut patet si aliquis insidiose aliquem mittat ad locum ubi sciat esse latrones vel hostes, quorum occursus est casualis ei qui mittitur, utpote praeter intentionem eius existens, non est autem casualis mittenti qui hoc praecogitavit. Sic igitur nihil prohibet aliqua fortuito vel casualiter agi secundum ea quae pertinent ad humanam cognitionem, quae tamen sunt secundum divinam providentiam ordinata. Quartae vero rationis solutionem ex hoc accipere possumus quod necessarius consecutionis ordo effectus ad causam accipiendus est secundum rationem causae. Non enim omnis causa eadem ratione producit effectum; sed causa naturalis per formam naturalem, per quam est actu: unde oportet quod agens naturale, quale ipsum est, tale producat et alterum. Causa autem rationalis producit effectum secundum rationem formae intellectae, quam intendit in esse deducere: et ideo agens per intellectum tale aliquid producit, quale intelligit esse producendum, nisi virtus activa deficiat. Necesse est autem ut cuiuscumque virtuti subiicitur productio generis alicuius, ad illius etiam virtutem pertineat producere illius generis differentias proprias; sicut si ad aliquem pertineat constituere triangulum, ad eum etiam pertinet constituere triangulum aequilaterum vel isoscelem. Necessarium autem et possibile sunt propriae differentiae entis. Unde ad Deum, cuius virtus est proprie productiva entis, pertinet secundum suam praecognitionem attribuere rebus a se productis vel necessitatem vel possibilitatem essendi. Concedendum est igitur quod divina providentia, ab aeterno praeexistens, causa est omnium effectuum qui secundum ipsam fiunt, qui immutabili dispositione ab ipsa procedunt. Nec tamen sic omnes procedunt ut necessarii sint, sed sicut eius providentia disponit ut tales effectus fiant, ita etiam disponit ut horum effectus quidam sint necessarii, ad quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit, quidam vero contingentes, ad quos causas proprias contingentes ordinavit. Ex his autem apparet quintae rationis solutio. Sicut enim a Deo, cuius esse est per se et summe necessarium, procedunt contingentes effectus propter propriarum causarum conditionem, ita etiam ab eo qui est summum bonum procedunt aliqui effectus qui quidem in eo quod sunt et a Deo sunt, boni sunt, incidunt tamen in eis aliqui defectus propter conditionem secundarum causarum, propter quos mali dicuntur. Sed et hoc ipsum bonum est quod a Deo tales defectus permittantur evenire in rebus: tum quia hoc est conveniens rerum ordini, in quo bonum universi consistit, ut effectus sequantur secundum conditionem causarum, tum etiam quia ex malo unius provenit bonum alterius, sicut in rebus naturalibus corruptio unius est alterius generatio, et in moralibus ex persecutione tyranni consequitur patientia iusti; unde per divinam providentiam non decuit totaliter mala impediri.

Caput 17

[69284] De substantiis separatis, cap. 17 tit. De errore Manichaeorum circa substantias spirituales

[69285] De substantiis separatis, cap. 17 Omnes autem praedictos errores Manichaeorum error transcendit, qui in omnibus praedictis articulis graviter erraverunt. Primo namque rerum originem non in unum, sed in duo creationis principia reduxerunt: quorum unum dicebant esse auctorem bonorum, aliud vero auctorem malorum. Secundo erraverunt circa conditionem naturae ipsorum. Posuerunt enim utrumque principium corporale: auctorem quidem bonorum dicentes esse quamdam lucem corpoream infinitam vim intelligendi habentem; auctorem vero malorum dixerunt esse quasdam corporales tenebras infinitas. Tertio vero erraverant per consequens in rerum gubernatione, non constituentes omnia sub uno principatu, sed sub contrariis. Haec autem quae praedicta

sunt expressam continent falsitatem, ut potest videri per singula. Primo namque penitus irrationale est ut malorum ponatur esse aliquod primum principium, quasi contrarium summo bono. Nihil enim potest esse activum nisi inquantum est ens actu, quia unumquodque tale alterum agit, quale ipsum est: rursumque ex hoc aliquid agitur quod actu fit. Unumquodque autem ex hoc bonum dicimus quod actum et perfectionem propriam consequitur; malum autem ex hoc quod debito actu et perfectione privatur. Sicut vita est corporis bonum: vivit enim corpus secundum animam, quae est perfectio et actus ipsius; unde et mors malum corporis dicitur, per quam corpus anima privatur. Nihil igitur agit neque agitur nisi inquantum bonum est. Inquantum vero unumquodque malum est, intantum deficit in hoc quod perfecte agatur vel agat; sicut domum malam fieri dicimus, si ad debitam perfectionem non perducatur; et aedificatorem malum dicimus, si in arte aedificandi deficiat. Neque igitur malum, inquantum huiusmodi, principium activum habet, neque principium activum esse potest, sed consequitur ex defectu alicuius agentis. Secundo vero impossibile est corpus aliquod intellectum esse, aut vim intellectivam habere. Intellectus enim neque corpus est neque corporis actus, alioquin non esset omnium cognoscitivus, ut probat philosophus in tertio de anima. Si igitur primum principium confitentur vim intellectivam habere, quod sentiunt omnes qui de Deo loquuntur, impossibile est primum principium esse aliquid corporale. Tertio vero manifestum est quod bonum habet finis rationem: hoc enim bonum dicimus in quod appetitus tendit. Omnis autem gubernatio est secundum ordinem in aliquem finem, secundum cuius rationem ea quae sunt ad finem ordinantur in ipsum. Omnis igitur gubernatio est secundum rationem boni. Non potest igitur esse nec gubernatio nec principatus aliquis seu regnum mali inquantum est malum. Frustra igitur ponunt duo regna vel principatus, unum bonorum, aliud autem malorum. Videtur autem hic error provenisse, sicut et alii supradicti, ex eo quod ea quae circa particulares causas consideraverunt, conati sunt in universalem rerum causam transferre. Viderunt enim particulares effectus contrarios ex contrariis particularibus causis procedere, sicut quod ignis calefacit, aqua vero infrigidat: unde crediderunt quod hic processus a contrariis effectibus in contrarias causas non deficiat usque ad prima rerum principia. Et quia omnia contraria contineri videntur sub bono et malo, inquantum contrariorum semper unum est deficiens, ut nigrum et amarum; aliud vero perfectum, ut dulce et album: ideo aestimaverunt quod prima omnium activa principia sint bonum et malum. Sed manifeste defecerunt in considerando contrariorum naturam. Non enim contraria omnino diversa sunt, sed secundum aliquid quidem conveniunt, secundum aliquid autem differunt. Conveniunt enim in genere, differunt autem secundum specificas differentias. Sicut igitur contrariorum sunt contrariae causae propriae, secundum quod specificis differentiis differunt, ita eorum oportet esse unam causam communem totius generis in quo conveniunt. Causa autem communis prior est et superior propriis causis, quanto enim est aliqua causa superior, tanto virtus eius maior et ad plura se extendens. Relinquitur igitur contraria non esse prima rerum activa principia, sed omnium esse unam primam causam activam.

Caput 18

[69286] De substantiis separatis, cap. 18 tit. De origine substantiarum spiritualium secundum Catholicam fidem

[69287] De substantiis separatis, cap. 18 Quia igitur ostensum est quid de substantiis spiritualibus praecipui philosophi Plato et Aristoteles senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionem et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt; restat ostendere quid de singulis habeat Christianae religionis assertio. Ad quod utemur praecipue Dionysii documentis, qui super alios ea quae ad spirituales substantias pertinent excellentius tradidit. Primum quidem igitur circa spiritualium substantiarum originem firmissime docet Christiana traditio omnes spirituales substantias, sicut et ceteras creaturas, a Deo esse productas. Et hoc quidem canonicae Scripturae auctoritate probatur. In Psalmo enim dicitur: *laudate eum omnes Angeli eius, laudate eum omnes virtutes eius*; et enumeratis aliis creaturis subditur: *quia ipse dixit, et facta sunt: mandavit, et creata sunt.* Sed et Dionysius, quarto capitulo caelestis hierarchiae, hanc originem subtiliter explicat, dicens: *primum illud dicere verum est, quod bonitate universali superessentialis divinitas eorum quae sunt essentias substituens, ad esse adduxit*; et post pauca subdit, quod *ipsae caelestes substantiae sunt primo et multipliciter in participatione Dei factae*; et in quarto capitulo de divinis nominibus dicit, quod *propter divinae bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales omnes et substantiae et virtutes et operationes. Propter istos sunt et vivunt et vitam habent indeficientem.* Quod autem a Deo immediate productae sint omnes spirituales substantiae, et non solum supremae, expresse in quinto capitulo de divinis nominibus, *sanctissimae*, inquit, *et provectissimae virtutes existentes, et sicut in vestibulis supersubstantialis Trinitatis collocatae, ab ipsa et in ipsa et esse et deiformiter esse habent, et post illas subiectae*, idest inferiores supremis, *subiecte*, idest inferiori modo esse habent a Deo *et extremae*, idest infimae, *extreme*, idest infimo modo, *sicut ad Angelos, sicut ad nos autem supermundane.* Per quod dat intelligere quod omnes spiritualium substantiarum ordines ex divina dispositione instituuntur, non ex hoc quod una earum causetur ab alia. Et hoc expressius dicitur in quarto capitulo caelestis hierarchiae: est, inquit, *omnium causae et super omnia bonitatis proprium ad communionem suam ea quae sunt vocare, ut unicuique eorum quae sunt, ex propria definitur analogia*; unamquamque enim rem constituit in ordine qui competit suae naturae. Similiter etiam Christianae doctrinae repugnat quod spirituales substantiae ab alio et alio principio habeant bonitatem et esse et vitam et alia huiusmodi quae pertinent ad earum perfectionem. Nam in canonica Scriptura uni et eidem Deo attribuitur quod sit ipsa essentia bonitatis, unde dicitur Matthaei XIX, 17: *unus est bonus, Deus; et* quod sit ipsum esse, unde Exodi III, 14, Moysi quaerenti quod esset nomen Dei, respondit dominus: *ego sum qui sum.* Et quod sit ipsa viventium vita: unde dicitur Deut. XXX, 20: *ipse est viventium vita.* Et hanc quidem veritatem expressissime Dionysius tradit quinto capitulo de

divinis nominibus, dicens quod *sacra doctrina non aliud dicit esse bonum, et aliud existens, et aliud vitam aut sapientiam; neque multas causas et aliorum alias productivas deitates excedentes subiectas.* In quo removet opinionem Platonicorum, qui ponebant quod ipsa essentia bonitatis erat summus Deus, sub quo erat alius Deus, qui est ipsum esse, et sic de aliis, ut supra dictum est. Subdit autem: *sed unius*, scilicet deitatis, dicit *esse omnes bonos processus*, quia scilicet et esse et vivere et omnia alia huiusmodi a summa deitate procedunt in res. Hoc etiam diffusius explicat in XI capitulo de divinis nominibus, dicens: *non enim substantiam quamdam divinam aut angelicam esse dicimus per se esse quod est causa quod sint omnia. Solum enim quod sint existentia omnia ipsum esse supersubstantiale*, scilicet summi Dei, *est principium et substantia et causa.* Principium quidem effectivum, substantia autem quasi forma exemplaris, causa autem finalis. Subdit autem: *neque vitae generativam aliam deitatem dicimus praeter superdeam vitam, causam omnium quaecumque vivunt et ipsius per se vitae*, quae scilicet formaliter viventibus inhaeret: *neque, ut colligendo dicamus, dicimus principales existentium et creativas substantias et personas quas et deos existentium et creatores per se facientes dixerunt.* Ad hanc etiam positionem excludendam signanter Dionysius: ab essentiali bonitate, quam Platonici summum Deum esse ponebant, dicit in substantiis spiritualibus procedere quod sunt et vivunt et intelligunt: et omnia alia huiusmodi ad earum perfectionem pertinentia sortiuntur. Et idem etiam replicat in singulis capitulis, ostendens quod ab esse divino habent quod sint, et a vita divina habent quod vivunt, et sic de ceteris. Est autem Christianae doctrinae contrarium ut sic dicantur spirituales substantiae a summa deitate originem trahere, quod fuerint ab aeterno, sicut Platonici et Peripatetici posuerunt; sed hoc habet assertio Catholicae fidei quod coeperunt esse postquam prius non fuerant. Unde dicitur Isaiae XL, 26: *levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec*, scilicet superiora omnia; et ne intelligeretur de corporalibus solum, subdit: *qui educit in numero militiam eorum.* Solet autem sacra Scriptura nominare militiam caeli spiritualium substantiarum caelestem exercitum propter earum ordinem et virtutem in exequendo voluntatem divinam: unde dicitur Lucae II, 13, quod *facta est cum Angelo multitudo caelestis militiae.* Datur igitur intelligi, non solum corpora, sed etiam spirituales substantias per creationem de non esse in esse fuisse eductas, secundum illud Rom. IV, 17: *qui vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt.* Unde et Dionysius dicit decimo capitulo de divinis nominibus, quod *non omnino et absolute ingenita et vere aeterna ubique* sacra Scriptura *nominat aeterna; sed incorruptibilia et immortalia et invariabilia et existentia eodem modo*, scilicet nominat aeterna, *sicut quando dicit: elevamini portae aeternales, et similia*, quod maxime videtur de spiritualibus substantiis dictum; et postea subdit: *oportet igitur non simpliciter coaeterna Deo, qui est ante aevum, arbitrari aeterna dicta.* Sed quia sacra Scriptura in Genesi I in serie creationis rerum, de spiritualium substantiarum productione expressam mentionem non facit, ne populo rudi, quibus lex proponebatur, idolatriae daretur occasio si plures spirituales substantias super omnes corporeas creaturas introduceret sermo divinus, non potest ex Scripturis canonicis expresse haberi quando creati fuerunt Angeli. Quod enim post corporalia creati non fuerint, et ratio manifestat, quia non fuit decens ut perfectiora posterius crearentur, et etiam ex auctoritate sacrae Scripturae expresse colligitur. Dicitur enim Iob XXXVIII, 7: *cum me laudarent simul astra matutina et iubilarent omnes filii Dei*; per quos spirituales substantiae intelliguntur. Arguit autem Augustinus in undecimo de civitate Dei: *iam ergo erant Angeli quando facta sunt sidera; facta sunt autem quarto die. Numquid nam ergo die tertio factos esse dicimus? Absit. In promptu est enim quid illo die factum sit, ab aquis utique terra discreta. Numquid nam secundo? Ne hoc quidem: tunc enim firmamentum factum est.* Et postea subicit: *nimirum ergo si ad istorum opera Dei pertinent Angeli, ipsi sunt illa lux quae diei nomen accepit.* Sic igitur secundum sententiam Augustini simul cum corporalibus creata est spiritualis creatura, quae significatur nomine caeli, cum in Gen. I, I dicitur: *in principio fecit Deus caelum et terram.* Formatio autem eius et perfectio significatur in lucis productione, ut multipliciter prosequitur in II Lib. super Genesim ad litteram. Sed, ut Damascenus dicit in secundo libro, quidam aiunt quod *ante omnem creationem*, scilicet corporalis creaturae, *geniti sunt Angeli: ut* Gregorius theologus dicit, *primum quidem excogitavit angelicas virtutes et caelestes, et excogitatio eius opus fuit.* Et huic sententiae ipse Damascenus consentit. Sed et Hieronymus, praedicti Gregorii Nazianzeni discipulus, eamdem sententiam sequitur; dicit enim super epistolam ad Titum: *sex millia necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, throni et dominationes ceterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo iubente substiterunt?* Neutrum autem horum aestimo esse sanae doctrinae contrarium: quia nimis praesumptuosum videretur asserere tantos Ecclesiae doctores a sana doctrina pietatis deviasse. Sententia tamen Augustini magis videtur competere suae positioni qua ponit in rerum productione non fuisse temporis ordinem secundum dierum senarium quem Scriptura commemorat; sed illos sex dies refert ad intelligentiam angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sententia vero Gregorii Nazianzeni, Hieronymi et Damasceni convenientior est secundum eorum positionem qui ponunt in rerum productione successionem temporis secundum sex dies praedictos. Si enim creaturae non fuerunt omnes simul productae, satis probabile est creaturas spirituales omnia corpora praecessisse. Si vero quaeratur ubi creati sunt Angeli, manifestum est quod quaestio ista locum non habet si sunt creati ante omnem corpoream creaturam, cum locus sit aliquid corporale, nisi forte pro loco accipiamus spiritualem claritatem qua illustrantur a Deo. Unde Basilius dicit in secundo Hexaemeron: *arbitramur quia si fuit quidpiam ante institutionem sensibilis huius et corruptibilis mundi, profecto in luce fuit. Neque enim dignitas Angelorum nec omnium caelestium militiae, vel si quid est nominatum aut inappellabile aut aliqua rationalis virtus vel ministrator spiritus degere posset in tenebris; sed in luce et laetitia decentem sibi habitum possidebat: de qua re neminem puto contradicturum.* Si vero simul cum corporali creatura creati fuerint Angeli, quaestio locum potest habere, eo tamen modo quo Angelis competit esse in loco, de quo infra dicetur. Et secundum hoc quidam dixerunt in quodam supremo caelo splendido Angelos esse creatos, quod Empyreum nominant, idest igneum, non ab ardore sed a splendore; et de hoc caelo Strabus et Beda exponunt quod dicitur in principio Gen.: *creavit Deus caelum et terram*; quamvis haec expositio ab Augustino et aliis antiquioribus Ecclesiae doctoribus non tangatur.

Caput 19

[69288] De substantiis separatis, cap. 19 tit. De conditione spiritualium substantiarum

[69289] De substantiis separatis, cap. 19 Deinde considerare oportet quid de conditione spiritualium substantiarum secundum Catholicae doctrinae sententiam sit tenendum. Fuerunt igitur quidam qui Angelos putaverunt corporeos esse vel ex materia et forma esse compositos; quod quidem sensisse videtur Origenes in primo periarchon, ubi dicit: *solius Dei, idest patris et filii et spiritus sancti, naturae id proprium est ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis* societate intelligatur existere. Et ad hoc quidem quod Angelos corporeos ponerent, movere potuerunt eos verba Scripturae quae quaedam corporalia Angelis attribuere videtur, cum eos et in loco corporali esse pronuntiet: secundum illud Matthaei XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei qui in caelis est*; et eos moveri asserat, secundum illud Isaiae VI, 6: *volavit ad me unus de Seraphim*; et quod est amplius, eos figura corporali describat, sicut ibidem de Seraphim dicitur: *sex alae uni et sex alae alteri*; et de Gabriele dicitur Dan. VI, *ecce vir unus vestitus lineis, et renes eius accincti auro obrizo, et corpus eius quasi chrysolitus*, et cetera quae ad haec pertinentia ibidem subduntur. Quod autem in Angelis etsi non sint corporei, sit tamen in eis compositio formae et materiae: ex quibus rationibus accipere volunt, supra iam diximus. Sed quod Angeli incorporei sint, canonicae Scripturae auctoritate probatur, quae eos spiritus nominat. Dicitur enim in Psalmo CIII, 4: *qui facit Angelos suos spiritus*; et apostolus dicit ad Hebraeos I, 14, de Angelis loquens: *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* Consuevit autem Scriptura nomine spiritus aliquid incorporeum designare, secundum illud Ioan. IV, 24: *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*; et Isaiae XXXI, 3: *Aegyptus, homo, et non Deus; et equi eorum caro, et non spiritus.* Sic igitur consequens est, secundum sacrae Scripturae sententiam, Angelos incorporeos esse. Si quis autem diligenter velit verba sacrae Scripturae inspicere, ex eisdem accipere poterit eos immateriales esse: nominat enim eos sacra Scriptura quasdam virtutes. Dicitur enim in Psalmo CII, 20-21: *benedicite domino omnes Angeli*, et postea subditur: *benedicite domino omnes virtutes eius*; et Luc. XXI, 26, dicitur: *virtutes caelorum movebuntur*, quod de sanctis Angelis omnes doctores exponunt. Quod autem materiale est, non est virtus, sed habet virtutem; sicut non est essentia, sed habens essentiam; sequitur enim virtus essentiam. Non est autem homo sua humanitas, neque sua virtus. Similiter autem neque aliquid aliud ex materia et forma compositum. Relinquitur igitur secundum intentionem Scripturae Angelos immateriales esse. Utrumque autem horum expresse Dionysii verbis astruitur, qui in quarto capite de divinis nominibus de Angelis loquens dicit quod *intellectuales substantiae ab universis corruptione et morte et materia et generatione mundae existunt, et sicut incorporales et immateriales intelliguntur.* In primo etiam capitulo caelestis hierarchiae dicit quod divina *dispositio immateriales Angelorum hierarchias materialibus figuris varias tradidit*; et in secundo capitulo eius-

dem libri quaerit, quare sacri doctores *ad corporalem formationem incorporalium scilicet Angelorum, venientes*, non figuraverunt ea pretiosissimis figuris, sed *immaterialibus substantiis et deiformibus simplicitatibus terrenas* figuras circumposuerunt. Ex quibus omnibus patet hanc fuisse Dionysii sententiam quod Angeli sunt immateriales et simplices substantiae. Quod etiam ex hoc patet quod frequenter eos nominat caelestes intellectus, seu divinas mentes. Intellectus autem et mens aliquid incorporeum et immateriale est, ut philosophus probat in tertio de anima. Augustinus etiam dicit in secundo super Genesim ad litteram quod *primo die quo lux facta est, conditio spiritualis et intellectualis creaturae lucis appellatione intimatur, in qua natura intelliguntur omnes sancti Angeli atque virtutes.* Damascenus etiam dicit quod *Angelus est substantia intellectualis et incorporea.* Sed dubitationem facit quod postea subdit: *incorporeus autem et immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum, grossum et materiale invenitur.* Quod ad hoc inducitur ne aestimetur Angelus propter suam incorporeitatem et immaterialitatem divinam simplicitatem aequare. Corporales vero figurae seu formae quae in Scriptura sacra interdum Angelis attribuuntur, per quamdam similitudinem sunt intelligenda: quia, sicut dicit Dionysius primo capitulo caelestis hierarchiae: *non est possibile nostrae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum et imitationem et contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur*; sicut et de ipso Deo multa corporalia in Scripturis per quamdam similitudinem dicuntur; unde in decimoquinto capite caelestis hierarchiae Dionysius exponit quid spirituale significetur in Angelis per omnes huiusmodi corporales figuras. Nec solum huiusmodi formas corporeas per similitudinem de Angelis asserit dici, sed etiam ea quae pertinent ad affectionem sensitivi appetitus, ut per hoc detur intelligi quod non solum Angeli non sunt corpora, sed etiam non sunt spiritus corporibus uniti, quae sensificando perficiant, ut sic in eis inveniantur operationes animae sensitivae. Dicit enim in secundo capitulo caelestis hierarchiae, quod *furor irrationabilibus ex passibili motu ingignitur*; sed in Angelis *furibundum demonstrat virilem ipsorum rationabilitatem.* Et similiter dicit quod concupiscentia in eis significat amorem divinum. Cui convenienter Augustinus dicit in nono de Civ. Dei, quod *sancti Angeli sine ira puniunt quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos; et miseris sine miseriae compassione subveniunt; et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opitulantur; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.* Quod autem Angeli dicuntur esse in caelis aut in aliquibus aliis corporalibus locis, non est intelligendum quod sint in eis corporali modo, scilicet per contactum dimensivae quantitatis, sed modo spirituali per quemdam contactum virtutis. Proprius autem locus Angelorum est spiritualis, secundum quod Dionysius dicit, quinto capite de divinis nominibus, quod supremae spirituales substantiae sunt *in vestibulis Trinitatis collocatae*; et Basilius dicit in secundo Hexaemeron, quod sunt *in luce, et laetitia spirituali.* Et Gregorius Nyssenus dicit in libro de homine quod *intelligibilia existentia in intelligibilibus locis sunt, aut enim in se ipsis sunt aut in superiacentibus intelligibilibus. Cum igitur in corpore dicatur intellectuale aliquid localiter esse, non ut in loco in corpore dicitur esse sed ut in habitudine et in eo quod adest, ut dicimus Deum esse in nobis*; et post pauca subdit: *cum igitur in habitudine fuerit intelligibile aliquod vel loci alicuius vel rei ut in loco existentis, abusivius dicimus illic id esse propter actum eius qui est illic, locum pro habitudine suscipientes.*

Cum enim deberemus dicere: illic agit, dicimus: illic est. Et hoc sequens Damascenus dixit quod Angelus ubi operatur ibi est. Augustinus etiam octavo super Gen. ad litteram dicit, quod *spiritus creator movet conditum spiritum per tempus sine loco; movet autem corpus per tempus et locum.* Ex quibus omnibus datur intelligi quod Angeli non sunt in loco corporali modo sed quodam modo spirituali. Et quia eodem modo competit alicui moveri in loco et esse in loco, per consequens neque corporali modo Angeli moventur in loco, sed motus eorum qui exprimitur in Scripturis, si referatur ad locum corporalem, est accipiendus secundum successionem virtualis contactus ad loca diversa; vel est accipiendus secundum mysticam intelligentiam, sicut Dionysius, quarto capite de divinis nominibus dicit, quod *moveri dicuntur divinae mentes circulariter quidem unitae illuminationibus pulchri et boni; in directum autem quando procedunt ad subiectorum providentiam; oblique autem quando providentes minus habentibus inegressibiliter manent* circa Deum. Ex his igitur manifestum est quid circa conditionem spiritualium substantiarum, idest Angelorum, sacri doctores tradiderint, asserentes eos incorporeos et immateriales esse.

Caput 20

[69290] De substantiis separatis, cap. 20 tit. De distinctione angelicorum spirituum

[69291] De substantiis separatis, cap. 20 Oportet autem consequenter considerare quid secundum sacram doctrinam de distinctione spirituum sit tenendum: ubi et primum considerationi occurrit differentia boni et mali. Est enim apud multos receptum, esse quosdam spiritus bonos, quosdam vero malos: quod et auctoritate sacrae Scripturae comprobatur. De bonis enim spiritibus dicitur Hebr. I, 14: *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi, propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* De malis autem spiritibus dicitur, Matthaei XII, 43, 45: *cum immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida quaerens requiem, et non invenit*; et postea subditur: *tunc vadit, et assumit septem alios spiritus nequiores se.* Et quamvis, ut Augustinus narrat in nono de Civ. Dei, quidam posuerunt et bonos et malos spiritus deos esse, et similiter bonos et malos Daemones nominari, quidam tamen melius deos non nisi bonos asserunt, quos nos Angelos dicimus, Daemones autem secundum communem usum loquendi non nisi in malo accipitur: quod, ut dicit, rationabiliter accidit. Daemones enim in Graeco a scientia nominantur quae sine caritate, secundum sententiam apostoli, per superbiam inflat. Sed causa malitiae Daemonum non eadem ab omnibus assignatur. Quidam enim eos asserunt naturaliter malos tanquam a malo productos principio, sic etiam ut ipsorum natura sit mala: quod ad Manichaeorum errorem pertinet, ut patet ex dictis. Sed hunc errorem efficacissime Dionysius improbat, quarto capite de divinis nominibus,

dicens: sed *neque Daemones natura mali sunt.* Quod probat, primo quidem, quia si naturaliter mali essent, simul oporteret dicere quod neque essent producti ex bono principio neque inter existentia computarentur, quia malum non est aliquid existens: nec si esset natura aliqua, causaretur a bono principio. Secundo, quia si sunt naturaliter mali: aut sibi ipsis, aut aliis: si sibi ipsis, se ipsos corrumperent, quod est impossibile; malum enim rationem corruptivi habet. Si vero sunt mali aliis, oporteret quod ea quibus sunt mali, corrumperent. Quod autem est naturaliter tale, est omnibus tale, et omnino tale. Sequeretur ergo quod omnia, et omnino corrumperent; quod est impossibile, tum quia quaedam sunt incorruptibilia, quae corrumpi non possunt, tum quia ea etiam quae corrumpuntur, non totaliter corrumpuntur. Non igitur ipsa natura Daemonum est mala. Tertio, quia si essent naturaliter mali, non essent a Deo facti, quia *bonum bona producit et subsistere facit*; et hoc est impossibile, secundum id quod supra probatum est, quod oportet omnium Deum esse principium. Quarto, quia *si Daemones semper eodem modo se habent, non sunt mali: quod enim est semper idem, boni est proprium. Si autem non semper mali, non natura mali.* Quinto, quia *non sunt omnino expertes boni, secundum quod sunt, et vivunt, et intelligunt, et* aliquod bonum desiderant. Fuerunt autem alii ponentes Daemones naturaliter malos, non quia eorum natura sit mala, sed quia habent quamdam inclinationem naturalem ad malum, sicut Augustinus, decimo de civitate Dei introducit Porphyrium dicentem in epistola ad Anebontem quosdam opinari *esse quoddam spirituum genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et Daemones, et ipsas animas defunctorum.* Quae quidem opinio veritatem habere non potest, si ponatur Daemones incorporeos esse, et intellectus quosdam separatos. Cum enim omnis natura bona sit, impossibile est quod natura aliqua habeat inclinationem ad malum nisi sub ratione particularis boni. Nihil enim prohibet aliquid quod est particulariter bonum alicui naturae, intantum dici malum inquantum repugnat perfectioni nobilioris naturae, sicut furiosum esse, quoddam bonum est cani, quod tamen malum est homini rationem habenti. Possibile tamen est in homine secundum sensibilem et corporalem naturam, in qua cum brutis communicat, esse quamdam inclinationem ad furorem, qui est homini malum. Sed hoc de intellectuali natura dici non potest, quia intellectus ordinem habet ad bonum commune. Unde impossibile est in Daemonibus inveniri naturalem inclinationem ad malum, si essent pure intellectuales non habentes admixtionem naturae corporeae. Sciendum est ergo quod Platonici posuerunt, ut etiam supra dictum est, Daemones esse animalia quaedam corporea, habentia intellectum; et inquantum habent corpoream et sensitivam naturam, sunt variis animae passionibus subiecti, sicut et homines, ex quibus inclinantur ad malum. Unde Apuleius in libro de Deo Socratis definiens Daemones, dixit *eos esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna*, et sicut ipse dicit, subiecta est mens Daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum, atque huiusmodi ceteris. Sic ergo Daemones etiam loco discernunt a diis, quos Angelos dicimus, aerea loca Daemonibus attribuentes, aetherea vero Angelis, sive diis. Hanc autem positionem quantum ad aliquid aliqui Ecclesiae doctores sequuntur. Augustinus enim III super Genes. ad litteram videtur dicere, vel sub dubio relinquere, quod *Daemones aerea sunt animalia quoniam corporum aereorum natura vigent, et propterea morte non dissolvuntur, quia praevalet in eis elementum quod ad faciendum quam ad patiendum est aptius*, scilicet aer. Et hoc idem in pluribus aliis locis dicit. Sed et Dionysius videtur in Daemonibus ponere ea quae ad sensibilem animam pertinent: dicit enim quarto capite de divinis nominibus, quod *est in Daemonibus malum, furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva.* Manifestum est autem phantasiam et concupiscentiam et iram sive furorem, non ad intellectum, sed ad sensitivae partem animae pertinere. Sed et quantum ad locum quidam cum eis consenserunt, putantes Daemones non caelestes vel supercaelestes Angelos fuisse, ut Augustinus narrat in tertio super Gen. ad litteram. Sed et Damascenus dicit in secundo libro Daemones *ex his angelicis virtutibus fuisse qui terrestri ordini praeerant.* Sed et apostolus ad Ephes. II, 2, nominat: Diabolum *principem potestatis aeris huius.* Sed occurrit hic aliud consideratione dignum. Cum enim unicuique speciei sit attributa materia secundum convenientiam suae formae, non videtur esse possibile quod in tota aliqua specie sit naturalis inclinatio ad id quod est malum illi speciei secundum rationem propriae formae; sicut non omnibus hominibus inest naturalis inclinatio ad immoderantiam concupiscentiae sive irae. Sic igitur non est possibile omnes Daemones habere naturalem inclinationem ad fallaciam et ad alia mala, etiam si omnes essent unius speciei. Multo minus ergo si singuli essent in singulis speciebus; quamvis, si sint corporei, nihil impedire videatur plures sub una specie contineri: poterit enim secundum diversitatem materiae diversitas individuorum unius speciei causari. Oportebit igitur dicere quod non omnes nec semper fuerunt mali, sed aliqui eorum mali esse inceperunt proprio arbitrio, passionum inclinationem sequentes. Unde et Dionysius dicit quod *aversio*, scilicet a Deo, *est ipsis* Daemonibus *malum, et convenientius ipsis excessus*, quia per superbiam ultra se ipsos sunt elati; et postea subdit quaedam ad poenam pertinentia, sicut *non consecutio* finis ultimi, *et imperfectio* per carentiam debitae perfectionis, *et impotentia* consequendi quod naturaliter desiderant, *et infirmitas virtutis* conservantis naturalem in eis ordinem revocantem a malo. Augustinus etiam dicit in tertio super Genes. ad litteram, quod *transgressores Angeli ante transgressionem suam fuerunt* in superiori parte aeris propinqua caelo *cum principe suo nunc Diabolo, tunc Archangelo*, manifeste exprimens per transgressionem quamdam eos esse malos factos. Sed et Damascenus dicit in secundo libro, quod Diabolus *non natura malus factus est, sed bonus existens et in bono genitus, liberi sui arbitrii electione versus est.* Hoc insuper et Origenes in primo periarchon, et Augustinus in XI de civitate Dei, auctoritatibus sacrae Scripturae confirmant, inducentes id quod habetur Isaiae XIV, 12, dictum Diabolo sub similitudine regis Babylonis: *quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?*; Et Ezechielis XXVIII, 12 ss., ad eum dicitur in persona regis Tyri: *tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, perfectus decore, in deliciis Paradisi Dei fuisti*; et postea subditur: *perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te.* Solvit Augustinus ibidem quod dicitur Ioannis VIII, 44: *ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit*; et quod in canonica Ioannis dicitur, quod *Diabolus ab initio peccat*, referens hoc ad initium quo incepit peccare, vel ad initium conditionis humanae, quod deceptum hominem spiritualiter occidit. Huic autem sententiae consonare videtur Platonicorum opinio, qui Daemonum quosdam bonos quosdam malos dicunt, quasi eos proprio arbitrio bonos vel malos factos. Unde et Plotinus ulterius procedens dixit *animas hominum Daemones esse et ex hominibus fieri Lares, si meriti boni sunt, Lemures autem si mali, seu Larvas; Manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum*, sicut Augustinus introducit nono de civitate Dei. Quod quidem quantum ad hoc praemissae sanctorum assertioni concordat, quod pro meritis bonis vel malis aliquos Daemones bonos vel malos esse asserunt; quamvis non sit nostrae consuetudinis quod bonos spiritus Daemones, sed Angelos nominemus. Quantum vero ad hoc quod dixit animas hominum mortuorum fieri Daemones, est erronea eius positio. Unde Chrysostomus dicit exponens id quod habetur Matthaei VIII, 28 quod duo habentes Daemonia exibant de monumentis: *per hoc* (inquit) *quod de monumentis exibant perniciosum dogma imponere volebant, quod animae morientium Daemones fiunt. Unde et multi aruspicum occiderunt pueros ut animam eorum cooperantem haberent. Propter quod et daemoniaci clamant: quoniam anima illius ego sum. Non est autem anima defuncti quae clamat, sed Daemon effingit ut decipiat audientes: si enim in alterius corpus animam mortui possibile esset intrare, multo magis in corpus suum. Sed neque habet rationem iniqua passam animam cooperari iniqua sibi facienti; neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic iam oberrare. Iustorum enim animae in manu Dei sunt: sed et quae peccatorum sunt, confestim hinc abducuntur, ut manifestum est ex Lazaro et divite.* Nec tamen putandum est Plotinum in hoc a Platonicorum opinione deviasse, ponentium Daemones esse aerea corpora, quod animas hominum post mortem fieri Daemones aestimabat; quia etiam animae hominum secundum Platonicorum opinionem praeter ista corpora corruptibilia habent quaedam aetherea corpora, quibus semper etiam post horum sensibilium corporum dissolutionem quasi incorruptibilibus uniuntur. Unde Proclus dicit in libro divinarum coelementationum: *omnis anima participabilis corpore utitur primo perpetuo et habente hypostasim ingenerabilem et incorruptibilem.* Et sic animae a corporibus separatae secundum eos aerea animalia esse non desinunt. Sed secundum aliorum sanctorum sententiam, Daemones quos malos Angelos dicimus non solum fuerunt de inferiori Angelorum ordine sed etiam de superioribus ordinibus, quos incorporeos et immateriales esse ostendimus, ita quod inter eos unus est qui summus omnium fuit. Unde Gregorius in quadam homilia, exponens illud Ezech. XXVIII, 13: *omnis lapis pretiosus operimentum eius*, dicit quod princeps malorum Angelorum in aliorum Angelorum comparatione ceteris clarior fuit. Et in hoc consentire videtur illis qui deorum quosdam bonos quosdam malos esse asserebant, secundum quod dii Angeli nominantur. Unde et Iob IV, 18, dicitur: *ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem.* Sed hoc multas difficultates habet. In substantia enim incorporea et intellectuali nullus appetitus esse videtur nisi intellectivus, qui quidem est simpliciter boni, ut per philosophum patet in decimosecundo metaphysicae. Nullus autem efficitur malus ex hoc quod eius intellectus tendit in hoc quod est simpliciter bonum, sed ex hoc quod tendit in aliquid quod est secundum quid bonum, ac si esset simpliciter bonum. Non ergo videtur esse possibile quod proprio appetitu aliqua incorporea et intellectualis substantia mala efficiatur. Rursus. Appetitus esse non potest nisi boni, vel apparentis boni; bonum enim est quod omnia appetunt. Ex hoc autem quod aliquis verum bonum appetit, non efficitur malus. Oportet igitur in omni eo qui per proprium appetitum malus efficitur, quod appetat apparens bonum tanquam vere bonum. Hoc autem non potest esse nisi in suo iudicio fallatur: quod non videtur posse contingere in substantia incorporea intellectuali, quae falsae apprehensionis capax, ut videtur, esse non potest. Nam et in nobis quando intelligimus aliquid, falsitas esse non potest. Unde Augustinus dicit in Lib. 83 quaestionum, quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Unde et circa ea quae proprie intellectu capimus, sicut circa prima principia, nullus decipi potest. Impossibile igitur videtur quod aliqua incorporea et intellectualis substantia per proprium appetitum mala fiat. Adhuc. Substantia quae est intellectualis naturae, a corpore separata, necesse est quod sit omnino a tempore absoluta. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione deprehenditur: operationis vero ratio cognoscitur ex obiecto. Intelligibile autem, inquantum huiusmodi, neque est hic, neque nunc sed abstractum sicut a loci dimensionibus ita et a temporum successione. Ipsa igitur intellectualis operatio, si per se consideretur, oportet quod sicut est abstracta ab omni corporali dimensione ita etiam excedat omnem successionem temporalem. Et si alicui intellectuali operationi continuum vel tempus adiungatur, hoc non est nisi per accidens, sicut in nobis accidit, inquantum intellectus noster a phantasmatibus abstrahit intelligibiles species quas etiam in eis considerat. Quod in substantia incorporea et intellectuali locum habere non potest. Relinquitur igitur quod huiusmodi substantiae operatio, et per consequens substantia, omnino sit extra omnem temporalem successionem. Unde et Proclus dicit, quod *omnis intellectus in aeternitate substantiam habet, et potentiam et operationem*; et in Lib. de causis dicitur, quod *intelligentia parificatur aeternitati.* Quidquid igitur substantiis illis incorporeis et intellectualibus convenit, semper et absque successione convenit illis. Aut igitur semper fuerunt malae, quod est contra praemissa aut nequaquam malae fieri potuerunt. Amplius. Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionysius dicit in primo capitulo de Div. Nom., necesse est quod tanto aliqua sint perfectius in participatione bonitatis firmata, quanto sunt Deo propinquiora. Manifestum est autem substantias intellectuales incorporeas supra omnia corpora esse. Si igitur suprema corpora, scilicet caelestia, non sunt susceptiva alicuius inordinationis vel mali, multo minus illae supercaelestes substantiae inordinationis et mali capaces esse non potuerunt. Unde et Dionysius dicit, quarto capite Cael. Hierar., quod *sancti caelestium substantiarum ornatus super solum existentia, et irrationabiliter viventia, et ea quae secundum nos sunt rationalia, in participatione divinae traditionis sunt facti, et copiosiores habent ad Deum communiones, attenti manentes et semper ad superius, sicut est fas, in fortitudine divini et indeclinabilis amoris extenti.* Hoc igitur videtur ordo rerum habere ut sicut inferiora corpora inordinationi et malo possunt esse subiecta, non autem caelestia corpora; ita etiam intellectus corporibus inferioribus uniti possunt subiici malo, non autem illae supercaelestes substantiae. Et hoc secuti esse videntur qui posuerunt Daemones quos malos Angelos dicimus, ex inferiori ordine et corporeos esse.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum

---

Thomas de Aquino a Lorenzo Lotto depictus («Polypticho di Renacati», Pinacoteca Comunale, Renacati)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[70470] De articulis Fidei, pr. Postulat a me vestra dilectio ut de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis aliqua vobis compendiose pro memoriali transcriberem, cum dubitationibus quae circa haec moveri possent. Verum cum omne theologorum studium versetur circa dubietates contingentes articulos fidei et Ecclesiae sacramenta, si ad plenum vestrae petitioni satisfacere vellem, oporteret totius theologiae comprehendere summatim difficultates: quod quantum sit operosum, advertit vestra prudentia. Unde ad praesens vobis sufficiat, si articulos fidei et Ecclesiae sacramenta breviter vobis distinguam, et qui errores sunt circa quemlibet eorum vitandi.

Pars 1

[70471] De articulis Fidei, pars 1 tit. De articulis fidei

[70472] De articulis Fidei, pars 1 In primis igitur vos scire oportet, quod tota fides Christiana circa divinitatem et humanitatem Christi versatur. Unde Christus voce Ioannis loquens ait, Ioan. XIV,

1: *creditis in Deum, et in me credite.* Circa utrumque autem horum a quibusdam sex, a quibusdam septem articuli distinguuntur: et sic omnes articuli secundum quosdam duodecim, secundum quosdam quatuordecim esse dicuntur. Primo igitur sex articulos sic distinguunt circa fidem divinitatis. Sunt enim circa divinitatem tria consideranda, scilicet unitas divinae essentiae, Trinitas personarum, et effectus divinae virtutis. Primus igitur articulus est ut credamus essentiae divinae unitatem, secundum illud Deut. VI, 4: *audi Israel: dominus Deus tuus, Deus unus est.* Contra hunc autem articulum plures errores vitandi occurrunt. Primo quidem quorundam gentilium sive Paganorum, ponentium plures deos, contra quos dicitur Exod. XX, 3: *non habebis deos alienos coram me.* Secundus est error Manichaeorum, qui ponunt duo principia esse: unum a quo sunt omnia bona, aliud a quo sunt omnia mala, contra quos dicitur Isai. XLV, 6: *ego dominus non est alter formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum*: quia ipse secundum suam iustitiam infligit malum poenae, cum esse conspicit in sua creatura malum culpae. Tertius est error Anthropomorphitarum ponentium unum Deum, sed dicentium eum corporeum, et ad modum humani corporis formatum, contra quos dicitur Ioan. IV, 24: *spiritus est Deus*; et Isai. XL, 18: *cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* Quartus est error Epicureorum ponentium quod Deus non habet providentiam et scientiam de rebus humanis, contra quos dicitur I Petr. ult., 7: *omnem sollicitudinem proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.* Quintus error est quorundam gentilium philosophorum dicentium Deum non esse omnipotentem, sed quod solum potest ea quae naturaliter fiunt, contra quos dicitur in Psal. CXIII, 3: *omnia quaecumque voluit, dominus fecit.* Omnes igitur hi derogant unitati divinae essentiae vel perfectioni, unde contra omnes ponitur in symbolo: *credo in unum Deum patrem omnipotentem.* Secundus articulus est, quod sunt tres personae divinae in una essentia, secundum illud I Ioan. ult., 7: *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus: et hi tres unum sunt.* Contra hunc autem articulum sunt plures errores. Primus fuit Sabellii, qui posuit unam essentiam, sed Trinitatem personarum negavit, dicens, quod una persona quandoque dicitur pater, quandoque filius, quandoque spiritus sanctus. Secundus est error Arii, qui posuit tres personas, sed negavit unitatem essentiae, dicens filium esse alterius substantiae a patre, et esse creaturam, et minorem patre, et sibi non coaequalem nec coaeternum, sed quod incepit esse postquam non fuerat, et contra hos duos errores dicit dominus, Ioan. X, 30: *ego et pater unum sumus*, quia, ut dicit Augustinus, *quod dicit unum, liberat te ab Ario; quod dicit sumus, pluraliter, liberat te a Sabellio.* Tertius est error Eunomii, qui posuit filium dissimilem patri, contra quem dicitur Coloss. I, 15: *qui est imago Dei invisibilis.* Quartus est error Macedonii, qui posuit spiritum sanctum esse creaturam, contra quem dicitur II Corinth. III, 17: *dominus autem spiritus est.* Quintus est error Graecorum, qui dicunt spiritum sanctum procedere a patre, sed non a filio, contra quos dicitur Ioan. XIV, 26: *Paraclitus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo*: quia scilicet eum mittit pater tanquam spiritum filii, et a filio procedentem, et Ioan. XVI, 14, dicitur: *ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Et contra hos omnes errores in symbolo dicitur: *credo in Deum patrem (...) et in filium eius unigenitum, non factum, consubstantialem patri (...) et in spiritum sanctum dominum et vivificantem qui ex patre filioque procedit.* Alii vero quatuor articuli divinitatis pertinent ad effectus divinae virtutis, quorum primus, qui est tertius, pertinet ad creationem rerum in esse naturae, secundum illud Psalm.

CXLVIII, 5: *dixit et facta sunt.* Contra hunc articulum primo quidem erravit Democritus et Epicurus, ponentes quod nec materia mundi nec ipsa mundi compositio est a Deo, sed quod mundus est casu factus per concursum corporum indivisibilium, quae rerum principia aestimabant, contra quos dicitur in Psal. XXXII, v. 6: *verbo domini caeli firmati sunt*, idest secundum rationem aeternam, non autem casu. Secundus est error Platonis et Anaxagorae, qui posuerunt mundum factum a Deo, sed ex materia praeiacenti, contra quos dicitur in Psal. CXLVIII, 5: *mandavit, et creata sunt*, idest ex nihilo facta. Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse, contra quod dicitur Genes. I, 1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Quartus est error Manichaeorum, qui posuerunt Deum factorem invisibilium, sed visibilia a Diabolo facta, contra quos dicitur Hebr. XI, 3: *fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Quintus est error Simonis magi et Menandri eius discipuli, et multorum aliorum haereticorum eos sequentium, qui creationem mundi non Deo, sed Angelis attribuunt, contra quos dicit Paulus Act. XVII, v. 24: *Deus qui fecit mundum, et omnia quae in eo sunt.* Sextus est error eorum qui posuerunt, Deum per seipsum non gubernare mundum, sed per quasdam potestates sibi subiectas, contra quos dicitur Iob. XXXIV, 13: *quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Et contra hos errores dicitur in symbolo: *factorem vel creatorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.* Quartus articulus pertinet ad effectum gratiae, per quam vivificatur Ecclesia a Deo, secundum illud Roman. III, v. 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius*, scilicet Dei: et sub articulo isto comprehenduntur omnia sacramenta Ecclesiae, et quaecumque pertinent ad Ecclesiae unitatem, et dona spiritus sancti, et iustitia hominum. Et quia de sacramentis Ecclesiae posterius est tractandum, de his interim supersedeamus, et alios errores contra hunc articulum exponamus. Quorum primus est Cerinthi et Ebionis, et etiam Nazaraeorum, qui dixerunt gratiam Christi non sufficienter ad salutem operari, nisi aliquis circumcisionem et alia legis mandata custodiat, contra quos dicitur Roman. III, 28: *arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis.* Secundus est error Donatistarum, qui posuerunt gratiam Christi solum in Africa remansisse, quia scilicet totus alius mundus communicabat Caeciliano Carthaginensi episcopo, quem ipsi condemnaverunt, et in hoc negabant unitatem Ecclesiae, contra quos dicitur ad Coloss. III, 11: *in Christo Iesu non est gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium, barbarus et Scytha, servus et liber; sed omnia in omnibus Christus.* Tertius est error Pelagianorum, qui quidem primo negaverunt peccatum originale esse in parvulis, contra id quod dicit apostolus ad Roman. V, 12: *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors: ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*; et in Psalm. l, 7, dicitur: *ecce in iniquitatibus conceptus sum.* Secundo dicunt quod principium boni operis inest homini a seipso, sed consummatio est a Deo, contra id quod dicit apostolus Philipp. II, 13: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Tertio dicunt gratiam dari homini secundum sua merita, contra id quod dicitur Rom. XI, 6: *si autem gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non esset gratia.* Quartus error est Origenis, qui posuit omnes animas creatas cum Angelis simul, et pro diversitate eorum quae ibi egerunt, quosdam homines vocari a Deo per gratiam, quosdam vero in infidelitate relinqui, contra quod dicit apostolus ad Rom. IX, 11: *cum nondum nati essent, aut aliquid boni egissent aut mali (ut secundum electionem propositum Dei* *maneret) non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia maior serviet minori.* Quintus error est Cathaphrygiarum, idest Montani, Priscae, et Maximillae qui dicunt, prophetas quasi arreptitios fuisse, et quod non prophetaverunt per spiritum sanctum, contra quos dicitur II Petr. I, 21: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Sextus est error Cerdonis, qui primo dixit, Deum legis et prophetarum non esse patrem Christi, nec bonum Deum esse, sed iustum: patrem vero Christi bonum esse; quem etiam Manichaei secuti sunt, legem reprobantes: contra quos dicitur Roman. VII, 12: *lex quidem sancta, et mandatum sanctum et iustum et bonum*: et ibid. I, 2, dicitur: *quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de filio suo.* Septimus error est eorum qui quaedam quae ad perfectionem vitae pertinent, asserunt esse ad necessitatem salutis. Quorum quidam fuerunt qui se arrogantissime apostolos vocaverunt, qui nullam spem putant habere salutis eos qui coniugibus utuntur, et propria possident. Alii vero, scilicet Tatiani, non vescuntur carnibus, et eas omnino abominantur, secundum illud apostoli I ad Timoth. IV, 1-3: *in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis Daemoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium et cauteriatam habentium suam conscientiam, prohibentium nubere, et abstinere a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus, et his qui cognoverunt veritatem.* Dicunt enim quod promissio de adventu spiritus sancti non fuit in apostolis completa, sed in eis, contra illud quod dicitur Act. II. Eutychiani etiam dicunt homines non posse salvari nisi continue orent, propter illud quod dominus dicit Luc. XVIII, 1: *oportet semper orare, et non deficere*: quod sic accipitur, secundum Augustinum, ut nullum diem praetermittant circa orandi opera. Alii vero qui Passalonitae dicuntur, intantum silentio student, ut naribus et labiis digitum apponant: passalos enim Graece dicitur palus, et ranchos nasus. Quidam etiam dicunt, quod homines non possunt salvari nisi semper nudis pedibus ambulent: contra quos omnes dicit apostolus I Corinth. X, 22: *omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*, ex quibus datur intelligi quod licet aliqua a sanctis viris assumantur tanquam expedientia, non tamen propter hoc opposita redduntur illicita. Octavus error est eorum qui dicunt e contrario, opera perfectionis non esse praeferenda communi vitae fidelium, sicut Iovinianus posuit quod virginitas non praefertur coniugio, contra illud quod dicitur I Corinth. VII, 38: *qui matrimonio iungit virginem suam bene facit; et qui non iungit melius facit*; et sicut Vigilantius, qui aequavit statum divitias possidentium statui paupertatis propter Christum assumptae, contra quem dicit dominus Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; et veni, sequere me.* Nonus error est negantium liberum arbitrium, sicut quidam negavit, dicens, animas quae sunt malae creationis, non posse non peccare, contra quos dicitur I Ioan. II, 1: *haec scribo vobis ut non peccetis.* Decimus error est Priscianistarum, et etiam mathematicorum dicentium, homines fatalibus stellis obligatos, ita scilicet quod eorum opera sunt necessitati stellarum subiecta, contra quos dicitur Ierem. X, 2: *a signis caeli nolite metuere quae timent gentes.* Undecimus error est dicentium quod homines Dei gratiam et caritatem habentes, peccare non possunt, ita quod asserunt eos qui aliquando peccaverunt, nunquam caritatem habuisse, contra quos dicitur Apocal. II, 4-5: *caritatem tuam primam reliquisti: memor esto itaque unde excideris.* Duodecimus error est eorum qui ea quae ab Ecclesia Dei universaliter sunt statuta, dicunt non esse observanda, sicut Aeriani, qui dicunt statuta ieiunia non esse solemniter celebranda, sed cum quis voluerit, ieiunet, ne videatur esse sub lege; et sicut Tesseradecathitae, idest Quartodecumani, qui dicunt quartadecima luna Pascha esse celebrandum, quocumque die septimanae occurreret; et eadem ratio est de quibuscumque ab Ecclesia statutis. Et contra omnes istos errores in symbolo apostolorum dicitur: *sanctam Ecclesiam Catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum*; et in symbolo patrum dicitur: *qui locutus est per prophetas, et unam sanctam Catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum Baptisma in remissionem peccatorum.* Quintus articulus est de resurrectione mortuorum, de quo dicitur I Corinth. XV, 51: *omnes quidem resurgemus.* Contra quem etiam sunt plures errores. Quorum primus est error Valentini, qui carnis resurrectionem negavit, quem etiam plures haeretici sunt secuti: contra quem dicitur I Corinth. XV, 12: *si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis; quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est?* Secundus est error Hymenaei et Phileti, contra quos dicit apostolus II Timoth. II, quod a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam, vel quia non credebant nisi resurrectionem spiritualem, vel quia non credebant alios resurrecturos, nisi illos qui cum Christo resurrexerunt. Tertius est error quorundam haereticorum modernorum, qui dicunt resurrectionem futuram, non tamen eorundem corporum, sed quod animae resument quaedam corpora caelestia, contra quos apostolus dicit I Corinth. XV, 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Quartus est error Eutychii patriarchae Constantinopolitani, qui posuit corpora nostra in resurrectione aeri vel vento similari, quod Gregorius narrat in XIV Moralium, contra quem est quod dominus post resurrectionem suam corpus suum discipulis palpandum praebuit, dicens, Luc. ult., 39: *palpate, et videte*, cum tamen apostolus dicat, Philip. III, 21, quod *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Quintus error est dicentium, quod corpora humana in resurrectione vertentur in spiritum, contra quos dicitur Luc. ult., v. 39: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Sextus error est Cerinthi, qui mille annos post resurrectionem in terreno regno fabulatur futuros, in quibus homines carnales ventris ac libidinis voluptates habebunt, contra quem dicitur Matth. XXII, 30: *in resurrectione neque nubent neque nubentur.* Quidam dixerunt etiam, quod post resurrectionem mortuorum, in eodem statu in quo nunc est, mundus manebit, contra quos dicitur Apoc. XXI, 1: *vidi caelum novum et terram novam.* Et apostolus dicit Roman. VIII, 21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Et contra omnes hos errores dicitur: *carnis resurrectionem*; et in alio symbolo: *exspecto resurrectionem mortuorum.* Sextus articulus pertinet ad ultimum effectum divinitatis, qui est remuneratio bonorum et punitio malorum, secundum illud Psalm. LXI, 12: *tu reddes unicuique iuxta opera sua.* Et circa hunc etiam fuerunt multi errores. Quorum primus est dicentium, quod anima moritur cum corpore, sicut Arabs asserit, vel etiam post modicum intervallum, sicut Zeno dixit, ut recitatur in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus, contra quod est quod apostolus dicit Philip. I, 23: *desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo*; et Apocal. VI, 9: *vidi subtus altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei.* Secundus error est Origenis, qui posuit homines et Daemones damnatos iterum posse purgari, et redire in gloriam; et Angelos sanctos et homines beatos iterum posse deduci ad mala, quod est contra auctoritatem domini, Matth. XXV, 46: *ibunt hi in supplicium aeternum; iusti autem in vitam aeternam.* Tertius est error dicentium, omnes poenas et omnia praemia malorum et bonorum futuras esse aequales, contra quorum primum dicitur I Corinth. XV, 41: *stella a stella differt in claritate: sic et resurrectio mortuorum*: contra secundum quod dicitur Matth. XI, 22: *Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii quam vobis.* Quartus error est dicentium animas malorum non statim post mortem descendere ad Infernum, nec aliquas sanctorum animas Paradisum intrare ante diem iudicii, contra quos dicitur Luc. XVI, 22, quod *mortuus est dives, et sepultus est in Inferno*; et II Corinth. V, 1, dicitur: *scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manu factam, sed aeternam in caelis.* Quintus est error dicentium, non esse Purgatorium animarum post mortem, eorum scilicet qui in caritate decesserunt, sed aliquid purgabile habent, contra quos dicitur I Corinth. III, 12: *si quis aedificaverit supra fundamentum* (scilicet fidei per dilectionem operantis) *lignum, foenum, stipulam (...) detrimentum patietur, ipse autem salvus erit; sic tamen quasi per ignem*: et contra hos errores dicitur in symbolo, *vitam aeternam. Amen.* Alii vero qui septem articulos circa fidem divinitatis assignant, eos sic distinguunt, ut primus sit de essentiae unitate; secundus de persona patris; tertius de persona filii; quartus de persona spiritus sancti; quintus de effectu creationis; sextus de effectu iustificationis; septimus de effectu remunerationis, sub quo comprehendunt resurrectionem et vitam aeternam. Et sic dum praedictorum sex articulorum secundum dividunt in tres, quintum vero et sextum compingunt in unum, fiunt secundum eos septem articuli. Nec refert quantum ad veritatem fidei vel errorum vitationem, qualiter distinguantur. Nunc restat considerare articulos qui pertinent ad humanitatem Christi. Circa quam sex articulos distinguunt: quorum primus est circa conceptionem et nativitatem Christi, secundum quod dicitur Isai. VII, 14, et introducitur Matth. I, 23: *ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel.* Et circa hunc multi fuerunt errores, quorum primus fuit dicentium Christum fuisse purum hominem, et quod non semper fuit, sed a Maria sumpsit exordium, et iste est error Carpocratis et Cerinthi et Ebionis et Pauli Samosateni et Photini, contra quos dicitur Rom. IX, 5: *ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Secundus error est Manichaeorum dicentium, quod Christus non habuit verum corpus, sed phantasticum, contra quod est quod dominus Luc. ult., reprehendit errorem discipulorum suorum, qui conturbati et perterriti existimabant se spiritum videre; et Matth. XIV, 26: *videntes eum supra mare ambulantem, turbati sunt dicentes, quia phantasma est, et prae timore clamaverunt*: quorum opinionem dominus removit, dicens, vers. 27: *habete fiduciam, ego sum, nolite timere.* Tertius error est Valentini, qui dicit, Christum caeleste corpus attulisse, nihilque de virgine assumpsisse, sed per ipsam tanquam per rivum aut fistulam sine ulla de illa assumpta carne transisse, contra quod dicitur Galat. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere.* Quartus est error Apollinaris qui dixit, aliquid verbi in carnem fuisse conversum aut transmutatum, non autem carnem de Mariae carne susceptam. Propter illud enim quod dicitur Ioan. I, 14: *verbum caro factum est*, intelligit quod verbum sit in carnem conversum, contra quod statim ibidem subditur: *et habitavit in nobis.* Non autem in nostra natura integre habitasset, si fuisset in carnem conversum. Unde intelligendum est: *verbum caro factum est*, idest, verbum factum est homo. Sic enim frequenter caro sumitur in Scripturis, secundum illud Isai. XL, 5: *videbit omnis caro pariter quod os domini locutum est.* Quintus error est Arii, qui posuit Christum humanam animam non habuisse, sed verbum fuisse loco animae, contra quod dicitur Ioan. X, 17: *ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso.* Sextus error est Apollinaris, qui cum praedicto testimonio et aliis convinceretur humanam animam Christum habuisse, posuit quod Christus non habuit intellectum humanum, sed verbum Dei fuit ei loco intellectus, contra quod est quod dominus se hominem esse confitetur. Ioan. VIII, 40: *quaeritis me interficere, hominem qui veritatem locutus sum vobis.* Non autem fuisset homo, si anima rationali caruisset. Septimus est error Eutychis qui posuit in Christo unam naturam compositam ex divinitate et humanitate, contra quod apostolus dicit, Phil. II, 6: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*: manifeste distinguens in eo duas naturas, divinam et humanam. Octavus error est Monothelitarum, ponentium in Christo unam scientiam, operationem et voluntatem, contra quos dominus dicit Matth. XXVI, 39: *non sicut ego volo, sed sicut tu.* Ubi manifeste in Christo ponitur alia voluntas humana, alia divina, quae est communis patri et filio. Nonus error est Nestorii, qui posuit Christum, Deum perfectum, et hominem perfectum, et tamen aliam dixit esse personam Dei, aliam hominis, et quod non est facta unio Dei et hominis in una persona Christi, sed solum secundum gratiae inhabitationem, ita quod negat beatam virginem esse matrem Dei, sed dicit eam esse matrem hominis Christi, contra quod dicitur Luc. I, 35: *quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.* Decimus error est Carpocratis, qui hominem Christum de utroque natum putasse perhibetur, contra quod dicitur Matth. I, 18: *antequam convenirent, inventa est in utero habens de spiritu sancto.* Undecimus error est Helvidii dicentis, quod postquam beata virgo peperit filium Christum, ex Ioseph plures filios genuit, contra quod dicitur Ezech. XLIV, 2: *porta haec clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam: quoniam dominus Deus Israel ingressus est per eam, eritque clausa principi.* Et contra omnes hos errores in symbolo apostolorum dicitur: *conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine*: et in symbolo patrum: *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine, et homo factus est.* Secundus articulus est de passione et morte Christi, secundum quod ipse dominus praedixit, Matth. XX, 18: *ecce ascendimus Ierosolymam, et filius hominis tradetur principibus sacerdotum et Scribis: et condemnabunt eum morte, et tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum.* Et circa hunc articulum primus quidem est error Manichaeorum, qui, sicut corpus Christi esse phantasticum asserunt, passionem Christi non in veritate, sed in phantasia esse arbitrantur, contra quod dicitur Isa. LIII, 4: *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Et iterum 7, *tanquam ovis ad occisionem ductus est*: quod etiam inducitur Act. VIII. Secundus est error Gaiani qui in Christo unam naturam posuit, sed incorporalem et immortalem, contra quod dicitur I Petr. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Et contra hos errores ponitur in symbolo: *crucifixus, mortuus et sepultus.* Tertius articulus est de resurrectione Christi, secundum quod ipse dicit Matth. XX, 19: *tertia die resurget.* Et circa hunc articulum primo quidem erravit Cerinthus asserens Christum non surrexisse, sed resurrecturum esse, contra quod dicitur I Corinth. XV, 4: *resurrexit tertia die secundum Scripturas.* Secundus error est qui imponitur Origeni, quod sit iterum pro salute hominum et Daemonum passurus, contra quod dicitur Rom. VI, 9: *Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur; mors illi ultra non dominabitur. Quod enim mortuus est peccato, mortuus est* *semel; quod autem vivit, vivit Deo.* Et contra hos errores dicitur in symbolo: *tertia die resurrexit a mortuis.* Quartus articulus est de descensu ad Inferos: credimus enim animam Christi descendisse ad Inferos, corpore iacente in sepulcro, Ephes. IV, 9: *descendit primum in inferiores partes terrae.* Unde in symbolo dicitur: *descendit ad Inferos*; quod est contra quosdam, qui posuerunt ipsum Christum non descendisse per seipsum ad Inferos, cum tamen Petrus dicat Act. II, 24, quod non est derelictus in Inferno. Quintus articulus est de ascensione Christi in caelum, de quo ipse dicit Ioan. XX, 17: *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* Circa quam errant Seleuciani, qui negant salvatorem in carne sedere ad dexteram Dei patris, sed quod eam exuit et in sole posuit. Circa quod dicitur Marc. ult., 19: *dominus quidem Iesus postquam locutus est eis, ascendit in caelum, et sedet a dextris Dei.* Unde in symbolo dicitur: *ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris.* Sextus articulus est de adventu ad iudicium, de quo dominus dicit Matth. XXV, 31: *cum venerit filius hominis in maiestate sua, et omnes Angeli eius cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae*; et Petrus dicit actuum X, 42: *hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum*, sive eorum qui iam mortui sunt, et eorum qui in adventu Christi vivi invenientur. Et circa hoc aliqui errant, de quibus dicitur II Petr. III, 3: *venient in novissimis diebus in deceptione illusores, iuxta proprias concupiscentias dicentes: ubi est repromissio aut adventus eius?* Contra quos dicitur Iob. XIX, 29: *fugite a facie gladii, quoniam ultor iniquitatum gladius est, et scitote esse iudicium.* Unde in symbolo dicitur: *qui venturus est iudicare vivos et mortuos.* Illi autem qui septem articulos humanitatis esse ponunt, distinguunt primum articulum in duos, ponentes scilicet sub alio articulo conceptionem Christi, et sub alio eius nativitatem.

Pars 2

[70473] De articulis Fidei, pars 2 tit. De Ecclesiae sacramentis

[70474] De articulis Fidei, pars 2 Nunc restat considerandum de Ecclesiae sacramentis, quae tamen omnia comprehenduntur sub uno articulo, quia ad effectum gratiae pertinent. Sed quia specialem de sacramentis fecistis quaestionem, de his seorsum agendum est. Est primo igitur sciendum, quod sicut Augustinus dicit in X Lib. de Civit. Dei, sacramentum est sacrum signum, vel sacrae rei signum. Fuerunt autem in veteri lege quaedam sacramenta, idest sacrae rei signa, sicut agnus paschalis, et alia sacramenta legalia, quae quidem solum significabant Christi gratiam, non tamen eam causabant. Unde apostolus Galat. IV, 9 vocat ea *egena et infirma elementa*: egena quidem, quia gratiam non continebant; et infirma, quia gratiam conferre non poterant. Sacramenta vero novae legis continent et conferunt gratiam. In eis enim *virtus Christi sub tegumento rerum visibil-*

ium secretius operatur salutem, ut dicit Augustinus. Et ideo sacramentum novae legis est invisibilis gratiae visibilis forma, ut eius similitudinem gerat et causa existat. Sicut ablutio quae fit in aqua Baptismatis repraesentat interiorem mundationem quae fit a peccatis per virtutem Baptismi. Sunt autem sacramenta legis novae septem, scilicet Baptismus, confirmatio, Eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium: quorum prima quinque ordinantur ad perfectionem unius hominis in seipso, sed alia duo, scilicet ordo et matrimonium, ordinantur ad perfectionem et multiplicationem totius Ecclesiae. Vita enim spiritualis conformatur vitae corporali. In vita autem corporali perficitur homo primo per generationem, qua nascitur in hoc mundo; secundo per augmentum, quo perducitur ad quantitatem et virtutem perfectam; tertio per cibum, quo sustentatur hominis vita et virtutes. Et haec quidem sufficerent, si nunquam eum infirmari contingeret; sed quia frequenter homo infirmatur, quarto indiget sanatione. Sic est in vita spirituali. Primo enim indiget homo regeneratione, quae fit per Baptismum, secundum illud Ioan. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Secundo oportet quod homo accipiat perfectam virtutem quasi quoddam spirituale augmentum, scilicet per sacramentum confirmationis ad similitudinem apostolorum, quos spiritus sanctus in eos veniens confirmavit. Unde dominus dixit eis Luc. ult., 49: *vos sedete in civitate* (Ierusalem) *quoadusque induamini virtute ex alto.* Tertio oportet quod homo spiritualiter nutriatur per Eucharistiae sacramentum, secundum illud Ioan. VI, 54: *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Quarto oportet quod homo sanetur spiritualiter per sacramentum poenitentiae, secundum illud Psal. XL, 5: *sana, domine, animam meam, quia peccavi tibi.* Quinto spiritualiter simul et corporaliter per sacramentum extremae unctionis sanatur, secundum illud Iac. ult., 14: *infirmatur aliquis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine domini: et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum dominus; et si in peccatis sit, dimittentur ei.* Quantum autem ad communem Ecclesiae utilitatem ordinantur duo sacramenta, scilicet ordo et matrimonium. Nam per ordinem Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, et per matrimonium multiplicatur corporaliter. Est autem considerandum quod praedicta septem sacramenta quaedam habent communia, et quaedam propria. Commune quidem est omnibus sacramentis quod conferant gratiam, sicut dictum est. Commune etiam est omnibus, quod sacramentum consistit in verbis et rebus corporalibus, sicut in Christo, qui est sacramentorum auctor, est *verbum caro factum.* Et sicut caro Christi sanctificata est, et virtutem sanctificandi habet per verbum sibi unitum, ita et res sacramentorum sanctificantur, et vim sanctificandi habent per verba quae in his proferuntur. Unde Augustinus dicit super Ioan.: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Unde verba quibus sanctificantur sacramenta, dicuntur sacramentorum formae; res autem sanctificatae dicuntur sacramentorum materiae, sicut aqua est materia Baptismi et chrisma confirmationis. Requiritur etiam in quolibet sacramento persona ministri conferentis sacramentum cum intentione conferendi et faciendi quod facit Ecclesia: quorum trium si aliquid desit, idest si non sit debita forma verborum, et si non sit debita materia, et si minister sacramenti non intendit sacramentum conficere, non perficitur sacramentum. Impeditur etiam effectus sacramenti per culpam recipientis, puta, si fictus accedat, et non corde parato ad suscipiendum sacramentum. Talis enim licet sacramentum suscipiat, effectum tamen sacramenti, idest gratiam spiritus sancti, non recipit, quia, ut dicitur Sap. I, 5: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* E contrario autem sunt alii qui nunquam recipiunt sacramentum, qui tamen effectum sacramenti suscipiunt propter devotionem quam habent ad sacramentum, quod habent in voto, sive desiderio. Sunt autem et quaedam propria sacramentis quibusdam. Nam quaedam horum imprimunt characterem, idest spirituale quoddam signum distinctivum a ceteris, sicut in sacramento ordinis vel sacramento Baptismi, et in sacramento confirmationis: et talia sacramenta nunquam iterantur super eandem personam. Nunquam enim ille qui est baptizatus, debet ulterius baptizari; neque confirmatus, iterum confirmari; neque ordinatus, iterum ordinari: quia character, qui in huiusmodi sacramentis imprimitur, indelebilis est. In aliis vero sacramentis non imprimitur character suscipienti ea, et ideo possunt iterari quantum ad personam suscipientem, non tamen quantum ad materiam. Potest enim unus homo frequenter poenitere, frequenter Eucharistiam sumere, frequenter extremam unctionem suscipere, frequenter matrimonium contrahere, non tamen eadem hostia debet frequenter consecrari, nec idem oleum infirmorum debet frequenter benedici. Est etiam alia differentia, quia quaedam sacramenta sunt de necessitate salutis, sicut Baptismus et poenitentia, quibus non existentibus, non potest homo salvari. Alia vero sacramenta non sunt de necessitate salutis, quia sine eis potest esse salus, nisi propter contemptum sacramenti. His visis in communi circa Ecclesiae sacramenta, oportet quaedam in speciali de singulis dicere. Primo igitur circa Baptismum sciendum est, quod materia Baptismi est aqua vera et naturalis, nec differt utrum sit frigida vel calefacta. In aquis autem artificialibus, sicut est aqua rosacea, et aliis huiusmodi, non potest baptizari. Forma autem Baptismi est ista: *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Minister huius sacramenti proprius est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. In articulo tamen necessitatis, non solum diaconus, sed etiam laicus et mulier, immo Paganus et haereticus potest baptizare, dummodo servet formam Ecclesiae, et intendat facere quod facit Ecclesia. Si vero extra articulum necessitatis aliquis a talibus baptizetur, recipit quidem sacramentum, et non debet iterum baptizari; non tamen recipit gratiam sacramenti, quia ficti deputantur, utpote contra statutum Ecclesiae sacramentum accipientes. Effectus autem Baptismi est remissio culpae originalis et actualis, et etiam totius culpae et poenae, ita quod baptizatis non est aliqua satisfactio iniungenda pro peccatis praeteritis, sed statim morientes post Baptismum introducuntur ad gloriam Dei. Unde effectus Baptismi ponitur apertio ianuae Paradisi. Circa hoc sacramentum fuerunt aliqui errores. Primus quidem fuit Solentianorum, qui Baptismum in aqua non recipiunt, sed solum Baptismum spiritualem, contra quos dicit dominus, Ioan. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Secundus error fuit Donatistarum rebaptizantium eos qui sunt baptizati a Catholicis, contra quos dicitur Ephes. IV, 5: *una fides, unum Baptisma.* Est autem alter error eorum: nam dicunt quod homo in peccato existens, non potest baptizare, contra quos dicitur Ioan. I, 33: *super quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat*, scilicet Christus. Unde non nocet homini malus minister nec in hoc nec in aliis sacramentis, quia Christus est bonus qui merito suae passionis perficit sacramentum. Quartus error est Pelagianorum, qui dicunt pueros baptizari, ut regeneratione adoptati admittantur ad regnum Dei, de bono in melius translati, non ista regeneratione aliquo malo obligationis veteris absoluti. Secundum sacramentum est confirmationis, cuius materia est chrisma confectum ex oleo, quod significat nitorem conscientiae, et balsamo, quod significat odorem bonae famae, per episcopum benedicto. Forma autem huius sacramenti est talis: *consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.* Minister autem huius sacramenti est solum episcopus. Non enim licet sacerdoti confirmandos chrismate in fronte inungere. Effectus autem huius sacramenti est quod in eo datur spiritus sanctus ad robur, sicut datus est apostolis in die Pentecostes, ut scilicet Christianus audacter confiteatur nomen Christi. Et ideo confirmandus in fronte ungitur, in qua est sedes verecundiae, ut scilicet nomen Christi confiteri non erubescat, et praecipue crucem eius, quae est Iudaeis scandalum, gentibus autem stultitia: et propter hoc etiam signo crucis signantur. Circa hoc sacramentum est error quorundam Graecorum dicentium, quod sacerdos simplex hoc sacramentum potest conferre: contra quos dicitur Act. VIII, quod apostoli miserunt Petrum et Ioannem apostolos, qui imponebant manus super eos qui baptizati erant a Philippo diacono, et accipiebant spiritum sanctum. Episcopi autem sunt in Ecclesia loco apostolorum, et loco illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio. Tertium sacramentum est Eucharistia, cuius materia est panis triticeus, et vinum de vite, modica aqua permixtum, ita quod aqua transeat in vinum: nam aqua significat populum, qui incorporatur Christo. De alio autem pane quam tritici et alio vino non potest hoc confici sacramentum. Forma autem huius sacramenti sunt ipsa verba Christi dicentis: *hoc est corpus meum*; et *hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*: quia sacerdos in persona Christi loquens, hoc conficit sacramentum. Minister autem sacramenti huius est sacerdos, neque aliquis alius potest corpus Christi conficere. Effectus huius duplex est, quorum primus consistit in ipsa consecratione sacramenti: nam virtute praedictorum verborum panis convertitur in corpus Christi, et vinum in sanguinem, ita tamen quod totus Christus continetur sub speciebus panis, quae remanent sine subiecto, et totus Christus continetur sub speciebus vini: et sub qualibet parte hostiae consecratae, vini consecrati, separatione facta, est totus Christus. Alius vero effectus huius sacramenti, quem in anima digne sumentis facit, est adunatio hominis ad Christum, sicut ipse dicit Ioan. VI, 57: *qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.* Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, dignum est quod hoc sacramentum sumentibus digne gratia augeatur. Sic igitur in hoc sacramento est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet ipsa species panis et vini; et aliquid quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et aliquid quod est res tantum, scilicet unitas corporis mystici, idest Ecclesiae, quam hoc sacramentum et significat et causat. Fuerunt autem circa hoc sacramentum multi errores. Quorum primus est eorum qui dicunt, quod in hoc sacramento non est verum corpus Christi, sed tantum significative. Auctor erroris eius dicitur fuisse Berengarius, contra quem dicitur Ioan. VI, 56: *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Secundus est error Artotyritarum qui offerunt in sacramento hoc panem et caseum, dicentes a primis hominibus oblationes de frugibus terrae et ovium celebratas fuisse: contra quod est quod dominus huius sacramenti institutor, panem et vinum discipulis suis dedit. Tertius est error Cathaphrygarum et Praeputiatorum qui *de infantis sanguine, quem de toto eius corpore minutis punctorum vulneribus extorquent, quasi Eucharistiam suam conficere perhibentur, immiscentes eum farinae, panemque inde facientes*; quod magis est simile sacrificiis Daemonum, quam sacrificiis Christi, secundum illud Psal. CV, 38: *ef-*

fuderunt sanguinem innocentem (...) quem sacrificaverunt sculptilibus Chanaan. Quartus est error aquariorum, qui aquam solam in sacrificiis offerunt, cum tamen Prov. IX, 5, dicatur ex ore sapientiae, qui est Christus: *bibite vinum quod miscui vobis.* Quintus est error Ophitarum, qui serpentem Christum esse aestimantes, habent unum colubrum assuetum panes lingua lambere, atque ita eis velut Eucharistiam sanctificare. Sextus est error Praeputiatorum, qui tantum dant mulieribus principatum, ut sacerdotio quoque apud eos honorentur. Septimus est error pauperum de Lugduno, qui dicunt quemlibet iustum hominem posse conficere hoc sacramentum. Contra quos errores est quod dominus apostolis suis potestatem tradidit hoc sacramentum celebrandi, unde solum illi qui quadam successione ab apostolis acceperunt hanc potestatem, possunt hoc sacramentum conficere. Octavus est error quorundam, qui dicuntur Adamani, qui imitantes nuditatem Adae, nudi mares feminaeque conveniunt, nudi lectionem audiunt, nudi orant, sacramenta nudi celebrant: contra quos dicitur I Corinth. XIV, 40: *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis.* Quartum sacramentum est poenitentia, cuius quasi materia sunt actus poenitentis, qui dicuntur tres poenitentiae partes. Quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet quod homo doleat de peccato commisso, et proponat se de cetero non peccaturum. Secunda pars est oris confessio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter, non dividens ea diversis sacerdotibus. Tertia pars est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quae quidem praecipue fit per ieiunium et orationem et eleemosynam. Forma autem huius sacramenti sunt verba absolutionis quae sacerdos profert, cum dicit: *ego te absolvo.* Minister huius sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam, vel ex commissione superioris. Effectus huius sacramenti est absolutio a peccato. Est autem contra hoc sacramentum error Novatianorum, qui dicunt hominem post Baptismum peccantem non posse per poenitentiam veniam consequi: contra quos dicitur Apoc. II, 5: *memor esto unde excideris, et age poenitentiam, et prima opera fac.* Quintum sacramentum est extremae unctionis, cuius materia est oleum olivae per episcopum benedictum. Hoc autem sacramentum non debet dari nisi infirmis, quando timetur de periculo mortis, qui debent inungi in locis quinque sensuum, videlicet in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum. Quidam autem inungunt in renibus, ubi viget libido. Forma autem huius sacramenti est ista: *per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi dominus quidquid deliquisti per visum*; et similiter in aliis. Minister huius sacramenti est sacerdos. Effectus autem huius sacramenti est sanatio mentis et corporis. Contra hoc sacramentum est error Eraconitarum, qui feruntur suos morientes novo modo quasi redimere per oleum et balsamum et aquam, et invocationibus quas Hebraicis verbis dicunt super capita eorum: quod est contra formam a Iacobo traditam, ut supra dictum est. Sextum est sacramentum ordinis. Sunt autem septem ordines: scilicet presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus, acolytatus, exorcistae, lectoris et ostiarii. Clericatus autem non est ordo, sed quaedam professio vitae dantium se divino ministerio. Episcopatus autem magis est dignitas quam ordo. Materia autem huius sacramenti est illud materiale, per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et quilibet ordo traditur per collationem illius rei quae praecipue pertinet ad ministerium illius ordinis. Forma autem huius sacramenti est talis: *accipe potestatem offer-*

endi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis; et idem est dicendum in consimilibus ordinibus. Minister huius sacramenti est episcopus qui confert ordines. Effectus autem huius sacramenti est augmentum gratiae ad hoc quod aliquis sit idoneus minister Christi. Contra hoc sacramentum fuit error aerii, qui dicebat presbyterum ab episcopo non debere discerni. Septimum sacramentum est matrimonium, quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae. Causa autem efficiens matrimonii est mutuus consensus per verba de praesenti expressus. Est autem triplex bonum matrimonii: quorum primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei; secundum est fides quam unus coniugum alteri debet servare; tertium est sacramentum, idest indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae. Est autem circa hoc sacramentum multiplex error. Primus quidem est Tatianorum, qui nuptias damnant: contra quos est quod dicitur I Corinth. VII, 28: *si nupserit virgo, non peccavit.* Secundus est error Ioviniani, qui nuptias aequavit virginitati, de quo supra dictum est. Tertius est error Nicolaitarum, qui indifferenter mutuis uxoribus utuntur. Fuerunt etiam multi alii haeretici turpia quaedam docentes et exercentes, contra id quod dicitur Hebr. ult., 4: *sit honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus.* Horum autem virtute sacramentorum homo perducitur ad futuram gloriam, quae consistet in septem dotibus: tribus animae, et quatuor corporis. Prima dos animae est visio Dei per essentiam, secundum illud I Ioan. III, 2: *videbimus eum sicuti est.* Secunda est comprehensio, qua scilicet Deum comprehendemus, quasi meritorum mercedem: I Cor. IX, 24: *sic currite ut comprehendatis.* Tertia est fruitio, qua in Deo delectabimur, secundum illud Iob. XXII, 26: *tunc super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam.* Prima autem dos corporis est impassibilitas, secundum illud I Corinth. XV, 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Secunda est claritas, secundum illud Matth. XIII, 43: *fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum.* Tertia est agilitas, per quam celeriter adesse poterunt ubi volent. Sap. III, 7: *tanquam scintillae in arundineto discurrent.* Quarta est subtilitas, per quam poterunt quaecumque voluerint, penetrare, secundum illud I Corinth. XV, 44: *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Ad quam nos perducat qui vivit et regnat per omnia saecula saeculorum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De rationibus Fidei

Textum Leonino 1968 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[69221] De rationibus Fidei, cap. 1 tit. Quae sit auctoris intentio

[69222] De rationibus Fidei, cap. 1 Beatus Petrus apostolus, qui promissionem accepit a domino ut super eius confessione fundaretur Ecclesia, contra quam portae Inferorum praevalere non possunt, ut contra huiusmodi portas Inferorum, Ecclesiae sibi commissae fides inviolata persisteret, fideles Christi alloquitur dicens: *dominum Christum sanctificate in cordibus vestris*, scilicet per fidei firmitatem: quo fundamento in corde collocato, contra omnes impugnationes, aut irrisiones infidelium tuti esse poterimus. Unde etiam subdit: *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est spe et fide.* Fides autem Christiana principaliter consistit in sanctae Trinitatis confessione, et specialiter gloriatur in cruce domini nostri Iesu Christi. *Nam verbum crucis*, ut Paulus dicit *etsi pereuntibus stultitia sit, his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.* Spes etiam nostra in duobus consistit: scilicet in eo quod expectatur post mortem, et in auxilio Dei, quo in hac vita iuvamur ad futuram beatitudinem per opera liberi arbitrii promerendam. Haec igitur sunt quae, ut asseris, ab infidelibus impugnantur et irridentur. Irrident enim Saraceni, ut dicis, quod Christum Dei filium dicimus, cum Deus uxorem non habeat; et reputant nos insanos, quod tres personas confitemur in Deo, per hoc aestimantes nos tres deos profiteri. Irrident etiam quod Christum Dei filium pro salute humani generis dicimus crucifixum: quia si est Deus omnipotens potuit absque sui filii passione genus humanum salvare, potuit etiam sic constituere hominem ut peccare non posset. Improperant etiam Christianis, quod cotidie in altari comedunt

Deum suum, et quod corpus Christi, si esset ita magnum sicut mons, iam deberet esse consumptum. Circa statum vero animarum post mortem Graecos et Armenos asseris errare dicentes, quod animae usque ad diem iudicii nec puniuntur nec praemiantur, sed sunt quasi in sequestro, quia nec poenam nec praemia debent habere sine corpore. Et in sui erroris assertionem inducunt quod dominus in Evangelio dicit: *in domo patris mei mansiones multae sunt.* Circa meritum vero quod ex libero dependet arbitrio, asseris tam Saracenos quam nationes alias necessitatem actibus humanis imponere ex praescientia vel ordinatione divina, dicentes quod homo non potest mori, nec etiam peccare, nisi sicut Deus ordinavit de homine; et quod quaelibet persona suum eventum habet scriptum in fronte. Super quibus petis rationes morales et philosophicas, quas Saraceni recipiunt. Frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt. Tuae igitur petitioni, quae ex pio desiderio videtur procedere, ut sis, iuxta apostolicam doctrinam, paratus ad satisfactionem omni poscenti te rationem, satisfacere volens, aliqua facilia, secundum quod materia patitur, super praemissis tibi exponam, quae tamen alibi diffusius pertractavi.

Caput 2

[69223] De rationibus Fidei, cap. 2 tit. Qualiter sit disputandum contra infideles

[69224] De rationibus Fidei, cap. 2 De hoc tamen primo admonere te volo, quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes, ut fidem rationibus necessariis probes. Hoc enim sublimitati fidei derogaret, cuius veritas non solum humanas mentes, sed etiam Angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit, falsum esse non potest, nec aliquid necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est; sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest, quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem. Ad hoc igitur debet tendere Christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat: unde et beatus Petrus non dicit: *parati semper* ad probationem, sed *ad satisfactionem*, ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides Catholica confitetur.

Caput 3

[69225] De rationibus Fidei, cap. 3 tit. Qualiter in divinis generatio sit accipienda

[69226] De rationibus Fidei, cap. 3 Primum igitur considerandum est derisibilem esse irrisionem qua nos irrident, quod ponimus Christum filium Dei, quasi Deus uxorem habuerit. Cum enim sint carnales, non possunt nisi ea quae sunt carnis et sanguinis cogitare. Quilibet autem sapiens considerare potest, quod non est idem modus generationis in omnibus rebus, sed in unaquaque re invenitur generatio secundum proprietatem suae naturae. In animalibus quidem quibusdam per maris et feminae commixtionem; in plantis vero per pullulationem, seu germinationem, atque in aliis aliter. Deus autem non est carnalis naturae, ut feminam requirat, cui commisceatur ad prolis generationem, sed est spiritualis sive intellectualis naturae, immo magis supra omnem intellectum. Est igitur in eo generatio accipienda secundum quod convenit intellectuali naturae. Et quamvis intellectus noster ab intellectu divino deficiat, non possumus tamen aliter loqui de intellectu divino nisi secundum similitudinem eorum quae in intellectu nostro invenimus. Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur. Et hoc quidem est quod exteriori voce significatur: unde sicut vox significans, verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus verbo exteriori significatus, dicitur verbum intellectus, seu mentis. Hic autem mentis nostrae conceptus non est ipsa mentis nostrae essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse nostri intellectus, alioquin nunquam intellectus noster esset quin intelligeret actu. Verbum igitur intellectus nostri secundum quandam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles, et praecipue cum intellectus noster seipsum intelligit, inquantum scilicet est quaedam similitudo intellectus procedens ab eius intellectuali virtute; sicut et filius habet similitudinem patris, procedens ab eius generativa virtute. Non tamen proprie verbum nostri intellectus potest dici proles vel filius, quia non est eiusdem naturae cuius est intellectus noster. Non autem omne quod procedit ab aliquo, etiamsi sit simile ei, dicitur filius: alioquin imago sui, quam aliquis pingit, proprie filius diceretur. Sed ad hoc quod sit filius, requiritur quod procedens et similitudinem habeat eius a quo procedit, et sit eiusdem naturae cum ipso. Quia vero in Deo non est aliud intelligere quam suum esse, consequenter neque verbum quod in intellectu eius concipitur, est aliquod accidens, aut aliquid alienum ab eius natura, sed ex hoc ipso quod verbum est, rationem habet procedentis ab altero, et ut sit similitudo eius cuius est verbum: hoc enim in verbo nostro invenitur. Sed illud verbum divinum habet ulterius quod non sit aliquod accidens, neque aliqua pars Dei, qui est simplex, neque aliquid alienum a divina natura, sed quoddam completum subsistens in natura divina habens rationem ab altero procedentis: sine hoc enim verbum intelligi non potest. Hoc autem secundum humanae locutionis consuetudinem filius nominatur, quod procedit ab alio in similitudinem eius, subsistens in eadem natura cum ipso. Secundum igitur quod divina verbis humanis nominari possunt, verbum intellectus divini Dei filium nominamus; Deum vero, cuius est verbum, nominamus patrem; et processum verbi dicimus esse generationem filii immaterialem quidem, non autem carnalem, sicut carnales homines suspicantur.

Est autem et aliud in quo excedit praedicta filii Dei generatio omnem generationem humanam, sive materialem, per quam homo ex homine nascitur; sive intelligibilem, secundum quam verbum concipitur in mente humana. In utraque enim illud quod per generationem procedit, invenitur posterius tempore eo a quo procedit. Pater enim non generat statim a principio sui esse, sed oportet quod de imperfecto ad statum perfectum perveniat, in quo generare possit. Nec iterum statim ut generationi operam dat, filius nascitur, quia carnalis generatio in quadam mutatione et successione consistit: secundum intellectum etiam non statim a principio homo est aptus ad intelligibiles conceptus formandos, et postquam etiam ad statum perfectionis venit. Non semper actu intelligit, sed prius est potentia intelligens tantum, et postmodum fit intelligens actu, et interdum desinit actu intelligere, et remanet intelligens in potentia vel in habitu tantum. Sic igitur verbum hominis posterius in tempore invenitur quam homo, et quandoque desinit esse antequam homo. Impossibile est autem ista Deo convenire, in quo neque imperfectio neque mutatio aliqua locum habet, neque etiam aliquis exitus de potentia ad actum, cum ipse sit actus purus et primus. Verbum igitur Dei coaeternum est ipsi Deo. Est autem et aliud in quo verbum nostrum differt a verbo divino. Intellectus enim noster non simul intelligit omnia, neque unico actu, sed pluribus, et ideo verba intellectus nostri sunt multa; sed Deus omnia simul intelligit, et unico actu, quia eius intelligere non potest esse nisi unum, cum sit suum esse: unde sequitur quod in Deo sit unum verbum tantum. Ulterius autem est alia consideranda differentia: quod verbum intellectus nostri non adaequat intellectus virtutem, quia cum aliquid mente concipimus, adhuc possumus alia multa concipere: unde verbum intellectus nostri et imperfectum est, et in eo potest compositio accidere, dum ex multis perfectis verbis fit unum verbum perfectius, sicut cum intellectus concipit aliquam enuntiationem, aut definitionem alicuius rei. Sed verbum divinum adaequat virtutem Dei, quia Deus per essentiam suam seipsum intelligit et omnia alia: unde quanta est essentia eius tantum est verbum quod concipit per essentiam suam, se et omnia intelligendo. Est ergo perfectum, et simplex, et aequale Deo: et hoc verbum Dei filium nominamus ratione iam dicta, quem eiusdem naturae cum patre, et patri coaeternum, unigenitum, et perfectum confitemur.

Caput 4

[69227] De rationibus Fidei, cap. 4 tit. Qualiter in divinis sit accipienda processio spiritus sancti a patre et filio

[69228] De rationibus Fidei, cap. 4 Est autem considerandum ulterius, quod omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amor

esse principium: quo sublato, neque gaudium erit, si adipiscatur aliquis quod non amat; neque tristitia, si impediatur ab eo quod non amat; si amor tollatur, et per consequens tolluntur omnes aliae appetitivae operationes, quae quodammodo ad tristitiam et gaudium referuntur. Cum igitur in Deo sit perfectissima cognitio, oportet etiam in eo ponere perfectum amorem: in quo quidam processus per appetitivam operationem exprimitur, sicut et in verbo per operationem intellectus. Est autem attendenda differentia quaedam inter intellectualem operationem et appetitivam: nam operatio intellectualis, et omnino omnis cognitiva operatio completur per hoc quod cognoscibilia in cognoscente quodammodo existunt, scilicet sensibilia in sensu, et intelligibilia in intellectu; operatio autem appetitiva completur secundum quendam ordinem vel motum appetentis ad res appetitui obiectas. Ea vero quae habent occultum principium sui motus, spiritus nomen accipiunt: sic enim venti spiritus dicuntur, quia eorum afflationis principium non apparet. Respiratio etiam et arteriarum motus ab intrinseco et occulto procedens, principio spiritus nomen accepit: unde convenienter, secundum quod divina humanis verbis significari possunt, ipse divinus amor procedens spiritus nomen accepit. Sed in nobis amor ex duplici causa procedit: quandoque quidem ex corporea et materiali natura: qui plerumque est amor immundus, quia per eum puritas mentis nostrae turbatur; quandoque autem ex ipsa proprietate spiritus naturae, sicut cum amamus intelligibilia bona et quae rationi conveniunt; et hic amor est purus. In Deo autem amor materialis locum non habet. Convenienter igitur amorem ipsius non solum spiritum, sed spiritum sanctum nominamus, ut per hoc quod dicitur sanctus, eius puritas exprimatur. Manifestum est autem quod nihil amare possumus intelligibili et sancto amore nisi quod actu per intellectum concipimus. Conceptio autem intellectus est verbum: unde necesse est quod amor a verbo oriatur. Verbum autem Dei dicimus esse filium, ex quo patet spiritum sanctum esse a filio. Sicut autem divinum intelligere est eius esse, ita etiam et amare Dei est esse ipsius: et sicut Deus semper actu intelligit et omnia intelligendo se ipsum intelligit, ita etiam semper actu amat et omnia amat suam bonitatem amando. Sicut igitur Dei filius, qui est verbum Dei, est subsistens in divina natura, coaeternus patri, perfectus et unicus; ita etiam haec omnia de spiritu sancto confiteri oportet. Ex his autem colligere possumus quod cum omne quod subsistit in natura intelligente, apud nos persona dicatur, apud Graecos autem hypostasis; necesse est dicere, quod verbum Dei, quod Dei filium nominamus, sit quaedam hypostasis seu persona; et idem de spiritu sancto dici oportet. Nulli autem est dubium quin Deus, a quo verbum et amor procedit, sit res subsistens, ut etiam possit dici hypostasis vel persona. Et per hunc modum convenienter ponimus in divinis tres personas, scilicet personam patris, personam filii, personam spiritus sancti. Has autem tres hypostases vel personas non dicimus esse per essentiam diversas: quia, sicut iam supra dictum est, sicut intelligere et amare Dei est eius esse, ita verbum et amor eius sunt ipsa Dei essentia. Quidquid autem de Deo absolute dicitur, non est aliud quam Dei essentia. Non enim est Deus vel magnus vel potens vel bonus accidentaliter, sed per essentiam suam; unde tres personas vel hypostases non dicimus in divinis distinctas per aliquid absolutum, sed per solas relationes, quae ex processione verbi et amoris proveniunt. Et quia processionem verbi generationem nominamus, ex generatione autem proveniunt relationes paternitatis et filiationis; personam filii a patris persona distingui dicimus solummodo paternitate et filiatione: omnia alia communiter et indifferenter de utroque praedicantes. Sicut enim dicimus patrem verum Deum, omnipotentem, aeternum, et quaecumque similiter dicuntur, sic et filium: et eadem ratio est de spiritu sancto. Quia igitur pater et filius et spiritus sanctus non distinguuntur in natura divinitatis, sed relationibus solis, convenienter tres personas non dicimus tres deos, sed unum verum Deum et perfectum confitemur. In hominibus autem ideo tres personae tres homines dicuntur, et non unus homo, quia natura humanitatis, quae communis est tribus differenter convenit eis secundum materialem divisionem, quae omnino in Deo locum non habet. Unde cum in tribus hominibus sint tres humanitates numero differentes, sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. In tribus autem personis divinis non tres divinitates numero differentes, sed unam simplicem deitatem necesse est esse, cum non sit alia essentia verbi et amoris in Deo ab essentia Dei; et sic non tres deos, sed unum Deum confitemur, propter unam et simplicem deitatem in tribus personis.

Caput 5

[69229] De rationibus Fidei, cap. 5 tit. Quae fuit causa incarnationis filii Dei

[69230] De rationibus Fidei, cap. 5 Ex simili autem mentis caecitate Christianam fidem irrident, quia confitetur Christum Dei filium mortuum esse, tanti mysterii profunditatem non intelligentes. Et ne mors filii Dei perverse intelligatur, prius aliquid de filii Dei incarnatione dici oportet. Non enim dicimus filium Dei morti subiectum fuisse secundum naturam divinam, in qua aequalis est patri, quae est fontalis omnium vita, sed secundum nostram naturam, quam assumpsit in unitatem personae. Ad incarnationis igitur divinae mysterium aliqualiter considerandum, oportet advertere, quod omne per intellectum agens, per conceptionem sui intellectus, quam dicimus verbum, operatur, ut patet in aedificatore, et quolibet artifice, qui secundum formam quam mente concipit, exterius operatur. Quia igitur Dei filius est ipsum Dei verbum, consequens est ut Deus per filium omnia fecerit. Unaquaeque autem res per eadem fit et reparatur: si enim domus collapsa fuerit, per formam artis reparatur, per quam a principio condita fuit. Inter creaturas autem a Deo conditas per verbum suum, gradum praecipuum tenet creatura rationalis, intantum quod omnes aliae creaturae ei subserviant, et ad ipsam ordinari videantur; et hoc rationabiliter, quia sola rationalis creatura dominium habet sui actus per arbitrii libertatem, ceterae vero creaturae non ex libero iudicio agunt, sed quadam vi naturae moventur ad agendum. Ubique autem quod est liberum, praeeminet ei quod est servum, et servi ad liberorum famulatum ordinantur, et a liberis gubernantur. Lapsus igitur rationalis creaturae secundum veram aestimationem magis aestimandus est quam cuiuscumque irrationalis creaturae defectus. Nec est dubium quin apud Dei iudicium res secundum veram aestimationem iudicentur. Hoc igitur conveniens est divinae sapientiae ut praecipue lapsum

creaturae rationalis repararet, magis etiam quam si caelum collaberetur, vel quidquid aliud in rebus corporeis posset accidere. Est autem duplex creatura rationalis seu intellectualis: una quidem a corpore separata, quam Angelum nominamus; alia vero corpori unita, quae est anima hominis. In utraque autem lapsus accidere potuit propter arbitrii libertatem. Dico autem creaturae rationalis lapsum non ut ab esse deficiat, sed secundum quod deficit a rectitudine voluntatis. Lapsus enim seu defectus praecipue attenditur secundum id quo operatur, sicut artificem errare dicimus, si in arte deficiat qua debet operari; et rem naturalem deficientem dicimus et collapsam, si corrumpatur virtus eius naturalis per quam agit, puta si in planta vis germinandi deficiat, aut in terra vis fructificandi. Id autem secundum quod operatur rationalis creatura, est voluntas, in qua consistit libertas arbitrii. Lapsus igitur rationalis creaturae est secundum quod deficit a rectitudine voluntatis: quod fit per peccatum. Defectum igitur peccati, qui nihil est aliud quam perversitas voluntatis, praecipue Deo convenit removere; et per verbum suum, quo universam condidit creaturam. Et Angelorum quidem peccatum remedium habere non potuit, quia secundum immutabilitatem suae naturae impoenitibiles sunt ab eo in quod semel convertuntur. Homines autem secundum conditionem suae naturae habent mutabilem voluntatem, ut non solum diversa possint eligere vel bona vel mala, sed etiam postquam unum elegerint, possunt ab illo resipiscere, et ad aliud converti: et haec mutabilitas voluntatis in homine manet, quandiu corpori varietati subiecto unitur. Cum autem anima a corpore huiusmodi fuerit separata, eandem immutabilitatem voluntatis habebit quam Angelus naturaliter habet: unde et post mortem anima humana impoenitibilis est, nec potest de bono ad malum converti, nec de malo ad bonum. Sic igitur ad Dei bonitatem pertinuit ut per filium suum naturam humanam collapsam repararet. Modus autem reparationis talis esse debuit qui et naturae reparandae conveniret, et morbo. Naturae dico reparandae: quia cum homo sit rationalis naturae, libero arbitrio praeditus, non necessitate exterioris virtutis, sed per propriam voluntatem ad statum rectitudinis revocandus fuit. Morbo etiam quia cum morbus in perversitate voluntatis consisteret, oportuit reparationem fieri per hoc quod voluntas ad rectitudinem reduceretur. Voluntatis autem humanae rectitudo consistit in ordinatione amoris, qui est principalis affectio. Ordinatus autem amor est ut Deum super omnia diligamus quasi summum bonum, et ut in ipsum referantur omnia quae amamus sicut in ultimum finem, et ut etiam in ceteris amandis debitus ordo servetur, ut scilicet spiritualia corporalibus praeferamus. Ad provocandum autem nostrum amorem in Deum nihil magis valere potuit quam quod verbum Dei, per quod omnia facta fuerant, ad reparationem nostrae naturae ipsam assumeret, ut idem esset Deus et homo. Primo quidem, quia ex hoc maxime demonstratur quantum Deus diligat hominem, quod pro eius salute homo fieri voluit; nec est aliquid quod ad amandum magis provocet quam quod aliquis se cognoscat amari. Deinde quia homo habens intellectum et affectum ad corporalia depressum, ad ea quae supra se sunt, de facili elevari non poterat. Facile est autem cuilibet homini ut alium hominem diligat et cognoscat; sed considerare divinam altitudinem, et in eam ferri per debitum amoris affectum, non est quorumlibet hominum, sed eorum qui per Dei auxilium cum magno studio et labore a corporalibus ad spiritualia sublevantur. Ut igitur omnibus hominibus facilis pateret via ad Deum, voluit Deus homo fieri, ut etiam parvuli Deum cogitare et amare possent quasi similem sibi; et sic per id quod capere possunt, paulatim proficerent ad perfectum. Per hoc etiam quod Deus homo factus est, spes datur homini ut et homo pervenire possit ad perfectae beatitudinis participationem, quam solus Deus naturaliter habet. Homo enim suam infirmitatem cognoscens, si ei promitteretur quod ad beatitudinem perveniret, cuius vix Angeli capaces sunt, quae scilicet in visione et fruitione Dei consistit, vix hoc sperare posset, nisi ex alia parte sibi dignitas humanae naturae ostenderetur, quam tanti aestimat Deus, ut pro eius salute homo fieri voluit. Et sic per hoc quod Deus factus est homo, spem nobis dedit ut homo etiam posset pervenire ad hoc quod uniretur Deo per beatam fruitionem. Valet etiam homini cognitio suae dignitatis ex hoc quod Deus humanam naturam assumpsit ad hoc quod affectum suum nulli creaturae subiiceret: neque Daemones aut quascumque creaturas colendo per idolatriam; neque corporalibus creaturis se subdendo per inordinatum affectum. Indignum enim est ut cum homo tantae sit dignitatis secundum aestimationem divinam, et ita Deo propinquus ut Deus homo fieri voluerit, quod homo rebus inferioribus Deo inordinate se subdat.

Caput 6

[69231] De rationibus Fidei, cap. 6 tit. Qualiter intelligi debeat hoc quod dicitur: Deus factus est homo

[69232] De rationibus Fidei, cap. 6 Cum autem dicimus, Deum hominem fieri, nemo existimet hoc sic accipiendum esse ut Deus convertatur in hominem, sicut aer fit ignis cum in ignem convertitur. Immutabilis est enim Dei natura: corpora autem sunt quae invicem convertuntur. Spiritualis autem natura in naturam corpoream non convertitur, sed ei potest aliqualiter uniri per efficaciam suae virtutis, sicut anima corpori; et quamvis humana natura ex anima constet et corpore, anima autem non corporeae, sed spiritualis naturae sit: omnis tamen creatura spiritualis deficit a simplicitate divina multo amplius quam corporea creatura a simplicitate spiritualis naturae. Sicut igitur spiritualis natura unitur corporali per efficaciam suae virtutis, ita et Deus uniri potest tam spirituali quam corporali: et secundum hunc modum Deum dicimus humanae naturae unitum fuisse. Est autem attendendum, quod unumquodque maxime videtur esse illud quod in eo invenitur esse praecipuum: omnia autem alia videntur ei quod est praecipuum adhaerere, et ab eo quodammodo assumi, inquantum id quod est praecipuum aliis utitur secundum suam dispositionem: quod quidem manifestum est non solum in adunatione civili, in qua principes civitatis quasi tota civitas esse videntur, et aliis utuntur secundum suam dispositionem, tamquam sibi adhaerentibus membris, sed etiam in adunatione naturali. Quamvis enim homo naturaliter constet ex anima et corpore, tamen principalius videtur homo anima esse cui corpus adhaeret, et anima eo utitur ad operationes convenientes. Sic igitur et in unione Dei ad creaturam non trahitur divinitas ad humanam nat-

uram, sed potius humana natura a Deo assumitur, non quidem ut convertatur in Deum, sed ut Deo adhaereat: et sint quodammodo anima et corpus sic assumpta, ipsius Dei corpus et anima, sicut partes corporis assumptae ab anima sunt quodammodo ipsius animae membra. Est tamen in hoc aliqua differentia attendenda. Nam anima quamvis sit perfectior corpore, non tamen totam perfectionem in se possidet humanae naturae: unde corpus sic ei advenit ut ex anima et corpore compleatur una humana natura, cuius quaedam partes sunt anima et corpus. Sed Deus ita est in sua natura perfectus ut plenitudini naturae ipsius nihil adiici possit: unde natura divina non potest sic uniri alteri ut ex utraque una constituatur natura communis: sic enim divina natura pars esset illius naturae communis, quod repugnat perfectioni divinae naturae: nam omnis pars imperfecta est. Deus igitur Dei verbum sic humanam naturam assumpsit, quae ex anima constat et corpore, ut tamen nec altera natura transiret in alteram, nec ex duabus conflaretur una natura, sed post unionem duae naturae distinctae remaneant quantum ad proprietates naturarum. Est autem rursus considerandum, quod cum spiritualis natura naturae corporeae uniatur per spiritualem virtutem, quanto maior fuerit virtus spiritualis naturae, tanto perfectius et firmius sibi naturam inferiorem assumit. Est autem virtus Dei infinita, cui omnis creatura subiicitur, et unaquaque utitur pro suo arbitrio: non autem eis uteretur, nisi aliquo modo per efficaciam suae virtutis uniretur eis. Tanto autem alicui naturae creatae perfectius unitur, quanto in eam magis suam virtutem exercet. In omnes siquidem creaturas virtutem suam exercet quantum ad hoc quod omnibus esse largitur, et ad proprias operationes movet; et secundum hoc quodam communi modo in omnibus rebus dicitur esse. Sed specialiori quodam modo virtutem suam exercet in mentibus sanctis, quas non solum in esse conservat et ad operandum movet, sicut ceteras creaturas, sed eas convertit ad se cognoscendum et amandum: unde et in sanctis mentibus specialiter dicitur habitare, et sanctae mentes Deo plenae esse dicuntur. Quia ergo secundum quantitatem virtutis quam Deus exercet in creaturam, magis et minus dicitur creaturae uniri, manifestum est quod cum efficacia divinae virtutis humano intellectu comprehendi non possit, sublimiori modo potest Deus creaturae uniri quam intellectus humanus capere possit. Quodam ergo incomprehensibili et ineffabili modo dicimus Deum fuisse unitum humanae naturae in Christo non solum per inhabitationem, sicut ceteris sanctis, sed quodam singulari modo, ita quod humana natura esset quaedam filii Dei natura; ut filius Dei, qui ab aeterno habet divinam naturam a patre, ex tempore per assumptionem mirabilem habeat humanam naturam ex genere nostro; et sic quaelibet partes humanae naturae ipsius filii Dei dici possint, et quidquid agit vel patitur quaelibet pars humanae naturae filio Dei possit attribui unigenito Dei verbo. Unde non inconvenienter dicimus et animam et corpus esse filii Dei, sed et oculos et manus; et quod filius Dei corporaliter vidit per oculi visionem, et audivit propter auris auditum, et sic de aliis quae vel partibus animae vel corporis convenire possunt. Huius autem admirabilis unionis nullum convenientius exemplum inveniri potest quam ex unione corporis et animae rationalis. Est etiam et conveniens exemplum de hoc quod verbum quod in corde manet absconditum, sensibile fit per assumptionem vocis et Scripturae. Sed tamen haec exempla multum a praedictae unionis repraesentatione deficiunt, sicut et cetera exempla humana a rebus divinis. Nam neque divinitas sic unitur ut sit pars alicuius naturae compositae, sicut anima est pars humanae naturae; neque sic unitur humanae naturae ut solum significetur per eam, sicut verbum cordis significatur per vocem aut Scripturam, sed sic ut veraciter filius Dei habeat humanam naturam, et homo dicatur. Unde patet quod non dicimus sic Deum esse unitum naturae corporeae ut sit virtus in corpore ad modum materialium et corporalium virtutum, quia nec intellectus animae corpori unitae sic est virtus in corpore. Multo minus igitur Dei verbum, quod ineffabili et sublimiori modo sibi naturam assumpsit humanam. Patet igitur secundum praemissa, quod filius Dei et divinam naturam habet, et humanam: unam ex aeterno, aliam ex tempore per assumptionem. Contingit autem ab eodem plura haberi secundum diversos modos, in quibus tamen omnibus semper quod est principalius, habere dicitur: quod autem minus principale, haberi. Habet enim totum multas partes, ut homo manus et pedes; non autem dicimus e converso, quod manus vel pedes habeant hominem. Habet etiam unum subiectum multa accidentia, sicut pomum colorem et odorem, et non e converso. Habet etiam homo aliqua exteriora sicut possessiones vel vestimenta, et non e converso. In solis autem illis quae sunt partes alicuius unius aliquid dicitur habere et haberi sicut anima habet corpus, et corpus animam. Et inquantum vir et uxor in unum matrimonium coniunguntur, dicitur vir habere uxorem, et uxor habere virum. Et similiter in aliis quae per relationem uniuntur, sicut dicimus quod pater habet filium et filius patrem. Si igitur sic uniretur Deus humanae naturae sicut anima corpori, ut exinde constitueretur una natura communis, posset dici quod Deus habet humanam naturam, et humana natura habet Deum, sicut anima habet corpus, et e converso. Sed quia ex divina natura et humana non potest constitui una natura propter perfectionem divinae naturae, ut iam dictum est, et tamen in unione praedicta principalius est quod est ex parte Dei, manifeste consequitur quod ex parte Dei accipi oportet id quod habet humanam naturam. Id autem quod habet aliquam naturam dicitur esse suppositum vel hypostasis illius naturae; sicut quod habet naturam equi, dicitur esse hypostasis vel suppositum; et si sit intellectualis natura quae habetur, talis hypostasis dicetur esse persona; sicut dicimus Petrum esse personam quia naturam humanam habet, quae est intellectualis natura. Cum igitur filius Dei, unigenitum scilicet Dei verbum, per assumptionem habeat humanam naturam, ut iam dictum est, sequitur quod sit suppositum, hypostasis vel persona humanae naturae: et cum habeat ab aeterno divinam naturam, non per modum compositionis, sed simplicis identitatis, dicitur etiam hypostasis vel persona divinae naturae, secundum tamen quod divina humanis verbis exprimi possunt. Ipsum igitur unigenitum Dei verbum est hypostasis vel persona duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, in duabus naturis subsistens. Si quis autem obiiciat, quod cum humana natura in Christo non sit accidens, sed substantia quaedam, non autem universalis, sed particularis, quae hypostasis nominatur, videtur consequi quod ipsa humana natura in Christo quaedam hypostasis sit praeter hypostasim Dei verbi, et sic in Christo sint duae hypostases. Considerare debet qui hoc obiicit, quod non omnis substantia particularis hypostasis nominatur, sed illa solum quae ab aliquo principaliori non habetur. Manus enim hominis substantia quaedam particularis est, non tamen hypostasis dici potest nec persona, quia habetur a principaliori, quod est homo: alioquin in quovis homine essent tot hypostases vel personae, quot sunt membra vel partes. Humana igitur natura in Christo non est accidens, sed substantia, non universalis, sed particularis; nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur a principaliori, scilicet a verbo Dei. Sic ergo Christus unus est propter personae vel hypostasis unitatem, nec proprie dici potest Christum esse duo, sed proprie dicitur quod Christus habeat duas naturas. Et licet divina natura praedicetur de hypostasi Christi, quae est hypostasis verbi Dei, quod est sua essentia, tamen humana natura de eo praedicari non potest in abstracto, sicut nec de aliquo habente humanam naturam. Sicut enim non possumus dicere quod Petrus sit humana natura, sed quod sit homo, inquantum habet humanam naturam: ita non possumus dicere quod Dei verbum sit humana natura, sed quod habet humanam naturam assumptam, et ex hoc dicitur homo. Utraque ergo natura praedicatur de verbo Dei, sed una in concreto tantum, scilicet humana, ut cum dicimus filius Dei est homo, divina vero natura in abstracto et in concreto; dici enim potest quod verbum Dei est divina essentia vel natura, et quod est Deus. Cum autem Deus sit habens divinam naturam, et homo sit habens humanam naturam, per haec duo nomina significantur duae naturae habitae, sed unus habens utramque. Et cum habens naturam sit hypostasis; sicut in nomine Dei intelligitur hypostasis verbi Dei, ita in nomine hominis intelligitur hypostasis verbi Dei, secundum quod attribuitur Christo. Et sic patet quod per hoc quod dicimus Christum Deum et hominem, non dicimus eum esse duo, sed unum in duabus tamen naturis. Quia vero ea quae conveniunt naturae, attribui possunt hypostasi illius naturae, hypostasis autem tam humanae naturae quam divinae includitur tam in nomine significante divinam naturam, quam in nomine significante humanam, eo quod est eadem hypostasis habens utramque naturam; consequens est ut tam divina quam humana praedicentur de illa hypostasi, sive secundum quod includitur in nomine significante divinam naturam, sive secundum quod includitur in nomine significante naturam humanam. Possumus enim dicere, quod Deus Dei verbum est conceptus et natus de virgine, passus, mortuus et sepultus; attribuentes hypostasi verbi Dei humana propter humanam naturam: et e converso possumus dicere quod homo ille est unum cum patre, et quod est ab aeterno, et quod creavit mundum, propter divinam naturam. In his ergo tam diversis de Christo praedicandis distinctio invenitur, si consideretur secundum quid de Christo ista dicuntur: quaedam enim dicuntur secundum humanam naturam, quaedam secundum divinam. Si autem consideretur de quo dicuntur, indistincte proferuntur, quia eadem est hypostasis de qua et divina et humana dicuntur: ut si dicam, quod idem est homo qui videt et qui audit, sed non secundum idem: videt enim secundum oculos, sed audit secundum aures. Idem etiam est pomum quod videtur et odoratur; sed hoc quidem colore, illud autem odore. Ratione cuius dicere possumus, quod videns audit, et audiens videt, et visum odoratur, et odoratum videtur. Et similiter dicere possumus, quod Deus nascitur ex virgine propter humanam naturam, et homo ille est aeternus, propter divinam naturam.

Caput 7

[69233] De rationibus Fidei, cap. 7 tit. Qualiter sit accipiendum quod dicitur: verbum Dei esse passum et mortuum et quod ex hoc nullum inconveniens sequitur

[69234] De rationibus Fidei, cap. 7 Ex consideratione igitur praemissorum satis apparere iam potest nihil inconveniens sequi ex hoc quod Deum unigenitum Dei verbum passum et mortuum confitemur. Non enim haec ei attribuimus secundum divinam naturam, sed secundum humanam, quam pro nostra salute in unitatem personae assumpsit. Si quis autem obiiciat quod Deus, cum sit omnipotens, alio modo poterat humanum genus salvare quam per unigeniti filii sui mortem, considerare debet qui hoc obiicit, quod in factis Dei considerandum est quid convenienter fieri potuit, etiam si alio modo id Deus facere potuisset, alioquin omnia eius opera similis ratio irritabit. Si enim consideretur quare Deus fecerit caelum tantae quantitatis, et quare condiderit in tali numero stellas, sapienter cogitanti occurret quod sic convenienter fieri potuit, licet Deus aliter facere potuisset. Dico autem hoc secundum quod credimus totam naturae dispositionem et humanos actus divinae providentiae esse subiectam. Hac enim credulitate sublata, omnis divinitatis cultus excluditur. Suscepimus autem praesentem disputationem ad eos qui se Dei cultores dicunt, sive sint Christiani, sive Saraceni, sive Iudaei. Ad eos autem qui omnia ex necessitate provenisse dicunt a Deo operosius a nobis alibi disputatum est. Si quis ergo convenientiam passionis et mortis Christi pia intentione consideret, tantam sapientiae profunditatem inveniet, ut semper aliqua cogitanti plura et maiora occurrant, ita quod experiri possit verum esse quod apostolus dicit: *nos praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; nobis autem Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*: et iterum: *quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.* Primo igitur considerandum occurrit, quod cum Christus humanam naturam assumpserit ad lapsum hominis reparandum, ut supra iam diximus, ea oportuit Christum pati et agere secundum humanam naturam, per quae remedium adhiberi posset contra lapsum peccati. Peccatum autem hominis consistit praecipue in hoc quod bonis corporalibus inhaerendo, spiritualia bona praetermittit. Hoc igitur decuit filium Dei in natura assumpta hominibus ostendere per ea quae fecit et passus est, ut homines temporalia bona vel mala pro nihilo ducerent, ne ab eorum inordinato affectu impediti, spiritualibus minus dediti essent. Unde Christus pauperes parentes elegit, et tamen virtute perfectos, ne quis de sola carnis nobilitate et parentum divitiis glorietur. Pauperem vitam gessit, ut divitias doceret contemnere. Privatus absque dignitate vixit, ut homines ab inordinato appetitu honorum revocaret. Laborem, famem, sitim et corporis flagella sustinuit, ne homines voluptatibus et deliciis intenti, propter asperitates huius vitae retraherentur a bono virtutis. Ad extremum sustinuit mortem, ne propter mortis timorem aliquis veritatem desereret. Et ne aliquis pro veritate vituperabilem mortem formidaret, exprobratissimum genus mortis elegit, scilicet mortis crucis. Sic ergo conveniens fuit filium Dei hominem factum mortem pati, ut sui exemplo homines provocaret ad virtutem, ut sic verum sit quod Petrus dicit: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia eius.* Deinde, quia hominibus ad salutem necessaria est non solum conversatio recta, per quam vitantur peccata, sed etiam cognitio veritatis, per quam vitantur errores; ad reparationem humani generis necessarium fuit ut unigenitum Dei verbum naturam humanam assumens, homines in certa veritatis cognitione firmaret. Veritati autem quae docetur per hominem non omnino firma credulitas adhibetur, quia homo et decipi et decipere potest: sed a solo Deo absque omni dubitatione

veritatis cognitio confirmatur. Sic igitur oportuit filium Dei hominem factum doctrinam divinae veritatis proponere hominibus, ut ostenderet hanc divinitus, non humanitus esse: et hoc quidem ostendit miraculorum multitudine. Operanti enim ea quae solus Deus facere potest, puta mortuos suscitando, caecos illuminando et, cetera huiusmodi faciendo, credendum erat in his quae de Deo dicebat: qui enim per Deum operabatur, consequens erat ut etiam per Deum loqueretur. Sed miracula eius, praesentes qui aderant, videre potuerunt; a posteris autem potuissent credi conficta, sed contra hoc remedium adhibuit divina sapientia per Christi infirmitatem. Si enim vixisset in mundo dives, potens, et in aliqua magna dignitate constitutus, credi potuisset quod eius doctrina et miracula favore hominum et potestate humana fuissent recepta. Et ideo, ut manifestum fieret opus divinae virtutis, omnia abiecta et infirma in mundo elegit, pauperem matrem, vitam inopem, discipulos et nuntios idiotas, reprobari et condemnari etiam usque ad mortem a magnatibus mundi, ut manifeste appareret quod susceptio miraculorum, eius atque doctrinae non fuit humanae potentiae sed divinae. Unde et in eis quae fecit vel passus est, simul coniungebatur et humana infirmitas et divina potestas. In nativitate enim pannis involutus in praesepio ponitur; sed collaudatur ab Angelis, et a magis stella praeduce adoratur. Tentatur a Diabolo; sed ei ministratur ab Angelis. Vivit inops et mendicus; sed mortuos suscitat, illuminat caecos. Moritur affixus patibulo, annumeratur latronibus; sed in eius morte sol obscuratur, terra tremit, franguntur lapides, aperiuntur monumenta, et mortuorum corpora suscitantur. Si quis ergo ex talibus initiis tantum fructum videat consecutum, scilicet conversionem fere totius mundi ad Christum, et ulterius alia signa quaerat ad credendum; durior lapide censeri potest, cum in morte eius etiam petrae sint scissae. Hinc est quod apostolus, ad Corinthios dicit quod: *verbum crucis pereuntibus stultitia est; sed his qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.* Est autem circa hoc, aliud considerandum, quod secundum eandem rationem providentiae, qua in seipso Dei filius homo factus, infirma pati voluit, etiam suos discipulos, quos humanae salutis ministros instituit, voluit esse in mundo abiectos. Unde non elegit litteratos et nobiles, sed illitteratos et ignobiles, pauperes scilicet piscatores, et eos mittens ad salutem hominum procurandam, iussit paupertatem servare, persecutiones et opprobria pati, et mortem etiam pro veritate subire, ne eorum praedicatio ad aliquid terrenum commodum composita videretur, et ut salus mundi non adscriberetur humanae sapientiae aut virtuti, sed solum divinae. Unde nec in eis defuit virtus divina mirabilia operans, qui tamen secundum mundum videbantur abiecti. Hoc autem erat necessarium reparationi humanae, ut homines discerent non de seipsis superbe confidere, sed de Deo. Hoc enim ad perfectionem humanae iustitiae requiritur ut homo totaliter se Deo subiiciat, a quo etiam omnia bona consequi speret adipiscenda, et adepta recognoscat. Ad bona igitur praesentia huius mundi contemnenda, et adversa quaelibet toleranda usque ad mortem, nullo modo melius eius discipuli potuerunt institui quam per passionem et mortem Christi: unde et ipse eis dicebat in Johanne: *si me persecuti sunt, et vos persequentur.* Demum vero considerandum est, quod hoc habet ordo iustitiae ut pro peccato poena infligatur. Apparet enim in humanis iudiciis quod ea quae iniuste sunt facta, ad iustitiam reducuntur, dum iudex ab eo qui aliena accipiens, plus habet quam debeat, subtrahit quod plus habet, et dat ei qui minus habebat. Quicumque autem peccat, plus suae voluntati indulget quam debeat; ut enim suam voluntatem impleat, transgreditur ordinem rationis et legis divinae. Ad hoc igitur quod ad iustitiae ordinem reducatur, oportet quod voluntati subtrahatur de eo quod vult: quod fit dum punitur vel per subtractionem bonorum quae vellet habere, vel per illationem malorum quae pati recusat. Haec igitur reintegratio iustitiae per poenam quandoque fit per voluntatem eius qui punitur, dum ipsemet sibi poenam assumit, ut ad iustitiam redeat; quandoque fit eo invito, et tunc quidem ipse ad iustitiam non reducitur, sed in eo impletur iustitia. Erat autem totum humanum genus peccato subiectum. Ad hoc ergo quod ad statum iustitiae reduceretur, oportebat intervenire poenam quam homo sibiipsi assumeret ad implendum divinae iustitiae ordinem. Nullus autem homo purus tantus esse poterat qui sufficienter satisfacere posset Deo, poenam aliquam voluntarie assumendo, etiam pro peccato proprio, nedum pro peccato universorum. Cum enim homo peccat, legem Dei transgreditur, et sic quantum est in se, iniuriam Deo facit, qui est maiestatis infinitae. Tanto autem est maior iniuria, quanto maior est is in quem committitur: manifestum est enim quod maior reputatur iniuria, si quis percutiat militem, quam rusticum; et adhuc maior, si regem aut principem. Habet igitur peccatum contra legem Dei commissum quodammodo iniuriam infinitam. Sed rursus considerandum est, quod secundum dignitatem satisfacientis etiam satisfactio ponderatur. Nam unum verbum deprecatorium a rege prolatum pro satisfactione alicuius iniuriae, maior satisfactio reputaretur quam si aliquis alius vel genu flecteret, vel nudus incederet, vel quamcumque humiliationem ostenderet ad satisfaciendum iniuriam passo. Nullus autem purus homo erat infinitae dignitatis, cuius satisfactio posset esse condigna contra Dei iniuriam. Oportuit igitur ut esset aliquis homo infinitae dignitatis qui poenam subiret pro omnibus, et sic condigne satisfaceret pro totius mundi peccatis. Ad hoc igitur unigenitum Dei verbum, verus Deus et Dei filius naturam humanam assumpsit, et in ea mortem pati voluit, ut totum humanum genus a peccato satisfaciendo purgaret: unde et Petrus dicit: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis ut nos offerret Deo.* Non ergo, sicut opinantur, conveniens fuit quod Deus sine satisfactione humana peccata purgaret, neque etiam quod hominem non permitteret cadere in peccatum. Primum enim repugnaret ordini iustitiae, secundum ordini naturae humanae, per quam homo est suae voluntatis liber, potens bonum vel malum eligere. Providentiae autem est ordinem rerum non destruere, sed salvare. In hoc ergo maxime sapientia Dei apparuit quod et ordinem servavit tam iustitiae quam naturae, et tamen misericorditer providit homini salutis remedium per filii sui incarnationem et mortem.

Caput 8

[69235] De rationibus Fidei, cap. 8 tit. Qualiter sit accipiendum quod fideles sumunt corpus Christi et quod ex hoc nullum inconveniens sequitur

[69236] De rationibus Fidei, cap. 8 Quia ergo per passionem et mortem Christi homines a peccato purgantur, ut huius tam immensi beneficii in nobis iugis maneret memoria, filius Dei passione appropinquante, suae passionis et mortis memoriam fidelibus suis reliquit iugiter recolendam, suum corpus et sanguinem tradens discipulis sub speciebus panis et vini, quod usque nunc in memoriam illius venerandae passionis ubique terrarum Christi frequentat Ecclesia. Quam vane autem hoc sacramentum infideles irrideant, quilibet etiam parum instructus in Christiana religione de facili potest attendere. Non enim dicimus quod corpus Christi dilaceretur in partes, et sic divisum a fidelibus sub sacramento sumatur, ut oporteat quandoque illud deficere, etiamsi magnitudinem montis haberet, ut dicunt; sed per conversionem panis in corpus Christi dicimus corpus Christi in sacramento Ecclesiae esse et a fidelibus manducari. Ex quo ergo corpus Christi non dividitur, sed in ipsum aliquid convertitur, nulla necessitas est ut per manducationem fidelium quantitati eius aliquid subtrahatur. Si quis autem infidelis dicere velit hanc conversionem impossibilem esse, consideret, si Dei omnipotentiam confitetur, quod cum per virtutem naturae possit res una converti in aliam quantum ad formam, sicut quod aer in ignem convertitur, dum materia quae prius erat subiecta formae aeris, postmodum formae ignis subiicitur. Multo magis virtus omnipotentis Dei, quae totam rei substantiam in esse producit, non solum transmutando secundum formam, ut facit natura, poterit hoc totum in illud totum convertere, ut sic panis in corpus Christi convertatur et vinum in sanguinem. Si autem huic conversioni repugnare aliquis velit per id quod sensu apparet, nam nihil secundum sensum immutatur in sacramento altaris, consideret qui eiusmodi est sic nobis omnia divina proponi ut ad nos sub tegumento visibilium rerum deveniant. Ut igitur corpus Christi et sanguis spiritualis et divina refectio haberetur, et omnino quasi cibus et potus communis, non sub propria carnis et sanguinis nobis traduntur specie sed sub specie panis et vini; ne esset etiam horribile humanam carnem comedere et sanguinem humanum potare. Nec tamen hoc sic fieri dicimus quasi species illae quae sensibus apparent in sacramento altaris sint solum in phantasia videntium, sicut solet esse in praestigiis artium magicarum, quia veritatis sacramentum nulla fictio decet; sed Deus, qui est substantiae et accidentis creator, potest accidentia sensibilia conservare in esse, subiectis in aliud transmutatis. Potest enim effectus secundarum causarum per sui omnipotentiam absque causis secundis et producere et in esse servare. Si quis vero Dei omnipotentiam non confitetur, contra talem in praesenti opere disputationem non assumpsimus, sed contra Saracenos, et alios qui Dei omnipotentiam confitentur. Alia vero huius sacramenti mysteria non sunt hic magis discutienda, quia infidelibus secreta fidei pandi non debent.

Caput 9

[69237] De rationibus Fidei, cap. 9 tit. Quod est specialis locus ubi animae purgantur antequam vadant ad Paradisum

[69238] De rationibus Fidei, cap. 9 Nunc restat considerare de opinione quorundam dicentium, Purgatorium non esse post mortem, ad quam quidem positionem ut homines aliqui devenirent, hoc eis contigisse videtur quod et in pluribus aliis contigit multis. Dum enim aliqui errores aliquos incaute vitare voluerunt, inciderunt in errores contrarios. Sicut Arius dum vitare voluit errorem Sabellii confundentis sanctae Trinitatis personas, incidit in errorem contrarium, ut divideret deitatis essentiam. Similiter Eutyches dum vitare voluit errorem Nestorii dividentis in Christo personam Dei et hominis; contrarium errorem instituit, ut confiteretur, unam esse naturam Dei et hominis. Sic igitur et aliqui dum vitare volunt Origenis errorem ponentis omnes poenas post mortem purgatorias esse, in contrarium prolabuntur errorem ut dicant nullam poenam post mortem purgatoriam esse. Sancta vero Catholica et apostolica Ecclesia inter errores contrarios media cauto passu incedit. Sicut enim distinguit personas in Trinitate contra Sabellium, et tamen in errorem Arii non declinat, sed unam confitetur trium personarum essentiam; in incarnationis vero mysterio e converso naturas distinguit contra Eutychem, et cum Nestorio personam non separat: sic et in statu animarum post mortem poenas quasdam purgatorias confitetur eorum dumtaxat qui de hoc saeculo absque peccato mortali recedunt cum caritate et gratia; nec tamen cum Origene omnes poenas purgatorias confitetur; sed eos qui cum peccato mortali decedunt, cum Diabolo et Angelis eius confitetur aeterno supplicio cruciandos. Ad huius igitur veritatis assertionem primo considerandum videtur, quod illi qui in peccato mortali decedunt, statim ad infernalia supplicia rapiuntur. Quod aperte ex evangelica auctoritate probatur: dicitur enim in Luca ex ore domini, quod *mortuus est dives* epulo, *et sepultus est in Inferno*; et de cruciatu eius ex ipsius confessione apparet, dum dicit: *quia crucior in hac flamma. Per* Iob quoque de impiis dicitur: *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt, qui dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Non solum autem impii pro peccatis propriis, sed etiam iusti ante Christi passionem pro peccato primi parentis in morte ad Inferos descendebant: unde Iacob dicebat: *descendam ad filium meum lugens in Infernum.* Unde et ipse Christus moriens ad Inferna descendit, ut in symbolo fidei continetur, sicut ante per prophetam praedictum fuerat: *non derelinques animam meam in Inferno*, quod et Petrus in actibus de Christo exponit. Quamvis alio modo Christus ad Inferna descenderit, non quasi peccato obnoxius, sed solus inter mortuos liber, ad hoc descendit ut expolians principatus et potestates captivam duceret captivitatem, sicut per Zachariam fuerat ante praedictum: *tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu. Aqua.* Sed quia miserationes Dei sunt super omnia opera eius, multo magis credendum est, quod illi qui sine macula moriuntur, statim aeternae retributionis mercedem accipiunt. Et hoc quidem evidentibus auctoritatibus manifeste probatur. Dicit enim apostolus in II epistola ad Corinthios, cum de tribulationibus sanctorum mentionem fecisset: *scimus*, inquit, *quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, sed aeternam in caelis.* Ex quibus verbis prima facie inspectis hoc videtur elici posse, quod dissoluto mortali corpore, homo caelesti gloria induatur. Sed ut hic sensus evidentior fiat, sequentia pertractemus. Quia enim duo proposuerat, scilicet

dissolutionem habitationis terrenae et adeptionem domus caelestis, ostendit quomodo desiderium hominis se habeat ad utrumque, cum quadam expositione utriusque. Unde primo subiungit de desiderio caelestis domus, et dicit, quod *ingemiscimus* in hoc quasi a nostro desiderio retardati quod *cupimus superindui habitationem caelestem*: per quod etiam dat intelligere, quod illa domus caelestis quam supra dixerat, non est aliquid ab homine separatum, sed aliquid homini inhaerens. Non enim dicitur homo induere domum, sed vestimentum; sed dicitur aliquis inhabitare domum. Cum ergo haec duo coniungit dicens, *superindui habitationem*, ostendit quod illud desideratum et est aliquid adhaerens, quia induitur, et est aliquid continens et excedens, quia inhabitatur. Quid autem sit illud desideratum, ex sequentibus patebit. Sed quia non simpliciter dixerat indui, sed superindui, rationem sui dicti exponit, subdens: *si tamen vestiti et non nudi inveniamur*, quasi dicat: si anima sic indueretur habitatione caelesti quod non exueretur habitatione terrena, adeptio illius habitationis caelestis esset superinduitio. Sed quia oportet quod exuatur habitatione terrena ad hoc quod induatur caelesti, non potest dici superinduitio sed induitio simplex. Posset ergo aliquis ab apostolo quaerere: quare ergo dixisti: *superindui cupientes?* Ad quod respondet subdens: *nam et qui sumus in tabernaculo isto*, idest qui induimur terreno tabernaculo quasi transitorio, non domo quasi permanente, *ingemiscimus* gravati quasi aliquo accidente contra nostrum desiderium, eo quod secundum naturale desiderium *nolumus expoliari* tabernaculo terreno, *sed supervestiri* caelesti, *ut absorbeatur quod mortale est, a vita*, idest ut ad vitam immortalem sine mortis gustu transeatur. Posset autem iterum aliquis apostolo dicere: rationabile apparet, quod nolumus expoliari terrena habitatione, quae est nobis connaturalis, sed unde hoc nobis quod habitationem caelestem indui cupiamus? Ad hoc autem respondens subdit: *qui autem efficit nos in hoc ipsum*, ut desideremus caelestia, *Deus est.* Et quomodo nos in hoc efficiat, ostendit subdens: *qui dedit nobis pignus spiritus.* Per spiritum enim sanctum, quem accepimus a Deo, certi sumus de caelesti habitatione adipiscenda sicut per pignus de debito recuperando. Ex hac autem certitudine in desiderium caelestis habitationis elevamur. Sic ergo duo desideria sunt in nobis: unum naturae de terrena habitatione non deserenda; aliud gratiae de caelesti habitatione consequenda. Sed haec duo desideria simul impleri non possunt, quia ad caelestem habitationem pervenire non possumus, nisi terrenam deseramus. Unde cum quadam fiducia firma et audacia desiderium gratiae praeferimus desiderio naturae, ut velimus terrenam habitationem deserere, et ad caelestem pervenire: et hoc est quod subdit: *audentes igitur semper, et scientes, quoniam dum sumus in hoc corpore peregrinamur a domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem, audemus et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum.* Ubi aperitur quod ipsum corpus corruptibile supra nominavit terrestrem domum huius habitationis, et tabernaculum; quod quidem corpus est animae quasi quoddam indumentum. Aperitur etiam quid supra dixerat *domum non manufactam, sed aeternam in caelis*: quia ipsum Deum, quem homines induunt, vel etiam inhabitant, dum ei praesentes existunt per speciem, idest videndo eum sicut est, peregrinantur autem ab ipso, dum per fidem tenent quod nondum vident. Desiderant ergo sancti peregrinari a corpore, idest ut eorum animae per mortem a corporibus separentur, ad hoc quod sic peregrinantes a corpore, sint praesentes ad dominum. Manifestum est ergo quod sanctorum animae a corporibus absolutae ad caelestem habitationem perveniunt Deum videntes. Non ergo sanctarum animarum gloria quae in Dei visione consistit differtur, usque ad diem iudicii, quo corpora resumunt. Hoc etiam apparet per dictum apostoli ad Philip. ubi dicit: *desiderium habens dissolvi, et cum Christo esse.* Vanum autem esset hoc desiderium, si corpore dissoluto adhuc Paulus cum Christo non esset, quem tamen constat esse caelis: sunt ergo animae sanctorum post mortem cum Christo in caelis. Manifeste etiam dominus latroni confitenti in cruce dixit: *hodie mecum eris in Paradiso*, per Paradisum gloriae fruitionem designans. Unde non est credendum, quod suos fideles Christus remunerare differat, quantum ad gloriam animarum, usque ad corporum resumptionem. Quod ergo dominus dicit: *in domo patris mei mansiones multae sunt*, ad differentias praemiorum refertur, quibus sancti in caelesti beatitudine remunerantur a Deo, non enim extra domum, sed in ipsa domo. His autem visis, consequens videtur Purgatorium animarum esse post mortem. Ex multis enim sacrae Scripturae auctoritatibus manifeste habetur quod ad illam caelestem gloriam nullus pervenire potest cum macula. Dicitur enim de divinae sapientiae participatione, in libro sapientiae, quod est *emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil* inquinatum incurrit in illam. Consistit autem caelestis felicitas in sapientiae participatione perfecta, qua per speciem Deum videbimus. Oportet igitur omnino sine macula esse eos qui ad illam beatitudinem perducuntur. Idem habetur expressius in Isaia: *via sancta vocabitur: non transibit per eam pollutus*; et in Apocalypsi dicitur: *non intrabit in ea aliquid coinquinatum.* Contingit autem aliquos in hora mortis aliquibus maculis peccatorum inquinari, propter quae tamen aeternam damnationem Inferni non merentur; sicut sunt venialia peccata, ut verbum otiosum et alia huiusmodi. Non ergo ad caelestem beatitudinem qui talibus inquinati decedunt, poterunt pervenire statim post mortem; pervenirent autem, ut supra probatum est, si huiusmodi maculae in eis non essent. Ad minus ergo post mortem dilationem gloriae patientur propter venialia peccata. Nulla autem ratio est quare magis hanc poenam quam aliam animas post mortem pati concedant; praesertim cum carentia visionis divinae et separatio a Deo, maior sit poena etiam existentibus in Inferno, quam ignis supplicium, patiuntur ergo animae. Cum venialibus decedentium Purgatorium ignem post mortem. Si quis autem dicat, huiusmodi peccata venialia remanere purganda per ignem conflagrationis mundi, qui faciem praecedet iudicis; hoc cum praemissis stare non potest. Ostensum enim est, quod sanctorum animae, in quibus nulla est macula, statim corpore dissoluto caelestem habitationem adipiscuntur; nec potest dici quod animae cum peccatis venialibus decedentium antequam ab eis purgentur ad caelestem perveniant gloriam, sicut ostensum est. Differtur ergo eorum gloria propter peccata venialia usque ad diem iudicii: quod omnino improbabile videtur, ut scilicet pro levibus peccatis tantam poenam aliquis patiatur in gloriae dilatione. Amplius, contingit aliquos ante mortem perficere non potuisse poenitentiam debitam pro peccatis, de quibus poenituerunt; nec est divinae iustitiae conveniens quod poenam illam non exsolvant: sic enim melioris conditionis essent qui cito morte praeoccupantur, quam qui diutinam poenitentiam pro peccatis in hac vita perficiunt. Patiuntur igitur post mortem huiusmodi poenam. Non autem in Inferno, in quo homines pro peccatis mortalibus puniuntur, cum iam per poenitentiam sint mortalia peccata dimissa. Nec etiam esset conveniens ut pro exsolutione huius poenae usque ad diem iudicii eis gloria debita differretur. Oportet igitur ponere aliquas poenas temporales et purgatorias post hanc vitam ante diem iudicii. Huic etiam consonat Ecclesiae ritus ab apostolis introductus. Orat enim tota Ecclesia pro fidelibus defunctis. Manifestum est autem quod non orat pro his qui sunt in Inferno, quia in Inferno nulla est redemptio; neque etiam pro his qui sunt caelestem gloriam iam adepti quia illi iam pervenerunt ad finem. Relinquitur ergo quod sint aliquae poenae temporales et purgatoriae post hanc vitam, pro quarum remissione orat Ecclesia. Hinc est etiam quod apostolus ad Corinthios dicit: *uniuscuiusque opus quale fuerit, ignis probabit. Si cuius opus manserit, quod superaedificavit mercedem accipiet; si cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Non autem potest hoc intelligi de igne Inferni, quia qui illum ignem patiuntur, non salvantur. Oportet ergo quod intelligatur de aliquo igne purgante. Et quidem potest aliquis dicere hoc esse intelligendum de igne qui praecedet faciem iudicis, praecipue quia praemittitur: *dies domini declarabit, quia in igne revelabitur*; dies autem domini intelligitur dies ultimi adventus eius, sicut apostolus in I Thessal. dicit, *dies domini sicut fur in nocte, ita veniet*; sed attendendum est, quod sicut dies iudicii dicitur dies domini, quia est dies adventus eius ad iudicium universale totius mundi, ita dies mortis uniuscuiusque dicitur dies domini, quia in morte ad unumquemque venire Christus dicitur remuneraturus vel condemnaturus. Unde quantum ad remunerationem bonorum dicit in Iohanne, ad discipulos, suos: *si abiero, et praeparavero vobis locum, iterum venio et accipiam vos ad meipsum, ut ubi sum ego et vos sitis*; quantum vero ad condemnationem malorum dicitur in Apocalypsi: *age poenitentiam, et prima opera fac: sin autem, venio tibi, et movebo candelabrum tuum de loco suo.* Dies ergo domini quoad universale iudicium veniet in igne revelabitur, qui faciem iudicis praecedet, quo reprobi ad supplicium aeternum trahentur, et iusti qui vivi reperientur, purgabuntur; sed et dies domini, quo unumquemque in sua morte iudicat, in igne revelabitur, qui purgat bonos, et impios condemnat. Sic ergo patet Purgatorium esse post mortem.

Caput 10

[69239] De rationibus Fidei, cap. 10 tit. Quod praedestinatio divina humanis actibus necessitatem non imponat et qualiter in hac quaestione procedendum sit

[69240] De rationibus Fidei, cap. 10 Nunc ultimo considerandum restat, an per praeordinationem seu praedestinationem divinam humanis actibus necessitas imponatur. In qua quaestione sic caute procedendum est, ut veritas defendatur, et falsitatis error vitetur. Erroneum enim est dicere, quod humani actus et eventus, praescientiae et ordinationi divinae non subsint. Nec minus est erroneum dicere, quod ex praescientia vel ordinatione divina humanis actibus necessitas ingeratur: tolleretur enim libertas arbitrii, consiliandi opportunitas, legum utilitas, sollicitudo bene agendi, et poenarum et praemiorum iustitia. Est igitur considerandum quod Deus aliter habet scientiam de rebus quam

homo. Homo enim subiectus est tempori, et ideo temporaliter res cognoscit, quaedam respiciens ut praesentia, quaedam ut praeterita recolens, et quaedam praevidens ut futura. Sed Deus est superior temporis decursu, et esse suum est aeternum: unde et sua cognitio non est temporalis, sed aeterna; comparatur autem aeternitas ad tempus sicut indivisibile ad continuum. In tempore enim invenitur diversitas quaedam partium secundum prius et posterius sibi succedentium, sicut in linea inveniuntur diversae partes secundum situm ad invicem ordinatae: sed aeternitas prius et posterius non habet, quia res aeternae mutatione carent. Et sic aeternitas est tota simul, sicut et punctum partibus caret secundum situm distinctis. Punctum autem dupliciter ad lineam comparari potest: uno quidem modo sicut intra lineam comprehensum, sive sit in principio lineae, sive in medio, sive in fine; alio modo ut extra lineam existens. Punctum igitur intra lineam existens non potest omnibus lineae partibus adesse, sed in diversis partibus lineae necesse est diversa puncta signari; punctum vero quod extra lineam est, nihil prohibet aequaliter omnes lineae partes respicere; ut apparet in circulo, cuius centrum cum sit indivisibile, aequaliter respicit omnes circumferentiae partes, et omnes sibi sunt quodammodo praesentes, quamvis una earum alteri non sit praesens. Puncto autem incluso in linea similatur instans, quod est terminus temporis, quod quidem non adest omnibus partibus temporis, sed in diversis partibus temporis instantia diversa signantur. Puncto vero quod est extra lineam, scilicet centro, quodammodo similatur aeternitas: quae cum sit simplex et indivisibilis, totum decursum temporis comprehendit, et quaelibet pars temporis est ei aequaliter praesens, licet partium temporis una sequatur ad alteram. Sic igitur Deus, qui de aeternitatis excelso omnia respicit, semper totum temporis decursum et omnia quae geruntur in tempore praesentialiter intuetur. Sicut ergo cum ego video sortem sedere, infallibilis est et certa est mea cognitio, nulla tamen ex hoc sorti necessitas sedendi imponitur; ita Deus omnia quae nobis sunt vel praeterita vel praesentia vel futura, quasi praesentia inspiciens, infallibiliter et certitudinaliter cognoscit, ita tamen quod contingentibus nulla necessitas imponitur e

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

xistendi. Huius autem exemplum accipi potest, si comparemus decursum temporis ad transitum viae. Si quis enim sit in via per quam transeunt multi, videt quidem eos qui sunt ante se; qui vero post ipsum veniant, per certitudinem scire non potest. Sed si aliquis sit in aliquo loco excelso, unde totam viam possit inspicere, simul videt omnes qui pertranseunt viam. Sic igitur homo qui est in tempore, non potest totum decursum temporis simul videre, sed videt ea solum quae coram assistunt, praesentia scilicet, et de praeteritis aliqua; sed ea quae ventura sunt, per certitudinem scire non potest. Deus autem de excelso suae aeternitatis per certitudinem videt quasi praesentia omnia quae per totum temporis decursum aguntur, absque hoc quod rebus contingentibus necessitas imponatur. Sicut autem divina scientia contingentibus necessitatem non imponit, sic nec eius ordinatio, qua provide ordinat universa. Sic enim ordinat res sicut agit eas: non enim eius ordinatio cassatur, sed quod per sapientiam ordinat, per virtutem exequitur. In actione autem divinae virtutis hoc considerare oportet, quod operatur in omnibus et movet singula ad suos actus secundum modum uniuscuiusque, ita quod quaedam ex motione divina ex necessitate suas actiones perficiunt, ut apparet in motibus caelestium corporum; quaedam vero contingenter, et interdum a propria actione deficiunt, ut apparet in actionibus corruptibilium corporum: arbor enim quandoque a fructificando impeditur, et animal a generando. Sic ergo sapientia divina de rebus ordinat, ut ordinata proveniant secundum modum propriarum causarum. Est autem hic modus naturalis hominis ut libere agat, non aliqua necessitate coactus, quia rationales potestates ad opposita se habent. Sic igitur Deus ordinat de actibus humanis, ut tamen humani actus necessitati non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate. Haec igitur sunt quae ad praesens, visa sunt de propositis quaestionibus conscribenda; quae tamen alibi diligentius pertractata sunt.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino
Expositio super primam et secundam Decretalem
ad archidiaconum Tudertinum

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leonino 1968 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[69292] Super Decretales, n. 1 tit. De summa Trinitate et fide Catholica

[69293] Super Decretales, n. 1 Salvator noster discipulos ad praedicandum mittens, tria eis iniunxit. Primo quidem ut docerent fidem; secundo ut credentes imbuerent sacramentis; tertio ut credentes sacramentis imbutos ad observandum divina mandata inducerent. Dicitur enim Matth. ult. 19: *eauntes, docete omnes gentes*, quantum ad primum; *baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*, quantum ad secundum; *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*, quantum ad tertium. Inter quae tria decenter fidei doctrina praemittitur. Est enim fides omnium bonorum spiritualium fundamentum, secundum illud apostoli Hebr. XI, 1: *est autem fides substantia* (idest fundamentum) *sperandarum rerum.* Est etiam fides per quam anima vivificatur per gratiam, secundum illud apostoli Galat. II, 20: *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei*; et Habac. II, 4: *iustus autem ex fide sua vivit.* Ipsa est per quam anima a peccatis purgatur, Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum.* Ipsa est per quam anima iustitia ornatur, Rom. III, 22: *iustitia autem Dei est per fidem Iesu Christi.* Ipsa est per quam anima Deo desponsatur, Oseae II, 20: *sponsabo te mihi in fide.* Ipsa est per quam homines in Dei filios adoptantur, Ioan. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Ipsa

est per quam ad Deum acceditur, Hebr. XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere.* Ipsa denique est per quam homines aeternae vitae bravium consequuntur, secundum illud Ioan. VI, 40: *haec est voluntas patris mei qui misit me, ut omnis qui videt filium et credit in eum, habeat vitam aeternam.* Convenienter igitur Christi vicarius propositurus mandata quibus Ecclesia per apostolorum praedicationem fundata pacifice gubernatur, titulum de fide praemittit. Sed considerandum est, quod cum multi sint articuli fidei, quorum quidam videntur ad ipsam divinitatem pertinere, quidam vero ad humanam naturam, quam filius Dei in unitatem personae assumpsit, alii vero ad divinitatis effectus, fundamentum tamen totius fidei est ipsa prima veritas divinitatis, cum omnia alia ea ratione contineantur sub fide, inquantum ad Deum aliqualiter referuntur. Unde et dominus discipulis dicit Ioan. XIV, 1: *creditis in Deum et in me credite*; per quod datur intelligi quod in Christum creditur inquantum est Deus, quasi fide principaliter de Deo existente. Inter ea vero quae de Deo fide tenemus, hoc est singulare fidei Christianae ut Trinitatem personarum in unitate divinae essentiae fateamur. Sub hac enim professione Christo per Baptismum sumus consignati, ut patet per id quod supra inductum est: *baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Alia vero quae de Deo asserimus, nobis et aliis communia esse inveniuntur; puta, quod Deus sit unus, omnipotens, et si qua alia de Deo fide tenentur; quae etiam Iudaei et Saraceni non diffitentur. Unde ad insinuandum proprium et singulare dogma fidei Christianae, non praetitulavit fidei tractatum de Deo, sed *de Trinitate.* Addit autem, *summa*, quia divina Trinitas arcem quandam tenet inter plurimas Trinitates ab ea derivatas. Derivatur enim ab illa Trinitate divina quaedam Trinitas in anima nostra, secundum quam ad imaginem Dei sumus secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Derivantur etiam ab ipsa aliae Trinitates in singulis creaturis, prout modum quendam et speciem et ordinem habent secundum quae in eis divinae Trinitatis quasi quoddam vestigium invenitur, ut Augustinus docet in libro de Trinitate. Ad discretionem igitur omnium harum Trinitatum quae a divina descendunt, dicitur *de summa Trinitate.* Sed de hac Trinitate divina diversi haeretici diversa errantes senserunt: quorum Sabellius abstulit personarum distinctionem dicens patris et filii et spiritus sancti esse unam essentiam et unam personam, sed solum differre nominibus; Arius vero posuit trium personarum esse diversas substantias, et dignitate et duratione differentes: quae omnia et consimilia fides condemnat Catholica. Quia igitur de summa Trinitate et aliis ad fidem pertinentibus hic tradere intendit quod fides Catholica tenet, ideo additur, *et fide Catholica.* Dicitur autem fides Ecclesiae Catholica, idest universalis, ut Boetius dicit in libro de Trinitate, *tum propter universalium praecepta regularum, tum propterea quia eius cultus per omnes pene mundi terminos emanavit*; haereticorum vero errores sub certis terrarum angulis includuntur. Quia de fide sanctae Trinitatis considerandum est, primo oportet scire, quod duplex est actus fidei, scilicet corde credere et ore confiteri, secundum illud Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Uterque autem actus aliquid requirit ad sui perfectionem. Nam interior actus fidei exigit firmitatem absque omni dubitatione, quae firmitas provenit ex infallibilitate divinae veritatis, cui fides innititur; unde dicitur Iac. I, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans.* Sed confessio fidei debet esse simplex, idest absque simulatione, secundum illud I ad Timoth. I, 5: *finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.* Debet etiam esse simplex, idest absque erroris permixtione, secundum illud I ad Thessal. II, 3: *exhortatio nostra non fuit de* *errore.* Debet etiam esse absque variatione, II ad Cor. I, 18: *sermo noster qui fuit apud vos, non fuit in illo est et non.* Quantum ergo ad primum dicit, *firmiter credimus*; quantum ad secundum *et simpliciter confitemur.* Ulterius autem considerandum est quod fidei Christianae articuli a quibusdam duodecim, a quibusdam quatuordecim computantur. Secundum enim illos qui computant quatuordecim, septem articuli pertinent ad divinitatem, septem vero ad humanitatem. Illi autem qui ad divinitatem pertinent, sic distinguuntur, ut unus sit articulus de divinae essentiae unitate, qui tangitur in symbolo cum dicitur: *credo in unum Deum.* Secundus est de persona patris, qui tangitur cum dicitur: *patrem omnipotentem.* Tertius est de persona filii qui tangitur cum dicitur: *et in Iesum Christum filium eius.* Quartus est de persona spiritus sancti, qui tangitur cum dicitur: *et in spiritum sanctum.* Quintus est de effectu, quo a Deo creamur in esse naturae, qui tangitur cum dicitur: *creatorem caeli et terrae.* Sextus de effectu Dei secundum quod recreamur in esse gratiae, qui tangitur cum dicitur: *sanctam Ecclesiam Catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum.* Quia per gratiam Dei in unitatem Ecclesiae congregamur, sacramenta communicamus et peccatorum remissionem consequimur. Septimus articulus est de effectu Dei quo perficimur in esse gloriae et quantum ad corpus et quantum ad animam; et hic tangitur cum dicitur: *carnis resurrectionem, vitam aeternam.* Articuli vero septem ad incarnationem pertinentes sic distinguuntur, ut primus sit de Christi conceptione, qui tangitur cum dicitur: *qui conceptus est de spiritu sancto.* Secundus autem est de eius nativitate, qui tangitur cum dicitur: *natus ex Maria virgine.* Tertius est de eius passione, qui tangitur cum dicitur: *passus, mortuus et sepultus.* Quartus est de descensu ad Inferos: quintus de resurrectione: sextus de ascensione: *ascendit ad caelos.* Septimus de adventu ad iudicium: *inde venturus est iudicare vivos et mortuos.* Alii vero ponentes duodecim articulos, ponunt unum articulum de tribus personis; et articulum de effectu gloriae dividunt in duos, ut scilicet alius sit articulus de resurrectione carnis, et alius de vita aeterna: et sic articuli ad divinitatem pertinentes sunt sex. Item conceptionem et nativitatem Christi sub uno articulo comprehendunt; et sic etiam articuli de humanitate sunt sex: unde omnes sunt duodecim. Primo igitur prosequitur articulum primum de essentiae unitate; unde primo ponit unitatem divinae essentiae: *unus est solus verus Deus*, secundum illud Ioan. XVII, 3: *ut cognoscant te solum verum Deum.* Deut. VI, 4: *audi Israel, dominus Deus tuus Deus unus est*: per quod excluditur error gentilium ponentium multos deos. Dicitur autem verus Deus, quia est essentialiter et naturaliter Deus; dicuntur enim aliqui dii non veri, per adoptionem, vel per participationem divinitatis; sive nuncupative, secundum illud Psalm. LXXXI, 6: *ego dixi: dii estis.* Dicuntur etiam aliqui dii secundum opinionem errantium, secundum illud Psalm. XCV, 5: *omnes dii gentium Daemonia.* Deinde ostendit excellentiam divinae naturae sive essentiae. Et primo quantum ad hoc quod non comprehenditur tempore: quod significatur cum dicitur, *aeternus.* Dicitur enim aeternus, quia caret principio et fine, et quia eius esse non variatur per praeteritum et futurum. Nihil enim ei subtrahitur, nec aliquid ei de novo advenire potest. Unde dicit ad Moysem Exod. III, 14: *ego sum qui sum*, quia scilicet eius esse non novit praeteritum nec futurum, sed semper praesentialiter esse habet. Et apostolus dicit ad Rom. ult. 26: *nunc patefactum est per Scripturas prophetarum secundum praeceptum aeterni Dei.* Secundo ostenditur quod Dei magnitudo excedit incomparabiliter omnem magnitudinem creaturae, cum dicitur, *immensus.* Illud enim mensurari potest per aliquid aliud, quod si excedat in magnitudine, tamen excessus est secundum aliquam proportionem. Sicut binarius mensurat senarium, inquantum ter duo faciunt sex. Senarius autem excedit binarium secundum aliquam proportionem, secundum quam binarius mensurat senarium, quia est triplum eius. Deus autem excedit magnitudine suae dignitatis omnem creaturam in infinitum; et ideo dicitur immensus, quia nulla est commensuratio vel proportio alicuius creaturae ad ipsum; unde dicitur in Psalm. CXLIV, 3: *magnus dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis*; et Baruch IV, 25, dicitur: *magnus est et non habens finem, excelsus et immensus.* Tertio ostenditur quod excedit omnem mutabilitatem, cum dicitur, *incommutabilis*, quia scilicet nulla est apud ipsum variatio, secundum illud Iacob. I, 17: *apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Quarto ostenditur quod sua potestas transcendit omnia, cum dicitur, *omnipotens*, quia simpliciter omnia potest; unde ipse dicit Gen. XVII, 1: *ego Deus omnipotens.* Et si quis obiiciat id quod apostolus dicit II ad Tim. II, 13: *ille fidelis permanet, negare seipsum non potest*, et ita non est omnipotens: dicendum, quod negare seipsum, est deficere a se ipso, non posse autem deficere non est ex defectu potentiae, sed ex potentiae perfectione, sicut etiam apud homines ex magna fortitudine est quod aliquis vinci non possit. In hoc ergo vere Deus omnipotens ostenditur quod omnia potest facere, et in nullo potest deficere. Quinto ostenditur quod excedit omnium rationem et intellectum, cum dicitur, *incomprehensibilis.* Illa enim comprehendere dicimur quae perfecte cognoscimus, quantum cognoscibilia sunt. Nulla autem creatura tantum potest Deum cognoscere quantum cognoscibilis est, et propter hoc nulla creatura potest eum comprehendere; unde dicitur Iob XI, 7: *forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies?* Quasi dicat, non. Et Ierem. XXXII, 18, dicitur: *dominus exercituum nomen tibi, magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Sexto ostenditur quod excedit omnem locutionem, cum dicitur, *ineffabilis*, quia scilicet nullus potest sufficienter effari laudem ipsius: unde dicitur Eccli. XLIII, 33: *exaltate illum quantum potestis; maior est enim omni laude.* Deinde accedit ad articulum Trinitatis, ponens quidem primo nomina trium personarum, cum dicit: *pater et filius et spiritus sanctus*, quae quidem exprimuntur Matth. ult., 19: *docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Sed circa haec tria nomina diversimode aliqui erraverunt. Sabellius enim dixit, quod pater et filius et spiritus sanctus solis nominibus distinguuntur, dicens, eundem in persona esse, qui quandoque dicitur pater, quandoque filius, quandoque spiritus sanctus, propter rationes diversas; et ad hoc excludendum subditur: *tres quidem personae: alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.* Arius vero posuit, quod pater et filius et spiritus sanctus sicut sunt diversa nomina, ita sunt diversae substantiae; et ad hoc excludendum subdit: *sed una substantia.* Verum quia substantia secundum usum vocabuli aliter sumitur apud nos et aliter apud Graecos, ne circa hoc possit esse aliqua deceptio, subdit, *seu natura.* Apud Graecos enim hypostasis, idest substantia, accipitur, sicut apud nos persona, pro re aliqua subsistente, quam dicimus suppositum vel rem naturae, sicut hic homo est suppositum, vel res humanae naturae. Apud nos vero secundum communem usum loquendi, substantia dicitur essentia vel natura rei, secundum quod humanitas dicitur natura hominis. Sic igitur datur intelligi, quod in divinitate tres sunt subsistentes, scilicet pater et filius et spiritus sanctus, sed una numero simpliciter natura est in qua subsistunt: quod in rebus humanis contingere non potest. Petrus enim et Paulus et Ioannes sunt quidem tres subsistentes in natura humana: sed natura humana, etsi sit una specie in istis tribus, non tamen est una et eadem numero; et ideo sunt tres homines, non unus homo. Quia vero in patre et filio et spiritu sancto est una numero natura divina, dicimus quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unus Deus, et non tres dii. Posset autem aliquis prave intelligere unam essentiam trium personarum, ita scilicet quod una pars illius naturae esset in patre, alia in filio, alia in spiritu sancto; sicut si diceremus unam aquam esse in tribus rivis defluentibus ab uno fonte, ita scilicet quod una pars aquae est in uno rivo, alia in alio, tertia in tertio. Si autem sic esset una natura trium personarum, sequeretur quod divina natura esset composita ex pluribus partibus: et ideo ad hoc excludendum subdit, *simplex omnino*, idest nullam compositionem habens. Omne enim compositum posterius est his ex quibus componitur; sic ergo aliquid esset prius Deo, quod est impossibile. Sed posset aliquis quaerere: si trium personarum est una simplex natura, unde ergo tres personae distinguuntur? Et ideo ad hoc respondens subdit: *pater a nullo, filius a patre solo, ac spiritus sanctus pariter ab utroque.* Ubi considerandum est, quod quidquid in divinis absolute dicitur, commune est et unum in tribus personis: sicut quod dicitur Deus bonus, sapiens et omnia huiusmodi. Ibi vero solum invenitur distinctum, ubi aliquid invenitur pertinens ad relationem originis, quia scilicet pater a nullo est, et secundum hoc innascibilis dicitur. Filius vero a patre est per generationem, secundum illud Psal. II, 7: *ego hodie genui te*, et secundum hoc patri attribuitur paternitas, et filio filiatio. Spiritus autem sanctus ab utroque procedit; et secundum hoc spiritui sancto attribuitur processio, patri vero et filio communis spiratio, quia scilicet communiter spirant spiritum sanctum. Sic igitur quinque sunt notiones secundum quas distinctiones personarum designantur in divinis: scilicet paternitas, per quam ostenditur quod a patre est filius, filiatio per quam ostenditur quod filius est a patre; processio per quam ostenditur quod spiritus sanctus est a patre et filio; innascibilitas, per quam dignoscitur quod pater a nullo est; communis spiratio, per quam ostenditur quod pater et filius communiter spirant spiritum sanctum. Sed rursus posset alicui occurrere falsa cogitatio, ut quia in rebus humanis filius a quodam principio temporis incepit a patre generari, et generatio eius non semper durat, sed certo termino temporis finitur, sic etiam sit circa originem divinarum personarum: ut scilicet filius ab aliquo tempore inceperit a patre generari, et aliquo tempore eius generatio fuerit finita, et similiter de spiritu sancto. Et ideo ad hoc excludendum subdit: *absque initio semper ac sine fine pater generans, filius nascens, spiritus sanctus ab utroque procedens.* Cuius exemplum aliqualiter in creaturis inveniri potest licet imperfectum. Videmus enim quod radius a sole procedit, et statim quod fuit sol, radius processit ab eo, nec unquam desinet ab eo radius procedere quandiu sol erit. Sic autem filius procedit a patre, ut radius a sole, unde dicit apostolus ad Hebr. I, 3: *qui cum sit splendor gloriae*; spiritus autem sanctus ab utroque procedit, sicut calor a sole et radio, unde dicitur in Psal. XVIII, 7: *nec est qui se abscondat a calore eius.* Sed hoc exemplum deficit quantum ad hoc quod sol non semper fuit, et ideo nec radius eius semper ab eo processit: quia vero Deus pater semper fuit, semper ab eo processit filius, et ab utroque spiritus sanctus. Potest et aliud exemplum poni in anima humana, in qua verbum interius conceptum, a memoria procedit, et ab utroque procedit amor. Et ita etiam a patre procedit filius sicut verbum eius, et spiritus sanctus sicut amor communis utriusque. Sed hoc exemplum deficit in duobus. Primo quidem quia intellectus humanus non semper fuit; secundo, quia non semper verbum in corde suo actualiter concipit. Sed intellectus divinus semper fuit, et semper absque intermissione intelligit, unde semper in eo oritur verbum, quod est filius, et procedit amor, qui est spiritus sanctus. Quia vero haeretici Ariani filium patri postponebant, et spiritum sanctum utrique, ideo hoc consequenter excludit. Est autem considerandum, quod Ariani postponebant filium patri, primo quidem quantum ad essentiam, dicentes, quod essentia patris est dignior quam essentia filii: et ad hoc excludendum subdit, *consubstantiales*, quia scilicet una est essentia patris et filii in nullo differens. Secundo vero quantum ad magnitudinem, non quod in Deo sit magnitudo molis, sed magnitudo virtutis, quae est perfectio bonitatis suae. Dicebant enim patrem esse filio maiorem etiam secundum divinitatem: et ad hoc excludendum subdit, et *coaequales*. Secundum humanitatem vero dominus dicit Ioan. XIV, 28: *pater maior me est.* Tertio quantum ad potestatem, dicentes filium non esse omnipotentem: et ad hoc excludendum subditur, *et coomnipotentes.* Quarto quantum ad durationem, quia dicebant filium non semper fuisse: et ad hoc excludendum subdit, *coaeterni.* Quinto quantum ad operationem. Dicebant enim quod pater operatur per filium sicut per instrumentum suum, vel sicut per ministrum: et ad hoc excludendum subdit, *unum universorum principium.* Non enim filius est aliud principium rerum, quasi inferius quam pater, sed ambo sunt unum principium. Et quod dictum est de filio, intelligendum est de spiritu sancto. Deinde accedit ad alium articulum, qui est de creatione rerum, ubi varias opiniones excludit. Fuerunt enim aliqui haeretici, sicut Manichaei, qui posuerunt duos creatores: unum bonum, qui creavit creaturas invisibiles et spirituales, alium malum, quem dicunt creasse omnia haec visibilia et corporalia. Fides autem Catholica confitetur omnia, praeter Deum, tam visibilia quam invisibilia, a Deo esse creata; unde Paulus dicit Act. XVII, 24: *Deus qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit dominus,* etc., et Hebr. XI, 3: *fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Unde ad hunc errorem excludendum dicit: *creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium.* Aliorum error fuit ponentium Deum quidem esse primum principium productionis rerum, sed tamen non immediate omnia creasse, sed mediantibus Angelis mundum hunc esse creatum: et hic fuit error Menandrianorum. Et ad hunc errorem excludendum subdit: *qui sua omnipotenti virtute*; quia scilicet sola Dei virtute omnes creaturae sunt productae, secundum illud Psal. VIII, 4: *videbo caelos tuos opera digitorum tuorum.* Alius fuit error Origenis ponentis quod Deus a principio creavit solas spirituales creaturas, et postea quibusdam earum peccantibus, creavit corpora, quibus quasi quibusdam vinculis spirituales substantiae alligarentur, ac si corporales creaturae non fuerint ex principali Dei intentione productae, quia bonum erat eas esse, sed solum ad punienda peccata spiritualium creaturarum, cum tamen dicatur Gen. I, 31: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Unde ad hoc excludendum dicit quod *simul condidit utramque creaturam, scilicet spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam.* Alius error fuit Aristotelis ponentis quidem omnia a Deo esse producta, sed ab aeterno, et nullum fuisse principium temporis, cum tamen scriptum sit Gen. I, 1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Et ad hoc excludendum addit, *ab initio temporis.* Alius error fuit Anaxagorae, qui posuit quidem mundum a Deo factum ex aliquo principio temporis, sed tamen materiam mundi ab aeterno praeextitisse, et non esse eam factam a Deo, cum tamen apostolus dicat Rom. IV, 17: *qui vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt.* Et ad hoc excludendum addit, *de nihilo.* Fuit autem alius error Tertulliani ponentis animam hominis corpoream esse, cum tamen apostolus dicat I ad Thess. V, 23: *integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu domini nostri Iesu Christi servetur*; ubi manifeste a corpore animam et spiritum distinguit. Et ad hoc excludendum subdit: *deinde*, scilicet condidit Deus, *humanam*, scilicet naturam, *quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam*; componitur enim homo ex spirituali natura et corporali. Secundum autem praedictum Manichaeorum errorem ponentium duo principia, unum bonum et unum malum, non solum attendebatur distinctio quantum ad creationem visibilium et invisibilium creaturarum, ut scilicet invisibilia sint a bono Deo, visibilia vero a malo, sed etiam quantum ad ipsa invisibilia. Ponebant enim primum principium esse invisibile, et ab eo quasdam invisibiles creaturas esse productas, quas dicebant esse naturaliter malas: et sic in ipsis Angelis erant quidam naturaliter boni ad bonam creationem boni Dei pertinentes, qui peccare non poterant; et quidam naturaliter mali, quos Daemones vocamus, qui non poterant non peccare, contra id quod dicitur Iob IV, 18: *ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem.* Similiter etiam circa animas hominum errabant, dicentes, quasdam esse bonae creationis, quae naturaliter bonum faciunt, quasdam autem malae creationis, quae naturaliter faciunt malum, contra id quod dicitur Eccle. VII, 30: *Deus fecit hominem rectum, et ipse immiscuit se infinitis quaestionibus.* Et ideo ad haec excludenda, dicit: *Diabolus autem*, scilicet principalis, *et alii Daemones quidem a Deo natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali*, scilicet per liberum voluntatis arbitrium: *homo vero Diaboli suggestione peccavit*, idest, non naturaliter, sed propria voluntate. Deinde accedit ad articulum incarnationis; et quia Evangelium Christi, sicut dicit apostolus Rom. I, 2: *Deus ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis*, ideo praemittit de praenuntiatione prophetarum, circa quam etiam quidam erraverunt. Nam Manichaei et alii quidam haeretici vetus testamentum dixerunt non a bono Deo, qui est pater Christi, sed a malo Deo esse traditum, et per consequens doctrinam veteris testamenti semper fuisse mortiferam; quod manifeste falsum ostenditur per hoc quod dominus dicit Ioan. II, 16, de templo Iudaeorum loquens: *nolite facere domum patris mei domum negotiationis*, ubi manifeste patrem suum dicit Deum veteris testamenti, qui in templo Iudaeorum colebatur. Ariani vero dixerunt, in veteri testamento diversis visionibus filium apparuisse, non autem patrem: quod manifeste falsum ostenditur per hoc quod Abrahae in figuram Trinitatis tres viri apparuerunt, ut legitur Gen. XVIII. Cathaphryges etiam posuerunt, prophetas veteris testamenti quasi arreptitios esse locutos, non intelligentes quae loquebantur, contra id quod dicitur Dan. X, 1: *intelligentia opus est in visione.* Ad hos igitur errores excludendos dicit, quod *haec sancta Trinitas*, de qua scilicet dictum est, quae scilicet est *secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta per Moysem et sanctos prophetas aliosque famulos suos.* Ubi videtur distinguere vetus testamentum, scilicet in legem quae per Moysem data est et in prophetas, sicut fuit Isaias, Ieremias, etc. et in eos qui Agiographa conscripserunt, sicut fuit Salomon, Iob, et alii huiusmodi, quos famulos Dei hic nominat; secundum quam distinctionem dominus dicit Lucae ult. 44: *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et prophetis et Psalmis de me. Iuxta ordinatissimam dispositionem temporum*: quod ponitur ad excludendum obiectionem gentilium, qui fidem Christianam irridebant ex hoc quod post multa tempora, quasi subito Deo in mentem venerit legem Evangelii hominibus dari. Non autem fuit subitum, sed convenienti ordinatione dispositum, ut prius humano generi per legem et prophetas fieret praenuntiatio de Christo, tanquam hominibus tunc parvulis et minus eruditis, secundum illud Gal. III, 24: *lex paedagogus noster fuit in Christo*, et hoc est quod dicit, quod *iuxta ordinatissimam dispositionem temporum doctrinam humano generi tribuit salutarem*, non mortiferam, ut Manichaei dicebant. His igitur praemissis, accedit ad ipsum incarnationis mysterium explicandum, in quo etiam diversos errores excludit. Ubi primo sciendum est, quod Sabelliani confundentes divinas personas concedebant patrem esse incarnatum, quia dicebant eundem in persona esse patrem et filium. E contrario autem Ariani dividentes substantiam divinitatis, ex hoc quod filius est incarnatus, et non pater, volebant concludere aliam esse essentiam patris et filii, et aliam operationem utriusque. Fides autem Catholica media via inter utrumque incedens, propter distinctionem personarum dicit filium solum esse incarnatum (est enim facta incarnatio per unionem in persona, non in natura, ut infra determinant); propter unitatem autem naturae et operationis in tribus personis, dicit totam Trinitatem operatam fuisse incarnationem; et hoc est quod dicit: *et tandem unigenitus Dei filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus.* Fuit etiam error Helvidii, qui posuit Mariam quidem virginem concepisse et peperisse, sed post partum non semper virginem permansisse, sed ex Ioseph postmodum alios filios genuisse; et ad hoc excludendum dicit: *ex Maria semper virgine.* Alii vero, scilicet Ebionitae, gravius erraverunt, dicentes etiam Christum ex Ioseph semine esse conceptum; ad quod excludendum subditur: *spiritu sancto cooperante est conceptus.* Fuerunt autem alii, scilicet Manichaei, qui dixerunt Christum non veram carnem accepisse, sed phantasticam, contra id quod dominus discipulis aestimantibus post resurrectionem eum phantasma esse, dixit, Luc. ult. 39: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; ad quod excludendum dicit, *verus homo factus.* Ariani vero dixerunt quod filius Dei assumpsit solam carnem sine anima, et quod verbum fuit carni loco animae. Sed postea Apollinaristae dixerunt eum habere animam sensitivam tantum, contra id quod dicitur Matth. XXVI, 38: *tristis est anima mea usque ad mortem*; et Ioan. X, 18: *potestatem habeo ponendi animam meam*; et ideo ad hoc excludendum dicit, *ex anima rationali.* Alii vero, scilicet sequaces Valentini, posuerunt corpus Christi non esse assumptum de virgine, sed de caelo allatum, contra id quod dicitur ad Gal. IV, 4: *factum ex muliere*; et Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Et ad hoc excludendum dicit, *et humana carne compositus.* Circa ipsam autem unionem contrarie erraverunt Nestorius et Eutyches; quorum Nestorius posuit unionem esse factam solum secundum inhabitationem gratiae, sicut etiam in aliis sanctis Deus dicitur esse per inhabitantem gratiam, ut sic Dei et hominis sit alia et alia persona, contra id quod dicitur Ioan. I, 14: *verbum caro factum est*, idest filius Dei factus est homo; quod non potest dici de aliis quos per gratiam inhabitat. Eutyches vero posuit, quod facta est unio Dei et hominis in unam naturam, ita scilicet quod Christum asserebat esse quidem ex duabus naturis, non autem in duabus quia scilicet intendebat quod ante incarnationem erant duae naturae, Dei et hominis; sed post incarnationem facta est una natura. Unde ad utrumque excludendum dicit: *una in duabus naturis persona viam vitae manifestius demonstravit.* Fuerunt enim quidam Eutychis sectatores, scilicet Theodosius et Gaianus, qui ponentes unam naturam in Christo, quasi ex divinitate et humanitate confectam, diversimode erraverunt: nam Theodosius posuit illam naturam esse corruptibilem et passibilem; Gaianus autem incorruptibilem et impassibilem. Et ad hos errores excludendos, subdit: *qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, secundum* *humanitatem factus est passibilis et mortalis.* Deinde accedit ad articulum passionis, dicens: *qui etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus.* Post quem ponit articulum de descensu ad Inferos, dicens: *descendit ad Inferos.* Postea vero ponit articulum de resurrectione Christi: *et resurrexit a mortuis.* Ac deinde ponit articulum de ascensione, dicens, *ascendit in caelum.* Sed notandum est quod horum articulorum veritatem praedictus Arii et Apollinaris error salvare non potest. Si enim Christus animam non habuit, sed verbum fuit carni loco animae, et in morte separatum fuit a carne, consequens est quod illud quod carni convenit, de filio Dei dici non possit: unde non potest dici quod filius Dei iacuit in sepulcro, vel quod a mortuis resurrexit. Similiter etiam dici non poterit quod ad Inferos descendit, quia divinitati secundum seipsam, cum sit omnino immobilis, ascendere et descendere convenire non potest. Et ideo ad excludendum praedictum errorem, praedictorum articulorum veritatem explicat subdens: *sed descendit in anima, et resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque.* In morte enim Christi anima est separata a carne, sed divinitas indivisibiliter utrique, scilicet animae et carni, mansit unita. Unde cum anima Christi descendit ad Inferos, dicitur filius Dei descendisse secundum animam sibi unitam. Similiter etiam cum caro Christi, quae in morte quodammodo ceciderat, resurrexit ad vitam, dicitur filius Dei, qui secundum divinam naturam mori non poterat, secundum carnem resurrexisse, per hoc quod caro iterato animam resumpsit; et sic secundum utrumque, idest secundum animam et corpus, ascendit in caelum. Deinde ponit articulum de adventu ad iudicium, dicens: *venturus in fine iudicare vivos et mortuos.* Dicit autem vivos eos qui reperientur vivi in adventu iudicis, mortuos autem eos qui ante fuerunt praemortui: quod non est sic intelligendum, quasi aliqui sint futuri qui non moriantur, sed quia in ipso adventu iudicis morientur et statim resurgent. Vel vivos et mortuos intellige spiritualiter, idest iustos et peccatores. Et quia aliqui fuerunt ponentes quod in finali iudicio aliqui salvabuntur non propriis meritis, sed precibus aliquorum sanctorum donati; ideo ad hoc excludendum subdit: *et redditurus singulis secundum merita sua, tam reprobis quam electis.* Deinde ponit articulum resurrectionis generalis, quae pertinet ad effectum gloriae, dicens: *qui omnes tam reprobi quam electi cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant*: quod ponitur ad excludendum quorundam haereticorum errorem, qui dicunt, quod resurgentes non habebunt eadem corpora quae nunc per mortem deponunt, sed quaedam corpora de caelis allata; quod est contra illud apostoli I ad Cor. XV, 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Consequenter assignat rationem resumptionis corporum, cum dicit: *ut recipiant secundum opera sua, sive bona fecerint, sive mala.* Quia enim homo aut bene aut male operatus est in anima simul et corpore, iustum est ut in utroque simul damnetur aut praemietur. Et quia Origenes posuit quod poena damnatorum non erit perpetua, similiter nec gloria beatorum; ideo ad hoc excludendum dicit: *et illi cum Diabolo poenam aeternam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.* Sicut enim invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum, ut dicitur Sap. I, 24, ita per gratiam Christi reparamur ad vitam, secundum illud Ioan. X, 10: *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Deinde accedit ad articulum qui est de effectu gratiae: et primo tangit effectum gratiae quantum ad Ecclesiae unitatem, cum dicit: *una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus salvatur omnino.* Unitas autem Ecclesiae est praecipue propter fidei unitatem: nam Ecclesia nihil est aliud quam congregatio fidelium. Et quia sine fide impossibile est placere Deo, ideo extra Ecclesiam nulli patet locus salutis. Salus autem fidelium consummatur per Ecclesiae sacramenta, in quibus virtus passionis Christi operatur, et ideo consequenter exponit quid fides Catholica sentiat circa Ecclesiae sacramenta. Et primo circa Eucharistiam, cum dicit: *in qua* scilicet Ecclesia *ipse idem Christus est sacerdos et sacrificium*, quia scilicet ipse obtulit semet ipsum in ara crucis *oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur ad Ephes. V, 2, in cuius sacrificii commemorationem cotidie in Ecclesia offertur sacrificium sub sacramento panis et vini. Circa quod sacramentum tria determinat. Primo quidem veritatem rei sub sacramento contentae, cum dicit: *cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur.* Dicit autem *veraciter*, ad excludendum errorem quorundam qui dixerunt quod in hoc sacramento non est corpus Christi secundum rei veritatem, sed solum secundum figuram, sive sicut in signo. Dicit autem: *sub speciebus panis et vini*, ad excludendum errorem quorundam qui dixerunt quod in sacramento altaris simul continetur substantia panis, et substantia corporis Christi; quod est contra verbum domini dicentis, hoc *est corpus meum.* Esset enim secundum hoc magis dicendum: hic est corpus meum. Ut ergo ostendat quod in hoc sacramento non remanet substantia panis et vini, sed solum species, idest accidentia sine subiecto, dicit: *sub speciebus panis et vini.* Secundo ostendit quomodo corpus Christi incipiat esse sub sacramento, scilicet per hoc quod substantia panis convertitur miraculose in substantiam corporis Christi, et substantia vini in substantiam sanguinis; et hoc est quod dicit: *transubstantiatis pane in corpus Christi et vino in sanguinem potestate divina, ut ad mysterium perficiendum unitatis*, idest ad celebrandum hoc sacramentum, quod est ecclesiasticae unitatis signum, *accipiamus ipsi de suo quod accepit ipse de nostro.* In hoc enim sacramento accipimus de corpore et sanguine Christi, quae filius Dei accepit de nostra natura. Tertio determinat ministrum huius sacramenti, in quo etiam tangit ordinis sacramentum, et hoc est quod dicit, *et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi rite fuerit sacerdos ordinatus*: quod est contra haeresim pauperum Lugdunensium, qui dicunt quemlibet hominem istud sacramentum posse conficere. Addit autem: *secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit apostolis et eorum successoribus Iesus Christus.* Quod dupliciter potest intelligi: vel quia sacerdos rite ordinatus claves Ecclesiae suscipit, vel quia secundum potestatem clavium sacerdotalis ordo confertur. Sunt autem claves Ecclesiae auctoritas discernendi et potestas iudicandi. Deinde accedit ad sacramentum Baptismi; circa quod primo tangit formam, cum dicit: *sacramentum vero Baptismi quod ad invocationem individuae Trinitatis, videlicet patris et filii et spiritus sancti*; haec est enim forma Baptismi: *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*, ut traditur Matth. ult. 19. Secundo ponitur materia, cum dicitur, *consecratur in aqua.* Non enim in alio liquore potest hoc sacramentum perfici, nisi in vera aqua. Tertio ostendit quibus sit conferendum hoc sacramentum, cum dicit: *tam parvulis quam adultis*: quod ponitur ad excludendum errorem Pelagianorum, qui dicebant parvulos non habere peccatum originale, propter quod oporteat eos ablui per Baptismum. Quarto tangit ministrum huius sacramenti, cum dicit: *in forma Ecclesiae a quocumque rite collatum proficit ad salutem*; quod est contra errorem Donatistarum, qui baptizatos ab haereticis dicebant non suscipere verum Baptisma, sed esse rebaptizandos. Fides autem Catholica recognoscit verum Baptisma a quocunque fuerit collatum in forma Ecclesiae supradicta. Deinde accedit ad sacramentum poenitentiae, dicens: *et si post susceptionem Baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram poenitentiam semper potest reparari*; quod ponitur ad excludendum errorem Novatianorum, qui dicebant quod peccantes post Baptismum non possunt reparari per poenitentiam. Deinde accedit ad sacramentum matrimonii, dicens: *non solum autem virgines et continentes, verum etiam et coniugati, per fidem rectam et operationem bonam placentes Deo, ad aeternam merentur pervenire beatitudinem*; quod ponitur ad excludendum errorem Tatianorum et Manichaeorum, qui nuptias damnabant. De aliis autem sacramentis mentionem non facit, quia circa ea non fuit specialiter erratum.

[69294] Super Decretales, n. 2 *Damnamus ergo et reprobamus* et cetera. Exposita forma Catholicae fidei in praecedentibus, in hac decretali damnatur error Ioachim, reprobare volentis doctrinam Magistri Petri Lombardi circa unitatem divinae essentiae et Trinitatem personarum. Et ut utriusque intentio plenius videatur, accipiendum est id quod in praecedenti est dictum, scilicet quod sancta Trinitas secundum communem essentiam est individua, et secundum proprietates personales discreta: quia ut supra expositum est, persona patris non distinguitur a persona filii nisi paternitate, et filiatione, inquantum scilicet pater genuit filium et filius genitus est a patre; et similiter spiritus sanctus distinguitur a patre et filio, inquantum procedit ab utroque. Persona igitur in divinis distinguitur, inquantum persona generat, vel generatur, vel procedit. Si ergo essentia divina generat vel generatur vel procedit, consequens est quod distinguatur in tribus personis et quod, sicut est alia persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, ita etiam sit earum alia et alia substantia vel essentia: quod in Ario damnavit Nicaena synodus, asserens filium homousion patri, idest coessentialem et consubstantialem. Quod Magister Petrus sequens docuit quod est una essentia vel substantia communis patris et filii et spiritus sancti, quae nec generat, nec generatur nec procedit, ut sit penitus indistincta, ut patet in V distinctione I sententiarum eius. Ioachim autem abbas Florensis monasterii non bene capiens verba Magistri praedicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, praedictam Magistri Petri doctrinam haereticam reputavit, imponens ei quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personas et communem essentiam, quam credebat sic poni a Magistro Petro quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum. Credebat enim, quod ex hoc ipso quod dicitur: *essentia divina nec generans nec genita, nec procedens*, distinguatur a patre qui generat et a filio qui generatur et a spiritu sancto qui procedit. Et ideo ipse Ioachim protestabatur quod in divinis non est aliqua res una quae sit pater et filius et spiritus sanctus, sive illa res una dicatur substantia, sive essentia, sive natura: his enim tribus nominibus idem intelligimus. Sed ne videretur totaliter a fide Nicaenae synodi recedere, concedebat quod pater et filius et spiritus sanctus sunt una essentia, una substantia, una natura, quasi una essentia possit praedicari de tribus personis, ut dicamus: tres personae sunt una essentia, non autem e converso, ut dicatur: una essentia est tres personae. Sed et in hoc ipso quod concedebat tres personas esse unam essentiam vel substantiam vel naturam, non habebat sanum intellectum. Non enim ponebat unitatem essentiae trium personarum esse veram, realem et simplicem, sed quasi similitudinariam et collectivam, idest quasi ex pluribus congregatam, sicut multi homines dicuntur unus populus, et multi fideles dicuntur una Ecclesia, secundum illud Act. IV, 32: *multitudinis credentium erat cor unum et anima una*; et secundum illud apostoli, I ad Cor. VI, 17: *qui adhaeret Deo unus spiritus est*, scilicet cum ipso; et I ad Cor. III, 8: *qui plantat et qui rigat, unum sunt.* I ad Cor. XII,

et ad Rom. XII, 5: *omnes unum corpus sumus in Christo*; et III Reg. XXII, 5, *dixit Iosaphat rex Iuda ad regem Israel: populus meus et populus tuus unus sunt.* In quibus omnibus significatur unitas collectiva, et non vera et simplex. Quod autem secundum hunc modum diceretur esse una substantia vel essentia vel natura trium personarum, probare nitebatur quibusdam auctoritatibus. Dicitur enim Ioan. XVII, quod dominus pro fidelibus suis patrem exorans, inter cetera dixit, vers. 22: *volo pater, ut sint*, scilicet fideles mei, *unum in nobis*, idest in me et in te, per fidem et caritatem, *sicut et nos unum sumus ut* tandem in patria *sint consummati in unum.* Ex quo sic arguebat. Fideles Christi non sic sunt unum ut sit aliqua una res quae communis sit omnibus, sed sunt quodammodo unum id est collective, idest una Ecclesia propter unitatem Catholicae fidei, et tandem erunt in patria unum regnum propter unionem indissolubilis caritatis: quia caritas viae dissolvi potest per peccatum, caritas patriae indissolubilis est. Inducebat etiam ad suae opinionis assertionem, quod dicitur I Ioan. ult., 7: *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum, et spiritus sanctus.* Pater quidem, cum dixit: *hic est filius meus dilectus*; et hoc in Baptismo, ut habetur Matth. III, 17, et in transfiguratione, ut habetur Matth. XVII. Filius dedit testimonium fidei Christianae per doctrinam et miracula; unde dixit Ioan. VIII, 18: *ego testimonium perhibeo de meipso; et testimonium perhibet de me qui misit me pater.* Spiritus sanctus testimonium perhibuit in specie columbae super Christum apparens in Baptismo, et per adventum suum in discipulos Christi. Et ad insinuandam unitatem trium personarum, subditur: *et hi tres unum sunt*; quod quidem dicitur propter essentiae unitatem. Sed hoc Ioachim perverse trahere volens ad unitatem caritatis et consensus, inducebat consequentem auctoritatem; nam subditur ibidem: *et tres sunt qui testimonium dant in terra, scilicet spiritus, et aqua et sanguis.* In quibusdam libris additur: *et hi tres unum sunt.* Sed hoc in veris exemplaribus non habetur, sed in quibusdam libris dicitur esse appositum ab haereticis Arianis ad pervertendum intellectum sanum auctoritatis praemissae de unitate essentiali trium personarum. Similiter etiam Ariani utebantur illa auctoritate, *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*, ad ostendendum quod pater et filius non sunt unum nisi secundum consensum amoris, sicut et nos, ut patet per Augustinum et Hilarium, qui dicunt hunc fuisse perversum sensum Arianorum. Unde manifestum est quod Ioachim in errorem Arianorum incidit, licet non pertinaciter, quia ipse scripta sua apostolicae sedis iudicio subiecit, ut infra dicitur. Et ideo consequenter ponitur determinatio Concilii pro veritate. In qua quidem determinatione sex facit. Primo enim asserit veritatem quam Petrus docebat, scilicet quod divina essentia est quaedam summa res incomprehensibilis cogitatu et ineffabilis verbo, de qua vere praedicantur tres personae et simul et singillatim. Potest enim vere dici quod essentia divina est pater et filius et spiritus sanctus. Et iterum vere dicitur: essentia divina est pater, essentia divina est filius, essentia divina est spiritus sanctus. Quod quidem in nobis non accidit: non enim essentia Petri est Petrus; sed essentia Dei patris est ipse pater: quia Petrus est ex multis compositus, non autem persona patris, neque persona filii, neque persona spiritus sancti. Secundo ubi dicit: *et ideo in Deo* etc., solvit rationem quam pro se inducebat Ioachim. Est enim considerandum, quod nihil connumeratur aliis nisi quod ab eis distinguitur. Unde quia animal non distinguitur ab homine, equo et bove, quorum quodlibet est animal, ideo non possumus dicere quod homo, equus et bos et animal sint quatuor, sed sunt tria tantum, quia quodlibet illorum est animal. Ita, *quia quaelibet trium personarum est* *illa res, scilicet divina substantia, essentia vel natura*, non potest dici, quod tres personae et illa res sint quatuor, quia illa res non est aliquid aliud a tribus personis. Quod quidem probat per hoc quod sola divina essentia est principium creans universa; ita quod *nihil potest inveniri praeter divinam essentiam*, quod scilicet vel non sit idem cum divina essentia, vel non sit creatum ab ea. Tres autem personae non sunt creatae a divina essentia, quia increatus pater, increatus filius, increatus spiritus sanctus; quinimmo possumus dicere quod pater est principium universorum, et similiter filius et similiter spiritus sanctus. Unde manifestum est quod divina essentia non est aliquid aliud a tribus personis: unde non est quaternitas in divinis, sed Trinitas. Sed quia Ioachim credebat, quod ex dictis Magistri Petri sequeretur quod essentia esset aliud a tribus personis, ideo tertio cum dicit: *et illa res non est generans* etc., ostendit quod hoc non sequitur. Verum est enim quod non possumus dicere: essentia divina est generans vel genita vel procedens, sicut non possumus dicere quod divina essentia est distincta in tribus personis; ex hoc enim aliquid est distinctum in divinis quod est generans, genitum vel procedens, ut dictum est; possumus tamen dicere quod essentia divina est ille qui distinguitur, idest pater qui distinguitur a filio: et similiter possumus dicere quod essentia divina est pater qui generat, et est filius qui gignitur, et est spiritus sanctus qui procedit; ita scilicet quod distinctiones importatae per haec tria adiectiva, generans, genitum et procedens, determinant ipsas personas, de quibus praedicantur praedicta adiectiva, non autem essentiam vel naturam quae non distinguitur. Non ergo sequitur sicut Ioachim putabat: essentia non est generans; pater est generans; ergo essentia non est pater: quia etsi essentia non generat, est tamen ille qui generat, idest pater. Et similiter essentia non nascitur, sed est ille qui nascitur, idest filius; neque procedit, sed est ille qui procedit, idest spiritus sanctus. Quarto cum dicit: *licet igitur alius* etc., concludit qualiter secundum fidem Catholicam sit significanda distinctio personarum. Circa quod considerandum est quod in divinis masculinum genus refertur ad personam, neutrum autem genus refertur ad essentiam vel naturam; sicut etiam in rebus humanis per masculinum genus quaerimus de persona, sicut: quis currit? Petrus; per neutrum genus quaerimus de natura, sicut: quid est homo? Animal rationale mortale. Quia igitur in divinis essentia est indistincta, personae vero distinctae, ideo nominibus distinctivis utimur in divinis in masculino genere, non autem in neutro. Dicimus enim quod *licet sit alius pater, alius filius alius spiritus sanctus, non tamen sunt aliud et aliud*, quia non est alietas in essentia, etsi sit alietas in personis; sed *id ipsum quod est pater, est filius, et spiritus sanctus*, quia est eadem essentia trium. Et propter hoc sunt omnino idem, si idem sit neutri generis, quia hoc pertinet ad identitatem essentiae; non sunt idem masculine, quia hoc tolleret distinctionem personarum. Ideo autem oportet quod sint idem neutraliter, ut credantur esse consubstantiales, secundum fidem orthodoxam, id est recte gloriantem, ab orthos quod est rectum, et doxa quod est gloria, et Catholicam, id est universalem, sicut supra expositum est. Hoc enim determinatum est in Nicaena synodo, quod filius sit homousion, id est consubstantialis patri. Quinto cum dicit: *pater enim ab aeterno* etc., probat quod una et eadem sit essentia trium personarum. Pater enim generando filium, dedit ei substantiam suam, cum generare nihil aliud sit quam ex substantia sua alium producere. Et sicut ab aeterno pater genuit filium, non quidem prius non existentem, ita etiam pater ab aeterno dedit substantiam filio, non quidem quasi prius non habenti, sed quia ab aeterno ab alio eam habuit, idest a patre. Et de ista datione ipse filius

Dei testatur, Ioan. X, 29: *pater quod dedit mihi, maius est omnibus*; id enim quod est maximum, est divina essentia. Sciendum tamen, quod aliter se habet in generatione humana, et aliter in divina. Quia enim natura humana divisibilis est, potest homo generans partem substantiae suae transfundere in filium. Divina autem natura est simplex et indivisibilis, et ideo subiungit quod non potest dici quod pater partem substantiae suae filio dederit. Similiter etiam non potest dici quod pater dans substantiam suam filio, eam sibi non retinuerit, quia sic ipse pater desiisset esse divina substantia. In corporalibus enim quod datur, non retinetur: sicut qui dat equum, non retinet ipsum. Sed in spiritualibus simul datur aliquid et retinetur: sicut qui communicat alii scientiam, retinet ipsam. *Patet igitur quod filius sine ulla diminutione accepit nascendo substantiam patris*, et pater eam retinet, unde sequitur quod *pater et filius habeant eandem substantiam*: et eadem ratio est de spiritu sancto, qui ab utroque procedit. Pater autem est sua substantia, quia non est in eo aliqua compositio, et similiter filius et spiritus sanctus. Cum ergo sit una essentia trium, sequitur quod una res, quae est divina essentia, est pater et filius et spiritus sanctus: et ideo irrefragabiliter est probata secundum fidem Catholicam sententia Magistri Petri Lombardi, et per consequens dictum Ioachim infirmatum. Sexto cum dicit: *cum ergo veritas pro fidelibus* etc., exponit auctoritates quas male intellectas pro se Ioachim inducebat. Quod enim dominus orans pro fidelibus dicit, *volo ut ipsi unum sint in nobis, sicut et nos unum sumus*; sic inducebat Ioachim ac si eodem modo accipiendum esset hoc quod dicitur unum, in nobis et in divinis personis. Hoc autem est falsum, quia in fidelibus sic accipitur ut intelligatur unio caritatis per gratiam; in divinis autem personis sic accipitur ut intelligatur unitas eiusdem naturae. Et hoc probat per simile, quia dominus dicit, Matth. V, 48: *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Non tamen est idem perfectionis modus humanae et divinae, quia non potest tanta esse similitudo inter creatorem et creaturam, quin maior inveniatur ibi dissimilitudo, propter hoc quod creatura in infinitum distat a Deo.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Principium Rigans montes

Reportatio Petri de Andria

Thomas de Aquino depictus a Beato Angelico

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[70809] Rigans montes, pr. Rex caelorum et dominus hanc legem ab aeterno instituit, ut providentiae suae dona ad infima per media pervenirent. Unde Dionysius, quinto capitulo ecclesiasticae hierarchiae dicit: *lex divinitatis sacratissima est, ut per prima media adducantur ad sui divinissimam lucem.* Quae quidem lex, non solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus invenitur. Unde Augustinus III de Trinitate: *quemadmodum igitur crassiora et infirmiora per corpora subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem.* Et ideo Psalmo praedictam legem in communicatione spiritualis sapientiae observatam sub metaphora corporalium rerum proposuit dominus: *rigans montes,* et cetera. Videmus autem ad sensum, a superioribus nubium imbres effluere, quibus montes rigati flumina de se emittunt, quibus terra satiata fecundatur. Similiter, de supernis divinae sapientiae rigantur mentes doctorum, qui per montes significantur, quorum ministerio lumen divinae sapientiae usque ad mentes audientium derivatur. Sic igitur in verbo proposito quattuor possumus considerare, scilicet: spiritualis doctrinae altitudinem; doctorum eius dignitatem; auditorum conditionem; et communicandi ordinem.

Caput 1

[70810] Rigans montes, cap. 1 Altitudo ista ostenditur in hoc quod dicit: *de superioribus suis.* Glossa: *de altioribus archanis.* Habet enim sacra doctrina altitudinem ex tribus. Primo, ex origine: haec enim est sapientia quae de sursum esse describitur. Iac. III et Eccli. I: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Secundo, ex subtilitate materiae, Eccli. XXIV: *ego in altissimis habitavi.* Sunt enim quaedam alta divinae sapientiae, ad quae omnes perveniunt, etsi imperfecte, quia *cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta*, ut dicit Damascenus, et quantum ad hoc dicitur,

Iob XXXVI: *omnes homines vident eum unusquisque intuetur procul.* Quaedam vero sunt altiora, ad quae sola sapientum ingenia pervenerunt, rationis tantum ductu, de quibus, Rom. I: *quod enim notum est Dei, manifestum est in illis.* Quaedam autem sunt altissima, quae omnem humanam rationem transcendunt; et quantum ad hoc dicitur, Iob XXVIII: *abscondita est sapientia ab oculis omnium viventium*; et in Psalmo: *posuit tenebras latibulum suum.* Sed hoc per spiritum sanctum qui *scrutatur etiam profunda Dei*, I Cor. II, sacri doctores edocti tradiderunt in textu sacrae Scripturae; et ista sunt altissima, in quibus haec sapientia dicitur habitare. Tertio, ex finis sublimitate: finem enim habet altissimum, scilicet vitam aeternam, Ioan. XX: *haec autem scripta sunt ut credatis quia Iesus est Christus filius Dei; et ut credentes vitam habeatis in nomine eius.* Col. III: *quae sursum sunt quaerite ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.*

Caput 2

[70811] Rigans montes, cap. 2 Ratione enim altitudinis huius doctrinae et in doctoribus eius requiritur dignitas; unde per montes significantur, cum dicitur: *rigans montes*; et hoc propter tria, scilicet: primo, propter montium altitudinem. Sunt enim a terra elevati et caelo vicini. Sic enim sacri doctores terrena contemnendo solis caelestibus inhiant, Philipp. III: *nostra autem conversatio in caelis est*, unde de ipso doctore doctorum, scilicet Christo, dicitur, Isai. II: *elevabitur super colles et fluent ad eum omnes gentes.* Secundo, propter splendorem. Primo enim montes radiis illustrantur. Et similiter sacri doctores mentium splendorem primo recipiunt. Sicut montes enim doctores primitus radiis divinae sapientiae illuminantur, Psal.: *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis turbati sunt omnes insipientes corde*; id est a doctoribus qui sunt in participatione aeternitatis, Philipp. II: *inter quos lucetis sicut luminaria in mundo.* Tertio, propter montium munitionem, quia per montes terra ab hostibus defenditur. Ita et doctores Ecclesiae in defensionem fidei debent esse contra errores. Filii Israel non in lancea, nec in sagitta confidunt, sed montes defendunt illos. Et ideo quibusdam improperatur, Ezech. XIII: *non ascendistis ex adverso neque opposuistis murum pro domo Israel, ut staretis in praelio in die domini.* Omnes igitur doctores sacrae Scripturae esse debent alti per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter praedicandum; quia, ut dicit Gregorius in pastorali: *cuius vita despicitur, necesse est ut eius praedicatio contemnatur.* Eccle. XII: *verba sapientum quasi stimuli et quasi clavi in altum defixi.* Non enim cor stimulari potest aut configi in timore Dei, nisi in vitae altitudine defigatur. Debent esse illuminati, ut idonee doceant legendo, Ephes. III: *mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Muniti, ut errores confutent disputando, Luc. XXI: *ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Et de his tribus officiis, scilicet praedicandi, legendi et disputandi, dicitur, Tit. I: *ut sit potens exhortari*, quantum ad praedicationem; *in doctrina sana*, quantum ad lectionem; *et contradicentes revincere*, quantum

ad disputationem.

Caput 3

[70812] Rigans montes, cap. 3 Tertio, auditorum conditionem, quae sub terrae similitudine figuratur; unde dicit: *satiabitur terra.* Et hoc quia terra infima est, Prov. XXV: *caelum sursum et terra deorsum.* Item stabilis et firma, Eccle. I: *terra autem in aeternum stat.* Item fecunda, Gen. I: *germinet terra herbam virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum.* Similiter, debent ad similitudinem terrae esse infimi per humilitatem, Prov. XI: *ubi humilitas, ibi sapientia.* Item, firmi per sensus rectitudinem, Ephes. IV: *ut non sitis parvuli sensibus.* Item fecundi, ut percepta sapientiae verba in eis fructificent, Luc. VIII: *quod autem cecidit in terram bonam hi sunt qui in corde bono et optimo audientes verbum retinent, et fructum afferunt in patientia.* Humilitas ergo in eis requiritur quantum ad disciplinam quae est per auditum, Eccli. VI: *si inclinaveris aurem tuam excipies doctrinam; et si dilexeris audire, sapiens eris.* Rectitudo autem sensus, quantum ad iudicium auditorum, Iob XII: *nonne auris verba diiudicat?* Sed fecunditas quantum ad inventionem, per quam ex paucis auditis multa bonus auditor annuntiet, Prov. IX: *da occasionem sapienti, et addetur ei sapientia.*

Caput 4

[70813] Rigans montes, cap. 4 Ordo autem generationis tangitur hic quantum ad tria, scilicet, quantum ad communicandi ordinem; et quantum ad quantitatem et qualitatem doni accepti. Primo quantum ad communicandi ordinem: quia non totum quod in divina sapientia continetur, mentes doctorum capere possunt. Unde non dicit: superiora montibus influens, sed: *de superioribus rigans*; Iob XXVI: *ecce haec ex parte dicta sunt.* Similiter etiam, nec totum quod doctores capiunt, auditoribus effundunt, II Cor. XII: *audivit archana verba quae non licet homini loqui.* Unde non dicit: fructum montium terrae tradens, sed: *de fructu terram satians.* Et hoc est quod dicit Gregorius in XVII Moralium exponens illud Iob XXVI: *qui ligat aquas in nubibus suis, ut non erumpant pariter deorsum: praedicare non debet rudibus doctor quanta cognoscit, quia et ipse de divinis mysteriis cognoscere non valet quanta sunt.* Secundo, tangitur ordo quantum ad modum habendi: quia sapientiam Deus habet per naturam. Unde superiora sua esse dicuntur illi, scilicet naturalia, Iob XII: *apud ipsum scientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam.* Sed doctores scientiam participant ad copiam. Unde de superioribus rigari dicuntur, Eccli. XXIV: *rigabo hortum plantationum, et inebriabo prati mei fructum.* Sed auditores eam participant ad sufficientiam, et hoc significat terrae satietas, Psal.: *satiabor cum apparuerit gloria tua.* Tertio, quantum ad virtutem communicandi: quia Deus propria virtute sapientiam communicat. Unde per seipsum montes rigare dicitur. Sed doctores sapientiam non communicant nisi per ministerium.

Unde fructus montium non ipsis, sed divinis operibus tribuitur. *De fructu*, inquit, *operum tuorum.* I Cor. III: *quid igitur est Paulus?* Et infra: *ministri eius cui credidistis.* Sed *ad haec quis tam idoneus?* II Cor. II. Requirit enim Deus: ministros innocentes, Psal.: *ambulans in via immaculata, hic mihi ministravit*, intelligentes, Prov. XIV: *acceptus est regi minister intelligens*, ferventes, Psal.: *qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem*, item, obedientes, Psal.: *ministri eius qui faciunt voluntatem eius.* Sed quamvis aliquis per se, ex seipso, non sit sufficiens ad tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare, II Cor. III: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est.* Debet autem petere a Deo, Iac. I: *si quis indiget sapientia postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, et dabitur ei.* Oremus. Nobis Christus concedat. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Compendium theologiae

ad fratrem Raynaldum

liber I a capite I ad caput CLXXXIV

Thomas de Aquino Domini canis ab Andrea de Firenze depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Liber 1

Caput 1

[69960] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 1 Aeterni patris verbum sua immensitate universa comprehendens, ut hominem per peccata minoratum in celsitudinem divinae gloriae revocaret, breve fieri voluit nostra brevitate assumpta, non sua deposita maiestate. Et ut a caelestis verbi capessenda doctrina nullus excusabilis redderetur, quod pro studiosis diffuse et dilucide per diversa Scripturae sanctae volumina tradiderat, propter occupatos sub brevi summa humanae salutis doctrinam conclusit. Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus; in debiti finis intentione, ne indebitos fines sectando, a vera felicitate deficiat; in iustitiae observatione, ne per vitia diversa sordescat. Cognitionem autem veritatis humanae saluti necessariam brevibus et paucis fidei articulis comprehendit. Hinc est quod apostolus ad Roman. IX, 28, dicit: *verbum abbreviatum faciet Deus super terram.* Et hoc quidem est verbum fidei, quod praedicamus. Intentionem humanam brevi oratione rectificavit: in qua dum nos orare docuit, quomodo nostra intentio et spes tendere debet, ostendit. Humanam iustitiam quae in legis observatione consistit, uno praecepto caritatis consummavit. *Plenitudo enim legis est dilectio.* Unde apostolus, I Cor. XIII, 13, in fide, spe et caritate, quasi in quibusdam salutis nostrae compendiosis capitulis, totam praesentis vitae perfectionem consistere docuit, dicens: *nunc autem manent fides, spes, caritas.* Unde haec tria sunt, ut beatus Augustinus dicit, quibus colitur Deus. Ut igitur tibi, fili carissime Reginalde, compendiosam doctrinam de Christiana religione tradam, quam semper prae oculis possis habere, circa haec tria in praesenti opere tota nostra versatur intentio. Primum de fide, secundo de spe, tertio vero de caritate agemus. Hoc enim et apostolicus ordo habet, et ratio recta requirit. Non enim amor rectus esse potest, nisi debitus finis spei statuatur; nec hoc esse potest, si veritatis agnitio desit. Primo igitur necessaria est fides, per quam veritatem cognoscas; secundo spes, per quam in debito fine tua intentio collocetur; tertio necessaria est caritas, per quam tuus affectus totaliter ordinetur.

Caput 2

[69961] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 2 tit. Ordo dicendorum circa fidem

[69962] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 2 Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit. Unde et apostolus dicit quod *est substantia sperandarum rerum*: quasi iam in nobis sperandas res, idest futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis subsistere faciens. Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi; unde ad patrem loquens, dicit: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.* Circa haec ergo duo tota fidei cognitio versatur: scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi. Nec mirum: quia Christi humanitas via est qua ad divinitatem pervenitur. Oportet igitur et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem; et in patria Dei gratiarum actio sufficiens non esset, nisi viae, per quam salvati sunt, cognitionem haberent. Hinc est quod dominus discipulis dixit: *et quo ego vado scitis, et viam scitis.* Circa divinitatem vero tria cognosci oportet. Primo quidem essentiae unitatem, secundo personarum Trinitatem, tertio divinitatis effectus.

Caput 3

[69963] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 3 tit. Quod Deus sit

[69964] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 3 Circa essentiae quidem divinae unitatem primo quidem credendum est Deum esse; quod ratione conspicuum est. Videmus enim omnia quae moventur, ab aliis moveri: inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora caelestia; et in elementis quod fortius est, movet id quod debilius est; et in corporibus etiam caelestibus inferiora a superioribus aguntur. Hoc autem in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne quod movetur ab aliquo, sit quasi instrumentum quoddam primi moventis; si primum movens non sit, quaecumque movent, instrumenta erunt. Oportet autem, si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse. Igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente: simile enim est hoc ac si aliquis circa constitutionem arcae vel lecti ponat serram vel securim absque carpentario operante. Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum; et hoc dicimus Deum.

Caput 4

[69965] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 4 tit. Quod Deus est immobilis

[69966] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 4 Ex hoc apparet quod necesse est Deum moventem omnia, immobilem esse. Cum enim sit primum movens, si moveretur, necesse esset se ipsum vel a se ipso, vel ab alio moveri. Ab alio quidem moveri non potest: oporteret enim esse aliquid movens prius eo; quod est contra rationem primi moventis. A se ipso autem si movetur, hoc potest esse dupliciter. Vel quod secundum idem sit movens et motum; aut ita quod secundum aliquid sui sit movens, et secundum aliquid motum. Horum quidem primum esse non potest. Cum enim omne quod movetur, inquantum huiusmodi, sit in potentia; quod autem movet, sit in actu; si secundum idem esset movens et motum, oporteret quod secundum idem esset in potentia et in actu; quod est impossibile. Secundum etiam esse non potest. Si enim esset aliquod movens, et alterum motum, non esset ipsum secundum se primum movens, sed ratione suae partis quae movet. Quod autem est per se, prius est eo quod non est per se. Non potest igitur primum movens esse, si ratione suae partis hoc ei conveniat. Oportet igitur primum movens omnino immobile esse. Ex iis etiam quae moventur et movent, hoc ipsum considerari potest. Omnis enim motus videtur ab aliquo immobili procedere, quod scilicet non movetur secundum illam speciem motus; sicut videmus quod alterationes et generationes et corruptiones quae sunt in istis inferioribus, reducuntur sicut in primum movens in corpus caeleste, quod secundum hanc speciem motus non movetur, cum sit ingenerabile et incorruptibile et inalterabile. Illud ergo quod est primum principium omnis motus, oportet esse immobile omnino.

Caput 5

[69967] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 5 tit. Quod Deus est aeternus

[69968] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 5 Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum. Omne enim quod incipit esse vel desinit, per motum vel per mutationem hoc patitur. Ostensum est autem quod Deus est omnino immobilis. Est ergo aeternus.

Caput 6

[69969] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 6 tit. Quod Deum esse per se est necessarium

[69970] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 6 Per hoc autem ostenditur, quod Deum esse sit necessarium. Omne enim quod possibile est esse et non esse, est mutabile. Sed Deus est omnino immutabilis, ut ostensum est. Ergo Deum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse: quia necesse esse, et non possibile non esse, idem significant. Ergo Deum esse est necesse. Item. Omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse: quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua necessaria sunt quae suae necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem; Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis: unde Deum esse per se ipsum est necesse.

Caput 7

[69971] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 7 tit. Quod Deus semper est

[69972] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 7 Ex his autem manifestum est quod Deus est semper. Omne enim quod necesse est esse, semper est: quia quod non possibile est non esse, impossibile est non esse, et ita nunquam non est. Sed necesse est Deum esse, ut ostensum est. Ergo Deus semper est. Adhuc. Nihil incipit esse aut desinit nisi per motum vel mutationem. Deus autem omnino est immutabilis, ut probatum est. Impossibile est igitur quod esse inceperit, vel quod esse desinat. Item. Omne quod non semper fuit, si esse incipiat, indiget aliquo quod sit ei causa essendi: nihil enim se ipsum educit de potentia in actum, vel de non esse in esse. Deo autem nulla potest esse causa essendi, cum sit primum ens; causa enim prior est causato. Necesse est igitur Deum semper fuisse. Amplius. Quod convenit alicui non ex aliqua causa extrinseca, convenit ei per se ipsum. Esse autem Deo non convenit ex aliqua causa extrinseca, quia illa causa esset eo prior. Deus igitur

habet esse per se ipsum. Sed ea quae per se sunt, semper sunt, et ex necessitate. Igitur Deus semper est.

Caput 8

[69973] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 8 tit. Quod in Deo non est aliqua successio

[69974] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 8 Per hoc autem manifestum est quod in Deo non est aliqua successio; sed eius esse totum est simul. Successio enim non invenitur nisi in illis quae sunt aliqualiter motui subiecta; prius enim et posterius in motu causant temporis successionem. Deus autem nullo modo est motui subiectus, ut ostensum est. Non igitur est in Deo aliqua successio, sed eius esse est totum simul. Item. Si alicuius esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit, et aliquid advenire. Deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur. Deo autem nihil deperit nec accrescit, quia immobilis est. Igitur esse eius est totum simul. Ex his autem duobus apparet quod proprie est aeternus. Illud enim proprie est aeternum quod semper est, et eius esse est totum simul; secundum quod Boetius dicit, quod *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

Caput 9

[69975] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 9 tit. Quod Deus est simplex

[69976] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 9 Inde etiam apparet quod oportet primum movens simplex esse. Nam in omni compositione oportet esse duo, quae ad invicem se habeant sicut potentia ad actum. In primo autem movente, si est omnino immobile, impossibile est esse potentiam cum actu; nam unumquodque ex hoc quod est in potentia, mobile est. Impossibile igitur est primum movens compositum esse. Adhuc. Omni composito necesse est esse aliquid prius: nam componentia naturaliter sunt composito priora. Illud igitur quod omnium entium est primum, impossibile est esse compositum. Videmus etiam in ordine eorum quae sunt composita, simpliciora priora esse:

nam elementa sunt naturaliter priora corporibus mixtis. Item etiam inter ipsa elementa primum est ignis, quod est simplicissimum. Omnibus autem elementis prius est corpus caeleste, quod in maiori simplicitate constitutum est, cum ab omni contrarietate sit purum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omnino simplex esse.

Caput 10

[69977] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 10 tit. Quod Deus est sua essentia

[69978] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 10 Sequitur autem ulterius quod Deus sit sua essentia. Essentia enim uniuscuiusque rei est illud quod significat definitio eius. Hoc autem est idem cum re cuius est definitio, nisi per accidens, inquantum scilicet definito accidit aliquid quod est praeter definitionem ipsius; sicut homini accidit albedo praeter id quod est animal rationale et mortale: unde animal rationale et mortale est idem quod homo, sed non idem homini albo inquantum est album. In quocumque igitur non est invenire duo, quorum unum est per se et aliud per accidens, oportet quod essentia eius sit omnino idem cum eo. In Deo autem, cum sit simplex, ut ostensum est, non est invenire duo quorum unum sit per se, et aliud per accidens. Oportet igitur quod essentia eius sit omnino idem quod ipse. Item. In quocumque essentia non est omnino idem cum re cuius est essentia, est invenire aliquid per modum potentiae, et aliquid per modum actus, nam essentia formaliter se habet ad rem cuius est essentia, sicut humanitas ad hominem: in Deo autem non est invenire potentiam et actum, sed est actus purus; est igitur ipse sua essentia.

Caput 11

[69979] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 11 tit. Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse

[69980] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 11 Ulterius autem necesse est quod Dei essentia non sit aliud quam esse ipsius. In quocumque enim aliud est essentia, et aliud esse eius, oportet quod aliud

sit quod sit, et aliud quo aliquid sit: nam per esse suum de quolibet dicitur quod est, per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit: unde et diffinitio significans essentiam, demonstrat quid est res. In Deo autem non est aliud quod est, et aliud quo aliquid est; cum non sit in eo compositio, ut ostensum est. Non est igitur ibi aliud eius essentia, quam suum esse. Item. Ostensum est quod Deus est actus purus absque alicuius potentialitatis permixtione. Oportet igitur quod eius essentia sit ultimus actus: nam omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quod tendit omnis motus: et cum motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant. Hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse.

Caput 12

[69981] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 12 tit. Quod Deus non est in aliquo genere sicut species

[69982] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 12 Hinc autem apparet quod Deus non sit in aliquo genere sicut species. Nam differentia addita generi constituit speciem, ergo cuiuslibet speciei essentia habet aliquid additum supra genus. Sed ipsum esse, quod est essentia Dei, nihil in se continet, quod sit alteri additum. Deus igitur non est species alicuius generis. Item. Cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis est actus permixtus potentiae. Ostensum est autem Deum esse purum actum absque permixtione potentiae. Non est igitur eius essentia constituta ex genere et differentiis; et ita non est in genere.

Caput 13

[69983] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 13 tit. Quod impossibile est Deum esse genus alicuius

[69984] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 13 Ulterius autem ostendendum est, quod neque

possibile est Deum esse genus. Ex genere enim habetur quid est res, non autem rem esse: nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse; sed hoc quod Deus est, est ipsum esse. Impossibile est ergo quod sit genus. Item. Omne genus differentiis aliquibus dividitur. Ipsius autem esse non est accipere aliquas differentias: differentiae enim non participant genus nisi per accidens, inquantum species constitutae per differentias genus participant. Non potest autem esse aliqua differentia quae non participet esse, quia non ens nullius est differentia. Impossibile est igitur quod Deus sit genus de multis speciebus praedicatum.

Caput 14

[69985] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 14 tit. Quod Deus non est aliqua species praedicata de multis individuis

[69986] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 14 Neque est possibile quod sit sicut una species de multis individuis praedicata. Individua enim diversa quae conveniunt in una essentia speciei, distinguuntur per aliqua quae sunt praeter essentiam speciei; sicut homines conveniunt in humanitate, sed distinguuntur ab invicem per id quod est praeter rationem humanitatis. Hoc autem in Deo non potest accidere: nam ipse Deus est sua essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod Deus sit species quae de pluribus individuis praedicetur. Item. Plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et tamen conveniunt in una essentia. Ubicumque igitur sunt plura individua sub specie una, oportet quod aliud sit esse, et aliud essentia speciei. In Deo autem idem est esse et essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod Deus sit quaedam species de pluribus praedicata.

Caput 15

[69987] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 15 tit. Quod necesse est dicere Deum esse unum

[69988] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 15 Hinc etiam apparet quod necesse est unum Deum

solum esse. Nam si sint multi dii, aut aequivoce aut univoce dicuntur. Si aequivoce, hoc non est ad propositum: nihil enim prohibet quod nos appellamus lapidem, alios appellare Deum. Si autem univoce, oportet quod conveniant vel in genere vel in specie. Ostensum est autem, quod Deus non potest esse genus neque species plura sub se continens. Impossibile est igitur esse plures deos. Item. Illud quo essentia communis individuatur, impossibile est pluribus convenire: unde licet possint esse plures homines, impossibile tamen est hunc hominem esse nisi unum tantum. Si igitur essentia per se ipsam individuatur, et non per aliquid aliud, impossibile est quod pluribus conveniat. Sed essentia divina per se ipsam individuatur, quia in Deo non est aliud essentia et quod est, cum ostensum sit quod Deus sit sua essentia: impossibile est ergo quod sit Deus nisi unus tantum. Item. Duplex est modus quo aliqua forma potest multiplicari: unus per differentias, sicut forma generalis, ut color in diversas species coloris; alius per subiectum, sicut albedo. Omnis ergo forma quae non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subiecto existens, impossibile est quod multiplicetur, sicut albedo, si subsisteret sine subiecto, non esset nisi una tantum. Essentia autem divina est ipsum esse, cuius non est accipere differentias, ut ostensum est. Cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est quod essentia divina sit nisi una tantum. Impossibile est igitur esse plures deos.

Caput 16

[69989] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 16 tit. Quod impossibile est Deum esse corpus

[69990] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 16 Patet autem ulterius quod impossibile est ipsum Deum esse corpus. Nam in omni corpore compositio aliqua invenitur: omne enim corpus est partes habens. Id igitur quod est omnino simplex, corpus esse non potest. Item. Nullum corpus invenitur movere nisi per hoc quod ipsum movetur, ut per omnia inducenti apparet. Si ergo primum movens est omnino immobile, impossibile est ipsum esse corpus.

Caput 17

[69991] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 17 tit. Quod impossibile est esse formam corporis, aut virtutem in corpore

[69992] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 17 Neque etiam est possibile ipsum esse formam corporis, aut aliquam virtutem in corpore. Cum enim omne corpus mobile inveniatur, oportet corpore moto, ea quae sunt in corpore moveri saltem per accidens. Primum autem movens non potest nec per se nec per accidens moveri, cum oporteat ipsum omnino esse immobile, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod sit forma, vel virtus in corpore. Item. Oportet omne movens, ad hoc quod moveat, dominium super rem quae movetur, habere: videmus enim quod quanto magis virtus movens excedit virtutem mobilis, tanto velocior est motus. Illud igitur quod est omnium moventium primum, oportet maxime dominari super res motas. Hoc autem esse non posset, si esset mobili aliquo modo alligatum; quod esse oporteret, si esset forma eius, vel virtus. Oportet igitur primum movens neque corpus esse, neque virtutem in corpore, neque formam in corpore. Hinc est quod Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ad hoc quod imperet, et omnia moveat.

Caput 18

[69993] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 18 tit. Quod Deus est infinitus secundum essentiam

[69994] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 18 Hinc etiam considerari potest ipsum esse infinitum, non privative quidem secundum quod infinitum est passio quantitatis, prout scilicet infinitum dicitur quod est natum habere finem ratione sui generis, sed non habet; sed negative, prout infinitum dicitur quod nullo modo finitur. Nullus enim actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est vis receptiva: invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiae. Si igitur primum movens est actus absque potentiae permixtione, quia non est forma alicuius corporis, nec virtus in corpore, necessarium est ipsum infinitum esse. Hoc etiam ipse ordo qui in rebus invenitur, demonstrat: nam quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo maiora inveniuntur. Inter elementa enim quae sunt superiora, maiora quantitative inveniuntur, sicut etiam in simplicitate; quod eorum generatio demonstrat, cum multiplicata proportione ignis ex aere generetur, aer ex aqua, aqua autem ex terra. Corpus autem caeleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia primum est, et eo non potest esse aliud prius, infinitae quantitatis suo modo existere. Nec mirum, si id quod est simplex, et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere, cum intellectus noster, qui est incorporeus et simplex, omnium corporum quantitatem vi suae cognitionis excedat, et omnia circumplectatur. Multo igitur magis id quod est omnium primum, sua immensitate universa excedit,

omnia complectens.

Caput 19

[69995] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 19 tit. Quod Deus est infinitae virtutis

[69996] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 19 Hinc etiam apparet Deum infinitae virtutis esse. Virtus enim consequitur essentiam rei: nam unumquodque secundum modum quo est, agere potest. Si igitur Deus secundum essentiam infinitus est, oportet quod eius virtus sit infinita. Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam et passivam; secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum, scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de virtute activa participans; et supra ipsam quanto aliquid formalius est, tanto id abundat in virtute agendi: propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activus. Deus igitur, qui est actus purus, nihil potentialitatis permixtum habens, in infinitum abundat in virtute activa super alia.

Caput 20

[69997] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 20 tit. Quod infinitum in Deo non importat imperfectionem

[69998] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 20 Quamvis autem infinitum quod in quantitatibus invenitur, imperfectum sit, tamen quod Deus infinitus dicitur, summam perfectionem in ipso demonstrat. Infinitum enim quod est in quantitatibus ad materiam pertinet, prout fine privatur. Imperfectio autem accidit rei secundum quod materia sub privatione invenitur; perfectio autem omnis ex forma est. Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit quod tantum forma vel actus est, nullam materiae vel potentialitatis permixtionem habens, sua infinitas ad summam perfectionem ipsius

pertinet. Hoc etiam ex rebus aliis considerari potest. Nam licet in uno et eodem, quod de imperfecto ad perfectum perducitur, prius sit aliquid imperfectum quam perfectum, sicut prius est puer quam vir, tamen oportet quod omne imperfectum a perfecto trahat originem: non enim oritur puer nisi ex viro, nec semen nisi ex animali vel planta. Illud igitur quod est naturaliter omnibus prius, omnia movens, oportet omnibus perfectius esse.

Caput 21

[69999] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 21 tit. Quod in Deo est omnimoda perfectio quae est in rebus, et eminentius

[70000] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 21 Unde etiam apparet quod omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet, sicut magister prius habet in se doctrinam quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia alia immoveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in ipso praeexistere superabundanter. Item. Omne quod habet aliquam perfectionem, si alia perfectio ei desit, est limitatum sub aliquo genere vel specie: nam per formam, quae est perfectio rei, quaelibet res in genere, vel specie collocatur. Quod autem est sub specie et genere constitutum, non potest esse infinitae essentiae: nam oportet quod ultima differentia per quam in specie ponitur, terminet eius essentiam; unde et ratio speciem notificans, definitio vel finis dicitur. Si ergo divina essentia infinita est, impossibile est quod alicuius tantum generis vel speciei perfectionem habeat, et aliis privetur, sed oportet quod omnium generum vel specierum perfectiones in ipso existant.

Caput 22

[70001] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 22 tit. Quod in Deo omnes perfectiones sunt unum secundum rem

[70002] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 22 Si autem colligamus ea quae superius dicta sunt, manifestum est quod omnes perfectiones in Deo sunt unum secundum rem. Ostensum est enim supra, Deum simplicem esse. Ubi autem est simplicitas, diversitas eorum quae insunt, esse non potest. Si ergo in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est quod sint diversae in ipso: relinquitur ergo quod omnes sint unum in eo. Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur: omnia enim quae visus, auditus, et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Simile etiam apparet in scientiis: nam cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum circa quae versatur eorum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior, ad omnia se habens, quae philosophia prima dicitur. Apparet etiam idem in potestatibus: nam in regia potestate, cum sit una, includuntur omnes potestates quae per diversa officia sub dominio regni distribuuntur. Sic igitur et perfectiones quae in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet quod in ipso rerum vertice, scilicet Deo, uniantur.

Caput 23

[70003] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 23 tit. Quod in Deo nullum accidens invenitur

[70004] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 23 Inde etiam apparet quod in Deo nullum accidens esse potest. Si enim in eo omnes perfectiones sunt unum, ad perfectionem autem pertinet esse, posse, agere, et omnia huiusmodi, necesse est omnia in eo idem esse quod eius essentia. Nullum igitur eorum in eo est accidens. Item. Impossibile est infinitum esse perfectione, cuius perfectioni aliquid adiici potest. Si autem aliquid est cuius aliqua perfectio sit accidens, cum omne accidens superaddatur essentiae, oportet quod eius essentiae aliqua perfectio adiici possit. Non igitur invenitur in eius essentia perfectio infinita. Ostensum est autem, Deum secundum suam essentiam infinitae perfectionis esse. Nulla igitur in eo perfectio accidentalis esse potest, sed quidquid in eo est, substantia eius est. Hoc etiam facile est concludere ex summa simplicitate illius, et ex hoc quod est actus purus, et ex hoc quod est primum in entibus. Est enim aliquis compositionis modus accidentis ad subiectum. Id etiam quod subiectum est, non potest esse actus purus, cum accidens sit quaedam forma vel actus subiecti. Semper etiam quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Ex quibus omnibus secundum supradicta haberi potest, quod in Deo nihil est quod secundum accidens dicatur.

Caput 24

[70005] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 24 tit. Quod multitudo nominum quae dicuntur de Deo, non repugnat simplicitati eius

[70006] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 24 Per hoc autem apparet ratio multitudinis nominum quae de Deo dicuntur, licet ipse in se sit omnimode simplex. Cum enim intellectus noster essentiam eius in se ipsa capere non sufficiat, in eius cognitionem consurgit ex rebus quae apud nos sunt, in quibus inveniuntur diversae perfectiones, quarum omnium radix et origo in Deo una est, ut ostensum est. Et quia non possumus aliquid nominare nisi secundum quod intelligimus (sunt enim nomina intellectuum signa), Deum non possumus nominare nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est: et quia hae in rebus istis multiplices sunt, oportet multa nomina Deo imponere. Si autem essentiam eius in se ipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia eius, sicut est simplex essentia eius: et hoc in die gloriae nostrae expectamus, secundum illud Zachar. ultimo: *in illa die erit dominus unus, et nomen eius unum.*

Caput 25

[70007] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 25 tit. Quod licet diversa nomina dicantur de Deo, non tamen sunt synonima

[70008] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 25 Ex his autem tria possumus considerare. Quorum primum est, quod diversa nomina, licet idem in Deo secundum rem significent, non tamen sunt synonima. Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonima, oportet quod significent eamdem rem, et eamdem intellectus conceptionem repraesentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, idest apprehensiones quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonima, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significent conceptiones intellectus, quae sunt rerum similitudines. Et ideo cum diversa nomina dicta de Deo significent diversas conceptiones quas intellectus noster habet de ipso non sunt synonima, licet omnino eamdem rem

significent.

Caput 26

[70009] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 26 tit. Quod per definitiones ipsorum nominum non potest definiri id quod est in Deo

[70010] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 26 Secundum est: quod cum intellectus noster secundum nullam earum conceptionum quas nomina dicta de Deo significant, divinam essentiam perfecte capiat, impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo, sicut quod definitio sapientiae sit definitio potentiae divinae, et similiter in aliis. Quod alio modo etiam est manifestum. Omnis enim definitio ex genere et differentiis constat: id etiam quod proprie definitur, species est. Ostensum est autem, quod divina essentia non concluditur sub aliquo genere, nec sub aliqua specie. Unde non potest eius esse aliqua definitio.

Caput 27

[70011] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 27 tit. Quod nomina de Deo et aliis, non omnino univoce, nec aequivoce dicuntur

[70012] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 27 Tertium est quod nomina de Deo et aliis rebus dicta, non omnino univoce, nec omnino aequivoce dicuntur. Univoce namque dici non possunt, cum definitio eius quod de creatura dicitur, non sit definitio eius quod dicitur de Deo: oportet autem univoce dictorum eamdem definitionem esse. Similiter autem nec omnino aequivoce. In his enim quae sunt a casu aequivoca, idem nomen imponitur uni rei, nullo habito respectu ad rem aliam: unde per unum non potest ratiocinari de alio. Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat; unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus. Non igitur omnino aequivoce dicuntur ista de Deo et de aliis rebus, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

Dicuntur igitur secundum analogiam, idest secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum, Deo attribuimus. Ex quo patet quod licet quantum ad nominis impositionem huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum; tamen secundum rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res.

Caput 28

[70013] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 28 tit. Quod oportet Deum esse intelligentem

[70014] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 28 Ulterius autem ostendendum est, quod Deus est intelligens. Ostensum est enim, quod in ipso praeexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere praecellere videtur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Igitur oportet Deum esse intelligentem. Item. Ostensum est supra, quod Deus est actus purus absque potentialitatis permixtione. Materia autem est ens in potentia. Oportet igitur Deum esse omnino immunem a materia. Immunitas autem a materia est causa intellectualitatis: cuius signum est quod formae materiales efficiuntur intelligibiles actu per hoc quod abstrahuntur a materia et a materialibus conditionibus. Est igitur Deus intelligens. Item. Ostensum est, Deum esse primum movens. Hoc autem videtur esse proprium intellectus, nam intellectus omnibus aliis videtur uti quasi instrumentis ad motum: unde et homo suo intellectu utitur quasi instrumentis et animalibus et plantis et rebus inanimatis. Oportet igitur Deum, qui est primum movens, esse intelligentem.

Caput 29

[70015] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 29 tit. Quod in Deo non est intellectio nec in potentia nec in habitu, sed in actu

[70016] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 29 Cum autem in Deo non sit aliquid in potentia, sed in actu tantum, ut ostensum est, oportet quod Deus non sit intelligens neque in potentia neque in habitu, sed actu tantum: ex quo patet quod nullam in intelligendo patitur successionem. Cum enim aliquis intellectus successive multa intelligit, oportet quod dum unum intelligit actu, alterum intelligat in potentia. Inter ea enim quae simul sunt, non est aliqua successio. Si igitur Deus nihil intelligit in potentia, absque omni successione est eius intelligentia: unde sequitur quod omnia quaecumque intelligit, simul intelligat; et iterum, quod nihil de novo intelligat. Intellectus enim de novo aliquid intelligens, prius fuit intelligens in potentia. Inde etiam oportet quod intellectus eius non discursive intelligat, ut ex uno in cognitionem alterius deveniat, sicut intellectus noster ratiocinando patitur. Discursus enim talis in intellectu est, dum ex noto pervenimus in cognitionem ignoti, vel eius quod prius actu non considerabamus: quae in intellectu divino accidere non possunt.

Caput 30

[70017] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 30 tit. Quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam

[70018] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 30 Patet etiam ex praedictis, quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam. Omnis enim intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius faciens ipsum intelligentem actu. Si igitur in Deo nihil est in potentia, sed est actus purus, oportet quod non per aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat; et inde sequitur quod directe et principaliter se ipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius nisi eius cuius est essentia: nam per definitionem hominis proprie cognoscitur homo, et per definitionem equi, equus. Si igitur Deus est per essentiam suam intelligens, oportet quod id quod est intellectum ab eo directe et principaliter, sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur quod in eo intelligens et quo intelligit et intellectum sint omnino idem.

Caput 31

[70019] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 31 tit. Quod Deus est suum intelligere

[70020] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 31 Oportet etiam quod ipse Deus sit suum intelligere. Cum enim intelligere sit actus secundus, ut considerare (primus enim actus est intellectus vel scientia), omnis intellectus qui non est suum intelligere, comparatur ad suum intelligere sicut potentia ad actum. Nam semper in ordine potentiarum et actuum quod est prius, est potentiale respectu sequentis, et ultimum est completivum, loquendo in uno et eodem, licet in diversis sit e converso: nam movens et agens comparatur ad motum et actum, sicut agens ad potentiam. In Deo autem, cum sit actus purus, non est aliquid quod comparetur ad alterum sicut potentia ad actum. Oportet ergo quod ipse Deus sit suum intelligere. Item. Quodammodo comparatur intellectus ad intelligere sicut essentia ad esse. Sed Deus est intelligens per essentiam; essentia autem sua est suum esse. Ergo eius intellectus est suum intelligere; et sic per hoc quod est intelligens, nulla compositio in eo ponitur, cum in eo non sint aliud intellectus, intelligere, et species intelligibilis. Et haec non sunt aliud quam eius essentia.

Caput 32

[70021] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 32 tit. Quod oportet Deum esse volentem

[70022] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 32 Ulterius autem manifestum est quod necesse est Deum esse volentem. Ipse enim se ipsum intelligit, qui est bonum perfectum, ut ex dictis patet. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per voluntatem. Necesse est igitur Deum volentem esse. Item. Ostensum est supra, quod Deus est primum movens. Intellectus autem non utique movet nisi mediante appetitu; appetitus autem sequens intellectum, est voluntas. Oportet igitur Deum esse volentem.

Caput 33

[70023] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 33 tit. Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam eius intellectum

[70024] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 33 Patet autem quod oportet ipsam Dei voluntatem nihil aliud esse quam eius intellectum. Bonum enim intellectum, cum sit obiectum voluntatis, movet voluntatem, et est actus et perfectio eius. In Deo autem non differt movens et motum, actus et potentia, perfectio et perfectibile, ut ex superioribus patet. Oportet igitur voluntatem divinam esse ipsum bonum intellectum. Idem autem est intellectus divinus et essentia divina. Voluntas igitur Dei non est aliud quam intellectus divinus et essentia eius. Item. Intra alias perfectiones rerum praecipuae sunt intellectus et voluntas, cuius signum est quod inveniuntur in rebus nobilioribus. Perfectiones autem omnium rerum sunt in Deo unum, quod est eius essentia, ut supra ostensum est. Intellectus igitur et voluntas in Deo sunt idem quod eius essentia.

Caput 34

[70025] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 34 tit. Quod voluntas Dei est ipsum eius velle

[70026] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 34 Hinc etiam patet quod voluntas divina est ipsum velle Dei. Ostensum est enim, quod voluntas in Deo est idem quod bonum volitum ab ipso. Hoc autem esse non posset, nisi velle esset idem quod voluntas, cum velle insit voluntati ex volito. Est igitur Dei voluntas suum velle. Item. Voluntas Dei idem est quod eius intellectus et eius essentia. Intellectus autem Dei est suum intelligere, et essentia est suum esse. Ergo oportet quod voluntas sit suum velle. Et sic patet quod voluntas Dei simplicitati non repugnat.

Caput 35

[70027] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 35 tit. Quod omnia supradicta uno fidei articulo comprehenduntur

[70028] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 35 Ex his autem omnibus quae praedicta sunt, colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens. Quae quidem omnia in symbolo fidei brevi articulo comprehenduntur, cum nos profitemur credere *in Deum unum omnipotentem*. Cum enim hoc nomen Deus a nomine Graeco quod dicitur Theos, dictum videatur, quod quidem a theaste dicitur, quod est videre vel considerare; in ipso Dei nomine patet quod sit intelligens, et per consequens volens. In hoc autem quod dicimus eum unum, excluditur et deorum pluralitas, et omnis compositio: non enim est simpliciter unum nisi quod est simplex. Per hoc autem quod dicimus, omnipotentem, ostenditur quod sit infinitae virtutis, cui nihil subtrahi possit, in quo includitur quod sit et infinitus et perfectus: nam virtus rei perfectionem essentiae consequitur.

Caput 36

[70029] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 36 tit. Quod haec omnia a philosophis posita sunt

[70030] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 36 Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint: et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam vix pervenire potuerunt. Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina Christianae religionis, ad quam pervenire non potuerunt, circa quae secundum Christianam fidem ultra humanum sensum instruimur. Est autem hoc: quod cum sit Deus unus et simplex, ut ostensum est, est tamen Deus pater, et Deus filius, et Deus spiritus sanctus, et ii tres non tres dii, sed unus Deus est: quod quidem, quantum possibile nobis est, considerare intendimus.

Caput 37

[70031] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 37 tit. Qualiter ponatur verbum in divinis

[70032] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 37 Accipiendum autem est ex his quae supra dicta sunt,

quod Deus se ipsum intelligit et diligit. Item quod intelligere in ipso et velle non sit aliud quam eius esse. Quia vero Deus se ipsum intelligit, omne autem intellectum in intelligente est, oportet Deum in se ipso esse sicut intellectum in intelligente. Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus: hoc enim exteriori verbo significamus quod interius in intellectu comprehendimus. Sunt enim, secundum philosophum, voces signa intellectuum. Oportet igitur in Deo ponere verbum ipsius.

Caput 38

[70033] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 38 tit. Quod verbum in divinis conceptio dicitur

[70034] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 38 Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente, et femina patiente, in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur.

Caput 39

[70035] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 39 tit. Quomodo verbum comparatur ad patrem

[70036] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 39 In hoc autem consideranda est differentia. Nam cum id quod intellectu concipitur, sit similitudo rei intellectae, eius speciem repraesentans, quaedam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus intelligit aliud a se, res intellecta est sicut pater verbi in intellectu concepti; ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cuius est ut

in ea fiat conceptio. Quando vero intellectus intelligit seipsum, verbum conceptum comparatur ad intelligentem sicut proles ad patrem. Cum igitur de verbo loquamur secundum quod Deus se ipsum intelligit, oportet quod ipsum verbum comparetur ad Deum, cuius est verbum, sicut filius ad patrem.

Caput 40

[70037] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 40 tit. Quomodo intelligitur generatio in divinis

[70038] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 40 Hinc est quod in regula Catholicae fidei, patrem et filium in divinis confiteri docemur, cum dicitur: *credo in Deum patrem et filium eius.* Et ne aliquis audiens nomen patris et filii, carnalem generationem suspicaretur, secundum quam apud nos pater dicitur et filius, Ioannes Evangelista, cui revelata sunt secreta caelestia, loco filii ponit verbum, ut generationem intelligibilem cognoscamus.

Caput 41

[70039] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 41 tit. Quod verbum, quod est filius, idem esse habet cum Deo patre, et eamdem essentiam

[70040] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 41 Considerandum est autem, quod cum in nobis sit aliud esse naturale et intelligere, oportet quod verbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturae sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Verbum igitur Dei quod est in Deo, cuius verbum est secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo, cuius est verbum. Et per hoc oportet quod sit eiusdem essentiae et naturae cum ipso, et quod omnia quaecumque de Deo dicuntur, verbo Dei conveniant.

Caput 42

[70041] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 42 tit. Quod Catholica fides haec docet

[70042] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 42 Et inde est quod in regula Catholicae fidei docemur confiteri filium *consubstantialem patri*, per quod duo excluduntur. Primo quidem ut non intelligatur pater et filius secundum carnalem generationem, quae fit per aliquam decisionem substantiae filii a patre, ut sic oporteat filium non esse patri consubstantialem. Secundo ut etiam non intelligamus patrem et filium secundum generationem intelligibilem, prout verbum in mente nostra concipitur, quasi accidentaliter superveniens intellectui, et non de eius essentia existens.

Caput 43

[70043] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 43 tit. Quod in divinis non est differentia verbi a patre secundum tempus, vel speciem, vel naturam

[70044] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 43 Eorum autem quae in essentia non differunt, impossibile est esse differentiam secundum speciem, tempus et naturam. Quia ergo verbum patri est consubstantiale, necesse est quod secundum nihil dictorum a patre differat. Et quidem secundum tempus differre non potest. Cum enim hoc verbum in Deo ponatur per hoc quod Deus se ipsum intelligit, sui verbum intelligibile concipiendo, oportet quod si aliquando Dei verbum non fuit, quod tunc Deus se ipsum non intellexerit. Semper autem quando Deus fuit, se intellexit, quia eius intelligere est eius esse. Semper ergo et verbum eius fuit: et ideo in regula Catholicae fidei dicimus: *ex patre natum ante omnia saecula*. Secundum speciem etiam est impossibile verbum Dei a Deo quasi minoratum differre, cum Deus seipsum non minus intelligat quam sit. Verbum autem perfectam speciem habet: quia id cuius est verbum, perfecte intelligitur. Oportet igitur Dei verbum omnino perfectum secundum speciem divinitatis esse. Inveniuntur autem quaedam quae ex aliis procedunt, perfectam eorum speciem non consequi, ex quibus procedunt. Uno modo sicut in generationibus aequivocis: a sole enim non generatur sol, sed quoddam animal. Ut ergo

talis imperfectio a generatione divina excludatur, confitemur natum *Deum de Deo.* Alio modo quod procedit ex aliquo, differt ab eo propter defectum puritatis, dum scilicet ab eo quod est in se simplex et purum, per applicationem ad extraneam materiam aliquid producitur a prima specie deficiens: sicut ex domo quae est in mente artificis, fit domus quae est in materia; et a lumine recepto in corpore terminato, fit color; et ex igne adiuncto aliis elementis, fit mixtum; et ex radio per oppositionem corporis opaci, fit umbra. Ut hoc ergo a divina generatione excludatur, additur *lumen de lumine.* Tertio modo quod ex aliquo procedit, non consequitur speciem eius propter defectum veritatis, quia scilicet non vere recipit eius naturam, sed quamdam eius similitudinem tantum, sicut imago in speculo vel sculptura, aut etiam similitudo rei in intellectu vel sensu. Non enim imago hominis dicitur verus homo, sed similitudo; nec lapis est anima, ut dicit philosophus, sed species lapidis. Ut igitur haec a divina generatione excludantur, additur: *Deum verum de Deo vero.* Secundum naturam etiam impossibile est verbum a Deo differre, cum hoc sit Deo naturale quod se ipsum intelligat. Habet enim omnis intellectus aliqua quae naturaliter intelligit, sicut intellectus noster habet prima principia. Multo ergo magis Deus, cuius intelligere est suum esse, seipsum naturaliter intelligit. Verbum ergo ipsius naturaliter ex ipso est, non sicut ea quae praeter naturalem originem procedunt, ut a nobis procedunt res artificiales, quas facere dicimur. Quae vero naturaliter a nobis procedunt, dicimur generare, ut filius. Ne igitur Dei verbum non naturaliter a Deo procedere intelligatur, sed secundum potestatem suae voluntatis, additur: *genitum, non factum.*

Caput 44

[70045] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 44 tit. Conclusio ex praemissis

[70046] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 44 Quia ergo, ut ex praemissis patet, omnes praedictae divinae generationis conditiones ad hoc pertinent quod filius est patri consubstantialis, ideo post omnia subiungitur quasi summa universorum: *consubstantialem patri.*

Caput 45

[70047] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 45 tit. Quod Deus est in se ipso sicut amatum in amante

[70048] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 45 Sicut autem intellectum est in intelligente inquantum intelligitur, ita et amatum esse debet in amante inquantum amatur. Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti. Deus autem sicut intelligit seipsum, ita necesse est quod seipsum amet: bonum enim intellectum secundum se amabile est. Est igitur Deus in seipso tanquam amatum in amante.

Caput 46

[70049] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 46 tit. Quod amor in Deo dicitur spiritus

[70050] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 46 Cum autem intellectum sit in intelligente, et amatum in amante, diversa ratio eius quod est esse in aliquo, utrobique consideranda est. Cum enim intelligere fiat per assimilationem aliquam intelligentis ad id quod intelligitur, necesse est id quod intelligitur, in intelligente esse, secundum quod eius similitudo in ea consistit. Amatio autem fit secundum quamdam motionem amantis ab amato: amatum enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum. Traductio autem similitudinis principalis fit per generationem univocam, secundum quam in rebus viventibus generans pater, et genitus filius nominatur. In eisdem etiam prima motio fit secundum speciem. Sicut igitur in divinis modus ille quo Deus est in Deo ut intellectum in intelligente, exprimitur per hoc quod dicimus filium, qui est verbum Dei; ita modum quo Deus est in Deo sicut amatum in amante exprimimus per hoc quod ponimus ibi spiritum, qui est amor Dei: et ideo secundum regulam Catholicae fidei credere in spiritum iubemur.

Caput 47

[70051] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 47 tit. Quod spiritus, qui est in Deo, est sanctus

[70052] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 47 Considerandum est autem, quod cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus voluntarius bonus vel malus reddatur, necesse est quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quamdam obtineat bonitatem, quae nomine sanctitatis exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum, secundum Graecos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis: sive dicatur sanctum, idest firmum, secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas, propter quod omnia quae ad Deum ordinantur, sancta dicuntur, sicut templum et vasa templi, et omnia divino cultui mancipata. Convenienter igitur spiritus, quo nobis insinuatur amor quo Deus se amat, spiritus sanctus nominatur. Unde et regula Catholicae fidei spiritum praedictum nominat sanctum, cum dicitur *credo in spiritum sanctum.*

Caput 48

[70053] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 48 tit. Quod amor in divinis non importat accidens

[70054] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 48 Sicut autem intelligere Dei est suum esse, ita et eius amare. Non igitur Deus amat seipsum secundum aliquid suae essentiae superveniens, sed secundum suam essentiam. Cum igitur amet seipsum secundum hoc quod ipse in seipso est ut amatum in amante, non est Deus amatus in Deo amante per modum accidentalem, sicut et res amatae sunt in nobis amantibus accidentaliter, sed Deus est in seipso ut amatum in amante substantialiter. Ipse ergo spiritus sanctus, quo nobis insinuatur divinus amor, non est aliquid accidentale in Deo, sed est res subsistens in essentia divina, sicut pater et filius. Et ideo in regula Catholicae fidei ostenditur coadorandus, et simul glorificandus cum patre et filio.

Caput 49

[70055] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 49 tit. Quod spiritus sanctus a patre filioque procedit

[70056] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 49 Est etiam considerandum, quod ipsum intelligere ex virtute intellectus procedit. Secundum autem quod intellectus actu intelligit, est in ipso id quod intelligitur. Hoc igitur quod est intellectum esse in intelligente, procedit ex virtute intellectiva intellectus, et hoc est verbum ipsius, ut supra dictum est. Similiter etiam id quod amatur est in amante secundum quod amatur actu. Quod autem aliquid actu ametur, procedit et ex virtute amativa amantis, et ex bono amabili actu intellecto. Hoc igitur quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit: scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili. Cum igitur in Deo seipsum intelligente et amante verbum sit filius; is autem cuius est verbum, sit verbi pater, ut ex dictis patet, necesse est quod spiritus sanctus, qui pertinet ad amorem, secundum quod Deus in seipso est ut amatum in amante, ex patre procedat, et filio: unde et in symbolo dicitur: *qui ex patre filioque procedit.*

Caput 50

[70057] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 50 tit. Quod in divinis Trinitas personarum non repugnat unitati essentiae

[70058] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 50 Ex omnibus autem quae dicta sunt, colligi oportet, quod in divinitate quendam trinarium ponimus, qui tamen unitati et simplicitati essentiae non repugnat. Oportet enim concedi Deum esse ut existentem in sua natura, et intellectum et amatum a seipso. Aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis. Quia enim in sua natura homo substantia est, intelligere autem et amare eius non sunt eius substantia, homo quidem, secundum quod in natura sua consideratur, quaedam res subsistens est; secundum autem quod est in suo intellectu, non est res subsistens, sed intentio quaedam rei subsistentis, et similiter secundum quod est in seipso ut amatum in amante. Sic ergo in homine tria quaedam considerari possunt: idest homo in natura sua existens, et homo in intellectu existens, et homo in amore existens; et tamen hi tres non sunt unum, quia intelligere eius non est eius esse, similiter autem et amare: et horum trium unus solus est res quaedam subsistens, scilicet homo in natura sua existens. In Deo autem idem est esse, intelligere, et amare. Deus ergo in esse suo naturali existens, et Deus existens in intellectu, et Deus existens in amore suo, unum sunt; unusquisque tamen eorum est subsistens. Et quia res

subsistentes in intellectuali natura personas Latini nominare consueverunt, Graeci vero hypostases, propter hoc in divinis Latini dicunt tres personas, Graeci vero tres hypostases, patrem scilicet, et filium, et spiritum sanctum.

Caput 51

[70059] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 51 tit. Quomodo videtur esse repugnantia Trinitatis personarum in divinis

[70060] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 51 Videtur autem ex praedictis repugnantia quaedam suboriri. Si enim in Deo ternarius aliquis ponitur, cum omnis numerus divisionem aliquam consequatur, oportebit in Deo aliquam differentiam ponere, per quam tres ab invicem distinguantur: et ita non erit in Deo summa simplicitas. Nam si in aliquo tres conveniunt, et in aliquo differunt, necesse est ibi esse compositionem, quod superioribus repugnat. Rursus si necesse est esse unum solum Deum, ut supra ostensum est, nulla autem res una oritur vel procedit a seipsa, impossibile videtur quod sit Deus genitus, vel Deus procedens. Falso igitur ponitur in divinis nomen patris et filii, et spiritus procedentis.

Caput 52

[70061] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 52 tit. Solutio rationis: et quod in divinis non est distinctio nisi secundum relationes

[70062] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 52 Principium autem ad dissolvendum hanc dubitationem, hinc sumere oportet, quia secundum diversitatem naturarum est in diversis rebus diversus modus aliquid ex alio oriendi vel procedendi. In rebus enim vita carentibus, quia non sunt seipsa moventia, sed solum extrinsecus possunt moveri, oritur unum ex altero quasi exterius alteratum et immutatum, sicut ab igne generatur ignis, et ab aere aer. In rebus vero viventibus, quarum proprietas est ut seipsas moveant, generatur aliquid in ipso generante, sicut foetus animalium et fructus

plantarum. Est autem considerare diversum modum processionis secundum diversas vires et processiones earumdem. Sunt enim quaedam vires in eis, quarum operationes non se extendunt nisi ad corpora, secundum quod materialia sunt, sicut patet de viribus animae vegetabilis, quae sunt nutritiva et augmentativa et generativa: et secundum hoc genus virium animae non procedit nisi aliquid corporale corporaliter distinctum, et tamen aliquo modo coniunctum in viventibus ei a quo procedit. Sunt autem quaedam vires, quarum operationes etsi corpora non transcendant, tamen se extendunt ad species corporum, sine materia eas recipiendo, sicut est in omnibus viribus animae sensitivae. Est enim sensus susceptivus specierum sine materia, ut philosophus dicit. Huiusmodi autem vires, licet quodammodo immaterialiter formas rerum suscipiant, non tamen eas suscipiunt absque organo corporali. Si qua igitur processio in huiusmodi viribus animae inveniatur, quod procedit, non erit aliquod corporale, vel corporaliter distinctum, vel coniunctum ei a quo procedit, sed incorporaliter et immaterialiter quodammodo, licet non omnino absque adminiculo organi corporalis. Sic enim procedunt in animalibus formationes rerum imaginatarum, quae quidem sunt in imaginatione non sicut corpus in corpore, sed quodam spirituali modo: unde et ab Augustino imaginaria visio spiritualis nominatur. Si autem secundum operationem imaginationis procedit aliquid non per modum corporalem, multo fortius hoc accidet per operationem partis intellectivae, quae nec etiam in sui operatione indiget organo corporali, sed omnino eius operatio immaterialis est. Procedit enim verbum secundum operationem intellectus, ut in ipso intellectu dicentis existens, non quasi localiter in eo contentum, nec corporaliter ab eo separatum, sed in ipso quidem existens secundum ordinem originis: et eadem ratio est de processione quae attenditur secundum operationem voluntatis, prout res amata existit in amante, ut supra dictum est. Licet autem vires intellectivae et sensitivae secundum propriam rationem sint nobiliores viribus animae vegetabilis, non tamen in hominibus aut in aliis animalibus secundum processionem imaginativae partis, aut sensitivae procedit aliquid subsistens in natura speciei eiusdem, sed hoc solum accidit per processionem quae fit secundum operationem animae vegetabilis: et hoc ideo est, quia in omnibus compositis ex materia et forma, multiplicatio individuorum in eadem specie fit secundum materiae divisionem. Unde in hominibus, et aliis animalibus, cum ex forma et materia componantur secundum corporalem divisionem, quae invenitur secundum processionem quae est secundum operationem animae vegetabilis, et non in aliis operationibus animae, multiplicantur individua secundum eamdem speciem. In rebus autem quae non sunt ex materia et forma compositae, non potest inveniri nisi distinctio formalis tantum. Sed si forma, secundum quam attenditur distinctio, sit substantia rei, oportet quod illa distinctio sit rerum subsistentium quarumdam; non autem si forma illa non sit rei subiecta. Est igitur commune in omni intellectu, ut ex dictis patet, quod oportet id quod in intellectu concipitur, ab intelligente quodammodo procedere, inquantum intelligens est, et sua processione ab ipso quodammodo distinguitur, sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta, distinguitur ab intellectu intelligente; et similiter oportet quod affectio amantis, per quam amatum est in amante, procedat a voluntate amantis inquantum est amans. Sed hoc proprium habet intellectus divinus, quod cum intelligere eius sit esse ipsius, oportet quod conceptio intellectus, quae est intentio intellecta, sit substantia eius, et similiter est de affectione in ipso Deo amante. Relinquitur ergo quod intentio intellectus divini, quae est verbum ipsius, non distinguitur a producente ipsum in hoc quod est esse secundum substantiam, sed solum in hoc quod est esse secundum rationem processionis unius ex alio: et similiter est de affectione amoris in Deo amante, quae ad spiritum sanctum pertinet. Sic igitur patet quod nihil prohibet verbum Dei, quod est filius, esse unum cum patre secundum substantiam, et tamen distinguitur ab eo secundum relationem processionis, ut dictum est. Unde et manifestum est quod eadem res non oritur neque procedit a seipsa: quia filius, secundum quod a patre procedit, ab eo distinguitur; et eadem ratio est de spiritu sancto per comparationem ad patrem et filium.

Caput 53

[70063] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 53 tit. Quod relationes quibus pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur, sunt reales, et non rationis tantum

[70064] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 53 Istae autem relationes, quibus pater et filius et spiritus sanctus ab invicem distinguuntur, sunt relationes reales et non rationis tantum. Illae enim relationes sunt rationis tantum quae non consequuntur ad aliquid quod est in rerum natura, sed ad aliquid quod est in apprehensione tantum, sicut dextrum et sinistrum in lapide non sunt relationes reales, sed rationis tantum, quia non consequuntur aliquam virtutem realem in lapide existentem, sed solum acceptionem apprehendentis lapidem ut sinistrum quia est alicui animali ad sinistram; sed sinistrum et dextrum in animali sunt relationes reales, quia consequuntur virtutes quasdam in determinatis partibus animalis inventas. Cum igitur relationes praedictae, quibus pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur, sint realiter in Deo existentes, oportet quod relationes praedictae sint relationes reales, non rationis tantum.

Caput 54

[70065] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 54 tit. Quod huiusmodi relationes non sunt accidentaliter inhaerentes

[70066] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 54 Non est autem possibile quod sint accidentaliter

inhaerentes: tum quia operationes ad quas sequuntur directe relationes, sunt ipsa Dei substantia, tum etiam quia supra ostensum est quod in Deo nullum accidens esse potest. Unde si relationes praedictae realiter sunt in Deo, oportet quod non sint accidentaliter inhaerentes, sed subsistentes. Quomodo autem id quod est in aliis rebus accidens, in Deo substantialiter esse possit, ex praemissis manifestum est.

Caput 55

[70067] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 55 tit. Quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituitur

[70068] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 55 Quia ergo in divinis distinctio est per relationes quae non accidunt, sed sunt subsistentes, rerum autem subsistentium in natura quacumque intellectuali est distinctio personalis, necesse est quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituatur. Pater igitur et filius et spiritus sanctus sunt tres personae, et similiter tres hypostases, quia hypostasis significat aliquid subsistens completum.

Caput 56

[70069] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 56 tit. Quod impossibile est plures personas esse in divinis quam tres

[70070] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 56 Plures autem in divinis personas tribus esse impossibile est, cum non sit possibile divinas personas multiplicari per substantiae divisionem, sed solum per alicuius processionis relationem, nec cuiuscumque processionis, sed talis quae non terminetur ad aliquod extrinsecum. Nam si terminaretur ad aliquod extrinsecum, non haberet naturam divinam, et sic non posset esse persona aut hypostasis divina. Processio autem in Deo ad exterius non terminata non potest accipi nisi aut secundum operationem intellectus, prout procedit verbum; aut secundum operationem voluntatis, prout procedit amor, ut ex dictis patet. Non igitur potest

esse aliqua persona divina procedens, nisi vel ut verbum, quod dicimus filium, vel ut amor, quod dicimus spiritum sanctum. Rursus. Cum Deus omnia uno intuitu per suum intellectum comprehendat, et similiter uno actu voluntatis omnia diligat, impossibile est in Deo esse plura verba aut plures amores. Si igitur filius procedit ut verbum, et spiritus sanctus procedit ut amor, impossibile est in Deo esse plures filios, vel plures spiritus sanctos. Item. Perfectum est extra quod nihil est. Quod igitur extra se aliquid sui generis patitur, non simpliciter perfectum est, propter quod et ea quae sunt simpliciter in suis naturis perfecta, numero non multiplicantur, sicut Deus, sol et luna, et huiusmodi. Oportet autem tam filium quam spiritum sanctum esse simpliciter perfectum, cum uterque eorum sit Deus, ut ostensum est. Impossibile est igitur esse plures filios, aut plures spiritus sanctos. Praeterea. Illud per quod aliquid subsistens est hoc aliquid, et ab aliis distinctum, impossibile est quod numero multiplicetur, eo quod individuum de pluribus dici non potest. Sed filiatione filius est haec persona divina in se subsistens et ab aliis distincta, sicut per principia individuantia, Socrates est haec persona humana. Sicut ergo principia individuantia, quibus Socrates est hic homo, non possunt convenire nisi uni, ita etiam filiatio in divinis non potest nisi uni convenire. Et simile est de relatione patris et spiritus sancti. Impossibile est igitur in divinis esse plures patres, aut plures filios, aut plures spiritus sanctos. Adhuc. Ea quae sunt unum secundum formam non multiplicantur numero nisi per materiam, sicut multiplicatur albedo per hoc quod est in pluribus subiectis. In divinis autem non est materia. Quidquid igitur est unum specie et forma in divinis, impossibile est multiplicari secundum numerum. Huiusmodi autem sunt paternitas et filiatio et spiritus sancti processio. Impossibile est igitur in divinis esse plures patres, aut filios, aut spiritus sanctos.

Caput 57

[70071] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 57 tit. De proprietatibus seu notionibus in divinis, et quot sunt numero in patre

[70072] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 57 Huiusmodi autem existente numero personarum in divinis, necesse est personarum proprietates, quibus ab invicem distinguuntur, in aliquo numero esse, quarum tres oportet patri convenire. Una qua distinguatur a filio solo, et haec est paternitas; alia qua distinguatur a duobus, scilicet filio et spiritu sancto, et haec est innascibilitas, quia pater non est Deus procedens ab alio, filius autem et spiritus sanctus ab alio procedunt; tertia est qua ipse pater cum filio a spiritu sancto distinguitur; et haec dicitur communis spiratio. Proprietatem autem qua pater differat a solo spiritu sancto, non est assignare, eo quod pater et filius sunt unum

principium spiritus sancti, ut ostensum est.

Caput 58

[70073] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 58 tit. De proprietatibus filii et spiritus sancti, quae et quot sunt

[70074] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 58 Filio autem necesse est duas convenire. Unam scilicet qua distinguatur a patre, et haec est filiatio; aliam qua simul cum patre distinguatur a spiritu sancto, quae est communis spiratio. Non autem est assignare proprietatem qua distinguatur a solo spiritu sancto, quia, ut iam dictum est, filius et pater sunt unum principium spiritus sancti. Similiter etiam non est assignare proprietatem unam qua spiritus sanctus et filius simul distinguantur a patre. Pater enim ab eis distinguitur una proprietate, scilicet innascibilitate, inquantum est non procedens. Sed quia filius et spiritus sanctus non una processione procedunt, sed pluribus, duabus proprietatibus a patre distinguuntur. Spiritus autem sanctus habet unam proprietatem tantum, qua distinguitur a patre et filio, et dicitur processio. Quod autem non possit esse aliqua proprietas qua spiritus sanctus distinguatur a filio solo, vel a patre solo, ex dictis patet. Sunt igitur quinque quae personis attribuuntur: scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio et processio.

Caput 59

[70075] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 59 tit. Quare illae proprietates dicantur notiones

[70076] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 59 Haec autem quinque notiones personarum dici possunt, eo quod per eas nobis innotescit in divinis distinctio personarum, non tamen haec quinque possunt dici proprietates, si hoc in proprietatis ratione observetur, ut proprium esse dicatur quod convenit uni soli: nam communis conspiratio patri et filio convenit. Sed secundum illum modum quo aliquid dicitur proprium aliquibus per respectum ad aliud sicut bipes homini et avi per respectum ad quadrupedia, nihil prohibet etiam communem spirationem proprietatem dici. Quia vero

in divinis personae solis relationibus distinguuntur, notiones autem sunt quibus divinarum personarum distinctio innotescit, necesse est notiones aliqualiter ad relationem pertinere. Sed earum quatuor verae relationes sunt, quibus divinae personae ad invicem referuntur. Quinta vero notio, scilicet innascibilitas, ad relationem pertinet, sicut relationis negatio; nam negationes ad genus affirmationum reducuntur, et privationes ad genus habituum, sicut non homo ad genus hominis, et non album ad genus albedinis. Sciendum tamen quod relationum, quibus personae ad invicem referuntur, quaedam nominatae sunt, ut paternitas et filiatio, quae proprie relationem significant; quaedam vero innominatae, illae scilicet quibus pater et filius ad spiritum sanctum referuntur, et spiritus sanctus ad eos; sed loco relationum utimur nominibus originum. Manifestum est enim quod communis spiratio et processio originem significant; non autem relationes originem consequentes: quod potest perpendi ex relationibus patris et filii. Generatio enim significat activam originem, quam consequitur paternitatis relatio; nativitas vero significat passivam filii, quam consequitur relatio filiationis. Similiter igitur ad communem spirationem sequitur aliqua relatio, et etiam ad processionem. Sed quia relationes innominatae sunt, utimur nominibus actuum pro nominibus relationum.

Caput 60

[70077] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 60 tit. Quod licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personae

[70078] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 60 Considerandum autem, quod quamvis relationes subsistentes in divinis sint ipsae personae divinae, ut supra dictum est, non tamen oportet esse quinque, vel quatuor personas secundum numerum relationum. Numerus enim distinctionem aliquam consequitur. Sicut autem unum est indivisibile vel indivisum, ita pluralitas est divisibile vel divisum. Ad pluralitatem enim personarum requiritur quod relationes vim distinctivam habeant ratione oppositionis, nam formalis distinctio non est nisi per oppositionem. Si ergo praedictae relationes inspiciantur, paternitas et filiatio oppositionem ad invicem habent relativam, unde non se compatiuntur in eodem supposito: propter hoc oportet quod paternitas et filiatio sint duae personae subsistentes. Innascibilitas autem opponitur quidem filiationi, non autem paternitati: unde paternitas et innascibilitas possunt uni et eidem personae convenire. Similiter communis spiratio non opponitur neque paternitati, neque filiationi, nec etiam innascibilitati. Unde nihil prohibet communem spirationem inesse et personae patris, et personae filii. Propter quod communis spiratio non est persona subsistens seorsum a persona patris et filii. Processio autem oppositionem

relativam habet ad communem spirationem. Unde, cum communis spiratio conveniat patri et filio, oportet quod processio sit alia persona a persona patris et filii. Hinc autem patet quare Deus non dicitur quinus, propter quinarium numerum notionum, sed dicitur trinus propter trinarium personarum. Quinque enim notiones non sunt quinque subsistentes res, sed tres personae sunt tres res subsistentes. Licet autem uni personae plures notiones aut proprietates conveniant, una tamen sola est quae personam constituit. Non enim sic constituitur persona proprietatibus quasi ex pluribus constituta, sed eo quod proprietas ipsa relativa subsistens persona est. Si igitur intelligerentur plures proprietates ut seorsum per se subsistentes, essent iam plures personae, et non una. Oportet igitur intelligi, quod plurium proprietatum seu notionum uni personae convenientium illa quae procedit secundum ordinem naturae, personam constituit; aliae vero intelliguntur ut personae iam constitutae inhaerentes. Manifestum est autem quod innascibilitas non potest esse prima notio patris quae personam eius constituat, tum quia nihil negatione constituitur, tum quia naturaliter affirmatio negationem praecedit. Communis autem spiratio ordine naturae praesupponit paternitatem et filiationem, sicut processio amoris processionem verbi. Unde nec communis spiratio potest esse prima notio patris, sed nec filii. Relinquitur ergo quod prima notio patris sit paternitas, filii autem filiatio, spiritus autem sancti sola processio notio est. Relinquitur igitur quod tres sunt notiones constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Et has quidem notiones necesse est proprietates esse. Id enim quod personam constituit, oportet soli illi personae convenire, principia enim individuationis non possunt pluribus convenire. Dicuntur igitur praedictae tres notiones personales proprietates, quasi constituentes tres personas modo praedicto. Aliae vero dicuntur proprietates seu notiones personarum, non autem personales, quia personam non constituunt.

Caput 61

[70079] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 61 tit. Quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases

[70080] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 61 Ex hoc autem apparet quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases. In resolutione enim quae fit per intellectum, remota forma, remanet subiectum formae, sicut remota albedine remanet superficies, qua remota, remanet substantia, cuius forma remota remanet materia prima; sed remoto subiecto nihil remanet. Proprietates autem personales sunt ipsae personae subsistentes, nec constituunt personas, quasi praeexistentibus suppositis advenientes: quia nihil in divinis potest esse distinctum quod absolute

dicitur, sed solum quod relativum est. Relinquitur igitur quod proprietatibus remotis personalibus per intellectum, non remanent aliquae hypostases distinctae; sed remotis notionibus non personalibus, remanent hypostases distinctae.

Caput 62

[70081] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 62 tit. Quomodo, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneat essentia divina

[70082] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 62 Si quis autem quaerat, utrum remotis per intellectum proprietatibus personalibus remaneat essentia divina, dicendum est quod quodam modo remanet, quodam vero modo non. Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est, ad id quod est materialius: nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet: nam prius removentur conditiones materiales individuantes, ut accipiatur quod commune est. Quamvis autem in divinis non sit materia et forma, neque universale et particulare, est tamen in divinis commune et proprium, et suppositum naturae communi. Personae enim comparantur ad essentiam, secundum modum intelligendi, sicut supposita propria ad naturam communem. Secundum igitur primum modum resolutionis quae fit per intellectum, remotis proprietatibus personalibus, quae sunt ipsae personae subsistentes, non remanet natura communis; modo autem secundo remanet.

Caput 63

[70083] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 63 tit. De ordine actuum personalium ad proprietates personales

[70084] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 63 Potest autem ex dictis manifestum esse, qualis

sit ordo secundum intellectum actuum personalium ad proprietates personales. Proprietates enim personales sunt subsistentes personae: persona autem subsistens in quacumque natura agit communicando suam naturam in virtute suae naturae; nam forma speciei est principium generandi simile secundum speciem. Cum igitur actus personales ad communicationem naturae divinae pertineant, oportet quod persona subsistens communicet naturam communem virtute ipsius naturae. Et ex hoc duo possunt concludi. Quorum unum est quod potentia generativa in patre sit ipsa natura divina, nam potentia quodcumque agendi, est principium cuius virtute aliquid agitur. Aliud est quod actus personalis, scilicet generatio, secundum modum intelligendi praesupponit et naturam divinam et proprietatem personalem patris, quae est ipsa hypostasis patris, licet huiusmodi proprietas, inquantum relatio est, ex actu consequatur. Unde si in patre attendatur quod subsistens persona est, dici potest, quod quia pater est, generat; si autem attendatur quod relationis est, e converso dicendum videtur, quod quia generat, pater est.

Caput 64

[70085] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 64 tit. Quomodo oportet recipere generationem respectu patris, et respectu filii

[70086] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 64 Sciendum est tamen, quod alio modo oportet accipere ordinem generationis activae ad paternitatem, alio modo generationis passivae, sive nativitatis ad filiationem. Generatio enim activa praesupponit ordine naturae personam generantis; sed generatio passiva sive nativitas ordine naturae praecedit personam genitam, quia persona genita nativitate sua habet ut sit. Sic igitur generatio activa secundum modum intelligendi praesupponit paternitatem, secundum quod est constitutiva personae patris; nativitas autem non praesupponit filiationem, secundum quod est constitutiva personae filii, sed secundum intelligendi modum praecedit eam utroque modo, scilicet et secundum quod est constitutiva personae, et secundum quod est relatio. Et similiter intelligendum est de his quae pertinent ad processionem spiritus sancti.

Caput 65

[70087] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 65 tit. Quomodo actus notionales a personis non differunt nisi secundum rationem

[70088] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 65 Ex ordine autem assignato inter actus notionales et proprietates notionales, non intendimus quod actus notionales, secundum rem a proprietatibus personalibus differant, sed solum secundum modum intelligendi. Sicut enim intelligere Dei est ipse Deus intelligens, ita et generatio patris est ipse pater generans, licet alio modo significentur. Similiter etiam licet una persona plures notiones habeat, non tamen in ea est aliqua compositio. Innascibilitas enim, cum sit proprietas negativa, nullam compositionem facere potest. Duae vero relationes quae sunt in persona patris, scilicet paternitas et communis spiratio, sunt quidem idem secundum rem prout comparantur ad personam patris: sicut enim paternitas est pater, ita et communis spiratio in patre est pater, et in filio est filius. Differunt autem secundum ea ad quae referuntur: nam paternitate pater refertur ad filium, communi spiratione ad spiritum sanctum; et similiter filius filiatione quidem ad patrem, communi vero spiratione ad spiritum sanctum.

Caput 66

[70089] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 66 tit. Quod proprietates relativae sunt ipsa divina essentia

[70090] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 66 Oportet autem quod ipsae proprietates relativae sint ipsa divina essentia. Proprietates enim relativae sunt ipsae personae subsistentes. Persona autem subsistens in divinis non potest esse aliud quam divina essentia: essentia autem divina est ipse Deus, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod proprietates relativae sint secundum rem idem quod divina essentia. Item. Quidquid est in aliquo praeter essentiam eius, inest ei accidentaliter. In Deo autem nullum accidens esse potest, ut supra ostensum est. Proprietates igitur relativae non sunt aliud ab essentia divina secundum rem.

Caput 67

[70091] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 67 tit. Quod relationes non sunt exterius affixae, ut Porretani dixerunt

[70092] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 67 Non autem dici potest quod proprietates praedictae non sint in personis, sed exterius ad eas se habeant, sicut Porretani dixerunt. Relationes enim reales oportet esse in rebus relatis, quod quidem in creaturis manifestum est: sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subiectis. Relationes autem istae quibus personae distinguuntur in divinis, sunt relationes reales, ut supra ostensum est. Igitur oportet quod sint in personis divinis, non quidem sicut accidentia: nam et alia quae in creaturis sunt accidentia, ad Deum translata a ratione accidentium cadunt, ut sapientia et iustitia, et alia huiusmodi, ut supra ostensum est. Praeterea. In divinis non potest esse distinctio nisi per relationes: nam quaecumque absolute dicuntur, communia sunt. Si igitur relationes exterius se habeant ad personas, nulla in ipsis personis distinctio remanebit. Sunt igitur proprietates relativae in personis, ita tamen quod sunt ipsae personae, et etiam ipsa essentia divina; sicut sapientia et bonitas dicuntur esse in Deo, et sunt ipse Deus et essentia divina, ut supra ostensum est.

Caput 68

[70093] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 68 tit. De effectibus divinitatis, et primo de esse

[70094] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 68 His igitur consideratis quae ad unitatem essentiae divinae pertinent et ad personarum Trinitatem, restat de effectibus Trinitatis considerandum. Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, a Deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quae sunt post in ordine illo; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim imperfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis. Ostensum est autem supra, quod Deus est primum et perfectissimum ens: unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent. Adhuc. Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitatem ab eo quod est ignis per

essentiam suam. Ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt.

Caput 69

[70095] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 69 tit. Quod Deus in creando res non praesupponit materiam

[70096] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 69 Hoc autem ostendit quod Deus in creando res non praeexigit materiam ex qua operetur. Nullum enim agens praeexigit ad suam actionem id quod per suam actionem producit, sed solum ea praeexigit quae sua actione producere non potest: aedificator enim lapides et ligna ad suam actionem praeexigit, quia ea sua actione producere non potest; domum autem producit in agendo, sed non praesupponit. Necesse est autem materiam produci per actionem Dei, cum ostensum sit, quod omne quod quolibet modo est, Deum habeat causam existendi. Relinquitur igitur quod Deus in agendo materiam non praesupponit. Adhuc. Actus naturaliter prior est potentia, unde et per prius competit sibi ratio principii. Omne autem principium quod in creando aliud principium praesupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia, inconveniens est quod Deus in agendo materiam praesupponat. Item. Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares, effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quae facit aliquid esse in actu, praesupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est. Non igitur praeexigit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare: et inde est quod fides Catholica eum creatorem confitetur.

Caput 70

[70097] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 70 tit. Quod creare soli Deo convenit

[70098] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 70 Hoc etiam apparet, quod soli Deo convenit esse creatorem. Nam creare illi causae convenit quae aliam universaliorem non praesupponit, ut ex dictis patet. Hoc autem soli Deo competit. Solus igitur ipse est creator. Item. Quanto potentia est magis remota ab actu, tanto oportet esse maiorem virtutem per quam reducatur in actum. Sed quantacumque distantia potentiae ad actum detur, semper remanet maior distantia, si ipsa potentia subtrahatur. Creare igitur aliquid ex nihilo requirit infinitam virtutem. Sed solus Deus est infinitae virtutis, cum ipse sit infinitae essentiae. Solus igitur Deus potest creare.

Caput 71

[70099] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 71 tit. Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus

[70100] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 71 Manifestum est autem ex praeostensis, quod causa diversitatis in rebus non est materiae diversitas. Ostensum est enim, quod materia non praesupponitur actioni divinae, qua res in esse producit. Causa autem diversitatis rerum non est ex materia, nisi secundum quod materia ad rerum productionem praeexigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiae diversae inducantur formae. Non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia. Adhuc. Secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum. Sed non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas: nam actus melior est potentia, id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis.

Caput 72

[70101] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 72 tit. Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est

[70102] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 72 Si autem hoc modo se habeant res ad unitatem et multitudinem, sicut se habent ad esse, totum autem esse rerum dependet a Deo, ut ostensum est, pluralitatis rerum causam ex Deo esse oportet. Quod quidem qualiter sit, considerandum est. Necesse est enim quod omne agens agat sibi simile, secundum quod possibile est. Non autem erat possibile quod similitudinem divinae bonitatis res a Deo productae consequerentur in ea simplicitate secundum quam invenitur in Deo: unde oportuit quod id quod est unum et simplex, repraesentaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter. Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur. Item. Unumquodque causatum finitum est: solius enim Dei est essentia infinita, ut supra ostensum est. Quodlibet autem finitum per additionem alterius redditur maius. Melius igitur fuit diversitatem in rebus creatis esse, ut sic plura bona essent, quam quod esset unum tantum genus rerum a Deo productum. Optimi autem est optima adducere. Conveniens igitur fuit Deo quod in rebus diversitatem produceret.

Caput 73

[70103] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 73 tit. De diversitate rerum, gradu et ordine

[70104] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 73 Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinae bonitatis pertinet, ut suae bonitatis similitudinem rebus causatis communicet, quantum possibile est. Deus autem non tantum in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit, et ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creatarum similitudo ad Deum, necessarium fuit, ut quaedam res aliis constituerentur meliores, et ut quaedam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo. Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentiis contrariis. In contrarietate autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contrariorum perfectius est. Oportet igitur rerum diversitatem cum quodam ordine a Deo esse institutam, ut scilicet quaedam sint aliis potiora.

Caput 74

[70105] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 74 tit. Quomodo res creatae quaedam plus habent de potentia, minus de actu, quaedam e converso

[70106] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 74 Quia vero unumquodque intantum nobile et perfectum est, inquantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione; necesse est ea quae sunt suprema in entibus, magis esse in actu, et minus de potentia habere, quae autem inferiora sunt magis in potentia esse. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt, et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Huiusmodi igitur quae sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepta sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam, huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt a Deo. Necesse est autem huiusmodi substantias incorporales incorruptibiles esse. In omnibus enim corruptibilibus est potentia ad non esse. In iis autem non est, ut dictum est. Sunt igitur incorruptibiles. Item. Nihil corrumpitur nisi per separationem formae ab ipso, nam esse semper consequitur formam. Huiusmodi autem substantiae, cum sint formae subsistentes, non possunt separari a suis formis, et ita esse amittere non possunt. Ergo sunt incorruptibiles. Sunt autem inter utraque praedictorum quaedam media, in quibus etsi non sit potentia ad esse et non esse, est tamen in eis potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt corpora caelestia, quae generationi et corruptioni non subiiciuntur, quia in iis contrarietates non inveniuntur, et tamen sunt mutabilia secundum locum: sic autem invenitur in aliquibus materia sicut et motus, est enim motus actus existentis in potentia. Habent igitur huiusmodi corpora materiam non subiectam generationi et corruptioni, sed solum loci mutationi.

Caput 75

[70107] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 75 tit. Quod quaedam sunt substantiae intellectuales, quae immateriales dicuntur

[70108] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 75 Praedictas autem substantias, quas immateriales diximus, necesse est etiam intellectuales esse. Ex hoc enim aliquid intellectuale est quod immune est a materia, quod ex ipso intelligendi modo percipi potest. Intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum. Manifestum est autem aliquid esse actu intelligibile per hoc quod est a materia separatum: nam et de rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus nisi per abstractionem a materia. Unde oportet idem iudicium de intellectu esse, ut scilicet quae sunt immaterialia, sint intellectualia. Item. Substantiae immateriales sunt primae et supremae in entibus, nam actus naturaliter est prior potentia. Omnibus autem rebus apparet intellectus esse superior: intellectus enim utitur corporalibus quasi instrumentis. Oportet igitur substantias immateriales intellectuales esse. Adhuc. Quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse tantum, velut inanimata; quaedam autem quantum ad esse et vivere, ut plantae; quaedam autem quantum ad sentire, ut animalia; supremus autem modus est per intellectum, et maxime Deo conveniens. Supremae igitur creaturae sunt intellectuales: et quia inter caeteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutae.

Caput 76

[70109] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 76 tit. Quomodo tales substantiae sunt arbitrio liberae

[70110] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 76 Per hoc autem ostenditur, quod sunt arbitrio liberae. Intellectus enim non agit aut appetit sine iudicio, sicut inanimata; neque est iudicium intellectus ex naturali impetu, sicut in brutis, sed ex propria apprehensione: quia intellectus et finem cognoscit, et id quod est ad finem, et habitudinem unius ad alterum; et ideo ipse sui iudicii causa esse potest, quo appetat et agat aliquid propter finem. Liberum autem dicimus quod sui causa est. Appetit igitur et agit intellectus libero iudicio, quod est esse liberum arbitrio. Supremae

igitur substantiae sunt arbitrio liberae. Adhuc. Liberum est quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum. Appetitus autem substantiae intellectivae non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum: sequitur enim apprehensionem intellectus, quae est de bono universaliter. Igitur appetitus substantiae intelligentis est liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum.

Caput 77

[70111] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 77 tit. Quod in eis est ordo et gradus secundum perfectionem naturae

[70112] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 77 Sicut autem hae substantiae intelligentes quodam gradu aliis substantiis praeponuntur, ita etiam ipsas substantias necesse est aliquibus gradibus ab invicem distare. Non enim ab invicem differre possunt materiali differentia, cum materia careant: unde si in eis est pluralitas, necesse est eam per distinctionem formalem causari, quae diversitatem speciei constituit. In quibuscumque autem est speciei diversitatem accipere, necesse est in eis gradum quemdam et ordinem considerare: cuius ratio est, quia sicut in numeris additio vel subtractio unitatis speciem variat, ita per additionem et subtractionem differentiarum res naturales specie differentes inveniuntur; sicut quod est animatum tantum, ab eo differt quod est animatum et sensibile; et quod est animatum et sensibile tantum, ab eo quod est animatum, sensibile et rationale. Necesse est igitur praedictas immateriales substantias secundum quosdam gradus et ordines esse distinctas.

Caput 78

[70113] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 78 tit. Qualiter est in eis ordo et gradus in intelligendo

[70114] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 78 Et quia secundum modum substantiae rei est modus operationis, necesse est quod superiores earum nobilius intelligant, utpote formas intelligibiles et

virtutes magis universales et magis unitas habentes: inferiores autem esse debiliores in intelligendo, et habere formas magis multiplicatas et minus universales.

Caput 79

[70115] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 79 tit. Quod substantia per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium

[70116] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 79 Cum autem non sit in rebus in infinitum procedere, sicut est invenire supremam in praedictis substantiis, quae propinquissime accedit ad Deum, ita necesse est inveniri infimam, quae maxime appropinquat materiae corporali. Et hoc quidem taliter potest esse manifestum. Intelligere enim homini supra alia animalia convenit. Manifestum est enim quod homo solus universalia considerat, et habitudines rerum, et res immateriales, quae solum intelligendo percipiuntur. Impossibile est autem quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivae careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura: sic enim cognoscuntur colores, inquantum colorum species recipiuntur in pupilla; recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur. Intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibilium. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illud organum esse denudatum ab omni natura sensibili, quod est impossibile. Item. Omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscitur quo species cogniti est apud ipsam, nam haec est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quae in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam universalem a materialibus conditionibus individuantibus. Impossibile est ergo quod species rei cognitae sit in intellectu materialiter: ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale est materiale. Idem etiam apparet ex hoc quod sensus debilitatur et corrumpitur ab excellentibus sensibilibus, sicut auditus a magnis sonis, et visus a rebus valde fulgidis, quod accidit, quia solvitur organi harmonia. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibilium: nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia, sed magis. Si igitur homo inveniatur intelligens, et intelligere hominis non sit per organum corporale, oportet quod sit aliqua substantia incorporea, per quam homo intelligat. Nam quod per se potest operari sine corpore, etiam eius substantia non dependet a corpore. Omnes enim virtutes et formae quae per se subsistere non possunt sine corpore, operationem habere non possunt sine corpore: non enim calor per se calefacit, sed corpus per calorem. Haec igitur substantia incorporea per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium, et maxime materiae

propinqua.

Caput 80

[70117] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 80 tit. De differentia intellectus, et modo intelligendi

[70118] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 80 Cum autem esse intelligibile sit supra esse sensibile, sicut intellectus supra sensum, ea autem quae sunt inferiora in entibus, imitantur ut possunt superiora, sicut corpora generabilia et corruptibilia imitantur aliquo modo circulationem caelestium corporum, necesse est et sensibilia intelligibilibus suo modo assimilari; et sic ex similitudine sensibilium utcumque possumus devenire in notitiam intelligibilium. Est autem in sensibilibus aliquid quasi supremum quod est actus, scilicet forma, et aliquid infimum quod est potentia tantum, scilicet materia, et aliquid medium, scilicet compositum ex materia et forma. Sic etiam in esse intelligibili considerandum est: nam supremum intelligibile, quod est Deus, est actus purus; substantiae vero intellectuales aliae sunt habentes aliquid de actu et de potentia secundum esse intelligibile; infima vero intellectualium substantiarum, per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili. Huic etiam attestatur quod homo invenitur a principio potentia tantum intelligens, et postmodum paulatim reducitur in actum; et inde est quod id per quod homo intelligit, vocatur intellectus possibilis.

Caput 81

[70119] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 81 tit. Quod intellectus possibilis in homine accipit formas intelligibiles a rebus sensibilibus

[70120] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 81 Quia vero, ut dictum est, quanto substantia intellectualis est altior, tanto formas intelligibiles universaliores habet, consequens est ut intellectus humanus, quem possibilem diximus, inter alias intellectuales substantias formas habeat minus universales, et inde est quod formas intelligibiles a rebus sensibilibus accipit. Hoc etiam aliter

consideranti manifestum esse potest. Oportet enim formam esse proportionatam susceptibili. Sicut igitur intellectus possibilis humanus inter omnes substantias intellectuales propinquior invenitur materiae corporali, ita necesse est quod eius formae intelligibiles rebus materialibus sint maxime propinquae.

Caput 82

[70121] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 82 tit. Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum

[70122] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 82 Considerandum autem quod formae in rebus corporeis particulares sunt, et materiale esse habentes; in intellectu vero universales sunt, et immateriales: quod quidem demonstrat intelligendi modus. Intelligimus enim universaliter et immaterialiter. Modus autem intelligendi speciebus intelligibilibus, quibus intelligimus, necesse est quod respondeat. Oportet igitur, cum de extremo ad extremum non perveniatur nisi per medium, quod formae a rebus corporeis ad intellectum perveniant per aliqua media. Huiusmodi autem sunt potentiae sensitivae, quae formas rerum materialium recipiunt sine materia: fit enim in oculo species lapidis, sed non materia, recipiuntur tamen in potentiis sensitivis formae rerum particulariter, nam potentiis sensitivis non nisi particularia cognoscimus. Necesse igitur fuit hominem, ad hoc quod intelligat, etiam sensus habere. Huius autem signum est quod cui deficit unus sensus, deficit scientia sensibilium quae illo sensu comprehenduntur, sicut caecus natus de coloribus scientiam habere non potest.

Caput 83

[70123] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 83 tit. Quod necesse est ponere intellectum agentem

[70124] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 83 Inde manifestum fit quod scientia rerum in intellectu nostro non causatur per participationem aut influxum aliquarum formarum actu intelligibilium per

se subsistentium, sicut Platonici posuerunt, et alii quidam ipsos sequentes, sed intellectus acquirit eam a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus. Sed cum in potentiis sensitivis formae rerum sint particulares, ut dictum est, non sunt intelligibiles actu, sed potentia tantum. Intellectus enim non nisi universalia intelligit. Quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi ab aliquo agente. Oportet igitur quod sit aliquod agens quod species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles actu. Hoc autem non potest facere intellectus possibilis, ipse enim magis est in potentia ad intelligibilia quam intelligibilium activus. Necesse est igitur ponere alium intellectum, qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut lumen facit colores visibiles potentia, esse visibiles actu, et hunc dicimus intellectum agentem, quem ponere non esset necesse, si formae rerum essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt. Sic igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis iam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur intellectus in habitu, cum species intelligibiles iam sic habet ut eis possit uti cum voluerit, medio quodam modo inter potentiam puram et actum completum. Cum vero praedictas species in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis: propter quod dicitur quod intellectus in actu est intellectum in actu.

Caput 84

[70125] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 84 tit. Quod anima humana est incorruptibilis

[70126] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 84 Necesse est autem secundum praemissa, intellectum quo homo intelligit, incorruptibilem esse. Unumquodque enim sic operatur secundum quod habet esse. Intellectus autem habet operationem in qua non communicat sibi corpus, ut ostensum est, ex quo patet quod est operans per seipsum. Ergo est substantia subsistens in suo esse. Ostensum est autem supra, quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. Ergo intellectus quo homo intelligit, est incorruptibilis. Adhuc. Proprium subiectum generationis et corruptionis est materia. Intantum igitur unumquodque a corruptione recedit, inquantum recedit a materia: ea enim quae sunt composita ex materia et forma, sunt per se corruptibilia; formae autem materiales sunt corruptibiles per accidens, et non per se; formae autem immateriales, quae materiae proportionem excedunt, sunt incorruptibiles omnino. Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur, quod eius operatio ostendit: non enim intelligimus aliqua nisi per hoc quod ipsa a materia separamus. Est igitur intellectus secundum naturam incorruptibilis. Item. Corruptio

absque contrarietate esse non potest, nihil enim corrumpitur nisi a suo contrario: unde corpora caelestia, in quibus non est contrarietas, sunt incorruptibilia. Sed contrarietas longe est a natura intellectus, in tantum quod ea quae secundum se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt: est enim contrariorum ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud. Impossibile est igitur quod intellectus sit corruptibilis.

Caput 85

[70127] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 85 tit. De unitate intellectus possibilis

[70128] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 85 Forte autem aliquis dicet, quod intellectus quidem incorruptibilis est, sed est unus in omnibus hominibus, et sic quod post corruptionem omnium hominum remanet, non est nisi unum. Quod autem sit unus tantum intellectus in omnibus, multipliciter adstrui potest. Primo quidem ex parte intelligibilis. Quia si est alius intellectus in me, alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me, et alia in te, et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, et aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuorum, et ita non erit universalis, sed individualis. Ex quo videtur sequi quod non sit intellecta in actu, sed in potentia tantum: nam intentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non in actu. Deinde quia, cum ostensum sit quod intellectus est substantia subsistens in suo esse, substantiae autem intellectuales plures numero non sint in specie una, ut supra etiam ostensum est, sequitur quod si alius est intellectus in me et alius in te secundum numerum, quod sit etiam alius specie, et sic ego et tu non sumus eiusdem speciei. Item. Cum in natura speciei omnia individua communicent, oportet poni aliquid praeter naturam speciei, secundum quod ab invicem individua distinguuntur. Si igitur in omnibus hominibus est unus intellectus secundum speciem, plures autem secundum numerum, oportet ponere aliquid quod faciat numero differre unum intellectum ab alio. Hoc autem non potest esse aliquid quod sit de substantia intellectus, cum intellectus non sit compositus ex materia et forma. Ex quo sequitur quod omnis differentia quae accipi posset secundum id quod est de substantia intellectus, sit differentia formalis et diversificans speciem. Relinquitur ergo quod intellectus unius hominis non possit esse alius numero ab intellectu alterius, nisi propter diversitatem corporum. Corruptis ergo corporibus diversis, videtur quod non remaneant plures intellectus, sed unus tantum. Hoc autem quod impossibile sit, evidenter apparet. Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates vel Plato, intelligat: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando

igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quo formaliter intelligit, sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Illud ergo quo agit agens, est actus eius, sicut calor quo calidum calefacit, est actus eius. Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis, et eadem ratione illius. Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum, quia diversorum secundum numerum, non est idem esse. Unumquodque autem habet esse per suam formam. Impossibile est igitur quod intellectus quo homo intelligit, sit unus in omnibus. Huius autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes, conantur invenire viam evadendi. Dicunt enim, quod intellectus possibilis, de quo supra est habitum, recipit species intelligibiles, quibus fit in actu. Species autem intelligibiles sunt quodammodo in phantasmatibus. Inquantum igitur species intelligibilis est in intellectu possibili et in phantasmatibus quae sunt in nobis, intantum intellectus possibilis continuatur et unitur nobiscum, ut sic per ipsum intelligere possimus. Haec autem responsio omnino nulla est. Primo quidem, quia species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia tantum, secundum autem quod est in intellectu possibili, est intellecta in actu. Secundum igitur quod est in intellectu possibili non est in phantasmatibus, sed magis a phantasmatibus abstracta. Nulla ergo remanet unio intellectus possibilis ad nos. Deinde dato quod sit aliqua unio, non tamen sufficeret ad hoc quod faceret nos intelligentes. Per hoc enim quod species alicuius est in intellectu, non sequitur quod se ipsum intelligat, sed quod intelligatur: non enim lapis intelligit, etiam si eius species sit in intellectu possibili. Neque igitur per hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis, sunt in intellectu possibili, sequitur quod nos simus intelligentes, sed magis quod nos simus intellecti, vel potius phantasmata quae sunt in nobis. Hoc autem evidentius apparet, si quis consideret comparationem quam facit Aristoteles in III de anima, dicens, quod intellectus se habet ad phantasmata sicut visus ad colores. Manifestum est autem quod per hoc quod species colorum qui sunt in pariete, sunt in visu, non habet paries quod videat, sed magis videatur. Neque ergo etiam ex hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis, fiunt in intellectu, sequitur quod nos simus intelligentes, sed quod simus intellecti. Amplius, si nos per intellectum formaliter intelligimus, oportet quod ipsum intelligere intellectus, sit intelligere hominis, sicut eadem est calefactio ignis et caloris. Si igitur idem est intellectus numero in me et in te, sequitur de necessitate quod respectu eiusdem intelligibilis sit idem intelligere meum et tuum, dum scilicet simul aliquid idem intelligimus; quod est impossibile: non enim diversorum operantium potest esse una et eadem numero operatio. Impossibile est igitur quod sit unus intellectus in omnibus. Sequitur ergo quod si intellectus est incorruptibilis, ut ostensum est, quod destructis corporibus remaneant plures intellectus secundum numerum hominum. Ea vero quae in contrarium obiiciuntur, facile est solvere. Prima enim ratio multipliciter deficit. Primo quidem concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus: dico autem intellectum id quod est intellectus obiectum; obiectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei. Non enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus, sed sunt de naturis rerum, sicut etiam obiectum visus est color, non species coloris, quae est in oculo. Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, non tamen est nisi unum intellectum apud omnes, sicut unum coloratum est quod a diversis inspicientibus videtur. Secundo, quia non est necessarium, si aliquid est individuum, quod sit intellectum in potentia et non in actu, sed hoc est verum in illis tantum quae individuantur per materiam: oportet enim illud quod est intellectum in actu, esse immateriale. Unde substantiae immateriales, licet sint quaedam individua per se existentia, sunt tamen intellecta in actu: unde et species intelligibiles, quae sunt immateriales, licet sint aliae numero in me et in te, non propter hoc perdunt quin sint intelligibiles actu; sed intellectus intelligens per eas suum obiectum reflectitur supra se ipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit. Deinde considerandum est, quod si ponatur unus intellectus omnium hominum, adhuc est eadem difficultas, quia adhuc remanet multitudo intellectuum, cum sint plures substantiae separatae intelligentes, et ita sequeretur secundum eorum rationem quod intellecta essent secundum numerum diversa, et per consequens individualia, et non intellecta in actu primo. Patet igitur quod praemissa ratio si aliquid necessitatis haberet, auferret pluralitatem intellectuum simpliciter, et non solum in hominibus. Unde cum haec conclusio sit falsa, manifestum est quod ratio non ex necessitate concludit. Secunda ratio solvitur facile, si quis consideret differentiam intellectualis animae ad substantias separatas. Anima enim intellectiva ex natura suae speciei hoc habet ut uniatur alicui corpori ut forma, unde et in definitione animae cadit corpus, et propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diversificantur animae secundum numerum, quod non est in substantiis separatis. Ex quo etiam patet qualiter tertia ratio sit solvenda. Non enim anima intellectiva ex natura suae speciei habet corpus partem sui, sed unibilitatem ad ipsum: unde per hoc quod est unibilis diversis corporibus, diversificatur secundum numerum, quod etiam manet in animabus, corporibus destructis: sunt enim unibiles corporibus diversis, licet non actu unitae.

Caput 86

[70129] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 86 tit. De intellectu agente, quod non est unus in omnibus

[70130] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 86 Fuerunt autem quidam, qui licet concederent intellectum possibilem diversificari in hominibus, posuerunt tamen intellectum agentem unum respectu omnium esse. Quae quidem opinio licet sit tolerabilior quam praemissa, similibus tamen rationibus confutari potest. Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta et intelligere ea; actio autem intellectus agentis facere intellecta in actu abstrahendo ipsa. Utrumque autem horum huic homini convenit: nam hic homo, ut Socrates vel Plato, et recipit intellecta, et abstrahit, et intelligit abstracta. Oportet igitur quod tam intellectus possibilis quam intellectus agens uniatur huic homini ut forma, et sic oportet quod uterque multiplicetur numero secundum numerum hominum. Item.

Agens et patiens oportet esse ad invicem proportionata, sicut materia et forma, nam materia fit in actu ab agente; et inde est quod cuilibet potentiae passivae respondet potentia activa sui generis. Actus enim et potentia unius generis sunt. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem sicut potentia activa ad passivam, ut ex dictis patet. Oportet igitur utrumque esse unius generis. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus a nobis, sed unitus nobis ut forma, et multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est, necesse est etiam quod intellectus agens sit aliquid unitum nobis formaliter, et multiplicetur secundum numerum hominum.

Caput 87

[70131] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 87 tit. Quod intellectus possibilis et agens fundantur in essentia animae

[70132] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 87 Cum autem intellectus agens et possibilis nobis formaliter uniantur, necesse est dicere quod in eadem essentia animae conveniant. Omne enim quod alicui unitur formaliter, unitur ei per modum formae substantialis, aut per modum formae accidentalis. Si igitur intellectus possibilis et agens uniantur homini per modum formae substantialis, cum unius rei non sit nisi una forma substantialis, necesse est dicere quod intellectus possibilis et agens conveniant in una essentia formae, quae est anima. Si vero uniantur homini per modum formae accidentalis, manifestum est quod neutrum potest esse accidens corpori; et ex hoc quod operationes eorum sunt absque organo corporali, ut supra ostensum est, sequitur quod uterque eorum sit accidens animae. Non est autem in uno homine nisi una anima. Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis in una essentia animae conveniant. Item. Omnis actio quae est propria alicui speciei, est a principiis consequentibus formam quae dat speciem. Intelligere autem est operatio propria humanae speciei. Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis, qui sunt principia huius operationis, sicut ostensum est, consequantur animam humanam, a qua homo habet speciem. Non autem sic consequuntur eam quasi ab ipsa procedentia in corpus, quia, ut ostensum est, praedicta operatio est sine organo corporali. Cuius autem est potentia, eius et actio. Relinquitur ergo quod intellectus possibilis et agens conveniant in una essentia animae.

Caput 88

[70133] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 88 tit. Qualiter istae duae potentiae conveniant in una essentia animae

[70134] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 88 Considerandum autem relinquitur quomodo hoc possit esse. Videtur enim circa hoc aliqua difficultas suboriri. Intellectus enim possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Intellectus autem agens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu, et sic oportet quod comparetur ad ea sicut actus ad potentiam. Non videtur autem possibile quod idem respectu eiusdem sit in potentia et in actu. Sic igitur impossibile videtur quod in una substantia animae conveniant intellectus possibilis et agens. Haec autem dubitatio de facili solvitur, si quis consideret qualiter intellectus possibilis sit in potentia respectu intelligibilium, et qualiter intellectus agens faciat ea esse in actu. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia secundum quod non habet in sui natura aliquam determinatam formam rerum sensibilium, sicut pupilla est in potentia ad omnes colores. Inquantum ergo phantasmata a rebus sensibilibus abstracta sunt similitudines determinatarum rerum sensibilium, comparantur ad intellectum possibilem sicut actus ad potentiam: sed tamen phantasmata sunt in potentia ad aliquid quod anima intellectiva habet in actu, scilicet esse abstractum a materialibus conditionibus. Et quantum ad hoc anima intellectiva comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam. Non est autem inconveniens quod aliquid respectu eiusdem sit in actu et in potentia secundum diversa: propter hoc enim naturalia corpora agunt et patiuntur ad invicem, quia utrumque est in potentia respectu alterius. Sic igitur non est inconveniens quod eadem anima intellectiva sit in potentia respectu omnium intelligibilium, prout ponitur in ea intellectus possibilis, et comparetur ad ea ut actus, prout ponitur in ea intellectus agens. Et hoc manifestius apparebit ex modo quo intellectus facit intelligibilia in actu. Non enim intellectus agens sic facit intelligibilia in actu quasi ab ipso effluant in intellectum possibilem. Sic enim non indigeremus phantasmatibus et sensu ad intelligendum; sed facit intelligibilia in actu abstrahendo ea a phantasmatibus, sicut lumen facit quodammodo colores in actu, non quasi habeat eos apud se, sed inquantum dat eis quodammodo visibilitatem. Sic igitur aestimandum est unam esse animam intellectivam quae caret naturis rerum sensibilium et potest eas recipere per modum intelligibilem, et quae phantasmata facit intelligibilia in actu abstrahendo ab eis species intelligibiles. Unde potentia eius secundum quam est receptiva intelligibilium specierum, dicitur intellectus possibilis; potentia autem eius secundum quam abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, vocatur intellectus agens, qui est quasi quoddam lumen intelligibile, quod anima intellectiva participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium.

Caput 89

[70135] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 89 tit. Quod omnes potentiae in essentia animae radicantur

[70136] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 89 Non solum autem intellectus agens et possibilis in una essentia animae humanae conveniunt, sed etiam omnes aliae potentiae, quae sunt principia operationum animae. Omnes enim huiusmodi potentiae quodammodo in anima radicantur: quaedam quidem, sicut potentiae vegetativae et sensitivae partis, in anima sunt sicut in principio, in coniuncto autem sicut in subiecto, quia earum operationes coniuncti sunt, et non solum animae: cuius est enim actio, eius est potentia; quaedam vero sunt in anima sicut in principio et in subiecto, quia earum operationes sunt animae absque organo corporali, et huiusmodi sunt potentiae intellectivae partis. Non est autem possibile esse plures animas in homine. Oportet igitur quod omnes potentiae animae ad eamdem animam pertineant.

Caput 90

[70137] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 90 tit. Quod unica est anima in uno corpore

[70138] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 90 Quod autem impossibile sit esse plures animas in uno corpore, sic probatur. Manifestum est enim animam esse formam substantialem habentis animam, ex hoc quod per animam animatum genus et speciem sortitur. Impossibile est autem plures formas substantiales eiusdem esse rei. Forma enim substantialis in hoc differt ab accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei quod iam est hoc aliquid, et facit ipsum esse quale vel quantum, vel qualiter se habens. Si igitur plures formae substantiales sint unius et eiusdem rei, aut prima earum facit hoc aliquid, aut non. Si non facit hoc aliquid, non est forma substantialis. Si autem facit hoc aliquid, ergo omnes formae consequentes adveniunt ei quod iam est hoc aliquid. Nulla igitur consequentium erit forma substantialis, sed accidentalis. Sic igitur patet quod impossibile est formas substantiales esse plures unius et eiusdem rei. Neque igitur possibile est plures animas in uno et eodem esse. Adhuc: patet quod homo dicitur vivens secundum quod habet animam vegetabilem, animal autem secundum quod habet animam sensitivam, homo autem secundum quod habet animam intellectivam. Si igitur sunt tres animae in

homine, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis, sequitur quod homo secundum aliam animam ponatur in genere, et secundum aliam speciem sortiatur. Hoc autem est impossibile: sic enim ex genere et differentia non fieret unum simpliciter, sed unum per accidens, vel quasi congregatum, sicut musicum et album, quod non est esse unum simpliciter. Necesse est igitur in homine unam tantum animam esse.

Caput 91

[70139] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 91 tit. Rationes quae videntur probare quod in homine sunt plures animae

[70140] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 91 Videntur autem quaedam huic sententiae adversari. Primo quidem quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Animal autem est genus hominis, rationale autem est differentia constitutiva eius. Cum igitur animal sit corpus animatum anima sensitiva, videtur quod corpus animatum anima sensitiva adhuc sit in potentia respectu animae rationalis, et sic anima rationalis esset anima alia a sensitiva. Item. Intellectus non habet organum corporale; sensitivae autem potentiae et nutritivae habent organum corporale. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit et intellectiva et sensitiva, quia non potest esse idem separatum et non separatum. Adhuc. Anima rationalis est incorruptibilis, ut supra ostensum est, vegetabilis autem anima et sensibilis sunt corruptibiles, quia sunt actus corruptibilium organorum. Non est igitur eadem anima vegetabilis et sensibilis et rationalis, cum impossibile sit idem esse corruptibile et incorruptibile. Praeterea. In generatione hominis apparet vita, quae est per animam vegetabilem, antequam conceptum appareat esse animal per sensum et motum, et prius demonstratur animal esse per motum et sensum quam habeat intellectum. Si igitur est eadem anima per quam conceptum primo vivit vita plantae, secundo vita animalis, et tertio vita hominis, sequeretur quod vegetabilis, sensibilis et rationalis sint ab exteriori principio, vel etiam intellectiva sit ex virtute quae est in semine. Utrumque autem horum videtur inconveniens: quia cum operationes animae vegetabilis et sensibilis non sint sine corpore, nec earum principia sine corpore possunt esse; operatio autem animae intellectivae est sine corpore, et sic impossibile videtur quod aliqua virtus in corpore sit eius causa. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit vegetabilis, sensibilis et rationalis.

Caput 92

[70141] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 92 tit. Solutio rationum praemissarum

[70142] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 92 Ad huiusmodi igitur dubitationes tollendas considerandum est, quod sicut in numeris species diversificantur per hoc quod una earum super alteram addit, ita etiam in rebus materialibus una species aliam in perfectione excedit. Quidquid enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plantae, et adhuc amplius; et rursus quod habent plantae, habent animalia, et aliquid plus; et sic quousque veniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter creaturas corporeas. Omne autem quod est imperfectum, se habet ut materia respectu perfectioris. Et hoc quidem in diversis manifestum est. Nam elementa sunt materia corporum similium partium; et rursus corpora similium partium sunt materia respectu animalium. Et similiter in uno et eodem considerandum est. Quod enim in rebus naturalibus ad altiorem gradum perfectionis attingit, per suam formam habet quidquid perfectionis convenit inferiori naturae, et per eamdem habet id quod eidem de perfectione superadditur, sicut planta per suam animam habet quod sit substantia, et quod sit corporea, et ulterius quod sit animatum corpus. Animal autem per suam animam habet haec omnia, et ultra, quod sit sentiens; homo autem super haec omnia habet per suam animam quod sit intelligens. Si igitur in re aliqua consideretur id quod ad inferioris gradus perfectionem pertinet, erit materiale respectu eius quod pertinet ad perfectionem superioris gradus, puta, si consideretur in animali quod habet vitam plantae, hoc est quodammodo materiale respectu eius quod pertinet ad vitam sensitivam, quae est propria animali. Genus autem non est materia, alioquin non praedicaretur de toto, sed est aliquid a materia sumptum: denominatio enim rei ab eo quod est materiale in ipsa, est genus eius; et per eumdem modum differentia sumitur a forma. Et propter hoc, corpus vivum seu animatum, est genus animalis, sensibile autem differentia constitutiva ipsius; et similiter animal est genus hominis, et rationale differentia constitutiva eius. Quia igitur forma superioris gradus habet in se omnes perfectiones inferioris gradus, non est alia forma secundum rem a qua sumitur genus, et a qua sumitur differentia, sed ab eadem forma, secundum quod habet inferioris gradus perfectionem, sumitur genus; secundum vero quod habet perfectionem superioris gradus, sumitur ab ea differentia. Et sic patet quod quamvis animal sit genus hominis, et rationale sit differentia constitutiva eius, non tamen oportet quod sit in homine alia anima sensitiva et alia intellectiva, ut prima ratio obiiciebat. Per eadem autem apparet solutio secundae rationis. Dictum est enim quod forma superioris speciei comprehendit in se omnes inferiorum graduum perfectiones. Considerandum est autem, quod tanto species materialis est altior, quanto minus fuerit materiae subiecta, et sic oportet quod quanto aliqua forma est nobilior, tanto magis super materiam elevetur: unde anima humana, quae est nobilissima materialium formarum, ad summum elevationis gradum pertingit, ut scilicet habeat operationem absque communicatione materiae corporalis; tamen quia eadem anima inferiorum graduum perfectiones comprehendit, habet nihilominus et operationes in

quibus communicat materia corporalis. Manifestum est autem quod operatio procedit a re secundum eius virtutem. Oportet igitur quod anima humana habeat aliquas vires sive potentias quae sunt principia operationum quae exercentur per corpus, et has oportet esse actus aliquarum partium corporis, et huiusmodi sunt potentiae vegetativae et sensitivae partis. Habet etiam aliquas potentias quae sunt principia operationum quae sine corpore exercentur, et huiusmodi sunt intellectivae partis potentiae, quae non sunt actus aliquorum organorum. Et ideo intellectus tam possibilis quam agens dicitur separatus, quia non habent organa quorum sunt actus, sicut visus et auditus, sed sunt tantum in anima, quae est corporis forma. Unde non oportet, propter hoc quod intellectus dicitur separatus et caret organo corporali, non autem sensus, quod alia sit anima intellectiva et sensitiva in homine. Ex quo etiam patet quod nec ex hoc cogimur ponere aliam animam intellectivam et aliam sensitivam in homine, quia anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva incorruptibilis, ut alia ratio procedebat. Esse enim incorruptibile competit intellectivae parti inquantum est separata. Sicut igitur in eadem essentia animae fundantur potentiae quae sunt separatae, ut dictum est, et non separatae, ita nihil prohibet quasdam potentiarum animae simul cum corpore deficere, quasdam autem incorruptibiles esse. Secundum etiam praedicta patet solutio quartae obiectionis. Nam omnis motus naturalis paulatim ex imperfecto ad perfectum procedit; quod tamen aliter accidit in alteratione et generatione. Nam eadem qualitas suscipit magis et minus: et ideo alteratio, quae est motus in qualitate, una et continua existens, de potentia ad actum procedit de imperfecto ad perfectum. Forma vero substantialis non recipit magis et minus, quia esse substantiale uniuscuiusque est indivisibiliter se habens. Unde naturalis generatio non procedit continue per multa media de imperfecto ad perfectum, sed oportet esse ad singulos gradus perfectionis novam generationem et corruptionem. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo vivit vita plantae per animam vegetabilem; deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem, et vivit vita animalis; deinde remota hac anima per corruptionem, introducitur forma ultima et completa, quae est anima rationalis, comprehendens in se quidquid perfectionis in praecedentibus formis erat.

Caput 93

[70143] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 93 tit. De productione animae rationalis, quod non sit ex traductione

[70144] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 93 Haec autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse a virtute quae est in semine, sed a superiori agente. Virtus

enim quae est in semine, est virtus corporis cuiusdam. Anima autem rationalis excedit omnem corporis naturam et virtutem, cum ad eius intellectualem operationem nullum corpus pertingere possit. Cum igitur nihil agat ultra suam speciem, eo quod agens est nobilius patiente, et faciens facto, impossibile est quod virtus alicuius corporis producat animam rationalem: neque igitur virtus quae est in semine. Adhuc. Secundum quod unumquodque habet esse de novo, sic de novo competit ei fieri: nam eius est fieri cuius est et esse, ad hoc enim aliquid fit ut sit. Eis igitur quae secundum se habent esse, competit per se fieri, sicut rebus subsistentibus; eis autem quae per se non habent esse, non competit per se fieri, sicut accidentibus, et formis materialibus. Anima autem rationalis secundum se habet esse, quia secundum se habet operationem, ut ex dictis patet. Animae igitur rationali secundum se competit fieri. Cum igitur non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, sequitur quod non possit educi in esse nisi per creationem. Solius autem Dei est creare, ut supra ostensum est. A solo igitur Deo anima rationalis in esse producitur. Hoc etiam rationabiliter accidit. Videmus enim in artibus ad invicem ordinatis, quod suprema ars inducit ultimam formam; artes autem inferiores disponunt materiam ad ultimam formam. Manifestum est autem quod anima rationalis est ultima et perfectissima forma quam potest consequi materia generabilium et corruptibilium. Convenienter igitur naturalia agentia in inferiora causant praecedentes dispositiones et formas; supremum vero agens, scilicet Deus, causat ultimam formam, quae est anima rationalis.

Caput 94

[70145] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 94 tit. Quod anima rationalis non est de substantia Dei

[70146] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 94 Non tamen credendum est animam rationalem esse de substantia Dei, secundum quorumdam errorem. Ostensum est enim supra quod Deus simplex et indivisibilis est. Non igitur animam rationalem corpori unit quasi eamdem a sua substantia separando. Item. Ostensum est supra quod impossibile est Deum esse formam alicuius corporis. Anima autem rationalis unitur corpori ut forma. Non igitur est de substantia Dei. Adhuc. Ostensum est supra quod Deus non movetur neque per se neque per accidens, cuius contrarium in anima rationali apparet: mutatur enim de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutes. Non est igitur de substantia Dei.

Caput 95

[70147] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 95 tit. Quod illa quae dicuntur inesse a virtute extrinseca, sunt immediate a Deo

[70148] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 95 Ex his autem quae supra ostensa sunt, ex necessitate concluditur, quod illa quae non possunt produci in esse nisi per creationem, a Deo immediate sint. Manifestum est autem quod corpora caelestia non possunt produci in esse nisi per creationem. Non enim potest dici quod ex materia aliqua praeiacenti sunt facta, quia sic essent generabilia et corruptibilia et contrarietati subiecta, quod eis non competit, ut motus eorum declarat: moventur enim circulariter, motus autem circularis non habet contrarium. Relinquitur igitur quod corpora caelestia sint immediate in esse a Deo producta. Similiter etiam elementa secundum se tota non sunt ex aliqua materia praeiacenti, quia illud quod praeexisteret, haberet aliquam formam; et sic oporteret quod aliquod corpus aliud ab elementis esset prius eis in ordine causae materialis. Si tamen materia praeexistens elementis haberet formam aliam, oporteret quod unum eorum esset aliis prius in eodem ordine, si materia praecedens formam elementi haberet formam aliam. Oportet igitur etiam ipsa elementa immediate esse a Deo producta. Multo igitur magis impossibile est substantias incorporeas et invisibiles ab aliquo alio creari: omnes enim huiusmodi substantiae immateriales sunt. Non enim potest esse materia nisi dimensioni subiecta, secundum quam materia distinguitur, ut ex una materia fieri possint. Unde impossibile est quod ex materia praeiacenti causentur. Relinquitur igitur quod per creationem solum a Deo producuntur in esse: et propter hoc fides Catholica confitetur Deum esse *creatorem caeli et terrae, et omnium visibilium*, nec non etiam *invisibilium.*

Caput 96

[70149] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 96 tit. Quod Deus non agit naturali necessitate, sed a voluntate

[70150] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 96 Ex hoc autem ostenditur quod Deus res in esse produxerit non naturali necessitate, sed voluntate. Ab uno enim naturali agente non est immediate

nisi unum; agens autem voluntarium diversa producere potest: quod ideo est, quia omne agens agit per suam formam. Forma autem naturalis, per quam naturaliter aliquid agit, unius una est; formae autem intellectivae, per quas aliquid voluntate agit, sunt plures. Cum igitur a Deo immediate plura producantur in esse, ut iam ostensum est, manifestum est quod Deus in esse res produxit voluntate, et non naturali necessitate. Adhuc. Agens per intellectum et voluntatem est prius in ordine agentium agente per necessitatem naturae: nam agens per voluntatem praestituit sibi finem propter quem agit; agens autem naturale agit propter finem sibi ab alio praestitutum. Manifestum est autem ex praemissis, Deum esse primum agens. Est igitur agens per voluntatem, et non per necessitatem naturae. Item. Ostensum est in superioribus, Deum esse infinitae virtutis. Non igitur determinatur ad hunc effectum vel illum, sed indeterminate se habet ad omnes. Quod autem indeterminate se habet ad diversos effectus, determinatur ad unum producendum per desiderium, vel per determinationem voluntatis; sicut homo qui potest ambulare et non ambulare, quando vult ambulat. Oportet igitur quod effectus a Deo procedant secundum determinationem voluntatis. Non igitur agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem. Inde est quod fides Catholica Deum omnipotentem non solum creatorem, sed etiam factorem nominat: nam facere proprie est artificis qui per voluntatem operatur. Et quia omne agens voluntarium, per conceptionem sui intellectus agit, quae verbum ipsius dicitur, ut supra ostensum est, verbum autem Dei filius est: ideo fides Catholica confitetur de filio, quod per eum *omnia facta sunt*.

Caput 97

[70151] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 97 tit. Quod Deus in sua actione est immutabilis

[70152] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 97 Ex hoc autem quod voluntate res in esse producit, manifestum est quod absque sui mutatione res de novo in esse producere potest. Haec est enim differentia inter agens naturale et agens voluntarium: quod agens naturale eodem modo agit quamdiu eodem modo se habet, eo quod quale est, talia agit; agens autem voluntarium agit qualia vult. Potest autem contingere absque eius mutatione quod velit nunc agere, et prius non agere. Nihil enim prohibet adesse alicui voluntatem de operando in posterum, etiam quando non operatur, absque sui mutatione. Ita absque Dei mutatione contingere potest quod Deus, quamvis sit aeternus, res in esse produxerit non ab aeterno.

Caput 98

[70153] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 98 tit. Ratio probans motum ab aeterno fuisse, et solutio eius

[70154] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 98 Videtur autem quod si Deus voluntate aeterna et immutabili novum effectum producere possit, tamen oporteat quod novum effectum aliquis motus praecedat. Non enim videmus quod voluntas illud quod vult facere, retardet, nisi propter aliquid quod nunc est et cessat in posterum, vel quod non est, et expectatur futurum; sicut homo in aestate habet voluntatem ut induat se aliquo indumento, quod tamen ad praesens induere non vult, sed in futurum, quia nunc est calor, qui cessabit frigore adveniente in posterum. Si igitur Deus ab aeterno voluit aliquem effectum producere, et non ab aeterno produxit, videtur quod vel aliquid expectaretur futurum quod nondum erat, vel esset aliud auferendum, quod tunc erat. Neutrum autem horum sine motu contingere potest. Videtur igitur quod a voluntate praecedente non posset effectus aliquis produci in posterum nisi aliquo motu praecedente: et sic si voluntas Dei fuit aeterna de rerum productione, et res non sunt ab aeterno productae, oportet quod earum productionem praecedat motus, et per consequens mobilia; quae si a Deo producta sunt, et non ab aeterno, iterum oportet praeexistere alios motus et mobilia usque in infinitum. Huius autem obiectionis solutio facile potest perpendi, si quis differentiam consideret universalis et particularis agentis. Nam agens particulare habet actionem proportionatam regulae et mensurae quam agens universale praestituit, quod quidem in civilibus apparet. Nam legislator proponit legem quasi regulam et mensuram, secundum quam iudicari oportet ab aliquo particulari iudice. Tempus autem est mensura actionum quae fiunt in tempore. Agens enim particulare habet actionem tempori proportionatam, ut scilicet nunc et non prius agat propter aliquam determinatam rationem. Agens autem universale, quod Deus est, huiusmodi mensuram, quae tempus est, instituit, et secundum suam voluntatem. Inter res igitur productas a Deo etiam tempus est. Sicut igitur talis est uniuscuiusque rei quantitas et mensura, qualem Deus ei tribuere voluit, ita et talis est quantitas temporis qualem ei Deus dare voluit: ut scilicet tempus et ea quae sunt in tempore tunc inciperent quando Deus ea esse voluit. Obiectio autem praemissa procedit de agente quod praesupponit tempus et agit in tempore, non autem instituit tempus. Quaestio ergo qua quaeritur quare voluntas aeterna producit effectum nunc, et non prius, praesupponit tempus praeexistens, nam nunc et prius partes sunt temporis. Circa universalem igitur rerum productionem, inter quas etiam consideratur tempus, non est quaerendum quare nunc et non prius, sed quare huius temporis voluit esse mensuram: quod ex divina voluntate dependet, cui indifferens est vel hanc quantitatem vel aliam tempori assignare. Quod quidem et circa quantitatem dimensivam mundi considerari potest. Non enim quaeritur quare Deus corporalem mundum in tali situ constituit et non supra vel subtus vel secundum aliam positionis

differentiam, quia non est locus extra mundum; sed hoc ex divina voluntate provenit quod talem quantitatem mundo corporali tribueret, ut nihil eius esset extra hunc situm secundum quamcumque positionis differentiam. Licet autem ante mundum tempus non fuerit, nec extra mundum sit locus, utimur tamen tali modo loquendi, ut si dicamus, quod antequam mundus esset, nihil erat nisi Deus, et quod extra mundum non est aliquod corpus, non intelligentes per ante et extra, tempus aut locum nisi secundum imaginationem tantum.

Caput 99

[70155] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 99 tit. Rationes ostendentes quod est necessarium materiam ab aeterno creationem mundi praecessisse, et solutiones earum

[70156] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 99 Videtur autem quod etsi rerum perfectarum productio ab aeterno non fuerit, quod materiam necesse sit ab aeterno fuisse. Omne enim quod habet esse post non esse, mutatur de non esse ad esse. Si igitur res creatae, ut puta caelum et terra et alia huiusmodi, ab aeterno non fuerint, sed inceperunt esse postquam non fuerant, necesse est dicere eas mutatas esse de non esse ad esse. Omnis autem mutatio et motus subiectum aliquod habet: est enim motus actus existentis in potentia; subiectum autem mutationis per quam aliqua res in esse producitur, non est ipsa res producta, hoc enim est terminus motus; non est autem idem motus terminus et subiectum; sed subiectum praedictae mutationis est id quo res producitur, quod materia dicitur. Videtur ergo, si res in esse productae sint postquam non fuerant, quod oporteat eis materiam praeextitisse: quae si iterum producta est postquam non fuerat, oportet quod habeat aliam materiam praecedentem. Non autem est procedere in infinitum. Relinquitur igitur quod oporteat devenire ad aliquam materiam aeternam, quae non sit producta postquam non fuerat. Item. Si mundus incepit postquam non fuerat, antequam mundus esset, aut erat possibile mundum esse vel fieri, aut non possibile. Si autem non possibile erat esse vel fieri, ergo ab aequipollenti impossibile erat mundum esse vel fieri. Quod autem impossibile est fieri, necesse est non fieri. Necesse est igitur mundum non esse factum. Quod cum manifeste sit falsum, necesse est dicere, quod si mundus incepit esse postquam non fuerat, quod possibile erat antequam esset, ipsum esse vel fieri. Erat igitur aliquid in potentia ad fieri et esse mundi. Quod autem est in potentia ad fieri et esse alicuius, est materia eius, sicut lignum se habet ad scamnum. Sic igitur videtur quod necesse est materiam semper fuisse, etiam si mundus semper non fuit. Sed cum ostensum sit supra quod etiam materia non est nisi a Deo, pari ratione fides Catholica non confitetur materiam esse aeternam, sicut nec mundum aeternum. Oportet enim hoc modo exprimi in ipsis rebus causalitatem divinam, ut res ab

eo productae esse inciperent postquam non fuerant. Hoc enim evidenter et manifeste ostendit eas non a se ipsis esse, sed ab aeterno auctore. Non autem praemissis rationibus arctamur ad ponendum aeternitatem materiae: non enim universalis rerum productio proprie mutatio dici potest. In nulla enim mutatione subiectum mutationis per mutationem producitur, quia non est idem subiectum mutationis et terminus, ut dictum est. Cum igitur universalis productio rerum a Deo, quae creatio dicitur, se extendat ad omnia quae sunt in re, huiusmodi productio rationem mutationis proprie habere non potest, etiam si res creatae producantur in esse postquam non fuerant. Esse enim post non esse non sufficit ad veram rationem mutationis, nisi supponatur quod subiectum nunc sit sub privatione, et nunc sub forma: unde in quibusdam invenitur hoc post illud, in quibus proprie ratio motus aut mutationis non est, sicut cum dicitur quod ex die fit nox. Sic igitur etsi mundus esse inceperit postquam non fuerat, non oportet quod hoc per aliquam mutationem sit factum, sed per creationem, quae vere mutatio non est, sed quaedam relatio rei creatae, a creatore secundum suum esse dependentis, cum ordine ad non esse praecedens. In omni enim mutatione oportet esse aliquid idem, aliter et aliter se habens, utpote quod nunc sit sub uno extremo, et postmodum sub alio: quod quidem in creatione secundum rei veritatem non invenitur, sed solum secundum imaginationem, prout imaginamur unam et eamdem rem prius non fuisse, et postmodum esse: et sic secundum quamdam similitudinem creatio mutatio dici potest. Similiter etiam secunda obiectio non cogit. Licet enim verum sit dicere quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse vel fieri, non tamen oportet hoc secundum aliquam potentiam dici. Dicitur enim possibile in enuntiabilibus quod significat aliquem modum veritatis: quod scilicet neque est necessarium neque impossibile: unde huiusmodi possibile non secundum aliquam potentiam dicitur, ut philosophus docet in V Metaphysic. Si autem secundum aliquam potentiam dicitur possibile mundum esse, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam: ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligatur quod Deus potuit mundum in esse producere antequam produceret: unde non cogimur ponere materiam praeextitisse mundo. Sic ergo fides Catholica nihil Deo coaeternum ponit, et propter hoc *creatorem et factorem omnium visibilium et invisibilium* confitetur.

Caput 100

[70157] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 100 tit. Quod Deus operatur omnia propter finem

[70158] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 100 Quoniam autem supra ostensum est quod Deus res in esse produxit non per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem, omne autem

tale agens agit propter finem, operativi enim intellectus finis principium est: necesse est igitur omnia quae a Deo sunt facta, propter finem esse. Adhuc. Productio rerum a Deo optime facta est: optimi enim est optime facere unumquodque. Melius est autem fieri aliquid propter finem quam absque finis intentione: ex fine enim est ratio boni in his quae fiunt. Sunt igitur res a Deo factae propter finem. Huius etiam signum apparet in his quae a natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque. Inconveniens autem dicere est, magis ordinata esse quae fiunt a natura quam ipsa institutio naturae a primo agente, cum totus ordo naturae exinde derivetur. Manifestum est igitur res a Deo productas esse propter finem.

Caput 101

[70159] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 101 tit. Quod ultimus finis omnium est divina bonitas

[70160] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 101 Oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rerum enim factarum ab aliquo agente per voluntatem, ultimus finis est quod est primo et per se volitum ab agente, et propter hoc agit agens omne quod agit. Primum autem volitum divinae voluntatis est eius bonitas, ut ex superioribus patet. Necesse est igitur omnium rerum factarum a Deo, ultimum finem divinam bonitatem esse. Item. Finis generationis uniuscuiusque rei generatae est forma eiusdem, hac enim adepta generatio quiescit. Unumquodque enim generatum, sive per artem sive per naturam, secundum suam formam similatur aliquo modo agenti, nam omne agens agit aliqualiter sibi simile. Domus enim quae est in materia, procedit a domo quae est in mente artificis. In naturalibus etiam homo generat hominem; et si aliquid sit genitum vel factum secundum naturam, quod non sit simile generanti secundum speciem, similatur tamen suis agentibus sicut imperfectum perfecto. Ex hoc enim contingit quod generatum generanti secundum speciem non similatur, quia ad eius perfectam similitudinem non possit pervenire, sed aliqualiter eam imperfecte participat; sicut animalia et plantae quae generantur ex virtute solis. Omnium igitur quae fiunt, finis generationis sive perfectionis est forma facientis vel generantis, ut scilicet ad eius similitudinem perveniatur. Forma autem primi agentis, scilicet Dei, non est aliud quam eius bonitas. Propter hoc igitur omnia facta sunt ut divinae bonitati assimilentur.

Caput 102

[70161] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 102 tit. Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus

[70162] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 102 Ex hoc igitur accipienda est ratio diversitatis et distinctionis in rebus. Quia enim divinam bonitatem perfecte repraesentari impossibile fuit propter distantiam uniuscuiusque creaturae a Deo, necessarium fuit ut repraesentaretur per multa, ut quod deest ex uno, suppleretur ex alio. Nam et in conclusionibus syllogisticis quando per unum medium non sufficienter demonstratur conclusio, oportet media multiplicari ad conclusionis manifestationem, ut in syllogismis dialecticis accidit. Nec tota tamen universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem repraesentat per aequiparantiam, sed secundum perfectionem creaturae possibilem. Item. Illud quod inest causae universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte: nobilius est enim aliquid in causa quam in effectibus. Divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis quae in creaturis invenitur. Necesse est igitur sic creaturas divinae bonitati assimilari sicut multa et indistincta assimilantur uni et simplici. Sic igitur multitudo et distinctio provenit in rebus non casualiter aut fortuito, sicut nec rerum productio est a casu vel a fortuna, sed propter finem. Ex eodem enim principio est esse et unitas et multitudo in rebus. Neque enim distinctio rerum causatur ex materia: nam prima rerum institutio est per creationem, quae materiam non requirit. Similiter quae solum ex necessitate materiae proveniunt, casualia esse videntur. Similiter autem neque multitudo in rebus causatur propter ordinem mediorum agentium, puta quod ab uno primo simplici procedere immediate non potuerit nisi unum, distans tamen a primo in simplicitate, ita quod ex eo iam procedere potuerit multitudo, et sic deinceps quanto magis a primo simplici receditur, tanto numerosior multitudo invenitur, ut aliqui posuerunt. Iam enim ostensum est quod plura sunt quae in esse prodire non potuerunt nisi per creationem, quae solius Dei est, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod ab ipso Deo sunt plura immediate creata. Manifestum est etiam quod secundum hanc positionem, rerum multitudo et distinctio casualis esset, quasi non intenta a primo agente. Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repraesentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus quae divinam sapientiam commendaret.

Caput 103

[70163] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 103 tit. Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis motus et operationis

[70164] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 103 Non solum autem institutionis rerum finis est divina bonitas, sed etiam omnis operationis et motus creaturae cuiuslibet necesse est divinam bonitatem finem esse. Unumquodque enim quale est talia agit, sicut calidum calefacit. Quaelibet autem res creata secundum suam formam similitudinem quamdam participat divinae bonitatis, ut ostensum est. Ergo et omnis actio et motus creaturae cuiuslibet in divinam bonitatem ordinatur sicut in finem. Praeterea. Omnis motus et operatio rei cuiuslibet in aliquid perfectum tendere videtur. Perfectum autem habet rationem boni, perfectio enim cuiuslibet rei est bonitas eius. Omnis igitur motus et actio rei cuiuslibet ad bonum tendit. Bonum autem quodlibet est similitudo quaedam summi boni, sicut et ens quodlibet est similitudo primi entis. Igitur motus et actio cuiuslibet rei tendit in assimilationem bonitatis divinae. Praeterea. Si sint multa agentia ordinem habentia, necesse est quod omnium agentium actiones et motus ordinentur in bonum primi agentis sicut in finem ultimum. Cum enim a superiori agente inferiora agentia moveantur, et omne movens moveat ad finem proprium, oportet quod actiones et motus inferiorum agentium tendant in finem primi agentis: sicut in exercitu omnium ordinum actiones ordinantur sicut in ultimum ad victoriam, quae est finis ducis. Ostensum autem est supra quod primum movens et agens est Deus; finis autem eius non est aliud quam sua bonitas, ut etiam supra ostensum est. Necesse est igitur quod omnes actiones et motus quarumcumque creaturarum sint propter divinam bonitatem, non quidem causandam, neque augendam, sed suo modo acquirendam, participando siquidem aliquam similitudinem eius. Divinae autem bonitatis similitudinem res creatae per suas operationes diversimode consequuntur, sicut et diversimode secundum suum esse ipsam repraesentant: unumquodque enim operatur secundum quod est. Quia igitur omnibus creaturis commune est ut divinam bonitatem repraesentent inquantum sunt, ita omnibus commune est ut per operationes suas consequantur divinam similitudinem in conservatione sui esse et communicatione sui esse ad alterum. Unaquaeque enim creatura in sua operatione primo quidem se in esse perfecto secundum quod est possibile conservare nititur, in quo suo modo tendit in similitudinem divinae perpetuitatis. Secundo vero per suam operationem unaquaeque creatura suum esse perfectum alteri communicare conatur secundum suum modum, et per hoc tendit in similitudinem divinae causalitatis. Sed creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari quodam modo prae ceteris, sicut et prae ceteris creaturis nobilius esse habet: esse enim creaturarum ceterarum, cum sit per materiam constrictum, est finitum, ut infinitatem non habeat nec actu nec potentia. Omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu vel potentia, secundum quod intellectus continet in se intelligibilia. In nobis igitur intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia ad sua intelligibilia, quae cum sint infinita, infinitatem quamdam habent in potentia. Unde intellectus est species specierum, quia non habet tantum speciem determinatam ad unum, ut lapis, sed speciem omnium specierum capacem. Natura vero intellectualis in Deo infinita est in actu, utpote in se praehabens totius entis

perfectionem, ut supra ostensum est. Creaturae vero aliae intellectuales medio modo se habent inter potentiam et actum. Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem in divinam similitudinem, non in hoc solum quod se in esse conservet, vel suum esse quodammodo communicando multiplicet, sed ut in se habeat actu quod per naturam in potentia habet. Est igitur finis intellectualis creaturae, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus eius totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia quae in potentia habet: secundum hoc enim maxime Deo similis erit.

Caput 104

[70165] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 104 tit. De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit finis intellectualis creaturae

[70166] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 104 Est autem aliquid in potentia dupliciter: uno modo naturaliter, respectu eorum scilicet quae per agens naturale possunt reduci in actum; alio modo respectu eorum quae reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens, quod quidem in rebus corporalibus apparet. Quod enim ex puero fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal. Sed quod ex ligno fiat scamnum, vel ex caeco fiat videns, non est in potentia naturali. Sic autem et circa intellectum nostrum accidit. Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorumdam intelligibilium, quae scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducatur in actum: nam virtus intellectus agentis est ut phantasmata, quae sunt intelligibilia in potentia, faciat intelligibilia in actu, ut ex superioribus patet. Phantasmata autem sunt accepta per sensum. Per intellectum igitur agentem intellectus noster in actum reducitur respectu horum intelligibilium tantum in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Impossibile est autem in tali cognitione ultimum hominis finem consistere. Nam ultimo fine adepto, desiderium naturale quiescit. Quantumcumque autem aliquis proficiat intelligendo secundum praedictum modum cognitionis quo a sensu scientiam percipimus, adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda. Multa enim sunt ad quae sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint, non autem quid sint, eo quod substantiarum immaterialium quidditates alterius generis sunt a quidditatibus rerum sensibilium, et eas quasi improportionabiliter transcendentes. Circa ea etiam quae sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus, sed quorumdam quidem nullo

modo, quorumdam vero debiliter. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. Consequimur igitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster fiat in actu, aliquo sublimiori agente quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum. Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per eius essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet. Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre.

Caput 105

[70167] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 105 tit. Quomodo finis ultimus intellectualis creaturae est Deum per essentiam videre, et quomodo hoc possit

[70168] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 105 Hoc autem quomodo possibile sit considerandum est. Manifestum est autem quod cum intellectus noster nihil cognoscat nisi per aliquam speciem eius, impossibile est quod per speciem rei unius cognoscat essentiam alterius; et quanto magis species per quam cognoscit intellectus, plus distat a re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius, ut puta, si cognosceret bovem per speciem asini, cognosceret eius essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum; magis autem imperfecte si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum. Si autem cognosceret per speciem alicuius rei quae nulli bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret. Manifestum est autem ex superioribus quod nullum creatum communicat cum Deo in genere. Per quamcumque igitur speciem creatam non solum sensibilem, sed intelligibilem, Deus cognosci per essentiam non potest. Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et coniungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quae est forma intellectus. Necesse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formae illius quae est veritas, quia sic a principio ipsam assequeretur. Oportet igitur quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriae lumen: quo quidem intellectus noster a Deo perficitur, qui solus secundum

suam naturam hanc propriam formam habet, sicut nec dispositio caloris ad formam ignis potest esse nisi ab igne: et de hoc lumine in Psal. XXXV, 10, dicitur: *in lumine tuo videbimus lumen.*

Caput 106

[70169] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 106 tit. Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit

[70170] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 106 Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina, quae modo praedicto coniungetur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi, et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum. Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam, licet non comprehendamus ipsum sicut ipse se comprehendit: non quod aliquam partem eius ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus sicut cognoscibilis est, cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adaequari veritati ipsius secundum quam cognoscibilis est, cum eius claritas seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus. Intellectus autem eius infinitus est, sicut et veritas eius, et ideo ipse tantum se cognoscit quantum cognoscibilis est. Sicut conclusionem demonstrabilem ille comprehendit qui eam per demonstrationem cognoscit, non autem qui cognoscit eam imperfectiori modo, scilicet per rationem probabilem. Et quia ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas, sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam, licet in perfectione beatitudinis multum distet a Deo, cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem, ut supra dictum est.

Caput 107

[70171] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 107 tit. Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali, et quod beatitudo est in actu intellectus

[70172] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 107 Considerandum est autem, quod cum procedere de potentia in actum vel sit motus, vel sit simile motui, circa processum huius beatitudinis consequendum similiter se habet sicut in motu vel in mutatione naturali. In motu enim naturali primo quidem consideratur aliqua proprietas per quam proportionatur vel inclinatur mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod feratur deorsum: non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem, nisi haberet proportionem ad illum. Secundo autem consideratur ipse motus ad finem. Tertio autem ipsa forma vel locus. Quarto autem quies in forma vel in loco. Sic igitur in intellectuali motu ad finem, primum quidem est amor inclinans in finem; secundum autem est desiderium, quod est quasi motus in finem, et operationes ex tali desiderio provenientes; tertium autem est ipsa forma, quam intellectus consequitur; quartum autem est delectatio consequens, quae nihil est aliud quam quietatio voluntatis in fine adepto. Sicut igitur naturalis generationis finis, est forma et motus localis locus, non autem quies in forma vel loco, sed hoc est consequens finem, et multo minus motus est finis, vel proportio ad finem: ita ultimus finis creaturae intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est comitans finem, et quasi perficiens ipsum. Et multo minus desiderium vel amor possunt esse ultimus finis, cum etiam hoc ante finem habeatur.

Caput 108

[70173] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 108 tit. De errore ponentium felicitatem in creaturis

[70174] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 108 Manifestum est ergo quod felicitas falso a quibusdam quaeritur, in quibuscumque praeter Deum quaeratur, sive in voluptatibus corporalibus, quae sunt et brutis communes; sive in divitiis, quae ad conservationem habentium proprie ordinantur, quae est communis finis omnis entis creati; sive in potestatibus, quae ordinantur ad communicandam perfectionem suam aliis, quod etiam diximus omnibus esse commune; sive in honoribus vel fama, quae alicui debentur secundum quod finem iam habet, vel ad finem bene dispositus est; sed nec in cognitione quarumcumque rerum etiam supra hominem existentium, cum in sola divina cognitione desiderium hominis quietetur.

Caput 109

[70175] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 109 tit. Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturae vero per participationem

[70176] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 109 Ex praemissis igitur apparet quod diversimode se habent ad bonitatem Deus et creaturae, secundum duplicem modum bonitatis quae in creaturis potest considerari. Cum enim bonum habeat rationem perfectionis et finis, secundum duplicem perfectionem et finem creaturae attenditur duplex eius bonitas. Attenditur enim quaedam creaturae perfectio secundum quod in sua natura persistit, et haec est finis generationis aut factionis ipsius. Alia vero perfectio ipsius attenditur, quam consequitur per suum motum vel operationem, et haec est finis motus vel operationis ipsius. Secundum utramque vero creatura deficit a bonitate divina: nam cum forma et esse rei sit bonum et perfectio ipsius secundum quod in sua natura consideratur, substantia composita neque est sua forma neque suum esse; substantia vero simplex creata etsi sit ipsa forma, non tamen est suum esse. Deus vero est sua essentia et suum esse, ut supra ostensum est. Similiter etiam omnes creaturae consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco. Perfectio enim bonitatis consistit in adeptione finis ultimi. Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est extra ipsam, qui est divina bonitas, quae quidem non ordinatur ad ulteriorem finem. Relinquitur igitur quod Deus modis omnibus est sua bonitas, et est essentialiter bonus; non autem creaturae simplices, tum quia non sunt suum esse, tum quia ordinantur ad aliquid extrinsecum sicut ad ultimum finem. In substantiis vero compositis manifestum est quod nullo modo sunt sua bonitas. Solus igitur Deus est sua bonitas et essentialiter bonus; alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius.

Caput 110

[70177] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 110 tit. Quod Deus non potest suam bonitatem amittere

[70178] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 110 Per hoc autem apparet quod Deus nullo modo potest deficere a bonitate. Quod enim alicui essentialiter inest, non potest ei abesse, sicut animal non potest ab homine removeri. Neque igitur Deum possibile est non esse bonum. Et ut magis

proprio utamur exemplo, sicut non potest esse quod homo non sit homo, ita non potest esse quod Deus non sit perfecte bonus.

Caput 111

[70179] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 111 tit. Quod creatura possit deficere a sua bonitate

[70180] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 111 In creaturis autem considerandum est, qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est autem quod duobus modis aliqua bonitas inseparabiliter inest creaturae: uno modo ex hoc quod ipsa bonitas est de essentia eius; alio modo ex hoc quod est determinata ad unum. Primo ergo modo in substantiis simplicibus ipsa bonitas, quae est forma, inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsae essentialiter sint formae. Secundo autem modo bonum quod est esse, amittere non possunt. Non enim forma est sicut materia, quae se habet ad esse et non esse, sed forma consequitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse. Unde patet quod substantiae simplices bonum naturae in qua subsistunt amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiae vero compositae, quia non sunt suae formae nec suum esse, bonum naturae amissibiliter habent, nisi in illis in quibus potentia materiae non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus caelestibus patet.

Caput 112

[70181] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 112 tit. Quomodo deficiunt a bonitate secundum suas operationes

[70182] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 112 Et quia bonitas creaturae non solum consideratur secundum quod in sua natura subsistit, sed perfectio bonitatis ipsius est in hoc quod ordinatur ad finem, ad finem autem ordinatur per suam operationem, restat considerare quomodo creaturae deficiant a sua bonitate secundum suas operationes, quibus ordinantur ad finem. Ubi primo considerandum est, quod de operationibus naturalibus idem est iudicium sicut et de natura, quae

est earum principium: unde quorum natura defectum pati non potest, nec in operationibus eorum naturalibus defectus accidere potest; quorum autem natura defectum pati potest, etiam operationes eorum deficere contingit. Unde in substantiis incorruptibilibus, sive incorporeis sive corporeis, nullus defectus naturalis actionis contingere potest: in Angelis enim semper virtus naturalis manet potens ad suas operationes exercendas; similiter motus corporum caelestium nunquam exorbitare invenitur. In corporibus vero inferioribus multi defectus naturalium actionum contingunt propter corruptiones et defectus in naturis eorum accidentes. Ex defectu enim alicuius naturalis principii contingit plantarum sterilitas, monstruositas in generatione animalium, et aliae huiusmodi inordinationes.

Caput 113

[70183] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 113 tit. De duplici principio actionis, et quomodo aut in quibus potest defectus esse

[70184] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 113 Sunt autem quaedam actiones quarum principium non est natura, sed voluntas, cuius obiectum est bonum, et finis quidem principaliter, secundario autem quod est ad finem. Sic igitur se habet operatio voluntaria ad bonum, sicut se habet naturalis operatio ad formam per quam res agit. Sicut igitur defectus naturalium actionum accidere non potest in illis quae non patiuntur defectum secundum suas formas, sed solum in corruptibilibus, quorum formae deficere possunt: ita voluntariae actiones deficere possunt in illis in quibus voluntas potest a fine deficere. Sicubi autem non potest voluntas a fine deficere, manifestum est quod ibi defectus voluntariae actionis esse non potest. Voluntas autem deficere non potest respectu boni quod est ipsius volentis natura: quaelibet enim res suo modo appetit suum esse perfectum, quod est bonum uniuscuiusque; respectu boni vero exterioris deficere potest bono sibi connaturali contenta. Cuius igitur volentis natura est ultimus finis voluntatis ipsius, in hoc defectus voluntariae actionis contingere non potest. Hoc autem solius Dei est: nam eius bonitas, quae est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est ultimus finis voluntatis eorum: unde potest in eis defectus voluntariae actionis contingere per hoc quod voluntas remanet fixa in proprio bono non tendendo ulterius in summum bonum, quod est ultimus finis. In omnibus igitur substantiis intellectualibus creatis potest defectus voluntariae actionis contingere.

Caput 114

[70185] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 114 tit. Quid nomine boni vel mali intelligatur in rebus

[70186] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 114 Est igitur considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta, est eius quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est quod ex hoc aliquid dicitur malum quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo si visu careat, malum est ei, non autem malum est lapidi, quia non est natus visum habere.

Caput 115

[70187] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 115 tit. Quod impossibile est esse aliquam naturam malum

[70188] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 115 Impossibile est autem malum esse aliquam naturam. Nam omnis natura vel est actus, vel potentia, aut compositum ex utroque. Quod autem est actus, perfectio est, et boni obtinet rationem, cum id quod est in potentia, appetat naturaliter esse actu: bonum vero est quod omnia appetunt. Unde et compositum ex actu et potentia, inquantum participat actum, participat bonitatem. Potentia autem inquantum ordinatur ad actum, bonitatem habet: cuius signum est quod quanto potentia est capacior actus et perfectionis, tanto magis commendatur. Relinquitur igitur quod nulla natura secundum se sit malum. Item. Unumquodque secundum hoc completur quod fit in actu, nam actus est perfectio rei. Nullum autem oppositorum completur per admixtionem alterius, sed magis destruitur vel minuitur, et sic neque malum completur per participationem boni. Omnis autem natura completur per hoc quod habet esse in actu: et sic cum esse bonum sit ab omnibus appetibile, omnis natura completur per participationem boni. Nulla igitur natura est malum. Adhuc. Quaelibet natura appetit conservationem sui esse, et fugit destructionem quantum potest. Cum igitur bonum sit quod omnia appetunt, malum vero e contrario quod omnia fugiunt, necesse est dicere, quod esse unamquamque naturam sit bonum

secundum se, non esse vero malum. Esse autem malum non est bonum, sed magis non esse malum sub boni comprehenditur ratione. Nulla igitur natura est malum.

Caput 116

[70189] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 116 tit. Qualiter bonum et malum sunt differentiae entis, et contraria, et genera contrariorum

[70190] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 116 Considerandum igitur restat quomodo bonum et malum dicantur contraria, et contrariorum genera, et differentiae aliquas species, scilicet habitus morales, constituentes. Contrariorum enim utrumque est aliqua natura. Non ens enim non potest esse neque genus neque differentia, cum genus praedicetur de re in eo quod quid, differentia vero in eo quod quale quid. Sciendum est igitur, quod sicut naturalia consequuntur speciem a forma, ita moralia a fine, qui est voluntatis obiectum, a quo omnia moralia dependent. Sicut autem in naturalibus uni formae adiungitur privatio alterius, puta formae ignis privatio formae aeris, ita in moralibus uni fini adiungitur privatio finis alterius. Cum igitur privatio perfectionis debitae sit malum in naturalibus, formam accipere cui adiungitur privatio formae debitae, malum est, non propter formam, sed propter privationem ei adiunctam: sicut igniri malum est ligno. Et in moralibus etiam inhaerere fini cui adiungitur privatio finis debiti, malum est, non propter finem, sed propter privationem adiunctam; et sic duae actiones morales, quae ad contrarios fines ordinantur, secundum bonum et malum differunt, et per consequens contrarii habitus differunt bono et malo quasi differentiis existentibus, et contrarietatem ad invicem habentibus, non propter privationem ex qua dicitur malum, sed propter finem cui privatio adiungitur. Per hunc etiam modum quidam intelligunt ab Aristotele dictum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet moralium. Sed si recte attendatur, bonum et malum in genere moralium magis sunt differentiae quam species. Unde melius videtur dicendum, quod bonum et malum dicuntur genera secundum positionem Pythagorae, qui omnia reduxit ad bonum et malum sicut ad prima genera: quae quidem positio habet aliquid veritatis, inquantum omnium contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, ut patet in albo et nigro, dulci et amaro, et sic de aliis. Semper autem quod perfectum est, pertinet ad rationem boni, quod autem diminutum ad rationem mali.

Caput 117

[70191] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 117 tit. Quod nihil potest esse essentialiter malum, vel summe, sed est corruptio alicuius boni

[70192] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 117 Habito igitur quod malum est privatio perfectionis debitae, iam manifestum est qualiter malum bonum corrumpit, inquantum scilicet est eius privatio, sicut et caecitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus privatio. Nec tamen totum bonum corrumpit: quia supra dictum est quod non solum forma est bonum, sed etiam potentia ad formam, quae quidem potentia est subiectum privationis, sicut et formae. Unde oportet quod subiectum mali sit bonum, non quidem quod est oppositum malo, sed quod est potentia ad ipsum. Ex quo etiam patet quod non quodlibet bonum potest esse subiectum mali, sed solum bonum quod est in potentia respectu alicuius perfectionis qua potest privari: unde in his quae solum actus sunt, vel in quibus actus a potentia separari non potest, quantum ad hoc non potest esse malum. Patet etiam ex hoc, quod non potest esse aliquid quod sit essentialiter malum, cum semper oporteat malum in alio subiecto bono fundari: ac per hoc nihil potest esse summe malum, sicut est summe bonum, quod est essentialiter bonum. Secundum idem etiam patet quod malum non potest esse desideratum, nec aliquid agere nisi virtute boni adiuncti. Desiderabile enim est perfectio et finis, principium autem actionis est forma. Quia vero uni perfectioni vel formae adiungitur privatio alterius perfectionis aut formae, contingit per accidens quod privatio seu malum desideratur, et est alicuius actionis principium, non inquantum est malum, sed propter bonum adiunctum, sicut musicus aedificat non inquantum musicus, sed inquantum domificator. Ex quo etiam patet quod impossibile est malum esse primum principium, eo quod principium per accidens est posterius eo quod est per se.

Caput 118

[70193] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 118 tit. Quod malum fundatur in bono sicut in subiecto

[70194] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 118 Si quis autem contra praedicta obiicere velit, quod bonum non potest esse subiectum mali, et quod unum oppositorum non sit subiectum alterius, nec unquam in aliis oppositis invenitur quod sint simul, considerare debet, quod alia opposita

sunt alicuius generis determinati, bonum autem et malum communia. Nam omne ens, inquantum huiusmodi, bonum est; omnis autem privatio, inquantum talis, est mala. Unde sicut subiectum privationis oportet esse ens, ita et bonum; non autem subiectum privationis oportet esse album, aut dulce, aut videns, quia haec non dicuntur de ente inquantum huiusmodi; et ideo nigrum non est in albo, nec caecitas in vidente; sed malum est in bono, sicut et caecitas est in subiecto visus; sed quod subiectum visus non dicatur videns, hoc est quia videns non est commune omni enti.

Caput 119

[70195] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 119 tit. De duplici genere mali

[70196] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 119 Quia igitur malum est privatio et defectus; defectus autem, ut ex dictis patet, potest contingere in re aliqua non solum secundum quod in natura sua consideratur, sed etiam secundum quod per actionem ordinatur ad finem, consequens est ut malum utroque modo dicatur, scilicet secundum defectum in ipsa re, prout caecitas est quoddam malum animalis, et secundum defectum in actione prout claudicatio significat actionem cum defectu. Malum igitur actionis ad aliquem finem ordinatae, ad quem non debito modo se habet, peccatum dicitur tam in voluntariis quam in naturalibus. Peccat enim medicus in actione sua, dum non operatur convenienter ad sanitatem; et natura etiam peccat in sua operatione, dum ad debitam dispositionem et formam rem generatam non perducit, sicut cum accidunt monstra in natura.

Caput 120

[70197] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 120 tit. De triplici genere actionis, et de malo culpae

[70198] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 120 Et sciendum, quod aliquando est actio in potestate agentis, ut sunt omnes voluntariae actiones. Voluntariam autem actionem dico, cuius principium est in agente sciente ea in quibus actio consistit. Aliquando vero actiones non sunt voluntariae: huiusmodi sunt actiones violentae, quarum principium est extra, et actiones naturales, vel quae

per ignorantiam aguntur, quia non procedunt a principio cognoscitivo. Si igitur in actionibus non voluntariis ordinatis ad finem defectus accidat, peccatum tantum dicitur; si autem in voluntariis, dicitur non solum peccatum, sed culpa, eo quod agens voluntarium, cum sit dominus suae actionis, vituperio dignus est et poena. Si quae vero actiones sunt mixtae, habentes scilicet aliquid de voluntario et aliquid de involuntario, tanto ibi minoratur culpa, quanto plus de involuntario admiscetur. Quia vero naturalis actio naturam rei consequitur, manifestum est quod in rebus incorruptibilibus, quarum natura transmutari non potest, naturalis actionis peccatum accidere non potest. Voluntas autem intellectualis creaturae defectum pati potest in voluntaria actione, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod licet carere malo naturae omnibus incorruptibilibus sit commune, carere tamen ex necessitate suae naturae malo culpae, cuius sola rationalis natura est capax, solius Dei proprium invenitur.

Caput 121

[70199] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 121 tit. Quod aliquod malum habet rationem poenae, et non culpae

[70200] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 121 Sicut autem defectus actionis voluntariae constituit rationem peccati et culpae, ita defectus cuiuslibet boni pro culpa illatus contra voluntatem eius cui infertur, poenae obtinet rationem. Poena enim infertur ut medicina culpae, et ut ordinativa eius. Ut medicina quidem, inquantum homo propter poenam retrahitur a culpa dum ne patiatur quod est suae contrarium voluntati, dimittit agere inordinatam actionem, quae suae foret placita voluntati. Est etiam ordinativa ipsius, quia per culpam homo transgreditur metas ordinis naturalis, plus suae voluntati tribuens quam oportet. Unde ad ordinem iustitiae fit reductio per poenam, per quam subtrahitur aliquid voluntati. Unde patet quod conveniens poena pro culpa non redditur, nisi plus contrarietur voluntati poena quam placeat culpa.

Caput 122

[70201] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 122 tit. Quod non eodem modo omnis poena contrariatur voluntati

[70202] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 122 Non eodem autem modo omnis poena est contra voluntatem. Quaedam enim poena est contra id quod homo actu vult, et haec poena maxime sentitur. Quaedam vero non contrariatur voluntati in actu, sed in habitu, sicut cum aliquis privatur re aliqua, puta filio, vel possessione, eo ignorante. Unde per hoc non agitur actu aliquid contra eius voluntatem, esset autem contrarium voluntati, si sciret. Quandoque vero poena contrariatur voluntati secundum naturam ipsius potentiae. Voluntas enim naturaliter ordinatur ad bonum. Unde si aliquis privatur virtute, quandoque quidem non est contra actualem voluntatem eius, quia virtutem forte contemnit, neque contra habitualem, quia forte est dispositus secundum habitum ad volendum contraria virtuti; est tamen contra naturalem rectitudinem voluntatis, qua homo naturaliter appetit virtutem. Ex quo etiam patet quod gradus poenarum dupliciter mensurari possunt: uno modo secundum quantitatem boni quod per poenam privatur; alio modo secundum quod magis vel minus est contrarium voluntati: est enim magis contrarium voluntati maiori bono privari quam privari minori.

Caput 123

[70203] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 123 tit. Quod omnia reguntur divina providentia

[70204] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 123 Ex praedictis autem manifestum esse potest quod omnia divina providentia gubernantur. Quaecumque enim ordinantur ad finem alicuius agentis, ab illo agente diriguntur in finem, sicut omnes qui sunt in exercitu, ordinantur ad finem ducis, qui est victoria, et ab eo diriguntur in finem. Supra autem ostensum est quod omnia suis actibus tendunt in finem divinae bonitatis. Ab ipso igitur Deo, cuius hic finis proprius est, omnia diriguntur in finem. Hoc autem est providentia alicuius regi et gubernari. Omnia igitur divina providentia reguntur. Adhuc. Ea quae deficere possunt, et non semper eodem modo se habent, ordinari inveniuntur ab his quae semper eodem modo se habent, sicut omnes motus corporum inferiorum, qui defectibiles sunt, ordinem habent secundum invariabilem motum caelestis corporis. Omnes vero creaturae mutabiles et defectibiles sunt. Nam in creaturis intellectualibus, quantum ex eorum natura est, defectus voluntariae actionis inveniri potest; creaturae vero aliae motum participant vel secundum generationem et corruptionem, vel secundum locum tantum: solus autem Deus est in quem nullus defectus cadere potest. Relinquitur igitur quod omnia alia ordinantur ab ipso. Item. Ea quae sunt per participationem, reducuntur in id quod est per essentiam, sicut in causam: omnia enim ignita

suae ignitionis ignem causam habent aliquo modo. Cum igitur solus Deus per essentiam sit bonus, cetera vero omnia per quamdam participationem complementum obtineant bonitatis, necesse est quod omnia ad complementum bonitatis perducantur a Deo. Hoc autem est regi et gubernari; secundum hoc enim aliqua gubernantur vel reguntur, quod in ordine boni statuuntur. Omnia ergo gubernantur et reguntur a Deo.

Caput 124

[70205] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 124 tit. Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores

[70206] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 124 Secundum hoc autem apparet quod inferiores creaturae a Deo per superiores reguntur. Secundum hoc enim aliquae creaturae superiores dicuntur quod in bonitate perfectiores existunt: ordinem autem boni creaturae consequuntur a Deo inquantum reguntur ab ipso. Sic igitur superiores creaturae plus participant de ordine gubernationis divinae quam inferiores. Quod autem magis participat quamcumque perfectionem comparatur ad id quod minus ipsam participat, sicut actus ad potentiam, et agens ad patiens. Superiores igitur creaturae comparantur ad inferiores in ordine divinae providentiae sicut agens ad patiens. Per superiores igitur creaturae inferiores gubernantur. Item. Ad divinam bonitatem pertinet quod suam similitudinem communicet creaturis; sic enim propter suam bonitatem Deus omnia dicitur fecisse, ut ex supradictis patet. Ad perfectionem autem divinae bonitatis pertinet et quod in se bonus sit, et quod alia ad bonitatem reducat. Utrumque igitur creaturae communicat: et quod in se bona sit, et quod una aliam ad bonum inducat. Sic igitur per quasdam creaturas, alias ad bonum inducit: has autem oportet esse superiores creaturas. Nam quod participat ab aliquo agente similitudinem formae et actionis, perfectius est eo quod participat similitudinem formae, et non actionis, sicut luna perfectius recipit lumen a sole, quae non solum fit lucida, sed etiam illuminat, quam corpora opaca, quae illuminantur tantum, et non illuminant. Deus igitur per creaturas superiores inferiores gubernat. Adhuc. Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi. Si autem creatura superior, quae abundantiorem bonitatem a Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum: per hoc autem fit communis multorum quod ad bonum multorum cooperatur. Pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem ut Deus per superiores creaturas inferiores regat.

Caput 125

[70207] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 125 tit. Quod inferiores substantiae intellectuales reguntur per superiores

[70208] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 125 Quia igitur intellectuales creaturae ceteris creaturis sunt superiores, ut ex praemissis patet, manifestum est quod per creaturas intellectuales omnes aliae creaturae gubernantur a Deo. Item. Cum inter ipsas creaturas intellectuales quaedam aliis sint superiores, per superiores inferiores reguntur a Deo. Unde fit ut homines, qui infimum locum secundum naturae ordinem in substantiis intellectualibus tenent, gubernantur per superiores spiritus, qui ex eo quod divina hominibus nuntiant, Angeli vocantur, idest nuntii. Ipsorum etiam Angelorum inferiores per superiores reguntur, secundum quod in ipsis diversae hierarchiae, idest sacri principatus, et in singulis hierarchiis diversi ordines distinguuntur.

Caput 126

[70209] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 126 tit. De gradu et ordine Angelorum

[70210] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 126 Et quia omnis substantiae intellectualis operatio, inquantum huiusmodi, ab intellectu procedit, oportet quod secundum diversum intelligentiae modum diversitas operationis et praelationis et ordinis in substantiis intellectualibus inveniatur. Intellectus autem quanto est sublimior seu dignior, tanto magis in altiori et universaliori causa rationes effectuum considerare potest. Superius etiam dictum est quod superior intellectus species intelligibiles universaliores habet. Primus igitur intelligendi modus substantiis intellectualibus conveniens est, ut in ipsa prima causa, scilicet Deo, effectuum rationes participent, et per consequens suorum operum, cum per eas Deus inferiores effectus dispensat. Et hoc est proprium primae hierarchiae, quae in tres ordines dividitur secundum tria quae in qualibet operativa arte considerantur: quorum primum est finis, ex quo rationes operum sumuntur; secundum est rationes operum in mente artificis existentes; tertium est applicationes operum ad effectus. Primi ergo ordinis est

in ipso summo bono, prout est ultimus finis, rerum de effectibus edoceri: unde ab ardore amoris Seraphim dicuntur, quasi ardentes vel incendentes: amoris enim obiectum est bonum. Secundi vero ordinis est effectus Dei in ipsius rationibus intelligibilibus contemplari, prout sunt in Deo: unde Cherubim dicuntur a plenitudine scientiae. Tertii vero ordinis est considerare in ipso Deo, quomodo a creaturis participetur rationibus intelligibilibus ad effectus applicatis: unde ab habendo in se Deum insidentem throni sunt dicti. Secundus autem intelligendi modus est rationes effectuum prout sunt in causis universalibus considerare, et hoc est proprium secundae hierarchiae, quae etiam in tres ordines dividitur secundum tria quae ad universales causas, et maxime secundum intellectum agentes pertinent. Quorum primum est praeordinare quae agenda sunt, unde in artificibus supremae artes praeceptivae sunt, quae architectonicae vocantur: et ex hoc primus ordo hierarchiae huius dicuntur dominationes: domini enim est praecipere et praeordinare. Secundum vero quod in causis universalibus invenitur, est aliquid primo movens ad opus quasi principatum executionis habens, et ex hoc secundus ordo huius hierarchiae principatus vocatur, secundum Gregorium, vel virtutes secundum Dionysium, ut virtutes intelligantur ex eo quod primo operari maxime est virtuosum. Tertium autem quod in causis universalibus invenitur, est aliquid impedimenta executionis removens, unde tertius ordo huius hierarchiae est potestatum, quarum officium est omne quod possit obviare executioni divini imperii, coercere; unde et Daemones arcere dicuntur. Tertius vero modus intelligendi est rationes effectuum in ipsis effectibus considerare, et hoc est proprium tertiae hierarchiae, quae immediate nobis praeficitur, qui ex effectibus cognitionem de ipsis effectibus accipimus: et haec etiam tres ordines habet. Quorum infimus Angeli dicuntur, ex eo quod hominibus nuntiant ea quae ad eorum gubernationem pertinent, unde et hominum custodes dicuntur. Supra hunc autem est ordo Archangelorum, per quem hominibus ea quae sunt supra rationem nuntiantur, sicut mysteria fidei. Supremus autem huius hierarchiae ordo secundum Gregorium virtutes dicuntur, ex eo quod ea quae sunt supra naturam operantur, in argumentum eorum quae nobis supra rationem nuntiantur: unde ad virtutes pertinere dicitur miracula facere. Secundum Dionysium vero supremus ordo huius hierarchiae principatus dicitur, ut principes intelligamus qui singulis gentibus praesunt, Angelos qui singulis hominibus, Archangelos qui singularibus hominibus ea quae sunt ad communem salutem pertinentia denuntiant. Et quia inferior potentia in virtute superioris agit, inferior ordo ea quae sunt superioris exercet, inquantum agit eius virtute; superiores vero ea quae sunt inferiorum propria excellentius habent. Unde omnia sunt in eis quodammodo communia, tamen propria nomina sortiuntur ex his quae unicuique secundum se conveniunt. Infimus autem ordo commune nomen sibi retinuit quasi in virtute omnium agens. Et quia superioris est in inferiorem agere, actio vero intellectualis est instruere vel docere, superiores Angeli inquantum inferiores instruunt, dicuntur eos purgare, illuminare, et perficere. Purgare quidem, inquantum nescientiam removent; illuminare vero, inquantum suo lumine inferiorum intellectus confortant ad aliquid altius capiendum; perficere vero, inquantum eos ad superioris scientiae perfectionem perducunt. Nam haec tria ad assumptionem scientiae pertinent, ut Dionysius dicit. Nec tamen per hoc removetur quin omnes Angeli, etiam infimi, divinam essentiam videant. Licet enim unusquisque beatorum spirituum Deum per essentiam videat, unus tamen alio perfectius eum videt, ut ex superioribus potest patere. Quanto autem aliqua causa perfectius cognoscitur, tanto plures effectus eius cognoscuntur in ea. De effectibus igitur divinis quos superiores Angeli cognoscunt in Deo prae aliis, inferiores instruunt, non autem de essentia divina, quam immediate vident omnes.

Caput 127

[70211] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 127 tit. Quod per superiora corpora, inferiora, non autem intellectus humanus, disponuntur

[70212] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 127 Sicut igitur intellectualium substantiarum una per aliam divinitus gubernatur, inferior scilicet per superiorem, ita etiam inferiora corpora per superiora divinitus disponuntur. Unde omnis motus inferiorum a motibus corporum caelestium causatur, et ex virtute caelestium corporum haec inferiora formas et species consequuntur, sicut et rationes rerum intelligibiles ad inferiores spiritus per superiores deveniunt. Cum autem intellectualis substantia in ordine rerum omnibus corporibus praeferatur, non est conveniens secundum praedictum providentiae ordinem ut per aliquam corporalem substantiam intellectualis quaecumque substantia regatur a Deo. Cum igitur anima humana sit intellectualis substantia, impossibile est secundum quod est intelligens et volens, ut secundum motus corporum caelestium disponatur. Neque igitur in intellectum humanum neque in voluntatem corpora caelestia directe agere possunt vel imprimere. Item. Nullum corpus agit nisi per motum. Omne igitur quod ab aliquo corpore patitur, movetur ab eo. Animam autem humanam secundum intellectivam partem, in qua est voluntas, impossibile est motu corporali moveri, cum intellectus non sit actus alicuius organi corporalis. Impossibile igitur est quod anima humana secundum intellectum aut voluntatem a corporibus caelestibus aliquid patiatur. Adhuc. Ea quae ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus proveniunt, naturalia sunt. Si igitur operationes intellectus et voluntatis ex impressione caelestium provenirent, ex naturali instinctu procederent, et sic homo non differret in suis actibus ab aliis animalibus, quae naturali instinctu moventur ad suas actiones, et periret liberum arbitrium et consilium et electio, et omnia huiusmodi quae homo prae ceteris animalibus habet.

Caput 128

[70213] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 128 tit. Quomodo intellectus humanus perficitur mediantibus potentiis sensitivis, et sic indirecte subditur corporibus caelestibus

[70214] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 128 Est autem considerandum, quod intellectus humanus a potentiis sensitivis accipit suae cognitionis originem: unde perturbata phantastica et imaginativa vel memorativa parte animae, perturbatur cognitio intellectus, et praedictis potentiis bene se habentibus, convenientior fit acceptio intellectus. Similiter etiam immutatio appetitus sensitivi aliquid operatur ad mutationem voluntatis, quae est appetitus rationis, ex ea parte qua bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ex eo enim quod diversimode dispositi sumus secundum concupiscentiam, iram et timorem, et alias passiones, diversimode nobis aliquid bonum vel malum videtur. Omnes autem potentiae sensitivae partis, sive sint apprehensivae, seu appetitivae, quarumdam corporalium partium actus sunt, quibus immutatis, necesse est per accidens ipsas quoque potentias immutari. Quia igitur immutatio inferiorum corporum subiacet motui caeli, eidem etiam motui potentiarum sensitivarum operationes, licet per accidens, subduntur, et sic indirecte motus caelestis aliquid operatur ad actum intellectus et voluntatis humanae, inquantum scilicet per passiones voluntas ad aliquid inclinatur. Sed quia voluntas passionibus non subditur ut earum impetum ex necessitate sequatur, sed magis in potestate sua habet reprimere passiones per iudicium rationis, consequens est ut nec etiam impressionibus corporum caelestium voluntas humana subdatur, sed liberum iudicium habet eas sequi et resistere, cum videbitur expedire, quod tantum sapientium est. Sequi vero passiones corporales et inclinationes est multorum, qui scilicet sapientia et virtute carent.

Caput 129

[70215] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 129 tit. Quod solus Deus movet voluntatem hominis, non res creata

[70216] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 129 Cum autem omne mutabile et multiforme, in aliquod primum immobile et unum reducatur sicut in causam, hominis autem intellectus et voluntas mutabilis et multiformis appareat, necesse est quod in aliquam superiorem causam immobilem et uniformem reducantur. Et quia non reducuntur sicut in causam in corpora caelestia, ut ostensum est, oportet eas reducere in causas altiores. Aliter autem se habet circa intellectum et voluntatem:

nam actus intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intellectu, actus autem voluntatis attenditur secundum inclinationem voluntatis ad res volitas. Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adiuvari potest a quolibet exteriori, quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo, et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter. Homo enim adiuvatur ab homine ad intelligendum per hoc quod unus eorum alteri proponit intelligibile quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale Angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab Angelo potest iuvari ad intelligendum non solum ex parte obiecti quod ei ab Angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen Angeli confortatur. Non tamen lumen naturale hominis ab Angelo est, cum natura rationalis animae, quae per creationem esse accepit, non nisi a Deo instituta sit. Deus autem ad intelligendum hominem iuvat non solum ex parte obiecti, quod homini proponitur a Deo, vel per additionem luminis, sed etiam per hoc quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a Deo est, et per hoc etiam quod cum ipse sit veritas prima, a qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositiones a primis in scientiis demonstrativis, nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum. Sed cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exterius procedens, et comparetur inclinationibus naturalibus, sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa suae naturae, ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturae rationalis voluntatem habentis. Unde patet quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet, sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur, sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est, utraque proveniens secundum conditionem rei cuius est: sic enim Deus res movet secundum quod competit earum naturae. Patet igitur ex praedictis quod in corpus humanum et virtutes eius corporeas imprimere possunt corpora caelestia, sicut et in alia corpora, non autem in intellectum, sed hoc potest creatura intellectualis. In voluntatem autem solus Deus imprimere potest.

Caput 130

[70217] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 130 tit. Quod Deus omnia gubernat, et quaedam movet mediantibus causis secundis

[70218] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 130 Quia vero causae secundae non agunt nisi virtute

primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia alia agentia, per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cuiuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moventis. Movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet. Adhuc. Non solum agere agentium secundorum causatur a Deo, sed ipsum eorum esse, sicut in superioribus ostensum est. Non autem sic intelligendum est quod esse rerum causetur a Deo sicut esse domus causatur ab aedificatore, quo remoto adhuc remanet esse domus. Aedificator enim non causat esse domus nisi inquantum movet ad esse domus, quae quidem motio est factio domus, unde directe est causa fieri ipsius domus, quod quidem cessat aedificatore remoto. Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus, sicut sol communicat lumen aeri, et aliis quae ab ipso illuminantur. Et sicut ad conservationem luminis in aere requiritur perseverans illuminatio solis, ita ad hoc quod res conserventur in esse, requiritur quod Deus esse incessanter tribuat rebus, et sic omnia non solum inquantum esse incipiunt, sed etiam inquantum in esse conservantur, comparantur ad Deum sicut factum ad faciens. Faciens autem et factum oportet esse simul, sicut movens et motum. Oportet igitur Deum adesse omnibus rebus inquantum esse habent. Esse autem est id quod rebus omnibus intimius adest. Igitur oportet Deum in omnibus esse. Item. Quicumque exequitur suae providentiae ordinem per aliquas medias causas, necesse est quod effectus illarum mediarum causarum cognoscat et ordinet, alioquin extra ordinem suae providentiae caderent: et tanto perfectior est providentia gubernantis, quanto eius cognitio et ordinatio magis descendit ad singularia, quia si aliquid singularium a cognitione gubernantis subtrahitur, determinatio ipsius singularis eius providentia diffugiet. Ostensum est autem supra quod necesse est omnia divinae providentiae subdi; et manifestum est quod divina providentia perfectissima est, quia quidquid de Deo dicitur, secundum maximum convenit ei. Oportet igitur quod ordinatio providentiae ipsius se extendat usque ad minimos effectus.

Caput 131

[70219] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 131 tit. Quod Deus omnia disponit immediate, nec diminuit suam sapientiam

[70220] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 131 Secundum hoc igitur patet quod licet rerum gubernatio fiat a Deo mediantibus causis secundis, quantum pertinet ad providentiae executionem, tamen ipsa dispositio seu ordinatio divinae providentiae immediate se extendit ad omnia. Non enim sic prima et ultima ordinat ut ultima et singularia aliis disponenda committat: hoc enim apud

homines agitur propter debilitatem cognitionis ipsorum, quae non potest simul vacare pluribus: unde superiores gubernatores disponunt de magnis et minima aliis committunt disponenda; sed Deus simul multa potest cognoscere, ut supra ostensum est, unde non retrahitur ab ordinatione maximorum per hoc quod dispensat minima.

Caput 132

[70221] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 132 tit. Rationes quae videntur ostendere quod Deus non habet providentiam de particularibus

[70222] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 132 Posset tamen alicui videri quod singularia non disponantur a Deo. Nullus enim per suam providentiam disponit nisi quae cognoscit. Deo autem cognitio singularium videri potest deesse, ex hoc quod singularia non intellectu, sed sensu cognoscuntur. In Deo autem, qui omnino incorporeus est, non potest esse sensitiva, sed solum intellectiva cognitio. Potest igitur alicui videri ex hoc quod singularia a divina providentia non ordinentur. Item. Cum singularia sint infinita, infinitorum autem non possit esse cognitio (infinitum enim ut sic est ignotum), videtur quod singularia divinam cognitionem et providentiam effugiant. Adhuc. Singularium multa contingentia sunt. Horum autem non potest esse certa scientia. Cum igitur scientiam Dei oporteat esse certissimam, videtur quod singularia non cognoscantur, nec disponantur a Deo. Praeterea. Singularia non omnia simul sunt, quia quibusdam succedentibus alia corrumpuntur. Eorum autem quae non sunt, non potest esse scientia. Si igitur singularium Deus scientiam habeat, sequitur quod quaedam scire incipiat et desinat, ex quo sequitur eum esse mutabilem. Non igitur videtur singularium cognitor et dispositor esse.

Caput 133

[70223] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 133 tit. Solutio praedictarum rationum

[70224] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 133 Sed haec facile solvuntur, si quis rei veritatem

consideret. Cum enim Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat omne quod in ipso est quocumque modo. Cum autem ab eo sit omnis essentia et virtus entis creati, quod autem est ab aliquo, virtute in ipso est, necesse est quod seipsum cognoscens cognoscat essentiam entis creati et quidquid in eo virtute est; et sic cognoscit omnia singularia quae virtute sunt in ipso et in aliis suis causis. Nec est simile de cognitione intellectus divini et nostri, ut prima ratio procedebat. Nam intellectus noster cognitionem de rebus accipit per species abstractas, quae sunt similitudines formarum, et non materiae, nec materialium dispositionum, quae sunt individuationis principia: unde intellectus noster singularia cognoscere non potest, sed solum universalia. Intellectus autem divinus cognoscit res per essentiam suam, in qua sicut in primo principio virtute continentur non solum forma, sed etiam materia; et ideo non solum universalium, sed etiam singularium cognitor est. Similiter etiam non est inconveniens Deum infinita cognoscere, quamvis intellectus noster infinita cognoscere non possit. Intellectus enim noster non potest simul actu plura considerare, et sic si infinita cognosceret, considerando ea, oporteret quod numeraret infinita unum post unum, quod est contra rationem infiniti; sed virtute et potentia intellectus noster infinita cognoscere potest, puta omnes species numerorum vel proportionum, inquantum habet sufficiens principium ad omnia cognoscenda. Deus autem multa simul cognoscere potest, ut supra ostensum est, et id per quod omnia cognoscit, scilicet sua essentia, sufficiens est principium omnia cognoscendi non solum quae sunt, sed quae esse possunt. Sicut igitur intellectus noster potentia et virtute cognoscit infinita, quorum cognitionis principium habet, ita Deus omnia infinita actu considerat. Manifestum est etiam quod licet singularia corporalia et temporalia non simul sint, tamen simul eorum Deus cognitionem habet: cognoscit enim ea secundum modum sui esse, quod est aeternum et sine successione. Sicut igitur materialia immaterialiter, et multa per unum cognoscit, sic et quae non simul sunt, uno intuitu conspicit: et sic non oportet quod eius cognitioni aliquid addatur vel subtrahatur, per hoc quod singularia cognoscit. Ex quo etiam manifestum fit quod de contingentibus certam cognitionem habet, quia etiam antequam fiant, intuetur ea prout sunt actu in suo esse, et non solum prout sunt futura et virtute in suis causis, sicut nos aliqua futura cognoscere possumus. Contingentia autem licet prout sunt in suis causis virtute futura existentia, non sunt determinata ad unum, ut de eis certa cognitio haberi possit, tamen prout sunt actu in suo esse, iam sunt determinata ad unum, et potest de eis certa haberi cognitio. Nam Socratem sedere dum sedet, per certitudinem visionis cognoscere possumus. Et similiter per certitudinem Deus cognoscit omnia, quaecumque per totum discursum temporis aguntur, in suo aeterno: nam aeternitas sua praesentialiter totum temporis decursum attingit, et ultra transcendit, ut sic consideremus Deum in sua aeternitate fluxum temporis cognoscere, sicut qui in altitudine speculae constitutus totum transitum viatorum simul intuetur.

Caput 134

[70225] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 134 tit. Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia

[70226] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 134 Manifestum est autem quod hoc modo futura contingentia cognoscere, prout sunt actu in suo esse, quod est certitudinem de ipsis habere, solius Dei proprium est, cui proprie et vere competit aeternitas: unde futurorum praenuntiatio certa ponitur esse divinitatis signum, secundum illud Isaiae XLI, 23: *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Sed cognoscere futura in suis causis etiam aliis competere potest; sed haec cognitio non est certa, sed coniecturalis magis, nisi circa effectus qui de necessitate ex suis causis sequuntur: et per hunc modum medicus praenuntiat infirmitates futuras, et nauta tempestates.

Caput 135

[70227] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 135 tit. Quod Deus omnibus adest per potentiam, essentiam et praesentiam, et omnia immediate disponit

[70228] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 135 Sic igitur nihil impedit quin Deus etiam singularium effectuum cognitionem habeat, et eos immediate ordinet per seipsum, licet per causas medias exequatur. Sed etiam in ipsa executione quodammodo immediate se habet ad omnes effectus, inquantum omnes causae mediae agunt in virtute causae primae, ut quodammodo ipse in omnibus agere videatur, et omnia opera secundarum causarum ei possunt attribui, sicut artifici attribuitur opus instrumenti: convenientius enim dicitur quod faber facit cultellum quam martellus. Habet etiam se immediate ad omnes effectus, inquantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse. Et secundum hos tres immediatos modos dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam et praesentiam. Per essentiam quidem, inquantum esse cuiuslibet est quaedam participatio divini esse, et sic essentia divina cuilibet existenti adest, inquantum habet esse, sicut causa proprio effectui; per potentiam vero, inquantum omnia in virtute ipsius agunt; per praesentiam vero, inquantum ipse immediate omnia ordinat et disponit.

Caput 136

[70229] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 136 tit. Quod soli Deo convenit miracula facere

[70230] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 136 Quia igitur totus ordo causarum secundarum et virtus earum est a Deo, ipse autem non producit suos effectus per necessitatem, sed liberam voluntatem, ut supra ostensum est, manifestum est quod praeter ordinem causarum secundarum agere potest, sicut quod sanet illos qui secundum operationem naturae sanari non possunt, vel faciat aliqua huiusmodi quae non sunt secundum ordinem naturalium causarum, sunt tamen secundum ordinem divinae providentiae, quia hoc ipsum quod aliquando a Deo fiat praeter ordinem naturalium causarum, a Deo dispositum est propter aliquem finem. Cum autem aliqua huiusmodi divinitus fiunt praeter ordinem causarum secundarum, talia facta miracula dicuntur: quia mirum est, cum effectus videtur, et causa ignoratur. Cum igitur Deus sit causa simpliciter nobis occulta, cum aliquid ab eo fit praeter ordinem causarum secundarum nobis notarum, simpliciter miracula dicuntur. Si autem fiat aliquid ab aliqua alia causa occulta huic vel illi, non est simpliciter miraculum, sed quoad illum qui causam ignorat: unde contingit quod aliquid apparet mirum uni, quod non est alii mirum, qui causam cognoscit. Sic autem praeter ordinem causarum secundarum operari solius Dei est, qui est huius ordinis institutor, et huic ordini non obligatur. Alia vero omnia huic ordini subduntur, unde miracula facere, solius Dei est, secundum illud Psalmistae: *qui facit mirabilia magna solus.* Cum igitur ab aliqua creatura miracula fieri videntur, vel non sunt vera miracula, quia fiunt per aliquas virtutes naturalium rerum, licet nobis occultas, sicut est de miraculis Daemonum, quae magicis artibus fiunt; vel si sunt vera miracula, impetrantur per aliquem a Deo, ut scilicet talia operetur. Quia igitur huiusmodi miracula solum divinitus fiunt, convenienter in argumentum fidei assumuntur, quae soli Deo innititur. Quod enim aliquid prolatum ab homine auctoritate divina dicatur, nunquam convenientius ostenditur quam per opera quae solus Deus facere potest. Huiusmodi autem miracula, quamvis praeter ordinem causarum secundarum fiant, tamen non sunt simpliciter dicenda contra naturam, quia hoc ipsum naturalis ordo habet ut inferiora actionibus superiorum subdantur. Unde quae in corporibus inferioribus ex impressione caelestium corporum proveniunt, non dicuntur simpliciter esse contra naturam, licet forte sint quandoque contra naturam particularem huius vel illius rei, sicut patet de motu aquae in fluxu et refluxu maris, qui accidit ex lunae actione. Sic igitur et ea quae in creaturis accidunt Deo agente, licet videantur esse contra particularem ordinem causarum secundarum, sunt tamen secundum ordinem universalem naturae. Non igitur miracula sunt contra naturam.

Caput 137

[70231] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 137 tit. Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita

[70232] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 137 Quamvis autem omnia etiam minima divinitus dispensentur, ut ostensum est, nihil tamen prohibet aliqua accidere a casu et fortuna. Contingit enim aliquid respectu inferioris causae esse fortuitum vel casuale, dum praeter eius intentionem aliquid agitur, quod tamen non est fortuitum vel casuale respectu superioris causae, praeter cuius intentionem non agitur; sicut patet de domino, qui duos servos ad eumdem locum mittit, ita quod unus ignoret de alio: horum concursus casualis est quantum ad utrumque, non autem quantum ad dominum. Sic igitur cum aliqua accidunt praeter intentionem causarum secundarum, fortuita sunt vel casualia habito respectu ad illas causas, et simpliciter casualia dici possunt, quia effectus simpliciter denominantur secundum conditionem proximarum causarum. Si vero habeatur respectus ad Deum, non sunt fortuita, sed provisa.

Caput 138

[70233] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 138 tit. Utrum fatum sit aliqua natura, et quid sit

[70234] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 138 Ex hoc autem apparet quae sit ratio fati. Cum enim multi effectus inveniantur casualiter provenire secundum considerationem secundarum causarum, quidam huiusmodi effectus in nullam superiorem causam ordinantem eos reducere volunt, quos totaliter negare fatum necesse est. Quidam vero hos effectus qui videntur casuales et fortuiti, in superiorem causam ordinantem eos reducere voluerunt, sed corporalium ordinem non transcendentes, attribuerunt ordinationem corporibus primis, scilicet caelestibus: et hi fatum esse dixerunt vim positionis siderum, ex qua huiusmodi effectus contingere dicebant. Sed quia ostensum est, quod intellectus et voluntas, quae sunt propria principia humanorum actuum, proprie corporibus caelestibus non subduntur, non potest dici, quod ea quae casualiter vel fortuito in rebus humanis accidere videntur, reducantur in corpora caelestia sicut in causam ordinantem. Fatum autem non videtur esse nisi in rebus humanis, in quibus est et fortuna. De his enim solent aliqui quaerere, futura cognoscere volentes, et de his a divinantibus responderi consuevit: unde et fatum a fando est appellatum, et ideo sic fatum ponere est alienum a fide. Sed quia non solum res naturales, sed etiam

res humanae divinae providentiae subduntur, quae casualiter in rebus humanis accidere videntur, in ordinationem divinae providentiae reducere oportet. Et sic necesse est ponere fatum ponentibus divinae providentiae omnia subiacere. Fatum enim sic acceptum se habet ad divinam providentiam sicut proprius eius effectus. Est enim explicatio divinae providentiae rebus adhibita, secundum quod Boetius dicit, quod fatum est *dispositio*, idest ordinatio *immobilis rebus mobilibus inhaerens.* Sed quia cum infidelibus quantum possumus, nec nomina debemus habere communia, ne a non intelligentibus erroris occasio sumi possit, cautius est fidelibus ut fati nomen reticeant, propter hoc quod fatum convenientius et communius secundum primam acceptionem sumitur. Unde et Augustinus dicit V de civitate Dei, quod si quis secundo modo fatum esse credat, *sententiam teneat et linguam corrigat.*

Caput 139

[70235] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 139 tit. Quod non omnia sunt ex necessitate

[70236] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 139 Quamvis autem ordo divinae providentiae rebus adhibitus certus sit, ratione cuius Boetius dicit quod fatum est *dispositio immobilis rebus mobilibus inhaerens*, non tamen propter hoc sequitur omnia de necessitate accidere. Nam effectus necessarii vel contingentes dicuntur secundum conditionem proximarum causarum. Manifestum est enim quod si causa prima fuerit necessaria, et causa secunda fuerit contingens, effectus sequitur contingens, sicut prima causa generationis in rebus corporalibus inferioribus est motus caelestis corporis, qui licet ex necessitate proveniat, generatio tamen et corruptio in istis inferioribus provenit contingenter, propter hoc quod causae inferiores contingentes sunt, et deficere possunt. Ostensum est autem quod Deus suae providentiae ordinem per causas inferiores exequitur. Erunt igitur aliqui effectus divinae providentiae contingentes secundum conditionem inferiorum causarum.

Caput 140

[70237] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 140 tit. Quod divina providentia manente, multa sunt contingentia

[70238] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 140 Nec tamen effectuum contingentia vel causarum, certitudinem divinae providentiae perturbare potest. Tria enim sunt quae providentiae certitudinem praestare videntur: scilicet infallibilitas divinae praescientiae, efficacia divinae voluntatis, et sapientia divinae dispositionis, quae vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit, quorum nullum contingentiae rerum repugnat. Nam scientia Dei infallibilis est etiam contingentium futurorum, inquantum Deus intuetur in suo aeterno futura, prout sunt actu in suo esse, ut supra expositum est. Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinae voluntatis pertinet non solum ut fiat quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat quomodo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad completum esse universi. Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam adaptat necessarias causas, quibusdam vero contingentes, ut sic dum quaedam fiunt necessario, quaedam contingenter, divina voluntas efficaciter impleatur. Manifestum est etiam quod per sapientiam divinae dispositionis, providentiae certitudo servatur, contingentia rerum manente. Nam si hoc per providentiam hominis fieri potest ut causae quae deficere potest ab effectu, sic ferat auxilium ut interdum indeficienter sequatur effectus, sicut patet in medico sanante, et in vineae cultore contra sterilitatem vitis adhibendo remedium, multo magis hoc ex sapientia divinae dispositionis contingit, ut quamvis causae contingentes deficere possint quantum est de se ab effectu, tamen quibusdam adminiculis adhibitis indeficienter sequatur effectus, quod eius contingentiam non tollit. Sic ergo patet quod rerum contingentia divinae providentiae certitudinem non excludit.

Caput 141

[70239] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 141 tit. Quod divinae providentiae certitudo non excludit mala a rebus

[70240] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 141 Eodem etiam modo perspici potest, quod divina providentia manente, mala in mundo accidere possunt propter defectum causarum secundarum. Videmus enim in causis ordinatis accidere malum in effectu ex defectu causae secundae, qui tamen defectus a causa prima nullo modo causatur, sicut malum claudicationis causatur a curvitate cruris, non autem a virtute animae motiva. Unde quidquid est in claudicatione de motu, refertur in virtutem motivam sicut in causam, quod autem est ibi de obliquitate, non causatur a virtute

motiva, sed a cruris curvitate. Et ideo quidquid malum in rebus accidit, quantum ad hoc quod esse vel speciem vel naturam aliquam habet, reducitur in Deum sicut in causam: non enim potest esse malum nisi in bono, ut ex supradictis patet. Quantum vero ad id quod habet de defectu, reducitur in causam inferiorem defectibilem. Et sic licet Deus sit universalis omnium causa, non tamen est causa malorum inquantum sunt mala, sed quidquid boni eis adiungitur, causatur a Deo.

Caput 142

[70241] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 142 tit. Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat

[70242] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 142 Nec tamen hoc divinae bonitati repugnat quod mala esse permittit in rebus ab eo gubernatis. Primo quidem quia providentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi ut sint quaedam in quibus malum non possit accidere, quaedam vero quae defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, providentia divina non regerentur res secundum earum naturam, quod esset maior defectus quam singulares defectus qui tollerentur. Secundo, quia bonum unius non potest accidere sine malo alterius, sicut videmus quod generatio unius non est sine corruptione alterius, et nutrimentum leonis non est sine occisione alterius animalis, et patientia iusti non est sine persecutione iniusti. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, sequeretur quod multa etiam bona tollerentur. Non igitur pertinet ad divinam providentiam ut malum totaliter excludatur a rebus, sed ut mala quae proveniunt, ad aliquod bonum ordinentur. Tertio, quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis declaratur claritas albi. Et sic per hoc quod permittit mala esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona.

Caput 143

[70243] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 143 tit. Quod Deus specialiter homini providet per gratiam

[70244] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 143 Quia igitur divina providentia rebus singulis secundum earum modum providet, creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus prae ceteris creaturis, necesse est ut et ei singulari modo provideatur quantum ad duo. Primo quidem quantum ad adiumenta operis, quae ei dantur a Deo; secundo quantum ad ea quae pro suis operibus ei redduntur. Creaturis enim irrationabilibus haec solum adiumenta dantur divinitus ad agendum quibus naturaliter moventur ad agendum; creaturis vero rationabilibus dantur documenta et praecepta vivendi. Non enim praeceptum dari competit nisi ei qui est dominus sui actus, quamvis etiam creaturis irrationabilibus praecepta per quamdam similitudinem Deus dare dicatur, secundum illud Psal. CXLVIII, 6: *praeceptum posuit et non praeteribit*: quod quidem praeceptum nihil aliud est quam dispositio divinae providentiae movens res naturales ad proprias actiones. Similiter etiam actiones creaturarum rationalium imputantur eis ad culpam vel ad laudem, pro eo quod habent dominium sui actus, non solum hominibus ab homine praesidente, sed etiam a Deo, cum homines non solum regantur ab homine, sed etiam a Deo. Cuiuscumque autem regimini aliquis subditur, ab eo sibi imputatur quod laudabiliter vel culpabiliter agit. Et quia pro bene actis debetur praemium, culpae vero debetur poena, ut supra dictum est, creaturae rationales secundum iustitiam divinae providentiae et puniuntur pro malis, et praemiantur pro bonis. In creaturis autem irrationabilibus non habet locum poena nec praemium, sicut nec laudari nec culpari. Quia vero ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit, ea vero quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata secundum rectum providentiae ordinem, consequens est ut creaturae rationali etiam adiutoria divinitus conferantur, non solum quae sunt proportionata naturae, sed etiam quae facultatem naturae excedunt. Unde supra naturalem facultatem rationis imponitur homini divinitus lumen gratiae, per quod interius perficitur ad virtutem et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quae rationem excedunt, et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen huiusmodi affectus hominis supra creata omnia elevatur ad Deum diligendum, et sperandum in ipso, et ad agendum ea quae talis amor requirit. Huiusmodi autem dona, sive auxilia supernaturaliter homini data, gratuita vocantur duplici ratione. Primo quidem quia gratis divinitus dantur: non enim potest in homine aliquid inveniri cui condigne huiusmodi auxilia debeantur, cum haec facultatem humanae naturae excedant. Secundo vero quia speciali quodam modo per huiusmodi dona homo efficitur Deo gratus. Cum enim dilectio Dei sit causa bonitatis in rebus non a praeexistente bonitate provocata, sicut est dilectio nostra, necesse est quod quibus aliquos speciales effectus bonitatis largitur, respectu horum specialis ratio dilectionis divinae consideretur. Unde eos maxime et simpliciter diligere dicitur quibus tales bonitatis effectus largitur per quos ad ultimum finem veniant, quod est ipse, qui est fons bonitatis.

Caput 144

[70245] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 144 tit. Quod Deus per dona gratuita remittit peccata, quae etiam gratiam interimunt

[70246] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 144 Et quia peccata contingunt ex hoc quod actiones deficiunt a recto ordine ad finem, ad finem autem ordinatur homo non solum per naturalia auxilia, sed per gratuita, necesse est quod peccata hominum non solum naturalibus auxiliis, sed etiam gratuitis contrarientur. Contraria autem se invicem expellunt. Unde sicut per peccata huiusmodi auxilia gratuita ab homine tolluntur, ita per gratuita dona peccata homini remittuntur: alioquin malitia hominis in peccando plus posset dum removet gratiam divinam, quam divina bonitas ad removendum peccata per gratiae dona. Item. Deus rebus providet secundum earum modum. Hic autem est modus mutabilium rerum, ut in eis contraria alternari possint, sicut generatio et corruptio in materia corporali, et album et nigrum in corpore colorato. Homo autem est mutabilis secundum voluntatem quamdiu in hac vita vivit. Sic igitur divinitus gratuita dona homini dantur, ut ea possit per peccatum amittere: et sic peccata perpetrat, ut ea per gratuita dona remitti possint. Praeterea. In iis quae supra naturam aguntur, possibile et impossibile attenditur secundum potentiam divinam, non secundum potentiam naturalem: quod enim caecus illuminari possit vel mortuus resurgere, non est naturalis potentiae, sed divinae. Dona autem gratuita sunt supernaturalia. Quod igitur ea aliquis consequi possit, ad divinam potentiam pertinet. Dicere igitur quod aliquis post peccatum gratuita dona consequi non possit, est divinae potentiae derogare. Gratuita autem dona simul cum peccato esse non possunt, cum per gratuita dona homo ordinetur ad finem, a quo per peccatum avertitur. Dicere igitur peccata remissibilia non esse, divinae potentiae contrariatur.

Caput 145

[70247] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 145 tit. Quod peccata non sunt irremissibilia

[70248] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 145 Si quis autem dicat peccata irremissibilia esse non propter divinam impotentiam, sed quia hoc habet divina iustitia ut qui cadit a gratia, ulterius non revertatur ad ipsam; hoc patet esse falsum. Non enim hoc habet ordo divinae iustitiae quod quandiu aliquis est in via, sibi detur quod pertinet ad terminum viae. Immobiliter autem se habere

vel in bono vel in malo pertinet ad terminum viae: immobilitas enim et quies est terminus motus, tota autem praesens vita est status viae, quod demonstrat mutabilitas hominis et quantum ad corpus et quantum ad animam. Non igitur hoc habet divina iustitia ut homo post peccatum immobiliter maneat in eo. Adhuc. Ex divinis beneficiis periculum homini non irrogatur, et praecipue ex maximis. Esset autem periculosum homini mutabilem vitam agenti gratiam accipere, si post gratiam peccare posset, et iterum redire ad gratiam non posset, praesertim cum peccata quae gratiam praecedunt, remittantur per gratiam, quae interdum maiora sunt his quae post gratiam susceptam homo committit. Non est igitur dicendum quod peccata hominis irremissibilia sint, sive ante sive post committantur.

Caput 146

[70249] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 146 tit. Quod solus Deus potest remittere peccata

[70250] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 146 Peccata vero remittere solus Deus potest. Culpa enim contra aliquem commissa ille solus remittere potest contra quem committitur. Peccata enim imputantur homini ad culpam non solum ab homine, sed etiam a Deo, ut supra dictum est. Sic autem nunc agimus de peccatis, prout imputantur homini a Deo. Deus igitur solus peccata remittere potest. Adhuc. Cum per peccata homo deordinetur ab ultimo fine, remitti non possunt, nisi homo reordinetur in finem. Hoc autem fit per gratuita dona, quae sunt solum a Deo, cum excedant facultatem naturae. Solus igitur Deus potest peccata remittere. Item. Peccatum homini imputatur ad culpam, inquantum voluntarium. Voluntatem autem immutare solus Deus potest. Solus igitur ipse vere potest remittere peccata.

Caput 147

[70251] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 147 tit. De quibusdam articulis fidei qui sumuntur penes effectus divinae gubernationis

[70252] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 147 Hic est igitur secundus Dei effectus, gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium, quibus et gratiam tribuit et peccata remittit: qui quidem effectus in symbolo fidei tangitur et quantum ad hoc quod omnia in finem divinae bonitatis ordinantur, per hoc quod spiritum sanctum profitemur Deum, nam Deo est proprium ad finem suos subditos ordinare; et quantum ad hoc quod omnia movet, per hoc quod dicit, *et vivificantem*. Sicut enim motus qui est ab anima in corpus, est vita corporis, ita motus quo universum movetur a Deo, est quasi quaedam vita universi. Et quia tota ratio divinae gubernationis a bonitate divina sumitur, quae spiritui sancto appropriatur, qui procedit ut amor, convenienter effectus divinae providentiae circa personam spiritus sancti ponuntur. Quantum autem ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per fidem in hominibus Deus facit, dicitur, *sanctam Ecclesiam Catholicam*: nam Ecclesia congregatio fidelium est. Quantum vero ad gratiam quam hominibus communicat, dicitur, *sanctorum communionem*. Quantum vero ad remissionem culpae dicitur, *peccatorum remissionem*.

Caput 148

[70253] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 148 tit. Quod omnia sunt facta propter hominem

[70254] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 148 Cum autem omnia, sicut ostensum est, in divinam bonitatem ordinentur sicut in finem, eorum autem quae ad hunc finem ordinantur, quaedam aliis propinquiora sunt fini, quae plenius divinam bonitatem participant, consequens est ut ea quae sunt inferiora in rebus creatis, quae minus de bonitate divina participant, ordinentur quodammodo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quae sunt propinquiora ultimo fini, sunt etiam fines eorum quae sunt magis remota: sicut potio medicinae est propter purgationem, purgatio autem propter maciem, macies autem propter sanitatem, et sic macies finis est quodammodo purgationis, sicut etiam potionis purgatio. Et hoc rationabiliter accidit. Sicut enim in ordine causarum agentium virtus primi agentis pervenit ad ultimos effectus per medias causas, ita in ordine finium, quae sunt magis remota a fine, pertingunt ad ultimum finem mediantibus his quae sunt magis propinqua fini: sicut potio non ordinatur ad sanitatem nisi per purgationem. Unde et in ordine universi inferiora consequuntur praecipue ultimum finem inquantum ordinantur ad superiora. Hoc etiam manifeste apparet ipsum rerum ordinem consideranti. Cum enim ea quae naturaliter fiunt, sicut nata sunt agi, sic agantur, videmus autem imperfectiora cedere ad usum nobiliorum, utpote quod plantae nutriuntur ex terra, animalia ex plantis, haec autem ad usum hominis cedunt, consequens est ut inanimata sint propter animata, et plantae propter animalia, et haec propter hominem. Cum autem ostensum sit quod natura intellectualis sit superior corporali, consequens est ut tota

natura corporalis ad intellectualem ordinetur. Inter naturas autem intellectuales, quae maxime corpori est vicina, est anima rationalis, quae est hominis forma. Igitur quodammodo propter hominem, inquantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis consummatio totius naturae corporalis quodammodo dependet.

Caput 149

[70255] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 149 tit. Quis est ultimus finis hominis

[70256] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 149 Consummatio autem hominis est in adeptione ultimi finis, qui est perfecta beatitudo sive felicitas, quae consistit in divina visione, ut supra ostensum est. Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. Intellectus quidem: quia cum perventum fuerit ad primam causam in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. Mobilitas autem voluntatis cessat, quia adepto fine ultimo, in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur quia desiderat aliquid quod nondum habet. Manifestum est igitur quod ultima consummatio hominis in perfecta quietatione vel immobilitate consistit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem.

Caput 150

[70257] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 150 tit. Quomodo homo ad aeternitatem pervenit ut ad consummationem

[70258] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 150 Ostensum est autem in praemissis, quod aeternitatis ratio ex immobilitate consequitur. Sicut enim ex motu causatur tempus, in quo prius et posterius invenitur, ita oportet quod remoto motu cesset prius et posterius, et sic aeternitatis ratio relinquitur, quae est tota simul. In ultima igitur sua consummatione homo aeternitatem vitae consequitur non solum quantum ad hoc quod immortaliter secundum animam vivat, quod habet anima

rationalis ex sua natura, ut supra ostensum est, sed etiam ad hoc quod ad perfectam immobilitatem perducatur.

Caput 151

[70259] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 151 tit. Quomodo ad perfectam beatitudinem animae rationalis oportet eam corpori reuniri

[70260] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 151 Considerandum est autem, quod non potest esse omnimoda immobilitas voluntatis, nisi naturale desiderium totaliter impleatur. Quaecumque autem nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt: unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori coniungatur: quod est hominem a morte resurgere. Item. Finalis perfectio requirit perfectionem primam. Prima autem perfectio uniuscuiusque rei est ut sit perfectum in sua natura, finalis vero perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur quod anima humana omnimode perficiatur in fine, necesse est quod sit perfecta in sua natura: quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma. Nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursum corpori uniatur. Adhuc. Quod est per accidens et contra naturam, non potest esse sempiternum. Necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae ut corpori uniatur. Non igitur anima erit in perpetuum a corpore separata. Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, relinquitur quod sit iterato corpori unienda.

Caput 152

[70261] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 152 tit. Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam

[70262] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 152 Videtur autem animam a corpore separari non esse per accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est. Omne autem huiusmodi naturaliter corruptibile est. Corpus igitur humanum est naturaliter corruptibile. Corrupto autem corpore est necesse animam separatam remanere, si anima immortalis est, ut supra ostensum est. Videtur igitur animam a corpore separari esse secundum naturam. Considerandum est ergo quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra quod anima rationalis praeter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiae facultatem, quod eius operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens materia talis formae. Et sicut haec forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens, a solo Deo corpori humano attributa fuit, quae videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animae conveniret. Et haec quidem dispositio in corpore hominis mansit, quamdiu anima hominis Deo adhaesit. Aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit per quam immobiliter animae subdebatur, et sic homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae, et ad dispositionem quae propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam, cum naturale sit animae corpori esse unitam.

Caput 153

[70263] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 153 tit. Quod anima omnino idem corpus resumet, et non alterius naturae

[70264] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 153 Cum autem anima corpori uniatur ut forma, unicuique autem formae propria materia respondeat, necesse est quod corpus cui iterato anima unietur sit eiusdem rationis et speciei cum corpore quod deponit per mortem. Non enim resumet anima in resurrectione corpus caeleste vel aereum, vel corpus alicuius alterius animalis, ut quidam fabulantur, sed corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum, organicum eisdem organis ex quibus nunc consistit. Rursus. Sicut eidem formae secundum speciem debetur eadem materia secundum speciem, ita eidem formae secundum numerum debetur eadem materia secundum nu-

merum: sicut enim anima bovis non potest esse anima corporis equi, ita anima huius non potest esse anima alterius bovis. Oportet igitur quod cum eadem numero anima rationalis remaneat, quod corpori eidem numero in resurrectione rursus uniatur.

Caput 154

[70265] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 154 tit. Quod resumet idem numero corpus sola Dei virtute

[70266] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 154 Ea vero quae secundum substantiam corrumpuntur, non reiterantur eadem numero secundum operationem naturae, sed solum secundum speciem: non enim eadem numero nubes est ex qua pluvia generatur, et quae iterum ex pluente aqua et rursus evaporante generatur. Cum igitur corpus humanum per mortem substantialiter corrumpatur, non potest operatione naturae idem numero reparari. Cum igitur hoc exigat resurrectionis ratio, ut ostensum est, consequens est quod resurrectio hominum non fiet per actionem naturae, ut quidam posuerunt, post multa annorum curricula redeuntibus corporibus ad eumdem situm, rursus eosdem numero homines redire, sed resurgentium reparatio sola virtute divina fiet. Item. Manifestum est quod sensus privati restitui non possunt per operationem naturae, nec aliquid eorum quae solum per generationem accipiuntur, eo quod non sit possibile idem numero pluries generari. Si autem aliquid huiusmodi restituatur alicui, puta oculus erutus, aut manus abscissa, hoc erit virtute divina, quae supra naturae ordinem operatur, ut supra ostensum est. Cum igitur per mortem omnes hominis sensus et omnia membra depereant, impossibile est hominem mortuum rursus reparari ad vitam nisi operatione divina. Ex hoc autem quod resurrectionem ponimus divina virtute futuram, de facili videri potest quomodo corpus idem numero reparetur. Cum enim supra ostensum sit quod omnia, etiam minima, sub divina providentia continentur, manifestum est quod materia huius humani corporis, quamcumque formam post mortem hominis accipiat, non effugit neque virtutem neque cognitionem divinam: quae quidem materia eadem numero manet, inquantum intelligitur sub dimensionibus existens, secundum quas haec materia dici potest, et est individuationis principium. Hac igitur materia eadem manente, et ex ea virtute divina corpore reparato humano, nec non et anima rationali, quae cum sit incorruptibilis, eadem manet eidem corpori unita, consequens fit ut homo idem numero reparetur. Nec potest identitas secundum numerum impediri, ut quidam obiiciunt, per hoc quod non sit humanitas eadem numero. Nam humanitas, quae dicitur forma totius, secundum quosdam nihil est aliud quam forma partis, quae est anima, quae quidem dicitur forma corporis secundum quod dat speciem toti. Quod si verum est, manifestum est humanitatem

eandem numero remanere, cum anima rationalis eadem numero maneat. Sed quia humanitas est quam significat definitio hominis, sicut et essentia cuiuslibet rei est quam significat sua definitio, definitio autem hominis non solum significat formam, sed etiam materiam, cum in definitione rerum materialium necesse sit materiam poni, convenientius secundum alios dicitur, quod in ratione humanitatis et anima et corpus includatur, aliter tamen quam in definitione hominis. Nam in ratione humanitatis includuntur essentialia principia hominis sola cum praecisione aliorum. Cum enim humanitas dicatur qua homo est homo, manifestum est quod omnia de quibus non est verum dicere de eis quod homo sit homo, ab humanitate praeciduntur. Cum vero homo dicatur qui humanitatem habet, per hoc vero quod humanitatem habet, non excluditur quin alia habeat, puta albedinem, aut aliquid huiusmodi, hoc nomen homo significat sua essentialia principia, non tamen cum praecisione aliorum, licet alia non includantur actu in eius ratione, sed potentia tantum: unde homo significat per modum totius, humanitas vero per modum partis, nec de homine praedicatur. In Socrate vero aut Platone includitur haec materia et haec forma, ut sicut est ratio hominis ex hoc quod componitur ex anima et corpore, ita si Socrates definiretur, ratio eius esset quod esset compositus ex iis carnibus et iis ossibus et hac anima. Cum igitur humanitas non sit aliqua alia forma praeter animam et corpus, sed sit aliquid compositum ex utroque, manifestum est quod eodem corpore reparato, et eadem anima remanente, eadem numero humanitas erit. Neque etiam praedicta identitas secundum numerum impeditur ex hoc quod corporeitas non redeat eadem numero, cum corrupto corpore corrumpatur. Nam si per corporeitatem intelligatur forma substantialis, per quam aliquid in genere substantiae corporeae ordinatur, cum non sit unius nisi una forma substantialis, talis corporeitas non est aliud quam anima. Nam hoc animal per hanc animam non solum est animal, sed animatum corpus, et corpus, et etiam hoc aliquid in genere substantiae existens: alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subiectum enim substantialis formae non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum: unde cum accipit formam substantialem, non dicitur tantum generari secundum quid hoc aut illud, sicut dicitur in formis accidentalibus, sed dicitur simpliciter generari, quasi simpliciter esse accipiens, et sic corporeitas accepta eadem numero manet, rationali anima eadem existente. Si vero corporeitatis nomine forma quaedam intelligatur, a qua denominatur corpus, quod ponitur in genere quantitatis, sic est quaedam forma accidentalis, cum nihil aliud significet quam trinam dimensionem. Unde licet non eadem numero redeat, identitas subiecti non impeditur, ad quam sufficit unitas essentialium principiorum. Eadem ratio est de omnibus accidentibus, quorum diversitas identitatem secundum numerum non tollit. Unde cum unio sit quaedam relatio, ac per hoc sit accidens, eius diversitas secundum numerum non tollit identitatem subiecti. Similiter nec diversitas potentiarum secundum numerum animae sensitivae et vegetativae, si tamen corrumpi ponantur: sunt enim in genere accidentis potentiae naturales coniuncti existentes, nec a sensu sumitur sensibile secundum quod est differentia constitutiva animalis, sed ab ipsa substantia animae sensitivae, quae in homine est eadem secundum substantiam cum rationali.

Caput 155

[70267] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 155 tit. Quod non resurgemus ad eundem modum vivendi

[70268] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 155 Quamvis autem homines iidem numero resurgent, non tamen eundem modum vivendi habebunt. Nunc enim corruptibilem vitam habent, tunc vero incorruptibilem. Si enim natura in generatione hominis perpetuum esse intendit, multo magis Deus in hominis reparatione. Quod enim natura perpetuum esse intendat, habet ex hoc quod a Deo movetur. Non autem in reparatione hominis resurgentis attenditur perpetuum esse speciei, quia hoc per continuam generationem poterat obtineri. Relinquitur igitur quod intendatur perpetuum esse individui. Homines igitur resurgentes in perpetuum vivent. Praeterea. Si homines resurgentes moriantur, animae a corporibus separatae non in perpetuum absque corpore remanebunt: hoc enim est contra naturam animae, ut supra dictum est. Oportebit igitur ut iterato resurgant, et hoc idem continget, si post secundam resurrectionem iterum moriantur. Sic igitur in infinitum mors et vita circulariter circa eundem hominem reiterabuntur, quod videtur esse vanum. Convenientius est igitur ut stetur in primo, scilicet ut in prima resurrectione homines immortales resurgant. Nec tamen mortalitatis ablatio diversitatem vel secundum speciem vel secundum numerum inducet. Mortale enim secundum propriam rationem differentia specifica hominis esse non potest, cum passionem quamdam designet, sed ponitur loco differentiae hominis, ut per hoc quod dicitur mortale, designetur natura hominis, quod scilicet est ex contrariis compositus, sicut per hoc quod dicitur rationale, designatur propria forma eius: res enim materiales non possunt sine materia definiri. Non autem aufertur mortalitas per ablationem propriae materiae: non enim resumet anima corpus caeleste vel aereum, ut supra habitum est, sed corpus humanum ex contrariis compositum. Incorruptibilitas tamen adveniet ex virtute divina, per quam anima supra corpus usque ad hoc dominabitur quod corrumpi non possit. Tandiu enim res conservatur in esse, quandiu forma supra materiam dominatur.

Caput 156

[70269] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 156 tit. Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt

[70270] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 156 Quia vero subtracto fine removeri oportet ea quae sunt ad finem, oportet quod remota mortalitate a resurgentibus, etiam ea subtrahantur quae ad statum vitae mortalis ordinantur. Huiusmodi autem sunt cibi et potus, qui ad hoc sunt necessarii ut mortalis vita sustentetur, dum id quod per calorem naturalem resolvitur, per cibos restauratur. Non igitur post resurrectionem erit usus cibi vel potus. Similiter etiam nec vestimentorum: cum vestimenta ad hoc homini necessaria sint ne corpus ab exterioribus corrumpatur per calorem vel frigus. Similiter etiam necesse est venereorum usum cessare, cum ad generationem animalium ordinetur: generatio autem mortali vitae deservit, ut quod secundum individuum conservari non potest, conservetur saltem in specie. Cum igitur homines iidem numero in perpetuum conservabuntur, generatio in eis locum non habebit, unde nec venereorum usus. Rursus. Cum semen sit superfluum alimenti, cessante usu ciborum necesse est etiam ut venereorum usus cesset. Non autem potest convenienter dici, quod propter solam delectationem remaneat usus cibi et potus et venereorum. Nihil enim inordinatum in illo finali statu erit, quia tunc omnia suo modo perfectam consummationem accipient. Inordinatio autem perfectioni opponitur. Et cum reparatio hominum per resurrectionem sit immediate a Deo, non poterit in illo statu aliqua inordinatio esse: quia *quae a Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Roman. XIII, I. Est autem hoc inordinatum ut usus cibi et venereorum propter solam delectationem quaeratur, unde et nunc apud homines vitiosum reputatur. Non igitur propter solam delectationem in resurgentibus usus cibi et potus et venereorum esse poterit.

Caput 157

[70271] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 157 tit. Quod tamen omnia membra resurgent

[70272] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 157 Quamvis autem usus talium resurgentibus desit, non tamen eis deerunt membra ad usus tales, quia sine iis corpus resurgentis integrum non esset. Conveniens est autem ut in reparatione hominis resurgentis, quae erit immediate a Deo, cuius perfecta sunt opera, natura integre reparetur. Erunt ergo huiusmodi membra in resurgentibus propter integritatem naturae conservandam, et non propter actus quibus deputantur. Item. Si in illo statu homines pro actibus quos nunc agunt, poenam vel praemium consequuntur, ut postea manifestabitur, conveniens est ut eadem membra homines habeant quibus peccato vel iustitiae deservierunt in hac vita, ut in quibus peccaverunt vel meruerunt, puniantur vel praemientur.

Caput 158

[70273] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 158 tit. Quod non resurgent cum aliquo defectu

[70274] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 158 Similiter autem conveniens est ut omnes naturales defectus a corporibus resurgentium auferantur. Per omnes enim huiusmodi defectus integritati naturae derogatur. Si igitur conveniens est ut in resurrectione natura humana integraliter reparetur a Deo, consequens est ut etiam huiusmodi defectus tollantur. Praeterea. Huiusmodi defectus ex defectu virtutis naturalis, quae fuit generationis humanae principium, provenerunt. In resurrectione autem non erit virtus agens nisi divina, in quam defectus non cadit. Non igitur huiusmodi defectus, qui sunt in hominibus generatis, erunt in hominibus per resurrectionem reparatis.

Caput 159

[70275] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 159 tit. Quod resurgent solum quae sunt de veritate naturae

[70276] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 159 Quod autem est dictum de integritate resurgentium, referri oportet ad id quod est de veritate humanae naturae. Quod enim de veritate humanae naturae non est, in resurgentibus non resumetur, alioquin oporteret immoderatam esse magnitudinem resurgentium, si quidquid ex cibis in carnem et sanguinem est conversum, in resurgentibus resumetur. Veritas autem uniuscuiusque naturae secundum suam speciem et formam attenditur. Partes igitur hominis quae secundum speciem et formam attenduntur, omnes integraliter in resurgentibus erunt, non solum partes organicae, sed etiam partes consimiles, ut caro, nervus et huiusmodi, ex quibus membra organica componuntur. Non autem totum quidquid naturaliter fuit sub iis partibus, resumetur, sed quantum sufficiens erit ad speciem partium integrandam. Nec tamen propter hoc homo idem numero aut integer non erit, si totum quidquid in eo materialiter fuit, non resurget. Manifestum est enim in statu huius vitae quod a principio usque ad finem homo idem numero

manet. Id tamen quod materialiter in eo est sub specie partium, non idem manet, sed paulatim fluit et refluit, ac si idem ignis conservaretur consumptis et appositis lignis, et est integer homo, quando species et quantitas speciei debita conservatur.

Caput 160

[70277] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 160 tit. Quod Deus omnia supplebit in corpore reformato, aut quidquid deficiet de materia

[70278] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 160 Sicut autem non totum quod materialiter fuit in corpore hominis, ad reparationem corporis resurgentis Deus resumet, ita etiam si quid materialiter defuit, Deus supplebit. Si enim hoc officio naturae fieri potest ut puero qui non habet debitam quantitatem, ex aliena materia per assumptionem cibi et potus tantum addatur quod ei sufficiat ad perfectam quantitatem habendam, nec propter hoc desinit esse idem numero qui fuit, multo magis hoc virtute divina fieri potest ut suppleatur minus habentibus de extrinseca materia, quod eis in hac vita defuit ad integritatem membrorum naturalium, vel debitae quantitatis. Sic igitur licet aliqui in hac vita aliquibus membris caruerint, vel perfectam quantitatem nondum attigerint, in quantacumque quantitate defuncti, virtute divina in resurrectione perfectionem debitam consequentur et membrorum et quantitatis.

Caput 161

[70279] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 161 tit. Solutio ad quaedam quae obiici possunt

[70280] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 161 Ex hoc autem solvi potest quod quidam contra resurrectionem hanc obiiciunt. Dicunt enim possibile esse quod aliquis homo carnibus humanis vescatur, et ulterius sic nutritus filium generet, qui simili cibo utatur. Si igitur nutrimentum convertitur in substantiam carnis, videtur quod sit impossibile integraliter utrumque resurgere, cum carnes unius conversae sint in carnes alterius: et quod difficilius videtur, si semen est ex nutrimenti

superfluo, ut philosophi tradunt, sequitur quod semen unde natus est filius, sit sumptum ex carnibus alterius, et ita impossibile videtur puerum ex tali semine genitum resurgere, si homines quorum carnes pater ipsius et ipse comederant, integraliter resurgunt. Sed haec communi resurrectioni non repugnat. Dictum est enim supra quod non est necessarium quidquid materialiter fuit in aliquo homine, in ipso resurgente resumi, sed tantum quantum sufficit ad modum debitae quantitatis servandum. Dictum est etiam quod si alicui aliquid defuit de materia ad quantitatem perfectam, supplebitur divina virtute. Considerandum est insuper, quod aliquid materialiter in corpore hominis existens secundum diversos gradus ad veritatem naturae humanae invenitur pertinere. Nam primo et principaliter quod a parentibus sumitur, sub veritate humanae speciei tanquam purissimum perficitur ex virtute formativa; secundario autem quod ex cibis generatum est, necessarium est ad debitam quantitatem membrorum, quia semper admixtio extranei debilitat virtutem rei, unde et finaliter necesse est augmentum deficere, et corpus senescere et dissolvi, sicut et vinum per admixtionem aquae tandem redditur aquosum. Ulterius autem ex cibis aliquae superfluitates in corpore hominis generantur, quarum quaedam sunt necessariae ad aliquem usum, ut semen ad generationem, et capilli ad tegumentum et ornatum; quaedam vero omnino ad nihil, ut quae expelluntur per sudorem et varias egestiones, vel interius retinentur in gravamen naturae. Hoc igitur in communi resurrectione secundum divinam providentiam attendetur, quod si idem numero materialiter in diversis hominibus fuit, in illo resurget in quo principaliorem gradum obtinuit. Si autem in duobus extitit secundum unum et eundem modum, resurget in eo in quo primo fuit, in alio vero supplebitur ex divina virtute. Et sic patet quod carnes hominis comestae ab aliquo, non resurgent in comedente, sed in eo cuius prius fuerunt, resurgent tamen in eo qui ex tali semine generatus est, quantum ad id quod in eis fuit de humido nutrimentali; aliud vero resurget in primo, Deo unicuique supplente quod deest.

Caput 162

[70281] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 162 tit. Quod resurrectio mortuorum in articulis fidei exprimitur

[70282] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 162 Ad hanc igitur fidem resurrectionis confitendam, in symbolo apostolorum positum est: *carnis resurrectionem.* Nec sine ratione additum est, *carnis*: quia fuerunt quidam etiam tempore apostolorum, qui carnis resurrectionem negabant, solam spiritualem resurrectionem confitentes, per quam homo a morte peccati resurget: unde apostolus, II ad Timoth. II, dicit de quibusdam, *qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam, et*

subverterunt quorumdam fidem, ad quorum removendum errorem, ut resurrectio futura crederetur, dicitur in symbolo patrum: *exspecto resurrectionem mortuorum.*

Caput 163

[70283] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 163 tit. Qualis erit resurgentium operatio

[70284] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 163 Oportet autem considerare ulterius qualis sit operatio resurgentium. Necesse enim est cuiuslibet viventis esse aliquam operationem cui principaliter intendit, et in hoc dicitur vita eius consistere: sicut qui voluptatibus principaliter vacant, dicuntur vitam voluptuosam agere; qui vero contemplationi, contemplativam; qui vero civitatibus gubernandis, civilem. Ostensum est autem quod resurgentibus neque ciborum neque venereorum aderit usus, ad quem omnia corporalia exercitia ordinari videntur. Subtractis autem corporalibus exercitiis remanent spirituales operationes, in quibus ultimum hominis finem consistere diximus: quem quidem finem adipisci resurgentibus competit a statu corruptionis et mutabilitatis liberatis, ut ostensum est. Non autem in quibuscumque spiritualibus actibus ultimus finis hominis consistit, sed in hoc quod Deus per essentiam videatur, ut supra ostensum est. Deus autem aeternus est: unde oportet quod intellectus aeternitati coniungatur. Sicut igitur qui voluptati vacant, voluptuosam vitam agere dicuntur, ita qui divina potiuntur visione, aeternam obtinent vitam, secundum illud Ioan. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.*

Caput 164

[70285] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 164 tit. Quod Deus per essentiam videbitur, non per similitudinem

[70286] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 164 Videbitur autem Deus per essentiam ab intellectu creato, non per aliquam sui similitudinem, qua in intellectu praesente, res intellecta possit distare,

sicut lapis per similitudinem suam praesens est oculo, per substantiam vero absens, sed, sicut supra ostensum est, ipsa Dei essentia intellectui creato coniungitur quodammodo, ut Deus per essentiam videri possit. Sicut igitur in ultimo fine videbitur quod prius de Deo credebatur, ita quod sperabatur ut distans tenebitur ut praesens, et hoc comprehensio nominatur, secundum illud apostoli Philip. III, v. 12: *sequor autem, si quo modo comprehendam*: quod non est intelligendum secundum quod comprehensio inclusionem importat, sed secundum quod importat praesentialitatem et tentionem quandam eius quod dicitur comprehendi.

Caput 165

[70287] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 165 tit. Quod videre Deum est summa perfectio et delectatio

[70288] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 165 Rursus considerandum est, quod ex apprehensione convenientis, delectatio generatur, sicut visus delectatur in pulchris coloribus, et gustus in suavibus saporibus. Sed haec quidem delectatio sensuum potest impediri propter organi indispositionem: nam oculis aegris odiosa est lux, quae puris est amabilis. Sed quia intellectus non intelligit per organum corporale, ut supra ostensum est, delectationi quae est in consideratione veritatis, nulla tristitia contrariatur. Potest tamen per accidens ex consideratione intellectus tristitia sequi, inquantum id quod intelligitur, apprehenditur ut nocivum, ut sic delectatio quidem adsit intellectui de cognitione veritatis, tristitia autem in voluntate sequatur de re quae cognoscitur, non inquantum cognoscitur, sed inquantum suo actu nocet. Deus autem hoc ipsum quod est, veritas est. Non potest igitur intellectus Deum videns, in eius visione non delectari. Iterum. Deus est ipsa bonitas, quae est ratio dilectionis, unde necesse est ipsam diligi ab omnibus apprehendentibus ipsam. Licet enim aliquid quod bonum est, possit non diligi, vel etiam odio haberi, hoc non est inquantum apprehenditur ut bonum, sed inquantum apprehenditur ut nocivum. In visione igitur Dei, qui est ipsa bonitas et veritas, oportet sicut comprehensionem, ita dilectionem, seu delectabilem fruitionem adesse, secundum illud Isaiae ult., 14: *videbitis, et gaudebit cor vestrum.*

Caput 166

[70289] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 166 tit. Quod omnia videntia Deum confirmata sunt in bono

[70290] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 166 Ex hoc autem apparet quod anima videns Deum vel quaecumque alia spiritualis creatura habet voluntatem confirmatam in ipso, ut ad contrarium de cetero non flectatur. Cum enim obiectum voluntatis sit bonum, impossibile est voluntatem inclinari in aliquid nisi sub aliqua ratione boni. Possibile est autem in quocumque particulari bono aliquid deficere, quod ipsi cognoscenti relinquitur in alio quaerendum. Unde non oportet voluntatem videntis quodcumque bonum particulare in illo solo consistere, ut extra eius ordinem non divertat. Sed in Deo, qui est bonum universale et ipsa bonitas, nihil boni deest quod alibi quaeri possit, ut supra ostensum est. Quicumque igitur Dei essentiam videt, non potest voluntatem ab eo divertere, quin in omnia secundum rationem ipsius tendat. Est etiam hoc videre per simile in intelligibilibus. Intellectus enim noster potest dubitando hac atque illac divertere, quousque ad primum principium perveniatur, in quo necesse est intellectum firmari. Quia igitur finis in appetibilibus est sicut principium in intelligibilibus, potest quidem voluntas ad contraria flecti quousque ad cognitionem vel fruitionem ultimi finis veniatur, in qua necesse est ipsam firmari. Esset etiam contra rationem perfectae felicitatis, si homo in contrarium converti posset: non enim totaliter excluderetur timor de amittendo, et sic non esset totaliter desiderium quietatum: unde Apocalypsis III, 12, dicitur de beato: *foras non egredietur amplius.*

Caput 167

[70291] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 167 tit. Quod corpora erunt omnino obedientia animae

[70292] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 167 Quia vero corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et organum propter artificem, animae vitam praedictam consecutae tale corpus in resurrectione adiungetur divinitus, quale competat beatitudini animae: quae enim propter finem sunt, disponi oportet secundum exigentiam finis. Animae autem ad summum operationis intellectualis pertingenti non convenit corpus habere per quod aliqualiter impediatur aut retardetur. Corpus autem humanum ratione suae corruptibilitatis impedit animam et retardat, ut nec continuae contemplationi insistere valeat, neque ad summum contemplationis pervenire: unde per abstractionem a sensibus corporis homines aptiores ad divina quaedam capienda redduntur. Nam propheticae

revelationes dormientibus vel in aliquo excessu mentis existentibus manifestantur, secundum illud Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum.* Corpora igitur resurgentium beatorum non erunt corruptibilia et animam retardantia, ut nunc, sed magis incorruptibilia, et totaliter obedientia ipsi animae, ut in nullo ei resistant.

Caput 168

[70293] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 168 tit. De dotibus corporum glorificatorum

[70294] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 168 Ex hoc autem perspici potest, qualis sit dispositio corporum beatorum. Anima enim est corporis forma et motor. Inquantum est forma, non solum est principium corporis quantum ad esse substantiale, sed etiam quantum ad propria accidentia, quae causantur in subiecto ex unione formae ad materiam. Quanto autem forma fuerit fortior, tanto impressio formae in materia minus potest impediri a quocumque exteriori agente, sicut patet in igne, cuius forma, quae dicitur esse nobilissima inter elementares formas, hoc confert igni ut non de facili transmutetur a sua naturali dispositione patiendo ab aliquo agente. Quia igitur anima beata in summo nobilitatis et virtutis erit, utpote rerum primo principio coniuncta, confert corpori sibi divinitus unito, primo quidem esse substantiale nobilissimo modo, totaliter ipsum sub se continendo, unde subtile et spirituale erit; dabit etiam sibi qualitatem nobilissimam, scilicet gloriam claritatis; et propter virtutem animae a nullo agente a sua dispositione poterit transmutari, quod est ipsum impassibile esse; et quia obediet totaliter animae, ut instrumentum motori, agile reddetur. Erunt igitur hae quatuor conditiones corporum beatorum: subtilitas, claritas, impassibilitas et agilitas. Unde apostolus I ad Corinth. XV, 42-44, dicit: corpus quod per mortem *seminatur in corruptione, surget in incorruptione* quantum ad impassibilitatem; *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*, quantum ad claritatem; *seminatur in infirmitate, surget in virtute*, quantum ad agilitatem; *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, quantum ad subtilitatem.

Caput 169

[70295] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 169 tit. Quod homo tunc innovabitur, et omnis creatura corporalis

[70296] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 169 Manifestum est autem quod ea quae sunt ad finem, disponuntur secundum exigentiam finis, unde si id propter quod sunt aliqua, varietur secundum perfectum et imperfectum, ea quae ad ipsum ordinantur, diversimode disponi oportet, ut ei deserviant secundum utrumque statum: cibus enim et vestimentum aliter praeparantur puero, et aliter viro. Ostensum est autem supra quod creatura corporalis ordinatur ad rationalem naturam quasi ad finem. Oportet igitur quod homine accipiente ultimam perfectionem per resurrectionem, creatura corporalis diversum statum accipiat, et secundum hoc dicitur innovari mundus, homine resurgente, secundum illud, Apoc. XXI, 1: *vidi caelum novum et terram novam*; et Isaiae LXV, 17: *ecce ego creo caelos novos et terram novam.*

Caput 170

[70297] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 170 tit. Quae creaturae innovabuntur, et quae manebunt

[70298] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 170 Considerandum tamen est, quod diversa genera creaturarum corporalium secundum diversam rationem ad hominem ordinantur. Manifestum est enim quod plantae et animalia deserviunt homini in auxilium infirmitatis ipsius, dum ex eis habet victum et vestitum et vehiculum et huiusmodi, quibus infirmitas humana sustentatur. In statu tamen ultimo per resurrectionem tolletur ab homine omnis infirmitas talis: neque enim indigebunt ulterius homines cibis ad vescendum, cum sint incorruptibiles, ut supra ostensum est; neque vestimentis ad operiendum, utpote qui claritate gloriae vestientur; neque animalibus ad vehiculum, quibus agilitas aderit; neque aliquibus remediis ad sanitatem conservandam, utpote qui impassibiles erunt. Igitur huiusmodi corporeas creaturas, scilicet plantas et animalia et alia huiusmodi corpora mixta, conveniens est in statu illius ultimae consummationis non remanere. Quatuor vero elementa, scilicet ignis, aer et aqua et terra, ordinantur ad hominem non solum quantum ad usum corporalis vitae, sed etiam quantum ad constitutionem corporis eius: nam corpus humanum ex elementis constitutum est. Sic igitur essentialem ordinem habent elementa ad corpus humanum. Unde homine consummato in corpore et anima, conveniens est ut etiam elementa remaneant, sed in meliorem dispositionem mutata. Corpora vero caelestia quantum ad sui substantiam neque in usu corruptibilis vitae ab homine assumuntur, neque corporis humani substantiam intrant, deserviunt tamen homini inquantum ex eorum specie et magnitudine excellentiam sui creatoris demonstrant: unde frequenter

in Scripturis homo movetur ad considerandum caelestia corpora, ut ex eis adducatur in reverentiam divinam, ut patet Isai. XL, 26: *levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec.* Et quamvis in statu perfectionis illius homo ex creaturis sensibilibus in Dei notitiam non adducatur, cum Deum videat in se ipso, tamen delectabile est et iucundum etiam cognoscenti causam, considerare qualiter eius similitudo resplendeat in effectu: unde et sanctis cedet ad gaudium considerare refulgentiam divinae bonitatis in corporibus, et praecipue in caelestibus, quae aliis praeeminere videntur. Habent etiam corpora caelestia essentialem quodammodo ordinem ad corpus humanum secundum rationem causae agentis, sicut elementa rationem causae materialis. Homo enim generat hominem et sol: unde et hac ratione convenit etiam corpora caelestia remanere. Non solum ex comparatione ad hominem, sed etiam ex praedictis corporearum creaturarum naturis idem apparet. Quod enim secundum nihil sui est incorruptibile, non debet remanere in illo incorruptionis statu. Corpora quidem caelestia incorruptibilia sunt secundum totum et partem; elementa vero secundum totum, sed non secundum partem; homo vero secundum partem, scilicet animam rationalem, sed non secundum totum, quia compositum per mortem dissolvitur; animalia vero et plantae et omnia corpora mixta neque secundum totum neque secundum partem incorruptibilia sunt. Convenienter igitur in illo ultimo incorruptionis statu remanebunt quidem homines et elementa et corpora caelestia, non autem alia animalia, neque plantae, aut corpora mixta. Rationabiliter etiam idem apparet ex ratione universi. Cum enim homo pars sit universi corporei, in ultima hominis consummatione necesse est universum corporeum remanere: non enim videtur esse pars perfecta, si fuerit sine toto. Universum autem corporeum remanere non potest nisi partes essentiales eius remaneant. Sunt autem partes eius essentiales corpora caelestia et elementa, utpote ex quibus tota mundi machina consistit; cetera vero ad integritatem corporei universi pertinere non videntur, sed magis ad quendam ornatum et decorem ipsius, qui competit statui mutabilitatis, secundum quod ex corpore caelesti ut agente, et elementis ut materialibus, generantur animalia et plantae et corpora mineralia. In statu autem ultimae consummationis alius ornatus elementis attribuetur qui deceat incorruptionis statum. Remanebunt igitur in illo statu homines, elementa et corpora caelestia, non autem animalia et plantae et corpora mineralia.

Caput 171

[70299] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 171 tit. Quod corpora caelestia cessabunt a motu

[70300] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 171 Sed cum corpora caelestia continue moveri videantur, potest alicui videri quod si eorum substantia maneat, quod tunc et in illo consummationis statu

moveantur. Et quidem si ea ratione motus corporibus caelestibus adesset qua ratione adest elementis, rationabilis esset sermo. Motus enim elementalis gravibus vel levibus adest propter eorum perfectionem consequendam. Tendunt enim suo motu naturali in proprium locum sibi convenientem, ubi melius est eis esse: unde in illo ultimo consummationis statu unumquodque elementum et quaecumque pars eius in suo proprio loco erit. Sed hoc de motu corporum caelestium dici non potest, cum corpus caeleste nullo loco obtento quiescat, sed sicut naturaliter movetur ad quodcumque ubi, ita et naturaliter discedit ab eo. Sic ergo non deperit aliquid a corporibus caelestibus, si motus eis auferatur, ex quo motus eis non inest ut ipsa perficiantur. Ridiculum etiam est dicere, quod sicut corpus leve per suam naturam movetur sursum, ita corpus caeleste per suam naturam circulariter moveatur sicut per activum principium. Manifestum est enim quod natura semper intendit ad unum: unde illud quod ex sui ratione unitati repugnat, non potest esse finis ultimus naturae. Motus autem unitati repugnat, inquantum id quod movetur, alio et alio modo se habet dum movetur. Natura igitur non producit motum propter se ipsum, sed causat motum intendens terminum motus, sicut natura levis intendit locum sursum in ascensu, et sic de aliis. Cum igitur circularis caelestis corporis motus non sit ad aliquod ubi determinatum, non potest dici quod motus circularis corporis principium activum sit natura, sicut est principium motus gravium et levium. Unde manente eadem natura corporum caelestium, nihil prohibet ipsa quiescere, licet ignem impossibile est quiescere extra proprium locum existentem, dummodo remaneat eadem natura ipsius. Dicitur tamen motus caelestis corporis naturalis, non propter principium activum motus, sed propter ipsum mobile, quod habet aptitudinem ut sic moveatur. Relinquitur ergo quod motus corporis caelestis sit ab aliquo intellectu. Sed cum intellectus non moveat nisi ex intentione finis, considerare oportet quis sit finis motus corporum caelestium. Non autem potest dici quod ipse motus sit finis: motus enim cum sit via ad perfectionem, non habet rationem finis, sed magis eius quod est ad finem. Similiter etiam non potest dici quod renovatio situum sit terminus motus caelestis corporis, ut scilicet propter hoc caeleste corpus moveatur, ut omne ubi ad quod est in potentia, adipiscatur in actu, quia hoc infinitum est, infinitum autem repugnat rationi finis. Oportet igitur hinc considerare finem motus caeli. Manifestum est enim quod omne corpus motum ab intellectu est instrumentum ipsius. Finis autem motus instrumenti est forma a principali agente concepta, quae per motum instrumenti in actum reducitur. Forma autem divini intellectus, quam per motum caeli complet, est perfectio rerum per viam generationis et corruptionis. Generationis autem et corruptionis ultimus finis est nobilissima forma, quae est anima humana, cuius ultimus finis est vita aeterna, ut supra ostensum est. Est igitur ultimus finis motus caeli multiplicatio hominum producendorum ad vitam aeternam. Haec autem multitudo non potest esse infinita: nam intentio cuiuslibet intellectus stat in aliquo finito. Completo igitur numero hominum ad vitam aeternam producendorum, et eis in vita aeterna constitutis, motus caeli cessabit, sicut motus cuiuslibet instrumenti cessat postquam fuerit opus perfectum. Cessante autem motu caeli cessabit per consequens motus in inferioribus corporibus, nisi solum motus qui erit ab anima in hominibus: et sic totum universum corporeum habebit aliam dispositionem et formam, secundum illud I Corinth. VII, 31: *praeterit figura huius mundi.*

Caput 172

[70301] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 172 tit. De praemio hominis secundum eius opera, vel miseria

[70302] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 172 Considerandum est autem, quod si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum consequi non possunt qui per contrariam viam incedunt, aut a via recta deficiunt. Non enim sanatur aeger, si contrariis utatur, quae medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem, per virtutem scilicet. Non enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod sibi proprium est bene operando: neque enim planta fructum faceret, si naturalis operationis modus non servaretur in ipsa; neque cursor perveniret ad bravium, aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium operaretur. Recte autem operari hominem propriam operationem est operari ipsum secundum virtutem: nam virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem, *et opus eius bonum reddit*, ut dicitur II Ethic. Cum igitur ultimus finis hominis sit vita aeterna, de qua dictum est, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur. Praeterea. Est ostensum supra sub divina providentia contineri non solum naturalia, sed etiam res humanas, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ad eum autem qui singularium hominum curam habet, pertinet praemia virtuti reddere et poenas peccato: quia poena est medicina culpae et ordinativa ipsius, ut supra habitum est. Virtutis autem praemium felicitas est, quae ex bonitate divina homini datur. Pertinet ergo ad Deum his qui contra virtutem agunt, non felicitatem, sed contrarium in poenam reddere, scilicet extremam miseriam.

Caput 173

[70303] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 173 tit. Quod praemium hominis est post hanc vitam, et similiter miseria

[70304] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 173 Considerare autem oportet, quod contrariorum

contrarii sunt effectus. Operationi autem secundum virtutem contraria est operatio secundum malitiam. Oportet igitur quod miseria, ad quam per operationem malitiae pervenitur, contraria sit felicitati, quam meretur operatio virtutis. Contraria autem sunt unius generis. Cum igitur felicitas ultima, ad quam pervenitur per operationem virtutis, non sit aliquod bonum huius vitae, sed post hanc vitam, ut ex supra dictis patet, consequens est ut ultima miseria, ad quam malitia perducit, sit aliquod malum post hanc vitam. Praeterea. Omnia bona vel mala huius vitae inveniuntur ad aliquid ordinari. Bona enim exteriora, et etiam bona corporalia organice deserviunt ad virtutem, quae est directe via perveniendi ad beatitudinem apud eos qui praedictis rebus bene utuntur; sicut et apud eos qui male eis utuntur, sunt instrumenta malitiae, per quam ad miseriam pervenitur, et similiter mala his opposita, ut puta infirmitas, paupertas et huiusmodi, quibusdam sunt ad profectum virtutis, aliis autem ad malitiae augmentum, secundum quod eis diversimode utuntur. Quod autem ordinatur ad aliud, non est ultimus finis, quia neque ultimum praemium neque poena. Non igitur ultima felicitas, neque ultima miseria in bonis vel malis huius vitae consistit.

Caput 174

[70305] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 174 tit. In quo est miseria hominis quantum ad poenam damni

[70306] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 174 Quia igitur miseria, ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati, ad quam ducit virtus, oportet ea quae ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum quae de felicitate sunt dicta. Dictum est autem superius quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione, quantum ad affectum vero in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata. Erit igitur extrema miseria hominis in hoc quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur: et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni. Considerandum tamen est, quod, ut ex supradictis patet, malum non potest totaliter excludere bonum, cum omne malum in aliquo bono fundetur. Miseria igitur quamvis felicitati, quae ab omni malo erit immunis, opponatur, oportet tamen quod in bono naturae fundetur. Bonum autem intellectualis naturae in hoc consistit quod intellectus respiciat verum, et voluntas tendat in bonum. Omne autem verum et omne bonum derivatur a primo et summo bono, quod Deus est. Unde oportet quod intellectus hominis in illa extrema miseria constituti, aliquam Dei cognitionem habeat, et aliquam Dei dilectionem; secundum scilicet quod est principium naturalium perfectionum, quae est naturalis dilectio, non autem secundum quod in se ipso est, neque secundum quod est principium virtutum, seu etiam

gratiarum, et quorumcumque bonorum quibus intellectualis natura ab ipso perficitur, quae est perfectio virtutis et gloriae. Nec tamen homines in tali miseria constituti, libero arbitrio carent, quamvis habeant voluntatem immobiliter firmatam in malo, sicut nec beati, licet habeant voluntatem firmatam in bono. Libertas enim arbitrii proprie ad electionem se extendit, electio autem est eorum quae sunt ad finem, ultimus autem finis naturaliter appetitur ab unoquoque: unde omnes homines ex hoc quod sunt intellectuales, appetunt naturaliter felicitatem tanquam ultimum finem, et adeo immobiliter, quod nullus potest velle fieri miser. Nec hoc libertati repugnat arbitrii, quae non se extendit nisi ad ea quae sunt ad finem. Quod autem in hoc particulari hic homo ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic aut illi inquantum est homo, cum in tali aestimatione et appetitu homines differant, sed unicuique hoc competit secundum quod est in se aliqualis. Dico autem aliqualem, secundum aliquam passionem vel habitum: unde si transmutetur, aliud ei optimum videbitur. Et hoc maxime patet in his qui ex passione appetunt aliquid ut optimum, cessante autem passione, ut irae, vel concupiscentiae, non similiter iudicant illud bonum, ut prius. Habitus autem permanentiores sunt, unde firmius perseverant in his quae ex habitu prosequuntur. Tamen quandiu habitus mutari potest, etiam appetitus et aestimatio hominis de ultimo fine mutatur. Hoc autem convenit tantum hominibus in hac vita, in qua sunt in statu mutabilitatis: anima enim post hanc vitam intransmutabilis est secundum alterationem, quia huiusmodi transmutatio non competit ei nisi per accidens secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutatio corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori seminato, et ideo convenienter transmutationes corporis sequitur; tunc vero corpus unietur animae praeexistenti, unde totaliter sequetur eius conditiones. Anima igitur quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum, secundum illud Eccle. XI, v. 3: *si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sic igitur post hanc vitam qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono, qui autem mali tunc invenientur, erunt perpetuo obstinati in malo.

Caput 175

[70307] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 175 tit. Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam, sed bene venialia

[70308] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 175 Ex hoc autem considerari potest, quod peccata mortalia post hanc vitam non dimittuntur, venialia vero dimittuntur. Nam peccata mortalia sunt

per aversionem a fine ultimo, circa quem homo immobiliter firmatur post mortem, ut dictum est, peccata vero venialia non respiciunt ultimum finem, sed viam ad finem ultimum. Sed si voluntas malorum post mortem obstinate firmatur in malo, semper appetent ut optimum quod prius appetierunt. Non ergo dolebunt se peccasse: nullus enim dolet se prosecutum esse quod aestimat esse optimum. Sed sciendum est, quod damnati ad ultimam miseriam, ea quae appetierant ut optima, habere post mortem non poterunt: non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut invidis facultas offendendi et impediendi alios, et idem est de singulis vitiis. Cognoscent autem, eos qui secundum virtutem vixerunt, se obtinere quod appetierant ut optimum. Dolent ergo mali quia peccata commiserunt, non propter hoc quia peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallent peccata illa committere, si facultas daretur, quam Deum habere; sed propter hoc quod illud quod elegerunt, habere non possunt, et illud quod respuerunt, possent habere. Sic igitur et voluntas eorum perpetuo manebit obstinata in malo, et tamen gravissime dolebunt de culpa commissa, et de gloria amissa: et hic dolor vocatur remorsus conscientiae, qui metaphorice in Scripturis vermis nominatur, secundum illud Isaiae ult. 24: *vermis eorum non morietur.*

Caput 176

[70309] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 176 tit. Quod corpora damnatorum erunt passibilia et tamen integra, et sine dotibus

[70310] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 176 Sicut autem in sanctis beatitudo animae quodammodo ad corpora derivatur, ut supra dictum est, ita etiam miseria animae derivabitur ad corpora damnatorum: hoc tamen observato, quod sicut miseria bonum naturae non excludit ab anima, ita nec etiam a corpore. Erunt igitur corpora damnatorum integra in sui natura, non tamen illas conditiones habebunt quae pertinent ad gloriam beatorum: non enim erunt subtilia et impassibilia, sed magis in sua grossitie et passibilitate remanebunt, et augebuntur in eis; non erunt agilia, sed vix ab anima portabilia; non erunt clara, sed obscura, ut obscuritas animae in corporibus demonstretur, secundum illud Isaiae XIII, 8: *facies combustae vultus eorum.*

Caput 177

[70311] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 177 tit. Quod corpora damnatorum, licet passibilia, erunt tamen incorruptibilia

[70312] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 177 Sciendum tamen est, quod licet damnatorum corpora passibilia sint futura, non tamen corrumpentur, quamvis hoc esse videatur contra rationem eorum quae nunc experimur, nam passio magis facta abiicit a substantia. Erit tamen tunc duplex ratio quare passio in perpetuum continuata passibilia corpora non corrumpet. Prima quidem quia cessante motu caeli, ut supra dictum est, necesse est omnem mutationem naturae cessare. Non igitur aliquod alterari poterit alteratione naturae, sed solum alteratione animae. Dico autem alterationem naturae, sicut cum aliquid ex calido fit frigidum, vel qualitercumque variatur secundum naturale esse qualitatum. Alterationem autem animae dico, sicut cum aliquid recipit qualitatem non secundum esse naturale sed secundum esse spirituale ipsius: sicut pupilla non recipit formam coloris ut sit colorata, sed ut colorem sentiat. Sic igitur et corpora damnatorum patientur ab igne, vel a quocumque alio corporeo, non ut alterentur ad speciem vel qualitatem ignis, sed ut sentiant excellentias qualitatum eius: et hoc erit afflictivum, inquantum huiusmodi excellentiae contrariantur harmoniae, in qua consistit et delectantur sensus; non tamen erit corruptivum, quia spiritualis receptio formarum naturam corporis non transmutat, nisi forte per accidens. Secunda ratio erit ex parte animae, ad cuius perpetuitatem corpus trahetur divina virtute: unde anima damnati, inquantum est forma et natura talis corporis, dabit ei esse perpetuum; non tamen dabit ei ut pati non possit, propter suam imperfectionem. Sic igitur semper patiuntur illa corpora, non tamen corrumpuntur.

Caput 178

[70313] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 178 tit. Quod poena damnatorum est in malis ante resurrectionem

[70314] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 178 Sic igitur secundum praedicta patet quod tam felicitas quam miseria principaliter consistit in anima; secundario autem et per quamdam derivationem in corpore. Non igitur felicitas vel miseria animae dependet ex felicitate vel miseria corporis, sed magis e converso. Cum igitur post mortem animae remaneant ante resumptionem corporum, quaedam quidem cum merito beatitudinis, quaedam autem cum merito miseriae, manifestum est

quod etiam ante resumptionem, animae quorumdam praedicta felicitate potiuntur, secundum illud apostoli II Corinth. V, 1: *scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis*; et infra: *audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum.* Quorumdam vero animae in miseria vivent, secundum illud Luc. XVI, 22: *mortuus est dives, et sepultus in Inferno.*

Caput 179

[70315] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 179 tit. Quod poena damnatorum est in malis tam spiritualibus, quam corporalibus

[70316] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 179 Considerandum tamen est, quod sanctarum animarum felicitas, in solis bonis spiritualibus erit, poena vero animarum damnatarum ante resurrectionem non solum erit in malis spiritualibus, ut aliqui putaverunt, sed etiam poenas corporeas sustinebunt. Cuius diversitatis ratio est, quia animae sanctorum dum in hoc mundo fuerunt corporibus unitae, suum ordinem servaverunt, se rebus corporalibus non subiiciendo, sed soli Deo, in cuius fruitione tota eorum felicitas consistit, non autem in aliquibus corporalibus bonis; malorum autem animae, naturae ordine non servato, se per affectum rebus corporalibus subdiderunt, divina et spiritualia contemnentes. Unde consequens est ut puniantur non solum ex privatione spiritualium bonorum, sed etiam per hoc quod rebus corporalibus subdantur. Et ideo si qua in Scripturis sacris inveniantur quae sanctis animabus corporalium bonorum retributionem promittant, mystice sunt exponenda, secundum quod in praedictis Scripturis spiritualia sub corporalium similitudine designari solent. Quae vero animabus damnatorum praenuntiant poenas corporeas, utpote quod ab igne Inferni cruciabuntur, sunt secundum litteram intelligenda.

Caput 180

[70317] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 180 tit. Utrum anima possit pati ab igne corporeo

[70318] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 180 Ne autem alicui absurdum videatur, animam a corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est, non esse contra naturam spiritualis substantiae alligari corpori. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animae ad corpus, et per magicas artes, per quas aliquis spiritus imaginibus aut anulis, aut aliquibus huiusmodi alligatur. Hoc igitur ex divina virtute fieri potest ut aliquae spirituales substantiae, quamvis secundum suam naturam sint super omnia corporalia elevatae, aliquibus corporibus alligentur, utputa igni infernali, non ita quod ipsum vivificent, sed quod eo quodammodo adstringantur: et hoc ipsum considerandum a spirituali substantia, quod scilicet creaturae infimae quodammodo subditur, ei est afflictivum. Inquantum igitur huiusmodi consideratio est spiritualis substantiae afflictiva, verificatur quod dicitur, quod anima eo ipso quod se aspicit cremari crematur; et iterum quod ille ignis spiritualis sit, nam immediatum affligens est ignis apprehensus ut alligans. Inquantum vero ignis cui alligatur, corporeus est, sic verificatur quod dicitur a Gregorio, quod anima non solum videndo, sed etiam experiendo ignem patitur. Et quia ignis ille non ex sua natura, sed ex virtute divina habet quod spiritualem substantiam alligare possit, convenienter dicitur a quibusdam, quod ignis ille agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae vindicantis, non quidem ita quod agat in spiritualem substantiam, sicut agit in corpora calefaciendo, desiccando, dissolvendo, sed alligando, ut dictum est. Et quia proximum afflictivum spiritualis substantiae, est apprehensio ignis alligantis in poenam, manifeste perpendi potest, quod afflictio non cessat, etiam si ad horam dispensative contingat spiritualem substantiam igne non ligari, sicut aliquis qui esset ad perpetua vincula damnatus, ex hoc continuam afflictionem non minus sentiret, etiam si ad horam a vinculis solveretur.

Caput 181

[70319] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 181 tit. Quod post hanc vitam sunt quaedam purgatoriae poenae non aeternae, ad implendas poenitentias de mortalibus non impletas in vita

[70320] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 181 Licet autem aliquae animae statim cum a corporibus absolvuntur, beatitudinem aeternam consequantur, ut dictum est, aliquae tamen ab hac consecutione retardantur ad tempus. Contingit enim quandoque aliquos pro peccatis commissis, de quibus tamen finaliter poenitent, poenitentiam non implevisse in hac vita. Et quia ordo divinae iustitiae habet ut pro culpis poenae reddantur, oportet dicere, quod post hanc vitam animae poenam exsolvunt quam in hoc mundo non exsolverunt: non autem ita quod ad ultimam miseriam damnatorum deveniant, cum per poenitentiam ad statum caritatis sint reductae, per quam Deo

sicut ultimo fini adhaeserunt, per quod vitam aeternam meruerunt: unde relinquitur post hanc vitam esse quasdam purgatorias poenas, quibus poenitentiae implentur non impletae.

Caput 182

[70321] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 182 tit. Quod sunt aliquae poenae purgatoriae etiam venialium

[70322] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 182 Similiter etiam contingit aliquos ex hac vita decedere sine peccato mortali, sed tamen cum peccato veniali, per quod ab ultimo fine non avertuntur, licet circa ea quae sunt ad finem, indebite inhaerendo peccaverint: quae quidem peccata in quibusdam viris perfectis ex fervore caritatis purgantur. In aliis autem oportet per aliquam poenam huiusmodi peccata purgari, quia ad vitam aeternam consequendam non perducitur nisi qui ab omni peccato et defectu fuerit immunis. Oportet igitur ponere purgatorias poenas post hanc vitam. Habent autem istae poenae quod sint purgatoriae ex conditione eorum qui eas patiuntur, in quibus est caritas per quam voluntatem suam divinae voluntati conformant, ex cuius caritatis virtute poenae quas patiuntur, eis ad purgationem prosunt: unde in iis qui sine caritate sunt, sicut in damnatis, poenae non purgant, sed semper imperfectio peccati remanet, et ideo semper poena durat.

Caput 183

[70323] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 183 tit. Utrum aeternam poenam pati repugnet iustitiae divinae, cum culpa fuerit temporalis

[70324] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 183 Non autem est contra rationem divinae iustitiae ut aliquis poenam perpetuam patiatur, quia nec secundum leges humanas hoc exigitur ut poena commensuretur culpae in tempore. Nam pro peccato adulterii vel homicidii, quod in tempore brevi committitur, lex humana infert quandoque perpetuum exilium, aut etiam mortem, per quae aliquis

in perpetuum a societate civitatis excluditur: et quod exilium non in perpetuum duret, hoc per accidens contingit, quia vita hominis non est perpetua, sed intentio iudicis ad hoc esse videtur ut eum, sicut potest, perpetuo puniat. Unde etiam non est iniustum, si pro momentaneo peccato et temporali Deus aeternam poenam infert. Similiter etiam considerandum est, quod peccatori poena aeterna infertur, quem de peccato non poenitet, et sic in ipso usque ad mortem perdurat. Et quia in suo aeterno peccat, rationabiliter a Deo in aeternum punitur. Habet etiam et quodlibet peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto maior persona est contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius, sicut qui dat alapam militi, gravius reputatur quam si daret rustico, et adhuc multo gravius si principi vel regi. Et sic cum Deus sit infinite magnus, offensa contra ipsum commissa est quodammodo infinita, unde et aliqualiter poena infinita ei debetur. Non autem potest esse poena infinita intensive, quia nihil creatum sic infinitum esse potest. Unde relinquitur quod peccato mortali debetur poena infinita duratione. Item. Ei qui corrigi potest, poena temporalis infertur ad eius correctionem vel purgationem. Si igitur aliquis a peccato corrigi non potest, sed voluntas eius obstinate firmata est in peccato, sicut supra de damnatis dictum est, eius poena terminari non debet.

Caput 184

[70325] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 184 tit. Quod praedicta conveniunt etiam aliis spiritualibus substantiis, sicut animabus

[70326] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 184 Quia vero homo in natura intellectuali cum Angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum, sicut et in hominibus, ut supra dictum est, quaecumque dicta sunt de poena vel gloria animarum, intelligenda etiam sunt de gloria bonorum et poena malorum Angelorum. Hoc tamen solum inter homines et Angelos differt, quod confirmationem voluntatis in bono et obstinationem in malo, animae quidem humanae habent cum a corpore separantur, sicut supra dictum est, Angeli vero quando primo cum voluntate deliberata sibi finem praestituerunt vel Deum vel aliquid creatum, et ex tunc beati vel miseri facti sunt. In animabus enim humanis mutabilitas esse potest non solum ex libertate voluntatis, sed etiam ex mutabilitate corporis, in Angelis vero ex sola libertate arbitrii. Et ideo Angeli ex prima electione immutabilitatem consequuntur, animae vero non nisi cum fuerint a corporibus exutae. Ad ostendendum igitur remunerationem bonorum, in symbolo fidei dicitur, *vitam aeternam*: quae quidem non est intelligenda aeterna solum propter durationem, sed magis propter aeternitatis fruitionem. Sed quia circa hoc etiam alia multa credenda occurrunt quae dicta sunt de poenis damnatorum

et de finali statu mundi, ut omnia hic comprehenderentur, in symbolo patrum positum est: *vitam futuri saeculi*: futurum enim saeculum omnia huiusmodi comprehendit.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Compendium theologiae

ad fratrem Raynaldum

liber I a capite CLXXXV ad CCXLVI

Thomas de Aquino Domini canis ab Andrea de Firenze depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 185

[70327] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 185 tit. De fide ad humanitatem Christi

[70328] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 185 Quia vero, sicut in principio dictum est, Christiana fides circa duo praecipue versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et circa humanitatem Christi, praemissis his quae ad divinitatem pertinent et effectus eius, considerandum restat de his quae pertinent ad humanitatem Christi. Et quia, ut dicit apostolus, I ad Timoth. I, 15: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*, praemittendum videtur quomodo humanum genus in peccatum incidit, ut sic evidentius agnoscatur quomodo per Christi humanitatem homines a peccatis liberantur.

Caput 186

[70329] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 186 tit. De praeceptis datis primo homini, et eius perfectione in primo statu

[70330] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 186 Sicut supra dictum est, homo in sui conditione taliter institutus fuit a Deo, ut corpus omnino esset animae subiectum: rursumque inter partes animae, inferiores vires rationi absque repugnantia subiicerentur, et ipsa ratio hominis esset Deo subiecta. Ex hoc autem quod corpus erat animae subiectum, contingebat quod nulla passio in corpore posset accidere quae dominio animae super corpus repugnaret, unde nec mors nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subiectione vero inferiorum virium ad rationem erat in homine omnimoda mentis tranquillitas, quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subiecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo eius iustitia et innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum. Non enim hoc erat ex natura corporis, si eius componentia considerentur, quod in eo dissolutio sive quaecumque passio vitae repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animae quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subiicerentur, cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quae sunt delectabilia secundum sensum, quae multoties rectae rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei,

qui sicut animam rationabilem corpori coniunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum, cuiusmodi sunt vires sensibiles, transcendentem, ita dedit animae rationali virtutem ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod rationali animae competebat. Ut igitur ratio inferiora sub se firmiter contineret, oportebat quod ipsa firmiter sub Deo contineretur, a quo virtutem praedictam habebat supra conditionem naturae. Fuit ergo homo sic institutus ut nisi ratio eius subduceretur a Deo, neque corpus eius subduci poterat a nutu animae, neque vires sensibiles a rectitudine rationis: unde quaedam immortalis vita et impassibilis erat, quia scilicet nec mori nec pati poterat, si non peccaret. Peccare vero poterat voluntate eius nondum confirmata per adeptionem ultimi finis, et sub hoc eventu poterat mori et pati. Et in hoc differt impassibilitas et immortalitas quam primus homo habuit, ab ea quam in resurrectione sancti habebunt, qui nunquam poterunt nec pati nec mori, voluntate eorum omnino confirmata in Deum, sicut supra dictum est. Differebat etiam quoad aliud, quia post resurrectionem homines nec cibis nec venereis utentur, primus autem homo sic conditus fuit ut necesse haberet vitam cibis sustentare, et ei incumberet generationi operam dare, ut genus humanum multiplicaretur ex uno. Unde duo praecepta accepit in sui conditione. Ad primum pertinet quod ei dictum est: *de omni ligno quod est in Paradiso comede*; ad secundum quod ei dictum est: *crescite et multiplicamini, et replete terram.*

Caput 187

[70331] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 187 tit. Quod ille perfectus status nominabatur originalis iustitia, et de loco in quo homo positus est

[70332] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 187 Hic autem hominis tam ordinatus status, originalis iustitia nominatur, per quam et ipse suo superiori subditus erat, et ei omnia inferiora subiiciebantur, secundum quod de eo dictum est: *et praesit piscibus maris et volatilibus caeli*: et inter partes eius etiam inferior absque repugnantia superiori subdebatur. Qui quidem status primo homini fuit concessus non ut cuidam personae singulari, sed ut primo humanae naturae principio, ita quod per ipsum simul cum natura humana traduceretur in posteros. Et quia unicuique debetur locus secundum convenientiam suae conditionis, homo sic ordinate institutus positus est in loco temperatissimo et delicioso, ut non solum interiorum molestiarum, sed etiam aliorum exteriorum omnis ei vexatio tolleretur.

Caput 188

[70333] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 188 tit. De ligno scientiae boni et mali, et primo hominis praecepto

[70334] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 188 Quia vero praedictus status hominis ex hoc dependebat quod humana voluntas Deo subiiceretur, ut homo statim a principio assuefieret ad Dei voluntatem sequendam, proposuit Deus homini quaedam praecepta, ut scilicet ex omnibus aliis lignis Paradisi vesceretur, prohibens sub mortis comminatione ne de ligno scientiae boni et mali vesceretur, cuius quidem ligni esus non ideo prohibitus est quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione quia esset a Deo praeceptum: unde praedicti ligni esus factus est malus, quia prohibitus. Dicebatur autem lignum illud scientiae boni et mali, non quia haberet virtutem scientiae causativam, sed propter eventum sequentem, quia scilicet homo per eius esum experimento didicit quid intersit inter obedientiae bonum et inobedientiae malum.

Caput 189

[70335] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 189 tit. De seductione Diaboli ad Evam

[70336] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 189 Diabolus igitur, qui iam peccaverat, videns hominem taliter institutum ut ad perpetuam felicitatem pervenire posset, a qua ipse deciderat, et nihilominus posset peccare, conatus est a rectitudine iustitiae abducere, aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans feminam, in qua minus vigebat sapientiae donum vel lumen: et ut in transgressionem praecepti facilius inclinaret, exclusit mendaciter metum mortis, et ei illa promisit quae homo naturaliter appetit, scilicet vitationem ignorantiae, dicens: *aperientur oculi vestri*, et excellentiam dignitatis, dicens: *scientes bonum et malum.* Homo enim ex parte intellectus naturaliter fugit ignorantiam, et scientiam appetit; ex parte vero voluntatis, quae naturaliter libera est, appetit celsitudinem et perfectionem, ut nulli, vel quanto paucioribus potest, subdatur.

Caput 190

[70337] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 190 tit. Quid fuit inductivum mulieris

[70338] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 190 Mulier igitur repromissam celsitudinem simul et perfectionem scientiae concupivit. Accessit etiam ad hoc pulchritudo et suavitas fructus, alliciens ad edendum, et sic metu mortis contempto, praeceptum Dei transgressa est, de vetito ligno edendo, et sic eius peccatum multiplex invenitur. Primo quidem superbiae, qua inordinate excellentiam appetiit. Secundo curiositatis, qua scientiam ultra terminos sibi praefixos concupivit. Tertio gulae, qua suavitate cibi permota est ad edendum. Quarto infidelitatis, per falsam aestimationem de Deo, dum credidit verbis Diaboli contra Deum loquentis. Quinto inobedientiae, praeceptum Dei transgrediendo.

Caput 191

[70339] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 191 tit. Quomodo pervenit peccatum ad virum

[70340] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 191 Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit, qui tamen, ut apostolus dicit, non est seductus ut mulier, in hoc scilicet quod crederet verbis Diaboli contra Deum loquentis. Non enim in eius mente cadere poterat, Deum mendaciter aliquid comminatum esse, neque inutiliter a re utili prohibuisse. Allectus tamen fuit promissione Diaboli, excellentiam et scientiam indebite appetendo. Ex quibus cum voluntas eius a rectitudine iustitiae discessisset, uxori suae morem gerere volens, in transgressione divini praecepti eam secutus est, edendo de fructu ligni vetiti.

Caput 192

[70341] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 192 tit. De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem virium inferiorum rationi

[70342] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 192 Quia igitur dicti status tam ordinata integritas tota causabatur ex subiectione humanae voluntatis ad Deum, consequens fuit ut subducta humana voluntate a subiectione divina, deperiret illa perfecta subiectio inferiorum virium ad rationem et corporis ad animam: unde consecutum est ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili, concupiscentiae et irae et ceterarum passionum inordinatos motus non secundum ordinem rationis, sed magis ei repugnantes, et eam plerumque obnubilantes, et quasi perturbantes: et haec est repugnantia carnis ad spiritum, de qua Scriptura loquitur. Nam quia appetitus sensitivus, sicut et ceterae sensitivae vires, per instrumentum corporeum operatur, ratio autem absque aliquo organo corporali, convenienter quod ad appetitum sensitivum pertinet, carni imputatur; quod vero ad rationem, spiritui, secundum quod spirituales substantiae dici solent quae sunt a corporibus separatae.

Caput 193

[70343] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 193 tit. Quomodo fuit poena illata quantum ad necessitatem moriendi

[70344] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 193 Consecutum est etiam, ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi animatum non valens corpus in perpetuum continere, vitam ei praebendo: unde homo factus est passibilis et mortalis, non solum quasi potens pati et mori ut antea, sed quasi necessitatem habens ad patiendum et moriendum.

Caput 194

[70345] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 194 tit. De aliis defectibus qui consequuntur in intellectu et voluntate

[70346] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 194 Consecuti sunt in homine per consequens multi alii defectus. Abundantibus enim in appetitu inferiori inordinatis motibus passionum, simul etiam et in ratione deficiente lumine sapientiae, quo divinitus illustrabatur voluntas dum erat Deo subiecta, per consequens affectum suum rebus sensibilibus subdidit, in quibus oberrans a Deo multipliciter peccavit, et ulterius immundis spiritibus se subdidit per quos credidit in huiusmodi rebus agendis acquirendis sibi auxilium praestari, et sic in humano genere idolatria et diversa peccatorum genera processerunt: et quo magis in his homo corruptus fuit, eo amplius a cognitione et desiderio bonorum spiritualium et divinorum recessit.

Caput 195

[70347] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 195 tit. Quomodo isti defectus derivati sunt ad posteros

[70348] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 195 Et quia praedictum originalis iustitiae bonum sic humano generi in primo parente divinitus attributum fuit, ut tamen per ipsum derivaretur in posteros, remota autem causa removetur effectus, consequens fuit ut primo homine praedicto bono per proprium peccatum privato, omnes posteri privarentur, et sic de cetero, scilicet post peccatum primi parentis, omnes absque originali iustitia et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Nec hoc est contra ordinem iustitiae, quasi Deo puniente in filiis quod primus parens deliquit, quia ista poena non est nisi subtractio eorum quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa, per ipsum in alios derivanda: unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura. Sicut si rex det feudum militi, transiturum per ipsum ad heredes, si miles contra regem peccat, ut feudum mereatur amittere, non potest postmodum ad eius heredes devenire: unde iuste privantur posteri per culpam parentis.

Caput 196

[70349] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 196 tit. Utrum defectus originalis iustitiae habeat rationem culpae in posteris

[70350] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 196 Sed remanet quaestio magis urgens: utrum defectus originalis iustitiae in his qui ex primo parente prodierunt, rationem culpae possit habere. Hoc enim ad rationem culpae pertinere videtur, sicut supra dictum est, ut malum quod culpabile dicitur, sit in potestate eius cui imputatur in culpam. Nullus enim culpatur de eo quod non est in eo facere vel non facere. Non est autem in potestate eius qui nascitur, ut cum originali iustitia nascatur, vel sine ea: unde videtur quod talis defectus rationem culpae habere non possit. Sed haec quaestio de facili solvitur, si distinguatur inter personam et naturam. Sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana natura multae sunt personae, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit. Est autem hoc advertendum in peccato unius hominis, quod diversis membris diversa peccata exercentur, nec requiritur ad rationem culpae quod singula peccata sint voluntaria voluntate membrorum quibus exercentur, sed voluntate eius quod est in homine principale, scilicet intellectivae partis. Non enim potest manus non percutere aut pes non ambulare voluntate iubente. Per hunc igitur modum defectus originalis iustitiae est peccatum naturae, inquantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana, scilicet primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturae, et sic transit in omnes qui ab ipso naturam humanam accipiunt, quasi in quaedam membra ipsius, et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem a primo parente in posteros derivatur: unde cum alia peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personam filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt.

Caput 197

[70351] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 197 tit. Quod non omnia peccata traducuntur in posteros

[70352] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 197 Nec tamen oportet quod omnia peccata alia vel primi parentis, vel etiam ceterorum, traducantur in posteros, quia primum peccatum primi parentis

sustulit donum totum quod supernaturaliter erat collatum in humana natura personae primi parentis, et sic dicitur corrupisse vel infecisse naturam: unde peccata consequentia non inveniunt aliquid huiusmodi quod possint subtrahere a tota natura humana, sed auferunt ab homine aut diminuunt aliquod bonum particulare, scilicet personale, nec corrumpunt naturam, nisi inquantum pertinet ad hanc vel illam personam. Homo autem non generat sibi similem in persona, sed in natura: et ideo non traducitur a parente in posteros peccatum quod vitiat personam, sed primum peccatum quod vitiavit naturam.

Caput 198

[70353] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 198 tit. Quod meritum Adae non profuit posteris ad reparationem

[70354] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 198 Quamvis autem peccatum primi parentis totam humanam naturam infecerit, non tamen potuit per eius poenitentiam vel quodcumque eius meritum tota natura reparari. Manifestum est enim quod poenitentia Adae, vel quodcumque aliud eius meritum, fuit actus singularis personae, actus autem alicuius individui non potest in totam naturam speciei. Causae enim quae possunt in totam speciem, sunt causae aequivocae, et non univocae. Sol enim est causa generationis in tota specie humana, sed homo est causa generationis huius hominis. Singulare ergo meritum Adae, vel cuiuscumque puri hominis, sufficiens esse non poterat ad totam naturam reintegrandam. Quod autem per actum singularem primi hominis tota natura est vitiata, per accidens est consecutum, inquantum eo privato innocentiae statu, per ipsum in alios derivari non potuit. Et quamvis per poenitentiam redierit ad gratiam, non tamen redire potuit ad pristinam innocentiam, cui divinitus praedictum originalis iustitiae donum concessum erat. Similiter etiam manifestum est quod praedictus originalis iustitiae status fuit quoddam speciale donum gratiae, gratia autem meritis non acquiritur, sed gratis a Deo datur. Sicut igitur primus homo a principio originalem iustitiam non ex merito habuit, sed ex divino dono, ita etiam, et multo minus, post peccatum eam mereri potuit poenitendo, vel quodcumque aliud opus agendo.

Caput 199

[70355] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 199 tit. De reparatione humanae naturae per Christum

[70356] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 199 Oportebat autem quod humana natura praedicto modo infecta, ex divina providentia repararetur. Non enim poterat ad perfectam beatitudinem pervenire, nisi tali infectione remota: quia beatitudo cum sit perfectum bonum, nullum defectum patitur, et maxime defectum peccati, quod aliquo modo virtuti opponitur, quae est via in ipsam, ut dictum est. Et sic cum homo propter beatitudinem factus sit, quia ipsa est ultimus eius finis, sequeretur quod opus Dei in tam nobili creatura frustraretur, quod reputat inconveniens Psalmista, cum dicit, Psal. LXXXVIII, v. 48: *nunquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* Sic igitur oportebat humanam naturam reparari. Praeterea. Bonitas divina excedit potentiam creaturae ad bonum. Patet autem ex supra dictis quod talis est hominis conditio quandiu in hac mortali vita vivit, quod sicut nec confirmatur in bono immobiliter, ita nec immobiliter obstinatur in malo. Pertinet igitur hoc ad conditionem humanae naturae ut ab infectione peccati possit purgari. Non fuit igitur conveniens quod divina bonitas hanc potentiam totaliter dimitteret vacuam, quod fuisset, si ei reparationis remedium non procurasset.

Caput 200

[70357] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 200 tit. Quod per solum Deum incarnatum debuit natura reparari

[70358] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 200 Ostensum est autem quod neque per Adam neque per aliquem alium hominem purum poterat reparari: tum quia nullus singularis homo praeeminebat toti naturae, tum quia nullus purus homo potest esse gratiae causa. Eadem ergo ratione nec per Angelum potuit reparari, quia nec Angelus potest esse gratiae causa, nec etiam praemium hominis quantum ad ultimam beatitudinem perfectam, ad quam oportebat hominem revocari, quia in ea sunt pares. Relinquitur igitur quod per solum Deum talis reparatio fieri poterat. Sed si Deus hominem sola sua voluntate et virtute reparasset, non servaretur divinae iustitiae ordo, secundum quam exigitur satisfactio pro peccato. In Deo autem satisfactio non cadit, sicut nec meritum, hoc enim est sub alio existentis. Sic igitur neque Deo competebat satisfacere pro peccato totius naturae humanae, nec purus homo poterat, ut ostensum est. Conveniens igitur fuit Deum hominem fieri, ut sic unus et idem esset qui et reparare et satisfacere posset. Et hanc causam divinae incarnationis

assignat apostolus, I Tim. I, 15: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.*

Caput 201

[70359] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 201 tit. De aliis causis incarnationis filii Dei

[70360] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 201 Sunt tamen et aliae rationes incarnationis divinae. Quia enim homo a spiritualibus recesserat, et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per se ipsum redire non poterat, divina sapientia, quae hominem fecerat, per naturam corpoream assumptam hominem in corporalibus iacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret. Fuit etiam necessarium humano generi ut Deus homo fieret, ad demonstrandum naturae humanae dignitatem, ut sic homo neque Daemonibus subderetur, neque corporalibus rebus. Simul etiam per hoc quod Deus homo fieri voluit, manifeste ostendit immensitatem sui amoris, ut ex hoc iam homines Deo subderentur non propter metum mortis, quam primus homo contempsit, sed per caritatis affectum. Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatae unionis qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile quin intellectus creaturae Deo uniri possit, eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est, naturam eius assumendo. Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus.

Caput 202

[70361] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 202 tit. De errore Photini circa incarnationem filii Dei

[70362] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 202 Hoc autem divinae incarnationis mysterium Photinus, quantum in se est, evacuavit. Nam Ebionem et Cerinthum et Paulum Samosatenum sequens, dominum Iesum Christum fuisse purum hominem asseruit, nec ante Mariam virginem extitisse, sed quod per beatae vitae meritum, et patientiam mortis, gloriam divinitatis promeruit,

ut sic Deus diceretur non per naturam, sed per adoptionis gratiam. Sic igitur non esset facta unio Dei et hominis, sed homo esset per gratiam deificatus, quod non singulare est Christo, sed commune omnibus sanctis, quamvis in hac gratia aliqui excellentiores aliis habeantur. Hic autem error auctoritatibus divinae Scripturae contradicit. Dicitur enim Ioan. I, 1: *in principio erat verbum*; et postea subdit: *verbum caro factum est.* Verbum ergo quod erat in principio apud Deum, carnem assumpsit, non autem homo, qui ante fuerat, per gratiam adoptionis deificatus. Item dominus dicit Ioan. VI, 38: *descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Secundum autem Photini errorem non conveniret Christo descendisse, sed solum ascendisse, cum tamen apostolus dicat, Ephes. IV, 9: *quod autem ascendit, quid est nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae?* Ex quo manifeste datur intelligi, quod in Christo non haberet locum ascensio, nisi descensio praecessisset.

Caput 203

[70363] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 203 tit. Error Nestorii circa incarnationem et eius improbatio

[70364] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 203 Hoc igitur volens declinare Nestorius, partim quidem a Photini errore discessit, quia posuit Christum filium Dei non solum per adoptionis gratiam, sed per naturam divinam, in qua patri extitit coaeternus; partim vero cum Photino concordat, dicens, filium Dei non sic esse unitum homini ut una persona fieret Dei et hominis, sed per solam inhabitationem in ipso, et sic homo ille, sicut secundum Photinum per solam gratiam Deus dicitur, sic et secundum Nestorium Dei filius dicitur, non quia ipse vere sit Deus, sed propter filii Dei inhabitationem in ipso, quae est per gratiam. Hic autem error auctoritati sacrae Scripturae repugnat. Hanc enim unionem Dei et hominis apostolus exinanitionem nominat, dicens, Philip. II, 6, de filio Dei: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Non est autem exinanitio Dei quod creaturam rationalem inhabitet per gratiam, alioquin et pater et spiritus sanctus exinanirentur, quia et ipsi creaturam rationalem per gratiam inhabitant, dicente domino de se et de patre, Ioan. XIV, 23: *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*, et apostolo de spiritu sancto, I Cor. III, 16: *spiritus Dei habitat in vobis.* Item non conveniret homini illi voces divinitatis emittere, si personaliter Deus non esset. Praesumtuosissime ergo dixisset: *ego et pater unum sumus*: et: *antequam Abraham fieret, ego sum.* Ego enim personam loquentis demonstrat: homo autem erat qui loquebatur. Est igitur persona eadem Dei et hominis. Ad hos ergo errores excludendos, in symbolo tam apostolorum

quam patrum, facta mentione de persona filii, subditur: *qui conceptus est de spiritu sancto, natus, passus, mortuus et resurrexit.* Non enim ea quae sunt hominis, de filio Dei praedicarentur, nisi eadem esset persona filii Dei et hominis, quia quae uni personae conveniunt, non ex hoc ipso de altera praedicantur: sicut quae conveniunt Paulo, non ex hoc ipso praedicantur de Petro.

Caput 204

[70365] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 204 tit. De errore Arii circa incarnationem et improbatio eius

[70366] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 204 Ut ergo unitatem Dei et hominis confiterentur quidam haeretici in partem contrariam diverterunt, dicentes, Dei et hominis esse unam non solum personam, sed etiam naturam. Cuius quidem erroris principium fuit ab Ario, qui ut ea quae in Scripturis dicuntur de Christo, quibus ostenditur minor patre, non nisi ad ipsum Dei filium possent referri secundum assumentem naturam, posuit in Christo non aliam animam esse quam Dei verbum, quod dixit corpori Christi fuisse pro anima: ut sic cum dicit: *pater maior me est*, vel cum orasse legitur, aut tristatus, ad ipsam naturam filii Dei sit referendum. Hoc autem posito, sequitur quod unio filii Dei ad hominem facta sit non solum in persona, sed etiam in natura. Manifestum est enim quod ex anima et corpore constituitur unitas humanae naturae. Et huius quidem positionis falsitas quantum ad id quod filium minorem patre asserit, supra est declarata, cum ostendimus filium patri aequalem. Quantum vero ad id quod dicit, verbum Dei in Christo fuisse pro anima, huius erroris ex praemissis falsitas ostendi potest. Ostensum est enim supra, animam corpori uniri ut formam, Deum autem impossibile est formam corporis esse, sicut supra ostensum est. Et ne forte Arius hoc diceret de summo Deo patre intelligendum, idem et de Angelis ostendi potest, quod secundum naturam corpori non possunt uniri per modum formae, cum sint secundum naturam suam a corporibus separati. Multo igitur minus filius Dei, per quem facti sunt Angeli, ut etiam Arius confitetur, corporis forma esse potest. Praeterea. Filius Dei etiam si sit creatura, ut Arius mentitur, tamen secundum ipsum in beatitudine praecedit omnes spiritus creatos. Est autem tanta Angelorum beatitudo, quod tristitiam habere non possunt. Non enim esset vera et plena felicitas, si aliquid eorum votis deficeret: est enim de ratione beatitudinis ut sit finale et perfectum bonum totaliter appetitum quietans. Multo igitur minus Dei filius tristari potest aut timere secundum suam naturam. Legitur autem tristatus, cum dicitur: *coepit Iesus pavere et taedere, et moestus esse*; et ipse etiam suam tristitiam profitetur, dicens: *tristis est anima mea usque ad mortem.* Manifestum est autem tristitiam non esse corporis, sed alicuius apprehensivae substantiae. Oportet

igitur praeter verbum et corpus in Christo aliam fuisse substantiam quae tristitiam pati posset, et hanc dicimus animam. Rursus. Si Christus propterea assumpsit quae nostra sunt, ut nos a peccatis mundaret, magis autem necessarium erat nobis mundari secundum animam, a qua origo peccati processerat, et quae est subiectum peccati: non igitur corpus assumpsit sine anima, sed quia principalius animam, et corpus cum anima.

Caput 205

[70367] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 205 tit. De errore Apollinaris circa incarnationem et improbatio eius

[70368] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 205 Ex quo etiam excluditur error Apollinaris, qui primo quidem Arium secutus, in Christo non aliam animam esse posuit quam Dei verbum. Sed quia non sequebatur Arium in hoc quod filium Dei diceret creaturam, multa autem dicuntur de Christo quae nec corpori attribui possunt, nec creatori convenire, ut tristitia, timor et huiusmodi, coactus tandem fuit ponere quidem aliquam animam in Christo, quae corpus sensificaret, et quae harum passionum posset esse subiectum, quae tamen ratione et intellectu carebat, ipsum autem verbum homini Christo pro intellectu et ratione fuisse. Hoc autem multipliciter falsum esse ostenditur. Primo quidem, quia hoc est contra naturae rationem ut anima non rationalis sit forma hominis, cum tamen formam corporis habeat. Nihil autem monstruosum et innaturale in Christi incarnatione fuisse putandum est. Secundo, quia fuisset contra incarnationis finem, qui est reparatio humanae naturae, quae quidem principalius indiget reparari quantum ad intellectivam partem, quae particeps peccati esse potest. Unde praecipue conveniens fuit ut intellectivam hominis partem assumeret. Dicitur etiam Christus admiratus fuisse, admirari autem non est nisi animae rationalis, Deo vero omnino convenire non potest. Sicut igitur tristitia cogit in Christo ponere animam sensitivam, sic admiratio cogit ponere in Christo partem animae intellectivam.

Caput 206

[70369] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 206 tit. De errore Eutychetis ponentis unionem in natura

[70370] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 206 Hos autem quantum ad aliquid Eutyches secutus est. Posuit enim unam naturam fuisse Dei et hominis post incarnationem, non tamen posuit quod Christo deesset vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quae ad integritatem spectant naturae. Sed et huius opinionis falsitas manifeste apparet. Divina enim natura in se perfecta et incommutabilis est. Natura enim quae in se perfecta est, cum altera non potest in unam naturam convenire, nisi vel ipsa convertatur in alteram, sicut cibus in cibatum, vel alterum convertatur in ipsum, sicut in ignem ligna; vel utrumque transmutetur in tertium, sicut elementa in corpus mixtum. Haec autem omnia removet divina immutabilitas. Non enim immutabile est neque quod in alterum convertitur, neque in quod alterum converti potest. Cum ergo natura divina in se sit perfecta, nullo modo potest esse quod simul cum aliqua natura in unam naturam conveniat. Rursum. Si quis rerum ordinem consideret, additio maioris perfectionis variat naturae speciem: alterius enim speciei est quod est et vivit tantum, ut planta, quam quod est tantum. Quod autem est et vivit et sentit, ut animal, est alterius speciei quam quod est et vivit tantum, ut planta. Item quod est, vivit, sentit et intelligit, ut homo, est alterius speciei quam quod est, vivit et sentit tantum, ut animal brutum. Si igitur illa una natura quae ponitur esse Christi, supra haec omnia habuit quod divinum est, consequens est quod illa natura alterius fuerit speciei a natura humana, sicut natura humana a natura bruti animalis. Neque Christus igitur fuit homo eiusdem speciei: quod falsum esse ostenditur ex hoc quod ab hominibus secundum carnem progenitus fuit, sicut Matthaeus ostendit in principio Evangelii sui dicens: *liber generationis Iesu Christi, filii David, filii Abraham.*

Caput 207

[70371] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 207 tit. Contra errorem Manichaei dicentis, Christum non habuisse verum corpus, sed phantasticum

[70372] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 207 Sicut autem Photinus evacuavit incarnationis mysterium, divinam naturam a Christo auferendo, sic Manichaeus auferendo humanam. Quia enim ponebat totam creaturam corpoream a Diabolo fuisse creatam, nec erat conveniens ut boni Dei filius assumeret Diaboli creaturam, ideo posuit Christum non habuisse veram carnem, sed phantasticam tantum, et omnia quae in Evangelio de Christo narrantur ad humanam naturam pertinentia, in phantasia, et non in veritate facta fuisse asserebat. Haec autem positio manifeste sacrae Scripturae contradicit, quae Christum asserit de virgine natum, circumcisum, esuriisse, comedisse et alia

pertulisse quae pertinent ad humanae carnis naturam. Falsa igitur esset Evangeliorum Scriptura, haec narrans de Christo. Rursus. Ipse Christus de se dicit Ioan. XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Non fuisset autem veritatis testis, sed magis falsitatis, si in se demonstrasset quod non erat: praesertim cum praedixerit se passurum quae sine vera carne pati non potuisset, scilicet quod traderetur in manus hominum, quod conspueretur, flagellaretur, crucifigeretur. Dicere ergo Christum veram carnem non habuisse, nec huiusmodi in veritate, sed solum in phantasia eum fuisse perpessum, est Christo imponere falsitatem. Adhuc. Veram opinionem a cordibus hominum removere, est hominis fallacis. Christus autem hanc opinionem a cordibus discipulorum removit. Cum enim post resurrectionem discipulis apparuit qui eum spiritum vel phantasma esse existimabant, ad huiusmodi suspicionem de cordibus eorum tollendam, dixit: *palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; et in alio loco, cum supra mare ambularet, existimantibus eum discipulis esse phantasma, et ob hoc eis in timore constitutis, dominus dixit: *ego sum, nolite timere.* Si igitur haec opinio vera est, necesse est dicere Christum fuisse fallacem. Christus autem veritas est, ut ipse de se dicit. Haec opinio igitur est falsa.

Caput 208

[70373] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 208 tit. Quod Christus verum corpus habuit, non de caelo, contra Valentinum

[70374] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 208 Valentinus autem etsi verum corpus Christum habuisse confiteretur, dicebat tamen eum carnem non assumpsisse de virgine, sed attulisse corpus de caelo formatum, quod transivit per virginem, nihil ex ea accipiens, sicut aqua transit per canalem. Hoc etiam veritati Scripturae contradicit. Dicit enim apostolus, Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, et ad Gal. IV, 4, dicit: *misit Deus filium suum unigenitum factum ex muliere.* Matthaeus autem I, 16, dicit: *et Iacob genuit Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus*, et postmodum eam eius matrem nominat subdens: *cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph.* Haec autem vera non essent, si Christus de virgine carnem non assumpsisset. Falsum est igitur quod corpus caeleste attulerit. Sed quod apostolus I ad Corinth. XV, 47, dicit: *secundus homo de caelo caelestis*, intelligendum est quod de caelo descendit secundum divinitatem, non autem secundum substantiam corporis. Adhuc. Nulla ratio esset quare corpus de caelo afferens Dei filius, uterum virginis introisset, si ex ea nil assumeret, sed magis videretur esse fictio quaedam, dum ex utero matris egrediens demonstraret se ab ea accepisse carnem quam

non acceperat. Cum igitur omnis falsitas a Christo sit aliena, simpliciter confitendum est, quod Christus sic processit ex utero virginis quod ex ea carnem accepit.

Caput 209

[70375] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 209 tit. Quae sit sententia fidei circa incarnationem

[70376] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 209 Ex praemissis igitur colligere possumus, quod in Christo secundum veritatem Catholicae fidei fuit verum corpus nostrae naturae, vera anima rationalis, et simul cum hoc perfecta deitas. Hae autem tres substantiae in unam personam conveniunt, non autem in unam naturam. Ad cuius etiam veritatis expositionem aliqui per quasdam vias erroneas processerunt. Considerantes enim quidam, quod omne quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter ei adiungitur, ut homini vestis, posuerunt quod humanitas accidentali unione fuerit in persona filii divinitati coniuncta, ita scilicet quod natura assumpta se haberet ad personam filii Dei sicut vestis ad hominem. Ad cuius confirmationem inducebant quod apostolus dicit ad Philip. de Christo, quod *habitu inventus est ut homo.* Rursus considerabant quod ex unione animae et corporis efficitur individuum quoddam rationalis naturae, quod nominatur persona. Si igitur anima in Christo fuisset corpori unita, videre non poterant quin sequeretur quod ex tali unione constitueretur persona. Sequeretur ergo in Christo duas esse personas, scilicet personam assumentem, et personam assumptam: in homine enim induto non sunt duae personae, quia indumentum rationem personae non habet. Si autem vestis esset persona, sequeretur in homine vestito duas esse personas. Ad hoc igitur excludendum, posuerunt quidam animam Christi unitam nunquam fuisse corpori, sed quod persona filii Dei animam et corpus separatim assumpsit. Sed haec opinio dum unum inconveniens vitare nititur, incidit in maius. Sequitur enim ex necessitate, quod Christus non fuerit verus homo. Veritas enim humanae naturae requirit animae et corporis unionem, nam homo est qui ex utroque componitur. Sequeretur etiam quod Christi non fuerit vera caro, nec aliquod membrum eius habuit veritatem. Remota enim anima non est oculus, aut manus, aut caro et os, nisi aequivoce, sicut pictus aut lapideus. Sequeretur etiam quod Christus vere mortuus non fuerit. Mors enim est privatio vitae. Manifestum est enim quod divinitatis vita per mortem privari non potuit, corpus autem vivum esse non potuit, si ei anima coniuncta non fuit. Sequeretur etiam ulterius quod Christi corpus sentire non potuit, non enim sentit corpus nisi per animam sibi coniunctam. Adhuc autem haec opinio in errorem Nestorii relabitur, quem tamen declinare intendit. In hoc enim erravit Nestorius, quod posuit verbum Dei homini Christo fuisse unitum secundum inhabitationem gratiae, ita quod verbum Dei fuerit in illo homine sicut in templo

suo. Nihil autem refert dicere,

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

quantum ad propositum pertinet, quod verbum est in homine sicut in templo, et quod natura humana verbo adveniat ut vestimentum vestito: nisi quod in tantum haec opinio est deterior, quia Christum verum hominem confiteri non potest. Est igitur haec opinio non immerito condemnata. Adhuc autem homo vestitus non potest esse persona vestis aut indumenti, nec aliquo modo dici potest quod sit in specie indumenti. Si igitur filius Dei humanam naturam ut vestimentum assumpsit, nullo modo dici poterit persona humanae naturae, nec etiam dici poterit quod filius Dei sit eiusdem speciei cum aliis hominibus, de quo tamen apostolus dicit quod *est in similitudinem hominum factus*. Unde patet hanc opinionem esse totaliter evitandam.

Caput 210

[70377] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 210 tit. Quod in ipso non sunt duo supposita

[70378] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 210 Alii vero praedicta inconvenientia vitare volentes, posuerunt quidem in Christo animam corpori fuisse unitam, et ex tali unione quendam hominem constitutum fuisse, quem dicunt a filio Dei in unitatem personae assumptum, ratione cuius assumptionis illum hominem dicunt esse filium Dei, et filium Dei dicunt esse illum hominem. Et quia assumptionem praedictam ad unitatem personae dicunt esse terminatam, confitentur quidem in Christo unam personam Dei et hominis, sed quia hic homo, quem ex anima et corpore constitutum dicunt, est quoddam suppositum vel hypostasis humanae naturae, ponunt in Christo duo supposita et duas hypostases: unum naturae humanae, creatum et temporale; aliud divinae naturae, increatum et aeternum. Haec autem positio licet ab errore Nestorii verbotenus recedere videatur, tamen si quis eam interius perscrutetur, in idem cum Nestorio labitur. Manifestum est enim quod persona nihil aliud est quam substantia individua rationalis naturae, humana autem natura rationalis est:

unde et ex hoc ipso quod ponitur in Christo aliqua hypostasis vel suppositum naturae humanae, temporale et creatum, ponitur etiam aliqua persona in Christo, temporalis creata: hoc enim est quod nomine suppositi vel hypostasis significatur, scilicet individua substantia. Ponentes ergo in Christo duo supposita vel duas hypostases, si quod dicunt intelligunt, necesse habent ponere duas personas. Item. Quaecumque supposito differunt, ita se habent, quod ea quae sunt propria unius, alteri convenire non possunt. Si ergo non est idem suppositum filius Dei et filius hominis, sequitur quod ea quae sunt filii hominis, non possunt attribui filio Dei, nec e converso. Non ergo poterit dici Deus crucifixus, aut natus ex virgine: quod est Nestorianae impietatis. Si quis autem ad haec dicere velit, quod ea quae sunt hominis illius, filio Dei attribuuntur, et e converso propter unitatem personae, quamvis sint diversa supposita, hoc omnino stare non potest. Manifestum est enim quod suppositum aeternum filii Dei non est aliud quam ipsa eius persona. Quaecumque igitur dicuntur de filio Dei ratione suae personae, dicerentur de ipso ratione sui suppositi. Sed ea quae sunt hominis, non dicuntur de eo ratione suppositi, quia ponitur filius Dei a filio hominis supposito differre. Neque igitur ratione personae de filio Dei dici poterunt quae sunt propria filii hominis, ut nasci de virgine, mori, et similia. Adhuc. Si de supposito aliquo temporali Dei nomen praedicetur, hoc erit recens et novum. Sed omne quod recenter et de novo dicitur Deus, non est Deus, nisi quia factum est Deus. Quod autem est factum Deus, non est naturaliter Deus, sed per adoptionem solum. Sequitur ergo quod ille homo non fuerit vere et naturaliter Deus, sed solum per adoptionem: quod etiam ad errorem Nestorii pertinet.

Caput 211

[70379] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 211 tit. Quod in Christo est unum tantum suppositum et est una tantum persona

[70380] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 211 Sic igitur oportet dicere, quod in Christo non solum sit una persona Dei et hominis, sed etiam unum suppositum et una hypostasis: natura autem non una, sed duae. Ad cuius evidentiam considerare oportet, quod haec nomina persona, hypostasis et suppositum, integrum quoddam designant. Non enim potest dici quod manus aut caro aut quaecumque aliarum partium sit persona vel hypostasis aut suppositum, sed hoc totum, quod est hic homo. Ea vero nomina quae sunt communia individuis substantiarum et accidentium, ut individuum et singulare, possunt et toti et partibus aptari. Nam partes cum accidentibus aliquid habent commune: scilicet quod non per se existunt, sed aliis insunt, licet secundum modum diversum. Potest igitur dici quod manus Socratis et Platonis est quoddam individuum, vel singulare

quoddam, licet non sit hypostasis vel suppositum vel persona. Est etiam considerandum ulterius, quod aliquorum coniunctio per se considerata, quandoque quidem facit aliquod integrum, quae in alio propter additionem alterius non constituit aliquod integrum, sicut in lapide commixtio quatuor elementorum facit aliquod integrum: unde illud quod est ex elementis constitutum, in lapide potest dici suppositum vel hypostasis, quod est hic lapis, non autem persona, quia non est hypostasis naturae rationalis. Compositio autem elementorum in animali non constituit aliquod integrum, sed constituit partem, scilicet corpus: quia necesse est aliquid aliud advenire ad completionem animalis, scilicet animam; unde compositio elementorum in animali non constituit suppositum vel hypostasim, sed hoc animal totum est hypostasis vel suppositum. Nec tamen propter hoc minus est efficax in animali elementorum compositio quam in lapide, sed multo amplius, quia est ordinata ad rem nobiliorem. Sic igitur in aliis hominibus unio animae et corporis constituit hypostasim et suppositum, quia nihil aliud est praeter haec duo. In domino autem Iesu Christo praeter animam et corpus advenit tertia substantia, scilicet divinitas. Non ergo est seorsum suppositum vel hypostasis, sicut nec persona, id quod est ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasis vel persona est id quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et divinitate, et sic in Christo sicut est una tantum persona, ita unum suppositum et una hypostasis. Alia autem ratione advenit anima corpori, et divinitas utrique. Nam anima advenit corpori ut forma eius existens, unde his duobus constituitur una natura, quae dicitur humana natura. Divinitas autem non advenit animae et corpori per modum formae, neque per modum partis: hoc enim est contra rationem divinae perfectionis. Unde ex divinitate et anima et corpore non constituitur una natura, sed ipsa natura divina in seipsa integra et pura existens sibi quodam modo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit, quod ex infinita virtute eius processit. Videmus enim quod quanto aliquod agens est maioris virtutis, tanto magis sibi applicat aliquod instrumentum ad aliquod opus perficiendum. Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem est infinita et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam. Et quia, sicut iam diximus, persona, hypostasis et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo est ut pars, et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturae divinae, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis et suppositum est quod ex anima et corpore constituitur. Sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae, et similiter hypostasis et suppositum; anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit persona filii Dei, sicut etiam persona filii hominis et hypostasis et suppositum. Potest autem huiusmodi exemplum aliquale in creaturis inveniri. Subiectum enim et accidens non sic uniuntur ut ex eis aliquod tertium constituatur, unde subiectum in tali unione non se habet ut pars, sed est integrum quoddam, quod est persona, hypostasis et suppositum. Accidens autem trahitur ad personalitatem subiecti, ut sit persona eadem hominis et albi, et similiter eadem hypostasis et idem suppositum. Sic igitur secundum similitudinem quandam persona, hypostasis et suppositum filii Dei est persona, hypostasis et suppositum humanae naturae in Christo. Unde quidam propter huiusmodi similitudinem dicere praesumpserunt, quod humana natura in Christo degenerat in accidens, et quod accidentaliter Dei filio uniretur, veritatem a similitudine non discernentes. Patet igitur ex praemissis quod in Christo non est alia persona nisi aeterna, quae est persona filii Dei, nec alia hypostasis aut suppositum; unde cum dicitur hic homo, demonstrato Christo, importatur suppositum aeternum. Nec tamen propter hoc aequivoce dicitur hoc nomen homo de Christo et de aliis hominibus. Aequivocatio enim non attenditur secundum diversitatem suppositionis, sed secundum diversitatem significationis. Nomen autem hominis attributum Petro et Christo idem significat, scilicet naturam humanam, sed non idem supponit: quia hic supponit suppositum aeternum filii Dei, ibi autem suppositum creatum. Quia vero de unoquoque supposito alicuius naturae possunt dici ea quae competunt illi naturae cuius est suppositum, idem autem est suppositum in Christo humanae et divinae naturae, manifestum est quod de hoc supposito utriusque naturae, sive supponatur per nomen significans divinam naturam aut personam, sive humanam, possunt dici indifferenter et quae sunt divinae, et quae sunt humanae naturae, utputa, si dicamus, quod filius Dei est aeternus, et quod filius Dei est natus de virgine, et similiter dicere possumus, quod hic homo est Deus, et creavit stellas, et est natus, mortuus et sepultus. Quod autem praedicatur de aliquo supposito, praedicatur de eo secundum aliquam formam vel materiam, sicut Socrates est albus secundum albedinem, et est rationalis secundum animam. Dictum est autem supra quod in Christo sunt duae naturae et unum suppositum. Si ergo referatur ad suppositum, indifferenter sunt praedicanda de Christo humana et divina. Est tamen discernendum secundum quid utrumque dicatur, quia divina dicuntur de Christo secundum divinam naturam, humana vero secundum humanam.

Caput 212

[70381] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 212 tit. De his quae dicuntur in Christo unum vel multa

[70382] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 212 Quia igitur in Christo est una persona et duae naturae, ex horum convenientia considerandum est, quid in Christo unum dici debeat, et quid multa. Quaecumque enim secundum naturae diversitatem multiplicantur, necesse est quod in Christo plura esse confiteamur. Inter quae primo considerandum est, quod cum per generationem sive per nativitatem natura recipiatur, necesse est quod sicut in Christo sunt duae naturae, ita etiam duas esse generationes sive nativitates: una aeterna, secundum quam accepit naturam divinam a patre; alia temporalis, secundum quam accepit humanam naturam a matre. Similiter etiam quaecumque Deo et homini convenienter attribuuntur ad naturam pertinentia, necesse est plura dicere in Christo.

Attribuitur autem Deo intellectus et voluntas et horum perfectiones, puta scientia seu sapientia, et caritas, sive iustitia, quae homini etiam attribuuntur ad humanam naturam pertinentia. Nam voluntas et intellectus sunt partes animae, horum autem perfectiones sunt sapientia et iustitia et huiusmodi. Necesse est ergo in Christo ponere duos intellectus, humanum scilicet et divinum, et similiter duas voluntates, duplicem etiam scientiam sive caritatem, creatam scilicet et increatam. Ea vero quae ad suppositum sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet: unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum quod in Christo sit tantum unum esse. Manifestum est enim quod partes divisae singulae proprium esse habent, secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Si ergo consideremus ipsum Christum ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, eius erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum. Quia vero operationes suppositorum sunt, visum est aliquibus quod sicut in Christo non est nisi unum suppositum, ita non esset nisi una operatio. Sed non recte consideraverunt: nam in quolibet individuo reperiuntur multae operationes, si sunt plura operationum principia, sicut in homine alia est operatio intelligendi, alia sentiendi, propter differentiam sensus et intellectus: sicut in igne alia est operatio calefactionis, alia ascensionis, propter differentiam caloris et levitatis. Natura autem comparatur ad operationem ut eius principium. Non ergo est una operatio in Christo propter unum suppositum, sed duae propter duas naturas, sicut e converso in sancta Trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam. Participat tamen operatio humanitatis in Christo aliquid de operatione virtutis divinae. Omnium enim eorum quae conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est, cetera instrumentaliter deserviunt, sicut ceterae partes hominis sunt instrumenta intellectus. Sic igitur in Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur. Patet autem quod instrumentum agit in virtute principalis agentis. Unde in actione instrumenti non solum invenitur virtus instrumenti, sed etiam principalis agentis, sicut per actionem securis fit arca, inquantum securis dirigitur ab artifice. Ita ergo et operatio humanae naturae in Christo quandam vim ex deitate habebat supra virtutem humanam. Quod enim tangeret leprosum, humanitatis actio fuit, sed quod tactus ille curaret a lepra, ex virtute divinitatis procedebat. Et per hunc modum omnes eius actiones et passiones humanae virtute divinitatis salutares fuerunt: et ideo Dionysius vocat humanam Christi operationem theandricam, idest deivirilem, quia scilicet sic procedebat ex humanitate, quod tamen in ea vigebat divinitatis virtus. Vertitur etiam a quibusdam in dubium de filiatione, an sit una tantum in Christo propter unitatem suppositi, vel duae propter dualitatem nativitatis. Videtur autem quod sint duae, quia multiplicata causa, multiplicatur effectus: est autem causa filiationis nativitas. Cum igitur sint duae nativitates Christi, consequens videtur quod etiam sint duae filiationes. Nec obstat quod filiatio est relatio personalis, idest personam constituens: hoc enim verum est de filiatione divina, filiatio vero humana non constituit personam, sed accidit personae constitutae. Similiter etiam non obstat quod unus homo una filiatione refertur ad patrem et matrem, quia eadem nativitate nascitur ab utroque parente. Ubi autem est eadem causa relationis, relatio est una realiter, quamvis multiplicentur respectus. Nihil enim prohibet aliquid habere respectum ad alterum absque hoc quod realiter insit ei relatio, sicut scibile refertur ad scientiam relatione in eo non existente: ita etiam nihil prohibet quod una realis relatio plures respectus habeat. Nam sicut relatio ex causa sua habet quod sit res quaedam, ita etiam quod sit una vel multiplex; et sic cum Christus non eadem nativitate nascatur ex patre et matre, duae filiationes reales in eo esse videntur propter duas nativitates. Sed est aliud quod obviat propter quod non possunt esse plures filiationes reales in Christo. Non enim omne quod nascitur ex aliquo, filius eius dici potest, sed solum completum suppositum. Manus enim alicuius hominis non dicitur filia, nec pes filius, sed totum singulare quod est Petrus vel Ioannes. Proprium igitur subiectum filiationis est ipsum suppositum. Ostensum est autem supra quod in Christo non est aliud suppositum quam increatum, cui non potest ex tempore aliqua realis relatio advenire; sed, sicut supra diximus, omnis relatio Dei ad creaturam est secundum rationem tantum. Oportet igitur quod filiatio, qua suppositum aeternum filii refertur ad virginem matrem, non sit realis relatio, sed respectus rationis tantum. Nec propter hoc impeditur quin Christus sit vere et realiter filius virginis matris, quia realiter ab ea natus est, sicut etiam Deus vere et realiter est dominus creaturae, quia habet realem potentiam coercendi creaturam, et tamen dominii relatio solum secundum rationem Deo attribuitur. Si autem in Christo essent plura supposita, ut quidam posuerunt, nihil prohiberet ponere in Christo duas filiationes, quia filiationi temporali subiiceretur suppositum creatum.

Caput 213

[70383] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 213 tit. Quod oportuit Christum esse perfectum in gratia et sapientia veritatis

[70384] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 213 Quia vero, sicut iam dictum est, humanitas Christi se habet ad divinitatem eius quasi quoddam organum eius, organorum autem dispositio et qualitas pensatur praecipue quidem ex fine, et etiam ex decentia instrumento utentis, secundum hos modos consequens est ut consideremus qualitatem humanae naturae a verbo Dei assumptae. Finis autem assumptionis humanae naturae a verbo Dei, est salus et reparatio humanae naturae. Talem igitur oportuit esse Christum secundum humanam naturam ut convenienter esse possit auctor humanae salutis. Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur: et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruentem. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum. Fruitio autem divina secundum duo existit, secundum voluntatem, et secundum intellectum: secundum voluntatem quidem Deo perfecte per amorem inhaerentem; secundum intellectum autem perfecte Deum cognoscentem. Perfecta autem inhaesio voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo iustificatur, secundum illud Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam eius.* Ex hoc enim homo iustus est, quod Deo per amorem

inhaeret. Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis. Oportuit igitur verbum Dei incarnatum perfectum in gratia et in sapientia veritatis existere; unde Ioan. I, 14, dicitur: *verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis.*

Caput 214

[70385] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 214 tit. De plenitudine gratiae Christi

[70386] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 214 Primo autem videndum est de plenitudine gratiae ipsius. Circa quod considerandum est, quod nomen gratiae a duobus assumi potest. Uno modo ex eo quod est gratum esse: dicimus enim aliquem alicuius habere gratiam quia est ei gratus. Alio modo ex eo quod est gratis dari: dicitur enim aliquis alicui gratiam facere, quando ei aliquod beneficium gratis confert. Nec istae duae acceptiones gratiae penitus separatae sunt. Ex eo enim aliquid alteri gratis datur, quia is cui datur, gratus est danti vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut eum sibi coniungat secundum aliquem modum. Hos enim quos gratos habemus, nobis pro posse attrahimus secundum quantitatem et modum quo nobis grati existunt. Secundum quid autem, quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut aliquid ab eo recipiat, non autem ad hoc ut assumatur ab ipso. Unde patet quod omnis qui habet gratiam, aliquid habet gratis datum; non autem omnis qui habet aliquid gratis datum, gratus danti existit. Et ideo duplex gratia distingui solet: una scilicet quae solum gratis est data, alia quae etiam gratum facit. Gratis autem dari dicitur quod nequaquam est debitum. Dupliciter autem aliquid debitum existit: uno quidem modo secundum naturam, alio modo secundum operationem. Secundum naturam quidem debitum est rei quod ordo naturalis illius rei exposcit, sicut debitum est homini quod habeat rationem et manus et pedes. Secundum operationem autem, sicut merces operanti debetur. Illa ergo dona sunt hominibus divinitus gratis data quae et ordinem naturae excedunt, et meritis non acquiruntur, quamvis et ea quae pro meritis divinitus dantur, interdum gratiae nomen vel rationem non amittant: tum quia principium merendi fuit a gratia, tum etiam quia superabundantius dantur quam merita humana requirant, sicut dicitur Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.* Huiusmodi autem donorum quaedam quidem et naturae humanae facultatem excedunt, et meritis non redduntur, nec tamen ex hoc ipso quod homo ea habet, redditur Deo gratus, sicut donum prophetiae, miraculorum operationis, scientiae et doctrinae, vel si qua talia divinitus conferuntur. Per haec enim et huiusmodi homo non coniungitur Deo, nisi forte per similitudinem quandam, prout aliquid de eius bonitate participat, per quem modum omnia Deo

similantur. Quaedam vero hominem Deo gratum reddunt et ei coniungunt, et huiusmodi dona non solum gratiae dicuntur ex eo quod gratis dantur, sed etiam ex eo quod hominem faciant Deo gratum. Coniunctio autem hominis ad Deum est duplex. Una quidem per affectionem, et haec est per caritatem, quae quodammodo facit per affectionem hominem unum cum Deo, secundum illud I Corinth. VI, 17: *qui adhaeret Deo unus spiritus est.* Per hoc etiam Deus hominem inhabitat, secundum illud Ioan. XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Facit etiam hominem esse in Deo, secundum illud I Ioan. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.* Ille igitur per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus qui usque ad hoc perducitur quod per caritatis amorem unus spiritus fiat cum Deo, quod ipse in Deo sit, et Deus in eo: unde apostolus dicit I Corinth. XIII quod sine caritate cetera dona hominibus non prosunt: quia gratum Deo facere non possunt, nisi caritas adsit. Haec autem gratia est omnium sanctorum communis. Unde hanc gratiam homo Christus discipulis orando impetrans, dicit, Ioan. XVII, 21: *ut sint unum*, scilicet per connexionem amoris, *sicut et nos unum sumus.* Alia vero coniunctio est hominis ad Deum non solum per affectum aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis seu personae, ut scilicet una et eadem hypostasis seu persona, sit Deus et homo. Et haec quidem coniunctio hominis ad Deum est propria Iesu Christi, de qua coniunctione plura iam dicta sunt. Haec etiam est hominis Christi gratia singularis quod est Deo unitus in unitate personae: et ideo gratis datum est, quia et naturae facultatem excedit, et hoc donum merita nulla praecedunt. Sed et gratissimum Deo facit, ita quod de ipso singulariter dicatur: *hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui*, Matth. Hoc tamen interesse videtur inter utramque gratiam, quod gratia quidem per quam homo Deo unitur per affectum, aliquid habituale existit in anima: quia cum per actum amoris sit coniunctio ista, actus autem perfecti procedunt ab habitu, consequens est ut ad istum perfectissimum habitum, quo anima Deo coniungitur per amorem, aliqua habitualis gratia animae infundatur. Esse autem personale vel hypostaticum, non est per aliquem habitum, sed per naturas, quarum sunt hypostases vel personae. Unio igitur humanae naturae ad Deum in unitate personae non fit per aliquam habitualem gratiam, sed per ipsarum naturarum coniunctionem in persona una. Inquantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, intantum de bonitate eius magis participat, et abundantioribus donis ex eius influentia repletur, sicut et ignis calorem magis participat qui ei magis appropinquat. Nullus autem modus esse aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo adhaereat, quam quod ei in unitate personae coniungatur. Ex ipsa igitur unione naturae humanae ad Deum in unitate personae, consequens est ut anima Christi donis gratiarum habitualibus prae ceteris fuerit plena, et sic habitualis gratia in Christo non est dispositio ad unionem, sed magis unionis effectus, quod ex ipso modo loquendi, quo Evangelista utitur in verbis praemissis, manifeste apparet, cum dicit: *vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis.* Est autem unigenitus a patre homo Christus, inquantum verbum caro factum est. Ex hoc ergo quod verbum caro factum est, hoc effectum est ut esset plenum gratiae et veritatis. In his autem quae aliqua bonitate replentur vel perfectione, illud magis plenum esse invenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi unigenitus a patre, consequens fuit ab ipso in alios redundaret, ita quod filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei, secundum illud apostoli ad Galat. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus.* Ex hoc autem quod a Christo ad alios gratia et veritas derivantur, convenit ei ut sit caput Ecclesiae. Nam a capite ad alia membra, quae sunt ei conformia in natura, quodammodo sensus et motus derivatur. Sic a Christo et gratia et veritas ad alios homines derivantur: unde ad Ephes. I, 22: *et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus eius.* Dici etiam potest caput non solum hominum, sed etiam Angelorum, quantum ad excellentiam et influentiam, licet non quantum ad conformitatem naturae secundum eandem speciem. Unde ante praedicta verba apostolus praemittit quod Deus constituit illum, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus supra omnem principatum, potestatem et virtutem et dominationem.* Sic igitur secundum praemissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis praecedentibus hoc donum accepit ut uniretur Dei filio in persona. Secundo gratia singularis, qua anima Christi prae ceteris fuit gratia et veritate repleta. Tertio gratia capitis, secundum quod ab ipso in alios gratia redundat: quae tria Evangelista congruo ordine prosequitur. Nam quantum ad gratiam unionis dicit: *verbum caro factum est.* Quantum ad gratiam singularem dicit: *vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis.* Quantum ad gratiam capitis subdit: *et de plenitudine eius nos omnes accepimus.*

Caput 215

[70387] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 215 tit. De infinitate gratiae Christi

[70388] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 215 Est autem proprium Christi quod eius gratia sit infinita, quia secundum testimonium Ioannis Baptistae, non ad mensuram dat Deus spiritum homini Christo, ut dicitur Ioan. III; aliis autem datur spiritus ad mensuram, secundum illud ad Ephes. IV, 7: *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Et quidem si hoc referatur ad gratiam unionis, nullam dubitationem habet quod dicitur. Nam aliis quidem sanctis datum est deos aut filios Dei esse per participationem ex influentia alicuius doni, quod quia creatum est, necesse est ipsum, sicut et ceteras creaturas, esse finitum. Sed Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Dei filius non per participationem, sed per naturam. Naturalis autem divinitas est infinita. Ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum: unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita. Sed de gratia habituali dubium esse potest, an sit infinita. Cum enim huiusmodi gratia sit etiam donum creatum, confiteri oportet quod habeat essentiam finitam. Potest tamen dici infinita triplici ratione. Primo quidem ex parte recipientis. Manifestum est enim

uniuscuiusque naturae creatae capacitatem esse finitam, quia etsi infinitum bonum recipere possit cognoscendo et fruendo, non tamen ipsum recipit infinite. Est igitur cuiuslibet creaturae secundum suam speciem et naturam determinata capacitatis mensura, quae tamen divinae potestati non praeiudicat quin possit aliam creaturam maioris capacitatis facere. Sed iam non esset eiusdem naturae secundum speciem, sicut si ternario addatur unitas, iam erit alia species numeri. Quando igitur alicui non tantum datur de bonitate divina quanta est capacitas naturalis speciei suae, videtur ei secundum aliquam mensuram donatum. Cum vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum, quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis, qui totum est paratus dare: sicut si aliquis vas ad fluvium deferens, absque mensura invenit aquam praeparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax. Secundo vero ex parte ipsius doni recepti. Considerandum enim est, quod nihil prohibet aliquid secundum essentiam finitum esse, quod tamen secundum rationem alicuius formae infinitum existit. Infinitum enim secundum essentiam est quod habet totam essendi plenitudinem, quod quidem soli Deo convenit, qui est ipsum esse. Si autem ponatur esse aliqua forma specialis non in subiecto existens, puta albedo vel calor, non quidem haberet essentiam infinitam, quia essentia eius esset limitata ad genus vel speciem, sed tamen plenitudinem illius speciei possideret: unde secundum rationem speciei, absque termino vel mensura esset, habens quidquid ad illam speciem pertinere potest. Si autem in aliquo subiecto recipiatur albedo vel calor, non habet semper totum quidquid pertinet ad rationem huius formae de necessitate et semper, sed solum quando sic perfecte habetur sicut perfecte haberi potest, ita scilicet quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem fuit secundum essentiam: sed tamen dicitur absque termino et mensura fuisse, quia quidquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit. Alii autem non totum accipiunt, sed unus sic, alius autem sic: *divisiones enim gratiarum sunt*, ut dicitur I ad Corinth. XII, 4. Tertio autem ex parte causae. In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, habet quod influitur absque mensura, et quodammodo infinite: puta si quis haberet fontem qui aquas in infinitum effluere posset, aquam absque mensura et infinite quodammodo diceretur habere. Sic igitur anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso quod habet verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium. Ex hoc autem quod gratia singularis animae Christi est modis praedictis infinita, evidenter colligitur quod gratia ipsius secundum quod est Ecclesiae caput, est etiam infinita. Ex hoc enim quod habet, effundit: unde quia absque mensura spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud I Ioan. II, 2: *et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi.* Addi autem et potest plurium mundorum, si essent.

Caput 216

[70389] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 216 tit. De plenitudine sapientiae Christi

[70390] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 216 Oportet autem consequenter dicere de plenitudine sapientiae Christi. Ubi primo considerandum occurrit, quod, cum in Christo sint duae naturae, divina scilicet et humana, quidquid ad utramque naturam pertinet, necesse est quod geminetur in Christo, ut supra dictum est. Sapientia autem et divinae naturae convenit et humanae. Dicitur enim de Deo Iob IX, 4: *sapiens corde est, et fortis robore.* Sed etiam homines interdum Scriptura sapientes appellat seu secundum sapientiam mundanam, secundum illud Ier. IX, 23: *non glorietur sapiens in sapientia sua*; sive secundum sapientiam divinam, secundum illud Matth. XXIII, 34: *ecce ego mitto ad vos prophetas et sapientes et Scribas.* Ergo oportet confiteri duas esse in Christo sapientias secundum duas naturas, sapientiam scilicet increatam, quae ei competit secundum quod est Deus, et sapientiam creatam, quae ei competit secundum quod est homo. Et secundum quidem quod Deus est et verbum Dei, est genita sapientia patris, secundum illud I ad Cor. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Nihil enim est aliud verbum interius uniuscuiusque intelligentis nisi conceptio sapientiae eius. Et quia verbum Dei supra diximus esse perfectum et unitum, necesse est quod Dei verbum sit perfecta conceptio sapientiae Dei patris, ut scilicet quidquid in sapientia Dei patris continetur per modum ingeniti, totum in verbo contineatur per modum geniti et concepti. Et inde est quod dicitur, quod in ipso, scilicet Christo, *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* Hominis autem Christi est duplex cognitio. Una quidem deiformis, secundum quod Deum per essentiam videt, et alia videt in Deo, sicut et ipse Deus intelligendo seipsum, intelligit omnia alia, per quam visionem et ipse Deus beatus est, et omnis creatura rationalis perfecte Deo fruens. Quia igitur Christum dicimus esse humanae salutis auctorem, necesse est dicere, quod talis cognitio sic animae Christi conveniat ut decet auctorem. Principium autem et immobile esse oportet, et virtute praestantissimum. Conveniens igitur fuit ut illa Dei visio in qua beatitudo hominum et salus aeterna consistit, excellentius prae ceteris Christo conveniat, et tanquam immobili principio. Haec autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfectionem non a principio habent, inquantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur; immobilia vero, inquantum huiusmodi, semper obtinent suas perfectiones ex quo esse incipiunt. Conveniens igitur fuit Christum humanae salutis auctorem ab ipso suae incarnationis principio plenam Dei visionem possedisse, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut sancti alii perveniunt. Conveniens etiam fuit ut prae ceteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur quae Deo propinquius coniungebatur, in qua quidem visione gradus attenditur secundum quod aliqui aliis clarius Deum vident, qui est omnium rerum causa. Quanto autem aliqua causa plenius cognoscitur,

tanto in ipsa plures eius effectus perspici possunt. Non enim magis cognoscitur causa, nisi virtus eius plenius cognoscatur, cuius virtutis cognitio sine cognitione effectuum esse non potest: nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet. Et inde est quod eorum qui essentiam Dei vident, aliqui plures effectus vel rationes divinorum operum in ipso Deo inspiciunt, quam alii qui minus clare vident: et secundum hoc inferiores Angeli a superioribus instruuntur, ut supra iam diximus. Anima igitur Christi summam perfectionem divinae visionis obtinens inter creaturas ceteras, omnia divina opera et rationes ipsorum, quaecumque sunt, erunt vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur, ut non solum homines, sed etiam supremos Angelorum illuminet, et ideo apostolus dicit ad Coloss. II, 3, quod *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi*: et ad Hebr. IV, 13, quod *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest. Nam, ut supra dictum est, illud cognoscendo comprehenditur quod tantum cognoscitur quantum cognoscibile est. Unumquodque enim cognoscibile est inquantum est ens et verum, esse autem divinum est infinitum, similiter et veritas eius. Infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla autem creatura infinite cognoscere potest, etsi infinitum sit quod cognoscit. Nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest. Est autem anima Christi creatura, et quidquid in Christo ad humanam naturam tantum pertinet, creatum est, alioquin non erit in Christo alia natura humanitatis a natura divinitatis, quae sola increata est. Hypostasis autem Dei verbi sive persona increata est, quae una est in duabus naturis: ratione cuius Christum non dicimus creaturam, loquendo simpliciter, quia nomine Christi importatur hypostasis, dicimus tamen animam Christi vel corpus Christi esse creaturam. Anima igitur Christi Deum non comprehendit, sed Christus Deum comprehendit sua sapientia increata, secundum quem modum dominus dicit Matth. XI, 27: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius*, de comprehensionis eius notitia loquens. Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est comprehendere essentiam alicuius rei, et virtutem ipsius: unumquodque enim potest agere inquantum est ens actu. Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, impossibile est ut divinam virtutem comprehendat. Comprehenderet autem, si cognosceret quidquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit. Hoc autem est impossibile. Non igitur anima Christi cognoscit quidquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari. Sed quia Christus etiam secundum quod homo, omni creaturae a Deo patre praepositus est, conveniens est ut omnium quae a Deo qualitercumque facta sunt, in ipsius divinae essentiae visione plenam cognitionem percipiat: et secundum hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet omnium quae sunt, erunt, vel fuerunt. Aliarum vero creaturarum Deum videntium quaedam plenius et quaedam minus plene praedictorum effectuum in ipsa Dei visione cognitionem percipiunt. Praeter hanc autem rerum cognitionem, qua res ab intellectu creato cognoscuntur ipsius divinae essentiae visione, sunt alii modi cognitionis, quibus a creaturis habetur rerum cognitio. Nam Angeli praeter cognitionem matutinam, qua res in verbo cognoscunt, habent cognitionem vespertinam, qua cognoscunt res in propriis naturis. Huiusmodi autem cognitio aliter competit hominibus secundum naturam suam, atque aliter Angelis. Nam homines secundum naturae ordinem intelligibilem rerum veritatem a sensibus colligunt, ut Dionysius dicit, ita scilicet quod species intelligibiles in eorum intellectibus actione intellectus agentis a phantasmatibus abstrahuntur; Angeli vero per influxum divini luminis rerum scientiam acquirunt, ut scilicet sicut a Deo res in esse prodeunt, ita etiam in intellectu angelico a Deo rerum rationes sive similitudines imprimantur. In utrisque autem, tam hominibus quam Angelis, supra rerum cognitionem quae competit eis secundum naturam, invenitur quaedam supernaturalis cognitio mysteriorum divinorum, de quibus et Angeli illuminantur ab Angelis, et homines etiam de his prophetica revelatione instruuntur. Et quia nulla perfectio creaturis exhibita, animae Christi, quae est creaturarum excellentissima, deneganda est, convenienter praeter cognitionem qua Dei essentiam videt et omnia in ipsa, triplex alia cognitio est ei attribuenda. Una quidem experimentalis, sicut aliis hominibus, inquantum aliqua per sensus cognovit, ut competit humanae naturae. Alia vero divinitus infusa, ad cognoscenda omnia illa ad quae naturalis cognitio hominis se extendit vel extendere potest. Conveniens enim fuit ut humana natura a Dei verbo assumpta in nullo a perfectione deficeret, utpote per quam tota humana natura restauranda esset. Est autem imperfectum omne quod in potentia existit antequam reducatur in actum. Intellectus autem humanus est in potentia ad intelligibilia quae naturaliter homo intelligere potest. Omnium igitur horum scientiam divinitus anima Christi per species influxas accepit, per hoc quod tota potentia intellectus humani fuit reducta ad actum. Sed quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturae, sed et gratiae propagator, affuit ei etiam tertia cognitio, qua plenissime cognovit quidquid ad mysteria gratiae potest pertinere, quae naturalem hominis cognitionem excedunt, sed cognoscuntur ab hominibus per donum sapientiae, vel per spiritum prophetiae. Nam ad huiusmodi cognoscenda est in potentia intellectus humanus, licet ab altiori agente reducatur in actum. Nam ad naturalia cognoscenda reducitur in actum per lumen intellectus agentis; horum autem cognitionem consequitur per lumen divinum. Patet igitur ex praedictis, quod anima Christi summum cognitionis gradum inter ceteras creaturas obtinuit quantum ad Dei visionem, qua Dei essentia videtur, et alia in ipsa; etiam similiter quantum ad cognitionem mysteriorum gratiae, nec non quantum ad cognitionem naturalium scibilium: unde in nulla harum trium cognitionum Christus proficere potuit. Sed manifestum est quod res sensibiles per temporis successionem magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit, et ideo solum quantum ad cognitionem experimentalem Christus potuit proficere, secundum illud Luc. II, 52: *puer proficiebat sapientia et aetate*: quamvis posset et hoc aliter intelligi, ut profectus sapientiae Christi dicatur non quo ipse fit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis, quia scilicet per eius sapientiam magis ac magis instruebantur. Quod dispensative factum est, ut se aliis hominibus conformem ostenderet, ne si in puerili aetate perfectam sapientiam demonstrasset, incarnationis mysterium phantasticum videretur.

Caput 217

[70391] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 217 tit. De materia corporis Christi

[70392] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 217 Secundum praemissa igitur evidenter apparet qualis debuit esse corporis Christi formatio. Poterat siquidem Deus corpus Christi ex limo terrae formare, vel ex quacumque materia, sicut formavit corpus primi parentis, sed hoc humanae restaurationi, propter quam filius Dei, ut diximus, carnem assumpsit, congruum non fuisset. Non enim sufficienter natura humani generis ex primo parente derivata, quae sananda erat, in pristinum honorem restituta esset, si aliunde corpus assumeret Diaboli victor et mortis triumphator, sub quibus humanum genus captivum tenebatur propter peccatum primi parentis. Dei autem perfecta sunt opera, et ad perfectum perducit quod reparare intendit, ut etiam plus adiiciat quam fuerat subtractum, secundum illud apostoli Rom. V, 20: *gratia Dei per Christum amplius abundavit quam delictum Adae.* Conveniens igitur fuit ut Dei filius corpus assumeret de natura propagatum ab Adam. Adhuc. Incarnationis mysterium hominibus proficuum per fidem redditur. Nisi enim homines crederent Dei filium esse qui homo videbatur, non sequerentur eum homines ut salutis auctorem, quod Iudaeis accidit, qui ex incarnationis mysterio propter incredulitatem, damnationem potius quam salutem sunt consecuti. Ut ergo hoc ineffabile mysterium facilius crederetur, filius Dei sic omnia dispensavit ut se verum hominem esse ostenderet, quod non ita videretur, si aliunde naturam sui corporis acciperet quam ex natura humana. Conveniens igitur fuit ut corpus a primo parente propagatum assumeret. Item. Filius Dei homo factus humano generi salutem adhibuit, non solum conferendo gratiae remedium, sed etiam praebendo exemplum, quod repudiari non potest. Alterius enim hominis et doctrina et vita in dubium verti potest propter defectum humanae cognitionis et veritatis. Sed sicut quod filius Dei docet, indubitanter creditur verum, ita quod operatur, creditur indubitanter bonum. Oportuit autem ut in eo exemplum acciperemus et gloriae quam speramus, et virtutis qua ipsam meremur: utrumque enim exemplum minus efficax esset, si aliunde naturam corporis assumpsisset quam unde alii homines assumunt. Si cui enim persuaderetur quod toleraret passiones, sicut Christus sustinuit, quod speraret se resurrecturum, sicut Christus resurrexit, posset excusationem praetendere ex diversa corporis conditione. Ut igitur exemplum Christi efficacius esset, conveniens fuit ut non aliunde corporis naturam assumeret quam de natura quae a primo parente propagatur.

Caput 218

[70393] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 218 tit. De formatione corporis Christi, quae non est ex semine

[70394] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 218 Non tamen fuit conveniens ut eodem modo formaretur corpus Christi in humana natura, sicut formantur aliorum hominum corpora. Cum enim ad hoc naturam assumeret ut ipsam a peccato mundaret, oportebat ut tali modo assumeret quod nullum contagium peccati incurreret. Homines autem peccatum originale incurrunt ex hoc quod generantur per virtutem activam humanam, quae est in virili semine, quod est secundum seminalem rationem in Adam peccante praeextitisse. Sicut enim primus homo originalem iustitiam transfudisset in posteros simul cum transfusione naturae, ita etiam originalem culpam transfudit transfundendo naturam, quod est per virtutem activam virilis seminis. Oportuit igitur absque virili semine Christi formari corpus. Item. Virtus activa virilis seminis naturaliter agit, et ideo homo qui ex virili semine generatur, non subito perducitur ad perfectum, sed determinatis processibus. Omnia enim naturalia per determinata media ad determinatos fines procedunt. Oportebat autem corpus Christi in ipsa assumptione perfectum esse, et anima rationali informatum, quia corpus est assumptibile a Dei verbo inquantum est animae rationali unitum, licet non esset perfectum secundum debitam quantitatem. Non ergo corpus Christi formari debuit per virilis seminis virtutem.

Caput 219

[70395] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 219 tit. De causa formationis corporis Christi

[70396] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 219 Cum autem corporis humani formatio naturaliter sit ex virili semine, quocumque alio modo corpus Christi formatum fuerit, supra naturam fuit talis formatio. Solus autem Deus institutor naturae est, qui supernaturaliter in rebus naturalibus operatur, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod solus Deus illud corpus miraculose formavit ex materia humanae naturae. Sed cum omnis Dei operatio in creatura sit tribus personis communis, tamen per quandam convenientiam formatio corporis Christi attribuitur spiritui sancto: est enim spiritus sanctus amor patris et filii, quo se invicem et nos diligunt. Deus autem, ut apostolus ad Ephesios II dicit, *propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos*, filium suum incarnari constituit. Convenienter igitur carnis formatio spiritui sancto attribuitur. Item. Spiritus sanctus omnium gratiarum est auctor, cum sit primum in quo omnia dona gratis donantur. Hoc autem fuit superabundantis gratiae ut humana natura in unitatem divinae personae assumeretur, ut ex supradictis patet. Ad demonstrandum igitur huiusmodi gratiam formatio corporis Christi spiritui sancto attribuitur. Convenienter etiam hoc dicitur secundum similitudinem humani verbi et spiritus. Verbum enim humanum in corde existens, similitudinem gerit aeterni verbi secundum quod existit in patre. Sicut autem humanum verbum vocem assumit, ut sensibiliter hominibus innotescat, ita et

verbum Dei carnem assumpsit, ut visibiliter hominibus appareret. Vox autem humana per hominis spiritum formatur. Unde et caro verbi Dei per spiritum verbi formari debuit.

Caput 220

[70397] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 220 tit. Expositio articuli in symbolo positi de conceptione et nativitate Christi

[70398] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 220 Ad excludendum igitur errorem Ebionis et Cerinthi, qui corpus Christi ex virili semine formatum dixerunt, dicitur in symbolo apostolorum: *qui conceptus est de spiritu sancto.* Loco cuius in symbolo patrum dicitur: *et incarnatus est de spiritu sancto*, ut non phantasticum corpus secundum Manichaeos, sed veram carnem assumpsisse credatur. Additum est autem in symbolo patrum, *propter nos homines*, ad excludendum Origenis errorem, qui posuit virtute passionis Christi etiam Daemones liberandos. Additum est etiam in eodem, *propter nostram salutem*, ut mysterium incarnationis Christi sufficiens ad humanam salutem ostendatur, contra haeresim Nazaraeorum, qui fidem Christi sine operibus legis ad salutem humanam non sufficere putabant. Additum etiam est, *descendit de caelis*, ad excludendum errorem Photini, qui Christum purum hominem asserebat, dicens eum ex Maria sumpsisse initium, ut magis per bonae vitae meritum in terris habens principium ad caelum ascenderet, quam caelestem habens originem assumendo carnem descendisset ad terram. Additur etiam, *et homo factus est*, ad excludendum errorem Nestorii, secundum cuius positionem filius Dei, de quo symbolum loquitur, magis inhabitator hominis quam homo esse diceretur.

Caput 221

[70399] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 221 tit. Quod conveniens fuit Christum nasci ex virgine

[70400] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 221 Cum autem ostensum sit quod de materia humanae

naturae conveniebat filium Dei carnem assumere, materiam autem in humana generatione ministrat femina, conveniens fuit ut Christus de femina carnem assumeret, secundum illud apostoli ad Galat. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere.* Femina autem indiget viri commixtione, ad hoc quod materia quam ipsa ministrat, formetur in corpus humanum. Formatio autem corporis Christi fieri non debuit per virtutem virilis seminis, ut supra iam dictum est. Unde absque commixtione virilis seminis illa femina concepit ex qua filius Dei carnem assumpsit. Tanto autem aliquis magis spiritualibus donis repletur, quanto magis a carnalibus separatur. Nam per spiritualia homo sursum trahitur, per carnalia vero deorsum. Cum autem formatio corporis Christi fieri debuerit per spiritum sanctum, oportuit illam feminam de qua Christus corpus assumpsit maxime spiritualibus donis repleri, ut per spiritum sanctum non solum anima fecundaretur virtutibus, sed etiam venter prole divina. Unde oportuit non solum mentem eius esse immunem a peccato, sed etiam corpus eius ab omni corruptela carnalis concupiscentiae elongari. Unde non solum ad concipiendum Christum virilem commixtionem non est experta, sed nec ante nec postea. Hoc etiam conveniebat ei qui nascebatur ex ipsa. Ad hoc enim Dei filius veniebat in mundum carne assumpta ut nos ad resurrectionis statum promoveret, in quo neque nubent neque nubentur, sed erunt homines sicut Angeli in caelo. Unde et continentiae et integritatis doctrinam introduxit, ut in fidelium vita resplendeat aliqualiter gloriae futurae imago. Conveniens ergo fuit ut etiam in suo ortu vitae integritatem commendaret nascendo ex virgine; et ideo in symbolo apostolorum dicitur: *natus ex virgine Maria.* In symbolo autem patrum ex virgine Maria dicitur incarnatus, per quod Valentini error excluditur, ceterorumque, qui corpus Christi dixerunt aut esse phantasticum, aut esse alterius naturae, et non esse ex corpore virginis sumptum atque formatum.

Caput 222

[70401] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 222 tit. Quod beata virgo sit mater Christi

[70402] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 222 Error autem Nestorii ex hoc excluditur, qui beatam Mariam matrem Dei confiteri nolebat. In utroque autem symbolo dicitur, filius Dei est natus vel incarnatus ex virgine Maria. Femina autem ex qua aliquis homo nascitur, mater illius dicitur ex eo quod materiam ministrat humano conceptui. Unde beata virgo Maria, quae materiam ministravit conceptui filii Dei, vera mater filii Dei dicenda est. Non enim refert ad rationem matris, quacumque virtute materia ministrata ab ipsa formetur. Non igitur minus mater est quae materiam ministravit spiritu sancto formandam, quam quae materiam ministrat formandam virtute virilis seminis. Si quis autem dicere velit, beatam virginem Dei matrem non debere dici, quia non est ex ea assumpta

divinitas, sed caro sola, sicut dicebat Nestorius, manifeste vocem suam ignorat. Non enim ex hoc aliqua dicitur alicuius mater, quia totum quod in ipso est, ex ea sumatur. Homo enim constat ex anima et corpore, magisque est homo id quod est secundum animam, quam id quod est secundum corpus. Anima autem nullius hominis a matre sumitur, sed vel a Deo immediate creatur, ut veritas habet; vel si esset ex traductione, ut quidam posuerunt, non sumeretur a matre, sed magis a patre, quia in generatione ceterorum animalium, secundum philosophorum doctrinam, masculus dat animam, femina vero corpus. Sicut igitur cuiuslibet hominis mater aliqua femina dicitur ex hoc quod ab ea corpus eius assumitur, ita Dei mater beata virgo Maria dici debet, si ex ea assumptum est corpus Dei. Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a filio Dei in unitatem personae, necesse est dicere, quod beata virgo Maria sit mater Dei. Sed quia Nestorius negabat unam personam esse Dei et hominis Iesu Christi, ideo ex consequenti negabat virginem Mariam esse Dei matrem.

Caput 223

[70403] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 223 tit. Quod spiritus sanctus non sit pater Christi

[70404] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 223 Licet autem filius Dei dicatur de spiritu sancto et ex Maria virgine incarnatus et conceptus, non tamen dicendum est, quod spiritus sanctus sit pater hominis Christi, licet beata virgo eius mater dicatur. Primo quidem, quia in beata Maria virgine invenitur totum quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui spiritu sancto formandam, ut requirit matris ratio. Sed ex parte spiritus sancti non invenitur totum quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris ut ex sua natura filium sibi connaturalem producat. Unde si fuerit aliquod agens quod facit aliquid non ex sua substantia, nec producat ipsum in similitudinem suae naturae, pater eius dici non poterit. Non enim dicimus quod homo sit pater eorum quae facit per artem, nisi forte secundum metaphoram. Spiritus autem sanctus est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens; secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis: est enim alia natura humana et divina in Christo, ut supra dictum est. Neque in naturam humanam est versum aliquid de natura divina, ut supra dictum est. Relinquitur ergo quod spiritus sanctus pater hominis Christi dici non possit. Item. In unoquoque filio id quod est principalius in ipso, est a patre; quod autem secundarium, a matre. In aliis enim animalibus anima est a patre, corpus vero a matre. In homine autem etsi anima rationalis a patre non sit,

sed a Deo creata, virtus tamen paterni seminis dispositive operatur ad formam. Id autem quod principalius est in Christo, est persona verbi, quae nullo modo est a spiritu sancto. Relinquitur ergo quod spiritus sanctus pater Christi dici non possit.

Caput 224

[70405] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 224 tit. De sanctificatione matris Christi

[70406] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 224 Quia igitur, ut ex praedictis apparet, beata virgo Maria mater filii Dei facta est, de spiritu sancto concipiens, decuit ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto filio: et ideo credendum est eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse non tantum mortalis, sed etiam venialis, quod nulli sanctorum convenire potest post Christum, cum dicatur I Ioan. I, 8: *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Sed de beata virgine matre Dei intelligi potest quod Cant. IV, 7, dicitur: *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam ab originali, speciali privilegio mundata. Oportuit siquidem quod cum peccato originali conciperetur, utpote quae ex utriusque sexus commixtione concepta fuit. Hoc enim privilegium sibi soli servabatur ut virgo conciperet filium Dei. Commixtio autem sexus, quae sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem. Similiter etiam quia si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi, et sic non esset Christus universalis hominum redemptor, quod derogat dignitati Christi. Est ergo tenendum, quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit. Quidam enim a peccato originali purgantur post nativitatem ex utero, sicut qui in Baptismo sanctificantur. Quidam autem quodam privilegio gratiae etiam in maternis uteris sanctificati leguntur, sicut de Ieremia dicitur Ierem. I, 5: *priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et de Ioanne Baptista Angelus dicit: *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Quod autem praestitum est Christi praecursori et prophetae, non debet credi denegatum esse matri ipsius: et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur. Non autem talis sanctificatio praecessit infusionem animae. Sic enim nunquam fuisset peccato originali subiecta, et redemptione non indiguisset. Non enim subiectum peccati esse potest nisi creatura rationalis. Similiter etiam gratia sanctificationis per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam: unde post infusionem animae credendum est eam sanctificatam fuisse. Eius autem sanctificatio amplior fuit quam aliorum in utero sanctificatorum. Alii namque sanctificati in utero sunt quidem a peccato originali mundati, non

tamen est eis praestitum ut postea non possent peccare, saltem venialiter. Sed beata virgo Maria tanta abundantia gratiae sanctificata fuit, ut deinceps ab omni peccato conservaretur immunis non solum mortali, sed etiam veniali. Et quia veniale peccatum interdum ex surreptione contingit, ex hoc scilicet quod aliquis inordinatus concupiscentiae motus insurgit, aut alterius passionis, praeveniens rationem, ratione cuius primi motus dicuntur esse peccata, consequens est quod beata virgo Maria nunquam peccavit venialiter, eo quod inordinatos passionum motus non sensit. Contingunt autem huiusmodi motus inordinati ex hoc quod appetitus sensitivus, qui est harum passionum subiectum, non sic subiicitur rationi quin interdum ad aliquid praeter ordinationem rationis moveatur, et quandoque contra rationem, in quo consistit motus peccati. Sic igitur fuit in beata virgine appetitus sensitivus rationi subiectus per virtutem gratiae ipsum sanctificantis, quod nunquam contra rationem movebatur, sed secundum ordinem rationis; poterat tamen habere aliquos motus subitos non ordinatos ratione. In domino autem Iesu Christo aliquid amplius fuit. Sic enim inferior appetitus in eo rationi subiiciebatur ut ad nihil moveretur nisi secundum ordinem rationis, secundum scilicet quod ratio ordinabat, vel permittebat appetitum inferiorem moveri proprio motu. Hoc autem videtur ad integritatem primi status pertinuisse ut inferiores vires totaliter rationi subderentur: quae quidem subiectio per peccatum primi parentis est sublata non solum in ipso, sed etiam in aliis qui ab eo contrahunt peccatum originale, in quibus etiam postquam a peccato mundantur per gratiae sacramentum, remanet rebellio vel inobedientia inferiorum virium ad rationem, quae dicitur fomes peccati, quae in Christo nullatenus fuit secundum praedicta. Sed quia in beata virgine Maria non erant inferiores vires totaliter rationi subiectae, ut scilicet nullum motum haberent a ratione non praeordinatum, et tamen sic cohibebantur per virtutem gratiae ut nullo modo contra rationem moverentur, propter hoc solet dici, quod in beata virgine post sanctificationem remansit quidem fomes peccati secundum substantiam, sed ligatus.

Caput 225

[70407] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 225 tit. De perpetua virginitate matris Christi

[70408] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 225 Si autem per primam sanctificationem sic fuit contra omnem motum peccati munita, multo magis in ea excrevit gratia, fomesque peccati in ea est debilitatus, vel etiam totaliter sublatus, spiritu sancto in ipsa secundum verbum Angeli superveniente, ad corpus Christi ex ea formandum. Unde postquam facta est sacrarium spiritus sancti et habitaculum filii Dei, nefas est credere non solum aliquem motum peccati in ea fuisse, sed nec etiam carnalis concupiscentiae delectationem eam fuisse expertam. Et ideo abominandus error est

Helvidii, qui etiamsi asserat Christum ex virgine conceptum et natum, dixit tamen eam postmodum ex Ioseph alios filios genuisse. Nec hoc eius suffragatur errori quod Matthaei I, 25, dicitur, quod *non cognovit eam Ioseph*, scilicet Mariam, *donec peperit filium suum primogenitum*, quasi postquam peperit Christum, eam cognoverit, quia donec in hoc loco non significat tempus finitum, sed indeterminatum. Est enim consuetudo sacrae Scripturae ut usque tunc specialiter asserat aliquid factum vel non factum, quousque in dubium poterat venire, sicut dicitur in Psal. CIX, 1: *sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Dubium enim esse poterat an Christus sederet ad dexteram Dei, quandiu non viderentur ei inimici esse subiecti, quod postquam innotuerit, nullus remanebit dubitandi locus. Similiter etiam dubium esse poterat, an ante partum filii Dei Ioseph Mariam cognoverit. Unde hoc Evangelista removere curavit, quasi indubitabile relinquens quia post partum non fuit cognita. Nec etiam ei suffragatur quod Christus dicitur eius primogenitus, quasi post ipsum alios genuerit filios. Solet enim in Scriptura primogenitus dici ante quem nullus genitus, etiamsi post ipsum nullus sequatur, sicut patet de primogenitis qui secundum legem sanctificabantur domino, et sacerdotibus offerebantur. Nec etiam ei suffragatur quod in Evangelio aliqui dicuntur fratres Christi fuisse, quasi mater eius alios habuerit filios. Solet enim Scriptura fratres dicere omnes qui sunt eiusdem cognationis, sicut Abraham Loth suum fratrem nominavit, cum tamen esset nepos eius. Et secundum hoc nepotes Mariae, et alii eius consanguinei, fratres Christi dicuntur, et etiam consanguinei Ioseph, qui pater Christi putabatur. Et ideo in symbolo dicitur: *qui natus est de virgine Maria*: quae quidem virgo dicitur absolute, quia et ante partum, et in partu, et post partum virgo permansit. Et quidem quod ante partum et post partum eius virginitati derogatum non fuerit, satis iam dictum est. Sed nec in partu eius virginitas fuit violata. Corpus enim Christi, quod ad discipulos ianuis clausis intravit, potuit eadem potestate de utero clauso matris exire. Non enim decebat ut integritatem nascendo tolleret, qui ad hoc nascebatur ut corrupta in integrum reformaret.

Caput 226

[70409] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 226 tit. De defectibus assumptis a Christo

[70410] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 226 Sicut autem conveniens fuit ut filius Dei naturam assumens humanam propter humanam salutem, in natura assumpta salutis humanae finem ostenderet per gratiae et sapientiae perfectionem, ita etiam conveniens fuit quod in humana natura assumpta a Dei verbo conditiones aliquae existerent quae congruerent decentissimo liberationis modo humani generis. Fuit autem congruentissimus modus ut homo, qui per iniustitiam perierat,

per iustitiam repararetur. Exigit autem hoc iustitiae ordo ut qui poenae alicuius peccando factus est debitor, per solutionem poenae liberetur. Quia vero quae per amicos facimus aut patimur, aliqualiter nos ipsi facere aut pati videmur, eo quod amor est mutua virtus ex duobus se amantibus quodammodo faciens unum, non discordat a iustitiae ordine, si aliquis liberetur, amico eius satisfaciente pro ipso. Per peccatum autem primi parentis perditio in totum humanum genus devenerat, nec alicuius hominis poena sufficere poterat, ut totum genus humanum liberaret. Non enim erat condigna satisfactio aequivalens, ut uno homine puro satisfaciente omnes homines liberarentur. Similiter etiam nec sufficiebat secundum iustitiam ut Angelus ex amore humani generis pro ipso satisfaceret: Angelus enim non habet dignitatem infinitam, ut satisfactio eius pro infinitis et infinitorum peccatis sufficere posset. Solus autem Deus est infinitae dignitatis, qui carne assumpta pro homine sufficienter satisfacere poterat, ut supra iam diximus. Talem igitur oportuit ut humanam naturam assumeret in qua pati posset pro homine ea quae homo peccando meruit ut pateretur, ad satisfaciendum pro homine. Non autem omnis poena quam homo peccando incurrit, est ad satisfaciendum idonea. Provenit enim peccatum hominis ex hoc quod a Deo avertitur conversus ad commutabilia bona. Punitur autem homo pro peccato in utrisque. Nam et privatur gratia, et ceteris donis, quibus Deo coniungitur, et meretur etiam pati molestiam et defectum in eo propter quod est a Deo aversus. Ille igitur ordo satisfactionis requirit ut per poenas quas peccator in bonis commutabilibus patitur, revocetur ad Deum. Huic autem revocationi contrariae sunt illae poenae quibus homo separatur a Deo. Nullus igitur per hoc Deo satisfacit quod privatur gratia, vel quod ignorat Deum, vel quod habet inordinatam animam, quamvis hoc sit poena peccati, sed per hoc quod in se ipso aliquem dolorem sentit, et in exterioribus rebus damnum. Non igitur Christus illos defectus assumere debuit quibus homo separatur a Deo, licet sint poena peccati, sicut privatio gratiae, ignorantia et huiusmodi. Per hoc enim minus idoneus ad satisfaciendum redderetur; quinimmo ad hoc quod esset auctor humanae salutis, requirebatur ut plenitudinem gratiae et sapientiae possideret, sicut iam dictum est. Sed quia homo per peccatum in hoc positus erat ut necessitatem moriendi haberet, et ut secundum corpus et animam esset passibilis, huiusmodi defectus Christus suscipere voluit, ut mortem pro hominibus patiendo genus humanum redimeret. Est tamen attendendum, quod huiusmodi defectus sunt Christo et nobis communes. Alia tamen ratione inveniuntur in Christo et in nobis: huiusmodi enim defectus, ut dictum est, poena sunt primi peccati. Quia igitur nos per vitiatam originem culpam originalem contrahimus, per consequens hos defectus dicimur contractos habere. Christus autem ex sua origine nullam maculam peccati contraxit, hos autem defectus ex sua voluntate accepit, unde dici non debet quod habuit hos defectus contractos, sed magis assumptos. Illud enim contrahitur quod cum alio ex necessitate trahitur. Christus autem potuit assumere humanam naturam sine huiusmodi defectibus, sicut sine culpae foeditate assumpsit: et hoc rationis ordo poscere videbatur ut qui fuit immunis a culpa, esset immunis a poena. Et sic patet quod nulla necessitate neque vitiatae originis, neque iustitiae, huiusmodi defectus fuerunt in eo: unde relinquitur quod non contracti, sed voluntarie assumpti fuerunt in eo. Quia vero corpus nostrum praedictis defectibus subiacet in poenam peccati, nam ante peccatum ab his eramus immunes, convenienter Christus, inquantum huiusmodi defectus in sua carne assumpsit, dicitur similitudinem peccati gessisse, secundum illud apostoli ad Roman. VIII, 3: *Deus* *misit filium suum in similitudinem carnis peccati.* Unde et ipsa Christi passibilitas vel passio ab apostolo peccatum nominatur, cum subditur: *et de peccato damnavit peccatum in carne*, et Rom. VI, 10: *quod mortuus est peccato, mortuus est semel.* Et quod est mirabilius, hac etiam ratione dicit apostolus ad Galat. III, 13, quod *est factus pro nobis maledictum.* Hac etiam ratione dicitur simplam nostram necessitatem assumpsisse, scilicet poenae, ut duplam nostram consumeret, scilicet culpae et poenae. Est autem considerandum ulterius, quod defectus poenales in corpore duplices inveniuntur. Quidam communes omnibus, ut esuries, sitis, lassitudo post laborem, dolor, mors et huiusmodi. Quidam vero non sunt omnibus communes, sed quorundam hominum proprii, ut caecitas, lepra, febris, membrorum mutilatio, et huiusmodi. Horum autem defectuum haec est differentia: quia defectus communes in nobis ab alio traducuntur, scilicet ex primo parente, qui eos pro peccato incurrit; defectus autem proprii ex particularibus causis in singulis hominibus innascuntur. Christus autem ex seipso nullam causam defectus habebat nec ex anima, quae erat gratia et sapientia plena, et verbo Dei unita, nec ex corpore, quod erat optime organizatum et dispositum, omnipotenti virtute spiritus sancti compactum, sed sua voluntate dispensative ad nostram salutem procurandam, aliquos defectus suscepit. Illos igitur suscipere debuit qui ab alio derivantur ad alios, scilicet communes, non proprios, qui in singulis ex causis propriis innascuntur. Similiter etiam quia principaliter venerat ad restaurandum humanam naturam, illos defectus suscipere debuit qui in tota natura inveniebantur. Patet etiam secundum praedicta quod, ut Damascenus dicit, Christus assumpsit defectus nostros indetractabiles, idest quibus detrahi non potest. Si enim defectum scientiae vel gratiae suscepisset, aut etiam lepram, aut caecitatem, aut aliquid huiusmodi, hoc ad derogationem dignitatis Christi pertinere videretur, et esset hominibus detrahendi occasio, quae nulla datur ex defectibus totius naturae.

Caput 227

[70411] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 227 tit. Quare Christus mori voluit

[70412] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 227 Manifestum igitur est secundum praedicta, quod Christus aliquos defectus nostros suscepit non ex necessitate, sed propter aliquem finem, scilicet propter salutem nostram. Omnis autem potentia et habitus sive habilitas ordinatur ad actum sicut ad finem: unde passibilitas ad satisfaciendum vel merendum non sufficit sine passione in actu. Non enim aliquis dicitur bonus vel malus ex eo quod potest talia agere, sed ex eo quod agit, nec laus et vituperium debentur potentiae, sed actui. Unde et Christus non solum passibilitatem nostram suscepit ut nos salvaret, sed etiam ut pro peccatis nostris satisfaceret, voluit pati. Passus est autem

pro nobis ea quae ut nos pateremur ex peccato primi parentis meruimus, quorum praecipuum est mors, ad quam omnes aliae passiones humanae ordinantur sicut ad ultimum. *Stipendia enim peccati mors est*, ut apostolus dicit ad Rom. VI, 23. Unde et Christus pro peccatis nostris voluit mortem pati, ut dum poenam nobis debitam ipse sine culpa susciperet, nos a reatu mortis liberaret, sicut aliquis debito poenae liberaretur, alio pro eo poenam sustinente. Mori etiam voluit, ut non solum mors eius esset nobis satisfactionis remedium, sed etiam salutis sacramentum ut ad similitudinem mortis eius nos carnali vitae moriamur, in spiritualem vitam translati, secundum illud I Petri III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo, mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu.* Mori etiam voluit, ut nobis mors eius esset perfectae virtutis exemplum. Quantum ad caritatem quidem, quia *maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, ut dicitur Ioan. XV, 13. Tanto enim quisque magis amare ostenditur, quanto plura et graviora pro amico pati non refugit. Omnium autem humanorum malorum gravius est mors, per quam tollitur vita humana, unde nullum magis signum dilectionis esse potest quam quod homo pro amico vero se morti exponat. Quantum ad fortitudinem vero, quae propter adversa a iustitia non recedit, quia maxime ad fortitudinem pertinere videtur ut etiam nec timore mortis aliquis a virtute recedat, unde dicit apostolus Hebr. II, 14, de passione Christi loquens: *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest Diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti.* Dum enim pro veritate mori non recusavit, exclusit timorem moriendi, propter quem homines servituti peccati plerumque subduntur. Quantum ad patientiam vero, quae in adversis tristitiam hominem absorbere non sinit, sed quanto sunt maiora adversa, tanto magis in his relucet patientiae virtus: unde in maximo malorum, quod est mors, perfectae patientiae datur exemplum, si absque mentis turbatione sustineatur, quod de Christo propheta praedixit dicens Isai. LIII, 7: *tanquam agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.* Quantum ad obedientiam vero, quia tanto laudabilior est obedientia, quanto in difficilioribus quis obedit: omnium autem difficillimum est mors. Unde ad perfectam obedientiam Christi commendandam, dicit apostolus ad Philip. II, 8, quod *factus est obediens patri usque ad mortem.*

Caput 228

[70413] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 228 tit. De morte crucis

[70414] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 228 Ex eisdem autem causis apparet quare mortem crucis voluit pati. Primo quidem quia hoc convenit quantum ad remedium satisfactionis: convenienter

enim homo punitur per ea in quibus peccavit. *Per quae enim peccat quis, per haec et torquetur*, ut dicitur sapientiae XI, 17. Peccatum autem hominis primum fuit per hoc quod pomum arboris ligni scientiae boni et mali contra praeceptum Dei comedit, loco cuius Christus se ligno affigi permisit, ut exsolveret quae non rapuit, sicut de eo Psalmista dicit in Psal. LXVIII. Convenit etiam quantum ad sacramentum. Voluit enim Christus ostendere sua morte, ut sic moreremur vita carnali quod spiritus noster in superna elevaretur, unde et ipse dicit Ioan. XII, 32: *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Convenit etiam quantum ad exemplum perfectae virtutis. Homines enim quandoque non minus refugiunt vituperabile genus mortis quam mortis acerbitatem, unde ad perfectionem virtutis pertinere videtur ut propter bonum virtutis etiam aliquis vituperabilem mortem non refugiat pati. Unde apostolus ad commendandam perfectam obedientiam Christi, cum dixisset de eo quod *factus est obediens usque ad mortem*, subdidit: *mortem autem crucis*: quae quidem mors turpissima videbatur, secundum illud sapientiae II, 20: *morte turpissima condemnemus eum.*

Caput 229

[70415] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 229 tit. De morte Christi

[70416] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 229 Cum autem in Christo conveniant in unam personam tres substantiae, scilicet corpus, anima, et divinitas verbi, quarum duae, scilicet anima et corpus, unitae sunt in unam naturam, in morte quidem Christi separata est unio corporis et animae. Aliter enim corpus vere mortuum non fuisset: mors enim corporis nihil est aliud quam separatio animae ab ipso. Neutrum tamen separatum est a Dei verbo quantum ad unionem personae. Ex unione autem animae et corporis resultat humanitas: unde separata anima a corpore Christi per mortem, in triduo mortis homo dici non potuit. Dictum est autem supra quod propter unionem in persona humanae naturae ad Dei verbum, quidquid dicitur de homine Christo, potest et convenienter de Dei filio praedicari. Unde cum in morte manserit unio personalis filii Dei tam ad animam quam ad corpus Christi, quidquid de utroque eorum dicitur, poterat de Dei filio praedicari. Unde et in symbolo dicitur de filio Dei, quod *sepultus est*, propter hoc quod corpus sibi unitum in sepulcro iacuit, et quod *descendit ad Inferos*, anima descendente. Est etiam considerandum, quod masculinum genus designat personam, neutrum vero naturam: unde in Trinitate dicimus, quod filius est alius a patre, non aliud. Secundum hoc ergo in triduo mortis Christus fuit totus in sepulcro, totus in Inferno, totus in caelo, propter personam, quae unita erat et carni in sepulcro iacenti, et animae Infernum expolianti, et subsistebat in natura divina in caelo regnante; sed non potest dici

quod totum in sepulcro aut in Inferno fuerit, quia non tota humana natura, sed pars in sepulcro aut in Inferno fuit.

Caput 230

[70417] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 230 tit. Quod mors Christi fuit voluntaria

[70418] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 230 Fuit igitur mors Christi nostrae morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam a corpore separari, sed quantum ad aliquid mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subiecti ex necessitate vel naturae, vel alicuius violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate, et propria voluntate. Unde ipse dicebat, Ioan. X, 18: *potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam.* Huius autem differentiae ratio est, quia naturalia voluntati nostrae non subiacent: coniunctio autem animae ad corpus est naturalis, unde voluntati nostrae non subiacet quod anima corpori unita remaneat, vel quod a corpore separetur, sed oportet hoc ex virtute alicuius agentis provenire. Quidquid autem in Christo secundum humanam naturam erat naturale, totum eius voluntati subiacebat propter divinitatis virtutem, cui subiacet tota natura. Erat igitur in potestate Christi ut quandiu vellet, anima eius corpori unita remaneret, et statim cum vellet, separaretur ab ipso. Huiusmodi autem divinae virtutis indicium centurio cruci Christi assistens sensit, dum eum vidit clamantem expirare, per quod manifeste ostendebatur, quod non sicut ceteri homines ex defectu naturae moriebatur. Non enim possunt homines cum clamore spiritum emittere, cum in illo mortis articulo vix etiam possint palpitando linguam movere: unde quod Christus clamans expiravit, in eo divinam manifestavit virtutem, et propter hoc centurio dixit: *vere filius Dei erat iste.* Non tamen dicendum est quod Iudaei non occiderint Christum, vel quod Christus ipse se occiderit. Ille enim dicitur aliquem occidere qui ei causam mortis inducit, non tamen mors sequitur nisi causa mortis naturam vincat, quae vitam conservat. Erat autem in potestate Christi ut natura causae corrumpenti cederet, vel resisteret quantum ipse vellet: ideo et ipse Christus voluntarie mortuus fuit, et tamen Iudaei occiderunt eum.

Caput 231

[70419] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 231 tit. De passione Christi quantum ad corpus

[70420] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 231 Non solum autem Christus mortem pati voluit, sed et alia quae ex peccato primi parentis in posteros proveniunt, ut dum poenam peccati integraliter susciperet, nos perfecte a peccato satisfaciendo liberaret. Horum autem quaedam praecedunt mortem, quaedam mortem subsequuntur. Praecedunt quidem mortem corporis passiones tam naturales, ut fames, sitis, lassitudo et huiusmodi, quam etiam violentae, ut vulneratio, flagellatio et similia: quae omnia Christus pati voluit tanquam provenientia ex peccato. Si enim homo non peccasset, nec famis aut sitis aut lassitudinis vel frigoris afflictionem sensisset, nec ab exterioribus pertulisset violentam passionem. Has tamen passiones alia ratione Christus pertulit quam alii homines patiantur. In aliis enim hominibus non est aliquid quod iis passionibus repugnare possit. In Christo autem erat unde iis passionibus resisteretur, non solum virtus divina increata, sed etiam animae beatitudo, cuius tanta vis est, ut Augustinus dicit, ut eius beatitudo suo modo redundet in corpus: unde post resurrectionem ex hoc ipso quod anima glorificata erit per visionem Dei, et apertam et plenam fruitionem, corpus gloriosae animae unitum gloriosum reddetur, impassibile et immortale. Cum igitur anima Christi perfecta visione Dei frueretur, quantum est ex virtute huius visionis, consequens erat ut corpus impassibile et immortale redderetur per redundantiam gloriae ab anima in corpus; sed dispensative factum est ut anima Dei visione fruente simul corpus pateretur, nulla redundantia gloriae ab anima in corpus facta. Suberat enim, ut dictum est, quod erat naturale Christo secundum humanam naturam, eius voluntati: unde poterat naturalem redundantiam a superioribus partibus ad inferiores pro suo libito impedire, ut sineret unamquamque partem pati aut agere quod sibi proprium esset absque alterius partis impedimento, quod in aliis hominibus esse non potest. Inde etiam est quod in passione Christus maximum corporis dolorem sustinuit, quia corporalis dolor in nullo mitigabatur per superius gaudium rationis, sicut nec e converso dolor corporis rationis gaudium impediebat. Hinc etiam apparet quod solus Christus viator et comprehensor fuit. Sic enim divina visione fruebatur (quod ad comprehensorem pertinet) ut tamen corpus passionibus subiectum remaneret, quod pertinet ad viatorem. Et quia proprium est viatoris ut per bona quae ex caritate agit, mereatur vel sibi vel aliis, inde est quod Christus quamvis comprehensor esset, meruit tamen per ea quae fecit et passus est, et sibi et nobis. Sibi quidem non gloriam animae, quam a principio suae conceptionis habuerat, sed gloriam corporis, ad quam patiendo pervenit. Nobis etiam suae singulae passiones et operationes fuerunt proficuae ad salutem, non solum per modum exempli, sed etiam per modum meriti, inquantum propter abundantiam caritatis et gratiae nobis potuit gratiam promereri, ut sic de plenitudine capitis membra acciperent. Erat siquidem quaelibet passio eius, quantumcumque minima, sufficiens ad redimendum humanum genus, si consideretur dignitas patientis. Quanto enim aliqua passio in personam digniorem infertur, tanto videtur maior iniuria: puta si quis percutiat principem quam si percutiat quendam de populo. Cum igitur Christus sit dignitatis infinitae, quaelibet passio eius habet infinitam existimationem, ut sic sufficeret ad infinitorum peccatorum abolitionem. Non tamen fuit per quamlibet consummata

humani generis redemptio, sed per mortem, quam propter rationes supra positas ad hoc pati voluit, ut genus humanum redimeret a peccatis. In emptione enim qualibet non solum requiritur quantitas valoris, sed deputatio pretii ad emendum.

Caput 232

[70421] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 232 tit. De passibilitate animae Christi

[70422] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 232 Quia vero anima est forma corporis, consequens est ut patiente corpore, et anima quodammodo patiatur: unde pro statu illo quo Christus corpus passibile habuit, etiam anima eius passibilis fuit. Est autem considerandum, quod duplex est animae passio. Una quidem ex parte corporis, alia vero ex parte obiecti, quod in una aliqua potentiarum considerari potest. Sic enim se habet anima ad corpus sicut pars animae ad partem corporis. Potentia autem visiva patitur quidem ab obiecto, sicut cum ab excellenti fulgido visus obtunditur; ex parte vero organi, sicut cum laesa pupilla hebetatur visus. Si igitur consideretur passio animae Christi ex parte corporis, sic tota anima patiebatur corpore patiente. Est enim anima forma corporis secundum suam essentiam, in essentia vero animae omnes potentiae radicantur: unde relinquitur quod corpore patiente quaelibet potentia animae quodammodo pateretur. Si vero consideretur animae passio ex parte obiecti, non omnis potentia animae patiebatur, secundum quod passio proprie sumpta nocumentum importat: non enim ex parte obiecti cuiuslibet potentiae poterat aliquid esse nocivum. Iam enim supra dictum est quod anima Christi perfecta Dei visione fruebatur. Superior igitur ratio animae Christi, quae rebus aeternis contemplandis et consulendis inhaeret, nihil habebat adversum aut repugnans, ex quo aliqua nocumenti passio in ea locum haberet. Potentiae vero sensitivae, quarum obiecta sunt res corporeae, habere poterant aliquod nocumentum ex corporis passione: unde sensibilis dolor in Christo fuit corpore patiente. Et quia laesio corporis sicut a sensu sentitur noxia, ita etiam interior imaginatio eam ut nocivam apprehendit, inde sequitur interior tristitia etiam cum dolor in corpore non sentitur: et hanc passionem tristitiae dicimus in anima Christi fuisse. Non solum autem imaginatio, sed etiam ratio inferior nociva corporis apprehendit: et ideo etiam ex apprehensione inferioris rationis, quae circa temporalia versatur, poterat passio tristitiae habere locum in Christo, inquantum scilicet mortem et aliam corporis laesionem inferior ratio apprehendebat ut noxiam, et appetitui naturali contrariam. Contingit autem ex amore, qui facit duos homines quasi unum, ut aliquis tristitiam patiatur non solum ex iis quae per imaginationem vel per inferiorem rationem apprehendit ut sibi nociva, sed etiam ex iis quae apprehendit ut noxia aliis quos amat: unde ex hoc tristitiam Christus patiebatur,

secundum quod aliis, quos ex caritate amabat, periculum imminere cognoscebat culpae vel poenae, unde non solum sibi, sed etiam aliis doluit. Et quamvis dilectio proximi ad superiorem rationem quodammodo pertineat, inquantum proximus ex caritate diligitur propter Deum, superior tamen ratio in Christo de proximorum defectibus tristitiam habere non potuit, sicut in nobis habere potest. Quia enim ratio superior Christi plena Dei visione fruebatur, hoc modo apprehendebat quidquid ad aliorum defectus pertinet, secundum quod in divina sapientia continetur, secundum quam decenter ordinatum existit et quod aliquis peccare permittatur, et quod pro peccato punietur. Et ideo nec anima Christi, nec aliquis beatus Deum videns, ex defectibus proximorum tristitiam pati potest. Secus autem est in viatoribus, qui ad rationem sapientiae videndam non attingunt: hi enim etiam secundum rationem superiorem de defectibus aliorum tristantur, dum ad honorem Dei et exaltationem fidei pertinere existimant quod aliqui salventur, qui tamen damnantur. Sic igitur de eisdem de quibus dolebat secundum sensum, imaginationem et rationem inferiorem, secundum superiorem gaudebat, inquantum ea ad ordinem divinae sapientiae referebat. Et quia referre aliquid ad alterum est proprium opus rationis, ideo solet dici quod mortem ratio Christi refugiebat quidem si consideretur ut natura, quia scilicet naturaliter est mors odibilis: volebat tamen eam pati, si consideretur ut ratio. Sicut autem in Christo fuit tristitia, ita etiam et aliae passiones quae ex tristitia oriuntur, ut timor, ira et huiusmodi. Ex iis enim quae tristitiam praesentia ingerunt, timor in nobis causatur, dum futura mala existimantur, et dum aliquo laedente contristati sumus, contra eum irascimur. Hae tamen passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis. In nobis enim plerumque iudicium rationis praeveniunt, interdum modum rationis excedunt. In Christo nunquam praeveniebant iudicium rationis, nec modum a ratione taxatum excedebant, sed tantum movebatur inferior appetitus, qui est subiectus passioni, quantum ratio ordinabat eum debere moveri. Poterat igitur contingere quod secundum inferiorem partem anima Christi refugiebat aliquid, quod secundum superiorem optabat, non tamen erat contrarietas appetituum in ipso, vel rebellio carnis ad spiritum, quae in nobis contingit ex hoc quod appetitus inferior iudicium et modum rationis transcendit. Sed in Christo movebatur secundum iudicium rationis, inquantum permittebat unicuique inferiorum virium moveri proprio motu, secundum quod ipsum decebat. Iis igitur consideratis manifestum est quod superior ratio Christi tota quidem fruebatur et gaudebat per comparationem ad suum obiectum (non enim ex hac parte aliquid ei occurrere poterat quod esset tristitiae causa); sed etiam tota patiebatur ex parte subiecti, ut supra dictum est. Nec illa fruitio minuebat passionem, nec passio impediebat fruitionem, cum non fieret redundantia ex una potentia in aliam, sed quaelibet potentiarum permitteretur agere quod sibi proprium erat, sicut iam supra dictum est.

Caput 233

[70423] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 233 tit. De oratione Christi

[70424] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 233 Quia vero oratio est desiderii expositiva, ex diversitate appetituum ratio sumi potest orationis quam Christus imminente passione proposuit dicens, Matth. XXVI, 39: *pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste: verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* In hoc enim quod dixit, *transeat a me calix iste*, motum inferioris appetitus et naturalis designat, quo naturaliter quilibet mortem refugit, et appetit vitam. In hoc autem quod dicit, *verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, exprimit motum superioris rationis omnia considerantis prout sub ordinatione divinae sapientiae continentur. Ad quod etiam pertinet quod dicit, *si non potest*, hoc solum fieri posse demonstrans quod secundum ordinem divinae voluntatis procedit. Et quamvis calix passionis non transivit ab eo quin ipsum biberit, non tamen dici debet quod eius oratio exaudita non fuerit. Nam secundum apostolum ad Hebr. V, 7, in omnibus *exauditus est pro sua reverentia.* Cum enim oratio, ut dictum est, sit desiderii expositiva, illud simpliciter oramus quod simpliciter volumus: unde et desiderium iustorum, orationis vim obtinet apud Deum, secundum illud Psal. IX, 17: *desiderium pauperum exaudivit dominus.* Illud autem simpliciter volumus quod secundum rationem superiorem appetimus ad quam solam pertinet consentire in opus. Illud autem simpliciter oravit Christus ut patris voluntas fieret, quia hoc simpliciter voluit, non autem quod calix ab eo transiret, quia nec hoc simpliciter voluit, sed secundum inferiorem rationem, ut dictum est.

Caput 234

[70425] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 234 tit. De sepultura Christi

[70426] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 234 Consequuntur autem hominem ex peccato post mortem alii defectus et ex parte corporis, et ex parte animae. Ex parte corporis quidem, quod corpus redditur terrae, ex qua sumptum est. Hic autem defectus corporis in nobis quidem secundum duo attenditur, scilicet secundum positionem, et secundum resolutionem. Secundum positionem quidem, inquantum corpus mortuum sub terra ponitur sepultum; secundum resolutionem vero, inquantum corpus in elementa solvitur, ex quibus est compactum. Horum autem defectuum primum quidem Christus pati voluit, ut scilicet corpus eius sub terra poneretur. Alium autem defectum passus non fuit, ut scilicet corpus eius in terram resolveretur: unde de ipso Psal. XV, 10, dicit: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, idest corporis putrefactionem. Huius autem ratio est, quia corpus Christi materiam sumpsit de natura humana, sed formatio eius non fuit virtute

humana, sed virtute spiritus sancti. Et ideo propter substantiam materiae subterraneum locum, qui corporibus mortuis deputari consuevit, voluit pati: locus enim corporibus debetur secundum materiam praedominantis elementi. Sed dissolutionem corporis per spiritum sanctum fabricati pati non voluit, quia quantum ad hoc ab aliis hominibus differebat.

Caput 235

[70427] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 235 tit. De descensu Christi ad Inferos

[70428] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 235 Ex parte vero animae sequitur in hominibus ex peccato post mortem, ut ad Infernum descendant non solum quantum ad locum, sed etiam quantum ad poenam. Sicut autem corpus Christi fuit quidem sub terra secundum locum, non autem secundum communem resolutionis defectum, ita et anima Christi descendit quidem ad Inferos secundum locum, non autem ut ibi poenam subiret, sed magis ut alios a poena absolveret, qui propter peccatum primi parentis illic detinebantur, pro quo plene iam satisfecerat mortem patiendo: unde post mortem nihil patiendum restabat, sed absque omni poenae passione localiter ad Infernum descendit, ut se vivorum et mortuorum liberatorem ostenderet. Ex hoc etiam dicitur quod solus inter mortuos fuit liber, quia anima eius in Inferno non subiacuit poenae, nec corpus eius corruptioni in sepulcro. Quamvis autem Christus descendens ad Inferos, eos liberavit qui pro peccato primi parentis ibi tenebantur, illos tamen reliquit qui pro peccatis propriis ibidem poenis erant addicti: et ideo dicitur momordisse Infernum, non absorbuisse, quia scilicet partem liberavit, et partem dimisit. Hos igitur Christi defectus symbolum fidei tangit, cum dicit: *passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad Inferos.*

Caput 236

[70429] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 236 tit. De resurrectione et tempore resurrectionis Christi

[70430] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 236 Quia ergo per Christum humanum genus liberatum est a malis quae ex peccato primi parentis derivata erant, oportuit quod sicut ipse mala nostra sustinuit ut ab eis nos liberaret, ita etiam reparationis humanae per ipsum factae in eo primitiae apparerent, ut utroque modo Christus proponeretur nobis in signum salutis, dum ex eius passione consideramus quid pro peccato incurrimus, et quod nobis patiendum est ut a peccato liberemur, et per eius exaltationem consideramus quid nobis per ipsum sperandum proponitur. Superata igitur morte, quae ex peccato primi parentis provenerat, primus ad immortalem vitam resurrexit: ut sicut Adam peccante primo mortalis vita apparuit, ita Christo pro peccato satisfaciente, primo immortalis vita in Christo appareret. Redierant quidem ad vitam alii ante Christum vel ab eo vel a prophetis suscitati, tamen iterum morituri, sed Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur: unde quia primus necessitatem moriendi evasit, dicitur princeps mortuorum et primitiae dormientium, scilicet quia primus a somno mortis surrexit, iugo mortis excusso. Eius autem resurrectio non tardari debuit, nec statim post mortem esse. Si enim statim post mortem rediisset ad vitam, mortis veritas comprobata non fuisset. Si vero diu resurrectio tardaretur, signum superatae mortis in eo non appareret, nec hominibus daretur spes ut per ipsum liberarentur a morte. Unde resurrectionem usque ad tertium diem distulit, quia hoc tempus sufficiens videbatur ad mortis veritatem comprobandam, nec erat nimis prolixum ad spem liberationis tollendam. Nam si amplius dilata fuisset, iam fidelium spes dubitationem pateretur, unde et quasi deficiente iam spe quidam dicebant tertia die, Lucae ult., 21: *nos sperabamus quod ipse redempturus esset Israel.* Non tamen per tres integros dies Christus mortuus remansit. Dicitur tamen tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae fuisse illo modo locutionis quo pars pro toto poni solet. Cum enim ex die et nocte unus dies naturalis constituatur, quacumque parte diei vel noctis computata Christus fuit in morte, tota illa dicitur in morte fuisse. Secundum autem Scripturae consuetudinem nox cum sequenti die computatur, eo quod Hebraei tempora secundum cursum lunae observant, quae de sero incipit apparere. Fuit autem Christus in sepulcro ultima parte sextae feriae quae si cum nocte praecedenti computetur, erit quasi dies unus naturalis. Nocte vero sequente sextam feriam cum integra die sabbati fuit in sepulcro, et sic sunt duo dies. Iacuit etiam mortuus in sequenti nocte, quae praecedit diem dominicum, in qua resurrexit, vel media nocte secundum Gregorium, vel diluculo secundum alios: unde si computetur vel tota nox, vel pars eius cum sequenti die dominico, erit tertius dies naturalis. Nec vacat a mysterio quod tertia die resurgere voluit, ut per hoc manifestetur quod ex virtute totius Trinitatis resurrexit: unde et quandoque dicitur pater eum resuscitasse, quandoque autem quod ipse propria virtute resurrexit, quod non est contrarium, cum eadem sit divina virtus patris et filii et spiritus sancti; et etiam ut ostenderetur quod reparatio vitae non fuit facta prima die saeculi, idest sub lege naturali, nec secunda die, idest sub lege Mosaica, sed tertia die, idest tempore gratiae. Habet etiam rationem quod Christus una die integra et duabus noctibus integris iacuit in sepulcro: quia Christus una vetustate quam suscepit, scilicet poenae, duas nostras vetustates consumpsit, scilicet culpae et poenae, quae per duas noctes significantur.

Caput 237

[70431] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 237 tit. De qualitate Christi resurgentis

[70432] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 237 Non solum autem Christus recuperavit humano generi quod Adam peccando amiserat, sed etiam hoc ad quod Adam merendo pervenire potuisset. Multo enim maior fuit Christi efficacia ad merendum quam hominis ante peccatum. Incurrit siquidem Adam peccando necessitatem moriendi, amissa facultate qua mori non poterat, si non peccaret. Christus autem non solum necessitatem moriendi exclusit, sed etiam necessitatem non moriendi acquisivit: unde corpus Christi post resurrectionem factum est impassibile et immortale, non quidem sicut primi hominis, potens non mori, sed omnino non potens mori, quod in futurum de nobis ipsis expectamus. Et quia anima Christi ante mortem passibilis erat secundum passionem corporis, consequens est ut corpore impassibili facto, etiam anima impassibilis redderetur. Et quia iam impletum erat humanae redemptionis mysterium, propter quod dispensative continebatur fruitionis gloria in superiori animae parte, ne fieret redundantia ad inferiores partes et ad ipsum corpus, sed permitteretur unumquodque aut agere aut pati quod sibi proprium erat, consequens fuit ut iam per redundantiam gloriae a superiori animae parte totaliter corpus glorificaretur, et inferiores vires: et inde est quod cum ante passionem Christus esset comprehensor propter fruitionem animae, et viator propter corporis passibilitatem, iam post resurrectionem, viator ultra non fuit, sed solum comprehensor.

Caput 238

[70433] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 238 tit. Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur

[70434] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 238 Et quia, ut dictum est, Christus resurrectionem anticipavit, ut eius resurrectio argumentum nobis spei existeret, ut nos etiam resurgere speraremus, oportuit ad spem resurrectionis suadendam, ut eius resurrectio, nec non et resurgentis qualitas, congruentibus indiciis manifestaretur. Non autem omnibus indifferenter suam resurrectionem manifestavit, sicut humanitatem et passionem, sed solum testibus praeordinatis a Deo, scilicet discipulis,

quos elegerat ad procurandum humanam salutem. Nam status resurrectionis, ut dictum est, pertinet ad gloriam comprehensoris, cuius cognitio non debetur omnibus, sed iis tantum qui se dignos efficiunt. Manifestavit autem eis Christus et veritatem resurrectionis, et gloriam resurgentis. Veritatem quidem resurrectionis, ostendendo quod idem ipse qui mortuus fuerat, resurrexit et quantum ad naturam, et quantum ad suppositum. Quantum ad naturam quidem, quia se verum corpus humanum habere demonstravit, dum ipsum palpandum et videndum discipulis praebuit, quibus dixit Luc. ult., 39: *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Manifestavit etiam exercendo actus qui naturae humanae conveniunt, cum discipulis suis manducans et bibens, et cum eis multoties loquens et ambulans, qui sunt actus hominis viventis, quamvis illa comestio necessitatis non fuerit: non enim incorruptibilia resurgentium corpora ulterius cibo indigebunt, cum in eis nulla fiat deperditio, quam oportet per cibum restaurari. Unde et cibus a Christo assumptus non cessit in corporis eius nutrimentum, sed fuit resolutum in praeiacentem materiam. Verumtamen ex hoc ipso quod comedit et bibit, se verum hominem demonstravit. Quantum vero ad suppositum, ostendit se esse eundem qui mortuus fuerat, per hoc quod indicia suae mortis eis in suo corpore demonstravit, scilicet vulnerum cicatrices; unde dicit Thomae, Ioan. XX, 27: *infer digitum tuum huc et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum*, et Luc. ult., 39, dixit: *videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.* Quamvis hoc etiam dispensationis fuerit quod cicatrices vulnerum in suo corpore reservavit, ut per eas resurrectionis veritas probaretur: corpori enim incorruptibili resurgenti debetur omnis integritas. Licet etiam dici possit, quod in martyribus quaedam indicia praecedentium vulnerum apparebunt cum quodam decore in testimonium virtutis. Ostendit etiam se esse idem suppositum, et ex modo loquendi, et ex aliis consuetis operibus, ex quibus homines recognoscuntur: unde et discipuli recognoverunt eum in fractione panis, Luc. ult., et ipse in Galilaea aperte se eis demonstravit ubi cum eis erat solitus conversari. Gloriam vero resurgentis manifestavit dum ianuis clausis ad eos intravit, Ioan. XX, et dum ab oculis eorum evanuit, Luc. ult. Hoc enim pertinet ad gloriam resurgentis, ut in potestate habeat apparere oculo glorioso quando vult, vel non apparere quando voluerit. Quia tamen resurrectionis fides difficultatem habebat, propterea per plura indicia tam veritatem resurrectionis quam gloriam resurgentis corporis demonstravit. Nam si inusitatam conditionem glorificati corporis totaliter demonstrasset, fidei resurrectionis praeiudicium attulisset, quia immensitas gloriae opinionem excussisset eiusdem naturae. Hoc etiam non solum visibilibus signis, sed etiam intelligibilibus documentis manifestavit, dum aperuit eorum sensum, ut Scripturas intelligerent, et per Scripturas prophetarum se resurrecturum ostendit.

Caput 239

[70435] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 239 tit. De duplici vita reparata in homine per

Christum

[70436] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 239 Sicut autem Christus sua morte mortem nostram destruxit, ita sua resurrectione vitam nostram reparavit. Est autem hominis duplex mors et duplex vita. Una quidem mors est corporis per separationem ab anima; alia per separationem a Deo. Christus autem, in quo secunda mors locum non habuit, per primam mortem quam subiit, scilicet corporalem, utramque in nobis mortem destruxit, scilicet corporalem et spiritualem. Similiter etiam per oppositum intelligitur duplex vita: una quidem corporis ab anima, quae dicitur vita naturae; alia a Deo, quae dicitur vita iustitiae, vel vita gratiae: et haec est per fidem, per quam Deus inhabitat in nobis, secundum illud Habacuc II, 4: *iustus autem meus in fide sua vivet*, et secundum hoc duplex est resurrectio: una corporalis, qua anima iterato coniungitur corpori; alia spiritualis, qua iterum coniungitur Deo. Et haec quidem secunda resurrectio locum in Christo non habuit, quia nunquam eius anima fuit per peccatum separata a Deo. Per resurrectionem igitur suam corporalem utriusque resurrectionis, scilicet corporalis et spiritualis, nobis est causa. Considerandum tamen est, quod, ut dicit Augustinus super Ioannem, verbum Dei resuscitat animas, sed verbum caro factum resuscitat corpora. Animam enim vivificare solius Dei est. Quia tamen caro est divinitatis eius instrumentum, instrumentum autem agit in virtute causae principalis, utraque resurrectio nostra, et corporalis et spiritualis, in corporalem Christi resurrectionem refertur ut in causam. Omnia enim quae in Christi carne facta sunt, nobis salutaria fuerunt virtute divinitatis unitae, unde et apostolus resurrectionem Christi causam nostrae spiritualis resurrectionis ostendens, dicit ad Rom. IV, 25, quod *traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram.* Quod autem Christi resurrectio nostrae corporalis resurrectionis sit causa, ostendit I ad Cor. XV, 12: *si autem Christus praedicatur quod resurrexit, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?* Pulchre autem apostolus peccatorum remissionem Christi attribuit morti, iustificationem vero nostram resurrectioni, ut designetur conformitas et similitudo effectus ad causam. Nam sicut peccatum deponitur cum remittitur, ita Christus moriendo deposuit passibilem vitam, in qua erat similitudo peccati. Cum autem aliquis iustificatur, novam vitam adipiscitur: ita Christus resurgendo novitatem gloriae consecutus est. Sic igitur mors Christi est causa remissionis peccati nostri et effectiva instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter et meritoria. Resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostrae effectiva quidem instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria: tum quia Christus iam non erat viator, ut sibi mereri competeret, tum quia claritas resurrectionis fuit praemium passionis, ut per apostolum patet Philipp. II. Sic igitur manifestum est quod Christus potest dici primogenitus resurgentium ex mortuis, non solum ordine temporis, quia primus resurrexit secundum praedicta, sed etiam ordine causae, quia resurrectio eius est causa resurrectionis aliorum, et in ordine dignitatis, quia prae cunctis gloriosior resurrexit. Hanc igitur fidem resurrectionis Christi symbolum fidei continet dicens: *tertia die resurrexit a mortuis.*

Caput 240

[70437] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 240 tit. De duplici praemio humiliationis, scilicet resurrectione et ascensione

[70438] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 240 Quia vero secundum apostolum exaltatio Christi praemium fuit humiliationis ipsius, consequens fuit ut duplici eius humiliationi duplex exaltatio responderet. Humiliaverat namque se primo secundum mortis passionem in carne passibili quam assumpserat; secundo quantum ad locum, corpore posito in sepulcro, et anima ad Inferos descendente. Primae igitur humiliationi respondet exaltatio resurrectionis, in qua a morte ad vitam rediit immortalem; secundae humiliationi respondet exaltatio ascensionis: unde apostolus dicit Ephes. IV, 10: *qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos.* Sicut autem de filio Dei dicitur quod est natus, passus et sepultus, et quia resurrexit, non tamen secundum naturam divinam, sed secundum humanam: ita et de Dei filio dicitur quod ascendit in caelum, non quidem secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Nam secundum divinam naturam nunquam a caelo discessit, semper ubique existens. Unde ipse dicit, Ioan. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo.* Per quod datur intelligi, quod sic de caelo descendisse dicitur naturam assumendo terrenam, quod tamen in caelo semper permansit. Ex quo etiam considerandum est, quod solus Christus propria virtute caelos ascendit. Locus enim ille debebatur ei qui de caelo descenderat ratione suae originis. Alii vero per se ipsos ascendere non possunt, sed per Christi virtutem, eius membra effecti. Et sicut ascendere in caelum convenit filio Dei secundum humanam naturam, ita additur alterum quod convenit ei secundum naturam divinam, scilicet quod sedeat ad dexteram patris. Non enim ibi cogitanda est dextera, vel sessio corporalis, sed quia dextera est potior pars animalis, datur per hoc intelligi quod filius considet patri non in aliquo minoratus ab ipso secundum divinam naturam, sed omnino in eius aequalitate existens. Potest tamen et hoc ipsum attribui filio Dei secundum humanam naturam, ut secundum divinam naturam intelligamus filium in ipso patre esse secundum essentiae unitatem, cum quo habet unam sedem regni, idest potestatem eandem. Sed quia solent regibus aliqui assidere, quibus scilicet aliquid de regia potestate communicant, ille autem potissimus in regno esse videtur quem rex ad dexteram suam ponit, merito filius Dei etiam secundum humanam naturam dicitur ad dexteram patris sedere, quasi super omnem creaturam in dignitate caelestis regni exaltatus. Utroque igitur modo sedere ad dexteram est proprium Christi: unde apostolus ad Heb. I, 13, dicit: *ad quem autem Angelorum dixit aliquando: sede a dextris meis?* Hanc igitur Christi ascensionem confitemur in symbolo, dicentes *ascendit in caelum, sedet ad dexteram Dei patris.*

Caput 241

[70439] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 241 tit. Quod Christus secundum naturam humanam iudicabit

[70440] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 241 Ex his quae dicta sunt, manifeste colligitur quod per Christi passionem et mortem, resurrectionis atque ascensionis gloriam, a peccato et morte liberati sumus, et iustitiam et immortalitatis gloriam, hanc in re, illam in spe adepti. Haec autem quae praediximus, scilicet passio, mors et resurrectio, et etiam ascensio, sunt in Christo completa secundum humanam naturam. Consequenter igitur oportet dici, quod secundum ea quae in humana natura Christus vel passus est vel fecit, nos a malis tam spiritualibus quam corporalibus liberando, ad spiritualia et aeterna bona promovit. Est autem consequens ut qui aliquibus aliqua bona acquirit, eadem ipsis dispenset. Dispensatio autem bonorum in multos requirit iudicium, ut unusquisque secundum suum gradum accipiat. Convenienter igitur Christus secundum humanam naturam, secundum quam mysteria humanae salutis implevit, iudex constituitur a Deo super homines, quos salvavit: unde dicitur Ioan. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere*, scilicet pater filio, *quia filius hominis est.* Quamvis et hoc habeat aliam rationem. Est enim conveniens ut iudicem videant iudicandi: Deum autem, apud quem iudicis auctoritas residet, in sua natura videre est praemium, quod per iudicium redditur. Oportuit igitur quod Deus iudex, non in natura propria, sed in natura assumpta, ab hominibus videretur qui iudicandi sunt, tam bonis quam malis. Multi enim si Deum in natura divinitatis viderent, iam praemium reportarent, quo se reddiderunt indignos. Est etiam conveniens exaltationis praemium humiliationi Christi respondens, qui usque ad hoc humiliari voluit ut sub homine iudice iudicaretur iniuste: unde ad hanc humiliationem exprimendam signanter in symbolo eum sub Pontio Pilato passum fatemur. Hoc igitur exaltationis praemium debebatur ei ut ipse secundum humanam naturam iudex a Deo omnium hominum mortuorum et vivorum constitueretur, secundum illud Iob XXXVI, v. 17: *causa tua quasi impii iudicata est: causam iudiciumque recipies.* Et quia potestas iudiciaria ad Christi exaltationem pertinet, sicut et resurrectionis gloria, Christus in iudicio apparebit non in humilitate, quae pertinebat ad meritum, sed in forma gloriosa ad praemium pertinente: unde dicitur in Evangelio, quod *videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate.* Visio autem claritatis ipsius electis quidem, qui eum dilexerunt, erit ad gaudium, quibus Isa. XXXIII, 17, promittit: *regem in decore videbunt*; impiis autem erit ad confusionem et luctum, quia iudicantis gloria et potestas, damnationem timentibus, tristitiam et metum inducit: unde dicitur Isa. XXVI, 11: *videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret.* Et quamvis in forma gloriosa se ostendat,

apparebunt tamen in eo indicia passionis non cum defectu sed cum decore et gloria, ut ex his visis et electi recipiant gaudium, qui per passionem Christi se liberatos recognoscent, et peccatores tristitiam, qui tantum beneficium contempserunt: unde dicitur Apoc. I, 7: *videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt; et plangent se super eum omnes tribus terrae.*

Caput 242

[70441] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 242 tit. Quod ipse omne iudicium dedit filio suo, qui horam scit iudicii

[70442] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 242 Et quia pater *omne iudicium dedit filio*, ut dicitur Ioan. V, nunc autem humana vita iusto Dei iudicio dispensatur, ipse enim est qui iudicat omnem carnem, ut Abraham dixit Gen. XVIII, non est dubitandum etiam hoc iudicium, quo in mundo reguntur homines, ad Christi potestatem iudiciariam pertinere: unde etiam ad ipsum introducuntur in Psal. CIX, 1, verba patris dicentis: *sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Assidet enim a dextris Dei secundum humanam naturam, inquantum ab eo recipit iudiciariam potestatem: quam quidem etiam nunc exercet antequam manifeste appareat quod omnes inimici pedibus eius subiecti sint, unde et ipse statim post resurrectionem dixit, Matth. ult., 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Est autem et aliud Dei iudicium, quo unicuique in exitu mortis suae retribuitur quantum ad animam secundum quod meruit. Iusti autem dissoluti cum Christo manent, ut Paulus desiderat, peccatores autem mortui in Inferno sepeliuntur. Non enim putandum est hanc discretionem absque Dei iudicio fieri, aut hoc iudicium ad Christi potestatem iudiciariam non pertinere, praesertim cum ipse discipulis suis dicat, Ioan. XIV, 3: *si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis.* Quod quidem tolli nihil est aliud quam dissolvi, ut cum Christo esse possimus: quia *quamdiu sumus in hoc corpore peregrinamur a domino*, ut dicitur II Cor. V, 6. Sed quia retributio hominis non solum consistit in bonis animae, sed etiam in bonis corporis, iterato per resurrectionem ab anima resumendi, omnisque retributio requirit iudicium, oportet et aliud iudicium esse, quo retribuatur hominibus secundum ea quae gesserunt non solum in anima, verum etiam in corpore. Et hoc etiam iudicium Christo debetur, ut sicut ipse pro nobis mortuus resurrexit in gloria, et caelos ascendit, ita etiam ipse sua virtute faciat resurgere corpora humilitatis nostrae configurata corpori claritatis suae, ut ea in caelum transferat, quo ipse praecessit ascendens, et pandens iter ante nos, ut fuerat per Michaeam praedictum. Resurrectio autem omnium simul fiet in fine saeculi huius, ut supra iam diximus: unde hoc iudicium, commune et finale iudicium erit, ad quod faciendum

Christus creditur secundo venturus cum gloria. Sed quia in Psal. XXXV, 7, dicitur: *iudicia domini abyssus multa*, et apostolus dicit ad Rom. XI, 33: *quam incomprehensibilia sunt iudicia eius*, in singulis praemissorum iudiciorum est aliquid profundum et incomprehensibile humanae cognitioni. In primo enim Dei iudicio, quo praesens vita hominum dispensatur, tempus quidem iudicii manifestum est hominibus, sed retributionum ratio latet, praesertim quia bonis plerumque mala in hoc mundo eveniunt, et malis bona. In aliis autem duobus Dei iudiciis retributionum quidem ratio in evidenti erit, sed tempus manet occultum, quia et mortis suae tempus homo ignorat, secundum illud Eccle. IX, 12: *nescit homo finem suum*, et finem huius saeculi nemo scire potest. Non enim praescimus futura, nisi quorum comprehendimus causas. Causa autem finis mundi est Dei voluntas, quae est nobis ignota, unde nec finis mundi ab aliqua creatura praesciri potest, sed a solo Deo secundum illud Matth. XXIV, 36: *de die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum, nisi pater solus.* Sed quia in Marco legitur, *neque filius*, sumpserunt aliqui errandi materiam, dicentes filium patre minorem, quia ea ignorat quae pater novit. Posset autem hoc evitari ut diceretur, quod filius haec ignorat secundum humanam naturam assumptam, non autem secundum divinam, secundum quam unam sapientiam habet cum patre, vel, ut expressius dicatur, est ipsa sapientia in corde concepta. Sed hoc inconveniens videretur ut filius etiam secundum naturam assumptam, divinum ignoret iudicium, cum eius anima, Evangelista testante, plena sit Dei gratia et veritate, ut supra dictum est. Nec etiam videtur habere rationem, ut cum Christus potestatem iudicandi acceperit, quia filius hominis est, tempus sui iudicii secundum humanam naturam ignoret. Non enim omne iudicium pater ei dedisset, si determinandi temporis sui adventus esset ei subtractum iudicium. Est ergo hoc intelligendum secundum usitatum modum loquendi in Scripturis, prout dicitur Deus tunc aliquid scire quando illius rei notitiam praebet, sicut dixit ad Abraham Genes. XXII, 12: *nunc cognovi quod timeas dominum*, non quod tunc inciperet noscere qui omnia ab aeterno cognoscit, sed quia eius devotionem per illud factum ostenderat. Sic igitur et filius dicitur diem iudicii ignorare, quia notitiam discipulis non dedit, sed eis respondit Act. I, 7: *non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate.* Pater autem isto modo non ignorat, quia saltem filio huius rei notitiam dedit per generationem aeternam. Quidam tamen brevius se expediunt, dicentes hoc esse intelligendum de filio adoptivo. Ideo autem voluit dominus tempus futuri iudicii esse occultum, ut homines sollicite vigilarent, ne forte tempore iudicii imparati inveniantur, propter quod etiam voluit tempus mortis uniuscuiusque esse ignotum. Talis enim in iudicio unusquisque comparebit, qualis hinc per mortem exierit: unde dominus dixit Matth. XXIV, 42: *vigilate, quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit.*

Caput 243

[70443] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 243 tit. Utrum omnes iudicabuntur, an non

[70444] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 243 Sic igitur secundum praedicta patet quod Christus habet iudiciariam potestatem super vivos et mortuos. Exercet enim iudicium et in eos qui in praesenti saeculo vivunt, et in eos qui ex hoc saeculo transeunt moriendo. In finali autem iudicio iudicabit simul vivos et mortuos: sive per vivos intelligantur iusti qui per gratiam vivunt, per mortuos autem peccatores, qui a gratia exciderunt; sive per vivos intelligantur qui in adventu domini vivi reperientur, per mortuos autem qui antea decesserunt. Hoc autem non est hic intelligendum, quod aliqui sic vivi iudicentur quod nunquam senserint corporis mortem, sicut aliqui posuerunt. Manifeste enim apostolus dicit I Cor. XV, 51: *omnes quidem resurgemus*, et alia littera habet: *omnes quidem dormiemus*, idest moriemur, sive ut in aliquibus libris habetur, *non omnes quidem dormiemus*, ut Hieronymus dicit in epistola ad Minerium de resurrectione carnis, quod praedictae sententiae firmitatem non tollit. Nam paulo ante praemiserat apostolus: *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et omnes in Christo vivificabuntur*, et sic illud quod dicitur, *non omnes dormiemus*, non potest referri ad mortem corporis, quae in omnes transivit per peccatum primi parentis, ut dicitur Rom. V; sed exponendum est de dormitione peccati, de qua dicitur Ephes. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Distinguentur ergo qui in adventu domini reperientur, ab his qui ante decesserunt, non quia ipsi nunquam moriantur, sed quia in ipso raptu quo rapientur in nubibus obviam Christo in aera, morientur, et statim resurgent, ut Augustinus dicit. Considerandum tamen est, quod ad iudicium tria concurrere videntur. Primo quidem quod aliquis praesentetur; secundo quod eius merita discutiantur; tertio quod sententiam accipiat. Quantum igitur ad primum, omnes boni et mali a primo homine usque ad ultimum iudicio Christi subdentur, quia, ut dicitur II ad Cor. V, 10, *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi*, a quorum generalitate non excluduntur etiam parvuli, qui vel sine Baptismo vel cum Baptismo decesserunt, ut Glossa dicit ibidem. Quantum vero ad secundum, scilicet ad discussionem meritorum, non omnes iudicabuntur, nec boni nec mali. Non enim est necessaria iudicii discussio, nisi bona malis permisceantur; ubi vero est bonum absque commixtione mali, vel malum absque commixtione boni, ibi discussio locum non habet. Bonorum igitur quidam sunt qui totaliter bona temporalia contempserunt, soli Deo vacantes, et his quae sunt Dei. Quia ergo peccatum committitur per hoc quod spreto incommutabili bono bonis commutabilibus adhaeretur, nulla videtur esse in his commixtio boni et mali, non quod absque peccato vivant, cum ex eorum dicatur persona I Ioan. I, 8: *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*: sed quia in eis sunt levia quaedam peccata, quae per fervorem caritatis quodammodo consumuntur, ut nihil esse videantur: unde hi in iudicio non iudicabuntur per meritorum discussionem. Qui vero terrenam vitam agentes, rebus saecularibus intendentes utuntur eis non quidem contra Deum, sed eis plus debito inhaerentes, habent aliquid mali bono fidei et caritatis admixtum, secundum aliquam notabilem quantitatem, ut non de facili apparere possit quid in eis praevaleat: unde tales iudicabuntur etiam quantum ad discussionem meritorum. Similiter etiam ex parte malorum notandum est, quod principium accedendi ad Deum est fides, secundum illud Heb. XI, 6: *credere oportet accedentem*

ad Deum. Qui ergo fidem non habet, nihil boni invenitur in eo, cuius ad mala permixtio faciat eius dubiam damnationem, et ideo condemnabitur absque meritorum discussione. Qui vero fidem habet et caritatem non habet, nec bona opera, habet quidem aliquid unde Deo coniungitur. Unde necessaria est meritorum discussio, ut evidenter appareat quid in isto praeponderet, utrum bonum vel malum: unde talis cum discussione meritorum damnabitur. Sicut rex terrenus civem peccantem cum audientia damnat, hostem vero absque omni audientia punit. Quantum vero ad tertium, scilicet sententiae prolationem, omnes iudicabuntur, quia omnes ex ipsius sententia vel gloriam vel poenam reportabunt, unde dicitur II Corinth. V, 10: *ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum.*

Caput 244

[70445] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 244 tit. Quod non erit examinatio in iudicio quia ignoret, et de modo et loco

[70446] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 244 Non est autem existimandum, quod discussio iudicii erit necessaria ut iudex informetur, sicut contingit in humanis iudiciis, cum omnia sint nuda et aperta oculis eius, ut dicitur Hebr. IV, 13. Sed ad hoc est necessaria praedicta discussio, ut unicuique innotescat de seipso et de aliis, quomodo sint digni poena vel gloria, ut sic boni in omnibus de Dei iustitia gaudeant et mali contra seipsos irascantur. Nec est aestimandum quod huiusmodi discussio meritorum verbotenus fiat. Immensum enim tempus requireretur ad enarrandum singulorum excogitata, dicta et facta bona vel mala: unde Lactantius deceptus fuit, ut poneret diem iudicii mille annis duraturum, quamvis nec hoc tempus sufficere videatur, cum ad unius hominis iudicium modo praedicto complendum plures dies requirerentur. Fiet ergo virtute divina ut statim unicuique occurrant bona vel mala omnia quaecumque fecit, pro quibus est praemiandus vel puniendus, et non solum unicuique de seipso, sed etiam unicuique de aliis. Ubi ergo intantum bona excedunt, quod mala nullius videntur esse momenti, aut e converso, nulla esse concertatio videbitur bonorum ad mala secundum existimationem humanam, et propter hoc sine discussione praemiari vel puniri dicuntur. In illo autem iudicio licet omnes Christo assistant, different tamen boni a malis non solum quantum ad causam meritoriam, sed etiam loco segregabuntur ab eis. Nam mali, qui terrena diligentes a Christo recesserunt, remanebunt in terra; boni vero, qui Christo adhaeserunt, obviam Christo occurrent in aera sublevati, ut Christo conformentur, non solum configurati gloriae claritatis eius, sed in loco consociati, secundum illud Matth. XXIV, v. 28: *ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*, per quas significantur sancti. Signanter autem loco corporis

in Hebraeo Joatham dicitur secundum Hieronymum, quod cadaver significat ad commemorandum Christi passionem, per quam Christus et potestatem iudiciariam promeruit, et homines conformati passioni eius ad societatem gloriae illius assumuntur, secundum illud apostoli: *si compatimur et conregnabimus*, II Tim. II, 12. Et inde est quod circa locum dominicae passionis creditur Christus ad iudicium descensurus, secundum illud Ioel. III, 2: *congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Iosaphat, et disceptabo cum eis ibi*: quae subiacet monti oliveti, unde Christus ascendit. Inde etiam est quod veniente domino ad iudicium, signum crucis et alia passionis indicia demonstrabuntur, secundum illud Matth. XXIV, 30: *et tunc apparebit signum filii hominis in caelo*, ut impii videntes in quem confixerunt, doleant et crucientur, et ii qui redempti sunt, gaudeant de gloria redemptoris. Et sicut Christus a dextris Dei sedere dicitur secundum humanam naturam, inquantum est ad bona potissima patris sublimatus, ita iusti in iudicio a dextris eius dicuntur insistere, quasi honorabilissimum apud eum locum habentes.

Caput 245

[70447] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 245 tit. Quod sancti iudicabunt

[70448] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 245 Non solum autem Christus in illo iudicio iudicabit, sed etiam alii. Quorum quidam iudicabunt sola comparatione, scilicet boni minus bonos, aut mali magis malos, secundum illud Matth. XII, 41: *viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Quidam vero iudicabunt per sententiae approbationem, et sic omnes iusti iudicabunt, secundum illud Sap. III, 8: iudicabunt sancti nationes. Quidam vero iudicabunt, quasi iudiciariam potestatem accipientes a Christo, secundum illud Psal. CXLIX, 6: *gladii ancipites in manibus eorum.* Hanc autem ultimam iudiciariam potestatem dominus apostolis repromisit Matth. XIX, 28, dicens: *vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel.* Non est autem iudicandum, quod soli Iudaei, qui ad duodecim tribus Israel pertinent, per apostolos iudicentur, sed per duodecim tribus Israel omnes fideles intelliguntur, qui in fidem patriarcharum sunt assumpti. Nam infideles non iudicantur, sed iam iudicati sunt. Similiter etiam non soli duodecim apostoli, qui tunc erant, cum Christo iudicabunt. Nam neque Iudas iudicabit; nec Paulus, qui plus aliis laboravit, carebit iudiciaria potestate, praesertim cum ipse dicat: *nescitis quod Angelos iudicabimus?* Sed ad illos proprie haec dignitas pertinet qui relictis omnibus Christum sunt secuti: hoc enim promissum est Petro quaerenti et dicenti: *ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quid ergo erit nobis?* Unde Iob XXXVI, 6: *iudicium pauperibus tribuit*, et hoc rationabiliter: ut enim dictum est,

discussio erit de actibus hominum qui terrenis rebus bene vel male sunt usi. Requiritur autem ad rectitudinem iudicii ut animus iudicis sit liber ab iis de quibus habet iudicare: et ideo per hoc quod aliqui habent animum suum a rebus terrenis totaliter abstractum, dignitatem iudiciariam merentur. Facit etiam ad meritum huius dignitatis praeceptorum divinorum Annuntiatio: unde Matth. XXV, Christus cum Angelis ad iudicandum dicitur esse venturus, per quos praedicatores intelliguntur, ut Augustinus in Lib. de poenitentia dicit. Decet enim ut illi discutiant actus hominum circa observantiam divinorum praeceptorum qui praecepta vitae annuntiaverunt. Iudicabunt autem praedicti inquantum cooperabuntur ad hoc quod unicuique appareat causa salvationis et damnationis tam sui quam aliorum, eo modo quo superiores Angeli inferiores, vel etiam homines illuminare dicuntur. Hanc igitur iudiciariam potestatem confitemur in Christo in symbolo apostolorum, dicentes: *inde venturus est iudicare vivos et mortuos.*

Caput 246

[70449] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 246 tit. Quomodo distinguuntur articuli de praedictis

[70450] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 246 His igitur consideratis, quae pertinent ad fidei Christianae veritatem, sciendum est, quod omnia praemissa ad certos articulos reducuntur. Secundum quosdam quidem ad duodecim, secundum alios autem ad quatuordecim. Cum enim fides sit de iis quae sunt incomprehensibilia rationi, ubi aliquid novum occurrit rationi incomprehensibile, ibi oportet esse novum articulum. Est igitur unus articulus pertinens ad divinitatis unitatem: quamvis enim Deum esse unum ratione probetur, tamen eum sic praeesse immediate omnibus, vel singulariter sic colendum, subiacet fidei. De tribus autem personis ponuntur tres articuli. De tribus autem effectibus Dei, scilicet creationis, quae pertinet ad naturam, iustificationis, quae pertinet ad gratiam, remunerationis, quae pertinet ad gloriam, ponuntur tres alii: et sic de divinitate in universo ponuntur septem articuli. Circa humanitatem vero Christi ponuntur septem alii, ut primus sit de incarnatione et conceptione; secundus de nativitate, quae habet specialem difficultatem propter exitum a clauso virginis utero; tertius de morte et passione et sepultura; quartus de descensu ad Inferos; quintus de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium: et sic in universo sunt quatuordecim articuli. Alii vero satis rationabiliter fidem trium personarum sub uno articulo comprehendunt, eo quod non potest credi pater quin credatur et filius et amor nectens utrumque, qui est spiritus sanctus. Sed distinguunt articulum resurrectionis ab articulo remunerationis: et sic duo articuli sunt de Deo, unus de unitate, et alius de Trinitate; quatuor de effectibus, unus de creatione, alius de iustificatione, tertius vero de communi resurrectione, quartus de remu-

neratione. Similiter circa fidem humanitatis Christi, conceptionem et nativitatem sub uno articulo comprehendunt, sicut passionem et mortem. Sic igitur in universo, secundum istam computationem sunt duodecim articuli. Et haec de fide sufficiant.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Compendium theologiae

ad fratrem Raynaldum

liber II

Thomas de Aquino Domini canis ab Andrea de Firenze depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 2

Caput 1

[70451] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 1 Quia secundum principis apostolorum sententiam admonemur ut non solum rationem reddamus de fide, sed etiam de ea quae in nobis est spe, post praemissa, in quibus fidei Christianae sententiam breviter prosecuti sumus, restat ut de iis quae ad spem pertinent, compendiosam tibi expositionem faciamus. Est autem considerandum, quod in aliqua cognitione desiderium hominis requiescere potest, cum homo naturaliter scire desideret veritatem, qua cognita eius desiderium quietatur. Sed in cognitione fidei desiderium hominis non quiescit: fides enim imperfecta est cognitio, ea enim creduntur quae non videntur, unde apostolus eam vocat *argumentum non apparentium*, ad Hebr. XI, 1. Habita igitur fide, adhuc remanet animae motus ad aliud, scilicet ad videndum perfecte veritatem quam credit et assequendum ea per quae ad veritatem huiusmodi poterit introduci. Sed quia inter cetera fidei documenta unum esse diximus ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut scilicet bona quae naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide, per eius auxilium consequatur. Unde post fidem ad perfectionem Christianae vitae spes necessaria est, sicut supra iam diximus.

Caput 2

[70452] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 2 tit. Quod hominibus convenienter indicitur oratio, per quam obtineant quae a Deo sperant, et de diversitate orationis ad Deum et ad hominem

[70453] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 2 Quia vero secundum divinae providentiae ordinem unicuique attribuitur modus perveniendi ad finem secundum convenientiam suae naturae, est etiam hominibus concessus congruus modus obtinendi quae sperat a Deo secundum humanae conditionis tenorem. Habet enim hoc humana conditio ut aliquis interponat deprecationem ad obtinendum ab aliquo, praesertim superiori, quod per eum se sperat adipisci: et ideo indicta est hominibus oratio per quam homines a Deo obtineant quod ab ipso consequi sperant. Aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine, aliter a Deo. Interponitur enim ad hominem primum quidem, ut desiderium orantis et necessitas exprimatur, secundo ut deprecati animus ad concedendum flectatur: sed haec in oratione quae ad Deum funditur, locum non habent. Non enim in orando intendimus necessitates nostras aut desideria Deo manifestare, qui omnium est cognitor, unde et Psal. XXXVII, 10 dicit ei: *domine, ante te omne desiderium meum*, et in Evangelio dicitur Matth. VI, 32: *scit pater vester quia his omnibus indigetis.* Nec etiam divina voluntas verbis humanis flectitur ad volendum

quod prius noluerat, quia, ut dicitur Num. XXIII, 19: *non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur.* Nec poenitudine flectitur, ut dicitur I Reg. XV, 29. Sed oratio ad obtinendum a Deo est homini necessaria propter seipsum qui orat, ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere: per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur. Est autem et alia differentia consideranda orationis quae ad Deum et hominem fit. Nam ad orationem quae fit ad hominem, praeexigitur familiaritas, per quam sibi deprecandi aditus pateat; sed ipsa oratio quae ad Deum emittitur, familiares nos Deo facit, dum mens nostra elevatur ad ipsum, et quodam spirituali affectu Deo colloquitur, in spiritu et veritate ipsum adorans, et sic familiaris effectus orando aditum sibi parat ut iterum fiducialius oret. Unde dicitur in Psal. XVI, 6: *ego clamavi*, scilicet fiducialiter orando, *quoniam exaudisti me Deus*, quasi per primam orationem in familiaritatem receptus, secundo fiducialius clamet: et propter hoc in oratione divina assiduitas vel petitionum frequentia non est importuna, sed reputatur Deo accepta. *Oportet enim semper orare et non deficere*, ut dicitur Luc. XVIII, 1. Unde et dominus ad petendum invitat, dicens Matth. VII, 7, *petite, et dabitur vobis (...) pulsate, et aperietur vobis.* In oratione vero quae ad hominem fit, petitionum assiduitas redditur importuna.

Caput 3

[70454] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 3 tit. Quod conveniens fuit ad consummationem spei, ut nobis forma orandi traderetur a Christo

[70455] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 3 Quia igitur ad salutem nostram post fidem etiam spes requiritur, opportunum fuit ut salvator noster sicut auctor et consummator nobis factus est fidei reservando caelestia sacramenta; ita etiam nos in spem vivam induceret, nobis formam orandi tradens, per quam maxime spes nostra in Deum erigitur, dum ab ipso Deo edocemur quid ab ipso petendum sit. Non enim ad petendum induceret nisi proponeret exaudire, nullusque ab alio petit nisi de quo sperat, et ea ipse petit quae sperat. Sic igitur dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deo nos sperare admonet, et quid ab ipso sperare debeamus ostendit per ea quae petenda esse demonstrat. Sic igitur prosequentes ea quae in oratione dominica continentur, demonstrabimus quidquid ad spem Christianorum pertinere potest: scilicet in quo spem ponere debeamus, et propter quam causam, et quae ab eo sperare debeamus. Spes quidem nostra debet esse in Deo, quem etiam orare debemus, secundum illud Psal. LXI, v. 9: *sperate in eo*, scilicet Deo, *omnis congregatio populi; effundite coram illo*, scilicet orando, *corda vestra.*

Caput 4

[70456] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 4 tit. Causa quare quae speramus, debemus ab ipso Deo orando petere

[70457] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 4 Causa autem quare in eo sperandum est, haec praecipua est, quia pertinemus ad ipsum sicut effectus ad causam. Nihil autem in vanum operatur, sed propter aliquem finem certum. Pertinet igitur ad unumquodque agens sic effectum producere ut ei non desint per quae possit pervenire ad finem: et inde est quod in his quae naturalibus agentibus fiunt, natura deficere in necessariis non invenitur, sed attribuit unicuique generato quae sunt ad consistentiam sui esse, et ad perficiendum operationem qua pertingat ad finem, nisi forte hoc impediatur per defectum agentis, qui sit insufficiens ad haec exhibenda. Agens autem per intellectum non solum in ipsa effectus productione ea confert suo effectui quae sunt necessaria ad finem intentum, sed etiam opere iam perfecto disponit de usu ipsius, qui est operis finis, sicut faber non solum cultellum fabricat, sed etiam disponit de incisione ipsius. Homo autem a Deo est productus ut artificiatum ab artifice, unde dicitur Isai. LXIV, 8: *et nunc, domine, fictor noster es tu, nos vero lutum*: et ideo sicut vas fictile, si sensum haberet, sperare de figulo posset ut bene disponeretur, ita etiam homo debet habere spem de Deo, ut recte gubernetur ab eo, unde dicitur Ier. XVIII, 6: *sicut lutum in manu figuli, sic vos, domus Israel, in manu mea.* Haec autem fiducia quam homo habet de Deo, debet esse certissima. Dictum enim est quod agens a recta sui operis dispositione non recedit nisi propter aliquem eius defectum. In Deo autem nullus defectus cadere potest neque ignorantia, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, ut dicitur Hebr. IV, 13, neque impotentia, quia: *non est abbreviata manus eius ut salvare non possit*, ut dicitur Isai. LIX, 1, neque iterum defectus bonae voluntatis, quia *bonus est dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum*, ut dicitur Thren. III, 25. Et ideo spes qua aliquis de Deo confidit, sperantem non confundit, ut dicitur Rom. V, 5. Est autem considerandum ulterius, quod etsi respectu omnium creaturarum providentia dispositionis invigilet, speciali tamen ratione curam habet de rationabilibus, quae scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitae, et ad eum cognoscendum et amandum possunt pertingere, et suorum actuum dominium habent, ut boni et mali discretionem habentes: unde competit eis fiduciam habere de Deo, non solum ut conserventur in esse secundum conditionem suae naturae, quod competit ceteris creaturis, sed etiam ut recedendo a malo et operando bonum, aliquid promereantur ab ipso. Unde in Psal. XXXV, v. 7, dicitur: *homines et iumenta salvabis*, inquantum scilicet hominibus simul cum irrationabilibus creaturis confert ea quae pertinent ad subsidium vitae; sed postea subdit: *filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt*, quasi speciali quadam cura protecti ab ipso. Ulterius autem considerare oportet, quod perfectione quacumque accedente, superadditur facultas

aliquid faciendi vel adipiscendi, sicut aer illuminatus a sole facultatem habet ut possit esse medium visionis, et aqua calefacta ab igne facultatem habet decoquendi, et hoc sperare posset si sensum haberet. Homini autem supra animae naturam additur perfectio gratiae, per quam efficitur divinae consors naturae, ut dicitur II Pet. I, 4: unde et secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei, secundum illud Ioan. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Filii autem effecti convenienter possunt hereditatem sperare, secundum illum Rom. VIII, v. 17: *si filii et heredes.* Et ideo secundum hanc spiritualem regenerationem competit homini quandam altiorem spem de Deo habere, hereditatis scilicet aeternae consequendae, secundum illud I Pet. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Christi ex mortuis, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem, conservatam in caelis.* Et quia per spiritum adoptionis quem accepimus, clamamus *abba, pater*, ut dicitur Rom. VIII, 15, ideo dominus ut ex hac spe nobis esse orandum ostenderet, suam orationem a patris invocatione inchoavit dicens, pater. Similiter etiam ex hoc quod dicitur, pater, praeparatur hominis affectus ad pure orandum, et ad obtinendum quod sperat. Debent etiam filii imitatores parentum existere, unde qui patrem Deum confitetur, debet conari ut Dei imitator existat, vitando scilicet illa quae Deo dissimilem reddunt, et his insistendo quae nos Deo assimilant: unde dicitur Ier. III, 19: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis. Si ergo* ut Gregorius Nyssenus dicit *ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus: quomodo qui corrupta vivis vita, patrem vocas incorruptibilitatis genitorem?*

Caput 5

[70458] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 5 tit. Quod Deus, a quo orando sperata petimus, debet vocari ab orante pater noster, et non meus

[70459] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 5 Inter alia vero praecipue qui se Dei filium recognoscit, debet in caritate dominum imitari, secundum illud Ephes. V, 1: *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi et ambulate in dilectione.* Dei autem dilectio non privata est, sed communis ad omnes: *diligit enim omnia quae sunt*, ut dicitur Sap. XI, 25; et specialiter homines, secundum illud Deut. XXXIII, 3: *dilexit populos.* Et ideo, ut Cyprianus dicit, *publica est nobis et communis oratio; et quando oramus, non pro uno tantum, sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. Pro se igitur orare*, ut Chrysostomus dicit, *necessitas cogit, pro altero autem caritas fraternitatis hortatur.* Et ideo non dicimus, pater meus, sed *pater noster.* Simul etiam considerandum est, quod si spes nostra principaliter divino auxilio innitatur, ad invicem tamen iuvamur ut facilius obtineamus

quod petimus, unde dicitur II Cor. I, 10-11: *eripiet nos adiuvantibus et vobis in oratione pro nobis*; unde et Iac. V, 16, dicitur: *orate pro invicem ut salvemini.* Ut enim dicit Ambrosius, *multi minimi, dum congregantur et unanimes fiunt, fiunt magni*, et multorum preces impossibile est ut non impetrent, secundum illud Matth. XVIII, 19: *si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet illis a patre meo qui in caelis est.* Et ideo non singulariter orationem porrigimus, sed quasi ex unanimi consensu dicimus, *pater noster.* Considerandum est etiam, quod spes nostra est ad Deum per Christum, secundum illud Rom. V, 1: *iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum per dominum nostrum Iesum Christum, per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Per ipsum enim qui est unigenitus Dei filius naturalis, efficimur filii adoptivi, quia, ut dicitur Gal. IV, 4, *misit Deus filium suum (...), ut adoptionem filiorum reciperemus.* Tali igitur tenore Deum patrem profiteri debemus, ut privilegio unigeniti non derogetur, unde Augustinus dicit: *noli tibi aliquid specialiter vindicare. Solius Christi specialiter est pater, nobis omnibus in communi pater est, quia illum solum genuit, nos creavit. Et ideo dicitur, pater noster.*

Caput 6

[70460] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 6 tit. Ubi ostenditur Dei patris nostri, quem oramus, potestas ad sperata concedendum, per hoc quod dicitur, qui es in caelis

[70461] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 6 Solet autem contingere spei defectus propter impotentiam eius a quo auxilium esset sperandum. Non enim sufficit ad spei fiduciam quod ille cui spes innititur, voluntatem habeat adiuvandi, nisi adsit potestas. Satis autem voluntatis divinae promptitudinem ad iuvandum exprimimus patrem eum profitendo. Sed ne de excellentia potestatis eius dubitetur, subditur: *qui es in caelis.* Non enim esse in caelis dicitur sicut a caelis contentus, sed sicut caelos sua virtute comprehendens, secundum illud Eccli. XXIV, 8: *gyrum caeli circuivi sola*: quinimmo super totam caelorum magnitudinem virtus eius elevata est, secundum illud Psal. VIII, 2: *elevata est magnificentia tua super caelos, Deus.* Et ideo ad spei fiduciam confirmandam, virtutem eius profitemur, quae caelos sustinet et transcendit. Per hoc etiam impedimentum quoddam orationis excluditur. Sunt enim aliqui qui res humanas fatali necessitati siderum subdunt, contra illud quod dicitur Ier. X, 2: *a signis caeli nolite metuere quae gentes timent.* Secundum autem hunc errorem tollitur orationis fructus: nam si necessitati siderum vita nostra subiicitur, non potest circa hoc aliquid immutari. Frustra igitur orando peteremus vel aliqua bona consequi, vel liberari a malis. Ut igitur nec hoc orantium fiduciae obsit, dicimus: *qui es in caelis*, idest

tamquam motor et moderator eorum. Et sic per virtutem caelestium corporum auxilium quod a Deo speramus, impediri non potest. Sed etiam ad hoc quod oratio sit efficax apud Deum, oportet ut ea petat homo quae dignum est expectare a Deo. Dicitur enim quibusdam, Iac. IV, 3: *petitis et non accipitis, eo quod male petatis.* Illa enim male petuntur quae terrena sapientia suggerit, non caelestis. Et ideo Chrysostomus dicit: *cum dicimus, qui es in caelis, non Deum ibi concludimus, sed a terra abducitur orantis animus, et excelsis regionibus affigitur.* Est autem et aliud orationis sive fiduciae impedimentum, quod orans habet de Deo, scilicet si putet aliquis humanam vitam a divina providentia esse remotam, secundum quod ex persona impiorum dicitur Iob XXII, 14: *nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat*; et Ezech. VIII, 12: *non videt dominus nos; dereliquit dominus terram.* Contrarium autem apostolus Paulus Atheniensibus praedicans ostendit, dicens: *non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus*, quia scilicet per ipsum nostrum esse conservatur, vita gubernatur, motus dirigitur, secundum illud Sap. XIV, 3: *tua autem, pater, providentia ab initio cuncta gubernat*, tantum quod nec eius providentiae minima animalia subtrahuntur, secundum illud Matth. X, 29-30: *nonne duo passeres asse veneunt et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro? Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt.* Intantum tamen excellentiori modo sub cura divina homines ponuntur, ut horum comparatione dicat apostolus: *non est cura Deo de bobus*, non quod omnino eorum curam non habeat, sed quia nec sic eorum curam habet ut hominum, quos punit aut remunerat pro bonis aut malis, et eos ad aeternitatem praeordinat: unde et post praemissa verba dominus subdit: *vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*, tanquam totum quod est hominis, sit in resurrectione reparandum. Et ex hoc omnis diffidentia a nobis debet excludi, unde et ibidem subdit: *nolite ergo timere. Multis passeribus pluris estis vos.* Et propter hoc, ut supra dictum est, in Psal. XXXV, 8, dicitur: *filii hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt.* Et quamvis propter specialem curam omnibus hominibus Deus dicatur propinquus esse, specialissime tamen dicitur esse propinquus bonis qui ei fide et dilectione appropinquare nituntur, secundum illud Iac. IV, 8: *appropinquate Deo et appropinquabit vobis*; unde in Psal. CXLIV, v. 18, dicitur: *prope est dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate.* Nec solum eis appropinquat, sed etiam eos per gratiam inhabitat, secundum illud Ier. XIV, 9: *tu in nobis es domine.* Et ideo ad sanctorum spem augendam dicitur: *qui es in caelis, idest in sanctis*, ut Augustinus exponit. Tantum enim, ut ipse dicit, spiritualiter interesse videtur inter iustos et peccatores, quantum corporaliter inter caelum et terram. Huius rei significandae gratia orantes ad orientem convertimur, unde caelum surgit. Ex quo etiam spes sanctis augetur et orandi fiducia non solum ex propinquitate divina, sed etiam ex dignitate quam sunt consecuti a Deo, qui eos per Christum caelos fecit, secundum illud Isai. LI, 16: *ut plantes caelos, et fundes terram.* Qui enim eos caelos fecit, bona eis caelestia non negabit.

Caput 7

[70462] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 7 tit. Qualia sint quae sunt a Deo speranda, et de ratione spei

[70463] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 7 His praemissis, ex quibus homines spem de Deo concipiunt, oportet considerare quae sunt ea quae a Deo sperare debemus. Ubi considerandum est, quod spes desiderium praesupponit: unde ad hoc quod aliquid sit sperandum, primo requiritur quod sit desideratum. Quae enim non desiderantur, sperari non dicuntur, sed timeri vel etiam despici. Secundo oportet quod id quod speratur, possibile esse aestimetur ad consequendum, et hoc spes supra desiderium addit: potest enim homo desiderare etiam ea quae non aestimat se posse adipisci, sed horum spes esse non potest. Tertio requiritur quod id quod sperandum est, sit aliquid arduum, nam ea quae parva sunt, magis despicimus quam speremus, vel si ea desideramus, quasi in promptu ea habentes, non videmur ea sperare quasi futura, sed habere quasi praesentia. Ulterius autem considerandum est, quod arduorum quae quis se sperat adepturum, quaedam aliquis se sperat adipisci per alium, quaedam vero per se ipsum. Inter quae hoc differre videtur, quod ad ea obtinenda quae per se homo consequi sperat, conatum propriae virtutis adhibet: ad ea vero obtinenda quae se ab alio consequi sperat, interponit petitionem: et si quidem ab homine illud se adipisci sperat, vocatur simplex petitio; si autem sperat illud obtinere a Deo, vocatur oratio, quae, ut Damascenus dicit, *est petitio decentium a Deo.* Non autem ad virtutem spei pertinet spes quam habet aliquis de seipso, nec etiam quam habet de alio homine, sed solum spes quam habet de Deo, unde dicitur Ierem. XVII, 5: *maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum*, et post subditur: *benedictus homo qui confidit in domino, et erit dominus fiducia eius.* Sic igitur ea quae dominus in sua oratione petenda esse docuit, ostenduntur homini esse consideranda possibilia, et tamen ardua, ut ad ea non humana virtute, sed divino auxilio perveniatur.

Caput 8

[70464] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 8 tit. De prima petitione, in qua docemur desiderare quod cognitio Dei quae est in nobis inchoata, perficiatur, et quod hoc sit possibile

[70465] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 8 Oportet igitur considerare desiderii ordinem ex

caritate prodeuntem, ut secundum hoc etiam sperandorum et petendorum a Deo ordo accipi possit. Habet autem hoc ordo caritatis ut Deus super omnia diligatur, et ideo primum desiderium nostrum movet caritas ad ea quae sunt Dei. Sed cum desiderium sit boni futuri, Deo autem, secundum quod in se consideratur, nihil in futurum adveniat, sed aeternaliter eodem modo se habeat, desiderium nostrum non potest ferri ad ea quae Dei sunt prout in seipsis considerantur, ut scilicet Deus aliqua bona obtineat quae non habet. Sic autem ad ipsa fertur nostra dilectio, ut ea tanquam existentia amemus. Potest tamen hoc desiderari de Deo ut in opinione et reverentia omnium magnificetur, qui in seipso semper magnus existit. Hoc autem non est tanquam impossibile reputandum. Cum enim ad hoc factus sit homo, ut magnitudinem divinam cognoscat, si ad eam percipiendam pervenire non possit, videretur in vanum constitutus esse, contra id quod in Psal. LXXXVIII, 48, dicitur: *numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* Esset quoque inane naturae desiderium, quo omnes naturaliter desiderant aliquid cognoscere de divinis, unde nullus est qui Dei cognitione totaliter privetur, secundum illud Iob XXXVI, 25: *omnes homines vident eum.* Est tamen hoc arduum, ut omnem facultatem humanam excedat, secundum illud Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Unde cognitio divinae magnitudinis et bonitatis hominibus provenire non potest nisi per gratiam revelationis divinae, secundum illud Matth. XI, 27: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius, et cui voluerit filius revelare.* Unde Augustinus super Ioannem dicit: *Deum nullus cognoscit, si non se indicat ipse qui novit.* Indicat se quippe Deus aliqualiter hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc quod hominibus lumen rationis infundit, et creaturas visibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientiae ipsius aliqualiter relucent vestigia, secundum illud Rom. I, 19: *quod notum est Dei*, idest quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, *manifestum est illis*, scilicet gentilibus hominibus: *Deus enim illis revelavit*, scilicet per lumen rationis, et per creaturas quas condidit, unde subdit: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas.* Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei repraesentatione, quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum, unde dicitur Iob XI, 7: *forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies?*, Et Iob XXXVI, 25, postquam dixit: *omnes homines vident eum*: subdit: *unusquisque intuetur procul.* Ex huius autem cognitionis imperfectione consecutum est ut homines a veritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent, intantum quod sicut apostolus dicit Roman. I, 21-22 quidam *evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentium.* Et ideo ut ab hoc errore homines Deus revocaret, expressius notitiam suam hominibus dedit in veteri lege, per quam homines ad cultum unius Dei revocantur, secundum illud Deuter. VI, 4: *audi Israel, dominus Deus tuus unus est.* Sed haec de Deo cognitio erat figurarum obscuritatibus implicita, et infra unius Iudaicae gentis terminos clausa, secundum illud Psal. LXXV, 1: *notus in Iudaea Deus, in Israel magnum nomen eius.* Ut ergo toti humano generi vera Dei cognitio proveniret, verbum suae virtutis unigenitum Deus pater misit in mundum, ut per eum totus mundus ad veram cognitionem divini nominis perveniret, et hoc quidem ipse dominus facere inchoavit in suis discipulis, secundum illud Ioan. XVII, 6: *manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo.* Nec in hoc terminabatur eius intentio ut illi soli deitatis haberent notitiam, sed ut per eos divulgaretur in mundum universum, unde postea subdit: *ut mundus credat quia tu me misisti.* Quod quidem per apostolos et successores eorum continue agit, dum ad Dei notitiam per eos homines adducuntur, quousque per totum mundum nomen Dei sanctum et celebre habeatur, sicut praedictum est Mal. I, v. 11: *ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda.* Ut igitur id quod inchoatum est, ad consummationem perveniat, petimus dicentes: *sanctificetur nomen tuum. Quod*, ut Augustinus dicit, *non sic petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum habeatur ab omnibus, idest, ita innotescat Deus, ut non aestimetur aliquid sanctius.* Inter alia vero indicia quibus sanctitas Dei manifestatur hominibus, evidentissimum signum est sanctitas hominum, qui ex divina inhabitatione sanctificantur. Ut enim Gregorius Nyssenus dicit, *quis est tam bestialis, qui videns in credentibus vitam puram, non glorificet nomen invocatum in tali vita?* Secundum illud quod apostolus dicit I Cor. XIV, 24: *si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus*; et postea subdit: *et ita cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians, quod vere Deus in vobis sit.* Et ideo, sicut Chrysostomus dicit, in hoc quod dicit, *sanctificetur nomen tuum*, rogare etiam iubet orantem per nostram glorificari vitam, ac si dicat: ita fac nos vivere, ut per nos te universi glorificent. Sic autem per nos Deus sanctificatur in mentibus aliorum, inquantum nos sanctificamur per ipsum: unde dicendo, *sanctificetur nomen tuum*, optamus, sicut dicit Cyprianus, ut nomen eius sanctificetur in nobis. Quia enim Christus dicit, *sancti estote, quia ego sanctus sum*, id petimus ut qui in Baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse coepimus perseveremus. Quotidie etiam deprecamur ut sanctificemur, ut qui quotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione assidua purgemus. Ideo autem haec petitio primo ponitur, quia, sicut Chrysostomus dicit, *digna est Deum deprecantis oratio nihil ante patris gloriam petere, sed omnia laudi eius postponere.*

Caput 9

[70466] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 9 tit. Secunda petitio, ut participes gloriae nos faciat

[70467] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 9 Post desiderium autem et petitionem divinae gloriae, consequens est ut homo appetat et requirat particeps gloriae divinae fieri. Et ideo secunda petitio ponitur: *adveniat regnum tuum.* Circa quam, sicut et in praemissa petitione, oportet primo considerare, quod regnum Dei convenienter desideretur. Secundo vero quod ad id adipiscendum homo possit pervenire. Tertio vero quod ad illud pertingere non possit propria virtute, sed solo

auxilio divinae gratiae. Et sic quarto considerandum est, quomodo regnum Dei advenire petamus. Est igitur circa primum considerandum quod unicuique rei naturaliter appetibile est proprium bonum, unde et bonum convenienter definiunt esse quod omnia appetunt. Proprium autem bonum uniuscuiusque rei est id quo res illa perficitur: dicimus enim unamquamque rem bonam, ex eo quod propriam perfectionem attingit. Intantum vero bonitate caret, inquantum propria perfectione caret, unde consequens est ut unaquaeque res suam perfectionem appetat, unde et homo naturaliter appetit perfici. Et cum multi sint gradus perfectionis humanae, illud praecipue et principaliter in eius appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimam eius perfectionem spectat. Hoc autem bonum hoc indicio cognoscitur, quod naturale desiderium hominis in eo quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proprium, quod in aliqua perfectione consistit, consequens est quod quamdiu aliquid desiderandum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam. Dupliciter autem adhuc restat aliquid desiderandum. Uno modo, quando id quod desideratur, propter aliquid aliud quaeritur, unde oportet quod eo obtento adhuc desiderium non quiescat, sed feratur in aliud. Alio modo, quando non sufficit ad obtinendum id quod homo desiderat, sicut modicus cibus non sufficit ad sustentationem naturae, unde naturalem appetitum non satiat. Illud ergo bonum quod homo primo et principaliter desiderat, tale debet esse ut non quaeratur propter aliud, et sufficiat homini. Hoc autem bonum communiter felicitas nominatur, inquantum est bonum hominis principale: per hoc enim aliquos felices esse dicimus, quod eis credimus bene esse. Vocatur etiam beatitudo, inquantum excellentiam designat. Potest et pax vocari, inquantum quietat, nam quies appetitus pax interior esse videtur, unde in Psal. CXLVII, 3, dicitur: *qui posuit fines tuos pacem.* Sic igitur apparet quod in corporalibus bonis, hominis felicitas vel beatitudo esse non potest. Primo quidem, quia non sunt propter se quaesita, sed naturaliter propter aliud desiderantur: conveniunt enim homini ratione sui corporis. Corpus autem hominis ordinatur ad animam sicut ad finem, tum quia corpus est instrumentum animae moventis, omne autem instrumentum est propter artem quae utitur eo, tum etiam quia corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam. Forma autem est finis materiae, sicut et actus potentiae. Ex quo consequens est ut neque in divitiis neque in honoribus neque in sanitate aut pulchritudine, neque in rebus aliquibus huiusmodi ultima hominis felicitas consistat. Secundo, quia impossibile est ut corporalia bona sufficiant homini; quod multipliciter apparet. Uno quidem modo, quia cum in homine sit duplex vis appetitiva, scilicet intellectiva et sensitiva, et per consequens desiderium duplex, desiderium intellectivi appetitus principaliter in bona intelligibilia tendit, ad quae bona corporalia non attingunt. Alio modo quia bona corporalia tanquam infima in rerum ordine, non collectam sed dispersam recipiunt bonitatem, ita scilicet ut hoc habeat hanc bonitatis rationem, puta delectationem, illud aliam, puta corporis salubritatem, et sic de aliis. Unde in nullo eorum appetitus humanus, qui naturaliter in bonum universale tendit, sufficientiam potest invenire. Sed neque in multis eorum, quantumcumque multiplicentur, quia deficiunt ab infinitate universalis boni: unde dicitur Eccle. V, 9: quod *avarus non implebitur pecunia.* Tertio quia cum homo apprehendat per intellectum bonum universale, quod neque loco neque tempore circumscribitur, consequens est quod appetitus humanus bonum desideret secundum convenientiam ad apprehensionem intellectus, quod tempore non circumscribatur: unde naturale est homini ut perpetuam stabilitatem desideret, quae quidem non potest inveniri in corporalibus rebus, quae sunt corruptioni et multiplici subiectae variationi. Unde conveniens est quod in corporalibus bonis appetitus humanus non inveniat sufficientiam quam requirit. Sic igitur in eis non potest esse ultima felicitas hominis. Sed quia vires sensitivae corporeas operationes habent, utpote per organa corporea operantes, quae circa corporalia operantur, consequens est quod neque in operationibus sensitivae partis ultima hominis felicitas consistat, puta in quibuscumque delectationibus carnis. Habet etiam intellectus humanus aliquam circa corporalia operationem, dum et corpora cognoscit homo per speculativum intellectum, et res corporales dispensat per practicum. Et sic consequens fit quod nec in propria ipsa operatione intellectus speculativi vel practici quae corporalibus rebus intendit, ultima hominis felicitas, et perfectio possit poni. Similiter etiam nec in operatione intellectus humani qua in se ipsam anima reflectitur, duplici ratione. Primo quidem quia anima secundum se considerata non est beata, alioquin non oporteret eam operari propter beatitudinem acquirendam. Non igitur beatitudinem acquirit ex hoc solo quod sibi intendit. Secundo, quia felicitas est ultima perfectio hominis, ut supra dictum est. Cum autem perfectio animae in propria operatione eius consistat, consequens est ut ultima perfectio eius attendatur secundum optimam eius operationem, quae quidem est secundum optimum obiectum, nam operationes secundum obiecta specificantur. Non autem anima est optimum in quod sua operatio tendere potest. Intelligit enim aliquid esse melius se, unde impossibile est quod ultima beatitudo hominis consistat in operatione qua sibi intendit vel quibuscumque aliis superioribus substantiis, dummodo eis sit aliquid melius, in quod humanae animae operatio tendere possit. Tendit autem operatio hominis in quodcumque bonum, quia universale bonum est quod homo desiderat, cum per intellectum universale bonum apprehendat: unde ad quemcumque gradum se porrigit bonum, aliqualiter extenditur operatio intellectus humani, et per consequens voluntatis. Bonum autem summe invenitur in Deo, qui per essentiam suam bonus est, et omnis bonitatis principium: unde consequens est ut ultima hominis perfectio et finale bonum ipsius sit in hoc quod Deo inhaeret, secundum illud Psal. LXXII, 28: *mihi adhaerere Deo bonum est.* Hoc etiam manifeste apparet, si quis ad ceterarum rerum participationem inspiciat. Omnes enim singulares homines huius praedicationis recipiunt veritatem, per hoc quod ipsam essentiam speciei participant. Nullus autem eorum ex hoc dicitur homo quod similitudinem participet alterius hominis, sed ex eo solo quod participat essentiam speciei, ad quam tamen participandam unus inducit alium per viam generationis, pater scilicet filium. Beatitudo autem, sive felicitas, nihil est aliud quam bonum perfectum. Oportet igitur per solam participationem divinae beatitudinis, quae est bonitas hominis, omnes beatitudinis participes esse beatos, quamvis unus per alium ad tendendum ad beatitudinem adiuvetur. Unde Augustinus dicit in libro de vera religione quod *neque nos videndo Angelos beati sumus, sed videndo veritatem, qua ipsos diligimus, et his congratulamur.* Contingit autem humanam mentem ferri in Deum dupliciter: uno modo per se, alio modo per aliud. Per se quidem, puta cum in seipso videtur, et per seipsum amatur. Per aliud autem, cum ex creaturis ipsius, animus elevatur in Deum, secundum illud Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Non est autem possibile ut perfecta beatitudo consistat in hoc quod aliquis per aliud in Deum tendit. Primo quidem, quia cum beatitudo significet omnium humanorum actuum finem, non potest vera beatitudo et perfecta consistere in eo quod habet rationem non quidem termini, sed magis mutationis in finem. Quod autem Deus per aliud agnoscatur et ametur, quodam humanae mentis motu agitur, inquantum per unum in aliud devenitur. Non est ergo in hoc vera et perfecta beatitudo. Secundo, quia si in hoc quod mens humana Deo inhaereat, eius beatitudo consistat, consequens est ut perfecta beatitudo perfectam inhaesionem ad Deum requirat. Non autem est possibile ut per aliquam creaturam mens humana Deo perfecte inhaereat neque per cognitionem neque per amorem. Quaelibet enim forma creata in infinitum deficiens est a repraesentatione divinae essentiae. Sicut ergo non est possibile ut per formam inferioris ordinis cognoscantur ea quae sunt superioris ordinis, puta per corpus spiritualis substantia, vel per elementum corpus caeleste; ita multo minus possibile est ut per aliquam formam creatam Dei essentia cognoscatur. Sed sicut per considerationem inferiorum corporum superiorum naturas negative percipimus, puta quod non sunt gravia neque levia, et per corporum considerationem negative de Angelis concipimus quod sunt immateriales vel incorporei, ita etiam per creaturas de Deo non cognoscimus quid est, sed potius quid non est. Similiter etiam quaecumque creaturae bonitas quoddam minimum est respectu bonitatis divinae, quae est bonitas infinita: unde bonitates in rebus provenientes a Deo, quae sunt Dei beneficia, non sublevant mentem usque ad perfectum Dei amorem. Non est igitur possibile quod vera et perfecta beatitudo consistat in hoc quod mens Deo per aliud inhaereat. Tertio, quia secundum rectum ordinem minus nota, per ea quae sunt magis nota, cognoscuntur; et similiter ea quae sunt minus bona per ea quae sunt magis bona amantur. Quia igitur Deus, qui est prima veritas et summa bonitas, secundum se summe cognoscibilis et amabilis est, hoc naturalis ordo habet ut omnia cognoscantur et amentur per ipsum. Si igitur oportet alicuius mentem in Dei cognitionem et amorem per creaturas perduci, hoc ex eius imperfectione contingit. Nondum ergo consecutus est perfectam beatitudinem, quae omnem imperfectionem excludit. Relinquitur ergo quod perfecta beatitudo sit in hoc quod mens Deo per se inhaereat cognoscendo et amando. Et quia regis est subditos disponere et gubernare, illud in homine regere dicitur secundum quod cetera disponuntur, unde apostolus monet Rom. VI, 12: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore*. Quia igitur ad perfectam beatitudinem requiritur ut ipse Deus per se cognoscatur et ametur, ut per eum animus feratur ad alta, vere et perfecte in bonis Deus regnat, unde dicitur Isai. XLIX, 10: *miserator eorum reget eos, et ad fontes aquarum potabit eos*, scilicet per ipsum in quibuscumque potissimis bonis reficientur. Est enim considerandum, quod cum intellectus per aliquam speciem seu formam intelligat omne quod novit, sicut etiam visus exterior per formam lapidis lapidem videt, non est possibile quod intellectus Deum in sua essentia videat per aliquam creatam speciem seu formam quasi divinam essentiam repraesentantem. Videmus enim quod per speciem inferioris ordinis rerum non potest repraesentari res superioris ordinis quantum ad suam essentiam: unde fit quod per nullam speciem corporalem potest intelligi spiritualis substantia quantum ad suam essentiam. Cum igitur Deus supergrediatur totum creaturae ordinem, multo magis quam spiritualis substantia excedat ordinem corporalium rerum, impossibile est quod per aliquam speciem corporalem Deus secundum suam essentiam videatur. Hoc etiam manifeste apparet, si quis consideret quid sit rem aliquam per suam essentiam videre. Non enim essentiam hominis videt qui aliquid eorum quae essentialiter homini conveniunt apprehendit, sicut nec cognoscit essentiam hominis qui cognoscit animal absque rationali. Quidquid autem de Deo dicitur, essentialiter convenit ei. Non est autem possibile quod una creata species repraesentet Deum quantum ad omnia quae de Deo dicuntur. Nam in intellectu creato alia est species per quam apprehendit vitam et sapientiam et iustitiam, et omnia alia huiusmodi, quae sunt Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus informetur aliqua una specie sic repraesentante divinam essentiam, quod Deus in ea per suam essentiam possit videri. Si autem per multas, deficiet unitas, quae idem est quod Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus elevari possit ad videndum Deum in seipso per suam essentiam aliqua una specie creata, vel etiam pluribus. Relinquitur ergo quod oportet, ad hoc quod Deus per suam essentiam videatur ab intellectu creato, quod ipsa divina essentia per seipsam, non per aliam speciem videatur, et hoc per quandam unionem intellectus creati ad Deum. Unde Dionysius dicit, I capite de divinis Nomin., quod *quando beatissimum consequemur finem, Dei apparitione, adimpleti erimus per quandam superintellectualem cognitionem ad Deum.* Est autem hoc singulare divinae essentiae ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine, quia et ipsa divina essentia est eius esse, quod nulli alii formae competit. Unde oportet quod omnis forma sit in intellectu: et ideo si aliqua forma, quae per se existens non potest esse informativa intellectus, puta substantia Angeli, cognosci debeat ab intellectu alterius, oportet quod hoc fiat per aliquam eius similitudinem intellectum informantem, quod non requiritur in divina essentia, quae est suum esse. Sic igitur per ipsam Dei visionem mens beata fit in intelligendo unum cum Deo. Oportet igitur intelligens et intellectum esse quodammodo unum. Et ideo Deo regnante in sanctis, et ipsi etiam cum Deo conregnabunt, et ideo ex eorum persona dicitur Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.* Dicitur enim hoc regnum quo Deus regnat in sanctis et sancti cum Deo, regnum caelorum, secundum illud Matth. III, 2: *poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum*: eo modo loquendi quo esse in caelo Deo attribuitur, non quia corporalibus caelis contineatur, sed ut per hoc designetur Dei eminentia super omnem creaturam, sicut caeli eminent super omnem aliam creaturam corpoream, secundum illud Psal. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes dominus, et super caelos gloria eius.* Sic igitur et beatitudo sanctorum regnum caelorum dicitur, non quia eorum remuneratio sit in corporalibus caelis, sed in contemplatione supercaelestis naturae, unde et de Angelis dicitur Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei qui in caelis est.* Unde et Augustinus, in libro de sermone domini in monte dicit, exponens illud quod dicitur Matth. V, 12: *merces vestra copiosa est in caelis: non hic caelos dici puto superiores partes huius visibilis mundi: non enim merces nostra in rebus volubilibus collocanda est; sed in caelis dictum puto in spiritualibus firmamentis, ubi habitat sempiterna iustitia.* Dicitur etiam et hoc finale bonum, quod in Deo consistit vita aeterna, eo modo loquendi quo actio animae vivificantis dicitur vita: unde tot modi vitae distinguuntur, quot sunt genera animae actionum, inter quas suprema est operatio intellectus, et secundum philosophum *actio intellectus est vita.* Et quia actus ex obiecto speciem accipit, inde est quod visio divinitatis vita aeterna nominatur, secundum illud Ioannis XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum.* Hoc etiam finale bonum comprehensio nominatur, secundum illud Philip. III, 12: *sequor autem, si quo modo comprehendam.* Quod quidem non dicitur eo modo loquendi quo comprehensio inclusionem importat: quod enim ab alio includitur, totum et totaliter ab eo continetur. Non est autem possibile quod intellectus creatus Dei essentiam totaliter videat, ita scilicet quod attingat ad completum et perfectum modum visionis divinae, ut scilicet Deum videat quantum visibilis est: est enim Deus visibilis secundum suae veritatis claritatem, quae infinita est, unde infinite visibilis est, quod convenire intellectui creato non potest, cuius est finita virtus in intelligendo. Solus igitur Deus per infinitam virtutem sui intellectus se infinite intelligens, totaliter se intelligendo comprehendit seipsum. Repromittitur autem sanctis comprehensio prout comprehensionis nomen importat quamdam tentionem. Cum enim aliquis insequitur aliquem, dicitur comprehendere eum, quando potuerit eum manu tenere. Sic igitur *quandiu sumus in corpore*, ut dicitur II Cor. V, 6, *peregrinamur a domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem*, et ita in eum tendimus ut in aliquid distans. Sed quando per speciem videbimus, praesentialiter eum in nobismetipsis tenebimus, unde Cant. III, 4, sponsa quaerens quem diligit anima sua, tandem vero eum inveniens dicit: *tenui eum, nec dimittam.* Habet autem praedictum finale bonum perpetuum et plenum gaudium, unde dominus dicit Ioan. XVI, 24: *petite et accipietis, ut gaudium vestrum plenum sit.* Non potest autem esse plenum gaudium de aliqua creatura, sed de solo Deo, in quo est tota plenitudo bonitatis, unde et dominus dicit servo fideli: *intra in gaudium domini tui*, ut scilicet de domino tuo gaudeas, secundum illud Iob XXII, 26: *super omnipotentem deliciis afflues.* Et quia Deus praecipue de seipso gaudet, dicitur servus fidelis intrare in gaudium domini sui, scilicet inquantum intrat ad gaudium quo dominus eius gaudet, secundum quod alibi dominus discipulis, Luc. XXII, 29, promittit dicens: *ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*: non quod in illo finali bono corporalibus cibis sancti utantur, incorruptibiles iam effecti, sed per mensam significatur refectio gaudii quod habet Deus de seipso, et sancti de eo. Oportet ergo plenitudinem gaudii attendi non solum secundum rem de qua gaudetur, sed secundum dispositionem gaudentis, ut scilicet rem de qua gaudet, praesentem habeat, et totus affectus gaudentis per amorem feratur in gaudii causam. Iam autem ostensum est, quod per visionem divinae essentiae mens creata praesentialiter tenet Deum: ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem. Si enim unumquodque est amabile inquantum est pulchrum et bonum, secundum Dionysium de divinis nominibus cap. IV, impossibile est quod Deus, qui est ipsa essentia pulchritudinis et bonitatis, absque amore videatur. Et ideo ex perfecta eius visione sequitur perfectus amor: unde et Gregorius dicit super Ezech.: *amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit.* Tanto autem maius est gaudium de aliquo praesentialiter habito, quanto magis amatur, unde sequitur quod illud gaudium sit plenum non tantum ex parte rei de qua gaudetur, sed etiam ex parte gaudentis. Et hoc gaudium est humanae beatitudinis consummativum, unde et Augustinus dicit X confessionum, quod *beatitudo est gaudium de veritate.* Est autem ulterius considerandum, quod quia Deus est ipsa essentia bonitatis, per consequens ipse bonum est omnis boni, unde eo viso omne bonum videtur, secundum quod dominus dicit Moysi, Exod. XXXIII, 19: *ego ostendam tibi omne bonum.* Per consequens igitur eo habito omne bonum habetur, secundum illud Sapient. VII, 11: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Sic igitur in illo finali bono, videndo Deum, habebimus omnium bonorum plenam sufficientiam, unde et fideli servo repromittit dominus Matth. XXIV, 47: quod *super omnia bona sua constituet eum.* Quia vero malum bono opponitur, necesse est ut ad praesentiam omnis boni malum universaliter excludatur. Non est enim *participatio iustitiae cum iniquitate, nec societas lucis ad tenebras*, ut dicitur II Corinth. VI, 14.

Sic igitur in illo finali bono non solum aderit perfecta sufficientia habentibus omne bonum, sed etiam aderit plena quies et securitas per immunitatem omnis mali, secundum illud Prov. I, 33: *qui me audiet absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur, terrore malorum sublato.* Ex hoc autem ulterius sequitur quod sit ibi futura omnimoda pax. Non enim impeditur pax hominis nisi vel per interiorem desideriorum inquietudinem, dum desiderat habere quae nondum habet, vel per aliquorum malorum molestiam, quae vel patitur vel pati timet. Ibi autem nihil timetur: cessabit enim inquietudo desiderii propter plenitudinem omnis boni; cessabit etiam omnis molestia exterior per absentiam omnis mali; unde relinquitur quod ibi sit perfecta pacis tranquillitas. Hinc est quod dicitur Isai. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis*, per quod pacis perfectio designatur: et ad ostendendum causam pacis subditur, *et in tabernaculis fiduciae*, quae scilicet erit subtracto timore malorum, *in requie opulenta*, quae pertinet ad affluentiam omnis boni. Huius autem finalis boni perfectio in perpetuum durabit. Non enim poterit deficere per defectum bonorum quibus homo fruetur, quia sunt aeterna et incorruptibilia, unde dicitur Isai. XXXIII, v. 20: *oculi tui videbunt Ierusalem, civitatem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit.* Et postmodum subditur causa: *quia solummodo ibi erit magnificus dominus Deus noster.* Tota enim illius status perfectio erit in fruitione divinae aeternitatis. Consimiliter etiam non poterit ille status deficere per corruptionem ibidem existentium, quia vel sunt naturaliter incorruptibiles, sicut Angeli, vel in incorruptionem transferentur, sicut homines: *oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem*, ut dicitur I Corinth. XV, 53. Unde et Apoc. III, 12, dicitur: *qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.* Nec etiam poterit ille status deficere per hoc quod voluntas hominis fastidiendo se avertat, quia quanto Deus, qui est bonitatis essentia, magis videtur, tanto necesse est ut magis ametur, unde et magis eius fruitio desiderabitur, secundum illud Eccli. XXIV, 29: *qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient.* Propter quod et de Angelis Deum videntibus dicitur I, 12: *in quem desiderant Angeli prospicere.* Similiter etiam non deficiet ille status per hostis alicuius impugnationem, quia cessabit ibi omnis mali molestia, secundum illud Isai. XXXV, 9: *non erit ibi leo*, idest Diabolus impugnans, *et mala bestia*, idest malus homo, *non ascendet per eam, nec invenietur ibi*; unde et dominus dicit Ioan. X, de ovibus suis, quod non peribunt in aeternum, et quod non rapiet eas quisquam de manu sua. Sed nec finiri poterit ille status per hoc quod a Deo aliqui inde excludantur. Non enim aliquis ab illo statu repelletur propter culpam, quae omnino non erit, ubi deerit omne malum, unde dicitur Isai. LX, 21: *populus tuus omnes iusti*, neque etiam propter promotionem ad melius bonum, sicut in hoc mundo Deus interdum etiam iustis spirituales consolationes subtrahit, et alia sua beneficia, ut avidius quaerant, et suum defectum recognoscant, quia status ille non est emendationis aut profectus, sed perfectionis finalis: et ideo dominus dicit Ioan. VI, 37: *eum qui venit ad me, non eiiciam foras.* Habebit igitur status ille omnium praedictorum bonorum perpetuitatem, secundum illud Psal. V, 12: *in aeternum exultabunt, et habitabis in eis.* Est igitur praedictum regnum beatitudo perfecta, utpote immutabilem omnis boni sufficientiam habens. Et quia beatitudo naturaliter desideratur ab hominibus, consequens est quod regnum Dei ab omnibus desideretur.

Caput 10

[70468] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 10 tit. Quod regnum obtinere est possibile

[70469] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 10 Oportet autem ulterius ostendere, quod homo ad illud regnum pervenire possit: alioquin frustra speraret et pateretur. Primo autem apparet hoc esse possibile ex promissione divina, dicit enim dominus, Luc. XII, 32: *nolite timere pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum.* Est autem divinum beneplacitum efficax ad implendum omne quod disponit, secundum illud Isai. XLVI, 10: *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Voluntati enim eius quis resistit?* Ut dicitur ad Roman. IX, 19. Secundo ostenditur hoc esse possibile ex evidenti exemplo.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Contra doctrinam retrahentium a religione

Thomas de Aquino et Bonaventura ab Innocenz Wärathi depicti

Textum Leonino 1970 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[69828] Contra retrahentes, cap. 1 tit. In quo manifestatur intentio operis

[69829] Contra retrahentes, cap. 1 Christianae religionis propositum in hoc praecipue videtur consistere, ut a terrenis homines revocet et spiritualibus faciat esse intentos. Hinc est quod auctor fidei et consummator Iesus, in hunc mundum veniens, saecularium rerum contemptum et facto et verbo suis fidelibus demonstravit. Facto siquidem: quia, sicut dicit Augustinus de catechizandis rudibus: *omnia bona terrena contempsit homo factus dominus Iesus, ut contemnenda monstraret; et omnia terrena mala sustinuit quae sustinenda praecipiebat, ut neque in illis quaereretur felicitas, neque in istis infelicitas timeretur. Natus enim de matre quae, quamvis a viro intacta conceperit semperque intacta permanserit, tamen fabro desponsata erat, omnemque typhum carnalis nobilitatis extinxit; natus in civitate Bethleem quae inter omnes Iudaeae civitates erat exigua, noluit quemquam de terrenae civitatis sublimitate gloriari; pauper factus est cuius sunt omnia, ne quisquam cum in eum crederet de terrenis divitiis auderet extolli; noluit rex ab hominibus fieri, quia humilitatis ostendebat viam; esurivit qui omnes pascit, sitivit per quem omnis potus creatur, ab itinere fatigatus est qui se ipsum nobis viam fecit in caelum, crucifixus est qui cruciatus nostros finivit, mortuus est qui mortuos suscitavit.* Hoc idem etiam verbis ostendit. Nam in suae praedicationis exordio non aliqua regna terrena, sicut in veteri testamento, sed regnum caelorum poenitentibus repromisit. Discipulis primam beatitudinem in spiritus paupertate constituit, in qua etiam perfectionis iter esse monstravit, dicens quaerenti iuveni: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus; et veni, sequere me.* Hanc viam eius discipuli sunt secuti, tanquam temporaliter nihil habentes, sed spirituali virtute omnia possidentes. Habentes enim alimenta et quibus tegebantur, his erant contenti. Hoc autem tam pium tamque salubre studium Diabolus, humanae salutis aemulus, per homines carnales inimicos crucis Christi, terrena sapientes, ab antiquis temporibus impedire non cessat. Dicit enim Augustinus in Lib. de agone Christiano: *masculi et feminae, et omnis aetas et omnis huius saeculi dignitas, ad spem vitae aeternae commutata est. Alii neglectis temporalibus*

bonis, convolant ad divina: alii cedunt eorum virtutibus qui hoc faciunt et laudant quod imitari non audent. Pauci autem adhuc murmurant, et inani livore torquentur, aut qui sua quaerunt in Ecclesia, quamvis Catholici videantur; aut ex ipso Christi nomine gloriam quaerentes haeretici. Ex horum siquidem numero insurrexerunt ab olim diversis quidem locis, sed pari vesania, Iovinianus Romae, Vigilantius in Gallia, quae antea errorum monstris caruerat; quorum primus virginitati matrimonium, secundus paupertati divitum statum praesumpserunt aequare, Manichaeica perfidia evangelica et apostolica consilia, quantum in ipsis est, reddentes inania. Si enim divitiae paupertati et virginitati matrimonium comparatur ex aequo, frustra vel dominus de paupertate servanda, vel eius apostolus de virginitate custodienda dedit consilium. Unde insignis doctor Hieronymus utrumque eorum efficaciter confutavit. Sed, sicut in Apocalypsi legitur, unum de capitibus bestiae, quod quasi occisum fuerat, a plaga suae mortis curatur. Insurgunt enim iterato in Gallia novi Vigilantii, a consiliorum observantia multipliciter et astute homines retrahentes. Primo namque proponunt, nullos consiliorum observantiam per religionis introitum debere assumere, nisi prius in mandatorum observantia exercitatos; per quorum dictum et pueris et peccatoribus, et noviter conversis ad fidem, arripiendae perfectionis via praecluditur. Addunt insuper, quod consiliorum viam nullus debet assumere nisi prius multorum consilio requisito. Per quod quantum impedimentum assumendae perfectionis paretur hominibus, nullus sanae mentis ignorat; dum carnalium hominum consilia, quorum maior est numerus, facilius a spiritualibus homines retrahunt quam inducant. Conantur insuper impedire obligationem hominum ad religionis ingressum, per quam firmatur animus ad perfectionis viam assumendam. Demum paupertatis perfectioni derogare multipliciter non verentur. Horum autem conatum nefarium praefiguravit Pharao, qui, ut legitur Exod. V, 4, obiurgans Moysen et Aaron volentes populum Dei ex Aegypto educere, *quare*, inquit, *Moyses et Aaron, sollicitatis populum ab operibus suis?* Ubi dicit Glossa Origenis: *hodie quoque si Moyses et Aaron, idest propheticus et sacerdotalis sermo, animam solicitet ad servitium Dei, exire de saeculo, renuntiare omnibus quae possidet, attendere legi et verbo Dei; continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes: videte quomodo seducuntur homines, et pervertuntur adolescentes.* Et postea subdit: *haec erant tunc verba Pharaonis: haec nunc amici eius loquuntur.* Haec igitur sunt eorum consilia, quibus impedire conantur tendentium ad perfectionem profectum. Sed secundum Salomonis sententiam, *non est consilium contra dominum*; de cuius confisi auxilio, spiritualibus armis, quae sunt potentia Deo, praedicta consilia nitemur destruere, et praesumptionis altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei. De singulis igitur praemissorum hoc ordine prosequemur: ut primo ponamus ea quibus suam intentionem fundare nituntur; post haec ostendere conabimur secundum quid et quomodo singulum praedictorum repugnat veritati, quae secundum pietatem est; demum ostendemus ea quibus utuntur ad suae opinionis assertionem, inania et frivola esse.

Caput 2

[69830] Contra retrahentes, cap. 2 tit. Rationes quibus astruere nituntur non debere aliquos ad religionem admitti antequam fuerint in praeceptis exercitati

[69831] Contra retrahentes, cap. 2 Nituntur autem multipliciter ostendere quod consiliorum viam non debent arripere, nisi prius fuerint in observantia mandatorum exercitati. Salvator enim noster, ubi consilium de paupertate sectanda dedit, primo adolescenti proposuit, ut si vellet vitam ingredi, servaret mandata; et tunc profitenti se a iuventute sua mandata servasse, consilium sectandae paupertatis dedit. Videtur igitur quod observantia mandatorum viam consiliorum praecedere debeat. Item inducunt quod Matth. ult. super illud, *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*, dicit Glossa Bedae: *congruus ordo. Primo enim docendus est auditor, deinde fidei sacramentis imbuendus, tunc ad servanda mandata instruendus.* Ex quo volunt accipere quod observantia mandatorum praecedere debeat consiliorum assumptionem. Adhuc, in Psalmo legitur: *a mandatis tuis intellexi*: ubi dicit Glossa: *non mandata ipsa dico me intellexisse, sed a mandatis: quia ea faciendo venit iste ad latitudinem sapientiae.* Ex quo etiam idem quod prius volunt concludere. Item inducunt quod alibi, in Psal. super illud: *sicut ablactatus super matre sua*, dicit Glossa: *sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali et alitione; ita et in spirituali. Prius enim concipimur in utero; deinde ibidem alimur, donec in lucem edamur; deinde manibus matris gestamur et lacte nutrimur quousque ablactati ad mensam patris accedamus.* Et postea subdit: *haec quinque tempora observat Ecclesia. In quarta enim feria quartae hebdomadae quasi Ecclesiae infantia concipitur, tunc enim per exorcismum et catechismum rudimentis Christianitatis imbuuntur; deinde quasi in utero Ecclesiae aluntur usque ad sabbatum sanctum, in quo per Baptismum ad lucem generantur; deinde quasi manibus Ecclesiae gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur: non ieiunatur, non media nocte surgitur; postea spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati incipiunt ieiunare et alia difficilia servare. Multi vero hunc ordinem pervertunt, ut haeretici et schismatici, se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur.* Cum igitur observatio consiliorum sit difficilior quam observatio mandatorum; videtur perversus esse ordo, et ad haeresim vel schisma pertinere quod aliquis accedat ad observandum consilia, prius in praeceptis observandis non exercitatus. Hoc etiam idem probare nituntur per ordinem miraculorum, quibus salvator turbas pavit. Primo enim, ut legitur Matth. XIV, satiavit quinque millia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus. Postea vero satiavit quatuor millia hominum de septem panibus et paucis pisciculis, ut habetur Matth. XV. Significantur autem per quinque milia hi *qui in saeculari habitu exterioribus recte uti noverunt; nam qui mundo integre renuntiant quatuor milia sunt, et septem panibus, id est evangelica perfectione, sublimes et spirituali gratia reficiuntur.* Ex quo volunt accipere quod prius debent aliqui nutriri in observantia praeceptorum, et postmodum perduci ad perfectionem consiliorum. Item inducunt quod Hieronymus dicit super Marcum in principio: *quatuor*, inquit, *sunt qualitates de quibus sancta Evangelia contexuntur;*

praecepta, mandata, testimonia, exempla. In praeceptis iustitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio. Volunt igitur concludere, quod a iustitia praeceptorum sit procedendum ad perfectionem exemplorum, quae in consiliis videtur consistere. Inducunt etiam quod Gregorius dicit in 6 Moral.: *post Liae amplexus ad Rachelem Iacob pervenit: quia perfectus quisque ante activae vitae ad fecunditatem iungitur, et post contemplativae ad requiem copulatur.* Status autem religionis, qui consiliorum observantiam profitetur, pertinet ad vitam contemplativam; praecepta autem dirigunt nos ad vitam activam: quia Matth. XIX, ubi enumerantur praecepta legis, dicit Glossa: *ecce vita activa*; ubi autem postea subiicitur, *si vis perfectus esse* etc., dicit *ecce vita contemplativa.* Non videtur ergo esse transeundum ad religionis statum, nisi prius aliquis fuerit in vita activa exercitatus per observantiam praeceptorum. Assumunt etiam quod Gregorius dicit super Ezech.: *nemo repente fit summus, sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Minima autem videntur esse praecepta Decalogi; magna autem videntur esse consilia, quae pertinent ad perfectionem vitae. Dicit enim Augustinus in Lib. de sermone domini in monte: *illa quae praecepta sunt in lege, dicuntur minima; quae autem Christus dicturus est, sunt maxima.* Nullus ergo debet ad consiliorum observantiam accedere, nisi prius in minoribus, hoc est in praeceptis, exercitatus. Item. Gregorius dicit, et habetur in decretis dist. XLVIII *scimus quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suae humore siccentur; ne si ante pondera quam solidentur, accipiant, cunctam simul ad terram fabricam deponant.* Ibidem etiam habetur ex dictis Gregorii: *casum appetit qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quaerit ascensum.* Unde concludunt, periculosum esse quod aliquis summam perfectionem consiliorum attingere praesumat, nisi prius in minoribus, hoc est in mandatis, fuerit exercitatus. Adiiciunt etiam, quod naturae ordine mandata praecedunt consilia, utpote magis communia, a quibus non convertitur consequentia essendi. Possunt enim praecepta sine consiliis observari, consilia vero sine praeceptis nequaquam. Unde inordinatum esse concludunt ad consilia tendere, non praemisso exercitio mandatorum. Addunt etiam, quod si consilia praecepta praecederent, salus esse non posset his qui consilia non observant: quia secundum hoc nec praecepta observare valerent. Haec igitur sunt quibus maxime utuntur ad ostendendum, quod statum perfectionis per religionis ingressum assumere non debent nisi qui sunt in observantia mandatorum exercitati.

Caput 3

[69832] Contra retrahentes, cap. 3 tit. Quod praedicta assertio locum non habet in pueris

[69833] Contra retrahentes, cap. 3 Sed quia praesens quaestio ad mores pertinet, in quibus prae-

cipue considerandum est, utrum quod dicitur, operibus congruat; ostendamus primo, hoc quod asserere nituntur, a rectis operibus discordare. Sunt autem tria genera hominum, qui praeceptorum exercitationem non habent. Primo quidem pueri, qui propter defectum temporis mandatorum exercitium non potuerunt habere. Secundo sunt nuper ad fidem conversi, ante quam nullum in praeceptorum observantia exercitium esse potest, *quia quod non est ex fide peccatum est*, ut apostolus dicit ad Rom. XIV, 23, *et sine fide impossibile est placere Deo*, ut dicitur ad Hebr. XI, 6. Tertio peccatores, qui vitam in peccatis duxerunt. In singulis autem praemissorum generibus manifeste apparet falsum esse quod dicitur. Si enim ex necessitate, praeceptorum exercitium viam consiliorum praecederet, quam quis arripit per religionis ingressum, inordinatum valde esset, nec ab Ecclesia sustinendum, quod parentes pueros in annis minoribus constitutos offerant Deo in religione nutriendos sub consiliorum observantia, antequam in praeceptis exercitari potuerint: cuius contrarium et Ecclesiae consuetudo habet, quae maximum obtinet auctoritatis pondus, et multipliciter Scripturarum auctoritatibus approbatur. Dicit enim Gregorius, et habetur 20, q. 1 *si pater vel mater filium filiamve intra septa monasterii in infantiae annis sub regulari tradiderunt disciplina, utrum liceat eis postquam pubertatis annos impleverint, egredi et matrimonio copulari: hoc omnino devitamus.* Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum sint obligati ad regularem observantiam perpetuo tenendam: quia si praeceptorum exercitium ex necessitate observantiam consiliorum praecederet, nullo modo liceret regulari consiliorum observantiae aliquos applicare qui nondum essent in praeceptis exercitati. Haec autem consuetudo pueros religioni tradendi, non solum ecclesiasticis statutis quampluribus, sed etiam sanctorum exemplis comprobatur. Narrat enim Gregorius in 2 dialogorum Lib. quod *coeperunt ad beatum Benedictum Romanae urbis nobiles et religiosi concurrere, suosque ei filios omnipotenti domino nutriendos dare. Tunc quoque bonae spei suas soboles Eutychius Maurum, Tertullus vero patricius placidum tradidit: ex quibus Maurus iunior, cum bonis polleret moribus, magistri adiutor coepit existere; placidus vero puerilis adhuc indolis annos gerebat.* Ipse etiam beatus Benedictus adhuc puer existens, *despectis litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans sanctae conversationis habitum quaesivit*, ut Gregorius in eodem Lib. narrat. Hic etiam mos ab ipsis apostolis sumpsisse invenitur exordium. Dicit enim Dionysius in fine Ecclesiast. Hierarch.: *sursum acti infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem, ab omni remoti errore et immundae vitae expertes. Hoc divinis nostris ducibus ad mentem venit, et visum est suscipere infantes.* Et quamvis ibi loquatur Dionysius de susceptione infantium ad Christianam religionem in Baptismo assumendam, tamen ratio ibi inducta etiam in proposito competit: quia utrobique pueros expedit nutriri in his quae postmodum sunt observaturi, ut ad haec eorum habitus firmetur. Et ut ulterius procedatur, ipsius domini hoc auctoritate firmatur. Legitur enim Matth. XIX, 13, quod *oblati sunt Christo parvuli, ut manus eis imponeret, et oraret: discipuli autem increpabant eos. Iesus autem ait eis: sinite parvulos venire ad me et nolite eos prohibere, talium enim est regnum caelorum.* Ubi dicit Chrysostomus *quis mereatur appropinquare Christo, si repellitur ab eo simplex infantia? Nam si sancti futuri sunt, quid vetatis filios ad patrem venire? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis antequam culpam videatis?* Manifestum est autem quod maxime appropinquat homo Christo per viam consiliorum, secundum illud Matth. XIX, 21: *vende omnia quae habes,* *et da pauperibus, et sequere me.* Non sunt igitur pueri retrahendi, ne per observantiam consiliorum Christo appropinquent. Sed, sicut Origenes ibidem dicit, *quidam priusquam discant rationem iustitiae de pueris, reprehendunt eos qui per simplicem doctrinam pueros et infantes, minus adhuc eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum; haec igitur debemus attendere ne aestimatione excellentioris sapientiae contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum.* Et ut adhuc ad priora nos extendamus, de Ioanne Baptista legitur Luc. I, 80: *puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis usque ad diem ostensionis suae ad Israel.* Ubi dicit Beda: *praedicator poenitentiae futurus, ut liberius auditores suos a mundi illecebris erudiendo subtollat, primaevam in desertis transigit vitam, ne*, ut Gregorius Nyssenus dicit, *huiusmodi fallaciis quae per sensus ingeruntur, assuetus, quandam confusionem ac errorem incurreret erga veri boni discretionem; et ideo ad tantum divinarum gratiarum elevatus est apicem, ut plusquam prophetis sibi gratia infunderetur, quia mundum et expers cuiuslibet passionis naturalis desiderium suum a principio usque ad finem divinis aspectibus obtulit.* Non solum igitur licitum est, sed etiam valde expediens ad maiorem gratiam optinendam, ut aliqui a pueritia saeculum deserentes, in deserto religionis vivant. Unde Thren. III, 27, dicitur: *bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescentia sua.* Et causa videtur assignari, cum subditur: *sedebit solitarius et tacebit, quia levavit se super se*: per quod datur intelligi, quod qui ab adolescentia religionis iugum portando se super se levant, ad observantias religionis, quae in quiete consistit a mundanis curis, et silentio a turbarum tumultibus, magis redduntur idonei, secundum illud Prov. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam; etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et inde est quod Anselmus in libro de similitudinibus, eos qui sunt a pueritia in monasteriis nutriti, Angelis comparat, eos vero qui postmodum in perfecta aetate convertuntur, hominibus. Hoc etiam non solum sacrae Scripturae auctoritatibus, sed etiam philosophorum sententiis confirmatur. Dicit enim philosophus in 2 Ethic.: *non parum differt sic vel sic ex iuvene confestim assuefieri: sed multum, magis autem omne*, id est totum *in hoc consistit quod aliqui a pueritia erudiantur in hoc quod per totam vitam debent servare.* Et in VIII politicae dicit idem philosophus quod *legislatori maxime negotiandum est circa iuvenum disciplinam*, quos oportet erudire secundum quod convenit ad unamquamque civilitatem. Hoc etiam ex communi hominum consuetudine manifeste apparet, secundum quam homines a pueritia applicantur illis officiis vel artibus in quibus vitam sunt acturi: sicut qui futuri sunt clerici, mox a pueritia in clericatu erudiuntur; qui futuri sunt milites, oportet quod a pueritia in militaribus exercitiis nutriantur, sicut Vegetius dicit in Lib. de re militari; qui futuri sunt fabri, fabrilem artem a pueritia discunt. Cur igitur in hoc solo regula fallit, ut qui futuri sunt religiosi non a pueritia in religione exerceantur? Quinimmo necesse est ut quanto aliquid est difficilius, tanto ad illud portandum magis homo a pueritia consuescat. Sic igitur manifeste apparet quod in pueris locum non habet quod dicunt oportere aliquem prius in mandatis exerceri quam ad consilia transeat, religionem intrando.

Caput 4

[69834] Contra retrahentes, cap. 4 tit. Quod praedicta assertio locum non habet in his qui de novo convertuntur ad fidem

[69835] Contra retrahentes, cap. 4 Nunc videre oportet, utrum hoc locum habere possit in illis qui sunt nuper ad fidem conversi. Quibus si quis religionis habitum interdicat tamquam nondum in praeceptis exercitatis, primo aspectu absurdum apparet, cum constet Christi discipulos statim in sua conversione ad fidem, esse assumptos ad Christi collegium, in quo primum exemplar consiliorum et perfectionis apparuit, et absque dubio cuiuscumque religionis statum excessit. Ipse quoque Paulus inter apostolos conversione novissimus, praedicatione primus, statim ad fidem conversus, viam perfectionis evangelicae sumpsit: dicit enim ad Gal. I, 15: *cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meae et vocavit per gratiam suam, ut revelaret filium suum in me, ut evangelizarem illum in gentibus; continuo non acquievi carni et sanguini.* Hoc etiam ex ipsius Christi exemplo nobis ostenditur; legitur enim Matth. IV, post Baptismum Christi, quod tunc Iesus ductus est in desertum a spiritu: ubi dicit Glossa: *tunc, idest post Baptismum: docens baptizatos de mundo exire, et in quiete Deo vacare.* Hoc etiam ex multorum laudabili consuetudine approbatur, qui ab infidelitate quacumque ad fidem Christi conversi, statim habitum religionis assumunt. Quis autem erit tam improbus disputator qui audeat eis consulere ut potius in saeculo remaneant, quam in religione perceptam Baptismi gratiam studeant conservare? Quis sanae mentis ab hoc proposito eum impediat, ne Christum, quem per sacramentum Baptismi iam induit, perfecta imitatione induere mereatur? Apparet igitur et in hoc secundo hominum genere derisibile, immo abominabile omnino esse quod dicunt, homines ab ingressu religionis arcentes ante exercitium praeceptorum.

Caput 5

[69836] Contra retrahentes, cap. 5 tit. Quod praedicta assertio locum non habet in peccatoribus per poenitentiam conversis

[69837] Contra retrahentes, cap. 5 Denique videamus, an in tertio genere hominum, scilicet de peccatis poenitentium, nondum in praeceptis exercitatorum, conveniens esse possit quod dicunt. Ubi primo assumendum videtur quod in Evangelio legitur de conversione Matthaei, quem dominus

de telonei lucris ad sui sequelam vocavit: et quamvis non statim sit in apostolatum assumptus, statim tamen ad consiliorum perfectionem assumpsit. Dicitur enim Luc. V, 28, quod *relictis omnibus, surgens secutus est eum*; et sicut Ambrosius ibidem dicit, *propria dereliquit qui rapiebat aliena.* Ex quo manifeste ostenditur quod statim poenitentes post quamcumque immanitatem peccatorum, viam consiliorum possunt accipere. Quinimmo, ut verius dicatur, eis maxime competit perfectiorem viam consiliorum assumere. Gregorius enim in quadam homilia exponens illud quod habetur Luc. III, 8: *facite dignos fructus poenitentiae*, dicit: *quisquis illicita nulla commisit, huic conceditur ut licitis utatur; at si quis in culpam lapsus est, tanto a se licita debet abscidere, quanto se meminit illicita perpetrasse.* Et postmodum subdit: *per hoc etiam cuiuslibet conscientia convenitur, ut tanto maiora quaerat bonorum operum lucra per poenitentiam, quanto graviora sibi intulit damna per culpam.* Quia igitur in statu religionis homines etiam a licitis abstinent, et perfectorum operum lucra quaerunt; manifestum est quod a peccatis recedentes, non in observantia praeceptorum sed in eorum potius transgressione exercitati, debent viam consiliorum assumere, religionem intrando, quae est perfectae poenitentiae status. Unde, ut habetur 33, quaest. 2, Stephanus Papa Astulphum quendam, qui gravia peccata patraverat, admonet dicens: *placeat tibi consilium nostrum. Ingredere monasterium, humiliare sub manu abbatis, et fratrum multorum precibus adiutus observa cuncta simplici animo quae tibi fuerint imperata*: et postea subdit: *sin autem poenitentiam publicam permanens in domo tua vel in hoc mundo vis agere, quod peius tibi et durius et gravius esse non dubites, ita ut agere debeas exhortamur.* Et subiungit quaedam gravissima, quibus tamen omnibus utilius et melius esse dicit religionis ingressum. Sic igitur patet quod non exercitati in praeceptis, sed potius in peccatis conversati, salubriter admonentur ad religionis ingressum, qui tamen per horum admirabilem sapientiam a consiliis assumendis arcentur. Quorum in hoc sententia, apostoli sententia confutatur, qui dicit Rom. VI, 19: *humanum dico, propter infirmitatem carnis vestrae. Sicut enim exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati, ita nunc exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem*: ubi dicit Glossa: *humanum dico, quia plus servitutis debetis iustitiae quam peccato.* Et Baruch V dicitur: *sicut fuit sensus vester ut erraretis a Deo, decies tantum iterum convertentes requiretis eum*: quia videlicet post peccata, quibus homo a Deo recessit eius praecepta transgrediens, ad maiora debet manum extendere, et non esse mediocribus contentus. Huic etiam rei multa sanctorum exempla suffragantur. Plurimi enim utriusque sexus post gravia facinora et flagitia perpetrata, in quibus totam vitam suam consumpserant, statim consiliorum viam assumentes, nullo praemisso praeceptorum exercitio, religioni arctissimae se dederunt. Nec solum hoc sanctorum auctoritatibus et exemplis, sed etiam philosophicis documentis comprobatur. Dicit enim philosophus in 2 Ethic.: *multum enim abducentes a peccato, in medium veniemus: quod tortuosa lignorum dirigentes faciunt.* Oportet igitur eos qui per peccata sunt distorti, ad rectitudinem deduci, perfectiora virtutis opera observando. Patet igitur ex praemissis, quod in nullo genere hominum locum habere potest quod dicunt, non debere aliquos ad religionem transire, nisi prius fuerint in praeceptis exercitati.

Caput 6

[69838] Contra retrahentes, cap. 6 tit. In quo destruitur radix erroris praemissi

[69839] Contra retrahentes, cap. 6 Ad hunc autem errorem radicitus extirpandum, oportet eius radicem sive originem invenire. Videtur autem ex hoc praedictus error procedere, quod aestimant in consiliis principaliter perfectionem existere, et praecepta ad consilia ordinari sicut imperfectum ordinatur ad perfectum; ut sic necesse sit a praeceptis ad consilia transire, sicut ab imperfecto ad perfectum pervenitur. Cum autem hoc simpliciter de praeceptis enuntient, falluntur. Manifestum est enim praecipua praecepta esse de dilectione Dei et proximi, secundum quod dominus dicit Matth. XXII, 37, quod primum et maximum mandatum legis est: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut te ipsum.* In his autem duobus praeceptis essentialiter consistit vitae Christianae perfectio. Unde apostolus dicit ad Col. III 14: *super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis.* Ubi dicit Glosa quod: *cetera praecepta perfectum faciunt*, in quantum scilicet ad caritatem ordinantur, *caritas autem omnia ligat.* Et inde est quod cum dominus Matth. V, 48, praecepta de proximi dilectione dedisset, subiunxit: *estote ergo perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Et Matth. XIX, 27, super illud, *ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te*, dicit Hieronymus: *quia non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est, id est: secuti sumus te.* Sequebantur autem apostoli dominum non tam passibus corporis, quam affectibus mentis; unde super illud Luc. V 27: *et ait illi, sequere me*, dicit Ambrosius: *sequi iubet non corporis gressu, sed mentis affectu.* Patet igitur quod praecipue in affectu caritatis ad Deum perfectio Christianae vitae consistit. Et hoc rationabiliter. Cuiuslibet enim rei perfectio in assecutione sui finis consistit. Finis autem Christianae vitae est caritas, ad quam sunt omnia ordinanda secundum illud apostoli I ad Tim. I, 5: *finis praecepti caritas est*: ubi dicit Glossa: *caritas est finis, idest perfectio, praecepti, idest praeceptorum omnium, quorum impletio est dilectio Dei et proximi.* Oportet autem considerare, quod aliter est iudicandum de fine, et de his quae sunt ad finem. In his enim quae sunt ad finem, praefigenda est quaedam mensura secundum quod congruit fini. Sed circa ipsum finem nulla mensura adhibetur: sed unusquisque ipsum assequitur quantum potest: sicut medicus medicinam quidem moderatur ne superexcedat; sanitatem autem inducit quanto perfectius potest. Sic igitur praeceptum dilectionis Dei, quod est ultimus finis Christianae vitae, nullis terminis coarctatur, ut possit dici, quod tanta Dei dilectio cadat sub praecepto, maior autem dilectio limites praecepti excedens sub consilio cadat; sed unicuique praecipitur ut Deum diligat quantum potest: quod ex ipsa forma praecepti apparet cum dicitur: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Unusquisque autem hoc observat secundum suam mensuram: unus quidem perfectius, alius autem minus perfecte. Ille autem totaliter ab observantia huius praecepti deficit qui Deum in suo amore non omnibus praefert. Qui vero ipsum praefert omnibus

ut ultimum finem, implet quidem praeceptum vel perfectius vel minus perfecte, secundum quod magis vel minus detinetur aliarum rerum amore. Unde Augustinus dicit in Lib. 83 quaestionum: *caritatis venenum est spes adipiscendorum aut recipiendorum temporalium*: quod est intelligendum, si sperentur tanquam ultimus finis: nutrimentum eius est imminutio cupiditatis: perfectio, nulla cupiditas. Est autem et aliquis modus perfectus observantiae huius praecepti, qui non potest observari in via. Dicit enim Augustinus in Lib. de perfectione iustitiae, quod *in illa plenitudine caritatis quae erit in patria, caritatis praeceptum illud implebitur: diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo* etc.; et postea subdit: *cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur si nullis praeceptis ostenderetur?* Ad haec igitur praecepta dilectionis Dei et proximi omnia alia praecepta et consilia ordinantur sicut ad finem: unde Augustinus dicit in Enchiridion: *quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est, non moechaberis; et quaecumque non iubentur sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est, bonum est homini mulierem non tangere, tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum.* Aliter tamen ad caritatis praecepta ordinantur alia praecepta legis, aliter autem consilia. Ad finem enim aliquid ordinatur ut sine quo finis haberi non potest, sicut cibus, ad vitam conservandam: aliquid vero ordinatur in finem sicut per quod et facilius et securius et perfectius finis obtinetur: sicut ad vitam corporis conservandam ordinatur cibus ex necessitate; medicina vero conservativa sanitatis, ut perfectius et securius sanitas habeatur. Primo igitur modo ad caritatem ordinantur alia legis praecepta. Nullo enim modo potest praecepta caritatis implere qui vel alios deos colit, per quod disceditur a Dei dilectione; vel qui homicidium aut furtum committit, quae dilectioni proximi adversantur. Secundo autem modo ordinantur ad caritatem consilia. Et de consilio quidem virginitatis expressa est apostoli sententia ostendentis, quod ad dilectionem Dei ordinatur: dicit enim I ad Cor. VII, 32: *qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt domini quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, solicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori.* De consilio vero paupertatis ipse salvator dicit, quod ad sui sequelam ordinatur; ut patet Matth. XIX. Quae quidem sequela in affectu caritatis consistit, ut ostensum est. Caritas autem per cupiditatis minutionem perficitur, cupiditas vero et divitiarum amor per abiectionem earum diminuitur, vel etiam totaliter aufertur. Dicit enim Augustinus in epistola ad Paulinum et Therasiam: *artius adepta quam concupita constringunt. Aliud enim est iam nolle incorporare quae desunt, aliud iam incorporata divellere.* Utrumque etiam consilium ad dilectionem proximi ordinatur. Cum enim ea quae dominus praecipit Matth. V, ad dilectionem proximi pertinentia, sint in praeparatione animi observanda; manifestum est quod magis ad horum observantiam praeparatur animus qui circa propria non solicitatur: facilius enim tollenti tunicam, et pallium dimittere est paratus, si necesse fuerit, qui nihil habere in suo animo destinavit, quam qui habet animum aliquid in hoc saeculo possidendi. Quia vero caritas non solum finis est, sed etiam radix omnium virtutum et praeceptorum quae de actibus virtutum dantur; consequens est ut sicut per consilia homo proficit ad perfectius diligendum Deum et proximum, ita etiam proficiat ad perfectius observanda quae de necessitate ad caritatem ordinantur. Qui enim continentiam aut paupertatem servare proposuit propter Christum, longius ab adulterio et furto recessit. Adduntur etiam in religionis statu multae observantiae, puta vigiliarum, ieiuniorum et sequestrationis a saecularium vita, per quae homines magis a vitiis arcentur, et ad virtutis perfectionem facilius promoventur: et sic consiliorum observatio adminiculatur ad aliorum observantiam praeceptorum; non tamen ordinatur ad ea sicut ad finem: non enim aliquis virginitatem servat ut adulterium vitet; vel paupertatem, ut a furto desistat: sed ut in Dei dilectione proficiat: maiora enim non ordinantur ad minora sicut ad finem. Sic igitur patet quod consilia ad vitae perfectionem pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia sunt via quaedam vel instrumenta ad perfectionem caritatis habendam. Unde Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiae, de vita religiosorum loquens: *concupiscentiae domandae et dilectioni fratrum retinendae, invigilat omnis intentio.* Et ibidem dicit: *caritas praecipue custoditur, caritati virtus, caritati sermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur.* Et in collationibus patrum dicit abbas Moyses: *pro hac*, scilicet puritate cordis et caritate, *universa agimus atque toleramus: pro hac parentes, patria, dignitates, divitiae, deliciae mundi huius, et voluptas universa contemnitur: pro hac ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectiones, ceterasque virtutes suscipimus: ut per ista ab universis passionibus noxiis illaesum praeparare cor nostrum et conservare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere.* Sic igitur, cum duplex sit modus observandi praecepta, perfectus scilicet et imperfectus, necesse est etiam duplex esse exercitium praeceptorum: unum quidem quo aliquis exercitatur in perfecta observantia praeceptorum: et hoc idem exercitium fit per consilia, sicut ex praemissis apparet; aliud autem est exercitium in imperfecta observantia praeceptorum, quod fit in vita saeculari absque consiliis. Cum ergo dicitur, quod oportet aliquem prius exercitari in praeceptis quam ad consilia transeat, idem est ac si dicatur; oportet prius hominem exercitari in imperfecta observantia praeceptorum quam exercitari in perfecta observantia eorumdem: quod valde inepte dicitur, sive ad ipsa praecepta caritatis inspiciamus, sive ad ipsa exercitia. Quis enim tam insanae mentis esse poterit qui aliquem volentem perfecte diligere Deum et proximum, retrahat, cogens ipsum prius diligere imperfecte? Nonne hoc formae dilectionis contradicit, quae nobis traditur in praecepto caritatis divinae cum dicitur: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo?* Numquid timendum est ne nimis cito homo incipiat Deum perfecte diligere, quasi possit in diligendo modum praeterire? Dicitur Eccli. XLIII 32: *glorificantes Deum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc.* Unde apostolus I ad Cor. IX, 24, monet: *sic currite ut comprehendatis*; et ad Hebr. IV, 11, dicit: *festinemus ingredi in illam requiem*: quia quantumcumque homo tempestive viam perfectionis incipiat, semper sibi remanet quo possit proficere, quousque ultimam perfectionem homo consequatur in patria. Si vero ad ipsa exercitia inspiciamus, maior apparebit absurditas. Quis enim dicat volenti continentiam vel virginitatem servare, ut prius in matrimonio caste vivat? Quis dicat paupertatem pro Christo volenti subire, ut prius in divitiis iuste vivat, quasi per divitias animus hominis ad paupertatem praeparetur, et non magis propositum paupertatis impediant? Quod manifeste apparet Matth. XIX, de adolescente qui paupertatis consilium a domino non suscepit, sed abiit tristis propter divitias quas habebat. Et haec quidem dicta sunt, si comparentur consilia ad praecepta caritatis. Si vero comparemus ea ad alia legis praecepta, quis non videat quanta sequatur absurditas? Si enim per consilia et religionis observantias tolluntur occasiones peccatorum per quae sunt praeceptorum transgressiones, quis non videat tanto aliquem magis indigere ut occasiones peccatorum evitet? Numquid igitur dicendum erit iuveni: vivas interim inter mulieres et lascivorum consortia, ut sic in castitate exercitatus, postmodum in religione castitatem observes? Tanquam facilius sit in saeculo quam in religione castitatem servare. Idem etiam de aliis virtutibus et peccatis apparet. Similes sunt igitur huiusmodi doctrinam promulgantes bellorum ducibus, qui milites in suo tirocinii exordio acrioribus bellis exponerent. Fatemur autem, quod si qui sunt in vita saeculari exercitium praeceptorum habentes, melius possunt in religione proficere. Sed sicut ex una parte praeceptorum exercitium in vita saeculari praeparat hominem ad consilia melius observanda, ita ex alia parte saecularis vitae consuetudo consiliis observandis impedimentum praestat. Unde Gregorius dicit in principio Moral.: *cum adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa contra me ex eiusdem mundi cura succrescere; ut in eo iam non specie, sed quod est gravius, mente retinerer.*

Caput 7

[69840] Contra retrahentes, cap. 7 tit. In quo solvuntur rationes adversariorum suprapositae

[69841] Contra retrahentes, cap. 7 His igitur visis, facile est ea quibus innituntur, refellere. Quod enim primo inducunt de adolescente cui dominus consilium perfectionis dedit, ut puta iam in mandatis exercitato quia dixerat: *haec omnia servavi a iuventute mea* manifestum est, secundum Hieronymum, efficaciam non habere: dicit enim super Matth.: *mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis, diliges proximum tuum sicut te ipsum, opere complesset; quomodo postea audiens, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus, tristis recessit?* Et, sicut Origenes super Matth. narrat, *scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod cum dominus dixisset ei: vade, et vende omnia quae habes, coepit dives scalpere caput suum, et dixit ad eum dominus: quomodo dicis, feci legem et prophetas? Scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut te ipsum: et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame; et domus tua plena est multis bonis; et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque dominus redarguens eum, dicit: si vis perfectus esse* et cetera. Impossibile est enim implere mandatum quod dicit: *diliges proximum tuum sicut te ipsum*, et esse divitem, et maxime tantas habere possessiones. Sed haec intelligenda sunt quantum ad perfectum modum observantiae huius praecepti. Nihil autem prohibet dicere eum imperfecte praecepta prius observasse, et quantum ad hoc eum non fuisse mentitum, sicut Chrysostomus et alii expositores dicunt. Nec tamen quia exercitato aliqualiter in observantia mandatorum dominus perfectionis consilium dedit, ideo necessaria forma praescribitur ut solis talibus aditus ad consilia pateat: quia etiam Matthaeum non exercitatum in praeceptis, sed potius in peccatis conversatum, ad consilia sequenda vocavit; ut sic nec peccatoribus, nec innocentibus perfectionis viam

praecluderet. Quod vero secundo inductum est, quod post sacramenta ad mandata servanda est auditor instruendus, hoc nihil ad propositum facit: quia instructio in mandatis omnibus necessaria est sive in saeculo remanentibus, sive etiam assumentibus perfectionis viam per religionis ingressum; sicut etiam doctrina fidei et sacramenta, de quibus praemittitur, sunt utrisque communia. Similiter quod tertio est inductum, quod faciendo mandata homo venit ad latitudinem sapientiae, nihil aliud indicat nisi quod per observantiam mandatorum homo meretur sapientiam occultorum: unde ibidem inducitur illud quod habetur Eccli. I, 33, secundum aliam litteram: *concupisti sapientiam; serva mandata, et dominus praebebit illam tibi* quod manifestum est nihil ad propositum pertinere. Iam vero quod quarto propositum est de Glossa super illud Psalmi: *sicut ablactatus super matre sua*, diligentius discutiamus: quia quamvis sit frivolum, multum tamen hoc iactant, et inaniter innituntur eidem. Patet autem ex ipso processu Glosae inductae quod agit de nutritione noviter ad fidem conversorum. Sic enim praemittitur, quod *post Baptismum bonis operibus informamur, et lacte simplicis doctrinae nutrimur proficiendo, donec iam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris, idest, a simpliciori doctrina ubi praedicatur verbum caro factum accedamus ad verbum patris in principio apud Deum*: quod manifestum est ad doctrinae ordinem pertinere. Postmodum vero ecclesiastica observatio in exemplum inducitur, quae quinque tempora observat: in quorum primo: *per exorcismum et catechismum nuper conversi ad fidem rudimentis Christianitatis imbuuntur.* Secundum tempus est quando: *in utero Ecclesiae aluntur usque ad sabbatum sanctum*; et tunc est tertium tempus in quo *per Baptismum ad lucem generantur.* Quartum tempus est in quo *manibus Ecclesiae gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur: non ieiunatur, non media nocte surgitur.* Quintum tempus est in quo *spiritu Paraclito confirmati quasi ablactati incipiunt ieiunare et alia difficilia servare*: quod videtur ad eorum propositum pertinere, quia manifeste agitur de ordine transeundi a facilioribus operibus ad difficiliora. Hic autem eorum processus tripliciter deficit. Primo quidem, quia alia est ratio in his quae sponte assumuntur, alia in his quae ex necessitate indicuntur. Item est alia ratio de nuper conversis ad fidem, qui sunt quasi pueri nutriendi; atque alia de poenitentibus, qui sunt quasi infirmi sanandi. Si igitur aliqui fuerint de novo ad fidem conversi, non sunt eis ex necessitate a principio difficilia imponenda; sed primum in levioribus exercitandi, postmodum vero sunt eis arctiora imponenda; sicut pueri prius nutriuntur lacte, postmodum vero durioribus cibis: et in hoc casu loquitur Glossa. Si tamen mox conversi ad fidem sponte propria voluerint manum mittere ad altiora, quis eos audebit arcere? Et ut ab exemplo Glossae non recedamus: sicut post solemnem Baptismum, qui fit in vigilia Paschae, quaedam requies a laboriosis operibus indulgetur propter infirmos; ita post solemnem Baptismum, qui in vigilia Pentecostes celebratur, statim Ecclesia indicit ieiunia, ad significandum eos qui ex fervore spiritus in Baptismo suscepti statim se arctiori vitae subiiciunt. De poenitentibus autem est alia ratio: quia eis a principio iniungitur poenitentia arctior, postmodum vero paulatim levigatur; sicut etiam infirmis, cum sanari coeperint, artior diaeta imponitur quam postmodum cum in valetudine profecerint. Secundum hoc ergo Ecclesia innocentibus a principio leviora imponit onera praeceptorum, quae ex necessitate servantur; consilia vero ex necessitate eis Ecclesia non imponit, nec tamen prohibet, si ea velint propria voluntate assumere; poenitentibus autem secundum statuta canonum in primis annis arctiores observantiae iniunguntur. Secundus defectus est, quia in quolibet officio vel statu a facilioribus ad difficiliora transitur; non tamen oportet quod quicumque altiorem statum accipit, quod in leviori prius exerceatur. Non enim necesse est ut qui in aliquo artificio exerceri voluerit, prius in alio leviori exerceatur, sed in eodem artificio a levioribus ad maiora perducitur. Unde non oportet ut qui in statu religionis per consiliorum observantiam exerceri voluerit, prius exerceatur in saeculo in observantia praeceptorum; sed quod de his quae ad religionem pertinent, a principio minora ei imponantur: sicut nec oportet quod qui volunt clericale officium assumere, prius in laicali vita exerceantur; aut qui volunt continenter vivere, non prius oportet eos in continentia coniugali exerceri. Tertius defectus est quod duplex est operis difficultas. Quaedam ex sola magnitudine operum; et talis difficultas, quia requirit perfectionem virtutis, non imponitur imperfectis. Quaedam vero est difficultas cohibitionis, qua magis indigent qui sunt imperfectae virtutis. Unde pueris arctior adhibetur custodia dum sub paedagogis educantur, quam postmodum cum pervenerint ad aetatem perfectam. Status autem religionis est quaedam disciplina cohibens a peccatis, et facilius ad perfectionem inducens; sicut ex praedictis apparet. Et ideo hi qui sunt imperfectae virtutis, puta nondum in praeceptis exercitati, magis indigent tali custodia, quia facilius est eos a peccatis abstinere tali disciplinae subiectos, quam si liberius in saeculo nutriantur. Quod vero in Glossa subditur: *multi vero hunc ordinem pervertunt, ut haeretici et schismatici*; manifeste apparet per sequentia, ad ordinem doctrinae pertinere: sequitur enim: *hic vero se servasse dicit, constringens se maledicto, sic quasi: non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia; quia ego humiliter sentiebam prius nutritus in lacte quod est verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem Angelorum, scilicet ad verbum quod est in principio apud Deum*: et sic redit ad id quod prius dixerat. Unde quod in medio positum est, causa exempli inducitur. Quod vero quinto inductum est de quinque millibus hominum, quos Christus de quinque panibus prius pavit, et postmodum quatuor millia de septem panibus; tam frivolum est, ut responsione non egeat. Nec enim oportet secundum ordinem figurarum ordinem rerum esse quae figurantur: quia quandoque per priora figurantur posteriora, et e converso. Nec ab huiusmodi figuris efficax argumentatio trahitur, ut Augustinus dicit in quadam epistola contra Donatistas. Et Dionysius dicit in epistola ad Titum, quod symbolica theologia non est argumentativa. Hoc tamen non obstante, dicamus quod per istum ordinem miraculorum designatur ordo praeceptorum ad consilia quantum ad statum totius humani generis. Non enim consilia fuerunt data in veteri testamento, sed in novo: quia nihil ad perfectum adduxit lex: et hoc patet per Glossam: quae quinque panes dicit esse legalia praecepta, septem autem panes evangelicam perfectionem. Non autem propter hoc oportet quod iidem homines prius exerceantur in praeceptis legalibus in saeculari vita, et postmodum in consiliis in vita religiosa. Non enim legitur quod iidem homines fuerint inter quinque millia, et postmodum inter quatuor millia. Similiter vero quod sexto proponitur de illis quatuor ex quibus sancta Evangelia contexuntur, non facit ad propositum: quia quod dicitur *in exemplis, perfectio*, non refertur ad consilia, sed ad perfectum modum observandi praecepta, quae sunt de actibus virtutum, sicut Christus observavit. Unde subditur in Glosa: *exempla ut hoc: discite a me quia mitis sum etc., et estote perfecti sicut et pater vester* etc., et alibi: *exemplum dedi vobis,* et cetera. Iam vero quod septimo proponitur de ordine vitae activae ad contemplativam, diligentius considerandum est: quia hoc ab eis frequentius inculcatur. Verum quidem igitur est quod activa vita contemplativam praecedit; sed ignorare videntur quid sit vita activa. Primo quidem, quia credunt vitam activam in sola dispensatione rerum temporalium existere: ita quod asserunt, religiosos, qui nihil possident nec proprium nec commune, activae vitae participes esse non posse: quod manifeste falsum ostenditur in hoc quod Gregorius dicit in 2 homilia secundae partis super Ezech.: *activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere, errantem corrigere, ad humilitatis viam superbientem proximum revocare, infirmantis curam gerere, quae singulis quibuscumque expediunt dispensare, et commissis nobis qualiter subsistere valeant, providere.* Ex quo patet quod ad activam vitam pertinet non solum in temporalibus, sed etiam in spiritualibus docendo vel corrigendo aliis providere: ad quae magis homines redduntur idonei nihil penitus in hoc mundo habentes: unde et dominus apostolos orbis doctores futuros rebus omnibus huius mundi spoliavit, ut habetur Matth. X. Est autem quaerendum ulterius utrum exercitium moralium virtutum hominis ad se ipsum, ad vitam activam pertineat. Et si quidem doctrinam sequamur philosophi, morales virtutes omnes pertinent ad vitam activam, ut patet in 10 Ethic.: intellectuales vero ad vitam contemplativam: cui etiam Augustinus attestatur 12 de Trin.; ubi rationem inferiorem, quae temporalia dispensat sive ad se sive ad alium pertinentia, deputat actioni; superiorem vero rationem, quae rationibus aeternis inhaeret, deputat contemplationi. Hoc ergo habito, in promptu est ratio quare vita activa praecedat contemplativam: quia nisi homo per virtutes morales habeat animam a passionibus depuratam, quod pertinet ad vitam activam, non est idoneus ad divinam veritatem contemplandam, secundum illud Matth. V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, et hic imperfecta, et in futuro contemplatione perfecta. Sic igitur exercitium vitae activae non solum est in saecularibus, sed etiam in religiosis. Primo quidem inquantum per virtutes morales animae passiones refrenantur. Secundo, quia ipsi etiam in alios possunt misericordiae officia exhibere, vel docendo, vel corrigendo, vel saltem infirmos visitando, moestos consolando, vel in saeculo existentes, vel secum in monasterio viventes. Unde quantum ad haec duo dicitur Iacobi I, 27: *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo.* Tertio, quia in ipso religionis ingressu etiam temporalia dispensaverunt quae habebant, pauperibus largientes. Non ergo propter hoc Glossa inducta praecepta dicit ad activam vitam pertinere, consilia vero ad contemplativam, quia praecepta ad solam vitam activam pertineant: dicit enim ibidem Gregorius: *contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere*, quae sunt magna praecepta in lege, ut dicitur Matth. XXII, 38-40: neque ita quod consilia pertineant ad solam contemplativam, sicut ostensum est: sed quia consilia principaliter disponunt ad vitam contemplativam; praecepta autem sine consiliis observata, non sufficienter disponunt ad vitam contemplativam, ad quam requiritur maior perfectio. Non ergo propter hoc oportet aliquem in saeculo remanere ut ibi exercitetur in vita activa; quia etiam in statu religionis potest homo habere exercitium vitae activae, quantum necesse est ad hoc quod homo promoveatur ad contemplationem. Quod vero octavo propositum est, *nemo repente fit summus*, non multum ad propositum facit, quamvis etiam super hoc multum innitantur. Est enim summum et infimum accipere in eodem statu et in eodem homine, aut in diversis statibus et in diversis hominibus. Si quidem igitur utrumque accipiatur in eodem statu et in eodem homine, manifestum est quod nemo repente fit summus; quia unusquisque recte vivens, toto tempore vitae suae proficit, ut ad summum perveniat. Si vero hoc referatur ad diversos status, non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori statu incipiat; sicut non oportet ut qui vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur; sed statim a puerilibus annis aliqui clericali militiae adscribuntur. Similiter etiam nec hoc oportet quantum ad diversas personas. Unus enim ab altiori sanctitatis gradu incipit quam sit summum alterius, ad quod per totam vitam suam alter perveniet. Unde Gregorius dicit in II dialogorum: *omnes agnoscant Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione coepisset*. Quod vero nono proponitur de parietibus recentibus, quibus non sunt tignorum onera imponenda: et quod decimo proponitur: *casum quaerit qui postpositis gradibus per abrupta quaerit ascensum*: non sunt ad propositum: quia auctoritates illae loquuntur de onere praelationis, quod requirit perfectam virtutem et ideo non est imperfectis imponendum. Sed consilia sunt promotiones quaedam ad perfectionem, et cohibitiones a peccatis, quibus novi parietes indigent, ut exsiccentur ab humore vitiorum; et quibus quasi per debitos gradus ad perfectionem pervenitur. Quod vero undecimo proponitur, priora esse naturae ordine praecepta consiliis; patet ex praedictis qualiter habeat veritatem. Si enim loquamur de praeceptis finalibus, quae sunt dilectio Dei et proximi; manifestum est quod consilia ordinantur ad ea sicut ad finem. Talis est ergo ordo consiliorum ad praecepta huiusmodi, qualis eorum quae sunt ad finem, respectu finis. Finis autem prior est in intentione, posterior autem in executione; et sic si consilia ordinarentur ad praedicta praecepta, sicut quae sine eis nullatenus possunt servari, sequeretur quod necesse esset prius observari consilia quam aliquis diligat Deum et proximum: quod est manifeste falsum. Sed quia hoc modo consilia ordinantur ad praedicta praecepta, ut per ea facilius et perfectius custodiantur, consequens est quod per huiusmodi consilia perveniatur ad perfectam dilectionem Dei et proximi, quae intentione praecedit consilia, sequitur autem secundum operis executionem. Si autem comparemus consilia ad alia praecepta, quae ordinantur ad dilectionem Dei et proximi, sic inter ea duplex comparatio potest attendi. Quia enim consilia sine praeceptis observari non possunt, praecepta vero a multis observantur sine consiliis; poterunt comparari consilia ad praecepta communiter considerata: et sic erit ordo consiliorum ad praecepta sicut ordo proprii ad commune, quod est quodammodo naturae ordine proprio prius, non tamen oportet quod tempore. Et secundum hoc non oportebit quod aliquis prius exercitetur in praeceptis, et sic ad consilia transeat. Alia vero comparatio potest attendi consiliorum ad praecepta huiusmodi, secundum quod sine consiliis observantur; et sic est comparatio consiliorum ad praecepta sicut unius speciei perfectae ad aliam speciem imperfectam, sicut animal rationale comparatur ad animal ratione carens: et sic consilia naturae ordine sunt priora praeceptis, quia perfectum in quolibet genere naturaliter prius est: natura enim, ut Boetius dicit, a perfectis sumit initium. Nec tamen oportet quod praecepta sic considerata, sint tempore priora consiliis: non enim oportet ut aliquid sit primo in specie imperfecta ad hoc quod transeat ad perfectam; sed necesse est quod infra limites eiusdem speciei aliquis de imperfecto transeat ad perfectum. Quod vero ultimo propositum est quod non esset salus sine consiliis, si consilia praecepta praecederent; manifestum est ex praemissis quod ex falso intellectu procedit eorum quae dicuntur. Non enim sic dicimus consilia ordinari ad praecepta ut sine quibus praecepta servari non possunt, sed sicut ea per quae praecepta perfectius et melius servantur.

Caput 8

[69842] Contra retrahentes, cap. 8 tit. In quo ponuntur rationes quas inducunt ad astruendum quod ante religionis ingressum oportet diu et cum multis deliberare

[69843] Contra retrahentes, cap. 8 His igitur pertractatis, inquirendum est, an oporteat volentes religionem intrare cum multis ante consilium habere, ut dicunt. Et hoc quidem nituntur astruere per hoc quod de arduis et ad totam vitam pertinentibus maxime sunt a pluribus consilia requirenda; nihil autem videtur esse magis arduum et difficile in rebus humanis quam semet ipsum abnegare, mundum deserere, religionem intrando, in qua necesse sit per totam vitam morari. In hoc igitur maxime sunt multorum consilia requirenda, et diutina deliberatione pensandum. Hoc etiam ostendere nituntur ex voti definitione. Dicitur enim votum esse sponsio melioris boni animi deliberatione firmata; ex deliberatione igitur dependet firmitas voti. Sed votum religionis est firmissimum, utpote quod nullo superveniente potest infringi; praeexigit ergo maximam deliberationem. Item hoc nituntur ostendere per hoc quod dicitur I Ioan. IV, 1: *nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sunt*; quod in religionis introitu locum habet; ut patet per hoc quod beatus Benedictus in regula, et Innocentius in decretali, in hoc casu hanc auctoritatem inducit. Sed huiusmodi probatio indiget diligenti examine, quod plenius fit per deliberationem cum multis. Oportet igitur volentem religionem intrare, primo deliberare cum multis. Addunt etiam, quod ibi est consilium requirendum ubi deceptionis periculum imminet. Hoc autem contingit in religionis ingressu: quia, ut dicitur II Cor. XI, 14: *ipse Satanas transfigurat se in Angelum lucis*: unde sub specie boni decipit incautos. Oportet igitur cum multis deliberatione habita religionem intrare. Item. Ea quae possunt habere malum exitum, sunt diligenti consilio prius examinanda. Religionis autem introitus in plerisque malum exitum habet, qui apostatae et desperati fiunt. Oportet igitur maxima deliberatione praemissa religionem intrare. Demum ponendum est quod maxime replicant. Dicitur enim Act. V, 39: *si ex Deo consilium est hoc aut opus, non poteritis dissolvere illud.* Dissolvitur autem propositum religionis intrandae in multis per apostasiam. Non igitur hoc propositum fuit a Deo. Oportet igitur magna deliberatione cum multis habita prius considerare, an aliquis debeat religionem intrare. Haec igitur sunt quibus necessitatem magnae deliberationis et cum multis habendae nituntur imponere his qui sunt religionem intraturi; ut multiplicatis consiliis, ex aliqua parte impedimentum paretur.

Caput 9

[69844] Contra retrahentes, cap. 9 tit. In quo reprobatur praedicta positio

[69845] Contra retrahentes, cap. 9 Ad huius autem assertionis falsitatem ostendendam, primo quidem assumamus quod habetur Matth. IV, quod Petrus et Andreas continuo vocati a domino, relictis retibus secuti sunt eum. In quorum commendationem Chrysostomus dicit: *in mediis operationibus existentes, audientes iubentem non distulerunt. Non dixerunt: revertentes domum loquemur amicis, sed omnia dimittentes secuti sunt, sicut et Helisaeus Heliae fecit. Talem enim obedientiam Christus quaerit a nobis, ut neque instanti tempore remoremur.* Deinde sequitur de Iacobo et Ioanne, qui vocati a domino statim relictis retibus et patre secuti sunt eum. Et, sicut Hilarius dicit super Matth.: *eis artem et patriam domum relinquentibus, docemur Christum secuturi, et saecularis vitae solicitudine, et paternae domus consuetudine non teneri.* Postea vero Matth. IX, de Matthaeo subditur, quod ad vocationem domini *surgens secutus est eum*; ubi Chrysostomus dicit: *disce vocati obedientiam; neque enim restitit, neque domum abire rogavit et suis hoc communicare. Humana etiam pericula, quae ei a principibus accidere poterant, parvipendit, dum rationes officii sui imperfectas reliquit*, ut Remigius dicit ibidem. Ex quo evidenter accipitur quod nihil humanum nos debet retardare a servitio Dei. Rursus Matth. VIII, 21, et Luc. IX, 59, legitur, quod quidam discipulus Christi dixit ad eum: *domine, permitte me ire primum et sepelire patrem meum*; cui dominus respondit: *sequere me, et dimitte mortuos sepelire mortuos suos.* Quod exponens Chrysostomus super Matth. dicit: *hoc dixit non iubens contemnere honorem qui est ad parentes; sed monstrans quoniam nihil caelestibus negotiis nobis magis necessarium esse oportet; et quoniam cum toto studio his iungi debemus, et neque parum tardare, etiam si valde inevitabilia et incitantia fuerint quae attrahunt. Quid enim magis necessarium quam sepelire patrem? Quid etiam facilius? Neque enim multum tempus consumendum erat. Sed Diabolus instat attentius volens aliquem aditum invenire; et si modicam sumat negligentiam, magnam operatur pusillanimitatem. Propter quod sapiens admonet dicens: ne differas de die in diem. Nihil igitur aliud inde docemur, nisi quod nec minimum temporis frustra ducere decet, et si mille cogentia sint, immo praeferre spiritualia cunctis, et admodum necessariis.* Et Augustinus dicit in Lib. de verbis domini: *honorandus est pater, sed obediendum est Deo. Ego, inquit, ad Evangelium te voco, ad aliud opus mihi necessarius es. Maius est hoc quam quod vis facere: sunt alii qui sepeliant mortuos suos; non licet anteriora posterioribus subdere. Amate parentes, et praeponite Deum parentibus.* Si ergo propter rem tam necessariam dominus etiam modici temporis inducias petentem redarguit; qua fronte diutinam deliberationem quidam asserunt praemittendam esse Christi consiliis? Deinde Luc. IX, 61, sequitur: *et ait alter: sequar te, domine; sed primum permitte me renuntiare his qui domi sunt.* Quod exponens Cyrillus insignis Graecorum doctor dicit: *imitanda promissio et qualibet laude plena. Sed quaerere renuntiare his qui domi sunt ostendit quod utcumque divisus sit. Nam communicare proximis et consulere nolentes*

aequa sapere, indicat adhuc utcumque languentem et recedentem; propter quod audit a domino: nemo cum posuerit manum super aratrum et retrospexerit habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro, qui dilationem quaerit occasione redeundi domum et cum propinquis conferendi. Non hoc invenimus fecisse sacros apostolos, qui protinus omissa navicula et parente secuti sunt Christum. Sed et Paulus statim non acquievit carni et sanguini. Tales esse decet volentes sequi Christum. Et Augustinus hoc exponens in Lib. de verbis domini dicit: *vocat te oriens, et tu attendis occidentem?* Oriens quidem Christus est, secundum illud Zach. VI, 12: *ecce vir, oriens nomen eius.* Occidens autem est quilibet homo in mortem cadens, et in tenebras peccati vel ignorantiae cadere valens. Iniuriam ergo facit Christo, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae Dei absconditi*, si eius audito consilio adhuc ad mortalis hominis consilium aliquis existimet recurrendum. Sed derisibili quadam tergiversatione, praedicta conantur evadere. Dicunt enim quod praedicta locum habent si aliquis ipsius domini voce vocaretur tunc enim confitentur differendum non esse, nec ad aliud consilium recurrendum. Sed quando homo interius commovetur ad religionis ingressum, tunc opus habet magna deliberatione et multorum consilio, ut discernere possit, si hoc sit ex instinctu divino. Sed haec responsio errore plena est. Sic enim verba Christi quae in Scripturis dicuntur, debemus accipere, ac si ab ipsius domini ore audiremus. Dicit enim ipse, Marc. XIII, 37: *quod vobis dico, omnibus dico: vigilate*; et Rom. XV, 4, dicitur: *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Et Chrysostomus dicit: *si tantum propter illos dicta fuissent, scripta non essent; nunc autem dicta quidem sunt propter illos, scripta vero sunt propter nos.* Unde et apostolus inducens auctoritatem veteris testamenti, dicit Hebr. XII, 5: *obliti estis consolationis, quae vobis tanquam filiis loquitur dicens: fili mi, noli negligere disciplinam.* Ex quo patet quod verba sacrae Scripturae non solum praesentibus sed futuris loquuntur. Specialiter autem videamus, an consilium quod dominus dedit adolescenti, Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus*: utrum illi soli sit datum, vel etiam universis: quod considerare possumus ex his quae sequuntur. Cum enim Petrus ei dixisset: *ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te*: universaliter praemium omnibus statuit, dicens: *omnis qui reliquerit domum vel fratres etc. propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit.* Non minus ergo sequendum est hoc consilium ab unoquoque, quam si unicuique singulariter ex ipsius ore dominico proferretur. Unde Hieronymus dicit ad Paulinum presbyterum: *tu audita sententia salvatoris: si vis perfectus esse etc., verba vertis in opera et nudam crucem nudus sequeris. Quamvis autem adolescenti* loquens, singulariter ad ipsum verba protulerit, alibi tamen idem consilium universaliter protulit dicens: *si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me*: ubi dicit Chrysostomus: *commune hoc dogma orbi terrarum proponit dicens: si quis vult, id est si mulier, si vir, si rex, si liber, si servus.* Abnegatio autem sui ipsius, secundum Basilium, est totalis praeteritorum oblivio, et recessus a propriis voluntatibus. Et sic patet quod in hac negatione sui ipsius intelligitur etiam depositio divitiarum, quae per voluntatem propriam possidentur. Sic igitur consilium adolescenti a domino datum, sic est accipiendum ac si omnibus ex ore domini proponeretur. Sed in responsione praemissa adhuc aliud considerari oportet. Iam enim ostensum est, quod locutio qua nobis dominus loquitur in Scripturis, idem habet auctoritatis pondus, ac si verba ab ipso salvatoris ore proferrentur. Est autem et alius modus quo Deus interius homini loquitur; secundum illud Ps.: *audiam quid loquatur in me dominus Deus*: quae quidem locutio cuilibet exteriori locutioni praeponitur. Dicit enim Gregorius in Homil. Pentecostes: *ipse conditor, non ad eruditionem hominis loquitur, si eidem homini per unctionem spiritus non loquatur. Certe Cain priusquam fratricidium opere perpetraret, audivit: peccasti, quiesce. Sed quia culpis suis exigentibus voce est admonitus, non unctione, audire verba Dei potuit, sed servare contempsit.* Si igitur voci conditoris exterius prolatae statim obediendum esset, ut dicunt, multo magis interiori locutioni, qua spiritus sanctus mentem immutat, resistere nullus debet, sed absque dubitatione obedire. Unde Isai. l, 5, dicitur ex ore prophetae, vel potius ipsius Christi: *dominus Deus aperuit mihi aurem*, scilicet interius inspirando; *ego autem non contradico, retrorsum non abii*, quasi posteriorum oblitus ad anteriora me extendens, ut dicitur ad Philip. III. Dicit etiam apostolus ad Rom. VIII 14: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*: ubi dicit Glossa Augustini: *non quia nihil agant, sed quia impetu gratiae aguntur.* Non autem agitur impetu spiritus sancti qui resistit vel tardat. Est ergo proprium filiorum Dei ut impetu gratiae agantur ad meliora, non expectato consilio. De quo etiam impetu dicitur Isai. LIX, 19: *cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus domini cogit.* Hunc autem impetum esse sequendum apostolus docet ad Gal. V, 16, ubi dicit: *spiritu ambulate*: et iterum: *si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Et iterum: *si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus.* Pro magna autem culpa quibusdam improperatur a Stephano, Act. VII, 51: *vos semper spiritui sancto restitistis.* Unde et apostolus, I ad Thess. V, 19, dicit: *spiritum nolite extinguere*: ubi dicit Glossa: *si cui spiritus sanctus ad horam aliquid revelet, nolite prohibere eum loqui.* Spiritus autem sanctus revelat non solum docendo quid homo debeat loqui, sed etiam suggerendo quid homo debeat facere, ut dicitur Ioan. XIV. Cum igitur homo instinctu spiritus sancti movetur ad religionis ingressum, non est ei differendum, ut humanum requirat consilium; sed statim homo impetum spiritus sancti debet sequi. Unde et Ez. I, 20, dicitur: *quocumque ibat spiritus, illuc eunte spiritu et rotae pariter levabantur sequentes eum.* Nec solum hoc Scripturae auctoritatibus, sed etiam sanctorum exemplis manifestatur. Narrat enim Augustinus in 8 Conf. de duobus militibus, quorum unus lecta vita Antonii subito repletus amore sancto, ait amico suo: *ego Deo servire studui, et ex hac hora in hoc loco aggredior; te si piget imitari, noli adversari. Respondit ille se socio adhaerere*, et ambo iam aedificabantur relinquendo omnia et Christum sequendo. In quo etiam libro Augustinus se ipsum reprehendit de hoc quod tardabat suam conversionem, ubi dicit: *non erat quid responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta, modo, ecce modo, sine paululum. Sed modo et modo non habebat modum, et sine paululum in longum ibat.* Et in eodem libro dicit: *erubescebam nimis, quia nugarum murmur*, scilicet saecularium et carnalium, *adhuc audiebam, et cunctabundus pendebam.* Non est ergo laudabile, sed magis vituperabile, post vocationem interiorem vel exteriorem, vel verbo vel Scripturis factam differre, et quasi in dubiis consilium quaerere. Hoc etiam ad interioris inspirationis efficaciam pertinet ut homines inspirati subito ad maiora provehantur: quod significatur per hoc quod congregatis in unum discipulis, ut legitur Act. II, repente spiritus sanctus super eos veniens eos fecit magnalia Dei loqui: ubi dicit Glossa: *nescit tarda molimina spiritus sancti gratia.* Et Eccli. XI, 23, dicitur: *facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.* Hanc etiam efficaciam Dei intrinsecus inspirantis Augustinus ostendit in Lib. de praedestinatione sanctorum, inducens quod habetur Ioh. VI 45: *omnis qui audivit (a patre) et didicit, venit ad me.*

Valde (inquit) *remota est a sensibus carnis haec schola, in qua pater auditur, et docet, ut veniatur ad filium: nec agit hoc cum carnis aure, sed cordis*; et postea subdit: *itaque gratia quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo corde duro respuitur: ideo quippe tribuitur ut cordis duritia penitus auferatur.* Hanc etiam efficaciam inspirationis internae Gregorius in homilia Pentecostes commendat dicens: *o qualis est artifex iste spiritus. Nulla ad discendum mora agitur in omne quod voluerit; mox ut tetigerit mentem docet; solumque tetigisse docuisse est. Nam humanum animum subito ut illustrat immutat; abnegat hoc repente quod erat, exhibet repente quod non erat.* Virtutem igitur spiritus sancti vel ignorat vel ei resistere nititur qui a spiritu sancto motum diuturnitate consilii detinere contendit. Nec solum sacrorum doctorum auctoritatibus assertionis eorum convincitur falsitas, sed etiam philosophicis documentis. Dicit enim Aristotiles in quodam capitulo Eudimicae Ethic. quod intitulatur de bona fortuna: *quod autem quaeritur quid est motus principium in anima, palam quemadmodum in toto Deus; rationis enim principium non ratio, sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius scientia et intellectu, nisi Deus?* Et postea subdit de his qui a Deo moventur *consiliari non expedit eis; habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio.* Erubescat igitur qui se dicit Catholicum, divinitus inspiratos ad humana transmittens consilia, quibus eos philosophus ethnicus asserit non egere. Videamus autem ulterius ad quid consilio indigeant hi quibus est sacrae religionis propositum inspiratum. Et primo quidem dubitare an id quod Christus consuluit, melius sit sacrilegum est; dubitare vero an propter contristationem amicorum, vel quodcumque temporalium detrimentum homo debeat religionis propositum praetermittere, est animi adhuc carnali amore irretiti. Unde Hieronymus dicit in epistola ad Heliodorum: *licet parvulus ex collo pendeat nepos; licet sparso crine et scissis vestibus ubera, quibus te nutrierat, mater ostendat; licet in limine pater iaceat: per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum pietatis genus est in hac re esse crudelem.* Et postea subdit: *gladium tenet hostis ut me perimat, et ego de patris lacrymis cogitabo? Propter patrem militiam deseram, cui sepulturam Christi causa non debeo?.* Et ad hoc etiam plura alia superius sunt inducta. Forte autem aliquis inducetur ad consilium requirendum, an possit implere quod in proposito gerit. Sed et huic dubitationi occurrit Augustinus 8 Confess. de se ipso loquens, qui consilium continentiae assumere formidabat. *Aperiebatur*, inquit, *ab ea parte qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae blandiens ut venirem neque dubitarem, extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae, ibi iuventus multa, et omnis aetas, et graves viduae et virgines anus. Et irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret: tu non poteris quod isti et istae? An isti et istae in semet ipsis possunt, et non in domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas, et non stas? Proice te in eum, noli metuere: non se subtrahet ut cadas. Proiice te securus: et excipiet te et sanabit te.* Restant autem duo de quibus consiliari relinquitur his qui religionis assumendae propositum gerunt: quorum unum est de modo religionem intrandi; aliud autem est, si aliquod speciale impedimentum habeant, per quod impediantur a religionis ingressu; puta, si sint servi, vel matrimonio iuncti, vel aliquid huiusmodi. Sed ab hoc consilio primo quidem amovendi sunt carnis propinqui. Dicitur enim Prov. XXV, 9: *causam tuam tracta cum amico tuo, et secretum extraneo non reveles.* Propinqui autem carnis in hoc proposito amici non sunt, sed potius inimici, secundum illud quod habetur Mich. VII, 6: *inimici hominis domestici eius*: quod etiam dominus introducit Matth. X, 36. In hoc igitur casu sunt praecipue vitanda carnalium propinquorum consilia. Hinc est quod Ieronymus in epistola ad Heliodorum impedimenta religiosi propositi, quae a propinquis carnalibus ingeruntur, enumerat, dicens: *nunc tibi blandis vidua soror haeret lacertis, nunc illi cum quibus adolevisti, vernaculi aiunt: cui nos servituros relinquis? Nunc et gerula quondam, iam anus, et nutritius secundus post naturalem pietate pater clamitant: morituros expecta paulisper, et sepeli.* Et Gregorius dicit in III Moralium: *callidus adversarius cum a bonorum cordibus repelli se conspicit, eos qui ab illis valde diliguntur, exquirit, et per eorum verba blandiens loquitur, qui plus ceteris amantur, ut dum vis amoris cor perforat, facile persuasionis eius gladius ad intimae rectitudinis munimina irrumpat.* Hinc est quod beatus Benedictus, ut Gregorius refert in 2 dialogorum, nutricem suam occulte fugiens, deserti loci secessum petiit; sed Romano monacho propositum suum aperuit, qui eius desiderium et secretum tenuit, et adiutorium impendit. Arcendi sunt etiam ab hoc consilio carnales homines, apud quos Dei sapientia stultitia reputatur: unde Eccli. XXXVII, 12, irrisorie dicitur: *cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum iniusto de iustitia*: et postea subdit: *non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto*: a quo est petendum consilium, si de aliquibus in hoc casu consiliari oporteat.

Caput 10

[69846] Contra retrahentes, cap. 10 tit. In quo solvuntur rationes contra veritatem supra inductae

[69847] Contra retrahentes, cap. 10 Ea vero quibus innituntur contrarium asserentes, de facili refelluntur. Quod enim primo inductum est, quod in arduis et difficilibus sunt maxime consilia requirenda; verum est, ubi non est veritas manifesta. Sed quando id quod melius est altiori consilio est diffinitum, iniuriosum est iterum id in dubium revocare, iterato consilia requirendo. Quod vero secundo propositum est, quod votum animi deliberatione firmatur, ad propositum non facit. Haec enim deliberatio in interiori consistit proposito, quo aliquis eligit maius bonum cui se obligare intendit vovendo. Omne autem quod ex electione agitur, ex deliberatione sive consilio agitur; quia electio est appetitus praeconsiliati, ut dicitur in 3 Ethic. Et sicut a spiritu sancto, qui est spiritus fortitudinis et pietatis, hoc propositum homini inspiratur; ita etiam ab eodem, qui est consilii et scientiae spiritus, deliberatio interius ministratur. Quod etiam tertio inducitur, *probate spiritus si ex Deo sunt*, ad propositum non facit. Ibi enim necessaria est probatio ubi non est certitudo: unde super illud I ad Thess. ult.: *omnia probate*, dicit Glosa: *certa non egent discussione.* Incertum autem potest esse his quibus alios ad religionem recipere incumbit, quo spiritu ad religionem veniant:

utrum scilicet desiderio spiritualis profectus, an etiam, sicut quandoque accidit, ad explorandum vel ad malefaciendum; vel etiam utrum sint ad religionem apti qui veniunt. Et ideo indicitur eis tam per statutum Ecclesiae quam per regulare edictum, eorum qui sunt recipiendi, probatio. Sed his qui propositum religionis assumendae gerunt, dubium esse non potest qua intentione id faciant. Unde eis deliberandi necessitas non incumbit; praecipue si de suis corporalibus viribus non diffidant; ad quas examinandas religionem intrantibus annus probationis conceditur. Quod vero quarto proponitur, quod Satanas transfigurat se in Angelum lucis et multotiens bona suggerit intentione fallendi, verum est; sed sicut Glosa dicit ibidem: *quando Diabolus sensus corporis fallit, mentem vero non movet a vera rectaque sententia, qua quisque vitam fidelem gerit, nullum est in religione periculum: vel cum se bonum fingens ea vel facit vel dicit quae bonis Angelis congruunt, etiam si credatur bonus, non est error periculosus aut morbidus. Cum vero per haec aliena ad sua incipit ducere, ne quis post eum eat opus est magna vigilantia.* Detur ergo quod Diabolus aliquem incitet ad religionem intrandum; hoc opus bonum est, et bonis Angelis congruum: unde non est periculum si quis in hoc ei consentiat; sed vigilandum erit, ut ei resistatur cum ad superbiam vel ad alia vitia inceperit ducere. Frequenter enim contingit quod Deus utitur malitia Daemonum in bonum sanctorum - quibus (Diabolus) praeparat coronas invitus -, et sic eis a sanctis illuditur. Sciendum tamen, quod si cui a Diabolo suggeratur vel etiam ab homine religionis introitus, per quem aliquis accedit ad Christum sequendum; talis suggestio efficaciam non habet, nisi interius attrahatur a Deo. Dicit enim Augustinus in libro de praedestinatione sanctorum quod omnes sunt docibiles Dei, non quia omnes ad Christum veniant, sed quia nemo aliter venit: et sic religionis propositum a quocumque suggeratur, a Deo est. Quod vero quinto proponitur, quod in his est requirendum consilium quae malum exitum possunt sortiri, distinctione indiget. Aut enim malus exitus potest contingere ex parte ipsius rei quae assumenda imminet, aut ex parte hominis assumentis. Si ex parte rei quae assumenda est periculum imminet: si hoc quidem frequenter accidat, magna deliberatione opus est, ut periculis obvietur, vel res totaliter relinquatur. Si vero ut in paucioribus periculum accidat; non est magna deliberatione opus, sed vigilantia et cautela, ne aliquo casu in periculum incidatur: alioquin daretur occasio omnia humana studia praetermittendi, secundum illud Eccli. XI, 4: *qui observat ventum, non seminat; et qui considerat nubes, nunquam metet*: et Prov. XXVI, 13, dicitur: *dicit piger: leo est in via, leaena in itineribus*: ubi dicit Glossa: *multi cum verba exhortationis audiunt, dicunt se velle viam iustitiae incipere, sed a Satana retrahi ne perficiant.* Quandoque vero res ipsa in se secura est, habet tamen malum exitum, propter hoc quod homo mutat propositum: et ex ista causa non debet homo retrahi, vel differre sub specie maioris deliberationis religionis ingressum, quamvis aliqui mutato proposito a religione apostatantes deteriores fiant: alioquin etiam similis ratio esset de accessu ad fidem et fidei sacramenta: quia dicitur II Petr. II, 21: *melius erat viam veritatis non cognoscere, quam post agnitam retroire.* Et secundum apostolum ad Hebr. X 29: *deteriora meretur supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit, et spiritui gratiae contumeliam fecerit.* Non esset etiam passim ad iustitiae opera procedendum, quia scriptum est Eccli. XXVI 27: *eum qui transgreditur a iustitia ad peccatum, Deus paravit ad rhomphaeam.* Iam vero quod sexto propositum est: *si est ex Deo consilium hoc aut opus, non poteritis illud dissolvere*, diligentius considerandum est: tum quia ab eis frequentius inculcatur, tum quia latet ibi virus haereticae pravitatis. Ex hoc enim verbo prave intellecto, nostri temporis haeretici duo erronea concludere nituntur. Quorum primum est, quod corpora quae corrumpuntur, a Deo non sunt; secundum est, quod si aliquis gratiam habet vel caritatem a Deo, amitti non potest. Assumamus et alia: si Diabolus peccavit, opus Dei non fuit: si Iudas a choro apostolorum decidit, eius electio a Deo non fuit: si Simon magus post Baptismum in haeresim decidit, a Deo non fuit quod eum Philippus baptizavit. Cum quibus omnibus addamus et horum argumentum mirabile, consimilem virtutem habens cum praedictis: si iste qui religionem intravit, ab ea egreditur: propositum quo intravit, a Deo non fuit; vel studium eorum a Deo non fuit qui eum ad religionem attraxerunt. Contra quos utamur verbis Augustini in I Lib. contra Iulianum, qui dicebat: *non potest mali radix in eo quod donum Dei est locari*: contra quem Augustinus dicit: *erit profecto Manichaeus victor, nisi et illi resistatur, et tibi. Veritas ergo fidei Catholicae ideo vincit Manichaeum, quia vincit te ipsum.* Ut ergo ipsi pariter cum Manichaeis vincantur, dicamus, quod consilium Dei nunquam dissolvitur, secundum illud Isai. XLVI, 10: *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Ex hoc tamen consilio etiam immutabili, sicut dat rebus corruptibilibus esse temporale, quibus sempiternitatem non tribuit; ita quibusdam dat iustitiam temporalem, quibus non largitur perseverantiae donum, ut Augustinus dicit in Lib. de perseverantia. Et sic vincuntur Manichaei, quia aeterno Dei consilio corruptibilia instituuntur, ut temporaliter sint; vincuntur et isti, quia ex inviolabili Dei consilio quibusdam datur secundum aeternum Dei consilium propositum religionem intrandi, quibus in ea perseverandi donum non datur.

Caput 11

[69848] Contra retrahentes, cap. 11 tit. In quo ponuntur rationes quibus astruere nituntur quod homines non debent se ad religionem obligare per votum

[69849] Contra retrahentes, cap. 11 Nunc inquirendum est de hoc quod impedire nituntur obligationem qua aliqui voto se ad ingressum religionis astringunt. Et primo quidem aliqui sunt qui nituntur cuilibet voto derogare, dicentes, melius esse quod absque voto aliquis virtutum opera exequatur, quam quod ad ea observanda voto se obliget, inducentes id quod prosper dicit in II libro de vita contemplativa: *sic abstinere, vel ieiunare debemus, ut non nos necessitati ieiunandi subdamus; ne iam non devoti sed inviti rem voluntariam faciamus.* Qui autem vovet se ieiunaturum, necessitati ieiunandi se subiicit; et eadem ratio est in aliis operibus virtuosis. Non igitur videtur esse laudabile quod aliquis voveat vel ieiunare vel religionem intrare, vel quodcumque aliud opus virtutis explere. Addunt etiam ad hoc rationem: quia quanto aliquid est magis necessarium, fit minus meritorium.

Cum autem aliquis iam vovit vel religionem intrare vel quodcumque aliud bonum opus explere, necessitas ei incumbit ut impleat quod promisit. Laudabilius igitur esset et magis meritorium, si aliquis absque voto faciat aliqua opera virtuosa, quam si ea expleat voto praemisso. Specialiter autem ostendere nituntur, quod ad religionis ingressum non debent aliqui per obligationem voti vel iuramenti induci; inducentes statutum Concilii Toletani, quod habetur in decretis distinct. XLV cap. de Iudaeis, ubi dicitur quod *tales non inviti salvandi sunt sed volentes, ut integra sit forma iustitiae: sicut enim homo proprii arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic vocante se gratia Dei, propriae mentis conversione quis credendo salvatur; ergo non vi sed libera animi voluntate et facultate, ut convertantur suadendi sunt.* Quod multo magis observandum videtur circa religionis ingressum, qui est minus necessarius ad salutem. Illi autem qui obligantur iuramento vel voto ad religionis ingressum, non proprii arbitrii voluntate, sed necessitate cogente convertuntur; non videtur igitur obligatio talis esse conveniens. Inducunt etiam decretum Urbani Papae quod habetur XIX qu. 2, ubi dicitur quod illi qui religionem ingrediuntur, ducuntur lege privata, quae est lex spiritus sancti; *ubi autem spiritus domini, ibi libertas*, secundum apostolum II ad Cor. III. Libertati autem opponitur necessitas, quam inducit obligatio iuramenti vel voti. Inconveniens igitur est aliquos ad religionis ingressum voto vel iuramento constringere. Idem etiam arguunt ex eventu qui videtur in pluribus, qui post huiusmodi obligationem ad religionem attracti, in ea non perseverant, sed redeuntes ad saeculum, desperantes se ipsos, omni iniquitati perversitatis se tradunt. Et sic impleri videtur quod dominus Scribis et Pharisaeis dicit Matth. XXIII, 15: *circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum: et cum feceritis, facitis eum filium Gehennae duplo quam vos.* Dicunt etiam, quod aliqui sic obligati aliquando votum suum non implent; et tamen postea facti sunt boni episcopi vel archidiaconi, a quo per obligationem praemissam impediti fuissent. Addunt etiam, quod nec beneficiis temporalibus, puta per exhibitionem bursarum, sunt aliqui ad religionem inducendi: et ad hoc inducunt decretum Bonifacii Papae, quod habetur I, quaest. 2, cap. quam pio, ubi dicitur: *nunquam legimus domini discipulos, vel eorum ministerio conversos, quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocasse.* Adiiciunt etiam, hoc contra fidelitatem esse, dum inexperti ad graviora religionis onera, ut ad longas matutinas, graves vigilias, ieiunia et disciplinas et alias huiusmodi asperitates obligantur, et ducuntur sicut bos ad victimam; et ita dum non implent quod voverunt, paratur eis laqueus ad mortem aeternam. Dicunt etiam huiusmodi obligationem esse illicitam, utpote factam contra statutum Innocentii IV, qui mandavit annum probationis concedi volentibus religionem intrare, et prohibuit ante annum eos per votum religioni astringi. Quod etiam consonat regulae beati Benedicti, in qua conceditur probationis annus nuper ad religionem conversis. Ulterius autem procedunt, dicentes, specialiter esse illicitum ut pueri ante annos pubertatis praedicto modo ad religionis ingressum obligentur. Illicitum enim videtur esse quod aliquis obligetur tali obligatione quae iuste possit ab aliis irritari. Si autem aliqui impuberes se religioni obligaverint, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus, ut probatur per id quod habetur XX qu. 2: *puella si ante duodecim aetatis annos sponte sua sacrum velamen sibi assumpserit, possunt statim parentes eius vel tutores id factum irritum facere, si voluerint.* Illicitum est ergo impuberes ad religionem obligare iuramento vel voto. Inducunt etiam ulterius, quod aliquis infra annos pubertatis constitutus, etiam si sit doli capax, ad religionem obligari non potest. Et inducunt ad hoc id quod dicit Bernardus in apparatu de regularibus et transeuntibus ad religionem, super illam decretalem Innocentii III quae incipit, postulasti: et sunt haec verba apparatus: *si vis intelligere quod essent infra quartumdecimum annum, haec potuit esse dubitatio, quia forte erant doli capaces*; et sic videbatur quod *malitia suppleret aetatem sicut in matrimonio carnali*, ut habetur extra, de sponsalibus impuberum (cap.) a nobis et cap. tuae, *quia sicut potuerunt se obligare Diabolo, sic et Deo.* Sed Papa respondet, quod *libere possunt ministrare in Ecclesiis postea receptis: et sic non obligantur ante quartumdecimum annum.* Hugutio vero dicebat quod *bene obligatur doli capax, et tenebat monachatus, quia poterat se obligare Diabolo*; et Innocentius III fuit in eadem opinione, qui in decretali ista respondet quod *ingressus tenuit si malitia supplebat aetatem*, sicut in antiqua decretali patet: *sed hodie non prodest.* Et ad hoc etiam inducunt quod Raymundus et Goffredus in suis summis dicunt idem. Inducunt etiam, quod pueri ante quatuordecim annos non debent obligari iuramento, ut habetur 22, quaest. 5, cap. pueri, et cap. honestum. Pari igitur ratione, nec voto sunt obligandi pueri ante quartumdecimum annum ad religionis ingressum. Dicunt etiam, quod religio dicitur a religando, vel reeligendo, ut Augustinus dicit 10 de Civit. Dei. Unde concludunt, quod pueri qui non sunt ligati, non debent religari; et qui non elegerunt, non debent reeligere per religionis ingressum. Ex quibus omnibus concludunt, pueros esse miseros et insensatos, qui religionem ingrediuntur, vel ad religionis ingressum se obligant.

Caput 12

[69850] Contra retrahentes, cap. 12 tit. In quo reprobatur error praemissus

[69851] Contra retrahentes, cap. 12 Ut autem in singulis praemissorum veritas possit manifeste videri, seriatim quae praemissa sunt, investigare oportet, a communibus ad specialia descendentes. Et primo consideremus, an verum sit quod dicunt, magis esse meritorium opus virtutis absque voti obligatione factum, quam si ex voto idem aliquis impleat. Et quamvis de hoc plura sint dicta in alio nostro libello quem de perfectione conscripsimus; hic tamen aliqua iterare non piget. Primo igitur considerandum est, quod cum laus operis ex radice voluntatis dependeat, tanto exterius opus laudabilius redditur, quanto ex meliori voluntate procedit. Inter alias autem conditiones bonae voluntatis una est ut sit voluntas firma et stabilis; unde et in vituperium pigrorum inducitur quod habetur Prov. XIII, 4: *vult et non vult piger.* Tanto igitur opus exterius laudabilius redditur et magis meritorium, quanto voluntas eius magis stabilitur in bono. Unde et apostolus monet I ad Cor. XV, 58: *stabiles estote et immobiles*; et secundum philosophum, ad virtutem requiritur ut aliquis firmiter et immobiliter operetur. Sed et iustitiam iurisperiti definiunt, quod est constans

et perpetua voluntas. Sicut et e contrario patet quod tanto peccatum est detestabilius, quanto voluntas hominis magis fuerit obstinata in malo: unde et obstinatio ponitur peccatum in spiritum sanctum. Manifestum est autem quod voluntas firmatur ad aliquid faciendum per iuramentum: unde et Psalmista dicebat: *iuravi et statui custodire iudicia iustitiae tuae.* Confirmatur etiam similiter voto, cum votum sit promissio quaedam. Qui autem promittit aliquid se facturum, firmat propositum suum ad illud implendum. Laudabilius igitur est virtutis opus, et magis meritorium, si fiat voluntate firmata per votum. Hoc etiam apparet ex consuetudine vitae humanae. Quia enim voluntas humana mutabilis est, ad hoc quod verbis hominum fides adhibeatur, necessaria inolevit consuetudo ut hoc quod aliquis vult alteri facere, promissione confirmet, et ulterius promissionem roboret legitimis munimentis. Plus autem debet unusquisque sibi quam proximo, praecipue in his quae pertinent ad spiritualem salutem: secundum illud Eccli. XXX, 24: *miserere animae tuae placens Deo.* Potest autem homo propter voluntatis mutabilitatem praetermittere id quod proposuit pro sua spirituali salute, sicut et quod proposuit pro commodo temporali alterius. Si igitur aliquis utiliter providet proximo, vallando promissionem suam iuramento, fideiussione vel pignore; multo magis utiliter et laudabiliter sibi providet, si bonum propositum quod concepit, vel voto vel iuramento, vel quocumque alio modo firmare studuerit. Unde Augustinus dicit in epistola ad Paulinam et Armentarium: *quia vovisti iam te astrinxisti, aliud tibi facere non licet*: et postea subdit: *nec ideo te vovisse paeniteat, immo gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset.* Amplius considerandum est, quod opus inferioris virtutis laudabilius redditur et magis meritorium, si ad superiorem virtutem ordinetur; sicut opus abstinentiae, si ordinetur ad caritatem. Pari ergo ratione, et si ordinetur ad latriam, quae est abstinentia potior. Votum autem est latriae actus: est enim promissio Deo facta de his quae pertinent ad Dei obsequium: unde Isai. XIX, 21, dicitur: *cognoscent Aegyptii dominum in die illa, et colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt domino et solvent.* Ieiunium igitur laudabilius erit et magis meritorium, si fiat ex voto. Hinc est quod in Psalmo vel consulitur vel mandatur: *vovete, et reddite domino Deo vestro*: quod frustra mandaretur vel consuleretur, nisi opus bonum ex voto facere melius esset. Hoc autem habito, dubitare ulterius, utrum alicui liceat se obligare voto ad religionis ingressum, erroneum est. Si enim virtuosum est religionis statum assumere; virtuosos autem actus ex voto facere laudabilius est; laudabiliter agunt illi qui statim religionem ingredi non valentes, se ad ingressum religionis voto astringunt. Nisi forte quis secundum Vigilantium dicat, quod status saecularis vitae statui religionis aequatur: vel maiori vesania in tantum erroris prorumpat, quod praesumat asserere statum religionum quas Ecclesia approbavit, non esse statum salutis: in quo iam Vigilantii haeresim superabunt, non solum inania reddentes Christi consilia, sed ea penitus evacuantes, necnon et ordinationi Ecclesiae repugnantes, quod est schismaticum esse. Si autem laudabiliter faciunt et a spiritu Dei moventur qui se obligant voto ad religionis ingressum; consequens est eos laudabiliter facere qui alios suis exhortationibus ad hoc inducunt, in hoc spiritui sancto cooperantes, dum satagunt id ministerio exteriori suadere ad quod spiritus sanctus instigat interius. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. III, 9: *Dei enim adiutores sumus*, forinsecus scilicet ministrando. Sed quia quantum ad eos qui pubertatis annos excedunt, contrarium sapere nefarium est; restat considerandum, utrum pueri vel puellae ante pubertatis annos completos valeant se voto religionis astringere. Ubi oportet distinguere, duplex esse votum: unum quidem simplex, aliud autem solemne. Simplex quidem votum in sola promissione consistit: solemne autem votum cum promissione habet exteriorem exhibitionem; dum scilicet homo actualiter se offert Deo, vel per ordinis sacri susceptionem, vel per professionem certae religionis in manu praelati, quibus duobus modis votum solemnizatur; vel etiam per susceptionem habitus professorum, quod est quaedam interpretativa professio. Utriusque autem voti circa matrimonium est diversus effectus. Nam votum solemne impedit matrimonium contrahendum, et dirimit iam contractum; votum autem simplex etsi contrahendum impediat, contractum tamen non dirimit. Est etiam et contrarius et diversus effectus utriusque voti circa religionem. Nam votum solemne, quod fit per expressam aut praesumptam professionem, iam monachum facit, vel cuiuscumque alterius ordinis fratrem; votum vero simplex nondum monachum facit, cum adhuc dominus suarum rerum remaneat, et adhuc si contrahat possit esse maritus. Quia igitur simplex votum consistit in sola promissione Deo facta, quae ex interiore mentis deliberatione procedit, votum simplex ex iure divino efficaciam habet, quod nullo humano iure tolli potest. Huius autem voti efficacia dupliciter tolli potest. Uno quidem modo per defectum deliberationis, quae promissioni firmamentum praestat: et ideo furiosorum et aliorum amentium vota vim obligationis non habent, ut habetur Extra. de Regul. et transeuntibus ad religionem, sicut tenor: et eadem ratio est de pueris qui non sunt doli capaces, nec habent debitum rationis usum: qui in quibusdam anticipatur, in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturae: unde ad hoc non potest certum tempus praefigi. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat quod non est propriae potestatis; puta, si servus voveret se religionem intrare, haberet quidem efficaciam quantum ad ipsum, qui usum rationis habet, si dominus eius permitteret; si tamen dominus hoc votum ratum non habeat, absque peccato poterit revocare, ut habetur in decretis distinct. 44, si servus: ubi dicitur quod: *si ignorante domino servus fuerit ordinatus, licet ei intra spatium unius anni et servilem fortunam probare, et servum suum recipere.* Et quia puer vel puella infra pueriles annos etiam ex naturali iure in potestate patris constituitur, poterit pater votum ab eis emissum, si voluerit, revocare, vel si voluerit, acceptare, secundum ordinationem iuris divini. Dicitur enim Num. XXX, 4: *mulier si quippiam voverit et se constrinxerit iuramento, quae est in domo patris sui, et in aetate adhuc puellari; si cognoverit pater votum quod pollicita est, et iuramentum quo obligavit animam suam, et tacuerit, voti rea erit; quidquid pollicita est et iuravit, opere complebit. Sin autem statim ut audierit, contradixerit pater, et vota et iuramenta eius irrita erunt; nec obnoxia tenebitur sponsioni, eo quod contradixerit pater.* Ex quo patet quod puella vel puer, de quo est eadem ratio, infra pueritiae annos, quantum in ipsis est, voto se obligare possunt, nisi impediat rationis defectus, ut dictum est; sed quia potestati alterius subiiciuntur, potest votum revocari a patre. Quod etiam patet per hoc quod subditur de muliere adulta, cuius votum a viro revocari potest. Et licet ius positivum determinare non possit tempus quo homo habere incipiat rationis usum, per quem Deo se valeat obligare; potest tamen determinare tempus obligationis vel subiectionis unius personae ad aliam. Determinatur autem hoc tempus in puella quidem usque ad duodecim annos completos, in mare autem usque ad quatuordecim, quia hoc communiter consuevit esse tempus pubertatis, ut habetur 20, quaest. 2, cap. puella. Sic igitur quantum ad votum simplex, quo quis obligatur ad religionis ingressum, potest aliquis obligari, quantum in ipso est, ante completos pubertatis annos, si sit doli capax, habens debitum rationis usum ad discernendum quod facit; potest tamen hoc votum revocari a patre, vel tutore, qui est loco patris. Quia vero solemne votum religionis, quod fit per professionem tacitam vel expressam, habet quasdam exteriores solemnitates, quae ordinationi subduntur Ecclesiae, sicut et solemnitas ordinis sacri; secundum Ecclesiae determinationem exigitur ad huiusmodi votum, completum pubertatis tempus: idest in puero quatuordecim annorum, et in puella duodecim; ita quod professio ante hoc tempus facta, quantumcumque aliquis sit doli capax, non facit profitentem esse monachum, vel cuiusque ordinis fratrem. Hoc enim nunc communiter tenet Ecclesia, licet Innocentius III aliter sensisse dicatur.

Caput 13

[69852] Contra retrahentes, cap. 13 tit. In quo solvuntur rationes inductae pro praemisso errore

[69853] Contra retrahentes, cap. 13 His igitur visis, facile est ad omnia obiecta respondere. Quod enim primo inducitur de verbis prosperi: *sic ieiunare debemus, ut non nos necessitati ieiunandi subdamus*: intelligitur de necessitate coactionis, quae voluntario repugnat: unde subdit: *ne iam non devoti sed inviti rem voluntariam faciamus.* Non autem loquitur de necessitate voti, per quam magis augetur devotio, quae a devovendo nominatur. Quod vero secundo propositum est, quod necessarium est minus meritorium, intelligendum est de necessitate quae ab alio imponitur contra voluntatem ipsius. Sed cum aliquis sibi ipsi necessitatem imponit bene faciendi, ex hoc laudabilior redditur, quia per hoc se facit quodammodo servum iustitiae, ut apostolus monet ad Rom. VI 19; unde et Augustinus dicit in epistola ad Paulinam et Armentarium: *felix necessitas quae ad meliora compellit.* Quod vero tertio propositum est de Iudaeis convertendis libera voluntate, patet ad propositum non pertinere. Libertati enim voluntatis non opponitur confirmatio voluntatis in bono: alioquin nec Deus nec beati liberam voluntatem haberent. Opponitur autem ei necessitas coactionis ex violentia vel metu procedens. Et ideo signanter dicit canon de Iudaeis: *praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre.* Per votum autem vel iuramentum non infertur homini vis, sed ex eis voluntas hominis confirmatur in bonum: unde per hoc non redditur homo invitus, sed magis firmiter volens; et iam incipit homo quodammodo facere, inquantum se obligat ad faciendum. Et per hunc etiam modum nullus sanae mentis diceret esse illicitum inducere Iudaeos ut se propria voluntate obligarent vel iuramento vel voto ad accipiendum Baptismum. Quod autem quinto propositum est, quod aliquando voto vel iuramento se ad religionem obligantes retrocedunt, et in desperationem incidentes tradunt se omni iniquitati, et sic fiunt filii Gehennae

duplo quam illi qui eos inducunt: refellitur per verbum apostoli qui dicit Rom. III, 3: *nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit?* Ex quo accipere possumus, quod per hoc quod quidam bonis abutuntur, nullum fit praeiudicium illis qui perseverant in bono. Sicut etiam Glossa dicit ibidem, quod non ideo quia aliqui Iudaeorum credere noluerunt, idcirco praeiudicabitur ceteris Iudaeis, ne digni dicantur accipere quod Deus promisit fidelibus: similiter etiam nec ideo quia aliqui voventes vel iurantes religionem intrare, post votum poenitent, et deteriores fiunt, idcirco aliquid praeiudicat illis qui voventes in voto perseverant. Et ideo, qui homines inducunt ad vovendum religionis ingressum, non faciunt eos filios Gehennae, quantum in eis est, sed potius filios regni; praesertim cum plures ex talibus proficiant, votum implentes, quam deficiant a voto recedentes: nisi forte, quod absit, pravis exemplis eos ad peccandum inducerent, ut patet per expositionem Hieronymi et Chrysostomi. Videtur tamen huic rationi suffragari quod apostolus dicit I ad Tim. V, 11: *adolescentiores viduas devita*: et rationem assignat cum subdit: *damnationem habentes quod primam fidem irritam fecerunt*, qua scilicet Deo continentiam promiserunt. Sed, sicut Hieronymus dicit in epistola de monogamia ad Geruchiam: *propter has quae fornicatae iniuriam viri sui Christi fecerunt, vult apostolus alterum matrimonium, praeferens digamiam fornicationi, secundum indulgentiam duntaxat, non secundum imperium*, quia multo tolerabilius est digamam esse quam scortum, secundum habere virum quam plures adulteros. Non ergo apostolus prohibet simpliciter adolescentes viduas continentiam vovere, cum I ad Cor. VII 8 dicat quod *melius est eis si sic* in viduitate *permanserint*; sed eas prohibet recipi ad stipendia Ecclesiae, quae in lascivia vivunt: unde dicit: *adolescentes viduas devita quae cum luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt.* Quod vero sexto proponunt, quod aliqui post votum de ingressu religionis emissum, in saeculo remanentes facti sunt boni episcopi, manifeste veritati contrariatur: ut patet per decretalem Innocentii, quae habetur de voto et voti redemptione, quae sic dicit: *per tuas litteras nobis intimasti te in Gratianopolitana Ecclesia suscipiendi habitum regularem votum solemniter emisisse, et postea promisisse in manibus praelati eiusdem Ecclesiae, te infra duos menses, postquam ab apostolica sede rediisses, votum quod emiseras, impleturum. Cumque termino ipso transacto non curaveras quod voveras adimplere, tandem existens voti transgressor, vocatus fuisti ad regimen Ecclesiae Gebenensis.* Et infra: *nos igitur tuae discretioni consulimus, ut si tuam sanare desideras conscientiam, regimen resignes Ecclesiae memoratae, ac reddas altissimo vota tua.* Ex quo patet manifeste quod non possunt bona conscientia vel episcopatum vel archidiaconatum retinere qui voverunt religionem intrare; et ita, si retinent, non sunt boni episcopi vel archidiaconi, cum sint voti transgressores. Quod autem septimo propositum est, quod non sunt aliqui ad Dei cultum muneris interventu provocandi, solvitur per idem cap. quod ad hoc inducunt: sequitur enim post verba praemissa: *nisi forte de pauperum alimento quis incondigne proponat, quorum nulli, cuiuscumque professionis esset, victualia negabantur.* Ex quo patet quod inconvenienter redarguunt eos qui pauperibus scholaribus bursas procurant, et eos in studiis nutriunt ut postmodum sint religioni aptiores. Sed et si qua alia beneficia terrena alicui conferantur, ut ex hoc eius familiaritate captata provocetur ad melius, non est illicitum; esset autem illicitum si aliqua pactio vel conventio interveniret. Unde et in eodem cap. subditur: *dum omnis absit pactio et omnis cesset conventio.* Alioquin, si non liceret aliquem per temporalia beneficia provocare ad aliquod spirituale bonum, illicitum esset quod in quibusdam

Ecclesiis quaedam distribuuntur his qui ad officium divinum accedunt. Quod vero octavo propositum est, contra fidelitatem esse quod iuvenes inducuntur ad gravia onera, scilicet ieiunia, vigilias et huiusmodi, manifestam continet falsitatem. His enim qui in religione recipiuntur, vel ad eam obligantur, a principio graviora religionis onera manifestantur. Nec tamen est contra fidelitatem, si ad provocandos aliquos ad religionem, cuius asperitates sunt manifestae, spirituales eis aliquis consolationes repromittat, exemplo domini qui dicebat Matth. XI, 29: *tollite iugum meum super vos, et discite a me, quia mitis sum et humilis corde; et invenietis requiem animabus vestris.* In quibus verbis et corporale onus significatur per hoc quod iugum nominat, et spiritualis consolatio in hoc quod quietem promittit. Unde Augustinus dicit in Lib. de verbis domini: *qui iugum domini intrepida cervice subierunt, tam difficilia pericula patiuntur, ut non a laboribus ad quietem, sed a quiete ad laborem vocari videantur. Sed profecto adest spiritus sanctus, qui in affluentia deliciarum Dei, in spe futurae beatitudinis omnia praesentia deliniret, aspera et omnia gravia relevaret.* Satis ergo spiritualium deliciarum inexpertos se indicant, eos decipi arbitrantes qui ea quae sunt corpori gravia, propter Christum suscipiunt. Quod vero nono propositum est de statuto Innocentii Papae, ad propositum non facit: quia statutum illud est editum de voto solemni, quod per professionem emittitur; non autem de voto simplici, quo aliqui ad religionem ex devotione se obligant. Quod vero decimo propositum est, posse parentes huiusmodi vota impuberum retractare, efficaciam non habet: non enim omne illud quod revocari potest, illicite committitur: alioquin oporteret dicere, quod minores vigintiquinque annis peccarent in omnibus quae cum suo damno faciunt, quia possunt in integrum restitui. Sic igitur impuberes non peccant, si votum religionis emittant, vel si etiam habitum religionis assumant absque parentum scientia, quamvis hoc possit per parentes revocari: alioquin si hoc esset peccatum, prohiberetur per canones, per quos parentibus revocandi facultas conceditur. Ea vero quae undecimo de apparatu decretalium et summis iuristarum proponuntur, ad propositum non faciunt: quia loquuntur de voto solemni, quod monachum facit, vel cuiuscumque religionis professum: de quo fuerunt inter doctores iuris canonici opiniones diversae: quamvis inconsonum et derisibile videatur quod sacrae doctrinae professores, iuristarum glossulas in auctoritatem inducant, vel de eis disceptent. Illud etiam quod duodecimo de iuramento proponitur, ad propositum non facit: quia non prohibent canones pueros iurare sed decernunt quod iurare non cogantur. Quod vero tertiodecimo proponitur, falsitatem continet. Pueri enim ligati sunt professione fidei Christianae, quam etiam in Baptismo sacramentaliter elegerunt. Unde possunt iterato ligari et eligere perfectionis statum. Quamvis et propter aliud hoc incongrue dicatur: quia et in ipso sacramento Baptismi pueri Christianam religionem suscipiunt, et religantur Deo, ipsum iterum eligentes, a quo per peccatum primi parentis fuerunt separati. Demum profanam conclusionem pueros stultitiae arguentem, piorum aures ferre non valent. Quis enim puerum Benedictum stultitiae argui patiatur, quod relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum et desertum quaesivit? Quis nisi haereticus blasphemet Ioannem Baptistam, de quo legitur Luc. I, 80, quod *puer crescebat et confortabatur spiritu, et erat in desertis usque ad diem ostensionis suae ad Israel?* Manifeste tales insultatores animales se esse demonstrant, dum stultitiam reputant ea quae sunt spiritus Dei: qui sicut Ambrosius dicit super Lucam, *non arcetur aetatibus, non finitur morte, non excluditur alvo.* Et sicut Gregorius dicit in homilia Pentecostes, *qui implet cytharedum* *puerum, et Psalmistam facit; implet puerum abstinentem, et iudicem senum facit.* Utar ergo e contrario verbis apostoli dicentis, I ad Cor. III, 18: *si quis inter vos sapiens videtur in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Stultus quidem secundum sapientiam mundi, quae stultitia est apud Deum; non autem secundum sapientiam Dei, quae, sicut legitur Prov. I, 22, parvulos alloquitur dicens: *usquequo parvuli diligitis infantias?* Et postea: *convertimini ad correctionem meam: en proferam vobis spiritum meum.*

Caput 14

[69854] Contra retrahentes, cap. 14 tit. In quo ponuntur rationes contra perfectionem religiosorum non habentium possessiones in communi

[69855] Contra retrahentes, cap. 14 Nunc restat considerandum, quomodo homines a religione retrahere conantur religionis perfectioni derogando, maxime eorum qui in communi possessiones non habent. Inducunt enim illud quod dicit prosper in Lib. de vita contemplativa, et habetur 12, quaest. I: *expedit facultates Ecclesiae possideri, et proprias perfectionis amore contemni: non enim propriae sunt, sed communes Ecclesiae facultates. Et ideo quisquis omnibus quae habuit, dimissis aut venditis, fit rei suae contemptor; cum praepositus fuerit Ecclesiae, omnium quae habet Ecclesia, efficitur dispensator. Denique sanctus Paulinus ingentia praedia quae fuerunt sua, vendita, pauperibus erogavit; sed cum factus episcopus esset, non contempsit Ecclesiae facultates, sed fidelissime dispensavit. Quo facto satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis Ecclesiae facultates posse quae sunt communia possidere.* Ex hoc accipere volunt non pertinere ad perfectionem, non habere possessiones communes. Inducunt etiam ad hoc aliorum sanctorum exempla. Nam b. Gregorius de facultatibus suis, intra urbis Romanae moenia unum monasterium, in Sicilia vero sex legitur construxisse. Beatus etiam Benedictus, monachorum praeceptor almificus, amplas possessiones pro suo monasterio recepit. Quod tanti viri, evangelicae perfectionis aemulatores, nullo modo fecissent, si possessiones communes in aliquo apostolicae et evangelicae perfectioni derogarent. Et ex hoc concludere volunt, non pertinere ad maiorem perfectionem quod aliqui possessionibus careant. Addunt etiam, quod apostoli, quibus dominus mandaverat ut nihil possiderent nec aliquid deferrent in via, tempore necessitatis aliqua possidebant. Unde super illud Luc. XXII, 36: *sed nunc qui habet sacculum, tollat* etc., dicit Glossa, quod *instante mortis articulo, et tota illa gente pastorem simul et gregem persequente, congruam tempori regulam decernit, permittens ut tollant victui necessaria.* Non autem persecutionis tempore apostoli minoris perfectionis fuerunt. Igitur possidere communia perfectionem non diminuit.

Dicunt insuper, quod Christus ordinem apostolorum instituit, quibus succedunt episcopi et clerici possessiones habentes; ordines autem religiosorum absque possessionibus in paupertate viventium postea ab aliis sunt instituti. Quod autem Christus instituit, perfectius est. Perfectius igitur esse videtur communes possessiones habere, quam absque possessionibus vivere. Arguunt insuper, quod non est credibile quod perfectio quam Christus instituit, obdormisset intermissa a tempore apostolorum usque ad haec tempora, in quibus aliqui ordines inceperunt sine communibus possessionibus vivere. Unde concludere volunt, quod communibus possessionibus carere ad perfectionem evangelicam non pertineat. Dicunt etiam, quod si qui post apostolorum tempora communibus possessionibus caruerunt, vivebant de opere manuali, sicut legitur de sanctis patribus in Aegypto. Unde illi qui possessionibus communibus carent, et tamen de opere manuali non vivunt, videntur omnino ab evangelica perfectione deficere. Inducunt etiam, quod divitiarum abrenuntiatio introducta est ad tollendum solicitudinem temporalium rerum, secundum illud Matth. VI 25: *nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis* etc.; et I ad Cor. VII 32: *volo vos sine solicitudine esse.* Sed maior solicitudo imminet victus quaerendi his qui possessiones non habent, quam his qui sufficientiam victus iam habent per possessiones communes. Ergo communibus possessionibus carere diminuit evangelicam perfectionem. Circa hoc etiam addunt, quod tales religiosi necesse habent de negotiis multorum se intromittere, qui eis necessaria victus ministrant; et sic multiplicantur in eis temporalium sollicitudines perfectioni evangelicae adversantes. Videntur igitur ex hoc ipso quod possessionibus communibus carent, detrimentum perfectionis pati. Dicunt denique, hoc esse impossibile quod aliqui nihil in communi vel proprio possideant quia necesse est quod comedant et bibant et induantur; quod facere non possent, si nihil haberent. Ex his igitur derogare nituntur perfectioni possessiones non habentium in communi.

Caput 15

[69856] Contra retrahentes, cap. 15 tit. In quo confutatur error praemissus

[69857] Contra retrahentes, cap. 15 Oportet autem attendere, quod praedicti paupertatis impugnatores, doctrinae Christi, nec non et vitae ipsius non modicum adversantur, qui in omnibus paupertatem servandam verbo docuit et exemplo monstravit. Dicit enim de ipso apostolus II Cor. VIII, 9: quod *propter nos egenus factus est, cum dives esset. Paupertatem enim assumpsit*, ut Glossa ibidem dicit *et divitias non amisit, intus dives, foris pauper, latens Deus in divitiis, apparens homo in paupertate.* Ex quo his qui Christi paupertatem sequuntur, magna dignitas accrescit. Unde post pauca ibidem concluditur: *nemo igitur se contemnat, pauper in cella, dives in conscientia.* Et ut ab exor-

dio introitus eius in mundum incipiamus, *pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam, egens fit pecuniis: et hoc tibi exponat praesepe*, ut legitur in quodam synodali sermone Ephesini *Concilii.* Et post pauca subditur: *respice pauperrimum habitaculum eius qui ditat caelum. Vide praesepe sedentis super Cherubim: vide pannis obsitum eum qui pelagus harenae vinxit, vide deorsum paupertatem, divitias eius sursum considerans.* Si autem non propter se, sed propter nos egenus factus est, secundum apostolum, nunquid non poterat matrem multas possessiones habentem eligere, atque in domo propria nasci, si nihil ad perfectionem Christianae vitae pertineret terrenas possessiones non habere, quinimmo propria domo carere? Confundantur igitur paupertatis detractores, cuius gloria in ipsis Christi cunabulis praeclare refulget. Et ne putetur paupertatem, quam in infantia sustinuit, in perfecta deseruisse aetate; videamus quid ipse de se dicat Matth. VIII, 20: *filius*, inquit, *hominis non habet ubi caput suum reclinet*; quasi dicat, ut Hieronymus exponit: *quid me propter divitias et saeculi lucra cupis sequi, cum tantae sim paupertatis, ut nec hospitiolum quidem habeam, et tecto utar non meo.* Et Chrysostomus idem exponens dicit: *aspice qualiter paupertatem, quam dominus docuerat, per opera demonstravit. Non erat ei mensa, non candelabrum, non domus, nec quidquam aliud talium.* Haec autem paupertas ad perfectionem pertinet, quam dominus et verbo docuit, et per opera demonstravit. Pertinet igitur ad perfectionem Christianae vitae terrenis possessionibus omnino carere. Rursus ulterius procedentes, invenimus testimonium paupertatis Christi ex hoc quod, cum pro eo tributum requireretur, dixit Petro: *vade ad mare, et mitte hamum, et eum piscem qui primo ascenderit tolle, et aperto ore eius invenies staterem: illum sumens da eis pro me et te.* In cuius expositione Hieronymus dicit: *hoc etiam simpliciter intellectum aedificat auditorem, dum audit tantae dominum fuisse paupertatis ut unde tributa pro se et apostolo redderet, non habuerit. Quod si quis obiicere voluerit, quomodo Iudas in loculis portabat pecuniam? Respondebimus. Rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, nobisque idem exemplum reliquit.* Manifestum est autem, nec alicui Christiano debet venire in dubium, quod Christus summam perfectionem in sua conversatione servavit; unde et ad paupertatis perfectionem dicebat: *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus; et veni, sequere me*: in quo est perfectionis summa, ut Hieronymus dicit. Haec est igitur summa paupertatis perfectio ut ad exemplum Christi aliqui homines possessionibus careant, etsi aliqua reservent ad pauperum usum, praesertim quorum eis cura incumbit; sicut dominus praecipue suos discipulos propter ipsum pauperes effectos, de his quae sibi dabantur reservans, sustentabat. Inter cetera vero quae Christus in mortali vita vel fecit vel passus est, praecipue Christianis imitandum proponitur venerandae crucis exemplum: unde et ipse dominus dicebat Matth. XVI, 24: *si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me*; unde et apostolus quasi simul cum Christo cruci confixus, et in sola Christi cruce gloriam habens dicebat: *ego stigmata domini in corpore meo porto*, exemplum crucis diligenter secutus. Inter alia vero crucis insignia apparet omnimoda paupertas, in qua exterioribus rebus privatus est usque ad corporis nuditatem: unde ex persona eius in Psalmo dicitur: *diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem.* Hanc autem crucis nuditatem per voluntariam paupertatem homines sequuntur, et praecipue qui possessionum redditibus carent; unde dicit Hieronymus ad Paulinum presbyterum: *tu audita sententia salvatoris: si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me: verba vertis in opera,* *et nudam crucem nudus sequens, expeditior et levior scandis scalam Iacob.* Et post pauca subdit: *nihil est enim grande tristi et lurida facie vel simulare vel ostentare ieiunia, possessionum redditibus abundare, et vile iactare palliolum.* Sic igitur patet inimicos esse crucis Christi praedictos adversarios paupertatis, qui terrena sapientes, terrenas possessiones ad perfectionem Christianam pertinere arbitrantur per quorum abiectionem fiat minor perfectio. His igitur circa vitam Christi consideratis tam in eius ortu, quam in eius progressu, quam etiam in ipso crucis occasu; ad Christi doctrinam accedamus, qui discipulos simul et turbas instruens, a paupertate principium sumpsit, Matth. V, 3, ubi dicit: *beati pauperes spiritu*: quod Hieronymus exponens dicit: *qui scilicet propter spiritum sanctum voluntate sunt pauperes*: et, sicut Ambrosius dicit super Lucam: *primum uterque Evangelista hanc beatitudinem posuit. Ordine enim prima est, et parens quaedam generatrixque virtutum: quia qui contempserit saecularia, ipse merebitur sempiterna: nec potest quisque meritum regni caelestis adipisci, qui mundi cupiditate possessus est.* Qualis autem pauper spiritu praecipue sit, b. Basilius ostendit dicens: *beatus pauper, quasi Christi discipulus qui pro nobis paupertatem sustinuit: nam ipse dominus quodlibet opus implevit quod ad beatitudinem ducit, se praebens exemplar discentibus.* Numquam autem dominus legitur possessiones habuisse. Non igitur beatitudinis detrimentum habet paupertas eorum qui possessionibus carere volunt propter Christum, sed magis beatitudinis augmentum. Deinde dominus electis duodecim apostolis, ad praedicandum eos mittens, concessa eis miraculorum potestate, inter cetera vitae documenta, primo inducit paupertatis doctrinam, dicens Matth. X, 9: *nolite possidere aurum nec argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via*; quod exponens Eusebius Caesariensis dicit: *prohibebat eis auri et argenti et aeris possessionem, praecognitione futurorum. Contemplabatur enim quod qui sanandi erant per eos, et ab incurabilibus passionibus liberandi, vellent eis cedere in omnibus bonis suis*; et post aliqua subdit: *putabat oportere conductos arrha regni Dei, terrena despicere, ut nec aurum nec argentum nec possessiones nec quidquam eorum quae mortales appretiantur, condignum existiment datis sibi caelestibus opibus; nec non cum milites eos faceret regni Dei, monebat eos colere paupertatem. Nullus enim militans Deo implicat se huius vitae negotiis, ut placeat domino.* Et sicut Ieronymus dicit super Matth.: *qui divitias detruncaverat* (scilicet in verbis praemissis) *propemodum etiam vitae necessaria amputat; ut apostoli doctores verae religionis, qui instituebant omnia Dei providentia gubernari, se ipsos ostenderent nihil cogitare de crastino.* Et, sicut Chrysostomus dicit super Matth.: *per huiusmodi praecepta primo quidem dominus discipulos facit non esse suspectos; secundo ab omni eos liberat solicitudine, ut vacationem omnem tribuant verbo Dei: tertio docet eos suam virtutem. Talis enim esse qui evangelizat regnum Dei, praeceptis evangelicis suadetur*, sicut Ambrosius dicit super Lucam, *ut subsidii saecularis. Adminicula non requirens fide tutus, putet sibi quo minus ea requirit, magis posse suppetere.* Manifestum est autem quod si apostoli possessionem suscepissent, non minus, sed multo magis suspecti fuissent quod propter quaestum praedicarent, quam si aurum vel argentum possiderent. Multo etiam maiori solicitudine circa agrorum culturam occuparentur: multoque maius est saeculare adminiculum ex agris vel vineis possessis, quam si bona mobilia habeantur. Manifestum est igitur secundum expositiones praemissas apostolis interdictum fuisse ne agros vel vineas, vel alia huiusmodi bona immobilia possiderent. Quis autem dicat, nisi haereticus, primam discipulorum instructionem a Christo perfectioni evangelicae derogare? Mentiuntur ergo in doctrina fidei, dicentes, minoris esse perfectionis eos qui communibus possessionibus carent. Est autem ulterius considerandum qualiter praemissa domini praecepta fuerint ab apostolis observata, quia, ut Augustinus dicit in Lib. contra mendacium, *divinae Scripturae non solum praecepta Dei retinent, sed etiam vitam moresque iustorum, ut si forte occultum est quemadmodum accipiendum sit quod praecipitur, in factis iustorum intelligatur.* Quod autem nihil temporalium possiderent, aut etiam in via deferrent ante tempus passionis, aperte ostenditur ex hoc quod legitur Luc. XXII, 35; ubi dominus discipulis dixit: *quando misi vos sine sacculo et pera et calceamentis, nunquid aliquid defuit vobis? At illi dixerunt, nihil.* Sed quia ibi subditur: *dixit ergo eis: sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram*: posset alicui videri quod dominus totaliter priora praecepta relaxaverit. Sed hanc relaxationem quantum ad personas apostolorum, ad solum tempus imminentis persecutionis esse referendam, apparet ex verbis Bedae, qui dicit: *non eadem vivendi regula persecutionis qua pacis tempore discipulos informat. Missis quidem discipulis ad praedicandum, ne quid tollerent in via praecepit; mortis vero instante periculo, et tota simul gente pastorem pariter gregemque persequente, congruam tempori regulam decrevit, permittens ut tollant victui necessaria, donec sopita insania persecutorum, tempus evangelizandi redeat.* Et subdit: *ubi nobis quoque dat exemplum, ex iusta nonnunquam causa instante quaedam de nostri propositi rigore posse sine culpa intermitti.* Ex quo etiam apparet ad rigorem evangelicae disciplinae pertinere quod aliquis careat omni possessione terrena. Quid autem super hoc apostoli post passionem servaverint et servandum tradiderint, aperte in actibus apostolorum docetur: legitur enim Act. IV, 32, quod *multitudinis credentium erat cor unum et anima una: nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat; sed erant illis omnia communia.* Et ne aliquis dicat, eos habuisse possessiones communes, puta agros vel vineas, vel aliquid huiusmodi, hoc per sequentia excluditur: sequitur enim: *quotquot possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes apostolorum.* Ex quo patet hanc esse evangelicae vitae observantiam ab apostolis observatam, ut ea quae ad necessitatem vitae pertinent, possideantur communiter, possessionibus omnino abdicatis. Quod autem hoc ad abundantiorem perfectionem pertineat apparet per Augustinum in III de doctrina Christiana, ubi dicit: *qui crediderunt ex Iudaeis, ex quibus facta est prima Ecclesia Hierosolymis, satis ostenderunt quanta utilitas fuerit sub paedagogo, idest sub lege, custodiri. Namque tam capaces extiterunt spiritus sancti ut omnia sua venderent eorumque pretium indigentibus distribuendum ante apostolorum pedes ponerent.* Et postea subdit: *non enim hoc ullas Ecclesias gentium fecisse scriptum est; quia non tam prope inventi erant qui simulacra manufacta deos habebant.* Videtur tamen huius rei aliam rationem assignare Melchiades Papa, qui, ut habetur 12, quaest. I, dicit: *futuram Ecclesiam in gentibus apostoli praeviderant: idcirco praedia in Iudaea minime sunt adepti, sed pretia tantummodo ad fovendos egentes. At vero cum inter turbines et adversa mundi succresceret Ecclesia, ad hoc usque pervenit ut non solum gentes, sed etiam Romani principes, qui totius orbis monarchiam tenebant, ad fidem Christi et Baptismi sacramenta concurrerent. Ex quibus vir religiosissimus Constantinus licentiam dedit non solum fieri Christianos, sed etiam fabricandi Ecclesias, et praedia constituit tribuenda.* Et in sequenti capitulo Urbanus Papa dicit: *videntes summi sacerdotes, et alii, atque Levitae et reliqui fideles plus utilitatis posse conferre, si hereditates et agros quos vendebant, Ecclesiis* *quibus praesiderent episcopi traderent, eo quod ex sumptibus eorum tam praesentibus quam futuris temporibus plura et elegantiora possent ministrare fidelibus communem vitam ducentibus, quam ex pretio eorum, coeperunt praedia et agros, quos vendere solebant, matricibus Ecclesiis tradere, et ex sumptibus eorum vivere.* Ex his ergo videtur quod melius sit possessiones in communi habere quam aliqua mobilia ad victum pertinentia; et quod in primitiva Ecclesia praedia vendebantur, non quia hoc esset melius, sed quia praevidebant apostoli quod apud Iudaeos Ecclesia duratura non erat, partim propter Iudaeorum infidelitatem, partim propter excidium quod eis imminebat. Sed si quis recte consideret, haec praemissis non contrariantur. Ecclesia enim in sui primordio in omnibus suis membris talis fuit, qualis postmodum vix apud perfectos quoscumque invenitur: sicut enim natura, sic et gratia debuit a perfectis initium assumere. Et ideo apostoli secundum illum statum fidelium vitam ordinaverunt perfectioni convenientem: unde dicit Hieronymus in Lib. de illustribus viris: *apparet talem primum Christo credentium fuisse Ecclesiam, quales nunc monachi esse nituntur et cupiunt, ut nihil cuiusquam proprium sit, nullus inter eos dives, nullus pauper; patrimonia egentibus dividantur, orationi vacetur et Psalmis, doctrinae quoque ac continentiae.* Hic autem modus vivendi perfectioni congruus fuit apud primos credentes, non solum in Iudaea sub apostolis, sed etiam apud Aegyptum sub Marco Evangelista, ut ibidem Hieronymus dicit, et sicut in 2 Lib. ecclesiasticae historiae narratur. Processu vero temporis, multi in Ecclesia erant intraturi qui ab hac perfectione deficerent: quod non erat futurum ante Iudaeorum excidium, sed Ecclesia apud gentes multiplicata. Quod postquam contingit, utile iudicaverunt Ecclesiarum praelati ut praedia et agri Ecclesiis conferrentur, non propter perfectiores quosque, sed propter infirmiores, qui ad primorum fidelium perfectionem attingere non valerent. Fuerunt tamen et aliqui postmodum primae perfectionis aemuli, qui in congregationibus viventes possessionibus caruerunt, sicut plurima monachorum collegia in Aegypto. Narrat enim Gregorius in tertio dialogorum libro de quodam sanctissimo viro Isaac, quod de Syriae partibus in Italiam veniens, perfectionis formam quam in oriente didicerat, in occidente observavit. Cum enim: *crebro ei discipuli humiliter innuerent, ut pro usu monasterii possessiones quae offerebantur acciperet, ille sollicitus suae paupertatis custos, fortem sententiam tenebat dicens: monachus qui in terra possessionem quaerit, monachus non est*; quod non potest intelligi de inquisitione possessionum per modum proprietatis habendarum: non enim praemissum est, quod ei possessiones offerrentur nisi pro monasterii usu. Neque tamen eius sententia sic intelligenda est, quasi possessiones communes habentes, omnino monachorum perfectione deficiant, sed hoc dicebat propter periculum paupertatis amittendae, quod imminet plerisque monachorum communes possessiones habentium. Dicit enim Hieronymus in epitaphio Nepotiani ad Heliodorum episcopum: *sunt ditiores monachi quam fuerant saeculares; possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete Diabolo non habuerant; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos.* Et ideo signanter Gregorius de s. Isaac subdit: *sic quippe metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire.* Unde ad eius sanctitatem dominus ostendendam eum clarificavit; subdit enim Gregorius de eo ibi: *itaque prophetiae spiritu magnisque miraculis cunctis longe lateque habitantibus vita eius inclaruit.* Manifestum est igitur ad cumulum perfectionis pertinere quod aliqui possessiones non habeant nec proprias nec communes. Adhuc potest hoc evidenter ostendi, si ratio consiliorum ad evangelicam perfectionem pertinentium consideretur. Ad hoc enim introducuntur ut homines a curis mundi expediti, liberius Deo vacent. Unde apostolus proposito consilio de virginitate servanda, dicit: *qui sine uxore est, solicitus est quae sunt domini, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, solicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori; et divisus est.* Ex quo patet, tanto aliqua magis ad consiliorum perfectionem pertinere, quanto magis hominem a solicitudine mundi absolvunt. Manifestum est autem quod divitiarum et possessionum cura impedit animum a rebus divinis. Dicitur enim Matth. XIII, 22: *qui seminatus est in spinis, hic est qui verbum audit; et solicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum, et sine fructu efficitur*: quod exponens Hieronymus dicit: *blandae sunt divitiae, aliud agentes et aliud pollicentes. Lubrica est earum possessio; dum huc illucque circumferuntur, et instabili gradu vel habentes deserunt, vel non habentes reficiunt.* Hoc etiam evidenter ostenditur Luc. XIV, 18: ubi unus de his qui sunt vocati ad coenam se excusavit dicens: *villam emi, et necesse habeo ire, et videre illam.* Et, sicut Gregorius dicit, *quid per villam nisi terrena substantia designatur? Exit ergo videre illam qui sola exteriora cogitat.* In fine autem parabolae subditur: *pauperes et debiles introduc huc*: quod exponens Ambrosius, dicit, quod *rarius delinquit cui deest illecebra peccandi, et citius ad Deum convertitur qui non habet in mundo unde delectetur.* Sic igitur patet quod possessiones et quascumque divitias omnino non habere, magis ad evangelicam perfectionem pertineat. Item Augustinus dicit in Lib. de verbis domini: *minimi Christi sunt illi qui omnia sua dimiserunt, et secuti sunt eum, et quidquid habuerunt, pauperibus distribuerunt, ut Deo sine saeculari compede expediti servirent, et ab oneribus mundi liberatos, velut pennatos, sursum humeros tollerent. Hi sunt minimi, quia humiles. Appende minimos istos, et grave pondus invenies.* Nullus autem sani capitis dicet, ad mundi onera non pertinere communium possessionum curam. Pertinet igitur ad perfectionis pondus ut etiam ab huiusmodi compedibus expediti homines serviant Deo. Sic igitur patet vanam esse doctrinam, immo pestiferam, et Christianae doctrinae contrariam, illorum qui dicunt, quod possessionibus communibus carere propter Christum, ad perfectionem non pertineat; de quibus, super illud Psalmi: *convertantur et erubescant valde velociter*, dicit Glossa: *hoc non est hic, ubi potius iniqui irrident eos qui omnia relinquunt, et suis irrisionibus infirmos de Christi nomine erubescere faciunt.* Ad eos etiam pertinere videtur quod alibi in Psalmo dicitur: *consilium inopis confudistis, quoniam dominus spes eius est*: ubi dicit Glossa: *inopis cuiuslibet, qui est membrum Christi: et hoc ideo fecistis quoniam dominus est spes eius. Unde ergo magis reverendus erat, inde magis contemnitur.* Quid enim aliud isti faciunt nisi quod contemnere nituntur eos qui Christianae paupertatis consilium perfecte sectantur: et hoc ideo quia non in terrenis possessionibus, sed in Deo spem habent?

Caput 16

[69858] Contra retrahentes, cap. 16 tit. In quo solvuntur rationes contra praedictam veritatem

inductae

[69859] Contra retrahentes, cap. 16 His igitur visis, facile est respondere ad ea quae in contrarium proponuntur. Quod enim primo inductum est, quod expedit possessiones communes possideri, iam patet quod expedit propter eos qui non sunt summae perfectionis capaces, qualis in primis credentibus fuit, qui imperfectiores omnino negligendi non erant. Unde et apud illos qui illam summam perfectionem sectabantur, possessiones non erant. Sicut etiam dominus, cui Angeli ministrabant, loculos habuit propter necessitatem aliorum, quia scilicet eius Ecclesia loculos erat habitura, sicut Augustinus dicit super Ioannem. Unde si qua sit congregatio, in qua omnes ad maiorem perfectionem tendant, expedit eis communes possessiones non habere. Quod vero secundo proponitur, quod beatus Benedictus in vita sua amplas possessiones recepit, hoc sufficit ad ostendendum quod communes possessiones non totaliter monasticam perfectionem excludunt; non autem ex hoc haberi potest quod maioris perfectionis non sit possessionibus carere communibus, praesertim cum idem beatus Benedictus in sua regula dicat, se aliquid remisisse de rigore monasticae vitae a prioribus institutae, condescendendo infirmitatibus sui temporis monachorum. Et eadem ratio est de beato Gregorio, qui monasteria construxit secundum regulam a beato Benedicto institutam. Quod vero tertio propositum est, quod apostolis persecutionis tempore permisit dominus ut peram et sacculum tollerent, magis contra eos facit, sicut ex praemissis apparet. Si enim persecutionis causa rigor prioris disciplinae remittitur, consequens est quod ad rigorem disciplinae pertinebat ut peram et sacculum non haberent. Nec tamen legitur quod illo persecutionis tempore procuraverunt sibi aliquas possessiones communes. Et sic patet, quod inducitur, ad propositum non pertinere. Quod vero quarto inductum est, quod dominus non instituit ordinem non habentium possessiones, sed ordinem praelatorum, qui possessiones habent; in altero quidem est apertum mendacium. Cum enim dominus discipulos instituit quod nec aurum nec argentum possideant, et quod corda eorum non graventur curis huius mundi, et dimittentibus agros et domos propter nomen suum praemia repromittit non solum in futuro, sed in hoc saeculo; ut scilicet sint cum apostolis, nihil in hoc mundo habentes, et omnia possidentes; manifestum est quod omnes quicumque hanc regulam secuti fuerint, institutionem Christi sequuntur. Nec enim illi qui sanctos sequuntur, per quos sunt ordines instituti, ad ipsos attendunt, sed ad Christum, cuius documenta proponunt: quia nec illi se ipsos praedicaverunt, sed cum apostolo Iesum Christum, eius dogmata proponentes. In altero vero falluntur, vel fallere volunt per fallaciam accidentis. Instituit enim Christus episcoporum ordinem, et aliorum clericorum, qui possessiones communes habent, vel proprias. Sed hoc Christus in eis non instituit, sed magis instituit eorum ordinem in perfecta paupertate, sicut ex praedictis apparet. Postmodum vero dispensative sunt in Ecclesia communes possessiones acceptae propter rationem praedictam. Quod etiam quinto propositum est, quod Christiana perfectio non dormitavit a tempore apostolorum usque ad praesentia tempora; certum est eam non dormitasse, sed in plurimis viguit et in Aegypto et in aliis partibus mundi. Nunquid tamen aliquis Deo modum imponere potest, ut vel omnes, et omni tempore et omnibus locis, homines ad se trahat? Quinimmo

secundum suae sapientiae ordinem, quo suaviter universa disponit, singulis temporibus congruentia adminicula providet humanae saluti. Quid enim si quaeratur: nunquid dormitavit doctrina Christiana a temporibus magnorum doctorum Athanasii, Basilii, Ambrosii, Augustini et aliorum qui circa illud tempus fuerunt, usque ad haec nostra tempora, in quibus magis in doctrina Christiana homines exercentur? Numquid secundum eorum mirabilem rationem quicquid boni tempore aliquo intermissum fuit, illicitum erit resumi? Sic enim et martyrium illicitum erit subire et miracula facere, quia multo tempore sunt huiusmodi intermissa. Quod vero sexto proponunt, quod illi qui possessionibus communibus carebant, vivebant de operibus manuum, hoc non minorem calumniam aliis quam religiosis ingerit: quia etiam apostolus, qui Evangelium praedicabat, vivebat de opere manuali. Nunquid ergo episcopi, archidiaconi et quibuscumque ex officio competit Evangelium praedicare, peccant, si non vivant de opere manuali? Si autem ad hoc non tenentur, quia Paulus hoc non ex necessitate, sed supererogando faciebat; quid imponunt religiosis quidquid sancti patres supererogando fecerunt? Nullus enim est qui omnes supererogationes possit implere, cum unus in uno et alius in alio superabundet. Si vero non supererogationis sed necessitatis esse dicitur eos qui communibus possessionibus carent de labore manuum vivere; fateor quidem quantum ad hoc necessitatis esse ut non otiose vivant. Sed otium non solum per laborem manuum tollitur, sed multo melius per sacrae Scripturae studium, quod otium habet magnum negotium, sicut Augustinus dicit: unde super illud: *defecerunt oculi mei* etc., dicit Glossa: *non est otiosus qui verbo Dei tantum studet; nec pluris est qui extra operatur, quam qui studium cognoscendae divinitatis exercet. Ipsa etiam sapientia maximum opus est.* Tollitur etiam otium per laborem doctrinae, quo contra hostes fidei dimicatur, secundum illud apostoli: *labora sicut bonus miles Christi*, II ad Tim. II, 3, ubi dicit Glossa: *in praedicando Evangelium contra hostes fidei.* Fateor etiam hoc necessitatis esse his qui aliunde non habent de quo licite vivant. Licitum autem est Evangelistis etiam monachis ut de Evangelio vivant, et de altaris ministerio, sicut Augustinus dicit in libro de operibus monachorum. Alioquin numquid solas illas possessiones communes monachis licet habere quas possunt lucrari de opere manuali? Nonne autem derisibilis est, si quis dicat licere religiosis in eleemosynam amplas possessiones accipere, non autem eis licere accipere de fidelium eleemosynis ea quae pertinent ad quotidianum et simplicem victum? Sic igitur nulla necessitas imminet his qui communes possessiones non habent, manibus operari. De hoc tamen alibi diffusius a nobis dictum est. Iam vero quod septimo propositum est, magis est derisione quam responsione dignum. Quis enim non videat in immensum maioris solicitudinis esse possessionibus procurandis curam impendere, ad quod vix saeculares sufficiunt, quam acquirere simplicem victum ex fidelium pietate collatum, et clementia divina provisum? Quod vero octavo propositum est de hoc quod religiosi necesse habent circa eorum negotia solicitari a quibus pascuntur: fateor, habent quidem, sed circa spiritualem eorum salutem, vel ut tribulatos consolentur; quae quidem solicitudo caritatis est, unde religioni non repugnat; quinimmo, ut dicitur Iac. I, 27: *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum.* Quod autem ultimo propositum est, omnino est frivolum: quia ea quibus utuntur religiosi ad sustentationem vitae, non sunt eorum quantum ad proprietatem dominii, sed dispensantur ad usum necessitatis ipsorum ab his qui harum rerum dominium habent, quicumque sint illi. Haec igitur sunt quae ad praesens scribenda occurrunt contra erroneam et pestiferam doctrinam avertentium homines a religionis ingressu. Si quis his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et Scripturam proponat in publico; ut ab intelligentibus diiudicari possit quid verum sit, et hoc quod erroneum est, auctoritate veritatis confutetur.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Liber de perfectione spiritualis vitae

Thomas de Aquino iuxta S. Marcum et S. Laurentium a Beato Angelico depictus («Madonna delle ombre», Muse

Textum Leonino 1970 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[69776a] De perfectione, pr. 1 tit. Quae sit auctoris intentio

[69775] De perfectione, pr. Quoniam quidam perfectionis ignari, de perfectionis statu vana quaedam dicere praesumpserunt, propositum nostrae intentionis est de perfectione tractare: quid sit esse perfectum, qualiter perfectio acquiratur, quis perfectionis status, et quae competant assumentibus perfectionis statum.

Caput 1

[69776] De perfectione, cap. 1 tit. Quod perfectio spiritualis vitae simpliciter attenditur secundum caritatem

[69777] De perfectione, cap. 1 Primum igitur considerare oportet, quod perfectum multipliciter dicitur. Est enim aliquid simpliciter perfectum; aliquid vero dicitur perfectum secundum quid. Simpliciter quidem perfectum est quod attingit ad finem eius quod ei competit secundum propriam rationem; secundum quid autem perfectum dici potest quod attingit ad finem alicuius eorum quae concomitantur propriam rationem: sicut animal simpliciter dicitur esse perfectum, quando ad hunc finem perducitur ut nihil ei desit ex his quae integritatem animalis vitae constituunt: puta cum nihil ei deficit ex numero et dispositione membrorum, et debita corporis quantitate, et virtutibus quibus operationes animalis vitae perficiuntur; secundum quid autem perfectum animal potest dici si sit perfectum in aliquo concomitanti, puta si sit perfectum in albedine, aut in odore, aut in aliquo huiusmodi. Sic igitur et in spirituali vita simpliciter quidem homo perfectus dicitur ratione eius in quo principaliter spiritualis vita consistit; sed secundum quid perfectus dici potest ratione cuiuscumque quod spirituali vitae adiungitur. Consistit autem principaliter spiritualis vita in caritate: quam qui non habet, nihil esse spiritualiter reputatur: unde apostolus I Cor. XIII, 2, dicit: *si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum.* Beatus etiam Ioannes apostolus totam spiritualem vitam in dilectione consistere asserit, dicens I Ioan. III, 14: *nos scimus quoniam translati sumus de morte in vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit, manet in morte.* Simpliciter igitur in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus; secundum quid autem perfectus dici potest, secundum quodcumque quod spirituali vitae adiungitur: quod evidenter ex verbis sacrae Scripturae ostendi potest. Apostolus enim ad Col. III, 14, perfectionem principaliter caritati attribuit: enumeratis enim multis virtutibus, scilicet misericordia, benignitate humilitate, etc., subdit: *super omnia haec caritatem habete, quae est vinculum perfectionis.* Sed et secundum intellectus cognitionem aliqui dicuntur esse perfecti. Dicit enim idem apostolus, I ad Cor. XIV 20: *malitia parvuli estote; sensibus autem perfecti*: et alibi in eadem epistola (cap. I, 10): *sitis perfecti*

in eodem sensu et in eadem scientia: cum tamen, sicut dictum est, quantumcumque quis habeat perfectam scientiam, sine caritate nihil esse iudicetur. Sic etiam et perfectus aliquis dici potest et secundum patientiam, quae opus perfectum habet, ut Iacobus dicit, et secundum quascumque alias virtutes. Nec hoc debet mirum videri: quia etiam in malis aliquis dicitur esse perfectus, sicut dicitur aliquis perfectus fur aut latro: et hoc etiam modo loquendi interdum Scriptura utitur: dicitur enim Isai. XXXII, 6: *cor stulti faciet iniquitatem, ut perficiat simulationem.*

Caput 2

[69778] De perfectione, cap. 2 tit. Quod perfectio attenditur tam secundum dilectionem Dei quam secundum dilectionem proximi

[69779] De perfectione, cap. 2 Perfectione igitur circa caritatem principaliter considerata, plane accipi potest in quo perfectio spiritualis vitae consistat. Sunt enim duo praecepta caritatis: quorum unum pertinet ad dilectionem Dei, aliud ad dilectionem proximi. Quae quidem duo praecepta ordinem quendam ad invicem habent secundum ordinem caritatis. Nam id quod principaliter caritate diligendum est, est summum bonum, quod nos beatos facit, scilicet Deus; secundario vero diligendus ex caritate est proximus, qui nobis quodam sociali iure coniungitur in beatitudinis participatione: unde hoc est quod in proximo ex caritate debemus diligere, ut simul ad beatitudinem perveniamus. Hunc autem ordinem praeceptorum caritatis dominus in Evangelio Matth. XXII, 37, ostendit dicens: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Primo ergo et principaliter consistit spiritualis vitae perfectio in dilectione Dei: unde dominus ad Abraham loquens dicit, Gen. XVII 1: *ego Deus omnipotens; ambula coram me, et esto perfectus.* Ambulatur autem coram Deo non passibus corporis, sed affectibus mentis. Secundario vero consistit spiritualis vitae perfectio in proximi dilectione: unde dominus cum dixisset Matth. V, 44: *diligite inimicos vestros*, et plura subiunxisset quae ad dilectionem proximi pertinent, concludit in fine: *estote ergo perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.*

Caput 3

[69780] De perfectione, cap. 3 tit. De perfectione divinae dilectionis, quae soli Deo convenit

[69781] De perfectione, cap. 3 In utraque autem dilectione multiplex perfectionis gradus invenitur. Et quantum ad dilectionem Dei pertinet, primus et summus perfectionis gradus divinae dilectionis convenit soli Deo. Qui quidem modus consideratur et ex parte diligibilis et ex parte diligentis: dico autem ex parte diligibilis, ut scilicet aliquid tantum diligatur quantum diligibile est. Ex parte vero diligentis, ut aliquid diligatur secundum totam facultatem diligentis. Cum autem unumquodque sit diligibile, secundum quod est bonum: bonitas Dei cum sit infinita, infinite diligibilis est. Infinite autem diligere nulla creatura potest, quia nullius virtutis finitae potest esse actus infinitus. Solus ergo Deus, cuius est tanta virtus in diligendo quanta est bonitas eius, se ipsum perfecte diligere potest secundum primum perfectionis modum.

Caput 4

[69782] De perfectione, cap. 4 tit. De perfectione divinae dilectionis, quae convenit comprehensoribus

[69783] De perfectione, cap. 4 Creaturae igitur rationali hic solus modus perfecte Deum diligendi possibilis est qui sumitur ex parte diligentis: ut scilicet secundum totam suam virtutem creatura rationalis diligat Deum: unde et in ipso divinae dilectionis praecepto hoc manifeste exprimitur. Dicitur enim Deut. VI, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua*; sed Luc. X, 27, additur: *et ex omni mente tua*: ut cor referatur ad intentionem, mens ad cognitionem, anima ad affectionem, fortitudo ad executionem. Haec enim omnia in Dei dilectione sunt expendenda. Considerandum est autem, quod hoc dupliciter impleri contingit. Cum enim totum et perfectum sit cui nihil deest, ex toto corde et anima, fortitudine et mente Deus diligetur, si nihil in his omnibus nobis desit quin totum actualiter convertatur in Deum. Sed hic perfectae dilectionis modus non est viatorum, sed comprehensorum. Unde apostolus ad Philip. III, 12, dicit: *non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim; sequor autem si quo modo comprehendam*; quasi tunc perfectionem expectans, cum ad comprehensionem pervenerit, beatitudinis palmam accipiens. Comprehensionem autem accipit non secundum quod importat inclusionem aut terminationem comprehensi, sic enim Deus incomprehensibilis est omni creaturae; sed secundum quod comprehensio importat consecutionem eius quod aliquis insequendo quaesivit.

In illa enim caelesti beatitudine semper actualiter intellectus et voluntas creaturae rationalis in Deum fertur, cum in divina fruitione illa beatitudo consistat. Beatitudo autem non est in habitu, sed in actu. Et quia Deo creatura rationalis inhaerebit tanquam ultimo fini, qui est veritas summa; in finem autem ultimum omnia per intentionem referuntur, et secundum regulam ultimi finis omnia exequenda disponuntur; consequens est quod in illa beatitudinis perfectione creatura rationalis diliget Deum ex toto corde, dum tota eius intentio feretur in Deum ex omnibus quae cogitat, amat, aut agit; ex tota mente, dum semper actualiter mens eius feretur in Deum, ipsum semper videns, et omnia in ipso et secundum eius veritatem de omnibus iudicans; ex tota anima, dum tota affectio eius ad Deum diligendum feretur continue, et propter ipsum omnia diligentur; ex tota fortitudine vel ex omnibus viribus, dum omnium exteriorum actuum ratio erit Dei dilectio. Hic est ergo secundus perfectae dilectionis divinae modus, qui est beatorum.

Caput 5

[69784] De perfectione, cap. 5 tit. De perfectione divinae dilectionis, quae in statu huius viae est de necessitate salutis

[69785] De perfectione, cap. 5 Alio vero modo ex toto corde, mente, anima et fortitudine Deum diligimus si nihil nobis desit ad divinam dilectionem, quod actu vel habitu in Deum non referamus; et haec divinae dilectionis perfectio datur homini in praecepto. Primo quidem ut homo omnia in Deum referat sicut in finem, sicut apostolus dicit I Cor. X, 31: *sive manducatis sive bibitis vel aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*: quod quidem impletur cum aliquis vitam suam ad Dei servitium ordinat, et per consequens omnia quae propter se ipsum agit, virtualiter ordinantur in Deum, nisi sint talia quae a Deo abducant, sicut peccata: et sic Deum diligit homo ex toto corde. Secundo, ut intellectum suum homo Deo subiiciat, ea credens quae divinitus traduntur, secundum illud apostoli II Cor. X, 5: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*: et sic Deus diligitur ex tota mente. Tertio, ut quaecumque homo amat, in Deo amet, et universaliter omnem suam affectionem ad Dei dilectionem referat: unde apostolus dicebat in II ad Cor. V 13 - 14: *sive mente excedimus, Deo; sive sobrii sumus, vobis; caritas enim Christi urget nos*: et sic Deus ex tota anima diligitur. Quarto, ut omnia exteriora nostra, verba et opera ex divina caritate deriventur, secundum illud apostoli I ad Cor. ult. 14: *omnia vestra in caritate fiant*; et sic Deus ex tota fortitudine diligitur. Hic est ergo tertius perfectae divinae dilectionis modus, ad quem omnes ex necessitate praecepti obligantur. Secundus vero modus nulli est possibilis in hac vita, nisi simul fuerit viator et comprehensor, ut dominus Iesus Christus.

Caput 6

[69786] De perfectione, cap. 6 tit. De perfectione divinae dilectionis quae cadit sub consilio

[69787] De perfectione, cap. 6 Sed cum apostolus dixisset: *non quod iam comprehenderim, aut perfectus sim*, subdit: *sequor autem, si quo modo comprehendam*; et postmodum subdit: *quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Ex quibus verbis manifeste accipitur quod etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus: et in hoc perfectio huius vitae consistit, ad quam per consilia invitamur. Manifestum namque est quod humanum cor tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto magis a multis revocatur. Sic igitur tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium removetur. Unde Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum quod venenum caritatis est cupiditas temporalium rerum, augmentum vero eius est cupiditatis diminutio; perfectio vero nulla cupiditas. Omnia igitur consilia, quibus ad perfectionem invitamur, ad hoc pertinent ut animus hominis ab affectu temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum, contemplando, amando, et eius voluntatem implendo.

Caput 7

[69788] De perfectione, cap. 7 tit. De prima perfectionis via quae est per dimissionem temporalium

[69789] De perfectione, cap. 7 Inter temporalia vero bona primo relinquenda occurrunt bona extrinseca, quae divitiae nuncupantur; et hoc dominus consulit Matth. XIX, 21, dicens: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus; et habebis thesaurum in caelo: et veni, sequere me*: cuius consilii utilitas consequenter ostenditur. Primo quidem per evidentiam facti. Nam cum adolescens, qui de via perfectionis quaesierat hoc audisset, abiit tristis. *Causaque tristitiae*, ut Ieronymus dicit super Matth., *redditur: erat enim habens multas possessiones, idest spinas, et tribulos, quae sementem dominicam suffocaverunt.* Et Chrysostomus idem exponens dicit quod:

non similiter detinentur qui pauca habent, et qui multis abundant: quoniam adiectio divitiarum maiorem accendit flammam, et violentior fit cupido. Augustinus etiam dicit in Epist. ad Paulinum et Therasiam, quod *terrena diliguntur artius adepta, quam concupita constringant; nam unde iuvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas habebat divitias? Aliud est enim nolle incorporare quae desunt, aliud iam incorporata divellere. Illa enim velut extranea repudiantur, ista velut membra praeciduntur.* Secundo vero utilitas praedicti consilii manifestatur per domini verba quae subdidit: *quia dives difficile intrabit in regnum caelorum.* Ut enim Ieronymus dicit, *quia divitiae habitae difficile contemnuntur. Non dixit: impossibile est divitem intrare in regnum caelorum, sed difficile: ubi difficile ponitur, non impossibilitas praetenditur, sed raritas demonstratur.* Et, sicut Chrysostomus dicit super Matth., procedit ulterius dominus ad ostendendum quod est impossibile, dicens: *facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum caelorum.* Ex quibus verbis, ut Augustinus dicit in Lib. de quaest. Evang., discipuli adverterunt, omnes qui divitias cupiunt, in divitum haberi numero: alioquin cum pauci sint divites in comparatione multitudinis pauperum, non quaesivissent discipuli: *quis ergo poterit salvus esse?* Ex quibus duabus domini sententiis aperte ostenditur, quod divitias possidentes difficile intrant in regnum caelorum: quia, sicut ipse dominus alibi dicit, *sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum Dei, et sine fructu efficitur.* Eos vero qui divitias inordinate amant, impossibile est intrare in regnum caelorum, multo magis quam ad litteram camelum per foramen acus transire: hoc enim est impossibile, quia repugnat naturae; illud vero, quia repugnat divinae iustitiae, quae est virtuosior omni natura creata. Ex his ergo manifeste apparet ratio divini consilii: consilium enim datur de eo quod est utilius, secundum illud apostoli II ad Cor. VIII, 10: *consilium in hoc do: hoc enim utile est.* Utilius autem est ad vitam aeternam consequendam divitias abiicere quam eas possidere: quia possidentes divitias difficile intrant in regnum caelorum, eo quod difficile sit affectum divitiis possessis non alligari; quod iam facit impossibilitatem intrandi in regnum caelorum. Salubriter ergo dominus consuluit tanquam utilius, ut divitiae relinquantur. Sed potest aliquis contra praemissa obicere quia Matthaeus et Zachaeus divitias habuerunt, et tamen in regnum caelorum intraverunt. Sed hoc Hieronymus solvens dicit: *considerandum est quod eo tempore quo intraverunt, divites esse desierant.* Sed cum Abraham nunquam dives esse desierit, quin potius in divitiis fuerit mortuus, et eas in morte reliquerit filiis, ut in Genesi legitur; videtur secundum praedicta non fuisse perfectus; cum tamen ad eum dominus dixerit, Gen. XVII, 1: *esto perfectus.* Quae quidem quaestio solvi non posset, si perfectio Christianae vitae in ipsa dimissione divitiarum consisteret. Sequeretur enim quod qui divitias possidet, non possit esse perfectus. Sed si verba domini diligenter considerentur, non in ipsa divitiarum dimissione perfectionem posuit; sed hoc ostendit esse quasi quandam perfectionis viam, ut ipse modus loquendi ostendit, cum dicitur: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et sequere me*: quasi in sequela Christi consistat perfectio, dimissio vero divitiarum sit perfectionis via: unde Hieronymus dicit super Matth.: *quia non sufficit tantum relinquere, iungit Petrus quod perfectum est: et secuti sumus te.* Origenes etiam in eodem loco dicit, quod hoc quod dicitur: *si vis perfectus esse* etc., non sic intelligitur *ut in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiat omnino perfectus; sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes.* Potest ergo contingere quod aliquis divitias possidens perfectionem habeat, caritate perfecta Deo inhaerens; et hoc modo Abraham divitias possidens perfectus fuit, non quidem habens animum divitiis irretitum, sed totaliter Deo coniunctum: et hoc significant verba domini dicentis ad eum: *ambula coram me, et esto perfectus*: quasi in hoc eius perfectionem esse ostendens quod coram Deo ambulaverit, eum perfecte amando usque ad contemptum sui et omnium suorum; quod maxime in immolatione filii demonstravit: unde ei dictum est: *quia fecisti rem hanc, et non pepercisti filio tuo propter me, benedicam tibi.* Gen. XXII, 16. Si quis vero ex hoc arguere velit inutile esse consilium domini de divitiis dimittendis, quia Abraham divitias possidens fuit perfectus, ad hoc iam patet responsio ex praedictis. Non enim dominus ea ratione hoc dedit consilium quasi divites perfecti esse non possint, aut intrare in regnum caelorum; sed quia non de facili possunt. Magna ergo virtus fuit Abrahae quod etiam divitias possidens, a divitiis liberum animum habuit; sicut magna virtus fuit Samson, qui absque armis cum sola mandibula asinae multos hostes prostravit: nec tamen inutiliter consilium datur militi, ut ad bellum procedens assumat arma ad hostes vincendos. Nec ergo inutiliter datur consilium perfectionem desiderantibus ut dimittant divitias, quia in divitiis Abraham potuit esse perfectus. Facta enim mirabilia non sunt ad consequentiam trahenda: quia infirmi ea magis mirari et laudare possunt quam imitari: unde et in Eccli. dicitur XXXI 8: *beatus est dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris.* Magnae enim virtutis dives esse ostenditur, et perfecta caritate fixus in Deo, qui ex affectu divitiarum maculam peccati non trahit, qui post aurum concupiscendo non vadit, nec de divitiis confidendo per superbiam super alios se extollit: unde apostolus I ad Tim. ult. dicit: *divitibus huius saeculi praecipe non altum sapere, nec sperare in incerto divitiarum.* Sed quanto divitis taliter instituti maior est beatitudo et virtus, tanto talium divitum minor est numerus: unde sequitur: *quis est hic, et laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua.* Vere enim mirabilia facit qui in divitiis vivens divitiis affluentibus cor non apponit: et si quis talis est, absque dubio probatur perfectus: unde sequitur: *quis est probatus in illo*, idest in hoc quod absque macula divitias habeat, *et perfectus inventus est?* Quasi dicat: rarus. Et hoc *erit illi in gloriam aeternam*: quod consonat verbis domini dicentis, quod *difficile dives intrabit in regnum caelorum.* Haec est ergo prima via perveniendi ad perfectionem, ut aliquis studio sequendi Christum, dimissis divitiis paupertatem sectetur.

Caput 8

[69790] De perfectione, cap. 8 tit. De secunda perfectionis via, quae est per abdicationem carnalium affectuum et matrimonii

[69791] De perfectione, cap. 8 Ut autem secundam perfectionis viam convenientius ostendamus, accipiendum est verbum Augustini, qui dicit in 12 de Trin.: *tanto magis inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium.* Secundum igitur ordinem propriorum bonorum quae homo propter Deum contemnit, est attendendus ordo eorum quibus ad perfectam Dei inhaesionem pervenitur. Prius enim relinquenda occurrunt quae minus nobis coniuncta existunt: unde in primo loco occurrit ad perfectionem tendentibus exteriora bona relinquere, quae a nostra natura sunt separata. Post haec vero relinquenda occurrunt ea quae nobis naturae communione et affinitatis cuiusque necessitate coniunguntur. Unde dominus dicit, Luc. XIV, 26: *si quis venerit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores (...) non potest meus esse discipulus. Sed percunctare libet*, ut Gregorius dicit, *quomodo parentes et carnales amicos praecipimur odisse, qui iubemur et inimicos diligere. Sed si vim praecepti perpendimus, utrumque agere per discretionem valemus (...) quasi enim per odium diligitur qui carnaliter sapiens dum prava nobis ingerit, non auditur. Sic enim exhibere proximis nostris odii discretionem debemus: ut in eis et diligamus quod sunt, et habeamus odio quod in Dei nobis itinere obsistunt. Quisquis enim iam aeterna concupiscit, in eam quam aggreditur causam Dei, extra patrem, extra matrem, extra uxorem, extra filios, extra cognatos, extra semetipsum fieri debet; ut eo verius cognoscat Deum, quo in eius causa neminem cognoscit. Manifestum namque est quod carnales affectus intentionem mentis diverberant, eiusque aciem obscurant.* Inter ceteras autem proximorum necessitudines maxime affectu coniugali humanus animus irretitur; intantum quod, sicut dicitur Gen. II, 24, ex ore primi parentis, *relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae*: et ideo ad perfectionem tendentibus maxime coniugale vinculum est vitandum, quia per hoc homo maxime curis saecularibus implicatur. Et hanc causam apostolus assignat sui consilii, quod dederat de continentia servanda, dicens I ad Cor. VII, 32: *qui sine uxore est sollicitus est quae sunt domini, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, solicitus est quae sunt mundi.* Ut ergo homo liberius Deo vacet, eique perfectius inhaereat, secunda ad perfectionem via est perpetua observatio castitatis. Habet autem et hoc continentiae bonum aliam idoneitatem ad perfectionem adipiscendam. Impeditur enim animus hominis ne libere Deo possit vacare, non solum ex amore exteriorum rerum, sed multo magis ex interiorum passionum impulsu. Inter omnes autem interiores passiones maxime rationem absorbet concupiscentia carnis, et venereorum usus: unde Augustinus dicit in I Lib. Soliloquiorum: *nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem, quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest.* Et ideo continentiae via est maxime necessaria ad perfectionem consequendam: quam quidem viam apostolus consulit I ad Cor. VII, 25: *de virginibus praeceptum domini non habeo; consilium autem do tanquam misericordiam consecutus (...) ut sim fidelis.* Huius autem viae utilitas ostenditur Matth. XIX, 10: ubi cum discipuli Christo dicerent: *si ita est causa hominis: cum uxore, non expedit nubere*, dominus respondit: *non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est.* In quo arduitatem huius viae ostendit: et quia ab eius consecutione deficit hominum virtus communis; et quia ad eam non nisi dono Dei pervenitur: unde dicitur Sap. VIII, 21: *scivi, quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det: et hoc ipsum erat summa sapientia scire cuius esset hoc donum.* Cui consonat quod apostolus dicit I Cor. VII, 7: *volo omnes homines esse sicut me ipsum* qui continentiam servo: *sed unusquisque proprium habet donum a Deo, alius*

quidem sic, alius vero sic: ubi aperte continentiae bonum dono Dei adscribitur. Sed ne rursus aliquis ad hoc donum consequendum secundum suas vires conari negligat, dominus ad hoc hortatur consequenter. Et primo quidem exemplo, cum dicit: *sunt eunuchi qui se ipsos castraverunt*, non membrorum abscissione, ut Chrysostomus dicit, sed malarum cogitationum interemptione; et deinde invitat proponens praemium, cum subdit: *propter regnum caelorum*; quia dicitur Sap. IV, 2: *casta generatio (...) in perpetuum coronata triumphat, incoinquinatorum certaminum praemium vincens*: et ultimo hortatur verbo, cum dicit, *qui potest capere capiat*: quae, ut Hieronymus dicit: *hortantis domini vox est, et milites suos ad pudicitiae praemium concitantis, quasi, qui potest pugnare, pugnet et superet ac triumphet.* Si quis autem obiectionem moveat de Abraham qui perfectus fuit, et aliis iustis antiquis a matrimonio non abstinentibus; patet responsio per hoc quod Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali: *continentia non corporis, sed animi virtus est. Virtutes autem animi aliquando in opere manifestantur, aliquando in habitu latent. Quocirca sicut non est impar meritum patientiae in Petro, qui passus est, et in Ioanne, qui passus non est; sic non impar meritum est continentiae in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit. Et illius enim caelibatus et illius connubium pro temporum distributione Christo militaverunt. Dicat ergo fidelis continens: ego quidem non sum melior quam Abraham; sed melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum; quarum Abraham unam habuit in usu, ambas in habitu: caste quippe coniugaliter vixit. Esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit. Ego vero facilius non utor nuptiis, quibus est usus Abraham, quam sic uterer nuptiis quemadmodum est usus Abraham; et ideo melior sum illis qui per animi incontinentiam non possunt quod ego; non illis qui propter temporis differentiam non fecerunt quod ego. Quod enim ego nunc ago, melius illi egissent, si tunc agendum esset; quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiamsi nunc agendum esset.* Haec autem Augustini solutio concordat cum eo quod supra dictum est de observantia paupertatis. Tantam enim virtutem perfectionis habebat in mente, ut nec propter temporalium possessionem nec propter usum coniugii mens eius deficeret a perfecta dilectione ad Deum. Si quis tamen eandem mentis virtutem non habens, cum possessione divitiarum et usu coniugii ad perfectionem pervenire contenderet, praesumptuose convinceretur errare, domini consilia parvipendens.

Caput 9

[69792] De perfectione, cap. 9 tit. De his quibus homo iuvatur ad continentiam servandam

[69793] De perfectione, cap. 9 Quia igitur per continentiae viam incedere tam arduum est, ut iuxta verbum domini, non omnes hoc capiant, sed Dei dono habeatur: per hanc viam incedere volentibus

sic agere oportet ut ea devitent quibus a prosecutione huius itineris impediri possent. Triplex autem esse impedimentum continentiae apparet. Primum quidem ex parte corporis; secundum ex parte animae; tertium ex parte exteriorum personarum vel rerum. Ex parte quidem proprii corporis: quia, sicut apostolus dicit ad Gal. V, 17, *caro concupiscit adversus spiritum.* Cuius carnis opera ibidem esse dicuntur fornicatio, immunditia, impudicitia et cetera huiusmodi. Haec autem concupiscentia carnis est lex de qua dicit Rom. VII, 23: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Quanto autem caro magis fovetur per ciborum affluentiam et deliciarum mollitiem, tanto huiusmodi concupiscentia magis crescit: unde Hieronymus dicit: *venter mero aestuans cito despumat in libidinem*: et Prov. XX 1: *luxuriosa res est vinum*; et Iob XL, 16, dicitur de Behemoth per quem Diabolus significatur: *sub umbra dormit in secreto calami in locis humentibus*: quod exponens Gregorius 33 Moral. dicit: *loca humentia sunt opera voluptuosa. Pes quippe in arida terra non labitur, fixus vero in lubrica vix tenetur. In locis ergo humentibus iter vitae praesentis faciunt qui in hac ad iustitiam recti stare non possunt.* Oportet igitur continentiae viam assumentibus, carnem propriam, abstractis deliciis, vigiliis et ieiuniis et huiusmodi exercitiis castigare. Cuius rei exemplum apostolus nobis ostendit, I ad Cor. IX, 25, dicens: *omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet*: et post modica subdit: *castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne, forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar*: et quod opere perfecit, verbo docuit: dicit enim ad Rom. XIII, 13, cum praemisisset: *non in cubilibus et impudicitiis: et carnis*, inquit, *curam ne feceritis in desideriis.* Recte autem dicit *in desideriis*, idest ad voluptatem: quia ad necessitatem naturae carni cura est impendenda: unde idem apostolus dicit ad Eph. V 29: *nemo carnem suam unquam odio habuit, sed nutrit, et fovet eam.* Ex parte autem animae propositum continentiae impeditur, dum lascivis cogitationibus aliquis immoratur; unde dominus per prophetam dicit, Isai. I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Malae enim cogitationes plerumque ad male faciendum inducunt; unde dicitur Mich. II, 1: *vae qui cogitatis inutile*: et statim subditur: *et operamini malum in cubilibus vestris.* Inter ceteras tamen cogitationes malas magis ad peccandum inclinant cogitationes de delectationibus carnis. Cuius ratio etiam secundum philosophorum doctrinam duplex assignari potest. Una quidem quia, cum talis delectatio sit homini connaturalis, et a iuventute connutrita, facile in ipsam appetitus fertur, cum eam cogitatio proponit. Unde philosophus dicit 2 Ethic. quod *delectationem diiudicare non possumus de facili quin accipiamus eam.* Secunda ratio est, quia, ut idem dicit in 3 Ethic., delectabilia in particulari sunt magis voluntaria quam in universali. Manifestum est autem quod per moram cogitationis ad particularia quaeque descendimus: unde per cogitationem diuturnam maxime libido provocatur: et propter hoc apostolus I ad Cor., VI, 18, dicit: *fugite fornicationem*: quia, ut Glossa ibidem dicit, *cum aliis vitiis potest expectari conflictus; sed hanc fugite, ne approximetis, quia non aliter melius potest vinci.* Contra igitur huiusmodi continentiae impedimentum multiplex remedium invenitur. Quorum primum et praecipuum est ut mens circa contemplationem divinorum et orationem occupetur; unde apostolus dicit ad Ephes. V, 18: *nolite inebriari vino, in quo est luxuria; sed impleamini spiritu sancto, loquentes vobismet ipsis in Psalmis et hymnis et canticis spiritualibus*: quod ad contemplationem pertinere videtur: *cantantes et psallentes in cordibus vestris domino*: quod ad orationem videtur pertinere. Hinc dominus per prophetam dicit, Isai. XLVIII, 9: *laude mea infrenabo te, ne intereas.*

Est enim quoddam frenum animam ab interitu peccati retrahens laus divina. Secundum remedium est studium Scripturarum, secundum illud Hieronymi ad Rusticum monachum: *ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis.* Unde apostolus cum dixisset Timotheo, I Tim. IV 12: *exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in caritate, in fide, in castitate*; statim subdit: *dum venio, attende lectioni.* Tertium remedium est quibuscumque bonis cogitationibus animum occupare: unde Chrysostomus dicit super Matthaeum quod abscissio membri non ita comprimit tentationes et tranquillitatem facit, ut cogitationis frenum: unde apostolus ad Philipp. IV, 8, dicit: *de cetero, fratres, quaecumque sunt vera, quaecumque pudica, quaecumque iusta, quaecumque sancta, quaecumque amabilia, quaecumque bonae famae; si qua virtus, si qua laus disciplinae, haec cogitate.* Quartum remedium est ut homo ab otio desistens et in corporalibus laboribus se ipsum exerceat: dicitur enim Eccli. XXXIII, 29: *multam malitiam docuit otiositas.* Et specialiter otium est vitiorum carnalium incentivum: unde dicitur Ez. XVI, 49: *haec fuit iniquitas Sodomae sororis tuae, superbia, saturitas panis et abundantia et otium ipsius.* Et ideo Hieronymus ad Rusticum monachum scribens dicit: *fac aliquid operis, ut semper te Diabolus inveniat occupatum.* Quintum remedium adhibetur contra carnis concupiscentiam etiam per aliquas animi perturbationes: unde Hieronymus refert in eadem Epist., quod in quodam coenobio quidam adolescens nulla operis magnitudine flammam poterat carnis extinguere; eum periclitantem pater monasterii hac arte servavit. Imposito cuidam viro gravi ut iurgiis atque conviciis insectaretur hominem, et post irrogatam iniuriam primus veniret ad quaerimonias, vocati testes pro eo loquebantur qui contumeliam fecerat. Solus pater monasterii defensionem suam opponebat, ne abundanti tristitia frater absorberetur. Ita annus ductus est, quo expleto interrogatus adolescens super cogitationibus pristinis, respondit: Papae, vivere me non licet, et fornicari libet? Ex parte autem exteriorum rerum propositum continentiae impeditur per aspectum et frequentia colloquia mulierum et earum consortia: unde dicitur Eccli. IX, 9: *propter speciem mulieris multi perierunt: et ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit*: et postea subditur: *colloquium illius quasi ignis exardescit.* Et ideo contra hoc est adhibendum remedium quod ibidem dicitur: *ne respicias mulierem multivolam ne forte incidas in laqueos illius: cum saltatrice ne assiduus sis, nec audias illam, ne forte pereas in efficacia illius*: et Eccli. XLII, 12, dicitur: *omni homini noli intendere in specie, et in medio mulierum noli commorari. De vestimentis enim procedit tinea, et a muliere iniquitas viri.* Unde Hieronymus contra Vigilantium scribens dicit, quod monachus sciens imbecillitatem suam, et vas fragile quod portat, timet offendere ne impingat et corruat, atque frangatur; unde et mulierum, et maxime adolescentularum, vitat aspectum, ne eum capiat oculus meretricis, ne forma pulcherrima ad illicitos ducat amplexus. Ex quo patet quod, sicut abbas Moyses dicit in collationibus patrum, *pro puritate cordis servanda, solitudo sectanda est, ac ieiuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus; ut scilicet per illas ab universis passionibus noxiis illaesum parare cor nostrum, et conservare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere.* Ob hoc igitur in religionibus sunt huiusmodi opera instituta: non quia in ipsis principaliter consistat perfectio: sed quia his quasi quibusdam instrumentis ad perfectionem pervenitur. Unde post pauca ibidem subditur: *igitur ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplinae finis,* *sed per illa pervenitur ad finem.* Si quis autem obiiciat, quod absque ieiunio, vigiliis et huiusmodi exercitiis potest homo perfectionem acquirere, praesertim cum de domino dicatur Matth. XI, 19: *venit filius hominis manducans et bibens*, suique discipuli non ieiunarent, quemadmodum discipuli Ioannis et Pharisaei; ad hoc respondetur in Glosa quod *Ioannes vinum et siceram non bibit, quia abstinentia indiget cui nulla est potentia naturae. Deus autem, qui peccata potest condonare, cur a peccatoribus manducantibus declinaret, quos ieiunantibus poterat facere fortiores?*. Discipuli ergo Christi non habebant opus ieiunio, quia praesentia sponsi illis fortitudinem dabat maiorem quam discipuli Ioannis per ieiunium haberent: unde dominus ibidem dicit: *venient dies quando auferetur ab eis sponsus, et tunc ieiunabunt*: quod exponens Chrysostomus dicit: *ieiunium triste est non naturaliter, sed his qui sunt imbecillius dispositi; his enim qui sapientiam contemplari desiderant, delectabile est; quia ergo discipuli imbecilles erant, non erat tempus tristia introducendi quousque firmarentur: per quod monstratur quod non gulae erat quod fiebat, sed dispensationis cuiusdam.* Quod autem huiusmodi exercitia expediant ad vitanda peccata et perfectionem consequendam, apostolus expresse ostendit II ad Cor. VI, 3, dicens: *nemini dantes ullam offensionem, ut non vituperetur ministerium nostrum; sed in omnibus exhibeamus nosmet ipsos in multa patientia, in necessitatibus, in angustiis, in plagis, in carceribus, in seditionibus, in laboribus, in vigiliis, in ieiuniis, in castitate.*

Caput 10

[69794] De perfectione, cap. 10 tit. De tertia perfectionis via quae est per abrenuntiationem propriae voluntatis

[69795] De perfectione, cap. 10 Non solum autem necessarium est ad perfectionem caritatis consequendam, quod homo exteriora abiciat, sed etiam quodammodo se ipsum derelinquat. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divinis nominibus, quod *divinus amor est extasim faciens, id est hominem extra se ipsum ponens, non sinens hominem sui ipsius esse, sed eius quod amatur*: cuius rei exemplum in se ipso demonstravit apostolus dicens ad Gal. II, 20: *vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus*, quasi suam vitam non suam aestimans, sed Christi: quia quod proprium sibi erat contemnens, totus Christo inhaerebat. Hoc etiam in quibusdam esse completum ostendit, cum dicit ad Col. III, 3: *mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Exhortatur etiam alios ut ad hoc perveniant, cum dicit II ad Cor. V, 15. *Pro omnibus mortuus est Christus: ut et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est.* Et ideo, ut habetur Luc. XIV, 26, postquam dixerat: *si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores*: tanquam aliquid maius addens subdit: *adhuc autem et animam suam;*

non potest meus esse discipulus. Hoc etiam idem dominus docet Matth. XVI 24 dicens: *si quis vult post me venire, abneget semet ipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* Huius autem salubris abnegationis et caritativi odii observatio partim quidem necessaria est ad salutem et omnibus qui salvantur communis; partim autem ad perfectionis pertinet complementum. Ut enim ex supraposita Dionysii auctoritate apparet, de ratione divini amoris est ut amans non sui ipsius remaneat, sed amati. Secundum ergo divini amoris gradum necesse est et odium et abnegationem praedictam distingui. Est autem necessarium ad salutem ut homo sic Deum diligat ut in eo finem suae intentionis ponat, nihilque admittat quod contrarium divinae dilectioni existat; et ideo consequenter et odium et abnegatio sui ipsius est de necessitate salutis, cum, ut Gregorius dicit in omelia, *vitamus quod per vetustatem fuimus, et ad hoc nitimur quod per novitatem vocamur; et sic nosmet ipsos relinquimus et abnegamus.* Et sicut in alia omelia dicit: *tunc bene animam nostram odimus, cum eius carnalibus desideriis non acquiescimus, cum eius appetitum frangimus et eius voluptatibus reluctamur.* Ad perfectionem vero pertinet ut homo propter intentionem divini amoris etiam ea abiiciat quibus licite uti posset, ut per hoc liberius Deo vacet. Secundum hunc ergo modum etiam consequens est ut et odium et abnegatio sui ipsius ad perfectionem pertineat. Unde ex ipso modo loquendi apparet haec a domino proposita esse quasi ad perfectionem pertineant. Sicut enim dicit Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes*, non necessitatem imponens, sed voluntati relinquens: ita dicit: *si quis vult post me venire, abneget semet ipsum.* Quod Chrysostomus exponens dicit: *non coactivum facit sermonem: non enim dicit: si vos volueritis et non volueritis, oportet hoc vos pati.* Similiter cum dixisset: *si quis venit ad me, et non odit patrem suum* etc. postmodum subdit: *quis enim ex vobis volens aedificare turrem, (non) computat sumptus qui necessarii sunt, si habeat ad perficiendum?* Quod exponens Gregorius in Homil. dicit: *quia sublimia praecepta data sunt, protinus comparatio aedificandae sublimitatis adiungitur*; et post pauca dicit: *istos sumptus dives ille habere non potuit qui, cum praecepta relinquendi omnia audisset, tristis abscessit.* Ex quibus patet hoc ad perfectionis consilium secundum aliquem modum pertinere. Hoc autem consilium perfectissime martyres impleverunt: de quibus Augustinus dicit in sermone de martyribus quod *nulli tantum impendunt, quantum qui se ipsos impendunt.* Martyres ergo sunt qui vitam praesentem propter Christum quodammodo odio habuerunt, abnegantes se ipsos: quia, ut Chrysostomus dicit super Matth., *qui negat alium, vel fratrem, vel famulum, vel quemcumque, etsi flagellatum viderit et quaecumque patientem, non assistit, non adiuvat; ita vult corpori nostro nos non ignoscere; ut etsi flagellaverint, vel quodcumque aliud fecerint, corpori non parcamus.* Et ne aestimes quod usque ad verba tantum et contumelias oportet abnegare se ipsum; ostendit quod oportet abnegare se ipsum usque ad mortem etiam turpissimam, scilicet crucis; unde sequitur: *et tollat crucem suam.* Hoc autem perfectissimum ideo diximus, quia martyres illud propter Deum contemnunt, scilicet propriam vitam, propter quam omnia temporalia quaeruntur; et cuius conservatio, etiam cum omnium aliorum amissione, omnibus aliis praefertur. Magis enim homo vult et divitias perdere et amicos, adhuc autem corporis infirmitati succumbere, et in servitutem redigi, quam vita privari; unde hoc beneficium victis a victoribus praestatur, ut vitae parcentes conservent servituti subiectos. Unde Satan ad dominum dixit, ut legitur Iob II 4: *pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua*, idest pro corporali vita servanda. Inter alia vero quanto aliquid magis naturaliter amatur, tanto perfectius contemnitur propter Christum. Nihil autem est homini amabilius libertate propriae voluntatis. Per hanc enim homo est et aliorum dominus, per hanc aliis uti vel frui potest, per hanc etiam suis actibus dominatur. Unde, sicut homo dimittens divitias, vel personas coniunctas, eas abnegat; ita deserens propriae voluntatis arbitrium, per quod ipse sui dominus est, se ipsum abnegare invenitur. Nihilque est quod homo naturali affectu magis refugiat quam servitutem: unde et nihil posset homo pro alio amplius impendere post hoc quod se ipsum in mortem pro eo traderet, quam quod se servituti eius subiugaret: unde, ut dicitur Tob. IX, 2, Tobias iunior dixit ad Angelum: *si me ipsum tradam tibi servum, non ero condignus providentiae tuae.* Huius autem voluntatis libertatem aliqui sibi propter Deum particulariter adimunt, dum quodcumque particulare votum emittunt de quocunque faciendo vel non faciendo. Per votum enim necessitas quaedam voventi imponitur, ut id de cetero non liceat quod prius licebat; sed quadam necessitate constringitur ad reddendum quod vovit: unde in Psal. LXV, 15, dicitur: *reddam tibi vota mea, quae distinxerunt labia mea*; et Eccl. V 3 dicitur: *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Aliqui vero libertati propriae voluntatis totaliter abrenuntiant, se propter Deum aliis subiicientes per obedientiae votum. Cuius quidem obedientiae exemplum praecipuum in Christo habemus, de quo apostolus dicit Rom. V, 19: *sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius hominis obedientiam iusti constituentur multi.* Quam quidem obedientiam apostolus manifestat ad Philipp. II, 8, dicens: *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem.* Haec autem obedientia in abrenuntiatione propriae voluntatis consistit: unde ipse dicebat Matth. XXVI 39: *mi pater, si possibile est, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis*; et Ioan. VI, 38, dicit: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* In quo nobis dedit exemplum, ut sicut ipse suam voluntatem humanam abnegabat supponendo eam divinae, ita et nos nostram voluntatem Deo totaliter supponamus, et hominibus qui nobis praeponuntur tanquam Dei ministri. Unde apostolus dicit ad Hebr. ult.: *obedite praepositis vestris, et subiacete eis.*

Caput 11

[69796] De perfectione, cap. 11 tit. Quod tres praedictae perfectionis viae proprie ad statum religionis pertinent

[69797] De perfectione, cap. 11 Secundum autem triplicem viam perfectionis assignatam, in religionibus triplex commune votum invenitur: scilicet votum paupertatis, continentiae, et obedientiae usque ad mortem. Per votum paupertatis primam perfectionis viam religiosi assumunt, omni pro-

prietati abrenuntiantes; per votum autem continentiae aggrediuntur viam secundam, matrimonio perpetue abrenuntiantes; per votum autem obedientiae manifeste viam tertiam assumunt, voluntatem propriam abnegando. Hoc etiam triplex votum congrue religioni adaptatur. Nam, sicut Augustinus dicit 10 de Civit. Dei, *religio non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur.* Unde et Tullius dicit in rhetorica, quod religio est: *quae cuidam superiori naturae, quam divinam vocant, cultum caeremoniamque affert.* Cultus autem soli Deo debitus in sacrificii oblatione ostenditur. Offertur autem Deo sacrificium de exterioribus rebus, quando eas aliquis propter Deum largitur, secundum illud Hebr. ult., 16: *beneficentiae et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.* Offertur etiam Deo sacrificium de proprio corpore, dum scilicet qui Christi sunt, carnem suam crucifigunt cum vitiis et concupiscentiis, ut apostolus dicit ad Gal. V 24; unde et ipse dicit ad Rom. XII, 1: *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.* Est etiam sacrificium tertium Deo acceptissimum, quando aliquis spiritum suum offert Deo, secundum illud Psal. l, 19: *sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Sed sciendum, quod, sicut Gregorius super Ezechielem dicit, hoc inter sacrificium ac holocaustum distat, quod omne holocaustum sacrificium est, et non omne sacrificium holocaustum. In sacrificio enim pars pecudis, in holocausto vero totum pecus offerri consueverat. *Cum ergo aliquis suum aliquid Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est. Cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est.* Quod quidem impletur per tria vota praedicta. Unde manifestum est, eos qui huiusmodi vota Deo emittunt, quasi propter holocausti excellentiam antonomastice religiosos vocari. Per sacrificii autem oblationem secundum legis mandatum pro peccatis satisfacere oportet, ut in Levitico expresse iubetur. Unde Psal. IV, cum dixisset: *quae dicitis in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini*, statim de satisfactione subdens dixit: *sacrificate sacrificium iustitiae*; idest, opera facite iusta post poenitentiae lamentum, ut Glosa exponit. Sicut ergo holocaustum est perfectum sacrificium, ita per vota praemissa perfecte homo Deo satisfacit, cui et de exterioribus rebus, et de proprio corpore, et de proprio spiritu holocaustum offert. Ex quo patet quod religionis status non solum perfectionem caritatis, sed etiam perfectionem poenitentiae continet; intantum quod nulla sunt peccata tam gravia pro quibus homini possit imponi pro satisfactione religionis assumptio, quasi religionis statu omnem satisfactionem transcendente. Unde, ut habetur 33, quaest. 2 c. admonet, Astulpho, qui uxorem occiderat, consulitur ut monasterium ingrediatur quasi melius et levius: alioquin ei durissimam poenitentiam iniungit. Inter haec autem tria quae ad religionis statum diximus pertinere, praecipuum est obedientiae votum: quod quidem multipliciter apparet. Primo quidem, quia per obedientiae votum homo Deo propriam voluntatem offert; per votum autem continentiae offert ei sacrificium de proprio corpore; per votum autem paupertatis de exterioribus rebus. Sicut ergo inter hominis bona corpus praefertur exterioribus rebus, et anima corpori; ita votum continentiae voto paupertatis praefertur, votum autem obedientiae utrique. Secundo quia per propriam voluntatem homo et exterioribus rebus utitur et proprio corpore. Sic igitur qui propriam voluntatem dat, totum dedisse videtur. Universalius igitur est obedientiae votum quam continentiae et paupertatis; et quodammodo includit utrumque. Hinc est quod Samuel obedientiam omnibus sacrificiis praefert, dicens I Reg. XV, 22: *melior est obedientia quam victimae.*

Caput 12

[69798] De perfectione, cap. 12 tit. Contra errorem eorum qui diminuere meritum obedientiae vel voti praesumunt

[69799] De perfectione, cap. 12 Humanae autem perfectioni Diabolus invidens, diversos vaniloquos et seditionis magistros suscitavit qui praedictas perfectionis vias impugnarent. Primam enim perfectionis viam Vigilantius impugnavit: contra quem Hieronymus loquens dicit: *quod autem asserit, eos melius facere qui utuntur rebus suis et paulatim fructus possessionum dividunt, non a me eis, sed a Deo respondetur: si vis esse perfectus, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus; et veni, sequere me. Ad eum loquitur qui vult esse perfectus, qui cum apostolis patrem, naviculam et rete dimittit. Iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est: quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda.* Et ideo ad excludendum hunc errorem dicitur in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus: *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: melius est pro intentione sequendi dominum, insimul omnia donare, et absolutum solicitudine egere cum Christo.* Secundam perfectionis viam impugnavit Iovinianus, matrimonium virginitati adaequans: cuius errorem b. Hieronymus evidentissime confutat in libro quem contra eum scripsit: de quo etiam errore Augustinus in libro Retractationum sic dicit: *Ioviniani haeresis, sacrarum virginum meritum aequando pudicitiae coniugali, tantum valuit in urbe Roma ut nonnullas etiam sanctimoniales, de quarum impudicitia suspicio nulla praecesserat, deiecisse in nuptias diceretur. Huic monstro sancta Ecclesia per omnia fidelissime ac fortissime restitit.* Unde in Lib. de ecclesiasticis dogmaticis (dicitur): *sacratae Deo virginitati nuptias coaequare, aut pro amore castigandi corporis abstinentibus a vino vel carnibus nihil credere meriti accrescere, non est Christiani, sed Ioviniani.* His autem antiquis insidiis Diabolus non contentus, nostris temporibus quosdam dicitur incitasse, votum obedientiae ac alia vota communiter impugnantes, dicendo laudabilius esse bona opera virtutum facere sine voto vel obedientia, quam si ad haec facienda homo per votum vel obedientiam constringatur. Quorum aliqui dicuntur in tantam vesaniam prosilire, quod asserant votum quod aliquis emisit de religione intranda, posse praetermitti absque detrimento salutis. Hunc autem errorem quibusdam vanis et frivolis rationibus confirmare dicuntur. Dicunt enim, quod tanto aliquid est laudabilius et magis meritorium, quanto est magis voluntarium. Sed quanto aliquid est magis necessarium tanto videtur minus voluntarium. Laudabilius ergo et magis meritorium esse videtur quod aliquis opera virtutum exerceat proprio arbitrio, absque necessitate voti vel obedientiae, quam quod ex voto vel obedientia facere hoc compellatur. Dicuntur etiam ad hoc inducere quod prosper dicit in 2 Lib. de vita contemplativa: *sic quidem*, inquit, *abstinere vel ieiunare debemus, ut non nos*

necessitati ieiunandi subdamus ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. Possent etiam ad hoc inducere quod apostolus dicit II ad Cor. IX, 7: *unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus.* Oportet ergo manifeste ostendere et hoc falsum esse quod dicunt, et eorum frivolas rationes elidere. Ad ostendendum autem huius erroris falsitatem, primo assumendum est quod in Psal. dicitur: *vovete, et reddite domino Deo vestro*: ubi dicit Glossa: *notandum, quod alia sunt communia vota Dei, scilicet sine quibus non est salus, ut vovere fidem in Baptismo et huiusmodi: quae etiam si non promittimus, solvere debemus: et de his praecipitur omnibus: vovete et reddite. Alia sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas et huiusmodi. Ad haec ergo vovenda nos invitat: non praecipit ut voveamus, sed ut vota reddamus. Vovere enim voluntati consulitur; sed post voti emissionem redditio exigitur necessario.* Votum ergo quoddam est in praecepto, quoddam in consilio. Ex utroque autem ex necessitate concluditur, quod melius est aliquod bonum facere ex voto quam sine voto. Manifestum est enim quod ad ea quae sunt de necessitate salutis, omnes tenentur ex Dei praecepto; nec est fas aestimare aliquod Dei praeceptum in vacuum dari. Finis autem cuiuslibet praecepti est caritas, ut apostolus dicit I ad Tim. I 5; frustra ergo daretur aliquod praeceptum de aliquo faciendo, si non magis ad caritatem pertineret illud facere quam non facere. Datur autem praeceptum non solum de credendo vel de non furando, sed etiam ut hoc voveamus; credere igitur ex voto, et abstinere a furto ex voto, et cetera huiusmodi, magis ad caritatem pertinent quam si sine voto fiant. Quod autem magis ad caritatem pertinet, magis est laudabile et meritorium: magis ergo est laudabile et meritorium facere aliquid ex voto quam sine voto. Rursus, non solum consilium datur de virginitate vel castitate servanda, sed etiam de vovendo, ut patet ex Glossa inducta; sed consilium non datur nisi de meliori bono, ut supra dictum est. Melius est ergo servare virginitatem cum voto quam sine voto: et simile est in aliis. Item. Inter alia bona opera maxime observatio virginitatis commendari solet: ad quam dominus invitat, dicens Matth. XIX, 12: *qui potest capere, capiat.* Sed ipsa virginitas ex voto commendabilis redditur: dicit enim Augustinus in Lib. de virginitate: *neque virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur: quam vovet et servat continentia pietatis*: et infra: *nec nos in virginibus praedicamus quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines.* Multo igitur magis alia opera laudabiliora redduntur ex hoc quod per votum Deo dicantur. Item, quodlibet bonum finitum cum enumeratione alterius boni melius est. Nulli autem dubium esse potest quin ipsa promissio boni sit aliquod bonum; nam et qui homini aliquid promittit, aliquod bonum ei iam videtur impendere: unde et quibus aliquid promittitur, gratias agunt. Votum autem est quaedam promissio Deo facta, ut patet per id quod dicitur Eccl. V, 3: *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Melius est igitur facere aliquid et vovere, quam facere simpliciter absque voto. Adhuc. Quanto aliquis plus dat alicui, tanto maius aliquid ab eo meretur. Qui autem facit aliquid sine voto, dat ei solum quod facit propter eius amorem; qui autem non solum facit, sed etiam vovet, non solum dat ei quod facit, sed etiam potentiam qua facit: facit enim se non posse quin faciat quod prius non facere licite poterat. Maius igitur aliquid meretur apud Deum qui ex voto aliquid facit, quam qui idem facit sine voto. Amplius. Ad laudem boni operis pertinet quod voluntas firmetur in bono; sicut ad aggravationem culpae pertinet quod voluntas sit obstinata in malo. Manifestum est autem quod qui aliquid vovet, voluntatem suam firmat ad id quod vovet; et sic cum implet quod voverat, opus suum ex voluntate firmata procedit. Sicut igitur ad aggravationem culpae pertinet quod ex proposito firmato aliquis malum operetur, hoc enim est ex malitia peccare; ita ad augmentum meriti pertinet quod aliquis bonum opus operetur ex voto. Item. Quanto aliquis actus ab excellentiori virtute progreditur, tanto laudabilior est; cum tota laus operis ex virtute sit. Contingit autem quandoque actum inferioris virtutis a superiori virtute imperari; puta cum aliquis actum iustitiae ex caritate facit. Multo igitur melius est opus virtutis inferioris facere ex imperio superioris virtutis, sicut melius est opus iustitiae, si ex caritate fiat. Manifestum est autem quod particularia bona opera quae facimus, pertinent ad aliquas inferiores virtutes; puta ieiunare, ad abstinentiam; continere, ad castitatem; et sic de aliis. Vovere autem est proprie latriae actus: quam nulli dubium esse debet esse potiorem vel abstinentia vel castitate, vel quacumque huiusmodi virtute: maius est enim colere Deum quam recte se habere erga proximum aut se ipsum. Opus igitur aut abstinentiae vel castitatis vel cuiuscumque talium virtutum, quae sunt infra latriam, laudabilius est, si ex voto fiant. Huic etiam suffragatur pium Ecclesiae studium, quae homines ad vovendum invitans, et voventibus ire in subsidium terrae sanctae vel alias in defensionem Ecclesiae, indulgentias et privilegia largitur. Non autem incitaret ad vovendum, si melius esset bona opera facere sine voto: hoc enim esset contra exhortationem apostoli dicentis I Cor. XII, 31: *aemulamini charismata meliora.* Unde, si melius esset bona opera facere sine voto, non invitaret ad vovendum, sed etiam a vovendo retraheret vel prohibendo, vel etiam dissuadendo. Similiter etiam cum Ecclesiae intentio sit homines fideles ad meliorem statum reducere; omnes a votis factis absolveret, ut sic eorum bona opera laudabiliora existerent. Patet igitur huiusmodi positionem repugnare ei quod communiter Ecclesia tenet et sentit: unde est tamquam haeretica reprobanda. Ad ea vero quae pro se obiiciunt, facile est multipliciter respondere. Primo enim quod dicunt, quod opus bonum ex voto factum est minus voluntarium, non est universaliter et in omnibus verum. Multi enim sunt qui ea quae voverunt, tam prompta voluntate faciunt, ut etiam si non vovissent, non solum facerent, sed voverent. Secundo, detur quod aliquod bonum opus quod quis ex voto vel obedientia facit, simpliciter consideratum sit ei non voluntarium, sed tamen solum facit hoc ex necessitate voti vel obedientiae, quam non vult praeterire: adhuc dum hoc facit, laudabilius operatur et magis meritorie quam si prompta voluntate illud faceret sine voto. Etsi enim non habeat voluntatem promptam illud faciendi, puta ieiunandi; habet tamen voluntatem promptam votum implendi, vel obediendi: quod est multo laudabilius et magis meritorium quam ieiunare: unde plus meretur quam ille qui sua voluntate ieiunat: tantoque voluntas votum implendi aut obediendi promptior iudicatur, quanto id quod aliquis facit propter obedientiam vel votum, magis in se consideratum voluntati repugnat. Unde Hieronymus ad Rusticum monachum dicit: *per haec omnia ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum*: et post pauca: *non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, vestiaris quod datur, operis tui pensam persolvas, subiciaris cui non vis, lassus ad stratum venias, ambulansque dormites, et necdum expleto somno surgere compellaris.* Ex quo patet quod ad meritum boni operis pertinet, ut aliquis ea quae propter seipsa non vellet, propter Deum faciat aut patiatur: quia tanto invenitur voluntas promptior divini amoris, quanto magis ea quae propter ipsum facimus aut patimur, nostrae voluntati repugnant. Unde martyres maxime commendantur, quanto plura sustinuerunt propter

Dei amorem contra voluntatem humanam: unde II Machab. VI, 30, Eleazarus dum torqueretur dixit: *diros corporis sustineo dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter haec patior.* Tertio detur quod etiam aliquis nec ipsam voluntatem retineat votum servandi aut obediendi: manifestum est quod cum Deus iudex sit cordium, apud Deum talis habetur quasi voti fractor, aut obedientiae praevaricator. Si tamen impleat quod vovit, vel quod ei praecipitur, solo humano timore, vel pudore, non est ei meritorium apud Deum, quia non facit voluntate Deo placendi, sed humana necessitate coactus. Nec tamen inutiliter vovit, si ex caritate vovit: nam plus meruit in vovendo quam alius simpliciter ieiunando: quod meritum ei reservatur, si de praevaricatione cordis poeniteat. Per hoc etiam patet responsio ad auctoritates inductas, quae loquuntur de necessitate humana, cum aliquis scilicet ex pudore vel timore humano facit quod iuravit aut vovit; non autem loquuntur de necessitate quae est ex fine dilectionis divinae; puta, cum aliquis facit vel patitur ea quae alias nollet, ut impleat voluntatem divinam. Et hoc patet ex verbis apostoli, qui dicit II ad Cor. IX, 7: *non ex tristitia aut necessitate*; tristitiam enim necessitas humana inducit, necessitas autem dilectionis divinae tristitiam tollit vel minuit. Patet etiam hoc ex verbis prosperi dicentis: *ne non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus*; non enim necessitas quae ex divina dilectione procedit, minuit devotionem, sed auget. Et quod talis necessitas sit laudanda et appetenda, patet per hoc quod Augustinus dicit in epistola ad Armentarium et Paulinam: *quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior: quamvis non sit gratulanda libertas, qua fit ut non debeatur quod cum lucro redditur. Nunc vero quia tenetur apud Deum sponsio tua, non te ad magnam iustitiam invito* (scilicet ad continentiam quam iam voverat, ut per superiora apparet), *sed a magna iniquitate deterreo. Non enim talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses: minor enim tunc esses, non peior; modo autem tanto (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolveris. Nec ideo te vovisse poeniteat; immo gaude iam tibi non sic licere quod cum tuo detrimento licuisset. Aggredere itaque intrepidus, et dicta imple factis; ipse adiuvabit qui vota tua expetit. Felix est necessitas quae in meliora compellit.* Patet etiam ex his verbis erroneum esse quod dicunt, quod aliquis non tenetur de implendo votum de religione intranda.

Caput 13

[69800] De perfectione, cap. 13 tit. De perfectione dilectionis proximi necessaria ad salutem

[69801] De perfectione, cap. 13 His autem consideratis de perfectione caritatis quantum pertinet ad dilectionem Dei, considerandum relinquitur de perfectione caritatis quantum ad dilectionem

proximi. Est autem considerandus multiplex gradus perfectionis circa dilectionem proximi, sicut et circa dilectionem Dei. Est enim quaedam perfectio quae requiritur ad salutem, quae cadit sub necessitate praecepti: est etiam quaedam ulterior perfectio superabundans, quae sub consilio cadit. Perfectio autem dilectionis proximi necessaria ad salutem consideranda est ex ipso modo diligendi, qui nobis praescribitur in praecepto de proximi dilectione, cum dicitur: *diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Quia enim Deus est universale bonum supra nos existens, ad perfectionem dilectionis divinae requirebatur ut totum cor hominis secundum aliquem modum converteretur in Deum, sicut ex supra dictis patet. Et ideo modus divinae dilectionis convenienter exprimitur per hoc quod dicitur: *diliges dominum Deum tuum in toto corde tuo.* Proximus autem noster non est universale bonum supra nos existens, sed particulare infra nos constitutum: et ideo non determinatur nobis modus ut aliquis proximum diligat toto corde, sed sicut se ipsum. Ex hoc autem modo tria circa dilectionem proximi consequuntur. Primo quidem ut sit vera dilectio: cum enim de ratione dilectionis sive amoris hoc esse videatur ut aliquis bonum velit ei quem amat; manifestum est quod motus amoris sive dilectionis in duo tendit: scilicet in eum cui aliquis vult bonum, et in bonum quod optat eidem. Et quamvis utrumque amari dicatur, tamen illud vere amatur cui aliquis bonum optat. Bonum vero quod quis optat alicui, quasi per accidens dicitur amari, prout ex consequenti sub actu amoris cadit. Inconveniens enim est dicere, quod illud proprie ac vere ametur cuius destructionem aliquis optat. Multa autem sunt bona quae dum in nostrum usum vertimus, consumuntur; sicut vinum, dum bibitur, et equus dum exponitur pugnae: unde manifestum est quod dum res aliquas in nostrum usum vertere cupimus, vere quidem et proprie nos ipsos amamus; res autem illas per accidens, et quasi abusive amari a nobis dicuntur. Manifestum est autem quod unusquisque naturaliter sic vere se amat, ut sibi ipsi bona optet, puta felicitatem, virtutem, scientiam, et quae ad sustentationem vitae requiruntur. Quaecumque vero aliquis in suum usum assumit, non vere illa amat sed magis se ipsum. Sicut autem alias res assumimus in nostrum usum, ita etiam et homines ipsos. Si igitur proximos eo tantum modo diligamus inquantum in nostrum usum venire possunt, manifestum est quod eos non vere diligimus, nec sicut nos ipsos: et hoc quidem apparet in amicitia utilis et delectabilis. Qui enim amat aliquem quia est ad suam utilitatem vel delectationem, se ipsum amare convincitur cui ex altero delectabile vel utile bonum quaerit, non illum ex quo quaerit: nisi sicut dicitur amari vinum vel equus, quae non diligimus sicut nos ipsos, ut eis bona optemus, sed magis ut ipsa bona existentia nobis cupiamus. Primo ergo ex hoc quod praecipitur quod homo proximum tanquam se ipsum diligat, dilectionis veritas demonstratur, quam necesse est caritati adesse. Procedit enim caritas de corde bono et conscientia pura et fide non ficta, ut apostolus dicit I Tim. I 5. Et ideo, ut ipse dicit I ad Cor. XIII 5, caritas non quaerit quae sua sunt, sed optat bona eis quos amat. Et huius rei se ipsum exemplum dat cum dicit I Cor. X, 33: *non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant.* Secundo ex praedeterminato modo nobis indicitur ut dilectio proximi sit iusta et recta. Est enim iusta et recta dilectio, cum maius bonum minori bono praeponitur. Manifestum est autem quod inter omnia humana bona bonum animae praecipuum locum tenet; post hoc autem ordinatur bonum corporis; ultimum autem est bonum quod consistit in exterioribus rebus. Unde et hunc ordinem diligendi se ipsum, videmus homini naturaliter inditum. Nullus enim est qui non mallet se corporis oculo privari quam usu rationis, quae est oculus mentis. Rursusque pro vita corporali tuenda vel conservanda, homo omnia bona exteriora largitur, secundum illud Iob II, 4, *pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua.* Et hic quidem naturalis ordo dilectionis sui ipsius in paucis vel nullis deficit quantum ad naturalia bona, de quibus exemplum posuimus. Sed inveniuntur nonnulli qui quantum ad superaddita hunc ordinem dilectionis pervertunt; sicut cum propter salutem vel delectationem corporis, bonum virtutis aut scientiae multi abiiciunt: rursusque propter exteriora bona conquirenda, corpus suum periculis et laboribus immoderatis exponunt: quorum non est recta dilectio; immo, ut amplius dicam, nec vere isti se ipsos diligere comprobantur. Hoc enim maxime videtur esse unumquodque quod est in ipso praecipuum: unde et civitatem aliquid facere dicimus, quod faciunt principes civitatis. Manifestum est autem quod praecipuum in homine est anima; et inter animae partes ratio sive intellectus. Qui ergo bonum rationalis animae contemnit, inhaerens bonis corporis vel animae sensitivae, manifestum est quod non vere se ipsum diligit; unde et in Psalmo dicitur: *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sic igitur rectitudo circa dilectionem proximi instituitur, cum praecipitur alicui quod proximum diligat sicut se ipsum; ut scilicet eo ordine bona proximis optet quo sibi optare debet: praecipue quidem spiritualia bona, deinde bona corporis, et quae in exterioribus rebus consistunt. Si quis vero proximo bona exteriora optet contra salutem corporis, aut bona corporis contra salutem animae, non eum diligit sicut se ipsum. Tertio vero ex praedicto modo praecipitur ut sit sancta proximi dilectio. Dicitur enim aliquid sanctum ex eo quod ordinatur ad Deum: unde et altare sanctum dicitur quasi Deo dicatum, et alia huiusmodi quae divino ministerio mancipantur. Quod autem aliquis alium diligat sicut se ipsum, ex hoc contingit quod communionem aliquam ad invicem habent: inquantum enim aliqua duo simul conveniunt, considerantur quasi unum; et sic unum eorum se habet ad alterum sicut ad se ipsum. Contingit autem aliquos duos multipliciter convenire. Conveniunt enim aliqui naturali convenientia secundum generationem carnalem, puta quia ex eisdem parentibus oriuntur; alii vero conveniunt convenientia quadam civili, puta quia sunt eiusdem civitatis municipes sub eodem principe et eisdem legibus gubernantur; et secundum unumquodque officium vel negotium aliqua convenientia vel communicatio invenitur, sicut qui sunt socii in negotiando vel militando, vel fabrili artificio, aut in quocumque huiusmodi. Et huiusmodi quidem proximorum dilectiones honestae quidem et rectae possunt esse, sed non ex hoc sanctae dicuntur; sed solum ex hoc quod dilectio proximi ordinatur in Deum: sicut enim homines qui sunt unius civitatis consortes, in hoc conveniunt quod uni subduntur principi, cuius legibus gubernantur; ita et omnes homines, inquantum naturaliter in beatitudinem tendunt, habent quandam generalem convenientiam in ordine ad Deum sicut ad summum omnium principem et beatitudinis fontem, et totius iustitiae legislatorem. Considerandum est autem, quod bonum commune secundum rectam rationem est bono proprio praeferendum: unde unaquaeque pars naturali quodam instinctu ordinatur ad bonum totius. Cuius signum est, quod aliquis percussioni manum exponit, ut cor vel caput conservet, ex quibus totius hominis vita dependet. In praedicta autem communitate qua omnes homines conveniunt in beatitudinis fine, unusquisque homo ut pars quaedam consideratur: bonum autem commune totius est ipse Deus, in quo omnium beatitudo consistit. Sic igitur secundum rectam rationem et naturae instinctum unusquisque se ipsum in Deum ordinat, sicut pars ordinatur ad bonum totius: quod quidem per caritatem perficitur, qua homo se ipsum propter Deum amat. Cum igitur aliquis etiam proximum propter Deum amat, diligit eum sicut se ipsum, et per hoc dilectio ipsa sancta efficitur; unde dicitur I Ioan. IV, 21: *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Quarto ex praedicto modo dilectionis instruimur ut proximi dilectio sit efficax et operosa. Manifestum est enim quod unusquisque sic se ipsum diligit ut non solum velit sibi ipsi bonum advenire et malum abesse, sed unusquisque pro viribus bona sibi procurat et mala repellit. Tunc ergo homo proximum diligit sicut se ipsum, quando non solum affectum ad proximum habet quo ei bona cupit, sed etiam effectum ostendit opere adimplendo: unde I Ioan. III 18 dicitur: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.*

Caput 14

[69802] De perfectione, cap. 14 tit. De perfectione dilectionis proximi, quae cadit sub consilio

[69803] De perfectione, cap. 14 Consideratis igitur quibus dilectio proximi perficitur perfectione necessaria ad salutem, considerandum est de perfectione dilectionis proximi quae communem perfectionem excedit, et sub consilio cadit. Haec autem perfectio secundum tria attenditur. Primo quidem secundum extensionem. Quanto enim ad plures dilectio extenditur, tanto videtur dilectio proximi esse magis perfecta. In hac autem dilectionis extensione triplex gradus considerandus occurrit. Sunt enim quidam qui alios homines diligunt vel propter beneficia sibi impensa, vel propter naturalis cognationis vinculum, aut civilis; et iste dilectionis gradus terminis civilis amicitiae coartatur, unde dominus dicit Matth. V, 46: *si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne et publicani hoc faciunt? Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facietis? Nonne et ethnici hoc faciunt?* Sunt autem alii qui dilectionis affectum etiam ad extraneos extendunt, dum tamen in eis non inveniatur aliquid quod eis adversetur: et hic quidem dilectionis gradus quodammodo sub naturae limitibus coarctatur; quia enim omnes homines conveniunt in natura speciei, omnis homo est naturaliter omni homini amicus. Et hoc manifeste ostenditur in hoc quod homo alium errantem in via dirigit, et a casu sublevat, et alios huiusmodi dilectionis effectus impendit. Sed quia homo naturaliter se ipsum magis quam alium diligit; ex eadem autem radice procedit ut aliquid diligatur et eius contrarium odio habeatur; consequens est ut infra naturalis dilectionis limites inimicorum dilectio non comprehendatur. Tertius autem dilectionis gradus est ut dilectio proximi etiam ad inimicos extendatur: quem quidem dilectionis gradum dominus docet Matth. V, 44, dicens: *diligite inimicos vestros, benefacite eis qui oderunt vos*; et in hoc perfectionem dilectionis esse demonstrat: unde concludit subdens: *estote ergo perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est.*

Quod autem hoc sit ultra perfectionem communem, patet per Augustinum in Enchiridio, qui dicit, quod *perfectorum sunt ista filiorum Dei; quo quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum secumque luctando perducere. Tamen hoc tam magnum bonum tantae multitudinis non est quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Hic tamen considerandum videtur: quod cum nomine proximi omnis homo intelligatur; in hoc autem quod dicitur: *diliges proximum tuum sicut te ipsum*, nulla fiat exceptio; videtur ad necessitatem praecepti pertinere quod etiam inimici diligantur. Sed hoc de facili solvitur, si hoc quod supra dictum est de perfectione divini amoris, ad memoriam revocetur. Dictum est enim supra, quod in hoc quod dicitur, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, potest intelligi quod est de necessitate praecepti, et quod est de perfectione consilii, et ulterius de perfectione comprehensoris. Si enim sic intelligatur: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo* ut semper cor hominis feratur actu in Deum, hoc pertinet ad perfectionem comprehensoris. Si autem sic intelligatur, ut cor hominis nihil acceptet quod sit divinae dilectioni contrarium; sic est de necessitate praecepti. Quod vero homo etiam ea abiiciat quibus licite uti potest ut liberius Deo vacet, hoc est de perfectione consilii. Sic igitur et hic dicendum est, quod de necessitate praecepti est ut a communitate dilectionis qua quis proximos tenetur diligere, inimicum non excludat, nec aliquid contrarium huius dilectionis in corde suo recipiat. Sed quod actu feratur mens hominis in dilectionem inimici, etiam cum non adest necessitas, pertinet ad perfectionem consilii. In casu enim alicuius necessitatis etiam in speciali actu inimicos diligere et eis benefacere tenemur ex necessitate praecepti, puta si fame moreretur, vel in alio huiusmodi articulo esset; extra hos autem necessitatis articulos inimicis specialem affectum et effectum impendere ex necessitate praecepti non tenemur; cum nec etiam teneamur ex necessitate praecepti hoc in speciali omnibus exhibere. Huiusmodi autem inimicorum dilectio directe ex sola divina dilectione derivatur. In aliis enim dilectionibus movet ad diligendum aliquod aliud bonum, puta vel beneficium exhibitum, vel communio sanguinis, vel unitas civitatis, aut aliquid huiusmodi. Sed ad diligendum inimicos nihil movere potest nisi solus Deus. Diliguntur enim in quantum sunt Dei, quasi ad eius imaginem facti, et ipsius capaces. Et quia Deum omnibus aliis bonis caritas praefert; considerat cuiuscumque boni detrimentum quod ab hostibus patitur, ad hoc quod eos odiat; sed magis considerat divinum bonum, ut eos diligat. Unde, quanto perfectius viget in homine caritas Dei, tanto facilius animus eius flectitur ut diligat inimicum. De perfectione dilectionis proximi quantum ad intensionem. Consideratur autem secundo perfectio dilectionis proximi secundum intensionem amoris. Manifestum est enim quod quanto aliquid intensius amatur, tanto facilius alia propter ipsum contemnuntur. Ex his ergo quae homo propter dilectionem proximi contemnit, considerari potest an sit perfecta dilectio proximi. Huius autem perfectionis triplex gradus invenitur. Sunt enim aliqui qui exteriora bona contemnunt propter proximorum dilectionem, dum vel ea particulariter proximis administrant, vel totaliter omnia necessitatibus erogant proximorum: quod videtur apostolus tangere cum dicit, I Cor. XIII, 3: *si tradidero in cibos pauperum omnes facultates meas*; et Cant. VIII 7 dicitur: *si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet illam.* Unde et dominus hoc comprehendere videtur, dum consilium de perfectione sectanda cuidam daret, dicens Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus; et veni,* *sequere me*; ubi omnium bonorum exteriorum abdicationem ad duo videtur ordinare: scilicet ad dilectionem proximi, cum dicit, *et da pauperibus*; et ad dilectionem Dei, cum dicit, *sequere me*. Ad idem etiam pertinet, si quis damnum in exterioribus rebus pati non recuset propter dilectionem Dei vel proximi: unde apostolus commendat quosdam, dicens ad Hebr. X, 34: *rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis*; et Prov. XII, 26, dicitur: *qui negligit damnum propter amicum, iustus est*. Ab hoc autem dilectionis gradu deficiunt qui de bonis quae habent, proximis necessitatem habentibus subvenire non curant: unde dicitur I Ioan. III, 17: *qui habuerit substantiam mundi huius, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo; quomodo caritas Dei manet in eo?*. Secundus autem gradus dilectionis est ut aliquis corpus suum laboribus exponat propter proximorum amorem: cuius rei exemplum apostolus in se ipso ostendit, cum dicit, II Thess. III, 8: *in labore et fatigatione nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus*. Et in idem refertur, si quis tribulationes et persecutiones propter proximorum amorem pati non recuset: unde et apostolus dicit, II Cor. I, 6: *sive tribulamur, pro vestra exhortatione et salute*: et II Tim. II, 9, dicit: *laboro usque ad vincula quasi male operans; sed verbum Dei non est alligatum: ideo omnia sustineo propter electos, ut et ipsi salutem consequantur*. Ab hoc autem gradu deficiunt qui de suis deliciis nihil omitterent, aut aliquid incommodi sustinerent pro aliorum amore: contra quos dicitur Amos VI, 4: *qui dormitis in lectis eburneis, et lascivitis in stratis vestris: qui comeditis agnum de grege, et vitulos de medio armenti: qui canitis ad vocem Psalterii, sicut David, putaverunt se habere vasa cantici, bibentes in phialis vinum, et optimo unguento delibuti, et nihil patiebantur super contritione Ioseph*. Et Ez. XIII, 5, dicitur: *non ascendistis ex adverso, neque opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in praelio in die domini*. Tertius autem gradus dilectionis est ut aliquis animam suam pro fratribus ponat: unde dicitur I Ioan. III, 16: *in hoc cognovimus caritatem Dei quoniam ille pro nobis animam suam posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere*. Ultra hunc autem gradum dilectio intendi non potest; dicit enim dominus Ioan. XV, 13: *maiorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis*: unde in hoc perfectio fraternae dilectionis constituitur. Pertinent autem ad animam duo. Unum quidem secundum quod vivificatur a Deo; et quantum ad hoc homo pro fratribus animam ponere non debet. Tantum enim quis diligit vitam animae, quantum diligit Deum; plus autem debet unusquisque Deum diligere quam proximum: non ergo debet aliquis peccando vitam animae suae contemnere, ut proximum salvet. Aliud autem consideratur in anima secundum quod vivificat corpus, et est principium vitae humanae; et secundum hoc pro fratribus animam ponere debemus. Plus enim debemus proximum diligere quam corpora nostra. Unde vitam corporalem pro salute spirituali proximorum ponere convenit, et cadit sub necessitate praecepti in necessitatis articulo; puta, si aliquis videret aliquem ab infidelibus seduci, deberet se mortis periculo exponere, ut eum a seductione liberaret. Sed ut aliquis extra hos necessitatis casus pro salute aliorum mortis periculis se exponat, pertinet ad perfectionem iustitiae, vel ad perfectionem consilii: cuius exemplum ab apostolo accipere possumus, qui dicit II Cor. XII, 15: *ego autem libentissime impendam, et superimpendam ipse pro animabus vestris*: ubi dicit Glossa: *perfecta caritas est ut quis paratus sit etiam pro fratribus mori*. Habet autem quandam mortis similitudinem conditio servitutis; unde et mors civilis dicitur. Vita enim in hoc maxime manifestatur quod aliquid movet se ipsum; quod autem non potest moveri nisi ab alio, quasi mortuum esse videtur. Manifestum est autem quod servus non a se ipso movetur, sed per imperium domini. Unde in quantum homo servituti subiicitur, quandam mortis similitudinem habet. Unde ad eandem perfectionem dilectionis pertinere videtur quod aliquis se ipsum servituti subiciat propter proximi amorem, et quod se periculo mortis exponat; licet hoc perfectius esse videatur; quia homines naturaliter magis mortem refugiunt quam servitutem. De perfectione dilectionis proximi quantum ad effectum. Tertio vero consideratur fraternae dilectionis perfectio ex effectu. Quanto enim maiora bona proximis impendimus, tanto perfectior dilectio esse videtur. Sunt autem et circa hoc tres gradus considerandi. Sunt enim quidam qui proximis obsequuntur in corporalibus bonis; puta qui vestiunt nudos, pascunt famelicos, et infirmis ministrant, et alia huiusmodi faciunt, quae sibi dominus reputat exhiberi, ut patet Matth. XXV. Sunt autem aliqui qui spiritualia bona largiuntur, quae tamen non excedunt conditionem humanam; sicut qui docet ignorantem, consulit dubio et revocat errantem: de quo commendatur Iob IV, 3: *ecce docuisti plurimos, et manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui, et genua trementia confortasti.* Sunt autem alii qui bona spiritualia et divina supra naturam et rationem existentia proximis largiuntur: scilicet doctrinam divinorum, manuductionem ad Deum, et spiritualium sacramentorum communicationem: de his donis apostolus mentionem facit ad Gal. III, 5, dicens: *qui tribuit vobis spiritum, et operatur virtutes in vobis*: et I Thess. II, 13: *cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei*: et II Cor. XI, 2: *despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*, et postmodum subdit: *nam si is qui venit, alium Christum praedicat quem non praedicavimus, aut alium spiritum accipitis quem non accepistis, aut aliud Evangelium quod non recepistis; recte pateremini.* Huiusmodi autem bonorum collatio ad singularem quandam perfectionem pertinet fraternae dilectionis: quia per haec bona homo ultimo fini coniungitur, in quo summa hominis perfectio consistit: unde ad hanc perfectionem ostendendam dicitur Iob XXXVII, 16: *nunquid nosti semitas nubium, magnas et perfectas scientias?* Per nubes autem, secundum Gregorium, sancti praedicatores intelliguntur. Habent autem istae nubes semitas subtilissimas, scilicet sanctae praedicationis vias, et perfectas scientias; dum de suis meritis se nihil esse sciunt, quia ea quae proximis impendunt, supra ipsos existunt. Additur autem ad hanc perfectionem, si huiusmodi spiritualia bona non uni tantum vel duobus, sed toti multitudini exhibeantur: quia, etiam secundum philosophos, bonum gentis perfectius est et divinius quam bonum unius. Unde et apostolus dicit Ephes. IV, 11: *alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi*, scilicet totius Ecclesiae; et I Cor. XIV, 12, dicit: *quoniam aemulatores estis spirituum, ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis.*

Caput 15

[69804] De perfectione, cap. 15 tit. Quid requiratur ad statum perfectionis

[69805] De perfectione, cap. 15 Est autem considerandum, quod sicut supra praemisimus, perfectionis est non solum aliquod opus perfectum facere, sed etiam opus perfectum vovere: de utroque enim consilium datur, ut supra habitum est. Qui ergo aliquod opus perfectum ex voto facit, ad duplicem perfectionem pertingit; sicut qui continentiam servat, unam perfectionem habet, qui autem voto se obligat ad continentiam servandam et eam servat, habet et continentiae perfectionem et voti. Perfectio autem quae est ex voto, conditionem mutat et statum, secundum quod libertas et servitus diversae conditiones vel status esse dicuntur. Sic enim accipitur status 2 quaest. 9, ubi Adrianus Papa ait: *si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, sed per se ipsos est agendum.* Nam cum aliquis vovet continentiam servare, adimit sibi libertatem ducendi uxorem; qui autem simpliciter continet absque voto, praedicta libertate non privatur. Non ergo in aliquo mutatur eius conditio, sicut mutatur eius qui vovet. Nam et apud homines, si quis alicui obsequatur, non ex hoc conditionem mutat; sed si se obligat ad serviendum, iam alterius conditionis efficitur. Sed considerandum quod potest aliquis sibi libertatem adimere vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim aliquis se Deo vel homini obliget ad aliquid speciale faciendum et pro aliquo tempore, non simpliciter libertatem amisit, sed solum secundum illud ad quod se obligavit. Si autem se totaliter in potestate alterius ponat, ita quod nihil sibi libertatis retineat; simpliciter conditionem mutavit factus simpliciter servus. Sic ergo dum aliquis Deo vovet aliquod particulare opus, puta peregrinationem, aut ieiunium aut aliquid huiusmodi, non simpliciter conditionem vel statum mutavit, sed secundum aliquid tantum. Si vero totam vitam suam voto Deo obligavit, ut in operibus perfectionis ei deserviat, iam simpliciter conditionem vel statum perfectionis assumpsit. Contingit vero aliquos perfectionis opera facere non voventes; alios vero totam vitam suam voto obligantes ad perfectionis opera, quae non implent. Unde patet quosdam perfectos quidem esse, qui tamen perfectionis statum non habent; alios vero perfectionis quidem statum habere, sed perfectos non esse.

Caput 16

[69806] De perfectione, cap. 16 tit. Quod esse in statu perfectionis convenit episcopis et religiosis

[69807] De perfectione, cap. 16 Ex his autem quae supra dicta sunt manifeste apparet, quibus competat in perfectionis statu esse. Dictum est enim supra, quod ad perfectionem divinae dilectionis triplici via proceditur: scilicet abrenuntiando exterioribus bonis; relinquendo uxorem, et alias

cognationes carnales, et abnegando se ipsum vel per mortem quam pro Christo patitur, vel quia abnegat propriam voluntatem. Qui ergo ad haec perfectionis opera totam vitam suam voto obligant Deo, manifestum est eos perfectionis statum assumere. Et quia in omni religione haec tria voventur; manifestum est omnem religionem perfectionis statum esse. Rursus autem ostensum est, tria pertinere ad perfectionem dilectionis fraternae: ut scilicet inimici diligantur eisque serviatur; et ut aliquis animam suam pro fratribus ponat, vel exponendo periculis mortis, vel etiam vitam suam totaliter ordinando in utilitatem proximorum; et quod proximis spiritualia impendantur. Ad haec autem tria manifestum est teneri episcopos. Cum enim Ecclesiae universae curam susceperint, in qua plerumque inveniuntur aliqui eos odientes, blasphemantes et persequentes, necesse habent inimicis et persequentibus dilectionis et beneficentiae vicem rependere: cuius exemplum in apostolis apparet, quorum sunt episcopi successores: in medio enim persecutorum commorantes eorum salutem procurabant. Unde et dominus eis mandat Matth. X, 16: *ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum*: ut scilicet plurimos morsus ab eis accipientes, non solum non consumantur, sed et illos convertant. Et Augustinus in Lib. de sermone domini in monte, exponens id quod habetur Matth. V 39: *si quis te percusserit in dexteram maxillam, praebe illi et alteram*, sic dicit: *hoc ad misericordiam pertinere hi maxime sentiunt qui eis quos multum diligunt, serviunt, vel pueris vel phreneticis, a quibus multa saepe patiuntur; et si eorum salus id exigat, praebent se etiam ut plura patiantur. Docet ergo dominus medicus animarum ut discipuli sui eorum quorum saluti consulere volunt, imbecillitates aequo animo tolerarent. Omnis namque improbitas ex imbecillitate animi venit: quia nihil Innocentius est eo qui est in virtute perfectus.* Hinc est quod apostolus I Cor. IV, 12, dicit: *maledicimur, et benedicimus; persecutionem patimur, et sustinemus; blasphemamur, et obsecramus.* Tenentur etiam episcopi ut pro salute suorum subditorum animam suam ponant. Dicit enim dominus Ioan. X, 11: *ego sum pastor bonus: bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis*: quod exponens Gregorius dicit: *audistis, fratres carissimi, eruditionem vestram et periculum nostrum*; et postea subdit: *ostensa est nobis de contemptu mortis via quam sequamur: primum exteriora nostra misericorditer ovibus impendere; postremum vero, si necesse sit, etiam mortem nostram pro eis debemus ministrare*; et postea subdit: *lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse et non erat, relinquit oves et fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit.* Ex quibus verbis apparet quod de necessitate pastoralis officii est ut periculum mortis non refugiat propter gregis sibi commissi salutem. Obligatur ergo ex ipso officio sibi commisso ad hanc perfectionem dilectionis, ut pro fratribus animam ponat. Similiter etiam ex officio pontifex obligatur ad hoc quod bona spiritualia proximis administret, quasi quidam mediator inter Deum et hominem constitutus, vicem eius agens qui est mediator Dei et hominum Iesus Christus, ut dicitur I Tim. II, 5: cuius figuram Moyses gerens dicebat Deut. V, 5: *ego sequester et medius fui inter dominum et vos in tempore illo.* Et ideo preces et oblationes Deo in persona populi offert: quia, ut dicitur Hebr. V, 1, *omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Sed rursus personam Dei gerit in comparatione ad populum, dum populo quasi vice Dei iudicia, documenta, exempla et sacramenta ministrat. Unde apostolus dicit II Cor. II, 10: *ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in* *persona Christi*: et in eadem epistola, dicit: *an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?* Et I Cor. IX, 11: *si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est si carnalia vestra metamus.* Ad huiusmodi autem perfectionem episcopi in sua ordinatione se obligant, sicut et religiosi in sua professione; unde apostolus dicit I ad Tim. ult.: *certa certamen bonum fidei, apprehende vitam aeternam in qua vocatus es et confessus bonam confessionem coram multis testibus*; scilicet in tua ordinatione, ut Glossa ibidem exponit. Et ideo episcopi statum perfectionis habent, sicut et religiosi. Sicut autem in humanis contractibus aliquae solemnitates secundum humana iura adhibentur, ut contractus firmior habeatur; ita cum quadam solemnitate et benedictione et pontificalis status assumitur, et etiam religionis professio celebratur. Unde Dionysius dicit, 6 cap. Eccles. Hierar., de monachis loquens: *propter quod et perfectivam ipsis donans gratiam sancta legislatio, quae etiam ipsos quadam dignata est sanctificativa invocatione.*

Caput 17

[69808] De perfectione, cap. 17 tit. Quod status pontificalis est perfectior quam status religionis

[69809] De perfectione, cap. 17 Posset autem alicui minus circumspecto videri quod status perfectionis religionis esset sublimior quam status pontificalis perfectionis; sicut dilectio Dei, ad cuius perfectionem ordinatur religionis status, praeeminet dilectioni proximi, ad cuius perfectionem ordinatur pontificalis status; et sicut vita activa, cui pontifices inserviunt, minor est quam vita contemplativa, ad quam religionis status ordinari videtur. Dicit enim Dionysius 6 cap. Eccles. Hierar., quod *religiosos alii quidem famulos, alii vero monachos nominant, ex Dei puro servitio et famulatu et indivisibili et singulari vita unienti ipsos in divisibilium sanctis convolutionibus*, idest contemplationibus, *ad deiformem unitatem, et amabilem Deo perfectionem.* Potest etiam aliquibus videri quod status praelationis non sit perfectus, quia divitias eis possidere licet; cum tamen dominus dicat Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Sed hoc dictum veritati repugnat. Dionysius enim dicit, 5 cap. Eccles. Hierar., quod *ordo episcoporum est perfectivus*: et in 6 cap. dicit *ordinem monachorum esse ordinem perfectorum.* Manifestum est autem maiorem perfectionem requiri ad hoc quod aliquis perfectionem aliis tribuat, quam ad hoc quod aliquis in se ipso perfectus sit; sicut maius est posse calefacere quam calere, et omnis causa potior est effectu. Relinquitur ergo episcopalem statum maioris perfectionis esse quam statum cuiuscumque religionis. Idem autem apparet, si quis consideret ea ad quae utrique obligantur. Obligantur enim religiosi ad hoc quod temporalia deserant, quod castimoniam servent, et quod sub obedientia vivant: quibus multo est amplius et difficilius pro salute aliorum vitam

ponere, ad quod, sicut dictum est, episcopi obligantur. Unde manifestum est graviorem esse episcopalem obligationem quam religionis. Amplius. In his ipsis ad quae religiosi obligantur, episcopi quodammodo obligari videntur. Tenentur enim episcopi bona temporalia quae habent, in necessitate suis subditis exhibere, quos pascere debent non solum verbo et exemplo, sed etiam temporali subsidio. Unde Petro, Ioan ult., ter dictum est a domino ut eius pasceret gregem; quod ipse retinens, alios ad hoc ipsum exhortatur dicens, I Petr. ult. 2: *pascite, qui in vobis est, gregem domini.* Et Gregorius dicit in auctoritate supra inducta, ex persona episcoporum loquens: *exteriora nostra misericorditer ovibus eius debemus impendere*; et postea subdit: *qui non dat pro ovibus substantiam suam, quando pro his daturus est animam suam?* Ipsi etiam episcopi ad castitatem obligantur. Et cum alios mundare debeant, ipsos convenit praecipue esse mundos. Unde Dionysius dicit, 3 cap. Cael. Hierar., quod purgativos ordines oportet ex abundantia purgationis aliis tradere de propria castitate. Et quidem religiosi per votum obedientiae se uni praelato subiiciunt; episcopus vero se servum constituit omnium quorum curam assumit, dum tenetur non quod suum est quaerere, *sed quod multis ut salvi fiant*, ut apostolus dicit I ad Cor. X 33. Unde ipse de se dicit IX cap. vers. 19 eiusdem epistolae: *cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci*; et II ad Cor. IV 5: *non enim nosmet ipsos praedicamus, sed Iesum Christum dominum nostrum, nos autem servos vestros per Iesum.* Unde et consuetudo inolevit ut summus pontifex se scribat servum servorum Dei. Unde patet episcopalem statum maioris perfectionis esse quam statum religionis. Item, Dionysius dicit, 6 cap. ecclesiasticae ierarchiae, monachorum statum non esse adductivum aliorum, sed in se ipso stantem in singulari et sancta statione. Ad episcopos autem pertinet ex obligatione voti alios ad Deum adducere. Dicit autem Gregorius super Ezechielem quod nullum sacrificium est magis Deo acceptum quam zelus animarum. Ordo igitur episcoporum perfectissimus est. Hoc etiam evidenter ostenditur ex Ecclesiae consuetudine, per quam religiosi a suorum praelatorum obedientia absoluti, ad episcopatus ordinem assumuntur. Quod quidem licitum non esset, nisi episcopalis status esset perfectior. Sequitur enim Ecclesia Dei Pauli sententiam, qui dicit, I ad Cor. XII, 31: *aemulamini charismata meliora.*

Caput 18

[69810] De perfectione, cap. 18 tit. Solutio rationum quibus impugnari videtur perfectio pontificalis status

[69811] De perfectione, cap. 18 Ea vero quae in contrarium obiiciuntur, non difficile est solvere. Perfectio enim dilectionis proximi, ut supra dictum est, ex perfectione divinae dilectionis derivatur:

quae quidem tantum in cordibus aliquorum praevalet ut non solum Deo frui velint et ei servire, sed etiam proximis propter Deum. Unde apostolus dicit II ad Cor. V 13 - 14: *sive mente excedimus*, scilicet per contemplationem, hoc est Deo, idest ad honorem Dei: *sive sobrii sumus*, quasi vobis condescendentes, hoc est vobis, idest ad utilitatem vestram. *Caritas enim Christi urget nos*, ut scilicet pro vobis omnia faciamus, ut Glosa exponit. Manifestum est autem quod maioris dilectionis signum est ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam si soli amico servire velit. Quod etiam dicitur de perfectione contemplativae vitae, non videtur ad propositum esse. Cum enim episcopus mediator inter Deum et homines constituatur, oportet ipsum et in actione praecellere, inquantum minister hominum constituitur, et in contemplatione praecipuum esse, ut ex Deo hauriat quod hominibus tradat; unde Gregorius dicit in pastorali *sit praesul actione praecipuus, prae cunctis contemplatione suspensus, rector internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in interiorum solicitudine non relinquens.* Sed et si detrimentum aliquod in dulcedine contemplationis patiuntur propter exteriorem occupationem qua proximis serviunt, hoc ipsum perfectioni dilectionis divinae attestatur. Magis enim aliquem amare convincitur qui propter eius amorem iucunditate praesentiae eius ad tempus carere desiderat in eius servitiis occupatus, quam si eius praesentia semper frui vellet. Unde apostolus ad Rom. IX, 3, postquam dixerat quod: *neque mors neque vita separabit me a caritate Christi*, post modicum subiungit: *optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis*: quod exponens Chrysostomus dicit in Lib. de compunctione cordis: *ita totam eius mentem devicit amor Christi, ut in hoc quod ei prae ceteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret.* Tertiae vero obiectioni dupliciter respondetur. Primo quidem, quia episcopi divitias Ecclesiae quas habent, non quasi suas possident, sed quasi communes dispensant: quod evangelicae perfectioni non derogat. Unde prosper dicit, et habetur 12, quaest. I: *expedit facultates Ecclesiae possideri, et proprias perfectionis amore contemni*; et postea introducto sancti Paulini exemplo, subiungit: *quo facto satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis Ecclesiae facultates, quae sunt communia, possidere.* Circa quod tamen considerandum est, quod Ecclesiae facultates si sic ab aliquo possideantur quod earum fructus non lucrifaciat, sed solum dispenset, hoc evangelicae perfectioni non derogat: alioquin abbates et praepositi monasteriorum a religionis perfectione deciderent contra votum paupertatis agentes: quod est omnino absurdum. Si vero aliquis ex communibus Ecclesiae facultatibus non solum dispensator fructuum, sed dominus fiat eos lucrifaciens, manifestum est eum aliquid proprium possidere; et ita deficit a perfectione eorum qui omnibus abrenuntiantes sine proprio vivunt. Sed quia episcopi non solum facultates Ecclesiae possidere possunt, sed etiam patrimonialia bona, de quibus etiam eis testamentum condere licet; videtur quod ab evangelica perfectione deficiant, ad quam invitavit dominus Matth. XIX 21: *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Sed haec quaestio de facili solvitur, si praedicta ad memoriam revocentur. Dictum est enim supra, quod abdicatio propriarum divitiarum non est perfectio, sed quoddam perfectionis instrumentum. Possibile autem est aliquem perfectionem acquirere sine propriarum divitiarum abiectione actuali. Hoc autem sic potest manifestari. Cum enim dominus perfectionis documentum tradens dicat Matth. V 39 - 41: *si quis percusserit te in maxillam dexteram, praebe ei et alteram; et ei qui vult tecum* *in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei pallium; et quicumque te angariaverit mille passus, vade cum eo alia duo*, non semper perfecti hoc actu complent: alioquin dominus ab hac perfectione defecit, quia alapa suscepta non praebuit alteram, sed dixit: *si male locutus sum, perhibe testimonium de malo; si autem bene, quid me caedis?*, Ut dicitur Ioan. XVIII, 23. Sed nec Paulus cum percuteretur, maxillam praebuit; sed, sicut dicitur Act. XXIII 3, dixit: *percutiet te Deus, paries dealbate.* Non est ergo de necessitate perfectionis quod haec opere compleantur, sed haec intelligenda sunt secundum animi praeparationem, ut Augustinus dicit in Lib. de sermone domini in monte. In hoc enim perfectio hominis consistit ut homo habeat animum paratum ad haec facienda quotiescumque fuerit opus. Similiter etiam, ut Augustinus dicit in libro quaestionum, et habetur in decretis XLII qu., *quod dominus dicit in Evangelio: iustificata est sapientia (a) filiis suis, ostendit filios sapientiae intelligere non in abstinendo nec in manducando esse iustitiam, sed in aequanimitate tolerandi inopiam.* Unde et apostolus dicit, Philipp. IV, 12: *scio (...) abundare et penuriam pati.* Ad hanc autem aequanimitatem inopiam tolerandi religiosi perveniunt per exercitium nihil habendi; sed episcopi ad eam perduci possunt per exercitium circa curam Ecclesiae et dilectionem fraternam: ex qua non solum proprias divitias pro salute proximorum exponere vel contemnere debent esse parati, quando fuerit opportunum; sed etiam propria corpora, ut supra dictum est. Unde et Chrysostomus dicit in dialogo suo: *magnum certe monachorum certamen*: et postea subdit: *ibi*, scilicet in monachico statu, *ieiunium est durum, et vigiliae, et reliqua quae ad afflictionem corporis concurrunt: hic vero*, scilicet in statu pontificis, *erga animam ars tota versatur.* Et postea ponit exemplum, sicut hi qui arte mechanica quaedam stupenda faciunt, ad quae utuntur plurimis instrumentis; philosophus autem nihil de his requirens, omnem artem suam operibus solius mentis ostendit. Posset autem alicui videri quod episcopi teneantur ut hanc perfectionem de abiiciendis divitiis habeant non solum in praeparatione animi, sed etiam in exercitio actus. Dominus enim apostolis mandavit, ut dicitur Matth. X, 9: *nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam.* Episcopi autem successores apostolorum sunt. Tenentur ergo ad haec mandata apostolis facta. Sed manifestum est id quod concluditur, verum non esse. Fuerunt enim multi in Ecclesia episcopi, de quorum sanctitate dubitari non potest, qui hoc non observaverunt, sicut Athanasius, Hilarius et alii plurimi. Ut autem Augustinus dicit in libro contra mendacium, *non solum oportet praecepta Dei retinere, sed etiam vitam moresque iustorum.* Itaque plura in verbis intelligere non valentes, in factis sanctorum colligimus, quemadmodum oportet accipi. Et huius ratio est quia idem spiritus sanctus qui loquitur in Scripturis, movet sanctos ad operandum, secundum illud Rom. VIII 14: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Et ideo non est credendum, id quod a sanctis viris communiter agitur, contra divinum praeceptum esse. Ut ergo ibidem dicitur, et etiam in Lib. de consensu Evangelistarum, cur dominus apostolis dixerit ut nihil possiderent nec aliquid secum in via portarent, satis ipse significavit cum addidit: *dignus est operarius mercede sua*; ubi satis ostendit permissum hoc esse, non iussum: unde qui permissione uti non vult ut ab aliis accipiat unde vivat, sed sua defert ad vivendum, non contra domini praeceptum facit. Aliud est enim permissione non uti, quod et Paulus fecit; aliud agere contra praeceptum. Potest et aliter solvi, ut intelligatur hoc dominum praecepisse quantum ad primam missionem, qua mittebantur ad praedicandum Iudaeis, apud quos consuetum erat ut doctores viverent de stipendiis eorum quos docebant. Voluit enim dominus, sicut Chrysostomus dicit, primo quidem discipulos per hoc facere non suspectos, quasi causa quaestus praedicarent. Secundo ut a sollicitudine liberarentur. Tertio ut virtutis eius experimentum sumerent, qui sine huiusmodi poterat eis in necessariis providere. Sed postmodum imminente passione, quando iam ad gentes mittendi erant, aliud eis praecepit, ut habetur Luc. XXII, 35-36. Quaesivit enim ab eis: *quando misi vos sine sacculo et pera, numquid aliquid defuit vobis?* Qui cum dixissent, *nihil*, subiungit: *sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram.* Unde ad hoc non tenentur episcopi, qui sunt apostolorum successores, ut nihil possideant neque aliquid secum in via deferant.

Caput 19

[69812] De perfectione, cap. 19 tit. Quod episcopalis status quamvis sit perfectior non est ambiendus

[69813] De perfectione, cap. 19 Sed cum apostolus dicat, I Cor. XII, 31: *aemulamini charismata meliora*: si pontificalis status est perfectior quam status religionis, magis deberet aliquis sibi statum praelationis procurare quam quod ad statum religionis accederet. Sed si quis diligenter consideret, evidens ratio invenitur quare religionis status meritorie appetitur; status autem pontificalis non absque vitio ambitionis desideratur. Qui enim statum religionis assumit, se et sua abnegans, aliis se subicit propter Christum; qui vero ad statum pontificalem promovetur, quendam sublimitatis honorem in his quae sunt Christi, consequitur; quem appetere praesumptuosum videtur, cum maior honor et potestas non nisi melioribus debeatur. Unde Augustinus, 19 de Civ. Dei, dicit: *exponere voluit apostolus quid sit episcopatus, quia nomen est operis, non honoris. Graecum est enim atque inde translatum vocabulum, quod ille qui praeficitur eis quibus praeficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens: scopos quippe intentio est. Ergo episcopin, si velimus, Latine superintendere dicere possumus, ut intelligat non se esse episcopum qui praeesse dilexerit, non prodesse. Itaque a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium; locus vero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter appetitur. Quamobrem otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis: quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem.* Chrysostomus etiam super Matthaeum, exponens illud, *principes gentium dominantur eorum*, sic dicit: *opus quidem desiderare bonum, bonum est, quia nostrae voluntatis est, et nostra est merces: primatum autem honoris concupiscere vanitas est. Neque enim apostolus laudem habebit apud Deum quia apostolus fuit, sed*

si opus apostolatus sui bene implevit. Conversatio ergo melior desideranda est, non dignior gradus. Est etiam et aliud attendendum, quod religionis status perfectionem non praesupponit, sed ad perfectionem inducit; pontificalis autem dignitas perfectionem praesupponit: qui enim pontificatus honorem suscipit, spirituale magisterium assumit. Unde apostolus dicebat I Tim. II, 7: *positus sum ego praedicator et apostolus (veritatem dico, non mentior) doctor gentium in fide et veritate.* Ridiculum autem est perfectionis magistrum fieri qui perfectionem per experimentum non novit. Et, sicut Gregorius dicit in pastorali, *tantum debet actionem populi actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris.* Quae quidem differentia ex verbis domini manifeste colligitur. Cum enim dominus paupertatis consilium daret, his verbis est usus: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Ubi manifeste apparet quod paupertatis assumptio perfectionem non praeexigit, sed ad eam ducit. Cum vero praelationis officium Petro committeret, quaesivit: *Simon Ioannis, diligis me plus his?* Qui cum responderet, *tu scis quia amo te*; subiecit: *pasce oves meas.* Per quod manifeste datur intelligi quod perfectionem caritatis praeexigit assumptio praelationis. Praesumptuosum autem esse videtur ut quis se aestimet esse perfectum: unde apostolus dicit, Philipp. III, 12: *non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim*: et postea subdit: *quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Quod autem aliquis perfectionem desideret, et eam assequi velit, non praesumptionis, sed sanctae aemulationis esse videtur: ad quam apostolus hortatur I ad Cor. XII 31: *aemulamini charismata meliora.* Et ideo religionis statum assumere, laudabile est; ad praelationis autem fastigium anhelare, est nimiae praesumptionis. Unde Gregorius dicit in pastorali: *is qui recusavit praelationis officium, plene non restitit; et is qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit: ne aut non purgatus adire quisque sacra mysteria audeat, aut quem superna gratia elegit sub humilitatis specie superbe contradicat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, praedicationis officium tutius declinatur.* Est etiam et aliud considerandum: quia statum religionis temporalis abiectio comitatur, e contrario vero statui praelationis multa bona temporalia adiunguntur. Qui ergo religionis statum assumunt, manifeste demonstrant se temporalia bona non quaerere, sed per eorum abiectionem ad bona spiritualia tendunt; qui vero pontificalem dignitatem assumunt, plerumque magis temporalia bona considerant quam aeterna. Unde Gregorius dicit in pastorali: *tunc fuit laudabile episcopatum quaerere quando per hunc quemque dubium non erat ad supplicia graviora pervenire*; et postea subdit: *sacrum quippe officium non diligit omnino, sed nescit, qui ad culmen regiminis anhelans in occulta meditatione cogitationis ceterorum subiectione pascitur, laude propria laetatur, ad honorem cor elevat, rerum affluentium abundantia exsultat. Mundi ergo lucrum quaeritur sub eius honoris specie quo mundi destrui lucra debuerunt.* Est et aliud advertendum: quod qui praelationis statum assumit, multis periculis se exponit. Dicit enim Gregorius in pastorali: *plerumque in occupatione regiminis ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur: quia quieto mari recte navim et imperitus dirigit, turbato autem tempestatis fluctibus etiam peritus se nauta confundit. Quid namque est potestas culminis nisi tempestas mentis, in qua cogitationum semper procellis navis cordis quatitur, huc illuc et incessanter impellitur, ut per repentinos excessus oris et operis quasi per obviantia saxa frangatur.* Cuius periculi exemplum in David apparet, qui, ut Gregorius dicit, *David actoris iudicio pene in cunctis actibus placens, ut pressurae pondere caruit,* *in tumore vulneris erupit, factusque est in morte viri crudeliter rigidus qui in appetitu feminae fuit enerviter fluxus: prius perire deprehensum persecutorem noluit, et post cum damno exercitus devotum militem extinxit.* Qui autem statum religionis assumit, pericula peccati vitat. Unde Ieronymus dicit ex persona monachi loquens in epistola contra Vigilantium: *ego cum fugero*, mundum scilicet, *non vincor in eo quod fugio, sed ideo fugio ne vincar. Nulla securitas est vicino serpente dormire: potest fieri ut me non mordeat, tamen potest fieri ut aliquando me mordeat.* Quod igitur *aliquis pericula peccati evitans religionis statum assumat, prudentiae est. Quod vero sponte ad praelationis statum aspiret: vel nimiae praesumptionis est, si se tam fortem esse aestimat ut inter pericula possit manere securus; vel omnino suae salutis curam non habens, si peccata vitare non curat.* Ex his igitur apparet quod praelationis status, etsi perfectio sit, tamen absque vitio concupisci non potest.

Caput 20

[69814] De perfectione, cap. 20 tit. Utrum presbyteri et archidiaconi sint in statu perfectiori quam religiosi

[69815] De perfectione, cap. 20 Sunt autem quidam qui non solum episcoporum statum praeferre religiosorum statui sunt contenti, sed etiam decanorum, plebanorum, archidiaconorum et quorumcumque curam habentium animarum. Quod multipliciter asserere conantur. Dicit enim Chrysostomus in 6 libro sui dialogi: *si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam Elias, tamen quandiu solus est, si non perturbatur neque graviter peccat, quippe qui non habet quibus stimuletur atque exasperetur; non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum ferre peccata compulsus, immobilis perseveravit et fortis.* Ex quo manifeste videtur quod monachus, quantumcumque perfectus, adaequari non possit cuicumque curam animarum habenti, si eam bene exerceat. Adhuc. Ibidem postmodum subditur: *si quis mihi proponeret optionem ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum; sine comparatione eligerem illud quod prius dixi.* Incomparabiliter igitur praeferendus est status curam animarum habentium quam vivere etiam in solitudine monachorum, quod genus religionis perfectissimum reputatur. Item. Augustinus dicit in epistola ad Valerium: *cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, facilius et laetius et hominibus acceptabilius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio; sed si perfunctorie atque adulatorie res agatur, nihil apud Deum miserius et tristius et damnabilius.* Item, *nihil esse in hac vita, maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio; sed apud Deum nihil*

beatius, si eo modo militetur quo noster imperator iubet. Non ergo religionis status est perfectior statu presbyterorum aut diaconorum, qui curas animarum habent, ad quorum officium pertinet conversari cum hominibus. Praeterea. Augustinus dicit ad Aurelium: *nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos subrigimus, et tam gravi contumelia clericos dignos putamus, in quorum numero sumus, si scilicet vulgares de nobis iocabuntur, dicentes: malus monachus, bonus clericus est: cum aliquando bonus etiam monachus vix bonum clericum faciat.* Maior ergo est perfectio boni clerici quam boni monaci. Item. Paulo ante dicit: *non est via danda servis Dei*, idest monachis, *ut se facilius putent eligi ad aliquod melius*, idest ad officium clericatus, *si facti fuerint deteriores*, monasterium scilicet deserendo. Melius est ergo officium clericatus quam status monasticus. Item. Hieronymus dicit ad Rusticum monachum: *sic vive in monasterio ut clericus esse merearis.* Maius est ergo clericatus officium quam monachi conversatio. Praeterea. Non licet de maiori ad minus transire. Sed de statu monastico licet transire ad officium presbyteri curam habentis, ut dicit Gelasius Papa, et habetur 16, quaest. I: *si quis monachus fuerit qui venerabilis vitae merito sacerdotio dignus praevideatur; et abbas, sub cuius imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit ab episcopo, debet eligi, et in loco quo iudicaverit ordinari, omnia quae ad sacerdotii officium pertinent, vel populi vel episcopi electione provide ac iuste acturus.* Et plura alia capitula ibidem ponuntur, et dist. XXVII. Ex his igitur omnibus videtur quod status quorumcumque clericorum, et maxime curam animarum habentium, religionis statui praeferatur. Horum autem dictorum ratio de facili percipi potest, si ea quae praedicta sunt, ad memoriam revocentur. Iam enim supra dictum est, aliud esse perfectionis actum, atque aliud perfectionis statum. Nam perfectionis statum non efficit nisi perpetua obligatio ad ea quae ad perfectionem spectant, sine qua obligatione plurimi perfectionis opera exequuntur, puta qui nullo voto facto continentiam servant aut in paupertate vivunt. Rursusque considerandum est quod in presbyteris et diaconibus curam animarum habentibus duo sunt consideranda: scilicet officium curae et dignitas ordinis. Manifestum est autem quod officium curae suscipientes perpetuam obligationem non habent, cum multotiens curam susceptam dimittant, sicut patet de illis qui dimittunt parochias vel archidiaconatus et religionem intrant. Patet autem ex supra dictis quod status perfectionis non habetur nisi cum perpetua obligatione. Manifestum est igitur quod archidiaconi et parochiales sacerdotes, et etiam electi, ante consecrationem, statum perfectionis nondum sunt adepti, sicut nec novitii in religionibus ante professionem. Contingit autem, ut supra dictum est, aliquem non in perfectionis statu existentem opera perfectionis agere, et perfectum esse secundum habitum caritatis. Sic igitur contingit archidiaconos vel parochiales (presbyteros) perfectos esse secundum habitum caritatis, et participare in aliquo perfectionis officio, statum tamen perfectionis non assequuntur. Huius autem evidens signum est, quia his qui perpetuo ad aliquid deputantur vel obligantur, aliqua ecclesiastica solemnitas in tali obligatione adhibetur; puta qui in episcopos consecrantur vel qui in professione religionis benedicuntur, etiam secundum antiquum Ecclesiae ritum, ut patet per Dionysium in Lib. de Ecclesiast. Hierarch., cap. 6. Manifestum est autem quod nihil horum fit in commissione archidiaconatus vel parochiae; sed simpliciter investiuntur, vel per anulum, vel per aliquid tale. Unde manifestum est quod ex hoc quod aliquis archidiaconatum vel curam parochiae accipit, non sortitur perpetuae obligationis statum. His igitur visis, facile est obiecta in contrarium solvere.

Quod enim Chrysostomus dicit: *si talem aliquem adducas monachum, qualis fuit Elias, non tamen illi comparandus est qui multorum peccata ferre compellitur*: manifeste apparet per ea quae dicit, quod non intendit statum statui comparare, sed ostendere difficultatem bene persistendi maiorem esse in eo qui praeest populis, quam in eo qui solitariam vitam ducit: quod patet, si integre verba accipiantur. Non enim simpliciter dicit quod monachus non sit comparandus ei qui compellitur peccata populi ferre; sed quod monachus, si non perturbatur, nec graviter peccat quamdiu solus est, non comparatur illi qui perseverat immobilis et fortis in multitudine populi: quia maioris virtutis est illaesum se conservare ubi plura pericula imminent. Unde et ante haec verba dicit: *cum aliquis fuerit in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur.* Sic enim etiam dici posset quod ille qui inter malos bene conversatur, maioris virtutis esse ostenditur quam qui bene conversatur inter bonos; unde in laudem Lot dicitur II Petr. II, 8, quod *aspectu et auditu iustus erat, habitans apud eos qui de die in diem animam iustam iniquis operibus cruciabant.* Nec tamen dici potest quod conversari inter malos ad statum perfectionis pertineat; cum secundum sacrae Scripturae documenta prudentius declinetur. Ex his ergo verbis non ostenditur quod status habentium curam animarum sit perfectior quam status religiosorum, sed quod sit periculosior. Per hoc etiam patet responsio ad verba eiusdem, quae postmodum subduntur: *si quis*, inquit, *mihi proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum; sine comparatione eligerem illud quod prius dixi*, scilicet placere in officio sacerdotali. Ubi considerandum est, quod non dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum; sed quod mallet placere ibi quam hic; placere enim in sacerdotali officio est in sacerdotali officio absque peccato permanere, quod difficilius est quam absque peccato esse in solitudine monachorum, sicut iam supra dixerat. Ubi autem est maius periculum, ibi maior virtus ostenditur, si periculum vitetur, sicut iam dictum est. Et quamvis quilibet sapiens magis eligeret esse tantae virtutis ut etiam inter pericula quaecumque illaesus posset persistere, nullus tamen nisi insipiens statum periculosiorem ex hoc ipso statui securiori praeferret. Ex hoc etiam apparet solutio ad verba Augustini quibus asseritur, nihil esse periculosius et laboriosius officio episcopi, sacerdotis et diaconi, si bene exerceatur, et nihil esse Deo acceptabilius. Ex hoc enim ipso quod est laboriosum et difficile, immunem se a peccato conservare in huius officii executione maioris virtutis esse ostenditur, et secundum hoc Deo acceptabilius. Non tamen ex hoc sequitur quod status sacerdotum parochialium aut archidiaconorum sit maioris perfectionis quam status religionis. Ad omnia vero quae subsequuntur et si qua sunt similia, est una eademque responsio. Nam in omnibus illis auctoritatibus non comparatur status religionis statui curatorum; sed status monachorum, inquantum sunt monachi, statui clericorum. Non enim monachi ex hoc quod sunt monachi, sunt clerici, cum multi sint monachi laici; et antiquis temporibus fere omnes monachi laici erant, ut habetur 16, quaest. I. Manifestum est autem clericos in Ecclesia Dei maiorem gradum obtinere quam laicos. Unde laici promoventur ad clericatum tanquam ad aliquid maius; et sicut est maior gradus, ita etiam amplior virtus requiritur ad bonum clericum quam ad bonum laicum, quamvis monachum. Sed in monacho clerico duo concurrunt; et clericatus et status religionis; similiter in clerico habente curam animarum: duo concurrunt, scilicet cura animarum et clericatus. Quod ergo clerici praeferuntur monachis, nihil pertinet ad hoc quod curati inquantum curati monachis praeferantur; sed verum est quod si bene officium suum exequantur et absque peccato, maioris virtutis esse demonstrantur quam si monachus immunis a peccato permaneat, ut supra dictum est. Quod autem monachus assumitur ad curam animarum etiam in parochialibus Ecclesiis, non ostendit, statum curati, ex hoc quod est curatus, esse perfectiorem; quia religiosus parochiam adeptus statum pristinum non amittit. Dicitur enim 14, quaest. I: *de monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus eos non debere a priori proposito discedere.* Sic ergo non ostenditur quod status clerici habentis curam animarum sit perfectior quam status religionis; quamvis religiosi curam animarum accipere possint in priori statu et proposito permanentes. Ad episcopatum autem promoti, statum altiorem assumunt.

Caput 21

[69816] De perfectione, cap. 21 tit. Rationes ad ostendendum quod presbyteri curati sunt in statu maioris perfectionis quam religiosi

[69817] De perfectione, cap. 21 Verum quidam contentionis studio exagitati, neque quae dicunt neque quae audiunt, debite ponderantes, adhuc conantur praedictis contradicentes obviare: quorum assertiones postquam praemissa conscripseram, ad me pervenerunt. Ad quorum confutationem, necesse est aliqua ex supra positis replicare. Primo quidem igitur multipliciter nituntur ostendere archidiaconos vel parochiales presbyteros in statu perfectionis esse, et maioris quam religiosi. Presbyter enim si delinquat, iubetur eiici de statu suo secundum canones, ut habetur 81 distin.: *si quis amodo episcopus*, et 14, quaest. 4: *si quis oblitus.* Ergo erat in statu; alioquin a statu eiici non posset. Item, invenitur status multipliciter dici. Importat enim rectitudinem: nam homo erectus dicitur stare. Unde Gregorius dicit in VII Moralium: *ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur.* Importat etiam permanentiam et fixionem, secundum illud Gregorii in 8 Moral.: *conditoris protectio et custodia est, quod in statu permanemus.* Et in 9 Homil. secundae partis super Ezech.: *lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet.* Importat etiam magnitudinem vel longitudinem: dicitur enim a stando. Cum igitur archidiaconi et parochiales presbyteri habeant magnitudinem spiritualem, dum propter zelum animarum curam suscipiunt; habeant etiam permanentiam, quia inter pericula immobiles perseverant et fortes; habeant etiam rectitudinem et intentionis et iustitiae: non est dicendum, huiusmodi in statu non esse. Item, religionum institutio praeiudicare non potuit diaconibus et presbyteris curam animarum habentibus. Sed ante institutas religiones praedicti curam animarum habentes statum perfectionis tenebant: dicitur enim I Tim. V, 17: *qui bene praesunt presbyteri,*

scilicet vita et doctrina, *digni habeantur* a subditis *duplici honore*; ut scilicet eis spiritualiter obediant, et exteriora ministrent. Ergo etiam post religiones institutas habent statum perfectionis. Item. Dicunt, quod tempore Hieronymi presbyter et episcopus erant nomina synonima, ut patet per illud quod dicit Hieronymus super epistolam ad Titum: *olim idem presbyter qui et episcopus.* Sed postea *in toto orbe decretum est ut unus de presbyteris praeponeretur, et schismatum semina tollerentur.* Si ergo episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, etiam presbyteri in statu perfectiori erunt. Item. Qui ad maius et dignius et fructuosius officium Ecclesiae assumitur, in maiori statu esse videtur. Sed archidiaconi et presbyteri curati assumuntur ad dignius officium quam religiosi; quia licet vita contemplativa sit magis secura, tamen vita activa est magis fructifera, ut habetur Extra. de renuntiationibus. Presbyteri igitur curati, sunt in maiori statu perfectionis quam religiosi. Item. Nulla maior caritas esse potest quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis, ut dicitur Ioan. XV, 13. Boni autem curati animam suam ponunt pro suis subditis, quorum etiam se servos constituunt, secundum illud I Cor. IX, 19: *cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci.* Videntur etiam plus mereri, cum plus laborent, secundum illud apostoli I Cor. XV, 10: *plus omnibus laboravi*: et I ad Cor. III 8: *unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem.* Videtur igitur quod curati presbyteri sint in perfectiori statu quam religiosi. Item, videtur hoc idem et de archidiaconis. Septem enim diacones quos elegerunt apostoli, erant in excellenti statu perfectionis. Dicitur enim Act. VI, 3: *considerate, fratres, viros boni testimonii septem, plenos spiritu sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus*: ubi dicit Glossa Bedae: *hic decernebant apostoli per Ecclesias constitui septem diacones, qui essent sublimioris gradus et quasi columnae proximi circa aram.* Videtur autem eos in statu perfectionis fuisse qui sublimioris gradus erant ceteris, et quasi columnae Ecclesiae onera supportantes. Horum autem gradum repraesentant in Ecclesia archidiaconi, qui ministrant et praesunt ministrantibus, secundum Glossam ibidem. Videtur ergo quod archidiaconi sint in maiori statu perfectionis quam presbyteri curati, quibus praeficiuntur; et ita per consequens etiam quam religiosi. Item, insanum esse videtur dicere beatos Stephanum, Laurentium et Vincentium archidiaconos in statu perfectionis non fuisse, qui ad palmam martyrii meruerunt pervenire. Item. Presbyteri curati et archidiaconi similiores sunt episcopis quam monachi, quiquam vel religiosi, qui tenent infimum subiectionis gradum; intantum quod presbyteri episcopi nominentur secundum illud Act. XX, 28: *attendite vobis, et universo gregi, in quo posuit vos spiritus sanctus episcopos regere Ecclesiam Dei*; quod exponit Glossa de presbyteris Ephesi. Multo igitur magis presbyteri curati sunt in statu perfectionis. Item. Administratio facultatum Ecclesiae statum perfectionis non minuit, cum sint bona communia, ut habetur 12, quaest. I, cap. expedit. Non ergo presbyteri curati vel archidiaconi deficiunt a statu perfectionis propter administrationem rerum Ecclesiae. Item. Presbyteri curati et archidiaconi de bonis temporalibus tenentur facere hospitalitatem, ut habetur XLII dist. cap. I. Hoc autem monachus non potest facere, quia non habet proprium. Maioris ergo meriti est presbyter curatus quam monachus. Item, Gregorius dicit: nullum est sacrificium quod ita placeat Deo sicut zelus animarum: et Bernardus dicit de amore Dei, quod ille maior est in amore Dei qui plures ad amorem Dei trahit. Hoc autem convenit archidiacono et presbytero curato, non autem monacho, cuius non est officium ut aliquem trahat. Item. Sicut patriarcha praesidet in suo patriarchatu et episcopus in suo episcopatu; ita archidiaconus in suo archidiaconatu et presbyter curatus in sua parochia. Quid enim facit episcopus, excepta ordinatione, quod presbyter curatus non faciat?, Ut habetur dist. XCIII Ca. legimus. Et quaecumque dicuntur de episcopo, seu ordinando in episcopum secundum XIII capitula apostolicae regulae, omnia debent intelligi de quolibet electo ad quamlibet praelationem, ut presbytero curato et archidiacono, ut habetur 81 dist., cap. I. Si ergo episcopus est in perfectiori statu quam monachus, pari ratione etiam presbyter curatus, et archidiaconus. Item. Presbyter vel diaconus propter delictum iubetur eici de statu, et retrudi in monasterium ad agendum poenitentiam, ut habetur 81 distinct., cap. dictum est, et cap. si quis clericus. Ex quo videtur quod status archidiaconatus sive curae parochialis vere status est; sed ingressus religionis non est status, sed potius casus, vel descensus. Haec igitur sunt quae ex eorum scriptis colligi possunt, quamvis non eodem ordine ibidem ponantur. Rationes ad ostendendum quod non oportet quod presbyteri curati vel archidiaconi non sint in statu perfectionis quia non consequuntur in sui institutione aliquam benedictionem vel consecrationem. Sed quia supra ostensum est archidiaconos et presbyteros curatos in statu perfectionis non esse, restat videndum qualiter ipsas probationes conentur elidere. Dictum est enim supra quod quilibet status in Ecclesia cum aliqua solemni consecratione vel benedictione confertur; quod non fit in commissione parochialis curae vel archidiaconatus. Quam quidem probationem excludere conantur multipliciter. Primo, quia in consecratione tam episcopi quam sacerdotis, verba sunt communia, ut *consecrentur et sanctificentur, domine, manus istae* et cetera. Item. Si dicatur, quod unctio capitis datur episcopo et non sacerdoti; hoc non videtur ad propositum facere: quia etiam reges olim in capite ungebantur, qui tamen non possunt sibi statum perfectionis vindicare. Non ergo per hoc potest dici episcopus esse in statu perfectiori supra presbyterum curatum, quia in capite ungitur. Item, meritum non acquiritur per consecrationem, sed per bona opera mentis. Aliquando enim etiam malus in episcopum consecratur, et in hoc maxime demeretur. Non enim qui maior fuerit in honore est iustior, sed qui fuerit iustior est maior, ut habetur XL dist., multi; et in eadem distinctione dicitur, quod *non loca vel ordines creatori nostro nos proximos faciunt, sed nos aut merita bona ei iungunt aut mala disiungunt; et non sanctorum filii sunt qui tenent loca sanctorum, sed qui exercent opera sanctorum.* Non ergo propter hoc episcopi sunt in statu magis perfecto quam presbyteri curati, quia maiorem consecrationem habent. Item. Consecratio capitis magis pertinet ad signum et gradum sacerdotii: episcopatus enim non est novus ordo, sed gradus in ordine; alioquin essent plures ordines quam septem. Perfectio autem caritatis pertinet ad meritum sanctitatis, non ad gradum ordinis. Non ergo episcopi, qui per unctionem capitis obtinent maiorem gradum sacerdotii, sunt in perfectiori statu. Item. Episcopus instituit archidiaconum vel plebanum vel curatum, per librum vel per anulum, ut habetur Extra. de sententia rei iudicatae; vel cum Papa mandat aliquem institui in Ecclesia aliqua in canonicum et in fratrem, seu in plebanum vel curatum, mandat eum institui cum plenitudine honoris, ut habetur Extra. de concessione Ecclesiae cap. proposuit. Videtur ergo curatorum et archidiaconorum esse status, ex quo statu eici potest.

Caput 22

[69818] De perfectione, cap. 22 tit. Rationes ad ostendendum quod dimissio curae non sufficit ad probandum, quod presbyteri curati vel archidiaconi non sint in statu perfectionis

[69819] De perfectione, cap. 22 Similiter etiam contra id quod dictum est, quod archidiaconus vel presbyter curatus non sunt in statu perfectionis quia possunt sine peccato ab hoc recedere, multipliciter obiiciunt. Primo quidem, quia dicunt quod propter hoc curatus presbyter ad religionem transire potest, quamvis status curati sit perfectior et fructuosior, quia status religionis est securior. Ad hoc probandum inducit quod dicitur Extra. de renuntiationibus, cap. nisi cum pridem. Item. Vir uxorem suam non potest dimittere et ea invita ad religionem transire, ut dicitur Extra. de conversione coniugatorum, cap. ex publico. Sed hoc non est ideo quia status coniugii sit maioris perfectionis quam status religionis, vel aequalis ei; sed quia se uxori suae per matrimonium insolubiliter obligavit. Ergo similiter licet presbyter curatus possit transire ad religionem, non propter hoc sequitur quod status religionis sit perfectior, vel aeque perfectus. Item, inducit ad hoc exemplum David, qui, ut habetur I Reg. XVII, cum non posset pugnare in armis Saulis, quae requirebant maiorem fortitudinem, contulit se ad arma maioris humilitatis, licet minoris roboris vel fortitudinis, scilicet ad fundam et lapidem, quibus gigantem Philistaeum virum ab adolescentia sua bellatorem puer deiecit et prostravit. Potest ergo curatus exemplo David ad arma maioris humilitatis, scilicet religionis, se transferre, licet esset in statu perfectiori. Item. Si inseparabilitas esset causa status, sequeretur quod non liceret alicui se transferre de statu in statum. Hoc autem licet: non ergo inseparabilitas est de ratione status. Item. Secundum iura scripta praelatus posset curatum sibi subditum de religione ad Ecclesiam suam revocare, si sciret eum esse utilem aut proficuum Ecclesiae suae; immo curatus non debet Ecclesiam suam dimittere sine consensu et auctoritate episcopi: quod si fecerit, potest episcopus in eum exercere canonicam ultionem, ut (habetur) Extra. de renunciationibus admonet; et de privilegiis, cum et plantare, in Ecclesiis: et 7, quaest. I, cap.: episcopus de loco. Et sic non videtur verum quod status religionis sit perfectior propter hoc quod curati presbyteri possunt religionem intrare. Item. Etiam e converso monachus pro necessitate Ecclesiae et curae animarum potest transire de religione ad Ecclesiam saecularem cum cura, ut habetur 16, quaest. I, cap. vos autem, et cap. monachos. Nam unius utilitati praeferenda est utilitas plurimorum, VII qu. (1), cap. scias. Item. Non sequitur quod si aliquis cadere potest a perfectione caritatis, quod nunquam fuerit in perfectione caritatis; sed magis e converso quod fuerit. Licet ergo presbyter curatus discedat a suo regimine ex aliqua causa, non sequitur quod non fuerit in statu perfectionis. Item, quod maiores praelati, scilicet episcopi, non possint transire ad religionem sine licentia summi pontificis, hoc est de constitutione Ecclesiae promulgata tempore Innocentii; sicut patet per illam decretalem Extra. de renunciationibus, Can. nisi cum pridem. Ergo ante constitutionem licebat maioribus sicut et minoribus; et tamen maiores sunt in perfectiori

statu. Non ergo hoc impedit presbyteros curatos esse in perfectiori statu quam religiosos, licet sine licentia summi pontificis possint ad religionem transire. Item. Nullus debet in episcopum eligi, nisi fuerit in sacris ordinibus constitutus, ut habetur 60, distinct. nullus in episcopum. Sed in sacris ordinibus constitutus non potest uxorem ducere. Non est ergo verum quod electus possit uxorem ducere.

Caput 23

[69820] De perfectione, cap. 23 tit. Solutio rationum quibus probari videbatur quod presbyteri curati et archidiaconi sunt in statu perfectiori quam religiosi

[69821] De perfectione, cap. 23 Haec autem quae proposita sunt, quam sint frivola, derisibilia, et in multis erronea, demonstrandum est, singulorum efficaciam diligenter ponderando. Quod enim primo inducunt quosdam canones ad probandum presbyteros curatos et archidiaconos in statu esse, nihil ad propositum facit. Nam in capitulis inductis nulla fit mentio de statu, sed de gradu. Sic enim habetur 81, dist.: *si quis amodo episcopus, presbyter, diaconus feminam acceperit, vel acceptam retinuerit, a proprio decidat gradu.* Et XIV qu. 4 dicitur: *si quis oblitus timorem domini et sanctarum Scripturarum, etc., faeneraverit, etc., de gradu suo deiectus, alienus habeatur a clero.* Non ergo per hoc probari potest a contrario sensu, quod habeat statum, sed gradum. Et hoc necesse est; quia ubicumque est ordo vel superioritas aliqua, ibi est aliquis gradus. Quod vero secundo est positum, quam sit frivolum, quilibet intelligens advertere potest. Nulli enim dubium est statum multipliciter dici. Nam ille qui erigitur, stare dicitur: et magnitudo statum facit, secundum quod distinguitur status incipientium, proficientium et perfectorum. Stare etiam firmitatem importat, secundum illud apostoli I Cor. XV 58: *stabiles estote et immobiles in omni opere bono.* Non autem sic loquimur de statu, sed secundum quod dicitur status libertatis vel servitutis, sicut accipitur 2, quaest. 6: *si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, sed per se ipsos est agendum.* Et sic accipiendo statum, illi statum perfectionis accipiunt qui se servos constituunt ad opera perfectionis implenda, ut supra dictum est. Hoc autem non contingit nisi per votum perpetuae obligationis, quia servitus libertati opponitur. Quandiu igitur in sua libertate aliquis habet recedere a perfectionis opere, statum perfectionis non habet, sicut et supra ostensum est. Quod vero tertio propositum fuit, tam frivolum est ut responsione non egeat. In hoc enim quod dicitur: *qui bene praesunt presbyteri* etc., nec de perfectione nec de statu fit mentio. Praeesse enim non constituit statum, sed gradum; nec honor debetur soli perfectioni, sed universaliter virtuti quae designatur in hoc quod dicitur: *bene praesunt.* Dicitur enim Rom. II, 10: *gloria et honor et pax*

omni operanti bonum. In hoc vero quod quarto propositum est, manifeste falsitas continetur; ubi dicitur quod ante tempus Ieronymi et Augustini, non erat aliud presbyter et episcopus. Huius enim contrarium expresse dicit Augustinus in epistola ad Ieronymum: *quamquam secundum honorum vocabula, quae iam Ecclesiae usus obtinuit, episcopatus presbyterio maior sit, tamen in multis rebus Augustinus Ieronymo minor est.* Sed ne aliquis calumnietur hoc circa tempora Ieronymi in usum venisse, ut episcopus presbytero maior sit; accipienda est auctoritas Dionysii, qui scripsit ordinem ecclesiasticae hierarchiae secundum quod erat in Ecclesia primitiva. Dicit enim in 5 cap. ecclesiasticae Hierarch., tres esse ordines ecclesiasticae hierarchiae: scilicet episcoporum, presbyterorum et diaconorum. Ubi notandum est, quod ordinem diaconorum dicit esse purgativum, ordinem autem sacerdotum illuminativum, ordinem vero episcoporum perfectivum, et, sicut ipse dicit in 6 cap. eiusdem libri, tribus his ordinibus tres ordines respondent: nam ordini diaconorum subiicitur ordo immundorum qui purgatione indigent; ordini vero presbyterorum subiicitur ordo illuminandorum, scilicet sacer populus, qui a presbyteris illuminatur per sacramentorum susceptionem; ordini vero episcoporum subiicitur ordo perfectorum, scilicet monachorum, qui per eorum traditiones edocetur ad perfectissimam perfectionem sursum actus. Ex quo patet secundum Dionysium quod perfectio attribuitur solis episcopis et monachis: episcopis autem tanquam perfectoribus, monachis autem tanquam perfectis. Sed ne quis dicat quod Dionysius tradit ordinem ecclesiasticae hierarchiae ab apostolis institutum, cum tamen ex domini institutione idem essent presbyteri et episcopi; hoc manifeste falsum apparet ex hoc quod dicitur Luc. X 1: *post haec autem designavit dominus,* etc., ubi dicit Glosa: *sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta forma est presbyterorum secundi ordinis.* Et mirum cum hoc ipsi introducant, qualiter propriam vocem ignorant, statim postmodum asserentes solum circa tempora Hieronymi episcopos a presbyteris esse distinctos. Et si quis ad anteriora tempora progredi velit, inveniet etiam in veteri lege distinctos pontifices a minoribus sacerdotibus, in qua tantum erat sacerdotium figurale; dicitur enim dist. 21, cap. de quibus: *summi pontifices, et minores sacerdotes a Deo sunt instituti per Moysen, qui ex praecepto domini Aaron in summum pontificem, filios vero eius unxit in minores sacerdotes.* Ex quo patet quod falsum intellectum concipit ex verbo Ieronymi. Non enim intendit Hieronymus dicere, quod in primitiva Ecclesia esset idem ordo vel status episcoporum et presbyterorum: sed quod istorum vocabulorum erat promiscuus usus, quia et presbyteri dicebantur episcopi quasi intendentes, et episcopi presbyteri propter dignitatem. Unde ut Isidorus dicit, et habetur dist. 21, cap. cleros, *presbyteri minores, licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent: quia nec chrismate frontem signant nec spiritum Paraclytum dant, quod solum deberi episcopis, lectio actuum apostolorum demonstrat*: et concludit: *unde et apud veteres idem episcopi et presbyteri fuerunt; quia illud nomen est dignitatis, non aetatis.* Ubi ostenditur differentia esse in re, sed convenientia in nomine, propter dignitatem quam importat nomen presbyteratus. Fuit autem postmodum necessarium ad vitandum schismatis errorem, qui ex indifferentia nominum oriebatur, ut etiam nomina distinguerentur: ut scilicet soli maiores presbyteri dicerentur episcopi, minores vero solum presbyteri dicerentur. Quod vero quinto propositum est efficaciam non habet. Vita enim contemplativa non solum praefertur activae quia est securior, ut proponitur, sed quia est simpliciter melior, secundum quod dominus dicit Luc. X 42: *optimam partem elegit sibi Maria.* Et quanto contemplatio melior est actione, tanto plus pro

Deo facere videtur qui dilectae contemplationis aliquod detrimentum patitur, ut saluti proximorum propter Deum intendat. Intendere igitur saluti proximorum cum aliquo detrimento contemplationis propter amorem Dei et proximi, ad maiorem perfectionem caritatis pertinere videtur quam si aliquis intantum dulcedini contemplationis inhaeret, quod nullo modo eam deserere vellet, etiam propter salutem aliorum; propter quam apostolus non solum praesentis vitae contemplationem, sed etiam a contemplatione caelestis patriae retardari ad tempus voluit propter proximorum salutem, ut patet per id quod dicitur Phil. I 23 - 24: *coartor ex duobus: desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo enim melius est; permanere autem in carne, necessarium propter vos.* Sed si de perfectione caritatis agitur, quae in animi praeparatione plurimum consistit, ut supra ex verbis Augustini est probatum, multi contemplativam vitam agentes, etiam hanc perfectionem habent: ut animo sint parati secundum Dei beneplacitum etiam a dilectae contemplationis otio suspendi ad tempus, ut proximorum saluti vacent. Quae tamen perfectio caritatis in plerisque proximorum utilitati vacantibus non invenitur, quos magis contemplativae vitae taedium ad exteriora deducit quam in desiderio habeatur: ut sic in eis ad perfectionem dilectionis pertineat quod eam tanquam bonum dilectum ad tempus postponant. Sed quorundam defectus statui vel officio praeiudicium afferre non potest: hoc enim ipsum quod est aliorum proximorum curam gerere, perfectionis actus censeri debet, cum ad perfectam dilectionem Dei et proximi pertineat. Sed hic considerandum est, quod non quicumque actu habet quod est perfectius, in perfectiori statu constituitur. Nullus enim dubitat quin virginitatem servare ad perfectionem pertineat, quia de hoc dominus dicit: *qui potest capere, capiat*: Matth. XIX, 12: et apostolus dicit I Cor. VII, 25: *de virginibus praeceptum domini non habeo, consilium autem do*; sunt enim consilia de operibus perfectionis: et tamen virginitas conservata absque voto, perfectionis statum non habet. Dicit enim Augustinus in libro de virginitate: *neque enim ipsa*, scilicet virginitas, *quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur: quae licet in carne servatur, ac per hoc etiam virginitas corporalis spiritualis est, quam vovet et servat continentia pietatis*: et infra: *honoratius in animi bonis illa continentia numeranda est qua integritas carnis ipsi creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur.* Manifestum est autem quod archidiaconi et curati presbyteri, etsi curam animarum habeant, non tamen se voto astringunt ad huiusmodi curam habendam: alioquin non possent absque auctoritate eius qui in voto perpetuo dispensare posset, archidiaconatus vel parochiae curam dimittere. Etsi ergo archidiaconus vel presbyter curatus aliquem perfectionis actum exerceat, vel officium accipiat, non tamen perfectionis statum habet. Et si quis recte consideret, huius perfectionis statum magis habent religiosi, qui ex voto sui ordinis obligantur ad hoc quod episcopis subministrent in his quae ad curam animarum pertinent, praedicando et confessiones audiendo, quam ipsi archidiaconi vel curati. Iam vero quod sexto proponitur, quod augmentum caritatis non potest esse in persona quae non sit in statu, patet secundum praedicta omnino falsum esse: sunt enim aliqui in statu perfectionis, imperfectam caritatem vel omnino nullam habentes, sicut multi episcopi et religiosi in peccato mortali existentes. Quamvis igitur multi boni curati perfectam caritatem habeant, ut sint parati animam suam ponere pro aliis; non tamen propter hoc sunt in statu perfectionis: quia non desunt multi laici, etiam coniugati, eandem caritatis perfectionem habentes, ut pro salute pr

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

oximorum parati sint animas ponere: non tamen in statu perfectionis esse dicuntur. Quod vero septimo proponitur septem diacones ab apostolis institutos perfectionis statum habuisse: hoc nec ex textu nec Glosa haberi potest. Quod enim dicitur eos fuisse plenos spiritu sancto et sapientia, ostendit eos gratiae perfectionem habuisse, quae potest esse etiam in his qui statum perfectionis non habent. Quod vero in Glossa Bedae dicitur, quod erant sublimioris gradus, et proximi circa aram, designat eminentiam gradus vel officii. Aliud autem est esse in gradu, et esse in statu, ut supra iam dictum est. Et tamen verum est, illos septem diacones etiam in statu perfectionis fuisse: illius, inquam, perfectionis de qua dominus dicit: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus*, Matth. XIX 21; nam relictis omnibus secuti fuerant Christum, nihil proprium possidentes, sed erant illis omnia communia, ut dicitur Act. IV; a quorum exemplo omnes religiones derivatae sunt. Quod vero octavo proponitur, Stephanum et Laurentium archidiaconos in statu perfectionis fuisse; concedimus quidem; sed non propter archidiaconatum, sed propter martyrium, quod omni perfectioni religionis praefertur. Unde dicit Augustinus in Lib. de virginitate: *perhibet huius rei praeclarissimum testimonium ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur.* Sic enim et Sebastianum dico in statu perfectionis fuisse, et Georgium; nec tamen propter hoc dicemus milites statum perfectionis habere. Quod autem nono obiicitur, quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosi; verum est quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam subditorum; sed quantum ad perpetuam obligationem, quae requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi quam archidiaconi vel presbyteri curati, ut ex praedictis patet. Quod vero decimo proponitur, quod administratio facultatum Ecclesiae statum perfectionis non minuit, indubitanter concedimus: alioquin in ipsis religionibus praelati et alii officiales temporalia dispensantes a gradu perfectionis deciderent. Sed hoc in eis perfectionis cuiusdam statum diminuit, quod propriis non abrenuntiant, sua omnia propter Christum relinquentes; quinimmo Ecclesiarum fructus tanquam proprios lucrifaciunt. In eo vero quod undecimo proponitur, manifeste inveniuntur desipere, Vigilantii errorem sequentes: contra quem Hieronymus scribens dicit: *quod asserit eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venumdatis simul omnia largiuntur, non a me eis, sed a Deo respondebitur si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, etc. ad eum loquitur qui vult esse perfectus;*

iste quem tu laudas secundus aut tertius gradus est. Non ergo propter hoc archidiaconi vel presbyteri curati sunt perfectiores, quia servant hospitalitatem, quam monachi proprium non habentes servare non possunt. Quod vero duodecimo proponitur, quod nullum est sacrificium Deo magis acceptum quam zelus animarum, absque dubitatione concedimus. Sed in animarum zelo hic ordo servandus est, ut primo homo animae suae zelum habeat, eam ab omni affectu terrenorum absolvens, secundum illud sapientis, Eccli. XXX, 24: *miserere animae tuae, placens Deo*: ut patet per Augustinum, 21 de Civit. Dei. Sic ergo si post contemptum terrenorum et sui ipsius aliquis in hoc procedat ulterius, ut etiam aliarum animarum habeat zelum, erit perfectius sacrificium. Sed tunc perfectissimum erit quando ad zelum animarum habendum voto seu professione obligatur, sicut episcopus, vel etiam religiosi ad hoc per votum obligati. Quod vero tertiodecimo proponitur, quod sicut patriarcha praesidet in suo patriarchatu, et episcopus in suo episcopatu, ita archidiaconus in suo archidiaconatu, et presbyter curatus in sua parochia: est manifeste falsum. Nam episcopi principaliter curam habent omnium suae dioecesis; presbyteri autem curati, vel etiam archidiaconi, habent aliquas subministrationes sub episcopis; sic enim se habent ad episcopum sicut balivi vel praepositi ad regem: unde super illud I Cor. XII, 28: *alii opitulationes, alii gubernationes*, dicit Glossa: *opitulationes, idest eos qui maioribus ferunt opes, ut Titus apostolo, vel archidiaconi episcopis; gubernationes, scilicet minorum personarum praelationes, ut presbyteri sunt, quae plebi documento sunt.* Unde et hoc ipsum ostenditur in ordinatione sacerdotum: de quibus episcopus dicit: *quanto fragiliores sumus*, scilicet apostolis, *tanto magis his auxiliis indigemus.* Unde 16, quaest. I, cap. cunctis, dicitur: *omnibus presbyteris, et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque proprii episcopi licentia agant. Non utique missas sine suo iussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quidquam absque eius permissu faciat*; et similiter habetur LXXX dist., Ca. non debere: *presbyteri nihil sine praecepto et consilio episcopi agant.* Quod vero quartodecimo proponitur de clericis qui propter enormia delicta in monasterio retruduntur, satis eorum animum et intentionem declarat. Nam, sicut dicit Gregorius X Moralium, *pravi cum recta praedicant, valde difficile est ut ad hoc quod taciti ambiunt, non erumpant.* Arbitrantur enim clericos esse in statu, non autem monachos, propter poenitentiae altitudinem, quam monachi voluntarie suscipiunt innocentes, ad quam coguntur clerici delinquentes. Qui quidem status tanto est apud Deum altior, quanto est in mundo abiectior, secundum illud Matth. XX: *qui se humiliat, exaltabitur*: et Iacob. II, 5, dicitur: *elegit Deus pauperes in hoc mundo, divites in fide, et heredes regni.* Sed mundanam gloriam ambientes, illa stare reputant quae ad gloriam pertinent, atque illa esse deiecta quae videntur humilia.

Caput 24

[69822] De perfectione, cap. 24 tit. Solutio rationum quae inducebantur ad probandum quod

defectus solemnis benedictionis vel consecrationis non derogat statui perfectionis presbyteri curati vel archidiaconi

[69823] De perfectione, cap. 24 Ostenso igitur quam frivolae sunt rationes quas inducunt ad ostendendum quod archidiaconi et presbyteri curati sunt in statu perfectiori quam religiosi; ostendendum est quam frivolum sit quod obiiciunt contra hoc quod dictum est, quod in statu perfectionis aliquis ponitur per solemnem consecrationem vel benedictionem. Ubi primo considerandum est, quod solemnis consecratio aut benedictio non est causa quod homo sit in statu perfectionis, sed inducitur quasi signum. Non enim adhibetur nisi illis qui in aliquo statu ponuntur; non quidem semper in statu perfectionis existentibus, sed statum quemcumque adipiscentibus. Hi enim qui matrimonio iunguntur, in statu aliquo ponuntur, quia ex tunc vir non habet potestatem sui corporis, similiter neque mulier, ut dicitur I Cor. VII: est enim in matrimonio perpetua obligatio unius ad alterum, ad quam significandam ab Ecclesia solemnis benedictio nuptiarum exhibetur; non tamen in statu perfectionis ponuntur, sed in statu matrimonii. Unde et his qui in statu perfectionis ponuntur, in signum perpetuae obligationis solemnis consecratio aut benedictio exhibetur; sicut etiam cum civiliter aliquis statum mutat, sicut cum servus manumittitur, aliqua civilis solemnitas exhibetur. Hoc autem non frivole dicitur, sed auctoritate Dionysii confirmatur, qui dicit, 6 cap. caelestis ierarchiae quod: *divini duces nostri*, scilicet apostoli, *nominationibus sanctis ipsos dignati sunt*, scilicet qui sunt in statu perfectorum: *alii quidem famulos, alii vero monachos ipsos nominantes ex Dei puro servitio et famulatu, et indivisibili et singulari vita uniente ipsos ad deiformem unitatem, et amabilem Deo perfectionem. Propter quod et perfectivam ipsis donans gratiam sancta legislatio, et quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione.* Ubi expresse habetur, quod quia monachi perfectionis statum assumunt, ideo eis solemnis benedictio secundum traditionem apostolorum datur. Quod ergo primo proponitur, quod in consecratione tam episcopi quam sacerdotis verba communia proferuntur, sicut *consecrentur et sanctificentur manus istae* etc., non facit ad propositum: non enim nunc agimus de sacerdote in quantum est sacerdos, sic enim in statu ponitur per solemnem consecrationem: non quidem in statu perfectionis activo vel passivo, sed in statu illuminativo, secundum Dionysium; sed in quantum curam accipit: tunc enim ei nulla solemnis benedictio exhibetur, unde tunc nullum statum suscipit, sed fit ei quaedam officii commissio. Episcopus autem ad ipsam curam pastoralem consecratur propter perpetuam obligationem qua se ad pastoralem curam obligat, sicut ex supra dictis apparet. Quod vero secundo proponitur, dicendum, quod unctio capitis quae regibus exhibebatur, signum erat status habentis principalem curam regni: alii autem qui sunt officiales in regno, tanquam non habentes perfectam regiminis rationem, numquam ungebantur. Ita etiam et in regno Ecclesiae episcopus ungitur tanquam principaliter habens curam regiminis; archidiaconi vero et presbyteri curati non unguntur in susceptione curae, quia non suscipiunt principaliter curam, sed quandam subministrationem sub episcopali regimine, sicut balivi vel praepositi sub rege. Nec propter hoc sequitur quod rex habeat statum perfectionis; quia cura eius se extendit ad temporalia, non ad spiritualia, sicut cura episcopalis. Caritas autem per se respicit spirituale

bonum: unde et cura spiritualis ad perfectionem pertinet, non autem cura temporalis, licet ex perfecta caritate posset exerceri. Quod etiam tertio proponitur, longe est a proposito: non enim nunc agimus de perfectione meriti quod potest esse interdum perfectius non solum in curato presbytero quam in episcopo vel religioso, sed etiam in laico coniugato; sed loquimur de perfectionis statu. Unde in hoc videtur etiam obiciens suam vocem ignorare; nam secundum quod obiicit, nec etiam episcopi essent in maiori statu quam religiosi, cum interdum sint minoris meriti. Quod vero quarto proponitur, quod episcopatus non sit ordo, manifeste continet falsitatem si absolute intelligatur. Expresse enim dicit Dionysius esse tres ordines ecclesiasticae hierarchiae: scilicet episcoporum, presbyterorum, et diaconorum: et 21 dist., cap. cleros habetur, quod ordo episcoporum quadripartitus est. Habet quidem enim ordinem episcopus per comparationem ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia; super quam principalem accipit curam, et quasi regalem. Sed quantum ad corpus Christi verum, quod in sacramento continetur, non habet ordinem supra presbyterum. Quod autem aliquem ordinem habeat, et non iurisdictionem solam, sicut archidiaconus vel curatus, patet ex hoc quod episcopus potest multa facere quae non potest committere, sicut conferre ordines, consecrare basilicas, et huiusmodi; quae vero iurisdictionis sunt, potest aliis committere. Idem etiam patet ex hoc quod si episcopus depositus restituatur, non iterum consecratur tanquam potestate ordinis remanente, sicut etiam in aliis contingit ordinibus. Quod vero quinto proponitur, quod solemniter instituitur archidiaconus vel plebanus, quia investitur per anulum vel aliquid huiusmodi, omnino ridiculosum est. Ista enim est solemnitas magis similis civilibus solemnitatibus (secundum quas aliqui investiuntur de feudo per baculum vel per anulum) quam solemnitatibus Ecclesiae, quae in quadam consecratione vel benedictione consistunt.

Caput 25

[69824] De perfectione, cap. 25 tit. Solutio rationum quae inducebantur ad probandum, quod non derogat perfectioni status presbyteri curati vel archidiaconi in hoc quod curam dimittere potest

[69825] De perfectione, cap. 25 Nunc tertio ostendendum est quomodo sit frivolum quod obicitur contra id quod dictum est, quod presbyter vel archidiaconus possunt dimittere curam, non autem episcopus episcopatum, vel religiosus religionem. Circa quod primo considerandum est, quod quicumque a perfectiori statu recedit ad statum qui non est perfectionis, censetur apostata, secundum illud apostoli I Tim. V, 11, de viduis cum luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt: *habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt*: ubi dicit Glossa, quod in hoc *damnatur propositi fraus*, et quod *omnes huiusmodi similes sunt uxori Lot, quae retro aspexit*; et

hoc est apostatare. Unde si archidiaconi vel plebani in statu perfectionis essent, dimittentes archidiaconatum vel parochiae curam, damnabiliter apostatae essent. Quod ergo primo proponitur, quod archidiaconi et plebani possunt transire ad religionem, non propter hoc quod status religionis sit perfectior, sed quia est securior, patet expresse falsum esse. Dicitur enim XIX qu. 1: *clericis qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopo in monasteriis oportet largiri ingressus.* Ex quo habetur quod ideo licet eis transire, quia melius est, et non solum quia securius. Et praeterea archidiaconi et habentes curam parochiae, non solum possunt, cura archidiaconatus vel parochiae dimissa, religionem intrare, sed etiam in saeculo remanere; sicut patet de illis qui dimittunt parochias et accipiunt praebendam in Ecclesia cathedrali. Possunt etiam coniuges accipere, si non fuerint in sacris ordinibus constituti. Ex quibus omnibus patet quod statum perfectionis non habent. Quod vero secundo proponitur, quod religiosus non propter hoc est perfectioris status quod non potest religionem dimittere, quia nec etiam uxoratus potest uxorem dimittere, qui tamen non est in statu perfectionis: patet ex praedictis omnino frivolum esse. Uterque enim status, scilicet religionis et matrimonii, aliquid simile habet, scilicet perpetuam obligationem; et ideo uterque status est quasi alicuius servitutis. Sed obligatio matrimonii non est ad opus perfectionis, sed ad reddendum carnale debitum: et ideo est quidem status, sed non perfectionis. Status autem religionis habet obligationem ad opera perfectionis, quae sunt paupertas, continentia et obedientia; et ideo est status perfectionis. Quod vero tertio proponitur, quod propter humilitatem et infirmitatem virium potest aliquis a perfectiori statu discedere ad minorem, sicut David dimissis armis Saulis, accepit fundam et lapidem: secundum aliquid verum est, et secundum aliquid falsum. Potest enim aliquis propter infirmitatem ab altiori religione ad minorem transire, non tamen sine dispensatione. A religione vero ad statum saecularem etiam presbyteri curati vel archidiaconi, nullo modo dispensat Ecclesia. Ex quo manifeste apparet quod multo plus excedit status religionis cuiuscumque statum archidiaconi vel plebani (si tamen status dicendus est) quam status altissimae religionis statum mitissimae. Quod vero quarto proponitur, quod si immutabilitas esset de ratione status, nunquam liceret de statu ad statum transire, omnino frivolum est. Licet enim proficere ad statum maiorem, non tamen ad statum minorem, sicut habetur Extra., de regularibus, licet. In maiori enim intelligitur esse etiam id quod est minus, sed non e converso: et qui obligat se ad aliquid minus dandum, non reputatur reus si dederit maius. Quod vero quinto proponitur, quod praelatus potest curatum sibi subditum de religione ad Ecclesiam suam revocare, est omnino falsum et sacris canonibus contrarium. Dicitur enim Extra. de renuntiatione, cap. admonet: *universis personis tui episcopatus sub districtione prohibeas ne Ecclesias tuae dioecesis ad ordinationem tuam pertinentes absque tuo assensu intrare audeant, aut detinere aut dimittere te inconsulto. Quod si quis contra prohibitionem tuam venire praesumpserit, in eum canonicam exerceas ultionem.* Et de Privileg. cum et plantare, in Ecclesiis, dicitur, quod *religiosi in Ecclesiis suis, quae ad eos pleno iure non pertinent, instituendos presbyteros episcopis repraesentent, ut eis de plebis cura respondeant; institutos etiam inconsultis episcopis non audeant removere.* Ex quibus non plus habetur nisi quod presbyteri curati non possunt dimittere Ecclesias episcopo inconsulto; et si dimiserint, puniri possunt. Sed hoc generale imprudenter applicat ad hoc speciale, ut non possint sine licentia episcopi dimissa cura religionem intrare. Dicitur enim expresse 19, quaest. I, cap. duae, quod etiam contradicente episcopo possunt clerici saeculares Ecclesiis suis dimissis religionem intrare. Quod vero habetur 7, quaest. I, *episcopus de loco* etc., manifeste dicitur de transitu ad aliam Ecclesiam, non autem de transitu ad religionem. Quod vero sexto obiicitur, quod monachi etiam possunt transire de religione ad Ecclesiam saecularem cum cura, non est simile: quia non transeunt statu religionis dimisso. Dicitur enim 16, quaest. I, de monachis: *qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere.* Sed archidiaconus vel curatus dimissa cura potest religionem intrare tanquam transiens de statu imperfectiori ad perfectionem spiritu Dei ductus, ut habetur 19, quaest. I, duae. Quod vero septimo proponitur, quod aliquis qui fuit in caritate, potest recedere a caritate, ergo non sequitur quod qui recedit a statu perfectionis, non fuerit in statu perfectionis: tam frivolum est, ut responsione non indigeat. A caritate enim nullus discedit nisi peccando, et similiter a statu perfectionis aliquis peccando recedit: quia sicut ad caritatis dilectionem aliquis obligatur ex lege communi, ita ad statum perfectionis aliquis obligatur ex voto speciali. Quod vero octavo proponitur, quod episcopi non possunt transire ad religionem sine licentia Papae, hoc est ex constitutione Ecclesiae, patet esse falsum; immo est ex ipsa obligatione qua se episcopi obligant ad perpetuam curam plebis habendam: unde apostolus dicit I Cor. IX 16: *necessitas mihi incumbit: vae mihi est, si non evangelizavero.* Et causam necessitatis subdit, dicens: *cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci*, scilicet per perpetuam obligationem. Unde et in decretali, non inducitur quasi statutum, sed quasi ratione probatum. Quod vero nono proponitur, nullam efficaciam habet. Certum est enim quod de iure communi non debet aliquis eligi ad episcopatum, nec debet suscipere archidiaconatus vel parochiae curam, nisi sit in sacris ordinibus constitutus secundum Ecclesiae statuta. Sed in his Papa dispensare potest, et aliquando dispensat; et tunc habentes curam archidiaconatus vel parochiae, vel etiam in episcopos sic electi, possunt deserta cura contrahere matrimonium, ita quod non dirimitur iam contractum: quod de religiosis dici non potest.

Caput 26

[69826] De perfectione, cap. 26 tit. Quae opera ad religiosos pertinere possunt

[69827] De perfectione, cap. 26 Restat autem dicendum quae opera pertineant ad eos qui in religionis sunt statu. Sed quia de his alibi plene tractavimus, sufficit hic propter calumniatores pauca quaedam inserere. Inducunt enim verbum Hieronymi, quod habetur in decretis dist. 65 cap. olim: *antequam Diaboli instinctu studia in religione fierent*: ubi miror, si hoc introducant, quasi religiosi studere non debeant, cum studium, et praecipue sacrae Scripturae, ad eos maxime pertineat qui

vitam contemplativam elegerunt; praesertim cum Augustinus dicat 19 de Civit. Dei, quod *a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium.* Si enim hoc intenderent per haec verba Hieronymi probare, convincerentur per id quod sequitur in eodem cap. et diceretur in populis: *ego sum Pauli, ego sum Apollo.* Unde manifestum est hunc esse intellectum verbi praemissi. *Antequam Diaboli instinctu studia*, id est dissensiones, *in religione*, scilicet Christiana, *fierent.* Item inducunt, quod potestas ligandi et solvendi quantum ad executionem vel executionis rationem sacerdotibus religiosis non tribuitur. Miror ad quid tendat. Si enim sic intelligunt, quod monachi non habent ex hoc ipso quod ordinantur in sacerdotes, executionem clavium: verum est quidem; sed hoc idem de saecularibus dici potest: non enim ex hoc ipso quod saecularis ordinatur in sacerdotem, suscipit executionem clavium, sed ex hoc quod aliquam suscipit curam. Si vero intendunt, quod ex hoc ipso quod est religiosus, non possit habere executionem clavium; manifeste falsum est, et contra id quod dicitur 16, quaest. I: *sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes, monachos, quia mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos; neque poenitentiam neque Christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii divinitus sibi iniunctam potestatem. Sed omnino labuntur. Neque enim beatus Benedictus huius rei aliquo modo extitit interdictor.* In quo etiam notandum est, illud solum religiosis esse illicitum quod est eis secundum statuta suae regulae interdictum. Item, inducunt quod dicitur XVI quaest. I: *monachus non doctoris, sed plangentis habet officium.* Quod si ideo inducunt ut probent quod non convenit monacho, ex hoc quod est monachus, quod sit doctor, verum est; alioquin omnis monachus doctor esset. Si vero intelligant quod monachus habeat aliquid repugnans doctoris officio, manifeste falsum est: quinimmo convenientissimum est religiosis docere, praecipue sacram Scripturam: unde super illud Ioan. IV, 28: *reliquit ergo mulier hydriam* etc., dicit Glosa Augustini: *hinc discant evangelizaturi prius deponere curam et onus saeculi: unde et dominus illis universalis doctrinae commisit officium qui eum fuerant omnibus relictis secuti, dicens Matth. ult., discipulis suis: euntes docete omnes gentes.* Et similis responsio est ad omnia similia, sicut illud: *alia est causa clerici, alia monachi. Clericus*, scilicet habens curam, *dicit, ego pasco; monachus, ego pascor.* Et iterum: *monachus sedeat solitarius, et taceat.* Per haec enim et similia, declaratur quid monacho conveniat ex hoc quod est monachus; non autem per hoc ei interdicitur alia maiora assumere, si ei fuerint commissa; sicut clericus non potest excommunicare ex hoc quod est clericus; potest tamen, si hoc ei ab episcopo committatur. Item quod inducunt non amplius quam duos esse ordines a domino institutos; scilicet duodecim apostolorum, quorum formam tenent episcopi, et septuagintaduorum discipulorum, quorum formam tenent curati presbyteri: si ad hoc inducitur quod religiosi non habent ordinariam curam, si non fuerint vel episcopi vel curati, nullus potest negare. Si autem hoc intendant, quod religiosi non possunt praedicare vel confessiones audire ex superiorum praelatorum commissione, patet hoc esse falsum; quia *quanto quisque est excellentior, tanto in huiusmodi est potentior*, ut habetur 16, quaest. I: *sunt nonnulli.* Unde si saeculares sacerdotes non curati possunt huiusmodi facere ex commissione praelatorum, multo magis hoc possunt religiosi, si eis committatur. Haec respondenda occurrunt his qui perfectioni religionis derogare nituntur, a contumeliis abstinendo: quia, sicut scriptum est Prov. X, 18: *qui profert contumeliam, insipiens est*: et XX, 3: *omnes stulti miscentur contumeliis.* Si quidam vero contra haec rescribere voluerint, mihi acceptissimum erit. Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo, aperitur veritas et falsitas confutatur, secundum illud Salomonis: *ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui.*

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem

prooemium

Alexander IV approbans Librum contra impugnantes a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Leonino 1970 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[69295] Contra impugnantes, pr. *Ecce inimici tui sonuerunt, et qui te oderunt, extulerunt caput. Super populum tuum malignaverunt consilium; et cogitaverunt adversus sanctos tuos. Dixerunt: venite, disperdamus eos de gente, et non memoretur nomen Israel ultra.* Omnipotens Deus amator hominum suo amore nobis utitur ad eius bonitatem et nostram utilitatem, ut Augustinus docet in

I Lib. de doctrina Christiana. Ad suam quidem bonitatem, ut homines Deo dent gloriam: Isai. XLIII, 7: *omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum.* Sed ad nostram utilitatem, ut ipse omnibus det salutem. I Tim. II, 4: *qui vult omnes homines salvos fieri.* Et hanc concordiam inter homines et Deum nascente domino Angelus annuntiavit, Luc. II, 14: *gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis.* Quamvis autem ipse, cum sit omnipotens, per se ipsum posset gloriam suam ab hominibus, et salutem hominum procurare; disposuit tamen, ut ordo servaretur in rebus, ministros eligere, quorum ministerio perficeretur utrumque; unde recte tales Dei adiutores dicuntur, I Cor. III, 9. Sed Diabolus invidus divinae gloriae et humanae salutis, per ministros suos, quos ad persecutionem praedictorum ministrorum incitat, utrumque nititur impedire: unde tales, ministri Diaboli in hoc et inimici Dei ostenduntur, cuius gloriam impediunt; et totius humani generis, cuius saluti adversantur; et specialiter ministrorum Dei, quos persequuntur: I Thess. II, 15: *nos persecuti sunt, et Deo non placent, et omnibus hominibus adversantur.* Et propter hoc Psalmus in verbis propositis tria facit. Primo ostendit eorum inimicitiam ad Deum, ibi, *ecce inimici tui sonuerunt*; idest, qui prius occulte contra te loquebantur, nunc in publicum loqui non formidant. Ut enim dicit Glossa, novissima tempora Antichristi designat, quando haec quae modo premuntur metu, in liberam vocem erumpent: quae vox quia irrationabilis, erit magis sonitus quam vox dicitur. Nec solum voce inimicitias suas exercent, sed etiam factis: unde sequitur: *et qui te oderunt extulerunt caput*, scilicet Antichristum, secundum Glossam, et membra eius, quae sub illo capite sunt; ut ab uno capite gubernati, efficacius sanctos Dei persequantur. Secundo ostendit quomodo toti humano generi adversantur, subiungens: *super populum tuum malignaverunt consilium, vel astute cogitaverunt*, secundum aliam litteram, ad eos decipiendum, secundum Glossam secundum illud Isai. III, 12: *popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt*: Glossa, *blandis verbis.* Tertio, ostendit quomodo ministros Dei persequuntur, cum subdit: *et cogitaverunt adversus sanctos tuos*: Glossa: *non solum contra mediocres, sed etiam contra caelestes viros.* Unde Gregorius in XIII Lib. Moralium, exponens illud Iob XVI, II: *aperuerunt super me ora sua, exprobrantes illos praecipue reprobi in sancta Ecclesia persequuntur quos multis conspiciunt esse profuturos*; et infra: *reprobi grande se aliquid fecisse aestimant, cum vitam praedicatorum necant.* Duo autem contra sanctos cogitant. Primo ut eos omnino annihilent: Esther XIII, 15: *volunt nos inimici nostri perdere, et hereditatem tuam delere.* Secundo, ut si hoc non possint, saltem eorum famam destruant apud homines, ut in eis fructificare non possint: Iac. II, 6: *nonne divites per potentiam opprimunt vos? Nonne et ipsi blasphemant bonum nomen quod invocatum est super vos?* Et ideo quantum ad primum horum duorum Psalmus subiungit: *dixerunt: venite*: Glossa, *quaerentes sibi socios: disperdamus eos de gente, vel gentibus*: Glossa: *scilicet ne sint inter gentes: idest, tollamus eos de mundo: ecce persecutio Antichristi.* Quantum ad secundum subdit: *et non memoretur nomen Israel ultra*, ut scilicet nomen eorum in fama non habeatur, eorum scilicet qui se dicunt vere esse Israel, ut Glossa dicit. Horum primum, scilicet sanctorum expulsionem de mundo, tyranni antiquitus per violentiam implere conati sunt: unde apostolus ad Rom. VIII, 36, suo tempore illud Psalmi compleri dicit: *propter te mortificamur tota die, aestimati sumus sicut oves occisionis.* Sed nunc idem perversi homines astutis consiliis attentant quantum ad religiosos specialiter, qui verbo et exemplo aptius fructificare possunt, perfectionem profitentes; volentes quaedam astruere per quae eorum status vel totaliter destruitur, vel redditur importabilis supra modum dum eis; subtrahere nituntur spiritualia solatia, corporalia onera imponentes. Primo enim eis pro posse studium et doctrinam auferre conantur, ut sic adversariis resistere non possint, nec in Scripturis consolationem spiritus invenire. Et haec est astutia Philistinorum, I regum XIII, 19: *caverant (...) Philistiim ne facerent Hebraei gladium aut lanceam*: quod Glossa exponit de prohibitione studii litterarum. Quod primitus Iulianus apostata inchoavit, ut ecclesiastica testatur historia. Secundo, a consortio studentium eos pro posse excludunt, ut per hoc sanctorum vita veniat in contemptum. Apoc. XIII, 17: *ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiae*, eorum scilicet malitiae consentiendo. Tertio eorum praedicationem et confessionum audientiam, quibus in populo fructificant, impedire nituntur. I Thess. II, 16: *prohibentes nos gentibus loqui, ne salvae fiant.* Quarto eos ad laborem manuum compellunt, ut sic gravati sui status taedium habeant, et in praedictis impediantur, secundum consilium Pharaonis dicentis, Exod. I, 9-10: *ecce populus filiorum Israel multus, et fortior nobis est. Venite, sapienter opprimamus eum*: et infra: *praeposuit itaque eis magistros operum.* Glossa: *Pharao significat zabulum, qui luti et lateris imponit gravissimum iugum, servitutem scilicet terreni et lutulenti operis.* Quinto eorum perfectionem vituperant, et blasphemant, scilicet paupertatem mendicam. II Pet. II, 2: *multi sequuntur eorum luxurias, per quos via veritatis blasphematur*, idest bona opera, secundum Glossam. Sexto eis eleemosynas, unde vivebant, subtrahunt ut possunt. In tertia canonica Ioan. X: *et quasi ista non ei sufficiant*, Glossa, *quod hospitalitatem dissuadet, neque ipse suscipit fratres*, Glossa, *indigentes, et eos qui suscipiunt, prohibet*: Glossa, *ne impendant curam humanitatis.* Sed famam sanctorum nituntur corrumpere praedicti ministri Diaboli, ut non solum apud praesentes sanctos Dei infament verbo, sed etiam litteris per universum orbem. Ier. XXIII, 15: *a prophetis (...) Ierusalem egressa est pollutio super omnem terram*: Glossa Hieronymi: *utimur hoc testimonio adversus eos qui epistolas plenas mendacio et fraudulentia et periurio in orbem dirigunt, et aures audientium polluunt. Non enim sufficit eis iniquitatem propriam devorare, vel proximos laedere; sed quos semel oderunt, per totum orbem conantur infamare, et ubique blasphemias seminare.* Praedictorum ergo malignantium nequitiam comprimere intendentes, hoc ordine procedemus. Primo enim ostendemus, quid sit religio, et in quo perfectio religionis consistat; quia eorum tota intentio contra religiosos esse videtur. Secundo ostendemus ea quibus religiosos opprimere nituntur, frivola et nulla esse. Tertio monstrabimus quod ea quae ad religiosorum infamiam proferunt, nequiter proponunt.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem

pars I

Alexander IV approbans Librum contra impugnantes a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Leonino 1970 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Pars 1

[69296] Contra impugnantes, pars 1 tit. 1 Quid sit religio, et in quo perfectio religionis consistat

[69297] Contra impugnantes, pars 1 co. Ut autem religionis naturam cognoscere valeamus, huius nominis originem inquiramus. Nomen igitur religionis, ut Augustinus in libro de vera religione innuere videtur, a religando sumptum est. Illud autem proprie ligari dicitur quod ita uni adstringitur quod ei ad alia divertendi libertas tollatur. Sed religatio iteratam ligationem importans, ostendit ad illud aliquem ligari cui primo coniunctus fuerat, et ab eo distare incepit. Et quia omnis creatura

prius in Deo extitit quam in se ipsa, et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem; ideo rationalis creatura ad ipsum Deum religari debet, cui primo coniuncta fuerat etiam antequam esset, ut sic ad locum unde exeunt flumina revertantur, Eccle. I, 7. Et ideo Augustinus in Lib. de vera religione dicit: *religet nos religio uni omnipotenti Deo*: et habetur in Glossa Rom. XI, 36, super illud, *ex ipso et per ipsum* et cetera. Prima autem ligatio quo homo Deo ligatur, est per fidem, ut dicitur Hebr. XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Huius quidem fidei protestatio, latria est, quae cultum Deo exhibet, quasi recognoscens eum esse principium: unde religio primo et principaliter latriam significat, quae Deo cultum exhibet in verae fidei protestationem. Et hoc est quod Augustinus dicit, X de civitate Dei, quod *religio non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur*: et hoc modo Tullius religionem definit in veteri rhetorica, dicens: *religio est quae superiori cuidam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert.* Et sic primo et principaliter ad veram religionem pertinere noscuntur quaecumque ad fidem integram pertinent, et ad debitam latriae servitutem. Sed secundo ad religionem pertinere noscuntur omnia illa in quibus possumus Deo servitium exhibere: quia, ut Augustinus dicit in Enchir., Deus colitur non solum fide, sed spe et caritate; ut sic omnia caritatis opera religionis esse dicantur. Unde Iac. I, 27: *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum* et cetera. Ex his ergo patet quod duplex est religionis acceptio. Una secundum sui nominis primam institutionem, secundum quod aliquis se Deo ligat per fidem ad debitum cultum; et sic quilibet Christianae religionis fit particeps in Baptismo, abrenuntians Satanae et omnibus pompis eius. Secunda prout aliquis ad aliqua opera caritatis se obligat, quibus specialiter Deo servitur vitae abrenuntians saeculari; et hoc modo religionis nomine ad praesens utimur. Caritas autem Deo debitum obsequium reddit secundum actus vitae activae et contemplativae. Et in actibus vitae activae diversimode secundum diversa officia caritatis, quae proximis impenduntur: et ideo sunt aliquae religiones institutae ad vacandum Deo per contemplationem, sicut religio monastica et eremitica; aliquae autem ad serviendum Deo in membris suis per actionem, sicut illorum qui ad hoc se Deo dedicant, ut infirmos suscipiant, captivos redimant, et alia misericordiae opera exequantur. Nec est aliquod opus misericordiae ad cuius executionem religio institui non possit, etsi non sit hactenus instituta. Sicut autem in Baptismo quo homo per fidei religionem Deo ligatur, peccato moritur; ita per votum religionis non solum peccato, sed saeculo moritur, ut soli Deo vivat in illo opere in quo se Deo ministraturum devovit: quia sicut per peccatum vita fidei tollitur, ita per occupationes saeculi Christi ministerium impeditur: II ad Tim. II, 4: *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis.* Et ideo per religionis votum illis abrenuntiatur quibus humanus animus maxime occupari consuevit, et a divinis obsequiis praepediri. Quorum primum et principale est coniugium: I ad Cor. VII, 32: *volo vos sine solicitudine esse. Qui sine uxore est, solicitus est quae domini sunt, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, solicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori; et divisus est.* Secundum est possessio terrenarum divitiarum: Matth. XIII, 22: *solicitudo huius saeculi et fallacia divitiarum suffocat verbum, et sine fructu efficitur*: unde dicit quaedam Glossa, Luc. VIII, 14 super illud, *quod autem in spinis cecidit etc.: divitiae etsi delectare videntur, tamen suis possessoribus sunt spinae, cum aculeis curarum mentes eorum confodiunt, quae avide quaeruntur, et solicite servantur.* Tertium est propria voluntas: quia qui suae voluntatis est arbiter, solicitudinem habet de suae vitae gubernatione; et ideo nobis consulitur ut nostri status dispositionem divinae providentiae committamus: I Pet. V, 7: *omnem solicitudinem vestram proiicientes in eum quoniam ipsi cura est de vobis.* Prov. III, 5: *habe fiduciam in domino ex toto corde tuo, et ne innitaris prudentiae tuae.* Et inde est quod perfecta religio triplici voto consecratur: scilicet voto castitatis, per quod abrenuntiatur coniugio; voto paupertatis, per quod abrenuntiatur divitiis; voto obedientiae per quod abrenuntiatur propriae voluntati. Per haec autem tria vota homo sacrificium Deo offert de omnibus bonis suis: per votum quidem castitatis, in sacrificium Deo offerens proprium corpus, de quo Rom. XII, I: *exhibeatis membra vestra hostiam viventem*; per votum autem paupertatis oblationem Deo faciens de exterioribus bonis, de qua Rom. XV, 31: *obsequii mei oblatio accepta fiat in Ierosolymis sanctis*; per votum vero obedientiae sacrificium spiritus Deo offerens, de quo in Psalmo: *sacrificium Deo, spiritus contribulatus.* Nec solum sacrificium per haec tria Deo offertur; sed holocaustum, quod erat in lege acceptissimum. Unde Gregorius in VIII Homil. secundae partis super Ezech.: *cum quis suum aliquid Deo vovet et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est.* Et sic religio secundo modo accepta, in hoc quod sacrificium Deo offert, primum modum religionis imitatur. Sunt tamen quidam modi vivendi, in quibus aliqua horum praetermittuntur; sed in eis perfecta religionis ratio non invenitur. Alia autem omnia quae in religionibus reperiuntur, sunt adminicula quaedam vel ad cavendum ea quibus per votum religionis abrenuntiatur, vel ad observandum illud in quo homo per religionis votum Deo se serviturum promisit. Ex dictis igitur patere potest, secundum quid una religio possit perfectior altera iudicari. Ultima enim rei perfectio in finis consecutione consistit: unde debet principaliter ex duobus religionis perfectio iudicari. Primo, ex hoc ad quod religio ordinatur: ut dicatur illa esse religio eminentior quae digniori actui dedicatur: ut sic secundum comparationem activae et contemplativae vitae in utilitate et dignitate accipiatur comparatio religionum quae activae, et quae contemplativae vitae deputantur. Secundo ex comparatione religionis ad executionem illius ad quod est instituta. Non enim sufficit religionem aliquam ad aliquid altum institui, nisi sit taliter ordinata observationibus et modis vivendi, quod ad suum finem sine impedimento pertingat; sicut si duae religiones sunt institutae ad contemplandum, illa per quam homo liberior contemplationi redditur, debet perfectior iudicari. Sed quia, ut dicit Augustinus, *nemo potest novam vitam inchoare, nisi veteris eum vitae poeniteat*, quaelibet religio, per quam novam vitam homo inchoat, quidam poenitentiae status est, ut homo a veteri vita purgetur: et secundum hoc tertio modo possunt comparari religiones, ut illa dicatur perfectior quae maiores austeritates habet, vel in ieiunio vel in paupertate, vel in aliis huiusmodi: quia opera satisfactoria debent esse poenalia. Sed primae comparationes sunt magis religioni essentiales: et ideo secundum eas est magis perfectio religionis iudicanda: et praecipue cum perfectio vitae magis consistat in interiori iustitia quam in exteriori abstinentia. Sic ergo patet quid sit religio, et in quo perfectio religionis consistat.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem

a parte II ad partem IV

Alexander IV approbans Librum contra impugnantes a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Leonino 1970 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Pars 2

Prooemium

[69298] Contra impugnantes, pars 2 pr. His igitur visis procedendum est ad ea excludenda quibus adversarii religionis religionem opprimere conantur, hoc modo procedentes.

[69299] Contra impugnantes, pars 2 pr. 1 Primo enim inquiremus, utrum alicui religioso docere liceat.

[69300] Contra impugnantes, pars 2 pr. 2 Secundo, utrum religiosus possit esse de collegio saecularium licite.

[69301] Contra impugnantes, pars 2 pr. 3 Tertio, utrum religioso liceat praedicare et confessiones audire, si curam non habeat animarum.

[69302] Contra impugnantes, pars 2 pr. 4 Quarto, utrum religiosus teneatur propriis manibus laborare.

[69303] Contra impugnantes, pars 2 pr. 5 Quinto, utrum liceat religioso omnia sua relinquere, ita quod nihil sibi possidendum remaneat nec in proprio, nec in communi.

[69304] Contra impugnantes, pars 2 pr. 6 Sexto, utrum possit vivere de eleemosynis, et de mendicatis praecipue.

Caput 1

[69305] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 tit. 1 Utrum alicui religioso docere liceat

[69306] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 arg. 1 Doctrinam autem religiosorum, ne scilicet docere possint, multipliciter excludere nituntur. Primo auctoritate domini dicentis, Matth. XXIII, 8: *vos autem nolite vocari Rabbi*: quod quidem consilium esse dicunt a perfectis observandum unde cum omnes religiosi perfectionem profiteantur, a magisterio abstinere debent.

[69307] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 arg. 2 Secundo auctoritate Hieronymi in epistola contra Vigilantium, et 16, qu. I: *monachus non docentis sed plangentis habet officium*: et 7, qu. I, cap hoc nequaquam dicitur: *monachi vita subiectionis habet verbum et discipulatus: non docendi, vel praesidendi, vel pascendi alios.* Et ita, cum canonici regulares et alii religiosi monachorum iure censeantur, ut dicitur extra, de postulando, ex parte, et de statu monachorum, quod Dei timorem; relinquitur quod nulli religioso docere liceat.

[69308] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 arg. 3 Ad idem etiam addunt quod docere est contra religionis votum. Per votum enim religionis mundo abrenuntiatur. Omne autem quod est in mundo, est concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae; per quae tria intelligunt divitias, delicias et honores. Magisterium autem honorem esse dicunt: quod probant per Glossam, quae est Matth. IV, 5 super illud *statuit eum supra pinnaculum templi etc., in Palestina plana desuper erant tecta, et ibi erat sedes doctorum, unde populo loquerentur: ubi multos cepit Diabolus vanagloria, honore magisterii inflatos.* Unde concludunt, quod docere est contra religionis votum.

[69309] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 arg. 4 Item. Religiosi tenentur ad perfectam humilitatem, sicut ad perfectam paupertatem. Sed ita tenentur ad paupertatem, quod non licet eis aliquid proprium possidere. Ergo ita debent humilitatem servare quod nullo honore potiantur. Magisterium autem est honor, ut probatum est. Ergo magisterium est eis illicitum.

[69310] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 arg. 5 Item. Dionysius, 4 cap. Eccl. Hierar., distinguit nostram hierarchiam in tria: scilicet in sacras actiones, et in communicantes eas, et in eos qui eas tantum recipiunt. Actiones autem sacras dividit in tria scilicet purgationem, illuminationem et perfectionem. Communicantes etiam divinas actiones dividit in tria in 5 cap.: scilicet in purgantes quod est diaconorum, in illuminantes quod est sacerdotum, in perficientes quod est episcoporum. Recipientes etiam divinas actiones dividit in tria in 6 capitulo, scilicet in immundos, qui purgantur per diaconos; in sacrum populum, qui illuminatur per sacerdotes; in monachos, qui sunt altioris gradus, qui perficiuntur per episcopos. Ergo patet quod monachorum non est sacra aliis communicare, sed ab aliis recipere. Sed quicunque docet, sacra aliis communicat. Ergo monachus non debet docere.

[69311] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 arg. 6 Item. Magis est remotum a vita monastica scholasticum officium quam ecclesiasticum. Sed, ut dicitur 16, quaest. I, *nemo potest ecclesiasticis officiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere.* Ergo multo minus potest monachus scholasticis officiis vacare docendo vel audiendo.

[69312] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 arg. 7 Addunt iterum quod est contra apostolicam doctrinam II Cor. X, 13: *nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram regulae quam mensus est nobis Deus*: Glossa: *tanta potestate utimur, quanta concessa est ab auctore, nec mensuram vel modum egredimur.* Unde dicunt, quod quicumque religiosus ultra illum modum egreditur qui sibi ab auctore suae regulae est statutus, se ipsum superextendit contra apostolicam doctrinam veniens. Unde cum nulla religio in sui principio habuerit magistros, nulli religioso licet ad magisterium promoveri.

[69313] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 s. c. 1 Ulterius autem, et si non ex toto doctrinam religiosorum impedire possint, eam saltem attenuare nituntur, dicentes, quod in uno religiosorum collegio duo doctores esse non debent: inducentes illud quod dicitur Iac. III, I: *nolite plures magistri fieri, fratres mei*: Glossa: *plures in una Ecclesia ne velitis esse magistri.* Sed unum religiosorum collegium est una Ecclesia. Ergo in uno religiosorum collegio non debent esse plures magistri.

[69314] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 s. c. 2 Item. Hieronymus ad Rusticum monachum, et habetur 7, quaest. I: *in apibus princeps est unus, grues unam sequuntur ordine litterato*, et infra: *in navi unus gubernator, in domo unus dominus.* Ergo et in uno collegio religiosorum non debet esse nisi unus magister.

[69315] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 s. c. 3 Item. Cum sint multa religiosorum collegia, si unum collegium haberet plus quam unum doctorem, sequeretur tanta multiplicatio religiosorum doctorum, quod saeculares magistri excluderentur propter auditorum paucitatem; praecipue cum

oporteat in uno studio esse determinatum numerum magistrorum, ne ex doctorum multitudine doctrina sacra veniat in contemptum.

[69316] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 co. Huius autem erroris assertores, priorum errantium semitas imitantur. Est enim errantium consuetudo, ut quia in medio veritatis non possunt consistere, unum errorem declinantes, in contrarium dilabantur. Sicut evitans divisionem essentiae, quam Arius introduxit, in confusionem personarum Sabellius declinavit, ut dicit Augustinus. Sic etiam Eutyches declinans divisionem personarum in Christo quam Nestorius asserebat, confusionem naturarum in Christo posuit, sicut dicit Boetius. Idem etiam patet de Pelagio et Manichaeo, et de multis aliis haereticis: propter quod dicitur II Tim. III, 8: *homines reprobi corrupti mente circa fidem*: Glossa: *et nunquam in fide; quia in circuitu impii ambulant, in medio non sistentes.* Fuit igitur quondam quorundam praesumptuosorum religiosorum error, quod ex hoc ipso quod monachi erant, de sua vita praesumentes, auctoritate propria sibi docendi officium usurpabant; et in hoc pax ecclesiastica turbabatur; ut habetur 16, quaest. I: *quidam monachi nihil habentes sibi iniunctum a proprio episcopo, veniunt ad civitatem Constantinopolitanam, et in ea perturbationes ecclesiasticae tranquillitati inferunt*: quod etiam plenius in ecclesiastica narratur historia: quorum praesumptionem sancti patres conati sunt reprimere rationibus et decretis. Eorum autem dictis quidam perversi nostri temporis abutuntur, *ea indocti atque instabiles depravantes, sicut et ceteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem*, II Pet. ult., 16; intantum quod in contrarium errorem labuntur, asserentes quod non licet religioso doctoris officium exercere, vel suscipere; et quod non debet ei iniungi. Quod quidem esse falsum primo ostendamus, postmodum ad eorum probationes respondentes. Primo ergo inducatur auctoritas Hieronymi ad Rusticum, quae habetur 16, quaest. I cap.: *sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis: multo tempore disce ut postmodum doceas.* Item ad eundem in cap. seq.: *si clericatus te titillat desiderium, discas quod possis docere.* Ex quibus accipi potest quod monachi possunt suscipere docendi officium. Hoc idem ostenditur exemplis sanctorum, qui in religione viventes docuerunt: sicut patet de Gregorio Nazianzeno, qui cum monachus esset, Constantinopolim est adductus, ut sacram Scripturam ibi doceret, ut ecclesiastica narrat historia. Hoc etiam patet de Damasceno; qui cum monachus esset, scholares docuit non solum in sacra Scriptura, sed etiam in liberalibus artibus, ut patet in Lib. de miraculis beatae virginis. Hieronymus etiam in prologo Bibliae, licet monachus esset, doctrinam sacrae Scripturae promittit Paulino monacho, scilicet quod eum docebit; quem etiam ad studium sacrae Scripturae hortatur. De Augustino etiam legitur, quod postquam monasterium instituit, in quo coepit vivere secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam, scribebat libros, et docebat indoctos. Hoc etiam patet de aliis Ecclesiae doctoribus: scilicet Gregorio, Basilio, Chrysostomo et aliis multis; qui religiosi fuerunt, et praecipui Ecclesiae doctores. Hoc etiam rationibus ostendere facile est. Doctrina enim sacrae Scripturae operibus comprobatur. Act. I, I: *coepit Iesus facere et docere*: Glossa: *quod coepit facere et docere, bonum doctorem instruit, qui quod docet facit.* Doctrina autem evangelica non solum praecepta, sed etiam consilia continet. Convenientissime ergo doctrinam evangelicam docet qui non solum praecepta, sed et consilia servat, cuiusmodi sunt religiosi. Item. Qui moritur alicui vitae, ab illis operibus decidit quae illi vitae congruunt; et qui vivere incipit aliqua vita, illa

opera tunc sibi fiunt maxime convenientia quae illi vitae competunt: unde Dionysius, 2 cap. Eccl. Hierarch., ostendit, quod ante Baptismum, per quem homo divinam vitam accipit, non potest exercere operationes divinas: quia, sicut ipse dicit, oportet primum existere, et deinde operari. Sed religiosus per votum religionis saeculo moritur, Deo vivens. Ergo per hoc quod religiosus est, interdicuntur sibi actiones saeculares, sicut mercationes, et alia negotia saecularia; non autem actiones divinae, quae scilicet hominem in Deo viventem requirunt. Talis autem est divina confessio, quae fit per doctrinam. Psalmus *non mortui laudabunt te, domine (...); sed nos qui vivimus* etc.; et ita religiosi per votum religionis a doctrinae officio non excluduntur. Praeterea. Illi maxime sunt idonei ad docendum qui maxime divina per contemplationem capere possunt: unde Gregorius in 6 Moral.: *quieti contemplantes sorbeant quod occupati erga proximos loquentes refundant.* Sed ad vacandum contemplationi praecipue religiosi sunt deputati. Ergo ipsi per hoc quod sunt religiosi, redduntur magis ad docendum idonei quam impediantur. Item. Ridiculum est dicere, quod ex hoc aliquis a doctrina repellatur per quod magis quietus ad vacandum studio et doctrinae redditur; sicut ridiculum esset quod a currendo impediretur qui impedientia cursum reliquit. Sed religiosi per triplex votum reliquerunt illa quibus animus maxime inquietatur ut ex praemissis patet: ergo eis maxime studere et docere competit. Eccli. XXXVIII, 25: *sapientiam*, Glossa, *divinam, scribe in tabulis cordis*, idest disce in tempore vacuitatis; *et qui minoratur actu, percipiet sapientiam.* Item. Pauperibus Christi maxime competit notitiam Scripturarum habere, ut patet per Hieronymum in Prol. Hebraicarum quaestionum super Genes.: *ut nos humiles atque pauperes nec habemus divitias, nec oblatas dignamur accipere; ita et illi noverint non posse se notitiam Scripturarum, idest divitias Christi, cum mundi habere divitiis.* Eis autem competit docere qui notitiam habent Scripturarum. Ergo religiosis, qui paupertatem profitentur, maxime competit docere. Item. Sicut supra probatum est, ad quodlibet opus misericordiae exequendum potest aliqua religio institui. Sed docere est actus misericordiae, unde inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo potest aliqua religio institui specialiter ad docendum. Item. Magis videtur remotum a religionis proposito corporalis militia, quae armis corporalibus exercetur, quam militia spiritualis, quae utitur armis spiritualibus, scilicet sacris documentis ad errorum impugnationem: de quibus dicitur II ad Cor. X, 4: *arma militiae nostrae non sunt carnalia* et cetera. Sed religiones aliquae provide institutae sunt ad exequendam militiam corporalem in tutelam Ecclesiae ab hostibus corporalibus; quamvis non desint Ecclesiae principes saeculares, qui ex officio Ecclesiam defendere debent. Ergo et salubriter institutae sunt aliquae religiones ad docendum, ut sic per eorum doctrinam Ecclesia ab hostibus defendatur; quamvis etiam sint alii ad quos pertinet hoc modo Ecclesiam defensare. Item. Qui idoneus est ut assumi possit ad id quod maius est, et in quo aliud includitur, idoneus debet reputari ad id quod minus est, et quod in maiori includitur. Sed religiosus, etiamsi eius religio non sit ad docendum instituta, potest assumi ad praelationis officium, ut patet de monachis per multa capitula, 16, quaest. I. Cum ergo praelationis officium sit maius quam officium doctoris quod magistri legentes in scholis exercent, et cum etiam praelationis officium simul habeat et doctrinam adiunctam; non debet inconveniens reputari, si monachus auctoritate eius ad quem spectat, ad praedictum doctrinae officium assumatur. Item. Minora bona pro maioribus bonis intermitti possunt; ut dicit Glossa Luc. IX, 60 super illud: *tu autem vade, et annuntia regnum Dei.* Sed bonum commune praefertur bono privato. Cum ergo monachus in claustro ordinem suum servans, privato bono insistat, scilicet suae tantum saluti; doctrinae autem officium, quo plurimi erudiuntur, in bonum commune totius Ecclesiae redundet; non est inconveniens, si monachus extra claustrum vivat ad doctrinae officium assumptus de licentia eius ad quem spectat. Nec valet quod dicunt, quod hoc posset fieri quando necessitas immineret, quae nunc non apparet, cum magistri saeculares ad copiam habeantur: quia utilitas communis non solum debet procurari ut sit quocumque modo, sed ut sit optimo modo quo fieri potest. Quanto autem doctores magis multiplicantur, tanto utilitas communis, quae ex doctrina provenit, magis crescit, quia uni manifestatur quod alii notum non est: propter quod dicitur Sap. VI, 26: *multitudo sapientium sanitas est orbis terrarum*; quo zelo Moyses ductus dixit Num. XI, 29: *quis tribuat ut omnis populus prophetet?* Glossa: *fidelis praedicator optat, si fieri valeat, ut veritatem quam solus loqui non sufficit, ora cunctorum sonent*; et infra: *prophetare omnes voluit qui bonum quod habuit, non invidit.* Item. Eiusdem est verbo praesentes, et scripto docere absentes, unde II Cor. X, 11 dicit apostolus: *quales sumus in verbo per epistolas, absentes, tales et praesentes.* Sed nullus dubitat quin religiosus possit docere absentes scripto, cum omnia armaria plena inveniantur operibus, sive libris, quos religiosi fecerunt ad Ecclesiae instructionem. Ergo et praesentes possunt verbo docere.

[69317] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad 1 Ea autem quae in contrarium opponuntur, facile est solvere. Quod enim primo dicunt, esse domini consilium de vitando magisterio, patet multipliciter esse falsum. Primo quia supererogationes, de quibus dantur consilia, habent praemium eminentius, ut patet ex hoc quod dicitur Lucae X, 35: *et quodcumque supererogaveris, ego, cum rediero, reddam tibi*: quod Glossa de supererogatione consiliorum exponit. Unde abstinere ab illis actibus quibus excellens debetur praemium, sub consilio cadere non potest. Doctoribus autem debetur praemium excellens, sicut et virginibus, scilicet aureola, ut patet Dan. XII, 3: *qui ad iustitiam erudiunt multos*, Glossa, *verbo et exemplo, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Sicut ergo inconveniens esset dicere, quod declinare virginitatem vel martyrium sub consilio caderet; ita inconveniens est dicere, quod abstinere ab actu docendi, sub consilio cadat. Item consilium non potest esse de eo quod contrariatur praecepto vel consilio. Sed docere sub praecepto cadit vel sub consilio, ut patet Matth. ult.: *euntes, docete omnes gentes etc. et* Gal. VI, I: *vos, qui* spirituales estis, instruite huiusmodi in spiritu *lenitatis.* Non ergo de non docendo potest esse consilium. Item consilia quae dominus proposuit, immediate ab apostolis observari voluit, ut eorum exemplo alii ad servanda consilia provocarentur: unde Paulus, I Cor. VII, 7, consilium de virginitate servanda proponens, dixit: *volo omnes homines esse sicut me ipsum.* Sed observatio huius quod dicunt consilium, scilicet abstinere a docendo, ad apostolos non pertinebat, cum ipsi ad docendum universum orbem mitterentur. Non ergo abstinere a docendo sub consilio cadit. Nec potest dici quod sub consilio cadat abstinere ab his quae ad solemnitatem docendi pertinent: quia ea quae ad solemnitatem docendi pertinent, non causa elationis fiunt, alias enim essent ab omnibus vitanda, quia quilibet tenetur elationem vitare; sed sunt ordinata ad auctoritatem officii ostendendam; et ideo, sicut perfectioni nihil deperit, si sacerdos supra diaconum sedeat, aut sericis ornetur vestibus; ita nihil obsistit perfectioni, si quis magistralibus insigniis utatur: et hoc est quod dicit quaedam Glossa super illud Matth. XXIII, 6: *amant primos recubitus. Magistros* inquit *primos sedere non vetat;*

sed eos arguit qui haec habita vel non habita indebite appetunt. Adhuc autem est magis ridiculum dicere, quod etsi abstinere a docendo sub consilio non cadat, tamen abstinere a magisterii nomine sub consilio cadit. Non enim potest esse praeceptum vel consilium de eo quod non est in nobis, sed in alio. In nobis quidem est docere vel non docere, de quo non esse consilium probatum est. Sed doctores aut magistros vocari non est in nobis, sed in eis qui sic nos nominant. Non ergo potest sub consilio cadere, ut non vocemur magistri. Item, cum nomina sint imposita ad significandum res, ridiculum est dicere quod nomen sit prohibitum, cum res non sit interdicta. Item, cum consiliorum observatio maxime ad apostolos pertinuit, quibus mediantibus ad alios pervenit. Magistri nomen nullo consilio est interdictum, cum ipsi apostoli se ipsos magistros et doctores nominaverint: I Tim. II, 7: *veritatem dico in Christo Iesu, non mentior, doctor gentium in fide et veritate*; II Tim. I, II: *in quo positus sum ego praedicator et apostolus et magister gentium.* Restat ergo dicendum, quod hoc quod dominus dixit, *vos autem nolite vocari Rabbi*, non sit consilium, sed praeceptum, ad quod omnes tenentur; nec prohibetur actus docendi vel magisterii nomen, sed ambitio magisterii: unde, cum subiungit, *nec vocemini magistri*, Glossa: *ne appetatis vocari.* Nec quemlibet appetitum interdicit, sed inordinatum; ut ex Glossa prius inducta apparet, et ex hoc etiam quod de inordinato Pharisaeorum appetitu praemiserat, dicens: *amant primos recubitus* et cetera. Potest tamen aliter intelligi, secundum Glossam, ut etiam ex circumstantia litterae patet. Simul enim dominus prohibet ibidem patris nomen et magistri, hac ratione quia unus est pater noster qui in caelis est, et quia magister noster unus est Christus. Deus enim, ut Glossa dicit ibidem, pater et magister natura dicitur: et homo dicitur indulgentia pater, et magister ministerio. Prohibet ergo dominus ne auctoritas vitae naturalis seu spiritualis, aut etiam sapientiae, alicui homini attribuatur: unde dicit Glossa: *vos autem nolite vocari etc., id est ne quae Deo debentur, vobis praesumatis; nec alios Rabbi vocetis, ne divinum honorem hominibus deferatis.* Unde in alia Glossa dicitur, quod pater vocandus est aliquis, ut honor aetati deferatur, non ut auctor vitae habeatur. Magister ex consortio veri magistri et tanquam eius nuntius, pro reverentia eius ad quod mittitur, honoretur. Sic ergo patet quod dominus non prohibuit simpliciter nec praecepto nec consilio nomen patris aut magistri: alias quomodo sancti patres sustinuissent ut illi qui praesunt monasteriis, abbates, idest patres, vocarentur? Quomodo etiam Christi vicarius, qui debet esse totius perfectionis exemplar, Papa, idest pater diceretur? Augustinus etiam et Hieronymus episcopos quibus scribunt, Papas, idest patres, frequenter nominant. Stultissimum ergo est dicere, quod hoc quod dicitur, *nolite vocari Rabbi*, sit consilium. Dato autem quod sit consilium, non sequitur quod omnes perfecti ad istud consilium teneantur. Non enim qui perfectionis statum profitetur, ad omnia tenetur consilia, sed ad ea tantum ad quae ex voto se ligat: alias alii apostoli, qui in statu perfectionis erant, tenebantur ad hanc supererogationem quam Paulus faciebat, ut non acciperent stipendia ab Ecclesiis quibus praedicabant; et ita peccabant, cum hoc non observarent, ut patet I Cor. IX, 15. Sequeretur etiam ex hoc religionum confusio, si omnes ad supererogationes omnes et consilia tenerentur: quidquid enim una supererogaret, omnes supererogare tenerentur, et sic inter eas nulla distinctio remaneret: quod est inconveniens. Non ergo ad omnia consilia perfecti tenentur, sed solum ad ea ad quae se obligant.

[69318] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad 2 Quod etiam secundo obiiciunt, quod monachus non docentis, sed plangentis habet officium, non facit pro eis. Ibi enim Hieronymus ostendit, quid monacho, ex hoc quod est monachus, competat quia poenitentiam agere, non autem docere, sicut illi sibi usurpabant, de quibus diximus, quod ex hoc ipso quod monachi erant, docere volebant. Vel intendit ostendere, quod monachus, ex hoc quod est monachus, non obligatur ad docendum. Sic enim Hieronymus inducit hoc in epistola contra Vigilantium. Non autem sequitur, si monachus non habet docendi officium, quod accipere non possit; sicut non sequitur, si subdiaconus non habet officium legendi Evangelium, quod ad hoc officium assumi non possit: et hoc est quod Gratianus dicit 16, quaest. I, superiori. *Voluit, inquit, Hieronymus distinguere inter personam monachi et personam clerici, ostendens quid unicuique ex proprio officio conveniat. Aliud enim convenit cuique ex eo quod monachus est, aliud ex eo quod clericus est. Ex eo enim quod monachus est, sua et aliorum peccata deflendi habet officium; ex eo autem quod clericus docendi et pascendi habet officium.* Ex quo etiam patet intellectus alterius capituli suprainducti. Patet etiam quod Gratianus loquitur in illa quaestione de doctrina praedicationis, quae ad praelatos pertinet; non autem de doctrina scholastica, cui praelati non multum intendunt. Unde haec obiectio procedit in aequivoco. Item, dato quod monachis docere non liceat, non sequitur quod canonicis regularibus non liceat docere, cum canonici regulares inter clericos computentur: de quibus Augustinus dicit in sermone de communi vita clericorum, et habetur (XII) q. 1 cap. X, *qui habuerit proprium, vel habere voluerit, et de proprio vivere, parum est ut dicam, non mecum manebit, sed nec clericus erit.* Ex quo patet quod illi qui sub beato Augustino sine proprio manebant, inter clericos computabantur. Quamvis Augustinus postea revocaverit hoc generale interdictum quod fecerat, ut nullus clericus esset nisi sine proprio viveret; non tamen revocavit quin illi qui sine proprio sub eo vivebant, clerici essent; ut patet per illud cap. quaest. eadem certe ego sum et cetera. Quod autem obicit; quod canonici regulares et monachi ad paria censentur, intelligendum est in illis quae sunt communia omni religioni; sicut vivere sine proprio, abstinere a negotiationibus, et ab officio advocandi in causis, et huiusmodi: alias posset similiter concludere, quod canonici regulares tenentur abstinere a lineis indumentis, quia monachi ad hoc tenentur. Multo etiam fortius licet illis religiosis docere quorum religio est specialiter ad hoc statuta, et si monachis non liceret; sicut templariis licet armis uti, quod monachis non licet.

[69319] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad 3 Quod autem tertio obiiciunt, quod assumere magistri officium est contra votum religionis, patet multipliciter esse falsum. Religiosi enim per votum religionis non hoc modo abrenuntiant mundo, ut rebus mundi uti non possint; sed mundanae vitae, ut scilicet mundi actionibus non occupentur: unde et sunt in mundo, inquantum rebus mundi utuntur; et non sunt de mundo, inquantum a mundanis actionibus sunt liberi. Unde non est contra votum eorum, si utantur divitiis, vel etiam quandoque deliciis: alias quandocumque deliciose comederent, mortaliter peccarent, quod non est dicendum. Unde nec est contra votum eorum, si quandoque honoribus utantur. Item mundo, secundum quod ibi accipitur, non solum religiosi, sed etiam omnes homines abrenuntiare tenentur: quod patet ex hoc quod supra praemittit Ioannes: *si quis dilexerit mundum, non est caritas Dei in eo: quoniam omne quod est in mundo* etc., Glossa:

omnes dilectores mundi nihil habent nisi haec tria, quibus omnia vitiorum genera comprehenduntur. Unde patet quod ad mundum ibi dicuntur pertinere non divitiae et deliciae simpliciter, sed inordinatus appetitus earum; et sic non solum religiosis, sed etiam omnibus interdicitur non quidem honor, sed ambitio honoris. Glossa ibi: *superbia vitae*, idest *omnis ambitio saeculi.* Item dato quod honor simpliciter ad mundum pertinere intelligatur, non tamen hoc posset dici de quolibet honore, sed de honore qui consistit in rebus mundanis. Non enim potest dici quod honor sacerdotii ad mundum pertineat, et similiter nec honor magisterii; cum doctrina, quam consequitur talis honor, sit de spiritualibus bonis. Sicut ergo religiosi per votum non abrenuntiant sacerdotio, ita nec magisterio. Item hoc est falsum quod magisterium sit honor: est enim officium cui debetur honor. Dato autem quod religiosi cuilibet honori abrenuntiassent, non tamen abrenuntiaverunt eis quibus debetur honor; alias renuntiassent operibus virtutum. Honor enim, secundum philosophum in Ethicis, est praemium virtutis. Nec propter hoc aliquis debet abstinere a magisterio, quia Diabolus aliquos inflatos honore magisterii decipit; sicut nec a bonis operibus, quia Augustinus dicit: *superbia etiam bonis operibus insidiatur ut pereant.*

[69320] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad 4 Ad illud autem quod quarto obiiciunt, quod religiosi profitentur perfectam humilitatem, dicendum quod falsum est: non enim vovent humilitatem, sed obedientiam. Humilitas autem sub voto non cadit, sicut nec aliae virtutes; cum actus virtutum sint necessitatis, quia sunt in praecepto; votum autem est de eo quod est voluntatis. Similiter etiam nec perfectio humilitatis sub voto cadere potest, sicut nec perfectio caritatis; cum perfectio virtutum non sit ex nostro arbitrio, sed ex Dei munere. Dato autem quod ad perfectam humilitatem religiosi tenerentur, non tamen sequeretur quod non possent aliquibus honoribus potiri, sicut non possunt possidere divitias propter hoc quod profitentur summam paupertatem, quia possidere divitias paupertati opponitur; non autem potiri honoribus opponitur humilitati, sed in honoribus se inordinate extollere: unde, ut Bernardus dicit in Lib. de consideratione: *nulla splendidior gemma humilitate*, scilicet in omni ornatu summi pontificis: *quo enim celsior ceteris, eo humilitate apparet illustrior et se ipso*: et Eccli. III, 20, dicitur: *quanto maior es, humilia te in omnibus.* Quis enim audeat dicere, quod Gregorio aliquid de perfectione deperierit, quia ad summum apicem ecclesiastici honoris promotus est? Patet etiam ex dictis quod magisterium non est honor: et sic ratio illa penitus nihil valet.

[69321] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad 5 Ad illud quod quinto obiiciunt, dicendum, quod Dionysius distinguit monachos contra diaconos, presbyteros et episcopos. Patet ergo quod loquitur de monachis qui clerici non erant tempore Ecclesiae primitivae, ut patet 16, q. I, superiori. Monachos usque ad tempus Eusebii, Zosimi et Siricii clericos non fuisse, ecclesiastica testatur historia. Et sic non potest concludi per dictum Dionysii aliquid de monachis qui sunt episcopi, vel presbyteri, vel diaconi. Procedit etiam eorum ratio ex malo intellectu Dionysii. Vocat enim actiones sacras ecclesiastica sacramenta, Baptismum dicens esse purgationem, et illuminationem; sed confirmationem et Eucharistiam perfectionem, ut patet in 4 cap. Ecclesiast. hierarchiae: et haec dispensare non nisi praedictis ordinibus licet. Sed docere in scholis non est de istis sacris actionibus de quibus Dionysius loquitur; alias nullus posset docere in scholis nisi esset diaconus vel sacerdos.

Item monachi clerici possunt conficere corpus Christi, quod nisi sacerdotibus non licet. Multo ergo fortius possunt docendi officio uti, ad quod sacer ordo non requiritur.

[69322] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad 6 Ad illud quod sexto obiiciunt, quod *nullus potest ecclesiasticis officiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere*, et ita multo minus scholastico, intelligendum est non de his quae ad substantiam religionis pertinent, ut etiam per apparatum ibi patet, quia hoc bene servare possunt ecclesiasticis vacantes officiis; sed intelligitur quantum ad alias observantias, sicut silentium, vigilias, et huiusmodi: quod etiam patet ex hoc quod sequitur in praedicto capitulo: *ut ipse districtionem monasterii teneat qui quotidie in ministerio ecclesiastico cogitur deservire.* A quibus observantiis regularibus non est inconveniens si aliqui abstineant, ut utilitati communi vacent docendo; sicut patet in illis qui ad praelationis officium assumuntur, cum etiam in claustris manentes in talibus quandoque dispensationem recipiant propter aliquam causam. Et praeterea aliqui religiosi sunt qui in claustris suis manentes et districtionem sui ordinis servantes, scholastico insistunt officio, quod ex institutione sui ordinis habent.

[69323] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad 7 Ad illud quod septimo obiiciunt, dicendum, quod ille se superextendit supra mensuram, ut patet per Glossam ibidem, qui se extendit ultra quam ei concedatur. Illud autem intelligitur concessum quod nulla lege prohibitum invenitur. Unde si religiosus aliquid faciat quod non sit sibi per regulam suam prohibitum, non extendit se supra mensuram, quamvis de illo faciendo in regula mentio nulla fiat: alias non liceret religiosis aliquibus, qui habent regulas latiores, assumere sibi perfectioris vitae consuetudines et statuta; quod est contra apostolum ad Philipp. III, 13 qui ea quae retro sunt obliviscens, ad ea quae sunt priora, se extendebat. Et praeterea aliqui religiosi sunt qui doctrinam ex institutione sui ordinis habent: et contra eos patet quod dicta obiectio non procedit.

[69324] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad s. c. 1 Quod autem adiungunt, quod in uno religiosorum collegio duo doctores esse non debeant, manifeste patere potest iniquum esse. Cum enim religiosi non sint minus habiles ad docendum quam saeculares, ut supra probatum est, non debet in docendo peior esse religiosi conditio quam saecularis. Esset autem secundum positionem praedictam: quia non maior via pateret toti uni multitudini religiosorum veniendi ad magisterium quam uni saeculari, qui singulariter per se studet, qui magister fieri potest, si in studio proficiat. Item secundum hanc positionem profectus studii in religiosis impeditur. Sicut enim pugnanti esset impedimentum ad pugnam, si praemium pugnae ei subtraheretur; quia, ut philosophus in 3 Ethic. dicit, *fortissimi pugnatores esse videntur apud quos sunt timidi inhonorati, fortes honorati*; ita studenti est impedimentum ad studium, si ei magisterium subtrahatur, quod est quasi studentium praemium. Item hoc reputaretur in poenam infligi alicui, si ei postquam in studio profecerit, magisterium denegaretur. Si ergo religiosus in magisterio consequendo plusquam alii impediatur ex hoc ipso quod religiosus est, punietur; et hoc est punire homines pro bono, quod est iniquum. Ad primum ergo quod inducunt, dicendum, quod illa auctoritas non magis ad religiosos pertinet quam ad saeculares. Fratres enim in novo testamento omnes Christiani appellantur, ut per se patet: quorumlibet etiam Christianorum collegium Ecclesia dicitur. Non tamen numerus magistrorum in-

terdicitur per auctoritatem praedictam religiosis seu saecularibus: quia, ut Augustinus dicit, multi magistri dicuntur, qui contraria docent; et multi docentes unus magister sunt; et sic contrarietas, non pluralitas doctorum prohibetur. Vel magis secundum litteram prohibetur ut non quilibet indifferenter ad magisterium assumatur, sed discreti, et in Scripturis docti, ut Glossa dicit; et hoc paucorum est: et alia Glossa dicit, quod *non eruditos in verbo fidei ab officio verbi removet ne impediant veros praedicatores.* Vel loquitur de magisterio quod competit praelatis Ecclesiarum: prohibetur enim ne unus pluribus Ecclesiis, aut plures uni Ecclesiae praesint: unde Glossa: *in pluribus Ecclesiis, vel plures in una Ecclesia ne velitis esse magistri*, idest praelati, qui soli sunt Ecclesiarum magistri: non enim qui de aliquo collegio docet, Ecclesiae magister est; quamvis collegium de quo est, Ecclesia dicatur.

[69325] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad s. c. 2 Ad secundum, dicendum, quod plures magistri qui sunt de uno collegio, non praesunt illi collegio sicut rector in navi, vel princeps in apibus; sed sic unusquisque praeest in schola sua. Unde per auctoritatem inductam non potest probari quod intendunt; sed solum quod in una schola non possunt esse plures magistri.

[69326] Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 ad s. c. 3 Ad tertium, dicendum est quod per hoc quod in uno religiosorum collegio multiplicantur plures magistri, non excluduntur saeculares a doctrina, quamvis sint multa religiosorum collegia; quia non semper de quolibet religiosorum collegio inveniuntur plures ad docendum idonei; sicut nec aliquis a docendo impeditur propter hoc quod de qualibet diocesi possunt esse tot magistri, quot ad hoc inveniuntur digni ratione eadem. Et si etiam multi invenirentur idonei, de utrisque essent magis idonei praeferendi, sive religiosi sive saeculares, sine personarum acceptione. Nec tamen ex multitudine doctorum sacra Scriptura venit in contemptum, dummodo sint sufficientes; sed magis ex insufficientia, etiamsi sunt pauci. Unde non esset conveniens determinatum numerum magistrorum esse, ne hac occasione idonei a magisterio repellantur.

Caput 2

[69327] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 tit. 1 Utrum religiosus possit esse de collegio saecularium licite

[69328] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 1 Adhuc autem sua malitia eos instigante, conantur ostendere quod religiosi saecularibus in his quae ad studium pertinent, communicare non debent; ut etsi non ex toto doctrinae amittant officium, tamen in executione officii aliquo modo impediantur.

Ad hoc autem ostendendum, inducunt primo id quod habetur 16 qu. 1 cap. nona actione, ubi dicitur: *in uno eodemque officio non debet dispar esse professio: quod etiam in lege divina prohibetur, dicente Moyse: non arabis in bove simul et asino; idest, homine diversae professionis in uno officio simul non sociabis*: et infra: *nam cohaerere et iungi non possunt quibus sunt studia et vota diversa.* Cum ergo religiosis et saecularibus sit dispar professio, in uno docendi officio sociari non possunt.

[69329] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 2 Item. Cum quilibet morem gerere debeat illis quibus convivit, secundum Augustinum, inconveniens videtur ut unus et idem sit de religioso et saeculari collegio simul et semel: non enim potest simul utrorumque actus imitari. Si ergo religiosus quilibet est de collegio suae religionis, non potest esse de collegio saecularium doctorum.

[69330] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 3 Item. Hoc secundum iuris ordinationem statutum est ut unus et idem non sit in diversis collegiis etiam saecularibus, nisi forte per dispensationem. Multo etiam minus religiosus, qui est de collegio saecularium magistrorum.

[69331] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 4 Item. Quicumque sunt de aliquo collegio, observare tenentur illa quae ad illud collegium spectant. Religiosi autem observare non possunt ea quae competunt collegio doctorum et scholarium saecularium: non enim possunt se obligare ad quae alii se obligant, nec iurare quae alii iurant, vel alia huiusmodi servare quae alii servant; cum non sint sui iuris, sed sub potestate alterius constituti: et ita videtur quod non possint esse de eorum collegio.

[69332] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 5 Adhuc autem amplius in sua procedunt malitia: ut quos a sua societate vident se non posse efficaci ratione dividere, saltem infamando seiungant. Dicunt enim per religiosos offendicula et scandala excitari; et ideo se debere eorum vitare consortium, secundum praeceptum apostoli ad Rom. ult.: *rogo autem vos, fratres, ut observetis eos qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam quam vos didicistis, faciunt; et declinate ab illis.*

[69333] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 6 Dicunt etiam, quod religiosi otiose vivunt: unde vitari debent, secundum praeceptum apostoli II ad Thess. III, 6: *denuntiamus autem vobis, fratres, in nomine domini nostri Iesu Christi.* Glossa: *per Christi auctoritatem praecipimus: ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate.* Glossa: *idest, non communicetis eis qui ambulant inordinate: et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis*: et subiungit de labore manuum dicens: *ipsi enim scitis quemadmodum oporteat nos imitari* et cetera. Et hoc etiam parum infra expressius dicit: *si quis non obedierit verbo nostro per epistolam*, scilicet de operando manibus, *hunc notate, et ne commisceamini cum illo, ut confundatur.*

[69334] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 7 Imponunt etiam religiosis, quod ipsi sunt auctores periculorum in novissimis diebus futuris: unde sunt vitandi, secundum praeceptum apostoli, II Tim. III, 1: *hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa; et erunt homines se ipsos amantes, cupidi, elati*: et infra: *habentes quidem speciem pietatis*, idest religionis, secundum Glossam, *veritatem autem eius abnegantes: et hos devita.* Sed, sicut in eodem capitulo dicitur *mali homines, et seductores proficient in peius, errantes, et in errorem mittentes.*

[69335] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 8 Unde non contenti religiosorum infamia, etiam apostolicam auctoritatem evacuare conantur, dicentes, quod nec etiam apostolica auctoritate cogi possunt ut ad suam societatem religiosos admittant: quia secundum iuris civilis ordinationem nullus ad societatem compelli debet, cum societas voluntate firmetur: unde nec ipsi compelli possunt aliqua auctoritate ut religiosis ad suam societatem admittant.

[69336] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 9 Item. Apostolica auctoritas non se extendit nisi ad ea quae ad cathedram pertinent: unde apostolus dicebat, II Cor. X, 13: *nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram regulae, qua mensus est nobis Deus.*

[69337] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 10 Ad cathedram autem, ut dicunt, non pertinet studentium societas; sed collatio beneficiorum, administratio sacramentorum, et alia huiusmodi: unde auctoritate apostolica cogi non possunt ut religiosos ad suam societatem admittant.

[69338] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 arg. 11 Item. Potestas ministris Ecclesiae collata est, non in destructionem, sed in aedificationem; ut dicitur II Cor. ult. Unde, cum in destructionem ordinetur societas religiosorum et saecularium, ut ex praemissis ostendere conantur; compelli non possunt apostolica auctoritate ut religiosos ad suam societatem admittant.

[69339] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 co. Haec autem eorum sententia invenitur esse damnosa, falsa et frivola. Damnosa quidem est, quia derogat ecclesiasticae unitati, quae consistit, secundum apostolum ad Rom. XII, 5, in hoc quod *multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra.* Glossa: *sumus alter alterius membra, dum sumus aliis servientes et aliis indigentes.* Ideo dicitur singuli secundum Glossam, quia nullus excluditur, maior vel minor. Unde patet quod ecclesiasticae unitati derogat quicumque impedit quod unusquisque alterius membrum non sit, ei serviendo secundum officium sibi competens. Cum ergo religiosis competat docendi officium: de quo post pauca apostolus mentionem facit dicens: *sive qui docet, in doctrina.* Glossa: *id est qui habet gratiam docendi, sit membrum alterius in exhibitione doctrinae*, manifestum est quod ecclesiasticae unitati derogat quicumque religiosos impedit ne quoscumque docere possint, vel a quocumque addiscere. Derogat etiam praedicta sententia caritati. Quia secundum philosophum in 8 et 9 Ethic., in communicatione amicitia fundatur et salvatur: cui congruit sententia Salomonis Prover. XVIII, 24: *vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quam frater.* Unde qui prohibet saeculares in studio religiosis communicare, vel e converso, caritatem impedit; et ex hoc etiam dissensionis et rixae disseminat incentivum. Derogat etiam praedicta sententia profectui studentium. In omnibus enim negotiis quae a pluribus exerceri possunt, plurimum societas multorum prodest: unde Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma*: et Eccle. IV, 9: *melius est duos esse simul quam unum: habent enim emolumentum societatis suae.* Sed praecipue in acquisitione scientiae plurimum societas multorum simul studentium prodest; quia interdum unus ignorat quod alter invenit, aut quod ei revelatur. Unde et philosophus dicit, I Lib. caeli et mundi, quod antiqui philosophi in conventionibus diversis veritatem de caelestibus investigaverunt. Quicunque ergo aliquod genus hominum a societate communi studentium segregat, manifeste commune studium impedit. Et hoc praecipue verum est de religiosis: qui quanto sunt a curis saecularibus absoluti,

tanto ad studium inveniuntur magis idonei, secundum illud Eccli. XXXVIII, 25: *qui minoratur actu, percipiet sapientiam.* Derogat autem praedicta sententia fidei communitati: quae ob hoc quod una esse debet, Catholica nominatur. Facile enim contingit ut qui secum in doctrina non communicant simul conveniendo, diversa et interdum contraria doceant: unde apostolus de seipso dicit ad Gal. II, 1-2: *deinde post annos quatuordecim iterum ascendi Ierosolymam cum Barnaba, assumpto Tito, secundum revelationem, et contuli cum illis Evangelium quod praedico in gentibus; seorsum autem his qui videbantur aliquid esse: ne forte in vacuum currerem aut cucurrissem.* Et propter hoc, distinct. 15, cap. canones, dicitur quod a temporibus Constantini Concilia incoeperunt. In praecedentibus namque annis persecutione fervente docendarum plebium minime dabatur facultas: inde Christianitas in diversas haereses scissa est, quia non erat episcopis licentia conveniendi in unum. Patet ergo quod periculum fidei divisionis inducit qui doctores fidei in unam societatem congregari non permittit et sic patet multipliciter praedictam sententiam esse damnosam. Est etiam eadem sententia falsa: quod multipliciter patet: primo quia est contraria doctrinae apostolicae, quae falsa esse non potest. Dicitur enim I Petr. IV, 10: *unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei*: Glossa: *gratiam dicit, idest quodlibet donum spiritus sancti ad subserviendum aliis, tam in saecularibus quam in spiritualibus.* Et exemplificat de dono scientiae, dicens: *si quis loquitur, quasi sermones Dei*: Glossa: *si quis habet scientiam loquendi, non sibi, sed Deo tribuat. Nec praeter voluntatem Dei aut praeter auctoritatem sanctarum Scripturarum, vel praeter utilitatem fratrum doceat; nec etiam quod docendum est, taceat.* Qui ergo dicit, quod religiosi et saeculares in alterutrum donum scientiae non communicent, manifeste auctoritati apostolicae contradicit. Item ex ore sapientiae dicitur Eccli. XXIV, 47: *videte quod non solum mihi laboravi, sed omnibus exquirentibus veritatem*: quod ad ecclesiasticum doctorem pertinet, ut Glossa ibidem dicit: qui non solum sibi, sed et aliis docendo et scribendo proficit. Qui omnes dicit, nullum excipit. Ergo tam religiosi quam saeculares doctores omnibus communiter et saecularibus et religiosis proficere docendo debent. Item officia diversa sunt in Ecclesia, sicut diversa membra in corpore, ut patet in I ad Cor. XII, 12, in textu et in Glossa. Sicut autem oculus est in corpore, ita doctores sunt in Ecclesia. Unde Matth. XVIII, 9, per hoc quod dicitur: *si oculus tuus scandalizat te*, doctores et consiliarii intelliguntur, ut per Glossam patet. In corpore autem humano ita est quod oculus omnibus membris videt indifferenter; et similiter quodlibet aliud membrum alteri subservit in suo officio. I Cor. XII, 21: *non potest oculus dicere manui, opera tua non indigeo: aut iterum caput pedibus, non estis mihi necessarii.* Ergo et quicumque sumuntur ad officium doctrinae, debent omnibus, cuiuscumque conditionis fuerint, docendo proficere: et religiosi saecularibus, et saeculares religiosis. Item quibuscumque competit aliquis actus, competit admitti ad societatem illorum qui ordinantur ad actum illum; cum societas nihil aliud esse videatur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum. Unde et omnes quibus pugnare licet, possunt connumerari in eodem exercitu, qui est societas ordinata ad pugnandum: non enim videmus quod milites religiosi repellant milites saeculares a suo exercitu, nec e converso. Sed societas studii est ordinata ad actum docendi et discendi. Cum ergo non solum saecularibus, sed etiam religiosis liceat docere et discere, ut ex praedictis patet; non est dubium quod religiosi et saeculares in una societate studii esse possunt. Est etiam praedicta sententia frivola: quia rationes quibus innititur, nullius momenti sunt, et ostendunt ignorantiam eorum qui eas inducunt, vel veram vel fictam. Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum. Et ideo secundum diversa ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui, et de eis iudicari: cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine. Et inde est quod philosophus in 8 Ethic., diversas communicationes distinguit; quae nihil aliud sunt quam societates quaedam, secundum diversa officia in quibus homines sibi invicem communicant: et secundum has diversas communicationes amicitias distinguit; sicut eorum qui simul nutriuntur, vel qui simul negotiantur, aut aliquod aliud negotium exercent. Exinde etiam venit distinctio societatis, qua distinguitur in publicam et privatam. Publica quidem societas dicitur secundum quam homines sibi communicant in una republica constituenda; sicut omnes homines unius civitatis vel unius regni in una republica sociantur. Privata autem societas est quae ad aliquod negotium privatum exercendum coniungitur: sicut quod duo vel tres societatem ineunt ut simul negotientur. Utraque autem dictarum societatum distinguitur per perpetuum et temporale. Illud enim ad quod aliqua multitudo, vel etiam duo aut tres colligantur, quandoque est perpetuum; sicut illi qui efficiuntur alicuius civitatis cives, perpetuam societatem ineunt, quia mansio civitatum eligitur ad totum tempus vitae hominis: et haec est societas politica. Similiter etiam societas privata quae est inter virum et uxorem, et dominum et servum, perpetuo manet propter perpetuitatem vinculi qua colligantur; et haec societas vocatur oeconomica. Quando vero negotium ad quod multitudo congregatur, temporaliter exercendum eligitur, non est societas perpetua, sed temporalis; sicut quod multi negotiatores ad nundinas conveniunt, non ut ibidem perpetuo morentur, sed, donec negotia sua expleant; et haec est societas publica sed temporalis. Similiter quod duo socii qui idem hospitium conducunt, non ineunt perpetuam societatem, sed temporalem: et haec est societas privata et temporalis. De his ergo societatibus diversimode iudicandum est. Unde qui indistincte nomine societatis vel collegii utitur, ignorantiam suam ostendit.

[69340] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 1 Secundum hoc ergo de facili patet responsio ad rationes eorum. Ad illud enim quod primo obiciunt, quod *in uno et eodem officio non debet esse dispar professio*: et item: *homines diversae professionis simul non sociabis*, intelligendum est quantum ad illud in quo diversificantur: sicut quod laici et clerici socientur in his quae pertinent tantum ad officium clerici: unde ante praedicta verba praemittitur: *indecorum est laicum vicarium episcopi esse et viros ecclesiasticos iudicare.* Similiter etiam religiosus non potest sociari saeculari in illo in quo saecularis a religioso diversificatur; ut in negotiis saeculi exercendis, quae sunt religioso prohibita. II Tim. III: *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis.* Officium autem docendi et addiscendi est commune religioso et saeculari, ut ex supradictis patet: unde nihil prohibet religiosos saecularibus in uno officio docendi et addiscendi sociari; sicut etiam diversae conditionis homines unum corpus Ecclesiae constituunt secundum quod in unitate fidei conveniunt. Gal. III, 28: *non est Iudaeus neque Graecus; non est servus neque liber; non est masculus neque femina: omnes enim vos unum estis in Christo Iesu.*

[69341] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 2 Ad illud quod secundo obiiciunt, dicendum: quod sicut quaedam sunt communia religiosis et saecularibus, quaedam autem sunt in quibus differ-

unt; ita est quoddam collegium quod est tantum saecularium, secundum quod quidam adunantur homines ad ea perficienda quae ad saeculares tantum spectant; aliquod autem collegium est quod est religiosorum tantum, in quo scilicet aliqui aggregantur ad religiosam vitam ducendum; aliquod autem est quod est religiosis et saecularibus commune, quia in illo adunantur homines ad hoc in quo religiosi a saecularibus non distinguuntur; sicut religiosi et saeculares communiter sunt de collegio unius Ecclesiae Christi, inquantum in una fide conveniunt, quae unitatem Ecclesiae perficit. Similiter, quia docere et addiscere communiter religiosis et saecularibus competit; collegium studii non debet censeri quasi collegium religiosorum, vel quasi collegium saecularium; sed quasi collegium in se comprehendens utrosque.

[69342] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 3 Ad illud quod tertio obiiciunt, scilicet quod nullus potest esse de duobus collegiis, dicendum, quod ista ratio tripliciter deficit. Primo, quia pars non ponit in numerum contra totum: collegium autem privatum est pars publici collegii, sicut domus est pars civitatis: unde per hoc quod aliquis est de collegio alicuius familiae, hoc ipso est de collegio civitatis, quae ex diversis familiis constituitur; nec tamen est de duobus collegiis. Cum ergo collegium studii sit publicum collegium; per hoc quod aliquis est de privato collegio aliquorum studentium, sicut qui conveniunt ad convivendum in una domo religiosa vel saeculari, hoc ipso debet esse de communi collegio studii; nec propter hoc est de duobus collegiis. Secundo praedicta ratio deficit ex hoc quod nihil prohibet aliquem esse de uno collegio perpetuo publico vel privato, et simul et semel esse de aliquo collegio publico vel privato temporali: sicut ille qui est de collegio alicuius civitatis, quandoque est ad tempus de collegio commilitantium in uno exercitu; et qui est de collegio alicuius familiae, potest ad tempus aliquibus in aliquo hospitio sociari. Collegium autem studii non est collegium perpetuum, sed temporale: non enim ad hoc homines ad studium conveniunt ut perpetuo ibi morentur; sed vadunt et veniunt pro suo libitu. Unde nihil prohibet eum qui est de religioso collegio perpetuo, simul esse de collegio scholastico, sicut etiam qui est canonicus alicuius Ecclesiae saecularis non propter hoc prohibetur esse de collegio scolastico. Tertio praedicta ratio fallit, quia illud quod est speciale, ad omnia extendit. Hoc autem quod unus non possit esse de duobus collegiis, intelligitur de collegiis ecclesiasticis: quia unus non potest esse canonicus in duabus Ecclesiis absque dispensatione vel causa legitima; unde dicitur 21, quaestiunc. I: *clericus ab instanti tempore non connumeretur in duabus Ecclesiis.* In aliis autem collegiis locum non habet: unde unus et idem homo potest esse civis in duabus civitatibus. Unde, cum collegium scholasticum non sit ecclesiasticum collegium, nihil prohibet eum qui est de collegio aliquo ecclesiastico religioso vel saeculari, esse simul de collegio scholastico.

[69343] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 4 Ad id quod quarto obiiciunt, dicendum: quod religiosi non possunt esse de collegio scolastico, nisi quatenus licet eis docere et discere; quod non possunt absque moderamine et licentia suorum superiorum: ex quorum etiam licentia et iuramenta et colligationes licitas et expedientes facere possunt, ut sic in collegio scholastico connumerentur. Sciendum tamen: quod cum perfectio totius consistat in partium adunatione, illud toti non expedit in quo partes convenire non possunt, quia hoc perfectioni totius repugnat: unde et ordinationes quae in republica statuuntur, tales debent esse quae omnibus qui ad rempublicam pertinent, coaptentur;

magis vero essent removendae ordinationes a republica quae adunationes civium impedirent, quam aliqua scissura reipublicae toleranda: quia statuta sunt propter unitatem reipublicae conservandam, et non e converso. Similiter etiam in collegio scholastico non debent esse aliqua statuta quae non possint congruere omnibus qui ad studium licite conveniunt.

[69344] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 5 Verba etiam apostoli, quae ad suam sententiam asserendam assumunt, pro eis non faciunt. Primo, quia religiosi non sunt tales quales illi de quibus loquitur apostolus: quod patet per singula. Quod enim dicitur ad Rom. ult.: *rogo autem vos fratres,* etc., intelligitur de haereticis, qui homines in fide dissentire faciebant: quod patet per hoc quod dicit, *praeter doctrinam quam didicisti.* Glossa: *a veris apostolis*: quia illi scilicet a quibus declinare iubet, de lege agebant, quia cogebant gentes iudaizare.

[69345] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 6 Similiter illud quod habetur II Thess. III, 6: *denuntiamus autem* etc., ad religiosos non pertinet: sed ad eos qui turpia negotia exercent, otium sectantes: quod patet per hoc quod ibi dicit apostolus: *audivimus enim inter vos* quosdam ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes. Glossa: *qui foeda cura necessaria sibi provident.* Foeda cura ibi dicitur omne illicitum negotium.

[69346] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 7 Similiter quod dicitur II Tim. III: *hoc autem scito, quod in novissimis diebus* etc., non pertinet ad religiosos, sed ad haereticos, ut patet per hoc quod dicit, *blasphemi*, Glossa, *in Deum per haereses*; et per hoc quod subdit: *quemadmodum autem Iannes et Mambres restiterunt Moysi, sic et hi.* Glossa, *scilicet haeretici, resistunt veritati, homines reprobi, corrupti mente circa fidem.* Nec obstat quod dicit, *habentes quidem speciem pietatis*, idest religionis. Religio enim accipitur ibi pro latria, quae fidem protestatur. In hac enim significatione religio est idem quod pietas, ut patet per Augustinum in 10 de civitate Dei. Dato etiam quod religiosi vel omnes vel aliqui tales essent, non tamen eorum esset a sua communione eos excludere: quod patet per Glossam quae habetur I Cor. V, 11 super illud: *si is qui frater nominatur est fornicator aut avarus et cetera. Cum huiusmodi nec cibum sumere.* Glossa: *dicendo nominatur, ostendit non temere et quomodolibet sed per iudicium auferendos malos esse ab Ecclesiae communione; et si per iudicium auferri non possunt, tolerentur potius.* Nos enim a communione quemquam prohibere non possumus nisi aut sponte confessum aut in aliquo iudicio vel ecclesiastico vel saeculari nominatum atque convictum. Hoc ergo dicendo, noluit hominem ab homine iudicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato iudicio; sed potius ex lege Dei secundum ordinem Ecclesiae, sive ultro confessum, sive accusatum atque convictum. Patet ergo, quod quamvis religiosi essent tales quales dicunt, non tamen possent eos a sua societate repellere nisi prius essent iudicio Ecclesiae condemnati.

[69347] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 8 In his autem quae sequuntur, in quibus apostolicae potestati derogant, non solum falsitatis, sed etiam haeresis crimen incurrunt: quia, ut dicitur in decretis, dist. 22, cap. omnes: *qui Romanae Ecclesiae privilegium ab ipso summo omnium Ecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic procul dubio in haeresim labitur*: et infra: *fidem quippe violat qui adversus illam agit quae est fidei mater.* Hoc autem privilegium Christus Romanae

Ecclesiae contulit, ut omnes ei sicut Christo obediant: unde dicit Cyrillus Alexandrinus episcopus in Lib. 2 thesaurorum: *ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum pontificum, a quo nostrum est quaerere quid credere et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes pro omnibus: quoniam ipsius solum est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et loco illius ligare qui ipsum aedificavit; et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit: cui omnes iure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi domino Iesu obediunt.* Unde patet quod quicumque dicit non esse obediendum his quae per Papam statuuntur, in haeresim labitur.

[69348] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 9 Quod autem obiiciunt, quod nullus potest cogi ad societatem invitus, ut lex dicit, patet quod intelligitur de privata societate, quae consensu duorum vel trium constituitur. Sed ad societatem publicam, quae non potest constitui nisi ex superioris consensu etiam superioris auctoritate, aliquis compelli potest; sicut princeps qui praeest reipublicae, potest compellere cives ut in sua societate aliquem recipiant; sicut etiam collegium alicuius Ecclesiae cogitur ut aliquem recipiat in canonicum vel in fratrem. Unde, cum collegium studii generalis sit publica societas, ad eam potest aliquis induci auctoritate superioris cogente.

[69349] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 10 Ad illud quod postea obiiciunt, quod hoc est de illis quae non pertinent ad cathedram, dicendum, quod falsum est. Ad eum enim qui regit rempublicam, pertinet ordinare de nutritionibus et adinventionibus iuvenum in quibus exerceri debeant: ut dicitur 10 Ethic. unde, et politica, ut in I Ethic. dicitur, ordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque oportet addiscere, et usquequo. Et sic patet quod ordinare de studio pertinet ad eum qui praeest reipublicae, et praecipue ad auctoritatem apostolicae sedis, qua universalis Ecclesia gubernatur, cui per generale studium providetur.

[69350] Contra impugnantes, pars 2 cap. 2 ad 11 Quod autem ultimo obiicitur, procedit ex falsis. Non enim est ad destructionem studii, sed ad eius profectum, si religiosi saecularibus in studio socientur, ut ex praedictis patet. Unde nulli dubium esse debet saeculares compelli posse auctoritate apostolica ut ad societatem studii religiosos admittant.

Caput 3

[69351] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 tit. 1 Utrum religioso liceat praedicare et confessiones audire

[69352] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 1 Non solum autem impedire conantur ne religiosi

fructum in Ecclesia faciant per doctrinam, veritatem sacrae Scripturae aliis exponendo; sed, quod est perniciosius, eos a praedicationibus et confessionibus audiendis amovere conantur, ut nec sic fructum in populo faciant in exhortationem virtutum et extirpationem vitiorum: in quo etiam persecutores Ecclesiae se ostendunt: unde dicit Gregorius Lib. 20 Moralium, super illud, *quasi capitio tunicae etc.: hoc conari persecutores Ecclesiae specialiter solent, ut ab ea ante omnia verbum praedicationis tollant.* Inducentes primo illud quod habetur 16, qu. I: *alia est causa monachi, alia clerici. Clerici oves pascunt; ego*, scilicet monachus, *pascor*: et 7, qu. I, cap. hoc nequaquam, dicitur: *monachorum cura subiectionis habet verbum, non docendi, vel praesidendi, vel pascendi alios.* Praedicare autem est pascere populum verbo Dei. Ioan. ult.: *pasce oves meas. Pascere oves est credentes, ne deficiant, confortare* ut dicit Glosa. Ergo monachi, et alii religiosi, qui omnes monachorum iure censentur, praedicare non possunt. Hoc etiam expressius videtur haberi 16, qu. I, cap. adiicimus, ubi dicitur: *statuimus ut praeter domini sacerdotes nullus audeat praedicare, sive laicus, sive monachus ille sit, cuiuslibet scientiae nomine glorietur.* Item cap. iuxta: *monachos a populorum praedicatione omnino cessare censuimus.*

[69353] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 2 Inducunt etiam auctoritatem Bernardi super Cant., qui dicit: quod *praedicare monacho non convenit nec novitio expedit, nec non misso licet.*

[69354] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 3 Item. Illi qui pascunt populum verbo Dei, debent etiam pascere necessaria subministrando, ut patet Ioan. ult., super illud: *pasce oves meas*: Glossa: *pascere oves est credentes ne deficiant confortare; terrena subsidia, si necesse est, subditis providere.* Sed religiosi non possunt necessaria providere, cum paupertatem profiteantur. Ergo non possunt pascere verbo Dei praedicando.

[69355] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 4 Item, Ezech. XXXIV, 2, dicitur: *nonne greges pascuntur a pastoribus?* Per pastores autem, ut Glossa dicit ibidem, significantur episcopi, presbyteri, diaconi, quibus grex committitur. Ergo religiosi qui nec sunt episcopi nec presbyteri nec diaconi, habentes gregem commissum, praedicare non possunt.

[69356] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 5 Item. Rom. X, 15, dicitur: *quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Sed non legimus missos a domino nisi duodecim apostolos, Luc. IX, et septuaginta duos discipulos, Luc. X, ubi dicit Glossa, quod sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuagintaduobus forma est presbyterorum secundi ordinis, qui scilicet sunt presbyteri parochiales. Adiungit autem apostolus, I ad Cor. XII, 28, *opitulationes*, idest eos qui maioribus ferunt opes, ut Titus apostolo, vel archidiaconi episcopis, ut Glossa ibidem dicit. Ergo nec religiosi, qui nec sunt episcopi nec presbyteri parochiales, nec archidiaconi, praedicare debent.

[69357] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 6 Item. In decretis dicitur dist. 68: *corepiscopi tam ab hac sacra sede quam ab episcopis totius orbis prohibiti sunt: nimis enim improba eorum institutio est, et prava*: et infra: *nam non amplius quam duos ordines inter discipulos domini cognovimus; idest duodecim apostolorum, et septuaginta duorum discipulorum. Unde iste tertius processerit, ignoramus: et quod ratione caret, extirpare necesse est.* Et ita ordo religiosorum qui praedicant et non sunt episcopi, qui sunt successores apostolorum; vel presbyteri parochiales, qui

sunt successores septuaginta duorum discipulorum, debet extirpari.

[69358] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 7 Item. Dionysius in 6 capitul. Eccles. hierarchiae dicit, quod *monasticus ordo non debet esse aliis praelatus*, vel secundum aliam translationem, *non est aliorum adductivus.* Sed adducuntur homines ad Deum per doctrinam et praedicationem. Ergo monachi et alii religiosi qui iure monachorum censentur non debent praedicare vel docere.

[69359] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 8 Item. Ecclesiastica hierarchia constituta est ad exemplar caelestis, secundum illud Exod. XXV, 40: *inspice et fac secundum exemplar quod tibi monstratum est in monte.* Sed in caelesti hierarchia Angelus inferioris ordinis nunquam exercet officium superioris ordinis. Cum ergo monasticus ordo inter inferiores ordines computetur, ut dicitur 6 cap. Eccles. hierarchiae, non debent monachi et alii religiosi exercere praedicationis officium, quod est superioris, ordinis, scilicet episcoporum et aliorum praelatorum.

[69360] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 9 Item. Si religiosus praedicat: aut praedicat cum potestate, aut sine potestate. Si sine potestate, ergo est pseudo apostolus. Si autem cum potestate, ergo potest procurationes exigere. Dominus enim mittens apostolos ad praedicandum, praecepit eis ne quid tollerent in via nisi virgam tantum, ut dicitur Marci VI, 8. Per virgam autem, ut Glossa ibidem dicit, potestatem accipiendi necessaria a subditis intelligit. Hoc autem non videtur religiosis convenire ut procurationes exigere possint, quia sic Ecclesiae plurimas procurationes deberent: ergo nec praedicare debent.

[69361] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 10 Item. Episcopi maiorem habent auctoritatem praedicandi quam religiosi, qui non habent curam animarum. Sed episcopi extra dioecesim suam non possunt praedicare, nisi requisiti ab aliis episcopis vel presbyteris, unde dicitur 9, quaest. 2: *nullus primas, nullus metropolitanus, nullusque reliquorum episcoporum alterius adeat civitatem aut ad possessionem accedat quae ad eum non pertinet*; et hoc idem habetur per multa alia capitula ibidem. Ergo nec religiosi, qui omnino dioecesim non habent nec parochias, praedicare debent, nisi forte fuerint invitati.

[69362] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 11 Item. Praedicator non debet aedificare super alienum fundamentum, nec gloriari in plebibus alienis, ad instar apostoli dicentis Rom. XV, 20: *sic autem praedicavi Evangelium, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem.* Et II ad Cor. X, 15, dicitur: *non sumus in immensum gloriantes in alienis laboribus.* Glossa: *ubi alius fundamentum fidei posuisset, quod esset ultra mensuram gloriari*: et infra *non habentes spem gloriari in aliena regula*, Glossa exponit de his qui sunt de alieno regimine. Ergo illi qui non habent curam animarum non debent praedicare plebibus aliis commissis, sed fundamentum fidei in infidelibus iacere.

[69363] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 12 Ulterius autem ostendere conantur, quod, confessiones audire non possunt. 16, quaest. I, cap. placuit: *firmiter et insolubiliter omnes praecipimus ut aliquis monachus poenitentiam nemini tribuat.* Et cap. placuit, dicitur, quod *nullus monachorum praesumat neque poenitentiam dare, neque filium de Baptismo accipere, neque*

baptizare, neque infirmum visitare, neque mortuum sepelire, neque quibuslibet negotiis sese implicare. Item cap. interdicimus dicitur: *interdicimus abbatibus et monachis publicas poenitentias dare, infirmos visitare et unctiones facere* et cetera; ex quibus omnibus videtur quod monachis et religiosis, qui eodem iure censentur, non liceat confessiones audire.

[69364] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 13 Item. Rectoribus Ecclesiarum praeceptum est: *diligenter agnosce vultum pecoris tui*, Prov. XXVII, 23, Glosa: *pastori Ecclesiae dicitur: diligenter adhibe curam eis quibus te praeesse contigerit: agnosce eorum actus et vitia quae in eis inveneris, citius castigare memento.* Sed non possunt agnoscere actus et vitia subditorum pastores Ecclesiae nisi per confessionem ergo non debent aliis confiteri nisi suis rectoribus.

[69365] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 14 Praeterea. Extra. de poenitentiis et Remiss. dicit Innocentius III in Concilio generali: *omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis venerit, omnia facta sua scilicet peccata, saltem semel in anno confiteatur proprio sacerdoti.* Sed ille qui absolutus est a peccatis, non tenetur ulterius peccata confiteri. Ergo si aliquis alius quam proprius sacerdos posset confessiones audire et absolvere aliquem, ille non teneretur semel in anno confiteri proprio sacerdoti: quod est contra decretalem inductam. Cum ergo religiosi non sint proprii sacerdotes, quia non habent plebes sibi commissas, videtur quod non possint confessiones audire et absolvere.

[69366] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 15 Item. Fideles debent a propriis sacerdotibus sacramenta recipere, ut in decretali inducta dicitur. Sed sacramenta Ecclesiae non debet ministrare sacerdos nisi digno: non autem potest scire aliquem esse dignum, nisi eius conscientiam noverit per confessionem. Ergo sacerdotes debent audire confessiones subditorum: et ita alii non possunt eos absolvere.

[69367] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 16 Item. In Ecclesia non solum vitanda sunt mala, sed etiam occasiones malorum, sicut apostolus de se ipso dicit II Cor. X: *ut occasionem amputem eorum* etc.; sed si aliquis posset alteri confiteri quam proprio sacerdoti, multi possent dicere se esse confessos, et sic inconfessi ad sacramenta accedere; nec possent arceri per proprium sacerdotem, latentes sub praetextu confessionis aliis factae. Ergo hoc nullo modo debet esse in Ecclesia, quod religiosi confessiones audiant qui non sunt proprii sacerdotes.

[69368] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 17 Item. Ad eum solum pertinet poenitentes absolvere, ad quem pertinet corrigere. Sed, sicut dicit Dionysius in epistola ad Demophilum monachum, correctio non pertinet ad monachos, sed ad sacerdotes. Ergo religiosi non possunt paenitentes absolvere.

[69369] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 18 Item. Cum non habeant aliquas certas provincias vel dioeceses vel parochias sibi commissas; si possunt praedicare et audire confessiones, ubique hoc poterunt. Ergo ampliorem habent potestatem quam episcopi vel primates vel patriarchae, qui non sunt universalis Ecclesiae gubernatores; cum etiam Papa universalem pontificem se vocare prohibeat: unde dicitur dist. 89: *nullus patriarcharum, universalitatis vocabulo unquam utatur.* Et

hoc idem habetur in sequenti capitulo.

[69370] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 19 Ulterius autem nituntur ostendere quod nec ex commissione episcoporum praedicare possunt, aut confessiones audire. Dicunt enim, quod illud quod dat aliquis, iam non habet. Si ergo episcopi committunt curas plebium parochialibus sacerdotibus, ad eos iam ulterius non pertinet cura ipsarum; et ita ex auctoritate eorum non possunt aliqui praedicare plebibus, aut confessiones audire, nisi vocati a sacerdote parochiali.

[69371] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 20 Item. Quando episcopus committit curam plebis sacerdoti, ipse se ipsum exonerat, et periculum remanet super sacerdotem, cui cura committitur: secundum illud quod dicitur III Reg. XX, 39: *custodi virum istum: qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius*: alias essent episcopi in magno periculo, importabile onus totius multitudinis habentes. Ergo episcopi non habent se ulterius intromittere de plebibus quas sacerdotibus commiserunt.

[69372] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 21 Item. Sicut episcopus subditur archiepiscopo, ita et sacerdotes subduntur episcopis. Sed archiepiscopi non possunt se intromittere de illis qui subduntur episcopis, nisi forte propter negligentiam episcoporum: unde dicitur 9, quaest. 3: *archiepiscopus nihil de episcoporum causis absque illorum agat consilio.* Ergo nec episcopi aliquid possunt in illis plebibus subiectis sacerdotibus parochialibus absque eorum consensu, nisi propter eorum negligentiam vel defectum.

[69373] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 22 Item. Presbyteri parochiales sunt sponsi Ecclesiarum sibi commissarum. Si ergo aliqui alii ex commissione episcoporum in plebibus praedictis sacerdotibus commissis praedicent, aut confessiones audiant, Ecclesia una habebit plures sponsos; quod est contra id quod habetur 7, quaest. 1: *sicut alterius uxor nec adulterari ab aliquo, nec iudicari aut disponi nisi a proprio viro, eo vivente, permittitur; sic nec uxor episcopi, quae eius Ecclesia vel parochia indubitanter intelligitur, eo vivente, absque eius consilio et voluntate alteri iudicari vel disponi, aut eius concubitu, idest ordinatione, frui non conceditur.* Hoc autem non solum de episcopis, sed de quibuslibet Ecclesiae ministris intelligitur, ut Gratianus per sequentia capitula probat.

[69374] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 23 Ulterius autem nituntur ostendere, quod nec privilegio apostolicae sedis possint praedicare aut confessiones audire. Quia contra statuta patrum aliquid condere vel mutare, nec Romanae sedis auctoritas potest, ut dicitur 25, quaest. 1, cap.: contra. Si ergo statutum est antiquorum patrum, quod *nullus praedicet vel confessiones audiat praeter domini sacerdotes*, ut dicitur 16, quaest. 1, non poterit hoc ex privilegio Papae alicui concedi.

[69375] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 24 Item 25, quaest. 1, cap. sunt quidam, dicitur: *si quod docuerunt apostoli et prophetae, destruere, quod absit, niteretur, scilicet Romanus pontifex, non sententiam dare, sed magis errare convinceretur.* Si ergo ordinatio est apostoli, II Cor. X ut nullus glorietur in plebibus alienis; si Papa contra hoc dat privilegium alicui, errare convincitur.

[69376] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 25 Item. Scriptum est in iure, quod si princeps concedit alicui quod liceat ei aedificare in loco publico, hoc ita debet intelligi sine praeiudicio alterius, digesta *ne quid in loco publico aedificare, l. 1, si quis a principe.* Et 25, quaest. 2, cap. de ecclesiasticis, dicit Gregorius: *sicut nostra defendimus, ita singulis quibusque Ecclesiis sua iura servamus; nec cuiquam gratia favente ultra quam meretur impartior, nec ulli quod sui iuris est, ambitu stimulante derogabo.* Sed quod aliquis praedicet in parochia alicuius vel audiat confessiones eo irrequisito, esset in praeiudicium sacerdotis parochialis. Ergo etsi concedatur alicui quod possit praedicare vel confessiones audire, nihilominus hoc exequi non poterit sine consensu sacerdotis parochialis.

[69377] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 26 Item. Si princeps concessit alicui liberam testamenti factionem, nihil aliud concessisse videtur nisi ut habeat consuetam et legitimam testamenti factionem: neque enim credendum est Romanum principem, qui iura tuetur, totam testamentorum observantiam multis vigiliis excogitatam atque inventam, uno verbo velle evertere, ut dicitur Cod. de Inoffic. Test., lege si quando. Similiter ergo si Papa concedat aliquibus quod praedicent vel confessiones audiant, debet intelligi secundum communem formam, ut scilicet hoc exequantur requisitis sacerdotibus parochialibus.

[69378] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 27 Item. Monachus qui accipit sacerdotale officium, non tamen habet executionem officii, ut scilicet sacramenta ministret, nisi cum super aliquam plebem fuerit canonice institutus, ut dicitur 16, quaest. 1, cap. ecce; ergo et si aliquibus ex privilegio Papae officium praedicandi committatur, hoc exequi non poterunt quandiu plebes non fuerint eis commissae.

[69379] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 28 Item. Nec Papa nec aliquis mortalium potest ecclesiasticam hierarchiam divinitus ordinatam immutare aut eversare; cum nulli praelatorum data sit potestas in destructionem, sed in aedificationem, II Cor. X, 8. Sed iste est ordo ecclesiasticae hierarchiae, quod monachi et regulares sint in ordine perficiendorum, ut patet in 6 cap. ecclesiasticae hierarchiae. Ergo nec Papa potest hoc aliter immutare, ut scilicet religiosi perficiendi habeant officium.

[69380] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 arg. 29 Item volunt ostendere quod etiam talibus non liceat petere licentiam a presbyteris parochialibus aut ab episcopis praedicandi aut confessiones audiendi, quia ambitionis est ingerere se ad officia ecclesiastica: unde dicitur 8 quaest. 1, sciendum: *cum locus superior imperatur, is qui ad percipienda haec obedit, obedientiae sibi virtutem evacuat, si ad haec ex proprio desiderio anhelat.* Sed praedicare et confessiones audire pertinet ad officium ecclesiasticum, quod est potestatis et honoris. Ergo sine nota ambitionis non possunt petere licentiam praedicandi aut confessiones audiendi; sed hoc solum facere possunt, cum fuerint requisiti.

[69381] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 co. Quia vero, ut Boetius dicit in Lib. de duabus naturis, via fidei inter duas haereses media est, sicut virtutes medium locum tenent: omnis enim virtus in medio rerum decore locata consistit: si quid enim vel ultra vel infra quam oportuerit

fiat, a virtute disceditur; ideo videamus quid circa praedicta sit ultra vel infra quam rei veritas habeat: ut hoc totum reputemus errorem, mediam autem viam fidei veritatem. Sciendum est ergo, quosdam fuisse haereticos, et adhuc esse, qui potestatem ecclesiastici ministerii in vitae sanctitate ponebant; ut videlicet qui sanctitate caruerit, ordinis quoque potestatem amittat, et qui sanctitate fulget, etiam ordinis potestate potiatur. Quam quidem sententiam esse erroneam, quia de ea nunc non agitur, supponatur ad praesens. Ex huius erroris radice processit quorundam praesumptio, et praecipue monachorum, qui de sua sanctitate praesumentes, ministrorum Ecclesiae officia proprio arbitrio usurpabant, absolvendo scilicet peccatores, et praedicando absque alicuius auctoritate episcopi: quod eis nullatenus licebat: unde dicitur 16, qu. 1: *pervenit ad nos (unde valde miramur) quod quidam monachi et abbates in parochia vestra contra sanctorum patrum decreta, episcopalia iura et officia sibi arroganter vindicant, videlicet poenitentiam, remissionem peccatorum, reconciliationes, decimas: cum absque proprii episcopi licentia vel apostolicae sedis auctoritate hoc nullatenus praesumere debeant.* Sed quidam nimis incaute ab hoc errore recedentes, in errorem contrarium sunt prolapsi, asserentes monachos et religiosos ad praedicta non esse idoneos, etiamsi de auctoritate episcoporum hoc agant: unde dicitur 16, quaest. 1: *sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissime quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes, monachos, quia mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque poenitentiam neque Christianitatem largiri neque absolvere posse per sacerdotalis officii sibi divinitus iniunctam potestatem; sed omnino labuntur.* Quidam autem novellum sibi statuentes errorem, in tantam prorumpunt audaciam, ut asserant non solum propter religiosorum conditionem, sed etiam propter episcoporum impotentiam non posse per episcopos praedicta religiosis committi absque parochialis sacerdotis voluntate. Et quod etiam perniciosius est, non posse eis hoc ipsum asserunt per apostolicae sedis privilegium indulgeri. Et sic per viam contrariam ad eundem finem hic error elabitur cum praedicto: ut scilicet aliquid subtrahant ecclesiasticae potestati, sicut et illi qui in vitae merito potestatem Ecclesiae consistere arbitrantur. Ad huius ergo erroris destructionem hoc ordine procedendum est. Primo ostendemus quod episcopi et superiores praelati possunt praedicare et absolvere eos qui sacerdotibus subduntur, sine licentia ipsorum sacerdotum. Secundo, quod hoc idem possunt aliis committere. Tertio, quod hoc aliis committi quam parochialibus sacerdotibus expedit saluti animarum. Quarto, quod etiam religiosi ad huiusmodi officia exercenda ex commissione praelatorum sunt idonei. Quinto, quod religio aliqua salubriter institui potest ad haec exequenda de licentia praelatorum. Sexto, respondebimus rationibus quae ad partem contrariam inducuntur. Quod autem episcopus in parochia sacerdoti commissa plenam habeat potestatem, probatur per hoc quod dicitur 10, quaest. 1, cap. sic quidam: ubi dicitur, quod *omnia quae sunt Ecclesiae secundum constitutionem antiquam, ad episcopi ordinationem et potestatem pertinent*: et hoc idem habetur in sequenti capitulo. Sed res temporales Ecclesiae ordinantur ad spiritualia. Ergo multo fortius spiritualia singularum parochiarum episcopo sunt commissa. Item quaest. ead.: *regenda est unaquaeque parochia sub provisione ac tuitione episcopi per sacerdotem, vel ceteros clericos, quos ipse cum Dei timore praeviderit.* Item. In sequenti capitulo dicitur, quod *cuncta debent gubernari et dispensari cum iudicio et potestate episcopi, cui totius plebis animae videntur esse commissae.* Item. Sacerdos cui parochia committitur, non potest aliquid in Ecclesia sua facere nisi de licentia episcopi speciali, vel saltem generali: unde dicitur 16, quaest. 1: *cunctis fidelibus, et summopere omnibus presbyteris et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque proprii episcopi licentia agant. Non utique Missa sine eius iussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quidquam absque eius permissu faciat.* Patet ergo quod in parochia presbytero commissa adhuc maiorem potestatem habet episcopus quam sacerdos, qui sine permissione episcopi nihil in ea agere potest. Item. I Cor. 1, 2, super illud, *in omni loco ipsorum et nostro*, dicit Glossa: *idest mihi primitus commisso*: et loquitur de suffraganeis, idest de parochiis subiectis Ecclesiae Corinthiorum, ut patet per Glossam. Si ergo episcopi sunt successores apostolorum, ipsorum formam tenentes, ut dicitur Luc. X, patet quod parochia principalius est commissa episcopo quam sacerdoti. Non enim potest intelligi quod prius tempore fuerit apostolo commissa, et postea ab ipso in alium translata: quia non diceret, *in omni loco ipsorum et nostro*, si ex quo ipsorum esse coeperat, suus esse destitisset. Item. Apollo erat presbyter Corinthiorum, qui eis sacramenta ministrabat, ut patet I Cor. III, 6: *Apollo rigavit.* Glossa, *Baptismo*: et tamen apostolus de Corinthiis se intromittebat, ut patet I Cor. XI, 34: *cetera cum venero disponam*, et II Cor. II, 10: *nam et ego si quid donavi propter vos in persona Christi*, et I Cor. IV, 21: *quid vultis? In virga veniam ad vos* etc., et II Cor. X, 13: *secundum mensuram regulae qua mensus est nobis Deus, pertingendi ad vos*: et II (Cor.) ult.: *ideo haec absens scribo, ut non praesens durius agam secundum potestatem* (Glossa, *ligandi, atque solvendi) quam dedit mihi dominus.* Patet ergo quod episcopi in plebibus sacerdotibus commissis plenam retinent potestatem. Item. Cum sacerdotes succedant in locum septuaginta duorum discipulorum, episcopi vero in locum duodecim apostolorum, ut dicitur in Glossa Lucae X, 1 absurdissimum videtur, si dicere velint, quod apostoli non possent absolvere vel ligare vel alia huiusmodi facere sine licentia septuaginta duorum discipulorum: quod tamen eos dicere oportet, si hoc de episcopis et presbyteris dicant. Item. Dionysius dicit in 5 cap. caelestis hierarchiae, quod quamvis pontificum ordo sit perfectivus, et sacerdotum ordo sit illuminativus, et ministrantium ordo sit purgativus; tamen hierarchicus ordo, scilicet pontificum, non tantum habet perficere, sed illuminare et purgare; et sacerdotum ordo non solum illuminare, sed et purgare. Et subiungit causam, dicens: *ipsae quidem enim minores virtutes in ea quae in meliora sunt, transmovere non possunt, eo quod iniustum eis sit ad huiusmodi conari maiestatem. Ipsae autem diviniores virtutes cum propriis habent et subiectas operationes*: ut patet per expositionem maximi ibidem. Patet ergo, quod sicut sacerdos potest quicquid potest diaconus, et adhuc amplius; ita et episcopus potest quicquid potest sacerdos, et adhuc amplius. Sicut ergo sacerdos potest legere Evangelium in Ecclesia non requisito diacono; ita episcopus potest absolvere et alia Ecclesiae sacramenta ministrare quibus voluerit, non requisito sacerdote parochiali. Item. Qui facit aliquid per alium, et per se ipsum hoc facere posset. Sed dum presbyteri absolvunt sibi subditos, hoc per eos episcopi facere dicuntur: unde Dionysius dicit in XIII cap. caelestis hierarchiae: *is qui secundum nos summus est sacerdos, per suos ministros aut sacerdotes purgans aut illuminans, ipse dicitur purgare et illuminare, aliis in ipsum reponentibus proprias sacras operationes.* Ergo et episcopus, cum voluerit, poterit absolvere subditos sacerdotis, vel eis praedicare per se ipsum. Item. Praelatis Ecclesiarum a subditis obedientia debetur, inquantum eorum curam habent: unde dicitur ad Hebr. ult.: *obedite praepositis vestris, et subiacete eis: ipsi enim pervigilant*, Glosa idest pro vobis soliciti sunt praedicando, *quasi pro animabus vestris rationem reddituri.* Sed parochianus quisque magis tenetur obedire episcopo quam presbytero parochiali, ut patet per Glossam ad Rom. XIII, 2: ubi dicitur, quod maiori potestati est magis obediendum quam minori, sicut proconsuli quam curatori, et imperatori quam proconsuli: quod ad potestatis ordinem pertinet, qui multo magis in spiritualibus potestatibus quam in temporalibus invenitur. Ergo episcopi, qui sunt in superiori potestate constituti, magis habent curam de subditis quam etiam ipsi sacerdotes parochiales. Ad curam autem animarum pertinet quod dicitur Prov. XXVII, 23: *diligenter agnosce vultum pecoris tui*: quod fit maxime in confessionibus audiendis. Et ita episcopi possunt audire confessiones parochianorum etiam convenientius quam presbyteri parochiales. Item. Sacerdotes dantur episcopis ut coadiutores, quia soli onus populi ferre non possunt, sicut septuagintaduo senes dati sunt in adiutorium Moysi, ut patet Num. XI. Unde episcopus in ordinatione sacerdotum hoc exemplo, et quibusdam aliis praemissis, subiungit: *quanto fragiliores sumus, tanto magis his auxiliis indigemus.* Sed ille cui datur aliquis adiutor, non ex hoc amittit potestatem operandi cum sibi vacaverit; immo ipse est principalis operans, et adiutor est agens secundarium. Ergo episcopi possunt omnia agere quae ad curam plebis pertinent irrequisito sacerdote, etiam magis quam ipsi sacerdotes. Item. Episcopi in Ecclesia tenent locum domini Iesu Christi: unde Dionysius dicit in 5 cap. ecclesiasticae hierarchiae: *pontificum ordo primus quidem est divinarum ordinationum, sublimissimus autem et novissimus idem: etenim in ipsum perficitur et impletur omnis nostrae hierarchiae dispositio.* Ut enim omnem hierarchiam videmus in Iesum consummatam, sic unamquamque in proprium divinum summum sacerdotem, idest episcopum: unde etiam I Pet. II, 25, dicitur de Christo: *conversi estis ad pastorem et episcopum animarum vestrarum.* Hoc autem praecipue verum est de Romano pontifice, *cui*, ut Cyrillus dicit, *omnes iure divino caput inclinant, et ei tanquam ipsi domino Iesu obediunt*: et Chrysostomus dicit super illud Ioan. ult.: *pasce oves meas, idest, loco mei praepositus, et caput esto fratrum.* Ergo ridiculum est dicere, et blasphemiae vicinum, quod episcopus non possit usum clavium exercere in quemlibet suae dioecesis, sicut et Christus posset. Item. Ad hoc quod aliquis possit absolvere in foro poenitentiali, sufficit quod habeat clavem et iurisdictionem per quam materia sibi determinatur; sicut et in aliis sacramentis, qui habet potestatem ordinis et materiam debitam, potest operari, si formam et intentionem debitam adhibeat: hoc enim semper in potestate eius est. Sed episcopus habet claves, cum sit sacerdos; habet etiam iurisdictionem in quemlibet suae dioecesis; alias non posset eos excommunicare, et coram se convenire. Ergo potest quemlibet suae dioecesis sine alicuius sacerdotis requisitione in foro poenitentiali absolvere. Item. Ideo sacerdotibus necessarium videtur subditorum confessiones audire, quia eis sacramentum Eucharistiae ministrant, quod ab his qui sunt in peccato mortali sumi non debet. Sed similiter sacramentum confirmationis et ordinis sumi non debet ab his qui sunt in peccato mortali, quia haec sacramenta gratiam praesupponunt: haec autem sacramenta a solis episcopis ministrantur. Ergo et pari ratione episcopis competit confessiones audire quorumlibet suae dioecesis. Item. Nullus potest assumere sibi illud quod non est in sua potestate. Sed, sicut communis consuetudo probat, episcopi assumunt sibi casus quos voluerint, de quibus ad eos pro absolutione recurratur. Ergo etiam antequam eos sibi assumerent, erant in eorum potestate: ergo et de casibus aliis possunt absolvere cum voluerint. Item. Secundum Dionysium potestas episcopi in nostra hierarchia est potestas universalis; potestas autem sacerdotis et ministrorum est potestas particularis, ut patet in I cap. et in 5 Eccles. hierarchiae. Sed secundum quod probatum est a philosophis, virtus universalis efficacius agit in id quod subiicitur virtuti particulari, quam etiam ipsa particularis virtus. Ergo episcopus magis habet usum clavium in eos qui subduntur sacerdotibus, quam etiam ipsi sacerdotes. Item. Nullus potest dare quod non habet. Sed episcopi est sacerdotibus dare omnem potestatem quam sacerdotes habent. Nullum autem spirituale amittitur cum datur: quia spiritualia non dantur nisi per actionem dantis in recipientem: agens vero non amittit virtutem agendi ex hoc ipso quod agit. Ergo episcopus habet omnem potestatem quam habet sacerdos parochialis. Deinde ostendendum est quod aliqui ex commissione episcoporum possunt praedicare et confessiones audire in parochiis sacerdotum. Extra. de officio Iudic. Ordin., cap. inter cetera, dicitur quod *episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant*; et infra: *praecipimus tam in cathedralibus, quam in aliis conventualibus Ecclesiis viros idoneos ordinari, quos episcopi coadiutores et cooperatores habeant, non solum in praedicationis officio, verum etiam in audiendis confessionibus, et poenitentiis iniungendis, ac ceteris quae ad salutem pertinent animarum.* Ex quo patet quod clerici conventualium Ecclesiarum alicuius dioecesis, qui non sunt parochiales presbyteri, possunt praedicare et confessiones audire auctoritate episcopi. Item. Extra. De haereticis, cap. excommunicamus, quia vero, dicitur: *omnes qui prohibiti vel non missi praeter auctoritatem ab apostolica sede, vel Catholico episcopo loci susceptam, privatim vel publice praedicationis officium usurpare praesumpserint, excommunicationis vinculo innodentur.* Ex quo haberi potest quod Papa vel episcopus potest dare alicui auctoritatem praedicandi. Item. Constat quod apostoli, quorum episcopi sunt successores, per civitates et castella presbyteros ordinabant, qui continue cum populis sibi subiectis commorabantur; et tamen alios mittebant ad praedicandum, et alia exequendum quae ad salutem pertinent animarum. I Cor. IV, 17: *misi ad vos Timotheum, qui est filius meus carissimus et fidelis in domino, qui vos commonefaciat vias meas quae sunt in Christo Iesu*: et II Cor. XII ult.: *rogavi Titum, et misi cum illo fratrem.* Glossa, *scilicet Barnabam, vel Lucam*; et ad Titum I, 5: *huius rei gratia reliqui te Cretae* et cetera. Ergo et aliqui alii quam presbyteri parochiales possunt praedicare et confessiones audire ex commissione episcoporum. Item. Praedicare et confessiones audire sunt iurisdictionis vel iurisdictionis et ordinis simul. Sed ea quae sunt huiusmodi, possunt committi his saltem qui ordinem habent. Ergo cum episcopus possit praedicare et confessiones audire in parochia non requisito sacerdote, ut supra probatum est; hoc idem et alius poterit ex eius commissione. Item. Ad hoc facit consuetudo Romanae Ecclesiae: ad quam accedentes, a poenitentiariis Papae ad quoscumque sacerdotes litteras impetrant, ut eis confiteantur. Item. Legati Papae et eorum poenitentiarii confessiones audiunt non petita licentia a presbyteris parochialibus; et etiam auctoritate Papae ubique praedicant. Et ita patet quod praedicare et audire confessiones potest aliis committi sine licentia sacerdotum parochialium. Nunc restat ostendere, quod religiosi sunt idonei ad hoc quod talia eis committantur. 16, q. 1, cap. pervenit, dicitur, quod *monachi et abbates, absque proprii episcopi licentia hoc nullatenus praesumere debeant*, ut videlicet poenitentiam dent. Ex quo relinquitur quod ex auctoritate Papae et episcopi monachis et aliis religiosis liceat confessiones audire. Item. Quaestione eadem dicitur ex auctoritate huius decreti quod *apostolico moderamine et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis, apostolorum figuram* *tenentibus, liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus exorare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere.* Item. In seq. capitulo, sunt nonnulli, dicit Bonifacius Papa: *credimus a sacerdotibus monachis ligandi solvendique officium, Deo cooperante, digne administrari, si eos contigerit hoc ministerio sublimari. Decertantes igitur monasticae professionis presbyteros sacerdotalis potentiae arcere officio, omnino praecipimus ut ab huiuscemodi ausibus reprimantur in posterum: quia quanto quisque celsior est, tanto et illis erit potentior.* Item. Episcopi debent divina iudicia imitari quantum possunt. I Cor. IV, 16: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Sed divino iudicio aliqui religiosi sunt reputati idonei ut eis immediate a Deo praedicationis committeretur officium, sicut de Equitio monacho b. Gregorius in dialogo narrat, et etiam de beato Benedicto. Ergo et iudicio episcoporum aliqui religiosi possunt reputari idonei ut eis praedicatio committatur. Item. Omnia quae licent saecularibus clericis, licent et religiosis, exceptis his quae in sua regula eis prohibentur. Arg. 16, q. 1: sunt nonnulli: ubi dicitur, quod *monachis licet absolvere, et alia huiusmodi facere. Neque enim b. Benedictus monachorum praeceptor almificus huiuscemodi rei fuit interdictor.* Sed saecularibus licet ex commissione episcoporum praedicare et confessiones audire. Ergo et religiosis; cum in nulla regula hoc sit prohibitum. Item. Maius est praedicationis officium ex propria auctoritate exequi quam ex commissione alterius. Sed religiosi possunt ad praelationis gradum sublimari; in quo eis competit praedicare, et alia propria auctoritate exequi quae ad salutem pertinent animarum. Ergo multo magis idonei debent reputari ut praedicationis officium et alia huiusmodi ex commissione episcopi exequantur. Item. Ad illud quod maxime competit perfectis, non redditur aliquis minus idoneus ex hoc quod in statu perfectionis se ponit, quem statum religiosi assumunt. Sed praedicationis officium competit maxime perfectis, unde I Esdrae I, 4 super illud, *omnes reliqui* etc., dicit Glossa: *omnes electi, de potestate tenebrarum eruti, ad libertatem pertinent gloriae filiorum Dei, omnes societati sanctae civitatis, idest Ecclesiae, adnumerari laetantur. Sed tantum perfectorum est in aedificatione eius Ecclesiae etiam aliis praedicando laborare.* Et quod intelligat de perfectione religionis, patet ex hoc quod sequitur: *quia eruditores multorum, cum magis ad caelestia diligenda auditores instituunt, minus pro terrenis curam gerunt; immo acquisita pro spe aeternorum relinquunt.* Hoc etiam patet per interlinearem, quae dicit: *omnes reliqui, idest divites, qui praedicare non possunt.* Ergo religiosi non redduntur minus idonei ad exequendum praedicationis officium quam alii; et ita, cum alii possunt ex commissione episcoporum praedicare et confessiones audire, ut probatum est religiosi hoc idem possunt. Item. I Esdrae VIII, 31, super illud, *promovimus ergo a flumine* etc. dicit Glossa: *fratrum quoque cohortem religiosam nobis in auxilium vocamus; qua adiuti, animas fidelium ad societatem electorum et ad arcem vitae perfectionis, quasi vasa sancta ad templum domini efficacius transferamus.* Ex quo patet idem quod prius. Item. Hoc etiam apparet ex communi consuetudine Orientalis Ecclesiae, secundum quam fere omnes monachis confitentur. Item. Maioris potestatis est legationis officium exercere, episcopos confirmare, et de eis Ecclesiis provideri, quam praedicare, vel confessiones audire. Sed primum invenitur religiosis esse commissum. Ergo et secundum eis committi potest. Item. Magis est remotum a religiosorum vita causas audire, quam confessiones, vel praedicare. Sed primum eis potest committi. Ergo multo fortius alia. Nunc restat ostendere, quod saluti animarum expediat etiam aliis quam sacerdotibus parochialibus praedicationem committi, et alia quae ad salutem pertinent animarum. Primo per hoc quod dominus dicit Matth. IX, 37: *messis quidem multa*: Glossa, *turba populorum ad suscipiendum verbum et ferendum fructum apta; operarii autem pauci*; Glossa: *praedicatores ad congregandum electorum Ecclesiam. Rogate ergo dominum messis, ut mittat operarios in messem suam.* Ex quo patet quod salubre est Ecclesiae per multos verbum Dei praedicari fidelibus, et maxime turba fidelium crescente. Idem potest haberi per id quod dicitur Sap. VI, 26: *multitudo sapientium* (interlinearis, *coetus praedicatorum) sanitas est orbis terrarum.* Item. II ad Tim. II, 2: *quae audisti per multos testes, haec commenda hominibus fidelibus*: Glossa, *idest sanae fidei: qui idonei erunt*: Glossa, *vita, et scientia, et facundia: alios docere*: Glossa, *illis enim debet committi praedicatio divina qui apti sunt illi officio.* Item. I Esdrae III, 8 super illud verbum, *et omnes qui venerant de captivitate in Ierusalem*, Glossa sic dicit: *non solum episcopi et presbyteri plebem fidelium, idest Dei domum, debent aedificare; sed etiam populus de captivitate vitiorum ad visionem verae pacis vocatus, ministerium verbi ab his qui dicere noverunt, debet exigere.* Item. Gregorius in 19 Moral., super illud Iob: *quando lavabam pedes meos butyro*, sic dicit: *quid ad haec nos episcopi dicimus, qui commissis nobis verba vitae impendere non curamus, quando coniugatum virum prohibere non valuit ab officio praedicationis vel saecularis habitus, vel magnae occupatio facultatis?* Ex quo patet quod alii etiam quam praelati vel rectores Ecclesiarum laudabiliter possunt praedicationis officium exercere. Hoc idem potest ostendi per multa exempla veteris testamenti. David enim laudatur de hoc quod cultum Dei ampliavit, vigintiquatuor sacerdotes constituendo, ut magis posset populus expediri, ut patet I Paral. XXIV. Similiter IV Reg. XVII, misit Ezechias nuntios discurrentes qui monerent populum ut converterentur ad dominum Deum patrum suorum; Assuerus etiam nuntios celeres misit per universas provincias, qui nuntiarent liberationem populi Dei, ut legitur Esther VIII, 14. Ergo multo magis saluberrime hoc fieri potest, ut aliis quam sacerdotibus parochialibus praedicationis officium committatur, et alia quae pertinent ad salutem animarum. Item. Gregorius in 5 Homil. primae partis super Ezech.: *hi qui animarum custodes sunt, et pascendi gregis onera perceperunt, mutare loca minime permittantur. Hi autem qui amore domini in praedicatione discurrunt, rotae eius ignis ardens sunt: quia cum ex eius desiderio per varia loca discurrunt, unde ipsi ardent, et alios accendunt.* Ex quo patet quod conveniens est ut praeter rectores Ecclesiarum qui resident in suis Ecclesiis, aliis praedicationis officium committatur, qui per diversa loca discurrant. Item. Quod hoc utile sit et salubre, satis manifestat occupatio rectorum Ecclesiae, quos in aliis rebus piis et ecclesiasticis oportet frequenter occupari; cum tamen oporteat praedicatorem verbi Dei ab omni alia occupatione liberum esse: unde apostoli dixerunt Act. VI, 2: *non est aequum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Unde patet quod satis necessarium est eis ab aliis iuvari. Hanc etiam necessitatem maxime ostendit imperitia multorum sacerdotum, qui in aliquibus partibus adeo ignorantes inveniuntur, ut nec etiam loqui Latinum sciant. Paucissimi etiam inveniuntur qui sacram Scripturam didicerint; et tamen oportet praedicatorem verbi Dei in sacra Scriptura instructum esse. Unde satis apertum est multum saluti fidelium detrahi, si solum sacerdotibus parochialibus verbum Dei praedicandum relinquatur. In confessionibus etiam audiendis non minor necessitas apparet propter ignorantiam multorum sacerdotum, quae periculosissima est in confessionibus audiendis. Unde Augustinus in Lib. de poenitentia: *qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem qui sciat* *ligare et solvere; ne cum negligens circa se extiterit, negligatur ab illo qui eum misericorditer movet et petit; ne ambo in foveam cadant, quam stultus vitare noluit.* Item eandem necessitatem ostendit multitudo plebis, quae interdum uni sacerdoti gubernanda committitur: qui si toto tempore vitae suae nihil aliud faceret, vix omnium confessiones diligenter audire posset. Item hanc necessitatem ostendit difficultas confitendi. Quidam enim, ut experimento inventum est, a confessione desisterent, si non possent aliis quam suis sacerdotibus confiteri: quandoque propter verecundiam, quia erubescunt confiteri peccata illis cum quibus quotidie conversantur: quandoque vero quia suspicantur sacerdotes sibi esse inimicos, et propter multa alia. Unde pie praelati eorum infirmitati condescendunt, ne omnino in desperationem labantur, de aliis confessoribus eis providendo. His visis, ostendendum est aliquam religionem ad hoc specialiter salubriter posse institui ad cooperandum praelatis Ecclesiarum in praedicatione et confessionibus audiendis ex commissione praelatorum. Primo per hoc quod omnis religio ad exemplum vitae apostolicae formata est: unde dicitur Act. IV, 32 super illud, *et erant illis omnia communia*: Glossa: *communia, Graece coena, unde coenobitae, idest communiter viventes, coenobia, idest habitacula eorum.* Haec autem fuit vita apostolica, ut relictis omnibus, per mundum discurrerent evangelizando et praedicando, ut patet Matth. X, 7-10 ubi regula quaedam eis inscribitur. Ergo ad praedicta potest aliqua religio convenientissime institui. Item. Iac. I, 27: *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum.* Sed illa visitatio est maxime necessaria quae fit per eos qui saluti animarum intendunt. Ergo convenientissime religio institui potest ad visitandum homines qui consolatione indigent, ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeant. Item. Act. VI, 2 super illud, *non est aequum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis*, dicit interlinearis: *meliora sunt fercula mentis quam dapes corporis.* Sed aliquae religiones pie et salubriter institutae sunt ad subveniendum pauperibus in corporalibus dapibus et in aliis necessitatibus corporis. Ergo multo convenientius potest aliqua religio institui ad subveniendum necessitatibus animarum. Item. Spiritualis militia magis competit religioso quam saecularis. Sed ad militiam saecularem exercendam aliquae religiones utiliter institutae sunt. Ergo multo convenientius institui possunt ad militiam spiritualem, quae competit praedicatoribus verbi Dei: de qua dicitur II Tim. II, 3: *labora sicut bonus miles Christi Iesu*: Glossa: *in praedicando Evangelium contra hostes fidei.* Item. Eis qui procurant salutem animarum, necessarium est ut vita et scientia clareant: ex quibus non de facili tot possent inveniri quod singulis parochiis per universum mundum praeficerentur, cum etiam propter litteratorum inopiam nec adhuc per saeculares potuerit observari illud statutum Lateranensis Concilii ut in singulis Ecclesiis metropolitanis essent aliqui qui theologiam docerent; quod tamen per religiosos Dei gratia cernimus multo latius impletum quam etiam fuerit statutum; adeo ut impletum videatur illud Isa. XI, 9: *repleta est terra scientia domini.* Ergo saluberrime religio aliqua instituitur in qua sint homines litterati et studio vacantes ad iuvandum sacerdotes qui ad hoc minus sufficiunt. Item. Hoc evidentissime ostenditur ex effectu sequente. Videmus enim talibus religionibus institutis in pluribus partibus haereticam pravitatem eorum ministerio extirpatam, infideles etiam nonnullos ad fidem conversos, multos per universum orbem in lege Dei instructos, quamplurimos ad statum poenitentiae conversos; ita quod si quis inutilem talem religionem mentiatur, manifeste convinci possit, quasi gratiae invidus, quae in eis operatur, in spiritum sanctum peccare. Item. 25, quaest. 1, dicitur: *nulli fas sit sine status sui periculo vel divinas constitutiones, vel apostolica decreta temerare.* Cum ergo per apostolicam sedem religiones aliquae sint institutae ad praedicta, quod etiam ex ipso nomine ostenditur (*nemo enim quicumque*, ut dicit Augustinus in Lib. de vita Christiana, *nomen sine causa sortitur*); manifeste se damnabilem reddit quicunque talem religionem damnare conatur.

[69382] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 1 Nunc ultimo restat adversariorum obiectionibus respondere. Quod ergo primo obiicitur quod pascere ad monachos non pertinet, sed pasci; intelligendum est ex hoc quod sunt monachi, contra illos qui ex sola vitae sanctitate potestatem ecclesiastici ordinis alicui competere dicebant: sicut etiam potest dici, quod saeculari clerico non competit pascere, si non habeat curam animarum, vel nisi sit sibi ab habentibus curam animarum commissum. Unde propter hoc non excluditur quin religiosis competat pascere populum verbo Dei, si vel ad praelationem assumantur, vel a praelatis eis committatur. Non enim minus sunt idonei religiosi ad praedicationis officium exequendum quam saeculares; nisi forte quatenus sunt sub obedientia constituti, ut sic indigeant duplici licentia ad praedicandum: scilicet licentia eorum quibus cura plebis committitur, et licentia praelatorum ordinis sui, sine qua nihil eis agere licet. Similiter est intelligendum quod postea obiicitur: *praeter domini sacerdotes nullus audeat praedicare*: verum est quasi propria auctoritate, scilicet ordinaria. Similiter quod sequitur, *monachos a populorum praedicatione omnino cessare censemus*, intelligendum est ut non propria auctoritate, ex hoc ipso quod monachi sunt, officium sibi praedicationis assumant.

[69383] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 2 Similiter quod sequitur, quod *praedicare monacho non convenit*, intelligendum est quasi ex hoc ipso quod monachus sit, officium habeat praedicandi.

[69384] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 3 Ad illud quod postea obiicitur, quod *illi qui pascunt populum verbo Dei, debent etiam pascere temporali subsidio*, respondetur, quod intelligendum est, si vires suppetant, secundum illud I Ioan. III, 17: *qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem* etc.; alias apostoli praedicare non potuissent, qui dixerunt Act. III, 6: *argentum et aurum non est mihi.* Nihilominus tamen et illi qui secundum se pauperes sunt, possunt aliis temporali subsidio providere, dum divites ad eleemosynarum largitatem hortantur, sicut et Paulo praedicationis officium in gentes assumenti commissum est ut pauperum memor esset, ut dicitur Gal. II, 10.

[69385] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 4 Ad illud quod postea obiicitur, quod *greges pascuntur a pastoribus*, dicendum est, quod pastores gregem domini pascere possunt non solum per se, sed per alios, quibus ipsi committunt: quia ille intelligitur aliquid facere cuius auctoritate fit.

[69386] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 5 Ad illud quod postea obiicitur, quod non debent praedicare nisi missi: missi autem a domino leguntur tantum scilicet duodecim apostoli, et septuaginta duo discipuli: dicendum, quod illi etiam qui sunt missi a domino, possunt alios mittere; sicut Paulus, qui misit Timotheum ad praedicandum; I ad Cor. IV, 17: *ideo misi ad vos Timotheum* etc.; et ita ex commissione episcoporum et presbyterorum possunt etiam alii ad praedicandum mitti; et tamen illi missi a domino intelliguntur qui per potestatem a domino traditam mittuntur; et omnes

illi sic missi a praelatis Ecclesiarum, scilicet episcopis vel presbyteris, inter opitulationes computantur: quia ipsi maioribus opem ferunt, quamvis non sint archidiaconi. Quod enim in Glossa dicitur, *ut Titus Paulo, vel archidiaconus episcopis*, per modum exempli ponitur. Unde non sequitur quod qui non sunt archidiaconi, non possunt maioribus opitulari. Et tamen, cum aliquis ex commissione episcopi praedicat vel confessiones audit, episcopus hoc facere intelligitur, ut patet ex auctoritate Dionysii supra inducta. Nihilominus tamen, etsi duo ordines tantum essent a domino instituti qui possent praedicare propria auctoritate, posset tamen Ecclesia et tertium ordinem statuere praedicatorum, qui propria auctoritate praedicarent; et praecipue Papa, qui habet potestatis plenitudinem in Ecclesia: sicut etiam in primitiva Ecclesia fuerunt soli duo ordines sacri, scilicet presbyteri et diaconi; et tamen postea Ecclesia minores ordines sibi constituit, ut Magister in sententiis dicit.

[69387] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 6 Ad illud quod postea obiicitur dicendum, quod decretum illud loquitur de quibusdam qui corepiscopi vocabantur, qui non in civitatibus, sed in vicis seu villis ordinabantur, et aliqua poterant plusquam alii sacerdotes, scilicet minores ordines dare: et hi aliquo tempore in Ecclesia fuerant instituti, habentes ordinariam potestatem: sed postea, ut in eadem dist. dicitur, propter insolentiam suam, qua episcoporum officia sibi usurpabant, ab Ecclesia prohibiti sunt. Et ideo patet quod non est similis ratio de illis religiosis qui ex commissione praelatorum praedicant vel confessiones audiunt potestatem ordinariam non habentes. Horum enim ordo in numerum non ponit contra ordines a domino institutos; cum ille secundum iura facere intelligatur cuius auctoritate fit: quod etiam patet per auctoritatem Dionysii supra inductam.

[69388] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 7 Ad aliud dicendum, quod ex illa auctoritate Dionysii non potest amplius haberi, nisi quod monachi ex potestate ordinaria sui ordinis non habent quod sint praelati, vel aliorum adductivi: non autem excluditur quin monachus possit accipere potestatem ordinariam vel commissam ad alios adducendum: praecipue cum in littera dicatur, quod monasticus ordo non est aliis praelatus vel aliorum adductivus; non autem quod esse non possit vel non debeat.

[69389] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 8 Ad aliud dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem quantum potest, sed non in omnibus. In caelesti enim hierarchia distinctio donorum gratuitorum, secundum quam ordines distinguuntur, sequitur distinctionem naturae; non autem in hominibus. Et ideo, cum Angelorum natura sit immutabilis, Angelus inferioris ordinis ad superiorem ordinem transferri non potest: quod tamen in ecclesiastica ierarchia fieri potest; sed tamen in caelesti Angelus inferioris ordinis in suo ordine manens exequitur actum superioris virtute. Sicut enim dicit Dionysius 13 Caelest. hierarchiae, Angelus qui purgavit labia Isaiae, dictus est Seraphin, cum tamen esset de inferiori ordine, quia Seraphin officium exercuit: et Gregorius dicit in Hom. de centum ovibus, quod *hi spiritus qui mittuntur, horum vocabulum percipiunt quorum officia gerunt.* Unde non est inconveniens, si in ecclesiastica hierarchia aliquis inferioris ordinis officium superioris ordinis exerceat, eius commissione.

[69390] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 9 Ad illud quod postea obiicitur, quod aut praedicant cum potestate, aut sine potestate, dicendum, quod praedicant cum potestate praedicandi non ordinaria, sed eis ab aliis commissa. Nec tamen sequitur quod possint procurationes exigere, quia

hoc non est eis datum; possent autem, si eis daretur ab his, in quibus residet praedicta potestas: et sic etiam non sequitur quod propter hoc Ecclesiae debeant plures procurationes.

[69391] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 10 Ad illud quod postea obiicitur, quod secundum hoc religiosi habent maiorem auctoritatem quam episcopi vel patriarchae, dicendum, quod non est verum: quia patriarchae vel episcopi possunt alicubi auctoritate ordinaria praedicare, religiosi autem non habentes curam animarum nusquam; possunt tamen ubilibet praedicare auctoritate eorum qui possunt; et episcopus potest episcopalia exercere in aliena dioecesi auctoritate illius episcopi in cuius dioecesi commoratur.

[69392] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 11 Ad illud quod postea obiicitur, quod praedicator non debet aedificare super alienum fundamentum, dicendum, quod falsum est et contra apostolum, I Cor. III, 10: *ut sapiens architectus fundamentum posui*: Glossa: *praedicationem: alius autem superaedificat. Unusquisque autem videat quomodo superaedificet*: quod, secundum Ambrosium in Glossa, exponitur de superaedificatione doctrinae. Quod autem apostolus dicit Rom. XV, 20: *sic autem praedicavi Evangelium non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem*: non est intelligendum quasi hoc non liceret: sed quia tunc temporis aliud magis necessarium reputabat. Unde dicit Glossa ibidem: *ne aedificarem super alienum fundamentum: idest ne praedicarem iam per alios conversis: non quod hoc non facerem, si contigisset: sed malebam iacere fundamentum fidei ubi non erat.* Alias non licuisset Ioanni Evangelistae praedicare Ephesi, ubi Paulus fidem plantaverat; aut Paulo praedicare Romae, ubi Petrus eum praevenerat. Quid autem dicent, si religiosi, contra quos loquuntur, hoc modo distributi sunt, ut quidam eorum infidelibus annuntient verbum Dei, quidam autem inter fideles sint in subsidium praelatorum? Nec tamen hoc facit ad propositum: quia non est idem praedicare plebi alienae, et aedificare super alienum fundamentum, ut in praedicta auctoritate accipitur; cum etiam sacerdos parochialis in sua parochia praedicans, super alienum aedificet fundamentum, quia praedicat conversis per alios ad fidem. Similiter quod dicitur II ad Cor. X, 15: *non gloriantes in immensum in alienis laboribus*, scilicet ubi alius fundamentum fidei posuisset, quod esset ultra mensuram gloriari; non est intellectus Glossae, quod si apostolus laborasset ubi alius fundamentum fidei posuerat, quod hoc esset in immensum gloriari; sed quod si ipse gloriatus esset quasi fundamentum iaciens fundamento prius ab alio posito, ultra mensuram laboris sui gloriatus esset. Similiter etiam quod postea sequitur, *non habentes spem gloriari in aliena regula*, idest in his qui sunt de alieno regimine, Glossa illa male inducitur. Non enim sic habetur in Glossa, sed ita: secundum regulam nostram, idest regimen nostrum, idest secundum quod a Deo nobis est iniunctum, evangelizare dico in abundantia, scilicet non in paucis locis, immo etiam in illa loca, quae ultra vos sunt. Nec tamen sumus habentes spem, idest non speramus gloriari in aliqua aliena regula; nec illi qui ultra eos sunt, de alieno regimine sunt. Si tamen ita esset in Glossa ut dicunt, non intelligitur quin apostolus praedicare potuisset illis qui erant de regimine alterius apostoli: ipse enim praedicavit Antiochenis et Romanis, qui erant de regimine Petri; sed quia non gloriabatur de eis quasi de subiectis suo regimini: hoc enim esset in aliena regula gloriari. Et praeterea illi qui ex commissione praelatorum praedicant, non praedicant in plebibus alienis, sed in plebibus praelatorum qui eos mittunt; qui etiam ipsis operantibus operari

dicuntur.

[69393] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 12 Ad ea quibus postmodum ostendere nituntur, quod religiosi confessiones audire non debent, de facili patet responsio. Per illa enim decreta quae inducunt, nihil aliud ostendunt nisi quod religiosi non possunt propria auctoritate audire; non autem excluditur quin possint audire ex auctoritate Papae vel episcopi, ut manifeste habetur 16, q. 1, pervenit; nec quod etiam religiosi sint minus idonei ad huiusmodi quam saeculares, ut patet 16, qu. 1, sunt nonnulli.

[69394] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 13 Ad aliud quod postea obiicitur, quod presbyteri parochiales, cum sint rectores animarum, debent diligenter agnoscere vultum gregis sibi commissi; quod non possunt facere, nisi confessiones audiant; dicendum, quod de bonitate vel malitia alicuius constare potest alicui non solum per propriam confessionem, sed etiam per sententiam superioris de eo latam. Unde si episcopus subditum sacerdotis absolvat vel per se vel per alium cui ipse commiserit, sacerdos parochialis ita debet se reputare cognoscere eum ac si sibi confessus esset; cum iam sit per superioris sententiam approbatus, de qua ei iudicare non licet. Et praeterea satis potest vultum eius agnoscere, si secundum decretalem semel in anno ei confitetur.

[69395] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 14 Ad illud quod postea obiicitur, quod quilibet tenetur semel in anno confiteri proprio sacerdoti, dicendum, quod proprius sacerdos non solum est sacerdos parochialis, sed etiam episcopus vel Papa: ad quos etiam magis pertinet cura eius quam ad sacerdotem, ut multipliciter ostensum est. Proprium enim hic non accipitur secundum quod dividitur contra commune, sed secundum quod dividitur contra alienum. Unde qui confessus est episcopo suo vel alicui habenti vicem eius, confessus est proprio sacerdoti. Et praeterea per hoc non excluditur quod, si semel in anno confitetur proprio sacerdoti, scilicet parochiali, dato quod de eo tantum intelligatur, quin possit aliis vicibus aliis etiam confiteri qui habeant potestatem absolvendi.

[69396] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 15 Ad illud quod postea obiicitur, quod non potest scire eum esse dignum ut admittatur ad sacramentum Eucharistiae nisi audita eius confessione, dicendum, quod falsum est. Potest enim scire per sententiam superioris, qui eum in foro poenitentiali absolvit, cui etiam sententiae debet stare non minus quam suae.

[69397] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 16 Ad illud quod postea obiicitur, quod si aliquis potest alteri confiteri quam proprio sacerdoti, datur per hoc occasio multis latendi, dicendum, quod falsum est. Cum enim in foro poenitentiali cuilibet sit credendum et pro se et contra se; sacerdos debet credere eum confessum esse, si se confessum fateatur: quia et si etiam sibi confiteretur, posset eum decipere, ut levibus confessis maiora taceret. Et praeterea, dato quod ex hoc daretur aliqua occasio mali, tamen multum praeponderat quod per hoc vitantur multa alia maiora mala, sicut prius ostensum est, quod per hoc multis periculis obviatur.

[69398] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 17 Ad illud quod postea obiicitur, quod ad monachum non pertinet corrigere, et sic nec absolvere, dicendum, quod verum est propria auctoritate; sed ex commissione auctoritatem habentis utrumque potest sibi competere, si sacerdotali ordine fungatur.

Demophilus tamen, cui Dionysius scribebat, non erat sacerdos, nec etiam diaconus, ut ex his quae in eadem epistola dicuntur, apparet.

[69399] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 18 Ad illud quod postea obiicitur, quod si possunt confessiones audire, eadem ratione ubique possent, et sic essent universalis Ecclesiae gubernatores, dicendum, quod nusquam possunt audire propria auctoritate, possunt tamen audire ubicunque eis commissum fuerit; et si committeretur eis quod ubique audirent ab eo qui toti Ecclesiae praeest, possent ubique audire. Nec tamen essent universalis Ecclesiae gubernatores; quia non absolverent auctoritate ordinaria, sed commissa. Quod autem Papa universalem pontificem se prohibet nominari, non hoc ideo est quia ipse non habeat auctoritatem immediatam et plenam in qualibet Ecclesia; sed quia non praeficitur cuilibet particulari Ecclesiae ut proprius et specialis illius Ecclesiae rector, sic enim cessarent omnium aliorum pontificum potestates: et hoc, capitulum inductum pro ratione inducit.

[69400] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 19 Ad ea autem quibus postmodum ostendere nituntur, quod nec etiam auctoritate episcoporum possunt religiosi praedicare et confessiones audire, de facili patet responsio. Quod enim primo obiiciunt: quod dat aliquis, iam non habet: patet esse falsum in spiritualibus, quae communicantur non per translationem alicuius dominii, sicut accidit in rebus corporalibus, sed magis per modum derivationis cuiusdam effectus a causa sua; sicut qui communicat alii scientiam, non propter hoc scientiam amittit. Et ita est etiam in communicatione potestatis: qui enim dat alicui potestatem, non amittit eam, sicut episcopus qui dat potestatem sacerdoti quod conficiat corpus Christi, dando non amittit eam. Unde de communicatione spiritualium rerum dicit Augustinus in I libro de doctrina Christiana: *omnis res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est.* Et similiter, quando dat episcopus sacerdoti potestatem absolvendi aliquos homines, non amittit illam potestatem; nisi forte aestimetur potestas quam sacerdos habet in sua parochia, quasi potestas quam habet miles in villa sua: quod est ridiculum, cum non sint domini, sed ministri, secundum illud I ad Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo* etc.; et Luc. XXII: *reges gentium dominantur eorum, non ita erit inter vos.*

[69401] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 20 Ad illud quod postea obiicitur, quod episcopus quando committit curam parochiae sacerdoti ipse se exonerat, dicendum, quod falsum est; quia adhuc pertinet ad eum habere curam totius plebis quae est in sua diocesi, quia totius plebis animae videntur sibi esse commissae, ut habetur 10, quaest. 1, cap. quaecunque. Unde et apostolus de se dicebat II ad Cor. XI, 28: *praeter illa quae extrinsecus sunt, instantia mea quotidiana, solicitudo omnium Ecclesiarum.* Non tamen onus fit ei importabile, quia habet alios inferioris ordinis adiutores. Dato autem quod sit immunis a periculo per hoc quod curam sacerdoti committit, non tamen sequitur quod per hoc reddatur immunis a potestate quam in parochia habebat. Ministri enim Christi non solum possunt operari ad salutem plebis ad vitandum periculum sibi imminens, sed etiam ad augendum meritum, et magis fructificandum in populo Dei: sicut etiam Paulus multa supererogabat propter salutem electorum, quae sine periculo salutis suae dimittere poterat.

[69402] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 21 Ad illud quod postea obiicitur, scilicet quod

sacerdos est sub episcopo, sicut episcopus sub archiepiscopo; dicendum, quod non est omnino simile. Constat enim quod archiepiscopus non habet immediatam iurisdictionem in illos qui sunt de dioecesi episcopi suffraganei sui, nisi propter negligentiam episcopi vel nisi causa ad eum deferretur; sed episcopus habet immediatam iurisdictionem in parochiam sacerdotis, cum possit quemlibet coram se citare et excommunicare, quod archiepiscopus non potest in subditis episcoporum, nisi ut dictum est. Cuius ratio est, quia potestas sacerdotis naturaliter et ex iure divino subditur potestati episcopi, cum sit imperfecta respectu illius, ut Dionysius probat; sed episcopus subditur archiepiscopo solum ex ordinatione Ecclesiae. Et ideo in quibus Ecclesia statuit episcopum archiepiscopo subiectum, in illis tantum subiectus est ei. Sacerdos autem qui ex iure divino episcopo subditur, in omnibus est ei subiectus; sicut et Papa habet immediatam iurisdictionem in omnes Christianos; quia Romana Ecclesia, nullis synodicis constitutis ceteris Ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris nostri primatum obtinuit, ut habetur in decretis dist. 21, cap. quamvis.

[69403] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 22 Ad illud quod postea obiicitur, quod presbyteri parochiales sunt sponsi Ecclesiarum sibi commissarum, dicendum, quod sponsus Ecclesiae, proprie loquendo, Christus est: de quo dicitur: *qui habet sponsam sponsus est*, Ioh. III, 29, ipse enim de Ecclesia suo nomine filios generat. Alii autem qui sponsi dicuntur, sunt ministri sponsi, exterius cooperantes ad generationem spiritualium filiorum; quos tamen non sibi, sed Christo generant. Qui quidem ministri intantum sponsi dicuntur, inquantum vicem veri sponsi obtinent. Et ideo Papa, qui obtinet vicem sponsi in tota Ecclesia, universalis Ecclesiae sponsus dicitur. Episcopus autem suae dioecesis, presbyter autem suae parochiae. Unde et dioecesis sponsus Papa est et episcopus parochiae. Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures sponsi unius Ecclesiae; quia sacerdos suo ministerio cooperatur episcopo tanquam principali, et similiter episcopi Papae, et Papa ipsi Christo. Unde Christus et Papa et episcopus et sacerdos non computantur nisi unus sponsus Ecclesiae. Unde patet quod ex hoc quod episcopus vel Papa audit confessiones parochiani, vel alii audiendas committit, non sequitur quod sint plures sponsi unius Ecclesiae; sequeretur autem, si duo praeficerentur eidem Ecclesiae eodem gradu; sicut duo episcopi in una dioecesi, et duo presbyteri curati in una parochia, quod canones prohibent.

[69404] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 23 Ad ea quibus probare nituntur, quod nec ex privilegio Papae religiosi praedicare nec confessiones audire possunt, nunc respondendum est. Quod enim primo obiicitur, quod Romanae sedis auctoritas non potest aliquid condere vel mutare contra statuta sanctorum patrum, dicendum, quod hoc verum est in illis quae statuta sanctorum patrum decreverunt esse de iure divino, sicut articuli fidei, qui determinati sunt per Concilia; sed illa quae sancti patres determinaverunt de iure positivo, sunt relicta sub dispositione Papae, ut ea possit mutare vel dispensare secundum opportunitates temporum vel negotiorum. Sancti enim patres in Conciliis congregati nihil statuere potuissent nisi auctoritate Romani pontificis interveniente, sine qua nec etiam Concilium congregari potest. Nec tamen Papa quando aliquid aliter facit quam a sanctis patribus statutum sit, contra eorum statuta facit: quia servatur intentio statuentium, etiamsi non serventur verba statutorum, quae non possunt in omnibus casibus et in omnibus temporibus observari, servata intentione statuentium, quae est utilitas Ecclesiae; sicut et in omni iure

positivo accidit. Derogatur enim prioribus statutis per statuta sequentia. Nec tamen hoc quod aliqui religiosi qui non sunt episcopi vel presbyteri parochiales, praedicant et confessiones audiunt, est contra decreta patrum, nisi ex sua auctoritate hoc facerent sine auctoritate Papae vel episcoporum, ut ex praedictis patet.

[69405] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 24 Et per hoc patet solutio ad id quod postea obiicitur: quia Papa ex hoc quod dat alicui licentiam vel privilegium audiendi confessiones et praedicandi, non facit per hoc contra apostolum: quia tales religiosi non praedicant plebibus alienis, ut supra dictum est. Nec tamen hoc est verum quod Papa non possit aliquid facere contra apostolum; dispensat enim cum bigamo, et in poena quam canones apostolorum statuerunt presbytero fornicanti. Ex decreto autem inducto non potest amplius haberi nisi quod Papa non potest destruere canonicam Scripturam apostolorum et prophetarum, quae est ecclesiasticae fidei fundamentum.

[69406] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 25 Ad illud quod postea obiicitur, quod privilegia principum sunt intelligenda sine praeiudicio alterius, dicendum, quod praeiudicium dicitur fieri alicui quando subtrahitur ei aliquid quod in favorem eius introductum est, vel quod ad utilitatem eius ordinatur. Sed subiectio alicuius subditi ad rectorem Ecclesiae non est ordinata principaliter ad utilitatem praesidentium, sed ad utilitatem subiectorum: unde Ezech. XXXIV, 2, dicitur: *vae pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus?* Et ideo nullum praeiudicium fit rectori Ecclesiae, quando subditus eius a sua potestate eximitur: sicut Papa eximit abbatem a potestate episcopi sine eius praeiudicio, et similiter episcopum a potestate archiepiscopi. Si autem ipsemet operetur in subditis quae pertinent ad salutem, vel aliis hoc ipsum committit, non solum non facit ei praeiudicium, sed praestat ei magnum beneficium, quod maxime acceptatur a cunctis rectoribus, qui non quaerunt quae sua sunt, sed quae Iesu Christi. Unde Num. XI, 29 super illud: *quid, inquit, aemularis pro me?* Glossa Gregorii: *pia mens pastorum, quia non propriam gloriam, sed auctoris quaerit, ab omnibus vult iuvari in eo quod facit. Fidelis enim praedicator, si fieri valeat, optat ut veritatem quam loqui solus non sufficit, ora cunctorum sonent.*

[69407] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 26 Ad illud quod postea obiicitur, quod princeps quando committit alicui liberam testamenti factionem, intelligitur commisisse tantum consuetam et legitimam; dicendum, quod similiter quando Papa committit alicui quod praedicet vel confessiones audiat, committit ei ut legitime hoc faciat. Unde per hanc commissionem non potest praedicare aliqua quae non decent. Sed ex quo ab eo data est libera potestas praedicandi, non requiritur, ad hoc quod sit legitima eius praedicatio, quod ab alio potestatem accipiat; quia sic inutilis esset ei potestas a Papa accepta; sicut etiam ille qui habet licentiam ab imperatore quod testamentum condat, non oportet quod ab alio ulterius licentiam petat, sed quod observet ea quae pertinent ad debitum modum testandi. Similiter et praedicator cui datur licentia a Papa praedicandi, debet debito modo praedicare, ut scilicet alia praedicet pauperibus, alia divitibus, et observet huiusmodi quae Gregorius in pastorali docet.

[69408] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 27 Ad illud quod postea obiicitur, quod monachus cum ordinatur, non accipit executionem officii, nisi cum cura plebis sibi committitur; dicendum,

quod potestas sacerdotalis ordinis ad duo ordinatur. Primo et principaliter ad corpus Christi verum consecrandum; et huius potestatis executionem statim cum ordinatur accipit, nisi sit defectus in ordinatione vel ordinato. Secundario ordinatur ad corpus Christi mysticum per claves Ecclesiae, quae sibi committuntur; et huius potestatis executionem non recipit, nisi cura sibi committatur, vel nisi auctoritate alterius habentis curam hoc agat. Nec tamen potestas sacerdotalis frustra datur ei; quia habet executionem in hoc ad quod potestas sacerdotii principaliter ordinatur. Sed officium praedicationis non ordinatur ad aliud quam ad praedicandum. Unde, cum privilegium principis non debeat alicui esse inutile, ut iura dicunt; ex hoc ipso quod Papa committit alicui officium praedicandi, ille habet executionem officii, quicunque sit; et tamen quando Papa dat privilegium alicui religioso quod possit praedicare, Papa non committit ei officium, sed magis officii executionem: quia religiosi tales non praedicant quasi utentes sua potestate, sed aliena sibi commissa, sicut dictum est.

[69409] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 28 Ad aliud dicendum, quod, sicut supra dictum est in 1 quaest. de doctrina, Dionysius ibi loquitur de monachis laicis, qui non sunt episcopi vel presbyteri, vel diaconi. Si tamen de omnibus intelligeretur, non destruit ecclesiasticam hierarchiam Papa, mittens monachos ad praedicandum: quia, ut supra dictum est, in ecclesiastica hierarchia ille qui est inferioris ordinis, potest superioris officium exercere, etiam in suo ordine manens, sicut etiam et in caelesti; et ulterius potest ad superiorem ordinem promoveri, quod non est in caelesti. Unde et Innocentius III, ante Concilium generale quosdam Cisterciensis ordinis misit ad praedicandum in partibus Tholosanis.

[69410] Contra impugnantes, pars 2 cap. 3 ad 29 Ad illud quod ultimo obiicitur, quod religiosi non possunt petere licentiam praedicandi, quia hoc est ambitionis; dicendum, quod falsum est: quia praedicationis officium et laudabiliter appeti potest ex caritate, exemplo Isaiae, qui se ad hoc sponte obtulit, Isa. VI, 8: *ecce ego, mitte me*: et laudabiliter potest vitari ex humilitate, exemplo Ieremiae, qui *dixit: a, a, a, domine Deus, nescio loqui, quia puer ego sum*: Ier. I, 6, ut patet per Glossam Gregorii ibidem. Et similis sententia habetur 8, quaest. 1, cap. in scriptis. Sciendum etiam, quod ecclesiastica officia duo habent adiuncta: scilicet opus, et dignitatem vel honorem: et ratione honoris laudabiliter recusantur et ratione operis laudabiliter possunt quaeri. I Tim. III, 1: *qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.* Unde Augustinus *exponere voluit quid sit episcopatus*, secundum scilicet quod desiderari potest, *quia nomen est operis, non honoris*: ut habetur 8, quaest. 1, qui episcopatum. Et hoc idem habetur in Glossa super eodem verbo. Et ideo si opus separatur a dignitate, laudabiliter et sine aliquo ambitionis periculo potest desiderari. Et ideo non est ambitionis, si religiosus petat a sacerdote vel episcopo licentiam praedicandi, sed est signum dilectionis Dei et proximi.

Caput 4

[69411] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 tit. 1 Utrum religiosus teneatur propriis manibus laborare

[69412] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 1 Quia vero per rationes sufficientes religiosos a fructu animarum arcere non possunt, indirecte eos impedire nituntur, imponentes eis necessitatem manibus operandi; ut et sic saltem retrahantur a studio, quo ad praedicta redduntur idonei: in quo hostes civitatis sanctae praefati malignantes ostenduntur. Unde Nehem. VI, 2 super illud: *veni, percutiamus foedus* etc., dicit Glossa: *hostes civitatis sanctae suadebant Nehemiae ad campestria descendere, et foedus pacis secum inire; sic et haeretici et falsi Catholici cum veris Catholicis pacis consortium habere volunt, non ut ipsi ad arcem Catholicae fidei et operationis ascendant, sed ut eos potius quos in culmine virtutum commorantes aspiciunt, ad infima opera, vel prava dogmata cogant.* Quod autem religiosi manibus operari teneantur, multipliciter nituntur ostendere. Primo per hoc quod dicitur I Thess. IV, 11: *operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis.* Sed ad praecepta servanda tenentur maxime religiosi. Ergo debent manibus laborare.

[69413] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 2 Item. II Thess. III, 10: *si quis non vult operari, non manducet.* Glossa: *dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc praecepisse non de opere corporali, in quo vel agricolae vel opifices laborant*; et infra: *sed superfluo conantur et sibi et ceteris caliginem obducere, ut quod utiliter caritas monet, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere*; et infra: *vult servos Dei corporaliter operari unde vivant. Sed ad servitutem Dei religiosi specialiter deputantur.* Ergo debent manibus operari secundum apostoli praeceptum.

[69414] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 3 Item. Inducunt hoc quod habetur ad Ephes. IV, 28: *laboret* Glossa *unusquisque operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Glossa: *non tantum unde vivat.* Ergo religiosi, qui non habent aliunde unde tribuant necessitatem patienti, debent manibus operari.

[69415] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 4 Item. Luc. XII, 33 super illud, *vendite quae possidetis*, dicit Glossa: *non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras: ut omnibus vestris semel pro domino spretis, postea labore manuum operemini, unde vivatis, vel eleemosynam faciatis.* Ergo religiosi, qui omnia sua relinquunt, debent de labore manuum suarum vivere, et eleemosynas facere.

[69416] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 5 Item. Religiosi maxime tenentur apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed apostoli manibus propriis laborabant: I ad Cor. IV, 12: *laboramus operantes manibus nostris*; et Act. XX, 34: *ad ea quae mihi opus erant (...) ministraverunt manus istae.* Et in hoc se imitabiles aliis ostendebant. II Thess. III, 8: *neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione nocte et die operantes (...) ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos.* Ergo religiosi debent in labore manuum

apostolos imitari.

[69417] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 6 Item. Religiosi magis tenentur ad opera humilia quam saeculares clerici. Sed saeculares clerici tenentur manibus laborare: unde dicitur in decretis, dist. 91: *clericus sibi victum et vestitum artificiolo vel agricultura absque sui officii dumtaxat detrimento praeparet.* Item in sequenti cap.: *clericus quilibet verbo Dei eruditus artificio victum quaerat.* Item: *omnes clerici qui ad laborandum sunt validi, artificiola et opera discant.* Ergo multo fortius religiosi tenentur manibus operari.

[69418] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 7 Item. Act. XX, 34: *ad ea quae mihi opus erant, et his qui mecum sunt, ministraverunt manus istae.* Glossa interlinearis: *exemplum operandi dat episcopis et signum quo discernuntur a lupis.* Ergo multo magis illi qui episcoporum officium exercent praedicando, debent manibus laborare.

[69419] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 8 Item. Hieronymus dicit ad Rusticum monachum: *Aegyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque opere ac labore suscipiant; non tam propter victus necessaria, quam propter animae salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus.* Ergo requiritur ad salutem animarum in religiosis quod manibus operentur.

[69420] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 9 Item. Religiosi semper debent ad profectum spiritualem conari, secundum illud I ad Cor. XII, 31: *aemulamini charismata meliora.* Sed, sicut dicit Augustinus in Lib. de operibus monachorum, *religiosi qui non operantur manibus, illos qui operantur, sibi anteponendos esse non dubitent*, et Act. XX, 35 super illud, *beatius est magis dare quam accipere*, dicit Glossa: *illos maxime glorificat, qui cunctis quae possident semel renuntiantes, nihilominus laborans manibus operando ut habeant unde tribuant necessitatem patienti.* Ergo omnes religiosi ad hoc debent tendere ut manibus operentur.

[69421] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 10 Item. Augustinus in eodem Lib. religiosos non operantes contumaces nominat, subdens praemissis verbis: *ceterum quis ferat homines contumaces saluberrimis apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut sanctiores etiam praedicari?* Sed contumacia est peccatum mortale: alias pro contumacia nullus excommunicaretur. Ergo sine periculo peccati mortalis religiosi non possunt dimittere quin manibus operentur.

[69422] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 arg. 11 Item. Si religiosi excusantur a labore manuum, maxime videntur excusari per hoc quod vacant Psalmis, orationibus, praedicationibus et lectioni. Sed propter ista non excusantur. Ergo omnino laborare tenentur. Media probatur per hoc quod dicit Augustinus in libro de operibus monachorum: *quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus, inquiunt, et Psalmis et lectionibus et verbo Dei.* Et singula istorum removens, dicit primo de oratione: *citius exauditur una obedientiae oratio quam decem millia contemptoris*: innuens illos esse contemptores et indignos exaudiri qui manibus non operantur. Secundo quantum ad vacantes divinis canticis subiungit: *cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt*; et infra: *quid ergo impedit servum Dei manibus operantem in lege domini meditari, et psallere nomini domini altissimi?* Tertio subiungit de lectione: *qui*

autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inveniunt quod praecepit apostolus? Quae est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quarto subiungit de praedicatione: *si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupat ut manibus operari non vacet; nunquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quanquam si omnes possent, vicissitudine facere deberent; non solum ut ceteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur.*

[69423] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 co. Sciendum vero est, quod in ista etiam quaestione viam veritatis relinquentes, dum ab uno errore recedunt, in contrarium dilabuntur. Fuit enim quorundam monachorum error antiquitus qui dicebant, religiosos manibus operari sine perfectionis suae detrimento non posse: quia qui manibus operatur, non totam solicitudinem suam in Deum iactat, et ita non implet illud evangelicum: *nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis, et corpori vestro quid induamini*, Matth. VI, 25. Unde et cogebantur negare apostolum manibus operasse, et dicere, hoc quod apostolus dicit II Thess. III, 10: *qui non vult operari, non manducet*, de opere spirituali intelligendum fore, non de opere corporali, ne praeceptum apostoli praecepto Evangelii contrarium inveniatur. Horum ergo errorem utpote sacrae Scripturae manifeste contrarium Augustinus reprobat in Lib. de operibus monachorum: quia contra tales hunc librum scripsit, ut patet in Lib. Retractationum. Ex quo quidam perversi sensus homines contrarii erroris occasionem assumunt, ut dicant religiosos in statu damnationis esse qui manibus non laborant, in hoc Pharaoni amicos et unanimes se ostendentes, ut patet per Glossam Exod. V, 4, super illud: *quare Moyses et Aaron solicitatis populum* etc., Glossa: *hodie quoque si Moyses et Aaron, idest propheticus et sacerdotalis sermo, animam solicitet ad servitium Dei exire de saeculo, renuntiare omnibus quae possidet, attendere legi et verbo Dei; continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes: videte quomodo seducuntur homines et pervertuntur adolescentes, ne laborent, ne militent, ne agant aliquid quod prosit. Relictis rebus necessariis ineptias sectantur et otium. Quid est servire Deo? Laborare nolunt et otii occasiones quaerunt. Haec erant tunc verba Pharaonis; haec et nunc amici eius loquuntur.* Ut ergo ab istorum infestatione servos Dei defendamus, ostendamus, non omnes religiosos, nisi forte in casu, ad manibus laborandum non tantum non teneri, sed etiam manibus non laborantes in statu salutis esse. Primo per Glossam quae habetur Matth. VI, 26 super illud: *respicite volatilia caeli.* Glossa: *sancti merito avibus comparantur, quia caelum petunt, et quidam ita remoti sunt a mundo, ut iam in terris nil agant, nil laborent, sed sola contemplatione iam in caelo degunt; de quibus dicitur: qui sunt hi qui ut nubes volant?* Item. Gregorius super Ezech. in secunda homilia secundae partis: *contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota vita retinere, ab exteriori actione quiescere; soli desiderio conditoris inhaerere; ut nil iam agere libeat, sed calcatis curis omnibus ad videndam faciem sui creatoris animus inardescat.* Ergo perfecti contemplativi ab omni actione exteriori se retrahunt. Item. Luc. X, 40 super illud, *domine non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare?* Dicit Glossa: ex illorum persona loquitur qui adhuc divinae contemplationis ignari, solum quod didicerunt fraternae dilectionis opus Deo placitum dicunt; ideoque cunctos qui Christi devoti esse volunt, huic mancipandos autumant. Sed illi qui dicunt, religiosos debere manibus laborare, hoc propter fraternae dilectionis

opus dicunt, ut scilicet habeant unde eleemosynas tribuant, secundum illud Ephes. IV, 28: *laboret manibus suis, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Ergo illi qui volunt quod omnes religiosi manibus laborent, voce Marthae utuntur, quae de quiete Mariae murmuravit: unde a domino Mariae otium est excusatum. Item. Exemplo hoc ipsum probari potest. Beatus enim Benedictus, ut Gregorius in 2 dialogorum narrat, tribus annis in specu mansit manibus non laborans, ut ex hoc victum quaereret; quia longe a conversatione hominum positus erat, soli Romano monacho cognitus, qui ei victum ministrabat. Quis tamen audeat eum dicere tunc in statu salutis non fuisse, cum dominus eum servum suum nominaverit cuidam sacerdoti dicens: servus meus illo in loco fame moritur? Multa alia etiam exempla sanctorum patent et in dialogo, et in vitis patrum, qui sine labore manuum istam vitam transigebant. Item. Laborare manibus aut est praeceptum aut est consilium. Si consilium est, nullus tenetur ad laborandum manibus, nisi qui ad hoc se voto astrinxerit. Ergo religiosi qui ex regula sua non habent quod debeant manibus laborare, ad laborem manuum non tenentur. Si autem est in praecepto; cum ad praecepta divina et apostolica teneantur aequaliter religiosi et saeculares, non magis tenentur ad laborem manuum religiosi quam saeculares. Ergo si licebat alicui sine labore manuum vivere quando in saeculo erat, idem licebit ei quando in religione aliqua erit. Item. Tempore illo quo apostolus dixit: *qui non vult operari, non manducet*, non erant religiosi a saecularibus distincti: unde illud praeceptum communiter omnibus Christianis propositum est: quod etiam patet ex hoc II Thess. III, 6: *subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate.* Omnes enim Christiani tunc fratres appellabantur, ut patet I ad Cor. VII, 12: *si quis frater habet uxorem infidelem* et cetera. Glossa: *idest, si quis fidelis.* Si ergo religiosi tenentur laborare manibus propter illa apostoli verba, pari ratione tenentur omnes saeculares; et sic redit idem quod prius. Item. Augustinus dicit in libro de operibus monachorum: *illi qui saltem habebant aliquid in saeculo, quo facile sine opificio sustentarent hanc vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt; et credenda est eorum infirmitas, et ferenda: solent enim tales laborem operum corporalium sustinere non posse.* Ergo illi qui in saeculo de labore manuum non vixerunt, nec in religione ad laborem manuum sunt cogendi. Item. In eodem libro Augustinus loquens de aliquo divite qui bona sua alicui monasterio tribuit, dicit quod *quamvis bene faciat manibus laborando, ut aliis exemplum det: quod quidem si nolit*, manibus laborare, *quis eum audeat cogere? Nec differt*, ut ipse ibi subiungit, *sive monasterio dederit, sive ubicumque dimiserit; cum omnium Christianorum sit una res publica.* Ergo idem quod prius. Item. Illud quod non praecipitur nisi sub conditione et in casu, non obligat nisi conditione illa extante, et in casu illo. Sed labor manuum nunquam invenitur ab apostolo imperatus nisi in casu, quando per hoc vitantur aliqua peccata; volens prius homines manibus laborare quam in illa peccata incidere. Ergo quicumque possunt manibus non laborando peccata talia vitare, non tenentur manibus laborare. Media patet per hoc quod apostolus non nisi in tribus locis invenitur laborem manuum fidelibus imposuisse. Primo, ad Ephes. IV, 28: *qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis*: in quo apparet quod laborem manuum imponit ad furtum vitandum, eis scilicet qui a labore manuum abstinentes furto victum quaerebant. Secundo hoc idem praecipit I Thess. IV, 11, ubi dicit: *operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad illos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis*: in quo laborem manuum induxit ad vitandum alienarum rerum concupiscentiam, quod est furtum mentale. Tertio de hoc loquitur II Thess. III, 10-11 ubi sic dicit: *cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, non manducet. Audivimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete nihil operantes, sed curiose agentes*: Glossa: *qui foeda cura necessaria sibi provident. His autem qui eiusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus in domino Iesu Christo, ut cum silentio operantes, panem suum manducent.* In quo patet quod laborem manuum imponit illis, qui laborem manuum fugientes, ex turpibus negotiis victum sibi acquirebant. Sic ergo patet quod religiosi et saeculares qui sine furto, sine concupiscentia alienarum rerum, sine turpi cura victum habere possunt undecumque, ex praecepto apostoli laborare manibus non tenentur. Similiter nec ex praecepto Augustini in Lib. de operibus monachorum, cum non inducat nisi ad observandum apostolica praecepta, sicut patet inspicienti diligenter verba eius. Ergo non tenentur religiosi manibus laborare nisi in casu. Item. Illi qui habent alias unde vivant quam de labore manuum, non tenentur manibus operari: alioquin omnes divites et clerici et laici qui manibus non laborant, essent in statu damnationis; quod est absurdum. Sed aliqui religiosi sunt qui habent alias unde licite vivant quam de labore manuum, quia habent possessiones quae ad eorum vitam sustentandam a fidelibus collatae sunt, vel habent ministerium praedicationis sibi commissum, de quo vivere possunt. I ad Cor. IX, 14: *dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Glossa: *praedicatoribus dominus disposuit de Evangelio vivere ut expeditiores sint ad praedicandum verbum Dei.* Unde non potest dici, quod hoc intelligendum sit solum de praelatis, quibus ex auctoritate ordinaria praedicare incumbit: quia tam ipsos quam alios quoscumque qui ex eorum commissione praedicant, oportet expeditos esse ad praedicandum verbum Dei, inter quos possunt esse religiosi, ut supra probatum est. Similiter aliqui religiosi sunt qui Ecclesiae deserviunt in divino officio, et de hoc etiam licite vivere possunt: unde dicitur I Cor. IX, 13: *qui altari deserviunt, cum altari participantur.* Et de his duobus dicit Augustinus in Lib. de operibus Monach. de religiosis loquens: *si Evangelistae sunt, fateor, habent scilicet potestatem de sumptibus fidelium vivendi. Si ministri altaris, bene sibi istam non arrogant, sed plene sibi vindicant potestatem.* Similiter sunt aliqui religiosi qui sacrae Scripturae vacant; et de hoc etiam licite vivere possunt: unde dicit Hieronymus in epistola contra Vigilantium: *haec in Iudaea usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos, sed etiam apud Hebraeos: ut qui in lege domini meditantur die ac nocte, et patrem non habent in terra nisi solum Deum, synagogarum et totius orbis foveantur ministeriis.* Ergo patet quod, non omnes religiosi tenentur manibus laborare. Item. Utilitas spiritualis praefertur temporali utilitati. Sed illi qui deserviunt utilitati communi ad pacem temporalem conservandam, licite accipiunt unde vivant: unde dicitur Rom. XIII, 6: *ideo et tributa praestatis: ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes*: Glossa: *dum patriam defendunt*; ergo multo fortius qui in spiritualibus utilitati communi deserviunt vel praedicando vel studio sacrae Scripturae insistendo, vel Ecclesiae deserviendo, in qua fiunt orationes pro salute totius Ecclesiae, possunt licite accipere a fidelibus unde sustententur. Non ergo tenentur manibus operari. Item. Sicut dicit Augustinus in Lib. de operibus Monach., apostolus ibi manibus laborabat ubi Iudaeis solo die sabbati praedicare consueverat, habens reliquum tempus liberum ad manibus laborandum, sicut Corinthi. Sed quando erat Athenis, ubi quotidie poterat praedicare, manibus non operabatur, sed sustentabatur de his quae sibi detulerant fratres de Macedonia venientes. Ex quo patet quod praedicationis officium non est propter laborem manuum dimittendum. Ergo illi qui possunt quotidie praedicationi insistere, et aliis quae ad salutem animarum spectant, sive ex auctoritate ordinaria hoc agant, sive ex commissione alterius, debent omnino a labore manuum abstinere. Item. Opera misericordiae praeferuntur corporalibus exercitiis: I Tim. IV, 8: *corporalis quidem exercitatio ad modicum utilis est; pietas autem ad omnia valet.* Sed opera pietatis sunt intermittenda, ut vacetur praedicationi. Act. VI, 2: *non est aequum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Et Luc. IX, 60: *sine ut mortui sepeliant mortuos suos; tu autem vade, et annuntia verbum Dei*: Glossa: *dominus docet minora bona pro utilitate maiorum esse praetermittenda. Maius enim est animas mortuorum praedicando suscitare quam corpus mortuum in terra abscondere.* Ergo et illi qui licite praedicare possunt qualitercumque, debent propter praedicationem laborem manuum intermittere. Item. Non est possibile studio sacrae Scripturae continuo insistere, et de labore manuum victum quaerere, sed sicut Gregorius in pastorali dicit, exponens illud quod legitur Exod. XXV, 15: *vectes semper erunt in circulis etc., nimirum* inquit *necesse est ut qui ad officium sacrae praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant: ut scilicet semper sint parati ad praedicandum*; etsi non semper praedicent, ut patet per ea quae ibi subduntur. Ergo illi qui ad praedicandum deputati sunt sive ex propria auctoritate, sicut praelati, sive ex praelatorum commissione, debent a labore manuum cessare, ut studio vacent. Item quod religiosi possint, labore manuum dimisso, studio sacrae Scripturae vacare absque reprehensione, patet per id quod dicit Hieronymus in prologo super Iob: *si autem fiscellam iunco texerem, aut palmarum folia complicarem, ut in sudore vultus mei comederem panem, et ventris opus solicita mente tractarem; nullus morderet, nemo reprehenderet. Nunc autem quia iuxta sententiam salvatoris volo operari cibum qui non perit, et antiquam divinorum voluminum viam sentibus virgultisque purgare; error mihi geminus iniungitur*; et infra: *quapropter, o fratres dilectissimi, pro flabello, calathisque, munusculis monachorum, spiritualia haec et mansura dona suscipite.* Ergo patet quod b. Hieronymus, qui monachus erat, loco laboris manualis studium sacrae Scripturae assumpserat; de quo tamen ab invidis reprehendebatur. Ergo et aliis religiosis hoc ipsum licet, quantumcumque murmurent detractores. Item. Augustinus in Lib. de operibus Monach.: *qui relicta vel distributa sive ampla sive qualicumque opulentia, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari velint; si corpore ita valent, et ab ecclesiasticis operibus vacant, si ipsi manibus operentur, ut pigris auferant excusationem; multo misericordius agunt quam cum omnia sua indigentibus diviserunt.* Ex quo patet quod tam illos qui corpore non valent, quam illos qui ecclesiasticis operibus implicantur, non vult manibus laborare. Sed inter ecclesiasticas occupationes praedicatio est utilior et dignior: I Tim. V, 17: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime autem qui laborant in verbo et doctrina.* Ergo illi qui in praedicatione occupantur, non debent manibus laborare.

[69424] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 1 His igitur visis, restat nunc obiectis in contrarium respondere. Ad illud ergo quod primo obiicitur, quod laborare manibus est ab apostolo praeceptum, dicendum, quod illud praeceptum ab apostolo propositum non est iuris positivi, sed legis naturalis: quod patet ex hoc quod dicitur II Thess. III, 6: *ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante.* Glossa: *aliter quam ordo naturae exigit.* Loquitur autem de illis qui ab opere manuali

cessabant. Quod etiam ad manibus operandum ipsa natura hominem inclinet, indicat corporis dispositio: quia natura non dedit homini vestes, sicut pilos animalibus; neque arma, sicut cornua bobus et ungues leonibus; neque aliquem cibum sibi natura praeparavit excepto lacte, ut Avicenna dicit. Verumtamen loco omnium dedit sibi rationem, qua haec omnia possit sibi providere, et manus quibus provisionem rationis exequi posset, ut dicit philosophus in 14 de animalibus. Et quia praecepta legis naturae communiter omnes respiciunt, hoc naturalis iuris praeceptum de labore manuum ad omnes hominum differentias se extendit; nec magis ad religiosos quam ad alios. Nec tamen dicendum, quod ad manibus operandum quilibet homo teneatur: quod sic patet. Sunt enim quaedam legis naturae praecepta per quorum impletionem non providetur nisi implenti, sicut praeceptum de manducando: unde ad haec implenda quilibet homo singulariter tenetur. Sunt etiam quaedam praecepta legis naturae quibus homo non sibi providet, sed naturae communi: sicut praeceptum de actu generativae virtutis, quo species humana multiplicatur et salvatur; vel etiam quibus homo non soli sibi, sed aliis providere potest; unde et ad haec observanda non quilibet obligatur, quia nec unus ad omnia sufficeret, quibus hominum vita indiget: non enim posset unus homo generationi intendere, et contemplationi et aedificationi et agriculturae et omnibus aliis exercitiis, quibus indiget vita humana: verum in his unus ab alio iuvatur, sicut in corpore unum membrum ab alio. Et ideo propter mutuum obsequium, quod homines sibi invicem impendere debent, dicit apostolus Rom. XII, 5: *singuli autem alter alterius membra.* Horum autem ministeriorum distributio, ut scilicet diversi homines diversis ministeriis occupentur, fit principaliter ex divina providentia; sed secundario ex causis naturalibus, per quas homo magis inclinatur ad unum quam ad aliud. Sic ergo patet quod in talibus nullus obligatur ex praecepto, nisi quando necessitas incumbit, et per alium sibi non providetur; sicut si necessitas incumberet homini ut domo vel aliquo huiusmodi uteretur, et nullus alius esset qui ei praepararet, ipsemet sibi praeparare habitaculum teneretur; alias sibi manus iniiceret. Similiter dico, quod ad manibus laborandum nullus tenetur nisi quando necessitas incumbit utendi his quae labore manuum quaeruntur, et ea ab aliis aliunde habere non potest sine peccato. Illud enim dicimur posse quod licite possumus. Et hoc patet per illud quod dicitur I Cor. IV, 12. *Laboramus operantes manibus nostris*: Glossa: *quia nemo dat nobis.* Unde etiam apostolus nunquam laborem manuum praecepit nisi illis qui a labore manuum abstinentes, causa victus quaerendi in peccata alia incidebant, ut supra probatum est. Et sic ex verbis apostoli non potest plus haberi nisi quod quilibet homo vel religiosus vel saecularis tenetur manibus laborare potius quam se dimittat mori, vel victum aliquo modo illicito quaerat. Et hoc concedimus.

[69425] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 2 Ad illud quod secundo, obiicitur, dicendum, quod ex prima parte illius Glossae non potest plus haberi nisi quod illud verbum apostoli: *qui non vult operari, non manducet*, intelligitur de opere corporali contra quosdam monachos, qui dicebant illud verbum apostoli intelligendum esse de opere spirituali tantum, volentes quod servis Dei non liceret manibus operari. Et hunc intellectum Glossa aufert, et Augustinus reprobat in Lib. de operibus Monach. unde Glossa sumitur. Habito ergo quod textus sic sit intelligendus, si quis non vult corporaliter operari, non manducet; non sequitur quod quilibet qui manducare vult, teneatur manibus laborare. Si enim de omnibus hoc diceretur, esset contrarium ei quod paulo ante praemiserat: *nocte*

ac die operantes (...) non quasi non habuerimus potestatem et cetera. Habebat ergo potestatem apostolus manducandi sine labore manuum. Non ergo universaliter intelligendum est, *si quis non vult operari, non manducet.* Sed de quibus loquatur, patet manifeste per id quod subditur: *audivimus enim quosdam inter vos ambulantes inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes*: Glossa: *qui foeda cura necessaria sibi provident. His ergo, qui eiusmodi sunt, denuntiamus (...) ut cum silentio operantes panem suum manducent.* Cum enim nullo modo debeant foeda cura, idest illicito negotio, victum quaerere, in idem redit eos non operari et non manducare. Quod autem subiungitur in Glossa, *vult servos Dei corporaliter operari*, non simpliciter proponitur, sed cum conditione alterius mali vitandi, scilicet involuntariae et coactae mendicationis: quia sequitur: *ut non compellantur egestate necessaria petere.* Potius enim esset manibus laborandum quam ad tantam miseriam deveniendum, quod contra suum propositum et voluntatem aliquis mendicare cogeretur. Nec tamen sequitur quod paupertatem voluntariam assumentes, et ex humilitate mendicare volentes, laborare manibus teneantur.

[69426] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 3 Ad illud quod tertio obiicitur, dicendum, quod apostolus non praecepit laborem manuum absolute, sed cum quadam comparatione: ut scilicet potius quis debeat manibus laborare quam furari: dicit enim: *qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret manibus suis* et cetera. Et ideo ex hoc non sequitur quod religiosi, qui sine furto victum habere possunt, laborare corporaliter teneantur.

[69427] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 4 Ad illud quod quarto obiicitur, dicendum, quod illi qui omnia sua vendunt ut consilio Christi obediant, debent suis rebus venditis sequi Christum: unde Petrus dicit Matth. XIX, 27: *ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te.* Sequi autem potest aliquis Christum non solum opera vitae contemplativae agendo, sed opera etiam vitae activae. Unde qui relictis omnibus contemplationi vacat, consilium Christi implet. Similiter qui relictis omnibus, eleemosynas corporales facit vel spirituales praedicando vel docendo. Glossa ergo inducta ponit unum illorum quibus consilium Christi impletur, non tamen per hoc alia excluduntur; alias Glossa Evangelio contraria esset: dicitur enim Luc. IX, 59, quod dominus cuidam dixit: *sequere me*: cui cum dilationem peteret causa sepeliendi patris, dominus respondit: *sine mortuos sepelire mortuos suos; tu autem vade, et annuntia verbum Dei.* Voluit ergo aliquos, dimissis omnibus, se sequi ad annuntiandum verbum Dei et non solum ad eleemosynas faciendum vel potest dici, quod cum textus sit consilium, totum quod in Glossa continetur, consilium est: et ideo ad hoc nullus tenetur, nisi ad hoc per votum obligetur.

[69428] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 5 Ad illud quod quinto obiicitur, dicendum, quod hoc quod apostoli manibus laboraverunt, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque quidem supererogationis. Necessitatis quidem quando ab aliis victum invenire non poterant, ut patet I Cor. IV, 12 per Glossam prius inductam. Quod etiam supererogationis fuerit, patet per id quod habetur I Cor. IX. Hac tamen supererogatione tribus de causis apostolus utebatur. Quandoque quidem ut occasionem auferret pseudo apostolis praedicandi, qui propter sola temporalia praedicabant, ut patet II Cor. XI, 12: *quod autem facio et faciam, ut amputem occasionem eorum* et cetera.

Quandoque autem propter avaritiam eorum quibus praedicabat, ne gravati, si apostolo seminanti spiritualia providerent temporalia, a fide discederent, ut patet II Cor. ult.: *quid enim minus habuistis prae ceteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos?* Tertio ad dandum exemplum otiosis operandi: II Thess. III, 8: *nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus*: et infra: *ut formam daremus vobis ad imitandum nos*. Nec tamen apostolus manibus laborabat in locis illis in quibus quotidie praedicandi facultatem habebat, sicut Athenis, ut Augustinus dicit in Lib. de operibus Monach. Et ideo non est de necessitate salutis quod religiosi in hoc apostolum imitentur, cum religiosi non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii apostoli manibus laborabant, nisi forte quando non inveniebant qui eis daret: in quo casu quilibet tenetur manibus laborare.

[69429] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 6 Ad illud quod sexto obiicitur, dicendum, quod decreta illa loquuntur de illis clericis quibus facultates Ecclesiae et oblationes fidelium non sufficiunt ad vivendum, qui debent manibus victum quaerere.

[69430] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 7 Ad septimum, dicendum, quod apostolus dat episcopis exemplum laborandi in casibus in quibus ipse laborabat: quando scilicet per laborem manuum non impediuntur ab occupationibus ecclesiasticis, et accipere sumptus esset in gravamen et scandalum subditorum de novo conversorum ad fidem.

[69431] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 8 Ad illud quod octavo obiicitur, dicendum, quod labor manualis, ut per auctoritatem Hieronymi inductam patet, non solum assumitur ad victum quaerendum, sed ad reprimendum vanas cogitationes, quae nascuntur ex otio et carnis corruptione. Otium autem efficaciter removetur non solum per opera manualia, sed etiam per exercitia spiritualia, quibus etiam carnis concupiscentia frenatur: unde dicit Hieronymus in eadem epistola: *ama scientiam Scripturarum, et carnis vitia non amabis*. Unde quantum pertinet ad corpus domandum et otium tollendum, labor manualis non est in praecepto, dummodo homo per alia spiritualia exercitia otium evitet, et corpus castiget aliis poenitentiae operibus; sicut ieiuniis, vigiliis et huiusmodi, inter quae connumerat apostolus laborem manuum; II Cor. VI, 5: *in laboribus, in vigiliis, in ieiuniis*; Glossa: *in laboribus operum, quia manibus suis operabatur*.

[69432] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 9 Ad illud quod nono obiicitur, dicendum, quod laborare manibus quandoque est melius quam non laborare et quandoque e converso. Quando enim aliquis per laborem manuum non retrahitur ab aliquo utiliori opere, melius est manibus laborare, ut exinde possit sibi sufficere et aliis providere; et praecipue quando esset in scandalum infirmorum fidelium, vel de novo conversorum ad fidem, si aliquis a labore manuum abstinens de sumptibus fidelium vivere vellet: in quo casu apostolus manibus laborabat, ut patet per Glossam I ad Cor. IX: et sic etiam loquitur Glossa inducta de actibus. Quando autem per laborem manuum aliquis ab utiliori opere impeditur, tunc melius est ab opere manuum abstinere, ut patet per Glossam Luc. IX, 60 super illud, *dimitte mortuos sepeliret* etc., quae supra inducta fuit: et sicut patet per exemplum apostoli, qui ab opere cessabat, quando praedicandi opportunitatem habebat. Facilius autem impedirentur moderni praedicatores a praedicatione per laborem manuum quam apostoli, qui ex inspiratione scientiam praedicandi habebant; cum oporteat praedicatores moderni temporis

ex continuo studio ad praedicandum semper paratos esse, ut patet per auctoritatem Gregorii supra inductam.

[69433] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 10 Ad illud quod decimo obiicitur, dicendum, quod Augustinus illos ab opere desistentes contumaces dicit qui ex praecepto apostoli laborare tenentur, quos etiam apostolus II ad Thess. III excommunicandos dicit: hi autem sunt qui otiose viventes ex foeda cura victum sibi acquirunt. Et quod de talibus Augustinus loquatur, patet ex hoc quod supra dixerat assignans causam quare illi qui ex rusticana vita ad religionem convertuntur, laborare debeant: *neque enim apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri velint, et insuper honorari ab eis a quibus contemni conterique consueverunt*: quos vult manibus operari. Tales enim manifeste sunt de numero otiosorum et curiosorum, quibus denuntiat apostolus, *ut cum silentio operantes panem suum manducent.* Et praecipue contumaces Augustinus nominat illos qui dicebant non licere servis Dei manibus operari, sensum apostoli pervertentes.

[69434] Contra impugnantes, pars 2 cap. 4 ad 11 Ad illud quod undecimo obiicitur, dicendum, quod illis spiritualibus operibus, quae obiectio tangit, potest quis vacare dupliciter: scilicet quasi inserviens utilitati communi, et quasi insistens utilitati privatae: quod patet per singula. Potest enim aliquis orationibus et Psalmis vacare, divinum officium in Ecclesia celebrando, quod est quoddam opus publicum ad aedificationem Ecclesiae ordinatum; potest etiam praedictis aliquis vacare per modum privatae orationis, quod interdum etiam laici faciunt: et sic de his loquitur Augustinus; non autem primo modo: quod patet ex hoc quod dicit, quod cantica divina decantare manibus operantes possunt exemplo opificum, qui fabulis linguas dant, cum tamen manus ab opere non recedant: quod non sustineretur de illis qui debent in Ecclesia horas canonicas celebrare. Similiter lectioni aliquis vacat quasi operi publico in scholis docendo et addiscendo, ut magistri et scholares faciunt, religiosi vel saeculares; sed quasi operi privato, qui sibi ipsis ad consolationem suam Scripturas perlegunt, sicut monachi in claustris faciunt: et sic loquitur Augustinus. Unde non dicit: qui dicunt se vacare doctrinae vel instructioni: sed dicit: *qui dicunt se vacare lectioni.* Similiter verbo Dei aliquis insistit quasi operi publico, publice populis praedicando; sed tanquam privato operi insistit verbo Dei, qui alicui in communi locutione verba aedificatoria loquitur, sicut monachi in deserto fratribus ad se venientibus multa dicebant ad aedificationem ipsorum. Et sic loquitur Augustinus: quod patet ex hoc quod dicit: *nunquid omnes in monasterio possunt venientibus ad se fratribus divinas exponere lectiones?* Et ideo etiam non dicit: si praedicatio eroganda est; sed: *si sermo erogandus est*; quia, ut dicit Glossa I Cor. II, 4 sermo est qui privatim fit, praedicatio quae fit in communi. Illi ergo qui praedictis spiritualibus operibus quasi operibus publicis vacant, suo labore legitime victum acquirunt, a fidelibus accipiendo, utilitati communi servientes. Qui autem praedictis operibus quasi privatis vacant, a labore manuum abstinentes, quandoque quidem sunt transgressores praecepti apostolici, quando scilicet sunt de illis quibus denuntiat apostolus, *ut cum silentio operantes panem suum manducent*, ut dictum est. Et de his loquitur Augustinus, ut patet ex hoc quod dicit: *cur et non praeceptis apostolicis observandis aliquas partes temporis deputamus?* Et ex hoc quod dicit: *citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemptoris*; et ex

hoc quod dicit: *quae est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare?* Ex quibus omnibus patet quod loquitur de vacantibus spiritualibus operibus, qui praeceptum apostolicum transgrediuntur. Nec transgrediuntur nisi qui ad observandum obligantur; de quibus prius dictum est: *quandoque autem vacantes praedictis*, ut etiam privatis operibus, *apostoli praeceptum non transgrediuntur, manibus non operantes: quia non laboriosam vitam ex pigritia fugientes, vacui et otiosi volunt pasci; sed abundantia divini amoris ab omni exteriori opere retrahuntur, ut contemplationi vacent*: ut per auctoritates inductas supra probatum est.

Caput 5

[69435] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 tit. 1 Utrum liceat religioso omnia sua relinquere, ita quod nihil sibi possidendum remaneat, nec in proprio nec in communi

[69436] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 1 Praedictis autem non contenti adversarii veritatis, religionum omnium fundamentum ab ipso domino firmiter collocatum nituntur evertere, videlicet paupertatem, dicentes illicitum fore, omnibus suis dimissis, pauperem religionem ingredi, quae possessionem aut reditus non habeat, nisi forte sub proposito manibus laborandi, inducentes ad confirmationem sui erroris hoc quod dicitur Prov. XXX, 8-9: *mendicitatem et divitias ne dederis mihi: tribue tantum victui meo necessaria; ne forte satiatus* etc., et infra: *et egestate compulsus furer, et periurer nomen Dei mei.* Sed ille qui dimissis omnibus suis pauperem religionem intrat, quae possessiones non habet, victui necessaria sibi aufert, mendicitati se exponens; praecipue si non habeat propositum labore manuum victum quaerendi. Ergo committit se periculo furti et periurii; in quo reprehensibilis esse videtur.

[69437] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 2 Item. Eccle. VII, 12, dicitur: *utilior est sapientia cum divitiis*: Glossa, *quam sola.* Ergo reprehensibiliter agit qui sapientiam sine divitiis praeeligit, divitias relinquens, ut sapientiae vacet.

[69438] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 3 Item. Eccli. XXVII, 1, dicitur: *propter inopiam multi deliquerunt*: Glossa: *propter inopiam cordis vel corporis.* Sed illud quod est causa periculi, est fugiendum. Ergo non debet aliquis se inopem facere, omnia sua relinquens.

[69439] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 4 Item. II ad Cor. VIII, 12, apostolus dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, sic dicens: *si voluntas prompta est, secundum id quod habet,*: Glossa: *ut necessaria retineat tantum, accepta est, non secundum id quod non habet, idest ultra vires; non enim volo ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio*: Glossa, *idest paupertas.* Sed ille qui omnia

dat, non retinet sibi necessaria, sed ultra vires dans paupertatem patitur. Ergo inordinate dat, et contra formam ab apostolo traditam.

[69440] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 5 Item. I Thess. V, 12, super illud, *rogamus autem vos, fratres, ut noveritis eos*, dicit Glossa: *sicut divitiae negligentiam pariunt salutis, ita egestas, dum saturari quaerit, a iustitia declinat.* Sed illi qui relictis omnibus pauperem religionem intrant, se egestati subiiciunt. Ergo ponunt se in periculo declinandi a iustitia; quod videtur reprehensibile.

[69441] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 6 Item. I ad Tim. VI, 8, super illud, *habentes alimenta, et quibus tegamur*, dicit Glossa: *etsi nihil intulerimus vel ablaturi sumus, non tamen omnino abiicienda sunt haec temporalia.* Sed ille qui omnibus dimissis religionem intrat quae temporalibus possessionibus caret, omnia temporalia abiicit. Ergo inordinate agit.

[69442] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 7 Item. Super illud Luc. III, 11: *qui habet duas tunicas, det non habenti*, Glossa: *de duabus tunicis dividendis datur praeceptum: quia si una dividitur, neuter vestitur. Misericordiae enim ipsius secundum possibilitatem humanae conditionis servatur mensura, ut non sibi unusquisque totum eripiat, sed quod habet cum paupere partiatur.* Ergo qui omnia pauperibus dat, nihil sibi reservans, ultra mensuram et immoderate dat, et ita peccat.

[69443] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 8 Item. Luc. X super illud: *nolite quaerere quid manducetis*, Glossa: *non praecipitur ut nihil pecuniae ad usus necessarios reservetur a sanctis; cum et ipse dominus loculos habuisse legatur.* Sed nisi esset bonum reservare aliquid sibi, reservatio prohibita esset, nec dominus aliquid reservasset. Ergo bonum et expediens est aliquid sibi reservare, et non omnia relinquere.

[69444] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 9 Item. Dare danda et non danda est actus prodigalitatis. Sed ille qui dat omnia, dat danda et non danda; cum nihil non dandum sibi reservet. Ergo talis peccat vitio prodigalitatis.

[69445] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 10 Item. Rom. XII, 1: *rationabile obsequium vestrum*: Glossa: *ne quid nimis sit.* Sed dare omnia est dare nimis, quia excedit medium, quod tenet liberalitas in dando, quae dat aliqua, et reservat quaedam. Ergo qui omnia dans religionem intrat, non praestat Deo rationabile obsequium.

[69446] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 11 Item. Exod. XX, 13, dicitur: *non occides*: Glossa: *subtrahendo consilium vitae cui debes dare.* Sed consilium vitae conservandae adhibetur per bona temporalia. Ergo qui omnia bona temporalia subtrahit sibi, cui maxime debet vitae consilium adhibere, venit contra illud praeceptum Decalogi, *non occides*, sibi manus iniiciendo.

[69447] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 12 Item. Thren. IV, 9: *melius fuit occisis gladio quam interfectis fame.* Ergo se exponere fami est peius quam se exponere gladio. Sed hoc non licet, dum homo habet quid faciat sine peccato, ut Augustinus dicit. Ergo multo minus licet se fami exponere: quod facere videntur qui sua relinquunt nihil sibi reservantes.

[69448] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 13 Item. Plus homo tenetur sibi quam alii. Sed peccaret aliquis qui alteri totum subtraheret unde vitam sustentare deberet, et quodammodo ipsum occideret: Eccli. XXXIII: *panis egentium vita hominis est: qui defraudat illum, homo sanguinis est.* Ergo peccat, se ipsum quodammodo occidens, qui omnia sua relinquit ut religionem intret, in qua communes possessiones non sunt unde sustententur.

[69449] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 14 Item. Totius perfectionis exemplar Christi vita est. Sed Christus aliquid habuit unde vitam sustentaret: legitur enim Ioan. XII, 6 loculos habuisse: et Ioan. IV, 8 legitur, quod discipuli eius iverant in civitatem, ut cibos sibi emerent. Ergo non est perfectionis quod aliquis omnia det, nihil sibi reservans.

[69450] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 15 Item. Omnis religionis observatio ortum habet a conversatione discipulorum Christi: unde dicit Hieronymus in Lib. de illustribus viris, quod tales in primitiva Ecclesia erant omnes Christiani, quales modo sunt religiosi etiam perfectissimi. Et hoc idem habetur in collationibus patrum, et haberi potest ex Glossa, quae habetur Act. IV, 32 super illud, *multitudinis credentium* et cetera. Sed de his legitur Act. IV, 32 quod erant illis omnia communia, et nullus erat egens inter eos. Ergo illi qui dimissis propriis non habent possessiones in communi, quos oportet esse egentes, non religiosam, sed superstitiosam vitam ducunt.

[69451] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 16 Item. Dominus mittens discipulos suos ad praedicandum, duo praecepta eis dedisse videtur: unum scilicet ut nihil secum in via ferrent, aliud ut in viam gentium non abirent, ut patet Matth. X, Marc. VI, Luc. IX. Primum autem videtur revocasse passione imminente, Luc. II, 36: *sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram.* Secundum autem praeceptum revocasse videtur Marc. ult. *euntes in mundum universum* et cetera. Sed post revocationem secundum praeceptum nullatenus est observandum, sed magis est Evangelium gentibus praedicandum. Ergo nec primum praeceptum est deinceps observandum, ut scilicet aliquis totaliter subsidia vitae a se abiiciat.

[69452] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 17 Item. 12, quaest. 1, dicitur: *expedit facultates Ecclesiae possideri, et proprias perfectionis amore contemni*: et infra: *satis ostenditur et pie propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis posse Ecclesiae facultates, quae sunt profecto communia, possideri.* Ergo etsi aliqui omnia sua dimittant ad religionem convolantes, talem tamen religionem debent eligere quae habeat facultates communes.

[69453] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 18 Item. Quaest. eadem, cap. videntes, dicitur, quod summi sacerdotes statuerunt possessiones Ecclesiae conferri, ut inter eos qui communi vita degunt, nullus egens inveniatur. Si ergo aliqui communibus possessionibus spretis in egestate vivant, contra statuta sanctorum patrum faciunt, et ita peccant.

[69454] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 19 Item. Matth. IV, 6, super illud, *si filius Dei es, mitte te deorsum*, Glossa: *nemo debet tentare Deum, quando habet ex humana ratione quid faciat*; et infra: *postquam deficit humana ratio, commendet se homo Deo non tentando, sed devote confitendo.* Sed ille qui habet divitias, quibus potest resistere his quae corrumpunt corpus, scilicet

calori naturali, et aliis huiusmodi, contra quae munimur per victum et vestitum, habet ex humana ratione quid faciat. Ergo si his auxiliis sibi subtractis a Deo victum expectet, videtur quod peccet tentando Deum; sicut et aliquis videns ursum venientem si arma deponeret, quibus vitam suam tueri poterat, videretur tentare Deum.

[69455] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 20 Item. Illa quae quotidie a Deo petimus, non sunt abiicienda. Sed temporalia necessaria ad vitam quotidie a Deo petimus, dicentes: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* Ergo temporalia non sunt omnino abiicienda, ut scilicet se aliquis subiiciat voluntarie paupertati.

[69456] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 21 Item. In Decr. de Consecr. dist. 1, cap. nemo, dicitur, quod *Ecclesia non debet aedificari, antequam ille qui aedificare vult, ei provideat quae ad luminaria et custodiam et stipendia custodum sufficiant.* Ergo illi qui vivunt in congregationibus quarum Ecclesiae possessiones non habent, contra decreta sanctorum patrum vivunt.

[69457] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 22 Item. Modus iste vivendi cum communibus possessionibus in religionibus est approbatus per antiquos patres Augustinum, Benedictum, Basilium et alios multos. Ergo temerarium videtur alium novum modum inducere.

[69458] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 arg. 23 Item. In novo testamento discipulis Christi imponitur ut necessitatibus pauperum subveniant. Sed hoc non potest fieri ab his qui nec proprias nec communes possessiones habent. Ergo talis modus vivendi non est approbandus.

[69459] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 co. Sed quia rerum cognitiones interdum ex sua pensantur origine, praedictae positionis ortum et processum investigemus. Sciendum est igitur, haereticum quendam fuisse Romae antiquis temporibus, Iovinianum nomine, qui in hunc errorem lapsus est ut diceret, omnium baptizatorum qui Baptisma servaverunt, unam in regno caelorum esse remunerationem, ut Hieronymus narrat in Lib. quem contra eum scribit: ex quo intantum processit ut diceret, virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo sunt lotae, si non discrepent ceteris operibus, eiusdem meriti esse: et quod inter abstinentiam ciborum et perceptionem eorum cum gratiarum actione nulla esset differentia, matrimonium per hoc virginitati adaequans: in quo consilium de virginitate servanda enervabat, quod habetur a domino, Matth. XIX, 11: *non omnes capiunt verbum hoc*, scilicet ut a nuptiis abstineant, sed *qui potest capere capiat*: et ab apostolo I Cor. VII, 25: *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do.* Unde eius positio pro haeresi est condemnata, ut Augustinus narrat. Huius Ioviniani error in Vigilantio surrexit, ut Hieronymus dicit in epistola contra Vigilantium, qui veritatem fidei impugnabat, ut ibidem dicitur, pudicitiam odio habens, et in convivio saecularium, contra ieiunia sanctorum declamans, ut Hieronymus in eadem epistola dicit. Nec solum contentus fuit Iovinianum imitari, consilium de virginitate evacuans; sed superaddere ausus est, ut etiam consilium de paupertate servanda omnino destrueret: unde Hieronymus de eo dicit: *quod autem asserit, eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venumdatis simul omnia largiuntur; non a me ei sed a Deo respondebitur: si vis esse perfectus, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni sequere me*: Matth. XIX, 21. Hic autem

error per successiones errantium usque ad hodierna tempora pervenit; et in haereticis quibusdam qui Cathari nominantur, permansit, et adhuc permanet, sicut patet in quodam tractatu cuiusdam Desiderii haeresiarchae Lombardi nostri temporis, quem edidit contra Catholicam veritatem: in quo inter cetera condemnat statum eorum qui relictis omnibus egere volunt cum Christo. Nuper autem, quod est horribilius, antiquus error renovatus est ab his qui fidem defendere videbantur; et more errantium in peius procedentes, non sunt contenti divitias paupertati aequare, ut Iovinianus; vel divitias paupertati praeferre, ut Vigilantius; sed paupertatem totaliter condemnare; dicentes non esse licitum sua omnia pro Christo relinquere, nisi talem religionem intret quae possessiones habeat, vel nisi talis de labore manuum vivere intendat. Asserunt etiam paupertatem laudari in Scripturis non actualem, qua aliquis rebus temporalibus se expoliat, sed habitualem, qua aliquis rem temporalem contemnit corde, etsi re possideat. Ad destructionem ergo huius erroris hoc modo procedemus. Primo ostendemus, ad perfectionem evangelicam pertinere non solum paupertatem habitualem, sed etiam actualem, quae fit per abiectionem rerum temporalium. Secundo ostendemus, quod haec perfectio manet, etiamsi possessiones in communi non habeantur. Tertio, quod haec perfectio etiam in his qui possessionibus carent, non semper requirit manuum laborem. Quarto solvemus ad ea quae pro se inducunt. Ad ostendendum autem paupertatem actualem ad evangelicam perfectionem pertinere, assumatur primo illud quod dicitur Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus*. Sed ille qui sua vendit et pauperibus tribuit, non solum habitualem paupertatem eligit, sed etiam actualem. Ergo actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet. Item. Perfectio evangelica consistit in imitatione Christi. Sed Christus non solum voluntate, sed etiam realiter pauper fuit: unde dicitur Matth. XVII, 26, super illud, *vade ad mare*, Glossa: *dominus tantae paupertatis fuit, ut unde tributum solveret, non haberet*; et Luc. IX, 58, *vulpes foveas habent* etc. dicit Glossa: *ego sum tantae paupertatis, ut nec hospitium quidem habeam, nec meo utar tecto*; et per multas alias auctoritates de facili hoc probari potest. Ergo actualis paupertas ad perfectionem evangelicam pertinet. Item. Evangelica perfectio maxime in apostolis claruit. Sed ipsi actualem paupertatem habuerunt, sua omnia relinquentes; unde Petrus dixit, Matth. XIX, 27: *ecce nos reliquimus omnia* etc.: et Hieronymus dicit ad Edibiam: *si vis esse perfecta, et in primo stare fastigio dignitatis, fac quod fecerunt apostoli: vende omnia quae habes, et da pauperibus, et nudam solamque crucem virtute nuda sequaris et sola*. Ergo actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet. Item. Marc. X, 23, super illud, *quam difficile qui pecunias habent* etc., Glossa: *aliud est pecuniam habere, aliud amare. Multi habent et non amant, multi non habent et amant, item alii habent et amant, alii vero nec habere nec amare se gaudent: qui tutiores sunt, qui cum apostolo dicere possunt: mihi mundus crucifixus est, et ego mundo*. Ergo actualis paupertas et habitualis simul praeferenda est habituali paupertati. Item. Idem potest haberi Matth. XIX, 23, per Glossam super illud, *dives difficile intrabit in regnum caelorum*. Glossa: *de omnibus tutius est nec habere nec amare divitias*. Item. Iac. II, 5: *nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo?* Glossa: *inopes rerum temporalium*. Hoc autem non est nisi per actualem paupertatem. Ergo actualiter pauperes sunt electi a Deo. Item. Luc. XIV, 33: *nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet*, Glossa: *hoc distat inter renuntiare omnibus et relinquere omnia: quia renuntiare convenit omnibus, qui ita licite utuntur mundanis quae possident,* *ut tamen mente tendant ad aeterna: relinquere est tantummodo perfectorum, qui omnia temporalia postponunt, et solis aeternis inhiant.* Ergo relinquere, quod pertinet ad actualem paupertatem, est evangelicae perfectionis; sed renuntiare, quod pertinet ad habitualem, secundum Glossam praedictam, est de necessitate salutis. Item. Hieronymus in epistola contra Vigilantium post verba supra inducta subiungit: *ad eum loquitur*, scilicet dominus dicens *si vis perfectus esse etc., qui vult esse perfectus, qui cum apostolis patrem, naviculam et rete dimittit. Iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, qui scilicet fructum possessionum dat pauperibus: quem et nos recipimus; dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda.* Ergo patet quod praeferendi sunt qui omnia sua dimittunt, illis qui de fructu possessionum quas retinent pauperibus dividunt. Item. In epistola ad Rusticum monachum: *si habes substantiam, vende et da pauperibus: si non habes, grandi onere liberatus es; nudum Christum nudus sequere. Durum, grande, difficile; sed magna sunt praemia.* Et multa alia huiusmodi ex epistolis Hieronymi accipi possunt, quae de actuali paupertate necesse est ut intelligantur, quae causa brevitatis dimittuntur ad praesens. Item Augustinus dicit in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus: *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogari; melius est pro intentione sequendi dominum insimul donare, et absolutum a solicitudinibus egere cum Christo.* Et sic idem quod prius. Item. Ambrosius in Lib. de Offic.: *nullum adminiculum praestant divitiae ad vitam beatam: quod evidenter dominus demonstravit in Evangelio dicens: beati pauperes, quoniam vestrum est regnum Dei: itaque paupertatem, famem, dolorem, quae putantur mala, non solum impedimento non esse ad vitam beatam, sed in adiumentum esse, evidentissime probatum est.* Sed hoc non potest intelligi de paupertate habituali qua homo divitias subiicit, quia haec a nullo putantur impeditiva beatitudinis. Ergo oportet quod intelligatur de paupertate actuali, quae omnia abiicit. Item. Gregorius dicit in 8 homilia secundae partis super Ezech.: *cum quis suum aliquid Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est.* Sed holocaustum erat dignissimum sacrificiorum. Ergo perfectissimum opus est omnia sua propter Deum dimittere. Item. Gregorius in prologo Moralium: *cum enim adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa contra me ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eo non iam specie, sed, quod est gravius, mente retinerer: quae tandem cuncta solicite fugiens, portum monasterii petii, et, relictis quae sunt mundi, ex huius mundi naufragio nudus evasi.* Ex quo patet quod periculosum est res mundi possidere, quia earum possessio periculose mentem retinet: et ideo laudabilius est etiam possessionem rerum temporalium abiicere per actualem paupertatem, ut mens a cura divitiarum liberetur. Item. Chrysostomus dicit in Lib. quod *nemo laeditur nisi a se ipso: quid apostolos penuria rerum corporalium laesit? Nonne in fame et siti et nuditate degebant; et pro his clari magni et magnifici habebantur, atque ingentem per hoc fiduciam quaesierunt apud Deum?* Ex quo patet quod actualis paupertas, quae in penuria rerum consistit, ad apostolicam perfectionem pertinet. Item. Bernardus dicit ad Senonensem archiepiscopum: *felix qui nihil sibi retentat ex omnibus, non habet foveam ut vulpes, non tanquam volucres, nidum; non loculos, quomodo Iudas, non domos, sicut nec Maria locum in diversorio: imitatus profecto illum qui non habebat ubi reclinaret caput.* Ex quo patet quod nihil omnino possidere in mundo, ad Christianam perfectionem pertinet. Item. 1, quaest. 2, cap. si quis: *profecto perfectior est ille qui se mundi rebus expoliat,* *aut qui cum nihil habuit, nec habere desiderat, quam ille qui ex multis quae possidet, Ecclesiae aliquid praestat.* Ex quo patet quod nihil possidere ad perfectionem Christianam pertinet. Item. Eum qui vacat contemplationi divinae, magis oportet esse a rebus mundanis liberum, quam eos qui contemplationi philosophicae vacabant. Sed philosophi, ut libere philosophiae vacarent, laudabiliter mundi substantiam abiciebant, unde Hieronymus dicit ad Paulinum presbyterum: *Socrates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit; nec putavit se posse et virtutes simul et divitias possidere.* Ergo multo magis ad vacandum contemplationi divinae, laudabile est omnia sua relinquere: unde super illud Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse* dicit interlinearis: *ecce contemplativa, quae ad Evangelium pertinet.* Item. Praemium excellens non debetur nisi merito excellenti. Sed praemium excellens, idest iudiciaria potestas, debetur actuali paupertati; sicut patet Matth. XIX, 28, super illud, *vos qui reliquistis* etc. *sedebitis* etc. dicit Glossa: *qui reliquerunt omnia, et secuti sunt dominum, hi iudices erunt: qui licita habentes, recte usi sunt, iudicabuntur.* Ergo in actuali paupertate meritum excellens consistit. Item. I ad Cor. VII, 32, apostolus consilium dans de virginitate servanda, rationem assignat, ut scilicet sine solicitudine sint. Sed abiectio divitiarum maxime facit hominem sine solicitudine esse: quia divitiae suis possessoribus de necessitate multas solicitudines ingerunt: unde Luc. VIII, 14, divitiae per spinas significantur, quae verbum sua solicitudine suffocant in cordibus auditorum. Ergo sicut virginitas, ita et actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet. Ulterius ostendemus, quod ista perfectio qua aliquis propria relinquit, non requirit possessionem divitiarum in communi. Primordium enim huius perfectionis in Christo et in apostolis fuit. Sed ipsi non leguntur sua relinquentes aliquas possessiones habuisse in communi; immo potius legitur, quod nec etiam domos habebant ad manendum, ut supra probatum est. Ergo perfectio paupertatis non requirit aliquas possessiones communes. Item. Augustinus dicit in 3 de Doct. Christiana, quod illi qui conversi ex Iudaeis fuerunt ad Christum in primitiva Ecclesia, quia *proximi spiritualibus fuerunt, tam capaces extiterunt spiritus sancti, ut omnia sua venderent, eorumque pretium indigentibus distribuendum ante apostolorum pedes ponerent*; et infra: *non enim hoc ullas Ecclesias gentium fecisse scriptum est: quia non tam prope inventi erant qui simulacra manufacta deos habebant.* Ex quo patet quod Augustinus praefert perfectionem primitivae Ecclesiae Iudaeorum perfectioni Ecclesiae ex gentibus, in hoc quod omnia sua vendiderunt pauperibus distribuenda. Sed ipsi ita vendiderunt propria, quod nullas possessiones in communi reservaverunt sibi. Ergo maioris perfectionis est paupertas illa sine possessionibus in communi quam illa quae in communi possessiones habet. Item. Hieronymus ad Heliodorum de morte Nepotiani, irridendo loquens dicit: *sint ditiores monachi quam fuerant saeculares; possideant opes sub Christo paupere, quas sub locuplete Diabolo non habuerant; et suspiret eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos.* Hoc autem frequenter contingere potest in religionibus quae possessiones habent; non autem in illis quae possessionibus carent. Ergo magis est laudabile in religionibus possessionibus communibus carere quam eas habere. Item. Hieronymus ad Lucinum eremitam: *quandiu versamur in rebus saeculi, et anima nostra possessionum ac redituum procuratione devincta est, de Deo libere cogitare non possumus.* Ergo magis expedit religiosis, reditibus et possessionibus carere quam eas habere. Item. Gregorius dicit in 3 Lib. dialogorum, loquens de Isaac servo Dei: *cumque ei crebro discipuli innuerent ut pro usu monasterii possessiones* *quae offerebantur, acciperet; ille solicitus suae paupertatis custos fortem illam sententiam tenebat, dicens: monachus qui in terra possessionem quaerit, monachus non est. Sic quippe metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire.* Ex quo patet quod maioris perfectionis et securitatis est possessionibus communibus carere quam eas habere. Item. Inter monachos Aegypti, de quibus in vitis patrum legitur, illi perfectiores reputabantur qui in eremo solitariam vitam agebant, quos constat in eremo possessiones nullas habuisse. Non ergo possessiones communes ad paupertatem evangelicam requiruntur. Item. Communes possessiones auferre in potestate tyrannorum consistit. Si ergo non sunt relinquenda omnia nisi intretur in religionem quae possessiones habeat, in potestate tyrannorum erit impedire perfectionem evangelicae paupertatis: quod est absurdum. Item. Ad hoc paupertas consulitur, ut solicitudo de rebus mundi minuatur. Sed possessiones etiam communes multas solicitudines ingerunt de ipsis conservandis et custodiendis et excolendis. Ergo perfectius consilium paupertatis impletur ab illis qui communes possessiones non habent. Ulterius ostendemus, quod paupertas praedicta laborem manuum non requirat in omnibus de necessitate. Sicut enim dicit Augustinus in Lib. de opere Monach., *illi qui habebant in saeculo aliquid quo sine opificio sustentarent hanc vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispartiti sunt, non sunt cogendi manibus laborare.* Sed tales laudabiliter voluntariam paupertatem pro Christo assumunt, etiamsi communes possessiones non habeant: tales enim fuisse multos in primitiva Ecclesia in Ierosolymis, Augustinus ibidem dicit. Ergo illi qui paupertatem evangelicam eligunt, etiam si possessiones communes non habeant, non tenentur manibus laborare. Item, nullus tenetur manibus laborare quasi ex praecepto, nisi in illo casu quo aliunde licite victum habere non potest. Sed illi qui possessiones non habent, non aliunde ad laborem manuum obligantur quam ex praecepto praedicto, nisi forte ex voto. Ergo non simpliciter verum est quod ad laborem manuum teneantur, sed solum in casu, quando scilicet alias licite victum habere non possent: in quo etiam casu quilibet homo teneretur manibus laborare; vel nisi ad hoc ex statuto suae regulae tenerentur. Item. Consilium de paupertate a domino datum, ad vitam contemplativam ordinatur, ut patet per Glossam Matth. XIX, 21, super illud, *si vis perfectus esse*, Glossa: *ecce contemplativa vita, quae ad Evangelium pertinet.* Sed eos quos oportet manuum labore victum quaerere, necesse est plurimum a contemplationis opere retardari. Si ergo qui pauperem vitam eligunt propter Christum, necesse est manibus laborare, sequitur quod consilium paupertatis magis impediat quam promoveat id ad quod ordinatur; et ita erit indiscretum consilium: quod dicere est absurdum. Item. Si eos qui relinquunt omnia propter Christum, oportet intentionem habere ut manibus laborent; aut ista intentio ordinatur ad laborem manuum propter se ipsum, aut propter victum quaerendum, aut propter eleemosynas faciendas ex his quae labore manuum acquiruntur. Sed ridiculum est dicere quod spiritualis perfectio, quae in paupertate consistit, ad laborem corporalem ordinetur; sic enim labor corporalis spirituali perfectioni praeferetur. Similiter non potest dici quod intentio eorum debet ordinari ad laborem manuum propter victum quaerendum: tum quia victum habere poterant ex rebus quas dimiserunt: tum quia labor manuum pauperibus Christi, qui orationibus et aliis spiritualibus bonis vacant, ad victum non sufficit de facili: unde etiamsi manibus laborent, indigent a fidelibus sustentari, ut dicit Augustinus in Lib. de opere Monach. Similiter non potest dici quod labori manuum debeant intendere propter eleemosynas exinde faciendas: quia multo largiores eleemosynas ex rebus possessis prius facere potuissent; et sic non oportebat propter hoc eos sua relinquere, ut ex labore manuum eleemosynas facerent. Ergo non oportet quod illi qui sua relinquentes, possessiones communes non habent, laborare manibus intendant. Ad hoc autem faciunt illa quae supra de labore manuum dicta sunt.

[69460] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 1 Nunc restat respondere his quae ab adversariis in contrarium obiiciuntur. Ad illud quod primo obiicitur, *mendicitatem et divitias ne dederis mihi*, dicendum, quod sicut divitiae non sunt in culpa, sed divitiarum abusus; ita mendicitas sive paupertas non est in culpa, sed paupertatis abusus: quando scilicet aliquis paupertatem invitus et impatienter sustinet: tunc enim desiderio divitiarum in multa peccata quandoque incidit. I ad Tim. VI, 9: *qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum Diaboli* etc.: et hoc est quod dicit Chrysostomus super Matth.: *audite quicumque pauperes estis, magis autem et quicumque ditari concupiscitis: non pauperem esse malum est, sed non velle pauperem esse.* Patet ergo quod coacta paupertas aliquando pericula habet annexa, quae a voluntaria paupertate sunt procul. Qui enim sunt in voluntaria paupertate, divites fieri non volunt. Quod ergo dicit Salomon, *mendicitatem et divitias* etc., intelligitur de paupertate involuntaria: quod patet ex hoc quod sequitur: *et egestate compulsus* etc., et etiam ex Glossa quae dicit, quod *vir cum quo est Deus, petit ne copia, vel inopia transeuntium rerum in oblivionem decidat aeternorum.* Ex quo patet quod abusum divitiarum et paupertatis sapiens fugiendum docet, non ipsas divitias vel paupertatem.

[69461] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 2 Ad illud quod secundo obiicitur, quod *utilior est sapientia cum divitiis* etc., dicendum, quod verbum illud Salomonis procedit secundum regulam quam philosophus docet in I Lib. Ethic., quod maximum bonum, sicut felicitas, connumeratum minimo bonorum est eligibilius: unde etsi sapientia quae inter maxima computatur bona, connumeretur cum divitiis, quae sunt de minimis bonis, est eligibilior. Sed secundum hanc regulam, maximum bonum connumeratum alteri maximo bono, est eligibilius quam si connumeretur minimo bono, vel per se ipsum accipiatur. Unde sapientia cum perfectione evangelica, quae in paupertate consistit, quae est de maximis bonis, est eligibilior quam sapientia per se accepta, vel sapientia cum divitiis.

[69462] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 3 Ad illud quod tertio obiicitur, *propter inopiam multi perierunt*, dicendum, quod loquitur de inopia involuntaria, quae habet de necessitate desiderium divitiarum annexum: unde ibi sequitur: *qui quaerit locupletari*, Glossa, *in mundo, avertit oculum suum*, Glossa, *interiorem a timore Dei.*

[69463] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 4 Ad illud quod quarto obiicitur, dicendum, quod Glossa illa truncate proponitur, et contra intentionem glossatoris: quod patet per hoc quod post inducta verba subiungitur in Glossa: *non hoc ideo dixit quin melius esset scilicet dare omnia et pauperem fieri; sed infirmis timet, quos sic monet dare, ut egestatem non patiantur.*

[69464] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod *egestas a iustitia declinat*, intelligendum est de egestate coacta, quae habet desiderium divitiarum annexum: quod patet per hoc quod dicit, *dum saturari quaerit.* Saturitas enim copiam quandam

importat, quam quaerunt qui non sunt modicis contenti, secundum illud I ad Tim. VI, 8: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*: unde subiungit: *nam qui volunt divites fieri* etc., quia desiderium praedictae copiae frequenter a iustitia declinare facit.

[69465] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud quod dicitur, quod temporalia non sunt omnino abiicienda, intelligendum est, quin eis utamur ad sustentationem vitae in cibo et potu et vestitu: quod patet ex hoc quod dicitur: *habentes autem alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*: non tamen intelligit quin homo possit omnium temporalium proprietatem a se abiicere.

[69466] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 7 Ad illud quod septimo obiicitur, dicendum, quod in rebus temporalibus quaedam sunt quae sunt necessaria ad sustentationem vitae praesentialiter, sicut vestis qua induor, et cibus et potus, quibus uti debeo ad praesens. De huiusmodi autem si tantum mihi suppetat quod et alii sufficiat, debeo indigenti providere; et alias non debeo mihi totum eripere, ut scilicet nudus remaneam, vel absque cibo et potu tempore comestionis: et de his loquitur Glossa. Quaedam autem sunt temporalia quae reservantur ad providendum necessitati corporis in futurum, sicut pecunia, possessiones et huiusmodi; et ista possunt a perfectis viris totaliter aliis dari: quia interim antequam necessitas immineat, potest multipliciter per divinam providentiam subveniri, de qua fiduciam habere monemur in Scripturis.

[69467] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 8 Ad illud quod octavo obiicitur, dicendum, quod quamvis non sit praeceptum ut nihil pecuniae ad usus necessarios reservetur, est tamen consilium: nec dominus loculos habuit quasi alias ei non potuisset provideri, sed ut in se infirmorum gerens personam, ut sibi licitum crederent quod a Christo observatum viderent: unde Ioan. XII, 6, super illud, *et loculos habens*, dicit Glossa: *cui Angeli ministrabant, loculos habuit in sumptus pauperum, condescendens infirmis*; et super illud Psalmi *producens fenum iumentis*, dicit Glossa: *dominus loculos habebat in usus eorum qui cum eo erant et suos, et religiosas mulieres in comitatu quae ministrabant ei de substantia sua, in his infirmorum magis suscipiens personam; praevidit enim multos infirmos futuros et ista quaesituros, ut ibi eorundem personam suscepit dicens: tristis est anima mea usque ad mortem.* Et tamen loculos quos habebat, ex possessionibus non impleverat, sed ex his quae ei a devotis et fidelibus administrabantur.

[69468] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod, sicut in 2 Ethic. determinatur, medium in virtutibus non accipitur secundum aequidistantiam ab extremis, sed secundum debitam proportionem circumstantiarum, quam facit ratio recta: unde non oportet quod medium virtutis sit inter superfluum et diminutum in unaquaque circumstantia secundum se considerata, sed in una circumstantia per comparationem ad alias. Contingit enim quandoque quod unius circumstantiae modum variare oportet secundum variationem alterius circumstantiae: verbi gratia, in sobrietate modus huius circumstantiae quid variatur secundum varietatem huius circumstantiae quis: constat enim quod aliquid in cibum sumere est alicui personae moderatum, quod alteri personae est superfluum, alteri vero diminutum. Unde aliquando contingit quod una circumstantia in sui maximo existens, moderatur secundum proportionem ad aliam circumstantiam, sicut in mag-

nanimitate contingit. Magnanimus enim, secundum philosophum in 4 Ethic., maxime se dignificat: unde qui excedit hanc virtutem in superfluitate, quem caynum vocat, non magnificat se maioribus quam magnanimus; sed in hoc excedit virtutis modum, quod illa quae erant magnanimo moderata, sibi sunt superflua. Patet ergo quod medium virtutis non corrumpitur ex hoc quod una circumstantia in sui summo accipitur, dummodo per alias circumstantias moderetur. Si ergo in liberalitate consideremus quid sit dandum, et accipiatur ultimum huius circumstantiae, videlicet omnia dare: aliquibus circumstantiis adiunctis, cedet in superfluitatem, et erit prodigalitatis vitium; aliis autem circumstantiis adiunctis, erit perfectae liberalitatis opus: verbi gratia, si det aliquis omnia sua ut consulat patriae, cui periculum destructionis imminet, non reputabitur etiam a morali philosopho prodigus, sed perfecte liberalis. Similiter et qui omnia sua dat propter Christi consilium implendum, non est prodigus, sed perfectum actum virtutis facit. Si autem non debito fine, aut aliis circumstantiis indebitis omnia daret, prodigus esset. Et similiter est dicendum de virginitate, et de aliis huiusmodi, in quibus videtur excessus supra communem modum virtutis. Sic ergo patet quod dare omnia propter Christum, non est dare danda et non danda, sed est dare danda tantum. Quamvis enim non omnia sint danda quocumque modo, sunt tamen omnia danda propter Christum.

[69469] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod gratia est perfectio naturae: unde nihil quod ad gratiam attinet, naturam interimit. Sunt ergo quaedam quae immediate ad naturam sustentandam pertinent, sicut cibus, potus et somnus et huiusmodi: et in istis actus gratuitae virtutis modum naturae conservandae non excedit: unde, si in istis aliquid sibi subtrahat ultra id quod natura sustinere potest, rationis modum excedit, et vitiosus est. Et de his loquitur apostolus et Glossa; unde dicit Glossa: *obsequium vestrum in praedictis, scilicet in maceratione carnis, de qua praemiserat, sit rationabile, idest cum discretione, ne quid nimis sit; sed cum temperantia vestra corpora castigetis, ut non naturae defectu cogantur dissolvi.* Quaedam autem sunt sine quibus natura conservari potest, sicut venereorum usus: et ideo in istis, quantumcumque subtrahatur propter Deum, non potest esse superfluum, dummodo ex aliqua alia circumstantia vitium non incidat: propter hoc virginitas laudabilis est, quae ab omni huiusmodi delectabili abstinet. Et similiter est in proposito. Potest enim sine dominio possessionum terrenarum natura conservari cum spe divini auxilii multis modis: unde, quantumcumque ei subtrahatur, non erit superfluum, si propter Deum fiat. Et sic patet quod voluntaria paupertas propter Christum suscepta, a medio virtutis non discedit.

[69470] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod licet ille qui dat omnia propter Christum, subtrahat sibi aliquod consilium vitae, non tamen omne: quia adhuc manet ei auxilium divinae providentiae, quae ei in necessariis non deerit, et fidelium devotio. Unde Augustinus in Lib. de eleemosyna, invehitur contra talia obiicientes, sic dicens: *tu Christiano, tu Dei servo, tu bonis operibus dedito, tu domino suo caro aliquid existimas defuturum? An putas qui Christum pascit, a Christo ipse non pascitur? An putas terrena deerunt quibus caelestia et divina tribuuntur? Unde haec incredula cogitatio, unde impia et sacrilega ista meditatio? Quid facit in domo Dei perfidum pectus? Quid qui Christo omnino non credit, appellatur et dicitur Christianus? Pharisaei sibi magis congruit nomen: nam cum in Evangelio de eleemosynis dominus disputaret,*

et ut nobis amicos de terrenis lucris faceremus moneret, addidit Scriptura, dicens: audiebant haec omnia Pharisaei, qui erant avari, et deridebant eum: quales in Ecclesia quosdam videmus, quorum praeclusae aures et corda caecata nullum de spiritualibus ac salutaribus monitis lumen admittunt: de quibus non oportet mirari, quod contemnant in talibus servos, quando a talibus videmus ipsum dominum esse contemptum. Et sic patet quod sacrilegium est dicere, quod illi qui omnia propter Christum dant, se periculo homicidii committant.

[69471] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod, sicut iam ex dictis patet, ille qui dimittit omnia propter Christum, non se exponit fami quae ipsum interimat, quia nunquam a Deo ita deseritur quod fame moriatur: quod patet Hebr. ult., 5, super illud, *non te deseram, neque derelinquam*: Glossa: *ne forte dicerent: quid facturi erimus, si suffragia nobis necessaria defecerint? Protinus subdit consolationem, adhibens testimonium de Lib. Iesu Nave: non te deseram, quin dem necessaria, neque derelinquam. Derelinqueretur ille qui fame periret. Sed quia hoc non est, non sit homo cupidus.* Et infra: *hoc autem dicit omni speranti in se, sicut Iosue.* Hoc enim nobis promittit, si in illo spem nostram ponimus: non tenacibus, non cupidis fit ista promissio; sed sperantibus in Deo. Et tamen hoc quod assumit, est falsum: quia homo posset se exponere periculo gladii propter Christum laudabiliter, etiam si haberet aliud quod faceret: sicut legitur de multis martyribus qui tempore persecutionis, ultro se offerebant in medium nomen Christi publice confitentes: alias non liceret militibus ire ultra mare, et exponere se multis periculis propter Christi honorem.

[69472] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod homo rerum suarum est dominus, non autem rerum alterius; et ideo iniuriam alteri faceret, si possessiones ei auferret; non autem si possessiones sibi aufert, sibi iniuriam facit: propter quod philosophus dicit in 5 Ethic., quod non est iniustitia hominis ad se ipsum, proprie loquendo de iniustitia. Et praeterea, qui alteri sua aufert, inducit eum in paupertatem involuntariam, quae est periculosa; qui autem sua dimittit, inducit se in voluntariam paupertatem, quae est meritoria, si sit propter Christum suscepta.

[69473] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dominus pecuniam reservari fecit ad necessarios usus, ut infirmis condescenderet: et ideo non est reputandum pro superstitione, si aliqui perfecti viri pecunias reservare nolint. Sicut etiam ut infirmis condescenderet, cum publicanis comedebat vinum bibens, et aliis cibariis communiter utens: nec tamen reputandi sunt superstitiosi sancti patres in eremo, qui a vino et aliis delicatis cibariis abstinebant. Et tamen dominus quamvis pecuniam reservari fecerit, non tamen eam de aliquibus propriis possessionibus habebat, sed magis ei a fidelibus per modum eleemosynae ministrabatur: unde dicitur Luc. VIII, 3, quod mulieres quaedam sequebantur dominum ministrantes ei de facultatibus suis.

[69474] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod apostoli reservabant pecunias, et etiam colligebant, ut sanctis pauperibus, qui praedia sua vendiderant propter Christum, necessaria ministrarent; nec tamen illas pecunias habebant de aliquibus posses-

sionibus, sed ex eleemosynis fidelium. Quod etiam dicitur, quod nullus erat egens inter eos; non est intelligendum quin apostoli et primitivae Ecclesiae discipuli multas penurias et egestates sustinuerint propter Christum, cum dicatur I Cor. IV, 11: *usque in hanc horam esurimus et sitimus* etc.: et II Cor. VI, 4: *in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus*: Glossa *victus et vestitus*; sed quia de his quae habere poterant, unicuique secundum quod opus erat, tribuebant, ut quantum eis facultas suppeteret, omnium indigentias relevarent.

[69475] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis illud praeceptum, *in viam gentium ne abieritis*, fuerit post resurrectionem totaliter revocatum, eo quod primum oportebat Iudaeis verbum Dei loqui et sic transire ad gentes, ut dicitur Act. XIII, 46; tamen hoc quod dominus dixerat apostolis, quod non secum necessaria ferrent, non totaliter revocavit in coena; sed solum tempore persecutionis, quando a persecutoribus necessaria habere non potuissent: unde Luc. XXII, 35: *quando misi vos* etc. dicit Glossa: *non eadem vivendi regula persecutionis tempore, qua pacis, discipulos informat. Missis siquidem discipulis ad praedicandum, ne quid tollerent in via praecepit, ordinans scilicet ut qui Evangelium nuntiat, de Evangelio vivat. Instante vero mortis articulo, et tota illa gente pastorem simul et gregem persequente, congruam tempori regulam decernit, permittens ut tollant victui necessaria, donec sopita insania persecutorum, tempus evangelizandi redeat.* Et alia Glossa dicit: *in hoc quoque nobis datur exemplum, quod nonnunquam causa instante, quaedam de nostri propositi rigore sine culpa intermittere possumus.* Verbi gratia: si per inhospitales regiones iter agimus, plura viatici causa licet portare quam domi habeamus. Sed quia quidam haeretici, quorum est ista obiectio, Glossas non recipiunt, ex ipso textu ostendimus quod multiplicatis fidelibus discipuli Christi secum in via necessaria non portabant. Dicitur enim in ult. Can. Ioan.: *carissime, fideliter facis quidquid operaris in fratres, et hoc in peregrinos*; et infra (v. 7-8): *pro nomine enim eius profecti sunt, nihil accipientes a gentibus. Nos ergo debemus huiusmodi suscipere.* Non autem esset necessarium, quamvis a gentibus nihil acciperent, quod reciperentur a fidelibus, si secum necessaria ad victum deferrent: quod etiam patet per Glossam quae ibi dicit: *pro nomine eius profecti sunt, alieni a rebus propriis.*

[69476] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod quia Ecclesia multos infirmos sustinet, quos non de facili sustineret (si) sine temporalium possessionum solatio ecclesiasticam vitam duceret, expedit facultates communes in Ecclesia possideri propriis dimissis, et praecipue propter pauperes sustentandos. Non tamen sequitur quod non sit expediens perfectis viris, qui sua dimiserunt, vitam religiosam agere sine communibus possessionibus: et quamvis perfectio apostolica non annulletur in illis qui possessiones communes habent, tamen expressius conservatur in illis qui propriis dimissis, etiam communibus carent.

[69477] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod per illud decretum non habetur esse prohibitum alicui quin pauperem vitam eligat propter Christum; sed est praeceptum episcopis, et eis qui bona Ecclesiarum possident, quae pauperum sunt, ut eis de fructibus possessionum Ecclesiae provideant, et quantum possunt eorum sublevent egestatem: et hoc patet diligenter inspicienti seriem capituli inducti.

[69478] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod ille qui dimissis omnibus propter Christum, spem habet ut sustentetur a Deo, neque praesumptuosus est, neque Deum tentat. Qui enim fiduciam debitam de Deo habet, neque praesumptuosus est, neque Deum tentat. Talem autem fiduciam debent habere de Deo pauperes Christi, et praecipue praedicatores veritatis: unde Glossa Luc. X, 4 super illud: *nolite portare sacculum etc.: tanta praedicatori debet esse fiducia in Deo, ut praesentis vitae sumptus etsi non praevideat sibi, tamen non defuturos esse sciat; ne dum occupatur mens ad temporalia, minus praedicet aeterna.* Immo magis Deum tentarent, nisi istam fiduciam haberent. I Cor. X, 9: *neque tentemus Christum, sicut quidam eorum tentaverunt.* Glossa: *dicentes: nunquid poterit Deus parare mensam in deserto?* Distinguendum tamen est in illis in quibus homo se totum Deo committit. Quandoque enim hoc faciens tentat Deum, quandoque vero non. Sunt enim quaedam in quibus impossibile est hominem iuvari nisi a Deo miraculose operante: et talibus periculis aliquis se exponens Deum tentaret; sicut si aliquis de muro se praecipitaret sub spe divini auxilii, nisi forte a Deo certificatus esset de futuro eventu aliqua divina inspiratione: sicut Petrus ad iussum domini exposuit se fluctui maris; et sicut b. Martinus dixit: *ego signo crucis, non clypeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus*; et sicut b. Evangelista Ioannes venenum confidenter bibit, et sicut b. Agatha quae dixit: *medicinam carnalem corpori meo nunquam adhibui: sed habeo dominum Iesum Christum, qui solo sermone restaurat universa.* Quaedam autem sunt in quibus possibile est remedium adhiberi etiam per causas inferiores. Et in istis non est tentare Deum, si se aliquis divino auxilio committit; sicut miles non tentat Deum, qui pugnam ingreditur, de divino auxilio confisus, quamvis de evasione securus non sit. Secundum hoc ergo patet quod ille qui omnia propter Christum relinquit, non tentat Deum: tum quia plenus fiducia ex divina auctoritate concepta hoc facere debet: tum quia remanent fideles devoti per quos ei satisfieri potest et debet: sicut etiam non tentaret Deum qui ob aliquam rationabilem causam arma deponeret urso veniente aliis armatis praesentibus, qui eum defendere possent et deberent.

[69479] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 20 Ad vigesimum dicendum, quod temporalia a Deo petere iubemus ad naturae usus necessarios: unde temporalia non debemus abiicere, quin eis utamur ad necessitatem corporis in cibo et vestitu.

[69480] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 21 Ad vigesimumprimum dicendum, quod statutum illud inductum est in favorem ministrorum Ecclesiae: et ideo si aliqui supererogare volunt, ut sine possessionibus Ecclesiae serviant, laudabiliores existunt; sicut Paulus praedicans Evangelium sine sumptu, qui a domino praedicatoribus erat ordinatus, ut patet I Cor. IX, 14.

[69481] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 22 Ad vigesimumsecundum dicendum, quod quamvis sancti patres illum modum approbaverint, non tamen istum modum reprobaverunt: et ideo non est praesumptuosum hunc modum sequi: alias nihil de novo posset institui, quod non fuerit antiquitus observatum. Nihilominus tamen iste modus vivendi antiquitus a multis sanctis patribus observatus fuit, et etiam in Ecclesia primitiva.

[69482] Contra impugnantes, pars 2 cap. 5 ad 23 Ad vigesimumtertium dicendum, quod subvenire indigentibus indicitur illis qui divitias possident, sicut patet ex hoc quod dicitur I Ioan. IV: *si quis*

habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere etc.; sed multo est laudabilius quod aliquis omnibus suis datis, etiam se ipsum Deo det: quod ad apostolicam perfectionem pertinet: unde dicit Hieronymus ad Lucinum eremitam: *se ipsum offerre Deo, proprium Christianorum est, et apostolorum, qui totum censum quem habuerant, domino tradiderunt.*

Caput 6

[69483] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 tit. 1 Utrum religiosus possit vivere de eleemosynis et de mendicatis praecipue

[69484] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 1 Non solum autem praedicti adversarii Christi paupertatem ratione impugnare nituntur; sed eam totaliter eradicare conantur quodammodo indirecte, dum victum pauperibus Christi crudeliter subtrahere nituntur, dicentes eos de eleemosynis vivere non posse. Eccli. XXXIV, 25: *panis egentium vita pauperis est: qui defraudat illum, homo sanguinis est.* Ad quod probandum multipliciter nituntur. Primo enim illud inducunt quod dicitur Deuter. XVI, 19: *non accipies personam nec munera: quia munera excaecant oculos sapientum, et mutant verba iustorum.* Sed eleemosynae munera quaedam sunt. Ergo, cum religiosis maxime competat oculos spirituales illuminatos habere, non competit eis de eleemosynis vivere.

[69485] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 2 Item. Prov. XXII, 7: *qui accipit mutuum, servus est fenerantis.* Multo magis ergo qui accipit datum, servus dantis efficitur. Sed religiosos maxime decet esse liberos a servitute saeculi, quia in libertatem spiritus sunt vocati: unde II Thess. III, 9, super illud, *ut nosmetipsos formam daremus* etc. dicit Glossa: *religio nostra ad libertatem homines advocat.* Ergo non debent de eleemosynis vivere.

[69486] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 3 Item. Religiosi statum perfectionis profitentur. Sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere: unde dicitur Act. XX, 35: *beatius est magis dare quam accipere.* Ergo magis debent laborare manibus, ut habeant unde tribuant necessitatem patienti, quam eleemosynas accipere de quibus vivant.

[69487] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 4 Item. Apostolus I ad Tim. V, 16, praecipit ut viduae quae possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiae, ne gravetur Ecclesia, ut illis quae sunt vere viduae, sufficiat. Ergo et illi qui sunt validi et robusti, debent de laboribus manuum vivere, non de eleemosynis quas accipiunt pauperes, qui aliunde quam de eleemosynis vivere non possunt.

[69488] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 5 Item. I quaest., II cap. clericos, dicit Hieronymus: *qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium profecto committunt, et per abusionem talium iudicium sibi manducant et bibunt.* Ergo si aliquis habebat in saeculo unde sustentaretur, quo relicto velit de eleemosynis vivere, sacrilegus est reputandus.

[69489] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 6 Item. II Thess. ult. super illud, *ut nosmetipsos formam daremus* etc., Glossa: *qui frequenter ad alienam mensam convenit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se.* Sed illi qui de eleemosynis vivunt, frequenter ad mensas aliorum conveniunt, immo magis semper de mensa aliorum vivunt. Ergo de necessitate sunt adulatores. Peccant ergo qui se in tali statu ponunt quod oporteat eos de eleemosynis vivere.

[69490] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 7 Item. Accipere non potest esse actus alicuius virtutis nisi liberalitatis, quae medium tenet in dando et accipiendo. Sed liberalis accipit solum ut det, ut dicit philosophus in 4 Ethic. Ergo illi qui ducunt vitam in semper accipiendo, illiberaliter et reprehensibiliter vivunt.

[69491] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 8 Item. Augustinus in Lib. de opere Monach. reprehendit quosdam religiosos qui sine labore manuum volebant de eleemosynis vivere: de quibus inter cetera dicit: *isti fratres temere sibi arrogant, quantum existimo, quod eiusmodi habeant potestatem*, scilicet vivendi de Evangelio sine labore manuum; et tamen illi contra quos loquitur, sua propter Christum reliquerant, et spiritualibus operibus vacabant, scilicet orationibus, Psalmis et verbo Dei, ut in Lib. illo dicitur. Ergo illi qui sua dimittunt propter Christum, etiamsi operibus spiritualibus vacent, non debent de eleemosynis vivere.

[69492] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 9 Item. Marc. VI, 8, dicitur: *praecepit eis ne quid tollerent in via nisi virgam tantum.* Glossa: *per virgam potestatem accipiendi necessaria a subditis intelligit.* Sed habere subditos est tantum praelatorum. Ergo illi religiosi qui praelati non sunt, non possunt a fidelibus necessaria sumptus sui accipere.

[69493] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 10 Item. Illud quod est provisum in solatium laboris, non laborantibus non debetur. Sed vivere de sumptibus fidelium est a domino provisum ad solatium eorum qui in Evangelio laborant, ut patet I Cor. IX, 14, et II ad Tim. II, 6: *laborantem agricolam* etc.; ergo saltem illi qui non laborant in Evangelio, non possunt de eleemosynis vivere.

[69494] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 11 Item. Apostolus nolebat accipere sumptus a Corinthiis de quibus viveret, ut occasionem auferret pseudoapostolis, ut patet II ad Cor. XI, 12. Sed nunc etiam multi sunt qui turpiter de eleemosynis vivunt. Ergo saltem ad auferendum eis occasionem debent viri religiosi ab eleemosynis abstinere. Unde Augustinus dicit in Lib. de operibus Monach.: *eadem vobis causa est quae apostolo fuit, ut amputetis occasionem his qui quaerunt occasionem.*

[69495] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 12 Item. Apostolus ideo stipendia a gentibus non accipiebat, ne scandalum in fide paterentur: unde Luc. 8, super illud, *et aliae multae quae*

ministrabant eis etc., Glossa: *antiquitus mos erat Iudaeorum, nec ducebant in culpam, ut mulieres sua substantia pascerent et vestirent doctores. Sed quia hoc in gentibus poterat facere scandalum, Paulus ab hoc se memorat abstinuisse.* Et hoc idem habetur I Cor. IX. Sed nunc etiam multi scandalizantur de hoc quod religiosi sine labore manuum de eleemosynis vivere volunt. Ergo saltem propter scandalum debent ab eleemosynis abstinere. Unde Augustinus dicit in Lib. de operibus Monach.: *in meditatione vestra exardescet ignis, ut mala opera bonis operibus persequamini, ut eis amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra laeditur, et infirmis offendiculum ponitur. Misereminі ergo, et compatiamini, et ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quaerere.*

[69496] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 13 Item. Si religiosi qui sunt validi et fortes, de eleemosynis vivere possunt sine labore manuum; eadem ratione et alii poterunt. Sed si omnes talem vitam agere vellent, tota vita humana periret: non enim invenirentur artifices qui necessaria usibus hominum praepararent. Ergo nullo modo est sustinendum quod religiosi validi et fortes de eleemosynis vivant. Item, in collationibus patrum inducuntur haec verba ex sententia Antonii ad quendam loquentis: *noveris autem te etiam ex hoc non levius quam illo quod supra diximus feriri detrimento qui, cum sis sani corporis ac robusti, stipe sustentaris aliena quae iuste solis est debilibus attributa*; ergo illi qui non sunt debiles non debent de eleemosynis vivere. Item, Ieronymus ad Marcum presbyterum: *nihil alicui praeripui, nihil otiosus accipio, manu cotidie et proprio sudore quaerimus cibum, scientes ab apostolo esse dictum: qui non operatur non manducet*; ergo non licet sine labore manuum de eleemosynis vivere.

[69497] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 14 Ulterius nituntur ostendere, quod etsi possent aliquo modo de eleemosynis ultro oblatis vivere, non tamen debent eleemosynas mendicando petere. Quia Deut. XV, 4, dicitur: *omnino indigens et mendicus non erit inter vos.* Ergo prohibitum est mendicare ei qui aliunde vivere potest.

[69498] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 15 Item. In Psalmo dicitur: *non vidi iustum derelictum, nec semen eius quaerens panem.* Ergo illi qui mendicando panem quaerunt, non sunt semen iusti, idest Christi.

[69499] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 16 Item. Illud quod alicui sacra Scriptura imprecatur, iustis viris non competit. Sed huiusmodi est mendicitas, unde dicitur in Psalmo: *nutantes transferantur filii eius, et mendicent.* Ego mendicitas perfectis viris non competit.

[69500] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 17 Item. I Thess. IV, 11: *operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis.* Glossa: *quasi, ideo opus est agendum, non otiandum, quia honestum est, et quasi lux ad infideles: et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis, vel tollatis aliquid.* Ergo potius est manibus operandum quam rogando petere aliquid per mendicitatem.

[69501] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 18 Item. II ad Thess. III, 10, super illud, *si quis non vult operari* et cetera. Glossa: *vult servos Dei corporaliter operari unde vivant, ut non compellantur*

egestate necessaria petere. Ergo potius debent manibus operari quam necessaria petere mendicando.

[69502] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 19 Item. Hieronymus ad Nepotianum presbyterum: *nunquam petentes, raro accipiamus rogati. Beatius enim est magis dare quam accipere.* Ergo non licet servis Dei petere necessaria victus mendicando.

[69503] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 20 Item. Certum est gravius esse delictum quod est severius vindicatum, ut habetur 24, quaest. 1: *non afferamus stateras dolosas.* Sed gravissime secundum ius civile punitur validus mendicans si prodatur: quia si servilis est conditionis, efficitur servus prodentis; si liber est, efficitur eius colonus perpetuus: codex de mendicantibus validis, leg. unica. Ergo graviter peccant religiosi qui sunt validi, mendicando.

[69504] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 21 Item. Contra religiosos mendicantes dicit Augustinus in Lib. de operibus Monach.: *tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes*; et infra: *omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis.* Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

[69505] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 22 Item. Illud quod naturaliter habet erubescentiam adiunctam in se, aliquid turpitudinis videtur habere; cum verecundia non sit nisi de turpi, ut Damascenus dicit. Sed petere vel mendicare naturaliter homo erubescit, tantoque magis, quanto est melioris naturae: unde dicit Ambrosius in Lib. de Offic. quod *verecundia petendi ingenuos prodit natales*: et philosophus in 4 Ethic. dicit de liberali, quod *non est petitivus.* Ergo mendicare in se turpe est; et ita nullo modo mendicare debet qui aliter vivere potest.

[69506] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 23 Item. II Cor. IX, 7, super illud, *hilarem datorem* etc., Glossa: *qui dat ut careat taedio interpellantis, non ut reficiat viscera indigentis, et rem et meritum perdit.* Sed frequenter hoc modo datur mendicantibus, quia mendicantes taedium faciunt petendo. Ergo etsi aliqui possint de eleemosynis vivere, non tamen deberent mendicare.

[69507] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 24 Ulterius nituntur ostendere, quod religiosi etiam praedicantes, de eleemosynis vivere, vel etiam eleemosynas petere non debent. Dicit enim apostolus I ad Thess. II, 5: *neque aliquando fuimus in sermone adulationis, sicut scitis.* Sed praedicatores qui mendicant et de eleemosynis vivunt, oportet adulari illis a quibus pascuntur: quod patet Matth. XXI, 17, super illud, *et relictis illis abiit foras* etc., dicit Glossa: *quia pauper nullique adulatus nullum in tanta urbe invenit hospitem, sed apud Lazarum receptus est.* Et tamen intantum erat gratiosus praedicator, quod, sicut dicitur Luc. XXI, 38, *omnis populus manicabat ad eum in templo audire eum*: Glossa, *idest mane venire accelerabat.* Et I ad Cor. IV, 11, dicitur: *usque in hanc horam et esurimus et sitimus et nudi sumus*: Glossa: *libere enim et sine aliqua adulatione veritatem praedicantes, et gesta pravae vitae malorum arguentes, gratiam non habent apud homines.* Ergo praedicatores non debent de eleemosynis victum quaerere.

[69508] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 25 Item. I ad Thess. II, 5: *neque fuimus in occasione avaritiae, Deus testis est*: Glossa: *non dico in avaritia, sed nec feci nec dixi in quo*

esset occasio avaritiae. Sed illi qui petunt eleemosynas sibi dari, faciunt aliquid in quo est occasio avaritiae. Ergo praedicatores non debent hoc facere.

[69509] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 26 Item. II Cor. ult.: *non ero gravis vobis: non enim quaero quae vestra sunt, sed vos*: et ad Philip. ult. 17: *non quia quaero datum, sed requiro fructum*: Glossa: *datum est res ipsa quae datur, ut nummus, potus, cibus et huiusmodi; fructus autem opera bona, et recta voluntas datoris.* Ergo veri praedicatores non debent quaerere ab his quibus praedicant temporales res, et ita non debent de mendicitate vivere.

[69510] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 27 Item. II ad Tim. II, 6, super illud, *laborantem agricolam* etc., dicit Glossa: *vult apostolus ut Evangelista intelligat, quod necessaria sumere ab eis in quibus Deo militat, et quos tanquam cultor vineam exercet, vel tanquam gregem pascit, non est mendicitas, sed potestas.* Ex quo patet, quod vivere de Evangelio potestatis est, non mendicitatis. Sed potestas ista non competit nisi praelatis. Ergo alii praedicatores, qui non sunt praelati, non debent per mendicitatem de Evangelio vivere.

[69511] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 28 Item. Apostolus, I ad Cor. IX volens ostendere, quod ipse poterat de sumptibus fidelium vivere, prius probat se apostolum esse. Ergo illi qui non sunt apostoli, non possunt de sumptibus fidelium vivere. Sed religiosi praedicantes non sunt apostoli, cum non sint praelati. Ergo et cetera.

[69512] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 29 Item. I ad Thess. II, 7, super illud, *cum possemus oneri esse vobis sicut Christi apostoli*, dicit Glossa: *intantum gravat pseudo causam, ut se abstinere dicat, cum liceret illi subsidia requirere, ad comprimendum illos quibus nec facultas erat nec pudor poscendi. Apostolicae autem potestatis debitum vocat onus propter pseudoapostolos, qui illud indebite usurpantes, importune a plebibus exigebant.* Ex quo patet quod illi praedicatores qui exigunt victum a plebibus, cum non sint apostoli, idest praelati, sunt reputandi pseudoapostoli. Ergo praedicatori qui non est praelatus, non licet mendicare.

[69513] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 30 Item. Praedicatores qui non sunt praelati, victum suum ab his quibus praedicant quaerentes, aut quaerunt quod est eis debitum, aut quod non est eis debitum. Si quod est eis debitum; ergo possunt illud potestative exigere, et per coactionem: quod est manifeste falsum. Si autem non est eis debitum; ergo indebite et iniuste petunt: et sic sunt pseudo reputandi, ut patet per Glossam prius inductam.

[69514] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 31 Item. Praelati recipientes a plebibus decimas et oblationes, tenentur eis in spiritualibus providere. Si ergo ab episcopis alii dirigantur ad spiritualia ministrandum, iniuria fit plebi, si a plebe victum suscipiant, cum magis episcopi eis teneantur providere.

[69515] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 32 Item. Praelati mittentes aliquos ad praedicandum, tenentur eis in necessariis providere, ut habetur Extra. de Offic. Ordin. inter cetera. Si ergo praedicatores ab episcopis missi ab aliis sumptum requirant, hoc in illorum gravamen cedit, et ita non debent ab aliis sumptus accipere.

[69516] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 33 Item. Dominus Matth. XXIII, 14, contra Pharisaeos dicit: *vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, qui comeditis domos viduarum, orationes longas orantes*. Ergo et illi similiter videntur esse reprehensibiles qui sub praetextu orationis aut praedicationis aut alicuius huiusmodi eleemosynas petunt.

[69517] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 34 Item. Matth. X, 11, dominus discipulis ad praedicandum Missis dicit: *in quamcumque civitatem aut castellum intraveritis, interrogate quis in ea sit dignus*: Glossa: *testimonio vicinorum eligendus est hospes, ne eius infamia praedicator laedatur*: et alia Glossa dicit: *ille est dignus qui scit se magis accipere gratiam quam dare*. Ergo ad minus in talibus reprehensibile videtur quod quandoque ad divites peccatores declinant, et ad eos qui sibi hoc pro gratia non computant.

[69518] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 35 Item. Quicunque pro re spirituali aliquid accipit, simoniae crimen incurrit, sive petat sicut Giezi, sive recipiat absque petitione oblatum, sicut Eliseus a Naaman recipere noluit, IV Reg. IV, et sive ante accipiat sive post, ut patet per id quod habetur I, quaest. I, cap. eos. Sed ille qui praedicat populo, spiritualia ministrat. Ergo non licet ei accipere temporalia ab eis ante vel post, neque petendo, neque oblata recipiendo.

[69519] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 36 Item. I ad Thess. ult.: *ab omni specie mala abstinete vos*. Glossa: *si quis speciem mali praetendit, etsi non sit malum, nolite praecipitanter agere*. Sed quod praedicator temporalia quaerat ab his quibus praedicat, speciem mali praetendit: unde II ad Cor. ult., super illud, *non quaero quae vestra sunt, sed vos*, dicit Glossa: *non quaerebat apostolus datum, sed fructum, ne quasi venditor Evangelii putaretur*. Ergo praedicatores non debent ab his quibus praedicant mendicando, victum quaerere.

[69520] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 37 Ulterius nituntur ostendere, quod talibus etiam eleemosynae non sunt dandae. Quia Luc. XIV, 13, dicitur: *cum facis convivium, voca pauperes, debiles, claudos et caecos*. Glossa: *a quibus in praesenti nihil potes expectare*. Sed a talibus mendicis, qui sunt validi et fortes, potes in praesenti multa expectare, cum frequenter sint familiares potentum. Ergo talibus eleemosynae non sunt dandae.

[69521] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 38 Item. Augustinus ad Vincentium Donatistam: *utilius esurienti panis tollitur, si de cibo securus iustitiam negligat, quam eidem panis frangatur, ut iniustitiae seductus acquiescat*. Sed qui non vult operari corporaliter ad victum quaerendum, cum possit; vel qui potest aliunde victum habere sine peccato, si petat victum, iniuste agit, ut potest probari per multa quae superius sunt inducta. Ergo talibus debet panis subtrahi.

[69522] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 39 Item. Luc. VI, 30, super illud, *omni petenti te tribue*, Glossa: *rem, vel correctionem*; et similiter Matth. V, 42, *qui petit a te, da ei*, dicit Glossa: *da ei, ita scilicet ut nec tibi noceat, nec alii. Pensanda est enim iustitia. Ita enim omni petenti dabis, etsi non id quod petit, sed melius, cum iniuste petentem correxeris*. Sed ille qui potest manibus laborare, si petat sibi eleemosynam dari, iniuste petit, ut probatum est. Ergo magis debet sibi dari correctio quam res petita, ut scilicet ab iniusta petitione avertatur.

[69523] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 40 Item. Augustinus ad Vincentium Donatistam: *saepe mali persecuti sunt bonos, et boni malos; illi nocendo per iniustitiam, et illi consulendo per disciplinam.* Ergo boni possunt persequi malos causa disciplinae. Sed quaedam persecutio est ut panis alicui subtrahatur. Ergo aliquibus qui sunt mali, debet panis subtrahi, ut corrigantur; et praecipue si in pane petendo peccent. Sed validi mendicantes peccant, etiam si praedicent, ut probatum est. Ergo talibus panis debet subtrahi.

[69524] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 41 Item. Ambrosius in I Lib. de Offic.: *consideranda est in largiendo debilitas*, scilicet eius cui datur; *nonnunquam et verecundia, quae ingenuos prodit natales; ut senibus plus largiaris, qui sibi iam victum nequeunt quaerere. Similiter etiam et debilitas corporis propensius est iuvanda, et etiam si quis ex divitiis cecidit in egestatem; et maxime si sine suo vitio, sed aut latrocinio, aut proscriptione, aut calumniis, quae habebat amisit.* Ex quo patet quod in his quibus dantur eleemosynae, considerandum est, si sunt debiles corpore, aut verecundi, cum bona sua latrocinio aut proscriptione amiserint. Sed pauperes validi qui se ad mendicandum exponunt, non sunt huiusmodi. Ergo eis eleemosynae non sunt dandae.

[69525] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 42 Item. Eleemosynae ordinantur ad indigentias sublevandas. Ergo magis indigenti magis est dandum. Sed magis indigent illi qui non possunt de labore proprio victum acquirere, vel aliunde habere, quam tales qui aliunde habere possunt. Ergo quandiu magis indigentes inveniuntur, talibus non sunt dandae.

[69526] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 43 Item. Dare eleemosynam est actus misericordiae. Ergo illis solum sunt eleemosynae dandae qui sunt miserabiles. Sed illi qui se voluntarie mendicitati exponunt, non sunt huiusmodi, sed illi solum qui involuntarie in statum mendicitatis incidunt; quia, ut philosophus dicit in 3 Ethic., involuntarium misericordiam meretur et ignoscentiam. Ergo praedictis pauperibus eleemosynae non sunt dandae.

[69527] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 arg. 44 Item. Ut Augustinus dicit: *cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur.* Sed maxime constricti videntur consanguinei et vicini et alii familiares. Ergo aliis extraneis eleemosynae non sunt dandae, quandiu tales indigentes quibus possunt dari inveniuntur.

[69528] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 co. His igitur visis, ne ista positio novella videatur, errorem praedictum ostendemus a tempore primitivae Ecclesiae incepisse. Dicitur enim in III canonica Ioan.: *is qui amat primatum gerere in eis Diotrephes non recipit nos*; et infra (v. 10): *et quasi ista non ei sufficiant, neque ipse suscipit fratres*: Glossa, *indigentes, et eos qui suscipiunt, prohibet*: Glossa, *ne impendant curam humanitatis: et de Ecclesia eiicit*: Glossa: *de loco ubi conveniunt*: et alia Glossa dicit ibidem: *perseverare debes in eleemosyna: quia utilitatem tantam in ea intelligo, quod non solum tibi, sed etiam toti Ecclesiae scripsissem de commendatione eleemosynae, sed hac necessitate dimisi, quia Diotrephes non curat nostram auctoritatem.* Diotrephes haeresiarcha illius temporis, nova docendo, primatum sibi usurpabat. Haec autem eius erat haeretica doctrina, quod prohibebat ne impenderetur cura humanitatis fratribus peregrinis, alienis a rebus propriis, ut per

textum et Glossam ibidem patet. Hic etiam error in Vigilantio resurrexit, ut patet in epistola Hieronymi contra Vigilantium, ubi sic dicitur: *praeterea hisdem ad me relatum est epistolis, quod contra auctoritatem apostoli Pauli, immo Petri, Ioannis et Iacobi, qui dextras dederunt Paulo et Barnabae societatis, et praeceperunt eis ut pauperum memores essent, tu prohibeas Ierosolymam in usus sanctorum aliqua sumptuum solatia dirigi.* Hunc igitur errorem excludere volentes, hoc ordine procedemus. Primo, ostendemus, quod pauperes qui relinquunt omnia propter Christum, possunt de eleemosynis vivere. Secundo, quod praedicatores, etsi non sint praelati, dummodo a praelatis Ecclesiae mittantur, possunt ab eis quibus praedicant, accipere unde vivant. Tertio, quod liceat praedictis mendicando eleemosynas quaerere, quamvis sint corpore validi. Quarto, quod eis praecipue eleemosynae sint dandae. Quinto, solvemus ea quae in contrarium sunt obiecta. Quod autem pauperes qui relinquunt omnia propter Christum, possint de eleemosynis vivere, probatur primo exemplo beati Benedicti, de quo narrat beatus Gregorius in 2 Lib. Dialog., quod tribus annis in specu permanens, de his quae a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat; et tamen validus corpore existens non legitur de labore manuum victum quaesivisse. Item. I quaest. II, cap. sacerdos dicitur quod *ille qui omnia sua aut reliquit parentibus, aut pauperibus distribuit, aut Ecclesiae rebus adiunxit, et se in numero pauperum paupertatis amore constituit, non solum sine cupiditate, sed etiam cum laude pietatis accipit a populo dispensanda, et fideliter dispensat accepta: ut unde pauperibus subministrat, inde et ipse tanquam pauper voluntarius vivat.* Patet ergo quod pauper voluntarius qui omnia sua propter Christum reliquit, potest vivere de eleemosynis quae a populo pauperibus ministrantur. Item. Potius debet homo bonum praetermittere quod sine peccato praetermitti potest, quam aliquod peccatum committere. Si ergo illi qui sunt validi corpore, peccant eleemosynas recipiendo, potius debent omnes alias occupationes quantumcumque bonas dimittere, quam eleemosynas accipere. Hoc autem apparet esse falsum, per hoc quod dicit Augustinus in Lib. de operibus Monach., quod *illi servi Dei qui etiam manibus operantur, ad ea discenda quae memoriter recolant, debent habere seposita tempora*, quibus scilicet a labore manuum vacent. *Ad hoc enim et illa bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent, ut horae quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate.* Ex quo etiam patet quod Augustinus non intendit quod monachi laborent manibus ad victum quaerendum totum ex labore manuum: quia si hoc facerent, non relinqueretur aliquod tempus vacuum ad spiritualia opera. Item. Augustinus in eodem Lib. loquens de aliquo divite qui bona sua alicui monasterio tribuit, dicit, quod *bene facit operando, ut aliis exemplum det, quamvis ipsa res communis monasterii fratrum debeat ei rependere vicem ut vitam eius sustentet. Quod quidem si nolit*, manibus operari, *quis eum audeat cogere?* Ex quo patet quod ille qui bona sua monasterio dat, potest sine labore manuum de rebus monasterii vivere. Sed, sicut idem Augustinus statim subiungit, cum omnium Christianorum sit una respublica, non differt ubicunque sua reliquerit, vel a quibuscunque accipiat necessaria vitae. Ergo illi qui omnia quae habebant, reliquerunt propter Christum, possunt a quibuscunque accipere unde vivant. Item. Propositum desistendi quandoque ab aliquo quod est per se malum, non aufert illi operi rationem peccati, quamvis forte peccatum diminuat. Si ergo pauperem validum ad laborandum de eleemosynis vivere est per se peccatum, illi qui cum sint validi, ad tempus de eleemosynis vivunt, quamvis intendant quandoque alio modo vivere, non excusabuntur a peccato. Ergo secundum hoc, peregrini de eleemosynis viventes, qui sunt corpore validi, peccant: et similiter illi qui eis tales peregrinationes iniungunt: quod est absurdum. Item. Vacare contemplationi divinae est laudabilius quam vacare studio philosophiae. Sed aliqui sine peccato, ut studio philosophiae vacent, de eleemosynis vivunt ad tempus. Ergo et aliqui, ut contemplationi vacent, ad tempus possunt praetermisso labore manuum de eleemosynis vivere. Sed contemplationi divinae vacare in omni tempore est laudabilius quam certum tempus ad hoc praefigere. Ergo aliqui possunt, ut contemplationi vacent, toto tempore vitae suae, praetermisso labore manuum, de eleemosynis vivere. Item. Caritas Christi magis facit omnia communia quam amicitia politica. Sed si aliquis ex amicitia dat mihi rem aliquam, licite possum uti illa ut libet. Ergo multo fortius possum vivere de his quae dantur mihi propter caritatem Christi. Item. Qui potest accipere quod maius est, potest accipere quod minus est. Sed religiosi possunt accipere reditus mille marcharum, et de eis vivere sine labore manuum: alias multi religiosi habentes multas possessiones, essent in statu damnationis: et eadem ratione multi clerici saeculares non habentes curam animarum, qui de possessionibus Ecclesiae, quae ex eleemosynis proveniunt, vivunt. Ergo ridiculum est dicere, quod pauperes, religiosi non possunt modicas eleemosynas recipere, et ex eis sine labore manuum sustentari. Item. Magis defraudantur pauperes invalidi ad laborandum, si aliis detur id quod est debitum et determinatum, quam si aliis detur id quod non est eis debitum. Sed fructus possessionum Ecclesiae sunt deputati ad hoc quod pauperibus dentur, ut patet 12, quaest. 1, cap. videntes: unde dicitur I, quaest. 2, cap. clericus, et cap. si quis, quod *clerici qui de bonis parentum sustentari possunt, sine peccato non possunt vivere de bonis Ecclesiae, unde pauperes sunt victuri.* Ergo magis videretur quod defraudentur pauperes, si aliqui non laborantes manibus, cum sint validi, de possessionibus Ecclesiae vivant, quam si vivant pauperes Christi de his quae a fidelibus offeruntur de bonis propriis, quae pauperibus non sunt deputata. Si ergo primi pauperes non defraudant, multo minus nec secundi. Ad hoc etiam faciunt multa quae supra dicta sunt in tractatu de opere manuali. Nunc secundo ostendendum est, quod etiam praedicatores, quamvis non sint praelati, possunt accipere ab illis quibus praedicant, eleemosynas unde vivant. Apostolus enim dicit I Cor. IX, 7: *quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam, et de fructu eius non edit? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Quae omnia, et plura alia exempla inducit, ut Glossa dicit, ad ostendendum quod apostoli non sibi aliquid ultra debitum usurpabant, sed, sicut dominus constituit, ex Evangelio viventes panem gratuito manducabant ab eis sumptum quibus gratuitam gratiam praedicabant. Sed constat quod militi et plantatori vineae et pastori gregis debetur victus ex suo opere, propter hoc quod in opere laborant. Cum ergo in Evangelio laborem habeant praedicando non solum praelati, sed etiam quicunque alii licite praedicant; utrique possunt ab his quibus praedicant, panem accipere, unde sustententur. Item. Apostolus probat quod poterant apostoli temporalia accipere ab eis quibus praedicabant, quia eis spiritualia seminabant: quia qui dat magna, non est mirum si accipiat parva: unde dicit in eodem cap.: *si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est, si carnalia vestra metamus?* Sed eadem spiritualia quae praedicant praelati, praedicant alii ex eorum auctoritate. Ergo etiam ipsi possunt ab his quibus praedicant, carnalia accipere, unde vivant. Item. Eodem cap., dicit apostolus: *dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere*: Glossa:

hoc rationabiliter fecit, ut expeditiores sint ad praedicandum verbum Dei. Sed omnes qui ad praedicandum deputantur, oportet esse expeditos ad praedicandum, sive sint praelati, sive auctoritate praelatorum praedicent. Ergo ad eos etiam qui non sunt praelati, ordinatio domini se extendit, ut de Evangelio vivant: quod patet etiam ex ipsis verbis apostoli. Non enim dicit, qui habent auctoritatem ordinariam, sed simpliciter qui annuntiant. Item. Luc. X, 7, dominus discipulis Missis ad praedicandum dicit: *in eadem domo manete edentes et bibentes quae apud illos sunt: dignus est enim operarius mercede sua.* Ex quo patet quod praedicatori quasi merces debetur victus ab his quibus praedicat, ut patet per Glossam, quae ibidem dicit: *nota, quod uni operi praedicatorum duae mercedes debentur; una in via, quae nos in labore sustentat; alia in patria, quae nos in resurrectione remunerat.* Sed merces non debetur potestati vel auctoritati vel habitui, sed actui, quia solis actibus meremur: unde etiam philosophus in 1 Ethic. dicit: *quemadmodum in Olympiadibus non optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes ita et eorum qui in vita bonorum, operantes recte, illustres fiunt.* Et hoc est etiam quod apostolus dicit II Tim. II, 5: *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Ergo illi qui praedicant, sive sint praelati, sive non, dummodo licite praedicent, possunt licite de Evangelio vivere. Item. Magis laborant in Evangelio illi qui praedicant missi a praelatis, quam illi ex quorum collegio mittuntur, vel qui eos mittunt de voluntate praelatorum. Sed illi ex quorum collegio praedicatores mittuntur possunt de eleemosynis vivere, quamvis non sint praelati, acceptis ab his quibus Evangelium praedicatur: quod patet ex hoc quod dicitur Rom. XV, 26-27: *probaverunt Macedones et Achaici collationem aliquam facere in pauperes sanctorum qui sunt Ierusalem. Placuit enim illis, et debitores sunt eorum. Nam si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles*: Glossa: *Iudaeorum, qui miserunt eis praedicatores a Ierosolymis, debent et in carnalibus ministrare eis.* Isti autem pauperes non possunt intelligi tantum apostoli; quia non oportebat pro apostolis solis, qui duodecim erant, et parvo victu contenti, facere collectas per omnes Ecclesias; et praecipue cum ipsimet victum acciperent ab his quibus praedicabant, ut patet I Cor. IX, 11 ss. Ergo multo fortius illi qui praedicant, quamvis non sint praelati, sed a praelatis missi, possunt de Evangelio vivere. Item. Magis cooperantur praelatis ad Evangelium praedicandum illi qui ex eorum iniunctione Evangelium praedicant, quam illi qui in aliis ministeriis eis obsequuntur. Sed praelati possunt accipere sumptus praedicantes Evangelium non solum pro se, sed pro familia sua, quae eis ministrat. Ergo multo fortius illi qui Evangelium annuntiant ex commissione praelatorum, possunt de Evangelio vivere. Item. Ille qui impendit aliquid gratis ad quod non tenetur, non minus potest recipere vicem, quam ille qui impendit hoc ad quod tenetur. Sed praelati obligati sunt plebibus ad hoc quod eis spiritualia ministrent: unde dicit apostolus I Cor. IX, 16: *nam si evangelizavero, non est mihi gloria: necessitas enim mihi incumbit: vae enim mihi est, si non evangelizavero.* Ergo non minus possunt accipere temporalia ab his quibus praedicant licite illi qui non sunt praelati nec in aliquo plebibus tenentur. Item. Augustinus dicit in Lib. de operibus Monach.: *si Evangelistae sunt*, religiosi, *fateor quod habent potestatem*, vivendi de sumptibus fidelium. Sed non solum praelati sunt Evangelistae, sed omnes qui evangelizare possunt, etiam diacones: unde Eph. IV, 11, apostolus dicit: *dedit quidem quosdam apostolos, quosdam autem prophetas, alios Evangelistas, alios autem pastores et doctores*; distinguens Evangelistas a pastoribus et apostolis, per quos praelati intelliguntur. Ergo quicunque Evangelium praedicant, sive sint praelati, sive non, possunt de Evangelio vivere. Item. Inter omnes ecclesiasticas occupationes dignior est occupatio eorum qui verbum Dei annuntiant: unde ad hoc se Christus venisse monstrat Marc. II: ad hoc etiam missus demonstratur Isai. LXI, 1: *ad evangelizandum pauperibus misit me*: et ad hoc etiam Paulus missum se dicit I Cor. I, 17: *non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare.* Sed illi qui occupationibus ecclesiasticis implicantur, non debent manibus laborare, sed de rebus Ecclesiae vivere, ut dicit Augustinus in Lib. de operibus Monach., de se ipso loquens. Ergo multo fortius illi qui occupantur in praedicatione verbi Dei, possunt sine labore manuum de Evangelio vivere. Item. Utilius est praedicationis officium quam advocationis. Sed advocati qui licite exercent advocationis officium, possunt de suo labore et officio vivere. Ergo multo fortius praedicatores possunt vivere de Evangelio, sive sint praelati, sive non, dummodo licite praedicent. Item. Quamvis de usura non possit eleemosyna fieri, tamen praedicatoribus est concessum ut ab usurariis eleemosynas accipiant, si aliter morari non possent in terris usurariorum, hac ratione quia gerunt negotia eorum quibus usurae debentur, dum per praedicationem usurarios ad restitutionem usurarum inducunt, ut decretalis dicit. Sed ipsi similiter gerunt negotia omnium et divitum et pauperum, dum divites ad dandum pauperibus eleemosynas inducunt, et dum ad alia salutaria opera alios exhortantur. Ergo possunt licite accipere eleemosynas ab illis quibus praedicant. Item. In artibus mechanicis videmus quod non solum illi qui manibus operantur, licite de artificio vivunt, sed sapiens architectus, qui manibus non laborans alios dirigit. Sed ille qui de moribus docet, est quasi architector respectu omnium officiorum humanorum, ut patet per philosophum in I Ethic. Ergo praedicatores possunt de officio praedicationis vivere, etiam si manibus non operentur. Item. Sanitas animae praeferenda est corporis sanitati. Sed medici dantes consilium de salute corporis, etsi nihil manibus operentur, possunt licite accipere unde vivant. Ergo multo fortius illi qui consulunt saluti animarum, etiam si manibus non laborent. Nunc tertio restat ostendere, quod praedicti non solum vivere de eleemosynis sponte oblatis possint, sed etiam eas petere mendicando; quod probatur primo exemplo Christi, ex cuius persona in Psalmo dicitur: *ego autem mendicus sum et pauper.* Glossa: *hoc dicit Christus de se ex forma servi*; et infra: *mendicus est qui ab alio petit; et pauper qui sibi non sufficit.* Item. In alio Psalmo: *ego vere egenus et pauper sum.* Glossa: *sum egenus, idest petens; et pauper sum, idest insufficiens mihi: quia et mundanas copias non habet, et intus ubi dives semper ambit, accipit.* Item. In alio Psalmo: *persecutus est hominem inopem et mendicum.* Glossa: *scilicet Christum, pauperes persequi sola saevitia est: alii vero pro divitiis vel honoribus interdum huiusmodi patiuntur.* Istae duae ultimae Glossae manifeste ostendunt, quod de mendicitate rerum temporalium praedicta verba intelligere oportet. Item. II ad Cor. VIII, 9: *scitis gratiam domini nostri Iesu Christi, quoniam cum dives esset pro vobis egenus factus est.* Glossa: *in mundo.* Et quod in hoc Christus sit imitandus, patet per Glossam, quae ibidem dicit: *nemo se contemnat. Pauper in cella, dives in conscientia, securior dormit in terra quam dives in purpura. Non ergo expavescas cum tua mendicitate ad illum accedere qui indutus est tua paupertate.* Item. Quod dominus victum petierit, expresse habetur Luc. XIX, 5, ubi dominus dixit ad Zachaeum: *Zachaee, festinans descende, quia hodie in domo tua oportet me manere.* Glossa: *non invitatus invitat: qui etsi nondum audierat vocem invitantis, audierat affectum.* Item. Marc. XI, 11: *circumspectis omnibus, cum iam vespera esset* et cetera. Glossa: *circumspectis omnibus, si quis hospitio susciperet. Tantae paupertatis fuit,* *et ita nulli adulatus, ut in tanta urbe nullum hospitium inveniret.* Ex quo patet quod Christus ita pauper erat ut hospitium conducere non posset; sed ab aliis hospitium petebat et expectabat. Unde blasphemum est dicere, quod non liceat mendicare. Item, Ieronymus ad furiam de viduitate servanda: *quotiescumque manum extendis Christum cogita, cave ne mendicante domino tuo alienas divitias augeas*; ex quo patet quod Christus mendicavit. Item. Hoc probatur exemplo apostolorum, qui iussi sunt a domino necessaria ad victum in via non ferre, ut patet Matth. X, Marc. VI, et Luc. IX et X. Constat autem quod ipsi imperiose non poterant accipere. Ergo satis evidens est quod necessaria victus humiliter petebant, quod est mendicare. Item. Hoc etiam patet de discipulis apostolorum post resurrectionem Christi. Dicitur enim in III Can. Ioan.: *pro nomine eius profecti sunt.* Glossa: *pro nomine Christi ampliando: profecti sunt alieni a rebus propriis.* Ergo sine necessariis viae ibant: ex quo patet quod necesse habebant petere. Item. Homo magis debet sibi providere quam aliis. Sed apostolus petebat eleemosynas pro aliis, scilicet pro pauperibus sanctorum qui erant in Ierusalem. Ergo et licet alicui eleemosynas petere pro fratribus suis, vel etiam pro se ipso. Item. Quod mendicare liceat, patet per exemplum beati Alexii, qui omnibus suis propter Christum dimissis, sine labore manuum vivebat de eleemosynis quas mendicando quaerebat, ita etiam quod a servis sui patris qui eum quaerebant, eleemosynas peteret, et de hoc gratias Deo ageret, quod a servis suis eleemosynas accepisset. Cuius sanctitatis indicium fuit vox caelitus delapsa, audientibus Papa et imperatoribus Honorio et Arcadio, et universo populo Romano in Ecclesia beati Petri existentibus, quae testata est meritis eius Romam stare. Multis etiam miraculis post mortem claruit: unde et canonizatus est, et eius festum a Romana Ecclesia solemniter celebratur. Item. Hieronymus ad Oceanum in commendatione Fabiolae dicit, quod *optabat suis divitiis pariter effusis pro Christo stipes accipere.* In hoc autem non esset commendanda, si mendicare peccatum esset. Item. Illud quod est illicitum Ecclesia non iniungit alicui in poenitentia. Sed pro gravibus peccatis alicui iniungitur quod extra terram suam sine expensis mendicando peregrinetur. Ergo mendicare non est illicitum, sed potest esse poenitentiae opus; et ita assumere mendicationem propter Christum ad perfectionem vitae pertinet, sicut et cetera poenitentiae opera, in quibus religiones fundantur. Item. Sicut ea quibus maceratur corpus, ut ieiunium, vigiliae et huiusmodi, valent contra concupiscentiam carnis; ita ea quae ad humiliationem hominis pertinent, valent contra superbiam spiritus quae non minus est fugienda quam concupiscentia carnis, cum etiam peccata spiritualia sint maioris culpae, ut Gregorius dicit. Sed nihil potest esse inter opera poenitentiae quod hominem magis humilem et abiectum reddat quam mendicatio: unde naturaliter omnis homo mendicare erubescit. Ergo sicut ad statum perfectionis pertinet quod homo ieiunium et vigilias assumit, ut carnis concupiscentiam domet; ita ad perfectionem vitae pertinet, si aliquis mendicationem assumat propter Christum ut spiritum humiliet. Item. Caritas Christi liberalior est quam amicitia saeculi. Sed licet ex amicitia saeculi aliquid petere ab amico suo quo indigeat, et praecipue si ei in aliquo recompensare potest; nec differt utrum recompensatio fiat de eodem vel de alio, ut dicitur in 5 Ethic. Ergo multo fortius licet alicui, quamvis sit validus, quod petat illa quibus indiget propter caritatem Christi; et praecipue cum possit recompensare recipiens danti in orationibus et aliis spiritualibus bonis. Item. Licet petere ab aliquo illud ex cuius datione fit dantis conditio melior. Sed ex hoc quod aliquis dat eleemosynam, fit eius conditio melior, quia per hoc meretur mercedem aeternam. Ergo non est illicitum eleemosynas petere. Item. Indigentiae pauperum subveniri non potest, nisi eorum indigentia sciatur. Sciri autem non potest omnino, nisi necessitatem suam petendo exponant. Ergo si licitum est aliquibus quod sint in tali casu quod rebus alienis indigeant ad sustentationem, licitum est quod eas petant. Sed licitum est quod aliqui in statu egestatis se ponant propter Christum, ut supra probatum est: in quo etiam si manibus operentur, oportet quod indigeant multis, ut Augustinus dicit in Lib. de operibus Monach. Ergo licitum est eleemosynas petere. Nunc quarto ostendemus, quod praedictis mendicantibus eleemosynae sunt dandae. Primo per id quod habetur III Canon. Ioan.: *carissime, fideliter facis quidquid operaris in fratres et hoc in peregrinos*: et de quibus loquatur subiungit: *pro nomine enim eius profecti sunt.* Glossa: *alienati a rebus propriis.* Et infra: *nos ergo debemus suscipere huiusmodi.* Glossa: *Ioannes omnia dimiserat et se divitibus connumerat, ut alacriores reddat et promptiores ad miserandum pauperibus.* Ergo commendabile est dare eleemosynas illis qui pro nomine Christi sine rebus propriis vivunt. Item. Matth. X, 41: *qui recipit iustum in nomine iusti.* Glossa: *pro eo quod nominatur iustus, mercedem iusti accipiet.* Glossa: *dicit ergo aliquis: ergo et pseudoprophetam et Iudam proditorem suscipimus? Hoc dominus providens, dixit personas non esse recipiendas, sed nomina; et mercede non carere suscipientem, licet indignus sit qui suscipitur.* Ex quo patet quod eleemosynae sunt dandae his qui habent nomen sanctitatis, etiam si indigni sunt. Item. Ad Rom. XV, 26, commendat apostolus Macedones et Achaios de hoc quod probaverunt collationem facere in pauperes sanctorum: ubi dicit Glossa: *hi totos se dederunt divinis obsequiis: nihil mundanum curantes, exemplum bonae conversationis praebebant credentibus. Istis Achaici et Macedones collectam fecerunt, per quam rem ad huiusmodi opera Romanos apostolus invitat.* Ergo patet quod praedictis pauperibus eleemosynae sunt dandae. Item. II ad Cor. VIII, 14: *vestra abundantia illorum inopiam suppleat*: Glossa: *illorum qui omnia mundi deserunt.* Ergo idem ut prius. Item. II ad Thess. III, 13: *vos autem, fratres, nolite deficere benefacientes*: Glossa, *pauperibus; quia etsi operentur, possunt tamen nonnullis indigere: et ideo monet ne illi qui habebant unde servis Dei necessaria praeberent, hac occasione pigrescerent. Non enim in reprehensionem venit qui humanus est in largiendo; sed hic qui cum possit laborem ferre, otiose vult vitam agere.* Ergo patet quod servis Dei laudabile est eleemosynas dare, sive laborent sive non, etiam quando non laborantes reprehensibiles sunt. Item. Hieronymus contra Vigilantium: *nec nos negamus cunctis pauperibus, etiam Iudaeis et Samaritanis, si tanta sit largitas, stipes porrigendas; sed apostolus docet faciendam quidem ad omnes eleemosynam, sed maxime ad domesticos fidei, de quibus etiam salvator in Evangelio loquebatur: facite vobis amicos de iniquo mammona, qui vos recipiant in aeterna tabernacula. Nunquid isti pauperes sub quorum vestibus et illuvie corporis flagrans libido dominatur, possunt habere aeterna tabernacula, qui nec praesentia possident nec futura? Non enim simpliciter pauperes, sed pauperes spiritu beati appellantur*, de quibus scriptum est: *beatus qui intelligit super egenum et pauperem. In vulgi pauperibus sustentandis nequaquam intellectu, sed eleemosyna opus est; in sanctis pauperibus beatitudo est intelligentiae ut ei tribuat qui erubescit accipere, et cum acceperit dolet; metens carnalia, et seminans spiritualia.* Ex quo patet quod melius est dare eleemosynas sanctis pauperibus quam quibuscumque aliis. Item. II Cor. IX, 9, super illud, *dispersit, dedit pauperibus*, dicit Glossa: *si huius qui pauperibus largitur, merces magna est, quanto magis eius qui ministrat sanctis? Pauperes enim dici possunt etiam qui mali sunt.* Et sic idem quod prius. Item. Hieronymus super epistolam ad Galat. exponens illud: *communicet autem is qui catechizatur* etc., sic dicit: *his qui adhuc imbecilliores et discipuli et carnales erant, imperat ut quomodo ipsi a magistris spiritualia metunt, sic magistris carnalia praebeant: qui totos se divinae eruditioni et studio tradentes, vitae huius necessariis indigent.* Ergo etiam non laborantibus corporaliter, sed ex toto se studio Scripturarum dantibus, eleemosynae sunt dandae. Item. Hieronymus ad Paulinum: *quem senseris tibi aut semper aut crebro de nummis loquentem, excepta eleemosyna, quae indifferenter omnibus patet, institorem potius habeto quam monachum.* Ex quo patet quod monachis et omnibus aliis est danda eleemosyna, et quod eis licet loqui de eleemosyna petenda. Item. Dicitur in Decret. distinct. 42: *si quis despicit eos qui fideliter agapes, idest convivia pauperum exhibent, et propter honorem domini convocant fratres, et noluerit communicare huiuscemodi vocationibus, parvipendens quod geritur; anathema sit.* Ergo patet quod excommunicandus est qui dicit eleemosynas indigentibus pauperibus non esse largiendas. Item. Prov. XXI, 13: *qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, ipse clamabit, et non exaudietur.* Glossa: *pauperis generaliter, non egeni tantum vel corporaliter infirmi. Nam qui criminibus alienis affectus non vult condolere, sed iudicantis mavult tenere censuram, ostendit se nondum vitiorum faecibus eliquatum, neque auditu divinae misericordiae dignum.* Patet ergo quod omnibus pauperibus sunt eleemosynae dandae, etiam corpore validis. Item. In Psalmo: *producens fenum iumentis, et herbam servituti hominum*, dicit Glossa: *terra satiabitur producens fenum, idest temporalia; iumentis, idest praedicatoribus, ut de Evangelio vivant qui Evangelium annuntiant. Nisi terra producat fenum, idest temporalia, non est irrigata, sed sterilis: quod si facit, ipse est fructus.* Et infra: *debentur praedicatoribus temporalia, qui largiuntur spiritualia, pro quibus dicitur: beatus est qui praeoccupat vocem petituri. Non enim ita debet agere bovi trituranti, ut mendico transeunti. Illi enim mendico, das, quia legitur, omni petenti da; huic vero etiam non petenti dare debes.* Et infra: *omni petenti, ergo quicumque sit, da, agnoscens in eo eum cui des; sed multo magis da servo Dei, militi Christi, etiam non petenti.* Ex quo patet quod omnibus pauperibus petentibus sunt eleemosynae dandae; praecipue tamen praedicatoribus dari debent a suis auditoribus. Item. Luc. XVI, 9: *facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Glossa: *non quoslibet pauperes, sed eos qui possunt in aeterna tabernacula recipere.* Sed maxime possunt in aeterna tabernacula recipere pauperes propter Christum, qui etiam iudices cum Christo erunt. Ergo eis praecipue sunt eleemosynae dandae.

[69529] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 1 Nunc ultimo restat respondere his quae in contrarium obiiciuntur. Ad illud ergo quod primo obiicitur, quod *munera excaecant oculos sapientum*, dicendum, quod res temporales dupliciter accipi possunt. Uno modo ad divitias augendas et congregandas; et talis receptio munerum ex cupiditate procedit, quae oculos cordis excaecat, et a iustitia declinare facit. Alio modo ad necessitatem victus et vestitus; et ista munerum acceptio cupiditatem non habet annexam; unde nec excaecat oculos, nec verba iustitiae mutare facit. Et haec distinctio probatur per hoc quod habetur I Tim. ult. 8: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*: Glossa: *quia qui ultra tendit, malum invenit*: unde subdit: *nam qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum Diaboli.*

[69530] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod duplex est servitus.

Est enim servitus timoris et amoris. Qui ergo accipit munera ex cupiditate, servus est timoris: quia quae cum cupiditate acquiruntur, cum timore possidentur; et ab hac servitute liberi esse debent servi Christi. Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore.* Sed qui accipit munera ex caritate, servus est amoris: et ab hac servitute non sunt liberi servi Christi: unde apostolus dicit II Cor. IV, 5: *non enim praedicamus nosmetipsos, sed Iesum Christum dominum nostrum; nos autem servos vestros per Iesum.* Patet ergo quod ille qui propter officium caritatis implendum eleemosynas suscipit ad corporis sustentationem, non incurrit servitutem quae sit indigna servis Christi, sed illam quae omnibus servis Christi competit.

[69531] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dare secundum se est laudabilius quam accipere: unde etiam philosophus dicit in 4 Ethic., quod actus liberalitatis magis est in dando quam in recipiendo, quamvis liberalis det et recipiat. Nihil tamen prohibet receptionem esse meliorem ratione alicuius adiuncti; et hoc est per accidens. Dicendum ergo, quod si in paupere nihil consideretur nisi receptio eleemosynae tantum, beatior est dives qui dat eleemosynam, quam pauper qui recipit; sed talis potest esse causa recipiendi eleemosynam, quod magis meretur recipiens quam dans: utpote si se in tali statu propter Christum constituerit, ut eleemosynas recipiat, non quasi coactus, sed voluntarius pauper. Unde Glossa ibidem dicit: *non illis qui relictis omnibus secuti sunt dominum, divites eleemosynarios praeponit; sed illos maxime glorificat qui cunctis quae possident renuntiantes, nihilominus laborant manibus operando, ut habeant unde tribuant necessitatem patienti.* Et proculdubio hoc laudabilius est in illis dumtaxat qui ab aliis magis necessariis occupationibus vacant. Et etiam tales si possent sine impedimento talium occupationum laborare, et aliis dare, perfectius esset, ut etiam supra dictum est, cum de labore manuum agebatur. Nec tamen concedendum est quod religiosi teneantur ad omne id quod perfectius est; sed ad illa tantum ad quae ex voto se astrinxerunt.

[69532] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Ecclesia non gravatur, si tales de eleemosynis vivunt, quia modicis sunt contenti, magnum fructum in Ecclesia facientes; immo in hoc Ecclesia maxime alleviatur, quia quod alii qui non sunt ita modicis contenti, cum magnis expensis faciunt, hoc idem per tales cum parvis sumptibus expletur. Nec in hoc aliquid pauperibus subtrahitur, quod tales de eleemosynis vivunt: quia talium consilio et inductione multo plura pauperibus dantur quam ipsi accipiant. Et praeterea ipsi etiam omnia quae habuerunt, pauperibus sunt largiti: unde multo plus in sumptibus pauperum posuerunt quam illud quod de eleemosynis accipiunt.

[69533] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud decretum perverse inducitur: quod patet per hoc quod Gratianus in sequenti paragrapho dicit: *verum his auctoritatibus prohibentur ab Ecclesia suscipi non illi qui quondam fuerunt divites, postea vero omnia reliquerunt, ut Petrus et Matthaeus et Paulus qui omnia reliquerunt; aut pauperibus distribuerunt, ut Zachaeus; aut Ecclesiae rebus adiunxerunt, sicut illi qui praedia sua vendentes, ponebant pretia ante pedes apostolorum, ut essent illis omnia communia: sed illi qui in domibus parentum residentes, vel sua relinquere nolentes, ecclesiasticis facultatibus pasci desiderant.* Et hoc probat per sequentia

capitula.

[69534] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur de illis qui sunt otio dediti, qui in nullo possunt esse utiles illis a quibus pascuntur: tales enim necesse est ut adulentur ad hoc quod pascantur. Tales enim pascere onerosum esset cuilibet, nisi favorem pascentis saltem adulationibus captarent. Sed illi qui pascuntur propter Christum, a quibus pascentes sperant spiritualia pro temporalibus quae largiuntur, non oportet adulari; quia talibus non datur propter eos, sed propter illum cuius sunt servi, qui in eis recipitur, ut dicitur Matth. X, 40: *qui vos recipit, me recipit*, Glossa: *quia non aliud recipit in apostolis quam quod in Christo sunt.* Et sic patet quod illi qui pauperes efficiuntur et mendicant et de eleemosynis vivunt propter Christum, non sibi necessitatem adulationis imponunt. Sed maior necessitas adulationis et servitutis inest divitibus, quos oportet adulari principibus ut divitias amplient et conservent. Unde dicit Chrysostomus super Matth.: *adulari necesse est milites et principes et subiectos, et multis indigere et turpiter servire et formidare et suspicari et timere eorum qui suspicantur, oculos et calumniantium ora, et avarorum concupiscentias. Sed non est paupertas aliquid tale, sed contrarium universum.*

[69535] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis accipere non sit actus liberalitatis, nisi prout ordinatur ad dandum: tamen accipere necessaria ad victum, est actus humilitatis in his qui tantum se humiliaverunt pro Christo, ut se subiicerent egestati; quae quidem virtus est eminentior quam liberalitas.

[69536] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 8 Ad octavum dicendum, quod Augustinus in libro illo reprehendit monachos qui volebant de eleemosynis vivere, propter duo. Primo propter errorem in quem inciderant, ut scilicet dicerent manibus operari esse contrarium praecepto evangelico quod habetur Matth. VI, 25: *nolite soliciti esse corpori vestro* et cetera. Secundo, quia propter pigritiam a labore manuum desistebant, laboriosam vitam fugientes, qua in saeculo laboraverant. Unde de his dicit, quod nullo modo decet ut in ea vita ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi: eos autem qui in saeculo possessiones habuerant unde viverent sine labore manuum, vel qui occupationibus ecclesiasticis occupantur, non prohibet de eleemosynis vivere, exemplo eorum quos tales fuisse in primitiva Ecclesia Ierosolymis dicit; et hoc manifeste patet verba libri diligenter intuenti. Et quamvis si non praedicent, non habeant potestatem vivendi de Evangelio, quasi operarii de mercede laboris; non tamen eis prohibetur quin sicut pauperes de eleemosynis vivant. Alio enim modo datur eleemosyna pauperi, et alio modo praedicatori; ut dicit Glossa super illud Psal. CIII, 14: *producens fenum iumentis.*

[69537] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 10 Ad nonum dicendum, quod non est inconveniens, illud quod alicui datur pro mercede, alteri dari gratis et misericorditer. Unde victus qui ministratur praedicatoribus quasi debita merces laboris, omnibus pauperibus potest meritorie dari, non quasi debita merces, sed quasi subsidium caritatis.

[69538] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 11 Ad decimum dicendum quod maius damnum sequebatur ex praedicatione pseudoapostolorum, quibus praedicandi occasionem apostolus auferebat

de sumptibus fidelium non vivendo, cum contraria fidei praedicarent, quam de hoc quod apostolus se labori manuum implicabat de proprio labore vivens. Nunc autem est e converso: quia maior profectus est Ecclesiae fidelibus de hoc quod aliqui exemplum humilitatis praebent in paupertate et mendicitate vivendo voluntarie propter Christum, et dimisso labore manuum, occupando se in his quae pertinent ad salutem animarum; quam sequatur damnum de hoc quod aliqui turpiter de eleemosynis vivere volunt. Et ideo non debent desistere pauperes Christi ab hoc quod de eleemosynis vivant, ut aliis occasionem auferant.

[69539] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 12 Ad undecimum dicendum, quod sicut apud Iudaeos consuetudo erat ut doctoribus ab aliis subsidia vitae ministrarentur: ita iam inter cunctos fideles in consuetudinem venit, divulgata evangelica doctrina, quae hoc ordinavit: unde etsi a principio conversionis gentium, quando adhuc in gentibus hoc non erat consuetum, dimittebat (apostolus) sumptus accipere propter scandalum; nunc tamen hoc scandalum non est timendum, et praecipue in illis qui modico victu et vestitu sunt contenti, de quo multo plures aedificantur quam scandalizentur. Qui enim de hoc scandalizantur, Pharisaeorum scandalum sibi inducunt, quod dominus parvipendere iubet Matth. XV. Secus autem esset, si eleemosynam acciperent non solum ad necessitatem victus, sed ad laute vivendum, vel divitias congregandum.

[69540] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 13 Ad duodecimum dicendum, quod eadem ratione probari posset quod virginitas non sit bona: quia hoc Hieronymus dicit contra Vigilantium praedictam rationem facienti: *si omnes virgines fuerint, nuptiae non erunt, interibit humanum genus*: et infra: *rara est virtus, nec a pluribus appetitur: atque utinam hoc omnes essent quod pauci sunt, de quibus dicitur: multi vocati, pauci vero electi.* Ex quo patet solutio praedictae obiectionis. Opera enim perfectionis sunt tantae difficultatis quod paucorum est ad ea se extendere. Nedum quod timendum sit quod dum omnes eis inhaerent, mundus pereat. Ad decimum tertium dicendum quod in verbis illis accipitur stipes largo modo pro omni eo quod labore manuum non acquiritur, sive sit ex patrimonio habitum sive ex redditibus quibuscumque; unde sequitur post verba inducta: *non solum eos qui semet ipsos fulciri vel parentum facultatibus vel famulorum laboribus vel fundorum fructibus gloriantur, sed ipsos etiam reges mundi huius agape, id est eleemosyna, certum est sustentari; quicquid enim ad necessitatem cotidiani victus insumimus quod opere manuum nostrarum effectum partumque non fuerit, ad agapen referri debere patres censuerunt.* Ex quo patet quod non loquitur de nutrimento culpae, alias omnes absolute peccarent qui etiam rebus suis utendo ad victum manibus non laborant; sed loquitur de nutrimento perfectionis quae consistit in hoc quod. Homo sua pauperibus eroget et labore manuum suum corpus exercitet, cui tamen exercitationi corporali secundum apostolum opus pietatis sicut praedicare et docere et huiusmodi omnia praeferuntur. Ad decimum quartum dicendum quod Ieronymus loquitur de se ipso, ut patet epistolam inspicienti, in statu quo solitariam vitam agebat in eremo ubi nec docebat nec praedicabat; et tamen ex hoc non posset haberi quod hoc fecerit quasi ex praecepto sed ex propria voluntate, nisi forte secundum statuta eremitarum ad laborandum manibus obligaretur.

[69541] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 14 Ad ea autem quibus ostendere nituntur quod non

liceat mendicando eleemosynas petere, hoc modo respondendum est. Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur *omnino indigens et mendicus non erit inter vos*, non prohibetur quin aliquis statum paupertatis vel mendicitatis assumat; sed quod non ita derelinquatur ab aliis, ut in talem statum incidat, in quo eum oporteat ex necessitate mendicare: et hoc patet per id quod praecedit (v. 3): *civem et propinquum repetendi non habes potestatem*; et Glossa ibi dicit: *licet omnes proximi mei sint, illis tamen maxime misericordia impendenda est qui Christi nobiscum sunt membra.* Ex quo patet quod ubi praecipitur misericordia, non prohibetur mendicitas.

[69542] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 15 Ad secundum dicendum, quod Glossa exponit de pane spirituali, unde dicit: *non vidi iustum derelictum a Deo, nec semen eius quaerens panem spiritualem, idest indigere pane verbi Dei, quia verbum Dei semper cum eo est.* Si tamen de pane materiali intelligatur, intelligendum est quod iusti non quaerunt panem ex necessitate quasi derelicti a Deo, cum dicatur Heb. ult.: *non te deseram neque derelinquam.* Non tamen excluditur quin illi qui sunt iusti, voluntarie se possint exponere paupertati propter Christum; quod tamen forte temporibus Psalmistae adhuc factum non erat, quia perfectionis opera tempori gratiae servabantur.

[69543] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 16 Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens quod illud quod alicui in poenam infligitur, ab alio voluntarie assumptum in iustitiam vertatur; sicut aliqui propter scelera quae committunt, rebus suis spoliantur; et tamen ad perfectionem iustitiae pertinet quod aliquis rebus propriis se spoliet propter Christum. Et similiter mendicitas quamvis aliquibus malefactoribus inducatur a Deo in poenam, nihil tamen prohibet quin voluntarie assumpta propter Christum, ad perfectionem iustitiae pertineat.

[69544] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 17 Ad quartum dicendum, quod per illam Glossam prohibetur quod aliquis non petat ex cupiditate; alias Glossa non concordaret textui: in textu enim dicitur: *ut nullius aliquid desideretis.* Ex cupiditate autem quaerunt non qui necessaria victus et vestitus petunt, sed qui ultra hoc quaerunt unde divites fieri possint; ut patet per hoc quod dicitur I Tim. VI, 8-9, ut supra dictum est.

[69545] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 18 Ad quintum dicendum, quod duplex est mendicitas: coacta et voluntaria. Coacta mendicitas, quia contra voluntatem est, periculum impatientiae habet annexum. Voluntaria autem mendicitas, quae non ex cupiditate procedit, ut dictum est, humilitatis meritum habet adiunctum. Unde Augustini Glosa per verba illa non prohibet mendicitatem voluntariam, sed docet occasionem necessariae mendicitatis vitandam esse a pauperibus Christi, dum manibus laborant: quod patet per hoc quod dicit: *ut non compellantur egestate* et cetera.

[69546] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 19 Ad sextum dicendum, quod Hieronymus loquitur de petitione et acceptione eorum quae sunt ultra necessarium victum: quod patet ex hoc quod loquitur Nepotiano presbytero, qui de rebus mundi sufficienter ditatus erat ad vitam sustentandam. Unde patet quod non est ad propositum.

[69547] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 20 Ad septimum dicendum, quod lex illa loquitur de

validis mendicantibus, qui nullam utilitatem reipublicae afferebant, sed otiose viventes usurpabant illud quod aliis pauperibus debebatur: quod patet ex hoc quod lex eos inertes nominat, sicut sunt guliardi, et alii similes, qui victum ab hominibus quaerunt otiose viventes: quod non nisi perversissime in religiosos retorqueri potest. Et tamen non oportet quod peccatum semper sit gravius quod gravius punitur: quia poenae peccatoribus infliguntur non solum propter vindictam culpae, sed etiam propter correctionem vel eius qui peccavit, vel aliorum: unde pro minori peccato aliquando aliquis gravius punitur, quando homines ad peccatum illud sunt proniores, ut terrore poenae magis arceantur. Capitulum autem inductum loquitur de poena quae inducitur ad vindictam peccati tantum.

[69548] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 21 Ad octavum dicendum, quod illi de quibus Augustinus loquitur, non solum petebant necessaria victus, sed aliquid ultra ad divitias congregandas, nec habebant veram sanctitatem, sed simulatam: quod patet ex hoc quod dicit, quod *exigebant sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis*: et hoc proculdubio reprehensibile erat.

[69549] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 22 Ad nonum dicendum, quod erubescentia semper est de turpi; turpe autem pulchro opponitur: unde secundum differentiam pulchri oportet accipere differentiam turpitudinis et ruboris. Est enim duplex pulchritudo. Una spiritualis, quae consistit in ordinatione debita animae et affluentia bonorum spiritualium: unde omne quod procedit ex defectu spiritualis boni, vel quod interiorem inordinationem ostendit, turpitudinem habet. Alia est pulchritudo exterior, quae consistit in debita ordinatione corporis, et affluentia exteriorum rerum, quae ad corpus ordinantur; et e contrario inordinatio corporis vel defectus temporalium rerum exteriorem quandam turpitudinem habet. Et sicut utraque pulchritudo delectat et desideratur; ita utraque turpitudo erubescentiam parit. Verecundatur enim aliquis de hoc quod est pauper, vel de hoc quod est corpore vitiatus, et etiam de hoc quod est inscius, vel inordinata gessit. Quia igitur turpitudo interior semper est reprobanda, ideo omne quod habet erubescentiam praedictae turpitudinis, reprobandum est. Nec est instantia de confessione peccatorum: quia confitens non erubescit de confessione, sed de peccato quod confessio manifestat. Defectus autem exterior vel turpitudo a sanctis viris contemnitur, et quandoque perfectionis studio ab eis assumitur propter Christum. Unde illud quod habet erubescentiam huius turpitudinis, non semper est reprobandum: immo quandoque est maxime laudandum, quando propter humilitatem assumitur. Mendicare autem habet erubescentiam huic secundae turpitudini respondentem; quia omnis mendicans se pauperem ostendit, et quodammodo se subiicit ei a quo mendicat, quae ad defectum exteriorem pertinent: unde mendicitas propter Christum assumpta non solum non est reprobanda, sed maxime laudanda.

[69550] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 23 Ad decimum dicendum, quod ille a quo eleemosyna petitur, non debet habere taedium, si ordinate ab eo petatur: et ideo quando aliquis ordinate eleemosynam petit, scilicet ad necessitatem sustentandam, non est in culpa qui petit, sed ille qui ad taedium removendum dat. Si autem inordinate petatur, petens etiam peccat.

[69551] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 24 Ad ea vero quibus ostendere nituntur quod reli-

giosi praedicantes non possunt de eleemosynis vivere vel eleemosynas petere, per ordinem deinceps respondendum est. Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praedicatores de eleemosynis vivant, non tamen sequitur quod adulentur. Quamvis enim qui sine adulatione praedicant, non habeant gratiam apud malos, qui dicuntur homines et carnales; habent tamen gratiam apud bonos: et ideo quandoque si sine adulatione praedicant, coguntur defectus multos pati, quando scilicet in illos incidunt apud quos sine adulatione gratiam habere non possunt; quandoque autem sine egestate sunt, quando in illos incidunt quorum sine adulatione gratiam habent. Unde et Christus hospitium quandoque habere non poterat: quandoque etiam invitabatur a multis: et mulieres quae eum sequebantur, de suis facultatibus ei ministrabant, ut dicitur Luc. VIII, 3. Ita etiam et apostoli quandoque multas penurias sustinebant, quandoque autem abundabant, in utrisque modeste se habentes. Philip. ult., 12: *scio abundare et penuriam pati.* Et has etiam vicissitudines pauperes praedicatores nostri temporis experiuntur frequenter.

[69552] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 25 Ad secundum dicendum, quod praedicatores eleemosynas petentes non faciunt aliquid in quo sit occasio avaritiae. Avaritia enim est immoderatus amor habendi: velle autem habere victum et vestitum ad necessitatem, non est immoderatum. I Tim. ult.: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Unde pauperes qui petunt necessaria victus, et vestitus, et aliorum quae humana vita exigit, non sunt in aliqua occasione avaritiae.

[69553] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 26 Ad tertium dicendum, quod praedicatores non debent quaerere temporalia quasi ex principali intentione, ut in eis finem constituant; possunt tamen quaerere temporalia secundario, ut sustententur ad Evangelium praedicandum, quod primum quaerere debent. Matth. VI, 36: *primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius.* Glossa: *hic aperte ostendit ista non esse petenda tanquam bona nostra, etsi necessaria. Regnum autem Dei petendum est, et in eo finis noster est ponendus, propter quem omnia faciamus; verbi gratia, manducemus ut evangelizemus, non evangelizemus ut manducemus.*

[69554] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 27 Ad quartum dicendum, quod, sicut supra probatum est, sumptus quem praedicatores accipiunt, debetur eis tanquam merces. Merces autem alicui operanti debetur dupliciter. Uno modo ex debito legalis iustitiae: sicut quando pactum intervenit inter operantem et eum cui operatur, ita quod operarius potest compellere alium ad solvendum. Alio modo ex debito iustitiae amicabilis: sicut quando aliquis amicabiliter alteri de suo labore servit, debitum est ut alter ei suo modo vicem rependat, quamvis non posset eum per iudicium compellere. Hos enim duos iustitiae modos philosophus distinguit in 8 Ethic. Dico ergo, quod quando aliquis praelatus alicui plebi praeficitur, hoc modo ad invicem colligantur, quod subditi possunt a praelato spiritualia petere, et praelati a subditis temporalia; sed ab aliis qui non sunt praelati non possunt subditi spiritualia exigere, nec e converso ipsi possunt eos cogere ad solvendum temporalia, quamvis ex licentia praelatorum spiritualia seminent; nisi forte quantum ad omnia vicarii praelatorum constituantur. Patet igitur quod diversimode accipiunt sumptus a fidelibus pauperes qui omnino nihil impendunt, et religiosi qui non sunt praelati, sed praedicant de licentia

praelatorum; et praelati: quia alii pauperes accipiunt totaliter gratis, unde in eis est pura mendicitas: sed praedicantes qui non sunt praelati, accipiunt sicut mercedem debitam; unde habent potestatem accipiendi, quamvis non coactivam; praelati autem etiam coactivam habent potestatem. Si tamen ille qui potest aliquid ex potestate accipere, petat non quasi debitum, sed quasi omnino gratuitum; nulli facit iniuriam, sed in se humilitatem commendabilem reddit.

[69555] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 28 Ad quintum dicendum, quod apostolus volebat ostendere quod ipse poterat sumere sumptus a fidelibus eadem ratione qua alii apostoli accipiebant: et ideo ut ostenderet se habere eandem potestatem, primo ostendit se apostolum esse, sicut et alii apostoli erant.

[69556] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 29 Ad sextum dicendum, quod pseudoapostoli usurpabant sibi indebite sumptus fidelium tripliciter. Primo quia falsa praedicabant, et contra evangelicam doctrinam, ut patet Rom. ult. super illud, *rogamus autem vos fratres* etc.: quod Glossa de pseudoapostolis exponit, qui credentes cogebant iudaizare. Secundo quia praedicabant non missi a veris apostolis: unde apostolus vocat eos ad Galat. II, 4, *subintrantes*. Tertio quia auctoritative exigebant ac si essent apostoli. Et haec tria deficiunt in proposito: unde ratio non valet.

[69557] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 30 Ad septimum dicendum, quod praedicti religiosi praedicantes petunt quod est eis debitum per secundum modum iustitiae, quia debitum iustitiam respicit; sed in hoc commendabiliores sunt, quia hoc quod est debitum, ut gratuitum petunt.

[69558] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 31 Ad octavum dicendum, quod praelati recipientes a populo decimas et oblationes, etsi ipsi per se solvant quod debent debito modo spiritualia seminando, possunt tamen ad maiorem plebis utilitatem etiam alios cooperatores habere: unde nulla iniuria fit plebi, si plus de temporalibus conferant quam sit statutum, ex quo etiam plus de spiritualibus eis impenditur quam praelati teneantur; et praecipue ex quo non potestative accipitur, sed caritative et humiliter petitur.

[69559] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 32 Ad nonum dicendum, quod unusquisque potest abrenuntiare ei quod sibi debetur: unde etsi praelati ex debito teneantur providere eis quos mittunt ad praedicandum; possunt tamen qui mittuntur, huic debito abrenuntiare. Nec tamen in hoc aliquod gravamen ingeritur illis ad quos mittuntur; cum ab eis ultra necessaria victus non petant, nec ista etiam exigant coactive sed caritative, prout unusquisque destinavit in corde suo, in hoc exemplum apostoli II Cor. VIII, 7 imitantes.

[69560] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 33 Ad decimum dicendum, quod hypocritae propter hoc a domino redarguuntur, quia per orationem, et alia quae superstitiose agebant, solum intendebant ad quaestum: unde Glossa ibi: *vae vobis Scribae et Pharisaei, qui vestra superstitione nihil intenditis nisi ut praedam de subiecta plebe faciatis.* Hoc autem de aliquo iudicare temerarium est, cum pertineat ad intentionem cordis.

[69561] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 34 Ad undecimum dicendum, quod ad infamas per-

sonas praedicatores declinare non debent, ita quod eorum infamia in praedicatores retorqueri possit: sic enim praedicatio veniret in contemptum: quia, sicut dicit Gregorius, *cuius vita despicitur, consequens est ut eius praedicatio contemnatur*: et sic loquitur Glossa inducta. Si autem ad peccatores declinent, qui ex eorum consortio meliores reddantur, et ipsi exinde non infamentur, laudabile est, quia hoc dominus legitur fecisse: unde Matth. IX, 11: *videntes hoc Pharisaei dicebant discipulis eius: quare cum publicanis et peccatoribus manducat magister vester?* Ubi et Glossa dicit, quod *dominus suis in hoc misericordiae exemplum dat.* Si tamen illi ad quos declinant, hoc sibi pro gratia non imputant, eorum culpa est, non illorum qui ad eos declinant.

[69562] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 35 Ad duodecimum dicendum, quod illi qui evangelizant, etsi accipiant ab eis, quibus praedicant, necessaria vitae, non tamen Evangelium vendunt, quia non habent finalem intentionem ad ea quae accipiunt, ut supra dictum est: unde I Tim. V, 17, super illud, *qui bene praesunt presbyteri* etc., dicit Glossa: *boni dispensatores et fideles non solum honore sublimi praemiari debent, sed etiam terreno, ut non contristentur*; et infra: *necessitatis ergo est accipere unde vivitur; caritatis est praebere. Non tamen venale est Evangelium, ut pro his praedicetur, si enim sic vendunt magnam rem, vili vendunt. Accipiant ergo sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a domino. Non enim a populo redditur quasi merces, propter quam scilicet finaliter serviatur illis qui sibi in caritate Evangelii serviunt; sed tanquam stipendium datur, quo, ut possint laborare, pascantur.*

[69563] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 36 Ad decimum tertium dicendum, quod quamvis posset esse aliqua mala species accipere victum a gentilibus quibus fides praedicabatur, propter hoc quod non erat eis consuetum, ut supra dictum est; tamen nunc species nulla mali apparet, divulgata Evangelii doctrina, quae haec deberi evangelizantibus ordinavit, et praecipue in illis qui non quaerunt ad superfluitatem, sed ad necessitatem, et de quibus constat quod non propter hoc labori Evangelii se exponunt ut lucrentur; cum hoc quod evangelizantes accipiunt, multo sit minus eo quod in saeculo reliquerunt propter Christum.

[69564] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 37 Ad ea vero quibus ostendere nituntur quod talibus non sunt eleemosynae dandae, iam per ordinem respondendum est. Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit: *voca pauperes, a quibus in praesenti nil potes expectare*, intelligendum est quod excluditur intentio retributionis in praesenti, non autem possibilitas eventus; cum nullus sit pauper a quo aliquis non possit iuvari in praesenti, quandoque aliquo casu emergente. Et quod ita debeat intelligi, patet per Glossam, quae ibi dicit: *quasi si intendis invitare ut te invitent, ibi potes falli.* Nec tamen intelligendum est quod semper retributione aeterna careat, si aliquis divites vel amicos ad convivium vocet; cum hoc possit etiam quandoque ex caritate procedere, et propter Deum fieri: unde Glossa ibi dicit: *qui pauperes vocat, in futuro praemium percipiet; qui fratres et divites vocat, recipit mercedem suam. Sed et si hoc propter dominum facit in exemplum filiorum Iob, sicut cetera fraterna dilectionis officia, ipse qui iussit, remunerat.* Nec tamen intelligendum est, quod si fratres et familiares propter solam familiaritatem vocentur, quod sit peccatum, quamvis merito aeterno careat: unde Glossa ibidem dicit: *fratres, amicos, divites alterutrum convivia celebrare non quasi*

scelus interdicit, sed ostendit non valere ad praemia vitae.

[69565] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 38 Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est in illo casu in quo loquitur sapiens Eccli. XII, 4: *da misericordi, et ne suscipias peccatorem*: ubi dicit Glossa: *peccatoribus pro eo quod peccatores sunt, noli communicare; sicut qui nutriunt histriones, cum esuriunt Christi pauperes.* Qui autem dat indigenti peccatori, non quia peccator est, sed quia homo est, non peccatorem, sed iustum nutrit; quia culpam non diligit, sed naturam. Unde quando eleemosyna datur alicui propter hoc quod peccator est, vel ut peccator sit, magis esset ei subtrahenda. Nec tamen sequitur quod pauperibus Christi qui manibus non laborant non sint eleemosynae dandae. Non enim ex hoc iniustitiam incurrunt, cum non laborando non peccent, ut supra ostensum est. Et si etiam peccatores essent, non tamen eis daretur propter hoc quod sunt peccatores, sed quia sunt indigentes.

[69566] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 39 Ad tertium dicendum, quod ei qui inordinate petit, danda est non res petita, sed correctio; sed ei qui ordinate petit, danda est res petita, si facultas adsit. Unde Gregorius, 21 Moral. super illud Iob, *si negavi, quod volebant, pauperibus*, dicit: *per haec dicta sanctus vir ostenditur non solum ad inopiam pauperibus, sed etiam ad habendi desiderium deservisse. Sed quid, si ipsa vellent pauperes quae fortasse accipere non expediret? An quia in Scriptura sacra humiles pauperes dici solent, ea sola aestimanda sunt quae pauperes accipere volunt, quae humiles petunt? Et proculdubio oportet ut incunctanter detur quidquid cum vera humilitate requiritur; idest quod non ex desiderio, sed ex necessitate postulatur. Nam valde iam superbire est extra metas inopiae iam aliquid desiderare.* Patet ergo quod petentibus ad necessitatem danda est indubitanter res; sed petentibus ad superfluitatem danda est correctio.

[69567] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 40 Ad quartum dicendum, quod tunc in poenam subtrahenda est eleemosyna petentibus, quando ex acceptis occasionem iniustitiae manifeste accipiunt; nec tamen etiam tunc ita sunt eis subtrahendae quin in ultima necessitate eis subveniatur. Religiosi autem pauperes non ex eleemosynis acceptis ad iniustitiam abutuntur, sed magis per eas ad iustitiae opera sustentantur. Unde ratio non est ad propositum.

[69568] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 41 Ad quintum dicendum, quod Ambrosius non dicit pensanda esse in his quibus eleemosyna datur, debilitatem corporis et verecundiam, quasi rationes dandi, quia ratio dandi est indigentia eius cui datur; sed quasi rationes quare his magis dari debeat. Unde non sequitur quod non debilibus, vel his qui non verecundantur accipere, non sit dandum; sed quod debilibus et verecundis sit magis dandum, ceteris paribus: quia praedictae duae conditiones non sunt solae quae debent movere ad magis dandum, sed multae aliae, sicut bonitas personae, propinquitas, indigentia et multa huiusmodi. Nec tamen verecundia accipiendi est tantum in illis qui sua violenter amiserunt, sed etiam in illis qui voluntarie dimiserunt propter Christum: cum quandoque aequaliter utrique ingenuos natales habeant, quos verecundia prodit; quamvis forte voluntarii pauperes magis verecundiam rationi subiiciant, sicut et ceteras passiones.

[69569] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 42 Ad sextum dicendum, quod cum multae sint conditiones quare alicui sit potius eleemosyna danda quam alteri, ut dictum est; non potest absolute

ex una sola conditione concludi quod tali sit magis eleemosyna danda semper, ut puta quod magis indigenti semper magis sit danda. Unde, si aliae conditiones praeponderent in alio minus indigente, est magis dandum ei. Inter omnes autem conditiones efficacior est debitum, ut dicit philosophus in 9 Ethic.; quia magis debemus debitum reddere quam gratiam impendere, nisi multum conditiones ex alia parte praeponderarent, ut ibidem dicitur. Unde, cum praedicantibus debeantur necessaria victus quasi stipendia quaedam, ut supra dictum est; his potissime sunt eleemosynae dandae, praecipue si indigeant; nisi multum ex alia parte praeponderarent aliae conditiones.

[69570] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 43 Ad septimum dicendum, quod sicut duplex est felicitas, spiritualis et temporalis; ita est duplex miseria, temporalis, et spiritualis. Quamvis ergo voluntarii pauperes non sint miseri spirituali miseria; quae simpliciter miseria est, cum dominus eos beatos vocet Matth. V, 3 et Luc. VI, 20; possunt tamen temporali miseriae esse subiecti; unde et de temporalibus est eis misericordia exhibenda.

[69571] Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 44 Ad octavum dicendum, quod propinquitas est una de conditionibus quae facit quod alicui sit magis dandum, non tamen est sola: et ideo non oportet quod semper magis propinquis magis detur, ut ex dictis patet.

Pars 3

Prooemium

[69572] Contra impugnantes, pars 3 pr. Quomodo religiosos impugnant ex ipso habitu humilitatis quem deferunt. Nunc accedendum est ad refellendum ea quae a praedictis malignantibus in religiosorum infamiam proferuntur, quod ex eorum praesumptione procedit: quia ut Gregorius dicit in 4 Moral., *nequaquam quis sanctorum corrigere neglecta praesumeret, nisi de se prius meliora sensisset.* Unde et Hieronymus Fabianum super hac materia sic alloquitur: *ne tibi solus videaris errasse, simulas nefanda de servis Dei, nesciens quod iniquitatem in altum loquaris, et ponas in caelum os tuum. Nec mirum, si a te qualescumque servi domini blasphementur, cum patremfamilias Beelzebub vocaverint patres tui.* Et ne quid eis ad malitiam desit, dupliciter pervertunt iudicium: scilicet male iudicando de rebus, et male iudicando de personis. Et haec duplex iudicii perversitas distinguitur in Glossa I Cor. IV, 5, super illud, *nolite ante tempus iudicare*: unde dicit: *cavendum est ne perniciosa opinatione fallamur, ut quia non possumus hominum indagare conscientiam, de ipsis rebus habeamus veram certamque sententiam; hoc modo ut si nescimus an ille vel ille homo sit impudicus pudicusve, vel iustus sive iniustus, oderimus tamen impudicitiam et iniustitiam, et pudicitiam et iustitiam diligamus; et haec appetenda illaque vitanda, in Dei veritate conspiciamus: ut cum de ipsis rebus quod appetendum est appetimus, et quod vitandum est vitamus, ignoscatur nobis quod de hominibus aliquando, immo assidue, non vera sentimus.* Quia vero perversitas iudicii de rebus perniciosior est, ut ibidem per Glossam habetur, periculosiori morbo primitus occurrentes, primo videamus qualiter iudicium pervertunt in rebus; deinde qualiter in personis. In rebus siqui-

dem iudicium pervertunt tripliciter. Primo manifesta bona quae a religiosis aguntur, prava esse iudicando, secundum illud Eccli. XII: *bona in mala vertens insidiatur, et in electis imponet maculam.* Secundo ea quae bene et male fieri possunt, illicita asserendo. Tertio ea sunt mala levia ultra modum aggravando. In hoc autem quod bona quae a religiosis aguntur, iudicant esse mala, se ipsos condemnant; et eos contra quos loquuntur, maxime commendabiles ostendunt. Se quidem condemnant, dum sibi bona displicere ostendunt: unde de talibus Gregorius dicit in 6 Moral.: *nunc malus bonis derogat, et recta quae agere negligit, haec in aliis obtrectando, lacerare non cessat.* Commendabiles etiam ex hoc illos contra quos loquuntur, ostendunt, in eis Danielis innocentiam ostendentes, de quo dixerunt principes Babylonis, Dan. VI, 5: *non inveniemus Danieli huic aliquam occasionem nisi forte in lege Dei sui*: Glossa: *felix conversatio, in qua inimici culpam non reperiunt nisi in lege quam custodit.* Ita et praedicti malignantes in lege Dei, quam religiosi custodiunt, occasionem detractionis inveniunt, eos in contemptum adducentes: primo, ex ipso habitu humilitatis quem deferunt. Secundo, ex officio caritatis quod proximis impendunt, dum aliis serviunt iuxta posse aliorum negotia caritative pertractando. Tertio, in hoc quod non habentes hic manentem civitatem, de loco ad locum discurrunt ad fructificandum in populo Dei. Quarto, de hoc quod studio vacant. Quinto, de hoc quod verbum Dei ordinate et gratiose proponunt. Ad hoc etiam refertur, quod in eis paupertatem et mendicitatem et doctrinam contemnunt, et fructum animarum, quem in populo faciunt ex licentia praelatorum, de quibus supra pertractatum est.

Caput 1

[69573] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 arg. 1 Vilitatem vero vestium in religiosam vitam agentibus multipliciter contemptibilem ostendere nituntur. Primo ex hoc quod dominus dicit Matth. VII, 15: *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium*: eos qui vestibus vilibus induuntur, ex hoc intendentes suspectos reddere, quod sint falsi prophetae.

[69574] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 arg. 2 Item. Apoc. VI, 8, super illud, *ecce equus pallidus* etc. dicit Glossa: *videns Diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas haereses posse se proficere, praemittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem.* Et ex hoc arguunt ut supra.

[69575] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 arg. 3 Item dicunt, antiquis temporibus a sede apostolica episcopis Galliae esse mandatum ut eos corrigant qui dissimilem habitum ab aliis volebant assumere sub quadam specie sanctitatis humilioribus induti: quod mandatum Papae in registro Romanae Ecclesiae habetur, ut dicunt, quamvis in corpore decretorum non contineatur. Ex quo volunt habere, quod homines ad minus in saeculo viventes, humilioribus vestibus non utantur quam alii sui status.

[69576] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 arg. 4 Item. Augustinus dicit in 3 Lib. de Doctr. Christiana: *quisquis rebus temporalibus restrictius utitur quam sese habent mores eorum cum quibus*

vivit, aut intemperans aut superstitiosus est. Ex quo patet quod vituperabile est quod aliquis utatur vilioribus vestibus quam alii quibus convivit.

[69577] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 arg. 5 Item. Hieronymus dicit ad Nepotianum: *vestes pullas aeque vita ut candidas. Ornatus et sordes pari modo fugiendi sunt: quia alterum delicias, alterum gloriam redolet.* Et ita videtur quod vituperabile sit viles vestes portare.

[69578] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 arg. 6 Item. Rom. XIV, 17, dicitur: *non est regnum Dei esca et potus*: Glossa: *non interest omnino quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate.* Ergo pari ratione nec ad virtutem omnino interest quibus vestibus homo utatur, dummodo pro congruentia personae suae hoc faciat. Et ita non videtur esse religio in hoc quod aliquis in signum contemptus mundi habitum vilem exterius portat.

[69579] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 arg. 7 Item. Hypocrisis videtur esse maximum peccatorum: unde dominus plus contra hypocritas in Evangelio invehitur quam contra alios peccatores: et Gregorius in Pastor.: *nemo amplius in Ecclesia nocet quam qui perverse agens, nomen vel ordinem sanctitatis habet.* Sed sub vilitate vestium latet hypocrisis; pretiositas autem vestium ad delicias carnis pertinet, vel etiam aliquem motum superbiae occasionaliter inducit. Ergo vituperabilius est excedere in vilitate vestium quam in pretiositate.

[69580] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 arg. 8 Item. In domino Iesu Christo omnis religionis et sanctitatis perfectio fuit. Sed ipse portavit vestem pretiosam, scilicet tunicam inconsutilem, quae desuper erat contexta per totum, ut dicitur Ioan. XIX, 23: in quo videtur quod erat facta tali opere, sicut panni consuuntur acu cum auro et serico: et quod pretiosa esset, patet ex hoc quod milites eam dividere noluerunt, sed sortem super eam miserunt. Ergo ad religionem non pertinet quod aliquis vilibus vestibus induatur.

[69581] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 arg. 9 Item. Dominus Papa pretiosis et sericis vestibus utitur, et reges etiam antiquitus purpureis utebantur; nec esset in eis laudabile, si viliores vestes assumerent. Ergo pari ratione nec in aliis laudabile est, si viliores vestes assumant quam suus status requirat. Et ita per huiusmodi in contemptum inducunt vestium (et) habitus humilitatem.

[69582] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 co. Hoc autem quantum sit contrarium veritati, patet per id quod dicitur 21, qu. 4: *omnis iactantia et ornatura corporalis aliena est a sacrato ordine. Eos igitur episcopos vel clericos, qui se fulgidis et claris vestibus ornant, emendari oportet: quod si in hoc permanserint, epitimio contradantur.* Et infra: *igitur si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestimentis amicti sunt, per epitimium corrigantur.* Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur. Omne quippe quod non propter necessitatem suam sed propter venustatem accipitur, elationis habet calumniam, quemadmodum magnus ait Basilius. Patet ergo quod vestium vilitas est amplectenda et pretiositas fugienda; et quod graviter puniendi sunt qui contra vilitatem vestium loquuntur. Item. Eorum falsitas apparet exemplo Ioannis Baptistae, de quo Matth. III, 4, dicitur, quod habebat vestimentum de pilis camelorum;

ubi dicit Glossa: *qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit. In eo vilitas vestis et cibi laudatur, quorum usus in divite arguitur.* Et alia Glossa dicit ibidem, quod servus Dei non debet habere vestitum ad decorem vel ad delectationem, sed tantum ad tegendum nuditatem. Et Marc. I, 6, super illud, *erat Ioannes vestitus* etc., dicit Glossa: *conveniens vestis praedicatori.* Ex quibus patet quod servi Dei, et praecipue qui poenitentiam praedicant, debent vilibus indui. Item. Probatur exemplo antiquorum prophetarum, de quibus dicitur ad Hebr. XI, 37. *Circumierunt in melotis, in pellibus caprinis*: Glossa: *ut Elias, et alii.* Melus est animal quod et taxus dicitur, cuius pellis melota dicitur, et est valde hispida: vel melota est vestis de pilis camelorum, ut patet ibi per Glossam. Idem probatur exemplo b. Hilarionis et Arsenii, et aliorum patrum in eremo, de quibus narratur in eorum gestis, quod vilissimis vestibus induebantur. Item. Apoc. XI, 3: *dabo duobus testibus meis, et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta, amicti saccis*: Glossa: *idest praedicantes poenitentiam et exemplo ostendentes. Et ad exemplum eorum debetis praedicare.* Ex quo iterum aperte habetur, quod debent vilibus indui praecipue poenitentiam praedicantes. Item. Quod vilitas vestium sit approbanda, et pretiositas vituperanda, aperte ostendit Gregorius in homilia, *homo quidam erat dives*, sic dicens: *sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum: quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod dives qui torquebatur apud Inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta praecipua nisi ad inanem gloriam quaerit, videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur. Nam quia pro sola inani gloria vestimentum pretiosum quaeritur, ipsa res testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri. Quam culpam possumus melius ex diverso colligere: quia si abiectio pretiosi indumenti virtus non esset, Evangelista de Ioanne vigilanter non diceret: erat Ioannes indutus pilis camelorum.* Item. I Petr. III, 3, super illud, *quarum non sit extrinsecus* etc., Glossa: *sicut Cyprianus ait, serico et purpura indutae, Christum sinceriter induere non possunt. Auro et margaritis adornatae et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt. Quod si Petrus admonet coercendas quae excusare possunt cultus suos per maritos; quanto magis hoc observare virginem fas est, cui nulla sui cultus competit venia?* Ex quo patet quod etiam in clericis multo amplius reprehensibilis est habitus ornatus. Item. Illud per quod virtus mentis manifestatur, per se loquendo, est laudabile, quamvis eo possit aliquis in superbiam uti. Sed vilitas vestium est huiusmodi: unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum: *sordes vestium candidae mentis indicia sunt: vilis tunica contemptum saeculi probat: ita dumtaxat ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant.* Ergo vilitas vestium secundum se est sectanda, dummodo superbia removeatur. Item. Illud quod divinam misericordiam promeretur, non potest esse malum. Sed per vilitatem vestium divinam misericordiam promeruerunt etiam maximi peccatores; unde III Reg. XXI, 27, dicitur de impiissimo Achab, quod cum audisset sermones Eliae, *scidit vestem suam, et operuit Cilicio carnem suam, ieiunavitque et dormivit in sacco*: unde dominus de eo dicit ad Eliam (v. 29): *nonne vidisti Achab humiliatum coram me? Quia igitur humiliatus est causa mei, non inducam malum in diebus eius.* Et tamen non fuit vera humilitas cordis, ut ibidem Glossa dicit. Et Ionae III, 7, dicitur, quod *abiecit rex vestimentum suum a se, et indutus est sacco, et sedit in cinere*; et hoc idem aliis praecepit. Ergo vilitas vestium est Deo accepta. Item. Ut philosophus probat in 10 Ethic., virtutes non solum in interioribus actibus, sed in exterioribus etiam consistunt:

et loquitur de moralibus virtutibus. Humilitas autem quaedam moralis virtus est: non enim est neque intellectualis neque theologica. Ergo non solum in interiori consistit, sed etiam in exterioribus. Cum ergo ad humilitatem pertineat quod homo se ipsum contemnat, hoc etiam ad humilitatem pertinebit quod aliquis exterius contemptibilibus utatur. Item. Malum nunquam palliatur nisi sub eo quod habet speciem boni. Sed hypocritae sua mala palliant sub vestium vilitate. Ergo vilitas vestium, quantum in se est, habet speciem boni: ergo secundum se commendabilis est, etsi ea aliquis abuti possit. Item. Sicut ieiunium et eleemosyna sunt poenitentiae instrumenta, ita et vilitas vestium. Sed ieiunium et eleemosyna per se laudabilia sunt, quamvis eis aliquis possit abuti: ergo et vilitas vestium est laudabilis quamvis eis aliqui abutantur. His igitur consentientes, dicimus vilitatem vestium per se loquendo commendabilem esse, utpote poenitentiae et humilitatis actum, quamvis etiam aliqui vilibus vestibus utantur qui pretiosioribus secundum sui status conditionem licite uti possent: sicut qui secundum sui status conditionem licite carnibus uti possunt et non ieiunare, commendabiliter a carnibus abstinent et ieiunant. Per accidens tamen potest esse malum utrumque: ut si ex praedictis perturbentur illi cum quibus nos socialiter vitam agere oportet; vel etiam si aliquis poenitentiae operibus ad inanem gloriam abutatur, sicut etiam de oratione et ieiunio et eleemosyna dominus Matth. VII docet.

[69583] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod falsi prophetae vestimentis ovium utuntur ad deceptionem, vestium vilitas reprobanda non est, sed magis commendanda. Non enim vilitate vestium malitiam suam obtegerent, nisi vilitas vestium speciem boni haberet: alias sacra Scriptura, qua haeretici abutuntur, ut dicitur II Petri ult., 16, reprobanda esset, et similiter pietas, cuius speciem haeretici habent, ut dicitur II Tim. III, 5. Unde et Glossa ibidem dicit Matth. VII, 15, quod *non a veste, sed ab operibus falsi prophetae cognoscuntur*; et infra dicit, quod *oves non debent pelles suas deponere, etsi aliquando eis lupi se contegant.*

[69584] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Diabolus ministros suos sub religionis habitu non obtegeret ad decipiendum, nisi religiosus habitus, quantum in se est, speciem boni haberet. Nec tamen propter hoc boni debent a tali habitu abstinere, nec ex tali habitu aliqui iudicandi sunt mali, ut patet ex Glossa inducta, quae habetur Matth. VII, 16. Unde Hieronymus dicit in libro contra Elvidium: *nunquid virginitatis est culpa, si simulator virginitatis in crimine est?*

[69585] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa prohibitio non fuit facta quasi vilitas vestium reprobanda esset; sed quia forte aliqui ad deceptionem vilitate vestium utebantur.

[69586] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur quando ex restrictione vitae turbatur societas inter eos quos oportet socialiter vivere. Si enim simpliciter intelligendum esset, qui ieiunaret ubi alii non ieiunant, reprehensibilis esset; quod manifeste falsum apparet.

[69587] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Hieronymus in verbis

praemissis non vilitatem vestium cavendam esse docet, sed abusum; ut scilicet ex vilitate vestium aliquis in elationem non incidat: alias sibi contrarius esset, qui ad vilitatem vestium rusticum monachum inducit, et eam in Pammachio viro nobilissimo commendat, ut patet in epistola ad Pammachium de morte Paulinae.

[69588] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod usus exteriorum rerum dupliciter considerari potest: uno modo ex natura ipsarum rerum, et sic est indifferens; alio modo ex fine ad quem ordinatur, et secundum hoc in usu exteriorum rerum illud quod est ordinabile ad meliorem finem, est commendabilior; sicut abstinentia ciborum, quae ordinabilis est ad concupiscentiam carnis domandam, est commendabilior quam communis victus quo quis utitur cibis cum gratiarum actione. Cuius contrarium Iovinianus haereticus asserebat, ut patet per Hieronymum, qui hunc et alios eius errores condemnat. Similiter etiam vilitas vestium ordinatur ad humiliandum animum, et ad corpus domandum: unde pari ratione vilitas vestium secundum se est magis commendabilis quam habitus communis; et hoc modo, sicut in ieiunio consistit religio, ita et in vestium vilitate.

[69589] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod ex hoc quod hypocrisis, quae latet sub vilitate vestium, est magnum peccatum, non potest haberi quod vilitas vestium sit deterior quam pretiositas. Non enim hoc modo comparatur vilitas vestium ad hypocrisim sicut pretiositas earum ad delicias carnis vel ad superbiam. Pretiositas enim vestium per se et directe ad praedicta vitia ordinatur: unde excessus in pretiositate vestium, per se loquendo, vituperabilis est. Vilitas autem vestium non ordinatur per se et directe ad hypocrisim, sed hypocrisis est abusio quaedam eius, sicut et ceterorum operum sanctitatis. Et quia quanto aliqua res est sanctior, tanto abusus eius est vituperabilior; ex hoc quod hypocrisis est magnum peccatum, manifeste commendabilis redditur vilitas vestium, et cetera exteriora poenitentiae opera, quibus hypocrisis abutitur. Non tamen concedendum est, quod hypocrisis, simpliciter loquendo, sit maximum peccatorum: quia infidelitas, qua quis mentitur de Deo, est gravior quam simulatio, qua quis mentitur de se ipso.

[69590] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non est credibile quod dominus Iesus Christus pretiosis vestibus indueretur, qui Ioannem commendabilem ostendit quod non erat mollibus indutus: alioquin Pharisaei, qui exteriorem sanctitatem ostentabant, sicut de eo dicebant quod erat vorax et potator vini et publicanorum amator, ita et de eo dixissent quod esset mollibus indutus. Milites etiam qui ei illudebant, non eum veste purpurea induissent in signum regiae dignitatis, si tunica inconsutilis auro et serico contexta fuisset. Sed quod tunicam eius milites dividere noluerunt, hoc non fuit propter pretiositatem vestis, sed propter numerum; quia quatuor partibus superfuerat, quas milites de vestibus Christi fecerunt; et si divisa fuisset, omnino fuisset inutilis: in quo etiam manifeste apparet quod non erat de pretiosa materia. Nihilominus tamen secundum Glossam ibi notatur sacramentum ecclesiasticae unitatis.

[69591] Contra impugnantes, pars 3 cap. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quidam sunt status hominum quibus est habitus determinatus, sicut quaelibet religio suum determinatum habitum

habet. Ita etiam antiquis temporibus reges et in dignitatibus constituti determinatos habitus habebant, quasi suae dignitatis insignia: et sic etiam nunc summus pontifex determinato habitu utitur. Unde sicut religioso unius religionis non licet assumere viliorem habitum qui suae religionis metas excederet, quamvis infra metas habitus suae religionis si vilioribus utatur, non sit reprehensibilis, sed laudetur; ita etiam non fuisset laudabile in antiquis principibus, nec modo esset in summo pontifice, si viliorem habitum assumeret extra metas habitus consueti. Secus autem est de principibus et aliis hominibus qui non habent certum habitum deputatum. In eis enim non est vituperabile, si vilioribus utantur quam eis convenire possit secundum suum statum. Unde II Reg. VI, 20, dicitur, quod Michol deridens David ait: *quam gloriosus fuit rex Israel hodie, discooperiens se ante ancillas servorum suorum, et nudatus est, quasi si nudetur unus de scurris.* David respondit (v. 22): *ludam, et vilior fiam plusquam factus sum, et ero humilis in oculis meis.* Et Esth. XIV, 16: *tu scis infirmitatem et necessitatem meam, quod abominer signum superbiae meae et gloriae meae, quod est super caput meum in diebus ostentationis meae (...) et non portem illud in diebus silentii mei.* Ex quo patet quod etiam regibus et principibus est laudabile quod humilibus sint contenti, quando sine scandalo fieri potest, et sine detrimento propriae auctoritatis.

Caput 2

[69592] Contra impugnantes, pars 3 cap. 2 tit. 1 Quomodo religiosos impugnant ex officio caritatis quod proximis impendunt eorum negotia pertractando

[69593] Contra impugnantes, pars 3 cap. 2 arg. 1 Nunc secundo videndum est, quomodo in sugillationem religiosorum proponunt quod religiosi de aliorum negotiis se intromittunt: inducentes illud quod habetur I ad Thess. IV, 11: *operam detis ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis*: Glossa: *dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitae.*

[69594] Contra impugnantes, pars 3 cap. 2 arg. 2 Item. II ad Thess. III, 11: *audivimus quosdam inter vos ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes*: Glossa: *de alienis hoc modo merentur pasci: quod factum abhorret disciplina dominica.*

[69595] Contra impugnantes, pars 3 cap. 2 arg. 3 Item. II ad Tim. II, 4: *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis*: Glossa, *quibuslibet.* Sed frequenter aliena negotia sunt saecularia; et ita ex his volunt habere, quod religiosi de aliorum negotiis se intromittere non debeant:

[69596] Contra impugnantes, pars 3 cap. 2 s. c. 1 Quod est expresse contra sententiam Iacobi apostoli dicentis, Iac. I, 27: *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare*

pupillos et viduas in tribulatione eorum: Glossa: *succurrere eis qui carent praesidio in tempore necessitatis.*

[69597] Contra impugnantes, pars 3 cap. 2 s. c. 2 Item. Rom. ultim.: *commendo vobis Phoebem sororem nostram*: Glossa: *ea pro aliquo negotio tunc temporis Romam profecta est* unde subdit apostolus: *et assistatis ei in quocunque negotio vestri indiguerit.* Item ad Galat. ult.: *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.*

[69598] Contra impugnantes, pars 3 cap. 2 co. Patet ergo quod commendabile est quod aliquis ex caritate negotia alterius gerat ut sua. Sed tamen hoc potest dupliciter male fieri. Uno modo quando aliquis est ita curiosus pertractator aliorum negotiorum, quod omnino negligit sua; et hoc prohibet apostolus, I ad Thess. IV, 11, dicens: *operam detis ut quieti sitis*: Glossa, *a curiositate: et ut vestrum negotium agatis*: Glossa, *dimissis alienis. Ad hoc enim dimittere aliena iubet, ut sua quisque pertractet.* Alio modo quando aliquis aliis cooperatur in turpibus negotiis, vel etiam turpi intentione; et hoc prohibet apostolus II ad Thess. ult.: unde dicit Glossa super illud, *curiose agentes: hoc modo merentur pasci; quod factum abhorret disciplina dominica. Eorum enim Deus venter est qui foeda cura necessaria sibi provident.* In hoc enim quod ventrem pascere intendebant, ostenditur turpis intentio; in hoc vero quod turpi cura hoc agebant, tangitur turpe negotium.

[69599] Contra impugnantes, pars 3 cap. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad prima duo.

[69600] Contra impugnantes, pars 3 cap. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod saecularia negotia sunt illa, ut Glossa ibidem dicit, cum animus occupatur colligendae cura pecuniae sine labore corporis, ut faciunt negotiatores et huiusmodi: et talibus negotiis religiosi se implicare non debent, ut scilicet pro aliis negotientur, vel aliqua huiusmodi exerceant: sed praeter hoc de aliorum negotiis se misericorditer intromittere possunt, sicut dando consilium, vel intercedendo, vel aliquo simili modo.

Caput 3

[69601] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 tit. 1 De hoc quod religiosi de loco ad locum discurrunt

[69602] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 arg. 1 Nunc tertio videamus, quomodo religiosos incusant de discursu, inducentes illud quod apostolus dicit II Thess. ult., 11: *audivimus quosdam inter vos ambulare inquiete.* Ex quo eos gyrovagos appellant.

[69603] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 arg. 2 Item. In eorum irrisionem inducunt quod

Augustinus in Lib. de operibus Monach. quosdam monachos notans ait: *nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes.*

[69604] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 arg. 3 Item. Marc. VI, 10: *quamcumque intraveritis domum, illic manete*: Glossa: *alienum est a praedicatore per domos cursitare, et hospitii iura mutare.*

[69605] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 arg. 4 Item. Luc. X, 7: *in eadem autem domo manete*: Glossa: *non est de domo in domum vaga facilitate demigrandum, ut in hospitali amore servetur constantia.*

[69606] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 arg. 5 Item. Ad hoc facere videtur quod dicitur Isai. XXX, 7: *ideo clamavi super hoc: superbia tantum est, quiesce*: Glossa, *in terra tua.*

[69607] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 arg. 6 Item. Ierem. XIV, 10: *populus hic dilexit movere pedem et domino non placuit.*

[69608] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 co. Haec autem irrisio non est nova: sicut enim Dionysius narrat in epistola ad Apolophanium, ipse gentilis existens Paulum irridebat, vocans eum mundi circuitorem, quippe qui praeceptum domini diligenter implebat dicentis Marc. ult. 15: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae*: et Ioan. XV, 16, dominus discipulis dixit: *ego elegi vos (...) ut eatis, et fructum afferatis.* Hic etiam praedicatorum discursus significatus fuit Iob XXXVII, 11-12: *nubes spargunt lumen suum, quae lustrant cuncta per circuitum, quocunque eas voluntas gubernantis duxerit ad omne quod praecepit illis super faciem orbis terrarum*: Glossa: *nubes lumen spargere, est praedicatores sanctos exempla vitae et agendo et loquendo dilatare: quae lustrant cuncta per circuitum, quia praedicationis luce mundi fines illuminant.* Item. Iob XXXVIII, 25: *quis dedit vehementissimo imbri cursum?* Quod de cursu praedicationis Glossa exponit, et Gregorius in Moral. Item. Zach. VI: *qui autem erant robustissimi, exierunt, et quaerebant ire et discurrere per omnem terram*: quod Glossa de apostolicis praedicatoribus exponit. Item. Ad Rom. ult. super illud, *salutate eos qui sunt ex Narcissi domo*, Glossa: *Narcissus iste dicitur fuisse presbyter, qui, sicut in aliis codicibus legitur, peregrinando confirmabat socios fratres.* Item. Isai. XXVII, 6: *qui egrediuntur impetu a Iacob*: Glossa: *ad praedicandum: implebunt faciem orbis semine*: Glossa: *semine praedicationis*; et in Psalmo: *in omnem terram exivit sonus eorum.* Item. Prov. VI, 3: *discurre, festina, suscita amicum tuum*: Glossa: *a somno peccati.* Excitatur autem aliquis a somno peccati per praedicationem. Ergo discursus praedicantium ad salutem animarum est commendandus. Item. Ezech. I, 13: *haec erat visio discurrens in medio animalium*: super quod dicit Gregorius in 5 Homil. primae partis super Ezech.: *hi qui animarum custodes sunt, et pascendi gregis onera perceperunt, mutare loca minime permittuntur. Hi autem qui amore domini in praedicatione discurrunt, rotae eius ignis ardens sunt: quia cum ex eius desiderio per varia loca discurrunt, unde ipsi ardent, et alios accendunt.* Ex hac auctoritate duo habentur: scilicet quod alii possunt praedicare quam praelati; et quod illi alii praedicatores debent per diversa loca discurrere, non in uno loco manere. Item. Super illud *cum ambularent, sonus erat multitudinis, quasi sonus castrorum*, Homil. 8 dicit Gregorius: *alii sunt castra praedicantium, qui huc illucque pro*

colligendis animabus in sancti operis procinctu laborant. Ex omnibus igitur praedictis patet quod praedicantium discursus ad salutem animarum procurandam commendandus est. Sciendum tamen, quod discursus tripliciter in sacra Scriptura vituperatur. Uno modo quando ex inconstantia mentis procedit, vel animi levitate; et hoc praecipue accidit in illis qui sine aliquo fructu discurrunt. Alio modo quando ex concupiscentia terrenorum ad lucra quaerenda discurritur. Tertio modo quando incitantur malitia ad aliqua mala procuranda. Et de his tribus habetur in Canon. Iudae 11-12: *vae illis qui in via Cain abierunt, et errore Balaam mercede effusi sunt*: in quo ostenditur intentio nocendi. *Hi sunt in epulis suis maculae, convivantes sine timore, semetipsos pascentes, nubes sine aqua, quae a ventis circumferuntur*: in quo tangitur concupiscentia impellens ad motum: *arbores autumnales, infructuosae*: in quo ostenditur quod ex levitate sine fructu discurrunt.

[69609] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 ad 1 Quod ergo apostolus arguit quosdam de inquietudine, discursum ex levitate procedentem reprehendit, vel etiam ex concupiscentia; quod patet ex hoc quod in Glossa subiungitur: *qui foeda cura pastum sibi quaerebant per curiosam inquietudinem.*

[69610] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 ad 2 Similiter quod dicit Augustinus quosdam monachos *nusquam fixos, nusquam missos, nusquam stantes, nusquam sedentes*, arguit eorum discursum ex levitate procedentem, vel potius ex cupiditate: unde subiungit, quod propter lucrum quaerendum discurrebant, et in hoc reprehensibiles erant.

[69611] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 ad 3 Quod etiam dicitur Marc. VI, 10 et Luc. X, 7, manifeste prohibet discursum de domo in domum, idest de hospitio in hospitium, ad quod frequenter concupiscentia inducit: ut scilicet contingit in illis quibus ea quae habent, non sufficiunt, lautiora quaerentes, unde de domo in domum discurrunt.

[69612] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 ad 5 Quod autem dicitur Isai. XXX, 7 pertinet ad animi levitatem, per quam homo qui in Deo fixus non est, ad diversa discurrit, in quibus quietem invenire possit. Unde hoc ad litteram dicitur contra Iudaeos, qui divino auxilio non contenti, in Aegyptum descendere volebant, ut Aegyptiorum patrocinio salvarentur.

[69613] Contra impugnantes, pars 3 cap. 3 ad 6 Similiter quod dicitur Ier. XIV, 10, ad discursum ex levitate procedentem referendum est: quod patet ex hoc quod dicit: *qui dilexit movere pedes suos.* Eis enim qui ex levitate moventur, hoc ipsum quod circueunt, appetibile videtur: unde Glossa exponit ibi motum pedum de motu affectuum.

Caput 4

[69614] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 tit. 1 De hoc quod religiosi studio vacant

[69615] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 arg. 1 Nunc quarto videndum est quomodo in religiosorum sugillationem inducunt quod studio vacant. Dicitur enim II ad Tim. III, 7, in derogationem quorundam, per quos pericula Ecclesiae imminebunt, quod erunt *semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes*: et ita ex hoc ipso eos suspectos reddere volunt quod studio vacant.

[69616] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 arg. 2 Item. Gregorius dicit in 13 Lib. Moral. super illud Iob XVI, 10, *hostis meus terribilibus oculis me intuitus est: sicut incarnata veritas in praedicationem suam pauperes, idiotas et simplices elegit; sic contra ille damnatus homo, quem in fine mundi apostata Angelus assumit ad praedicandum falsitatem suam, astutos ac duplices, ac huius mundi scientiam habentes est electurus.* Unde ex hoc ipso eos quasi praenuntios Antichristi insimulant, quia praedicationis officium scientia fulgentes exercent.

[69617] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 arg. 3 Item. Apoc. XIII, 11: *vidi aliam bestiam ascendentem de terra, et habebat cornua duo similia agni*: Glossa: *descripta tribulatione quae erit per Antichristum et suos principes, subiungit aliam quae fiet per suos apostolos quos ipse per totum mundum sparget.* Item Glossa: *ascendentem, idest in praedicatione proficientem.* Item alia Glosa: *habebat duo cornua: qui simulabunt se habere innocentiam et puram vitam et veram doctrinam et miracula, quae Christus habuit, et suis discipulis dedit: vel duo testamenta sibi usurpabunt.* Et ita videtur quod illi qui cum scientia duorum testamentorum in praedicatione proficiunt sanctitatem simulantes, sint apostoli Antichristi.

[69618] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 arg. 4 Item. I Cor. VIII, 1: *scientia inflat, caritas aedificat.* Sed religiosi humilitatem praecipue sectari deberent. Ergo deberent a studio scientiae abstinere.

[69619] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 arg. 5 Item. De beato Benedicto, qui praecipuus in religione fuit, dicit Gregorius in 2 Dial., quod *recessit a studio litterarum scienter nescius et sapienter indoctus.* Unde ad eius exemplum religiosi deberent scientiae studium deserere.

[69620] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 arg. 6 Item. Apostolus II ad Thess. III, 11, arguit eos qui relicto opere manuali, curiositati vacabant et otio. Sed curiositas in studio scientiae consistit. Ergo non deberent religiosi ab opere manuum desistere ut studio vacarent.

[69621] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 co. Huius autem cogitationis ipsi auctores non sunt, sed Iulianus apostata, qui ut ecclesiastica narrat historia, servos Christi a studio litterarum coercuit: cuius imitatores se ostendunt qui religiosis studium interdicunt, manifeste contra auctoritatem Scripturae loquentes. Dicitur enim Isai. V, 13: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam*: Glossa: *quia noluit habere.* Non autem voluntarius defectus scientiae puniretur, nisi studium scientiae laudabile esset. Item. Os. IV, 5-6: *nocte tacere feci matrem tuam. Conticuit populus meus, eo quod non habuit scientiam: quia tu scientiam repulisti, repellam te ne sacerdotio fungaris mihi.* In hoc etiam manifeste ostenditur quomodo defectus scientiae graviter punitur. Item.

In Psal. CXVIII, 66: *bonitatem et disciplinam et scientiam doce me.* Glossa: *bonitatem, idest caritatem inspira; disciplinam, idest patientiam da; scientiam, idest mentem illumina. Scientia enim utilis est qua sibi homo innotescit.* Item. Hieronymus ad Rusticum monachum: *nunquam de manu et oculis tuis recedat liber*: et infra: *ama scientiam Scripturarum, et carnis vitia non amabis.* Item Ieronymus in epistola ad Paulinum Mon.: *sancta rusticitas solum sibi prodest: et quantum aedificat ex vitae merito Ecclesiam Christi, tantum nocet, si destruentibus non resistat*: in quo manifeste sanctorum scientia praefertur simplicium sanctitati. Item in eadem epistola, enumeratis sacrae Scripturae libris, subiungit: *oro te, frater carissime, inter haec vivere, ista meditari, nihil aliud nosse, nihil aliud quaerere. Nonne videtur tibi iam hic in terris regni caelestis habitaculum?* Ex quo patet quod caelestis conversatio est in studio sacrae Scripturae commorari. Quod autem illis qui ad praedicationis officium deputantur, praecipue studium Scripturarum conveniat, patet per illud quod dicit apostolus, I Tim. IV, 13: *dum venio, attende lectioni, exhortationi et doctrinae.* Ex quo patet quod exhortari et docere volentibus necessarium est studium lectionis. Item. Hieronymus ad Rusticum monachum: *multo tempore disce quae postmodum doceas*: et idem ad eundem: *si clericatus te titillat desiderium, discas quod possis docere.* Item. Gregorius in pastorali: *nimirum necesse est ut qui ad officium praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant.* Item. Religiosorum vita praecipue ad contemplationem ordinatur. Sed pars contemplationis est lectio, ut Hugo de sancto Victore dicit. Ergo religiosis studio vacare competit. Item. Illi praecipue sunt ad scientiam capiendam idonei qui a carnalibus curis sunt magis separati. Isai. XXVIII, 9: *quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus*: et Commentator dicit in 7 Physic., quod castitas, et aliae virtutes quibus concupiscentiae carnis reprimuntur, praecipue valent ad acquirendas scientias speculativas. Cum igitur religiosi concupiscentiae carnis domandae magis inserviant per continentiam et abstinentiam, eis praecipue studium litterarum competit. Item, quod non solum studio litterarum sacrarum, sed etiam studio litterarum saecularium laudabiliter vacare possint, expresse habetur per Hieronymum in epistola ad Pammachium Monach.: *si adamaveris captivam mulierem, id est sapientiam saecularem, et eius pulchritudine captus fueris: decalva eam, et illecebras crinium atque ornamenta verborum cum remotis unguibus seca; lava eam prophetali nitro; et tunc requiescens cum illa, dicito: sinistra eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me: et multos tibi fetus captiva dabit, ac de Moabitide efficietur Israelitis.* Ex quo patet quod etiam monachis licet saeculares scientias addiscere, dummodo ea quae ibi reprehensibilia inveniuntur, secundum regulam sacrae Scripturae resecentur. Item. Augustinus in 2 de doctrina Christiana dicit: *philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici; non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum dedicanda sunt.* Item. Dan. I, 8, super illud, *proposuit autem Daniel in corde suo* etc., dicit Glossa: *qui de mensa regis non vult comedere ne polluatur, si sapientiam et doctrinam Aegyptiorum sciret esse peccatum, nunquam didicisset. Discit autem non ut sequatur, sed ut iudicet atque convincat. Si quis enim imperitus huius artis adversus mathematicos scribat, aut expers philosophiae contra philosophos agat; quis etiam ridendus vel ridendo non rideat?* Ex quibus omnibus patet quod studium in religiosis est commendandum, et praecipue sanctarum Scripturarum, et maxime in illis qui ad praedicandum deputantur.

[69622] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 ad 1 Quod ergo dicitur II ad Tim. III: *semper discentes, et nunquam ad veritatis viam pervenientes*, non in reprehensionem dicitur, quod semper discunt; sed quia ad veritatis scientiam non perveniunt: et hoc contingit illis quorum studium eos a fidei veritate seu rectitudine errare facit. Unde et ibidem sequitur: *homines reprobi corrupti mente circa fidem.*

[69623] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 ad 2 Ad id quod Gregorius dicit quod Antichristus habebit praedicatores mundi scientiam habentes, dicendum, quod intelligit de illis qui humana scientia utentes, inducunt populum ad mundi desideria et peccata: unde Gregorius statim subiungit auctoritatem Isaiae: *vae terrae cymbalo alarum quae mittit in mari legatos suos, et in vasis papyri super aquas*: quod exponens ibidem dicit: *ex papyro quippe charta est. Quid itaque per papyrum nisi saecularis scientia designatur? Vasa ergo papyri sunt corda saecularium doctorum. In vasis igitur papyri legatos super aquas mittere est praedicationem suam in sapientium carnalium sensibus ponere, et defluentes populos ad culpam vocare.*

[69624] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 ad 3 Ad aliud dicendum, quod Glossa illa loquitur de praedicatoribus quos Antichristus post suum adventum per mundum sparget, sicut per multa quae ibi dicuntur, apparet. Nec tamen propter hoc est scientia duorum testamentorum reprobanda in religiosis, quia illi ea abutentur; nisi dicatur quod innocentia et puritas vitae sint reprobanda, quia illi ea simulabunt; quod est absurdum.

[69625] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 ad 4 Ad illud quod obiiciunt, quod *scientia inflat*, intelligendum est, quando scientia est sine caritate: unde Glossa ibidem dicit: *scientia inflat, si sola est*; et infra: *addite ergo scientiae caritatem, et utilis erit scientia.* Unde in illis qui caritatis operibus insistunt, minus est scientia periculosa. Si tamen scientia propter hoc vitanda esset quia inflat, quandoque pari ratione bona opera vitanda essent; quia Augustinus dicit, quod *superbia bonis operibus insidiatur ut pereant.*

[69626] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 ad 5 Ad illud quod quinto obiicitur de beato Benedicto, dicendum, quod ipse non discessit a studio quasi scientiam horrens aut studium, sed saecularem vitam et societatem formidans. Unde de eo Gregorius ibidem praemittit, quod *Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat; sed cum in his multos per abrupta vitiorum pergere cerneret, eum quem quasi in ingressu mundi posuerat, retraxit pedem; ne si quid de scientia eius attingeret, ipse quoque postmodum quasi in immane praecipitium totus iret.* Et ideo etiam nunc laudabiliter faciunt qui saeculari vita studentium relicta, ad religionem transeunt, in qua studio vacare possunt.

[69627] Contra impugnantes, pars 3 cap. 4 ad 6 Ad ultimum dicendum, quod curiositas superfluam curam importat et inordinatam: unde non solum in studio litterarum, sed in omnibus studiis ad quae animus occupatur, superflua cura, quae curiositatem facit, reprehensibilis est. In praedicta tamen apostoli auctoritate reprehenditur eorum curiositas qui foeda cura alienis negotiis se ingerebant ut ventrem pascerent, ut patet per Glossam ibidem. Dicere autem eos otio deditos qui studio sacrae Scripturae vacant, est contra id quod habetur in Glossa supra illud Psalmi: *defecerunt oculi mei* etc.; quae sic dicit: *non est otiosus qui tantum verbo Dei studet; nec pluris est qui extra oper-*

atur quam qui studium cognoscendae divinitatis exercet. Ipsa etiam sapientia maximum opus est: et antefertur Maria quae audiebat, Marthae quae ministrabat.

Caput 5

[69628] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 tit. 1 De hoc quod religiosi verbum Dei ordinate et gratiose proponunt

[69629] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 arg. 1 Nunc quinto videndum est quomodo in religiosis compositam et ornatam praedicationem vituperant, inducentes illud quod habetur I Cor. I, 17: *non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi.* Glossa: *non in lepore vel ornatu verborum: quia praedicatio Christiana verborum non indiget pompa et cultu sermonis, ne videatur esse ex versutia et calliditate humanae sapientiae, non ex veritate; sicut pseudoapostoli in sapientia humana Christum praedicabant eloquentiae studentes.* Unde volunt concludere, religiosos esse pseudoapostolos, quia eloquenter et ornate verbum Dei proponunt.

[69630] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 arg. 2 Item. I ad Cor. II, 1: *ego cum venissem ad vos, non veni in sublimitate sermonis.* Glossa: *secundum logicam, ut logicis rationibus uterer, aut in sublimitate sapientiae*: Glossa, *secundum physicam, ut physicis speculationibus illud confirmarem.* Et infra: *et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis.* Glossa: *quia etsi persuasibilia fuerunt verba mea, non tamen per humanam sapientiam, ut verba pseudoapostolorum.* Ex hoc autem idem concludunt quod superius.

[69631] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 arg. 3 Item. II Cor. XI, 6: *nam etsi imperitus sermone, sed non scientia.* Glossa, *quia non ornabat verba sed pseudo componebant verba, quos praeferebant Corinthii causa accurati sermonis; cum in religione vis sermonis necessaria sit, non sonus vocis.* Et ex hoc idem arguunt quod prius.

[69632] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 arg. 4 *Item. Nehem. ult.: filii eorum ex media parte loquebantur Azotice, et loquebantur iuxta linguam populi: et obiurgavi eos, et maledixi.* Per Azoticum autem sermonem Glossa interpretatur eloquium rhetoricum et physicum. Ergo excommunicandi sunt qui verbis sacrae Scripturae eloquentiam rhetoricam vel sapientiam philosophicam immiscent.

[69633] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 arg. 5 Item. Isai. I, 22: *vinum tuum mixtum est aqua.* Vinum autem significat sacram doctrinam, ut patet per Glossam. Ergo illi qui sacrae doctrinae immiscent aquam humanae eloquentiae, reprehensibiles sunt.

[69634] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 arg. 6 Item. Isai. XV, 1, super illud, *nocte vastata est Ar*, Glossa: *Ar, idest adversarius, scilicet sapientia saecularis, quae adversaria est Deo; cuius murus dialectica arte constructus, nocte vastatur et conticescit.* Ex quo etiam patet reprehensibiles esse eos qui in doctrina sacra saeculari sapientia vel eloquentia utuntur.

[69635] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 arg. 7 Item. Prov. VI, 6, super illud, *lectulum meum stravi tapetibus pictis ex Aegypto*, Glossa: *in tapetibus pictis de Aegypto, ornatus eloquentiae, et dialecticae artis versutia, quae ab ethnicis originem sumpsit, intelligitur; per quam haeretica mens sensum doctrinae pestilentis quasi meretrix torum facinoris se texuisse gloriatur.* Ex quo etiam videtur quod perniciosum sit sapientia et eloquentia saeculari in sacra doctrina uti.

[69636] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 arg. 8 Item. I Tim. III, 7: *oportet illum*, scilicet episcopum, *testimonium habere bonum ab his qui foris sunt, ut non in opprobrium incidat.* Glossa: *idest in contemptum apud fideles et infideles.* Sed per hoc quod aliqui religiosi eloquenter et ordinate praedicant, episcopi veniunt in contemptum apud populum, qui taliter non praedicant. Ergo talis religiosorum praedicatio periculosa est Ecclesiae Dei.

[69637] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 co. Ad horum autem responsionem accipienda sunt verba Hieronymi ita scribentis ad magnum urbis Romae oratorem: *quod quaeris, cur in nostris opusculis saecularium litterarum interdum ponamus exemplum, et candorem Ecclesiae ethnicorum sordibus polluamus; responsum breviter habeto. Nunquam hoc quaereres, nisi te totum Tullius possideret, si Scripturas sanctas legeres, si interpretes earum, omisso Volcatio, evolveres. Quis enim nesciat et in Moyse ac prophetarum voluminibus quaedam assumpta de gentilium libris; et Salomonem philosophis Tyri et proposuisse nonnulla et aliqua respondisse?* Et ita prosequens consequenter in tota epistola ostendit tam scriptores canonis quam expositores eorum omnes a tempore apostolorum usque ad sua tempora sacrae Scripturae immiscuisse sapientiam et eloquentiam saecularem: unde multis doctoribus enumeratis subiungit: *quod omnes intantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos referserunt libros, ut nescias quid in illis primum admirari debeas; eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum.* Et in fine epistolae concludit: *cui quaeso ut suadeas*, ei scilicet qui super praedictis eum reprehendebat, *ne vescentium dentibus edentulus invideat, et oculos caprearum talpa contemnat.* Ex quo patet quod commendabile est quod aliquis eloquentiam et sapientiam saecularem ad obsequium divinae sapientiae trahat; et quod hoc reprehendentes sunt sicut caeci invidentes videntibus, quaecumque ignorant blasphemantes, ut dicitur in Can. Iudae. Item. Augustinus in 4 Lib. de Doct. Christiana: *porro qui non solum sapienter, verum etiam qui eloquenter vult dicere (quoniam profecto plus proderit, si utrumque potuerit), ad legendos vel audiendos vel exercitatione imitandos eloquentes eum mitto.* Patet ergo quod in sacra Scriptura curandum est ut etiam homo eloquenter et ornate loquatur, ut magis sermo proficiat audientibus. Item. In eodem Lib.: *hic aliquis forsitan quaerit, utrum auctores nostri qui canonem nobis saluberrima auctoritate fecerunt, sapientes tantum, an eloquentes nuncupandi sint*: et ostendit eos eloquentes fuisse, et ornatu verborum per colores rhetoricos usos esse: unde concludit: *quapropter et eloquentes quidem, non solum sapientes canonicos nostros auctores fateamur, talique eloquentia*

usos, qualis personis eiusmodi congruebat. Item. In eodem Lib.: *oportet eloquentem ecclesiasticum, quando suadet aliquid quod agendum est, non solum docere ut instruat, et delectare ut teneat; sed etiam flectere, ut vincat*: et haec tria quomodo a sacris doctoribus fieri habeant, per ornatissimas locutiones sanctorum patrum ostendit. Ex quibus omnibus patet, eos qui praedicando, vel legendo sacram Scripturam docent, eloquentia uti debere, et sapientia saeculari. Hoc etiam patet per Gregorium et Ambrosium et alios, qui ornatissime sunt locuti. Et Augustinus et Dionysius et Basilius multa in suis libris de sapientia saeculi interseruerunt, sicut patet legentibus et intelligentibus eorum scripta. Apostolus etiam Paulus auctoritatibus ethnicorum in sua praedicatione est usus, ut patet Act. XVII, 28, et ad Tit. I, 12. Item. Gregorius in 9 Lib. Mor. exponens illud Iob IX, 9, *qui facis Arcturum et Orionas* etc., sic dicit: *haec quippe astrorum nomina a cultoribus sapientiae carnalis inventa sunt. Sic ergo in sacro eloquio sapientes Dei sermonem trahunt a sapientibus saeculi, sicut in eo pro utilitate hominis vocem in se humanae passionis ipse conditor omnium sumit Deus.* Ex quo iterum patet quod doctoribus sacrae Scripturae convenit eloquentia et sapientia saeculari uti. Sciendum igitur est, quod uti sapientia et eloquentia saeculari in sacra doctrina quodammodo commendatur, et quodammodo reprehenditur. Reprehenditur quidem, quando aliquis ad iactantiam eis utitur, et quando eloquentiae et sapientiae saeculari principaliter studet. Tunc enim oportet quod illa vel taceat vel neget quae saecularis scientia non approbat, sicut articulos fidei, qui sunt supra rationem humanam. Et similiter qui eloquentiae principaliter studet, homines non intendit ducere in admirationem eorum quae dicit, sed dicentis. Et hoc modo mundana sapientia et eloquentia pseudoapostoli utebantur, contra quos apostolus loquitur in epistola II ad Cor.: unde I ad Cor. I, 17, super illud, *non in humanae sapientiae verbis*, dicit Glossa: *pseudoapostoli, ne stulti viderentur prudentibus mundi, in sapientia humana Christum praedicabant dupliciter; scilicet eloquentiae studentes, et quae mundus stulta iudicat, evitantes.* Commendatur autem quando non ad se ostentandum, sed ad utilitatem audientium, qui sic quandoque facilius et efficacius instruuntur, vel convincuntur adversarii, utitur aliquis sapientia et eloquentia saeculari: et iterum quando aliquis non principaliter eis intendit, sed eis utitur in obsequium sacrae doctrinae, cui principaliter inhaeret, ut sic omnia alia in obsequium eius assumat, secundum id quod habetur II Cor. X, 5: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Et ita etiam apostoli eloquentia utebantur. Unde Augustinus in 4 de doctrina Christiana dicit, quod in verbis apostoli erat dux sapientia et sequens comes eloquentia: et sapientia praecedens eloquentiam sequentem non respuebat. Sed tamen posteriores doctores adhuc magis usi sunt sapientia et eloquentia saeculari propter eandem rationem qua non prius philosophi et rhetores sunt electi ad praedicandum, sed plebei et piscatores, qui postmodum philosophos et oratores converterunt; ut scilicet fides nostra non consistat in sapientia hominum, sed in virtute Dei; *et non glorietur omnis caro coram illo*, ut habetur I ad Cor. I, 29 in textu, et Glossa super illud *videte vocationem vestram, fratres* et cetera.

[69638] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 ad 1 Et per hoc patet responsio ad prima duo quae in contrarium obiiciebantur.

[69639] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum in 4 de doctrina Christiana, videtur apostolus, ubi ait: *etsi imperitus sermone, sed non scientia*,

quasi concedendo obtrectatoribus sic locutus, non tanquam id agnosceret confitendo: in quo ostendit quod doctori plus prodest sapientia quam eloquentia. Unde Augustinus subiungit: *scientiam plane non cunctatus est profiteri, sine qua esse doctor gentium non valeret.* Si autem hoc assertive intelligatur, non est intelligendum quin apostolus eloquentia uteretur; sed quia non principale studium apponebat ad ornatum verborum, ut rhetores faciunt: vel quia ad litteram impeditae linguae erat: unde Glossa ibi dicit: *nam etsi sum imperitus sermone*, Glosa: *quia non orno verba, vel quia impeditae linguae sum.* Sed pseudoapostoli principale studium apponebant ad ornandum verba: unde ibidem subditur, quod *verba componebant, et quod Corinthii causa accurati sermonis eos apostolo praeferebant.*

[69640] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quando aliquid totaliter transit in alterum, non dicitur esse mixtio, ut dicitur in I de generatione; sed quando est mixtio, utrumque miscibilium convertitur in unum tertium: et ideo quando aliquid adiungit sacrae Scripturae de sapientia saeculari, quod cedit in fidei veritatem, vinum sacrae Scripturae non est mixtum, sed purum remanet. Tunc autem mixtum fit quando aliquid adiungitur quod corrumpit Scripturae veritatem. Unde Glossa ibidem dicit: *qui praecepta sacrae Scripturae, quibus debet auditores corrigere, ad illorum voluntatem emollit, sensu suo admixto vinum corrumpit.*

[69641] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 ad 6 Ad quintum dicendum, quod Glossa illa loquitur de sapientia saeculari quae adversaria est Deo: quod contingit quando sapientia saecularis ponitur principalis: tunc enim sequitur quod aliquis velit regulare fidem secundum documenta sapientiae saecularis; et exinde sequuntur haereses contrariae Christo.

[69642] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 ad 7 Et hoc modo etiam loquitur Glossa sequens inducta de Prov. Unde patet responsio ad septimum.

[69643] Contra impugnantes, pars 3 cap. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non sunt prohibendi boni ab his quae bene faciunt, propter hoc quod ex comparatione eorum aliqui contemnuntur; sed magis illi qui se contemptibiles reddunt. Unde sicut et religiosi non sunt prohibendi ab operibus perfectionis, propter hoc quod aliqui praelati ex eorum comparatione carnaliter viventes contemptibiles redduntur; ita nec religiosorum diserta praedicatio reprehendenda est, quamvis aliquorum praelatorum minus diserta praedicatio contemnatur.

Pars 4

Prooemium

[69644] Contra impugnantes, pars 4 pr. De hoc quod religiosi se vel suam religionem commendant. Nunc restat videre quomodo iudicium de rebus pervertunt, ea quae bene et male fieri possunt praecise reprehendendo.

[69645] Contra impugnantes, pars 4 pr. 1 Reprehendunt enim religiosos primo de hoc quod se vel

suam religionem commendant, vel commendari per epistolas aliorum procurant.

[69646] Contra impugnantes, pars 4 pr. 2 Secundo quod detractorum suorum verba non sustinent, sed eis resistunt.

[69647] Contra impugnantes, pars 4 pr. 3 Tertio de hoc quod iudicio contendunt.

[69648] Contra impugnantes, pars 4 pr. 4 Quarto de hoc quod persecutores suos puniri procurant.

[69649] Contra impugnantes, pars 4 pr. 5 Quinto de hoc quod hominibus placere volunt.

[69650] Contra impugnantes, pars 4 pr. 6 Sexto de hoc quod gaudent de his quae Deus magnifice per eos facit.

[69651] Contra impugnantes, pars 4 pr. 7 Septimo de hoc quod curias regum et potentum frequentant.

Caput 1

[69652] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 1 Quod autem se ipsos commendare non debeant, probare nituntur primo per hoc quod habetur Rom. ult. super illud, *per dulces sermones et benedictiones* etc., Glossa: *compositis verbis suam traditionem commendabant pseudoapostoli, quibus simplicium corda decipiebant.* Unde, cum religiosi suum ordinem commendent, et per hoc aliquos ad suum ordinem attrahant, se pseudoapostolos ostendunt, et similes Pharisaeis, de quibus dicitur Matth. XXIII, 15: *vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum.*

[69653] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 2 Item II Cor. III, 1: *incipimus iterum nosmetipsos commendare*: Glossa: *quasi, est aliquis qui hoc imponat nobis. Absit ut hoc faciamus.* Et sic idem quod prius.

[69654] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 3 Item ibidem subditur: *aut nunquid egemus commendatitiis epistolis ad vos aut ex vobis, sicut quidam?* Glossa: *idest pseudoapostoli, quos nulla virtus commendat. Utique non egemus.* In quo videtur quod illi qui commendatitias litteras procurant, sint pseudoapostoli.

[69655] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 4 Item. II Cor. IV, 2: *in manifestatione veritatis commendantes nosmetipsos*: Glossa: *sine comparatione adversariorum.* Ergo religiosi qui se commendantes religionem suam aliis religionibus praeferunt, non sunt veri apostoli.

[69656] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 5 Item. II Cor. IV, 5: *non enim nosmetipsos praedicamus, sed Iesum Christum.* Sed illi qui se ipsos commendant, se ipsos praedicant. Ergo tales non sunt verorum apostolorum imitatores.

[69657] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 6 Item. II Cor. X, 12: *non enim audemus inserere aut comparare nos quibusdam qui se ipsos commendant*: Glossa, *idest pseudo.* Ergo illi qui se ipsos commendant, videntur esse pseudoapostoli.

[69658] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 7 Item. II Cor. X, 18: *non enim qui se ipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Ergo illi qui se ipsos commendant, non sunt a Deo approbati.

[69659] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 8 Item. Prov. XXVII, 2: *laudet te alienus, et non os tuum; extraneus, et non labia tua.*

[69660] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 9 Item Prov. XXVIII, 25: *qui se iactat et dilatat, iurgia concitat.* Ex quibus patet quam reprobabile sit quod aliquis se ipsum commendet.

[69661] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 arg. 10 Item. Ioan. VIII, 54: *si ego glorifico me ipsum, gloria mea nihil est.* Ergo multo fortius qui se ipsos commendant, ostendunt gloriam suam nihil esse. Et sic ex omnibus praedictis ostendere nituntur, quod non liceat alicui se ipsum aut suum statum commendare.

[69662] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 co. Sed quod aliquando sancti se ipsos commendant, hoc manifeste probatur tam ex veteri quam ex novo testamento. Dicitur enim Nehem. V, 18, quod ipse in sui ipsius commendationem dixit: *insuper annonas ducatus mei non quaesivi: valde enim erat attenuatus populus. Memento mei, Deus in bonum, secundum omnia quae feci populo huic.* Item. Iob XXXI, 1: *pepigi foedus cum oculis meis ut ne cogitarem quidem de virgine*: et XXIX, 14: *iustitia indutus sum, et vestivit me sicut vestimentum*, et multa alia in utroque capitulo dicit manifeste ad sui commendationem. Item. Apostolus Rom. XV, 18: *non enim audeo aliquid loqui eorum quae per me non efficit Christus*; et infra: *ab Ierusalem per circuitum usque ad Illyricum mare replevi Evangelium Christi.* Item I Cor. XV, 10, *abundantius illis omnibus laboravi*: et II Cor. XI, 21: *in quo quis audet (...) audeo et ego*: et multa alia quae ibi in sui commendationem dicit. Item Gal. I, 16: *non acquievi carni et sanguini*: et multa alia in eodem et sequenti cap. dicit, quae ad suam commendationem pertinent. Quod etiam statum suum commendaverit, expresse patet II Cor. III, 6: *qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti, non littera, sed spiritu*: et ibi multa subiungit ad commendationem apostolicae dignitatis. Et ita patet quod religioso licet suam religionem commendare, et per hoc alios ad suam religionem adducere. Item. Apostolus I Cor. VII, 7, virginitatis perfectionem commendans, alios ad virginitatis statum in quo ipse erat hortabatur, dicens: *volo omnes homines esse sicut me ipsum.* Ergo et religiosi qui sunt in statu perfectionis possunt suam religionem commendare. Quia ergo commendare se ipsum aliquando quidem est laudabile, aliquando vero reprehenditur; qualiter boni se ipsos commendare possint, Gregorius ostendit in Homil. 9 primae partis super Ezech., sic dicens: *iusti atque perfecti aliquando suas virtutes praedicant, bona quae divinitus acceperunt, narrant, non ut ipsi apud homines sua ostensione proficiant, sed ut eos quibus praedicant, exemplo ad vitam trahant. Quod in Paradisum ductus sit Paulus, Corinthiis narrat, ut eorum sensum a falsis praedicatoribus avertat.* Et infra: *quod perfecti cum faciunt*, idest cum virtutes proprias loquuntur, *in hoc quoque imitatores omnipotentis*

Dei sunt, qui laudes suas hominibus loquitur, ut ab hominibus cognoscatur. Sed ne passim quisque se laudare praesumat, post pauca subiungit in quibus casibus praecipue se commendare debent: unde dicit: *de quibus tamen*, scilicet iustis, *sciendum est, quia nunquam bona sua detegunt, nisi eos, ut dixi, aut proximorum utilitas, aut certe nimia necessitas cogat. Unde Paulus apostolus, cum virtutes suas Corinthiis enumerasset, adiunxit: factus sum insipiens, vos me coegistis. Fit vero aliquando ut necessitate compulsi in bonis quae de se referunt, non aliorum utilitatem, sed suam requirant; sicut beatus Iob enumerat facta sua, dicens: oculus fui caeco et cetera. Sed quia in vulnere doloris positus, ab amicis increpantibus impie egisse, et violentus proximis atque oppressor pauperum fuisse dicebatur; vir sanctus inter flagella Dei et humanae increpationis verba deprehensus, mentem suam graviter concuti atque ad desperationis foveam conspexit impelli: qui iamiamque cadere poterat, nisi ad memoriam bene acta sua revocasset. Quod ergo bona sua enumerat, non innotescere aliis quasi ex laude desiderat, sed ad spem animum reformat.* Patet igitur ex praedictis quod multis ex causis possunt iusti commendare se ipsos: non quasi gloriam ab hominibus quaerentes, sed propter animae utilitatem suam vel aliorum: praecipue autem licet perfecto viro statum perfectionis commendare, ut alii ad perfectionem sequendam inflammentur; sicut et Christiano licet Christianam religionem commendare apud infideles, ut ad fidem convertantur. Et quanto sunt magis sancti, tanto hunc zelum convertendi alios ad perfectionis statum magis habent: unde Paulus dicebat Act. XXVI, 29: *opto apud Deum et in modico et in magno non tantum te, sed et omnes qui audiunt hodie, fieri tales qualis ego sum.*

[69663] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 ad 1 Quod ergo dicitur Rom. ult. quod pseudo traditiones suas commendabant, patet per Glossam ibidem quod traditio eorum erat quod cogebant gentes iudaizare; et hanc traditionem compositis verbis commendabant ad simplices pervertendos. Non ergo traditionem nominat aliquem religionis statum, sed falsam doctrinam et haereticam. Similiter Matth. XXIII, 15, non reprehenduntur Pharisaei de hoc quod soliciti erant faciendi proselytos; sed de hoc quod postquam eos converterant, falsis doctrinis imbuebant: vel quia proselyti videntes eorum vitia, rursum ad gentilitatem revertebantur; et sic maiori poena erant digni, ut patet per Glossam ibidem.

[69664] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 ad 2 Ad illud vero quod dicitur II Cor. III, 1 dicendum, quod apostoli non commendabant se ipsos quasi gloriam suam quaerentes, sed ex causis quas Gregorius dicit.

[69665] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod apostolus non negat quin sit commendatitiis litteris utendum; sed ostendit se eis non indigere quantum ad se, sicut indigebant pseudoapostoli, quos nulla virtus commendabat, ut Glossa dicit. Indigent autem quandoque sancti commendatitiis litteris non propter se, sed propter alios qui eorum vel virtutem vel auctoritatem ignorant; et hoc modo Paulus Timotheum in sua epistola commendavit, I Cor. ult.: *si venerit Timotheus, videte ut sine timore sit apud vos: opus enim domini operatur* et cetera. Et Philip. II, 19: *spero autem in domino Iesu Timotheum*: et post: *neminem enim habeo tam unanimem* etc.: et Col. ult.: *Marcus consobrinus Barnabae, de quo accepistis mandata* etc., et

Rom. ult.: *commendo vobis Phoebem sororem nostram* et cetera. Et exinde inolevit consuetudo ut illi qui mittuntur, a mittentibus litteras testimoniales et commendatitias accipiant.

[69666] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut sancti non commendant se ipsos ut gloriam propriam habeant, sed propter utilitatem aliorum; ita et quandoque se aliis praeferunt non propter elationem sed propter utilitatem aliorum. Sic enim quandoque sancti se praeferunt malis, ut mali evitentur a populo, qui sanctos imitentur, sicut apostolus II Cor. XI, 23: *ministri Christi sunt, et ego (ut minus sapiens dico) plus ego.* Quandoque etiam se bonis praeferunt, ut in auctoritate apud homines habeantur, a quibus si contemnuntur, proficere in eis non possunt: et sic apostolus seipsum praetulit etiam veris apostolis quantum ad aliquid. I Cor. XV, 10: *gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi.* Sed adhuc magis sine reprehensione praeferunt statum suum statui aliorum minus perfecto, inquantum minus talis comparatio sapit privatam gloriam: et hoc modo apostolus II Cor. III praetulit ministros novi testamenti ministris veteris testamenti. Hoc etiam modo I ad Tim. V, 17, statum doctorum, de quorum numero erat, aliis statibus Ecclesiae praefert, dicens: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime qui laborant verbo et doctrina.* Vel potest dici, quod Glossa illa in falso sensu inducitur. Apostolus enim ibi loquitur de commendatione non per verba, sed per facta, quibus se commendabiles in conscientiis hominum reddebant, ut patet ex ipso textu: et constat quod ex operibus se meliores ostendebant quam pseudoapostoli facerent, cum meliora opera facerent: unde quod dicit, *sine comparatione adversariorum*, exponendum est, idest incomparabiliter plusquam adversarii. Unde Glossa est contra id ad quod inducitur.

[69667] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 ad 5 Ad quintum patet responsio per hoc quod Glossa ibidem dicit: *non enim praedicamus nosmetipsos; idest, praedicatio nostra non tendit ad gloriam nostram vel ad lucra nostra, sed ad gloriam Christi. Sancti enim etsi aliquando se commendent, non tamen ex hoc quaerunt gloriam suam, sed Dei per profectum aliorum.*

[69668] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 ad 6 Ad sextum etiam patet responsio per Glossam, quae ibi dicit: *non inserimus, nos quibusdam, idest pseudo, qui non missi a Deo commendant se ipsos aliquibus actibus, non Deus eos.* Unde ex hoc non potest concludi quin illi qui sunt a Deo per praelatos Ecclesiae missi, possint commendare se ipsos, cum Deus illos commendet largiendo munera gratiarum, ex causis tamen supra dictis.

[69669] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 ad 7 Et sic etiam patet responsio ad septimum.

[69670] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 ad 8 Ad octavum et nonum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de laude qua aliquis se ipsum commendat, gloriam propriam quaerens.

[69671] Contra impugnantes, pars 4 cap. 1 ad 10 Ad decimum etiam patet responsio per interlinearem, quae dicit: *si ego tantum glorifico me ipsum.* Unde et illorum qui a Deo non glorificantur, si se ipsos glorificant, gloria nihil est; secus autem est de illis quos Deus glorificat per munera gratiarum quae eis largitur.

Caput 2

[69672] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 tit. 1 De hoc quod contradicentibus et detractoribus suis resistunt

[69673] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 arg. 1 Nunc secundo videamus, quomodo secundo nituntur ostendere quod religiosi suis detractoribus resistere non debent. I Cor. XII, 3, super illud, *nemo potest dicere, dominus Iesus*, dicit Glossa: *humiliari debent Christiani, ut patiantur se argui; non quaerant adulationibus deliniri.* Ergo religiosi qui non sustinent se argui, ostendunt se non esse veros Christianos.

[69674] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 arg. 2 Item. II Cor. ult.: *signa apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia.* Glossa: *patientiam primam memorat, quae ad mores pertinet.* Ergo illi qui apostolorum officium praedicando exercent, praecipue debent esse patientes, secundum illud Psalmi: *bene patientes erunt, ut annuntient.* Ergo debent sustinere in patientia suos detractores, et non eis resistere.

[69675] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 arg. 3 Item. Gal. IV, 16: *ergo inimicus factus sum vobis, verum vobis dicens*, Glossa: *nemo carnalis se vult argui errantem.* Ergo qui se ipsos argui non patiuntur, ostendunt se carnales esse.

[69676] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 arg. 4 Praeterea. Phil. III, 2, super illud, *videte canes* etc. dicit Glossa: *idest, cognoscite illos esse canes, non ratione, sed consuetudine contra insolitam veritatem latrantes*, et infra: *sicut canes magis consuetudinem sequuntur quam rationem, ita pseudoapostoli contra veritatem irrationabiliter latrant et mordent.* Et ita illi qui mordent de novo reprehendentes sua vitia, sunt pseudoapostoli.

[69677] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 arg. 5 Item. Gregorius dicit in pastorali: *qui prava studet agere, et tamen ad haec ceteros vult tacere, ipse sibimet testis est, quia plus veritate se appetit diligi, quam contra se non vult defendi.* Veritas autem Deus est, ut dicitur Ioan. XIV, 6. Ergo illi qui non sustinent se argui, ostendunt se plusquam Deum diligere, et ita in statu damnationis esse.

[69678] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 arg. 6 Item. Adhuc potest melius obiici pro parte ista. Prov. IX, 8: *noli arguere derisorem, ne oderit te: argue sapientem, et diliget te.* Item. Eccli. XXI, 7: *qui odit correptionem, vestigium est peccatoris.* Item. Rom. XII, 14: *benedicite persequentibus vos, benedicite, et nolite maledicere.* Item. Luc. VI, 28: *benedicite maledicentibus vobis, et orate pro calumniantibus vos.* Item. I Cor. IV, 12: *maledicimur et benedicimus, blasphemamur et obsecramus.*

Ex quibus omnibus videtur quod perfecti viri, et praecipue qui officio praedicationis vacant, non debeant maledicentibus resistere.

[69679] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 co. Quod autem apostolici viri aliquando maledicentibus resistere possint, patet per id quod habetur Rom. III, 8: *non sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere: faciamus mala ut veniant bona: quorum damnatio iusta est.* Glossa: *quidam perversi homines non intelligentes, et ad reprehendendum proclives, ita imponunt nobis; et horum damnatio iusta est, et ideo non est eis credendum*: in quo manifeste detractoribus suis resistit. Item. In III Canon. Ioan.: *si venero commonefaciam eius opera, quae facit verbis malignis garriens in nos*: ubi Glossa dicit: *sicut linguas detrahentium nostro vitio non debemus excitare, ne pereant; ita per suam nequitiam excitatas debemus aequanimiter tolerare, ut meritum nobis crescat; aliquando etiam compescere, ne dum de nobis mala disseminant, eorum qui bona audire poterant, corda corrumpant.* Item. II Cor. X, 10-11: *epistolae, inquiunt, graves sunt et fortes; praesentia autem corporis infirma, et sermo contemptibilis. Hoc cogitet qui eiusmodi est, quia quales sumus in verbo per epistolas absentes, tales et praesentes in facto.* In quo etiam patet quod apostolus his qui de se mala disseminabant, restitit. Item. Gregorius in Homil. 9 primae partis super Ezech.: *hi quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere: ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant; et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnant.* Perfecti autem viri sunt quorum vita in imitatione est posita. Ergo ipsi debent compescere linguas detrahentium cum possunt. Item. Augustinus in II de Trinitate: *gratanter suscipit osculum columbinum pulcherrima et modestissima caritas; dentem autem caninum vel evitat castissima cautissimaque humilitas; vel retundit solidissima veritas.* Ex quo patet quod canini dentes detractorum quandoque sunt evitandi, quandoque retundendi. Item. Hoc patet multorum exemplo sanctorum, ut Gregorii Nazianzeni, Hieronymi, Bernardi, et multorum aliorum, qui apologeticos fecerunt (libros) et epistolas quibus se excusarent ab his quae eis imponebantur. Est ergo in reprehendentibus distinguendum: quia aut ordinate reprehendunt, et intentione correctionis, et sic sunt non solum ferendi, sed diligendi; aut reprehendendo falsa imponunt, apud alios detrahentes: et tunc quandoque sunt patienter sustinendi, quando talis detractio non multum aliis nocet, generando scandalum in cordibus auditorum; quandoque autem, si fieri potest, sunt repellendi, non amore privatae gloriae, sed communis utilitatis. Si vero repelli non possunt, nihilominus patienter tolerandi sunt: unde Gregorius in praedicta Homil. dicit: *iusti sicut sine arrogantia loquuntur aliquando bona quae agunt, ita sine zelo privatae gloriae detrahentium sibi linguas redarguunt, quia noxia loquuntur. Cum vero linguae detrahentium corrigi nequeunt, aequanimiter sunt per omnia tolerandae; nec obtrectationis sermo timendus est; ne dum vituperatio perversorum metuitur, recti operis via deseratur.*

[69680] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod veri Christiani patiuntur se argui ab his qui ad correctionem arguunt; resistunt autem his qui ad subversionem arguunt; et praecipue quando non solum personae, sed veritas blasphematur.

[69681] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod apostolici viri

semper debent habere patientiam. Quod autem al

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

iquando resistunt detractoribus, non est ex impatientia, sed ex zelo veritatis, ut dictum est.

[69682] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi qui iniquos reputant caritative corrigentes, carnales se ostendunt; non autem illi qui resistunt detractoribus veritatis.

[69683] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Glossa illa loquitur de illis qui sine ratione contra veritatem latrant, mordendo praedicatores veritatis. Illi vero qui falsitatem praedicantes sustinerent sub praetextu patientiae, essent mutis canibus comparandi: de quibus Isai. LVI, 10: *canes muti non valentes latrare.*

[69684] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut probatur plus se diligere quam veritatem qui non vult veritatem contra se defendi; ita ostenditur plus se diligere quam veritatem qui veritatis adversariis non resistit, ut sibi pacem quaerat: et ita ex amore veritatis sancti viri detractoribus resistunt.

[69685] Contra impugnantes, pars 4 cap. 2 ad 6 Ad omnia autem quae sequuntur, patet responsio: quia in sequentibus auctoritatibus praecipitur ut recte corrigentes diligantur, et prohibetur ne perverse detrahentes ex odio vel impatientia persequamur, sed eos magis diligamus, et pro eis oremus: quod etiam sancti viri complent in illis quorum detractionibus resistunt.

Caput 3

[69686] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 tit. 1 De hoc quod religiosi in iudicio contendunt

[69687] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 arg. 1 Nunc tertio restat videre, quomodo nituntur ostendere, quod religiosi in iudicio contendere non debeant, nec procurare quod armis defendantur:

primo inducentes illud quod habetur I Cor. VI, 7: *iam quidem omnino delictum est in vobis, quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis fraudem patimini?* Ubi dicit Glossa: *perfectis licet sua repetere simpliciter, idest sine causa, sine lite, sine iudicio; sed non convenit eis inde movere causam ante iudicem.* Cum ergo religiosi sint in statu perfectionis, non debent in iudicio cum aliquo contendere.

[69688] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 arg. 2 Item. Matth. V, 40, dicitur: *ei qui tecum vult in iudicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium*; et sicut patet per Glossam, tria praecepta quae ibi ponuntur, perfectionem iustitiae demonstrant. Ergo, cum religiosi perfectionem vitae profiteantur, non debent cum aliquo in iudicio contendere, sed potius sua dimittere.

[69689] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 arg. 3 Item. Luc. VI, 29: *ab eo qui aufert tibi vestimentum, etiam tunicam noli prohibere*: et infra: *qui aufert quae tua sunt, ne repetas*: ubi dicit Glossa: *quod de vestimento et tunica dicitur, etiam in aliis est faciendum.* Ergo videtur quod religiosi, ad quos praecipue ista praecepta pertinent, non debeant auferentes prohibere, nec etiam ablata repetere.

[69690] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 arg. 4 Item. Matth. X, 14, dominus apostolis mandat: *quicunque non receperit vos, neque audierit sermones vestros, exeuntes foras de domo vel civitate, excutite pulverem de pedibus vestris*; et hoc idem habetur Luc. IX, 5. Ex quo videtur quod apostoli et apostolici et perfecti viri non debeant litigare, ut in aliqua civitate vel castello, aut aliqua societate recipiantur.

[69691] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 arg. 5 Item. I ad Cor. XI, 16: *si quis videtur inter vos contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus.* Ergo illi qui in iudicio contendunt, a forma perfectionis apostolicae declinant.

[69692] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 arg. 6 Item. I Cor. XIII, 5: *caritas non quaerit quae sua sunt*: Glossa: *non repetit ablata.* Ergo qui in iudicio contendentes sua repetunt, caritatem non habent.

[69693] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 arg. 7 Item. Gregorius in Moral.: *cum pro terrena re pax a corde cum proximo scinditur, apparet quod plus res quam proximus amatur.* Sed hoc est contra caritatis ordinem. Ergo qui propter hoc quod repetit suam rem, turbationem proximorum sustinet, contra caritatem agit.

[69694] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 arg. 8 Item. Secundum regulam Hieronymi, *omne quod potest fieri vel non fieri, salva triplici veritate, omittendum est propter scandalum.* Sed aliquis potest dimittere rem suam de qua in iudicio contendit, salva triplici veritate. Ergo si in iudicio repetat cum turbatione et scandalo proximorum, contra caritatem facit.

[69695] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 arg. 9 Item, inter omnia temporalia maxime est necessaria corpori ad vitam sustentandam esca: sed esca dimittitur propter scandalum proximi: I Cor. VIII, 13: *si esca scandalizet fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum.* Ergo multo

fortius omnia alia temporalia sunt potius dimittenda quam aliquis turbationem vel scandalum sustineat proximorum.

[69696] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 co. Sed quod sanctis viris liceat se per iudicium tueri, patet per id quod habetur Act. XXV, 10, ubi Paulus, ut Iudaeis non traderetur, Caesarem appellavit. Appellatio autem ad iudicium pertinet. Ergo viri perfecti possunt se per iudicium defendere. Item quod possint procurare quod armis defendantur, patet exemplo eiusdem apostoli, de quo dicitur Act. XXIII quod procuravit ut deduceretur cum custodia militum armatorum, qui eum defenderent ab insidiatoribus. Item quod liceat perfectis viris libertatem sui status defendere, praecipue in iudicio ecclesiastico, patet per hoc quod habetur Act. XV quod Paulus et Barnabas contra eos qui volebant credentes ex gentibus in servitutem legis redigere, Ierosolymam ascenderunt ad iudicium apostolorum: de quo etiam dicit Gal. II, 4: *propter subintroductos falsos fratres, qui subintroierunt explorare libertatem nostram, quam habemus in Christo Iesu, ut nos in servitutem redigerent, neque ad horam cessimus subiectioni.* Ergo si aliqui volunt in servitutem redigere religiosos et perfectos viros, possunt se defendere iudicio ecclesiastico. Item quod possint sua temporalia aliquando per iudicium defendere, expresse habetur per Gregorium in Moral. sic dicentem: *cum curam rerum nobis itineris necessitas imponit; quidam dum ea rapiunt, solummodo sunt tolerandi; quidam vero servata caritate prohibendi, non tamen sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant. Plus enim ipsis raptoribus debemus metuere quam rebus irrationalibus inhiare.* Item Gregorius dicit in moralibus super illud Iob: *in occursum pergit armatis: plerumque quieti atque inconcussi relinquimur, si obviare pravis pro iustitia non curamus. Sed si ad aeternae vitae desiderium animus exarsit; si iam verum lumen intrinsecus respicit; si in se flammam sancti fervoris accendit: inquantum locus admittit, inquantum causa exigit, debemus pro defensione iustitiae nosmetipsos obiicere, et perversis ad iniusta erumpentibus, etiam cum ab eis non quaerimur, obviare. Nam cum iustitiam quam nos amamus in aliis feriunt, nos nihilominus sua percussione confodiunt, etiam si nos venerari videantur.* Ex quo patet quod perfecti viri debeant se ultro ingerere ad aliorum iniurias repellendas etiam non provocati. Item. Ad officium caritatis pertinet ut aliquis oppressos ab opprimentibus liberet, secundum illud Iob XXX: *conterebam molas iniqui, et de dentibus illius auferebam praedam*: et Prov. XXIV, 11: *erue eos qui ducuntur ad mortem*: et in Psalmo: *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.* Sed aliquis tenetur ad impendenda caritatis officia magis illis qui sunt sibi magis coniuncti. Maxime autem sunt coniuncti religioso alicui fratres suae religionis. Ergo debet secundum caritatem resistere illis qui fratres suae religionis opprimere nituntur. Sic ergo ex omnibus praedictis patet quod religiosi non solum licite, sed laudabiliter etiam interdum resistunt violentiis et fraudibus malignorum. Sciendum est ergo, quod aliquando religiosorum adversarii impugnant ipsam religionem vel religiosorum statum in his quae ad spiritualia pertinent, aliquando vero in temporalibus. Et si quidem in spiritualibus impugnentur, totis viribus resistere debent, et praecipue in illis in quibus non solum sibi, sed aliis prosunt: quia cum religionis statum non assumant nisi ut spiritualibus vacent, per huiusmodi impugnationem perfectionis propositum impeditur. Unde, sicut perfectionis est ut homo propositum perfectionis custodiat, ita ut impedientibus resistat. Si autem pro temporalibus; tunc perfectionis

est ut quis damnum patienter sustineat, quod vergit in suum proprium detrimentum: nisi forte inferenti violentiam consulere vellet, eius malitiae resistendo, ut per auctoritatem Gregorii inductam patet. Sed in illis quae ad detrimentum commune pertinent etiam temporale, non est perfectionis, sed negligentiae vel pusillanimitatis, talia incommoda, dum possit resistere, sustinere; cum aliquis ex caritate teneatur, dum potest, proximorum incommodis obviare, secundum illud quod dicitur Prov. XXIV, 11: *erue eos qui ducuntur ad mortem* et cetera.

[69697] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 ad 1 Ad illud ergo quod primo obiicitur, dicendum, quod in illo verbo apostoli aliquid interdicitur omnibus, et aliquid perfectis tantum. Omnibus quidem interdicitur, cum contentione vel fraudulenter, vel apud infideles iudices sua repetere movendo causam, ut patet per Glossam ibidem; sed perfectis interdicitur, cum lite et in iudicio pro rebus suis repetendis causam ante iudicem movere. Sed hoc intelligendum est, ut Gratianus dicit 14, quaest. I, cap. episcopus, de rerum propriarum petitione, non autem de repetitione rerum communium, quae licet eis repetere, sicut habere. Et sic huiusmodi repetentes in iudicio, non sua repetunt, sed res Ecclesiae, quarum procurationes gerunt; nec coram iudice sibi sed aliis stant, quorum negotia agunt. Sciendum tamen, quod illa Glossa non est authentica, sed magistralis: quod patet ex hoc quod est quaedam conclusio ex verbis Augustini illata: unde paulo ante praemittit: ut autem praedicta verba Augustini etc.: in quibus Augustini verbis quamvis dicatur, habere iudicium infirmis esse concessum secundum veniam, non tamen dicitur quod perfectis non liceat: nec Magister etiam subdit postea, quod eis non liceat, sed quod eis non conveniat. Si enim his qui sunt in statu perfectionis, in iudicium non liceret aliquem trahere; nec episcopis hoc licitum esset, quorum status est perfectior quam religiosorum: alias religiosi ad praelationis apicem promoveri non possent. Non enim ex hoc quod aliquis perfectionis statum assumit, aliquid ei illicitum redditur quod prius non erat, nisi se ad illud specialiter voto adstrinxerit. Unde non plus est religiosis illicitum in iudicio causam movere quam prius, nisi quatenus voto paupertatis contradicit: et hoc est quando aliquis religiosus vellet pro recuperando vel acquirendo propria litigare, quod ei secundum votum suae professionis possidere non licet, aut etiam interdum propter scandalum. Vel potest dici, et forte verius, quod verbum illud Glossae non potest intelligi de perfectis quo ad statum, sicut sunt religiosi, quia tales non habent aliquid proprium. Unde nihil esset dictu, quod in eadem Glossa dicitur, quod sua possunt repetere simpliciter. Quod ergo dicitur in Glossa, intelligendum est de perfectis secundum gradum caritatis, idest qui perfectam caritatem habent, in quocumque statu sint: licet enim tales repetendo sua in iudicio non peccent, interdum tamen per hoc eorum perfectioni derogatur: unde Glossa non dicit quod talibus non liceat, sed quod eis non conveniat. In aliquibus tamen casibus non est eis inconveniens in iudicio sua repetere. Primus casus est, quando oritur contentio de re spirituali: unde Act. XV, 2, cum esset orta contentio de observatione legalium, Paulus hoc detulit ad iudicium apostolorum: et de eodem ad Gal. II, 4: *propter* quosdam *falsos fratres, qui subintroierunt explorare libertatem nostram.* Secundus est, quando oritur contentio de eo quod potest vergere in detrimentum rei spiritualis, quamvis sit temporale; unde Act. XXV, 11, Paulus appellavit Caesarem pro liberatione sua: quia per eius mortem vel incarcerationem impediebatur fructus praedicationis. Ipse tamen, quantum in se erat, cupiebat dissolvi et esse cum Christo,

ut dicitur Philip. I, 23. Tertius est, quando contentio est de aliquo quod vergit in temporale damnum alterius, et maxime pauperum. Reus enim est quodammodo rapinae qui sua negligentia alios damnum incurrere permittit; et praecipue in his quae sunt eius curae commissa. Unde de hoc non potest perfectionis sacrificium Deo exhiberi. Eccli. XXXIV, 24: *qui offert sacrificium de substantia pauperis* et cetera. Quartus est, quando contentio est de eo quod vergit in spirituale damnum illius qui iniuste detinet rem alterius temporalem: unde Gregorius in moralibus super illud Iob: *frustra laboravit, quidam dum res temporales rapiunt, solummodo sunt tolerandi; quidam vero servata caritate prohibendi, non tamen sola cura (ne) nostra subtrahant, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant.* Quintus est, quando vergit in corruptionem multorum per exemplum rapiendi. Eccle. VIII, 11: *quia non profertur cito contra malos sententia* et cetera.

[69698] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut Glossa ibidem dicit, in tribus praeceptis ibi positis perfectio iustitiae ostenditur. Quorum primum est: *si quis te percusserit in dexteram maxillam, praebe ei et alteram.* Secundum est: *qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium.* Tertium est: *quicunque te angariaverit mille passus, vade cum eo et alia duo.* Quae tria ad patientiam pertinere noscuntur. Hoc autem tertium, ut Glossa exponit ibidem, intelligendum est non tam ut cum eo pedibus vadas, quia hoc nec in Christo nec in aliis sanctis historialiter legimus esse completum; sed ut parato animo sis ire, cum oporteret. Similiter et primum praeceptum, ut Augustinus dicit in Lib. de mendacio, sic est intelligendum ut homo cor paratum habeat non solum ad alias alapas accipiendas, sed etiam quaelibet tormenta pro veritate patienda cum eorum dilectione a quibus illa pateretur. Nec intelligitur quod ad litteram aliquis debeat maxillam praebere se percutienti; cum nec dominus hoc etiam percussus impleverit, nec apostolus Paulus. Unde patet quod medium praeceptum secundum eandem formam est exponendum: ut scilicet aliquis habeat cor paratum ad quaelibet damna temporalia sustinenda potius quam caritatem vel veritatem relinquat. Potest autem sine praeiudicio veritatis vel caritatis contingere quod aliquis sua in iudicio repetat, ut ex praedictis patet: et propter hoc non sequitur ratio.

[69699] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 ad 3 Et similiter dicendum est ad tertium.

[69700] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dominus praecepit ut apostoli pedes a pulvere excutiant in testimonium eorum qui eos non recipiunt: unde Mar. VI, 11, dicitur: *excutite pulverem de pedibus vestris in testimonium illis*: unde et Glosa Luc. X dicit: *excutite pulverem, ad contestationem terreni laboris, quem pro eis inaniter susceperant.* Et hoc testimonium ordinatur ad divinum iudicium: unde sequitur *amen dico vobis, tolerabilius erit* et cetera. Ab illis ergo dominus discipulis suis mandat ut non recepti recedant, qui finali iudicio pro suis sceleribus reservantur, sicut sunt infideles; de quibus dicitur I Cor. V, 13: *eos qui foris sunt, iudicabit Deus.* Sed de his qui intus sunt, scilicet fidelibus, iudicium Ecclesiae committitur. Unde si aliquis in societatem fidelium recipi velit, et ipsi iniuste contradicant; non debet hoc divino iudicio reservari, sed ad iudicium Ecclesiae corrigendum deducere.

[69701] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod iudicium cum con-

tentione omnibus etiam infirmis est prohibitum, ut patet per Glossam I Cor. VI, 7, super illud, *iam quidem omnino delictum est* et cetera. Est enim contentio impugnatio veritatis per confidentiam clamoris, ut habetur in Glossa Rom. I, 29, super illud, *homicidiis, contentione* et cetera. Unde illi qui cum veritate in iudicio stant, non confidentes in clamore, non propter hoc sunt contentiosi.

[69702] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non est intelligendum quod salva caritate nullo modo possit aliquis ablata repetere; sed quia caritas non inducit ad repetendum ablata ex cupiditate: unde Glossa: *non quaerit quae sua sunt, idest ablata non repetit, quia non est amatrix pecuniae.* Quandoque tamen aliquis ex caritate sua repetere potest zelo fraternae correctionis motus, ut patet per auctoritatem Gregorii inductam.

[69703] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod non semper quando aliquis rem suam repetit in iudicio, pacem quam cum proximo debet habere, a corde suo repellit. Unde quamvis pax cordis nullo modo sit perdenda pro terrena re recuperanda, non sequitur quod aliquis non possit in iudicio terrenam rem repetere. In ipso enim tumultu iudicii plerumque est salva pax pectoris, cum etiam a bonis viris nec in bellorum tumultibus amittatur: alias omnia bella essent illicita.

[69704] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod si aliquis iuste sua in iudicio repetit, ipse non scandalizat, scandalum active faciens; sed si aliquis scandalizatur, est scandalum passivum tantum. In quo distinguendum videtur: quod aut est scandalum Pharisaeorum, cum scilicet quis ex malitia scandalizatur, et scandalum in aliis suscitat; et tale scandalum est contemnendum exemplo domini, qui audito Pharisaeorum scandalo, dicit Matth. XV, 14: *sinite eos: caeci sunt, et duces caecorum.* Aut est scandalum infirmorum, quod scilicet procedit ex infirmitate vel ignorantia; et huic scandalo occurrendum est iuxta posse, ita tamen, ut pro hoc removendo, aliquod illicitum non committamus. Esset autem illicitum, si aliquis bona Ecclesiae sibi commissa perire permitteret a praedonibus direpta. Et ideo, quamvis aliquis scandalo passivo scandalizetur; nihilominus ille cui committitur cura Ecclesiae, debet defendere iura Ecclesiae sibi commissae: unde et b. Thomas Cantuariensis contempto scandalo regis Angliae, bona suae Ecclesiae defensavit usque ad mortem. Sed si etiam posset sine peccato dimittere illius rei repetitionem, non oportet quod propter scandalum passivum repetere dimittat. Potest enim alio modo scandalo passivo obviare, si est scandalum infirmorum; scilicet pacificis verbis se iuste agere ostendendo: et magis proximo prodesset, si eum ab iniusta deceptione eriperet, vel consuetudinem similia praesumendi auferret, quam si ei rem suam dimitteret. Et praeterea, magis debet aliquis scandalo suo quam proximi cavere: et ideo, si timeret se scandalum perpeti nisi sua repeteret, non deberet prohiberi a rei suae repetitione.

[69705] Contra impugnantes, pars 4 cap. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis esca sit simpliciter maxime necessaria corpori, non tamen quaelibet esca. Si enim aliquis ab una esca abstineat, potest alia sustentari: unde ab aliquo genere escae magis esset abstinendum pro scandalo evitando, quam res aliquas alias temporales dimittere, quae cum maiori nocumento amitterentur; et quandoque cum aliquo periculo peccati esset si non repeterentur, ut ex dictis patet.

Caput 4

[69706] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 tit. 1 De hoc quod religiosi persecutores suos puniri procurant

[69707] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 arg. 1 Nunc quarto restat ostendere, quomodo nitantur monstrare, quod religiosi suis persecutoribus nullam poenam aut persecutionem debeant procurare. Dicitur enim Matth. V, 44: *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos*: et hoc idem habetur Luc. VI, 27-28. Ergo inimicis persecutionem inferre prohibemur. Qui enim alicui bona debet inferre, multo magis non debet ei nocere.

[69708] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 arg. 2 Item. Matth. X, 16: *ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum*: Glossa: *qui locum praedicationis suscipit, mala inferre non debet, sed tolerare.* Ergo si aliqui praedicatores poenas inferri suis adversariis procurent, se falsos praedicatores ostendunt.

[69709] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 arg. 3 Item. Rom. XII, 17: *nulli malum pro malo reddentes*: et infra: *non vosmetipsos defendentes, carissimi*, Glosa: idest non sitis referientes adversarios. Ergo contra doctrinam apostoli faciunt qui suos adversarios puniri procurant.

[69710] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 arg. 4 Item in legenda sanctorum Simonis et Iudae legitur, quod cum dux regis Persarum vellet punire sacerdotes idolorum contrarios apostolis, apostoli proiecerunt se ad pedes ducis, rogantes ut eis parceret, ne essent alicui interemptionis occasio qui ad communem salutem venerant procurandam. Ergo illi qui procurant ut sui adversarii a principibus puniantur, non sunt veri, sed falsi apostoli.

[69711] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 arg. 5 Item. Gal. IV, 29: *quomodo tunc is qui secundum carnem natus est, persequebatur eum qui secundum spiritum, ita et nunc.* Glossa Augustini: *qui sunt secundum carnem nati? Dilectores mundi, amatores saeculi. Qui sunt secundum spiritum nati? Amatores regni caelorum, dilectores Christi.* Ergo illi qui aliis persecutionem procurant, apparent esse amatores mundi.

[69712] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 arg. 6 Item. Gal. ult.: *non efficiamur inanis gloriae cupidi*: Glossa: *inanis gloria est velle vincere ubi praemium non est.* Sed illi qui adversariis suis persecutionem procurant, victoriam quaerere videntur. Ergo hoc ad inanem gloriam pertinet. Ex his ergo concludere volunt, quod nullo modo sanctis viris liceat aliquibus persecutionem concitare.

[69713] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 arg. 7 Item. Luc. IX, 54-55, dicitur, quod Iacobus et Ioannes dixerunt: *domine, vis dicimus ut ignis descendat de caelo, et consumat eos? Et conversus increpavit illos et dixit: nescitis cuius spiritus estis.* Ex quo videtur quod illi qui sunt spiritu Dei repleti, punitionem aliorum non debeant procurare.

[69714] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 co. Sed quod sancti viri poenas aliquibus inferant vel inferri procurent, probatur primo exemplo ipsius Christi; de quo dicitur Ioan. II, 15, quod *vendentes et ementes eiecit de templo, et nummulariorum effudit aes, et mensas subvertit.* Item exemplo Petri, qui Ananiam et Saphiram verbo suo morti condemnavit, quia fraudaverant de pretio agri, ut habetur Act. V. Item. Act. XIII, 9-11, dicitur, quod Paulus repletus spiritu sancto, intuens in eum scilicet Elymam magum dixit: *o plene omni dolo et omni fallacia, fili Diaboli, non desinis subvertere vias domini rectas. Et nunc ecce manus domini super te; et eris caecus et non videns solem usque ad tempus.* In quo patet quod verbis eum exasperavit, et poenam caecitatis inflixit. Item. I Cor. V, 3-5: *iam iudicavi ut praesens eum qui sic operatus est, in nomine domini nostri Iesu Christi congregatis vobis et meo spiritu cum virtute domini nostri Iesu Christi, tradere huiusmodi Satanae in interitum carnis.* Glossa: *id est ut Satanas corporaliter eum vexet*: quam quidem constat magnam poenam esse. Et sic idem quod prius. Item. Cant. II, 15: *capite nobis vulpes parvulas.* Glossa: *debellate et comprehendite schismaticos et haereticos*: quia, ut in alia Glossa ibidem dicitur, non sufficit nobis vitam nostram aliis in exemplum proponere, et bonam praedicationem facere, nisi et errantes corrigamus, et infirmos ab insidiis aliorum defendamus. Item. Dionysius in 4 cap. de Div. Nom., ostendit quod Angeli non sunt mali, quamvis interdum malos puniant. Sed ecclesiastica hierarchia exemplata est a caelesti. Ergo et sine malitia potest esse hominis alicuius quod malis poenam inferat, vel inferri procuret. Item. 23, quaest. 3 dicitur: *qui potest obviare et perturbare perversos, et non facit, nihil est aliud quam favere impietati eorum: nec caret scrupulo societatis occultae qui manifesto facinori desinit obviare.* Ex quo patet, quod non solum licet malis resistere et eos perturbare; sed etiam quod hoc sine peccato dimitti non potest. Item. Iob 39, 21, dicitur de equo, per quem praedicator intelligitur: *in occursum pergit armatis.* Glossa: *quia prave ac male agentibus se pro defensione iustitiae opponit*; et interlinearis: *etiam cum ipse non quaeritur.* Ex quo patet quod sanctorum praedicatorum est iniquos perturbare, etiam eos qui eis molestias non inferunt. Sed tamen hoc non faciunt sancti ex odio, sed ex amore: unde I Cor. V, 5, super illud, *tradere huiusmodi in interitum carnis, ut spiritus salvus (sit)* etc., Glossa: *ex his verbis manifestat apostolus non se odio, sed amore illud fecisse*; et infra: *sic et Elias et alii viri boni nonnulla peccata morte punierunt: quia sic et viventibus utilis metus incutiebatur; et illis qui morte puniebantur, non ipsa mors nocebat; sed peccatum, quod augeri posset si viverent, minuebatur.* Unde non proprie persecutio potest dici, quam sancti malis inferunt; cum non totaliter eos insequantur, ut in malo eorum finem constituant, sed in bono eorum, ut corrigantur, vel a peccato desistant; vel saltem in bono aliorum, ut metu coerceantur vel ab impiis liberentur. Aliquando tamen persecutionis nomen accipit praedicta punitio propter poenae similitudinem. Unde Augustinus ad Bonifacium comitem, et habetur 23, quaest. 4, cap. si Ecclesia: *si verum dicere vel agnoscere volumus, est persecutio iniusta, quam faciunt impii Ecclesiae Christi; est persecutio iusta, quam facit Ecclesia Christi et*

impiis. Item. In Psalmo: *persequar inimicos meos (...) donec deficiant*: et alibi, *detrahentem secreto proximo, hunc persequebar.*

[69715] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 ad 1 Ad illud ergo quod primo obiciebatur, dicendum, quod, sicut iam probatum est, sancti non ex odio, sed ex amore malos puniunt vel puniri procurant: in hoc enim eis non nocent, sed prosunt, ut supra dictum est.

[69716] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praedicatores non debent aliis mala inferre ut eorum intentio in malis ipsis quiescat, quasi poenis delectentur; debent tamen mala poenae inferre vel per se vel per alios, propter aliquod bonum vel eius qui punitur, vel aliorum, ut prius dictum est.

[69717] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui ex zelo caritatis, alicuius punitionem procurat, non reddit malum pro malo, sed magis bonum pro malo, cum ipsa poena sit utilis ei qui punitur. Sunt enim poenae medicinae quaedam, ut 2 Ethic. dicitur: et Dionysius dicit in 4 cap. de Div. Nom.: *puniri non est malum, sed fieri poena dignum.* Similiter hoc quod prohibemur adversarios referire, intelligendum est ne referiamus ex odio vel livore vindictae.

[69718] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sancti, sicut dictum est, alios non puniunt vel non puniri procurant nisi propter correctionem eorum vel aliorum. Quandoque autem aliqui ex impunitate insolentes redduntur, et ad peccandum proniores. Eccle. VIII, 11: *etenim quia non profertur cito contra malos sententia, absque ullo timore filii hominum perpetrant mala*: et tunc sancti contra malos poenis utuntur. Quandoque autem clementia magis proficit ad correctionem; et tunc sancti poenas impediunt vel remittunt: unde Luc. IX, 55, super illud, *nescitis cuius spiritus estis* etc.; dicit Glossa: *non semper in eos qui peccant, est vindicandum: quia nonnunquam prodest tibi amplius clementia ad patientiam, lapso ad correctionem*; et hac de causa Simon et Iudas adversariorum poenas impediverunt.

[69719] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dilectores mundi iniuste persequuntur eos qui sunt dilectores Dei; sed iuste ab eis persecutionem patiuntur, ut patet ex auctoritate Augustini supra inducta.

[69720] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod, iam patet ex dictis, quod sancti non procurant aliorum poenam nisi propter aliquam utilitatem; et hanc utilitatem pro praemio computant: unde ex hoc non incurrunt notam inanis gloriae.

[69721] Contra impugnantes, pars 4 cap. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod, sicut Glossa ibidem dicit, apostoli adhuc rudes, et modum vindicandi ignorantes, non ex amore correctionis aliorum, vel malitiae finiendae in illis, sed ex odio vindictam desiderant. Hanc autem ignorantiam dominus reprehendit. Postquam vero eos de vera proximi dilectione docuit, aliquando potestatem tribuit tales vindictas exercendi, sicut Petro in Ananiam et uxorem eius: quorum mors viventibus utilem metum incussit, et in illis qui puniebantur, peccatum, quod augeri poterat si viverent, finivit: et hoc idem habetur in Glossa I Cor. V, 5, super illud, *tradere huiusmodi Satanae* et cetera. Vel dicendum, quod ideo dominus increpavit discipulos poenam Samaritanorum petentes, quia

videbat eos clementia facilius posse converti: unde Glossa ibidem dicit: *denique Samaritani citius crediderunt, a quibus hoc loco ignis arcetur.*

Caput 5

[69722] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 tit. 1 De hoc quod religiosi hominibus placere volunt

[69723] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 arg. 1 Nunc quinto restat videre, quomodo ostendere nitantur, quod religiosi non debent quaerere ut hominibus placeant. Quia in Psalmo dicitur: *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent: confusi sunt, quoniam Deus sprevit eos.*

[69724] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 arg. 2 Item. Ad Gal. I, 10: *si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.* Ergo religiosi qui se servos Christi profitentur, non debent quaerere ut hominibus placeant.

[69725] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 arg. 3 Item. I Cor. IV, 11, super illud, *usque in hanc horam esurimus et sitimus* etc., Glossa: *libere et sine adulatione praedicantes, et gesta pravae vitae malorum arguentes, gratiam non habent apud homines.* Si ergo religiosi debent libere et sine adulatione veritatem praedicare, non debent quaerere quod hominibus placeant.

[69726] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 arg. 4 Item. Gregorius in pastorali: *adulterinae cogitationis reus est, si placere puer sponsae oculis appetit, per quem sponsus dona transmisit.* Sponsam autem ibi Ecclesiam vocat, puerum autem Dei ministrum. Ergo si religiosi, qui se Dei ministros profitentur, hominibus placere quaerant, adulterinae cogitationis sunt rei.

[69727] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 arg. 5 Item. Desiderium hominibus placendi procedit ex amore sui. Sed, sicut dicit Gregorius in pastorali, *auctori reddit aliquem extraneum amor suus.* Ergo per hoc quod aliquis homini placere quaerit, Deo extraneus redditur.

[69728] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 arg. 6 Item. Illud quod in vitium sonat, debet praecipue a religiosis caveri. Sed esse placidum sonat in vitium; ut patet per philosophum in 4 Eth. Ergo religiosi quaerere non debent ut hominibus placeant. Et ita ex huiusmodi ostendere volunt, quod nullo modo aliquis debeat quaerere hominibus placere.

[69729] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 co. Sed hoc esse falsum, multipliciter ostenditur. Dicitur enim ad Rom. XV, 2: *unusquisque proximo placeat in bonum, ad aedificationem.* Item I ad Cor. X, 32: *sine offensione estote Iudaeis et gentibus et Ecclesiae Dei, sicut et ego per omnia omnibus placeo.* Item Rom. XII, 17: *providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus*

hominibus. Hoc autem non esset necessarium, si non oporteret curare an hominibus placeremus. Ergo quilibet curare debet ut hominibus placeat. Item. Matth. V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videntes opera vestra bona glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Sed nullus movetur ad glorificandum Deum ex bonis operibus nisi per hoc quod sibi placent. Ergo quilibet studere debet ut opera sua sint talia quae aliis placeant. Ad horum ergo evidentiam sciendum est, quod tribus modis prohibetur ne aliquis hominibus placere quaerat. Uno modo ne propter se ipsum placere quaerat, quasi in humano favore finem constituens, sed hoc quod hominibus placere curat, debet aliquis referre ad aliquod ulterius bonum, scilicet vel Dei gloriam, vel proximorum salutem: et hoc est quod Gregorius dicit in pastorali: *sciendum est quod oportet ut rectores boni placere hominibus appetant: sed ut suae aestimationis dulcedine proximos in affectum veritatis trahant; non ut se amari desiderent, sed ut dilectionem suam quasi quandam viam faciant, per quam corda audientium ad amorem conditoris introducant. Difficile quippe est ut quaelibet recta denuntians praedicator qui non diligitur, libenter audiatur.* Et infra: *quod bene Paulus insinuat, cum sui nobis studii occulta manifestat, dicens: sicut et ego per omnia omnibus placeo: qui tamen rursus dicit: si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. Placet ergo Paulus, et non placet: quia in eo quod placere appetit, non se, sed per se hominibus veritatem placere quaerit.* Alio modo quando aliquis, ut placeat hominibus, facit aliquid per quod Deo displicet; et hoc est quod Hieronymus dicit super epistolam ad Gal. exponens illud, *si hominibus placerem etc.: si* inquit *fieri potest ut pariter Deo et hominibus placeamus; placendum est et hominibus. Si autem aliter non placemus hominibus, nisi Deo displiceamus, Deo magis quam hominibus placere debemus.* Tertio modo quando aliquis quod in se est facit exterius, et tamen ab aliis temerarie iudicatur. Tunc ergo sibi debet sufficere quod Deo placeat in conscientia, non curans quod hominibus non placeat, qui perverse iudicant; et hoc est quod habetur in Glossa Augustini ad Gal. I, 10, super illud, *si adhuc hominibus placerem etc.: sunt, inquit, homines temerarii iudices, detractores, susurrones, murmuratores, quaerentes suspicari quod non vident, quaerentes etiam iactare quod non suspicantur. Contra tales sufficit testimonium conscientiae nostrae.*

[69730] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 ad 1 Et secundum hoc de facili patet responsio ad omnia obiecta. Quod enim dicitur, *dissipavit ossa eorum qui hominibus placent*, intelligendum est de illis qui ita hominibus placere volunt quod in hoc finem constituant; et qui ut hominibus placeant, Deum offendunt.

[69731] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 ad 2 Et similiter intelligendum est quod dicitur ad Gal. I, 10: *si hominibus placerem* etc., ut ex dictis patet.

[69732] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis illi qui veritatem annuntiant, malis displiceant, qui corrigi nolunt; tamen ex hoc ipso bonis placent, qui correctionem amant: unde dicitur Prov. IX, 8: *argue sapientem, et diliget te.*

[69733] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum Gregorii est intelligendum, quando aliquis ita hominibus placere quaerit ut in hoc finis constituatur; ut scilicet eo modo ametur quo Deus amari debet, ne scilicet aliquid quocunque modo contra Deum fiat: quod

patet ex hoc quod immediate praemittit: *hostis*, inquit, *redemptoris est qui per recta opera quae facit eius vice, ab Ecclesia amari concupiscit*.

[69734] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verbum Gregorii est intelligendum de inordinato sui amore, ex quo procedit ut aliquis propter se hominibus placere quaerat.

[69735] Contra impugnantes, pars 4 cap. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod placidus secundum philosophum non dicitur qui qualitercumque hominibus placere quaerit, sed qui in hoc excedit; dum scilicet placere quaerit plusquam oportet, vel in quibus non oportet: eum enim qui secundum quod oportet aliis placere studet, amicum ibidem vocat.

Caput 6

[69736] Contra impugnantes, pars 4 cap. 6 tit. 1 De hoc quod religiosi gaudent in his quae Deus per eos magnifice facit

[69737] Contra impugnantes, pars 4 cap. 6 arg. 1 Sexto videamus quomodo nituntur ostendere, quod religiosi non debent gaudere de his quae Deus per eos magnifice operatur. Luc. enim X, 20, dicitur: *in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subiiciuntur.* Ergo eadem ratione nec de aliis magnifice per eos factis gaudere debent.

[69738] Contra impugnantes, pars 4 cap. 6 arg. 2 Item. Iob XXXI, 25-27, dicitur: *si laetatus sum super divitiis meis multis, et quia plurima reperit manus mea. Si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare, et laetatum est in abscondito cor meum*; quasi dicat, male mihi accidat: quod exponens Gregorius dicit: *quia sanctum virum intelligentiae scientia non corrupit, de multis divitiis gaudere despexit. Quia vero eum magnitudo operis non inflavit, solem fulgentem non vidit. Quia autem illum nec fama laudabilis extulit, clare incedentem lunam minime attendit.* Ergo patet quod non debent nec de scientia nec de fama nec de operibus gaudere.

[69739] Contra impugnantes, pars 4 cap. 6 arg. 3 Item. Gaudio alicuius rei gloria circa rem illam adiungitur. Sed homo non debet gloriari de bonis propriis, secundum illud Ier. IX, 23: *non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis.* Ergo nec de bonis quae per eum fiunt, aliquis gaudere debet: et sic videtur ostendi, quod nullo modo aliquis gaudere debeat de bonis quae Deus per eum facit.

[69740] Contra impugnantes, pars 4 cap. 6 co. Sed quod hoc sit falsum, manifeste ostenditur per

illud Act. XI, 21-23, ubi dicitur, quod *multus numerus credentium conversus est ad dominum*, scilicet ad praedicationem quorundam fidelium. *Pervenit autem sermo ad aures Ecclesiae super istis; et miserunt Barnabam usque ad Antiochiam: qui cum pervenisset, et vidisset gratiam domini, gavisus est.* Gaudebant ergo apostoli de hoc quod per eorum fratres et socios fructus in Ecclesia fiebat. Item. Act. XV, 3, dicitur de Paulo et Barnaba, quod *deducti ab Ecclesia pertransibant per Phoenicem et Samariam, narrantes conversionem gentium; et faciebant gaudium magnum omnibus fratribus.* Ex hoc etiam habetur idem quod prius. Item. Phil. IV, 1: *itaque fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea.* Ergo patet quod apostolus gaudebat de illis quos ad Christum converterat. Ergo religiosi et alii perfecti viri gaudere possunt in illis quae Deus per eos magnifice facit, praecipue in conversione aliorum. Item. Nullus gratias agit de hoc in quo non credit sibi gratiam esse factam. Sed nullus reputat sibi gratiam fieri de hoc de quo non gaudet. Si ergo non est gaudendum de his quae Deus per eum magnifice operatur, non sunt de hoc gratiae agendae: quod est omnino absurdum. Item. Secundum philosophum in I Ethic., nullus est iustus qui non gaudet iustis operationibus: et huic concordat quod dicitur in Psalmo: *servite domino in laetitia.* Sed nihil magnificentius Deus per aliquem facit, quam opus iustitiae, quo ei servitur. Ergo sancti viri gaudere debent de his quae Deus per eos magnifice operatur. Ad horum ergo evidentiam sciendum est, quod gaudium non est nisi de bono: unde secundum ordinem bonorum est de eis gaudendum: et ideo finis laetitiae in solo summo bono ponendus est, quo proprie dicimur frui; aliis autem rebus hoc modo gaudere debemus, ut in tali gaudio finis non ponatur, sed referatur ad ultimum finem. Qui ergo gaudet de bonis quae Deus per eum operatur, hoc gaudium in Deum referens, recte gaudet: quod contingit dum aliquis propter hoc gaudet de his quae Deus per eum facit: quia videt hoc in gloriam Dei cedere, et suam et aliorum salutem. Si autem aliter gaudeat, suis operibus fruitur, et peccat. Unde et Gregorius in moralibus exponens praefata verba Iob, sic dicit: *nonnunquam etiam sancti viri de bona sua opinione gaudent. Sed cum per hanc ad meliora proficere audientes pensant, non iam de opinione sua, sed de proximorum utilitate gaudent: quia aliud est favores quaerere, et aliud de profectibus exultare.*

[69741] Contra impugnantes, pars 4 cap. 6 ad 1 Et per hoc de facili patet responsio ad obiecta. Quod enim dicitur Luc. X, 20: *in hoc nolite gaudere, quod spiritus vobis subiiciuntur*, est intelligendum quod de hoc gaudere non debeant quantum pertinet ad spirituum depressionem, sed quantum pertinet ad Dei et suam exaltationem: unde dicit Glossa ibidem: *prohibentur gaudere de humiliatione Diaboli, qui per superbiam cecidit; sed gaudeant in sua sublimatione.* Vel dicendum, quod de hoc non debent gaudere quasi de maximo bono, cum hoc possit fieri sine merito eius qui talia operatur, ut Glossa ibidem dicit; sed principale gaudium eorum esse debet de his quae eos ordinant ad vitam aeternam: unde et sequitur: *gaudete autem, quia nomina vestra* et cetera.

[69742] Contra impugnantes, pars 4 cap. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verba Iob sunt intelligenda de gaudio elationis: et hoc etiam patet in verbis Gregorii inductis. Superbum autem gaudium est, quando aliquis de bonis quae Deus per eum facit, quasi propria gloria delectatur.

[69743] Contra impugnantes, pars 4 cap. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui gaudium de

quo agitur, refert in Deum, non in se ipso gloriatur; sed gloriatur in Deo in quem refert hoc de quo gloriari posset.

Caput 7

[69744] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 tit. 1 De hoc quod religiosi curias regum et potentium frequentant

[69745] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 arg. 1 Nunc septimo restat ostendere quomodo ostendere nitantur, quod religiosi non debent in familiis principum et magnatum conversari. Matth. enim XI, 8 dicitur: *ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt.* Sed mollibus vestiri religiosis non competit, cum statum poenitentiae profiteantur. Ergo in domibus regum et principum religiosi esse non debent.

[69746] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 arg. 2 Item. Glossa ibidem dicit: *rigida vita et praedicatio debet declinare mollium palatia, quae frequentant mollibus induti, videlicet adulantes*: et sic idem quod prius.

[69747] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 arg. 3 Item. Luc. IX, 11, super illud, *loquebatur illis de regno Dei*, dicit Glossa: *illis non otiosis, non in civitate synagogae, vel saecularis dignitatis, residentibus, sed inter deserta Christum quaerentibus, caelestis gratiae alimoniam impartitur.* Si ergo religiosorum vita ad hoc est ordinata ut aliquis alimoniam caelestis gratiae consequatur a Christo, non debent religiosi cum his qui sunt in saeculari dignitate, commorari.

[69748] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 arg. 4 Item. Hieronymus ad Paulinum presbyterum: *multitudines hominum et officia et salutationes et convivia quasi quasdam catenas fugias voluptatum.* Sed in curiis principum conveniunt multitudines, et convivia frequentantur. Ergo religiosi ibi morari non debent.

[69749] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 arg. 5 Item. Boetius dicit in Lib. de consolatione, quod illi qui in potentia gloriantur, quaerunt vel regnare, vel regnantibus adhaerere. Sed hoc est reprobabile in religiosis, qui humilem vitam elegerunt, quod in potentia glorientur. Ergo regnantibus adhaerere non debent.

[69750] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 arg. 6 Item. Cum honores ad superbiam vitae pertineant, quae est unum de tribus quae in mundo reprobantur; religiosi, qui mundo abrenuntiaverunt, debent ab his quae ad honorem pertinent, abstinere. Sed hoc videtur ad honorem pertinere quod aliquis

praedicet in curiis regum vel principum, vel synodis, ubi multitudo hominum congregatur. Ergo religiosi se de talibus intromittere non debent. Et sic nituntur concludere, quod religiosi nullatenus debent in curiis regum vel principum conversari.

[69751] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 co. Sed hoc manifeste falsum ostenditur ex hoc quod multi sancti viri cum regibus et principibus commorati sunt. Ioseph enim moratus est in curia Pharaonis: de quo in Psalmo dicitur: *constituit eum dominum domus suae, et principem omnis possessionis suae.* Moyses etiam in domo filiae Pharaonis nutritus est, ubi et instructus omni sapientia Aegyptiorum perhibetur, Act. VII, 22. Nathan etiam propheta inter familiares David et Salomonis computatur. Daniel etiam in curia regis Babylonis constitutus est princeps super omnes provincias Babylonis, et postulavit a rege, et constituit super opera provinciae Babylonis Sidrach, Misach et Abdenago. *Ipse autem Daniel erat in foribus regis*: Dan. II, 49. Glossa: *a regis latere non recedens, honoratus familiaris.* Nehemias etiam pincerna regis Persarum fuit, ut habetur Nehem. II. Mardochaeus etiam factus est princeps in curia Assueri, Est. VIII, 2. In novo etiam testamento in regum palatiis aliqui sancti morati leguntur: unde Phil. ult. dicitur: *salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de domo Caesaris sunt.* Sebastianus etiam in curia Diocletiani inter primos palatii fuisse legitur. Similiter Ioannes et Paulus fuerunt de familia Constantini Augusti. Et Gregorius etiam in Prol. Moral. narrat, quod *in terreno palatio excubabat, ubi multi ex monasterio fratres germana caritate devicti secuti sunt eum.* Non est ergo illicitum viris perfectis, et viris religiosis in curiis regum commorari. Ut ergo appareat quid in hac controversia sit tenendum, sciendum, quod sancti viri aliquid propter se quaerunt, aliquid propter alios. Propter se quidem quaerunt Christo semper per contemplationem inhaerere vel in hoc mundo, quantum praesentis vitae infirmitas patitur, vel in futura vita, ubi eum plenissime contemplentur. Sed propter alios interdum coguntur a desiderata contemplatione discedere, et se actionum tumultibus implicare. Sic ergo et in desiderio habent quietem contemplationis; et tamen propter salutem proximorum patienter sustinent laborem actionis. Unde Paulus Phil. I, 23: *coarctor e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo; permanere autem in carne necessarium propter vos.* Gregorius etiam in Homil. 4 secundae partis super Ezech. ait: *menti sponsum suum fortiter amanti una solet esse consolatio, si per hoc quod ipsa a visione differtur, aliorum animae per eius verba proficiant, et ad caelestem sponsum amoris facibus inardescant.* Et hac necessitate convenit quod sancti quandoque multitudinibus se ingerant, et magnatum gratiam et consortia quaerunt, non favore humano vel potentia delectati, sed ut plures ad viam salutis trahere possint: quia, ut dicit Augustinus 8 Confess., *qui multis sunt noti, multis sunt auctoritati ad salutem, et multis praeeunt assecuturis*: quia, ut ipse infra dicit, *plus hostis vincitur in eo quem plus tenet, et de quo plures tenet.* Plus autem tenet superbos nomine nobilitatis, et de his plures nomine auctoritatis: et ideo urgente caritate, nobilium et auctoritatem habentium sancti consortia quaerunt, ut per eos pluribus possint proficere ad salutem; et nisi hoc facerent, essent merito arguendi. Unde dicit Gregorius in Pastoral.: *qua mente is qui proximis profuturus enitesceret, utilitati ceterorum secretum praeponit suum, quando ipse summi patris unigenitus, de sinu patris egressus est ad publicum nostrum.*

[69752] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 ad 1 His visis, facile est respondere ad obiecta. Quod

enim dicitur Matth. XI, 8: *qui mollibus vestiuntur* etc., satis aperte ostenditur, de his loqui qui in curiis regum morantur ut ibi suas perficiant voluptates.

[69753] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 ad 3 Similiter quod dicit Glossa Luc. IX, 11: *non otiosis* etc., intelligitur de illis qui in civitate vel saeculari dignitate resident, ibi quietem habentes. Sed sancti quietem suam in Deo solo habent, et in ipso resident; quod autem eos oporteat in dignitatibus vel cum multitudine commorari, magis laborem reputant quam quietem.

[69754] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 ad 4 Quod autem dicit Hieronymus, *multitudines hominum* etc., patet quod loquitur de frequentantibus multitudines et huiusmodi, non ad fructificandum, sed ad delectandum: quod patet ex hoc quod sequitur: *quasi catenas fugias voluptatum.*

[69755] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 ad 5 Similiter quod Boetius dicit, *illi qui in potentia* etc., manifeste apparet verum esse. Non tamen sequitur, si illi qui in potentia gloriantur, volunt potentibus adhaerere, quod e converso omnes qui potentibus adhaerere volunt, in potentia delectentur; cum hoc possit fieri propter aliam causam, ut dictum est.

[69756] Contra impugnantes, pars 4 cap. 7 ad 6 Similiter etiam quamvis praedicare multitudini sit honorificum, non tamen sancti in hoc gloriam suam quaerunt, sed Dei; imitantes eum qui dicit Ioan. VII: *ego gloriam meam non quaero, sed eius qui misit me.*

age retro age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem

pars V

Alexander IV approbans Librum contra impugnantes a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Leonino 1970 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Pars 5

Prooemium

[69757] Contra impugnantes, pars 5 pr. Quomodo religiosos infamant mala si qua in eis sunt extendendo. Viso igitur quomodo blasphemando perversi homines iudicium de rebus pervertunt; nunc videndum est quomodo pervertunt iudicium de personis. Forte autem posset alicui videri quod detractiones quae personis irrogantur, essent tolerandae sine contradictione: tum quia, ut Gregorius dicit 9 Hom. primae partis super Ezech., *perversorum derogatio vitae nostrae approbatio est: quia iam ostenditur nos aliquid iustitiae habere, si illis displicere incipimus qui non placent Deo*: iuxta illud quod dicitur Ioan. XV, 18: *si mundus vos odit* etc.; tum etiam quia humana iudicia sunt parvipendenda, secundum apostolum I Cor. IV, 3: *mihi pro minimo est ut a vobis iudicer, aut ab humano die*: et praecipue cum nostrae conscientiae Deum testem habeamus, secundum illud Iob XVI, 20: *ecce in coelo testis meus* et cetera. Sed interius considerantibus apparet huiusmodi detrahentium linguas esse efficaciter reprimendas propter tria.

[69758] Contra impugnantes, pars 5 pr. 1 Primo, quia eorum detractio non ad unam personam aut ad plures determinatas fertur, sed ad totum religiosum collegium. Unde eorum temeritati est viriliter resistendum, ne oves Christi passim luporum morsibus lacerentur. In detestationem enim mercenarii dicitur, Ioan. X, 12, quod *mercenarius videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit.* Lupus autem, ut Glossa ibidem dicit, est vel violentus, qui corporaliter vastat, vel Diabolus qui spiritualiter dissipat. Reprehenduntur etiam quidam Ez. XIII, 5: *non ascendistis ex adverso, neque opposuistis vos murum pro domo Israel.*

[69759] Contra impugnantes, pars 5 pr. 2 Secundo, quia eorum vitam denigrare nituntur quibus non solum conscientia necessaria est propter se ipsos, sed etiam fama, ut in proximo per praedicationem proficere possint. De istis enim detractoribus, Gal. IV, 30, dicit Glosa, super illud *eiice ancillam etc., omnes qui in Ecclesia terrenam felicitatem quaerunt, adhuc ad Ismael pertinent. Ipsi sunt qui contendunt spiritualibus proficientibus, et detrahunt illis, et habent labia iniqua et linguas dolosas.* Et

ideo talibus detractoribus resistendum est. Ut enim dicit Gregorius in Homil. praedicta, *hi quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere; ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant; et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnant.* Unde et Ioannes detrahentis sibi verba compescuit in epistola ad Gaium cum dixit: *si venero, commoveam eius opera quae facit, verbis malignis garriens in nos*; et Paulus II ad Cor. X, 10: *epistolae, inquiunt, graves sunt et fortes* et cetera.

[69760] Contra impugnantes, pars 5 pr. 3 Tertio, quia non in hoc sistunt ut infament, sed ad hoc tendunt ut totaliter extirpent. Quod manifeste apparet ex hoc quod praelatos inducunt ut eos faciant ab omnibus evitari, ut in necessariis eis non provideatur, et ad eorum consortium nullus admitti permittatur. Quod quidem consilium significatur Isai. VII, 5-7: *eo quod consilium inierit contra te Syria in malum, Ephraim et filius Romeliae, dicentes: ascendamus ad Iudam, et suscitemus eum, et avellamus eum ad nos.* Sed, ut ibi subditur, *non erit istud et non stabit.* Ista sunt etiam consilia de quibus dicitur Ier. XI, 19: *cogitaverunt super me consilium, dicentes: eradamus eum de terra viventium, et nomen eius non memoretur amplius. Sed in consilium eorum non veniat anima mea*, dicit Iacob Genes. penult., unde eorum crudelitas non debet amplius tolerari. Ut enim dicitur Esth. VII, 4: *traditi sumus ego et populus meus*, per eorum scilicet perversa consilia, *ut conteramur, et iugulemur, et pereamus. Atque utinam in servos et ancillas venderemur: essetque tolerabile malum, et gemens tacerem.* Dicitur etiam Eccli. IV, 26: *ne accipias faciem adversus faciem tuam, nec adversus animam tuam mendacium.*

[69761] Contra impugnantes, pars 5 pr. 4 Ut ergo eorum detractionibus resistatur, sciendum est, quod ipsi in sua detractione quadrupliciter procedunt. De viris enim spiritualibus mala, si qua sunt vera, extendunt; dubia asserunt; falsa confingunt; bona pervertunt.

Caput 1

[69762] Contra impugnantes, pars 5 cap. 1 co. Extendunt siquidem mala, quae in religiosis inveniri possunt, tripliciter. Primo quantum ad tempus, ea videlicet quae ante conversionem ab eis perpetrata sunt, in eorum contumeliam commemorando. Exponentes enim hoc quod dicitur II Tim. III, 2: *erunt homines se ipsos amantes, cupidi, elati, superbi* etc. contra religiosos, dicunt in eorum opprobrium, hoc de eis intelligi; quia ex statu in quo huiusmodi peccatis detinebantur, ad statum religionis pervenerunt, quam ipsi detractores sectam penetrantium domos appellant. Sed in hoc manifeste errare convincuntur: quia, ut dicit Gregorius in moralibus, exponens illud Iob XXVIII, 2: *ferrum de terra tollitur, tunc ferrum de terra tollitur, dum fortis propugnator Ecclesiae a terrena, quam prius tenuit, actione separatur. Non ergo debet in eo despici quicquid fuit, qui iam coepit esse quod non fuit.* Et apostolus I Cor. VI, 11, post multorum enumerationem peccatorum subiungit: *et haec quidem fuistis, sed abluti estis, sed iustificati estis* et cetera. Expositio etiam eorum contra intentionem est apostoli. Non enim vult quod prius fuerint tales quales praedixerat, et postea penetratores domorum efficiantur; sed quia simul dum domos penetrant, sunt de numero eorum

peccatorum quos prius enumeraverat. Secundo extendunt quo ad personas; ut videlicet quod ab uno vel duobus geritur, toti religioni imponere praesumant; sicut cum dicunt, quod non sunt cibis sibi appositis contenti, lautiora quaerentes, et multa alia huiusmodi: quae etiam si ab aliquibus aliquando fiant, nullatenus sunt tali collegio imponenda. Unde dicit Augustinus ad Vincentium Donatistam, et habetur 23, quaest. 7, cap. quicunque: *quisquis res pauperum, quas sub nomine Ecclesiae tenebatis, non per iustitiam, sed per avaritiam tenet, displicet nobis. Sed nec facile istud monstratis. Nonnullos toleramus, quos corrigere vel punire non possumus: neque propter paleam aream relinquimus domini, neque propter pisces malos rumpimus retia domini.* Non ergo propter hoc infamandum est religiosorum collegium si aliqui ex eorum numero gravia etiam peccata committunt: alias simili modo etiam apostolorum collegium vituperabile fuit propter hoc quod dicitur Ioan. VI, 71: *nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis Diabolus est?* Unde etiam Cant. II, 2, dicitur: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Glossa Gregorii: *nec mali sine bonis, nec boni sine malis esse possunt.* Sed tamen de his dici potest quod dicitur Ioan. III: *ex nobis prodierunt, sed ex nobis non erant.* Tertio extendunt religiosorum mala secundum quantitatem, videlicet eorum peccata levia ultra modum aggravando. Non enim possunt in hoc mundo sine peccato vivere, secundum illud I Ioan. I, 8: *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Sed tamen peccata levia, quae etiam in quantumcumque perfectis inveniuntur, quasi gravia exaggerant, contra illud Prov. XXIV, 15: *ne insidieris, et quaeras iniquitatem in domo iusti.* Et ad hoc pertinet quod religiosos pseudoapostolos esse dicunt his signis, quod quaerunt opulentiora hospitia, in quibus melius procurentur; quod procurant aliena negotia, ut sic mereantur hospitia; quod cupiunt bona temporalia illorum quibus praedicant, et alia huiusmodi: quae etsi in vitium sonent, non tamen sunt tam gravia, ut pro eis dici possint peccatores qui haec committunt, nedum pro eis possint dici pseudoapostoli: unde super illud Gal. II, 15: *nos natura Iudaei, et non ex gentibus peccatores*, dicit Glossa: *hoc nomen non est usitatum in Scriptura de illis qui, cum iuste et laudabiliter vivant, non sunt sine peccato.* Et sic eis contingit quod dicitur Matth. VII, 3 quod scilicet vident festucam in oculo fratris sui, et trabem in oculo suo non vident: ubi dicit Glossa: *multi praeventi maioribus, leviora in fratre malunt vituperare et damnare quam emendare, pleni odio et invidia et malitia.* Implent etiam quod dicitur Matth. XXIII, 24: *colantes culicem, camelum autem glutientes*, minima religiosorum peccata mordaciter arguentes, sua gravia non curantes.

Caput 2

[69763] Contra impugnantes, pars 5 cap. 2 tit. 1 Quomodo dubia asserunt in religiosorum infamiam

[69764] Contra impugnantes, pars 5 cap. 2 co. Nunc videndum est, quomodo dubia asserunt in religiosorum infamiam. Dubia autem maxime sunt futura, et occulta cordis, de quibus etiam iudicare praesumunt. De futuris quidem, cum dicunt, quod erunt finaliter in moribus reprobi, et tandem in fide erunt corrupti. De occultis vero cordium, dum dicunt, quod quaerunt favorem mundi, quod quaerunt suam gloriam et non Christi, et multa huiusmodi, in quibus manifeste temerarii iudices convincuntur, ut patet per hoc quod habetur Rom. XIV, 13: *non amplius iudicemus*: Glossa: *in his duobus temerarium est iudicium: scilicet cum incertum est quo animo quid factum sit, vel cum incertum est qualis futurus sit qui nunc bonus vel malus manifeste apparet.* Vel superbia vel invidentia est de his iudicare: quod maxime faciunt qui magis amant clamare et vituperare, quam corrigere et emendare. In hoc etiam sibi quod solius Dei est, usurpant, scilicet scire futura, et secreta cordium: unde dicitur Isai. XLI, 23: *annuntiate quae futura sunt et dicemus quia dii estis vos*; et Ier. XVII, 9: *pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego dominus scrutans renes et corda*; unde I Cor. IV, 5: *nolite ante tempus iudicare* et cetera. Glossa: *aliter enim iniuria iudici fit, si ante sententiam eius a servo procedat sententia*: quod intelligendum est in illis quorum sibi dominus iudicium reservavit.

Caput 3

[69765] Contra impugnantes, pars 5 cap. 3 tit. 1 Quomodo falsa confingunt in diffamationem religiosorum et primo eos dicendo pseudoapostolos

[69766] Contra impugnantes, pars 5 cap. 3 co. Iam restat videre, quomodo in diffamationem religiosorum falsa confingunt. Et quia, ut diximus, ad conterendum est cor eorum, ut dicitur Isai. X, 7, non sunt contenti quaelibet mala confingere, sed gravissima, quibus eos suspectos reddant, et hominum societate indignos et omnibus odiosos, et ut eos sua detractione plenius opprimant; eis imponunt mala illa quae in Ecclesia pessima inveniri possunt et secundum eius initium, ut in primitiva Ecclesia, et secundum eius progressum, sicut secundum tempus quod nunc agitur, et secundum eius terminum, sicut erit temporibus Antichristi. Dicunt enim, eos esse pseudoapostolos, qui in primitiva Ecclesia vituperantur. Dicunt eos esse fures et latrones et penetrantes domos, quales per totum tempus Ecclesiae sunt cavendi. Dicunt eos nuntios Antichristi, novissimorum temporum pericula procurantes, quales in finali Ecclesia sunt timendi. A quibus tribus eos per ordinem defendamus. Et primo quantum ad hoc quod pseudoapostoli dicuntur. Ut ergo appareat quam fallaciter hoc nomen religiosis imponant; quid hoc nomine significetur, videamus. Inveniuntur enim in sacra Scriptura multa quae ad idem pertinent, sicut pseudoprophetae et pseudoapostoli et pseudochristi; quae om-

nia in falsitatem sonant, et ad idem pertinent, unde de eis idem est iudicium: quod patet ex hoc quod habetur II Petr. II, 1: *fuerunt et pseudoprophetae in populo, sicut et in vobis erunt magistri mendaces.* Prophetae autem et apostoli officium est ut sit mediator inter Deum et populum, verba Dei populo annuntiando, sicut habetur II Cor. V, 20: *pro Christo legatione fungimur tanquam Deo exhortante per nos.* Unde ex duobus dicitur aliquis falsus propheta vel falsus apostolus. Primo ex hoc quod a Deo non est missus, prout dicitur Ier. XXIII, 21: *non mittebam prophetas, et ipsi currebant; non loquebar ad eos, et ipsi prophetabant.* Secundo ex hoc quod verba domini non proponunt, sed falsa de suo corde confingunt: unde in eodem cap. dicitur: *nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis, et decipiunt vos: visionem cordis sui loquuntur non de ore domini.* Et Ez. XIII, 6, haec duo tanguntur: *vident*, inquit, *vana, et divinant mendacium, dicentes, ait dominus, cum dominus non miserit eos.* Et additur tertium, quod ad pertinaciam falsitatis pertinet, cum subditur: *et perseveraverunt confirmare sermonem.* Unde, cum Ieremias quasi falsus propheta condemnaretur, haec duo a se removit, Ier. XXVI, 15, inquiens: *in veritate misit me dominus ad vos*, quantum ad primum: *ut loquerer in auribus vestris omnia verba haec*, quantum ad secundum. Et haec duo in novo testamento pseudoapostolos constituunt: videlicet quod non mittuntur a domino, et quod falsam doctrinam disseminant. Intelliguntur autem a domino mitti, etiam qui a praelatis Ecclesiae mittuntur: unde Augustinus ad Orosium: *apostolus interpretatur missus. Apostolorum quatuor sunt genera: a Deo; a Deo per hominem; et per hominem tantum; et ex se. A Deo, sicut Moyses; a Deo per hominem, sicut Iesus Nave; per hominem tantum, sicut nostris temporibus multi favore vulgi in sacerdotium subrogati sunt; ex se, sunt ipsi pseudoprophetae.* Et postea subiungit: *illum cognosce missum a Deo quem non paucorum hominum laudatio, vel potius adulatio eligit; sed illum quem vita et mores optimi, et apostolicorum exactio commendat sacerdotum.* Quod etiam pseudoapostoli dicantur illi qui doctrinam haereticam disseminabant, patet ex hoc quod habetur in Glossa ad Gal. I, 7, super illud, *nisi sint aliqui qui vos conturbent.* Glossa: *hi erant pseudoapostoli, qui dicebant aliud Evangelium esse, et aliud legem Moysi*: et Marc. XIII, 22, super illud, *exurgent pseudochristi et pseudoprophetae* etc. dicit Glossa: *de haereticis accipiendum est, qui contra Ecclesiam venientes, se christos esse mentiuntur: quorum primus est Simon magus, extremus Antichristus.* Ad hoc autem quod aliquis non missus praedicet, vel falsam doctrinam proponat, ex aliqua mala radice movetur: utpote vel ex avaritia lucrum quaerens, vel ex superbia seu inani gloria. Contingit etiam huiusmodi homines gratia Dei desertos per multa vitia diffluere et magna et parva. Non tamen ex omnibus his radicibus vel huiusmodi vitiis dicuntur pseudoapostoli vel pseudoprophetae: quia non omnis qui propter lucrum praedicat vel propter favorem mundi, pseudoapostolus est; alias non esset differentia inter mercenarium et pseudoapostolum. Qui enim aliud quam fructum animarum et honorem Dei per praedicationem quaerunt, mercenarii dicuntur, sive vera sive falsa annuntient, et sive missi et sive non missi; sed pseudoapostoli vel pseudoprophetae dici non possunt nisi quando non sunt missi, vel falsa annuntiant. Similiter etiam non omnes peccatores qui verbum Dei annuntiant, vel sacramenta ministrant, sunt pseudoapostoli vel pseudoprophetae. Veri enim praelati sunt veri apostoli, qui tamen peccatis exigentibus interdum peccatores inveniuntur. In hoc ergo detractorum, contra quos agimus, insipientia sive malitia ostenditur, quia religiosos pseudoapostolos vel pseudoprophetas nominare praesumunt ex quibusdam signis, quorum quaedam peccata levia sunt, quaedam vero gravia, non tamen ad duo praedicta pertinentia: utpote quia quaerunt honorem proprium, quia quaerunt de inimicis vindictam, et quaedam alia huiusmodi: quae etiam si omnia congregata essent in aliquo homine praedicante, non tamen eum pseudoapostolum constituerent vel ostenderent, dummodo vera praedicaret, et missus. De falsitate autem praedicationis nihil proponere audent. Sed de hoc quod dicunt eos praedicare non missos, quod ad rem pertinet, quam inaniter dicant, patet ex his quae supra dicta sunt, cum de eorum praedicatione ageretur. Unde relinquitur in hoc eos esse mendaces, quod eis tantum crimen imponere praesumunt, religiosos, pseudoapostolos nominando. Possent autem eadem astutia vel ipsimet vel quilibet alii de simili crimine infamari. Cum enim pseudoapostoli multa egerint quae etiam alii peccatores agunt, et interdum etiam iusti, licet ex alia causa, in promptu esset arguere: pseudoapostoli leguntur hoc vel illud fecisse; unde et illi qui hoc vel illud faciunt, sunt pseudoapostoli reputandi. Sed in hoc argumento manifeste vanitas inveniretur, ut ex dictis patet.

Caput 4

[69767] Contra impugnantes, pars 5 cap. 4 tit. 1 Quomodo dicunt religiosos esse lupos latrones et penetrantes domos

[69768] Contra impugnantes, pars 5 cap. 4 co. Nunc videndum est quomodo religiosis crimina imponant quae Ecclesia toto temporis sui processu patitur: utpote quod dicunt eos esse lupos, latrones, et penetrantes domos. Quod enim sint fures et latrones, per hoc ostendere volunt, quia, ut dicunt, non intrant per ostium in ovile ovium, dum confessiones audiunt, et praedicant et docent aliunde quam per ostium. Ex quo manifeste insipientiae convinci possunt. Quia ostium Christus est, ut per Glossam ibidem patet: nec praelatus ostium dici potest: unde Glossa ibidem dicit, quod ostium est sibi soli Christus retinuit. Non ergo intelligitur intrare non per ostium qui non intrat per praelatum, sed qui non intrat per Christum, sicut Iudaei, gentiles, philosophi, Pharisaei et haeretici, ut ibidem Glossa exponit. Isti ergo fures dicuntur, quia quod alienum est, suum dicunt; idest oves Dei suas faciunt, non convertendo ad doctrinam Christi, sed ad suam. Latrones, quia quod furantur, occidunt, retrahendo a fide, ut ex verbis Glossarum ibi accipi potest. Et tamen, dato quod fures et latrones dici deberent qui Christum annuntiant secundum veram doctrinam, non per praelatos Ecclesiae; quam hoc sit a religiosis alienum, ex praedictis manifeste apparet; nisi illum errorem aliquis sapiat, quod episcopus vel Papa non sit immediatus praelatus cuiuslibet qui parochiali subditur sacerdoti. Lupos autem rapaces eos dicunt, per hoc quod accedunt ad ministrandum fidelibus Christi alimenta spiritualia, intrinsecus autem intendunt refici de bonis carnalibus eorum; sicut lupi

accedunt ad oves, ut de carnibus earum reficiantur. In quo etiam manifeste decipere convincuntur. Manifeste enim Ioan. X, 12, dominus distinguit inter mercenarium et lupum. Hoc autem quod lupo imponunt, Glossa mercenario attribuit, quae sic dicit: *mercenarius est qui quaerit quae sua sunt, non quae Christi; qui servit Deo, non propter Deum, sed pro aliqua mercede.* Illi ergo qui in hoc tantum offendunt quod intendunt temporalia accipere, et pro eis praedicant, mercenarii sunt, non lupi; nisi ipsi vel corporaliter vastent per potentiam, sicut tyranni, vel spiritualiter dissipent, sicut Diabolus et eius ministri haeretici, ut per Glossam ibidem patet. Hoc etiam apparet ex hoc quod dicitur Act. XX, 29: *scio quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos*: Glossa: *haeretici callidi in fraude, fortes in disputatione, crudeles in occisione*: hoc etiam quod habetur Matth. VII, 15: *intrinsecus autem sunt lupi rapaces*; Glossa exponit quod specialiter hoc intelligitur de haereticis, qui venenato animo et intentione nocendi lupi sunt rapaces vel exterius, si copia datur, persequendo vel interius corrumpendo. Quomodo etiam hoc sit temerarium iudicium, iudicare de aliquibus quod carnalia principaliter intendant, quamvis spiritualia seminantes carnalia accipiant, ex dictis patet. Dicunt etiam eos esse penetrantes domos per hoc quod confessiones audiunt sine licentia sacerdotum: sic enim penetrant domos conscientiarum: quod probant per quandam expositionem Glossae quae habetur II Tim. III, 6, super illud, *ex his sunt qui penetrant domos* etc., Glossa: *penetrant domos: idest rimantur proprietatem uniuscuiusque; et quos idoneos inveniunt, ducunt captivos.* Proprietatem autem cuiusque rimari non possunt, nisi confessiones audirent. Quia ergo huic auctoritati multum innituntur, videamus intellectum eius. Praedicit enim apostolus quod *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, erunt homines se ipsos amantes* et cetera. Novissimi autem dies, ut Augustinus dicit in epistola ad Hesychium, quandoque dicuntur etiam ipsa apostolorum tempora: unde illud quod dicitur Ioel. II, 28: *in novissimis diebus effundam de spiritu meo* etc.: Petrus dicit esse completum in die Pentecostes, Act. II, 17. Quandoque etiam novissimus dies dicitur omnium ultimus: Ioan. VI, 55: *ego resuscitabo eum in novissimo die.* Hic autem oportet ut intelligantur novissimi dies, qui sunt illi novissimo propinquiores, eo quod apostolus in futurum loquitur. *Instabunt*, inquit, *tempora periculosa, et erunt homines* etc.: quod ad illud pertinere videtur quod habetur Matth. XXIV, 12, quod *refrigescet caritas multorum, et abundabit iniquitas*: unde Glossa ibidem dicit: *unde apostolus: erunt homines se ipsos amantes.* Non ergo verba apostoli sunt intelligenda quasi vitia quae connumerat, ullo saeculo unquam defuerint; sed quia abundante malitia, in futuris temporibus crescent. Quidam tamen in primitiva Ecclesia erant qui etiam in illis vitiis abundabant: alias frustra diceret: *et hos devita*: et quasi Timotheo quaerenti, quomodo possum vitare qui nondum sunt? Respondet apostolus: *ex his iam sunt illi qui penetrant domos* et cetera. Illa ergo vitia quae supra posuerat, ad futurum pertinere vult; sed hoc quod dicit, *ex his sunt qui penetrant domos*, ad praesens. Unde dicit: *penetrant*, non penetrabunt; *captivas ducunt*, non ducent. Nec putandum est hoc loco pro temporis futuri verbis praesentis temporis verba posuisse, ut Augustinus in eadem epistola dicit. Erant ergo in primitiva Ecclesia aliqui ex hoc actu noti, quod penetrabant domos etc., quos vult intelligi illis vitiis esse irretitos quae in novissimis temporibus abundabunt. Qui autem fuerunt isti, expressius exponit ad Tit. I, 10-11, ubi sic dicit: *sunt multi inobedientes et vaniloqui et seductores maxime qui de circumcisione sunt, quos oportet redargui: qui universas domos subvertunt, docentes quae non oportet,* *turpis lucri gratia.* Sic ergo hoc quod dicit, *ex his sunt qui penetrant domos*, de illis intelligit qui latenter circumibant domos, falsam doctrinam disseminando; sive intelligatur de domo conscientiae, sive de domo materiali; et captivabant vinculis erroris: unde subiungit apostolus: *homines corrupti mente, reprobi circa fidem.* Nec est intelligendum, ut ipsi volunt, quod hoc quod dicit, *reprobi circa fidem*, accipiatur pro futuro; quasi dicat: qui nunc penetrant domos in futuro erunt reprobi circa fidem: quod patet tum ex hoc quod dicit praesentialiter, *hi resistunt veritati*; tum ex hoc quod sequitur: *sed ultra non proficient; insipientia enim eorum manifesta erit*: Glossa: *per bonos, praesertim per Ioannem apostolum, per quem in Asia destruendos haereticos praedicit.* Ex quo etiam patet quod de haereticis apostolus loquitur. Unde dato quod religiosi confessiones audirent sine licentia praelatorum, dummodo haereticam doctrinam non seminarent, istis verbis apostoli non notarentur. Et sic etiam exclusum est totum eorum figmentum, quo confingere nituntur occasione horum verborum, per religiosos qui confessiones audiunt, novissimorum temporum pericula imminere. Quomodo autem religiosi licite et utiliter confessiones audiant, supra dictum est, cum de hoc ageretur.

Caput 5

[69769] Contra impugnantes, pars 5 cap. 5 tit. 1 Quomodo dicunt quod nunc quasi e vicino tempora Antichristi immineant

[69770] Contra impugnantes, pars 5 cap. 5 co. Iam videamus quomodo mala quae in finali Ecclesia timentur, religiosis imponant, dicentes eos esse nuntios Antichristi. Ad quod persuadendum, ad duo ostendenda conantur. Primo, quod nunc quasi e vicino tempora Antichristi immineant. Secundo, quia nuntii Antichristi sunt specialiter religiosi qui praedicant et confessiones audiunt. De quibus per ordinem agemus. Quod autem non longe sint tempora novissima, ex hoc probare volunt quod apostolus dicit, I Cor. X, 11: *nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt*; et I Ioan. II, 18: *filioli, novissima hora est*; et Hebr. X, 37: *qui venturus est veniet, et non tardabit*; et Iac. V, 9: *ecce iudex ante ianuam assistit.* Ex quibus omnibus habere volunt, quod cum a temporibus apostolorum, quando haec dicebantur, iam tantum temporis sit elapsum, quod nunc prope immineat tempus Antichristi. Quae quidem verba si sic intelligant ut tempus Antichristi propinquum esse denuntient, eo modo loquendi quo temporis quantuncumque spatium in sacra Scriptura breve solet accipi in comparatione aeternitatis, secundum quem modum dicitur I Cor. VII, 29: *tempus breve est*; in nullo reprehensibiles inveniuntur. Sed tamen haec eorum assertio ad suam sententiam confirmandam efficaciam non habebit; quia videlicet volunt astruere quod nunc sunt cavenda illa

pericula quae propinquissimis temporibus Antichristi praedicuntur futura, et quod per religiosos qui nunc sunt, evenient; de quibus inquiri volunt a praelatis. Si autem ex his verbis aliquod diffinitum tempus significari volunt, utpote quod Antichristus veniet intra septem annos, aut centum, aut mille; inveniuntur praesumptuosissimi multis auctoritatibus convicti. Dominus enim Act. I, 7, quaerentibus discipulis de hoc ipso, respondit: *non est vestrum nosse tempora vel momenta quae pater posuit in sua potestate*; ex quo argumentatur Augustinus in epistola ad Hesychium, quod si non est eorum nosse, multo minus aliorum. Et Matth. XXIV, 36: *de die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum.* Et hoc idem habetur Marc. XIII, 32, et II Thess. II, 2: *non moveamini a vestro sensu quasi instet dies domini.* Et Augustinus ad Hesychium loquens: *dixisti: Evangelium dicit, de die et hora nemo scit. Ego autem*, inquit, *pro possibilitate intellectus mei dico, neque mensem neque annum adventus ipsius sciri posse. Ita enim hoc videtur sonare tanquam non possit sciri quo anno venturus sit, sed posset sciri qua hebdomade annorum, vel qua decade*; et infra: *quod si ne hoc quidem comprehendi potest, quaero utrum sic saltem possit diffiniri tempus adventus eius, ut eum venturum dicamus infra istos, verbi gratia, vel quinquaginta, vel centum annos, vel quotlibet seu maioris numeri seu minoris annorum*; et infra: *si autem nec hoc te comprehendisse praesumis, hoc sentis quod ego.* In primitiva etiam Ecclesia, ut Hieronymus narrat in Lib. de illustribus viris, et Eusebius in ecclesiastica historia, quorundam doctrina est reprobata, propter hoc quod adventum domini instare dicebant, sicut et isti nunc dicere videntur. Non ergo potest quantumlibet spatium determinari, parvum vel magnum tempus, quo finis mundi, in quo Christus et Antichristus expectantur, expectetur. Et propter hoc dicitur I Thess. V, 2, quod *dies domini sicut fur veniet*: et Matth. XXIV, 38: *sicut in diebus Noe non cognoverunt donec venit diluvium, et tulit omnes; ita erit adventus filii hominis.* Unde etiam Augustinus in epistola ad Hesychium proponit tres adventum domini expectantes: quorum unus citius, alter tardius dominum putat esse venturum; tertius suam de hoc ignorantiam confitetur: et hunc magis commendat, primum vero magis increpat. Ad astruendam etiam suam intentionem, tali ratione utuntur. Ab adventu Christi ultima aetas incepit; aliae vero aetates non duraverunt ultra mille annos: unde cum iam ab adventu Christi multo plures quam mille anni transierint, in brevi huius aetatis est terminus expectandus. Cui rationi obviat Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum, quaestione LX, *senectus solet etiam tantum tenere temporis quantum reliquae omnes aetates.* Senectuti autem comparat istam ultimam aetatem: unde concludit: *aetas igitur ultima generis humani, quae incipit a domini adventu usque in finem saeculi, quibus generationibus computetur, incertum est.* Et hoc utiliter Deus voluit latere, sicut in Evangelio scriptum est, et apostolus testatur dicens, diem domini tanquam furem esse venturum. Inducunt etiam octo signa, quibus propinquum Antichristi adventum ostendere volunt; quorum primum videtur sumi ex hoc quod dicitur Dan. VII, 25, de Antichristo: *putabit quod possit mutare tempora*: Glossa: *in tantam elatus superbiam, ut leges et caeremonias mutare conetur.* Unde cum quidam iam Christi Evangelium mutare conentur in quoddam aliud Evangelium quod dicunt aeternum, manifeste dicunt instare tempora Antichristi. Hoc autem Evangelium de quo loquuntur, est quoddam introductorium in libros Ioachim compositum, quod est ab Ecclesia reprobatum: vel etiam ipsa doctrina Ioachim, per quam, ut dicunt, Evangelium Christi mutatur. Quo supposito, istud signum nullum est: quia temporibus apostolorum quidam Evangelium Christi mutare voluerunt, ut patet Gal. I, 6: *miror quod tam cito transferimini ab eo qui vos vocavit in aliud Evangelium.* Secundum signum assumunt ex hoc quod habetur in Psalmo: *constitue domine legislatorem super eos*: Glossa: *Antichristum legis pravae latorem.* Unde, cum doctrina praedicta, quam legem Antichristi dicunt, sit Parisius exposita, signum est Antichristi adventum instare. Sed doctrinam Ioachim, vel illius introductorii, quamvis alia reprobanda contineat, esse doctrinam quam praedicabit Antichristus, falsum est. Ipse enim praedicabit se esse Deum, ut habetur II Thess. II, 4: *ut in templo Dei sedeat tanquam sit Deus*, et quod *extollitur supra omne quod nominatur Deus aut quod colitur.* Quod si doctrinam Antichristi intelligunt omnem falsam doctrinam, sicut et Antichristi dicuntur omnes haeretici; tunc istud signum nullum est. Quia a primitiva Ecclesia nullum tempus fuit in quo doctrinae haereticae non proponerentur. I Ioan. II, 18: *nunc autem Antichristi multi facti sunt*: Glossa: *Antichristi sunt omnes haeretici.* Tertium signum assumunt ex hoc quod habetur Dan. V, 25, et Isai. XXI, 9. Visa est in Babylone reproba, manus scribentis: *mane, thecel, Phares.* Hanc autem Scripturam iam dicunt esse visam in Babylone dilecta, scilicet Ecclesia. *Mane* enim interpretatur, *numeravit regnum tuum, et complevit illud*, idest finivit. Per Scripturam autem supradictam numeratur regnum Christi. Dicitur enim quod durabit usque ad mille ducentos sexaginta annos. *Thecel* exponitur, *appensus es in statera, et inventus es minus habens*: quia in Scriptura praedicta Evangelio Christi praefertur aliud Evangelium aeternum. *Phares* exponitur, *divisum est regnum tuum, et datum est Medis et Persis.* Et similiter isti dicunt, quod regnum Ecclesiae finietur, et ad alios transferetur. Unde, sicut Scriptura illa significat terminum Babylonis instare, ita etiam haec Scriptura significat terminum Ecclesiae. Sed hoc signum apparet esse frivolum ex hoc quod dicit Augustinus, 18 de Civ. Dei, quod quidam dixerunt, quod cultus nominis Christi debebat durare per trecentos sexagintaquinque annos, deinde completo memorato annorum numero, sumeret finem. Iam ergo ante tempus Augustini aliqui fuerunt qui tempus Christi numeraverunt; et sic ista Scriptura non est de novo visa. Unde per hoc non potest probari quod adventus Antichristi iam de propinquo immineat. Augustinus etiam ibidem narrat, suo tempore quosdam fuisse qui computabant annos ab ascensione Christi usque ad ultimum eius adventum, quidam quadringentos, quidam quingentos, et quidam mille: quos omnes confutat auctoritate domini dicentis: *non est vestrum nosse tempora vel momenta.* Ibidem etiam hunc modum argumentandi quo isti utuntur, improbat in quibusdam, qui ex decem plagis Aegypti volebant sumere numerum persecutionum quas Ecclesia est passura: quas dicit esse coniecturas humanas nulla veritatis firmitate roboratas. In hoc etiam signo evidenter Scripturae quam reprobant, assentiunt; cum et ipsi dicant Babylonem dilectam cito esse destruendam, sicut et Scriptura quam improbant, asserebat. Patet etiam similitudinem nullam esse: quia Scriptura illa quae visa est in Babylone, divinitus est ostensa, unde erat indicium veritatis; sed Scriptura de qua loquuntur, est ex errore confecta, unde ex ea nullum potest elici argumentum. Alia vero quinque signa sumunt ex Evangelio Matthaei, ubi dominus videtur ponere signa adventus sui. Quartum quidem signum est ex hoc quod dicitur Matth. XXIV, 9: *occident vos, et eritis odio omnibus hominibus propter nomen meum.* Dicunt enim, quod hoc nunc impletur: quia quidam qui in Ecclesia videntur esse sanctiores, correptionem non sustinentes, suos correctores tradunt in tribulationem et mortem, et in odium hominum. Hoc vero signum omnino nullum est; cum huiusmodi tribulationes sanctorum maxime fuerint in ipsis apostolis et in martyribus, de quibus dominus hoc praedicebat: nec adhuc aliquae similes persecutiones illis apparent. Unde non est magis signum propinquitatis adventus Christi quam tunc erat. Quintum signum sumunt ex hoc quod ibi subditur: *et tunc scandalizabuntur multi*, quod dicunt nunc impleri, quando religiosi diffamantur, et ex hoc homines scandalizantur. Sed ista expositio est contra Glossam, quae ibi dicit: *scandalizabuntur, idest discedent a fide timore vel portentis, vel immanitate tormentorum.* Unde patet hoc esse completum temporibus martyrum. Et iterum non est novum quod sancti viri ab impiis infamentur, cum dicatur etiam ipsis apostolis, Matth. V, 11: *beati estis, cum maledixerint vobis* homines, *et dixerint omne malum adversus vos, mentientes.* In ecclesiastica etiam historia recitatur, quomodo tyranni procurabant fideles Christi turpissimis vitiis infamari. Sextum signum accipiunt ex hoc quod sequitur ibi: *et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos.* Quod dicunt nunc apparere, quando religiosi quidam apparent, quos pseudoprophetas nominant, per hoc quod se ipsos commendant, et propter alia quaedam huiusmodi. Sed haec eorum expositio patet esse perversa per Glossam quae habetur Marc. XIII, 21, ubi eadem verba leguntur: quae pseudoprophetas dicit esse intelligendos haereticos, vel illos qui in populo Iudaeorum fuerunt seductores post Christi passionem ante eversionem terrenae Ierusalem. Ad huius etiam destructionem sufficit quod supra dictum est de pseudoprophetis. Septimum signum accipiunt ex hoc quod ibidem subditur: *et quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum*: quod dicunt impleri, quando quidam qui videntur in Ecclesia maxime fidei zelatores, dimittunt Evangelium Christi, et adhaerent Evangelio aeterno: in quo ostenditur caritas quam habere debent ad Christum, refriguisse. Sed in hoc plane mentiuntur: quia illi de quibus loqui videntur, Evangelium Christi non dimittunt, nec alteri Evangelio adhaerent. Et praeterea, dato quod hoc esset, nunquid (non) a multis retroactis temporibus aliqui qui in Ecclesia videbantur perfecti, novas haereses confinxerunt, Christi Evangelium dimittentes, ut Pelagius, Nestorius, Eutyches et multi alii huiusmodi? Nec in hoc tamen illorum caritas refrigescere ostenditur, quod etsi praedictam doctrinam non sequantur, tamen non persequuntur. Non enim persecutione indiget in quo defensor non invenitur; immo hoc esset errores extirpatos sub specie correctionis suscitare, et auribus populi inculcare: quod est maxime periculosum: unde Gregorius dicit in 14 Moral., quod mortuo Eutychio haeretico, quia fere nullus erat qui eius dicta sequeretur, dissimulavit eius dicta persequi, ne in favillas videretur verba iaculare. Octavum signum sumunt ex hoc quod ibi subditur: *praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe*: quod nunc impleri dicunt per se ipsos, qui haec signa et pericula annuntiant, quae ab omnibus annuntiari volunt, secundum illud II Tim. IV, 2: *praedica verbum, insta opportune, importune*; intantum quod eos qui huiusmodi signa non praedicant, dicunt esse pseudoapostolos, quia non habent oculos ante et retro, idest ad cognoscendum praeterita et futura, sicut animalia de quibus legitur Apoc. IV, 6. Sed hoc etiam eorum signum omnino nullum est. Quidam enim eorum vanitati similes, etiam a tempore primitivae Ecclesiae huiusmodi signa conficta annuntiabant, qui ab aliis Catholicis et gravibus reprimebantur, ut habetur in ecclesiastica historia: et Marc. XIII, 6, in Glossa super illud, *multi venient in nomine meo* etc., quae sic dicit: *imminente excidio multi venerunt qui se esse christos dicerent, et iam tempus libertatis adesse mentirentur. Multi etiam in Ecclesia temporibus apostolorum inter cetera diem domini instare minati sunt.* Sic ergo illi qui huiusmodi signa praenuntiant, non computantur in numero illorum qui Evangelium annuntiant, sed in numero eorum qui seducent multos. Unde quod dominus dicit: *praedicabitur hoc Evangelium regni* etc., non refertur ad praedicationem horum vanorum signorum, sed ad praedicationem fidei Christianae, quae in universo orbe ante Christi adventum debet annuntiari. Unde etiam Augustinus in epistola ad Hesychium probat non instare adhuc diem domini, cum adhuc suo tempore essent gentes, in quibus certissimum erat Evangelium Christi nondum esse praedicatum. Patet etiam quod in hoc signo incidunt etiam in foveam quam fecerunt, dum imponunt aliis quod quandam novam doctrinam Evangelium regni nominant, et ipsi hic manifeste haec signa quae annuntiant, Evangelium regni dicant. Haec etiam quinque ultima signa vana et nulla esse, patet per Augustinum in epistola ad Hesychium, ubi sic dicit: *fortasse omnia quae a tribus Evangelistis dicta sunt de Christi adventu, diligentius inter se collata atque discussa, inveniantur ad hoc pertinere quod quotidie venit in corpore suo, quod est Ecclesia: de quo adventu suo dixit: amodo videbitis filium hominis sedentem* et cetera.

Caput 6

[69771] Contra impugnantes, pars 5 cap. 6 tit. 1 Quomodo probare nituntur quod nuntii Antichristi sunt specialiter religiosi qui praedicant

[69772] Contra impugnantes, pars 5 cap. 6 co. Nunc videamus quomodo nituntur investigare qui sunt illi per quos pericula novissimorum temporum imminebunt, quos appellant nuntios Antichristi. Et procedunt tali deductione. Certum est, inquiunt, quod isti seductores non erunt de barbaris, gentilibus et Iudaeis. Hoc autem est contra id quod habetur Apoc. XX, 7: *seducet gentes quae sunt super quatuor angulos terrae, Gog et Magog*: Glossa: *has duas gentes ad litteram prius seducet, et per has ad alias procedet.* Vel secundum aliam expositionem, ibidem per Magog intelliguntur omnes persecutores Diabolum intra se tegentes, et tandem ad apertam persecutionem procedentes. Non ergo barbari a persecutione Antichristi excluduntur, ut dicunt. Procedunt autem ulterius ostendendo quod erunt Christiani, per hoc quod dicitur II Tim. III, 5: *habentes speciem pietatis*: Glossa: *idest Christianae religionis.* Et loquitur de illis per quos pericula novissimorum temporum imminebunt. Sed in hoc errare noscuntur, quia illa vitia quae ibi enumerantur ab apostolo, non sunt ita accipienda, quasi omnia eisdem oporteat inesse, sed quaedam his, quaedam aliis. Unde non oportet quod omnes illi per quos imminent illa pericula, habeant speciem pietatis, sed eorum aliqui: sicut etiam in primitiva Ecclesia patiebantur apostoli persecutionem et a fidelibus et ab infidelibus, ut patet II Cor. XI, 26: *periculis ex gentibus, periculis ex falsis fratribus.* Ulterius procedunt, quod isti nuntii Antichristi non reperientur inter aperte malos. Hoc autem est expresse contra

Glossam super illud Psalmum: *Deus quis similis erit tibi?* Quae totum illum Psalmum exponit, de persecutione Antichristi; et inter ceteros Antichristi ministros per Philistiin dicit significari illos qui sunt ebrii luxuria saecularium. Gregorius etiam in moralibus exponens illud Iob XXX, 1: *nunc autem deridént me iuniores*, dicit haec esse verba Ecclesiae ab adversariis suis extremis temporibus pressae: et postea subiungit: *quorum virtus manuum erat mihi pro nihilo, et vita ipsa putabantur indigni*: quae postea et multa sequentia de aperte malis et carnaliter viventibus exponit. Dicunt etiam, quod tales Antichristi ministri inter eos qui videntur boni, invenientur: quod probant per illud quod dicitur Matth. VII, 15: *attendite a falsis prophetis*, et per aliquas alias huiusmodi auctoritates. Sed quamvis tales aliqui sint futuri, per quos Antichristus seducet; nihilominus et alii non excluduntur, sicut etiam in primitiva Ecclesia fideles per utrosque persecutiones patiebantur. Quod etiam dicunt, quod nullus potest seducere nisi sit apparens bonus, patet esse falsum; cum multo plures seducantur deliciis huius mundi et terroribus quam etiam specie honestatis. Procedunt ulterius, quod nuntii Antichristi invenientur inter eos qui vacant studio litterarum: quod probare nituntur per hoc quod habetur II Tim. III, 7: *semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes.* Quae probatio quam sit inepta, apparet cum hoc referatur ad mulierculas seductas, ut ipse textus ostendit, magis quam ad homines seducentes. Dato etiam quod ad seductores esset referendum, ad illos pertineret qui studio vacantes, deviant a fidei veritate; cum de haereticis verba illa sint exponenda, ut supra dictum est. Hoc idem probare nituntur per hoc quod dicit Gregorius in Lib. 13 Moral., super illud Iob XVI, 10: *hostis meus terribilibus oculis et cetera. Sicut*, inquit, *incarnata veritas in praedicatione sua pauperes idiotas et simplices elegit; sic e contrario Antichristus ad praedicandum falsitatem suam astutos ac duplices, atque huius mundi scientiam habentes electurus est.* Sed qui sunt isti praedicatores litterati quos Antichristus mittet, Gregorius infra statim exponit, utens auctoritate Isai. XVIII, 2: *qui mittit in mari legatos in vasis papyri, super aquas*: quod exponens dicit: *mittit in mari legatos, quia praedicatores suos in saeculo spargit. In vasis papyri super aquas. Vasa papyri sunt corda saecularium doctorum. In vasis igitur papyri super aquas legatos mittere, est praedicationem suam in carnalium sapientium sensibus ponere, et defluentes ad culpam populos vocare.* Illi ergo litterati sunt praedicatores Antichristi qui saeculariter viventes, populos ad lascivias inducunt. Nec tamen si per litteratos Antichristus pericula inducet, sequitur quod solum per eos. Procedunt ulterius deducendo, quod inter illos litteratos inveniuntur nuntii Antichristi, quorum consilium reputatur pretiosum, maximum et optimum, quasi si quis consulat Deum, ut dicitur de Achitophel II Reg. XVI, 23. Et quod seductores finalis Ecclesiae per Achitophel significantur, probant per hoc quod Achitophel prius fuit cum David, et postea cum Absalon: sic isti prius erunt cum Christo, postea cum Antichristo: unde dicitur II Tim. III, 5: *habentes speciem pietatis*: et postea sequitur: *homines reprobi mente corrupti circa fidem*: et per illud quod dicitur Ioan. III: *ex nobis prodierunt*: Glossa: *nobiscum in sacramentis communicant.* Sed ista probatio non est efficax: quia non est intentio apostoli in verbis praemissis, quod prius habeant speciem pietatis, et postea eam deponant ad infidelitatem conversi; sed simul dum speciem habent pietatis superficie tenus, virtutem eius abnegant, infideles existentes. Multi etiam haeretici nobiscum in sacramentis conveniunt: aliqui enim sacramenta Ecclesiae recipiunt, ad minus ad apparentiam. Dato etiam quod quantum ad hoc per Achitophel significarentur, non tamen oporteret quod quantum ad hoc quod Achitophel in consiliis fuit famosus. Hic etiam eorum processus ex coniectura humana procedere apparet, sicut in illis qui per plagas Aegypti futuras persecutiones Ecclesiae praedicere voluerunt, ut supra dictum est. Adhuc procedunt ulterius, et ostendere volunt quod tales nuntii Antichristi inter eos invenientur qui sunt ad consilia obligati, per hoc quod dicit Gregorius super illud Iob XXX, 12: *ad dexteram orientis etc., ad dexteram* inquit *orientis calamitates insurgunt; quia ad persecutionem Ecclesiae prosiliunt qui electa membra redemptoris esse credebantur.* Sed per hoc non potest probari quod inveniantur inter ligatos ad consilia: quia electa membra, quae per dexteram significantur, omnes bonos intelligit: unde ibidem dicit: *in hoc loco dexterae vocabulo fidelis populus Ecclesiae sanctae designatur.* Si etiam per membra electa non significantur nisi perfecti, adhuc probatio non est efficax: quia etiam aliqui sunt perfecti propter gradum caritatis, etiam si sint matrimonio coniuncti: praelati etiam sunt perfecti quantum ad statum. Unde per electa membra non possunt soli religiosi intelligi. Sed in processu eius plane apparet fallacia consequentis. Probare etiam nituntur hoc idem per hoc quod dicitur Matth. II, 13: *futurum est ut Herodes quaerat puerum ad perdendum eum*: Glossa: *quam cito Christus in mundo apparuit, incepit in eum persecutio, quae praefiguravit persecutionem sanctorum.* Et ideo concludunt, quod sicut in adventu Christi se opposuerunt Christo qui sapientiores et sanctiores videbantur, scilicet Scribae et Pharisaei; ita etiam se opponent fidelibus Christi in fine qui sapientes et sancti videntur, scilicet litterati et religiosi. Sed haec probatio non est efficax: quia etiam Christum non solum persecuti sunt Scribae et Pharisaei, sed etiam principes sacerdotum, ut Anna et Caiphas; et principes saeculares, ut Herodes et Pilatus. Nec illi qui Christum persecuti sunt, erant simul omnes Scribae et Pharisaei, sed quidam Scribae tantum, quidam Pharisaei tantum. Unde ex hoc non potest haberi quod intendunt: quia haec ratio non magis tangit religiosos litteratos quam illitteratos; nec eos magis quam praelatos et principes et doctores saeculares. Ex his autem omnibus praedictis sic colligendo concludunt. Patet ergo quod nuntii Antichristi erunt Christiani apparentes boni, studiis litterarum dediti, in consiliis dandis famosi, religiosi, ad consilia obligati: in qua conclusione quid intendant, ostendunt. Eos enim quos infamare nituntur, ita notificant, ac si eos exprimerent nominatim. Nihil enim differt dicere Socratem et Sophronisci filium, si solus sit Sophronisci filius Socrates. In quo eorum excusatio tollitur, et simul ostenditur quod ad personas descendunt. Sed in hoc eorum processu multipliciter errare convincuntur. Primo ex hoc quod nuntios Antichristi definiunt tanquam unum hominum genus, cum ex diversis statibus hominum ministros Antichristi futuros Glossa ostendit super illum Psalmum: *Deus, quis similis erit tibi?* Secundo, quia etsi diversae auctoritates de singulis quae colligunt, loquuntur, non tamen potest haberi quod omnes conditiones praedictae in eisdem congregentur; sed forte multi erunt seductores nuntii Antichristi, quorum alii erunt religiosi, alii litterati, alii famosi in consiliis, et sic de aliis: et forte non erunt aliqui de numero eorum in quibus omnia praedicta conveniunt. Tertio, quia etsi inter istos invenirentur, non tamen inter eos solos, ut probatum est. Unde haec probatio non magis procedit contra eos quam contra alios. Quarto, quia etsi aliqui talium sint futuri nuntii Antichristi, non tamen omnes tales, sed aliqui forte pauci, sicut et de singulis statibus forte aliquos ad se colliget Antichristus. Quinto, quia istae conditiones sunt bonae: scilicet esse Christianum, litteratum, famosum in consiliis, religiosum. Unde ex his conditionibus non potest iudicari de aliquo quod sit nuntius Antichristi; sed magis ex aliquibus malis, secundum doctrinam domini, Matth. VII, 16-17: unaquaeque arbor ex fructu suo cognoscitur, scilicet bona ex bonis, mala ex malis.

Caput 7

[69773] Contra impugnantes, pars 5 cap. 7 tit. 1 Quomodo bona religiosorum pervertere nituntur et suspecta ostendere

[69774] Contra impugnantes, pars 5 cap. 7 co. Nunc ultimo videamus, quomodo bona religiosorum, quae negare non possunt, nec mala esse asserere, utpote orationes, ieiunia, miracula, et huiusmodi, pervertere nitantur et suspecta ostendere, occasione accepta ex hoc quod in quibusdam Scripturae locis aliqui perversi homines huiusmodi operibus suam malitiam palliare dicuntur. Dicitur enim Matth. VII, 15, de falsis prophetis, quod *veniunt in vestimentis ovium*: ubi dicit Glossa, quod *in conspectu hominum similes sunt ministris iustitiae, dum ieiunant, orant, eleemosynas dant; sed non sunt eorum fructus, quia pro vitio eis reputantur*; et infra super illud, *multi dicent mihi* etc., dicit Glossa: *maxime cavendum est ab his qui propter nomen Christi miracula habent: quae cum propter infideles dominus fecerit, monuit tamen ne a talibus decipiantur, putantes ibi esse invisibilem sapientiam ubi est visibile miraculum.* Ex quibus ostendere volunt, quod nec ex virtutum operibus nec ex miraculorum signis sunt aliqui acceptandi. Sed haec eorum sententia quam manifeste sit divinae auctoritati contraria, facillimum est videre, cum dominus dicat Matth. V, 16: *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est*; Matth. etiam XII, 33, dicitur, quod arbor ex fructu cognoscitur, bona ex bono, mala ex malo; dicitur etiam I Petr. II, 12: *conversationem vestram inter gentes habentes bonam, ut in eo quod detractant de vobis tanquam de malefactoribus, ex bonis operibus vos considerantes* - Glossa, *vestram dignitatem - glorificent Deum in die visitationis.* Ex quibus patet quod ex bonis operibus in aliquo visis est acceptandus. Similiter et miracula per aliquem facta eum commendabilem reddunt, et doctrinam ipsius: unde dominus dicit Ioan. V, 36: *opera quae dedit mihi pater ut faciam sunt quae testimonium perhibent de me*: et Marc. ult. dicitur, quod apostoli *praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Signa ergo testimonium et homini perhibent et doctrinae. Hoc autem non pro tanto dicimus, quin ab aliquibus malis aliqua virtutum indicia et miraculorum signa ostendantur; sed quia nobis tantum de manifestis iudicare conceditur. Unde si in aliquo bona appareant, manifeste ex his iudicandus est bonus, nisi alia manifeste mala ostendantur, ex quibus apparere possint illa bona indicia quae in eis apparent, non esse eorum fructus. Unde Matth. VII, 16 super illud, *a fructibus eorum cognoscetis eos*, dicit Glossa: *non a veste, sed ab operibus: quod de manifestis accipit.* Et

Rom. XIV, 3 super illud, *is qui manducat* etc., dicit Glossa: *manifesta sunt quae non possunt bono animo fieri, ut sunt stupra, blasphemiae, furta et huiusmodi: de quibus iudicare permittitur nobis; de quibus etiam dicitur: ex fructibus eorum cognoscetis eos. Sed ea quae dubia sunt quo animo fiant, in meliorem partem interpretemur.* Auctoritates ergo quas inducunt, sic intelligendae sunt, ut quantumcumque in aliquo bona signa appareant, illis decipi non debemus, ut ex illis signis vel ad malum vel ad errorem aliquem pertrahamur. Sed si aliquis qui non invenitur ad errorem pertrahere vel malum suggerere, credatur esse bonus propter opera bona quae ostendit, quamvis forte sit malus; non est in hoc periculosa deceptio, cum non sit hominum de occultis cordis iudicare. Unde II Cor. XI, 14, super illud, *ipse Satanas transfigurat se in Angelum lucis*, dicit Glossa: *cum se bonum fingens, ea vel facit vel dicit quae bonis Angelis congruunt, etiam si credatur bonus, non est periculosus error aut morbidus. Cum vero per haec aliena ad sua incipit ducere, ne quis post eum eat, magna vigilantia opus est.* Addunt etiam huic suae nequitiae, ut opera bona quae in religiosis respiciunt, hypocrisim nominent; quam gravissimum asserunt esse peccatum, in hoc Pharisaeis similes, qui domino eiiciente Daemonium, dixerunt: *in Beelzebub principe Daemoniorum eiicit Daemonia*, ut habetur Matth. XII, 24 et Luc. XI, 15. Quibus similes sunt qui bona opera quae in aliis vident, statim ad hypocrisim referunt: unde dominus ad eos confutandos dicit *si quidem ex fructu arbor cognoscitur.* In hoc etiam quam sit periculosa eorum assertio, facile patet: quia sic homines a perfectionis operibus retraherentur, si istud iudicium procederet; et in cordibus hominum confirmaretur quod propter opera perfectionis exterius apparentia aliquis esset hypocrita iudicandus; vel si etiam postquam perfectionis statum assumpserit, ex quocumque peccato commisso hypocrita diceretur, hypocrisi existente tam gravi peccato, ut dicunt. Sed hoc removet Gregorius 31 Lib. Mor. super illud Iob XXXIX, 16, *frustra laboravit nullo timore cogente*: ubi sic dicit: *sciendum vero quia sunt nonnulli quos caritatis gremio nutriens mater Ecclesia tolerat, quo usque ad spiritualis aetatis incrementa perducat: qui nonnunquam et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent*; et infra: *hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere: quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare.* Illi ergo soli sunt hypocritae dicendi ex sententia beati Gregorii, qui ea intentione opera perfectionis assumunt, ut malitiam suam occultius exerceant, et magis nocere possint; non autem illi quos contingit ex infirmitate peccare etiam post habitum perfectionis assumptum. Epilogus. Sic igitur divina auxiliante gratia malignorum detractionibus repressis, evidenter apparet quod *nihil damnationis est his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant*, sed crucem domini baiulantes, operibus spiritualibus insistunt, carnalia desideria contemnentes. Pateret siquidem locus multa replicandi contra praedictos detractores; sed eos divino iudicio reservamus, cum eorum nequitia possit esse omnibus manifesta ex his quae ex corde suo nequissime protulerunt, secundum sententiam domini dicentis, Matth. XII, 34: *quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali? Ex abundantia enim cordis os loquitur. Si quis ergo emundaverit se ab istis*, ut habetur II Tim. II, 21, scilicet eorum iniquitati non consentiat, *erit vas in honorem sanctificatum, et utile domino, ad omne opus bonum paratum.* Qui vero eis consentiunt, caeci caecos sequentes, simul cum eis in foveam cadent: a qua ut liberemur, haec dicta sufficiant, Deo adiuvante, cui sit honor et gratiarum actio in saecula saeculorum. Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Contra errores Graecorum

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

---

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Urbanus Pontifex Maximus IV, ex sede Ierosolymitana ad solium Petri elevatus, strenue promotuit redintegrationem Ecclesiarum Orientalium ad unitatem Catholicae Ecclesiae. Quo consilio requisivit a Thoma de Aquino hoc dictamen de opusculo apologetico contra Graecos confectus a Nicholao de Crotone sub titulo Liber de Fide Trinitatis, quod seorsum edivimus.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Contra errores Graecorum

Thomas de Aquino ab Orcagna depictus (Altare, Capella Strozzi, Santa Maria Novella, Firenze)

Textum Leonino 1968 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Pars 1

Prooemium

[69073] Contra errores Graecorum, pars 1 pr. Libellum ab excellentia vestra mihi exhibitum, sanctissime pater Urbane Papa, diligenter perlegi, in quo inveni quamplurima ad nostrae fidei assertionem utilia et expressa. Consideravi autem, quod eius fructus posset apud plurimos impediri propter quaedam in auctoritatibus sanctorum patrum contenta, quae dubia esse videntur, et unde possent materiam ministrare et contentiosis dare occasionem calumniae et ideo, ut remota omni ambiguitate, ex auctoritatibus in praedicto libello contentis verae fidei fructus purissimus capiatur, proposui primo ea quae dubia in auctoritatibus praedictis esse videntur exponere, et postmodum ostendere quomodo ex eis veritas Catholicae fidei et doceatur et defendatur. Quod autem aliqua in dictis antiquorum sanctorum inveniuntur quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire. Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei, maiori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos; sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae sicut doctores sequentes; et simile de aliis contingit erroribus, quod non solum in diversis doctoribus, sed in uno egregio doctore Augustino expresse apparet. Nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in

libris quos edidit ante praedictae haeresis ortum: in quibus libertatem arbitrii contra Manichaeos defendens, aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani, divinae gratiae adversantes. Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim evitandam. Unde, si qua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abiicienda, sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter. Secundo, quia multa quae bene sonant in lingua Graeca, in Latina fortassis bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis Latini confitentur et Graeci. Dicitur enim apud Graecos recte et Catholice, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres hypostases; apud Latinos autem non recte sonat, si quis dicat quod sunt tres substantiae, licet hypostasis idem sit apud Graecos quod substantia apud Latinos secundum proprietatem vocabuli. Nam apud Latinos substantia usitatius pro essentia accipi solet, quam tam nos quam Graeci unam in divinis confitemur. Propter quod, sicut Graeci dicunt tres hypostases, nos dicimus tres personas, ut etiam Augustinus docet in VII de Trinitate. Nec est dubium quin etiam simile sit in aliis multis. Unde ad officium boni translatoris pertinet ut ea quae sunt Catholicae fidei transferens, servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert. Apparet enim quod si ea quae litteraliter in Latino dicuntur, vulgariter exponantur, indecens erit expositio, si semper verbum ex verbo sumatur. Multo igitur magis quando ea quae in una lingua dicuntur, transferuntur in aliam, ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquatur.

Caput 1

[69074] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 1 tit. Quomodo intelligitur hoc quod dicitur quod filius habet a patre sicut causatum a causa

[69075] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 1 Potest autem apud aliquos esse dubium quod in plerisque locis harum auctoritatum dicitur, patrem esse causam filii, et patrem vel filium esse causam spiritus sancti. Et hoc quidem habetur primo in verbis Athanasii, quae in Nicaena synodo dixisse refertur, ubi dicit: *quidquid habet filius a patre, habet sicut verbum a corde, splendor a sole et fluvius a fonte et a causa omne causatum. Qui autem iniuriatur vel negat causatum, equidem et causam eius negat. Dicat causatus genitus filius: qui me spernit, spernit eum qui me misit.* Et alibi: *non est imprincipiatus spiritus, hoc est sine principio et causa: sed potius ipsum demonstrat Deum verum, principiatum tamen non ex tempore, sed ex causa verae originis.* Item Basilius *spiritus sanctus ab ipso Deo missus, causam habet ipsum.* Et item Theodoritus super epistolam

ad Heb.: *causa filii pater est.* Apud Latinos autem non est consuetum quod pater dicatur causa filii vel spiritus sancti, sed solum principium vel auctor. Et hoc propter tria. Primo quidem, quia pater non posset intelligi causa filii per modum causae formalis vel materialis vel finalis, sed solum per modum causae originantis, quae est causa efficiens. Hanc autem semper invenimus secundum essentiam diversam ab eo cuius est causa. Et ideo, ne intelligeretur esse filius alterius essentiae a patre, non consuevimus dicere patrem esse causam filii, sed magis utimur illis nominibus quae significant originem cum quadam consubstantialitate, sicut fons, caput et alia huiusmodi. Secundo, quia causae apud nos correspondet effectus: unde patrem non dicimus esse causam, ne aliquis intelligat filium esse factum. Nam et apud philosophos prima causa Deus nominatur; omne autem causatum sub universitate creaturarum comprehenditur apud eos: et ideo si filius causam dicatur habere, posset intelligi quod sub universitate creaturarum comprehenderetur. Tertio, quia de divinis non de facili debet homo aliter loqui quam sacra Scriptura loquatur. Scriptura autem sacra patrem nominat principium filii, ut patet Ioan. I, 1: *in principio erat verbum.* Nusquam autem dicit patrem causam, vel filium causatum. Unde, cum causa plus dicat quam principium, non praesumimus patrem dicere causam, nec filium causatum. Nihil autem ad originem pertinens, adeo proprie dicitur in divinis, sicut hoc nomen principium. Quia enim ea quae sunt in Deo, incomprehensibilia sunt, et definiri a nobis non possunt, convenientius utimur in Deo nominibus communibus quam propriis: propter quod maxime proprium nomen eius dicitur esse *qui est*, quod est communissimum, ut patet Exod. III. Sicut autem causa est communius quam elementum, ita et principium quam causa: dicitur enim punctum principium lineae, sed non causa. Et ideo convenientissime nomine principii utimur in divinis. Nec tamen intelligendum est, quod sancti praedicti, qui nomine causae et causati utuntur in divinis personis, intendant diversitatem naturae inducere, aut filium esse creaturam. Sed per hoc volunt ostendere solam originem personarum, sicut nos nomine principii. Unde dicit Gregorius Nyssenus: *causam autem et causatum dicentes, non naturam propter haec nomina significamus. Neque enim haec nomina loco essentiae vel naturae ratione damus; sed qualiter se habent differentiam, demonstramus; ut scilicet filium non ingenitum esse, neque patrem per generationem aliquam demonstramus ab aliquo.* Item Basilius dicit: *spiritum sanctum dico ingenitum, non habere patrem; nec creatorem; quia non est creatus; sed causam habet Deum, cuius est vere spiritus, a quo et procedit.*

Caput 2

[69076] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 2 tit. Quomodo intelligitur cum dicitur, quod filius sit secundus a patre, et spiritus sanctus sit tertius

[69077] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 2 Item invenitur in auctoritatibus praedictorum doctorum, quod filius sit secundus a patre, et spiritus sanctus tertius ab eodem. Dicit enim Athanasius in sermone ad Serapionem: *spiritus sanctus tertius est a patre; a filio tamen est secundus.* Et Basilius dicit: *dignitate quidem, et ordine secundus est a filio spiritus.* Hoc autem alicui potest videri esse falsum. In divinis enim personis non est nisi ordo naturae, secundum quem, ut Augustinus dicit, non est alter prior altero, sed est alter ex altero. Nullus enim modus prioritatis est, secundum quem pater prior filio dici possit. Neque enim prior tempore, cum filius sit aeternus; neque prior natura, cum patris et filii sit una natura; neque dignitate, cum pater et filius sint aequales; neque etiam intellectu, cum non distinguantur nisi relationibus, relativa autem sunt simul secundum intellectum, cum unum sit de intellectu alterius. Et ita patet, quod proprie loquendo, filius non possit dici secundus a patre, nec spiritus sanctus tertius a patre. Dicunt ergo doctores praedicti, filium esse secundum et spiritum sanctum tertium, secundum ordinem in numerando, quod patet ex ipso Basilio, qui dicit: *recepimus spiritum sanctum a patre et filio, tertium connumeratum, et glorificatum spiritum ipsius filii Dei, qui tradens ordinem salutiferi Baptismatis, dixit: euntes, baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Et Epiphanius dicit: *spiritus Dei ex patre et ex filio tertius est appellatione.* Quod autem dicit Basilius, quod spiritus est secundus a filio dignitate, videtur maiorem habere calumniam: quia videtur in dignitate Trinitatis constituere gradum, cum sit par dignitas et eadem trium personarum. Potest autem hoc exponi non de dignitate naturali, sed de personali; sicut et secundum nos dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Secundum quem modum dicit Hilarius, quod *pater est maior filio propter auctoritatem originis; filius tamen non est minor patre propter substantiae unitatem.*

Caput 3

[69078] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 3 tit. Quomodo intelligitur hoc quod spiritus sanctus sit tertium lumen

[69079] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 3 Adhuc autem videtur esse magis calumniosum quod ex verbis sancti Epiphanii Cypriensis episcopi inducitur dicentis: *spiritus sanctus spiritus est veritatis, lumen tertium a patre et filio.* Ubi enim est unitas, non est ordo primi et tertii. Pater autem et filius et spiritus sanctus sunt unum lumen, sicut et unus Deus. Sicut ergo non potest Catholice dici, quod spiritus sanctus sit tertius Deus a patre et filio, ita non potest dici quod sit tertium lumen. Dicitur autem quod est tertia persona propter personarum pluralitatem. Ex hoc ergo quod

dicit lumen tertium, sequitur quod sint tria lumina; quod ipse postmodum expresse subiungit, dicens: *alia vero omnia positione vel compositione sive appellatione lumina dicuntur; non tamen istis tribus luminibus similia.* Potest autem dici, quod lumen originem quandam importat: nam lumen est quod ex aliqua luce diffunditur, et etiam aliud lumen diffundere potest. Et secundum hoc, nomen luminis ad personales proprietates trahi potest ratione proprietatis diffusivae, licet secundum ipsam naturam lucis ad essentiam pertineat. Et hoc attendens dictus pater, tertium lumen et tria lumina dixit in divinis; licet hoc nullo modo sit ad consequentiam trahendum, sed simpliciter confitendum, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unum lumen.

Caput 4

[69080] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 4 tit. Quomodo intelligitur, quod essentia sit genita in filio, et spirata in spiritu sancto

[69081] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 4 Invenitur autem in dictis praedictorum patrum, quod essentia sit genita in filio, et spirata in spiritu sancto. Dicit enim Athanasius in tertio sermone gestorum Nicaenae synodi, ex persona filii loquens: *tuum spiritum ex mea essentia a te genita ipsis hominibus compenso*; et parum post: *ex tua essentia, quam in me genuisti, spiritum sanctum da eis.* Et idem in epistola ad Serapionem: *essentiam suam in se ipse genitor retinens, totam in filio suo inenarrabiliter genuit.* Et iterum: *sicut pater habet vitam in semet ipso, idest naturam vivam spirantem, sic dedit et filio vitam habere in semetipso, id est eandem naturam genuit in filio spirantem spiritum vivum.* Et infra dicit, *patris et filii unam esse divinitatem naturaliter spirantem unum spiritum sanctum.* Ex quibus verbis habetur, quod natura divina in filio sit genita, et in patre et filio sit spirans. Item Cyrillus in libro thesaurorum contra haereticos: *virtus increata et genita in filio, filii est per omnem modum naturae paternae.* Et iterum: *pater filio dedit vitam, idest suam vitam naturalem genuit in filio.* Item Basilius: *ipse filius, quem dat nobis pater, est Deus de Deo essentialiter genitus, habens in se totam essentiam patris genitam.* Item Athanasius dicit in epistola ad Serapionem, essentiam divinam in spiritu sancto esse spiratam, dicens, quod *spiritus sanctus est vera et naturalis imago filii per essentiam omnimode ab eodem in se spiratam.* Hic autem modus loquendi calumniosus est: et in sacro Lateranensi Concilio reprobatum est dogma Ioachim, qui hunc modum loquendi contra Magistrum Petrum Lombardum defendere praesumpsit. Ostendit enim praedictus Magister in quinta distinctione primi libri sententiarum, quas edidit, quod communis essentia nec generat, nec gignitur, nec procedit. Et hoc ideo, quia in divinis invenitur aliquid commune indistinctum, et aliquid quod distinguitur et non est commune. Illud ergo quod

est distinctionis ratio in divinis, non potest attribui ei quod est commune et indistinctum, sed solum ei quod distinguitur. Nulla autem alia distinctionis ratio in divinis invenitur nisi ex eo quod unus generat et alius nascitur et alius procedit. Non ergo hoc ipsum quod est generare vel nasci vel procedere potest essentiae divinae attribui, quae est communis et omnino indistincta in tribus personis. Id autem quod est distinctum in divinis, est persona vel hypostasis vel suppositum divinae naturae, id est, quod est habens divinam naturam. Et ideo illa quae significant, vel supponere possunt personam, recipiunt congruenter praedicationem generationis aut processionis, sicut haec nomina pater et filius et spiritus sanctus significant personas determinatas, et hoc nomen persona vel hypostasis, in communi. Unde convenienter dicitur quod pater generat filium, et quod filius nascitur a patre, et quod spiritus sanctus procedit a patre et filio; et similiter quod persona generet vel spiret personam, aut generetur aut spiretur a persona. Hoc autem nomen Deus, quia significat essentiam communem per modum concreti (significat enim habentem divinitatem), potest supponere ex modo suae significationis pro persona; et ideo etiam huiusmodi locutiones convenienter conceduntur: Deus generat Deum, et Deus nascitur vel procedit a Deo. Hoc autem nomen essentia, et divinitas, et quaecumque in abstracto significantur, non habent ex modo suae significationis neque quod significent neque quod supponant pro persona. Et ideo non proprie ea quae sunt propria personarum, de huiusmodi nominibus praedicantur, ut dicatur essentia generans vel genita; licet quaedam horum nominum propinquiora sint personis, inquantum significant principia actuum qui proprie sunt personarum; sicut lumen, sapientia, bonitas, et huiusmodi. Unde et quae sunt propria personarum, de talibus minus inconvenienter praedicantur; ut cum dicitur filius lumen de lumine, sapientia de sapientia; sed essentia de essentia magis inconvenienter dicitur. Sed quia, licet modus significandi diversus sit cum dicitur Deus et divinitas, tamen res est penitus eadem: ideo propter rei identitatem, sicut unum de altero praedicatur, ut cum dicitur, Deus est divinitas, vel persona divina sive pater est divina essentia; ita et a sanctis interdum unum pro alio ponitur, ut sic dicatur quod essentia divina generat, quia pater, qui est essentia divina, generat; et essentia est de essentia, quia filius qui est essentia, est de patre, qui est eadem essentia divina. Et sic exponit Cyrillus in Lib. thesaurorum, dicens: *pater de se vita vivente et essentia veraciter existente, tanquam a vera radice, generando filium, dat ei naturaliter suam naturalem vitam et essentiam.* Sic etiam cum dicitur quod pater genuit naturam suam in filio, exponendum est, quod per generationem suam naturam filio dedit, sicut ex praemissis verbis Cyrilli habetur.

Caput 5

[69082] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 5 tit. Quomodo intelligitur quod Iesus dicitur filius paternae essentiae

[69083] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 5 Ex hoc etiam patet qualiter exponendum sit quod idem Cyrillus in eodem libro dicere inducitur: *quomodo ergo Iesus filius paternae essentiae, erit creatura?* Non enim dicitur filius paternae essentiae, quasi a paterna essentia genitus, sed quasi paternam essentiam per generationem accipiens. Et per hunc modum exponenda sunt omnia quae similiter dici inveniuntur; sicut quod dicitur filius vel spiritus essentialiter procedere, inquantum procedendo essentiam a patre accipiunt.

Caput 6

[69084] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 6 tit. Quomodo intelligitur, quod quae sunt propria naturaliter patris, sunt propria filii

[69085] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 6 Potest esse dubium quod Cyrillus in eodem Lib. thesaurorum dicit: *omnia quae patris sunt propria naturaliter, sunt propria et filii.* Aut enim hoc intelligitur de essentialibus attributis, et sic neque patri neque filio sunt propria, sed utrique communia; aut de personalibus, et sic quae sunt propria patris, non sunt propria filii, sicut innascibilitas et paternitas nullo modo sunt filii, sed solum patris. Patet autem ex praemissis ab eo, quod loquitur de essentialibus attributis. Praemittit enim quod quaecumque naturaliter dicuntur inesse patri, illa omnia insunt filio, sicut vita, veritas, lux et huiusmodi. Haec autem dicuntur esse propria patri non in respectu ad filium, nec filio in respectu ad patrem, sed utrique in respectu ad creaturam, cui in comparatione ad Deum non proprie praedicta conveniunt; vel proprium, hic dicitur non quod convenit uni soli, sed quod proprie et vere alicui convenit secundum se.

Caput 7

[69086] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 7 tit. Quomodo intelligitur quod pater neque filio neque spiritu sancto indiget ad sui perfectionem

[69087] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 7 Item potest esse dubium quod Athanasius dicit in epistola ad Serapionem, quod *pater per se et in se sine alicuius indigentia plenus et perfectus existens Deus, ad sui perfectionem neque filio neque spiritu sancto indiget.* Quod enim pater non sit indigens, dubium non est: sic enim neque filius neque spiritus sanctus indigens est. Illud enim proprie est indigens cui in se considerato aliquid deest ad suam perfectionem: quod non potest dici neque de patre neque de filio, neque de spiritu sancto. Sed tamen non posset esse pater perfectus, nisi filium haberet, quia nec pater sine filio esset, nec esset Deus perfectus, nisi haberet verbum, et nisi haberet spiramen vitae, sicut idem Athanasius dicit in tertio sermone gestorum Nicaeni Concilii, sic inquiens de Arianis, qui negabant filium et spiritum sanctum esse coessentiales patri: *dicunt sterilem esse et infructuosam naturam paternam, quae omnibus rebus insitam et propagativam similium dedit naturam. Et mutum faciunt patrem et sine verbo, qui omnibus rationalibus facultatem dedit loquendi. Mortuum etiam ipsum patrem dicunt, et expertem viventis naturae*, inquantum scilicet negant spiritum sanctum coessentialem patri. In quo apparet quod non esset pater Deus perfectus, nisi filium et spiritum haberet. Idem etiam Athanasius dicit in epistola ad Serapionem, quod *pater non potuit creare creaturam nisi per verbum, et deificandis creaturis se non potest communicare nisi per idem verbum: et similiter nec filius nisi in spiritu sancto.* Commune ergo est patri et filio et spiritui sancto, quod nullus eorum sit indigens. Item commune est cuilibet eorum quod nullus sine aliis duobus potest esse Deus perfectus. Sed hac ratione proprie de patre dicit Athanasius, quod ad sui perfectionem filio et spiritu sancto non indiget, quia ipse suam perfectionem non habet ab alio; filius autem et spiritus sanctus suam perfectionem habent a patre. Unde idem Athanasius dicit in epistola ad Serapionem: *non ratione filii, nec ratione spiritus sancti pater existit plenus beatus Deus. Neque enim a supra se habet a quo sit, neque ab infra se habet a quo habeat, idest quod sit a filio, vel a spiritu sancto.*

Caput 8

[69088] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 8 tit. Quomodo intelligitur quod spiritus sanctus dicatur ingenitus

[69089] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 8 Item videtur esse dubium quod Gregorius Nazianzenus in sermone de Epiphania dicit, quod *spiritus sanctus secundum quod est inde procedit ut sit ingenitus et non filius, medius ingeniti genitique.* Non enim videtur quod spiritus sanctus ingenitus dici possit. Hilarius enim dicit in Lib. de synodis, quod *si quis duos ingenitos dicit, duos deos facit.* Et Athanasius dicit in epistola ad Serapionem, quod *non est ingenitus spiritus sanctus,*

quia imprincipiatum esse et ingenitum soli Deo patri Catholica Ecclesia congregata apud Nicaeam recte et fideliter attribuit, et de solo patre hoc esse credendum et praedicandum, sub anathemate toti mundo mandavit. Sed dicendum, quod ingenitus dupliciter accipi potest. Uno modo pro eo quod caret principio, et sic soli patri convenit, ut ex dictis Athanasii patet. Alio modo pro eo quod non est genitum, licet sit principium habens, et sic non solum Gregorius Nazianzenus in verbis praemissis, sed etiam Hieronymus in regulis definitionum contra haereticos spiritum sanctum dicit esse ingenitum.

Caput 9

[69090] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 9 tit. Quomodo intelligitur quod spiritus sanctus dicitur medius patris et filii

[69091] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 9 Item in verbis praemissis Gregorii Nazianzeni dubium est quod dicit, spiritum sanctum esse medium ingeniti genitique, idest patris et filii, cum magis dicatur esse tertius, vel tertia in Trinitate persona, ut supra dictum est. Sed dicendum, quod non dicitur esse medius secundum ordinem enumerationis, qui respondet ordini originis, sic enim filius medius est inter patrem et spiritum sanctum; sed dicitur medius quasi communis nexus amborum: est enim communis amor patris et filii. Et similiter exponendum est quod Epiphanius dicit in libro de Trinitate, quod spiritus sanctus est in medio patris et filii.

Caput 10

[69092] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 10 tit. Quomodo intelligitur hoc quod dicitur, quod spiritus sanctus sit imago filii

[69093] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 10 Item in pluribus locis harum auctoritatum dicitur, quod spiritus sanctus sit imago filii, sicut Athanasius in sermone tertio Nicaeni Concilii: *spiritus sanctus patris et filii una deifica et vivifica dicitur et est veritas, imago filii, ipsum per*

omnia in se essentialiter tenens, naturaliter repraesentat, quemadmodum et filius est imago patris; et in epistola ad Serapionem: *spiritus sanctus ipsum filium in se continet naturaliter, tanquam eius vera et naturalis imago.* Item Basilius: *spiritus sanctus dicitur digitus, spiramen, unctio, sufflatio, sensus Christi, processio, productio, missio, emanatio, effusio, vaporatio, splendor, imago, character, Deus verus*; et iterum: *spiritus sanctus a patre et filio tertius vera et naturalis imago patris et filii existit, ipse utrumque nobis naturaliter repraesentans.* Apud Latinos autem non consuevit dici quod spiritus sanctus sit imago patris vel filii. Dicit enim Augustinus in VI de Trinitate, quod verbum solus filius accipitur, et quod sic verbum dicitur quomodo imago, et quod solus filius est imago patris, quemadmodum et filius. Richardus etiam de sancto Victore in suo libro de Trinitate assignat rationem, quare spiritus sanctus non possit dici imago, sicut filius; quia scilicet, licet patri sit similis in natura, sicut et filius, non tamen convenit cum eo in aliqua proprietate relativa, sicut convenit filius cum patre in spiratione activa spiritus sancti. Quidam etiam huius rationem assignant, quod propter hoc spiritus sanctus non potest dici imago, quia esset imago duorum, scilicet patris et filii, cum sit a duobus: non potest autem duorum esse una imago. In auctoritate etiam sacrae Scripturae, quam praetergredi non licet de divinis loquentes, expresse habetur quod filius sit imago patris: dicitur enim Coloss. I, 13: *transtulit nos in regnum filii dilectionis suae, in quo habemus remissionem peccatorum, qui est imago Dei invisibilis*; et Hebr. I, 3, dicitur de filio: *cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius.* Sed sciendum, quod a sanctis Graecis duae auctoritates sacrae Scripturae inducuntur, in quibus videtur dici quod spiritus sanctus sit imago filii. Dicitur enim Rom. VIII, 29: *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Imago autem filii nihil aliud videtur esse quam spiritus sanctus. Item I ad Cor. XV, 49, dicitur: *sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis*, idest Christi; per quam imaginem intelligunt spiritum sanctum, licet in his auctoritatibus non expresse spiritus sanctus imago dicatur. Potest enim intelligi, quod homines conformentur imagini filii, vel quod portent imaginem Christi inquantum ipsi homines sancti per dona gratiarum, ut sint similes Christo, perficiuntur, secundum illud apostoli II ad Cor. III, 18: *nos omnes revelata facie gloriam domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a domini spiritu.* Hic enim imaginem non dicit esse spiritum Christi, sed aliquid a spiritu Dei in nobis existens. Sed quia praesumptuosum est tantorum doctorum tam expressis auctoritatibus contraire, possumus quidem dicere spiritum sanctum esse imaginem patris et filii, ita quod per imaginem nihil aliud intelligatur quam existens ab alio et eius similitudinem gerens. Si autem per imaginem intelligatur aliquid existens ab altero, ex ipsa suae originis ratione habens quod similitudinem gerat eius a quo existit, inquantum est ab altero, ut filius genitus, vel ut verbum conceptum, sic solus filius dicitur imago: de ratione enim filii est quod similitudinem patris habeat in quacumque natura; et similiter de ratione verbi est quod sit similitudo eius quod verbo exprimitur, cuiuscumque sit verbum; sed non est de ratione spiritus vel amoris, quod sit similitudo eius cuius est, in omnibus. Sed hoc in spiritu Dei verificatur propter divinae essentiae unitatem et simplicitatem, ex qua oportet quod quidquid est in Deo, sit Deus. Nec obstat ad rationem imaginis quod spiritus sanctus non convenit cum patre in aliqua personali proprietate, quia similitudo et aequalitas divinarum personarum non attenditur secundum proprietates personales, sed secundum attributa essentialia. Neque enim inaequalitas et dissimilitudo secundum personalium proprietatum differentiam in divinis dici debet, sicut Augustinus dicit in libro contra Maximinum. Cum dicitur filius a patre genitus, non ostenditur inaequalitas substantiae, sed ordo naturae. Similiter etiam non obstat quod spiritus sanctus est a duobus. Est enim a duobus, inquantum sunt unum, cum pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

Caput 11

[69094] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 11 tit. Quomodo intelligitur quod filius sit in patre sicut in sua imagine

[69095] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 11 Adhuc autem videtur esse magis dubium, quod Athanasius dicit in epistola ad Serapionem: *filius est in suo patre tanquam in propria sua imagine.* Non enim pater est imago filii, sed magis filius imago patris. Sed dicendum, quod imago hic improprie sumitur pro exemplari: sic enim quandoque abusive accipitur.

Caput 12

[69096] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 12 tit. Quomodo intelligitur quod spiritus sanctus dicitur verbum filii

[69097] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 12 Item videtur esse falsum quod Basilius dicit in III sermone de spiritu sancto contra Eunomium haereticum: *sicut*, inquit, *filius se habet ad patrem, eodem modo spiritus sanctus se habet ad filium.* Et propter hoc Dei quidem verbum filius, verbum autem filii spiritus. *Portansque omnia*, inquit apostolus, *verbo virtutis suae. Verbum enim*, ut Augustinus dicit in Lib. de Trinitate, *solus filius est.* Unde et Ioannes nomen verbi pro nomine filii ponit, tam in principio Evangelii sui cum dicit: *in principio erat verbum*; quam etiam in sua canonica ubi dicit: *tres sunt qui testimonium dant in caelo: pater, verbum et spiritus sanctus.* Nec refert, si quis translationem mutet, ut loco verbi eloquium ponat: nam id quod quis loquitur,

verbum eius est. Unde sicut solus filius in divinitate est verbum, ita solus est eloquium. Sed dicendum, quod verbum Dei quandoque dicitur etiam sermo divinitus inspiratus et prolatus: et de hoc verbo hic Basilius intelligit, dicens spiritum sanctum esse verbum vel eloquium filii effective, inquantum sancti ab eo inspirati de filio sunt locuti, secundum quod dicitur Ioan. XVI, 13, de spiritu sancto: *quaecumque audiet, loquetur.* Et quod hic sit intellectus Basilii, patet ex eo quod subdit: *ex quo eloquium filii per Deum: gladium spiritus, dicit, sumite, quod est verbum Dei.* Ipsum enim verbum fidei a sanctis prolatum, gladius spiritus manifeste dicitur.

Caput 13

[69098] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 13 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur, quod nomine Christi intelligitur spiritus sanctus

[69099] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 13 Item dubium esse videtur quod Cyrillus in Lib. thesaurorum videtur dicere, quod aliquando nomine Christi spiritus sanctus intelligatur, sic inquiens: *apostolus appellatione Christi spiritum Christum vocavit; ait enim: si in vobis Christus est, corpus quidem mortuum est* et cetera. Et post pauca: *spiritus sanctus in nomine Christi operando, et eundem Christum in se repraesentando, nomen Christi accipere, et Christus ab apostolo appellari dicitur.* Hoc autem videtur esse contra personarum distinctionem, ut nomen unius personae alteri attribuatur. Sicut enim pater nunquam est filius, nec e converso, ita filius nunquam est spiritus sanctus, nec e converso. Non potest ergo nomen Christi de spiritu sancto praedicari, neque igitur pro spiritu sancto poni. Sed dicendum, quod dictus pater appellatione Christi dicit spiritum Christum vocari, vel nomen Christi accipere, et Christus appellari, non quasi Christus de spiritu sancto praedicetur, vel e converso (hoc enim esset Sabellianae impietatis), sed intelligitur in nomine Christi spiritus sanctus ratione concomitantiae, quia ubicumque est Christus, est spiritus Christi, sicut ubicumque est pater, est filius. Unde interponit: *numquid in hoc veritatis praedicator*, scilicet apostolus, *veritatem inconfusibilium personarum confudit sabellizando? Non, sed potius hoc Ecclesiae indicare curavit ut spiritus sanctus non sit alienus a natura verbi.*

Caput 14

[69100] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 14 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur: quod spiritus sanctus non mittit filium

[69101] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 14 Item dubium esse videtur quod Athanasius dicit in III sermone Nicaeni Concilii, loquens de Arianis. *Non*, inquit, *ut asserunt alienati a gratia Evangelii, et privati Deo spiritu, spiritus gratificat et mittit filium, propter quod audierunt: et nunc dominus misit me, et spiritus eius*: Isai. XLVIII, 16; et alibi: *spiritus domini super me*: Isai. LXI, I. Hoc enim videtur esse contrarium ei quod Augustinus dicit in Lib. de Trinitate, quod filius sit missus a spiritu sancto, probans hoc per auctoritates inductas. Nec solum a spiritu sancto, sed etiam a se ipso probat eum missum, quia est missus a tota Trinitate. Sed dicendum quod in missione divinae personae duo possunt considerari: primo auctoritas personae mittentis ad personam quae mittitur; secundo effectus in creatura, ratione cuius persona divina mitti dicitur. Cum enim personae divinae sint ubique per essentiam, praesentiam et potentiam, secundum hoc persona mitti dicitur, secundum quod novo modo per aliquem novum effectum incipit esse in creatura: sicut filius dicitur esse missus in mundum, inquantum novo modo incepit esse in mundo per visibilem carnem quam assumpsit, secundum illud apostoli Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.* Dicitur etiam mitti spiritualiter et invisibiliter ad aliquem, inquantum per sapientiae donum in eo incipit inhabitare: de qua missione dicitur Sap. IX, 10: *mitte illam*, scilicet sapientiam, *a sede magnitudinis tuae, ut mecum sit et mecum laboret.* Similiter etiam spiritus sanctus ad aliquem mitti dicitur, inquantum ipsum inhabitare incipit per donum caritatis, secundum illud Rom. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Si ergo in missione divinae personae consideretur auctoritas mittentis ad personam missam, sic sola persona potest aliam mittere a qua est persona missa: et secundum hoc pater mittit filium, et filius spiritum sanctum, non autem spiritus sanctus filium; et sic Athanasius loquitur. Si autem in missione personae divinae consideretur effectus, ratione cuius persona mitti dicitur, cum effectus sit communis toti Trinitati (nam tota Trinitas operata est carnem Christi, et operatur sapientiam et caritatem in sanctis), tunc potest dici, quod persona mittitur a tota Trinitate; et sic intelligit Augustinus. Sed tamen sciendum quod licet persona divina interdum secundum Augustinum dicatur mitti a persona a qua non procedit, non tamen persona quae a nullo procedit, potest dici quod mittatur. Pater enim, quia a nullo est, a nullo mittitur, licet per aliquod novum gratiae donum hominem inhabitet, et ad hominem venire dicatur, secundum illud Ioan. XIV, v. 23: *pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Sic ergo in persona quae mittitur, requiritur quod aeternaliter ab aliqua persona procedat, sed non est necessarium quod procedat aeternaliter ab illa persona a qua mittitur, sed sufficit quod ab illa persona sit effectus secundum quem mittitur. Et hoc dico secundum modum quo Augustinus loquitur de missione. Sed secundum Graecos, persona non mittitur nisi ab illa a qua procedit aeternaliter: unde filius non mittitur a spiritu sancto, nisi forte secundum quod est homo. Propter quod Basilius auctoritates praedictas exponit, ut per spiritum intelligatur pater, secundum quod spiritus essentialiter sumitur,

ut habetur Ioan. IV, 24: *Deus spiritus est*; et sic etiam Hilarius exponit in Lib. de Trinitate.

Caput 15

[69102] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 15 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur, quod spiritus sanctus vere per filium operatur. Per filium operatur

[69103] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 15 Item dubium est quod Basilius dicit in libro contra Eunomium, quod *spiritus sanctus vere per filium operatur*: quod quidem videtur esse falsum. Nam persona dicitur operari per illam quae ab ipsa est, sicut pater per filium, et non e converso. Sed dicendum, quod spiritus sanctus dicitur operari per filium secundum naturam humanam, non autem secundum naturam divinam.

Caput 16

[69104] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 16 tit. Quomodo intelligitur quod Deus non habitaverit per gratiam in hominibus ante Christi incarnationem

[69105] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 16 Item dubium esse videtur quod dicit Athanasius ad Serapionem: *impossibile erat secundum praedeterminationem divinae rationis ut Ecclesia Deum invisibilem formam et incorpoream immediate nudam reciperet; sed consubstantiavit se Deus eidem Ecclesiae, formam eius in se assumens.* Ex quo videtur quod ante Christi incarnationem Deus per gratiam in hominibus non habitaret. Quod etiam quidam haeretici dicere praesumpserunt occasione illius quod dicitur Ioan. VII, 11: *nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus.* Utrumque autem eodem modo est intelligendum. Nam sicut dicitur quod spiritus sanctus non fuerit ante datus, quia non in tanta plenitudine datus fuerat, in quanta apostoli eum post Christi resurrectionem acceperunt, ita etiam Ecclesia in tanta plenitudine gratiae Deum accipere non potuit secundum ordinationem divinam, in quanta accepit per Christi incarnationem, quia *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, ut habetur Ioan. I, 17. Unde in sermone Nicaeni

Concilii Athanasius dicit: *equidem ipsos consummari et perfici impossibile est, nisi ego perfectum suscipiam hominem.* Quod eodem modo intelligendum est sicut et quod supra dictum est. Ideo autem dicit *secundum praedeterminationem divinam*, quia possibile erat Deo alio modo quam per Christi incarnationem, perfectionem gratiae humano generi conferre, loquendo de potentia absoluta; sed non potuit humanum genus hanc plenitudinem aliter consequi, supposita Dei ordinatione.

Caput 17

[69106] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 17 tit. Quomodo intelligitur, essentiam divinam conceptam esse et natam

[69107] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 17 Item videtur esse dubium quod Athanasius dicit in epistola ad Serapionem, *essentiam divinam increatam, conceptam esse et natam ex divina virgine matre.* Magister enim in III Sentent., dist. VIII, dicit, quod *quae res non est de patre genita, non videtur de matre esse nata, ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate quae non habet in divinitate.* Et sic, cum divina essentia non sit nata de patre, non potest dici esse de matre. Sed dicendum, quod sicut improprie essentia divina dicitur generans vel genita secundum generationem aeternam, inquantum essentia ponitur pro persona, ut intelligatur essentia generare, quia pater, qui est essentia generat; secundum eundem modum dicitur essentia divina nata de virgine, quia filius Dei, qui est divina essentia, est de virgine natus.

Caput 18

[69108] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 18 tit. Quomodo intelligitur cum dicitur deitas homo facta

[69109] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 18 Item potest esse dubium quod Athanasius dicit in eadem epistola: *deitas homo facta, per suum spiritum sibi Ecclesiam conformavit.* Dicit enim Magister in quinta distinctione tertii libri sententiarum, quod non debet dici quod *divina natura*

sit caro facta, sicut dicitur: verbum caro factum est. Sic autem dicitur verbum caro factum est quia verbum homo factus est. Non ergo debet dici quod divina essentia, sive divinitas, facta sit homo. Sed dicendum, quod non dicitur divinitas esse facta homo quasi divina natura sit conversa in humanam, sed per illum modum quo dicitur quod natura divina assumpsit naturam humanam in una persona, scilicet verbi. Sicut etiam Damascenus dicit, quod *natura divinitatis in una suarum personarum incarnata est*, idest carni unita. Sciendum tamen, quod alia ratione dicitur quod verbum est homo, et quod divinitas est homo. Cum enim dicitur, verbum est homo, est praedicatio per informationem; quia scilicet persona verbi est subsistens in humana natura. Cum vero dicitur, divinitas est homo, non est praedicatio per informationem, quia humana natura non informat divinam, sed est praedicatio per identitatem; sicut etiam cum dicitur, essentia divina est pater, vel, essentia divina est filius: homo enim supponit pro persona filii, cum dicitur, divinitas est homo. Et eadem ratio veritatis est cum dicitur, divinitas facta est homo, quia incepit esse persona filii incarnata, quod importatur in nomine hominis, licet non inceperit esse filii persona: semper enim deitas fuit filius, sed non semper fuit homo.

Caput 19

[69110] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 19 tit. Quomodo intelligitur quod filius Dei assumpsit humanam naturam in sua essentia

[69111] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 19 Item dubium videtur quod Athanasius dicit in III sermone Nicaeni Concilii de filio Dei loquens: *in sua usia*, idest essentia, *nostram naturam a nobis assumpsit.* Cum enim assumptio ad unionem terminetur: sicuti unio non est facta in natura, sed in persona, ita non videtur quod humana natura sit assumpta in essentia filii. Dicendum est ergo, quod locutio est impropria, et est sic exponenda: assumpsit naturam nostram in sua usia, idest ut esset unita suae usiae in una persona.

Caput 20

[69112] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 20 tit. Quomodo intelligitur cum dicitur, hominem esse assumptum

[69113] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 20 Item videtur esse dubium quod Athanasius dicit in eodem sermone, hominem esse assumptum, sic inquiens, ex persona filii loquens: *pro pleno homine assumpto, plenum et perfectum hominibus donem spiritum sanctum Deum*; et in epistola ad Serapionem: *communio Ecclesiae est a patre per filium in spiritu sancto per deificum et Deum factum hominem ab eodem filio assumptum.* Sciendum est autem, quod cum nihil sumat seipsum, oportet semper esse diversum assumens et assumptum, sicut et recipiens et receptum. Si ergo homo dicitur assumptus a filio Dei, oportet quod id quod supponitur nomine hominis, diversum sit ab eo quod supponitur in nomine filii Dei. Nomine autem hominis potest supponi vel aliqua persona hominis completa, vel saltem aliquod suppositum hominis, non habens rationem personae. Si ergo dicatur quod homo sit assumptus, secundum quod homo supponit pro aliqua persona humana, sic sequetur quod persona divina assumpsit humanam personam, et sic erunt duae personae in Christo: quod est haeresis Nestorianae; et ideo Augustinus dicit in Lib. de fide ad Petrum, quod *Deus verbum non accepit personam hominis, sed naturam.* Quidam vero dixerunt, volentes hunc errorem vitare, quod cum dicitur homo assumptus a verbo, in nomine hominis intelligitur quoddam suppositum humanae naturae, quod est hic homo, non tamen est persona hominis, quia non est per se separatim existens, sed est unitum alicui digniori, scilicet filio Dei. Et quia hoc suppositum hominis, quod significatur assumptum, cum dicitur homo assumptus, est aliud a supposito filii Dei, dicunt in Christo duo supposita, sed non duas personas. Sed ad hanc positionem sequitur quod haec propositio non sit vera: filius Dei est homo. Impossibile est enim quod duorum quorum unum est aliud secundum suppositum ab altero, unum de altero vere praedicetur. Et ideo communiter tenetur, quod sit unum tantum suppositum, quod supponitur nomine hominis, et nomine filii Dei. Ex quo sequitur quod haec sit falsa vel impropria: homo est assumptus; sed est exponenda: filius Dei assumpsit hominem, idest humanam naturam.

Caput 21

[69114] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 21 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur, quod Deus fecit hominem Deum

[69115] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 21 Item dubium est de hoc quod Athanasius dicit in eadem epistola: *filius Dei, ut hominem ad se reduceret, hominem in sua hypostasi assumens deificando Deum fecit*; et in III sermone Nicaeni Concilii: *ipsos consummari impossibile est, nisi*

ego perfectum suscipiam hominem, et deificem, et mecum Deum faciam. Ex quibus datur intelligi quod haec sit vera: homo factus est Deus. Sed sciendum, quod secundum illam opinionem quae in Christo dicit duo supposita, aequaliter utraque est vera: Deus factus est homo, et: homo factus est Deus. Est enim sensus secundum eos, cum dicitur, Deus factus est homo: suppositum divinae naturae unitum est supposito humanae naturae; et e converso cum dicitur, homo factus est Deus, sensus est: suppositum humanae naturae est unitum filio Dei. Sed tenendo quod in Christo sit unum tantum suppositum, haec est vera et propria: Deus factus est homo, quia ille qui fuit Deus ab aeterno, incepit esse homo ex tempore. Haec autem non est vera proprie loquendo: homo factus est Deus; quia suppositum aeternum quod supponitur nomine hominis, semper fuit Deus; unde exponenda est sic: homo factus est Deus, idest, factum est ut homo sit Deus.

Caput 22

[69116] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 22 tit. Quomodo intelligitur amotam esse a Christo imaginem primi parentis

[69117] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 22 Item dubium est quod dicit Athanasius in praedicta epistola, ex persona Christi loquens: *post resurrectionem amota a me omni imagine primi parentis, et abolita per trophaeum crucis, ego iam immortalis vos patri meo in filios adopto.* Sciendum est enim, quod imaginem primi parentis tripliciter aliquis potest habere. Primo quidem quantum ad similitudinem naturae, sicut dicitur Genes. V, 2: *vixit Adam centum triginta annis, et genuit filium ad imaginem et similitudinem suam.* Secundo, quantum ad culpam, de quo dicitur I Corinth. XV, 49: *sicut portavimus imaginem terreni, ita portemus imaginem caelestis.* Tertio, secundum poenalitatem, sicut habetur Zach. XIII, 5: *homo agricola ego sum, quoniam Adam exemplum meum ab adolescentia mea.* Primam ergo Adae imaginem Christus assumpsit cum nostra natura, et nunquam deposuit; secundam vero nunquam habuit; tertiam assumpsit quidem, sed in resurrectione deposuit: et de hac loquitur Athanasius.

Caput 23

[69118] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 23 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur, quod creatura non potest cooperari creatori

[69119] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 23 Item dubium esse videtur de hoc quod Athanasius in sermone Nicaeni Concilii dicit: *aut quomodo creatura creatori cooperatur, intiment nobis.* Ex quo datur intelligi quod creatura creatori cooperari non possit: quod videtur esse falsum, cum sancti dicantur esse Dei adiutores et cooperatores, secundum apostolum. Sed sciendum, quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter. Uno modo, quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem; sicut minister cooperatur domino, dum eius praeceptis obedit, et instrumentum artifici, a quo movetur. Alio modo dicitur aliquid cooperari alicui, inquantum operatur eandem operationem cum ipso: sicut si diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navem, quod unus alteri cooperetur. Secundum ergo primum modum creatura potest dici creatori cooperari quantum ad aliquos effectus, qui fiunt mediante creatura: non tamen quantum ad illos effectus qui sunt immediate a Deo, ut creatio et sanctificatio. Secundo autem modo creatura creatori non cooperatur, sed solum tres personae sibi invicem cooperantur, quia earum est operatio una; non autem ita quod quaelibet earum partem virtutis possideat, per quam operatio completur, sicut accidit in multis trahentibus navem: sic enim cuiuslibet virtus esset imperfecta; sed ita quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium personarum.

Caput 24

[69120] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 24 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur, creaturam creatori non esse propriam

[69121] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 24 Item dubium videtur esse quod Basilius contra Arrium dicit, quod creatura increato non est propria: quod est contra id quod dicitur Ioannis I, 11: *in propria venit.* Sed hoc solvit Gregorius in quadam homilia dicens, quod creatura est propria Dei secundum potestatem, aliena vero secundum naturam, idest alterius naturae a Deo existens.

Caput 25

[69122] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 25 tit. Quomodo intelligitur quod in Angelis, quantum ad naturam, non dicimus esse secundum et tertium

[69123] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 25 Item dubium est quod Basilius dicit contra Eunomium: *in Angelis ordinatum dicimus unum principem, alium autem subiectum in natura, tamen non dicimus secundum et tertium.* Ex quo videtur quod omnes in natura sunt aequales a Deo creati, ut posuit Origenes. Apud nos autem dicitur, quod sicut differunt in donis gratiarum, ita et in naturalibus bonis. Sed dicendum, quod dicit Basilius, in Angelis non esse quantum ad naturam secundum et tertium, non est intelligendum quod unus non sit perfectioris naturae quam alius, sed quia omnes communicant in una generis natura, licet non in natura speciei.

Caput 26

[69124] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 26 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur, quod docente Paulo etiam Seraphim addiscunt

[69125] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 26 Item dubium est quod dicit Cyrillus in libro thesaurorum, quod *docente Paulo non solum humana ratio addiscit, verum etiam et Seraphim supernis mysteria cordis paterni occulta reserantur.* Ex quo videtur quod ad Angelos etiam summos cognitio deveniat per homines. Et videtur hoc esse dictum propter id quod habetur Ephes. III, 8: *mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias gratiae Christi ut innotescat principibus et potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Sed contrarium huius docet Dionysius in IV cap. angelicae hierarchiae, ostendens quod cognitio divinorum prius ad Angelos quam ad homines pervenit; et in VII eiusdem libri capitulo dicit, quod Seraphim immediate a Deo edocentur. Et Augustinus dicit super Genesim ad litteram, quod non latuit Angelos mysterium regni caelorum, quod opportuno tempore revelatum est pro nostra salute. Et ideo dicendum est quod cum Angelorum non sit futura praenoscere, sed Dei solius, licet Angeli ipsum mysterium nostrae redemptionis a saeculis cognoverint, ut Augustinus dicit, tamen aliquas huius redemptionis circumstantias nesciverunt plene quandiu erant futura, sed eis completis, eorum notitiam acceperunt, sicut et aliorum quae praesentialiter fiunt. Non ergo sic

intelligendum est quod docente Paulo mysteria divina supernis Seraphim sint revelata, quasi ipsi a Paulo didicerint, sed quia Paulo praedicante, et aliis apostolis, perficiebantur ea quae praesentialiter Angeli cognoscebant, et futura ignoraverant. Et hoc sonant verba Hieronymi dicentis, *angelicas dignitates praefatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et apostolorum praedicatio per gentes dilatata.*

Caput 27

[69126] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 27 tit. Quomodo intelligitur cum dicitur, quod spiramen quod spiravit Deus in faciem hominis, non est anima rationalis, sed spiritus sancti effusio

[69127] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 27 Item dubium est quod Cyrillus dicit, quod cum dicitur Genes. I, quod *spiravit Deus in faciem hominis spiraculum vitae, ut fieret homo in animam viventem: ipsum spiramen non dicimus animam: si enim esset anima inconvertibilis esset et non peccaret, quia de essentia esset divina: sed sancti spiritus effusionem in ipso principio superpositam humanae animae dixit Moyses*; quod est contra expositionem Augustini, qui animam humanam per illud spiramen ponit, et ostendit quod non propter hoc sequitur quod sit de substantia divina. Est enim tropica locutio, ut dicatur inspirasse non corporaliter, sed quia spiritum, idest animam, fecit ex nihilo. Et quod est amplius, videtur esse repugnans dictis apostoli, qui I ad Cor. XV, 45, dicit: *factus est primus homo Adam in animam viventem; novissimus Adam in spiritum vivificantem; sed non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Ubi expresse illam vitam animae dicit esse aliam a vita quae est per spiritum sanctum: unde illa inspiratio per quam dicitur homo factus in animam viventem, non potest de gratia spiritus sancti intelligi. Unde dicendum est, quod expositio Cyrilli non potest esse litteralis, sed solum allegorica.

Caput 28

[69128] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 28 tit. Quomodo intelligitur quod qui semel blasphemat, impossibile est non blasphemare

[69129] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 28 Item dubium esse potest de hoc quod Athanasius in epistola ad Serapionem dicit, quod Arianos qui non semel tantum, sed pluries blasphemarunt, impossibile est non blasphemare: quod videtur esse libertati arbitrii repugnans. Sed dicendum, quod impossibile hic pro difficili sumitur, quae difficultas ex consuetudine provenit; sicut et Ier. XIII, 23, dicitur: *si mutare potest Aethiops pellem suam, et vos poteritis benefacere, cum didiceritis malum.*

Caput 29

[69130] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 29 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur, quod fides non sit praedicabilis

[69131] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 29 Item dubium est quod Chrysostomus dicit in sermone de fide, quod fides est non praedicabilis. Sed intelligendum est, idest per praedicationem non perfecte explicabilis.

Caput 30

[69132] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 30 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur, quod fides non sit nobis ministrata per Angelos

[69133] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 30 Item dubium est de hoc quod Athanasius dicit quod *fides nobis administrata est non ab Angelis, neque a signis et portentis*; cum dicatur Hebr. II, 4, quod fides annuntiata est *contestante Deo signis et portentis.* Sed intelligendum est, quod fides nostra non habet auctoritatem neque ab Angelis, neque ab aliquibus miraculis factis, sed a revelatione patris per filium et spiritum sanctum; licet et Angeli ea quae sunt fidei nostrae

revelaverint aliquibus, ut Zachariae, et Mariae, et Ioseph; et etiam ad fidei robur miracula plurima facta sint.

Caput 31

[69134] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 31 tit. Quomodo intelligitur quod dicitur littera mortalis etiam novi testamenti

[69135] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 31 Item dubium est quod Athanasius dicit in epistola ad Serapionem: *littera mortalis haec est: ab initio et ante saecula,* etc.; et subiungit multa testimonia de veteri et novo testamento. Littera autem legis novae non videtur esse littera mortis, sic enim non differret a littera veteris legis, de qua dicitur II Cor. III, 6, quod *littera occidit.* Sed dicendum, quod neque littera novi testamenti neque veteris occidit nisi per occasionem. Sed occasionem mortis ex littera accipiunt aliqui dupliciter. Uno modo inquantum ex littera sacra accipiunt occasionem erroris; et hoc est commune tam litterae veteris testamenti, quam novi: unde et Petrus dicit, II canonicae, ult. 16, quod in epistolis Pauli *sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas, ad suam damnationem.* Alio modo inquantum ex praeceptis in littera sacrae Scripturae contentis sumitur occasio male vivendi, dum per prohibitionem concupiscentia augetur, et gratia adiuvans non confertur; et sic littera veteris testamenti dicitur mortalis, non autem littera novi.

Caput 32

[69136] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 32 tit. Quomodo intelligitur quod sola definitio Nicaeni Concilii est unica et vera possessio fidelium

[69137] Contra errores Graecorum, pars 1 cap. 32 Item dubium est de hoc quod dicit Athanasius in eadem epistola quod *sola paterna definitio Nicaeni Concilii, emuncta a spiritu et non littera, est unica et vera possessio orthodoxorum.* Posset enim aliquis intelligere, quod definitio dicti Concilii,

auctoritate praeferatur litterae veteris, vel novi testamenti, quod est omnino falsum. Intelligendum est autem quod per dictum Concilium verus intellectus ex sacra Scriptura est acceptus quem soli Catholici habent, licet littera sacrae Scripturae sit communis Catholicis et haereticis et Iudaeis.

Pars 2

Prooemium

[69138] Contra errores Graecorum, pars 2 pr. His igitur expositis, ostendendum est quomodo ex auctoritatibus in praedicto libello contentis vera fides docetur, et contra errores defenditur. Considerandum siquidem est, quod *in hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera Diaboli*, ut dicitur I Ioan. III, 8, unde et Diabolus versa vice ad hoc totum suum conatum apposuit et apponit, ut ea quae sunt Christi, dissolvat. Quod quidem primo per tyrannos facere tentavit, Christi martyres corporaliter occidentes; sed postmodum per haereticos, per quos spiritualiter plurimos interfecit. Unde si quis diligenter inspiciat haereticorum errores, ad hoc principaliter videntur tendere, ut Christi derogent dignitati. Derogavit namque dignitati Christi Arrius, dum filium Dei coessentialem patri esse negavit, eum asserens creaturam. Derogavit et Macedonius, qui dum spiritum sanctum creaturam esse dixit, filio subtraxit auctoritatem spirandi divinam personam. Derogavit et Manichaeus: qui dum visibilia a malo Deo creata asseruit, per filium omnia esse creata negavit. Dissolvit et quae sunt Christi, Nestorius, qui dum aliam personam esse filii hominis, et aliam filii Dei docuit, Christum esse aliquid unum negavit. Dissolvit et Eutyches, qui dum ex duabus naturis, divina scilicet et humana, in Christi incarnatione unam conficere voluit, utramque subtraxit: quod enim ex duobus conficitur, neutrum eorum veraciter dici potest. Dissolvit et Pelagius, qui dum gratia nos non indigere ad capessendam salutem confixit, adventum filii Dei in carnem frustravit: *gratia enim et veritas per Iesum Christum facta est*: Ioan. I, 17. Derogavit et Christo Iovinianus, qui dum virgines in coniugio viventibus aequavit, dignitati Christi detraxit, qua eum natum de virgine confitemur. Derogavit et Vigilantius, qui dum paupertatem pro Christo susceptam impugnavit, perfectioni, quam Christus servavit et docuit, contradixit; unde non immerito dicitur I Ioan. IV, 3: *omnis spiritus qui solvit Iesum, ex Deo non est, et hic est Antichristus.* Sic ergo et in hoc tempore aliqui esse dicuntur qui solvere Christum tentant, eius dignitatem quantum in ipsis est minuentes. Dum enim dicunt spiritum sanctum a filio non procedere, eius dignitatem minuunt, qua simul cum patre est spiritus sancti spirator. Dum vero unum caput Ecclesiae esse negant, sanctam scilicet Romanam Ecclesiam, manifeste unitatem corporis mystici dissolvunt: non enim potest esse unum corpus, si non fuerit unum caput, neque una congregatio, si non fuerit unus rector; unde Ioan. X, 16, dicitur: *fiet unum ovile et unus pastor.* Dum vero sacramentum altaris ex azymis posse confici negant, manifeste ipsi Christo repugnant, qui prima die azymorum, quando nihil fermentatum secundum legem debebat in Iudaeorum domibus inveniri, Evangelistae tradunt eum hoc sacramentum instituisse. Videntur etiam et puritati ipsius sacramentalis corporis Christi derogare, ad quam apostolus fideles exhortatur, dicens, I ad Corinth. V, 8, quod non est epulandum

in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis. Huius etiam sacramenti virtutem minuunt dum Purgatorium negant, quod in Ecclesia communiter pro vivis et mortuis consecratur; cum, Purgatorio sublato, in mortuis nullam efficaciam possit habere. Non enim prodest his qui sunt in Inferno, ubi nulla est redemptio; neque illis qui sunt in gloria, qui suffragiis nostris non egent. Quomodo igitur ex praemissis auctoritatibus errores huiusmodi confutentur, breviter ostendam, incipiens prius a processione spiritus sancti.

Caput 1

[69139] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 1 tit. Quod spiritus sanctus est spiritus filii

[69140] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 1 Ad ostendendum autem quod spiritus sanctus a patre procedat et filio, primo sumendum est quod etiam ab ipsis errantibus negari non potest, cum expresse auctoritate Scripturae probetur: quod scilicet spiritus sanctus sit spiritus filii. Dicitur enim ad Galat. IV, 6: *quoniam estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra clamantem, abba, pater*; et Rom. IIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*; et actuum XVI, 1: *cum venissent Misiam, tentabant ire in Bithyniam; et non permisit eos spiritus Iesu.* Dicitur etiam I Corinth. II, 16: *nos autem sensum Christi habemus*; quod de spiritu sancto necesse est intelligi, ut patet per ea quae ab apostolo praemittuntur. Nominatur etiam spiritus sanctus, spiritus veritatis, Ioan. XV, 26, ubi dicitur: *cum venerit Paraclitus, quem mittam vobis a patre, spiritum veritatis* et spiritus vitae, Rom. VIII, 2: *lex spiritus vitae in Christo Iesu*; unde cum filius de se dicat, Ioan. XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita*, concludunt doctores Graecorum, quod sit spiritus Christi; quod similiter adstruunt ex hoc quod habetur in Psal. XXXII, 6: *verbo domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum.* Nam os patris filius dicitur, sicut et verbum. Sed ne aliquis posset dicere, quod alius sit spiritus qui a patre procedit, et alius qui est filii, ostenditur ex Scriptura, quod idem spiritus sanctus sit patris et filii. Nam Ioan. XV, 11, simul dicitur: *spiritus veritatis et qui a patre procedit*; et Rom. VIII, 9, postquam dixerat: *si spiritus Dei habitat in vobis*, statim subiungit: *si quis spiritum Christi non habet*, ut ostendat eundem esse spiritum patris et filii. Unde Basilius dicit contra Eunomium, postquam praedicta verba apostoli induxerat: *ecce in patre et filio, et patris et filii, unum spiritum vidit*, scilicet apostolus; et Theodoretus dicit super Epist. ad Rom., exponens idem verbum apostoli: *communis est patris et filii spiritus sanctus.* Quaerendum est ergo, quomodo spiritus sanctus sit spiritus filii, vel spiritus Christi. Potest autem aliquis dicere, quod est spiritus Christi quasi in homine Christo plenarie inhabitans, secundum illud Luc. IV, 1: *Iesus plenus spiritu sancto regressus est a Iordane; de cuius plenitudine nos omnes accepimus*, ut dicitur

Ioan. I, 16. Haec autem responsio sustineri non potest, ut scilicet hac tantum ratione spiritus sanctus spiritus Christi dicatur. Invenitur enim a doctoribus Graecorum, quod spiritus sanctus sit naturalis spiritus filii. Dicit enim Athanasius in sermone III Nicaeni Concilii: *sicut in Christo vivit nostra natura deifice, et ipse in ea regnat; ita et nos in suo naturali spiritu simus, vivamus et regnemus.* Idem in epistola ad Serapionem: *accepistis spiritum adoptionis, idest naturalem spiritum de natura naturalis filii.* Et Cyrillus dicit super Ioan.: *existit siquidem filius in proprio genitore, habens in se ipsum gignentem se.* Et sic patris spiritus, veraciter et naturaliter filii videtur et est spiritus. Spiritus autem non est naturalis Christo secundum humanitatem, quia non pertinet ad naturam humanitatis, sed gratis a Deo in natura humanitatis effunditur. Non igitur potest propter hoc dici spiritus filii, quia Christum excellenter replevit secundum humanitatem. Item Athanasius dicit in sermone de incarnatione verbi, quod *ipse Christus mittebat spiritum e sursum sicut Deus filius, et ipse deorsum accipiebat spiritum ut homo. Ex ipso igitur in ipsum habitat de divinitate eius, in humanitate eiusdem.* Non solum ergo spiritus sanctus est spiritus Christi quia humanitatem eius replevit, sed magis quia est ex divinitate ipsius. Potest autem aliquis dicere, quod spiritus sanctus est filii secundum deitatem, sicut a filio Dei datus et missus, non autem sicut a filio personaliter et aeternaliter existens. Sed hoc etiam stare non potest. Dicit enim Cyrillus super Ioannem: *proprius est spiritus sanctus Dei et patris; sed non est minus ipsius Dei filii, non tanquam alius et alius spiritus.* Idem dicit in exhortatorio sermone ad Theodosium imperatorem: *spiritus sanctus sicut est proprius patris, a quo procedit; sic et in veritate est et ipsius filii.* Si ergo patris est, non solum quia ab ipso temporaliter datur et mittitur, sed etiam quia ab ipso aeternaliter existit; eadem etiam ratione et filii erit, quasi ab eo aeternaliter existens. Item Cyrillus dicit super Ioan. *Veracissimus fructus essentiae ipsius filii existit ipse spiritus*; est igitur filii, quasi a filio essentiam habens. Patet ergo quod ex hoc quod spiritum sanctum spiritum Christi confitentur, necesse est quod ulterius dicatur esse a filio ab aeterno.

Caput 2

[69141] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 2 tit. Quod filius mittit spiritum sanctum

[69142] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 2 Similiter autem patet ex auctoritate sacrae Scripturae quod filius mittit spiritum sanctum. Dicitur enim Ioan. XV, v. 26: *cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a patre*, etc., et XVI, 7: *si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos. Si autem abiero, mittam eum ad vos.* Habetur etiam ex auctoritate Scripturae, quod pater dat spiritum sanctum: Ioan. XIV, 16: *ego rogabo patrem, et alium Paraclitum dabit vobis.*

Sed quod et filius det eundem spiritum sanctum patet; dicitur enim Ioan. XX, v. 22, quod post resurrectionem dominus discipulis insufflavit, et dixit eis: *accipite spiritum sanctum*; quod etiam Athanasius confitetur in sermone Nicaeni Concilii, dicens ex persona filii loquens: *quomodo erunt consummati ipsi, nisi ego verbum tuum consummem*, idest perfectum assumam, *et perficiam in me hominem, et eis mihi aequalem per omnia mihi cooperantem donem spiritum sanctum?* Et idem in epistola ad Serapionem: *hunc spiritum sanctum a filio te recepisse credo, o sancte consacerdos.* Dicit autem idem Athanasius in eadem epistola: *hic est ordo naturae divinae a patre in filio: ut qui a nullo est, a nullo mittatur; et qui est ab alio, in nomine suo non veniat, sed in nomine illius a quo existit. Ita et spiritus sanctus, qui a se non est, a se venire non debuit; sed in nomine illius a quo est, et a quo habet ut hypostasi sit Deus: quemadmodum de eo dicit filius: Paraclitus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo.* Patet ergo quod ex hoc quod spiritus sanctus mittitur a filio, sequitur quod a filio existat aeternaliter, et ab eo habeat quod sit Deus. Item Niceta dicit super Ioan. V: *non alia proprietate pater mittit spiritum, qua proprietate non mittat filius; vel aliqua alia proprietate filius mittit spiritum qua, non mittit et pater.* Ex quo patet quod eadem proprietate et ratione pater et filius mittunt spiritum sanctum. Si ergo pater mittit spiritum quasi ab ipso aeternaliter existentem; et similiter filius spiritum sanctum mittet quasi de se aeternaliter existentem. Item Athanasius dicit in sermone Nicaeni Concilii, ex persona filii loquens: *sicut me perfectum genuisti Deum, et perfectum me assumere fecisti hominem; sic ex te et ex mea essentia da eis perfectum spiritum sanctum.* Idem dicit in epistola ad Serapionem: *sicut in filio Dei nostra sibi unita manet natura, quam de nobis assumpsit; ita et ipse manet in nobis per suum spiritum coessentialem sibi, quem de sua essentia essentialiter spirat et donat nobis.* Idem dicit in sermone de incarnatione verbi, quod *datus est spiritus sanctus discipulis de plenitudine deitatis.* Item Niceta super Ioan. dicit: *filius spiritum sanctum ex se dat ut pater.* Ex quibus omnibus accipitur quod non solum sic dicitur spiritus a filio dari vel mitti, inquantum donum gratiae, per quod spiritus sanctus nos inhabitat, est a filio; sed inquantum ipse spiritus sanctus est a filio. Impossibile est enim quod donum gratiae, cum sit quoddam creatum, sit ex essentia filii, sed spiritus sanctus coessentialis est filio: unde de essentia filii dari potest vel mitti. Item a nullo potest dari nisi quod eius est. Spiritus ergo sanctus ab eo datur cuius est, sicut habetur I Ioannis IV, 13: *in hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis.* Si ergo filius mittit vel dat spiritum sanctum, oportet quod sit spiritus eius. Ex hoc autem quod est spiritus eius, sequitur quod ab eo sit aeternaliter, sicut ostensum est. Ex hoc ergo quod filius mittit vel dat spiritum sanctum, sequitur quod ab eo similiter aeternaliter existat.

Caput 3

[69143] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 3 tit. Quod spiritus sanctus accipit de eo quod est

filii

[69144] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 3 Ulterius autem ex auctoritate sacrae Scripturae habetur quod spiritus sanctus accipiat de eo quod est filii. Dicitur enim Ioan. XVI, 14: *ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Potest autem aliquis dicere, quod spiritus sanctus licet accipiat id quod est filii, non tamen accipit a filio: accipit enim essentiam patris a patre, quae quidem essentia est etiam filii, et pro tanto dicit filius, quod *de meo accipiet*; quod videtur innui ex consequentibus domini verbis; subdit enim, quasi se exponens: *omnia quaecumque habet pater, mea sunt: propterea dixi vobis, quia de meo accipiet.* Sed ex hac domini expositione de necessitate concluditur, quod spiritus sanctus a filio accipiat. Si enim omnia quae sunt patris, sunt etiam filii, oportet quod auctoritas patris, secundum quam est principium spiritus sancti, sit etiam filii. Sicut ergo spiritus sanctus accipit de eo quod est patris a patre, ita accipit de eo quod est filii, a filio; hinc est quod Athanasius dicit in epistola ad Serapionem: *de sua propria essentia spiritum sanctum existentem Deum de se essentialiter suis apostolis et suae sponsae Ecclesiae demonstrando Christus affirmavit, sic dicens: de meo accipiet; idest ut de mea essentia habet ut sit Deus; sic a me habet et esse et loqui.* Item Athanasius in sermone Nicaeni Concilii: *spiritus sanctus quidquid habet, habet a verbo Dei*; et in epistola ad Serapionem dicit: *spiritus sanctus est coessentialis filio, a quo habet omnia quaecumque habet.* Idem in eadem epistola: *filius ait: ille, scilicet spiritus sanctus, me glorificabit; idest, in se meam, ut habet a me, deitatem, me gloriosum Deum demonstrabit; sicut et ego glorifico patrem meum, idest sicut in me ab ipso eius habeo deitatem.* Et Basilius contra Eunomium dicit: *denominatio a patre transit in filium, ut de Deo patre sit Deus filius, ex domino dominus, ex omnipotente omnipotens, ex sapiente sapientia, ex summe loquente verbum, ex virtute virtus: verus filius denominationes patris habet in se. Ita etiam et spiritus sanctus est dominus et Deus omnipotens, sapiens, virtus; naturaliter sumens habet a domino Deo patre et filio, a quo est et datur.* Patet autem quod per hoc quod filius habet deitatem (et quidquid habet) a patre, aeternaliter est a patre. Spiritus ergo sanctus est aeternaliter a patre et filio sicut ab eis accipiens deitatem et quidquid habet.

Caput 4

[69145] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 4 tit. Quod filius operatur per spiritum sanctum

[69146] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 4 Habetur etiam ex auctoritate sacrae Scripturae quod filius operetur in spiritu sancto, vel per spiritum sanctum. Dicit enim apostolus, Roman. XV, 19: *non audeo aliquid loqui eorum quae non per me efficit Christus in obedientiam gentium, verbo et factis, in virtute signorum et prodigiorum, in virtute spiritus sancti*; et I Corinth. II, 10: dicitur *nobis revelavit Deus per spiritum suum.* Est autem spiritus patris et filii. Pater ergo et filius per spiritum sanctum revelando operantur. Hinc est quod Athanasius dicit in epistola ad Serapionem: *filius Dei illuminando nos praeveniens, et iustificando in fide corroborans, et Scripturas reserando donis suae sapientiae nos replens, non in alieno, et non suo spiritu dona concedit, remittens peccata, et charismatibus nos imbuens; sed potius in suo proprio spiritu sancto.* Cyrillus etiam dicit in sermone dogmatum Dei, quod *filius proprium habet in se essentialiter spiritum sanctum, et ex se naturaliter missum, in quo operatus est divina miracula, tanquam in propria et vera sua virtute.* Ex hoc autem quod filius operatur per spiritum sanctum, de necessitate concluditur quod spiritus sanctus sit a filio. Potest enim dici aliquis per aliquid operari dupliciter. Uno modo ex eo quod illud per quod operatur, est sibi principium et causa operandi, sive efficiens et movens, sicut dicitur balivus operari per regem; sive causa formalis, sicut dicitur homo per artem operari. Alio modo ita quod id per quod operatur, sit causa operato, et non operanti, sicut cum dicitur rex operari per balivum, et artifex operari per instrumentum: et tunc oportet quod e converso operans sit principium operandi ei per quod operatur, sicut rex balivo, et artifex instrumento. Cum autem dicitur filius per spiritum sanctum operari, non potest intelligi quod spiritus sanctus sit principium operandi filio, quia filius a spiritu sancto non accipit. Relinquitur ergo quod filius sit principium operandi spiritui sancto: quod quidem esse non potest nisi per hoc quod dat ei virtutem operativam. Non autem dat ei tanquam prius non habenti: sic enim daret ei tanquam indigenti, et sequeretur quod spiritus sanctus esset filio minor. Relinquitur ergo quod ab aeterno ei dederit. Nec est aliud virtus operativa spiritus sancti quam eius essentia, cum spiritus sanctus sit simplex, sicut et pater. Relinquitur ergo quod ab aeterno filius essentiam divinam spiritui sancto dederit. Et hoc expresse ostendit Athanasius in epistola ad Serapionem: *sicut pater per filium, et in filio a se deoriginato operatur naturaliter, et non e converso; ita et filius in spiritu sancto a se deoriginato naturaliter operatur tanquam in sua propria virtute, et non e converso.*

Caput 5

[69147] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 5 tit. Quod spiritus sanctus sit imago filii

[69148] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 5 Habetur etiam ex auctoritate sacrae Scripturae

quod spiritus sanctus sit imago filii, secundum expositiones doctorum Graecorum, ut supra dictum est: quod, hoc quod dicitur Roman. VIII, 11: *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui* etc., et iterum quod I Corinth. XV, 49: *sicut portavimus imaginem terreni, ita portemus imaginem caelestis*, exponunt imaginem filii spiritum sanctum esse dicentes. Hinc est quod Athanasius dicit in epistola ad Serapionem, ex persona filii Dei loquens: *accipite ipsam imaginem meam spiritum scilicet sanctum*; et Gregorius Caesariensis dicit: *spiritus sanctus est imago filii perfecti.* Constat autem quod imago deducitur ab eo cuius est imago. Ex hoc ergo quod spiritus sanctus est imago filii, sequitur quod spiritus sanctus sit a filio. Posset autem aliquis dicere, quod est imago filii, inquantum assimilatur filio secundum aliquem effectum quem facit, sicut et filius: vel quia est a patre, sicut filius. Sed hoc excluditur per auctoritates sanctorum, quae spiritum sanctum naturalem imaginem filii esse dicunt. Non enim potest dici imago naturalis filii spiritus sanctus, nisi inquantum secundum naturam filio similatur, accipiens a filio naturam. Semper enim oportet quod forma imaginis proveniat a forma eius cuius est imago. Hinc est quod Athanasius in praedicta epistola dicit: *quemadmodum consubstantiavit Deus Ecclesiae, formam eius in se assumens; ita ipsam eandem sua imagine naturali, scilicet spiritu sancto de sua essentia naturaliter existente, deifice et superabunde insignivit*; et Cyrillus in libro thesaurorum: *qui recipit filii imaginem naturalem, hoc est spiritum sanctum, habet veraciter per ipsum spiritum eundem filium, et filii patrem. Quomodo ergo connumerabitur creaturis spiritus sanctus, cum sit naturalis et incommutabilis imago filii Dei?* Item Basilius dicit contra Eunomium: *naturalis filii imago est spiramen eius spiritus.*

Caput 6

[69149] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 6 tit. Quod est character filii

[69150] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 6 Secundum vero rationem eandem dicunt praedicti doctores, quod spiritus sanctus sit character filii. Dicit enim Athanasius in praefata epistola quod *filius spiritum sanctum tanquam characterem et suam imaginem ad reformandam Ecclesiam et sibi deifice conformandam transfundendo impressit*; et Basilius dicit in libro contra Arium et Sabellium: *sicut filius acquisivit nos patri, ex patre ipse idem: sic et spiritus acquirit nos filio per fidem, imprimens nobis characterem filii in Baptismate, a quo filio existit, et eius spiritus et character praedicatur verus.*

Caput 7

[69151] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 7 tit. Item quod est sigillum filii

[69152] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 7 Similiter etiam dicunt, quod spiritus sanctus sit sigillum filii. Dicit enim Athanasius in praedicta epistola: *equidem spiritus sanctus est unctio et sigillum impressivum imaginis in se habitae: in quo spiritu vere tanquam in suo sigillo, idest imagine suae naturae, consignat et characterizat imprimendo ipsam suam imaginem Deus verbum Ecclesiae sponsae suae*; et infra: *Christus in suo proprio spiritu ungit et superungit, et eo tanquam suo sigillo continente ipsius essentiam se imprimit Ecclesiae suae sponsae.* Et Chrysostomus dicit super epistolam ad Romanos: *si spiritus est sigillum et caracter Christi; qui non habet sigillum et characterem Christi, hic non est ipsius Christi.* Constat autem quod character et sigillum derivantur ab eo cuius sunt. Unde per auctoritates doctorum dictorum aperte ostenditur, quod spiritus sanctus a filio derivatur. Horum autem auctoritates etiam ex auctoritate sacrae Scripturae confirmantur. Dicitur II Corinth. I, 21: *unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris*; quod quidem de patre et filio intelligi oportet; cum uterque spiritum sanctum det, ut ostensum est; et ad Ephes. I, 13: *in quo*, scilicet Christo, *credentes signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae.*

Caput 8

[69153] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 8 tit. Item quod spiritus sanctus est a patre per filium

[69154] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 8 Traditur etiam a praedictis Graecorum doctoribus, quod spiritus sanctus est a patre per filium. Dicit enim Cyrillus in libro thesaurorum: *Deus pater per manum suam propriam, idest suam sapientiam et potentiam, cuncta produxit in esse in uno suo vero et vivifico atque deifico coessentiali sibi spiritu, quem de se essentialiter per eundem filium naturaliter coaeternum spiravit*; et Basilius dicit: *non est filius filii spiritus, quia est ex Deo, scilicet patre per filium.* Et idem dicit contra Eunomium: *si ex verbo tuo, o qui inimicaris veritati, ex proprio intellectu tuo spiritum producis, aereum per verbum verberans non eiusdem*

essentiae, spiritum sanctum ex intellectu patre per verbum unigenitum dubitas provenire? Et infra: *ex patre se ipsum filius nominat verbum, et ex patre per se verbum spiritum nobis indubitanter affirmavit.* Ex hoc autem ostenditur de necessitate quod spiritus sanctus sit a filio. Dictum est enim supra, quod cum dicitur aliquis per aliquid operari, oportet quod sit principium operandi ipsi operanti, vel saltem sit principium operationis ex parte eius ad quod terminatur operatio. Filius autem non potest esse principium spirandi patri. Unde si pater per filium spiritum sanctum spirat, de necessitate sequitur quod filius sit principium spiritus sancti. Idem autem habetur ex eo quod Gregorius Nyssenus dicit: *spiritum sanctum ex patre esse mediante filio tenemus.* Sic enim dicitur esse spiritus sanctus a patre, mediante filio, sicut et a patre per filium, inquantum pater est principium filii, et filius principium spiritus sancti.

Caput 9

[69155] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 9 tit. Quod spiritus sanctus sit a filio

[69156] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 9 Sed iam accedere oportet ad ponendum auctoritates doctorum Graecorum, ex quibus habetur expresse quod spiritus sanctus sit a filio. Dicit enim Athanasius in epistola ad Serapionem: *Christus de suo spiritu dixit: non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur, idest, non est a semet ipso ut sit imprincipiatus spiritus, quod est solius patris; sed maxime et proprie est ab ipso filio, a quo et accipit ut sit Deus essentia, ab eo etiam audit quae et loquitur.* Et Basilius dicit contra Arium et Sabellium: *quomodo adoptat in filio spiritus sanctus, si alienus est a patre et filio? Quomodo inhabitat extraneus in illis quos Christus redimit, si non est a Christo?*

Caput 10

[69157] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 10 tit. Quod simul a patre et filio

[69158] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 10 Ne autem aliquis dicat aliter esse spiritum

sanctum a patre, et aliter a filio, simul ab utroque a praedictis doctoribus esse asseritur. Dicit enim Epiphanius in libro de Trinitate: *Deus ex Deo patre et filio est spiritus sanctus.*

Caput 11

[69159] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 11 tit. Quod ab utroque ab aeterno

[69160] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 11 Si vero dicat aliquis, quod spiritus sanctus esse a patre et filio dicitur, tanquam ab eis temporaliter datus et missus, et non ab aeterno ab eis existens, per sequentia ostenditur esse falsum. Dicit enim idem Epiphanius in libro de vestibus pellicinis Adae et Evae: *sicut dicit Christus: spiritus veritatis qui a patre procedit, ita et de meo accipiet. Ecce ex ambobus duorum semper spiritus existit.* Idem dicit in sermone de incarnatione verbi: *pater siquidem erat semper, et filius erat semper, et spiritus sanctus a patre et filio erat semper.* Est ergo aeternaliter ab utroque.

Caput 12

[69161] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 12 tit. Quod spiritus sanctus sit persona de personis

[69162] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 12 Item ex auctoritatibus praedictorum doctorum habetur quod spiritus sanctus sit persona de personis patris et filii. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii: *damnat Ecclesia mater hic congregata adinventores huius haereseos*, scilicet Arianorum, *et spiritum sanctum increatum, Deum verum, hypostasim de patris et filii hypostasibus, eisdem coessentialem confitetur*; et Epiphanius in libro anchorali: *spiritus sanctus in se est hypostasis vera, non alia a patre et a filio essentia, nec aliena, sed eiusdem essentiae veraciter existens, hypostasis vero per se ex hypostasibus patris et filii.* Non ergo solum est a patre et filio secundum donum gratiae, in quo datur vel mittitur, sed ratione suae personae. Est igitur a patre et filio ab aeterno.

Caput 13

[69163] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 13 tit. Item quod est ex essentia patris et filii

[69164] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 13 Item ex auctoritatibus praedictorum habetur quod sit ex essentia patris et filii. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii: *in spiritu sancto omnium peccatorum et omnis blasphemiae fit remissio, qui, ut dictum est, de essentia existens patris et filii, eorum habet virtutem, cuncta per omnia cum eisdem creans et disponens.* Item in epistola ad Serapionem ostendit: *Christus de sua et patris communi essentia sempiternaliter existentem spiritum sanctum spiratum*; et infra: *Christus in suo proprio spiritu sancto, de sua, ut supra dictum est, usia existente, omnia nobis condonat.* Et in eadem epistola: *ab una et eadem divinitate patris et filii de filio existens spiritus sanctus, unus est.*

Caput 14

[69165] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 14 tit. Item quod sit naturaliter a filio

[69166] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 14 Item habetur quod sit naturaliter a filio. Dicit enim Cyrillus: *quis est vita? Ille equidem qui dixit Christus, ego sum via, veritas, et vita, tanquam in ipso veraciter, et ex ipso naturaliter spiritus eius existens spiritualem legem ponit.* Ex quibus omnibus habetur quod spiritus sanctus non tantum est a filio sicut temporaliter datus vel missus, sed sicut ab aeterno ab eo procedens, utpote essentiam et naturam ab ipso accipiens. Hoc etiam haberi potest ex ipso modo loquendi: quia praedicti doctores non solum dicunt quod spiritus sanctus est a filio, quod posset referri ad temporalem missionem, sed etiam quod a filio existit, quod non potest referri nisi ad processionem aeternam: existit enim unumquodque secundum quod in se est. Dicit enim Cyrillus Ierosolymitanus patriarcha: *spiritus sanctus a patre procedit, et ex deitate patris et filii existit.* Basilius etiam dicit contra Eunomium: *spiritus sanctus a filio habet existere, et ab ipso accipere, et annuntiare nobis.*

Caput 15

[69167] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 15 tit. Item quod filius spirat spiritum sanctum

[69168] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 15 Ulterius autem habetur ex auctoritatibus praedictorum expresse quod filius spirat spiritum sanctum. Dicit enim Athanasius in epistola ad Serapionem: *filius de patre genitus, de sua immensa essentia non extra se, sed intra se, immensum Deum spirat spiritum sanctum.* Item Cyrillus dicit in exhortatorio sermone ad Theodosium imperatorem: *salvator de se ipso producit spiritum, et spirat, sicut et ipse pater.*

Caput 16

[69169] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 16 tit. Quod hoc quod spirat, ex sua proprietate habet filius

[69170] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 16 Ne autem aliquis dicat, quod filius non proprie spirat spiritum sanctum, nominatur a praedictis doctoribus filius spiritus sancti spirator, tanquam hoc ex sua proprietate habens quod spiritum sanctum spiret. Dicit enim Athanasius in epistola ad Serapionem: *haeretici ipsum filium verum spiratorem veri spiritus Paracliti blasphemant et negant*; et in eadem epistola: *qui blasphemat in spiritum spiratum, blasphemat equidem in spiratorem eius, idest in ipsum filium, et per filium blasphemat in genitorem eius.* Item Basilius dicit contra Eunomium: *filium spiritus sancti spiratorem et datorem sine aliquo dubio credimus.*

Caput 17

[69171] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 17 tit. Quod eadem ratione spiratur a patre et filio

[69172] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 17 Ut autem ostendatur quod simul et eadem ratione spiritus sanctus a patre spiratur, et filio, dicit Athanasius in praedicta epistola ad Serapionem, quod filius est conspirans patri, sic inquiens: *Deus pater per Deum verbum non tanquam per organum, quod absit, sed per coessentialem suae essentiae vere viventi conspirantem vivum et deificum spiramen spirat Deum plenum et beatum spiritum sanctum.*

Caput 18

[69173] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 18 tit. Quod est aeternaliter a filio spiratus

[69174] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 18 Ne quis autem dicat quod spiratio ad processionem pertinet temporalem, exprimunt praedicti doctores, quod spiritus sanctus sit aeternaliter a filio spiratus. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii, ex persona filii loquens: *ut credat mundus a me essentialiter spiritum Paraclitum, et aeternaliter spiratum.* Item Cyrillus in libro thesaurorum: *spiritum sanctum a Christo et aeternaliter et essentialiter credimus et confitemur spiratum existere Deum.*

Caput 19

[69175] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 19 tit. Quod de essentia filii spiratur spiritus sanctus

[69176] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 19 Ad hoc etiam facit quod in eisdem auctoritatibus continetur, quod de essentia filii spiratur spiritus sanctus. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii: *de essentia ipsius verbi adoramus spiramen spiritum coaeternaliter spiratum Deum*; et in eodem: *Deus filius ex sua essentia spiravit spiritum sanctum*; et in epistola ad Serapionem: *haeretici*

a filio sunt exheredati, quia ab eius essentia essentialiter Deum spiratum non recipiunt spiritum sanctum; et in eadem quasi exponens quod dicit *ex sua essentia, idest ex se essentia*, sic dicit: *filius natus a patre in se patris naturam tenens, equidem nomen non paternitatis, sed communicabilitatis cum ordine naturae servavit, ut ex se sua essentia non filium gignitive, sed spiritum sibi per omnia aequalem Deum et coaeternum spiraret*; et hoc quidem multoties in eius verbis habetur. Ex quo patet quod cum dicitur spiritus sanctus spiratus esse a filio, non potest referri ad processionem temporalem tantum, sed ad aeternam, secundum quam spiritus sanctus a filio essentiam divinam accepit.

Caput 20

[69177] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 20 tit. Quod spiritus sanctus emanat a filio

[69178] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 20 Habetur etiam ex auctoritatibus eorundem doctorum processio spiritus sancti a filio sub verbo emanationis. Dicit enim Athanasius in praedicta epistola ad Serapionem: *a verbo vivente spiritus vivus emanans, et a forti virtus indeficiens desuper effunditur Ecclesiae*; et Theodoretus super epistolam ad Ephesios: *spiritus sanctus de sursum emanat a Christo, et sine invidia datur omnibus recipientibus.*

Caput 21

[69179] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 21 tit. Quod spiritus sanctus profluit a filio, et quod ab aeterno

[69180] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 21 Utuntur autem et praedicti doctores ad processionem spiritus sancti a filio ostendendam, verbo *profluxus*. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii, ex persona Christi loquens: *mitto apostolos in mundum non in virtute hominis, sed in virtute spiritus sancti ex mea usia profluentis*; et in eodem sermone: *si non ita credendum est de spiritu sancto, et praedicandum, quod sit veritas patris et filii coessentialis utrique, de eorum*

essentia profluens; quomodo in divino symbolo salutiferi Baptismatis salvator Deus filius sibi et patri cooperantem salutem nostram connumeraret? Et in epistola ad Serapionem dicit: *spiritus sanctus coessentialem patri filium, cuius ipse erat spiritus, et eidem coessentialis, ipse tanquam de essentia eius profluens Deus, per patres Nicaenos credi et praedicari fecit.* Et Cyrillus dicit in libro thesaurorum: *quando spiritus sanctus in nobis effunditur, configuratos demonstrat nos Deo: profluit enim a patre et filio.* Ex quo etiam habetur quod spiritus sanctus ab aeterno est a filio tanquam ab ipso essentiam habens.

Caput 22

[69181] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 22 tit. Item quod filius deoriginat spiritum sanctum

[69182] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 22 Ex auctoritatibus etiam eorundem habetur quod filius deoriginat spiritum sanctum. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii, quod *ipse filius ex se naturaliter et coaeternaliter ut est Deus, deoriginat spirando spiritum*; et in epistola ad Serapionem dicit, quod *filius in spiritu a se deoriginato naturaliter operatur tanquam in sua propria virtute.* Quod non videtur convenienter ad temporalem processionem trahi posse: nam ab illo deoriginatur aliquis a quo habet suum esse. Deoriginare enim est originem alicui dare.

Caput 23

[69183] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 23 tit. Quod filius est auctor spiritus sancti

[69184] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 23 Habetur etiam a praedictis doctoribus quod filius sit auctor spiritus sancti. Dicit enim Athanasius in epistola ad Serapionem: *apostolus quae in eo operatur spiritus et efficit, filio auctori eius attribuit; sicut et filius quae ipse facit opera suo auctori Deo patri attribuit.* Auctoritas autem in divinis personis unius ad alteram non est nisi secundum quod aeternaliter una est ab alia. Est ergo spiritus sanctus aeternaliter a filio.

Caput 24

[69185] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 24 tit. Item quod filius est principium spiritus sancti

[69186] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 24 Habetur etiam ex praedictis auctoritatibus quod filius sit principium spiritus sancti. Dicit enim Gregorius Nazianzenus in sermone Constantinopolitani Concilii: *nostrum est credere sanctam Trinitatem, patrem scilicet sine principio, filium vero principium a patre principio, spiritum autem sanctum cum principio filio unum Deum esse per omnia et super omnia.* Pater autem per hoc est principium filii quod filius est ab eo aeternaliter. Spiritus ergo sanctus aeternaliter est a filio.

Caput 25

[69187] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 25 tit. Item quod filius sit fons spiritus sancti

[69188] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 25 Habetur etiam ex auctoritatibus eorundem quod filius sit fons spiritus sancti. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii: *sicut spiritus est in filio, sicut fluvius in fonte: et filius est in patre sicut splendor in sole gloriae per naturam: sic per gratiam spiritus sancti electi sunt in patre et filio.* Et in epistola ad Serapionem dicit: *est equidem filius apud patrem fons et lux; cuius fontis et lucis spiritus sanctus est verus fluvius, et splendor aeternae gloriae.* Et in eadem epistola dicit: *non enim spiritus sanctus operatur in Deo Christo verbo, suo scilicet naturali fonte*; et infra: *genitus filius et fons spiritus sancti utrumque in se continet, patrem scilicet, et spiritum, quorum ipse medium ordinem tenet*: et idem Athanasius in sermone de incarnatione verbi dicit: *David psallit dicens: quoniam apud te est fons vitae: quoniam siquidem apud patrem filius est fons spiritus sancti.* Ex quo etiam habetur quod filius sit principium spiritus sancti sicut a se aeternaliter existentis.

Caput 26

[69189] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 26 tit. Conclusio ex omnibus, quod spiritus procedit a filio

[69190] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 26 Volunt autem quidam adversarii veritatis post tot testimonia, verae fidei confessioni resistere, dicentes, quod spiritus sanctus quamvis probetur esse, existere, spirari, emanare et profluere a filio, non tamen est concedendum quod a filio procedat. Hoc enim in nulla praemissarum auctoritatum continetur, neque etiam in auctoritate sacrae Scripturae, quae spiritum sanctum a patre dicit procedere, patri in hoc filium non adiungens, cum dicitur Ioan. XV, 26: *cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a patre, spiritum veritatis, qui a patre procedit.* Ostendendum est ergo quod ex praemissis de necessitate sequitur quod spiritus sanctus procedat a filio. Verbum enim processionis inter omnia quae ad originem pertinent, magis invenitur esse commune, et minus modum originis determinare. Quidquid enim quocumque modo est ab aliquo, secundum consuetum modum loquendi ab ipso procedere dicimus: sive sit ab eo naturaliter, sicut Petrus dicitur a suo patre processisse sive emissive, sicut spiramen procedit a spirante, sive effluxive, sicut fluvius procedit a fonte; sive artificialiter, sicut domus procedit ab artifice; sive localiter tantum, sicut sponsus dicitur de thalamo procedens. Non autem quidquid est ab alio quocumque modo, potest dici vel spirari, vel generari, vel fluere, vel emitti. Et propter hoc verbum processionis origini divinarum personarum maxime est accommodum: quia, sicut supra dictum est, divina per communia melius quam per specialia designantur. Ex quolibet igitur eorum quae ostensa sunt, scilicet quod spiritus sanctus existit a filio, vel fluit, vel spiratur, vel emanat, de necessitate concluditur, quod spiritus sanctus a filio procedat.

Caput 27

[69191] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 27 tit. Quod idem est in divinis personis profluere et procedere

[69192] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 27 Item Cyrillus in expositione Nicaeni symboli dicit: *coessentialis est spiritus patri et filio, et profluit, hoc est procedit tanquam a fonte, ex Deo*

et patre. Ex quo habetur quod idem est in divinis personis profluere et procedere. Spiritus autem sanctus profluit a filio, ut supra ostensum est. Ergo a filio procedit. Hoc autem magis confirmatur ex hoc quod in epistola Nestorio directa dicit, quod *Christus est veritas, et spiritus sanctus profluit ab eo sicut ex Deo et patre.* Si ergo idem est ipsum profluere a patre quod procedere, etiam per hoc quod a filio profluit, ostenditur ab eodem procedere. Item Gregorius Nazianzenus in sermone de Epiphania: *spiritus sanctus unde est, inde procedit.* Est autem a filio, sicut probatum est. A filio igitur procedit. Item Cyrillus dicit super Ioelem: *spiritus sanctus est proprius ipsius Christi, et in ipso et ex ipso, quemadmodum et ab ipso intelligitur Deo et patre.* Et maximus monachus in sermone de candelabro et septem lucernis: *spiritus sanctus quemadmodum per naturam existit a Deo patre secundum essentiam, sic et a filio secundum naturam et essentiam existit veraciter, tanquam ex patre per filium procedat Deus*: intelligitur autem et est ex patre sicut ab ipso procedens. Ergo est a filio sicut ab ipso procedens. Item Athanasius dicit in epistola ad Serapionem: *quemadmodum filius se habet ad patrem ordine naturae, ita et spiritus sanctus se habet ad filium.* Et in eadem epistola dicit, ex persona filii loquens: *eundem ordinem et eandem naturam habet spiritus ad me filium, ut sit Deus de Deo, quem ordinem et quam naturam habeo ego ad patrem, ut sim Deus de Deo.* Item Basilius contra Eunomium: *sicut filius se habet ad patrem, eodem modo spiritus sanctus se habet ad filium.* Filius autem hoc modo se habet ad patrem sicut ab eo procedens; dicit enim filius, Ioan. VIII, 42: *ego ex Deo processi et veni.* Ergo et spiritus sanctus procedit ex filio. Sed et ipso verbo processionis utitur Epiphanius in Lib. de Trinitate, dicens: *secundum quem modum nemo novit patrem nisi filius, neque filium novit quis nisi pater; sic audeo dicere, neque spiritum novit quis, nisi pater et filius, a quo accipit, et a quo procedit.* Et Athanasius in symbolo dicit: *spiritus sanctus a patre et filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.*

Caput 28

[69193] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 28 tit. Quod ad ostendendum processionem spiritus sancti, eisdem rationibus utuntur Graeci et Latini doctores

[69194] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 28 Considerandum est etiam, quod eisdem rationibus utuntur doctores Graecorum ad ostendendum processionem spiritus sancti a filio quibus et utuntur Latini doctores. Argumentatur enim Anselmus in Lib. de processione spiritus ad ostendendam processionem spiritus sancti ex hoc quod pater et filius sunt unius essentiae. Ex quo sequitur quod pater et filius non differant ab invicem nisi in hoc quod hic est pater, et ille filius. Habere autem spiritum sanctum ex se procedentem non pertinet ad rationem paternitatis, neque ad rationem

filiationis. Non enim ex hoc pater dicitur pater, quod spiritus sanctus ab eo procedit; neque filiationi repugnat quod habeat ex se spiritum procedentem. Relinquitur ergo quod habere ex se spiritum procedentem, est commune patri et filio. Et similiter Niceta super Ioannem sic argumentatur: *ex quo filius omnia quae patris sunt, essentialiter habet, habet et spiritum*; et Cyrillus dicit in Lib. thesaurorum: *vere spiritum Christi et spiritum patris apostolus dixit esse unum, et non plures: quoniam omnia quae sunt patris, veraciter et proprie transeunt secundum naturam in vero filio.* Ex hoc autem patet quod cum dicitur in Evangelio, spiritus sanctus a patre procedere, datur intelligi quod procedat a filio, licet in Evangelio non addatur. Ea enim quae essentialiter dicuntur de patre et filio, dicta de patre, oportet quod intelligantur de filio, etiam si cum exclusione dicatur; sicuti cum dicitur Ioan. XVII, 3: *ut cognoscant te solum Deum verum*; et I Tim. VI, 15: *quem*, scilicet Christum, *suis temporibus ostendet beatus et solus potens rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem.* Intelliguntur enim huiusmodi et de filio verificari ea ratione, quia filius et pater secundum essentiam unum sunt, secundum quod dicitur Ioan. X, 30: *ego et pater unum sumus.* Cum ergo habere spiritum ex se procedentem, sit commune patri et filio, sicut ea quae essentialiter dicuntur, ut ex dictis patet; cum dicitur in Evangelio, spiritus sanctus a patre procedere, intelligendum est quod procedat a filio. Eadem ratione cum in symbolo a patribus edito dictum est quod spiritus sanctus procedat a patre, intelligi oportet quod procedat et a filio; sicut cum in eodem symbolo dicitur de patre quod sit omnipotens, et visibilium et invisibilium factor, oportet quod et de filio intelligatur.

Caput 29

[69195] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 29 tit. Quod spiritus sanctus distinguitur a filio per hoc quod est ab eo

[69196] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 29 Ostenditur etiam ex dictis dictorum patrum, quod spiritus sanctus a filio distinguitur per hoc quod ab eo est. Dicit enim Gregorius Nyssenus: dogma faciens de deitate, *incommutabilem esse naturam divinam confitemur, et differentiam quae est secundum causam et causatum, non negamus*; idest, secundum principium et quod est de principio, ut supra expositum est. Et postea subdit: *item aliam differentiam intelligimus: unum nempe propinquum ex primo*, scilicet filium ex patre; *alium autem ex propinquo et ex primo*, spiritum scilicet ex filio et ex patre. Patet ergo quod per primam differentiam spiritus sanctus et filius a patre distinguuntur; per secundam autem distinguitur spiritus sanctus a filio; quia scilicet filius a patre procedit, non per spiritum, sed spiritus sanctus per filium. Sicut et Richardus de s. Victore

in V de Trinitate, ostendit duarum processionum differentiam per hoc quod filius procedit ab uno tantum, spiritus vero sanctus a duobus. Relinquitur ergo secundum utriusque sententiam quod filius et spiritus sanctus ab invicem non distinguerentur, si unus ab alio non esset.

Caput 30

[69197] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 30 tit. Quod oportet distinctionem personarum esse secundum aliquem ordinem naturae

[69198] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 30 Item distinctio personarum oportet quod sit secundum aliquem ordinem, qui est ordo naturae, ut Augustinus dicit. Unde et ordinem personarum distinctarum Athanasius in epistola ad Serapionem catenae assimilat, dicens: *equidem qui caput catenae trahit, medium et aliam extremitatem trahit; sic et qui in spiritum blasphemat, tertiam personam; et in filium medium, et in patrem extremum, idest principium caput catenae trini discreti inconfusi ordinis divini blasphemat; sicut et e converso qui spiritum credit et recipit Deum, recipit et filium cuius et a quo est: sicut qui tenet unum caput catenae ad se trahens, medium eius tenet, et per medium aliud caput apprehendit.* Et propter hoc etiam in eadem epistola idem dicit, quod *spiritus Paraclitus terminus trini beati et superessentialis divini ordinis, infallibiliter terminat proprium finem in se sua hypostasi, sicut et pater tenet ipsius ordinis caput et fontale principium imprincipiatus ipse. Medium autem extremitatum ordinis veraciter tenet filius inter patrem scilicet et spiritum.* Et paulo post: *pater a se principio trini ordinis divini per medium filium genitum terminat ipsius ordinis finem naturali proprietate in tertio spirato spiritu.* Cyrillus etiam dicit in Lib. thesaurorum: *spiritum sanctum ex filio secundum naturam existentem, et ab ipso ad creaturam missum, renovationem Ecclesiae operantem, et terminum sanctae Trinitatis existentem*; et concludit: *si hoc ita est, Deus ergo ex Deo filio spiritus sanctus est.* Si enim spiritus sanctus non esset a filio, non magis spiritus sanctus esset terminus Trinitatis quam filius; nec ordo Trinitatis assimilaretur catenae, sed magis triangulo. Hanc etiam rationem tangit Richardus de s. Victore in V de Trinitate: ubi ostendit, quod in divinis personis non potest esse nisi una sola a qua non procedat divina persona; nec etiam possunt esse duae personae quae sint ab una sola persona. Utrumque enim praedicto ordini, qui in divinis personis attenditur, repugnaret: quorum tamen utrumque oportet poni, si spiritus sanctus a filio non procederet. Hunc etiam personarum divinarum ordinem Cyrillus in Lib. thesaurorum ostendit sub alia similitudine ex auctoritate Scripturae assumpta, quae spiritum sanctum digitum Dei nominat in Evangelio, cum dicit: *si in digito Dei eiicio Daemonia*; loco cuius in alio Evangelio dicitur: *si in spiritu Dei* et cetera. Filius autem dicitur brachium patris, Isai. LI,

9: *induere fortitudine brachium domini.* Dicit ergo: *sicut brachium et manus naturaliter a corpore innatum et propagatum existit, et de manu naturaliter provenit digitus; ita a Deo patre naturaliter filius brachium, et manus eius generative deoriginatur Deus de Deo; et ab ipso filio tanquam a naturali manu patris naturaliter producitur profluens spiritus sanctus dictus digitus.* Concludi ergo potest quod spiritus sanctus sit a filio, per rationes uniformiter a doctoribus Latinis et Graecis prolatas.

Caput 31

[69199] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 31 tit. Quod spiritum sanctum esse a filio, credere est de necessitate salutis

[69200] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 31 Quia vero inter disputantes plerumque contradictio accidit circa aliqua quae non sunt de necessitate salutis, ne aliquis opinetur non esse de necessitate fidei per quam salvamur, credere spiritum sanctum esse a filio, ostendendum est per auctoritates doctorum Graecorum, hoc esse de necessitate fidei et salutis. Dicit enim Athanasius in epistola ad Serapionem: *iuxta quod mandat apostolus: haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita. Etiam si quos videris cum Elia volantes per aera, et cum Petro et Moyse sicco pede calcantes maria; nisi spiritum sanctum profiteantur Deum naturaliter ex Deo filio existentem, sicut et filium naturaliter Deum genitum aeternaliter ex Deo et patre existentem, ut nos profitemur: eos non recipias.* Et iterum: *blasphemantibus et negantibus spiritum sanctum Deum esse de natura Dei filii, non communices.* Item Cyrillus dicit in libro thesaurorum: *necessarium salutis nostrum est confiteri spiritum sanctum de essentia filii existere, tanquam ex ipso secundum naturam existentem.* Item Epiphanius in libro de Trinitate: *te ipsum alienas a gratia Dei, cum non recipis a patre filium, neque spiritum sanctum a patre et filio dicis.* Patet igitur quod nullo modo sunt tolerandi qui spiritum sanctum a filio procedere negant.

Caput 32

[69201] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 32 tit. Quod pontifex Romanus est primus et maximus inter omnes episcopos

[69202] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 32 Similis autem error est dicentium Christi vicarium, Romanae Ecclesiae pontificem, non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium, spiritum sanctum a filio non procedere. Ipse enim Christus Dei filius suam Ecclesiam consecrat et sibi consignat spiritu sancto quasi suo charactere et sigillo, ut ex supra positis auctoritatibus manifeste habetur. Et similiter Christi vicarius suo primatu et providentia universam Ecclesiam tanquam fidelis minister Christo subiectam conservat. Ostendendum est ergo ex auctoritatibus Graecorum doctorum, praedictum Christi vicarium in totam Ecclesiam Christi potestatis plenitudinem obtinere. Quod enim Romanus pontifex successor Petri et Christi vicarius, sit primus et maximus omnium episcoporum, canon Concilii expresse ostendit, sic dicens: *veneramur secundum Scripturas et canonum definitionem sanctissimum antiquae Romae episcopum, primum esse et maximum omnium episcoporum.* Hoc autem auctoritati consonat sacrae Scripturae, quae inter apostolos Petro attribuit primum locum tam in Evangeliis quam in actibus apostolorum. Unde dicit Chrysostomus super Matth., super illud, *accesserunt discipuli ad Iesum dicentes: quis maior est in regno caelorum? Quoddam humanum scandalum conceperunt, quod in se occultare iam non poterant, et tumorem cordis non sustinebant, in eo quod viderant Petrum sibi praeferri et praehonorari.*

Caput 33

[69203] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 33 tit. Quod idem pontifex in totam Ecclesiam Christi universalem praelationem habet

[69204] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 33 Ostenditur etiam, quod praedictus Christi vicarius in totam Ecclesiam Christi universalem praelationem obtineat. Legitur enim in Chalcedonensi Concilio, quod tota synodus acclamavit Leoni Papae: *Leo sanctissimus, apostolicus et oecumenicus idest universalis, patriarcha per multos annos vivat.* Et Chrysostomus super Matth.: *filius, quae patris est et ipsius filii, potestatem Petro ubique terrarum concessit, et homini mortali omnium quae in caelo sunt, dedit auctoritatem, dando eidem claves ad hoc ut Ecclesiam ubique terrarum amplificet.* Et super Iohannem in omelia LXXXV: *Iacobum localiter in loco terminat, Petrum autem totius orbis ordinat magistrum et doctorem.* Idem super actus apostolorum: *Petrus a filio super omnes quae filii sunt, potestatem accepit, non ut Moyses in gente una, sed in universo orbe.* Hoc etiam trahitur ex auctoritate sacrae Scripturae; nam Petro indistincte oves suas Christus commisit, dicens, Ioan. ult.: *pasce oves meas*; et Ioan. X, 16: *ut sit unum ovile et unus pastor.*

Caput 34

[69205] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 34 tit. Quod idem habet in Ecclesia plenitudinem potestatis

[69206] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 34 Habetur etiam ex praedictorum doctorum auctoritatibus quod Romanus pontifex habeat in Ecclesia plenitudinem potestatis. Dicit enim Cyrillus patriarcha Alexandrinus in libro thesaurorum: *sicut Christus accepit a patre dux et sceptrum Ecclesiae gentium ex Israel egrediens super omnem principatum et potestatem, et super omne quodcumque est, ut ei genu cuncta curventur, plenissimam potestatem; sic et Petro et eius successoribus plenissime commisit*; et infra: *nulli alii quam Petro Christus quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit*; et infra: *pedes Christi humanitas est, ipse homo, cui tota Trinitas plenissimam dedit potestatem; quem unus trium assumpsit et in unitate personae, transvexit ad patrem super omnem principatum et potestatem, ut adorent eum omnes Angeli Dei; quem totum dimisit per sacramentum et potestatem Petro et Ecclesiae eius.* Et Chrysostomus dicit ad consulta Bulgarorum, ex persona Christi loquens: *ter te interrogo, an me diligas, quia ter me tepidus et timidus negasti. Nunc autem reductus, ne credant te fratres gratiam et clavium auctoritatem amisisse, quia amas me, coram ipsis tibi iam confirmo quod meum est plenum.* Hoc etiam trahitur ex auctoritate Scripturae; nam dominus, Matth. XVI, 19, universaliter Petro dixit: *quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis.*

Caput 35

[69207] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 35 tit. Quod est in eadem potestate quae collata est Petro a Christo

[69208] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 35 Ostenditur etiam quod Petrus sit Christi vicarius, et Romanus pontifex Petri successor in eadem potestate ei a Christo collata. Dicit enim canon

Concilii Chalcedonensis: *si quis episcopus praedicatur infamis, liberam habeat sententiam appellandi ad beatissimum episcopum antiquae Romae: quem habemus Petrum petram refugii, et ipsi soli libera potestate loco Dei sit ius discernendi episcopi criminati infamiam secundum claves a domino sibi datas*; et infra: *et omnia diffinita ab eo teneantur tanquam a vicario apostolici throni.* Item Cyrillus Ierosolymitanus patriarcha dicit ex persona Christi loquens: *tu cum fine, et ego sine fine, cum omnibus quos loco tui ponam, plene et perfecte sacramento et auctoritate cum eis ero sicut sum et tecum.* Et Cyrillus Alexandrinus in libro thesaurorum dicit, quod *apostoli in Evangeliis et epistolis affirmaverunt in omni doctrina Petrum esse loco domini, et eius Ecclesiam, eidem dantes locum in omni capitulo et synagoga, in omni electione et affirmatione.* Et infra: *cui*, scilicet Petro, *omnes iure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi domino Iesu obediunt.* Et Chrysostomus dicit ex persona filii loquens: *pasce oves meas; idest loco mei praepositus esto fratrum.*

Caput 36

[69209] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 36 tit. Quod ad eum pertinet determinare quae sunt fidei

[69210] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 36 Ostenditur etiam quod ad dictum pontificem pertineat quae sunt fidei, determinare. Dicit enim Cyrillus Alexandrinus in libro thesaurorum: *ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum pontificum, a quo nostrum est quaerere quid credere et quid tenere debemus.* Et maximus in epistola Orientalibus directa dicit: *omnes fines orbis qui dominum sincere receperunt, et ubique terrarum Catholici veram fidem confitentes, in Ecclesiam Romanorum tanquam in solem respiciunt, et ex ipsa lumen Catholicae et apostolicae fidei recipiunt.* Nec immerito; nam Petrus legitur primo perfectam fidem esse confessus, domino revelante cum dixit Matth. XVI, 16: *tu es Christus filius Dei vivi.* Unde et ei dominus dicit: *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.*

Caput 37

[69211] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 37 tit. Quod ipse aliis patriarchis praelatus existit

[69212] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 37 Patet etiam quod ipse aliis patriarchis praelatus existat ex hoc quod Cyrillus dicit, quod *ipsius*, scilicet apostolici throni Romanorum pontificum, *solius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere, et loco illius ligare qui ipsum aedificavit.* Et Chrysostomus super actus apostolorum dicit, quod *Petrus est vertex sanctissimus beati apostolici chori, pastor bonus.* Et hoc etiam patet ex auctoritate domini dicentis Luc. XXII, 32: *tu aliquando conversus confirma fratres tuos.*

Caput 38

[69213] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 38 tit. Quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis

[69214] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 38 Ostenditur etiam quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis. Dicit enim Cyrillus in libro thesaurorum: *itaque, fratres mei, sic Christum imitamur, ut ipsius oves vocem eius audiamus, manentes in Ecclesia Petri, et non inflemur vento superbiae, ne forte tortuosus serpens propter nostram contentionem nos eiiciat, ut Evam olim de Paradiso.* Et Maximus in epistola Orientalibus directa dicit: *coadunatam et fundatam super petram confessionis Petri dicimus universalem Ecclesiam secundum definitionem salvatoris, in qua necessario salutis animarum nostrum est manere, et ei est obedire, suam servantes fidem et confessionem.*

Caput 39

[69215] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 39 tit. Contra hoc quod negant posse confici in azymo

[69216] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 39 Sicut autem praedicti errantes contra unitatem corporis mystici peccant, Romani pontificis potestatem plenariam abnegantes, sic contra puritatem sacramenti corporis Christi delinquunt, dicentes ex azymo pane corpus Christi consecrari non posse: quod etiam doctorum Graecorum auctoritatibus improbatur. Dicit enim Chrysostomus super illud Evangelii: *prima die azymorum: primam diem dicit diem Iovis, in quo incipiebant legis cultores Pascha celebrare, idest azyma comedere omni expulso fermento. Dominus igitur mittit discipulos suos die Iovis, quam dicit Evangelista primam diem azymorum, in qua ad vesperas salvator comedit Pascha. In quo facto per omnia apertissime demonstravit a principio suae circumcisionis suae usque ad extremum diem Paschae, quod non erat contrarius divinarum legum.* Patet autem quod esset contrarius, si fermentato pane usus fuisset. Patet ergo quod Christus in institutione huius sacramenti ex pane azymo corpus suum consecravit. Sciendum tamen, quod quidam dicunt Christum praevenisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentato pane eum usum fuisse. Quod quidem ostendere nituntur ex duobus. Primo ex hoc quod dicitur Ioan. XIII, quod ante diem festum Paschae dominus cum discipulis coenam celebravit, in qua corpus suum consecravit, sicut apostolus tradit I Cor. XI. Unde videtur quod Christus coenam celebravit ante diem azymorum, et sic in consecratione sui corporis, usus fuerit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur Ioan. XVIII, 28, quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Iudaei non intraverunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed manducarent Pascha. Pascha autem dicuntur azyma. Ergo concludunt, quod coena fuit celebrata ante azyma. Ad hoc autem respondet Chrysostomus super Ioannem sic, super illud: *ut non contaminarentur etc.: quid est hoc dicere, nisi quia in alia die comederunt Pascha et legem solverunt, ut pessimi animi sui adimplerent desiderium in morte Christi. Christus autem non praeteriit tempus Paschae diem scilicet Iovis, sed in ipso Pascha comedit.* Sed quia hoc non constat, melius potest dici, quod sicut dominus mandat Exod. XII, festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quos dies prima erat sancta atque solemnis praecipue inter alias, quod erat quintadecima die mensis. Sed quia apud Iudaeos solemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma, et comedebant per septem subsequentes dies. Et ideo dicitur in eodem capitulo: *primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam comedetis azyma usque ad diem vigesimamprimam eiusdem mensis ad vesperam: septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris.* Et eadem quartadecima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo dies azymorum a tribus Evangelistis, Matthaeo, Marco et Luca, dicitur quartadecima die mensis, quia ad vesperam comedebatur azyma, et tunc immolabatur Pascha, idest agnus paschalis; et hoc erat, secundum Ioannem, ante diem festum Paschae, idest ante quintumdecimum diem mensis, qui erat solemnior inter omnes, in quo Iudaei volebant comedere Pascha, idest panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in coena. Hoc etiam patet quod magis congruit puritati corporis mystici, idest Ecclesiae, quae in hoc sacramento figuratur. Unde dicit Gregorius Nazianzenus de Pascha domini: *celebremus domino festum in iubilo, non in fermento veteri malitiae et nequitiae, sed in azymis puritatis et sinceritatis.* Non autem propter hoc intendimus quod ex fermentato hoc sacramentum confici non possit. Dicit enim Gregorius Papa in registro: *Romana*

Ecclesia offert azymos panes, propterea quod dominus sine ulla commixtione suscepit carnem; sed ceterae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod verbum patris indutum est carne, et est verus Deus et verus homo. Ita et fermentum commiscetur farinae, et efficitur corpus domini nostri Iesu Christi verum.

Caput 40

[69217] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 40 tit. Quod est Purgatorium, in quo purgantur animae a peccatis non in vita praesenti purgatis

[69218] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 40 Minuitur autem virtus huius sacramenti ab his qui Purgatorium negant post mortem. Nam in Purgatorio existentibus praecipuum remedium ex hoc sacramento confertur. Dicit enim Gregorius Nyssenus in sermone de defunctis: *si aliquis hic in labili vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hinc, per Purgatorii ignis conflationem citius magis ac magis fidelis sponsa sponso dona et hostiam in passionis memoriam offert pro filiis quos ipsi sponso verbo et sacramento rei praeclarae genuit, poena alacriter expeditur, secundum quod praedicamus dogma veritatis servantes, ita et credimus.* Item Theodoretus episcopus Cyrensis super illud I ad Cor. III, 11: *si cuius opus arserit* etc., sic dicit: *dicit apostolus, quod salvabitur sic tanquam per conflatorium ignem purgantem quidquid intervenit per incautelam practicae vitae ex pulvere saltem pedum terreni sensus: in quo igne tandiu manet, quandiu quidquid corpulentiae et terreni affectus inhaesit, purgetur: pro quo mater Ecclesia orat et dona pacifica devote offert; et sic per hoc mundus et inde prius exiens, domini Sabaoth purissimis oculis immaculatus assistit.*

Caput 41

[69219] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 41 tit. Epilogus

[69220] Contra errores Graecorum, pars 2 cap. 41 Haec sunt, pater sanctissime, quae ex auctoritatibus doctorum Graecorum secundum vestram iussionem excepi et exponenda, et ad confirmationem

verae fidei inducenda. Inveniuntur tamen inter praedictas auctoritates quaedam indecentes expositiones interpositae, sicut quod logon exponit translator fere ubique sermonem mentalem, cum secundum usum Scripturae Latinae convenientius exponeret verbum. Et hypostasim exponit essentialem personam; quam expositionem sequens aliquando cogitur inconveniens dicere, sicut ubi dicit: Deus trinipostatos, idest trinus essentialiter personalis: hoc enim est omnino erroneum, quod Deus sit essentialiter trinus. Sufficeret autem pro hypostasi transferre simpliciter personam. Sic enim utimur nomine personae in confessione fidei, sicut Graeci nomine hypostasis, ut Augustinus dicit, licet non sit omnino eadem ratio significandi per nomen. Inducit etiam ad laudem sanctorum patrum aliqua quae modum puri hominis excedunt, aliquos nominans patres fidei, quod solius Christi est, a quo secundum apostolum ad Heb. II, principium accepit fides enarrandi. Ceteri vero possunt dici doctores, vel expositores fidei, non autem patres. Inducit etiam in principio huius libelli quasdam auctoritates sacrae Scripturae, quae si nude proferantur, non expresse probant processionem spiritus sancti a filio, sicut quod inducit: *spiritus domini ferebatur super aquas* et *ego sum Deus Abraham,* et cetera. Utitur etiam et ipse aliquibus modis loquendi quos in auctoritatibus sanctorum patrum invenit, qui, sicut superius dictum est, magis sunt reverenter in dictis patrum exponendi, quam ab aliis usurpandi: sicut quod in divinis personis sit primum, secundum et tertium, et causa et causatum. In suis etiam expositionibus multis impropriis verbis et indecentibus utitur, sicut quod dicit, quod *filius habet proprietatem geminam inter patrem et spiritum, ut ita dicam, subalternam per modum praedicandi. Primo se habet ad patrem tanquam subiectum ad praedicatum, et secundo ut praedicatum ad subiectum ad spiritum sanctum.* Quod est omnino erroneum. Item dicit, quod imago in Graeco idem est quod entitas secunda: quod omnino indecenter dicitur. Item dicit, quod imago non importat originem; quod est contra Augustinum in Lib. LXXXIII quaestionum. Sunt autem fortassis et alia in praedicto libello quae vel dubia esse possunt, et expositione indigerent, vel quae ad fidei assertionem utilia esse possent, sed ad ea quae praemissa sunt, ut credo, fere omnia possunt reduci.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Nicolai de Crotone

Liber de Fide Trinitatis

ex diuersis auctoritatibus sanctorum Grecorum confectus contra Grecos

authenticitate dubius

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Leoninum Romae 1968 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

[89173] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 tit. (Tractatus I)

(De fide Trinitatis)

(Athanasius)

Caput 1

[89174] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 1 Beatus Athanasius ait in 3 sermone Niceni Concilii: rabiosi Arriani rabye canina repleti, Dei patris inimici, fructus nature eius, uidelicet coeternam genituram filium homousion, coessentialem scilicet, et coeternam beatam et ineffabilem, uiuam et uiuificatam spiraturam homousion, id est coessentialem, spiritum id est sanctum negant: dicentes sterilem esse et infructuosam naturam paternam que omnibus rebus propagatiuis insitam et propagatiuam similium dedit naturam, mutum facientes patrem et sine

logo, hoc est uerbo, scilicet uerbo mentali, qui omnibus rationabilibus facultatem et logon, id est uerbum mentale, dedit loquendi; mortuum etiam ipsum patrem et expertem uiuide zosis, id est uiuentis, nature estimantes ipsi mortui et priuati uita; mendacem facientes filium ineffabilem ueritatem, qui dixit patrem sapientem se ipsum habere logon, id est uerbum, natum homousion, (id est) coessentiale, et uiuum uitam habentem et ex se spiramen uite et per se uerbum phisicon fisicos, id est naturale naturaliter, spiratiuum uiuum spiritum, scilicet sanctum. Ait enim: *sicut pater habet uitam in semet ipso*, hoc est spiritum sue uiue nature, *sic dedit et filio habere in semet ipso*, id est suam uiuam naturam cum uiuo spiramine Paraclito Deo.

Caput 2

[89175] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 2 Et post pauca: *qui uidet me uidet et patrem meum; et ego in patre et pater in me est*, non per confusibilitatem ypostaseon, id est personarum, sed per naturam et unam communicabilem usiam, scilicet essentiam, in utroque; quia ambo cum spiramine suo proprio ex communi eadem sua usia, scilicet essentia, unus et non plures sunt Deus nomine nature. Et sic inde nobis saluandis et Deiformandis inprofluens una gratia est fides quam hic, id est in synodo, distincte distinctis dogmatibus mundo uniuerso propalamus; et sic diuersarum gentium Ecclesia congregata in hoc diuo Concilio una dicitur Catholica et sponsa Dei Christi. Que fides nobis amministrata non ab Angelis neque a signis et portentis, non a studio et uerbosa philosophia inani et ydolatra transfunditur; sed pocius a patre luminum per logon, id est uerbum mentale, in spiritu uiuo ex una natura logu, uidelicet uerbi, inuisibiliter per aurem non corporis sed mentis desuper funditur, illuminans nos et dirigens in patrem et filium et spiritum sanctum: per quem patrem uidemus anarchon, id est imprincipiatum, et in ipso Theon logon, id est uerbum genitum Deum, et ab ipso patre imprincipiato per genitum uerbum spirans et de usia ipsius uerbi adoramus spiramen spiritum coeternaliter spiratum Deum. Hanc Trinitatem cui latriam et theoseuiam anime et corporis exhibemus, discretam in uero numero trino, inconfusam, coeternam sibi regnantem, indiuiduam tamen neutram personam sine altera per locum et tempus uel differentiam nature, credimus et secundum quod est in se adoramus et predicamus. Et quamuis singulam pro se ypostasim apolitos, id est absolute, teneamus inconfuse plenum et perfectum, eternum et unum Deum sed non tres, consona et homousia consimili essentia semper ad unum conducimus Deum: ut uitantes Arrium et Sabellium discretam Trinitatem et inconfusam teneamus, et contra pluralitatem deorum gencium et differentem essentialitatem predicti Arrii trium distinctorum essentialem unitatem et consonam naturam adoramus et predicamus.

Caput 3

[89176] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 3 Et post pauca, ubi enim dicit:

ut sint et ipsi, id est apostoli, *consumati in unum*, ac si dicat: et cognoscet tunc mundus quia tu me misisti de te Deo me Deum. Et ego sumpto corpore humano homousios, id est consors et homo factus, eis mitto eos in mundum, non in uirtute hominis sed in uirtute spiritus sancti ex mea usia profluentis, in quo ipsos deifico mei participes faciens et omnes alios per ipsos in me credentes. *Ut credat mundus*, id est per fidem uideat ordinem increatum nostre abussice, id est increate, Trinitatis: te scilicet anarchon, id est inprincipiatum, Deum; et ex te me sinanarchon, id est coimprincipiatum respectu temporis, Deum et genitum et missum; et a me usiodos, id est essentialiter, spiritum Paraclitum et eternaliter spiratum, et ad hos et per hos ad ipsum mundum missum per omnimodam energiam, id est operationem, ut omnes credant quoniam, sicut tu plenus et perfectus es Deus, ita me plenum et perfectum genuisti Deum, et a me plenum et perfectum essentialiter spiratum Deum credant et recipiant energiticon, id est operatiuum, spiritum uirtutum omnium. Equidem ipsos consummari et perfici et deificari et (accipere) Theoeideian, id est Deiconformitatem, impossibile est nisi ego telion, id est perfectum, suscipiam hominem et deificem et mecum Deum faciam; et compensatiue ex me Deo, pro pleno homine assumpto, plenum et perfectum hominibus ipsis donem omnimoda energia, id est operatione, Deum spiritum sanctum.

Caput 4

[89177] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 4 Et post pauca: *quos dedisti mihi de mundo, tui erant et mihi eos dedisti*, id est tua auctoritate ita ordinasti ut quam una mecum creasti ad nostram ymaginem antropian phisin, id est humanam naturam, ipsam me assumere et deificare auctorizasti, hoc est mihi credidisti, quia in me tibi complacuit hoc assumi et deificari quod tuum erat per me creatum. Hoc uidelicet humanum mihi dedisti, id est mihi solum uniri et ad dexteram tue equalitatis desuper collocari disposuisti; et commutatiue tuum spiritum ex mea usia usiodos, id est essentialiter, a te genita anarchos, id est sine tempore, pro homine usiodos mee usie unito ipsis hominibus deifice compensem. *Pater, sanctifica (eos) in ueritate*; o logos su, id est uerbum tuum intellectiuum, ueritas est. Sanctifica: hoc est, da eis spiritum sanctum tuum. Ut ex eorum natura in me tibi complacuit assumi hominem, et quod tuum est usiodos, id est essentialiter, ex te genuisti, me scilicet filium, quem eorum multitudine conglobatum et hominem factum uisibilem eis exhibuisti: sic ex te, tua scilicet usia quam in me genuisti, communi scilicet natura, spiritum uerum sanctum da eis ipsos sanctificando; ut sicut me perfectum genuisti Deum et perfectum me assumere hominem fecisti, sic ex te et mea usia da eis perfectum Deum spiritum sanctum, *quod sint consummati in unum*, in uno spiritu nostro, sicut et nos differentes ypostasibus sumus unius indiuise usie, ex qua unus et non diuersus per nos est spiritus sanctus. Et sic in me sint perfecti quemadmodum ego in te perfectus Deus, etiam in me perfectus homo, et ex me mea usia in eis perfectus meus spiritus per omnimodam energiam. Et sic cognoscat mundus quia tu me misisti, id est perfecte uideat in eis, id est apostolis, meum spiritum, id est meam uirtutem operantem; in spiritu me Deum credat et in me te genitorem credat et predicet.

Caput 5

[89178] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 5 Et post pauca: *ut sint consumati.* Et quomodo erunt consumati ipsi nisi (ego uerbum tuum consummem) et perficiam in me hominem, et ex me eis mihi equalem sinergon, id est cooperantem, per omnia donem Deum spiritum? Quibus peractis et perfectis, id est in immortalitatem erecto a sepulcro quem ex utero deifusiuo mortalis uirginis mortalem assumpsit, circa passionem - sicut Theographos, id est theologus, Iohannes scribens dixit: *in principio erat uerbum*, testificans eternam ex patre temporalem ex diua matre deificam generationem - ait: *ergon eteliosa, id est opus consummaui, quod dedisti mihi*, id est perfectus a te natus te perfectum Deum representaui perfectum hominem assumens; ex sepultura erigendo ad dexteram tuam super celestia exaltaui; ex me pleno plenum Deum discipulis donaui; plenarie ipsos in potestate nostri spiritus ad omnes gentes misi. Ubi sunt Arriomanite, id est rabiosi Arriani, negantes filium homousion, id est coessentialem, Deo patri, qui per omnia ineffabilis ipse ueritas in se patrem demonstrat per usiam ex ipso in se genitam? In quo non est eterousios, id est alterius essentie, idem filius sed unius eiusdem essentie, ex qua ahydios, id est sempiternaliter, cum eodem patre unum commune et ex communi Deus ipse Deum spirat spiritum; et omnia perficit perfectus ipse nullius indigens aliunde, sicut ait ipse: *pater meus usquemodo operatur*, id est per me, *et ego operor*, in ipso scilicet patre et non extra ipsum. Et alicubi: *pater in me manet, ipse facit opera et ego in ipso.* Quod et credimus, et profitemur ad se inuicem distinctos; quo ad operationem autem unum dicimus operantem, et non sicut Arrius dicimus filium esse opus patris et ministrum, et a patre per filium tamquam per organum loquentem et ministrum spiritum esse, et participatione sanctificationis esse sanctum sicut Angelos sanctos participatione sanctitatis sanctificati: quod absit.

Caput 6

[89179] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 6 Et post pauca: beatus Iohannes in epistola sua quam scribit auctoritate et dono spiritus sancti, sicut et Euangelium ex ore Dei filii exaltauit elidere Arrianam rabiem, ut supra dictum est, ita et in dicta epistola auribus Ecclesie solicite intimauit, extinguendo predictam rabiem et predicando tamquam prescius future pestis, et filium predicando uerum Deum et ex se ueraciter sue sponse dantem spiritum Deum. Ait enim: *in hoc scimus quia in eo manemus et ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis*, ac si dicat: ut in sua usia naturam nostram a nobis assumpsit et non aliunde, ita de sua usia suum sanctum spiritum dedit nobis; ut quemadmodum in sua usia usiodos, id est essentialiter, nostra natura empsichomeni, id est animata, est unita et uiuit et deificatur et diuinitus prosopothen, id est personaliter, in una persona adoratur in celo et in terra, ita et ex illa sua essentia et non aliunde suum proprium spiritum sanctum in nos transfundit; ut sicut in illo uiuit nostra natura deifice et ipse in ipsa regnat, ita et

nos in suo naturali spiritu simus, uiuamus et regnemus. O ineffabilis compensatio qua iusto iudicio Dei Arriani heretici priuati dampnantur, qui ausi sunt dicere ita filium esse in patre et patrem in filio et spiritum amborum ita in utroque existere, quemadmodum spiritum sanctum in nobis et nos in eodem filio per spiritum sanctum manere; propter quod audierunt in littera, spiritu littere priuati ab eadem littera occisi: *in eo manemus et ipse in nobis*; et alibi: *ut omnes unum sint (sicut) et tu, pater, in me et ego in te; et: ut sint unum sicut et nos unum sumus, et cognoscat mundus quia tu me misisti et dilexisti eos sicut et me dilexisti*: ac si dicat filium participatione gratie paterne et filium in patre et (patrem) in filio existere, et non potius filium Deum naturaliter uerbum existere in natura sapientis et loquentis patris; et spiritum uiuum et naturale spiramen in uiua et uere spiratiua natura patris. Et quod dementius est et maioris dampnationis, preposterantes ordinem sui erroris in quo dicebant non filium a spiritu, ipsi inordinati, gratificari et patri coadunari, sed potius aientes, instabiles ipsi instabilis Dyaboli imitatores, et filium gratificare spiritum et patri coadunare; nunc autem e contrario filium a spiritu gratificari et glorificari asserunt: quod impossibile est et blasphemum audire. Quoniam quidem sicut impossibile est filium causam esse et genitorem sui patris, ita impossibile est spiritum sanctum spiratum sui eterni et essentialis spiratoris esse causam. Quidem et hoc ordo create nature in se negat esse, et auris omnis non potest audire ut Iacob deoriginet Ysaac et Ysaac generet Abraham; sed e conuerso ut rectus se habet ordo naturalis seriei et actor nature Deus in Scriptura expressit per Moysen sanctum, Abraham genuit Ysaac et Ysaac propagauit Iacob et ex Iacob XII multiplicantur patriarche. Ita et Deus pater genuit Deum filium, et Deus filius ex sua usia spirauit suum sanctum spiritum; ex spiritu autem sancto in Israel XII recreantur et gratificantur patriarche, et ad nos gentes regenerati deifice XII mittuntur apostoli. Ait enim sanctus Moyses ut sibi Deus de medio rubi est locutus: *ego sum Deus Abraham*, hoc est Deus pater genitor, *Deus Ysaac*, hoc est Deus filius, *et Deus Iacob*, id est Deus spiritus sanctus. Non sic ergo ut asserunt alienati a gratia Ewangelii et priuati Deo spiritu spiritus gratificat et mittit filium, propter quod audierunt: *et nunc dominus misit me* et spiritus eius: et alibi: *spiritus domini super me*; et in Euangelio: *Ihesus plenus spiritu sancto regressus est a Iordane*; sed potius ipse filius ex se naturaliter et coeternaliter, ut est Deus, deoriginat spirando spiritum et non creando, et suis dilectis ipsum transmittit; et spiritus electos per se ad filium cuius est coadunat, et filius quos recipit per eundem spiritum per se redimit et patri cuius est reconciliat: ut sicut spiritus est in filio sicut fluuius in fonte et filius est in patre sicut splendor est in sole glorie per naturam, sic per gratiam spiritus sancti electi sint in patre et filio; et nullo modo ut aiunt Arriani sic esse spiritum in filio et utrumque in patre quemadmodum electi per spiritum in patre et filio.

Caput 7

[89180] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 7 Et post pauca: *sicut tu me misisti in mundo, et ego misi eos in mundum.* Aiunt super hoc heretici imitatores Caduceorum negantium resurrectionem, negantes et ipsi homousion, coessentialem scilicet, filium Dei patris et

spiritum Deum homousion Deo filio, asserentes sic filium mitti a patre et a filio spiritum in mundum quemadmodum filius misit apostolos in mundum, ignorantes ipsi Scripturas et ueritatem Dei; hoc est, pater creauit filium et gratia Deum et filium uocari fecit et tamquam per gratificatum filium mundum creauit, propter quod audierunt: *omnia per ipsum facta sunt*, scilicet a patre; *quem in mundum misit ut per ipsum mundum saluet.* Sic et filius, licet minister patris, maior tamen spiritu sancto ministro suo, ipsum donans apostolis eosdem sub ministerio spiritus misit in mundum, sicut in angelico ministerio maiores Angeli mittunt minores, superiores scilicet inferiores. Blasphemi, triplici pro blasphemia confutati et dampnati quam ipsi blasphemantes in trinipostaton Theon, id est trinum subsistentem essentialiter Deum, incurrerint; quibus nec hic nec in futuro erit remissio. Blasphemantes enim in spiritum sanctum non esse Deum de Deo filio, filium blasphemant cuius est nature coessentialiter spiritus; blasphemantes autem in filium non esse de Deo patre, in patrem blasphemant cuius est nature homousios, id est coessentialiter, filius. Nam quidquid habet filius, a patre habet sicut uerbum a corde, splendor a sole glorie et fluuius a fonte proprio, et a causa omne causatum cursu nature. Qui autem iniuriatur uel negat causatum, equidem et causam eius negat. Dicat causatus genitus filius: *qui me spernit, spernit illum qui me misit.* Sic et spiritus sanctus quicquid habet, habet a uerbo Deo; et qui in spiritum sanctum blasphemat ut Arriani, in Deum uerbum blasphemat. Et ideo, iuxta sententiam ipsius filii, *nec in hoc seculo remittitur neque in futuro.*

Caput 8

[89181] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 8 Et infra: scriptum est: *sancti estote, quia ego sanctus sum dominus Deus uester.* Sancti estote per me sanctum qui sanctifico uos. De qua sanctificatione ait saluator ad patrem: *pater, sanctifica eos in ueritate tua*; et de se ipso dixit saluator: *ego sum ueritas.* Dicant nunc Arriomanite que est illa ueritas qua apostoli sanctificantur, que et patris est et filii, et non illa que patris est. Quomodo increate ueritati paterne ad sanctificationem rationabilis creature, aut quomodo creatori creatus cooperatur intiment nobis. Procedant ulterius et dicant quod creatura creatori sit cooperata in exordio creationis ad creandum creaturam rationabilem; et talem creaturam cooperantem sibi in Deum, ydolatre ipsi, assumant et adorent, profani ipsi. Nam quicquid est ultra rationabilem creaturam, uirtus et ratio et ueritas increata est: que prout produxit de non esse ad esse rationabilem creaturam, ita ipsa una ueritas existens et usia, id est essentia, et numero Deus unus omni nomine sanctificat deificans et sui participem facit eandem creaturam logichin, id est rationabilem.

Caput 9

[89182] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 9 Sed adhuc querendum est

contra Arrianos, adhuc lux uere fidei Dei Christi Emmanuelis Ecclesie resplendeat: que est ueritas patris et filii que diuos apostolos sanctificat? Dixit enim filius ad patrem: *sanctifica eos in ueritate tua*; et ipse de se: *ego sum ueritas*; et alibi: *ego sanctifico me ipsum pro eis.* Ecce ueritas patris sanctificans apostolos, et filius ueritas se ipsum pro eis et eosdem sanctificat. Dicunt Arriani non unam esse patris et filii ueritatem scilicet sanctificantem propter quod differunt numero; differunt autem ipsi et natura et operatione, in eo quod patrem dicunt increatum ueritatem creantem, filium autem ueritatem creatam. Sed ut preterminatum est quod ueritas creata creaturam rationabilem sanctificare non potest, sic nec ipsam creare potuit. Restat ergo ipsos hereticos emitescere in rabie sui erroris, et expedit Ecclesie credentium patris et filii unam esse ueritatem numero et nomine Deus, que ut creauit rationabilem creaturam ita ipsam sanctificans sui participem facit; quam dicimus nihil aliud esse nisi afraston, id est inenarrabilem, et analuton, id est indissolubilem, et athanaton, id est immortalem, beatam diuinitatem, to uperusion, id est superessentialis, Dei patris et filii; de qua inenarrabiliter et usiodos to yperusion et thearchicon, id est Dei principalis, pneuma, id est spiritus sanctus, existit Deus synaydios, id est sempiternaliter; spiritus in Scripturis dictus sanctus et Paraclitus, spiritus patris et idem spiritus filii, spiritus ueritatis, qui est una ueritas patris et filii in qua pater et filius diuos ac sanctos apostolos nec non et totam Ecclesiam sanctificat et deificat et Christiformat, sicut et ipsa eadem in celo, expulsis et dyauolismenon, id est precipitatis, Demonibus, dotans et confirmans diuos Angelos Deiformauit, ut ad nos quibus ministrant Angeli, id est nuntii, denominati dicantur, et quo ad eum tamquam ad prototipon, id est primum exemplar, sint et dicantur deiformes. Non sic Arriomanite qui, postquam blasphemauerunt in filium Deum, ne eis remissio hic et in futuro fieret blasphemauerunt et in spiritum sanctum, dicentes ipsum creaturam esse et patris et filii ministrum in quo omnium peccatorum et omnis blasphemie fit remissio; qui, ut dictum est, de usia existens patris et filii eorum habet uirtutem, cuncta per omnia cum eis creans et disponens rationabilia sanctificat et dotat, et sic patris et filii una unifica et deifica nec non et zoopia, id est uiuifica, dicitur et est ueritas; ymago filii ipsum per omnia in se essentialiter tenens naturaliter representat, prout est super omnia in ipso et eius spiritus homousion eidem filio, quemadmodum filius existens ymago patris ipsum patrem per omnia in se essentialiter tenens naturaliter representat prout est super omnia in ipso filius coessentialis eidem patri. Et si non ita credendum est de spiritu et predicandum ut supra exaratum est, quod sit ueritas patris et filii uiuificans, creans et dotans, homousia, id est coessentialis, utrique, de eorum usia profluens, quomodo in diuo simbolo salutiferi Baptismatis salutis nostre saluator Deus filius sibi et patri cooperantem salutem nostram et coadorandum in Euangelio connumeraret inquiens apostolis: *euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti?* Et diuus apostolus ait ad infideles: *sed abluti estis, sed sanctificati estis in nomine domini nostri Ihesu Christi et in spiritu eius sancto.* Esset quidem filius Deus iam non ueritas sed falsitas, si in opere nostre sanctificationis sibi et patri increato creaturam, scilicet spiritum sanctum, cooperantem connumeraret; esset nempe et predicator ydolatrie,- nam pro creatione et pro sanctificatione nostre redemptionis unum adoramus et glorificamus Deum creatorem et sanctificatorem -: quod auris nostre fidei afideh, id est abhominatur, audire. Et dampnat Ecclesia mater hic congregata adinventores huius hereseos, et (confitetur) spiritum sanctum increatum, Deum uerum, ypostasim de patris et filii ypostaseos, eisdem coessentialem, archigon, id est actorem, et pigin, id est fontem, omnium sanctificationum, nulla indigentem uirtute, sed prout patris et filii habens essentiam ita et eorum habet uirtutem; cui cum patre et filio theoseuiam et latriam exhibemus pro creatione et omni sanctificatione. Anathematizamus Arrium et eadem sentientes cum eodem.

Caput 10

[89183] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 10 Item sanctus Athanasius in epistola ad Serapionem episcopum directa post peractam sanctam synodum Nicenam, de spiritu sancto dicit - principium cuius epistole sic incipit: *scripta tue sacre affectionis representata sunt mihi* etc. -: scripsisti enim quod quidam Arrianorum relicta blasphemia sua qua in homousion filium blasphemauerunt, de quo et mihi consolatio in persecutione mihi facta non modica inerat, nunc prorumpunt in blasphemiam spiritus sancti, dicentes ipsum creaturam et ministrum esse et ab administratoriis Angelis in nullo differre nisi numero. De quo et tu ipse non modicum tristans fecisti. Proh pudor. Canes inpudici ad uomitum suum redeuntes. Quoniam impossibile est ut qui semel, ait diuus apostolus, gustauerunt gratiam, posse iustificari et terram intrare promissionis, quoniam prostrati sunt in deserto. Sic et isti qui non semel blasphemauerunt in homousion patri sed sepe, impossibile est non blasphemare in eundem filium, cum blasphemant in spiritum eius. Relicta enim quondam blasphemia sua reliquerunt et nomen Arrianitatis; et Christophili, id est amicabiles Christo, et Cristodoxi, id est glorificantes Christum, uocabantur. Sic autem, ut tua mihi scribit Theophrason sophia, id est Deosapiens sapientia, in blasphemiam proruperunt in spiritum sanctum, recuperato et implicato eodem nomine Arrianitatis. Nam sicut tunc blasphemantes in filium et ipsum negantes, in patrem blasphemabant ipsum negantes, dicebantur Christoman, id est inimicantes Christo, et patrimaran, id est patris inimici, quoniam: *qui filium negat nec patrem habet*; ita et nunc, etsi uidentur in Ecclesia confiteri homousion filium et non blasphemantes, et negantes spiritum sanctum in filium homousion blasphemant, ipsum negant, et dicuntur Pneumatomachi, id est inimici spiritus. Quoniam qui spiritum non habet nec filium habet, et qui in spiritum blasphemant in totam Trinitatem blasphemant. Equidem qui caput cathene trahit, medium et aliam extremitatem trahit; sic et qui in spiritum blasphemant triton prosopon, id est tertiam personam, et in filium medium et in patrem extremum, id est principium, caput cathene trini, distincti, inconfusi et indiuisi per locum et tempus ac superessentialiter thearchici, id est diuini ordinis, blasphemant; sicut et e conuerso qui spiritum sanctum credit et recipit Deum, recipit filium cuius et a quo est, sicut qui tenet unum caput cathene ad se trahens medium eius tenet et per medium aliud caput comprehendit. Quoniam quidem et qui filium tenet per spiritum, per filium patrem apprehendit cuius est filius; unde dicit o Theygoros, id est diuus predicator, beatus Johannes apostolus: *qui habet filium, habet et patrem.* Sed Dyabolus et inimicus humane salutis et negociator mortis humane nature uiam aliam ad perditionem hominis nullam sic aptam, separationem a Deo, adinuenire potuit, quam inducere ad errorem et suggestionem sui praui Concilii humanam rationem:

ut homo illi credens et in blasphemiam cadens per falsam fidem praue rationis in aliquam personam trini Dei errando blasphemaret, et dum unam Trinitatis personam offenderet, totam Trinitatem offendendo amitteret. Quod in Arrianis inuentor mortis eterne in se, post et tandem eam in hominem transfudit, mirabiliter negociatus est. Primo enim per litteram ueteris et noue legis eos fecit blasphemare in homousion filium patri propter spiritum ueritatis uelamine littere coopertum, sicut et ipse Dyabolus serpentino uelatus tegmine simplicem primum decepit hominem, decipiendus et ipse eodem homousio, scilicet coessentiali, filio uellere nature humane uelato in ligno crucis; contra quem uelatum carne ipse uelatus littera mortali in Arrio dampnato decepit Arrianos Arrii sequaces, et per ipsos credit totum absorbere mundum. Sed quia spiritus per patres sacri Concilii Niceni detectus (est) a littera et Ecclesie fidelium manifestatus, in astutia sue fraudis et sub tegmine sui erroris latere non poterat, et a suo dominio cadens ab humano genere expelli et priuari cepit; ac tamen dolo sue superbie fraudisque qua regnat in filios diffidentie, eterne perditionis, excogitare tempus quod ageret et qualiter et quo instrumento posset procedere contra spiritum sanctum qui ipsum a genere humano eiciebat et homousion filium cuius ipse erat spiritus et eidem homousion ipse tamquam de usia eius profluens Deus, per dictos Nicenos patres: *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum uerum de Deo uero, genitum non factum, homousion patri, per quem omnia facta sunt credi, predicari, adorari et glorificari fecit*: ut ait saluator, *ille me glorificabit*, inquiens de eodem spiritu, id est gloriosum Deum homousion patri demonstrabit, in dicto scilicet Concilio Niceno. Sed aditum ingrediendo ad alios non inuenit sic aptum et faciliorem nisi ad eosdem suos primos Arrianos, quos, ut dictum est, per litteram mortalem qua ceciderunt alieni a Christo fefellit, et per eos tamquam per organa sua homousion filium blasphemauit. Littera mortalis hec est: *ab initio et ante secula creata sum*, ait filius sapientia causata; et Ysaias ex persona creatoris: *rorate celi desuper* etc.; et multa alia loca ueteris Scripture. Et ipse filius: *pater maior me est*; et Petrus apostolus coriphea, id est uerticalis, petra: *certissime ergo sciat omnis domus Israel quia ut dominum eum et Christum Deus fecit.* Et diuus apostolus: *induite uos nouum hominem qui per Deum creatus est*; et alibi: *considerate apostolum et pontificem confessionis nostre Ihesum, qui fidelis est ei qui fecit illum*; et multa alia. In hiis litteris spiritu ueritatis uelato Arrianos blasphemare fecit in homousion filium; a quibus ad tempus eiectus sicut quondam a Judeis, quia (per) circumcisionem et legis obseruantiam eiectus ad eosdem rediens contra Christum ipsos concitauit ut ipsum morti traderent - in qua morte ipse deceptus mortuus est et a suo dominio expirauit -, ita et nunc ad Arrianos rediens ipsos contra spiritum sanctum homousion filio Deo concitauit, per uellera littere decipiens mundum. Ait enim saluator de spiritu sancto homousio: *non enim loquetur a semet ipso sed quecumque audiet loquetur.* Et quomodo Deus predicabitur et mundo credendus dicetur spiritus hic qui nihil a se habet, sed quod loquitur et dicit ab alio accipit et loquitur? Quod et filius de ipso spiritu quod non sit et nihil a se habeat manifestissime inquiens ait: *de meo accipiet et annuntiabit uobis.* Si Deus esset, equidem a se loqueretur et non egeret alicuius auxilio et doctrina. Errantes et in errorem deducentes incautos, non intelligentes Scripturam propter quod spiritum sanctum litteris uelatum ipsi blasphemi non habent. Nam in eo quod dixit: *non loquitur a semet ipso spiritus sed quecumque audiet loquitur*, spiritum sanctum non creaturam asseruit saluator Deus ueritas infallibilis, nec ministrum suum demonstrauit; sed potius deoriginatum Deum ab origine patre per se uerbum homousion et de sua propria usia ipsum existentem Deum de se usiodos dilectis suis apostolis et sue sponse Ecclesie demonstrando affirmauit, sicut et subdens dixit: *de meo accipiet*, id est de mea essentia prout pro se habet ut sit Deus, sic a me habet et esse et loqui. Quod et apostolus diuus huius ueritatis predicator, prout a Christo recepit eundem spiritum in quo uiuit beatus et predicat et miracula facit, affirmans ait: *nos sensum Christi habemus*, inquiens de spiritu sancto. Nam et ipse saluator cum se dixit non a se venisse et nihil a se facere et loqui, sed potius a patre et uenisse et operatum esse et mitti, non se creaturam et ministrum ut declarant Arriani affirmauit Ecclesie sue sponse; sed ne inprincipiatum et ingenitum, quod est solius patris, crederetur a fidelibus, sed potius genitum Deum a patre se esse intimauit Ecclesie sue. Sic et de spiritu sancto cum dixit: *non loquitur a semet ipso*, id est non est anarchon pneuma, id est inprincipiatus spiritus, hoc est sine principio et causa, tamquam a nulla, quod absit, sed potius ut ipsum demonstraret Deum uerum, (principiatum) tamen non ex tempore sed a causa uere originis fontalis, scilicet a patre, et de sua et patris communi usia synaydios, id est sempiternaliter, existentem spiratum spiritum. Ait enim: *cum venerit Paraclitus quem ego mittam uobis a patre, spiritus ueritatis qui a patre procedit*; ecce de patre dixit spiritum sanctum. Et de se eundem demonstrauit dicens: *de meo accipiet*, quem et ipse factus (homo) ex se insufflando apostolis dedit.

Caput 11

[89184] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 11 Mirum ualde quod Arriomanite rabiosi, confitentes filium homousion patri, spiritum eius dicunt creaturam. Frater Serapion, caue ab hereticis, quoniam quidem energia Dyaboli est. Nam ut olim dicebant filium Deum esse ad deceptionem neophitorum et in dampnum populorum, participatione tamen gratie diuine asserebant gratificari et deificari et Deum appellari nomine et non usia - quem errorem detegens mater Ecclesia Catholica congregata apud Niceam dampnauit cum archigo, id est cum actore, suo Arrio, et filium non gratia diuina gratificatum et nomine solo appellatum Deum sed usiodos Deum uerum a Deo uero et synaydios, id est sempiternaliter, natum de patre auctorizando in totum transfudit mundum per diua dogmata uere fidei -: ita et nunc etsi uiderentur profiteri in fide homousion, tamen quia in spiritum ipsius homousii Deum uerum de Deo uero filio existentem phisicos, id est naturaliter, blasphemant, in quo et ipsum filium uerum spiratorem ueri spiritus Paracliti blasphemant et negant et totam homousion, id est coessentialem, Trinitatem offendunt, heretici uitandi sunt et fugiendi, ne ueneno eorum toxicatus a uere fidei professione excipi possit. Nam homousios patri filius cum uoluit nos redimere, non in aliena natura et extranea a nostra natura redemit, sed nostram assumens de panagia, id est superimmaculata, et Theoprochusa, id est Deiemanatiua uel deifusiua, et theotoco, id est Deigenitiua, matre uirgine nos redimendo patri reconciliauit; ita et illuminando et Scripturas reserando donis sue sapientie nos replens, non in alieno et non suo spiritu dona concedit remittens peccata et supradictis carismatibus nos imbuens, sed potius in proprio suo spiritu sancto de sua natura, ut suam naturam in suo spiritu existentem nobis donaret. Quod Johannes testatur dicens:

scimus quia in eo manemus et ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis, ac si dicat: sicut nostram assumpsit naturam et ideo nos in eo manemus tamquam in nostro consubstantiali ex matre uirgine nobis facto, ita et ipse manet in nobis per suum sanctum spiritum sibi homousion quem a sua propria usia et essentia spirans nobis donat. Nec mirum si hoc Arriomanite non credunt negantes spiritum sanctum; quoniam quem dicunt esse Deum, scilicet filium, non confitentur esse homousion essentie Dei patris, ut credant usiam diuinam increatam conceptam esse et natam et ex diua uirgine matre essentialiter manentem in anima rationali deifusiua et in deifusiuo corpore humano, et ualeant ipsi deificari et diuine nature participes esse. Et ideo alienati a gratia iustificationis humane et spiritu priuati sacre et diue littere et ipsa littera occisi, aciem erronee sue mentis a sancto spiritu in quem blasphemant tenentes reuerberatam, primo a Deo patre sunt propulsi propter quod de eius usia non recipiunt homousion ipsius consubstantiatum sibi in humana natura; secundo a filio sunt exheredati quia ab eius usia essentialiter Deum spiratum non recipiunt spiritum sanctum, qui est pignus hereditatis eterne et homousion eidem Deo filio. Equidem et a spiritu sancto per patres synodicos in dicta synodo repulsi, ab Ecclesia fidelium sunt dampnati et Dei communione sunt abiecti. Quos rogo te, o comminister et affectuose frater, ut deuites iuxta quod mandat apostolus: *hereticum hominem post primam et secundam* et cetera. Etiam si quos uideris cum Helia uolantes per aera et cum Petro et Moyse sicco pede calcantes maria, nisi spiritum sanctum profiteantur Deum esse naturaliter ex Deo filio existentem, sicut et filium naturaliter Deum genitum eternaliter ex Deo patre existentem ut nos profitemur, eos ne recipias; si uis habere communionem cum Deo genito qui tue humane communicauit nature, blasphemantibus et negantibus spiritum sanctum Deum esse a natura Dei filii non communices. Tene ergo fidem orthodoxam una cum dictis patribus, etsi te contingat ob confessionem eorum, sicut et me uides pro eadem fide eorundem sanctorum patrum persecutionem pati; et expulsus a propria sede et fugiens factus sum per totum mundum, et morti destinatus ecce uiuo.

Caput 12

[89185] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 12 Et post pauca: sancta esse beata, ordinata, distincta, inconfusa, tamen indiuisa, yperusios, id est superessentialis, et thearchica, id est diua principalis, deifica Trinitas, pater ingenitus, anarchos, id est inprincipiatus, anetios, id est initialis, hoc est sine causa, sicut increatus est ita agenitos, hoc est non ab aliquo per originem nature generationis uel spirationis, per se et in se sine alicuius indigentia plenus et perfectus existens Deus, immensus extra et supra omnem locum et tempus, et ad sui perfectionem neque filio neque spiritu sancto indigens; sed ipse beata natura amatrix pluralitatis odio habens solitudinem in se non est passa singularitatem: de se ut est summe sapiens totam se intelligens et apprehendens, logon, id est sermonem mentalem, coeternum per omnia sibi equalem naturaliter genuit, cui totam se communicauit. Et hec duplici ratione aponomasticos, id est denominatiue, appellari uoluit: pater scilicet et agapi, id est caritas, hoc (est) amator pluralitatis semper odio

habens singularitatem. Nam in eo quod ex se beata natura, nesciens odium (nisi) solitudinis, similem sibi producit prolem, caracteristicam ymaginem in qua se naturaliter representat, naturam paternitatis in se retinet ut uerus pater ueri filii dicatur; in eo autem quod sue proprie proli non per partem particulariter, cum sit simplex et incomposita, sed se totam naturaliter communicat, caritas et in se et in creaturis esse et predicari uoluit: caritas, id est amor pluralitatis. Eius autem uera et homousios proles, sapientis patris sapiens filius natus a patre, in se patris naturam tenens equidem nomen non paternitatis sed communicabilitatis cum ordine nature seruauit: ut ex se sua usia non filium generatiue sed spiritum sibi per omnia equalem Deum coeternum spiraret, ad hoc ut et pure caritas, id est amor pluralitatis odio habens singularitatem, diceretur et esset. Spiritus quidem sanctus, patris et filii naturam habens, neutrius proprietatem accepit, hoc est nec cum patre genuit nec cum filio spirauit; sed Deus ipse rectus et iustus, incommutabilis diuinitas et ordinata ypostatica ueritas, utrique seruauit ordinatam proprietatem: ut solus pater pater esset et unus, et filius solus filius esset et unus ab uno patre. Ipse autem spiritus nec pater nec filius esse uoluit, sed quia naturam utriusque in se habens equidem utriusque nomen communicabilitatis et non proprietatis in se seruauit, ut et ipse caritas, id est amator pluralitatis odio habens singularitatem, appellari et esse uoluit: hoc tamen modo ut summam et perpletiuam produceret creaturam, id est Christum hominem gemine substantie, rationalis scilicet et corporee sensibilis, ut in rationali creatura supernus contineretur mundus similitudine intelligibiliter, et in sensibili corpore hic estitos, id est sensibilis, colligeretur mundus; et deoriginatore suo et suo coeterno spiratore ipsam assumi faceret et deificari, cui per omnimodam plenitudinem sue deifice energie se totum communicaret secundum suum posse, amare, scire et uelle, prout ipse ab assumente habet illud quod est spiritus Deus Paraclitus, terna in Trinitate ypostasis, id est essentia personalis, et ita caritas et ipse et esse et dici possit. Nam cum nomina proprietatum in suis ypocimenis, id est sanctis ypostasibus, sint inconfusa, hoc solum nomen caritas erit predicabile et indifferenter de omnibus. Siquidem et pater in eo quod se filio communicat caritas, id est communicabilis bonitas, dicitur; hoc idem et filius communicando se ex se suo spiramini; hoc idem et ipse Deus Paraclitus, cum se omnibus electis per dona distincta communicat, caritas, id est communicabilis bonitas, appellatur, et specialiter cum non per dona distincta sed per omnimodam plenitudinem sue energie secundum suum posse deificato et in Deo assumpto spiratore suo se totum communicauit Christo. Quod Iohannes apostolus uidit et scribens dixit: *carissimi, diligamus inuicem*, id est propria nostra communi deputemus utilitati, *quia Deus caritas est*, id est communicabilis bonitas, amator communicabilitatis. Ab hac communi participatione Dei Paracliti per quam Ecclesia illuminatur, sanctificatur, Christo desponsata in presenti Christiformatur, et ad eundem Christum super celestia introducta Deiformatur, Arriomanite Dyabolo decepti separati facti sunt alieni: Luciferiformes ipsi contra filium homousion altissimum, necnon et Antichristiformes contra Deum spiritum sanctum sicut omnia sua, tamquam putei infernales in fetorem blasphemie prorumpunt blasphemantes super omnia homousion supradictam superthearchicam, id est diuinam principalem, Trinitatem, per omnia inimicantes orthodoxe fidei et terminis paterne traditionis in dicto diuo Concilio. A qua communione a patre per filium homousion patri in spiritu sancto homousio Deo filio per deificum et Deum factum hominem ab eodem filio assumptum nobis facta - in qua et te credo, o sancte consacerdos et comminister mi desideratissime frater, deifice manere - rogo ne discedas; et terminos paternos orthodoxe fidei dicti Concilii noli transgredi, quos etiam in spiritu pamphron, id est omnimodus sapiens, Salomon preuidens et precipiens dixit: *ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui.*

Caput 13

[89186] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 13 Et post pauca: diuus pater Dauid dicit Deo: *dominus firmamentum meum.* Est enim Deus causa omnium. Propria potentia de non esse producit omnia, non tamen extra se, quasi quod ipse existat extra sua opera; sed creando creat infra se, tamquam ipse immensus sine loco et tempore existens locus est eorum que facit, continens omnia, a nullo ipse comprehensus. Equidem rationalis creature ipse Deus firmamentum, ne creatura per proprium motum uarias sibi generet ydeas et alienata a prototipo, id est primo exemplari, in errorem prolapsa per mutabiles et uarias sibi et contrarias adinuentiones inquirendo extendatur, et a summo et incommutabili bono tamquam a firmamento proprio sit peregrina extra patriam beate deitatis. A quo firmamento patrie Dyabolus amotus, per uarias et contrarias adinuentiones errorum dilaceratus in se, sua mente prauus ipse et tortuosus serpens, uariabilis et instabilis factus est semper. A communione beate diuinitatis et a consortio Angelorum et ab amenitate quietis corporee, in Orientali scilicet Paradiso plantata et ordinata, primum propter suam inuidiam abstraxit et eiecit hominem, ipsum demergens in uarios errores mentis et supponens passibilitatibus infinitis. Deus autem philanthropos, id est amicabilis uel amator nature humane, ut iterum hominem ad se reduceret ipsum in sua ypostasi assumens deificando Deum fecit, et de nouo nouam conseuit plantando Paradisum, sanctam uidelicet Ecclesiam Catholicam. Se primo per suum diuum Euangelium in ipsa in lignum uite plantauit, apostolos autem et prophetas per proprias eorundem Scripturas uelut fructuosas arbores inseruit; patres uero sanctos dicti Concilii in Seraphim flammeum constituit et in expositores scilicet sanctarum Scripturarum ad custodiendam uiam ligni uite, orthodoxe uidelicet fidei distincte, inconfuse, thearchice Trinitatis unius essentie et diuinitatis. De qua Paradiso Ecclesie uanus et instabilis Dyabolus, ut olim a prima Paradyso sensibili eiecit et deiecit hominem, nunc et cotidie per Arrianos suos prauos ministros, fantasticos et falsos predicatores propter litteram false rationis, incautos et simplices eicere et deicere non cessat, nunc blasphemando in spiritum sanctum homousion Deo filio, aliquando blasphemando in Deum filium homousion patri. Nuper autem exorsus est silogizando opponere fidei, et uelando errorem uoce hac sacra contendit probare et dicere per Arrianos sophisticos: spiritus sanctus aut est genitus aut non; si autem genitus est, aut a patre aut a filio aut ab utroque; si uero non est genitus sed spiritus tantum simpliciter est et dicitur - ut aiunt falsi testes heretici -, dementiuntur patres suos propter quod spiritum sanctum homousion filio dixerunt, etsi non genitum sed spiritum spiratum terminantes sicut et filium homousion patri confirmauerunt Niceni; decepti et deceptores: homousion, (id est) coessentialis, patri et filio non est. Est ergo spiritus administratorius, minister patris et filii, in nullo differens a spiritibus administratoriis, quoniam sola generatio que est energia, id

est opus, nature facit homousion et multiplicat indiuiduas, id est personas, et in homophiesi, id est connaturalibus, generationis tantum et non alius habetur modus. Ergo si spiritus est Deus coessentialis filio, esse debet et predicari genitus; quod si non est genitus, non est Deus ergo natura sophista Dyabolus per sophistas suos quam male sophisticatur, uolens inducere composite et solubilis nature humane seriem generationis per modum inconuenientem in naturam simplicem, superessentialem, increatam, incompositam, indiuisibilem, impartibilem et intelligibilem, spiritualem et incorporalem, existentem super omnem rationem et intellectum creatum, quam intellectus angelicus scrutando non inquirit, sed ex sola uisione uidet et uidendo amat et amando trina mirifica uoce diuina, mentali, assidua et continua ex motu gaudii summe admirationis laudando dicit: sanctus, sanctus, sanctus; et ex immensitate superessentialis glorie cooperit se propter inapprehensibilitatem eius, a qua mouetur tamquam a loco suo et per ipsam directus ad ministeria peragenda transit momentaneo et mentali cursu, et in ipsam tamquam in suum terminum finitur semper infra ipsam, et ea numquam priuatur deiformis, beatus. Quibus respondendum non est, secundum apostoli preceptum: *hereticum autem hominem post primam et secundam correptionem deuita, quoniam subuersus est Tartaro infernali.* Destino attamen ad tuam elucidandam Theophrona, id est Deosapientem, districtam fraternitatem, et ad roborandam Ecclesiam scribo prout mente teneo, in persecutione eorundem Arrianorum positus, et fidelibus calamo scribendi trado ueritatem quam ipse spiritus sanctus, in quem blasphemant Arriani, per predictos sanctos patres diui Concilii Niceni diffiniens sub anathemate Ecclesie Dei Christi, cui idem spiritus est homousion, id est coessentialis, diuinitus tradidit.

Caput 14

[89187] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 14 Quoniam in thearchica et superessentiali Trinitate homousia, id est coessentiali, sicut pater non habet patrem ut filius patris sit nepos aui, ita nec spiritus sanctus est filius filii ut sit idem nepos patris. Et ideo nec ingenitus spiritus sanctus, quia inprincipiatum esse et ingenitum soli Deo patri Catholica et apostolica Ecclesia congregata apud Niceam orthodoxos, id est recte et fideliter, atque glorifice attribuit, et de patre solo et credendum et predicandum cum anathemate toti mundo mandauit. Nec etiam genitus est ut filius credatur et predicetur; quoniam si filius esset, Ecclesia sponsa cogeretur querere in Trinitate duos filios, et cui illorum sit desponsata: filio filii tamquam incarnato et sibi unito, ut redemptione sibi facta et dote concessa theoseuiam, id est debitam reuerentiam, cum honore eidem exhibeat, uel filio patris? Et sic dubietas sponse Ecclesie nasceretur. Nec filius patris est, quoniam si filius esset patris iam essent duo fratres: sed aut gemini aut per ordinem successionis paterne geniture alter prior altero; et iterum sponsa quereret quo nomine quilibet illorum uocetur, et quem illorum pater humanari fecerit et sua philanthropia, id est amore quem gerebat erga hominem, eidem Ecclesie in sponsum copulauerit: primogenitum uel secundo genitum? Nam si filius filii esset spiritus et nepos patris, equidem ut generaret nepotem, sic et filius filii eidem filio tamquam suo patri nepotem gener-

aret et patri pronepotem. Et ita series paterne proprie geniture et generationis filialis numquam in diuinis et in infinitum per descensum tendens terminaretur, alius alium generando; et e conuerso per ascensum propagatiue prosapie generationis (a) patre, numquam per principium inprincipiatum posset terminari. Quoniam sicut in descensu generationis filius quilibet subalterno modo pater est et filius, pater ad filium et filius ad patrem; ita in ascensu seriei eiusdem generationis quilibet eodem modo subalterno et pater et filius est, filius quidem ad supra, suum genitorem, pater uero ad infra, suum filium. Quod absit hoc credi et predicari in proprio uere trino superessentialiter deifice Trinitatis numero, a patre agenitu, id est ingenito, incipiente et in spiritu Deo sancto terminato, cum etiam hoc idem in serie continuate generationis humane nec creditur, quia taliter non habetur. Enimuero omnis generatio et corruptio infra uolubilem mundum terminatur per primum genitorem et ultimum genitum, ut supra primum genitorem ratio non querat genitorem et ultra ultimum genitum alium non querat genitum. Nam primus homo Adam per seriem geniture paterne, a nullo genitus ipse, et ideo pater tantum est et non filius. Series autem generationis humane, ex ipso tamquam a principio inprincipiato incipiens, terminabitur in ultimo nato eius in fine uolubilitatis mundane ubi cuncta finem recipiunt, ubi et omnis motus et energia sensibilis mundi cessabit. Quemadmodum sicut increate et immense deifice Trinitatis beata deitas trinum, inconfusum et eternum terminatum in se tenet numerum, qui a patre principio inprincipiato incipiens in spiritu tertia persona terminatur et ulterius non multiplicatur: sic et omnia ratione diuini dicti numeri sub certo et diffinito numero cum principio et fine terminauit. Et ideo in creatione primi hominis dixit Deus trinipostatos, id est trinus essentialiter personalis, scilicet in personis: *faciamus hominem*, id est principium inprincipiatum humane generationis, *ad ymaginem et similitudinem nostram*, id est sicut Deus pater a nullo ita et Adam a nullo; hoc est, sicut in serie generationis ipsius Adam pater non requiritur, quia non habetur, ingenitus enim est ipse: ita et in ordine Trinitatis diuine patris pater non datur, ut non inquiratur quare patrem non habet, est enim ipse pater ut increatus ita et inprincipiatus.

Caput 15

[89188] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 15 Sed quare numerus Trinitatis ultra (tertiam) personam multiplicatus non extenditur, cum similitudinem ipsius diuini et discreti numeri sue Trinitatis idem Deus in principio numeri multiplicandi humane generationis in ipso primo homine uideatur inprimere, et per ipsum numerum humanum multiplicatum in tot patribus et filiis ipsum dictum diuinum numerum explicare uelit sue Ecclesie per Scripturam? Cur non multiplicatur, cum humanus numerus non intra tertiam tantum personam terminetur, sed ultra milia multiplicatur? Dico et non fallor, quoniam duplici ex causa numerus humanus multiplicatur ultra tertiam personam quasi in infinitum: (ne) sub tertio cum trino noto diuino numero sua pluralitate assimiletur, sed potius supernorum ciuium Angelorum numero comparetur, ut Theographos, id est diuus scriptor, Moyses sanctus Angeli et humani numeri equiparati testis uerax inquiens dixit:

estisas, id est posuisti, terminos gentium, id est numerum humanum, *iuxta numerum Angelorum Dei.* Secundum enim quia ex conditione composite nature humane homo ex anima compositus est et corpore, in corpore autem ex quatuor qualitatibus confectus; et ideo cum generat partem sue nature seminarie decisam, informem, exanimem, non personalem, hoc est non perfectam personam sibi similem et equalem; propter quod non se totum generat in filium suum, id est non totam suam naturam nec totum suum esse, animam scilicet et corpus, communicat suo nato. Et sic homo quia imperfecte generat, generatio humana dicitur et est imperfecta; et sui perfectionem non a se omnis natus, id est persona humana generans uel genita, recipit uel confert generando, sed aliunde: a Deo scilicet animam rationabilem recipit, augmentum autem et formationem corporis ab inferiorum alimento et superiorum desupereffluentiam cooperantem ordini disposite nature per incrementa corporum ipsorum. Et ita homo generans ex defectiua natura in se, ut partem inperfectam recipit a suo genitore genitus imperfecto, ita partem inperfectam particulariter a se generat, seruans in se ordinem et ymaginem non expressiuam inperfecti sui genitoris. Abraham enim etsi genuit Ysaac et ex hoc pater dicitur et est, attamen et ipse est filius Thare. Et hoc quare? Quoniam, ut supra dictum est, homo imperfecte generatus imperfecte ipse generat: et ideo pater homo et pater est et filius. Nam Ysaac cum sit filius Abrahe, est tamen pater Iacob; et sic in singulis. Quod omnino in trinipostato Theo, id est in trino personali essentiali personaliter Deo, ordo trinus diuinus beate, essentialis, distincte, inconfuse, perfecte Trinitatis: patris scilicet perfecti perfecte generantis, filii perfecte geniti, spiritus sancti perfecte spirati, non recipit. Quoniam quidem pater, ut in se perfectus est et diuersorum compositorum compositionem aliquam non recipit neque in forma sui neque in habitu neque in actu, quia increatus est ipse et simplex et indissolubilis et intellectibilis natura, ita et per omnia in se et per se existit, et non aliunde uel ab aliquo recipit suum esse ut essentia Deus existat ipse: ideo, quia inprincipiatus et ingenitus, manet semper; et ut se totum intelligit et comprehendit et non particulariter, sapiens ipse et summe loquens, ita de se toto intellectu sapiente et loquente, et non de parte sui particulariter ut homo, totum suum logon, id est uerbum mentale intellectiuum, plenum et non particulare sed perfectum, superessentiale, equale sibi per omnia, synaydion, id est sempiternum, genuit filium ymaginem sue proprie beate et immortalis nature, representatiuam sue indissolubilis essentie, quam in se ipse genitor retinens totam in eadem ymagine filio suo afrastos, id est inenarrabiliter, genuit. Filius autem usiodos, id est essentialiter, a patre et sempiternaliter genitus non partem usye paterne accepit, ut homo corporeus a patre corporeo generatus partem recipit nature paterne, et ideo inperfectus: ut logos, id est sermo intellectiuus mentalis, ab intellectu patre sapiente et loquente apathos, id est inpassibiliter, genitus, totam usyam patris in se genitam recipit et habet; et ut forma primum exemplar et ymago suum actorem representat consideranti oculo rationis, ita et ipse filius, forma et ymago atque caracter ypostaseos, id est essentialis persone, paterne, primum suum prototypon, id est exemplar, uidelicet patrem genitorem, totum in se continens Angelis et strateuuse, id est militanti, Ecclesie omnimode similiter representat propter omnimodam essentiam patris in se genitam; in qua eidem patri homousios, id est similis et equalis et essentia coessentialis, apolitos, id est absolute, semper manet, non pater ut ait Sabellius, sed uere filius Deus. Spiritus quoque Paraclitus, terminus trini beati et superessentialis diuini ordinis, infallibiliter terminat proprium finem in se sua ypostasi, sicut et pater tenet ipsius ordinis caput et fontale principium inprincipiatus ipse. Medium autem extremitatum ordinis ueraciter tenet filius, inter patrem scilicet et spiritum, ut quemadmodum idem filius se habet ad patrem ordine nature a quo et gignitur Deus de Deo, totus de toto tamquam a proprio fonte, et ut dictum est totum in se patrem continens ut ymago eius naturalis eundem totum representat, ita et spiritus sanctus et si finis est ordinis, id est tertius a patre, a filio tamen est secundus, immediate et in ordine nature ad filium tamquam ad suum fontem relatus fluuius a quo emanatiue profluit; et ab ipso essentialiter de eius usia synaydios, id est sempiternaliter, spiratus spiritus, Deus de Deo, existens ypostasis uera, id est persona essentialis, eidem coessentialis filio a quo habet omnia quecumque habet, ipsum filium in se continens naturaliter tamquam eius uera et naturalis ymago per usiam omnimode ab eodem spiratam Angelis et Ecclesie fidelium naturaliter representat. Hec (est) enim summa et perfecta et indeficiens sine indigentia beatitudo incommunicabilis superessentialis glorie diuine et diuini, distincti et inconfusi trini ordinis non in plura multiplicati: ut enim pater ad se est ingenitus, sic et incausatus et inprincipiatus, plenus absolute et perfectus Deus, non aliunde, id est non ratione filii nec ratione spiritus sancti, ipse existit plenus beatus Deus; neque enim a supra se habet a quo sit, nec ab infra se a quo habeat, id est quod sit a filio uel a spiritu, sed in se gemina fontali proprietate plenus et beatus existit. Est enim ut summe sapiens et loquens et totum se comprehendens et intelligibilis natura, ita et summe nature beata uita uiuens. Et ut de se summe sapiente, loquente, beato et immortali Deo uiuo logon plenum, beatum de se essentialiter et sempiternaliter et incorruptibiliter generat - cui tamen suum totum esse, id est essentiam beatam, non per partem diuisam cum sit simplex et indissolubilis natura immortalis, sed totam qualem in se habet communicans, nihilominus sine sui diminutione totam in se retinet ut uterque alter alterum comprehendat et contineat sine sui confusione, et uterque per se absolute plenus perfectus et essentialis existat, credatur et predicetur beatus et immortalis Deus -: ita et a se uera et uiuente beata uita per dictum logon ueram uitam, uiuentem filium, non tamquam per organum, quod absit, sed per coessentialem sue usie uere uiue conspirantem, uiuum et deificum et superessentialem, tamquam a corde per os - licet similitudo usquequaque non sit uere similis create nature diuine proprietati - spiramen spirat Deum plenum et perfectum, sibi et suo logo sempiternaliter coessentialem ypostasim. Et sic a se principio trini diuini ordinis per medium filium genitum terminat ipsius ordinis finem naturali proprietate in tertio spirato spiritu: hoc est, ut ipsi patri non requiritur pater et auus filii, ita et filio non requiritur filius et nepos patris, quia nec filius habet pappon, id est auum, nec pater habet nepotem filium filii, sed spiritum tantum communem sibi et suo unico filio.

Caput 16

[89189] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 16 Ecce summa beatitudo summi beati ordinis triplici proprietate terminati, ut pater a nullo; ex ipso solo pleno, beato Deo unus plenus, beatus uiuens nascatur Deus filius; et de amborum natura, uiuente usia, plenus et perfectus,

beatus et indissolubilis, uiuus spiretur spiritus. Et sicut in Trinitate non sunt plures proprietates nisi ut sit sapiens sapienter loquens sapientem generans logon et uere beate uiuens spirans spiramen uite, ita et fidei Catholice diuini patres Niceni, terminantes dogmata ipsius fidei, sub anathemate mandauerunt ut nulli creature celesti et humane, nulli preeminenti in Ecclesia Dei Christi liceat ultra hos terminos paternos, scrutando Scripturas uel docendo in populo, de supradicto ordine trino diuino inconfuso aliquid credere uel dogmatizare. Quod Arriomanite stimulati a Dyabolo pretergredientes, anathema paternum ut preuaricatores meruerunt. Quos rogo ut tu deuites, o frater Serapion; littera enim ipsi occisi pocula mortis aliis propinare festinant; que littera ueteris et noue legis communis est possessio ipsis hereticis Iudeis et orthodoxis, cui non est standum quia neque hereticis et Iudeis per eam mortuis est communicandum. Sola enim paterna diffinitio dicti Concilii, emuncta a spiritu et non littera, est unica et uera possessio orthodoxorum sequentium sanctos patres imitatores apostolorum et prophetarum. Non in littera sed in spiritu, per omnia eorum imbibentes spiritum sub eorum littera uelatum, supradictam fidem de coessentiali Trinitate et de Deo saluatore Emanuele, coessentiali patri in deitate et consortiali nobis in natura humana, concepto et nato de deifusiua et Deigenitiua matre uirgine, exponentes toti mundo tradiderunt. Quam fidem non ratio humana nec inanis philosophia Atheniensis nec figmenta Arriomanitarum in dictis patribus adinuenit, sed solus communis patris et filii (spiritus) in quem blasphemant heretici ipsis reuelauit patribus et per ipsos toti tradidit mundo, ut ait coriphea, id est uerticalis petra Petrus beatus: *de qua salute exquisierunt atque scrutati sunt prophete*; et infra: *quibus reuelatum est quia non sibi ipsis, nobis autem ministrabant ea que nunc annuntiata sunt nobis per eos qui euangelizauerunt nobis, spiritu sancto misso de celo.* Ac si dicat: fidem dederunt salutis non per scientiam humanam sed per spiritum sanctum. Et beatus Paulus, spongia sitibunda imbibitiua dulcoris diuini et roratiua super faciem Ecclesie omnium gentium, ex persona omnium patrum supradicte sancte fidei loquitur dicens: *ego, fratres, cum uenissem ad uos, ueni non (in) sublimitate sermonis aut in sublimitate humane sapientie annuntians uobis testimonium Christi*, id est fidem que de Christo est; et infra: *et sermo meus et predicatio mea non in persuasibilibus humane sapientie uerbis, sed in ostensione spiritus et uirtutis Dei, ut fides uestra non sit in sapientia hominum, sed in uirtute spiritus sancti.* Sapientiam loquimur inter perfectos: sapientiam uero non huius seculi, neque principum huius seculi qui destruuntur, id est Aristotelis et sapientum huius mundi quos imitantur garruli heretici, sed loquimur Dei sapientiam in misterio, que abscondita est, quam ante determinauit Deus ante secula in gloriam nostram, quam nemo principum huius seculi cognouit. Et infra: *nobis autem Deus reuelauit per spiritum suum*; et infra: *nos autem non spiritum huius mundi sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus que a Deo donata sunt nobis; que et loquimur non in doctis humane sapientie uerbis sed in doctrina spiritus.* Et post pauca: *quis enim cognouit sensum domini? Nos autem sensum Christi*, id est spiritum Christi, *habemus.* Dixit supra: *spiritum qui a Deo est accepimus, et: sensum Christi habemus*; equidem patris et filii unum dicit sensum, id est spiritum. Quem non habent Arriomanite, ideo quia in eum blasphemant; *nemo enim potest dicere dominum Ihesum nisi in spiritu sancto*, id est nemo habet dominum Ihesum Christum nisi habeat spiritum eius; sicut nec patrem habet aliquis nisi habeat filium (et) spiritum eius - quem enim ordinem habet spiritus ad filium, eundem ordinem et eandem naturam habet filius ad patrem

-, hunc spiritum scilicet qui ducit ad filium, a quo habet et patrem et dicit dominum Ihesum, quem qui non recipit a filio homousion ei, id est coessentialem, necesse est (in) filium blasphemare necnon et in patrem. Equidem nempe sicut pater non potuit creare creaturas nisi per logon, et deificandis creaturis se non potest communicare nisi per eundem logon sibi homousion, ita et filius Deus in alia uirtute creare non potuit nisi in suo spiritu; et deificandis participibus suis se participare per creatam naturam omnino non potest nisi per eundem suum uiuificum et deificum, quem ex sua beata usia sanctum dominum spirat, spiritum sibi sempiternaliter homousion. Est enim moris imperatoris et ius tenet uniuersorum, ut per bullam et caracterem sue ymaginis imperator ipse et quilibet in suis litteris omnibus se opprimat, et que per litteras mandat obseruanda confirmet; sic et pater per filium suam ymaginem electis communicat, et eisdem Deus filius per suum spiritum sanctum tamquam per ueram et naturalem suam ymaginem se totum participat. Hunc spiritum sanctum a filio et eidem homousion te recepisse in supradictam fidem dictorum patrum Nicenorum et in eo manere credo, o sancte consacerdos. Et nunc rogo ut in ipso perseuerans ad filium cuius est a mundo transducaris, et in filio patrem cuius est ipse hereditatem capias sempiternam.

Caput 17

[89190] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 17 Et post pauca: *quoniam quidem fons et lumen dicitur Deus pater: me enim, ait ipse, dereliquerunt fontem aque uiue.* Et iterum in prophetia et in Baruch: *quid est, Israel, quia in terra inimicorum es? Dereliquisti enim fontem sapientie.* Diuinus scriptor apostolus Iohannes ait: *Deus noster lux est et tenebre in eo non sunt ulle, et hoc de patre. Filius quoad patrem tamquam ad proprium fontem dicitur fluuius: equidem fluuius Dei repletus est aquis. In eo enim quod pater fons, filius dicitur fluuius; in eo quod pater lux, ipse filius splendor*, dicente Paulo: *qui cum sit splendor glorie, id est lucis eterne, et caracter substantie eius. Et tali dicto modo, patre uidelicet existente luce et filio permanente splendore, hiis similia non piget me dicere de filio et de spiritu eius.* Est equidem filius apud patrem fons et lux, cuius fontis et lucis spiritus sanctus est uerus fluuius et splendor glorie eterne, in quo splendore spiritu nos illuminamur. Ait enim (Psalmista) ad patrem: *quoniam apud te est fons uite*, id est filius fons spiritus sancti pie uiuificantis nos. Et diuus apostolus ait: *ut detur nobis spiritus sapientie et reuelationis in cognitione scientie eius illuminatos habere oculos cordis, hoc est ut detur nobis spiritus sapientie, spiritus scilicet Christi. Enimuero nobis illuminatis a spiritu sancto, Christus lux et fons ipsius spiritus in ipso nos illuminat*, ut ait Euangelista: *erat lux uera que illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. Iterum cum pater sit fons et filius eius fluuius, dicimur nos bibere fontis et fluuii aquam uiuam, sanctum scilicet uiuificantem spiritum.* Scriptum est enim: *nos omnes uno spiritu potati sumus; spiritum autem nos bibentes, Christum per omnia bibimus.* Iterum scriptum est: *bibebant enim de spirituali consequente eos petra; petra autem erat Christus. Iterum cum Christus sit uerus filius, eius nos spiritum homousion recipientes, efficimur diui et deificati filii. Non enim*, ait diuus Paulus, *recepistis spiritum seruitutis iterum in timore, id*

est non ministrum filii ut delirant Arriomanite, *sed accepistis spiritum adoptionis*, id est naturalem spiritum de natura naturalis filii eterni Dei patris: in quo deificati, filii adoptiui patris et coheredes Christi, hic Christiformes, in patria uero deiformes facti estis. Et diuus Euangelista Iohannes ait: *quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri* et cetera. Receperunt electi Christum non per aliquod creatum, angelicum uel humanum, sed proprie et maxime per ipsius spiritum, scilicet increatum homousion eidem; in quo spiritu tamquam in propria sua ymagine caracterizat recipientes se et affigurando conformat sibi, subtracta ab eis ymagine Ade primi parentis. Et diuus Paulus ait de Deo patre: *quos presciuit et ante predeterminauit conformes fieri ymagini filii sui*, id est insigniri ymagine filii et ei configurari, spiritui scilicet sancto. Apostolus enim ut a patre filium recepit ueram ymaginem eius, ita et a filio spiritum recipiens sanctum, in hoc loco ipsum spiritum ymaginem filii nuncupauit, quam ymaginem ipse filius archigos, id est auctor, ymaginis (impressit). Euacuata enim ymagine Ade passibilis et mortalis per passionem Deibibitiue et deifusiue crucis, triumphator a sepultura tamquam ab utero noue matris surgens, quem uterus deifusiuus mortalis matris uirginis edidit, in medio stans discipulorum immortalis iam homo Deus in faciem eorundem insufflauit et dixit: *accipite spiritum sanctum.* Ac si dicat: amota a me omni ymagine primi passibilis parentis et abholita per tropheum crucis, ego iam immortalis uos patri meo in filios, mihi in coheredes, ad immortalem patriam meo proprio spiritu tamquam mea propria et naturali ymagine caracterizando et affigurando mihi perpetro et adopto. Igitur accipite ipsam ymaginem meam spiritum sanctum, ut amodo me coymaginatum in mea ymagine eius auctorem productiuum toti mundo representetis.

Caput 18

[89191] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 18 Et post pauca: filius dicit: *pater in me manet, ipse facit opera*; ac si dicat: *credite quod ego in patre et pater in me est*; et neuter sine altero operatur, sed pater in filio naturaliter manens tamquam in sua propria uirtute operatur. Et ideo que operatur filius patri attribuit, cui et que sua sunt in natura appropriat a quo se habet ut sit Deus; ait enim in Iohanne: *omnia mea tua sunt.* Quod et diuus apostolus ueraciter fecit Christo attribuendo quicquid ipse in spiritu sancto operabatur; ait enim: *non enim audeo aliquid eorum loqui que Christus per me non efficit* et cetera. Non enim spiritus sanctus operatur in Deo Christo uerbo, suo scilicet naturali fonte; sed specialiter ex ordine naturalis originis et deoriginati ut pater per filium et in filio a se deoriginato naturaliter operatur et non e conuerso, ita et filius in spiritu sancto a se deoriginato naturaliter operatur tamquam in sua uirtute, et non e conuerso. Et ideo apostolus que in eo operatur spiritus sanctus et efficit, filio actori eius attribuit a quo ipsum spiritum Deum recepit de usia eiusdem, sicut filius, ut dictum est, sua que ipse facit opera suo actori patri Deo attribuit.

Caput 19

[89192] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 19 Adhuc sapientia increata per litteram sacram Ecclesie sue aliquando distinguendo ypostases, id est essentiales personas, et aliquando per communem operam alteram in alteram studuit reuelare, ut indiuisibilitatem Trinitatis distincte et inconfuse et indissolubilitatem essentie eiusdem, in fide et non in scrutatione prauitatis Arriane ut patres terminauerunt sancta tenet Ecclesia. Ubi sunt ergo heretici qui filium a patre et spiritum a filio audent separare, et dicere Trinitatem ueram et indiuisam diuisibilem et inequalem sibi essentiam; et alterius essentie filium a patre, et extraneum extranee essentie a filio spiritum sanctum? Insuper et audent ipsi dampnati ad maius suum dampnum inquirere et dicere: quomodo potest fieri ut, cum una ypostasis dicatur esse in nobis, dicatur esse et alia; hoc est, ut cum spiritus dicitur esse in nobis, filius dicatur esse in nobis, et cum dicitur in nobis esse, et pater credatur manere in nobis? Uel qualiter alter et in altero existit et unus in uno, ex quo Trinitas distincta et inconfusa, ut aiunt Niceni patres, existit? Uario modo mouentur heretici propter quod uarium et sibi dissimilem et instabilem habent doctorem Dyabolum. Si tamen Nicenis patribus stare et credere uolunt, cum eisdem dicant: quemadmodum splendor est in sole, fluuius in fonte, sapientia in sapiente, calor in igne, sic filium credant in patre et patrem esse in filio; spiritum autem sanctum in filio et filium in ipso spiritu. Et ex hoc uno trium manente in nobis, alter dicitur manere in nobis. Sicut qui bibit de fluuio fluuium in se recipit, habito fluuio fontem eius possidet: sic qui recipit spiritum sanctum, filium in eo recipit; recepto filio, in eo patrem possidet. Equidem inpossibile est alterum sine altero illa tria diuina esse et in nobis non insimul esse; et hoc propter immensitatem superessentialis essentie et beate nature simplicitatem. Pater immensa usia cum sit generans, non extra se generat tamquam ipse localis localem in loco generet filium, sed de se immenso intra se immensum generat, ut distinctio sit superessentialium inconfusibilium ypostaseon, et inseparabilitas maneat unitatis eorundem propter immensitatem essentie et nature simplicitatem; sic et filius de patre intra patrem genitus a patre inprincipiato, per se inprincipiatum per locum et tempus de sua immensa usia, non extra sed intra se, immensum Deum spirat spiritum sanctum. Et propter hoc neuter extra alterum sed uterque in altero manet. Filius enim est in suo patre tamquam in sua propria ymagine, sicut et ipse pater in eodem manet filio tamquam in sua propria ymagine naturali; sic et spiritus sanctus in filio, in quo et filius manet tamquam in propria naturali ymagine, ut alter alterum in se continens naturaliter representet et neuter sine altero sit uel operetur. Ad quam infallibilem Nicene orthodoxe fidei ueritatem Philippum apostolum genitus filius et fons spiritus sancti, utrumque in se continens quorum ipse medium tenet ordinem, patrem scilicet et spiritum, aduocat dominus: *Philippe, qui uidet me et uidet et patrem meum*; quomodo tu dicis: *ostende nobis patrem? Non credis quia ego in patre et pater in me est?* Et infra: *pater in me manet et ipse facit opera.* In quibus uerbis ipse filius, unus ex tribus, qui sic in carne apparuit ut duo qui non sunt incarnati, patrem scilicet et spiritum, sue Ecclesie manifestaret, hoc credi et predicari mandat, ut, sicut ipse a patre genitus in eo manens representatur Deus in Deo et eundem patrem in se continens naturaliter representat, ita et spiritum sanctum, quem uidetur subticere in uerbis, uult credi et predicari non a se et a patre et ab opere creationis et recreationis exclusum, sed potius patri

et sibi homousion cooperantem affirmat. Equidem in uiuente patre et se uiuo logo filio spiratum spiramen uiuum et uiuificum, in uerbis suis et operibus semper uisus est demonstrare filius. Ait enim ipse: *sicut pater habet uitam in semet ipso*, id est naturam uiuam spirantem, *sic dedit et filio uitam habere in semet ipso*, hoc est eandem naturam genuit in filio spirantem spiritum uiuum. Et cum dicit: *qui uidet me uidet et patrem meum; et sicut misit me uiuens pater et ego uiuo propter patrem, et qui manducat me et ipse uiuit propter me*, nihil aliud credi et predicari uult nisi ut, seruata proprietate ypostaseon patris et filii, in se et in patre unam ueram diuinitatem immortalem et uere uiuentem atque naturaliter spirantem unum uiuum spiritum sanctum reuelet sue dilecte Ecclesie sponse, quem in arram eterne hereditatis, pro natura humana media ratione ab eadem Ecclesia in se assumpta, a se spiratum eidem Ecclesie donauit, cui eundem tamquam caracterem et suam ymaginem ad reformandum eandem et sibi deifice conformandum transfundendo impressit.

Caput 20

[89193] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 20 Et paulo post: sicut eius filius patris genitura unius est unigenitus et non plures geniti, ab uno eodem patre ad nostram mittitur deificam recreationem et eundem nobis patrem naturaliter representat, propter quod dicit: *qui uidet me, uidet et patrem*, id est qui uera fide in me uidet diuinitatem, eandem naturam uidet in patre; ita et ab una eadem diuinitate patris et filii de filio existens spiritus sanctus unus est spiritus filii et non plures, Deus de Deo, a quo tamquam a suo fonte ad peragenda omnia opera humane salutis ineffabiliter mittitur, non in carne ut ipse filius a patre, sed potius a logo uiuente spiritus uiuus emanans et a forti uirtus indeficiens desuper effunditur Ecclesie, cui sponsum amorosum hic per fidem naturaliter representat gloriosum Deum, et in futuro eandem ad eundem sponsum introducens ipsum sibi per speciem demonstrabit. De quo misterio idem filius ait: *ille me glorificabit*, id est in se, meam ut habet a me diuinitatem, me gloriosum Deum demonstrabit; *sicut ego glorifico patrem meum*, id est sicut in me ab ipso eius habeo diuinitatem, ita et in me ipsum gloriosum Deum represento. Et iterum: *ego que audiui a patre meo hec loquor in mundo, et a me ipso loquor nihil*; sed dicit: (sicut) *docuit me pater, sic loquor.* Ac si dicat: in deitate talis sum qualem genuit me pater, et loqui alia que sunt aliena a patre non possum quia nec habeo; quoniam ab illo habeo loqui a quo est mihi esse ut sim Deus essentia et eius sapientia et logos. Ita et de suo spiritu dixit: *non enim loquetur a semet ipso, sed que audiet loquetur*, id est non est a semet ipso ut sit inprincipiatus spiritus, quod est solius patris, sed maxime et proprie est ab ipso filio a quo accipit ut sit Deus essentia; ab eo etiam audit que et loquitur: *de meo enim accipiet que et annuntiabit.* Sic enim se habet ordo increate et inconfuse Trinitatis, ut pater qui a nullo est a nullo mittatur et a nullo dicatur esse et loqui; filius autem a patre est, sic et a patre mittitur et ab eo loquitur, quemadmodum ipse dicit: *ego ueni in nomine patris mei*, id est ut natus a patre patris essentiam habeo, ita et eius auctoritate missus sum et ueni in carne apparens. Hic est ordo nature diuine a patre in filio, ut qui a nullo est a nullo mittatur; et qui est ab alio in nomine suo non ueniat sed in nomine illius a quo

existit. Ita et spiritus sanctus qui a se non est, a se uenire in suo nomine non debuit sed in nomine illius a quo est et a quo se habet ut ypostasi sit Deus, quemadmodum de eo dicit filius: *Paraclitus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo.* Pater spiritum mittit in nomine filii sui, hoc est ad cognitionem Ecclesie sue uenire facit quod ex se de sua essentia alium a se essentialiter distinctum genuit filium sibi equalem Deum, in quo totam suam spirantem genuit naturam. Mittit spiritum in nomine filii, id est actorizat ut spiritus sanctus hoc Ecclesie intimet quod pater genuit filium, in nomine cuius patris uenit ipse filius, in quo filio suam spirantem genuit naturam; et ex ipso spiratus usiodos spiritus sanctus existens Deus in nomine filii ad eandem mittitur Ecclesiam, eidem inspirando quod sicut filius a patre genitus ad eandem Ecclesiam in carne sibi desponsando mittitur, ita et a filio idem spiritus sanctus essentialiter spiratus ad eandem Ecclesiam effundatur et idem in arram hereditatis eterne detur. Et hoc est quod filius dicit: *Paraclitus etc. quem mittet pater in nomine meo; et ego ueni in nomine patris mei.* Ac si dicat: eundem ordinem et eandem naturam habet spiritus ad me filium ut sit Deus de Deo, (quem ordinem et quam naturam habeo ego ad patrem ut sim Deus de Deo). Ubi sunt nunc heretici dissentientes a ueritate Christo et consentientes Dyabolo, et odio Christi dicentes spiritum sanctum filii esse creaturam, fingentes Laruas humani uultus sine natura humana, et ungentes faciem erroris sui fuco falsi coloris in eo quod dicunt filium et Deum, et spiritum sanctum eius esse creaturam? Quos impossibile est blasphemantes in spiritum spiratum non blasphemare in filium spiratorem eius, sicut et quondam blasphemantes ipsi in filium blasphemabant in patrem, ut ipse filius testatur et dicit: *qui spernit me, spernit et eum qui me misit*; sic et de suo spiritu dixit, in quo ipse spernitur ab eisdem hereticis: *qui blasphemat in spiritum sanctum, non remittitur ei neque in hoc seculo neque in futuro*, id est qui blasphemat in spiritum spiratum, blasphemat equidem in spiratorem eius, id est in ipsum filium, et per filium blasphemat in genitorem eius. Et sic totam Trinitatem Deum offendit, extra quam (quis) Deus alius remittat? Et hoc est pro blasphemis in spiritum patris et filii. Neque in hoc seculo, id est in Ecclesia sancta congregata apud Niceam, in qua dampnatur omnis hereticus; neque in futuro, id est ultimo die iudicii in quo dicetur: *ite maledicti in ignem* et cetera.

Caput 21

[89194] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 21 Et post pauca: diuus predicator beatus Iohannes ait: *uos unctionem quam accepistis ab eo in uobis manet, et non necesse habetis ut aliquis doceat uos de omnibus.* In Ysaia scriptum est: *spiritus domini super me* et cetera. Paulus dicit: *in quo credentes signati estis* et cetera. Si autem creatus signatur et ungitur et de omnibus edocetur, equidem spiritus sanctus est unctio et sigillum impressiuum ymaginis in se habite, in quo spiritu uere tamquam in suo sigillo, id est ymagine sue nature, consignat et caracterizat inprimendo ipsam suam ymaginem Deus uerbum sue beate Ecclesie et immaculate sponse, sibi ipsam conformans deiformem facit, ex quo eidem Deus homo factus coessentialis in humana natura, media beata deifusiua existente anima rationali, et homoformis (fieri) dignatus

est. Nam impossibile erat sibi unire Ecclesiam non conformem nec deiformem, sicut impossibile erat secundum predeterminationem diuine rationis ut eadem Ecclesia Deum inuisibilem formam et incorpoream immediate nudam reciperet; sed quemadmodum se consubstantiauit Deus eidem Ecclesie formam eius in se assumens, ita ipsam eandem sua ymagine naturali, spiritu uidelicet sancto de sua usia naturaliter existente, deifice et superhabunde insigniuit consignando et sibi deiformem (faciendo). Quoniam quidem et hoc idem sacramentum deificum in plasmatione primorum parentum diuinitus prefiniuit, cum Euam Ade copulauit et Adam eandem precepit sibi consubstantialem, et ambos unius nature et speciei condens necnon et conformes. Quod est dicere: Adam homo sibi copulare in sponsam non poterat nisi conformem sibi et consubstantialem ymaginem sue nature; ita et deitas homo facta per suum spiritum sibi conformans Ecclesiam, in interiori homine nunc, in futuro autem in utroque, tamquam consubstantialem et conformem sibi traduxit desponsando. Que omnia operatur Deus Christus in suo proprio sancto spiritu, quo ungit et superungit et eo tamquam suo sigillo continente ipsius essentiam se imprimit Ecclesie sue sponse: quod est facere sue uirtutis increate. Ubi sunt Arriomanite qui dicunt spiritum, ipsam scilicet unctionem et sigillum Christi, continens ymaginem eius naturalem - ymmo est ipsa ymago Christi naturalis -, creaturam esse et in nullo differre ab aliis quos ungit et caracterizat? Erronei ipsi, delirantes etiam in ordine nature create. Nam consimilitudinem naturalem et nature ydemptitatem sigillum cum cera et quolibet instrumento, cum formam suam imprimit, nullam habet; sic nec unctio cum ipsis inunctis quos inungit. Multo plus nec creator spiritus sanctus, sigillum et ymago naturalis Dei Christi ungentis ipso spiritu, habere potest cum creatura quam inungit conformitatem nature; sed potius sicut sigillum sui actoris continet ymaginem, et unctio ungentis tenet odorem a qua inuncti trahunt odorem suauitatis, sic et unctio Christi spiritus sanctus ipsius Christi odoriferam et spirantem odorem beatam tenet naturam, odore cuius diuus Paulus et omnes electi repleti clamant dicentes: *Christi odor sumus*. Ita etiam et sigillum, id est idem spiritus ymago eiusdem Christi naturalis usiodos ex ipso existens, ipsum Christum imprimit animabus sanctis Deiformandis; ad quas animas formatas diuus Paulus, portitor sigilli, id est ymaginis Christi, spiritus scilicet sancti, clamat dicens: *filioli, quos iterum parturio donec formetur Christus in uobis*, id est donec Christi ymago, ipse uidelicet spiritus, se inprimat uobis, in quo et Christum, qui in spiritu eodem caracterizat perfecte in uobis omnem affectum et effectum, possideatis uobis inpressum, et in ipso Christo, id est in ymagine patris uobis inpressa, ipsum patrem in hereditatem eternam optineatis. Quoniam igitur, sicut per spiritum sanctum habetur filius tamquam per coessentialem eidem filio - ab eo per omnia ypostaticos et sempiternaliter existit spiritus Deus, in quo spiritu representatur et idem, quod impossibile est fieri per creaturam -, ita et per filium homousion patri habetur et ipse pater in Ecclesia sancta; ergo itaque per spiritum sanctum nature diuine participes efficimur, quod inpossibile est fieri nobis per aliquam usiam creatam sed potius per increatam, spiritum scilicet sanctum, consortem beate et increate et immortalis nature patris et filii. Et ideo participes spiritus sancti, participes dicimur et Christi necnon et Dei patris ipsum spiritum nobis dantium; et filius ad nos uenire dicitur, ut ait filius: *ad eum ueniemus et mansionem apud eum faciemus*, id est per spiritum sanctum coessentialem patri et filio nobis datum ipsos in ipso tenemus. Et hoc est quod dicit diuus Iohannes: *in hoc scimus quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis*, ac si dicat: sicut in ipso nostra sibi unita manet natura quam de nobis assumpsit, ita et ipse manet in nobis per suum spiritum coessentialem sibi, quem de se sua usia essentialiter spirat et donat nobis. O ineffabilis compensatio qua iusto Dei iudicio Arriomanite priuantur, qui spiritum sanctum negant homousion esse filio de usia eius existentem Deum, eo quod aliquando idem de filio senserint negantes eum homousion esse patri.

Caput 22

[89195] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 22 Idem sanctus Athanasius, magnus pater Catholice fidei, in sermone de incarnatione Dei uerbi et de Trinitate, principium cuius sic incipit: *maleuoli diuinas uolentes intelligere Scripturas.* Et post pauca: *impium est factum et creatum dicere spiritum sanctum Dei, quem pluries omnis Scriptura uetus (et) noua cum patre et filio connumerat et conglorificat, ideo quia est eiusdem essentie et eiusdem diuinitatis*, sicut dicit filius: *qui credit in me*, sicut dicit Scriptura, *flumina de uentre eius fluent aque uiue. Hoc dicit de spiritu sancto quem accepturi erant credentes in eo*, sicut in Ioel ex persona patris dicitur: *effundam de spiritu meo super omnem carnem. Et ideo filius insufflauit eundem spiritum in faciem apostolorum* dicens: *accipite spiritum sanctum, ut intelligamus quod datus spiritus discipulis est de plenitudine deitatis. In Christo enim, hoc est in carne eius, omnis plenitudo habitat deitatis*, quemadmodum Iohannes Baptista dicit: *omnes nos de plenitudine eius gratiam accepimus. Corporali namque specie, hoc est tamquam columba, apparuit spiritus sanctus descendens (et) mansit super eum. In nobis quoniam quidem arra, primitie deitatis, inhabitat; in Christo autem omnis plenitudo deitatis inhabitat. Et nemo estimet quasi non habens ipsum spiritum recipiebat Christus; ipse enim mittebat (e sursum sicut Deus filius, et ipse deorsum accipiebat) spiritum ut homo. Ex ipso igitur in ipsum habitat de diuinitate eius in humanitate eiusdem.* Ysaias quidem ex persona patris clamat dicens: *ita dicit dominus Deus tuus qui fecit celum et terram et creauit te ex utero: noli timere, puer mi Iacob et dilecte mi Israel quem elegi; quia ego dabo aquam in siti ambulantibus in inaquoso, ponam spiritum meum super semen tuum et benedictiones meas super filios tuos. In Euangelio autem ipse filius promittit dare aquam ambulantibus in siti*, inquiens Samaritane: *si scires donum Dei et quis est qui dicit tibi: da mihi aquam bibere, forsitan tu petisses ab eo et daret tibi aquam uiuam.* Et post pauca dicit ei: *omnis qui bibit ex aqua hac sitiet iterum; qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei non sitiet in eternum; sed aqua quam ego dabo ei fiet fons aque salientis in uitam eternam.* Et ideo Dauid psallit dicens: *quoniam apud te est fons uite, et in lumine tuo uidebimus lumen. Quoniam siquidem apud patrem filius est fons spiritus sancti*, sicut dicit per Ieremiam ipse filius: *duo mala fecit populus meus: me dereliquerunt fontem aque uiue* et cetera.

Caput 23

[89196] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 23 Gregorius Nazianzenus. Beatus Gregorius Nazanzenius magnus theologus, sancti Ieronimi presbyteri in Greco didascalus et sacrosancti secundi Concilii generalis Constantinopollitani maximus disputator contra Macedonium episcopum Constantinopolitanum et Eunomium Cisicenum episcopum, hereticos qui dicebant spiritum sanctum non esse homousion patri et filio sed eorum creaturam et ministrum asserebant - quos idem pater cum eadem synodo confutans condempnauit, et spiritum sanctum homousion patri et filio de eorum essentia existentem usiodos credentes adorauerunt omnes et in scriptis sacris dogmatisauerunt - in sermone exortatorio ad patres in eodem Concilio exorsus ait: ad uos, patres et fratres, in uno zelo thearchice et deifice et inconfuse et coessentialis et unifice Trinitatis coadunatos, sermo meus dirigitur. Est enim nostrum credere sanctam Trinitatem: patrem scilicet sine principio, filium uero principium a patre principio, spiritum autem sanctum cum principio filio, unum Deum esse per omnia et super omnia. Sed patrem esse inprincipiatum non est ex natura cum dicimus eum esse sine principio et ingenitum, cum ingenitus dicitur et pater predicatur non ratione essentie sed relatiue propter proprietatem paternitatis; sic et filius cum a principio principium predicatur, non hoc sibi natura est sed relatio ad alium; spiritus uero cum anarcho, id est inprincipiato, et archi neuter est duorum nominum, sed per se est et intelligitur spiritus sanctus. Natura autem trium est una, nomine Deus.

Caput 24

[89197] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 24 Idem: pater est lux uera que illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum, filius est illud idem, spiritus sanctus est illud idem: non tria lumina sed unum lumen.

Caput 25

[89198] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 25 Sed dicit hereticus: erat tempus quando non erat pater. Det in momento aliquo solem sine splendore, solem et splendorem sine calore; uel diuidat unum ab alio. Sed hoc facere non potest, negare non ualet; ergo non det aliquando patrem sine filio, nec filium sine spiritu sancto. *Si autem erat quando non erat pater, erat quando non erat filius; si uero erat quando non erat filius, erat quando non erat spiritus sanctus. Si autem erat unus a principio, erant et tres. Si uero unum ponis deorsum, o heretice, audeo dicere, neque duos ponas sursum.* Sed pater erat semper, sine principio manens pater: non enim ab aliquo existit. Filius uero est filius, non sine principio, est enim a patre; si autem principium queris temporum, et ipse sine principio est temporis: equidem enim factor est temporum et non sub temporibus. Spiritus autem sanctus non spiritus est profluens: siquidem a patre non filialiter nec nascibiliter, sed procedentaliter. Et neque patri aliquando defuit filius, neque filio defuit spiritus.

Caput 26

[89199] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 26 Idem in sermone de Epiphania domini: dicis, heretice: aut ingenitus est, aut genitus spiritus est. Si ingenitus, duo sunt sine principio. Si autem genitus, distingue: aut ex patre, aut ex filio; si ex patre, duo sunt filii et fratres; adhuc adde quod sint duo gemini, adhuc multiplica errorem et dic unum seniorem, alium iuniorem. Si autem ex filio est genitus, adde et dic quod Deus generat sicut nos et generatio diuina protendatur ut nostra: quo nihil inconuenientius. Quem maioris diffinitionis theologo nostro saluatore Ihesu in medio ponamus? Quoniam ex quo dicis spiritum non esse eiusdem essentie et homousion patri et filio quia non est genitus, maiorem saluatore te demonstras, qui dixit spiritum sanctum procedere. Qui spiritus sanctus secundum quod est inde procedit ut sit ingenitus et non filius, medius ingeniti genitique. Et sic te dampnato tuum respuimus uinum, adherentes saluatori qui ex patre per se ipsum demonstrauit essentialiter et ineffabiliter existentem.

Caput 27

[89200] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 27 Cyrillus Ierosolymitanus. Beatus Cirillus Ierosolimitanus patriarcha in eadem dicta synodo: *spiritus sanctus a patre procedit et ex deitate patris et filii existit et est homousion, id est coessentialis, patri et filio.*

Caput 28

[89201] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 28 Gregorius Nyssenus. Sanctus Gregorius Nisenus, frater magni Basilii, in eadem dicta synodo magnus pater, in primo sermone de spiritu sic ait: *sicut enim counitur patri filius et ex ipso habet existere et esse et non est posterior eo secundum yparcsim, id sed secundum existentiam, ita et unigenito filio coadunatur spiritus sanctus*, ex ipso habens existere et esse.

Caput 29

[89202] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 29 Idem dogma faciens de deitate et eius difficultate quomodo intelligitur deitas, dicit: *incommutabilem esse naturam diuinam confitemur, et differentiam que est secundum causam et causatum non negamus; in quo solummodo discernimus numero unius recipientes unum quidem causam, alium autem ueraciter existentem ex*

causa. Item aliam differentiam intelligimus, unum nempe propinquum ex primo, alium autem ex propinquo et ex primo; tamquam et unigenitum procul dubio in filio manere, et alium ex patre esse, hoc est spiritum, mediante filio tenere: ipsum unigenitum seruamus et spiritum naturalis coniunctionis ad patrem indubitanter et non temptatiue tenemus. Causam autem et causatum dicentes, non naturam propter hec nomina significamus; neque enim hec nomina loco essentie uel nature (ratione) damus, sed qualiter se habent differentiam demonstramus. Dicentes enim unum causatum, alium autem sine causa, non naturam conamur dicere sed proprium inter alium, ut filium non ingenitum esse, neque patrem per generationem aliquam demonstramus ab aliquo.

Caput 30

[89203] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 30 Idem: *spiritus sanctus qui ex patre dicitur et filio testificatur: si quis enim*, ait diuus apostolus, *spiritum Christi non habet, hic non est eius. Ergo spiritus qui ex Deo est spiritus Christi; filius autem, qui ex Deo est natura, filius spiritus sancti neque est neque creditur.*

Caput 31

[89204] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 31 Cyrillus Alexandrinus. Sanctissimus Cirillus Alexandrinus patriarcha, pater et maximus diffinitor sacrosancti tertii Concilii generalis apud Ephesum congregati contra Nestorium hereticum Constantinopolitanum, in sermone dogmatum fidei ait: *homo factus o logos, id est sermo, hoc est uerbum, unigenitus mansit ita ut est Deus, omnia existens et in se habens que et pater in se habet, excepto ut non sit pater; et proprium habet in se essentialiter spiritum sanctum et ex se naturaliter missum, in quo operatus est diuina miracula tamquam in propria et uera sua uirtute.* Et illi qui dicunt: *eundem filium tamquam unum ex nobis hominem glorificari per operationem spiritus sancti, et non magis, secundum quod diuinitus condecet et ueritas se habet, a spiritu suo proprio quo utebatur ex se sua uirtute naturali, merito sunt perpetuo anathematizati.*

Caput 32

[89205] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 32 Idem: *nos omnes*, ait diuus apostolus Paulus, *reuelata facie domini gloriam speculantes in eandem ymaginem transformamur a gloria in gloriam tamquam a domini spiritu. Cum ergo unus sit dominus Ihesus Christus secundum uocem Pauli, dominum etiam uocat spiritum eius* ubi dicit: *dominus autem spiritus est; ubi autem spiritus domini ibi libertas, nulla ergo nature differentia inter filium et spiritum, seruata tamen*

utriusque proprietate, scilicet ut spiritus sit et credatur ex ipso filio et in ipso naturaliter existat et a domino filio dominus denominetur.

Caput 33

[89206] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 33 Idem: Corinthiis Paulus scribens ait de se ipso in principio epistole: *Paulus apostolus Ihesu Christi. Ecce manifeste sui apostolatus, id est missionis sue, officium et nomen a Christo Ihesu demonstrat se accepisse.* In actibus autem apostolorum legitur sic: *ministrantibus autem illis domino et ieiunantibus, dixit spiritus sanctus: separate mihi Barnabam et Saulum in opus quo uocaui eos. Ergo itaque uocatus ipse apostolus ad missionem spiritus sancti, a Christo Ihesu se uocari fatetur: in quo manifeste apparet quod spiritus sanctus non est alienus ab essentia filii, sed in Christo et ex ipso existens tamquam uirtus naturalis, omnia perficiens quecumque et uult.*

Caput 34

[89207] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 34 Idem super Iohelem prophetam: *si enimuero est Deus de Deo ueraciter genitus ex Deo et patre, spiritus sanctus est proprius ipsius Christi et in ipso et ex ipso, quemadmodum et ab ipso intelligitur Deo et patre.*

Caput 35

[89208] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 35 Idem in libro thesaurorum contra hereticos: perfectus est spiritus sanctus, et (nil) habens imperfectum. Quamuis enim dicantur quedam de eo in Scripturis sacris ab ipso siquidem saluatore, dispensatiue propter nos homines ut dictum proprie tantum intelligamus. Ait enim: *non loquetur a semet ipso sed quecumque audiet loquetur.* Hereticus: et quomodo non inconueniens? Nimis est durum ad addiscendum de essentia Dei dici spiritum qui inperfectus est et nihil habet a se ipso, sed ex participatione ipsius habet id quod est et loquitur; quod manifeste in Euangelio saluator de ipso spiritu dicit: *non enim loquetur a semet ipso sed quecumque audiet loquetur.* Si igitur esset a se ipso, perfectionem et a se et in se haberet: loqueretur iam a se ipso et nil intelligentie uel memorie acciperet de alio. Cirillus: ad hec solutio. Non enim inperfectum demonstrauit spiritum saluator in hoc quod dixit: *non loquetur a semet ipso* etc., sed ut magis certificaret auditores et spiritum sanctum de sua propria essentia existere et suum esse affirmaret, dicit: *non loquetur a semet ipso.* Hic et Deus est, non tamen de se ipso sed de filii essentia est, a quo audiet et dilectis annuntiat et a quo accipit: *de meo, inquit, accipiet et nuntiabit uobis.* Et sensus Christi dicitur secundum diuum Paulum: *nos sensum Christi*

habemus, ait de spiritu sancto; et illa dicitur annuntiare omnia et ordinare que et ipse iam Christus cuius est sensus. Propter quod nihil a semet ipso loquitur spiritus, affirmauit Christus, qui non tantum dixit: *ego sum qui loquor*, sicut iam et in homine sensus eius dicere potest de subiecto et prolato ex se uerbo: *non loquitur a semet ipso sed quecumque audit loquitur.* Et si hoc homo mortalis et dissolubilis de suo uerbo in aera diffuso et non consubstantiali dicit: *non loquitur a semet ipso sed quecumque audit*, ex intimo scilicet corde a quo intimo loquitur et cordis propria et profunda annuntiat; multo plus dicere debuit et hoc de suo proprio spiritu et coessentiali non in aera diffuso idem Deus saluator, cum uere spiritus est proprius sensus. Non loquetur a semet ipso, quia non est a se ipso sed ipsius est Christi a quo et loquitur; cuius perfectus sensus est, quia non est alienus neque aliunde quam ab eo. Et sic non in aliena uoluntate loquitur, sed de eius essentia naturaliter profluens totam eius uoluntatem habet sicut et operationem, a quo et ueraciter loquitur.

Caput 36

[89209] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 36 Idem in eodem libro: *quod de essentia patris et filii existit spiritus sanctus. Creationem tradens beatus Moyses dicit Deum fecisse hominem, hanc uidelicet figuram uisibilem*; insuper dicit eum *inspirasse in faciem hominis spiraculum uite ut homo fieret in animam uiuentem. Quid igitur est spiramen diuinum datum homini animali facto? Non ipsam dicimus animam: si enim iam esset anima spiramen illud, inconuertibilis siquidem esset ipsa anima et non peccaret, quia de essentia esset diuina. Sed sancti spiritus effusionem in ipso principio superpositam humane anime dixit Moyses, quoniam quidem consummatio et perfectio in creaturis fit per spiritum sanctum; unde ad ymaginem Dei artificiale animal homo factum esse dicitur, ut per participationem spiritus sancti ad ipsum Deum fieret affiguratus. Et sicut beatus Moyses a Deo inspiratum esse homini (dixit) spiramen uite*, quod non est anima sed collatio spiritus sancti, *ita et hoc idem Christus renouauit in nobis post ascensionem ex mortuis, non animam dans sed spiritum sanctum insufflauit*, inquit Iohannes diuus discipulus, dicens: *accipite spiritum sanctum, ut iterum nos transfigurati in ymaginem a principio nobis datam, configurati appareamus formatori nostro, id est primo exemplari Deo, per spiritus participationem. Quando siquidem spiritus sanctus in nobis effunditur, configuratos demonstrat nos Deo: profluit enim a patre et filio. Manifestum est ergo quod de diuina essentia est spiritus sanctus qui datur, essentialiter in Christo et ex Christo proueniens. Sicut nempe ex ore hominis emittitur spiramen*, sic et ex filio uerbo spiratur spiramen spiritus sanctus; *quamuis exemplum non sit sufficiens ueritati proprietatis, quoniam omnia proprietate sua transcendit et superest omnibus incomparabiliter Deus.*

Caput 37

[89210] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 37 Idem in eodem: *quoniam lex a*

spiritu sancto est posita. Scimus quidem, ait apostolus, *quia lex spiritualis erit.* Item: *lex spiritus uite in Christo Ihesu liberauit me a lege peccati et mortis. Ecce legem nominauit spiritalem, hoc est propter spiritum sanctum; et statim spiritum uocat legem Dei.* Manifestissime dixit quod spiritus sanctus sit Deus in eo quod dixit lex spiritus uite, ut non tantum spiritus sanctus inueniatur dare legem, sed et decenter existat spiritus uite. At quis est uita? Ille equidem qui dixit Christus: *ego sum uia et ueritas et uita; tamquam in ipso ueraciter et ex ipso naturaliter spiritus eius existens spiritualem legem ponit.*

Caput 38

[89211] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 38 Idem in eodem: *emitte spiritum tuum*, ait (Psalmista) ad filium, *et creabuntur et renouabis faciem terre. Necessario salutis nostrum est confiteri spiritum sanctum existere de essentia filii, tamquam ex ipso secundum naturam existentem et ab ipso ad creaturam missum renouationem Ecclesie operantem et terminum sancte Trinitatis existentem. Et si hoc ita est, Deus ergo est ex Deo filio spiritus sanctus, et non creatura* ut dicunt heretici.

Caput 39

[89212] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 39 Scribit quibusdam apostolus: *scio enim quod nemo in spiritu Dei loquens dicit anathema Ihesu, et nemo potest dicere dominus Ihesus nisi in spiritu sancto. Manifestum est ergo quod qui communicat spiritum sanctum scit uere dominum Ihesum; qui uero non communicat spiritum non nouit dominum Ihesum. Quomodo igitur qui spiritui sancto communicat scit quod Ihesus est dominus? Sicut homo qui gustat de melle scit dulcedinem que est ex ipso melle, quia dulce est mel, sic qui gustat et communicat spiritum sanctum* qui ex filio est, scit filium esse dulcem Deum et dominum, et dulcem spiritum ex ipso; *ergo de essentia filii spiritus est quedam uera dulcedo.*

Caput 40

[89213] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 40 Idem in expositione sacrosancti Niceni simboli: beatificati a Trinitate patres mentionem facientes de spiritu sancto, ut credamus in eum sicut et in patrem et in filium ubique exponentes Scripturas sanxerunt in dogmatibus dicentes: *coessentialis enim est spiritus patri et filio, et profluit, hoc est (hoc auctoritatem dicit paternam a qua est generatio et processio) procedit tamquam a fonte ex Deo et patre; effunditur autem ad creaturas per filium. Insufflauit siquidem dominus apostolis* et dixit: *accipite spiritum sanctum.*

Ergo ex Deo spiritus est Deus, et non est alienus a superexistente essentia sed per omnia ex ipsa; et spiritus proprius eius nuncupatur essentialiter. Hec est uere sanctorum patrum recta et nobilis fides, semper inuicta et non seducta.

Caput 41

[89214] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 41 Idem in epistola Nestorio directa et in Concilio sacro Ephesino lecta: *quamuis enim spiritus sanctus est propria persona et per se intelligitur prout est spiritus et non filius, attamen non est alienus ab eo; spiritus enim ueritatis nominatur, et est Christus ueritas, et profluit ab eo sicut ex Deo et patre. Operatus est per manus apostolorum gloriosa miracula.*

Caput 42

[89215] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 42 Idem super Iohannem et actus apostolorum: *rogabo patrem et alium Paraclitum dabit uobis. Proprius est enim spiritus sanctus Dei et patris, sed non est minus ipsius Dei filii: non tamquam alius et alius spiritus, aut diuisus uel bipartitus in utroque, ut intelligatur et existat uelut in altero et in altero diuiso; sed ex quo a patre et in patre est secundum naturam filius, fructus quidem essentie ueracissimus, ipsius filii existit ipse spiritus qui proprius est patris secundum naturam.* Et est filii proprius secundum naturam: non duo spiritus sed unus et idem. *Effusus quidem ex patre per filium unigenitum uerbum creatis, et non secundum aliquem modum ministrorum sed tamquam*, ut nuper dictum est, *ex ipsa profluens Dei patris essentia, datus est digne sanctis per uerbum unigenitum et essentiale et ex ipso missiue spiratus*, ut dictum est supra. *Existit siquidem filius in proprio genitore, habens in se ipso ipsum gignentem se; et sicut patris spiritus ueraciter et naturaliter filii uidetur et est spiritus.*

Caput 43

[89216] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 43 Idem in exortatorio sermone ad Theodosium imperatorem: *saluator proprio suo spiritu delet peccata et ungit et superungit; sicut ipse est de Deo et patre uere Deus, uerbum spirat spiritum et de se propria sua natura tamquam ex proprio fonte producit spiritum. Et proprie et communiter, ut est condecens una cum carne uera dispensatione unitatem tenere, sicut uerus homo insufflauit corporaliter*, inquit Iohannes, sanctis discipulis dicens: *accipite spiritum sanctum. Non tamen ex alieno uel aliunde dat spiritum secundum Iohannis uocem, sed ipse saluator de se ipso producit spiritum et spirat sicut et ipse pater. Equidem et diuus apostolus* atque uenerabilis ad Romanos funditus sua proponens uerba *differentiam*

demonstrat: aliquando eius Deo et patri appropriare spiritum sanctum uidetur, aliquando eundem appropriat ipsi filio. Scribit enim: *non estis in carne sed in spiritu, si tamen spiritus Dei habitat in uobis.* Ecce quomodo patri appropriat spiritum. Et subdens dixit: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius; si autem Christus in uobis est, corpus quidem mortuum est* et cetera. Ecce qualiter et ipsi Christo appropriat eundem spiritum; ergo spiritus sicut est proprius patris a quo procedit, sic in ueritate est et ipsius filii.

Caput 44

[89217] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 44 *Sed ex quo homo factus est specialis idem filius, carnem habet uerbum Dei, dicunt aliqui; ex quo specialis homo est, quomodo spiritus dicitur eius? Respondeo: Deus ergo itaque est et non aliud. In homine enim Dei uerbum non est factum uel creatum, sed existens Deus natura factus est homo uere, manens et Deus proprie. Et sic spiritus sanctus ueraciter intelligitur et est Christi, qui spiritus et patris est et existit; in quo proprio suo spiritu Christus operatus est gloriosa miracula et operationem.*

Caput 45

[89218] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 45 Idem in libro thesaurorum contra hereticos: heretici dicunt: uerba prolata a Christo et ordo rerum hoc tenet ut qui ab alio recipit quod habet et quod loquitur, a se non sit et in se perfectus non existat, sed ab illo perficiatur a quo accipit, cui et iure subiectus est. Quod ex uerbis ipsius Christi manifestatur. Ait enim: *ego a me loquor nihil, sed sicut docuit me pater sic loquor in mundo; et sicut pater habet uitam in semet ipso, sic dedit et filio* et cetera. Dedit non habenti, docuit nescientem: filius tamquam non habens recipit. Quomodo ergo non inconueniens est dicere filium coessentialem et equalem esse patri, qui a se nihil habet sed ab alio recipit tamquam indigentia? Cirillus: ad hec solutio. Si secundum naturam non habet ut sit uita uerbum Dei, ergo secundum uos aliquid nouum et creatum est sibi collatum, prout est secundum uos uerbum creatum, ut uiuificet et mortuos suscitare possit; nam ad hoc data est sibi uita ut in se uiuat et mortuos suscitet, sicut ipse dicit: *sicut pater suscitat mortuos et uiuificat, sic et filius quos uult uiuificat.* Quid ergo obest dicere quod Angeli et sancti qui a Deo recipiunt gratiam, a quo et perficiuntur, in Deum unire ualeant, suscitare mortuos et uiuificare quos uolunt? Sic igitur et ipsi concreatores Deo et patri et coequales sint, et saluatores mundi adorentur a uobis, et eis exhibete latriam. Quod obstupescit audire et obstant aures fidei; et ideo participes ueritatis abhominantur ut creaturis (detur) uirtus increata et genita in filio, que filii est per omnem modum nature paterne, in qua et pater suscitat et uiuificat, et filius eadem quos uult ut uerus Deus suscitat et uiuificat. Cum enim dicit: *sicut pater habet uitam in semet ipso* etc., hoc intendit Ecclesie sue explicare ypostaseon, id est essentialium personarum, differentem proprietatem, prout

est pater a nullo, et ab ipso solo idem filius homousios, id est coessentialis, naturaliter de eius usia genitus, et inuariabilem similitudinem naturalem earundem. Namque filius natus a patre tenet in se differentem ypostaticam proprietatem a patre, et similem et equalem per naturam ydemptitatem ad eundem suum genitorem in qua habet ipse filius uiuere et uiuificare ueraciter sicut et pater; in qua homousios patri existens una secum cuncta creauit, et nunc humanam recreat et deificat creaturam. Et in eo quod dicit: *dedit filio*, emanationem naturalem et essentialem ex ipso patre expressit qua accipit et habet omnia que patris sunt naturalia, quibus per omnia igitur est equalis et uera eius ymago. Et sicut ipse nascendo accipit, et non existens et indigens, ita et pater dat, non existenti et non habenti tamquam indigenti, sed usiodos, id est essentialiter, et synaydios, id est sempiternaliter, generando de se toto totum generat. Et hoc est dare et non, secundum quod uos dicitis planomeni, id est decepti, quod illa collatio sit humana per modum humanum data, corporalis, diuisa, separata a dante et a recipiente, localiter localis; sed quemadmodum radix naturaliter uirens nascenti ex se et ascendenti uirgulto generando dat naturaliter suam naturam uirentem et inalterabilem et indiuisam a se, fructiferam, frondiferam et floriferam, sic et pater de se uita uiuente et usia, id est essentia, ueraciter existente, tamquam a uera radice, generando filium dat ei connaturaliter suam naturalem uitam et usiam, id est essentiam, in eodem genitam, fructiferam, id est spiratricem superessentialis eterni Dei Paracliti deifici spiritus sancti. Et hoc est dare in patre et recipere in filio. Et propter hoc dicit filius, immortalis fructus arboris nature paterne, inquiens patri: *omnia mea tua sunt et tua mea*, et ad discipulos: *ego in patre et pater in me est.*

Caput 46

[89219] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 46 Heretici dicunt: si uita secundum naturam est filius, secundum quod uos superbitis, resistentes Paulo apostolo dicenti de patre quod ipse: *solus habet immortalitatem et habitat lucem inaccessibilem*, ac si dicat: ad patris connaturalitatem et coessentialitatem nulla creatura, nec ipse filius, accedere potest; si autem filius habet immortalitatem, ergo nec pater solus habet immortalitatem, nec ipse solus habitat lucem inaccessibilem. Quod est inconueniens. Cirillus pater sanctus: ad hec solutio. Ubique (per) Scripturam sanctam filius dicitur ueritas, ut ipse de se ait: *ego sum ueritas*; et (Psalmista): *ueritas de terra (orta) est*, et multa alia. Dicitis nos dementiri Paulum, cum uos ipsi non tantum Paulum sed etiam Deum filium auctorem Pauli, ueritatem infallibilem, errantes dementiamini qui dixit: *ego sum ueritas*, quando non erat ueritas si quod dicit non est uerum. Ut dixit enim: *ego sum ueritas*, dixit et consequenter: *ego sum uita.* Sed que uita? Non alia, sed illa que suscitat mortuos et uiuificat, que ueraciter omnia creauit, que et nunc iam recreat deificando, que et in patre est et patris uita qua ipse suscitat et uiuificat; que in patre et in filio indiuisa una est et immortalis, nec non et lux inaccessibilis in qua impossibile est patrem esse et habitare sine consorte filio, cuius est illa eadem naturaliter lux et uita de qua ait ipse: *ego sum lux mundi*; sicut et de eadem in se manente dixit: *ego sum uita.* Ergo una est immortalitas patris et filii que est uera superessentialis

deitas, que et lux dicitur inaccessibilis in qua uterque inhabitat. Respondete nobis. Pater dicitur habere uitam in semet ipso, quam et filio dedit tamquam non habenti et indigenti et ab eodem patre recipienti, ait enim filius: *sicut pater habet uitam etc., sic dedit et filio* etc.; si uita que in patre est, est idem quod pater, uel aliud in alio ut contentum in continente? Si hoc dederitis, dabitis et filium existentem et non habentem, tamquam indigentem et recipientem in se uitam quam non habet; et sic aliud est quod est filius et aliud quod uiuit, uita scilicet que in eo continetur et non est ipse. Quomodo ergo deitas simplex et incomposita erit in se, et a nobis credetur et predicabitur? Quo nil inconuenientius et sic mortiferum animarum sanctarum colentium Deum simplicem et incompositum. Ergo ut in patre uita que in eo est non est aliud nisi pater, hec beata et immortalis deitas, sic et in filio id idem per omnia sentimus: ut quod est filius et quod uiuit sit unum idem incompositum, uera scilicet et immortalis deitas que est uita quam habet pater in semet ipso, que non est alia nisi filius quoniam in filio non est alia nisi pater. Et ita luce clarius apparet ueritas ueridici filii dicentis: *ego in patre et pater in me est*, hoc est, ego uita uiuens nulla alia sum nisi que in patre est et uiuit, que et in patre nulla alia est nisi ipse pater in me uiuente. Et ita quecumque naturaliter dicuntur inesse patri, illa eadem omnia insunt et filio. Est pater solus uerus Deus; habet equidem in se filium dicentem: *ego sum ueritas.* Est ipse pater solus sapiens et potens, et filius eiusdem patris uirtus et sapientia. Dicitur solus pater habitare lucem inaccessibilem; habet etiam in se filium dicentem: *ego sum uita.* Ergo itaque omnia que patris sunt propria, sunt propria et filii. Ergo quando dicit: *pater habet uitam in semet ipso*, filium significat et non quod preter ipsum existit. Etiam et ipse pater (est) in filio secundum essentie incommutabilitatem et inuariabilitatem. Et hoc est: dedit ei uitam, id est suam uitam naturalem genuit in filio, ut sint duo differentes caracteristicon ydiomaton, id est distinctis proprietatibus, et in nullo in uita una uiuente differentes, sed scilicet consimiles et equales in eo quod homousion, id est coessentiales.

Caput 47

[89220] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 47 Item in eodem: quoniam secundum naturam filius est Deus, non creatura, probatur. Hoc in actibus apostolorum ait beatus Lucas: *transeuntes autem Frigiam et Galatie regionem inhibuit eis spiritus sanctus loqui uerbum in Asia; cumque uenissent Misiam, captabant ire Bithiniam, et non permisit eos spiritus* (Ihesu). Qui patris est, et filii spiritus est; quomodo filius secundum naturam non erit Deus, qui secundum naturam que sunt Dei patris propria et specialia essentialiter habet in se? Quoniam quidem ut non dicitur filius habere spiritum aliquem angelicum propter quod Angelus, etsi est spiritus et superintelligibilis nature, non tamen dicitur spiritus sanctus secundum naturam; ita et spiritus creatus, angelicus uel humanus, numquam dicitur spiritus Dei patris et spiritus Christi. Ergo sicut filius non connumeratur cum creaturis propter quod participationem naturalem non habet cum eis, sed potius dicitur et est filius Dei patris homousios eidem, et in omni proprio ordine diuino necnon et operatione diuina patri connumeratur, cum quo in una latrie, id est cultus diuini, adoratione

adoratur; ita et spiritus Ihesu, qui est et Dei patris, non est Angelus, id est aliquis spiritus angelicus uel humanus. Propter quod cum nominatur propria appellatione dicitur spiritus sanctus, spiritus Ihesu, et spiritus Dei patris et spiritus ueritatis, id est spiritus Christi; et ideo creatis spiritibus non connumeratur sed potius patri et filio in omni dignitate connumeratur et conglorificatur, uerus Deus ipse. Quomodo ergo Ihesus, filius paterne essentie, erit creatura, cui per omnia que patris sunt ex paterna natura proprie, usiodos, id est essentialiter, et Theothen, id est diuinitus, appropriantur sicut Deo patri?

Caput 48

[89221] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 48 In eodem libro. Heretici dicunt: quid mirum si a sacris Scripturis ex Deo dicitur esse spiritus, cum et omnia dicantur esse a Deo secundum uocem ueri predicatoris Pauli? Nam quomodo dicunt omnia a Deo et Dei esse propter quod omnis creatura refertur ad creatorem, tali modo dicitur et ipse spiritus sanctus esse Dei et a Deo. Quomodo ergo homousion patri et filio secundum uos creditur et predicatur? Quoniam cum adoratur et connumeratur Deo et patri et filio Ihesu, ydolatre per omnia dicimini. Quid sibi uult huiusmodi multitudo deorum a uobis introducta ad deceptionem audientium uos? Cirillus: ad hec solutio. Scribit Romanis apostolus dicens: *uos autem in carne non estis sed in spiritu, si tamen spiritus Dei habitat in uobis. Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non (est) eius* et cetera. Hinc amodo suscipe, o qui audis Arrie, fidelis mentis infallibilem confessionem de spiritu sancto, ut a doctore thearchico, id est diuo et principali, Paulo, quo docente non solum humana ratio addiscit, uerum etiam et Seraphin supernis misteria cordis paterni eisdem occulta deifice reserantur, edocearis quod yperusion pneuma, id est superessentialis spiritus sanctus, de essentia Dei patris existit et ab illa una uera deitate idem spiritus non est alienus. Equidem Paulus dixit spiritum sanctum spiritum Dei, id est patris; et statim adiunxit dicens: *si quis spiritum Christi non habet* etc.; uere spiritum Christi et spiritum (patris apostolus dixit esse unum et non plures, quoniam omnia que sunt patris) ueraciter et proprie transeunt secundum naturam in uero filio ex eodem patre genito. Et iterum appellatione Christi spiritum Christum uocauit; ait enim: *si autem in uobis Christus est, corpus mortuum est* et cetera. Numquid in hoc ueritatis predicator ueritatem inconfusibilium ypostaseon, id est essentialium personarum, confudit sabellizando? Non, sed potius hoc Ecclesie indicare curauit ut spiritus sanctus non sit alienus a natura logu, id est sermonis intellectiui mentalis; sed ita eidem coniunctus est, licet per se uterque sit distinctus, ut naturaliter uterque in altero sit et in nullo secundum essentiam differant. Et ex hoc, ubi spiritus est apud electos, Christus dicitur esse; et in nomine Christi spiritus sanctus operando et eundem Christum in se representando nomen Christi accipere et Christus ab apostolo appellari dicitur: *si Christus in uobis est*, inquiens de spiritu, hoc est: sic Christus in uobis est cum spiritus eius in uobis operatur et manet, in quo Christum habetis.

Caput 49

[89222] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 49 Idem in eodem: iterum scriptum est: *ipse autem spiritus testimonium reddit spiritui nostro quia sumus filii Dei, tamquam enim ipse spiritus de essentia Dei existens qui ipsum mittit et de se donat propriis suis dilectis. Quoniam quidem, sicut uerbum Dei per spiritum sanctum habitans in nobis, dignitatem recipimus beate adoptionis et filii Dei nominamur, et ipsum filium per spiritum in nobis habemus et eidem filio transfigurati conformamur propter participationem spiritus eiusdem filii, et ad equalitatem dignitatis nominis filialis, id est non nature, recepta et impressa in nobis Deifiliali conformitate, id est configurati ad eundem filium, audacter clamamus et dicimus: abba, pater*; ita et per filium nos nobilitati sibi coheredes et filii Dei patris nominamur. Que dignitas diuine glorie nobis communicari, alterius cum simus nature, per aliquem creatum spiritum celestem uel terrestrem omnino impossibile erat, nisi per increatum et eternum spiritum nature superexistentis diuine consortem, qui et Paraclitus dicitur et spiritus patris et filii, ab essentia filii eternaliter profluens spiritus; dicitur spiritus sanctus, spiritus ad filium pneonta, id est spiratorem, sanctus autem ad creaturam quam ipse sua energia zoopia, id est operatione uiuifica, uiuificat et deificat, beata natura, communicabilis bonitas odio habens singularitatem.

Caput 50

[89223] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 50 Item idem in eodem: quibusdam scribit apostolus: *sicut enim portauimus ymaginem terrestris, ita portemus et ymaginem celestis. Terrestrem hominem dicit terreni hominis Ade ymaginem cuius portamus in similitudinem preuaricationis eius, et conformes sibi, a Deo uero deformes, in mortem et corruptionem prolapsi sumus; nunc iam recreati et reformati sic celestem hominem, dominum scilicet nostrum Ihesum Christum, habemus, ad cuius ymaginem nos recipientes spiritum, scilicet sanctum, inhabitantem in nobis et uiuificantem nos, ad eundem transformamur Dei filium uiuentem, ut iterum (ad) immortalitatem transcendentes in eternam renouati uitam ingrediamur. Etenimuero spiritus sanctus est qui uiuificat*, secundum ipsius saluatoris uocem. *Sicut igitur naturalis et uera ymago ipsius patris est filius, et qui eundem recipit filium eius habet et patrem, sic et secundum figuram uere similitudinis loquendi qui recipit filii ymaginem naturalem, hoc est spiritum sanctum, habet ueraciter per ipsum spiritum eundem filium et filii patrem. Quomodo ergo connumerabitur creaturis spiritus sanctus, cum sit naturalis et incommutabilis ymago filii Dei?* Non ergo uerum est quod dicunt confabulatores, sibi sapientes non Deo, qui ausu dementie dixerunt *creaturis conformem esse et connumerari spiritum sanctum Deum, qui est uera ymago incommutabilis nature filii Dei et omnia in se habet naturaliter que et filius habet, cuius ipse ymago est. Si igitur ymago Dei filii est et dicitur spiritus, ergo Deus est ipse spiritus et non aliquid aliud connumeratum creaturis.*

Caput 51

[89224] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 51 Item in eodem: scriptum est: *si spiritus eius qui suscitauit Ihesum Christum a mortuis (habitat in uobis), uiuificabit et uestra mortalia corpora per inhabitantem spiritum eius in uobis.* Si enim uere creatura esset spiritus sanctus uel factura aliqua pro rabie maledicentium atque male credentium, quomodo omnimodam que solius Dei est et non alicuius creature deificam et indeficientem operationem haberet? Enimuero cum dicunt spiritum creaturam esse, et Deum non negant in ipso spiritu et per ipsum operari, recte se sentire asserunt audaces in spiritu dyabolico, dicentes quod diuina natura operatur per organa et instrumenta creando et disponendo omnia atque gratificando et deificando electos creatos. Et ex hoc ad hoc inconueniens prolabuntur erronei supradicti, uera organa Dyaboli quorum dampnatio in sacro et diuo Concilio Niceno totius Ecclesie Catholice et apostolice iusta extitit, quod diuina natura sic inperfecta non operet ad omnia, sed exegens organis et instrumentis; quo inter omnes errores nihil conuenientius ad iniuriam et blasphemiam Dei. Quoniam equidem et ordo nature hoc in rebus infallibiliter tenet, ut arbor florifera est et fructifera non aliunde per extraneam naturam, quod est dicere accidentaliter mutuo accipiens quod flores et fructus suos proferat, sed a se naturaliter suam uiridem quantitatem ad ramos producens, flores et fructus suos productos ad gaudium et refocillationem sui cultoris profert. Et sol non aliunde ab alio corpore recipit splendorem ut hunc estiton cosmon, id est sensibilem mundum, illuminet et soluat ad augmentum et multiplicationem generationis inferiora, sed potius de se ipso suum producens splendorem in quo hunc totum replet et illuminat mundum; et aqua non aliunde a siccis elementis mutuo recepit humiditatem qua bibitiuas nubes repleat ut desuper pluant super terram, sed potius ex se naturaliter aspirando et exaltando ad littora sitibundas nubes et attractiuas sua naturali humiditate replet. Nam nec cor humanum mutuo aliunde recipit uerbum mentale genitum in quo sue sapientie secreta ad audientium proferat (aures), sed a se magis in se suum generat uerbum in quo et sua profert secreta. Ac corpus humanum ad suum perfectum regimen non aliunde mutuo recipit manus ad operandum sua opera, sed a se suas generat manus, potentiam sui corporis, in quibus et operatur. Et quanto magis hoc idem in superessentiali et thearchica, increata et incomposita, beata et immortali diuina essentia creatrice et deificatrice omni expedit corde credere, ore confiteri et predicare toti mundo: quia ex se unum sibi coeternum ipsa omnimode sapiens et summe loquens genuit logon, id est sermonem mentalem intellectiuum, sui perfecte apprehensiuum, per quem, non tamquam per organum et instrumentum ut aiunt fantastici, sed, ut ita dicam, per manum suam propriam, id est suam sapientiam et potentiam, cuncta produxit in esse in uno suo uero et uiuifico atque deifico coessentiali sibi spiritu, quem de se usiodos, id est essentialiter, et per eundem logon filium naturaliter coeternum spirauit, prout ipsa est uera in se et non aliunde uita summe uiuens. In quo spiritu o Theos logos, id est Deus sermo mentalis, quem ex se naturalem et naturaliter ipse summe uiuens spirat spiritum uiuum, Deum sibi coessentialem, tamquam manus suum digitum et malus a radice uiridi proprium florem et fructum producit, omnia operatur et suos participes sibi coadunando gratificat et deificat.

Caput 52

[89225] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 52 Idem in eodem: scriptum est enim in diuo apostolo: *quis enim cognouit sensum domini, aut quis instruxit eum? Nos autem sensum Christi habemus*, inquiens ueraciter de spiritu sancto qui habitat in nobis, in quo et scimus que Dei sunt, ut ipse in premissa dicit littera: *nos autem non spiritum huius mundi accepimus sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus que a Deo donata sunt nobis; que et loquimur non in doctis humane sapientie uerbis* et cetera. Que Dei sunt impossibile est nos per aliquem spiritum creatum (scire) et participes esse diuine nature; sed per increatum sensum Christi, spiritum scilicet sanctum eius, quem a Christo et eternaliter et usiodos, id est essentialiter, credimus et confitemur spiratum existere Deum, et nos recipientes que Christi sunt infallibiliter scimus. In quo et ipsum Christum ueraciter habemus, per quem ad patrem eius, eternam nostram hereditatem quam ipse nobis homo factus nouus Adam noster deificus regenerator acquisiuit, per quem omnem habentes accessum, introducimur.

Caput 53

[89226] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 53 Idem in eodem: Christus dicit Iudeis: *si ego in digito Dei eicio Demonia, ergo peruenit in uos regnum Dei.* Et in alio Euangelista dixit: *si ego in spiritu Dei eicio Demonia* et cetera. Ubi sunt qui dicunt Christum non in propria uirtute operari sed in aliena? Dicunt enim Christum operari in spiritu tamquam in suo ministro alterius nature et non suo coessentiali. Audiant nunc et uideant ordinem nature create analogicos, id est similitudinarie, positum a Christo, et per ipsum ordinem intelligant increate et coessentialis Trinitatis ordinem inconfusum. Quoniam quidem cum Christus dicit spiritum sanctum digitum, exemplum ponit ut per terrena uisibilia ad eterna et increata Ecclesie erigat sensum; et se manum et brachium - exemplo humani corporis - sui patris, sui scilicet deoriginatoris, et spiritum sanctum a se essentialiter tamquam a manu digitum naturaliter productum, ab eadem Ecclesia sua sponsa et credi et predicari luce clarius eidem Ecclesie demonstret. Nam sicut brachium et manus naturaliter (a corpore innatum et propagatum existit, et de manu naturaliter) prouenit digitus, ita - hoc exemplo insufficienti - et a patre Deo anarcho, id est inprincipiato, naturaliter filius, brachium et manus eius, generatiue deoriginatur Deus de Deo; et ab ipso filio tamquam a naturali manu patris naturaliter producitur profluens spiritus sanctus, suprasanctus digitus. Ergo sicut digitus non est aliene nature a brachio et manu, sed eiusdem nature sunt tria illa distincta, corpus scilicet, manus et digitus; ita equidem et filius non est eterousios, id est alterius essentie, a patre, et spiritus sanctus non est alterius essentie a filio, sed tres distincte inconfusi sunt unius et eiusdem essentie, nomine Deus. In quo digito pater per filium suam manum ierarchicos supercelestes spiritus angelicos creando, in eis superscripsit suam deiformitatem ut sint beati deiformes; in primo

homine Adam scripsit exarando suam ymaginem; in Egipto per Moysen Theygoron, id est diuum predicatorem, miranda depinxit prodigia, sacras et diuas tabulas Moysi datas in cacumine Synay diuinitus exarauit; in deifico, Deigenitiuo et deifusiuo utero uirgineo, in Nazaret Galileo, Deum et hominem super animam deifusiuam matris et filii eius Christi totam se Trinitas supereffundendo ineffabiliter inscripsit, couniendo omnia quecumque sunt in celis et in terris + pater, filius eodem suo digito peragit confirmando.

Caput 54

[89227] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 54 Uerum amodo testimonium reddant processioni spiritus sancti a filio sancti doctores, Scripture scilicet sancte expositores, qui non fuerunt in Conciliis Ecclesie Catholice sed per omnia eorum ymitatores comprobantur fuisse. Hoc est, Gregorius Cesareensis episcopus; magnus sanctus Basilius archiepiscopus Cesarie Capadocie; beatus Iohannes Crisostomus patriarcha Constantinopolitanus, generalis expositor totius sacre Scripture; beatus Ephiphanius archiepiscopus Cyprensis; Theodoricus episcopus Ciri; beatus maximus monachus maximus doctor; Ycumenius magnus doctor.

Caput 55

[89228] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 55 (Gregorius Cesariensis). Dictus beatus Gregorius Cesariensis episcopus in expositione spiritus quam Iohannes Euangelista eidem reuelauit: *unus Deus pater uerbi uiuentis, sapientie existentis et uirtutis.* Et paulo post: *spiritus sanctus est ymago filii perfecti.* Et iterum: *non enim aliquando deficit patri filius, neque filio spiritus.* Et hic Gregorius fuit ante Nicenam synodum.

Caput 56

[89229] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 56 (Basilius). Pater Basilius, qui fuit inter primam Nicenam et secundam Constantinopolitanam synodum, in tertio sermone de spiritu sancto contra Eunomium hereticum. Hereticus ait: qua necessitate aut qua dignitate uel quo ordine spiritus est tertius, tertius est natura. Basilius: dignitate quidem et ordine secundus est a filio spiritus, qui ab ipso habet existere et ab ipso accipere et annuntiare nobis et totius potentie esse, sanctus sermo orthodoxe fidei tradidit spiritum. Sed quod sit tertius natura, o heretice, neque in Scripturis sanctis didicimus neque ueritas nos docuit.

Caput 57

[89230] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 57 Paradigma, id est exemplum: Michael in legionibus quidem Angelorum qui ordinati sunt princeps est. In quo considerandum est nobis quoniam non quidquid ordine uel dignitate in secundum et tertium constitutum est, secundum et tertium dicimus secundum naturam. Nam in Angelis ordinatum dicimus unum principem, alium autem subiectum; in natura tamen non dicimus secundum et 3m. Et in stellis simili modo secundum apostolum: *stellam a stella differre dicimus in claritate*; omnium tamen stellarum una est natura. *Et in domo patris mei mansiones multe sunt*, hoc est in gloria differentie sunt multe dignitatum, sed natura glorificatorum est similis. Sic etiam spiritus sanctus, licet dignitate et ordine sit tertius et quasi postponatur numero, ut dicunt Scripture. Dicunt enim: recepimus spiritum sanctum a patre et a filio tertium connumeratum et glorificatum spiritum, ipsius Dei tradentis ordinem salutiferi Baptismatis, in quo dixit: *euntes baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Sed in nullam aliquam aliam a patre et a filio tertiam dixit uitam, o heretice.

Caput 58

[89231] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 58 Idem contra eundem: sicut enim filius se habet ad patrem, eodem modo spiritus sanctus se habet ad filium. Et propter hoc Dei quidem uerbum filius, (uerbum autem filii spiritus: *portansque omnia*, inquit apostolus, *uerbo uirtutis sue*; ex quo) eloquium filii per Deum: *gladium spiritus*, dicit, *sumite, quod est uerbum Dei.* Uerbum autem Dei sermo uiuus est et operatiuus. Non sic ad humanam decidas similitudinem, sed ubique quod maius est de Deo sentias ad unam manifestationem operationis ut accipias paradigma uerbi, hoc est exemplum, quia et spiritus ipse factus uere per filium operatur omnia et peragit. Hereticus: et quare non filius filii spiritus? Basilius: non tantum non est filius filii spiritus quia est ex Deo per filium, ideo non erit filius; sed ne Trinitas infinitus estimaretur numerus, et filium filius generaret nepotem patri et sic filium per nepotem sicut est in hominibus; quia et sacra non dixit Scriptura: propter quod neque ordo illic est talis, nec sic se habet natura. Sed dicit: si Dei quedam ymago est filius, filii autem ymago est spiritus, quare non filius filii spiritus? Hoc enim si diceretur, ad maius igitur tibi esset dampnum, si filium filii diceres spiritum. Si enim filium aut creaturam placet tibi intelligere spiritum, te ipsum interficies mirifice. Et quia non nominatur filius, ideo creaturam esse blasphemas principium et causam unam totius creature et sanctificatorem et deificatorem, domino et Deo conglorificatum nomine, diuinarum operationum perfectorem. Ex quo igitur spiritus appellatione non est filius, ideo alienum a filio et a patre dicis. Considera quomodo facit ipse spiritus filios Dei, quos idem spiritus sanctificat et sanctos reddit; si tu per spiritum es Deus, quomodo a deitate spiritus sanctus est alienus? Qui deificat et sanctificat Deus est et sanctus est et non deificatus, sed spiritus patris et idem spiritus filii.

Caput 59

[89232] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 59 Idem contra eundem: spiritus sanctus qui prouenit ex Deo, quamuis in tempore det factiones, non tamen prouenit ex Deo in tempore.

Caput 60

[89233] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 60 Item: *uerbo domini celi firmati sunt et spiritu oris eius omnis uirtus eorum.* Si enim non credis spiritum sanctum prouenire ex ore Dei, nec iam uerbum credas. Sine spiritu eius uerbum natum non reperitur; si ex uerbo tuo, o qui inimicaris ueritati, ex proprio intellectu tuo spiritum producis aereum per uerbum uerberans non eiusdem essentie, an spiritum ex intellectu patre per uerbum unigenitum dubitas prouenire Deum de Deo indiuisibiliter, non diffusum in aera sed coessentialem? Quomodo diuidis indiuisa? Si uis te non diuidi a gloria, uerbum non diuidas a Deo, qui filius est; et spiritum qui est ex Deo per filium et creditur noli blasphemare sed mecum accipere, et adora ut te ad filium ducat cuius est ipse spiritus uera ymago. Sicut enim filius est uera ymago patris, sic et spiritus est uera ymago filii; reperto filio per spiritum, tene ipsum, quia ad patrem te ducet cuius est filius et uera ymago. Est siquidem nobis Trinitas sancta quedam chathena habens capita duo uel extremitates cum medio indiuiso. Extremitas una ad nos directa spiritus sanctus est, qui tenentem se ducit ad filium cuius est et a quo datur et ad quem refertur in ueritate; et per medium filium peruenitur ad patrem cuius est filius et ad quem refertur; qui pater est principium sine principio, ueraciter caput cathene.

Caput 61

[89234] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 61 Sed dicit: patri et filio spiritum sanctum non connumerabo, quia filius nec patri nec sibi connumerat ubi dicit: *ut cognoscant te uerum solum Deum et quem misisti Ihesum Christum.* Ecce spiritum non connumerat; ideo negas. Quare nec connumerat? Quoniam quidem ex patre se ipsum filius nominat uerbum, et ex patre per se uerbum spiritum nobis indubitanter affirmauit, ut nos a patre filium, et ex patre per filium unigenitum uerbum et in patre et filio (eum) procul dubio sentiamus, ut ille qui claris oculis mentis hec uidit et ore affectus sui hausit et fidelibus labiis non pollutis eructauit: *si spiritus tamen Dei habitat in uobis*, subdens dixit: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Ecce in patre et filio et patris et filii unum spiritum uidit. Quomodo in eternum uiues, o inimice tibimet, si non es Christi? Sic iam non es Christi, cum spiritum Christi non habes; cum spiritum a duobus separas, duorum spiritus uita est et (tibi) uita non est. Cum ergo audis patrem et filium, inseparabilem statim tertium credas. Noli oppugnare et noli esse aqua, consummatio igni, sed ei potius appropinqua indubitanter et ex ipso lumen et calorem recipe, ut in tenebris non maneas et

te non offendas.

Caput 62

[89235] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 62 Idem contra eundem. Filius dicit: *spiritus domini super me*. Spiritum dominicum filius nominat; et spiritum dicit Deum cum dicit: *spiritus domini super me*. Spiritus denominatione patrem manifestauit incorporeum. Sicut enim dicit apostolus: *templum Dei estis* a spiritu sancto Deo, *et spiritus Dei habitat in uobis*; et ita spiritus sanctus Deus. Trinitatis equidem indiuisa est natura: eponymia, hoc est denominatio, ab uno patre transit in uno filio, ut de Deo Deus filius, ex domino dominus, ex omnipotente omnipotens, ex sapiente sapientia, ex summe loquente logos, id est sermo mentalis intellectiuus, ex uirtute uirtus; uerus filius denominationes naturales patris habet in se. Ita et spiritus sanctus est dominus et Deus, omnipotens, sapiens, uirtus; naturaliter sumens habet a domino Deo patre et filio a quo est et datur. Denominationes et quicquid cathegoriti, id est predicatur, de essentia in una ypostasi, id est persona essentiali, predicatur et in aliis. Ypostases autem non confundimus sed unam ex alia predicamus, et unitatem credimus et cum theoseuia et uera latria adoramus, et non plures deos sed unum uerum quem confitemur.

Caput 63

[89236] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 63 Idem contra eundem in confessione fidei: Deus, uerbum, spiritus; pater, filius et spiritus. Non est alienus a patre filius sed alius; nec spiritus sanctus a patre et filio est alienus, licet sit alius. Pater equidem generat de se filium tamquam intellectus ton logon, id est sermonem mentalem, et tamquam essentia proprium suum caracterem; et a se per unigenitum logon id est naturaliter uiuens ipse spiramen spirat spiritum sanctum, quoniam quidem filii naturalis ymago est spiramen eius spiritus. Non enim decebat filium aliquando defuisse patri, nec decebat spiritum aliquando defuisse filio.

Caput 64

[89237] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 64 Idem contra eundem de spiritu sancto: spiritus sanctus est causa sanctificationis sanctorum, per quem sancti sanctificantur; in redimendo autem et nobilitando naturam humanam solus filius assumpsit ipsam, quem filium spiritus sancti spiratorem et datorem sine aliquo dubio credimus. *In quo spiritu clamamus: abba, pater; in quo dicimus dominum Ihesum: nemo enim*, secundum diuinum apostolum, *potest dicere dominum Ihesum nisi in spiritu sancto*. In quo spiritu sunt omnia immortalia, omnia perfecta,

uidelicet *caritas, gaudium, pax, magnanimitas, bonitas* et alia omnia que in ipso et ex ipso enumerat diuus apostolus, in quibus sursum Angeli et deorsum homines iusti in unum congregantur. Qui spiritus nihil habet in se ipso nouum uel accidens, sed sempiternaliter habet omnia sicut spiritus Dei, et ab ipso Deo missus causam habet ipsum, tamquam suum fontem et inde emanans; et ipse spiritus est fons supradictorum donorum. Sed spiritus quidem qui a Deo mittitur et emanat est ypostasis, id est essentia personalis; que autem ab ipso spiritu emanant, operationes eius sunt et non sunt ipse spiritus.

Caput 65

[89238] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 65 Idem in tractatu de essentia diuina: *spiritus est de essentia patris unde procedit, et spiritus filii dicitur. Et filius ex patre spiritum procedentem per se ipsum et secum cognitum demonstrauit, ipse unigenitus ex ingenito lumine explendens, uerus Deus.*

Caput 66

[89239] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 66 Idem in XII sermone contra eundem Efnomium: in Baptismate siquidem effusio spiritus sancti a patre et filio est. Quomodo a patre et filio separas spiritum? Fides et Baptisma, duo necessaria saluti omnis credentis coniuncta sibi inuicem concurrunt indiuisa. Fides quoque suppletur per Baptisma, Baptisma autem perficitur per fidem.

Caput 67

[89240] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 67 In contra dissimiles Arrium et Sabellium: ex quo audio, o heretice: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*; et a Christo audio: *spiritus ueritatis qui a patre procedit*, quomodo appropriatur patri et Christo si Deus non est idem spiritus? Creatura equidem increato appropriari non potest. Sed ex quo audio: *spiritum ueritatis*, et ueritas est filius, ergo Deus est spiritus Dei filii. Quando autem (audio): *spiritum adoptionis*, uenio in clanculo cogitationis et intelligo secundum naturam unitatis ad patrem et filium referens spiritum sanctum qui adoptat nos in filios patris et filii, quorum ipse est unus spiritus, quod est solius spiritus facere et non creature. Heretice, quomodo adoptat in filios spiritus idem, si alienus est a patre et a filio? Quomodo inhabitat extraneus in illis quos Christus redimit, si non est a Christo? Nam sicut filius acquisiuit nos patri, ex patre ipse idem, sic et spiritus acquirit nos filio per fidem imprimens nobis caracterem filii in Baptismate, a quo filio

existit et eius spiritus et caracter predicatur uerus.

Caput 68

[89241] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 68 Idem contra eosdem: dicitisne Deum non esse patris et filii et spiritus? Insuper dicitis spiritum non procedere. Ego autem dico Deum esse geniture, generationis et spirationis uel missionis; patris siquidem genitura, filii autem generatio, spiritus autem sancti spiratio. Spiratur et mittitur: uera missio.

Caput 69

[89242] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 69 Idem: genitura pater generat, generatione filius generatur, spiritus autem spiratione spiratur: hoc enim dicitur. Sed dicitis: ergo duo sunt ingeniti, quia spiritum dico ingenitum. Respondeo: patrem sine causa et ingenitum et apatora, id est sine patre; filium autem non apatora, id est sine patre, habet enim patrem, factorem autem neminem habet sed genitorem. Spiritum autem sanctum dico ingenitum non habere patrem, nec creatorem quia non est creatus, sed causam habet Deum cuius est uere spiritus, a quo procedit.

Caput 70

[89243] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 70 Idem: spiritus ex Deo dicitur esse non ut omnia ex Deo sed tamquam ex Deo existens, non generatiue uel filialiter sicut filius, sed spiritus oris eius ex patre per filium; spiritus Dei et ex ipso missus causam habet ipsum. Spiritus, digitus, spiramen, unctio, sufflatio, sensus Christi, processio, productio, missio, prohodos, effusio, uaporatio, splendor, ymago, caracter, Deus uerus.

Caput 71

[89244] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 71 Idem: spiritus sanctus quem dat nobis filius non est creatura, non est minister. Nam sicut et ipse filius quem dat nobis pater non est creatura nec minister, sed potius Deus de Deo usiodos, id est essentialiter, genitus in se patris totam usiam, id est essentiam, habet genitam, naturam usiodos, id est essentialiter, utramque assumens, substantiam scilicet rationalem et corpus confectum, nos Deo et patri suo reconciliando representat redemptos et liberos filios, et nobis tamquam uera ymago patris ipse eundem essentialiter representat; ita et spiritus sanctus quem donat nobis filius in arram hereditatis

eterne non est creatura uel minister, sed Deus de Deo filio usiodos, id est essentialiter, spiratur, in se filii totam usiam, id est essentiam, spiratam habens: in nobis transfusus, illuminando et participes nos faciendo diuine nature, postulare gemitibus inenarrabilibus facit et liberos filios patris et coheredes Christo diuinitus adoptat et liberos facit. *In quo clamamus abba, pater*; de quo ait diuus apostolus: *ubi spiritus domini, ibi libertas.* Qui spiritus, prout est spiratus a patre et a filio, tertius et uera et naturalis ymago patris et filii existit, ipse utrumque nobis naturaliter representans.

Caput 72

[89245] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 72 Epiphanius Cyprensis. Sanctus Epiphanius episcopus Cyprensis, maximus doctor, qui fuit intra tempus secundi et tertii Concilii, contemporaneus Crisostomo, in libro ancorali in quo fidem Trinitatis et formam Ecclesie, id est ordinem, exposuit - in quo libro qui legit et intelligit a uento errorum moueri non potest quia uelud nauis a firma ancora contra tempestatem tenetur -: ecce pater in celo per uocem testificatur filium; ecce filius in Iordane per carnem; ecce spiritus sanctus in specie columbe affiguratur ueniens. Sed numquid corpus columbe assumpsit? Minime. Consuetudinaria affigurabatur specie quadam apparens, sed in se ypostasis uera existens, id est essentia personalis, non alia a patre et a filio usia, id est essentia, nec aliena sed eiusdem essentie ueraciter yparchon, id est existens, ypostasis uero per se ex ypostaseos, id est ex existentia essentiali, patris et filii.

Caput 73

[89246] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 73 Idem in eodem libro de Trinitate: *in patre Deus, in filio Deus, in spiritu sancto Dei Deus. Spiritus enim Dei et spiritus patris et spiritus Christi, non secundum aliquam compositionem sicut esset in nobis anima et corpus, sed in medio patris et filii et ex patre et ex filio tertius est appellatione.*

Caput 74

[89247] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 74 Idem in eodem: Petrus ad Ananiam: *ut quid temptauit uos Satanas mentiri spiritui sancto?* Et dicit: *non homini mentiti estis sed Deo. Ergo Deus ex Deo patre et filio est spiritus sanctus.*

Caput 75

[89248] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 75 Idem in eodem: quid enim, o inanis glorie, inpugnas non uictum? Ut quid inimicaris carenti inimicitia? Durum est tibi inpugnare filium et spiritum. In hoc te ipsum scandalizas et offendis et non ipsum filium dampnas neque spiritum, sed te ipsum alienas a gratia Dei cum non recipis a patre filium, neque spiritum sanctum a patre et a filio dicis.

Caput 76

[89249] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 76 Idem in eodem de uestibus pellicinis Ade et Eue contra Origenistas: *utraque habitant in homine iusto, Christus uidelicet et spiritus eius. Si Christus ex patre creditur Deus de Deo, et spiritus sanctus a Christo ut ab ambobus*; sicut dicit Christus: *spiritus ueritatis qui a patre procedit, ita et de meo accipiet.* Ecce ex ambobus duorum spiritus existit.

Caput 77

[89250] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 77 Idem in eodem: *in Scripturis sanctis nomina patris et filii et spiritus sancti differenter sunt predicata. Nomina patris sunt pater, omnipotens, pater omnium, pater Christi; nomina filii sunt hec: Christus, logos, id est sermo mentalis intellectiuus, lumen uerum, Emanuel. Siquidem pater intelligitur et est Deus, lumen splendidissimum, uirtus et sapientia; filius autem est lumen de lumine, et ideo lumen habitans inaccessibile. Uirtus totus Deus, et propter hoc dominus uirtutum dicitur. Sapientia totus Deus; ergo filius est sapientia de sapientia, in quo sunt omnes thesauri sapientie absconditi. Uita totus Deus; ergo uita ex uita filius: ego sum uia, ueritas et uita. Spiritus autem sanctus ab utroque existit, spiritus ex spiritu: spiritus enim Deus. Deitas donationum est ipse spiritus dator, ueridicus, Paraclitus, euangelicus, illuminatiuus, patris angelitiuus, hoc est annuntiatiuus. Sicut enim filius magni consilii paterni Angelus dicitur, sic et spiritus sanctus.* Dicit autem apostolus: *accepimus spiritum Dei ut sciamus que donata sunt nobis, et loquimur non in doctis humane sapientie uerbis sed in manifestatione spiritus Dei, spiritualibus spiritualia comparantes.* Sed dicit aliquis: *ergo dicimus duos filios; et quomodo unus tantum dicitur unigenitus? Quis autem es tu qui respondeas Deo, qui ex se iam uocat filium in Scriptura sacra, spiritum uero sanctum ab utroque? Que solummodo (fide) intelligimus, que a sanctis perlucida tradita sunt nobis lucidissima expositione, similitudinem habilem lucis faciant ad ipsum patrem. Fidelis quis fide non ficta hec audiat: quoniam pater ueri filii est pater, lumen totus pater, et filius ueri patris est filius, lumen de lumine; non ut facta lumina uel composita sola appellatione, sed unum lumen naturaliter de lumine. Spiritus autem sanctus spiritus est ueritatis, lumen tertium a patre et filio. Alia uero omnia positione uel compositione*

siue appellatione lumina dicuntur, non tamen istis tribus luminibus similia.

Caput 78

[89251] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 78 Idem ab eodem: *spiritus autem sanctus solus uocatur a patre et filio, spiritus ueritatis, et spiritus Dei et spiritus Christi et spiritus gratie.*

Caput 79

[89252] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 79 Idem in eodem: *cum uenerit ille spiritus ueritatis, docebit uos in omnem ueritatem. Non enim loquetur a semet ipso sed quecumque audiet loquetur et que uentura sunt annuntiabit uobis; ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit uobis. Si igitur a patre procedit, et de meo accipiet*, dicit dominus, *secundum quem modum nemo nouit patrem nisi filius, neque filium nouit quis nisi pater*, sic audeo dicere: *neque spiritum nouit quis nisi pater et filius a quo accipit et a quo procedit; neque filium et patrem nouit quis nisi spiritus sanctus qui clarificat et ueraciter clarificatur, qui predicat omnia et qui testificatur de filio, qui a patre, qui ex filio; solus doctor ueritatis et annuntiator, sanctarum expositor legum, spiritualis legis doctor.*

Caput 80

[89253] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 80 Idem in sermone de incarnatione Dei uerbi et de sancta Trinitate, circa finem: *pater siquidem erat semper, et filius erat semper, et spiritus sanctus a patre et filio erat semper. Et neque filius factus, neque spiritus sanctus*, ut heretici sentiunt; *alia autem omnia quecumque post patrem et filium sunt et spiritum sanctum, creata sunt et facta dicuntur a patre et filio et spiritu sancto.*

Caput 81

[89254] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 81 Iohannes Chrysostomus. Sanctus Iohannes Crisostomus patriarcha Constantinopolitanus, in sermone de Epiphania domini: *hic est filius meus*, qui una mecum mittit ex se spiritum sanctum.

Caput 82

[89255] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 82 Idem super (illud) in Euangelio sancti Iohannis apostoli et Euangeliste: *cum uenerit Paraclitus quem ego mittam uobis a patre, spiritum ueritatis qui a patre procedit* et cetera. Illud enim est digne fidei ut credamus quod spiritus sanctus est spiritus ueritatis; et propter hoc non spiritum sanctum tantum sed spiritum ueritatis ipsum nominauit. Quod autem dixit: *qui a patre procedit*, hoc est dicere quia omnia subtilissime et profundissime uidet; quod uero dixit: *quem ego mittam*, demonstrauit quod non solus est qui mittit, sed et ipse filius.

Caput 83

[89256] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 83 Equidem quod dixit: *non enim loquetur a semet ipso sed quecumque audiet loquetur*, hoc dixit de spiritu sancto quod et de se ipso: *a me ipso loquor nihil.* In hoc manifestare uoluit quoniam nihil extra uoluntatem patris (loquitur) neque aliquid proprium, quod est alienum ab eodem uelut fieri. Sed ea dico que sunt mihi a patre, que et loquor mundo; sic et spiritus sanctus non aliquid contrarium uel proprium loquetur quod non est meum, uel dicet non ex me; sed de meo accipiet et que mea sunt annuntiabit uobis. Quod et Paulus affirmat et dixit: *sicut que hominis sunt hominum nullus nouit, sic et que Dei sunt nemo nouit nisi spiritus Dei.* Ergo itaque spiritus a se non est, et sic a se non loquitur; sed ut est a Deo, que Dei sunt loquitur Deus ipse spiritus.

Caput 84

[89257] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 84 Idem in sermone de fide: *primo omnium fides in Deum est causa non attrectabilis, non scrutabilis, indescrutabilis, inuisibilis, non indagabilis, non predicabilis, honorabilis, ex toto ueneranda. Fides a patre incipit, in filium uenit, in spiritum sanctum perficitur. Fides est fundamentum anime, radix uite, radix immortalis. Fidei autem radix uiua pater est; ramus immarcessibilis semper uirens, filius; fructus uero immortalis ipsius rami filii est spiritus sanctus. Deitas semper simplex et incomposita.*

Caput 85

[89258] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 85 Idem super epistolam ad Romanos: *si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Si enim spiritus est sigillum

et caracter Christi, qui non habet sigillum et caracterem Christi, hic non est ipsius Christi qui demonstratur et ueraciter representatur per sigillum, per illum caracterem.

Caput 86

[89259] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 86 Theodoritus et Oecumenius. Item Ycumenius et Theodoricus, magni doctores, super eandem epistolam ad Romanos: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius: communis est patris et filii spiritus sanctus.*

Caput 87

[89260] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 87 Item idem Theodericus super epistolam ad Ephesios: spiritus sanctus desursum emanat a Christo et sine inuidia datur omnibus recipientibus claro oculo fidei in complementum membrorum Christi cui compaginantur, ex ipso equidem uirtutem spiritus attrahentes et recipientes, ut surculi a radice cui inseruntur uiriditatem.

Caput 88

[89261] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 88 Niceta doctor. Niceta magnus doctor super Iohannem: *rogabo patrem meum et alium Paraclitum dabit uobis.* Uerba humilitatis discipulis producit altissimus. Si enim diceret *quia ego mittam*, non diceret a patre mittam; et si non diceret: *rogabo patrem et alium Paraclitum dabit uobis et pater mittet spiritum in nomine meo*, non crederetur a discipulis uerum esse quod dicebatur, neque proprietas explicaretur ypostaseon, id est essentialium personarum, et sic fides esset confusa. Sed ad hoc ueritas festinauit uenire in docendo apostolos, ut qui homo apparuit unus ex tribus in carne uisibilis dilectis quos elegerat, reliquos duos qui non sunt incarnati, patrem scilicet et spiritum sanctum, modo humano per luculentum sermonem ueraciter predicaret. Et insuper de se dixit quod mitteret spiritum cum dixit: *quem ego mittam uobis*; et in terris existens, ut ait Theygoros, id est diuus predicator, Iohannes, dedit spiritum discipulis dicens: *accipite spiritum sanctum.* Et iterum Baptista Iohannes Theoidis, id est deiformis, et inconfuse Trinitatis deifice diuus testis dicit: *de plenitudine eius omnes accepimus*; et iterum ipse idem: *ipse uos baptizabit in spiritu sancto et in igne.* Si autem habebat spiritum, quomodo ab alio accipiebat? Quid iam plus apostolis habebat? Patrem rogaturum promittit ut discipulis daret spiritum, quod et ipsi apostoli sine oratione uidentur fecisse, uidelicet spiritum dedisse credentibus. Sed hoc saluator yconomicos, id est dispensatiue, dixit: *rogabo scilicet patrem*, duplici scilicet ex causa: primo ut homo Deo et patri daret uenerationem et demonstraret in se Dei et hominis proprietatem, mediator ipse idem; secundo ut demonstraret ueritatem personarum: patris

siquidem ingeniti, sui geniti, et spiritus sancti distinctam proprietatem. Et etiam ne crederetur ingenitus dixit se a patre mittere spiritum, quatenus se demonstraret non esse sine principio, cum et ipse spiritum ex se ut et pater det, habens omnia essentialiter que et pater. Sed cum dicit *a patre mittam*, hoc est quia a patre sum et spiritum quem habeo de me a patre habeo ad quem omnia refero.

Caput 89

[89262] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 89 Idem in eodem: *rogabo patrem et alium Paraclitum dabit uobis.* Non enim alia proprietate pater mittit spiritum qua proprietate non (mittit filius, uel aliqua alia proprietate filius) mittit spiritum qua non mittit et pater; sed effunditur dignis a patre per filium. Quia ex quo filius omnia que patris sunt essentialiter habet, habet et spiritum: unde sanctis discipulis insufflauit dans spiritum. Demonstrauit equidem in hoc quoniam, sicut ex ore hominis profluit spiritus corporaliter, sic et de essentia diuina profluit spiritus decenter ut decet ex Deo. Cum igitur unus et idem sit spiritus Dei, patris est et filii. Et si ita est, quomodo dixit: *rogabo patrem* et cetera? Hoc autem dixit ne crederetur antitheus, id est contrarius Deo; uel ne uideretur esse sine patre, et loqui ex alicuius alterius et non patris potestate. Sed ut erat a patre, omnia referebat ad patrem; ut filius honorabat patrem, idem ipse non minor patre.

Caput 90

[89263] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 90 Theodoritus. Theodericus magnus doctor super epistolam ad Hebreos: *quem constituit heredem uniuersorum, per quem fecit et secula.* Ubi sunt qui dicunt: *erat quando non erat filius? Non enim sub temporibus est factor temporum; sed quia causa filii pater est, decenter* apostolus usus fuit hac prepositione per cum genitiuo casu, scilicet *per cuius fecit et secula*, ut per genitiuum significantem intrinsecam causam significaret apostolus filium causam esse et principium omnium seculorum. Per namque non ministrum significat cum genitiuo casu, sed potius causam et auctorem rerum, licet filium referat ad patrem. Propter quod demonstrat eum non esse sine patre per quem beneplacitum est patri una secum cuncta creare, quem ueraciter et ex se naturaliter filium Deum ipse pater genuit creantem. *Qui filius cum sit splendor glorie, ymago et caracter essentie paterne*, per quem pater omnia disponit tamquam per sapientiam et uirtutem propriam.

Caput 91

[89264] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 91 Maximus. Beatus maximus

monachus, inter doctores Orientales doctor magnus, opere et sermone sanctus, qui tempore beati Martini pape de Romania Romam ad eundem Papam ueniens in uia ab hereticis fuit sibi incisa lingua, quam nonnulli dicunt restitutam fuisse sibi a Dei genitrice quam predicabat theotocon, id est deigenitricem; in sermone de candelabro et septem lucernis dicit: *requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientie* et cetera. Caput Ecclesie secundum proprietatem humanitatis est Christus; ergo ipsi Ecclesie donat spiritum quem habet secundum naturam ut Deus, operationes spiritus sancti sui. Mihi factus homo Deus logos, id est uerbum mentale, hoc est filius, operatur uere, mihi totam negociatus salutem; mihi que sunt propria ipsius secundum naturam uelut amicus superhabunde donat. Pro me ipse extraneus in proprio homo factus mihi adheret, inest: pro me, cum sit eternus in propriis - secundum diffinitionem ad Moysen prolatam in nube: *ego sum on*, id est ens,- fit quod ego sum factus ab ipso et non quod ego inueni et feci. Ipse enim equidem ex se mihi largiflue donat ex quo me pie assumpsit, spiritum scilicet sanctum, quem ipse in tempore homo factus dicitur accepisse, idem ipse Deus existens natura sine principio et fine super omnem sensum et rationem. Spiritus quoque sanctus quemadmodum per naturam existit ueraciter a Deo patre secundum usiam, id est essentiam, sic et a filio secundum naturam et existentiam existit ueraciter, tamquam ex patre usiodos, id est essentialiter, per filium nascentem ineffabiliter procedit Deus.

Caput 92

[89265] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 92 Anastasius. Sanctus Anastasius patriarcha Antiochenus maximus doctor, in doctrinis ueritatis ad instructionem populi de Trinitate ait: dominus Deus meus, uirtus mea, ponet pedes meos in preparatione Euangelii. Ponentes difficilem rationem, et difficilem sermonem quamquam uerissimum sanctorum dogmatum de fide Ecclesie sumentes, corporum proprium ponentes paradigma, id est exemplum: in unum corpus multa membra, in uno capite et multis membris unum Christum, in uno Christo caput patrem, in uno patre et Christo unum spiritum ex patre et ipsius ore filio. Hic est spiritus Dei et spiritus Christi eternus. Spiritus oris dicitur, spiritus unigeniti eternus; et iterum spiritus ab ipso procedit et mittitur non tantum a patre sed ab ipso filio.

Caput 93

[89266] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 1 cap. 93 Idem in eodem: *ipse dominus, ut demonstraret spiritum sanctum a se existere, insufflauit discipulis dicens: accipite spiritum sanctum; quod et ipsi apostoli per propriarum manuum impositionem habebant facere credentibus, ex quibus ministris nostrum est habere Deum. Quoniam unum erat ministrationis et seruitutis, aliud autem erat proprie dominationis et operationis: apostoli quidem orantes et domino seruientes,*

dignis domino inspirante dona dabant, spiritum scilicet sanctum; saluator autem noster non sic sed ex ipso tamquam a proprio thesauro habebat ipsum spiritum quem mundis dabat.

[89267] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 tit. Tractatus secundus

De primatu Romane Ecclesie

Caput 94

[89268] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 94 De primatu sacrosancte Catholice et apostolice Romane Ecclesie, magistre et matris omnium Ecclesiarum, cui obediendum est tamquam domino Deo Ihesu secundum diffinitionem sanctarum synodorum et omnium sanctorum patrum Athanasii, Gregorii magni theologi Nazanzeni, preclari Cirilli, magnifici Anatolii patriarche Constantinopolitani auctoris Calcedonensis Concilii, et aliorum qui de auctoritate pontificum sancte Romane Ecclesie, sub imperatoribus Constantino primo Christiano, Theodosio magno et Theodosio minore necnon et Marciano, atque ceteris cultoribus uere fidei Ecclesie Romane, diffinierunt; sacrosanctas uniuersales synodos et articulos fidei distincte compilantes in unum simbolum, eisdem prenitente ueritate euangelica, sanxerunt illud inclamantes dominice auctoritatis quod dictum est Petro: *tibi dabo claues regni celorum* etc.; fide immaculata et de altari Dei eorum labiis calculo ignito tactis et mundo corde dixerunt: ueneramur siquidem secundum legem et ordinationem sanctos canones a sanctis quatuor statutos Conciliis et confirmatos, necnon et sacrosanctas Scripturas et patrum predicamenta quatuor Conciliorum seruamus. Et propter hoc ueneramur secundum Scripturas et canonum diffinitiones sanctissimum antique Rome episcopum, primum Ecclesie et maximum omnium episcoporum; et post ipsum beatissimum Constantinopolitanum episcopum noue Rome dicimus habere ordinem et post sanctissimum apostolicum thronum, necnon et ceteros patres unumquemque in suum locum uenerari censemus.

Caput 95

[89269] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 95 Post imperium religiosorum imperatorum Christianorum Honorii et Theodosii augustorum, VIII Kalendas Julii congregati in Calcedonia sancti patres quorum primus fuit Aurelius Papa, qui omnes multos statuentes canones affirmauerunt predecessorum statuta unanimiter dicentes: si quis episcopus predicatur infamis, precipientes affirmamus ut, conuenientibus ipsius dyocesis episcopis secundum iura ueridicorum

patrum, liberam habeat sententiam appellandi ad beatissimum episcopum antique Rome, quem habemus Petrum petram refugii; et ipsi soli libera potestate loco Dei sit ius discernendi episcopi criminati infamiam, secundum claues a domino sibi datas soluendi et ligandi potestatem ut habet; et diffinitionem primatis illius prouincie uel per collateralem ex suo trono missum, uel per suas litteras patefacere dignetur. Si collateralem miserit, affirmamus ut locum eius teneat et omnia diffinita ab eo teneantur tamquam a uicario apostolici troni iure perpetuo inuiolabiliter sancita.

Caput 96

[89270] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 96 Synodus Calcedonensis. Incipit tomus, id est uolumen terminatiuum, sanctorum sexcentorum et triginta patrum sancti Calcedonensis Concilii. Sancta et uniuersalis synodus dixit: sufficiat ad plenam orthodoxe fidei notitiam et firmam ueritatem preclarum et summe sapiens et salutiferum hoc diuum symbolum sacri et diui et infallibilis magni Concilii Niceni, in hac sancta uniuersali synodo iam consummatum et terminatum, de plena fide et ueritate patris et filii et spiritus sancti et de aliis dogmatibus eiusdem fidei. Et circa finem tomi, omnibus terminatis, interdicitur ab eadem synodo ut nulli amodo liceat aliam fidem credere, scribere et predicare. Et tandem laudes extollit sacrosancta synodus beato et uniuersali pape Leoni. Dicit enim: omnes nos cum sanctis trecentis decem et octo patribus apud Niceam congregatis, necnon et cum centum quinquaginta patribus in urbe imperiali congregatis, et etiam cum ducentis patribus apud Ephesum conuenientibus, clamamus et dicimus: sic credimus sicut et ipsi; una est fides omnium patrum, una est uoluntas, idem sensus, sicut omnes predicamus; hec est fides omnium orthodoxorum, hec fides saluauit et saluat mundum. Leo sanctissimus, apostolicus et ycumenicos, id est uniuersalis, patriarcha per multos annos uiuat. Sancti Deo honorabiles et uenerabiles hic Deo congregati sint per multos annos. Hec sacrosancta et preclara synodus per multos annos regnet. Hec est fides Romanorum. Confirmet Deus ton isapostolon, id est equalem apostolis, et magistrum throni apostolorum patriarcham nostrum Leonem.

Caput 97

[89271] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 97 Cyrillus Ierosolymitanus. Sanctus Cirillus Ierosolymitanus patriarcha, qui interfuit sancte secunde synodo, in XVII preclaro tractatu super illum articulum symboli Niceni in unam sanctam Catholicam et apostolicam Ecclesiam: Catholica quidem dicitur propter quod a principio usque ad finem in omnibus gentibus est dilatata; et cum in diuersis linguis predicetur, tamen non diuersa uel bipartita in specie in singulis gentibus dat singula fide et predicatione more gentium incredularum de uisibilibus et inuisibilibus, sed Catholicos, id est et indeficienter ac uniformiter, uniformem Deum in notitiam omnium gentium infallibiliter sua doctrina uenire fecit, omni ablata ydolatria, ut sint iuxta propheticum

sermonem diuersi in signis, sincere unius labii. Apostolica dicitur, id est a Deo per apostolos missa ad omnes gentes auctoritate et uirtute spiritali ad uocandum omnes; et coram discipulis et suis sanctis Euangelistis proprio suo sanguine lauatis, ex se proprio suo spiritu super Petrum et alios eius coapostolos et successores ipsius perpetuo illuminando et deificando edificauit. Quam preuidit Psalmista in spiritu sitibundo affectans se in ipsa cum Christo ex suo tabernaculo ueniente ad ipsam partem habere; dixit enim: *odiui synagogam malorum populi mei et cum impiis Phariseis non sedebo, sed domus tue*, o domine et fili, *dilexi decorem*, Ecclesie scilicet omnium gentium. De qua Ecclesia Petro dixit: *super hanc petram edificabo Ecclesiam meam*, et non tuam sed meam quia ego semper, et tu et post te et non post me quia tu cum fine et ego sine fine; cum omnibus quos loco tui ponam plene et perfecte sacramento et auctoritate cum eis ero, sicut sum et tecum.

Caput 98

[89272] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 98 Cyrillus Alexandrinus. De eodem sanctus Cyrillus patriarcha Alexandrinus, tertii Concilii maximus diffinitor, in 2 libro thesaurorum de passione domini dicit: cum igitur uideatur dominus trepidare mortem in hoc quod dixit: *si possibile est transeat a me calix iste*, nostre mortalitatis quam assumpsit uerax Deus coram discipulis demonstrauit proprietatem; ut ydem Deus usiodos, id est essentialiter, in carne manens et ex se spiritum spirans sanctum operabatur in medio terre nostre salutis opera - quod est Dei et non hominis - sue proprie deitatis uerissime demonstrauit proprietatem, secundum quod tenet et predicat sancta Dei Ecclesia supra firmam Petri edificata petram, ab ipsa siquidem Trinitate: a patre, qui reuelauit ut ei coessentialem filium confiteatur, a filio qui ei dedit plene et perfecte claues regni celorum. Quoniam sicut ipse accepit a patre dux et sceptrum Ecclesie gentium ex Israel egrediens super omnem principatum et potestatem et super omne quodcumque est ut ei genu cuncta curuentur plenissimam potestatem, sic et Petro et eius dyadochis, id est successoribus uel uicariis, plenissime commisit. Et coram apostolis et Euangelistis loco sui ipse caput Ecclesie in medio eorum statuit quatenus ipsi in Euangeliis et epistolis mundo huic predicando, Ecclesias et prelatos ordinando, scriberent que a domino audierunt et receperunt; affirmantes in omni doctrina Petrum loco domini et eius Ecclesiam, eidem dantes locum in omni capitulo et synagoga, in omni electione et affirmatione, secundum quod et diuus ille ueracissimus scribit in Euangelio Lucas sanctus qui facta maiorum et sociorum narrauit atque indubitanter Ecclesie tradidit. Que Ecclesia apostolica ab omni seductione et heretica circumuentione immaculata manet super omnes prepositos et episcopos et super omnes primates Ecclesiarum nec non et populorum in suis pontificibus, in fide plenissime et auctoritate Petri; cum alie Ecclesie quorundam errore sint uerecundate, stabilita inquassabiliter ipsa sola regnat, silentium imponens et omnium obturans ora hereticorum. Et nos necessario salutis, non decepti superbia nec uino superbie debriati, tipum ueritatis et sancte apostolice traditionis seruantes una cum ipsa confitemur et predicamus. Ergo itaque, fratres mei, si Christum imitamur, ut ipsius oues uocem eius audiamus manentes in Ecclesia Petri, et non inflemur

uento superbie ne forte tortuosus serpens propter nostram contentionem nos eiciat ut Euam olim de Paradiso Ecclesie Dei; sed ut membra maneamus in capite nostro apostolico trono Romanorum pontificum, a quo nostrum est querere quid credere, quid tenere debemus, ipsum uenerantes, ipsum rogantes pro omnibus: quoniam ipsius solius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, soluere et loco illius ligare qui ipsum edificauit et nulli alii quod suum est plenum sed ipsi soli dedit. Cui omnes iure diuino caput inclinant, et primates mundi tamquam ipsi domino Ihesu obediunt iuxta quod scriptum est: *introibimus in tabernaculum eius, adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius*: humanitas est, ipse homo cui tota Trinitas ad salutem Ade et filiorum eius plenissimam dedit potestatem, quem unus trium assumpsit et in unitate persone transuexit ad patrem super omnem principatum et potestatem ut adorent eum omnes Angeli Dei; quem totum dimisit per sacramentum et potestatem Petro et Ecclesie eius super omnem huius mundi principatum et potestatem, ut sicut in celo adoratur ab uniuersis, ita et eius Ecclesia, locus pedum eius, ueneretur ab uniuersis, et ibi ipsum Christum adorantes per manus Ecclesie Christi dona et iura recipiant.

Caput 99

[89273] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 99 Iohannes Chrysostomus. Beatus Iohannes Crisostomus patriarcha Constantinopolitanus, super Mattheum: *tu es Petrus et super hanc petram edificabo Ecclesiam meam*, hoc est per fidei ueram confessionem. Hinc equidem demonstrauit multos esse uenturos ad eandem fidem quam confessus est Petrus, et ideo sensus eius eleuauit uel suscitauit et pastorem ipsum fecit. Sequitur: *et porte Inferi non preualebunt aduersus eam*, scilicet contra Ecclesiam non preualebunt, quanto magis contra me non poterunt preualere; unde non trepides, Petre, quamquam audies quia tradar passioni. Et iterum alium honorem adiungit sibi: *et ego tibi dabo claues regni celorum.* Quid autem hoc: *ego tibi dabo* et cetera? Sicut enim pater tibi dedit cognoscere me, sic et ego tibi dabo. Et nota quod non dixit: rogabo patrem meum pro potestate tibi danda magna et ineffabilis doni tibi dandi, sed: *ego tibi dabo.* Queso, quid dabis dic mihi: *claues dabo celorum, ut quecumque iam ligaueris super terram erunt ligata et in celis, et quecumque solueris super terram* et cetera. Quomodo ergo non est Christi dare filiis Zebedei ut sedeant a dextris et a sinistris, cum Petro dicat: *ego tibi dabo?* Uis scire quomodo: quoniam ipse Petrus confessus est Christum filium Dei uiui et non postulauit sedere a dextris uel a sinistris; et ideo ipse Christus reducit et superextollit Petrum ad sublimem mentem sui ipsius Petri, quam mentem fidelem de eodem habebat Christo, qua et eundem Christum confessus est et demonstrauit filium Dei esse. Et ideo Christus propter ista duo, scilicet *tu es Christus et filius Dei uiui*, duo eidem Petro que sunt solius Dei promittit: primum soluere peccata, quod solius Dei est; secundum super confessionem fidei eius, id est super ipsum Christum, insubmergibilem (reddere) Ecclesiam a fluctibus maris tempestuosi mundi. Et hiis donis hominem piscatorem omni petra facit et demonstrat firmiorem et uictorem et resistentem contra totum mundum rebellem et oppugnantem. Et hec sunt que Petro dicit et promittit: *beatus es, Symon* etc.; et super hanc petram

edificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claues et cetera. Ac si dicat sicut pater dixit ad Ieremiam prophetam: *ecce dedi te sicut columnam eream et sicut murum ferreum*, et reliqua. Sed Ieremiam dedit pater talem uni genti Hebreorum, hunc autem Petrum dedit et missum filium ad omnes gentes. Ubi sunt ergo qui dicunt filium minorem esse patre, qui per omnia equalem dat dignitatem et potestatem Petro potestati et uirtuti quam pater dat Ieremie? Sed diceret aliquis: que dona, que maiora que pater dedit Petro, uel que eidem dedit filius? Pater quidem dedit Petro reuelationem de filio suo; filius autem que patris est et ipsius filii potestatem ubique terrarum concessit, et homini mortali omnium que in celo sunt dedit auctoritatem dando eidem claues ad hoc ut Ecclesiam ubique terrarum amplificet et extendat et firmiorem celo corroboret, id est representet - hec est Glosa Greci -; *nam celum et terra transibunt, uerba autem mea non transient.*

Caput 100

[89274] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 100 Idem in eodem Matthei: quare dicitur: *in illa hora accesserunt discipuli ad Ihesum dicentes: quis maior est in regno celorum?* Quoddam humanum scandalum conceperunt quod in se occultare iam non poterant, et tumorem cordis non sustinebant in eo quod uiderant Petrum sibi preferri et prehonorari. Quamuis enim de duobus, Iacobo scilicet et Iohanne, sint scandalizati, sed numquam taliter scandalizati sunt. Unde cum non sustinerent, tamen non manifeste dicunt: quare Petrum preponis et prehonoras tamquam maiorem nobis; sed quasi indiffinite interrogant in eo quod dicunt: *quis maior est*, numquid Petrus maior erit? Quos ad humilitatem reuocans et ad cordis simplicitatem, puerum ponit in medio. Et reliqua.

Caput 101

[89275] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 101 Idem super Iohannem in omelia LXXXV: dixit Ihesus Petro: *sequere me.* Hinc iterum principatum manifestat Christus quondam Petro promissum, quem tunc ei affirmat. Si autem dicit aliquis: quomodo ergo Iacobus recepit tronum Ierosolymitanum? Respondeo quoniam Iacobum localiter in loco terminat, Petrum autem totius orbis ordinat magistrum et doctorem.

Caput 102

[89276] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 102 Idem super actus apostolorum: *in diebus illis surgens Petrus in medio et dixit.* Surrexit tamquam ardens igne spiritus loco magistri qui sibi tradiderat gregem, et tamquam honorabilissimus cui omnes intendebant. Dixit: *Ihesum*

Nazarenum, uirum approbatum a Deo. Ius est ut qui in nomine patris uenit ipse filius in principio sermonis loqueretur de patre, sicut dixit: *a me ipso non ueni, sed ille me misit*, sic et iste uertex sanctissimus beati apostolici chori, pastor bonus celorum accipiens claues, qui sapientiam a patre ad cognoscendum filium specialem recepit, qui a filio super omnes que filii est potestatem accepit, non ut Moyses in gente una, sed in uniuerso orbe.

Caput 103

[89277] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 103 Idem Crisostomus, et Theofilatus Uulgarorum (consulta) Iustiniane prime Ecclesie presul (et Philippus telonuta) magnus doctor, super Iohannem: cum igitur discipuli dispersi in passione congregati essent post resurrectionem cum zoyfero, id est uitam ferente, et (zoodota), id est datiuo uite, Symoni Petro, dicit: *Symon, inquam, diligis me plus hiis* et cetera. Ex quo in morte uite mors subcubuit cuius erani ruerunt, pastor iam requirit pastorem cui oues antequam ipse redimeret promiserat se commissurum. Postquam enim redemit, quia hic antropothen, id est humanitus, mansurus non erat, adhuc requirit ton pimena, id est pastorem, ad committendas oues coram omnibus discipulis quas redimerat sue cure, dicens: *pasce oues meas*, discretos scilicet et populorum rectores, pasce agnos meos, id est innocentes, ut per te ad me ueniant et per me ad patrem. Ter te interrogabo an me diligis, quia ter me tepidus et timidus negasti; nunc autem reductus, ne credant te fratres gratiam et clauium auctoritatem amisisse, quia amas me coram ipsis tibi iam confirmo quod meum est plenum. Pasce igitur ita oues meas, loco meo epistata, id est prepositus, esto fratrum et feruentem amorem quem dicebas te habere in me, quod animam tuam pro me poneres, nunc uice mei pone pro ouibus.

Caput 104

[89278] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 2 cap. 104 Maximus. Beatus maximus magnus doctor in epistola Orientalibus directa: omnes fines orbis qui dominum sincere receperunt et ubique terrarum Catholici ueram fidem confitentes in Ecclesiam Romanorum tamquam in solem respiciunt et ex ipsa lumen Catholice et apostolice fidei recipiunt. Quoniam quidem sicut luna et sidera uersus solem directa immediate recipiunt lumen, sic ex ipsa Ecclesia lumen fidei et ueritatis ad salutem recipiunt animarum; ad ipsam infallibiliter fide non ficta gentes gressus dirigunt, secundum quod et reliqui post apostolos patres uenerabiliter et sincere ac regulariter cum pia fide et synodis sanctis, ut ab apostolis senserunt, manifestissima auctoritate confirmauerunt simbolum fidei: quod a principio descensionis uerbi Dei incarnati ad nos coadunatam et fundatam super petram confessionis Petri dicimus uniuersalem Ecclesiam secundum diffinitionem saluatoris, in qua necessario salutis animarum nostrum est manere et ei obedire, suam seruantes fidem et confessionem; quia ipsi datum est aperire uolentibus intrare ad Christum et nolentibus claudere, secundum quod ei dictum est:

quodcumque ligaueris super terram etc.; porte Inferi, hoc est hereticorum *non preualebunt aduersus te* ora. Quam omnium dominus et creator Ihesus Christus fundauit, et eius apostoli nec non et post eos sancti patres et predicatores atque martires prosperantes propriis operibus et sermonibus ueris in agoniis et sudoribus, doloribus et in propriis sanguinibus, ut in caput eorum crederemus sicut et ipsi credebant ad uitam percipiendam eternam immortalitatem existentem, unam sanctam ipsius Christi Catholicam et apostolicam Ecclesiam fundauerunt, et firmiter super Christum Petrum cum ipsa Ecclesia edificauerunt.

[89279] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 3 tit. Tractatus tertius

De azymis

(Gregorius Nazianzenus)

Caput 105

[89280] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 3 cap. 105 De azimis beatus Gregorius Nazanzenus patriarcha Constantinopolitanus et magnus pater secundi Concilii, de Pasca domini: hodie nos mundi sincere fugiamus Egiptum et Pharaonem amarum dominum et graues eius prepositos; necnon et laterum et luti oppressione liberati a Christo in Moyse significato pergamus ad montem, et nemo nos persequatur quin possimus domino Deo nostro celebre celebrare festum nostri exitus et redemptionis. Ergo igitur celebremus domino festum en alalahmo, id est in iubilo, *non in fermento ueteri malitie et nequitie sed in azimis sinceritatis et ueritatis*; et nihil corruptum uel mixtum Egiptiace coinquinationis et ydolatrie Deo nostro offeramus. Demus ergo to prototipo, id est primo exemplari, ymagini scilicet Dei, ymaginem anime nostre. Cognoscamus honorem et dignitatem nostram secundum diuinos caracteres nobis inpressos; honoremus primum exemplar et de illo in nos ymaginem nostri honoris pingamus. Agnoscamus digni et preconsi misterii uirtutem, eius seruantes in nobis ymaginem, hoc est hodierne festiuitatis causam et formam, quia propter nos nature humane plasmator et amator dignatus est fieri causa et nobilitatis nostre nature; pro nobis Christus extranee nature fit ex nobis ut nos. Fiamus ergo et nos dii, ex quo Deus fit propter nos homo. Ipsius ymaginem in puritate et ueritate azimorum portemus, educti hodie de Egipto. Sic omnino assumens nos omnia nostra gustauit in sua bonitate, proprietatis nostre ac nostram seruauit formam eam deificans, ut nos ipsum sumentes omnia sua gustemus et seruemus ipsum ymitantes, ad patrem cui nos sincera sua carne et non mixta catillagen, id est reconciliauit, adoptans in filios patri et sibi in fratres et regni coheredes necnon templum sui spiritus aptans, cum nos lauit proprio

sanguine.

Caput 106

[89281] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 3 cap. 106 Beatus Iohannes Chrysostomus. Beatus Iohannes Crisostomus super illud Euangelii prima azimorum etc.: primam diem dicit diem Iouis, in quo expediebat eis comedere Pascha ad uesperam ut in sequenti illucesseret dies Ueneris. Primam diem azimorum dicit in quo legis cultores incipiebant Pasca celebrare, id est azima comedere omni expulso fermento. Dominus igitur mittit discipulos suos die Iouis, quam dicit Euangelista primam diem azimorum, in qua saluator ad uesperas comedebat Pasca. In quo facto per omnia apertissime demonstrauit a principio circumcisionis sue usque ad extremum diem pasce quod non erat contrarius diuinarum legum.

Caput 107

[89282] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 3 cap. 107 Idem super Lucam: *uenit dies azimorum in qua necesse erat occidi Pasca. Diem azimorum dicit diem Iouis ad uesperam cuius comesturi erant Pasca. Dominus igitur die Iouis in mane misit discipulos, Petrum scilicet et Iohannem, unum tamquam amantem, alium autem tamquam amatum.*

Caput 108

[89283] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 3 cap. 108 Idem super Iohannem: *ducunt Ihesum in pretorium, ipsi autem non introierunt ut non contaminarentur sed ut manducarent Pasca.* Et quid est hoc dicere nisi quia in alia die comederunt Pascha et legem soluerunt ut pessimi animi sui adimplerent desiderium in morte Christi. Christus autem non preteriit siquidem tempus pasce, diem scilicet Iouis, sed in ipso Pascha comedit. Iudei uero mille conculcantes leges, et hoc unum preuaricati sunt, mortem sitientes iusti ut occiderent eum. Christus autem neque terrore neque mortis timore exterritus preteriit legem et mandata legis.

Caput 109

[89284] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 3 cap. 109 Idem in libro margaritorum: *celebra Iuda*, ait Naum propheta, *festiuitates tuas, redde Deo orationes tuas*; non enim fas est tibi ad statuta ueterrima peruenire. Que festiuitates? Omnes ille ueteres erant ymagines portantes

nouarum festiuitatum. Prima illarum erat festum azimorum, ymaginem habens dominice passionis rationalis et ueri agni. Secunda autem post hoc festum erat dies festi Pentecostes, ymaginem habens emissionis sancti et adorati Paracliti. Tertia uero solempnitas erat festum tabernaculorum, et ipsam ymaginem portabat celestium tabernaculorum. In Christo enim est complementum omnium illarum festiuitatum. Christus ergo impleuit omnia, plenitudo legis idem ipse.

Caput 110

[89285] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 3 cap. 110 (Gregorius Papa). Beatus Gregorius Papa dyalogus, in fine registri sui: solet plane mouere nonnullos quod in Ecclesia alii offerunt panes azimos, alii fermentatos. Esse namque Ecclesiam quatuor ordinibus distributam nouimus: Romanorum uidelicet, Alexandrinorum, Ierosolimorum et Antiochenorum, que generaliter Ecclesie nuncupantur; cum unam teneant fidem Catholicam, diuersis tamen utuntur officiorum ministeriis. Unde fit ut Romana Ecclesia offerat azimos panes propter quod dominus sine ulla commixtione suscepit carnem, sicut scriptum est: *uerbum caro factum est et habitauit in nobis*; sic azimo pane efficitur corpus Christi. Nam cetere Ecclesie supradicte offerunt fermentatum pro eo quod uerbum patris indutum est carne et est uerus Deus et uerus homo, ita et fermentum commiscetur farine et efficitur corpus domini nostri Ihesu Christi uerum. Sed tamen tam Romana Ecclesia quam et Ecclesie supra memorate pro inuiolabili fide, tam azimum quam fermentatum dum sumimus, unum corpus domini nostri saluatoris efficimur. Certissimum autem, sicut diximus, diuinum interest sacramentum, secundum quod legimus in Euangelio: *mulier illa que accepto fermento abscondit in farine sata tria, donec fermentatum est totum.* Mulier hec uidetur mihi esse apostolica predicatio uel Ecclesia que de diuersis partibus uel gentibus congregata est: hec tollit fermentum, id est notitiam uel intelligentiam sanctarum Scripturarum, et abscondit illud in farine sata tria, ut spiritus, anima et corpus in unum redacta inter se non discrepent, sed impetrent a patre quodcumque postulauerunt.

[89286] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 4 tit. Tractatus quartus

De Purgatorio

Gregorius Nyssenus

Caput 111

[89287] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 4 cap. 111 De igne Purgatorio sanctus Gregorius Nisenus, frater beati Basilii, in sermone de defunctis in quo apertissime dicit quod Purgatorius sit ad presens: si enim essemus quod a principio facti fuimus, iam non essemus quod sumus et per omnia pellicina tunica non uestiremur, neque priuaremur diuina dignitate et similitudine primi exemplaris alieni non essemus, neque caracter noster deprimeretur. Sed diuinus caracter superpositus clare nos facit uidere uerum in illuminatione prime fidei, que cum caractere fidei et uere ymaginis in Baptismate in adoptionis filios nos confirmat; que fides ratione usus per temporis incrementa crescit operibus caritatis et adimpletur. Hinc quis seruans hec et peruenit ad finale gaudium et summum ingreditur bonum, si uestem glorie fidei et Baptismatis a peccati eruginosa sorde custodierit. Quod si uento temptationis flante ad terrena procliuus ceciderit, quandiu ibidem suo iudicio manserit erugine peccati grossata penam meretur eternam; sed inde gratia amicantis nature humane preueniente et altissimi Angeli consulente filio, de iudicio liberi arbitrii surgens in presenti uita per philosophicam amorosam operationem, adiutrice ignis gratia Paracliti, eruginem quam imposuerat purgabit in cordis dolore et pectoris tunsione, in ualle cordis et capitis lacrimatione et loco - iuxta uocem psalmodicam - quem Deus ei disponit, se mundabit. Si autem amico Christo consentiens, que de esse ad non esse faciunt ipsum ire ut deserat eternum esse et per (quod) existit omne quod est reliquerit, et presenti confirmauerit se Ecclesie; si hoc in labili uita purgare minus potuerit, post transitum hinc per Purgatorii ignis conflationem, citius magis ac magis fidelis sponsa sponso dona et hostiam in passionis memoriam offerens pro filiis quos ipsi sponso uerbo et sacramento rei preclare genuit, pena alacriter expeditur. Secundum quod predicamus dogma ueritatis seruantes, ita credimus.

Caput 112

[89288] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 4 cap. 112 (Theodoritus). De eodem Theodoricus episcopus Cirensis in Siria magnus doctor, et contemporaneus patri Cirillo Alexandrino tempore tertii Concilii Ephesini, cui Concilio ipse idem Theodoritus interfuit, super illud apostoli ad Corinthios: *si cuius opus arsit* etc.: si quis super hoc fundamentum, Christum uidelicet Ihesum, aurum, Dei scilicet et proximi dilectionem, argentum, id est pacem proximi sonora uoce loquens, lapides pretiosos qui sunt preclara opera sanitatis non amittende, mercedem accipiet; *si cuius opus arserit detrimentum patietur, ipse autem saluus fiet.* Equidem solius Dei est quod perfectum est: sine peccato esse, non coinquinari opere nec mente maculari, nec sibi puluis et labilis huius uite lanugo inherere. Homines autem quamquam iusti sint, tamen non ad plenum sunt. Inter homines iustissimus apostolus dixit: *offendimus omnes in multis*, hoc est etsi non in thanasimis, id est mortalibus, tamen a uenialibus nullus est immunis. Et iuxta panphrona, id est omnimode sapientem, *quis potest dicere: mundus sum a peccato et purum est cor meum? Nullus nisi ille qui pir analiscon*, id est ignis consumens, dicitur. Ceteri autem cum liberi sint arbitrii et ex hoc in illud flexibiles, sine macula esse non possunt quandiu cum elementis uoluuntur, ipsi elementati in ipsis conclusi,

donec ipsa elementa transcendentes ad immobilem deposita morte et omni grauedine ueniant et conformentur firmissimo. Et sic semper immaculati erunt et, *Deus omnia in eis*, immutabiles permanebunt. Sed dixit superius quod *qui edificat aurum etc. mercedem accipiet; si cuius opus arsit, detrimentum patietur, ipse autem saluus fiet.* Quis ipse? *Qui uidelicet superedificat super fundamentum aurum* et cetera. Dixit enim apostolus de tali quod *mercedem accipiet*; nunc autem dicit quam mercedem, uidelicet salutem: saluabitur sic tamquam per conflatorium ignem purgantem quidquid interuenit per incautelam practice uite ex puluere saltim pedum terreni sensus. In quo igne tamdiu manet quamdiu quidquid corpulentie et terreni affectus inhesit purgetur, in fide et spe ibi manens. Pro quo mater Ecclesia, que ipsum intermisit per Baptisma confessionis et penitentie, et hinc caractere Christi et sacramento salutis exaratum et munitum dimisit, in pace emisit, orat et dona pacifica amicanti nature humane deuote offert; et sic per hec mundus et inde purus exiens, domini Sabaoth purissimis oculis immaculatus assistit.

Caput 113

[89289] Nicolaus de Crotone (?), De Fide Trinitatis, tract. 4 cap. 113 Ecce luce clarius in presenti uolumine iam habet theodocta tui sacri inperii celsitudo, o panphron, (id est) omnimode sapiens, clementissime imperator semper auguste, quod sitibundo corde cupiebas audire: scilicet unde et a quibus auctoritatibus sacrosancta Catholica mater Ecclesia habuit locum addendi in sacro et diuo simbolo diuorum et sanctorum patrum filioque procedit. Habuit equidem duo diuina Angelis et hominibus ueriora testimonia. Habuit et sacrosancta uniuersalia Concilia, necnon et Orientales totius sacre Scripture in Greco stilo sanctos et diuos expositores suprauocatos; quibus per omnia consonos et imitatores eorundem atque Deichristiformes et spiritu sancto perlustratos eiusdem diuine Scripture habuit etiam in Latino stilo mirabiles expositores, in nullo siquidem ab eisdem discrepantes propterea quod uno eodem in utraque Ecclesia, Greca scilicet et Latina, spiritu omnes potati sunt, sicut in ueteri et in nouo testamento patres, prophete uidelicet et apostoli, eundem spiritum patris et filii et ab utroque procedentem ut spongie sitibunde inbiberunt et super faciem Ecclesie uelud nubes supercelestes rorauerunt: Ylarium uidelicet episcopum Pictauensem, Ambrosium Mediolanensem archiepiscopum, Augustinum episcopum Yponensem in Affrica, Ieronimum presbyterum qui et discipulus sancti Gregorii Nazanzeni magni theologi, et alios multos sanctos theodoctos quos ad salutem tui sacri imperii teneris per omnia accipere sicut et recipis supradictos patres Orientales. Quoniam quidem teneris et debes recipere beatum dictum Ylarium Catholice fidei doctorem et contemporaneum magno patri Athanasio, sicut et recipis eundem sanctum Athanasium; et sicut recipis magnum Basilium, recipere et eius contemporaneum magnum patrem Ambrosium; et sicut recipis beatum Gregorium Nazanzenum magnum theologum, recipere et eius consimilem et contemporaneum in eadem doctrina theologie magnum patrem Augustinum; et sicut recipis sanctum Gregorium Nissenum fratrem dicti patris Basilii, recipere et patrem sanctum Ieronimum eiusdem condoctorem et contemporaneum; et sicut recipis beatum Iohannem Crisostomum, recipere per

omnia et eius consimilem moribus et uita et doctrina magnum patrem beatum Gregorium Papam dyalogum; et sicut recipis beatum Cirillum Alexandrinum patriarcham magnum patrem tertii Concilii Ephesini, recipere et eius condoctorem beatum Leonem Papam maximum patrem quarti sacri Concilii Calcedonensis; et sicut recipis omnes sanctos patres et doctores Ecclesie Orientalis, ita per omnia ad salutem anime recipe omnes sanctos doctores sancte dicte Ecclesie Romane. Qui omnes patres desuper illustrati Deo Paraclito, labiis incontaminatis et Dei scintillimonis ignitis linguis ut exarauerunt, profitentes spiritum sanctum patris et filii esse unum numero et ab utroque usiodos, id est essentialiter, et synaydios, id est sempiternaliter, unum Deum procedentem, secundum quod et supra luce clarior per sanctos patres Orientales tue sacre imperiali maiestati uere fidei ueritas apparet. Credat ergo et confiteatur tota Ecclesia Christianorum a patre et a filio spiritum sanctum essentialiter procedere, sicut et ab utroque credit et confitetur esse missum. Explicit libellus de processione spiritus sancti et fidei Trinitatis contra errores Grecorum confectus ex diuersis auctoritatibus doctorum Grecorum. Deo gratias.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De forma absolutionis

Thomas de Aquino a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Leonino 1968 edito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[69241] De forma absolutionis, cap. 1 tit. Quod temerarium est dicere quod haec non sit forma absolutionis, scilicet: ego te absolvo et cetera

[69242] De forma absolutionis, cap. 1 Perlecto libello a vobis exhibito inveni assertionem cuiusdam valde temerariam dicentis quod sacerdos in absolvendo uti non debet hac forma: *ego te absolvo.* Quod quidem praesumptuosum iudico. Primo quia repugnat Evangelii dictis: dicit enim dominus Petro, Matth. XVI, 19: *quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis.* Quod ad usum clavium pertinere ostendit; nam praemiserat: *et tibi dabo claves regni caelorum*; et postea, quasi usum clavium exponens, dicit: *quodcumque solveris super terram.* Patet ergo ex dictis salvatoris, quod habens claves absolvit. Praesumptuosum ergo est, ut non dicam erroneum, ut sacerdos dicere non possit absolvo quem dominus absolvere confitetur. Magis autem ex verbis domini colligitur hanc esse formam debitam absolvendi: *ego te absolvo.* Sicut enim dominus discipulis dixit: *euntes docete omnes gentes baptizantes eos*, Matth. ult., ita dicit: *quodcumque solveris super terram.* Unde sicut conveniens est forma Baptismi ut minister dicat: *ego te baptizo*, quia dominus ministris actum baptizandi attribuit; ita conveniens forma est ut dicatur: *ego te absolvo*, quia dominus ministro actum absolutionis attribuit. Dionysius etiam expresse in XIII capitulo caelestis hierarchiae sic dicit: *nihil igitur inconveniens si purgare dicitur theologum Seraphim; nam sic Deus purgat omnes eo quod omnis purgationis est causa. Magis autem propinquo utor exemplo: qui secundum nos est hierarcha, id est episcopus, per ipsius diaconos aut sacerdotes purgans aut illuminans, ipse dicitur purgare aut illuminare.* Sic ergo patet per auctoritatem Dionysii quod quamvis Deus ut principalis auctor purget et illuminet, minister tamen dicitur purgare et illuminare. Ad hoc etiam est communis consuetudo tali forma utentium, cui unumquemque contrariari non parvae praesumptionis esse videtur. Apostolus etiam, secunda ad Cor. II, 10, dicit: *ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.* Glossa: *si ergo magister petitione discipulorum donavit cui voluerunt peccatum, multo magis discipuli prece magistri idem facere debent.* Et ut ratum ei cui donavit ostenderet apud Deum, subdit: et hoc feci in persona Christi, id est ac si ipse Christus condonaret; donare autem peccatum est absolvere a peccato, ergo convenienter minister dicit: *ego te absolvo a peccato.* Non est etiam parva auctoritas eius quod communiter in Ecclesia cantatur: *iam bone pastor Petre clemens accipe vota precantum et peccati vincula resolve tibi potestate tradita.* Potestas autem tradita Petro est potestas clavium; potest igitur habens claves ex tradita sibi potestate dicere: *ego te absolvo.* Non solum autem hoc convenienter dicere potest, sed necessarium esse videtur. Sacramenta enim novae legis efficiunt quod figurant; figurant autem sive significant sacramenta et ex materia et ex forma verborum, ut in Baptismo apparet. Nam ablutio corporalis quae fit per aquam significat interiorem ablutionem et sacramentaliter efficit eam. Similiter verba quae dicuntur: *ego te baptizo*, idem significant. Et idem apparet in sacramento confirmationis, in quo forma est: *consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis* et cetera; quibus verbis manifeste effectus sacramenti significatur. In sacramento etiam Eucharistiae sacerdos ex persona domini loquens dicit: *hoc est corpus meum*, hoc significans quod in sacramento efficitur. Similiter etiam in sacramento matrimonii requiruntur verba exprimentia consensum de praesenti in copulam coniugalem. In sacramento vero ordinis, quia fit traditio potestatis, est forma imperativi modi, cum pontifex dicit: *accipe potestatem* hoc vel illud faciendi. In solo autem sacramento extremae unctionis forma verborum est sub modo deprecativae orationis, sicut cum dicitur: *per istam unctionem et nostram intercessionem remittat tibi dominus quidquid peccasti per visum*, et cetera. Observatur autem hoc in hoc sacra-

mento propter auctoritatem Scripturae; dicitur enim Iac. V, 15, ubi de hoc sacramento loquitur: *oratio fidei sanabit infirmum et si in peccatis sit dimittentur ei.* Ubi etiam ratio huius singularis observantiae assignari videtur. In aliis enim sacramentis nihil corporaliter agitur quod non statim ex operatione ministri consequatur, sicut statim in Baptismo fit ablutio corporalis quae spiritualem designat et sacramentaliter causat; sanatio autem corporalis non statim sequitur ex unctione, sed petitur praestanda a Deo; unde et interior sanatio, quae per eam significatur, sub deprecatione a Deo poscitur. In sacramento autem poenitentiae verba Scripturae, quae maxime sunt sectanda, non faciunt mentionem de aliqua deprecatione, sed magis verbo indicativo utitur; non enim dicit: quaecumque petieritis esse solvenda erunt soluta, sed: quaecumque solveritis erunt soluta. Si ergo illa tantum dicuntur esse soluta in caelis quae habens claves solverit, qui autem petit aliquid esse solvendum, non solvit; miror qua temeritate aliquis asserat esse solutum quod habens claves non significat se solvere, sed solum rogat esse solvendum. Non autem similis ratio est utendi deprecativa oratione in hoc sacramento sicut in sacramento extremae unctionis, quia nihil hic corporale expectatur futurum quod non statim fiat, ut est in extrema unctione; quinimmo certissimum est in hoc sacramento per claves Ecclesiae remissionem peccatorum conferri, nisi sit impedimentum ex parte confitentis, sicut etiam accidit in Baptismo. Dicit enim Augustinus: *non erit turpis nec difficilis post patrata et purgata adulteria reconciliatio coniugii, ubi per claves regni caelorum non dubitatur fieri remissio peccatorum.* Non ergo sub incerto deprecativae orationis significanda est in hoc sacramento remissio peccatorum, sed sub certitudine per indicativam orationem. Non ergo est forma in sacramento poenitentiae: absolutionem et remissionem tribuat tibi, sed: *ego te absolvo.*

Caput 2

[69243] De forma absolutionis, cap. 2 tit. Rationes probare volentium dictam absolutionis formam non debere teneri et solutio earum

[69244] De forma absolutionis, cap. 2 Sicut autem est temerarius id asserendo, ita vaniloquus in probando, dum frivola quaedam pro rationibus inducit. Primo inducit quandam postillam super summam Raymundi, quae dicit quod *in talibus*, scilicet absolutione ab excommunicatione, *quamvis verba exigantur, non est praescripta forma verborum, sicut in sacramento Baptismi et Eucharistiae.* Ubi primo derisorium est postillam summae in tanta re pro auctoritate inducere; deinde ut postillatori non fiat iniuria, dicamus quod alia ratio est de absolutione ab excommunicatione quae non est sacramentalis, sed magis iudiciaria iurisdictionem consequens, et aliud de absolutione a peccatis in sacramento poenitentiae, quae consequitur potestatem clavium et est sacramentalis. In illa

enim verba habent efficaciam ab intentione dicentis; unde non refert quibuscumque verbis utatur ad exprimendum suam intentionem. In sacramentis autem verba habent efficaciam ex institutione divina; unde tenenda sunt verba determinata consonantia divinae institutioni. Institutioni autem dicentis: *quodcumque solveris*, ista verba conveniunt: *ego te absolvo*, sicut institutioni dicentis: *euntes docete, baptizantes in nomine patris* et cetera, conveniunt ista verba: *ego te baptizo in nomine patris* et cetera; et ideo sicut ista verba sunt tenenda in Baptismo: *ego te baptizo*, ita in poenitentia: *ego te absolvo.* Secundo autem proponit quod Magister, qui sententias compilavit non posuit hanc formam, nec aliquem sanctorum legimus hac forma usum fuisse. Contra quod dicendum est quod nec aliam formam posuit, nec legitur de alia forma qua aliquis sanctorum sit usus; nec etiam legitur quod aliquis istam formam negaverit. Legitur autem quod ipse institutor sacramenti dixit: *quodcumque solveris*; quod est maius omni auctoritate. Tertio ad hoc inducit quod in quibusdam absolutionibus, quas Ecclesia facit in prima, in completorio, ante Missam et post praedicationem, secundum morem Romanae Ecclesiae, et in die cinerum et coenae domini, non fit absolutio per orationem indicativam sed deprecativam tantum. In quo miror eum non advertere quod huiusmodi absolutiones non sunt sacramentales, sed sunt quaedam orationes quibus dicuntur venialia peccata dimitti; sicut per orationem dominicam qua dicitur: *dimitte nobis debita nostra.* Quarto etiam inducit sic sensisse quosdam antiquos famosos magistros, scilicet magistrum Guillelmum de Altissiodoro, et magistrum Guillelmum Alvernum quondam episcopum Parisiensem, et dominum Hugonem quondam cardinalem; de quibus quod ita senserint non constat; sed, et si ita senserunt, numquid eorum opinio praeiudicare poterit verbis domini dicentis Petro: *quodcumque solveris super terram?* Numquid, etiam si nunc viverent, praeiudicare possent communi magistrorum theologiae sententiae Parisius legentium qui contrarium sentiunt, decernentes absque his verbis: *ego te absolvo*, absolutionem non esse per solam deprecativam orationem? Quinto vero proponit de eo quod agitur in sacramento extremae unctionis, quod supra solutum est. Sexto obicit de hoc quod Matth. IX, 2-3; cum dixisset dominus paralytico: *dimittuntur tibi peccata tua*, dixerunt: *hic blasphemat*, quia dimittere peccatum est solius Dei; non ergo sacerdotis. Hoc etiam per verba Dionysii supra solutum est; quia Dei est auctoritate peccata dimittere; hominis autem est ministerium ad remissionem exhibere, dum in persona Christi peccata condonat, secundum quod apostolus dicit. Septimo obicit quod in suscitatione Lazari, secundum Augustinum et secundum Gregorium, significata est suscitatio peccatoris; sed Lazarus prius est a domino vivificatus, quam traderetur discipulis absolvendus. Ex quo arguit quod nihil valet absolutio sacerdotis antequam homo a Deo sit vivificatus per gratiam et suscitatus a morte culpae; ergo sacerdos non potest super culpam. Quae quidem ratio multiplices defectus habet. Primo quidem quia arguitur ex methaphoricis, ex quibus non est arguendum, ut Dionysius et Augustinus dicunt. Secundo quia ratio sua non est ad propositum. Constat enim quod dominus Lazarum suscitatum discipulis solvendum mandavit; ergo discipuli absolvunt. Per hoc ergo non ostenditur quod sacerdos dicere non debeat: *ego te absolvo*, sed quod eum non debeat absolvere in quo signa contritionis non videt, per quam homo vivificatur interius a Deo culpa remissa. Quia tamen dicit quod sacerdos non potest super culpam, et hoc potest habere calumniam, sciendum est quod si intelligat quod sacerdos sua auctoritate super culpam potentiam non habet, verum dicit; si autem intelligit quod sacramentum quod sacerdos ut minister tradit non se extendit ad dimissionem culpae, falsum dicit. Sicut enim per Baptismum dimittitur omnis culpa et originalis et actualis, ita per sacramentum poenitentiae remittitur actualis culpa. Contingit autem quandoque in Baptismo quod aliquis, ante quam sacramentum Baptismi actu percipiat, dum habet sacramentum in voto sive in proposito, iustificationem consequitur a solo Deo; et tamen, si ante consecutus non fuit ex vi sacramenti, nisi obicem opponat, iustificationem suscipiendo sacramentum consequitur; et omnino ita accidit in poenitentia. Nullus enim reputatur contritus nisi habeat propositum se subiciendi Ecclesiae clavibus, quod est habere sacramentum in voto; unde quandoque aliqui consequuntur iustificationem in ipsa absolutione, quam ante non fuerant consecuti. Octavo obicit quod paris potestatis est baptizare interius et a culpa mortali absolvere; sed Deus non communicavit potestatem interius baptizandi, ne spes poneretur in homine; ergo nec potestatem absolvendi ab actuali peccato. In quo suam vocem ignorare videtur, contra seipsum obiciens. Sicut enim solus Deus interius baptizat et tamen quia homo exterius ministerium adhibet, dicit: *ego te baptizo*; ita Deus per seipsum a peccato absolvit, et tamen homo, qui exterius ministerium adhibet, dicere potest: *ego te absolvo.* Nono obicit quod remissio peccatorum fit per gratiam, quam homo dare non potest. Cui dicendum est quod homo, etsi non possit dare gratiam, potest tamen dare gratiae sacramentum, per quod fit remissio peccatorum. Decimo obicit quod dominus ad Moysen dixit: *loquere Aaron et filiis eius; sic benedicetis filiis Israel et dicetis eis: benedicat te dominus et custodiat te* et cetera, Num. VI, 23. Et subditur *invocabunt nomen meum super filios Israel et benedicam eis.* Quod videntur imitari praelati cum dicunt: *benedicat vos Deus vel divina maiestas*; et non dicunt: *ego te benedico.* Ubi aperte decipitur, quia benedictio ista non est sacramentalis; sed ubi sacramentalis benedictio occurrit, sicut in sacramento Eucharistiae, tunc ipsi sacerdotes benedicere dicuntur. Unde apostolus dicit, I Cor. X, 16: *calix benedictionis cui benedicimus*; Glossa: *cui nos sacerdotes cotidie benedicimus.* Nec est verum quod subdit quod hoc quod dicitur: *absolutionem et remissionem tribuat tibi* et cetera, sit forma aut pars formae; non enim conveniunt verbis Scripturae, quae dicit: *quodcumque solveris* et *quorum remiseritis.* Nec hoc quod dicitur: *benedictio Dei omnipotentis* pars est formae, cum hoc ex Scriptura trahi non posset, nec in usu communi habeatur, etsi aliqui hoc dicant. Undecimo obicit quod cum clavis sit potestas quae est in ministro, si extenderet se ad culpae absolutionem, hoc esset per modum efficiendi, quod soli Deo competit. Cuius solutio iam ex praemissis apparet. Potestas enim clavium se extendit ad absolutionem a culpa, non sicut causa efficiens principalis, hoc enim Dei est, sed instrumentaliter, sicut et aqua Baptismi, de qua Augustinus dicit quod *corpus tangit et cor abluit.* Duodecimo obicit quod dominus idem voluit ostendere dicens: *quodcumque solveris* et *quorum remiseritis.* Nullus autem dicit: ego tibi remitto peccata, ergo non debet dicere: *ego te absolvo.* Sed obliviscitur eius quod apostolus dicit, se donasse peccatum non propria auctoritate, sed in persona Christi; donare autem idem est quod remittere; Papa etiam se relaxare dicit aliquam partem de poenitentia iniuncta. Ideo tamen in absolutione sacramentali potius utimur verbo absolutionis quam remissionis, ut forma absolutionis conveniat cum verbis institutionis, quia dominus exponens clavium potestatem his verbis usus est: *quodcumque solveris.* Tertiodecimo obicit ex auctoritate Hieronymi reprehendentis quosdam de eo quod *se putant damnare innoxios vel solvere noxios.* Non autem sacerdos, a peccatis absolvens, noxios solvit qui voluntate noxii remanent, sed qui poenitendo recedunt a noxa culpae. Quartodecimo obicit de hoc quod Hieronymus dicit super Leviticum, de hoc quod leprosi iubentur ostendere se sacerdotibus, *quos illi non faciunt leprosos vel mundos, sed discernunt; ita et hic.* Decipitur autem quia similitudinem nimium extendit. Absit enim ut sacramenta novae legis significent tantum et nihil faciant, sicut veteris legis sacramenta. Si autem sacerdos solum discernendo denuntiaret peccatoris absolutionem, nihil faceret, sed significaret tantum; ergo facit aliquid ministerium absolutionis impendendo. Non tamen facit idoneos accedentes ad sacramentum; hoc enim solus Deus facit, qui ad se hominum corda convertit. Et respectu huius idoneitatis non habet sacerdos nisi discretionem, sicut et sacerdos legalis circa lepram. Quintodecimo obicit quod Ambrosius dicit, quod *solus ille peccata dimittit qui pro peccatis mortuus est*; et Augustinus dicit quod nemo *tollit peccata mundi nisi solus Christus.* Quod solvit apostolus dicens quod ipse, quod donavit, donavit *in persona Christi*, scilicet tanquam Christi minister, qui sua passione remissionem meruit peccatorum: a qua passione efficaciam habent claves Ecclesiae, sicut et cetera sacramenta. Sextodecimo obicit de leprosis mundatis a Christo, Matth. VIII, 4 et Luc. XVII, 14, quibus dixit quod ostenderent se sacerdotibus; antequam tamen se ostenderent, sunt mundati. Quod similiter solvendum est sicut et illud quod supra de Lazaro posuit. Decimoseptimo resumit de hoc quod cum dominus dixisset paralytico: *dimittuntur tibi peccata*, Iudaei dixerunt: *hic blasphemat.* Quod supra solutum est et reiterare non oportet.

Caput 3

[69245] De forma absolutionis, cap. 3 tit. Quam frivolis rationibus impugnetur cuiusdam solutio, si forte haec sustineatur

[69246] De forma absolutionis, cap. 3 His autem rationibus positis, nititur quandam solutionem infringere, quae est si aliquis dicat quod ad ministerium sacerdotis pertinet oratio absolutionem divinam impetrans, sed post debet dicere indicative: *absolvo te ab omnibus peccatis tuis*, id est: absolutum te ostendo. Quam quidem solutionem nec ego approbo, si simpliciter, ut sonant verba, intelligatur. Non enim oratione sacerdotis impetratur remissio peccatorum, sed passione Christi: alioquin si sacerdos esset in peccato mortali absolvere non posset. Praemittitur autem oratio ut impetretur confitenti idoneitas ad suscipiendum effectum sacramenti; quae quidem oratio, etsi plus valeat a iusto quam a peccatore oblata propter meritum personae quod additur, tamen etiam a peccatore sacerdote oblata non est cassa, quia proponitur ab eo in persona totius Ecclesiae. In formis autem sacramentorum non plus facit verbum a iusto prolatum quam a peccatore, quia non operatur ibi meritum hominis, sed passio Christi et virtus Dei. Similiter non sufficienter exponitur:

ego te absolvo id est absolutum te ostendo; quia secundum hoc in sacramentis novae legis non esset nisi ostensio vel significatio, quod idem est. Sed est sensus: *ego te absolvo*, id est sacramentum vel ministerium absolutionis impendo; nisi forte sicut aliquis dicitur ostendere non solum significando sed etiam faciendo. Si tamen praedicta responsio sustineatur, non inutile erit considerare quam frivolis rationibus eam impugnet. Obicit enim primo quod dominus dedit apostolis potestatem sanandi corporales infirmitates et spirituales, sed in sanatione corporalium infirmitatum non dicebant; sano te, sed: *sanet te dominus Iesus Christus*; ergo nec in sanatione spirituali debet dicere sacerdos: *ego te absolvo.* Non advertit autem qui hoc obicit quod potestas sanandi infirmitates erat gratia specialiter homini data non ad sanandum, sed ad sanitatem impetrandam; potestas autem clavium non computatur inter gratias gratis datas, sed est virtus sacramentalis quae principaliter residet in Christo, instrumentaliter autem sive ministerialiter in sacerdotibus habentibus claves. Unde verbum dicentis: sanet te dominus, non sanabat, sed sanationem impetrabat. Verba autem sacramentalia efficiunt quod significant, ut dictum est. Secundo obicit quod temerarium videtur denuntiare aliquem esse ab omnibus peccatis absolutum, quia sic esset sicut Angelus Dei. Sed multo magis est temerarium dicere quod per claves Ecclesiae non fiat certa remissio peccatorum, ut Augustinus dicit. Numquid enim abreviata est manus domini, ut qui in Baptismo ab omnibus peccatis mundat, in sacramento poenitentiae hoc non faciat? Tertio obicit quod dicere ostendo te absolutum non est eum ostendere esse absolutum, sicut dicere comedo non est comedere. In quo decipitur non considerans quod formae sacramentorum non solum sunt verba significativa, sed factiva. Quarto obicit quod cum dicitur: *ego te baptizo*, non est baptizare si non sequatur immersio vel tinctio. Sed hoc est valde ridiculum, quia in sacramento Baptismi elementum materiale requiritur cum forma sacramenti; sed in sacramento poenitentiae elementum exterius non adhibetur. Quinto obicit quod temerarie sacerdos dicit: ostendo te absolutum, cum ignoret an Deus absolverit. Sed secundum hanc rationem etiam temerarium esset dicere: *ego te baptizo*, cum ignoret an Deus interius baptizet. Neutrum tamen est temerarium, quia sacramenta habent certos effectus, etsi impediri possint per fictionem recipientis. Unde sacerdos dicens: *ego te absolvo* vel *ego te baptizo*, cum certitudine denuntiat sacramenti effectum. Et similiter dicendum ad illud quod VI et VII obicit de incertitudine dimissionis poenae. Octavo obicit quod non potest dicere: ostendo te absolutum, nisi forte alicui sit revelatum, sicut Ioanni Evangelistae vel beatae virgini. Ad quod etiam supra id quod dictum est addendum est, quod si iudex absque temeritate, testibus auditis, potest pronuntiare aliquem innocentem, quamvis forte secundum rei veritatem sit nocens, non temerarie sacerdos ostendit aliquem absolutum in foro poenitentiae, in quo creditur poenitenti et pro se et contra se. Ex quo etiam patet quod non est periculosum sacerdotibus dicere: *ego te absolvo*, illis in quibus signa contritionis vident, quae sunt dolor de praeteritis et propositum de cetero non peccandi; alias absolvere non debet. Periculose autem solam orationem dicit, quia hoc non est absolvere, sed sub dubio confitentem relinquere. Orare autem pro aliquo ut absolvatur potest sive sit contritus sive non.

Caput 4

[69247] De forma absolutionis, cap. 4 tit. Quod impositio manus sacerdotis non est de necessitate huius sacramenti

[69248] De forma absolutionis, cap. 4 Ulterius autem non minus temerarie asserere praesumit quod impositio manus sit de necessitate huius sacramenti. Primo quidem propter hoc quod Act. VIII, 17, dicitur: *imponebant manus super illos et accipiebant spiritum sanctum.* Illa autem impositio fuit loco sacramenti confirmationis, quod datur per maiores ministros. Secundo obicit quod Marc. ult. dicitur: *super aegros manus imponent.* Sed hoc est ridiculum, quia non loquitur de impositione sacramentali, sed de signis faciendis. Tertio obicit quod Augustinus dicit quod sacramentum novae legis debet esse signum sacrae rei et per naturalem similitudinem quod de suo addit, per hoc volens habere quod sola verba non faciunt sacramentum; sed manifestum est in omni sacramento quod verba ad materiam accedentia sacramentum perficiunt. In sacramento enim Eucharistiae sola verba prolata super materiam consecrandam perficiunt sacramentum. In Baptismo etiam verba prolata super aquam tantum non faciunt sacramentum, sed super aquam adhibitam baptizato, quod totum est loco materiae. Ipse autem peccator confitens est sicut materia in hoc sacramento; unde verba absolutionis super confitentem prolata efficiunt poenitentiae sacramentum. Quarto obicit quod dicitur Matth. XIX, 13, quod *oblati sunt parvuli domino ut eis manum imponeret.* Quod quidem referri non potest ad poenitentiae sacramentum, quod parvulis impendi non consuevit. Oblati sunt autem ei parvuli ut manus imponeret benedicendo secundum consuetudinem Iudaeorum, sicut Remigius dicit. Quinto obicit quod dicitur Act. VIII, 18: *cum vidisset Simon quod per impositionem manuum apostolorum*, et cetera. Hoc autem pertinet ad impositionem manuum quae fit in confirmatione, ut dictum est. Sexto obicit ad hoc auctoritatem magistri Guillelmi Alverni; qui utrum hoc dixerit nescio; sed hoc scio eum non fuisse tantae auctoritatis, ut eius dicto esset standum in tanta re, praesertim cum dominus, Petro potestatem clavium exponens, non dixerit: cuicumque manum imposueris, sed: *quaecumque solveris.*

Caput 5

[69249] De forma absolutionis, cap. 5 tit. Quaedam rationes frivolae ad idem et solutio earum

[69250] De forma absolutionis, cap. 5 Ultimo autem redit ad primum, resumens rationes prius inductas, quod non debet sacerdos dicere: *ego te absolvo*, tum quia hoc pertinet ad potestatem Dei, tum quia sacerdoti est incertum an ille absolvatur. Quae iam supra soluta sunt. Addit etiam obiciendo quod vix triginta anni sunt quod omnes hac sola forma utebantur: *absolutionem et remissionem et cetera.* Sed quomodo potest de omnibus testimonium perhibere qui omnes non vidit? Sed hoc certum est quod iam mille ducenti anni sunt et amplius quod dictum est Petro: *quodcumque solveris super terram.* Quare autem non dicatur in forma: ego tibi remitto peccata, sicut: *ego te absolvo*, iam supra dictum est. Obicit autem ulterius quod si sacerdos potest absolvere a peccatis, utilius esset absolvi quam accipere crucem transmarinam. Quod quam ridiculose sit dictum de facili potest adverti. Non enim crux transmarina datur valitura nisi absoluto a peccatis ad remissionem totius poenae pro peccatis debitae. Obicit autem ulterius quod vae imminet vivificanti animas quae non vivunt, ut dicitur Ezech. XIII, 19; et sic sacerdos se committit discrimini cum nesciat quod vivant. Sed hoc iam solutum est, quia, etsi nesciat quod vivant, scit tamen quod sacramentum vivificare potest. Ulterius obicit quod sicut Ambrosius: dicit, *dominus par ius esse voluit solvendi et ligandi*; sed sacerdos non ligat vinculo peccati, sed funibus peccatorum suorum quisque constringitur, ut dicitur Prov. V, 22; ergo sacerdos non absolvit a vinculo culpae. Contra quod dicendum quod hoc facit sacerdos ligando et solvendo per ministerium quod Deus per auctoritatem. Deus autem absolvit quidem a peccato directe gratiam apponendo, ligat autem in peccato vel tradit in peccatum, ut dicitur Rom. I, gratiam non apponendo. Et similiter sacerdos tanquam minister a peccato solvit sacramentum gratiae adhibendo, ligat vero non apponendo, praeter hoc quod ligat ad poenam quam iniungit. Inducit autem ultimo auctoritatem Hilarii, quod *soli Deo de se credendum est qui se solus novit*; ergo absolutionem a culpa, quae solo Deo sciente fit, nullus ostendere potest nisi ipse vel cui ipse revelaverit; ergo absolutionem a culpa, quam solus Deus facit, sacerdos ostendere non potest. Item quod Dionysius dicit quod *sacerdotibus non est utendum virtutibus hierarchicis, nisi quo modo divinitas moverit eos.* Sed haec ex superioribus sunt soluta multotiens et iterare non oportet. Ultimo autem inducit quod ante potestatem clavium Petro traditam fit mentio de revelatione sibi facta, quasi oporteat semper revelationem divinam sacerdotem expectare ante quam clavibus utatur. Non advertit autem quod revelatio facta Petro non fuit de idoneitate absolvendorum, sed de potestate Christi, per quam sacramenta gratiae certissimos effectus habent. Hae sunt igitur rationes quas pro se inducit, quae non solum demonstrationes non sunt, sed vix apparentes rationes iudicari possunt. Voluntas autem Dei fuit ut pro defensione potestatis Petro traditae, in festo cathedrae Petri hoc opus de vestro mandato compilans laborarem.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem

Thomas de Aquino a Fernando Gallego depictus

Textum Taurini 1954 editum
et cum fragmento ex editione A. Tosti Montis Casini 1875 integratum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[70804] Ad Bernardum Reverendo in Christo patri, domino Bernardo, Dei gratia venerabili abbati Casinensi, frater Thomas de Aquino, suus devotus filius, se semper et ubique ad obedientiam promptum. Optaveram, pater venerande, quod convocatis fratribus, qui ex verbis illustris doctoris Gregorii scandalum patiuntur, satis facerem viva voce; sed hoc prolixitas divini officii et ieiunii prolongatio impedivit, et forte fructuosum erit, ut quod Scripturae mandatur, non solum praesentibus prodesse valeat, sed futuris. Nec absque divina dispensatione hoc gestum credo, ut me proficiscentem in Galliam vestrae litterae comprehenderant Aquini; ubi sanctissimi patris nostri Benedicti beatus Maurus, eius discipulus, ab eo transmissus in Galliam, recipere meruit litteras et sacra exenia tanti patris. Ut autem dubitantibus plenius satisfiat, inserenda sunt praesentibus verba beati Gregorii, quae ignorantibus dubitationem ingerunt et errorem: *sciendum*, inquit, *quod benignitas Dei peccatoribus spatium poenitentiae largitur; sed quia accepta tempora non ad fructum poenitentiae, ad usum vero iniquitatis convertunt, quod a divina misericordia mereri poterant, amittunt; quamvis omnipotens Deus illud tempus uniuscuiusque praesciat, quo vita eius terminatur, nec alio in tempore quisquam mori potuit, nisi ipso quo moritur. Nam si Ezechiae anni additi ad vitam quindecim memorantur, tempus vitae crevit ab illo tempore, quo mori ipse merebatur: nam divina dispositio eius tempus tunc praescivit, quo hunc postmodum ex praesenti vita subtraxit.* In

quibus verbis satis lucide doctor lucifluus duplicem uniuscuiusque hominis considerationem habendam determinat: unam quidem secundum se, aliam vero secundum quod ad divinam praescientiam comparatur. Secundum se quidem homo consideratus, in his, scilicet, quae circa eum accidunt, necessitati non subiacet; sed possibile est aliqua circa ipsum contingere, quae nullatenus sortiuntur effectum, quod expresse praemittit de peccatoribus, dicens: *quia accepta tempora non ad fructum poenitentiae, ad usum vero iniquitatis convertunt, quod a divina misericordia mereri poterant, non ex necessitate amittunt.* Unde ea quae contra hominem accidunt, non ex necessitate eveniunt; eadem enim ratio est de morte, et de quibuscumque aliis quae homo agit aut patitur; omnia enim divinae providentiae supponuntur. Si vero consideretur homo divinae providentiae comparatus, ea quae agit vel patitur, quandam necessitatem incurrunt, non quidem absolutam, ut omnino, secundum se considerata, non possint, ut dictum est, aliter evenire, sed conditionalem, quia scilicet haec conditionalis est necessaria: si Deus aliquid praescit, hoc erit. Non enim possunt ista duo simul stare, aliquid esse a Deo praescitum, et illud non esse; quia sic Dei praescientia falleretur. Est autem omnino impossibile, ut falsitatem veritas patiatur; et hoc significant verba sequentia beati Gregorii, quum subdit: *quamvis omnipotens Deus illud tempus uniuscuiusque ad mortem praesciat, quo vita eius terminatur, nec alio in tempore quisquam mori potuit, nisi ipso quo moritur*, scilicet quo a Deo praescitus est mori. Non enim possunt ista duo simul esse, quod Deus praesciat aliquem mori quodam tempore, et ipse alio tempore moriatur; alioquin Dei scientia falleretur. Secundum se autem consideratus homo, potuit alio tempore mori. Quis enim dubitat eum potuisse prius transfigi gladio, igne comburi, aut praecipitio aut laqueo vitam finire? Hanc et distinctionem sapiunt eius verba sequentia; subdit enim: *nam si Ezechiae anni ad vitam quindecim memorantur, tempus vitae crevit ab illo tempore, quo mori ipse merebatur.* Stultum autem est dicere, quod aliquis mereatur id quod impossibile est evenire. Ipse ergo, secundum se consideratus, poterat tempore illo mori; sed divinae scientiae comparatus, non poterant haec simul esse: ut ipse uno tempore moreretur, et alio tempore Deus praesciret moriturum, et (...) doctoris exprimunt, quasi oculata fide dubitantium animis ingeramus, considerare oportet differentiam divinae cognitionis et humanae. Quia enim homo subiacet mutationi et tempori, in quo prius et posterius locum habent, successive cognoscit res, quasdam prius et quasdam posterius: et inde est quod praeterita memoramur, videmus praesentia, et prognosticamur futura. Sed Deus sicut liber est ab omni motu, secundum illud Malachiae: *ego dominus et non mutor*; ita omnem temporis successionem excedit; nec in eo inveniuntur praeteritum et futurum; sed praesentialiter omnia futura et praeterita ei adsunt; sicut ipse Moysi famulo suo dicit: *ego sum qui sum.* Eo ergo modo ab aeterno praescivit hunc tali tempore moriturum, ut modo nostro loquimur; cum tamen eius modo dicendum esset, videt eum mori, quomodo ego video Petrum sedere, dum sedet. Manifestum est autem, quod ex hoc, quod video aliquem sedere, nulla ingeritur ei necessitas sessionis. Impossibile est haec duo simul esse vera, quod videam aliquem sedentem, et ipse (...) non sedeat; et similiter non est possibile quod Deus praesciat aliquid esse futurum, et illud non sit; nec tamen propter hoc futura ex necessitate eveniunt. Haec sunt, pater charissime, quae, vestrae iussioni obediens, ad errantium reductionem scripsi; quae si eis non sufficiunt dicta, rescribere vobis obediens non desinam. Valeat paternitas vestra diu. Frater Raynaldus commendat se vobis.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Epistola ad ducissam Brabantiae

Thomas de Aquino convertens duos Iudaeos a Bartolomeo degli Erri depictus (Legion of Honor Museum, San Fra

---

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[69902] Ad ducissam Brabantiae, pr. Excellentiae vestrae recepi litteras, ex quibus et piam sollicitudinem circa regimen subditorum vestrorum, et devotam dilectionem quam habetis ad fratres nostri ordinis plenarie intellexi, Deo gratias agens qui vestro cordi tantarum virtutum semina inspiravit. Quod tamen in eisdem a me requirebatis litteris ut vobis super quibusdam articulis responderem, utique mihi difficile fuit: tum propter occupationes meas, quas requirit operatio lectionis, tum quia mihi placeret ut super his requireretis aliorum consilium magis in talibus peritorum. Verum quia indecens reputavi ut vestrae sollicitudini neglegens coadiutor inveniar, aut dilectioni ingratus existam, super propositis articulis vobis ad praesens respondere curavi absque praeiudicio sententiae melioris.

Articulus 1

[69903] Ad ducissam Brabantiae, a. 1 arg. Primo ergo vestra requirebat excellentia, si liceat vobis aliquo tempore, et quo exactionem facere in Iudaeos.

[69904] Ad ducissam Brabantiae, a. 1 ad arg. Ad quam quaestionem sic absolute propositam responderi potest, quia licet, ut iura dicunt, Iudaei merito culpae suae sint vel essent perpetuae servituti addicti, et sic eorum res terrarum domini possint accipere tanquam suas, hoc tamen servato moderamine, ut necessaria vitae subsidia eis nullatenus subtrahantur; quia tamen oportet nos honeste ambulare etiam ad eos qui foris sunt, ne nomen domini blasphemetur, et apostolus fideles admonet suo exemplo, *ut sine offensione simus Iudaeis, et gentibus et Ecclesiae Dei*; hoc servandum videtur ut, sicut iura determinant, ab eis coacta servitia non exigantur quae ipsi praeterito tempore facere non consueverunt, quia ea quae sunt insolita magis solent animos hominum perturbare. Secundum igitur huiusmodi moderationis sententiam potestis secundum consuetudinem praedecessorum vestrorum exactionem in Iudaeos facere, si tamen aliud non obsistat. Videtur autem, quantum coniicere potui ex his quae consequenter inquiritis, circa hoc dubitatio vestra augeri quod Iudaei terrae vestrae nihil videntur habere nisi quod acquisierunt per usurariam pravitatem: unde consequenter quaeritis si liceat aliquid ab eis exigere, cum restituenda sint sic extorta. Super hoc ergo sic respondendum videtur, quod cum ea quae Iudaei per usuras ab aliis extorserunt non possint licite retinere, consequens est ut, si etiam vos haec acceperitis ab eis, non possetis licite retinere, nisi forsan essent talia quae a vobis vel antecessoribus vestris hactenus extorsissent. Si qua vero habent quae extorserunt ab aliis, haec ab eis exacta illis debetis restituere quibus Iudaei restituere tenebantur: unde si inveniuntur certae personae a quibus extorserunt usuras, debet eis restitui, alioquin debet in pios usus secundum consilium dioecesani episcopi et aliorum proborum, vel etiam in communem utilitatem terrae, si necessitas immineat vel exposcat communis utilitas, erogari. Nec esset illicitum si a Iudaeis exigeretis talia de novo, servata consuetudine praedecessorum vestrorum, hac intentione ut in praedictos usus expenderentur.

Articulus 2

[69905] Ad ducissam Brabantiae, a. 2 arg. Secundo vero requirebatis, si peccaverit Iudaeus, utrum sit poena pecuniaria puniendus, cum nihil habeat praeter usuras.

[69906] Ad ducissam Brabantiae, a. 2 ad arg. Respondendum videtur secundum praedicta quod expedit eum pecuniaria poena puniri, ne ex sua iniquitate commodum reportet. Videtur etiam mihi quod esset maiori poena puniendus Iudaeus, vel quicumque alius usurarius, quam aliquis alius, quantum pecunia quae aufertur ei minus ad eum noscitur pertinere. Potest etiam pecuniariae alia poena superaddi, ne hoc solum ad poenam sufficere videatur quod pecuniam aliis debitam

desinit possidere. Pecunia autem poenae nomine ab usurariis ablata retineri non potest, sed in usus praedictos debet expendi, si nihil aliud habeant quam usuras. Si vero dicatur quod ex hoc principes terrarum damnificantur, hoc damnum sibi imputent, utpote ex negligentia eorum proveniens. Melius enim esset ut Iudaeos laborare compellerent ad proprium victum lucrandum, sicut in partibus Italiae faciunt, quam quod otiosi viventes solis usuris ditentur, et sic eorum domini suis reditibus defraudentur. Ita enim et per suam culpam principes defraudarentur reditibus propriis, si permitterent suos subditos ex solo latrocinio vel furto lucrari. Tenerentur nam ad restitutionem eius quodcumque ab eis exigerent.

Articulus 3

[69907] Ad ducissam Brabantiae, a. 3 arg. Tertio quaerebatur, si ultro offerant pecuniam vel aliquod encenium, an recipere liceat.

[69908] Ad ducissam Brabantiae, a. 3 ad arg. Ad quod respondendum videtur quod licet recipere, sed expedit quod sic acceptum reddatur his quibus debetur, vel aliter, ut supra dictum est, expendatur, si nihil aliud habeant quam usuras.

Articulus 4

[69909] Ad ducissam Brabantiae, a. 4 arg. Quarto quaeritur, si plus accipitur a Iudaeo quam ab eo Christiani requirant, quid sit de residuo faciendum.

[69910] Ad ducissam Brabantiae, a. 4 ad arg. Ad quod patet responsio ex iam dictis. Quod enim Christiani minus requirunt, potest esse propter duo. Vel quia forte Iudaeus aliquid habebat praeter usurarium lucrum, et in tali casu licet vobis illud retinere servato moderamine supradicto; et idem videtur dicendum si illi extorserint usuras eis qui postea bona voluntate donaverunt, cum tamen Iudaei prompte se offerrent ad restituendum usuras. Vel potest contingere quod illi a quibus acceperunt, sunt sublati de medio vel per mortem vel in terris aliis morantes: et tunc ipsi debent restituere. Si tamen non apparent certae personae quibus restituere teneantur, procedendum est ut supra. Quod autem de Iudaeis dictum est intelligendum est de Cavorsinis, vel quibuscumque aliis insistentibus usurariae pravitati.

Articulus 5

[69911] Ad ducissam Brabantiae, a. 5 arg. Quinto quaerebatis de balivis et officialibus vestris, si liceat eis officia vendere vel mutuo ab eis accipere aliquid certum donec tantum recipiant ex officiis.

[69912] Ad ducissam Brabantiae, a. 5 ad arg. Ad quod dicendum videtur quod quaestio ista duas difficultates habere videtur: quarum prima est de officiorum venditione. Circa quam considerandum videtur, quod apostolus dicit quod multa licent quae non expediunt. Cum autem balivis et officialibus vestris nihil committatis nisi temporalis officium potestatis, non video quare huiusmodi officia non liceat vobis vendere, dummodo talibus vendatis de quibus possit praesumi quod sint utiles ad talia officia exercenda, et non tanto pretio vendantur officia, quod recuperari non possit sine gravamine vestrorum subditorum. Sed tamen talis venditio expediens non videtur. Primo quidem quia contingit frequenter quod illi, qui essent magis idonei ad huiusmodi officia exercenda, sunt pauperes, ut emere non possint; et si etiam sunt divites illi qui meliores sunt, talia officia non ambiunt nec inhiant ad lucra ex officio acquirenda. Sequitur igitur quod ut plurimum illi officia in terra vestra suscipiant, qui sunt peiores, ambitiosi, et pecuniae amatores; quos etiam probabile est subditos vestros opprimere, et vestra etiam commoda non sic fideliter procurare. Unde magis videtur expediens ut bonos homines et idoneos ad suscipiendum vestra officia eligatis, quos etiam invitos, si necesse fuerit, compellatis: quia per eorum bonitatem et industriam maiora accrescent vobis et subditis vestris, quam de praedicta officiorum venditione acquirere valeatis. Et hoc consilium dedit Moysi eius cognatus. *Provide*, inquit, *de omni plebe viros sapientes et timentes Deum, in quibus sit charitas et qui oderint avaritiam: et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios, et decanos qui iudicent populum omni tempore.* Secunda vero dubitatio circa hunc articulum esse potest de mutuo. Circa quod dicendum videtur quod si hoc pacto mutuum daret, ut officium accipiant, absque dubio pactum est usurarium, quia pro mutuo accipiunt officii potestatem: unde in hoc datis eis occasionem peccandi, et ipsi etiam tunc tenerentur resignare officio taliter acquisito. Si tamen gratis officia dederitis, et post ab eis mutuum acceperitis, quod de suo officio possint recipere, hoc absque omni peccato fieri potest.

Articulus 6

[69913] Ad ducissam Brabantiae, a. 6 arg. Sexto quaerebatis, si liceat vobis exactiones facere in vestros subditos Christianos.

[69914] Ad ducissam Brabantiae, a. 6 ad arg. In quo considerare debetis quod principes terrarum sunt a Deo instituti non quidem ut propria lucra quaerant sed ut communem populi utilitatem procurent. In reprehensione enim quorundam principum dicitur in Ezech. XXII, 27: *principes eius in medio eius quasi lupi rapaces, positi ad effundendum sanguinem et ad quaerendas animas et avaritiae lucra sequenda.* Et alibi dicitur per quemdam prophetam: *vae pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus? Lac comedebatis, et lanis cooperiebamini; quidquid crassum erat, occidebatis; gregem autem meum non pascebatis.* Unde constituti sunt reditus terrarum principibus, ut ex illis viventes a spoliatione subditorum abstineant. Unde in eodem propheta, domino mandante, dicitur quod *principi erit possessio in Israel, et non depopulabuntur ultra principes populum meum.* Contingit tamen aliquando quod principes non habent sufficientes

reditus ad custodiam terrae et ad alia quae imminent rationabiliter principibus expetenda: et in tali casu iustum est ut subditi exhibeant unde possit communis eorum utilitas procurari. Et inde est quod in aliquibus terris ex antiqua consuetudine domini suis subditis certas collectas imponunt, quae, si non sunt immoderatae, absque peccato exigi possunt, quia secundum apostolum: *nullus militat stipendiis suis.* Unde princeps, qui militat utilitati communi, potest de communibus vivere, et communia negotia procurare vel per reditus deputatos vel, si huiusmodi desint aut sufficientes non fuerint, per ea quae a singulis colliguntur. Et similis ratio esse videtur si aliquis casus emergat de novo, in quo oportet plura expendere pro utilitate communi vel pro honesto statu principis conservando, ad quae non sufficiunt reditus proprii vel exactiones consuetae; puta, si hostes terram invadant, vel aliquis similis casus emergat. Tunc enim et praeter solitas exactiones possent licite terrarum principes a suis subditis aliqua exigere pro utilitate communi. Si vero velint exigere ultra id quod est institutum, pro sola libidine habendi aut propter inordinatas et immoderatas expensas, hoc eis omnino non licet. Unde Ioannes Baptista militibus ad se venientibus dixit: *neminem concutiatis, nec calumniam faciatis, sed contenti estote stipendiis vestris.* Sunt enim quasi stipendia principum eorum reditus, quibus debent esse contenti, ut ultra non exigant nisi secundum rationem praedictam et si utilitas est communis.

Articulus 7

[69915] Ad ducissam Brabantiae, a. 7 arg. Septimo quaerebatis, si officiales vestri absque iuris ordine aliquid a subditis extorserint quod ad manus vestras devenerit, vel forte non, quid circa hoc facere debeatis.

[69916] Ad ducissam Brabantiae, a. 7 ad arg. Super quo plana est responsio: quia si ad manus vestras devenerint, debetis restituere vel certis personis, si potestis, vel in pios usus expendere, sive pro utilitate communi, si personas certas non potestis invenire. Si autem ad manus vestras non devenerint, debetis compellere officiales vestros ad consimilem restitutionem, etiam si non fuerint notae vobis aliquae certae personae a quibus exegerint, ne a sua iniustitia commodum reportent; quinimmo sunt a vobis super hoc gravius puniendi, ut ceteri a similibus abstineant in futurum, quia, sicut Salomon dicit, *pestilente flagellato stultus sapientior erit.*

Articulus 8

[69917] Ad ducissam Brabantiae, a. 8 arg. Ultimo quaeritis, si bonum est ut per provinciam vestram Iudaei signum distinctivum a Christianis deportare cogantur.

[69918] Ad ducissam Brabantiae, a. 8 ad arg. Ad quod plana est responsio, et secundum statutum Concilii generalis, Iudaei utriusque sexus in omni Christianorum provincia et in omni tempore

aliquo habitu ab aliis populis debent distingui. Hoc eis etiam in lege eorum mandatur, ut scilicet faciant fimbrias per quatuor angulos palliorum, per quos ab aliis discernantur. Haec sunt, illustris et religiosa domina, quae vestris quaestionibus ad praesens respondenda occurrunt: in quibus vobis non sic meam sententiam ingero, quin magis suadeam peritiorum sententiam esse tenendam. Valeat dominatio vestra per tempora longiora.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De emptione et venditione ad tempus

Thomas de Aquino more Limensi depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[70475] De emptione, pr. Carissimo sibi in Christo fratri Iacobo Viterbiensi lectori Florentino, frater Thomas de Aquino salutem.

Caput 1

[70476] De emptione, cap. 1 Recepi litteras vestras cum quibusdam casibus super quibus electi Capuani et meam sententiam petebatis. Super quibus collatione habita cum eodem Capuano electo et postmodum cum domino Hugone cardinali, duxi ad primum casum taliter respondendum: quod - supposito quod illa consuetudo de dilatione solutionis usque ad spatium trium mensium, sicut proponitur, sit ad commune bonum mercatorum, scilicet pro expediendis mercationibus, et non in fraudem usurarum introducta - videtur esse distinguendum. Quia aut vendit venditor suas mercationes ad terminum praedictum ultra quantitatem iusti pretii propter expectationem, aut secundum iusti pretii quantitatem. Si primo modo, non est dubium usurarium esse contractum, cum expectatio temporis sub pretio cadat. Nec potest esse excusatio si secundus venditor sit primi minister, cum ob nullam causam liceat pro termino expectationis pecuniae pretium augeri. Si autem secundo modo, non est usura. Nec obstat si pro minori pretio daret si statim pecunia solveretur. Quod per simile potest in aliis debitis videri; quia si alicui debeatur aliquid ad certum terminum, quandocumque de eo quod est sibi debitum dimitteret si sibi citius solveretur, in quo casu constat eum cui debetur ab usurae peccato omnino esse immunem. Licet enim plus accipere de debito propter temporis dilationem usuram sapiat, minus tamen accipere ut sibi citius solvatur usuram non sapit, maxime ex parte eius qui minus recipit, quamvis ex parte eius qui minus dat ut citius solvat, videatur esse aliquis modus usurae cum spatium temporis vendat. Unde etiam in casu proposito plus esset de usura timendum emptori qui ubi ante tres menses solvat, minus iusta extimatione pannos emit, quam venditori qui minus accipit ut citius ei solvatur.

Caput 2

[70477] De emptione, cap. 2 Ex quo etiam patet quid sit dicendum ad secundum casum. Quia si mercatores Tusciae portantes pannos de nundinis Latiniaci, ut eos usque ad tempus resurrectionis expectent, plus vendant pannos quam valeant secundum communem forum, non est dubium esse usuram. Si autem non plus quam valeant sed quantum valent, plus tamen quam acciperent si statim eis solveretur, non est usura.

Caput 3

[70478] De emptione, cap. 3 In tertio casu similiter dicendum videtur. Quia si illi qui pecuniam mutuo cum usuris accipiunt, illam usuram recuperare volunt plus vendendo pannos quam valeant propter expectationem praedictam, non est dubium esse usuram cum manifeste tempus vendatur. Nec excusantur ex hoc quod volunt se conservare indemnes, quia nullus debet se conservare indemnem mortaliter peccando. Et licet expensas alias licite factas, puta in portatione pannorum, possint licite recuperare de eorum venditione, non tamen possunt recuperare usuras quas dederunt, cum

haec fuerit iniusta datio; et praesertim cum dando usuras peccaverint tanquam occasionem peccandi usurariis praebentes, cum necessitas quae ponitur - ut scilicet honorabilius vivant et maiores mercationes faciant - non sit talis necessitas quae sufficiat ad excusandum peccatum praedictum. Patet enim a simili quia non posset quis in venditione pannorum recuperare expensas quas incaute et imprudenter fecisset.

Caput 4

[70479] De emptione, cap. 4 Patet etiam ex praedictis quod in quarto casu quaerebatur. Nam ille qui ad certum terminum debet, si ante terminum solvit ut ei de debito aliquid dimittatur, usuram committere videtur, quia manifeste tempus solutionis pecuniae vendit. Unde ad restitutionem tenetur. Nec excusatur per hoc quod solvendo ante terminum gravatur, vel quod ad hoc ab aliquo inducitur, quia eadem ratione possent omnes usurarii excusari. Haec est mea et praedictorum, scilicet electi Capuani et Hugonis cardinalis, in praedictis casibus firma et determinata sententia. Vale.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De iudiciis astrorum

Thomas de Aquino

Textum Leoninum Romae 1976 editum
et automato a Pascale-Dominique Nau OP transcriptum
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[69900] De iudiciis astrorum, pr. Quia petisti ut tibi scriberem an liceret iudiciis astrorum uti, tuae petitioni satisfacere uolens, super ea quae a sacris doctoribus traduntur, scribere curaui.

[69901] De iudiciis astrorum, co. In primis ergo oportet te scire quod uirtus celestium corporum ad immutanda inferiora corpora se extendit. Dicit enim Augustinus V De ciuitate Dei *Non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam sydereos peruenire.* Et ideo, si aliquis iudiciis astrorum utatur ad prenoscendum corporales effectus, puta tempestatem et serenitatem aeris, sanitatem uel infirmitatem corporis, uel ubertatem et sterilitatem fructuum, et cetera huiusmodi que ex corporalibus et naturalibus causis dependent, nullum uidetur esse peccatum. Nam omnes homines circa huiusmodi effectus aliqua obseruatione utuntur celestium corporum: sicut agricole seminant et metunt certo tempore quod obseruatur secundum motum solis; naute nauigationes uitant in plenilunio, uel in lune defectu; medici circa egritudines creticos dies obseruant, qui determinantur secundum cursum solis et lune. Vnde non est inconueniens, secundum aliquas alias occultiores obseruationes stellarum, circa corporales effectus uti astrorum iudicio.
Hoc autem omnino tenere oportet, quod uoluntas hominis non est subiecta necessitati astrorum; alioquin periret liberum arbitrium, quo sublato non deputarentur homini neque bona opera ad meritum, neque mala ad culpam. Et ideo certissime tenendum est cuilibet christiano, quod ea que ex uoluntate hominis dependent, qualia sunt omnia humana opera, non ex necessitate astris subduntur; et ideo dicitur Ier. x *A signis celi nolite metuere que gentes timent.*
Sed dyabolus, ut omnes pertrahat in errorem, immiscet se operibus eorum qui iudiciis astrorum intendunt ; et ideo Augustinus dicit in II Super Genesim ad litteram *Fatendum, quando ab astrologis uera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humane mentes patiuntur ; quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum immundorum et seductorum operatio est, quibus quedam uera de temporalibus rebus nosse permittitur.* Et ideo Augustinus dicit in II De doctrina christiana quod huiusmodi obseruationes astrorum referende sunt ad quedam pacta cum demonibus habita. Est autem omnino christiano uitandum pactum uel societatem cum demonibus habere, secundum illud Apostoli I Cor. x *Nolo uos fieri socios demoniorum.* Et ideo pro certo tenendum est graue peccatum esse, circa ea que a uoluntate hominis dependent iudicio astrorum uti.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De mixtione elementorum

ad magistrum Philippum de Castro Caeli

Thomas de Aquino

Textum Leoninum Romae 1976 editum
et automato a Pascale-Dominique Nau OP transcriptum
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[69885] De mixtione elementorum Dubium apud multos esse solet quomodo elementa sint in mixto. Videtur autem quibusdam quod, qualitatibus actiuis et passiuis elementorum ad medium aliqualiter reductis per alterationem, forme substantiales elementorum manent: si enim forme substantiales non maneant, corruptio quedam elementorum esse uidebitur et non mixtio.
Rursus, si forma substantialis corporis mixti sit actus materie, non presuppositis formis simplicium corporum, simplicia corpora elementorum rationem amittent. Est enim elementum ex quo componitur aliquid primo, et est in eo, et est indiuisibile secundum speciem; sublatis enim formis substantialibus, non sic ex simplicibus corporibus corpus mixtum componetur quod in eo remaneant.
Est autem impossibile sic se habere. Impossibile est enim materiam secundum idem diuersas formas elementorum suscipere; si igitur in corpore mixto forme substantiales elementorum saluentur, oportebit diuersis partibus materie eas inesse. Materie autem diuersas partes accipere est impossibile nisi preintellecta quantitate in materia, sublata enim quantitate substantia indiuisibilis permanet, ut patet in I Phisicorum; ex materia autem sub quantitate existente et forma substantiali adueniente corpus phisicum constituitur: diuerse igitur partes materie formis elementorum subsistentes plurium corporum rationem suscipiunt. Multa autem corpora impossibile est esse simul; non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa: et sic non erit uera mixtio, sed secundum sensum, sicut accidit in aggregatione corporum insensibilium propter paruitatem.

Amplius, omnis forma substantialis propriam dispositionem in materia requirit, sine qua esse non potest: unde alteratio est uia ad generationem et corruptionem. Impossibile est autem in idem conuenire propriam dispositionem que requiritur ad formam ignis, et propriam dispositionem que requiritur ad formam aque, quia secundum huiusmodi dispositiones ignis et aqua sunt contraria; contraria autem impossibile est esse in eodem: impossibile est igitur quod in eadem parte mixti sint forme substantiales ignis et aque. Si igitur mixtum fiat remanentibus formis substantialibus simplicium corporum, sequitur quod non sit uera mixtio sed solum ad sensum, quasi iuxta se positis partibus insensibilibus propter paruitatem.

Quidam autem utrasque rationes uitare uolentes, in maius inconueniens inciderunt: ut enim mixtionem ab elementorum corruptione distinguerent, dixerunt formas substantiales elementorum aliqualiter remanere in mixto. Sed rursus, ne cogerentur dicere esse mixtionem ad sensum et non secundum ueritatem, posuerunt quod forme elementorum non manent in mixto secundum suum complementum sed in quoddam medium reducuntur; dicunt enim quod forme elementorum suscipiunt magis et minus et habent contrarietatem ad inuicem. Sed quia hoc manifeste repugnat communi opinioni, et dictis Aristotilis dicentis in Predicamentis quod substantie nichil est contrarium et quod non recipit magis et minus, ulterius procedunt, dicentes quod forme elementorum sunt imperfectissime, utpote materie prime propinquiores; unde sunt medie inter formas substantiales et accidentales, et sic, in quantum accedunt ad naturam formarum accidentalium, magis et minus suscipere possunt.

Hec autem positio multipliciter improbabilis est. Primo quidem quia esse aliquid medium inter substantiam et accidens est omnino impossibile: esset enim aliquid medium inter affirmationem et negationem. Proprium enim accidentis est in subiecto esse, substantie uero in subiecto non esse; forme autem substantiales sunt quidem in materia, non autem in subiecto: nam subiectum est hoc aliquid; forma autem substantialis est que facit hoc aliquid, non autem presupponit ipsum. Item ridiculum est dicere medium esse inter ea que non sunt unius generis, ut probatur in X Metaphisice, medium enim et extrema ex eodem genere esse oportet; nichil igitur medium esse potest inter substantiam et accidens.

Deinde, impossibile est formas substantiales elementorum suscipere magis et minus. Omnis enim forma suscipiens magis et minus est diuisibilis per accidens, in quantum scilicet subiectum eam potest participare uel magis uel minus. Secundum autem id quod est diuisibile per se uel per accidens, contingit esse motum continuum, ut patet in VI Phisicorum: est enim loci mutatio et augmentum et decrementum secundum quantitatem et locum que sunt per se diuisibilia; alteratio autem secundum qualitates, que suscipiunt magis et minus, ut calidum et album. Si igitur forme elementorum suscipiunt magis et minus, tam generatio quam corruptio elementorum erit motus continuus: quod est impossibile, nam motus continuus non est nisi in tribus generibus, scilicet in quantitate et qualitate et ubi, ut probatur in V Phisicorum.

Amplius, omnis differentia secundum formam substantialem uariat speciem; quod autem recipit magis et minus, differt quod est magis ab eo quod est minus et quodammodo est ei contrarium, ut magis album et minus album. Si igitur forma ignis suscipiat magis et minus, magis facta uel minus facta speciem uariabit, et non erit eadem forma, sed alia. Et hinc est quod Philosophus dicit in

VIII Metaphisice, quod sicut in numeris uariatur species per additionem et subtractionem, ita in substantiis.

Oportet igitur alium modum inuenire, quo et ueritas mixtionis saluetur, et tamen elementa non totaliter corrumpantur, sed aliqualiter in mixto remaneant.

Considerandum est igitur quod qualitates actiue et passiue elementorum contrarie sunt ad inuicem, et magis et minus recipiunt. Ex contrariis autem qualitatibus que recipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas que sapiat utriusque extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur remissis excellentiis qualitatum elementarium, constituitur ex hiis quedam qualitas media que est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diuersis secundum diuersam mixtionis proportionem; et hec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inueniuntur in medio quod participat naturam utriusque, sic qualitates simplicium corporum inueniuntur in propria qualitate corporis mixti. Qualitas autem simplicis corporis est quidem aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen in uirtute forme substantialis; alioquin calor calefaceret tantum, non autem per eius actionem forma substantialis educeretur in actum, cum nichil agat ultra suam speciem. Sic igitur uirtutes formarum substantialium simplicium corporum in corporibus mixtis saluantur.

Sunt igitur forme elementorum in corporibus mixtis, non quidem actu sed uirtute. Et hoc est quod Aristotiles dicit in I De generatione: *Non manent igitur -elementa scilicet in mixto- actu ut corpus et album, nec corrumpuntur nec alterum nec ambo: saluatur enim uirtus eorum.*

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De motu cordis

ad magistrum Philippum de Castro Caeli

Thomas de Aquino more Limensi depictus

Textum Leonino 1972 praebito adaequatum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[69884] De motu cordis Quia omne quod movetur, necesse est habere motorem, dubitabile videtur quid moveat cor, et qualis motus eius sit. Non enim videtur eius motus esse ab anima. Ab anima enim nutritiva non movetur, animae enim nutritivae opera sunt generare, alimento uti, et augmentum et diminutio: quorum nullum motus cordis esse videtur. Et anima quidem nutritiva etiam plantis inest; motus autem cordis animalium proprius est. Neque sensitivae animae motus esse videtur, sed nec intellectivae, intellectus enim et sensus non movent nisi mediante appetitu: motus autem cordis involuntarius est. Sed neque naturalis esse videtur. Est enim ad contrarias partes: componitur enim ex pulsu et tractu; motus autem naturalis ad unam partem est, ut ignis sursum, et terrae deorsum. Dicere autem motum cordis esse violentum, est omnino extra rationem. Manifeste enim hoc motu subtracto, moritur animal, nullum autem violentum conservat naturam. Videtur quidem igitur hic motus maxime naturalis esse, vita enim animalis et hic motus se inseparabiliter consequuntur. Dicunt autem quidam hunc motum naturalem esse non ab aliqua particulari natura intrinseca animali, sed ab aliqua natura universali, vel etiam ab intelligentia. Sed hoc ridiculum apparet. In omnibus enim rebus naturalibus propriae passiones alicuius generis vel speciei aliquod principium intrinsecum consequuntur. Naturalia enim sunt quorum principium motus in ipsis est. Nihil autem est magis proprium animalibus quam motus cordis; quo cessante, perit eorum vita. Oportet igitur inesse ipsis animalibus aliquod principium huius motus. Adhuc, si aliqui motus corporibus inferioribus ex natura universali causentur, non semper eis adsunt: sicut in fluxu et refluxu maris apparet quod consequitur motum lunae, et secundum ipsum variatur. Motus autem cordis semper adest animali. Non igitur est ab aliqua causa separata tantum, sed a principio intrinseco. Dicunt igitur alii principium huius motus in animali esse ipsum calorem, qui per spiritus generatos movet cor. Sed hoc irrationabile est. Illud enim quod est principalius in aliqua re, oportet esse causam. Principalius autem videtur esse in animali motus cordis et magis contemporaneum vitae, quam quaecumque alteratio secundum calorem. Non igitur alteratio secundum calorem est causa motus cordis, sed magis e converso motus cordis est causa alterationis secundum calorem. Unde et Aristoteles dicit in Lib. de motu Anim.: oportet quod futurum est movere, non alteratione tale esse. Item animal perfectum, quod est movens seipsum, maxime accedit ad similitudinem totius universi: unde et homo qui est perfectissimum animalium, dicitur a quibusdam minor mundus. In universo autem primus motus est motus localis, qui est causa alterationis et aliorum motuum. Unde et in animali magis videtur motus localis esse alterationis principium, quam e converso. Unde et Aris-

toteles in octavo Physic., hanc similitudinem sequens, dicit quod motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus. Adhuc, quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Primus autem motus animalis est motus cordis; calor autem non movet localiter nisi per accidens: per se enim caloris est alterare, per accidens autem movere secundum locum. Ridiculum igitur est dicere, quod calor sit principium motus cordis, sed oportet ei assignare causam quae per se possit esse principium motus localis. Principium igitur huius considerationis hinc oportet accipere quod, sicut Aristoteles dicit in octavo Physic., *quorumcumque principium motus in seipsis est, haec natura dicimus moveri. Unde animal quidem totum natura ipsum seipsum movet; corpus tamen eius contingit et natura et extra naturam moveri. Differt enim secundum qualem motum quod movetur eveniat, et ex quali elemento constet.* Cum enim animal movetur deorsum, quidem est motus eius naturalis et toti animali et corpori, eo quod in corpore animalis elementum grave praedominatur. Cum autem animal movetur sursum, est quidem naturalis motus animali, quia est a principio intrinseco ipsius quod est anima; non tamen est naturale corpori gravi; unde et magis fatigatur animal in hoc motu. Motus autem secundum locum in animalibus causatur ex appetitu et apprehensione sensitiva vel intellectiva, ut Aristoteles docet in tertio de anima. In aliis quidem animalibus totus processus motus naturalis est: non enim agunt a proposito, sed a natura: naturaliter enim et hirundo facit nidum et aranea telam. Solius autem hominis est a proposito operari, et non a natura. Sed tamen cuiuslibet suae operationis principium naturale est. Quamvis enim conclusiones scientiarum speculativarum et practicarum non naturaliter sciat, sed ratiocinando inveniat, prima tamen principia indemonstrabilia sunt ei naturaliter nota, ex quibus ad alia scienda procedit. Similiter ex parte appetitus, appetere ultimum finem, qui est felicitas, est homini naturale, et fugere miseriam; sed appetere alia non est naturale, sed ex appetitu ultimi finis procedit in appetitum aliorum: sic enim est finis in appetibilibus, ut principium indemonstrabile in intellectualibus, ut dicitur in secundo Physic. Sic igitur et cum motus omnium aliorum membrorum causentur ex motu cordis, ut probat Aristoteles in Lib. de Mot. Anim., motus quidem alii possunt esse voluntarii, sed primus motus qui est cordis, est naturalis. Oportet autem considerare quod motus sursum est naturalis igni eo quod consequitur formam eius: unde et generans, quod dat formam, est per se movens secundum locum. Sicut autem formam elementi consequitur aliquis motus naturalis, nihil prohibet et alias formas alios motus naturales sequi. Videmus enim quod ferrum naturaliter movetur ad magnetem, qui tamen motus non est ei naturalis secundum rationem gravis et levis, sed secundum quod habet talem formam. Sic igitur et animal inquantum habet talem formam quae est anima, nihil prohibet habere aliquem motum naturalem; et movens hunc motum est quod dat formam. Dico autem motum naturalem animalis eum qui est cordis: quia, ut Aristoteles dicit in Lib. de motu Anim., existimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil opus est separato monarcho quem oporteat adesse per singula eorum quae fiunt, sed ipse quilibet facit quae ipsius ut ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam fit: et quia natum est unumquodque sic constantium facere proprium opus, ut nihil opus sit in unoquoque esse animam, scilicet inquantum est principium motus, sed in quodam principio corporis existente alia quidem vivere, eo quod adnata sunt, facere autem proprium opus propter naturam. Sic igitur motus cordis est naturalis quasi consequens animam, inquantum est forma talis corporis, et principaliter cordis. Et forte secundum hunc intellectum aliqui dixerunt motum cordis esse ab intelligentia, inquantum posuerunt animam ab intelligentia esse, sicut Aristoteles dicit motum gravium et levium esse a generante, inquantum dat formam quae est principium motus. Omnis autem proprietas et motus consequitur aliquam formam secundum conditionem ipsius, sicut formam nobilissimi elementi, puta ignis, consequitur motus ad locum nobilissimum, qui est sursum. Forma autem nobilissima in inferioribus est anima, quae maxime accedit ad similitudinem principii motus caeli. Unde et motus ipsam consequens simillimus est motui caeli: sic enim est motus cordis in animali, sicut motus caeli in mundo. Sed tamen necesse est motum cordis a motu caeli deficere sicut et principiatum deficit a principio. Est autem motus caeli circularis et continuus, et hoc competit ei inquantum est principium omnium motuum mundi: accessu enim et recessu corpus caeleste imponit rebus principium et finem essendi, et sua continuitate conservat ordinem in motibus, qui non sunt semper. Motus autem cordis principium quidem est omnium motuum qui sunt in animali; unde Aristoteles dicit in tertio de Part. Anim. quod motus delectabilium et tristium et totaliter omnis sensus hinc incipientes videntur, scilicet in corde, et ad hoc terminari. Unde ad hoc quod cor esset principium et finis omnium motuum, habet quemdam motum non quidem circularem sed similem circulari, compositum scilicet ex tractu et pulsu; unde Aristoteles dicit in tertio de Anim., quod *movens organice est ubi est principium et finis idem. Omnia autem pulsu et tractu moventur; propter quod oportet sicut in circulo manere aliquid et hinc incipere motum.* Est etiam motus iste continuus durante vita animalis, nisi inquantum necesse est intercidere morulam mediam inter pulsum et tractum, eo quod deficiat a motu circulari. Per hoc igitur de facili solvuntur quae in contrarium obiici possunt. Neque enim dicimus motum cordis esse naturalem cordi inquantum est grave vel leve, sed inquantum est animatum tali anima; et duo motus qui videntur contrarii sunt quasi partes unius motus compositi ex utroque, inquantum deficit a simplicitate motus circularis, quem tamen imitatur inquantum est ab eodem in idem. Et sic non est inconveniens si quodammodo sit ad diversas partes, quia et motus circularis aliqualiter sic est. Neque etiam oportet quod causetur ex apprehensione et appetitu, quamvis causetur ab anima sensitiva; non enim causatur ab anima sensitiva per operationem suam, sed inquantum est forma et natura talis corporis. Motus autem progressivus animalis causatur per operationem sensus et appetitus; et propter hoc medici distinguunt operationes vitales ab operationibus animalibus, et quod animalibus cessantibus remanent vitales, vitalia appellantes quae motum cordis concomitantur. Et hoc rationabiliter. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in secundo de Anim.: esse autem unicuique est a propria forma. Hoc autem differt inter animam et principium motus caeli, quod illud principium non movetur neque per se neque per accidens, anima autem sensitiva etsi non moveatur per se, movetur tamen per accidens: unde proveniunt in ipsa diversae apprehensiones et affectiones. Unde motus caeli semper est uniformis, motus autem cordis variatur secundum diversas apprehensiones et affectiones animae. Non enim affectiones animae causantur ab alterationibus cordis, sed potius causant eas; unde in passionibus animae, utputa in ira, formale est, quod est ex parte affectionis, scilicet quod sit appetitus vindictae; materiale autem quod pertinet ad alterationem cordis, utpote quod sit accensio sanguinis circa cor. Non autem in rebus naturalibus forma est propter materiam, sed e converso, ut probatur in secundo Physic., sed in materia est dispositio ad formam. Non igitur propter hoc aliquis appetit vindictam quia sanguis accenditur circa cor, sed ex hoc aliquis est dispositus ad iram; irascitur autem ex appetitu vindictae. Quamvis autem aliqua variatio accidat in motu cordis ex apprehensione diversa et affectione, non tamen ista variatio motus est voluntaria, sed involuntaria, quia non fit per imperium voluntatis. Dicit enim Aristoteles in Lib. de causa Mot. Anim., quod multoties apparente aliquo, non tamen iubente intellectu, movetur cor et pudendum, et huius causam assignat quoniam necesse est alterari naturali alteratione animalia; alteratis autem partibus, haec quidem augeri, haec autem detrimentum pati, ut iam moveantur et permutentur natis haberi permutationibus invicem. Causae autem motuum caliditas et frigiditas, quae de foris et intus existentes naturales. Et praeter rationem utique facti motus dictarum partium, idest cordis et pudendi, alteratione incidente fiunt. Intellectus enim et phantasia factiva passionum afferunt, ut concupiscentiae, irae et huiusmodi, ex quibus cor calescit et infrigidatur. Et haec de motu cordis ad praesens dicta sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De operationibus occultis naturae

ad quendam militem ultramontanum

Thomas de Aquino more Limensi depictus

Textum Leonino 1972 praebito adaequatum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[69886] De operationibus occultis naturae Quoniam in quibusdam naturalibus corporibus quaedam naturales actiones apparent, quarum principia manifeste apprehendi non possunt, requisivit a me vestra dilectio, ut quid super his mihi videatur vobis transcriberem. Videmus siquidem quod corpora elementorum in se dominantium motus sequuntur: puta quod lapis movetur ad medium secundum proprietatem terrae dominantis in eo; metalla etiam secundum proprietatem aquae habent infrigidandi virtutem. Quaecumque igitur actiones et motus elementatorum corporum sunt secundum proprietatem et virtutem elementorum, ex quibus huiusmodi corpora componuntur, huiusmodi actiones et motus habent manifestam originem, de qua nulla emergit dubitatio. Sunt autem quaedam huiusmodi corporum quae a virtutibus elementorum causari non possunt: puta quod magnes attrahit ferrum, et quod quaedam medicinae quosdam determinatos humores purgant, et a determinatis corporis partibus. Oportet igitur huiusmodi actiones in aliqua altiora principia reducere. Est autem considerandum, quod aliquod agens inferius secundum superioris agentis virtutem dupliciter agit vel movetur. Uno quidem modo inquantum actio procedit ab eo secundum formam vel virtutem sibi impressam a superiori agente, sicut luna illuminat per lumen a sole receptum. Alio vero modo inferius agens agit per solam virtutem superioris agentis, nulla forma recepta ad agendum, sed per solum motum quo a superiori agente movetur, sicut carpentator utitur serra ad secandum: quae quidem sectio est principaliter actio artificis, secundario vero serrae inquantum ab artifice movetur: non quod talis actio sequatur aliquam formam vel virtutem quae in serra remaneat post motionem artificis. Si igitur elementata corpora a superioribus agentibus aliquas actiones vel motus participant, necesse est altero dictorum modorum hoc esse: scilicet quod huiusmodi actiones consequantur aliquas formas vel virtutes impressas corporibus elementatis a superioribus agentibus, vel quod huiusmodi actiones consequantur solam motionem elementatorum corporum a praedictis agentibus. Superiora autem agentia, quae naturam elementorum et elementatorum excedunt, sunt non solum caelestia corpora, sed etiam superiores substantiae separatae. Ex utrisque autem horum aliquae actiones vel motus in corporibus inferioribus inveniuntur, quae non procedunt ex aliqua forma inferioribus corporibus impressa, sed solum ex superiorum agentium motione. Aqua enim maris fluentis et refluentis talem motum sortitur praeter proprietatem elementi ex virtute lunae, non per aliquam formam aquae impressam, sed per ipsam lunae motionem, qua scilicet aqua movetur a luna. Apparent etiam nigromanticarum imaginum quidam effectus, qui procedunt non ex aliquibus formis quas susceperint praedictae imagines, sed a Daemonum actione qui in praedictis imaginibus operantur: quod quidem etiam quandoque contingere credimus in operatione divina, vel etiam Angelorum bonorum. Quod enim ad umbram Petri apostoli sanarentur infirmi, vel etiam quod ad tactum reliquiarum alicuius sancti aliqua aegritudo pellatur, non fit per aliquam formam his corporibus inditam, sed solum per operationem divinam quae huiusmodi corporibus utitur ad tales effectus. Manifestum est autem non omnes operationes elementatorum corporum occultas rationes habentes esse huiusmodi. Primo quidem, quia praedictae operationes quae non conse-

quuntur aliquam formam impressam, non inveniuntur communiter in omnibus quae sunt eiusdem speciei: non enim omnis aqua fluit et refluit secundum motum lunae, nec omnia mortuorum ossa apposita sanant aegrotos. Quaedam vero operationes occultae in quibusdam inveniuntur corporibus, quae similiter conveniunt omnibus quae sunt eiusdem speciei, sicut omnis magnes attrahit ferrum. Unde relinquitur huiusmodi operationes consequi aliquod intrinsecum principium quod sit commune omnibus habentibus huiusmodi speciem. Deinde quia operationes, de quibus supra dictum est, non semper ex huiusmodi corporibus procedunt: quod est evidens signum tales, operationes non provenire ex aliqua virtute indita et permanente, sed ex solo motu alicuius superioris agentis; sicut serra non semper secat lignum sibi coniunctum, sed solum quando ad hunc effectum ab artifice movetur. Quaedam autem actiones occultae sunt corporum inferiorum, quae quandocumque adhibeantur suis passivis, similes effectus producunt; sicut rheubarbarum semper purgat determinatum humorem. Unde relinquitur, huiusmodi actionem provenire ab aliqua virtute indita et permanente in corpore tali. Restat autem considerandum, quid sit illud principium intrinsecum permanens a quo huiusmodi operationes procedunt. Manifestum est autem hoc principium potentiam quamdam esse: hoc enim dicimus potentiam principium intrinsecum quo agens agit, vel patiens patitur; haec quidem potentia secundum quod refertur ad ultimum in quod aliquid potest, accipit nomen et rationem virtutis. Huiusmodi autem virtus quae est talium actionum vel passionum principium, manifeste ostenditur ex forma rei specifica derivari: omne enim accidens quod est proprium alicuius speciei derivatur ex principiis essentialibus illius speciei, et inde est quod ad demonstrandum proprias passiones de suis subiectis, accipimus pro causa definitionem designantem essentialia principia rei. Est autem essentiae et quidditatis principium forma in determinata materia existens. Oportet igitur huiusmodi virtutes procedere a formis talium rerum secundum quod in propriis materiis existunt. Deinde, cum natura rei dicatur forma vel materia illius; si qua virtus alicuius rei ab his non derivetur, non erit tali rei naturalis, et per consequens nec actio vel passio a tali virtute procedens erit naturalis. Huiusmodi autem actiones quae sunt praeter naturam, non sunt diuturnae, sicut quod aqua calefacta calefacit; actiones autem occultae, de quibus nunc loquimur, eodem modo se habent semper, vel sicut frequenter. Relinquitur ergo virtutes quae sunt harum actionum principia, esse naturales et a forma rei procedere secundum quod in tali materia existit. Formarum autem substantialium principium Platonici quidem attribuebant substantiis separatis, quas species vel ideas vocabant, quarum imagines dicebant esse formas naturales materiae impressas. Sed hoc principium non potest sufficere. Primo quidem, quia oportet faciens simile esse facto. Id autem quod fit in rebus naturalibus, non est forma, sed compositum ex materia et forma. Ad hoc enim aliquid fit, ut sit. Proprie autem esse dicitur compositum subsistens; forma autem dicitur esse ut quo aliquid est. Non igitur forma proprie est id quod fit, sed compositum. Id igitur quod facit res naturales non est forma tantum, sed compositum. Deinde formas absque materia existentes necesse est immobiles esse, quia motus est actus existentis in potentia, quod primo materiae convenit: unde necesse est quod semper eodem modo se habeant. A causa autem eodem modo se habente procedunt formae uniformiter se habentes: quod quidem in formis inferiorum corporum non apparet propter generationem et corruptionem huiusmodi corporum. Relinquitur igitur quod principia formarum huiusmodi corruptibilium corporum sunt caelestia corpora, quae diversimode se habentes secundum accessum et recessum, ad generationem et corruptionem in his inferioribus causant. Procedunt tamen huiusmodi formae a substantiis separatis sicut a primis principiis, quae mediante virtute et motu caelestium corporum imprimunt formas apud se intellectas in materiam corporalem. Et quia actiones et virtutes naturalium corporum ex formis specificis causari ostendimus; consequens est quod ulterius reducantur, sicut in altiora principia, et adhuc ulterius in substantias intellectuales separatas. Utrorumque autem principiorum vestigium quoddam apparet in ipsis naturalium rerum operibus. Nam quod huiusmodi naturae opera fiunt cum quadam transmutatione, et secundum certum temporis spatium, provenit ex corpore caelesti, per cuius motum temporis mensura definitur. Sed a substantiis separatis intellectualibus invenitur in naturae operibus quod determinatis viis ad determinatos fines ordine et modo congruissimo procedunt, sicut et ea quae fiunt ab arte: ita quod totum opus naturae videtur esse opus cuiusdam sapientis, propter quod natura dicitur sagaciter operari. Opus autem sapientis oportet esse ordinatum: nam hoc proprie ad sapientem pertinere dicimus, ut omnia convenienti ordine disponat. Quia igitur formae inferiorum corporum proveniunt ex sapientia substantiae separatae mediante virtute et motu caelestium corporum, necesse est in ipsis formis inferiorum corporum quemdam ordinem inveniri: ita scilicet, quod quaedam sint imperfectiores et materiae viciniores, quaedam autem perfectiores et propinquiores superioribus agentibus. Imperfectissimae quidem formae et maxime materiae propinquae, sunt formae elementorum, ex quibus alia inferiora corpora materialiter componuntur; quae quidem tanto sunt nobiliora, quanto a contrarietate elementorum recedentia, ad quamdam aequalitatem mixtionis accedunt; per quam quodammodo assimilantur caelestibus corporibus, quae sunt ab omni contrarietate aliena. Medium enim quod ex contrariis componitur, neutrum contrariorum est actu, sed potentia tantum. Et ideo, quanto huiusmodi corpora ad maiorem aequalitatem mixtionis accedunt, tanto nobiliorem formam participant, adeo quod corpus humanum, quod est temperatissimae commixtionis, ut probat bonitas tactus in homine, nobilissimam formam habeat, scilicet animam rationalem. Virtutes autem et actiones necesse est formis proportionari utpote procedentes ex eis. Et inde est quod formas elementorum quae sunt maxime materiales, consequuntur qualitates activae et passivae, puta calidum et frigidum, humidum et siccum et aliae huiusmodi qualitates quae pertinent ad dispositionem materiae. Formae vero mixtorum corporum sed inanimatorum, puta lapidum, metallorum, praeter virtutes et actiones quas ab elementis participant ex quibus componuntur, quasdam alias nobiliores virtutes et actiones habent consequentes formas eorum specificas, puta quod aurum habet virtutem laetificandi cor, sapphyrus habet virtutem sanguinem constringendi. Et sic semper ascendendo, quanto formae specificae sunt nobiliores, tanto virtutes et operationes ex formis specificis procedentes excellentiores existunt: intantum quod nobilissima forma, quae est anima rationalis, habet virtutem et operationem intellectivam, quae non solum transcendit virtutem et actionem elementorum, sed etiam omnem actionem corporalem et virtutem. Ex extremis igitur formis oportet de mediis iudicium sumere. Sicut enim virtus calefaciendi et infrigidandi est in igne et in aqua consequens proprias formas eorum, et virtus et actio intellectualis in homine consequens animam rationalem ipsius, ita omnes virtutes et actiones elementorum, consequuntur proprias formas eorum et reducuntur sicut in altiora principia in virtutes caelestium corporum, et adhuc altius in substantias separatas. Ex huiusmodi enim principiis formae inferiorum corporum derivantur, excepta sola rationali anima, quae ita ab immateriali causa procedit, scilicet Deo, quod nullo modo causatur ex virtute caelestium corporum; alioquin non posset habere virtutem et operationem intellectualem a corpore penitus absolutam. Quia igitur huiusmodi virtutes et actiones a forma specifica derivantur, quae est communis omnibus individuis eiusdem speciei, non est possibile quod aliquod individuum alicuius speciei aliquam talem virtutem vel actionem obtineat praeter alia individua similis speciei, ex eo scilicet quod est sub determinato situ caelestium corporum generatum. Possibile est tamen quod in uno individuo eiusdem speciei virtus et operatio consequens speciem vel intensius vel remissius inveniatur secundum diversam dispositionem materiae et diversum situm caelestium corporum in generatione huius vel illius individui. Ex hoc autem apparet ulterius quod, quia formae artificiales sunt accidentia quae non consequuntur speciem: non est possibile quod aliquod artificiatum aliquam huiusmodi virtutem et operationem a caelesti corpore in sua compositione sortiatur ad producendum ex virtute indita aliquos effectus naturales transcendentes elementorum virtutes. Huiusmodi enim virtutes si quae essent artificiatis, ex caelestibus corporibus nullam formam consequerentur, cum forma artificialium nihil aliud sit quam ordo, compositio et figura, ex quibus prodire non possunt tales virtutes et actiones. Unde manifestum est quod si quas huiusmodi actiones aliqua artificiata perficiant, puta quod ad aliquam sculpturam moriantur serpentes aut immobilitentur animalia vel laedantur, non procedit hoc ex aliqua virtute indita et permanenti, sed solum ex virtute agentis extrinseci quod utitur talibus sicut instrumentis ad suum effectum. Nec potest dici quod huiusmodi actiones proveniant ex virtute caelestium corporum, quia caelestia corpora naturaliter agunt in ista inferiora; et ex hoc quod aliquod corpus sic vel aliter figuratur, nullam idoneitatem vel maiorem vel minorem habet ad recipiendum impressionem naturalis agentis; unde non est possibile quod imagines vel sculpturae quae fiunt ad aliquos effectus singulares producendos, efficaciam habeant ex caelestibus corporibus, quamvis sub certis constellationibus fieri videantur, sed solum ab aliquibus spiritibus qui per imagines et sculpturas tales operantur. Sicut autem imagines ex materia naturali fiunt, sed formam sortiuntur ex arte; ita etiam verba humana materiam quidem habent naturalem, scilicet sonos ab hominis ore prolatos, sed significationem quasi formam habent ab intellectu suas conceptiones per huiusmodi sonos exprimente. Unde pari ratione nec verba humana habent efficaciam ad aliquam immutationem corporis naturalis ex virtute alicuius causae naturalis, sed solum ex aliqua spirituali substantia. Hae igitur actiones quae per huiusmodi verba fiunt, vel per quascumque imagines vel sculpturas, vel quaecumque alia huiusmodi, non sunt naturales, utpote non procedentes a virtute intrinseca, sed sunt empericae; et ad superstitionem pertinentes. Actiones vero quas supra diximus consequi corporum formas, sunt naturales, utpote ex principiis intrinsecis procedentes. Et haec de operationibus et actionibus occultis ad praesens dicta sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Liber de sortibus

ad dominum Iacobum de Tonengo

Thomas de Aquino more Limensi depictus

Textum Leoninum Romae 1976 editum
et automato a Pascale-Dominique Nau OP transcriptum
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

<Prologus>

[69888] De sortibus, pr. in quo manifestatur sequentis operis intentio

[69889] De sortibus, pr. 1 Postulauit a me uestra dilectio ut quid de sortibus sentiendum sit uobis conscriberem. Non est autem fas ut preces quas fiducialiter caritas porrigit, apud amici animum repulsam patiantur. Unde petitioni uestre satisfacere cupiens, intermissis paulisper occupationum mearum studiis, solempnium uacationum tempore, quid michi de sortibus uideatur, scribendum curaui. De sortibus considerare oportet in quibus locum sors habeat, quid sit sortium finis, quis modus, que earum uirtus; et utrum eis liceat uti secundum christiane religionis doctrinam.

Capitulum primum

[69890] De sortibus, cap. 1 tit. In quibus rebus fiat inquisitio per sortes

[69891] De sortibus, cap. 1 Primo igitur considerandum est, quod rerum quedam sunt ex necessitate et semper, sicut Deum esse, duo et tria esse quinque, solem oriri, et alia huiusmodi que uel semper sunt, uel semper eodem modo eueniunt. In hiis autem sors locum non habet; derisibilis enim uidetur, si quis sortibus explorandum estimaret aliquid circa esse diuinum, uel circa numeros, uel circa motus solis et stellarum. Alia uero sunt que naturaliter quidem contingunt et ut frequentius eodem modo proueniunt, quandoque tamen sed rarius aliter contingunt, sicut estatem esse siccam, hyemem uero pluuiosam; contingit tamen interdum, sed rarius, euenire contrarium, ex eo quod solitus nature cursus ex aliquibus causis impeditur. In neutris autem predictarum rerum secundum se consideratis locum sors habet. Potest quidem sors locum habere, non tamen secundum quod ipse res naturales in se considerantur, sed secundum quod earum cursus attingit aliqualiter usum uite humane, sicut ab aliquibus sorte inquiri potest an fluuius inundet et domum uel agrum occupet, an pluuia estate habundet et fruges in agro corrumpat; sed an habundet pluuia uel fluuius inundet in locis desertis, in quibus hoc ad usum humane uite non pertinet, nullus sorte inquirere studet. Ex quo patet quod sors proprie in rebus humanis locum habet. Sed quia ad unumquemque hominem pertinet sollicitari de hiis que pertinent ad usum proprie uite et eorum cum quibus quocumque modo communionem habet, consequens est quod nec ad omnes res humanas inquisitio sortis extendatur. Nullus enim in Gallia existens sorte aliquid inquirendum curat de hiis que ad Indos pertinent, cum quibus nullatenus in uita communica; sed de hiis consueuerunt homines sorte aliquid inquirere que qualitercumque ad eos pertinent, uel ad sibi coniunctos. Rursus autem nec in hiis omnibus sortes inquiri uidentur. Nullus enim sorte inquirit ea que per suam industriam uel cognoscere, uel ad effectum perducere potest; derisibile namque uidetur, si quis sorte inquirat an comedat, uel fruges ex agro colligat, uel si id quod uidet est homo uel equus. Relinquitur igitur quod homines sorte aliquid inquirunt in rebus humanis aliqualiter ad se pertinentibus, que per propriam prudentiam non possunt cognoscere, nec ad effectum perducere.

Capitulum secundum

[69892] De sortibus, cap. 2 tit. in quo ostenditur ad quem finem sortes ordinentur

[69893] De sortibus, cap. 2 Quia igitur in hiis sorte aliquid queritur que pertinent ad usum uite hu-

mane, necesse est quod ad hec inquisitio sortis tendat secundum que res alique accommodantur usui uite humane. Circa ea uero que ueniunt in usum humanum, primo quidem sollicitantur homines ut ea qualitercumque habeant; secundo uero ut habitis utantur; tertio uero ut futurum euentum usus cognoscant. Et quia res uite nostre deseruientes in nostros usus assumere non possumus nisi eas aliqualiter habeamus, res autem secundum sui naturam communes sunt omnibus, necesse fuit ad hoc quod eis distincte homines uti possent, ut per aliquem modum inter homines diuiderentur. Quandoque autem communium rerum diuisio ex humana industria et uoluntatum concordia potest ad effectum perduci, et tunc sortibus non indigetur; sed quando humanus sensus non sufficit ad concorditer diuidendum, tunc consueuerunt sorte diuidere, secundum illud Prouerb. XVIII *Contradictiones comprimit sors.* Sicut autem est distributio facultatum, ita etiam et honorum siue dignitatum; unde quandoque contingit quod aliqui non ualentes concorditer eligere aliquem cui dignitas aliqua conferatur, sorte hoc requirendum existimant: quod etiam apparet in Veteri lege obseruatum fuisse, ut sorte quadam ad officium summi sacerdotis accederent, unde dicitur Luc. I quod *Zacharias sorte exiit ut incensum poneret*, Saul etiam sorte fuit electus in regem, ut legitur I Reg. X. Sicut autem contingit dubitari circa distributionem honorum, ita et circa distributionem penarum; et ideo si credatur aliquis puniendus, ignoretur autem quem puniri oporteat, sorte hoc aliquibus inquirendum uidetur. Sic enim legimus Ionam fuisse sorte in mare proiectum; sic etiam Iosue Achor de anathemate surripientem sorte puniuit, ut legitur Iosue VII. Sic igitur sors uno modo ordinatur ad inquirendum quis sit habiturus uel possessionem uel dignitatem uel poenam; et hec uocari potest sors diuisoria, quia per eam diuiditur id quod ignoratur qualiter sit distribuendum: unde et uerbum sortiendi a sortibus sumptum esse uidetur. Sicut autem dubitare contingit quis rem aliquam sit habiturus, ita dubitare contingit utrum re aliqua sit utendum, et uniuersaliter utrum expediat aliquid agere; nam omnis actio usus aliquis est uel sui ipsius, uel rei alterius. Cum igitur talis occurrit dubitatio circa agenda, si quidem per humanam prudentiam huic dubitationi satisfieri possit, ad humanum consilium recurrendum opinantur. Sed quia, ut dicitur Sap. IX *cogitationes mortalium timide et incerte prouidentie nostre*, ubi humano consilio dubitationi plenarie occurri non potest, ad sortium inquisitionem recurrunt; huius exemplum legimus in Hesther, ubi dicitur, quod missa est sors in urnam quo die et quo mense gens Iudeorum deberet interfici. Et quia huiusmodi sors succedit loco consilii, potest dici sors consultoria, quasi ad consultandum ordinata. Sollicitantur etiam plerumque homines de futuris euentibus, ex quorum cognitione homo in pluribus agendis uel uitandis dirigi potest; et tamen futurorum cognitio excedit humanam industriam, secundum illud Eccl. VIII *Multa hominis afflictio qui ignorat preterita, et futura nullo scire potest nuntio.* Unde homines, ad aliquid de futuris euentibus cognoscendum, interdum putant esse recurrendum ad sortes; et huiusmodi sortem diuinatoriam uocare possumus: diuini enim dicuntur qui aliqua de futuris prenoscunt, quasi sibi attribuentes quod est proprium Dei, secundum illud Ys. XLI *Annuntiate que uentura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis uos.*

Capitulum tertium

[69894] De sortibus, cap. 3 tit. in quo ostenditur quis sit modus inquirendi per sortes

[69895] De sortibus, cap. 3 Scire autem oportet, quod multipliciter aliqui cognitionem exquirunt eorum que humanam excedunt industriam. Quidam enim manifesta responsa deposcunt, uel a Deo uel a demonibus. Quorum primum pertinet ad propheticos uiros qui, quadam priuilegiata familiaritate Deo coniuncti, ab eo merentur instrui de futuris euentibus aut de quibuscumque supernaturalibus rebus, secundum illud Amos III *Non faciet dominus Deus uerbum nisi reuelauerit secretum suum ad seruos suos prophetas.* Reuelat autem interdum uigilantibus per manifestam uisionem, interdum autem per sompnium, secundum illud Num. XII *Si quis fuerit inter uos propheta Domini, in uisione apparebo ei uel per sompnium loquar ad illum.* Huius autem gratie particulariter plerique homines participes effecti, a Deo admonentur in sompnis de hiis que pertinent ad eorum salutem; unde dicitur Iob XXXIII *Per sompnium in uisione nocturna, aperit aures uirorum et erudiens eos instruit disciplinam, ut auertat hominem ab hiis que fecit et liberet eum de superbia.* Secundum uero pertinet ad nigromanticos, qui quibusdam incantationibus et sacrificiis a demonibus aliqua responsa exquirunt, uel sermone prolata uel aliquibus signis demonstrata, et hoc uel in uigilia, uel in somno. Quandoque uero aliquorum occultorum homines exquirunt notitiam, quasi signum eorum accipientes ex quibusdam que in aliis rebus considerant; cuius quidem inquisitionis diuerse sunt species. Exquirunt enim quidam occultorum notitiam, siue circa futuros euentus siue circa ea que expedit agere, per considerationem celestium motuum, inspiciendo scilicet motus et situs eorum, ex quibus aliqua futura et occulta se posse cognoscere putant; quod pertinet ad mathematicos siue astronomos, qui etiam geneatici appellantur propter natalium dierum considerationem. Quidam uero occultorum notitiam exquirendam putant considerando motus et uoces aliorum animalium, et etiam hominum sternutationes; quod totum pertinet ad auguria siue ad auspicia, que exinde dicuntur quia precipue aues inspiciunt et earum garritus attendunt. Alii uero sunt qui occultorum notitiam querunt ex aliquibus que ab hominibus dicuntur uel fiunt sub alia intentione; quod quidem inquisitionis genus proprie omen uocatur. Cuius exemplum ex Maximo Valerio accipere possumus, qui narrat quod, cum Lucius Paulus consul bellum cum rege Persa esset facturus, a curia regressus filiam suam tristem inueniens, tristitie causam quesiuit, que respondit Persam perisse: decesserat enim catulus quidam nomine Persa; *arripuit igitur omen Paulus et spem clarissimi triumphi animo presumpsit.* Quidam uero conquirunt occulta attendendo quasdam figuras in quibusdam corporibus apparentes, ut puta secundum lineas manus humane, quod dicitur chiromantia; uel etiam in osse spatule alicuius animalis, quod dicitur spatulamantia. Tertio uero modo aliqui notitiam occultorum requirunt ex hiis que per eos geruntur, eorum considerantes euentum; quod etiam multipliciter fit. Ad hoc enim genus pertinet geomantie usus, per quem quibusdam punctis descriptis eos diuersimode secundum quasdam figuras disponendo, aliquorum occultorum putant per hoc se notitiam posse acquirere. Pertinet etiam ad hoc genus quod quibusdam cedulis reconditis in occulto, dum in quibusdam earum diuersa scribuntur, in aliis uero nichil, discernitur quid accipientibus cedulas contingere debeat, uel de eis quid oporteat fieri; cui etiam simile est quod, quibusdam festucis in-

equalibus absconditis, diuersa circa aliquos indicantur ex eo quod maiorem uel minorem accipiunt. Ad quod etiam aliqualiter pertinere uidetur taxillorum proiectio, uel si quid aliud fiat per quod diiudicetur qualiter sit aliquid diuidendum, uel quid oporteat agere, uel ad cognoscendum aliquod occultum preteritum uel futurum. Unde etiam duella ad hoc uidentur pertinere, nisi inquantum per artem uel uirtutem plerumque unus alium superat. Videntur etiam ad hoc pertinere que dicuntur iudicia ferri candentis uel aque et alia huiusmodi, nisi quod in hiis non est euentus indifferens; unde in hiis requiritur expressius diuine uirtutis iudicium quam in aliis supradictis. Nomen autem sortis ad hoc tertium inquisitionis genus pertinere uidetur, quo scilicet aliquid fit ut ex eius euentu considerato aliquod occultum innotescat; unde sortes dicuntur proici uel in sinum mitti, uel aliquid aliud additur in commemoratione sortium quod pertinet ad actum humanum, secundum illud Prouerb. XVI *Sortes mittuntur in sinum.* Patet igitur ex predictis quod sors est inquisitio occulti excedentis humanam industriam per aliquid a nobis factum, in rebus humanis ad nos pertinentibus uel habendis uel utendis uel cognoscendis. Scire autem oportet, quod quandoque hoc tertium inquisitionis genus, quod ad sortes dictum est pertinere, potest alicui predictorum generum permisceri: quandoque quidem prophetice consultationi, sicut patet in facto Gedeonis qui uellus expandens in area inquisiuit signum roris a Domino, ut legitur Iud. VI. Quandoque uero permiscetur nigromantice inspectioni, sicut in aruspicio, secundum quod inspiciuntur uiscera animalium demonibus immolatorum; quandoque uero astronomice diuinationi aut etiam augurum obseruationi, puta si hoc aut illud facienti aspectus talis stelle uel talis auis occurrat; quandoque uero diuinationi que fit per obseruationem uerborum propter aliud dictorum: ad quod pertinere uidetur quod aliqui in apertione librorum obseruant quid eis occurrat. Et similiter alie sortium diuersitates facile colligi possunt secundum commixtionem tertii generis ad alia duo. Hec igitur de modo sortium dicta sunt.

Capitulum quartum

[69896] De sortibus, cap. 4 tit. in quo ostenditur unde sit sortium uirtus

[69897] De sortibus, cap. 4 Oportet autem considerare, an sit efficax predicta inquisitio sortium. Ad cuius considerationem assumere oportet diuersas opiniones circa rerum humanarum euentus. Quidam enim fuerunt qui res humanas nullo superiori regimine gubernari existimarent sed solum ratione humana, ita quod quecumque preter humanam prouidentiam fiunt in rebus humanis crederent esse omnino fortuita. Secundum igitur horum sententiam nulla potest esse precognitio futurorum, ea enim que fortuito fiunt incognita sunt; unde totaliter sors diuinatoria tollitur. Similiter etiam nec sors consultoria locum haberet; quid enim utile sit consultanti pensatur ex futuris euentibus: unde, si futuri euentus ignorantur, consultatio frustra fit. Secundum hos tamen sors diuisoria locum potest habere, non quod per eam decernatur quid in diuisione rerum magis expediat, sed ut quod ratione definiri non potest saltem relinquatur fortune. Sed hec opinio diuinam prouidentiam

que infinita est certo fine concludit, dum ei subtrahit res humanas, in quibus tamen plerumque manifesta indicia diuine gubernationis apparent; ipsis etiam rebus humanis facit iniuriam, quas absque regimine fluctuare affirmat. Subtrahit etiam cuiuslibet religionis cultum et Dei timorem hominibus aufert; unde penitus est repudianda. Alii uero fuerunt qui dicerent omnes actus humanos et euentus eorum et omnes res humanas necessitati syderum subdi; unde cum sit certus ordo quo mouentur celestia corpora, ex eorum consideratione estimabant posse per certitudinem futuros hominum prenosci euentus, nisi quatenus ad hoc hominibus experientia deficit. Et quia secundum horum sententiam omnes actus humani ex syderum necessitate proueniunt, consequens est ut etiam ipsi humani actus qui requiruntur ad sortes secundum syderum dispositionem procedunt ut hoc uel illud proueniat: puta, si geomanticus puncta describat in puluere, manum eius moueri asserunt secundum celi uirtutem ad hoc quod talis numerus punctorum proueniat qui sit conueniens dispositioni celesti; idemque in ceteris similibus dicunt. Et sic secundum ea que proueniunt ex huiusmodi actibus dicunt futura posse prenosci, secundum quod procedunt ex uirtute celestium corporum ex quibus humanos euentus disponi existimant. Et sic secundum hanc opinionem sors diuinatoria locum habet, per quam considerantur futuri euentus; et per consequens consultoria, que dependet ex consideratione futurorum euentuum; diuisoria etiam sors locum habebit, non solum quantum ad hoc quod rerum diuisio fortune relinquatur, sed etiam quantum ad hoc ut sic possideantur res sicut dispositio celestis requirit. Et quia non solum actus humanos, sed etiam ceterorum animalium motus atque omnium naturalium corporum, syderibus dicunt esse subiectos, secundum predictam rationem dicunt per auguria et alios predictos inquisitionis modos ad idem genus pertinentes posse futura prenosci, in quantum hos motus uel dispositiones ex uirtute syderum dicunt procedere; unde huiusmodi nominant stellas secundas, quia in hiis impressio quedam apparet celestium corporum. Et quia homo dormiens non habet perfectum rationis usum sed secundum ymaginationem mouetur, ex predicta etiam causa dicunt sompnia uim diuinationis habere, in quantum scilicet motus fantasmatum que apparent in sompniis ex corporum celestium dispositione procedunt. Sed et hec opinio expressam continet falsitatem. Non enim est possibile quod celestia corpora in aliquid incorporeum imprimant, quia quodlibet incorporeum est uirtuosius et nobilius quolibet corpore. Intellectus autem humanus neque est corpus neque uirtus corporis organici, ut Aristotiles probat: alioquin non posset omnium corporum naturas cognoscere, sicut oculus non posset uidere omnes colores si pupilla esset aliquo colore affecta; impossibile est ergo quod corpus celeste imprimat in intellectum humanum. Voluntas autem in intellectiua parte est et mouetur a bono per intellectum apprehenso; unde pari ratione corpora celestia in eam imprimere non possunt. Omnes autem humani actus principaliter ex intellectu et uoluntate procedunt; non possunt igitur per certitudinem futuri hominum actus prenosci per inspectionem celestium corporum, et multo minus per inspectionem quorumcumque aliorum que ab eis mouentur, puta per garritum auium, descriptionem punctorum et per alia supradicta. Manifestum est autem quod humanarum rerum euentus plurimum ex actibus humanis dependent; unde nec euentus humanarum rerum per predicta possunt prenosci. In quantum autem humanarum rerum euentus dependent ex aliquibus corporeis causis, sicut habundantia frugum ex siccitate aeris uel pluuiarum descensu, nichil prohibet eos ex inspectione stellarum posse prenosci, et per consequens ex consideratione aliorum corporalium que dispositionem stellarum sequuntur; quia, sicut Augustinus dicit in V De ciuitate Dei, *non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam ualere sydereos, sicut solaribus accessibus et recessibus; uidemus etiam ipsius anni tempora uariari et lunaribus incrementis atque decrementis augeri aut minui quedam genera rerum*: unde et naute ex consideratione stellarum et motu animalium prenoscunt uentos et tempestates futuras. Nec tamen erit de sortibus similis ratio, quia per sortes non solum de actibus humanis inquiritur, sed etiam per humanos actus inquisitio ipsa procedit; unde non potest dici quod ipsa proiectio sortium corporum celestium dispositionem ex necessitate sequatur. Quia tamen ad actus humanos non solum concurrunt uoluntas et intellectus que impressioni syderum non subduntur, sed etiam sensitiua pars anime que, in eo quod corporali utitur organo, necesse est quod corporibus celestibus subiciatur, potest dici quod ex dispositione celestium corporum aliqua inclinatio fit in nobis ad hec uel illa facienda: in quantum scilicet ad hoc inducimur per ymaginariam apprehensionem et per appetitus sensitiui passiones, scilicet iram, timorem et alia huiusmodi ad que homo est magis uel minus dispositus secundum corporalem complexionem, que subditur dispositioni stellarum. Quia tamen homo per intellectum et uoluntatem ymaginationis fantasmata et sensibilis appetitus passiones reprimere potest, ex stellarum dispositione nulla necessitas inducitur homini ad agendum, sed quedam inclinatio sola quam sapientes moderando refrenant; propter quod et Tholomeus dicit in Centilogio quod *sapiens homo dominatur astris*, id est inclinationi que ex astrorum dispositione relinquitur. Stulti uero omnino secundum eam aguntur, quasi ratione non utentes: in quo parum discordant a bestiis secundum illud Psalmi *Homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis.* Et *quia stultorum*, secundum Salomonem, *infinitus est numerus*, in paucis autem perfecte ratio dominatur, in pluribus hominum inclinationes celestium corporum sortiuntur effectum. Et propter hoc quandoque astrologi ex inspectione stellarum uera prenuntiant, precipue circa communes euentus, quamuis in particularibus frequenter deficiant propter rationem que corporibus celestibus non est subiecta; unde et in protractione punctorum geomantie actores hoc obseruandum putant ut ille qui protrahit puncta absque premeditatione rationis procedat, et ille qui consultat quasi interiori sollicitudine instigatus interroget, non quasi ex deliberatione rationis; quod etiam in omnibus talibus consultationibus dicunt esse obseruandum. Quamuis autem secundum predicte inclinationis modum celestia corpora disponant ad aliquos actus humanos necessitatem non imponendo, non tamen ad omnes euentus humanos talis inclinatio se potest extendere. Corpora enim celestia naturaliter agunt; est autem hoc nature proprium ut ad unum aliquid tendat, sicut et actio rei naturalis ab uno procedit principio, scilicet a propria forma rei, que est naturalis actionis principium. Intellectus uero agit per formas mente conceptas, que in eodem possunt multiplicari; et ideo potestates rationales non determinantur ad unum sed se habent ad multa. Ea uero que in humanis euentibus casualiter accidunt per accidens sunt, puta quod homo fodiens sepulcrum inueniat thesaurum; quod uero per accidens est non est unum, unde nullum agens naturale inclinare potest ad id quod per accidens euenit. Posset igitur esse in homine aliqua inclinatio naturalis ut sepulcrum foderet, quia hoc aliquid unum est, et similiter ad hoc quod thesaurum quereret; sed hoc quod fodienti sepulcrum thesaurus occurrat non potest causam naturalem habere. Non igitur, etiam per modum inclinationis, ad omnes humanos euentus secundum predictam opinionem sortium inquisitio efficax esse potest. Sed intellectus potest accipere ut unum quod contingit per accidens, ex multis unam compositionem formando; et ideo nichil prohibet aliqua que per accidens euenire uidentur ab intellectu esse preordinata, puta si quis lapidem in uia ponat ut qui ab eo mittitur impingens cadat: casus quidem euntis per accidens est secundum eius propositum, est autem dispositum per intellectum alterius eum mittentis. Et secundum hunc modum alii dicunt quod ea que in humanis euentibus secundum nos uidentur esse fortuita, ab aliquo superiori intellectu ordinantur. Supremus autem intellectus Deus est qui, sicut sua sapientia uniuersa produxit in esse, ita etiam eadem sapientia conseruat et mouet omnia, dirigens ea in debitum finem, secundum illud Sap. VIII *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter.* Diuina autem dispositione non solum mouentur corpora, sed etiam hominum mentes ad proprias actiones; a Deo enim illuminatur intellectus humanus ad ueritatem cognoscendam, unde Psalmista petebat *Illumina oculos meos ne unquam obdormiam in mortem*, eius uirtute mouentur hominum uoluntates ad desiderandum et agendum, secundum illud Apostoli ad Phil. II *Deus est qui operatur in nobis et uelle et perficere pro bona uoluntate.* Et quia intellectus et uoluntas sunt propria principia actuum humanorum, consequens est quod humani actus subdantur dispositioni diuine, secundum illud Ys. XXVI *Omnia opera nostra operatus est in nobis.* Quia igitur et humani actus et exteriorum rerum motus prouidentie diuine subduntur, quid unicuique accidere debeat ex diuina dispositione procedit, per quam quidam sui propositi debitum finem assequuntur; unde Psalmista petebat *Dirige* me in ueritate tua. Et interdum etiam homines in aliquod bonum dispositione diuina inducuntur preter eorum propositum; unde et Apostolus dicebat ad Eph. III quod *Deus potens est facere omnia superhabundanter quam petimus aut intelligimus.* Similiter etiam ex diuina dispositione procedit quod homines deficiunt a suo proposito, secundum illud Iob V *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod ceperant.* Interdum etiam ex diuina dispositione deiciuntur aliqui in aduersa que nec timere potuerunt, secundum illud Ys. XXIII *Ducent eam longe pedes sui ad peregrinandum; quis cogitauit hoc super Tyrum quondam coronatam?*, et postea subditur *Dominus exercituum hoc cogitauit.* Et inde est quod dicitur Ier. X *Scio, Domine, quia non est hominis uia eius, nec uiri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Ex hiis ergo patet quod humanarum rerum euentus non subduntur totaliter dispositioni humane sed dispositioni diuine: ex qua contingit quod quidam ad ampliora bona perueniant quam excogitare potuissent, qui dicuntur bene fortunati; quidam uero ab hiis que prudenter disponunt deficiunt et ad inopinata mala deueniunt, qui infortunati dicuntur. Hoc autem non solum auctoritate diuina firmatur, sed etiam ex sententiis philosophorum patet; Aristotiles enim in libro De bona fortuna sic dicit *Rationis principium non ratio sed aliquid melius. Quid igitur erit melius scientia et intellectu nisi Deus? Et propter hoc bene fortunati uocantur qui, si impetum faciant, dirigunt sine ratione existentes; habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio.* Sic igitur secundum predeterminata ex diuina dispositione inquisitio sortium efficaciam potest habere, in quantum et euentus exteriorum rerum diuine dispositioni subicitur et per ipsam humani actus diriguntur. Et sic potest contingere, Deo faciente, ut humani actus talem sortiantur effectum siue processum qui competat exteriorum rerum euentibus; unde dicitur Prouerb. XVI *Sortes mittuntur in sinu, sed a Domino temperantur*, et Dyonisius dicit V cap. Ecclesiastice ierarchie *De diuina sorte que super Mathiam diuinitus cecidit alii quidem alia dixerunt, non reli-*

giose sicut arbitror; meam autem et ipse intentionem dicam: uidentur enim michi eloquia sortem nominare thearchicum - id est diuinum - quoddam donum demonstrans illi ierarchico choro - id est apostolico - a diuina electione susceptum. Per quod datur intelligi ad sortem pertinere, cum ex dono Dei per certum effectum humanorum actuum declaratur hominibus quid diuina dispositio habeat, uel in rebus diuidendis, quod pertinet ad diuisoriam sortem, uel in rebus agendis, quod pertinet ad consultoriam, uel in futuris prenoscendis, quod pertinet ad diuinatoriam sortem. Considerandum tamen quod diuina dispositio quorundam spirituum ministerio impletur, secundum illud Psalmi *Benedicite Domino omnes angeli eius*, et postea subditur *ministri eius qui facitis uoluntatem eius*, unde eorum operatio in omnibus diuine dispositioni concordat, et sic de hiis que per eos aguntur idem est iudicium et de hiis que aguntur dispositione diuina. Sunt tamen quidam deceptores spiritus, quos demones nominamus, qui, quamuis quantum in ipsis est dispositioni diuine renitantur, utitur tamen Deus eis ad sue dispositionis impletionem, sicut et malis hominibus utitur ad implendum sue propositum uoluntatis, ut patet in tyrannis quorum nequitia usus est ad coronas martiribus fabricandas. Huiusmodi autem immundi et fallaces spiritus ambiunt honorem diuinitatis sibi ab hominibus deferendum, et ideo illis rebus se ingerunt que ad Deum pertinere uidentur, ut diuinitatis honor eis ab hominibus deceptis exhibeatur. Et inde est quod ymaginibus quas a principio fecerunt homines ex inordinato affectu ad mortuos demones se indiderunt, in quibus responsa dabant, ut ex hoc diuinum sibi honorem conquirerent. Similiter autem cum per sortes uel quolibet alio modo homines preter debitum ordinem occulta exquirunt, ingerunt se demones ut diuinationis pretextu homines in errorem inducant; unde Augustinus dicit in II Super Genesim ad litteram, de mathematicis loquens qui per astra futuros euentus prenuntiant, *Fatendum est,* inquit, quando ab istis uera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici quem nescientes humane mentes patiuntur; quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum immundorum et seductorum operatio est, et in II De doctrina christiana dicit omnia huiusmodi diuinationum genera ad pacta quedam cum demonibus inita pertinere. Et ab hoc non discordat sententia Maximi Valerii, qui dicit quod *omnium obseruatio aliquo contractu religionis innexa est, quoniam non fortuito motu sed diuina prouidentia constare creditur.* Patet igitur ex premissis unde sortes efficaciam habeant.

Capitulum quintum

[69898] De sortibus, cap. 5 tit. in quo ostenditur utrum sortibus liceat uti

[69899] De sortibus, cap. 5 Hiis igitur uisis, de facili patet utrum sortibus liceat uti. Et primo quidem manifestum est quod nulli christiano licet cum demonibus aliquod societatis pactum habere; dicit enim Apostolus I ad Cor. X *Nolo uos socios fieri demoniorum.* Ad quam societatem pertinent non solum manifeste demonum inuocationes quibus nigromantici utuntur, sed etiam quecumque occulta pacta cum demonibus inita; et ideo Augustinus in II De doctrina christiana, premissis diuer-

sis superstitiosis hominum obseruationibus subdit *Omnes artes huiusmodi uel nugatorie uel noxie superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et demonum quasi pacta infidelis et dolose amicitie constituta, penitus sunt repudianda et fugienda christiano.* Unde et Deut. XVIII dicitur *Non inueniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur et obseruet sompnia atque auguria; ne sit maleficus neque incantator, nec phitones consulat, neque querat a mortuis ueritatem.* Sed adhuc dubitatio restat, que sint dicende superstitiose inquisitiones sortium uel quarumcumque diuinationum per quas pacta cum demonibus contrahantur. Cuius quidem dubitationis solutio haberi potest ex premissis Augustini uerbis, si subtiliter discutiantur. Dixit enim per artes nugatorie uel noxie superstitionis pacta cum demonibus fieri. Noxia autem superstitio dicitur que aliquid manifeste illicitum continet, sicut inuocationes et sacrificia demonum uel quecumque huiusmodi. Nugatorium autem dicitur quando quis utitur re aliqua ad quod uirtus eius extendi non potest, hoc enim in uanum fieri uidetur: uana uero nugatoria dicimus; puta, si eger medicinam assumat contra morbum quem potest sanare non est superstitiosa nugatio sed si quis collo alliget quedam que omnino ad rem non pertinent, etiam secundum sententiam medicorum, hoc ad nugatoriam superstitionem pertinere uidetur. Et simile est, cum uestis a soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri quam presens dampnum dolere; et multa exempla huiusmodi Augustinus ponit ibidem. Ad que autem uirtus sortium se possit extendere, haberi potest ex premissis. Ostensum est enim quod celestium corporum uirtus extendit se ad corporales effectus, non autem ad immutandum liberum arbitrium; unde si quis astrologum consulat utrum sit estas futura pluuiosa uel sicca, non est nugatoria consultatio, sicut esset si quis eum consuleret utrum sibi fodienti sepulcrum thesaurus occurrat, uel quid sibi interroganti alius sit responsurus: unde talis consultatio ad societatem demonum pertinet, qui inordinatis hominum motibus se immiscent. Idem quoque est in augurio obseruandum; si quis enim cornicula frequenter crocitante mox futuram prenuntiet pluuiam, non est nugatorie superstitionis: mouentur enim animalia quodam naturali instinctu ex impressione celestium corporum secundum dispositionem aeris ad temporis cognitionem, secundum quod est necessarium nature ipsorum, secundum illud Ier. VIII *Miluus in celo cognouit tempus suum, turtur et yrundo et ciconia custodierunt tempus aduentus sui.* Similiter etiam si quis ex subito uolatu auium denuntiet ibi latere insidias unde aues uolando recesserunt, non est superstitio sed humana industria; si uero per motum uel garritum auium de humanis actibus prenuntietur aliquid, superstitiosum est. Simile etiam est in sortibus et in omnibus similibus obseruandum quod quicquid aliquam certam causam potest habere, uel naturalem uel humanam uel diuinam, superstitiosum non est; sed solum illud nugatorium dicitur et superstitiosum quod certam causam habere non potest: et hoc ad societatem demonum pertinet, qui talibus rebus efficaciam aliquando prestant, ut uanitatibus animos hominum implicent, unde et in Psalmo dicitur *Beatus uir cuius est nomen Domini spes eius et non respexit in uanitates et insanias falsas.* Has igitur sortes sacri canones dampnant que, dum noxia uel nugatoria superstitione fiunt, ad societatem demonum pertinent. Si autem ea que naturalem uel humanam causam habent culpa carent, multo magis ea que diuino auxilio innituntur; nam ad beatitudinem hominis pertinet secundum Psalmum ut nomen Domini sit spes eius; et ideo si per sortium proiectionem aliqui diuinum requirant iudicium, non est secundum se peccatum. Dicit enim Augustinus, super illud Psalmi *In manibus tuis* *sortes mee*, *Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubietate diuinam indicans uoluntatem.* Sciendum tamen quatuor modis in huiusmodi sortibus peccatum posse contingere. Uno modo, si absque ulla necessitate putet aliquis ad sortes esse recurrendum; hoc enim uidetur esse temptare Deum, si quis habet quid faciat ex humana industria, et eo pretermisso putet esse requirendum diuinum iudicium: dicitur enim II Paral. XX *Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Secundo, si absque debita reuerentia et deuotione, etiam in necessitate, sortibus requirat diuinum iudicium; unde Beda dicit Super Actus apostolorum *Si qui necessitate aliqua compulsi Deum putant sortibus exemplo apostolorum esse consulendum, uideant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum cetu et precibus ad Deum fusis egisse.* Tertio, si diuina oracula ad humana et terrena negotia conuertantur; unde Augustinus dicit Ad inquisitiones Ianuarii *Hii qui de paginis* euangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad demonia consulenda concurrant, tamen ista michi displicet consuetudo ad negotia secularia et ad uite huius uanitatem diuina oracula uelle conuertere. Quarto, si id quod est per diuinam inspirationem faciendum aliquis forte uelit sorti committere, sicut ad ecclesiasticas dignitates sunt homines promouendi per concordiam electionis quam Spiritus Sanctus facit; et ideo illicitum esset in huiusmodi electionibus sorte uti, faceret enim iniuriam Spiritui Sancto qui humanum sensum instruit ad recte iudicandum, secundum illud I ad Cor. II *Spiritualis iudicat omnia. Qui autem sorte eligitur humano iudicio non comprehenditur*, ut dicit Ambrosius Super Lucam. Unde, sicut Beda dicit Super Actus apostolorum *Mathias ante Pentecosten ordinatus sorte queritur - quasi nondum Spiritus Sancti plenitudine in Ecclesiam effusa -, septem autem diaconi postea non sorte sed discipulorum electione, apostolorum uero oratione et manus impositione sunt ordinati.* Predicta autem necessitas in qua licitum est per sortes diuinum iudicium implorare, maxime uidetur locum habere quantum ad consultoriam sortem, quia et apud antiquos iustos frequenter inuenimus aliquos Deum in dubiis negotiis consultasse, sicut legitur I Reg. XXX quod *consuluit Dauid Dominum dicens: Persequar an non latrunculos hos et comprehendam eos?.* Potest etiam huiusmodi necessitas ad sortem pertinere diuisoriam, quando scilicet contradictiones hominum super rerum diuisione aliter sopiri non possunt nisi per sortes diuino iudicio committatur, secundum illud Prouerb. XVIII *Contradictiones comprimit sors et inter potentes quoque diiudicat.* Nec solum in rerum diuisione necessitas diuisorie sortis potest prouenire, sed etiam in diuisione eorum que sunt a diuersis agenda; unde Augustinus dicit in Epistola ad Honoratum *Si inter Dei ministros sit disceptatio qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga omnium, et qui eorum maneant, ne morte omnium deseratur ecclesia: si hec disceptatio* aliter non potuerit terminari, quantum michi uidetur, qui maneant et qui fugiant, sorte legendi sunt. Similiter etiam eadem sortis necessitas imminet si aliquid dandum occurrat pluribus quod non nisi uni eorum dari possit; unde Augustinus dicit in I De doctrina christiana *Si tibi habundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset, si tibi occurrerent duo quorum neuter alium uel indigentia uel erga te aliqua necessitate superaret, nichil iustius faceres quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utrique non posset.* Et quia terrene dignitatis officium ad temporalia dispensanda ordinatur, potest etiam licite ad huiusmodi sortes haberi recursus, si aliter electio concors esse non posset; quamuis enim rector querendus sit non sorte sed industria prudens; tollerabilius tamen est sorte secularem rectorem querere quam populum dissensionibus laborare. De rectore uero spirituali est alia ratio, ut supra iam diximus. Sed in diuinatoria sorte predicta necessitas non multum uidetur occurrere; unde et Dominus dicit discipulis *Non est uestrum nosse tempora uel momenta que Pater posuit in sua potestate.* Si qua tamen futura necessarium est prenoscere, siue ad cautelam Ecclesie siue alicuius singularis persone, hec per Spiritum Sanctum fidelibus innotescunt, de quo Dominus dicit Ioh. XVII *Que uentura sunt annuntiabit uobis*, unde et de huiusmodi futuris licet per modum consultorie sortis iudicium diuinum requirere, sicut legitur Iud VI quod Gedeon quesiuit a Domino si per manus eius populus Israel esset saluandus, petens signum in uellere. Sed quia diuisoria sors locum posset habere etiam si res humane fortuito agerentur, ut supra dictum est, contingit aliquem diuisoria sorte uti, non quasi exquirat diuinum iudicium sed quasi committens fortune: quod maxime uidetur in taxillatorio ludo. Hoc autem uitio uanitatis non caret. In tantum igitur nunc de sortibus dictum sit.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Liber de sortibus

ad dominum Iacobum de Tonengo

recensio brevior et authenticitate dubia

Thomas de Aquino more Limensi depictus

Textum Leoninum Romae 1976 editum
et automato a Pascale-Dominique Nau OP transcriptum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

[92056] De sortibus [brevior recensio], pr. Circa sortes considerandum est in quibus sors locum habeat, quis sit sortium finis, quis modus, que earum uirtus, et utrum eis liceat uti secundum christiane religionis doctrinam.

[92057] De sortibus [brevior recensio], n. 1 Quedam sunt de necessitate et semper, ut Deum esse; quedam autem naturaliter et ut frequentius eodem modo, sed aliquando, licet raro, aliter contingunt, ut estatem esse siccam et hyemem pluuiosam; et in hiis rebus secundum se consideratis sors locum non habet. Sed si res secundo dicte considerentur secundum quod earum cursus attingit usum uite humane, sic ab aliquo possunt sortes inquiri, ut an fluuius habundet et occupat agros, et an pluuia habundet et corrumpat fructus: sed nullus sorte querit an in desertis pluuia habundet. Ex quo patet quod sors proprie in rebus humanis locum habet, que res pertinent ad usum uite proprie uel eorum cum quibus communicant, quia nullus querit pertinentia ad Indos in Gallia existens. Item, sors non est de hiis que homo per suam industriam uel cognoscere uel facere potest: nullus enim querit an comedet, uel si id quod uidet est homo. Ergo homines sorte inquirunt aliquid magnum in rebus humanis aliqualiter ad se pertinentibus, quod per propriam prudentiam non possunt cognoscere nec ad effectum perducere.

[92058] De sortibus [brevior recensio], n. 2 Ea autem que ad humane uite usum pertinent, primo sollicitantur homines ut qualitercumque habeant, secundo ut habitis utantur, tertio ut futurum eventum usus cognoscant. Et quia de se omnia sunt communia, necesse fuit ad hoc ut homines rebus uterentur aliquam distinctionem rerum fieri: est ergo distributio rerum, dignitatum et penarum. Quando uero ad rerum distributionem humanus sensus non sufficit, consueuerunt sorte diuidere, Prouerb. XVIII: *contradictiones comprimit sors*; similiter quando aliqui non ualent ad dignitatem aliquam concorditer eligere, Luc. I: *sorte exiit* etc., et Reg. I Saul electus est sorte; similiter quando aliquis puniendus creditur et ignoratur quis puniri debet, sicut Ionas, et Achor, Ios. VII; et hec potest dici sors diuisoria, qua dubitatur quis quam rem habiturus sit. Secundo, dubitatur an re aliqua sit utendum, et uniuersaliter utrum expediat aliquid agere; et si prudentia humana per consilium non sufficit, querunt quidam sorte, sicut Hester dicitur quod *missa est sors in urnam* etc.; et quia hec sors succedit in loco consilii potest dici consultoria. Tertio, sollicitantur homines ut futurum euentum usus rei cognoscant, ad quod non sufficit humanus sensus nec humanum consilium; scire enim futura ut uere futura solius Dei est, ideo hec sors dicitur diuinatio.

[92059] De sortibus [brevior recensio], n. 3 Scire autem oportet quod aliqui multipliciter inquirunt cognitionem futurorum. Quidam per manifesta responsa, uel a Deo ut prophete, et hoc uel in sompno uel in uigilia, uel a demonibus ut nigromantici, uel in sompno uel in uigilia; aliqui uero inspiciendo stellas ut astrologi, nam aspicientium signa quidam attendunt motus syderum, ut supra

diximus, quidam uoces animalium, sternutationes hominum et garritus auium, alii ea que ab hominibus dicuntur eis improuise uel accidunt, ut Paulus consul bellaturus cum rege Persarum egressus curiam inuenit filiam suam tristem, que interroganti respondit Persam catulum suum perisse, ex quo statim ille autumauit se uicturum regem Persarum. Alii per quasdam figuras, ut in lineis palme manus et in osse spatule. Alii ex hiis que per eos fiunt, ut geomantici qui quibusdam punctis figuras disponunt; ad hoc pertinet quod quibusdam cedulis quedam scribuntur et tanguntur ut indicent futura; ad hoc pertinet proiectio taxillorum, duellum, nisi in quantum arte uel potentia alium superat; similiter iudicium candentis ferri, nisi quod in eo non euentus indifferens, sed manifestum iudicium Dei queritur. Huic generi sortium quod est per signa tam uaria, potest aliquando permisceri aliquod predictorum generum, ut prophetica consultatio, sicut in facto Gedeonis, Iud. VI. Fit etiam diuinatio per obseruantiam uerborum et multis aliis modis. Ex hiis omnibus patet quod sors est occulti inquisitio excedens humanam industriam per aliquid a nobis factum, in rebus humanis ad nos pertinentibus uel habendis uel utendis uel cognoscendis.

[92060] De sortibus [brevior recensio], n. 4 Ad considerandum autem an sit efficax inquisitio sortium, sciendum quod quidam nullo superiori regimine sed sola humana ratione estimant res humanas gubernari, et que fiunt preter humanam prouidentiam credunt omnino fortuita. Secundum hos nulla est futurorum precognitio, quia que fortuita sunt incognita sunt, et sic tollitur sors diuinatoria et consultoria; diuisoria autem potest poni secundum eos, non quod in diuisione aliquid determinent, sed ut quod ratione diffiniri non potest fortune relinquatur: sed hec opinio iniuriam facit rebus, quia ponit eas sine regimine fluctuare, et subtrahit prouidentiam diuinam, et per consequens cultum et timorem Dei: ideo est abicienda. Alii actus et res omnes humanas necessitati syderum subdi putant et eorum motibus omnes euentus eorum cognosci posse, nisi quatenus ad hoc hominibus experientia deficit. Quod sic patet: secundum eos omnia proueniunt secundum dispositiones syderum, ergo humani actus qui requiruntur ad sortes; unde quando geomanticus scribit puncta, dicunt quod manus eius uirtute celi mouetur ut fiat figura competens dispositioni celesti, et sic de aliis que in sortibus fiunt. Similiter auium et animalium motus per stellas credunt disponi: ideo diuinant in motibus et garritu auium uel animalium. Similiter dicunt per stellarum dispositionem formari fantasiam hominis in sompno: ideo sompnia dicunt uim diuinationis habere. Sed contra hanc opinionem, impossibile est corpus agere in non corpus, quia quodlibet incorporeum est nobilius corpore: intellectus humanus nec est corpus nec uirtus corporei organi, nam si unam haberet naturam corporis, non posset omnes naturas corporum cognoscere, sicut pupilla informata uno colore alio informari non potest. Ergo corpus celeste non potest in uoluntatem humanam, quia uoluntas est in parte intellectiua et mouetur ab obiecto per intellectum apprehenso. Ergo celum non potest in actus humanos, quia omnes principaliter ex intellectu et uoluntate procedunt; ergo nec per motus syderum, et multo minus nec per garritus auium uel alia quecumque humani actus cognosci possunt. Quedam tamen ut habundantia frugum per descensum pluuie, et siccitas et tempestates ex motu syderum cognosci possunt. Item, quia ad actus humanos concurrit non solum intellectus et uoluntas, sed pars sensitiua que utitur organo corporali, et per ymaginationem et huiusmodi alia ad que homo est dispositus secundum formalem complexionem que subditur stellis, habet inclinationem

ad iram uel aliqua alia: ideo astrologi sepe uerum prenuntiant, precipue circa communes euentus, namque in particularibus frequenter deficiunt. Prenuntiant autem, quia in maiori parte hominum non perfecte dominatur ratio: ideo sequntur inclinationes quas ex dispositione stellarum sortiuntur, quas possent non sequi si ratio dominaretur in eis. Et nota quod huiusmodi inclinatio non se extendit ad omnes actus humanos, quia nullum agens naturale potest inclinare ad id quod per accidens euenit. Posset ergo esse in homine inclinatio aliqua ad hoc ut sepulcrum foderet, et iterum ut thesaurum quereret; sed quod fodienti occurrat thesaurus, non potest causam naturalem habere. Alii dicunt, et uere, quod ea que in humanis euentibus secundum nos uidentur fortuita, aliquo superiori intellectu ordinantur; et hec est diuina prouidentia, cuius dispositioni non solum corpora sed etiam mentes et uoluntates ad proprias motiones subduntur. Et hoc non solum auctoritate diuina firmatur, sed etiam philosophorum. Dicit enim Aristotiles in libro de bona fortuna quod *rationis principium non est ratio sed aliquid melius, melius autem scientia et intellectu non est nisi deus; ideo bene fortunati dicuntur, qui et si impetuose et sine ratione agant, principium tamen habent tale quod melius est intellectu et consilio.* Sic igitur inquisitio sortium efficaciam habere potest in quantum euentus exteriorum rerum dispositioni diuine subditur, et per ipsam humani actus distinguntur; et sic fieri potest Deo faciente ut humani actus talem sortiantur effectum qui competat exteriorum rerum euentibus, Prouerb. XVI: *sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur*; et Dyonisius V Celestis ierarchie de Mathia: *Videntur michi eloquia sortem nominare thearchicum, id est diuinum, quoddam donum demonstrans illi ierarchico choro, id est apostolico, diuina sorte susceptum.* Ergo sors est cum per certum effectum humanorum actuum declaratur hominibus dono Dei, quid dispositio diuina habeat in rebus diuidendis uel agendis uel prenoscendis: hec tria quo ad tres sortes.
Sed sciendum quod diuina dispositio quorundam spirituum ministerio impletur, aliquando bonorum, aliquando malorum. Et quia mali spiritus diuinum honorem sibi exhiberi ambigunt, cum homines occulta inquirunt per indebitum ordinem, demones se immergunt ut in errorem inducant; unde Augustinus V Super Genesim de astrologis loquens *Fatendum est, inquit, quando ab istis uera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici quem nescientes humane mentes patiuntur; quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum immundorum operatio est*: et in II De doctrina christiana dicit omnia huiusmodi diuinationum genera ad pacta quedam pertinere cum demonibus inita.

[92061] De sortibus [brevior recensio], n. 5 Hiis uisis, patet quod nulli christiano licet cum demonibus aliquod societatis pactum habere, I Cor.: *nolo uos socios fieri demoniorum*; unde Augustinus II De doctrina christiana subdit: *omnes huiusmodi artes uel nugatorie uel noxie superstitionis ex quadam pestifera societate hominum et demonum, quasi pacta infidelis et dolose amicitie constituta, penitus sunt repudienda et fugienda christiano.* Et ut pateat que sint superstitiose inquisitiones sortium per quas pacta cum demonibus contrahuntur, uerba Augustini expone sic *Omnes huiusmodi artes uel nugatorie uel noxie superstitionis*, ecce pacta cum demonibus: noxia enim superstitio est que aliquid manifeste illicitum continet sicut sunt inuocationes et sacrificia demonum; nugatorium autem dicitur quando quis utitur re aliqua ad quod uirtus eius extendi non potest, ut si quis collo alliget quedam que ad rem non pertinent; similiter nugatoria est quando extenditur inquisitio per

sortem ad id super quod non cadit, scilicet ad actus liberi arbitrii. Unde si quis astrologum consulat utrum estus futura sit pluuiosa, non est nugatoria consultatio; sed si querat quid interrogatus alius sibi sit responsurus, talis ad societatem demonuum pertinet, qui se inordinatis hominum actibus immiscent. Similiter obseruandum in augurio et aliis omnibus. Nam si quis, cornicula frequenter crocitante, prenuntiet futuram pluuiam, uel ex subito uolatu auium denuntiet ibi latere insidias, non est superstitio; sed si quis per hec de humanis actibus prenuntiet aliquid, superstitio est. Similiter in omnibus obseruandum est sortibus, quia quicquid certam causam habere potest, uel naturalem uel humanam uel diuinam, superstitiosum non est: sed solum superstitiosum et nugatorium dicitur quod certam causam habere non potest, et hoc ad societatem demonum pertinet qui talibus rebus aliquando efficaciam prestant. Si autem que naturalem uel humanam causam habent culpa carent, multo minus que diuino auxilio innituntur; unde si qui per sortium proiectionem diuinum requirunt iudicium, non est secundum se peccatum, unde Augustinus super Ps. *In manibus tuis sortes mee Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubietate diuinam indicans uoluntatem.* Sciendum tamen quatuor modis in hiis sortibus peccatum posse contingere. Primo modo, si absque necessitate ad sortes recurratur, hoc enim uidetur esse temptare Deum: sed quando deficit humana industria, tunc potest, II Paral. XX *Cum ignoremus quid agere* etc. Secundo, si absque debita reuerentia et deuotione etiam in necessitate faciat, Beda super Actus *Si qui necessitate aliqua compulsi Deum putant sortibus exemplo apostolorum consulendum, uideant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum cetu et precibus ad Deum fusis fecisse.* Tertio, si diuina oracula ad humana negotia et terrena conuertantur; unde Augustinus ad Ianuarium *Hii qui in paginis euangelicis sortes legunt, etsi adoptandum sit ut id potius faciant quam ad demonia consulenda concurrunt, tamen ista displicet michi consuetudo, ad negotia secularia, ad uite huius uanitatem diuina oracula uelle conuertere.* Quarto, si id quod est diuina inspiratione faciendum aliquis sorti uelit committere, sicut ad ecclesiasticas dignitates sunt homines eligendi sorte quam Spiritus Sanctus facit; ideo non licet in huiusmodi sorte uti; ideo secundum Bedam: *Mathias ante Pentecosten ordinatus sorte queritur, quasi nondum Spiritus Sancti plenitudine in Ecclesiam effusa; septem autem diaconi postea non sorte sed discipulorum electione, apostolorum uero oratione et manus impositione sunt ordinati.* Licet autem in necessitate uti sortibus in sorte consultoria, sicut Dauid consuluit dominum, I Reg. XXX; in diuisoria, et hoc quando in rerum diuisione contradictiones hominum aliter sopiri non possunt: item in diuisione eorum que a diuersis agenda sunt, unde cum esset dubium an tempore persecutionis omnes ministri fugerent an starent ad martirium, dicit Augustinus in epistola ad Honoratum *Si hec disceptatio aliter non potuerit terminari, michi uidetur qui maneant uel qui fugiant sorte eligendi sunt.* Item, alium casum ponit Augustinus in I De doctrina christiana, sic dicens *Si tibi aliquid habundaret quod oporteret dari, et occurrant tibi duo quorum neuter alium uel indigentia uel alia erga te necessitate superaret, nichil iustius faceres quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utrique non posset.* Preterea, quia terrena dignitas ad dispensanda temporalia ordinatur, potest in huiusmodi electione quis sortibus uti si necessitas dissensionis populi cogit; de spirituali autem rectore aliter est. In diuinatoria sorte predicta necessitas non multum uidetur occurrere, unde Dominus Act. I *Non est uestrum nosse tempora uel momenta* etc. Et si aliquid futurum necesse est prenoscere ad cautelam Ecclesie uel alicuius persone, Spiritus Sanctus reuelat, Io. *Que uentura* *sunt annuntiabit uobis*; unde etiam de huiusmodi futuris licet etiam per modum consultorie sortis iudicium diuinum requirere, sicut Gedeon Iud. VI petiit signum in uellere. Sed quia diuisoria sors posset locum habere etiam si res humane fortuitu agerentur, ut supra dictum est, contingit aliquem diuisoria sorte uti, non quasi exquirat diuinum iudicium sed quasi committens fortune, quod maxime uidetur in taxillatorio ludo; hoc autem uitio uanitatis non caret. Et hec de sortibus dicta sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De regno ad regem Cypri

Thomas de Aquino cum Ludovico rege Franciae a Fra Angelico depicti

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Prooemium

[69919] De regno, pr. Cogitanti mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum meaeque professioni congruum et officio, id occurrit potissime offerendum, ut regi librum de regno conscriberem, in quo

et regni originem et ea quae ad regis officium pertinent, secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum diligenter depromerem, iuxta ingenii proprii facultatem, principium, progressum, consummationem operis ex illius expectans auxilio qui est rex regum et dominus dominantium: per quem reges regnant, Deus, magnus dominus, et rex magnus super omnes deos.

Liber 1

Caput 1

[69920] De regno, lib. 1 cap. 1 tit. Quod necesse est homines simul viventes ab aliquo diligenter regi

[69921] De regno, lib. 1 cap. 1 Principium autem intentionis nostrae hinc sumere oportet, ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum. Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. Amplius: aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt suae

vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis. Hoc ergo considerans Salomon in Eccle. IV, 9, ait: *melius est esse duos quam unum. Habent enim emolumentum mutuae societatis.* Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit: *ubi non est gubernator, dissipabitur populus.* Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum. In universitate enim corporum per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia movet, ut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum.

Caput 2

[69922] De regno, lib. 1 cap. 2 tit. Distinguitur multiplex dominium sive regimen

[69923] De regno, lib. 1 cap. 2 Contingit autem in quibusdam, quae ordinantur ad finem, et recte, et non recte procedere. Quare et in regimine multitudinis et rectum, et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque quando ad finem convenientem deducitur; non recte autem quando

ad finem non convenientem. Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum, unde et dominus talibus rectoribus comminatur per Ezech. XXXIV, 2, dicens: *vae pastoribus qui pascebant semetipsos* (quasi sua propria commoda quaerentes): *nonne greges a pastoribus pascuntur?* Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subiectae. Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit: unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur. Si vero iniustum regimen non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, oligarchia vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites. Sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus. Similiter autem et iustum regimen distingui oportet. Si enim administretur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur, utpote cum multitudo bellatorum in civitate vel provincia dominatur. Si vero administretur per paucos, virtuosos autem, huiusmodi regimen aristocratia vocatur, id est potentatus optimus, vel optimorum, qui propterea optimates dicuntur. Si vero iustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur: unde dominus per Ezech. dicit: *servus meus David rex super omnes erit, et pastor unus erit omnium eorum.* Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus, qui praesit, et quod sit pastor commune multitudinis bonum, et non suum commodum quaerens. Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur. Habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges populorum patres vocantur. Ex dictis igitur patet, quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit; unde Salomon in Eccle. V, 8, dicit: *universae terrae rex imperat servienti.*

Caput 3

[69924] De regno, lib. 1 cap. 3 tit. Quod utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum quam per plures

[69925] De regno, lib. 1 cap. 3 His autem praemissis requirere oportet quid provinciae vel civitati magis expedit: utrum a pluribus regi, vel uno. Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis. Ad hoc enim cuiuslibet regentis ferri debet intentio, ut eius quod regendum suscepit salutem procuret. Gubernatoris enim est, navem contra maris pericula servando, illaesam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciat in multitudine sibi subiecta, sicut medicus, an sanet infirmum sibi commissum. Nullus enim consiliari debet de fine quem intendere debet, sed de his quae sunt ad finem. Propterea apostolus commendata fidelis populi unitate: *solliciti*, inquit, *sitis servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurium. Amplius, manifestum est quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint: quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo coniuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum. Adhuc: ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur. Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod dominus per prophetam conqueritur, dicens: *pastores multi demoliti sunt vineam meam.* E contrario vero provinciae et civitates quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent, et affluentia rerum laetantur. Unde dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.

Caput 4

[69926] De regno, lib. 1 cap. 4 tit. Quod, sicut dominium unius optimum est, quando est iustum, ita oppositum eius est pessimum, probatur multis rationibus et argumentis

[69927] De regno, lib. 1 cap. 4 Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. Opponitur enim politiae quidem democratia, utrumque enim, sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratiae vero oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyrannidi, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius. Si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum. Adhuc: virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum, quam dispersa vel divisa. Multi enim congregati simul trahunt quod divisim per partes singulariter a singulis trahi non posset. Sicut igitur utilius est virtutem operantem ad bonum esse magis unam, ut sit virtuosior ad operandum bonum, ita magis est nocivum si virtus operans malum sit una, quam divisa. Virtus autem iniuste praesidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in sui ipsius bonum tantum retorquet. Sicut igitur in regimine iusto, quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen, ut regnum melius est quam aristocratia, aristocratia vero quam politia; ita e converso erit et in iniusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit nocivum. Magis igitur est nociva tyrannis quam oligarchia: oligarchia autem quam democratia. Amplius: per hoc regimen fit iniustum, quod spreto bono communi multitudinis, quaeritur bonum privatum regentis. Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum. Plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua quaeritur bonum paucorum, quam in democratia, in qua quaeritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quaeritur bonum tantum unius: omni enim universitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum. Regimen igitur tyranni est iniustissimum. Similiter autem manifestum fit considerantibus divinae providentiae ordinem, quae optime universa disponit. Nam bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis quae ad bonum iuvare possunt, malum autem singillatim ex singularibus defectibus. Non enim est pulchritudo in corpore, nisi omnia membra fuerint decenter disposita; turpitudo autem contingit, quodcumque membrum indecenter se habeat. Et sic turpitudo ex pluribus causis diversimode provenit, pulchritudo autem uno modo ex una causa perfecta: et sic est in omnibus bonis et malis, tanquam hoc Deo providente, ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius. Expedit igitur ut regimen iustum sit unius tantum, ad hoc ut sit fortius. Quod si in iniustitiam declinat regimen, expedit magis ut sit multorum, ut sit debilius, et se invicem impediant. Inter iniusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis. Idem etiam maxime apparet,

si quis consideret mala quae ex tyrannis proveniunt, quia cum tyrannus, contempto communi bono, quaerit privatum, consequens est ut subditos diversimode gravet, secundum quod diversis passionibus subiacet ad bona aliqua affectanda. Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit: unde Salomon: *rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam.* Si vero iracundiae passioni subiaceat, pro nihilo sanguinem fundit, unde per Ezech. XXII, 27, dicitur: *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem.* Hoc igitur regimen fugiendum esse, sapiens monet, dicens: *longe esto ab homine potestatem habente occidendi*, quia scilicet non pro iustitia, sed per potestatem occidit pro libidine voluntatis. Sic igitur nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta cum a iure disceditur, nec firmari quidquam potest quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine. Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit, quia qui plus praeesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suae iniquae dominationi praeiudicium esse. Tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur praedicti tyranni, ne ipsorum subditi virtuosi effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant, ne inter subditos amicitiae foedus firmetur et pacis emolumento ad invicem gaudeant, ut sic dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint. Propter quod inter ipsos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad foederationem hominum pertinent, ut connubia et convivia, prohibent, et caetera huiusmodi, per quae inter homines solet familiaritas et fiducia generari. Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia subditorum et divitiae eis nocivae reddantur. Unde et Iob XV, 21, de tyranno dicitur: *sonitus terroris semper in auribus eius, et cum pax sit* (nullo scilicet malum ei intentante), *ille semper insidias suspicatur.* Ex hoc autem contingit ut, dum praesidentes, qui subditos ad virtutes inducere deberent, virtuti subditorum nequiter invident et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosi inveniantur. Nam iuxta sententiam philosophi apud illos inveniuntur fortes viri, apud quos fortissimi quique honorantur, et ut Tullius dicit: iacent semper et parum vigent, quae apud quosque improbantur. Naturale etiam est ut homines, sub timore nutriti, in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum: quod experimento patet in provinciis quae diu sub tyrannis fuerunt. Unde apostolus, Col. III, 21, dicit: *patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ne pusillo animo fiant.* Haec igitur nocumenta tyrannidis rex Salomon considerans, dicit: *regnantibus impiis, ruinae hominum*, quia scilicet per nequitiam tyrannorum subiecti a virtutum perfectione deficiunt; et iterum dicit: *cum impii sumpserint principatum, gemet populus*, quasi sub servitute deductus; et iterum: *cum surrexerint impii, abscondentur homines*, ut tyrannorum crudelitatem evadant. Nec est mirum, quia homo absque ratione secundum animae suae libidinem praesidens nihil differt a bestia, unde Salomon: *leo rugiens et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem*; et ideo a tyrannis se abscondunt homines sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subiici, et bestiae saevienti substerni.

Caput 5

[69928] De regno, lib. 1 cap. 5 tit. Quomodo variatum est dominium apud Romanos, et quod interdum apud eos magis aucta est respublica ex dominio plurium

[69929] De regno, lib. 1 cap. 5 Quia igitur optimum et pessimum consistunt in monarchia, id est principatu unius, multis quidem propter tyrannorum malitiam redditur regia dignitas odiosa. Quidam vero dum regimen regis desiderant, incidunt in saevitiam tyrannorum, rectoresque quamplures tyrannidem exercent sub praetextu regiae dignitatis. Horum quidem exemplum evidenter apparet in Romana republica. Regibus enim a populo Romano expulsis, dum regium vel potius tyrannicum fastum ferre non possent, instituerant sibi consules et alios magistratus per quos regi coeperunt et dirigi, regnum in aristocratiam commutare volentes et, sicut refert Salustius: incredibile est memoratu, quantum, adepta libertate, in brevi Romana civitas creverit. Plerumque namque contingit, ut homines sub rege viventes, segnius ad bonum commune nitantur, utpote aestimantes id quod ad commune bonum impendunt non sibi ipsis conferre sed alteri, sub cuius potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum: unde experimento videtur quod una civitas per annuos rectores administrata, plus potest interdum quam rex aliquis, si haberet tres vel quatuor civitates; parvaque servitia exacta a regibus gravius ferunt quam magna onera, si a communitate civium imponantur. Quod in promotione Romanae reipublicae servatum fuit. Nam plebe ad militiam scribebatur, et pro militantibus stipendia exsolvebant, et cum stipendiis exsolvendis non sufficeret commune aerarium, in usus publicos opes venere privatae, adeo ut praeter singulos annulos aureos, singulasque bullas, quae erant dignitatis insignia, nihil sibi auri ipse etiam senatus reliquerit. Sed cum dissensionibus fatigarentur continuis, quae usque ad bella civilia excreverunt, quibus bellis civilibus eis libertas, ad quam multum studuerant, de manibus erepta est, sub potestate imperatorum esse coeperunt, qui se reges a principio appellari noluerunt, quia Romanis fuerat nomen regium odiosum. Horum autem quidam more regio bonum commune fideliter procuraverunt, per quorum studium Romana respublica et aucta et conservata est. Plurimi vero eorum in subditos quidem tyranni, ad hostes vero effecti desides et imbecilles, Romanam rempublicam ad nihilum redegerunt. Similis etiam processus fuit in populo Hebraeorum. Primo quidem dum sub iudicibus regebantur, undique diripiebantur ab hostibus. Nam unusquisque quod bonum erat in oculis suis, hoc faciebat. Regibus vero eis divinitus datis ad eorum instantiam, propter regum malitiam, a cultu unius Dei recesserunt et finaliter ducti sunt in captivitatem. Utrinque igitur pericula imminent: sive dum timetur tyrannus, evitetur regis optimum dominium, sive dum hoc consideratur, potestas regia in malitiam tyrannicam

convertatur.

Caput 6

[69930] De regno, lib. 1 cap. 6 tit. Quod in regimine plurium magis saepe contingit dominium tyrannicum, quam ex regimine unius; et ideo regimen unius melius est

[69931] De regno, lib. 1 cap. 6 Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur. Dissensio enim, quae plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali: quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem desaeviat. Magis igitur praeoptandum est unius regimen quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula. Adhuc: illud magis fugiendum videtur, ex quo pluries sequi possunt magna pericula. Frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem, ex pluribus praesidentibus, divertat ab intentione communis boni, dissensionis periculum in subditorum multitudine imminet, quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus praesit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; aut si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut ad subditorum depressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est. Magis igitur sunt fugienda pericula quae proveniunt ex gubernatione multorum, quam ex gubernatione unius. Amplius, non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium, contingit saepe unum super alios superare et sibi soli multitudinis dominium usurpare, quod quidem ex his quae pro tempore fuerunt, manifeste inspici potest. Nam fere omnium multorum regimen est in tyrannidem terminatum, ut in Romana republica manifeste apparet; quae cum diu per plures magistratus administrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos incidit. Et universaliter si quis praeterita facta et quae nunc fiunt diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quae per multos reguntur, quam in illis quae gubernantur per unum. Si igitur regium, quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem; tyrannis autem non minus, sed magis, contingere solet in regimine plurium, quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expediens sub

rege uno vivere, quam sub regimine plurium.

Caput 7

[69932] De regno, lib. 1 cap. 7 tit. Conclusio, quod regimen unius simpliciter sit optimum. Ostendit qualiter multitudo se debet habere circa ipsum, quia auferenda est ei occasio ne tyrannizet, et quod etiam in hoc est tolerandus propter maius malum vitandum

[69933] De regno, lib. 1 cap. 7 Quia ergo unius regimen praeeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem converti quod est pessimum, ut ex dictis patet, laborandum est diligenti studio ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidant in tyrannum. Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis, ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare. Unde Samuel, Dei providentiam erga institutionem regis commendans, ait I Reg.: *quaesivit sibi dominus virum secundum cor suum et praecepit ei dominus ut esset dux super populum suum.* Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit. Quae quidem ut fiant, in sequentibus considerandum erit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter posset occurri. Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide. Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt praevalere non possint, et sic provocatus tyrannus magis desaeviat. Quod si praevalere quis possit adversus tyrannum, ex hoc ipso proveniunt multoties gravissimae dissensiones in populo; sive dum in tyrannum insurgitur, sive post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam ut interdum, dum alicuius auxilio multitudo expellit tyrannum, ille, potestate accepta, tyrannidem arripiat, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviori servitute subditos opprimat. Sic enim in tyrannide solet contingere, ut posterior gravior fiat quam praecedens, dum praecedentia gravamina non deserit et ipse ex sui cordis malitia nova excogitat. Unde Syracusis quondam Dionysii mortem omnibus desiderantibus, anus quaedam, ut incolumis et sibi superstes esset, continue orabat; quod ut tyrannus cognovit, cur hoc faceret interrogavit. Tum illa: puella, inquit, existens, cum gravem tyrannum haberemus, mortem eius cupiebam, quo interfecto, aliquantum durior successit; eius quoque dominationem finiri magnum existimabam: tertium te importuniorem habere coepimus rectorem. Itaque si tu fueris absumptus, deterior in locum tuum succedet. Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum

interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis: cuius rei exemplum etiam in veteri testamento habetur. Nam Aioth quidam Eglon regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sica infixa in eius femore interemit, et factus est populi iudex. Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. Docet enim nos Petrus non bonis tantum et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse. Haec est enim gratia si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens iniuste; unde cum multi Romani imperatores fidem Christi persequerentur tyrannice, magnaque multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo sed mortem patienter et animati sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebaeorum legione manifeste apparet; magisque Aioth iudicandus est hostem interemisse, quam populi rectorem, licet tyrannum: unde et in veteri testamento leguntur occisi fuisse hi qui occiderunt Ioas, regem Iuda, quamvis a cultu Dei recedentem, eorumque filii reservati secundum legis praeceptum. Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim huiusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni. Malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum, quia secundum sententiam Salomonis, Prov.: *dissipat impios rex sapiens.* Magis igitur ex huiusmodi praesumptione immineret periculum multitudini de amissione regis, quam remedium de subtractione tyranni. Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subiecerat: quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium superbum, quem in regem susceperant, propter eius et filiorum tyrannidem a regno eiecerunt, substituta minori, scilicet consulari, potestate. Sic etiam Domitianus, qui modestissimis imperatoribus Vespasiano patri et Tito fratri eius successerat, dum tyrannidem exercet, a senatu Romano interemptus est, omnibus quae perverse Romanis fecerat per senatusconsultum iuste et salubriter in irritum revocatis. Quo factum est ut beatus Ioannes Evangelista, dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Patmos insulam fuerat exilio relegatus, ad Ephesum per senatusconsultum remitteretur. Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. Sic Archelai, qui in Iudaea pro Herode patre suo regnare iam coeperat, paternam malitiam imitantis, Iudaeis contra eum querimoniam ad Caesarem Augustum deferentibus, primo quidem potestas diminuitur ablato sibi regio nomine et medietate regni sui inter duos fratres suos divisa; deinde, cum nec sic a tyrannide compesceretur, a Tiberio Caesare relegatus est in exilium apud Lugdunum, Galliae civitatem. Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est *adiutor in opportunitatibus in tribulatione.* Eius enim potentiae subest ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem, secundum Salomonis sententiam, Prov.: *cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, inclinabit illud.* Ipse enim regis Assueri crudelitatem, qui Iudaeis mortem parabat, in mansuetudinem vertit. Ipse est qui ita Nabuchodonosor crudelem regem convertit, quod factus est divinae potentiae praedicator. *Nunc igitur*, inquit, *ego Nabuchodonosor laudo, et* *magnifico, et glorifico regem caeli, quia opera eius vera et viae eius iudicia, et gradientes in superbia potest humiliare.* Tyrannos vero, quos reputat conversione indignos, potest auferre de medio vel ad infimum statum reducere, secundum illud sapientis: *sedes ducum superborum destruxit Deus, et sedere fecit mites pro eis.* Ipse est qui videns afflictionem populi sui in Aegypto et audiens eorum clamorem, Pharaonem tyrannum deiecit cum exercitu suo in mare. Ipse est qui memoratum Nabuchodonosor prius superbientem, non solum eiectum de regni solio sed etiam de hominum consortio, in similitudinem bestiae commutavit. Nec etiam abbreviata manus eius est, ut populum suum a tyrannis liberare non possit. Promittit enim populo suo per Isaiam requiem se daturum a labore et confusione, ac servitute dura, qua antea servierat. Et per Ezech. dicit: *liberabo meum gregem de ore eorum*, scilicet pastorum qui pascunt se ipsos. Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum, dicente domino per Oseam: *dabo tibi regem in furore meo*; et in Iob dicitur quod *regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Tollenda est igitur culpa, ut cesset a tyrannorum plaga.

Caput 8

[69934] De regno, lib. 1 cap. 8 tit. Quid praecipue movere debeat regem ad regendum, utrum honor, vel gloria. Opiniones circa hoc, et quid sit tenendum

[69935] De regno, lib. 1 cap. 8 Quoniam autem, secundum praedicta, regis est bonum multitudinis quaerere, nimis videtur onerosum regis officium nisi ei aliquod proprium bonum ex hoc proveniret. Oportet igitur considerare, in qua re sit boni regis conveniens praemium. Quibusdam igitur visum est non esse aliud nisi honorem et gloriam, unde et Tullius in libro de republica definit principem civitatis esse alendum gloria; cuius rationem Aristoteles in Lib. Ethic. assignare videtur, quia princeps, cui non sufficit honor et gloria, consequenter tyrannus efficitur. Inest enim animis omnium, ut proprium bonum quaerant. Si ergo contentus non fuerit princeps gloria et honore, quaeret voluptates et divitias, et sic ad rapinas et subditorum iniurias convertetur. Sed si hanc sententiam receperimus, plurima sequuntur inconvenientia. Primo namque hoc regibus dispendiosum esset, si tot labores et sollicitudines paterentur pro mercede tam fragili. Nihil enim videtur in rebus humanis fragilius gloria et honore favoris hominum, cum dependeat ex opinionibus hominum, quibus nihil mutabilius in vita hominum: et inde est quod Isaias propheta huiusmodi gloriam nominat *florem foeni.* Deinde humanae gloriae cupido animi magnitudinem aufert. Qui enim favorem hominum quaerit, necesse est ut in omni eo quod dicit aut facit eorum voluntati deserviat, et sic dum placere

hominibus studet, fit servus singulorum. Propter quod et idem Tullius in Lib. de officiis, cavendam dicit gloriae cupidinem. Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Nihil autem principem, qui ad bona peragenda instituitur, magis decet quam animi magnitudo. Est igitur incompetens regis officio humanae gloriae praemium. Simul etiam est multitudini nocivum, si tale praemium statuatur principibus: pertinet enim ad boni viri officium ut contemnat gloriam, sicut alia temporalia bona. Virtuosi enim et fortis animi est pro iustitia contemnere gloriam sicut et vitam: unde fit quiddam mirabile, ut quia virtuosos actus sequitur gloria, ipsa gloria virtuose contemnatur, et ex contemptu gloriae homo gloriosus reddatur, secundum sententiam Fabii dicentis: gloriam qui spreverit, veram habebit; et de Catone dixit Salustius: quo minus petebat gloriam, tanto magis assequebatur illam; ipsique Christi discipuli se sicut Dei ministros exhibebant *per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam.* Non est igitur boni viri conveniens praemium gloria, quam contemnunt boni. Si igitur hoc solum bonum statuatur praemium principibus, sequetur bonos viros non assumere principatum, aut si assumpserint, impraemiatos esse. Amplius: ex cupidine gloriae periculosa mala proveniunt. Multi enim dum immoderate gloriam in rebus bellicis quaerunt, se ac suos perdiderunt exercitus, libertate patriae sub hostili potestate redacta: unde Torquatus, Romanus princeps, in exemplo huius vitandi discriminis, filium, qui contra imperium suum provocatus ab hoste iuvenili ardore pugnavit, licet vicisset, occidit, ne plus mali esset in praesumptionis exemplo, quam utilitatis in gloria hostis occisi. Habet etiam cupido gloriae aliud sibi familiare vitium, simulationem videlicet. Quia enim difficile est paucisque contingit veras virtutes assequi, quibus solis honor debetur, multi gloriam cupientes, virtutum simulatores fiunt. Propter quod, sicut dicit Salustius: ambitio multos mortales falsos fieri coegit. Aliud clausum in pectore, aliud promptum habere in lingua, magisque vultum quam ingenium habere. Sed et salvator noster eos, qui bona opera faciunt, ut ab hominibus videantur, hypocritas, id est simulatores, vocat. Sicut igitur periculosum est multitudini si princeps voluptates et divitias quaerat pro praemio, ne raptor et contumeliosus fiat; ita periculosum est cum detinetur gloriae praemio, ne praesumptuosus et simulator existat. Sed quantum ex dictorum sapientium intentione apparet, non ea ratione honorem et gloriam pro praemio principi decreverunt, tanquam ad hoc principaliter ferri debeat boni regis intentio, sed quia tolerabilius est si gloriam quaerat, quam si pecuniam cupiat, vel voluptatem sequatur. Hoc enim vitium virtuti propinquius est, cum gloria, quam homines cupiunt, ut ait Augustinus, nihil aliud sit quam iudicium hominum bene de hominibus opinantium. Cupido enim gloriae aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem bonorum approbationem quaerit et eis displicere recusat. Paucis igitur ad veram virtutem pervenientibus, tolerabilius videtur si praeferatur ad regimen qui, vel iudicium hominum metuens, a malis manifestis retrahitur. Qui enim gloriam cupit, aut vera via per virtutis opera nititur ut ab hominibus approbetur, vel saltem dolis ad hoc contendit atque fallaciis. At qui dominari desiderat, si cupiditate gloriae carens non timeat bene iudicantibus displicere, per apertissima scelera quaerit plerumque obtinere quod diligit, unde bestias superat sive crudelitatis sive luxuriae vitiis, sicut in Nerone Caesare patet, cuius, ut Augustinus dicit, tanta luxuria fuit ut nihil putaretur ab eo virile metuendum, tanta crudelitas ut nihil molle habere putaretur. Hoc autem satis exprimitur per id quod Aristoteles de magnanimo in Ethic. dicit, quod non quaerit honorem et gloriam quasi aliquid magnum quod sit virtutis sufficiens praemium, sed nihil ultra hoc ab hominibus exigit. Hoc enim inter omnia terrena videtur esse praecipuum, ut homini ab hominibus testimonium de virtute reddatur.

Caput 9

[69936] De regno, lib. 1 cap. 9 tit. Qualis est verus finis regis, qui movere debet ipsum ad bene regendum

[69937] De regno, lib. 1 cap. 9 Quoniam ergo mundanus honor et hominum gloria regiae sollicitudini non est sufficiens praemium, inquirendum restat quale sit eidem sufficiens. Est autem conveniens ut rex praemium expectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio praemium expectat a domino; rex autem, populum gubernando, minister Dei est, dicente apostolo quod omnis potestas a domino Deo est, et quod *est Dei minister vindex in iram ei qui male agit*; et in Lib. Sap. reges Dei esse ministri describuntur. Debent igitur reges pro suo regimine praemium expectare a Deo. Remunerat autem Deus pro suo ministerio reges interdum temporalibus bonis, sed talia praemia sunt bonis malisque communia; unde dominus Ezech. dicit: *Nabuchodonosor rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei nec exercitui eius de Tyro, pro servitute qua servivit mihi adversus eam*, ea scilicet servitute qua potestas, secundum apostolum, *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit*; et postea de praemio subdidit: *propterea haec dicit dominus Deus: ecce ego dabo Nabuchodonosor regem Babylonis in terra Aegypti, et diripiet spolia eius, et erit merces exercitui eius.* Si ergo reges iniquos contra Dei hostes pugnantes, licet non intentione serviendi Deo sed sua odia et cupiditates exequendi, tanta mercede dominus remunerat ut de hostibus victoriam tribuat, regna subiiciat et spolia diripienda proponat, quid faciet bonis regibus, qui pia intentione Dei populum regunt et hostes impugnant? Non quidem terrenam, sed aeternam mercedem eis promittit, nec in alio quam in se ipso, dicente Petro pastoribus populi Dei: *pascite qui in vobis est gregem domini, ut cum venerit princeps pastorum*, id est rex regum, Christus, *percipiatis immarcescibilem gloriae coronam*, de qua dicit Isaias: *erit dominus sertum exultationis et diadema gloriae populo suo.* Hoc autem ratione manifestatur. Est enim mentibus omnium ratione utentium inditum, virtutis praemium beatitudinem esse. Virtus enim uniuscuiusque rei describitur, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Ad hoc autem quisque bene operando nititur pervenire, quod est maxime desiderio inditum; hoc autem est esse felicem, quod nullus potest non velle. Hoc igitur praemium virtutis convenienter expectatur quod hominem beatum facit. Si autem bene operari virtutis est opus, regis autem opus est bene

regere subditos, hoc etiam erit praemium regis, quod eum faciat esse beatum. Quid autem hoc sit, hinc considerandum est. Beatitudinem quidem dicimus ultimum desideriorum finem. Neque enim desiderii motus usque in infinitum procedit; esset enim inane naturale desiderium, cum infinita pertransiri non possint. Cum autem desiderium intellectualis naturae sit universalis boni, hoc solum bonum vere beatum facere poterit, quo adepto nullum bonum restat quod amplius desiderari possit: unde et beatitudo dicitur bonum perfectum, quasi omnia desiderabilia in se comprehendens. Tale autem non est aliquod bonum terrenum: nam qui divitias habent, amplius habere desiderant, et simile patet in caeteris. Et si ampliora non quaerunt, desiderant tamen ut ea permaneant, vel alia in locum eorum succedant. Nihil enim permanens invenitur in rebus terrenis, nihil igitur terrenum est quod quietare desiderium possit. Neque igitur terrenum aliquod beatum facere potest, ut possit esse regis conveniens praemium. Adhuc: cuiuslibet rei finalis perfectio et bonum completum ab aliquo superiore dependet, quia et ipsa corporalia meliora redduntur ex adiunctione meliorum, peiora vero, si deterioribus misceantur. Si enim argento misceatur aurum, argentum fit melius, quod ex plumbi admixtione impurum efficitur. Constat autem terrena omnia esse infra mentem humanam. Beatitudo autem est hominis finalis perfectio et bonum completum ad quod omnes pervenire desiderant. Nihil igitur terrenum est quod hominem possit beatum facere; nec igitur terrenum aliquod est praemium regis sufficiens. Non enim, ut Augustinus dicit, Christianos principes ideo felices dicimus, quia diutius imperarunt, vel imperatores filios morte placida reliquerunt, vel hostes reipublicae domuerunt, vel cives adversum se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt; sed felices eos dicimus si iuste imperant, si malunt cupiditatibus potius quam gentibus quibuslibet imperare, si omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter charitatem felicitatis aeternae. Tales imperatores Christianos felices dicimus, interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus advenerit. Sed nec aliquid aliud creatum est, quod beatum hominem faciat et possit regi decerni pro praemio. Tendit enim uniuscuiusque rei desiderium in suum principium, a quo esse suum causatur. Causa vero mentis humanae non est aliud quam Deus, qui eam ad suam imaginem facit. Solus igitur Deus est qui hominis desiderium quietare potest, et facere hominem beatum, et esse regi conveniens praemium. Amplius: mens humana universalis boni cognoscitiva est per intellectum, et desiderativa per voluntatem; bonum autem universale non invenitur nisi in Deo. Nihil ergo est quod possit hominem beatum facere, eius implendo desiderium, nisi Deus, de quo dicitur in Psalm.: *qui replet in bonis desiderium tuum*; in hoc ergo rex suum praemium statuere debet. Hoc igitur considerans David rex dicebat: *quid mihi est in caelo et a te quid volui super terram?* Cui quaestioni postea respondens, subiungit: *mihi autem adhaerere Deo bonum est et ponere in domino Deo spem meam.* Ipse enim est qui dat salutem regibus, non solum temporalem, qua communiter salvat homines et iumenta, sed etiam eam de qua, per Isaiam dicit: *salus autem mea in sempiternum erit*, qua homines salvat, eos ad aequalitatem Angelorum perducens. Sic igitur verificari potest quod regis praemium sit honor et gloria. Quis enim mundanus et caducus honor huic honori similis esse potest, ut homo sit civis et domesticus Dei, et inter Dei filios computatus haereditatem regni caelestis assequatur cum Christo? Hic est honor quem concupiscens et admirans rex David dicebat: *nimis honorati sunt amici tui, Deus.* Quae insuper humanae laudis gloria huic comparari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interioris conscientiae testimonio producitur et Dei testimonio confirmatur, qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria patris coram Angelis Dei? Qui autem hanc gloriam quaerunt, eam inveniunt, et quam non quaerunt gloriam hominum, consequuntur, exemplo Salomonis, qui non solum sapientiam, quam quaesivit, accepit a domino, sed factus est super reges alios gloriosus.

Caput 10

[69938] De regno, lib. 1 cap. 10 tit. Quod praemium regum et principum tenet supremum gradum in beatitudine caelesti, multis rationibus ostenditur et exemplis

[69939] De regno, lib. 1 cap. 10 Considerandum autem restat ulterius, quod et eminentem obtinebunt caelestis beatitudinis gradum, qui officium regium digne et laudabiliter exequuntur. Si enim beatitudo virtutis est praemium, consequens est ut maiori virtuti maior gradus beatitudinis debeatur. Est autem praecipua virtus, qua homo aliquis non solum se ipsum sed etiam alios dirigere potest; et tanto magis, quanto plurium est regitiva: quia et secundum virtutem corporalem tanto aliquis virtuosior reputatur, quanto plures vincere potest, aut pondera plura levare. Sic igitur maior virtus requiritur ad regendum domesticam familiam, quam ad regendum se ipsum, multoque maior ad regimen civitatis et regni. Est igitur excellentis virtutis bene regium officium exercere; debetur igitur ei excellens in beatitudine praemium. Adhuc: in omnibus artibus et potentiis laudabiliores sunt qui alios bene regunt, quam qui secundum alienam directionem bene se habent. In speculativis enim maius est veritatem aliis docendo tradere, quam quod ab aliis docetur capere posse. In artificiis etiam maius existimatur maiorique conducitur pretio architector, qui aedificium disponit, quam artifex, qui secundum eius dispositionem manualiter operatur. Et in rebus bellicis maiorem gloriam de victoria consequitur prudentia ducis, quam militis fortitudo. Sic autem se habet rector multitudinis in his quae a singulis secundum virtutem sunt agenda, sicut doctor in disciplinis et architector in aedificiis et dux in bellis. Est igitur rex maiori praemio dignus, si bene subiectos gubernaverit, quam aliquis subditorum, si sub rege bene se habuerit. Amplius: si virtutis est, ut per eam opus hominis bonum reddatur, maioris virtutis esse videtur quod maius bonum per eam aliquis operetur. Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius: unde interdum malum unius sustinetur si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro ut pax multitudini detur. Et ipse Deus mala esse in mundo non sineret nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem ad regis officium ut bonum multitudinis studiose procuret. Maius igitur praemium debetur regi pro bono regimine quam subdito pro bona actione. Hoc

autem manifestius fiet, si quis magis in speciali consideret. Laudatur enim ab hominibus quaevis privata persona, et ei a Deo computatur in praemium, si egenti subveniat, si discordes pacificet, si oppressum a potentiore eripiat, denique si alicui qualitercumque opem vel consilium conferat ad salutem. Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus et praemiandus a Deo, qui totam provinciam facit pace gaudere, violentias cohibet, iustitiam servat, et disponit quid sit agendum ab hominibus suis legibus et praeceptis? Hinc etiam magnitudo regiae virtutis apparet, quod praecipue Dei similitudinem gerit, dum agit in regno quod Deus in mundo: unde et in Exod. iudices multitudinis dii vocantur. Imperatores etiam apud Romanos dii vocabantur. Tanto autem est aliquid Deo acceptius, quanto magis ad eius imitationem accedit: unde et apostolus monet: *estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed si, secundum sapientis sententiam, omne animal diligit simile sibi, secundum quod causae aliqualiter similitudinem habent causati, consequens igitur est bonos reges Deo esse acceptissimos, et ab eo maxime praemiandos. Simul etiam, ut Gregorii verbis utar: quid est tempestas maris, nisi tempestas mentis? Quieto autem mari recte navem etiam imperitus dirigit, turbato autem mari tempestatis fluctibus etiam peritus nauta confunditur: unde et plerumque in occupatione regiminis, ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur. Valde enim difficile est si, ut Augustinus dicit, inter linguas sublimantium et honorantium, et obsequia nimis humiliter salutantium non extollantur, sed se homines esse meminerint. Et in Eccli.: *beatus vir qui post aurum non abiit, nec speravit in pecuniae thesauris. Qui potuit* impune *transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit.* Ex quo quasi in virtutis opere probatus invenitur fidelis, unde secundum Biantis proverbium: principatus virum ostendit. Multi enim ad principatus culmen pervenientes, a virtute deficiunt, qui, dum in statu essent infimo, virtuosi videbantur. Ipsa igitur difficultas quae principibus imminet ad bene agendum, eos facit maiori praemio dignos, et si aliquando per infirmitatem peccaverint, apud homines excusabiliores redduntur et facilius a Deo veniam promerentur, si tamen, ut Augustinus ait pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt. In cuius rei exemplum de Achab, rege Israel, qui multum peccaverat, dominus ad Heliam dixit: *quia humiliatus est Achab, non inducam hoc malum in diebus suis.* Non autem solum ratione ostenditur quod regibus excellens praemium debeatur, sed etiam auctoritate divina firmatur. Dicitur enim in Zachar. quod in illa beatitudinis die qua erit dominus protector habitantibus in Hierusalem, id est in visione pacis aeternae, aliorum domus erunt sicut domus David, quia scilicet omnes reges erunt et regnabunt cum Christo, sicut membra cum capite; sed domus David erit sicut domus Dei, quia sicut regendo fideliter Dei officium gessit in populo, ita in praemio Deo propinquius erit et inhaerebit. Hoc etiam fuit apud gentiles aliqualiter somniatum, dum civitatum rectores atque servatores in deos transformari putabant.

Caput 11

[69940] De regno, lib. 1 cap. 11 tit. Quod rex et princeps studere debet ad bonum regimen propter bonum sui ipsius et utile quod inde sequitur; cuius contrarium sequitur regimen tyrannicum

[69941] De regno, lib. 1 cap. 11 Cum regibus tam grande in caelesti beatitudine praemium proponatur si bene in regendo se habuerint, diligenti cura se ipsos observare debent ne in tyrannidem convertantur. Nihil enim eis acceptabilius esse debet quam quod ex honore regio, quo sublimantur in terris, in caelestis regni gloriam transferantur. Errant vero tyranni, qui propter quaedam terrena commoda iustitiam deserunt; qui tanto privantur praemio, quod adipisci poterant iuste regendo. Quod autem stultum sit pro huiusmodi parvis et temporalibus bonis maxima et sempiterna perdere bona, nullus, nisi stultus aut infidelis, ignorat. Addendum est etiam quod haec temporalia commoda, propter quae tyranni iustitiam deserunt, magis ad lucrum proveniunt regibus dum iustitiam servant. Primo namque inter mundana omnia nihil est, quod amicitiae dignae praeferendum videatur. Ipsa namque est quae virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet. Ipsa est qua omnes indigent in quibuscumque negotiis peragendis, quae nec prosperis importune se ingerit, nec deserit in adversis. Ipsa est quae maximas delectationes affert, in tantum ut quaecumque delectabilia in taedium sine amicis vertantur. Quaelibet autem aspera, facilia et prope nulla facit amor; nec est alicuius tyranni tanta crudelitas, ut amicitia non delectetur. Dionysius enim, quondam Syracusanorum tyrannus, cum duorum amicorum, qui Damon et Pythias dicebantur, alterum occidere vellet, is, qui occidendus erat, inducias impetravit ut domum profectus res suas ordinaret; alter vero amicorum sese tyranno ob fidem pro eius reditu dedit. Appropinquante autem promisso die, nec illo redeunte, unusquisque fideiussorem stultitiae arguebat. At ille nihil se metuere de amici constantia praedicabat. Eadem autem hora, qua fuerat occidendus, rediit. Admirans autem amborum animum, tyrannus supplicium propter fidem amicitiae remisit, insuper rogans ut eum tertium reciperent in amicitiae gradu. Hoc autem amicitiae bonum, quamvis desiderent tyranni, consequi tamen non possunt. Dum enim commune bonum non quaerunt, sed proprium, fit parva vel nulla communio eorum ad subditos. Omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur. Eos enim qui conveniunt, vel per naturae originem, vel per morum similitudinem, vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi. Parva igitur vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi; simulque dum subditi per tyrannicam iniustitiam opprimuntur, et se amari non sentiunt sed contemni, nequaquam amant. Nec habent tyranni unde de subditis conquerantur si ab eis non diliguntur, quia nec ipsi tales se ipsis exhibent ut diligi ab eis debeant. Sed boni reges, dum communi profectui studiose intendunt et eorum studio subditi plura commoda se assequi sentiunt, diliguntur a plurimis, dum subditos se amare demonstrant, quia et hoc est maioris malitiae quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur amici et benefactoribus rependatur malum pro bono. Et ex hoc amore provenit ut bonorum regum regnum sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant: cuius exemplum in Iulio Caesare apparet, de quo Suetonius refert quod milites suos usque adeo diligebat ut, audita quorumdam caede, capillos et barbam ante non dempserit quam vindicasset: quibus rebus devotissimos sibi et strenuis-

simos milites reddidit, ita quod plerique eorum capti, concessam sibi sub ea conditione vitam, si militare adversus Caesarem vellent, recusarent. Octavianus etiam Augustus, qui modestissime imperio usus est, in tantum diligebatur a subditis ut plerique morientes victimas quas devoverant immolari mandarent, quia eum superstitem reliquissent. Non est ergo facile ut principis perturbetur dominium, quem tanto consensu populus amat: propter quod Salomon dicit: *rex qui iudicat in iustitia pauperes, thronus eius in aeternum firmabitur.* Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum. Non potest enim diu conservari quod votis multorum repugnat. Vix enim a quoquam praesens vita transigitur quin aliquas adversitates patiatur. Adversitatis autem tempore, occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi: et ubi adsit occasio, non deerit ex multis vel unus qui occasione non utatur. Insurgentem autem populus votive prosequitur: nec de facili carebit effectu, quod cum favore multitudinis attentatur. Vix ergo potest contingere quod tyranni dominium protendatur in longum. Hoc etiam manifeste patet, si quis consideret unde tyranni dominium conservatur. Non enim conservatur amore, cum parva vel nulla sit amicitia subiectae multitudinis ad tyrannum, ut ex praehabitis patet. De subditorum autem fide tyrannis confidendum non est. Non enim invenitur tanta virtus in multis, ut fidelitatis virtute reprimantur ne indebitae servitutis iugum, si possint, excutiant. Fortassis autem nec fidelitati contrarium reputabitur secundum opinionem multorum, si tyrannicae nequitiae qualitercumque obvietur. Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur, unde et timeri se a subditis tota intentione procurant. Timor autem est debile fundamentum. Nam qui timore subduntur, si occurrat occasio qua possint impunitatem sperare, contra praesidentes insurgunt eo ardentius quo magis contra voluntatem ex solo timore cohibebantur. Sicut si aqua per violentiam includatur, cum aditum invenerit impetuosius fluit. Sed nec ipse timor caret periculo, cum ex nimio timore plerique in desperationem inciderint. Salutis autem desperatio audacter ad quaelibet attendenda praecipitat. Non potest igitur tyranni dominium esse diuturnum. Hoc etiam non minus exemplis quam rationibus apparet. Si quis enim antiquorum gesta et modernorum eventus consideret, vix inveniet dominium tyranni alicuius diuturnum fuisse. Unde et Aristoteles in sua politica, multis tyrannis enumeratis, omnium demonstrat dominium brevi tempore fuisse finitum, quorum tamen aliqui diutius praefuerunt quia non multum in tyrannide excedebant sed quantum ad multa imitabantur regalem modestiam. Adhuc autem hoc magis fit manifestum ex consideratione divini iudicii. Ut enim in Iob dicitur: *regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Nullus autem verius hypocrita dici potest quam qui regis assumit officium et exhibet se tyrannum. Nam hypocrita dicitur qui alterius repraesentat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit. Sic igitur Deus praefici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata. Talis autem punitio in Scripturis ira Dei consuevit nominari. Unde per Oseae dominus dicit: *dabo vobis regem in furore meo.* Infelix est autem rex qui populo in furore Dei conceditur. Non enim eius stabile potest esse dominium, quia *non obliviscetur misereri Deus, nec continebit in ira sua misericordias suas*: quinimmo per Ioelem dicitur quod *est patiens, et multae misericordiae, et praestabilis super malitia.* Non igitur permittit Deus diu regnare tyrannos, sed post tempestatem per eos inductam populo, per eorum deiectionem tranquillitatem inducet. Unde sapiens dicit: *sedes ducum superborum destruxit Deus, et sedere fecit mites pro eis.* Experimento etiam apparet quod reges magis per iustitiam adipiscuntur divitias quam per rapinam tyranni. Quia enim dominium tyrannorum subiectae multitudini displicet, ideo opus habent tyranni multos habere satellites per quos contra subditos tuti reddantur, in quibus necesse est plura expendere quam a subditis rapiant. Regum autem dominium, quod subditis placet, omnes subditos pro satellitibus ad custodiam habet, in quibus expendere opus non est; sed interdum in necessitatibus plura regibus sponte donant, quam tyranni diripere possint; et sic impletur quod Salomon dicit: *alii*, scilicet reges, *dividunt propria* benefaciendo subiectis, *et ditiores fiunt. Alii*, scilicet tyranni, *rapiunt non sua, et semper in egestate sunt.* Similiter autem iusto Dei contingit iudicio ut qui divitias iniuste congregant, inutiliter eas dispergant, aut etiam iuste auferantur ab eis. Ut enim Salomon dicit: *avarus non implebitur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ex eis*; quinimmo ut Prov. XV dicit: *conturbat domum suam, qui sectatur avaritiam.* Regibus vero, qui iustitiam quaerunt, divitiae adduntur a Deo, sicut Salomon, qui, dum sapientiam quaesivit ad faciendum iudicium, promissionem de abundantia divitiarum accepit. De fama vero superfluum videtur dicere. Quis enim dubitet bonos reges non solum in vita, sed magis post mortem quodammodo laudibus hominum vivere, et in desiderio haberi; malorum vero nomen aut statim deficere, vel si excellentes in malitia fuerint, cum detestatione eorum rememorari? Unde Salomon dicit: *memoria iusti cum laudibus, nomen autem impiorum putrescet*, quia vel deficit, vel remanet cum foetore.

Caput 12

[69942] De regno, lib. 1 cap. 12 tit. Quod bona etiam mundialia, ut sunt divitiae, potestas, honor et fama, magis proveniunt regibus quam tyrannis, et de malis in quae incurrunt tyranni etiam in hac vita

[69943] De regno, lib. 1 cap. 12 Ex his ergo manifestum est quod stabilitas potestatis, divitiae, honor et fama magis regibus quam tyrannis ad votum proveniunt, propter quae tamen indebite adipiscenda declinat in tyrannidem princeps. Nullus enim a iustitia declinat nisi cupiditate alicuius commodi tractus. Privatur insuper tyrannus excellentissima beatitudine, quae regibus debetur pro praemio, et, quod est gravius, maximum tormentum sibi acquirit in poenis. Si enim qui unum hominem spoliat, vel in servitutem redigit, vel occidit, maximam poenam meretur, quantum quidem ad iudicium hominum mortem, quantum vero ad iudicium Dei damnationem aeternam; quanto magis putandum est tyrannum deteriora mereri supplicia, qui undique ab omnibus rapit, contra omnium libertatem laborat, pro libito voluntatis suae quoscumque interficit? Tales insuper raro poenitent, vento inflati superbiae, merito peccatorum a Deo deserti et adulationibus hominum delibuti, et

rarius digne satisfacere possunt. Quando enim restituent omnia quae praeter iustitiae debitum abstulerunt? Ad quae tamen restituenda nullus dubitat eos teneri. Quando recompensabunt eis quos oppresserunt et iniuste qualitercumque laeserunt? Adiicitur autem ad eorum impoenitentiam quod omnia sibi licita existimant quae impune sine resistentia facere potuerunt: unde non solum emendare non satagunt quae male fecerunt, sed sua consuetudine pro auctoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posteros, et sic non solum suorum facinorum apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum quibus apud Deum peccandi occasionem reliquerunt. Aggravatur etiam eorum peccatum ex dignitate suscepti officii. Sicut enim terrenus rex gravius punit suos ministros, si invenit eos sibi contrarios; ita Deus magis puniet eos, quos sui regiminis executores et ministros facit, si nequiter agant, Dei iudicium in amaritudinem convertentes. Unde et in libro sapientiae ad reges iniquos dicitur: *quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis, neque custodistis legem iustitiae (nostrae), neque secundum voluntatem Dei ambulastis, horrende et cito apparebit vobis quoniam iudicium durissimum his qui praesunt fiet. Exiguo enim conceditur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur.* Et Nabuchodonosor per Isaiam dicitur: *ad Infernum detraheris in profundum laci. Qui te viderint, ad te inclinabuntur teque prospicient*, quasi profundius in poenis submersum. Si igitur regibus abundant temporalia bona et proveniunt, et excellens beatitudinis gradus praeparatur a Deo, tyranni autem a temporalibus bonis quae cupiunt plerumque frustrantur, multis insuper periculis subiacentes, et, quod est amplius, bonis aeternis privantur ad poenas gravissimas reservati, vehementer studendum est his, qui regendi officium suscipiunt, ut reges se subditis praebeant, non tyrannos. De rege autem quid sit, et quod expediat multitudini regem habere; adhuc autem quod praesidi expediat se regem multitudini exhibere subiectae, non tyrannum, tanta a nobis dicta sint.

Caput 13

[69944] De regno, lib. 1 cap. 13 tit. Procedit ad ostendendum regis officium, ubi secundum viam naturae ostendit regem esse in regno sicut anima est in corpore et sicut Deus est in mundo

[69945] De regno, lib. 1 cap. 13 Consequens autem ex dictis est considerare quod sit regis officium et qualem oporteat esse regem. Quia vero ea quae sunt secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus, optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini

simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur, et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo. Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus, quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae. Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo. Quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium regno exerceat; ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit, dum reputat singulos, qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.

Caput 14

[69946] De regno, lib. 1 cap. 14 tit. Assumit ex hac similitudine modum regiminis, ut sicut Deus unamquamque rem distinguit quodam ordine et propria operatione et loco, ita rex subditos suos in regno; et eodem modo de anima

[69947] De regno, lib. 1 cap. 14 Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat: sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo. Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. Haec etiam duo opera anima habet in corpore. Nam primo quidem virtute animae informatur corpus, deinde vero per animam corpus regitur et movetur. Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium. Unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur. Primum autem opus non omnibus regibus convenit. Non enim omnes regnum aut civitatem instituunt, in quo regnant, sed regno ac civitati iam institutis regiminis curam impendunt. Est tamen considerandum quod nisi praecessisset qui institueret civitatem aut regnum, locum non haberet gubernatio regni. Sub regis enim officio comprehenditur etiam institutio civitatis et regni. Nonnulli enim civitates instituerunt, in quibus regnarent, ut Ninus Ninivem, et Romulus Romam. Similiter etiam ad gubernationis officium pertinet ut gubernata conservet, ac eis utatur ad quod sunt constituta. Non igitur gubernationis officium plene cognosci poterit si institutionis ratio ig-

noretur. Ratio autem institutionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est: in quo primo consideratur ipsarum rerum productio, deinde partium mundi ordinata distinctio. Ulterius autem singulis mundi partibus diversae rerum species distributae videntur, ut stellae caelo, volucres aeri, pisces aquae, animalia terrae: deinde singulis ea, quibus indigent, abundanter divinitus provisa videntur. Hanc autem institutionis rationem Moyses subtiliter et diligenter expressit. Primo enim rerum productionem proponit, dicens: *in principio creavit Deus caelum et terram*; deinde secundum ordinem convenientem omnia divinitus distincta esse denuntiat, videlicet diem a nocte, a superioribus inferiora, mare ab arida. Hinc caelum luminaribus, avibus aerem, mare piscibus, animalibus terram ornatam refert: ultimo assignatum hominibus terrae animaliumque dominium. Usum vero plantarum tam ipsis quam animalibus caeteris ex providentia divina denuntiat. Institutor autem civitatis et regni de novo producere homines et loca ad inhabitandum et caetera vitae subsidia non potest, sed necesse habet his uti quae in natura praeexistunt: sicut etiam caeterae artes operationis suae materiam a natura accipiunt, ut faber ferrum, aedificator ligna et lapides in artis usum assumunt. Necesse est igitur institutori civitatis et regni primum quidem congruum locum eligere, qui salubritate habitatores conservet, ubertate ad victum sufficiat, amoenitate delectet, munitione ab hostibus tutos reddat. Quod si aliquid de dicta opportunitate deficiat, tanto locus erit convenientior quanto plura vel magis necessaria de praedictis habuerit. Deinde necesse est ut locum electum institutor civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum quae perfectio civitatis aut regni requirit. Puta, si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia litterarum, ubi exercitia militum, ubi negotiatorum conventus, et sic de aliis quae perfectio regni requirit. Si autem institutioni civitatis opera detur, providere oportet quis locus sit sacris, quis iuri reddendo, quis artificibus singulis deputandus. Ulterius autem oportet homines congregare, qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Demum vero providendum est ut singulis necessaria suppetant secundum uniuscuiusque constitutionem et statum: aliter enim nequaquam posset regnum vel civitas commanere. Haec igitur sunt, ut summarie dicatur, quae ad regis officium pertinent in institutione civitatis aut regni, ex similitudine institutionis mundi assumpta.

Caput 15

[69948] De regno, lib. 1 cap. 15 tit. Quis modus gubernandi competat regi, quia secundum modum gubernationis divinae: qui quidem modus gubernandi a gubernatione navis sumpsit initium, ubi et ponitur comparatio sacerdotalis navis sumpsit initium, ubi et ponitur comparatio sacerdotalis dominii et regalis

[69949] De regno, lib. 1 cap. 15 Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex gubernatione sumenda est. Est tamen praeconsiderandum quod gubernare est, id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere. Sic etiam navis gubernari dicitur dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaesam, sed quod ulterius ad finem perducat. Si vero aliquid esset, cuius finis non esset extra ipsum, ad hoc solum intenderet gubernatoris intentio ut rem illam in sua perfectione conservaret illaesam. Et quamvis nihil tale inveniatur in rebus post ipsum Deum, qui est omnibus finis, erga id tamen, quod ad extrinsecum ordinatur, multipliciter cura impeditur a diversis. Nam forte alius erit qui curam gerit ut res in suo esse conservetur; alius autem ut ad altiorem perfectionem perveniat: ut in ipsa navi, unde gubernationis ratio assumitur, manifeste apparet. Faber enim lignarius curam habet restaurandi si quid collapsum fuerit in navi, sed nauta sollicitudinem gerit ut navem perducat ad portum. Sic etiam contingit in homine. Nam medicus curam gerit ut vita hominis conservetur in sanitate; oeconomus, ut suppetant necessaria vitae; doctor autem curam gerit ut veritatem cognoscat; institutor autem morum, ut secundum rationem vivat. Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum, sufficerent homini curae praedictae. Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem. Quia, ut apostolus ait: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino.* Unde homo Christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita, et qui pro ea assequenda spiritus sancti arrham accepit, indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae; haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur. Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regendae multitudinis finis ultimus esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret; et si quidem talis ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oeconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Huius autem signum est quod hi soli sunt partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent, sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum. Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in

hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Tanto autem est regimen sublimius quanto ad finem ulteriorem ordinatur. Semper enim invenitur ille, ad quem pertinet ultimus finis, imperare operantibus ea quae ad finem ultimum ordinantur; sicut gubernator, ad quem pertinet navigationem disponere, imperat ei, qui navem constituit, qualem navem navigationi aptam facere debeat; civilis autem qui utitur armis, imperat fabro, qualia arma fabricet. Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: *gratia Dei, vita aeterna*, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ieremia: *regnabit rex, et sapiens erit*; unde ab eo regale sacerdotium derivatur. Et quod est amplius, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur. Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. Quia igitur sacerdotium gentilium et totus divinorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune, cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur. Sed et quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a Daemonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda, inde et in lege veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti. Propter quod mirabiliter ex divina providentia factum est ut in Romana urbe, quam Deus praeviderat Christiani populi principalem sedem futuram, hic mos paulatim inolesceret ut civitatum rectores sacerdotibus subiacerent. Sicut enim Valerius maximus refert, omnia post religionem ponenda semper nostra civitas duxit, etiam in quibus summae maiestatis decus conspici voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire, ita se humanarum rerum habitura regimen existimantia, si divinae potentiae bene atque constanter fuissent famulata. Quia vero etiam futurum erat ut in Gallia Christiani sacerdotii plurimum vigeret religio, divinitus est permissum ut etiam apud Gallos gentiles sacerdotes, quos Druidas nominabant, totius Galliae ius definirent, ut refert Iulius Caesar in libro quem de bello Gallico scripsit.

Caput 16

[69950] De regno, lib. 1 cap. 16 tit. Quod sicut ad ultimum finem consequendum requiritur ut

rex subditos suos ad vivendum secundum virtutem disponat, ita ad fines medios. Et ponuntur hic quae sunt illa quae ordinant ad bene vivendum et quae impediunt, et quod remedium rex apponere debet circa dicta impedimenta

[69951] De regno, lib. 1 cap. 16 Sicut autem ad vitam, quam in caelo speramus beatam, ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt; ita ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio. Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet praeesse debet his qui curam habent de ordinatis ad finem et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit quod rex, sicut dominio et regimini quod administratur per sacerdotis officium subdi debet, ita praeesse debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare. Cuicumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini. Sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat, et aedificator sic debet domum disponere ut ad habitandum sit apta. Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat. Quae autem sit ad veram beatitudinem via, et quae sint impedimenta eius, ex lege divina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Mal.: *labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent de ore eius.* Et ideo in Deut. dominus praecipit: *postquam sederit rex in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis huius in volumine, accipiens exempla a sacerdote leviticae tribus, et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitae suae, ut discat timere dominum Deum suum et custodire verba et caeremonias eius, quae in lege praecepta sunt.* Per legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat: quod quidem studium in tria dividitur, ut primo quidem in subiecta multitudine bonam vitam instituat; secundo, ut institutam conservet; tertio, ut conservatam ad meliora promoveat. Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est qua bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis. Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur; multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. Sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat se ipsam, impeditur a bene agendo. Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat. Sunt autem tria, quibus bonum publicum permanere non sinitur, quorum quidem unum est a natura proveniens. Non enim bonum multitudinis ad unum tantum

tempus institui debet, sed ut sit quodammodo perpetuum. Homines autem cum sint mortales, in perpetuum durare non possunt. Nec, dum vivunt, semper sunt in eodem vigore, quia multis variationibus humana vita subiicitur, et sic non sunt homines ad eadem officia peragenda aequaliter per totam vitam idonei. Aliud autem impedimentum boni publici conservandi ab interiori proveniens in perversitate voluntatum consistit, dum vel sunt desides ad ea peragenda quae requirit respublica, vel insuper sunt paci multitudinis noxii, dum transgrediendo iustitiam aliorum pacem perturbant. Tertium autem impedimentum reipublicae conservandae ab exteriori causatur, dum per incursum hostium pax dissolvitur et interdum regnum aut civitas funditus dissipatur. Igitur circa tria praedicta triplex cura imminet regi. Primo quidem de successione hominum et substitutione illorum qui diversis officiis praesunt, ut sicut per divinum regimen in rebus corruptibilibus, quia semper eadem durare non possunt, provisum est ut per generationem alia in locum aliorum succedant, ut vel sic conservetur integritas universi, ita per regis studium conservetur subiectae multitudinis bonum, dum sollicite curat qualiter alii in deficientium locum succedant. Secundo autem ut suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis homines sibi subiectos ab iniquitate coerceat et ad opera virtuosa inducat, exemplum a Deo accipiens qui hominibus legem dedit, observantibus quidem mercedem, transgredientibus poenas retribuens. Tertio imminet regi cura ut multitudo sibi subiecta contra hostes tuta reddatur. Nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset. Sic igitur bonae multitudinis institutioni tertium restat ad regis officium pertinens, ut sit de promotione sollicitus, quod fit dum in singulis quae praemissa sunt, si quid inordinatum est corrigere, si quid deest supplere, si quid melius fieri potest, studet perficere. Unde et apostolus fideles monet ut semper aemulentur charismata meliora. Haec igitur sunt quae ad regis officium pertinent, de quibus per singula diligentius tractare oportet.

Liber 2

Caput 1

[69952] De regno, lib. 2 cap. 1 tit. Qualiter ad regem pertinet instituere civitates vel castra ad gloriam consequendam, et quod eligere debet ad hoc loca temperata; et postea subiungit quae ex hoc commoda regna consequantur, et quae incommoda de contrario

[69953] De regno, lib. 2 cap. 1 Primum igitur praecipue oportet exponere regis officium ab institutione civitatis aut regni. Nam, sicut Vegetius dicit, potentissimae nationes et principes nominati nullam maiorem potuerunt gloriam assequi, quam aut fundare novas civitates, aut ab aliis conditas in nomen suum sub quadam amplificatione transferre: quod quidem documentis sacrae Scripturae

concordat. Dicit enim sapiens in Eccli., quod *aedificatio civitatis confirmabit nomen.* Hodie namque nomen Romuli nesciretur, nisi quia condidit Romam. In institutione autem civitatis aut regni, si copia detur, primo quidem est regio per regem eligenda, quam temperatam esse oportet. Ex regionis enim temperie habitatores multa commoda consequuntur. Primo namque consequuntur homines ex temperie regionis incolumitatem corporis et longitudinem vitae. Cum enim sanitas in quadam temperie humorum consistat, in loco temperato conservabitur sanitas: simile namque suo simili conservatur. Si autem fuerit excessus caloris, vel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aeris corporis qualitas immutetur: unde quadam naturali industria animalia quaedam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursum tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione loci temporis temperiem consequantur. Rursus: cum animal vivat per calidum et humidum, si fuerit calor intensus, cito naturale humidum exsiccatur et deficit vita; sicut lucerna extinguitur, si humor infusus cito per ignis magnitudinem consumatur. Unde in quibusdam calidissimis Aethiopum regionibus homines ultra tredecim annos non vivere perhibentur. In regionibus vero frigidis in excessu, naturale humidum de facili congelatur et calor naturalis extinguitur. Deinde ad opportunitates bellorum, quibus tuta redditur humana societas, regionis temperies plurimum valet. Nam, sicut Vegetius refert, omnes nationes quae vicinae sunt soli, nimio calore siccatae, amplius quidem sapere sed minus de sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent, quia metuunt vulnera qui modicum sanguinem se habere noverunt. E contra Septentrionales populi remoti a solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. His, qui temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad vulnerum mortisque contemptum, nec prudentia deficit, quae modestiam servet in castris, et non parum prodest uti in dimicatione consiliis. Demum temperata regio ad politicam vitam valet. Ut enim Aristoteles dicit in sua politica: quae in frigidis locis habitant gentes, sunt quidem plenae animositate, intellectu autem et arte magis deficientes, propter quod libere perseverant magis. Non vivunt autem politice, et vicinis propter imprudentiam principari non possunt. Quae autem in calidis sunt, intellectivae quidem sunt et artificiosae secundum animam, sine animositate autem, propter quod subiectae quidem sunt, et subiectae perseverant. Quae autem in mediis locis habitant, utroque participant: propter quod et liberi perseverant, et maxime politice vivere possunt, et sciunt aliis principari. Est igitur eligenda regio temperata ad institutionem civitatis vel regni.

Caput 2

[69954] De regno, lib. 2 cap. 2 tit. Qualiter eligere debent reges et principes regiones ad civitates vel castra instituenda, in quibus aer sit salubris; et in quo talis aer cognoscitur, et quibus signis

[69955] De regno, lib. 2 cap. 2 Post electionem autem regionis, oportet civitati constituendae idoneum locum eligere, in quo primo videtur aeris salubritas requirenda. Conversationi enim civili praeiacet naturalis vita, quae per salubritatem aeris servatur illaesa. Locus autem saluberrimus erit, ut Vitruvius tradit, excelsus, non nebulosus, non pruinosus, regionesque caeli spectans, neque aestuosus, neque frigidus, demum paludibus non vicinus. Eminentia quidem loci solet ad aeris salubritatem conferre, quia locus eminens ventorum perflationibus patet, quibus redditur aer purus; vapores etiam, qui virtute radii solaris resolvuntur a terra et ab aquis, multiplicantur magis in convallibus et in locis demissis quam in altis. Unde in locis altis aer subtilior invenitur. Huiusmodi autem subtilitas aeris, quae ad liberam et sinceram respirationem plurimum valet, impeditur per nebulas et pruinas, quae solent in locis multum humidis abundare: unde loca huiusmodi inveniuntur salubritati esse contraria. Et quia loca paludosa nimia humiditate abundant, oportet locum construendae urbi electum a paludibus esse remotum. Cum enim aurae matutinae sole oriente ad locum ipsum pervenient, et eis ortae a paludibus nebulae adiungentur, flatus bestiarum palustrium venenatarum cum nebulis mixtos spargent, et locum facient pestilentem. Si tamen moenia constructa fuerint in paludibus, quae fuerint prope mare, spectentque ad Septentrionem, vel circa, haeque paludes excelsiores fuerint quam littus marinum, rationabiliter videbuntur esse constructa. Fossis enim directis exitus aquae patebit ad littus, et mare tempestatibus actum in paludes redundando non permittet animalia palustria nasci. Et si aliqua animalia de superioribus locis venerint, inconsueta salsedine occidentur. Oportet etiam locum urbi destinatum ad calorem et frigus temperate disponi secundum aspectum ad plagas caeli diversas. Si enim moenia maxime prope mare constituta spectabunt ad meridiem, non erunt salubria. Nam huiusmodi loca mane quidem erunt frigida, quia non respiciuntur a sole, meridie vero erunt ferventia propter solis respectum. Quae autem ad occidentem spectant, orto sole tepescunt vel etiam frigent, meridie calent, vespere fervent propter caloris continuitatem et solis aspectum. Si vero ad orientem spectabunt, mane quidem propter solis oppositionem directam temperate calescent; nec multum in meridie calor augebitur, sole non directe spectante ad locum, vespere vero totaliter radiis solis adversis loca frigescent. Eademque, vel similis temperies erit, si ad Aquilonem locus respiciat urbis, e converso est quod de meridiem respiciente est dictum. Experimento autem cognoscere possumus quod in maiorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur. Quae enim a frigidis locis corpora traducuntur in calida, non possunt durare, sed dissolvuntur, quia calor sugendo vaporem, naturales virtutes dissolvit; unde etiam in salubribus locis corpora aestate infirma redduntur. Quia vero ad corporum sanitatem convenientium ciborum usus requiritur, in hoc conferre oportet de loci salubritate qui constituendae urbi eligitur, ut ex conditione ciborum discernatur qui nascuntur in terra: quod quidem explorare solebant antiqui ex animalibus ibidem nutritis. Cum enim hominibus aliisque animalibus commune sit uti ad nutrimentum his quae nascuntur in terra, consequens est si occisorum animalium viscera inveniuntur bene valentia, quod homines etiam in loco eodem salubrius possint nutriri. Si vero animalium occisorum appareant morbida membra, rationabilius accipi potest quod nec hominibus illius loci habitatio sit salubris. Sicut autem aer temperatus, ita salubris aqua est requirenda. Ex

his enim maxime dependet sanitas corporum, quae saepius in usum hominum assumuntur. Et de aere quidem manifestum est quod quotidie ipsum aspirando introrsum attrahimus usque ad ipsa vitalia: unde principaliter eius salubritas ad incolumitatem corporum confert. Item, quia inter ea quae assumuntur per modum nutrimenti, aqua est qua saepissime utimur tam in potibus, quam in cibis, ideo nihil est, praeter aeris puritatem, magis pertinens ad loci sanitatem quam aquarum salubritas. Est et aliud signum ex quo considerari potest loci salubritas: si videlicet hominum in loco commorantium facies bene coloratae appareant, robusta corpora et bene disposita membra, si pueri multi et vivaces, si senes multi reperiantur ibidem. E converso, si facies hominum deformes appareant, debilia corpora, exinanita membra vel morbida, si pauci et morbidi pueri, et adhuc pauciores senes, dubitari non potest locum esse mortiferum.

Caput 3

[69956] De regno, lib. 2 cap. 3 tit. Qualiter necesse est talem civitatem, construendam a rege, habere copiam rerum victualium, quia sine eis civitas esse perfecta non potest; et distinguit duplicem modum istius copiae, primum tamen magis commendat

[69957] De regno, lib. 2 cap. 3 Oportet autem ut locus construendae urbi electus non solum talis sit, qui salubritate habitatores conservet, sed ubertate ad victum sufficiat. Non enim est possibile multitudinem hominum habitare ubi victualium non suppetit copia. Unde, ut Vitruvius refert, cum Xenocrates architector peritissimus Alexandro Macedoni demonstraret in quodam monte civitatem egregiae formae construi posse, interrogasse fertur Alexander si essent agri qui civitati possent frumentorum copiam ministrare. Quod cum deficere inveniret, respondit vituperandum esse si quis in tali loco civitatem construeret. Sicut enim natus infans non potest ali sine nutricis lacte nec ad incrementum perduci, sic civitas sine ciborum abundantia frequentiam populi habere non potest. Duo tamen sunt modi quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus, qui dictus est, propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis, quae humanae vitae requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitae ex diversis partibus adducantur. Primus autem modus convenientior esse manifeste convincitur. Tanto enim aliquid dignius est, quanto per se sufficientius invenitur: quia quod alio indiget, deficiens esse monstratur. Sufficientiam autem plenius possidet civitas, cui circumiacens regio sufficiens est ad necessaria vitae, quam illa quae indiget ab aliis per mercationem accipere. Dignior enim est civitas si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet; cum hoc etiam videatur esse securius, quia propter bellorum eventus et diversa viarum discrimina, de facili potest impediri

victualium deportatio, et sic civitas per defectum victualium opprimetur. Est etiam hoc utilius ad conversationem civilem. Nam civitas quae ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiatur. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua politica, quia necesse est evenire ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus enutriti, in multis aliter agant quam sint civium mores, et sic, dum cives exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur. Rursus: si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus civium traducitur, ex quo convenit, ut in civitate omnia fiant venalia, et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet, deficietque virtutis studium, dum honor virtutis praemium omnibus deferetur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi. Est autem negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari. Negotiatores enim dum umbram colunt, a laboribus vacant, et dum fruuntur deliciis, mollescunt animo, et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta: unde secundum iura civilia negotiatio est militibus interdicta. Denique civitas illa solet esse magis pacifica, cuius populus rarius congregatur, minusque intra urbis moenia residet. Ex frequenti enim hominum concursu datur occasio litibus et seditionibus materia ministratur. Unde secundum Aristotelis doctrinam, utilius est quidem quod populus extra civitates exerceatur, quam quod intra civitatis moenia iugiter commoretur. Si autem civitas sit mercationibus dedita, maxime necesse est ut intra urbem cives resideant ibique mercationes exerceant. Melius igitur est quod civitati victualium copia suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita. Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non de facili potest inveniri locus qui sic omnibus vitae necessariis abundet quod non indigeat aliquibus aliunde allatis; eorumque quae in eodem loco superabundant eodem modo redderetur multis damnosa copia, si per mercatorum officium ad alia loca transferri non possent. Unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur.

Caput 4

[69958] De regno, lib. 2 cap. 4 tit. Quod regio quam rex eligit ad civitates et castra instituenda debet habere amoenitates, in quibus cives sunt arcendi ut moderate eis utantur, quia saepius sunt causa dissolutionis, unde regnum dissipatur

[69959] De regno, lib. 2 cap. 4 Est etiam constituendis urbibus eligendus locus qui amoenitate habitatores delectet. Non enim facile deseritur locus amoenus, nec de facili ad locum illum confluit

habitantium multitudo cui deest amoenitas, eo quod absque amoenitate vita hominis diu durare non possit. Ad hanc autem amoenitatem pertinet quod sit locus camporum planitie distentus, arborum ferax, montium propinquitate conspicuus, nemoribus gratus et aquis irriguus. Verum quia nimia amoenitas superflue ad delicias homines allicit, quod civitati plurimum nocet, ideo oportet ea moderate uti. Primo namque homines vacantes deliciis, sensu hebetantur. Immergit enim earum suavitas sensibus animam, ita quod in rebus delectantibus liberum iudicium habere non possunt. Unde secundum Aristotelis sententiam, prudentia iudicis per delectationem corrumpitur. Deinde delectationes superfluae ab honestate virtutis deficere faciunt. Nihil enim magis perducit ad immoderatum augmentum, per quod medium virtutis corrumpitur, quam delectatio: tum quia natura delectationis est avida, et sic modica delectatione sumpta praecipitatur in turpium delectationum illecebras, sicut ligna sicca ex modico igne accenduntur; tum etiam quia delectatio appetitum non satiat, sed gustata sitim sui magis inducit; unde ad virtutis officium pertinet, ut homines a delectationibus superfluis abstineant. Sic enim superfluitate vitata facilius ad medium virtutis pervenietur. Consequenter etiam deliciis superflue dediti mollescunt animo, et ad ardua quaeque attentanda nec non ad tolerandos labores et pericula abhorrenda pusillanimes fiunt, unde et ad bellicum usum deliciae plurimum nocent, quia, ut Vegetius dicit in libro de re militari: minus timet mortem, qui minus deliciarum se novit habuisse in vita. Demum deliciis resoluti plerumque pigrescunt, et intermissis necessariis studiis et negotiis debitis, solis deliciis adhibent curam, in quas quae prius ab aliis fuerant congregata profusi dispergunt: unde ad paupertatem deducti, dum consuetis deliciis carere non possunt, se furtis et rapinis exponunt ut habeant unde possint suas voluptates explere. Est igitur nocivum civitati, vel ex loci dispositione, vel ex quibuscumque aliis rebus, deliciis superfluis abundare. Opportunum est igitur in conversatione humana modicum delectationis quasi pro condimento habere, ut animi hominum recreentur;

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De regno ad regem Cypri

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Cum libro II capite IV abrupte finitur tractatus Sancti Thomae De regno, quem tamen retulit et usque ad finem pertraxit Ptolomaeus Lucensis.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ptolomaei Lucensis

Continuatio S. Thomae De regno

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 2

Caput 4

[90345] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 4 Quia ut Seneca dicit de tranquillitate animi, ad serenum: danda est animis remissio. Meliores enim aptioresque requieti resurgunt, quasi prosit animo temperate deliciis uti, ut sal in ciborum coctura pro ipsorum suavitate, quod superflue immissum illos corrumpit. Amplius autem: si id quod est ad finem ut finis quaeritur, tollitur et destruitur ordo naturae. Sicut si faber quaerit martellum propter se ipsum, aut carpentarius serram, sive medicus medicinam, quae ordinantur ad suos debitos fines. Finis autem quem rex in civitate sui regiminis debet intendere, est vivere secundum virtutem; caeteris autem quilibet uti debet sicut his quae sunt ad finem, et quantum est necessarium in prosequendo finem. Hoc autem non contingit in his qui superflue delectationibus innituntur, quia tales delectationes non ordinantur ad finem iam dictum, imo quaeri videntur ut finis; quo quidem modo videbantur velle uti illi impii, qui in Lib. sapientiae, dicuntur non recte cogitantes, ut dicta Scriptura testatur: *venite, fruamur bonis quae sunt*, quod ad finem pertinet, et *utamur creatura, tanquam in iuventute celeriter*, et caetera quae ibidem sequuntur. In quibus immoderatus usus delectabilium corporis, ut iuvenilis aetatis ostenditur, et digne a Scriptura reprehenditur. Hinc est, quod Aristoteles in Ethic. usum delectabilium corporis usui ciborum assimilat, qui amplius minusve sumpti sanitatem corrumpunt, qui autem commensurati sunt, et salvant et augent. Ita de virtute contingit circa amoenitates et delicias hominum.

Caput 5

[90346] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 5 Titulus Quod necessarium est regi et cuicumque domino abundare divitiis temporalibus quae naturales vocantur, et ponitur causa

[90347] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 5 His igitur sic deductis quae ad substantiale esse civilitatis, sive politiae, seu regalis regiminis requiruntur, ad quorum institutionem et providentiam rex principaliter debet intendere, agendum est de quibusdam quae ad regem pertinent in relatione ad subditos, unde et suum regimen quietius gubernetur. Et quamvis supra aliqualiter sit tactum in genere, nunc in specie est tractandum ad maiorem declarationem eorum quae sunt agenda per principem. Primum quidem ut in singulis partibus sui regiminis abundet in divitiis

naturalibus, quas sic vocat Aristoteles in I suae Politic. vel quia naturalia sunt, seu quia homo ipsis naturaliter indiget, ut sunt praedia, vineta, nemora, sylvae, vivaria diversorum animalium et avium genera, de quibus Paladius Palatinus, comes Valentiniano imperatori, ad praefata exhortans, luculentissimo stylo ac diffusius documentum eidem tradidit. Hinc etiam Salomon rex volens ostendere magnificentiam sui regiminis: *aedificavi*, inquit, *mihi domos, plantavi vineas, feci hortos et pomaria, et consevi ea cuncti generis arboribus, extruxi mihi piscinas ad irrigandum sylvam lignorum germinantium.* Cuius quidem triplex ratio sumi potest. Una sumitur ex parte usus ipsius rei, qui quidem delectabilior esse videtur in re propria quam aliena, eo quod magis unita. Unio enim est amoris proprietas, ut tradit Dionysius. Ad amorem autem sequitur delectatio. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum affert. Amplius autem et ipsa diligentia operis exercita circa praedicta, in qua quidem homo sibi congaudet, quanto est opus difficilius. Magis enim amamus cum non est facile quod sumitur, ut philosophus dicit. Ex qua ratione et filios diligimus et quamlibet nostram facturam secundum mensuram operis. Adhibendo igitur sollicitudinem circa proprias divitias naturales iam dictas, gratiores iam fiunt quam alienae; et si gratiores, delectabiliores ipsas dicemus. Secunda ratio sumitur ex parte officialium regis. Si enim ipsos oporteat recurrere ad convicaneos pro necessariis vitae sui domini, interdum scandala generantur in subditis vel ex rerum commercio, in quo laedit avaritia quae ementem vel vendentem concomitatur, vel fraus conturbat, unde in Prov. dicitur: *malum est, dicit omnis emptor, et cum recesserit, tum gloriabitur*, quasi fraude vendentem praevenerit; et in Eccli. monemur cavere a corruptione emptionis et negotiatorum, quasi hoc sit proprium eorum in mercando. Amplius autem, ex commercio contrahitur familiaritas ad foeminas, per quod vel ex incauta locutione in alterutrum, aut aspectu, aut gestu causatur zelotypia inter cives, et inde contra regimen provocantur. Sed etiam tertia ratio hoc idem confirmat, quam accipimus ex parte rerum venialium. Victualia enim quae venduntur, ut in pluribus non carent sophismate, et ideo non sunt tantae efficaciae sicut propria ad nutriendum: unde idem Salomon in Prov.: *bibe*, inquit, *aquam de cisterna tua*, in hoc comprehendens omne nutrimentum sed praecipue potum, quia facilius potest sophisticari, et ipsum minus a sua natura et puritate remotum, citius de ipsius malitia indicat. Rursus, propria victualia sunt maioris securitatis in sumendo, quia possunt facilius ab extraneo venenari, vel esse nociva, quam si in proprio horreo vel cellario reponantur. Unde et propheta Isaias in exaltatione retributionis viri iusti: *panis*, inquit, *datus est ei, et aquae eius fideliores sunt*: quasi propria cibaria et potabilia securiora sint ad sumendum.

Caput 6

[90348] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 6 Titulus Quod expedit regi habere alias divitias naturales, ut sunt armenta et greges, sine quibus domini bene regere terram non possunt

[90349] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 6 Non solum autem praedicta ad naturales divitias pertinent, sed et diversa genera animantium ex eadem ratione et causa, ut in praecedentibus est ostensum. In quibus primo patri, tanquam praedominanti toti humanae naturae, datum est privilegium regendi et dominandi, ut in Genesi scribitur: *crescite*, inquit dominus, *et multiplicamini, et replete terram, et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et cunctis animantibus quae moventur super terram.* Unde ad regiam maiestatem pertinet his omnibus uti et abundare, et quanto plus in his dominatur, tanto plus primi domini principatum habet similiorem, cum omnia sint ad usum hominis deputata in creationis primordio. Propter quod philosophus dicit in I Politic. quod venatio animalium sylvestrium naturaliter est iusta, quia per eam homo sibi vindicat quod suum est. Et de piscatione et aucupatione similiter dici potest; unde et natura aves rapaces providit, et canes ad huiusmodi officium exercendum. Quia vero in piscibus non est aptitudo loci ad talia ministeria, loco canum et avium homo retia adinvenit. Ad supplementum igitur et decorem regni rex indiget supradictis, quibusdam quidem ad usum et esum, ut sunt pisces et aves, armenta boum et greges ovium, quibus Salomon abundavit, ut scribitur in Eccle. et in III Lib. Reg., ad sui magnificentiam ostendendam. Aliis autem animalibus rex indiget ad ministerium, ut sunt equi et muli, asini et cameli ad diversa ministeria deputati, secundum varias consuetudines regionum. Horum igitur omnium rex copiam habere debet, quantum eidem est possibile, sive de animantibus deputatis ad esum, sive ad ministerium, et propter causam iam dictam de aliis divitiis naturalibus; quia res propriae delectabiliores sunt, ut superius est ostensum, et tanto plus, quanto plus habent de ratione vitae, unde magis accedunt ad divinam assimilationem, quae est maior causa amoris. Adhuc aliae sunt causae in praedictis, propter quas expedit regi ipsis abundare ut propriis. Primo autem ad hoc movet natura, quae delectatur ex suo opere, dum considerat in eis novum continue modum procedendi in suis actibus, sive in vivendo, sive in generando, sive in parturiendo, ex quibus consurgit in dominis admiratio et ex admiratione delectatio. Quod autem nutritiva sit causa dilectionis et per consequens delectationis, apparet in Exod. in filia Pharaonis, quae Moysen nutriri fecit, et postea ibidem subiungitur, quod post nutritionem ipsum sibi adoptavit in filium. Qua ratione dicit dominus in Oseae: *ego quasi nutricius Ephraim*, in hoc insinuans suum affectum ad populum. Amplius autem, et ipsorum venatura sive sylvestrium animalium sive aliorum, pro quibus se principes et reges gymnasiis exponunt et filios suos submittunt, valet ad robur acquirendum corporis et conservandum sanitatem, et cordis vigorandam virtutem, si temperate utantur, ut philosophus tradit in Ethic. et hoc cum in pace quiescunt ab hostibus, ut solent reges Franciae et Angliae talibus uti, et ut de germanis in gestis Francorum scribit Ammonius. Rursus, equitatura ad hoc idem movetur, qua reges esse debent ornati ad decorem regni et eiusdem contra hostes defensionem, ad quod aptiores redduntur et expeditiores si propria habeant equorum armenta, ut mos est regibus ac principibus orientis; quemadmodum et de Salomone scribitur in III Reg., quod in sua florens prosperitate habebat quadraginta millia praesepia equorum curalium et undecim millia equorum equestrium, quos custodiebant supradicti regis praefecti. Praeterea, si de animantibus agatur quae ordinantur ad esum, adhuc magis competit habere propria sive quadrupedia, sive reptilia, id est pisces, quia omnibus his homo delectabilius utitur ex hoc quod melius nutriuntur et aptiora efficiuntur ad esum: tum quia re cognita in utendo magis gaudemus, tum etiam quia securius et

liberius nobis offeruntur ad esum, quod est actus magis nostrae proportionatus naturae, ex quo et delectabilius agit. Amplius autem, et causa communis iam dicta superius ad hoc facit, scilicet vitatio commercii cum civibus, quod potest esse scandali adminiculum praecavendum officialibus regis. Rursus, hoc exigit magnificentia regis, ut transeuntibus in cibis et potibus uberius administretur et largius; hoc autem fit expeditius si reges abundent gregibus et armentis. Concluditur ergo ex praedictis quod divitiae naturales necessariae sunt regi, ut in singulis regionibus proprias habeat ad sui regiminis et regni munimen.

Caput 7

[90350] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 7 Titulus Quod oportet regem abundare divitiis artificialibus, ut est aurum et argentum, et numisma ex eis conflatum

[90351] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 7 Sed de artificialibus divitiis, ut est aurum et argentum et alia metalla, et ex ipsis conflata numismata, necessaria sunt regi ad munimen regiminis sui. Supposito enim quod collegium sit necessarium secundum naturam ad regimen constituendum sive politiam, et per consequens rex et quicumque dominus, qui multitudinem regat; oportet ulterius concludere de sibi connexo, videlicet thesauro, ut est aurum et argentum, et ex eis conflatum numisma, sine quo suum regimen rex congrue et opportune exercere non potest; quod quidem ostendi potest multiplici via. Prima quidem manifestatur ex parte regis. Homo enim in commutationibus faciendis, auro vel argento, sive numismate utitur ut instrumento. Unde philosophus dicit in V Ethic. quod numisma est quasi fideiussor futurae necessitatis, quia continet omnia opera sicut ipsarum pretium. Si ergo quilibet indiget, multo magis rex: quia si simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis. Rursus, virtus proportionatur naturae, et opus virtuti. Natura autem status regalis quamdam habet universalitatem, eo quod communis est populo sibi subiecto: ergo et virtus et similiter opus. Si ergo status dominorum secundum suam naturam est communicativus, ergo virtus et operatio. Hoc autem esse non potest sine numismate, sicut nec faber nec carpentarius sine propriis instrumentis. Item ad idem. Secundum philosophum IV Ethic., virtus magnificentiae magnos sumptus respicit; magni autem sumptus ad magnanimum pertinent, qui est rex, ut ipse philosophus tangit ibidem. Unde in Esther scribitur de Assuero, qui in oriente dominabatur centum et viginti septem provinciis, quod in convivio, quod fecit principibus sui regni, ministrabatur in cibis et potibus prout exigebat magnificentia regis; hoc autem sine instrumento vitae fieri non potest, quod est numisma, sive aurum vel argentum: quare idem quod prius. Concluditur ergo ex parte regis, eidem thesaurum esse necessarium, qui artificiales divitias continet. Secunda via sumitur in comparatione ad populum, sive in genere, sive in specie: quia ad hoc debet rex abundare pecuniis, ut possit suae domui providere in necessariis et suorum subvenire necessitatibus subditorum. Ut enim tradit philosophus VIII Ethic., sic se rex habere

debet ad populum, sicut pastor ad oves et sicut pater ad filios. Sic se habuit Pharao ad totam terram Aegypti, ut in Genesi scribitur. De publico enim aerario frumentum emit, quod ingruente fame distribuit, secundum prudentiam Ioseph, ne populus fame deficeret. Salustius etiam narrat sententiam Catonis in Catilinar. qualiter respublica profecit Romanis: quia aerarium publicum viguit Romae, quo deficiente ad nihilum est redacta, ut temporibus eiusdem Catonis dicit accidisse. Amplius autem, quodlibet regnum sive civitas sive castrum sive quodcumque collegium assimilatur humano corpori, sicut ipse philosophus tradit, et hoc idem in Policrato scribitur: unde comparatur ibidem commune aerarium regis stomacho, ut sicut in stomacho recipiuntur cibi et diffunduntur ad membra, ita et aerarium regis repletur thesauro pecuniarum et communicatur atque diffunditur pro necessitatibus subditorum et regni. Rursus et in specie hoc idem contingit. Turpe est enim, et multum regali reverentiae derogat, a suis subditis mutuare pro sumptibus regis vel regni. Amplius autem, ex hac subiectione mutui sustinetur a dominis ut per subditos sive quoscumque fiant super regnum exactiones indebitae, unde status enervatur regni. Item ad idem. In mutuis saepe mutuans scandalum patitur, quia haec est natura mutuantis, ut difficile sit ei mutuum reddere. Unde sententia fertur esse Biantis, unius de septem sapientibus: amico a te mutuante pecuniam, et ipsum et pecuniam perdis. Necessarium est igitur regi artificiales divitias congregare ex causis iam dictis in comparatione ad populum sive in genere, sive in specie. Tertia autem via ad hoc idem probandum accipitur in respectu ad res sive personas extra regis dominium constitutas: quarum quidem duo sunt genera. Unum videlicet inimicorum, contra quos oportet aerarium publicum regis esse plenum. Et primo pro sumptibus suae familiae; secundo pro stipendiis militum conductorum, cum contra hostes movet exercitum; tertio ad praesidia resarcienda vel constituenda, ne hostes invadant terminos sui regni. Aliud autem genus in augmentum tendit sui regni, unde et necessarius regi est thesaurus. Contingit enim interdum regiones gravari vel penuria, vel onere debitorum, aut etiam ab hostibus, et recurrunt tunc ad regni subsidium, quibus subveniendo cum instrumento vitae, quod est aurum vel argentum, vel quodcumque numisma, subiiciuntur eidem, et sic augmentatur regnum. Liquet ergo ex dictis regi necessarias esse artificiales divitias ad conservationem sui regiminis ex tribus causis iam dictis. Unde etiam in Iudith scribitur quod Holofernes, princeps Nabuchodonosor, quando invasit regiones Syriae et Ciliciae cum exercitu magno, *tulit aurum et argentum multum nimis de domo regis*, paratum videlicet ad expeditionem contra suos hostes. Et hoc idem de Salomone scribitur in libro superius allegato inter actus regalis magnificentiae. *Coacervavi*, inquit, *mihi aurum et argentum, et substantiam regum ac provinciarum*; substantiam vocans numismatum thesauros propter tributa ab ipso exacta et patris sui David, ut patet II et III Lib. Reg. Et hoc ideo quia, secundum philosophum in Ethic., humanae vitae sunt instrumentum, ut dictum est supra. Nec istud contradicit divino praecepto tradito a domino in Deut. per Moysen, quantum ad reges et principes populi. Ibi enim lex scribitur de rege, quod non habeat *auri vel argenti immensa pondera.* Quod quidem intelligendum est ad ostentationem, sive fastum regalem, ut de Craeso, rege Lydiorum, narrant historiae, ex qua causa ruinam passus est, quia captus a Cyro rege Persarum, nudus in alto monte patibulo est affixus; sed ad subventionem regni omnino est necessarium propter causas iam dictas.

Caput 8

[90352] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 8 Titulus Qualiter ad regimen regni et cuiuscumque dominii necessarii sunt ministri: ubi incidenter distinguitur de duplici dominio, politico et despotico, ostendens multis rationibus quod politicum oportet esse suave

[90353] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 8 Non solum autem divitiis oportet regem esse munitum, sed etiam ministris. Unde et ille magnus rex Salomon in praeallegato libro dicit de se ipso: *possedi servos et ancillas et familiam multam nimis.* Quod autem possidetur, in dominio videtur esse possidentis; et ideo hoc distinguendum est circa dominium incidenter. Duplex enim principatus ab Aristotele ponitur in sua politica, quorum quilibet suos habet ministros (licet plures ponat in V Politic., ut supra est distinctum, et infra etiam declarabitur:) politicus videlicet et despoticus. Politicus quidem quando regio sive provincia sive civitas sive castrum per unum vel plures regitur secundum ipsorum statuta, ut in regionibus contingit Italiae et praecipue Romae, ut per senatores et consules pro maiori parte ab urbe condita. Horum autem dominium convenit amplius quadam civilitate regere, eo quod in ipsa sit continua de civibus sive extraneis regiminis alternatio: sicut de Romanis scribitur in I Mac., ubi dicitur quod *per singulos annos committunt uni homini magistratum suum dominari universae terrae suae.* Unde duplex est in tali dominio ratio, quare subditi non rigide possint corrigi, ut in regali dominio. Una sumitur ex parte regentis, quia temporaneum est eius regimen. Ex hoc enim diminuitur eius sollicitudo in sibi subditis, dum considerat suum tam brevi tempore dominium terminari. Propter quod et iudices populi Israel, qui politice iudicabant, moderatiores fuerunt in iudicando quam reges sequentes. Unde Samuel qui dictum populum certis iudicavit temporibus, sic ait ad ipsos, volens ostendere suum regimen fuisse politicum, et non regale quod elegerant: *loquimini*, inquit, *de me coram domino et Christo eius, utrum bovem cuiusquam tulerim aut asinum, si quempiam calumniatus sum, si oppressi aliquem, si de manu alicuius munus accepi*; quod quidem qui regale dominium habent non faciunt, ut infra patebit, et in I Lib. Reg. dictus propheta ostendit. Amplius autem, modus regendi in dictis partibus ubi politicum est dominium, mercenarius est; mercede enim domini conducuntur. Ubi autem merces pro fine praefigitur, non tantum intenditur regimini subditorum, et sic per consequens temperatur correctionis rigor. Unde et dominus in Ioan. dicit de talibus: *mercenarius autem et qui non est pastor, cui non est cura de ovibus*, quia scilicet ad tempus praeponitur, *videt lupum et fugit. Mercenarius autem fugit quia mercenarius est*, quasi ipsa merces sit sibi finis regiminis, et subditos sibi postponat: propter quod et antiqui Romani duces, ut scribit maximus Valerius, curam gerebant reipublicae sumptibus propriis, ut M. Curius et Fabricius et multi alii; unde reddebantur ad curam politiae audaciores et magis solliciti, quasi tota in hoc esset eorum intentio et maior affectus: et in talibus verificatur Catonis sententia, quam Salustius refert in Catilinario: unde respublica ex

parva effecta est magna, quia in illis domi fuit industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. Secunda autem ratio unde dominium politicum oportet esse moderatum ac cum moderatione exercitum, sumitur ex parte subditorum: quia talis est eorum dispositio secundum naturam proportionata tali regimini. Probat enim Ptolomaeus in quadripartito regiones hominum esse distinctas secundum constellationes diversas, quantum ad eorum regimen, circumscripto semper secundum ipsum super stellarum dominium imperio voluntatis. Unde regiones Romanorum sub Marte ponuntur ab ipso, et ideo minus subiicibiles. Propter quod ex eadem causa praefata gens esse ponitur insueta pati cum suis terminis et subdi nescia, nisi cum non possit resistere; et quia impatiens alieni arbitrii, et per consequens superioris invida. Inter Romanos praesides, ut in I Mac. scribitur, *nemo portabat diadema nec induebatur purpura*: et ulterius subditur effectus istius humilitatis, quia *non est invidia nec zelus inter eos.* Quadam igitur placabilitate animi, ut natura requirit subditorum illius regionis, et incessu humili rempublicam gubernabant, quia ut tradit Tullius in Philippicis, nullum maius armatorum praesidium charitate et benevolentia civium, qua oportet principantem esse munitum, non armis. Et hanc etiam sententiam refert Salustius de Catone, quantum ad antiquos patres Romanos. Rursus ad idem: confidentia subditorum, sive de exoneratione dominii regentium sive dominandi in suo tempore congruo, reddit ipsos ad libertatem audaces, ne colla submittant regentibus: unde oportet politicum regimen esse suave. Amplius autem: est certus modus regendi, quia secundum formam legum sive communium, sive municipalium, cui rector astringitur: propter quam causam et prudentia principis, quia non est libera, tollitur et minus imitatur divinam. Et quamvis leges a iure naturae trahant originem, ut Tullius probat in Tract. de legibus, et ius naturae a iure divino, ut testatur David propheta: *signatum est*, inquiens, *lumen vultus tui super nos, domine*, deficiunt tamen in particularibus actibus, quibus omnibus legislator providere non potuit ex ignorantia subditorum futurorum. Et inde sequitur in regimine politico diminutio, quia legibus solum rector politicus iudicat populum, quod per regale dominium suppletur dum, non legibus obligatus, per eam censeat quae est in pectore principis: propter quod divinam magis sequitur providentiam, *cui est cura de omnibus*, ut in libro sapientiae dicitur. Patet igitur qualis est principatus politicus, et modus eius regendi. Nunc videndum est de principatu despotico.

Caput 9

[90354] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 9 Titulus De principatu despotico, quis est et qualiter ad regalem reducitur, ubi incidenter comparat politicum ad despoticum secundum diversas regiones et tempora

[90355] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 9 Est autem hic advertendum quod principatus despoticus dicitur qui est domini ad servum, quod quidem nomen Graecum est. Unde

quidam domini illius provinciae adhuc hodie despoti vocantur: quem principatum ad regalem possumus reducere, ut ex sacra liquet Scriptura. Sed tunc est quaestio, quia philosophus, in I Politic. dividit regale contra despoticum. Hoc autem in sequenti libro declarabitur, quia ibidem occurrit definienda materia: sed nunc sufficiat per divinam Scripturam probare quod dicitur. Traduntur enim leges regales per Samuelem prophetam Israelitico populo, quae servitutem important. Cum enim petivissent regem a Samuele iam aetate defecto, et filiis suis non iuste dominantibus modo politico ut iudices alii dicti populi fecerant, consulto domino respondit: *audi*, inquit, *vocem populi in his quae loquuntur. Verumtamen contestare eos et praedic eis ius regis. Filios vestros tollet et ponet in curribus suis, facietque sibi currus et equites et praecursores quadrigarum suarum, et constituet aratores agrorum suorum et messores segetum ac fabros armorum suorum; filias quoque vestras faciet sibi focarias, unguentarias ac panificas*, et sic de aliis conditionibus ad servitutem pertinentibus, quae in I Lib. Reg. traduntur, per hoc quasi volens ostendere quod regimen politicum, quod erat iudicum et suum fuerat, fructuosius erat populo, cuius tamen superius contrarium est ostensum. Ad cuius dubii declarationem sciendum est quod ex duplici parte regimen politicum regali praeponitur. Primo quidem, si referamus dominium ad statum integrum humanae naturae, qui status innocentiae appellatur, in quo non fuisset regale regimen sed politicum, eo quod tunc non fuisset dominium quod servitutem haberet, sed praeeminentiam et subiectionem in disponendo et gubernando multitudinem secundum merita cuiuscumque, ut sic vel in influendo vel in recipiendo influentiam quilibet esset dispositus secundum congruentiam suae naturae. Unde apud sapientes et homines virtuosos, ut fuerunt antiqui Romani, secundum imitationem talis naturae regimen politicum melius fuit. Sed quia *perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur in Eccle., in natura corrupta regimen regale est fructuosius, quia oportet ipsam naturam humanam sic dispositam quasi ad sui fluxum limitibus refraenare. Hoc autem facit regale fastigium. Unde scriptum est in Prov.: *rex qui sedet in solio iudicii dissipat omne malum intuitu suo.* Virga ergo disciplinae, quam quilibet timet, et rigor iustitiae sunt necessaria in gubernatione mundi, quia per ea populus et indocta multitudo melius regitur. Unde apostolus ad Rom. dicit, loquens de rectoribus mundi, quod *non sine causa gladium portat, vindex in iram ei qui malum agit.* Et Aristoteles dicit in Ethic. quod poenae in legibus institutae sunt medicinae quaedam. Ergo quantum ad hoc excellit regale dominium. Amplius autem, et situs terrae secundum stellarum aspectum regionem disponit, ut dictum est supra: unde videmus quasdam provincias aptas ad servitutem, quasdam autem ad libertatem. Propter quod Iulius Caesar et Amonius, qui describunt gesta Francorum et germanorum, eos mores et actus attribuunt eisdem, in quibus etiam nunc perseverant. Romani autem cives aliquo tempore vixerunt sub regibus, a Romulo videlicet usque ad Tarquinium superbum, cuius cursus Ann. 264 fuit, ut historiae tradunt. Sic et Athenienses post mortem Codri regis sub magistratibus vixerunt, quia sub eodem climate constituti. Considerantes enim quod dicta regio magis apta foret, ex causis iam dictis, ad politicum regimen, sic ipsam rexerunt usque ad tempora Iulii Caesaris sub consulibus, dictatoribus et tribunis, quod fuit quadringentorum quadraginta quatuor annorum. In quo quidem tempore, ut dictum est supra, tali regimine multum profecit respublica. Patet igitur qua consideratione politiam regno et regale dominium politiae praeponimus.

Caput 10

[90356] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 10 Titulus Habita distinctione dominii, hic distinguitur de ministris secundum differentiam dominorum, et quaedam genera ministrorum ostendit omnibus dominis communia. Postea probat servitutem in quibusdam esse naturalem

[90357] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 10 His igitur sic deductis, videndum est de ministris, quia regiminis sunt complementum: quia sine eis quodcumque dominium transire non potest, ut per eos secundum gradum personarum exerceantur officia, distribuantur opera et administrentur necessaria, sive in regno sive in quacumque republica, et secundum merita cuiuscumque in ea contenti. Unde et primus dux in Israelitico populo Moyses a Iethro cognato suo merito redarguitur, ut patet in Exodo, quia ipse solus satisfaciebat populo suo sine ministris: *stulto*, inquit, *labore consumeris tu et populus iste qui tecum est, et ultra vires tuas est, nec poteris sustinere. Provide*, inquit, *viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios ac denarios, qui iudicent populum.* Hoc idem et de Romanis invenitur, quia cum regum regimen cessasset ab urbe, Brutus, factus consul, parum in consulatu solus urbem rexit; sed moventibus bellum Sabinis eidem per senatum adiunctus est dictator qui dignitate consules praeibat, quorum primus Lartius vocatus est. Hoc etiam tempore adiunctus est magister equitum qui dictaturae obsequeretur, quorum primus spurius Cassius. Post haec, quasi circa idem tempus, instituti sunt tribuni qui in favorem populi essent. Quod pro tanto sit dictum, ad ostendendum quod regimen cuiuscumque collegii sive provinciae sive civitatis vel castri, sine ministerio diversorum officialium bene regi non potest. Sed circa hoc distinguendum de eis videtur secundum diversitatem regiminis, quia oportet ministros dominis cuiuscumque regiminis esse conformes, sicut membra capiti: unde regimen politicum ministros requirit secundum qualitatem politiae. Propter quod hodie in Italia omnes sunt mercenarii sicut et domini, et ideo agunt sicut mercede conducti, non ad utilitatem subditorum sed ad lucrum suum, praestituentes in mercede finem. Quando vero gratis ministrabant, ut antiqui Romani, tunc eorum sollicitudo figebatur ad rempublicam sicut ad finem, et inde proficiebant, sicut maximus Valerius narrat de Camillo qui precatus est quod si alicui deorum felicitas Romanorum nimia videretur, eius invidia suo et non reipublicae incommodo satiaretur. Sed regalis regiminis alii sunt ministri perpetuis officiis deputati ad ministrandum regi pro suo suique populi fructu, ut sunt comites, barones et milites simplices, feudatarii, qui ex suo feudo et ipsi et sui successores ad regni gubernacula sunt obligati perpetuo. Unde patet et ministros esse necessarios cuicumque dominio, et secundum ipsius dominantis conditionem ministros debere constitui. Propter quod et in Eccli. dicitur: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius; et qualis rector est civitatis, tales et inhabitantes in ea.* Distinguuntur autem

et alia quatuor genera ministrorum a philosopho in politica, qui haberi possunt regimini magis coniuncti. Quidam enim sunt, quos habet civilitas sive regimen omnino necessarios ad vilia officia exercenda dominorum, de quibus natura providit ut sint gradus in hominibus, sicut et in aliis rebus. Videmus enim in elementis esse infimum et supremum; videmus etiam in mixto semper esse aliquod praedominans elementum. In plantis etiam quaedam deputata sunt ad humanum cibum, quaedam ad fimum, et eodem modo in animalibus; sed et in homine inter membra corporis similiter erit. Hoc idem consideramus in relatione corporis ad animam et in ipsis etiam potentiis animae in alterutrum comparatis; quia quaedam ordinatae sunt ad imperandum et movendum, ut intellectus et voluntas; quaedam ad serviendum eisdem secundum gradum ipsarum. Ita inter homines erit, et inde probatur esse aliquos omnino servos secundum naturam. Amplius: autem: contingit aliquos deficere a ratione propter defectum naturae: tales autem oportet ad opus inducere per modum servile, quia ratione uti non possunt, et hoc iustum naturale vocatur. Haec autem omnia philosophus tangit in I Politic. Sunt autem et alii ministri ad idem deputati officium alia ratione, ut in bello devicti; quod lex humana non sine ratione sic statuit ad acuendum bellatores pro republica fortiter pugnandum, ut videlicet victi subiiciantur victoribus iure quodam, quod philosophus in praedicto loco iustum legale appellat. Unde isti, quamvis vigeant ratione, ad statum tamen rediguntur servorum quadam militari lege ad acuendum corda bellantium, et hunc modum observaverunt Romani. Unde tradunt historiae Titum Livium tantae eloquentiae virum a Romanis captum in servitutem redactum, sed propter suam probitatem a Livio nobilissimo Romano, sub cuius ditione traditus erat manumissus, ab ipso cognomen accipiens, Titus Livius est vocatus: quem libertati tradidit pro filiis instituendis liberalibus artibus, cui ante non licuisset secundum principum instituta. Hoc etiam et lex divina praecepit, ut in Deuteronomio patet. Sunt autem et alia duo genera ministrorum in familia assistentium: videlicet vel mercede conductorum, seu servientium quadam benevolentia et amore ad sui honoris cumulum vel virtutis profectum, ut sunt ministrantes principi in domestica domo, sive de re militari sive aucupii sive venationis sive in aliis rebus familiaribus domus: de quibus non est modo dicendum per singula, et pro quibus quis captat vel amicitiam vel gratiam dominorum vel mercedem reportat vel virtutis laudem acquirit; unde in Prov. dicitur quod *acceptus est regi minister intelligens*; et in Eccli.: *si est tibi servus fidelis, sit tibi sicut anima tua.* Concludendum est igitur quod ad complementum regni et fulcimentum regiminis, quae dicta sunt supra de divitiis et ministris, princeps debet esse munitus; propter quod philosophus dicit in VIII Ethic. quod *non est rex qui per se non est sufficiens, et omnibus bonis superexcellens*: quibus omnibus superabundavit rex Salomon, ut patet in III Lib. Reg., sed praecipue in ornatu et ordine ministrorum: de quo admirata regina Saba: *maior est*, inquit, *sapientia tua quam rumor quem audivi. Beati viri tui et servi tui, hi qui astant coram te semper et audiunt sapientiam tuam.*

Caput 11

[90358] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 11 Titulus Quod necessarium est regi et cuilibet domino in sua iurisdictione munitiones habere fortissimas, et rationes quare ibi multae ponuntur

[90359] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 11 Post haec autem ad robur dominii, sive regalis sive politici, necessariae sunt munitiones, ad quas se conferant domestici regis vel ipse rex; cuius rei documentum accipimus a rege David qui, postquam cepit Hierusalem, accepit montem Sion pro suo munimine, ibique arcem suam vocavit civitatem. Hoc adducebantur usque ad Mello, ipsamque arcem suam vocavit civitatem. Hoc autem ubique reges observant quod in singulis civitatibus et castris speciale habent praesidium sive arcem, ubi degit regis familia et officiales eiusdem; cuius quidem rei multae sunt causae. Una sumitur ex parte principum, quia expedit eis esse in loco tuto, ut in regendo, corrigendo et gubernando sint magis securi, et in exequendo iustitiam efficiantur audaces. Unde et Romani consules et senatores tutiorem elegerunt locum, videlicet Capitolium, de quo narrant historiae quod tota occupata ab hostibus urbe Roma, in ipso permanserunt illaesi. Amplius autem, et regis suaeque familiae maior honestas hoc exigit, ne vel eorum commercio cum subditis vilificetur in conspectu populi ipsorum maiestas, vel ex incauto aspectu, ubi maxima requiritur pudicitia (sicut senes populi Troiani se habebant ad Helenam, ut philosophus dicit in Ethic.) populus regis indignationem incurrat, vel ipse rex et sui se dehonestandi in subditis occasionem assumant; in quem casum lapsus est rex David circa uxorem Uriae, scutiferi Ioab, quam lavantem vidit de solario domus regiae, ut scribitur in II libro regum. Secunda ratio sumitur ex parte populi, qui magis sensibilibus movetur quam ratione ducatur. Cum enim vident magnificos sumptus regum in munitionibus, facilius ex admiratione inclinantur ad obedientiam et ad suis parendum mandatis, ut philosophus dicit in VI Politic. Amplius autem minorem causam habent rebellandi seu subiiciendi se hostibus, dum nimium infestantur. Cum enim ministros reges munitionibus habent praesentes, sollicitantur audacius ad defensionem sui. Sic et Iudas Machabaeus fecit de arce Sion, quam devictam cinxit muris fortissimis et turribus altis pro defensione patriae contra hostes, ut scribitur in I Mac. Et similiter in Bethsuram munitiones fortissimas extruxit contra faciem Idumaeae. Rursus ad idem: necessariae sunt munitiones principibus pro conservandis divitiis, quibus abundare debent, ut dictum est supra, et ut eisdem possint cum sua familia liberius uti, unde et ministri fiant ad praeparandum necessaria promptiores, quod est delectabilius ac honorificentius etiam in domestica domo. Hoc enim est proprium in humanis actibus, quod ex ordine debito causant speciem sive pulchritudinem tanquam in re proportionata et commensurata in suis partibus: unde consequitur in nobis spiritualis laetitia, quae ex se quasi extasim facit, quam passa videtur regina Saba in aspectu ordinis ministrorum curiae Salomonis, ut superius est ostensum.

Caput 12

[90360] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 12 Titulus Quod ad bonum regimen regni sive cuiuscumque dominii, pertinet stratas sive quascumque vias in regione vel provincia habere securas et liberas

[90361] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 12 Est et aliud necessarium regi ad bonum regimen regni ad quod ordinantur ipsae munitiones, ut videlicet stratas faciant securas et aptas ad transeundum sive pro advenis, sive pro indigenis vel regalibus suis. Viae enim communes sunt omnibus quodam iure naturae et legibus gentium: propter quod prohibentur a nemine occupari, nec ulla praescriptione nec quocumque temporum cursu ius de eisdem posset alicui acquiri. Unde in libro Num. via publica via regia nominatur ad significandum eius communitatem. Ubi Augustinus in Glossa dictum verbum exponit, quia pro tanto sic appellatur quia debet esse libera cuilibet transeunti innoxio, ratione humanae societatis. Propter quod et ibidem scribitur, quod Amorrhaeis contradicentibus ne filii Israel transirent per eos, cum sola via regia gradi permitterent, hoc est sine laesione aliqua regionis, dominus mandavit ipsos deleri. Ut autem stratae in sua communitate sint liberae, et transeuntibus forent securae, iura principibus permittunt pedagia. Unde et eis servantibus quae viatoribus sunt praedicta, officiales principum ipsa merito possunt exigere, et proficiscentes debite obligantur persolvere. Amplius autem, et viarum securitas in regimine regni principibus est fructuosa, quia illuc magis confluunt mercatores cum mercibus, unde et regnum in divitiis crescit; qua ratione in urbe aucta fuit respublica propter vias, circa quas sollicitabantur expeditas habere, et stratae vocabantur Romanae, ut homines magis redderentur securi ad deferendum merces, ac sub simulatione callida sub nominibus calendarii permutatis, ut latrones ignorarent tempus, sicut computistae scribunt, cum in urbe celebrarentur nundinae, sic eos decipiebant. Quaedam etiam extra urbem institutae fuerunt per Romanos principes, eorumque sunt intitulatae nominibus, ut ex hoc maiorem obtinerent firmitatem et loca tutiora advenientibus redderentur, ut forum Iulii, quod in confinibus multarum provinciarum et diversis regionibus adhuc nomen remansit. Amplius autem, et per diversos consules ac senatores Romanos stratae sunt institutae, extendentes se ad diversas provincias, quorum titulis authenticari viderentur ad liberiorem ac securiorem accessum ad urbem vel ad ipsorum memoriam clariorem, ut via Aurelia ab Aurelio principe, via Appia ab Appio senatore: quarum prima tendebat versus Reatem, ubi historiae provinciam Aureliam ponunt, secunda vero in Campaniam suum habebat progressum: ac sic de singulis aliis sive consulibus sive senatoribus, ut Flaminio vel Aemilio, a quibus stratae vel provinciae sunt nominatae propter causam iam dictam. Rursus et divinus cultus in hoc augetur, propterea quod promptiores sunt homines ad reverentiam divinam cum liber est aditus viarum ad indulgentiam sive ad aditum sancti. Unde et praecipuum motivum Romanorum fuit stratas faciendi securas, divinus videlicet idolorum cultus, pro quo multum zelabat respublica, ut maximus Valerius scribit in principio libri sui. Sacra etiam Scriptura in Esdra refert reverentiam templi impeditam fuisse propter hostes in circuitu, propter quod tardata fuit aedificatio templi. Iuxta quod domino dicitur in Ioan.: *quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc, et tu in triduo reaedificabis illud?*

Caput 13

[90362] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 13 Titulus Qualiter in quolibet regno et quocumque dominio necessarium est numisma proprium, et quot bona ex hoc sequuntur, et quae incommoda si non habeatur

[90363] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 13 His igitur expletis, agendum est de numismate, in cuius usu vita hominis regulatur et sic per consequens omne dominium sed praecipue regnum propter varios proventus quos ex numismate percipit. Unde et dominus quaerens a Pharisaeis simulatorie tentantibus ipsum: *cuius est*, inquit, *imago haec et suprascriptio?* Cumque respondissent: *Caesaris*, sententiam quaesiti super ipsos retorsit, dicens: *reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo*, quasi ipsum numisma sit causa ut in pluribus tributa solvendi. De materia autem numismatis, et qualiter sit regi necessarium talibus abundare, supra satis est pertractatum. Sed nunc ipsum accipiamus prout est mensura quaedam per quam superabundantia et defectus reducuntur ad medium, ut philosophus in V Ethic. dicit. Ad hoc enim inventum est numisma ut solvantur lites in commerciis et sit mensura in commutationibus. Et licet multa sint genera commutationum, ut ex philosopho habemus I Politic., ista tamen expeditior est inter omnes, propter quod inventum dicitur esse numisma. Unde et politia Lycurgi, qui Parthis et Lydis primo leges tradidit, in quibus numisma prohibebat, solam commutationem ex alterutrum mercibus permittens, per philosophum reprobatur, ut ex iam dictis apparet. Unde et ipse concludit eodem libro Ethic. numisma constitutum propter commutationis necessitatem, quia per ipsum expeditius fit commercium ac tollitur in commutando materia litis. Quam quidem doctrinam habemus ab Abraham patre nostro, qui per multa tempora fuit ante Lycurgum et omnes philosophos. Unde de ipso scribitur in Gen., quod agrum emit pro sepultura suorum pretio quadringentorum siclorum publicae ac probatae monetae. Sed quamvis ex se numisma sit necessarium, proprium tamen est in omni regimine, sed praecipue regis; cuius duae sunt causae: unam accipimus ex parte regis, aliam vero ex parte populi subiecti. Quantum ad primum, numisma sive moneta propria ornamentum est regis et regni et cuiuslibet regiminis, quia in ea repraesentatur imago regis, ut Caesaris, sicut dictum est supra; unde in nulla re tanta potest esse claritas memoriae eius, eo quod nihil sic per manus hominum frequentatur, quod ad regem vel quemcumque dominum pertineat, quantum numisma. Amplius autem: in quantum moneta regula est et mensura rerum venalium, in tantum monstratur sua excellentia, ut videlicet imago ipsius sit in nummo regula hominum in ipsorum commerciis. Unde moneta dicitur quia monet mentem, ne fraus inter homines, cum sit mensura debita, committatur; ut imago Caesaris sit in homine quasi imago divina, sicut Augustinus exponit pertractans dictam materiam. Numisma vero dicitur, quia nominibus principum effigieque designatur, ut tradit Isidorus. Per quod manifeste apparet quod ex numismate maiestas dominorum relucet, et ideo civi-

tates et castri sive principes sive praelati hoc pro sua gloria singulariter ab imperatoribus impetrant, ut habeant speciale numisma. Rursus numisma proprium cedit in commodum principis, ut dictum est supra, quia per ipsum mensurantur tributa et quaecumque exactiones quae fiunt in populo, ut in lege mandabatur divina, circa oblationes videlicet et redemptiones quascumque sacrificii loco. Amplius autem: ipsius factura propter auctoritatem principis causatur commodum regi, quia nulli alii licet sub eadem figura et superscriptione cudere, ut iura gentium mandant. In qua quidem, etsi liceat suum ius exigere in cudendo numisma, moderatus tamen debet esse princeps quicumque vel rex sive in mutando sive in diminuendo pondus vel metallum, quia hoc cedit in detrimentum populi, cum sit rerum mensura, sicut supra dictum est: unde tantum est mutare monetam sive numisma, quantum stateram sive quodcumque pondus. Hoc autem quomodo Deo displiceat, in Prov. scribitur: *pondus*, inquit, *et pondus, statera et statera utrumque abominabile est apud Deum.* De quo et graviter rex Aragonum reprehenditur ab Innocentio Papa, quia numisma mutaverat diminuendo in populi detrimentum. Propter quod et filium obligantem se per iuramentum dictam servare monetam, a dicto absolvit iuramento, eidem mandans ut ipsam ad pristinum statum reformaret. Iura etiam in numismatibus favent mutuis et pactionibus quibuscumque. Mandant enim solvi mutua et pacta servari iuxta illius temporis numisma in omni mensura qualitatis et quantitatis. Concluditur ergo qualiter unicuique regi numisma proprium est necessarium. Sed etiam ex parte populi adhuc numisma regis proprium est necessarium, ut etiam ex iam dictis apparet. Primo, quia expeditior est in commutationibus mensura. Rursus, quia certior inter populares est. Multi enim sunt qui alias monetas ignorant, et sic de facili possunt simplices praeveniri fraude, quod est contra formam regalis regiminis: circa quod Romani principes providerunt. Unde tradunt historiae quod tempore domini nostri Iesu Christi in signum subiectionis Romanorum unum erat numisma in toto orbe terrarum, in quo erat Caesaris imago, quam statim cognoverunt Pharisaei suscitati a domino Iesu Christo ad discooperiendum eorum fraudem: et istud numisma decem usuales valebat denarios, quod solvebat quilibet teloneariis praedictorum principum, sive eorum gerentibus vicem in provinciis vel civitatibus seu castris. Rursus: proprium numisma fructuosius est. Cum enim extraneae monetae communicantur in permutationibus, oportet recurrere ad artem campsoriam, cum talia numismata non tantum valeant in regionibus extraneis quantum in propriis: et hoc sine damno esse non potest. Et praecipue accidit in partibus Theutoniae et regionibus circumstantibus, propter quod coguntur, cum de loco ad locum transeunt, massam auri vel argenti secum deferre, et quantum commutationibus rerum venalium indigent tantum vendunt. Unde philosophus in libro IV Politic. species pecuniarum distinguens sive artis pecuniariae sive numismaticam, sive campsoriam, obolostaticam et tocos, primam solam dicit esse naturalem, quia ad commutationem rerum naturalium ordinatur: quod facit proprium numisma, et non aliud, ut ex iam dictis apparet. Propter hoc ipsam solam commendat aliis supradictis spretis, et de quibus infra dicetur. Concludendum est igitur in omni regimine pro conservatione dominii, et praecipue regalis, necessarium esse numisma proprium, sive ex parte populi sive ex parte regis vel regiminis cuiuscumque.

[90364] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 14 Titulus Qualiter ad bonum regimen regni et cuiuscumque dominii sive politiae pondera et mensurae sunt necessariae, exemplis et rationibus persuadetur

[90365] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 14 Post haec autem agendum est et de ponderibus et mensuris, quae necessaria sunt ad dominii cuiuscumque regimen conservandum, sicut et numisma, quia cum eis solvuntur tributa, seu etiam quia per ipsa lites diminuuntur et in emptionibus et venditionibus fidelitas servatur: vel quia, sicut et numismata, vitae sunt humanae instrumenta, immo plus imitantur naturalem actionem quam numisma, quia scriptum est in libro sapientiae quod omnia disposuit Deus *in numero, pondere et mensura.* Si ergo omnes creaturae his tribus limitibus terminantur, magis videtur quod pondus et mensura a natura trahant originem quam numisma, et ideo magis necessaria in republica sive in regno. Amplius autem: pondus et mensura, in quantum talia, semper ordinantur ad mensurata et ponderata, aliter per se nihil sunt; sed numisma, quamvis sit mensura et instrumentum in permutationibus, tamen per se aliquid esse potest, puta, si confletur, erit aliquid, videlicet aurum vel argentum; ergo semper non ordinabitur ad permutationes. Et hoc etiam habet veritatem in aliis speciebus pecuniarum, immo amplius, ut in campsoria, quae non proprie ordinatur ut sit mensura rerum venalium sed magis ad permutationem numismatis. Item in obolostatica, quae consistit circa ponderis excessum in permutationibus: quibus inventis supra pondus, in metalla resolvuntur, ut sunt ponderatores in trabuchetis et aliis ponderibus. Item nec cauchos, id est ars foeneraria, quae magis ordinatur ad numisma sicut ad finem, aliis permutationibus exclusis, de quibus speciebus in IV politicorum agit philosophus, et infra dicetur, et supra est tactum. Rursus: illi actus sunt maxime necessarii in republica sive in regno, qui ex iure naturae procedunt, quia leges institutae per principes idem habent initium, alias iustae leges non essent; sed talia sunt de iure naturae quia adaequant naturalem iustitiam; sic ergo ad naturam regni sive politiae mensurae et pondera sunt necessaria. Hinc est quod primus dux Israelitici populi, videlicet Moyses, ut describit Isidorus, tradendo leges divinas quae primae fuerunt, simul cum illis pondera et mensuras constituit, sive pro cibis et potibus, ut ephi et gomor et modius et sextarius; sive in terris et pannis quae cubitales habent mensuras; sive in auro et argento et numismatibus quae sunt statera et alia pondera. Unde cum dictus Moyses in Levitico exhortaretur populum ad iustitiam faciendam, statim subiungit regulas naturalis iustitiae, ut Origenes ibidem exponit: non facietis, inquit, iniquum aliquid in pondere et mensura. Statera iusta, et aequa sint pondera, iustus modius aequusque sextarius. Refert iterum Isidorus quod Sidon Argus Graecis mensuras dedit, ubi tunc florebat Argivorum regnum circa tempora praefati ducis Moysi. Narrant etiam historiae Cererem mensuras agriculturae et frumenti Graecis Siccione tradidisse, unde et dea frumentaria et Demetria est vocata. Ex his ergo apparet quod naturaliter oportet regem vel quemcumque dominum ad bonum ipsorum regimen mensuras et pondera populo

sibi subiecto tradere, propter causas iam dictas et exemplo dictorum principium de quibus nunc est actum.

Caput 15

[90366] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 15 Titulus Quod oportet regem et quemlibet dominum ad conservationem sui status adhibere sollicitudinem ut de aerario publico provideatur pauperibus: et hoc exemplis et rationibus probat

[90367] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 15 Est autem et aliud quod est ad bonum regimen pertinens regni sive provinciae vel civitatis vel cuiuscumque principatus, ut videlicet de communi aerario provideatur per principem, qui praesit, indigentiis pauperum, pupillorum et viduarum, ac advenis et peregrinis assistat. Si enim natura quaecumque non deficit in necessariis, ut philosophus dicit in III de caelo et mundo, multo minus et ars, quae imitatur naturam. Inter omnes autem artes ars vivendi et regendi superior et amplior est, ut tradit Tullius de Tusculanis quaestionibus. Ergo reges et principes in necessariis deficere non debent indigentibus, immo potius subvenire. Praeterea: reges et principes vices Dei gerunt in terris, per quos Deus mundum gubernat sicut per causas secundas. Unde et Samuel propheta spretus in dominio, cum querelam proponeret coram Deo, responsum habuit quod non ipsum Israeliticus populus spreverat, sed Deum, cuius videlicet vices gerebat. Et in Prov. dicitur: *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Sed Deo specialiter est cura pauperum, ad naturae ipsorum defectum supplendum. Propter quod sic agit divina providentia circa indigentem, sicut pater erga filios impotentes, de quibus amplior incumbit sollicitudo propter ampliorem necessitatem. Unde et ipse dominus sibi reputat fieri specialiter quod fit pauperi, ipso attestante, qui dicit: *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Ergo ad istum defectum pauperum supplendum, sicut vices Dei gerentes in terris, principes et praelati sunt debitores, et sicut patres, quos cogit officium esse auxiliatores subditorum, ut philosophus dicit in VIII Ethicorum, ipsorum cum effectu beneficii specialem debent curam habere. Talem autem sollicitudinem habuit Philippus rex Macedo circa Phisiam: quem, ut scribit Vegetius libro III de re militari, cum prius haberet offensum, audiens ipsum licet nobilem habere tres filias, et cum ipsis inopia premi, ab admonentibus, de hoc quaerens utrum melius foret partem aegram corporis abscindere quam curare, familiariter accersivit, et accepta de facultatum domesticarum pecunia instruxit, et fideliorem habuit. Amplius autem: quia reges et principes communes habent actiones et universalem diligentiam subditorum, cum non sufficiat homo solus ad proprias actiones, oportet quod in multis deficiant, quia talis actio, sive actiones, quae sunt populum gubernare, iudicare, ac unicuique suorum subditorum secundum merita providere, transcendit virtutem naturae: propter quod dicitur, quod est ars artium regimen animarum. Et arduum est valde ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex fiat vitae alienae. Secundum quam causam Sauli assumpto

et uncto in regem per Samuelem prophetam praecipitur, quod ascenderet ad cuneum prophetarum, ut ibidem per elevationem mentis prophetando cum eis, circa populum gubernandum ex divina influentia haberet notitiam agendorum; quod et factum fuit, ut patet I Reg. Unde impossibile est reges et principes non errare propter dictam causam, nisi ad illum qui omnia gubernat et omnium est conditor se convertant. Et propter hanc causam dicitur in Eccli. de regibus Israelitici populi, quod *praeter David, Ezechiam et Iosiam*, qui fuerunt viri spirituales et a Deo illuminati, *omnes peccaverunt domino.* Isti autem defectui subvenitur per eleemosynae beneficium unde pauperes sustententur; sicut per Danielem prophetam dictum est illi principi ethnico regi Babylonis Nabuchodonosor, qui in toto oriente generalis erat monarcha: *peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas in misericordiis pauperum converte.* Sunt ergo ipsae eleemosynae quas faciunt principes indigentibus quasi quidam fideiussor coram Deo pro ipsis ad solvendum debita peccatorum, ut philosophus dicit de numismate respectu rerum venalium. Et sicut numisma est mensura in permutationibus pro vita corporali, ita eleemosyna in vita spirituali propter quod in Eccli. dicitur: *eleemosyna viri quasi sacculus cum ipso, et gratiam hominis quasi pupillam oculi conservabit.* Ex his igitur satis est manifestum qualiter opportunum est regibus et cuicumque domino in ipsorum dominio, de communi aerario reipublicae, sive regali, pauperibus providere. Hinc est quod in singulis provinciis, civitatibus et castris, ad talia ministeria exercenda sunt hospitalia instituta, sive per reges sive per principes et cives ad pauperum inopiam sublevandam, et non solum apud fideles, sed etiam infideles. Domos enim instituebant hospitalitatis ad pauperum subventionem, quas Iovis hospitalia nominabant, ut patet in libro II Mach., propter effectum benevolentiae et pietatis qui eidem attribuitur planetae secundum astrologos. De Aristotele etiam tradunt historiae quod Alexandro exhortatorias litteras destinavit, quod pauperum inopiae memor esset ad prosperitatem sui regiminis augmentandam.

Caput 16

[90368] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 2 Caput 16 Titulus Qualiter oportet regem et quemcumque dominantem ad cultum divinum intendere, et qui fructus ex hoc sequatur

[90369] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 2 cap. 16 His habitis agendum est de cultu divino, ad quem reges et principes studere debent toto conatu et sollicitudine, sicut ad finem debitum. Et ideo hic in hoc ultimo capitulo traditur de quo rex ille magnificus Salomon in Eccle. scribit: *finem loquendi omnes pariter audiamus. Deum time et mandata eius observa: hoc est enim omnis homo.* Et quamvis iste finis omnibus sit necessarius, divinus videlicet cultus et reverentia per observantiam mandatorum, ut iam dictum est, regi tamen magis competit, et huius rei est magis debitor propter tria quae sunt in ipso, quia videlicet homo, et quia dominus, et quia rex. Quia homo singulariter a Deo creatus; caeteras enim creaturas Deus dicendo fecit, cum vero hominem

creavit, dixit: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Unde apostolus in actis apostolorum refert verba Arati poetae dicentis: *ipsius enim genus Dei sumus.* Ex hac ergo parte debitores sumus omnes Deo in generali ad divinam reverentiam, quod est primum praeceptum primae tabulae; unde dicitur populo Israelitico in Deuteronomii VI per Moysen, et per consequens nobis: *audi, Israel, dominus Deus tuus, Deus unus est.* Quasi ipse solus sit cui debetur reverentia et honor, in quantum ab ipso solo creati sumus et singulari quadam praerogativa producti. Et propter hoc, habita consideratione tanti beneficii, subdit Moyses in eodem statim loco, dicens: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota fortitudine tua*; in hoc volens ostendere quod totum Deo debeamus quod sumus. Et in recognitionem eius praeceptum de decimis fuit institutum, ad quod quilibet obligatur in quantum est ex iure divino non in quantitate numeri sed cuiuscumque rei ex dicta iam causa. Sed quamvis quilibet ad hoc sit obligatus, plus tamen princeps etiam sicut privata persona, in quantum plus participat de nobilitate humanae naturae ratione sui generis unde trahit originem et inde nobilitatem, ut philosophus probat in sua rhetorica. Qua consideratione motus Caesar Augustus, qui et Octavianus, ut historiae tradunt, divinos honores non sustinens qui eidem exhibebantur a Romano populo propter corporis eius pulchritudinem et animi probitatem, suum creatorem et factorem quaesivit a Sybilla Tiburtina, quem et invenit et adoravit, prohibuitque edicto publico ne ipsum ulterius aliquis de dicto populo adoraret, vel Deum aut dominum vocaret. Amplius autem et in quantum dominus, *quia non est potestas nisi a Deo*, ut apostolus dicit ad Rom. Unde et vices Dei gerit in terris, ut dictum est supra. Propter quod tota virtus domini ex Deo dependet, sicut eius ministri. Ubi autem est dependentia in dominio, necessaria est superioris reverentia, quia per se nihil est, ut in ministris regalium curiarum contingit. Propter quod in Apocalypsi quotiescumque agitur de caelestium spirituum ministerio, qui per seniores tanquam maturiores in actionibus et animalia quae potius aguntur quam agant ex vehementi irradiatione divina et in ministerio designantur, semper de eisdem subiungitur quod ceciderunt in facies suas, et adoraverunt Deum. Qui quidem duo actus sunt latriae seu divini cultus. Unde et ille Nabuchodonosor monarcha in oriente, ut scribitur in Daniele, quia suum dominium non recognoscebat a Deo, secundum suam imaginationem in bestiam est translatus, et dictum est ei: *septem tempora mutabuntur super te, donec scias quod dominetur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit det illud.* Circa quod etiam monitus Alexander, ut historiae tradunt, cum proposito vadens in Iudaeam destruendi regionem, cum appropinquanti Hierusalem ei irato in albis summus pontifex occurrisset cum ministris templi, mansuefactus et de equo descendens, ipse eum vice Dei reveritus est, et ingressus templum maximis honoravit donis et gentem totam pro divina reverentia libertate donavit. Non solum autem sicut homo et dominus ad divinum obligatur cultum, sed etiam sicut et rex, quia inunguntur oleo consecrato, ut patet de regibus Israelitici populi qui oleo sancto inungebantur manibus prophetarum, unde et Christi domini vocabantur propter excellentiam virtutis et gratiae in coniunctione ad Deum, quibus praediti esse debebant; secundum quam unctionem consequebantur quamdam reverentiam et delationem honoris. Propter quod etiam David, quia praecidit clamidem regis Saulis, percussit pectus suum in poenitudinis signum, ut scribitur in libro I Reg. Rex etiam David cum lamentabiliter deplorat mortem Saulis et Ionathae, ita querelam proponit de allophylorum irreverentia, quod sic occiderant regem Saul *quasi non esset unctus oleo*, ut in fine scribitur II libri regum. Cuius sanctitatis etiam argumentum assumimus ex gestis Francorum et beati Remigii super Clodoveum, regem primum Christianum inter reges Francorum, et delatione olei desuper per columbam, quo rex praefatus fuit inunctus, et inunguntur posteri signis et portentis, ac variis curis apparentibus in eis ex unctione praedicta. Amplius autem et in dicta unctione, ut Augustinus ait de civitate Dei, figurabatur rex verus et sacerdos, iuxta Danielem prophetam: *cum venerit*, inquit, *sanctus sanctorum, cessabit unctio vestra.* In quantum igitur figuram gerunt in hac unctione illius qui est *rex regum, et dominus dominantium*, ut dicitur in Apocalypsi, qui est Christus dominus noster, debitores sunt reges ad ipsum imitandum, ut sit debita proportio figurae ad figuratum, umbrae ad corpus: in quo verus ac perfectus cultus divinus includitur. Patet igitur quam necessarium sit cuilibet domino ut sit Deo devotus et reverens, sed praecipue regi ad conservationem sui regiminis. Cuius exemplum trahimus quidem a primo urbis rege, videlicet Romulo, ut historiae tradunt. In primordio enim sui regiminis in urbe Romana fabricavit asylum, quod templum pacis nominabat, multis amplians gratiis: pro cuius nomine et reverentia omnem sceleratum qui ad ipsum confugeret, cuiuscumque status esset, reddebat immunem. Qualem autem habuerint exitum posteri eius, qui in divino cultu fuerunt negligentes, et qui fuerunt ferventes, scribit Valerius maximus in principio libri sui. Quid vero dicam de deicolis regibus sive veteris sive novi testamenti? Omnes enim qui ad divinam reverentiam fuerunt solliciti, feliciter suum consummaverunt cursum; qui vero e contra, infelicem consecuti sunt exitum. Tradunt etiam historiae quod in qualibet monarchia ab initio saeculi tria se invicem per ordinem comitata sunt: divinus cultus, sapientia scholastica et saecularis potentia. Quae quidem tria se invicem per ordinem consequuntur, et in rege Salomone ex suis meritis conservata sunt, quia per divinam reverentiam, cum descendit in Hebron locum orationis assumptus in regem, consecutus est sapientiam et ex utroque ulterius in regali virtute super reges sui temporis excellentiam. Cum vero a vero cultu Dei recessit, infelicem exitum habuit, ut patet in III Lib. Reg. Haec igitur de pertinentibus ad regimen cuiuscumque dominii, sed praecipue regalis, in hoc libro in tantum sint dicta.

Liber 3

Caput 1

[90370] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 1 Titulus Consideratur et probatur omne dominium esse a Deo, considerata natura entis

[90371] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 1 Et quia *cor regis in manu Dei, quocumque voluerit inclinabit illud*, ut in Prov. scribitur quod et ille magnus monarcha in oriente, Cyrus videlicet rex Persarum, per publicum confitetur edictum. Post victoriam enim de Babylonia

consecutam, quam usque ad solum destruxit, ac occiso Balthassar rege ibidem, sicut historiae tradunt, sic ait, ut in principio libri Esdrae patet: *haec dicit Cyrus rex Persarum: omnia regna mundi dedit mihi dominus Deus caeli.* Inde manifeste apparet a Deo omne provenire dominium sicut a primo dominante. Quod quidem ostendi potest triplici via quam philosophus tangit, quia vel in quantum ens, vel in quantum motor, vel in quantum finis. Ratione quidem entis: quia oportet omne ens ad ens primum reducere, sicut ad principium omnis entis, ut et omne calidum ad calidum ignis, ut patet per philosophum in secundo Metaph. Qua ergo ratione omne ens ex ente primo dependet, eadem et dominium, quia ipsum super ens fundatur, et tanto super nobilius ens quanto ad dominandum super homines in natura coaequales eisdem praeponitur. Unde et causam habet non superbiendi, sed humane suum populum gubernandi, ut Seneca dicit in epistola ad Lucilium. Propter quod in Eccli. dicitur: *rectorem te posuerunt? Noli extolli, sed esto in illis quasi unus ex illis.* Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturae a Deo sicut a primo dominante et primo ente. Amplius autem: omnis multitudo ab uno procedit et per unum mensuratur, ut patet per philosophum in decimo primae philosophiae; ergo eodem modo et multitudo dominantium ab uno dominante trahit originem, quod est Deus: sicut videmus in regalibus curiis quod in diversis officiis multi sunt dominantes, sed omnes ex uno dependent, videlicet rege. Propter quod philosophus in decimosecundo primae philosophiae dicit quod sic se habet Deus, sive prima causa, ad totum universum, sicut dux ad totum exercitum, a quo tota multitudo castrorum dependet. Unde et ipse Moyses in Exod. Deum ducem populi vocat: *dux*, inquit, *fuisti in misericordia tua populo, quem redemisti.* A Deo igitur omne dominium habet initium. Rursus ad idem. Virtus est proportionata enti cuius est virtus et adaequatur ei, quia virtus fluit ab essentia rei, ut patet per philosophum in primo et secundo Lib. de caelo. Sicut ergo se habet ens creatum ad increatum, quod est Deus, ita virtus cuiuslibet entis creati ad virtutem increatam, quae etiam est Deus, quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed omne ens creatum ab ente increato trahit originem; ergo virtus creata ab increata. Hoc autem in dominio praesupponitur, quia non est dominium ubi non est potentia sive virtus; ergo omne dominium erit ab increata virtute, et haec est Deus, ut supra dictum est, et sic idem quod prius. Unde apostolus dicit ad Hebr. quod Deus portat *omnia verbo virtutis suae.* In Eccli. etiam scribitur quod *unus est altissimus creator omnium omnipotens, rex potens, metuendus nimis, sedens super thronum, dominans Deus.* In quibus verbis satis apparet, a quo omnis creatura habet esse, virtutem et operationem, et per consequens dominium, et multo amplius rex, ut superius est ostensum.

Caput 2

[90372] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 2 Titulus Hoc idem probat ex consideratione motus cuiuslibet naturae creatae

[90373] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 2 Non solum autem ratione entis, sed ratione etiam motus probatur a Deo provenire dominium. Et primo quidem assumenda est ratio philosophi in octavo physicorum: quia omne quod movetur, ab aliquo movetur, et in moventibus et motis non est abire in infinitum: ergo oportet venire ad aliquod primum movens immobile, quod est Deus, sive causa prima. Inter omnes autem homines, qui plus habent de ratione motus sunt reges et principes et omnes qui praesunt, sive in gubernando sive in iudicando sive in defendendo, et sic de aliis actibus qui ad curam regiminis pertinent. Unde Seneca, de consolatione fratris ad Polybium sic loquitur de Caesare, exhortans eum ad contemptum mundi: cum voles omnium rerum oblivisci, cogita Caesarem. Vide quantam huius vitae indulgentiae fidem, quantam industriam debeas; intelliges non magis tibi incurvari licere quam illi. Si quis modo est fabulis traditus, cuius humeris mundus innititur, Caesari quoque ipsi, cui omnia licent, propter hoc ipsum multa non licent. Omnium domos illius vigilia defendit, omnium otium illius labor, omnium delicias illius industria, omnium vacationem illius occupatio. Ex quo se Caesar orbi terrarum dedicavit, sibi se eripuit, et siderum modo, quae irrequieta semper cursus suos explicant, numquam illi licet nec subsistere, nec quidquam suum facere. Si ergo reges et alii domini tantum habent de ratione motus, ipsum non possunt perficere nisi per influentiam et virtutem moventis primi, quod est Deus, ut superius est probatum. Propter quod in Lib. sapientiae ubi connumerantur effectus divinae virtutis per suam sapientiam, volens auctor ostendere qualiter omnia influentiam divini motus participant, subdit statim: *omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Attingit autem ubique propter suam munditiam*: munditiam vocans absolutam et supergredientem ac immixtam divinam virtutem ad omnia movendum ad similitudinem corporis lucis, quae ex hac parte naturam imitatur divinam. Rursus ad idem. Omnis causa primaria plus est influens in suum causatum, quam causa secundaria. Causa autem prima Deus est. Ergo si virtute primae causae omnia moventur, et influentiam primi motus omnia recipiunt, et motus dominorum erit ex virtute Dei et ex Deo movente. Amplius autem: si est ordo in motibus corporalibus, multo magis et in spiritualibus erit. Sic autem videmus in corporibus quod inferiora per superiora moventur, et omnia reducuntur ad motum supremi, quod est nona sphaera, secundum Ptolomaeum in prima dist. Almagesti; sed secundum Aristotelem in secundo de caelo, est octava. Si ergo omnes motus corporales regulantur per primum et a primo habent influentiam, multo magis spirituales substantiae propter maiorem assimilationem quam habent in alterutrum. Unde aptiores sunt ad recipiendam influentiam primi et supremi moventis sive motoris, quod est Deus: quem quidem motum nobis tradit beatus Dionysius in libro de divinis nominibus et de caelesti hierarchia, distinguens in eis motum sicut et in corporibus, videlicet circularem, rectum et obliquum. Qui quidem motus sunt quaedam illuminationes quas recipiunt a superioribus ad agendum, ut idem doctor exponit; ad quas quidem illuminationes recipiendas necessaria est dispositio mentis in qua sit ista influentia motus. Inter omnes autem homines qui paratiores esse debeant sunt reges et principes et alii dominatores orbis, tum ex exercitio quod habent, tum ob universales actiones regiminis unde et mens magis elevatur ad divina, tum etiam quia hoc eis incumbit ut se disponant ut cura eis imposita in gubernando gregem et alia quae sunt necessaria in actibus regiminis quae supra ipsum sunt et naturam particularem excedunt, per talem motum divinae influentiae sufficientius deducantur. Sic enim David rex se disposuit:

propter quam causam ex motu illuminationis praefatae supra omnes reges et prophetas meruit in suis Psalmis spiritum propheticae intelligentiae, ut doctores Scripturae sacrae tradunt. Ex cuius contrario actu principes ethnici, de quibus Daniel propheta mentionem facit, ut Nabuchodonosor et Balthassar, pater et filius, meruerunt obumbrari: unde et influentia divinae illuminationis movit eorum phantasiam in imaginativis visionibus, ut in Daniele est manifestum, ut scirent quid circa regale regimen eis esset agendum; sed quia mens ipsorum non erat disposita, sed involuta tenebris peccatorum, ad ipsam notitiam non potuerunt venire. Propter quod insignito lumine prophetiae Danieli dictum est: *tibi datus fuit spiritus intelligentiae ad ista interpretandum*, ut sic verificetur quod per Salomonem dicitur in Prov.: *meum est consilium et aequitas, mea est prudentia, et mea est fortitudo, per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt, per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam.* Et sic manifestum est, qualiter omne dominium est a Deo in consideratione motus.

Caput 3

[90374] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 3 Titulus Hoc idem probat per considerationem finis

[90375] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 3 Sed et respectu finis adhuc hoc idem apparet. Si enim est hominis agere propter finem ratione sui intellectus, qui finem in unaquaque eius actione praestituit, unaquaeque natura quanto est magis intellectiva tanto magis propter finem agit. Cum ergo Deus sit summa intelligentia et purus actus intelligendi, sua actio magis finem includit. Ergo oportet dicere quod in unoquoque fine uniuscuiusque rei creatae praeexigatur actio intellectus divini, quam et nos divinam prudentiam vocamus, per quam dominus cuncta disponit et in debitum finem deducit, ut Boetius de consolatione philosophiae ipsam nominat, secundum quam rationem dicitur in libro sapientiae quod *divina sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Concluditur ergo ex hoc, quod quaelibet res quanto ordinatur ad excellentiorem finem, tanto plus participat de actione divina. Huiusmodi autem est regnum cuiuscumque communitatis seu collegii, sive regalis sive cuiuscumque conditionis, quia cum intendat nobilissimum finem, ut philosophus tangit in Ethic. et in primo politicorum, in ipso divina praeintelligitur actio, et suae virtuti dominorum subiicitur regimen. Et hinc forte trahit originem veritatis, quod bonum commune divinius ponitur a philosopho in Ethic. Amplius: in regimine legislator semper debet intendere ut cives dirigantur ad vivendum secundum virtutem, immo hic est finis legislatoris, ut philosophus dicit in secundo Ethic. Propter quod et apostolus dicit ad Timotheum quod *finis praecepti est charitas.* Sed ad istum finem venire non possumus sine motione divina, sicut nec calor calefacere sine virtute caloris ignis, nec lucidum lucere sine virtute lucis. Et tanto altius et excellentius motio primi moventis, quanto virtus divina supergreditur et

transcendit virtutem creatam et omne genus operis, sed et fortius influit in tantum, ut dicat ille Isaias propheta: *omnia opera nostra operatus es (in nobis), domine*; et vox evangelica: *sine me nihil potestis facere.* Rursus ad idem. Finis movet efficientem et tanto efficacius quanto finis nobilior et melior reperitur, ut bonum gentis respectu boni civitatis vel familiae, sicut philosophus dicit in primo politicorum. Finis autem ad quem principaliter rex intendere debet in se ipso et in subditis est aeterna beatitudo, quae in visione Dei consistit. Et quia ista visio est perfectissimum bonum, maxime debet movere regem et quemcumque dominum ut hunc finem subditi consequantur: quia tunc optime regit, si talis in ipso sit finis intentus. Tali autem modo suos regebat et gubernabat rex ille et sacerdos Christus Iesus, qui dicebat in Ioan.: *ego vitam aeternam do eis.* Et iterum: *ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant.* Hoc autem maxime facit rex quando super gregem suum sicut bonus pastor invigilat, quia tunc super eum divina lux irradiat ad bene regendum, ut pastoribus in ortu regis nostri et salvatoris. Et irradiationis iam dictae ad bonum regimen et in principe et in subditis motum circularem accipimus, rectum et obliquum, de quibus distinctum est supra et beatus Dionysius loquitur in cap. quarto de divinis nominibus. Hic enim motus ideo rectus dicitur, quia fit per divinam illuminationem super principem ad bene regendum et super populum meritis principis. Sed obliquus vocatur, quando per divinam illuminationem sic subditos regit quod virtuose vivunt et insurgit in eis divina laus et gratiarum actio, ut sit quasi quaedam arcualis figura, ex chorda recta et arcu obliquo. Sed circularis motus divinorum radiorum dicitur, quando divina illuminatio irradiat principem vel subditum, ex qua quidem elevantur ad Deum contemplandum et diligendum: qui ideo circularis motus vocatur, quia est ab eodem ad idem et a puncto ad punctum, quod circularis motus est proprium. Quem quidem motum philosophus etiam ponit in decimosecundo metaphysicorum, ubi dicitur quod motor primus, sive causa prima, quod est Deus, movet alia sicut desideratum, hoc est ratione finis, qui est ipse; de quo et propheta David loquitur in Psalm., licet secundum sacros doctores proprie adaptetur ad Christum regem nostrum: *Deus*, inquit, *iudicium tuum regi da et iustitiam tuam filio regis. Iudicare populum tuum in iustitia, et pauperes tuos in iudicio. Suscipiant montes pacem populo et colles iustitiam.* Quae quidem omnia deprecativa sunt regis et cuiuslibet domini ad Deum pro bono regimine populi, ad quod principaliter conari debent, ut dictum est supra. Et quia mentem sic dispositam habent ad divinam influentiam recipiendam pro salute subditorum, statim subditur: *descendet sicut pluvia in vellus, et sicut stillicidia stillantia super terram. Orietur in diebus eius iustitia et abundantia pacis.* Per quae omnia satis manifestum est quod dominium est a Deo in relatione ad finem sive remotum, qui est ipse, sive propinquum, qui est operari secundum virtutem.

Caput 4

[90376] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 4 Titulus Qualiter dominium

Romanum fuit a Deo provisum propter zelum patriae

[90377] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 4 Et quia inter omnes reges et principes mundi Romani ad praedicta magis fuerunt solliciti, Deus illis inspiravit ad bene regendum, unde et digne meruerunt imperium, ut probat Augustinus, in libro de civitate Dei, diversis causis et rationibus, quas ad praesens perstringendo ad tres reducere possumus, aliis ut tradatur compendiosius resecatis, quarum intuitu meruerunt dominium. Una sumitur ex amore patriae; alia vero ex zelo iustitiae; tertia autem ex zelo civilis benevolentiae. Prima iam dicta virtus satis erat digna dominio, qua participabant quamdam naturam divinam, eo quod ad communitatem suus fertur effectus. Versatur enim ad universales actiones populi, sicut Deus est universalis causa rerum. Unde et philosophus dicit in primo Ethic. quod bonum gentis est bonum divinum. Et quia regale regimen et quodcumque dominium communitatem importat, communitatem diligens dominii communitatem meretur, ut sic ipsum concomitetur praemium secundum meriti qualitatem: et hoc requirit conditio divinae iustitiae unicuique mercedem rependere iuxta virtutis opus, ut verbum scriptum in Apoc. impleatur in eis: *opera eorum sequuntur illos.* Et iterum in Matth. scribitur quod *dominus dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Amplius autem: amor patriae in radice charitatis fundatur, quae communia propriis, non propria communibus anteponit, ut beatus Augustinus dicit exponens verbum apostoli de charitate. Virtus autem charitatis in merito antecedit omnem virtutem, quia meritum cuiuscumque virtutis ex virtute charitatis dependet. Ergo amor patriae super caeteras virtutes gradum meretur honoris. Hoc autem est dominium. Ergo ex amore digne consequitur quis principatum. De hoc autem amore patriae dicit Tullius in Lib. de officiis quod omnium societatum nulla est gratior, nulla carior quam ea quae cum republica perseverat. Unicuique enim nostrum cari sunt parentes, cari sunt liberi, cari sunt propinqui ac familiares, sed omnium propinquitates patria sua charitate complexa est: pro qua quis bonus dubitet mortem appetere, si eidem sit profuturus? Quantus vero fuerit amor patriae in antiquis Romanis, Salustius refert in Catilinario ex sententia Catonis, quasdam de eis connumerando virtutes, in quibus dictus amor includitur: nolite, inquit, existimare maiores nostros armis rempublicam ex parva magnam fecisse, quippe amplior nobis quam ipsis armorum est copia; sed quia in eis fuit domi industria, foris iustum imperium, in consulendo animus liber neque delicto neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam, laudamus divitias, sequimur inertiam, inter bonos et malos nullum discrimen, omnia virtutis praemia ambitio possidet. Rursus: amor patriae primum et maximum mandatum continere videtur, de quo Evangelium Lucae mentionem facit, quia in zelando rem communem assimilat sibi naturam divinam, in quantum vice Dei diligentem circa multitudinem adhibet curam. Item proximi dilectionem adimplet, dum totius populi sibi commissi ex affectu paterno sollicitudinem gerit, et sic adimplet mandatum praefatum, de quo dicitur in Deut.: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua, et proximum tuum sicut te ipsum.* Et quia in isto praecepto divino non cadit dispensatio, inde est quod Tullius dicit de republica quod nulla causa intervenire debet unde propria patria denegetur. De isto autem amore patriae exemplum accipimus, ut historiae tradunt et beatus Augustinus in quinto de civitate Dei, de Marco Curtio nobili milite qui armatum equo

sedentem in abruptum terrae hiatum se praecipitem dedit, ut pestilentia cessaret ab urbe. Item de M. regulo qui salutem reipublicae suae praeferens, consultus a Romano populo et inter praedictum populum et Poenorum gentem mediator pacis existens, in Africam rediens a Carthaginensibus est occisus. Quam mundas etiam habuerunt manus a muneribus principes eorum pro conservanda republica, patet de M. Curio, de quo scribit maximus Valerius libro quarto quomodo Samnitum divitias contempsit. Cum enim post victoriam de ipsis habitam legati eorum ad ipsum aditum habuissent ipsumque reperissent in scamno sedentem et catino ligneo coenantem, magnumque auri pondus offerrent, suis invitatus verbis ut eo uti vellet, vultum protinus risu solvens: supervacue, inquit: narrate Samnitibus M. Curium malle locupletibus imperare, quam locupletem fieri. Et mementote me non acie vinci, nec pecunia posse corrumpi. Simile etiam refert idem auctor libro eodem de Fabricio, qui cum honore et auctoritate omnibus in aetate sua maior, censu vero par esset unicuique pauperrimo, requisitus a Samnitibus, quos in clientela detinebat, pecuniam et servos sibi missos contempsit ac frustratos remisit, continentiae suae beneficio et zelo patriae sine pecunia praedives et sine usu familiae abunde comitatus: quia locupletem illum faciebat non multa possidere, sed pauca desiderare. De talibus autem concludit dictus doctor quod eisdem non datur dominandi potestas, nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus donis esse dignas. Multa similia ibidem dicit, per quae definire videtur eorum dominium fuisse legitimum et eis a Deo collatum. Sed et Mathathias et filii quamvis fuerint de sacerdotali genere, propter zelum legis et patriae in populo Israelitico meruerunt dominium, ut patet in primo et secundo Machab. Cum enim morti esset vicinus, sic filios suos alloquitur: *aemulatores*, inquit, *estote legis et date animas vestras pro testamento patrum*, quod pro republica accipimus in populo praedicto; et postea subditur: *et accipietis gloriam magnam, et nomen aeternum*: quod ad filiorum referimus principatum, quorum unus alteri successit, Iudas videlicet, et Ionathas et Simon, et quilibet eorum sacerdos et dux in eodem floruit populo.

Caput 5

[90378] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 5 Titulus Qualiter Romani meruerunt dominium propter leges sanctissimas quas tradiderunt

[90379] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 5 Est autem et alia ratio, unde digne Romani dominium sunt adepti, zelus videlicet iustitiae. Quo quidem modo acquisierunt principatum quodam iure naturae, a quo habet exordium omne iustum dominium. Primo quidem quia, ut idem doctor scribit consulebant patriae consilio libero, avaritiam relegantes a dominio sive turpis lucri gratiam, neque delicto neque libidini obnoxii, pro quibus iam stans dominium dissipatur. Trahebantur enim homines ad ipsorum amorem, ut propter ipsorum iustissimas leges se sponte eisdem subiicerent. Unde et ipse apostolus Paulus cum a Iudaeis nimis iniuriis vexaretur,

coram Festo principe circa partes Caesareae Palaestinae, ut in Act. Apost. traditur, ad Caesarem appellavit ac se subiecit legibus Romanis. Quales autem fuerint eorum leges et quam sanctae, sic in eisdem Act. Apost. scribitur de dicto Festo, quia cum Hierosolymis esset, adierunt ipsum principes sacerdotum et sacerdotes postulantes adversum Paulum damnationem mortis: quibus dictus Festus respondit, prout dictis legibus Romanorum subiectus, quod *non est consuetudo Romanis damnare aliquem*, sive donare, *nisi praesentes habeant accusatores locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina.* Propter quod dicit idem doctor Augustinus in decimoctavo libro praefato, quod Deo placuit orbem terrarum per Romanos debellare, ut in unam societatem reipublicae legumque perductum longe lateque pacaret. Amplius autem ad hoc: qua de iure naturae est ut quis gerens curam alterius mercedem reportet, eo quod, ut scribitur in Prov.: *unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Ex qua quidem ratione iura concedunt quod quis rem alienam contrectare possit et expensas deducere ac praemium accipere iuxta meritum actionis, cum dicta bona male tractantur a praedonibus vel quibuscumque raptoribus. Hoc ergo supposito, consonum videtur naturae ut dominium sit concessum pro pace ac iustitia conservanda, iurgiis ac discordiis resecandis. Item. Ad hoc videtur provisum ut mali puniantur et boni promoveantur; et hoc est officium dominorum, in hoc quasi officium gerentium proximorum, ut inde suam reportent mercedem, quia ex hoc sua recipiunt vectigalia et tributa. Unde cum apostolus ad Romanos ostendisset a Deo provenire omne dominium: *non est*, inquit, *potestas nisi a Deo, et* caetera quae ibi ponuntur ad dominium pertinentia, ultimo concludit: *ideo et tributa praestatis: ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes.* In quantum igitur homines virtuosi ac sua probitate praepollentes pro gubernanda populi multitudine, quae rege indiget et rectorem non habet, curam assumunt et sub legibus populum dirigunt, non tantum instinctu Dei moveri videntur, sed vicem Dei gerunt in terris, quia conservant hominum multitudines in civili societate, qua necessario homo indiget cum sit animal naturaliter sociale, ut philosophus dicit in primo Politic. Unde et in isto casu dominium videtur esse legitimum. Quod quidem probat Augustinus in quarto de Civ. Dei; dicit enim sic: remota iustitia, quid sunt ipsa regna nisi quaedam latrocinia? Ergo ipsa supposita, regnum et quodlibet dominium esse videtur concessum. Introducit autem ad suum probandum intentum exemplum de quodam pirata qui vocabatur Dionides, qui cum fuisset captus ab Alexandro, quaesivit ab eo cur mare haberet infestum. Ipse libera contumacia respondit: quod tibi ut orbem terrarum. Sed quia ego exiguo navigio id facio, latro vocor; tu vero quia magna classe, diceris imperator. Ista ergo ratione Romanis a Deo collatum fuit dominium. Unde et idem doctor in quinto eiusdem libri dicit quia propter leges ipsorum sanctissimas nisi sunt tanquam recta via ad honores, imperium et gloriam, nec habent unde conqueri debeant de summi et veri Dei iustitia: perceperunt enim mercedem suam, iuste videlicet dominando ac legitime gubernando. Quantus autem fuerit zelus iustitiae apud Romanos consules antiquos contra malos, de multis est manifestum. Unde scribit Augustinus in quinto saepe iam dicto libro, quod Brutus filios suos occidit quia bella concitabant in populo: ex quo vigore iustitiae mortem merebantur. *Vicit* enim in eo, ut ait poeta, *amor patriae, laudumque immensa cupido.* Narrat etiam de Torquato quod idem fecit de filio, quia contra edictum patris invasit hostes iuvenili quodam provocatus ardore; et licet victoriosus extiterit, quia tamen castra suae gentis discrimini exposuit, ipsum morti adiudicavit iuxta militares leges: ubi idem doctor causam suae mortis insinuat, dicens: ne plus mali esset in exemplo imperii contempti, quam boni gloria hostis occisi. Maximus autem Valerius dicit de ipso quod maluit proprio nato carere quam disciplinae militaris transgressionibus indulgere. Sic ergo patet qualiter zelo legalis iustitiae Romani dominium meruerunt.

Caput 6

[90380] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 6 Titulus Quomodo concessum est eis dominium a Deo propter ipsorum civilem benevolentiam

[90381] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 6 Tertia vero virtus, per quam subiugaverunt Romani mundum et meruerunt dominium, fuit singularis pietas ac civilis benevolentia: quia, ut tradit maximus Valerius libro quinto: humanitatis dulcedo barbarorum ingenia penetrat; et hoc experimentum habet. Unde et in Prov. dicitur, quod *verbum dulce multiplicat amicos et mitigat inimicos.* Item in eodem: *responsio mollis frangit iram: sermo durus suscitat furorem.* Cuius quidem ratio sumitur ex generositate animi, ut dicit Seneca, qui magis ducitur, quam trahatur. Habet enim mens quoddam sublime et altum ac impatiens superioris; sed delectatione cuiusdam subiicitur reverentiae seu lenitatis, per quam suspicatur ad paria posse conscendere, et a suo non resilire gradu. Propter quod et philosophus dicit octavo Ethic. quod benevolentia est principium amicitiae. Quantum autem antiqui Romani in hac excelluerint virtute, unde exteras nationes ad suum traherent amorem seque eisdem sponte subiicerent, exempla ipsorum deducantur in medium. Primo quidem de Scipione, qui, ut refert maximus Valerius Lib. quarto, cum esset in Hispania dux Romani exercitus contra gentem Hannibalis ac vigesimum quartum agens annum Carthaginem ibidem a poenis conditam in suam redegisset potestatem; in ipsa virginem cepit eximiae venustatis, quam ut desponsatam agnovit et nobilem, ipsam inviolatam parentibus reddidit et aurum quod in redemptionem eius traditum fuerat, doti eius adiecit. Ex quo facto ad amorem Romanorum hostes adduxit, admirantes de tam casta moderatione continentiae dicti principis; quia cum idem auctor ipsum referat solutioris vitae in iuvenili aetate fuisse, se ipsum in tanta libertate et potestate consistens ab omni delicto conservavit immunem. Unde Titus Livius de bello Punico narrat Scipionem sponsum dictae virginis allocutum fuisse, in quo sermone suam ostendit pudicitiam digne principibus imitabilem et dominii meritoriam. Scribit et idem Titus de ipso quaedam benevolentiae inductiva in praedicta victoria. Cum enim misit obsides Romanis, primo quidem hortatus est universos bonum habere animum: venisse enim eos in Romanorum potestatem, qui beneficio quam metu obligare homines malunt, exterasque gentes fide ac societate iunctas habere quam tristi subiectas servitio. De hoc etiam dicit Augustinus, primo de Civ. Dei, quod proprium ipsorum fuit parcere subiectis et debellare superbos, acceptaque iniuria, ignoscere quam persequi mallebant. Refert etiam idem doctor in eodem libro de Marco Marcello, qui cum Syracusam urbem cepisset, ante illius ruinam suas illi effudit lacrymas, tantaeque fuit pudicitiae et continentis animi

benignaeque mentis, quod priusquam oppidum iussisset invadi publico edicto constituit ne quis corpus liberum violaret. Quid pluribus exemplis insistimus? Cum etiam Machabaei, Iudas videlicet, Ionathas et Simon, de genere Iudaeorum quorum est proprium aliarum nationum aspernari consortium, tum quia Saturnini sunt, sicut Macrobius dicit super somnium Scipionis, tum quia legibus prohibebatur eisdem, considerata benevolentia Romanorum, cum ipsis statuerunt amicitiam, ut in primo Mach. scribitur, ubi inter alia commendabilia de ipsis, unde populos gentesque diversas ad suum trahebant amorem et subiectionem politicam, seu despoticam, sub compendio interseritur quod inter praesides Romanos nemo portabat diadema nec induebatur purpura ut magnificaretur in ea; et quia curiam fecerunt et consulebant quotidie trecentos viginti, consilium agentes semper de multitudine, ut quae digna sunt gerant; et qua committunt uni homini magistratum suum per singulos annos dominari universae terrae suae, et omnes obediunt uni, et non est invidia neque zelus inter eos. Ubi attendendum quam ordinatum erat tunc temporis regimen politicum in urbe, quod erat praecipuum motivum cuiuscumque nationis et provinciae ipsorum appetere dominium et eisdem sua colla subiicere. Aliud etiam erat in eis provocativum subiectionis, quia ex cupidine dominandi non se dominos vocabant sed socios et amicos. Unde et de Iulio Caesare in Suetonio scribitur quod milites suos non sibi subiectos sed socios et commilitones vocabat. Sic et antiqui consules de Iudaeis fecerunt, qui quidem, etsi modicum haberent in oriente dominium, cum Romanis tamen confoederati sunt foedere amicitiae. Et cum amplam haberent Romani monarchiam in oriente et occidente et aliis mundi plagis, ut ex praedicto libro Mach. est manifestum, non tamen dedignati sunt cum Iudaeis societatem inire et ad paria se publico in alterutrum attestari edicto. Patet igitur ex iam dictis quod meritum virtutis in Romanis antiquis meretur dominium: unde etiam aliae nationes allectae sunt ad ipsorum dominium, tum ex dilectione patriae, pro qua omnia contemnebant; tum ex vigore iustitiae, propter quam contra omnem malefactorem et perturbatorem pacis se opponebant; tum ex civili ipsorum benevolentia, in qua caeteras nationes ad sui amorem trahebant. Pro quibus omnibus ex merito virtutum in ipsis divina bonitas consensisse videtur ad ipsorum principatum ex causis et rationibus assignatis. Sic enim quis meretur dominium, ut philosophus in quinto Ethic. tradit, ubi dicit quod non sinimus principari hominem in quo est natura humana tantum, sed illum qui est perfectus secundum rationem, sicut dictum est supra.

Caput 7

[90382] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 7 Titulus Qualiter Deus permittit aliquod dominium ad punitionem malorum, et quod tale dominium est quasi instrumentum divinae iustitiae contra peccatores

[90383] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 7 Fuit autem et alia causa unde dominium est a Deo permissum, quam a sacra accipimus Scriptura, nec philosophorum et sapientum

huius saeculi sententiis contraria, videlicet propter merita populorum, quam beatus Augustinus assignat in undevicesimo de Civ. Dei. Probat enim ibi servitutem introductam propter peccatum. Unde et sacra Scriptura dicit in Iob videlicet quod *facit regnare hominem hypocritam propter peccata populi.* Quod quidem apparet, quia primo dominantes in mundo fuerunt homines iniqui, ut historiae tradunt, sicut Cain, Nembroth, Belus, Ninus et Semiramis uxor eius, qui et dominium habuerunt in prima et secunda aetate mundi. Causa autem unde habuerunt istud dominium assumi potest ex parte subditorum, vel dominantium. Ex parte quidem subditorum quia tyranni sunt instrumentum divinae iustitiae ad puniendum delicta hominum, sicut rex Assyriorum super Israeliticum populum, et Totila rex Gothorum, flagellum Dei, super Italiam, ut historiae narrant. Item: Dionysius in Sicilia, sub quo captivatus est populus et tandem ab ipso libertate donatus, ut scribit maximus Valerius libro IV. De rege vero Assyriorum quomodo ad puniendum delicta sui populi est destinatus, sic ostenditur per Isaiam prophetam: *Assur virga furoris mei, unde et baculus ipse est: in manu eius indignatio mea, ad gentem fallacem mittam eum, et contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat spolia et dividat praedam, et ponat illum in conculcationem quasi lutum platearum*; quae omnia verificata sunt quando Hierusalem obsessa est a Chaldaeis, per Nabuchodonosor regem Assyriorum capta et combusta, captis principibus eius cum rege Sedecia, eius confossis oculis et occisis filiis, sicut in fine IV libri Reg. traditur; per quae verba satis ostenditur qualiter Deus punit peccatores per manum tyranni. Unde concluditur ipsos esse instrumentum Dei sicut Daemones, quorum potestas iusta a sacris doctoribus ponitur, voluntas tamen semper iniqua. Quod etiam ostendit nobis tyrannicum regimen, quia non ordinatur nisi ad onus et molestiam subditorum. Tyranni enim proprietas est, propriam et solam sui utilitatem et commodum quaerere, ut dictum est supra, et philosophus tradit in octavo Ethic. ubi ponit quod sic se habet tyrannus ad subditos sicut dominus ad servos et sicut artifex ad organum et instrumentum. Hoc autem poenale est subditis, et contra naturam dominii, sicut superius est probatum. Sed ex parte dominantium tale dominium videtur a Deo concessum. Primo in casu supposito, vel Deo disponente pro subditis, quod est ad exitum meliorem, quando videlicet princeps ad Dei placitum studet quamvis peccator, ut de Cyro rege Persarum scribitur in Isaia: *haec*, inquit, *dicit dominus Christo meo Cyro, cuius apprehendi dexteram ut subiiciam ante faciem eius gentes et dorsa regum vertam. Aperiam ante faciem eius ianuas, et portae non claudentur.* Quod quidem adimpletum fuit, ut historiae tradunt, quando subito desiccato alveo Euphratis et Tigris, qui per mediam Babyloniam transibant, civitatem intravit occiditque Balthassar ipsorum regem cum gente sua, ipsamque civitatem destruxit, ad Medos transferens monarchiam, ubi tunc regnabat Darius Cyri propinquus, ut Iosephus scribit. Hoc autem Deus sic disposuit quia dictus Cyrus humanitatem ostendit in suis fidelibus Iudaeis qui captivi tenebantur in Assyria, quos postea remisit liberos in Iudaeam cum vasis templi, et ipsum templum reaedificari mandavit: ex quibus bonis et virtuosis operibus quae exercuit circa divinum cultum et Dei populum, totius orientis obtinuit monarchiam, ut superius est ostensum. Praedictus vero Balthassar occisus fuit, ut ex sententia Danielis apparet, quia Deo ingratus et quia vasis templi domini in uno convivio est abusus: unde dictum est ei per Danielem: *quia non humiliasti cor tuum, sed adversus dominatorem caeli elevatum est, et vasa domus eius allata sunt coram te, et tu et optimates tui et uxores vinum bibistis in eis (...) porro Deum caeli qui habet flatum tuum in* *manibus suis et omnes vias tuas, non glorificasti; idcirco ab eo missus est articulus manus contra te*: quod pro sententia divina accipimus contra ipsum, ut rei postea probavit eventus. Narrat enim historia Danielis, quod dum Balthassar rex Babyloniorum persisteret in Dei contumelia, ut ex dictis liquet, ex opposito mensae sui convivii videbat digitos manus in pariete scribentis: ex qua Scriptura perterritus est, quasi ipsa esset nuntius suae mortis. Refert etiam Scriptura Danielis, quod ex aspectu scribentis, cuius imaginem non videbat, nisi digitorum manus, facies eius perterrita est et cogitationes eius perturbabant eum, compages renum eius dissolvebantur, et genua eius ad se invicem collidebantur: quae omnia insinuativa erant timoris immensi et futuri iudicii super eum. Sed hanc Scripturam rex non discernens, vocatus Daniel, interpretatusque sub tribus nominibus, ipsum denuntiavit moriturum, videlicet mane, thecel, Phares: quod exposuit Scriptura: *mane: numeravit Deus regnum tuum et complevit illud*, hoc est in termino posuit, sicut res numerata, quae tollitur et separatur ab acervo pecuniae. *Thecel: appensus es in statera et inventus es minus habens*: unde et dignus es morte. *Phares: divisum est regnum tuum et datum est Medis et Persis*, ut superius est ostensum. Ex quibus omnibus satis est manifestum quod illae clausulae non proprie sunt significativae secundum aliquod idioma linguarum, sed secundum dispositionem divinam, sicut et factum quoddam in quo propheta comprehendit divinam circa nos voluntatem. Sit ergo hoc conclusum, quod in illa Scriptura suam insinuavit sententiam contra principem Babyloniae, quia propter peccata sua dignus erat morte et privatione regalis principatus, iuxta illud: *regnum de gente in gentem transfertur propter iniustitias (...) et diversos dolos.*

Caput 8

[90384] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 8 Titulus Quod interdum tale dominium cedit in malum dominantium, quia propter ipsorum ingratitudinem in superbiam elati graviter deprimuntur

[90385] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 8 Sed adhuc insistendum est circa divinam providentiam in dominio. Contingit enim interdum quod cum quis assumit principatum, erit homo virtuosus et aliquo tempore perseverabit in eo. Sed aliquo tempore procedendo ex favore humano et prosperitate rerum regalium elevatur quis in superbiam et de beneficiis sibi a Deo collatis ingratus eidem efficitur. Unde philosophus dicit in quinto Ethic. quod *principatus virum ostendit*; sicut accidit de Saule, de quo scribitur, I Reg., quod *in tota tribu Beniamin non erat vir melior illo.* Sed post duos annos a suo regimine factus est Deo inobediens, unde dictum est prophetae Samueli de ipso: *usquequo tu luges Saul, cum ego proiecerim eum ne regnet super Israel?* Quasi ex divina sententia irrefragabili sit repulsus. Propter quod ultimo dictus princeps fuit occisus cum filiis, totaque eius progenies a dominio est avulsa. Unde in Paral. de ipso concluditur quod mortuus est Saul propter iniquitates suas. Hoc autem et de Salomone accidit, qui

magnificatus est super omnes reges qui fuerant ante eum, ut scribitur in Eccle. *et universa terra desiderabat audire sapientiam Salomonis.* Sed, ut dicit Augustinus decimoseptimo de Civ. Dei: secundae res praedicto regi fuerunt noxiae, quia lapsus in luxuriam, ruit in idolatriam; ex quo factus est abominabilis populo, in tantum ut servi eius rebellarent ei diripientes spolia suae regionis et vastantes terram absque resistentia aliqua, cum tamen prius omnes obedirent ad nutum, sicut testatur regina Saba, ut patet in III Lib. Reg. Ad magna igitur promotus in principio sui regiminis propter divinam reverentiam quam exhibuit, in fine sui regiminis decidit in vilia propter delicta quae commisit: *quia miseros facit populos peccatum.* Tradunt tamen Hebraei, ut Hieronymus refert in commento super Eccle., quod in fine vitae suae ex multis vexatus suum recognovit errorem seque disposuit ad poenitentiam in commissis, librumque praefatum composuit, in quo sicut expertus cuncta definit vanitati subiacere, subiiciens se divino timori ad suorum observantiam mandatorum. Unde in fine praedicti libri concludit: *finem loquendi pariter audiamus. Deum time et mandata eius observa: hoc est enim omnis homo.* Sed et praeter reges deicolas quid de principibus ethnicis dicam? Qui quamdiu fuerunt Deo grati virtutumque cultores, floruerunt in dominio; cum vero ex elatione dominii ad contrarium se converterunt, mala morte vitam finierunt, sicut contigit de praefato Cyro rege Persarum monarcha. Tradunt enim historiae de ipso quod, cum totam subiugasset Asiam, Parthiam, Schytiamque ferro perdomuit, tandem longum certamen Scythis inferens, dominante tunc Tamari regina dictae gentis, quae Massagetia vocabatur, primo quidem cum filio dictae reginae adolescentulo dimicavit ipsumque vicit et occidit, nullique parcens aetati, ingentem multitudinem peremit. Quia ergo crudelitatem exercuit et in Babylonia et in regno Lydiae, quia in utroque reges et principes mala morte trucidavit et in regno Massagetarum similiter fecit, in hoc eodem iudicio similiter eum Deus punivit. Narrant enim historiae quod dicta regina congregavit exercitum contra ipsum, Scythas videlicet, Massagetas et Parthos, et in quibusdam montibus dicta regina insidiis compositis invasit castra eiusdem: et sic impetu armatorum absorbuit, quod ducenta millia fuerunt occisa praefati principis, et ipse captus: cui amputato capite, regina ipsum in utre sanguine pleno mandavit includi, et sic invective acclamabatur eidem: sanguinem sitisti, sanguinem bibe; quasi ipsa mors ignominiosa, quam passus est, fuerit argumentum suae atrocitatis. Omnes etiam monarchae ipsum sequentes, ut in Graecia magnus Alexander, quamdiu cum reverentia suos tractavit Macedones, vocans milites suos patres, tanquam antiquiores, optime processit in monarchia; sed eisdem existens ingratus, a sorore venenatus est; et praecipue quia post victoriam, Darii accepta filia in coniugem, militaria coepit postponere, luxui vitae intendens, et sui immemor factus dolorosa morte vitam finivit. Et sic de multis aliis principibus ethnicis exemplum potest adduci, ut de Iulio Caesare et Hannibale, qui propter abusum dominii diro necati sunt exitu, ut eis conveniat quod in Eccle. scribitur: *interdum dominatur homo homini in malum suum.* Nec non et illud Isaiae prophetae, quod in omnibus tyrannis locum habet. Cum enim ostendisset ipsos esse divinae iustitiae exactores contra peccatores, sicut carnifices dominorum, ut manifestum est supra, cum dixit: *Assur virga furoris mei*, etc., statim subdit: *ipse autem non sic arbitrabitur, et cor eius non sic existimabit*, quasi sic agat ut Dei instrumentum, *sed ad conterendum erit cor eius et ad interfectionem gentium non paucarum; dixit enim: numquid non principes nostri simul reges sunt?* Attribuens videlicet suae virtuti et non Dei qui movet ipsum ad puniendum transgressores divinorum mandatorum. Hanc autem ingratitudinem ac praesumptionem tyrannorum dominus statim ibidem graviter redarguit et gravissime punit, ut in iam dictis principibus patet. Unde subdit propheta in eodem loco: *numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? An exaltabitur serra contra eum qui se fecit? Quomodo si elevetur virga contra elevantem eam, et exaltetur baculus, qui utique lignum est?* Ubi consideranda est similitudo, quia valde congrua est. Sic enim se habet virtus dominantis ad Deum sicut virtus baculi ad percutientem et sicut virtus serrae ad artificem. Constat autem quod virtus serrae vel securis in artificio nulla est nisi per artificem moventem et dirigentem: ita et de virtute dominantis contingit, quod nulla est sine Deo movente et gubernante. Ergo stultum et praesumptuosum est gloriari de sua virtute. Ista autem ratio satis aperta esse videtur, et haberi potest ex verbis philosophi supra inductis, quia virtus cuiuslibet mobilis a virtute dependet primo moventis, et eius instrumentum erit: et hinc est quod Deo talis gloria est displicibilis, quia tales derogant divinae potentiae. Propter quod scribitur in Iudith, quod de sua virtute gloriantes Deus humiliat, et ideo subiungit dictus propheta Isaias: *propter hoc mittet dominator dominus exercituum in pinguibus eius tenuitatem et subtus gloriam eius succensa ardebit quasi combustio ignis.* In quo significatur poena sensibilis quae talibus infertur tyrannis, et annihilatio principatus, ut in praedictis est manifestum. Relinquitur igitur a Deo omne esse dominium, sive legitimum, sive tyrannicum, secundum varias vias suae investigabilis providentiae.

Caput 9

[90386] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 9 Titulus Quod homo naturaliter dominatur animalibus sylvestribus et aliis rebus irrationabilibus, et quomodo: quod probatur multis rationibus

[90387] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 9 Nunc igitur accedendum est ad diversas species dominandi, secundum diversos modos et gradus in hominibus dominii et principatus. Et primus quidem generalis est omnium, qui competit homini secundum naturam, ut tradit Augustinus undevicesimo de Civ. Dei: in quo casu et philosophus concordat in primo Politic. Hoc autem et Scriptura sacra confirmat, quando in sui creatione tanquam naturae inditae dixit: *dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus quae moventur super terram*: in quibus ostenditur quod naturae institutae humanae talem indidit potestatem. Qui enim dixit: *germinet terra herbam virentem*, et ex tali dicto data est potestas arboribus germinandi, dixit et nobis similiter: *dominamini piscibus maris*, et cetera. Et sic ex iam dictis apparet, quod dominium hominis super caeteras creaturas est naturale. Unde et philosophus probat secundum eamdem rationem, quod venationes et aucupia sunt a natura. Et Augustinus in praedicto libro hoc probat per dominium quod antiqui patres soliti erant habere ut pastores essent pecorum, quae et divitiae naturales definitae sunt supra. Et quamvis tale dominium diminutum sit propter peccata, quia

etiam vilia animalia dominantur in nobis et facta sunt nobis nociva, quod non contingit in homine nisi propter dictam causam; tanto magis tamen participamus de dicto dominio, quanto magis ad statum attingimus innocentiae: quod etiam vox evangelica nobis promittit, si eius imitatores fuerimus in iustitia et sanctitate. Cum enim dominus exhortaretur discipulos ad animarum salutem verbum Dei praedicando, sic de eisdem virtutem denuntiat, dicens: *in nomine meo Daemonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent: et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit.* Quod experimento didicimus in virtuosis et perfectissimis viris, ut in gestis sanctorum patrum scribitur. Et de beato Paulo traditur in Act. Apost. quia vipera ipsum non laesit, nec beatum Ioannem Evangelistam venenum, et sic de multis aliis sanctissimis patribus, qui super crocodilos atrocissimas bestias sive venenosa reptilia Nilum vadabant, ut impleretur in eis quod dominus in Luca dixit discipulis: *ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici.* Istius autem dominii in prima hominis institutione collati ex triplici via ratio congruentiae assignari potest. Primo quidem ex ipso naturae processu. Sicut enim in generatione rerum naturalium intelligitur quidam ordo, quo de imperfecto ad perfectum proceditur: nam materia est propter formam, et forma imperfectior est propter perfectiorem; ita et in usu rerum naturalium: nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum. Plantae enim utuntur terra ad suum nutrimentum, animalia vero plantis, homo autem plantis et animalibus. Unde concluditur quod homo naturaliter dominatur animalibus. Propter quod, sicut superius est tactum, philosophus probat in primo Politic., quod venatio animalium sylvestrium est iusta naturaliter, quia per eam homo sibi vindicat quod naturaliter est suum. Secundo apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat: unde cum homo sit supra caetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter hominis gubernationi alia animalia subduntur. Tertio apparet idem ex proprietate hominis et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum aestimationem naturalem quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus; in homine vero reperitur quaedam universalis prudentia, quae est ratio naturalium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam universaliter. Unde patet quod est naturalis subiectio aliorum animalium ad hominem. Sed utrum dominium hominis super hominem sit naturale vel a Deo permissum vel provisum, ex iam dictis veritas haberi potest. Quia si loquamur de dominio per modum servilis subiectionis, introductum est propter peccatum, ut dictum est supra; sed si loquamur de dominio prout importat officium consulendi et dirigendi, isto modo quasi naturale potest dici, quia etiam in statu innocentiae fuisset. Et haec est sententia Augustini, undevicesimo de Civ. Dei. Unde istud dominium ei competebat in quantum homo est sociale naturaliter, sive politicum, ut dictum est supra. Talem autem societatem oportet ad invicem ordinari. In his autem quae sunt ad invicem ordinata, oportet semper aliquid esse principale et dirigens primum, ut tradit philosophus in primo Politic. Hoc etiam ostendit ipsa ratio ordinis sive natura quia, ut per Augustinum scribitur in praedicto libro, ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio. Unde manifestum est quod nomen ordinis inaequalitatem importat, et hoc est de ratione dominii. Et ideo secundum hanc considerationem dominium hominis super hominem est naturale, et est in Angelis, et fuisset in primo statu, et est etiam modo: de quo nunc per ordinem est dicendum, secundum ipsius dignitatem et gradum.

Caput 10

[90388] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 10 Titulus De dominio hominis secundum gradum et dignitatem, et primo de dominio Papae qualiter praefertur omni dominio. Dominio Papae qualiter praefertur omni dominio

[90389] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 10 Recipit igitur divisionem dominium quadrimembrem eadem causa et ratione. Quia quoddam est sacerdotale et regale similiter; aliud autem est regale solum, sub quo imperiale sumitur, et sic de aliis, ut infra patebit. Tertium vero politicum. Quartum autem oeconomicum. Primum autem caeteris antefertur multiplici via: sed praecipua sumitur ex institutione divina, videlicet Christi. Cum enim eidem secundum suam humanitatem omnis sit collata potestas, ut patet in Matth., dictam potestatem suo communicavit vicario cum dixit: *ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Et tibi dabo claves regni caelorum: et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis.* Ubi quatuor ponuntur clausulae, omnes significativae dominii Petri suorumque successorum super omnes fideles, et propter quas merito summus pontifex Romanus episcopus dici potest rex et sacerdos. Si enim dominus noster Iesus Christus sic appellatur, ut Augustinus probat decimoseptimo de Civ. Dei, non videtur incongruum suum sic vocare successorem, circumscriptis rationibus quae possent adduci, quia satis est clarum. Sed redeundum est ad clausulas iam dictas: quarum una sumitur ex nominis impositi magnitudine, secunda vero ex dominii fortitudine, tertia autem ex dominii amplitudine, quarta ex dominii plenitudine. Primam igitur partem praefatam accipimus, cum dominus dicit: *ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* In hoc enim nomine, ut sacri exponunt doctores, sicut Hilarius et Augustinus, dominus potentiam Petri insinuat, quia a petra, quae est Christus, ut dicit apostolus, cuius confessionem Petrus praemiserat, Petrus est appellatus, ut secundum etiam quamdam participationem nomen acquirat et potestatem et audire mereatur: *et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*: quasi totum dominium inter fideles ex Petro dependeat in eius successores. Secunda vero clausula dominii importat fortitudinem. Quod significat verbum quod sequitur: *et portae Inferi non praevalebunt adversus eam*: quae sunt curiae tyrannorum et persecutorum Ecclesiae, ut doctores sacri ibidem tradunt, sic dictae quia sunt causa omnium peccatorum intra Ecclesiam militantem. Ad tales enim principes omnes scelerati recurrunt, ut accidit in curia Federici et Corradini et Manfredi. Sed tales non praevaluerunt adversus Ecclesiam Romanam; imo omnes mala morte extirpati sunt, quia, ut dicitur in Lib. Sap.: *nationis iniquae dirae sunt consummationes.* Dominii vero amplitudo ostenditur cum subiungit dominus: *et tibi dabo claves regni caelorum.* In hoc enim insinuatur nobis potestas Petri et successorum suorum, quae se extendit ad totam Ecclesiam, scilicet militantem et triumphantem, quae per regnum caelo-

rum designantur, quae clauduntur clavibus Petri. Sed dominii plenitudo ostenditur, cum ultimo dicitur: *et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis.* Cum enim summus pontifex sit caput in corpore mystico omnium fidelium Christi, et a capite sit omnis motus et sensus in corpore vero; sic erit in proposito. Propter quod oportet dicere in summo pontifice esse plenitudinem omnium gratiarum, quia ipse solus confert plenam indulgentiam omnium peccatorum, ut competat sibi quod de primo principe domino dicimus, quia *de plenitudine eius nos omnes accepimus.* Quod si dicatur ad solam referri spiritualem potestatem, hoc esse non potest, quia corporale et temporale ex spirituali et perpetuo dependet, sicut corporis operatio ex virtute animae. Sicut ergo corpus per animam habet esse, virtutem et operationem, ut ex verbis philosophi et Augustini, de immortalitate animae patet, ita et temporalis iurisdictio principum per spiritualem Petri et successorum eius. Cuius quidem argumentum assumi potest per ea quae invenimus in actis et gestis summorum pontificum et imperatorum, quia temporali iurisdictioni cesserunt. Primo quidem de Constantino apparet, qui Sylvestro in imperio cessit. Item de Carolo magno, quem Papa Adrianus imperatorem constituit. Item de Ottone I, qui per Leonem creatus et imperator est constitutus, ut historiae referunt. Sed ex depositione principium auctoritate apostolica facta, satis apparet ipsorum potestas. Primo enim invenimus de Zacharia hanc potestatem exercuisse super regem Francorum, quia ipsum a regno deposuit et omnes barones a iuramento fidelitatis absolvit. Item de Innocentio III, qui Ottoni IV imperium abstulit; sed et Federico II hoc idem accidit per Honorium, Innocentii immediatum successorem. Quamvis in omnibus istis summi pontifices non extenderunt manum nisi ratione delicti, quia ad hoc ordinatur eorum potestas et cuiuslibet domini, ut prosint gregi: unde merito pastores vocantur, quibus vigilantia incumbit ad subditorum utilitatem. Alias non sunt legitime domini, sed tyranni, ut probat philosophus, et dictum est supra: unde dominus utitur in Ioanne quadam importuna interrogatione, ter quaerens a suo successore beato Petro quod, si ipsum diligit, gregem pascat, *Petre*, inquit, *amas me? Pasce oves meas.* Quasi in hoc consistit tota pastoralis cura, profectus videlicet gregis. Hoc ergo supposito quod pro utilitate gregis agat, sicut Christus intendit, omne supergreditur dominium, ut ex dictis apparet; quod ex visione prima Nabuchodonosor satis est manifestum, de statua videlicet quam vidit, cuius caput aureum, pectus et brachia de argento, venter et femur de aere, tibiae vero ferreae, pedum autem quaedam pars ferrea, quaedam fictilis. Sed dictam statuam dum contemplatur, abscissus est lapis de monte sine manibus, et omnia praedicta contrivit. Hic autem lapis factus est mons magnus et implevit universam terram. Quam quidem visionem Daniel propheta, ut Hieronymus et Augustinus exponunt, ad quatuor monarchias adaptat, Assyriorum videlicet pro aureo capite; Medorum et Persarum pro argento in brachiis et pectore; Graecorum vero monarchiam pro aereo ventre et femore; sed Romanorum ultimo pro tibiis ferreis et pedibus partim ferreis, partim vero fictilibus. Sed post haec *suscitabit*, ait propheta, *dominus Deus caeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum eius populo alteri non tradetur, comminuetque universa regna et ipsum stabit in aeternum*; quod totum ad Christum referimus; sed vice eius ad Romanam Ecclesiam, si ad pascendum gregem eius intendat. Attendendum etiam quod divina institutio destitui non potest, quia solum dispensatores et ministros assumpsit suos vicarios Christus, sicut apostolus dixit, I ad Cor.: *sic nos*, inquit, *existimet homo, ut ministros Christi et* *dispensatores mysteriorum Dei.* Solus enim Christus fundavit Ecclesiam, cuius ministerium Petro et pastoribus commisit. *Fundamentum autem aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus.* Unde sacri doctores quamdam potestatem Christo attribuunt, quam Petrus non habuit, nec sui successores, et ipsam potestatem excellentem nuncupant: et sic potestas Petri et successorum eius non adaequatur potestati Christi, immo omnino transcendit. Potuit enim Christus sine Baptismo salvare, propter quod et Hieronymus dicit super Matth., quod nullum sanavit in corpore quem non sanavit in mente, et tamen sine Baptismo, quod tamen Petrus non potuit. Unde et Cornelium centurionem, ut in Act. Apost. legitur, cum tota sua familia baptizavit, etiam post adventum spiritus sancti. Potuit etiam mutare Christus formam sacramentorum et materiam, quod Petrus non potuit, nec successores eius. Haec ad praesens dicta sufficiant, subtiliora sapientibus relinquendo, et altiora quae dici possent. In hoc tamen sistat conclusio praesentis capituli: vicarios Christi pastores Ecclesiae cunctis debere praeferri dominiis, ex iam dictis causis.

Caput 11

[90390] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 11 Titulus De dominio regali, in quo consistit, et in quo differt a politico, et quomodo distinguitur diversimode secundum diversas regiones

[90391] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 11 Nunc autem ad regale dominium est procedendum, ubi est distinguendum de ipso secundum diversas regiones, et prout a diversis varie invenitur traditum. Et primo quidem in sacra Scriptura aliter leges regalis dominii traduntur in Deut. per Moysen aliter in I Reg. per Samuelem prophetam: uterque tamen in persona Dei differenter ordinat regem ad utilitatem subditorum, quod est proprium regum, ut philosophus tradit in octavo Ethic.: *cum*, inquit, *constitutus fuerit rex, non multiplicabit sibi equos, nec reducet populum in Aegyptum, equitatus numero sublevatus. Non habebit uxores plurimas quae alliciant animam eius, neque argenti aut auri immensa pondera*; quod quidem qualiter habeat intelligi, supra traditur in hoc libro: *describetque sibi Deuteronomium legis huius, et habebit secum legetque illud omnibus diebus vitae suae, ut discat timere dominum Deum suum, et custodire verba eius et caeremonias*, et ut videlicet possit populum dirigere secundum legem divinam. Unde et rex Salomon in principio sui regiminis hanc sapientiam a Deo petivit, ad directionem sui regiminis pro utilitate subditorum, sicut scribitur in III Lib. Reg. Subdit vero dictus Moyses in eodem libro: *nec elevetur cor eius in superfluum super fratres suos, neque declinet in partem dexteram vel sinistram, ut longo tempore regnet ipse et filius eius super Israel.* Sed in I Reg. traduntur leges regni magis ad utilitatem regis, ut supra patuit in libro II huius operis, ubi ponuntur verba omnino pertinentia ad conditionem servilem; et tamen Samuel leges quas tradit, cum sint penitus despoticae, dicit esse regales. Philosophus autem in octavo Ethic. magis concordat cum primis legibus. Tria enim ponit

de rege in eodem libro, videlicet quod ille legitimus est rex, qui principaliter bonum subditorum intendit. Item, qui per se sufficiens reperitur, et qui omnibus bonis superexcellit, ne videlicet subditos gravet. Item, ille rex est, qui curam subditorum habet ut bene operentur, quemadmodum pastor ovium. Ex quibus omnibus manifestum est quod iuxta istum modum, despoticum multum differat a regali, ut idem philosophus videtur dicere in primo Politic. Item, quod regnum non est propter regem, sed rex propter regnum: quia ad hoc Deus providit de eis, ut regnum regant et gubernent et unumquemque in suo iure conservent; et hic est finis regiminis. Quod si ad aliud faciunt, in se ipsos commodum retorquendo, non sunt reges sed tyranni. Contra quos dicit dominus in Ezech.: *vae pastoribus Israel qui pascunt semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus? Lac comedebatis et lanis operiebamini, et quod crassum erat occidebatis, gregem autem meum non pascebatis; quod infirmum fuit non consolidastis, et quod aegrotum non sanastis, quod confractum non alligastis, quod abiectum non reduxistis, et quod perierat non quaesistis, sed cum austeritate imperabatis eis et cum potentia.* In quibus verbis nobis sufficienter forma regiminis traditur redarguendo contrarium. Amplius autem: regnum ex hominibus constituitur, sicut domus ex parietibus, et corpus humanum ex membris, ut philosophus dicit in tertio Politic. Finis ergo regis est, ut regimen prosperetur, quod homines conserventur per regem. Et hinc habet commune bonum cuiuslibet principatus participationem divinae bonitatis; unde bonum commune dicitur a philosopho in primo Ethic. esse quod omnia appetunt, et esse bonum divinum; ut sicut Deus, qui est *rex regum et dominus dominantium*, cuius virtute principes imperant, ut probatum est supra, nos regit et gubernat non propter se ipsum, sed propter nostram salutem, ita et reges faciant et alii dominatores in orbe. Sed quia nemo militat stipendiis suis unquam, et quodam iure naturae de suo labore unusquisque debet reportare mercedem, ut probat apostolus in I ad Cor., hinc habemus quod licet principibus a suis subditis tributa percipere et annuos census: unde cum apostolus ad Romanos probasset omne dominium a Deo esse provisum, ultimo persuadet eisdem retribuere pro labore. *Ideo*, inquit, *et tributa praestatis. Ministri enim Dei sunt in hoc ipsi servientes.* Augustinus etiam eadem verba pertractans de verbis domini, hoc idem probat. Concludendum est ergo legitimum regem secundum formam in Deuteronomio traditam sic debere regere et gubernare. Ad hoc etiam exemplis monemur, quia omnibus agentibus contrarium male cessit. Primo quidem regibus Romanis, quia propter eorum superbiam et violentiam quam exercebant, eiecti sunt a regno, ut Tarquinius superbus cum filio, sicut historiae tradunt. Item Achab et Iezabel uxor eius mala morte interierunt pro violentia quam fecerunt Naboth de vinea sua, ut in IV Reg. scribitur. Traditur etiam ibi quod canes linguerunt sanguinem suorum cadaverum in praedicta vinea, in argumentum maleficii in Naboth commissi. Sed non sic rex David, ut scribitur in II Lib. Reg. Cum enim vellet altare condere ad Deum placandum pro numeratione populi fastuosa nimis offensum, aream emit ab Hareuma Iebusaeo. Ipsoque offerente gratis recusavit rex, et, ut scribitur in I Paralip., pro praefata area dedit David sexcentos siclos auri iustissimi ponderis. Per quod habemus, quod principes suis debent esse contenti stipendiis, nec subditos suos gravare possunt in bonis eorum et rebus, nisi in duobus casibus, videlicet ratione delicti, et pro bono communi sui regiminis. Primo enim modo propter ingratitudinem suos privat feudo fideles; alios autem titulo iustitiae propter quam sunt concessa dominia, ut dictum est supra. Et in Prov. dicitur, quod *iustitia firmatur thronus regis.* Unde et lex divina transgressores divinorum praeceptorum mandat lapidari et diversis cruciari poenis: quod quidem consonum videtur, si attendamus ad quamcumque rem creatam et praecipue ad corpus humanum, quia ut nobilior pars conservetur, abiicimus viliorem. Amputamus enim manum, ut conservetur cor et cerebrum, in quibus principaliter hominis vita consistit, quod lex evangelica approbat. *Si*, inquit, *oculus tuus scandalizat te, sive manus, sive pes* (quod pro gradu hominum accipit Augustinus), *erue eum, et proiice abs te, quia melius est ad vitam ingredi debilem vel claudum, quam duos oculos et duas manus habentem mitti in Gehennam.* Item quod pro bono reipublicae possit exigere, sicut pro defensione regni vel pro quacumque alia causa pertinente rationabiliter ad bonum commune sui dominii, ratio est in promptu: quia supposito quod humana societas sit naturalis, ut probatum est supra, omnia necessaria ad communem conservationem dictae societatis erunt de iure naturae; hoc autem est in proposito. Sic igitur supposito legitimo dominio regali, potest rex exigere a subditis quod ad bonum ipsorum requiritur. Praeterea: ars imitatur naturam in quantum potest, ut philosophus in secundo Physic. tradit, sed natura non deficit in necessariis; ergo nec ars. Sed inter omnes artes ars vivendi est melior et amplior, ut tactum est supra, et probat Tullius in Tusculanis quaestionibus, eo quod caeterae artes ordinantur ad ipsam. Sic et in necessitatibus regni, quod pertinet ad conservationem socialis humanae vitae, rex, qui est artifex architectus dictae societatis, non debet deficere, sed omnem defectum supplere cum ipsa societate. Et ideo concludendum est quod isto casu possunt legitime exactiones, et talliae, ac census sive tributa imponi, dummodo non transcendant necessitatis metas. Unde Augustinus de verbis domini exponens illud Matthaei: *reddite quae sunt Caesaris, Caesari*; igitur, inquit, quod Caesar praecipit, ferendum est; quod imperat, tolerandum: sed fit intolerabile, dum praedam exactores accumulant. Et postea exponens verbum Ioannis Baptistae, quod militibus dixit: *neminem concutiatis, neque calumniam faciatis, sed estote contenti stipendiis vestris*; hoc, inquit, sumi potest de militibus, praetoribus, cunctisque rectoribus. Quicumque enim sibi stipendia publice decreta consequitur, si amplius quaerit, tamquam calumniator et concussor sententia Ioannis condemnatur. Ex hac ergo duplici parte principatus despoticus ad regale reducitur: sed praecipue ratione delicti propter quod servitus est introducta, ut Augustinus dicit Lib. undevicesimo de Civ. Dei. Licet enim etiam in primo statu fuisset dominium, non tamen nisi officio consulendi et dirigendi, non libidine dominandi vel intentione subiiciendi serviliter, ut dictum est supra. Leges vero traditae de regali dominio Israelitico populo per Samuelem prophetam, hac consideratione sunt datae, quia dictus populus propter suam ingratitudinem, et quia durae cervicis erat, merebatur tales audire. Interdum enim dum populus non cognoscit beneficium boni regiminis, expedit exercere tyrannides, quia etiam hae sunt instrumentum divinae iustitiae: unde et quaedam insulae et provinciae, secundum quod historiae narrant, semper habent tyrannos propter malitiam populi, quia aliter, nisi in virga ferrea, regi non possunt. In talibus ergo regionibus sic dyscolis necessarius est regibus principatus despoticus, non quidem iuxta naturam regalis dominii, sed secundum merita et pertinacias subditorum. Et ista est ratio Augustini in praedicto iam libro. Philosophus etiam in tertio Politic., ubi distinguit genera regni, ostendit apud quasdam barbaras nationes regale dominium esse omnino despoticum, quia aliter regi non possent, quod quidem dominium praecipue viget in Graecia et apud Persas, saltem quantum ad regimen populare. Haec igitur de dominio in tantum sint dicta, et qualiter principatus despoticus ad ipsum reducitur, et unde dividitur contra politicum, quod in capitulo de dominio politico adhuc clarius ostendetur.

Caput 12

[90392] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 12 Titulus De dominio imperiali, unde istud nomen habuit originem, et de quibusdam aliis nominibus: ubi incidenter distinguuntur monarchiae et quantum duraverunt

[90393] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 12 De imperiali vero post praedicta dominia congruum videtur esse dicendum, quia medium tenet inter politicum et regale, quamvis universalius, et ideo quantum ad haec praeponi deberet regali; sed alia causa est quare postponitur, quam nunc praetermittimus. Circa hoc quidem tria pro nunc sunt attendenda. Unum de nomine, quia nomen istud a supremo dominio fastuose et elate trahit originem, quasi omnium dominus: unde et ille superbus Nicanor, cum rogaretur a Iudaeis ut deferret diei sanctificationis, hoc est sabbato, cum arrogantia ab eisdem quaerens si erat potens in caelo, qui imperavit agi diem talem, responsoque accepto quod erat potens in caelo dominus Deus: *et ego*, inquit, cum fastu non modico, *sum potens super terram, qui impero arma sumi.* Propter quam causam ipse postea divinitus turpiter a Iuda Machabaeo, ut scribitur in II Mach., captus in bello, amputatisque capite et manu dextera, quam contra templum erexerat, mala morte vitam finivit. Quaedam autem alia nomina istius dominii assumpta sunt a quibusdam excellentibus viris dicti principatus propter aliquam praerogativam in eis repertam, ut Caesar a Iulio, ut historiae tradunt, sit dictus, quia ut scribit Isidorus Lib. Etymolog. IX caeso mortuae matris utero prolatus est, vel quia cum caesarie natus: a quo imperatores sequentes sic vocati sunt, quia comati essent. Sed Augustus, ab augendo rempublicam, primus vocatus est Octavianus, ut idem Isidorus scribit. Secundum autem quod hic attendimus, est de processu istius imperii, quia supra est tactum de quadruplici monarchia; sed nos quintam possumus addere, et de qua infra dicemus. Prima fuit Assyriorum, cuius caput Ninus fuit tempore Abrahae patriarchae, quae duravit 1240 annos, ut scribit Augustinus Libr. quarto de Civ. Dei, usque ad Sardanapalum, qui propter merita muliebria perdidit principatum, sed Arbaces transtulit ad Medos et Persas. Quo tempore regnavit procax dux Romanorum, ut idem doctor in duodevicesimo dicit. Secunda vero monarchia, videlicet Medorum et Persarum, duravit usque ad tempora Alexandri, 233 annos, quando videlicet devincitur Darius a praedicto principe, ut scribit idem doctor in eodem, Lib. decimosecundo. Sed monarchia Graecorum in Alexandro incepit, et in eodem finitur. De quo dicitur in I Mach. quod *regnavit Alexander annis duodecim et mortuus est.* Sed quamvis Graeci non habuerint universale dominium, viguit tamen regnum Macedonum usque ad mortem Alexandri, de quo et praedictus liber mentionem facit, annis 485, ut Augustinus scribit in eodem decimosecundo Lib., in quo praedictus princeps suum inchoavit dominium, patri suo in eodem regno succedens, ut historiae tradunt. Post hanc autem monarchiam Romanus principatus

vigere incepit. Tempore enim Iudae Machabaei, qui immediate quasi post mortem floruit Alexandri, cum Ptolomaeo Lagi concurrente, in Lib. I Mach., multa de Romanis traduntur. In quibus ipsorum potentia ad omnes mundi plagas videbatur diffusa, sub consulibus tamen: quia superstitibus regibus cum finitimis sollicitabantur regionibus, et modicae adhuc erant virtutis. Duravitque consulatus, immo monarchia, usque ad tempora Iulii Caesaris, qui primus usurpavit imperium; sed parum in ipso supervixit, a senatoribus quidem occisus propter abusum dominii. Post hunc Octavianus filius sororis suae successit, qui vindicta exercita contra occisores Iulii, interfectoque Antonio, qui monarchiam tenebat in oriente, solus ipsam obtinuit. Et propter suam modestiam longo tempore in eo principatum habuit, ac in quadragesimo secundo anno sui regiminis completa septuagesima sexta hebdomada, secundum Danielem, sui dominii, cessante regno et sacerdotio in Iudaea, nascitur Christus, qui fuit verus rex et sacerdos, et verus monarcha: unde post resurrectionem suam apparens discipulis suis dixit: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*: quod quidem ad humanitatem oportet referre secundum Augustinum et Hieronymum, quia de divinitate nulli est dubium quin semper habuerit.

Caput 13

[90394] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 13 Titulus De monarchia Christi, quomodo in tribus excellit, et de Octaviano Augusto, quomodo gessit vices Christi

[90395] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 13 Et haec quinta monarchia, quae successit Romanis, secundum veritatem omnibus praecellit ex triplici parte. Primo quidem ex annorum quantitate, quia plus duravit et adhuc durat, et durabit usque ad mundi renovationem, ut patet in visione Danielis, ut dictum est supra, et adhuc nunc magis declarabitur. Secundo: apparet eius excellentia ex dominii universitate, quia *in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum.* Nullus enim angulus mundi est, nulla plaga, in qua nomen Christi non adoretur. *Omnia enim subiecit sub pedibus eius*, ut introducit apostolus in fine I Epist. ad Cor. In principio etiam Malachiae prophetae ostenditur istud dominium: *ab ortu*, inquit, *solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit dominus exercituum.* In quo verbo satis apparet quod dominium Christi ordinatur ad salutem animae et ad spiritualia bona, ut iam videbitur, licet a temporalibus non excludatur, eo modo quo ad spiritualia ordinantur: et inde est, quod quamvis Christus adoraretur a magis, glorificaretur ab Angelis in signum universalis sui dominii, humili tamen loco iacuit, vilibus involutus pannis. Qua quidem via homines melius ad virtutem trahuntur quam armorum virtute. Et hoc quidem intendebat, licet saepius sua uteretur potentia, ut verus dominus. In humilitate ergo vixit, et demum in Augusto substituit, ut describeretur universus orbis in ortu domini, ut Lucas Evangelista testatur. Et in hac descriptione solvebatur

census, sive tributum, ut historiae tradunt, in recognitionem debitae servitutis, non sine mysterio, quia ille natus erat, qui verus erat mundi dominus et monarcha, cuius vices gerebat Augustus, licet non intelligens, sed nutu Dei, sicut Caiphas prophetavit. Unde hoc instinctu dictus Caesar mandavit tunc temporis, ut narrant historiae, ne quis de Romano populo dominum ipsum vocaret. Quas quidem vices monarchiae post Christi veri domini nativitatem gessit Augustus, quatuordecim annos toto orbe terrarum subacto: quia, ut acta principum Romanorum describunt, dictus Caesar Augustus quinquaginta sex annos et menses sex tenuit principatum. Tiberius etiam, qui eidem Augusto successit, ut narrant historiae, Christum tanquam verum dominum inter deos transferri voluit, licet impeditus fuerit a superbo et fastuoso senatu impatiente alicuius dominii. Tertio autem apparet excellentia monarchiae Christi super alias quatuor praecedentes, ex dominantis dignitate, quia Deus et homo. Secundum quam considerationem humana natura in Christo participat infinitam virtutem, ex qua maioris fortitudinis est et virtutis, supra humanam fortitudinem et virtutem. Quam quidem describit Isaias quantum ad virtutem temporalem Christi, unde ipsum monarcham appellamus: *parvulus*, inquit, *natus est nobis, et filius datus est nobis. Et factus est principatus super humerum eius. Et vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis. Multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis.* In quibus verbis omnia tanguntur, quae requiruntur ad verum principem. Immo transcendit metas omnium dominorum, ut in sequenti capite declarabitur, et aspicienti patet. Hic ergo principatus, sive dominium, omnes monarchias, sive dominia transcendit, annihilat et confringit, quia omnia regna subiiciuntur eidem: quod per eumdem prophetam praenuntiatum est: *vivo ego, dicit dominus, quia mihi curvabitur omne genu.* Et apostolus Paulus, ad Philipp.: *in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum.* De hac monarchia concludit Daniel exposita Nabuchodonosor sui somnii visione: *in diebus*, inquit, *illis* (hoc est post illas quatuor monarchias Assyriorum, Persarum et Medorum, Graecorum et Romanorum), *suscitabit dominus regnum caeli, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum eius alteri non tradetur, et comminuet universa regna haec, et ipsum stabit in aeternum.* Cuius quidem ratio aeternitatis satis est in promptu, quia iste principatus aeterno coniungitur, cum iste dominus Deus et homo sit. Et sic completus est circulus a puncto ad punctum, quia probatum est supra, a Deo omne dominium originem trahere. In isto vero principatu, percursis hominum motibus, terminatur principatus sicut in re immobili, ultra quam non est motus. Et sic oportet ex dictis concludere, quod istud dominium non potest deficere.

Caput 14

[90396] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 14 Titulus De monarchia Christi, quo tempore incepit et quomodo latuit, et quare: et duplex assignatur causa suae occultationis, et primo ponitur una

[90397] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 14 Sed tunc oritur quaestio de isto domini principatu, quando incepit, quia constat multos postea imperasse. Ipse vero abiectam vitam elegit. Unde in Matth., dicitur: *vulpes foveas habent, et volucres caeli nidos; filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet.* Item, in Ioann. scribitur, quod cum pavisset multitudinem, abscondit se, quia volebant eum populi rapere ac regem facere. Item, in eodem ipse dicit: *regnum meum non est de hoc mundo.* Ad hanc autem quaestionem est responsio, quia principatus Christi incepit statim in ipsa sui nativitate temporali. Cuius argumenta sunt, in eodem die, Angelorum ministratio et denuntiatio. Unde in Luc. scribitur, quod *Angelus ad pastores ait: annuntio vobis gaudium magnum, quia natus est vobis salvator mundi.* Item magorum adoratio. Unde in Matth. dicitur: *cum natus esset Iesus in diebus Herodis regis, ecce magi veniunt ab oriente Hierosolymam, dicentes: ubi est qui natus est rex Iudaeorum? Vidimus enim stellam eius in oriente, et venimus adorare eum.* In quibus actibus satis est notus principatus eius, ac temporis exordium: prophetatus quidem et praenuntiatus per Isaiam in verbis supra praemissis. Et attendendum quod in sua infantia plus apparuit virtutis et potentiae praetendentis excellentiam sui dominii, quam in adulta aetate, ad insinuandum suam infirmitatem esse voluntariam, non necessariam, quae assumpta est ab ipso: et non publice usus, nisi in casibus propter duplicem causam, quae ad praesens sufficiant. Una est ad docendum in principibus humilitatem, per quam quis redditur in regimine gratiosus. Quia humilitas meretur gratiam, iuxta illud Prov.: *humilem spiritum suscipit gloria.* Et iterum Eccli.: *in mansuetudine opera tua perfice, et super hominum gloriam diligeris.* Et in canonica b. Iacobi: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Sed tanto amplius in principe est necessaria quanto, per eminentiam sui status, dentibus invidiae superiorem non patientis laceratur. Quod considerans David rex, fastuosae regis filiae, videlicet Michol, insultanti et dicenti quod coram ancillis suis se discooperuisset ad Dei laudem et reverentiam divinae arcae, quae tunc pro numine habebatur, responsum dedit, ut patet in secundo Reg.: *ludam*, inquit, *ante dominum, qui elegit me potius quam patrem tuum et quam omnem domum eius, et praecepit mihi, ut essem dux super populum domini in Israel. Et ludam, et vilior fiam, plusquam factus sum, et ero humilis in oculis meis.* Quam regulam Christus servare voluit in se ipso, secundum voluntatem Dei patris, per prophetam Zachariam praenuntiatam, quam Evangelista Matth., in Christo adimpletam esse pronuntiat: *ecce*, inquit, *rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam et pullum filium subiugalis.* Quod si principes mundi de humilitate commendantur et paupertate, per quae gratiosi facti sunt subditis, et ipsorum prosperatum est dominium, quare non magis commendabimus perfectam humilitatem Christi? Scribit enim Valerius maximus de Codro Atheniensium rege, et Augustinus de Civ. Dei, quod, cum Peloponnenses pugnarent contra Athenienses, ex consultatione Apollinis certioratus est, quod ille exercitus praevaleret, cuius dux morti dicaretur. Unde rex Codrus, pro salute suae gentis, in effigie pauperis, se hostibus interficiendum obtulit: ipsoque mortuo in fugam versi sunt hostes. Propter quod Athenienses ipsum inter deos asserebant fuisse translatum. Tradit etiam idem Augustinus in praefato libro, et Valerius maximus de quibusdam consulibus Romanis, et de Lucio Valerio, quod in tanta mortuus est indigentia, ut cogerentur amici collectam facere nummorum pro eius sepultura. Fabricius etiam consul de hoc ipso summe commendatur. Unde scribit idem Valerius maximus et Vegetius, de re Milit. Lib. IV et dictum est supra, quod cum esset par unicuique

pauperi, et legati Epirotarum magnum auri pondus eidem offerrent, eo recusante: narrate, inquit, Epirotis me malle haec habentibus imperare, quam ipsa possidere. Quid plus insistimus? Omnes magni principes et monarchae cum humilitate subiugaverunt mundum, sed cum fastu elationis perdiderunt dominium, ut superius est tactum. Propter quod in Eccli. scribitur: *quanto magnus es, humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam.* Amplius autem: si virtus humilitatis et benevolentiae in quocumque principe commendatur, multo magis laudari debet in principe nostro Christo, tanquam in supremo gradu virtutis constituto. Concluditur ergo, quod Christi humilitas et paupertas fuit consona rationi, quamvis legitimus esset dominus, propter causam iam dictam.

Caput 15

[90398] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 15 Titulus Quare dominus assumpsit vitam abiectam et occultam, licet esset verus dominus mundi; et exponuntur verba Isaiae prophetae de Christo

[90399] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 15 Est et alia ratio, quare dominus noster statum humilem assumpsit, quamvis dominus mundi, ad insinuandam videlicet differentiam inter suum et aliorum principum dominium. Quamvis enim temporaliter esset dominus orbis, directe tamen ad spiritualem vitam suum ordinavit principatum, iuxta illud Ioannis: *ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant.* Hinc etiam verificatur suum verbum superius allegatum: *regnum meum non est de hoc mundo.* Propter hoc igitur humiliter vixit, ut suos fideles exemplo sui traheret ad operandum secundum virtutem, cuius via aptior est humilitas ac mundi contemptus, ut Stoici et Cynici posuerunt, ut de ipsis Augustinus et Valerius maximus referunt. Ipse etiam Seneca idem ostendit, qui perfectus Stoicus fuit, in libello de Dei Prov. et de Brevit. vitae ad Paulinum: per quam quis efficitur dignus ad regnum aeternum. Ad quod consequendum sui dominii fuit principalis intentio. Unde ipse dominus in Luca discipulis suisque sequacibus dixit: *vos estis, qui permansistis mecum in tentationibus meis. Et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus, regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Voluit igitur dominus sequaces suos humiliter vivere exemplo sui, ex causa iam dicta, iuxta illud Matth.: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*: ac suum temporale dominium ad hoc ordinare. Unde vita spiritualis fidelium regnum caelorum vocatur, quia differt in vivendo a regno mundano, et quia ad verum regnum ordinatur aeternum, non ad temporale dominium tantum. Ad tollendam igitur suspicionem de cordibus hominum, quod quasi principatum assumpserit ut in mundo dominaretur, et hoc esset finis eius, ut aliorum dominorum, vitam abiectam elegit, et tamen verus erat dominus et monarcha, quia *factus est principatus super humerum eius*, ut dictum est supra per prophetam quod optime fuit in praemissis verbis Isaiae praenuntiatum, quia primo praeponitur humilis et abiectus: *parvulus*, inquit, *natus est nobis*: postea subiungitur cum ista parvitate virtus et excel-

lentia sui dominii propter coniunctum: *et filius*, inquit, *datus est nobis.* Quia enim humanitas in Christo coniuncta erat divinitati filii tanquam instrumentum eius, omnipotentis erat virtutis: et ideo propheta ibidem circumloquitur ineffabile eius dominium multis clausulis singularis potentiae, quae omnes distincte habent intelligi, ut Hieronymus exponit ibidem, ut per ordinem clausularum est manifestum. Primo siquidem quantum ad dominii securitatem et soliditatem: *cuius*, inquit, *principatus super humerum eius.* Ea enim quae portantur in humeris firmiora sunt; sic enim onera solidius vehuntur. Secundo, quantum ad dominii novitatem, unde scribitur: *et vocabitur nomen eius admirabilis.* Admiratione enim dignum est, quia humilis et pauper, et tamen dominus mundi. Tertio, quantum ad sapientiae claritatem, quod est praecipue principibus necessarium, quia *vae terrae cuius rex puer est*, ut dicitur in Eccle. Quod accidit quando princeps per se nihil potest, sed innixus aliorum agit consilio, sive agitur, ut melius dicatur: unde subiungitur: *consiliarius.* Quarto, quantum ad dominii dignitatem, quia *Deus.* Cum enim in ipso sit unum suppositum et una persona, in qua sunt unitae divina et humana natura; et principatus Christi in virtute agit divini suppositi; et ideo sequitur: *fortis.* Recipit enim influentiam Christi principatus ex divina virtute, quae in ipso personaliter erat, qua potentia usus est Christus circa passionem, cum Iudaei vellent eum occidere, et ipsum quaererent, quo dicente: *ego sum*, statim ceciderunt in terram, ut in Ioanne scribitur. Quae quidem fines sui successoris excedit: quia constat quod vicarius Christi non est Deus, et in hoc transcendit sua potestas potentiam sui successoris; ex quo Christus multa potuit circa ordinationem suorum fidelium et regimen, quae beatus Petrus non potuit, nec sui successores, ut superius est ostensum. Et ex eadem parte, videlicet quod iste parvulus erat, subditur sexta conditio singularis sui principatus, quae est regendi benignitas: quia *pater futuri saeculi*, quod ad plenitudinem gratiae referre possumus, qua quidem qui pleni sunt omne iugum legis leviter portant. Qua ratione apostolus dicit ad Gal.: *si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Unde talibus ad regendum virga ferrea non est necessaria: et hoc singulare est in principatu Christi. Septimum et ultimum sumitur ex eadem causa, quod est regendi tranquillitas, cum subditur: *princeps pacis*, etsi non corporis, tamen pectoris. Et hanc quidem suis fidelibus Christus rex noster et princeps et vivendo offert, et moriendo reliquit. *In mundo*, inquit, *pressuram habebitis, in me autem pacem*: et hoc etiam est singulare in suo principatu. In humilitate ergo et paupertate suum fundavit dominium, et in adversitatibus, et laboribus, et aerumnis: quomodo aucta fuit respublica Romanorum, non videlicet fastu, vel pompis superbiae, ut Salustius refert ex sententia Catonis, et Valerius maximus hoc idem probat.

Caput 16

[90400] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 16 Titulus Quod isto modo aucta fuit respublica per exempla antiquorum Romanorum, et postea subdit de Constantino

[90401] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 16 Et hinc est quod rex noster Christus principes saeculi permisit dominari, et eo vivente, et eo moriente, ad tempus, quousque videlicet suum regnum esset perfectum, et ordinatum in suis fidelibus, operationibus virtuosis et eorum sanguine laureatum. Si enim regulus, qui et Marcus appellatur, pro zelo suae patriae a Carthaginensibus est occisus; si Marcus Curtius in abruptum terrae hiatum se proiecit ad liberationem patriae; si Brutus et Torquatus filios occiderunt pro iustitia et disciplina militari conservandis, ut historiae tradunt, quorum zelo respublica ex parva facta est magna; item, si Seleucus, apud Locros dominans, ut Valerius maximus refert libro sexto, filium uno orbavit oculo, alteroque se ipsum pro adulterio commisso, ut iustitia servaretur, contra praedictum delictum per filium perpetratum, sicque admirabili aequitatis temperamento se inter misericordem patrem et iustum legislatorem partitus est: quare non magis Christiani reddi debent laudabiles, si se exponunt passionibus et tormentis pro zelo fidei et amore Dei, ac virtutibus variis conantur florere, ut regnum consequantur aeternum, ac Christi principatus accrescat in eorum meritis? Haec autem Augustinus, de Civ. Dei, quasi per totum subtiliter valde ac diffuse pertractat. Propter quod et dictum librum fecit, quod et factum fuit intermedio tempore a passione domini usque ad tempora beati Sylvestri et Constantini: quo quidem saeculi spatio infinita populi multitudo per mortem Christo domino suo dedicata est et coniuncta, ac suum ducem et principem est secuta. Primo quidem primi duces apostoli et alii Christi discipuli, omnes Christi vicarii, et Petri successores, quod fuit tempus 350 annorum, in quorum sanguine et corporibus, ac ipsorum vitae meritis fundata est Ecclesia tanquam lapidibus vivis et pretiosis, ac ineffabili fundamento; contra quod nec venti, nec pluviae, nec quaecumque procellae diversarum passionum, vel quarumcumque perturbationum saeviant, ipsum possunt obruere. Opportuno igitur tempore, ut manifestaretur mundo regnum Christi compositum, virtus principis nostri Iesu Christi principem mundi sollicitavit, Constantinum videlicet, percutiens eum lepra, ac ipsum curans supra humanam virtutem. Qua probata, in dominio cessit vicario Christi, beato videlicet Sylvestro, cui de iure debebatur ex causis et rationibus superius assignatis: in qua quidem cessione spirituali Christi regno adiunctum est temporale, spirituali manente in suo vigore; quia illud per se quaeri debet a Christi fidelibus, istud vero secundario tanquam administrans primo: aliter autem contra intentionem fit Christi. Tunc adimpletum est quod post illam clausulam scribitur in Is.: *multiplicabitur eius imperium et pacis non erit finis.* Apertae sunt enim Ecclesiae ab eo tempore, et coepit Christus praedicari publice, quod ante non poterat sine periculo mortis. Et eodem anno, quo Constantinus curatus est a lepra et conversus est ad fidem, baptizati sunt circa partes Romanas plusquam centum millia hominum ex virtutibus ostensis per dictum Christi vicarium. Sed attendendum quod dicit propheta: *et pacis non erit finis.* Constat enim post mortem Constantini filium eius haeresi Ariana fuisse infectum, et Ecclesiam perturbasse. Unde sub eo passi sunt exilium solemnes Ecclesiae doctores: Hilarius Pictaviensis, et Athanasius Alexandrinus episcopi, ac Eusebius Vercellensis, et multi alii Ecclesiarum doctores et clerici; nec non et caput Ecclesiae summus pontifex Liberius in veritate fidei vacillavit ex multa persecutione Constantii, ut historiae tradunt. Post ipsum fuit Iulianus apostata, frater Galli, et consobrinus Constantii. Hic secundam intulit persecutionem fidelibus, sub quo passi sunt Ioannes et Paulus germani. Unde ergo verificatur verbum domini per prophetam iam dictum? Oportet autem praedicta ad pacem

pectoris reducere, non corporis. Unde ipse dominus, quando pacem offert discipulis, in Ioanne, de tali pace loquitur: *pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat, ego do vobis.* Manifestum est enim illa verba discipulis imminente passione dicta. Tunc autem constat ipsos persecutionem passos. Unde dictum est eis in eodem temporis momento: *si me persecuti sunt, et vos persequentur.* Hanc ergo pacem electi Christi fideles perdere non possunt, nisi velint. Quod si licuit Stoicis dicere, bona hominis, quae virtutes appellant, in homine semper manere, nec auferri posse virtuosis invitis, ut refert A. Gellius in libro noctium Atticarum de Dibon Stoico, et Augustinus, de Civ. Dei, quare non magis dicemus de mentibus fidelium, quod pacis eorum non erit finis, cum inhaereant fini, qui sine fine vivit?

Caput 17

[90402] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 17 Titulus Qualiter imperatores Constantinopolitani, sequentes a Constantino, fuerunt obedientes et reverentes Ecclesiae Romanae: et hoc ostendit per quatuor Concilia, quibus dicti principes se subiecerunt

[90403] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 17 His autem peractis, Iuliano in bello Persarum interfecto, reddita est pax Ecclesiae per Iovinianum fratrem eius virum Catholicum: licet parum regnaverit. Istud autem notabile, ab inde usque ad tempora Caroli magni, de imperatoribus reperitur: omnes quasi obedientes et reverentes fuisse Romanae Ecclesiae, tanquam ipsa principatum teneret, sive respectu spiritualis dominii, sicut sancta synodus Nicaena definit, sive temporalis. Unde Gelasius Papa Anastasio imperatori scripsit, imperatorem ex iudicio Papae dependere, ut historiae tradunt, et non e contrario. Valentinianus etiam, qui immediate Ioviniano successit, sic fertur dixisse, ut ecclesiastica historia refert, cum archiepiscopi Mediolanensis instaret electio: talem, inquit, nobis in pontificali instituite sede, cui nos, qui gubernamus imperium, sincere nostra capita submittamus, et eius monita, dum tanquam homines deliquerimus, necessario veluti curantis medicamina suscipiamus. Et quia ista materia est fructuosa ad ostendendam reverentiam principum circa vicarium Christi, de imperatoribus usque ad tempora Caroli est hic agendum. Ulterius autem a Carolo usque ad Ottonem primum, inter quae tempora facta est diversitas in tribus: primo: quantum ad modum eligendi. Secundo: quantum ad modum succedendi. Tertio: quantum ad modum providendi. Et ut appareat, tradendum est hic aliquid de processu imperatorum a tempore Constantini, qui subiecti fuerint Ecclesiae, praeter iam dictos tyrannos. Sicut enim narrant historiae, postquam Constantinus cessit imperium vicario Christi, transtulit se cum satrapis et principibus suis in provinciam Thraciae, ubi Asia maior incipit, et terminatur Europa, ibique unam civitatem assumpsit, quae vocabatur Byzantium. Quam quidem, ut historiae tradunt, quasi adaequavit urbi, et suo nomine appellavit. In hac ergo fuit imperialis sedes usque ad Carolum, in cuius persona Adrianus Papa, congregato Concilio in urbe, imperium a Graecis transtulit ad ger-

manos. In quo apparet imperatores Constantinopolis a vicario Christi, summo videlicet pontifice, dependere, ut Gelasius Papa Anastasio scribit imperatori: unde ipsorum imperium ad exequendum regimen fidelium secundum mandatum summi pontificis ordinatur, ut merito dici possint ipsorum executores esse et cooperatores Dei ad gubernandum populum Christianum. Quod quidem ostenditur primo de quatuor imperatoribus, qui in isto medio tempore regnaverunt, nec non et praesentes fuerunt quatuor Conciliis solemnioribus et universalioribus, et approbantes ipsorum statuta, et eisdem se similiter subiicientes. Primum fuit Nicaenum trecentorum decem et octo episcoporum, tempore Constantini, ubi condemnatus est Arius, presbyter Alexandrinus, ut historiae tradunt, qui filium Dei asserebat minorem patre: ubi de dicto principe fertur, quod eidem Concilio omnes sumptus fecit, quasi in hoc recognoscens suum dominum vicarium Christi, cuius vices totum gerebat Concilium, quia beatus Sylvester absens fuerat ab eodem ex speciali causa. Secundum autem Concilium fuit Constantinopoli, sub Cyriaco Papa celebratum (quidam tamen dicunt sub Damaso), praesente Theodosio seniore, ut historiae tradunt, centum quinquaginta episcoporum. In quo multae fuerunt haereses condemnatae: sed praecipue Macedonii episcopi Constantinopolis, qui spiritum sanctum negabat esse Deum, patri consubstantialem et filio. Hic autem Theodosius tanta reverentia fuit ad Ecclesiam, quod, ut scribit Gelasius Anastasio imperatori, beato Ambrosio prohibente eidem ingressum Ecclesiae, non fuit ausus intrare, quin potius excommunicavit eum, quia consensit in necem multitudinis Thessalonicae, eo quod suum iudicem occidissent, ut narrat historia tripartita. Quod totum princeps Catholicus patienter tulit, et tandem durissime reprehensus ab ipso publicam prius egit poenitentiam quam publicum haberet Ecclesiae ingressum. Tertium autem Concilium celebratum fuit sub Theodosio iuniore, Arcadii filio, apud Ephesum, ducentorum episcoporum, tempore Caelestini primi, licet praesens non fuerit; sed eius vices gessit Cyrillus Alexandrinus episcopus confidentia Theodosii, qui tantae fuit honestatis, et maturi consilii et reverentiae ad divinum cultum, quod etiam in tenella aetate permissus est imperare, ut historiae tradunt. Synodus autem praedicta contra Nestorium, Constantinopolis episcopum, congregata fuit, qui duas personas ponebat in Christo, et duo supposita, per quae tollebatur vera unio utriusque naturae. Quartum autem Concilium fuit celebratum in Chalcedonia sexcentorum triginta episcoporum sub Leone primo, praesente principe Marciano, de quo pro reverentia Romanae Ecclesiae, sic dixisse fertur in actione septima praefatae synodi: nos, inquit, ad fidem confirmandam, non ad potentiam ostendendam, exemplo religiosissimi viri Constantini, huic Concilio interesse volumus, ut, inventa veritate, non ultra multitudo pravis doctrinis attracta discordet. Per quod habeo, quod tota intentio principum antiquitus erat ad favendum fidei et Ecclesiae Romanae reverentiae et honori. In hoc autem Concilio damnatus est Eutyches cum Dioscoro, episcopo Alexandrino: qui, sicut Nestorius ponebat naturas et personas distinctas, sic isti asserebant confusas et admixtas.

Caput 18

[90404] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 18 Titulus De duobus Conciliis sequentibus post illa quatuor, celebratis tempore Iustiniani et Constantini iunioris; et quae ratio quare imperium translatum fuit a Graecis ad germanos

[90405] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 18 Multa etiam et alia fuerunt Concilia, licet ista fuerint principaliora a tempore Constantini usque ad Carolum, in quibus principes se subiectos Ecclesiae ac fideles ostendunt: sed praecipue Iustinianus post cursum quartae synodi centum viginti episcoporum, praesidente Iulio Papa. Hoc enim manifestum est ex suis legibus, quas in favorem condidit ecclesiastici status. Item, ex epistola quam, celebrato Concilio in Constantinopoli, per totum orbem terrarum direxit, in qua institutis Ecclesiae se subiecit, mandans populis eidem in omnibus obedire, replicans etiam super quatuor Conciliorum memoratorum statuta, et eadem confirmans suas sanctiones sive leges subiiciens ecclesiasticis institutis; sed praecipue in usuris et matrimonio, in quibus tota vita civilis versatur. Quae quidem synodus celebrata fuit contra Theodorum et eius sectatores Constantinopoli, qui aliud dicebant esse verbum Dei et aliud Christum, negantes etiam beatam Mariam fuisse matrem Dei. Sexta autem synodus celebrata fuit in urbe regia praefata, Constantino iuniore procurante, centum quinquaginta episcoporum, rogatu Agathonis contra Macharium, Antiochenum episcopum, et eius socios, qui unam operationem et unam voluntatem in Christo asseruit, iuxta perfidiam Eutychetis. In qua quidem synodo dictus Constantinus, qui fuit post Iustinianum principem ad centum quinquaginta annos, fidei multum favit, destruens Monothelitas haereticos, quorum pater et avus fuerunt fautores, restauravit Ecclesias per ipsos destructas. Haec pro tanto sint dicta ad ostendendum quod Constantinopolis imperatores fuerunt Romanae Ecclesiae protectores ac propugnatores usque ad tempora Caroli magni. Tunc igitur gravata Ecclesia a Longobardis, et Constantinopolis imperio auxilium non ferente, quia forte non poterat, eius potentia diminuta, advocavit Romanus pontifex ad sui defensionem contra praedictos barbaros regem Francorum. Primo quidem Pipinum Stephanus Papa et successor Zachariae contra Astulphum, regem Longobardorum; deinde Adrianus et Leo Carolum magnum contra desiderium, Astulphi filium; quo extirpato et devicto cum sua gente, propter tantum beneficium, Adrianus, Concilio celebrato Romae centum quinquaginta quinque episcoporum et venerabilium abbatum, imperium in personam magnifici principis Caroli a Graecis transtulit in germanos. In quo facto satis ostenditur, qualiter potestas imperii ex iudicio Papae dependet. Quamdiu enim Constantinopolis principes Romanam Ecclesiam defenderunt, ut fecit Iustinianus per Belisarium contra Gothos, et Mauritius contra Longobardos, Ecclesia dictos principes fovit. Postquam vero defecerunt, ut tempore Michaelis, contemporanei Caroli, de alio principe ad sui protectionem providit.

Caput 19

[90406] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 19 Titulus Qualiter diversificatus est modus imperii a Carolo magno usque ad Ottonem tertium; et unde plenitudo potestatis summo pontifici convenit

[90407] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 19 Et tunc diversificatus est modus imperii, quia usque ad tempora Caroli in Constantinopoli in eligendo servabatur modus antiquus; aliquando enim assumebantur de eodem genere, aliquando aliunde, et aliquando per principem fiebat electio, aliquando per exercitum. Sed instituto Carolo cessavit electio, et per successionem assumebantur de eodem genere, ut semper primogenitus esset imperator, et hoc duravit usque ad septimam generationem; qua etiam deficiente, tempore Ludovici a Carolo separati, cum Ecclesia vexaretur ab iniquis Romanis, advocatus est Otto, primus dux Saxonum, in Ecclesiae subsidium, liberataque Ecclesia a vexatione Longobardorum, et impiorum Romanorum, ac Berengarii tyranni, in imperatorem coronatur a Leone VII, genere Alamanno, qui et imperium tenuit usque ad tertiam generationem, quorum quilibet vocatus est Otto. Et ex tunc ut historiae tradunt, per Gregorium V, genere similiter Teutonicum, provisa est electio, ut videlicet per septem principes Alamaniae fiat, quae usque ad ista tempora perseverat, quod est spatium ducentorum septuaginta annorum, vel circa; et tantum durabit, quantum Romana Ecclesia, quae supremum gradum in principatu tenet, Christi fidelibus expediens iudicaverit. In quo casu, ut ex verbis domini supra inductis est manifestum, videlicet pro bono statu universalis Ecclesiae, videtur vicarius Christi habere plenitudinem potestatis, cui competit dicta provisio ex triplici iure. Primo quidem divino, quia sic videtur voluisse Christus ex verbis superius introductis, et infra etiam ostendetur. Secundo vero ex iure naturali, quia, supposito ipsum primum locum tenere in principatu, oportet eum dici caput, a quo est omnis motus et sensus in corpore mystico: per quod habemus quod omnis influentia regiminis ab ipso dependet. Amplius autem: in communitate oportet attendere ad conservationem ipsius, quia hoc natura requirit humana, quae sine societate vivere non potest. Conservari autem nequit, nisi per dirigentem primum in quolibet gradu hominum: et hoc est in actibus hominum primus hierarcha, qui est Christus: unde est primus dirigens, et consulens, et movens, cuius vices summus pontifex gerit. Rursus autem: dictum est supra, in primo libro, quod princeps est in regno sicut Deus in mundo, et anima in corpore. Constat autem, quod omnis operatio naturae ex Deo dependet, sicut gubernante, movente et conservante, quia *in ipso movemur et sumus* ut dicitur in Act. apostolorum et propheta Isaia: *omnia opera nostra operatus es in nobis domine.* Similiter et de anima dici potest, quia omnis actio naturae in corpore in triplici genere causae dependet ex anima. Hoc autem videmus in Deo, quod gubernando et dirigendo mundum permittit corruptionem particularis entis pro conservatione totius; sic et natura facit pro conservatione humani corporis ex virtute animae. Simile contingit in principe totius regni, quia pro conservatione regiminis super subditos ampliatur eius potestas imponendo tallias, destruendo civitates et castra pro conservatione totius regni. Multo igitur magis hoc conveniet summo et supremo principi, id est Papae, ad bonum totius Christianitatis. Propter quod et prima synodus Nicaena, praesente Constantino, eidem primatum attribuit in primis canonibus quos instituit. Iura etiam sequentia dictum Concilium in his

singulariter dictum principatum attollunt, dicentia quod sic debet reputari eius sententia, tanquam ab ore Dei prolata: et hoc idem Carolus magnus confitetur ibidem. Item: non licet appellare ab eius sententia. Item: ipse est qui superiorem non habet. Item: ipse est qui vices Dei gerit in terris. Et haec est tertia via, sive ratio per quam ostenditur et concluditur, summum pontificem in dicto casu plenitudinem potestatis habere. In duobus igitur casibus ampliatur eius potestas, ut patet supra, vel ratione delicti, vel ad bonum totius fidei. Quod eleganter nobis ostendit propheta Ieremias, cui in persona vicarii Christi dicitur: *ecce*, inquit, *constitui te super gentes et regna, ut evellas, et destruas, et disperdas, ac dissipes*: quod ad rationem delicti referimus; ubi in quatuor illis vocabulis diversa genera poenarum accipimus, quae infligi possunt unicuique fideli, sive subdito, cum dicit: *et super gentes*: sive domino, cum dicit: *et super regna*. Secundum autem est, unde accipimus ampliatam summi pontificis potestatem, cum postea dicitur: *et aedifices, et plantes*; quod ad providentiam vicarii Christi pertinet pro bono universalis Ecclesiae.

Caput 20

[90408] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 20 Titulus Comparatio imperialis dominii ad regale et politicum, qualiter convenit cum utrisque

[90409] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 20 His habitis, videnda est comparatio imperialis dominii ad regale et politicum: quia, ut ex dictis apparet, convenit cum utroque et cum politico quidem quantum ad tria. Primo enim considerata electione. Sicut enim consules Romani et dictatores, qui politice regebant populum, assumebantur per viam electionis, sive a populo sive a senatoribus; ita et de imperatoribus contingebat, quod assumebantur, sive a Romano exercitu, ut Vespasianus in Palaestina, ut historiae tradunt, et similiter Phocas ex militari seditione in oriente assumptus est contra Mauritium imperatorem, quem postea interfecit. Aliquando autem eligebantur imperatores a senatoribus, ut Traianus et Diocletianus, quamvis unus de Hispania esset, alter vero de Dalmatia. Et similiter Aelius pertinax a senatoribus est assumptus. Item: non semper de genere nobili, sed de obscuro, ut in praenominatis liquet Caesaribus, Vespasiano et Diocletiano, sicut historiae tradunt. Sic de consulibus et dictatoribus Romanis contigit, sicut supra patuit de Lucio Valerio et Fabricio. Et Augustinus refert, in quinto de Civ. Dei, de Quinctio cincinnato, qualiter cum solum quatuor haberet iugera ad colendum, factus est dictator maior. Item: alia est comparatio, sive similitudo, quod ipsorum dominium non transibat in posteros, unde statim ipso mortuo dominium expirabat. Quantum autem ad ista duo exemplum habemus etiam modernis temporibus, quod electi sunt imperatores, videlicet Rodolphus simplex comes de Ausburg, quo mortuo, assumptus est in imperatorem comes Adolphus de Anaxone, quo occiso ab Alberto, Rodolphi filio, eodem modo assumptus est. Hoc ergo generale erat, nisi forte vel ipsorum probitate contingeret ipsos assumi, vel ex gratia patris ipsorum, ut de Arcadio et Honorio, filiis antiquioris Theodosii,

contigit, et similiter de Theodosio iuniore, Honorii filio. Nam quia bene rexerunt rempublicam et imperialem aulam, meruerunt in suo genere aliquo tempore perseverare dominium. Similiter accidit de Romanis consulibus, quod licet singulis annis eligerent consules, saltem quantum ad magistratum, ut in I Mach., saepius tamen contingebat, quod propter probitatem personae vel generis transibat in posteros, ut de Fabio maximo contigit, de quo scribit maximus Valerius, quod cum a se quinquies, et a patre, avo et proavo, maioribusque suis saepe consulatum gestum conspiceret, animadversione quam constanter potuit cum populo id egit, ut aliquando vacationem Fabiae genti darent, ne maximum imperium in una tantum continuaretur familia. Accidit quoque quandoque per quamdam violentiam usurpari imperium, non ex merito virtutum, sicut fertur de Caio Caligula sceleratissimo, qui fuit nepos Tiberii, sub quo Christus passus est. Et similis de Nerone verificatur sententia. Hoc idem accidit de consulibus urbis, quod ex eorum impietate, ut historiae narrant, usurpaverunt dominium, sicut Sylla et Marius, commotores urbis et orbis. Ex quibus omnibus patet convenientia imperialis dominii cum politico. Sed et cum regali ex triplici parte convenientia ostenditur. Primo quidem ex modo regendi, quia iurisdictionem habent, ut reges, et eisdem quodam iure naturae sunt, ut regibus, tributa et vectigalia instituta, quae et transgredi non possunt sine peccato, nisi sicut in iure regali superius definito: quod consules nequeunt, nec etiam quicumque alii civitatum rectores in Italia, qui politico regunt regimine, ut iam dicetur. Tributa enim et vectigalia ad aerarium publicum deducuntur; et de hoc Salustius refert, qualiter reprehendit Cato in sua concione Romanos consules sui temporis. Cum enim commendasset eos, quod eis fuit domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque libidini, neque delicto obnoxius, subiungit: pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam. Secunda convenientia imperatorum cum regibus est corona, quia coronantur ut reges. Duplicem enim habent coronam et recipiunt electi in imperatorem. Unam quidem prope Mediolanum, in villa quae dicitur Modoetia, ubi sepulti sunt reges Longobardorum; quae quidem corona ferrea dicitur esse signum, quod primus imperator germanus Carolus magnus colla regum Longobardorum suaeque gentis perdomuit. Secundam coronam, quae aurea est, a summo percipit pontifice, et cum pede sibi porrigitur, in signum suae subiectionis et fidelitatis ad Romanam Ecclesiam. Huius autem fastigii dignitatem, nec consules, nec dictatores habebant in urbe; quia, ut scribitur in I Mach., inter praesides Romanos nemo portabat diadema, nec induebatur purpura, quorum utrumque faciunt imperatores et reges. Tertia vero convenientia quam imperatores habent cum regibus, et differunt a consulibus, sive rectoribus politicis, est institutio legum et arbitraria potestas, quam habent super subditos in dictis casibus. Propter quod et eorum dominium maiestas appellatur, imperialis videlicet et regalis: quod consulibus et rectoribus politicis non convenit, quia agere ipsis non licet, nisi secundum formam legum eis traditam, vel ex arbitrio populi, ultra quam iudicare non possunt. Patet igitur de qualitatibus imperialis regiminis secundum diversitatem temporum, et comparationem ipsius ad regimen politicum, et regale.

Caput 21

[90410] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 21 Titulus De dominio principum, qui subsunt imperatoribus et regibus, et de diversis nominibus eorum quid importent. De diversis nominibus eorum quid importent

[90411] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 21 Determinatis his quae ad regimen regale et imperiale pertinent, nunc de dominiis eisdem annexis est dicendum, ut sunt principes, comites, duces, marchiones, barones, castellani, et quibusdam aliis nominibus ad dignitatem pertinentibus secundum diversas consuetudines regionum. Sunt etiam alia nomina dignitatum sub regibus, de quibus Scriptura sacra mentionem facit, ut satrapa: unde in Dan. scribitur: *congregati sunt satrapae regis Babyloniae, magistratus et iudices.* Et ibidem etiam fit mentio de optimatibus regis. In I etiam Mach. quatuor ponuntur nomina dignitatum, ubi dicitur, quod *contra Nichanorem Iudas constituit populo duces, tribunos, et centuriones, et pentacontarchos, et decuriones.* Gesta etiam Romanorum quibusdam singularibus nominibus suos rectores appellant, post exactos reges, videlicet consules, dictatores, magistratus, tribunos, senatores, patricios et praefectos. Item: scipiones, censores et censorinos. De quibus omnibus sub duplici titulo est agendum. Primo quidem de nominibus propriis imperatorum et regum et annexis statui, unde traxerunt originem, et quale fuit ipsorum regimen. Postea vero de propriis pertinentibus ad politicum principatum. Propria autem nomina dignitatum deservientium imperatoribus et regibus, sunt quidem principes, domini videlicet provinciarum, quasi primum locum tenentes sub regali vel imperiali dominio. Unde et dominantur baronibus, et comitibus interdum, ut in Theutonia et regno Siciliae patet. Quamvis etiam Scriptura istud nomen saepius extendat ad omne genus dominii, et praecipue nobilis: ad cuius similitudinem quidam Angelorum ordo vocatur principatus, quia dominantur toti provinciae. Unde et in Dan. scribitur: *princeps Persarum restitit viginti uno diebus.* Item etiam Ioseph, qui secundus erat a rege in Aegypto, se principem vocat, ut in Genesi scribitur. Secundum nomen est comitum, quod quidem nomen fuit assumptum primo a populo Romano post exactos reges. Eligebant enim singulis annis, ut tradit Isidorus, secundo Etymolog., duos consules, quorum unus rem militarem, alter vero rem administrabat civilem, et isti duo consules primo vocati sunt comites, a commeando simul per veram concordiam. Unde aucta fuit respublica, ut Salustius tradit de bello Iugurthino. Processu vero temporum istud nomen abolitum est a Romano regimine, et translatum est ad statum aliquem dignitatis, sub regibus et imperatoribus deputatum. Unde dicuntur comites, a comitando, quia ipsorum officium est praecipue reges et imperatores sequi in rebus bellicis, vel quacumque re militari, et in aliis quibuscumque gerendis pro totius regni utilitate. Duces autem a ducatu populi dicti sunt, sed praecipue in castris. Est enim ipsorum officium, exercitum dirigere, et ipsum in pugna praeire. Unde cum filii Israel impugnarentur a Chananaeis, quaesiverunt a se invicem, ut scribitur in Lib. Iud.: *quis ascendet ante nos contra Chananaeum, et quis erit dux belli?* Et hoc nomen tali rectori proprie convenit, propter difficultatem regendi, quando quis est in pugna. Unde ab excellentia regiminis, congruissime dux vocatur. Qua ratione Iosue, sive Iesus Nave, quia pugnavit bella domini, sic vocatus est, sicut testificatur de ipso ille egregius princeps

Mathathias in I Mach.: *Iesus dum implet verbum, factus est dux in Israel.* Sic etiam dixerunt zelatores legis Iudaicae Ionathae, mortuo Iuda Machabaeo: *eligimus te in principem et ducem ad bellandum bellum nostrum.* Aliud autem nomen dignitatis deserviens imperatoribus et regibus est marchio qui comitatui aequipollet: sed hoc nomen sortitur a severitate iustitiae. Dicitur enim marchio, a marcha, quod est singulare divitum pondus, per quod significatur recta et rigida iustitia. Hoc autem satis congrue apparet in dictis principibus, quia, ut communiter reperitur in regionibus nobis notis, omnes tales principes, qui isto nomine nuncupantur, sunt in provinciis asperis (propter quod et confinia regionum quae sunt loca montuosa et rigida, apud aliquos appellantur Marchiae); vel in provinciis lascivis, quorum utrumque genus rigore iustitiae conservatur. Est et aliud nomen, quod baro dicitur, a labore dictum, sive quia in laboribus fortes, ut Isidorus tradit in commemorato libro. Barus enim Graece, Latine gravis, sive fortis vocatur. Hoc autem proprium est principum, ut in continuis sint gymnasiis, sicut in partibus Galliae et Germaniae est solitum, sive in venationibus, vel aucupiis, sive in torneamentis, ut mos fuit ipsorum antiquitus, ut Ammonius, historiarum scriptor egregius, scribit. Cuius ratio ponitur a Vegetio, de re Milit., quia oportet ipsos esse primos ad bellandum pro subditis, et assuetudine efficiuntur audaces. Unde ipse subdit ibidem, quod nullus attentare dubitat, quod se bene didicisse confidit. Et quia ad omnes principes laboris exercitium pertinet, ideo istud nomen omnibus est commune, sive ad principes, sive ad comites, et sic de aliis sub regali dominio existentibus.

Caput 22

[90412] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 3 Caput 22 Titulus De quibusdam nominibus dignitatum singularibus in quibusdam regionibus: et quale sit omnium istorum regimen

[90413] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 3 cap. 22 Sunt autem et alia nomina consequentia regale vel imperiale dominium in quibusdam regionibus, sive provinciis, quae aliquid important, ut nomen satrapae et optimatis apud Persas et Philistaeos. Quorum primum significat promptitudinem serviendi. Unde satrapae dicuntur quasi satis parati, quod est officium principis propter fidelitatem, quam iurat suo superiori; vel satis rapientes, quod videtur importare ipsum nomen, cum sit fastuosum, ut ex ipsa sacra Scriptura est manifestum. Optimatum autem nomen significare videtur supremum gradum sub principe, ab optimo dictum. Magistratus a praeeminentia consilii et doctrinae dicti sunt in regimine; quomodo et maiores curiae regis Franciae sic vocantur, quasi maiores statu. Steron Graece, Latine statio dicitur. Iudices vero quasi ius dantes populo, qui proprie assessores dicuntur, qui etiam praetores, quasi prae aliis locum tenentes in curia. Sed praeses nomen est sacrae Scripturae, sic dictus, ut tradit Isidorus, quia alicuius loci tutelam praesidialiter tenet. Sunt et alia duo nomina ad dignitatem pertinentia in curia regis, de quibus fit mentio inter officiales curiae Salomonis, in III Reg., ut a commentariis, et Scriba, qui in officiis dis-

tinguebantur: quia unus praeerat legionibus scribendis per principem institutis, quod idem videtur quod magistratus; alius autem praepositus erat responsivis regum, quem et nos cancellarium appellamus. Praeter haec autem sunt et alia duo nomina usitata quidem in partibus Galliae, forte ex proprio idiomate alicuius gentis, in quibus nos ab ipsis talem possumus etymologiam sortiri, ut est mariscallus et senescallus, qui proprie rectores expositi sunt ad universalia negotia regionis, quod utrumque nomen importat, ut mariscallus, idest dominus laborum. Maris enim Syriace domina, vel dominus Latine, callus autem laborem importat; senescallus autem a senex, propter maturitatem regiminis, et callus calli. In tali enim officio non debent exponi, nisi homines magnae experientiae et laboris assidui. Apud Hispanos autem omnes sub rege principes divites homines appellantur, et praecipue in castella: cuius est ratio, quia rex providet in pecuniis singulis baronibus secundum merita sua; vel secundum complacentiam hos deprimit, hos exaltat. Ut in pluribus enim munitiones et iurisdictiones non habent, nisi ex voluntate regis, et inde vocantur divites homines, quia, cui in maiori summa providetur per regem, ille maior est princeps, quia pluribus potest militibus providere: quem modum adhuc observant Romanae militiae, eo quod sub stipendiis vivunt. Sunt ibi et alii qui vocantur infantes, et alii infantiones, quorum primi sunt de genere regio, qui filii, vel nepotes sic dicti ab innocentia populi, quia nullum debent laedere, sed conservare, ac in iustitia fovere, et regi sicut infantes in omnibus obedire: quod hodie male observatur ibidem. Secundi vero sic sunt dicti, quia primos debent sequi sicut maiores. Sunt enim nobiles, qui plus virtutis habent quam miles simplex, et aliquorum castrorum et villarum domini, qui et alicubi castellani dicuntur. Dicti autem sunt infantiones, quia minus possunt inter alios principes laedere propter impotentiam suam, sicut pueri ab infantia recedentes. Si enim laedant subditos suos, rebellant, maioribus principibus adhaerentes, et sic perdunt dominium. Item nec potentiam habent maiorum principum, sicut nec puer respectu viri. Haec igitur de principibus subiectis et subalternatis regibus dicta sufficiant, et quid significent, vel quid importent. De caeteris vero dignitatibus supra praemissis, quia ut in pluribus pertinent ad politiam, licet aliqua sint communia, infra in sequenti opere declarabitur. Nunc enim videndum est, quale est dictorum principum regimen: circa quod est respondendum, secundum sententiam sacrae Scripturae. Dicitur enim in Eccli.: *secundum iudicem populi, sic et eius ministri sunt, et qualis est rector civitatis, tales habitantes in ea.* Tales enim principes modum habent communiter regendi, regaliter, vel imperialiter, nisi forte in aliquibus locis propter consuetudinem usurpatam, vel ex tyrannide, vel propter malitiam gentis, quia aliter domari non possunt, ut dictum est supra, nisi tyrannico regimine, ut accidit in insula Sardiniae et Corsicae, item in quibusdam insulis Graeciae, item in Cypro, in quibus dominantur nobiles principatu despotico vel tyrannico: unde et de insula Siciliae tradunt historiae, quod semper fuit nutrix tyrannorum. In partibus etiam Italiae comites et alii principes, nisi forte per violentiam tyrannizent, oportet subditos suos regere more politico et civili. Inveniuntur etiam apud eos quaedam nomina dignitatum ex iure imperii dependentium, et supra simplicem militiam transcendentium, ut sunt valvasalli et cathani, qui et proceres appellantur, iurisdictionem super subditos habentes: quamvis hodie per civitatum potentiam sit diminuta vel subtracta totaliter. Valvasalli autem vocantur a valvis, quia deputati erant ad custodiendum portas palatii regalis sive imperialis, quos nos ostiarios appellamus. Cathani ab universalitate operum in curia principum, et strenuitate super alios simplices milites sunt dicti, qui et proceres quasi ante alios procedentes dicuntur, catholon enim universale Graeco nomine significamus. Multa etiam sunt alia nomina, secundum diversas regiones et linguas, ad beneplacitum principum instituta. Sed hoc ad praesens sufficiat, reliqua reservando ad regimen politiae, de quo specialis debet esse tractatus propter diffusionem materiae: ubi de nominibus dignitatum agetur, prout patietur natura regiminis, secundum diversos provinciarum mores, ut philosophi et historici tradunt scriptores.

Liber 4

Caput 1

[90414] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 1 Titulus De differentia inter principatum regni et principatum politicum, quem dividit in duos

[90415] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 1 *Constitues eos principes super omnem terram, memores erunt nominis tui, domine.* Licet dominium omne sive principatus a Deo sit institutus, ut supra est declaratum in tertio libro, diversus tamen in ipso traditur modus a philosopho, et per sacram Scripturam. Quia ergo supra, in praefato iam libro, actum est de monarchia unius, puta de dominio summi pontificis, regali et imperiali, ac ipsorum naturam concomitantibus; nunc hic congrue agitur de dominio plurium, quod communi nomine politicum appellamus, descriptum nobis in praesumptis verbis dupliciter, et quantum quidem ad modum assumendi, et quantum ad modum vivendi. Modus autem assumendi in hoc gradu electivus est in quocumque hominis genere, non per naturae originem, ut de regibus accidit, quod verbum institutionis importat. *Constitues*, inquit, *eos principes*: sed addit, *super omnem terram*, in hoc ostendens generalem regulam in principatu politico: ut generalis sit per viam electionis, ut statuatur princeps: sed quod sit virtuosus: unde subdit: *memores erunt nominis tui, domine*, in consideratione scilicet divina, suorumque praeceptorum, quae sunt regentibus quaedam recta ratio agendorum. Propter quod in Prov., dicitur, quod *mandatum domini lucerna est, et lex lux.* Maximus etiam Valerius de Caesare dicit, quod caelesti providentia virtutes per ipsum fovebantur, et vitia vindicabantur. De hoc autem principatu in praesenti libro est pertractandum, quem philosophus sic distinguit in tertio Politic. et supra ostensum est in principio libri: quia si tale regimen gubernatur per paucos et virtuosos, vocatur aristocratia, ut per duos consules, vel etiam dictatorem in urbe Romana in principio, expulsis regibus. Si autem per multos, veluti per consules, dictatorem et tribunos, sicut in processu temporis in eadem contigit urbe, postea vero senatores, ut historiae narrant, talem regimen politiam appellant, a polis quod est pluralitas, sive civitas, quia hoc regimen proprie ad civitates pertinet, ut in partibus Italiae maxime videmus, et olim viguit apud Athenas, post mortem Codri, ut Augustinus refert de Civ. Dei. Tunc enim a regali dominio destiterunt, magistratus reipublicae

assumentes: sicut in urbe. Sed quocumque modo dividitur contra regnum, sive monarchiam, et ipsorum oppositum contra oppositum: quia si propositum in proposito, et oppositum in opposito. Et quoniam utrumque pluralitatem includit, ista duo ad politicum se extendunt, prout dividitur contra regale seu despoticum, ut philosophus tangit in primo et tertio Politic. De hoc ergo hic est agendum. Et primo quidem in quo differt a regali, sive imperiali, sive monarchico, quod ex supra dictis in primo et tertio libro aliqualiter videri potest; sed nunc etiam differentia est addenda, quia legibus astringuntur rectores politici, nec ultra possunt procedere in prosecutione iustitiae: quod de regibus et aliis monarchis principibus non convenit, quia in ipsorum pectore sunt leges reconditae, prout casus occurrunt: et pro lege habetur quod principi placet, sicut iura gentium tradunt: sed de rectoribus politicis non sic reperitur, quia non audebant aliquam facere novitatem, praeter legem conscriptam. Unde in I Mach. scribitur, quod Romani curiam fecerunt, et quod quotidie consulebant trecentos viginti, consilium agentes semper de multitudine, ut quae digna sunt gerant. Per quod habetur, quod in regimine Romano a regum expulsione dominium fuerit politicum, usque ad usurpationem imperii, quod fuit quando Iulius Caesar, prostratis hostibus, videlicet Pompeio occiso et filiis, subiugatoque orbe, singulare sibi assumpsit dominium et monarchiam, convertitque politiam in despoticum principatum, sive tyrannicum. Nam, sicut historiae tradunt, post praedicta ad contemptum senatorum videbatur intendere. Ex quo provocati maiores urbis, ipsum in Capitolio viginti quatuor pugionibus perforaverunt auctoribus bruto et Cassio, plurimoque senatu. Advertendum etiam hic, quod quamvis unus dominaretur singulis annis, ut in dicto libro Mach. scribitur, sicut in civitatibus Italiae etiam modo contingit, regimen tamen dependebat ex pluribus, et ideo non regale, sed politicum appellabatur, sicut et de iudicibus Israelitici populi accidit, cum tamen non regaliter, sed politice populum regerent, sicut dictum est supra. Considerandum etiam, quod in omnibus regionibus, sive in Germania, sive in Scythia, sive in Gallia, civitates politice vivunt; sed circumscripta potentia regis, sive imperatoris, cui sub certis legibus sunt astricti. Est etiam alia differentia, quia rectores saepius exponuntur examini, si bene iudicaverunt, aut rexerunt secundum leges eisdem traditas, et ex contrario subiiciuntur poenis: unde ipse Samuel, sicut in I Reg. scribitur, quia populum Israeliticum iudicaverat praedicto modo, tali se sententiae exponit, assumpto in regem Saule: *ecce*, inquit, *praesto sum, loquimini de me coram domino et Christo eius* (scilicet Saule), *utrum bovem cuiusquam tulerim, si quempiam calumniatus sum, si oppressi aliquem, si de manu alicuius munus accepi.* Sic etiam de consulibus Romanis tradunt historiae. Propter quam causam accusatus Scipio Africanus ab impiis aemulis, quod pecunia corruptus fuisset, urbem reliquit. Ex talibus falsis aemulationibus in processu temporis exorta sunt bella civilia: quod in regibus vel imperatoribus locum non habet, nisi quod regiones interdum eis rebellant, si iura regni transcendant, sicut in partibus Hispaniae et Ungariae frequentius accidit, et inde etiam in oriente saepius machinantur mortem dominis: ut apud Aegyptum de Soldano contingit, et in Perside et Assyria, de principibus Tartarorum. Ex qua causa, quia principes saepe efficiuntur tyranni, quaedam regiones indignum iudicant, ut etiam philosophus narrat in sua Politic., quod reges in ipsorum provinciis perpetuentur in filiis, hoc est quod filii regum succedant in regno: sed ipso mortuo, eligit populus quem magis ornatum moribus comprehendunt, sicut fiebat de imperatoribus, ut supra patuit in tertio Lib., et in Aegypto adhuc observatur modernis temporibus. Quaeruntur enim pueri elegantes in diversis regionibus, et praecipue in partibus Aquilonis, quia sunt staturae procerae et ad militarem disciplinam idonei. Hi de aerario publico nutriuntur, exercitantur in gymnasiis et disciplinis scholasticis, in civilibus actibus et rebus bellicis assistunt Soldano in ministerio, sicut traditur, et post mortem eius, qui probati inveniuntur, ad principatum assumuntur. Interdum tamen impeditur ex violentia, sive ex tyrannide, aut fastu ambitionis. Sunt et aliae differentiae circa regimen, quantum ad tempus regiminis, et alias circumstantias, de quibus philosophus mentionem facit in quarto Politic.; sed ista sufficiant et quae dicta sunt supra secundo et tertio libro.

Caput 2

[90416] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 2 Titulus Ostendit necessitatem constituendi civitatem, propter communitatem necessariam humanae vitae, circa quam praecipue consistit principatus politicus

[90417] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 2 Et quia regimen politicum maxime consistit in civitatibus, ut ex supradictis apparet (provinciae enim magis ad regale pertinere videntur, ut in pluribus reperitur, excepta Roma, quae per consules et tribunos ac senatores gubernabat orbem, ut in dicto libro Mach. est manifestum, et quibusdam aliis Italiae civitatibus, quae licet dominentur provinciis, reguntur tamen politice): ideo de ipsius constitutione nunc est agendum. Et primo quidem ostendenda est eius constituendae necessitas, et quae eius communitas. Secundo vero quot sunt partes eius, sive ex quibus hominum generibus componitur. Necessitudo autem apparet primo quidem considerata humana indigentia, per quam cogitur homo in societate vivere: quia, ut in Iob scribitur: *homo natus de muliere brevi vivens tempore, repletur multis miseriis*, id est necessitatibus vitae, in quibus miseria manifestatur: unde secundum naturam est animal sociale, sive politicum, ut philosophus probat in primo Politic.; et inde concluditur communitatem civitatis esse necessariam pro necessitatibus humanae vitae. Amplius autem: natura providit caeteris animalibus ornamenta et munimenta in sui exordio. Unde ex virtute naturae aestimativa vitat contraria et convenientia diligit, nullo dirigente praevio, ut opus naturae sit in eis opus intelligentiae, sicut philosophus tradit in secundo Physic. Sed in homine non sic, immo instructore indiget ad eligendum proportionata naturae, propter quod nutricem habet ad ista docenda. Rursus ad idem. Vestes et tegumenta, quibus ornantur animalia et plantae statim sicut nascuntur, et homo caret, significativa sunt indigentiae, pro quibus oportet recurrere ad hominum multitudinem, unde civitas constituitur. Propter quod dominus ostendit in hoc lilia agri, et volucres caeli, et sic de similibus melioris esse conditionis, quam homo, referendo indigentiam ad illum magnificum regem Salomonem, qui tam excellenter abundavit: *respicite*, inquit, *volucres caeli, quia non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea. Considerate lilia agri, quoniam non laborant, neque nent.* Postea subdit: *dico vobis, quod nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis*;

quasi maioris fuerit indigentiae quantum ad victum et vestimenta, ac tegumenta, quam plantae et animalia. Amplius autem: ferocitas animalium, quae facta sunt homini nociva post lapsum Adae, ad hoc ipsum inducit. Ad maiorem enim securitatem hominis, cuiuscumque rei timendae, necessaria est communitas hominum, ex quibus civitas constituitur, unde homo reddatur securus. Et inde motus fuit Cain civitatem construere, ut in Gen. scribitur: unde et in Eccli. dicitur quod *aedificatio civitatis confirmabit nomen.* Rursus: praeter necessitatem in corpore sano, sunt et aliae conditiones necessitatis pertinentes ad corpora aegra, quibus homo frequenter subiicitur. Ad sui autem reparationem sibi homo solus non sufficit, quemadmodum animalia cum patiuntur, quibus natura providit, ut sine hominum medicina curentur, cognoscentia per extimativam eis inditam herbas sanativas eorumdem, seu quaecumque alia ordinata ad ipsorum salutem. Homo autem horum ignarus indiget medicis, medicina, et hominum ministerio, quae omnia multitudinem requirunt hominum quae civitatem facit; et sic idem quod prius. Amplius autem: quia casus sunt multi, in quos homines incidunt per inopinatum eventum, quibus revelantur in societate: unde in Eccle. scribitur: *vae soli, quia si ceciderit, non habet sublevantem se. Si autem fuerint duo, fovebuntur mutuo.* Ex quibus omnibus concluditur, civitatem esse necessariam homini constituendam propter communitatem multitudinis, sine qua homo vivere decenter non potest: et tanto magis de civitate quam de castro, vel quacumque villa, quanto in ea plures sunt artes et artifices ad sufficientiam humanae vitae, ex quibus civitas constituitur. Sic enim Augustinus definit eam in primo de Civ. Dei quod est multitudo hominum in uno societatis vinculo colligata. Advertendum autem, quod superius, in principio primi libri, probatum est, societatem humanam esse necessariam, et hic similiter; sed aliter et aliter utrobique: quia ibi secundum quod ordinatur ad principem, hic autem secundum quod partes multitudinis sibi invicem sunt necessariae, propter quam causam necessario sunt institutae civitates, et castra, prout ordinantur ad politicum regimen.

Caput 3

[90418] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 3 Titulus Declarat hoc idem ex parte animae, sive ex parte intellectus, sive voluntatis, scilicet constitutionem civitatis esse necessariam

[90419] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 3 Non solum autem ex parte corporis, hoc est quantum ad sensitivam virtutem, habet persuasionem, et veritatem continet, quod secundum naturam constructio civitatis est necessaria; sed etiam ex parte animae rationalis hoc est manifestum: et tanto amplius, quanto homo, in quantum est rationalis, quod ex parte intellectus provenit, societatem magis requirit. Circa partem autem rationalem duplex distinguitur: potentia et actus, videlicet intellectus et voluntas. Quantum autem ad partem intellectivam duplices sunt actus, iuxta quos versatur politicum regimen, videlicet speculativus et practicus. In practico quidem

includuntur virtutes morales, quae referuntur ad opus et non ad scire tantum, sicut philosophus dicit in secundo Ethic., ut sunt temperantia, fortitudo, prudentia et iustitia: quae quidem omnes ad alterum ordinantur, et sic requirunt multitudinem hominum, ex quibus constituitur civitas, ut iam dictum est supra. Et quamvis dictae virtutes non omnes habeant pro subiecto intellectum (fortitudo enim est in irascibili, temperantia in concupiscibili, quae ad partem sensitivam pertinent), participant tamen rationem in quantum regulantur ab ipsa, unde prudentia est ipsarum directiva. Est enim prudentia recta ratio agibilium, ut philosophus dicit in sexto Ethic. Amplius autem: et ipsa sacra S

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

criptura dictas virtutes morales ad hoc idem ordinat. Sic enim de istis virtutibus dicit in libro Sap. loquens de eo, quod sobrietatem et sapientiam docet, iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus. Deinde subdit de merito istarum virtutum: *habebo*, inquit, *per hanc* (videlicet scientiam, sive experientiam harum virtutum), *claritatem ad turbas, et honorem apud seniores*; et multa alia ibidem subduntur, quae ad multitudinem hominum pertinent. Sed de speculativo intellectu adhuc est manifestum, quia, ut vult Aristoteles in secundo Ethic.: homo maxime ex doctrina argumentum accipit, et scientiae generationem, et experimento indiget et tempore: quae omnia respiciunt hominum multitudinem, ex quibus civitas constituitur. Rursus: duo sunt disciplinabiles sensus, ut tradit philosophus de sensu et sensato, visus videlicet et auditus: auditus autem multitudinem respicit. Ergo idem quod prius. Praeterea: philosophus dicit in primo Metaph., quod sapientis est ordinare. Ordo autem multitudinem requirit. Est enim ordo, ut Augustinus dicit de Civ. Dei, parium dispariumque sua cuique tribuens dispositio: quod sine multitudine esse non potest. Amplius autem: et ipsa loquela, quae manifestativa est cordis, ad partem intellectivam pertinet, ut philosophus dicit, et ad alterum ordinatur: propter quod in Eccli. scribitur: *sapientia abscondita et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Hoc idem et de Scriptura dici potest, quia respicit multitudinem, sine qua nec fieri, nec explanari valeret. Sed ex parte voluntatis, quae potentia rationalis ponitur a philosopho, hoc idem dici potest. Duae enim sunt virtutes in ipsa, quae ad alterum ordinantur, ac multitudinem requirunt. Una quidem est iustitia, quam respectu voluntatis ius gentium sic definit: iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens: quae quidem sive legalis, quae dominatum iustum vocatur a philosopho, sive distributiva, sive commutativa, quae partes iustitiae omnes sunt, politiae in civitatibus sunt praecipue necessariae, immo sine eis exerceri non possunt, ut philosophus tradit in quinto Ethic., nec etiam ipsae civitates conservari. Per quod concluditur civitatis constructionem esse necessariam secundum naturam respectu talis virtutis. Secunda vero, quae in voluntate ponitur et ad multitudinem refertur, est amicitia, quae principaliter communitatem requirit multitudinis, et sine ea non est ista virtus, de qua philosophus dicit in octavo Ethic., quod maxime est necessaria ad vitam humanam, eo quod nullus eligeret vivere sine amicis: unde idem Aristoteles connumerat utilitates istius virtutis, ad ostendendam ipsius necessitatem, semper tamen respectu multitudinis. Primo quidem in infortuniis, quia in talibus recurritur ad amicos. Item in fortuniis, quia per amicos conservantur: unde praecipue opus habent amicis, qui divitias possident, et sunt in principatibus, ut philosophus ibidem ait. Amicis autem indigent iuvenes, ut religentur a concupiscentiis et ad non peccandum; senes vero ad famulatum; et sic de singulis generibus hominum. Per quae colligitur communitatem multitudinis hominibus esse necessariam secundum naturam, et per consequens constructio civitatis, in qua, si amicitia vigeat et nutriatur concordia, civitas quamdam causat harmoniam et animae suavitatem, ut Augustinus de Civ. Dei dicit, ex summis videlicet, infimis et mediis ordinibus, quibus moderatur. Propter quod propheta dicit: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.* Idem etiam Augustinus duas constituit civitates in dicto libro secundum duos amores. Praeter haec vero est alia ratio ad ostendendum communitatem multitudinis hominum esse necessariam, appetitus videlicet humanus ad communicandum opera sua multitudini, ut molestum sit eidem aliquid virtutis agere absque hominum societate: unde Tullius dicit in libro de Amicit. quod natura nihil solitarium amat. Verum est enim quod ab Archyta Tarentino, ut opinor, dicere solitum esse, a senibus nostris audivi: si quis in caelum ascendisset, naturamque mundi ac siderum aspexisset, pulchritudinem insuavem illi sine amico, vel socio admirationem fore. Ipsae etiam divitiae nisi effusae in multitudine non clarescunt, ut Boetius dicit. Patet igitur hominem sive ex parte corporis, sive partis sensitivae, sive considerata sua rationali natura, necesse habere vivere in multitudine. Ex qua parte necessaria est secundum naturam constructio civitatis: unde philosophus dicit in primo Politic. quod natura quidem omnibus inest ad talem communitatem, qualis est civitatis communitas. Et quamvis primos institutores civitatum malos homines Scriptura referat, ut Cain fratricidam, Nembroth oppressorem hominum, qui aedificavit Babylonem, Assur, qui aedificavit Ninivem, ut in Genesi scribitur, a Nembroth fugatus; moti tamen fuerunt ad constituendum civitates propter hominum commoditates iam dictas, retorquendo tamen in suum dominium, pro quo conservando necessaria erat in unum multitudinis congregatio.

Caput 4

[90420] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 4 Titulus De communitate civitatis, in quo consistat, ubi Aristoteles refert opinionem Socratis et Platonis

[90421] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 4 Habita igitur necessitate constituendae civitatis propter communitatem hominum, nunc quaerendum videtur in quo consistat ista communitas. Circa quod diversi philosophi et sapientes diversas constituerunt politias respectu communitatis, ut philosophus refert in sua politica: ubi primo narrat opinionem Socratis et Platonis, in secundo Politic., quod communitatem ponerent in sua politia quantum ad omnia, ut videlicet omnia essent communia, tam divitiae, quam uxores et filii, moti quidem ex bono unionis in communitate, per quam respublica commendatur et crescit. Amplius autem: cum bonum sit diffusivum et sui communicativum, quanto res communior est, tanto plus de bonitate habere videtur. Ergo

omnia communicare plus habet de ratione virtutis et bonitatis. Praeterea: amor est virtus unitiva, ut Dionysius tradit. Ubi est ergo unionis maior ratio, ibi plus vigebit virtus amoris, qui civitatem constituit et conservat, ut Augustinus dicit, et dictum est supra. Ergo omnia habere communia, tam divitias, quam uxores et filios, habet rationem maioris bonitatis. Hae autem rationes sunt, et multae aliae, quas philosophus refert iuxta opinionem Socratis et Platonis, licet non per eadem verba, sed a sententia non discordat. Et si attendimus ad qualitatem dictorum philosophorum, quia fuerunt homines virtutibus dediti super omnes philosophos, eo quod solas virtutes bonum hominis ponebant, non videtur credibile, talem communitatem eos posuisse eo modo quo Aristoteles videtur eis imponere in praedicto libro, quia hoc videtur magis bestiale quam humanum, feminas scilicet esse communes quantum ad mixtionem carnis. Unde et sacra Scriptura matrem separat a filiis, et filiam a patre, et virum uxori coniungit, ac solum cum sola distinguit in coniugio in primo hominis praecepto: propter quod in Genesi, dicitur: *quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.* Non autem dicit plures. Sed et de filiis est impossibile, quia in actu generationis duo semina non conveniunt, sed unum solum ex parte viri. Propter quod ipsa etiam animalia suos natos cognoscunt quanto tempore est necessarium ad nutrimentum filiorum, ut in pullis avium maxime contingit, antequam advolare possint. Quod ergo dicamus dictos philosophos minus compositos animalibus, videtur absurdum, qui ad componendos mores corrigendosque totam suam struxerunt philosophiam, ut Augustinus tradit de Socrate, octavo de Civ. Dei; cuius doctrinam Plato eius discipulus fertilissime sortitus est, ut Valerius maximus scribit: qui, cum sapientissimus omnium esset sui temporis, et a iuvenibus studiosis certatim quaereretur Athenis, in Aegyptum descendens a sacerdotibus illius gentis geometriae multiplices numeros caelestium rationum observare percepit, et in Italiam peragrans ab Archita et Arione Pythagorae praeceptis instructus est. Talibus ergo, et tantis viris talem politiam attribuere, unde ordo destrueretur naturae, non est sine admiratione. Sed et ipsi commentatores Aristotelis hoc eidem attribuunt, quod non plene retulerit aliorum opiniones, et praecipue Socratis et Platonis, sicut Eustratius dicit super primo Ethic., circa ideam bonitatis, et Simplicius in fine primi de caelo de generatione mundi. Augustinus autem, in nono de Civ. Dei, hoc idem refert de opinione Stoicorum circa passiones animi, quod aliqui attribuebant Stoicis, quorum princeps Socrates fuit, quod in sapientem non caderet, ut idem Aristoteles in secundo Ethic. praefato imponit philosopho. Et tamen Augustinus idem dicit esse falsum, ex sententia A. Gellii in Lib. noctium Atticarum. Sed haec omnia referenda sunt ad effectum amoris. Quia ergo dicti philosophi virtutibus erant praediti, et ad hoc sollicitabatur eorum conatus; virtus autem amoris ad paria nobis cum proximo praecipitur: *diliges*, inquit salvator, *proximum tuum sicut te ipsum*: cum ipsi sub quibusdam metaphoris soliti essent loqui, volentes persuadere ad concives amorem, per quem civitas proficit, communitatem posuerunt in uxoribus, et filiis in dilectione mutua: sed in possessionibus in communicatione necessaria. Quia *si quis viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo amor Dei manet in eo?* Quod fuit praecipuum Stoicorum. Rerum enim exteriorum sive divitiarum contemptivi erant, ut de Socrate refert Hieronymus. Per hoc autem patet responsio ad obiecta. Quia unio et amor habet gradum in inferioribus entibus: quoniam perfectior est unio in corpore animato, si in diversis organis virtus animae diffundatur ad diversas operationes unitas in una substantia animae, sicut apparet tam in animatis perfectis, quam in animatis quae habent solum sensum tactus, ut sunt vermes et quaedam animalia quae Aristoteles vocat, in secundo de anima, animalia imperfecta. Propter quod et apostolus comparat corpus mysticum, id est Ecclesiam, vero corpori et naturali, in quo sunt membra diversa sub diversis potentiis et virtutibus, in uno principio animae radicatis: unde et unionem allegatam reprobat apostolus in I Epist. ad Cor. dicens: *si totum corpus oculus, ubi auditus? Et si totum auditus, ubi odoratus?* Quasi necessarium sit in qualibet congregatione, quae praecipue est civitas, esse distinctos gradus in civibus quantum ad domos et familias, quantum ad artes et officia: omnia tamen unita in vinculo societatis, quod est amor suorum civium, ut dictum est supra, et de quo etiam apostolus dicit ad Coloss. Cum enim connumerasset quaedam opera virtuosa, ad quae cives ad invicem obligantur, statim subdit: *super haec autem omnia charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis, et pax Christi exultet in cordibus vestris, in qua vocati estis in uno corpore*, distincto videlicet per membra iuxta civium statum. Ex qua diversitate artium et officiorum, quanto in eis multiplicatur amplius, tanto civitas redditur magis famosa, quia sufficientia humanae vitae, propter quam necessaria est constructio civitatis, magis reperitur in ea. Quod si forte allegatur de discipulis Christi, quibus omnia fuerunt communia, non importat legem communem, quoniam status eorum omnem modum vivendi transcendit. Ipsorum enim politia non ordinabatur ad uxores et filios, sed ad civitatem caelestem, *in qua neque nubent, neque nubentur*, sed sunt sicut Angeli Dei: sed quantum ad divitias bona erant communia. Quod solum perfectorum est, ut dominus dicit in Evangelio: *si vis*, inquit, *perfectus esse, vade et vende omnia, quae habes, et da pauperibus; et veni, sequere me.* Hoc et Socratici fecerunt et Platonici, sicut contemptivi rerum temporalium, ut de Plotino scribit Mercurius Trismegistus, et Macrobius super somnium Scipionis. In caeteris autem civibus communis status expedit possessiones habere distinctas ad vitanda litigia: sicut etiam et de Abraham et Loth scribitur in Genesi. Cum enim contentio oriretur inter ipsorum pastores pro pastura gregum: *ne quaeso*, dixit Abraham ad Loth, *sit iurgium inter me et te, et pastores meos et tuos. Fratres enim sumus. Ecce universa terra coram te est. Si ad sinistram ieris, ego dexteram tenebo; si dexteram elegeris, ego ad sinistram pergam.* Per quod habemus, quod inter cives expedit ad societatem servandam, ipsorum divitias esse distinctas: et sic patet responsio ad praedicta.

Caput 5

[90422] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 5 Titulus De opinione Socratis et Platonis circa mulieres, quomodo sint exponendae rebus bellicis

[90423] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 5 Sed ad eamdem politiam redeundo praedictorum philosophorum, quaedam alia Aristoteles eisdem attribuit in praefato libro: quia volebant mulieres instruendas in rebus bellicis. Quorum argumentum inducit secundum ip-

sos, quia videmus in avibus rapacibus ferociores esse foeminas et efficacius pugnare: hoc idem et de bestiis liquet, sicut praecipue in ferocibus animalibus est manifestum. Amplius autem: corporale exercitium confert foeminis, quantum ad virtutem corporis et fortitudinem, sicut in ancillis familiarum et mulieribus rusticanis est manifestum, quia fortiores sunt et saniores. Virtutis autem proprium est, quod bonum faciat habentem, et opus suum bonum reddat. Si ergo in gymnasiis ac rebus bellicis magis confortatur foeminea virtus, congrue opera bellica videntur eisdem competere. Amplius autem: proportio qualitatum primarum ad hoc idem inducit, ut calidi et humidi, frigidi et sicci, ex quibus ad medium deductis, fortificatur mixtum in sua virtute. Sic enim videmus ligna viridia, ex quo in eis humidum est consumptum, et ad medium deductum, quod fortius ardent. Sic etiam videmus in avibus rapacibus, quod foeminae ratione sui motus sunt fortioris naturae et maioris corpulentiae. Cum igitur in mulieribus abundet humidum, sicut in pueris, per motum consumitur, et venit ad temperamentum, et vires recipit. Huius autem argumentum assumitur de regno Amazonum, quod fortissimum fuit in oriente, et quasi totam Asiam, tertiam partem orbis, subiugaverunt sibi, ut historiae narrant, quae de Scythis Orientalibus traxerunt originem: unde et apud ipsos Scythas, de quibus descenderunt Tartari, mulieres in rebus bellicis exponuntur, et cum suis militant viris. Ex quibus omnibus moti forte fuerunt praefati philosophi in constitutione politiae, mulieres fore ad opera bellica exponendas. Sed contra hanc politiam rationes sunt fortes, quibus difficile est respondere. Una quidem est Aristotelis in secundo Politic.: quia non est eadem ratio de animalibus et hominibus, eo quod animalia non subiiciuntur dominio oeconomico. Solus autem homo gubernationi intendit familiae. Quae quidem fieri non potest, ubi mulieres exponerentur armis: quia sicut in politica officia sunt distincta, ita et in oeconomia, ut pater familias ad exteriora negotia intendat, mulieres autem ad intrinsecos actus familiae. Cuius quidem argumentum assumere possumus ex parte Romanae reipublicae, quae, ut tradunt historiae, duos habebat consules: unus intendebat bellicis rebus, alter rempublicam gubernabat. Hoc idem et de Amazonibus scribitur. In quorum regno, seu monarchia duae erant reginae, sive monarchae, quae sic distinguebantur in officiis, sicut de Romanis consulibus est dictum. Secunda ratio sumitur ex ipsa membrorum muliebrium ineptitudine ad pugnandum. Sic enim philosophus distinguit de gestis animalium inter masculum et foeminam, quia masculus habet superiora membra grossiora, brachia, manus, nervos et venas, ex quibus vox grossior generatur, nates vero et ventrem et alia circumstantia subtiliora; mulieres autem e converso: et hoc ut in actu generationis sint aptiores. Ampliores autem et mammillas ad nutriendam prolem, quae omnia sunt impeditiva pugnae: unde et de Amazonibus scribitur, quod puellis mammillas amputabant dextras, sinistras autem comprimebant, ne impedirentur a sagittando. Tertia ratio sumitur ex dispositione animae. Tradit enim philosophus de gestis animalium quod mulier est masculus occasionatus: unde sicut deficit in complexione, ita et in ratione. Et inde est, quod propter defectum caloris et complexionis sunt pavidae et mortis timidae: quod in bellis maxime fugiendum est. Propter vero defectum rationis, carent astutiis bellicis, quibus pugnantes ut plurimum sunt victores, sicut Vegetius tradit de re militari: unde tradunt historiae, quod Alexander quibusdam astutiis et blanditiis devicit Amazones, magis quam bellandi fortitudine: quarum regnum temporibus eius fortissimum et potentissimum erat in Asia. Quarta ratio sumitur ex periculoso commercio viri et mulieris, quia actus venereus corrumpit extimationem prudentiae, ut tradit philosophus, in septimo Ethic. et impossibile est in eo aliquid intelligere. Ex qua causa virilis animus enervatur: unde ferunt historiae Iulium Caesarem, cum bellum immineret, iussisse suas omnes delicias separari a castris, et praecipue mulieres. Cyrus etiam, rex Persarum, cum Lydos superare non posset, quia fortissimi erant et ad labores assueti, tandem per ludos et usum Veneris ibidem constitutos virtute et fortitudine enervatos perdomuit. De ipsis insuper Romanis antiquis sic scribit Vegetius in principio primi libri: ideo ipsos perfectos ad bellum semper, quia nullis voluptatibus nullisque deliciis frangebantur. Quid plura? Quia etiam equi fortissimi, qui alias sunt audacissimi ad pugnandum, et procul odorant bellum, ex praesentia equae distrahuntur a pugna. Propter hanc ergo causam ipsae Amazones, ut historiae narrant, nullum virum in sua recipiebant acie. Patet igitur ex iam dictis, mulieres a rebus bellicis excludi debere.

Caput 6

[90424] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 6 Titulus Assumit alteram partem, quod non est conveniens mulieres exponi debere bellicis rebus, et respondet ad argumenta in contrarium facta

[90425] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 6 Sed quia motivum dictorum philosophorum probabilitatem habuit, sicut in argumentis apparet; solvendae sunt ipsorum rationes, et cum reverentia pertractandae. Quod enim ponitur exemplum de avibus rapacibus, et quibusdam bestiis, quod audaciores et fortiores sunt foeminae ad pugnandum et capiendum praedam, ergo similiter erit in mulieribus. Ad hoc est responsio, quia non est simile de avibus, et bestiis, et mulieribus. Ut enim dictum est supra, homo naturaliter est civilis et oeconomicus, et in gubernatione suae familiae proprius actus est mulieris, sive in nutritione filiorum, sive in honestate servanda in domo, sive in provisione victualium: quae omnia fieri non possent, si rebus bellicis intenderent. Et propter haec natura ipsam sic disposuit, ut ab ipsa pugnandi occasio tolleretur: quia, ut philosophus de Animal., mulieres debiliora habent corpora quam viri, et sunt minoris caloris, et sola illa membra grossiora in eis videmus, quae ad actum ordinantur generationis et gestum, ut venter et nates, ac ad nutrimentum mammillae. Omnia autem alia habent subtiliora et debiliora quam viri, et minus nervosa, in quibus fortitudo consistit, ut sunt pedes et crura, manus et lacerti, et sic de singulis membris, ubi fortitudo fundatur, ut dictum est supra. Quod vero dicitur, quod fortitudo augetur in eis per exercitium, hoc est verum: ergo pugnare expedit eis. Ad hoc responderi potest, quod sola fortitudo non sufficit ad vincendum in pugna, ut probat Vegetius de re militari in principio; sed astutia bellandi, qua mulieres carent. Rudis enim et indocta multitudo exposita est semper ad necem. Sic autem brevitas corporum Romanorum adversus germanorum proceritatem praevaluit, ut ibidem dicitur. Et praeterea mulieres non debent actibus exponi ex quibus a virtutibus excludantur; quod contingit, si rebus bellicis deputentur propter incentivum libidinis, quod

in eis est, et respectu sui, et ex consortio viri: propter quod natura mulieri multa fraena providit, ut est verecundia, quae est praecipuum vinculum eius, ut Hieronymus scribit ad Cellantiam virginem, talares vestes, annulus in digito, servitus viri. Sic enim Scriptura sacra testatur: *quoniam sub viri potestate eris.* Bellicis autem rebus intendere in republica libertatem meretur, unde et militibus iura gentium speciales apices privilegiorum concedunt. Quod autem tertio obiicitur super idem medium de fortitudine ad bellandum, locum haberet, si sola fortitudo esset causa victoriae, et aptitudo membrorum esset in foeminis ad pugnandum, sicut in viris, cuius contrarium est probatum. Et praeterea natura mulieris est a viro pati, et non agere: pugnare autem summa est actio, cum sit actus fortitudinis, qui solus, si laudabiliter exerceatur, meretur coronam. Dicendum est ergo simpliciter, mulierem non debere exponi bellicis rebus, sed in domo quiescere, curam gerere rei familiaris, ut dictum est supra: unde et in hoc Salomon, in fine Prov., fortitudinem mulieris commendat, speciale de ipsa componens canticum, sub litteris Hebraici alphabeti, ac totum circa eam ad domesticam referens actionem. *Mulierem*, inquit, *fortem quis inveniet? Procul et de ultimis finibus pretium eius*; quasi multum sit reverenda, si habeat, quae sequuntur. Unde primo ponit artem filandi: *quaesivit*, inquit, *lanam et linum, et operata est consilio manuum suarum*: per hoc volens ostendere, quod istud sit proprium earum officium. Propter quod et in gestis Caroli magni scribitur, quod filiabus suis, quas intime dilexit, colo et fuso mandavit insistere, et operosas esse. Ulterius Salomon subiungit alios actus mulieris, qui referuntur ad domesticam domum, ut est filiorum curam habere, familiam dispensare, suae domui providere, amicos viri sui honorare, ac defectus eius supplere: quae sunt propriae operationes coniugi, et ad bona matrimonii pertinentes, ut de Abigail uxore Nabal Carmeli scribitur, sicut patet in I Reg. Sed quia talis sollicitudo multas habet perturbationes, ut de Martha dicitur in Luca: *Martha, Martha*, inquit, *sollicita es, et turbaris erga plurima*, cum talia sint obiectum virtutis et fortitudinis: ideo dictus sapiens talem mulierem fortem vocat, non quidem fortitudine ad opera bellica, sed ad patienter gubernandam familiam, ut superius est ostensum.

Caput 7

[90426] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 7 Titulus Refert aliam opinionem dictorum philosophorum, quantum ad principatum, quem volebant esse perpetuum: circa quem disputat ad utramque partem quod sit melius

[90427] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 7 Est autem et alia conditio, quam philosophus, in secundo Politic., attribuit politiae dictorum philosophorum, videlicet magistratus ad regimen iuxta morem Atticae regionis, cuius caput sunt Athenae, post mortem videlicet Codri regis; quos quidem magistratus Romana respublica senatores vocabat. Hos praefati philosophi voluerunt esse perpetuos et quoscumque officiales in sua politica constitutos: quorum motivum,

fuit imitatio naturae, ut Aristoteles eis imponit. Videmus enim in terra, quod partes eius eodem modo semper se habent, ut in mineris contingit quia minera auri in eadem parte terrae semper generat aurum, et minera argenti argentum. Unde in Iob dicitur: *habet argentum venarum suarum principia, et auro locus est, in quo conflatur.* Ex hoc ergo principio sic concludunt, quod si locus auri numquam mutatur et argenti, ut fiat locus plumbi vel ferri; nec locus plumbi vel ferri, ut fiat locus auri vel argenti: sic et in principatibus contingere debet: quia nec principes, nec sui officiales mutari debent, ut fiant aliquando subditi, vel quod subditi fiant officiales vel principes: quia ars imitatur naturam in quantum potest. Amplius autem: ad hoc idem probandum, sic argumentum assumi potest: quia, ut philosophus dicit in principio suae Metaph.: experientia facit artem, et inexperientia casum, et Vegetius, de art. Milit.: scientia, inquit, rei militaris nutrit audaciam. Nemo enim facere metuit, quod se bene didicisse confidit. Ex his autem arguitur, quod si fiat mutatio rectorum vel principum, seu magistratus, interdum assumitur inexpertus, ex quo multi contingunt errores in politia. Rursus ad idem. Talis vicissitudo regimini derogat, ut dictum est supra in secundo libro: quia datur occasio subditis non obedientiae ex spe evadendi manum principis, vel veniendi ad dictum principatum: et sic motivum dictorum philosophorum, Socratis videlicet et Platonis, videtur consonum rationi. Sed e converso fuit motivum sapientum urbis, sive Romanae reipublicae, quia post expulsionem regum statuerunt consules: unde in I Mach., scribitur, inter alia commendabilia de Romanis, quod *committunt uni homini magistratum suum per singulos annos dominari universae terrae suae, et omnes obediunt uni.* Causam autem assignant historiae, ut nec insolens diu maneret, et moderatior cito succurreret. Quam quidem causam philosophus etiam tangit in secundo Politic., quia mutare aliquando principatum ac dignitatem, magistratus personis idoneis distribuere, causa est maioris pacis in civitate, et in politia quacumque. Alia autem causa assumitur ex uno principio philosophi, quinto Ethic., ubi dicitur, quod principatus virum ostendit. Contingit enim interdum personam assumptam ad dignitatem esse hominem virtuosum in gradu suo; sed postquam statum principatus accepit, elevatur in superbiam et tyrannus efficitur: sicut accidit de Saule, de quo dicitur in I Reg., quod, quando assumptus est in regem, inter filios Israel non erat melior vir illo, et solis duobus annis in sua permansit innocentia. Postquam autem factus tyrannus, et Deo inobediens, dictum est ei per Samuelem: *quia abiecisti sermonem domini*, et non obedisti voci eius, *abiecit te dominus ne sis rex.* Amplius autem: gradus quidam est in natura hominis, quantum ad virtutes et gratias. Quidam enim sunt ad subiectionem dispositi, sed ad regimen minus valent; quidam autem e converso. Ex tali ergo opinione, quia bonus est subditus assumptus, et male regens, si perpetuetur cum principatu, est causa scissurae in civitate. Rursus: appetitus honoris inest homini: unde Valerius maximus dicit, quod nulla est tanta humilitas, quae hac dulcedine non tangatur: et hinc sequitur aliud, scilicet quod est superioris impatiens. Dare ergo principatum uni soli est causa seditionis in multitudine. Et ista est etiam ratio Aristotelis in secundo Politic., ubi dicit, quod Socrates semper facit eosdem principes, quod seditionis est causa apud nullam dignitatem possidentes. Videntes enim se omnino statu carere, si contingat eos esse viriles et animosos, ad discordias nituntur civium. Propter quod Valerius maximus refert de Fabio duce Romano libro decimo, de quo dictum est supra, quod cum saepius consulatum habuisset, et in sua progenie talis dignitas a longo tempore per successionem continuata fuisset, id egit cum populo, ut aliquando vacationem huius honoris Fabiae genti darent. Laudabilis igitur politia est, in qua secundum merita unicuique civi vicissim distribuuntur honores, ut antiqui fecerunt Romani, quam etiam philosophus magis commendat.

Caput 8

[90428] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 8 Titulus Declarat melius esse in politia non perpetuare rectores; et respondet ad partem oppositam

[90429] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 8 Sed quod pro se inducunt de mineris praefati philosophi, non habet similitudinem, sive necessitatem in arguendo, eo quod minerae sive auri, sive argenti, sive cuiuscumque metalli recipiunt impressionem a corpore caelesti, quae est ad unum determinata; unde sicut ficulnea semper ficus producit, et non alium fructum propter eadem principia quae sunt in ipsa, et mediante influentia caelesti; ita et eadem pars terrae sic disposita, ut sit minera auri, semper faciet aurum. Sed non sic est de voluntate humana, quae sideribus non subiicitur, ut Ptolomaeus probat in Centiloquio, quia volubilis est: unde actus humani ponuntur a philosopho in Ethicis de contingenti materia, et inde variantur de bono in malum, et a converso; et ideo perpetuatio est periculosa. Sed quod postea dicitur de experientia, hoc supponi debet, ut eligatur expertus, qui possit et sciat regere et cives dirigere ad virtutem: alias si eligitur unus insufficiens pretio vel amore, iam politia est corrupta. Formam enim eligendi tradit ille Iethro Moysi cognato suo, ut in Exod., scribitur, loquens de principibus et assessoribus populi: *provide*, inquit, *viros potentes de omni populo, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam; et constitue ex eis tribunos, et centuriones, quinquagenarios et decanos, qui iudicent populum.* Philosophus etiam, in quinto Ethic., dicit, quod non sinimus hominem principari, in quo est natura humana tantum, sed illum qui est perfectus secundum rationem: quia, si aliter fiat, assumptus ad principatum, dat sibi plus de bonis, et tyrannus efficitur. Quod autem inducitur ultimo de derogatione regiminis, si principatus immutetur, hic attendendum est, sicut tactum est supra in secundo libro, quod regiones diversificantur quantum ad homines, et in complexione et in modo vivendi, sicut caetera viventia secundum aspectum caeli, ut Ptolemaeus tradit in Quadripart. Si enim plantae transferuntur ad aliam regionem, ad eius naturam convertuntur: simile est de piscibus et animalibus. Sicut ergo de viventibus, ita et de hominibus. Gallici enim, qui se transferunt in Siciliam, ad naturam applicantur Siculorum: quod quidem apparet, quia, ut narrant historiae, iam ter est populata dicta insula de praefata gente. Primo enim tempore Caroli magni; secundo ad trecentos annos tempore Roberti Guiscardi; et temporibus nostris per regem Carolum, qui iam induerunt ipsorum naturam. Hoc ergo supposito, dicendum est, quod regimen et dominium ordinari debet secundum dispositionem gentis, sicut ipse philosophus in Politic. tradit. Quaedam autem provinciae sunt servilis naturae: et tales gubernari debent principatu despotico, includendo

in despotico etiam regale. Qui autem virilis animi et in audacia cordis, et in confidentia suae intelligentiae sunt, tales regi non possunt nisi principatu politico, communi nomine extendendo ipsum ad aristocraticum. Tale autem dominium maxime in Italia viget: unde minus subiicibiles fuerunt semper propter dictam causam. Quod si velis trahere ad despoticum principatum, hoc esse non potest nisi domini tyrannizent: unde partes insulares eiusdem, quae semper habuerunt reges et principes, ut Sicilia, Sardinia et Corsica, semper habuerunt tyrannos. In partibus autem Liguriae, Aemiliae et Flaminiae, quae hodie Lombardia vocatur, nullus principatum habere potest perpetuum, nisi per viam tyrannicam, duce Venetiarum excepto, qui tamen temperatum habet regimen: unde principatus ad tempus melius sustinetur in regionibus supradictis. Quod enim dicitur derogare politiae, non est verum, si eligantur idonei: alias, ut dictum est, corrumpitur politia. Idoneos autem Aristoteles tradit, in Politic. Lib. quarto, mediocres civitatis, hoc est nec nimis potentes, quia de facili tyrannizant, nec nimis inferioris conditionis, quia statim democratizant. Cum enim se in alto considerant, sui immemores, et sicut ignari regiminis, in erroris barathrum submerguntur, vel de improvida cura ad subditos, vel de praesumptuosa audacia ad aliorum gravamina: unde et politia corrumpitur et inquietatur. Assumendi igitur sunt rectores vicissim in politia, sive consules, sive magistratus vocentur, sive quocumque alio nomine, dummodo idonei reperiantur. Amplius autem nec periculum imminet, quia iudicant secundum leges eis traditas, quibus sunt per iuramentum astricti: unde non est materia scandali puniendo, quia tales leges ab ipsa multitudine sunt institutae. Rursus nec dominio derogat, si leviter puniat secundum naturam gentis subiectae: quia aliquando in talibus regionibus melius politia servatur dissimulando culpam, vel dimittendo poenam. In quo facto virtus epicheiae de qua philosophus loquitur in quinto Ethic., videtur locum habere, quae iustum legale diminuit. In quo etiam regimine regulae illius summi pastoris sunt attendendae, videlicet beati Gregorii in registro et Pastor., in quibus modum correctionis tradit secundum personarum statum et qualitatem.

Caput 9

[90430] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 9 Titulus Disputat de communitate bonorum quantum ad possessiones, quas quidem philosophus nomine Pheleas dicit debere adaequari in omnibus: et quod est falsum quod Lycurgus philosophus sensit

[90431] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 9 Et quia opiniones dictorum philosophorum versabantur circa communitatem possessionum, congruum videtur de aliis dicere, qui circa ipsas suam constituerunt politiam. Duo enim fuerunt philosophi, qui considerantes litigia generari in civitatibus ex eo quod unus abundat, et alter caret, voluerunt in sua politia adaequare in civitatibus suis possessiones. Unus fuit Pheleas Chalcedonius, de quo philosophus loquitur in secundo Politic., alter fuit Lycurgus, Spartanorum regis filius, qui Lacedaemoniis iura constituit, ut

tradit Iustinus, ut aequata possessio neminem potentiorem altero redderet. Modus autem, quem teneri voluit Pheleas in adaequando, narratur a philosopho, ut fieret videlicet in ipsa constitutione civitatis, habita consideratione multitudinis civium et camporum: alias difficile iudicabat: et ut hoc perseveraret, ordinabat matrimonia contrahi inter maiores et minores: et sic per hoc tollebantur iurgia, amovebantur iniuriae, auferebantur arrogantiae, vel superbiendi materia. Ad hoc etiam movebat exemplum in aliis politiis. Quia, ubi est bonorum temporalium inaequalitas, contingit saepius perturbatio: ibi enim est invidendi occasio: inde cupiditas oritur, quae, iuxta apostolum, radix omnium malorum est. Ipse etiam Lycurgus propter hanc causam in legibus, quas Lacedaemoniis tradidit, pro ipsorum conservanda politia, artificiales subtraxit divitias, sive numismata in commutationibus rerum venalium, in solis naturalibus divitiis tales permutationes relinquens. Sed hanc positionem philosophus reprobat in secundo Politic., ostendens hanc adaequationem omnino impossibilem, et per consequens contra rationem. Et primo ex parte humanae naturae, quae non semper in familiis multiplicatur aequaliter: quia contingit unum patremfamilias habere multos filios, alium autem nullum. Quod ergo isti duo haberent aequales possessiones, esset impossibile: quia una familia deficeret in victualibus, altera superabundaret; et hoc esset contra provisionem naturae: quia quae familia plus multiplicatur in prolem, amplius cedit ad firmamentum politiae propter ipsius argumentum, quam quae in generatione prolis deficit; et quodam iure naturae magis meretur a republica, sive politia provideri. Amplius autem: natura non deficit in necessariis, ut dictum est supra; ergo nec ars, quae civilis est regiminis. Sed hoc contingit, si in familiis adaequantur possessiones, quia videlicet cives moriuntur penuria, unde politia corrumpitur. Non tantum autem ex parte naturae humanae sequitur inconveniens adaequare possessiones, sed etiam ex gradu personae. Est enim differentia inter cives, quemadmodum inter membra corporea, cui politia est superius comparata. In diversis autem membris virtus diversificatur, et operatio. Constat enim quod maiores expensas cogitur facere nobilis, quam ignobilis: unde et virtus liberalitatis in principe magnificentia vocatur, propter magnos sumptus. Hoc autem fieri non posset, ubi possessiones essent aequales: unde et ipsa vox evangelica testatur de illo patrefamilias, sive rege, qui peregre profectus est, qualiter servis suis bona distribuit, sed non aequaliter, immo uni dedit quinque talenta, alteri duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem. Amplius autem: nec ipse ordo naturae hoc patitur, in quo divina providentia res creatas in quadam inequalitate constituit, sive quantum ad naturam, sive quantum ad meritum. Unde ponere aequalitatem in bonis temporalibus, ut sunt possessiones, est ordinem in rebus destruere, quem Augustinus respectu inaequalitatis definit, de Civ. Dei: est enim ordo parium et disparium rerum sua cuique tribuens dispositio. Et ex hoc Origenes in periarchon reprehenditur, quia omnia dixit aequalia ex sui natura, sed facta inaequalia propter defectum sui, hoc est propter peccatum. Non ergo ex adaequatione possessionum vitantur litigia, quin potius augmentantur, dum in hoc destruitur, sive tollitur ius naturae, quando subtrahitur indigenti, qui plus meretur. Item, quia contra rationem est esse omnia aequalia in politia, cum omnia Deus instituerit in numero, pondere et mensura, ut in libro Sap. dicitur, quae gradum inaequalitatis ponunt in entibus, et per consequens in civilibus, sive politicis.

Caput 10

[90432] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 10 Titulus Agitur rursus de politia Platonis et Socratis quantum ad genera hominum qui requiruntur in ea, quae sunt quinque; ubi multum disputatur de numero bellatorum

[90433] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 10 Sed redeundum est ad politiam Socratis et Platonis, quia quaedam alia constituerunt in ipsa praeter ea quae dicta sunt supra. Suam enim civilitatem distinxerunt in quinque genera hominum, videlicet in principes, consiliarios, bellatores, artifices et agricolas. Quae quidem divisio satis videtur sufficiens ad perfectionem civitatis, quia omnia genera hominum comprehendit, quae ad regimen politicum pertinent. Sed Aristoteles in hoc praedictos philosophos videtur reprehendere. Tum quia numerum ponebant bellatorum excedentem proportionem civitatis: ponebant enim mille bellatores ad minus, vel ad plus quinque millia. Secundum, quod philosophus reprehendit, est, quia sic distinguebant bellatores ab aliis, quod nullo modo se exponerent bellicis rebus alii cives a bellatoribus. Sed quantum ad primum non videtur determinatus numerus posse poni, eo quod omnes civitates non sunt aequalis potentiae et virtutis: unde consideranda est multitudo populi in civitate, et secundum numerum constituere bellatores. Item latitudo regionis, ut sit sufficientia pascuorum et victualium: unde Aristoteles dicit in secundo Politic. quod, si tanta debeat esse multitudo bellatorum in civitate, oportet ipsam adaequari civitati Babyloniae, quae videlicet excedit in gentis multitudine, et in latitudine camporum. Sed si attendimus ad ipsum numerum bellatorum, qui est mille, ut historiae tradunt, secundum unam expositionem, politia Platonis et Socratis cum civilitate concordant Romuli, primi constructoris urbis, a quo et istud nomen miles originem habuit: unde et miles dicitur electus ad bellandum ex numero mille, quia mille erant tunc expediti bellatores ab ipso electi ad pugnandum contra adversarios urbis, ut contra Sabinos primo, ulterius vero contra Samnites; et sic in hoc concordabat Romulus cum Socrate et Platone, licet primus conditor urbis per longum tempus philosophos antecesserit saepe dictos. Alio modo dicitur miles quasi unus ex mille, iuxta quod Scriptura volens commendare sanctum David de constantia et fortitudine: *dilectus*, inquit, *meus candidus et rubicundus, electus ex millibus*; ut sic importet quamdam excellentiam in pugnando: quos Scriptura sacra expeditos vernaculos appellat in Genesi. Sic enim scribitur de Abraham, quod contra quatuor reges processit cum trecentis decem et octo expeditis vernaculis, qui quinque reges devicerant, capto Loth, nepote eiusdem Abrahae, cum tota familia: unde satis credibile videtur, quod maiorem habuit multitudinem ad pugnandum; sed isti nominantur propter ipsorum probitatem ad invadendum. Sic et Gedeon trecentos elegit de populo Israelitico ad pugnandum contra castra Madianitarum, ut in Lib. Iudicum traditur, quos probavit divino mandato esse aptiores ad pugnam, ex eo quod transiens populus quasdam aquas, omnibus ex populo bibentibus ex aquis praedictis et genua flectentibus, illi soli lambuerunt ut canes, non poplite flexo. Tales igitur sic electos non videtur possibile mille in

civitate reperiri, et multo minus quinque millia: et sic vera est sententia Aristotelis contra Socratem et Platonem, si sic intendant. Secundum vero quod Aristoteles improbat, est de distinctione bellatorum, quasi alii cives sint immunes a bello, ut consiliarii et artifices: quod non est verum, ubi sit aggressus multitudinis contra cives. Quamvis autem bellatores sint aptiores ad pugnam, quia experientiam habent, et pugnandi artem, et, ut ait Vegetius: nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit; impetum tamen multitudinis sustinere non possent, nisi cum multitudine. Sic enim Iudas Machabaeus deficit, quia cum paucis pugnavit contra multitudinem Bacchidis, principis Demetrii regis, recedente ab ipso multitudine suae gentis, sicut patet in I Lib. Mach. Hinc est etiam quod quamvis Saul elegerit tria millia virorum ad defensionem sui regni (duo enim millia erant cum ipso, ubi ipse curiam tenebat, ut in Magmas et in Bethel, mille vero cum Ionatha in domo propria, ut in Gabaa Beniamin), nihilominus contra multitudinem hostium multitudine usus est: unde cum Naas Ammonites, rex eiusdem regionis, obsideret cum multitudine Iabes Galaad, trecenta millia de filiis Israel congregavit in castris, et triginta millia de tribu Iuda ad expugnandum Ammonitas praefatos, ut scribitur primo Reg. Sed advertendum quod militaris disciplina Vegetii, in tertio libro, secundum sententiam Lacedaemoniorum, sive Atheniensium, restringit numerum in exercitu armorum, videlicet ad decem millia peditum, et duo millia equitum, vel ad plus viginti millia peditum, et quatuor millia equitum, ostendens magnam multitudinem esse damnosam, tum quia difficilius regitur, tum quia laboriosius in victualibus providetur. Ibidem etiam cum exercitu computat non solum tirones, sed etiam auxiliatores, quod ad alios cives referimus, qui non erant militiae deputati. Et praeterea idem Vegetius in primo libro, ubi docet eligi tironem, ad agricolas et artifices magis remittit, eo quod assueti sunt ad labores. Assumendi sunt igitur cives ad pugnam non solum bellatores distincti, in quocumque genere sint, sive consiliarii, sive artifices, sive agricultores, dummodo dispositionem corporis habeant, unde non impediantur a pugna, ut sunt homines corpulenti et ponderosi ad ambulandum; cives nimis deliciis dediti; homines etiam provectae aetatis, quos emeritos habebant antiqui Romani; homines etiam quos divina lex prohibet a pugna. Hos excludere a pugna dignum videtur, ut patet in Deut., quos lex praedicta prohibet, instante exercitu, et acclamante praetore. Ubi quatuor genera hominum ponuntur, qui a pugna excipiuntur ibidem: videlicet qui aedificasset novam domum, et non ea fuisset usus; vel qui plantasset novam vineam; qui in proximo uxorem duxisset: quae quidem tria intentionem distrahunt a pugnante, et ex hoc efficitur minus audax. Quartum genus est nimis timentium mortem, qui a sacra Scriptura formidolosi vocantur. Vegetius etiam in principio primi libri, inter artifices quinque genera hominum dicit excludenda a castris, videlicet piscatores, aucupes, dulciarios, id est qui deliciis intendunt; linteones id est qui molles sunt et flexibiles; item qui videntur intendere ad genesia, id est ad opera muliebria, ut sunt opera textrina, sive venerea. Caeterum de ordine castrorum sive exercitus, et ipsius rectoribus seu motoribus, non est praesentis negotii: quia nostrum non videtur congruum docere pugnare, vel de eiusdem pugnae gymnasiis agere, sed solam veram tradere politiam; per quam, si ad veram pertingamus, disponimur ad vivendum secundum virtutem, et quasi participamus caelestem, quae est civitas Dei, de qua gloriosa dicuntur.

Caput 11

[90434] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 11 Titulus Declarat de politia Hippodomi philosophi, qui reprehenditur quantum ad genera hominum, quia ponit solum tria, et quantum ad numerum populi

[90435] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 11 Praeter has autem quamvis philosophus in secundo Politic. multas pertractet politias, inter alios tamen a supra dictis, qui multum de politia tractaverunt, fuit Hippodomus philosophus Eriphontis filius, sed Milesius patria, unde Thales, unus ex septem sapientibus, originem traxit. Hic enim suam politiam ex multis et ad plura ordinavit, et primo quidem in ea numerum multitudinis determinatum tradidit civitati circa decem millia virorum: quem numerum sufficienter putabat in civitate: cuius forte fuit motivum quod superius traditum est de castris, quia melius gubernantur, et in victualibus potest per rectores congruentius provideri. Dictam autem multitudinem ad tria genera hominum reducebat, ad bellatores videlicet, artifices et agricolas. In qua quidem divisione sic ponebat eos esse distinctos, quod nec bellator ad culturam terrae, nec ad negotiationes, nec agricola ad arma transiret. Horum autem generum hominum sufficientiam dicebat esse, quia ordinantur ad conservationem humanae vitae. Agricolae quidem quantum ad victum, artifices autem quantum ad tegumentum, sed bellatores ad bonorum suorum firmamentum, sive custodiam. Sed si ad ea attendimus, quae dicta sunt supra, et infra est dicendum, faciliter errorem dicti philosophi percipere possumus ex iam dictis: quia in politia determinatum numerum dare non possumus, sed multiplicatur in ea populus vel propter amoenitatem loci, vel propter famam regionis, vel propter foecunditatem gentis. Rursus videmus civitates, quod quanto magis abundant in gente, tanto maioris potentiae et famosiores iudicantur: nec propter hoc impediuntur in regimine, si per officiales bene disponantur et rectores: quia poenae in legibus institutae hominum arcent malitiam, et sunt in politia medicinae quaedam, ut tradit philosophus in secundo Ethic. Nec iterum distingui sic debet, quin cum opportunitas hoc requirit, illa tria genera sint admixta: quia artifices et agricolae aliquando sunt bellatores, cum de istis duobus generibus hominum praecipue eligantur tirones, ut dictum est supra ex verbis Vegetii; et e converso dicimus de bellatoribus ad artifices et agricolas, cum de eis saepius assumantur. Sed et sua divisio de solum tribus generibus hominum non est sufficiens: quia relinquit consiliarios et sapientes, qui sunt principalis pars politiae, sine quibus convenienter politia ipsa non regitur: ut enim historiae tradunt, Demosthenes Atheniensis praefatos viros peritos, vel quoscumque senes expertos sic se habere ad politiam definit, ut canes ad gregem, quorum custodia arcentur lupi: sic et se habent sapientes et advocati in civitatibus, quia canes sunt populi. Unde Tullius scribit in libro de Offic., quod Solon plus profuit reipublicae civitatis Atheniensis, quae legibus et institutis eius erudita fuit, quam victoria Themistoclis, quod bellum gestum fuerat consilio magistratus, sive senatus instituti ab eodem sapiente, qui fuit unus de septem. Unde et in Eccle. scribitur: *melior*

est sapientia quam arma bellica. Vegetius etiam de art. Milit., et Valerius maximus de Aristotele referunt, quod cum esset vitae supremae, reliquias senilibus atque rugosis membris in summo litterarum otio vix custodiens, adeo valenter pro salute patriae incubuit, ut eam hostilibus armis quasi solo aequatam, in lectulo Athenis iacens eriperet: et quantum ad hoc simile in eodem libro Eccle. scribitur de sapiente: *civitas parva et pauci in ea viri: venit contra eam rex magnus, et vallavit eam, extruxitque munitiones per gyrum, et perfecta est obsidio*, sicut accidit de Athenis per Philippum regem Macedonum, ut historiae tradunt. *Inventus est in ea vir pauper et sapiens*, ut dicti philosophi, quorum fuit proprium mundum spernere, et quasi vitam religiosam eligere, sicut Hieronymus scribit, et postea subditur in eodem libro, quod *liberavit urbem per sapientiam suam.* Concluditur ergo ex praemissis, consiliarios non debere excludi a politia. Eodem etiam modo nec rectores, cum sint caput universitatis civilis, ex quo totum corpus dependet.

Caput 12

[90436] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 12 Titulus Refert etiam opinionem eiusdem quantum ad possessiones, quas in tres partes dividit; et in quo salvatur sua positio

[90437] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 12 Sunt autem et alia, quae dictus Hippodomus posuit in sua politica, ut est de distinctione possessionum: quia in tres partes distinguebat possessiones totius regionis civitatis. Quasdam enim deputabat ad rem sacram, quae scilicet divino cultui dedicabantur, ut sunt hodie bona ecclesiastica; quasdam autem assignabat communes, quae bellatoribus dispensabantur; quasdam vero proprias, quae agricolis debebantur. Artificibus vero nihil assignabatur, eo quod ex arte sufficienter vivere possent. Sed haec divisio, etsi insufficiens videbatur in multis, in quantum tamen ad aliquid laudabilis erat, in eo videlicet quod divinae reverentiae deferebat. Quam quidem et iure naturae et iure divino debemus: sic enim mos fuit apud antiquos Romanos, ubi viguit disciplina. Unde Gen. scribitur, quod tota terra Aegypti, imminente fame, tempore Ioseph, in servitute redacta est regis, praeter terram sacerdotum, quae videlicet sic erat dedicata Deo, quod alienari non poterat, sicut nec hodie possessiones Ecclesiae, nisi multum legitimis casibus. Philosophus etiam refert in sua Metaph., quod Aegyptii fuerunt de primis philosophiae vacantibus, et praecipue in mathematicis artibus: cuius rationem assignat, quia gens illa sacerdotalis plus vacare permissa est, ex abundantia videlicet eorum quae habebant ex possessionibus eis concessis, per quae tollitur sollicitudo in quaerendo victum. Et quamvis lex Mosaica prohibeat sacerdotibus inter fratres suos possessiones habere, plus tamen eisdem concessit, dum omnium civium possessiones in partem fructuum percipiunt, videlicet decimarum. Unde in Malach. scribitur: *afferte*, inquit, *omnem decimationem, ut sit cibus in domo mea*: et de hoc, quasi de opere perfectae iustitiae, se ille Pharisaeus extollit in Luca: *decimas*, inquit, *do*, videlicet sacerdotibus et Levitis, *omnium quae possideo.* Rationabile etiam erat, quod Hippodomus de bellatoribus seu

militibus ordinaverat, ut stipendia perciperent de bonis communitatis, sicut communitati deserviunt. Sic etiam Romana respublica statuit, ut de publico aerario viverent. Quo quidem titulo dicit Ioannes Baptista militibus, ut in Luca scribitur: *estote*, inquit, *contenti stipendiis vestris*. Et apostolus in I Epist. ad Cor.: *quis*, inquit, *militat stipendiis suis umquam?* Sed in hoc sua deficiebat politia, in quantum solis agricolis proprias assignabat possessiones, nisi forte hoc dicatur ratione agriculturae, quia hic est proprius eorum actus: unde agricolae proprias dicuntur possessiones habere quantum ad culturam, caeteri vero cives, quantum ad usum. Alias esse imperfecta politia et defectiva. Constat enim possessiones, ut dictum est supra in secundo libro, inter naturales divitias computari: quae sic vocantur, quia homo ipsis naturaliter indiget ut necessariis humanae vitae, et propter ipsarum amoenitatem, ad refocillationem animae: unde primus homo primo usus est eis divino mandato, quia collocatus est in Paradiso, quem dominus plantaverat diversis arborum generibus, ut operaretur et custodiret illum operatione quidem delectabili sine fatigatione, ut Augustinus exponit, octavo super Gen. ad Litt. De primis etiam filiis Adae, videlicet Cain et Abel, historia Genesis narrat, quod prima ars, quam didicerunt, fuit gubernare divitias naturales, quia *Cain factus est homo agricola, Abel autem custos ovium*: in hoc volens ostendere, ipsas esse institutas ad indigentiam vitae. Ergo non solis agricolis erant assignandae possessiones, ut Hippodomus dicit. Ad perfectionem igitur politiae requiritur, ut non solum agricolae proprias habeant possessiones, sed etiam alii, nisi eo modo quo supra est declaratum; et tanto amplius abundent, quanto in altiori culmine sunt constituti, ut supra de regibus est dictum, ut iam patuit; ne forte ex nimia cura rerum temporalium distrahuntur a rebus bellicis, vel ipsorum nimia amoenitate mollescant, quod cedit in politiae non modicum detrimentum. Unde et ipse Hippodomus proprias eis auferebat possessiones, ut solis armis intenderent.

Caput 13

[90438] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 13 Titulus Ponit opinionem eiusdem circa iudices et assessores politiae, ubi divisionem facit multiplicem et notabilem circa ea quae sunt agenda per iudices

[90439] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 13 Et quia philosophus de dicto Hippodomo longum adhuc sermonem fecit circa suam politiam, et de ipsa multum est dictum, sub compendio accipienda est sua traditio, quae restat. Omnium enim referre politias, cum quaelibet civitas suam habeat et diversam, laboriosum esset scribere et fastidiosum audire. Illud autem in quo multum institit dictus Hippodomus fuit de iudiciis, ut refert Aristoteles in secundo Politic. Primo quidem de iudiciis respectu sui: quia omnia iudicia ad tria reduxit, in quibus homines litigant, videlicet vel de damno rerum, vel de iniuria in personam; et hoc dupliciter, vel de offensa in verbo, vel de gestu, quod dehonorationem Aristoteles appellat, secundum dictum philosophum;

vel est de laesione sive percutiendo, sive vulnerando, quam philosophus mortem vocat, quia ad mortem ordinatur, de quibus longus est sermo in iure civili: et haec iniustificationem vocat ibidem, quia contra iustitiam exercentur. Distinguebat etiam de iudiciis ex parte iudicantium, quia ad duo genera referebat: videlicet ad patronum ordinarium; secundum vero erat provocatorium, quod ipse principale vocat, in quo erat appellationis refugium: et istud, ut philosophus narrat in secundo Politic., volebat constitui ex senioribus electis civitatis, qui male iudicata revocarent, quos Thusci antianos vel priores vocant, et ad hoc sunt inventi. Interdum autem est syndicus constitutus ad idem, sic nominatus quasi curam gerens politiae, ne laedatur per iniustitiam, ut faciunt collegiorum oeconomi. Item statuit dictus Hippodomus in sua politia, in utroque praetorio tam ordinario, quam principali, ut iudicia fierent sine collectione sapientium, sed quilibet scriberet singillatim in pugillaribus de sententia ferenda suum consilium, quam ordinario, vel iudici appellationis secreto porrigeret: cuius causam Aristoteles assignat, ne forte timore civium deieraret, et declinaret a vero: quem modum hodie politiae Thuscorum observant ponendo fabam, sive denarium in pyxidibus deputatis ad affirmativam vel negativam super rebus agendis pro republica, sive pro condemnando, sive pro absolvendo civem. Item statuit idem Hippodomus in sua politia quasdam leges pietate plenas, et iuri naturae consentaneas circa quaedam genera hominum. Primo quidem quantum ad sapientes, ut si ex eis aliquis ordinaret expediens civitati vel castro, honorem consequeretur iuxta meritum operis, sicut factum est Ioseph per Pharaonem, ut in Genesi scribitur, et sic accidit Mardochaeo per Assuerum, et hoc propter beneficia quae uterque contulerat, unus quidem regioni, alter vero principi. Hoc idem etiam de bellatoribus praecipit, ut si aliqui eorum morerentur in bello ob defensionem patriae et bonum civitatis, ipsorum nati acciperent cibum de aerario publico. In quo quidem Romana respublica maxime conatum adhibuit victoriosos milites honorare sive in morte, sive in vita, ut historiae tradunt; sed praecipue in filiis, quia in eis, cum sint ipsorum similitudo, satis perpetuatur memoria, ut verum sit quod in Eccli. scribitur: *mortuus est enim et quasi non est mortuus: similem enim reliquit post se*, videlicet in beneficio adepto causa patris. Item statuit quod totus populus, videlicet tam bellatores, quam artifices, quam etiam agricolae, principem eligerent: nolebat enim principem per successionem, quemadmodum pro maiori parte observant civitates Italiae. Item: statuit quod principes de tribus haberent curam praecipue, videlicet de rebus communibus, de peregrinis et orphanis: orphanos vocans omnes impotentes, qui non possunt sua iura consequi. Quod et lex divina specialiter praecipit, eo quod eosdem alii de facili laedunt propter impotentiam resistendi. Ista sunt igitur quae de politia tradit idem philosophus. Et quamvis idem philosophus in secundo Politic. ipsam reprehendat in multis, quae disputabilia sunt in utramque partem, sicut actus humani, cum sint de materia contingenti; multa tamen laudabilia scribit, et quae cum politia Romana concordant, sicut infra videbitur. Et haec de ipso in tantum ad praesens sint dicta.

Caput 14

[90440] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 14 Titulus De politia Lacedaemoniorum, quam reprehendit circa regimen servorum et mulierum, et circa bellatores

[90441] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 14 Nunc igitur ad alias politias procedendum, quas philosophus refert in praedicto libro secundo, ut Cretensium et Lacedaemoniorum, quae clarae videbantur et ex fama regionis, et ipsarum antiquitate, et earum auctore. Et licet in multis Aristoteles commendet politiam praedictam, multa tamen ibidem reprehendit. Primo quidem de remissione quantum ad servos, quia non ut subditos, sed ut amicos eos habebant, et inde lasciviebant, et efficiebantur elati, et concitabant rixas in confinibus Lacedaemoniorum contra tyrannos, ut de eis illud competeret, quod in Prov., dicitur: *qui delicate a pueritia nutrit servum suum, postea illum sentiet contumacem.* Item, ibidem, dicitur: *servus verbis non potest emendari, quia quod dicis intelligit, et respondere contemnit.* Sed forte hoc non sine ratione contingit interdum, quando imminent pugnae cum hostibus, quia tunc servi manumittuntur, eo quod audaciores sunt ad aggrediendum. Unde in III Lib. Reg. scribitur, quod rex Achab per pedissequos civitatis ex mandato Dei Syriam percussit et fugavit. Propter quod historiae Romanae tradunt, quod post conflictum ipsorum apud cannas tanta fuit ipsorum strages, quod coacti sunt relegatos et proscriptos revocare, ac servos libertate donare, ex quibus aciem fecerunt ad defensionem urbis. Quia ergo Lacedaemonii infestos habebant confines, ideo servos levius tolerabant. Lacedaemonii enim confines erant, ut ipse Aristoteles dicit, duabus regionibus, Arcadiae videlicet et Messenae, item Thessalonicae; ab alia autem parte Achaiae et Thebaeis, qui antiquitus multum viriles fuerunt. Reprehenduntur ergo Lacedaemonii, si populares, quos servos vocant, sustinent non refraenando eorum stultitias ex iam dicta causa; sed tolerari possunt, si confines sunt nimis infesti, ut dictum est supra: quia praedictis servis datur audacia ad invadendum et refraenandum malitiam hostium, et ex eadem causa dabatur libertas mulieribus, unde efficiebantur lascivae. De hoc enim a philosopho reprehenduntur, quod suas mulieres non restringebant a discursibus, quod mulieri est laqueus libidinis, ut de Dina accidit filia Iacob, sicut in Genesi, scribitur, quae oppressa fuit a Sichem, filio regis Emor, quia sine custodia discurrebat per regiones. Unde in Eccli. dicitur: *in filia non avertente se firma custodiam, ne, inventa occasione, abutatur se.* Ita et de Lacedaemoniis contingebat, quod vivebant voluptuose propter nimiam libertatem. Sed eos excusat Aristoteles propter ipsorum nimia bellorum exercitia, quae habebant Lacedaemonii: unde uxores eorum cogebantur discurrere ad gubernationem familiae; sed si alias sustinuissent ipsorum viri, mala erat politia. Tertium autem, quod Aristoteles disputat de Lacedaemoniorum politia, est circa milites, utrum deberent uxores habere, vel mulieribus coniungi: quia, si hoc est, distrahuntur a pugna. Ex actu enim carnalis delectationis mollescit animus et minus virilis redditur, ut dictum est supra: et sententia est Platonis, ut Theophrastus refert, quod militaribus rebus intentis non expedit nubere. Sed Aristoteles istud reprobat dicto secundo libro, quia bellatores naturaliter sunt proni ad luxuriam. Causa autem assignatur in quodam libello, de problematibus, translato de Graeco in Latinum Frederico imperatori. Sed philosophus ibidem introduxit Hesiodi poetae fabulam, quae Martem cum Venere iunxit:

unde si abstineant a mulieribus, prolabuntur in masculos. Et ideo Aristoteles in hoc reprobat Platonis sententiam, quia minus malum est mulieribus carnaliter commisceri, quam in vilia declinare flagitia. Unde Augustinus dicit, quod hoc facit meretrix in mundo, quod sentina in mari, vel cloaca in palatio: tolle cloacam, et replebis foetore palatium: et similiter de sentina: tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia. Propter quam causam idem Augustinus ait in quartodecimo de Civ. Dei, quod terrena civitas usum scortorum licitam turpitudinem fecit. Hoc etiam vitium sodomiticum ipse philosophus, in septimo Ethic., dicit accidere propter vitiosam naturam et perversam consuetudinem: et horum etiam non est convenientiam vel inconvenientiam assignare, cum non sint per se delectabilia humanae naturae: unde medium virtutis ibi esse non potest. Et hoc concordat cum apostolo, ad Rom., qui tales actus ignominiae passiones appellat. Quartum autem, quod Aristoteles reprehendit in Lacedaemoniorum politia, est de inaequali divisione successionum: quia unus civis quasi totam occupabat regionem, ex re videlicet pecuniaria, sicut saepius accidit de foeneratoribus; alii vero cives expoliati fugiunt, et sic remanet politia nuda. Item circa uxores, quia in bonis defuncti uxor ratione dotis duas occupabat partes, sicut accidit in Francia de medietate bonorum; residuum vero distinguebatur, seu distribuebatur haeredibus, et pro suis legatis. Sed quantumcumque toleretur apud Lacedaemonios de aliis civibus diminutio possessionum, quantum tamen ad bellatores sustineri non debet, quia per eos civitas conservatur in sua virtute. Hoc autem Aristoteles accidisse Spartiatis, hoc est Lacedaemoniis, dicit, quia ad nihilum sunt redacti propter dictam causam; cum tamen soliti essent habere decem millia bellatorum, quod non erat modicum apud veteres. Isti autem sunt illi Spartiatae, de quibus agitur in I Mach., qui propter virilitatem animi cum Iudaeis et Romanis specialem habebant amicitiam.

Caput 15

[90442] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 15 Titulus Reprehendit etiam dictam politiam quantum ad leges filiorum et iudicum, movens quaestionem utrum pauperes sint eligendi ad regimen politicum

[90443] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 15 Est et aliud, quod reprehendit Aristoteles in dicta politia, de generatione videlicet filiorum. Statuerunt enim in sua politia ad provocandum cives, quod zelarent multiplicationem prolis, quod qui tres haberet filios, assumeretur ad dignitatem publicorum negotiorum; et qui quatuor, esset sine vectigali. Hoc autem erat causa depauperandi cives: unde fiebant impotentes ad invadendum hostes, et hoc fuit in eis causa dissensionis, unde regio diminuta est in virtute. Istud autem reprehensibile esse, in ratione fundatur, quia quod quis generet plures, non est virtutis, ex qua quis meretur praeeminentiam, puta ut in bellando pro republica, quod est virtutis fortitudinis, vel in consulendo civitati, quod pertinet ad prudentiam, vel in regendo cives, quod pertinet ad iustitiam, vel in conversando honeste cum

eis, quod pertinet ad temperantiam. Sed quod in generando quis mereatur praemium in republica, hoc non est virtutis, quia etiam vilis homo potest habere virtutem generativam meliorem: unde quod in hoc honoretur, non est dignum, quia honor non debetur nisi propter virtutem, ut philosophus dicit in primo Ethicorum. In omnibus igitur actibus politiae inter cives aequa debet esse ponderatio oneris et honoris, praeter quam in praedictis, ut verum sit, quod dixit David, sicut in I Reg. scribitur, recuperatis spoliis de Siceleg, contra Amalecitas: *aequa*, inquit *erit portio euntis ad bellum, et remanentis ad sarcinas.* Et quamvis lex Mosaica sterili maledictione imprecetur, ut in Exod. et Deut. est manifestum, et ad multiplicandam generationem plurium uxorum sit facta concessio; hoc non fuit ibi concessum, nisi ad virtutem, referendo ad cultum divinum, sicut Augustinus dicit de Civ. Dei. Aliud autem, quod reprehendit philosophus in Lacedaemoniis, unde ipsorum corrupta fuit politia, circa electionem iudicum est, quia eligebantur pauperes, qui, egestate compulsi, corrumpebantur pecuniis a maioribus, et inde opprimebatur iustitia, et exercebantur tyrannides. Comparatione ergo istius politiae democratiam philosophus magis commendat: quia deficientibus in civitate hominibus virtuosis ad regimen, ex quibus constituitur principatus qui aristocratia vocatur, melius regitur per divites malos, ex quibus constituitur principatus qui appellatur democratia. Non ergo expedit politiae pauperes assumi et cupidos ad iudicandum. Unde narrant historiae, quod duo viri per consules Romanos fuerant electi ad gubernandum Hispaniam, quorum unus nimis pauper, alter nimis erat avarus. Cumque delatio facta fuisset in Capitolio de ipsis, quia de hoc litigabant, Scipio Africanus de neutro consuluit, utrumque corruptorem definiens politiae, sive cuiuscumque regiminis, quia se habent ad civitatem velut sanguisugae ad corpus humanum. Unde in Prov. dicitur: *sanguisugae duae sunt filiae, dicentes: affer, affer*; quasi ad hoc sit principalis eorum intentio extorquere pecunias. Sed quid dicemus de Fabricio consule, qui pauperrimus fuit? Ut scribit Valerius maximus. Item de Lucio Valerio? De quo dictum est supra, qualiter in summa paupertate mortuus est. Ad hoc autem distingui oportet de duplici indigentia, voluntaria scilicet, et necessaria. Voluntariam habuit Christus et sui discipuli; et hanc habuit Fabricius et alius consul Romanus, qui, ut fideliter gubernarent rempublicam, divitias contempserunt. Maluit enim Fabricius divitibus imperare, quam locupletem fieri, ut dictum est supra de ipso. Haec ergo non repellitur a regimine; sed secunda necessaria: quia talis raro, vel numquam bene regit vel consulit, nisi suo appetitui vacuo satis detur. Cuius ratio, et differentia de utraque paupertate haberi potest ex diversitate finis. Finis autem paupertatis voluntariae est bonum honestum, sive bonum virtutis; finis vero necessariae inopiae est bonum utile, ad quod appetitus eius est pronus. Hoc autem est, cuius gratia aliquid agitur, ut philosophus dicit. Quidquid ergo agunt, qui talem habent indigentiam, ad hunc finem deducunt, ut suum impleant ventrem et bursam. Sed qui voluntariam, sicut contemptivi divitiarum, ordinant omnia ad virtutem: et ideo cum gubernant vel regunt cives, semper in eis bonum virtutis intendunt, quod est bonum humanum, ut idem Aristoteles dicit in primo Ethic. Amplius autem: natura nihil frustra operatur, ut dicit philosophus in primo de caelo. Appetitus vero eius qui non habet divitias ex necessitate, et non voluntate, semper tendit ad habendum divitias. Si ergo non consequitur, erit frustra: et ideo natura appetitus ad hoc impellit, sicut refugiens vacuum, quod sustinere non potest. Ergo difficile est vitare, ut non insequatur quocumque modo ad habendum divitias. Periculosum est igitur politiae, sive reipublicae pauperem assumi ad consulatum, sive ad iudicatum, ut philosophus dicit, nisi quando paupertas est placida: quia tunc est resecata cupiditas, quae omnium malorum est radix, ut scribit apostolus. Talis enim indigens ad regimen politiae est optimus, de quo in Ecclesiaste scribitur, quod *inventus est vir pauper et sapiens, qui liberavit urbem per sapientiam suam*, nulla videlicet cupiditate impeditam.

Caput 16

[90444] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 16 Titulus Redit adhuc super politiam Lacedaemoniorum quantum ad ipsorum regem, reprobans modum quem tenebant circa ipsum, ostendens inconvenientia quae sequebantur ex hoc

[90445] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 16 Post hoc autem et super Lacedaemoniorum regimen est agendum. Volunt enim historici, ut Iustinus Hispanus, magnus gestorum scriptor, dictam civitatem habuisse regem, et ipse Aristoteles in secundo Politic. hoc affirmat, quod rex esset respectu regionis et provinciae, sicut in urbe contingit. Hoc etiam videmus in multis partibus Europae Occidentalis et borealis, quod regem habent, et qualibet civitas suas leges et politiam, puta Francia, Hispania, Gallia et Germania. Lacedaemonii igitur, qui Spartiatae sive Spartani, regem habuerunt, in quibus catellus regnavit, cuius Lycurgus, ut tradit idem Iustinus, in pupillari aetate curam suscepit, ut in Cretensi politia patebit. Circa quod quidem regimen regis Spartiatarum seu Lacedaemoniorum procedit philosophus in Politic. reprehendens ipsum de multis. Primo, de provisione regis, quia non sustinebant occasione inventa, quod regimen esset perpetuum. Sed nec etiam ad vitam modum rectorum politicorum servare volentes, quod in praeiudicium non modicum videbatur esse regiminis: quia in hoc enervabatur ipsorum potestas, et subditis dabatur occasio resiliendi a legibus observandis; et sic non poterant ipsorum reges facere viros perfectos et virtuosos. Propter quam causam, licet dictus philosophus non faciat mentionem, historiae tamen tradunt Lacedaemonios fuisse gentem indomabilem, nisi quod per dictum Lycurgum fuit morum maturitate ac praeclaris legibus regulata, de quibus infra dicetur. Sequebatur etiam istud inconveniens, quod si quando civitas legatos mitteret, ut ipse philosophus dicit, ad aliquam civitatem, vel provinciam, sive regionem, cum quidam ex eis pugnarent pro rege, quidam autem hostes forent, cognoscebatur ipsorum dissensio: unde minus erant cari, et de sua legatione raro reportabant intentum. Et advertendum, quod quamvis consules in urbe annuales essent, ut dictum est supra, et assignata causa est, sicut et magistratus Athenis; tamen non sic erat faciendum de rege, immo si non sit perpetuus, valde periculosum est civibus. Dictum est enim supra, quod haec est differentia inter regem et rectorem politicum, quod alter, videlicet politicus, solis legibus suae civitatis populum iudicat; regalis vero princeps ultra leges quas invenit, vel ante statuit, opportunis temporibus legibus, quas in pectore defert, utitur pro meliori exitu sui regiminis ac suae gentis salute. Si ergo tales principes ad tempora regnent, contingit ipsos ad iudicandum esse praecipites, sive

contra cives, qui de ipso amovendo fuerunt solliciti, sive alicuius rei adipiscendae cupidine, vel ut amicis praestent gratiam, quam, si regnassent, non fuissent facturi. Quantum autem ad primum habemus exemplum illius, qui dixit in Luc., exponendo, ut littera sonat: *verumtamen inimicos illos, qui noluerunt me regnare super se, adducite huc, et interficite ante me.* Hoc eodem modo, ut historiae tradunt, Herodes occidit multos ex nobilibus Iudaeorum, qui conabantur sibi regnum auferre. Quantum autem ad secundum, exemplum assumi posset de villico iniquitatis in eodem Evangelio: quod extendi potest ad omnem gradum regiminis, quia gerunt vicem dominorum in terra, quod et principes orbis faciunt in respectu Dei. Cum enim timent amoveri ab officio, de aerario publico dominii sui iugiter sibi amicos copulant. Ex quibus omnibus manifestum est, quod maximum est periculum alicui temporali rectori conferre regendi arbitrium in faciendo iustitiam. Sed si dominium est perpetuum, rector curabit de subditis sicut de re propria, ad quam quotidie et continuo sollicitatur quasi ad suas divitias naturales, et ad indeficientem thesaurum. Propter quod sic ipse eos gubernat, sicut pastor gregem, sicut hortulanus plantam, quorum qualiscumque laesio eis efficitur scandalosa.

Caput 17

[90446] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 17 Titulus Ex eadem causa ponit quaedam in dicta politia Lacedaemoniale reprehensibilia, quae erant materia dissensionis in populo. Reprehensibilia, quae erant materia dissensionis in populo

[90447] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 17 Inerat etiam quaedam consuetudo talibus dominis in politia Lacedaemoniorum ex eadem causa trahens forte originem, quia tales principes de republica non curabant ut in eorum solemnitatibus et ostentationibus primum fierent exactiones in populum: unde gravati pauperes seditionem concitabant, et sic enervabatur politia. Propter quod, ut de publico fieret aerario, philosophus, in secundo Lib. Politic., magis commendat: quam quidem consuetudinem dicit in Creta fuisse, sive legem constitutam. Exactiones enim, sive vectigalia multiplicata in populo, nisi pro urgenti causa, ut puta pro conservatione civitatis vel regionis, ipsam conturbant, et sunt in ea causa dissensionis et litis. Ex hac etiam eadem ratione sequebatur aliud inconveniens, quod navalis princeps distinguebatur ab ipsa, ex qua sequebatur divisio animorum, et per consequens dissensio politiae: quod non accidisset, si fuisset princeps perpetuus, quia quicumque fuisset dux civitatis, fuisset ei subiectus. Facit autem mentionem de navali bello, quia Lacedaemonii multum dominabantur mari. Concluditur etiam ex eodem forte malam esse politiam praedictorum, quia viri militares non assumebantur, qui essent fortes virtute, videlicet fortitudinis, quae est una de principalibus inter quatuor, qua cives exponunt se morti pro republica, sicut regulus apud Poenos; sed habebant dicti milites, sive principes partem virtutis, quam philosophus increpat in sua politica. Distinguit enim Aristoteles in tertio Ethic. duplicem fortitudinem.

Quarum alteram hic tangit, quae militaris dicitur, quae solis viribus innititur corporis; et hanc philosophus vocat partem virtutis, sive fortitudinis, quia requiritur interdum in vera fortitudine. Alia est quae gratia reipublicae se exponit, et non cedit, neque fugit periculis excrescentibus, de qua Seneca dicit in libro de Dei providentia: fortissimos, inquit, sibi pares fortuna quaerit. Ignem experitur in Mutio, paupertatem in Fabricio, exilium in Rutilio, tormenta in regulo, venenum in Socrate, mortem in Catone; et de qua etiam dicitur in I Mach., per Mathathiam de filio: *Iudas*, inquit, *fortis viribus a iuventute sua sit vobis princeps, et ipse aget bella populi*; pro qua hostibus, gratia reipublicae non cedens, sed pro ea dissolutus corde in caede oppressus occubuit. Prima autem fortitudo est imperfecta, secunda autem perfectissima virtus. Assumere igitur ad bellandum sive principem, sive quemcumque militem, qui non sit fortis secunda fortitudine, non est bonae politiae: quia saepius tales convertuntur in tyrannos, vel periculis cedunt, ut dictum est supra. Item: ex eadem causa, quia videlicet princeps non perpetuus erat, nec ad vitam contingebat, non erant in politia Lacedaemoniorum expensae communes pro bellatoribus; et inde sequebatur quod experti milites non gerebant bella populi propter defectum stipendiorum, quibus respublica providere non poterat; sed exponebantur idiotae, id est inexperti, plebeii videlicet, et amatores pecuniarum: et hoc Aristoteles reprobat in dicto libro, quia saepius erant causa ruinae populi. Haec igitur de politia Lacedaemonica in tantum dicta sufficiant.

Caput 18

[90448] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 18 Titulus De politia Cretensi, et differentia eius ad Lacedaemonicam, de auctoribus dictae politiae, et de legibus Lycurgi

[90449] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 18 Pertractat etiam dictus Aristoteles in dicto libro de politia Cretensium, quam dicit traditam a Lycurgo, fratre regis Lacedaemoniorum, cui nomen Polybita, patre Catilli, ut Iustinus refert: item a Minoe rege eiusdem insulae, qui fuerunt primi legum inventores in Graecia: ad quas discendas profectus est Pythagoras, ipsasque Cretenses perdocuit, sicut idem tradit Iustinus: de quibus etiam duobus philosophus in praefato libro mentionem facit. Et licet diversae historiae de Lycurgo diversimode loquantur, nos tamen relationi eiusdem Iustini magis insistimus, quia praeclarissimus fuit historiarum scriptor antiquus: et hinc forte contigit Lacedaemonios cum Cretensibus eamdem habuisse politiam; unde philosophus dicit Lacedaemonios in hoc imitari Cretenses, quasi ab ipsis leges habuerint. Licet igitur in multis conveniant, differunt tamen quantum ad convivia et festivitates, quia fiebant de communi aerario apud Cretenses, quod dabatur ab incolis de fructibus, et pecoribus quae offerebantur in sacrificiis in his quae ad deos pertinent: quo modo inventae sunt decimae. Alia differentia erat de mulieribus, quia Lacedaemonii zelabant multiplicationem prolis, Cretenses non tantum. Tertia differentia erat de agricultura, quia terras Lacedaemoniorum colebant servi, terras vero Cretensium colebant inco-

lae, per quos oblationes fiebant iam dictae. Quarta differentia erat, quia apud Cretenses eligebantur consules, sive sapientes, quos bosmoym, id est ornatos senes vocabant, non de omnibus, sed de maioribus, et erant plures numero; sed Lacedaemonii de omnibus, quos ephoros dicebant, id est procuratores reipublicae, sed pauciores: et hoc quidem Aristoteles magis commendat, quod minor erat occasio concitandi turbam. Ratio autem dissensionis apud Cretenses, quia olim habuerunt regem, de quo dictum est supra; sed tempore Aristotelis non habebant nisi ducem, quem dicti sapientes eligebant: unde, quia populus numquam habebat electionem, fomentum erat invidiae, et per consequens odii. Sed Lacedaemonii etsi haberent regem secundum beneplaciti tempus, eligebatur tamen a sapientibus, assumptus de omnibus gradibus civium: et hoc videbatur consonum rationi, ut consensu totius consilii assumpti ad regimen populi fieret rex, ut hodie communiter faciunt civitates Italiae. Sic enim civitatis nomen importat, quae est secundum Augustinum, primo de civitate Dei, hominum multitudo, aliquo societatis vinculo colligata: unde civitas, quasi civium unitas. Cum ergo nomen civitatis omnes cives includat, rationabile quidem videtur ad regimen eius de singulis generibus civium debere requiri, prout exigunt merita singulorum, ac civilis regiminis status. Politia ergo Lacedaemoniorum quam Cretensium in hoc melior videbatur. In multis igitur convenientes dictae regiones, ut philosophus tradit, in aliquibus tamen differebant eo modo quo dictum est supra. Et haec de politia Cretensium sufficiant quantum ad sententiam Aristotelis. Sed quia de Lycurgo mentionem facit, quod historia de suis legibus narrat congruum videtur hic interserere. Tradit enim Iustinus, hunc Lacedaemoniis et Cretensibus scripsisse canones, ad quos observandos sub iuramento Lacedaemonios obligavit usque ad reditum suae peregrinationis, quam ad templum Apollinis simulabat, ibidem consulturus de ipsorum salute. Dictus ergo legislator in Cretam se transtulit, ibique moriens, suasque leges eisdem tradens, ossa sua in mari iactari praecepit, ut suis iuribus daret aeternitatem, quibus ipse primum documentum operis dedit. Leges igitur quas tradidit sub compendio idem Iustinus refert. Primo quidem auri argentique materiam sustulit populo. Legendi senatum, vel creandi quos vellet magistratus potestatem permisit. Fundos omnium aequaliter inter eos divisit, ut aequata patrimonia neminem potentiorem altero redderent. Convivari omnes publice iussit, ne cuiusquam divitiae, vel luxuria in occulto essent. Iuvenibus vero non amplius una veste toto anno vestiri permisit, nec aliquem cultius quam alterum progredi, nec epulari opulentius. Emi singula non pecunia, sed compensatione mercium iussit. Pueros puberes non in forum, sed in agrum duci mandavit, ut primos annos non in luxuria, sed in opere agerent et labore, nihil eos causa somni sustinere, vitam sine pulmento degere: neque prius in urbem redire quam viri facti forent, iussit. Virgines sine dote nubere voluit, ut uxores non pecuniae causa eligerentur, strictiusque viri sua matrimonia coercerent, cum nullis fraenis dotis tenerentur. Maximum honorem non divitum et potentum, sed senum esse statuit; nec usquam terrarum locum honoratiorem quam senectuti statuit. Haec igitur sunt leges politiae Lycurgi, de quibus philosophus mentionem non facit, et de quibus disputare quales sint, longus esset sermo, et ideo omittitur ad praesens; non tamen contradicunt his quae a philosopho dicta sunt de ipso.

Caput 19

[90450] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 19 Titulus De politia Chalcedoniorum, qualiter famosa fuerit: et in quo conveniebant Lacedaemonii et Cretenses cum ipsis, et in quo differebant

[90451] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 19 Sed et de politia Chalcedoniensi nunc est agendum, quam Aristoteles multum commendat, dicens istas tres politias Lacedaemoniorum, Cretensium et Chalcedoniorum apud Graecos magis fuisse famosas, quia magis ordinatae fuerunt secundum virtutem. Est autem Chalcedonia civitas in Thracia sita, ubi celebratum fuit Concilium quartum sexcentorum triginta episcoporum sub Leone I, praesente Marciano principe, quod non fuit sine magna copia regionis facultatem habere ad provisionem tantae multitudinis praelatorum. Huius ergo politiam Aristoteles in secundo Politic. praefert caeteris, quamvis praecedentes duae eidem plurimum sunt propinquae: cuius quidem perfectionis et bonitatis Aristoteles tria signa subiungit. Unum, quia officiales eiusdem vivebant ordinate, et sua tranquille exequebantur officia cum quadam stabilitate morum. Secundum vero, quod inter eos in ministerio reipublicae satis videbatur esse concordia, nec umquam est ibi concitata seditio talis, unde dignum esset in Scripturis, vel quocumque modo de ipsa facere mentionem. Tertium autem argumentum suae bonitatis sumit philosophus ex quieto dominio. Nunquam enim inter eos surrexit sive dominus, sive nobilis, sive cuiuscumque potentiae, qui ibidem tyrannidem exerceret. Subiungit autem Aristoteles communitatem quam habebant Lacedaemonii cum Chalcedoniis, sed Chalcedonii excellentiori modo. Primo quidem in conviviis et festis, quae fiebant in demonstrationibus honorabilium personarum, quae faciebant utrique per contributionem; sed Chalcedonii honestiori modo, quia sine oppressione pauperum. Secundum autem in quo conveniebant, erat electio seniorum et regis; sed in hoc differebant, quia Lacedaemonii assumebant quoscumque de populo, quos ephoros vocabant, et erant pauci, ad quos pertinebat electio regis; sed Chalcedonii plures eligebant et ex melioribus, quos et Aristoteles principes appellabat, et erant in Chalcedonia centum quatuor; quos ideo principes nominat propter virtutem sui regiminis, in quo nemo melius principatur. Istos eosdem philosophus genisios, id est honoratos, nuncupat: quorum officium erat et assistere regi, et ipsum eligere. Item in hoc differebant a Lacedaemoniis, quia non eligebant de quocumque genere, nec ex indifferentibus, sed ex eligibilioribus secundum virtutem: cuius rei causam assignat Aristoteles, quia de vili loco assumpti ad principatum, ut pluries laedunt politiam, et laeserunt aliquando Chalcedoniam, iuxta illud poetae: *asperius nihil est humili cum surgit in altum.* Unde et in Eccle. scribitur, quasi hoc sit in magnum detrimentum regiminis: *est*, inquit, *malum, quod vidi sub sole, et quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi, et divites sedere deorsum. Vidi servos in equis, et principes ambulare quasi servos super terram.* Item: non semper eligebant de eodem genere, quia natura deficit saepius in successu suae prolis; sed assumebant Chalcedonii ubicumque reperirent meliorem, sive principem, sive genisios, id est honoratos senes, et in hoc imitabantur

politiam aristocraticam, quae est principatus ex paucioribus et virtuosis: quod quidem verum erat apud Chalcedonios, quia rex cum aliquibus hominibus honoratis et virtuosis tractabat quae agenda erant in civitate, non requisito populi consensu, ut de Romanis scribitur in I Mach., quod consilium agebant trecentum viginti de multitudine, ut quae digna sunt gerant. Quamvis autem istud rex posset cum praedictis honoratis, interdum tamen requirebat populum de quibusdam agendis, et licitum erat populo consentire, vel non, ita ut locum non haberet, nisi fuisset acceptum, postquam fuisset propositum populo; et tunc reducebatur status politiae ad principatum democraticum, quia haec fiebant in favorem gentis plebeiae. Aliquando vero committebatur aliquid paucis, et tunc principatus oligarchicus vocabatur. Eligebantur enim quinque ex divitibus, quos Aristoteles pentacontarchos appellat, ad quos pertinebat illos centum quatuor assumere honoratos, sive genisios: et fuit proprium politiae Chalcedoniorum: quem modum hodie observant civitates Italiae et praecipue Tusciae. Hic etiam ritus servatus fuit in urbe toto tempore quo consulatus duravit. Primo enim creati sunt consules, qui erant duo, postea dictator et magister equitum, ut historiae tradunt, ad quos pertinebat totum civile regimen; et sic principatu aristocratico regebatur. Ulterius inventi sunt tribuni in favorem plebis et populi, sine quibus consules et alii praedicti regimen exercere non poterant; et sic adiunctus est democraticus principatus. Processu vero temporis senatores acceperunt regendi potestatem, licet senatores primo a Romulo sint inventi. Divisit enim totam civitatem in tres parte, in senatores, milites et plebem: et tunc existentibus regibus, in urbe tenebant locum senum, qui erant in Lacedaemonia, qui ephoroi dicebantur, sive in Creta, quos bosmoym appellabant, sive in Chalcedonia, quos nominabant genisios, ut supra dictum est. Et quia senatores cum primis erant in multitudine, ideo tunc principatus Romanorum politicus dicebatur. Quando vero corrumpebatur politia per potentiam aliquorum, puta tempore quo exorta sunt bella civilia, tunc regebatur oligarchico principatu. Haec pro tanto sunt dicta ad ostendendum regimen Graecorum multum concordare cum nostro etiam tempore Aristotelis.

Caput 20

[90452] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 20 Titulus Quomodo Aristoteles tradit in politia Chalcedoniorum documentum de electione principis, utrum dives vel pauper sit eligendus, et qualiter pauper virtuosus sustentari debeat; et utrum uni principi competant plura dominia

[90453] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 20 Tradit etiam documentum idem philosophus in dicta politia Chalcedoniorum quantum ad electionem, ut non arte, vel fortialiter eligant, sed virtuosos: quia contingit aliquando talem sortem super pauperem cadere, cuius principatus est periculosus: quia, ut ipse dicit, et supra est ostensum, impossibile est egentem bene principari, ac legitime negotiis publicis posse vacare. Propter necessitatem enim inhiat lucris, et

resilit a virtute, nec sibi ipsi vacare potest, ut quiescat animus, seu, ut dicit Salustius de antiquis Romanis: *sit animus in consulendo liber.* Tradit etiam documentum philosophus, quod et Chalcedoniae dicit contigisse in sua politia, ut si quando reperiretur pauper qui foret virtuosus, ad tollendam occasionem ne se lucris immergat illicitis, ut respublica ei provideat in necessariis: unde et in omni regimine sunt instituta stipendia sive de aerario publico, ut Augustinus dicit de verbis domini, ne forte dum sumptus quaeritur, praedo grassetur, sive de bonis cuiuslibet sub regimine constituti, ut sunt tributa et vectigalia, quae dominis debentur quodam iure naturae, sicut probat apostolus ad Rom.: *ideo*, inquit, *tributa praestatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes.* Item, in I ad Cor.: *quis*, inquit, *militat stipendiis suis umquam? Quis pascit gregem et de lacte eius non manducat?* Sed tunc movetur quaestio, quam Aristoteles tangit in dicta politica: utrum ad principatum semper dives eligi debeat: quia in hoc datur materia, ut homines sint amativi pecuniarum quocumque modo, eo quod natura humana semper est appetitiva honoris, ut scribit maximus Valerius. Ad quod ipse philosophus multa dicit comparans oligarchiam ad aristocratiam: quia secundum primum principatum eligitur dives, iuxta secundum semper assumitur virtuosus. Sive ergo pauper, sive dives, dummodo vivat secundum virtutem, assumendus est in vera politia. Sed minus periculum est de divite, quia instrumenta sibi adsunt humanae vitae, per quae honeste suum potest officium exequi, salva tamen iustitia subditorum. Multa alia scribit philosophus de politia Chalcedoniensi, comparans ad invicem principatus: duo tamen concludit reprehensibilia de ipsis Chalcedoniensibus. Unum, quod sustinebant principem plures principatus habere, quod Aristoteles reprobat, ostendens multo melius esse, vel dignius plures esse, vel convenire ad unum principatum, quam quod unus habeat plures. Ratio autem huius ex verbis philosophi haberi potest ibidem, quia in diversis principatibus actus unius per alium impeditur: unde dat istud principium, ex quo argumentum assumitur, quod ab uno unum opus optime perficitur, cuius rei gratia duo ponit exempla. Unum de fistulizantibus, sive cytharizantibus et choreariis, quia in opere sibi contrariantur, et in instrumentis. Fistula enim, sive cythara requirit hominem intelligentem in melodiis, et manus agiles et subtiles. Sed chorearius nihil horum requirit, quia sufficit homo etiam rusticanus cum manibus crabrosis. Ita et de diversis contingit dominis quod contrariantur sibi invicem, sicut fistulans choreario. Aliud exemplum introducit de nautico bello et campali: quia non est conveniens ut utrobique sit unus rector, cum non habeant similes actiones. Alius est enim modus pugnandi in campo, et alius in aquis, et alia instrumenta requirit campale bellum, et alia navale, et per consequens alias actiones. Unde concluditur, inconveniens esse unum dominum habere plura dominia, et ea bene posse gubernare propter contrarias actiones et instrumenta. Amplius autem: et virtus est debilis in agente, quia vix homo sufficit ad sui regimen. Durum est enim ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex fiat alienae, ut Gregorius ait. Multo ergo difficilius est habere multa regimina propter causas iam dictas.

Caput 21

[90454] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 21 Titulus De politia Pythagorae, quam didicit a praedictis philosophis Minoe et Lycurgo, et quomodo totus suus conatus ad hoc fuit, assuefacere scilicet homines ad virtutes

[90455] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 21 Praeter dictas autem politias, quas philosophus tangit in sua politica, invenitur una philosophica, de qua Aristoteles mentionem non facit, videlicet Pythagorae, qui ipsum praecessit per duas hominum aetates, a quo nomen philosophi exordium habuit, ut scribit maximus Valerius. Non est enim ausus se nominare sapientem, neque se in numero septem sapientum computare, qui ipsum praecesserant; sed se philosophum appellavit, id est sapientiae amatorem. Hic, ut tradit Iustinus Hispanus, cum peragrasset Aegyptum ad perdiscendos siderum motus originemque mundi, inde regressus, Cretam et Lacedaemoniam profectus est ad cognoscendum leges Minois et Lycurgi, de quibus suam fundavit politiam. Sed praeter leges iam dictas, idem Iustinus hoc de ipso scribit, quod Crotonam veniens: populum in luxuriam lapsum sua auctoritate ad usum frugalitatis revocavit. Laudabat quotidie virtutem, et vitia reprimebat, casumque civitatum hac peste perditarum enumerabat. Tantum quoque studium ad frugalitatem perdiscendam multitudini persuasit, ut aliquos ex eis luxuriatos fuisse incredibile videretur. Tradit etiam Tullius de ipso, quod quibusdam harmoniis vitia in hominibus extinguebat luxuriae. Unde dicit, quod Tauromitanum iuvenem quemdam libidine flagrantem, cum audivisset Pythagoras ad ostium amicae meretricis insanire, iussit Psalterium spondaeum canere, et sic eum ad sanam mentem revocavit. Matronarum quoque separatarum a viris doctrinam, et puerorum a parentibus frequenter habuit, ut de ingressu religionis frequenter contingit ex ignito sermone praedicationis, vel ex virtuosa operatione et excellenti vita doctoris. Docebat autem nunc hos pudicitiam, nunc illos modestiam, litterarumque studium. Ut matronae aureatas vestes caeteraque dignitatis suae ornamenta deponerent, velut quaedam luxuriae instrumenta, omniaque in Iunonis aedem deferrent, eidemque consecrarent suadebat, asserens matronarum vera ornamenta pudicitiam fore. Hic autem cum annos viginti esset Crotonae, Metapontum se transtulit, ibidemque decessit: cuius tanta fuit admiratio, ut de eius domo templum facerent, ipsumque pro Deo colerent. Scribit etiam Hieronymus de ipso, contra Iovinianum, quod filiam habuit tantae pudicitiae, ut virginitatem servans, choro simul virginum iam praeesset, easque castitatis instruxit doctrina. Per quod apparet quod in sua politia ad hoc tota sua ferebatur intentio, suusque conatus, ut homines traheret ad vivendum secundum virtutem, quod et Aristoteles in politica docet: quin etiam omnis vera politia corrumpitur, si ab hoc fine declinetur.

Caput 22

[90456] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 22 Titulus De documentis Pythagoricis sub figuris et aenigmatibus traditis, et de duobus Pythagoricis fidelissimis amicis

[90457] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 22 Tradit etiam Hieronymus ubi supra quasdam leges Pythagoricas ob conservationem suae politiae sub quibusdam paradigmis et parabolis more antiquorum traditas: fugienda, inquit, sunt modis omnibus et abscindenda, languor quidem a corpore, imperitia ab animo, luxuria a ventre, a civitate seditio, a domo discordia, et in commune a cunctis rebus intemperantia. Pythagoricorum etiam sunt ista: amicorum omnia esse communia, et amicum se alterum esse: in quo maxime fuit eorum conatus. Unde narrat maximus Valerius de duobus Pythagoricis, seu Pythagorae discipulis, Damone et Pythia, quod tam fidelem inter se iunxerunt amicitiam, quod cum alterum eorum Dionysius tyrannus morti adiudicasset, et is tempus ab eo impetrasset, ut, priusquam periret, profectus domum res domesticas ordinaret, alter vadem pro altero se tyranno dare non dubitavit. Appropinquante autem diffinita die, nec illo redeunte, cum unusquisque tam temerarium sponsorem stultitiae damnasset, is nihil se amici constantiam metuere praedicabat. Eodem itaque momento, eademque hora per Dionysium constituta, qui eam acceperat, supervenit. Admiratus tyrannus amborum animum, supplicium remisit, eorumque fidei se coniungi desiderans, eos, ut ipsum in societate suae amicitiae reciperent, rogavit. Scribit etiam Hieronymus alia documenta, seu leges, quas Pythagoras in sua tradidit politia: duorum videlicet temporum maxime curam habere, mane videlicet et vespere, id est eorum quae acturi sumus, et eorum quae gessimus. Post Deum veritatem colendam, quae sola homines proximos Deo facit. Refert etiam Hieronymus super Ecclesiast. Pythagoricam fuisse doctrinam, ut homines scholastici usque post quinquennium taceant, postea vero eruditi loquantur. Item: alia documenta et leges de ipso reperiuntur sub aenigmatibus tradita, quae Hieronymus narrat, contra Iovinianum: stateram, inquit, ne transilies; id est ne praetergrediaris iustitiam. Ignem gladio ne foveas, id est, iratum et tumidum animum verbis maledicis ne lacessas. Coronam minime carpendam, id est leges urbium observandas. Cor non comedendum, id est moerorem de animo expellendum. Per viam publicam ne ambules; id est, ne multorum sequaris errores. Hirundinem in domo non habeas, id est garrulos et verbosos in tua societate non suscipias: et multa alia documenta, vel his similia leges, quae in sua politia praedictus philosophus tradidit, magis ordinata ad regimen animae, quam corporis; qua regulata, corporalia facilius disponuntur. Et haec ad praesens de diversorum politiis, dicta sufficiant. Nunc vero de vera vita politica, sive per philosophum tradita, sive per alios sapientes, in sequentibus est agendum.

Caput 23

[90458] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 23 Titulus In quo consistat perfecta politia, ex qua accipitur felicitas politica: scilicet quando partes politiae sunt bene dispositae,

et sibi ad invicem correspondent

[90459] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 23 Quia vero cum de politia agitur, ad civitatem refertur, modus agendi de ipsa ex qualitate civitatis dependet. Civitas autem, ut Augustinus dicit in primo de Civ. Dei, est hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata, quae vera virtute beata redditur. Haec autem definitio a sententia philosophi non discordat, qui in perfecto politiae regimine felicitatem ponit politicam, ut ex primo Ethic. patet. Virtus enim, qua rector politicus civitatem gubernat, architecta est respectu cuiuslibet aliarum virtutum, quae sunt in civibus: quia caeterae virtutes civiles ordinantur ad istam, sicut ad militarem equestris et sagittaria. Et ideo in operatione eius, cum sit virtus suprema, consistit felicitas politica, ut philosophus videtur velle in commemorato iam libro. Sic enim de vera et perfecta politia contingit, quemadmodum de corpore bene disposito, in quo vires organicae sunt in perfecto vigore. Et si virtus suprema quae est ratio, caeteras dirigat inferiores potentias, et ad suum moveantur imperium, tunc insurgit quaedam suavitas et perfecta delectatio virium in alterutrum, quam harmoniam vocamus: unde Augustinus dicit in tertio de Civ. Dei, quod respublica sive civitas bene disposita melodiae vocibus comparatur, in qua diversis sonis proportionatis ad invicem, fit cantus suavis et delectabilis auribus: quae proprie fuit in statu innocentiae regulata ex virtute originalis iustitiae praeter actum divinae cognitionis: unde causabatur contemplativa felicitas, et etiam modo secundum quamdam participatam virtutem in viris perfectis, ut nihil velint nisi quod regula mandat rationis, et quod Deo placet. Et ex hac quidem ratione motus fuit philosophus, assimilare rempublicam seu politiam naturali et organico corpori, in quo sunt motus dependentes ex uno movente, sive ex duobus, ut sunt cor et cerebrum; et tamen in qualibet parte corporis est operatio propria primis motibus correspondens et in alterutrum subministrans: unde hoc corpus divini muneris beneficio animari asserit, et quod summae aequitatis, nutu Dei agitur moderamine rationis: quod et apostolus confirmat in I ad Cor., ostendens totam Ecclesiam esse unum corpus distinctum in partibus, sed unitum vinculo charitatis. Ad veram igitur civilitatem sive politiam requiritur, ut membra sint conformia capiti et ad invicem non discordent, et sint omnia sic disposita in civitate, ut iam est dictum. Amplius autem: in causis et causatis, et moventibus et motis, ita videmus, quod est debita proportio ipsorum ad invicem quantum ad influentiam: quia inferiora moventur secundum superiorem motum, et superiora movent quantum est inferiori conveniens, cum natura non deficiat in necessariis. Si igitur talis est ordo superiorum ad inferiora, et e converso in qualibet natura creata, multo magis esse debet in natura intellectuali, quanto perfectior est inter entia. Si ergo talis dispositio suavitatem facit contemplando, multo magis operando. Et hinc Pythagorici moti fuerunt in caelestibus corporibus ponere melodiam, ut philosophus dicit in secundo de caelo, propter ordinatos motus quos habent, et indeficibiles, unde insurgit summa suavitas: et quia ipsa fore dicebant animata, ex hac parte eisdem dabant felicitatem. Ergo sic politice vivere perfectam et felicem vitam facit. Praeterea: ordo est parium dispariumque rerum, sua cuique tribuens dispositio, ut Augustinus dicit, duodevigesimo de Civ. Dei: per quam definitionem habemus diversum gradum in politia, tam in executionem officiorum, quam in subiectione, sive obedientia subditorum: unde tunc est perfecta socialis congregatio, quando quilibet in suo statu debitam habet dispositionem et operationem. Sicut enim

aedificium est stabile, quando partes eius sunt bene sitae, sic de politia contingit, quod firmitatem habet et perpetuitatem, quando quilibet in suo gradu, sive rector, sive officialis, sive subditus debite operatur, ut suae conditionis requirit actio. Et quia ibi nulla est repugnantia, consequenter ibi erit summa suavitas et perpetua firmitas status: et hoc est proprium felicitatis politicae, ut philosophus tradit. Hos autem tales rectores civitatis, sive politiae pro conservando in pace populo, describit nobis in Exod., Iethro cognatus Moysi: *provide*, inquit, *de plebe viros potentes, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios, et decanos, qui iudicent populum omni tempore.* Et postea subdit: *si hoc feceris, implebis imperium domini, et praecepta eius poteris sustinere, et omnis hic populus revertetur in pace ad loca sua*: quasi omnia subsistant in quadam suavitate mentis, et pace temporis, ex quibus insurgit felicitas hominis, si tales sint gubernatores reipublicae quales hic ordinantur. Tales et Salustius dicit fuisse rectores Romanos: unde respublica ex parva facta est magna, quia in eis fuit domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque libidini neque delicto obnoxius: in quibus tales actus virtuosi regiminis nobis traduntur, unde perfecta et felix ostenditur politia.

Caput 24

[90460] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 24 Titulus Dividit politiam tripliciter, et unamquamque partem prosequitur, et primo qualiter in partes distinguitur integrales secundum opinionem Socratis et Platonis

[90461] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 24 Nunc igitur de his in specie est agendum, in quae, sive in quas partes, civilitas, sive politia dividitur. Quas quidem oportet accipere vel respectu totius civilitatis, cui partes integrales respondent; vel respectu sui regiminis, aut ut ad negotia ordinatur bellica: quia secundum hanc divisionem diversa sortiuntur vocabula a diversis historiarum scriptoribus et auctoribus legum. Quantum autem ad primum modum tradendi divisionem, accipere possumus superius tactam, quae est Socratis et Platonis, qui totam politiam in quinque colligebant partes: in rectores scilicet, consiliarios, bellatores, artifices et agricolas. Aliam autem, quae est Romuli primi principis urbis Romae: qui, ut historiae referunt, divisit multitudinem sui populi in tres partes, videlicet senatores, milites et plebem. Politia vero Hippodomi per tria genera hominum dicebatur et ipsa constitui, per bellatores, artifices et agricolas, ut supra est traditum. Harum autem quaelibet sustineri potest, et rationem habet. Prima enim, quae quinque hominum genera comprehendit, satis videtur conveniens. Si enim vires animae consideremus, quarum respectu nostra attenditur indigentia, unde accipitur constituendi civitatem necessitas, manifestum est dictam divisionem esse sufficientem. Patitur enim homo indigentiam respectu partis intellectivae, ut possit vivere secundum virtutem, propter quod est sibi provisa directio in agendis: ad quod ordinatur consiliativa, quae ponitur a philosopho inter intellectuales virtutes. Unde in Eccli.

scribitur: *fili*, inquit, *sine consilio nihil facias, et post factum non poenitebis.* Et ideo in republica, sive in politia consiliarii sunt optima pars eius: propter quod a Plutarcho comparantur oculo, qui inter partes corporis est nobilior. Indiget etiam refraenativa concupiscentiae, sive affectivae, quae inordinata est, ut ipse philosophus tradit, unde ipsas aegritudines in septimo Ethic. appellat: et inde necessarii sunt rectores ad corrigendum hominum malitiam; propter quod et apostolus dicit, quod *non sine causa gladium portat, vindex in iram ei qui male fecit.* Ex qua ratione institutae sunt leges per principes et rectores, ut per philosophum patet, et ipse apostolus in epistola ad Gal.: *lex*, inquit, *propter transgressores posita est*; et iterum: *iusto non est lex posita.* Sunt etiam et aliae indigentiae humanae vitae, quae respondent aliis potentiis animae, ut est tegumentum, ornamentum et nutrimentum. Duo quidem prima indigentiam supplent partis sensitivae hominis; quod artificum est officium sive in aedificiis, sive in vestimentis, sive calceamentis, sive quibuscumque aliis artificialibus rebus, quae aspectum, vel auditum, vel odoratum, sive tactum delectant, vel eisdem conferunt supplementum. Sed ad indigentiam supplendam humanae vitae quantum ad nutrimentum, quod respondet parti vegetativae, ordinantur agricolae sive in pane, sive in vino, sive in fructibus, sive in gregibus, sive in armentis, sive in volatilibus, quae omnia de iure ad civitatem per agricolas deferuntur et transportantur. Bellatores autem congrua sunt pars politiae, ordinata quidem contra impulsores aliarum partium, et ad ipsarum munimen. Ad hoc enim constituitur miles in civitate, ut se pro sua patria contra hostes opponat: unde ad hoc iuramento astringuntur cum ad gradum militarem ascendunt, pro republica non recusantes mortem, ut in Policrato traditur, ubi de sacramento militis agitur. Est ergo bellator in republica necessarius, et pars praecipua politiae: quia eius officium est assistere principi pro exequenda iustitia, ut dicitur in commemorato libro, et fideliter et constanter contra hostes pugnare pro conservanda patria: et sic non solum parti politiae, sed toti, militaris gradus in republica singulariter est fructuosus. Ex quibus omnibus manifeste patet sufficientia politiae Socratis et Platonis quantum ad partes eius.

Caput 25

[90462] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 25 Titulus Ostendit sufficientiam partium integralium politiae quas Hippodomus tradit et Romulus

[90463] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 25 Sed et de duobus aliis modis iam dictis adhuc divisio tolerari potest: quia comprehenduntur cum prima, cuius sufficientia est iam ostensa. Et quidem in divisione Romuli cum de senatoribus agitur, rectores accipimus politicos et sapientes eis adiunctos, sive assessores, sive quoscumque alios iurisperitos. Plus enim principes politici sunt consiliativi quam regales vel imperiales; sicut et de Romanis scribitur, I Mach., quod *consulebant quotidie trecentos viginti de multitudine, ut quae digna sunt gerant.* Cuius ratio esse potest, quia regimen politicum solis roboratur legibus, ut dictum est supra; regale vero, sive im-

periale, etsi legibus gubernetur, in casibus tamen opportunis, ac gerendis quibuscumque negotiis regimen consistit in arbitrio principis: quia pro lege habetur quod principi placuerit, ut iura definiunt. Concludendum est igitur, in dominio politico consiliarios maxime fere necessarios, quos in nomine senatorum includimus: unde Isidorus dicit in secundo Etymolog., quod senator a consulendo et tractando est dictus, qui sic se habet ut consulat, et nulli noceat; unde et Augustinus, de Civ. Dei, senes inter senatores connumerat. Comprehendimus etiam in nomine senatoris rectores, sicut idem Isidorus tradit in praenominato iam libro ex verbis Salustii dicentis, quod senatores patres vocati sunt propter diligentem curam regiminis. Nam sicut patres filios, ita illi rempublicam gubernabant. Patet igitur quod in nomine senatorum, quos Romulus distinxit a militibus et plebeiis, etiam rectores et consiliarios comprehendit, quos Socrates et Plato in sua Politic. posuerunt distinctos. Sed in nomine plebis artifices et agricolas accipere possumus, quia utrumque genus de gente plebeia accipitur. Et apparet, quod divisio multitudinis in civitate per praefatos philosophos a divisione quam fecit Romulus non discordat. De distinctione tamen Hippodomi iam praefati videtur esse dubium: quia nulla fit ibidem mentio de consiliariis et rectoribus, nec ad partes reduci valent per dictum philosophum assignatas, cum actus et naturae ipsarum penitus sint diversa. Sed si attendimus ad ea quae ad civilitatem eius sunt tradita quaestio facilius solvitur. Pertractat enim de iudicibus et assessoribus, ubi circa ipsos suam ponit distinctionem, et nos ex ea possumus accipere consiliarios et rectores: de quibus pro tanto mentionem non facit cum de partibus agit politiae, eo quod illas partes solum assumit, quae ad indigentiam referuntur corporalis vitae: unde et sua positio quantum ad substantiam a prima, videlicet Socratis et Platonis, non videtur differre. Haec igitur de partibus politiae, ex quibus constituitur, dicta sufficiant. Unum tamen de eis adhuc considerandum videtur, de bellatoribus videlicet, quia omnes politiae de ista parte faciunt mentionem; cuius quidem rationem habere possumus a Vegetio, de arte militari, in fine primi libri, quia omnes regiones et civitates per bellatores in suo sunt conservatae vigore, et quod respublica diminuta est per dissuetudinem bellandi in urbe, post primum bellum Punicum per annos viginti in pace vitam deducens; unde Romanos ubique victores sic enervavit, ut in secundo bello Punico Hannibali pares esse non possent. Tot itaque consulibus, tot exercitibus amissis, tunc demum ad victoriam pervenerunt, cum exercitium militare condiscere potuerunt, et postea concludit: semper ergo legendi exercitandique sunt iuniores. Utilius enim constat suos erudire armis, quam alienos mercede conducere. Necessarii igitur sunt bellatores omni tempore in republica, tum pro pace civium conservanda, tum pro incursu hostium evitando: quorum considerato fructu in republica amplior eis inter cives confertur honor, tanquam magis necessariis ad conservationem politiae, et propter periculum cui se pro ipsa debent exponere. Propter quod eisdem solis dabatur victoriosis corona. Hinc est quod in Policrato assimilantur manui, quae secundum Aristotelem in secundo de anima est organum organorum. Iura etiam ipsos milites ampliori decorant privilegio inter omnes civiles sive in testamentis, sive in donationibus, seu in quibuscumque negotiis, sed praecipue dum sunt in castris, ac suum exercent officium.

Caput 26

[90464] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 26 Titulus Agit ulterius de aliis partibus politiae respectu regiminis, ubi verba exponuntur diversorum officialium

[90465] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 26 De partibus autem politiae respectu regiminis, quia Romana respublica magis ordinem praecipuum tenuit, et post Tarquinium expulsum a regno gradus officialium ponitur ab historiarum scriptoribus, de ipsis specialiter tanquam aliorum exemplaribus est agendum. Narrant enim primo, consules institutos, brutum videlicet, qui maxime egerat ut expelleretur Tarquinius, et Tarquinium Collatinum maritum Lucretiae: sic dicti vel a consulendo civibus, vel a regendo cuncta consilio; quos mutandos ideo elegerunt per singulos annos, ut dictum est supra, ut nec insolens diu maneret, et moderatior cito succurreret. Propter hoc autem duo pares erant, quia unus rem civilem, alter vero rei militaris curam gerebat. Processu autem temporis, id est quinto ab eiectis regibus anno, inventa est dictatura, occasione habita alicuius novitatis in urbe. Dum enim gener Tarquinii ad vindicandum regis iniuriam magnum congregasset exercitum contra civitatem, ad confortationem gentis nova instituta est dignitas, quam dictaturam appellarunt, maior potestate ac imperio consulatu. Item, tempore excellentior, quia de quinto in quintum annum ipsorum expirabat officium, consulatus autem per annum. Hi dictatores magistri a populo vocabantur, quam dignitatem ferunt historiae habuisse Iulium. Eodem etiam anno tradunt magistrum equitum institutum, qui dictatori obsequebatur. Dictator autem primus, ut scribit Eutropius fuit Lartius, sed magister equitum spurius Cassius. Sexto autem anno, quia consules nimis gravabant plebem, a populo instituti fuerunt tribuni, sic dicti, ut tradit Isidorus Lib. nono Etymolog., eo quod iura populo tribuant: quem locum in civitatibus Italiae tenent antiani, ordinati ad defensionem gentis plebeiae. Sed advertendum hic, quod senatores semper fuerunt ex quo sunt a Romulo instituti: unde tradunt historiae, quod quia consules cum senatoribus populo erant infesti, inventi fuerunt tribuni in favorem plebis. Sunt autem et alia nomina officialium urbis, de quibus historiae faciunt mentionem, sed praecipue Isidorus libro nono Etymol, videlicet censores, patritii, praefecti, praetores, patres conscripti, proconsules, exconsules, censorini, decuriones, magistratus et tabelliones, de quibus omnibus sub compendio est dicendum. Censoria autem dignitas apud veteres Romanos erat, quae apud modernos est dignitas iudicialis: censere enim iudicis est. Dicuntur etiam censores patrimoniorum, ut tradit idem Isidorus, a censu aeris appellati, quod est officium specialis curae in civitate, sive in tutoribus dandis, sive auctoribus, sive curatoribus, vel quibuscumque causis et negotiis pupillorum et viduarum, vel etiam rebus patrimonialibus dividendis. Sed patritii ideo dicuntur, quia sicut patres filiis, sic illi cives Romanae reipublicae curam gerebant, qualis fuit domus Fabia, de qua dictum est supra. Patritiatus igitur non erat officium in republica, sed quaedam paterna reverentia populi ad aliquam progeniem civitatis pro zelo politiae Romanae quem gerebant: unde et iura gentium patritiatum omni eminentiae, sive principatui praeferunt, sicut pater omni curae tutoriae. Praefecti autem dicti sunt, eo quod praetoria potestate

praesint, unde et praetores idem quod praefecti dicuntur. Importat enim tale officium omnimodam factionem quasi praecipuus sit operator et executor iustitiae. Scriptura tamen sacra ad exteriores refert actiones, ut in principio Exodi scribitur, quod *praecepit Pharao praefectis operum et exactoribus populi, dicens: nequaquam ultra dabitis populo paleas ad conficiendos lateres.* Hi autem et praetores vocabantur ex prosecutione iustitiae. Patres autem conscripti appellabantur senatores ratione officii. Ut enim refert Isidorus, cum Romulus ipsos instituit in decem curias, ipsos eosdem elegit, et nomina eorum praesenti populo in tabulas aureas contulit, atque inde nominati sunt patres conscripti, quos etiam in tres ordines distinxit. Primi vocabantur illustres, secundi spectabiles, tertii autem clarissimi: quorum verba exponere longum esset. Proconsules autem dicti sunt coadiutores consulum quasi proiecti, sive adiecti consulibus; nec consulatu fungebantur simpliciter, sicut nec procurator curatoris sive actoris; vel proconsul dicebatur assessor, qui vide consulum iudicabat. Exconsul vero dicebatur consul amotus ab officio, peracto vicis suae anno, unde exconsul quasi extra consulatum existens. Habebat tamen aliqua fastigia sui consulatus sive alicuius immunitatis, sive alicuiuscumque signi eminentiae, per quod cognoscebatur fuisse consul. Censorini autem minores iudices dicebantur, ad actus censoriae curiae vel regiminis deputati, de qua dictum est supra, quasi inferiores censores. Sed decuriones ad omnem actum curialis officii: sic dicti, ut dicit Isidorus, quia sunt de ordine curiae, et quia officium curiae administrant: sic vocatus est Ioseph ab Arimathaea, nobilis videlicet decurio, ac vir iustus et bonus, qui pro domino nostro Iesu Christo mercatus sindonem, officiosissimam et reverendissimam contulit sepulturam. De magistratu autem in fine superioris libri satis est declaratum. Nunc autem agendum est de altero officio et infimo cuiuscumque regiminis, quod est tabellio: sic dictus, ut tradit Isidorus, quoniam portitor sit tabellarum et susceptor, in quibus acta geruntur sive reipublicae, sive personae privatae. Idem etiam et Scriba publicus vocatur, quia ea solus scribit gesta quae publica vocantur, quem et iura gentium servum publicum appellant. Restat autem de uno solo nomine dignitatis diffinire quantum ad regimen politiae, quod Scipio appellatur: quod quidem secundum proprietatem vocabuli baculus dicitur, cui quasi ad sui ducatum innititur et sustentatur, quo pater Cornelii Scipionis indiguit. Hunc autem patrem tradunt historiae fuisse caecum, unde cum baculo, sive scipione veniebat in forum. Ad huius igitur similitudinem filius eius Publius Cornelius, quia sustentavit rempublicam contra Hannibalem et Carthaginem, vocatus est Scipio; et quia totam Africam subiugavit Romanis, dictus est Scipio Africanus ad differentiam alterius Scipionis, nepotis eius, qui Hispaniam devicit, et vocatus est Lucius Cornelius Numantinus, a Numantia, quam subiecit ac prostravit. Scribit etiam Augustinus, primo de Civ. Dei, tertium fuisse Scipionem, qui et Nasica est vocatus, frater maioris Scipionis, qui ne Carthago destrueretur prohibuit, asserens ipsam esse medicinam Romanis. Ex his igitur propter probitatem tantorum virorum considerato principio, unde nomen Scipionis ortum habuit, scipionem legislatores vocarunt virgam, quam princeps portat in manu cum sceptro quasi semper victoriosus, ut ille magnus Scipio fuit. Unde narrat Isidorus in decimoseptimo Etymologiarum, quod triumphantes purpuram palliatam, et togatam habebant vestem, et scipionem cum sceptro gerebant in manu ad imitationem victoriae Scipionis. Haec igitur de nominibus dignitatum respectu regiminis in tantum sint dicta.

Caput 27

[90466] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 27 Titulus De partibus politiae quantum ad bellatores, quas distinguit secundum triplicem considerationem

[90467] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 27 Sed et de partibus ordinatis ad bellum, quae sunt partes politiae, et eidem necessariae, ut superius est probatum, congruum videtur tradere: quae quidem bene dispositae pulchritudinem et decorem causant, et delectationem generant: ex quo etiam ingens cordis augmentum, audacesque reddunt animos ad arduorum aggressum. Unde Salomon in canticis, exercitum dispositum ad bellandum pulchritudinis sponsae assimilat et decori: *pulchra*, inquit, *es et decora, filia Ierusalem, terribilis ut castrorum acies ordinata.* Sic enim pulchritudo allicit, ut extasim faciens nihil aggredi timeat vel formidet; quod in excessivis amantibus maxime est manifestum. Ita etiam de acie bene ordinata contingit, et ideo ipsam terribilem vocat, sive ad pulchritudinem sponsae, sive ad aciem referens ex causa iam dicta. Propter quod non immerito de dictis partibus est agendum, quia ad ornatum faciunt politiae. Et quia homo in bello praecipue regimine indiget propter difficilem et terribilem actum quem exercet, inde opportunum videtur in castris exercitum dividere in numerum certum, cuilibet assignando ducatum, per quem regatur et dirigatur ad pugnandum cum hostibus. Quem quidem accipere possumus a Vegetio, in secundo Lib. de re militari, ubi exercitus dividitur in legiones: in quo dicit duas sufficere cuilibet duci vel consuli. Legionem dividit in decem cohortes; sed cohors prima numero et merito antecedit. Nam genere quidem et litterarum instructione viros electissimos quaerit, ut idem tradit Vegetius: quod pro tanto dicit, ut castra magis confidant, si tanti viri in prima exponantur acie, et quia maxime requiritur sapientia, ubi periculum totius dependet exercitus. Haec autem cohors aquilam suscipit signum praecipuum Romanorum castrorum, et totius legionis insigne: quod et imperatoribus posterioribus est relictum. Cuius quidem ratio assignari potest, quia, ut idem dicit Vegetius, militaris Romana disciplina primas acies faciebat alares: inter omnes autem avium alas aquilinae sunt fortiores. Vel aliter dici potest, quod ideo signum aquilae eis traditur ex praeeminentia, videlicet in mundo, quantum ad dominium, propter caelestem et divinum effectum, quem implorare debent continue, ut faciebat ille princeps Iudas Machabaeus, qui in pugnando auxilium de caelo petebat: quod praecipue eis competit propter periculum cui se committunt, vel quia merentur apud Deum ut sint victoriosi, eo quod morti se exponunt pro populo. De qua aquila dicitur in Ezechiele, loquente de Nabuchodonosor orientis monarcha: *aquila grandis, magnarum alarum, longo membrorum ductu, plena plumis et varietate, venit ad Libanum, et tulit medullam cedri.* Post hoc subdit Vegetius numerum primae cohortis, quam millenariam vocat, eo quod mille centum pedites in ea sunt, equestres autem centum triginta sex. Caeteras autem vocat quinquagenarias, quia in qualibet ponit quingentos quinquaginta quinque pedites, equestres autem sexaginta sex, ut

quilibet eques certum numerum peditum habeat. Disponit etiam in quinta cohorte milites fortiores, quia sicut prima dextrum tenet cornu, ita et quinta sinistrum. Multa alia dicit ibi Vegetius, quae enumerare nimis esset longum, et verba eius tanquam inusitata modernis temporibus maiori indigerent expositione. Haec autem tantum ad praesens sufficiant. Quod si multitudo populi in politia sub certis limitibus in gradu et numero disponitur quantum ad sui directionem, multo magis in castris, in quibus maxima et periculosissima est difficultas regiminis, tum ex parte operis quod eis incumbit, quia ad finem terribilium ordinatur, quod est mors; tum ex parte hostium qui infestant. Unde sicut in Exod. consulitur Moysi a cognato suo Iethro, ut onera divideret per officia diversa in iudicando populum, ubi ait: *provide viros potentes (...) et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios, et decanos, qui iudicent populum*: ita et Iudas Machabaeus cum infestaretur ab hostibus, sua castra divisit, in eodem numero constituendo duces, per tribunos videlicet, centuriones, pentacontarchos et decuriones: qui quidem numerus satis proportionatus est militibus ad distinctionem exercitus: unde unus in altero continetur, ut facilior sit ad coniunctionem unius cum altero, cum bellandi necessitas hoc requirit. Distinctio vero, quam facit Vegetius ex dispositione acierum, attenditur cum campale bellum ordinatur, licet etiam ipse cohortes ad centurias reducat et decurias ex certis causis, et rationibus.

Caput 28

[90468] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, Liber 4 Caput 28 Titulus De nominibus ducum et de numero cohortum, et quid significat unumquodque

[90469] Ptolomaeus de Lucca, De regno continuatio, lib. 4 cap. 28 Sed quia de nominibus agitur ducum, videndum est de ipsis prout Scriptura sacra denominat, et Romana respublica, ac moderni describunt. Et primo quidem de tribuno: quod quidem nomen dicit Vegetius ex tribu originem habere, quia praeerat militibus quos Romulus elegerat, qui ex tribu originem traxerunt. Isidorus autem in nono Etymolog. dicit, quod tribuni dicti sunt, quod plebeiis iura praebent: unde in favorem eorum sunt instituti proconsules. Alibi vero dicitur quod tribuni dicebantur qui mille militibus praeerant, quos Graeci chiliarchos appellant, sicut centuriones a centum militibus sunt nominati. De quinquagenariis, sive pentacontarchis, quod idem est, Vegetius mentionem non facit; sed Scriptura sacra in praefatis iam libris et in IV Lib. Reg., quos ad imprecationem Heliae iuxta eorum meritum flamma combussit. Sed decanos, sive decuriones, sic dictos, quod decem militum curam habent in castris, Vegetius sub uno contubernio et uno papilione disponit. Nomina vero generalia multitudinis armatorum ad pugnandum dispositae haec sunt: videlicet exercitus ab exercitio, sive ab exercitando dictus, utrumque enim in praedicta requiritur multitudine: vocantur et castra, a castitate dicta, ut tradit Isidorus, eo quod ibi debet castrari libido. Subtrahebantur enim deliciae a castris, cum incumberet hostium pugna, ut Vegetius scribit: unde castra filiorum Israel

devicta fuerunt a Madianitis, quia fornicati sunt cum filiabus eorum, ut scribitur in Num. Propter quod in Deut. scribitur, quod dominus ambulabat in medio castrorum Israelitici populi, ut sint castra eorum sancta, nihilque in eis appareat foeditatis. Vel castra dicebantur propter munitionem exercitus in aggeribus et vallibus, ac aliis clausuris fortissimis, quibus Romani principes utebantur cum invadebant hostes. Propter quod fossores, fabri, ac latomi assumebantur ad militarem disciplinam, ut haberent in promptu artifices necessarios ad tuitionem exercitus. Est et aliud nomen, per quod et multitudo pugnatorum exprimitur, videlicet legio, ab electione dicta, ut tradit Isidorus, eo quod milites in ea contenti eligebantur ab aliis tanquam magis experti. Quaedam autem alia nomina sunt partium legionum, sive exercitus, quae a Vegetio traduntur in secundo Lib., et ab Isidoro Lib. nono, ut manipulus, qui est numerus ducentorum militum, sic dictus quod mane hostes impeteret, sive quod pro signo manipulos stipulae, sive alicuius herbae ferret secum, de quibus Lucanus: *convocat armatos ex templo ad signa manipulos.* Alii vocantur velites, a volitando dicti, propter suam agilitatem. Romana enim respublica quosdam iuvenes agiles habebat in militia legionum, qui cum invaderent hostes, consedebant post equitum terga, tunc subito desilientes de equis turbabant hostes. Tales autem milites Hannibali, ut scribit Isidorus, multum fuerunt infesti, per quos elephanti eius in maiori parte sunt interempti: qualis fuit ille Eleazarus, de quo traditur in I Mach., quod exiliens in medium legionis contra castra regis Antiochi bestiam invasit elephantinam loricatam loricis regis, ipsamque bestiam occidit. Est et aliud genus armatorum, quod acies nuncupatur ab acuitate dicta, ut Isidorus dicit, quod audaciam importat in aggrediendo hostes, de qua Scriptura sacra saepius mentionem facit: unde et de una tribu Israelitici populi scribitur in Paralipom., quod egrediebantur ad pugnam in acie provocantes contra hostes. Aliud etiam nomen est, quod cuneus appellatur quasi coitus, quod est in unum collecta multitudo ad pugnandum, et maxime necessarius in bellando; de quo in Deut. dicitur, quod unusquisque suos cuneos praeparabit ad bellum: a quo forte conostabulus vocabulum trahit apud modernos usitatum, quasi caput cunei stabilis, hoc est constantis et fortis. Est et aliud nomen novum apud Tuscos de prima cohorte, et quasi eiusdem Romanae cohortis similitudinem gerens, qua censu, genere, litteris, forma, virtute pollentes milites innitebantur, ut dicit Vegetius, cui tribunus praeerat armorum scientia, virtute corporis, ac morum honestate praecipuus, quam trapellum acies hostium appellata: hoc enim verbum trapellationis importat. Sed et de officialibus castrorum multa tradit Vegetius in secundo Lib., sed haec, quae dicta sunt sub compendio, ad praesens sufficiant, quantum pertinet ad politiae tractatum in hoc quarto libro. Restat ulterius de principatu oeconomico, hoc est de regimine domus, quod est patrisfamilias: qui quidem materiam habet omnino distinctam ab aliis principatibus. Et ideo congruum videtur hoc per se opus componere, distinguendo per libros sive tractatus, et sua capitula, prout natura facti requirit: qua in re philosophus eumdem modum tenet. Et ultimum de virtutibus quae requiruntur ad partes regiminis in quocumque genere, sive sint subditi, sive rectores, sive principes, sive subiecti fideles; quia sic requirit ordo doctrinae in arte vivendi, et non simul ac mixtim tractare de ipsis, ut quidam fecerunt: quia hoc est impedire intellectum discentis, et est contra normam dicentis.

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Responsio de 6 articulis

ad lectorem Bisuntinum

Thomas de Aquino a Jacopo del Casentino depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[70793] De 6 articulis, pr. Carissimo sibi in Christo fratri Gerardo Bisuntino ordinis fratrum praedicatorum, frater Thomas de Aquino eiusdem ordinis confraterna dilectione salutem. Percepi litteras vestras quosdam articulos continentes, super quibus vobis per me responderi petebatis. Et licet in pluribus essem occupatus, tamen ne vestrae caritatis petitioni deessem, quam cito facultas se obtulit, vobis rescribere curavi.

Quaestio 1

[70794] De 6 articulis, q. 1 arg. Prima ergo quaestio fuit, an stella quae magis apparuit, haberet figuram crucis.

Quaestio 2

[70795] De 6 articulis, q. 2 arg. Secunda, an haberet figuram hominis.

Quaestio 3

[70796] De 6 articulis, q. 3 arg. Tertia an haberet figuram crucifixi.

[70797] De 6 articulis, q. 3 ad arg. His simul respondeo, quod Chrysostomus (auctor operis imperfecti) quaedam similia narrat super Matth., non quasi asserendo, sed potius quasi ab aliis dictum recitando. Et quia pro certo non habetur, non reputo hoc esse praedicandum; praesertim quia non videtur probabile quod sacri doctores, ut Augustinus, Leo Papa, Gregorius et alii in suis sermonibus tacuissent, si aliquod robur auctoritatis haberet. Non enim decet praedicatorem veritatis ad fabulas ignotas divertere. Si autem ab aliquo sit praedicatum, non arbitror esse necessarium quod revocetur, nisi forte ex hoc populo scandalum sit exortum; et tunc non deberet ut erroneum reprobari, sed ut incertum exponi.

Quaestio 4

[70798] De 6 articulis, q. 4 arg. Quarta quaestio, an parvulae manus pueri Iesu nati creaverint stellas.

[70799] De 6 articulis, q. 4 ad arg. Ad quod respondeo, quod locutio haec non est propria. Nam parvulae manus sunt manus humanitatis, quarum non est creare. Sed quia unus et idem Christus est in divina et humana natura perfectus, potest huiusmodi locutio sane exponi, ut dicatur: manus parvulae istius pueri creaverunt stellas; idest, iste puer habens manus parvulas, creavit stellas. Tali enim modo loquendi ad quandam unionis expressionem aliquando doctores utuntur, sicut in quibusdam cantatur Ecclesiis: *manus quae nos plasmaverunt, clavis confixae sunt.* Non tamen haec sunt extendenda, vel praedicanda populo. Sed tamen si praedicatum sit, non arbitror revocandum;

nisi super hoc error aut scandalum oriatur, in quo casu oporteret sanae locutionis sensum exponi. Non sunt autem in talibus, quantum fieri potest, simplicium animi sollicitandi.

Quaestio 5

[70800] De 6 articulis, q. 5 arg. Quinta quaestio est, an ex quo Simeon dixit beatae virgini, *tuam ipsius animam pertransibit gladius*, quolibet die naturali usque ad resurrectionem Christi septies illud recoleret pia virgo cum dolore vehementi.

[70801] De 6 articulis, q. 5 ad arg. Ad hoc etiam respondeo, quod istud eadem facilitate contemnitur qua dicitur, cum nullius auctoritatis robore fulciatur. Nec aestimo huiusmodi frivola esse praedicanda, ubi tanta suppetit copia praedicandi ea quae sunt certissimae veritatis. Neque tamen oportet quod revocetur, si praedicatum fuerit, nisi ex hoc scandalum fuisset exortum.

Quaestio 6

[70802] De 6 articulis, q. 6 arg. Sexta quaestio est, an circumstantias peccati trahentes in alterum genus, non notabiliter aggravantes, teneatur homo confiteri etiam innotescendo personam cum qua peccaverit.

[70803] De 6 articulis, q. 6 ad arg. Ad hoc respondendum videtur, quod omnino debet has homo confiteri: non enim homo confitetur peccatum suum nisi speciem confiteatur peccati, quae cognosci non potest nisi per circumstantias trahentes in aliud genus, ex quibus peccatum specificatur. Circumstantias vero non aggravantes, quae in aliud genus peccati non trahunt, non tenetur homo confiteri, sicut nec peccata venialia; licet sit laudabile quod homo ea confiteatur. Eadem enim ratio videtur esse de huiusmodi circumstantiis, et de venialibus peccatis. Circumstantiae autem dicuntur in aliud genus trahere quae specialem repugnantiam important ad aliquod praeceptorum divinae legis; sicut furtum simplex repugnat huic praecepto, *non furtum facies*; si autem furtum in loco sacro committatur, habet iam repugnantiam ad aliud praeceptum, quod est de veneratione sacrorum, et sic additur nova species peccati: unde consequens est quod addat aliam repugnantiam ad legem Dei; et ideo novam deformitatem peccati mortalis habebit, quod ex necessitate confiteri tenebitur. Sic igitur huiusmodi circumstantias aggravantes, quae non trahunt in aliud genus peccati, non credo quod aliquis teneatur confiteri. De expressione autem personae cum qua aliquis peccavit, videtur mihi quod non sit in confessione facienda, quando potest vitari. Primo quidem, quia prodere crimen alterius et laedere famam est peccatum; quod maxime vitandum est in confessione, per quam quis quaerit praeterita peccata delere. Secundo, quia a domino, Matth. XVIII, est forma denuntiandi peccatum proximi descripta, contra quam agere non licet. Tertio, quia in confessione est credendum peccatori confitenti et pro se et contra se; sed contra alium nullo modo est

ei credendum; alioquin daretur multis occasio fictae confessionis et fraudulentae infamationis. Et ideo si potest speciem peccati confiteri non innotescendo personam cum qua peccavit, peccat eam exprimendo, nisi forte salvato correctionis ordine, quem dominus statuit. Si vero speciem peccati exprimere non possit nisi exprimendo personam cum qua peccavit, puta si cum sorore concubuit, necesse est ut exprimendo peccati speciem, exprimat personam. Sed si fieri potest, debet quaerere talem confessorem, qui personam sororis penitus non cognoscat. Quod autem dixi, circumstantias aggravantes quae non trahunt in aliud genus peccati, non esse de necessitate confitendas, non est referendum ad numerum, quem aliquis confiteri tenetur, si potest: quia iam non est unum peccatum, sed multa. Haec sunt, frater carissime, quae ad praesens mihi occurrunt quaestionibus a vobis propositis respondenda: pro quo mihi, si placet, orationum suffragia impendatis.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Responsio de 30 articulis

Thomas de Aquino cum Daniele propheta

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[70480] De 30 articulis, pr. In Dei filio sibi karissimo fratri Baxiano, lectori fratrum ordinis praedicatorum de Venetiis, frater Thomas de Aquino, ejusdem ordinis, salutem in filio virginis gloriosae. Lectis litteris vestris inveni quod vestra caritas postulabat ut verbis infrascriptis responderem, scilicet.

Quaestiones

[70481] De 30 articulis, arg. 1 An Angeli sint motores corporum caelestium.

[70482] De 30 articulis, arg. 2 Item, an Angeli mediantibus motibus corporum caelestium sint causa omnium quae naturaliter generantur et corrumpuntur in hoc mundo.

[70483] De 30 articulis, arg. 3 Item, an Deus aliquod corpus moveat immediate.

[70484] De 30 articulis, arg. 4 Item, an aliqui extimaverint infallibiliter esse probatum Angelos esse motores corporum caelestium.

[70485] De 30 articulis, arg. 5 Item, an Angeli moventes corpora caelestia sint de ordine virtutum.

[70486] De 30 articulis, arg. 6 Item, an illud quod dicitur in Eccle.: *in circuitu pergit spiritus*, sane possit ita exponi, scilicet: angelicus pergit in circuitu coeli, scilicet per operationem quia movet caelum secundum circulum.

[70487] De 30 articulis, arg. 7 Item, an Angeli mediantibus motibus corporum caelestium sint factores omnium corporum naturaliter compositorum sive humanorum sive aliorum.

[70488] De 30 articulis, arg. 8 Item, an cessantibus motibus corporum caelestium omne corpus elementatum corruptibile in elementa solvatur in momento.

[70489] De 30 articulis, arg. 9 Item, an faber naturaliter posset movere manum ad malleum vel aliud operandum sine Angelis moventibus corpora caelestia.

[70490] De 30 articulis, arg. 10 Item, an Angeli moventes corpora caelestia suo imperio moveant ea potestate sibi a Deo tradita.

[70491] De 30 articulis, arg. 11 Item, an non existentibus luminibus stellarum omnia alia corruptibilia in momento morerentur.

[70492] De 30 articulis, arg. 12 Item, an post diem judicii corpora sanctorum sint incorruptibilia tribus modis, scilicet per divinam justitiam, item per gloriam, item naturaliter sive per naturam.

[70493] De 30 articulis, arg. 13 Item, an post diem judicii corpora dampnatorum essent incorruptibilia duobus modis scilicet per divinam justitiam et naturaliter sive per naturam.

[70494] De 30 articulis, arg. 14 Item, an possit sciri distantia a superficie terrae usque ad centrum.

[70495] De 30 articulis, arg. 15 Item, an post diem judicii corpora sanctorum luceant multo magis quam sol.

[70496] De 30 articulis, arg. 16 Item, an possit disputari in scolis utrum anima Christi sit ex traduce.

[70497] De 30 articulis, arg. 17 Item, an natura caelestis corporis virtualiter veniat in compositionem corporis compositi ex quatuor elementis sive animati sive inanimati.

[70498] De 30 articulis, arg. 18 Item, an sancti Angeli ad modum dolentium vel lacrimantium quandoque se habeant, licet non vere doleant nec lacrimentur.

[70499] De 30 articulis, arg. 19 Item, an omnes cogitationes cordis quas concomitantur aliquae passiones in corpore Daemones scire possint.

[70500] De 30 articulis, arg. 20 Item, an quod dicit Aristoteles in libro de animalibus: corpus spermatis cum quo exit spiritus, qui est virtus principii animae est separatum a corpore et res divina et talis dicitur intellectus possit et debeat ita exponi, id est ille spiritus sive virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem quia sicut intellectus operatur sine organo ita et illa virtus.

[70501] De 30 articulis, arg. 21 Item, an Christus respectu omnium peccatorum principaliter venerit tollere peccatum originale.

[70502] De 30 articulis, arg. 22 Item, an Deus faciat omnia miracula ministerio Angelorum.

[70503] De 30 articulis, arg. 23 Item, an omnia miracula quae fecit Christus fecit Deus sive divinitas in eo mediante ejusdem Christi humanitate.

[70504] De 30 articulis, arg. 24 Item, an divinitas in Christo faciebat miracula auctoritate, et humanitas faciebat in eodem miracula ministerio.

[70505] De 30 articulis, arg. 25 Item, an omnia miracula quae fiunt ab aliqua creatura ministerio, fiant auctoritate divina, id est per virtutem divinam sine qua nihil fieri potest.

[70506] De 30 articulis, arg. 26 Item, an Deus possit movere aliquod corpus immediate ita quod movere quod est divisibile mensuratum tempus sit actio Dei.

[70507] De 30 articulis, arg. 27 Item, an Angelus habeat virtutem infinitam inferius et duratione.

[70508] De 30 articulis, arg. 28 Item, an dampnati in suis passionibus patientur ab igne Inferni, quia recipiant speciem ignis Inferni per modum afflictivi vel laesivi.

[70509] De 30 articulis, arg. 29 Item, an Deus moveat aliquod corpus immediate in miraculis.

[70510] De 30 articulis, arg. 30 Item, an si Deus suo imperio moveret aliquod corpus immediate id est quod nulla creatura illud moveret, sed solus Deus tunc illud movere esset aequivocum vel analogum ad omnia movere creaturarum et esset ibi moveri sine movere quod sit actio creatoris vel creaturae mensurato tempore.

Solutio

[70511] De 30 articulis, ad 1 Dico ad primum quod hoc non solum a philosophis multipliciter est probatum, verum etiam a sacris doctoribus evidenter asseritur. Dicit enim Augustinus, III de Trinitate quod sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem. In libro etiam 83 quaestionum dicit quod unaquaeque res visibilis habet in hoc mundo potestatem angelicam sibi propositam.

[70512] De 30 articulis, ad 2 Ad secundum dico quod hoc ex necessitate sequitur si Angeli sunt causa motus caeli qui est causa generationis et corruptionis in inferioribus corporibus ut Dionysius dicit IV cap. de divinis nominibus quod enim est causa causae est causa causati.

[70513] De 30 articulis, ad 3 Ad tertium dico quod hoc verum est quantum ad omnes illas corporis motiones quae per creaturam fieri non possunt.

[70514] De 30 articulis, ad 4 Ad quartum dico quod libri philosophorum hujusmodi probationibus abundant, quas ipsi demonstrationes putant; michi etiam videtur quod demonstrative probari potest quod ab aliquo intellectu corpora caelestia moveantur, scilicet vel a Deo immediate vel mediantibus Angelis. Sed quod mediantibus Angelis ea moveat hoc magis congruit ordini rerum quem Dionysius infallibilem asserit ut inferiora a Deo per media secundum cursum communem administrentur.

[70515] De 30 articulis, ad 5 Ad quintum dico quod hoc quidem mihi videtur, praecipue si ordo virtutum dicatur medius ordo secundae hierarchiae, ut Dionysius vult. Hic enim ordo primum locum tenet inter exequentes exteriora ministeria; unde Dionysius dicit VIII cap. caelestis hierarchiae, quod nomen virtutum ostendit divinam quamdam et inconcussam fortitudinem ad omnes deiformes operationes. Nihil autem est in exterioribus ministeriis majus esse videtur quam dispositio universalium causarum nisi administratio corporum caelestium et ideo administratio caelestium corporum ad ordinem virtutum pertinere videtur. Unde Origenes, exponens illud verbum Matth. XXIV *virtutes caelorum commovebuntur*, dicit quod *conveniens est caelorum rationales virtutes pati stuporem, remotas scilicet a primis functionibus suis.*

[70516] De 30 articulis, ad 6 Ad sextum dico quod non video quare non possit sane exponi, cum haec sententia vera sit, secundum praedicta et iste modus loquendi a consuetudine sacrae Scripturae non discrepet, sicut dicitur Rom. VIII quod spiritus interpellat, id est interpellare facit.

[70517] De 30 articulis, ad 7 Ad septimum dico quod verbum faciendi attribuitur causis artificialibus et sic non potest dici quod Angeli vel corpora caelestia sint factores corporum humanorum et aliorum corporum mixtorum. Item quandoque attribuitur causis naturalibus et sic potest dici quod Angeli et corpora caelestia sunt factores corporum humanorum et aliorum mixtorum, quamvis vanum videatur contendere de nominibus ubi constat de rebus.

[70518] De 30 articulis, ad 8 Ad octavum dico quod hoc uno modo intellectum est verum et alio modo falsum. Necesse est quod motus caeli sicut et quilibet motus cesset in momento sive in instanti; quia ultimum instans temporis respondet ultimo instanti motus. Si ergo intelligatur corruptionem istorum corporum vel resolutionem in elementa esse in instanti, quantum ad suum principium verum est. Si autem quantum ad suum terminum, falsum est. Corpora enim caelestia sunt causae

causantes et conservantes sicut causae moventes, unde corruptio vel resolutio quae ex substractione talis causae accidit oportet quod sit per motum. Nullius autem motus terminus et principium possunt esse in eodem momento quia omnis motus indiget aliquo tempore.

[70519] De 30 articulis, ad 9 Ad nonum dico quod manifestum est quod omnia corpora mixta conservantur in esse per motum corporum caelestium, ex hoc quod certa periodo caelestis motus et conservantur et corrumpuntur et secundum aliquam elongationem vel appropinquationem aliquorum caelestium corporum generantur, conservantur et corrumpuntur. Si ergo intelligatur quod dictum est quod cessante motu caelestium corporum, quae est per Angelos, corrumperentur omnia corpora et fabrorum et martellorum et omnia alia corpora mixta secundum naturae ordinem, nisi supernaturali virtute conservarentur in esse; veritatem habet quod dicitur. Si enim corpus fabri dissolveretur, manifestum est quod non posset faber movere manum ad martellum.

[70520] De 30 articulis, ad 10 Ad decimum dico quod quidem super hoc dubium esse possit plene non video. Non enim aestimo aliquem dubitare quin omne quod Angeli faciunt operentur potestate a Deo donata. Si vero hoc vertatur in dubium quod dicitur eos movere caelestia corpora suo imperio, irrationabilis dubitatio esse videtur. Non enim possunt movere aliquod corpus per contactum quantitatis cum sint incorporei, sed per contactum virtutis. Nihil autem altius est in Angelis quam eorum intellectus cum et ipsi a Dionysio intellectus vel mentes nominentur; unde eorum motiones a virtute intellectus procedunt. Ipsa autem conceptio intellectus secundum quod habet efficaciam aliquid transmutandi, imperium nominatur; unde si movent nullo modo nisi per imperium movere possunt.

[70521] De 30 articulis, ad 11 Ad undecimum dico quod hoc quidem mihi videatur supra articulo 8 dictum est; mors enim est per separationem animae a corpore quae non fit nisi per aliquam mutationem corporis a sua naturali dispositione quae non potest esse in instanti tota, sed ejus causa et principium est in instanti.

[70522] De 30 articulis, ad 12 Ad duodecimum dico quod quantum ad duo prima, hoc calumniam habere non potest. Quantum autem ad tertium, posset habere calumniam si intelligatur quod ad corruptionem humani corporis sola natura sufficiat quasi incorruptio humani corporis a natura causetur sicut ab agente. Tamen verum est quod naturalis causa corruptionis quae est motus caeli tunc subtracta erit quia sicut motus caeli est causa generationis et conservationis corporum mixtorum, ita est etiam causa corruptionis eorum; et secundum hoc potest dici quod illa incorruptio esset per naturam scilicet causa naturalis corruptionis subtracta erit.

[70523] De 30 articulis, ad 13 Ad decimumtertium dico quod hoc habet eandem rationem cum praecedenti.

[70524] De 30 articulis, ad 14 Ad decimumquartum dico quod potest.

[70525] De 30 articulis, ad 15 Ad decimumquintum dico quod nullum periculum video in opinando quod post resurrectionem luna luceat quantum sol, sol autem in septuplum quam modo luceat, et cetera.

[70526] De 30 articulis, ad 16 Ad decimumsextum dico quod non video cur hoc non liceat.

[70527] De 30 articulis, ad 17 Ad decimumseptimum dico quod hoc est ex necessitate verum, cum corpora caelestia sint causa generationis et corruptionis in istis inferioribus, ut Dionysius dicit.

[70528] De 30 articulis, ad 18 Ad decimumoctavum dico quod hoc est ex necessitate verum et est sententia Augustini qui sic dicit IX de civitate Dei cap. V: *sancti Angeli et sine ira puniunt quos accipiunt aeterna lege Dei puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniunt, et periclitantibus eis, quos diligunt sine timore opitulantur; et tamen istarum nomina passionum per consuetudinem locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

[70529] De 30 articulis, ad 19 Ad decimumnonum dico quod hoc verum est. Hoc etiam Augustinus dicit in libro de divinatione Daemonum: *hominum*, inquit, *dispositiones non solum voce prolatas verum etiam cogitatione conceptas consignant; quae dum ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt.* De hoc etiam in libro Retractationum sic dicit *pervenire ista ad notitiam Daemonum per nonnulla experimenta compertum est. Sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia nos autem latentia aut alia vi spirituali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus aut omnino non potest inveniri.* Sed si spirituali vi cogitationes cognoscant, multo magis motus corporales ex quibus etiam homines interdum interiores dispositiones cognoscunt, unde secundum non excludit primum sed amplius dicit.

[70530] De 30 articulis, ad 20 Ad vicesimum dico quod hanc expositionem ponit Commentator in VII Metaph. super illud: *ergo sicut dictum est quod in substantia est principium* et cetera, et sunt haec ejus verba. Ideo dicit Aristoteles in libro de animalibus quod *virtutes quae sunt in seminibus sunt similes intellectui scilicet quia agunt actione intellectus et quod istae virtutes assimilantur intellectui in hoc quod non agunt per instrumentum corporale.*

[70531] De 30 articulis, ad 21 Ad vicesimumprimum dico quod sicut bonum commune est melius quam bonum particulare unius, ita malum commune multorum est pejus, unde Christus principalius venit tollere peccatum originale quod totam naturam humanam infecerat, quam singulorum particularia peccata, unde super illud Jo. I: *ecce qui tollit peccata mundi*, Glossa: *peccatum mundi dicitur originale quod est peccatum commune totius mundi* et ita originale et omnia peccata superaddita relaxat gratia. Ergo principalius venit Christus tollere peccatum originale quam alia, quia tollere naturalia peccata pertinet ad principalem intentionem Christi qui venit mundum salvare secundum illud Luc. V: *veni vocare peccatores ad poenitentiam.*

[70532] De 30 articulis, ad 22 Ad vicesimumsecundum dico quod puto verum esse quod Deus faciat omnia miracula ministerio Angelorum sive visibili, sive invisibili, ita tamen quod ministerium Angelorum non extendatur ad omnia quae fiunt in miraculo.

[70533] De 30 articulis, ad 23 Ad vicesimumtertium dico hoc verum esse quod divinitas Christi operabatur miracula per humanitatem, sicut per organum, ut Damascenus dicit.

[70534] De 30 articulis, ad 24 Ad vicesimumquartum dico hoc verum esse quia divinitas Christi operabatur per humanitatem miracula, sicut per organum, ut Damascenus dicit. Eadem autem est in operando ratio organi ministri quia utrumque movet per hoc quod est ab altero motum.

[70535] De 30 articulis, ad 25 Ad vicesimumquintum dico quod hoc verum est.

[70536] De 30 articulis, ad 26 Ad vicesimumsextum dico quod nec mediate nec immediate Deus potest movere aliquod corpus ita quod movere quod est divisibile et mensuratum tempore sit actio Dei quae est ejus essentia simplicissima; hoc enim Deus nec facere potest nec vult quod ejus actio quae est sua essentia sit divisibilis et tempore mensurata.

[70537] De 30 articulis, ad 27 Ad vicesimumseptimum dico quod cum dicitur quod virtus Angeli est infinita inferius non est sic intelligendum quod non determinetur ad determinatos effectus, sed quia in suis effectibus producendis non patitur lassitudinem aut defectum. Item habet virtutem infinitam duratione ex parte post quia potest in perpetuum durare ejus natura. Non enim ejus duratio aliquo periodo temporis mensuratur.

[70538] De 30 articulis, ad 28 Ad vicesimumoctavum dico quod non video quam calumniam hoc habere possit. Si enim impassibilitas ponitur communiter dos corporis gloriosi conveniens est quod corpora non gloriosa erunt passibilia. Quod autem speciem ignis in se per modum afflictivi recipiant, hoc negari non potest, nisi ab eo qui negat hujusmodi corpora ignem Inferni sentire. Necesse est enim speciem sensibilis fieri in sensu ad hoc quod sequatur afflictio.

[70539] De 30 articulis, ad 29 Ad vicesimumnonum dico quod non quantum ad effectus conjunctos quia in eis non deest ministerium Angelorum.

[70540] De 30 articulis, ad 30 Ad tricesimum dico quod non solum Deus sed etiam quilibet intellectus movet per imperium. Imperium autem intellectus nihil aliud est quam conceptio effectus cum ordinata ad implendum voluntate; velle autem et intelligere Dei non est aliud quam sua essentia. Unde sicut actio qua Deus creavit res, ita actio qua Deus potest immediate movere corpus nihil aliud est quam intelligere et ejus velle. Valeat karitas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Responsio de 36 articulis

ad lectorem Venetum

Thomas de Aquino cum Daniele propheta

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[70541] De 36 articulis, pr. Lectis litteris vestris, in eis inveni articulorum multitudinem numerosam, super quibus a me responderi infra quatriduum vestra caritas postulabat. Et quamvis essem in aliis plurimum occupatus, ne tamen deessem vestrae dilectionis obsequio, dilatis parumper aliis quibus me intendere oportebat, quaestionibus a vobis propositis proposui per singula respondere.

Articulus 1

[70542] De 36 articulis, a. 1 arg. Primus articulus est quod Angeli sunt motores caelestium corporum.

[70543] De 36 articulis, a. 1 ad arg. Super quo duxi taliter respondendum quod hoc non solum a philosophis multipliciter est probatum, verum etiam a sacris doctoribus evidenter asseritur. Dicit enim Augustinus in III de Trinitate, quod *sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem.* In libro etiam LXXXIII quaestionum dicit: *unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam.* Gregorius etiam dicit in IV dialogorum quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.*

Articulus 2

[70544] De 36 articulis, a. 2 arg. Secundus articulus est quod aliqui estimaverunt semper infallibiliter hoc esse probatum.

[70545] De 36 articulis, a. 2 ad arg. Ad hoc respondeo quod libri philosophorum hujusmodi probationibus abundant, quas ipsi demonstrationes putant; mihi igitur videtur quod demonstrative probari potest quod ab aliquo intellectu corpora caelestia moveantur, vel a Deo immediate vel mediantibus Angelis; sed quod mediantibus Angelis ea moveat, magis congruit ordini rerum, quem Dionysius infallibilem asserit, ut inferiora a Deo per media secundum cursum communem administrentur.

Articulus 3

[70546] De 36 articulis, a. 3 arg. Tertius articulus est quod Angeli movent caelestia corpora suo imperio, potestate sibi a Deo tradita.

[70547] De 36 articulis, a. 3 ad arg. Super quo quid dubium esse possit, plene non video. Non enim aestimo aliquem dubitare quin omne quod Angeli faciunt, operentur potestate a Deo donata. Si vero hoc convertatur in dubium quod dicitur eos movere caelestia corpora suo imperio, irrationabilis dubitatio videtur. Non enim possunt movere aliquod corpus per contactum quantitatis, cum sint incorporei, sed per contactum virtutis. Nihil autem est altius in Angelis quam eorum intellectus, cum et ipsi a Dionysio intellectus vel mentes nominentur: unde eorum motiones a virtute intellectus procedunt. Ipsa autem conceptio intellectus, secundum quod habet efficaciam aliquid transmutandi, imperium nominatur; unde si movent, nullo modo nisi per imperium movere possunt.

Articulus 4

[70548] De 36 articulis, a. 4 arg. Quartus articulus est quod Angeli moventes corpora caelestia sint de ordine virtutum.

[70549] De 36 articulis, a. 4 ad arg. Hoc quidem et mihi videtur: praecipue si ordo virtutum dicatur medius ordo secundae hierarchiae, ut Dionysius vult. Hic enim ordo primum locum tenet inter exequentes exteriora ministeria: unde et Dionysius dicit VIII cap. caelestis hierarchiae quod *nomen virtutum ostendit divinam quandam et inconcussam fortitudinem ad omnes deiformes operationes.* Nihil autem in exterioribus ministeriis majus esse videtur quam dispositio universalium causarum: unde maxime videtur administratio caelestium corporum ad ordinem virtutum pertinere. Unde Origenes exponens illud Matth. XXIV, 29 *virtutes caelorum commovebuntur*, dicit quod *conveniens est caelorum rationabiles virtutes pati stuporem, remotas scilicet a primis functionibus suis.* Hoc tamen omnino asserendum non videtur.

Articulus 5

[70550] De 36 articulis, a. 5 arg. Quintus articulus est quod Angelus suo imperio potest movere totam molem terrae usque ad globum lunae.

[70551] De 36 articulis, a. 5 ad arg. Istud enim asserendum non videtur. Virtutes enim creaturarum se extendunt ad naturales effectus: et ideo Angeli caelestia corpora movere possunt secundum motus convenientes naturis eorum; aliis autem motibus ea movere non possent secundum propriam virtutem, sed hoc divinitus miraculose fieri potest. Potest autem fieri non solum virtute Angeli, sed etiam virtute hominis quod aliqua pars terrae per violentiam sursum feratur: sed quod totum unum elementum extra suum ordinem naturalem ponatur, non credo subjacere angelicae potestati: et quod virtus Angeli sit infinita inferius, non est sic intelligendum quod non determinetur ad determinatos effectus, sed quia in suis effectibus producendis non patitur lassitudinem aut defectum.

Articulus 6

[70552] De 36 articulis, a. 6 arg. Sextus articulus est quod id quod dicitur Eccle. I, 6: *in circuitu pergit spiritus*, potest sane ita exponi: spiritus angelicus pergit in circuitu, scilicet per operationem, qua movet caelum secundum circulum.

[70553] De 36 articulis, a. 6 ad arg. Non video quare non possit sane exponi, cum haec sententia vera sit secundum praedicta, et iste modus loquendi a consuetudine sacrae Scripturae non discrepet; sicut dicitur Roman. VIII quod spiritus interpellat, id est interpellare facit.

Articulus 7

[70554] De 36 articulis, a. 7 arg. Septimus articulus est quod Angelus habeat virtutem infinitam inferius.

[70555] De 36 articulis, a. 7 ad arg. Hoc potest et bene et male intelligi. Si enim sic intelligatur quod Angelus habeat infinitam virtutem supra ea quae infra ipsum sunt, est falsus et erroneus intellectus; sic enim posset creare aliquid infra se, et convertere quodlibet in quodlibet, quod patet esse falsum. Est ergo sic intelligendum quod virtus Angeli consequitur naturam ipsius. Sicut ergo finitum et infinitum invenitur in natura ejus, ita et in virtute. Habet autem Angelus finitam naturam secundum operationem ad suum superius quod est Deus, qui est ens et bonum infinitum, cujus similitudo in Angelo participatur finite; cum tamen Angelus non habeat formam in materia, non limitatur vel contrahitur per aliquam naturam, sicut formae materiales. Unde virtus Angeli

finita est secundum quod extenditur ad determinatos effectus, prout participat finite similitudinem primae causae; est tamen infinita quantum ad hoc quod non contrahitur virtus ejus ad agendum secundum exigentiam materiae vel organi corporalis, sicut formae materiales et corporeae, et hoc modo etiam dicendum est quod habet virtutem infinitam duratione ex parte post, quia potest in perpetuum durare ejus natura, non enim ejus duratio aliquo modo temporis mensuratur.

Articulus 8

[70556] De 36 articulis, a. 8 arg. Octavus articulus est quod Angeli sunt causa omnium quae naturaliter generantur et corrumpuntur in hoc mundo.

[70557] De 36 articulis, a. 8 ad arg. Hoc ex necessitate sequitur, si sunt causa motus caeli, qui est causa generationis et corruptionis in inferioribus corporibus ut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nom. Quod enim est causa causae, est causa causati.

Articulus 9

[70558] De 36 articulis, a. 9 arg. Nonus articulus est quod Angeli sunt factores omnium corporum naturaliter compositorum, sive humanorum, sive aliorum; quia causare aliquid ex aliquo est facere.

[70559] De 36 articulis, a. 9 ad arg. Hoc potest calumniam habere, eo quod verbo faciendi ut plurimum utimur in operibus artis, et non operibus naturae; non enim consuete dicitur quod pater facit filium; unde et secundum hunc modum loquendi philosophus dicit in VI Ethic. quod ars est recta ratio factibilium; et secundum hoc inconsuetum videtur quod Angeli vel caelestia corpora faciant corpora humana vel alia corpora composita naturaliter generata. Id enim videmur facere quod est in arbitrio nostro quale futurum sit; cujusmodi sunt corpora artis. Opera autem naturae non subsunt arbitrio naturalium causarum, sed consequuntur necessitatem ordinis naturalis subjectam arbitrio Dei instituentis naturam: unde facere effectus naturales magis solet attribui Deo. Invenitur tamen verbum faciendi attributum etiam causis naturalibus, secundum quod consuevit dici quod omne agens facit simile sibi; prout ignis dicitur calefacere, quod nihil est aliud quam facere calidum; et secundum istum modum loquendi dici posset quod corpora caelestia et etiam Angeli faciunt corpora composita inferiora. Sed in talibus sequendus est magis usus loquendi, quia secundum philosophum nominibus est utendum ut plures; quamvis vanum videatur contendere de nominibus, ubi constat de rebus.

Articulus 10

[70560] De 36 articulis, a. 10 arg. Decimus articulus est quod faber naturaliter non posset movere manum ad martellum vel aliud naturaliter operandum sine Angelis moventibus corpora caelestia.

[70561] De 36 articulis, a. 10 ad arg. Hoc non habet explicitam veritatem. Manifestum est enim quod omnia corpora mixta conservantur in esse per motum corporum caelestium, ex hoc quod certo modo caelestis motus et conservantur et corrumpuntur et secundum aliquam elongationem vel appropinquationem aliquorum corporum caelestium generantur, conservantur et corrumpuntur. Si ergo sic intelligatur quod dictum est quod cessante motu caelestium corporum qui est per Angelos, corrumpentur humana corpora et fabrorum et martellorum et omnia corpora mixta secundum naturae ordinem nisi supernaturali virtute conservaretur in esse; veritatem habet quod dicitur; si enim corpus fabri dissolveretur, manifestum est quod non posset faber manum movere ad martellum. Si autem intelligamus quod supernaturali Dei virtute humana corpora conserventur etiam motu caeli cessante, convenienter oportet dicere quod remaneant corpora humana eamdem habitudinem habentia ad animas quam nunc habent vel etiam quod sint eis magis subjecta, unde sicut modo anima fabri potest movere manum ad martellum, ita etiam et cessante motu caeli si tamen sapientia divina hoc habeat quod martelli conserventur in illo statu sicut conservabuntur humana corpora quod tamen probabile non videtur, neque impedit quod dicitur de aeris divisione quia et si aer non sit corruptibilis motu caeli cessante, suam tamen naturam non perdet, secundum quam est facile divisibilis ratione suae humiditatis et subtilitatis, ita etiam ut instrumentum vocalis laudis esse possit.

Articulus 11

[70562] De 36 articulis, a. 11 arg. Undecimus articulus est quod cessantibus motibus caelestium corporum, omne corpus elementatum corruptibile in elementa solveretur in momento.

[70563] De 36 articulis, a. 11 ad arg. Hoc quidem aliquo modo intellectum credo esse verum, et aliquo modo falsum. Necesse est enim quod motus caeli, sicut et quilibet motus, cesset in momento quia ultimum instans temporis respondet ultimo instanti motus. Si ergo intelligatur corruptionem istorum corporum, vel resolutionem in elementa esse in instanti, quantum ad suum principium, verum est; si autem quantum ad suum terminum, falsum est. Corpora enim caelestia sunt causae causantes et conservantes sicut causae moventes, unde et corruptio et resolutio quae ex substractione talis causae accidit, oportet quod sit per motum. Nullius autem motus terminus et principium potest esse in eodem momento; sed omnis motus indiget aliquo tempore. Secus autem est de substractione conservationis divinae; quia enim ipse est essendi rebus, immobiliter operans, sicut in momento res in esse produxit creando et non tempore, ita ejus operatione cessante, res in momento esse deficerent, et non per aliquem motum.

Articulus 12

[70564] De 36 articulis, a. 12 arg. Duodecimus articulus est, quod post opera sex dierum nullum corpus Deus moverit immediate.

[70565] De 36 articulis, a. 12 ad arg. Hoc verum est quantum ad illas corporis motiones quae per creaturam fieri possunt. Sunt enim aliquae corporis motiones quae nullo modo per creaturam fieri possunt, sicut quod corpora mortua reviviscant, quod caeci illuminentur et similia; et tales corporum transmutationes Deus immediate operatur quantum ad principalem effectum licet quantum ad aliquos effectus conjunctos non ministerium Angelorum.

Articulus 13

[70566] De 36 articulis, a. 13 arg. Tertiusdecimus articulus est quod Deus non potest nec vult movere aliquod corpus immediate.

[70567] De 36 articulis, a. 13 ad arg. Iste articulus implicite proponitur. Ex una parte dicitur quod Deus sua virtute potest omne corpus immediate movere; quod non video quin repugnet ei quod dicitur, quod non potest corpus movere immediate, referatur ad hoc quod subditur. Ita quod movere quod est divisibile et mensuratum tempore sit actio Dei, quae est ejus essentia simplicissima; hoc enim Deus nec facere nec vult quod ejus actio quae est sua essentia sit divisibilis et tempore mensurata. Sed cum dicitur Deus movet aliquod corpus, per hoc verbum movet non importatur actio divisibilis et tempore mensurata, sed actio simplex, quae est sua essentia: nam non solum Deus sed etiam quilibet intellectus movet per imperium, ut supra dictum est. Imperium autem intellectus nihil est aliud quam conceptio effectus ordinata ad implendum. Velle autem et intelligere Dei non est aliud quam ejus essentia: unde sicut actio qua Deus creavit res, ita et actio qua Deus potest immediate movere corpus, nihil est aliud quam ejus intelligere et ejus velle.

Articulus 14

[70568] De 36 articulis, a. 14 arg. Quartusdecimus articulus est quod si nulla essent lumina stellarum, et nullus esset motus caelestium corporum, omnia animalia corruptibilia in momento morerentur.

[70569] De 36 articulis, a. 14 ad arg. De hoc quid mihi videtur, supra dictum est. Mors enim est per separationem animae a corpore; quae non fit nisi per aliquam mutationem corporis a naturali dispositione, quae non potest esse in instanti tota, sed ejus causa et principium potest esse in instanti.

Articulus 15

[70570] De 36 articulis, a. 15 arg. Quintusdecimus articulus est quod Deus facit miracula ministerio Angelorum.

[70571] De 36 articulis, a. 15 ad arg. Hoc puto verum esse; ita tamen quod in omnibus miraculis operatio Angelorum se potest extendere ad principales effectus.

Articulus 16

[70572] De 36 articulis, a. 16 arg. Sextusdecimus articulus est, quod Deus non tantum aliqua miracula sed etiam omnia miracula faciat ministerio Angelorum sive visibili.

[70573] De 36 articulis, a. 16 ad arg. Et hoc etiam verum puto quantum ad aliquod Angelorum ministerium; ita tamen quod ministerium Angelorum non extendatur ad omnia quae fiunt in miraculo, sicut in praedictis exemplis patet, et in formatione corporis Christi ex virgine.

Articulus 17

[70574] De 36 articulis, a. 17 arg. Septimusdecimus articulus est quod divinitas in Christo faciebat miracula auctoritate, et humanitas in eodem faciebat eadem miracula ministerio.

[70575] De 36 articulis, a. 17 ad arg. Dicendum quod hoc verum est; nam divinitas Christi operabatur per humanitatem sicut per organum, ut Damascenus dicit. Eadem autem est in operando ratio organi et ministri, quia utrumque movet per hoc quod est ab alio motu.

Articulus 18

[70576] De 36 articulis, a. 18 arg. Octavusdecimus articulus est quod omnia miracula quae fiunt ab aliqua creatura ministerio, fiunt auctoritate divina, id est per virtutem divinam, sine qua nihil fieri potest.

[70577] De 36 articulis, a. 18 ad arg. Hoc verum est, si intelligatur de veris miraculis et dico vera miracula quae nulla naturali virtute alicujus creaturae perfici possunt. Sunt tamen aliqua miracula non simpliciter, sed quoad aliquos, qui eorum causas ignorant; sicut quaedam etiam arte humana facta, miracula ignorantibus artem videntur, et multo magis arte angelica, et talia possunt fieri virtute alicujus creaturae, licet non exclusa virtute divina.

Articulus 19

[70578] De 36 articulis, a. 19 arg. Nonusdecimus articulus est quod post diem judicii corpora sanctorum erunt incorruptibilia tribus modis; scilicet per divinam justitiam, item per gloriam, item per naturam sive naturaliter.

[70579] De 36 articulis, a. 19 ad arg. Hoc quidem quantum ad duo prima calumniam habere non potest; quantum autem ad tertium posset habere calumniam, si intelligatur quod ad corruptionem humani corporis sola natura sufficiat, quasi corruptio humani corporis ex natura causetur sicut ab agente. Non enim ad hoc se extendit virtus alicujus naturae creatae ut rebus corruptibilibus incorruptibilitatem possit conferre. Dictum est etiam supra quod secundum ordinem naturae corpora humana et omnia corpora mixta cessante motu caeli dissoluta corrumperentur. Immortalitas ergo humanorum corporum post resurrectionem non erit ex virtute naturae, sed ex virtute divina, per quam corpora humana conservabuntur in esse. Sed verum est quod naturalis causa corruptionis, quae est motus caeli, subtracta erit. Motus enim caeli sicut est causa generationis et conservationis mixtorum corporum, ita etiam est causa corruptionis eorum. Supposita ergo conservatione humanorum corporum per virtutem divinam, non erit aliqua causa agens ad corruptionem. Et secundum hoc aliquo modo posset sustineri quod illa incorruptio esset per naturam: quia scilicet causa naturalis corruptionis subtracta erit: eo modo loquendi quo dici posset, quod submersio navis est per gubernatorem, quia per ejus essentiam periclitatur.

Articulus 20

[70580] De 36 articulis, a. 20 arg. Vicesimus articulus est quod post diem judicii corpora damnatorum erunt incorruptibilia duobus modis; scilicet per divinam justitiam, item per naturam sive naturaliter.

[70581] De 36 articulis, a. 20 ad arg. Hoc habet eamdem rationem cum praecedenti.

Articulus 21

[70582] De 36 articulis, a. 21 arg. Vicesimus primus articulus est quod corpora damnatorum cum erunt in Inferno erunt passibilia, et patientur ab igne Inferni, quia recipient speciem ignis Inferni per modum afflictivi vel laesivi.

[70583] De 36 articulis, a. 21 ad arg. Hoc non video quam calumniam habere posset. Si enim impassibilitas ponitur communiter dos corporis gloriosi, consequens est quod corpora non gloriosa

passibilia erunt. Quod autem speciem ignis in se per modum afflictivi recipiant, hoc negari non potest nisi ab eo qui negat huiusmodi corpora ignem Inferni sentire. Necesse est enim speciem sensibilis fieri in sensu ad hoc quod sequatur afflictio.

Articulus 22

[70584] De 36 articulis, a. 22 arg. Vicesimus secundus articulus est quod potest disputari in scholis an anima Christi et omnes aliae animae rationales sint ex traduce.

[70585] De 36 articulis, a. 22 ad arg. Non video cur hoc non liceat; nisi forte in casu si ex hoc apud aliquos scandalum oriretur; sicut aliquando contingit quod aliqui supplices audientes etiam de hiis quae sunt fidei, disputari in scholis, credunt ea ratione de his disputari, quasi dubitetur de fidei veritate. Sed in tali casu posset disputans ad hanc opinionem amputandam protestari quod disputaret non propter dubitationem de veritate, sed propter inquirendam veritatis rationem.

Articulus 23

[70586] De 36 articulis, a. 23 arg. Vicesimus tertius articulus est quod Christus principaliter non venerit tollere nisi peccatum originale. Ad quod dicendum est quod Christus principaliter venit ad introducendum homines in vitam aeternam, sicut dicit ipse Joan. X, 10: *ego veni ut vitam habeant*; unde omne impedimentum vitae aeternae venit removere ex consequenti et ideo venit tollere omne peccatum.

[70587] De 36 articulis, a. 23 ad arg. Sed sicut bonum commune est melius quam bonum particulare unius, ita malum multorum est pejus; unde principalius venit tollere peccatum originale quod totam humanam naturam infecerat, quam singulorum particularia peccata: unde super illud Joan. I, 29: *ecce qui tollit peccatum mundi*, dicit Glossa: *peccatum mundi dicitur originale peccatum est quod commune totius mundi*, et infra: *quod originale et omnia peccata superaddita gratia relaxat.* Melius ergo dicendum videtur affirmative quod Christus venit principalius tollere originale peccatum quam alia quam negative; sicut ponitur quod Christus principaliter non venit tollere nisi originale peccatum: nam etiam tollere actualia peccata pertinet ad principalem intentionem Christi, qui venit mundum salvare, secundum illud Luc. V, 32: *veni vocare peccatores in poenitentiam.*

Articulus 24

[70588] De 36 articulis, a. 24 arg. Vicesimus quartus articulus est quod Infernus est in centro vel circa centrum terrae.

[70589] De 36 articulis, a. 24 ad arg. Circa quod nihil mihi temere asserendum videtur, praecipue cum Augustinus neminem arbitretur scire in quo loco sit. Non enim aestimo quod sit in centro terrae, quia ille est locus, quo naturaliter feruntur gravia: nec videtur intentionem non frustrari, convenienter dici quod sequeretur, si ad centrum corpora gravia non pervenirent. Et iterum si naturaliter terra circa centrum esset concava, non posset assignari naturalis causa quae totum pondus terrae sustineret, ne perveniret ad centrum. Si autem dicatur hoc miraculose fieri divina virtute, nulla subest miraculi ratio. Praeparatio autem Inferni ab initio mundi fuit, secundum illud Isai. XXX, 33: *praeparata est ab heri Tophet*, secundum expositionem Glossae. In prima autem rerum institutione non est considerandum quid Deus facere possit, sed quid natura rerum habeat ut fiat, sicut Augustinus dicit II super Genes. ad litteram. Non autem dicitur Christus descendisse ad infimas partes terrae sed ad inferiores; ad cujus veritatem sufficit qualitercumque inferiores nobis dicantur.

Articulus 25

[70590] De 36 articulis, a. 25 arg. Vicesimus quintus articulus est quod possit sciri distantia a superficie terrae usque ad Infernum, supposito Infernum esse in centro vel circa centrum terrae.

[70591] De 36 articulis, a. 25 ad arg. Puto sciri posse distantiam a superficie terrae usque ad centrum, non tamen usque ad Infernum, quia non credo ab homine sciri ubi sit Infernus.

Articulus 26

[70592] De 36 articulis, a. 26 arg. Vicesimus sextus articulus est an *corpus spermatis, cum quo exit spiritus, qui est virtus principii animae, est separatum a corpore et est res divina et talis dicitur intellectus* sic potest vel debet exponi: id est ille spiritus sive virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo, ita et illa virtus.

[70593] De 36 articulis, a. 26 ad arg. Hanc expositionem Commentator ponit in VII Metaph. super illud: *ergo sicut dictum est quod in substantiis est principium* et cetera, et sunt haec ejus verba. *Ideo dicit Aristoteles in libro de animalibus quod virtutes quae sunt in seminibus, sunt similes intellectui, scilicet quia agunt actione intellectus, et quod istae virtutes assimilantur intellectui in hoc quod non agunt per instrumentum corporale.*

Articulus 27

[70594] De 36 articulis, a. 27 arg. Vicesimus septimus articulus est quod opinari est sine periculo,

quod post communem resurrectionem, luna lucebit quantum nunc sol, sol autem in septuplum quam modo luceat; corpora vero beatorum septies magis sole.

[70595] De 36 articulis, a. 27 ad arg. Nullum periculum hic video si assertio desit, quae posset ad praesumptionem imputari.

Articulus 28

[70596] De 36 articulis, a. 28 arg. Vicesimus octavus articulus est quod aliquid dicitur venire ad compositionem alterius duobus modis. Uno modo per essentiam suam per modum principii materialis et formalis: et sic nullo modo aliquid de natura corporis caelestis venit in compositionem corporis humani, vel aliorum corporum mixtorum. Secundo modo venit aliquid ad compositionem alterius per effectum suae virtutis; et hoc modo natura corporis caelestis venit ad compositionem corporis humani et omnium corporum mixtorum.

[70597] De 36 articulis, a. 28 ad arg. Hoc est ex necessitate verum: cum corpora caelestia sunt causa generationis et corruptionis in istis inferioribus, ut Dionysius dicit.

Articulus 30

[70598] De 36 articulis, a. 30 arg. Vicesimus nonus et tricesimus articuli continent quod Angeli nec dolent nec lacrymantur, sed ad modum dolentium se habent.

[70599] De 36 articulis, a. 30 ad arg. Hoc ex necessitate verum est; et sententia est Augustini, qui dicit in IX de Civit. Dei c. V: *sancti Angeli et sine ira puniunt quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniunt, et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opitulantur; et tamen istarum nomina passionum per consuetudinem locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

Articulus 31

[70600] De 36 articulis, a. 31 arg. Tricesimus primus articulus est quod facta transubstantiatione substantiae panis in substantiam corporis Christi naturaliter sine miraculo in hoc sacramento est sub dimensionibus hostiae, quae remanserunt, eo quod substantia ex hoc quod est substantia, non prohibetur esse in magna et parva dimensione.

[70601] De 36 articulis, a. 31 ad arg. Credo primum esse falsum. Sicut enim non naturaliter,

sed miraculose substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur; ita etiam miraculose sub dimensionibus conservatur et non naturaliter. Ut Augustinus enim dicit VIII super Genes. ad litteram, Deus eo modo conservat res quo eas operatur. Non enim est sicut aedificator, qui operatur tantum ad domus factionem et postea eam dimittit; sed Deus continue certam rem operatur. Quod autem pro ratione inducitur quod substantia ex hoc quod est substantia, non prohibetur esse in magna et parva dimensione, non est sic intelligendum, quod de ratione cujuslibet substantiae sit quod possit esse in magna vel parva dimensione; sed contrarium non est de ratione substantiae in quantum est substantia; sicut non est de ratione animalis quod sit rationale; non tamen est de ratione animalis quod sit sine ratione. Sic ergo esset de ratione substantiae quod non prohiberetur esse in parva vel magna dimensione, sequeretur quod substantia corporis Christi secundum suam naturam haberet ut esset aequaliter sub magna vel parva dimensione. Sed quia hoc non est de ratione substantiae, quod possit esse in magna vel parva dimensione, nec tamen est vel contra rationem substantiae, patet quod substantiam corporis Christi in magna vel parva dimensione, non implicat contradictionem, si aliquid attribuatur alicui quod repugnat ejus rationi. Ad hoc ergo inducitur illa ratio quod excludatur contradictio, non ad hoc quod ostendatur esse naturale.

Articulus 32

[70602] De 36 articulis, a. 32 arg. Tricesimus secundus articulus est quod dimensiones propriae corporis Christi et dimensiones panis, quae remanserunt, non sunt aequales.

[70603] De 36 articulis, a. 32 ad arg. Istud enim manifestatur verum et contrarium dicere est haereticum: sequeretur enim quod sub una particula parva hostiae non esset totum corpus Christi.

Articulus 33

[70604] De 36 articulis, a. 33 arg. Tricesimus tertius articulus est quod corpus Christi in hoc sacramento non est in loco.

[70605] De 36 articulis, a. 33 ad arg. Istud non est verum. Verum enim est dicere corpus Christi esse in altari vel in Ecclesia, sed hoc verum est quod corpus Christi non est in sacramento ut in loco; non enim comparatur ad sacramentum ut locatum ad locum, quia non commensuratur ei secundum proprias dimensiones.

Articulus 34

[70606] De 36 articulis, a. 34 arg. Tricesimus quartus articulus est quod corpus Christi in hoc

sacramento ad motum hostiae non movetur.

[70607] De 36 articulis, a. 34 ad arg. Verum est quod non movetur per se vel per accidens in loco; quia nec hoc modo est in loco in quo est sacramentum, sicut corpora sunt in loco per se vel per accidens, cum aliam habeat comparationem ad dimensiones sacramentales quam corpus ad dimensiones proprias secundum quas movetur per se et ad vehiculum, secundum quod movetur per accidens. Sed eo modo quo convenit corpori Christi esse in loco ratione dimensionum sacramentalium, convenit sibi moveri in loco.

Articulus 35

[70608] De 36 articulis, a. 35 arg. Tricesimus quintus articulus est quod species sacramentales sine subjecto remanentes possunt naturaliter agere, immutare et corrumpi, sicut prius.

[70609] De 36 articulis, a. 35 ad arg. Quantum ad aliquid verum est et quantum ad aliquid non. Nihil enim potest agere vel pati nisi praesupposito suo esse. Quod autem in esse conserventur absque subjecto, miraculosum est; et quantum ad hoc actio consequens miraculosa est, et similiter passio, sed supposita conservatione in esse actio procedit ulterius secundum habitudinem naturalem et etiam quodam modo passio, secundum quod dimensio miraculose subsistens, miraculose habet officium subjecti et materiae, cujus est pati.

Articulus 36

[70610] De 36 articulis, a. 36 arg. Ultimus articulus est quod omnes cogitationes cordis quae habent imagines in phantasia vel quas concomitantur aliquae passiones in corpore, Daemones scire possunt.

[70611] De 36 articulis, a. 36 ad arg. Puto hoc verum esse de illis cogitationibus quas comitantur aliqui motus corporales quicumque et hoc etiam Augustinus dicit in libro de divinatione Daemonum: *hominum*, inquit, *dispositiones Daemones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, consignant; quae dum ex anima exprimuntur in corpore, tota facultate perdiscunt*, et de hoc verbo in libro Retractationum faciens mentionem, sic dicit: *dixi hoc audaciore asseveratione quam debui; non pervenire ista ad notitiam Daemonum, per nonnulla etiam experimenta compertum est. Sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia, nos autem latentia, aut alia vi spirituali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri.* Sed si spirituali vi cogitationes cognoscunt, multo magis motus corporales, ex quibus etiam homines interdum interiores dispositiones cognoscunt: unde secundum non excludit primum, sed amplius dicit. Solas autem species in phantasia existentes non reputo sufficiens esse ad hoc quod Daemones cogitationes humanas cognoscere possint; quia homo virtute rationis et liberi arbitrii potest una specie in vi imaginativa conservata multipliciter uti ad diversas cogitationes, vel etiam totaliter actu

non uti. Haec igitur karissime, quae ad articulos a vobis transmissos respondeo, diffusius quam petistis; non enim absolute responderi poterat ad ea quae diversum sensum poterant continere; praesertim cum non scripseritis quid contra huiusmodi articulos obiiceretur. Sic enim potuisset, et absolutius et certius responderi. Valeat caritas vestra diu et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Responsio de 43 articulis

ad magistrum Ioannem de Vercellis

Thomas de Aquino cum Daniele propheta

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[70612] De 43 articulis, pr. Reverendo in Christo patri fratri Ioanni magistro ordinis fratrum praedicatorum, frater Thomas de Aquino cum debita reverentia seipsum ad obedientiam promptum. Paternitatis vestrae litteras feria quarta ante Pascha recepi, dum Missarum solemnia agerentur,

multos articulos interclusa schedula continentes, quibus singulis mihi respondendum mandabatis, responsionis forma taxata: an scilicet sancti sint illius sententiae vel opinionis quam continet articulus. Et si sancti sint vel non illius sententiae vel opinionis quam articulus continet; an ego illius opinionis vel sententiae. Et si non sim, an tolerabiliter dici possit. Quibus articulis statim sequenti die secundum formam a vobis traditam, praetermissis aliis occupationibus, secundum quod mihi occurrit, respondere curavi. Fuisset tamen mihi facilius respondere, si vobis scribere placuisset rationes, quibus dicti articuli vel asseruntur vel impugnantur. Sic enim potuissem magis ad intentionem dubitantium respondere. Nihilominus tamen, quantum percipere potui, in singulis ad id quod dubitationem facit, respondere curavi; hoc tamen in principio protestans, quod plures horum articulorum ad fidei doctrinam non pertinent, sed magis ad philosophorum dogmata. Multum autem nocet talia quae ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare quasi pertinentia ad sacram doctrinam. Dicit enim Augustinus in V Confess., cap. V: *cum audio Christianum aliquem ista*, scilicet quae philosophi de caelo aut stellis, et de solis et lunae motibus dixerunt, *nescientem, et aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem: nec illi obesse video, cum de te, domine creator omnium nostrum, non credat indigna, si forte situs et habitus creaturae corporalis ignoret; obest autem, si haec ad ipsam pietatis doctrinam pertinere arbitretur, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat.* Quod autem obsit, manifestat Augustinus in I super Genesim ad litteram, cap. XIX: *turpe est*, inquit, *nimis et perniciosum, ac maxime cavendum, ut Christianum de his rebus quasi secundum Christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto caelo errare conspiciens risum tenere vix possit. Et non tam molestum est quod errans homo videatur; sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur; et cum magno eorum exitio de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur, atque respuuntur.* Unde mihi videtur tutius esse ut haec quae philosophi communius senserunt, et nostrae fidei non repugnant, neque sic esse asserenda ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur; neque sic esse neganda tamquam fidei contraria; ne sapientibus huius mundi contemnendi doctrinam fidei, occasio praebeatur.

Articulus 1

[70613] De 43 articulis, a. 1 arg. Primus articulus in schedula propositus, est, an Deus moveat aliquod corpus immediate.

[70614] De 43 articulis, a. 1 ad arg. Ad quod respondendum videtur, quod ordo communis divinitus institutus hoc habet, ut corporalis creatura ab ipso moveatur spiritu mediante. Dicit enim Augustinus in III de Trinit., cap. IV: *quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem*; et VIII super Genes. ad litteram, cap. XXII, dicit quod *Deus spiritualem creaturam corporali praeposuit.* Neque tamen divina potentia est huic ordini alligata, quin possit quandoque praeter ordinem causarum secundarum aliquid agere, cum sibi placuerit; ut patet in operibus miraculosis. Dicit enim Augusti-

nus, XXVI contra Faustum: *appellamus naturam cognitum nobis cursum solitum naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur.*

Articulus 2

[70615] De 43 articulis, a. 2 arg. Secundus articulus est, an omnia quae moventur naturaliter, moveantur ministerio Angelorum moventium corpora caelestia.

Articulus 3

[70616] De 43 articulis, a. 3 arg. Tertius articulus est, an Angeli sint motores corporum caelestium.

[70617] De 43 articulis, a. 3 ad arg. His duobus articulis simul respondendum videtur, quia secundus dependet ex tertio, et tertius ex primo. Si enim corpora reguntur a Deo mediante spirituali creatura; ad ipsum autem opus regiminis divini pertinet motio corporum, ut Augustinus dicit, VIII super Genes. ad litteram, consequens est quod Deus per spiritualem creaturam moveat caelestia corpora. Et ibi expresse dicit Augustinus: *sicut per tempus et locum movet corpus, ipse tamen per tempus non est conditus spiritus; ita per tempus movet conditum spiritum ipse tamen nec per tempus nec per locum motus conditor spiritus.* Esse quidem animata corpora caelestia Damascenus negat in II libro, cap. VI, licet hoc Augustinus sub dubio relinquat in II super Genes. ad litteram cap. XVIII. Sed caelestia corpora a spirituali creatura moveri, a nemine sanctorum vel philosophorum negatum legisse me memini. Hoc igitur supposito quod Angeli moveant caelestia corpora, hoc in dubium nulli sapienti vertitur quin omnes motus naturales inferiorum corporum ex motu caelestis corporis causentur; quod et ratione a philosophis est probatum, et experimento patet, et auctoritatibus sanctorum confirmatur: quia, ut dictum est, Augustinus in III de Trinit. dicit, quod *corpora grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur*; et Dionysius dicit, IV cap. de divinis nominibus, quod solis radius ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget et perficit. Unde consequens est quod omnia quae naturaliter moventur, moveantur ministerio Angelorum moventium corpora caelestia.

Articulus 4

[70618] De 43 articulis, a. 4 arg. Quartus articulus est, an infallibiliter sit probatum Angelos esse motores corporum caelestium apud aliquos.

Articulus 5

[70619] De 43 articulis, a. 5 arg. Quintus articulus est, an infallibiliter sit probatum, Angelos esse motores caelestium corporum, supposito Deum non esse immediatum motorem illorum corporum.

[70620] De 43 articulis, a. 5 ad arg. His respondeo, quod philosophi tam Platonici quam Peripatetici hoc probare conati sunt rationibus quas efficaces putaverunt: et eorum rationes fundantur super praedicto rerum ordine, quod scilicet Deus inferiora per superiora regit, ut etiam sancti doctores tradunt. Quod autem corpora caelestia a sola natura sua moveantur, sicut gravia et levia, est omnino impossibile: unde nisi moveantur a Deo immediate, consequens est quod vel sint animata caelestia corpora, et moveantur a propriis animabus; vel quod moveantur ab Angelis, quod melius dicitur. Fuerunt tamen aliqui philosophi, qui posuerunt corpus primum caelestium corporum moveri a Deo, non mediante alia intelligentia, sed mediante anima propria; alia vero caelestia corpora moveri mediantibus intelligentiis et animabus.

Articulus 6

[70621] De 43 articulis, a. 6 arg. Sextus articulus est an omnia inferiora naturaliter in esse producta per viam motus, regantur per Angelos mediantibus motibus corporum caelestium.

Articulus 7

[70622] De 43 articulis, a. 7 arg. Septimus articulus est, an omnia inferiora quae naturaliter in esse producuntur, fiant per Angelos mediantibus motibus corporum caelestium, secundum quod facere attribuitur causis naturalibus; idest educantur de potentia in actum.

[70623] De 43 articulis, a. 7 ad arg. Horum etiam responsio dependet ex praemissis. Si enim corpora caelestia per suum motum sunt causa generationis et corruptionis et omnium motuum naturalium inferiorum, consequens est quod si Angeli sunt causa motus caeli, sint etiam causa generationis et corruptionis et omnium motuum naturalium inferiorum corporum: unde et Gregorius in IV dialogorum dicit, quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.* Et ut breviter dicam, omnes praedicti articuli vel parum vel nihil faciunt ad doctrinam fidei, sed sunt penitus physici.

Articulus 8

[70624] De 43 articulis, a. 8 arg. Octavus articulus est, an ordine naturae faber posset movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpora caelestia.

[70625] De 43 articulis, a. 8 ad arg. Huic videtur per distinctionem respondendum. Quod enim aliquis non posset movere manum, potest esse dupliciter. Uno modo ex defectu animae moventis, ut scilicet animae deficiat potentia motiva corporis; et sub hoc intellectu falsum est quod dicitur: nam anima fabri movet manum per liberum arbitrium, quod non subiacet neque caelestibus corporibus neque Angelis, sed soli Deo. Alio modo potest intelligi ex defectu corporalis membri; sicut homo qui habet manum ligatam vel aridam, non potest eam movere: et hoc modo, cessante motu caeli, organum corporis non posset ab anima moveri, quia non remaneret vivum; quia corpora caelestia ad vitam movent inferiora corpora, ut patet ex auctoritate Dionysii supra inducta. Si tamen divina virtute praeter naturae ordinem corpus hominis vivum remaneret cessante motu caeli, et conservaretur in dispositione illa qua est mobile ab anima, posset homo per liberum arbitrium quamlibet partem movere corporis.

Articulus 9

[70626] De 43 articulis, a. 9 arg. Nonus articulus est, an omnia beneficia exteriora naturaliter de potentia ad actum reducta habeamus per Angelos moventes corpora caelestia.

[70627] De 43 articulis, a. 9 ad arg. Dico, quod huius etiam responsio dependet ex praemissis. Naturaliter enim de potentia ad actum deduci, nihil est aliud quam naturaliter moveri. Si ergo omnis motus naturalis inferiorum corporum causatur a motu superiorum corporum, consequens est quod huiusmodi beneficia proveniant ex ministerio Angelorum moventium caelestia corpora.

Articulus 10

[70628] De 43 articulis, a. 10 arg. Decimus articulus est, an propter praedicta beneficia quae habemus per Angelos, eos revereri debeamus.

[70629] De 43 articulis, a. 10 ad arg. Ad hoc plana est responsio: quia non debemus eos revereri reverentia latriae ut auctores dictorum beneficiorum, sed ut ministros reverentia duliae, quia propter haec beneficia debemus eos diligere. Dicit enim Augustinus in I de Doctr. Christiana: *in praecepto quo debemus diligere proximum, et sancti Angeli continentur, a quibus tanta nobis officia impenduntur misericordiae.*

Articulus 11

[70630] De 43 articulis, a. 11 arg. Undecimus articulus est, an Angeli moventes corpora caelestia, mediantibus motibus corporum caelestium sint factores omnium corporum humanorum naturaliter

in esse productorum, secundum quod facere attribuitur causis naturalibus, idest sint de potentia in actum eductores.

Articulus 12

[70631] De 43 articulis, a. 12 arg. Duodecimus articulus est, an Angeli moventes caelestia corpora, mediantibus motibus caelestium corporum sint factores etiam omnium animalium irrationalium quae moventur vel vivunt tam in mari quam in terra, naturaliter in esse productorum.

Articulus 13

[70632] De 43 articulis, a. 13 arg. Tertius decimus, an etiam omnium terrae nascentium eodem modo.

Articulus 14

[70633] De 43 articulis, a. 14 arg. Quartus decimus, an etiam omnium metallorum et cetera.

[70634] De 43 articulis, a. 14 ad arg. Ad omnes istos articulos est una responsio. Quia cum corpora caelestia sint causa generationis inferiorum corporum, ut patet per auctoritatem Dionysii supra inductam, consequens est quod Angeli moventes caelestia corpora sint etiam huius generationis causa: unde Augustinus in libro LXXXIII quaestionum dicit, quod *unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam.*

Articulus 15

[70635] De 43 articulis, a. 15 arg. Quintus decimus articulus est, an Angelus habeat virtutem infinitam inferius.

[70636] De 43 articulis, a. 15 ad arg. Ad quod dicendum, quod hoc potest capi dupliciter. Uno modo quod virtus Angeli non sit comprehensibilis ab aliquo inferiorum; et hoc modo inducitur in libro de causis, et a philosophis Platonicis: et Dionysius dicit, VI cap. caelestis hierarchiae: *quot quidem sunt et quales supercaelestium substantiarum ornatus, et qualiter secundum ipsas hierarchiae perficiuntur, solam manifeste scire dico deificam ipsarum hierarchiam; praeterea et ipsas cognovisse proprias virtutes et illuminationes, et ipsorum sanctam et supermundanam bonam ordinationem.* Impossibile est enim nos scire supercaelestium mentium ministeria. Hoc enim dicitur

esse unicuique infinitum quod est ei incomprehensibile. Alio modo potest sic intelligi quod habeat infinitam virtutem supra ea quae infra ipsum sunt; et hoc est falsum et erroneum. Posset etiam dici virtus Angeli infinita inferius, quia non est finita per aliquam materiam corporalem in qua recipiatur, sicut sunt finitae virtutes formarum materialium. Est tamen simpliciter finita virtus Angeli secundum mensuram suae essentiae, quae finita est.

Articulus 16

[70637] De 43 articulis, a. 16 arg. Sextus decimus articulus est, an Angelus possit movere totam molem terrae, et usque ad globum lunae, licet nunquam moverit vel moturus sit.

[70638] De 43 articulis, a. 16 ad arg. Videtur mihi dicendum, quod naturali sua virtute hoc non potest: quia nulla virtus creaturae potest immutare ordinem principalium partium universi, ad quem pertinet quod terra sit in medio locata. Videtur tamen mihi contrarium posse tolerari absque fidei periculo, si tamen referat intentionem suam ad ponderis quantitatem, non ad praedictum ordinem universi. Certum est enim quod naturali sua virtute Angelus potest alicuius ponderis terram movere; sed usque ad quanti ponderis quantitatem movere possit, non potest a nobis determinari. Si autem quaeritur de motu circulari, per quem dictus ordo non variatur, videtur quod naturaliter terra quiescat, ut vult philosophus in Lib. de caelo.

Articulus 17

[70639] De 43 articulis, a. 17 arg. Decimus septimus articulus est, an Angeli moventes orbes sint de numero virtutum.

[70640] De 43 articulis, a. 17 ad arg. Videtur mihi quod satis probabiliter hoc dici possit; nec video quid inconveniens inde sequatur, cum et Origenes exponens illud Matth. XXIV, 29: *virtutes caelorum commovebuntur*, dicat, quod *conveniens est caelorum rationabiles virtutes pati stuporem remotas a primis functionibus suis.* Hoc tamen omnino asserendum non videtur.

Articulus 18

[70641] De 43 articulis, a. 18 arg. Decimus octavus articulus est, an illud Eccle. I, 6: *in circuitu pergit spiritus*, sic possit exponi: spiritus, puta angelicus, pergit in circuitu caeli, et pergendo caelum movere facit in circuitu.

[70642] De 43 articulis, a. 18 ad arg. Non video quare haec expositio sustineri non possit; praesertim cum dicat Augustinus in I super Gen. ad litteram cap. XX, quod ideo *multis exitibus verba*

Scripturae exponuntur, ut se ab irrisione cohibeant litteris saecularibus inflati.

Articulus 19

[70643] De 43 articulis, a. 19 arg. Decimus nonus articulus est, an si motus caeli cessaret, ordine naturae omne ferrum in elementa in instanti resolveretur.

Articulus 20

[70644] De 43 articulis, a. 20 arg. Vigesimus articulus est, an similiter esset de omni elemento corruptibili.

Articulus 21

[70645] De 43 articulis, a. 21 arg. Vigesimus primus articulus est, an similiter totus mundus quantum ad corruptibile.

Articulus 22

[70646] De 43 articulis, a. 22 arg. Vigesimus secundus articulus est, an si non esset lux stellarum, ordine naturae omnes homines corruptibiles morerentur in instanti.

Articulus 23

[70647] De 43 articulis, a. 23 arg. Vigesimus tertius articulus est, an similiter omnia animalia irrationalia.

[70648] De 43 articulis, a. 23 ad arg. Ad omnia ista est eadem responsio. Ut enim dictum est, superiora corpora per suum motum et lumen sunt causa generationis et corruptionis et vitae corporalis in inferioribus corporibus. Non est ergo dubium quin remota tali causa removeatur effectus: praesertim cum valde consonum fidei videatur, secundum quam ponimus, quod transeunte figura huius mundi, et motu caeli cessante per voluntatem Dei, sola elementa innovata remanebunt, et homines immortales effecti erunt virtute divina. Sed si fiat vis in hoc quod dicitur, in instanti,

dicitur quod licet talis resolutio non sit in instanti, cum sit motus, principium tamen eius in instanti esse potest.

Articulus 24

[70649] De 43 articulis, a. 24 arg. Vigesimus quartus articulus est, an post diem iudicii omnia corpora sanctorum erunt incorruptibilia per naturam, sive naturaliter, quia cessabit motus caeli, qui est causa corruptionis.

Articulus 25

[70650] De 43 articulis, a. 25 arg. Vigesimus quintus articulus, an similiter corpora damnatorum.

[70651] De 43 articulis, a. 25 ad arg. Ad hoc videtur dicendum, quod cum dicitur aliquid incorruptibile esse per naturam significatur per naturam esse incorruptionis causam; cum praepositio per causam designet. Est autem duplex causa: scilicet per se, et per accidens. Per se quidem causa alicuius est quod directe est illius causa per suam virtutem, sicut aqua est causa infrigidandi; per accidens autem est causa alicuius, quod indirecte causat illud, puta removendo causam contrariam; sicut removens ignem de domo est causa infrigidationis eius. Cum ergo dicitur cessante motu caeli corpus hominis esse incorruptibile per naturam, si ly per dicit causam per se, falsum est: non enim ad hoc se extendit virtus naturae creatae, ut causare possit incorruptionem corporis ex contrariis compositi. Si autem dicit causam per accidens, sic aliquo modo verum est quod dicitur; quia subtracta causa universalis corruptionis naturalis, subtrahitur corruptio. In hoc etiam sensu melius diceretur negative quam privative; puta si sic diceretur: cessante motu caeli, corpus hominis, si divina virtute remaneat, non erit corruptibile per naturam. Verum, quia semper id quod est per se potius est eo quod est per accidens, potius videtur dicendum, quod erit corruptibile per naturam, sed incorruptibile per gratiam, vel iustitiam. Vel si contrarium dicatur, debet dici cum determinatione sanum sensum exprimente.

Articulus 26

[70652] De 43 articulis, a. 26 arg. Vigesimus sextus articulus est, an damnati in suis corporibus in Inferno sentiant poenas ignis per apprehensionem et receptionem speciei ignis per modum afflictivum et laesivum.

[70653] De 43 articulis, a. 26 ad arg. Ad hoc dicendum est, quod cum secundum fidem dicamus corpora damnatorum in Inferno afflictionem ex igne pati, nec tempus consumi, secundum illud

Augustini, XXI de Civit. Dei, c. II: *humana corpora non solum nunquam morte dissolventur, sed in aeternorum quoque ignium durabunt tormentis*, necesse est in eis ponere id quod afflictionem facit, idest receptionem speciei sensibilis. Oportet etiam removere id quod consummare posset, scilicet transmutationem naturae corporum. Nec video quid calumniae habeat articulus.

Articulus 27

[70654] De 43 articulis, a. 27 arg. Vigesimus septimus articulus est, an sententia Christi in iudicio erit corporalis, vel spiritualis.

[70655] De 43 articulis, a. 27 ad arg. Dicitur, quod licet utrumque esse possit, probabilius tamen videtur quod sit spiritualis, quia et alia quae tunc agentur, spiritualiter divina virtute agentur. Ut enim dicit Augustinus, XX de Civit. Dei, c. XIV: *divina virtute fiet ut cuique opera sua vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul omnes et singuli iudicentur.*

Articulus 28

[70656] De 43 articulis, a. 28 arg. Vigesimus octavus articulus est an Christus venit tollere nisi peccatum originale principaliter, seu principalius inter omnia peccata quae tollere venit.

[70657] De 43 articulis, a. 28 ad arg. Ad quod dicendum, quod Christus, quantum est in se, venit tollere omnia peccata. Donum enim Christi, ut apostolus dicit Rom. V, 15, excedit peccatum Adae: nam unum tantum ex uno in condemnationem; gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Tanto autem principalius contra aliquod peccatum venit, quanto est maius. Peccatum autem quod originaliter contrahitur, licet sit minus gravitate et reatu poenae, est tamen maximum communitate, secundum illud apostoli Rom. V, 12: *in quo omnes peccaverunt.* Et quantum ad hoc potest dici, quod Christus principaliter venit tollere originale: unde super illud Ioan. I, 29: *ecce qui tollit peccatum mundi*, dicit Glossa: *peccatum mundi dicitur peccatum originale, quod est commune toti mundo.*

Articulus 29

[70658] De 43 articulis, a. 29 arg. Vigesimus nonus articulus est, an nomina sanctorum digito Dei scripta sint in caelis ad honorem eorum.

[70659] De 43 articulis, a. 29 ad arg. Videtur mihi non esse verum. Si tamen dicatur quod sic, nullum est periculum.

Articulus 30

[70660] De 43 articulis, a. 30 arg. Trigesimus articulus est, an nomina impiorum in Inferno existentium, digito Dei scripta sint in terra ad vituperium eorum.

[70661] De 43 articulis, a. 30 ad arg. Non hoc verum puto, si corporaliter intelligatur. In nullo tamen fides obsistit, ut mihi videtur.

Articulus 31

[70662] De 43 articulis, a. 31 arg. Trigesimus primus articulus est, an Infernus sit in centro vel circa centrum terrae.

[70663] De 43 articulis, a. 31 ad arg. Ad hoc dicendum videtur, quod locus Inferni sit infra terram; unde Augustinus in libro Retractationum II, cap. XXIV dicit: *de Inferis magis, ut videtur, dicere debuissem quod sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse dicantur.* Ubi tamen sit Infernus, an circa centrum terrae, vel circa superficiem, nihil arbitror ad doctrinam fidei pertinere: et superfluum est de talibus sollicitari asserendo vel improbando.

Articulus 32

[70664] De 43 articulis, a. 32 arg. Trigesimus secundus articulus est, an liceat disputare an anima Christi sit ex traduce, determinando quod verum est.

[70665] De 43 articulis, a. 32 ad arg. Hic articulus dubie positus est. Si enim intelligatur quod liceat disputare et determinare hoc esse verum quod anima Christi sit ex traduce, erroneum est, quia nullius hominis anima est ex traduce: multo ergo minus anima Christi, cuius etiam corpus est virtute spiritus sancti formatum. Si autem intelligatur quod liceat disputare an anima Christi sit ex traduce, et circa hoc determinare illud quod veraciter fides Catholica tenet, scilicet quod non, non video quare hoc non liceat, cum quotidie in scholis magistrorum disputetur et de Trinitate et de aliis articulis fidei, non propter dubitationem, sed propter veritatis intellectum et manifestationem et confirmationem. Posset tamen hoc per accidens in aliquo casu esse malum: puta si coram simplicibus et paratis ad errandum talia disputarentur.

Articulus 33

[70666] De 43 articulis, a. 33 arg. Trigesimus tertius articulus est, an illud verbum philosophi de animalibus Lib. XVI, cap. VI, scilicet: *corpus spermatis, cum quo exit spiritus, qui est virtus principii animae, qui est separatus a corpore, et est res divina; et talis dicitur intellectus*, sic possit vel debeat exponi, idest: ille spiritus seu virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo, ita illa virtus.

[70667] De 43 articulis, a. 33 ad arg. Dicitur, quod illam auctoritatem philosophi hoc modo exponit Commentator eius Meteororum VII. Nec dicitur res divina quia sit per essentiam Deus, sed per quandam similitudinis participationem; sicut quodlibet magnum et admirabile solet dici divinum. Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter philosophi verba exponantur.

Articulus 34

[70668] De 43 articulis, a. 34 arg. Trigesimus quartus articulus est, an aliquid de substantia caeli intret compositionem corporis naturaliter compositi ex quatuor elementis per effectum suae virtutis.

Articulus 35

[70669] De 43 articulis, a. 35 arg. Trigesimus quintus articulus est, an aliquid de substantia caeli intret compositionem corporis vivi et animati.

[70670] De 43 articulis, a. 35 ad arg. Dicitur, quod cum aliquid dicitur de substantia caeli, si haec praepositio de designet causam materialem, sic credo esse falsum, non tamen periculosum, nec contra fidem. Si autem designet habitudinem causae efficientis, sic puto non solum esse verum, sed necessarium, ut patet per auctoritatem Dionysii supra inductam: et hic sensus determinatur per hoc quod dicitur, *per effectum suae virtutis.*

Articulus 36

[70671] De 43 articulis, a. 36 arg. Trigesimus sextus articulus est, an corpora sanctorum glorificata lucebunt plus quam sol, et sol septuplum quam nunc, et corpora sanctorum septuplum quam tunc sol.

[70672] De 43 articulis, a. 36 ad arg. Dicitur ad primum, quod Chrysostomus exponens illud Matth. XIII, 43: *tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum*, dicit: *non quia ita solum sicut sol, sed quia hoc sidere nihil lucidius scimus.* Alia vero quae sequuntur, non occurrit quare tute dici non possint; praesertim cum in innovatione mundi certum sit secundum Catholicam doctrinam quod tota creatura corporalis meliorabitur, *quae revelationem filiorum Dei expectat*, ut dicitur Rom. VIII,

19. Hieronymus etiam dicit super illud Matth. XXIV, 29: *sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum: non hoc diminutione luminis accidet, cum solem legamus septuplum luminis habiturum; sed comparatione verae lucis, omnia visui apparebunt tenebrosa.*

Articulus 37

[70673] De 43 articulis, a. 37 arg. Trigesimus septimus articulus est, an Angeli quos vidit Maria Magdalena circa sepulcrum domini post eius resurrectionem, lacrymabili voce consolati sint eam.

[70674] De 43 articulis, a. 37 ad arg. Ad hoc mihi dicendum videtur, quod ea quae in apparitione Angelorum contingunt, ad quandam significationem sunt referenda, non ad proprietatem substantiae ipsorum, ut patet per Dionysium, ult. cap. Cael. Hierarch.; unde sicut in Scripturis sacris aliqua per similitudinem leguntur de Deo ad iram vel tristitiam vel aliquid humanum pertinentia; ita etiam nihil prohibet in apparitionibus Angelorum aliquid tale propter aliquam significationem demonstrari. Et licet Angelis resurrectionis nuntiis magis congruant signa gaudii propter rem nuntiatam, nihil tamen prohibet quin aliqua doloris signa ostenderent, ut tales se mulieri flenti ostenderent, qualem se ipsam interius exhibebat, sicut Gregorius dicit de domino apparente duobus discipulis in effigie peregrini.

Articulus 38

[70675] De 43 articulis, a. 38 arg. Trigesimus octavus articulus est, an homo posset videre oculo mentis omnia quae aguntur in corde hominis habentia impressionem exterius in corpore, si haberet visum acutum ut Diabolus.

[70676] De 43 articulis, a. 38 ad arg. De hoc ita dicit Augustinus in libro de divinatione Daemonum: *hominum dispositiones non solum voce prolatas, sed et cogitatione conceptas Daemones consignant; quae cum ex anima exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt*; et in libro II Retractationum c. XXX dicit: *pervenire ista ad notitiam Daemonum, per nonnulla experimenta compertum est. Verum signa quaedam dantur ex corpore cogitantium, illis sensibilia, nos autem latentia. An autem alia in speciali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri.* Ex quibus patet quod Daemones cogitatione cordium cognoscere possunt quae per aliquos corporis motus manifestantur. Nec hoc est mirum, cum etiam subtiles medici per pulsum deprehendant interiores animae passiones; et dicitur Eccli. XIX, 26: *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus.*

Articulus 39

[70677] De 43 articulis, a. 39 arg. Trigesimus nonus articulus est, an licet ascendendo immediate Mars sit supra solem quantum ad situm, tamen sit immediate supra lunam quantum ad dominium in prima hora Martis.

[70678] De 43 articulis, a. 39 ad arg. Ad hoc dicendum videtur, quod si dominium Martis et lunae referatur ad liberum arbitrium, est erroneum. Si autem referatur ad corporales et naturales res, nulla sequitur absurditas in fidei doctrina. Dicit enim Augustinus, V de Civ. Dei, c. VI: *non usquequaque dici potest ad solam corporum differentiam afflatus quosdam valere sidereos*; immo etiam hoc verum est secundum ordinem dierum; nam cum septem planetis septem horae secundum astrologos deputentur, cum vigintiquatuor horae sint naturalis diei, consequens est ut prima feria in vigesima secunda hora diei luna dominium habeat, sicut et in prima eiusdem: unde reincipiendo a Saturno, vigesimatertia hora ei deputabitur, et vigesimaquarta Iovi, prima diei sequentis Marti deputabitur. Sed hoc nihil ad doctrinam fidei pertinet nec asserere nec improbare.

Articulus 40

[70679] De 43 articulis, a. 40 arg. Quadragesimus articulus est, an in Inferno erit fletus corporalis quantum ad lacrymarum resolutionem.

[70680] De 43 articulis, a. 40 ad arg. Puto quod non erit: quia cum fletus ille sit infinitus, et nihil corporibus damnatorum adiiciatur per nutrimentum, sequeretur quod aliquando per fletum corpora resolverentur et consumerentur; quod est contra fidem.

Articulus 41

[70681] De 43 articulis, a. 41 arg. Quadragesimus primus articulus est, an in Inferno erit corporalis vermis.

[70682] De 43 articulis, a. 41 ad arg. Hoc Augustinus sub dubio relinquit, XXI de Civ. Dei, licet in XX eiusdem dicat hoc probabilius videri, quod ignis referatur ad corpus, vermis tropice ad animam: quod etiam mihi probabilius videtur.

Articulus 42

[70683] De 43 articulis, a. 42 arg. Quadragesimus secundus articulus est, an sciri possit distantia superficiei terrae ab eius centro.

[70684] De 43 articulis, a. 42 ad arg. Videtur quod sic, secundum tamen modum demonstrationis

astrologicae, non geometricae. Haec sunt, pater reverende, quae pro nunc occurrunt, licet plura sint extra theologiae limites requisita.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Responsio de 108 articulis

ad magistrum Ioannem de Vercellis

Thomas de Aquino a Jacopo del Casentino depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

[70685] De 108 articulis, q. 1 Primo considerandum est, quod ratio cuiuslibet est quam significat nomen eius, sicut ratio lapidis est quam significat nomen eius. Nomina autem sunt signa intellectualium conceptionum: unde ratio uniuscuiusque rei significata per nomen, est conceptio intellectus, quam significat nomen. Haec autem conceptio intellectus est quidem in intellectu sicut in subiecto, in re autem intellecta sicut in repraesentato: nam conceptiones intellectuum sunt similitudines quaedam rerum intellectarum. Si autem conceptio intellectus non assimilaretur rei,

falsa esset conceptio de re illa, sicut si intelligeret esse lapidem quod non est lapis. Ratio igitur lapidis est quidem in intellectu sicut in subiecto, in lapide autem sicut in eo quod causat veritatem in conceptione intellectus intelligentis lapidem talem esse. Cum igitur intellectus rem aliquam comprehendit, una conceptione perfecte illam rem repraesentat; et sic diversas conceptiones contingit esse diversarum rerum. Intellectus autem noster Deum comprehendere non potest, nec ipsum in essentia sua videre in statu viae, sed aliqualiter ex rebus creatis ipsum cognoscit. Diversae autem perfectiones rerum creatarum, puta sapientia, voluntas, et huiusmodi, repraesentant quidem imperfecte divinam perfectionem: ex hoc enim quod aliqua creatura est sapiens, aliqualiter accedit ad divinam similitudinem; similiter ex hoc quod est potens, et ex hoc quod est volens; ita tamen quod quidquid perfectionis seu nobilitatis competit creaturae, etiam Deo competit, qui est creaturarum causa effectiva aequivoca. Sed tamen haec diversa eminentius competunt Deo secundum simplicem essentiam suam. Et similiter intellectus noster ex rebus creatis scientiam accipiens per diversas conceptiones assimilatur uni divinae essentiae, licet imperfecte. Sic igitur bonitas, sapientia, et potentia, et si quid aliud huiusmodi de Deo dicimus, differunt ratione propter diversas conceptiones intellectus nostri, sed sunt idem re, quia essentia divina est una et eadem, quam intellectus noster diversis conceptionibus repraesentat; sicut etiam diversae res repraesentant essentiam divinam diversis formis. Sic igitur sane intelligi potest quod primo ponitur: *quia omnis perfectio est in Deo verissime, cum alia sit sapientiae, alia bonitatis verissima ratio, oportet quod haec in Deo differant ratione; quia vero modo simplici in ipso sunt, sunt idem re.* Calumniose autem contra haec obiicitur, quod ipsa differentia sapientiae et bonitatis in Deo sit, et non solum in intellectu creato. Non enim haec intellexit scribens, sed quod in Deo, idest cum de Deo dicuntur, differunt ratione, idest secundum diversas conceptiones intellectus nostri, quae unam divinam essentiam repraesentent, licet imperfecte. Patet enim iam ex dictis, quod ratio de qua mentio fit, est quidem in intellectu sicut in subiecto, in essentia autem divina sicut in repraesentato. Item quod secundo obiicitur, quod ratio bonitatis divinae includit in se sapientiam, quia bonitas divina est sapientia, non valet: quia bonitas divina est divina sapientia ex hoc quod est divina, non ex hoc quod est bonitas; neque ex hoc quod est sapientia, est bonitas. Hoc autem pertinet ad rationem bonitatis et sapientiae, scilicet quod competit bonitati inquantum est bonitas, et sapientiae inquantum sapientia. Unde patet quod etiam tertium non valet: non enim pertinet ad rationem bonitatis et sapientiae quod huic vel illi convenit inquantum est divina, sed quod competit bonitati inquantum est bonitas, et sapientiae inquantum est sapientia, ut dictum est.

Quaestio 2

[70686] De 108 articulis, q. 2 Ex praemissis etiam patet, quod sanum intellectum habere potest quod secundo ponitur, scilicet: *ratio qua differunt divina attributa, partim fundatur super rem, partim super intellectum.* Oportet tamen quod aliter et aliter fundetur super utrumque. Nam rationes quibus attributa differunt, fundantur in intellectu nostro, quia sunt in eo sicut in subiecto.

Fundantur autem super rem, quia sunt similitudines quaedam repraesentantes essentiam divinam suo modo: sic enim dicitur ratio lapidis fundari super rem, inquantum conceptio intellectus repraesentat lapidem. Quod autem in contrarium obiicitur, scilicet id quod omnino unum est, non est diversitatis fundamentum, patet esse falsum ex praemissis: nam eadem divina essentia a diversis repraesentatur et in intellectu et in natura. Sic autem intellexit scribens, rationes diversorum attributorum fundari super essentiam divinam, sicut super repraesentatum per diversas conceptiones intellectus nostri, quas nomina diversa significant.

Quaestio 3

[70687] De 108 articulis, q. 3 Ex eisdem etiam patet hoc quod tertio ponitur sanum habere intellectum, scilicet, *diversitas rationis potentiae, sapientiae et bonitatis fundatur in intellectu sicut in subiecto, in Deo sicut in obiecto, quod praestat causam et fulcimentum suae veritati.* Ut tamen intelligatur, *quod praestat fulcimentum veritati*, inquantum repraesentatur per unamquamque conceptionem intellectus nostri intelligentis huiusmodi attributa: non autem quantum ad hoc quod ipsa diversitas attributorum repraesentet aliquam diversitatem in Deo, ut in contrarium obiicitur. Haec enim diversitas conceptionum seu rationum non provenit ex diversitate Dei, sed ex defectu intellectus nostri, qui rem unam perfecte non potest intelligere nisi per multa, qui intelligit attributa secundum quod perfectio invenitur in rebus creatis.

Quaestio 4

[70688] De 108 articulis, q. 4 Quod vero quarto ponitur: *in Deo non est infinitas extensiva, sed intensiva*, non sic est in scripto; ibi enim sic scriptum est: *quod obiicitur de infinita emanatione: respondeo. Infinitas extensiva, imperfectionis est, cum recedat ab unitate; infinitas vero intensiva, perfectionis est, cum accedat ad unitatem. Prima ergo Deo non convenit, sed secunda.* Patet enim quod loquitur de infinitate emanationis. Emanatio autem extensionem habere potest secundum numerum, saltem in creaturis: licet Deus habere non possit extensionem secundum quantitatem dimensivam. Intensiva autem dicitur infinitas emanationis, etsi non proprie, eo tamen modo loquendi quo dicitur Deus intensus in bonitate, quia est summe bonus. Emanatio autem divina non est extensive infinita, quia non est infinitus numerus personarum emanantium, licet emanatio divina sit aeterna, ut obiiciens proponit.

Quaestio 5

[70689] De 108 articulis, q. 5 Quod vero quinto ponitur: *in Deo producere personas non est de*

ratione perfectionis, sed in creaturis esset, simpliciter intellectum falsum est; nisi addatur quod non est de ratione perfectionis absolutae, vel ad se dictae; et hoc videtur ipse intelligere per ea quae subdit, licet non bene exprimat; subdit enim: *quia dicit tantum quid quod non est ad aliquid* sic producere personam in creatura.

Quaestio 6

[70690] De 108 articulis, q. 6 Quod vero sexto ponitur, *relatio in divinis comparata ad essentiam, ratio sola est; comparata ad obiectum cuius est, sic res quaedam est*, sic intelligitur: quia relatio comparata ad essentiam, differt solum ratione ab ea, ab opposita autem relatione differt realiter; unde postea subdit: *ipsa enim relatio, scilicet per comparationem ad essentiam, idem est quod ipsa res, sed differt ratione*; non autem intelligitur quod relatio sit solum ratio, cui non respondeat res aliqua, ut obiiciens calumniatur.

Quaestio 7

[70691] De 108 articulis, q. 7 Quod vero septimo ponitur, *lux est qualitas agentis universalis, idest caeli*, intelligitur universalis in genere naturalium agentium, et non simpliciter, ut obiiciens intellexit: lux enim etsi sit in aere, est tamen in eo a corpore caelesti, sicut calor in aqua ab igne. Sicut igitur calor est propria qualitas ignis, licet sit in aliis corporibus ab igne, ita lux potest dici propria qualitas caeli, licet sit in aliis corporibus causata a caelo.

Quaestio 8

[70692] De 108 articulis, q. 8 Quod vero octavo ponitur, *quia in hoc nomine Deus, tam res quam modus significandi idem est cum persona, ideo potest hoc nomen Deus supponere pro persona*, non sic intelligitur, quod modus significandi sit idem cum persona, ut obiiciens intellexit: sed quod modus significandi in hoc nomine Deus, est idem modo significandi personae quantum ad hoc quod utrumque significat in concreto.

Quaestio 9

[70693] De 108 articulis, q. 9 Quod vero nono dicitur, *generatio divina non terminatur ad relationem, sed ad hypostasim quae est subiecta*, verum est si intelligatur de substantia prout significat suppositum, non autem si intelligatur de substantia quae est essentia vel natura. Nec valet quod

obiicitur in contrarium. Relatio in divinis est hypostasis: ergo si terminatur ad hypostasim, terminatur ad relationem; sicut non valet, essentia divina est hypostasis, ergo generatio divina terminatur ad essentiam: sicut enim essentia divina non generatur, ita nec filiatio, sed filius.

Quaestio 10

[70694] De 108 articulis, q. 10 Quod vero decimo ponitur, *quamvis haec concedatur sub aliqua improprietate, natura de natura, lux de luce, substantia de substantia, Deus de Deo, non tamen communiter conceditur haec, essentia de essentia*, male dictum est, quantum ad hoc quod dicitur, quod Deus de Deo improprie dicatur. Est enim haec propria, Deus de Deo, sicut et haec, Deus genuit Deum, ut obiiciens dicit, et ut ipsemet in quarta distinctione determinat; unde arbitror ex errore scriptoris accidisse.

Quaestio 11

[70695] De 108 articulis, q. 11 Quod vero undecimo proponitur, *etsi eadem sit natura in patre et filio et spiritu sancto, non tamen eodem modo se habens*, dubium sensum habet. Si enim intelligat modum essentialem, expresse falsum est: puta si diceret, quod melius aut perfectius essentia sit in uno quam in alio; si autem intelligat modum relativum, secundum quod Hugo de sancto Victore, in Lib. de Trin., cuilibet personae attribuit quendam essendi modum, sic verum est quod dicitur: quia licet essentia non referatur ut sit generans vel genita, sicut obiiciens dicit, est tamen essentia per generationem accepta vel communicata. Essentia igitur divina est in patre ut non accepta ab alio; in filio ut accepta per generationem; in spiritu sancto ut accepta per processionem.

Quaestio 12

[70696] De 108 articulis, q. 12 Quod vero duodecimo ponitur, *productio a natura et a voluntate potest intelligi tripliciter: a natura solum, aut a voluntate solum, aut a natura et voluntate simul: primo modo procedit filius, secundo modo creatura, tertio modo procedit spiritus sanctus*, quantum ad id quod obiiciens contra opponit, non magnam difficultatem habet. Sic enim potest dici filius a natura et spiritus sanctus a natura et voluntate procedere, sicut dicitur filius esse natura de natura, sapientia de sapientia, licet pater et filius sint una natura et una sapientia. Sed magis videtur esse calumniosa ista distinctio, ex qua videtur relinqui spiritus sanctus quasi medio modo se habens inter filium et creaturam. Sicut igitur Deus pater filium non voluntate, sed natura produxit, ita de spiritu sancto sentiendum est: quod enim Deus producit voluntate, creatura est, ut Hilarius probat in Lib. de synodis. Dicitur tamen quod spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, quia

procedit ut amor, sicut et filius procedit per modum intellectus, inquantum procedit ut verbum: sicut tamen verbum procedit naturaliter a Deo dicente, ita et amor similiter a Deo amante.

Quaestio 13

[70697] De 108 articulis, q. 13 Quod autem tertio decimo ponitur, *generare non est actus naturae ut communis est, sed ut coniuncta cum proprietate suppositi generantis*, quantum ad id quod obiiciens tangit, non multum videtur calumniabile, quia coniunctio potest referri ad intellectum vel locutionem nostram, ut puta cum dicimus, essentia et paternitas sunt in patre; non autem ad compositionem rei. Sed magis posset calumniari ex hoc quod dicitur, generatio est actus naturae in patre, si intelligeretur esse actus naturae, ut generantis; debet enim intelligi esse actus naturae ut quo generans generat: natura enim non generat, sed pater naturaliter generat filium.

Quaestio 14

[70698] De 108 articulis, q. 14 Quod vero quarto decimo ponitur, *potentiae enim ex parte operationum, scilicet creationis et generationis quae diversa sunt, et secundum quod prius et posterius se habent, habent distinctionem*, sanum habet intellectum. Quamvis enim potentia creandi et generandi sit divina essentia, ut obiiciens tangit: tamen importat respectum quem non importat essentia; et quantum ad hunc respectum distinguitur potentia, licet non distinguatur essentia. Similiter etiam licet creationis actio sit Deus et divina essentia, tamen connotat effectum secundum quem distinguitur creatio a generatione, non autem secundum ipsam essentiam actionis, prout est ipsa essentia divina.

Quaestio 15

[70699] De 108 articulis, q. 15 Quod autem quinto decimo ponitur, *sicut aeternum prius est temporali, ita aliquid aeternum prius est secundum ordinem ad temporale; unde potentiae ordinatio ad actum aeternum generandi prior est ordine eius ad actum temporalem creandi*, non habet calumniam: quia actus creandi dicitur temporalis quantum ad effectum connotatum, ratione cuius non conceditur quod Deus ab aeterno creet, licet actio eius sit aeterna, quae est divina essentia. Aeternum etiam licet non habeat ordinem ad aliquid temporale ut ad finem, habet tamen ordinem ad aliquid temporale, ut principium ad effectum: Deus enim qui est aeternus, est principium et finis omnis creaturae.

Quaestio 16

[70700] De 108 articulis, q. 16 Quod vero sexto decimo ponitur, *esse potest dupliciter accipi, simpliciter et absolute, et sic non est Deo proprium: vel cum praecisione, idest nullo addito, et sic est Deo proprium*, calumniatur obiiciens non intelligens quod dicitur. Non enim hic accipitur absolute, secundum quod absolutum dicitur quod non dependet ab alio; sed absolute, idest universaliter. Similiter, quod dicitur *cum praecisione, idest nullo addito*, non bene intellexit. Intellexit enim scribens, quod esse cui nihil additur, sed est esse purum subsistens, est proprium Deo; non autem intellexit quod esse prout sine additione proponitur, sit proprium Deo.

Quaestio 17

[70701] De 108 articulis, q. 17 Quod vero septimo decimo ponitur, *veritates rerum comparatae ad subiectum diversae sunt, sed secundum quod comparantur ad intellectum divinum, una est omnium veritas*, verissimum est; tamen illa una veritas non est veritas creata, ut obiiciens intellexit, sed veritas increata.

Quaestio 18

[70702] De 108 articulis, q. 18 Quod vero decimo octavo ponitur, *ratio creandi, ut est in creaturis, est invariabilis, et dicitur aeterna a carentia variationis*, non recte impugnat obiiciens. Licet enim omnis creatura de non esse in esse producta sit, et pro tanto sit aliquo modo variabilis, tamen et definitiones et propositiones aliquae dicuntur invariabiles propter necessarium ordinem unius termini ad alium; sicut Socrates variabilis est, et similiter cursus eius et motus, et tamen hoc est invariabile: si currit movetur. Haec tamen invariabilitas non facit propositionem aeternam nisi secundum quod est in intellectu aeterno, scilicet divino.

Quaestio 19

[70703] De 108 articulis, q. 19 Quod autem decimo nono ponitur, *decima compositio est ex corpore heterogeneo et anima vegetabili; undecima ex corpore huiusmodi et anima vegetabili et sensibili, ut animal; duodecima ex his et anima rationali*, improprie dictum est, ut obiiciens tangit, quia dat intelligere per copulam, quod anima rationalis sit aliud a vegetabili et sensibili; sed credo quod retulit copulam ad rationale tantum, non ad substantiam animae. Unde melius staret, si diceret, ex his et rationali, sicut dixit supra, ex anima vegetabili et sensibili.

Quaestio 20

[70704] De 108 articulis, q. 20 Quod vero vigesimo ponitur, *essentia divina non est ab alio in se, sed in persona filii*, duplicem habet intellectum. Si enim intelligatur quod essentia divina in filio existens, sit ab alio, falsum est sicut obiiciens impugnat; si vero intelligatur quod essentia divina est in filio ab alio, idest a patre, verum est: a patre enim est, quod essentia divina sit in filio.

Quaestio 21

[70705] De 108 articulis, q. 21 Quod autem vigesimo primo ponitur, *essentia est principium actuum notionalium prout est coniuncta cum proprietatibus personalibus*, non habet calumniam ex hoc quod dicit essentiam esse coniunctam proprietatibus eo modo quo supra expositum est. Habere autem calumniam magis videtur ex hoc quod dicitur, *essentia est principium actuum notionalium*: est enim falsum, si intelligatur essentia esse principium huiusmodi actuum ut generans vel spirans; sed si intelligatur esse principium actuum notionalium ut quo, consonat dictis Magistri, in VII dist. primi Lib., ubi dicit, quod potentia generandi est divina essentia; potentia autem generandi est principium generationis ut quo generans generat.

Quaestio 22

[70706] De 108 articulis, q. 22 Quod autem vigesimo secundo ponitur, *aliorum attributorum a natura et voluntate, principalitas non est ratione agentis, sed exemplaris tantum; unde respectu rei alterius essentia est, non respectu rei substantialis*, hoc accipere voluit scribens, ex hoc quod philosophus distinguit in II Physic. duo principia agentia; dicens, eorum quae fiunt, alia fiunt a natura, alia a proposito vel voluntate. Potentia autem et virtus non distinguuntur ab his duobus, eo quod communiter se habent ad utrumque: est enim potentia et virtus et naturalis, et rationalis, sive voluntaria; similiter etiam intellectus in agendo non distinguitur a voluntate, quia intellectus non movet nisi mediante voluntate; procedit tamen in divinis aliquid per modum intellectus, scilicet verbum, sicut et spiritus sanctus per modum voluntatis, ut amor.

Quaestio 23

[70707] De 108 articulis, q. 23 Quod vero vigesimo tertio ponitur, *filius procedit ut verbum, et ars qua potest pater omnia producere; spiritus sanctus ut amor, quo amor vult ea producere*, multiplicem habet intellectum. Potest enim intelligi, quod pater filio potest, et spiritu sancto velit; et sic falsum

est, ut obiiciens impugnat. Potest etiam intelligi, quod pater possit producere filio et velit producere spiritu sancto; et sic verum est: nam pater omnia producit per filium et spiritum sanctum; et quod facit, manifestum est quod potest et vult. Potest ergo et vult omnia producere per filium.

Quaestio 24

[70708] De 108 articulis, q. 24 Quod autem vigesimo quarto ponitur, *spiritus sanctus procedit ut ratio volendi, creatura ut volitum*, si intelligatur, spiritus sanctus esse ratio volendi ex parte volentis, falsum est, ut obiiciens tangit; quia non est patri ratio volendi quod non est ei ratio essendi. Si autem intelligatur ex parte voliti, verum est quod scribitur: finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Nullus autem dubitat, spiritum sanctum esse causam productionis creaturarum, sicut patrem et filium.

Quaestio 25

[70709] De 108 articulis, q. 25 Quod vero vigesimo quinto ponitur, *spiritus sanctus procedit a patre et filio ut sunt plures agentes, sed tamen ut unum in principio quo agunt*, recte potest intelligi. Nec est simile de processu creaturae, et spiritus sancti: quia spiritus sanctus requirit secundum rationem suae processionis in his a quibus procedit, distinctionem; procedit etiam ut nexus duorum: quod de creatura dici non potest. Nec oportet quod effectus sit simplicior causa, si spiritus sanctus procedit a pluribus secundum quod sunt plures aliquo modo: quia similitudo effectus ad causam agentem vel dissimilitudo attenditur secundum formam qua agens agit; pater autem et filius spirant potentia spirativa, quae est natura divina, quae est una in utroque. Non tamen haec dicuntur pro tanto quod in divinis sit causa et causatum, vel agens et factum; sed hoc modo haec dicuntur secundum quod loquimur de divinis modo humano. Nec etiam oportet quod si procedit a pluribus inquantum sunt plures, quod non procedat totaliter ab uno; sed quod non procedat ab uno sine respectu ad alterum.

Quaestio 26

[70710] De 108 articulis, q. 26 Quod autem vigesimo sexto ponitur, *quamvis spiritus procedat ab eis ut sunt plures secundum numerum agentium, non tamen secundum formam eos plurificantem*, eandem habet rationem sicut praecedens.

Quaestio 27

[70711] De 108 articulis, q. 27 Quod vero vigesimo septimo ponitur, *non sequitur quod sit magis auctor, quia et mediate et immediate*, si absolutum modum intelligit, falsum est. Si autem intelligat modum relativum, quantum ad aliquid verum est, et quantum ad aliquid falsum: quia relatio qua filius est principium spiritus sancti, est communis patri et filio. Unde quantum ad hanc, idem est modus relativus, sed relatio qua filius est a patre propria est ei. Secundum hunc igitur modum potest dici, quod filius alio modo est auctor spiritus sancti quam pater; inquantum filius haec habet ab alio, non autem pater. Et similiter potest dici de omnibus quae conveniunt patri et filio, quia omnia filius habet a patre, et pater a nullo.

Quaestio 28

[70712] De 108 articulis, q. 28 Quod vero vigesimo octavo ponitur, *Deus generans est nomen essentiale tractum ad personale, sicut potentia coniuncta actui notionali est notionalis*, sanum intellectum habet. Nec est simile de essentia et potentia, ut obiicitur, quia essentia non importat aliquam habitudinem principii, sicut potentia: secundum rationem cuius habitudinis dicitur potentia generandi, idest quae est generationis principium.

Quaestio 29

[70713] De 108 articulis, q. 29 Quod vigesimo nono ponitur, *spiritus sanctus procedit a duobus, filius ab uno, unde videtur magis procedere*, omnino falsum est; nisi faciat vim in hoc quod dicitur, *videtur*: ut intelligatur, videtur sophisticum, quod non est.

Quaestio 30

[70714] De 108 articulis, q. 30 Quod vero trigesimo ponitur, *alia ratio est, quia procedit spiritus sanctus ab uno in alterum, ideo videtur magis habere de ratione processionis*, simpliciter male dicitur, nisi etiam fiat vis in hoc quod dicitur: *videtur.*

Quaestio 31

[70715] De 108 articulis, q. 31 Quod autem trigesimo primo dicitur, *uno modo dicitur temporale quod subiacet variationi temporali, et hoc modo illud per quod elevamur supra tempus, non est*

temporale, sive in tempore: sic vero est gratia, hoc videtur accipi ex eo quod Augustinus dicit, quod inquantum aliquid aeternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus: quod quidem verum est ex parte obiecti in quod elevamur, quod est supra mundum et supra tempus; sed ex parte nostri qui elevamur, cum simus temporales, et in mundo, gratia temporalis est.

Quaestio 32

[70716] De 108 articulis, q. 32 Quod vero trigesimo secundo ponitur, *datio aliquando importat communicationem solam, aliquando etiam emanationem, aliquando translationem; primo modo potest dici quaelibet persona dare seipsam, secundo modo una persona aliam, tertio modo quaelibet persona donum creatum*, sane dicitur; non sane autem diceretur, si diceret, quod secundo modo quaelibet persona dat quamcumque aliam, ut obiiciens intellexit.

Quaestio 33

[70717] De 108 articulis, q. 33 Quod autem trigesimo tertio ponitur, *sancti novi testamenti magis sunt dispositi ad recipiendam gratiam quam sancti veteris testamenti, propter impedimentum peccati Adae remotum*, sane dicitur: quia etsi circumcisio a peccato originali purgaret in veteri lege, ut obiiciens dicit, non tamen tanta copia gratiae conferebatur sicut in Baptismo, nec erat solutum pretium pro redemptione totius humani generis.

Quaestio 34

[70718] De 108 articulis, q. 34 Quod vero trigesimo quarto ponitur, *non aliud est esse animae quam quod dat corpori*, oportet verum esse. Si anima enim est forma corporis, forma autem et materia sunt unum secundum esse, quod non esset verum, si aliud esset esse formae, et aliud esset esse quod dat materiae. Nec propter hoc sequitur quod anima habeat esse corruptibile sicut corpus, quia illud esse corpus potest amittere, non autem anima: et propter hoc remanet anima habens esse a corpore separata.

Quaestio 35

[70719] De 108 articulis, q. 35 Quod vero trigesimo quinto ponitur, *non fiebat missio visibilis in veteri testamento*, quod verum est, sed decipitur obiiciens, quod non distinguit inter apparitiones

et missiones: non enim omnis apparitio est missio visibilis, sed solum illa quae fit ad declarandum processum copiosum gratiae in aliquo.

Quaestio 36

[70720] De 108 articulis, q. 36 Quod vero trigesimo sexto dicitur, *in fine Ecclesiae non erit tempus propagationis spiritualis ad multiplicationem fidelium*, hoc potest verum esse, si intelligatur quantum ad tempus Antichristi: non quin illo tempore aliqui ad Ecclesiam convertantur, ut Augustinus dicit XX de Civ. Dei, sed quia propter tribulationes non multi convertentur.

Quaestio 37

[70721] De 108 articulis, q. 37 Quod vero trigesimo septimo ponitur, *omne agere est a forma inhaerente agenti*, si intelligatur inhaerente accidentaliter, ut obiiciens intellexit, falsum est; si intelligatur inhaerente, idest existente in agente quocumque modo, verum est: dicimus enim formam substantialem esse in igne, et deitatem in Deo.

Quaestio 38

[70722] De 108 articulis, q. 38 Quod vero trigesimo octavo dicitur, *hoc falsum est, scilicet quod Deus non agit in anima nisi per novum influxum: nam novus influxus potest provenire in anima sed nova dispositione recipientis, sicut nova illuminatio in aere ex nova dispositione aeris.* Manifestum est enim, quod Deus in anima agit non solum causando in ea aliquem habitum, puta gratiae vel virtutis, sed etiam inclinando liberum arbitrium ad hoc vel ad illud; quod non proprie dicitur influere, sed magis movere ad actum.

Quaestio 39

[70723] De 108 articulis, q. 39 Quod vero trigesimo nono ponitur, *in spiritualibus additio non recedit a simplicitate*, verum est, si intelligatur de additione quae est per modum intentionis, sicut illud quod est melius, dicitur addere in bonitate supra illud quod est minus bonum; non est autem verum, si intelligatur de additione rei ad rem, vel speciei ad speciem: nam intellectus minus est simplex, qui habet plures species intelligibiles.

Quaestio 40

[70724] De 108 articulis, q. 40 Quod vero quadragesimo ponitur, *filio convenit dari actu non aptitudine*, credo inconvenienter dici.

Quaestio 41

[70725] De 108 articulis, q. 41 Quod vero quadragesimo primo ponitur, *verbum increatum non est ratio proferendi alia verba*, simpliciter falsum est.

Quaestio 42

[70726] De 108 articulis, q. 42 Quod vero quadragesimo secundo ponitur, *quamvis idem sit finis utriusque, tamen alter est ordo utriusque ad illum finem, quia spiritus sanctus ordinat ad illum per modum efficientis*, inconvenienter dicitur, si per finem intelligatur illud propter quod est aliud: nam spiritus sanctus non est propter aliquem effectum creatum; si vero finis accipiatur pro termino, sicut punctum dicitur finis lineae, sic potest dici aliquis effectus creatus finis ad quem terminatur operatio personae increatae.

Quaestio 43

[70727] De 108 articulis, q. 43 Quod vero quadragesimo tertio ponitur, *quod procedit ab aliquo in aliud sicut in obiectum, non dicitur respectu eius procedere ut donum*, non habet aliquam necessariam rationem.

Quaestio 44

[70728] De 108 articulis, q. 44 Quod vero quadragesimo quarto ponitur, *aequale potest accipi dupliciter: ut dicat solam relationem, aut ut cum relatione, importat actum seu motum ad illam; primo modo dicitur pater aequalis filio, secundo filius aequalis patri*, non est calumniabile quantum ad id quod obiiciens tangit. Aequalitas enim solam relationem significat, praesupponit tamen unitatem. Quantum ad hoc tamen non videtur bene dictum, quod aequale quandoque importat motum ad aequalitatem: huiusmodi enim motum non significat aequale sive aequalitas, sed adaequatio. Dato tamen quod huiusmodi motum significaret, non sequitur inconveniens, ex eo quod dicit filium hoc

modo esse aequalem patri: nam licet in filio non sit motus ad aequalitatem, accipit tamen a patre unde est ei aequalis: et ipsa acceptio quantum ad hoc idem facit in filio quod motus ad aequalitatem in creatura.

Quaestio 45

[70729] De 108 articulis, q. 45 Quod vero quadragesimo quinto dicitur, *filius dicitur aequari patri secundum quod aequari quasi motum dicit ad quantitatem eandem quam consequitur relatio*, sanum habet intellectum: nam licet in filio non sit motus, tamen generatio habet aliquid simile motui quantum ad hoc quod accipere, sicut dicit Basilius, est commune filio et creaturae.

Quaestio 46

[70730] De 108 articulis, q. 46 Quod vero quadragesimo sexto dicitur, *una persona non habet esse in seipsa*, falsum est secundum quod dicitur Deus esse in seipso: quod exponitur magis negative quam affirmative, quia scilicet non indiget alio in quo sit, eo modo loquendi quo dicitur pater esse a seipso, quia non ab alio.

Quaestio 47

[70731] De 108 articulis, q. 47 Quod vero quadragesimo septimo dicitur, *actus existendi triplex est: quidam omnino potentiae impermixtus, ut esse divinum; alius semper potentiae permixtus, tale est rerum generabilium; tertius modo medio se habens: est enim potentiae permixtus inquantum est ab alio; partim vero non, inquantum est simplex et simul totus completus, et tale est esse Angeli*, sanum potest habere intellectum. Non enim scribens intendit excludere ab esse angelico quaslibet potentias, sed potentiam quae esset transmutabilis, quae est in rebus corruptibilibus.

Quaestio 48

[70732] De 108 articulis, q. 48 Quod vero quadragesimo octavo ponitur, *posse et agere rerum aeternarum non est totum simul, sed successive: non tamen continue, sed intercise*, verum est de actionibus secundum suam naturam: habent enim actiones successivas; unde Augustinus dicit, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*, et per tempus moveri est per actiones moveri; sed actiones Angelorum, secundum quas fruuntur verbo, sunt sine successione, et secundum eas sunt in participatione aeternitatis. Posse etiam Angeli dicitur intercisum non quantum ad essentiam

potentiae, sed secundum quod posse dividitur contra agere, quia Angelus quandoque potest agere aliquid, quandoque agit.

Quaestio 49

[70733] De 108 articulis, q. 49 Quod vero quadragesimo nono ponitur, *materia a Deo distinguitur imperfecta distinctione, quamvis Deus ab ipsa distinguatur distinctione perfecta*, non satis proprie dicitur, licet sustineri possit. Proprie autem diceretur, quod materia prima distinguatur a Deo per aliquod imperfectum.

Quaestio 50

[70734] De 108 articulis, q. 50 Quod vero quinquagesimo ponitur, *ordo alicuius dicitur dupliciter: vel ut subiecti quod ordinatur, vel ut rationis secundum quam ordo attenditur; primo modo non est in divinis ordo naturae, sed secundo modo*, potest recte et non recte intelligi. Ordo enim non est nisi aliquorum distinctorum convenientium in aliquo: quae enim in nullo conveniunt, nullum habent ordinem ad invicem. Ratio igitur ordinis potest accipi in divinis personis vel ex parte distinctionis personarum: et sic ratio ordinis non est natura, sed relatio; vel ex parte convenientiae, et sic natura est ratio ordinis: propter hoc enim dicitur ordo naturae in divinis personis, quia natura divina communicatur filio a patre, et ab utroque spiritui sancto.

Quaestio 51

[70735] De 108 articulis, q. 51 Quod vero quinquagesimo primo ponitur, *essentia in Deo una est re, sed habet multitudinem attributorum differentium in Deo sola ratione, in seipsis vero re, secundum naturas et rationes proprias*, falsum est, et improprie dictum, secundum quod sonant verba. Contradicit enim sibi ipsi, si stricte verba discutiantur. Primo enim dicit quod attributa quae habet essentia divina in se, in Deo differunt sola ratione, et quod in seipsis differunt re: idem est enim haberi in essentia divina et esse in Deo. Haec autem falsitas contingit non ex malo intellectu scribentis, sed quia nimis truncate scripsit. Poterat sic bene dici: essentia divina est una re, cui multa attribuuntur, quae in Deo differunt sola ratione; in rebus autem creatis re, secundum naturas et rationes proprias.

Quaestio 52

[70736] De 108 articulis, q. 52 Quod vero quinquagesimo secundo ponitur, *ipsum suppositum divinum a natura generali habet rationem per se subsistendi, a natura speciali habet rationem intelligendi, a forma singulari rationem distinguendi*, male exceptum est. Addidit enim exceptor, *divinum*, de suo. In scripto autem sic habetur: *ipsum autem suppositum a natura generali* etc. et loquitur de supposito creato; unde parum supra dixerat: animal significat substantiam cum proprietate generali, homo cum proprietate speciali, Paulus cum individuali. Si vero intelligeretur de supposito divino, esset simpliciter male dictum, quia in divinis non est genus et species.

Quaestio 53

[70737] De 108 articulis, q. 53 Quod vero quinquagesimo tertio ponitur, *hypostasis in intellectu suo claudit et naturas communes, et proprietatem, non ita quod unum horum insit alteri, sed ita quod utrumque sibi*, bene dictum est; sed nimis calumniose ab obiiciente reprehenditur; dicuntur enim proprietates inesse personis, sicut et esse in personis: et similiter essentia divina est in patre, et est pater. Per hunc autem modum omnia quae de Deo dicuntur, reprobari possent, cum nihil de Deo verbis nostris proprie dici possit.

Quaestio 54

[70738] De 108 articulis, q. 54 Quod vero quinquagesimo quarto ponitur, *Deus pater in eadem specie, scilicet seipso sive essentia sua, se et omnia intelligit, ideo eandem speciem, idest filium, ad se et ad omnia proferenda de se gignit*, improprie dictum est, sicut et si diceretur Deus pater de se gignit sapientiam; esset autem proprie dictum, si diceret, filium de se gignit sapientiam: quia est eadem species proferendi. Proferre autem accidit dicere; unde convenientius diceretur: Deus pater gignit de se filium ad se et omnia dicenda: pater enim se et omnia alia dicit verbo suo, quod est filius. Obiiciens autem male exponit proferre, idest producere.

Quaestio 55

[70739] De 108 articulis, q. 55 Quod vero quinquagesimo quinto ponitur, *filius magis convenit cum patre quam spiritus in exterioribus*, in scripto additur, *idest in habitudine spirativa*, scilicet communi spiratione, hoc acceptum videtur a Richardo de sancto Victore. Sed non videtur convenienter dici: quia neque in divinis, dicitur aliquid interius et exterius proprie loquendo, neque filius convenit magis cum patre quam spiritus sanctus, licet in pluribus relationibus cum eo conveniat.

Quaestio 56

[70740] De 108 articulis, q. 56 Quod vero quinquagesimo sexto ponitur, *pater et filius non sunt idem principium spiritus sancti*, licet a multis hoc dicatur propter articulum quem habet pronomen inclusum, ratione cuius videtur ad personam pertinere; tamen hoc videtur multum non cogere, quin possit concedi, quod pater et filius sint idem principium, sicut et unum: utimur enim pronominibus communiter et pro essentia et pro persona.

Quaestio 57

[70741] De 108 articulis, q. 57 Quod vero quinquagesimo septimo ponitur, *loquendo de specie naturae et de specie cognitionis, dicitur filius species patris, secundum quod nominativus constituitur cum genitivo in ratione causae efficientis, non in ratione causae formalis*, non habet calumniam ex hoc quod obiiciens tangit: non enim sequitur quod filius sit causa efficiens patris, vel e converso; sed constructio est secundum habitudinem talis causae, secundum modum loquendi quo grammatici utuntur. Vult autem hoc accipere, quod filius sit species patris ex hoc quod Hilarius dicit: species est in imagine. Augustinus autem speciem interpretatur pulchritudinem. Et licet Hilarius non dicat quod filius sit species patris, potest tamen hoc modo intelligi, species vel pulchritudo patris, sicut dicitur splendor patris.

Quaestio 58

[70742] De 108 articulis, q. 58 Quod vero quinquagesimo octavo ponitur, *aliquid potest significari terminus actionis dupliciter, secundum rem, aliquid secundum rationem: primo modo terminus spirandi amorem respectu patris est filius, secundo modo pater respectu sui ipsius*, nimis obscure dictum est. Hic tamen videtur esse sensus. Quia enim terminus actionis principaliter distinguitur ab agente ubi est realis distinctio, terminum actionis ab agente, dixit esse terminum secundum rem: et sic est realis distinctio inter patrem et filium; ubi autem non est realis distinctio, dixit esse terminum secundum rationem: sicut in patre cum diligit seipsum, distinguitur amans et amatum ratione tantum. Non autem ex hoc sequitur quod pater aliter diligat se, aliter filium, ut obiiciens tangit; sed sequitur, quod se diligat ut eundem, et filium ut alium.

Quaestio 59

[70743] De 108 articulis, q. 59 Quod vero quinquagesimo nono ponitur, *loquendo de amore essentiali, spiritus sanctus se diligit seipso, loquendo de amore notionali, non*, credo falsum esse; quia cum amor notionalis nihil aliud sit quam spiritus sanctus, sicut haec est vera: spiritus sanctus se diligit

seipso, ita haec est vera: spiritus sanctus diligit se amore notionali; nisi forte dicatur, quod diligere notionaliter sumptum est spirare amorem: et sic diligere nullo modo convenit spiritui sancto.

Quaestio 60

[70744] De 108 articulis, q. 60 Quod vero sexagesimo ponitur, *licet spiritus sanctus non diligat se vel alteram personam notionaliter seipso, tamen diligit creaturam et personaliter et essentialiter seipso*, credo simpliciter esse falsum secundum praedicta.

Quaestio 61

[70745] De 108 articulis, q. 61 Quod vero sexagesimo primo ponitur, cum dicitur, *omnia in verbo dicit pater, non vocatur verbum dicendi principium, sed terminus*, intelligendum est ex parte dicentis; non enim verbum est principium patri, quod dicatur; sed dicitur a patre ut principium aliorum quae dicuntur per hoc verbum: et sic cessat omnis obiectio.

Quaestio 62

[70746] De 108 articulis, q. 62 Quod vero sexagesimo secundo ponitur, *filius respectu alicuius actus paterni non potest esse principium, sed terminus*, eundem habet intellectum: etsi enim sit principium spirandi et creandi, non tamen est principium quo pater spiret vel creet.

Quaestio 63

[70747] De 108 articulis, q. 63 Quod vero sexagesimo tertio dicitur, *non potest dici aeternitas de aeternitate*, male dictum est quantum ad duo: primo, quia ea ratione potest dici aeternitas de aeternitate, sicut sapientia de sapientia, vel natura de natura; secundo quia aeternitas non repugnat rationi originis, quia et filius et spiritus sanctus sunt aeterni.

Quaestio 64

[70748] De 108 articulis, q. 64 Quod vero sexagesimo quarto ponitur, *persona non distinguitur seipsa, sed sua proprietate*, falsum est: nam personae seipsis et proprietatibus distinguuntur.

Quaestio 65

[70749] De 108 articulis, q. 65 Quod vero sexagesimo quinto ponitur, *solus Christus habet perfectionem cognitionis in genere creaturae*, verum est secundum aliquem modum perfectionis; unde non obstat quod beatorum cognitio est perfecta: nam multiplex est modus perfectionis.

Quaestio 66

[70750] De 108 articulis, q. 66 Quod vero sexagesimo sexto ponitur, *ideae habent pluralitatem ex parte connotati propter respectuum pluralitatem, et ille respectus aeternus est*, verum est, si respectus ille est intellectus a Deo. Deus enim ab aeterno sicut intellexit multitudinem creaturarum, ita intellexit multitudinem respectuum, prout sunt inter ipsum et creaturas: et hoc sufficit ad pluralitatem idearum, quae nihil aliud sunt quam rationes rerum, prout sunt intellectae a Deo; et sic neque oportet essentiam divinam plurificari, neque oportet esse aliquam relationem realem aeternam praeter proprietates personales, ut obiicitur.

Quaestio 67

[70751] De 108 articulis, q. 67 Quod vero sexagesimo septimo ponitur, *pluralitas idearum est in Deo secundum rationem, non tamen intellectus humani, vel angelici, sed divini*, patet ex praecedenti quomodo verum est; non tamen sequitur quod aliqua realis distinctio ex ideis sit in Deo, sed quod plura intelligantur ab ipso.

Quaestio 68

[70752] De 108 articulis, q. 68 Quod vero sexagesimo octavo ponitur, *vel secundum aliud, in instanti eodem secundum rem est Angelus in utroque termino, tamen multiplicato secundum rationem*, hoc simpliciter falsum est; sed hoc dicit non asserendo, sed opinionem recitando.

Quaestio 69

[70753] De 108 articulis, q. 69 Quod vero sexagesimo nono ponitur, *scientia de eo quae est per speciem alienam non est assimilatio cum rebus scitis, sed scientia per speciem propriam*, obscure

dictum est, et male ab obiiciente intellectum: non enim loquitur de specie qua Deus sciens scit, sed de specie qua scitum scitur; quae enim habent formam, sciuntur per proprias formas, sicut homo scitur ex hoc quod cognoscitur humanitas eius; quae vero non habent formam, sicut privationes, cognoscuntur per opposita. Cognoscere enim caecitatem, est cognoscere defectum visus.

Quaestio 70

[70754] De 108 articulis, q. 70 Quod vero septuagesimo ponitur, *malum scitur a Deo per speciem alienam, non per propriam, unde quasi per accidens, non per se*, qualiter intelligendum sit, patet ex immediate praecedenti; tamen quod dicit per accidens non per se, non usquequaque bene dicitur: non enim caecitas per accidens cognoscitur, cum cognoscitur esse privatio visus.

Quaestio 71

[70755] De 108 articulis, q. 71 Quod vero septuagesimo primo ponitur, *est actio Dei interior et exterior; exterior cessat cessante obiecto*, si intelligat, quod Deus agat aliqua actione exteriori, quae non sit sua essentia, omnino falsum est; si vero actio Dei dicatur exterior non ratione sui ipsius, sed ratione obiecti, sic sustineri potest.

Quaestio 72

[70756] De 108 articulis, q. 72 Quod vero septuagesimo secundo ponitur, *creare obiectum suum ponit in tempore, et ideo actus est temporalis, et subiacens legibus temporalibus, et potest non esse antequam sit*, non est bene dictum de actione, sed de obiecto tantum.

Quaestio 73

[70757] De 108 articulis, q. 73 Quod vero septuagesimo tertio ponitur, *quaedam dicuntur subiacere divinae providentiae ut facta, quaedam ut fienda; mala ut iam facta, bona ut fienda*, obscure dictum est, et hunc habet sensum: quia per divinam providentiam ordinatur ut bona fiant, non autem ut mala fiant; sed iam facta ordinantur ad aliquod bonum secundum aeternam Dei providentiam; unde cessat obiectio obiicientis.

Quaestio 74

[70758] De 108 articulis, q. 74 Quod vero septuagesimo quarto ponitur, *praedestinatio est causa salutis prima, liberum arbitrium proxima; effectus vero magis sequitur conditionem causae proximae, ut patet in generatione inferiorum ex motu necessario superiorum*, quantum ad aliquid verum est, scilicet quantum ad contingentiam et necessitatem: quia si causa prima est necessaria, et secunda contingens, sequitur effectus contingens; sed non debuit proponi communiter. Quod vero obiiciens calumniatur, quod Deus est magis causa proxima quam liberum arbitrium, omnino frivolum est: est enim Deus causa proxima secundum efficaciam actionis, et non secundum ordinem enumerationis causarum.

Quaestio 75

[70759] De 108 articulis, q. 75 Quod vero septuagesimo quinto ponitur, *Deus mera voluntate dat gratiam rationabiliter bene usuro, et non dat male usuro*, falsum est, si universaliter intelligatur, ut sit sensus, quod nunquam dat male usuro; si vero particulariter intelligatur, ut scilicet quandoque det male usuro, et quandoque non det, verum est.

Quaestio 76

[70760] De 108 articulis, q. 76 Quod vero septuagesimo sexto ponitur, *divina potentia ab actu exteriori nullam recipit multiplicitatem, sed ab actu interiori potest recipere multiplicitatem aliquam: prout enim differunt actus notionales et essentiales interiores, sic differt potentia actui notionali et essentiali coniuncta*, diminute exceptum est. Proponitur enim primo, quod divina potentia una tantum est, si in sua radice consideretur, quae est divina essentia; si autem consideretur divina potentia prout coniuncta actibus interioribus essentialibus et notionalibus, sic habet differentiam secundum modum quo dicitur differre in Deo absolutum et relatum, vel essentiale vel notionale. Potentia enim generandi ratione actus est notionalis; potentia intelligendi, essentialis; sed potentia creandi et gubernandi vel quicumque alius effectus adiungatur, est essentialis: et sic ex praecedentibus et sequentibus patet intentionem scribentis absque calumnia esse.

Quaestio 77

[70761] De 108 articulis, q. 77 Quod vero septuagesimo septimo ponitur, *quantitas virtutis non est idem quod quantitas potentiae, sed universalior, quia quantitas virtutis attenditur sive in essendo, sive in operando, sive in durando, quantitas vero potentiae in operando tantum*, bene diceretur, si adderetur quantitas potentiae activae; alias diminute dictum est.

Quaestio 78

[70762] De 108 articulis, q. 78 Quod vero septuagesimo octavo ponitur, *infinitas potentiae tota attenditur penes respectum ad potentialia, infinitas autem essentiae non solum attenditur penes esse hoc et non illud, sed penes esse in hoc et in altero quolibet ente, et etiam in infinitis si essent infinita*, vel male, vel defective dicitur; si enim diceret sic: infinitas potentiae in quantum est potentia, tota attenditur penes respectum ad potentialia, posset sustineri, quia potentia importat respectum ad potentialia. Quod autem dicitur de infinitate essentiae, non bene explanatur: non enim infinitas divinae essentiae est ex hoc quod Deus potest esse in infinitis, sed per se infinita est.

Quaestio 79

[70763] De 108 articulis, q. 79 Quod vero septuagesimo nono ponitur, *Deus vere est quidquid sibi est, intelligitur de his quae sibi est simpliciter, ut bonus, sapiens, et non de his quae sibi est secundum modum intelligendi, ut finitus, comprehensibilis*, addendum est secundum quendam modum intelligendi: quod enim dicitur, Deus esse sibi finitus vel comprehensibilis, non eodem modo dicitur sicut res aliae dicuntur finitae et comprehensibiles, sed quodam speciali modo, ut intelligatur magis negative dictum quam affirmative: dicitur enim sibi comprehensibiles, quia suum intellectum non excedit; finitus vero, quia non est sibi ignotus vel impertransibilis secundum intellectum; sed bonus et sapiens dicitur affirmative.

Quaestio 80

[70764] De 108 articulis, q. 80 Quod vero octuagesimo ponitur, *ille actus, scilicet generatio, de Dei substantia et ideo est ei essentiale esse infinitum; sed productio creaturarum non est ex nihilo, et ideo est illi essentiale esse finitum*, obscure dictum est, quod dicit productionem creaturarum esse ex nihilo: et non sic est intelligendum, quasi ipsa actio productionis sit ex nihilo, sed productum, eo modo loquendi, quod diceretur quod operatio cultelli est ex ferro; similiter quod dicit productionem creaturarum esse aliquod finitum, intelligit ex parte producti, et non ex parte actionis: Deus enim actione infinita producit effectum finitum.

Quaestio 81

[70765] De 108 articulis, q. 81 Quod vero octuagesimo primo ponitur, *non est simile de omnipo-*

tentia, et de omniscientia; quia posse pertinet ad actionem, scire ad receptionem: in creatura vero non potest esse potentia activa infinita, sed passiva quae potest reduci in actum, secundum quod unitur agenti infinito, obscure et defective dictum est: nam posse pertinet et ad actionem et ad receptionem. Addendum igitur fuit, quod posse potentiae activae ad actionem. Item non omne scire pertinet ad receptionem, sed scire intellectus possibilis humani: scire autem intellectus divini non est per receptionem. Quod vero dicitur, quod in creatura potest esse potentia passiva infinita, non habet calumniam. Ut enim supra iam dictum est, potentia importat respectum ad possibile: unde potentia passiva creaturae dicitur infinita, secundum quod ad infinita se habet: sicut potentia materiae primae se habet ad infinitas formas et figuras, et continuum est divisibile in infinitum; et similiter intellectus possibilis se habet ad infinitas species intelligibiles. Nec propter hoc sequitur quod aliquid creatum sit infinitum simpliciter, sed infinitum in potentia tantum. Haec autem potentia passiva infinita in rebus naturalibus non reducitur in actum tota simul, sed successive; sed potentia passiva animae Christi ad intelligendum reducitur tota in actum, quia scit omnia scibilia ad quae intellectus humanus est in potentia naturali, quae sunt infinita; et hoc habet ex unione verbi quod est agens infinitum.

Quaestio 82

[70766] De 108 articulis, q. 82 Quod vero octuagesimo secundo ponitur, *quod aliquis non possit quidquid aliquando potuit, potest esse dupliciter, aut quia non habet omnes potestates quas aliquando habuit, aut quia factum est impossibile quod aliquando fuit possibile: hoc secundo modo Deus non potest quicquid potuit, quia non est possibile Deo quicquid fuit possibile: quod enim actu praesens est aut praeteritum, perdit rationem possibilis*, hoc omnino calumniam non habet: non enim Deus potest facere id quod est praesens simul cum est non esse, aut id quod praeteritum est non esse praeteritum. Ex magna autem ignorantia calumniantis procedit quod contra hoc obiicit quia Deus potest id quod in nihilum cedit idem numero facere, et quod eadem caro numero resurgat, quamvis aliquid eius in nihilum cesserit: quia ut hoc ei sine quaestione concedatur, non propter hoc sequitur quod id quod est praeteritum non sit praeteritum. Quamvis enim Deus faceret id quod in nihilum cedit iterum esse, non tamen faceret quod in nihilum non cessisset.

Quaestio 83

[70767] De 108 articulis, q. 83 Quod vero octuagesimo tertio ponitur, *quamvis primo malum non praecesserit meritum de condigno, praecessit tamen, de congruo, scilicet non converti ad suum creatorem*, non bene dictum est: nam primum malum est prima culpa; prima autem culpa non est poena, unde nullum meritum habet. Si autem intelligit de primo malo poenae, sic oportet quod praecesserit ipsum meritum de condigno.

Quaestio 84

[70768] De 108 articulis, q. 84 Quod vero octuagesimo quarto ponitur, *mala esse futura in tempore, fuit verum ab aeterno per accidens, non per se, scilicet per speciem sui oppositi, et quod est bona fieri*, non proprie dictum est: nam licet malum cognoscatur per aliud, hoc tamen non est ei per accidens, sed per se, ut supra dictum est. Et licet bono aeterno non opponatur malum proprie loquendo, tamen bonum creatum cui opponitur malum, fuit intellectum ab aeterno; et sic malum fieri potuit per speciem sui oppositi ab aeterno intellecti. Nec sequitur plura esse ab aeterno, ut obiiciens dicit; sed sequitur plura esse intellecta ab aeterno: omnia enim temporalia sunt intellecta ab aeterno.

Quaestio 85

[70769] De 108 articulis, q. 85 Quod vero octuagesimo quinto ponitur, *licet mala futura esse sit verum ab aeterno veritate aeterna, non tamen fuit veritas aeterna, quia non est verum per se, sed per accidens*, male dicitur: omne enim verum et ab aeterno, inquantum est verum, est veritas aeterna, licet res cui competit esse scitam vere ab aeterno non sit aeterna ut divina veritas.

Quaestio 86

[70770] De 108 articulis, q. 86 Quod vero octuagesimo sexto ponitur, *innocentem interfici non est secundum se malum*, hoc falsum est, si intelligatur interfici ab homine, prout verba sonant; sed interfici a Deo, qui occidit et vivere facit omnes qui vivunt et moriuntur tam innocentes quam nocentes, iustum est; nisi forte dicatur, quod innocentes non occiduntur a Deo, quia mors est poena peccati originalis, sicut obiiciens tangit: unde nulla instantia est de parvulis Sodomorum.

Quaestio 87

[70771] De 108 articulis, q. 87 Quod vero octuagesimo septimo ponitur, *ad conformitatem voluntatis divinae in actu non tenetur quis nisi habita caritate*, falsum est: quia quilibet tenetur habere rectum cor; quod non potest esse nisi sit Deo conforme.

Quaestio 88

[70772] De 108 articulis, q. 88 Quod vero octuagesimo octavo ponitur, *qui actu cogitat articulos, tenetur credere*,

Quaestio 89

[70773] De 108 articulis, q. 89 et quod octuagesimo nono ponitur, *qui actu cogitat divinam bonitatem, tenetur diligere*, falsum est, si universaliter intelligatur: non enim peccat quicumque cogitans articulos fidei non movetur actu fidei, et quicumque cogitans Dei bonitatem non movetur actu caritatis, quia aliquando speculative tantum potest aliquis considerare, ut in disputationibus accidit; et tamen non movetur aliquo actu voluntatis ad id quod speculatur.

Quaestio 90

[70774] De 108 articulis, q. 90 Quod nonagesimo ponitur, *voluntatem nostram conformare voluntati divinae non tenemur in eo quod ignotum est*, universaliter verum est in his quae ignorare possumus absque peccato; unde cessat calumnia obiicientis.

Quaestio 91

[70775] De 108 articulis, q. 91 Quod vero nonagesimo primo ponitur, *modus productionis alicuius ex aliquo triplex est: de sua natura, aut de aliena, aut de nulla*, improprie dicitur: quia productio alicuius de nulla natura, non est productio alicuius de aliquo; nisi aliquid accipiatur valde communiter, secundum quod etiam nihil dicitur aliquid, et non ens dicitur ens, ut philosophus dicit.

Quaestio 92

[70776] De 108 articulis, q. 92 Quod vero nonagesimo secundo ponitur, *mutatio accipitur stricte et proprie, quae habet duo extrema, a quorum uno tendit in alterum manente eodem subiecto, et sic accipitur mutatio naturaliter*, bene dictum est, si per extrema intelligat terminos, et per hoc quod dicitur naturaliter intelligatur, idest in scientia naturali: hoc enim quod hic dicitur, commune est tam mutationi naturali quam violentae. Nec est instantia quam ponit obiiciens, quod in generatione et corruptione non sunt duo extrema, sed termini generationis et corruptionis sunt privatio et forma, non autem duae formae.

Quaestio 93

[70777] De 108 articulis, q. 93 Quod vero nonagesimo tertio ponitur, *in relationibus quae sunt secundum intellectum non est inconveniens abire in infinitum*, omnino verum est secundum potentiam; sed secundum actum non contingit esse relationes infinitas in intellectu nostro: possum enim intelligere relationem ad subiectum, et relationem ipsius relationis, et sic in infinitum.

Quaestio 94

[70778] De 108 articulis, q. 94 Quod vero nonagesimo quarto dicitur, *fieri est passio, cum habeat materia suum subiectum; sed creatio relatio tantum est, et non passio*, verum est, si fieri et passio accipiantur sicut in scientia naturali: passio enim est alicuius subiecti patientis, et fieri naturale ex subiecto; creatio autem alio modo dicitur fieri et passio.

Quaestio 95

[70779] De 108 articulis, q. 95 Quod vero nonagesimo quinto ponitur, *creatio passio in creatura est, et est accidens eius, et posterius ea naturaliter secundum rem*, verum est, quod creatio secundum rem nihil ponit in creato nisi relationem tantum, a quo habet esse, quae est quoddam accidens: et haec quidem relatio quantum ad aliud esse quod habet in subiecto, accidens quoddam est et posterius subiecto; sed inquantum est terminus actionis divinae creantis habet quandam rationem prioritatis.

Quaestio 96

[70780] De 108 articulis, q. 96 Quod vero nonagesimo sexto ponitur, *per generationem non possunt fieri nisi quae habent ante se simile suae speciei*, non est verum in qualibet generatione, sed solum in generatione univoca.

Quaestio 97

[70781] De 108 articulis, q. 97 Quod vero nonagesimo septimo ponitur, *opinio Moysi fuit quod mundus non esset aeternus*, non satis reverenter dictum est, nisi forte dicatur per comparationem

ad opiniones aliorum: ut si diceretur, opinio Aristotelis talis fuit, sed opinio Moysi talis, ad designandum excellentiam huius super alios.

Quaestio 98

[70782] De 108 articulis, q. 98 Quod vero nonagesimo octavo ponitur, *sol qui est agens improportionatus effectum communem in inferioribus facit*, non est verum si simpliciter accipiatur, sed solum secundum nos: sicut dicitur quod terra per comparationem ad primum caelum obtinet locum coniuncti, et non habet proportionem ad ipsum, scilicet secundum aspectum nostrum.

Quaestio 99

[70783] De 108 articulis, q. 99 Quod vero nonagesimo nono ponitur, *creatura consequitur bonitatem creatoris non in seipsa, sed in participativa similitudine*, verum est: loquitur enim de creatura quantum ad esse, non quantum ad operationem, qua creatura rationalis fruitur ipso Deo; et sic cessat obiectio.

Quaestio 100

[70784] De 108 articulis, q. 100 Quod vero centesimo ponitur, *res dicuntur creaturae in principio temporis quod mensurat primi mobilis motum, non sicut in mensurante creationem, sed sicut in adiacente*, verum est si intelligatur, sicut in adiacente, idest simul existente; non autem si intelligatur, sicut in adiacente, idest inhaerente accidentaliter.

Quaestio 101

[70785] De 108 articulis, q. 101 Quod vero centesimo primo ponitur, *infinitum actu nihil praeter Deum esse potest, sed infinitum actu pro aliqua conditione infinitatis potest esse. Illud autem infinitum actu est secundum quid, et non simpliciter*, quia a parte post, non a parte ante. Hoc dictum est quia si habet successionem, tunc non est totum in actu; si non habet successionem, tunc non est infinitum, sed quoddam simpliciter indefectibile.

Quaestio 102

[70786] De 108 articulis, q. 102 Quod vero centesimo secundo ponitur, *in aevo secundum se non est fuisse neque futurum esse*, verum est; sed aevum non mensurat operationes Angeli quae sunt successivae, sed solum esse ipsius quod est uniforme; et sic cessat obiectio de Deo, qui non novit fuisse nec futurum esse, neque secundum esse, neque secundum operationem, et de confirmatione vel culpa Angeli quae pertinent ad operationes.

Quaestio 103

[70787] De 108 articulis, q. 103 Quod vero centesimo tertio ponitur, *nihil ens unum potest esse in diversis, sed aliquod unum ens in potentia*, sic intelligendum est: nihil ens actu creatum potest esse in diversis naturaliter; non enim haec est falsa: caecus non potest videre, licet Deus miraculose posset ei dare visum; et sic cessant obiectiones. Materia autem prima una existens in se considerata non per unitatem formae, sed per carentiam omnis formae est in potentia ad hoc quod sit in diversis, licet secundum quod est in diversis non sit una, sed multiplex.

Quaestio 104

[70788] De 108 articulis, q. 104 Quod vero centesimo quarto ponitur, *materia secundum essentiam una est multiplicata in singulis*, improprie dictum est; proprie autem diceretur, materia secundum essentiam una, est multiplicata in singulis, vel magis in singula.

Quaestio 105

[70789] De 108 articulis, q. 105 Quod vero centesimo quinto ponitur, *infinitum simplex potest agere multa, finitum simplex nonnisi unum*, verum est si bene intelligatur, ut scilicet accipiatur unum in genere vel specie, secundum quod exigit virtus simplex; ut si diceretur, quod auditus non potest cognoscere nisi unum, scilicet sonum.

Quaestio 106

[70790] De 108 articulis, q. 106 Quod vero centesimo sexto ponitur, *quamvis in creatione animae nova materia secundum esse creetur; tamen per essentiam materiae praeexistenti unitur et coniungitur, sicut punctus puncto*, nec bene nec intelligibiliter dicitur.

Quaestio 107

[70791] De 108 articulis, q. 107 Quod vero centesimo septimo ponitur, *duplex est potentia: quaedam determinata quae agit per modum naturae; quaedam indeterminata, quae agit per modum voluntatis; penes primum accipitur triplex potentia imaginis; penes secundum libertas arbitrii*, non bene dictum est: quia quae ad liberum arbitrium pertinent, etiam ad voluntatem pertinent quae est pars imaginis.

Quaestio 108

[70792] De 108 articulis, q. 108 Quod vero centesimo octavo ponitur, *animae individuantur per individuationem et materias corporum, quamvis ab eis separatae retineant individuationem, sicut cera in impressione sigilli*, potest et bene et male intelligi: si enim intelligatur quod animae individuentur per corpora, quasi corpora sint causa totalis individuationis animarum, falsum est; si vero intelligatur esse aliqualiter corpora causa individuationis animarum, verum est: unumquodque enim secundum quod habet esse, habet unitatem et individuationem. Sicut igitur corpus non est tota causa animae, sed anima secundum suam rationem aliquem ordinem ad corpus habet, cum de ratione animae sit, quod sit unibilis corpori, ita corpus non est tota causa individuationis huius animae; sed de ratione huius animae est quod sit unibilis huic corpori, et haec remanet in anima etiam corpore destructo.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio libri Peryermeneias

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Taurini 1955 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

Dedicatio

[80268] Expositio Peryermeneias, dedicatio Dilecto sibi praeposito Lovaniensi frater Thomas de Aquino salutem et verae sapientiae incrementa. Diligentiae tuae, qua in iuvenili aetate non vanitati sed sapientiae intendis, studio provocatus, et desiderio satisfacere cupiens, libro Aristotelis, qui peri hermeneias dicitur, multis obscuritatibus involuto, inter multiplices occupationum mearum sollicitudines, expositionem adhibere curavi, hoc gerens in animo sic altiora pro posse perfectioribus exhibere, ut tamen iunioribus proficiendi auxilia tradere non recusem. Suscipiat ergo studiositas tua praesentis expositionis munus exiguum, ex quo si profeceris, provocare me poteris ad maiora

Prooemium

[80269] Expositio Peryermeneias, pr. 1 Sicut dicit philosophus in III de anima, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividentis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam: quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis.

[80270] Expositio Peryermeneias, pr. 2 Cum autem logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod eius consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis. De his igitur quae pertinent ad primam operationem intellectus, idest de his quae simplici intellectu concipiuntur, determinat Aristoteles in libro praedicamentorum. De his vero, quae pertinent ad secundam operationem, scilicet de enunciatione affirmativa et negativa, determinat philosophus in libro perihermeneias. De his vero quae pertinent ad tertiam operationem determinat in libro prio-

rum et in consequentibus, in quibus agitur de syllogismo simpliciter et de diversis syllogismorum et argumentationum speciebus, quibus ratio de uno procedit ad aliud. Et ideo secundum praedictum ordinem trium operationum, liber praedicamentorum ordinatur ad librum perihermeneias, qui ordinatur ad librum priorum et sequentes.

[80271] Expositio Peryermeneias, pr. 3 Dicitur ergo liber iste, qui prae manibus habetur, perihermeneias, quasi de interpretatione. Dicitur autem *interpretatio*, secundum Boethium, *vox significativa, quae per se aliquid significat*, sive sit complexa sive incomplexa. Unde coniunctiones et praepositiones et alia huiusmodi non dicuntur interpretationes, quia non per se aliquid significant. Similiter etiam voces significantes naturaliter, non ex proposito aut cum imaginatione aliquid significandi, sicut sunt voces brutorum animalium, interpretationes dici non possunt. Qui enim interpretatur aliquid exponere intendit. Et ideo sola nomina et verba et orationes dicuntur interpretationes, de quibus in hoc libro determinatur. Sed tamen nomen et verbum magis interpretationis principia esse videntur, quam interpretationes. Ille enim interpretari videtur, qui exponit aliquid esse verum vel falsum. Et ideo sola oratio enunciativa, in qua verum vel falsum invenitur, interpretatio vocatur. Caeterae vero orationes, ut optativa et imperativa, magis ordinantur ad exprimendum affectum, quam ad interpretandum id quod in intellectu habetur. Intitulatur ergo liber iste de interpretatione, ac si dicetur de enunciativa oratione: in qua verum vel falsum invenitur. Non autem hic agitur de nomine et verbo, nisi in quantum sunt partes enunciationis. Est enim proprium uniuscuiusque scientiae partes subiecti tradere, sicut et passiones. Patet igitur ad quam partem philosophiae pertineat liber iste, et quae sit necessitas istius, et quem ordinem teneat inter logicae libros.

Liber 1

Lectio 1

[80272] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 1 n. 1 Praemittit autem huic operi philosophus prooemium, in quo sigillatim exponit ea, quae in hoc libro sunt tractanda. Et quia omnis scientia praemittit ea, quae de principiis sunt; partes autem compositorum sunt eorum principia; ideo oportet intendenti tractare de enunciatione praemittere de partibus eius. Unde dicit: *primum oportet constituere*, idest definire *quid sit nomen et quid sit verbum.* In Graeco habetur, *primum oportet poni* et idem significat. Quia enim demonstrationes definitiones praesupponunt, ex quibus concludunt, merito dicuntur positiones. Et ideo praemittuntur hic solae definitiones eorum, de quibus agendum est: quia ex definitionibus alia cognoscuntur.

[80273] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 1 n. 2 Si quis autem quaerat, cum in libro praedicamentorum de simplicibus dictum sit, quae fuit necessitas ut hic rursum de nomine et verbo determinaretur; ad hoc dicendum quod simplicium dictionum triplex potest esse consideratio. Una quidem, secundum quod absolute significant simplices intellectus, et sic earum consideratio pertinet ad librum

praedicamentorum. Alio modo, secundum rationem, prout sunt partes enunciationis; et sic determinatur de eis in hoc libro; et ideo traduntur sub ratione nominis et verbi: de quorum ratione est quod significent aliquid cum tempore vel sine tempore, et alia huiusmodi, quae pertinent ad rationem dictionum, secundum quod constituunt enunciationem. Tertio modo, considerantur secundum quod ex eis constituitur ordo syllogisticus, et sic determinatur de eis sub ratione terminorum in libro priorum.

[80274] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 1 n. 3 Potest iterum dubitari quare, praetermissis aliis orationis partibus, de solo nomine et verbo determinet. Ad quod dicendum est quod, quia de simplici enunciatione determinare intendit, sufficit ut solas illas partes enunciationis pertractet, ex quibus ex necessitate simplex oratio constat. Potest autem ex solo nomine et verbo simplex enunciatio fieri, non autem ex aliis orationis partibus sine his; et ideo sufficiens ei fuit de his duabus determinare. Vel potest dici quod sola nomina et verba sunt principales orationis partes. Sub nominibus enim comprehenduntur pronomina, quae, etsi non nominant naturam, personam tamen determinant, et ideo loco nominum ponuntur: sub verbo vero participium, quod consignificat tempus: quamvis et cum nomine convenientiam habeat. Alia vero sunt magis colligationes partium orationis, significantes habitudinem unius ad aliam, quam orationis partes; sicut clavi et alia huiusmodi non sunt partes navis, sed partium navis coniunctiones.

[80275] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 1 n. 4 His igitur praemissis quasi principiis, subiungit de his, quae pertinent ad principalem intentionem, dicens: *postea quid negatio et quid affirmatio*, quae sunt enunciationis partes: non quidem integrales, sicut nomen et verbum (alioquin oporteret omnem enunciationem ex affirmatione et negatione compositam esse), sed partes subiectivae, idest species. Quod quidem nunc supponatur, posterius autem manifestabitur.

[80276] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 1 n. 5 Sed potest dubitari: cum enunciatio dividatur in categoricam et hypotheticam, quare de his non facit mentionem, sicut de affirmatione et negatione. Et potest dici quod hypothetica enunciatio ex pluribus categoricis componitur. Unde non differunt nisi secundum differentiam unius et multi. Vel potest dici, et melius, quod hypothetica enunciatio non continet absolutam veritatem, cuius cognitio requiritur in demonstratione, ad quam liber iste principaliter ordinatur; sed significat aliquid verum esse ex suppositione: quod non sufficit in scientiis demonstrativis, nisi confirmetur per absolutam veritatem simplicis enunciationis. Et ideo Aristoteles praetermisit tractatum de hypotheticis enunciationibus et syllogismis. Subdit autem, *et enunciatio*, quae est genus negationis et affirmationis; *et oratio*, quae est genus enunciationis.

[80277] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 1 n. 6 Si quis ulterius quaerat, quare non facit ulterius mentionem de voce, dicendum est quod vox est quoddam naturale; unde pertinet ad considerationem naturalis philosophiae, ut patet in secundo de anima, et in ultimo de generatione animalium. Unde etiam non est proprie orationis genus, sed assumitur ad constitutionem orationis, sicut res naturales ad constitutionem artificialium.

[80278] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 1 n. 7 Videtur autem ordo enunciationis esse praeposterus: nam affirmatio naturaliter est prior negatione, et iis prior est enunciatio, sicut genus; et

per consequens oratio enunciatione. Sed dicendum quod, quia a partibus inceperat enumerare, procedit a partibus ad totum. Negationem autem, quae divisionem continet, eadem ratione praeponit affirmationi, quae consistit in compositione: quia divisio magis accedit ad partes, compositio vero magis accedit ad totum. Vel potest dici, secundum quosdam, quod praemittitur negatio, quia in iis quae possunt esse et non esse, prius est non esse, quod significat negatio, quam esse, quod significat affirmatio. Sed tamen, quia sunt species ex aequo dividentes genus, sunt simul natura; unde non refert quod eorum praeponatur.

Lectio 2

[80279] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 1 Praemisso prooemio, philosophus accedit ad propositum exequendum. Et quia ea, de quibus promiserat se dicturum, sunt voces significativae complexae vel incomplexae, ideo praemittit tractatum de significatione vocum: et deinde de vocibus significativis determinat de quibus in prooemio se dicturum promiserat. Et hoc ibi: nomen ergo est vox significativa et cetera. Circa primum duo facit: primo, determinat qualis sit significatio vocum; secundo, ostendit differentiam significationum vocum complexarum et incomplexarum; ibi: est autem quemadmodum et cetera. Circa primum duo facit: primo quidem, praemittit ordinem significationis vocum; secundo, ostendit qualis sit vocum significatio, utrum sit ex natura vel ex impositione; ibi: et quemadmodum nec litterae et cetera.

[80280] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 2 Est ergo considerandum quod circa primum tria proponit, ex quorum uno intelligitur quartum. Proponit enim Scripturam, voces et animae passiones, ex quibus intelliguntur res. Nam passio est ex impressione alicuius agentis; et sic passiones animae originem habent ab ipsis rebus. Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent. Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem. Rursum si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum ad hic et nunc, sufficeret sibi ad convivendum aliis vox significativa, sicut et caeteris animalibus, quae per quasdam voces, suas conceptiones invicem sibi manifestant: sed quia homo utitur etiam intellectuali cognitione, quae abstrahit ab hic et nunc; consequitur ipsum sollicitudo non solum de praesentibus secundum locum et tempus, sed etiam de his quae distant loco et futura sunt tempore. Unde ut homo conceptiones suas etiam his qui distant secundum locum et his qui venturi sunt in futuro tempore manifestet, necessarius fuit usus Scripturae.

[80281] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 3 Sed quia logica ordinatur ad cognitionem de rebus sumendam, significatio vocum, quae est immediata ipsis conceptionibus intellectus, pertinet ad principalem considerationem ipsius; significatio autem litterarum, tanquam magis remota, non pertinet ad eius considerationem, sed magis ad considerationem grammatici. Et ideo exponens

ordinem significationum non incipit a litteris, sed a vocibus: quarum primo significationem exponens, dicit: *sunt ergo ea, quae sunt in voce, notae*, idest, signa *earum passionum quae sunt in anima.* Dicit autem *ergo*, quasi ex praemissis concludens: quia supra dixerat determinandum esse de nomine et verbo et aliis praedictis; haec autem sunt voces significativae; ergo oportet vocum significationem exponere.

[80282] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 4 Utitur autem hoc modo loquendi, ut dicat, *ea quae sunt in voce*, et non, voces, ut quasi continuatim loquatur cum praedictis. Dixerat enim dicendum esse de nomine et verbo et aliis huiusmodi. Haec autem tripliciter habent esse. Uno quidem modo, in conceptione intellectus; alio modo, in prolatione vocis; tertio modo, in conscriptione litterarum. Dicit ergo, *ea quae sunt in voce* etc.; ac si dicat, nomina et verba et alia consequentia, quae tantum sunt in voce, sunt *notae.* Vel, quia non omnes voces sunt significativae, et earum quaedam sunt significativae naturaliter, quae longe sunt a ratione nominis et verbi et aliorum consequentium; ut appropriet suum dictum ad ea de quibus intendit, ideo dicit, *ea quae sunt in voce*, idest quae continentur sub voce, sicut partes sub toto. Vel, quia vox est quoddam naturale, nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quae advenit rei naturali sicut materiae, ut forma lecti ligno; ideo ad designandum nomina et verba et alia consequentia dicit, *ea quae sunt in voce*, ac si de lecto diceretur, ea quae sunt in ligno.

[80283] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 5 Circa id autem quod dicit, *earum quae sunt in anima passionum*, considerandum est quod passiones animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huiusmodi, ut dicitur in II Ethicorum. Et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam voces hominum, ut gemitus infirmorum, et aliorum animalium, ut dicitur in I politicae. Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.

[80284] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 6 Sed quia non est consuetum quod conceptiones intellectus Aristoteles nominet passiones; ideo Andronicus posuit hunc librum non esse Aristotelis. Sed manifeste invenitur in 1 de anima quod passiones animae vocat omnes animae operationes. Unde et ipsa conceptio intellectus passio dici potest. Vel quia intelligere nostrum non est sine phantasmate: quod non est sine corporali passione; unde et imaginativam philosophus in III de anima vocat passivum intellectum. Vel quia extenso nomine passionis ad omnem receptionem, etiam ipsum intelligere intellectus possibilis quoddam pati est, ut dicitur in III de anima. Utitur autem potius nomine passionum, quam intellectuum: tum quia ex aliqua animae passione provenit,

puta ex amore vel odio, ut homo interiorem conceptum per vocem alteri significare velit: tum etiam quia significatio vocum refertur ad conceptionem intellectus, secundum quod oritur a rebus per modum cuiusdam impressionis vel passionis.

[80285] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 7 Secundo, cum dicit: et ea quae scribuntur etc., agit de significatione Scripturae: et secundum Alexandrum hoc inducit ad manifestandum praecedentem sententiam per modum similitudinis, ut sit sensus: ita ea quae sunt in voce sunt signa passionum animae, sicut et litterae sunt signa vocum. Quod etiam manifestat per sequentia, cum dicit: et quemadmodum nec litterae etc.; inducens hoc quasi signum praecedentis. Quod enim litterae significent voces, significatur per hoc, quod, sicut sunt diversae voces apud diversos, ita et diversae litterae. Et secundum hanc expositionem, ideo non dixit, et litterae eorum quae sunt in voce, sed *ea quae scribuntur*: quia dicuntur litterae etiam in prolatione et Scriptura, quamvis magis proprie, secundum quod sunt in Scriptura, dicantur litterae; secundum autem quod sunt in prolatione, dicantur elementa vocis. Sed quia Aristoteles non dicit, sicut et ea quae scribuntur, sed continuam narrationem facit, melius est ut dicatur, sicut Porphyrius exposuit, quod Aristoteles procedit ulterius ad complendum ordinem significationis. Postquam enim dixerat quod nomina et verba, quae sunt in voce, sunt signa eorum quae sunt in anima, continuatim subdit quod nomina et verba quae scribuntur, signa sunt eorum nominum et verborum quae sunt in voce.

[80286] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: et quemadmodum nec litterae etc., ostendit differentiam praemissorum significantium et significatorum, quantum ad hoc, quod est esse secundum naturam, vel non esse. Et circa hoc tria facit. Primo enim, ponit quoddam signum, quo manifestatur quod nec voces nec litterae naturaliter significant. Ea enim, quae naturaliter significant sunt eadem apud omnes. Significatio autem litterarum et vocum, de quibus nunc agimus, non est eadem apud omnes. Sed hoc quidem apud nullos unquam dubitatum fuit quantum ad litteras: quarum non solum ratio significandi est ex impositione, sed etiam ipsarum formatio fit per artem. Voces autem naturaliter formantur; unde et apud quosdam dubitatum fuit, utrum naturaliter significent. Sed Aristoteles hic determinat ex similitudine litterarum, quae sicut non sunt eaedem apud omnes, ita nec voces. Unde manifeste relinquitur quod sicut nec litterae, ita nec voces naturaliter significant, sed ex institutione humana. Voces autem illae, quae naturaliter significant, sicut gemitus infirmorum et alia huiusmodi, sunt eadem apud omnes.

[80287] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 9 Secundo, ibi: quorum autem etc., ostendit passiones animae naturaliter esse, sicut et res, per hoc quod eaedem sunt apud omnes. Unde dicit: *quorum autem*; idest sicut passiones animae sunt eaedem omnibus (*quorum primorum*, idest quarum passionum primarum, *hae*, scilicet voces, sunt *notae*, idest signa; comparantur enim passiones animae ad voces, sicut primum ad secundum: voces enim non proferuntur, nisi ad exprimendum interiores animae passiones), et *res etiam eaedem*, scilicet sunt apud omnes, *quorum*, idest quarum rerum, *hae*, scilicet passiones animae sunt *similitudines*. Ubi attendendum est quod litteras dixit esse notas, idest signa vocum, et voces passionum animae similiter; passiones autem animae dicit esse *similitudines* rerum: et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui

similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu. Litterae autem ita sunt signa vocum, et voces passionum, quod non attenditur ibi aliqua ratio similitudinis, sed sola ratio institutionis, sicut et in multis aliis signis: ut tuba est signum belli. In passionibus autem animae oportet attendi rationem similitudinis ad exprimendas res, quia naturaliter eas designant, non ex institutione.

[80288] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 10 Obiiciunt autem quidam, ostendere volentes contra hoc quod dicit passiones animae, quas significant voces, esse omnibus easdem. Primo quidem, quia diversi diversas sententias habent de rebus, et ita non videntur esse eaedem apud omnes animae passiones. Ad quod respondet Boethius quod Aristoteles hic nominat passiones animae conceptiones intellectus, qui numquam decipitur; et ita oportet eius conceptiones esse apud omnes easdem: quia, si quis a vero discordat, hic non intelligit. Sed quia etiam in intellectu potest esse falsum, secundum quod componit et dividit, non autem secundum quod cognoscit *quod quid est*, idest essentiam rei, ut dicitur in III de anima; referendum est hoc ad simplices intellectus conceptiones (quas significant voces incomplexae), quae sunt eaedem apud omnes: quia, si quis vere intelligit quid est homo, quodcunque aliud aliquid, quam hominem apprehendat, non intelligit hominem. Huiusmodi autem simplices conceptiones intellectus sunt, quas primo voces significant. Unde dicitur in IV metaphysicae quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Et ideo signanter dicit: *quorum primorum hae notae sunt*, ut scilicet referatur ad primas conceptiones a vocibus primo significatas.

[80289] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 11 Sed adhuc obiiciunt aliqui de nominibus aequivocis, in quibus eiusdem vocis non est eadem passio, quae significatur apud omnes. Et respondet ad hoc Porphyrius quod unus homo, qui vocem profert, ad unam intellectus conceptionem significandam eam refert; et si aliquis alius, cui loquitur, aliquid aliud intelligat, ille qui loquitur, se exponendo, faciet quod referet intellectum ad idem. Sed melius dicendum est quod intentio Aristotelis non est asserere identitatem conceptionis animae per comparationem ad vocem, ut scilicet unius vocis una sit conceptio: quia voces sunt diversae apud diversos; sed intendit asserere identitatem conceptionum animae per comparationem ad res, quas similiter dicit esse easdem.

[80290] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 12 Tertio, ibi: de his itaque etc., excusat se a diligentiori harum consideratione: quia quales sint animae passiones, et quomodo sint rerum similitudines, dictum est in libro de anima. Non enim hoc pertinet ad logicum negocium, sed ad naturale.

Lectio 3

[80291] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 1 Postquam philosophus tradidit ordinem significationis vocum, hic agit de diversa vocum significatione: quarum quaedam significant verum vel falsum, quaedam non. Et circa hoc duo facit: primo, praemittit differentiam; secundo, manifestat eam; ibi: circa compositionem enim et cetera. Quia vero conceptiones intellectus praeambulae sunt

ordine naturae vocibus, quae ad eas exprimendas proferuntur, ideo ex similitudine differentiae, quae est circa intellectum, assignat differentiam, quae est circa significationes vocum: ut scilicet haec manifestatio non solum sit ex simili, sed etiam ex causa quam imitantur effectus.

[80292] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 2 Est ergo considerandum quod, sicut in principio dictum est, duplex est operatio intellectus, ut traditur in III de anima; in quarum una non invenitur verum et falsum, in altera autem invenitur. Et hoc est quod dicit quod in anima aliquoties est intellectus sine vero et falso, aliquoties autem ex necessitate habet alterum horum. Et quia voces significativae formantur ad exprimendas conceptiones intellectus, ideo ad hoc quod signum conformetur signato, necesse est quod etiam vocum significativarum similiter quaedam significent sine vero et falso, quaedam autem cum vero et falso.

[80293] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: circa compositionem etc., manifestat quod dixerat. Et primo, quantum ad id quod dixerat de intellectu; secundo, quantum ad id quod dixerat de assimilatione vocum ad intellectum; ibi: nomina igitur ipsa et verba et cetera. Ad ostendendum igitur quod intellectus quandoque est sine vero et falso, quandoque autem cum altero horum, dicit primo quod veritas et falsitas est circa *compositionem* et *divisionem.* Ubi oportet intelligere quod una duarum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia: in quantum scilicet intellectus intelligit absolute cuiusque rei quidditatem sive essentiam per seipsam, puta quid est homo vel quid album vel quid aliud huiusmodi. Alia vero operatio intellectus est, secundum quod huiusmodi simplicia concepta simul componit et dividit. Dicit ergo quod in hac secunda operatione intellectus, idest componentis et dividentis, invenitur veritas et falsitas: relinquens quod in prima operatione non invenitur, ut etiam traditur in III de anima.

[80294] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 4 Sed circa hoc primo videtur esse dubium: quia cum divisio fiat per resolutionem ad indivisibilia sive simplicia, videtur quod sicut in simplicibus non est veritas vel falsitas, ita nec in divisione. Sed dicendum est quod cum conceptiones intellectus sint similitudines rerum, ea quae circa intellectum sunt dupliciter considerari et nominari possunt. Uno modo, secundum se: alio modo, secundum rationes rerum quarum sunt similitudines. Sicut imago Herculis secundum se quidem dicitur et est cuprum; in quantum autem est similitudo Herculis nominatur homo. Sic etiam, si consideremus ea quae sunt circa intellectum secundum se, semper est compositio, ubi est veritas et falsitas; quae nunquam invenitur in intellectu, nisi per hoc quod intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri. Sed si referatur ad rem, quandoque dicitur compositio, quandoque dicitur divisio. Compositio quidem, quando intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens coniunctionem aut identitatem rerum, quarum sunt conceptiones; divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat res esse diversas. Et per hunc etiam modum in vocibus affirmatio dicitur compositio, in quantum coniunctionem ex parte rei significat; negatio vero dicitur divisio, in quantum significat rerum separationem.

[80295] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 5 Ulterius autem videtur quod non solum in compositione et divisione veritas consistat. Primo quidem, quia etiam res dicitur vera vel falsa, sicut dicitur aurum verum vel falsum. Dicitur etiam quod ens et verum convertuntur. Unde videtur

quod etiam simplex conceptio intellectus, quae est similitudo rei, non careat veritate et falsitate. Praeterea, philosophus dicit in Lib. de anima quod sensus propriorum sensibilium semper est verus; sensus autem non componit vel dividit; non ergo in sola compositione vel divisione est veritas. Item, in intellectu divino nulla est compositio, ut probatur in XII metaphysicae; et tamen ibi est prima et summa veritas; non ergo veritas est solum circa compositionem et divisionem.

[80296] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 6 Ad huiusmodi igitur evidentiam considerandum est quod veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum: alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum. Invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus, quam in compositis; sed sicut in dicente vel cognoscente verum, non invenitur nisi secundum compositionem et divisionem. Quod quidem sic patet.

[80297] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 7 Verum enim, ut philosophus dicit in VI Ethicorum, est bonum intellectus. Unde de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum. Comparantur autem ad intellectum voces quidem sicut signa, res autem sicut ea quorum intellectus sunt similitudines. Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Uno quidem modo, sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re. Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparationem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui naturales, existimantes rerum veritatem esse solum in hoc, quod est videri: secundum hoc enim sequeretur quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus. Dicuntur tamen res aliquae verae vel falsae per comparationem ad intellectum nostrum, non essentialiter vel formaliter, sed effective, in quantum scilicet natae sunt facere de se veram vel falsam existimationem; et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum. Alio autem modo, res comparantur ad intellectum, sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum, in quantum attingit ad rationem artis; falsum vero, in quantum deficit a ratione artis.

[80298] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 8 Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificiata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum aurichalcum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur. Unde philosophus in I physicae, formam nominat quoddam divinum.

[80299] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 9 Et sicut res dicitur vera per comparationem ad suam mensuram, ita etiam et sensus vel intellectus, cuius mensura est res extra animam. Unde sensus dicitur verus, quando per formam suam conformatur rei extra animam existenti. Et sic intelligitur quod sensus proprii sensibilis sit verus. Et hoc etiam modo intellectus apprehendens quod quid est absque compositione et divisione, semper est verus, ut dicitur in III de anima. Est autem considerandum quod quamvis sensus proprii obiecti sit verus, non tamen cognoscit hoc

esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solam rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. Unde et philosophus dicit in VI metaphysicae quod veritas est solum in mente, sicut scilicet in cognoscente veritatem. Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse: quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem quando dissonat a re, puta cum iudicat non esse quod est, vel esse quod non est. Unde patet quod veritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem. Et hoc modo philosophus loquitur hic. Et quia voces sunt signa intellectuum, erit vox vera quae significat verum intellectum, falsa autem quae significat falsum intellectum: quamvis vox, in quantum est res quaedam, dicatur vera sicut et aliae res. Unde haec vox, homo est asinus, est vere vox et vere signum; sed quia est signum falsi, ideo dicitur falsa.

[80300] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 10 Sciendum est autem quod philosophus de veritate hic loquitur secundum quod pertinet ad intellectum humanum, qui iudicat de conformitate rerum et intellectus componendo et dividendo. Sed iudicium intellectus divini de hoc est absque compositione et divisione: quia sicut etiam intellectus noster intelligit materialia immaterialiter, ita etiam intellectus divinus cognoscit compositionem et divisionem simpliciter.

[80301] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit: nomina igitur ipsa et verba etc., manifestat quod dixerat de similitudine vocum ad intellectum. Et primo, manifestat propositum; secundo, probat per signum; ibi: huius autem signum et cetera. Concludit ergo ex praemissis quod, cum solum circa compositionem et divisionem sit veritas et falsitas in intellectu, consequens est quod ipsa nomina et verba, divisim accepta, assimilentur intellectui qui est sine compositione et divisione; sicut cum homo vel album dicitur, si nihil aliud addatur: non enim verum adhuc vel falsum est; sed postea quando additur esse vel non esse, fit verum vel falsum.

[80302] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 12 Nec est instantia de eo, qui per unicum nomen veram responsionem dat ad interrogationem factam; ut cum quaerenti: quid natat in mari? Aliquis respondet, piscis. Nam intelligitur verbum quod fuit in interrogatione positum. Et sicut nomen per se positum non significat verum vel falsum, ita nec verbum per se dictum. Nec est instantia de verbo primae et secundae personae, et de verbo exceptae actionis: quia in his intelligitur certus et determinatus nominativus. Unde est implicita compositio, licet non explicita.

[80303] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit: signum autem etc., inducit signum ex nomine composito, scilicet Hircocervus, quod componitur ex hirco et cervus et quod in Graeco dicitur Tragelaphos; nam tragos est hircus, et elaphos cervus. Huiusmodi enim nomina significant aliquid, scilicet quosdam conceptus simplices, licet rerum compositarum; et ideo non est verum vel falsum, nisi quando additur esse vel non esse, per quae exprimitur iudicium intellectus. Potest autem addi esse vel non esse, vel secundum praesens tempus, quod est esse vel non esse in

actu, et ideo hoc dicitur esse simpliciter; vel secundum tempus praeteritum, aut futurum, quod non est esse simpliciter, sed secundum quid; ut cum dicitur aliquid fuisse vel futurum esse. Signanter autem utitur exemplo ex nomine significante quod non est in rerum natura, in quo statim falsitas apparet, et quod sine compositione et divisione non possit verum vel falsum esse.

Lectio 4

[80304] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 1 Postquam philosophus determinavit de ordine significationis vocum, hic accedit ad determinandum de ipsis vocibus significativis. Et quia principaliter intendit de enunciatione, quae est subiectum huius libri; in qualibet autem scientia oportet praenoscere principia subiecti; ideo primo, determinat de principiis enunciationis; secundo, de ipsa enunciatione; ibi: enunciativa vero non omnis et cetera. Circa primum duo facit: primo enim, determinat principia quasi materialia enunciationis, scilicet partes integrales ipsius; secundo, determinat principium formale, scilicet orationem, quae est enunciationis genus; ibi: oratio autem est vox significativa et cetera. Circa primum duo facit: primo, determinat de nomine, quod significat rei substantiam; secundo, determinat de verbo, quod significat actionem vel passionem procedentem a re; ibi: verbum autem est quod consignificat tempus et cetera. Circa primum tria facit: primo, definit nomen; secundo, definitionem exponit; ibi: in nomine enim quod est equiferus etc.; tertio, excludit quaedam, quae perfecte rationem nominis non habent, ibi: non homo vero non est nomen.

[80305] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 2 Circa primum considerandum est quod definitio ideo dicitur terminus, quia includit totaliter rem; ita scilicet, quod nihil rei est extra definitionem, cui scilicet definitio non conveniat; nec aliquid aliud est infra definitionem, cui scilicet definitio conveniat.

[80306] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 3 Et ideo quinque ponit in definitione nominis. Primo, ponitur *vox* per modum generis, per quod distinguitur nomen ab omnibus sonis, qui non sunt voces. Nam vox est sonus ab ore animalis prolatus, cum imaginatione quadam, ut dicitur in II de anima. Additur autem prima differentia, scilicet *significativa*, ad differentiam quarumcumque vocum non significantium, sive sit vox litterata et articulata, sicut biltris, sive non litterata et non articulata, sicut sibilus pro nihilo factus. Et quia de significatione vocum in superioribus actum est, ideo ex praemissis concludit quod *nomen est vox significativa.*

[80307] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 4 Sed cum vox sit quaedam res naturalis, nomen autem non est aliquid naturale sed ab hominibus institutum, videtur quod non debuit genus nominis ponere vocem, quae est ex natura, sed magis signum, quod est ex institutione; ut diceretur: nomen est signum vocale; sicut etiam convenientius definiretur scutella, si quis diceret quod est vas ligneum, quam si quis diceret quod est lignum formatum in vas.

[80308] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 5 Sed dicendum quod artificialia sunt quidem in genere substantiae ex parte materiae, in genere autem accidentium ex parte formae: nam formae

artificialium accidentia sunt. Nomen ergo significat formam accidentalem ut concretam subiecto. Cum autem in definitione omnium accidentium oporteat poni subiectum, necesse est quod, si qua nomina accidens in abstracto significant quod in eorum definitione ponatur accidens in recto, quasi genus, subiectum autem in obliquo, quasi differentia; ut cum dicitur, simitas est curvitas nasi. Si qua vero nomina accidens significant in concreto, in eorum definitione ponitur materia, vel subiectum, quasi genus, et accidens, quasi differentia; ut cum dicitur, simum est nasus curvus. Si igitur nomina rerum artificialium significant formas accidentales, ut concretas subiectis naturalibus, convenientius est, ut in eorum definitione ponatur res naturalis quasi genus, ut dicamus quod scutella est lignum figuratum, et similiter quod nomen est vox significativa. Secus autem esset, si nomina artificialium acciperentur, quasi significantia ipsas formas artificiales in abstracto.

[80309] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 6 Tertio, ponit secundam differentiam cum dicit: *secundum placitum*, idest secundum institutionem humanam a beneplacito hominis procedentem. Et per hoc differt nomen a vocibus significantibus naturaliter, sicut sunt gemitus infirmorum et voces brutorum animalium.

[80310] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 7 Quarto, ponit tertiam differentiam, scilicet *sine tempore*, per quod differt nomen a verbo. Sed videtur hoc esse falsum: quia hoc nomen dies vel annus significat tempus. Sed dicendum quod circa tempus tria possunt considerari. Primo quidem, ipsum tempus, secundum quod est res quaedam, et sic potest significari a nomine, sicut quaelibet alia res. Alio modo, potest considerari id, quod tempore mensuratur, in quantum huiusmodi: et quia id quod primo et principaliter tempore mensuratur est motus, in quo consistit actio et passio, ideo verbum quod significat actionem vel passionem, significat cum tempore. Substantia autem secundum se considerata, prout significatur per nomen et pronomen, non habet in quantum huiusmodi ut tempore mensuretur, sed solum secundum quod subiicitur motui, prout per participium significatur. Et ideo verbum et participium significant cum tempore, non autem nomen et pronomen. Tertio modo, potest considerari ipsa habitudo temporis mensurantis; quod significatur per adverbia temporis, ut cras, heri et huiusmodi.

[80311] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 8 Quinto, ponit quartam differentiam cum subdit: *cuius nulla pars est significativa separata*, scilicet a toto nomine; comparatur tamen ad significationem nominis secundum quod est in toto. Quod ideo est, quia significatio est quasi forma nominis; nulla autem pars separata habet formam totius, sicut manus separata ab homine non habet formam humanam. Et per hoc distinguitur nomen ab oratione, cuius pars significat separata; ut cum dicitur, homo iustus.

[80312] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit: in nomine enim quod est etc., manifestat praemissam definitionem. Et primo, quantum ad ultimam particulam; secundo, quantum ad tertiam; ibi: secundum vero placitum et cetera. Nam primae duae particulae manifestae sunt ex praemissis; tertia autem particula, scilicet *sine tempore*, manifestabitur in sequentibus in tractatu de verbo. Circa primum duo facit: primo, manifestat propositum per nomina composita; secundo, ostendit circa hoc differentiam inter nomina simplicia et composita; ibi: at vero

non quemadmodum et cetera. Manifestat ergo primo quod pars nominis separata nihil significat, per nomina composita, in quibus hoc magis videtur. In hoc enim nomine quod est *equiferus*, haec pars *ferus, per se* nihil significat sicut significat in hac oratione, quae est *equus ferus.* Cuius ratio est quod unum nomen imponitur ad significandum unum simplicem intellectum; aliud autem est id a quo imponitur nomen ad significandum, ab eo quod nomen significat; sicut hoc nomen lapis imponitur a laesione pedis, quam non significat: quod tamen imponitur ad significandum conceptum cuiusdam rei. Et inde est quod pars nominis compositi, quod imponitur ad significandum conceptum simplicem, non significat partem conceptionis compositae, a qua imponitur nomen ad significandum. Sed oratio significat ipsam conceptionem compositam: unde pars orationis significat partem conceptionis compositae.

[80313] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit: at vero non etc., ostendit quantum ad hoc differentiam inter nomina simplicia et composita, et dicit quod non ita se habet in nominibus simplicibus, sicut et in compositis: quia in simplicibus pars nullo modo est significativa, neque secundum veritatem, neque secundum apparentiam; sed in compositis *vult quidem*, idest apparentiam habet significandi; nihil tamen pars eius significat, ut dictum est de nomine *equiferus.* Haec autem ratio differentiae est, quia nomen simplex sicut imponitur ad significandum conceptum simplicem, ita etiam imponitur ad significandum ab aliquo simplici conceptu; nomen vero compositum imponitur a composita conceptione, ex qua habet apparentiam quod pars eius significet.

[80314] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit: secundum placitum etc., manifestat tertiam partem praedictae definitionis; et dicit quod ideo dictum est quod nomen significat secundum placitum, quia nullum nomen est naturaliter. Ex hoc enim est nomen, quod significat: non autem significat naturaliter, sed ex institutione. Et hoc est quod subdit: *sed quando fit nota*, idest quando imponitur ad significandum. Id enim quod naturaliter significat non fit, sed naturaliter est signum. Et hoc significat cum dicit: *illitterati enim soni, ut ferarum*, quia scilicet litteris significari non possunt. Et dicit potius *sonos* quam voces, quia quaedam animalia non habent vocem, eo quod carent pulmone, sed tantum quibusdam sonis proprias passiones naturaliter significant: nihil autem horum sonorum est nomen. Ex quo manifeste datur intelligi quod nomen non significat naturaliter.

[80315] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 12 Sciendum tamen est quod circa hoc fuit diversa quorumdam opinio. Quidam enim dixerunt quod nomina nullo modo naturaliter significant: nec differt quae res quo nomine significentur. Alii vero dixerunt quod nomina omnino naturaliter significant, quasi nomina sint naturales similitudines rerum. Quidam vero dixerunt quod nomina non naturaliter significant quantum ad hoc, quod eorum significatio non est a natura, ut Aristoteles hic intendit; quantum vero ad hoc naturaliter significant quod eorum significatio congruit naturis rerum, ut Plato dixit. Nec obstat quod una res multis nominibus significatur: quia unius rei possunt esse multae similitudines; et similiter ex diversis proprietatibus possunt uni rei multa diversa nomina imponi. Non est autem intelligendum quod dicit: *quorum nihil est nomen*, quasi

soni animalium non habeant nomina: nominantur enim quibusdam nominibus, sicut dicitur rugitus leonis et mugitus bovis; sed quia nullus talis sonus est nomen, ut dictum est.

[80316] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 13 Deinde cum dicit: non homo vero etc., excludit quaedam a nominis ratione. Et primo, nomen infinitum; secundo, casus nominum; ibi: Catonis autem vel Catoni et cetera. Dicit ergo primo quod *non homo non est nomen.* Omne enim nomen significat aliquam naturam determinatam, ut homo; aut personam determinatam, ut pronomen; aut utrumque determinatum, ut Socrates. Sed hoc quod dico non homo, neque determinatam naturam neque determinatam personam significat. Imponitur enim a negatione hominis, quae aequaliter dicitur de ente, et non ente. Unde non homo potest dici indifferenter, et de eo quod non est in rerum natura; ut si dicamus, Chimaera est non homo, et de eo quod est in rerum natura; sicut cum dicitur, equus est non homo. Si autem imponeretur a privatione, requireret subiectum ad minus existens: sed quia imponitur a negatione, potest dici de ente et de non ente, ut Boethius et Ammonius dicunt. Quia tamen significat per modum nominis, quod potest subiici et praedicari, requiritur ad minus suppositum in apprehensione. Non autem erat nomen positum tempore Aristotelis sub quo huiusmodi dictiones concluderentur. Non enim est oratio, quia pars eius non significat aliquid separata, sicut nec in nominibus compositis; similiter autem non est negatio, id est oratio negativa, quia huiusmodi oratio superaddit negationem affirmationi, quod non contingit hic. Et ideo novum nomen imponit huiusmodi dictioni, vocans eam nomen infinitum propter indeterminationem significationis, ut dictum est.

[80317] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit: Catonis autem vel Catoni etc., excludit casus nominis; et dicit quod Catonis vel Catoni et alia huiusmodi non sunt nomina, sed solus nominativus dicitur principaliter nomen, per quem facta est impositio nominis ad aliquid significandum. Huiusmodi autem obliqui vocantur casus nominis: quia quasi cadunt per quamdam declinationis originem a nominativo, qui dicitur rectus eo quod non cadit. Stoici autem dixerunt etiam nominativos dici casus: quos grammatici sequuntur, eo quod cadunt, idest procedunt ab interiori conceptione mentis. Et dicitur rectus, eo quod nihil prohibet aliquid cadens sic cadere, ut rectum stet, sicut stilus qui cadens ligno infigitur.

[80318] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 15 Deinde cum dicit: ratio autem eius etc., ostendit consequenter quomodo se habeant obliqui casus ad nomen; et dicit quod ratio, quam significat nomen, est eadem et *in aliis*, scilicet casibus nominis; sed in hoc est differentia quod nomen adiunctum cum hoc verbo *est* vel *erit* vel *fuit* semper significat verum vel falsum: quod non contingit in obliquis. Signanter autem inducit exemplum de verbo substantivo: quia sunt quaedam alia verba, scilicet impersonalia, quae cum obliquis significant verum vel falsum; ut cum dicitur, poenitet Socratem, quia actus verbi intelligitur ferri super obliquum; ac si diceretur, poenitentia habet Socratem.

[80319] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 16 Sed contra: si nomen infinitum et casus non sunt nomina, inconvenienter data est praemissa nominis definitio, quae istis convenit. Sed dicendum, secundum Ammonium, quod supra communius definit nomen, postmodum vero significationem

nominis arctat subtrahendo haec a nomine. Vel dicendum quod praemissa definitio non simpliciter convenit his: nomen enim infinitum nihil determinatum significat, neque casus nominis significat secundum primum placitum instituentis, ut dictum est.

Lectio 5

[80320] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 1 Postquam philosophus determinavit de nomine: hic determinat de verbo. Et circa hoc tria facit: primo, definit verbum; secundo, excludit quaedam a ratione verbi; ibi: non currit autem, et non laborat etc.; tertio, ostendit convenientiam verbi ad nomen; ibi: ipsa quidem secundum se dicta verba, et cetera. Circa primum duo facit: primo, ponit definitionem verbi; secundo exponit eam; ibi: dico autem quoniam consignificat et cetera.

[80321] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 2 Est autem considerandum quod Aristoteles, brevitati studens, non ponit in definitione verbi ea quae sunt nomini et verbo communia, relinquens ea intellectui legentis ex his quae dixerat in definitione nominis. Ponit autem tres particulas in definitione verbi: quarum prima distinguit verbum a nomine, in hoc scilicet quod dicit quod *consignificat tempus*. Dictum est enim in definitione nominis quod nomen significat sine tempore. Secunda vero particula est, per quam distinguitur verbum ab oratione, scilicet cum dicitur: *cuius pars nihil extra significat*.

[80322] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 3 Sed cum hoc etiam positum sit in definitione nominis, videtur hoc debuisse praetermitti, sicut et quod dictum est, *vox significativa ad placitum*. Ad quod respondet Ammonius quod in definitione nominis hoc positum est, ut distinguatur nomen ab orationibus, quae componuntur ex nominibus; ut cum dicitur, homo est animal. Quia vero sunt etiam quaedam orationes quae componuntur ex verbis; ut cum dicitur, ambulare est moveri, ut ab his distinguatur verbum, oportuit hoc etiam in definitione verbi iterari. Potest etiam aliter dici quod quia verbum importat compositionem, in qua perficitur oratio verum vel falsum significans, maiorem convenientiam videbatur verbum habere cum oratione, quasi quaedam pars formalis ipsius, quam nomen, quod est quaedam pars materialis et subiectiva orationis; et ideo oportuit iterari.

[80323] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 4 Tertia vero particula est, per quam distinguitur verbum non solum a nomine, sed etiam a participio quod significat cum tempore; unde dicit: *et est semper eorum, quae de altero praedicantur nota*, idest signum: quia scilicet nomina et participia possunt poni ex parte subiecti et praedicati, sed verbum semper est ex parte praedicati.

[80324] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 5 Sed hoc videtur habere instantiam in verbis infinitivi modi, quae interdum ponuntur ex parte subiecti; ut cum dicitur, ambulare est moveri. Sed dicendum est quod verba infinitivi modi, quando in subiecto ponuntur, habent vim nominis: unde et in Graeco et in vulgari Latina locutione suscipiunt additionem articulorum sicut et nomina. Cuius ratio est quia proprium nominis est, ut significet rem aliquam quasi per se existentem; proprium autem verbi est, ut significet actionem vel passionem. Potest autem actio significari tripliciter:

uno modo, per se in abstracto, velut quaedam res, et sic significatur per nomen; ut cum dicitur actio, passio, ambulatio, cursus et similia; alio modo, per modum actionis, ut scilicet est egrediens a substantia et inhaerens ei ut subiecto, et sic significatur per verba aliorum modorum, quae attribuuntur praedicatis. Sed quia etiam ipse processus vel inhaerentia actionis potest apprehendi ab intellectu et significari ut res quaedam, inde est quod ipsa verba infinitivi modi, quae significant ipsam inhaerentiam actionis ad subiectum, possunt accipi ut verba, ratione concretionis, et ut nomina prout significant quasi res quasdam.

[80325] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 6 Potest etiam obiici de hoc quod etiam verba aliorum modorum videntur aliquando in subiecto poni; ut cum dicitur, curro est verbum. Sed dicendum est quod in tali locutione, hoc verbum curro, non sumitur formaliter, secundum quod eius significatio refertur ad rem, sed secundum quod materialiter significat ipsam vocem, quae accipitur ut res quaedam. Et ideo tam verba, quam omnes orationis partes, quando ponuntur materialiter, sumuntur in vi nominum.

[80326] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: dico vero quoniam consignificat etc., exponit definitionem positam. Et primo, quantum ad hoc quod dixerat quod *consignificat tempus*; secundo, quantum ad hoc quod dixerat quod est *nota* eorum quae de altero praedicantur, cum dicit: et semper est et cetera. Secundam autem particulam, scilicet: *cuius nulla pars extra significat*, non exponit, quia supra exposita est in tractatu nominis. Exponit ergo primum quod verbum consignificat tempus, per exemplum; quia videlicet cursus, quia significat actionem non per modum actionis, sed per modum rei per se existentis, non consignificat tempus, eo quod est nomen. Curro vero cum sit verbum significans actionem, consignificat tempus, quia proprium est motus tempore mensurari; actiones autem nobis notae sunt in tempore. Dictum est autem supra quod consignificare tempus est significare aliquid in tempore mensuratum. Unde aliud est significare tempus principaliter, ut rem quamdam, quod potest nomini convenire, aliud autem est significare cum tempore, quod non convenit nomini, sed verbo.

[80327] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: et est semper etc., exponit aliam particulam. Ubi notandum est quod quia subiectum enunciationis significatur ut cui inhaeret aliquid, cum verbum significet actionem per modum actionis, de cuius ratione est ut inhaereat, semper ponitur ex parte praedicati, nunquam autem ex parte subiecti, nisi sumatur in vi nominis, ut dictum est. Dicitur ergo verbum semper esse nota eorum quae dicuntur de altero: tum quia verbum semper significat id, quod praedicatur; tum quia in omni praedicatione oportet esse verbum, eo quod verbum importat compositionem, qua praedicatum componitur subiecto.

[80328] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 9 Sed dubium videtur quod subditur: ut eorum quae de subiecto vel in subiecto sunt. Videtur enim aliquid dici ut de subiecto, quod essentialiter praedicatur; ut, homo est animal; in subiecto autem, sicut accidens de subiecto praedicatur; ut, homo est albus. Si ergo verba significant actionem vel passionem, quae sunt accidentia, consequens est ut semper significent ea, quae dicuntur ut in subiecto. Frustra igitur dicitur in subiecto vel de subiecto. Et ad hoc dicit Boethius quod utrumque ad idem pertinet. Accidens enim et de

subiecto praedicatur, et in subiecto est. Sed quia Aristoteles disiunctione utitur, videtur aliud per utrumque significare. Et ideo potest dici quod cum Aristoteles dicit quod, *verbum semper est nota eorum, quae de altero praedicantur*, non est sic intelligendum, quasi significata verborum sint quae praedicantur, quia cum praedicatio videatur magis proprie ad compositionem pertinere, ipsa verba sunt quae praedicantur, magis quam significent praedicata. Est ergo intelligendum quod verbum semper est signum quod aliqua praedicentur, quia omnis praedicatio fit per verbum ratione compositionis importatae, sive praedicetur aliquid essentialiter sive accidentaliter.

[80329] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit: non currit vero et non laborat etc., excludit quaedam a ratione verbi. Et primo, verbum infinitum; secundo, verba praeteriti temporis vel futuri; ibi: similiter autem curret vel currebat. Dicit ergo primo quod *non currit*, et *non laborat*, non proprie dicitur verbum. Est enim proprium verbi significare aliquid per modum actionis vel passionis; quod praedictae dictiones non faciunt: removent enim actionem vel passionem, potius quam aliquam determinatam actionem vel passionem significent. Sed quamvis non proprie possint dici verbum, tamen conveniunt sibi ea quae supra posita sunt in definitione verbi. Quorum primum est quod significat tempus, quia significat agere et pati, quae sicut sunt in tempore, ita privatio eorum; unde et quies tempore mensuratur, ut habetur in VI physicorum. Secundum est quod semper ponitur ex parte praedicati, sicut et verbum: et hoc ideo, quia negatio reducitur ad genus affirmationis. Unde sicut verbum quod significat actionem vel passionem, significat aliquid ut in altero existens, ita praedictae dictiones significant remotionem actionis vel passionis.

[80330] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 11 Si quis autem obiiciat: si praedictis dictionibus convenit definitio verbi; ergo sunt verba; dicendum est quod definitio verbi supra posita datur de verbo communiter sumpto. Huiusmodi autem dictiones negantur esse verba, quia deficiunt a perfecta ratione verbi. Nec ante Aristotelem erat nomen positum huic generi dictionum a verbis differentium; sed quia huiusmodi dictiones in aliquo cum verbis conveniunt, deficiunt tamen a determinata ratione verbi, ideo vocat ea verba *infinita*. Et rationem nominis assignat, quia unumquodque eorum indifferenter potest dici de eo quod est, vel de eo quod non est. Sumitur enim negatio apposita non in vi privationis, sed in vi simplicis negationis. Privatio enim supponit determinatum subiectum. Differunt tamen huiusmodi verba a verbis negativis, quia verba infinita sumuntur in vi unius dictionis, verba vero negativa in vi duarum dictionum.

[80331] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit: similiter autem curret etc., excludit a verbo verba praeteriti et futuri temporis; et dicit quod sicut verba infinita non sunt simpliciter verba, ita etiam curret, quod est futuri temporis, vel currebat, quod est praeteriti temporis, non sunt verba, sed sunt *casus* verbi. Et differunt in hoc a verbo, quia verbum consignificat praesens tempus, illa vero significant tempus hinc et inde circumstans. Dicit autem signanter *praesens tempus*, et non simpliciter praesens, ne intelligatur praesens indivisibile, quod est instans: quia in instanti non est motus, nec actio aut passio; sed oportet accipere praesens tempus quod mensurat actionem, quae incepit, et nondum est determinata per actum. Recte autem ea quae consignificant tempus praeteritum vel futurum, non sunt verba proprie dicta: cum enim verbum proprie sit quod

significat agere vel pati, hoc est proprie verbum quod significat agere vel pati in actu, quod est agere vel pati simpliciter: sed agere vel pati in praeterito vel futuro est secundum quid.

[80332] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 13 Dicuntur etiam verba praeteriti vel futuri temporis rationabiliter *casus verbi*, quod consignificat praesens tempus; quia praeteritum vel futurum dicitur per respectum ad praesens. Est enim praeteritum quod fuit praesens, futurum autem quod erit praesens.

[80333] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 14 Cum autem declinatio verbi varietur per modos, tempora, numeros et personas, variatio quae fit per numerum et personam non constituit casus verbi: quia talis variatio non est ex parte actionis, sed ex parte subiecti; sed variatio quae est per modos et tempora respicit ipsam actionem, et ideo utraque constituit casus verbi. Nam verba imperativi vel optativi modi casus dicuntur, sicut et verba praeteriti vel futuri temporis. Sed verba indicativi modi praesentis temporis non dicuntur casus, cuiuscumque sint personae vel numeri.

[80334] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 15 Deinde cum dicit: ipsa itaque etc., ostendit convenientiam verborum ad nomina. Et circa hoc duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum; ibi: et significant aliquid et cetera. Dicit ergo primo, quod ipsa verba secundum se dicta sunt nomina: quod a quibusdam exponitur de verbis quae sumuntur in vi nominis, ut dictum est, sive sint infinitivi modi; ut cum dico, currere est moveri, sive sint alterius modi; ut cum dico, curro est verbum. Sed haec non videtur esse intentio Aristotelis, quia ad hanc intentionem non respondent sequentia. Et ideo aliter dicendum est quod nomen hic sumitur, prout communiter significat quamlibet dictionem impositam ad significandum aliquam rem. Et quia etiam ipsum agere vel pati est quaedam res, inde est quod et ipsa verba in quantum nominant, idest significant agere vel pati, sub nominibus comprehenduntur communiter acceptis. Nomen autem, prout a verbo distinguitur, significat rem sub determinato modo, prout scilicet potest intelligi ut per se existens. Unde nomina possunt subiici et praedicari.

[80335] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 16 Deinde cum dicit: et significant aliquid etc., probat propositum. Et primo, per hoc quod verba significant aliquid, sicut et nomina; secundo, per hoc quod non significant verum vel falsum, sicut nec nomina; ibi: sed si est, aut non est et cetera. Dicit ergo primo quod in tantum dictum est quod verba sunt nomina, in quantum significant aliquid. Et hoc probat, quia supra dictum est quod voces significativae significant intellectus. Unde proprium vocis significativae est quod generet aliquem intellectum in animo audientis. Et ideo ad ostendendum quod verbum sit vox significativa, assumit quod ille, qui dicit verbum, constituit intellectum in animo audientis. Et ad hoc manifestandum inducit quod ille, qui audit, quiescit.

[80336] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 17 Sed hoc videtur esse falsum: quia sola oratio perfecta facit quiescere intellectum, non autem nomen, neque verbum si per se dicatur. Si enim dicam, homo, suspensus est animus audientis, quid de eo dicere velim; si autem dico, currit, suspensus est eius animus de quo dicam. Sed dicendum est quod cum duplex sit intellectus operatio, ut supra habitum est, ille qui dicit nomen vel verbum secundum se, constituit intellectum quantum ad primam operationem, quae est simplex conceptio alicuius, et secundum hoc, quiescit audiens,

qui in suspenso erat antequam nomen vel verbum proferretur et eius prolatio terminaretur; non autem constituit intellectum quantum ad secundam operationem, quae est intellectus componentis et dividentis, ipsum verbum vel nomen per se dictum: nec quantum ad hoc facit quiescere audientem.

[80337] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 18 Et ideo statim subdit: sed si est, aut non est, nondum significat, idest nondum significat aliquid per modum compositionis et divisionis, aut veri vel falsi. Et hoc est secundum, quod probare intendit. Probat autem consequenter per illa verba, quae maxime videntur significare veritatem vel falsitatem, scilicet ipsum verbum quod est esse, et verbum infinitum quod est non esse; quorum neutrum per se dictum est significativum veritatis vel falsitatis in re; unde multo minus alia. Vel potest intelligi hoc generaliter dici de omnibus verbis. Quia enim dixerat quod verbum non significat si est res vel non est, hoc consequenter manifestat, quia nullum verbum est significativum esse rei vel non esse, idest quod res sit vel non sit. Quamvis enim omne verbum finitum implicet esse, quia currere est currentem esse, et omne verbum infinitum implicet non esse, quia non currere est non currentem esse; tamen nullum verbum significat hoc totum, scilicet rem esse vel non esse.

[80338] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 19 Et hoc consequenter probat per id, de quo magis videtur cum subdit: nec si hoc ipsum est purum dixeris, ipsum quidem nihil est. Ubi notandum est quod in Graeco habetur: *neque si ens ipsum nudum dixeris, ipsum quidem nihil est.* Ad probandum enim quod verba non significant rem esse vel non esse, assumpsit id quod est fons et origo ipsius esse, scilicet ipsum ens, de quo dicit quod *nihil est* (ut Alexander exponit), quia ens aequivoce dicitur de decem praedicamentis; omne autem aequivocum per se positum nihil significat, nisi aliquid addatur quod determinet eius significationem; unde nec ipsum est per se dictum significat quod est vel non est. Sed haec expositio non videtur conveniens, tum quia ens non dicitur proprie aequivoce, sed secundum prius et posterius; unde simpliciter dictum intelligitur de eo, quod per prius dicitur: tum etiam, quia dictio aequivoca non nihil significat, sed multa significat; et quandoque hoc, quandoque illud per ipsam accipitur: tum etiam, quia talis expositio non multum facit ad intentionem praesentem. Unde Porphyrius aliter exposuit quod hoc ipsum ens non significat naturam alicuius rei, sicut hoc nomen homo vel sapiens, sed solum designat quamdam coniunctionem; unde subdit quod consignificat quamdam compositionem, quam sine compositis non est intelligere. Sed neque hoc convenienter videtur dici: quia si non significaret aliquam rem, sed solum coniunctionem, non esset neque nomen, neque verbum, sicut nec praepositiones aut coniunctiones. Et ideo aliter exponendum est, sicut Ammonius exponit, quod ipsum ens *nihil est*, idest non significat verum vel falsum. Et rationem huius assignat, cum subdit: consignificat autem quamdam compositionem. Nec accipitur hic, ut ipse dicit, *consignificat*, sicut cum dicebatur quod verbum consignificat tempus, sed *consignificat*, idest cum alio significat, scilicet alii adiunctum compositionem significat, quae non potest intelligi sine extremis compositionis. Sed quia hoc commune est omnibus nominibus et verbis, non videtur haec expositio esse secundum intentionem Aristotelis, qui assumpsit ipsum ens quasi quoddam speciale.

[80339] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 20 Et ideo ut magis sequamur verba Aristotelis considerandum est quod ipse dixerat quod verbum non significat rem esse vel non esse, sed nec ipsum ens significat rem esse vel non esse. Et hoc est quod dicit, *nihil est*, idest non significat aliquid esse. Etenim hoc maxime videbatur de hoc quod dico ens: quia ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est. Et si quidem haec dictio ens significaret esse principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico est, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat rem habentem esse. Unde talis consignificatio compositionis non sufficit ad veritatem vel falsitatem: quia compositio, in qua consistit veritas et falsitas, non potest intelligi, nisi secundum quod innectit extrema compositionis.

[80340] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 21 Si vero dicatur, *nec ipsum esse*, ut libri nostri habent, planior est sensus. Quod enim nullum verbum significat rem esse vel non esse, probat per hoc verbum est, quod secundum se dictum, non significat aliquid esse, licet significet esse. Et quia hoc ipsum esse videtur compositio quaedam, et ita hoc verbum est, quod significat esse, potest videri significare compositionem, in qua sit verum vel falsum; ad hoc excludendum subdit quod illa compositio, quam significat hoc verbum est, non potest intelligi sine componentibus: quia dependet eius intellectus ab extremis, quae si non apponantur, non est perfectus intellectus compositionis, ut possit in ea esse verum, vel falsum.

[80341] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 22 Ideo autem dicit quod hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est, vel simpliciter vel secundum quid: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum est significat compositionem.

Lectio 6

[80342] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 6 n. 1 Postquam philosophus determinavit de nomine et de verbo, quae sunt principia materialia enunciationis, utpote partes eius existentes; nunc determinat de oratione, quae est principium formale enunciationis, utpote genus eius existens. Et circa hoc tria facit: primo enim, proponit definitionem orationis; secundo, exponit eam; ibi: dico autem ut homo etc.; tertio, excludit errorem; ibi: est autem oratio omnis et cetera.

[80343] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 6 n. 2 Circa primum considerandum est quod philosophus in definitione orationis primo ponit illud in quo oratio convenit cum nomine et verbo, cum dicit:

oratio est vox significativa, quod etiam posuit in definitione nominis, et probavit de verbo quod aliquid significet. Non autem posuit in eius definitione, quia supponebat ex eo quod positum erat in definitione nominis, studens brevitati, ne idem frequenter iteraret. Iterat tamen hoc in definitione orationis, quia significatio orationis differt a significatione nominis et verbi, quia nomen vel verbum significat simplicem intellectum, oratio vero significat intellectum compositum.

[80344] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 6 n. 3 Secundo autem ponit id, in quo oratio differt a nomine et verbo, cum dicit: cuius partium aliquid significativum est separatim. Supra enim dictum est quod pars nominis non significat aliquid per se separatum, sed solum quod est coniunctum ex duabus partibus. Signanter autem non dicit: cuius pars est significativa aliquid separata, sed *cuius aliquid partium est significativum*, propter negationes et alia syncategoremata, quae secundum se non significant aliquid absolutum, sed solum habitudinem unius ad alterum. Sed quia duplex est significatio vocis, una quae refertur ad intellectum compositum, alia quae refertur ad intellectum simplicem; prima significatio competit orationi, secunda non competit orationi, sed parti orationis. Unde subdit: *ut dictio, non ut affirmatio*. Quasi dicat: pars orationis est significativa, sicut dictio significat, puta ut nomen et verbum, non sicut affirmatio, quae componitur ex nomine et verbo. Facit autem mentionem solum de affirmatione et non de negatione, quia negatio secundum vocem superaddit affirmationi; unde si pars orationis propter sui simplicitatem non significat aliquid, ut affirmatio, multo minus ut negatio.

[80345] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 6 n. 4 Sed contra hanc definitionem Aspasius obiicit quod videtur non omnibus partibus orationis convenire. Sunt enim quaedam orationes, quarum partes significant aliquid ut affirmatio; ut puta, si sol lucet super terram, dies est; et sic de multis. Et ad hoc respondet Porphyrius quod in quocumque genere invenitur prius et posterius, debet definiri id quod prius est. Sicut cum datur definitio alicuius speciei, puta hominis, intelligitur definitio de eo quod est in actu, non de eo quod est in potentia; et ideo quia in genere orationis prius est oratio simplex, inde est quod Aristoteles prius definivit orationem simplicem. Vel potest dici, secundum Alexandrum et Ammonium, quod hic definitur oratio in communi. Unde debet poni in hac definitione id quod est commune orationi simplici et compositae. Habere autem partes significantes aliquid ut affirmatio, competit soli orationi, compositae; sed habere partes significantes aliquid per modum dictionis, et non per modum affirmationis, est commune orationi simplici et compositae. Et ideo hoc debuit poni in definitione orationis. Et secundum hoc non debet intelligi esse de ratione orationis quod pars eius non sit affirmatio: sed quia de ratione orationis est quod pars eius sit aliquid quod significat per modum dictionis, et non per modum affirmationis. Et in idem redit solutio Porphyrii quantum ad sensum, licet quantum ad verba parumper differat. Quia enim Aristoteles frequenter ponit dicere pro affirmare, ne dictio pro affirmatione sumatur, subdit quod pars orationis significat *ut dictio*, et addit *non ut affirmatio*: quasi diceret, secundum sensum Porphyrii, non accipiatur nunc dictio secundum quod idem est quod affirmatio. Philosophus autem, qui dicitur Ioannes grammaticus, voluit quod haec definitio orationis daretur solum de oratione perfecta, eo quod partes non videntur esse nisi alicuius perfecti, sicut omnes partes domus referuntur ad domum: et ideo secundum ipsum sola oratio perfecta habet partes significativas. Sed tamen

hic decipiebatur, quia quamvis omnes partes referantur principaliter ad totum perfectum, quaedam tamen partes referuntur ad ipsum immediate, sicut paries et tectum ad domum, et membra organica ad animal: quaedam vero mediantibus partibus principalibus quarum sunt partes; sicut lapides referuntur ad domum mediante pariete; nervi autem et ossa ad animal mediantibus membris organicis, scilicet manu et pede et huiusmodi. Sic ergo omnes partes orationis principaliter referuntur ad orationem perfectam, cuius pars est oratio imperfecta, quae etiam ipsa habet partes significantes. Unde ista definitio convenit tam orationi perfectae, quam imperfectae.

[80346] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: dico autem ut homo etc., exponit propositam definitionem. Et primo, manifestat verum esse quod dicitur; secundo, excludit falsum intellectum; ibi: sed non una hominis syllaba et cetera. Exponit ergo quod dixerat *aliquid partium* orationis esse significativum, sicut hoc nomen homo, quod est pars orationis, significat aliquid, sed non significat ut affirmatio aut negatio, quia non significat esse vel non esse. Et hoc dico non in actu, sed solum in potentia. Potest enim aliquid addi, per cuius additionem fit affirmatio vel negatio, scilicet si addatur ei verbum.

[80347] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: sed non una hominis etc., excludit falsum intellectum. Et posset hoc referri ad immediate dictum, ut sit sensus quod nomen erit affirmatio vel negatio, si quid ei addatur, sed non si addatur ei una nominis syllaba. Sed quia huic sensui non conveniunt verba sequentia, oportet quod referatur ad id, quod supra dictum est in definitione orationis, scilicet quod aliquid partium eius sit significativum separatim. Sed quia pars alicuius totius dicitur proprie illud, quod immediate venit ad constitutionem totius, non autem pars partis; ideo hoc intelligendum est de partibus ex quibus immediate constituitur oratio, scilicet de nomine et verbo, non autem de partibus nominis vel verbi, quae sunt syllabae vel litterae. Et ideo dicitur quod pars orationis est significativa separata, non tamen talis pars, quae est una nominis syllaba. Et hoc manifestat in syllabis, quae quandoque possunt esse dictiones per se significantes: sicut hoc quod dico rex, quandoque est una dictio per se significans; in quantum vero accipitur ut una quaedam syllaba huius nominis sorex, soricis, non significat aliquid per se, sed est vox sola. Dictio enim quaedam est composita ex pluribus vocibus, tamen in significando habet simplicitatem, in quantum scilicet significat simplicem intellectum. Et ideo in quantum est vox composita, potest habere partem quae sit vox, inquantum autem est simplex in significando, non potest habere partem significantem. Unde syllabae quidem sunt voces, sed non sunt voces per se significantes. Sciendum tamen quod in nominibus compositis, quae imponuntur ad significandum rem simplicem ex aliquo intellectu composito, partes secundum apparentiam aliquid significant, licet non secundum veritatem. Et ideo subdit quod *in duplicibus*, idest in nominibus compositis, syllabae quae possunt esse dictiones, in compositione nominis venientes, significant *aliquid*, scilicet in ipso composito et secundum quod sunt dictiones; non autem significant aliquid *secundum se*, prout sunt huiusmodi nominis partes, sed eo modo, sicut supra dictum est.

[80348] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: est autem oratio etc., excludit quemdam errorem. Fuerunt enim aliqui dicentes quod oratio et eius partes significant naturaliter,

non ad placitum. Ad probandum autem hoc utebantur tali ratione. Virtutis naturalis oportet esse naturalia instrumenta: quia natura non deficit in necessariis; potentia autem interpretativa est naturalis homini; ergo instrumenta eius sunt naturalia. Instrumentum autem eius est oratio, quia per orationem virtus interpretativa interpretatur mentis conceptum: hoc enim dicimus instrumentum, quo agens operatur. Ergo oratio est aliquid naturale, non ex institutione humana significans, sed naturaliter.

[80349] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 6 n. 8 Huic autem rationi, quae dicitur esse Platonis in Lib. qui intitulatur Cratylus, Aristoteles obviando dicit quod omnis oratio est significativa, non sicut instrumentum virtutis, scilicet naturalis: quia instrumenta naturalia virtutis interpretativae sunt guttur et pulmo, quibus formatur vox, et lingua et dentes et labia, quibus litterati ac articulati soni distinguuntur; oratio autem et partes eius sunt sicut effectus virtutis interpretativae per instrumenta praedicta. Sicut enim virtus motiva utitur naturalibus instrumentis, sicut brachiis et manibus ad faciendum opera artificialia, ita virtus interpretativa utitur gutture et aliis instrumentis naturalibus ad faciendum orationem. Unde oratio et partes eius non sunt res naturales, sed quidam artificiales effectus. Et ideo subdit quod oratio significat *ad placitum*, idest secundum institutionem humanae rationis et voluntatis, ut supra dictum est, sicut et omnia artificialia causantur ex humana voluntate et ratione. Sciendum tamen quod, si virtutem interpretativam non attribuamus virtuti motivae, sed rationi; sic non est virtus naturalis, sed supra omnem naturam corpoream: quia intellectus non est actus alicuius corporis, sicut probatur in III de anima. Ipsa autem ratio est, quae movet virtutem corporalem motivam ad opera artificialia, quibus etiam ut instrumentis utitur ratio: non sunt autem instrumenta alicuius virtutis corporalis. Et hoc modo ratio potest etiam uti oratione et eius partibus, quasi instrumentis: quamvis non naturaliter significent.

Lectio 7

[80350] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 7 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principiis enunciationis, hic incipit determinare de ipsa enunciatione. Et dividitur pars haec in duas: in prima, determinat de enunciatione absolute; in secunda, de diversitate enunciationum, quae provenit secundum ea quae simplici enunciationi adduntur; et hoc in secundo libro; ibi: quoniam autem est de aliquo affirmatio et cetera. Prima autem pars dividitur in partes tres. In prima, definit enunciationem; in secunda, dividit eam; ibi: est autem una prima oratio etc., in tertia, agit de oppositione partium eius ad invicem; ibi: quoniam autem est enunciare et cetera. Circa primum tria facit: primo, ponit definitionem enunciationis; secundo, ostendit quod per hanc definitionem differt enunciatio ab aliis speciebus orationis; ibi: non autem in omnibus etc.; tertio, ostendit quod de sola enunciatione est tractandum, ibi: et caeterae quidem relinquantur.

[80351] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 7 n. 2 Circa primum considerandum est quod oratio, quamvis non sit instrumentum alicuius virtutis naturaliter operantis, est tamen instrumentum rationis, ut supra dictum est. Omne autem instrumentum oportet definiri ex suo fine, qui est usus

instrumenti: usus autem orationis, sicut et omnis vocis significativae est significare conceptionem intellectus, ut supra dictum est: duae autem sunt operationes intellectus, in quarum una non invenitur veritas et falsitas, in alia autem invenitur verum vel falsum. Et ideo orationem enunciativam definit ex significatione veri et falsi, dicens quod non omnis oratio est enunciativa, sed in qua verum vel falsum est. Ubi considerandum est quod Aristoteles mirabili brevitate usus, et divisionem orationis innuit in hoc quod dicit: *non omnis oratio est enunciativa*, et definitionem enunciationis in hoc quod dicit: *sed in qua verum vel falsum est*: ut intelligatur quod haec sit definitio enunciationis, enunciatio est oratio, in qua verum vel falsum est.

[80352] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 7 n. 3 Dicitur autem in enunciatione esse verum vel falsum, sicut in signo intellectus veri vel falsi: sed sicut in subiecto est verum vel falsum in mente, ut dicitur in VI metaphysicae, in re autem sicut in causa: quia ut dicitur in libro praedicamentorum, ab eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est.

[80353] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: non autem in omnibus etc., ostendit quod per hanc definitionem enunciatio differt ab aliis orationibus. Et quidem de orationibus imperfectis manifestum est quod non significant verum vel falsum, quia cum non faciant perfectum sensum in animo audientis, manifestum est quod perfecte non exprimunt iudicium rationis, in quo consistit verum vel falsum. His igitur praetermissis, sciendum est quod perfectae orationis, quae complet sententiam, quinque sunt species, videlicet enunciativa, deprecativa, imperativa, interrogativa et vocativa. (Non tamen intelligendum est quod solum nomen vocativi casus sit vocativa oratio: quia oportet aliquid partium orationis significare aliquid separatim, sicut supra dictum est; sed per vocativum provocatur, sive excitatur animus audientis ad attendendum; non autem est vocativa oratio nisi plura coniungantur; ut cum dico, o bone Petre). Harum autem orationum sola enunciativa est, in qua invenitur verum vel falsum, quia ipsa sola absolute significat conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum.

[80354] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 7 n. 5 Sed quia intellectus vel ratio, non solum concipit in seipso veritatem rei tantum, sed etiam ad eius officium pertinet secundum suum conceptum alia dirigere et ordinare; ideo necesse fuit quod sicut per enunciativam orationem significatur ipse mentis conceptus, ita etiam essent aliquae aliae orationes significantes ordinem rationis, secundum quam alia diriguntur. Dirigitur autem ex ratione unius hominis alius homo ad tria: primo quidem, ad attendendum mente; et ad hoc pertinet vocativa oratio: secundo, ad respondendum voce; et ad hoc pertinet oratio interrogativa: tertio, ad exequendum in opere; et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio imperativa; quantum autem ad superiores oratio deprecativa, ad quam reducitur oratio optativa: quia respectu superioris, homo non habet vim motivam, nisi per expressionem sui desiderii. Quia igitur istae quatuor orationis species non significant ipsum conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum, sed quemdam ordinem ad hoc consequentem; inde est quod in nulla earum invenitur verum vel falsum, sed solum in enunciativa, quae significat id quod mens de rebus concipit. Et inde est quod omnes modi orationum, in quibus invenitur verum vel falsum, sub enunciatione continentur: quam quidam dicunt *indicativam* vel *suppositivam*. Dubitativa autem ad

interrogativam reducitur, sicut et optativa ad deprecativam.

[80355] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: caeterae igitur relinquantur etc., ostendit quod de sola enunciativa est agendum; et dicit quod aliae quatuor orationis species sunt relinquendae, quantum pertinet ad praesentem intentionem: quia earum consideratio convenientior est rhetoricae vel poeticae scientiae. Sed enunciativa oratio praesentis considerationis est. Cuius ratio est, quia consideratio huius libri directe ordinatur ad scientiam demonstrativam, in qua animus hominis per rationem inducitur ad consentiendum vero ex his quae sunt propria rei; et ideo demonstrator non utitur ad suum finem nisi enunciativis orationibus, significantibus res secundum quod earum veritas est in anima. Sed rhetor et poeta inducunt ad assentiendum ei quod intendunt, non solum per ea quae sunt propria rei, sed etiam per dispositiones audientis. Unde rhetores et poetae plerumque movere auditores nituntur provocando eos ad aliquas passiones, ut philosophus dicit in sua rhetorica. Et ideo consideratio dictarum specierum orationis, quae pertinet ad ordinationem audientis in aliquid, cadit proprie sub consideratione rhetoricae vel poeticae, ratione sui significati; ad considerationem autem grammatici, prout consideratur in eis congrua vocum constructio.

Lectio 8

[80356] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 1 Postquam philosophus definivit enunciationem, hic dividit eam. Et dividitur in duas partes: in prima, ponit divisionem enunciationis; in secunda, manifestat eam; ibi: necesse est autem et cetera.

[80357] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 2 Circa primum considerandum est quod Aristoteles sub breviloquio duas divisiones enunciationis ponit. Quarum una est quod enunciationum quaedam est una simplex, quaedam est coniunctione una. Sicut etiam in rebus, quae sunt extra animam, aliquid est unum simplex sicut indivisibile vel continuum, aliquid est unum colligatione aut compositione aut ordine. Quia enim ens et unum convertuntur, necesse est sicut omnem rem, ita et omnem enunciationem aliqualiter esse unam.

[80358] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 3 Alia vero subdivisio enunciationis est quod si enunciatio sit una, aut est affirmativa aut negativa. Enunciatio autem affirmativa prior est negativa, triplici ratione, secundum tria quae supra posita sunt: ubi dictum est quod vox est signum intellectus, et intellectus est signum rei. Ex parte igitur vocis, affirmativa enunciatio est prior negativa, quia est simplicior: negativa enim enunciatio addit supra affirmativam particulam negativam. Ex parte etiam intellectus affirmativa enunciatio, quae significat compositionem intellectus, est prior negativa, quae significat divisionem eiusdem: divisio enim naturaliter posterior est compositione, nam non est divisio nisi compositorum, sicut non est corruptio nisi generatorum. Ex parte etiam rei, affirmativa enunciatio, quae significat esse, prior est negativa, quae significat non esse: sicut habitus naturaliter prior est privatione.

[80359] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 4 Dicit ergo quod *oratio enunciativa una et prima est*

affirmatio, idest affirmativa enunciatio. Et contra hoc quod dixerat *prima*, subdit: *deinde negatio*, idest negativa oratio, quia est posterior affirmativa, ut dictum est. Contra id autem quod dixerat *una*, scilicet simpliciter, subdit quod *quaedam aliae sunt unae*, non simpliciter, *sed coniunctione unae.*

[80360] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 5 Ex hoc autem quod hic dicitur argumentatur Alexander quod divisio enunciationis in affirmationem et negationem non est divisio generis in species, sed divisio nominis multiplicis in sua significata. Genus enim univoce praedicatur de suis speciebus, non secundum prius et posterius: unde Aristoteles noluit quod ens esset genus commune omnium, quia per prius praedicatur de substantia, quam de novem generibus accidentium.

[80361] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 6 Sed dicendum quod unum dividentium aliquod commune potest esse prius altero dupliciter: uno modo, secundum proprias rationes, aut naturas dividentium; alio modo, secundum participationem rationis illius communis quod in ea dividitur. Primum autem non tollit univocationem generis, ut manifestum est in numeris, in quibus binarius secundum propriam rationem naturaliter est prior ternario; sed tamen aequaliter participant rationem generis sui, scilicet numeri: ita enim est ternarius multitudo mensurata per unum, sicut et binarius. Sed secundum impedit univocationem generis. Et propter hoc ens non potest esse genus substantiae et accidentis: quia in ipsa ratione entis, substantia, quae est ens per se, prioritatem habet respectu accidentis, quod est ens per aliud et in alio. Sic ergo affirmatio secundum propriam rationem prior est negatione; tamen aequaliter participant rationem enunciationis, quam supra posuit, videlicet quod enunciatio est oratio in qua verum vel falsum est.

[80362] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: necesse est autem etc., manifestat propositas divisiones. Et primo, manifestat primam, scilicet quod enunciatio vel est una simpliciter vel coniunctione una; secundo, manifestat secundam, scilicet quod enunciatio simpliciter una vel est affirmativa vel negativa; ibi: est autem simplex enunciatio et cetera. Circa primum duo facit: primo, praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad propositum manifestandum; secundo, manifestat propositum; ibi: est autem una oratio et cetera.

[80363] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 8 Circa primum duo facit: primo, dicit quod omnem orationem enunciativam oportet constare ex *verbo* quod est praesentis temporis, vel ex *casu* verbi quod est praeteriti vel futuri. Tacet autem de verbo infinito, quia eumdem usum habet in enunciatione sicut et verbum negativum. Manifestat autem quod dixerat per hoc, quod non solum nomen unum sine verbo non facit orationem perfectam enunciativam, sed nec etiam oratio imperfecta. Definitio enim oratio quaedam est, et tamen si ad *rationem hominis*, idest definitionem non addatur aut *est*, quod est verbum, aut *erat*, aut *fuit*, quae sunt casus verbi, aut *aliquid huiusmodi*, idest aliquod aliud verbum seu casus verbi, nondum est oratio enunciativa.

[80364] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 9 Potest autem esse dubitatio: cum enunciatio constet ex nomine et verbo, quare non facit mentionem de nomine, sicut de verbo? Ad quod tripliciter responderi potest. Primo quidem, quia nulla oratio enunciativa invenitur sine verbo vel casu verbi; invenitur autem aliqua enunciatio sine nomine, puta cum nos utimur infinitivis verborum

loco nominum; ut cum dicitur, currere est moveri. Secundo et melius, quia, sicut supra dictum est, verbum est nota eorum quae de altero praedicantur. Praedicatum autem est principalior pars enunciationis, eo quod est pars formalis et completiva ipsius. Unde vocatur apud Graecos propositio *categorica*, idest praedicativa. Denominatio autem fit a forma, quae dat speciem rei. Et ideo potius fecit mentionem de verbo tanquam de parte principaliori et formaliori. Cuius signum est, quia enunciatio categorica dicitur affirmativa vel negativa solum ratione verbi, quod affirmatur vel negatur; sicut etiam conditionalis dicitur affirmativa vel negativa, eo quod affirmatur vel negatur coniunctio a qua denominatur. Tertio, potest dici, et adhuc melius, quod non erat intentio Aristotelis ostendere quod nomen vel verbum non sufficiant ad enunciationem complendam: hoc enim supra manifestavit tam de nomine quam de verbo. Sed quia dixerat quod quaedam enunciatio est una simpliciter, quaedam autem coniunctione una; posset aliquis intelligere quod illa quae est una simpliciter careret omni compositione: sed ipse hoc excludit per hoc quod in omni enunciatione oportet esse verbum, quod importat compositionem, quam non est intelligere sine compositis, sicut supra dictum est. Nomen autem non importat compositionem, et ideo non exigit praesens intentio ut de nomine faceret mentionem, sed solum de verbo.

[80365] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 10 Secundo; ibi: quare autem etc., ostendit aliud quod est necessarium ad manifestationem propositi, scilicet quod hoc quod dico, animal gressibile bipes, quae est definitio hominis, est unum et non multa. Et eadem ratio est de omnibus aliis definitionibus. Sed huiusmodi rationem assignare dicit esse *alterius negocii.* Pertinet enim ad metaphysicum; unde in VII et in VIII metaphysicae ratio huius assignatur: quia scilicet differentia advenit generi non per accidens sed per se, tanquam determinativa ipsius, per modum quo materia determinatur per formam. Nam a materia sumitur genus, a forma autem differentia. Unde sicut ex forma et materia fit vere unum et non multa, ita ex genere et differentia.

[80366] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 11 Excludit autem quamdam rationem huius unitatis, quam quis posset suspicari, ut scilicet propter hoc definitio dicatur unum, quia partes eius sunt *propinquae*, idest sine aliqua interpositione coniunctionis vel morae. Et quidem non interruptio locutionis necessaria est ad unitatem definitionis, quia si interponeretur coniunctio partibus definitionis, iam secunda non determinaret primam, sed significarentur ut actu multae in locutione: et idem operatur interpositio morae, qua utuntur rhetores loco coniunctionis. Unde ad unitatem definitionis requiritur quod partes eius proferantur sine coniunctione et interpolatione: quia etiam in re naturali, cuius est definitio, nihil cadit medium inter materiam et formam: sed praedicta non interruptio non sufficit ad unitatem definitionis, quia contingit etiam hanc continuitatem prolationis servari in his, quae non sunt simpliciter unum, sed per accidens; ut si dicam, homo albus musicus. Sic igitur Aristoteles valde subtiliter manifestavit quod absoluta unitas enunciationis non impeditur, neque per compositionem quam importat verbum, neque per multitudinem nominum ex quibus constat definitio. Et est eadem ratio utrobique, nam praedicatum comparatur ad subiectum ut forma ad materiam, et similiter differentia ad genus: ex forma autem et materia fit unum simpliciter.

[80367] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit: est autem una oratio etc., accedit ad manifestandam praedictam divisionem. Et primo, manifestat ipsum commune quod dividitur, quod est enunciatio una; secundo, manifestat partes divisionis secundum proprias rationes; ibi: harum autem haec simplex et cetera. Circa primum duo facit: primo, manifestat ipsam divisionem; secundo, concludit quod ab utroque membro divisionis nomen et verbum excluduntur; ibi: nomen ergo et verbum et cetera. Opponitur autem unitati pluralitas; et ideo enunciationis unitatem manifestat per modos pluralitatis.

[80368] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 13 Dicit ergo primo quod enunciatio dicitur vel una absolute, scilicet *quae unum* de uno *significat*, vel una secundum quid, scilicet quae est *coniunctione una*. Per oppositum autem est intelligendum quod enunciationes plures sunt, vel ex eo quod plura significant et non unum: quod opponitur primo modo unitatis; vel ex eo quod absque coniunctione proferuntur: et tales opponuntur secundo modo unitatis.

[80369] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 14 Circa quod considerandum est, secundum Boethium, quod unitas et pluralitas orationis refertur ad significatum; simplex autem et compositum attenditur secundum ipsas voces. Et ideo enunciatio quandoque est una et simplex puta cum solum ex nomine et verbo componitur in unum significatum; ut cum dico, homo est albus. Est etiam quandoque una oratio, sed composita, quae quidem unam rem significat, sed tamen composita est vel ex pluribus terminis; sicut si dicam, animal rationale mortale currit, vel ex pluribus enunciationibus, sicut in conditionalibus, quae quidem unum significant et non multa. Similiter autem quandoque in enunciatione est pluralitas cum simplicitate, puta cum in oratione ponitur aliquod nomen multa significans; ut si dicam, canis latrat, haec oratio plures est, quia plura significat, et tamen simplex est. Quandoque vero in enunciatione est pluralitas et compositio, puta cum ponuntur plura in subiecto vel in praedicato, ex quibus non fit unum, sive interveniat coniunctio sive non; puta si dicam, homo albus musicus disputat: et similiter est si coniungantur plures enunciationes, sive cum coniunctione sive sine coniunctione; ut si dicam, Socrates currit, Plato disputat. Et secundum hoc sensus litterae est quod enunciatio *una* est illa, quae unum de uno significat, non solum si sit simplex, sed etiam si sit coniunctione una. Et similiter enunciationes *plures* dicuntur quae plura et non unum significant: non solum quando interponitur aliqua coniunctio, vel inter nomina vel verba, vel etiam inter ipsas enunciationes; sed etiam si *vel inconiunctione*, idest absque aliqua interposita coniunctione plura significat, vel quia est unum nomen aequivocum, multa significans, vel quia ponuntur plura nomina absque coniunctione, ex quorum significatis non fit unum; ut si dicam, homo albus grammaticus logicus currit.

[80370] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 15 Sed haec expositio non videtur esse secundum intentionem Aristotelis. Primo quidem, quia per disiunctionem, quam interponit, videtur distinguere inter orationem unum significantem, et orationem quae est coniunctione una. Secundo, quia supra dixerat quod *est unum quoddam et non multa, animal gressibile bipes.* Quod autem est coniunctione unum, non est unum et non multa, sed est unum ex multis. Et ideo melius videtur dicendum quod Aristoteles, quia supra dixerat aliquam enunciationem esse unam et aliquam coniunctione unam,

vult hic manifestare quae sit una. Et quia supra dixerat quod multa nomina simul coniuncta sunt unum, sicut animal gressibile bipes, dicit consequenter quod enunciatio est iudicanda una non ex unitate nominis, sed ex unitate significati, etiam si sint plura nomina quae unum significent. Vel si sit aliqua enunciatio una quae multa significet, non erit una simpliciter, sed coniunctione una. Et secundum hoc, haec enunciatio, animal gressibile bipes est risibile, non est una quasi coniunctione una, sicut in prima expositione dicebatur, sed quia unum significat.

[80371] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 16 Et quia oppositum per oppositum manifestatur, consequenter ostendit quae sunt plures enunciationes, et ponit duos modos pluralitatis. Primus est, quod plures dicuntur enunciationes quae plura significant. Contingit autem aliqua plura significari in aliquo uno communi; sicut cum dico, animal est sensibile, sub hoc uno communi, quod est animal, multa continentur, et tamen haec enunciatio est una et non plures. Et ideo addit *et non unum*. Sed melius est ut dicatur hoc esse additum propter definitionem, quae multa significat quae sunt unum: et hic modus pluralitatis opponitur primo modo unitatis. Secundus modus pluralitatis est, quando non solum enunciationes plura significant, sed etiam illa plura nullatenus coniunguntur, et hic modus pluralitatis opponitur secundo modo unitatis. Et secundum hoc patet quod secundus modus unitatis non opponitur primo modo pluralitatis. Ea autem quae non sunt opposita, possunt simul esse. Unde manifestum est, enunciationem quae est una coniunctione, esse etiam plures: plures in quantum significat plura et non unum. Secundum hoc ergo possumus accipere tres modos enunciationis. Nam quaedam est simpliciter una, in quantum unum significat; quaedam est simpliciter plures, in quantum plura significat, sed est una secundum quid, in quantum est coniunctione una; quaedam sunt simpliciter plures, quae neque significant unum, neque coniunctione aliqua uniuntur. Ideo autem Aristoteles quatuor ponit et non solum tria, quia quandoque est enunciatio plures, quia plura significat, non tamen est coniunctione una, puta si ponatur ibi nomen multa significans.

[80372] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 17 Deinde cum dicit: nomen ergo et verbum etc., excludit ab unitate orationis nomen et verbum. Dixerat enim quod enunciatio una est, quae unum significat: posset autem aliquis intelligere, quod sic unum significaret sicut nomen et verbum unum significant. Et ideo ad hoc excludendum subdit: *nomen ergo, et verbum dictio sit sola*, idest ita sit dictio, quod non enunciatio. Et videtur, ex modo loquendi, quod ipse imposuerit hoc nomen ad significandum partes enunciationis. Quod autem nomen et verbum dictio sit sola manifestat per hoc, quod non potest dici quod ille enunciet, qui sic aliquid significat voce, sicut nomen, vel verbum significat. Et ad hoc manifestandum innuit duos modos utendi enunciatione. Quandoque enim utimur ipsa quasi ad interrogata respondentes; puta si quaeratur, quis sit in scholis? Respondemus, magister. Quandoque autem utimur ea propria sponte, nullo interrogante; sicut cum dicimus, Petrus currit. Dicit ergo, quod ille qui significat aliquid unum nomine vel verbo, non enunciat vel sicut ille qui respondet aliquo interrogante, vel sicut ille qui profert enunciationem non aliquo interrogante, sed ipso proferente sponte. Introduxit autem hoc, quia simplex nomen vel verbum, quando respondetur ad interrogationem, videtur verum vel falsum significare: quod est proprium enunciationis. Sed hoc non competit nomini vel verbo, nisi secundum quod intelligitur coniunctum

cum alia parte proposita in interrogatione. Ut si quaerenti, quis legit in scholis? Respondeatur, magister, subintelligitur, ibi legit. Si ergo ille qui enunciat aliquid nomine vel verbo non enunciat, manifestum est quod enunciatio non sic unum significat, sicut nomen vel verbum. Hoc autem inducit sicut conclusionem eius quod supra praemisit: necesse est omnem orationem enunciativam ex verbo esse vel ex casu verbi.

[80373] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 18 Deinde cum dicit: harum autem haec simplex etc., manifestat praemissam divisionem secundum rationes partium. Dixerat enim quod una enunciatio est quae unum de uno significat, et alia est quae est coniunctione una. Ratio autem huius divisionis est ex eo quod unum natum est dividi per simplex et compositum. Et ideo dicit: *harum autem*, scilicet enunciationum, in quibus dividitur unum, *haec* dicitur una, vel quia significat unum simpliciter, vel quia una est coniunctione. *Haec quidem simplex enunciatio est*, quae scilicet unum significat. Sed ne intelligatur quod sic significet unum, sicut nomen vel verbum, ad excludendum hoc subdit: *ut aliquid de aliquo*, idest per modum compositionis, vel *aliquid ab aliquo*, idest per modum divisionis. *Haec autem ex his coniuncta*, quae scilicet dicitur coniunctione una, est *velut oratio iam composita*: quasi dicat hoc modo, enunciationis unitas dividitur in duo praemissa, sicut aliquod unum dividitur in simplex et compositum.

[80374] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 19 Deinde cum dicit: est autem simplex etc., manifestat secundam divisionem enunciationis, secundum videlicet quod enunciatio dividitur in affirmationem et negationem. Haec autem divisio primo quidem convenit enunciationi simplici; ex consequenti autem convenit compositae enunciationi; et ideo ad insinuandum rationem praedictae divisionis dicit quod simplex enunciatio est *vox significativa de eo quod est aliquid*: quod pertinet ad affirmationem; *vel non est aliquid*: quod pertinet ad negationem. Et ne hoc intelligatur solum secundum praesens tempus, subdit: *quemadmodum tempora sunt divisa*, idest similiter hoc habet locum in aliis temporibus sicut et in praesenti.

[80375] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 20 Alexander autem existimavit quod Aristoteles hic definiret enunciationem; et quia in definitione enunciationis videtur ponere affirmationem et negationem, volebat hic accipere quod enunciatio non esset genus affirmationis et negationis, quia species nunquam ponitur in definitione generis. Id autem quod non univoce praedicatur de multis (quia scilicet non significat aliquid unum, quod sit unum commune multis), non potest notificari nisi per illa multa quae significantur. Et inde est quod quia unum non dicitur aequivoce de simplici et composito, sed per prius et posterius, Aristoteles in praecedentibus semper ad notificandum unitatem enunciationis usus est utroque. Quia ergo videtur uti affirmatione et negatione ad notificandum enunciationem, volebat Alexander accipere quod enunciatio non dicitur de affirmatione et negatione univoce sicut genus de suis speciebus.

[80376] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 21 Sed contrarium apparet ex hoc, quod philosophus consequenter utitur nomine enunciationis ut genere, cum in definitione affirmationis et negationis subdit quod, *affirmatio est enunciatio alicuius de aliquo*, scilicet per modum compositionis, *negatio vero est enunciatio alicuius ab aliquo*, scilicet per modum divisionis. Nomine autem aequivoco non

consuevimus uti ad notificandum significata eius. Et ideo Boethius dicit quod Aristoteles suo modo breviloquio utens, simul usus est et definitione et divisione eius: ita ut quod dicit *de eo quod est aliquid vel non est*, non referatur ad definitionem enunciationis, sed ad eius divisionem. Sed quia differentiae divisivae generis non cadunt in eius definitione, nec hoc solum quod dicitur *vox significativa*, sufficiens est definitio enunciationis; melius dici potest secundum Porphyrium, quod hoc totum quod dicitur *vox significativa de eo quod est, vel de eo quod non est*, est definitio enunciationis. Nec tamen ponitur affirmatio et negatio in definitione enunciationis sed virtus affirmationis et negationis, scilicet significatum eius, quod est esse vel non esse, quod est naturaliter prius enunciatione. Affirmationem autem et negationem postea definivit per terminos utriusque cum dixit: affirmationem esse enunciationem alicuius de aliquo, et negationem enunciationem alicuius ab aliquo. Sed sicut in definitione generis non debent poni species, ita nec ea quae sunt propria specierum. Cum igitur significare esse sit proprium affirmationis, et significare non esse sit proprium negationis, melius videtur dicendum, secundum Ammonium, quod hic non definitur enunciatio, sed solum dividitur. Supra enim posita est definitio, cum dictum est quod *enunciatio est oratio in qua est verum vel falsum.* In qua quidem definitione nulla mentio facta est nec de affirmatione, nec de negatione. Est autem considerandum quod artificiosissime procedit: dividit enim genus non in species, sed in differentias specificas. Non enim dicit quod enunciatio est affirmatio vel negatio, sed *vox significativa de eo quod est*, quae est differentia specifica affirmationis, vel *de eo quod non est*, in quo tangitur differentia specifica negationis. Et ideo ex differentiis adiunctis generi constituit definitionem speciei, cum subdit: *quod affirmatio est enunciatio alicuius de aliquo*, per quod significatur esse; et *negatio est enunciatio alicuius ab aliquo* quod significat non esse.

Lectio 9

[80377] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 9 n. 1 Posita divisione enunciationis, hic agit de oppositione partium enunciationis, scilicet affirmationis et negationis. Et quia enunciationem esse dixerat orationem, in qua est verum vel falsum, primo, ostendit qualiter enunciationes ad invicem opponantur; secundo, movet quamdam dubitationem circa praedeterminata et solvit; ibi: in his ergo quae sunt et quae facta sunt et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit qualiter una enunciatio opponatur alteri; secundo, ostendit quod tantum una opponitur uni; ibi: manifestum est et cetera. Prima autem pars dividitur in duas partes: in prima, determinat de oppositione affirmationis et negationis absolute; in secunda, ostendit quomodo huiusmodi oppositio diversificatur ex parte subiecti; ibi: quoniam autem sunt et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod omni affirmationi est negatio opposita et e converso; secundo, manifestat oppositionem affirmationis et negationis absolute; ibi: et sit hoc contradictio et cetera.

[80378] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 9 n. 2 Circa primum considerandum est quod ad ostendendum suum propositum philosophus assumit duplicem diversitatem enunciationis: quarum prima est ex ipsa forma vel modo enunciandi, secundum quod dictum est quod enunciatio vel est

affirmativa, per quam scilicet enunciatur aliquid esse, vel est negativa per quam significatur aliquid non esse; secunda diversitas est per comparationem ad rem, ex qua dependet veritas et falsitas intellectus et enunciationis. Cum enim enunciatur aliquid esse vel non esse secundum congruentiam rei, est oratio vera; alioquin est oratio falsa.

[80379] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 9 n. 3 Sic igitur quatuor modis potest variari enunciatio, secundum permixtionem harum duarum divisionum. Uno modo, quia id quod est in re enunciatur ita esse sicut in re est: quod pertinet ad affirmationem veram; puta cum Socrates currit, dicimus Socratem currere. Alio modo, cum enunciatur aliquid non esse quod in re non est: quod pertinet ad negationem veram; ut cum dicitur, Aethiops albus non est. Tertio modo, cum enunciatur aliquid esse quod in re non est: quod pertinet ad affirmationem falsam; ut cum dicitur, corvus est albus. Quarto modo, cum enunciatur aliquid non esse quod in re est: quod pertinet ad negationem falsam; ut cum dicitur, nix non est alba. Philosophus autem, ut a minoribus ad potiora procedat, falsas veris praeponit: inter quas negativam praemittit affirmativae, cum dicit quod contingit *enunciare quod est*, scilicet in rerum natura, *non esse*. Secundo autem, ponit affirmativam falsam cum dicit: *et quod non est*, scilicet in rerum natura, *esse*. Tertio autem, ponit affirmativam veram, quae opponitur negativae falsae, quam primo posuit, cum dicit: *et quod est*, scilicet in rerum natura, *esse*. Quarto autem, ponit negativam veram, quae opponitur affirmationi falsae, cum dicit: *et quod non est*, scilicet in rerum natura, *non esse*.

[80380] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 9 n. 4 Non est autem intelligendum quod hoc quod dixit: *quod est* et *quod non est*, sit referendum ad solam existentiam vel non existentiam subiecti, sed ad hoc quod res significata per praedicatum insit vel non insit rei significatae per subiectum. Nam cum dicitur, corvus est albus, significatur quod non est, esse, quamvis ipse corvus sit res existens.

[80381] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 9 n. 5 Et sicut istae quatuor differentiae enunciationum inveniuntur in propositionibus, in quibus ponitur verbum praesentis temporis, ita etiam inveniuntur in enunciationibus in quibus ponuntur verba praeteriti vel futuri temporis. Supra enim dixit quod necesse est enunciationem constare ex verbo vel ex casu verbi. Et hoc est quod subdit: *quod similiter contingit*, scilicet variari diversimode enunciationem *circa ea, quae sunt extra praesens tempus*, idest circa praeterita vel futura, quae sunt quodammodo extrinseca respectu praesentis, quia praesens est medium praeteriti et futuri.

[80382] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 9 n. 6 Et quia ita est, contingit omne quod quis affirmaverit negare, et omne quod quis negaverit affirmare: quod quidem manifestum est ex praemissis. Non enim potest affirmari nisi vel quod est in rerum natura secundum aliquod trium temporum, vel quod non est; et hoc totum contingit negare. Unde manifestum est quod omne quod affirmatur potest negari, et e converso. Et quia affirmatio et negatio opposita sunt secundum se, utpote ex opposito contradictoriae, consequens est quod quaelibet affirmatio habeat negationem sibi oppositam et e converso. Cuius contrarium illo solo modo posset contingere, si aliqua affirmatio affirmaret aliquid, quod negatio negare non posset.

[80383] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: et sit hoc contradictio etc.,

manifestat quae sit absoluta oppositio affirmationis et negationis. Et primo, manifestat eam per nomen; secundo, per definitionem; ibi: dico autem et cetera. Dicit ergo primo quod cum cuilibet affirmationi opponatur negatio, et e converso, oppositioni huiusmodi imponatur nomen hoc, quod dicatur contradictio. Per hoc enim quod dicitur, et sit hoc contradictio, datur intelligi quod ipsum nomen contradictionis ipse imposuerit oppositioni affirmationis et negationis, ut Ammonius dicit.

[80384] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: dico autem opponi etc., definit contradictionem. Quia vero, ut dictum est, contradictio est oppositio affirmationis et negationis, illa requiruntur ad contradictionem, quae requiruntur ad oppositionem affirmationis et negationis. Oportet autem opposita esse circa idem. Et quia enunciatio constituitur ex subiecto et praedicato, requiritur ad contradictionem primo quidem quod affirmatio et negatio sint eiusdem praedicati: si enim dicatur, Plato currit, Plato non disputat, non est contradictio; secundo, requiritur quod sint de eodem subiecto: si enim dicatur, Socrates currit, Plato non currit, non est contradictio. Tertio, requiritur quod identitas subiecti et praedicati non solum sit secundum nomen, sed sit simul secundum rem et nomen. Nam si non sit idem nomen, manifestum est quod non sit una et eadem enunciatio. Similiter autem ad hoc quod sit enunciatio una, requiritur identitas rei: dictum est enim supra quod enunciatio una est, quae unum de uno significat; et ideo subdit: *non autem aequivoce*, idest non sufficit identitas nominis cum diversitate rei, quae facit aequivocationem.

[80385] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 9 n. 9 Sunt autem et quaedam alia in contradictione observanda ad hoc quod tollatur omnis diversitas, praeter eam quae est affirmationis et negationis: non enim esset oppositio si non omnino idem negaret negatio quod affirmavit affirmatio. Haec autem diversitas potest secundum quatuor considerari. Uno quidem modo, secundum diversas partes subiecti: non enim est contradictio si dicatur, Aethiops est albus dente et non est albus pede. Secundo, si sit diversus modus ex parte praedicati: non enim est contradictio si dicatur, Socrates currit tarde et non movetur velociter; vel si dicatur, ovum est animal in potentia et non est animal in actu. Tertio, si sit diversitas ex parte mensurae, puta loci vel temporis; non enim est contradictio si dicatur, pluit in Gallia et non pluit in Italia; aut, pluit heri, hodie non pluit. Quarto, si sit diversitas ex habitudine ad aliquid extrinsecum; puta si dicatur, decem homines esse plures quoad domum, non autem quoad forum. Et haec omnia designat cum subdit: *et quaecumque caetera talium determinavimus*, idest determinare consuevimus in disputationibus *contra sophisticas importunitates*, idest contra importunas et litigiosas oppositiones sophistarum, de quibus plenius facit mentionem in I elenchorum.

Lectio 10

[80386] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 1 Quia philosophus dixerat oppositionem affirmationis et negationis esse contradictionem, quae est *eiusdem de eodem*, consequenter intendit distinguere diversas oppositiones affirmationis et negationis, ut cognoscatur quae sit vera contradictio. Et circa hoc duo facit: primo, praemittit quamdam divisionem enunciationum necessariam ad

praedictam differentiam oppositionum assignandam; secundo, manifestat propositum; ibi: si ergo universaliter et cetera. Praemittit autem divisionem enunciationum quae sumitur secundum differentiam subiecti. Unde circa primum duo facit: primo, dividit subiectum enunciationum; secundo, concludit divisionem enunciationum, ibi: necesse est enunciare et cetera.

[80387] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 2 Subiectum autem enunciationis est nomen vel aliquid loco nominis sumptum. Nomen autem est vox significativa ad placitum simplicis intellectus, quod est similitudo rei; et ideo subiectum enunciationis distinguit per divisionem rerum, et dicit quod rerum quaedam sunt universalia, quaedam sunt singularia. Manifestat autem membra divisionis dupliciter: primo quidem per definitionem, quia universale est quod est *aptum natum de pluribus praedicari*, singulare vero quod *non est aptum natum praedicari de pluribus, sed de uno solo*; secundo, manifestat per exemplum cum subdit quod homo est universale, Plato autem singulare.

[80388] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 3 Accidit autem dubitatio circa hanc divisionem, quia, sicut probat philosophus in VII metaphysicae, universale non est aliquid extra res existens. Item, in praedicamentis dicitur quod secundae substantiae non sunt nisi in primis, quae sunt singulares. Non ergo videtur esse conveniens divisio rerum per universalia et singularia: quia nullae res videntur esse universales, sed omnes sunt singulares.

[80389] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 4 Dicendum est autem quod hic dividuntur res secundum quod significantur per nomina, quae subiiciuntur in enunciationibus: dictum est autem supra quod nomina non significant res nisi mediante intellectu; et ideo oportet quod divisio ista rerum accipiatur secundum quod res cadunt in intellectu. Ea vero quae sunt coniuncta in rebus intellectus potest distinguere, quando unum eorum non cadit in ratione alterius. In qualibet autem re singulari est considerare aliquid quod est proprium illi rei, in quantum est haec res, sicut Socrati vel Platoni in quantum est hic homo; et aliquid est considerare in ea, in quo convenit cum aliis quibusdam rebus, sicut quod Socrates est animal, aut homo, aut rationalis, aut risibilis, aut albus. Quando igitur res denominatur ab eo quod convenit illi soli rei in quantum est haec res, huiusmodi nomen dicitur significare aliquid singulare; quando autem denominatur res ab eo quod est commune sibi et multis aliis, nomen huiusmodi dicitur significare universale, quia scilicet nomen significat naturam sive dispositionem aliquam, quae est communis multis. Quia igitur hanc divisionem dedit de rebus non absolute secundum quod sunt extra animam, sed secundum quod referuntur ad intellectum, non definivit universale et singulare secundum aliquid quod pertinet ad rem, puta si diceret quod universale extra animam, quod pertinet ad opinionem Platonis, sed per actum animae intellectivae, quod est praedicari de multis vel de uno solo.

[80390] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 5 Est autem considerandum quod intellectus apprehendit rem intellectam secundum propriam essentiam, seu definitionem: unde et in III de anima dicitur quod obiectum proprium intellectus est quod quid est. Contingit autem quandoque quod propria ratio alicuius formae intellectae non repugnat ei quod est esse in pluribus, sed hoc impeditur ab aliquo alio, sive sit aliquid accidentaliter adveniens, puta si omnibus hominibus morientibus

unus solus remaneret, sive sit propter conditionem materiae, sicut est unus tantum sol, non quod repugnet rationi solari esse in pluribus secundum conditionem formae ipsius, sed quia non est alia materia susceptiva talis formae; et ideo non dixit quod universale est quod praedicatur de pluribus, sed *quod aptum natum est praedicari de pluribus.*

[80391] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 6 Cum autem omnis forma, quae nata est recipi in materia quantum est de se, communicabilis sit multis materiis; dupliciter potest contingere quod id quod significatur per nomen, non sit aptum natum praedicari de pluribus. Uno modo, quia nomen significat formam secundum quod terminata est ad hanc materiam, sicut hoc nomen Socrates vel Plato, quod significat naturam humanam prout est in hac materia. Alio modo, secundum quod nomen significat formam, quae non est nata in materia recipi, unde oportet quod per se remaneat una et singularis; sicut albedo, si esset forma non existens in materia, esset una sola, unde esset singularis: et propter hoc philosophus dicit in VII Metaphys. quod si essent species rerum separatae, sicut posuit Plato, essent individua.

[80392] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 7 Potest autem obiici quod hoc nomen Socrates vel Plato est natum de pluribus praedicari, quia nihil prohibet multos esse, qui vocentur hoc nomine. Sed ad hoc patet responsio, si attendantur verba Aristotelis. Ipse enim non divisit nomina in universale et particulare, sed res. Et ideo intelligendum est quod universale dicitur quando, non solum nomen potest de pluribus praedicari, sed id, quod significatur per nomen, est natum in pluribus inveniri; hoc autem non contingit in praedictis nominibus: nam hoc nomen Socrates vel Plato significat naturam humanam secundum quod est in hac materia. Si vero hoc nomen imponatur alteri homini significabit naturam humanam in alia materia; et sic eius erit alia significatio; unde non erit universale, sed aequivocum.

[80393] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: necesse est autem enunciare etc., concludit divisionem enunciationis. Quia enim semper enunciatur aliquid de aliqua re; rerum autem quaedam sunt universalia, quaedam singularia; necesse est quod quandoque enuncietur aliquid inesse vel non inesse alicui universalium, quandoque vero alicui singularium. Et est suspensiva constructio usque huc, et est sensus: *quoniam autem sunt haec quidem rerum* etc., *necesse est enunciare* et cetera.

[80394] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 9 Est autem considerandum quod de universali aliquid enunciatur quatuor modis. Nam universale potest uno modo considerari quasi separatum a singularibus, sive per se subsistens, ut Plato posuit, sive, secundum sententiam Aristotelis, secundum esse quod habet in intellectu. Et sic potest ei aliquid attribui dupliciter. Quandoque enim attribuitur ei sic considerato aliquid, quod pertinet ad solam operationem intellectus, ut si dicatur quod homo est praedicabile de multis, sive universale, sive species. Huiusmodi enim intentiones format intellectus attribuens eas naturae intellectae, secundum quod comparat ipsam ad res, quae sunt extra animam. Quandoque vero attribuitur aliquid universali sic considerato, quod scilicet apprehenditur ab intellectu ut unum, tamen id quod attribuitur ei non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse, quod habet natura apprehensa in rebus, quae sunt extra animam, puta si dicatur quod

homo est dignissima creaturarum. Hoc enim convenit naturae humanae etiam secundum quod est in singularibus. Nam quilibet homo singularis dignior est omnibus creaturis irrationalibus; sed tamen omnes homines singulares non sunt unus homo extra animam, sed solum in acceptione intellectus; et per hunc modum attribuitur ei praedicatum, scilicet ut uni rei. Alio autem modo attribuitur universali, prout est in singularibus, et hoc dupliciter. Quandoque quidem ratione ipsius naturae universalis, puta cum attribuitur ei aliquid quod ad essentiam eius pertinet, vel quod consequitur principia essentialia; ut cum dicitur, homo est animal, vel homo est risibilis. Quandoque autem attribuitur ei aliquid ratione singularis in quo invenitur, puta cum attribuitur ei aliquid quod pertinet ad actionem individui; ut cum dicitur, homo ambulat. Singulari autem attribuitur aliquid tripliciter: uno modo, secundum quod cadit in apprehensione; ut cum dicitur, Socrates est singulare, vel praedicabile de uno solo. Quandoque autem, ratione naturae communis; ut cum dicitur, Socrates est animal. Quandoque autem, ratione sui ipsius; ut cum dicitur, Socrates ambulat. Et totidem etiam modis negationes variantur: quia omne quod contingit affirmare, contingit negare, ut supra dictum est.

[80395] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 10 Est autem haec tertia divisio enunciationis quam ponit philosophus. Prima namque fuit quod enunciationum quaedam est una simpliciter, quaedam vero coniunctione una. Quae quidem est divisio analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius: sic enim unum dividitur secundum prius in simplex et per posterius in compositum. Alia vero fuit divisio enunciationis in affirmationem et negationem. Quae quidem est divisio generis in species, quia sumitur secundum differentiam praedicati ad quod fertur negatio; praedicatum autem est pars formalis enunciationis; et ideo huiusmodi divisio dicitur pertinere ad qualitatem enunciationis, qualitatem, inquam, essentialem, secundum quod differentia significat quale quid. Tertia autem est huiusmodi divisio, quae sumitur secundum differentiam subiecti, qu

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

od praedicatur de pluribus vel de uno solo, et ideo dicitur pertinere ad quantitatem enunciationis, nam et quantitas consequitur materiam.

[80396] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit: si ergo universaliter etc., ostendit quomodo enunciationes diversimode opponantur secundum diversitatem subiecti. Et circa hoc duo facit: primo, distinguit diversos modos oppositionum in ipsis enunciationibus; secundo, ostendit quomodo diversae oppositiones diversimode se habent ad verum et falsum; ibi: quocirca, has quidem impossibile est et cetera.

[80397] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 12 Circa primum considerandum est quod cum universale possit considerari in abstractione a singularibus vel secundum quod est in ipsis singularibus, secundum hoc diversimode aliquid ei attribuitur, ut supra dictum est. Ad designandum autem diversos modos attributionis inventae sunt quaedam dictiones, quae possunt dici determinationes vel signa, quibus designatur quod aliquid de universali, hoc aut illo modo praedicetur. Sed quia non est ab omnibus communiter apprehensum quod universalia extra singularia subsistant, ideo communis usus loquendi non habet aliquam dictionem ad designandum illum modum praedicandi, prout aliquid dicitur in abstractione a singularibus. Sed Plato, qui posuit universalia extra singularia subsistere, adinvenit aliquas determinationes, quibus designaretur quomodo aliquid attribuitur universali, prout est extra singularia, et vocabat universale separatum subsistens extra singularia quantum ad speciem hominis, per se hominem vel ipsum hominem et similiter in aliis universalibus. Sed universale secundum quod est in singularibus cadit in communi apprehensione hominum; et ideo adinventae sunt quaedam dictiones ad significandum modum attribuendi aliquid universali sic accepto.

[80398] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 13 Sicut autem supra dictum est, quandoque aliquid attribuitur universali ratione ipsius naturae universalis; et ideo hoc dicitur praedicari de eo universaliter, quia scilicet ei convenit secundum totam multitudinem in qua invenitur; et ad hoc designandum in affirmativis praedicationibus adinventa est haec dictio, omnis, quae designat quod praedicatum attribuitur subiecto universali quantum ad totum id quod sub subiecto continetur. In negativis autem praedicationibus adinventa est haec dictio, nullus, per quam significatur quod praedicatum removetur a subiecto universali secundum totum id quod continetur sub eo. Unde

nullus dicitur quasi non ullus, et in Graeco dicitur, udis quasi nec unus, quia nec unum solum est accipere sub subiecto universali a quo praedicatum non removeatur. Quandoque autem attribuitur universali aliquid vel removetur ab eo ratione particularis; et ad hoc designandum, in affirmativis quidem adinventa est haec dictio, aliquis vel quidam, per quam designatur quod praedicatum attribuitur subiecto universali ratione ipsius particularis; sed quia non determinate significat formam alicuius singularis, sub quadam indeterminatione singulare designat; unde et dicitur individuum vagum. In negativis autem non est aliqua dictio posita, sed possumus accipere, non omnis; ut sicut, nullus, universaliter removet, eo quod significat quasi diceretur, non ullus, idest, non aliquis, ita etiam, non omnis, particulariter removeat, in quantum excludit universalem affirmationem.

[80399] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 14 Sic igitur tria sunt genera affirmationum in quibus aliquid de universali praedicatur. Una quidem est, in qua de universali praedicatur aliquid universaliter; ut cum dicitur, omnis homo est animal. Alia, in qua aliquid praedicatur de universali particulariter; ut cum dicitur, quidam homo est albus. Tertia vero est, in qua aliquid de universali praedicatur absque determinatione universalitatis vel particularitatis; unde huiusmodi enunciatio solet vocari indefinita. Totidem autem sunt negationes oppositae.

[80400] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 15 De singulari autem quamvis aliquid diversa ratione praedicetur, ut supra dictum est, tamen totum refertur ad singularitatem ipsius, quia etiam natura universalis in ipso singulari individuatur; et ideo nihil refert quantum ad naturam singularitatis, utrum aliquid praedicetur de eo ratione universalis naturae; ut cum dicitur, Socrates est homo, vel conveniat ei ratione singularitatis.

[80401] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 16 Si igitur tribus praedictis enunciationibus addatur singularis, erunt quatuor modi enunciationis ad quantitatem ipsius pertinentes, scilicet universalis, singularis, indefinitus et particularis.

[80402] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 17 Sic igitur secundum has differentias Aristoteles assignat diversas oppositiones enunciationum adinvicem. Et primo, secundum differentiam universalium ad indefinitas; secundo, secundum differentiam universalium ad particulares; ibi: opponi autem affirmationem et cetera. Circa primum tria facit: primo, agit de oppositione propositionum universalium adinvicem; secundo, de oppositione indefinitarum; ibi: quando autem in universalibus etc.; tertio, excludit dubitationem; ibi: in eo vero quod et cetera.

[80403] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 18 Dicit ergo primo quod si aliquis enunciet de subiecto universali universaliter, idest secundum continentiam suae universalitatis, *quoniam est*, idest affirmative, aut *non est*, idest negative, *erunt contrariae enunciationes*; ut si dicatur, omnis homo est albus, nullus homo est albus. Huius autem ratio est, quia contraria dicuntur quae maxime a se distant: non enim dicitur aliquid nigrum ex hoc solum quod non est album, sed super hoc quod est non esse album, quod significat communiter remotionem albi, addit nigrum extremam distantiam ab albo. Sic igitur id quod affirmatur per hanc enunciationem, omnis homo est albus, removetur per hanc negationem, non omnis homo est albus. Oportet ergo quod negatio removeat modum quo praedicatum dicitur de subiecto, quem designat haec dictio, omnis. Sed super hanc

remotionem addit haec enunciatio, nullus homo est albus, totalem remotionem, quae est extrema distantia a primo; quod pertinet ad rationem contrarietatis. Et ideo convenienter hanc oppositionem dicit *contrarietatem.*

[80404] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 19 Deinde cum dicit: quando autem etc., ostendit qualis sit oppositio affirmationis et negationis in indefinitis. Et primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum per exempla; ibi: dico autem non universaliter etc.; tertio, assignat rationem manifestationis; ibi: cum enim universale sit homo et cetera. Dicit ergo primo quod quando de universalibus subiectis affirmatur aliquid vel negatur non tamen universaliter, non sunt contrariae enunciationes, sed illa quae significantur contingit esse contraria. Deinde cum dicit: dico autem non universaliter etc., manifestat per exempla. Ubi considerandum est quod non dixerat quando in universalibus particulariter, sed *non universaliter.* Non enim intendit de particularibus enunciationibus, sed de solis indefinitis. Et hoc manifestat per exempla quae ponit, dicens fieri in universalibus subiectis non universalem enunciationem; cum dicitur, est albus homo, non est albus homo. Et rationem huius expositionis ostendit, quia homo, qui subiicitur, est universale, sed tamen praedicatum non universaliter de eo praedicatur, quia non apponitur haec dictio, omnis: quae non significat ipsum universale, sed modum universalitatis, prout scilicet praedicatum dicitur universaliter de subiecto; et ideo addita subiecto universali, semper significat quod aliquid de eo dicatur universaliter. Tota autem haec expositio refertur ad hoc quod dixerat: *quando in universalibus non universaliter enunciatur, non sunt contrariae.*

[80405] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 20 Sed hoc quod additur: *quae autem significantur contingit esse contraria*, non est expositum, quamvis obscuritatem contineat; et ideo a diversis diversimode exponitur. Quidam enim hoc referre voluerunt ad contrarietatem veritatis et falsitatis, quae competit huiusmodi enunciationibus. Contingit enim quandoque has simul esse veras, homo est albus, homo non est albus; et sic non sunt contrariae, quia contraria mutuo se tollunt. Contingit tamen quandoque unam earum esse veram et alteram esse falsam; ut cum dicitur, homo est animal, homo non est animal; et sic ratione significati videntur habere quamdam contrarietatem. Sed hoc non videtur ad propositum pertinere, tum quia philosophus nondum hic loquitur de veritate et falsitate enunciationum; tum etiam quia hoc ipsum posset de particularibus enunciationibus dici.

[80406] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 21 Alii vero, sequentes Porphyrium, referunt hoc ad contrarietatem praedicati. Contingit enim quandoque quod praedicatum negatur de subiecto propter hoc quod inest ei contrarium; sicut si dicatur, homo non est albus, quia est niger; et sic id quod significatur per hoc quod dicitur, non est albus, potest esse contrarium. Non tamen semper: removetur enim aliquid a subiecto, etiam si contrarium non insit, sed aliquid medium inter contraria; ut cum dicitur, aliquis non est albus, quia est pallidus; vel quia inest ei privatio actus vel habitus seu potentiae; ut cum dicitur, aliquis non est videns, quia est carens potentia visiva, aut habet impedimentum ne videat, vel etiam quia non est aptus natus videre; puta si dicatur, lapis non videt. Sic igitur illa, quae significantur contingit esse contraria, sed ipsae enunciationes non sunt contrariae, quia ut in fine huius libri dicetur, non sunt contrariae opiniones quae sunt de contrariis,

sicut opinio quod aliquid sit bonum, et illa quae est, quod aliquid non est bonum.

[80407] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 22 Sed nec hoc videtur ad propositum Aristotelis pertinere, quia non agit hic de contrarietate rerum vel opinionum, sed de contrarietate enunciationum: et ideo magis videtur hic sequenda expositio Alexandri. Secundum quam dicendum est quod in indefinitis enunciationibus non determinatur utrum praedicatum attribuatur subiecto universaliter (quod faceret contrarietatem enunciationum), aut particulariter (quod non faceret contrarietatem enunciationum); et ideo huiusmodi enunciationes indefinitae non sunt contrariae secundum modum quo proferuntur. Contingit tamen quandoque ratione significati eas habere contrarietatem, puta, cum attribuitur aliquid universali ratione naturae universalis, quamvis non apponatur signum universale; ut cum dicitur, homo est animal, homo non est animal: quia hae enunciationes eamdem habent vim ratione significati; ac si diceretur, omnis homo est animal, nullus homo est animal.

[80408] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 23 Deinde cum dicit: in eo vero quod etc., removet quoddam quod posset esse dubium. Quia enim posuerat quamdam diversitatem in oppositione enunciationum ex hoc quod universale sumitur a parte subiecti universaliter vel non universaliter, posset aliquis credere quod similis diversitas nasceretur ex parte praedicati, ex hoc scilicet quod universale praedicari posset et universaliter et non universaliter; et ideo ad hoc excludendum dicit quod in eo quod praedicatur aliquod universale, non est verum quod praedicetur universale universaliter. Cuius quidem duplex esse potest ratio. Una quidem, quia talis modus praedicandi videtur repugnare praedicato secundum propriam rationem quam habet in enunciatione. Dictum est enim supra quod praedicatum est quasi pars formalis enunciationis, subiectum autem est pars materialis ipsius: cum autem aliquod universale profertur universaliter, ipsum universale sumitur secundum habitudinem quam habet ad singularia, quae sub se continet; sicut et quando universale profertur particulariter, sumitur secundum habitudinem quam habet ad aliquod contentorum sub se; et sic utrumque pertinet ad materialem determinationem universalis: et ideo neque signum universale neque particulare convenienter additur praedicato, sed magis subiecto: convenientius enim dicitur, nullus homo est asinus, quam, omnis homo est nullus asinus; et similiter convenientius dicitur, aliquis homo est albus, quam, homo est aliquid album. Invenitur autem quandoque a philosophis signum particulare appositum praedicato, ad insinuandum quod praedicatum est in plus quam subiectum, et hoc praecipue cum, habito genere, investigant differentias completivas speciei, sicut in II de anima dicitur quod *anima est actus quidam.* Alia vero ratio potest accipi ex parte veritatis enunciationis; et ista specialiter habet locum in affirmationibus quae falsae essent si praedicatum universaliter praedicaretur. Et ideo manifestans id quod posuerat, subiungit quod *nulla affirmatio est in qua*, scilicet vere, *de universali praedicato universaliter praedicetur*, idest in qua universali praedicato utitur ad universaliter praedicandum; ut si diceretur, omnis homo est omne animal. Oportet enim, secundum praedicta, quod hoc praedicatum animal, secundum singula quae sub ipso continentur, praedicaretur de singulis quae continentur sub homine; et hoc non potest esse verum, neque si praedicatum sit in plus quam subiectum, neque si praedicatum sit convertibile cum eo. Oporteret enim quod quilibet unus homo esset animalia omnia, aut omnia risibilia: quae

repugnant rationi singularis, quod accipitur sub universali.

[80409] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 24 Nec est instantia si dicatur quod haec est vera, omnis homo est omnis disciplinae susceptivus: disciplina enim non praedicatur de homine, sed susceptivum disciplinae; repugnaret autem veritati si diceretur, omnis homo est omne susceptivum disciplinae.

[80410] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 25 Signum autem universale negativum, vel particulare affirmativum, etsi convenientius ponantur ex parte subiecti, non tamen repugnat veritati etiam si ponantur ex parte praedicati. Contingit enim huiusmodi enunciationes in aliqua materia esse veras: haec enim est vera, omnis homo nullus lapis est; et similiter haec est vera, omnis homo aliquod animal est. Sed haec, omnis homo omne animal est, in quacumque materia proferatur, falsa est. Sunt autem quaedam aliae tales enunciationes semper falsae; sicut ista, aliquis homo omne animal est (quae habet eamdem causam falsitatis cum hac, omnis homo omne animal est); et si quae aliae similes, sunt semper falsae: in omnibus enim eadem ratio est. Et ideo per hoc quod philosophus reprobavit istam, omnis homo omne animal est, dedit intelligere omnes consimiles esse improbandas.

Lectio 11

[80411] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de oppositione enunciationum, comparando universales enunciationes ad indefinitas, hic determinat de oppositione enunciationum comparando universales ad particulares. Circa quod considerandum est quod potest duplex oppositio in his notari: una quidem universalis ad particularem, et hanc primo tangit; alia vero universalis ad universalem, et hanc tangit secundo; ibi: contrariae vero et cetera.

[80412] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 2 Particularis vero affirmativa et particularis negativa, non habent proprie loquendo oppositionem, quia oppositio attenditur circa idem subiectum; subiectum autem particularis enunciationis est universale particulariter sumptum, non pro aliquo determinato singulari, sed indeterminate pro quocumque; et ideo, cum de universali particulariter sumpto aliquid affirmatur vel negatur, ipse modus enunciandi non habet quod affirmatio et negatio sint de eodem: quod requiritur ad oppositionem affirmationis et negationis, secundum praemissa.

[80413] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 3 Dicit ergo primo quod enunciatio, quae universale significat, scilicet universaliter, opponitur contradictorie ei, quae non significat universaliter sed particulariter, si una earum sit affirmativa, altera vero sit negativa (sive universalis sit affirmativa et particularis negativa, sive e converso); ut cum dicitur, omnis homo est albus, non omnis homo est albus: hoc enim quod dico, non omnis, ponitur loco signi particularis negativi; unde aequipollet ei quae est, quidam homo non est albus; sicut et nullus, quod idem significat ac si diceretur, non ullus vel non quidam, est signum universale negativum. Unde hae duae, quidam homo est albus (quae est particularis affirmativa), nullus homo est albus (quae est universalis negativa), sunt contradictoriae.

[80414] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 4 Cuius ratio est quia contradictio consistit in sola remotione affirmationis per negationem; universalis autem affirmativa removetur per solam negationem particularis, nec aliquid aliud ex necessitate ad hoc exigitur; particularis autem affirmativa removeri non potest nisi per universalem negativam, quia iam dictum est quod particularis affirmativa non proprie opponitur particulari negativae. Unde relinquitur quod universali affirmativae contradictorie opponitur particularis negativa, et particulari affirmativae universalis negativa.

[80415] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: contrariae vero etc., tangit oppositionem universalium enunciationum; et dicit quod universalis affirmativa et universalis negativa sunt contrariae; sicut, omnis homo est iustus, nullus homo est iustus, quia scilicet universalis negativa non solum removet universalem affirmativam, sed etiam designat extremam distantiam, in quantum negat totum quod affirmatio ponit; et hoc pertinet ad rationem contrarietatis; et ideo particularis affirmativa et negativa se habent sicut medium inter contraria.

[80416] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit: quocirca has quidem etc., ostendit quomodo se habeant affirmatio et negatio oppositae ad verum et falsum. Et primo, quantum ad contrarias; secundo, quantum ad contradictorias; ibi: quaecumque igitur contradictiones etc.; tertio, quantum ad ea quae videntur contradictoria, et non sunt; ibi: quaecumque autem in universalibus et cetera. Dicit ergo primo quod quia universalis affirmativa et universalis negativa sunt contrariae, impossibile est quod sint simul verae. Contraria enim mutuo se expellunt. Sed particulares, quae contradictorie opponuntur universalibus contrariis, possunt simul verificari in eodem; sicut, non omnis homo est albus, quae contradictorie opponitur huic, omnis homo est albus, et, quidam homo est albus, quae contradictorie opponitur huic, nullus homo est albus. Et huiusmodi etiam simile invenitur in contrarietate rerum: nam album et nigrum numquam simul esse possunt in eodem, sed remotiones albi et nigri simul possunt esse: potest enim aliquid esse neque album neque nigrum, sicut patet in eo quod est pallidum. Et similiter contrariae enunciationes non possunt simul esse verae, sed earum contradictoriae, a quibus removentur, simul possunt esse verae.

[80417] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit: quaecumque igitur contradictiones etc., ostendit qualiter veritas et falsitas se habeant in contradictoriis. Circa quod considerandum est quod, sicut dictum est supra, in contradictoriis negatio non plus facit, nisi quod removet affirmationem. Quod contingit dupliciter. Uno modo, quando est altera earum universalis, altera particularis, ut supra dictum est. Alio modo, quando utraque est singularis: quia tunc negatio ex necessitate refertur ad idem (quod non contingit in particularibus et indefinitis), nec potest se in plus extendere nisi ut removeat affirmationem. Et ideo singularis affirmativa semper contradicit singulari negativae, supposita identitate praedicati et subiecti. Et ideo dicit quod, sive accipiamus contradictionem universalium universaliter, scilicet quantum ad unam earum, sive singularium enunciationum, semper necesse est quod una sit vera et altera falsa. Neque enim contingit esse simul veras aut simul falsas, quia verum nihil aliud est, nisi quando dicitur esse quod est, aut non esse quod non est; falsum autem, quando dicitur esse quod non est, aut non esse quod est, ut

patet ex IV metaphysicorum.

[80418] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: quaecumque autem universalium etc., ostendit qualiter se habeant veritas et falsitas in his, quae videntur esse contradictoria, sed non sunt. Et circa hoc tria facit: primo proponit quod intendit; secundo, probat propositum; ibi: si enim turpis non probus etc.; tertio, excludit id quod facere posset dubitationem; ibi: videbitur autem subito inconveniens et cetera. Circa primum considerandum est quod affirmatio et negatio in indefinitis propositionibus videntur contradictorie opponi propter hoc, quod est unum subiectum non determinatum per signum particulare, et ideo videtur affirmatio et negatio esse de eodem. Sed ad hoc removendum philosophus dicit quod quaecumque affirmative et negative dicuntur de universalibus non universaliter sumptis, non semper oportet quod unum sit verum, et aliud sit falsum, sed possunt simul esse vera. Simul enim est verum dicere quod homo est albus, et, homo non est albus, et quod homo est probus, et, homo non est probus.

[80419] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 9 In quo quidem, ut Ammonius refert, aliqui Aristoteli contradixerunt ponentes quod indefinita negativa semper sit accipienda pro universali negativa. Et hoc astruebant primo quidem tali ratione: quia indefinita, cum sit indeterminata, se habet in ratione materiae; materia autem secundum se considerata, magis trahitur ad id quod indignius est; dignior autem est universalis affirmativa, quam particularis affirmativa; et ideo indefinitam affirmativam dicunt esse sumendam pro particulari affirmativa: sed negativam universalem, quae totum destruit, dicunt esse indigniorem particulari negativa, quae destruit partem, sicut universalis corruptio peior est quam particularis; et ideo dicunt quod indefinita negativa sumenda est pro universali negativa. Ad quod etiam inducunt quod philosophi, et etiam ipse Aristoteles utitur indefinitis negativis pro universalibus; sicut dicitur in libro Physic. quod non est motus praeter res; et in libro de anima, quod non est sensus praeter quinque. Sed istae rationes non concludunt. Quod enim primo dicitur quod materia secundum se sumpta sumitur pro peiori, verum est secundum sententiam Platonis, qui non distinguebat privationem a materia, non autem est verum secundum Aristotelem, qui dicit in Lib. I Physic. quod malum et turpe et alia huiusmodi ad defectum pertinentia non dicuntur de materia nisi per accidens. Et ideo non oportet quod indefinita semper stet pro peiori. Dato etiam quod indefinita necesse sit sumi pro peiori, non oportet quod sumatur pro universali negativa; quia sicut in genere affirmationis, universalis affirmativa est potior particulari, utpote particularem affirmativam continens; ita etiam in genere negationum universalis negativa potior est. Oportet autem in unoquoque genere considerare id quod est potius in genere illo, non autem id quod est potius simpliciter. Ulterius etiam, dato quod particularis negativa esset potior omnibus modis, non tamen adhuc ratio sequeretur: non enim ideo indefinita affirmativa sumitur pro particulari affirmativa, quia sit indignior, sed quia de universali potest aliquid affirmari ratione suiipsius, vel ratione partis contentae sub eo; unde sufficit ad veritatem eius quod praedicatum uni parti conveniat (quod designatur per signum particulare); et ideo veritas particularis affirmativae sufficit ad veritatem indefinitae affirmativae. Et simili ratione veritas particularis negativae sufficit ad veritatem indefinitae negativae, quia similiter potest aliquid negari de universali vel ratione suiipsius, vel ratione suae partis. Utuntur autem quandoque philosophi indefinitis negativis pro uni-

versalibus in his, quae per se removentur ab universalibus; sicut et utuntur indefinitis affirmativis pro universalibus in his, quae per se de universalibus praedicantur.

[80420] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit: si enim turpis est etc., probat propositum per id, quod est ab omnibus concessum. Omnes enim concedunt quod indefinita affirmativa verificatur, si particularis affirmativa sit vera. Contingit autem accipi duas affirmativas indefinitas, quarum una includit negationem alterius, puta cum sunt opposita praedicata: quae quidem oppositio potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum perfectam contrarietatem, sicut turpis, idest inhonestus, opponitur probo, idest honesto, et foedus, idest deformis secundum corpus, opponitur pulchro. Sed per quam rationem ista affirmativa est vera, homo est probus, quodam homine existente probo, per eamdem rationem ista est vera, homo est turpis, quodam homine existente turpi. Sunt ergo istae duae verae simul, homo est probus, homo est turpis; sed ad hanc, homo est turpis, sequitur ista, homo non est probus; ergo istae duae sunt simul verae, homo est probus, homo non est probus: et eadem ratione istae duae, homo est pulcher, homo non est pulcher. Alia autem oppositio attenditur secundum perfectum et imperfectum, sicut moveri opponitur ad motum esse, et fieri ad factum esse: unde ad fieri sequitur non esse eius quod fit in permanentibus, quorum esse est perfectum; secus autem est in successivis, quorum esse est imperfectum. Sic ergo haec est vera, homo est albus, quodam homine existente albo; et pari ratione, quia quidam homo fit albus, haec est vera, homo fit albus; ad quam sequitur, homo non est albus. Ergo istae duae sunt simul verae, homo est albus, homo non est albus.

[80421] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 11 n. 11 Deinde cum dicit: videbitur autem etc., excludit id quod faceret dubitationem circa praedicta; et dicit quod *subito*, id est primo aspectu videtur hoc esse inconveniens, quod dictum est; quia hoc quod dico, homo non est albus, videtur idem significare cum hoc quod est, nullus homo est albus. Sed ipse hoc removet dicens quod neque idem significant neque ex necessitate sunt simul vera, sicut ex praedictis manifestum est.

Lectio 12

[80422] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 1 Postquam philosophus distinxit diversos modos oppositionum in enunciationibus, nunc intendit ostendere quod uni affirmationi una negatio opponitur, et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod uni affirmationi una negatio opponitur; secundo, ostendit quae sit una affirmatio vel negatio, ibi: una autem affirmatio et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum; ibi: hoc enim idem etc.; tertio, epilogat quae dicta sunt; ibi: manifestum est ergo et cetera.

[80423] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 2 Dicit ergo primo, manifestum esse quod unius affirmationis est una negatio sola. Et hoc quidem fuit necessarium hic dicere: quia cum posuerit plura oppositionum genera, videbatur quod uni affirmationi duae negationes opponerentur; sicut huic affirmativae, omnis homo est albus, videtur, secundum praedicta, haec negativa opponi, nullus

homo est albus, et haec, quidam homo non est albus. Sed si quis recte consideret huius affirmativae, omnis homo est albus, negativa est sola ista, quidam homo non est albus, quae solummodo removet ipsam, ut patet ex sua aequipollenti, quae est, non omnis homo est albus. Universalis vero negativa includit quidem in suo intellectu negationem universalis affirmativae, in quantum includit particularem negativam, sed supra hoc aliquid addit, in quantum scilicet importat non solum remotionem universalitatis, sed removet quamlibet partem eius. Et sic patet quod sola una est negatio universalis affirmationis: et idem apparet in aliis.

[80424] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: hoc enim etc., manifestat propositum: et primo, per rationem; secundo, per exempla; ibi: dico autem, ut est Socrates albus. Ratio autem sumitur ex hoc, quod supra dictum est quod negatio opponitur affirmationi, quae est eiusdem de eodem: ex quo hic accipitur quod oportet negationem negare illud idem praedicatum, quod affirmatio affirmavit et de eodem subiecto, sive illud subiectum sit aliquid singulare, sive aliquid universale, vel universaliter, vel non universaliter sumptum; sed hoc non contingit fieri nisi uno modo, ita scilicet ut negatio neget id quod affirmatio posuit, et nihil aliud; ergo uni affirmationi opponitur una sola negatio.

[80425] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit: dico autem, ut est etc., manifestat propositum per exempla. Et primo, in singularibus: huic enim affirmationi, Socrates est albus, haec sola opponitur, Socrates non est albus, tanquam eius propria negatio. Si vero esset aliud praedicatum vel aliud subiectum, non esset negatio opposita, sed omnino diversa; sicut ista, Socrates non est musicus, non opponitur ei quae est, Socrates est albus; neque etiam illa quae est, Plato est albus, huic quae est, Socrates non est albus. Secundo, manifestat idem quando subiectum affirmationis est universale universaliter sumptum; sicut huic affirmationi, omnis homo est albus, opponitur sicut propria eius negatio, non omnis homo est albus, quae aequipollet particulari negativae. Tertio, ponit exemplum quando affirmationis subiectum est universale particulariter sumptum: et dicit quod huic affirmationi, aliquis homo est albus, opponitur tanquam eius propria negatio, nullus homo est albus. Nam nullus dicitur, quasi non ullus, idest, non aliquis. Quarto, ponit exemplum quando affirmationis subiectum est universale indefinite sumptum et dicit quod isti affirmationi, homo est albus, opponitur tanquam propria eius negatio illa quae est, non est homo albus.

[80426] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 5 Sed videtur hoc esse contra id, quod supra dictum est quod negativa indefinita verificatur simul cum indefinita affirmativa; negatio autem non potest verificari simul cum sua opposita affirmatione, quia non contingit de eodem affirmare et negare. Sed ad hoc dicendum quod oportet quod hic dicitur intelligi quando negatio ad idem refertur quod affirmatio continebat; et hoc potest esse dupliciter: uno modo, quando affirmatur aliquid inesse homini ratione sui ipsius (quod est per se de eodem praedicari), et hoc ipsum negatio negat; alio modo, quando aliquid affirmatur de universali ratione sui singularis, et pro eodem de eo negatur.

[80427] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit: quod igitur una affirmatio etc., epilogat quae dicta sunt, et concludit manifestum esse ex praedictis quod uni affirmationi

opponitur una negatio; et quod oppositarum affirmationum et negationum aliae sunt contrariae, aliae contradictoriae; et dictum est quae sint utraeque. Tacet autem de subcontrariis, quia non sunt recte oppositae, ut supra dictum est. Dictum est etiam quod non omnis contradictio est vera vel falsa; et sumitur hic large contradictio pro qualicumque oppositione affirmationis et negationis: nam in his quae sunt vere contradictoriae semper una est vera, et altera falsa. Quare autem in quibusdam oppositis hoc non verificetur, dictum est supra; quia scilicet quaedam non sunt contradictoriae, sed contrariae, quae possunt simul esse falsae. Contingit etiam affirmationem et negationem non proprie opponi; et ideo contingit eas esse veras simul. Dictum est autem quando altera semper est vera, altera autem falsa, quia scilicet in his quae vere sunt contradictoria.

[80428] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit: una autem affirmatio etc., ostendit quae sit affirmatio vel negatio una. Quod quidem iam supra dixerat, ubi habitum est quod una est enunciatio, quae unum significat; sed quia enunciatio, in qua aliquid praedicatur de aliquo universali universaliter vel non universaliter, multa sub se continet, intendit ostendere quod per hoc non impeditur unitas enunciationis. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod unitas enunciationis non impeditur per multitudinem, quae continetur sub universali, cuius ratio una est; secundo, ostendit quod impeditur unitas enunciationis per multitudinem, quae continetur sub sola nominis unitate; ibi: si vero duobus et cetera. Dicit ergo primo quod una est affirmatio vel negatio cum unum significatur de uno, sive illud unum quod subiicitur sit universale universaliter sumptum sive non sit aliquid tale, sed sit universale particulariter sumptum vel indefinite, aut etiam si subiectum sit singulare. Et exemplificat de diversis sicut universalis ista affirmativa est una, omnis homo est albus; et similiter particularis negativa quae est eius negatio, scilicet non est omnis homo albus. Et subdit alia exempla, quae sunt manifesta. In fine autem apponit quamdam conditionem, quae requiritur ad hoc quod quaelibet harum sit una, si scilicet album, quod est praedicatum, significat unum: nam sola multitudo praedicati impediret unitatem enunciationis. Ideo autem universalis propositio una est, quamvis sub se multitudinem singularium comprehendat, quia praedicatum non attribuitur multis singularibus, secundum quod sunt in se divisa, sed secundum quod uniuntur in uno communi.

[80429] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit: si vero duobus etc., ostendit quod sola unitas nominis non sufficit ad unitatem enunciationis. Et circa hoc quatuor facit: primo, proponit quod intendit; secundo, exemplificat; ibi: ut si quis ponat etc.; tertio, probat; ibi: nihil enim differt etc.; quarto, infert corollarium ex dictis; ibi: quare nec in his et cetera. Dicit ergo primo quod si unum nomen imponatur duabus rebus, ex quibus non fit unum, non est affirmatio una. Quod autem dicit, *ex quibus non fit unum*, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ad excludendum hoc quod multa continentur sub uno universali, sicut homo et equus sub animali: hoc enim nomen animal significat utrumque, non secundum quod sunt multa et differentia ad invicem, sed secundum quod uniuntur in natura generis. Alio modo, et melius, ad excludendum hoc quod ex multis partibus fit unum, sive sint partes rationis, sicut sunt genus et differentia, quae sunt partes definitionis: sive sint partes integrales alicuius compositi, sicut ex lapidibus et lignis fit domus. Si ergo sit tale praedicatum quod attribuatur rei, requiritur ad unitatem enunciationis quod illa multa quae

significantur, concurrant in unum secundum aliquem dictorum modorum; unde non sufficeret sola unitas vocis. Si vero sit tale praedicatum quod referatur ad vocem, sufficiet unitas vocis; ut si dicam, canis est nomen.

[80430] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit: ut si quis etc., exemplificat quod dictum est, ut si aliquis hoc nomen tunica imponat ad significandum hominem et equum: et sic, si dicam, tunica est alba, non est affirmatio una, neque negatio una. Deinde cum dicit: nihil enim differt etc., probat quod dixerat tali ratione. Si tunica significat hominem et equum, nihil differt si dicatur, tunica est alba, aut si dicatur, homo est albus, et, equus est albus; sed istae, homo est albus, et equus est albus, significant multa et sunt plures enunciationes; ergo etiam ista, tunica est alba, multa significat. Et hoc si significet hominem et equum ut res diversas: si vero significet hominem et equum ut componentia unam rem, nihil significat, quia non est aliqua res quae componatur ex homine et equo. Quod autem dicit quod non differt dicere, tunica est alba, et, homo est albus, et, equus est albus, non est intelligendum quantum ad veritatem et falsitatem. Nam haec copulativa, homo est albus et equus est albus, non potest esse vera nisi utraque pars sit vera: sed haec, tunica est alba, praedicta positione facta, potest esse vera etiam altera existente falsa; alioquin non oporteret distinguere multiplices propositiones ad solvendum rationes sophisticas. Sed hoc est intelligendum quantum ad unitatem et multiplicitatem. Nam sicut cum dicitur, homo est albus et equus est albus, non invenitur aliqua una res cui attribuatur praedicatum; ita etiam nec cum dicitur, tunica est alba.

[80431] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit: quare nec in his etc., concludit ex praemissis quod nec in his affirmationibus et negationibus, quae utuntur subiecto aequivoco, semper oportet unam esse veram et aliam falsam, quia scilicet negatio potest aliud negare quam affirmatio affirmet.

Lectio 13

[80432] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 1 Postquam philosophus determinavit de oppositione enunciationum et ostendit quomodo dividunt verum et falsum oppositae enunciationes; hic inquirit de quodam quod poterat esse dubium, utrum scilicet id quod dictum est similiter inveniatur in omnibus enunciationibus vel non. Et circa hoc duo facit: primo, proponit dissimilitudinem; secundo, probat eam; ibi: nam si omnis affirmatio et cetera.

[80433] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 2 Circa primum considerandum est quod philosophus in praemissis triplicem divisionem enunciationum assignavit, quarum prima fuit secundum unitatem enunciationis, prout scilicet enunciatio est una simpliciter vel coniunctione una; secunda fuit secundum qualitatem, prout scilicet enunciatio est affirmativa vel negativa; tertia fuit secundum quantitatem, utpote quod enunciatio quaedam est universalis, quaedam particularis, quaedam indefinita et quaedam singularis.

[80434] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 3 Tangitur autem hic quarta divisio enunciationum secundum tempus. Nam quaedam est de praesenti, quaedam de praeterito, quaedam de futuro; et haec etiam divisio potest accipi ex his quae supra dicta sunt: dictum est enim supra quod necesse est omnem enunciationem esse ex verbo vel ex casu verbi; verbum autem est quod consignificat praesens tempus; casus autem verbi sunt, qui consignificant tempus praeteritum vel futurum. Potest autem accipi quinta divisio enunciationum secundum materiam, quae quidem divisio attenditur secundum habitudinem praedicati ad subiectum: nam si praedicatum per se insit subiecto, dicetur esse enunciatio in materia necessaria vel naturali; ut cum dicitur, homo est animal, vel, homo est risibile. Si vero praedicatum per se repugnet subiecto quasi excludens rationem ipsius, dicetur enunciatio esse in materia impossibili sive remota; ut cum dicitur, homo est asinus. Si vero medio modo se habeat praedicatum ad subiectum, ut scilicet nec per se repugnet subiecto, nec per se insit, dicetur enunciatio esse in materia possibili sive contingenti.

[80435] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 4 His igitur enunciationum differentiis consideratis, non similiter se habet iudicium de veritate et falsitate in omnibus. Unde philosophus dicit, ex praemissis concludens, quod *in his quae sunt*, idest in propositionibus de praesenti, *et in his quae facta sunt*, idest in enunciationibus de praeterito, necesse est quod affirmatio vel negatio determinate sit vera vel falsa. Diversificatur tamen hoc, secundum diversam quantitatem enunciationis; nam in enunciationibus, in quibus de universalibus subiectis aliquid universaliter praedicatur, necesse est quod semper una sit vera, scilicet affirmativa vel negativa, et altera falsa, quae scilicet ei opponitur. Dictum est enim supra quod negatio enunciationis universalis in qua aliquid universaliter praedicatur, est negativa non universalis, sed particularis, et e converso universalis negativa non est directe negatio universalis affirmativae, sed particularis; et sic oportet, secundum praedicta, quod semper una earum sit vera et altera falsa in quacumque materia. Et eadem ratio est in enunciationibus singularibus, quae etiam contradictorie opponuntur, ut supra habitum est. Sed in enunciationibus, in quibus aliquid praedicatur de universali non universaliter, non est necesse quod semper una sit vera et altera sit falsa, qui possunt ambae esse simul verae, ut supra ostensum est.

[80436] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 5 Et hoc quidem ita se habet quantum ad propositiones, quae sunt de praeterito vel de praesenti: sed si accipiamus enunciationes, quae sunt de futuro, etiam similiter se habent quantum ad oppositiones, quae sunt de universalibus vel universaliter vel non universaliter sumptis. Nam in materia necessaria omnes affirmativae determinate sunt verae, ita in futuris sicut in praeteritis et praesentibus; negativae vero falsae. In materia autem impossibili, e contrario. In contingenti vero universales sunt falsae et particulares sunt verae, ita in futuris sicut in praeteritis et praesentibus. In indefinitis autem, utraque simul est vera in futuris sicut in praesentibus vel praeteritis.

[80437] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 6 Sed in singularibus et futuris est quaedam dissimilitudo. Nam in praeteritis et praesentibus necesse est quod altera oppositarum determinate sit vera et altera falsa in quacumque materia; sed in singularibus quae sunt de futuro hoc non est necesse, quod una determinate sit vera et altera falsa. Et hoc quidem dicitur quantum ad materiam

contingentem: nam quantum ad materiam necessariam et impossibilem similis ratio est in futuris singularibus, sicut in praesentibus et praeteritis. Nec tamen Aristoteles mentionem fecit de materia contingenti, quia illa proprie ad singularia pertinent quae contingenter eveniunt, quae autem per se insunt vel repugnant, attribuuntur singularibus secundum universalium rationes. Circa hoc igitur versatur tota praesens intentio: utrum in enunciationibus singularibus de futuro in materia contingenti necesse sit quod determinate una oppositarum sit vera et altera falsa.

[80438] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit: nam si omnis affirmatio etc., probat praemissam differentiam. Et circa hoc duo facit: primo, probat propositum ducendo ad inconveniens; secundo, ostendit illa esse impossibilia quae sequuntur; ibi: quare ergo contingunt inconvenientia et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod in singularibus et futuris non semper potest determinate attribui veritas alteri oppositorum; secundo, ostendit quod non potest esse quod utraque veritate careat; ibi: at vero neque quoniam et cetera. Circa primum ponit duas rationes, in quarum prima ponit quamdam consequentiam, scilicet quod si omnis affirmatio vel negatio determinate est vera vel falsa ita in singularibus et futuris sicut in aliis, consequens est quod omnia necesse sit vel determinate esse vel non esse. Deinde cum dicit: quare si hic quidem etc. vel, *si itaque hic quidem*, ut habetur in Graeco, probat consequentiam praedictam. Ponamus enim quod sint duo homines, quorum unus dicat aliquid esse futurum, puta quod Socrates curret, alius vero dicat hoc idem ipsum non esse futurum; supposita praemissa positione, scilicet quod in singularibus et futuris contingit alteram esse veram, scilicet vel affirmativam vel negativam, sequetur quod necesse sit quod alter eorum verum dicat, non autem uterque: quia non potest esse quod in singularibus propositionibus futuris utraque sit simul vera, scilicet affirmativa et negativa: sed hoc habet locum solum in indefinitis. Ex hoc autem quod necesse est alterum eorum verum dicere, sequitur quod necesse sit determinate vel esse vel non esse. Et hoc probat consequenter: quia ista duo se convertibiliter consequuntur, scilicet quod verum sit id quod dicitur, et quod ita sit in re. Et hoc est quod manifestat consequenter dicens quod *si verum est dicere quod album sit*, de necessitate sequitur quod ita sit in re; et si verum est negare, ex necessitate sequitur quod ita non sit. Et e converso: quia si ita est in re vel non est, ex necessitate sequitur quod sit verum affirmare vel negare. Et eadem etiam convertibilitas apparet in falso: quia, si aliquis mentitur falsum dicens, ex necessitate sequitur quod non ita sit in re, sicut ipse affirmat vel negat; et e converso, si non est ita in re sicut ipse affirmat vel negat, sequitur quod affirmans vel negans mentiatur.

[80439] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 8 Est ergo processus huius rationis talis. Si necesse est quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus et futuris sit vera vel falsa, necesse est quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum. Ex hoc autem sequitur quod omne necesse sit esse vel non esse. Ergo, si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera, necesse est omnia determinate esse vel non esse. Ex hoc concludit ulterius quod omnia sint ex necessitate. Per quod triplex genus contingentium excluditur.

[80440] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 9 Quaedam enim contingunt ut in paucioribus, quae accidunt a casu vel fortuna. Quaedam vero se habent ad utrumlibet, quia scilicet non magis

se habent ad unam partem, quam ad aliam, et ista procedunt ex electione. Quaedam vero eveniunt ut in pluribus; sicut hominem canescere in senectute, quod causatur ex natura. Si autem omnia ex necessitate evenirent, nihil horum contingentium esset. Et ideo dicit *nihil est* quantum ad ipsam permanentiam eorum quae permanent contingenter; *neque fit* quantum ad productionem eorum quae contingenter causantur; *nec casu* quantum ad ea quae sunt in minori parte, sive in paucioribus; *nec utrumlibet* quantum ad ea quae se habent aequaliter ad utrumque, scilicet esse vel non esse, et ad neutrum horum sunt determinata: quod significat cum subdit, *nec erit, nec non erit.* De eo enim quod est magis determinatum ad unam partem possumus determinate verum dicere quod hoc erit vel non erit, sicut medicus de convalescente vere dicit, iste sanabitur, licet forte ex aliquo accidente eius sanitas impediatur. Unde et philosophus dicit in II de generatione quod *futurus quis incedere, non incedet.* De eo enim qui habet propositum determinatum ad incedendum, vere potest dici quod ipse incedet, licet per aliquod accidens impediatur eius incessus. Sed eius quod est ad utrumlibet proprium est quod, quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit de eo determinate dici, neque quod erit, neque quod non erit. Quomodo autem sequatur quod nihil sit ad *utrumlibet* ex praemissa hypothesi, manifestat subdens quod, si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera, oportet quod vel ille qui affirmat vel ille qui negat dicat verum; et sic tollitur id quod est ad utrumlibet: quia, si esse aliquid ad utrumlibet, similiter se haberet ad hoc quod fieret vel non fieret, et non magis ad unum quam ad alterum. Est autem considerandum quod philosophus non excludit hic expresse contingens quod est ut in pluribus, duplici ratione. Primo quidem, quia tale contingens non excludit quin altera oppositarum enunciationum determinate sit vera et altera falsa, ut dictum est. Secundo, quia remoto contingenti quod est in paucioribus, quod a casu accidit, removetur per consequens contingens quod est ut in pluribus: nihil enim differt id quod est in pluribus ab eo quod est in paucioribus, nisi quod deficit in minori parte.

[80441] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit: amplius si est album etc., ponit secundam rationem ad ostendendum praedictam dissimilitudinem, ducendo ad impossibile. Si enim similiter se habet veritas et falsitas in praesentibus et futuris, sequitur ut quidquid verum est de praesenti, etiam fuerit verum de futuro, eo modo quo est verum de praesenti. Sed determinate nunc est verum dicere de aliquo singulari quod est album; ergo primo, idest antequam illud fieret album, erat verum dicere quoniam hoc erit album. Sed eadem ratio videtur esse in propinquo et in remoto; ergo si ante unum diem verum fuit dicere quod hoc erit album, sequitur quod semper fuit verum dicere de quolibet eorum, quae facta sunt, quod erit. Si autem semper est verum dicere de praesenti quoniam est, vel de futuro quoniam erit, non potest hoc non esse vel non futurum esse. Cuius consequentiae ratio patet, quia ista duo sunt incompossibilia, quod aliquid vere dicatur esse, et quod non sit. Nam hoc includitur in significatione veri, ut sit id quod dicitur. Si ergo ponitur verum esse id quod dicitur de praesenti vel de futuro, non potest esse quin illud sit praesens vel futurum. Sed quod non potest non fieri idem significat cum eo quod est impossibile non fieri. Et quod impossibile est non fieri idem significat cum eo quod est necesse fieri, ut in secundo plenius dicetur. Sequitur ergo ex praemissis quod omnia, quae futura sunt, necesse est fieri. Ex quo sequitur ulterius, quod nihil sit neque ad utrumlibet neque a casu, quia illud quod accidit a casu non est

ex necessitate, sed ut in paucioribus; hoc autem relinquit pro inconvenienti; ergo et primum est falsum, scilicet quod omne quod est verum esse, verum fuerit determinate dicere esse futurum.

[80442] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 11 Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum verum hoc significet ut dicatur aliquid esse quod est, hoc modo est aliquid verum, quo habet esse. Cum autem aliquid est in praesenti habet esse in seipso, et ideo vere potest dici de eo quod est: sed quamdiu aliquid est futurum, nondum est in seipso, est tamen aliqualiter in sua causa: quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, ut sic sit in sua causa ut ex necessitate ex ea proveniat; et tunc determinate habet esse in sua causa; unde determinate potest dici de eo quod erit. Alio modo, aliquid est in sua causa, ut quae habet inclinationem ad suum effectum, quae tamen impediri potest; unde et hoc determinatum est in sua causa, sed mutabiliter; et sic de hoc vere dici potest, hoc erit, sed non per omnimodam certitudinem. Tertio, aliquid est in sua causa pure in potentia, quae etiam non magis est determinata ad unum quam ad aliud; unde relinquitur quod nullo modo potest de aliquo eorum determinate dici quod sit futurum, sed quod sit vel non sit.

[80443] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit: at vero neque quoniam etc., ostendit quod veritas non omnino deest in singularibus futuris utrique oppositorum; et primo, proponit quod intendit dicens quod sicut non est verum dicere quod in talibus alterum oppositorum sit verum determinate, sic non est verum dicere quod non utrumque sit verum; ut si quod dicamus, neque erit, neque non erit. Secundo, ibi: primum enim cum sit etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima talis est: affirmatio et negatio dividunt verum et falsum, quod patet ex definitione veri et falsi: nam nihil aliud est verum quam esse quod est, vel non esse quod non est; et nihil aliud est falsum quam esse quod non est, vel non esse quod est; et sic oportet quod si affirmatio sit falsa, quod negatio sit vera; et e converso. Sed secundum praedictam positionem affirmatio est falsa, qua dicitur, hoc erit; nec tamen negatio est vera: et similiter negatio erit falsa, affirmatione non existente vera; ergo praedicta positio est impossibilis, scilicet quod veritas desit utrique oppositorum. Secundam rationem ponit; ibi: ad haec si verum est et cetera. Quae talis est: si verum est dicere aliquid, sequitur quod illud sit; puta si verum est dicere quod aliquid sit magnum et album, sequitur utraque esse. Et ita de futuro sicut de praesenti: sequitur enim esse cras, si verum est dicere quod erit cras. Si ergo vera est praedicta positio dicens quod neque cras erit, neque non erit, oportebit neque fieri, neque non fieri: quod est contra rationem eius quod est ad utrumlibet, quia quod est ad utrumlibet se habet ad alterutrum; ut navale bellum cras erit, vel non erit. Et ita ex hoc sequitur idem inconveniens quod in praemissis.

Lectio 14

[80444] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 1 Ostenderat superius philosophus ducendo ad inconveniens quod non est similiter verum vel falsum determinate in altero oppositorum in singularibus et futuris, sicut supra de aliis enunciationibus dixerat; nunc autem ostendit inconvenientia ad quae adduxerat esse impossibilia. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit impossibilia ea quae

sequebantur; secundo, concludit quomodo circa haec se veritas habeat; ibi: igitur esse quod est et cetera.

[80445] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 2 Circa primum tria facit: primo, ponit inconvenientia quae sequuntur; secundo, ostendit haec inconvenientia ex praedicta positione sequi; ibi: nihil enim prohibet etc.; tertio, ostendit esse impossibilia inconvenientia memorata; ibi: quod si haec possibilia non sunt et cetera. Dicit ergo primo, ex praedictis rationibus concludens, quod haec inconvenientia sequuntur, si ponatur quod necesse sit oppositarum enunciationum alteram determinate esse veram et alteram esse falsam similiter in singularibus sicut in universalibus, quod scilicet nihil in his quae fiunt sit ad utrumlibet, sed omnia sint et fiant ex necessitate. Et ex hoc ulterius inducit alia duo inconvenientia. Quorum primum est quod non oportebit de aliquo consiliari: probatum est enim in III Ethicorum quod consilium non est de his, quae sunt ex necessitate, sed solum de contingentibus, quae possunt esse et non esse. Secundum inconveniens est quod omnes actiones humanae, quae sunt propter aliquem finem (puta negotiatio, quae est propter divitias acquirendas), erunt superfluae: quia si omnia ex necessitate eveniunt, sive operemur sive non operemur erit quod intendimus. Sed hoc est contra intentionem hominum, quia ea intentione videntur consiliari et negotiari ut, si haec faciant, erit talis finis, si autem faciunt aliquid aliud, erit alius finis.

[80446] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit: nihil enim prohibet etc., probat quod dicta inconvenientia consequantur ex dicta positione. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit praedicta inconvenientia sequi, quodam possibili posito; secundo, ostendit quod eadem inconvenientia sequantur etiam si illud non ponatur; ibi: at nec hoc differt et cetera. Dicit ergo primo, non esse impossibile quod ante mille annos, quando nihil apud homines erat praecogitatum, vel praeordinatum de his quae nunc aguntur, unus dixerit quod hoc erit, puta quod civitas talis subverteretur, alius autem dixerit quod hoc non erit. Sed si omnis affirmatio vel negatio determinate est vera, necesse est quod alter eorum determinate verum dixerit; ergo necesse fuit alterum eorum ex necessitate evenire; et eadem ratio est in omnibus aliis; ergo omnia ex necessitate eveniunt.

[80447] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: at vero neque hoc differt etc., ostendit quod idem sequitur si illud possibile non ponatur. Nihil enim differt, quantum ad rerum existentiam vel eventum, si uno affirmante hoc esse futurum, alius negaverit vel non negaverit; ita enim se habebit res si hoc factum fuerit, sicut si hoc non factum fuerit. Non enim propter nostrum affirmare vel negare mutatur cursus rerum, ut sit aliquid vel non sit: quia veritas nostrae enunciationis non est causa existentiae rerum, sed potius e converso. Similiter etiam non differt quantum ad eventum eius quod nunc agitur, utrum fuerit affirmatum vel negatum ante millesimum annum vel ante quodcumque tempus. Sic ergo, si in quocumque tempore praeterito, ita se habebat veritas enunciationum, ut necesse esset quod alterum oppositorum vere diceretur; et ad hoc quod necesse est aliquid vere dici sequitur quod necesse sit illud esse vel fieri; consequens est quod unumquodque eorum quae fiunt, sic se habeat ut ex necessitate fiat. Et huiusmodi consequentiae rationem assignat per hoc, quod si ponatur aliquem vere dicere quod hoc erit, non potest non futurum esse. Sicut supposito quod sit homo, non potest non esse animal rationale mortale. Hoc

enim significatur, cum dicitur aliquid vere dici, scilicet quod ita sit ut dicitur. Eadem autem habitudo est eorum, quae nunc dicuntur, ad ea quae futura sunt, quae erat eorum, quae prius dicebantur, ad ea quae sunt praesentia vel praeterita; et ita omnia ex necessitate acciderunt, et accidunt, et accident, quia quod nunc factum est, utpote in praesenti vel in praeterito existens, semper verum erat dicere, quoniam erit futurum.

[80448] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit: quod si haec possibilia non sunt etc., ostendit praedicta esse impossibilia: et primo, per rationem; secundo, per exempla sensibilia; ibi: et multa nobis manifesta et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum in rebus humanis; secundo, etiam in aliis rebus; ibi: et quoniam est omnino et cetera. Quantum autem ad res humanas ostendit esse impossibilia quae dicta sunt, per hoc quod homo manifeste videtur esse principium eorum futurorum, quae agit quasi dominus existens suorum actuum, et in sua potestate habens agere vel non agere; quod quidem principium si removeatur, tollitur totus ordo conversationis humanae, et omnia principia philosophiae moralis. Hoc enim sublato non erit aliqua utilitas persuasionis, nec comminationis, nec punitionis aut remunerationis, quibus homines alliciuntur ad bona et retrahuntur a malis, et sic evacuatur tota civilis scientia. Hoc ergo philosophus accipit pro principio manifesto quod homo sit principium futurorum; non est autem futurorum principium nisi per hoc quod consiliatur et facit aliquid: ea enim quae agunt absque consilio non habent dominium sui actus, quasi libere iudicantes de his quae sunt agenda, sed quodam naturali instinctu moventur ad agendum, ut patet in animalibus brutis. Unde impossibile est quod supra conclusum est quod non oporteat nos negotiari vel consiliari. Et sic etiam impossibile est illud ex quo sequebatur, scilicet quod omnia ex necessitate eveniant.

[80449] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit: et quoniam est omnino etc., ostendit idem etiam in aliis rebus. Manifestum est enim etiam in rebus naturalibus esse quaedam, quae non semper actu sunt; ergo in eis contingit esse et non esse: alioquin vel semper essent, vel semper non essent. Id autem quod non est, incipit esse aliquid per hoc quod fit illud; sicut id quod non est album, incipit esse album per hoc quod fit album. Si autem non fiat album permanet non ens album. Ergo in quibus contingit esse et non esse, contingit etiam fieri et non fieri. Non ergo talia ex necessitate sunt vel fiunt, sed est in eis natura possibilitatis, per quam se habent ad fieri et non fieri, esse et non esse.

[80450] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: ac multa nobis manifesta etc., ostendit propositum per sensibilia exempla. Sit enim, puta, vestis nova; manifestum est quod eam possibile est incidi, quia nihil obviat incisioni, nec ex parte agentis nec ex parte patientis. Probat autem quod simul cum hoc quod possibile est eam incidi, possibile est etiam eam non incidi, eodem modo quo supra probavit duas indefinitas oppositas esse simul veras, scilicet per assumptionem contrarii. Sicut enim possibile est istam vestem incidi, ita possibile est eam exteri, idest vetustate corrumpi; sed si exteritur non inciditur; ergo utrumque possibile est, scilicet eam incidi et non incidi. Et ex hoc universaliter concludit quod in aliis futuris, quae non sunt in actu semper, sed sunt in potentia, hoc manifestum est quod non omnia ex necessitate sunt vel fiunt, sed eorum quaedam

sunt ad utrumlibet, quae non se habent magis ad affirmationem quam ad negationem; alia vero sunt in quibus alterum eorum contingit ut in pluribus, sed tamen contingit etiam ut in paucioribus quod altera pars sit vera, et non alia, quae scilicet contingit ut in pluribus.

[80451] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 8 Est autem considerandum quod, sicut Boethius dicit hic in commento, circa possibile et necessarium diversimode aliqui sunt opinati. Quidam enim distinxerunt ea secundum eventum, sicut Diodorus, qui dixit illud esse impossibile quod nunquam erit; necessarium vero quod semper erit; possibile vero quod quandoque erit, quandoque non erit. Stoici vero distinxerunt haec secundum exteriora prohibentia. Dixerunt enim necessarium esse illud quod non potest prohiberi quin sit verum; impossibile vero quod semper prohibetur a veritate; possibile vero quod potest prohiberi vel non prohiberi. Utraque autem distinctio videtur esse incompetens. Nam prima distinctio est a posteriori: non enim ideo aliquid est necessarium, quia semper erit; sed potius ideo semper erit, quia est necessarium: et idem patet in aliis. Secunda autem assignatio est ab exteriori et quasi per accidens: non enim ideo aliquid est necessarium, quia non habet impedimentum, sed quia est necessarium, ideo impedimentum habere non potest. Et ideo alii melius ista distinxerunt secundum naturam rerum, ut scilicet dicatur illud necessarium, quod in sua natura determinatum est solum ad esse; impossibile autem quod est determinatum solum ad non esse; possibile autem quod ad neutrum est omnino determinatum, sive se habeat magis ad unum quam ad alterum, sive se habeat aequaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumlibet. Et hoc est quod Boethius attribuit Philoni. Sed manifeste haec est sententia Aristotelis in hoc loco. Assignat enim rationem possibilitatis et contingentiae, in his quidem quae sunt a nobis ex eo quod sumus consiliativi, in aliis autem ex eo quod materia est in potentia ad utrumque oppositorum.

[80452] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 9 Sed videtur haec ratio non esse sufficiens. Sicut enim in corporibus corruptibilibus materia invenitur in potentia se habens ad esse et non esse, ita etiam in corporibus caelestibus invenitur potentia ad diversa ubi, et tamen nihil in eis evenit contingenter, sed solum ex necessitate. Unde dicendum est quod possibilitas materiae ad utrumque, si communiter loquamur, non est sufficiens ratio contingentiae, nisi etiam addatur ex parte potentiae activae quod non sit omnino determinata ad unum; alioquin si ita sit determinata ad unum quod impediri non potest, consequens est quod ex necessitate reducat in actum potentiam passivam eodem modo.

[80453] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 10 Hoc igitur quidam attendentes posuerunt quod potentia, quae est in ipsis rebus naturalibus, sortitur necessitatem ex aliqua causa determinata ad unum quam dixerunt fatum. Quorum Stoici posuerunt fatum in quadam serie, seu connexione causarum, supponentes quod omne quod in hoc mundo accidit habet causam; causa autem posita, necesse est effectum poni. Et si una causa per se non sufficit, multae causae ad hoc concurrentes accipiunt rationem unius causae sufficientis; et ita concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt.

[80454] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 11 Sed hanc rationem solvit Aristoteles in VI metaphysicae interimens utramque propositionum assumptarum. Dicit enim quod non omne quod fit habet causam, sed solum illud quod est per se. Sed illud quod est per accidens non habet

causam; quia proprie non est ens, sed magis ordinatur cum non ente, ut etiam Plato dixit. Unde esse musicum habet causam, et similiter esse album; sed hoc quod est, album esse musicum, non habet causam: et idem est in omnibus aliis huiusmodi. Similiter etiam haec est falsa, quod posita causa etiam sufficienti, necesse est effectum poni: non enim omnis causa est talis (etiamsi sufficiens sit) quod eius effectus impediri non possit; sicut ignis est sufficiens causa combustionis lignorum, sed tamen per effusionem aquae impeditur combustio.

[80455] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 12 Si autem utraque propositionum praedictarum esset vera, infallibiliter sequeretur omnia ex necessitate contingere. Quia si quilibet effectus habet causam, esset effectum (qui est futurus post quinque dies, aut post quantumcumque tempus) reducere in aliquam causam priorem: et sic quousque esset devenire ad causam, quae nunc est in praesenti, vel iam fuit in praeterito; si autem causa posita, necesse est effectum poni, per ordinem causarum deveniret necessitas usque ad ultimum effectum. Puta, si comedit salsa, sitiet: si sitiet, exibit domum ad bibendum: si exibit domum, occidetur a latronibus. Quia ergo iam comedit salsa, necesse est eum occidi. Et ideo Aristoteles ad hoc excludendum ostendit utramque praedictarum propositionum esse falsam, ut dictum est.

[80456] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 13 Obiiciunt autem quidam contra hoc, dicentes quod omne per accidens reducitur ad aliquid per se, et ita oportet effectum qui est per accidens reduci in causam per se. Sed non attendunt quod id quod est per accidens reducitur ad per se, in quantum accidit ei quod est per se, sicut musicum accidit Socrati, et omne accidens alicui subiecto per se existenti. Et similiter omne quod in aliquo effectu est per accidens consideratur circa aliquem effectum per se: qui quantum ad id quod per se est habet causam per se, quantum autem ad id quod inest ei per accidens non habet causam per se, sed causam per accidens. Oportet enim effectum proportionaliter referre ad causam suam, ut in II physicorum et in V methaphysicae dicitur.

[80457] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 14 Quidam vero non attendentes differentiam effectuum per accidens et per se, tentaverunt reducere omnes effectus hic inferius provenientes in aliquam causam per se, quam ponebant esse virtutem caelestium corporum in qua ponebant fatum, dicentes nihil aliud esse fatum quam vim positionis syderum. Sed ex hac causa non potest provenire necessitas in omnibus quae hic aguntur. Multa enim hic fiunt ex intellectu et voluntate, quae per se et directe non subduntur virtuti caelestium corporum: cum enim intellectus sive ratio et voluntas quae est in ratione, non sint actus organi corporalis, ut probatur in libro de anima, impossibile est quod directe subdantur intellectus seu ratio et voluntas virtuti caelestium corporum: nulla enim vis corporalis potest agere per se, nisi in rem corpoream. Vires autem sensitivae in quantum sunt actus organorum corporalium per accidens subduntur actioni caelestium corporum. Unde philosophus in libro de anima opinionem ponentium voluntatem hominis subiici motui caeli adscribit his, qui non ponebant intellectum differre a sensu. Indirecte tamen vis caelestium corporum redundat ad intellectum et voluntatem, in quantum scilicet intellectus et voluntas utuntur viribus sensitivis. Manifestum autem est quod passiones virium sensitivarum non inferunt necessitatem rationi et voluntati. Nam continens habet pravas concupiscentias, sed non deducitur, ut patet per philosophum

in VII Ethicorum. Sic igitur ex virtute caelestium corporum non provenit necessitas in his quae per rationem et voluntatem fiunt. Similiter nec in aliis corporalibus effectibus rerum corruptibilium, in quibus multa per accidens eveniunt. Id autem quod est per accidens non potest reduci ut in causam per se in aliquam virtutem naturalem, quia virtus naturae se habet ad unum; quod autem est per accidens non est unum; unde et supra dictum est quod haec enunciatio non est una, Socrates est albus musicus, quia non significat unum. Et ideo philosophus dicit in libro de somno et vigilia quod multa, quorum signa praeexistunt in corporibus caelestibus, puta in imbribus et tempestatibus, non eveniunt, quia scilicet impediuntur per accidens. Et quamvis illud etiam impedimentum secundum se consideratum reducatur in aliquam causam caelestem; tamen concursus horum, cum sit per accidens, non potest reduci in aliquam causam naturaliter agentem.

[80458] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 15 Sed considerandum est quod id quod est per accidens potest ab intellectu accipi ut unum, sicut album esse musicum, quod quamvis secundum se non sit unum, tamen intellectus ut unum accipit, in quantum scilicet componendo format enunciationem unam. Et secundum hoc contingit id, quod secundum se per accidens evenit et casualiter, reduci in aliquem intellectum praeordinantem; sicut concursus duorum servorum ad certum locum est per accidens et casualis quantum ad eos, cum unus eorum ignoret de alio; potest tamen esse per se intentus a domino, qui utrumque mittit ad hoc quod in certo loco sibi occurrant.

[80459] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 16 Et secundum hoc aliqui posuerunt omnia quaecumque in hoc mundo aguntur, etiam quae videntur fortuita vel casualia, reduci in ordinem providentiae divinae, ex qua dicebant dependere fatum. Et hoc quidem aliqui stulti negaverunt, iudicantes de intellectu divino ad modum intellectus nostri, qui singularia non cognoscit. Hoc autem est falsum: nam intelligere divinum et velle eius est ipsum esse ipsius. Unde sicut esse eius sua virtute comprehendit omne illud quod quocumque modo est, in quantum scilicet est per participationem ipsius; ita etiam suum intelligere et suum intelligibile comprehendit omnem cognitionem et omne cognoscibile; et suum velle et suum volitum comprehendit omnem appetitum et omne appetibile quod est bonum; ut, scilicet ex hoc ipso quod aliquid est cognoscibile cadat sub eius cognitione, et ex hoc ipso quod est bonum cadat sub eius voluntate: sicut ex hoc ipso quod est ens, aliquid cadit sub eius virtute activa, quam ipse perfecte comprehendit, cum sit per intellectum agens.

[80460] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 17 Sed si providentia divina sit per se causa omnium quae in hoc mundo accidunt, saltem bonorum, videtur quod omnia ex necessitate accidant. Primo quidem ex parte scientiae eius: non enim potest eius scientia falli; et ita ea quae ipse scit, videtur quod necesse sit evenire. Secundo ex parte voluntatis: voluntas enim Dei inefficax esse non potest; videtur ergo quod omnia quae vult, ex necessitate eveniant.

[80461] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 18 Procedunt autem hae obiectiones ex eo quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant.

[80462] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 19 Nam primo quidem ex parte cognitionis vel

scientiae considerandum est quod ad cognoscendum ea quae secundum ordinem temporis eveniunt, aliter se habet vis cognoscitiva, quae sub ordine temporis aliqualiter continetur, aliter illa quae totaliter est extra ordinem temporis. Cuius exemplum conveniens accipi potest ex ordine loci: nam secundum philosophum in IV physicorum, secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu et per consequens in tempore. Si ergo sint multi homines per viam aliquam transeuntes, quilibet eorum qui sub ordine transeuntium continetur habet cognitionem de praecedentibus et subsequentibus, in quantum sunt praecedentes et subsequentes; quod pertinet ad ordinem loci. Et ideo quilibet eorum videt eos, qui iuxta se sunt et aliquos eorum qui eos praecedunt; eos autem qui post se sunt videre non potest. Si autem esset aliquis extra totum ordinem transeuntium, utpote in aliqua excelsa turri constitutus, unde posset totam viam videre, videret quidem simul omnes in via existentes, non sub ratione praecedentis et subsequentis (in comparatione scilicet ad eius intuitum), sed simul omnes videret, et quomodo unus eorum alium praecedit. Quia igitur cognitio nostra cadit sub ordine temporis, vel per se vel per accidens (unde et anima in componendo et dividendo necesse habet adiungere tempus, ut dicitur in III de anima), consequens est quod sub eius cognitione cadant res sub ratione praesentis, praeteriti et futuri. Et ideo praesentia cognoscit tanquam actu existentia et sensu aliqualiter perceptibilia; praeterita autem cognoscit ut memorata; futura autem non cognoscit in seipsis, quia nondum sunt, sed cognoscere ea potest in causis suis: per certitudinem quidem, si totaliter in causis suis sint determinata, ut ex quibus de necessitate evenient; per coniecturam autem, si non sint sic determinata quin impediri possint, sicut quae sunt ut in pluribus; nullo autem modo, si in suis causis sunt omnino in potentia non magis determinata ad unum quam ad aliud, sicut quae sunt ad utrumlibet. Non enim est aliquid cognoscibile secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est in actu, ut patet per philosophum in IX metaphysicae.

[80463] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 20 Sed Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum; et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur secundum temporis decursum, et unumquodque secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum prout est in solo ordine suarum causarum (quamvis et ipsum ordinem causarum videat), sed omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua.

[80464] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 21 Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere, non tollitur eius contingentia quae respicit ordinem causae ad effectum; tamen certissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere dum sedet, quia unumquodque prout est in seipso iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore; et tamen ea quae in tempore eveniunt non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter.

[80465] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 22 Similiter ex parte voluntatis divinae differentia est attendenda. Nam voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa

quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae. Hoc autem non potest dici de voluntate humana, nec de aliqua alia causa: quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis vel contingentiae; et ideo oportet quod vel ipsa causa possit deficere, vel effectus eius non sit contingens, sed necessarius. Voluntas autem divina indeficiens est; tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, sed quidam contingentes.

[80466] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 23 Similiter autem aliam radicem contingentiae, quam hic philosophus ponit ex hoc quod sumus consiliativi, aliqui subvertere nituntur, volentes ostendere quod voluntas in eligendo ex necessitate movetur ab appetibili. Cum enim bonum sit obiectum voluntatis, non potest (ut videtur) ab hoc divertere quin appetat illud quod sibi videtur bonum; sicut nec ratio ab hoc potest divertere quin assentiat ei quod sibi videtur verum. Et ita videtur quod electio consilium consequens semper ex necessitate proveniat; et sic omnia, quorum nos principium sumus per consilium et electionem, ex necessitate provenient.

[80467] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 24 Sed dicendum est quod similis differentia attendenda est circa bonum, sicut circa verum. Est autem quoddam verum, quod est per se notum, sicut prima principia indemonstrabilia, quibus ex necessitate intellectus assentit; sunt autem quaedam vera non per se nota, sed per alia. Horum autem duplex est conditio: quaedam enim ex necessitate consequuntur ex principiis, ita scilicet quod non possunt esse falsa, principiis existentibus veris, sicut sunt omnes conclusiones demonstrationum. Et huiusmodi veris ex necessitate assentit intellectus, postquam perceperit ordinem eorum ad principia, non autem prius. Quaedam autem sunt, quae non ex necessitate consequuntur ex principiis, ita scilicet quod possent esse falsa principiis existentibus veris; sicut sunt opinabilia, quibus non ex necessitate assentit intellectus, quamvis ex aliquo motivo magis inclinetur in unam partem quam in aliam. Ita etiam est quoddam bonum quod est propter se appetibile, sicut felicitas, quae habet rationem ultimi finis; et huiusmodi bono ex necessitate inhaeret voluntas: naturali enim quadam necessitate omnes appetunt esse felices. Quaedam vero sunt bona, quae sunt appetibilia propter finem, quae comparantur ad finem sicut conclusiones ad principium, ut patet per philosophum in II physicorum. Si igitur essent aliqua bona, quibus non existentibus, non posset aliquis esse felix, haec etiam essent ex necessitate appetibilia et maxime apud eum, qui talem ordinem perciperet; et forte talia sunt esse, vivere et intelligere et si qua alia sunt similia. Sed particularia bona, in quibus humani actus consistunt, non sunt talia, nec sub ea ratione apprehenduntur ut sine quibus felicitas esse non possit, puta, comedere hunc cibum vel illum, aut abstinere ab eo: habent tamen in se unde moveant appetitum, secundum aliquod bonum consideratum in eis. Et ideo voluntas non ex necessitate inducitur ad haec eligenda. Et propter hoc philosophus signanter radicem contingentiae in his quae fiunt a nobis assignavit ex

parte consilii, quod est eorum quae sunt ad finem et tamen non sunt determinata. In his enim in quibus media sunt determinata, non est opus consilio, ut dicitur in III Ethicorum. Et haec quidem dicta sunt ad salvandum radices contingentiae, quas hic Aristoteles ponit, quamvis videantur logici negotii modum excedere.

Lectio 15

[80468] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 15 n. 1 Postquam philosophus ostendit esse impossibilia ea, quae ex praedictis rationibus sequebantur; hic, remotis impossibilibus, concludit veritatem. Et circa hoc duo facit: quia enim argumentando ad impossibile, processerat ab enunciationibus ad res, et iam removerat inconvenientia quae circa res sequebantur; nunc, ordine converso, primo ostendit qualiter se habeat veritas circa res; secundo, qualiter se habeat veritas circa enunciationes; ibi: quare quoniam orationes verae sunt et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit qualiter se habeant veritas et necessitas circa res absolute consideratas; secundo, qualiter se habeant circa eas per comparationem ad sua opposita; ibi: et in contradictione eadem ratio est et cetera.

[80469] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 15 n. 2 Dicit ergo primo, quasi ex praemissis concludens, quod si praedicta sunt inconvenientia, ut scilicet omnia ex necessitate eveniant, oportet dicere ita se habere circa res, scilicet quod omne quod est necesse est esse quando est, et omne quod non est necesse est non esse quando non est. Et haec necessitas fundatur super hoc principium: impossibile est simul esse et non esse: si enim aliquid est, impossibile est illud simul non esse; ergo necesse est tunc illud esse. Nam impossibile non esse idem significat ei quod est necesse esse, ut in secundo dicetur. Et similiter, si aliquid non est, impossibile est illud simul esse; ergo necesse est non esse, quia etiam idem significant. Et ideo manifeste verum est quod omne quod est necesse est esse quando est; et omne quod non est necesse est non esse pro illo tempore quando non est: et haec est necessitas non absoluta, sed ex suppositione. Unde non potest simpliciter et absolute dici quod omne quod est, necesse est esse, et omne quod non est, necesse est non esse: quia non idem significant quod omne ens, quando est, sit ex necessitate, et quod omne ens simpliciter sit ex necessitate; nam primum significat necessitatem ex suppositione, secundum autem necessitatem absolutam. Et quod dictum est de esse, intelligendum est similiter de non esse; quia aliud est simpliciter ex necessitate non esse et aliud est ex necessitate non esse quando non est. Et per hoc videtur Aristoteles excludere id quod supra dictum est, quod si in his, quae sunt, alterum determinate est verum, quod etiam antequam fieret alterum determinate esset futurum.

[80470] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit: et in contradictione etc., ostendit quomodo se habeant veritas et necessitas circa res per comparationem ad sua opposita: et dicit quod eadem ratio est in contradictione, quae est in suppositione. Sicut enim illud quod non est absolute necessarium, fit necessarium ex suppositione eiusdem, quia necesse est esse quando est; ita etiam quod non est in se necessarium absolute fit necessarium per disiunctionem oppositi, quia necesse est de unoquoque quod sit vel non sit, et quod futurum sit aut non sit, et hoc sub

disiunctione: et haec necessitas fundatur super hoc principium quod, impossibile est contradictoria simul esse vera vel falsa. Unde impossibile est neque esse neque non esse; ergo necesse est vel esse vel non esse. Non tamen si divisim alterum accipiatur, necesse est illud esse absolute. Et hoc manifestat per exemplum: quia necessarium est navale bellum esse futurum cras vel non esse; sed non est necesse navale bellum futurum esse cras; similiter etiam non est necessarium non esse futurum, quia hoc pertinet ad necessitatem absolutam; sed necesse est quod vel sit futurum cras vel non sit futurum: hoc enim pertinet ad necessitatem quae est sub disiunctione.

[80471] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit: quare quoniam etc. ex eo quod se habet circa res, ostendit qualiter se habeat circa orationes. Et primo, ostendit quomodo uniformiter se habet in veritate orationum, sicut circa esse rerum et non esse; secundo, finaliter concludit veritatem totius dubitationis; ibi: quare manifestum et cetera. Dicit ergo primo quod, quia hoc modo se habent orationes enunciativae ad veritatem sicut et res ad esse vel non esse (quia ex eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa), consequens est quod in omnibus rebus quae ita se habent ut sint ad utrumlibet, et quaecumque ita se habent quod contradictoria eorum qualitercumque contingere possunt, sive aequaliter sive alterum ut in pluribus, ex necessitate sequitur quod etiam similiter se habeat contradictio enunciationum. Et exponit consequenter quae sint illae res, quarum contradictoria contingere queant; et dicit huiusmodi esse quae neque semper sunt, sicut necessaria, neque semper non sunt, sicut impossibilia, sed quandoque sunt et quandoque non sunt. Et ulterius manifestat quomodo similiter se habeat in contradictoriis enunciationibus; et dicit quod harum enunciationum, quae sunt de contingentibus, necesse est quod sub disiunctione altera pars contradictionis sit vera vel falsa; non tamen haec vel illa determinate, sed se habet ad utrumlibet. Et si contingat quod altera pars contradictionis magis sit vera, sicut accidit in contingentibus quae sunt ut in pluribus, non tamen ex hoc necesse est quod ex necessitate altera earum determinate sit vera vel falsa.

[80472] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit: quare manifestum est etc., concludit principale intentum et dicit manifestum esse ex praedictis quod non est necesse in omni genere affirmationum et negationum oppositarum, alteram determinate esse veram et alteram esse falsam: quia non eodem modo se habet veritas et falsitas in his quae sunt iam de praesenti et in his quae non sunt, sed possunt esse vel non esse. Sed hoc modo se habet in utriusque, sicut dictum est, quia scilicet in his quae sunt necesse est determinate alterum esse verum et alterum falsum: quod non contingit in futuris quae possunt esse et non esse. Et sic terminatur primus liber.

Liber 2

Lectio 1

[80473] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 1 n. 1 Postquam philosophus in primo libro determinavit de enunciatione simpliciter considerata; hic determinat de enunciatione, secundum quod diversi-

ficatur per aliquid sibi additum. Possunt autem tria in enunciatione considerari: primo, ipsae dictiones, quae praedicantur vel subiiciuntur in enunciatione, quas supra distinxit per nomina et verba; secundo, ipsa compositio, secundum quam est verum vel falsum in enunciatione affirmativa vel negativa; tertio, ipsa oppositio unius enunciationis ad aliam. Dividitur ergo haec pars in tres partes: in prima, ostendit quid accidat enunciationi ex hoc quod aliquid additur ad dictiones in subiecto vel praedicato positas; secundo, quid accidat enunciationi ex hoc quod aliquid additur ad determinandum veritatem vel falsitatem compositionis; ibi: his vero determinatis etc.; tertio, solvit quamdam dubitationem circa oppositiones enunciationum provenientem ex eo, quod additur aliquid simplici enunciationi; ibi: utrum autem contraria est affirmatio et cetera. Est autem considerandum quod additio facta ad praedicatum vel subiectum quandoque tollit unitatem enunciationis, quandoque vero non tollit, sicut additio negationis infinitantis dictionem. Circa primum ergo duo facit: primo, ostendit quid accidat enunciationibus ex additione negationis infinitantis dictionem; secundo, ostendit quid accidat circa enunciationem ex additione tollente unitatem; ibi: at vero unum de pluribus et cetera. Circa primum duo facit: primo, determinat de enunciationibus simplicissimis, in quibus nomen finitum vel infinitum ponitur tantum ex parte subiecti; secundo, determinat de enunciationibus, in quibus nomen finitum vel infinitum ponitur non solum ex parte subiecti, sed etiam ex parte praedicati; ibi: quando autem est tertium adiacens et cetera. Circa primum duo facit: primo, proponit rationes quasdam distinguendi tales enunciationes; secundo, ponit earum distinctionem et ordinem; ibi: quare prima est affirmatio et cetera. Circa primum duo facit: primo, ponit rationes distinguendi enunciationes ex parte nominum; secundo, ostendit quod non potest esse eadem ratio distinguendi ex parte verborum; ibi: praeter verbum autem et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit rationes distinguendi enunciationes; secundo, exponit quod dixerat; ibi: nomen autem dictum est etc.; tertio, concludit intentum; ibi: erit omnis affirmatio et cetera.

[80474] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 1 n. 2 Resumit ergo illud, quod supra dictum est de definitione affirmationis, quod scilicet affirmatio est *enunciatio significans aliquid de aliquo*; et, quia verbum est proprie nota eorum quae de altero praedicantur, consequens est ut illud, de quo aliquid dicitur, pertineat ad nomen; nomen autem est vel finitum vel infinitum; et ideo, quasi concludens subdit quod quia affirmatio significat aliquid de aliquo, consequens est ut *hoc*, de quo significatur, scilicet subiectum affirmationis, sit vel *nomen*, scilicet finitum (quod proprie dicitur nomen, ut in primo dictum est), vel *innominatum*, idest infinitum nomen: quod dicitur innominatum, quia ipsum non nominat aliquid cum aliqua forma determinata, sed solum removet determinationem formae. Et ne aliquis diceret quod id quod in affirmatione subiicitur est simul nomen et innominatum, ad hoc excludendum subdit quod *id quod est*, scilicet praedicatum, *in affirmatione*, scilicet una, de qua nunc loquimur, *oportet esse unum et de uno* subiecto; et sic oportet quod subiectum talis affirmationis sit vel nomen, vel nomen infinitum.

[80475] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: nomen autem etc., exponit quod dixerat, et dicit quod supra dictum est quid sit nomen, et quid sit *innominatum*, idest infinitum nomen: quia, non homo, non est nomen, sed est infinitum nomen, sicut, non currit, non est verbum,

sed infinitum verbum. Interponit autem quoddam, quod valet ad dubitationis remotionem, videlicet quod nomen infinitum quodam modo significat unum. Non enim significat simpliciter unum, sicut nomen finitum, quod significat unam formam generis vel speciei aut etiam individui, sed in quantum significat negationem formae alicuius, in qua negatione multa conveniunt, sicut in quodam uno secundum rationem. Unum enim eodem modo dicitur aliquid, sicut et ens; unde sicut ipsum non ens dicitur ens, non quidem simpliciter, sed secundum quid, idest secundum rationem, ut patet in IV metaphysicae, ita etiam negatio est unum secundum quid, scilicet secundum rationem. Introducit autem hoc, ne aliquis dicat quod affirmatio, in qua subiicitur nomen infinitum, non significet unum de uno, quasi nomen infinitum non significet unum.

[80476] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit: erit omnis affirmatio etc., concludit propositum scilicet quod duplex est modus affirmationis. Quaedam enim est affirmatio, quae constat ex nomine et verbo; quaedam autem est quae constat ex infinito nomine et verbo. Et hoc sequitur ex hoc quod supra dictum est quod hoc, de quo affirmatio aliquid significat, vel est nomen vel innominatum. Et eadem differentia potest accipi ex parte negationis, quia de quocunque contingit affirmare, contingit et negare, ut in primo habitum est.

[80477] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: praeter verbum etc., ostendit quod differentia enunciationum non potest sumi ex parte verbi. Dictum est enim supra quod, praeter verbum nulla est affirmatio vel negatio. Potest enim praeter nomen esse aliqua affirmatio vel negatio, videlicet si ponatur loco nominis infinitum nomen: loco autem verbi in enunciatione non potest poni infinitum verbum, duplici ratione. Primo quidem, quia infinitum verbum constituitur per additionem infinitae particulae, quae quidem addita verbo per se dicto, idest extra enunciationem posito, removet ipsum absolute, sicut addita nomini, removet formam nominis absolute: et ideo extra enunciationem potest accipi verbum infinitum per modum unius dictionis, sicut et nomen infinitum. Sed quando negatio additur verbo in enunciatione posito, negatio illa removet verbum ab aliquo, et sic facit enunciationem negativam: quod non accidit ex parte nominis. Non enim enunciatio efficitur negativa nisi per hoc quod negatur compositio, quae importatur in verbo: et ideo verbum infinitum in enunciatione positum fit verbum negativum. Secundo, quia in nullo variatur veritas enunciationis, sive utamur negativa particula ut infinitante verbum vel ut faciente negativam enunciationem; et ideo accipitur semper in simpliciori intellectu, prout est magis in promptu. Et inde est quod non diversificavit affirmationem per hoc, quod sit ex verbo vel infinito verbo, sicut diversificavit per hoc, quod est ex nomine vel infinito nomine. Est autem considerandum quod in nominibus et in verbis praeter differentiam finiti et infiniti est differentia recti et obliqui. Casus enim nominum, etiam verbo addito, non constituunt enunciationem significantem verum vel falsum, ut in primo habitum est: quia in obliquo nomine non concluditur ipse rectus, sed in casibus verbi includitur ipsum verbum praesentis temporis. Praeteritum enim et futurum, quae significant casus verbi, dicuntur per respectum ad praesens. Unde si dicatur, hoc erit, idem est ac si diceretur, hoc est futurum; hoc fuit, hoc est praeteritum. Et propter hoc, ex casu verbi et nomine fit enunciatio. Et ideo subiungit quod sive dicatur est, sive erit, sive fuit, vel quaecumque alia huiusmodi verba, sunt de numero praedictorum verborum, sine quibus non potest fieri enunciatio:

quia omnia consignificant tempus, et alia tempora dicuntur per respectum ad praesens.

[80478] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: quare prima erit affirmatio etc., concludit ex praemissis distinctionem enunciationum in quibus nomen finitum vel infinitum ponitur solum ex parte subiecti, in quibus triplex differentia intelligi potest: una quidem, secundum affirmationem et negationem; alia, secundum subiectum finitum et infinitum; tertia, secundum subiectum universaliter, vel non universaliter positum. Nomen autem finitum est ratione prius infinito sicut affirmatio prior est negatione; unde primam affirmationem ponit, *homo est*, et primam negationem, *homo non est.* Deinde ponit secundam affirmationem, *non homo est*, secundam autem negationem, *non homo non est.* Ulterius autem ponit illas enunciationes in quibus subiectum universaliter ponitur, quae sunt quatuor, sicut et illae in quibus est subiectum non universaliter positum. Praetermisit autem ponere exemplum de enunciationibus, in quibus subiicitur singulare, ut, Socrates est, Socrates non est, quia singularibus nominibus non additur aliquod signum. Unde in huiusmodi enunciationibus non potest omnis differentia inveniri. Similiter etiam praetermittit exemplificare de enunciationibus, quarum subiecta particulariter ponuntur, quia tale subiectum quodammodo eamdem vim habet cum subiecto universali, non universaliter sumpto. Non ponit autem aliquam differentiam ex parte verbi, quae posset sumi secundum casus verbi, quia sicut ipse dicit, *in extrinsecis temporibus*, idest in praeterito et in futuro, quae circumstant praesens, *est eadem ratio* sicut et in praesenti, ut iam dictum est.

Lectio 2

[80479] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 1 Postquam philosophus distinxit enunciationes, in quibus nomen finitum vel infinitum ponitur solum ex parte subiecti, hic accedit ad distinguendum illas enunciationes, in quibus nomen finitum vel infinitum ponitur ex parte subiecti et ex parte praedicati. Et circa hoc duo facit; primo, distinguit huiusmodi enunciationes; secundo, manifestat quaedam quae circa eas dubia esse possent; ibi: quoniam vero contraria est et cetera. Circa primum duo facit: primo, agit de enunciationibus in quibus nomen praedicatur cum hoc verbo, est; secundo de enunciationibus in quibus alia verba ponuntur; ibi: in his vero in quibus et cetera. Distinguit autem huiusmodi enunciationes sicut et primas, secundum triplicem differentiam ex parte subiecti consideratam: primo namque, agit de enunciationibus in quibus subiicitur nomen finitum non universaliter sumptum; secundo de illis in quibus subiicitur nomen finitum universaliter sumptum; ibi: similiter autem se habent etc.; tertio, de illis in quibus subiicitur nomen infinitum; ibi: aliae autem habent ad id quod est non homo et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit diversitatem oppositionis talium enunciationum; secundo, concludit earum numerum et ponit earum habitudinem; ibi: quare quatuor etc.; tertio, exemplificat; ibi: intelligimus vero et cetera. Circa primum duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, exponit quoddam quod dixerat; ibi: dico autem et cetera.

[80480] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 2 Circa primum duo oportet intelligere: primo

quidem, quid est hoc quod dicit, *est tertium adiacens praedicatur*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod hoc verbum est quandoque in enunciatione praedicatur secundum se; ut cum dicitur, Socrates est: per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Socrates sit in rerum natura. Quandoque vero non praedicatur per se, quasi principale praedicatum, sed quasi coniunctum principali praedicato ad connectendum ipsum subiecto; sicut cum dicitur, Socrates est albus, non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo, est; et ideo in talibus, est, praedicatur ut adiacens principali praedicato. Et dicitur esse *tertium*, non quia sit tertium praedicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quae simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum, ut sic enunciatio dividatur in duas partes et non in tres.

[80481] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 3 Secundo, considerandum est quid est hoc, quod dicit quod *quando est*, eo modo quo dictum est, *tertium adiacens praedicatur*, dupliciter dicuntur oppositiones. Circa quod considerandum est quod in praemissis enunciationibus, in quibus nomen ponebatur solum ex parte subiecti, secundum quodlibet subiectum erat una oppositio; puta si subiectum erat nomen finitum non universaliter sumptum, erat sola una oppositio, scilicet est homo, non est homo. Sed quando est tertium adiacens praedicatur, oportet esse duas oppositiones eodem subiecto existente secundum differentiam nominis praedicati, quod potest esse finitum vel infinitum; sicut haec est una oppositio, homo est iustus, homo non est iustus: alia vero oppositio est, homo est non iustus, homo non est non iustus. Non enim negatio fit nisi per appositionem negativae particulae ad hoc verbum est, quod est nota praedicationis.

[80482] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: dico autem, ut est iustus etc., exponit quod dixerat, *est tertium adiacens*, et dicit quod cum dicitur, homo est iustus, hoc verbum est, adiacet, scilicet praedicato, tamquam tertium nomen vel verbum in affirmatione. Potest enim ipsum est, dici nomen, prout quaelibet dictio nomen dicitur, et sic est *tertium nomen*, idest tertia dictio. Sed quia secundum communem usum loquendi, dictio significans tempus magis dicitur verbum quam nomen, propter hoc addit, *vel verbum*, quasi dicat, ad hoc quod sit tertium, non refert utrum dicatur nomen vel verbum.

[80483] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: quare quatuor erunt etc., concludit numerum enunciationum. Et primo, ponit conclusionem numeri; secundo, ponit earum habitudinem; ibi: quarum duae quidem etc.; tertio, rationem numeri explicat; ibi: dico autem quoniam est et cetera. Dicit ergo primo quod quia duae sunt oppositiones, *quando est tertium adiacens praedicatur*, cum omnis oppositio sit inter duas enunciationes, consequens est quod sint quatuor enunciationes illae in quibus est, tertium adiacens, praedicatur, subiecto finito non universaliter sumpto. Deinde cum dicit: quarum duae quidem etc., ostendit habitudinem praedictarum enunciationum ad invicem; et dicit quod duae dictarum enunciationum se habent ad affirmationem et negationem *secundum consequentiam*, sive secundum correlationem, aut *analogiam*, ut in Graeco habetur, sicut privationes; *aliae vero duae minime*. Quod quia breviter et obscure dictum est, diversimode a diversis expositum est.

[80484] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 6 Ad cuius evidentiam considerandum est quod tripliciter nomen potest praedicari in huiusmodi enunciationibus. Quandoque enim praedicatur nomen finitum, secundum quod assumuntur duae enunciationes, una affirmativa et altera negativa, scilicet homo est iustus, et homo non est iustus; quae dicuntur simplices. Quandoque vero praedicatur nomen infinitum, secundum quod etiam assumuntur duae aliae, scilicet homo est non iustus, homo non est non iustus; quae dicuntur infinitae. Quandoque vero praedicatur nomen privativum, secundum quod etiam sumuntur duae aliae, scilicet homo est iniustus, homo non est iniustus; quae dicuntur privativae.

[80485] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 7 Quidam ergo sic exposuerunt, quod duae enunciationes earum, quas praemiserat scilicet illae, quae sunt de infinito praedicato, se habent ad affirmationem et negationem, quae sunt de praedicato finito secundum consequentiam vel analogiam, sicut privationes, idest sicut illae, quae sunt de praedicato privativo. Illae enim duae, quae sunt de praedicato infinito, se habent secundum consequentiam ad illas, quae sunt de finito praedicato secundum transpositionem quandam, scilicet affirmatio ad negationem et negatio ad affirmationem. Nam homo est non iustus, quae est affirmatio de infinito praedicato, respondet secundum consequentiam negativae de praedicato finito, huic scilicet homo non est iustus. Negativa vero de infinito praedicato, scilicet homo non est non iustus, affirmativae de finito praedicato, huic scilicet homo est iustus. Propter quod Theophrastus vocabat eas, quae sunt de infinito praedicato, transpositas. Et similiter etiam affirmativa de privativo praedicato respondet secundum consequentiam negativae de finito praedicato, scilicet haec, homo est iniustus, ei quae est, homo non est iustus. Negativa vero affirmativae, scilicet haec, homo non est iniustus, ei quae est, homo est iustus. Disponatur ergo in figura. Et in prima quidem linea ponantur illae, quae sunt de finito praedicato, scilicet homo est iustus, homo non est iustus. In secunda autem linea, negativa de infinito praedicato sub affirmativa de finito et affirmativa sub negativa. In tertia vero, negativa de privativo praedicato similiter sub affirmativa de finito et affirmativa sub negativa: ut patet in subscripta figura. (Figura). Sic ergo duae, scilicet quae sunt de infinito praedicato, se habent ad affirmationem et negationem de finito praedicato, sicut privationes, idest sicut illae quae sunt de privativo praedicato. Sed duae aliae quae sunt de infinito subiecto, scilicet non homo est iustus, non homo non est iustus, manifestum est quod non habent similem consequentiam. Et hoc modo exposuit herminus hoc quod dicitur, *duae vero, minime*, referens hoc ad illas quae sunt de infinito subiecto. Sed hoc manifeste est contra litteram. Nam cum praemisisset quatuor enunciationes, duas scilicet de finito praedicato et duas de infinito, subiungit quasi illas subdividens, *quarum duae quidem* et cetera. *Duae vero, minime*; ubi datur intelligi quod utraeque duae intelligantur in praemissis. Illae autem quae sunt de infinito subiecto non includuntur in praemissis, sed de his postea dicetur. Unde manifestum est quod de eis nunc non loquitur.

[80486] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 8 Et ideo, ut Ammonius dicit, alii aliter exposuerunt, dicentes quod praedictarum quatuor propositionum *duae*, scilicet quae sunt de infinito praedicato, *sic se habent ad affirmationem et negationem*, idest ad ipsam speciem affirmationis et negationis, *ut privationes*, idest ut privativae affirmationes seu negationes. Haec enim affirmatio, homo est non

iustus, non est simpliciter affirmatio, sed secundum quid, quasi secundum privationem affirmatio; sicut homo mortuus non est homo simpliciter, sed secundum privationem; et idem dicendum est de negativa, quae est de infinito praedicato. Duae vero, quae sunt de finito praedicato, non se habent ad speciem affirmationis et negationis secundum privationem, sed simpliciter. Haec enim, homo est iustus, est simpliciter affirmativa, et haec, homo non est iustus, est simpliciter negativa. Sed nec hic sensus convenit verbis Aristotelis. Dicit enim infra: *haec igitur quemadmodum in resolutoriis dictum est, sic sunt disposita*; ubi nihil invenitur ad hunc sensum pertinens. Et ideo Ammonius ex his, quae in fine I priorum dicuntur de propositionibus, quae sunt de finito vel infinito vel privativo praedicato, alium sensum accipit.

[80487] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 9 Ad cuius evidentiam considerandum est quod, sicut ipse dicit, enunciatio aliqua virtute se habet ad illud, de quo totum id quod in enunciatione significatur vere praedicari potest: sicut haec enunciatio, homo est iustus, se habet ad omnia illa, de quorum quolibet vere potest dici quod est homo iustus; et similiter haec enunciatio, homo non est iustus, se habet ad omnia illa, de quorum quolibet vere dici potest quod non est homo iustus. Secundum ergo hunc modum loquendi, manifestum est quod simplex negativa in plus est quam affirmativa infinita, quae ei correspondet. Nam, quod sit homo non iustus, vere potest dici de quolibet homine, qui non habet habitum iustitiae; sed quod non sit homo iustus, potest dici non solum de homine non habente habitum iustitiae, sed etiam de eo qui penitus non est homo: haec enim est vera, lignum non est homo iustus; tamen haec est falsa, lignum est homo non iustus. Et ita negativa simplex est in plus quam affirmativa infinita; sicut etiam animal est in plus quam homo, quia de pluribus verificatur. Simili etiam ratione, negativa simplex est in plus quam affirmativa privativa: quia de eo quod non est homo non potest dici quod sit homo iniustus. Sed affirmativa infinita est in plus quam affirmativa privativa: potest enim dici de puero et de quocumque homine nondum habente habitum virtutis aut vitii quod sit homo non iustus, non tamen de aliquo eorum vere dici potest quod sit homo iniustus. Affirmativa vero simplex in minus est quam negativa infinita: quia quod non sit homo non iustus potest dici non solum de homine iusto, sed etiam de eo quod penitus non est homo. Similiter etiam negativa privativa in plus est quam negativa infinita. Nam, quod non sit homo iniustus, potest dici non solum de homine habente habitum iustitiae, sed de eo quod penitus non est homo, de quorum quolibet potest dici quod non sit homo non iustus: sed ulterius potest dici de omnibus hominibus, qui nec habent habitum iustitiae neque habent habitum iniustitiae.

[80488] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 10 His igitur visis, facile est exponere praesentem litteram hoc modo. *Quarum*, scilicet quatuor enunciationum praedictarum, *duae quidem*, scilicet infinitae, *se habebunt ad affirmationem et negationem*, idest ad duas simplices, quarum una est affirmativa et altera negativa, *secundum consequentiam*, idest in modo consequendi ad eas, *ut privationes*, idest sicut duae privativae: quia scilicet, sicut ad simplicem affirmativam sequitur negativa infinita, et non convertitur (eo quod negativa infinita est in plus), ita etiam ad simplicem affirmativam sequitur negativa privativa, quae est in plus, et non convertitur. Sed sicut simplex negativa sequitur ad infinitam affirmativam; quae est in minus, et non convertitur; ita etiam negativa sim-

plex sequitur ad privativam affirmativam, quae est in minus, et non convertitur. Ex quo patet quod eadem est habitudo in consequendo infinitarum ad simplices quae est etiam privativarum.

[80489] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 11 Sequitur, *duae autem*, scilicet simplices, quae relinquuntur, remotis duabus, scilicet infinitis, a quatuor praemissis, *minime*, idest non ita se habent ad infinitas in consequendo, sicut privativae se habent ad eas; quia videlicet, ex una parte simplex affirmativa est in minus quam negativa infinita, sed negativa privativa est in plus quam negativa infinita: ex alia vero parte, negativa simplex est in plus quam affirmativa infinita, sed affirmativa privativa est in minus quam infinita affirmativa. Sic ergo patet quod simplices non ita se habent ad infinitas in consequendo, sicut privativae se habent ad infinitas.

[80490] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 12 Quamvis autem secundum hoc littera philosophi subtiliter exponatur, tamen videtur esse aliquantulum expositio extorta. Nam littera philosophi videtur sonare diversas habitudines non esse attendendas respectu diversorum; sicut in praedicta expositione primo accipitur similitudo habitudinis ad simplices, et postea dissimilitudo habitudinis respectu infinitarum. Et ideo simplicior et magis conveniens litterae Aristotelis est expositio Porphyrii quam Boethius ponit; secundum quam expositionem attenditur similitudo et dissimilitudo secundum consequentiam affirmativarum ad negativas. Unde dicit: *quarum*, scilicet quatuor praemissarum, *duae quidem*, scilicet affirmativae, quarum una est simplex et alia infinita, se habebunt secundum consequentiam ad affirmationem et negationem; ut scilicet ad unam affirmativam sequatur alterius negativa. Nam ad affirmativam simplicem sequitur negativa infinita; et ad affirmativam infinitam sequitur negativa simplex. *Duae vero*, scilicet negativae, *minime*, idest non ita se habent ad affirmativas, ut scilicet ex negativis sequantur affirmativae, sicut ex affirmativis sequebantur negativae. Et quantum ad utrumque similiter se habent privativae sicut infinitae.

[80491] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit: dico autem quoniam etc., manifestat quoddam quod supra dixerat, scilicet quod sint quatuor praedictae enunciationes: loquimur enim nunc de enunciationibus, in quibus hoc verbum est solum praedicatur secundum quod est adiacens alicui nomini finito vel infinito: puta secundum quod adiacet iusto; ut cum dicitur, homo est iustus, vel secundum quod adiacet non iusto; ut cum dicitur, homo est non iustus. Et quia in neutra harum negatio apponitur ad verbum, consequens est quod utraque sit affirmativa. Omni autem affirmationi opponitur negatio, ut supra in primo ostensum est. Relinquitur ergo quod praedictis duabus enunciationibus affirmativis respondet duae aliae negativae. Et sic consequens est quod sint quatuor simplices enunciationes.

[80492] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit: intelligimus vero etc., manifestat quod supra dictum est per quandam figuralem descriptionem. Dicit enim quod id, quod in supradictis dictum est, intelligi potest ex sequenti subscriptione. Sit enim quaedam quadrata figura, in cuius uno angulo describatur haec enunciatio, homo est iustus, et ex opposito describatur eius negatio quae est, homo non est iustus; sub quibus scribantur duae aliae infinitae, scilicet homo est non iustus, homo non est non iustus. (Figura). In qua descriptione apparet quod hoc verbum est, affirmativum vel negativum, adiacet iusto et non iusto. Et secundum hoc diversificantur quatuor

enunciationes.

[80493] Expositio Peryermeneias, lib. 2 l. 2 n. 15 Ultimo autem concludit quod praedictae enunciationes disponuntur secundum ordinem consequentiae, prout dictum est in resolutoriis, idest in I priorum. Alia littera habet: *dico autem, quoniam est aut homini aut non homini adiacebit*, et in figura, *est, hoc loco homini et non homini* adiacebit. Quod quidem non est intelligendum, ut homo, et non homo accipiatur ex parte subiecti, non enim nunc agitur de enunciationibus quae sunt de infinito subiecto. Unde oportet quod homo et non homo accipiantur ex parte praedicati. Sed quia philosophus exemplificat de enunciationibus in quibus ex parte praedicati ponitur iustum et non iustum, visum est Alexandro, quod praedicta littera sit corrupta. Quibusdam aliis videtur quod possit sustineri et quod signanter Aristoteles nomina in exemplis variaverit, ut ostenderet quod non differt in quibuscunque nominibus ponantur exempla.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio libri Peryermeneias

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Expositio Sancti Thomae libri Peri Hermeneias desinit in libro II lectione II. Quam tamen retulit et usque ad finem pertraxit Thomas de Vio Cardinalis Cajetanus

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Vio Card. Cajetani

Continuatio S. Thomae in Perihermeneias

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Taurini 1955 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 2

Lectio 3

[90539] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 1 Postquam philosophus distinxit enunciationes in quibus subiicitur nomen infinitum non universaliter sumptum, hic intendit distinguere enunciationes, in quibus subiicitur nomen finitum universaliter sumptum. Et circa hoc tria facit: primo, ponit similitudinem istarum enunciationum ad infinitas supra positas; secundo, ostendit dissimilitudinem earumdem; ibi: sed non similiter etc.; tertio, concludit numerum oppositionum inter dictas enunciationes; ibi: hae duae igitur et cetera. Dicit ergo primo quod similes sunt enunciationes, in quibus est nominis universaliter sumpti affirmatio.

[90540] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 2 Quoad primum notandum est quod in enunciationibus indefinitis supra positis erant duae oppositiones et quatuor enunciationes, et affirmativae inferebant negativas, et non inferebantur ab eis, ut patet tam in expositione Ammonii, quam Porphyrii. Ita in enunciationibus in quibus subiicitur nomen finitum universaliter sumptum inveniuntur duae oppositiones et quatuor enunciationes: et affirmativae inferunt negativas et non e contra. Unde similiter se habent enunciationes supradictae, si nominis in subiecto sumpti fiat affirmatio universaliter. Fient enim tunc quatuor enunciationes: duae de praedicato finito, scilicet *omnis homo est iustus*, et eius negatio quae est *non omnis homo est iustus*; et duae de praedicato infinito, scilicet *omnis homo est non iustus*, et eius negatio quae est, *non omnis homo est non iustus.* Et quia quaelibet affirmatio cum sua negatione unam integrat oppositionem, duae efficiuntur oppositiones, sicut et de indefinitis dictum est. Nec obstat quod de enunciationibus universalibus loquens particulares inseruit; quoniam sicut supra de indefinitis et suis negationibus sermonem fecit, ita nunc de affirmationibus universalibus sermonem faciens de earum negationibus est coactus loqui. Negatio siquidem universalis affirmativae non est universalis negativa, sed particularis negativa, ut in I libro habitum est.

[90541] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 3 Quod autem similis sit consequentia in istis et supradictis indefinitis patet exemplariter. Et ne multa loquendo res clara prolixitate obtenebretur, formetur primo figura de indefinitis, quae supra posita est in expositione Porphyrii, scilicet ex una parte ponatur affirmativa finita, et sub ea negativa infinita, et sub ista negativa privativa. Ex altera parte primo negativa finita, et sub ea affirmativa infinita, et sub ea affirmativa privativa. Deinde sub illa figura formetur alia figura similis illi universaliter: ponatur scilicet ex una parte universalis affirmativa de praedicato finito, et sub ea particularis negativa de praedicato infinito, et ad complementum similitudinis sub ista particularis negativa de praedicato privativo; ex altera vero parte ponatur primo particularis negativa de praedicato infinito, et sub ea universalis affirmativa de praedicato finito, et sub ista universalis affirmativa de praedicato privativo, hoc modo: (Figura). Quibus ita dispositis, exerceatur consequentia semper in ista proxima figura, sicut supra in indefinitis exercita est: sive sequendo expositionem Ammonii, ut infinitae se habeant ad finitas, sicut privativae se habent ad ipsas finitas; finitae autem non se habeant ad infinitas medias, sicut privativae se habent ad ipsas infinitas: sive sectando expositionem Porphyrii, ut affirmativae inferant negativas, et non e contra. Utrique enim expositioni suprascriptae deserviunt figurae, ut patet diligenter indaganti. Similiter ergo se habent enunciationes istae universales ad indefinitas in tribus, scilicet in numero propositionum, et numero oppositionum, et modo consequentiae.

[90542] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: sed non similiter angulares etc., ponit dissimilitudinem inter istas universales et supradictas indefinitas, in hoc quod angulares non similiter contingit veras esse. Quae verba primo exponenda sunt secundum eam, quam credimus esse ad mentem Aristotelis, expositionem; deinde secundum alios. Angulares enunciationes in utraque figura suprascripta vocat eas quae sunt diametraliter oppositae, scilicet affirmativam finitam ex uno angulo, et affirmativam infinitam sive privativam ex alio angulo: et similiter negativam finitam ex uno angulo, et negativam infinitam vel privativam ex alio angulo.

[90543] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 5 Enunciationes ergo in qualitate similes angulares vocatae, eo quod angulares, idest diametraliter distant, dissimilis veritatis sunt apud indefinitas et universales. Angulares enim indefinitae tam in diametro affirmationum, quam in diametro negationum possunt esse simul verae, ut patet in suprascripta figura indefinitarum. Et hoc intellige in materia contingenti. Angulares vero in figura universalium non sic se habent, quoniam angulares secundum diametrum affirmationum impossibile est esse simul veras in quacumque materia. Angulares autem secundum diametrum negationum quandoque possunt esse simul verae, quando scilicet fiunt in materia contingenti: in materia enim necessaria et remota impossibile est esse ambas veras. Haec est Boethii, quam veram credimus, expositio.

[90544] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 6 Herminus autem, Boethio referente, aliter exponit. Licet enim ponat similitudinem inter universales et indefinitas quoad numerum enunciationum et oppositionum, oppositiones tamen aliter accipit in universalibus et aliter in indefinitis. Oppositiones siquidem indefinitarum numerat sicut et nos numeravimus, alteram scilicet inter finitas affirmativam et negativam, et alteram inter infinitas affirmativam et negativam, quemadmodum nos fecimus. Universalium vero non sic numerat oppositiones, sed alteram sumit inter universalem affirmativam finitam et particularem negativam finitam, scilicet *omnis homo est iustus, non omnis homo est iustus*, et alteram inter eamdem universalem affirmativam finitam et universalem affirmativam infinitam, scilicet *omnis homo est iustus, omnis homo est non iustus*. Inter has enim est contrarietas, inter illas vero contradictio. Dissimilitudinem etiam universalium ad indefinitas aliter ponit. Non enim nobiscum fundat dissimilitudinem inter angulares universalium et indefinitarum supra differentiam quae est inter angulares universalium affirmativas et negativas, sed supra differentiam quae est inter ipsas universalium angulares inter se ex utraque parte. Format namque talem figuram, in qua ex una parte sub universali affirmativa finita, universalis affirmativa infinita est; et ex alia parte sub particulari negativa finita, particularis negativa infinita ponitur; sicque angulares sunt disparis qualitatis, et similiter indefinitarum figuram format hoc modo: (Figura). Quibus ita dispositis, ait in hoc stare dissimilitudinem, quod angulares indefinitarum mutuo se invicem compellunt ad veritatis sequelam, ita quod unius angularis veritas suae angularis veritatem infert undecumque incipias. Universalium vero angulares non se mutuo compellunt ad veritatem, sed ex altera parte necessitas deficit illationis. Si enim incipias ab aliquo universalium et ad suam angularem procedas, veritas universalis non ita potest esse simul cum veritate angularis, quod compellit eam ad veritatem: quia si universalis est vera, sua universalis contraria erit falsa: non enim possunt esse simul verae. Et si ista universalis contraria est falsa, sua contradictoria particularis, quae est angularis primae universalis assumptae, erit necessario vera: impossibile est enim contradictorias esse simul falsas. Si autem incipias e converso ab aliqua particularium et ad suam angularem procedas, veritas particularis ita potest stare cum veritate suae angularis, quod tamen non necessario infert eius veritatem: quia licet sequatur: particularis est vera; ergo sua universalis contradictoria est falsa; non tamen sequitur ultra: ista universalis contradictoria est falsa; ergo sua universalis contraria, quae est angularis particularis assumpti, est vera. Possunt enim contrariae esse simul falsae.

[90545] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 7 Sed videtur expositio ista deficere ab Aristotelis mente quoad modum sumendi oppositiones. Non enim intendit hic loqui de oppositione quae est inter finitas et infinitas, sed de ea quae est inter finitas inter se, et infinitas inter se. Si enim de utroque modo oppositionis exponere volumus, iam non duas, sed tres oppositiones inveniemus: primam inter finitas, secundam inter infinitas, tertiam quam ipse herminus dixit inter finitam et infinitam. Figura etiam quam formavit, conformis non est ei, quam Aristoteles in fine I priorum formavit, ad quam nos remisit, cum dixit: *haec igitur quemadmodum in resolutoriis dictum est, sic sunt disposita.* In Aristotelis namque figura, angulares sunt affirmativae affirmativis, et negativae negativis.

[90546] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: hae igitur duae etc., concludit numerum propositionum. Et potest dupliciter exponi; primo, ut ly *hae* demonstret universales, et sic est sensus, quod hae universales finitae et infinitae habent duas oppositiones, quas supra declaravimus; secundo, potest exponi ut ly *hae* demonstret enunciationes finitas et infinitas quoad praedicatum sive universales sive indefinitas, et tunc est sensus, quod hae enunciationes supradictae habent duas oppositiones, alteram inter affirmationem finitam et eius negationem, alteram inter affirmationem infinitam et eius negationem. Placet autem mihi magis secunda expositio, quoniam brevitas cui Aristoteles studebat, replicationem non exigebat, sed potius quia enunciationes finitas et infinitas quoad praedicatum secundum diversas quantitates enumeraverat, ad duas oppositiones omnes reducere, terminando earum tractatum, voluit.

[90547] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit: aliae autem ad id quod est etc., intendit declarare diversitatem enunciationum de tertio adiacente, in quibus subiicitur nomen infinitum. Et circa hoc tria facit: primo, proponit et distinguit eas; secundo, ostendit quod non dantur plures supradictis; ibi: magis autem etc.; tertio, ostendit habitudinem istarum ad alias; ibi: hae autem extra et cetera. Ad evidentiam primi advertendum est tres esse species enunciationum de inesse, in quibus explicite ponitur hoc verbum est. Quaedam sunt, quae subiecto sive finito sive infinito nihil habent additum ultra verbum, ut, *homo est, non homo est.* Quaedam vero sunt quae subiecto finito habent, praeter verbum, aliquid additum sive finitum sive infinitum, ut, *homo est iustus, homo est non iustus.* Quaedam autem sunt quae subiecto infinito, praeter verbum, habent aliquid additum sive finitum sive infinitum, ut, *non homo est iustus, non homo est non iustus.* Et quia de primis iam determinatum est, ideo de ultimis tractare volens, ait: *aliae autem sunt*, quae habent aliquid, scilicet praedicatum, additum supra verbum *est*, ad id quod est, *non homo*, quasi ad subiectum, idest ad subiectum infinitum. Dixit autem *quasi*, quia sicut nomen infinitum deficit a ratione nominis, ita deficit a ratione subiecti. Significatum siquidem nominis infiniti non proprie substernitur compositioni cum praedicato quam importat, *est*, tertium adiacens. Enumerat quoque quatuor enunciationes et duas oppositiones in hoc ordine, sicut in superioribus fecit. Distinguit etiam istas ex finitate vel infinitate praedicata. Unde primo, ponit oppositiones inter affirmativam et negativam habentes subiectum infinitum et praedicatum finitum, dicens: *ut, non homo est iustus, non homo non est iustus.* Secundo, ponit oppositionem alteram inter affirmativam et negativam, habentes subiectum infinitum et praedicatum infinitum, dicens:

ut, non homo est non iustus, non homo non est non iustus.

[90548] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: magis autem plures etc., ostendit quod non dantur plures oppositiones enunciationum supradictis. Ubi notandum est quod enunciationes de inesse, in quibus explicite ponitur hoc verbum est, sive secundum, sive tertium adiacens, de quibus loquimur, non possunt esse plures quam duodecim supra positae; et consequenter oppositiones earum secundum affirmationem et negationem non sunt nisi sex. Cum enim in tres ordines divisae sint enunciationes, scilicet in illas de secundo adiacente, in illas de tertio subiecti finiti, et in illas de tertio subiecti infiniti, et in quolibet ordine sint quatuor enunciationes; fiunt omnes enunciationes duodecim, et oppositiones sex. Et quoniam subiectum earum in quolibet ordine potest quadrupliciter quantificari, scilicet universalitate, particularitate, et singularitate et indefinitione; ideo istae duodecim multiplicantur in quadraginta octo. Quater enim duodecim quadraginta octo faciunt. Nec possibile est plures his imaginari. Et licet Aristoteles nonnisi viginti harum expresserit, octo in primo ordine, octo in secundo, et quatuor in tertio, attamen per eas reliquas voluit intelligi. Sunt autem sic enumerandae et ordinandae secundum singulos ordines, ut affirmationi negatio prima ex opposito situetur, ut oppositionis intentum clarius videatur. Et sic contra universalem affirmativam non est ordinanda universalis negativa, sed particularis negativa, quae est illius negatio; et e converso, contra particularem affirmativam non est ordinanda particularis negativa, sed universalis negativa quae est eius negatio. Ad clarius autem intuendum numerum, coordinandae sunt omnes, quae sunt similis quantitatis, simul in recta linea, distinctis tamen ordinibus tribus supradictis. Quod ut clarius elucescat, in hac subscripta videatur figura: (Figura). Quod autem plures his non sint, ex eo patet quod non contingit pluribus modis variari subiectum et praedicatum penes finitum et infinitum, nec pluribus modis variantur finitum et infinitum subiectum. Nulla enim enunciatio de secundo adiacente potest variari penes praedicatum finitum vel infinitum, sed tantum penes subiectum quod sufficienter factum apparet. Enunciationes autem de tertio adiacente quadrupliciter variari possunt, quia aut sunt subiecti et praedicati finiti, aut utriusque infiniti, aut subiecti finiti et praedicati infiniti, aut subiecti infiniti et praedicati finiti. Quarum nullam praetermissam esse superior docet figura.

[90549] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit: hae autem extra illas etc., ostendit habitudinem harum quas in tertio ordine numeravimus ad illas, quae in secundo sitae sunt ordine, et dicit quod istae sunt extra illas, quia non sequuntur ad illas, nec e converso. Et rationem assignans subdit: *ut nomine utentes eo quod est non homo*, idest ideo istae sunt extra illas, quia istae utuntur nomine infinito loco nominis, dum omnes habent subiectum infinitum. Notanter autem dixit enunciationes subiecti infiniti uti ut nomine, infinito nomine, quia cum subiici in enunciatione proprium sit nominis, praedicari autem commune nomini et verbo, omne subiectum enunciationis ut nomen subiicitur.

[90550] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit: in his vero in quibus est etc., determinat de enunciationibus in quibus ponuntur verba adiectiva. Et circa hoc tria facit: primo, distinguit eas; secundo, respondet cuidam tacitae quaestioni; ibi: non enim

dicendum est etc.; tertio, concludit earum conditiones; ibi: ergo et caetera eadem et cetera. Ad evidentiam primi resumendum est, quod inter enunciationes in quibus ponitur est secundum adiacens, et eas in quibus ponitur est tertium adiacens talis est differentia quod in illis, quae sunt de secundo adiacente, simpliciter fiunt oppositiones, scilicet ex parte subiecti tantum variati per finitum et infinitum; in his vero, quae habent est tertium adiacens dupliciter fiunt oppositiones, scilicet et ex parte praedicati et ex parte subiecti, quia utrumque variari potest per finitum et infinitum. Unde unum ordinem tantum enunciationum de secundo adiacente fecimus, habentem quatuor enunciationes diversimode quantificatas et duas oppositiones. Enunciationes autem de tertio adiacente oportuit partiri in duos ordines, quia sunt in eis quatuor oppositiones et octo enunciationes, ut supra dictum est. Considerandum quoque est quod enunciationes, in quibus ponuntur verba adiectiva, quoad significatum aequivalent enunciationibus de tertio adiacente, resoluto verbo adiectivo in proprium participium et est, quod semper fieri licet, quia in omni verbo adiectivo clauditur verbum substantivum. Unde idem significant ista, omnis homo currit, quod ista, omnis homo est currens. Propter quod Boethius vocat enunciationes cum verbo adiectivo de secundo adiacente secundum vocem, de tertio autem secundum potestatem, quia potest resolvi in tertium adiacens, cui aequivalet. Quoad numerum autem enunciationum et oppositionum, enunciationes verbi adiectivi formaliter sumptae non aequivalent illis de tertio adiacente, sed aequivalent enunciationibus, in quibus ponitur est secundum adiacens. Non possunt enim fieri oppositiones dupliciter in enunciationibus adiectivis, scilicet ex parte subiecti et praedicati, sicut fiebant in substantivis de tertio adiacente, quia verbum, quod praedicatur in adiectivis, infinitari non potest. Sed oppositiones adiectivarum fiunt simpliciter, scilicet ex parte subiecti tantum variati per infinitum et finitum diversimode quantificati, sicut fieri didicimus supra in enunciationibus substantivis de secundo adiacente, eadem ducti ratione, quia praeter verbum nulla est affirmatio vel negatio, sicut praeter nomen esse potest. Quia autem in praesenti tractatu non de significationibus, sed de numero enunciationum et oppositionum sermo intenditur, ideo Aristoteles determinat diversificandas esse enunciationes adiectivas secundum modum, quo distinctae sunt enunciationes in quibus ponitur est secundum adiacens. Et ait quod in his enunciationibus, in quibus non contingit poni hoc verbum est formaliter, sed aliquod aliud, ut, currit, vel, ambulat, idest in enunciationibus adiectivis, idem faciunt quoad numerum oppositionum et enunciationum sic posita, scilicet nomen et verbum, ac si est secundum adiacens subiecto nomini adderetur. Habent enim et istae adiectivae, sicut illae, in quibus ponitur est, duas oppositiones tantum, alteram inter finitas, ut, omnis homo currit, omnis homo non currit, alteram inter infinitas quoad subiectum, ut, omnis non homo currit, omnis non homo non currit.

[90551] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit: non enim dicendum est etc., respondet tacitae quaestioni. Et circa hoc facit duo: primo, ponit solutionem quaestionis; deinde, probat eam; ibi: manifestum est autem et cetera. Est ergo quaestio talis: cur negatio infinitans numquam addita est supra signo universali aut particulari, ut puta, cum vellemus infinitare istam, omnis homo currit, cur non sic infinitata est, non omnis homo currit, sed sic, omnis non homo currit? Huic namque quaestioni respondet, dicens quod quia nomen infinitabile debet

significare aliquid universale, vel singulare; *omnis* autem et similia signa non significant aliquid universale aut singulare, *sed quoniam universaliter* aut particulariter; ideo non est dicendum, non omnis homo, si infinitare volumus (licet debeat dici, si negare quantitatem enunciationis quaerimus), sed negatio infinitans ad ly homo, quod significat aliquid universale, addenda est, et dicendum, omnis non homo.

[90552] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 14 Deinde cum dicit: manifestum est autem ex eo quod est etc., probat hoc quod dictum est, scilicet quod *omnis* et similia non significant aliquod universale, sed *quoniam universaliter* tali ratione. Illud, in quo differunt enunciationes praecise differentes per habere et non habere ly *omnis*, est non universale aliquod, *sed quoniam universaliter*; sed illud in quo differunt enunciationes praecise differentes per habere et non habere ly *omnis*, est significatum per ly *omnis*; ergo significatum per ly *omnis* est non aliquid universale, *sed quoniam universaliter.* Minor huius rationis, tacita in textu, ex se clara est. Id enim in quo, caeteris paribus, habentia a non habentibus aliquem terminum differunt, significatum est illius termini. Maior vero in littera exemplariter declaratur sic. Illae enunciationes homo currit, et omnis homo currit, praecise differunt ex hoc, quod in una est ly omnis, et in altera non. Tamen non ita differunt ex hoc, quod una sit universalis, alia non universalis. Utraque enim habet subiectum universale, scilicet ly homo, sed differunt, quia in ea, ubi ponitur ly omnis, enunciatur de subiecto universaliter, in altera autem non universaliter. Cum enim dico, homo currit, cursum attribuo homini universali, sive communi, sed non pro tota humana universitate; cum autem dico, omnis homo currit, cursum inesse homini pro omnibus inferioribus significo. Simili modo declarari potest de tribus aliis, quae in textu adducuntur, scilicet, homo non currit, respectu suae universalis universaliter, omnis homo non currit: et sic de aliis. Relinquitur ergo, quod, *omnis* et *nullus* et similia signa nullum universale significant, sed tantummodo significant, quoniam universaliter de homine affirmant vel negant.

[90553] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 15 Notato hic duo: primum est quod non dixit omnis et nullus significat universaliter, sed *quoniam universaliter*; secundum est, quod addit, *de homine affirmant vel negant.* Primi ratio est, quia signum distributivum non significat modum ipsum universalitatis aut particularitatis absolute, sed applicatum termino distributo. Cum enim dico, omnis homo, ly omnis denotat universitatem applicari illi termino homo, ita quod Aristoteles dicens quod omnis significat quoniam universaliter, per ly quoniam insinuavit applicationem universalitatis importatam in ly omnis in actu exercito, sicut et in I posteriorum, in definitione scire applicationem causae notavit per illud verbum quoniam, dicens: *scire est rem per causam cognoscere, et quoniam illius est causa.* Ratio autem secundi insinuat differentiam inter terminos categorematicos et syncategorematicos. Illi siquidem ponunt significata supra terminos absolute; isti autem ponunt significata sua supra terminos in ordine ad praedicata. Cum enim dicitur, homo albus, ly albus denominat hominem in seipso absque respectu ad aliquod sibi addendum. Cum vero dicitur, *omnis homo*, ly *omnis* etsi hominem distribuat, non tamen distributio intellectum firmat, nisi in ordine ad aliquod praedicatum intelligatur. Cuius signum est, quia, cum dicimus, omnis homo currit, non intendimus distribuere hominem pro tota sua universitate absolute, sed in ordine ad cursum. Cum autem dicimus, albus homo currit, determinamus hominem in seipso

esse album et non in ordine ad cursum. Quia ergo *omnis* et *nullus*, sicut et alia syncategoremata, nil aliud in enunciatione faciunt, nisi quia determinant subiectum in ordine ad praedicatum, et hoc sine affirmatione et negatione fieri nequit; ideo dixit quod nil aliud significant, nisi quoniam universaliter de nomine, idest de subiecto, affirmant vel negant, idest affirmationem vel negationem fieri determinant, ac per hoc a categorematicis ea separavit. Potest etiam referri hoc quod dixit, *affirmant vel negant*, ad ipsa signa, scilicet *omnis* et *nullus*, quorum alterum positive distribuit, alterum removendo.

[90554] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 3 n. 16 Deinde cum dicit: ergo et caetera eadem etc., concludit adiectivarum enunciationum conditiones. Dixerat enim quod adiectivae enunciationes idem faciunt quoad oppositionum numerum, quod substantivae de secundo adiacente; et hoc declaraverat, oppositionum numero exemplariter subiuncto. Et quia ad hanc convenientiam sequitur convenientia quoad finitationem praedicatorum, et quoad diversam subiectorum quantitatem, et earum multiplicationem ex ductu quaternarii in seipsum, et si qua sunt huiusmodi enumerata; ideo concludit: *ergo et caetera*, quae in illis servanda erant, *eadem*, idest similia istis apponenda sunt.

Lectio 4

[90555] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 1 Postquam determinatum est de diversitate enunciationum, hic intendit removere quaedam dubia circa praedicta. Et circa hoc facit sex secundum numerum dubiorum, quae suis patebunt locis. Quia ergo supra dixerat quod in universalibus non similiter contingit angulares esse simul veras, quia affirmativae angulares non possunt esse simul verae, negativae autem sic; poterat quispiam dubitare, quae est causa huius diversitatis. Ideo nunc illius dicti causam intendit assignare talem, quia, scilicet, angulares affirmativae sunt contrariae inter se; contrarias autem in nulla materia contingit esse simul veras. Angulares autem negativae sunt subcontrariae illis oppositae; subcontrarias autem contingit esse simul veras. Et circa haec duo facit: primo, declarat conditiones contrariarum et subcontrariarum; secundo, quod angulares affirmativae sint contrariae et quod angulares negativae sint subcontrariae; ibi: *sequuntur vero* et cetera. Dicit ergo resumendo: quoniam in primo dictum est quod enunciatio negativa contraria illi affirmativae universali, scilicet, *omne animal est iustum*, est ista, *nullum animal est iustum*; manifestum est quod istae non possunt *simul*, idest in eodem tempore, *neque in eodem ipso*, idest de eodem subiecto esse verae. His vero oppositae, idest subcontrariae inter se, possunt esse simul verae aliquando, scilicet in materia contingenti, ut, *quoddam animal est iustum, non omne animal est iustum.*

[90556] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit: sequuntur vero etc., declarat quod angulares affirmativae supra positae sint contrariae, negativae vero subcontrariae. Et primum quidem ex eo quod universalis affirmativa infinita et universalis negativa simplex aequipollent; et consequenter utraque earum est contraria universali affirmativae simplici,

quae est altera angularis. Unde dicit quod hanc universalem negativam finitam, *nullus homo est iustus*, sequitur aequipollenter illa universalis affirmativa infinita, *omnis homo est non iustus*. Secundum vero declarat ex eo quod particularis affirmativa finita et particularis negativa infinita aequipollent. Et consequenter utraque earum est subcontraria particulari negativae simplici, quae est altera angularis, ut in figura supra posita inspicere potes. Unde subdit quod illam particularem affirmativam finitam, *aliquis homo est iustus*, opposita sequitur aequipollenter (opposita intellige non istius particularis, sed illius universalis affirmativae infinitae), *non omnis homo est non iustus*. Haec enim est contradictoria eius. Ut autem clare videatur quomodo supra dictae enunciationes sint aequipollentes, formetur figura quadrata, in cuius uno angulo ponatur universalis negativa finita, et sub ea contradictoria particularis affirmativa finita; ex alia vero parte locetur universalis affirmativa infinita, et sub ea contradictoria particularis negativa infinita, noteturque contradictio inter angulares et collaterales inter se, hoc modo: (Figura). His siquidem sic dispositis, patet primo ipsarum universalium mutua consequentia in veritate et falsitate, quia si altera earum est vera, sua angularis contradictoria est falsa; et si ista est falsa, sua collateralis contradictoria, quae est altera universalis, erit vera, et similiter procedit quoad falsitatem particularium. Deinde eodem modo manifestatur mutua sequela. Si enim altera earum est vera, sua angularis contradictoria est falsa, ista autem existente falsa, sua contradictoria collateralis, quae est altera particularis erit vera; simili quoque modo procedendum est quoad falsitatem.

[90557] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 3 Sed est hic unum dubium. In I enim priorum, in fine, Aristoteles ex proposito determinat non esse idem iudicium de universali negativa et universali affirmativa infinita; et superius in hoc secundo, super illo verbo: quarum duae se habent secundum consequentiam, duae vero minime, Ammonius, Porphyrius, Boethius et sanctus Thomas dixerunt quod negativa simplex sequitur affirmativam infinitam, sed non e converso. Ad hoc dicendum est, secundum Albertum, quod negativam finitam sequitur affirmativa infinita subiecto constante; negativa vero simplex sequitur affirmativam absolute. Unde utrumque dictum verificatur, et quod inter eas est mutua consequentia cum subiecti constantia, et quod inter eas non est mutua consequentia absolute. Potest dici secundo, quod supra locuti sumus de infinita enunciatione quoad suum totalem significatum ad formam praedicati reductum; et secundum hoc, quia negativa finita est superior affirmativa infinita, ideo non erat mutua consequentia: hic autem loquimur de ipsa infinita formaliter sumpta. Unde s. Thomas tunc adducendo Ammonii expositionem dixit, secundum hunc modum loquendi: negativa simplex, in plus est quam affirmativa infinita. Textus vero I priorum ultra praedicta loquitur de finita et infinita in ordine ad syllogismum. Manifestum est autem quod universalis affirmativa sive finita sive infinita non concluditur nisi in primo primae. Universalis autem negativa quaecumque concluditur et in secundo primae, et primo et secundo secundae.

[90558] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: manifestum est autem etc., movet secundum dubium de vario situ negationis, an scilicet quoad veritatem et falsitatem differat praeponere et postponere negationem. Oritur autem haec dubitatio, quia dictum est nunc quod non refert quoad veritatem si dicatur, *omnis homo est non iustus*, aut si dicatur,

omnis homo non est iustus; et tamen in altera postponitur negatio, in altera praeponitur, licet multum referat quoad affirmationem et negationem. Hanc, inquam, dubitationem solvere intendens cum distinctione, respondet quod in singularibus enunciationibus eiusdem veritatis sunt singularis negatio et infinita affirmatio eiusdem, in universalibus autem non est sic. Si enim est vera negatio ipsius universalis non oportet quod sit vera infinita affirmatio universalis. Negatio enim universalis est particularis contradictoria, qua existente vera, non est necesse suam subalternam, quae est contraria suae contradictoriae esse veram. Possunt enim duae contrariae esse simul falsae. Unde dicit quod in singularibus enunciationibus manifestum est quod, si est verum negare interrogatum, idest, si est vera negatio enunciationis singularis, de qua facta est interrogatio, verum etiam est affirmare, idest, vera erit affirmatio infinita eiusdem singularis. Verbi gratia: *putasne Socrates est sapiens?* Si vera est ista responsio, *non; Socrates igitur non sapiens est*, idest, vera erit ista affirmatio infinita, *Socrates est non sapiens. In universalibus vero non est vera, quae similiter dicitur*, idest, ex veritate negationis universalis affirmativae interrogatae non sequitur vera universalis affirmativa infinita, quae similis est quoad quantitatem et qualitatem enunciationi quaesitae; *vera autem est eius negatio*, idest, sed ex veritate responsionis negativae sequitur veram esse eius, scilicet universalis quaesitae negationem, idest, particularem negativam. Verbi gratia: *putasne omnis homo est sapiens?* Si vera est ista responsio, *non*; affirmativa similis interrogatae quam quis ex hac responsione inferre intentaret est illa: *igitur omnis homo est non sapiens.* Haec autem non sequitur ex illa negatione. Falsum est enim hoc, scilicet quod sequitur ex illa responsione; sed inferendum est, *igitur non omnis homo sapiens est.* Et ratio utriusque est, quia haec particularis ultimo illata est opposita, idest contradictoria illi universali interrogatae quam respondens falsificavit; et ideo oportet quod sit vera. Contradictoriarum enim si una est falsa, reliqua est vera. Illa vero, scilicet universalis affirmativa infinita primo illata, est contraria illi eidem universali interrogatae. Non est autem opus quod si universalium altera sit falsa, quod reliqua sit vera. In promptu est autem causa huius diversitatis inter singulares et universales. In singularibus enim varius negationis situs non variat quantitatem enunciationis; in universalibus autem variat, ut patet. Ideo fit ut non sit eadem veritas negantium universalem in quarum altera praeponitur, in altera autem postponitur negatio, ut de se patet.

[90559] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: illae vero secundum infinita etc., solvit tertiam dubitationem, an infinita nomina vel verba sint negationes. Insurgit autem hoc dubium, quia dictum est quod aequipollent negativa et infinita. Et rursus dictum est nunc quod non refert in singularibus praeponere et postponere negationem: si enim infinitum nomen est negatio, tunc enunciatio, habens subiectum infinitum vel praedicatum, erit negativa et non affirmativa. Hanc dubitationem solvit per interpretationem, probando quod nec nomina nec verba infinita sint negationes, licet videantur. Unde duo circa hoc facit: primo, proponit solutionem dicens: *illae vero*, scilicet dictiones, *contraiacentes*: verbi gratia: non homo, et, homo non iustus et iustus. Vel sic: *illae vero*, scilicet dictiones, *secundum infinita*, idest secundum infinitorum naturam, *iacentes contra nomina et verba* (utpote quae removentes quidem nomina et verba significant, ut *non homo* et *non iustus* et non currit, quae opponuntur contra ly *homo* ly *iustus* et ly currit), illae,

inquam, dictiones infinitae videbuntur prima facie esse quasi negationes sine nomine et verbo ex eo quod comparatae nominibus et verbis contra quae iacent, ea removent, sed non sunt secundum veritatem. Dixit sine nomine et verbo quia nomen infinitum, nominis natura caret, et verbum infinitum verbi natura non possidet. Dixit *quasi*, quia nec nomen infinitum a nominis ratione, nec verbum infinitum a verbi proprietate omnino semota sunt. Unde, si negationes apparent, videbuntur sine nomine et verbo non omnino sed *quasi.* Deinde probat distinctiones infinitas non esse negationes tali ratione. Semper est necesse negationem esse veram vel falsam, quia negatio est enunciatio alicuius ab aliquo; nomen autem infinitum non dicit verum vel falsum; igitur dictio infinita non est negatio. Minorem declarat, quia qui dixit, *non homo*, nihil magis de homine dixit quam qui dixit, *homo.* Et quoad significatum quidem clarissimum est: *non homo*, namque, nihil addit supra hominem, imo removet hominem. Quoad veritatis vero vel falsitatis conceptum, nihil magis profuit qui dixit, *non homo*, quam qui dixit, *homo*, si aliquid aliud non addatur, imo minus verus vel falsus fuit, idest magis remotus a veritate et falsitate, qui dixit, *non homo*, quam qui dixit, *homo*: quia tam veritas quam falsitas in compositione consistit; compositioni autem vicinior est dictio finita, quae aliquid ponit, quam dictio infinita, quae nec ponit, nec componit, idest nec positionem nec compositionem importat.

[90560] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: significat autem etc., respondet quartae dubitationi, quomodo scilicet intelligatur illud verbum supradictum de enunciationibus habentibus subiectum infinitum: *hae autem extra illas, ipsae secundum se erunt.* Et ait quod intelligitur quantum ad significati consequentiam, et non solum quantum ad ipsas enunciationes formaliter. Unde duas habentes subiectum infinitum, universalem scilicet affirmativam et universalem negativam adducens, ait quod neutra earum significat *idem alicui illarum*, scilicet habentium subiectum finitum. Haec enim universalis affirmativa, *omnis non homo est iustus*, nulli habenti subiectum finitum significat idem: non enim significat idem quod ista, *omnis homo est iustus*; neque quod ista, *omnis homo est non iustus.* Similiter opposita negatio et universalis negativa habens subiectum infinitum, quae est contrarie opposita supradictae, scilicet *omnis non homo non est iustus*, nulli illarum de subiecto finito significat idem. Et hoc clarum est ex diversitate subiecti in istis et in illis.

[90561] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit: illa vero quae est etc., respondet quintae quaestioni, an scilicet inter enunciationes de subiecto infinito sit aliqua consequentia. Oritur autem dubitatio haec ex eo, quod superius est inter eas ad invicem assignata consequentia. Ait ergo quod etiam inter istas est consequentia. Nam universalis affirmativa de subiecto, et praedicato infinitis et universalis negativa de subiecto infinito, praedicato vero finito, aequipollent. Ista namque, *omnis non homo est non iustus*, idem significat illi, *nullus non homo est iustus.* Idem autem est iudicium de particularibus indefinitis et singularibus similibus supradictis. Cuiuscunque enim quantitatis sint, semper affirmativa de utroque extremo infinita et negativa subiecti quidem infiniti, praedicati autem finiti, aequipollent, ut facile potes exemplis videre. Unde Aristoteles universales exprimens, caeteras ex illis intelligi voluit.

[90562] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: transposita vero nomina etc., solvit sextam dubitationem, an propter nominum vel verborum transpositionem varietur enunciationis significatio. Oritur autem haec quaestio ex eo, quod docuit transpositionem negationis variare enunciationis significationem. Aliud enim dixit significare, *omnis homo non est iustus*, et aliud, *non omnis homo est iustus*. Ex hoc, inquam, dubitatur, an similiter contingat circa nominum transpositionem, quod ipsa transposita enunciationem varient, sicut negatio transposita. Et circa hoc duo facit: primo, ponit solutionem dicens, quod transposita nomina et verba idem significant: verbi gratia, idem significat, *est albus homo*, et, *est homo albus*, ubi est transpositio nominum. Similiter transposita verba idem significant, ut, *est albus homo*, et, *homo albus est*.

[90563] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit: nam si hoc non est etc., probat praedictam solutionem ex numero negationum contradictoriarum ducendo ad impossibile, tali ratione. Si hoc non est, idest si nomina transposita diversificant enunciationem, eiusdem affirmationis erunt duae negationes; sed ostensum est in I libro, quod una tantum est negatio unius affirmationis; ergo a destructione consequentis ad destructionem antecedentis transposita nomina non variant enunciationem. Ad probationis autem consequentiae claritatem formetur figura, ubi ex uno latere locentur ambae suprapositae affirmationes, transpositis nominibus; et ex altero contraponantur duae negativae, similes illis quoad terminos et eorum positiones. Deinde, aliquantulo interiecto spatio, sub affirmativis ponatur affirmatio infiniti subiecti, et sub negativis illius negatio. Et notetur contradictio inter primam affirmationem et duas negationes primas, et inter secundam affirmationem et omnes tres negationes, ita tamen quod inter ipsam et infimam negationem notetur contradictio non vera, sed imaginaria. Notetur quoque contradictio inter tertiam affirmationem et tertiam negationem inter se. Hoc modo: (Figura). His ita dispositis, probat consequentiam Aristoteles sic. Illius affirmationis, *est albus homo*, negatio est, *non est albus homo*; illius autem secundae affirmationis, quae est, *est homo albus*, si ista affirmatio non est eadem illi supradictae affirmationi, scilicet, *est albus homo*, propter nominum transpositionem, negatio erit altera istarum, scilicet aut, *non est non homo albus*, aut, *non est homo albus*. Sed utraque habet affirmationem oppositam alia ab illa assignatam, scilicet, *est homo albus*. Nam altera quidem dictarum negationum, scilicet, non est non homo albus, negatio est illius quae dicit, *est non homo albus*; alia vero, scilicet, *non est homo albus*, negatio est eius affirmationis, quae dicit, *est albus homo*, quae fuit prima affirmatio. Ergo quaecunque dictarum negationum afferatur contradictoria illi mediae, sequitur quod sint duae unius, idest quod unius negationis sint duae affirmationes, et quod unius affirmationis sint duae negationes: quod est impossibile. Et hoc, ut dictum est, sequitur stante hypothesi erronea, quod illae affirmationes sint propter nominum transpositionem diversae.

[90564] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 10 Adverte hic primo quod Aristoteles per illas duas negationes, *non est non homo albus*, et, *non est homo albus*, sub disiunctione sumptas ad inveniendam negationem illius affirmationis, *est homo albus*, caeteras intellexit, quasi diceret: aut negatio talis affirmationis acceptabitur illa quae est vere eius negatio, aut quaecunque extranea negatio ponetur; et quodlibet dicatur, semper, stante hypothesi, sequitur unius affirmationis esse plures negationes, unam veram quae est contradictoria suae comparis habentis nomina

transposita, et alteram quam tu ut distinctam acceptas, vel falso imaginaris; et e contra multarum affirmationum esse unicam negationem, ut patet in opposita figura. Ex quacunque enim illarum quatuor incipias, duas sibi oppositas aspicis. Unde notanter concludit indeterminate: *quare erunt duae unius.*

[90565] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 11 Nota secundo quod Aristoteles contempsit probare quod contradictoria primae affirmationis sit contradictoria secundae, et similiter quod contradictoria secundae affirmationis sit contradictoria primae. Hoc enim accepit tamquam per se notum, ex eo quod non possunt simul esse verae neque simul falsae, ut manifeste patet praeposito sibi termino singulari. Non stant enim simul aliquo modo istae duae, Socrates est albus homo, Socrates non est homo albus. Nec turberis quod eas non singulares proposuit. Noverat enim supra dictum esse in primo quae affirmatio et negatio sint contradictoriae et quae non, et ideo non fuit sollicitus de exemplorum claritate. Liquet ergo ex eo quod negationes affirmationum de nominibus transpositis non sunt diversae quod nec ipsae affirmationes sunt diversae et sic nomina et verba transposita idem significant.

[90566] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 4 n. 12 Occurrit autem dubium circa hoc, quia non videtur verum quod nominibus transpositis eadem sit affirmatio. Non enim valet: omnis homo est animal; ergo omne animal est homo. Similiter, transposito verbo, non valet: homo est animal rationale; ergo homo animal rationale est, de secundo adiacente. Licet enim nugatio committatur, tamen non sequitur primam. Ad hoc est dicendum quod sicut in rebus naturalibus est duplex transmutatio, scilicet localis, scilicet de loco ad locum, et formalis de forma ad formam; ita in enunciationibus est duplex transmutatio, situalis scilicet, quando terminus praepositus postponitur, et e converso, et formalis, quando terminus, qui erat praedicatum efficitur subiectum, et e converso vel quomodolibet, simpliciter et cetera. Et sicut quandoque fit in naturalibus transmutatio pure localis, puta quando res transfertur de loco ad locum, nulla alia variatione facta; quandoque autem fit transmutatio secundum locum, non pura sed cum variatione formali, sicut quando transit de loco frigido ad locum calidum: ita in enunciationibus quandoque fit transmutatio pure situalis, quando scilicet nomen vel verbum solo situ vocali variatur; quandoque autem fit transmutatio situalis et formalis simul, sicut contingit cum praedicatum fit subiectum, vel cum verbum tertium adiacens fit secundum. Et quoniam hic intendit Aristoteles de transmutatione nominum et verborum pure situali, ut transpositionis vocabulum praesefert, ideo dixit quod transposita nomina et verba idem significant, insinuare volens quod, si nihil aliud praeter transpositionem nominis vel verbi accidat in enunciatione, eadem manet oratio. Unde patet responsio ad instantias. Manifestum est namque quod in utraque non sola transpositio fit, sed transmutatio de subiecto in praedicatum, vel de tertio adiacente in secundum. Et per hoc patet responsio ad similia.

Lectio 5

[90567] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 5 n. 1 Postquam Aristoteles determi-

navit diversitatem enunciationis unius provenientem ex additione negationis infinitatis, hic intendit determinare quid accidat enunciationi ex hoc quod additur aliquid subiecto vel praedicato tollens eius unitatem. Et circa hoc duo facit: quia primo, determinat diversitatem earum; secundo, consequentias earum; ibi: quoniam vero haec quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo, ponit earum diversitatem; secundo, probat omnes enunciationes esse plures; ibi: si ergo dialectica et cetera. Dicit ergo quoad primum, resumendo quod in primo dictum fuerat, quod affirmare vel negare unum de pluribus, vel plura de uno, si ex illis pluribus non fit unum, non est enunciatio una affirmativa vel negativa. Et declarando quomodo intelligatur unum debere esse subiectum aut praedicatum, subdit quod *unum dico non si nomen unum impositum sit*, idest ex unitate nominis, sed ex unitate significati. Cum enim plura conveniunt in uno nomine, ita quod ex eis non fiat unum illius nominis significatum, tunc solum vocis unitas est. Cum autem unum nomen pluribus impositum est, sive partibus subiectivis, sive integralibus, ut eadem significatione concludat, tunc et vocis et significati unitas est, et enunciationis unitas non impeditur.

[90568] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 5 n. 2 Secundum quod subiungit: *ut homo est fortasse animal et mansuetum et bipes* obscuritate non caret. Potest enim intelligi ut sit exemplum ab opposito, quasi diceret: unum dico non ex unitate nominis impositi pluribus ex quibus non fit tale unum, quemadmodum homo est unum quoddam ex animali et mansueto et bipede, partibus suae definitionis. Et ne quis crederet quod hae essent verae definitionis nominis partes, interposuit, *fortasse*. Porphyrius autem, Boethio referente et approbante, separat has textus particulas, dicens quod Aristoteles hucusque declaravit enunciationem illam esse plures, in qua plura subiicerentur uni, vel de uno praedicarentur plura, ex quibus non fit unum. In istis autem verbis: *ut homo est fortasse* etc., intendit declarare enunciationem aliquam esse plures, in qua plura ex quibus fit unum subiiciuntur vel praedicantur; sicut cum dicitur, *homo est animal et mansuetum et bipes*, copula interiecta, vel morula, ut oratores faciunt. Ideo autem addidisse aiunt, *fortasse*, ut insinuaret hoc contingere posse, necessarium autem non esse.

[90569] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 5 n. 3 Possumus in eamdem Porphyrii, Boethii et Alberti sententiam incidentes subtilius textum introducere, ut quatuor hic faciat. Et primo quidem, resumit quae sit enunciatio in communi dicens: enunciatio plures est, in qua unum de pluribus, vel plura de uno enunciantur. Si tamen ex illis pluribus non fit unum, ut in primo dictum et expositum fuit. Deinde dilucidat illum terminum de uno, sive unum, dicens: *dico autem unum*, idest, unum nomen voco, non propter unitatem vocis, sed significationis, ut supra dictum est. Deinde tertio, dividendo declarat, et declarando dividit, quot modis contingit unum nomen imponi pluribus ex quibus non fit unum, ut ex hoc diversitatem enunciationis multiplicis insinuet. Et ponit duos modos, quorum prior est, quando unum nomen imponitur pluribus ex quibus fit unum, non tamen in quantum ex eis fit unum. Tunc enim, licet materialiter et per accidens loquendo nomen imponatur pluribus ex quibus fit unum, formaliter tamen et per se loquendo nomen unum imponitur pluribus, ex quibus non fit unum: quia imponitur eis non in quantum ex eis est unum, ut fortasse est hoc nomen, *homo*, impositum ad significandum animal et mansuetum et bipes, idest, partes suae definitionis, non in quantum adunantur in unam hominis naturam per modum actus et potentiae,

sed ut distinctae sint inter se actualitates. Et insinuavit quod accipit partes definitionis ut distinctas per illam coniunctionem, et per illud quoque adversative additum: *sed si ex his unum fit*, quasi diceret, cum hoc tamen stat quod ex eis unum fit. Addidit autem, *fortasse*, quia hoc nomen, *homo*, non est impositum ad significandum partes sui definitivas, ut distinctae sunt. Sed si impositum esset aut imponeretur, esset unum nomen pluribus impositum ex quibus non fit unum. Et quia idem iudicium est de tali nomine, et illis pluribus; ideo similiter illae plures partes definitivae possunt dupliciter accipi. Uno modo, per modum actualis et possibilis, et sic unum faciunt; et sic formaliter loquendo vocantur plura, ex quibus fit unum, et pronunciandae sunt continuata oratione, et faciunt enunciationem unam dicendo, animal rationale mortale currit. Est enim ista una sicut et ista, homo currit. Alio modo, accipiuntur praedictae definitionis partes ut distinctae sunt inter se actualitates, et sic non faciunt unum: ex duobus enim actibus ut sic, non fit unum, ut dicitur VII metaphysicae; et sic faciunt enunciationes plures et pronunciandae sunt vel cum pausa, vel coniunctione interposita, dicendo, *homo est animal et mansuetum et bipes*; sive, *homo est animal, mansuetum, bipes*, rhetorico more. Quaelibet enim istarum est enunciatio multiplex. Et similiter ista, Socrates est homo, si homo est impositum ad illa, ut distinctae actualitates sunt, significandum. Secundus autem modus, quo unum nomen impositum est pluribus ex quibus non fit unum, subiungitur, cum dicit: *ex albo autem et homine et ambulante* etc., idest, alio modo hoc fit, quando unum nomen imponitur pluribus, ex quibus non potest fieri unum, qualia sunt: *homo, album, et ambulans.* Cum enim ex his nullo modo possit fieri aliqua una natura, sicut poterat fieri ex partibus definitivis, clare liquet quod nomen aliquod si eis imponeretur, esset nomen non unum significans, ut in primo dictum fuit de hoc nomine, tunica, imposito homini et equo.

[90570] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 5 n. 4 Habemus ergo enunciationis pluris seu multiplicis duos modos, quorum, quia uterque fit dupliciter, efficiuntur quatuor modi. Primus est, quando subiicitur vel praedicatur unum nomen impositum pluribus, ex quibus fit unum, non in quantum sunt unum; secundus est, quando ipsa plura ex quibus fit unum, in quantum sunt distinctae actualitates, subiiciuntur vel praedicantur; tertius est, quando ibi est unum nomen impositum pluribus ex quibus non fit unum; quartus est, quando ista plura ex quibus non fit unum, subiiciuntur vel praedicantur. Et notato quod cum enunciatio secundum membra divisionis illius, qua divisa est, in unam et plures, quadrupliciter variari possit, scilicet cum unum de uno praedicatur, vel unum de pluribus, vel plura de uno, vel plura de pluribus; postremum sub silentio praeterivit, quia vel eius pluralitas de se clara est, vel quia, ut inquit Albertus, non intendebat nisi de enunciatione, quae aliquo modo una est, tractare. Demum concludit totam sententiam, dicens: *quare nec si aliquis affirmet unum de his pluribus, erit affirmatio una secundum rem: sed vocaliter quidem erit una, significative autem non una, sed multae fient affirmationes. Nec si e converso de uno ista plura affirmabuntur, fiet affirmatio una.* Ista namque, homo est albus, ambulans et musicus, importat tres affirmationes, scilicet, homo est albus et est ambulans et est musicus, ut patet ex illius contradictione. Triplex enim negatio illi opponitur correspondens triplici affirmationi positae.

[90571] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit: si ergo dialec-

tica etc., probat a posteriori supradictas enunciationes esse plures. Circa quod duo facit: primo, ponit rationem ipsam ad hoc probandum per modum consequentiae; deinde probat antecedens dictae consequentiae; ibi: dictum est autem de his et cetera. Quoad primum talem rationem inducit. Si interrogatio dialectica est petitio responsionis, quae sit propositio vel altera pars contradictionis, nulli enunciationum supradictarum interrogative formatae erit responsio una; ergo nec ipsa interrogatio est una, sed plures. Cuius rationis primo ponit antecedens: *si ergo* et cetera. Ad huius intelligendos terminos nota quod idem sonant enunciatio, interrogatio et responsio. Cum enim dicitur, caelum est animatum, in quantum enunciat praedicatum de subiecto, enunciatio vocatur; in quantum autem quaerendo proponitur, interrogatio; ut vero quaesito redditur, responsio appellatur. Idem ergo erit probare non esse responsionem unam, et interrogationem non esse unam, et enunciationem non esse unam. Adverte secundo interrogationem esse duplicem. Quaedam enim est utram partem contradictionis eligendam proponens; et haec vocatur dialectica, quia dialecticus habet viam ex probabilibus ad utramque contradictionis partem probandam. Altera vero determinatam ad unum responsionem exoptat; et haec est interrogatio demonstrativa, eo quod demonstrator in unum determinate tendit. Considera ulterius quod interrogationi dialecticae dupliciter responderi potest. Uno modo, consentiendo interrogationi, sive affirmative sive negative; ut si quis petat, caelum est animatum? Et respondeatur, est; vel, Deus non movetur? Et respondeatur, non: talis responsio vocatur propositio. Alio modo, potest responderi interimendo; ut si quis petat, caelum est animatum? Et respondeatur, non; vel Deus non movetur? Et respondeatur, movetur: talis responsio vocatur contradictionis altera pars, eo quod affirmationi negatio redditur et negationi affirmatio. Interrogatio ergo dialectica est petitio annuentis responsionis, quae est propositio, vel contradicentis, quae est altera pars contradictionis secundum supradictam Boethii expositionem.

[90572] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 5 n. 6 Deinde subdit probationem consequentiae, cum ait: propositio vero unius contradictionis est et cetera. Ubi notandum est quod si responsio dialectica posset esse plures, non sequeretur quod responsio enunciationis multiplicis non posset esse dialectica; sed si responsio dialectica non potest esse nisi una enunciatio, tunc recte sequitur quod responsio enunciationis pluris, non est responsio dialectica, quae una est. Notandum etiam quod si enunciatio aliqua plurium contradictionum pars est, una non esse comprobatur: una enim uni tantum contradicit. Si autem unius solum contradictionis pars est, una est eadem ratione, quia scilicet unius affirmationis unica est negatio, et e converso. Probat ergo Aristoteles consequentiam ex eo quod propositio, idest responsio dialectica unius contradictionis est, idest una enunciatio est affirmativa vel negativa. Ex hoc enim, ut iam dictum est, sequitur quod nullius enunciationis multiplicis sit responsio dialectica, et consequenter nec una responsio sit. Nec praetereas quod cum propositionem, vel alteram partem contradictionis, responsionemque praeposuerit dialecticae interrogationis, de sola propositione subiunxit, quod est una; quod ideo fecit, quia illius alterius vocabulum ipsum unitatem praeferebat. Cum enim alteram contradictionis partem audis, unam affirmationem vel negationem statim intelligis. Adiunxit autem antecedenti ly *ergo*, vel insinuans hoc esse aliunde sumptum, ut postmodum in speciali explicabit, vel, permutato situ, notam consequentiae huius inter antecedens et consequens locandam, antecedenti praeposuit;

sicut si diceretur, si ergo Socrates currit, movetur; pro eo quod dici deberet, si Socrates currit, ergo movetur. Sequitur deinde consequens: *non erit una responsio ad hoc*; et infert principalem conclusionem subdens, *quod neque una erit interrogatio* et cetera. Si enim responsio non potest esse una, nec interrogatio ipsa una erit.

[90573] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 5 n. 7 Quod autem addidit: nec si sit vera, eiusmodi est. Posset aliquis credere, quod licet interrogationi pluri non possit dari responsio una, quando id de quo quaestio fit non potest de omnibus illis pluribus affirmari vel negari (ut cum quaeritur, canis est animal? Quia non potest vere de omnibus responderi, est, propter caeleste sidus, nec vere de omnibus responderi, non est, propter canem latrabilem, nulla possit dari responsio una); attamen quando id quod sub interrogatione cadit potest vere de omnibus affirmari aut negari, tunc potest dari responsio una; ut si quaeratur, canis est substantia? Quia potest vere de omnibus responderi, est, quia esse substantiam omnibus canibus convenit, unica responsio dari possit. Hanc erroneam existimationem removet dicens: *nec si sit vera*, idest, et dato quod responsio data enunciationi multiplici de omnibus verificetur, nihilominus non est una, quia unum non significat, nec unius contradictionis est pars, sed plures responsio illa habet contradictorias, ut de se patet.

[90574] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: dictum est autem de his in Topicis etc., probat antecedens dupliciter: primo, auctoritate eorum quae dicta sunt in Topicis; secundo, a signo. Et circa hoc duo facit. Primo, ponit ipsum signum, dicens: *quod similiter* etc., cum auctoritate topicorum, *manifestum est*, scilicet, antecedens assumptum, scilicet quod dialectica interrogatio est petitio responsionis affirmativae vel negativae. *Quoniam nec ipsum quid est*, idest ex eo quod nec ipsa quaestio *quid est*, est interrogatio dialectica: verbi gratia; si quis quaerat, quid est animal? Talis non quaerit dialectice. Deinde subiungit probationem assumpti, scilicet quod ipsum quid est, non est quaestio dialectica; et intendit quod quia interrogatio dialectica optionem respondenti offerre debet, utram velit contradictionis partem, et ipsa quaestio *quid est* talem libertatem non proponit (quia cum dicimus, quid est animal? Respondentem ad definitionis assignationem coarctamus, quae non solum ad unum determinata est, sed etiam omni parte contradictionis caret, cum nec esse, nec non esse dicat); ideo ipsa quaestio *quid est*, non est dialectica interrogatio. Unde dicit: *oportet enim ex data*, idest ex proposita interrogatione dialectica, hunc respondentem eligere posse utram velit contradictionis partem, quam contradictionis utramque partem *interrogantem oportet determinare*, idest determinate proponere, hoc modo: *utrum hoc animal sit homo an non*: ubi evidenter apparet optionem respondenti offerri. Habes ergo pro signo cum quaestio dialectica petat responsionem propositionis, vel alterius contradictionis partem, elongationem quaestionis *quid est* a quaestionibus dialecticis.

Lectio 6

[90575] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 1 Postquam declaravit diversi-

tatem multiplicis enunciationis, intendit determinare de earum consequentiis. Et circa hoc duo facit, secundum duas dubitationes quas solvit. Secunda incipit; ibi: verum autem est dicere et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit quaestionem; secundo, ostendit rationabilitatem quaestionis; ibi: si enim quoniam etc.; tertio, solvit eam; ibi: eorum igitur et cetera. Est ergo dubitatio prima: quare ex aliquibus divisim praedicatis de uno sequitur enunciatio, in qua illamet unita praedicantur de eodem, et ex aliquibus non. Unde haec diversitas oritur? Verbi gratia; ex istis, Socrates est animal et est bipes; sequitur, ergo Socrates est animal bipes; et similiter ex istis, Socrates est homo et est albus; sequitur, ergo Socrates est homo albus. Ex illis vero, Socrates est bonus, et est citharoedus; non sequitur, ergo est bonus citharoedus. Unde proponens quaestionem inquit: *quoniam vero haec*, scilicet praedicta, ita praedicantur composita, idest coniuncta, ut unum sit praedicamentum quae extra praedicantur, idest, ut ex eis extra praedicatis unite fiat praedicatio, alia vero praedicata non sunt talia, quae est inter differentia; unde talis innascitur diversitas? Et subdit exempla iam adducta, et ad propositum applicata: quorum primum continet praedicata ex quibus fit unum per se, scilicet, *animal et bipes*, genus et differentia; secundum autem praedicata ex quibus fit unum per accidens, scilicet, *homo albus*; tertium vero praedicata ex quibus neque unum per se neque unum per accidens inter se fieri sequitur; ut, *citharoedus et bonus*, ut declarabitur.

[90576] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit: si enim quoniam etc., declarat veritatem diversitatis positae, ex qua rationabilis redditur quaestio: si namque inter praedicata non esset talis diversitas, irrationabilis esset dubitatio. Ostendit autem hoc ratione ducente ad inconveniens, nugationem scilicet. Et quia nugatio duobus modis committitur, scilicet explicite et implicite; ideo primo deducit ad nugationem explicitam, secundo ad implicitam; ibi: amplius, si Socrates et cetera. Ait ergo quod si nulla est inter quaecumque praedicata differentia, sed de quolibet indifferenter censetur quod quia alterutrum separatum dicitur, quod utrumque coniunctim dicatur, multa inconvenientia sequentur. De aliquo enim homine, puta Socrate, verum est separatim dicere quod, homo est, et albus est; *quare et omne*, idest et coniunctim dicetur, Socrates est homo albus. Rursus et de eodem Socrate potest dici separatim quod, est homo albus, et quod, est albus; quare et omne, idest, igitur coniunctim dicetur, Socrates est homo albus albus: ubi manifesta est nugatio. Rursus si de eodem Socrate iterum dicas separatim quod, est homo albus albus, verum dices et congrue quod est albus, et secundum hoc, si iterum hoc repetes separatim, a veritate simili non discedes, et sic in infinitum sequetur, Socrates est homo albus, albus, albus in infinitum. Simile quod ostenditur in alio exemplo. Si quis de Socrate dicat quod, est musicus, albus, ambulans, cum possit et separatim dicere quod, est musicus, et quod, est albus, et quod, est ambulans; sequetur, Socrates est musicus, albus, ambulans, musicus, albus, ambulans. Et quia pluries separatim, in eodem tamen tempore, enunciari potest, procedit nugatio sine fine. Deinde deducit ad implicitam nugationem, dicens, cum de Socrate vere dici possit separatim quod, est homo, et quod, est bipes, si coniunctim inferre licet, sequetur quod, Socrates sit homo bipes. Ubi est implicita nugatio. Bipes enim circumloquens differentiam hominis actu et intellectu clauditur in hominis ratione. Unde ponendo loco hominis suam rationem (quod fieri licet, ut docet Aristoteles II topicorum), apparebit manifeste nugatio. Dicetur enim: Socrates est homo, idest, animal bipes,

bipes. Quoniam ergo plurima inconvenientia sequuntur si quis ponat complexiones, idest, adunationes praedicatorum fieri simpliciter, idest, absque diversitate aliqua, manifestum est ex dictis; quomodo autem faciendum est, *nunc*, idest, in sequentibus dicemus. Et nota quod iste textus non habetur uniformiter apud omnes quoad verba, sed quia sententia non discrepat, legat quicunque ut vult.

[90577] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: eorum igitur etc., solvit propositam quaestionem. Et circa hoc duo facit: primo, respondet instantiis in ipsa propositione quaestionis adductis; secundo, satisfacit instantiis in probatione positis; ibi: amplius nec quaecumque et cetera. Circa primum duo facit: primo namque, declarat veritatem; secundo, applicat ad propositas instantias; ibi: quocirca et cetera. Determinat ergo dubitationem tali distinctione. Praedicatorum sive subiectorum plurium duo sunt genera: quaedam sunt per accidens, quaedam per se. Si per accidens, hoc dupliciter contingit, vel quia ambo dicuntur per accidens de uno tertio, vel quia alterum de altero mutuo per accidens praedicatur. Quando illa plura divisim praedicata sunt per accidens quovis modo, ex eis non sequitur coniunctim praedicatum; quando autem sunt per se, tum ex eis sequitur coniuncte praedicatum. Unde continuando se ad praecedentia ait: *eorum igitur quae praedicantur, et de quibus praedicantur*, idest subiectorum, *quaecumque dicuntur secundum accidens* (et per hoc innuit oppositum membrum, scilicet per se), *vel de eodem*, idest accidentaliter concurrunt ad unius tertii denominationem, *vel alterutrum de altero*, idest accidentaliter mutuo se denominant (et per hoc ponit membra duplicis divisionis), *haec*, scilicet plura per accidens, *non erunt unum*, idest non inferent praedicationem coniunctam.

[90578] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 4 Et explanat utrumque horum exemplariter. Et primo, primum, quando scilicet illa plura per accidens dicuntur de tertio, dicens: *ut si homo albus est et musicus* divisim. *Sed non est idem*, idest non sequitur adunatim, *ergo homo est musicus albus.* Utraque enim sunt accidentia eidem tertio. Deinde explanat secundum, quando solum illa plura per accidens de se mutuo praedicantur, subdens: *nec si album musicum verum est dicere*, idest, et etiamsi de se invicem ista praedicantur per accidens ratione subiecti in quo uniuntur, ut dicatur, *homo est albus, et est musicus, et album est musicum*, non tamen sequitur quod *album musicum* unite praedicetur, dicendo, *ergo homo est albus musicus.* Et causam assignat, quia *album* dicitur *de musico* per accidens, et e converso.

[90579] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 5 Notandum est hic quod cum duo membra per accidens enumerasset, unico tamen exemplo utrumque membrum explanavit, ut insinuaret quod distinctio illa non erat in diversa praedicata per accidens, sed in eadem diversimode comparata; *album* enim et *musicum*, comparata ad hominem, sub primo cadunt membro; comparata autem inter se, sub secundo. Diversitatem ergo comparationis pluralitate membrorum, identitatem autem praedicatorum unitate exempli astruxit.

[90580] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 6 Advertendum est ulterius, ad evidentiam divisionis factae in littera, quod, secundum accidens, potest dupliciter accipi. Uno modo, ut distinguitur contra perseitatem posterioristicam, et sic non sumitur hic: quoniam cum dicitur

plura praedicata secundum accidens, aut ly *secundum accidens* determinaret coniunctionem inter se, et sic manifeste esset falsa regula; quoniam inter prima praedicata, animal bipes, seu, animal rationale, est praedicatio secundum accidens hoc modo (differentia enim in nullo modo perseitatis praedicatur de genere, et tamen Aristoteles in textu dicit ea non esse praedicata per accidens, et asserit quod est optima illatio, *est animal et bipes, ergo est animal bipes*); aut determinaret coniunctionem illarum ad subiectum, et sic etiam inveniretur falsitas in regula: bene namque dicitur, paries est coloratus, et est visibilis, et tamen coloratum visibile non per se inest parieti. Alio modo, accipitur ly *secundum accidens*, ut distinguitur contra hoc quod dico, ratione sui, seu, non propter aliud, et sic idem sonat, quod, per aliud: et hoc modo accipitur hic. Quaecunque enim sunt talis naturae quod non ratione sui iunguntur, sed propter aliud, ab illatione coniuncta deficere necesse est, ex eo quod coniuncta illatio unum alteri substernit, et ratione sui ea adunata denotat ut potentiam et actum. Est ergo sensus divisionis, quod praedicatorum plurium, quaedam sunt per accidens, quaedam per se, idest, quaedam adunantur inter se ratione sui, quaedam propter aliud. Ea quae per se uniuntur inferunt coniunctum, ea autem quae propter aliud, nequaquam.

[90581] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: quocirca nec citharoedus etc., applicat declaratam veritatem ad partes quaestionis. Et primo, ad secundam partem, quia scilicet non sequitur: est bonus et est citharoedus; ergo est bonus citharoedus, dicens: *quocirca nec citharoedus bonus* etc.; secundo, ad aliam partem quaestionis, quare sequebatur: est animal et est bipes; ergo est animal bipes: et ait: *sed animal bipes* et cetera. Et subiungit huius ultimi dicti causam, quia, animal bipes, non sunt praedicata secundum accidens coniuncta inter se aut in tertio, sed per se. Et per hoc explanavit alterum membrum primae divisionis, quod adhuc positum non fuerat explicite. Adverte quod Aristoteles, eamdem tenens sententiam de citharoedo et bono et musico et albo, conclusit quod album et musicum non inferunt coniunctum praedicatum; ideo nec citharoedus et bonus inferunt citharoedus bonus simpliciter, idest coniuncte. Est autem ratio dicti, quia licet musica et albedo dissimiles sint bonitati et arti citharisticae in hoc, quod bonitas nata est denominare et subiectum tertium, puta hominem et ipsam artem citharisticam (propter quod falsitas manifeste cernitur, quando dicitur: est bonus et citharoedus; ergo bonus citharoedus), musica vero et albedo subiectum tertium natae sunt denominare tantum, et non se invicem (propter quod latentior est casus cum proceditur: est albus et est musicus; ergo est musicus albus), licet, inquam, in hoc sint dissimiles, et propter istam dissimilitudinem processus Aristotelis minus sufficiens videatur; attamen similes sunt in hoc quod, si servetur identitas omnimoda praedicatorum quam servari oportet, si illamet divisa debent inferri coniunctim, sicut musica non denominat albedinem, neque contra, ita nec bonitas, de qua fit sermo, cum dicitur, homo est bonus, denominat artem citharisticam, neque e converso. Cum enim bonum sit aequivocum, licet a consilio, alia ratione dicitur de perfectione citharoedi, et alia de perfectione hominis. Quando namque dicimus, Socrates est bonus, intelligimus bonitatem moralem, quae est hominis bonitas simpliciter (analogum siquidem simpliciter positum sumitur pro potiori); cum autem infertur, citharoedus bonus, non bonitatem moris sed artis praedicas: unde terminorum identitas non salvatur; sufficienter igitur et subtiliter Aristoteles eamdem de utrisque protulit sententiam, quia eadem est haec, et ibi ratio et cetera.

[90582] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 8 Nec praetereundum est quod, cum tres consequentias adduxit quaestionem proponendo, scilicet; est animal et bipes; ergo est animal bipes: et, est homo et albus; ergo est homo albus: et, est citharoedus et bonus; ergo est homo albus: et, est citharoedus et bonus; ergo est bonus citharoedus; et duas primas posuerat esse bonas, tertiam vero non; huius diversitatis causam inquirere volens, cur solvendo quaestionem nullo modo meminerit secundae consequentiae, sed tantum primae et tertiae. Indiscussum namque reliquit an illa consequentia sit bona an mala. Et ad hoc videtur mihi dicendum quod ex his paucis verbis etiam illius consequentiae naturam insinuavit. Profundioris enim sensus textus capax apparet cum dixit quod, *non sunt unum album et musicum* etc., ut scilicet non tantum indicet quod expositum est, sed etiam eius causam, ex qua natura secundae consequentiae elucescit. Causa namque quare album et musicum non inferunt coniunctam praedicationem est, quia in praedicatione coniuncta oportet alteram partem alteri supponi, ut potentiam actui, ad hoc ut ex eis fiat aliquo modo unum, et altera a reliqua denominetur (hoc enim vis coniunctae praedicationis requirit, ut supra diximus de partibus definitionis); album autem et musicum secundum se non faciunt unum per se, ut patet, neque unum per accidens. Licet enim ipsa ut adunantur in subiecto uno sint unum subiecto per accidens, tamen ipsamet quae adunantur in uno, tertio subiecto, non faciunt inter se unum per accidens: tum quia neutrum informat alterum (quod requiritur ad unitatem per accidens aliquorum inter se, licet non in tertio); tum quia non considerata subiecti unitate, quae est extra eorum rationes, nulla remanet inter ea unitatis causa. Dicens ergo quod album et musicum non sunt unum, scilicet inter se, aliquo modo, causam expressit quare coniunctim non infertur ex eis praedicatum. Et quia oppositorum eadem est disciplina, insinuavit per illamet verba bonitatem illius consequentiae. Ex eo enim quod homo et albus se habent sicut potentia et actus (et ita albedo informet, denominet atque unum faciat cum homine ratione sui), sequitur quod ex divisis potest inferri coniuncta praedicatio; ut dicatur: est homo et albus; ergo est homo albus. Sicut per oppositum dicebatur quod ideo musicum et album non inferunt coniunctum praedicatum quia neutrum alterum informabat.

[90583] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 9 Nec obstat quod album faciat unum per accidens cum homine: non enim dictum est quod unitas per accidens aliquorum impedit ex diversis inferre coniunctum, sed quod unitas per accidens aliquorum ratione tertii tantum est illa quae impedit. Talia enim quae non sunt unum per accidens nisi ratione tertii, inter se nullam habent unitatem; et propterea non potest inferri coniunctum, ut dictum est, quod unitatem importat. Illa vero quae sunt unum per accidens ratione sui, seu inter se, ut, *homo albus*, cum coniuncta accipiuntur, unitate necessaria non carent, quia inter se unitatem habent. Notanter autem apposui ly *tantum*: quoniam si aliqua duo sunt unum per accidens, ratione tertii subiecti scilicet, sed non tantum ex hoc habent unitatem, sed etiam ratione sui, ex hoc quod alterum reliquum informat, ex istis divisis non prohibetur inferri coniunctum. Verbi gratia, optime dicitur: est quantum et est coloratum; ergo est quantum coloratum: quia color informat quantitatem.

[90584] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 10 Potes autem credere quod secunda illa consequentia, quam non explicite confirmavit Aristoteles respondendo, sit bona et ex

eo quod ipse proponendo quaestionem asseruit bonam, et ex eo quod nulla instantia reperitur. Insinuavit autem et Aristoteles quod sola talis unitas impedit illationem coniunctam, quando dixit *quaecumque secundum accidens dicuntur vel de eodem vel alterutrum de altero.* Cum enim dixit, *secundum accidens de eodem*, unitatem eorum ex sola adunatione in tertio posuit (sola enim haec per accidens praedicantur de eodem, ut dictum est); cum autem addidit, *vel alterutrum de altero*, mutuam accidentalitatem ponens, ex nulla parte inter se unitatem reliquit. Utraque ergo per accidens adducta praedicata, in tertio scilicet vel alterutrum, quae impediant illationem coniunctam, nonnisi in tertio unitatem habent.

[90585] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit: amplius nec etc., satisfacit instantiis in probatione adductis, et in illis in quibus explicita committebatur nugatio, et in illis in quibus implicita; et ait quod non solum inferre ex divisis coniunctum non licet quando praedicata illa sunt per accidens, sed *nec* etiam *quaecunque insunt in alio*: idest, sed nec hoc licet quando praedicata includunt se, ita quod unum includatur in significato formali alterius intrinsece, sive explicite, ut album in albo, sive implicite, ut animal et bipes in homine. Quare neque *album* frequenter dictum divisim infert coniunctum, neque *homo* divisim ab animali vel bipede enunciatum, animal bipes, coniunctum cum homine infert; ut dicatur, ergo Socrates est homo bipes, vel animal homo. Insunt enim in hominis ratione, animal et bipes actu et intellectu, licet implicite. Stat ergo solutio quaestionis in hoc, quod unitas plurium per accidens in tertio tantum et nugatio, impediunt ex divisis inferri coniunctum; et consequenter, ubi neutrum horum invenitur, ex divisis licebit inferre coniunctum. Et hoc intellige quando divisae sunt simul verae de eodem et cetera.

Lectio 7

[90586] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 1 Postquam expedita est prima dubitatio, tractat secundam dubitationem. Et circa hoc tria facit: primo, movet ipsam quaestionem; secundo, solvit eam; ibi: sed quando in adiecto etc., tertio, ex hoc excludit quemdam errorem; ibi: quod autem non est et cetera. Est ergo quaestio: an ex enunciatione habente praedicatum coniunctum, liceat inferre enunciationes dividentes illud coniunctum; et est quaestio contraria superiori. Ibi enim quaesitum est an ex divisis inferatur coniunctum; hic autem quaeritur an ex coniuncto sequantur divisa. Unde movendo quaestionem dicit: *verum autem aliquando est dicere de aliquo et simpliciter*, idest divisim, quod scilicet prius dicebatur coniunctim, *ut quemdam hominem album esse hominem, aut quoddam album hominem album esse*, idest ut ex ista, Socrates est homo albus, sequitur divisim, ergo Socrates est homo, ergo Socrates est albus. *Non autem semper*, idest aliquando autem ex coniuncto non inferri potest divisim; non enim sequitur, Socrates est bonus citharoedus, ergo est bonus. Unde haec est differentia, quod quandoque licet et quandoque non. Et adverte quod notanter adduxit exemplum de homine albo, inferendo utramque partem divisim, ut insinuaret quod intentio quaestionis est investigare quando ex coniuncto potest utraque pars

divisim inferri, et non quando altera tantum.

[90587] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit: sed quando in adiecto etc., solvit quaestionem. Et duo facit: primo, respondet parti negativae quaestionis, quando scilicet non licet; secundo, ibi: quare in quantiscumque etc., respondet parti affirmativae, quando scilicet licet. Circa primum considerandum quod quia dupliciter contingit fieri praedicatum coniunctum, uno modo ex oppositis, alio modo ex non oppositis, ideo duo facit: primo, ostendit quod numquam ex praedicato coniuncto ex oppositis possunt inferri eius partes divisim; secundo, quod nec hoc licet universaliter in praedicato coniuncto ex non oppositis, ibi: vel etiam quando et cetera. Ait ergo quod quando in termino adiecto inest aliquid de numero oppositorum, ad quae sequitur contradictio inter ipsos terminos, *non verum est*, scilicet inferre divisim, *sed falsum*. Verbi gratia cum dicitur, Caesar est homo mortuus, non sequitur, ergo est homo: quia ly mortuus, adiacens homini, oppositionem habet ad hominem, quam sequitur contradictio inter hominem et mortuum: si enim est homo, non est mortuus, quia non est corpus inanimatum; et si est mortuus, non est homo, quia mortuum est corpus inanimatum. *Quando autem non inest*, scilicet talis oppositio, *verum est*, scilicet inferre divisim. Ratio autem quare, quando est oppositio in adiecto, non sequitur illatio divisa est, quia alter terminus ex adiecti oppositione corrumpitur in ipsa enunciatione coniuncta. Corruptum autem seipsum absque corruptione non infert, quod illatio divisa sonaret.

[90588] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 3 Dubitatur hic primo circa id quod supponitur, quomodo possit vere dici, Caesar est homo mortuus, cum enunciatio non possit esse vera, in qua duo contradictoria simul de aliquo praedicantur. Hoc enim est primum principium. Homo autem et mortuus, ut in littera dicitur, contradictoriam oppositionem includunt, quia in homine includitur vita, in mortuo non vita. Dubitatur secundo circa ipsam consequentiam, quam reprobat Aristoteles: videtur enim optima. Cum enim ex enunciatione praedicante duo contradictoria possit utrumque inferri (quia aequivalet copulativae), aut neutrum (quia destruit seipsam), et enunciatio supradicta terminos oppositos contradictorie praedicet, videtur sequi utraque pars, quia falsum est neutram sequi.

[90589] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 4 Ad hoc simul dicitur quod aliud est loqui de duobus terminis secundum se, et aliud de eis ut unum stat sub determinatione alterius. Primo namque modo, homo et mortuus, contradictionem inter se habent, et impossibile est quod simul in eodem inveniantur. Secundo autem modo, homo et mortuus, non opponuntur, quia homo transmutatus iam per determinationem corruptivam importatam in ly mortuus, non stat pro suo significato secundum se, sed secundum exigentiam termini additi, a quo suum significatum distractum est. Ad utrunque autem insinuandum Aristoteles duo dixit, et quod habent oppositionem quam sequitur contradictio, attendens significata eorum secundum se, et quod etiam ex eis formatur una vera enunciatio cum dicitur, Socrates est homo mortuus, attendens coniunctionem eorum alterius corruptivam. Unde patet quid dicendum sit ad dubitationes. Ad utramque siquidem dicitur, quod non enunciantur duo contradictoria simul de eodem, sed terminus ut stat sub distractione, seu transmutatione alterius, cui secundum se esset contradictorius.

[90590] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 5 Dubitatur quoque circa id quod ait: inest aliquid oppositorum quae consequitur contradictio; superflue enim videtur addi illa particula, *quae consequitur contradictio.* Omnia enim opposita consequitur contradictio, ut patet discurrendo in singulis; pater enim est non filius, et album non nigrum, et videns non caecum et cetera. Et ad hoc dicendum est quod opposita possunt dupliciter accipi: uno modo formaliter, idest secundum sua significata; alio modo denominative, seu subiective. Verbi gratia, pater et filius possunt accipi pro paternitate et filiatione, et possunt accipi pro eo qui denominatur pater vel filius. Rursus cum omnis distinctio fiat oppositione aliqua, ut dicitur in X metaphysicae, supponatur omnino distincta esse opposita. Dicendum ergo est quod, licet ad omnia opposita seu distincta contradictio sequatur inter se formaliter sumpta, non tamen ad omnia opposita sequitur contradictio inter ipsa denominative sumpta. Quamvis enim pater et filius mutuam sui negationem inferant inter se formaliter, quia paternitas est non filiatio, et filiatio est non paternitas; in relatione tamen ad denominatum, contradictionem non necessario inferunt. Non enim sequitur, Socrates est pater; ergo non est filius; nec e converso. Ut persuaderet igitur Aristoteles quod non quaecunque opposita colligata impediunt divisam illationem (quia non illa quae habent contradictionem annexam formaliter tantum, sed illa quae habent contradictionem et formaliter et secundum rem denominatam), addidit: *quae consequitur contradictio*, in tertio scilicet denominato. Et usus est satis congrue vocabulo, scilicet, *consequitur*: contradictio enim ista in tertio est quodammodo extra ipsa opposita.

[90591] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: vel etiam quando est etc., declarat quod ex non oppositis in tertio coniunctis secundum unum praedicatum, non universaliter possunt inferri partes divisim. Et primo, hoc proponit quasi emendans quod immediate dixerat, subiungens: *vel etiam quando est*, scilicet oppositio inter terminos coniunctos, *falsum est semper*, scilicet inferre divisim; quasi diceret: dixi quod quando inest oppositio, non verum sed falsum est inferre divisim; quando autem non inest talis oppositio, verum est inferre divisim. Vel etiam ut melius dicatur, quod quando est oppositio, falsum est semper, quando autem non inest talis oppositio, non semper verum est. Et sic modificavit supradicta addendo ly *semper*, et, *non semper.* Et subdens exemplum quod non semper ex non oppositis sequatur divisio, ait: *ut, Homerus est aliquid ut poeta; ergo etiam est? Non.* Ex hoc coniuncto, *est poeta*, de Homero enunciato, altera pars, *ergo Homerus est*, non sequitur; et tamen clarum est quod istae duae partes colligatae, *est* et *poeta*, non habent oppositionem, ad quam sequitur contradictio. Igitur non semper ex non oppositis coniunctis illatio divisa tenet et cetera.

[90592] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: secundum accidens etc., probat hoc, quod modo dictum est, ex eo quod altera pars istius compositi, scilicet, *est*, in antecedente coniuncto praedicatur de Homero *secundum accidens*, idest ratione alterius, *quoniam*, scilicet poeta, praedicatur de Homero, et non praedicatur secundum se ly *est* de Homero; quod tamen infertur, cum concluditur: *ergo Homerus est.* Considerandum est hic quod ad solvendam illam conclusionem negativam, scilicet,- non semper ex non oppositis coniunctis infertur divisim,- sufficit unam instantiam suae oppositae universali affirmativae afferre. Et hoc fecit Aristoteles adducendo illud genus enunciationum, in quo altera pars coniuncti est aliquid pertinens ad actum

animae. Loquimur enim modo de Homero vivente in poematibus suis in mentibus hominum. In his siquidem enunciationibus partes coniunctae non sunt oppositae in tertio, et tamen non licet inferre utramque partem divisim. Committitur enim fallacia secundum quid ad simpliciter. Non enim valet, Caesar est laudatus, ergo est: et simile est de esse in effectu dependente in conservari. Quomodo autem intelligenda sit ratio ad hoc adducta ab Aristotele in sequenti particula dicetur.

[90593] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit: quare in quantiscunque etc., respondet parti affirmativae quaestionis, quando scilicet ex coniunctis licet inferre divisim. Et ponit duas conditiones oppositas supradictis debere convenire in unum, ad hoc ut possit fieri talis consequentia; scilicet, quod nulla inter partes coniuncti oppositio sit, et quod secundum se praedicentur. Unde dicit inferendo ex dictis: *quare in quantiscunque praedicamentis*, idest praedicatis ordine quodam adunatis, *neque contrarietas aliqua*, in cuius ratione ponitur contradictio in tertio (contraria enim sunt quae mutuo se ab eodem expellunt), aut universaliter *nulla oppositio inest*, ex qua scilicet sequatur contradictio in tertio, *si definitiones pro nominibus sumantur*. Dixit hoc, quia licet in quibusdam non appareat oppositio, solis nominibus positis, sicut, homo mortuus, et in quibusdam appareat, ut, vivum mortuum; hoc tamen non obstante, si, positis nominum definitionibus loco nominum, oppositio appareat, inter opposita collocamus. Sicut, verbi gratia, homo mortuus, licet oppositionem non praeseferat, tamen si loco hominis et mortui eorum definitionibus utamur, videbitur contradictio. Dicemus enim corpus animatum rationale, corpus inanimatum irrationale. In quantiscunque, inquam, coniunctis nulla est oppositio, *et secundum se, et non secundum accidens praedicantur, in his verum erit dicere et simpliciter*, idest divisim quod fuerat coniunctim enunciatum.

[90594] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 9 Ad evidentiam secundae conditionis hic positae, nota quod ly *secundum se* potest dupliciter accipi: uno modo positive, et sic dicit perseitatem primi, secundi, universaliter, quarti modi; alio modo negative, et sic idem sonat quod non per aliud. Rursus considerandum est quod cum Aristoteles dixit de praedicato coniuncto quod, secundum se praedicetur, ly *secundum se* potest ad tria referri, scilicet, ad partes coniuncti inter se, ad totum coniunctum respectu subiecti, et ad partes coniuncti respectu subiecti. Si ergo accipiatur ly *secundum se* positive, licet non falsus, extraneus tamen a mente Aristotelis reperitur sensus ad quodcunque illorum trium referatur. Licet enim valeat, est homo risibilis, ergo est homo et est risibilis, et, est animal rationale, ergo est animal et est rationale; tamen his oppositae inferunt similes consequentias. Dicimus enim, est albus musicus, ergo est musicus et est albus: ubi nulla est perseitas, sed est coniunctio per accidens, tam inter partes inter se, quam inter totum et subiectum, quam etiam inter partes et subiectum. Liquet igitur quod non accipit Aristoteles ly *secundum se* positive, ex eo quod vana fuisset talis additio, quae ab oppositis non facit in hoc differentiam. Ad quid enim addidit, secundum se, et non, secundum accidens, si tam illae quae sunt secundum se, modo exposito, quam illae quae sunt secundum accidens ex coniuncto, inferunt divisum? Si vero accipiatur secundum se, negative, idest, non per aliud, et referatur ad partes coniuncti inter se, falsa invenitur regula. Nam non licet dicere, est bonus citharoedus; ergo est bonus et citharoedus; et tamen ars citharizandi et bonitas eius sine medio coniunguntur. Et similiter con-

tingit, si referatur ad totum coniunctum respectu subiecti, ut in eodem exemplo apparet. Totum enim hoc, citharoedus bonus, non propter aliud convenit homini; et tamen non infert, ut dictum est, divisionem. Superest ergo ut ad partem coniuncti respectu subiecti referatur, et sit sensus: quando aliqua coniunctim praedicata, *secundum se*, idest, non per aliud, *praedicantur*, idest, quod utraque pars praedicatur de subiecto non propter alteram, sed propter seipsam et subiectum, tunc ex coniuncto infertur divisa praedicatio.

[90595] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 10 Et hoc modo exponunt Averroes et Boethius; et vera invenitur regula, ut inductive facile manifestari potest, et ratio ipsa suadet. Si enim partes alicuius coniuncti praedicati ita inhaerent subiecto quod neutra propter alteram insit, earum separatio nihil habet quod veritatem impediat divisarum. Est et verbis Aristotelis consonus sensus iste. Quoniam et per hoc distinguit inter enunciationes ex quibus coniunctum infert divisam praedicationem, et eas quibus haec non inest consequentia. Istae siquidem ultra habentes oppositiones in adiecto, sunt habentes praedicatum coniunctum, cuius una partium alterius est ita determinatio, quod nonnisi per illam subiectum respicit, sicut apparet in exemplo ab Aristotele adducto, *Homerus est poeta*. Est siquidem ibi non respicit Homerum ratione ipsius Homeri, sed praecise ratione poesis relictae; et ideo non licet inferre, ergo Homerus est. Et simile est in negativis. Si quis enim dicat, Socrates non est paries, non licet inferre, ergo Socrates non est, eadem ratione, quia esse non est negatum de Socrate, sed de pariete in Socrate.

[90596] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 11 Et per hoc patet qualiter sit intelligenda ratio in textu superiore adducta. Accipitur enim ibi, *secundum se* negative, modo hic exposito, et secundum accidens, idest propter aliud. In eadem ergo significatione est usus ly *secundum accidens*, solvendo hanc et praecedentem quaestionem: utrobique enim intellexit secundum accidens, idest, propter aliud, coniuncta, sed ad diversa retulit. Ibi namque ly *secundum accidens* determinabat coniunctionem duorum praedicatorum inter se; hic vero determinat partem coniuncti praedicati in ordine ad subiectum. Unde ibi, *album* et *musicum*, inter ea quae secundum accidens sunt, numerabantur; hic autem non.

[90597] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 12 Sed occurrit circa hanc expositionem dubitatio non parva. Si enim ideo non licet ex coniuncto inferre divisim, quia altera pars coniuncti non respicit subiectum propter se, sed propter alteram partem (ut dixit Aristoteles de ista enunciatione, *Homerus est poeta*), sequetur quod numquam a tertio adiacente ad secundum erit bona consequentia: quia in omni enunciatione de tertio adiacente, est respicit subiectum propter praedicatum et non propter se et cetera.

[90598] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 13 Ad huius difficultatis evidentiam, nota primo hanc distinctionem. Aliud est tractare regulam, quando ex tertio adiacente infertur secundum et quando non, et aliud quando ex coniuncto fit illatio divisa et quando non. Illa siquidem est extra propositum, istam autem venamur. Illa compatitur varietatem terminorum, ista non. Si namque unus terminorum, qui est altera pars coniuncti, secundum significationem seu suppositionem varietur in separatione, non infertur ex coniuncto praedicato illudmet divisim,

sed aliud. Nota secundo hanc propositionem: cum ex tertio adiacente infertur secundum, non servatur identitas terminorum. Liquet ista quoad illum terminum, est. Dictum siquidem fuit supra a sancto Thoma, quod aliud importat est secundum adiacens, et aliud est tertium adiacens. Illud namque importat actum essendi simpliciter, hoc autem habitudinem inhaerentiae vel identitatis praedicati ad subiectum. Fit ergo varietas unius termini cum ex tertio adiacente infertur secundum, et consequenter non fit illatio divisi ex coniuncto. Unde praelucet responsio ad obiectionem, quod, licet ex tertio adiacente quandoque possit inferri secundum, numquam tamen ex tertio adiacente licet inferri secundum tamquam ex coniuncto divisum, quia inferri non potest divisim, cuius altera pars ipsa divisione perit. Negetur ergo consequentia obiectionis et ad probationem dicatur quod, optime concludit quod talis illatio est illicita infra limites illationum, quae ex coniuncto divisionem inducunt, de quibus hic Aristoteles loquitur.

[90599] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 14 Sed contra hoc instatur. Quia etiam tanquam ex coniuncto divisa fit illatio, Socrates est albus, ergo est, per locum a parte in modo ad suum totum, ubi non fit varietas terminorum. Et ad hoc dicitur quod licet homo albus sit pars in modo hominis (quia nihil minuit de hominis ratione albedo, sed ponit hominem simpliciter), tamen est album non est pars in modo ipsius est, eo quod pars in modo est universale cum conditione non minuente, ponente illud simpliciter. Clarum est autem quod album minuit rationem ipsius est, et non ponit ipsum simpliciter: contrahit enim ad esse secundum quid. Unde apud philosophos, cum fit aliquid album, non dicitur generari, sed generari secundum quid.

[90600] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 15 Sed instatur adhuc quia secundum hoc, dicendo, est animal, ergo est, fit illatio divisa per eumdem locum. Animal enim non minuit rationem ipsius est. Ad hoc est dicendum quod ly est, si dicat veritatem propositionis, manifeste peccatur a secundum quid ad simpliciter. Si autem dicat actum essendi, illatio est bona, sed non est de tertio, sed de secundo adiacente.

[90601] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 16 Potest ulterius dubitari circa principale: quia sequitur, est quantum coloratum, ergo est quantum, et, est coloratum; et tamen coloratum respicit subiectum mediante quantitate: ergo non videtur recta expositio supra adducta. Ad hoc et similia dicendum est quod coloratum non ita inest subiecto per quantitatem quod sit eius determinatio et ratione talis determinationis subiectum denominet, sicut bonitas artem citharisticam determinat; cum dicitur, est citharoedus bonus; sed potius subiectum ipsum primo coloratum denominatur, quantum vero secundario coloratum dicitur, licet color media quantitate suscipiatur. Unde notanter supra diximus, quod tunc altera pars coniuncti praedicatur per accidens, quando praecise denominat subiectum, quia denominat alteram partem. Quod nec in similibus instantiis invenitur.

[90602] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 7 n. 17 Deinde cum dicit: quod autem non est etc., excludit quorumdam errorem qui, *quod non est*, esse tali syllogismo concludere satagebant: quod est, opinabile est. Quod non est, est opinabile. Ergo quod non est, est. Hunc siquidem processum elidit Aristoteles destruendo primam propositionem, quae partem coniuncti

in subiecto divisim praedicat, ac si diceret: est opinabile, ergo est. Unde assumendo subiectum conclusionis illorum ait: *quod autem non est*; et addit medium eorum, *quoniam opinabile est*; et subdit maiorem extremitatem, *non est verum dicere, esse aliquid.* Et causam assignat, quia talis opinatio non propterea est, quia illud sit, sed potius quia non est.

Lectio 8

[90603] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 1 Postquam determinatum est de enunciationibus, quarum partibus aliud additur tam remanente quam variata unitate, hic intendit declarare quid accidat enunciationi, ex eo quod aliquid additur, non suis partibus, sed compositioni eius. Et circa hoc duo facit: primo, determinat de oppositione earum; secundo, de consequentiis; ibi: consequentiae vero et cetera. Circa primum duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, exequitur; ibi: nam si eorum et cetera. Proponit ergo quod iam perspiciendum est, quomodo se habeant affirmationes et negationes enunciationum de possibili et non possibili et cetera. Et causam subdit: habent enim multas dubitationes speciales. Sed antequam ulterius procedatur, quoniam de enunciationibus, quae modales vocantur, sermo inchoatur, praelibandum est esse quasdam modales enunciationes, et qui et quot sunt modi reddentes propositiones modales; et quid earum sit subiectum et quid praedicatum; et quid sit ipsa enunciatio modalis; quisque sit ordo earum ad praecedentes; et quae necessitas sit specialem faciendi tractatum de his.

[90604] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 2 Quia ergo possumus dupliciter de rebus loqui; uno modo, componendo rem unam cum alia, alio modo, compositionem factam declarando qualis sit, insurgunt duo enunciationum genera; quaedam scilicet enunciantes aliquid inesse vel non inesse alteri, et hae vocantur de inesse, de quibus superius habitus est sermo; quaedam vero enunciantes modum compositionis praedicati cum subiecto, et hae vocantur modales, a principaliori parte sua, modo scilicet. Cum enim dicitur, Socratem currere est possibile, non enunciatur cursus de Socrate, sed qualis sit compositio cursus cum Socrate, scilicet possibilis. Signanter autem dixi modum compositionis, quoniam modus in enunciatione positus duplex est. Quidam enim determinat verbum, vel ratione significati ipsius verbi ut Socrates currit velociter, vel ratione temporis consignificati, ut Socrates currit hodie; quidam autem determinat compositionem ipsam praedicati cum subiecto; sicut cum dicitur, Socratem currere est possibile. In illis namque determinatur qualis cursus insit Socrati, vel quando; in hac autem, qualis sit coniunctio cursus cum Socrate. Modi ergo non illi qui rem verbi, sed qui compositionem determinant, modales enunciationes reddunt, eo quod compositio veluti forma totius totam enunciationem continet.

[90605] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 3 Sunt autem huiusmodi modi quatuor proprie loquendo, scilicet possibile et impossibile, necessarium et contingens. Verum namque et falsum, licet supra compositionem cadant cum dicitur, Socratem currere est verum, vel hominem esse quadrupedem est falsum, attamen modificare proprie non videntur compositionem ipsam. Quia modificari proprie dicitur aliquid, quando redditur aliquale, non quando fit secundum

suam substantiam. Compositio autem quando dicitur vera, non aliqualis proponitur, sed quod est: nihil enim aliud est dicere, Socratem currere est verum, quam quod compositio cursus cum Socrate est. Et similiter quando est falsa, nihil aliud dicitur, quam quod non est: nam nihil aliud est dicere, Socratem currere est falsum, quam quod compositio cursus cum Socrate non est. Quando vero compositio dicitur possibilis aut contingens, iam non ipsam esse, sed ipsam aliqualem esse dicimus: cum siquidem dicitur, Socratem currere est possibile, non substantificamus compositionem cursus cum Socrate, sed qualificamus, asserentes illam esse possibilem. Unde Aristoteles hic modos proponens, veri et falsi nullo modo meminit, licet infra verum et non verum inferat, propter causam ibi assignandam.

[90606] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 4 Et quia enunciatio modalis duas in se continet compositiones, alteram inter partes dicti, alteram inter dictum et modum, intelligendum est eam compositionem modificari, idest, quae est inter partes dicti, non eam quae est inter modum et dictum. Quod sic perpendi potest. Huius enunciationis modalis, Socratem esse album est possibile, duae sunt partes; altera est, Socratem esse album, altera est, possibile. Prima dictum vocatur, eo quod est id quod dicitur per eius indicativam, scilicet, Socrates est albus: qui enim profert hanc, Socrates est albus, nihil aliud dicit nisi Socratem esse album: secunda vocatur modus, eo quod modi adiectio est. Prima compositionem quandam in se continet ex Socrate et albo; secunda pars primae opposita compositionem aliquam sonat ex dicti compositione et modo. Prima rursus pars, licet omnia habeat propria, subiectum scilicet, et praedicatum, copulam et compositionem, tota tamen subiectum est modalis enunciationis; secunda autem est praedicatum. Dicti ergo compositio subiicitur et modificatur in enunciatione modali. Qui enim dicit, Socratem esse album est possibile, non significat qualis est coniunctio possibilitatis cum hoc dicto, Socratem esse album, sed insinuat qualis sit compositio partium dicti inter se, scilicet albi cum Socrate, scilicet quod est compositio possibilis. Non dicit igitur enunciatio modalis aliquid inesse, vel non inesse, sed dicti potius modum enunciat. Nec proprie componit secundum significatum, quia compositionis non est compositio, sed rerum compositioni modum apponit. Unde nihil aliud est enunciatio modalis, quam enunciatio dicti modificativa.

[90607] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 5 Nec propterea censenda est enunciatio plures modalis, quia omnia duplicata habeat: quoniam unum modum de unica compositione enunciat, licet illius compositionis plures sint partes. Plura enim illa ad dicti compositionem concurrentia, veluti plura ex quibus fit unum subiectum concurrunt, de quibus dictum est supra quod enunciationis unitatem non impediunt. Sicut nec cum dicitur, domus est alba, est enunciatio multiplex, licet domus ex multis consurgat partibus.

[90608] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 6 Merito autem est, post enunciationes de inesse, de modalibus tractandum, quia partes naturaliter sunt toto priores, et cognitio totius ex partium cognitione dependet; et specialis sermo de his est habendus, quia proprias habet difficultates. Notavit quoque Aristoteles in textu multa. Horum ordinem scilicet, cum dixit: *his vero determinatis* etc.; modos qui et quot sunt, cum eos expressit et inseruit; variationem eiusdem

modi, per affirmationem et negationem, cum dixit: *possibile et non possibile, contingens et non contingens*; necessitatem cum addidit: *habent enim multas dubitationes proprias* et cetera.

[90609] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: nam si eorum etc., exequitur tractatum de oppositione modalium. Et circa hoc duo facit: primo, movendo quaestionem arguit ad partes; secundo, determinat veritatem; ibi: contingit autem et cetera. Est autem dubitatio: an in enunciationibus modalibus fiat contradictio negatione apposita ad verbum dicti, quod dicit rem; an non, sed potius negatione apposita ad modum qui qualificat. Et primo, arguit ad partem affirmativam, quod scilicet addenda sit negatio ad verbum; secundo, ad partem negativam, quod non apponenda sit negatio ipsi verbo; ibi: videtur autem et cetera.

[90610] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 8 Intendit ergo primo tale argumentum; si complexorum contradictiones attenduntur penes esse et non esse (ut patet inductive in enunciationibus substantivis de secundo adiacente et de tertio, et in adiectivis), contradictionesque omnium hoc modo sumendae sunt, contradictoria huius, *possibile esse*, erit, *possibile non esse*, et non illa, *non possibile esse*. Et consequenter apponenda est negatio verbo, ad sumendam oppositionem in modalibus. Patet consequentia, quia cum dicitur, possibile esse, et, possibile non esse, negatio cadit supra esse. Unde dicit: *nam si eorum, quae complectuntur*, idest complexorum, *illae sibi invicem sunt oppositae contradictiones, quae secundum esse vel non esse disponuntur*, idest in quarum una affirmatur esse, et in altera negatur.

[90611] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 9 Et subdit inductionem, inchoans a secundo adiacente: ut, eius enunciationis quae est, esse hominem, idest, *homo est*, negatio est, non esse hominem, ubi verbum negatur, idest, *homo non est*; et non est eius negatio ea quae est, esse non hominem, idest, *non homo est*: haec enim non est negativa, sed affirmativa de subiecto infinito, quae simul est vera cum illa prima, scilicet, homo est.

[90612] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 10 Deinde prosequitur inductionem in substantivis de tertio adiacente: ut, eius quae est, esse album hominem idest, ut illius enunciationis, homo est albus, negatio est, non esse album hominem, ubi verbum negatur, idest, homo non est albus; et non est negatio illius ea, quae est, esse non album hominem, idest, homo est non albus. Haec enim non est negativa, sed affirmativa de praedicato infinito. Et quia istae duae affirmativae de praedicato finito et infinito non possunt de eodem verificari, propterea quia sunt de praedicatis oppositis, posset aliquis credere quod sint contradictoriae; et ideo ad hunc errorem tollendum interponit rationem probantem quod hae duae non sunt contradictoriae. Est autem ratio talis. Contradictoriorum talis est natura quod de omnibus aut dictio, idest affirmatio aut negatio verificatur. Inter contradictoria siquidem nullum potest inveniri medium; sed hae duae enunciationes, scilicet, *est homo albus*, et, *est homo non albus*, sunt contradictoriae per se; ergo sunt talis naturae quod de omnibus altera verificatur. Et sic, cum de ligno sit falsum dicere, est homo albus, erit verum dicere de eo, scilicet ligno, esse non album hominem, idest, lignum est homo non albus. Quod est manifeste falsum: lignum enim neque est homo albus, neque est homo non albus. Restat ergo ex quo utraque est simul falsa de eodem, quod non sit inter eas contradictio. Sed contradictio

fit quando negatio apponitur verbo.

[90613] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 11 Deinde prosequitur inductionem in enunciationibus adiectivi verbi, dicens: *quod si hoc modo*, scilicet supradicto, accipitur contradictio, *et in quantiscunque enunciationibus esse non ponitur* explicite, *idem faciet* quoad oppositionem sumendam, *id quod pro esse dicitur* (idest verbum adiectivum, quod locum ipsius esse tenet, pro quanto, propter eius veritatem in se inclusam, copulae officium facit), *ut eius* enunciationis quae est, *homo ambulat*, negatio est, non ea quae dicit, *non homo ambulat* (haec enim est affirmativa de subiecto infinito), sed negatio illius est, *homo non ambulat*; sicut et in illis de verbo substantivo, negatio verbo addenda erat. Nihil enim differt dicere verbo adiectivo, homo ambulat, vel substantivo, homo est ambulans.

[90614] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 12 Deinde ponit secundam partem inductionis dicens: et si hoc modo in omnibus sumenda est contradictio, scilicet, apponendo negationem ad esse, concluditur quod et eius enunciationis, quae dicit, possibile esse, negatio est, possibile non esse, et non illa quae dicit, non possibile esse. Patet conclusionis sequela: quia in illa, possibile non esse, negatio apponitur verbo; in ista autem non. Dixit autem in principio huius rationis: *eorum quae complectuntur*, idest complexorum, contradictiones fiunt secundum esse et non esse, ad differentiam incomplexorum quorum oppositio non fit negatione dicente *non esse*, sed ipsi incomplexo apposita, ut, homo, et, non homo, legit, et non legit.

[90615] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit: videtur autem idem etc., arguit ad quaestionis partem negativam (scilicet quod ad sumendam contradictionem in modalibus non addenda est negatio verbo), tali ratione. Impossibile est duas contradictorias esse simul veras de eodem; sed supradictae, scilicet, possibile esse, et, possibile non esse, simul verificantur de eodem; ergo istae non sunt contradictoriae: igitur contradictio modalium non attenditur penes verbi negationem. Huius rationis primo ponitur in littera minor cum sua probatione; secundo maior; tertio conclusio. Minor quidem cum dicit: videtur autem idem possibile esse, et, non possibile esse. Sicut verbi gratia, omne quod est possibile dividi est etiam possibile non dividi, et quod est possibile ambulare est etiam possibile non ambulare. Ratio autem huius minoris est, quoniam *omne quod sic possibile est* (sicut, scilicet, est possibile ambulare et dividi), *non semper actu est*: non enim semper actualiter ambulat, qui ambulare potest; nec semper actu dividitur, quod dividi potest. *Quare inerit etiam negatio possibilis*, idest, ergo non solum possibilis est affirmatio, sed etiam negatio eiusdem. Adverte quod quia possibile est multiplex, ut infra dicetur, ideo notanter Aristoteles addidit ly *sic*, assumens, *quod sic possibile est, non semper actu est.* Non enim de omni possibili verum est dicere quod non semper actu est, sed de aliquo, eo scilicet quod est sic possibile, quemadmodum ambulare et dividi. Nota ulterius quod quia tale possibile habet duas conditiones, scilicet quod potest actu esse et quod non semper actu est, sequitur necessario quod de eo simul est verum dicere, possibile esse, et, non esse. Ex eo enim quod potest actu esse, sequitur quod sit possibile esse; ex eo vero quod non semper actu est, sequitur quod sit possibile non esse. Quod enim non semper est, potest non esse. Bene ergo intulit Aristoteles ex his duobus: *quare inerit*

etiam negatio possibilis et non solum affirmatio; *potest igitur et non ambulare, quod est ambulabile, et non videri, quod est visibile.* Maior vero subiungitur, cum ait: *at vero impossibile est de eodem veras esse contradictiones.* Infertur quoque ultimo conclusio: *non est igitur ista* (scilicet, possibile non esse) *negatio* illius, quae dicit, possibile esse: quia sunt simul verae de eodem. Caveto autem ne ex isto textu putes possibile, ut est modus, debere semper accipi pro possibili ad utrumlibet: quoniam hoc infra declarabitur esse falsum; sed considera quod satis fuit intendenti declarare quod in modalibus non sumitur contradictio ex verbi negatione, afferre instantiam in una modali, quae continetur sub modalibus de possibili.

[90616] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 8 n. 14 Deinde cum dicit: contingit autem unum ex his etc., determinat veritatem huius dubitationis. Et quia duo petebat, scilicet, an contradictio modalium ex negatione verbi fiat an non, et, an potius ex negatione modi; ideo primo, determinat veritatem primae petitionis, quod scilicet contradictio harum non fit negatione verbi; secundo determinat veritatem secundae petitionis, quod scilicet fiat modalium contradictio ex negatione modi; ibi: est ergo negatio et cetera. Dicit ergo quod propter supradictas rationes evenit unum ex his duobus, quae conclusimus determinare, *aut idem ipsum*, idest, unum et idem dicere, idest *affirmare et negare simul de eodem*: idest, aut quod duo contradictoria simul verificantur de eodem, ut prima ratio conclusit; aut *affirmationes vel negationes* modalium, *quae opponuntur* contradictorie, *fieri non secundum esse vel non esse*, idest, aut contradictio modalium non fiat ex negatione verbi, ut secunda ratio conclusit. *Si ergo illud est impossibile*, scilicet quod duo contradictoria possunt simul esse vera de eodem, *hoc*, scilicet quod contradictio modalium non fiat secundum verbi negationem, *erit magis eligendum.* Impossibilia enim semper vitanda sunt. Ex ipso autem modo loquendi innuit quod utrique earum aliquid obstat. Sed quia primo obstat impossibilitas quae acceptari non potest, secundo autem nihil aliud obstat nisi quod negatio supra enunciationis copulam cadere debet, si negativa fieri debet enunciatio, et hoc aliter fieri potest quam negando dicti verbum, ut infra declarabitur; ideo hoc secundum, scilicet quod contradictio modalium non fiat secundum negationem verbi, eligendum est: primum vero est omnino abiiciendum.

Lectio 9

[90617] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 9 n. 1 Determinat ubi ponenda sit negatio ad assumendam modalium contradictionem. Et circa hoc quatuor facit: primo, determinat veritatem summarie; secundo, assignat determinatae veritatis rationem, quae dicitur rationi ad oppositum inductae; ibi: fiunt enim etc.; tertio, explanat eamdem veritatem in omnibus modalibus; ibi: eius vero etc.; quarto, universalem regulam concludit; ibi: universaliter vero et cetera. Quia igitur negatio aut verbo aut modo apponenda est, et quod verbo non addenda est, declaratum est per locum a divisione; concludendo determinat: *est ergo negatio eius quae est possibile esse, ea quae est non possibile esse*, in qua negatur modus. Et eadem est ratio in enunciationibus de contingenti. Huius enim, quae est, contingens esse, negatio est, non contingens esse. Et in aliis,

scilicet de *necesse* et *impossibile* idem est iudicium.

[90618] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: fiunt enim in illis appositiones etc., subdit huius veritatis rationem talem. Ad sumendam contradictionem inter aliquas enunciationes oportet ponere negationem super appositione, idest coniunctione praedicati cum subiecto; sed in modalibus appositiones sunt modi; ergo in modalibus negatio apponenda est modo, ut fiat contradictio. Huius rationis, maiore subintellecta, minor ponitur in littera per secundam similitudinem ad illas de *inesse*. Et dicitur quod quemadmodum in illis enunciationibus de *inesse* appositiones, idest praedicationes, sunt esse et non esse, idest verba significativa esse vel non esse (verbum enim semper est nota eorum quae de altero praedicantur), subiective vero appositionibus res sunt, quibus esse vel non esse apponitur, ut album, cum dicitur, album est, vel homo, cum dicitur, homo est; eodem modo hoc in loco in modalibus accidit: *esse quidem subiectum fit*, idest dictum significans esse vel non esse subiecti locum tenet; *contingere vero et posse oppositiones*, idest modi, praedicationes sunt. Et quemadmodum in illis de inesse penes esse et non esse veritatem vel falsitatem determinavimus, ita in istis modalibus penes modos. Hoc est enim quod subdit, *determinantes*, scilicet, fiunt ipsi modi veritatem, quemadmodum in illis esse et non esse, eam determinat.

[90619] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 9 n. 3 Et sic patet responsio ad argumentum in oppositum primo adductum, concludens quod negatio verbo apponenda sit, sicut illis de *inesse*. Dicitur enim quod cum modalis enunciet modum de dicto sicut enunciatio de *inesse*, esse vel esse tale, puta esse album de subiecto, eumdem locum tenet modus hic, quem ibi verbum; et consequenter super idem proportionaliter cadit negatio hic et ibi. Eadem enim, ut dictum est, proportio est modi ad dictum, quae est verbi ad subiectum. Rursus cum veritas et falsitas affirmationem et negationem sequantur, penes idem attendenda est affirmatio vel negatio enunciationis, et veritas vel falsitas eiusdem; sicut autem in enunciationibus de *inesse* veritas vel falsitas esse vel non esse consequitur, ita in modalibus modum. Illa namque modalis est vera quae sic modificat dictum sicut dicti compositio patitur, sicut illa de *inesse* est vera, quae sic significat esse sicut est. Est ergo negatio modo hic apponenda, sicut ibi verbo, cum sit eadem utriusque vis quoad veritatem et falsitatem enunciationis. Adverte quod modos, appositiones, idest, praedicationes vocavit, sicut esse in illis de *inesse*, intelligens per modum totum praedicatum enunciationis modalis, puta, *est possibile*. In cuius signum modos ipsos verbaliter protulit dicens: *contingere vero et posse appositiones sunt. Contingit* enim et *potest*, totum praedicatum modalis continent.

[90620] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit: eius vero quod est possibile est non esse etc., explanat determinatam veritatem in omnibus modalibus, scilicet de possibili, et necessario, et impossibili. Contingens convertitur cum possibili. Et quia quilibet modus facit duas modales affirmativas, alteram habentem dictum affirmatum, et alteram habentem dictum negatum; ideo explanat in singulis modis quae cuiusque affirmationis negatio sit. Et primo in illis de possibili. Et quia primae affirmativae de possibili (quae scilicet habet dictum affirmatum)

scilicet possibile esse, negatio assignata fuit, non possibile esse; ideo ad reliquam affirmativam de possibili transiens ait: *eius vero, quae est possibile non esse* (ubi dictum negatur) *negatio est non possibile non esse.* Et hoc consequenter probat per hoc quod contradictoria huius, possibile non esse, aut est, possibile esse, aut illa, quam diximus, scilicet, non possibile non esse. Sed illa, scilicet, possibile esse, non est eius contradictoria. Non enim sunt sibi invicem contradicentes, *possibile esse, et, possibile non esse*, quia possunt simul esse verae. Unde et sequi sese invicem putabuntur: quoniam, ut supra dictum fuit, idem est, possibile esse, et, non esse, et consequenter sicut ad, posse esse, sequitur, posse non esse, ita e contra ad, posse non esse, sequitur, posse esse; sed contradictoria illius, possibile esse, quae non potest simul esse vera est, non possibile esse: hae enim, ut dictum est, opponuntur. Remanet ergo quod huius negatio, possibile non esse, sit illa, non possibile non esse: hae namque simul nunquam sunt verae vel falsae. Dixit quod *possibile esse et non esse sequi se invicem putabuntur*, et non dixit quod se invicem consequuntur: quia secundum veritatem universaliter non sequuntur se, sed particulariter tantum, ut infra dicetur; propter quod putabitur quod simpliciter se invicem sequantur. Deinde declarat hoc idem in illis de necessario. Et primo, in affirmativa habente dictum affirmatum, dicens: *similiter eius quae est, necessarium esse, negatio non est ea, quae dicit necessarium non esse*, ubi modus non negatur, *sed ea quae est, non necessarium esse.* Deinde subdit de affirmativa de necessario habente dictum negatum, et ait: *eius vero, quae est, necessarium non esse, negatio est ea, quae dicit, non necessarium non esse.* Deinde transit ad illas de impossibili, eumdem ordinem servans, et inquit: *et eius, quae dicit, impossibile esse, negatio non est ea quae dicit, impossibile non esse, sed, non impossibile esse*: ubi iam modus negatur. Alterius vero affirmativae, quae est, impossibile non esse, negatio est ea quae dicit non impossibile non esse. Et sic semper modo negatio addenda est.

[90621] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: universaliter vero etc., concludit regulam universalem dicens quod, quemadmodum dictum est, dicta importantia esse et non esse oportet ponere in modalibus ut subiecta, negationem vero et affirmationem hoc, idest contradictionis oppositionem, facientem, oportet apponere tantummodo ad suum eumdem modum, non ad diversos modos. Debet namque illemet modus negari, qui prius affirmabatur, si contradictio esse debet. Et exemplariter explanans quomodo hoc fiat, subdit: *et oportet putare has esse oppositas dictiones*, idest affirmationes et negationes in modalibus, *possibile et non possibile, contingens et non contingens.* Item cum dixit negationem alio tantum modo ad modum apponi debere, non exclusit modi copulam, sed dictum. Hoc enim est singulare in modalibus quod eamdem oppositionem facit, negatio modo addita, et eius verbo. Contradictorie enim opponitur huic, possibile est esse, non solum illa, non possibile est esse, sed ista, possibile non est esse; meminit autem modi potius, et propter hoc quod nunc diximus, ut scilicet insinuaret quod negatio verbo modi postposita, modo autem praeposita, idem facit ac si modali verbo praeponeretur, et quia, cum modo numquam caret modalis enunciatio, semper negatio supra modum poni potest. Non autem sic de eius verbo: verbo enim modi carere contingit modalem, ut cum dicitur, Socrates currit necessario; et ideo semper verbo negatio aptari potest. Quod autem in fine addidit, *verum et non verum*, insinuat, praeter quatuor praedictos modos, alios inveniri, qui etiam compositionem enunciationis

determinant, puta, verum et non verum, falsum et non falsum: quos tamen inter modos supra non posuit, quia, ut declaratum fuit, non proprie modificant.

Lectio 10

[90622] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 1 Postquam determinavit de oppositione modalium, hic determinare intendit de consequentiis earum. Et circa hoc duo facit: primo, tradit veritatem; secundo, movet quandam dubitationem circa determinata; ibi: dubitabit autem et cetera. Circa primum duo facit: primo, ponit consequentias earum secundum opinionem aliorum; secundo, examinando et corrigendo dictam opinionem, determinat veritatem; ibi: ergo impossibile et cetera.

[90623] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 2 Quoad primum considerandum est quod cum quilibet modus faciat duas affirmationes, ut dictum fuit, et duabus affirmationibus opponantur duae negationes, ut etiam dictum fuit in primo; secundum quemlibet modum fient quatuor enunciationes, duae scilicet affirmativae et duae negativae. Cum autem modi sint quatuor, efficientur sexdecim modales: quaternarius enim in seipsum ductus sexdecim constituit. Et quoniam apud omnes, quaelibet cuiusque modi, undecumque incipias, habet unam tantum cuiusque modi se consequentem, ideo ad assignandas consequentias modalium, singulas ex singulis modis accipere oportet et ad consequentiae ordinem inter se adunare.

[90624] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 3 Et hoc modo fecerunt antiqui, de quibus inquit Aristoteles: *consequentiae vero fiunt secundum infrascriptum ordinem, antiquis ita ponentibus.* Formaverunt enim quatuor ordines modalium, in quorum quolibet omnes quae se consequuntur collocaverunt. Ut autem confusio vitetur, vocetur, cum Averroe, de caetero, in quolibet modo, affirmativa de dicto, et modo, affirmativa simplex; affirmativa autem de modo et negativa de dicto, affirmativa declinata; negativa vero de modo et non dicto, negativa simplex; negativa autem de utroque, negativa declinata: ita quod modi affirmationem vel negationem simplicitas, dicti vero declinatio denominet. Dixerunt ergo antiqui quod affirmationem simplicem de possibili, scilicet, possibile est esse, sequitur affirmativa simplex de contingenti, scilicet, contingens est esse (contingens enim convertitur cum possibili); et negativa simplex de impossibili, scilicet, non impossibile esse; et similiter negativa simplex de necessario, scilicet, non necesse est esse. Et hic est primus ordo modalium consequentium se. In secundo autem dixerunt quod affirmativas declinatas de possibili et contingenti, scilicet, possibile non esse, et, contingens non esse, sequuntur negativae declinatae de necessario et impossibili, scilicet, non necessarium non esse, et, non impossibile non esse. In tertio vero ordine dixerunt quod negativas simplices de possibili et contingenti, scilicet, non possibile esse, non contingens esse, sequuntur affirmativa declinata de necessario, scilicet, necesse non esse, et affirmativa simplex de impossibili, scilicet, impossibile esse. In quarto demum ordine dixerunt quod negativas declinatas de possibili et contingenti, scilicet, non possibile non esse, et, non contingens non esse, sequuntur affirmativa simplex de necessario, scilicet, necesse esse, et affirmativa declinata

de impossibili, scilicet, impossibile est non esse.

[90625] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 4 Consideretur autem ex subscriptione appositae figurae, quemadmodum dicimus, ut clarius elucescat depictum. Consequentiae enunciationum modalium secundum quatuor ordines ab antiquis positae et ordinatae. (Figura).

[90626] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: ergo impossibile et non impossibile etc., examinando dictam opinionem, determinat veritatem. Et circa hoc duo facit: quia primo examinat consequentias earum de impossibili; secundo, illarum de necessario; ibi: necessarium autem et cetera. Unde ex praemissa opinione concludens et approbans, dicit: *ergo istae*, scilicet, impossibile, et, non impossibile, sequuntur illas, scilicet, contingens et possibile, non contingens, et, non possibile, sequuntur, inquam, *contradictorie*, idest ita ut contradictoriae de impossibili contradictorias de possibili et contingenti consequantur, *sed conversim*, idest, sed non ita quod affirmatio affirmationem et negatio negationem sequatur, sed conversim, scilicet, quod affirmationem negatio et negationem affirmatio. Et explanans hoc ait: *illud enim quod est possibile esse*, idest affirmationem possibilis negatio sequitur impossibilis, idest, non impossibile esse; negationem vero possibilis affirmatio sequitur impossibilis. Illud enim quod est, non possibile esse, sequitur ista, impossibile est esse; haec autem, scilicet, impossibile esse, affirmatio est; illa vero, scilicet, non possibile esse, negatio est: hic siquidem modus negatur; ibi, non. Bene igitur dixerunt antiqui in quolibet ordine quoad consequentias illarum de impossibili, quia, ut in suprascripta figura apparet, semper ex affirmatione possibilis negationem impossibilis, et ex negatione possibilis affirmationem impossibilis inferunt.

[90627] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: necessarium autem etc., intendit examinando determinare consequentias de necessario. Et circa hoc duo facit: primo examinat dicta antiquorum; secundo, determinat veritatem intentam; ibi: at vero neque necessarium et cetera. Circa primum quatuor facit. Primo, declarat quid bene et quid male dictum sit ab antiquis in hac re. Ubi attendendum est quod cum quatuor sint enunciationes de necessario, ut dictum est, differentes inter se secundum quantitatem et qualitatem, adeo ut unam integrent figuram oppositionis iuxta morem illarum de inesse; duae earum sunt contrariae inter se, duae autem illis contrariis contradictoriae, ut patet in hac figura. (Figura). Quia ergo antiqui universales contrarias bene intulerunt ex aliis, contradictorias autem earum, scilicet particulares, male intulerunt; ideo dicit quod considerandum restat de his, quae sunt de necessario, qualiter se habeant in consequendo illas de possibili et non possibili. Manifestum est autem ex dicendis quod non eodem modo istae de necessario illas de possibili consequuntur, quo easdem sequuntur illae de impossibili. Nam omnes enunciationes de impossibili recte illatae sunt ab antiquis. Enunciationes autem de necessario non omnes recte inferuntur: sed duae earum, quae sunt contrariae, scilicet, necesse est esse, et, necesse est non esse, sequuntur, idest recta consequentia deducuntur ab antiquis, in tertio scilicet et quarto ordine; reliquae autem duae de necessario, scilicet, non necesse non esse, et, non necesse esse, quae sunt contradictoriae supradictis, sunt extra consequentias illarum, in secundo scilicet et primo ordine. Unde antiqui in tertio et quarto ordine omnia recte fecerunt; in

primo autem et in secundo peccaverunt, non quoad omnia, sed quoad enunciationes de necessario tantum.

[90628] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 7 Secundo cum dicit: *non enim est negatio eius* etc., respondet cuidam tacitae obiectioni, qua defendi posset consequentia enunciationis de necessario in primo ordine ab antiquis facta. Est autem obiectio tacita talis. Non possibile esse, et, necesse non esse, convertibiliter se sequuntur in tertio ordine iam approbato; ergo, possibile esse, et, non necesse esse, invicem se sequi debent in primo ordine. Tenet consequentia: quia duorum convertibiliter se sequentium contradictoria mutuo se sequuntur; sed illae duae tertii ordinis convertibiliter se sequuntur, et istae duae primi ordinis sunt earum contradictoriae; ergo istae primi ordinis, scilicet, possibile esse, et, non necesse esse, mutuo se sequuntur. Huic, inquam, obiectioni respondet Aristoteles hic interimendo minorem quoad hoc quod assumit, quod scilicet necessaria primi ordinis et necessaria tertii ordinis sunt contradictoriae. Unde dicit: *non enim est negatio eius quod est, necesse non esse* (quae erat in tertio ordine), illa quae dicit, *non necesse est esse*, quae sita erat in primo ordine. Et causam subdit, quia contingit utrasque simul esse veras in eodem; quod contradictoriis repugnat. Illud enim idem, quod est necessarium non esse, non est necessarium esse. Necessarium siquidem est hominem non esse lignum et non necessarium est hominem esse lignum. Adverte quod, ut infra patebit, istae duae de necessario, quas posuerunt antiqui in primo et tertio ordine, sunt subalternae (et ideo sunt simul verae), et deberent esse contradictoriae; et ideo erraverunt antiqui.

[90629] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 8 Boethius autem et Averroes non reprehensive legunt tam hanc, quam praecedentem textus particulam, sed narrative utramque simul iungentes. Narrare enim aiunt Aristotelem qualitatem suprascriptae figurae quoad consequentiam illarum de necessario, postquam narravit quo modo se habuerint illae de impossibili, et dicere quod secundum praescriptam figuram non eodem modo sequuntur illas de possibili illae de necessario, quo sequuntur illae de impossibili. Nam contradictorias de possibili contradictoriae de impossibili sequuntur, licet conversim; contradictoriae autem de necessario non dicuntur sequi illas contradictorias de possibili, sed potius eas sequi dicuntur contrariae de necessario: non inter se contrariae, sed hoc modo, quod affirmationem possibilis negatio de necessario sequi dicitur, negationem vero possibilis non affirmatio de necessario sequi ponitur, quae sit contradictoria illi negativae quae ponebatur sequi ad possibilem, sed talis affirmationis de necessario contrario. Et quod hoc ita fiat in illa figura ut dicimus, patet ex primo et tertio ordine, quorum capita sunt negatio et affirmatio possibilis, et extrema sunt, non necesse esse, et, necesse non esse. Hae siquidem non sunt contradictoriae. Non enim est negatio eius, quae est, necesse non esse, non necesse esse (quoniam contingit eas simul verificari de eodem), sed illa scilicet, necesse non esse, est contraria contradictoriae huius, scilicet, non necesse esse, quae est, necesse est esse. Sed quia sequenti litterae magis consona est introductio nostra, quae etiam Alberto consentit, et extorte videtur ab aliis exponi ly contrariae, ideo prima, iudicio meo, acceptanda est expositio et ad antiquorum reprehensionem referendus est textus.

[90630] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 9 Tertio cum dicit: causa autem cur etc., manifestat id quod praemiserat, scilicet, quod non simili modo ad illas de possibili sequuntur illae de impossibili et illae de necessario. Antiquorum enim hoc peccatum fuit tam in primo quam in secundo ordine, et quod simili modo intulerunt illas de impossibili et necessario. In primo siquidem ordine, sicut posuerunt negativam simplicem de impossibili, ita posuerunt negativam simplicem de necessario, et similiter in secundo ordine utranque negativam declinatam locaverunt. Hoc ergo quare peccatum sit, et *causa autem* quare necessarium *non sequitur* possibile, *similiter*, idest, eodem modo *cum caeteris*, scilicet, de impossibili, est, quoniam impossibile redditur idem valens necessario, idest, aequivalet necessario, *contrarie*, idest, contrario modo sumptum, et non eodem modo. Nam si, hoc esse est impossibile, non inferemus, ergo hoc esse est necesse, sed, hoc non esse est necesse. Quia ergo impossibile et necesse mutuo se sequuntur, quando dicta eorum contrario modo sumuntur, et non quando dicta eorum simili modo sumuntur, sequitur quod non eodem modo ad possibile se habeant impossibile et necessarium, sed contrario modo. Nam ad id possibile quod sequitur dictum affirmatum de impossibili, sequitur dictum negatum de necessario; et e contrario. Quare autem hoc accidit infra dicetur. Erraverunt igitur antiqui quod similes enunciationes de impossibili et necessario in primo et in secundo ordine locaverunt.

[90631] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 10 Hinc apparet quod supra posita nostra expositio conformior est Aristoteli. Cum enim hunc textum induxerit ad manifestandum illa verba: *manifestum est autem quoniam non eodem modo*, etc., eo accipiendo sunt sensu illa verba, quo hic per causam manifestantur. Liquet autem quod hic redditur causa dissimilitudinis verae inter necessarias et impossibiles in consequendo possibiles, et non dissimilitudinis falso opinatae ab antiquis: quoniam ex vera causa nonnisi verum concluditur. Ergo reprehendendo antiquos, veram dissimilitudinem inter necessarias, et impossibiles in consequendo possibiles, quam non servaverunt illi, proposuisse tunc intelligendum est, et nunc eam manifestasse. Quod autem dissimilitudo illa, quam antiqui posuerunt inter necessarias et impossibiles, sit falso posita, ex infra dicendis patebit. Ostendetur enim quod contradictorias de possibili contradictoriae de necessario sequuntur conversim; et quod in hoc non differunt ab his quae sunt de impossibili, sed differunt in hoc quod modo diximus, quod possibilium et impossibilium se consequentium dictum est similiter, possibilium autem et necessariorum, se invicem consequentium dictum est contrarium, ut infra clara luce videbitur.

[90632] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 11 Quarto cum dicit: aut certe impossibile est etc., manifestat aliud quod proposuerat, scilicet, quod contradictoriae de necessario male situatae sint secundum consequentiam ab antiquis, qui contradictiones necessarii ita ordinaverunt. In primo ordine posuerunt contradictoriam negationem, necesse esse, idest, non necesse esse; et in secundo contradictoriam negationem, necesse non esse, idest, non necesse non esse. Et probat hunc consequentiae modum esse malum in primo ordine. Cognita enim malitia primi, facile est secundi ordinis agnoscere defectum. Probat autem hoc tali ratione ducente ad impossibile. Ad necessarium esse sequitur possibile esse: aliter sequeretur non possibile esse, quod manifeste implicat; ad possibile esse sequitur non impossibile esse, ut patet; ad non impossibile esse,

secundum antiquos, sequitur in primo ordine non necessarium esse; ergo de primo ad ultimum, ad necessarium esse sequitur non necessarium esse: quod est inconveniens, quia est manifesta implicatio contradictionis. Relinquitur ergo quod male dictum sit, quod non necessarium esse consequatur in primo ordine. Ait ergo et certe impossibile est poni sic secundum consequentiam, ut antiqui posuerunt, necessarii contradictiones, idest illas duas enunciationes de necessario, quae sunt negationes contradictoriae aliarum duarum de necessario. Nam ad id quod est, necessarium esse, sequitur, possibile est esse: nam si non, idest quoniam si hanc negaveris consequentiam, negatio possibilis sequitur illam, scilicet, necesse esse. Necesse est enim de necessario aut dicere, idest affirmare possibile, aut negare possibile: de quolibet enim est affirmatio vel negatio vera. Quare si dicas quod, ad necesse esse, non sequitur, possibile esse, sed, non possibile est esse; cum haec aequivaleat illi quae dicit, impossibile est esse, relinquitur quod ad, necesse esse, sequitur, impossibile esse, et idem erit, necesse esse et impossibile esse: quod est inconveniens. Bona ergo erat prima illatio, scilicet, necesse est esse, ergo possibile est esse. Tunc ultra. Illud quod est, possibile esse, sequitur, non impossibile esse, ut patet in primo ordine. Ad hoc vero, scilicet, non impossibile esse, secundum antiquos eodem primo ordine, sequitur, non necesse est esse (quare contingit de primo ad ultimum); ad id quod est, necessarium esse, sequitur, non necessarium esse: quod est inconveniens, immo impossibile.

[90633] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 12 Dubitatur hic: quia in I priorum dicitur quod ad possibile sequitur non necessarium, hic autem dicitur oppositum. Ad hoc est dicendum quod possibile sumitur dupliciter. Uno modo in communi, et sic est quoddam superius ad necessarium et contingens ad utrunque, sicut animal ad hominem et bovem; et sic ad possibile non sequitur non necessarium, sicut ad animal non sequitur non homo. Alio modo sumitur possibile pro una parte possibilis in communi, idest pro possibili seu contingenti, scilicet ad utrunque, scilicet quod potest esse et non esse; et sic ad possibile sequitur non necessarium. Quod enim potest esse et non esse, non necessarium est esse, et similiter non necessarium est non esse. Loquimur ergo hic de possibili in communi, ibi vero in speciali.

[90634] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 13 Deinde cum dicit: at vero neque necessarium etc., determinat veritatem intentam. Et circa hoc tria facit: primo, determinat quae enunciatio de necessario sequatur ad possibile; secundo, ordinat consequentias omnium modalium; ibi: sequuntur enim et cetera. Quoad primum, sicut duabus viis reprehendit antiquos, ita ex illis duobus motivis intentum probat. Et intendit quod, ad possibile esse, sequitur, non necesse non esse. Primum motivum est per locum a divisione. Ad, possibile esse, non sequitur (ut probatum est), non necesse esse, at vero neque, necesse esse, neque, necesse non esse. Reliquum est ergo ut sequatur ad eam, non necesse non esse: non enim dantur plures enunciationes de necessario. Huius communis divisionis primo proponit reliqua duo membra excludenda, dicens: at vero neque necessarium esse, neque necessarium non esse, sequitur ad possibile non esse; secundo probat hoc sic. Nullum formale consequens minuit suum antecedens: tunc enim oppositum consequentis staret cum antecedente; sed utrumque horum, scilicet, necesse esse, et, necesse non esse, minuit possibile esse; ergo, et cetera. Unde, tacita maiore, ponit minoris probationem dicens: illi enim, scilicet,

possibile esse, utraque, scilicet, esse et non esse, contingit accidere; horum autem, scilicet, necesse esse et necesse non esse, utrumlibet verum fuerit, non erunt illa duo, scilicet, esse et non esse, vera simul in potentia. Et primum horum explanans ait: cum dico, possibile esse, simul est possibile esse et non esse. Quoad secundum vero subdit. Si vero dicas, necesse esse vel necesse non esse, non remanet utrumque, scilicet, esse et non esse, possibile: si enim necesse est esse, possibilitas ad non esse excluditur; et si necesse est non esse, possibilitas ad esse removetur. Utrumque ergo istorum minuit illud antecedens, possibile esse, quoniam ad esse et non esse se extendit, et cetera. Tertio subdit conclusionem: relinquitur ergo quod, non necessarium non esse, comes est ei quae dicit, possibile esse; et consequenter haec ponenda erit in primo ordine.

[90635] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 14 Occurrit in hac parte dubium circa hoc quod dicit quod, ad possibile non sequitur necessarium, cum superius dixerit quod ad ipsum non sequitur non necessarium. Cum enim necessarium et non necessarium sint contradictoria opposita, et de quolibet sit affirmatio vel negatio vera, non videtur posse evadi quin ad possibile sequatur necessarium, vel, non necessarium. Et cum non sequatur necessarium, sequetur non necessarium, ut dicebant antiqui. Augetur et dubitatio ex eo quod Aristoteles nunc usus est tali argumentationis modo, volens probare quod ad necessarium sequatur possibile. Dixit enim: *nam si non negatio possibilis consequatur.* Necesse est enim aut dicere aut negare.

[90636] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 15 Pro solutione huius, oportet reminisci habitudinis quae est inter possibile et necessarium, quod scilicet possibile est superius ad necessarium, et attendere quod superius potestate continet suum inferius et eius oppositum, ita quod neutrum eorum actualiter sibi vindicat, sed utrunque potest sibi contingere; sicut animali potest accidere homo et non homo: et consequenter inspicere debes quod, eadem est proportio superioris ad habendum affirmationem et negationem unius inferioris, quae est alicuius subiecti ad affirmativam et negativam futuri contingentis. Utrobique enim neutrum habetur, et salvatur potentia ad utrumlibet. Unde, sicut in futuris contingentibus nec affirmatio nec negatio est determinate vera, sed sub disiunctione altera est necessario vera, ut in fine primi conclusum est; ita nec affirmatio nec negatio inferioris sequitur determinate affirmationem vel negationem superioris, sed sub disiunctione altera sequitur necessario. Unde non valet, est animal, ergo est homo, neque, ergo non est homo, sed, ergo est homo vel non est homo. Quia ergo possibile superius est ad necessarium, ideo optime determinavit Aristoteles neutram contradictionis partem de necessario determinate sequi ad possibile. Non tamen dixit quod sub disiunctione neutra sequatur; hoc enim est contra illud primum principium: de quolibet est affirmatio vera vel falsa. Ad id autem quod additur, ex eadem trahitur radice responsio. Quia enim necessarium inferius est ad possibile, et inferius non in potentia sed in actu includit suum superius, necesse est ad inferius determinate sequi suum superius: aliter determinate sequetur eius contradictorium. Unde per dissimilem habitudinem, quae est inter necessarium et possibile et non possibile, ex una parte, et inter possibile et necessarium et non necessarium, ex altera parte, ibi optimus fuit processus ad alteram contradictionis partem determinate, et hic optimus ad neutram determinate.

[90637] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 16 Oritur quoque alia dubitatiuncula. Videtur enim quod Aristoteles difformiter accipiat ly possibile in praecedenti textu et in isto. Ibi enim accipit ipsum in communi, ut sequitur ad necessarium; hic videtur accipere ipsum specialiter pro possibili ad utrumlibet, quia dicit quod possibile est simul potens esse et non esse. Et ad hoc dicendum est quod uniformiter usus est possibili. Nec eius verba obstant: quoniam et de possibili in communi verum est dicere quod potest sibi utrunque accidere, scilicet, esse et non esse: tum quia quidquid verificatur de suo inferiori, verificatur etiam de suo superiori, licet non eodem modo; tum quia possibile in communi neutram contradictionis partem sibi determinat, et consequenter utranque sibi advenire compatitur, licet non asserat potentiam ad utranque partem, quemadmodum possibile ad utrunque.

[90638] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 17 Secundum motivum ad idem, correspondens tacitae obiectioni antiquorum quam supra exclusit, addit cum subdit: hoc enim verum est et cetera. Ubi notandum quod Aristoteles sub illa maiore adducta pro antiquis (scilicet, convertibiliter se consequentium contradictoria se mutuo consequuntur), subsumit minorem: sed horum convertibiliter se sequentium in tertio ordine (scilicet, non possibile esse et necesse non esse), contradictoria sunt, possibile esse et non necesse non esse (quoniam modi negatione eis opponuntur); ergo istae duae (scilicet, possibile esse et non necesse non esse) se consequuntur et in primo locandae sunt ordine. Unde motivum tangens ait: *hoc enim*, quod dictum est, *verum est*, idest verum esse ostenditur, *et de necesse non esse*, idest, et ex illius, scilicet, non necesse non esse, opposita, quae est, necesse non esse. Vel, *hoc enim*, scilicet, non necesse non esse, verum est, scilicet, contradictorium illius de necesse non esse. Et minorem subdens ait: haec enim, scilicet, non necesse non esse, fit contradictio eius, quae convertibiliter sequitur, non possibile esse. Et explanans hoc in terminis subdit. Illud enim, non possibile esse, quod est caput tertii ordinis, sequitur hoc de impossibili, scilicet, impossibile esse, et haec de necessario, scilicet, necesse non esse, cuius negatio seu contradictoria est, non necesse non esse. Et quia, caeteris paribus, modus negatur, et illa, possibile esse, est (subauditur) contradictoria illius, scilicet, non possibile; igitur ista duo mutuo se consequuntur, scilicet, possibile esse, et, non necesse non esse, tamquam contradictoria duorum se mutuo consequentium.

[90639] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 10 n. 18 Deinde cum dicit: sequuntur enim etc., ordinat omnes consequentias modalium secundum opinionem propriam; et ait quod, hae contradictiones, scilicet, de necessario, sequuntur illas de possibili, secundum modum praedictum et approbatum illarum de impossibili. Sicut enim contradictorias de possibili contradictoriae de impossibili sequuntur, licet conversim; ita contradictorias de possibili contradictoriae de necessario sequuntur conversim: licet in hoc, ut dictum est, dissimilitudo sit quod, contradictoriarum de possibili et impossibili similiter est dictum, contradictoriarum autem de possibili et necessario contrarium est dictum, ut in sequenti videtur figura: consequentiae enunciationum modalium secundum quatuor ordines ab Aristotele positae et ordinatae. (Figura). Ubi vides quod nulla est inter Aristotelem et antiquos differentia, nisi in duobus primis ordinibus quoad illas de necessario. Praepostero namque situ usi sunt antiqui, eam de necessario, quae locanda erat in primo ordine,

in secundo ponentes, et eam quae in secundo ponenda erat, in primo locantes. Et aspice quoque quod convertibiliter se consequentium semper contradictoria se consequi ordinavit. Singulis enim tertii ordinis singulae primi ordinis contradictoriae sunt; et similiter singulae quarti ordinis singulis, quae in secundo sunt, contradictoriae sunt. Quod antiqui non observarunt.

Lectio 11

[90640] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 11 n. 1 Postquam Aristoteles declaravit modalium consequentias, hic movet quandam dubitationem circa unum eorum quae determinata sunt, scilicet quod possibile sequitur ad necesse. Et duo facit: quia primo dubitationem absolvit; secundo, ex determinata quaestione alium ordinem earumdem consequentiarum modalibus statuit; ibi: et est fortasse et cetera. Circa primum duo facit: primo, movet quaestionem; secundo, determinat eam; ibi: manifestum est et cetera. Movet ergo quaestionem: primo dicens: *dubitabit autem aliquis si ad id quod est necesse esse sequatur possibile esse*; et secundo, arguit ad partem affirmativam subdens: *nam si non sequatur, contradictoria eius sequetur*, scilicet *non possibile esse*, ut supra deductum est: quia de quolibet est affirmatio vel negatio vera. Et si quis dicat hanc, scilicet, non possibile esse, non esse contradictoriam illius, scilicet, possibile esse, et propterea subterfugiendum velit argumentum, et dicere quod neutra harum sequitur ad necesse esse; talis licet falsum dicat, tamen concedatur sibi, quoniam necesse erit ipsum dicere illius contradictoriam fore, possibile non esse. Oportet namque aut non possibile esse aut possibile non esse, esse contradictoriam, possibile esse; et tunc in eumdem redibit errorem, quoniam utraeque, scilicet, non possibile esse et possibile non esse, falsae sunt de eo quod est, necesse esse. Et consequenter ad ipsum neutra sequi potest. Nulla enim enunciatio sequitur ad illam, cuius veritatem destruit. Relinquitur ergo quod, ad necesse esse sequitur possibile esse.

[90641] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 11 n. 2 Tertio, arguit ad partem negativam cum subdit: at vero rursus etc., et intendit talem rationem. Si ad necesse esse sequitur possibile esse, cum ad possibile sequatur possibile non esse (per conversionem in oppositam qualitatem, ut dicitur in I priorum, quia idem est possibile esse et non esse), sequetur de primo ad ultimum quod necesse est possibile non esse: quod est falsum manifeste. Unde oppositionis hypothesim subdit: *at vero rursus videtur idem possibile esse et non esse*, ut domus, *et possibile incidi et non incidi*, ut vestis. Quare de primo ad ultimum necesse esse, erit contingens non esse. Hoc autem est falsum. Ergo hypothesis illa, scilicet, quod possibile sequatur ad necesse, est falsa.

[90642] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: manifestum est autem etc., respondet dubitationi. Et primo, declarat veritatem simpliciter; secundo, applicat ad propositum; ibi: hoc igitur possibile et cetera. Proponit ergo primo ipsam veritatem declarandam, dicens: *manifestum est autem*, ex dicendis, *quod non omne possibile esse vel ambulare*, idest operari: idest, non omne possibile secundum actum primum vel secundum ad opposita valet, idest ad opposita viam habet, sed est invenire aliqua possibilia, in quibus non sit verum dicere quod

possunt in opposita. Deinde, quia possibile a potentia nascitur, manifestat qualiter se habeat potentia ipsa ad opposita: ex hoc enim clarum erit quomodo possibile se habeat ad opposita. Et circa hoc duo facit: primo manifestat hoc in potentiis eiusdem rationis; secundo, in his quae aequivoce dicuntur potentiae; ibi: quaedam vero potentiae et cetera. Circa primum tria facit: quia primo manifestat qualiter potentia irrationalis se habeat ad opposita; et ait quod potentia irrationalis non potest in opposita.

[90643] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 11 n. 4 Ubi notandum est quod, sicut dicitur IX Metaphys., potentia activa, cum nihil aliud sit quam principium quo in aliud agimus, dividitur in potentiam rationalem et irrationalem. Potentia rationalis est, quae cum ratione et electione operatur; sicut ars medicinae, qua medicus cognoscens quid sanando expediat infirmo, et volens applicat remedia. Potentia autem irrationalis vocatur illa, quae non ex ratione et libertate operatur, sed ex naturali sua dispositione; sicut calor ignis potentia irrationalis est, quia calefacit, non ut cognoscit et vult, sed ut natura sua exigit. Assignatur autem ibidem duplex differentia proposito deserviens inter istas potentias. Prima est quod activa potentia irrationalis non potest duo opposita, sed est determinata ad unum oppositorum, sive sumatur oppositum contradictorie sive contrarie. Verbi gratia: calor non potest calefacere et non calefacere, quae sunt contradictorie opposita, neque potest calefacere et frigefacere, quae sunt contraria, sed ad calefactionem determinatus est. Et hoc intellige per se, quia per accidens calor frigefacere potest, vel resolvendo materiam caloris, humidum scilicet, vel per antiperistasin contrarii. Et similiter potest non calefacere per accidens, scilicet si calefactibile deest. Potentia autem rationalis potest in opposita et contradictorie et contrarie. Arte siquidem medicinae potest medicus adhibere remedia et non adhibere, quae sunt contradictoria; et adhibere remedia sana et nociva, quae sunt contraria. Secunda differentia est quod potentia activa irrationalis, praesente passo, necessario operatur, deductis impedimentis: calor enim calefactibile sibi praesens calefacit necessario, si nihil impediat; potentia autem rationalis, passo praesente, non necessario operatur: praesente siquidem infirmo, non cogitur medicus remedia adhibere.

[90644] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 11 n. 5 Dimittantur autem metaphysico harum differentiarum rationes et ad textum redeamus. Ubi narrans quomodo se habeat potentia irrationalis ad oppositum, ait: *et primum quidem*, scilicet, non est verum dicere quod sit potentia ad opposita in his *quae possunt non secundum rationem*, idest, in his quorum posse est per potentias irrationales; *ut ignis calefactivus est*, idest, potens calefacere, *et habet vim*, idest, potentiam istam *irrationalem.* Ignis siquidem non potest frigefacere; neque in eius potestate est calefacere et non calefacere. Quod autem dixit *primum* ordinem, nota, ad secundum genus possibilis infra dicendum, in quo etiam non invenitur potentia ad opposita.

[90645] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 11 n. 6 Secundo, manifestat quomodo potentia rationalis se habeat ad opposita, intendens quod potentia rationalis potest in opposita. Unde subdit: *ergo potestates secundum rationem*, idest rationales, *ipsae eaedem sunt contrariorum*, non solum duorum, sed etiam plurimorum, ut arte medicinae medicus plurima iuga contrariorum

adhibere potest, et a multarum operationum contradictionibus abstinere potest. Praeposuit autem ly *ergo*, ut hoc consequi ex dictis insinuaret: cum enim oppositorum oppositae sint proprietates, et potentia irrationalis ex eo quod irrationalis ad opposita non se extendat; oportet potentiam rationalem ad opposita viam habere, eo quod rationalis sit.

[90646] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 11 n. 7 Tertio, explanat id quod dixit de potentiis irrationalibus, propter causam infra assignandam ab ipso; et intendit quod illud quod dixit de potentia irrationali, scilicet quod non potest in opposita, non est verum universaliter, sed particulariter. Ubi nota quod potentia irrationalis dividitur in potentiam activam, quae est principium faciendi, et potentiam passivam, quae est principium patiendi: verbi gratia, potentia ad calorem dividitur in posse calefacere, et in posse calefieri. In potentiis activis irrationalibus verum est quod non possunt in opposita, ut declaratum est; in potentiis autem passivis non est verum. Illud enim quod potest calefieri, potest etiam frigefieri, quia eadem est materia, seu potentia passiva contrariorum, ut dicitur in II de caelo et mundo, et potest non calefieri, quia idem est subiectum privationis et formae, ut dicitur in I Physic. Et propter hoc ergo explanando, ait: *irrationales vero potentiae non omnes* a posse in opposita excludi intelligendae sunt, sed illae quae sunt quemadmodum potentia ignis calefactiva (ignem enim non posse non calefacere manifestum est), et universaliter, quaecunque alia sunt talis potentiae, quod semper agunt, idest quod quantum est ex se non possunt non agere, sed ad semper agendum ex sua forma necessitantur. Huiusmodi autem sunt, ut declaravimus, omnes potentiae activae irrationales. Alia vero sunt talis conditionis quod etiam secundum irrationales potentias, scilicet passivas, simul possunt in quaedam opposita, ut aer potest calefieri et frigefieri. Quod vero ait, *simul*, cadit supra ly *possunt*, et non supra ly *opposita*; et est sensus, quod simul aliquid habet potentiam passivam ad utrunque oppositorum, et non quod habeat potentiam passivam ad utrunque oppositorum simul habendum. Opposita namque impossibile est haberi simul. Unde et dici solet et bene, quod in huiusmodi est simultas potentiae, non potentia simultatis. Irrationalis igitur potentia non secundum totum suum ambitum a posse in opposita excluditur, sed secundum partem eius, secundum potentias scilicet activas.

[90647] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 11 n. 8 Quia autem videbatur superflue addidisse differentias inter activas et passivas irrationales, quia sat erat proposito ostendisse quod non omnis potentia oppositorum est; ideo subdit quod hoc idcirco dictum est, ut notum fiat quoniam nedum non omnis potestas oppositorum est, loquendo de potentia communissime, sed neque quaecunque potentiae dicuntur secundum eamdem speciem ad opposita possunt. Potentiae siquidem irrationales omnes sub una specie irrationalis potentiae concluduntur, et tamen non omnes in opposita possunt, sed passive tantum. Non supervacanea ergo fuit differentia inter passivas et activas irrationales, sed necessaria ad declarandum quod non omnes potentiae eiusdem speciei possunt in opposita. Potest et ly *hoc* demonstrare utranque differentiam, scilicet, inter rationales et irrationales, et inter irrationales activas et passivas inter se; et tunc est sensus, quod hoc ideo fecimus, ut ostenderemus quod non omnis potestas, quae scilicet secundum eamdem rationem potentiae physicae dicitur, quia scilicet potest in aliquid ut rationalis et irrationalis, neque etiam omnis potestas, quae sub eadem specie continetur, ut irrationalis activa et passiva sub specie irrationalis,

ad opposita potest.

Lectio 12

[90648] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 1 Intendit declarare quomodo illae quae aequivocae dicuntur potentiae, se habeant ad opposita. Et circa hoc duo facit: primo, declarat naturam talis potentiae; secundo, ponit differentiam et convenientiam inter ipsas et supradictas, ibi: et haec quidem et cetera. Ad evidentiam primi advertendum est quod V et IX Metaphys., Aristoteles dividit potentiam in potentias, quae eadem ratione potentiae dicuntur, et in potentias, quae non ea ratione qua praedictae potentiae nomen habent, sed alia. Et has appellat aequivoce potentias. Sub primo membro comprehenduntur omnes potentiae activae, et passivae, et rationales, et irrationales. Quaecunque enim posse dicuntur per potentiam activam vel passivam quam habeant, eadem ratione potentiae sunt, quia scilicet est in eis vis principiata alicuius activae vel passivae. Sub secundo autem membro comprehenduntur potentiae mathematicales et logicales. Mathematica potentia est, qua lineam posse dicimus in quadratum, et eo quod in semetipsam ducta quadratum constituit. Logica potentia est, qua duo termini coniungi absque contradictione in enunciatione possunt. Sub logica quoque potentia continetur quae ea ratione potentia dicitur, quia est. Hae vero merito aequivoce a primis potentiae dicuntur, eo quod istae nullam virtutem activam vel passivam praedicant; et quod possibile istis modis dicitur, non ea ratione possibile appellatur quia aliquis habeat virtutem ad hoc agendum vel patiendum, sicut in primis. Unde cum potentiae habentes se ad opposita sint activae vel passivae, istae quae aequivocae potestates dicuntur ad opposita non se habent. De his ergo loquens ait: *quaedam vero potestates aequivocae sunt*, et ideo ad opposita non se habent.

[90649] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 2 Deinde declarans qualis sit ista potestas aequivoce dicta, subdit divisionem usitatam possibilis per quam hoc scitur, dicens: possibile enim non uno modo dicitur, sed duobus. Et uno quidem modo dicitur possibile eo quod verum est ut in actu, idest ut actualiter est; ut, possibile est ambulare, quando ambulat iam: et omnino, idest universaliter possibile est esse, quoniam est actu iam quod possibile dicitur. Secundo modo autem possibile dicitur aliquid non ea ratione quia est actualiter, sed quia forsitan aget, idest quia potest agere; ut possibile est ambulare, quoniam ambulabit. Ubi advertendum est quod ex divisione bimembri possibilis divisionem supra positam potentiae declaravit a posteriori. Possibile enim a potentia dicitur: sub primo siquidem membro possibilis innuit potentias aequivoce; sub secundo autem potentias univoce, activas scilicet et passivas. Intendebat ergo quod quia possibile dupliciter dicitur, quod etiam potestas duplex est. Declaravit autem potestates aequivocas ex uno earum membro tantum, scilicet ex his quae dicuntur possibilia quia sunt, quia hoc sat erat suo proposito.

[90650] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: et haec quidem etc., assignat differentiam inter utranque potentiam, et ait quod potentia haec ultimo

dicta physica, est in solis illis rebus, quae sunt mobiles; illa autem est et in rebus mobilibus et immobilibus. Possibile siquidem a potentia dictum eo quod possit agere, non tamen agit, inveniri non potest absque mutabilitate eius, quod sic posse dicitur. Si enim nunc potest agere et non agit, si agere debet, oportet quod mutetur de otio ad operationem. Id autem quod possibile dicitur eo quod est, nullam mutabilitatem exigit in eo quod sic possibile dicitur. Esse namque in actu, quod talem possibilitatem fundat, invenitur et in rebus necessariis, et in immutabilibus, et in rebus mobilibus. Possibile ergo hoc, quod logicum vocatur, communius est illo quod physicum appellari solet.

[90651] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 4 Deinde subdit convenientiam inter utrunque possibile, dicens quod in utrisque potestatibus et possibilibus verum est non impossibile esse, scilicet, ipsum ambulare, quod iam actu ambulat seu agit, et quod iam ambulabile est; idest, in hoc conveniunt quod, sive dicatur possibile ex eo quod actu est, sive ex eo quod potest esse, de utroque verificatur non impossibile; et consequenter necessario verificatur possibile, quoniam ad non impossibile sequitur possibile. Hoc est secundum genus possibilis, respectu cuius Aristoteles supra dixit: *et primum quidem* etc., in quo non invenitur via ad utrunque oppositorum, hoc, inquam, est possibile quod iam actu est. Quod enim tali ratione possibile dicitur, iam determinatum est ex eo quod actu esse suppositum est. Non ergo possibile omne ad utrunque possibile est, sive loquamur de possibili physice, sive logice.

[90652] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit: sic igitur possibile etc., applicat determinatam veritatem ad propositum. Et primo, concludendo ex dictis, declarat habitudinem utriusque possibilis ad necessarium, dicens quod hoc ergo possibile, scilicet physicum quod est in solis mobilibus, non est verum dicere et praedicare de necessario simpliciter: quia quod simpliciter necessarium est, non potest aliter esse. Possibile autem physicum potest sic et aliter esse, ut dictum est. Addit autem ly *simpliciter*, quoniam necessarium est multiplex. Quoddam enim est ad bene esse, quoddam ex suppositione: de quibus non est nostrum tractare, sed solummodo id insinuare. Quod ut praeservaret se ab illis modis necessarii qui non perfecte et omnino habent necessarii rationem, apposuit ly *simpliciter*. De tali enim necessario possibile physicum non verificatur. Alterum autem possibile logicum, quod in rebus immobilibus invenitur, verum est de illo enunciare, quoniam nihil necessitatis adimit. Et per hoc solvitur ratio inducta ad partem negativam quaestionis. Peccabat siquidem in hoc, quod ex necessario inferebat possibile ad utrunque quod convertitur in oppositam qualitatem.

[90653] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 6 Deinde respondet quaestioni formaliter intendens quod affirmativa pars quaestionis tenenda sit, quod scilicet ad necessarium sequitur possibile; et assignat causam. Quia ad partem subiectivam sequitur constructive suum totum universale; sed necessarium est pars subiectiva possibilis: quia possibile dividitur in logicum et physicum, et sub logico comprehenditur necessarium; ergo ad necessarium sequitur possibile. Unde dicit: *quare, quoniam partem*, scilicet subiectivam, suum totum universale sequitur, illud quod ex necessitate est, idest necessarium, tamquam partem subiectivam, consequitur posse esse,

idest possibile, tamquam totum universale. *Sed non omnino*, idest sed non ita quod omnis species possibilis sequatur; sicut ad hominem sequitur animal, sed non omnino, idest non secundum omnes suas partes subiectivas sequitur ad hominem: non enim valet: est homo, ergo est animal irrationale. Et per hoc confirmata ratione adducta ad partem affirmativam, expressius solvit rationem adductam ad partem negativam, quae peccabat secundum fallaciam consequentis, inferens ex necessario possibile, descendendo ad unam possibilis speciem, ut de se patet.

[90654] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit: et est fortasse quidem etc., ordinat easdem modalium consequentias alio situ, praeponendo necessarium omnibus aliis modis. Et circa hoc duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, assignat causam dicti ordinis; ibi: manifestum est autem et cetera. Dicit ergo: *et est fortasse principium omnium enunciationum modalium vel esse vel non esse*, idest, affirmativarum vel negativarum, necessarium et non necessarium. Et oportet considerare alia, scilicet, possibile contingere et impossibile esse, *sicut horum*, scilicet, necessarii et non necessarii, *consequentia*, hoc modo: consequentiae enunciationum modalium secundum quatuor ordines alio convenienti situ ab Aristotele positae et ordinatae: (Figura). Vides autem hic nihil immutatum, nisi quod necessariae quae ultimum locum tenebant, primum sortitae sunt. Quod vero dixit *fortasse*, non dubitantis, sed absque determinata ratione rem proponentis est.

[90655] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit: manifestum est autem etc., intendit assignare causam dicti ordinis. Et primo, assignat causam, quare praeposuerit necessarium possibili tali ratione. Sempiternum est prius temporali; sed necessarium dicit sempiternitatem (quia dicit esse in actu, excludendo omnem mutabilitatem, et consequenter temporalitatem, quae sine motu non est imaginabilis), possibile autem dicit temporalitatem (quia non excludit quin possit esse et non esse); ergo necesse merito prius ponitur quam possibile. Unde dicit, proponendo minorem: *manifestum est autem ex his quae dicta sunt* etc., tractando de necessario: quoniam id quod ex necessitate est, secundum actum est totaliter, scilicet quia omnem excludit mutabilitatem et potentiam ad oppositum: si enim mutari posset in oppositum aliquo modo, iam non esset necessarium. Deinde subdit maiorem per modum antecedentis conditionalis: quare si priora sunt sempiterna temporalibus et cetera. Ultimo ponit conclusionem: et quae actu sunt omnino, scilicet necessaria, priora sunt potestate, idest possibilibus, quae omnino actu esse non possunt, licet compatiantur.

[90656] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit: et hae quidem etc., assignat causam totius ordinis a se inter modales statuti, tali ratione. Universi triplex est gradus. Quaedam sunt actu sine potestate, idest sine admixta potentia, ut primae substantiae, non illae quas in praesenti diximus primas, eo quod principaliter et maxime substent, sed illae quae sunt primae, quia omnium rerum sunt causae, intelligentiae scilicet. Alia sunt actu cum possibilitate, ut omnia mobilia, quae secundum id quod habent de actu sunt priora natura seipsis secundum id quod habent de potentia, licet e contra sit, aspiciendo ordinem temporis. Sunt enim secundum id quod habent de potentia priora tempore seipsis secundum id quod habent de actu. Verbi gratia, Socrates

prius secundum tempus poterat esse philosophus, deinde fuit actualiter philosophus. Potentia ergo praecedit actum secundum ordinem temporis in Socrate, ordine autem naturae, perfectionis et dignitatis e converso contingit. Prior enim secundum dignitatem, idest dignior et perfectior habebatur Socrates cum philosophus actualiter erat, quam cum philosophus esse poterat. Praeposterus est igitur ordo potentiae et actus in unomet, utroque ordine, scilicet, naturae et temporis attento. Alia vero nunquam sunt actu sed potestate tantum, ut motus, tempus, infinita divisio magnitudinis, et infinita augmentatio numeri. Haec enim, ut IX Metaphys. dicitur, nunquam exeunt in actum, quoniam eorum rationi repugnat. Nunquam enim aliquid horum ita est quin aliquid eius expectetur, et consequenter nunquam esse potest nisi in potentia. Sed de his alio tractandum est loco.

[90657] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 10 Nunc haec ideo dicta sint ut, inspecto ordine universi, appareat quod illum imitati sumus in nostro ordine. Posuimus siquidem primo necessarium, quod sonat actu esse sine potestate seu mutabilitate, imitando primum gradum universi. Locavimus secundo loco possibile et contingens, quorum utrunque sonat actum cum possibilitate, et sic servatur conformitas ad secundum gradum universi. Praeposuimus autem possibile et non contingens, quia possibile respicit actum, contingens autem secundum vim nominis respicit defectum causae, qui ad potentiam pertinet: defectus enim potentiam sequitur; et ex hoc conforme est secundae parti universi, in qua actus est prior potentia secundum naturam, licet non secundum tempus. Ultimum autem locum impossibili reservavimus, eo quod sonat nunquam fore, sicut et ultima universi pars dicta est illa, quae nunquam actu est. Pulcherrimus igitur ordo statutus est, quando divinus est observatus.

[90658] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 11 Quia autem suppositae modalium consequentiae nil aliud sunt quam aequipollentiae earum, quae ob varium negationis situm, qualitatem, vel quantitatem, vel utranque mutantis, fiunt; ideo ad completam notitiam consequentium se modalium, de earum qualitate et quantitate pauca admodum necessaria dicenda sunt. Quoniam igitur natura totius ex partium naturis consurgit, sciendum est quod subiectum enunciationis modalis et dicit esse vel non esse, et est dictum unicum, et continet in se subiectum dicti; praedicatum autem modalis enunciationis, modus scilicet, et totale praedicatum est (quia explicite vel implicite verbum continet, quod est semper nota eorum quae de altero praedicantur: propter quod Aristoteles dixit quod modus est ipsa appositio), et continet in se vim distributivam secundum partes temporis. Necessarium enim et impossibile distribuunt in omne tempus vel simpliciter vel tale; possibile autem et contingens pro aliquo tempore in communi.

[90659] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 12 Nascitur autem ex his quinque conditionibus duplex in qualibet modali qualitas, et triplex quantitas. Ex eo enim quod tam subiectum quam praedicatum modalis verbum in se habet, duplex qualitas fit, quarum altera vocatur qualitas dicti, altera qualitas modi. Unde et supra dictum est aliquam esse affirmativam de modo et non de dicto, et e converso. Ex eo vero quod subiectum modalis continet in se subiectum dicti, una quantitas consurgit, quae vocatur quantitas subiecti dicti: et haec distinguitur in universalem, particularem et singularem, sicut et quantitas illarum de inesse. Possumus enim dicere, Socratem,

quemdam hominem, vel omnem hominem, vel nullum hominem, possibile est currere. Ex eo autem quod subiectum unius modalis dictum unum est, consurgit alia quantitas, vocata quantitas dicti; et haec unica est singularitas: secundum omne enim dictum cuiusque modalis singulare est istius universalis, scilicet dictum. Quod ex eo liquet quod cum dicimus, hominem esse album est possibile, exponitur sic, hoc dictum, hominem esse album, est possibile. Hoc dictum autem singulare est, sicut et, hic homo. Propterea et dicitur quod omnis modalis est singularis quoad dictum, licet quoad subiectum dicti sit universalis vel particularis. Ex eo autem quod praedicatum modalis, modus scilicet, vim distributivam habet, alia quantitas consurgit vocata quantitas modi seu modalis; et haec distinguitur in universalem et particularem.

[90660] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 13 Ubi diligenter duo attendenda sunt. Primum est quod hoc est singulare in modalibus, quod praedicatum simpliciter quantificat propositionem modalem, sicut et simpliciter qualificat. Sicut enim illa est simpliciter affirmativa, in qua modus affirmatur, et illa negativa, in qua modus negatur; ita illa est simpliciter universalis cuius modus est universalis, et illa particularis cuius modus est particularis. Et hoc quia modalis modi naturam sequitur. Secundum attendendum (quod est causa istius primi) est, quod praedicatum modalis, scilicet modus, non habet solam habitudinem praedicati respectu sui subiecti, scilicet esse et non esse, sed habitudinem syncategorematis distributivi, sed non secundum quantitatem partium subiectivarum ipsius subiecti, sed secundum quantitatem partium temporis eiusdem. Et merito. Sicut enim quia subiecti enunciationis de inesse propria quantitas est penes divisionem vel indivisionem ipsius subiecti (quia est nomen quod significat per modum substantiae, cuius quantitas est per divisionem continui: ideo signum quantificans in illis distribuit secundum partes subiectivas), ita quia subiecti enunciationis modalis propria quantitas est tempus (quia est verbum quod significat per modum motus, cuius propria quantitas est tempus), ideo modus quantificans distribuit ipsum suum subiectum, scilicet, esse vel non esse, secundum partes temporis. Unde subtiliter inspicienti apparebit quod quantitas ista modalis proprii subiecti modalis enunciationis quantitas est, scilicet, ipsius esse vel non esse. Ita quod illa modalis est simpliciter universalis, cuius proprium subiectum distribuitur pro omni tempore: vel simpliciter, ut, hominem esse animal est necessarium vel impossibile; vel accepto, ut, hominem currere hodie, vel, dum currit, est necessarium vel impossibile. Illa vero est particularis, in qua non pro omni, sed aliquo tempore distributio fit in communi tantum; ut, hominem esse animal, est possibile vel contingens. Est ergo et ista modalis quantitas subiecti sui passio (sicut et universaliter quantitas se tenet ex parte materiae), sed derivatur a modo, non in quantum praedicatum est (quod, ut sic, tenetur formaliter), sed in quantum syncategorematis officio fungitur, quod habet ex eo quod proprie modus est.

[90661] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 12 n. 14 Sunt igitur modalium (de propria earum quantitate loquendo) aliae universales affirmativae, ut illae de necessario, quia distribuunt ad semper esse; aliae universales negativae, ut illae de impossibili, quia distribuunt ad nunquam esse; aliae particulares affirmativae, ut illae de possibili et contingenti, quia distribuunt utrunque ad aliquando esse; aliae particulares negativae, ut illae de non necesse et non impossibili, quia distribuunt ad aliquando non esse: sicut in illis de inesse, omnis, nullus, quidam, non omnis,

non nullus, similem faciunt diversitatem. Et quia, ut dictum est, haec quantitas modalium est inquantum modales sunt, et de his, inquantum huiusmodi, praesens tractatus fit ab Aristotele; idcirco aequipollentiae, seu consequentiae earum, ordinatae sunt negationis vario situ, quemadmodum aequipollentiae illarum de inesse: ut scilicet, negatio praeposita modo faciat aequipollere suae contradictoriae; negatio autem modo postposita, posita autem dicti verbo, suae aequipollere contrariae facit; praeposita vero et postposita suae subalternae, ut videre potes in consequentiarum figura ultimo ab Aristotele formata. In qua, tali praeformata oppositionum figura, clare videbis omnes se mutuo consequentes, secundum alteram trium regularum aequipollere, et consequenter, totum primum ordinem secundo contrarium, tertio contradictorium, quarto vero subalternum. (Figura).

Lectio 13

[90662] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 13 n. 1 Postquam determinatum est de enunciatione secundum quod diversificatur tam ex additione facta ad terminos, quam ad compositionem eius, hic secundum divisionem a s. Thoma in principio huius secundi factam, intendit Aristoteles tractare quandam quaestionem circa oppositiones enunciationum provenientes ex eo quod additur aliquid simplici enunciationi. Et circa hoc quatuor facit: primo, movet quaestionem secundo, declarat quod haec quaestio dependet ab una alia quaestione praetractanda; ibi: nam si ea, quae sunt in voce etc.; tertio, determinat illam aliam quaestionem; ibi: nam arbitrari etc.; quarto, redit ad respondendum quaestioni primo motae; ibi: quare si in opinione et cetera. Quaestio quam movere intendit est: utrum affirmativae enunciationi contraria sit negatio eiusdem praedicati, an affirmatio de praedicato contrario seu privativo? Unde dicit: *utrum contraria est affirmatio negationi contradictoriae*, scilicet, et universaliter oratio affirmativa orationi negativae; ut, affirmativa oratio quae dicit, *omnis homo est iustus*, illi contraria sit orationi negativae, *nullus homo est iustus*, aut illi, *omnis homo est iniustus*, quae est affirmativa de praedicato privativo? Et similiter ista affirmatio, *Callias est iustus*, est ne contraria illi contradictoriae negationi, *Callias non est iustus*, aut illi, *Callias est iniustus*, quae est affirmativa de praedicato privativo?

[90663] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 13 n. 2 Ad evidentiam tituli huius quaestionis, quia hactenus indiscusse ab aliis est relictus, considerare oportet quod cum in enunciatione sint duo, scilicet ipsa enunciatio seu significatio et modus enunciandi seu significandi, duplex inter enunciationes fieri potest oppositio, una ratione ipsius enunciationis, altera ratione modi enunciandi. Si modos enunciandi attendimus, duas species oppositionis in latitudine enunciationum inveniemus, contrarietatem scilicet et contradictionem. Divisae enim superius sunt enunciationes oppositae in contrarias et contradictorias. Contradictio inter enunciationes ratione modi enunciandi est quando idem praedicatur de eodem subiecto contradictorio modo enunciandi; ut sicut unum contradictorium nil ponit, sed alterum tantum destruit, ita una enunciatio nil asserit, sed id tantum quod altera enunciabat destruit. Huiusmodi autem sunt omnes quae contradictoriae vocantur, scilicet, *omnis homo est iustus, non omnis homo est iustus, Socrates est iustus, Socrates non est iustus*,

ut de se patet. Et ex hoc provenit quod non possunt simul verae aut falsae esse, sicut nec duo contradictoria. Contrarietas vero inter enunciationes ratione modi enunciandi est quando idem praedicatur de eodem subiecto contrario modo enunciandi; ut sicut unum contrariorum ponit materiam sibi et reliquo communem in extrema distantia sub illo genere, ut patet de albo et nigro, ita una enunciatio ponit subiectum commune sibi et suae oppositae in extrema distantia sub illo praedicato. Huiusmodi quoque sunt omnes illae quae contrariae in figura appellantur, scilicet, *omnis homo est iustus, omnis homo non est iustus.* Hae enim faciunt subiectum, scilicet hominem, maxime distare sub iustitia, dum illa enunciat iustitiam inesse homini, non quocunque modo, sed universaliter; ista autem enunciat iustitiam abesse homini, non qualitercunque, sed universaliter. Maior enim distantia esse non potest quam ea, quae est inter totam universitatem habere aliquid et nullum de universitate habere illud. Et ex hoc provenit quod non possunt esse simul verae, sicut nec contraria possunt eidem simul inesse; et quod possunt esse simul falsae, sicut et contraria simul non inesse eidem possunt. Si vero ipsam enunciationem sive eius significationem attendamus secundum unam tantum oppositionis speciem, in tota latitudine enunciationum reperiemus contrarietatem, scilicet secundum veritatem et falsitatem: quia duarum enunciationum significationes entia positiva sunt, ac per hoc neque contradictorie neque privative opponi possunt, quia utriusque oppositionis alterum extremum est formaliter non ens. Et cum nec relative opponantur, ut clarum est, restat ut nonnisi contrarie opponi possunt.

[90664] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 13 n. 3 Consistit autem ista contrarietas in hoc quod duarum enunciationum altera alteram non compatitur vel in veritate vel in falsitate, praesuppositis semper conditionibus contrariorum, scilicet quod fiant circa idem et in eodem tempore. Patere quoque potest talem oppositionem esse contrarietatem ex natura conceptionum animae componentis et dividentis, quarum singulae sunt enunciationes. Conceptiones siquidem animae adaequatae nullo alio modo opponuntur conceptionibus inadaequatis nisi contrarie, et ipsae conceptiones inadaequatae, si se mutuo expellunt, contrariae quoque dicuntur. Unde verum et falsum, contrarie opponi probatur a s. Thoma in I parte, qu. 17. Sicut ergo hic, ita et in enunciationibus ipsae significationes adaequatae contrarie opponuntur inadaequatis, idest verae falsis; et ipsae inadaequatae, idest falsae, contrarie quoque opponuntur inter se, si contingat quod se non compatiantur, salvis semper contrariorum conditionibus. Est igitur in enunciationibus duplex contrarietas, una ratione modi, altera ratione significationis, et unica contradictio, scilicet ratione modi. Et, ut confusio vitetur, prima contrarietas vocetur contrarietas modalis, secunda contrarietas formalis. Contradictio autem non ad confusionis vitationem quia unica est, sed ad proprietatis expressionem contradictio modalis vocari potest. Invenitur autem contrarietas formalis enunciationum inter omnes contradictorias, quia contradictoriarum altera alteram semper excludit; et inter omnes contrarias modaliter quoad veritatem, quia non possunt esse simul verae, licet non inveniatur inter omnes quoad falsitatem, quia possunt esse simul falsae.

[90665] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 13 n. 4 Quia igitur Aristoteles in hac quaestione loquitur de contrarietate enunciationum quae se extendit ad contrarias modaliter, et contradictorias, ut patet in principio et in fine quaestionis (in principio quidem, quia proponit

utrasque contradictorias dicens: *affirmatio negationi* etc.; et contrarias modaliter dicens: *et oratio orationi* etc., unde et exempla utrarunque statim subdit, ut patet in littera. In fine vero, quia ibi expresse quam conclusit esse contrariam affirmativae universali verae dividit, in contrariam modaliter universalem negativam, scilicet, et contradictoriam: quae divisio falsitate non careret, nisi conclusisset contrariam formaliter, ut de se patet), quia, inquam, sic accipit contrarietatem, ideo de contrarietate formali enunciationum quaestio intelligenda est. Et est quaestio valde subtilis, necessaria et adhuc nullo modo superius tacta. Est igitur titulus quaestionis; utrum affirmativae verae contraria formaliter sit negativa falsa eiusdem praedicati, aut affirmativa falsa de praedicato, vel contrario? Et sic patet quis sit sensus tituli, et quare non movet quaestionem de quacunque alia oppositione enunciationum (quia scilicet nulla alia in eis formaliter invenitur), et quod accipit contrarietatem proprie et strictissime, licet talis contrarietas inveniatur inter contradictorias modaliter et contrarias modaliter. Dictum vero fuit a s. Thoma provenire hanc dubitationem ex eo quod additur aliquid simplici enunciationi, quia si tantum simplices, idest, de secundo adiacente enunciationes attendantur, non habet haec quaestio radicem. Quia autem simplici enunciationi, idest subiecto et verbo substantivo, additur aliquid, scilicet praedicatum, nascitur dubitatio circa oppositionem, an illud additum in contrariis debeat esse illudmet praedicatum, negatione apposita verbo, an debeat esse praedicatum contrarium seu privativum, absque negatione praeposita verbo.

[90666] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: nam si ea etc., declarat unde sumenda sit decisio huius quaestionis. Et duo facit: quia primo declarat quod haec quaestio dependet ex una alia quaestione, ex illa scilicet: utrum opinio, idest conceptio animae, in secunda operatione intellectus, vera, contraria sit opinioni falsae negativae eiusdem praedicati, an falsae affirmativae contrarii sive privativi. Et assignat causam, quare illa quaestio dependet ex ista, quia scilicet enunciationes vocales sequuntur mentales, ut effectus adaequati causas proprias, et ut significata signa adaequata, et consequenter similis est in hoc utraque natura. Unde inchoans ab hac causa ait: *nam si ea quae sunt in voce sequuntur ea, quae sunt in anima*, ut dictum est in principio I libri, et illic, idest in anima, opinio contrarii praedicati circa idem subiectum est contraria illi alteri, quae affirmat reliquum contrarium de eodem (cuiusmodi sunt istae mentales enunciationes, *omnis homo est iustus, omnis homo est iniustus*); si ita inquam est, etiam et in his affirmationibus quae sunt in voce, idest vocaliter sumptis, necesse est similiter se habere, ut scilicet sint contrariae duae affirmativae de eodem subiecto et praedicatis contrariis. Quod si neque illic, idest in anima, opinatio contrarii praedicati, contrarietatem inter mentales enunciationes constituit, nec affirmatio vocalis affirmationi vocali contraria erit de contrario praedicato, sed magis affirmationi contraria erit negatio eiusdem praedicati.

[90667] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 13 n. 6 Dependet ergo mota quaestio ex ista alia sicut effectus ex causa. Propterea et concludendo addit secundum, quod scilicet de hac quaestione prius tractandum est, ut ex causa cognita effectus innotescat dicens: *quare considerandum est, opinio vera cui opinioni falsae contraria est: utrum negationi falsae an certe ei affirmationi falsae, quae contrarium esse opinatur.* Et ut exemplariter proponatur, dico hoc modo: sunt tres opiniones de bono, puta vita: quaedam enim est ipsius boni opinio vera, quoniam bonum

est, puta, quod vita sit bona; alia vero falsa negativa, scilicet, quoniam bonum non est, puta, quod vita non sit bona; alia item falsa affirmativa contrarii, scilicet, quoniam malum est, puta, quod vita sit mala. Quaeritur ergo quae harum falsarum contraria est verae?

[90668] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 13 n. 7 Quod autem subdidit: *et si est una, secundum quam contraria est*, tripliciter legi potest. Primo, dubitative, ut sit pars quaestionis; et tunc est sensus: quaeritur quae harum falsarum contraria est verae: et simul quaeritur, si est tantum una harum falsarum secundum quam fiat contraria ipsi verae: quia cum unum uni sit contrarium, ut dicitur in X metaphysicae, quaerendo quae harum sit contraria, quaeremus etiam an una earum sit contraria. Alio modo, potest legi adversative, ut sit sensus: quaeritur quae harum sit contraria; quamquam sciamus quod non utraque sed una earum est secundum quam fit contrarietas. Tertio modo, potest legi dividendo hanc particulam, *et si est una*, ab illa sequenti, *secundum quam contraria est*; et tunc prima pars expressive, secunda vero dubitative legitur; et est sensus: quaeritur quae harum falsarum contraria est verae, non solum si istae duae falsae inter se differunt in consequendo, sed etiam si utraque est una, idest alteri indivisibiliter unita, quaeritur secundum quam fit contrarietas. Et hoc modo exponit Boethius, dicens quod Aristoteles apposuit haec verba propter contraria immediata, in quibus non differt contrarium a privativo. Inter contraria enim mediata et immediata haec est differentia, quod in immediatis a privativo contrarium non infertur. Non enim valet, corpus colorabile est non album, ergo est nigrum: potest enim esse rubrum. In immediatis autem valet; verbi gratia: animal est non sanum, ergo infirmum; numerus est non par, ergo impar. Voluit ergo Aristoteles exprimere quod nunc, cum quaerimus quae harum falsarum, scilicet negativae et affirmativae contrarii, sit contraria affirmativae verae, quaerimus universaliter sive illae duae falsae indivisibiliter se sequantur, sive non.

[90669] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit: nam arbitrari, prosequitur hanc secundam quaestionem. Et circa hoc quatuor facit. Primo, declarat quod contrarietas opinionum non attenditur penes contrarietatem materiae, circa quam versantur, sed potius penes oppositionem veri vel falsi; secundo, declarat quod non penes quaecunque opposita secundum veritatem et falsitatem est contrarietas opinionum; ibi: si ergo boni etc.; tertio, determinat quod contrarietas opinionum attenditur penes per se primo opposita secundum veritatem et falsitatem tribus rationibus; ibi: sed in quibus primo fallacia etc.; quarto declarat hanc determinationem inveniri in omnibus veram; ibi: manifestum est igitur et cetera. Dicit ergo proponens intentam conclusionem, quod falsum est arbitrari opiniones definiri seu determinari debere contrarias ex eo quod contrariorum obiectorum sunt. Et adducit ad hoc duplicem rationem. Prima est: opiniones contrariae non sunt eadem opinio; sed contrariorum eadem est fortasse opinio; ergo opiniones non sunt contrariae ex hoc quod contrariorum sunt. Secunda est: opiniones contrariae non sunt simul verae; sed opiniones contrariorum, sive plures, sive una, sunt simul verae quandoque; ergo opiniones non sunt contrariae ex hoc quod contrariorum sunt. Harum rationum, suppositis maioribus, ponit utriusque minoris declarationem simul, dicens: *boni enim, quoniam bonum est, et mali, quoniam malum est, eadem fortasse opinio est*, quoad primam. Et subdit esse *vera*, sive plures sive una sit, quoad secundam. Utitur autem dubitativo adverbio et disiunctione, quia non est determinandi

locus an contrariorum eadem sit opinio, et quia aliquo modo est eadem et aliquo modo non. Si enim loquamur de habituali opinione, sic eadem est; si autem de actuali, sic non eadem est. Alia siquidem mentalis compositio actualiter fit, concipiendo bonum esse bonum, et alia concipiendo malum esse malum, licet eodem habitu utrunque cognoscamus, illud per se primo, et hoc secundario, ut dicitur IX metaphysicae. Deinde subdit quod ista quae ad declarationem minorum sumpta sunt, scilicet bonum et malum, contraria sunt etiam contrarietate sumpta stricte in moralibus, ac per hoc congrua usi sumus declaratione. Ultimo inducit conclusionem. Sed non in eo quod contrariorum opiniones sunt, contrariae sunt, sed magis in eo quod contrariae, idest, sed potius censendae sunt opiniones contrariae ex eo quod contrariae adverbialiter, scilicet contrario modo, idest vere et false enunciant. Et sic patet primum.

[90670] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 13 n. 9 Si ergo boni et cetera. Quia dixerat quod contrarietas opinionum accipitur secundum oppositionem veritatis et falsitatis earum, declarat modo quod non quaecunque secundum veritatem et falsitatem oppositae opiniones sunt contrariae, tali ratione. De bono, puta, de iustitia, quatuor possunt opiniones haberi, scilicet quod iustitia est bona, et quod non est bona, et quod est fugibilis, et quod est non appetibilis. Quarum prima est vera, reliquae sunt falsae. Inter quas haec est diversitas quod, prima negat idem praedicatum quod vera affirmabat; secunda affirmat aliquid aliud quod bono non inest; tertia negat id quod bono inest, non tamen illud quod vera affirmabat. Tunc sic. Si omnes opiniones secundum veritatem et falsitatem sunt contrariae, tunc uni, scilicet verae opinioni non solum multa sunt contraria, sed etiam infinita: quod est impossibile, quia unum uni est contrarium. Tenet consequentia, quia possunt infinitae imaginari opiniones falsae de una re similes ultimis falsis opinionibus adductis, affirmantes, scilicet ea quae non insunt illi, et negantes ea quae illi quocunque modo coniuncta sunt: utraque namque indeterminata esse et absque numero constat. Possumus enim opinari quod iustitia est quantitas, quod est relatio, quod est hoc et illud; et similiter opinari quod iustitia non sit qualitas, non sit appetibilis, non sit habitus. Unde ex supradictis in propositione quaestionis, inferens pluralitatem falsarum contra unam veram, ait: *si ergo est opinatio vera boni*, puta iustitiae, *quoniam est bonum*; et si est etiam falsa opinatio negans idem, scilicet, *quoniam non est quid bonum*; est vero et tertia opinatio falsa quoque, affirmans aliquid aliud inesse illi, quod non inest nec inesse potest, puta, quod iustitia sit fugibilis, quod sit illicita; et hinc intelligitur quarta falsa quoque, quae scilicet negat aliquid aliud ab eo quod vera opinio affirmat inesse iustitiae, quod tamen inest, ut puta quod non sit qualitas, quod non sit virtus; si ita inquam est, nulla aliarum falsarum ponenda est contraria opinioni verae. Et exponens quid demonstret per ly *aliarum*, subdit: *neque quaecunque opinio opinatur esse quod non est*, ut tertii ordinis opiniones faciunt: *neque quaecunque opinio opinatur non esse quod est*, ut quarti ordinis opiniones significant. Et causam subdit: *infinitae enim utraeque sunt, et quae esse opinantur quod non est, et quae non esse quod est*, ut supra declaratum fuit. Non ergo quaecunque opiniones oppositae secundum veritatem et falsitatem contrariae sunt. Et sic patet secundum.

Lectio 14

[90671] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 1 Quia subtili indagatione ostendit quod nec materiae contrarietas, nec veri falsique qualiscunque oppositio contrarietatem opinionum constituit, sed quod aliqua veri falsique oppositio id facit, ideo nunc determinare intendit qualis sit illa veri falsique oppositio, quae opinionum contrarietatem constituit. Ex hoc enim directe quaestioni satisfit. Et intendit quod sola oppositio opinionum secundum affirmationem et negationem eiusdem de eodem etc. constituit contrarietatem earum. Unde intendit probare istam conclusionem per quam ad quaesitum respondet: opiniones oppositae secundum affirmationem et negationem eiusdem de eodem sunt contrariae; et consequenter illae, quae sunt oppositae secundum affirmationem contrariorum praedicatorum de eodem, non sunt contrariae, quia sic affirmativa vera haberet duas contrarias, quod est impossibile. Unum enim uni est contrarium.

[90672] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 2 Probat autem istam conclusionem tribus rationibus. Prima est: opiniones in quibus primo est fallacia sunt contrariae; opiniones oppositae secundum affirmationem et negationem eiusdem de eodem sunt in quibus primo est fallacia; ergo opiniones oppositae secundum affirmationem et negationem eiusdem de eodem sunt contrariae. Sensus maioris est: opiniones quae primo ordine naturae sunt termini fallaciae, idest deceptionis seu erroris, sunt contrariae: sunt enim, cum quis fallitur seu errat, duo termini, scilicet a quo declinat, et ad quem labitur. Huius rationis in littera primo ponitur maior, cum dicitur: *sed in quibus primo fallacia est*; adversative enim continuans sermonem supradictis, insinuavit non tot enumeratas opiniones esse contrarias, sed eas in quibus primo fallacia est modo exposito. Deinde subdit probationem minoris talem: eadem proportionaliter sunt, ex quibus sunt generationes et ex quibus sunt fallaciae; sed generationes sunt ex oppositis secundum affirmationem et negationem; ergo et fallaciae sunt ex oppositis secundum affirmationem et negationem. Quod erat assumptum in minore. Unde ponens maiorem huius prosyllogismi, ait: *haec autem*, scilicet fallacia, *est ex his*, scilicet terminis, proportionaliter tamen, *ex quibus sunt et generationes.* Et subsumit minorem: *ex oppositis vero*, scilicet secundum affirmationem et negationem, et generationes fiunt. Et demum concludit: *quare etiam fallacia*, scilicet, est ex oppositis secundum affirmationem et negationem eiusdem de eodem.

[90673] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 3 Ad evidentiam huius probationis scito quod idem faciunt in processu intellectus cognitio et fallacia seu error, quod in processu naturae generatio et corruptio. Sicut namque perfectiones naturales generationibus acquiruntur, corruptionibus desinunt; ita cognitione perfectiones intellectuales acquiruntur, erroribus autem seu deceptionibus amittuntur. Et ideo, sicut tam generatio quam corruptio est inter affirmationem et negationem, ut proprios terminos, ut dicit V Physic.; ita tam cognoscere aliquid, quam falli circa illud, est inter affirmationem et negationem, ut proprios terminos: ita quod id ad quod primo attingit cognoscens aliquid in secunda operatione intellectus est veritatis affirmatio, et quod per se primo abiicitur est illius negatio. Et similiter quod per se primo perdit qui fallitur est veritatis affirmatio, et quod primo incurrit est veritatis negatio. Recte ergo dixit quod iidem sunt termini

inter quos primo est generatio, et illi inter quos est primo fallacia, quia utrobique termini sunt affirmatio et negatio.

[90674] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: si ergo quod bonum est etc., intendit probare maiorem principalis rationis. Et quia iam declaravit quod ea, in quibus primo est fallacia, sunt affirmatio et negatio, ideo utitur, loco maioris probandae, scilicet, opiniones in quibus primo est fallacia, sunt contrariae, sua conclusione, scilicet, opiniones oppositae secundum affirmationem et negationem eiusdem sunt contrariae. Aequivalere enim iam declaratum est. Fecit autem hoc consuetae brevitati studens, quoniam sic procedendo, et probat maiorem, et respondet directe quaestioni, et applicat ad propositum simul. Probat ergo loco maioris conclusionem principaliter intentam quaestionis, hanc, scilicet: opiniones oppositae secundum affirmationem et negationem eiusdem sunt contrariae; et non illae, quae sunt oppositae secundum contrariorum affirmationem de eodem. Et intendit talem rationem. Opinio vera et eius magis falsa sunt contrariae opiniones; oppositae secundum affirmationem et negationem sunt vera et eius magis falsa; ergo opiniones oppositae secundum affirmationem et negationem sunt contrariae. Maior probatur ex eo quod, quae plurimum distant circa idem sunt contraria; vera autem et eius magis falsa plurimum distant circa idem, ut patet. Minor vero probatur ex eo quod opposita secundum negationem eiusdem de eodem est per se falsa respectu suae affirmationis verae. Opinio autem per se falsa magis falsa est quacunque alia. Unumquodque enim quod est per se tale, magis tale est quolibet quod est per aliud tale.

[90675] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 5 Unde ad suprapositas opiniones in propositione quaestionis rediens, ut ex illis exemplariter clarius intentum ostendat, a probatione minoris inchoat tali modo. Sint quatuor opiniones, duae verae, scilicet, bonum est bonum, bonum non est malum, et duae falsae, scilicet, bonum non est bonum, et, bonum est malum. Clarum est autem quod prima vera est ratione sui, secunda autem est vera secundum accidens, idest, ratione alterius, quia scilicet non esse malum est coniunctum ipsi bono: ideo enim ista est vera, bonum non est malum, quia bonum est bonum, et non e contra; ergo prima quae est secundum se vera, est magis vera quam secunda: quia in unoquoque genere quae secundum se est vera est magis vera. Illae autem duae falsae eodem modo censendae sunt, quod scilicet magis falsa est, quae secundum se est falsa. Unde quia prima earum, scilicet, bonum non est bonum, quae est negativa, est per se et non ratione alterius falsa, relata ad illam affirmativam, bonum est bonum; et secunda, scilicet, bonum est malum, quae est affirmativa contrarii, ad eamdem relata est falsa per accidens, idest ratione alterius (ista enim, scilicet, bonum est malum, non immediate falsificatur ab illa vera, scilicet bonum est bonum, sed mediante illa alia falsa, scilicet, bonum non est bonum); idcirco magis falsa respectu affirmationis verae est negatio eiusdem quam affirmatio contrarii. Quod erat assumptum in minore.

[90676] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 6 Unde rediens ad supra positas (ut dictum est) opiniones, infert primas duas veras opiniones dicens: *si ergo quod bonum est et bonum est et non est malum*, et hoc quidem, scilicet quod dicit prima opinio, est verum secundum se,

idest ratione sui; illud vero, scilicet quod dicit secunda opinio, est verum secundum accidens, quia accidit, idest, coniunctum est ei, scilicet bono, malum non esse. In unoquoque autem ordine magis vera est illa quae secundum se est vera. Etiam igitur falsa magis est quae secundum se falsa est: siquidem et vera huius est naturae, ut declaratum est, quod scilicet magis vera est, quae secundum se est vera. Ergo illarum duarum opinionum falsarum in quaestione propositarum, scilicet, bonum non est bonum, et, bonum est malum, ea quae est dicens, quoniam non est bonum quod bonum est, idest negativa; scilicet, bonum non est bonum, est consistens falsa secundum se, idest, ratione sui continet in seipsa falsitatem; illa vero reliqua falsa opinio, quae est dicens, quoniam malum est, idest, affirmativa contraria, scilicet, bonum est malum, eius, quae est, idest, illius affirmationis dicentis, bonum est bonum, secundum accidens, idest, ratione alterius falsa est. Deinde subdit ipsam minorem: *quare erit magis falsa de bono, opinio negationis, quam contrarii.* Deinde ponit maiorem dicens quod, *semper magis falsus circa singula est ille qui habet contrariam opinionem*, ac si dixisset, verae opinioni magis falsa est contraria. Quod assumptum erat in maiore. Et eius probationem subdit, quia *contrarium est de numero eorum quae circa idem plurimum differunt.* Nihil enim plus differt a vera opinione quam magis falsa circa illam.

[90677] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 7 Ultimo directe applicat ad quaestionem dicens: *quod si* (pro, quia) *harum* falsarum, scilicet, negationis eiusdem et affirmationis contrarii, altera est contraria verae affirmationi, opinio vero contradictionis, idest, negationis eiusdem de eodem, magis est contraria secundum falsitatem, idest, magis est falsa, manifestum est quoniam haec, scilicet opinio falsa negationis, erit contraria affirmationi verae, et e contra. Illa vero opinio quae est dicens, quoniam malum est quod bonum est, idest, affirmatio contrarii, non contraria sed implicita est, idest, sed implicans in se verae contrariam, scilicet, bonum non est bonum. Etenim necesse est ipsum opinantem affirmationem contrarii opinari, quoniam idem de quo affirmat contrarium non est bonum. Oportet siquidem si quis opinatur quod vita est mala, quod opinetur quod vita non sit bona. Hoc enim necessario sequitur ad illud, et non e converso; et ideo affirmatio contrarii implicita dicitur. Negatio autem eiusdem de eodem implicita non est. Et sic finitur prima ratio.

[90678] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 8 Notandum est hic primo quod ista regula generalis tradita hic ab Aristotele de contrarietate opinionum, quod scilicet contrariae opiniones sunt quae opponuntur secundum affirmationem et negationem eiusdem de eodem, et in se et in assumptis ad eius probationem propositionibus scrupulosa est. Unde multa hic insurgunt dubia. Primum est quia cum oppositio secundum affirmationem et negationem non constituat contrarietatem sed contradictionem apud omnes philosophos, quomodo Aristoteles opiniones oppositas secundum affirmationem et negationem ex hoc contrarias ponat. Augetur et dubitatio quia dixit quod ea in quibus primo est fallacia sunt contraria, et tamen subdit quod sunt oppositae sicut termini generationis, quos constat contradictorie opponi. Nec dubitatione caret quomodo sit verum id quod supra diximus ex intentione s. Thomae, quod nullae duae opiniones opponantur contradictorie, cum hic expresse dicitur aliquas opponi secundum affirmationem et negationem. Dubium secundo insurgit circa id quod assumpsit, quod contraria cuiusque verae est per se falsa. Hoc enim

non videtur verum. Nam contraria istius verae, Socrates est albus, est ista, Socrates non est albus, secundum determinata; et tamen non est per se falsa. Sicut namque sua opposita affirmatio est per accidens vera, ita ista est per accidens falsa. Accidit enim isti enunciationi falsitas. Potest enim mutari in veram, quia est in materia contingenti. Dubium est tertio circa id quod dixit: *magis vero contradictionis est contraria*. Ex hoc enim videtur velle quod utraque, scilicet, opinio negationis et contrarii, sit contraria verae affirmationi; et consequenter vel uni duo ponit contraria, vel non loquitur de contrarietate proprie sumpta: cuius oppositum supra ostendimus.

[90679] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 9 Ad evidentiam omnium, quae primo loco adducuntur, sciendum quod opiniones seu conceptiones intellectuales, in secunda operatione de quibus loquimur, possunt tripliciter accipi: uno modo, secundum id quod sunt absolute; alio modo, secundum ea quae repraesentant absolute; tertio, secundum ea quae repraesentant, ut sunt in ipsis opinionibus. Primo membro omisso, quia non est praesentis speculationis, scito quod si accipiantur secundo modo secundum repraesentata, sic invenitur inter eas et contradictionis, et privationis, et contrarietatis oppositio. Ista siquidem mentalis enunciatio, Socrates est videns, secundum id quod repraesentat opponitur illi, Socrates non est videns, contradictorie; privative autem illi, Socrates est caecus; contrarie autem illi, Socrates est luscus; si accipiantur secundum repraesentata. Ut enim dicitur in postpraedicamentis, non solum caecitas est privatio visus, sed etiam caecum esse est privatio huius quod est esse videntem, et sic de aliis. Si vero accipiantur opiniones tertio modo, scilicet, prout repraesentata per eas sunt in ipsis, sic nulla oppositio inter eas invenitur nisi contrarietas: quoniam sive opposita contradictorie sive privative sive contrarie repraesententur, ut sunt in opinionibus, illius tantum oppositionis capaces sunt, quae inter duo entia realia inveniri potest. Opiniones namque realia entia sunt. Regulare enim est quod quidquid convenit alicui secundum esse quod habet in alio, secundum modum et naturam illius in quo est sibi convenit, et non secundum quod exigeret natura propria. Inter entia autem realia contrarietas sola formaliter reperitur. Taceo nunc de oppositione relativa. Opiniones ergo hoc modo sumptae, si oppositae sunt, contrarietatem sapiunt, sed non omnes proprie contrariae sunt, sed illae quae plurimum differunt circa idem veritate et falsitate. Has autem probavit Aristoteles esse opiniones affirmationis et negationis eiusdem de eodem. Istae igitur verae contrariae sunt. Reliquae vero per reductionem ad has contrariae dicuntur.

[90680] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 10 Ex his patet quid ad obiecta dicendum sit. Fatemur enim quod affirmatio et negatio in seipsis contradictionem constituunt; in opinionibus vero existentes contrarietatem inter illas causant propter extremam distantiam, quam ponunt inter entia realia, opinionem scilicet veram et opinionem falsam circa idem. Stantque ista duo simul quod ea, in quibus primo est fallacia, sint opposita ut termini generationis, et tamen sint contraria utendo supradicta distinctione: sunt enim opposita contradictorie ut termini generationis secundum repraesentata; sunt autem contraria, secundum quod habent in seipsis illa contradictoria. Unde plurimum differunt. Liquet quoque ex hoc quod nulla est dissentio inter dicta Aristotelis et s. Thomae, quia opiniones aliquas opponi secundum affirmationem et negationem verum esse confitemur, si ad repraesentata nos convertimus, ut hic dicitur.

[90681] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 11 Tu autem qui perspicacioris ac provectioris ingenii es compos, hinc habeto quod inter ipsas opiniones oppositas quidam tantum motus est, eo quod de affirmato in affirmatum mutatio fit: inter ipsas vero secundum repraesentata, similitudo quaedam generationis et corruptionis invenitur, dum inter affirmationem et negationem mutatio clauditur. Unde et fallacia sive error quandoque et motus et mutationis rationem habet diversa respiciendo, quando scilicet ex vera in per se falsam, vel e converso, quis mutat opinionem; quandoque autem solam mutationem imitatur, quando scilicet absque praeopinata veritate ipsam falsam offendit quis opinionem; quandoque vero motus undique rationem possidet, quando scilicet ex vera affirmatione in falsam circa idem contrarii affirmationem transit. Quia tamen prima ut quis fallatur radix est oppositio affirmationis et negationis, merito ea in quibus primo est fallacia, sicut generationis terminos opponi dixit.

[90682] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 12 Ad dubium secundo loco adductum dico quod peccatur ibi secundum aequivocationem illius termini per se falsa, seu per se vera. Opinio enim et similiter enunciatio potest dici dupliciter per se vera seu falsa. Uno modo, in seipsa, sicut sunt omnes verae secundum illos modos perseitatis qui enumerantur I posteriorum, et similiter falsae secundum illosmet modos, ut, homo non est animal. Et hoc modo non accipitur in hac regula de contrarietate opinionum et enunciationum opinio per se vera aut falsa, ut efficaciter obiectio adducta concludit. Si enim ad contrarietatem opinionum hoc exigeretur non possent esse opiniones contrariae in materia contingenti: quod est falsissimum. Alio modo potest dici opinio sive enunciatio per se vera aut falsa respectu suae oppositae. Per se vera quidem respectu suae falsae, et per se falsa respectu suae verae. Et tunc nihil aliud est dicere, est per se vera respectu illius, nisi quod ratione sui et non alterius verificatur ex falsitate illius. Et similiter cum dicitur, est per se falsa respectu illius, intenditur quod ratione sui et non alterius falsificatur ex illius veritate. Verbi gratia; istius verae, Socrates currit, non est per se falsa, Socrates sedet, quia falsitas eius non immediate sequitur ex illa, sed mediante ista alia falsa, Socrates non currit, quae est per se illius falsa, quia ratione sui et non per aliquod medium ex illius veritate falsificatur, ut patet. Et similiter istius falsae, Socrates est quadrupes, non est per se vera ista, Socrates est bipes, quia non per seipsam veritas istius illam falsificat, sed mediante ista, Socrates non est quadrupes, quae est per se vera respectu illius: propter seipsam enim falsitate istius verificatur, ut de se patet. Et hoc secundo modo utimur istis terminis tradentes regulam de contrarietate opinionum et enunciationum. Invenitur siquidem sic universaliter vera in omni materia regula dicens quod, vera et eius per se falsa, et falsa et eius per se vera, sunt contrariae. Unde patet responsio ad obiectionem, quia procedit accipiendo ly per se vera, et per se falsa primo modo.

[90683] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 13 Ad ultimum dubium dicitur quod, quia inter opiniones ad se invicem pertinentes nulla alia est oppositio nisi contrarietas, coactus fuit Aristoteles (volens terminis specialibus uti) dicere quod una est magis contraria quam altera, insinuans quidem quod utraque contrarietatis oppositionem habet respectu illius verae. Determinat tamen immediate quod tantum una earum, scilicet negationis opinio, contraria est affirmationi verae. Subdit enim: *manifestum est quoniam haec contraria erit.* Duo ergo dixit, et quod utraque,

tam scilicet negatio eiusdem quam affirmatio contrarii, contrariatur affirmationi verae, et quod una tantum earum, negatio scilicet, est contraria. Et utrunque est verum. Illud quidem, quia, ut dictum est, ambae contrarietates oppositione contra affirmationem moliuntur; sed difformiter, quia opinio negationis primo et per se contrariatur, affirmationis vero contrarii opinio secundario et per accidens, idest per aliud, ratione scilicet negativae opinionis, ut declaratum est: sicut etiam in naturalibus albo contrariantur et nigrum et rubrum, sed illud primo, hoc reductive, ut reducitur scilicet ad nigrum illud inducendo, ut dicitur V Physic. Secundum autem dictum simpliciter verum est, quoniam simpliciter contraria non sunt nisi extrema unius latitudinis, quae maxime distant; extrema autem unius distantiae non sunt nisi duo. Et ideo cum inter pertinentes ad se invicem opiniones unum extremum teneat affirmatio vera, reliquum uni tantum falsae dandum est, illi scilicet quae maxime a vera distat. Hanc autem negativam opinionem esse probatum est. Haec igitur una tantum contraria est illi, simpliciter loquendo. Caeterae enim oppositae ratione istius contrariantur, ut de mediis dictum est. Non ergo uni plura contraria posuit, nec de contrarietate large loquutus est, ut obiiciendo dicebatur.

[90684] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit: amplius si etiam etc., probat idem, scilicet quod affirmationi contraria est negatio eiusdem, et non affirmatio contrarii secunda ratione, dicens: si in aliis materiis oportet opiniones se habere similiter, idest, eodem modo, ita quod contrariae in aliis materiis sunt affirmatio et negatio eiusdem; et hoc, scilicet quod diximus de boni et mali opinionibus, videtur esse bene dictum, quod scilicet contraria affirmationi boni non est affirmatio mali, sed negatio boni. Et probat hanc consequentiam subdens: *aut enim ubique*, idest, in omni materia, ea quae est contradictionis altera pars censenda est contraria suae affirmationi, aut nusquam, idest, aut in nulla materia. Si enim est una ars generalis accipiendi contrariam opinionem, oportet quod ubique et in omni materia uno et eodem modo accipiatur contraria opinio. Et consequenter, si in aliqua materia negatio eiusdem de eodem affirmationi est contraria, in omni materia negatio eiusdem de eodem contraria erit affirmationi. Deinde intendens concludere a positione antecedentis, affirmat antecedens ex sua causa, dicens quod illae materiae quibus non inest contrarium, ut substantia et quantitas, quibus, ut in praedicamentis dicitur, nihil est contrarium. De his quidem est per se falsa ea, quae est opinioni verae opposita contradictorie, ut qui putat hominem, puta Socratem non esse hominem, per se falsus est respectu putantis, Socratem esse hominem. Deinde affirmando ipsum antecedens formaliter, directe concludit intentum a positione antecedentis ad positionem consequentis dicens: *si ergo hae*, scilicet, affirmatio et negatio in materia carente contrario, sunt contrariae, et omnes aliae contradictiones contrariae censendae sunt.

[90685] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 15 Deinde cum dicit: amplius similiter etc., probat idem tertia ratione, quae talis est: sic se habent istae duae opiniones de bono, scilicet, bonum est bonum, et, bonum non est bonum, sicut se habent istae duae de non bono, scilicet, non bonum non est bonum, et, non bonum est bonum. Utrobique enim salvatur oppositio contradictionis. Et primae utriusque combinationis sunt verae, secundae autem falsae. Unde proponens hanc maiorem quoad primas veras utriusque combinationis ait: *similiter se habet*

opinio boni, quoniam bonum est, et non boni quoniam non est bonum. Et subdit quoad secundas utriusque falsas: *et super has* opinio *boni quoniam non est bonum, et non boni quoniam est bonum.* Haec est maior. Sed illi verae opinioni de non bono, scilicet, non bonum non est bonum, contraria non est, non bonum est malum, nec bonum non est malum, quae sunt de praedicato contrario, sed illa, non bonum est bonum, quae est eius contradictoria; ergo et illi verae opinioni de bono, scilicet, bonum est bonum, contraria erit sua contradictoria, scilicet, bonum non est bonum, et non affirmatio contrarii, scilicet, bonum est malum. Unde subdit minorem supradictam dicens: *illi ergo verae opinioni non boni, quae est* dicens *quoniam* scilicet *non bonum non est bonum, quae est contraria.* Non enim est sibi contraria ea opinio, quae dicit affirmativae praedicatum contrarium, scilicet, quod non bonum est malum: quia istae duae aliquando erunt simul verae. Nunquam autem vera opinio verae contraria est. Quod autem istae duae aliquando simul sint verae, patet ex hoc quod quoddam non bonum malum est: iniustitia enim quoddam non bonum est, et malum. Quare contingeret contrarias esse simul veras: quod est impossibile. At vero nec supradictae verae opinioni contraria est illa opinio, quae est dicens praedicatum contrarium negativae, scilicet, non bonum non est malum, eadem ratione, quia simul et hae erunt verae. Chimaera enim est quoddam non bonum, de qua verum est simul dicere quod non est bona, et quod non est mala. Relinquitur ergo tertia pars minoris quod ei opinioni verae quae, est dicens quoniam non bonum non est bonum, contraria est ea opinio non boni, quae est dicens quod est bonum, quae est contradictoria illius. Deinde subdit conclusionem intentam: *quare et ei opinioni boni, quae* dicit bonum est bonum, contraria est ea boni opinio, quae dicit quod bonum non est bonum, idest, sua contradictoria. Contradictiones ergo contrariae in omni materia censendae sunt.

[90686] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 16 Deinde cum dicit: manifestum est igitur etc., declarat determinatam veritatem extendi ad cuiusque quantitatis opiniones. Et quia de indefinitis, et particularibus, et singularibus iam dictum est, eo quod idem evidenter apparet de eis in hac re iudicium (indefinitae enim et particulares nisi pro eisdem supponant sicut singulares, per modum affirmationis et negationis non opponuntur, quia simul verae sunt); ideo ad eas, quae universalis quantitatis sunt se transfert, dicens, manifestum esse quod nihil interest quoad propositam quaestionem, si universaliter ponamus affirmationes. Huic enim, scilicet, universali affirmationi, contraria est universalis negatio, et non universalis affirmatio de contrario; ut opinioni quae opinatur, quoniam omne bonum est bonum, contraria est, nihil horum, quae bona sunt, idest, nullum bonum est bonum. Et declarat hoc ex quid nominis universalis affirmativae, dicens: *nam eius quae est boni, quoniam bonum est, si universaliter sit bonum*: idest, istius opinionis universalis, omne bonum est bonum, eadem est, idest, aequivalens, illa quae opinatur, quidquid est bonum est bonum; et consequenter sua negatio contraria est illa quam dixi, nihil horum quae bona sunt bonum est, idest, nullum bonum est bonum. Similiter autem se habet in non bono: quia affirmationi universali de non bono reddenda est negatio universalis eiusdem, sicut de bono dictum est.

[90687] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 17 Deinde cum dicit: quare si in opinione sic se habet etc., revertitur ad respondendum quaestioni primo motae, terminata iam

secunda, ex qua illa dependet. Et circa hoc duo facit: quia primo respondet quaestioni; secundo, declarat quoddam dictum in praecedenti solutione; ibi: manifestum est autem quoniam et cetera. Circa primum duo facit. Primo, directe respondet quaestioni, dicens: *quare si in opinione sic se habet* contrarietas, ut dictum est; et affirmationes et negationes quae sunt in voce, notae sunt eorum, idest, affirmationum et negationum quae sunt in anima; *manifestum est quoniam affirmationi*, idest, enunciationi affirmativae, *contraria erit negatio circa idem*, idest, enunciatio negativa eiusdem de eodem, et non enunciatio affirmativa contrarii. Et sic patet responsio ad primam quaestionem, qua quaerebatur, an enunciationi affirmativae contraria sit sua negativa, an affirmativa contraria. Responsum est enim quod negativa est contraria. Secundo, dividit negationem contrariam affirmationi, idest, negationem universalem et contradictoriam, dicens: *universalis*, scilicet, negatio, affirmationi contraria est et cetera. Ut exemplariter dicatur, ei enunciationi universali affirmativae quae est, omne bonum est bonum, vel, omnis homo est bonus, contraria est universalis negativa, ea scilicet, nullum bonum est bonum, vel, nullus homo est bonus: singula singulis referendo. Contradictoria autem negatio, contraria illi universali affirmationi est, aut, non omnis homo est bonus, aut, non omne bonum est bonum, singulis singula similiter referendo. Et sic posuit utrunque divisionis membrum, et declaravit.

[90688] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 18 Sed est hic dubitatio non dissimulanda. Si enim affirmationi universali contraria est duplex negatio, universalis scilicet et contradictoria, vel uni duo sunt contraria, vel contrarietate large utitur Aristoteles: cuius oppositum supra declaravimus. Augetur et dubitatio: quia in praecedenti textu dixit Aristoteles quod, nihil interest si universalem negationem faciamus ita contrariam universali affirmationi, sicut singularem singulari. Et ita declinari non potest quin affirmationi universali duae sint negationes contrariae, eo modo quo hic loquitur de contrarietate Aristoteles.

[90689] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 19 Ad huius evidentiam notandum est quod, aliud est loqui de contrarietate quae est inter negationem alicuius universalis affirmativae in ordine ad affirmationem contrarii de eodem, et aliud est loqui de illamet universali negativa in ordine ad negationem eiusdem affirmativae contradictoriam. Verbi gratia: sint quatuor enunciationes, quarum nunc meminimus, scilicet, universalis affirmativa, contradictoria, universalis negativa, et universalis affirmatio contrarii, sic dispositae in eadem linea recta: omnis homo est iustus, non omnis homo est iustus, omnis homo non est iustus, omnis homo est iniustus: et intuere quod licet primae omnes reliquae aliquo modo contrarientur, magna tamen differentia est inter primae et cuiusque earum contrarietatem. Ultima enim, scilicet affirmatio contrarii, primae contrariatur ratione universalis negationis, quae ante ipsam sita est: quia non per se sed ratione illius falsa est, ut probavit Aristoteles, quia implicita est. Tertia autem, idest universalis negatio, non per se sed ratione secundae, scilicet negationis contradictoriae, contrariatur primae eadem ratione, quia, scilicet, non est per se falsa illius affirmationis veritate, sed implicita: continet enim negationem contradictoriam, scilicet, non omnis homo est iustus, mediante qua falsificatur ab affirmationis veritate, quia simpliciter et prior est falsitas negationis contradictoriae falsitate negationis universalis: totum namque compositius et posterius est partibus. Est ergo inter has tres falsas ordo, ita quod

affirmationi verae contradictoria negatio simpliciter sola est contraria, quia est simpliciter respectu illius per se falsa; affirmativa autem contrarii est per accidens contraria, quia est per accidens falsa; universalis vero negatio, tamquam medium sapiens utriusque extremi naturam, relata ad contrarii affirmationem est per se contraria et per se falsa, relata autem ad negationem contradictoriam est per accidens falsa et contraria. Sicut rubrum ad nigrum est album, et ad album est nigrum, ut dicitur in V physicorum. Aliud igitur est loqui de negatione universali in ordine ad affirmationem contrarii, et aliud in ordine ad negationem contradictoriam. Si enim primo modo loquamur, sic negatio universalis per se contraria et per se falsa est; si autem secundo modo, non est per se falsa, nec contraria affirmationi.

[90690] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 20 Quia ergo agitur ab Aristotele nunc quaestio, inter affirmationem contrarii et negationem quae earum contraria sit affirmationi verae, et non agitur quaestio ipsarum negationum inter se, quae, scilicet, earum contraria sit illi affirmationi, ut patet in toto processu quaestionis; ideo Aristoteles indistincte dixit quod utraque negatio est contraria affirmationi verae, et non affirmatio contrarii. Intendens per hoc declarare diversitatem quae est inter affirmationem contrarii et negationem in hoc quod verae affirmationi contrariantur, et non intendens dicere quod utraque negatio est simpliciter contraria. Hoc enim in dubitatione non est quaesitum, sed illud tantum. Et similiter dixit quod nihil interest si quis ponat negationem universalem: nihil enim interest quoad hoc, quod affirmatio contrarii ostendatur non contraria affirmationi verae, quod inquirimus. Plurimum autem interesset, si negationes ipsas inter se discutere vellemus quae earum esset affirmationi contraria. Sic ergo patet quod subtilissime Aristoteles locutus de vera contrarietate enunciationum, unam uni contrariam posuit in omni materia et quantitate, dum simpliciter contrarias contradictiones asseruit.

[90691] Cajetanus, In Perihermeneias continuatio, lib. 2 l. 14 n. 21 Deinde cum dicit: manifestum est autem etc., resumit quoddam dictum ut probet illud, dicens *manifestum est autem* ex dicendis *quod non contingit veram verae contrariam esse, nec in opinione* mentali, *nec in contradictione*, idest, vocali enunciatione. Et causam subdit: quia contraria sunt quae circa idem opposita sunt; et consequenter enunciationes et opiniones verae circa diversa contrariae esse non possunt. Circa idem autem contingit simul omnes veras enunciationes et opiniones verificari, sicut et significata vel repraesentata earum simul illi insunt: aliter verae tunc non sunt. Et consequenter omnes verae enunciationes et opiniones circa idem contrariae non sunt, quia contraria non contingit eidem simul inesse. Nullum ergo verum sive sit circa idem, sive sit circa aliud, est alteri vero contrarium. Et sic finitur expositio huius libri perihermenias.

Anno nativitatis dominicae 1496, in festo divi Thomae Aquinatis. Cui sit honor et gloria, eo quod dederit opus a se inceptum, tanto tempore incompletum, perfici.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

Flash plugin or Javascript are turned off. Activate both and reload to view the mindmap

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio libri Posteriorum Analyticorum

liber I

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Romae 1882 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Liber 1

Lectio 1

[79466] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 1 Sicut dicit Aristoteles in principio metaphysicae, hominum genus arte et rationibus vivit: in quo videtur philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a caeteris animalibus differt. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur; homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur. Et inde est quod ad actus

humanos faciliter et ordinate perficiendos diversae artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant. Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat.

[79467] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 2 Et haec ars est logica, idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam.

[79468] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 3 Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt. Oportet igitur logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis.

[79469] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 4 Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro praedicamentorum. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro perihermeneias. Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri logicae.

[79470] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 5 Attendendum est autem quod actus rationis similes sunt, quantum ad aliquid, actibus naturae. Unde et ars imitatur naturam in quantum potest. In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura ex necessitate agit, ita quod non potest deficere. In quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Unde in his necesse est esse duplicem actum; unum, qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum; alium vero quando natura deficit ab eo quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicuius principii. Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum; et per huiusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit propter alicuius principii defectum; quod in ratiocinando erat observandum.

[79471] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 6 Pars autem logicae, quae primo deservit processui, pars iudicativa dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum

de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec analytica vocatur, idest resolutoria. Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber priorum analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber posteriorum analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo. Secundo autem rationis processui deservit alia pars logicae, quae dicitur inventiva. Nam inventio non semper est cum certitudine. Unde de his, quae inventa sunt, iudicium requiritur, ad hoc quod certitudo habeatur. Sicut autem in rebus naturalibus, in his quae ut in pluribus agunt, gradus quidam attenditur (quia quanto virtus naturae est fortior, tanto rarius deficit a suo effectu), ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur: quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur topica sive dialectica. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristoteles in libro topicorum. Quandoque vero, non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam. Et ad hoc ordinatur rhetorica. Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repraesentationem, ad modum quo fit homini abominatio alicuius cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicuius abominabilis. Et ad hoc ordinatur poetica; nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam decentem repraesentationem. Omnia autem haec ad rationalem philosophiam pertinent: inducere enim ex uno in aliud rationis est. Tertio autem processui rationis deservit pars logicae, quae dicitur sophistica, de qua agit Aristoteles in libro elenchorum.

[79472] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 7 Aliis igitur partibus logicae praetermissis, ad praesens intendendum est circa partem iudicativam, prout traditur in libro posteriorum analyticorum. Qui dividitur in partes duas: in prima, ostendit necessitatem demonstrativi syllogismi, de quo est iste liber; in secunda, de ipso syllogismo demonstrativo determinat; ibi: scire autem opinamur et cetera.

[79473] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 8 Necessitas autem cuiuslibet rei ordinatae ad finem ex suo fine sumitur; finis autem demonstrativi syllogismi est acquisitio scientiae; unde, si scientia acquiri non posset per syllogismum vel argumentum, nulla esset necessitas demonstrativi syllogismi. Posuit autem Plato quod scientia in nobis non causatur ex syllogismo, sed ex impressione formarum idealium in animas nostras, ex quibus etiam effluere dicebat formas naturales in rebus naturalibus, quas ponebat esse participationes quasdam formarum a materia separatarum. Ex quo sequebatur quod agentia naturalia non causabant formas in rebus inferioribus, sed solum materiam praeparabant ad participandum formas separatas. Et similiter ponebat quod per studium et exercitium non causatur in nobis scientia; sed tantum removentur impedimenta, et reducitur homo quasi in memoriam eorum, quae naturaliter scit ex impressione formarum separatarum. Sententia autem Aristotelis est contraria quantum ad utrumque. Ponit enim quod formae naturales reducuntur in actum a formis quae sunt in materia, scilicet a formis naturalium agentium. Et similiter ponit quod

scientia fit in nobis actu per aliquam scientiam in nobis praeexistentem. Et hoc est fieri in nobis scientiam per syllogismum aut argumentum quodcumque. Nam ex uno in aliud argumentando procedimus.

[79474] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 9 Ad ostendendum igitur necessitatem demonstrativi syllogismi, praemittit Aristoteles quod cognitio in nobis acquiritur ex aliqua cognitione praeexistenti. Duo igitur facit: primo, ostendit propositum; secundo, docet modum praecognitionis; ibi: dupliciter autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo, inducit universalem propositionem propositum continentem, scilicet quod acceptio cognitionis in nobis fit ex aliqua praeexistenti cognitione. Et ideo dicit: *omnis doctrina et omnis disciplina*, non autem omnis cognitio, quia non omnis cognitio ex priori cognitione dependet: esset enim in infinitum abire. Omnis autem disciplinae acceptio ex praeexistenti cognitione fit. Nomen autem doctrinae et disciplinae ad cognitionis acquisitionem pertinet. Nam doctrina est actio eius, qui aliquid cognoscere facit; disciplina autem est receptio cognitionis ab alio. Non autem accipitur hic doctrina et disciplina secundum quod se habent ad acquisitionem scientiae tantum, sed ad acquisitionem cognitionis cuiuscumque. Quod patet, quia manifestat hanc propositionem etiam in disputativis et rhetoricis disputationibus, per quas non acquiritur scientia. Propter quod etiam non dicit ex praeexistenti scientia vel intellectu, sed universaliter *cognitione*. Addit autem *intellectiva* ad excludendum acceptionem cognitionis sensitivae vel imaginativae. Nam procedere ex uno in aliud rationis est solum.

[79475] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 10 Secundo, cum dicit: mathematicae enim etc., manifestat propositionem praemissam per inductionem. Et primo, in demonstrativis in quibus acquiritur scientia. In his autem principaliores sunt mathematicae scientiae, propter certissimum modum demonstrationis. Consequenter autem sunt et omnes aliae artes, quia in omnibus est aliquis modus demonstrationis, alias non essent scientiae.

[79476] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 11 Secundo, cum dicit: similiter autem etc., manifestat idem in orationibus disputativis sive dialecticis, quae utuntur syllogismo et inductione: in quorum utroque proceditur ex aliquo praecognito. Nam in syllogismo accipitur cognitio alicuius universalis conclusi ab aliis universalibus notis. In inductione autem concluditur universale ex singularibus, quae sunt manifesta quantum ad sensum.

[79477] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 12 Tertio, cum dicit: similiter autem rhetoricae etc., manifestat idem in rhetoricis, in quibus persuasio fit per enthymema aut per exemplum; non autem per syllogismum vel inductionem completam, propter incertitudinem materiae circa quam versatur, scilicet circa actus singulares hominum, in quibus universales propositiones non possunt assumi vere. Et ideo utitur loco syllogismi, in quo necesse est esse aliquam universalem, aliquo enthymemate; et similiter loco inductionis, in qua concluditur universale, aliquo exemplo, in quo proceditur a singulari, non ad universale, sed ad singulare. Unde patet quod, sicut enthymema est quidam syllogismus detruncatus, ita exemplum est quaedam inductio imperfecta. Si ergo in syllogismo et inductione proceditur ex aliquo praecognito, oportet idem intelligi in enthymemate et exemplo.

Lectio 2

[79478] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 1 Postquam ostendit philosophus quod omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione nunc ostendit quis sit modus praecognitionis. Et circa hoc duo facit: primo, determinat modum praecognitionis quantum ad illa quae oportet praecognoscere ut habeatur cognitio conclusionis, cuius scientia quaeritur; secundo, determinat modum praecognitionis ipsius conclusionis, cuius scientia per demonstrationem quaeritur; ibi: antequam sit inducere et cetera. In praecognitione autem duo includuntur, scilicet cognitio et cognitionis ordo. Primo ergo, determinat modum praecognitionis quantum ad cognitionem ipsam; secundo, quantum ad cognitionis ordinem; ibi: est autem cognoscere et cetera.

[79479] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 2 Circa primum sciendum est quod id cuius scientia per demonstrationem quaeritur est conclusio aliqua in qua propria passio de subiecto aliquo praedicatur: quae quidem conclusio ex aliquibus principiis infertur. Et quia cognitio simplicium praecedit cognitionem compositorum, necesse est quod, antequam habeatur cognitio conclusionis, cognoscatur aliquo modo subiectum et passio. Et similiter oportet quod praecognoscatur principium, ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principii conclusio innotescat.

[79480] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 3 Horum autem trium, scilicet, principii, subiecti et passionis est duplex modus praecognitionis, scilicet, *quia est* et *quid est.* Ostensum est autem in VII metaphysicae quod complexa non definiuntur. *Hominis* enim *albi* non est aliqua definitio et multo minus enunciationis alicuius. Unde cum principium sit enunciatio quaedam, non potest de ipso praecognosci *quid est*, sed solum *quia* verum est. De *passione* autem potest quidem sciri *quid est*, quia, ut in eodem libro ostenditur, accidentia quodammodo definitionem habent. Passionis autem *esse* et cuiuslibet accidentis est inesse subiecto: quod quidem demonstratione concluditur. Non ergo de passione praecognoscitur *quia est*, sed *quid est* solum. Subiectum autem et definitionem habet et eius esse a passione non dependet; sed suum esse proprium praeintelligitur ipsi esse passionis in eo. Et ideo de subiecto oportet praecognoscere et *quid est* et *quia est*: praesertim cum ex definitione subiecti et passionis sumatur medium demonstrationis.

[79481] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 4 Propter hoc ergo dicit philosophus quod *dupliciter necessarium est praecognoscere*: quia duo sunt quae praecognoscuntur de his, quorum praecognitionem habemus, scilicet *quia est* et *quid est.* Et quod alia sunt de quibus necesse est primo cognoscere *quia* sunt, sicut principia de quibus postea exemplificat, ponens in exemplo primum omnium principiorum, scilicet quod *de unoquoque est affirmatio vel negatio vera.*

[79482] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 5 Alia vero sunt, de quibus oportet praeintelligere *quid est quod dicitur*, idest quid significatur per nomen, scilicet de *passionibus.* Et non dicit *quid est* simpliciter, sed *quid est quod dicitur*, quia antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid est: non entium enim non sunt definitiones. Unde quaestio, an est, praecedit quaestionem,

quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen. Propter quod etiam philosophus in IV metaphysicae, in disputatione contra negantes principia docet incipere a significatione nominum. Exemplificat autem de triangulo, de quo oportet praescire quoniam nomen eius hoc significat, quod scilicet in sua definitione continetur. Cum enim accidentia quodam ordine ad substantiam referantur, non est inconveniens id quod est accidens in respectu ad aliquid, esse etiam subiectum in respectu alterius. Sicut superficies est accidens substantiae corporalis: quae tamen superficies est primum subiectum coloris. Id autem quod est ita subiectum, quod nullius est accidens, substantia est. Unde in illis scientiis, quarum subiectum est aliqua substantia, id quod est subiectum nullo modo potest esse passio, sicut est in philosophia prima, et in scientia naturali, quae est de subiecto mobili. In illis autem scientiis, quae sunt de aliquibus accidentibus, nihil prohibet id, quod accipitur ut subiectum respectu alicuius passionis, accipi etiam ut passionem respectu anterioris subiecti. Hoc tamen non in infinitum procedit. Est enim devenire ad aliquod primum in scientia illa, quod ita accipitur ut subiectum, quod nullo modo ut passio; sicut patet in mathematicis scientiis, quae sunt de quantitate continua vel discreta. Supponuntur enim in his scientiis ea quae sunt prima in genere quantitatis; sicut unitas, et linea, et superficies et alia huiusmodi. Quibus suppositis, per demonstrationem quaeruntur quaedam alia, sicut triangulus aequilaterus, quadratum in geometricis et alia huiusmodi. Quae quidem demonstrationes quasi operativae dicuntur, ut est illud, super rectam lineam datam triangulum aequilaterum constituere. Quo adinvento, rursus de eo aliquae passiones probantur, sicut quod eius anguli sunt aequales aut aliquid huiusmodi. Patet igitur quod triangulus in primo modo demonstrationis se habet ut *passio*, in secundo se habet ut *subiectum.* Unde philosophus hic exemplificat de triangulo ut est *passio*, non ut est *subiectum*, cum dicit quod *de triangulo oportet praescire quoniam hoc significat.*

[79483] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 6 Dicit etiam quod quaedam sunt de quibus oportet praescire utrunque, scilicet *quid est* et *quia est.* Et exemplificat de *unitate* quae est principium in omni genere quantitatis. Etsi enim aliquo modo sit accidens respectu substantiae, tamen in scientiis mathematicis, quae sunt de quantitate, non potest accipi ut *passio*, sed ut *subiectum* tantum, cum in hoc genere nihil habeat prius.

[79484] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 7 Rationem autem huiusmodi diversitatis ostendit, quia non est similis modus manifestationis praedictorum, scilicet *principii, passionis* et *subiecti.* Non enim est eadem ratio cognitionis in ipsis: nam *principia* cognoscuntur per actum componentis et dividentis; *subiectum* autem et *passio* per actum apprehendentis *quod quid est.* Quod quidem non similiter competit subiecto et passioni: cum subiectum definiatur absolute, quia in definitione eius non ponitur aliquid, quod sit extra essentiam ipsius; passio autem definitur cum dependentia ad subiectum, quod in eius definitione ponitur. Unde, ex quo non eodem modo cognoscuntur, non est mirum si eorum diversa praecognitio sit.

[79485] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: est autem cognoscere etc., determinat modum praecognitionis ex parte ipsius ordinis, quem praecognitio importat. Est enim aliquid prius altero et secundum tempus et secundum naturam. Et hic duplex ordo in praecognitione con-

siderandus est. Aliquid enim praecognoscitur sicut prius notum tempore. Et de his dicit quod *alia* contingit *cognoscere* aliquem *cognoscentem* ea *prius* tempore, quam illa quibus praecognosci dicuntur. Quaedam vero cognoscuntur simul tempore, sed prius natura. Et de his dicit quod *quorundam* praecognitorum *simul* tempore est *accipere notitiam*, et illorum quibus praecognoscuntur.

[79486] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 9 Quae autem sint ista manifestat subdens quod huiusmodi sunt quaecumque continentur sub aliquibus universalibus, *quorum habent cognitionem*, idest de quibus notum est ea sub talibus universalibus contineri. Et hoc ulterius manifestat per exemplum. Cum enim ad conclusionem inferendam duae propositiones requirantur, scilicet maior et minor, scita propositione maiori, nondum habetur conclusionis cognitio. Maior ergo propositio praecognoscitur conclusioni non solum natura, sed tempore. Rursus autem si in minori propositione inducatur sive assumatur aliquid contentum sub universali propositione, quae est maior, de quo manifestum non sit quod sub hoc universali contineatur, nondum habetur conclusionis cognitio, quia nondum erit certa veritas minoris propositionis. Si autem in minori propositione assumatur terminus, de quo manifestum sit quod continetur sub universali in maiori propositione, patet veritas minoris propositionis: quia id quod accipitur sub universali habet eius cognitionem, et sic statim habetur conclusionis cognitio. Ut si sic demonstraret aliquis, *omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis*, ista cognita, nondum habetur conclusionis cognitio: sed cum postea assumitur, *haec figura descripta in semicirculo, est triangulus*, statim scitur quod habet tres angulos aequales duobus rectis. Si autem non esset manifestum quod haec figura in semicirculo descripta est triangulus, nondum statim inducta assumptione sciretur conclusio; sed oporteret ulterius aliud medium quaerere, per quod demonstraretur hanc figuram esse triangulum. Exemplificans ergo philosophus de his quae cognoscuntur ante conclusionem *prius tempore*, dicit quod aliquis per demonstrationem conclusionis cognitionem accipiens, hanc propositionem praescivit etiam secundum tempus, scilicet, quod omnis triangulus habet tres angulos duobus rectis aequales. Sed inducens hanc assumptionem, scilicet, quod hoc quod est in semicirculo sit triangulus, simul, scilicet tempore, cognovit conclusionem, quia hoc inductum habet notitiam universalis, sub quo continetur, ut non oporteat ulterius medium quaerere. Et ideo subdit quod, *quorundam est hoc modo disciplina*, idest eorum accipitur cognitio *per se*, et non oportet ea cognoscere per aliquod aliud medium, quod sit ultimum in resolutione, qua mediata ad immediata reducuntur. Vel potest legi sic: quod *ultimum*, idest extremum, quod accipitur sub universali medio, non oportet ut cognoscatur esse sub illo universali per aliquod aliud medium. Et quae sint ista, quae semper habent cognitionem sui universalis, manifestat subdens quod huiusmodi sunt singularia, quae non dicuntur de aliquo subiecto: cum inter singularia et speciem nullum medium possit inveniri.

Lectio 3

[79487] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 3 n. 1 Postquam ostendit philosophus quomodo oportet praecognoscere quaedam alia, antequam de conclusione cognitio sumatur, nunc vult ostendere quo-

modo ipsam conclusionem contingit praecognoscere, antequam cognitio sumatur de ea per syllogismum vel inductionem. Et circa hoc duo facit. Primo namque determinat veritatem, dicens quod, antequam inducatur inductio vel syllogismus ad faciendam cognitionem de aliqua conclusione, illa conclusio quodammodo scitur, et quodammodo non: simpliciter enim nescitur, sed scitur solum secundum quid. Sicut si debeat probari ista conclusio, *triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis*; antequam demonstraretur, ille qui per demonstrationem accipit scientiam eius, nescivit simpliciter, sed scivit secundum quid. Unde quodammodo praescivit, simpliciter autem non. Cuius quidem ratio est, quia, sicut iam ostensum est, oportet principia conclusioni praecognoscere. Principia autem se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus (unde in II physicorum propositiones syllogismi ponuntur in genere causae efficientis). Effectus autem, antequam producatur in actu, praeexistit quidem in causis activis virtute, non autem actu, quod est simpliciter esse. Et similiter antequam ex principiis demonstrativis deducatur conclusio, in ipsis quidem principiis praecognitis praecognoscitur conclusio virtute, non autem actu: sic enim in eis praeexistit. Et sic patet quod non praecognoscitur *simpliciter*, sed *secundum quid*.

[79488] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 3 n. 2 Secundo; ibi: si vero non etc., excludit ex veritate determinata quandam dubitationem, quam Plato ponit in libro Menonis, sic intitulato ex nomine sui discipuli. Est autem dubitatio talis. Inducit enim quendam, omnino imperitum artis geometricae, interrogatum ordinate de principiis, ex quibus quaedam geometrica conclusio concluditur, incipiendo ex principiis per se notis: ad quae omnia ille, ignarus geometriae, id quod verum est respondit: et sic deducendo quaestiones usque ad conclusiones per singula verum respondit. Ex hoc igitur vult habere, quod etiam illi, qui videntur imperiti aliquarum artium, antequam de eis instruantur, earum notitiam habent. Et sic sequitur quod vel homo nihil addiscat, vel addiscat ea quae prius novit.

[79489] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 3 n. 3 Circa hoc ergo quatuor facit. Primo enim, proponit quod praedicta dubitatio vitari non potest, nisi supposita praedeterminata veritate, scilicet quod conclusio, quam quis addiscit per demonstrationem vel inductionem, erat nota non *simpliciter*, sed secundum quod est virtute in suis principiis: de quibus aliquis, ignarus scientiae, interrogatus, veritatem respondere potest. Secundum vero Platonis sententiam, conclusio erat praecognita simpliciter; unde non addiscebatur de novo, sed potius per deductionem aliquam rationis in memoriam reducebatur. Sicut etiam de formis naturalibus Anaxagoras ponit, quod ante generationem praeexistebant in materia simpliciter. Aristoteles vero ponit quod praeexistunt in potentia et non simpliciter.

[79490] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 3 n. 4 Secundo, cum dicit: non enim sicut etc., ponit falsam quorundam obviationem ad dubitationem Platonis: qui scilicet dicebant quod conclusio antequam demonstraretur vel quocunque modo addisceretur, nullo modo erat cognita. Poterat enim eis obiici secundum dubitationem Platonis hoc modo: si quis interrogaret ab aliquo imperito: nunquid tu scis quod omnis dualitas par est? Et *dicente* eo, idest concedente se scire, afferret quandam dualitatem, quam ille interrogatus non opinaretur esse, puta illam dualitatem quae est tertia pars senarii;

concluderetur quod sciret tertiam partem senarii esse numerum parem: quod erat ei incognitum, sed per demonstrationem inductam addiscit. Et sic videtur sequi quod vel non hoc addisceret vel addisceret quod prius scivit. Ut igitur hanc dubitationem evitarent, solvebant dicentes, quod ille qui interrogatus respondit se scire quod omnis dualitas sit numerus par, non dixit se cognoscere omnem dualitatem simpliciter, sed illam, quam scivit esse dualitatem. Unde cum ista dualitas, quae est allata, fuerit ab eo penitus ignorata, nullo modo scivit quod haec dualitas esset numerus par. Et sic sequitur quod apud cognoscentem principia nullo modo conclusio sit praecognita, nec *simpliciter*, nec *secundum quid*.

[79491] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 3 n. 5 Tertio, ibi: et etiam sciunt etc., improbat hanc solutionem hoc modo. Illud scitur de quo demonstratio habetur, vel de quo de novo accipitur demonstratio. Et hoc dicitur propter addiscentem, qui incipit scire. Addiscentes autem non accipiunt demonstrationem de omni dualitate de qua sciunt, sed de omni simpliciter, et similiter de omni numero aut de omni triangulo. Non ergo verum est quod sciat de omni numero, quem scit esse numerum, aut de omni dualitate, quam scit esse dualitatem, sed de omni simpliciter. Quod autem non sciat de omni numero, quem scit esse numerum, sed de omni simpliciter, probat; ibi: neque enim una propositio etc.: conclusio cum praemissis convenit in terminis: nam subiectum et praedicatum conclusionis sunt maior et minor extremitas in praemissis; sed in praemissis non accipitur aliqua propositio de numero aut de recta linea, cum hac additione, *quam tu nosti*, sed simpliciter de omni; neque ergo conclusio demonstrationis est cum additione praedicta, sed simpliciter de omni.

[79492] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 3 n. 6 Quarto, ibi: sed nihil etc., ponit veram solutionem dubitationis praedictae secundum praedeterminatam veritatem, dicens quod illud quod quis addiscit, nihil prohibet primo quodammodo scire et quodammodo ignorare. Non enim est inconveniens si aliquis quodammodo praesciat id quod addiscit; sed esset inconveniens si hoc modo praecognosceret, secundum quod addiscit. Addiscere enim proprie est scientiam in aliquo generari. Quod autem generatur, ante generationem neque fuit omnino non ens neque omnino ens, sed quodammodo ens et quodammodo non ens: ens quidem in potentia, non ens vero actu: et hoc est generari, reduci de potentia in actum. Unde nec id quod quis addiscit erat omnino prius notum, ut Plato posuit, nec omnino ignotum, ut secundum solutionem supra improbatam ponebatur; sed erat notum potentia sive virtute in principiis praecognitis universalibus, ignotum autem actu, secundum propriam cognitionem. Et hoc est addiscere, reduci de cognitione potentiali, seu virtuali, aut universali, in cognitionem propriam et actualem.

Lectio 4

[79493] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 1 Postquam ostendit philosophus necessitatem syllogismi demonstrativi, hic iam incipit de ipso syllogismo demonstrativo determinare. Et dividitur in duas partes: in prima, determinat de syllogismo demonstrativo; in secunda, de medio ex quo syllogismus demonstrativus procedit: et hoc in secundo libro; ibi: quaestiones sunt aequales numero et

cetera. Prima dividitur in duas: in prima, determinat de syllogismo demonstrativo absolute; in secunda, comparando demonstrationem demonstrationi; ibi: cum autem demonstratio sit alia quidem universalis et cetera. Prima in duas dividitur: in prima, determinat de syllogismo demonstrativo; in secunda, ostendit quod non sit in demonstrationibus in infinitum procedere; ibi: est autem omnis syllogismus per tres terminos et cetera. Prima dividitur in duas: in prima, determinat de syllogismo demonstrativo per quem acquirimus scientiam: in secunda, ostendit quomodo etiam in nobis per syllogismum acquiritur aliqua ignorantia; ibi: ignorantia autem secundum negationem et cetera. Circa primum tria facit: primo, determinat de syllogismo demonstrativo, ostendendo quid sit; secundo, determinat de materia syllogismi demonstrativi, ostendendo quae et qualia sint, ex quibus est; ibi: quoniam autem impossibile est etc.; tertio, determinat de forma ipsius, ostendendo in qua figura praecipue fiat; ibi: figurarum autem magis faciens scire et cetera. Circa primum tria facit: primo, ostendit de demonstrativo syllogismo, quid est; secundo, notificat quaedam, quae in definitione syllogismi demonstrativi ponuntur; ibi: est autem principium demonstrationis etc.; tertio, excludit quosdam errores, qui ex praemissis circa demonstrationem oriri possunt; ibi: quibusdam quidem igitur et cetera.

[79494] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 2 Circa primum sciendum est quod in omnibus quae sunt propter finem, definitio quae est per causam finalem, est ratio definitionis, quae est per causam materialem, et medium probans ipsam: propter hoc enim oportet ut domus fiat ex lapidibus et lignis, quia est operimentum protegens nos a frigore et aestu. Sic igitur Aristoteles de demonstratione dat hic duas definitiones: quarum una sumitur a fine demonstrationis, qui est *scire*; et ex hac concluditur altera, quae sumitur a materia demonstrationis.

[79495] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 3 Unde circa hoc tria facit: primo, definit ipsum scire; secundo, definit demonstrationem per finem eius, qui est ipsum *scire*; ibi: dicimus autem scire etc.; tertio, ex utraque definitione concludit definitionem demonstrationis, quae sumitur per comparationem materiae demonstrationis; ibi: si igitur est scire ut posuimus et cetera. Circa primum quinque facit. Primo enim, determinat cuiusmodi *scire* sit, quod definire intendit.

[79496] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 4 Circa quod sciendum est quod aliquid dicimur scire *simpliciter*, quando scimus illud in seipso. Dicimur scire aliquid *secundum quid*, quando scimus illud in alio, in quo est, vel sicut pars in toto, sicut si scientes domum, diceremur scire parietem; vel sicut accidens in subiecto, sicut si scientes Coriscum, diceremur scire venientem; vel sicut effectus in causa, sicut dictum est supra quod conclusionem praescimus in principiis; vel quocunque simili modo. Et hoc est scire *per accidens*, quia scilicet scito aliquo *per se*, dicimur scire illud quod accidit ei quocunque modo. Intendit igitur philosophus definire scire simpliciter, non autem scire secundum accidens. Hic enim modus sciendi est sophisticus. Utuntur enim sophistae tali modo arguendi: cognosco Coriscum; Coriscus est veniens; ergo cognosco venientem.

[79497] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 5 Secundo, cum dicit: cum causam arbitramur etc., ponit definitionem ipsius *scire* simpliciter. Circa quod considerandum est quod *scire* aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius: eadem enim

sunt principia esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex II metaphysicae. Oportet igitur *scientem*, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter, sed virtute tantum, quod est scire *secundum quid* et quasi *per accidens*. Et ideo oportet scientem *simpliciter* cognoscere etiam applicationem causae ad effectum. Quia vero scientia est etiam certa cognitio rei; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere. Quia ergo scientia est perfecta cognitio, ideo dicit: *cum causam arbitramur cognoscere*; quia vero est actualis cognitio per quam scimus simpliciter, addit: *et quoniam illius est causa*; quia vero est certa cognitio, subdit: *et non est contingere aliter se habere*.

[79498] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 6 Tertio, ibi: manifestum igitur etc., manifestat positam definitionem per hoc, quod tam scientes, quam non scientes, existimantes tamen se scire, hoc modo accipiunt *scire* sicut dictum est: non scientes enim qui existimant se scire, opinantur sic se habere in cognoscendo, sicut dictum est; scientes autem vere sic se habent. Est autem haec recta manifestatio definitionis. Definitio enim est *ratio*, quam significat nomen, ut dicitur in IV metaphysicae; significatio autem nominis accipienda est ab eo, quod intendunt communiter loquentes per illud nomen significare: unde et in II topicorum dicitur quod nominibus utendum est, ut plures utuntur. Si quis etiam recte consideret, hac notificatione magis ostenditur quid significet nomen, quam directe aliquid significetur: non enim notificat scientiam, de qua proprie posset definitio assignari, cum sit species alicuius generis, sed notificat ipsum *scire*. Unde et a principio dixit: scire autem opinamur etc., et non dixit: scire est aliquid tale vel tale.

[79499] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 7 Quarto, ibi: quare cuius etc., concludit quoddam corollarium ex definitione posita, scilicet quod illud, de quo simpliciter habetur scientia, oportet esse necessarium, scilicet quod non contingat aliter se habere.

[79500] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 8 Quinto, ibi: si quidem etc., respondet tacitae quaestioni, utrum scilicet sit aliquis alius modus sciendi a praedicto. Quod promittit se in sequentibus dicturum: est enim scire etiam *per effectum*, ut infra patebit. Dicimur etiam aliquo modo scire ipsa principia indemonstrabilia, quorum non est accipere causam. Sed proprius et perfectus sciendi modus est qui praedictus est.

[79501] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 9 Deinde, cum dicit: dicimus autem etc., definit syllogismum demonstrativum per comparationem ad finem suum, qui est *scire*. Circa quod tria facit. Primo, ponit quod *scire* est finis syllogismi demonstrativi sive effectus eius, cum *scire* nihil aliud esse videatur, quam intelligere veritatem alicuius conclusionis per demonstrationem. Secundo, ibi: demonstrationem autem etc., definit syllogismum demonstrativum per huiusmodi finem: dicens quod demonstratio est syllogismus scientialis, idest faciens scire. Tertio, exponit hoc quod dixerat *scientialem*; ibi: sed scientialem etc., dicens quod scientialis syllogismus dicitur, secundum quem scimus, in quantum ipsum habemus, ne forte aliquis syllogismum scientialem intelligeret, quo aliqua scientia uteretur.

[79502] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 10 Deinde, cum dicit: si igitur est scire etc., concludit ex praedictis definitionem syllogismi demonstrativi ex materia sumptam. Et circa hoc duo facit: primo, concludit; secundo, manifestat eam; ibi: verum quidem igitur oportet esse et cetera. Circa primum tria facit. Primo, ponit consequentiam, qua demonstrationis materialis definitio concluditur ex praemissis, dicens quod si *scire* hoc significat quod diximus, scilicet, *causam rei cognoscere* etc., necesse est quod *demonstrativa scientia*, idest quae per demonstrationem acquiritur, procedat ex propositionibus *veris, primis* et *immediatis*, idest quae non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae (quae quidem *immediatae* dicuntur, in quantum carent medio demonstrante; *primae* autem in ordine ad alias propositiones, quae per eas probantur); et iterum ex notioribus, et prioribus, et causis conclusionis.

[79503] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 11 Secundo, ibi: sic enim erunt etc., excusat se ab additione alterius particulae, quae videbatur apponenda: quod scilicet demonstratio ex propriis principiis procederet. Sed ipse dicit quod hoc intelligitur per ea, quae dicta sunt. Nam si propositiones demonstrationis sunt causae conclusionis, necesse est quod sint propria principia eius: oportet enim causas esse proportionatas effectibus.

[79504] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 12 Tertio, ibi: syllogismus quidem etc., manifestat praemissae consequentiae necessitatem, dicens quod licet syllogismus non requirat praemissas conditiones in propositionibus, ex quibus procedit, requirit tamen eas demonstratio: aliter enim non faceret scientiam.

[79505] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 13 Deinde, cum dicit: verum quidem etc., manifestat positam definitionem, manifestans etiam quod immediate dixerat, scilicet quod nisi praemissae conditiones demonstrationi adessent, scientiam facere non posset. Primo ergo, ostendit quod semper procedit ex veris ad hoc quod scientiam faciat: quia quod non est, non est scire; sicut diametrum esse symmetrum, idest commensurabilem lateri quadrati (dicuntur enim quantitates incommensurabiles, quarum non potest accipi aliqua mensura communis; et huiusmodi quantitates sunt, quarum non est proportio ad invicem sicut numeri ad numerum; quod de necessitate contingit de diametro quadrati et eius latere, ut patet ex X Euclidis). Quod autem non est verum, non est: nam *esse* et *esse verum* convertuntur. Oportet ergo id quod scitur esse verum. Et sic conclusionem demonstrationis, quae facit *scire*, oportet esse veram, et per consequens eius propositiones: non enim contingit verum sciri ex falsis, etsi concludi possit ex eis, ut infra ostendet.

[79506] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 14 Secundo, ibi: ex primis autem etc., ostendit quod demonstratio sit ex *primis* et *immediatis*, sive *indemonstrabilibus*. Non enim contingit aliquem habere scientiam, nisi habeat demonstrationem eorum, quorum potest esse demonstratio, et hoc dico *per se*, et non *per accidens*. Et hoc ideo dicit, quia possibile esset scire aliquam conclusionem, non habentem demonstrationem praemissorum, etiam si essent demonstrabilia: quia sciret eam per alia principia; et hoc esset secundum accidens. Detur ergo quod aliquis demonstrator syllogizet ex demonstrabilibus, sive mediatis: aut ergo habet illorum demonstrationem, aut non habet: si non habet, ergo non scit praemissa, et ita nec conclusionem propter praemissa; si autem habet,

cum in demonstrationibus non sit abire in infinitum, ut infra ostendet, tandem erit devenire ad aliqua immediata et indemonstrabilia. Et sic oportet quod demonstratio ex immediatis procedat, vel statim, vel per aliqua media. Unde et in primo libro topicorum dicitur quod demonstratio est ex primis et veris, aut ex his quae per ea fidem sumpserunt.

[79507] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 15 Tertio, ibi: causas quoque etc., probat quod demonstrationis propositiones sint causae conclusionis, quia tunc scimus, cum causas cognoscimus. Et ex hoc concludit ulterius quod sint *priores* et *notiores*, quia omnis causa est naturaliter prior et notior suo effectu. Oportet autem quod causa conclusionis demonstrativae sit notior, non solum quantum ad cognitionem *quid est*, sed etiam quantum ad cognitionem *quia est*. Non enim ad demonstrandum quod eclipsis solis est, sufficit scire quod est lunae interpositio, sed oportet etiam scire quod luna interponitur inter solem et terram. Et quia prius et notius dicitur dupliciter, scilicet *quoad nos*, et *secundum naturam*; dicit consequenter quod ea, ex quibus procedit demonstratio, sunt priora et notiora simpliciter et secundum naturam, et non quoad nos. Et ad huius expositionem dicit quod priora et notiora simpliciter sunt illa, quae sunt remota a sensu ut universalia. Priora autem et notiora quoad nos sunt proxima sensui, scilicet singularia, quae opponuntur universalibus, sive oppositione prioris et posterioris, sive oppositione propinqui et remoti.

[79508] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 4 n. 16 Videtur autem contrarium huius haberi in I Physic., ubi dicitur quod universalia sunt priora quoad nos, et posteriora secundum naturam. Sed dicendum est quod hic loquitur de ordine singularis ad universale simpliciter, quorum ordinem oportet accipere secundum ordinem cognitionis sensitivae et intellectivae in nobis. Cognitio autem sensitiva est in nobis prior intellectiva, quia intellectualis cognitio ex sensu procedit in nobis. Unde et singulare est prius et notius quoad nos quam universale. In I autem Physic. non ponitur ordo universalis ad singulare simpliciter, sed magis universalis ad minus universale, ut puta, animalis ad hominem, et sic oportet quod quoad nos, universalius sit prius et magis notum. In omni enim generatione, quod est in potentia est prius tempore et posterius natura, quod autem est completum in actu est prius natura et posterius tempore. Cognitio autem generis est quasi potentialis, in comparatione ad cognitionem speciei, in qua actu sciuntur omnia essentialia rei. Unde in generatione scientiae nostrae prius est cognoscere magis commune quam minus commune. Item, in libro Physic. dicitur quod innata est nobis via ex nobis notioribus; non ergo demonstratio fit ex his quae sunt priora simpliciter, sed quoad nos. Sed dicendum quod hic loquitur secundum quod id quod est in sensu est notius quoad nos, eo quod est in intellectu. Ibi autem secundum quod id quod est notius quoad nos, est etiam in intellectu. Ex singularibus autem quae sunt in sensu, non sunt demonstrationes, sed ex universalibus tantum, quae sunt in intellectu. Vel dicendum quod in omni demonstratione, oportet quod procedatur ex his, quae sunt notiora quoad nos, non tamen singularibus, sed universalibus. Non enim aliquid potest fieri nobis notum, nisi per id quod est magis notum nobis. Quandoque autem id quod est magis notum *quoad nos*, est etiam magis notum *simpliciter* et *secundum naturam*; sicut accidit in mathematicis, in quibus, propter abstractionem a materia, non fiunt demonstrationes nisi ex principiis formalibus. Et in talibus fiunt demonstrationes ex his quae sunt notiora *simpliciter*. Item, quandoque id quod est notius quoad nos non est notius simpliciter,

sicut accidit in naturalibus, in quibus essentiae et virtutes rerum, propter hoc quod in materia sunt, sunt occultae, sed innotescunt nobis per ea, quae exterius de ipsis apparent. Unde in talibus fiunt demonstrationes ut plurimum per effectus, qui sunt notiores *quoad nos*, et non *simpliciter*. Nunc autem non loquitur de hoc modo demonstrationum, sed de primo. Quia vero in hac manifestatione hoc etiam omiserat manifestare, quod demonstratio esset ex propriis principiis, consequenter subdit quod hoc habetur etiam ex praemissis. Per hoc enim quod dicitur quod demonstratio est ex primis, habetur quod sit ex propriis principiis, sicut et superius dictum est. Idem enim videtur esse *primum* et *principium*: nam primum in unoquoque genere et maximum est causa omnium eorum, quae sunt *post*, ut dicitur in II methaphysicae.

Lectio 5

[79509] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 1 Quia superius philosophus dixerat quod demonstratio est ex primis et immediatis, et haec ab ipso nondum manifestata erant, ideo intendit ista notificare. Et dividitur in partes tres: in prima, ostendit quid sit propositio immediata; in secunda vero ostendit quod oporteat huiusmodi propositiones esse notiores conclusione; ibi: quoniam autem oportet credere et scire etc.; in tertia, excludit quosdam errores, qui ex praedictis occasionem habebant; ibi: quibusdam quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quid sit propositio immediata; secundo, dividit ipsam; ibi: immediati autem principii et cetera. Circa primum hoc modo procedit. Primo namque, resumit quod supra dictum erat, scilicet quod principium demonstrationis sit propositio immediata: nam et supra dixerat quod demonstratio est ex primis et immediatis.

[79510] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 2 Secundo, ibi: immediata autem etc., definit *immediatam* propositionem, et dicit quod immediata propositio est qua non est altera prior. Cuius quidem notificationis ratio ex praedictis apparet. Dictum est enim supra quod demonstratio est ex prioribus. Quandocunque igitur aliqua propositio est mediata, idest habens *medium* per quod demonstretur praedicatum de subiecto, oportet quod priores ea sint propositiones ex quibus demonstratur: nam praedicatum conclusionis per prius inest medio quam subiecto; cui etiam per prius inest medium quam praedicatum. Relinquitur ergo quod illa propositio, qua non est altera prior, sit immediata.

[79511] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 3 Tertio, ibi: propositio autem est etc., ostendit quid sit propositio, quae ponitur in definitione immediatae propositionis. Et circa hoc tria facit. Primo namque definit propositionem simpliciter, dicens quod propositio est altera pars enunciationis, in qua praedicatur unum de uno. Habet enim enunciatio duas partes, scilicet affirmationem et negationem. Oportet autem quod omnis syllogizans alteram earum proponat, non autem utramque: hoc enim est proprium eius, qui a principio quaestionem movet. Unde per hoc separatur propositio a problemate. Sicut etiam in uno syllogismo non concluditur nisi unum, ita oportet quod propositio, quae est syllogismi principium, sit una. Una autem est in qua est unum de uno. Unde per hoc quod philosophus dicit *unum de uno*, separatur propositio ab enunciatione, quae dicitur *plures*, in

qua plura de uno vel unum de pluribus praedicatur.

[79512] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 4 Secundo, ibi: dialectica etc., ponit differentiam inter dialecticam propositionem et demonstrativam, dicens quod cum propositio accipiat alteram partem enunciationis, dialectica indifferenter accipit quancunque earum. Habet enim viam ad utranque partem contradictionis, eo quod ex probabilibus procedit. Unde etiam et in proponendo accipit utramlibet partem contradictionis et quaerendo proponit. Demonstrativa autem propositio accipit alteram partem determinate, quia nunquam habet demonstrator viam, nisi ad verum demonstrandum. Unde etiam semper proponendo accipit veram partem contradictionis. Propter hoc etiam non interrogat, sed sumit, qui demonstrat, quasi notum.

[79513] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 5 Tertio, ibi: enunciatio autem etc., definit enunciationem quae ponitur in definitione propositionis, dicens quod enunciatio complectitur utranque partem contradictionis, ut ex dictis patet. Quid autem sit contradictio consequenter ostendit, dicens quod contradictio est oppositio, cuius non est medium secundum se. Quamvis enim in privatione et habitu, et in contrariis immediatis non sit medium circa determinatum subiectum, tamen est medium simpliciter, nam lapis neque caecus, neque videns est, et albedo neque par, neque impar est. Et hoc etiam quod habent de immediatione circa determinatum subiectum, habent in quantum aliquid participant contradictionis: nam privatio est negatio in subiecto determinato. Et alterum etiam contrariorum habet aliquid privationis. Sed contradictio simpliciter in omnibus caret medio; et hoc non habet ab alio, sed ex seipsa; et propter hoc dicit quod eius non est medium secundum se. Exponit etiam consequenter quid sit pars contradictionis: est enim contradictio oppositio affirmationis et negationis. Unde altera pars eius est affirmatio, quae praedicat aliquid de aliquo; altera vero negatio, quae removet aliquid ab aliquo.

[79514] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: immediati autem etc. dividit immediatum principium. Et circa hoc duo facit: primo dividit; secundo subdividit; ibi: positiones autem quaedam et cetera. Dicit ergo primo quod immediatum principium syllogismi duplex est. Unum est quod dicitur *positio*, quam non contingit demonstrare et ex hoc immediatum dicitur; neque tamen *aliquem docendum*, idest qui doceri debet in demonstrativa scientia, *necesse est habere*, idest mente concipere sive ei assentire. Aliud vero est, quod dicitur *dignitas* vel *maxima propositio*, quam necesse est habere in mente et ei assentire quemlibet, qui doceri debet. Et manifestum est quod quaedam principia talia sunt ut probatur in IV metaphysicae de hoc principio, quod *affirmatio et negatio non sunt simul vera*, cuius contrarium nullus mente credere potest etsi ore proferat. Et in talibus utimur nomine praedicto, scilicet *dignitatis* vel *maximae propositionis*, propter huiusmodi principiorum certitudinem ad manifestandum alia.

[79515] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 7 Ad huius autem divisionis intellectum sciendum est quod quaelibet propositio, cuius praedicatum est in ratione subiecti, est *immediata* et *per se nota*, quantum est in se. Sed quarundam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut ens, et unum, et alia quae sunt entis, in quantum ens: nam ens est prima conceptio intellectus. Unde oportet quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quoad omnes, quasi

per se notae habeantur. Sicut quod, non contingit idem esse et non esse; et quod, totum sit maius sua parte: et similia. Unde et huiusmodi principia omnes scientiae accipiunt a metaphysica, cuius est considerare ens simpliciter et ea, quae sunt entis. Quaedam vero propositiones sunt immediatae, quarum termini non sunt apud omnes noti. Unde, licet praedicatum sit de ratione subiecti, tamen quia definitio subiecti non est omnibus nota, non est necessarium quod tales propositiones ab omnibus concedantur. Sicut haec propositio: omnes recti anguli sunt aequales, quantum est in se, est per se nota sive immediata, quia aequalitas cadit in definitione anguli recti. Angulus enim rectus est, quem facit linea recta super aliam rectam cadens, ita quod ex utraque parte anguli reddantur aequales. Et ideo, cum quadam *positione* recipiuntur huiusmodi principia. Est et alius modus, quo aliquae propositiones *suppositiones* dicuntur. Sunt enim quaedam propositiones, quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis; ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media.

[79516] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: positionis autem quae est etc., subdividit alterum membrum primae divisionis, scilicet *positionem*: dicens quod quaedam positio est, quae accipit aliquam partem enunciationis, scilicet affirmationem vel negationem; quod significat cum dicit: *ut dico aliquid esse aut non esse.* Et haec positio *suppositio* dicitur, quia *tanquam veritatem habens* supponitur. Alia autem positio est, quae non significat *esse* vel *non esse*, sicut definitio, quae *positio* dicitur. Ponitur enim ab arithmetico definitio unitatis, tanquam quoddam principium, scilicet quod unitas est *indivisibile secundum quantitatem.* Sed tamen definitio non dicitur suppositio: illud enim proprie supponitur, quod verum vel falsum significat. Et ideo subdit quod *non idem est, quod quid est unitas*, quod neque verum, neque falsum significat, *et esse unitatem*, quod significat verum vel falsum.

[79517] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 9 Sed potest quaeri: cum definitio non sit propositio significans *esse* vel *non esse*, quomodo ponatur in subdivisione immediatae propositionis. Sed dicendum quod in subdivisione non resumit immediatam *propositionem* ad subdividendum, sed immediatum *principium.* Principium autem syllogismi dici potest non solum propositio, sed etiam definitio. Vel potest dici quod licet definitio in se non sit propositio in actu, est tamen in virtute propositio quia cognita definitione, apparet definitionem de subiecto vere praedicari.

Lectio 6

[79518] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 6 n. 1 Postquam ostendit philosophus quae sunt immediata principia, hic de eorum cognitione determinat. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod immediata principia sunt magis nota conclusione; secundo, ostendit quod etiam falsitas contrariorum debet esse notissima; ibi: non solum autem et cetera. Circa primum tria facit.

[79519] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 6 n. 2 Primo, proponit intentum dicens quod quia nos cred-

imus alicui rei conclusae et scimus eam per hoc quod habemus syllogismum demonstrativum, et hoc quidem est in quantum scimus syllogismum demonstrativum; necesse est non solum praecognoscere prima principia conclusioni, sed etiam ea magis cognoscere, quam conclusionem. Addit autem *aut omnia, aut quaedam*; quia quaedam principia probatione indigent, ad hoc quod sint nota, et antequam probentur, non sunt magis nota conclusione. Sicut quod, angulus exterior trianguli valeat duos angulos intrinsecos sibi oppositos, antequam probetur, ita ignotum est, sicut quod, *triangulus habeat tres angulos aequales duobus rectis.* Quaedam vero principia sunt quae, statim proposita, sunt magis nota conclusione. Vel aliter: quaedam conclusiones sunt quae sunt notissimae, utpote per sensum acceptae, sicut quod, sol eclipsetur. Unde principium per quod probatur non est simpliciter magis notum, scilicet quod, luna interponatur inter solem et terram, licet sit magis notum in via rationis procedentis ex causa in effectum. Vel aliter: hoc ideo dicit, quia etiam supra dixerat quod quaedam principia tempore prius cognoscuntur quam conclusio, quaedam vero simul tempore nota fiunt cum conclusione.

[79520] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 6 n. 3 Secundo; ibi: semper enim propter quod etc., probat propositum dupliciter. Primo ratione ostensiva; sic: *propter quod unumquodque et illud est magis; sicut si amamus aliquem*, propter alterum; ut si magistrum propter discipulum, discipulum magis amamus. Sed conclusiones scimus et eis credimus propter principia. Ergo magis scimus principia et magis eis credimus, quam conclusioni.

[79521] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 6 n. 4 Attendendum est autem circa hanc rationem quod causa semper est potior effectu suo. Quando ergo causa et effectus conveniunt in nomine, tunc illud nomen magis praedicatur de causa quam de effectu; sicut ignis est magis calidus quam ea, quae per ignem calefiunt. Quandoque vero causa et effectus non conveniunt in nomine et tunc licet nomen effectus non conveniat causae, tamen convenit ei aliquid dignius; sicut etsi in sole non sit calor, est tamen in eo virtus quaedam, quae est principium caloris.

[79522] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 6 n. 5 Deinde, cum dicit: non potest autem credere etc., probat idem ratione ducente ad impossibile, quae talis est. Principia praecognoscuntur conclusioni, ut supra habitum est; et sic quando principia cognoscuntur nondum conclusio est cognita. Si igitur principia non essent magis nota quam conclusio, sequeretur quod homo vel plus, vel aequaliter cognosceret ea, quae non novit quam ea quae novit. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod principia non sint magis nota quam conclusio. Littera sic exponitur: *neque sciens, neque alius melius dispositus* in cognoscendo *quam sciens, si contingeret* aliquem esse talem (quod dicit propter intelligentem principia, de quo adhuc non est manifestum), *non potest magis credere quae non contingunt*, scilicet sciri ab eo, *his, quae iam scit. Accidet autem hoc, nisi aliquis* de numero *credentium* conclusionem *per demonstrationem, praecognoverit*, idest magis cognoverit principia. In Graeco planius habetur sic: *non est autem possibile credere magis his, quae novit, quae non existit nec sciens, neque melius dispositus quam si contigerit sciens.*

[79523] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 6 n. 6 Tertio, ibi: magis enim necesse est etc., exponit quod dixerat, dicens quod hoc, quod dictum est, quod magis necesse est credere principiis aut

omnibus aut quibusdam quam conclusioni, intelligendum est de illo, qui debet accipere scientiam per demonstrationem. Si enim aliunde conclusio esset nota, sicut per sensum, nihil prohiberet principia non esse magis nota conclusione in via illa.

[79524] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 6 n. 7 Deinde, cum dicit: non solum oportet etc., ostendit quod non solum oportet magis cognoscere principia quam conclusionem demonstrandam, sed etiam nihil debet esse certius quam quod opposita principiis sint falsa. Et hoc ideo, quia *oportet scientem non esse incredibilem* principiis, sed firmissime eis assentire. Quicunque autem dubitat de falsitate unius oppositorum, non potest firmiter inhaerere opposito: quia semper formidat de veritate alterius oppositi.

Lectio 7

[79525] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 7 n. 1 Postquam determinavit philosophus de cognitione principiorum demonstrationis, hic excludit errores ex praedeterminata veritate exortos. Et circa hoc tria facit: primo, ponit errores; secundo, rationes errantium; ibi: supponentes quidem igitur etc., tertio, excludit rationum radices; ibi: nos autem dicimus et cetera.

[79526] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 7 n. 2 Dicit ergo primo quod ex una veritate superius determinata duo errores contrarii sunt exorti. Determinatum est enim supra quod oportet principia demonstrationis scire, immo quod etiam ea magis scire oportet. Sed primum solum sufficit ad propositum. Propter hoc autem videtur quibusdam quod nullius rei sit scientia; quibusdam autem videtur quod sit quidem scientia, sed quod omnium possit haberi scientia per demonstrationem. Neutrum autem horum est verum, nec necessario consequitur ex rationibus eorum.

[79527] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 7 n. 3 Deinde, cum dicit: supponentes etc., ponit rationes quibus in praedictos errores incidunt. Et primo ponit rationem dicentium quod non est scientia. Quae talis est. Principia demonstrationis aut procedunt in infinitum aut est status in eis. Si proceditur in infinitum, non est in eis accipere prima: quia infinita non est transire, ut ad primum veniatur: et ita non est primum cognoscere. Et in hoc recte argumentantur. Nam posteriora non possunt cognosci, ignoratis primis. Si autem stetur in principiis, oportet quod prima nesciantur; si scire solum est per demonstrationem: non enim prima habent aliqua priora, per quae demonstrentur. Si autem prima ignorentur, oportet et posteriora iterum non scire simpliciter nec proprie: sed solum sub hac conditione, si principia sunt. Non enim potest per aliquid ignotum aliquid cognosci, nisi sub hac conditione, si illud primum quod ignotum est, sit. Ergo sequitur utroque modo, sive principia stent, sive in eis procedatur in infinitum, quod nullius rei est scientia.

[79528] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 7 n. 4 Secundo, cum dicit: quidam autem etc., ponit rationem dicentium omnium esse scientiam per demonstrationem: quia praemissae radici, scilicet quod non esset scire nisi per demonstrationem, addebant aliam, scilicet quod posset circulariter demonstrari. Sic enim sequebatur quod etiamsi in principiis demonstrationis esset status, prima

tamen principia erat scire per demonstrationem: quia illa prima dicebant demonstrari ex posterioribus. Nam circulariter demonstrare est *demonstrare ex invicem*, idest ut quod primo fuit principium, postmodum fiat conclusio et e converso.

[79529] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 7 n. 5 Deinde, cum dicit: nos autem dicimus etc., excludit falsas radices praedictarum rationum. Et primo, hoc quod supponebant quod non esset scire nisi per demonstrationem. Secundo, hoc quod dicebant quod contingeret circulariter demonstrari; ibi: circulo quoque et cetera. Dicit ergo primo quod non omnis scientia est demonstrativa, idest per demonstrationem accepta; sed immediatorum principiorum est scientia indemonstrabilis, idest non per demonstrationem accepta.

[79530] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 7 n. 6 Sciendum est tamen quod hic Aristoteles large accipit scientiam pro qualibet certitudinali cognitione, et non secundum quod scientia dividitur contra intellectum, prout dicitur quod, scientia est conclusionum et intellectus principiorum.

[79531] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 7 n. 7 Quod autem hoc necessarium sit, scilicet quod certa cognitio aliquorum habeatur sine demonstratione, sic probat. Necesse est scire priora, ex quibus est demonstratio; sed haec aliquando contingit reducere in aliqua immediata: alias oporteret dicere quod inter duo extrema, scilicet subiectum et praedicatum essent infinita media in actu; immo plus, quod non esset aliqua duo accipere, inter quae non essent infinita media. Qualitercunque autem media assumantur, est accipere aliquid alteri immediatum. Immediata autem, cum sint priora, oportet esse indemonstrabilia. Et ita patet quod necesse est aliquorum scientiam habere sine demonstratione.

[79532] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 7 n. 8 Si ergo quaeratur quomodo immediatorum habeatur scientia, respondet quod non solum eorum est scientia, immo eorum cognitio est principium quoddam totius scientiae. Nam ex cognitione principiorum derivatur cognitio conclusionum, quarum proprie est scientia. Ipsa autem principia immediata non per aliquod medium extrinsecum cognoscuntur, sed per cognitionem propriorum terminorum. Scito enim quid est totum et quid est pars, cognoscitur quod omne totum est maius sua parte: quia in talibus propositionibus, ut supra dictum est, praedicatum est de ratione subiecti. Et ideo rationabiliter cognitio horum principiorum est causa cognitionis conclusionum: quia semper, quod est per se, est causa eius, quod est per aliud.

Lectio 8

[79533] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 8 n. 1 Postquam philosophus exclusit unam falsam radicem, ostendens quod non omnis scientia est per demonstrationem, hic excludit aliam, ostendens quod non contingit circulariter demonstrare.

[79534] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 8 n. 2 Ad cuius evidentiam sciendum est quod circularis syllogismus dicitur, quando ex conclusione et altera praemissarum conversa concluditur reliqua.

Sicut si fiat talis syllogismus: omne animal rationale mortale est risibile; omnis homo est animal rationale mortale; ergo omnis homo est risibilis: assumatur autem conclusio tanquam principium, et adiungatur ei minor conversa, hoc modo: omnis homo est risibilis; omne animal rationale mortale est homo; sequitur quod, omne animal rationale mortale sit risibile: quae erat maior primi syllogismi.

[79535] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 8 n. 3 Ostendit autem Aristoteles per tres rationes quod non contingit circulariter demonstrare. Quarum prima est. In circulari syllogismo idem fit et principium et conclusio. Principium autem demonstrationis est prius et notius conclusione: ut supra ostensum est. Sequitur ergo quod idem sit *prius* et *posterius* respectu unius et eiusdem, et *notius* et *minus notum*. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est circulariter demonstrare.

[79536] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 8 n. 4 Sed posset aliquis dicere quod idem potest esse prius et posterius alio et alio modo, scilicet ut hoc sit prius *quoad nos*, et illud sit prius *simpliciter*. Sicut singularia sunt priora quoad nos, et posteriora simpliciter; universalia vero e converso. Hoc autem modo inductio facit notum, scilicet altero modo a demonstratione. Nam demonstratio procedit ex prioribus simpliciter: inductio autem ex prioribus quoad nos. Sed si sic fieret demonstratio circularis, ut scilicet primo concluderetur ex prioribus simpliciter, postea vero ex prioribus quoad nos; sequeretur quod non esset bene determinatum superius quid est scire. Dictum est enim quod *scire* est *causam rei cognoscere*. Et ideo ostensum est quod oportet demonstrationem, quae facit scire, ex prioribus simpliciter procedere. Si autem demonstratio, nunc ex prioribus simpliciter, nunc ex prioribus quoad nos procederet; oporteret etiam quod *scire* non solum esset causam rei cognoscere, sed *dupliciter* diceretur quia esset etiam quoddam scire per posteriora. Aut ergo oportebit sic dicere, aut oportebit dicere quod altera demonstratio, quae fit ex nobis notioribus, non sit simpliciter demonstratio.

[79537] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 8 n. 5 Ex his autem apparet quare dialecticus syllogismus potest esse circularis. Procedit enim ex probabilibus. Probabilia autem dicuntur, quae sunt magis nota vel sapientibus vel pluribus. Et sic dialecticus syllogismus procedit ex his quae sunt magis nobis nota. Contingit autem idem esse magis et minus notum quoad diversos; et ideo nihil prohibet syllogismum dialecticum fieri circularem. Sed demonstratio fit ex notioribus simpliciter; et ideo, ut dictum est, non potest fieri demonstratio circularis.

[79538] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 8 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: accidit autem etc.: quae talis est. Si demonstratio sit circularis, sequitur quod in demonstratione probetur idem per idem; ut si dicamus: *si est hoc, est hoc*. Sic autem facile est cuilibet demonstrare omnia. Hoc enim poterit facere quilibet, tam sciens quam ignorans. Et sic per demonstrationem non acquiritur scientia: quod est contra definitionem demonstrationis. Non ergo potest esse demonstratio circularis. Veritatem autem primae consequentiae hoc modo ostendit. Primo enim, dicit quod manifestum est quod accidit, circulari demonstratione facta, hoc quod prius dictum est, scilicet quod idem probetur per idem, si quis sumat tres terminos. Reflexionem autem fieri per multos, aut per paucos terminos nihil differt (nominat autem hic *reflexionem* processum, qui fit in demonstratione circulari a principio ad conclusionem, et iterum a conclusionem ad principium.) Huiusmodi ergo reflexio

quantum ad vim argumentandi, sive fiat per multa, sive per pauca, non differt. Nec differt de paucis, aut de duobus. Eadem enim virtus arguendi est, si quis sic procedat: si est a, est b, et si est b, est c, et si est c, est d; et iterum reflectat dicens: si est d, est c, et si est c, est b, et si est b, est a; sicut si statim a principio reflecteret dicens: si est a, est b, et si est b, est a. Dicit autem *per duos* terminos, cum supra dixerit, *tribus terminis positis*, quia in deductione, quam faciet, utetur tertio termino, qui sit idem cum primo. Deinde, cum dicit: cum enim etc., proponit formam argumentandi in tribus terminis, hoc modo: si sit a, est b; et si est b, est c; ergo si est a, ex necessitate est c. Deinde, cum dicit: si igitur cum sit a etc., per formam argumentandi praemissam ostendit quod in circulari demonstratione concluditur idem per idem, sumptis duobus terminis tantum. Erit enim dicere: si est a, est b; et reflectendo (quod est circulariter demonstrare): si est b, est a. Ex quibus duobus sequitur, secundum formam arguendi praemissam, si est a, est a. Quod sic patet. Sicut enim in prima deductione, quae fiebat per tres terminos, ad b sequebatur c; ita in deductione reflexa duorum terminorum, ad b sequitur a. Ponatur ergo quod idem significet a in secunda deductione reflexa, quod c significabat in prima directa, quae est per tres terminos. Igitur dicere in secunda deductione, si est b, est a, est hoc ipsum quod erat dicere in prima deductione, si est b, est c. Sed cum dicebatur in prima deductione, si est b, est c, sequebatur, si est a, est c. Ergo in deductione circulari sequitur, si est a, est a: quia c cum a idem ponitur. Et ita leve erit demonstrare omnia, ut dictum est.

[79539] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 8 n. 7 Tertiam rationem ponit; ibi: at vero nec hoc possibile est et cetera. Quae talis est. Ponentes omnia posse sciri per demonstrationem, quia demonstratio est circularis, necesse habent dicere quod omnia possunt demonstrari demonstratione circulari; et ita necesse habent dicere quod in demonstratione circulari ex conclusione possit concludi utraque praemissarum. Hoc autem non potest fieri nisi in his, quae ad se invicem convertuntur, idest convertibilia sunt, sicut *propria.* Sed non omnia sunt huiusmodi. Ergo vanum est dicere quod omnia possunt demonstrari, propter hoc quod demonstratio est circularis.

[79540] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 8 n. 8 Quod autem oporteat in demonstratione circulari omnia esse convertibilia secundum positionem istorum, sic ostendit. Ostensum est in libro priorum quod, uno posito, non sequitur ex necessitate aliud; nec posito uno termino, nec posita una propositione tantum. Nam omnis syllogismus est ex tribus terminis et duabus propositionibus ad minus. Oportet ergo accipere tres terminos convertibiles in demonstratione circulari, scilicet a, b, c; ita quod a insit omni b et omni c, et haec scilicet b et c inhaereant sibi invicem, ita quod omne b sit c, et omne c sit b, et iterum haec insint ipsi a, ita quod omne a sit b, et omne a sit c. Et ita se habentibus terminis, *contingit monstrare in prima figura ex alterutris*, idest circulariter, *omnia quaesita*, idest conclusionem ex duabus praemissis et utramlibet praemissarum ex conclusione et altera conversa, *sicut ostensum est in his, quae sunt de syllogismo*, idest in libro priorum, in quo agitur de syllogismo simpliciter. Quod sic patet. Sumantur tres termini convertibiles, scilicet risibile, animal rationale mortale, et homo, et syllogizetur sic: omne animal rationale mortale est risibile; omnis homo est animal rationale mortale; ergo omnis homo est risibilis. Et ex hac conclusione potest iterum concludi tam maior quam minor. Maior sic: omnis homo est risibilis; omne animal

rationale mortale est homo; ergo omne animal rationale mortale est risibile. Minor sic: omne risibile est animal rationale mortale; omnis homo est risibilis; ergo omnis homo est animal rationale mortale.

[79541] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 8 n. 9 Ostensum est autem in libro priorum quod in aliis figuris, scilicet in secunda et tertia, aut *non fit* circularis *syllogismus*, scilicet per quem ex conclusione possit syllogizari utraque praemissarum: aut si fiat, *non erit ex acceptis*, sed ex aliis propositionibus, quae non sumuntur in primo syllogismo. Quod sic patet. In secunda figura non est conclusio nisi negativa: oportet autem alteram praemissarum esse negativam, et alteram affirmativam. Non enim ex duabus negativis potest aliquid concludi, nec ex duabus affirmativis potest concludi negativa. Non est ergo possibile quod ex conclusione et praemissa negativa concludatur affirmativa. Si ergo debet affirmativa probari, oportet quod per alias propositiones probetur, quae non sunt sumptae. Similiter in tertia figura non est conclusio nisi particularis. Oportet autem alteram praemissarum ad minus esse universalem. Si autem in praemissis sit aliqua particularis, non potest concludi universalis. Unde non potest esse quod in tertia figura ex conclusione syllogizetur utralibet praemissarum. Et eadem ratione apparet quod nec in prima figura talis circul

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

aris syllogismus potest fieri, per quem utraque praemissarum concludatur, nisi in primo modo, in quo solo concluditur universalis affirmativa. Nec etiam in hoc modo potest fieri talis syllogismus circularis, per quem utraque praemissarum concludatur, nisi sumantur tres termini *aequales*, idest convertibiles. Quod ex hoc patet. Oportet enim ex conclusione, et altera praemissarum conversa, concludere reliquam: sicut dictum est. Non autem potest utraque praemissarum converti, cum utraque sit universalis affirmativa, nisi in terminis convertibilibus.

Lectio 9

[79542] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid sit syllogismus demonstrativus, in parte ista incipit ostendere ex quibus et qualibus sit. Et circa hoc tria facit; primo, continuat se ad praecedentia; secundo, interponit quaedam quae sunt necessaria ad praecognoscendum; ibi: primum autem determinabimus etc.; tertio, determinat propositum, scilicet ex quibus sit syllogismus demonstrativus; ibi: si igitur est demonstrativa et cetera.

[79543] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 9 n. 2 Dicit ergo primo, quod quia dictum est supra, quod impossibile est aliter se habere in definitione eius quod est *scire*, necessarium erit id quod scitur secundum demonstrationem. Quid autem sit quod est secundum demonstrationem scire exponit, dicens quod demonstrativa scientia est quam *habemus in habendo demonstrationem*, idest quam ex demonstratione acquirimus. Et sic habetur quod demonstrationis conclusio sit necessaria. Quamvis autem necessarium possit syllogizari ex contingentibus, non tamen de necessario potest haberi scientia per medium contingens, ut infra probabitur. Et quia conclusio demonstrationis non solum est necessaria, sed etiam per demonstrationem scita, ut dictum est, sequitur quod demonstrativus syllogismus sit ex necessariis. Et ideo accipiendum est ex quibus necessariis et qualibus sint demonstrationes.

[79544] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: primum autem etc., interponit ea, quae sunt praeintelligenda ad cognoscendum de his de quibus tractaturus est. Et circa hoc duo facit. Primo, dicit de quo est intentio, dicens quod antequam determinetur in speciali ex quibus

et qualibus sit demonstratio, primo determinandum est quid intelligatur cum dicimus *de omni*, et *per se*, et *universale*. Cognoscere enim ista est necessarium ad sciendum ex quibus sit demonstratio. Hoc namque oportet observari in demonstrationibus. Oportet enim in propositionibus demonstrationis aliquid *universaliter* praedicari, quod significat dici *de omni*, et *per se*, et etiam *primo*, quod significat universale. Haec autem tria se habent ex additione ad invicem. Nam omne quod *per se* praedicatur, etiam *universaliter* praedicatur; sed non e converso. Similiter omne quod *primo* praedicatur, praedicatur *per se*, sed non convertitur. Unde etiam apparet ratio ordinis istorum. Differentia etiam et numerus istorum trium apparet ex hoc, quod aliquid praedicari dicitur *de omni* sive *universaliter* per comparationem ad ea, quae continentur sub subiecto. Tunc enim dicitur aliquid *de omni*, ut habetur in libro priorum, quando nihil est sumere sub subiecto, de quo praedicatum non dicatur. *Per se* autem dicitur aliquid praedicari, per comparationem ad ipsum subiectum: quia ponitur in eius definitione, vel e converso, ut infra patebit. *Primo* vero dicitur aliquid praedicari de altero per comparationem ad ea, quae sunt priora subiecto et continentia ipsum. Nam habere tres angulos etc., non praedicatur primo de *isoscele*: quia prius praedicatur de priori, scilicet de triangulo.

[79545] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 9 n. 4 Secundo, ibi: de omni quidem etc., determinat propositum. Et dividitur in tres partes. Primo, ostendit quid sit *dici de omni*; secundo, quid sit *dici per se*; ibi: per se autem etc.; tertio, quid sit *universale*; ibi: universale autem dico et cetera. Circa primum duo facit. Primo, ostendit quid sit *dici de omni*. Ad quod sciendum est quod *dici de omni*, prout hic sumitur, addit supra *dici de omni*, prout sumitur in libro priorum. Nam in libro priorum accipitur *dici de omni* communiter, prout utitur eo et dialecticus et demonstrator. Et ideo non plus ponitur in definitione eius, quam quod praedicatum insit cuilibet eorum quae continentur sub subiecto. Hoc autem contingit vel *ut nunc*, et sic utitur quandoque *dici de omni* dialecticus; vel *simpliciter* et secundum omne tempus, et sic solum utitur eo demonstrator.

[79546] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 9 n. 5 Et ideo in definitione *dici de omni*, duo ponit: quorum unum est, ut nihil sit sumere sub subiecto cui praedicatum non insit. Et hoc significat cum dicit: *non in quodam quidem sic, in quodam autem non*. Aliud est, quod non sit accipere aliquod tempus, in quo praedicatum subiecto non conveniat. Et hoc designat cum dicit: *neque aliquando sic, aliquando non*; et ponit exemplum. Sicut de omni homine praedicatur animal; et de quocunque verum est dicere quod sit homo, verum est dicere quod sit animal, et quandocunque est homo, est animal. Et similiter se habet de linea et de puncto: nam punctum est in linea qualibet et semper.

[79547] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 9 n. 6 Secundo; ibi: signum autem etc., manifestat positam definitionem per signum ab instantiis sumptum. Non enim fertur instantia contra universalem propositionem, nisi quia deficit aliquid eorum, quae per eam significantur. Cum autem interrogamur, an aliquid praedicetur *de omni* in demonstrativis, dupliciter ferimus instantias; vel quia in quodam eorum quae continentur sub subiecto non est verum; vel quia aliquando non est verum. Unde manifestum est quod *dici de omni* utrunque praedictorum significat.

Lectio 10

[79548] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 10 n. 1 Postquam determinavit philosophus de *dici de omni*, hic determinat de *per se*. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quot modis dicitur aliquid per se; secundo, ostendit qualiter his modis demonstrator utatur; ibi: quae ergo dicuntur et cetera.

[79549] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 10 n. 2 Circa primum sciendum est quod haec praepositio per designat habitudinem causae; designat etiam interdum et situm, sicut cum dicitur aliquis esse *per se*, quando est solitarius. Causae autem habitudinem designat, aliquando quidem formalis; sicut cum dicitur quod corpus vivit per animam. Quandoque autem habitudinem causae materialis; sicut cum dicitur quod corpus est coloratum per superficiem: quia scilicet proprium subiectum coloris est superficies. Designat etiam habitudinem causae extrinsecae et praecipue efficientis; sicut cum dicitur quod aqua calescit per ignem. Sicut autem haec praepositio per designat habitudinem causae, quando aliquid extrinsecum est causa eius, quod attribuitur subiecto; ita quando subiectum vel aliquid eius est causa eius, quod attribuitur ei, et hoc significat *per se*.

[79550] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 10 n. 3 Primus ergo modus dicendi *per se* est, quando id, quod attribuitur alicui, pertinet ad formam eius. Et quia definitio significat formam et essentiam rei, primus modus eius quod est *per se* est, quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum (et hoc est quod dicit quod per se sunt quaecunque insunt in eo, *quod quid est*, idest in definitione indicante *quid est*), sive ponatur in recto sive in obliquo. Sicut in definitione trianguli ponitur linea; unde linea *per se* inest triangulo: et similiter in definitione lineae ponitur punctum; unde punctum *per se* inest lineae. Rationem autem quare ista ponantur in definitione subiungit dicens: *substantia*, idest essentia, quam significat definitio *ipsorum*, idest trianguli et lineae, *est ex his*, idest ex linea et punctis. Quod non est intelligendum quod linea ex punctis componatur, sed quod punctum sit de ratione lineae, sicut linea de ratione trianguli. Et hoc dicit ad excludendum ea, quae sunt partes materiae et non speciei, quae non ponuntur in definitione, sicut semicirculus non ponitur in definitione circuli, nec digitus in definitione hominis, ut dicitur in VII metaphysicae. Et subiungit quod quaecumque universaliter insunt in ratione dicente *quid est, per se* attribuuntur alicui.

[79551] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 10 n. 4 Secundus modus dicendi *per se* est, quando haec praepositio per designat habitudinem causae materialis, prout scilicet id, cui aliquid attribuitur, est propria materia et proprium subiectum ipsius. Oportet autem quod proprium subiectum ponatur in definitione accidentis: quandoque quidem in obliquo, sicut cum accidens in abstracto definitur, ut cum dicimus, quod simitas est curvitas nasi; quandoque vero in recto, ut cum accidens definitur in concreto, ut cum dicimus quod simus est nasus curvus. Cuius quidem ratio est, quia cum esse accidentis dependeat a subiecto, oportet etiam quod definitio eius significans esse ipsius contineat in se subiectum. Unde secundus modus dicendi *per se* est, quando subiectum ponitur in definitione praedicati, quod est proprium accidens eius. Et hoc est quod dicit, *et* per se dicuntur *quibuscunque eorum*, idest de numero eorum, *quae insunt ipsis*, idest subiectis accidentium, *ipsa* subiecta *insunt*

in ratione demonstrante quid est ipsum accidens, idest in definitione accidentis. Sicut *rectum et circulare insunt lineae* per se: nam linea ponitur in definitione eorum. Et eadem ratione *par* et *impar* per se insunt numero, quia numerus in eorum definitione ponitur: nam par est numerus medium habens. Et similiter *primum* et *compositum* per se praedicantur de numero, et numerus in definitione eorum ponitur. Est enim *primum* in numeris, numerus qui nullo alio numero mensuratur, sed sola unitate, ut septenarius. Compositus autem numerus est, quem etiam alius numerus mensurat, sicut novenarius. Et similiter *isopleuros*, idest *aequilaterum*, et *scalenon*, idest trium inaequalium laterum et altera parte longius, *per se* insunt triangulo, et triangulus ponitur in definitione eorum. Et ideo subiungit quod, subiecta quae insunt omnibus praemissis accidentibus in ratione dicente *quid est*, idest in definitione, sicut alicui praedictorum accidentium inest linea, alicui vero numerus, et similiter in aliis, *unicuique*, inquam, ipsorum subiectorum, *per se inesse dico suum accidens.*

[79552] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 10 n. 5 Quae vero praedicata *neutraliter insunt*, idest neque ita quod ponantur in definitione subiectorum, neque subiecta in definitione eorum, *sunt accidentia*, idest per accidens praedicantur, sicut musicum et album praedicantur de animali per accidens.

[79553] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: amplius quod non etc., ponit alium modum eius, quod est *per se*, prout *per se* significat aliquid solitarium, sicut dicitur quod *per se est* aliquod particulare, quod est in genere substantiae, quod non praedicatur de aliquo subiecto. Et huius ratio est, quia cum dico, *ambulans* vel *album*, non significo ambulans vel album, quasi aliquid *per se* solitarium existens, cum intelligatur aliquid aliud esse quod sit ambulans vel album. Sed in his, quae significant *hoc aliquid*, scilicet in primis substantiis, hoc non contingit. Cum enim dicitur Socrates vel Plato, non intelligitur quod sit aliquid alterum, quam id quod vere ipsa sunt, quod scilicet sit subiectum eorum. Sic igitur hoc modo quae non praedicantur de subiecto sunt *per se*, quae vero dicuntur de subiecto, scilicet sicut in subiecto existentia, accidentia sunt. Nam quae dicuntur de subiecto, sicut universalia de inferioribus, non semper accidentia sunt. Sciendum est autem quod iste modus non est modus praedicandi, sed modus existendi. Unde etiam in principio non dixit, per se dicuntur, sed, *per se sunt.*

[79554] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: item alio modo etc., ponit quartum modum, secundum quod haec praepositio per designat habitudinem causae efficientis vel cuiuscunque alterius. Et ideo dicit quod quidquid inest unicuique propter seipsum, *per se* dicitur de eo; quod vero non propter seipsum inest alicui, *per accidens* dicitur, sicut cum dico: *hoc ambulante coruscat.* Non enim propter id quod ambulat, coruscavit; sed hoc dicitur secundum accidens. Si vero quod praedicatur insit subiecto propter seipsum, *per se* inest, ut si dicamus quod interfectum interiit: manifestum est enim quod propter id quod illud interfectum est, interiit, et non est accidens quod interfectum interierit.

[79555] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: quae ergo dicuntur etc., ostendit qualiter utatur praedictis modis demonstrator. Ubi notandum est quod cum scientia proprie sit conclusionum, intellectus autem principiorum, proprie scibilia dicuntur conclusiones demonstrationis, in quibus passiones praedicantur de propriis subiectis. Propria autem subiecta non solum ponuntur

in definitione accidentium, sed etiam sunt causae eorum. Unde conclusiones demonstrationum includunt duplicem modum dicendi *per se*, scilicet secundum et quartum. Et hoc est quod dicit quod illa quae praedicantur in *simpliciter scibilibus*, hoc est, in conclusionibus demonstrationum, *sic sunt per se, sicut inesse praedicantibus*, idest sicut quando subiecta insunt in definitione accidentium, quae de eis praedicantur, *aut inesse propter ipsa*, idest quando praedicata insunt subiecto propter ipsum subiectum, quod est causa praedicati. Et consequenter ostendit quod huiusmodi scibilia sunt necessaria: quia non contingit quin proprium accidens praedicetur de subiecto. Sed hoc est duobus modis. Quandoque quidem *simpliciter*, sicut cum unum accidens convertitur cum subiecto, ut habere tres cum triangulo, et risibile cum homine. Quandoque autem duo opposita sub disiunctione accepta ex necessitate subiecto insunt, ut lineae aut *rectum* aut *obliquum*, et numero *par* aut *impar*. Cuius rationem ostendit, quia *contrarium, privatio* et *contradictio* sunt in eodem genere. Nam privatio nihil aliud est, quam negatio in subiecto determinato. Quandoque etiam contrarium aequiparatur negationi in aliquo genere, sicut in numeris idem est *impar* quod *non par* secundum consequentiam. Sicut ergo necesse est affirmare vel negare, ita necesse est alterum eorum, quae per se insunt, proprio inesse subiecto. Deinde epilogat dicens: de omni quidem et cetera. Quod est planum.

Lectio 11

[79556] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de *dici de omni* et *per se*, hic determinat de *universali*. Et dividitur in duas partes: in prima, ostendit quid sit universale; in secunda, ostendit quomodo in acceptione universalis contingit errare; ibi: oportet autem non latere et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quid sit universale; secundo, ostendit quomodo demonstrator universali utatur; ibi: demonstratio autem per se et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod universale continet in se et *dici de omni* et *per se*; secundo, ostendit quid supra ea addat; ibi: universale autem et cetera.

[79557] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 11 n. 2 Ad evidentiam autem eorum, quae hic dicuntur, sciendum est quod universale non hoc modo hic accipitur, prout omne quod praedicatur de pluribus universale dicitur, secundum quod Porphyrius determinat de quinque universalibus; sed dicitur hic universale secundum quandam adaptationem vel adaequationem praedicati ad subiectum, cum scilicet neque praedicatum invenitur extra subiectum, neque subiectum sine praedicato.

[79558] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 11 n. 3 His autem visis, sciendum est quod circa primum tria facit. Primo dicit quod *universale*, scilicet praedicatum, est quod et *de omni est*, idest universaliter praedicatur de subiecto, et etiam *per se*, scilicet inest ei, idest convenit subiecto *secundum quod ipsum subiectum est*. Multa enim universaliter de aliquibus praedicantur, quae non conveniunt eis per se, et secundum quod ipsa. Sicut omnis lapis coloratus est; non tamen secundum quod lapis, sed secundum quod est superficiem habens.

[79559] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 11 n. 4 Secundo; ibi: manifestum igitur etc., infert quoddam corollarium ex dictis, dicens quod, ex quo universale est, quod per se inest; quae autem per se insunt ex necessitate insunt, ut supra ostensum est; manifestum est quod universalia praedicata, prout hic sumuntur, ex necessitate insunt rebus, de quibus praedicantur.

[79560] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 11 n. 5 Tertio; ibi: per se autem etc., ne aliquis crederet aliud esse quod in definitione universalis dixerat *per se*, et *secundum quod ipsum est*, ostendit quod *per se* et *secundum quod ipsum est*, idem est. Sicut lineae *per se* inest punctum primo modo, et rectitudo secundo modo: nam utrunque inest ei secundum quod linea est. Et e converso triangulo secundum quod triangulus est insunt duo recti, idest quod valet duos rectos, quia *per se* triangulo inest.

[79561] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit: universale autem etc., ostendit quid addat universale supra *dici de omni* et *per se*. Et circa hoc duo facit. Primo, dicit quod tunc est universale praedicatum, cum non solum in quolibet est de quo praedicatur, sed et primo demonstratur inesse ei, de quo praedicatur.

[79562] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 11 n. 7 Secundo; ibi: ut duos rectos habere etc., manifestat per exemplum, dicens quod habere tres angulos aequales duobus rectis, non inest cuilibet figurae universaliter: licet hoc de figura demonstretur, quia de triangulo demonstratur qui est figura; sed tamen non cuilibet figurae inest, nec demonstrator in sua demonstratione utitur qualibet figura. Quadrangulus enim figura quaedam est, sed non habet tres duobus rectis aequales. Isosceles autem, idest triangulus duorum aequalium laterum, habet quidem universaliter tres angulos aequales duobus rectis, sed non convenit primo isosceli, sed prius triangulo, quia isosceli convenit, in quantum est triangulus. Quod igitur primo demonstratur habere duos rectos, aut quodcunque aliud huiusmodi, huic primo inest praedicatum universale, sicut triangulo.

[79563] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: et demonstratio etc., ostendit qualiter demonstrator *universali* utatur, et dicit quod demonstratio est *per se huius universalis*: sed *aliorum* est *quodammodo et non per se*. Demonstrator enim demonstrat passionem de proprio subiecto: et si demonstret de aliquo alio, hoc non est nisi in quantum pertinet ad illud subiectum. Sicut passionem trianguli probat de figura et isoscele, in quantum quaedam figura triangulus est, et triangulus quidam isosceles est. Quod autem non *primo* inest isosceli habere tres, hoc non est quia non universaliter praedicetur de eo, sed quia est *frequentius*, idest in pluribus quam isosceles, cum hoc commune sit omni triangulo.

Lectio 12

[79564] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 1 Postquam notificavit Aristoteles quid sit universale, hic ostendit quomodo in acceptione universalis errare contingat. Et circa hoc tria facit: primo, dicit quod aliquando circa hoc peccare contingit; secundo, assignat quot modis; ibi: oberramus etc.;

tertio, dat documentum quomodo possit cognosci utrum vere acceptum sit universale; ibi: utrum autem secundum quod et cetera.

[79565] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 2 Dicit ergo primo quod ad hoc, quod non accidat in demonstratione peccatum, oportet non latere quod multoties videtur demonstrari universale, non autem demonstratur.

[79566] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: oberramus autem etc., assignat modos quibus circa hoc errare contingit. Et circa hoc duo facit. Primo, enumerat ipsos modos, dicens quod tripliciter contingit decipi circa acceptionem universalis. Primo quidem, cum nihil aliud sit accipere sub aliquo communi cui primo competit universale, quam hoc singulare, cui inconvenienter assignatur. Sicut si sensibile, quod primo et per se inest animali, assignaretur ut universale *primum* homini, nullo alio animali existente. Unde notandum quod *singulare* hic large accipitur pro quolibet inferiori, sicut si species dicatur singulare sub genere contentum. Vel potest dici quod non est possibile invenire aliquod genus, cuius una tantum sit species. Genus enim dividitur in species per oppositas differentias; oportet autem, si unum contrariorum invenitur in natura, et reliquum inveniri, ut patet per philosophum in II de caelo et mundo; et ideo si una species invenitur, invenitur et alia. Una autem species dividitur in diversa individua per divisionem materiae. Contingit autem totam materiam alicui speciei proportionatam, sub uno individuo comprehendi, et tunc non est nisi unum individuum sub una specie. Unde et signanter de singulari mentionem facit.

[79567] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 4 Secundus modus est, quando est quidem accipere sub aliquo communi multa inferiora, sed tamen illud est commune innominatum, quod invenitur in rebus differentibus specie. Sicut si animali non esset nomen impositum, et sensibile, quod est proprium animalis, assignaretur ut universale *primum* his quae sub animali continentur, vel divisim vel coniunctim.

[79568] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 5 Tertius modus est, quando illud de quo demonstratur aliquid, ut universale primum, se habet ad id quod demonstratur de eo, sicut totum ad partem. Sicut si posse videre assignaretur animali ut universale primum. Non enim omne animal potest videre. *Inest enim his, quae sunt in parte*, idest quae particulariter et non universaliter alicui subiecto conveniunt, *demonstratio*, idest quod demonstrari possint, et erit quidem demonstratio *de omni*, non tamen respectu huius de quo demonstratur. Posse enim videre demonstratur quidem de aliquo universaliter, non tamen universaliter de animali, sicut de eo cui primo insit. Et exponit quid sit *primum*, secundum quod demonstratio fertur, quod est universale primum.

[79569] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 6 Secundo; ibi: si igitur etc., subiungit exempla ad praedictos modos, et primo ad tertium, dicens quod, si quis demonstret de lineis rectis quod *non intercidant*, idest non concurrant, *videbitur huiusmodi esse demonstratio*, scilicet universalis primi, propter hoc quod non concurrere *inest* aliquibus lineis *rectis.* Non autem ita quod hoc fiat, nisi lineae rectae *sint aequales*, idest aeque distantes. Sed si lineae fuerint *aequales*, idest aeque distantes, tunc non concurrere convenit eis in *quolibet*, quia universaliter verum est quod lineae

rectae aeque distantes, etiam si in infinitum protrahantur, in neutram partem concurrent.

[79570] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 7 Secundo; ibi: et si triangulus etc., ponit exemplum ad primum modum, dicens quod si non esset alius triangulus, quam isosceles, qui est triangulus duorum aequalium laterum, quod est trianguli in quantum huiusmodi, videretur esse isoscelis secundum quod est isosceles: nec tamen hoc esset verum.

[79571] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 8 Tertio; ibi: et proportionale etc., exemplificat de secundo modo. Et videtur hoc ultimo ponere, quia circa hoc diutius immoratur. Et circa hoc tria facit: primo, ponit exemplum; secundo, inducit quoddam corollarium ex dictis; ibi: propter hoc nec si aliquis etc.; tertio, assignat rationem dictorum; ibi: quando igitur non novit et cetera. Circa primum sciendum est quod proportio est habitudo unius quantitatis ad alteram, sicut sex ad tria se habent in proportione dupla. Proportionalitas vero est collatio duarum proportionum. Quae, si sit disiuncta, habet quatuor terminos; ut hic: sicut se habent quatuor ad duo, ita sex ad tria: si vero sit coniuncta, habet tres terminos: nam uno utitur ut duobus; ut hic: sicut se habent octo ad quatuor, ita quatuor ad duo. Patet autem quod in proportione duo termini se habent ut antecedentia; duo vero ut consequentia; ut hic: sicut se habent quatuor ad duo, ita se habent sex ad tria; sex et quatuor sunt antecedentia: tria vero et duo sunt consequentia. Permutata ergo proportio est quando antecedentia invicem conferuntur, et consequentia similiter. Ut si dicam: sicut se habent quatuor ad duo, ita se habent sex ad tria; ergo sicut se habent quatuor ad sex, ita se habent duo ad tria. Dicit ergo quod esse proportionale commutabiliter convenit numeris, et lineis, et firmis, idest corporibus, et temporibus. Sicut autem de singulis determinatum est aliquando seorsum, de numeris quidem in arithmetica, de lineis et firmis in geometria, de temporibus in naturali philosophia vel astrologia, ita contingens est, quod de omnibus praedictis commutatim proportionari una demonstratione demonstretur. Sed ideo commutatim proportionari, de singulis horum seorsum demonstratur, quia non est nominatum illud commune, in quo omnia ista sunt unum. Etsi enim quantitas omnibus his communis sit, tamen sub se et alia, praeter haec, comprehendit, sicut orationem et quaedam, quae sunt quantitates *per accidens*. Vel melius dicendum quod commutatim proportionari non convenit quantitati in quantum est quantitas, sed in quantum est comparata alteri quantitati secundum proportionalitatem quandam. Et ideo dixerat etiam in principio *proportionale* esse *quod commutabiliter est*. Omnibus autem istis, in quantum sunt proportionalia, non est nomen commune positum. Cum autem demonstratur commutatim proportionari de singulis praedictorum divisim, non demonstratur universale. Non enim commutatim proportionari inest numeris et lineis, secundum quod huiusmodi, sed secundum quoddam commune. Demonstrantes autem de lineis seorsum vel de numeris ponunt hoc, quod est commutabiliter proportionari, esse quasi quoddam universale praedicatum lineae secundum quod linea est, aut numeri secundum quod numerus.

[79572] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit: propter hoc nec si aliquis etc., inducit quoddam corollarium ex dictis, dicens quod eadem ratione, qua non demonstratur universale cum de singulis speciebus aliquid demonstratur, quod est universale praedicatum communis

innominati; nec etiam demonstratur universale modo praedicto, si sit commune nomen positum. Sicut si aliquis aut eadem demonstratione aut diversa demonstret de unaquaque specie trianguli, quod habet duos rectos, seorsum scilicet de isoscele et seorsum de gradato, idest de triangulo trium laterum inaequalium, non tamen propter hoc cognovit quod triangulus tres angulos habeat aequales duobus rectis, nisi *sophistico modo*, idest per accidens: quia non cognovit de triangulo secundum quod est triangulus, sed secundum quod est aequilaterus, aut duorum aequalium laterum, aut trium inaequalium. Neque etiam demonstrans cognovit *universale trianguli*, idest habet cognitionem de triangulo in universali, etiamsi nullus alius triangulus esset praeter illos, de quibus cognovit. Et hoc ideo, quia non cognovit de triangulo secundum quod est triangulus, sed sub ratione specierum eius. Unde neque cognovit, per se loquendo, omnem triangulum: quia et si secundum numerum cognovit omnem triangulum (si nullus est, quem non novit), tamen secundum speciem non cognovit omnem. Tunc enim cognoscitur aliquid universaliter secundum speciem, quando cognoscitur secundum rationem speciei. Secundum numerum autem et non universaliter, quando cognoscitur secundum multitudinem contentorum sub specie. Nec est differentia quantum ad hoc si comparemus species ad individua vel genera ad species. Nam triangulus est genus aequilateri et isoscelis.

[79573] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit: quando igitur non novit etc., assignat rationem praedictorum, quaerens quando aliquis cognoscat universaliter et simpliciter, ex quo praedicto modo cognoscens non cognoscit universaliter. Et respondet manifestum esse quod, si eadem esset ratio trianguli in communi et uniuscuiusque specierum eius seorsum acceptae aut omnium simul acceptarum, tunc universaliter et simpliciter nosceret de triangulo, quando sciret de aliqua specie eius vel de omnibus simul. Si vero non est eadem ratio, tunc non erit idem cognoscere triangulum in communi et singulas species eius; sed est alterum. Et cognoscendo de speciebus, non cognoscitur de triangulo secundum quod est triangulus.

[79574] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit: utrum autem etc., dat documentum quo proprie possit accipi universale, dicens quod, utrum aliquid sit trianguli secundum quod est triangulus, aut isoscelis, secundum quod est isosceles, et quando id cuius est demonstratio sit *primum* et universale, secundum *hoc*, idest secundum aliquod subiectum positum; manifestum est ex hoc quod dicam. Quandocumque enim, remoto aliquo, adhuc remanet illud quod assignatur universale, sciendum est quod non est primum universale illius. Sicut, remoto isoscele vel aeneo triangulo, remanet quod habeat tres angulos, scilicet duobus rectis aequales. Unde patet quod habere tres angulos aequales duobus rectis non est universale primum, neque isoscelis, neque aenei trianguli. Remota autem figura non remanet habere tres, nec etiam, remoto termino, qui est superius ad figuram, cum figura sit, quae termino vel terminis clauditur; sed tamen non *primo* convenit neque figurae, neque termino, quia non convenit eis universaliter. Cuius ergo erit *primo?* Manifestum est quod trianguli, quia secundum triangulum inest aliis, tam superioribus, quam inferioribus: ideo enim competit figurae habere tres, quia triangulus est quaedam figura; et similiter isosceli, quia triangulus est, et de triangulo habere tres universaliter demonstratur. Unde eius est universale primum.

Lectio 13

[79575] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 1 Postquam determinavit philosophus de *dici de omni*, et *per se*, et *universali* quibus utimur in demonstratione, hic iam incipit ostendere ex quibus demonstratio procedit. Et dividitur in duas partes: in prima, ostendit ex quibus procedat demonstratio *propter quid*; in secunda, ex quibus procedat demonstratio *quia*; ibi: sed quia differt et propter quid et cetera. Prima in duas: in prima, ostendit qualia sint ex quibus demonstratio procedit; in secunda, docet quae sint demonstrationis principia; ibi: quid quidem igitur prima significent et cetera. Prima in tres: in prima, ostendit quod demonstratio est ex necessariis; in secunda, quod est ex his, quae sunt *per se*; ibi: accidentium autem etc.; in tertia, quod procedat ex principiis propriis; ibi: non ergo est ex alio genere et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod demonstratio procedat ex necessariis; secundo, probat quaedam quae supposuerat; ibi: quod autem oporteat ex necessariis et cetera. Circa primum tria facit: primo, continuat se ad praecedentia; secundo, probat propositum; ibi: quae autem sunt per se etc.; tertio, infert ex dictis quandam conclusionem; ibi: manifestum autem ex his et cetera. Dicit ergo primo, ex praedictis inferens, quod *si est demonstrativa scientia*, idest si scientia per demonstrationem acquiritur, oportet quod sit ex necessariis principiis. Cuius illationis necessitas ex hoc apparet, quia quod scitur impossibile est aliter se habere, ut habitum est in definitione eius quod est *scire.*

[79576] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit: quae autem per se sunt etc., ostendit quod demonstratio sit ex necessariis; et primo, per rationem; secundo, per signum; ibi: signum autem est et cetera. Circa primum ponit duas rationes: quarum prima talis est. Ea, quae *per se* praedicantur, necessario insunt. Et hoc manifestat in duobus modis *per se.* In primo quidem, quia ea, quae *per se* praedicantur, insunt in eo *quod quid est*, idest *in definitione subiecti.* Quod autem ponitur in definitione alicuius, necessario praedicatur de eo. In secundo vero, quia quaedam sunt subiecta, quae ponuntur in *quod quid est praedicantibus de ipsis*, idest in definitione suorum praedicatorum. Quae quidem si sint opposita, necesse est quod alterum eorum subiecto insit; sicut par vel impar numero, ut superius ostensum est. Sed *manifestum est quod ex quibusdam* principiis *huiusmodi*, scilicet per se, fit *syllogismus demonstrativus*: quod probat per hoc, quod omne quod praedicatur, aut praedicatur *per se* aut *per accidens*; et ea, quae praedicantur per accidens, non sunt necessaria: ex his autem, quae sunt per accidens, non fit demonstratio, sed magis sophisticus syllogismus. Unde relinquitur quod demonstratio sit ex necessariis.

[79577] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 3 Sciendum autem est quod cum in demonstratione probetur passio de subiecto per *medium*, quod est definitio, oportet quod prima propositio, cuius praedicatum est passio et subiectum est definitio, quae continet principia passionis, sit *per se* in quarto modo; secunda autem, cuius subiectum est ipsum subiectum et praedicatum ipsa definitio, in primo modo. Conclusio vero, in qua praedicatur passio de subiecto, est *per se* in secundo modo.

[79578] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 4 Secundam rationem ponit; ibi: aut igitur sic

etc.: quae talis est. *Demonstratio circa necessarium est et demonstratum*, idest demonstrationis conclusio, *non potest aliter se habere.* Et hoc accipiendum est tanquam principium ad ostendendum propositum, scilicet quod demonstratio ex necessariis procedat; cuius quidem principii veritas ex praemissis apparet, ut iam dictum est. Ex hoc autem principio sic argumentatur. Conclusio necessaria non potest sciri nisi ex principiis necessariis; sed demonstratio facit scire conclusionem necessariam; ergo oportet quod sit ex principiis necessariis. In quo differt demonstratio ab aliis syllogismis: sufficit enim in aliis syllogismis quod syllogizetur ex veris. Nec est aliquod aliud genus syllogismi, in quo oporteat ex necessariis procedere, sed in demonstratione tantum oportet hoc observare. Et hoc est proprium demonstrationis, scilicet ex necessariis semper procedere.

[79579] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: signum autem etc., probat idem per signum hoc modo. Contra rationem aliquam non infertur instantia, nisi per hoc quod deficit aliquid eorum, quae in ratione illa observanda sunt; sed contra eum, qui opinatur se demonstrare, ferimus instantiam quod non sit necesse ea, ex quibus procedit, esse vera: sive opinemur ea contingere aliter se habere, sive talem instantiam feramus *rationis*, idest disputationis causa; ergo demonstratio debet procedere ex necessariis.

[79580] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit: manifestum autem etc., infert conclusionem ex dictis: dicens quod *manifestum est*, ex hoc quod oportet demonstrationem ex necessariis concludere, quod *stulti* sunt illi, *qui opinati sunt bene* se *principia* demonstrationis *accipere, si* solum *propositio* accepta *sit probabilis vel vera, ut sophistae* faciunt, idest illi, qui apparent scientes et non sunt. Nam scire non est nisi per hoc quod scientia habetur, scilicet ex demonstratione; ex hoc autem quod aliquid est probabile vel improbabile non habetur quod sit primum vel non primum: sed tamen oportet illud circa quod fit demonstratio esse primum in genere aliquo et esse verum. Non tamen omne primum accipit demonstrator, sed primum proprium illi generi, circa quod demonstrat; sicut arithmeticus non accipit primum, quod est circa magnitudinem, sed circa numerum.

[79581] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 7 Attendendum est autem quod sophistae non sumuntur hic sicut in libro elenchorum, qui procedunt ex his quae videntur probabilia et non sunt, aut videntur syllogizare, non tamen syllogizant. Sicut enim tales sophistae dicuntur, idest apparentes et non existentes, in quantum deficiunt a dialectica argumentatione; ita dialecticae argumentationes si appareant demonstrative probare et non probent, sophisticae sunt, in quantum videntur sua argumentatione scientes, et non sunt.

[79582] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit: quod autem ex necessariis etc., ostendit quod supposuerat. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod conclusio necessaria non potest sciri ex principiis non necessariis; secundo, quod licet non possit sciri necessarium ex non necessariis, tamen syllogizari potest; ibi: cum quidem igitur conclusio et cetera. Primum ostendit duabus rationibus, quarum prima talis est. Si quis non habeat rationem *propter quid* ostendentem, non efficitur sciens, etiam demonstratione habita: quia scire est causam rei cognoscere, ut supra dictum est. Sed ratio, quae infert conclusionem necessariam ex non necessariis principiis,

non ostendit *propter quid.* Quod exemplificat in terminis communibus. Ponatur enim quod haec conclusio sit necessaria: omne c est a; et demonstretur per hoc medium b, quod non sit necessarium medium, sed contingens, puta quod haec propositio sit contingens, omne b est a, vel omne c est b, aut utraque; constat quod per hoc medium contingens, quod est b, non potest sciri de conclusione necessaria, quae est, omne c est a, *propter quid.* Quod sic probatur. Remota causa propter quam est aliquid, oportet quod removeatur effectus; sed hoc medium cum sit contingens, contingit removeri, conclusionem autem removeri non contingit cum sit necessaria; relinquitur ergo quod non potest sciri conclusio necessaria per medium contingens.

[79583] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 9 Secundam rationem ponit; ibi: amplius si etc., quae talis est. Si aliquis nunc nescit, cum tamen habeat eandem *rationem*, quam prius habuit, *et salvatus est*, idest non desiit esse, *salva re*, idest etiam re scita non corrupta, et iterum ipse *non est oblitus*; manifestum est quod etiam neque *prius scivit.* In hoc autem philosophus innuit quatuor modos, quibus aliquis amittit scientiam, quam prius habuit. Unus modus est quando excidit a mente eius ratio, per quam prius sciebat. Alius modus est per corruptionem ipsius scientis. Tertius per corruptionem ipsius rei scitae, sicut si sciam te sedere, dum sedes, te non sedente, haec scientia perit. Quartus est per oblivionem. Unde nullo istorum modorum existente, si aliquis modo nesciat aliquid, nec prius scivit. Sed ille, qui habet conclusionem necessariam per medium contingens, corrupto medio contingenti, nescit, medio non existente, et tamen eandem rationem habet, et salvus est, et salva est res, et non est oblitus. Ergo neque prius scivit, quando medium non erat corruptum. Quod autem medium, quod est contingens, corrumpatur, probat, quia id quod non est necessarium, oportet quod aliquando corrumpatur. Si autem dicatur quod medium nondum est corruptum: quia tamen non est necessarium, manifestum est quod contingit ipsum corrumpi. Posito autem contingenti, illud quod accidit non est impossibile, sed possibile et contingens. Quod autem sequebatur erat impossibile, scilicet, quod aliquis scientiam haberet alicuius, quod postea nesciret, manentibus conditionibus supra positis: quod tamen sequitur ex hoc quod est medium esse corruptum; quod et si non sit verum, est tamen contingens, ut dictum est.

[79584] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit: cum quidem igitur etc., ostendit quod licet per medium contingens non possit sciri conclusio necessaria, tamen potest syllogizari conclusio necessaria ex medio non necessario. Dicit ergo quod nihil prohibet, cum conclusio necessaria est, medium non necessarium esse per quod ostenditur, syllogismo tamen dialectico, non demonstrativo, qui facit scire. Contingit enim necessarium syllogizari ex non necessariis, sicut contingit syllogizari verum ex non veris: non tamen contingit e converso; quia cum medium est necessarium et conclusio necessaria erit, sicuti ex veris praemissis semper concluditur verum. Quod autem ex necessariis semper concludatur necessarium, sic probat: *sit enim a de b ex necessitate*, idest sit haec propositio necessaria: omne b est a; *et hoc de c*, idest sit haec etiam necessaria: omne c est b; ex his autem duabus necessariis sequitur tertia necessaria, scilicet conclusio, quod, *omne c est a.* Ostensum est enim in libro priorum quod ex duabus propositionibus de necessitate sequitur conclusio de necessitate. Ostendit etiam consequenter quod si conclusio non esset necessaria, nec medium posset esse necessarium. Ponatur enim quod haec conclusio, omne c est a, sit non necessaria, prae-

missae autem duae sint necessariae; secundum id quod praeostensum est, sequitur quod conclusio sit necessaria, cum tamen contrarium sit positum, scilicet quod conclusio sit non necessaria.

[79585] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 11 Deinde cum dicit: quoniam igitur etc., infert conclusionem principaliter intentam ex omnibus praedictis, dicens quod quia oportet necessarium esse aliquid, si demonstratione sciatur, manifestum est ex praemissis quod oportet demonstrationem haberi per medium necessarium: alioquin nesciretur quod conclusio sit necessaria, neque *propter quid*, neque *quia*, cum necessarium non possit sciri per non necessarium, ut ostensum est. Sed si aliquis habeat rationem per medium non necessarium, dupliciter potest esse dispositus. Aut enim cum ipse sit non sciens, opinabitur tamen se scire, si accipiat in sua opinione medium non necessarium, tanquam necessarium; aut etiam non opinabitur se scire, si scilicet credat non se habere medium necessarium. Et hoc universaliter intelligendum est, tam de scientia *quia*, qua scitur aliquid per mediata, quam de scientia *propter quid*, qua scitur aliquid per immediata. Horum autem differentia posterius ostendetur.

Lectio 14

[79586] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 14 n. 1 Postquam ostendit philosophus quod demonstratio est de necessariis et ex necessariis, consequenter ostendit quod est de his, quae sunt *per se* et ex his, quae sunt *per se*. Et circa hoc tria facit: primo, ostendit quod demonstratio est de his, quae sunt *per se*, idest quod conclusiones demonstrationis sunt *per se*; secundo, movet dubitationem et solvit; ibi: et tamen opponet etc.; tertio, ostendit quod demonstratio est ex his, quae sunt *per se*, idest quod principia demonstrationis oportet *per se* esse; ibi: quoniam autem ex necessitate et cetera.

[79587] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 14 n. 2 Dicit igitur primo quod demonstrativa scientia non potest esse *accidentium*, quae non sunt *per se*, sicut determinatum est *per se* superius, scilicet quod accidens *per se* est in cuius definitione ponitur subiectum; sicut *par* aut *impar* est per se accidens numeri. *Album* autem *animalis* non est per se accidens: quia animal non ponitur in eius definitione. Quod autem de huiusmodi accidentibus, quae non sunt *per se*, non possit esse demonstratio, sic probat. Accidens, quod non est per se, contingit non inesse (de hoc enim accidente loquimur); si ergo demonstratio fieret de accidente, quod non est per se, sequeretur quod conclusio demonstrationis non esset necessaria: cuius contrarium supra ostensum est. Quod autem accidens, quod non est per se, non necessario insit, ex hoc potest haberi. Si enim aliquod accidens ex necessitate et semper insit subiecto, oportet quod causam habeat in subiecto, qua posita, non possit accidens non inesse. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quando ex principiis speciei accidens causatur; et tale accidens dicitur *per se* passio vel proprium. Alio modo quando accidens causatur ex principiis individui; et hoc est accidens inseparabile. Omne autem accidens, quod causatur ex principiis subiecti, si debeat definiri, oportet quod subiectum ponatur in sua definitione: nam unumquodque definitur ex propriis principiis; et sic oportet omne accidens, quod ex necessitate inest subiecto, esse accidens *per se*. Illa ergo quae non sunt *per se*, non ex necessitate insunt.

[79588] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 14 n. 3 Videtur autem quod Aristoteles utatur demonstratione circulari, quam supra improbavit. Ostenderat enim supra quod demonstratio necessariorum est ex hoc quod est eorum quae sunt *per se*; nunc autem e converso ostendit quod demonstratio est eorum quae sunt per se, quia est necessariorum. Sed dicendum quod supra Aristoteles non solum ostendit demonstrationem esse necessariorum propter hoc, quod est eorum quae sunt per se, sed ex definitione eius quod est scire; et hic fuit verus demonstrationis modus. Quod autem ostendit demonstrationem esse necessariorum propter hoc, quod est eorum quae sunt *per se*, non est vera demonstratio, sed est ostensio ad hominem, apud quem notum est quod demonstratio sit eorum quae sunt per se.

[79589] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: et tamen opponet etc., movet dubitationem quamdam. Et circa hoc duo facit. Primo, ponit dubitationem dicens quod potest aliquis forte opponere: si conclusio, quae sequitur ex contingentibus vel ex his quae sunt per accidens, non est necessaria; quare de contingentibus fit interrogatio sive de his quae sunt *per accidens*, ut ex iis datis procedatur ad conclusionem, cum tamen in syllogismo requiratur quod conclusio ex necessitate accidat. Et quod interrogatio fiat de contingentibus vel ex his, quae sunt per accidens, manifestat per hoc quod subdit: nihil enim differt, si aliquis interrogatus contingentia, postea dicat conclusionem. Quasi dicat: ita potest inferri conclusio ex contingentibus interrogatis et concessis, sicut ex necessariis: utrisque enim eadem forma syllogizandi est.

[79590] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 14 n. 5 Secundo; ibi: oportet autem etc., solvit dicens quod non ita interrogatur de praemissis contingentibus, quasi conclusio sit necessaria absolute *propter interrogata*, idest propter praemissa contingentia; sed quia necesse est dicenti praemissa conclusionem dicere, et dicere vera in conclusione, si vera sunt, quae praemissa sunt: quasi dicat quod licet ex praemissis contingentibus non sequatur conclusio necessaria necessitate absoluta, sequitur tamen secundum quod est ibi necessitas consequentiae, secundum quod conclusio sequitur ex praemissis.

[79591] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit: quoniam autem etc., ostendit quod demonstratio sit ex his, quae sunt *per se*, tali ratione. Demonstratio est ex necessariis et de necessariis. Et hoc ideo, quia est scientifica, idest faciens scire. Ea autem, quae non sunt *per se*, non sunt necessaria: sunt enim *per accidens et huiusmodi non sunt necessaria*, ut dictum est. Sed illa sunt ex necessitate circa unumquodque genus, quaecunque sunt *per se* et conveniunt unicuique secundum quod unumquodque est. Relinquitur ergo quod demonstratio non possit esse nisi ex his, quae sunt per se et de talibus.

[79592] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 14 n. 7 Ulterius autem ostendit quod etiam si praemissa essent semper, et necessaria, et vera, et non *per se*, non tamen sciretur de conclusione *propter quid*; sicut patet in syllogismis, qui fiunt per signa, in quibus conclusionem, quae est *per se*, non scit aliquis *per se*, neque *propter quid*. Sicut si aliquis probaret quod omne elementum est corruptibile, per hoc quod videtur tempore antiquari, esset quidem probatio per signum, non autem *per se*, neque *propter quid*: quia *propter quid* scire est per causam scire. Oportet ergo medium esse causam

eius, quod in demonstratione concluditur. Et hoc manifestum est ex praemissis: quia oportet et *medium inesse tertio propter ipsum*, idest per se, et similiter *primum medio.* Primum autem et tertium vocat duas extremitates.

Lectio 15

[79593] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 15 n. 1 Postquam ostendit philosophus quod demonstratio est ex his quae sunt per se, hic concludit quod demonstratio est ex principiis propriis, non extraneis, neque ex communibus. Et dividitur in duas partes: in prima, ostendit quod demonstratio procedit ex propriis principiis; in secunda, determinat quae sint principia propria et quae communia; ibi: difficile autem et cetera. Prima in duas: in prima, ostendit quod demonstratio non procedit ex principiis extraneis; in secunda, ostendit quod non procedit ex principiis communibus; ibi: quoniam autem manifestum est et cetera. Prima in duas: in prima, ex praemissis ostendit quod demonstratio non est ex principiis extraneis; in secunda, ex praemissis etiam ostendit quod demonstrationes non sunt de rebus corruptibilibus, sed de sempiternis; ibi: manifestum autem et si sint propositiones et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit intentum; secundo, probat propositum; ibi: tria enim sunt etc.; tertio, concludit intentum; ibi: propter hoc geometriae et cetera.

[79594] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 15 n. 2 Dicit ergo primo quod, ex quo demonstratio est ex his quae sunt per se, manifestum est quod non contingit demonstrare descendentem vel procedentem ex alio genere in aliud genus, sicut non contingit quod geometria ex propriis principiis demonstret aliquid descendens in arithmeticam.

[79595] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit: tria enim etc., propositum probat. Et circa hoc tria facit. Primo, praemittit quae sint necessaria ad demonstrationem, dicens quod *in demonstrationibus tria sunt. Unum* est, *quod demonstratur*, scilicet conclusio, quae quidem continet in se id, quod per se inest alicui generi: per demonstrationem enim concluditur propria passio de proprio subiecto. *Aliud* autem sunt dignitates, ex quibus demonstratio procedit. *Tertium* autem est genus subiectum, cuius proprias passiones et per se accidentia demonstratio ostendit.

[79596] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 15 n. 4 Secundo; ibi: ex quibus igitur etc., ostendit quid praedictorum trium possit esse commune diversis scientiis et quid non, dicens quod horum trium *unum*, scilicet *dignitates*, ex quibus demonstratio procedit, contingit esse idem in diversis demonstrationibus et etiam in diversis scientiis: sed in illis scientiis, quarum est diversum genus subiectum, sicut in arithmetica, quae est de numeris, et geometria, quae est de magnitudinibus, non contingit quod demonstratio, quae procedit ex principiis unius scientiae, puta arithmeticae, descendat ad subiecta alterius scientiae, sicut ad magnitudines, quae sunt subiecta geometriae; nisi forte subiectum unius scientiae contineatur sub subiecto alterius, sicut si magnitudines contineantur sub numeris (quod quidem *qualiter contingat*, scilicet subiectum unius scientiae contineri sub subiecto alterius, *posterius dicetur*). Magnitudines enim sub numeris non continentur, nisi forte

secundum quod magnitudines numeratae sunt. Subiecta etiam diversarum demonstrationum sive scientiarum diversa sunt. Arithmetica enim demonstratio semper habet genus proprium circa quod demonstrat. Et aliae scientiae similiter.

[79597] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 15 n. 5 Tertio; ibi: quare aut simpliciter etc., probat propositum. Et circa hoc duo facit. Primo, inducit principale propositum per modum conclusionis, eo quod ex praemissis haberi potest, dicens: *quare* manifestum est quod necesse est, aut esse simpliciter idem genus, circa quod sumuntur principia et conclusiones, et sic non est descensus, neque transitus de genere in genus: aut si debet demonstratio descendere ab uno genere in aliud, oportet esse unum genus *sic*, idest quodammodo. Aliter enim impossibile est quod demonstretur aliqua conclusio ex aliquibus principiis, cum non sit idem genus vel *simpliciter* vel *secundum quid.* Sciendum est autem quod *simpliciter* idem genus accipitur, quando ex parte subiecti non sumitur aliqua differentia determinans, quae sit extranea a natura illius generis; sicut si quis per principia verificata de triangulo procedat ad demonstrandum aliquid circa isoscelem vel aliquam aliam speciem trianguli. *Secundum quid* autem est unum genus, quando assumitur circa subiectum aliqua differentia extranea a natura illius generis; sicut visuale est extraneum a genere lineae, et sonus est extraneus a genere numeri. Numerus ergo simpliciter, qui est genus subiectum arithmeticae, et numerus sonorum, qui est genus subiectum musicae, non sunt unum genus simpliciter. Similiter autem nec linea simpliciter, quam considerat geometra, et linea visualis, quam considerat perspectivus. Unde patet quod quando ea, quae sunt lineae simpliciter, applicantur ad lineam visualem, fit quodammodo descensus in aliud genus: non autem quando ea, quae sunt trianguli, applicantur ad isoscelem.

[79598] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 15 n. 6 Secundo; ibi: ex eodem enim genere etc., ostendit propositum hoc modo. Oportet in demonstratione eiusdem generis esse media et extrema. Extrema autem in conclusione continentur. Nam maior extremitas in conclusione est praedicatum; minor vero extremitas subiectum; medium autem in praemissis continetur. Oportet igitur principia et conclusiones circa idem genus sumi. Cum autem huic coniunxerimus quod diversae scientiae sint circa diversa genera subiecta; ex necessitate sequitur quod ex principiis unius scientiae non concludatur aliquid in alia scientia, quae non sit sub ea posita. Quod autem in demonstratione oporteat media et extrema unius generis esse, sic probat. Detur enim quod medium sit alterius generis ab extremis, sicut si extrema sint *triangulus* et *habere tres angulos aequales duobus rectis.* Manifestum est quod passio conclusa de triangulo, *per se* inest ei; non autem per se inest aeneo. Et si e contrario passio per se inesset aeneo, puta sonorum esse, vel aliquid huiusmodi, palam est quod per accidens inesset triangulo. Unde patet quod oportet omnino, si subiectum conclusionis et medium sint penitus alterius generis, quod passio vel non per se insit medio vel non per se insit subiecto: et ita oportet quod alteri eorum insit per accidens. Et si quidem insit medio per accidens, erit per accidens in praemissis; si autem subiecto, erit in conclusione: et hoc ex parte passionis. Sed utroque modo oportebit per accidens esse in praemissis, quantum ad hoc quod subiectum accipitur sub medio: sicut si triangulus accipiatur sub aeneo aut e converso. Ostensum est autem quod in demonstrationibus tam conclusio, quam praemissae sunt *per se* et non *per accidens.* Oportet ergo in demonstrationibus medium et extrema eiusdem generis esse.

[79599] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit: propter hoc geometriae etc., infert duas conclusiones ex praemissis. Quarum prima est quod nulla scientia demonstrat aliquid de subiecto alterius scientiae, sive sit scientiae communioris sive alterius scientiae disparatae; sicut geometria non demonstrat quod contrariorum eadem est scientia: contraria enim pertinent ad scientiam communem, scilicet ad philosophiam primam vel dialecticam. Et similiter geometria non demonstrat quod duo cubi sint unus cubus, idest quod ex ductu unius numeri cubici in alium numerum cubicum surgat numerus cubicus. Dicitur autem numerus cubicus, qui consurgit ex ductu unius numeri in seipsum bis; sicut octonarius est numerus cubicus, surgit enim ex ductu binarii in seipsum bis, quia bis duo bis sunt octo. Et eadem ratione vigintiseptem est numerus cubicus, et radix eius est tria, quia ter tria ter faciunt vigintiseptem. Si ergo ducantur octo in vigintiseptem consurgit numerus cubicus, idest ducenta sexdecim, cuius radix est sex: quia sexies sex sexies sunt ducenta sexdecim. Hoc ergo habet probare arithmeticus, non geometra. Et similiter, quod est unius scientiae non habet probare alia scientia, nisi forte una scientia sit sub altera; sicut se habet perspectiva ad geometriam, et consonantia vel harmonica, idest musica, ad arithmeticam.

[79600] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 15 n. 8 Secunda conclusio ponitur; ibi: neque si aliquid et cetera. Et est quod scientia etiam de proprio subiecto non probat quodlibet accidens, sed accidens quod est sui generis. Sicut si aliquid inest lineis, non secundum quod sunt lineae, neque secundum propria principia linearum, hoc non demonstrat geometra de lineis; sicut quod linea recta sit pulcherrima linearum, aut recta linea si est contraria circulari vel non. Haec enim non sunt secundum proprium genus lineae, sed secundum aliquid communius. Pulchrum enim et contrarium genus lineae transcendunt.

Lectio 16

[79601] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 16 n. 1 Postquam ex superioribus philosophus concluserat quod demonstratio non concludit ex extraneis principiis, nunc iterum ex superioribus intendit concludere quod demonstratio non est de corruptibilibus. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod sempiternorum et non corruptibilium est demonstratio; secundo, ostendit qualiter sit eorum quae sunt ut frequenter; ibi: eorum autem et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod demonstratio non sit corruptibilium, sed sempiternorum; secundo, ostendit idem de definitione; ibi: similiter se habet et cetera. Circa primum duo facit: primo, proponit conclusionem intentam; secundo, ponit rationem probantem ipsam; ibi: quod autem universaliter et cetera.

[79602] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 16 n. 2 Primo ergo ponit duas conclusiones, quarum una sequitur ex altera. Prima est quod necesse est conclusionem demonstrationis huius de qua nunc agitur, et quam possumus dicere simpliciter demonstrationem, esse perpetuam; quod quidem sequitur ex hoc, quod supra habitum est, scilicet quod propositiones, ex quibus fit syllogismus, debent esse universales: quod significavit per *dici de omni.* Secunda conclusio est quod neque demonstratio, neque scientia est corruptibilium, loquendo simpliciter, sed solum secundum accidens.

[79603] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit: quod autem universaliter etc., inducit rationem ad probandum propositas conclusiones: quae talis est. Conclusionis corruptibilis, et non sempiternae, non est in se continere quod est universaliter, sed aliquando et sic. Dictum est enim supra quod *dici de omni* duo continet, scilicet quod non in quodam sic et in quodam non, et iterum, quod non aliquando sic et aliquando non. In omnibus autem corruptibilibus invenitur aliquando sic et aliquando non. Unde patet quod in corruptibilibus non invenitur *dici de omni*, sive quod est universaliter. Sed ubi conclusio est non universalis, oportet aliquam praemissarum esse non universalem. Conclusio ergo corruptibilis oportet quod sequatur ex praemissis, quarum altera non sit universalis. Cum ergo huic coniunxerimus quod demonstratio simpliciter semper debet esse ex universalibus, sequitur quod demonstratio non possit habere conclusionem corruptibilem, sed sempiternam.

[79604] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 16 n. 4 Deinde cum dicit: similiter se habet etc., ostendit quod etiam definitio est non corruptibilium, sed sempiternorum, tali ratione. Demonstratio quantum ad principia et conclusiones est sempiternorum et non corruptibilium; sed definitio vel est principium, vel conclusio demonstrationis, vel demonstratio positione differens; ergo definitio non est corruptibilium, sed sempiternorum.

[79605] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 16 n. 5 Ad intellectum autem huius literae sciendum est quod contingit definitiones diversas dari eiusdem rei, sumptas ex diversis causis. Causae autem ad invicem ordinem habent: nam ex una sumitur ratio alterius. Ex forma enim sumitur ratio materiae: talem enim oportet esse materiam, qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formae: quia enim agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formae, quae ex actione consequitur. Ex fine autem sumitur ratio efficientis: nam omne agens agit propter finem. Oportet ergo quod definitio, quae sumitur a fine, sit ratio et causa probativa aliarum definitionum, quae sumuntur ex aliis causis. Ponamus ergo duas definitiones domus, quarum una sumatur a causa materiali, quae sit talis: domus est cooperimentum constitutum ex lapidibus, cemento et lignis. Alia sumatur ex causa finali, quae sit talis: domus est cooperimentum prohibens nos a pluviis, frigore et calore. Potest ergo prima definitio demonstrari ex secunda, hoc modo: omne cooperimentum prohibens nos a pluviis, frigore et calore oportet quod sit constitutum ex lapidibus, cemento et lignis; domus est huiusmodi; ergo et cetera. Patet ergo quod definitio, quae sumitur a fine, est principium demonstrationis; illa autem, quae sumitur a materia, est demonstrationis conclusio. Potest tamen utraque coniungi, ut sit una definitio, hoc modo: domus est cooperimentum constitutum ex dictis, defendens a pluvia, frigore et calore. Talis autem definitio continet totum quod est in demonstratione, scilicet medium et conclusionem. Et ideo talis definitio est demonstratio positione differens; quia in hoc solo differt a demonstratione, quia non est ordinata in modo et figura.

[79606] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 16 n. 6 Sciendum est autem quod quia demonstratio non est corruptibilium, sed sempiternorum, neque definitio, Plato coactus fuit ponere ideas. Cum enim ista sensibilia sint corruptibilia, videbatur quod eorum non posset esse neque demonstratio, neque definitio. Et ideo videbatur quod oporteret ponere quasdam substantias incorruptibiles, de quibus

et demonstrationes et definitiones darentur. Et has substantias sempiternas vocabat *species* vel *ideas.*

[79607] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 16 n. 7 Sed huic opinioni occurrit Aristoteles superius dicens quod demonstratio non est corruptibilium nisi per accidens. Etsi enim ista sensibilia corruptibilia sint in particulari, in universali tamen quamdam sempiternitatem habent. Cum ergo demonstratio detur de istis sensibilibus in universali, non autem in particulari, sequitur quod demonstratio non sit corruptibilium, nisi *per accidens*; sempiternorum autem est *per se.*

[79608] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 16 n. 8 Deinde cum dicit: eorum autem quae etc., ostendit quomodo eorum, quae sunt ut frequenter, possit esse demonstratio, dicens: quod *eorum quae saepe fiunt, sunt etiam demonstrationes et scientiae: sicut de defectu lunae*, qui tamen non semper est. Non enim luna semper deficit, sed aliquando. Haec autem quae sunt frequenter, *secundum quod huiusmodi sunt*, idest secundum quod de eis demonstrationes dantur, sunt semper: sed secundum quod non sunt semper, sunt particularia. De particularibus autem non potest esse demonstratio, ut ostensum est, sed solum de universalibus. Unde patet quod huiusmodi, secundum quod de eis est demonstratio, sunt semper. Et sicut est de defectu lunae, ita est de omnibus aliis similibus. Consideranda tamen est differentia inter ea. Quaedam enim non sunt semper secundum tempus, sunt autem semper per comparationem ad causam: quia nunquam deficit, quin posita tali causa, sequatur effectus; sicut est de defectu lunae. Nunquam enim deficit, quin semper sit lunae eclypsis, quandocunque terra diametraliter interponitur inter solem et lunam. In quibusdam vero contingit quod non semper sunt, etiam per comparationem ad causam: quia videlicet causae impediri possunt. Non enim semper ex semine hominis generatur homo habens duas manus; sed quandoque fit defectus vel propter impedimentum causae agentis vel materiae. In utrisque autem sic ordinandae sunt demonstrationes, ut ex universalibus propositionibus inferatur universalis conclusio, removendo illa, in quibus potest esse defectus vel ex parte temporis tantum vel etiam ex parte causae.

Lectio 17

[79609] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 17 n. 1 Ostenderat supra philosophus quod demonstratio non procedit ex principiis extraneis; hic autem ostendit quod non procedit ex communibus. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, inducit quandam conclusionem ex dictis; ibi: si autem hoc est et cetera. Circa primum tria facit. Primo, proponit intentum dicens quod, *quia manifestum est quod non contingit unumquodque* per unumquodque *demonstrare*, sed oportet quod demonstratio fiat *ex unoquoque principiorum*, hoc modo, quod *id quod demonstratur sit secundum quod est illud*, idest, oportet quod principia demonstrationis insint per se ei, quod demonstratur; si, inquam, ita est, non sufficit, ad hoc quod aliquid sciatur, quod demonstretur *ex veris et immediatis*, sed oportet ulterius quod demonstretur ex principiis propriis.

[79610] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 17 n. 2 Secundo; ibi: est enim sic demonstrare etc.,

probat propositum, scilicet quod non sufficiat ex veris et immediatis aliquid demonstrare, quia sic contingeret aliquid demonstrare, sicut Bryso demonstravit tetragonismum, idest quadraturam circuli, ostendens aliquod quadratum esse circulo aequale per aliqua principia communia, hoc modo: in quocunque genere est invenire aliquid maius et minus alicui, in eodem est invenire et illi aequale; in genere autem quadratorum est invenire aliquod quadratum minus circulo, quod scilicet scribitur intra circulum, et aliquod maius circulo, intra quod circulus describitur; ergo est invenire aliquod quadratum circulo aequale. Haec quidem probatio est secundum commune: aequale enim, et maius, et minus, excedunt genus quadranguli et circuli. Unde patet quod huiusmodi rationes demonstrant secundum aliquod commune, quia medium alteri inest, quam ei de quo fit demonstratio; et ideo huiusmodi rationes conveniunt aliis, et non conveniunt istis, de quibus dantur, tanquam proximis. Unde patet quod qui scit per huiusmodi rationes, non scit secundum quod illud est, idest *per se*, sed *per accidens* tantum. Si enim esset secundum se, non conveniret demonstratio in aliud genus. Unumquodque enim scimus secundum accidens, cum non cognoscimus illud *secundum quod est ex principiis illius*, idest secundum quod est ex principiis per se. Sicut habere tres angulos aequales duobus rectis *inest per se* triangulo, idest secundum quod est ex principiis illius. Quare si per se inesset medium acceptum conclusioni, necesse esset in eadem proximitate esse, idest proximum esse secundum genus conclusioni.

[79611] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 17 n. 3 Tertio; ibi: si vero non etc., excludit quandam dubitationem. Contingit enim aliquando medium demonstrationis non esse in eodem genere cum conclusione. Quod qualiter contingat ostendit dicens: si vero non sit medium in eadem proximitate conclusioni, sed hoc modo sicut demonstratur aliquid *in harmonica*, idest in musica, per arithmeticam; verum quidem est quod huiusmodi etiam similiter demonstratur. Fit enim demonstratio in inferiori scientia per principia superioris scientiae, ut ostensum est; sicut et in scientia superiori per principia superioris. Sed in hoc differt, quod alterius scientiae, scilicet inferioris, est scire ipsum *quia* tantum: genus enim subiectum inferioris scientiae est alterum a genere subiecto superioris scientiae, ex qua sumuntur principia. Sed scire *propter quid* est superioris scientiae, cuius sunt per se illae passiones. Cum enim passio insit subiecto propter medium, illa scientia considerabit *propter quid*, ad quam pertinet medium, cuius per se est passio, quae demonstratur. Si vero subiectum sit ad aliam scientiam pertinens, illius scientiae non erit *propter quid*, sed *quia* tantum; nec tali subiecto per se conveniet passio demonstrata de ipso, sed per medium extraneum. Si vero medium et subiectum pertineant ad eamdem scientiam, tunc illius scientiae erit scire *quia* et *propter quid*. Remota autem dubitatione, ulterius conclusionem intentam principaliter inducit, dicens quod ex praedictis patet quod non est *demonstrare unumquodque simpliciter*, idest quocunque modo, sed secundum hoc quod demonstratur ex propriis principiis uniuscuiusque. Sed et principia propria singularum scientiarum habent aliquod commune prius eis.

[79612] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit: si autem hoc etc., inducit quandam conclusionem sequentem ex dictis. Et circa hoc tria facit. Primo, inducit conclusionem dicens quod, si hoc verum est, scilicet quod demonstrationes in singulis scientiis non fiunt ex communibus principiis, et iterum quod principia scientiarum habent aliquid prius se, quod est

commune; manifestum est quod non est uniuscuiusque scientiae demonstrare principia sua propria. Illa enim priora principia, per quae possent probari singularum scientiarum propria principia, sunt communia principia omnium, et illa scientia, quae considerat huiusmodi principia communia, est propria omnibus, idest ita se habet ad ea, quae sunt communia omnibus, sicut se habent aliae scientiae particulares ad ea, quae sunt propria. Sicut cum subiectum arithmeticae sit numerus, ideo arithmetica considerat ea, quae sunt propria numeri: similiter prima philosophia, quae considerat omnia principia, habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia, tanquam propria sibi.

[79613] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 17 n. 5 Secundo, cum dicit: et namque scivit etc., ostendit praeeminentiam huiusmodi scientiae, quae considerat principia communia, scilicet primae philosophiae, ad alias. Semper enim oportet illud, per quod aliquid probatur, esse magis scitum vel notum. Qui enim scit aliquid ex superioribus causis, oportet quod sit magis intelligens illas causas, quia scivit ex prioribus simpliciter, cum non sciat ex causatis causas: quando enim aliquis scit ex causatis causas, tunc non intelligit ex prioribus et ex magis notis simpliciter, sed ex magis notis et prioribus quoad nos. Cum autem principia inferioris scientiae probantur ex principiis superioris, non proceditur ex causatis in causas, sed e converso. Unde oportet quod talis processus sit ex prioribus et ex magis notis simpliciter. Oportet ergo magis esse scitum quod est superioris scientiae, ex quo probatur id quod est inferioris, et maxime esse scitum id, quo omnia alia probantur, et ipsum non probatur ex alio priori. Et per consequens scientia superior erit magis scientia, quam inferior; et scientia suprema, scilicet philosophia prima, erit maxime scientia.

[79614] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 17 n. 6 Tertio, ibi: sed demonstratio etc., redit ad principalem conclusionem: et dicit quod demonstratio non procedit in aliud genus, nisi sicut dictum est quod demonstratio geometriae procedit ad scientias inferiores; sicut sunt artes mechanicae, quae utuntur mensuris; aut speculativae, sicut scientiae quae sunt de visu, ut perspectivae, quae sunt de visuali; et similiter est de arithmetica in comparatione ad *harmonicam*, idest musicam.

Lectio 18

[79615] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 1 Postquam ostendit quod demonstratio non procedit ex principiis communibus sed ex propriis, hic ad evidentiam praemissorum determinat de principiis propriis et communibus. Et circa hoc duo facit. Primo, ostendit necessitatem huiusmodi determinationis, dicens quod difficile est cognoscere utrum sciamus ex principiis propriis (quod solum est vere scire) aut non ex propriis. Opinantur enim multi se scire, si habeant syllogismum ex aliquibus veris et primis. Sed hoc non est verum: immo oportet, ad hoc quod sciamus, quod principia sint proxima illis quae debent demonstrari (quae hic dicuntur prima, sicut et supra dicebantur extrema); vel oportet proxima esse primis principiis indemonstrabilibus.

[79616] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 2 Secundo, ibi: dico autem principia etc., determinat

de principiis propriis et communibus. Et circa hoc duo facit: primo enim determinat de principiis propriis et communibus; secundo, ostendit qualiter ad huiusmodi principia se habeant demonstrativae scientiae; ibi: non contingere autem et cetera. Circa primum duo facit: primo, distinguit principia a non principiis; secundo, principia ad invicem; ibi: sunt autem quibus et cetera.

[79617] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 3 Circa primum duo facit. Primo, ostendit quae sint principia, dicens quod principia in unoquoque genere sunt illa quae, cum sint vera, tamen non contingit ea demonstrare vel simpliciter si sint principia prima, vel ad minus non est demonstrare in illa scientia in qua sumuntur ut principia. Dicit autem, *cum sint* vera, ad differentiam falsorum, quae non demonstrantur in aliqua scientia.

[79618] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 4 Secundo, ibi: quid quidem igitur etc., ostendit convenientiam et differentiam inter principia et non principia. Conveniunt enim principia cum non principiis in hoc, quod de utrisque oportet accipere, quasi supponendo *quid significent, et prima*, idest principia, *et quae sunt ex his*, idest quae ex principiis sumuntur: quia *quod quid est* proprie pertinet ad scientiam quae est de substantia, scilicet ad *philosophiam primam*, a qua omnes aliae hoc accipiunt. Sed in hoc differunt principia, et quae sunt ex principiis, quia de principiis oportet accipere supponendo *quod sunt*; de aliis autem, quae sunt ex principiis, oportet demonstrare *quia sunt.* Sicut in mathematicis accipitur supponendo et *quid* est unitas, quae est principium, et quid est rectum, et quid est triangulus, quae non sunt principia, sed passiones: sed quod unitas sit, aut quod magnitudo sit, accipit mathematicus quasi principia; alia vero demonstrat, scilicet quae sunt ex principiis. Demonstrat enim triangulum aequilaterum et angulum rectum, et etiam hanc lineam rectam esse.

[79619] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 5 Deinde cum dicit: sunt autem quibus etc., distinguit principia ad invicem: et primo, principia propria a communibus; secundo, communia ad invicem; ibi: non est autem suppositio et cetera. Prima dividitur in duas; in prima, dividit principia propria et communia; in secunda, manifestat quoddam quod poterat esse dubium; ibi: quasdam tamen scientias et cetera.

[79620] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 6 Circa primum tria facit. Primo, ponit divisionem, dicens quod principiorum, quibus utimur in demonstrativis scientiis, alia sunt propria uniuscuiusque scientiae, alia vero communia. Et quia hoc posset videri contrarium ei, quod supra ostensum est, quia scientiae demonstrativae non procedunt ex communibus, ideo subiungit quod communia principia accipiuntur in unaquaque scientia demonstrativa *secundum analogiam*, idest secundum quod sunt proportionata illi scientiae. Et hoc est quod subdit exponens, quod *utile est* accipere huiusmodi principia in scientiis, quantum pertinet ad genus subiectum, quod continetur sub illa scientia.

[79621] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 7 Secundo, ibi: propria principia etc., exemplificat de utrisque, dicens quod propria principia sunt, ut lineam esse huiusmodi, vel rectum. Tam enim subiecti quam passionis definitio in scientiis pro principio habetur. Communia vero principia sunt, ut, si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia, et aliae communes animi

conceptiones.

[79622] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 8 Tertio, ibi: sufficiens autem est etc., ostendit quomodo praemissis principiis scientiae demonstrativae utantur. Et primo quidem de communibus dicit quod *sufficiens est accipere unumquodque istorum* communium, quantum pertinet ad genus subiectum, de quo est scientia. Idem enim faciet geometria, si non accipiat praemissum principium commune in sua communitate, sed solum in magnitudinibus, et arithmetica in solis numeris. Ita enim poterit concludere geometria, si dicat: si ab aequalibus magnitudinibus aequales auferas magnitudines, quae remanent sunt aequales; sicut si diceret: si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia. Et similiter dicendum est de numeris.

[79623] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 9 Secundo, ibi: sunt autem propria etc., ostendit qualiter demonstrativae scientiae utantur propriis principiis, dicens quod propria principia sunt quae supponuntur esse in scientiis, scilicet subiecta, circa quae scientia speculatur ea quae per se insunt eis. Sicut arithmetica considerat unitates, et geometria considerat *signa*, idest puncta et lineas. Praedictae enim supponunt esse et hoc esse, idest supponunt de eis, et *quia* sunt et *quid* sunt. Sed de passionibus supponunt praedictae scientiae *quid significet* unaquaeque; sicut arithmetica supponit quid est par, et quid est impar, aut quid est numerus quadratus aut cubicus; et geometria supponit quid est *rationale* in lineis. Dicitur enim linea rationalis, de qua possumus ratiocinari per lineam datam: huiusmodi autem est omnis linea commensurabilis lineae datae; quae vero est ei non commensurabilis, vocatur *irrationalis* vel *surda.* Similiter et geometria supponit quid est reflexum aut curvum. Sed praedictae scientiae demonstrant de omnibus praedictis passionibus *quod sint* per principia communia, et ex illis principiis, quae demonstrantur ex communibus. Et quod dictum est de geometria et arithmetica, intelligendum est etiam de astrologia. *Omnis enim scientia demonstrativa est circa tria*: quorum unum est *genus subiectum*, cuius per se passiones scrutantur; et aliud est *communes dignitates*, ex quibus sicut ex primis demonstrat; tertium autem *passiones*, de quibus unaquaeque scientia accipit quid significent.

[79624] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 18 n. 10 Deinde cum dicit: quasdam tamen scientias etc., manifestat quoddam, quod poterat esse dubium. Quia enim dixerat quod scientiae supponunt de principiis *quia sunt*, de passionibus *quid sunt*, de subiectis autem *utrumque*, posset aliquis credere quod oporteret specialem fieri mentionem de omnibus istis. Unde hoc removet, dicens quod nihil prohibet quasdam scientias *despicere quaedam praedictorum*, idest non facere mentionem expressam de praemissis, sicut quandoque non facit mentionem de hoc quod supponat genus subiectum esse, si sit manifestum quod sit, quia non est similiter manifestum de omnibus quod sint, sicut quod sit numerus, et quod sit calidum vel frigidum: quorum unum est propinquum rationi, alterum sensui. Similiter et quaedam scientiae non supponunt de passionibus quid significent, expressam mentionem de eis faciendo. Sicut etiam non oportet quod de communibus principiis semper scientiae faciant mentionem, quia nota sunt. Nihilominus tamen, tria praedicta naturaliter sunt in qualibet scientia supponenda.

Lectio 19

[79625] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 19 n. 1 Postquam divisit Aristoteles principia communia a propriis, hic distinguit communia principia ad invicem. Et dividitur in partes tres: in prima, ponit distinctionem communium principiorum ad invicem; in secunda, ostendit differentiam definitionis a quodam genere principiorum communium, ibi: termini igitur non etc.; in tertia, excludit quemdam errorem, ibi: species quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo, distinguit communes animi conceptiones a petitionibus, sive suppositionibus; secundo, petitiones et suppositiones ad invicem, ibi: quaecunque quidem igitur et cetera.

[79626] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 19 n. 2 Circa primum considerandum est quod communes animi conceptiones habent aliquid commune cum aliis principiis demonstrationis, et aliquid proprium. Commune quidem habent, quia necesse est tam ista, quam alia principia per se esse vera. Proprium autem est horum principiorum quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod per se sint vera. Nullus enim potest opinari contraria eorum.

[79627] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 19 n. 3 Dicit ergo quod illud principium, quod necesse est non solum per seipsum esse, sed etiam ulterius necesse est, ipsum videri, scilicet communis animi conceptio vel dignitas, non est neque *petitio* neque *suppositio*. Quod sic probat. Petitio et suppositio exteriori ratione confirmari possunt, idest argumentatione aliqua. Sed communis animi conceptio non est ad exterius rationem, quia non potest probari per aliquam argumentationem, sed est ad eam, quae est in anima, quia lumine naturalis rationis statim fit nota. Et quod non sit ad exterius rationem patet, quia non fit syllogismus ad probandas huiusmodi communes animi conceptiones. Et quod huiusmodi non sunt notae per exteriorem rationem, sed per interiorem, probat per hoc, quod exteriori rationi potest instari vel vere vel apparenter: interiori autem rationi non est possibile semper instari. Et hoc ideo, quia nihil est adeo verum, quin voce possit negari. Nam et hoc principium notissimum, quod *non contingat idem esse et non esse*, quidam ore negaverunt. Quaedam autem adeo vera sunt, quod eorum opposita intellectu capi non possunt; et ideo interiori ratione eis obviari non potest, sed solum exteriori, quae est per vocem. Et huiusmodi sunt communes animi conceptiones.

[79628] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 19 n. 4 Deinde, cum dicit: quaecunque igitur etc., distinguit suppositiones et petitiones ad invicem. Sciendum tamen est, quod aliquid commune habent, et in aliquo differunt. Hoc quidem commune est eis, quod cum sint demonstrabilia, tamen demonstrator accipit ea non demonstrans, et praecipue, quia non sunt demonstrabilia per suam scientiam, sed per aliam, ut supra dictum est. Unde et inter immediata principia computantur, quia demonstrator utitur eis absque medio, eo quod non habeant medium in illa scientia. Differunt autem ad invicem: quia si quidem talis propositio sit probabilis addiscenti, cui fit demonstratio, dicitur *suppositio*. Et sic suppositio dicitur non simpliciter, sed ad aliquem. Si vero ille nec sit eiusdem opinionis, neque contrariae, oportet quod demonstrator hoc ab eo petat, et tunc dicitur *petitio*. Si autem sit contrariae opinionis, tunc erit *quaestio*, de qua oportet disputari inter eos. Hoc tamen

omnibus commune est, quod unoquoque eorum utitur demonstrator non demonstrans, cum sit demonstrabile.

[79629] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 19 n. 5 Deinde, cum dicit: termini igitur non sunt etc., distinguit *definitiones* a *suppositionibus* per duas rationes; quarum secunda incipit ibi: *amplius petitio* et cetera. Circa primum duo facit: primo, ponit rationem, quae talis est: omnis *petitio*, vel *suppositio* dicit aliquid *esse* vel *non esse; termini* autem, idest definitiones, non dicunt aliquid *esse* vel *non esse*; termini ergo non sunt suppositiones neque petitiones, per se sumpti. Sed in propositionibus assumpti sunt suppositiones; ut cum dicitur, homo est animal rationale mortale. Sed terminos per se sumptos, oportet solum intelligere; intelligere autem non est supponere, sicut nec audire. Sed illa supponuntur *quorumcunque existentium*, idest ex quibuscumque existentibus fit conclusio, *in eo quod illa sunt*, idest propter praemissa.

[79630] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 19 n. 6 Secundo, ibi: neque geometra etc., excludit quamdam dubitationem. Dicebant enim quidam quod geometra falsa suppositione utebatur, cum diceret lineam esse unius pedis, quae non est unius pedis; aut lineam descriptam in pulvere esse rectam, quae non est recta. Sed ipse dicit quod geometra non supponit falsum propter hoc. Cum enim geometra nihil demonstret de particularibus, sed de universalibus, ut supra dictum est; hae autem lineae sunt quaedam particularia; manifestum est quod de his lineis nihil demonstrat, neque etiam ex eis, sed utitur eis ut exemplis universalium, quae per haec exempla intelliguntur, de quibus et ex quibus demonstrat.

[79631] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 19 n. 7 Deinde, cum dicit: amplius petitio etc., ponit secundam rationem, quae talis est: omnis suppositio vel petitio est in toto vel in parte, idest est propositio universalis vel particularis; sed definitiones neutrum horum sunt, quia in eis nihil ponitur sive praedicatur, neque universaliter, neque particulariter; ergo et cetera.

[79632] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 19 n. 8 Deinde, cum dicit: species quidem esse etc., ostendit ex praemissis quod non est necessarium ponere ideas, ut Plato posuit. Ostensum est enim supra quod demonstrationes de universalibus sunt, et hoc modo sunt de sempiternis. Non igitur necesse est ad hoc quod demonstratio sit, *species* esse, idest *ideas*, aut quodcunque *unum* extra multa, sicut ponebant Platonici mathematica separata cum ideis, ut sic demonstrationes possint esse de sempiternis. Sed necessarium est esse unum in multis et de multis, si demonstratio debet esse, quia non erit universale, nisi sit unum de multis; et si non sit universale, non erit medium demonstrationis; ergo nec demonstratio. Et quod oporteat medium demonstrationis esse universale, patet per hoc quod oportet medium demonstrationis esse unum et idem de pluribus praedicatum non aequivoce, sed secundum rationem eamdem: quod est ratio universalis. Si autem aequivocum esset, posset accidere vitium in arguendo.

Lectio 20

[79633] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 20 n. 1 Postquam determinavit philosophus de principiis propriis et communibus, hic ostendit qualiter demonstrativae scientiae se habeant ad principia communia et propria. Et dividitur in duas partes: in prima, ostendit qualiter se habeant demonstrativae scientiae circa communia: in secunda, qualiter se habeant circa propria; ibi: si autem idem est interrogatio et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit qualiter se habeant demonstrativae scientiae circa prima principia inter communia; secundo, quomodo se habeant communiter circa omnia principia communia; ibi: communicant autem omnes scientiae et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quomodo se habeant demonstrativae scientiae circa hoc principium, quod, *non contingit simul affirmare et negare*; secundo, quomodo se habeant circa istud principium, *de quolibet est affirmatio vel negatio vera*; ibi: omne autem affirmare et cetera. Haec enim duo principia sunt omnium prima, ut probatur in IV metaphysicae.

[79634] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 20 n. 2 Dicit ergo primo quod nulla demonstratio accipit hoc principium, quod, *non contingit simul affirmare et negare*. Si enim aliqua demonstratio eo uteretur ad ostendendum aliquam conclusionem, oporteret quod sic eo uteretur, quod acciperet *primum*, idest maiorem extremitatem, affirmari de *medio* et non negari. Quia si acciperet affirmationem et negationem ex parte medii, nihil differret utrum sic vel sic esset; et eadem ratio est de *tertio*, idest de minori extremitate per comparationem ad *medium*. Verbi gratia: sit animal *primum*, homo *medium*, et Callias *tertium*. Si quis vellet uti praedicto principio in demonstratione, oporteret sic arguere: omnis homo est animal et non est non animal; Callias est homo; ergo Callias est animal et non est non animal. Cum vero dicat, *omnis homo est animal*, nihil differt, utrum etiam haec sit vera, *non homo est animal*, vel non sit vera. Et similiter in conclusione non differt, ex quo *Callias est animal*, utrum *non Callias sit animal, vel non animal*. Et huius causa est, quia *primum* non oportet dici de solo *medio*, sed potest etiam dici de quodam alio, quod est diversum a *medio*, quod significatur per negationem *medii*; propter hoc quod *primum* dicitur de pluribus quandoque quam *medium*, sicut *animal* de pluribus quam *homo*; unde dicitur de equo, qui est non homo. Unde si accipiatur *medium* idem et non idem, idest, si accipiatur *medium* affirmativum et negativum, ut cum dico, *homo et non homo est animal*, nihil facit ad conclusionem. Cum autem accipitur affirmatio et negatio ex parte maioris extremitatis, differt quidem quantum ad conclusionem et etiam quantum ad veritatem praemissarum. Si enim homo esset non animal, non esset verum quod homo est animal, neque sequeretur quod Callias esset animal. Tamen nihil plus certificatur cum dicitur, *homo est animal et non est non animal*, quam cum dicitur solum, *homo est animal*. Idem enim intelligitur per utrumque. Et sic manifestum est quod demonstrationes non utuntur hoc principio, scilicet quod affirmatio et negatio non sint simul vera, neque ex parte praedicati, neque ex parte subiecti.

[79635] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 20 n. 3 Deinde, cum dicit: omne autem affirmare etc., ostendit quomodo demonstrativae scientiae utantur hoc principio, *de quolibet est affirmatio vel negatio vera*. Et dicit quod hoc principium accipit demonstratio, quae est ad impossibile. In hac enim demonstratione probatur aliquid esse verum per hoc quod eius oppositum est falsum. Quod nequaquam contingeret, si possibile esset utrumque oppositorum esse falsum. Non tamen semper

utitur praedicta demonstratio hoc principio, quia quandoque illud oppositum quod ostenditur esse falsum, non est negatio, sed contrarium immediatum. Sicut si ostenderetur aliquem numerum esse *parem* per hoc quod falsum est ipsum esse imparem ducendo ad impossibile. Neque etiam utitur hoc principio universaliter, idest in sua universalitate, sub his terminis, *ens* et *non ens*, sed quantum sufficiens est in genere aliquo. Et dico de illo genere, circa quod sunt demonstrationes. Sicut si in geometria accipiatur rectum et non rectum; ut cum ostenditur aliqua linea esse recta per hoc quod est falsum eam esse non rectam ducendo ad impossibile.

[79636] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 20 n. 4 Deinde, cum dicit: communicant autem etc., ostendit qualiter demonstrativae scientiae se habeant communiter ad omnia principia communia. Et circa hoc duo facit. Primo, dicit quod omnes scientiae in communibus principiis communicant hoc modo, quod omnes utuntur eis, sicut ex quibus demonstrant, quod est uti eis ut principiis: sed non utuntur eis, ut de quibus aliquid demonstrant, ut de subiectis, neque sicut quod demonstrant, quasi conclusionibus.

[79637] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 20 n. 5 Secundo, ibi: et dialectica de omnibus etc., ostendit quod quaedam scientiae utuntur principiis communibus alio modo quam dictum est. Dialectica enim est de communibus; et aliqua alia scientia est etiam de communibus, scilicet philosophia prima, cuius subiectum est ens et considerat ea quae consequuntur ens, ut proprias passiones entis. Sciendum tamen est quod alia ratione dialectica est de communibus et logica et philosophia prima. Philosophia enim prima est de communibus, quia eius consideratio est circa ipsas res communes, scilicet circa ens et partes et passiones entis. Et quia circa omnia quae in rebus sunt habet negotiari ratio, logica autem est de operationibus rationis; logica etiam erit de his, quae communia sunt omnibus, idest de intentionibus rationis, quae ad omnes res se habent. Non autem ita, quod logica sit de ipsis rebus communibus, sicut de subiectis. Considerat enim logica, sicut subiecta, syllogismum, enunciationem, praedicatum, aut aliquid huiusmodi. Pars autem logicae, quae demonstrativa est, etsi circa communes intentiones versetur docendo, tamen usu demonstrativae scientiae non est in procedendo ex his communibus intentionibus ad aliquid ostendendum de rebus, quae sunt subiecta aliarum scientiarum. Sed hoc dialectica facit, quia ex communibus intentionibus procedit arguendo dialecticus ad ea quae sunt aliarum scientiarum, sive sint propria sive communia, maxime tamen ad communia. Sicut argumentatur quod odium est in concupiscibili, in qua est amor, ex hoc quod contraria sunt circa idem. Est ergo dialectica de communibus non solum quia pertractat intentiones communes rationis, quod est commune toti logicae, sed etiam quia circa communia rerum argumentatur. Quaecunque autem scientia argumentatur circa communia rerum, oportet quod argumentetur circa principia communia, quia veritas principiorum communium est manifesta ex cognitione terminorum communium, ut *entis* et *non entis, totius* et *partis*, et similium. Dicit autem signanter: *et si aliqua* scientia *tentet monstrare communia*, quia philosophia prima non demonstrat principia communia, sunt enim indemonstrabilia simpliciter; sed aliqui errantes tentaverunt ea demonstrare, ut patet in IV metaphysicae. Vel etiam quia, etsi non possunt demonstrari simpliciter, tamen philosophus primus tentat ea monstrare eo modo, quo est possibile, scilicet contradicendo negantibus ea, per ea quae oportet ab eis concedi, non per ea, quae sunt magis nota.

[79638] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 20 n. 6 Sciendum est etiam quod primus philosophus non solum hoc modo demonstrat ea, sed etiam monstrat aliquid de eis, sicut de subiectis; sicut quod, *impossibile est mente concipere opposita eorum*, ut patet in IV metaphysicae. Cum ergo disputet circa haec principia et philosophus primus et dialecticus, tamen aliter et aliter. Dialecticus enim non procedit ex aliquibus principiis demonstrativis, neque assumit alteram partem contradictionis tantum, sed se habet ad utramque (contingit enim utramque quandoque vel probabilem esse, vel ex probabilibus ostendi, quae accipit dialecticus). Et propter hoc interrogat. Demonstrator autem non interrogat, quia non se habet ad opposita. Et haec differentia utriusque posita est in his, quae de syllogismo sunt, idest in libro priorum. Philosophia ergo prima procedit circa communia per modum demonstrationis, et non per modum dialecticae disputationis.

Lectio 21

[79639] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 21 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo scientiae demonstrativae se habeant circa principia communia, hic ostendit quomodo se habeant circa propria. Et dividitur in duas partes: in prima, ostendit quod in qualibet scientia sunt propriae interrogationes, responsiones et disputationes; in secunda, ostendit quomodo in qualibet scientia sunt propriae deceptiones; ibi: quoniam autem sunt geometricae et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod in qualibet scientia sunt propriae interrogationes; secundo, ostendit quod in qualibet scientia sunt propriae responsiones et disputationes; ibi: neque omnem interrogationem utique et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod in qualibet scientia sunt interrogationes propriae; secundo, quae sunt illae; ibi: sed ex quibus aut demonstratur et cetera.

[79640] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 21 n. 2 Primum sic ostendit. Idem est secundum substantiam interrogatio syllogistica et propositio, quae accipit alteram partem contradictionis, licet in modo proferendi differant (hoc enim, quod ad interrogationem respondetur, assumitur ut propositio in aliquo syllogismo); in unaquaque autem scientia sunt propriae propositiones, ex quibus fit syllogismus: ostensum est enim quod quaelibet scientia ex propriis procedit; ergo in qualibet scientia est propria interrogatio. Non ergo quaelibet interrogatio est geometrica, vel medicinalis; et sic de aliis scientiis.

[79641] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 21 n. 3 Sciendum tamen est quod interrogatio aliter est in scientiis demonstrativis et aliter est in dialectica. In dialectica enim non solum interrogatur de conclusione, sed etiam de praemissis: de quibus demonstrator non interrogat, sed ea sumit quasi per se nota, vel per talia principia probata; sed interrogat tantum de conclusione. Sed cum eam demonstraverit, utitur ea, ut propositione, ad aliam conclusionem demonstrandam.

[79642] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 21 n. 4 Deinde cum dicit: sed ex quibus etc., ostendit quae interrogationes sunt propriae unicuique scientiae. Et primo, in quantum assumuntur ut propositiones, ex quibus demonstrator procedit; secundo, in quantum sumuntur ut conclusiones; ibi: et

de his quidem et cetera. Dicit ergo primo quod interrogationes geometricae sunt ex quibus demonstratur aliquid circa illa, de quibus est geometria, aut circa illa, quae demonstrantur ex principiis eiusdem geometriae; sicut illa, ex quibus demonstratur aliquid in speculativa scientia, idest in *perspectiva*, quae procedit ex principiis geometriae. Et quod dictum est de geometria, intelligendum est de aliis scientiis: quia scilicet propositio, vel interrogatio dicitur proprie alicuius scientiae, ex qua demonstratur vel in ipsa scientia, vel in scientia ei subalternata.

[79643] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 21 n. 5 Deinde cum dicit: et de his quidem rationem etc., notificat geometricam interrogationem, prout est conclusio, dicens quod de interrogationibus geometricis ponenda est ratio, demonstrando scilicet veritatem ipsarum ex principiis geometricis et conclusionibus, quae per illa principia demonstrantur. Non enim cuiuslibet demonstrationis geometricae ratio redditur ex primis geometriae principiis, sed interdum ex his quae per prima principia sunt conclusa. Interrogationum autem, quae semper sunt conclusiones in demonstrativis scientiis, ratio reddi potest in eisdem, sed principiorum ratio non potest reddi a geometra, secundum quod geometra est. Et similiter est in aliis scientiis. Nulla enim scientia probat sua principia, secundum quod ostensum est supra. Dicit autem, *secundum quod geometra est*, quia contingit in aliqua scientia probari principia illius scientiae, in quantum illa scientia assumit principia alterius scientiae; sicut geometra probat sua principia secundum quod assumit formam philosophi primi, idest metaphysici.

[79644] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 21 n. 6 Deinde cum dicit: neque omnem interrogationem etc., ostendit quod in qualibet scientia sunt propriae responsiones et disputationes. Et primo quod sint propriae responsiones; secundo, quod sint propriae disputationes; ibi: si autem disputat et cetera. Dicit ergo primo, quod ex praedictis patet quod non contingit unumquemque scientem de qualibet quaestione interrogare. Unde etiam patet quod non contingit de quolibet interrogato respondere: sed solum de his quae sunt secundum propriam scientiam: eo quod ad eamdem scientiam pertinet interrogatio et responsio.

[79645] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 21 n. 7 Et quia ex interrogatione et responsione fit disputatio, consequenter ostendit quod in qualibet scientia est propria disputatio, dicens quod si disputet geometra cum geometra, *secundum quod geometra*, idest de his quae ad geometriam pertinent, manifestum est quod bene procedit disputatio, si tamen non solum fiat disputatio de eo quod est geometriae, sed etiam ex principiis geometricis procedatur. Si vero non sic fiat disputatio in geometria, non bene disputatur. Si enim aliquis disputet cum geometra non de geometricis, manifestum est quod *non arguit*, idest non convincit, nisi per accidens: puta si sit disputatio de musica et contingat geometram per accidens esse musicum. Unde manifestum est quod non est in non geometricis de geometria disputandum, quia non poterit iudicari per principia illius scientiae, utrum bene disputetur vel male. Et similiter se habet in aliis scientiis.

Lectio 22

[79646] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 1 Postquam ostendit philosophus quod in qualibet scientia sunt propriae interrogationes, responsiones et disputationes; hic ostendit quod in qualibet scientia sunt propriae deceptiones et ignorantiae. Et dividitur in partes duas: in prima, movet quasdam quaestiones; in secunda, solvit; ibi: secundum geometriam vero et cetera.

[79647] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 2 Ponit ergo primo tres quaestiones, quarum prima est. Cum sint quaedam interrogationes geometricae, ut ostensum est, nonne sunt etiam quaedam non geometricae? Et quod quaeritur de geometria, potest de qualibet alia scientia quaeri. Secundam quaestionem ponit; ibi: et secundum unamquamque etc., quae talis est. Utrum interrogationes quae sunt secundum ignorantiam, quae est in unaquaque scientia, possint dici geometricae, et similiter alicui alii scientiae propriae? Dicuntur autem interrogationes secundum ignorantiam alicuius scientiae, quando interrogatur de his, quae sunt contra veritatem scientiae illius. Tertiam quaestionem ponit; ibi: et utrum secundum ignorantiam etc., quae talis est. In unaquaque quidem scientia accidit decipi per aliquem syllogismum, quem vocat *secundum ignorantiam*. Contingit autem per aliquem syllogismum deceptionem accidere dupliciter: uno modo, quia peccat in materia, procedens ex falsis; alio modo, quia peccat in forma, non servando debitam figuram et modum. Et est differentia inter hos modos duos: quia ille qui peccat in materia, syllogismus est, cum observentur omnia, quae ad formam syllogismi pertinent. Ille autem qui peccat in forma non est syllogismus, sed paralogismus, idest apparens syllogismus. In dialecticis quidem utroque modo contingit deceptionem fieri. Unde et in I topicorum Aristoteles facit mentionem de *litigioso*, qui est syllogismus, et de peccante in forma, qui non est syllogismus, sed apparens. Est ergo quaestio, utrum syllogismus ignorantiae, qui fit in scientiis demonstrativis, sit *syllogismus ex oppositis* scientiae, idest ex falsis procedens, aut *paralogismus*, scilicet peccans in forma: qui non est syllogismus, sed apparens.

[79648] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 3 Deinde cum dicit: secundum geometriam etc., solvit praedictas quaestiones: et primo, solvit primam; secundo, secundam; ibi: de geometria autem etc.; tertio, tertiam; ibi: in doctrinis autem et cetera. Dicit ergo primo quod interrogatio omnino non geometrica est illa, quae omnino fit ex alia arte, sicut ex musica. Ut si quaeratur in geometria, utrum *tonus* possit dividi in duo *semitonia* aequalia; talis interrogatio est omnino non geometrica: quia est ex his, quae nullo modo ad geometriam pertinent.

[79649] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 4 Deinde cum dicit: de geometria autem etc., solvit secundam quaestionem dicens quod *interrogatio de geometria*, idest de his quae pertinent ad geometriam, cum interrogatur de aliquo quod est contra veritatem geometriae (sicut si fiat quaestio de hoc quod est *parallelas subire*, idest lineas aeque distantes concurrere), *est quodammodo geometrica et quodammodo non geometrica.* Sicut enim arrhythmon, idest quod est sine rhythmo vel sono, dupliciter dicitur, uno modo, quod nullo modo habet sonum, ut lana, alio modo, quod habet pravum sonum, sicut Campana non bene sonans; ita et interrogatio non geometrica dicitur dupliciter. Uno modo, quia est omnino non geometrica, quasi nihil habens geometriae, sicut quaestio de musica proposita. Alio modo, quia prave habet id quod geometriae est; quia videlicet habet contrarium geometricae veritati. Ista ergo interrogatio, quae est de concursu linearum aeque distantium, non

est non geometrica primo modo, cum sit de rebus geometricis, sed secundo modo, quia prave habet id quod geometriae est. Et ignorantia haec, scilicet quae est in prave utendo principiis geometriae, contraria est veritati geometriae.

[79650] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 5 Deinde cum dicit: in doctrinis autem etc., solvit tertiam quaestionem. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod in demonstrativis scientiis non sit paralogismus *in dictione*; secundo, quod non sit paralogismus *extra dictionem*; ibi: non oportet autem et cetera. Cum autem secundum sex locos sophisticos fiat paralogismus in *dictione*, ex his accipit unum, scilicet paralogismum qui fit secundum aequivocationem, ostendens quod talis paralogismus in scientiis demonstrativis esse non potest: de quo tamen magis videtur. Dicit ergo quod *in doctrinis non* sit *paralogismus*, scilicet syllogismus peccans in forma, sicut in dialecticis. In demonstrativis enim oportet medium idem semper esse *dupliciter*, idest ad duo extrema comparari: quia et de medio maior extremitas universaliter praedicatur, et medium iterum universaliter praedicatur de minori extremitate. Sed *quod praedicatur, non dicitur omne*, idest signum universale non apponitur ad praedicatum. In fallacia vero aequivocationis est quidem idem medium secundum vocem, non autem secundum rem. Et ideo quando in voce proponitur, latet, sed si ad sensum demonstretur, non potest ibi esse aliqua deceptio. Sicut hoc nomen *circulus* aequivoce dicitur de figura et de poemate. *In rationibus ergo*, idest in argumentationibus, *latet*, idest deceptio potest accidere; ut si dicatur: omnis circulus est figura; poema Homeri est circulus; ergo poema Homeri est figura. Si vero describatur ad sensum circulus, nulla potest esse deceptio: manifestum enim erit quod carmina non sunt circulus. Sicut autem haec deceptio excluditur per hoc quod medium demonstratur ad sensum, ita et in demonstrativis excluditur per hoc quod medium demonstratur ad intellectum. Cum enim aliquid definitur, ita se habet ad intellectum, sicut id quod sensibiliter describitur se habet ad visum. Et ideo dicit quod *haec*, scilicet definita, in demonstrativis scientiis sunt quae videntur in intellectu. In demonstrationibus autem semper proceditur ex definitionibus. Unde non potest ibi esse deceptio secundum fallaciam aequivocationis: et multo minus secundum alias fallacias *in dictione*.

[79651] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 6 Deinde cum dicit: non oportet autem etc., ostendit quod non potest fieri paralogismus in demonstrativis secundum fallaciam *extra dictionem*. Et quia huiusmodi paralogismis frequenter obviatur ferendo *instantiam*, per quam ostenditur defectus in forma syllogizandi; ideo primo ostendit qualiter ferenda esset instantia in demonstrativis; secundo, ostendit quod in eis non potest esse paralogismus secundum fallaciam extra dictionem; ibi: contingit autem quosdam et cetera. Dicit ergo primo, quod *non oportet* in demonstrativis *ferre instantiam in ipsum*, idest in aliquem paralogismum, sumendo aliquam propositionem *inductivam*, idest particularem: nam inductio ex particularibus procedit, sicut syllogismus ex universalibus. Et hoc ideo est, quia in demonstrativis non sumitur propositio, nisi quae est in pluribus: nisi enim sit in pluribus, non erit in omnibus; oportet autem syllogismum demonstrativum ex universalibus procedere. Unde manifestum est quod neque instantia potest esse in demonstrativis, nisi universalis, quia eaedem sunt propositiones et instantiae. Tam enim in dialecticis quam in demonstrativis, illud quod sumitur ut instantia, postea sumitur ut propositio ad syllogizandum contra illum qui

proponebat.

[79652] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 7 Deinde cum dicit: contingit autem quosdam etc., ostendit quod in demonstrativis non accidit deceptio per paralogismum extra *dictionem*. Et sicut supra ostenderat quod non est paralogismus in dictione in demonstrativis, ostendendo de uno, scilicet de paralogismo secundum fallaciam aequivocationis; ita hic ostendit quod in demonstrativis non est paralogismus extra dictionem, ostendendo de uno, qui fit secundum fallaciam consequentis. Patet enim quod secundum alias fallacias extra dictionem non potest esse paralogismus in demonstrativis. Neque enim *secundum accidens*, cum demonstrationes procedant ex his quae sunt *per se*; neque *secundum quid* et *simpliciter*, cum ea quae in demonstrationibus sumuntur, sint *universaliter*, et *semper*, et non secundum quid. Circa hoc ergo duo facit: primo, ostendit qualiter fiat paralogismus secundum fallaciam consequentis; secundo, quod ex hoc modo non accidit deceptio in demonstrativis; ibi: aliquando quidem et cetera.

[79653] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 8 Dicit ergo primo quod *quosdam contingit non syllogistice dicere*, idest non servare formam syllogismi, *propter hoc, quod accipiunt utrisque inhaerentia*, idest quia accipiunt medium affirmative praedicatum de utroque extremorum; quod est syllogizare in secunda figura ex duabus propositionibus affirmativis; quod facit fallaciam consequentis. Sicut fecit quidam philosophus nomine Caeneus ad ostendendum *quod ignis sit in multiplicata analogia*, idest quod in maiori quantitate generatur ignis, quam fuerit corpus ex quo generatur: eo quod ignis, cum sit rarissimum corpus, per rarefactionem ex aliis corporibus generatur. Unde oportet quod materia prioris corporis sub maioribus dimensionibus extendatur, formam ignis assumens. Ad hoc autem probandum utebatur tali syllogismo: quod generatur in multiplicata analogia, cito generatur; sed ignis cito generatur; ergo ignis generatur in multiplicata analogia.

[79654] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 9 Deinde cum dicit: aliquando quidem igitur etc., ostendit quod per hunc modum syllogizandi non accidit deceptio in demonstrativis scientiis. Et circa hoc duo facit: primo, manifestat quod ex hoc modo syllogizandi non semper accidit deceptio, dicens quod *aliquando*, secundum praedictum modum arguendi, *non contingit syllogizare ex acceptis*, quando scilicet termini non sunt convertibiles. Non enim sequitur, si omnis homo est animal, quod quidquid est animal sit homo. Aliquando vero contingit syllogizare, scilicet in terminis convertibilibus. Sicut enim sequitur: si est homo, est animal rationale mortale; ita etiam sequitur e converso quod, si est animal rationale mortale, est homo. Sed tamen non videtur quod sequatur syllogistice, quia non servatur debita forma syllogismi.

[79655] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 10 Secundo cum dicit: si autem esset impossibile etc., ostendit quod in demonstrativis scientiis contingit praedicto modo syllogizari absque deceptione. Et hoc ostendit tripliciter. Primo sic. Secundum praedictum modum syllogizandi accidit deceptio ex eo, quod non convertitur consequentia, quae putatur converti. In quo non accideret deceptio, si quemadmodum conclusio est vera, ita et praemissae sint verae: tunc enim in convertendo non accidet deceptio. Sicut si dicam de Socrate: Socrates est homo; ergo Socrates est animal; nulla deceptio falsitatis sequitur, sicut si e converso arguatur sic: est animal; ergo est homo. Sed si

praemissa est falsa, conclusione existente vera, tunc in convertendo accidit deceptio. Sicut si dicam: si asinus est homo, est animal; ergo si est animal, est homo. Si ergo impossibile esset ex falsis ostendere verum, et semper oporteret verum ostendi ex veris, tunc facile esset resolvere conclusionem in principia absque deceptione; quia nulla falsitas esset, si ex conclusione inferretur aliqua praemissarum. Tali enim suppositione facta, converterentur de necessitate *conclusio* et *praemissa*, quantum ad veritatem. Sicut enim praemissa existente vera, conclusio est vera, ita et e converso. Sit enim, quod a sit; et hoc posito, sequatur ea esse de quibus certum est mihi quod sunt vera, sicut b. Unde cum utrumque sit verum, ex hoc etiam, scilicet ex b, potero iterum inferre a. Sic ergo una ratio est, quare deceptio non accidit in demonstrativis scientiis per fallaciam consequentis, quia in demonstrativis scientiis impossibile est syllogizari verum ex falsis, sicut ostensum est supra.

[79656] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 11 Secundam rationem ponit; ibi: convertuntur autem magis et cetera. In terminis enim convertibilibus non accidit deceptio secundum fallaciam consequentis, eo quod in his consequentia convertitur. Illa vero, quae sunt *in mathematicis*, idest in demonstrativis scientiis, ut plurimum sunt convertibilia, quia non recipiunt pro *medio* aliquod praedicatum *per accidens*, sed solum definitiones, quae sunt demonstrationis principia, ut supra dictum est. *Et in hoc differunt ab his, quae sunt in dialogis*, idest in dialecticis syllogismis, in quibus frequenter recipiuntur accidentia.

[79657] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 22 n. 12 Tertiam rationem ponit ibi: augentur autem etc., quae talis est. In demonstrativis scientiis sunt determinata principia, ex quibus proceditur ad conclusiones. Unde ex conclusionibus potest rediri in principia, sicut ex determinato in determinatum. Quod autem demonstrationes ex determinatis principiis procedant, ex hoc ostendit, quia demonstrationes *non augentur per media*, idest in demonstrationibus non assumuntur plura media ad unam conclusionem demonstrandam. Quod intelligendum est in demonstrationibus *propter quid*, de quibus loquitur. Unius enim effectus non potest esse nisi una propria causa, propter quam est. Sed licet non multiplicentur per media demonstrationes, multiplicantur tamen duobus modis. Uno modo, *in post assumendo*, idest in assumendo medium sub medio. Sicut si sub a sumatur b, et sub bc, et sub cd; et sic in infinitum. Sicut cum habere tres angulos probatur de triangulo per hoc, quod est figura habens angulum extrinsecum aequalem duobus intrinsecis sibi oppositis, et de isoscele per hoc quod est triangulus. Alio modo multiplicantur demonstrationes *in latus*; sicut cum a probatur de c et de e. Verbi gratia: omnis numerus quantus aut est finitus aut infinitus. Et hoc ponatur in quo sit a, scilicet esse finitum vel infinitum. Sed impar numerus est numerus quantus. Et hoc, scilicet *numerus quantus*, ponatur in quo est b; sed numerus *impar* ponatur in quo est c. Sequitur ergo quod a praedicetur de c, idest quod numerus impar sit finitus vel infinitus. Et similiter potest idem concludi de numero pari, et per idem medium. Potest autem et haec pars, quae incipit ibi: augentur autem etc., introduci aliter. Ut quia dixerat quod in demonstrativis assumuntur definitiones pro mediis; unius autem rei una est definitio; ex hoc sequitur quod demonstrationes non augeantur per media.

Lectio 23

[79658] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 23 n. 1 Postquam philosophus determinavit de demonstratione propter quid, hic ostendit differentiam inter demonstrationem *quia*, et demonstrationem *propter quid.* Et circa hoc duo facit: primo, ostendit differentiam utriusque in eadem scientia; secundo, in diversis; ibi: alio autem modo et cetera. Circa primum duo facit: primo, ponit duplicem differentiam utriusque demonstrationis in eadem scientia; secundo, manifestat per exempla; ibi: ut quod prope sint planetae et cetera.

[79659] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 23 n. 2 Dicit ergo primo: superius dictum est quod demonstratio est syllogismus faciens scire, et quod demonstratio *ex causis rei* procedit *et primis* et *immediatis.* Quod intelligendum est de demonstratione *propter quid.* Sed tamen differt scire *quia ita est*, et *propter quid ita est.* Et cum demonstratio sit syllogismus faciens scire, ut dictum est, oportet etiam quod demonstratio quae facit scire *quia*, differat a demonstratione quae facit scire *propter quid.* Et horum quidem differentia primo consideranda est in eadem scientia; postea consideranda est in diversis.

[79660] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 23 n. 3 In una autem scientia dupliciter differt utrumque praedictorum, secundum duo quae requirebantur ad demonstrationem simpliciter, quae facit scire *propter quid*; scilicet quod sit *ex causis*, et quod sit *ex immediatis.* Uno igitur modo differt scire *quia* ab hoc quod est scire *propter quid*; quia scire *quia* est si non fiat syllogismus demonstrativus per *non medium*, idest per *immediatum*, sed fiat per *mediata.* Sic enim non accipietur prima causa, cum tamen scientia, quae est *propter quid*, sit secundum primam causam. Et ita non erit scientia *propter quid.*

[79661] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 23 n. 4 Alio modo differunt, quia scire *quia* est quando fit syllogismus non quidem *per media*, idest per mediata, sed per immediata, sed non fit per causam: sed fit *per convertentiam*, idest per effectus convertibiles et immediatos. Et tamen talis demonstratio fit *per notius*, scilicet nobis: alias non faceret scire. Non enim pervenimus ad cognitionem ignoti, nisi per aliquid magis notum. Nihil enim prohibet duorum *aeque praedicantium*, idest convertibilium, quorum unum sit causa, et aliud effectus, notius esse aliquando non causam, sed magis effectum. Nam effectus aliquando est notior causa quoad nos et secundum sensum, licet causa sit semper notior simpliciter, et secundum naturam. Et ita per effectum notiorem causa potest fieri demonstratio non faciens scire *propter quid*, sed tantum *quia.*

[79662] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 23 n. 5 Deinde cum dicit: ut quod prope etc., manifestat praedictam differentiam per exempla. Et dividitur in duas partes: in prima, ponit exempla de demonstratione *quia*, quae est per effectum; in secunda, de demonstratione *quia*, quae est per causam mediatam; ibi: amplius in quibus medium et cetera. Prima in duas: in prima, ponit exempla de syllogismo qui fit per effectum convertibilem; in secunda, de syllogismo qui fit per effectum non convertibilem; ibi: in quibus autem media et cetera. Prima dividitur in duas partes

secundum duo exempla quae ponit; secunda pars incipit ibi: item sic lunam et cetera. Circa primum duo facit: primo, ponit exemplum de demonstratione quia, quae est per effectum; secundo, docet quomodo posset converti in demonstrationem propter quid; ibi: contingit autem et cetera.

[79663] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 23 n. 6 Dicit ergo primo quod demonstratio *quia* per effectum est, si quis concludat quod planetae sunt prope propter hoc quod non scintillant. Non enim non scintillare est causa quod planetae sint prope, sed e converso. Propter hoc enim non scintillant planetae, quia sunt prope. Stellae enim fixae scintillant, quia visus in comprehensione earum caligat propter earum distantiam. Formetur ergo syllogismus sic: omne non scintillans est prope; planetae sunt non scintillantes; ergo sunt prope. Sit in quo c *planetae*, idest accipiatur *planetae* quasi minor extremitas. In quo autem b sit *non scintillare*, idest *non scintillare* accipiatur medius terminus. In quo autem a sit *prope esse*, idest *prope esse* accipiatur ut maior extremitas. Vera igitur est haec propositio: omne c est b, quia planetae non scintillant. Et iterum verum est quod omne b est a, quia omnis stella non scintillans prope est. Huiusmodi autem propositionis veritas oportet quod accipiatur per inductionem, aut per sensum, quia effectus hic est notior causa quantum ad sensum. Et sic sequitur conclusio quod omne c sit a. Et sic demonstratum est quod planetae sive stellae erraticae sunt prope. Hic igitur syllogismus non est *propter quid*, sed est *quia*. Non enim propter hoc quod non scintillant, planetae sunt prope, sed propter id quod prope sunt, non scintillant.

[79664] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 23 n. 7 Deinde cum dicit: contingit autem et per alterum etc., docet quomodo demonstratio *quia* convertatur in demonstrationem *propter quid*, dicens quod *contingit et per alterum demonstrare alterum*, idest per hoc quod est *prope esse*, demonstrare quod non scintillant; et sic erit demonstratio propter quid. *Ut sit c erraticae*, idest accipiatur *stella erratica* minor extremitas; *in quo b* sit *prope esse*, idest *prope esse* accipiatur ut medius terminus, quod supra erat maior extremitas; *a* sit *non scintillare*, idest accipiatur *non scintillare* maior extremitas, quod supra erat medius terminus. Est igitur et b in c, quia omnis planeta prope est; et a est in b, quia omnis planeta, qui prope est, non scintillat; quare sequitur quod et a sit in c, scilicet, quod omnis planeta non scintillet. Et sic erit syllogismus *propter quid*, cum accepta sit prima et immediata causa.

[79665] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 23 n. 8 Deinde cum dicit: item sic lunam demonstrant etc., ponit aliud exemplum ad idem, dicens quod *sic* (idest demonstratione faciente scire *quia), demonstrant quod luna sit circularis per incrementa*, quibus scilicet omni mense augetur et minuitur, sic argumentantes: omne quod sic augetur quasi circulariter, circulare est; augetur autem sic luna; ergo est circularis. *Sic igitur factus est syllogismus* demonstrans *quia*. Sed *e converso, posito medio ipsius*, fit syllogismus *propter quid*, scilicet si ponatur *circulare* ut medius terminus, et *augmentum* ut maior extremitas. Non enim ideo circularis est luna, quia sic augetur, sed quia circularis est, ideo talia augmenta recipit. Sit ergo *luna in quo c*, idest minor extremitas; *augmentum in quo b*, idest medius terminus; *circularis* autem *in quo a*, idest maior extremitas. Et hoc intelligendum est in syllogismo *quia*. E converso autem in syllogismo *propter quid*.

[79666] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 23 n. 9 Deinde cum dicit: in quibus autem media etc., ostendit quod sit demonstratio *quia* per effectum non convertibilem, dicens quod in illis etiam syllogismis *in quibus media non convertuntur* cum extremis, et accipitur ut notius quoad nos, scilicet loco medii, *quod non est causa*, sed magis effectus, *demonstratur quidem quia, sed non propter quid*. Et quidem si tale *medium* convertatur cum maiori extremitate, et excedat minorem, manifestum est quod conveniens fit syllogismus. Sicut si probetur de *Venere* quod sit prope, quia non scintillat. Si autem e converso minor terminus esset in plus quam *medium* assumptum; non esset conveniens syllogismus. Non enim potest de stella universaliter concludi quod sit prope, propter hoc quod non scintillat. In comparatione autem ad maiorem terminum est e converso. Nam si *medium* sit in minus quam maior terminus conveniens fit syllogismus. Sicut si per hoc, quod est moveri motu progressivo, probetur de aliquo quod habeat animam sensibilem. Si autem sit in plus, non fit conveniens syllogismus. Nam ab effectu, qui a pluribus causis procedere potest, non potest una illarum concludi. Sicut non potest concludi, quod aliquis habeat febrem, ex excitatione pulsus.

Lectio 24

[79667] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 24 n. 1 Postquam manifestavit philosophus per exempla, qualiter demonstratur *quia* per effectum; hic ostendit qualiter demonstratur *quia* per non immediata. Et circa hoc duo facit: primo, manifestat propositum; secundo, ostendit qualiter in huiusmodi demonstrationibus media se habeant ad conclusiones; ibi: comparantur autem huiusmodi et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit intentum; secundo, manifestat per exemplum; ibi: ut quare non respirat etc.; tertio, ordinat in forma syllogistica; ibi: syllogismus autem et cetera. Dicit ergo primo quod non solum in his quae probantur per effectum demonstratur *quia* et non *propter quid*, sed etiam *in quibus medium extra ponitur*.

[79668] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 24 n. 2 Dicitur autem medium extra poni quando est diversum a maiori termino, ut accidit in syllogismis negativis. Vel medium extra poni dicitur, quando est extra genus, quasi communius, et non convertitur cum maiori termino. Quod autem per tale medium non possit demonstrari *propter quid* probat ex hoc, quod demonstratio *propter quid* est per causam. Tale autem medium non est causa proprie loquendo.

[79669] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 24 n. 3 Deinde cum dicit: ut quare non respirat etc., manifestat quod dixerat per exemplum, dicens: ut si quis velit probare, quod *non respirat paries, quia non est animal*, non demonstrat *propter quid*, nec accipit causam. Quia si non esse animal esset causa non respirandi, oporteret quod esse animal esset causa respirandi: quod falsum est. Multa enim sunt animalia quae non respirant. Oportet enim, si negatio est causa negationis, quod affirmatio sit causa affirmationis; sicut non esse calidum et frigidum in mensura est causa quod aliquis non sanetur, et esse calidum et frigidum in mensura est causa quod aliquis sanetur. Similiter autem est e converso, quod si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis. In praemissis autem hoc non contingit, quia affirmatio non est causa affirmationis; quia *non omne*

quod est animal respirat.

[79670] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 24 n. 4 Deinde cum dicit: syllogismus autem etc., ordinat praedictum exemplum in forma syllogistica, dicens quod syllogismum praedictum oportet fieri in media figura. Et hoc ideo est, quia in prima figura non potest esse, quando conclusio est negativa, quod maior sit affirmativa; quod oportet in praedicto exemplo esse. Nam respirare, quod est maior terminus, oportet quod coniungatur cum animali, quod est medius terminus, secundum affirmationem. Sed paries, quod est minor terminus, oportet quod coniungatur cum animali, quod est *medium*, secundum negationem. Et sic oportet quod maior sit affirmativa et minor negativa. Quod quidem nunquam fit in prima figura; sed solum in secunda. Accipiatur ergo *animal* a, idest medius terminus; b *respirare*, idest maior extremitas; et *paries* c, idest minor extremitas. Sic igitur *a est in omni b*, quia omne respirans est animal; *in nullo autem c est a*, quia nullus paries est animal: quare sequitur quod etiam *b in nullo c sit*, scilicet quod nullus paries respiret. Si autem acciperetur medium propinquum, esset demonstratio *propter quid.* Ut si ostenderetur quod paries non respiret, quia non habet pulmonem. Omne enim habens pulmonem respirat, et e converso.

[79671] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 24 n. 5 Deinde cum dicit: comparantur huiusmodi etc., ostendit quomodo media se habeant ad conclusiones, dicens quod huiusmodi causae remotae comparantur dictis secundum excellentiam, quia scilicet excedunt communitatem conclusionis probandae. Et huiusmodi medium contingit dicere quod est multum distans. Ut patet in probatione Anacharsidis, qui probat quod apud Scythas non sunt sibilatores, propter hoc, quod *non sunt ibi vites.* Hoc enim est medium valde remotum. Propinquum enim esset non habere vinum; et adhuc propinquius non bibere vinum; ex quo sequitur laetitia cordis quae movet ad cantandum, ut sic sibilatio pro cantu intelligatur. Vel melius potest dici quod sibilus hic accipitur non pro quolibet cantu; sed pro cantu vindemiantium, qui vocatur celeuma.

[79672] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 24 n. 6 Deinde cum dicit: secundum quidem etc., epilogat quod dixerat, dicens: quod *hae sunt differentiae* syllogismi *quia* ad syllogismum qui est *propter quid*, in eadem scientia, *et secundum eorumdem positionem*, idest eorum qui habent eumdem ordinem. Quod dicitur ad removendum illud, quod post dicet, quod una scientia est sub altera.

Lectio 25

[79673] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 25 n. 1 Postquam ostendit philosophus qualiter demonstratio *quia* differt a demonstratione *propter quid* in eadem scientia; hic ostendit quomodo differt in diversis scientiis. Et circa hoc duo facit. Primo, proponit intentum, dicens quod alio modo a praedictis differt *propter quid* ab ipso *quia*, propter hoc quod in diversis scientiis considerantur, idest quod ad unam scientiam pertinet scire *propter quid*, et ad aliam scientiam pertinet scire *quia.* Secundo cum dicit: huiusmodi autem sunt etc., manifestat propositum. Et circa hoc duo facit: primo, manifestat propositum in scientiis, quarum una est sub altera; secundo, in scientiis, quarum

una non est sub altera; ibi: multae autem non sibi et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit qualiter se habeant scientiae ad invicem, quarum una est sub altera, ad quarum unam pertinet *propter quid*, ad alteram autem *quia*; secundo, ostendit quomodo in praedictis scientiis ad unam earum pertinet *quia*, et ad aliam *propter quid*; ibi: hoc enim ipsum et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quomodo praedictae scientiae se habeant ad invicem secundum ordinem; secundo, ostendit qualiter se habeant ad invicem secundum convenientiam; ibi: fere autem univocae et cetera.

[79674] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 25 n. 2 Dicit ergo primo quod huiusmodi scientiae sunt (scilicet ad quarum unam pertinet *quia*, ad aliam autem *propter quid*) quaecunque sic se habent ad invicem, quod altera est sub altera. Sed intelligendum est unam scientiam esse sub altera dupliciter. Uno modo, quando subiectum unius scientiae est species subiecti superioris scientiae; sicut animal est species corporis naturalis, et ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali. Alio modo, quando subiectum inferioris scientiae, non est species subiecti superioris scientiae; sed subiectum inferioris scientiae comparatur ad subiectum superioris, sicut materiale ad formale. Et hoc modo accipit hic unam scientiam esse sub altera, sicut *speculativa*, idest *perspectiva*, se habet ad geometriam. Geometria enim est de linea et aliis magnitudinibus: perspectiva autem est circa lineam determinatam ad materiam, idest circa lineam *visualem*. Linea autem visualis non est species lineae simpliciter, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli: non enim ligneum est differentia trianguli. Et similiter *machinativa*, idest scientia de faciendis machinis, se habet ad *stereometriam*, idest ad scientiam quae est de mensurationibus corporum. Et haec scientia dicitur esse sub scientia per applicationem formalis ad materiale. Nam mensurae corporum simpliciter comparantur ad mensuras lignorum et aliarum materierum, quae requiruntur ad machinas, per applicationem formalis ad materiale. Et similiter se habet *harmonica*, idest musica, ad arithmeticam. Nam musica applicat numerum formalem (quem considerat arithmeticus) ad materiam, idest ad sonos. Et similiter se habet *apparentia*, idest scientia navalis, quae considerat signa apparentia serenitatis vel tempestatis, ad astrologiam, quae considerat motus et situs astrorum.

[79675] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 25 n. 3 Deinde cum dicit: fere autem univocae etc., ostendit qualiter se habent praedictae scientiae ad invicem secundum convenientiam, dicens quod fere huiusmodi scientiae sunt univocae ad invicem. Dicit autem *fere*, quia communicant in nomine generis, et non in nomine speciei. Dicuntur enim omnes praedictae scientiae mathematicae; quaedam quidem quia sunt de subiecto abstracto a materia, ut geometria et arithmetica, quae simpliciter mathematicae sunt; quaedam autem per applicationem principiorum mathematicorum ad res materiales, sicut astrologia dicitur mathematica et etiam navalis scientia, et similiter *harmonica*, idest musica, dicitur mathematica, et quae est *secundum auditum*, idest practica musicae, quae cognoscit ex experientia auditus sonos. Vel potest dici quod sunt univocae, quia etiam in nomine speciei conveniunt. Nam et navalis dicitur astrologia, et practica musicae dicitur musica. Dicit autem *fere*, quia hoc non contingit in omnibus, sed in pluribus.

[79676] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 25 n. 4 Deinde cum dicit: hoc enim ipsum etc., mani-

festat quomodo in praedictis scientiis ad unam scientiam pertinet *quia*, et ad aliam *propter quid*. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quomodo scientiae, quae sub se continent alias, habent dicere *propter quid*; secundo, quomodo scientiae, quae sub eis continentur, habent dicere *propter quid* respectu aliarum scientiarum; ibi: habet autem se et cetera. Sciendum ergo est circa primum quod in omnibus praenominatis scientiis, illae quae continentur sub aliis, applicant principia mathematicae ad sensibilia. Quae autem sub se continent alias sunt magis mathematicae. Et ideo dicit primo philosophus quod scire *quia* est *sensibilium*, idest scientiarum inferiorum, quae applicant ad sensibilia: sed scire *propter quid* est *mathematicorum*, idest scientiarum, quarum principia applicantur ad sensibilia. Huiusmodi enim habent demonstrare ea, quae assumuntur ut causae in inferioribus scientiis. Et quia posset aliquis credere quod qui sciret *propter quid*, sciret etiam de necessitate *quia*, consequenter hoc removet dicens quod multoties illi, qui sciunt *propter quid*, nesciunt *quia*. Et hoc manifestat per exemplum: sicut considerantes universale, multoties nesciunt quaedam singularia, propter hoc, quod non intendunt per considerationem; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, nescit de ista, quam non considerat. Et similiter mathematicus qui demonstrat *propter quid*, nescit quandoque *quia*, quia non applicat principia superioris scientiae ad ea, quae demonstrantur in inferiori scientia. Et quia dixerat quod scire *propter quid* est mathematicorum, vult ostendere cuiusmodi genus causae a mathematicis sumatur. Unde dicit quod istae scientiae, quae accipiunt *propter quid* a mathematicis, *sunt alterum quiddam*, idest differunt ab eis secundum subiectum, scilicet in quantum applicant ad materiam. Unde huiusmodi scientiae *utuntur speciebus*, idest formalibus principiis, quae accipiunt a mathematicis. Mathematicae enim scientiae sunt circa species. Non enim earum consideratio est *de subiecto*, idest de materia; quia quamvis ea, de quibus geometria considerat, sint in materia, sicut linea, superficies et huiusmodi; non tamen considerat de eis geometria, secundum quod sunt in materia, sed secundum quod sunt abstracta. Nam geometria ea, quae sunt in materia secundum esse, abstrahit a materia secundum considerationem. Scientiae autem ei subalternatae e converso accipiunt ea, quae sunt considerata in abstractione a geometra, et applicant ad materiam. Unde patet quod geometra dicit *propter quid* in istis scientiis secundum causam formalem.

[79677] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 25 n. 5 Deinde cum dicit: habet autem se etc., ostendit quod etiam scientia subalternata dicit *propter quid*, non respectu subalternantis, sed respectu cuiusdam alterius. Perspectiva enim subalternatur geometriae. Et si comparemus perspectivam ad geometriam, perspectiva dicit *quia* et geometria *propter quid*. Sed sicut perspectiva subalternatur geometriae, ita scientia de iride subalternatur perspectivae. Applicat enim principia, quae perspectiva tradit simpliciter, ad determinatam materiam. Unde ipsius physici, qui tractat de iride, est scire *quia*; sed perspectivi est scire *propter quid*. Dicit enim physicus conversionem visus ad nubem, aliquo modo dispositam ad solem, esse causam iridis. *Propter quid* autem sumit a perspectivo.

[79678] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 25 n. 6 Deinde cum dicit: multae autem et non sub etc., ostendit quomodo *quia* et *propter quid* differunt in diversis scientiis non subalternatis, dicens quod *multae scientiarum*, quae non sunt *sub invicem, sic se habent* ad invicem, scilicet quod ad unam pertinet *quia*, et ad alteram pertinet *propter quid*. Sicut patet de medicina et geometria. Non enim

subiectum medicinae sumitur sub subiecto geometriae, sicut subiectum perspectivae; sed tamen ad aliquam conclusionem, in medicina consideratam, applicabilia sunt principia geometriae. Sicut quod vulnera circularia tardius sanentur, medici est scire *quia*, qui hoc experitur, sed *propter quid* scire est geometrae, ad quem pertinet cognoscere quod circulus est figura sine angulo. Unde partes circularis vulneris non appropinquant sibi, ut possint de facili coniungi. Sciendum autem est quod illa differentia *quia* et *propter quid*, quae est secundum diversas scientias, continetur sub altero praedictorum modorum, scilicet quando fit demonstratio per causam remotam.

Lectio 26

[79679] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 26 n. 1 Postquam philosophus determinavit de materia syllogismi demonstrativi, hic determinat de forma ipsius, ostendens in qua *figura* praecipue fiat syllogismus demonstrativus. Et dividitur in duas partes. In prima ostendit quod syllogismus demonstrativus maxime fit in prima figura. Et quia in prima figura proceditur etiam ex negativis, et oportet demonstrationem ex immediatis procedere, ostendit in secunda parte quomodo contingit propositionem negativam esse immediatam; ibi: sicut autem esse a in b et cetera.

[79680] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 26 n. 2 Primum ostendit tribus rationibus, quarum prima talis est. In quacunque figura maxime fit syllogismus *propter quid*, illa figura maxime est faciens scire, et propter hoc est magis accommoda demonstrationibus; cum demonstratio sit syllogismus faciens scire. Sed in prima figura maxime fit syllogismus *propter quid* (quod patet ex hoc quod mathematicae scientiae, ut arithmetica et geometria, et quaecunque aliae *propter quid* demonstrant, ut plurimum *prima figura* utuntur); ergo prima figura est maxime faciens scire et maxime accommoda demonstrationibus. Causa autem, quare demonstratio *propter quid* maxime fit in prima figura, haec est. Nam in prima figura medius terminus subiicitur maiori extremitati, quae est praedicatum conclusionis, et praedicatur de minori termino, qui est subiectum conclusionis. Oportet autem in demonstratione *propter quid* medium esse causam *passionis*, quae praedicatur in conclusione de subiecto. Et unus modus dicendi *per se* est quando subiectum est causa praedicati, ut *interfectum interiit*, sicut supra dictum est; et hoc competit *primae figurae*, in qua medium subiicitur maiori extremitati, ut dictum est.

[79681] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 26 n. 3 Secundam rationem ponit; ibi: postea ipsius quod quid est etc., quae talis est. *Quod quid est* potissimum locum in demonstrativis scientiis habet, quia, sicut dictum est, definitio aut est principium demonstrationis, aut conclusio, aut demonstratio positione differens. Ad investigandum autem definitionem sola prima figura convenit. Nam in sola prima figura concluditur universalis affirmativa, quae sola competit ad scientiam *quod quid est.* Nam *quod quid est* per affirmationem cognoscitur: praedicatur enim definitio de definito affirmative et universaliter; non enim quidam homo est animal bipes, sed omnis homo. Ergo prima figura maxime est faciens scire et accommoda demonstrationibus.

[79682] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 26 n. 4 Tertiam rationem ponit; ibi: amplius haec quidem etc., quae talis est. Aliae figurae in demonstrationibus indigent prima; prima autem non indiget aliis; ergo prima figura efficacius facit scire quam aliae. Quod autem aliae figurae indigeant prima ex hoc manifestum est, quod oportet ad perfectam scientiam habendam, quod propositiones mediatae, quae sumuntur in demonstrationibus, ad immediata reducantur. Quod quidem fit dupliciter, scilicet densando media et augmentando. Densando quidem, quando medium acceptum mediate coniungitur utrique extremorum, vel alteri. Unde, quando accipiuntur media alia inter medium primum et extrema, fit quasi quaedam condensatio mediorum. Sicut si acciperetur primo sic: omne e est c; omne c est a: et deinde inter c et e, sumatur medium d; et inter c et a medium b. Augmentando autem, quando medium est immediatum minori extremitati, et mediatum maiori. Tunc enim oportet accipere plura media alia supra medium primo acceptum. Ut si dicatur: omne e est d; omne d est a; et postea supra d accipiantur alia media. Haec autem condensatio et augmentatio mediorum fit solum per primam figuram: tum, quia solum in prima figura concluditur universalis affirmativa; tum, quia solum in prima figura medium sumitur inter extrema. In secunda autem figura medium accipitur extra extrema, quasi praedicatum de eis. In tertia vero figura, infra extrema, quasi subiectum de eis.

[79683] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 26 n. 5 Deinde cum dicit: sicut autem esse etc., docet quomodo propositio negativa possit esse immediata. Et circa hoc duo facit. Primo, proponit intentum, dicens quod sicut *contingit a esse in b individualiter*, idest immediate, *sic et conceditur non esse*, idest ita potest concedi quod propositio significans a *non esse* in b sit immediata. Unde exponit, quid est *individualiter esse* vel *non esse*, scilicet quando affirmativa vel negativa non habet medium per quod probetur.

[79684] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 26 n. 6 Secundo; ibi: cum igitur aut a quidem etc., manifestat propositum. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quomodo propositio negativa sit mediata; secundo, quomodo sit immediata; ibi: si vero neutrum et cetera. Circa primum duo facit: primo, manifestat propositum; secundo, ostendit quoddam quod supposuerat; ibi: quod autem contingit b non esse et cetera. Dicit ergo primo quod cum a, idest maior terminus, aut b, idest minor terminus, sunt in quodam toto, sicut species in genere, aut etiam ambo sunt sub aliquo genere, non contingit a non esse in b primo, idest non contingit quod haec propositio, nullum b est a, sit immediata. Et primo manifestat hoc quando a est in quodam toto, scilicet c; b autem in nullo; ut puta, si a sit homo, c substantia, b quantitas: potest enim syllogismus fieri ad probandum quod a nulli b insit per hoc, quod c omni a inest, b autem nulli; ut si fiat syllogismus in secunda figura, talis: omnis homo est substantia; nulla quantitas est substantia; ergo nulla quantitas est homo. Et similiter est, si b, idest minor terminus, sit in quodam toto, ut in d, a autem non sit in aliquo toto; syllogizari poterit quod a sit in nullo b. Ut sit a substantia, b linea, d quantitas; et fiat syllogismus in prima figura sic: nulla quantitas est substantia; omnis linea est quantitas; ergo nulla linea est substantia. Eodem autem modo poterit demonstrari conclusio negativa, si utrumque sit in quodam toto; ut si sit a linea, c quantitas, b albedo, et d qualitas; potest syllogizari in secunda figura, et in prima. In secunda figura sic: omnis linea est quantitas; nulla albedo est quantitas;

ergo nulla albedo est linea. In prima figura sic: nulla qualitas est linea; omnis albedo est qualitas; ergo nulla albedo est linea. Est autem intelligendum, propositionem negativam esse mediatam, utroque terminorum existente in quodam toto, non quidem in eodem, sed in diversis. Si enim sint in eodem toto, erit propositio immediata, sicut, nullum rationale est irrationale, vel nullum bipes est quadrupes.

[79685] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 26 n. 7 Deinde cum dicit: quod autem contingit etc., manifestat quod supposuerat, scilicet quod, altero extremorum existente in aliquo toto, alterum non sit in eodem, dicens quod manifestum est ex *coordinationibus*, scilicet praedicamentorum diversorum, quae *non commutantur ad invicem.* Scilicet quia id quod est in uno praedicamento, non est in altero, manifestum est quod contingat b non esse in toto, in quo est a, aut e converso, quia videlicet contingit unum terminorum accipi in uno praedicamento, in quo non est alius. Sit enim una coordinatio praedicamenti acd, puta praedicamentum substantiae; et alia coordinatio sit bef, puta praedicamentum quantitatis. Si ergo nihil eorum, quae sunt in coordinatione acd, de nullo praedicatur eorum, quae sunt in coordinatione bef; a autem sit in p, quasi in quodam generalissimo, quod sit principium totius primae coordinationis; manifestum est quod b non erit in p, quia sic *coordinationes*, idest praedicamenta, commutarentur. Similiter autem est si b sit in quodam toto, ut puta in e; manifestum est quod a non erit in e.

[79686] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 26 n. 8 Deinde cum dicit: si vero neutrum etc., ostendit quomodo propositio negativa sit immediata dicens quod, *si neutrum sit in toto aliquo*, scilicet, neque a neque b; et tamen a non sit in b, necesse est quod haec sit immediata, nullum b est a. Quia si acciperetur aliquod medium ad syllogizandum eam, oporteret quod alterum ipsorum esset in aliquo toto; oporteret enim syllogismum fieri, aut in *prima figura*, aut in *secunda.* In *tertia* enim figura non potest concludi universalis negativa, qualem oportet esse propositionem immediatam. Si quidem syllogismus fit in *prima* figura, oportet quod b sit in quodam toto, quia b est *minor extremitas*, et in *prima figura* oportet semper *minorem* propositionem esse affirmativam. Non enim fit syllogismus in prima figura ex maiori affirmativa et minori negativa. Sed si syllogismus erit in media figura, *contingit quodcunque*, idest vel a vel b, esse in toto quodam; quia in *media* figura potest esse negativa tam prima quam secunda propositio. Nunquam tamen potest esse, neque in prima neque in secunda, utraque propositio negativa. Et ideo oportet quod, altera existente affirmativa, alterum extremorum sit in quodam toto. Sic igitur patet quod propositio negativa est immediata, quando neutrum terminorum est in quodam toto. Non autem potest dici quod quamvis neutrum sit in quodam toto, potest tamen accipi medium ad ipsam concludendam, scilicet si accipiatur medium convertibile: quia oportet tale medium esse quod sit prius et notius; et hoc est vel genus vel definitio, quae non est sine genere. Deinde cum dicit: manifestum igitur est etc., concludendo epilogat quod dictum est. Et litera plana est ex dictis.

Lectio 27

[79687] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 1 Postquam philosophus determinavit de syllogismo demonstrativo, per quem acquiritur scientia, hic determinat de syllogismo, per quem inducitur in nobis ignorantia sive deceptio. Et circa hoc duo facit: primo enim ostendit qualis ignorantia per syllogismum induci possit; secundo, ostendit modum, quo talis syllogismus procedit; ibi: simplicis quidem igitur opinionis et cetera.

[79688] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 2 Distinguit ergo primo duplicem ignorantiam; quarum una est *secundum negationem*; alia est *secundum dispositionem*. Ignorantia quidem *secundum negationem* est quando homo omnino nihil scit de re. Et haec est ignorantia in non attingendo, ut philosophus dicit in IX Metaph.; sicut patet de rustico, qui omnino nihil scit de triangulo, an habeat tres angulos aequales duobus rectis. Ignorantia autem *secundum dispositionem* est quando aliquis habet quidem aliquam dispositionem in cognoscendo, sed corruptam: dum scilicet existimat aliquid circa rem sed falso; dum vel existimat *esse*, quod *non est*, vel *non esse* quod *est*. Et haec ignorantia idem est, quod error. Prima ergo ignorantia non fit per syllogismum: sed secunda per syllogismum fieri potest. Et tunc vocatur deceptio.

[79689] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 3 Haec autem ignorantia sive deceptio potest contingere circa duo. Uno quidem modo circa ea quae sunt prima principia et immediata, dum scilicet opinatur quis opposita principiis: quae quidem etsi non possit opinari interius in mente, ut supra dictum est, quia non cadunt sub apprehensione; potest tamen eis contradicere secundum vocem, et secundum quamdam falsam imaginationem, ut dicitur de quibusdam negantibus principia in IV Metaphys. Alio modo circa conclusiones, quae non sunt prima et immediata. Et prima quidem ignorantia sive deceptio opponitur cognitioni intellectus. Secunda autem cognitioni scientiae.

[79690] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 4 Utraque autem ignorantia dispositionis, sive sit de his quae sunt prima, sive sit de his quae non sunt prima, potest homini provenire dupliciter. Uno modo *simpliciter*, quando scilicet absolute absque aliquo ductu rationis existimat falsum, sive affirmando, sive negando. Alio modo, quando inducitur ad falsum existimandum, per aliquam rationem syllogisticam, sicut philosophus dicit in IV Metaphys., quod quidam principiis contradicunt, velut rationibus persuasi; alii vero, non quasi ratione persuasi, sed propter ineruditionem vel pertinaciam, volentes in omnibus quaerere demonstrationem.

[79691] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 5 Deinde cum dicit: simplicis quidem igitur etc., ostendit quomodo praedictae ignorantiae causantur. Et primo quomodo causatur ignorantia, quae est per syllogismum; secundo, quomodo proveniat ignorantia homini sine syllogismo; ibi: manifestum est autem et cetera. Circa primum duo facit; primo, ostendit quomodo causetur ignorantia per syllogismum in primis et immediatis; secundo, quomodo causetur in his, quae non sunt prima et immediata; ibi: in his autem quae non individua et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quomodo causetur ignorantia, qua existimatur esse quod non est; secundo, quomodo causetur ignorantia, qua existimatur non esse quod est; ibi: quae vero ipsius non esse et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit modum, quo praedicta ignorantia communiter causatur; secundo, assignat diversitates circa hoc contingentes; ibi: contingit quidem etc.; tertio, respondet tacitae

quaestioni; ibi: ipsius quidem igitur esse et cetera.

[79692] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 6 Dicit ergo primo quod falsae opinionis, quam supra vocavit simplicem, est simplex deceptio, idest uno solo modo ad hoc pervenitur. Non enim causatur ex ratione, quae diversificari potest, sed magis ex defectu rationis, qui non diversificatur per diversos modos, sicut nec aliae negationes secundum propriam rationem. Sed quia ratio falsa multipliciter variari potest, inde est quod huiusmodi ignorantia, quae fit per syllogismum, multipliciter accidere potest, secundum quod multipliciter potest esse falsus syllogismus. Ponit autem communem modum dicens: *non sit enim a in nullo b individualiter*, idest sit haec propositio vera immediata, nullum b est a: ponuntur enim duae negationes, loco unius; puta, si dicamus, nulla quantitas est substantia, secundum doctrinam supra positam de negativis immediatis. Si quis ergo concludat oppositum huius, per aliquem syllogismum, ostendens scilicet omne b esse a, accipiens pro medio c, erit deceptio per syllogismum.

[79693] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 7 Deinde cum dicit: contingit quidem igitur etc., ostendit quot modis potest hoc variari. Est autem sciendum quod falsa conclusio non concluditur nisi falso syllogismo. Syllogismus autem potest esse falsus dupliciter. Uno modo, quia deficit in forma syllogistica. Et hic non est syllogismus, sed apparens. Alio modo, quia utitur falsis propositionibus. Et hic quidem est syllogismus propter syllogisticam formam, est autem falsus propter falsas propositiones assumptas. In disputatione ergo dialectica, quae fit circa probabilia, usus est utriusque falsi syllogismi, quia talis disputatio procedit ex communibus. Et ita in ea error attendi potest et circa materiam quam assumit, quae est communis, et etiam circa formam, quae est communis. Sed in disputatione demonstrativa, quae est circa necessaria, non est usus, nisi illius syllogismi qui est falsus propter materiam; quia, ut dicitur in I topicorum, paralogismus disciplinae procedit ex propriis disciplinae, sed non ex veris. Unde, cum forma syllogistica sit inter communia computanda, paralogismus disciplinae, de quo nunc agitur, non peccat in forma, sed solum in materia, et circa propria, non circa communia. Et ideo primo, ostendit quomodo huiusmodi syllogismus procedat ex duabus falsis; secundo, quomodo procedat ex altera falsa; ibi: sed alteram contingit et cetera. Primum autem contingit dupliciter, quia falsa propositio, aut est contraria verae, aut contradictoria. Primo ergo ostendit quomodo huiusmodi syllogismus procedat ex duabus falsis contrariis veris; secundo, quomodo accipitur contradictio; ibi: potest autem sic se habere et cetera.

[79694] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 8 Dicit ergo primo quod in praedicto syllogismo deceptionem causante, contingit quandoque utrasque propositiones esse falsas, et quandoque alteram tantum. Utrasque autem falsas, uno modo si accipiamus contrarias verarum. Habeat enim ita se c ad a et ad b, quod nullum c sit a, et quod nullum b sit c. Si ergo accipiantur contraria horum, scilicet, omne c est a; omne b est c; utraeque propositiones erunt falsae totaliter. Puta si dicam: omnis qualitas est substantia; omnis quantitas est qualitas; ergo omnis quantitas est substantia.

[79695] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 9 Deinde cum dicit: potest autem sic se habere etc., ostendit quomodo possunt esse ambae falsae, et non sunt contrariae veris, sed contradictoriae.

Puta, si sic se habeat c ad a et ad b, quod nec contineatur totaliter sub a, neque universaliter insit b. Puta si accipiamus, perfectum vel ens in actu, et procedamus sic: omne perfectum est substantia; omnis quantitas est perfecta; ergo et cetera. Manifestum est quod utraque est falsa, sed non totaliter. Sunt enim contradictoriae earum verae, scilicet, quoddam perfectum non est substantia, et, quaedam quantitas non est perfecta. Contrariae autem sunt falsae, scilicet, nullum perfectum est substantia, et nulla quantitas est perfecta. Quod autem c non universaliter insit b (idest, quod ista non sit vera: omnis quantitas est perfecta, quae erat minor; ut, omne b est c) probat per hoc, quod b non potest contineri sub aliquo toto, quod de eo universaliter praedicetur. Et hoc ideo, quia haec propositio: nullum b est a, dicebatur esse immediata, quod est a non inesse b primo. Dictum est autem supra illas negativas esse immediatas, quarum neuter terminorum est sub aliquo toto. Sed videtur haec probatio non esse sufficiens, quia de eo etiam quod non est sub aliquo toto, sicut species sub genere, potest aliquid universaliter praedicari. Non enim solum genus aut differentia universaliter praedicatur, sed etiam proprium. Sed dicendum est quod licet praedicta probatio non sit efficax, communiter loquendo, est tamen efficax in proposito. Quia, sicut in I topicorum dicitur, paralogismus disciplinae, de quo hic loquitur, procedit ex convenientibus disciplinae. Unde intendit uti talibus mediis, qualibus utitur demonstrator. Demonstrationis autem medium est definitio, ut supra dictum est. Unde et syllogismus, de quo hic loquitur, intendit uti definitione pro medio. Definitio autem continet genus et differentiam. Unde oportet id quod universaliter praedicatur in hoc syllogismo, continere id, in quo est subiectum, sicut in toto. Quod autem a non universaliter insit ipsi c (idest, quod ista non sit universaliter vera: omne perfectum est substantia, quae erat maior, ut, omne c est a), probat per hoc, quod non est necesse de quocunque universali, quod insit universaliter omnibus quae sunt: quia nullum praedicamentum praedicatur de his, quae continentur sub alio praedicamento; neque etiam universaliter praedicatur de his quae communiter consequuntur ens, quae sunt actus et potentia, perfectum et imperfectum, prius et posterius, et alia huiusmodi.

[79696] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 10 Deinde cum dicit: sed alteram contingit etc., ostendit quomodo praedictus syllogismus procedat ex altera vera, et altera falsa. Et dicit quod in praedicto syllogismo *contingit accipere alteram veram*, scilicet maiorem, quae est a.c, altera existente falsa, scilicet minore, quae est b.c. Et quod propositio minor, quae est b.c, semper sit falsa probat, sicut et supra, per hoc quod b in nullo est, sicut in toto. Sed quod haec propositio a.c possit esse vera, altera existente falsa, probat in terminis. Sit enim ita, quod a insit b et c *individualiter*, idest immediate, sicut genus proximis speciebus, ut color albedini et nigredini. Manifestum est enim secundum hoc, quod maior erit vera, scilicet, omne c est a, puta: omnis albedo est color; minor autem est falsa, scilicet, omnis nigredo est albedo; quia quando aliquid primo praedicatur de pluribus, neutrum istorum plurium de neutro praedicatur. Prima enim praedicatio generis est de oppositis speciebus.

[79697] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 11 Est autem circa hoc dubitatio: quia his terminis positis, non sequitur conclusio falsa, sed vera. Erit enim conclusio quod a insit b, cui suppositum est inesse individualiter. Sed dicendum quod hoc exemplum ponitur solum ad manifestandum quomodo

possit esse maior vera et minor falsa. Sed hoc exemplum non habet locum in proposito, ubi quaeritur conclusio falsa. Et ideo philosophus subiungit: *differt autem nihil*, nec *si non individualiter insit*. Possumus enim accipere tales terminos, quod a non insit b individualiter, neque aliquo modo; immo potius ab eo individualiter removeatur. Nec est etiam necesse quod insit c individualiter, quia non est necessarium quod demonstrator utatur solum propositionibus immediatis; sed etiam his, quae per immediata fidem acceperunt. Accipere ergo possumus alios terminos, ad propositum pertinentes, ut si accipiamus pro medio substantiam intellectualem: omnis enim intelligentia est substantia; minor autem est falsa: omnis quantitas est intelligentia. Unde sequitur conclusio falsa.

[79698] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 27 n. 12 Deinde cum dicit: ipsius quidem igitur etc., respondet tacitae quaestioni. Posset enim aliquis ab eo requirere quod ostenderet diversitatem huius syllogismi in aliis figuris. Sed ipse respondet quod deceptio, quae est ipsius *esse*, idest per quam aliquis existimat propositionem affirmativam falsam, potest fieri solum per primam figuram: quia in alia figura, scilicet in secunda, non potest fieri syllogismus affirmativus. Tertia autem figura non pertinet ad propositum, quia in ea non potest concludi universalis, quae principaliter intenditur in demonstratione, et in hoc syllogismo.

Lectio 28

[79699] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 28 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo concludatur per syllogismum affirmativa falsa, contraria negativae immediatae, hic ostendit quomodo per syllogismum concludatur negativa falsa, contraria affirmativae immediatae. Et primo, in prima figura; secundo, in secunda; ibi: sed in media figura et cetera. Circa primum duo facit. Primo, ostendit de quo est intentio. Et dicit quod cum negativa universalis concludi possit in prima et in secunda figura, primo dicendum est quot modis syllogismus ignorantiae fiat in prima figura, et qualiter se habentibus propositionibus in veritate et falsitate. Secundo; ibi: contingit quidem etc., prosequitur propositum. Et primo, ostendit quomodo fiat talis syllogismus in prima figura ex duabus falsis; secundo, quomodo fiat ex altera vera et altera falsa; ibi: contingit autem et altera et cetera.

[79700] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 28 n. 2 Dicit ergo primo quod praedictus syllogismus fieri potest ex utrisque falsis. Quod patet si a sit et in c et in b individualiter, idest immediate. Est autem immediate genus in proximis speciebus, in quas primo dividitur, sicut color in albedine et nigredine. Genus enim per se praedicatur de specie, quia primo ponitur in eius definitione; et immediate praedicatur de specie proxima, quia immediate in eius definitione ponitur, non autem ex hoc, quod ponatur in definitione alicuius partis definientis, sicut se habet genus remotum ad ultimam speciem. Sint ergo termini, color, albedo, nigredo. Si ergo accipiatur a quidem in nullo c esse, utpote si dicamus: nulla albedo est color; c autem in omni b, ut puta si dicamus: omnis nigredo est albedo; falsae sunt ambae propositiones, et falsa est conclusio, scilicet: nulla nigredo est color.

[79701] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 28 n. 3 Deinde cum dicit: contingit autem etc., ostendit quomodo possit esse in praedicto syllogismo altera vera et altera falsa. Et primo ostendit quomodo possit esse maior vera et minor falsa; secundo, quomodo contingit e converso; ibi: sed et eam quae est et cetera. Dicit ergo primo quod contingit syllogismum ignorantiae negativum fieri in prima figura, falsa existente altera propositionum indifferenter, quaecunque sit illa. Potest enim contingere quod haec propositio a.c, quae est maior, sit vera, et propositio, quae est b.c, sit falsa, quae est minor. Et quod propositio maior possit esse vera, probat per hoc, quod iste terminus a, quicunque sit ille, non est necesse quod insit omnibus, sicut color non praedicatur de omnibus entibus. Quod autem minor sit falsa, probat per hoc, quia non potest accipi aliquis terminus, a quo universaliter negetur a, qui quidem terminus praedicetur de b: supponimus enim quod haec sit vera et immediata: omne b est a. Si ergo aliquid universaliter praedicetur de b, ita quod haec sit vera, omne b est c, non potest esse quod de illo universaliter negetur a. Et ita haec propositio: nullum c est a, non erit vera; quae erat maior. Si enim omne b est a, ut supponitur, et omne b est c, ut assumitur, sequitur in tertia figura: quoddam c est a, quae est contradictoria maioris. Falsa ergo erit ista: nullum c est a. Si ergo haec sit vera, quae est maior, necesse est quod haec sit falsa, quae est minor: omne b est c. Secundo, probat per hoc quod ex duabus veris non potest concludi falsa, ut supra probatum est. Datur autem haec esse vera: nullum c est a. Si ergo etiam haec sit vera: omne b est c; sequitur quod conclusio sit vera: nullum b est a; quae tamen supponitur esse falsa, utpote contraria huic immediatae propositioni: omne b est a.

[79702] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 28 n. 4 Deinde cum dicit: sed et eam etc., ostendit quomodo minor sit vera, maiori existente falsa. Et dicit quod propositio c.b, scilicet minor, potest esse vera, cum maior sit falsa. Quia enim haec propositio: omne b est a, cuius contraria debet concludi, est immediata, necesse est quod b sit in a sicut pars in toto, sicut albedo in colore. Potest autem accipi aliquid aliud, in quo etiam sit b sicut in toto, non tamen immediate, et sit illud qualitas quae sit c. Necesse est ergo, secundum praedicta, quod horum duorum, scilicet a et c, alterum sit sub altero, idest color sub qualitate. Si ergo aliquis accipiat a in nullo c esse, ut puta, si dicat: nulla qualitas est color, falsa erit propositio. Minor autem erit vera, scilicet: omnis albedo est qualitas. Conclusio autem erit falsa, et immediatae contraria, scilicet: nulla albedo est color. Sic ergo manifestum est quod potest fieri syllogismus ignorantiae negativus in prima figura, et altera propositione falsa et utrisque.

[79703] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 28 n. 5 Deinde cum dicit: sed in media figura etc., ostendit quomodo syllogismus ignorantiae negativus fiat in secunda figura. Et primo, quando utraque est falsa; secundo, quando altera tantum; ibi: similiter autem et alteram esse falsam et cetera. Dicit ergo primo quod *in media figura non contingit utrasque propositiones esse totas falsas.* Et dicit totas falsas illas, quae sunt contrariae propositionibus veris. Et hoc probat. Quia cum debeamus concludere negativam falsam contrariam affirmativae immediatae, necesse est accipere quod haec sit vera et immediata, omne b est a, puta, omnis albedo est color. Sic autem se habentibus terminis, non potest inveniri aliquis medius terminus, qui universaliter praedicetur de uno termino, et universaliter removeatur ab altero. Detur enim quod ille terminus c universaliter removeatur ab

a, et universaliter praedicetur de b; erit ergo haec vera: nullum a est c; quare et conversa erit vera: nullum c est a; sed omne b est c, ergo nullum b est a; cuius contrarium fuit suppositum. Similiter etiam non potest esse quod universaliter removeatur a b, et universaliter praedicetur de a; quia si haec est vera: omne a est c, et conversa erit vera: quoddam c est a. Si autem haec est vera: nullum b est c, et conversa erit vera: nullum c est b. Sic ergo ex his duabus propositionibus: quoddam c est a; nullum c est b; sequitur, quoddam b non est a, quae est contradictoria eius, quae supponebatur, omne b est a. Relinquitur ergo quod impossibile est inveniri aliquod medium, quod, praedicto modo se habentibus a et b, de uno praedicetur, et ab alio removeatur. Et tamen oportet, si debeat fieri syllogismus in *secunda figura*, ut *medium* de uno extremorum praedicetur, et de alio negetur. Et ideo si ambae sunt falsae totaliter, oportet quod earum contrariae sint verae; quod est impossibile, ut probatum est. Nihil tamen prohibet utramque propositionem esse falsam particulariter. Puta, si accipiamus quoddam medium, quod particulariter praedicetur de a et de b, puta masculus, quod particulariter praedicatur de animali et de homine. Si ergo accipiatur c esse in omni a, puta, si accipiamus: omne animal esse masculum; et accipiamus c in nullo b esse, puta si dicamus: nullus homo est masculus; utraque propositio est falsa, non tamen totaliter, sed particulariter. Et eadem ratio est, si e converso maior sit negativa, et minor affirmativa. Ut si dicamus: nullum animal est masculum; omnis homo est masculus.

[79704] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 28 n. 6 Deinde cum dicit: similiter autem alteram etc., ostendit quomodo contingit alteram esse falsam. Et primo in secundo modo secundae figurae; secundo in primo; ibi: similiter autem fit transposito et cetera. Dicit ergo primo quod contingit in hac figura alteram propositionem esse falsam indifferenter, quaecunque sit illa. Quod patet ex hoc, quia cum supponatur a *per se* et immediate praedicari de b, *quidquid est in omni a est in omni b*; sicut omne quod universaliter praedicatur de animali, praedicatur universaliter de homine. Si ergo accipiatur aliquod medium c, quod universaliter praedicetur de a, ut si dicamus: omne animal est vivum; et universaliter removeatur a b, ut si dicamus: nullus homo est vivus: patet quod a.c, quae est maior propositio, erit vera; sed b.c quae est minor, erit falsa. Et similiter probat quod e converso contingit maiorem esse falsam. Non enim potest esse quod aliquid universaliter removeatur a b, et universaliter praedicetur de a, terminis sic se habentibus. Dictum est enim quod si aliquid est in a universaliter, sequitur quod sit in b. Si ergo aliquid removeatur a b universaliter, non potest esse quod universaliter praedicetur de a. Sicut quod universaliter removetur ab homine, non potest universaliter praedicari de animali. Si ergo accipiatur aliquid, quod universaliter removeatur ab homine, puta, irrationale, et dicatur sic: omne animal est irrationale; nullus homo est irrationalis; sequitur quod minor propositio sit vera, et maior falsa. Sed in his terminis, maior propositio non est totaliter falsa. Potest autem accipi terminus in quo sit totaliter falsa, puta si accipiamus inanimatum pro medio.

[79705] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 28 n. 7 Deinde cum dicit: similiter autem fit etc., ostendit idem in primo modo secundae figurae, in quo maior est negativa. Manifestum est enim quod, praedictis terminis, scilicet a et b, sic se habentibus ut dictum est, quod universaliter removetur ab a, non poterit esse in nullo b. Si ergo accipiatur c medium, quod universaliter removetur ab

a, et universaliter praedicetur de b; erit maior propositio vera et minor falsa. Puta si sint isti termini, inanimatum, animal, homo. Et similiter ostendit quod potest esse minor vera, et maior falsa. Manifestum est enim, secundum praedicta, quod id quod universaliter praedicatur de b, non potest removeri universaliter ab omni a: quia quod universaliter praedicatur de b, ad minus oportet in quodam a esse. Si ergo accipiatur c medium, quod universaliter praedicetur de b, puta, rationale, vel vivum, et universaliter negetur de a; minor propositio erit vera, scilicet: omnis homo est rationale, vel vivum. Maior autem: nullum animal est rationale, est falsa in parte; nullum animal est vivum, est falsa in toto. Deinde epilogando concludit quod syllogismus deceptivus potest fieri in immediatis, utrisque propositionibus existentibus falsis, vel altera tantum.

Lectio 29

[79706] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 29 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo syllogismus ignorantiae fit in propositionibus immediatis, hic ostendit quomodo fit in propositionibus mediatis. Et primo, quomodo concludatur propositio negativa falsa, quae opponitur affirmativae verae; secundo, quomodo concludatur affirmativa falsa, quae opponitur negativae verae; ibi: si vero sit affirmativus et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quomodo hoc fiat in prima figura; secundo, in secunda: ibi: sed per mediam figuram et cetera. Circa primum tria facit: primo, ostendit quomodo fit syllogismus ignorantiae in propositionibus mediatis, per *medium* proprium; secundo, quomodo fit per medium quidem non proprium, sed tamen similem habitudinem habens ad terminos, sicut medium proprium; ibi: similiter autem est, et si ex alia ordinatione etc.; tertio, ostendit quomodo fit praedictus syllogismus per medium extraneum; ibi: si vero non per proprium medium et cetera.

[79707] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 29 n. 2 Dicit ergo primo quod, quando syllogismus concludens falsum, fit in propositionibus, quae non sunt individuae, idest immediatae, si accipiatur *proprium medium*, unde fit syllogismus, non potest esse utrasque propositiones esse falsas, sed solum maiorem. Et exponit quid nominet *proprium medium*. Ex quo enim propositio, cuius contraria syllogizatur, est mediata, oportet quod praedicatum syllogizetur de subiecto per aliquod *medium*. Potest ergo illud idem *medium* accipi ad concludendum oppositum. Puta, haec est propositio mediata: omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis; medium autem per quod syllogizatur praedicatum de subiecto, est figura habens angulum extrinsecum aequalem duobus intrinsecis sibi oppositis. Si ergo velimus probare quod nullus triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis per hoc idem medium, erit syllogismus falsitatis per *proprium medium*. Et ideo dicit quod *medium proprium* est, *per quod fit syllogismus contradictionis*, idest ad oppositum. Puta in praedicto exemplo: sit a triangulus, b habere tres, medium c figura talis. In prima autem figura necesse est minorem esse affirmativam, et ideo oportet quod illa, quae erat minor in syllogismo vero, maneat non conversa nec transmutata in suam oppositam in syllogismo falsitatis. Unde oportet quod semper sit vera. Sed maior propositio veri syllogismi convertitur in negativam contrariam; et

ideo oportet quod maior sit falsa. Puta si dicamus: nulla figura habens etc. habet tres etc.; omnis triangulus est figura talis; ergo et cetera.

[79708] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 29 n. 3 Deinde cum dicit: similiter autem est etc., ostendit quomodo fit praedictus syllogismus per *medium extraneum*, sed *simile* proprio. Et dicit quod similiter syllogizabitur, si medium accipiatur ex alia ordinatione. Puta si a demonstretur de b per c, et accipiamus in syllogismo falsitatis medium non c, sed d, ita tamen quod d etiam contineatur universaliter sub a et praedicetur universaliter de b, puta si accipiamus pro medio figuram contentam tribus lineis rectis; quia hic etiam necesse est minorem propositionem, scilicet db, manere sicut erat in syllogismo concludente verum, quamvis per *proprium medium*; maiorem autem propositionem necesse est transmutari in contrariam: et ideo semper minor erit vera, et maior semper erit falsa. Et quantum ad modum arguendi ista deceptio est similis ei, quae fit per proprium medium.

[79709] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 29 n. 4 Deinde cum dicit: si vero non per proprium etc., ostendit quomodo fit syllogismus falsitatis per medium extraneum, et dissimile proprio. Potest autem hoc medium hoc modo accipi, ut contineatur universaliter sub a, et de nullo b praedicetur. Et in hoc casu oportebit utrasque propositiones esse falsas, quia oportebit, ad hoc quod fiat syllogismus in *prima figura*, accipere propositiones e contrario, ut scilicet accipiamus maiorem negativam et dicamus, nullum d est a, et minorem affirmativam, et dicamus: omne b est d: et sic patet utrasque esse falsas. Et haec quidem terminorum habitudo inveniri non potest in convertibilibus, sicut in subiecto et passione, quae per aliquod medium de subiecto concluditur. Manifestum est enim quod non potest accipi aliquid, de quo passio universaliter praedicetur, quod a subiecto universaliter removeatur. Sed haec habitudo potest inveniri, quando propositio est mediata, ex hoc quod superius genus vel passio superioris generis praedicatur de ultima specie; puta si dicamus: omnis homo est vivus. Vivum enim potest concludi de homine per medium, quod est animal. Si ergo accipiamus aliquid, de quo vivum universaliter praedicetur, sicut est oliva, quae vere removetur ab homine universaliter, erit habitudo terminorum, quam quaerimus. Haec enim erit falsa: nulla oliva est viva; et minor erit similiter falsa: omnis homo est oliva; et similiter conclusio erit falsa: nullus homo est vivus, quod est contrarium propositioni verae mediatae. Contingit etiam maiorem esse veram et minorem esse falsam; puta si accipiamus pro medio aliquid, quod non contineatur sub a, puta lapidem. Tunc enim maior, quae est a.d, erit vera, scilicet, nullus lapis est vivens; quia lapis non continetur sub vivo: sed minor erit falsa, scilicet, omnis homo est lapis. Si enim esset haec vera, prima existente vera, sequeretur quod conclusio esset vera, cum tamen dictum sit quod sit falsa. Non autem potest esse e converso quod minor sit vera si sit medium extraneum, quia medium extraneum non poterit universaliter praedicari de b. Oportet autem semper minorem affirmativam accipere in prima figura.

[79710] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 29 n. 5 Deinde cum dicit: sed per mediam figuram etc., ostendit quomodo fit syllogismus ignorantiae negativus in secunda figura. Et dicit quod non potest contingere in secunda figura, quod utraque propositio sit falsa totaliter. Si enim debeat concludi

haec falsa, nullum b est a, contraria verae; oportet quod a universaliter praedicetur de b. Unde non poterit aliquid inveniri, quod universaliter praedicetur de uno, et universaliter negetur de altero; sicut supra dictum est, cum agebatur de syllogismo ignorantiae in immediatis. Potest tamen altera tantum esse totaliter falsa, quaecunque sit illa. Et hoc manifestat primo in secundo modo secundae figurae, in quo maior est affirmativa et minor negativa. Sit ergo medium sic se habens ad extrema, ut universaliter de utroque praedicetur sicut vivum praedicatur universaliter et de homine et de animali. Si ergo accipiatur maior affirmativa, ut dicamus, omne animal est vivum; et accipiatur minor negativa, ut dicatur, nullus homo est vivus; maior erit vera et minor falsa, et conclusio falsa. Similiter etiam si accipiamus in primo modo secundae figurae maiorem negativam, ut dicamus, nullum animal est vivum; et minorem affirmativam, ut dicamus, omnis homo est vivus; erit maior falsa et minor vera, et conclusio falsa. Ex his dictis epilogando concludit dictum esse quando et per quae possit fieri deceptio, si syllogismus deceptivus sit privativus.

[79711] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 29 n. 6 Deinde cum dicit: si vero sit affirmativus etc., ostendit quomodo fiat affirmativus syllogismus deceptionis in propositionibus mediatis. Et primo, quando fit per proprium medium; secundo quando fit per medium simile proprio; ibi: similiter autem et si ex alia etc.; tertio, quando fit per medium extraneum; ibi: cum vero fit per non proprium et cetera. Dicit ergo primo quod si fiat syllogismus deceptionis affirmativus in propositionibus mediatis, si accipiatur proprium medium, ut supra expositum est, impossibile est quod utraque sit falsa. Quia cum talis syllogismus non possit fieri nisi in prima figura, utraque existente affirmativa, necesse est quod minor propositio maneat hoc modo, sicut erat in vero syllogismo. Unde oportebit maiorem propositionem esse mutatam, scilicet de negativa in affirmativam; unde oportebit quod sit falsa. Puta si velimus concludere quod omnis homo sit quantitas, quod est contrarium huic, nullus homo est quantitas, cuius *proprium medium* est substantia; accipiemus istam falsam, omnis substantia est quantitas, et hanc veram, omnis homo est substantia.

[79712] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 29 n. 7 Deinde cum dicit: similiter autem et si etc., ostendit quomodo fit syllogismus ignorantiae, quando accipitur medium non proprium, quod sit eiusdem ordinis, sed ex alia coordinatione. Puta si dicerem: omne agens est quantitas; omnis homo est agens; ergo omnis homo est quantitas. Oportet enim hic minorem manere, maiorem vero mutari de negativa in affirmativam. Unde et haec deceptio similis est priori deceptioni, sicut dicebatur in syllogismo privativo.

[79713] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 29 n. 8 Deinde cum dicit: cum vero sit non etc., ostendit quomodo fiat syllogismus deceptionis affirmativus per medium extraneum; et dicit quod si accipiatur tale medium extraneum, quod contineatur sub maiori extremitate, tunc maior propositio erit vera, et minor falsa. Potest enim a, quae est maior extremitas, de pluribus universaliter praedicari, quae non sunt sub invicem; puta habitus de grammatica et virtute. Haec enim est mediata, nulla grammatica est virtus. Possumus ergo concludere contrarium huius, scilicet: omnis grammatica est virtus, per aliquod medium, quod contineatur sub virtute; et tunc maior erit vera, et minor falsa. Puta si dicamus: omnis temperantia est virtus; omnis grammatica est temperantia; ergo

omnis grammatica est virtus. Si vero accipiatur aliquod medium, quod non sit sub a, maior semper erit falsa, quia accipitur affirmativa. Sed minorem contingit esse cum hac quandoque quidem falsam, et tunc ambae erunt falsae, puta si dicamus: omnis albedo est virtus; omnis grammatica est albedo; ergo etc.; quandoque autem potest esse vera: nihil enim prohibet, sic se habentibus terminis, quod a removeatur ab omni d, et d sit in omni b, sicut est in his terminis, animal, scientia, musica. Animal enim, quod est maior extremitas, removetur universaliter ab omni scientia; unde haec, quae sumitur ut maior in syllogismo ignorantiae, omnis scientia est animal, est falsa. Minor vero, scilicet, omnis musica est scientia, est vera; sed conclusio falsa contraria negativae verae mediatae. Contingit etiam quod et a sit in nullo d, et d in nullo b, ut dictum est. Sic igitur patet quod quando medium non continetur sub maiori extremitate, possunt esse utraeque falsae et altera earum, quaecunque contingit, quia et maior et minor potest esse falsa: maior autem non potest esse vera, sic se habentibus terminis, ut supra dictum est. Ultimo autem epilogando concludit manifestum esse ex praedictis, quot modis et per quas propositiones veras vel falsas possunt fieri deceptiones per syllogismum, tam in propositionibus immediatis, quam in propositionibus mediatis, quae demonstratione probantur.

Lectio 30

[79714] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 30 n. 1 Postquam philosophus determinavit de ignorantia dispositionis, quae fit per syllogismum; hic determinat de ignorantia simplicis negationis, quae fit absque syllogismo. Et primo, ostendit in quibus habeatur talis ignorantia ex necessitate; secundo, probat propositum; ibi: siquidem addiscimus et cetera.

[79715] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 30 n. 2 Dicit ergo primo quod si alicui deficiat aliquis sensus, puta visus aut auditus, necesse est quod deficiat ei scientia propriorum sensibilium illius sensus. Puta, si cui deficit sensus visus, necesse est quod deficiat ei scientia de coloribus. Et sic habebit de coloribus ignorantiam negationis, omnino ignorans colorem. Sed hoc intelligendum est quando nunquam habuit sensum visus, sicut patet in caeco nato. Si quis enim amittat visum prius habitum, non propter hoc oportet quod careat scientia colorum; quia ex his, quae prius sensit, remanet in eo memoria colorum.

[79716] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 30 n. 3 Contingit autem de aliquibus rebus haberi ignorantiam *negationis*, quae tamen cognosci possunt per sensum quem habemus: sicut si aliquis habens visum semper fuisset in tenebris, careret quidem scientia colorum, sed non ex necessitate, quia posset huiusmodi scientiam accipere sentiendo colores: quod non contingit in eo, qui caret sensu visus. Et ideo addit quod *impossibile est accipere*; quia videlicet ille, qui caret potentia visiva, non potest percipere cognitionem colorum.

[79717] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 30 n. 4 Deinde cum dicit: siquidem addiscimus etc., probat propositum per hoc quod duplex est modus acquirendi scientiam. Unus quidem per demonstra-

tionem, alius autem per inductionem; quod etiam in principio huius libri positum est. Differunt autem hi duo modi, quia demonstratio procedit ex universalibus; inductio autem procedit ex particularibus. Si ergo universalia, ex quibus procedit demonstratio, cognosci possent absque inductione, sequeretur quod homo posset accipere scientiam eorum, quorum non habet sensum. Sed impossibile est universalia speculari absque inductione. Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus universalem notitiam, sicut manifestatur in principio metaphysicae.

[79718] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 30 n. 5 Sed maxime hoc videtur dubium in his, quae dicuntur secundum abstractionem, sicut in mathematicis. Cum enim experientia a sensu ortum habeat, ut dicitur in principio metaphysicae, videtur quod hoc locum non habeat in his, quae sunt abstracta a materia sensibili. Et ideo ad hoc excludendum dicit quod etiam ea, quae dicuntur secundum abstractionem, contingit nota facere per inductionem; quia in unoquoque genere abstractorum sunt quaedam particularia, quae non sunt separabilia a materia sensibili, secundum quod unumquodque eorum est hoc. Quamvis enim linea secundum abstractionem dicatur, tamen haec linea, quae est in materia sensibili, in quantum est individuata abstrahi non potest, quia individuatio eius est ex hac materia. Non autem manifestantur nobis principia abstractorum, ex quibus demonstrationes in eis procedunt, nisi ex particularibus aliquibus, quae sensu percipimus. Puta ex hoc, quod videmus aliquod totum singulare sensibile, perducimur ad cognoscendum quid est totum et pars, et cognoscimus quod omne totum est maius sua parte, considerando hoc in pluribus. Sic igitur universalia, ex quibus demonstratio procedit, non fiunt nobis nota, nisi per inductionem.

[79719] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 30 n. 6 Homines autem carentes sensu aliquo non possunt inductionem facere de singularibus pertinentibus ad sensum illum, quia singularium, ex quibus procedit inductio, est solum cognitio sensus. Unde oportet quod omnino sint huiusmodi singularia ignota, quia non contingit quod aliquis carens sensu accipiat talium singularium scientiam; quia neque ex universalibus potest demonstrare sine inductione, per quam universalia cognoscuntur, ut dictum est; neque per inductionem potest aliquid cognosci sine sensu, qui est singularium, ex quibus procedit inductio.

[79720] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 30 n. 7 Est autem considerandum quod per verba philosophi, quae hic inducuntur, excluditur duplex positio. Prima quidem est positio Platonis; qui ponebat quod nos habebamus scientiam de rebus per species participatas ab ideis. Quod si esset verum, universalia fierent nobis nota absque inductione; et ita possemus acquirere scientiam eorum, quorum sensum non habemus. Unde et hoc argumento utitur Aristoteles contra Platonem in fine I metaphysicae. Secunda est positio dicentium quod possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, intelligendo quidditates earum; quae tamen per sensibilia quae cognoscimus, quae ab eis omnimode transcenduntur, cognosci non possunt. Unde, si ipsae cognoscerentur secundum suas essentias, sequeretur quod aliqua cognoscerentur absque inductione et sensu: quod philosophus hic negat, etiam de abstractis.

Lectio 31

[79721] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 1 Postquam philosophus determinavit de syllogismo demonstrativo, ostendens ex quibus et qualibus procedat, et in qua figura demonstrationes fieri possunt; hic inquirit utrum demonstrationes possint in infinitum procedere. Et primo, movet quaestionem; secundo, determinat eam; ibi: quod quidem igitur non contingit media et cetera. Circa primum duo facit: primo, praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad intellectum quaestionis; secundo, movet quaestionem; ibi: sit igitur c huiusmodi et cetera. Circa primum duo facit: primo, praemittit de forma syllogistica, quam oportet in demonstrationibus observare; secundo, resumit qualis debeat esse demonstrationis materia; ibi: manifestum igitur est quod principia et cetera.

[79722] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 2 Circa primum tria tangit. Quorum primum est commune omni syllogismo, scilicet quod omnis syllogismus est per tres terminos; ut manifestum est in libro priorum. Secundum autem pertinet ad syllogismum affirmativum; cuius forma est talis quod concludit a esse in c propter id, quod a est in b, et b est in c; et haec est forma syllogistica in prima figura, in qua sola potest concludi affirmativa universalis, quae maxime quaeritur in demonstrationibus. Tertium est quod pertinet ad syllogismum negativum, qui de necessitate unam propositionem habet affirmativam, aliam autem negativam; differenter tamen in prima figura et in secunda, ut patet per ea, quae in libro priorum ostensa sunt.

[79723] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 3 Deinde cum dicit: manifestum igitur est etc., resumit quae sit materia demonstrationum. Et circa hoc tria facit: primo enim proponit demonstrationis materiam; secundo, ostendit differentiam huius materiae ad materiam syllogismi dialectici; ibi: secundum quidem igitur opinationem etc.; tertio, differentiam positam manifestat; ibi: habet autem sic se et cetera. Dicit ergo primo quod, cum syllogismus habeat tres terminos, ex quibus formantur duae propositiones concludentes tertiam, manifestum est quod hae propositiones, ex quibus proceditur in syllogismo demonstrativo secundum formam praedictam, sunt *principia* et *suppositiones*, de quibus in praecedentibus dictum est. Qui enim accipit huiusmodi principia, sic demonstrat per ea, sicut expositum est in forma syllogistica, ut scilicet quia a sit in c probatur per b; et si propositio a.b sit iterum mediata, quod a sit in b demonstratur per aliud medium. Et simile est si propositio minor, scilicet b.c, sit mediata.

[79724] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 4 Deinde cum dicit: secundum quidem igitur etc., ostendit quantum ad praedicta differentiam inter syllogismum demonstrativum et syllogismum dialecticum. Quia enim syllogismus dialecticus ad hoc tendit, ut *opinionem* faciat, hoc solum est de intentione dialectici, ut procedat ex his, quae sunt maxime opinabilia, et haec sunt ea, quae videntur vel pluribus, vel maxime sapientibus. Et ideo si dialectico in syllogizando occurrat aliqua propositio, quae secundum rei veritatem habeat medium, per quod possit probari, sed tamen non videatur habere medium, sed propter sui probabilitatem videatur esse per se nota; hoc sufficit dialectico, nec inquirit aliud medium, licet propositio sit mediata, et, ex ea syllogizans, sufficienter perficit dialecticum syllogismum. Sed syllogismus demonstrativus ordinatur ad scientiam veritatis; et ideo

ad demonstratorem pertinet, ut procedat ex his, quae sunt secundum rei veritatem immediata. Et si occurrat ei mediata propositio, necesse est quod probet eam per medium proprium, quousque deveniat ad immediata, nec est contentus probabilitate propositionis.

[79725] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 5 Deinde cum dicit: habet autem se sic etc., manifestat quod dixerat, dicens quod hoc, quod dictum est, quod demonstrator *ad veritatem ex his quae sunt* procedit, sic se habet ut dicetur. Invenitur enim aliquid, *quod de alio praedicatur, non secundum accidens*, et hoc exponit per affirmativam, ostendens quid praedicetur *secundum accidens.* Dupliciter enim aliquid praedicatur *secundum accidens*: uno modo, quando subiectum praedicatur de accidente, puta cum dicimus, album est homo; alio modo dissimiliter, quando accidens praedicatur de subiecto, sicut cum dicitur, homo est albus. Et differt hic modus a primo, quoniam hic, quando accidens praedicatur de subiecto, dicitur, homo est albus, non quia aliquid alterum sit album, sed quia ipse homo est albus: et tamen est propositio per accidens, quia album non convenit homini secundum propriam rationem. Non enim ponitur in definitione eius, neque e converso. Sed quando dicitur, album est homo, hoc non dicitur, quia esse hominem insit albo, sed quia esse hominem inest subiecto albi, cui scilicet accidit esse album. Unde hic modus est magis remotus a praedicatione per se, quam primus. Sunt autem quaedam, quae neutro istorum modorum per accidens praedicantur; et ista dicuntur per se. Et talia sunt, ex quibus demonstrator procedit. Sed hoc dialecticus non requirit, et ideo quaestio, quae infra proponitur de huiusmodi quae per se praedicantur, non habet locum in syllogismis dialecticis, sed solum in syllogismo demonstrativo.

[79726] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 6 Deinde cum dicit: sit igitur c huiusmodi etc., movet quaestiones intentas. Et circa hoc duo facit: primo, movet quaestiones in quibus locum habent; secundo, ostendit in quibus locum non habent; ibi: sed in convertentibus et cetera. Circa primum duo facit: primo, movet quaestiones in demonstrationibus affirmativis; secundo, ostendit quod hae quaestiones similiter locum habent in demonstrationibus negativis; ibi: similiter autem dico et in privativis et cetera. Circa primum duo facit: primo, movet quaestiones; secundo, ostendit ad quid huiusmodi quaestiones pertineant; ibi: est autem hoc intendere et cetera.

[79727] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 7 Circa primum movet tres quaestiones secundum tres terminos syllogismi. Et primo, movet quaestionem ex parte maioris extremitatis, utrum sit abire in infinitum ascendendo. Et in hac quaestione supponitur ultimum subiectum, quod non praedicatur de alio, et alia praedicantur de ipso. Sit ergo hoc c, et in c primo et immediate sit b, et in b sit e quasi de eo universaliter praedicatum, et iterum f sit in e similiter de eo universaliter praedicatum. Est ergo quaestio: utrum iste ascensus alicubi stet, ita scilicet quod sit devenire ad aliquid quod praedicetur de aliis universaliter, et nihil aliud praedicetur de ipso; aut hoc non sit necesse, sed contingat ascendere in infinitum?

[79728] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 8 Secundo, ibi: et iterum si de a quidem etc., movet quaestionem ex parte minoris termini, utrum scilicet sit ire in infinitum descendendo. Et in hac quaestione supponitur esse aliquod primum praedicatum universale, quod de aliis praedicetur, et nihil sit universalius eo, quod praedicetur de ipso. Sit ergo a tale, quod nihil de eo praedicetur sicut

totum universale de parte, a vero praedicetur de c primo et immediate, et c de I, et I de b. Est ergo quaestio: utrum necesse sit hic descendendo stare, aut contingat in infinitum ire?

[79729] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 9 Et ostendit consequenter differentiam harum duarum quaestionum, quia in prima quaestione quaerebatur: si aliquis incipiat a particularissimo subiecto, quod nulli inest per modum quo totum universale inest parti, sed alia insunt ei, utrum contingat procedere in infinitum ascendendo? Secunda vero quaestio est: si aliquis incipiat ab universalissimo praedicato, quod praedicatur de aliis sicut totum universale de parte, et nihil hoc modo praedicatur de illo, utrum contingat descendendo procedere in infinitum?

[79730] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 10 Tertio, ibi: amplius media etc., movet tertiam quaestionem ex parte medii termini. Et in hac quaestione supponuntur duo extrema determinata, scilicet universalissimum praedicatum, et particularissimum subiectum; et quaeritur cum hoc, utrum possint esse infinita media: puta, si a sit universalissimum praedicatum, et c sit particularissimum subiectum, et inter a et c sit medium b, et inter a et b iterum sit aliud, et similiter inter b et c, et horum etiam mediorum sint alia media, inter ipsa scilicet et extrema, tam ascendendo quam descendendo. Est ergo quaestio: utrum hoc possit procedere in infinitum, aut hoc sit impossibile?

[79731] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 11 Deinde cum dicit: est autem hoc intendere etc., ostendit ad quid tendant huiusmodi quaestiones; in quo declaratur quod huiusmodi quaestiones pertinent ad materiam, de qua nunc agitur, scilicet ad demonstrationes. Dicit ergo quod intendere inquisitioni veritatis in istis quaestionibus idem est ac si quaeratur, utrum demonstrationes procedant in infinitum, vel ascendendo vel descendendo. Ascendendo quidem, ita quod quaelibet propositio, ex qua demonstratio procedit, sit demonstrabilis per aliam priorem demonstrationem; et hoc est quod subiungit, *et si est demonstratio omnis*, idest cuiuslibet propositionis. Quod quidam existimantes, circa principia erraverunt, ut dicitur in IV metaphysicae. Descendendo autem, si ex qualibet propositione demonstrata contingat iterum ad aliam demonstrationem posteriorem procedere. Et hoc est unum membrum dubitationis, si demonstrationes in infinitum procedunt, vel descendendo vel ascendendo. Aliud autem membrum dubitationis est, si demonstrationes ad invicem terminantur, ita scilicet quod una demonstratio confirmetur per aliam ascendendo, et ex una demonstratione procedat alia descendendo, et hoc usque ad aliquem terminum.

[79732] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 12 Deinde cum dicit: similiter autem dico etc., ostendit quod praedictae dubitationes habent locum etiam in demonstrationibus negativis, quia demonstratio negativa oportet quod utatur propositione affirmativa, in qua subiectum conclusionis contineatur sub medio, a quo praedicatum conclusionis removeatur. Secundum ergo quod est ascensus et descensus in affirmativis, oportet quod sit ascensus et descensus in negativis syllogismis, et propositionibus; ut puta si conclusio demonstrativi syllogismi sit, nullum c est a, et accipiatur sicut medium b, a quo a removeatur. Est ergo primo considerandum utrum a removeatur a b primo, sive immediate, aut sit aliquod medium accipere, a quo primo removeatur a quam a b, puta si prius removeatur ab I, quod oportet universaliter praedicari de b; et iterum erit considerandum utrum a removeatur ab aliquo per prius quam ab I, scilicet a t, quod praedicatur universaliter de I. Ita ergo

et in his potest procedi in infinitum in removendo, ut semper sit aliquid accipere, a quo per prius removeatur, vel oportet alicubi stare.

[79733] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 31 n. 13 Deinde cum dicit: sed in convertibilibus etc., ostendit in quibus praedictae quaestiones locum non habeant. Quia in his, quae aequaliter de se invicem praedicantur et convertuntur ad invicem, non est accipere aliquod prius et posterius secundum illum modum, quo prius est, a quo non convertitur consequentia essendi, prout universalia sunt priora; quia sive praedicata sint infinita, ita scilicet quod procedatur in infinitum in praedicando, sive sint infinita ex utraque parte, idest tam ex parte praedicati quam ex parte subiecti, omnia huiusmodi infinita similiter se habebunt ad omnia; quia quodlibet eorum poterit praedicari de quolibet, et subiici cuilibet convertibilium. Nisi solum quod potest esse talis differentia, quod unum eorum praedicatur ut accidens, et aliud praedicatur sicut praedicamentum, idest sicut substantiale praedicatum. Et haec est differentia proprii et definitionis, quorum utrumque est convertibile; et tamen definitio est praedicatum *essentiale*, et propter hoc est prius naturaliter *proprio*, quod est praedicatum accidentale. Et inde est quod in demonstrationibus utimur definitione quasi medio ad demonstrandum *propriam* passionem de subiecto.

Lectio 32

[79734] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 1 Postquam philosophus movit quaestiones, hic incipit eas determinare; et dividitur in duas partes. In prima parte, ostendit quod quarumdam dubitationum solutio reducitur ad solutionem aliarum. In secunda, solvit dubitationem quantum ad illa, in quibus per se et principaliter difficultas consistit; ibi: quod autem in illis, si logice et cetera. Circa primum duo facit: primo enim ostendit quod dubitatio, quae potest esse circa media, reducitur ad dubitationem, quae movetur de extremis, et, ea soluta, solvitur; secundo, ostendit quod dubitatio, quae est circa negativas demonstrationes, reducitur ad dubitationem, quae est de affirmativis; ibi: manifestum est autem in privativis et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum; ibi: si enim a praedicante etc.; tertio, excludit quamdam obviationem; ibi: nec si aliquis dicat et cetera.

[79735] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 2 Dicit ergo primo quod *manifestum est*, si quis rationem sequentem consideret, quod *non contingit esse media infinita*, si praedicationes tam in *sursum* quam in *deorsum* stent in aliquibus terminis, scilicet in summo praedicato et in infimo subiecto. Et exponit quid sit procedere praedicationes sursum, et deorsum; et dicit quod *sursum* ascenditur, quando proceditur ad magis universale, de cuius ratione est quod praedicetur: *deorsum* autem proceditur, quando itur ad magis particulare, de cuius ratione est quod subiiciatur.

[79736] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 3 Deinde cum dicit: si enim a praedicante etc., ostendit propositum per hunc modum. Sit ita quod a sit summum praedicatum, et c sit infimum subiectum, et sint infinita media, quorum quodlibet vocetur b. Quia igitur a erat primum praedica-

tum, praedicabitur de aliquo medio sibi propinquiori, et iterum illud medium de alio medio inferiori; et cum media sint infinita, sequitur quod in infinitum procedet praedicatio in descendendo, quod est contra positum. Ponebatur enim quod non descendat praedicatio in infinitum. Similiter etiam si incipiamus a c, quod est infimum subiectum, procedetur ascendendo in infinitum antequam perveniatur ad a, quod etiam est contrarium posito. Si ergo haec sint impossibilia, scilicet quod procedatur praedicando in infinitum sursum vel deorsum, sequetur quod impossibile sit media esse infinita. Et ita patet quod quaestio de infinitate mediorum reducitur ad quaestionem de infinitate extremorum.

[79737] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 4 Deinde cum dicit: neque enim si aliquis etc., excludit quamdam obviationem. Posset enim aliquis obviare, dicens quod praedicta probatio procedebat, ac si a b c, idest medium et extrema, ita se haberent, quod essent habita ad invicem, ita scilicet, quod inter ea non esset aliquod medium: sic enim definitur *habitum* in V physicorum, quod scilicet consequenter se habet, cum tangat; et hoc videbatur in praedicta probatione supponi, scilicet quod a praedicaretur de aliquo medio quasi habito, idest immediate sequenti. Sed ille qui ponit media infinita, dicet quod hoc non contingit accipere. Dicit enim quod inter quoscunque terminos acceptos est aliquod medium.

[79738] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 5 Sed philosophus dicit quod nihil differt, sive sic accipiantur infinita media quod sint *habita* ad invicem, sicut contingit in discretis; puta, in civitate domus domui est *habita*, et in numeris unitas unitati: sive non possit inveniri in mediis aliquid *habitum*, sed semper inter duo media sit aliquod medium accipere; sicut accidit in continuis, in quibus inter quaelibet duo signa, sive inter duo puncta, semper est aliquod medium accipere. Et quod hoc nihil differat ad propositum, sive uno modo, sive alio, sic manifestat subdens: quia supposito quod sint infinita media inter a et c, quorum quodlibet vocatur b, quodcunque horum accipio, necesse est quod inter illud et a et c sint infinita media, vel non sint infinita respectu alterius eorum. Verbi gratia: ponamus quod media sint habita ad invicem, sicut accidit in discretis, et accipiamus aliquod medium quod sit habitum ad ipsum a; necesse erit quod inter illud medium et c sint adhuc infinita media. Et similiter si ponantur quaedam finita media inter a et illud medium acceptum. Et eadem ratio est si ponatur medium acceptum immediate coniungi ipsi c, vel per finita media ab eo distare. Ex quo igitur semper a medio accepto oportet accipere infinita media ad alterum extremorum, non differt utrum statim coniungatur alii extremorum, idest sine medio, vel non statim, idest per aliqua media: quia etiam si coniungatur uni extremo sine medio, necesse est quod postea inveniantur infinita media respectu alterius; et ita semper oportebit, si est infinitum in mediis, quod inveniatur infinitum in praedicationibus vel ascendendo vel descendendo, sicut praedicta probatio procedebat.

[79739] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 6 Deinde cum dicit: manifestum est autem etc., ostendit quod si in affirmativis demonstrationibus non proceditur in infinitum, neque in privativis in infinitum proceditur; et sic quaestio de demonstrationibus negativis reducitur ad quaestionem de affirmativis. Et circa hoc tria facit: primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum;

ibi: tripliciter enim demonstratur etc.; tertio, excludit quamdam obviationem; ibi: manifestum est autem et cetera. Dicit ergo primo, quod manifestum erit ex sequentibus, quod si *in praedicativa*, idest affirmativa demonstratione statur utrinque, idest in sursum et deorsum, necesse erit quod stetur in negativa demonstratione. Et ad exponendum hoc quod propositum est, dicit: sit ita quod non contingat *ab ultimo*, idest ab infimo subiecto, ire in sursum in infinitum versus praedicata universalia. Et exponit quid est ultimum, scilicet illud quod non inest alicui alii tanquam minus particulari, sed aliud sit in illo, et sit illud z. Et sit etiam quod incipiendo a primo versus ultimum non procedatur in infinitum. Et exponit quid sit primum illud, scilicet quod praedicatur de aliis, et nihil aliud praedicatur de eo, quasi eo universalius; ut sic primum intelligatur universalissimum, ultimum autem particularissimum. Si igitur ex utraque parte stetur in demonstrationibus affirmativis, dicit consequens esse quod etiam stetur in demonstrationibus negativis.

[79740] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 7 Deinde cum dicit: tripliciter enim etc., probat propositum. Et primo in prima figura; secundo in secunda; ibi: iterum sit b quidem etc.; tertio in tertia; ibi: tertius autem est et cetera. In tribus enim figuris contingit negativam concludi. Dicit ergo primo quod tripliciter potest demonstrari propositio negativa, per quam significatur aliquid non esse. Uno quidem modo in prima figura, secundum hunc modum, quod b insit c universaliter, minori existente universali affirmativa; a vero insit nulli b, maiori existente universali negativa. Quia igitur supponitur quod in affirmativis stetur et in sursum et in deorsum, necesse est quod ista propositio, quae est b-c, affirmativa, si non sit immediata, et quodcunque aliud spatium accipitur, existente aliquo medio inter b et c, necesse erit reducere in immediata; quia ista distantia, quae attenditur secundum habitudinem medii ad minorem extremitatem, est affirmativa, in qua supponitur esse status. Si autem accipiamus alterum spatium, quod est inter b et a, manifestum est quod, si haec propositio, nullum b est a, non est immediata, necesse est quod a removeatur ab aliquo alio per prius quam a b, et illud sit d; quod si accipiatur ut medium inter a et b, necesse est quod praedicetur universaliter de b, quia oportet minorem esse affirmativam. Et iterum si haec non sit immediata, nullum d est a, oportet quod a negetur ab aliquo alio per prius quam a d, puta sit illud e; quod eadem ratione oportebit universaliter praedicari de d. Quia ergo ascendendo statur in affirmativis, ut supponitur, sequitur per consequens quod sit devenire ad aliquid, de quo primo et immediate negetur ipsum a. Alioquin adhuc procederetur amplius in affirmativis, sicut ex praedictis patet.

[79741] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 8 Deinde cum dicit: iterum si b quidem etc., probat idem in negativa, quae concluditur in secunda figura. Sit enim ita quod b, quod est medium, praedicetur universaliter de a et negetur universaliter de c, et ex his concludatur quod, nullum c sit a. Si autem negativam iterum demonstrari oporteat, propter hoc quod est mediata, necesse est quod vel demonstretur in prima figura, de quo modo demonstrationis iam ostensum est quod habet statum, si in affirmativis sit status; aut oportet quod demonstretur *per hunc* modum, idest per secundam figuram; aut *per tertium*, idest per tertiam figuram. Dictum est autem in prima figura, quod habet statum in negativis, si sit status in affirmativis. Sed hoc quidem demonstrabitur nunc quantum ad secundam figuram. Demonstretur ergo haec propositio, nullum c est b, sic quod d

universaliter praedicetur de b, maiori existente universali affirmativa, et negetur universaliter de c, minori existente universali negativa. Si iterum haec propositio, nullum c est d, est mediata, necesse erit accipere aliquod aliud medium, quod etiam praedicetur de d universaliter, et universaliter removeatur a c. Et ita, sicut proceditur in negativis demonstrationibus, oportebit procedere in affirmativis, scilicet quod b praedicabitur de a, et d de b, et aliquid aliud de d; et sic procedetur in infinitum in affirmativis. Quia ergo supponitur quod in affirmativis stetur in sursum, necesse est etiam quod stetur in negativis, secundum hunc modum, quo negativa demonstratur in secunda figura.

[79742] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 9 Deinde cum dicit: tertius autem est etc., ostendit idem in tertia figura. Sit ergo medium, ut b, de quo a universaliter praedicetur, c vero ab eo removeatur: sequitur particularis negativa, scilicet quod c negetur a quodam a. Et quod quidem in praemissa affirmativa, quae est, omne b est a, stetur, habetur ex suppositione; quod autem necesse sit stare etiam in hac negativa, nullum b est c, quae est maior, patet, quia si hoc debeat demonstrari, necesse est quod vel demonstretur *per superius dicta*, idest per primam et secundam figuram, vel demonstrabitur *similiter* sicut concludebatur conclusio, scilicet per tertiam figuram: ita tamen quod haec maior non assumatur ut universalis, sed ut particularis. *Illo autem modo statur*, scilicet si procedatur in prima et in secunda figura. Si autem procedatur in tertia figura ad concludendum, quoddam b non esse c, accipiatur medium e, de quo quidem b universaliter affirmetur, c vero ab eo particulariter negetur. *Et hoc iterum similiter* continget, quod secundum hoc procedetur in demonstratione negativa semper secundum augmentum praedicationis affirmativae in inferius: quia b, quod erat primum medium, praedicabitur de e, et e de quodam alio, et sic in infinitum. Quia igitur supponitur statum esse in affirmativis in deorsum, manifestum est quod stabitur in negativis ex parte ipsius c.

[79743] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 32 n. 10 Deinde cum dicit: manifestum autem est etc., excludit quamdam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod necesse est stare in demonstrationibus negativis, statu existente in affirmativis, si semper syllogizetur secundum eamdem figuram; sed potest in infinitum procedi, si nunc demonstretur per unam figuram, nunc per aliam. Et dicit, *manifestum est* quod si non procedatur in demonstrationibus una via, sed omnibus, aliquando quidem ex prima figura, aliquando autem ex secunda vel tertia, sic etiam oportebit statum esse in negativis, statu existente in affirmativis. Huiusmodi enim viae diversae demonstrandi sunt finitae, et quaelibet earum multiplicatur non in infinitum, sed finite ascendendo vel descendendo, ut ostensum est. Si autem finita finities accipiantur, necesse est totum esse finitum. Unde relinquitur quod omnibus modis necesse sit in demonstrationibus negativis esse statum, si sit status in affirmativis.

Lectio 33

[79744] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 33 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod si sit status in extremis, necesse est esse statum in mediis, et si sit status in affirmativis, necesse est esse statum in

negativis; hic intendit ostendere quod sit status in affirmativis in sursum et deorsum. Et dividitur in duas partes: in prima parte, ostendit propositum logice, idest per rationes communes omni syllogismo, quae accipiuntur secundum praedicata communiter sumpta; in secunda, ostendit idem analytice, idest per rationes proprias demonstrationi, quae accipiuntur secundum praedicata *per se*, quae sunt demonstrationi propria; ibi: analytice autem manifestum et cetera. Prima autem pars dividitur in duas partes: in prima, ostendit quod non sit procedere in infinitum in praedicatis, quae praedicantur in eo *quod quid*; in secunda, ostendit quod non sit procedere in infinitum universaliter in praedicatis affirmativis; ibi: universaliter autem sic dicimus et cetera.

[79745] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 33 n. 2 Dicit ergo primo, quod cum ostensum sit quod in privativis non est ire in infinitum, si stetur in affirmativis; hic iam manifestum erit quomodo aliqui speculantur *in illis*, idest in affirmativis, esse statum per logicas rationes. Et dicuntur hic logicae rationes, quae procedunt ex quibusdam communibus, quae pertinent ad considerationem logicae. Haec autem veritas manifesta est in his, quae praedicantur in eo *quod quid est*, idest in praedicatis, ex quibus *quod quid est*, idest definitio constituitur. Si enim huiusmodi praedicata dentur esse infinita, sequitur et quod non contingat definire aliquid, et quod si definitur aliquid, eius definitio non possit esse nota. Et hoc ideo, quia infinita non est pertransire. Non autem contingit definiri, neque definitionem cognosci, nisi descendendo perveniatur usque ad ultimum, et ascendendo perveniatur usque ad primum. Si ergo contingit aliquid definire, vel si contingit definitionem alicuius esse notam, ex utroque antecedenti sequitur hoc consequens, quod in praedictis praedicatis non sit procedere in infinitum, sed in eis contingat stare.

[79746] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 33 n. 3 Deinde cum dicit: universaliter autem sic etc., ostendit universaliter quod in praedicatis affirmativis non sit procedere in infinitum. Et circa hoc duo facit: primo, quaedam praemittit, quae sunt necessaria ad propositum ostendendum; secundo, ostendit propositum; ibi: amplius si non est et cetera. Circa primum duo facit: primo, distinguit praedicata *per accidens* a praedicatis *per se*; secundo, distinguit praedicata per se ad invicem; ibi: quare autem in eo quod quid est et cetera. Dicit ergo primo, quod cum ostensum sit in quibusdam praedicatis, quod in eis non est procedere in infinitum, scilicet in his, quae praedicantur in *quod quid est*, ostendendum est hoc universaliter in omnibus praedicatis affirmativis.

[79747] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 33 n. 4 Et incipit suam considerationem a praedicatis *per accidens*, in quibus est triplex modus verae praedicationis. Unus quidem modus est, quando accidens praedicatur de accidente; puta, cum dicimus, *album ambulat.* Secundus modus est, quando subiectum praedicatur de accidente; puta, cum dicimus, *hoc magnum est lignum.* Tertius modus est, quando accidens praedicatur de subiecto; puta, cum dicimus, *lignum est album*: vel cum dicimus, *homo ambulat.* Isti autem modi praedicandi sunt alteri et diversi ad invicem: quia cum subiectum praedicatur de accidente, puta, cum dicitur, *album est lignum*, hoc significatur, quod illud universale praedicatum, quod est *lignum, praedicatur de subiecto, cui accidit esse album, scilicet de hoc particulari ligno, in quo est albedo. Idem enim est sensus cum dico, album est lignum*, ac si dicerem, *hoc lignum, cui accidit esse album, est lignum*; non autem est sensus quod

album sit subiectum ligni. Et hoc probat, quia subiectum fit hoc quod praedicatur de ipso sicut de subiecto, vel secundum totum, vel secundum partem, sicut *homo fit albus*: sed neque album, neque aliqua pars albi, quae vere sit album, idest quae sit de substantia ipsius albedinis, fit lignum; non enim accidens est subiectum transmutationis, qua de non ligno fit lignum. Omne autem quod incipit esse hoc, fit hoc; si igitur non fit hoc, non est hoc, nisi detur quod semper hoc fuerit; non autem semper fuit verum dicere, *album est lignum*, quia aliquando non simul fuerunt albedo et lignum. Cum ergo non sit verum dicere quod album fiat lignum, manifestum est quod album non est lignum *proprie* et *per se* loquendo: sed si hoc concedatur, *album est lignum*, intelligitur *per accidens*, quia scilicet illud particulare subiectum, cui accidit album, est lignum. Iste ergo est sensus huiusmodi praedicationis, in qua subiectum praedicatur de accidente. Sed cum dico, *lignum est album*, praedicando accidens de subiecto, non significo sicut in praedicto modo praedicationis, quod alterum aliquid sit substantialiter album, cui accidit esse lignum. Quod quidem significatur tam in praedicto modo, quo subiectum praedicatur de accidente, quam etiam in alio modo, quo accidens praedicatur de accidente, ut cum dico, *musicum est album*: hic enim nihil aliud significo, nisi quod ille homo particularis, puta Socrates, cui accidit esse musicum, est albus. Sed quando dico, *lignum est album*, significo quod ipsum lignum vere factum est subiectum albi, non quod aliquid aliud a ligno, vel a parte ligni, quae est lignum aliquod, sit factum album. Est ergo differentia in tribus modis praedictis: quia cum praedicatur accidens de subiecto, non praedicatur per aliquod aliud subiectum; cum autem praedicatur subiectum de accidente, vel accidens de accidente, fit praedicatio ratione eius quod subiicitur termino posito in subiecto; de quo quidem praedicatur aliud accidens accidentaliter, ipsa vero species subiecti essentialiter.

[79748] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 33 n. 5 Et quia in quolibet praedictorum modorum utimur nomine *praedicationis*, et sicut possumus nomina ponere, ita possumus ea restringere; imponamus sic nomina in probatione sequenti, ut *praedicari* solum dicamus illud, quod dicitur hoc modo, scilicet non ratione alterius subiecti. Illud vero quod dicitur illo modo, scilicet ratione alterius subiecti, velut cum subiectum praedicatur de accidente, vel accidens de accidente, non dicatur praedicari, vel si dicatur praedicari, non dicatur praedicari *simpliciter*, sed *secundum accidens.* Et accipiamus semper illud, quod se habet per modum *albi*, ex parte praedicati, id autem, quod se habet per modum *ligni*, accipiatur ex parte subiecti. Hoc ergo supponamus praedicari semper, in probatione sequenti, quod praedicatur de eo, de quo praedicatur, *simpliciter*, et non *secundum accidens.* Et ratio quare debemus sic uti vocabulo praedicationis, haec est: quia loquimur in materia demonstrativa, demonstrationes autem non utuntur nisi talibus praedicationibus.

[79749] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 33 n. 6 Deinde cum dicit: quare autem in quod etc. ostendit differentiam praedicatorum *per se* ad invicem. Et circa hoc duo facit: primo, distinguit praedicata ad invicem secundum diversa genera; secundo, ostendit differentiam praedicatorum; ibi: amplius substantiam quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod quia nos praedicari dicimus solum illud, quod praedicatur non secundum aliud subiectum, hoc autem diversificatur secundum decem praedicamenta; sequitur quod omne quod sic praedicatur, praedicetur aut *in quod quid est*, idest per modum *substantialis* praedicati, aut per modum *qualis*, vel *quanti*, vel alicuius alterius

praedicamentorum, de quibus actum est in praedicamentis. Et addit *cum unum de uno praedicetur*: quia si praedicatum non sit unum sed multa, non poterit praedicatum *simpliciter* dici *quid* vel *quale*; sed forte dicetur simul *quale quid*, puta si dicam, homo est animal album. Fuit autem necessaria haec additio; quia si multa praedicentur de uno, ita quod multa accipiantur in ratione unius praedicati, poterunt in infinitum praedicationes multiplicari, secundum infinitos modos combinandi praedicata ad invicem. Unde cum quaeritur status in his quae praedicantur, necesse est accipere unum de uno praedicari.

[79750] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 33 n. 7 Deinde cum dicit: amplius substantiam quidem etc., ostendit differentiam praedictorum praedicatorum. Et circa hoc tria facit: primo, proponit differentiam; secundo, manifestat per exempla; ibi: ut de homine et albo etc.; tertio, excludit quamdam obviationem; ibi: species enim gaudeant et cetera. Dicit ergo primo, quod illa quae substantiam significant, oportet quod significent respectu eius de quo praedicantur, *quod vere illud est, aut quod vere illud aliquid.* Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut ostendatur distinctio ex parte praedicati, quod vel significat totam essentiam subiecti, sicut definitio: et hoc significat cum dicit: *quod vere illud est*; vel significat partem essentiae, sicut genus, vel differentia: et hoc significat cum dicit; *aut quod vere illud aliquid.* Alio modo, et melius, ut ostendatur distinctio ex parte subiecti, quod quandoque est convertibile cum praedicato essentiali, sicut definitum cum definitione: et hoc significat cum dicit: *quod vere illud est*; quandoque vero est pars subiectiva praedicati, sicut homo animalis: et hoc significat cum dicit: *aut quod vere illud aliquid.* Homo enim *aliquod* animal est. Sed illa quae non significant substantiam, sed dicuntur de aliquo subiecto, quod quidem subiectum nec *vere*, idest essentialiter, est illud praedicatum, neque aliquid eius; omnia huiusmodi praedicata sunt accidentalia.

[79751] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 33 n. 8 Deinde cum dicit: ut de homine est album etc., manifestat praemissam differentiam per exempla: et dicit quod cum dicimus, *homo est albus*, praedicatum illud est accidentale, quia homo non est quod vere album est, idest *esse album* non est essentia hominis; neque quod vere album aliquid, ut supra expositum est. Sed cum dicitur, *homo est animal*, forsan homo est quod vere est animal: animal enim significat essentiam hominis, quia illud ipsum quod est homo, est essentialiter animal. Et quamvis illa, quae non significant substantiam, sint accidentia, non tamen *per accidens* praedicantur. Praedicantur enim de quodam subiecto non propter aliquod aliud subiectum: puta cum dico, *homo est albus*, praedicatur *album* de homine, non ea ratione, quod aliquod aliud subiectum sit album, ratione cuius homo dicatur albus; sicut supra dictum est in his, quae praedicantur per accidens.

[79752] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 33 n. 9 Deinde cum dicit: species enim gaudeant etc., excludit quamdam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod praedicata, quae significant substantiam, non sunt vere et essentialiter id, de quo praedicantur, vel aliquid eius: neque accidentia, quae sunt in individuis sicut in subiectis, conveniunt huiusmodi communibus praedicatis essentialibus; quia huiusmodi praedicata universalia significant quasdam essentias semper separatas per se subsistentes, sicut Platonici dicebant. Sed ipse respondet quia, si supponantur *species*, idest ideae,

esse, debent gaudere, quia secundum Platonicos habent aliquod nobilius esse, quam res nobis notae naturales. Huiusmodi enim res sunt particulares et materiales, illae autem sunt universales et immateriales. Sunt enim quaedam praemonstrationes respectu naturalium, idest quaedam exemplaria horum: ut accipiantur hic monstra vel praemonstrationes sicut praemonstratur aliquid ad aliquid probandum. Quia ergo sunt praemonstrationes vel exemplaria rerum naturalium, necesse est quod in istis rebus naturalibus inveniantur aliquae participationes illarum specierum, quae pertinent ad essentiam harum rerum naturalium. Et ideo si sint huiusmodi species separatae, sicut Platonici posuerunt, nihil pertinent ad rationem praesentem. Nos enim intendimus de huiusmodi rebus, de quibus in nobis scientia per demonstrationem acquiritur. Et huiusmodi sunt res in natura existentes nobis notae, de quibus demonstrationes fiunt. Et ideo si detur quod *animal* sit quoddam separatum, quasi praemonstratio existens animalium naturalium, tunc cum dico, *homo est animal*, secundum quod hac propositione utimur in demonstrando, ly *animal* significat essentiam rei naturalis, de qua fit demonstratio.

Lectio 34

[79753] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 1 Praemissis his, quae necessaria sunt ad propositum demonstrandum, de distinctione praedicatorum ad invicem, hic accedit ad propositum ostendendum, scilicet quod non procedatur in praedicatis in infinitum. Et dividitur haec pars in partes duas, secundum duos modos quibus ostendit propositum. Secunda pars incipit ibi: adhuc autem alius et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod non est procedere in infinitum in praedicatis per modum circulationis; secundo, quod non procedatur in infinitum in eis secundum rectitudinem in sursum neque in deorsum; ibi: sed utique quod neque in sursum et cetera. Circa primum tria facit: primo, praemissis suppositis, addit quaedam adhuc necessaria ad propositum ostendendum; secundo, ex his et aliis praemissis concludit propositum; ibi: impossibile est aeque praedicari etc.; tertio, probat; ibi: aut enim sicut substantia et cetera.

[79754] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 2 Primo ergo proponit duo: quorum unum est, quia cum praedicatum, quod significat accidens, significet aliquod genus accidentis, puta qualitatem, non potest esse quod duo se habeant hoc modo ad invicem, quod primum sit qualitas secundi, et secundum sit qualitas primi; alia est enim ratio qualitatis, et eius cui qualitas inest. Secundum est, quod universaliter non est possibile quod qualitas habeat quamcunque aliam qualitatem sibi inhaerentem; quia nullum accidens est subiectum alterius accidentis per se loquendo. Soli enim substantiae convenit proprie ratio subiecti.

[79755] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 3 Deinde cum dicit: impossibile est aeque etc., proponit, quasi ex praemissis concludens, quod intendit probare, et dicit: si ista sunt vera, quae praemissa sunt, *impossibile est quod fiat mutua praedicatio ad invicem sic*, idest secundum aliquem praedictorum modorum. Non autem ita hoc dicitur, quin contingat vere praedicari unum de alio, et e converso. Dicimus enim vere quod *homo est albus*, et *album est homo*. Sed hoc non fit *aeque*,

idest secundum aequalem rationem praedicandi. Et similiter est in praedicatis essentialibus.

[79756] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 4 Deinde cum dicit: aut enim sicut substantia etc., ostendit propositum: et primo, in praedicatis essentialibus; secundo, in accidentalibus; ibi: verum etiam ipsius qualis et cetera. Circa primum tria facit: primo, ponit quamdam divisionem essentialium praedicatorum; secundo, resumit quoddam, quod supra probatum est; ibi: haec autem ostensa etc.; tertio, probat propositum; ibi: *si quidem igitur genera* et cetera. Dicit ergo primo, quod ad ostendendum quod non sit ad invicem aeque praedicari, primo oportet hoc considerare in essentialibus praedicatis. Aut enim quod aeque praedicatur praedicabitur sicut substantia, aut alio modo. Et si sicut substantia, aut sicut genus aut sicut differentia. Haec enim duo sunt partes definitionis, quae significant essentiam.

[79757] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 5 Deinde cum dicit: haec autem ostensa sunt etc., resumit quod supra probaverat, scilicet huiusmodi praedicata non esse infinita: quia si in infinitum procederent, non haberet in eis locum reciprocatio, seu circulatio. Dicit ergo quod sicut supra de his ostensum est, in huiusmodi non contingit procedere in infinitum, neque in sursum neque in deorsum: sicut si bipes praedicatur de homine, et animal de bipede, et de animali aliquid alterum, non est hoc procedere in infinitum in sursum; neque in deorsum, ut si animal dicatur de homine in eo *quod quid est*, et homo de Callia, et hoc de quodam alio (supposito quod homo esset genus continens sub se multas species, quarum una esset Callias), non posset sic procedi in infinitum. Et resumit rationem ad ostendendum quod supra posuit, quia omnem huiusmodi substantiam, quae scilicet habet aliquid universalius, quod de ipsa praedicetur, et quae potest de alio inferiori praedicari, contingit definire: genera vero generalissima, de quibus alia universaliora non praedicantur, et singularia, quae non praedicantur de aliquibus inferioribus, non contingit definire. Solum ergo substantiam mediam definire contingit. Illam vero substantiam non contingit definire, de qua infinita praedicantur: quia oportet definientem intelligendo pertransire omnia illa, quae substantialiter praedicantur de definito; cum omnia cadant in definitione, vel sicut genus, vel sicut differentia. Infinita autem non contingit pertransire. Ergo oportet omnem universalem substantiam, quae non est supremum genus, neque infimum subiectum, non habere infinita, quae de ipsa substantialiter praedicentur. Sic ergo non est procedere in infinitum, neque in sursum neque in deorsum.

[79758] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 6 Deinde cum dicit: si quidem igitur etc., ostendit quod in substantialibus praedicatis non possit esse processus in infinitum per modum circulationis. Et dicit quod si aliqua praedicata substantialia praedicantur de aliquo ut genera, non praedicantur ad invicem aequaliter, idest convertibiliter, ita quod unum sit genus alterius et e converso. Et ad hoc probandum subdit: *erit enim ipsum quod vere ipsum aliquid*; quasi diceret: si aliquid praedicatur de aliquo ut genus, illud de quo praedicatur, est aliquid, quod vere est ipsum, idest est aliquid particulariter, quod substantialiter recipit praedicationem ipsius. Si ergo hoc praedicetur de illo ut genus, sequetur quod ipsum, quod particulariter conveniebat alicui, e converso particulariter recipiat praedicationem illius; quod est idem respectu eiusdem esse partem et totum, quod est impossibile. Et eadem ratio est de differentiis. Unde et in I topicorum dicitur quod problema de

differentia reducitur ad problema de genere.

[79759] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 7 Deinde cum dicit: neque tamen qualis etc., ostendit quod non potest esse processus in infinitum per modum circulationis in praedicationibus, in quibus praedicatur accidens de subiecto. Et dicit quod neque etiam ipsius *qualis* potest esse conversio cum suo subiecto, *aut aliorum nullum* potest habere huiusmodi praedicationem, quae accidentaliter praedicantur, nisi fiat praedicatio per accidens; secundum quod dictum est quod accidentia non praedicantur de subiectis nisi per accidens. Qualitas enim et omnia alia huiusmodi accidunt substantiae: unde praedicantur de substantiis sicut accidens de subiecto.

[79760] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 8 Deinde cum dicit: sed utique neque in sursum etc., ostendit universaliter quod in nullo genere praedicationis sit procedere in infinitum in sursum aut deorsum. Et dicit quod non solum non est procedere in praedicationibus in infinitum secundum circulationem, sed neque etiam procedendo in sursum infinita erunt praedicata, et similiter nec in deorsum. Et ad hoc probandum, primo resumit quaedam supra posita; secundo ex his probat intentum; ibi: neque in sursum ergo et cetera.

[79761] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 9 Circa primum, primo resumit quod de unoquoque possunt aliqua praedicari, quidquid significent: sive sit *quale*, sive *quantum*, vel quodcunque aliud genus accidentis, vel etiam quae intrant substantiam rei, quae sunt essentialia praedicata. Secundo, resumit quod haec, scilicet substantialia praedicata, sunt finita. Tertio, resumit quod genera praedicamentorum sunt finita; scilicet *quale* et *quantum* et cetera. Si enim aliquis dicat quod quantitas praedicetur de substantia, et qualitas de quantitate, et sic in infinitum; hoc excludit per hoc, quod genera praedicamentorum sunt finita. Quarto, resumit quod, sicut supra expositum est, unum de uno praedicatur in simplici praedicatione. Et hoc ideo inducit, quia posset aliquis dicere quod primo praedicabitur unum de uno, puta de homine animal; et ista praedicatio multiplicabitur quousque poterit inveniri aliquod unum, quod de homine praedicetur. Quibus finitis, praedicabuntur duo de uno: puta, dicetur quod homo est animal album; et sic multo plura praedicata invenirentur secundum diversas combinationes praedicatorum. Rursus, praedicabuntur tria de uno: puta, dicetur quod homo est animal album magnum; et sic semper addendo ad numerum, magis multiplicabuntur praedicata, et erit procedere in infinitum in praedicatis, sicut etiam in additione numerorum. Sed hoc excludit per praedicationem unius de uno. Quinto, resumit ut non dicamus aliqua simpliciter praedicari de ipsis, quae non aliquid sunt, idest de accidentibus, quorum nullum est aliquid subsistens. De accidente enim neque subiectum neque accidens proprie praedicatur, ut supra dictum est. Omnia enim huiusmodi, quae non sunt aliquid substantiale, sunt accidentia, et de his nihil praedicatur simpliciter loquendo: sed haec quidem praedicantur per se, scilicet de subiectis, vel substantialia praedicata vel accidentalia. Illa vero secundum alium modum, idest per accidens, scilicet cum praedicantur de accidentibus, aut subiecta, aut accidentia. Haec enim omnia, scilicet accidentia, habent de sui ratione quod dicantur de subiecto: illud autem quod est accidens, non est subiectum aliquod; unde nihil proprie loquendo potest de eo praedicari, quia nihil talium, scilicet accidentium, ponimus esse tale, quod dicatur id, quod dicitur, idest quod

suscipiat praedicationem eius, quod de eo praedicatur, non quasi aliquid alterum existens, sicut accidit in substantiis. Homo enim dicitur animal vel album, non quia aliquid aliud sit animal vel album, sed quia ipsummet quod est homo, est animal vel album: sed album ideo dicitur homo vel musicum, quia aliquid alterum, scilicet subiectum albi, est homo vel musicum. Sed ipsum accidens inest aliis; et alia, quae praedicantur de accidente, praedicantur de altero, idest de subiecto accidentis; et propter hoc praedicantur de accidente, ut dictum est. Hoc autem introduxit, quia si accidens praedicatur de subiecto, et e converso, et omnia quae accidunt subiecto, praedicentur de se invicem, sequetur quod praedicatio procedat in infinitum, quia uni infinita accidunt.

[79762] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 10 Deinde cum dicit: neque in sursum ergo etc., ostendit propositum ex praemissis, scilicet quod in praedicatione, qua praedicatur unum de uno, non proceditur in infinitum, neque in sursum neque in deorsum; quia omnia accidentia praedicantur de his, quae pertinent ad substantiam rei, quod erat quinta suppositio. Substantialia autem praedicata non sunt infinita (quod erat secunda suppositio); et ita ex parte subiectorum non proceditur in infinitum in huiusmodi praedicationibus, quasi in deorsum. In sursum autem neutra sunt infinita, scilicet neque substantialia praedicata, neque accidentalia: quia et genera accidentium sunt finita, et in unoquoque generum non est procedere in infinitum, neque in sursum neque in deorsum, sicut neque in substantialibus praedicatis; quia in quolibet praedicamento genus praedicatur de specie in eo *quod quid est*. Unde concludi potest universaliter quod necesse est esse aliquod primum subiectum, de quo aliquid praedicetur, existente statu praedicationis in deorsum: et de hoc aliquid aliud praedicabitur, et hoc habebit statum in sursum: et erit invenire aliquid quod non amplius praedicabitur de alio, neque sicut posterius praedicatur de priori *per accidens*, neque sicut prius praedicatur de posteriori *per se*. Hic igitur est unus modus logice demonstrandi propositum, qui sumitur secundum diversos modos praedicationis.

[79763] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 34 n. 11 Deinde cum dicit: adhuc autem alius etc., ponit secundum modum probationis, et dicit quod quando est aliqua talis propositio, in qua praedicatur aliquid de subiecto, si aliqua possunt per prius praedicari de illo subiecto, talis propositio demonstrabilis erit: puta haec propositio, homo est substantia, demonstratur per hanc, animal est substantia, quia de animali per prius praedicatur substantia quam de homine. Si autem aliqua propositio est demonstrabilis, non possumus eam melius cognoscere quam sciendo: sicut principia indemonstrabilia melius cognoscimus quam sciendo, quia cognoscimus ea ut per se nota. Et iterum huiusmodi demonstrabilia non possumus scire nisi per demonstrationem; quia demonstratio est syllogismus faciens scire, ut supra dictum est. Item considerandum est quod si aliqua propositio est nota per aliam, si illam per quam nota est nescimus, neque cognoscimus eam meliori modo quam sciendo, consequens est quod nec sciamus illam propositionem, quae per eam cognoscitur. His igitur tribus suppositis, procedit sic. Si contingit aliquid simpliciter scire per demonstrationem, et non ex aliquibus nec ex suppositione, necesse est quod sit status in praedicatis, quae accipiuntur ut media. Dicit autem *simpliciter, et non ex aliquibus*, ad excludendum demonstrationes ducentes ad impossibile; in quibus proceditur contra positiones aliquas ex aliquibus propositionibus datis. Dicit autem *neque ex suppositione*, ad excludendum demonstrationes *quia*, quales fiunt in scien-

tiis subalternis; quae supponunt conclusiones superiorum scientiarum, ut supra habitum est. Est ergo simpliciter per demonstrationem scire, quando quaelibet propositionum praemissarum, si sit demonstrabilis, scitur per demonstrationem; et si non est demonstrabilis, intelligitur per seipsam. Et hoc supposito, necesse est quod sit status in praedicationibus, quia si non fuerit status, sed semper potest accipi aliquid superius, sequitur quod omnium sit demonstratio, ut primo dicebatur. Si ergo aliqua conclusio demonstratur, oportet quod quaelibet praemissarum sit demonstrabilis. Sic ergo ad eius cognitionem nullo modo possumus melius nos habere, quam sciendo eam per demonstrationem: ergo oportebit eam demonstrare per aliquas alias propositiones, et illas iterum per alias, et sic in infinitum. Quia igitur infinita non est transire, non poterimus ea cognoscere per demonstrationem, neque melius ea cognoscere possumus, cum omnia sint demonstrabilia. Ergo sequetur quod nihil contingat scire per demonstrationem simpliciter, sed solum ex suppositione. Ultimo autem epilogando concludit principale propositum.

Lectio 35

[79764] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 1 Postquam philosophus ostendit logice quod non sit procedere in infinitum in praedicatis in sursum aut deorsum, hic ostendit idem analytice. Et dividitur in duas partes: in prima ostendit principale propositum; in secunda infert quaedam corollaria ex dictis; ibi: monstratis autem his manifestum et cetera. Circa primum duo facit: primo, proponit quod intendit: secundo, probat propositum; ibi: demonstratio quidem enim et cetera.

[79765] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 2 Dicit ergo primo, quod hoc quod non contingit in demonstrativis scientiis, de quibus intendimus, praedicationes in infinitum procedere, neque in sursum neque in deorsum, brevius et citius poterit manifestari *analytice* quam manifestatum sit logice. Ubi considerandum est quod *analytica*, idest demonstrativa scientia, quae resolvendo ad principia per se nota *iudicativa* dicitur, est pars logicae, quae etiam *dialecticam* sub se continet. Ad logicam autem communiter pertinet considerare praedicationem universaliter, secundum quod continet sub se praedicationem quae est *per se*, et quae non est per se. Sed demonstrativae scientiae propria est praedicatio *per se*. Et ideo supra logice probavit propositum, quia ostendit universaliter in omni genere praedicationis non esse processum in infinitum; hic autem intendit ostendere analytice, quia hoc probat solum in his, quae praedicantur *per se*. Et haec est via expeditior: et ideo sufficit ad propositum, quia in demonstrationibus non utimur nisi tali modo praedicationis.

[79766] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 3 Deinde cum dicit: demonstratio quidem etc., ostendit propositum. Et circa hoc tria facit: primo, proponit qua praedicatione analytica, idest demonstrativa scientia, utatur, quia praedicatione *per se*; secundo, resumit quot sunt modi talis praedicationis; ibi: per seipsa vero etc.; tertio, ostendit quod in nullo modo praedicationis *per se* possit procedi in infinitum; ibi: horum autem neutra contingunt et cetera. Dicit ergo primo, quod demonstratio est solum circa illa, quae *per se* insunt rebus. Tales enim sunt eius conclusiones, et ex talibus demonstrat, ut supra habitum est.

[79767] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 4 Deinde cum dicit: secundum seipsa autem etc., ponit duos modos praedicandi *per se*. Nam primo quidem praedicantur per se quaecunque insunt subiectis in eo *quod quid est*, scilicet cum praedicata ponuntur in definitione subiecti. Secundo, quando ipsa subiecta insunt praedicatis in eo *quod quid est*, idest quando subiecta ponuntur in definitione praedicatorum. Et exemplificat de utroque modo. Nam impar praedicatur de numero *per se* secundo modo, quia numerus ponitur in definitione ipsius imparis. Est enim impar numerus medio carens. Multitudo autem vel divisibile praedicatur de numero, et ponitur in definitione eius. Unde huiusmodi praedicantur *per se* de numero primo modo. Alii autem modi, quos supra posuit, reducuntur ad istos.

[79768] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 5 Deinde cum dicit: horum autem neutra etc., ostendit quod in utroque modo praedicationis *per se* necesse est esse statum. Et circa hoc tria facit: primo, ostendit quod necessarium est esse statum in utroque modo praedicationis *per se*, tam in sursum quam in deorsum; secundo, concludit quod non possit esse infinitum in mediis; ibi: si autem sic est etc.; tertio, concludit quod non potest procedi in infinitum in demonstrationibus; ibi: si vero hoc et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum in secundo modo dicendi *per se*, quando scilicet subiectum ponitur in definitione praedicati; secundo, in primo modo, quando praedicatum ponitur in definitione subiecti; ibi: neque etiam quaecunque et cetera.

[79769] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 6 Circa primum ponit duas rationes. Circa quarum primam sic procedit: primo quidem praemittit propositum, scilicet quod in neutro modo dicendi *per se* contingit in infinitum procedere; deinde probat hoc in secundo modo, puta cum impar praedicatur de numero. Si enim procedatur ulterius, quod aliquid aliud praedicetur *per se* de impari secundum istum modum dicendi *per se*, sequitur quod impar insit in definitione eius. Numerus autem ponitur in definitione imparis: unde sequeretur quod etiam numerus ponatur in definitione illius tertii, quod *per se* inest impari. Sed hic non contingit abire in infinitum, ut scilicet infinita insint in definitione alicuius, sicut supra probatum est. Relinquitur ergo quod in talibus *per se* praedicationibus non contingit procedere in infinitum in sursum, idest ex parte praedicati.

[79770] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: at vero necesse est omnia etc., et dicit quod quantumcunque procedatur in huiusmodi *per se* praedicationibus secundi modi, oportebit quod omnia praedicata per ordinem accepta insint primo subiecto, puta numero, quasi praedicata de eo: quia si impar *per se* praedicatur de numero, oportet quod quidquid *per se* praedicatur de impari, etiam *per se* praedicetur de numero. Et iterum oportet quod numerus omnibus illis insit; quia si numerus ponitur in definitione imparis, oportet quod ponatur in definitione omnium eorum, quae definiuntur per impar. Et ita sequitur quod mutuo sibi invicem insint. Ergo erunt convertibilia et non se invicem *excedentia*; sic enim propriae passiones se habent ad sua subiecta. Unde si etiam sint infinita *per se* praedicata secundum hunc modum, non erit ad propositum, quo aliquis intendit ponere infinita in praedicatis esse, vel in sursum vel in deorsum.

[79771] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 8 Deinde cum dicit: neque etiam quaecunque sunt etc., probat propositum in primo modo dicendi *per se*: et dicit quod illa, quae praedicantur

in eo *quod quid est*, idest quasi posita in definitione subiecti, non possunt esse infinita, quia non contingeret definire, ut supra probatum est. Ex hoc ergo concludit quod si omnia, quae praedicantur in demonstrationibus, *per se* praedicantur, et in praedicatis *per se* non est procedere in infinitum in sursum, necesse est quod praedicata in demonstrationibus stent in sursum. Et ex hoc etiam sequitur quod stent in deorsum, quia ex quacunque parte ponatur infinitum, tollitur scientia et definitio, ut ex supra dictis patet.

[79772] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 9 Deinde cum dicit: si autem sic est etc., concludit ex praemissis quod si est status in sursum et deorsum, quod media non contingit esse infinita. Supra enim ostendit quod extremis existentibus determinatis, media non possunt esse infinita.

[79773] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 35 n. 10 Deinde cum dicit: si vero hoc est etc., concludit ulterius quod in demonstrationibus non proceditur in infinitum: et dicit quod si praedicta sunt vera, necesse est esse aliqua prima principia demonstrationum, quae non demonstrantur; et sic non omnium erit demonstratio, secundum quod quidam dicunt, ut in principio huius libri dictum est. Et quod hoc sequatur ostendit. Posito enim quod sint aliqua principia demonstrationum, necesse est quod illa sint indemonstrabilia; quia cum omnis demonstratio sit ex prioribus, ut supra habitum est, si principia demonstrarentur, sequeretur quod aliquid esset prius principiis; quod est contra rationem principii. Et ita, si non sunt omnia demonstrabilia, sequetur quod non procedant demonstrationes in infinitum. Omnia autem praedicta consequuntur ex hoc quod ostensum est, quod non proceditur in infinitum in mediis: quia nihil est aliud ponere verum esse quodcunque praedictorum, scilicet vel quod demonstrationes procedant in infinitum, vel quod omnia sint demonstrabilia, vel quod nulla sint demonstrationum principia, quam ponere nullum spatium esse immediatum et indivisibile; idest ponere duos terminos sibi invicem non cohaerere in aliqua propositione affirmativa vel negativa, nisi per medium. Si enim aliqua propositio sit immediata, sequitur quod sit indemonstrabilis; quia cum aliquid demonstratur, oportet sumere terminum *immittendo*, idest, quod sit infra praedicatum et subiectum; de quo scilicet per prius praedicetur praedicatum quam de subiecto, vel a quo prius removeatur. Non autem in demonstrationibus accipitur medium *assumendo* extrinsecus: hoc enim esset assumere *extraneum medium*, et non *proprium*, quod contingit in litigiosis et dialecticis syllogismis. Si ergo demonstrationes contingit in infinitum procedere, sequitur quod sint media infinita inter duos terminos. Sed hoc est impossibile, si praedicationes steterint in sursum et deorsum, ut supra probatum est. Et quod stent praedicationes in sursum et deorsum, prius ostendimus logice, et postea analytice, ut expositum est. Per hanc igitur conclusionem ultimo inductam manifestat intentionem totius capituli, et quare quaelibet propositio sit inducta.

Lectio 36

[79774] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod non contingit procedere in infinitum in demonstrationibus, hic inducit quaedam corollaria ex dictis. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod necesse est accipere aliquas primas propositiones; secundo,

quomodo illis primis sit utendum in demonstrationibus; ibi: cum autem oportet demonstrare et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod necesse est devenire ad aliquod primum, quando unum de pluribus praedicatur; secundo, quando unum praedicatur de uno; ibi: manifestum autem et cetera. Circa primum quatuor facit: primo, proponit intentum; secundo, manifestat propositum; ibi: ut scaleno etc.; tertio, probat; ibi: sit autem b etc.; quarto, excludit quamdam obviationem; ibi: in eodem quidem genere et cetera.

[79775] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 2 Dicit ergo primo, quod demonstratis praemissis, scilicet quod non sit procedere in infinitum in praedicationibus et demonstrationibus, manifestum est quod si aliquid praedicatur de duobus, puta a de c et d, ita scilicet quod unum eorum non praedicetur de altero, *aut nullo modo*, sicut animal praedicatur de homine et bove, quorum unum nullo modo de alio praedicatur, *aut non de omni*, puta animal praedicatur de homine et masculo, quorum neutrum de altero universaliter praedicatur; sic, inquam, se habentibus terminis, manifestum est quod non oportet quod illud praedicatum, quod de utroque praedicatur, insit utrique secundum aliquod commune, et hoc *semper*, idest in infinitum procedendo.

[79776] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 3 Deinde cum dicit: ut scaleno et isosceli etc., manifestat propositum per exemplum. Sunt enim duae species trianguli, quarum una vocatur scalenon, vel triangulus gradatus, cuius sunt tria latera inaequalia; alia est isosceles, cuius sunt duo latera aequalia: unum autem horum non praedicatur de altero; utrique autem inest haec passio, *habere tres angulos aequales duobus rectis*. Inest autem hoc eis secundum aliquid commune, scilicet secundum quod uterque horum est figura quaedam, scilicet triangulus. *Hoc autem non semper sic se habet*, scilicet quod in infinitum conveniat secundum aliquid aliud; puta quod habere tres conveniat triangulo iterum secundum aliquid aliud, et sic in infinitum.

[79777] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 4 Deinde cum dicit: sit enim b secundum etc., probat propositum et dicit: sit ita quod b praedicetur de c et de d secundum hoc commune, quod est a. Manifestum est ergo quod b erit in c et in d secundum illud commune, quod est a; et si iterum insit a secundum aliquod commune, et iterum illi communi secundum aliquid aliud, procedetur in infinitum in mediis. Sequitur igitur quod inter duo extrema, quae sunt c et b, cadant infiniti termini medii. Hoc autem est impossibile: ergo non necesse est, si idem insit pluribus, quod semper in infinitum insit eis secundum aliquid commune; quia necesse est quod deveniatur ad aliqua *spatia immediata*, idest ad aliquas immediatas praedicationes, quas appellat spatia, ut supra dictum est.

[79778] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 5 Quantum igitur videtur ex hac probatione Aristotelis, non est suus intellectus, quod hoc non semper sit verum, quod quando aliquid praedicatur de pluribus, quae de se invicem non praedicantur, quod illud non insit illis pluribus secundum aliquid commune. Hoc enim verum est in omni quod praedicatur sicut passio: oportet enim si inest pluribus, quod insit eis secundum aliquid commune, licet forte illud sit innominatum, sicut supra dictum est cum de universali ageretur. Sed in illo communi non proceditur in infinitum, ut haec ratio inducta a philosopho evidenter probat. Si autem accipiatur aliquid, quod insit pluribus sicut genus speciebus, non semper oportebit aliquid prius accipere, secundum quod insit, puta si vivum

insit homini et asino secundum aliquod prius, scilicet secundum animal; animali autem et plantae non inest secundum aliquod prius, quia haec sunt primae species corporis vivi, sive animati.

[79779] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 6 Deinde cum dicit: in eodem quidem genere etc., excludit quamdam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod semper accipitur secundum aliquid commune, quia potest accipi commune alterius generis: puta si dicamus quod esse seipsum movens inest homini et asino secundum hoc commune, quod est animal, et secundum aliud commune, quod est habens quantitatem, vel habens colorem, aut aliquid aliud huiusmodi; quae possunt accipi in infinitum. Et ad hoc excludendum dicit, quod necesse est terminos medios, qui accipiuntur, accipi ex eodem genere et *ex eisdem atomis*, idest indivisibilibus. Et appellat atomos, ipsos terminos extremos: inter quos oportet accipi medium, si illud commune, quod accipitur ut medius terminus, sit de numero eorum, quae praedicantur *per se*. Quare autem oporteat ex eodem genere assumere terminos medios, ostendit per hoc, quod sicut supra habitum est, non contingit demonstrationem transire de uno genere in aliud.

[79780] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 7 Deinde cum dicit: manifestum autem est etc., ostendit quod necesse est devenire ad aliquod unum in praedicabilibus, in quibus praedicatur unum de uno. Et primo, in affirmativis; secundo, in negativis; ibi: similiter autem et si a et cetera. Dicit ergo primo, manifestum esse quod cum a praedicatur de b, si horum sit aliquod medium, quod illo medio uti possumus ad demonstrandum quod a sit in b: et haec sunt principia huiusmodi conclusionis. Et quaecunque accipiuntur ut media, sunt principia conclusionum mediatarum, quae per ea concluduntur. Nihil enim aliud sunt *elementa*, sive principia demonstrationum, quam propositiones immediatae. Et hoc dico *vel omnes, vel universales*: quod quidem potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut propositio universalis accipiatur secundum quod dividitur contra singularem. Nam species specialissima non praedicatur de singulari per aliquod medium. Unde haec propositio est immediata: Socrates est homo, non tamen est principium demonstrationis, quia demonstrationes non sunt de singularibus, cum eorum non sit scientia: et ita non omnis propositio immediata est demonstrationis principium, sed solum universalis. Alio modo potest intelligi secundum quod propositiones universales dicuntur propositiones communes in omnibus propositionibus alicuius scientiae, sicut, omne totum est maius sua parte: unde huiusmodi sunt simpliciter demonstrationum principia, et omnibus per se nota. Haec autem propositio, homo est animal, vel, isosceles est triangulus, non est principium demonstrationis in tota scientia, sed solum aliquarum particularium demonstrationum; neque etiam huiusmodi propositiones sunt omnibus per se notae. Sic igitur si sit aliquod medium propositionis datae, erit demonstrare per aliquod medium, quousque deveniatur ad aliquod immediatum. Si vero non sit aliquod medium propositionis datae, non poterit demonstrari. Sed haec est via ad inveniendum prima principia demonstrationum, scilicet procedere a mediatis ad immediata resolvendo.

[79781] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 8 Deinde cum dicit: similiter autem erit etc., ostendit quod sit accipere primum in negativis; et dicit quod si a negetur de b, si sit accipere aliquod medium, a quo scilicet per prius removeatur a quam a b, tunc haec propositio, b non est a, erit

demonstrabilis. Si autem non sit aliquod tale medium accipere, non erit haec propositio demonstrabilis, sed principium demonstrationis. Et tot erunt *elementa*, idest principia demonstrationis, quot erunt *termini*; ad quos scilicet statur, ut ultra non sit invenire medium. Propositiones enim quae fiunt ex huiusmodi terminis, sunt principia demonstrationis. Puta si c immediate praedicetur de b, et a immediate removeatur a b, aut praedicetur de eo immediate, b erit terminus ad quem ultimo pervenitur in mediis sumendis: unde utraque propositio erit immediata, et demonstrationis principium. Et patet ex praemissis quod sicut sunt quaedam principia indemonstrabilia affirmativa, in quibus unum de alio praedicatur, significando quod *hoc* essentialiter *est illud*, sicut cum genus praedicatur de proxima specie, vel *hoc sit in illo*, sicut cum passio praedicatur de proprio et immediato subiecto; ita etiam sunt principia indemonstrabilia in negativis, negando vel essentiale praedicatum, vel etiam propriam passionem. Ex quo patet quod quaedam sunt principia demonstrationis ad demonstrandum conclusionem affirmativam, quam oportet concludere ex omnibus affirmativis; et quaedam sunt principia demonstrationis ad probandum conclusionem negativam, ad cuius illationem oportet assumere aliquam negativam.

[79782] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 9 Deinde cum dicit: cum autem oporteat etc., ostendit quomodo utendum sit primis propositionibus in demonstrando. Et primo, in demonstrationibus affirmativis; secundo, in negativis; ibi: in privativis autem et cetera. Circa primum tria facit: primo, ostendit qualiter oporteat sumere propositiones primas et immediatas in demonstrationibus; secundo, ostendit quomodo huiusmodi propositiones se habeant ad demonstrationes; ibi: et quemadmodum in aliis etc.; tertio, epilogat; ibi: in ostensivis quidem igitur et cetera.

[79783] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 10 Dicit ergo primo, quod quando oportet demonstrare aliquam conclusionem affirmativam, puta, omne b est a, necesse est accipere aliquid quod primo praedicetur de b quam a, et de quo a etiam praedicetur, et sit illud c; et si iterum aliquid sit, de quo a per prius praedicetur quam de c, sic semper procedendo; sic nec propositio nec terminus significans aliquod ens accipietur in demonstrando extra ipsum a, quia oportebit quod a praedicetur de eo per se, et ita quod contineatur sub eo et non sit ab eo extrinsecum; sed oportebit semper condensare media. Et loquitur ad similitudinem hominum, qui videntur esse condensati sedentes in aliqua sede, quando inter sedentes nullus potest intercidere medius. Ita et media in demonstratione dicuntur densata, quando inter terminos acceptos nihil cadit medium. Et hoc est quod dicit, quod *medium densatur quousque* perveniatur ad hoc quod spatia *fiant indivisibilia*; idest, distantiae inter duos terminos sint tales, quod non possint dividi in plures huiusmodi distantias, sed sit unum spatium tantum. Et hoc contingit, quando propositio est immediata. Tunc enim vere est *una propositio* non solum actu, sed etiam potentia, quando est immediata. Si enim sit mediata, quamvis sit una in actu, quia unum praedicatur de uno, tamen est multa in potentia, quia accepto medio formantur duae propositiones. Sicut etiam linea, quae est una in actu in quantum est continua, est tamen multa in potentia, in quantum est divisibilis per punctum medium. Et ideo dicit quod propositio immediata est una sicut simplex indivisibilis.

[79784] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 11 Deinde cum dicit: et quemadmodum in aliis

etc., ostendit quomodo se habeat propositio immediata ad demonstrationem. Ubi considerandum est quod, sicut habetur in X Metaphys., in quolibet genere oportet esse unum primum, quod est simplicissimum in genere illo, et mensura omnium quae sunt illius generis. Et quia mensura est homogenea mensurato, secundum diversitatem generum oportet esse huiusmodi prima indivisibilia diversa. Unde hoc non est idem in omnibus: sed in gravitate ponderum accipitur ut unum indivisibile *uncia*, sive *mna*, idest quoddam minimum pondus; quod tamen non est simplex omnino, quia quodlibet pondus est divisibile in minora pondera, sed accipitur ut simplex per suppositionem. In melodiis autem accipitur ut unum principium *tonus*, qui consistit in sesquioctava proportione, vel diesis, quae est differentia toni et semitonii. Et in diversis generibus sunt diversa principia indivisibilia. Syllogismi autem principia sunt propositiones; unde oportet quod propositio simplicissima, quae est immediata, sit *unum*, quod est mensura syllogismorum. Demonstratio autem addit supra syllogismum quod facit scientiam. Comparatur autem *intellectus* ad scientiam sicut unum et indivisibile ad multa. Nam scientia est per decursum a principiis ad conclusiones; intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se noti. Unde intellectus respondet immediatae propositioni; scientia autem conclusioni, quae est propositio mediata. Sic igitur demonstrationis, in quantum est syllogismus, *unum* indivisibile est propositio immediata. Ex parte autem scientiae, quam causat, *unum* eius est intellectus.

[79785] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 12 Deinde cum dicit: in demonstrativis quidem etc., epilogando concludit quod supra ostensum est, scilicet quod in affirmativis syllogismis medium non cadit extra extrema.

[79786] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 13 Deinde cum dicit: in privativis autem ubi quidem etc., ostendit quomodo utendum sit propositionibus immediatis in syllogismis negativis. Et primo, in prima figura; secundo, in secunda; ibi: si vero oporteat monstrare etc.; tertio, in tertia; ibi: in tertio autem modo et cetera. Dicit ergo primo, quod in negativis syllogismis, nihil mediorum acceptorum procedendo ad immediata cadit extra genus terminorum affirmativae propositionis in prima figura: puta si demonstrandum sit quod nullum b est a, et accipiatur medium c, tali existente syllogismo, nullum c est a; omne b est c; ergo nullum b est a. Si ergo oporteat iterum probare quod in nullo c sit a, oportet accipere medium ipsius c et a, quod scilicet praedicetur de c, et per consequens de b, et sic pertinebit ad genus terminorum affirmativae propositionis: et ita semper procedetur quod media accepta non cadent extra affirmativam propositionem; cadent tamen extra genus praedicati negativi, puta extra genus a.

[79787] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 14 Deinde cum dicit: si vero oporteat demonstrare etc., ostendit qualiter hoc se habeat in secunda figura; et dicit quod si oporteat demonstrare quod nullum e sit d, in secunda figura, accipiendo medium c, ut fiat talis syllogismus, omne d est c; nullum e est c, aut, quoddam e non est c; ergo nullum, vel, non omne e est d; nunquam medius terminus acceptus cadet extra e. Quia si oportebit iterum demonstrare quod nullum e est c, oportebit iterum accipere aliquod medium inter e et c; quia oportebit in secunda figura semper probare negativam; affirmativa enim in hac figura probari non potest. Unde sicut in prima figura media accepta semper

accipiuntur ex parte propositionis affirmativae, ita oportet in secunda figura semper media accipi ex parte propositionis negativae.

[79788] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 36 n. 15 Deinde cum dicit: in tertio autem modo etc., ostendit qualiter hoc se habeat in tertia figura; et dicit quod in tertia figura media accepta non erunt neque extra praedicatum, quod negatur, neque extra subiectum, a quo negatur. Et hoc ideo quia medium subiicitur affirmativae vel negativae utrique; unde si oportet accipere adhuc aliquod medium, oportet iterum illud medium subiici utrique affirmando vel negando; et sic media accepta nunquam accipientur neque extra praedicatum negatum nec extra subiectum, de quo negatur.

Lectio 37

[79789] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 37 n. 1 Postquam philosophus determinavit de syllogismo demonstrativo, hic agit de comparatione demonstrationum ad invicem. Et quia scientia ex demonstratione causatur, ideo dividitur pars ista in duas partes: in prima, agit de comparatione demonstrationis; in secunda, de comparatione scientiae; ibi: certior autem scientia est et cetera. Circa primum tria facit: primo, movet dubitationem de comparatione demonstrationum; secundo, dicit quo ordine sit procedendum; ibi: primo quidem igitur etc.; tertio, prosequitur dubitationes motas; ibi: videbitur quidem igitur et cetera.

[79790] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 37 n. 2 Dicit ergo primo quod demonstratio tripliciter dividitur: uno enim modo dividitur in universalem et particularem; alio autem modo dividitur in *categoricam* et *privativam*, idest affirmativam et negativam; tertio modo dividitur in eam quae demonstrat ostensive, et in eam quae ducit *ad impossibile.* Est ergo quaestio in singulis divisionibus qualis potior sit.

[79791] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 37 n. 3 Deinde cum dicit: primum quidem igitur etc., ostendit quo ordine sit agendum; et dicit quod primo agendum est de comparatione universalis et particularis demonstrationis. Et cum hoc fuerit ostensum, tunc dicemus et de demonstratione, quae demonstrat aliquid affirmative, et de ea quae demonstrat ad impossibile; utrum scilicet affirmativa sit potior, et utrum ea quae est ad impossibile sit potior.

[79792] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 37 n. 4 Deinde cum dicit: videbitur quidem igitur etc., prosequitur dubitationes propositas. Et primo, de comparatione demonstrationis particularis et universalis; secundo, de comparatione affirmativae et negativae; ibi: quod autem affirmativa etc.; tertio, de comparatione ostensivae et ducentis ad impossibile; ibi: quoniam autem categorica et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit rationes ad ostendendum quod particularis demonstratio sit potior quam universalis; secundo, solvit eas; ibi: aut primum quidem etc.; tertio, ponit rationes in contrarium; ibi: amplius si demonstratio et cetera.

[79793] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 37 n. 5 Circa primum ponit tres rationes, dicens quod

quibusdam forte videbitur per has rationes immediate ponendas, quod particularis demonstratio sit dignior quam universalis. Et prima ratio talis est. Illa demonstratio est potior, per quam maxime scimus. Et hoc sic probat, quia *virtus demonstrationis* est scire. Dicitur enim virtus uniuscuiusque id quod ultimum potest, sicut hominis qui potest ferre centum libras, virtus non est quod ferat decem, sed quod ferat centum, quod est ultimum suae potentiae, ut dicitur in I de coelo et mundo. Hoc autem est maximum quod potest facere demonstratio, scilicet quod faciat scire. Unde haec est virtus demonstrationis. Unumquodque autem tanto perfectius est, quanto magis attingit ad propriam virtutem, ut patet in VII Physic. Unde manifeste patet haec propositio, quod tanto est demonstratio potior, quanto magis facit scire. Assumit autem quod magis scimus unumquodque cum cognoscimus ipsum secundum se, quam quando cognoscimus ipsum secundum aliud: ut puta, cum cognoscimus de Corisco quod ipse Coriscus est musicus, magis hoc scimus quam si sciamus solum quod homo est musicus. Et ista etiam propositio simpliciter vera est, quia semper id quod est per se, prius est eo quod est per aliud et causa eius, ut habetur in VIII Physic. Ex his autem subintelligitur conclusio, quod potior est demonstratio, quae facit scire aliquid secundum se, quam quae facit scire aliquid secundum aliud. Demonstratio autem universalis demonstrat aliquid et facit scire non secundum ipsum, sed secundum aliud, scilicet secundum universale; sicut quod triangulus duorum aequalium laterum, qui est isosceles, habet tres, non quia est isosceles, sed quia est triangulus. Particularis autem demonstratio demonstrat de aliqua re particulari secundum seipsam. Unde sequitur, secundum praemissa, quod particularis demonstratio sit potior quam universalis.

[79794] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 37 n. 6 Secundam et tertiam rationem ponit ibi: amplius si universale quidem etc., quae talis est. Universale non est aliquid praeter singularis, ut probatur in VII Metaphys. Demonstratio autem universalis facit opinionem, ex ipso modo suae demonstrationis, quod sit aliquid et quaedam natura in entibus; puta cum demonstrat aliquid de triangulo praeter particulares triangulos, et de figura praeter particulares figuras, et de numero praeter particulares numeros. Praemissis autem duabus propositionibus addit alias duas. Nam primae propositioni, quae dicebat quod universale non est aliquid praeter singularia, addit hanc propositionem, quod potior est demonstratio, quae est de ente, quam illa quae est de non ente. Secundae autem propositioni, quae dicebat quod demonstratio universalis facit opinionem quod universale sit aliquid in rerum natura, addit aliam propositionem, scilicet quod demonstratio, quae non facit errare, est potior quam ea per quam erratur. Et ostendit quod propter demonstrationem universalem erratur, quia procedentes secundum demonstrationem universalem demonstrant de aliquo universali sicut de quodam *analogo*; idest sicut de quodam communi, quod proportionaliter se habet ad multa, quasi sit aliquid commune, quod neque est *linea*, neque *numerus*, neque *solidum*, idest corpus, neque *planum*, idest superficies, sed *aliquid praeter haec*, idest ipsa quantitas universalis; vel, *aliquid propter haec*, idest quod necesse est ponere ad hoc quod ista habeant rationem quantitatis. Sic igitur secundum duo media, quasi duplici ratione concludit unam conclusionem, dicens quod si universalis demonstratio ita se habet, quod minus est de ente quam particularis, et magis facit opinionem falsam quam particularis; sequitur ex his duobus mediis quod universalis sit indignior

quam particularis.

[79795] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 37 n. 7 Deinde cum dicit: aut primum quidem nihil etc., solvit praedictas rationes per ordinem. Et primo primam, dicens quod *primum quidem*, idest secundum quod procedebat prima ratio, non habet aliam rationem in universali quam in particulari; quia utrobique invenitur secundum se et secundum aliud. Et manifestat quod in universali inveniatur secundum se. Habere enim tres angulos aequales duobus rectis non convenit isosceli secundum se, idest secundum quod isosceles est, sed secundum quod est triangulus; et ideo qui cognoscit quemdam triangulum habere tres, scilicet isoscelem, minus habet cognitionem de eo quod est per se, quam si cognoscat quod triangulus habet tres. Et hoc est universaliter dicendum, quod si aliquid non insit triangulo secundum quod est triangulus, et demonstretur de eo, quidquid sit illud, non erit vera demonstratio. Si autem insit ei secundum quod est triangulus, cognoscens in universali de triangulo secundum quod huiusmodi, perfectiorem cognitionem habet. Ex his igitur concludit quamdam conditionalem, in cuius antecedenti tria ponuntur. Quorum unum est quod triangulus sit *in plus* quam isosceles; secundum est quod triangulus praedicetur de isoscele et aliis secundum eamdem rationem et non aequivoce; tertium est quod habere tres angulos aequales duobus rectis insit omni triangulo. Et his tribus suppositis, consequens est quod habere tres non conveniat triangulo in quantum est isosceles, sed e converso. Apposuit autem prima duo in antecedente, quia si triangulus non esset in plus, vel si aequivoce praedicaretur de pluribus, non compararetur ad isoscelem sicut universale ad particulare. Tertium autem addit, quia si habere tres non conveniret omni triangulo, non conveniret ei in quantum triangulus, sed in quantum aliquis triangulus. Sicut hoc ipsum quod est habere tres, quia non convenit omni figurae, non convenit figurae in quantum est figura, sed in quantum est figura quaedam, quae est triangulus. Ex his igitur concludit oppositum eius quod obiectio supponebat, scilicet quod ille qui scit in universali, magis cognoscit rem per se et in quantum huiusmodi, quam ille qui cognoscit in particulari. Et ex hoc ulterius concludit principale propositum, scilicet quod potior sit demonstratio universalis quam particularis.

[79796] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 37 n. 8 Secundam rationem solvit ibi: amplius si quidem sit quaedam etc., et dicit quod si universale praedicatur de pluribus secundum unam rationem et non aequivoce, universale quantum ad id quod rationis est, idest quantum ad scientiam et demonstrationem, non erit minus ens quam particulare sed magis: quia incorruptibile est magis ens quam corruptibile; ratio autem universalis est incorruptibilis; particularia autem sunt corruptibilia, quibus accidit corruptio secundum principia individualia, non secundum rationem speciei, quae communis est omnibus et conservatur per generationem. Sic igitur quantum ad id quod rationis est, universalia magis sunt entia quam particularia. Quantum vero ad naturalem subsistentiam, particularia magis sunt entia, quae dicuntur primae et principales substantiae.

[79797] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 37 n. 9 Tertiam rationem solvit ibi: amplius neque una necessitas etc., et dicit quod quamvis in propositionibus vel demonstrationibus universalibus significetur aliquid unum secundum se, puta triangulus, nulla tamen necessitas est quod propter hoc aliquis opinetur quod triangulus sit quoddam unum praeter multa; sicut in his quae non significant

substantiam, sed aliquod genus accidentis, cum ea absolute significamus, puta dicendo albedinem, vel paternitatem, non propter hoc cognoscimus aliquem opinari quod huiusmodi sint praeter substantiam. Intellectus enim potest intelligere aliquid eorum, quae sunt coniuncta secundum rem, sine hoc quod actu intelligat aliud, nec tamen intellectus est falsus. Sicut si album sit musicum, possum intelligere album et aliquid attribuere ei et demonstrare de ipso, puta quod sit disgregativum visus, nulla consideratione habita de musico. Si tamen aliquis intelligeret album non esse musicum, esset intellectus falsus. Sic igitur cum dicimus aut intelligimus quod albedo est color, nulla mentione facta de subiecto, verum dicimus. Esset autem falsum si diceremus, albedo, quae est color, non est in subiecto. Et similiter cum dicimus homo est animal, vere loquimur, non facta mentione de aliquo particulari homine. Esset tamen falsum si diceremus, homo est animal, existens separatus a particularibus hominibus. Si autem hoc est, ergo sequitur quod demonstratio non sit causa falsae opinionis, qua quis opinatur universale esse extra singularia, sed audiens, qui male intelligit. Unde ex hoc nihil derogatur universali demonstrationi.

Lectio 38

[79798] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 38 n. 1 Postquam philosophus solvit rationes, quae sunt ad partem falsam, hic inducit rationes ad partem veram, scilicet ad ostendendum quod demonstratio universalis sit potior. Et circa hoc ponit septem rationes, annectens eas praemissis solutionibus, ex quibus etiam propositum concludi potest, ut supra patuit.

[79799] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 38 n. 2 Prima ergo ratio talis est. Demonstratio est syllogismus ostendens causam et propter quid: sic enim contingit scire, sicut supra habitum est. Sed universale est magis tale quam particulare. Iam enim ostensum est in prima solutione quod universali magis inest per se aliquid quam particulari. Illud autem cui inest aliquid per se, est causa eius: subiectum enim est causa propriae passionis, quae ei per se inest. Universale autem est primum cui propria passio inest, ut ex supra dictis patet: unde patet quod proprie causa est id quod est universale. Ex quo concludit propositum, scilicet quod demonstratio universalis sit dignior, utpote magis declarans causam et propter quid.

[79800] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 38 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: amplius usque ad hoc etc., et sumitur haec ratio a causis finalibus. Ubi considerandum est quod aliquid est finis alterius et quantum ad fieri, et quantum ad esse: quantum ad fieri quidem, sicut generatio est propter formam; quantum ad esse autem, sicut domus est propter habitationem. Dicit ergo quod usque ad illum terminum quaerimus propter quid fiat aliquid, aut propter quid sit aliquid, quousque non sit aliquid aliud assignare quam hoc ad quod perventum est, propter quod fiat vel sit illud, de quo quaeritur propter quid. Et quando hoc invenimus, tunc opinamur nos scire propter quid; et hoc ideo quia illud quod iam sic est ultimum ut non sit aliquid aliud ulterius quaerendum, est id quod est vere finis et terminus, qui quaeritur cum quaerimus propter quid. Et ponit exemplum, puta si quaeramus cuius causa aliquis venit, et respondeatur, ut accipiat argentum: hoc autem

propter quid? Ut scilicet reddat debitum: et hoc propter hoc aliud, ut scilicet non iniuste agat. Et sic semper procedentes, quando iam non erit amplius propter aliquid aliud sicut propter finem, puta cum pervenerimus ad ultimum finem, qui est beatitudo, dicemus quod propter hoc venit sicut propter finem. Et similiter est in omnibus aliis, quae sunt vel fiunt propter finem, et quando ad hoc pervenerimus, sciemus propter quid venit. Si igitur ita se habet in aliis causis sicut in causis finalibus, quod tunc maxime scimus quando ad ultimum fuerit perventum; ergo in aliis tunc maxime sciemus, quando perveniemus ad hoc, quod hoc inest huic non amplius propter aliquid aliud: et hoc contingit cum pervenerimus ad universale. Et hoc manifestat in tali exemplo. Si enim quaeramus de isto triangulo particulari, quare anguli eius extrinseci sunt aequales quatuor rectis; respondebitur quod hoc contingit huic triangulo quia est isosceles; isosceles autem est talis quia est triangulus; triangulus autem est talis quia est figura rectilinea talis. Si ergo amplius non possit procedi, tunc maxime scimus: hoc autem est, quando pervenitur ad universale. Ergo universalis demonstratio potior est particulari.

[79801] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 38 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi: amplius quantocumque etc., et dicit quod quanto magis proceditur versus particularia, tanto magis itur versus infinitum; quia, ut dicitur in III Physic., infinitum congruit materiae, quae est individuationis principium. Sed quanto magis proceditur versus universale, tanto magis itur in aliquid simplex et in ipsum finem; quia ratio universalis sumitur ex parte formae, quae est simplex, et habet rationem finis, in quantum terminat infinitatem materiae. Manifestum est autem quod infinita in quantum huiusmodi non sunt scibilia, sed in quantum aliqua sunt finita in tantum sunt scibilia; quia materia non est principium cognoscendi rem, sed magis forma. Manifestum est ergo quod universalia sunt magis scibilia quam particularia. Ergo etiam sunt magis demonstrabilia, quia demonstratio est syllogismus faciens scire. Sed magis demonstrabilium est potior demonstratio: simul enim intenduntur ea, quae dicuntur ad invicem; demonstratio autem ad demonstrabile dicitur. Et sic cum universalia sint magis demonstrabilia, demonstratio universalis erit potior.

[79802] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 38 n. 5 Quartam rationem ponit ibi: amplius si magis praeponenda etc., quae talis est. Cum demonstrationis finis sit scientia, quanto demonstratio plura facit scire, tanto potior est. Et hoc est quod dicit, quod magis praeferenda est demonstratio, secundum quam homo cognoscit hoc et aliud, quam illa secundum quam homo cognoscit unum solum. Sed ille qui habet cognitionem de universali, cognoscit etiam particulare, dummodo sciat quod sub universali contineatur particulare; sicut qui cognoscit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal, quod cognoscit esse mulam, esse sterile: sed ille qui cognoscit particulare, non propter hoc cognoscit universale. Non enim si cognosco hanc mulam esse sterilem, propter hoc cognosco omnem mulam esse sterilem. Relinquitur ergo quod demonstratio universalis, per quam cognoscitur universale et particulare, sit potior quam particularis, per quam cognoscitur solum particulare.

[79803] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 38 n. 6 Quintam rationem ponit ibi: amplius autem et sic etc., quae talis est. Quanto medium demonstrationis est propinquius primo principio, tanto demonstratio est potior. Et hoc probat, quia si illa demonstratio, quae procedit ex principio imme-

diato, est certior ea quae non procedit ex principio immediato, sed ex mediato, necesse est quod quanto aliqua demonstratio procedit ex medio propinquiori principio immediato, tanto sit potior. Sed universalis demonstratio procedit ex medio propinquiori principio, quod est propositio immediata. Et hoc manifestat in terminis. Si enim oporteat demonstrare a, quod est universalissimum, de d, quod est particularissimum, puta substantiam de homine, et accipiantur media b et c, puta animal et vivum, ita quod b sit superius quam c, sicut vivum quam animal; manifestum est quod b, quod est universalius, erit immediatum ipsi a, et per hoc magis cognoscetur quam per c, quod est minus universale. Unde relinquitur quod demonstratio universalis potior sit quam particularis. Addit autem quasdam praedictarum rationum *logicas* esse: quia scilicet procedunt ex communibus principiis, quae non sunt demonstrationi propria; sicut praecipue tertia et quarta, quae accipiunt pro medio id quod est commune omni cognitioni. Aliae vero tres praedictarum rationum, scilicet prima, secunda et quinta, magis videntur esse analyticae, utpote procedentes ex propriis principiis demonstrationis.

[79804] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 38 n. 7 Sextam rationem ponit ibi: maxime autem manifestum est etc., et dicit quod maxime evidens est universalem demonstrationem principaliorem esse ex ipsis propositionibus, ex quibus utraque demonstratio procedit. Nam universalis demonstratio procedit ex universalibus propositionibus. Particularis autem demonstratio procedit ex aliqua particulari propositione. Propositionum autem universalis et particularis talis est comparatio, quod ille qui habet cognitionem de priori, scilicet de universali, cognoscit quodammodo posteriorem, scilicet in potentia. Nam in universali sunt in potentia particularia, sicut in toto sunt in potentia partes. Puta si aliquis cognoscit quod omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, iam in potentia cognoscit hoc de isoscele. Sed ille qui cognoscit aliquid in particulari, non propter hoc cognoscit in universali, neque in actu neque in potentia. Non enim universalis propositio continetur in particulari, neque in actu neque in potentia. Si igitur demonstratio est potior, quae ex potioribus propositionibus procedit, sequitur quod demonstratio universalis sit potior. Est autem attendendum quod haec ratio non differt a quarta supraposita, nisi quod ibi fiebat comparatio conclusionum, quae cognoscuntur per demonstrationem, hic autem fit comparatio propositionum, ex quibus demonstratio procedit.

[79805] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 38 n. 8 Septimam rationem ponit ibi: et universalis quidem etc., quae talis est. Universalis demonstratio *intelligibilis est*, idest in ipso intellectu terminatur, quia finitur ad universale, quod solo intellectu cognoscitur. Sed demonstratio particularis in intellectu incipiens terminatur ad sensum, quia concludit particulare, quod directe per sensum cognoscitur; et per quamdam applicationem, seu reflexionem, ratio demonstrans usque ad particulare producitur. Cum igitur intellectus sit potior sensu, sequitur quod demonstratio universalis potior sit quam particularis. Ultimo epilogando concludit hoc esse manifestum per omnia supra dicta.

Lectio 39

[79806] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 39 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod demonstratio universalis est potior quam particularis, hic ostendit quod demonstratio affirmativa sit potior negativa. Et circa hoc ponit quinque rationes.

[79807] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 39 n. 2 In quarum prima hoc praesupponit, quod, caeteris paribus, illa demonstratio est dignior, quae procedit ex paucioribus petitionibus aut suppositionibus aut propositionibus. Quae quidem qualiter differant ex supra dictis patet. Nam propositiones possunt dici etiam illae quae sunt per se notae, quae neque suppositiones neque petitiones sunt, ut supra dictum est. Suppositio autem a petitione differt: nam suppositio est propositio non per se nota, sed accipitur sicut a discente opinata; petitio autem est propositio non per se nota, quae non est opinata a discente, sive habeat contrarias opiniones sive non.

[79808] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 39 n. 3 Quod autem demonstratio sit dignior quae paucioribus utitur, caeteris paribus ostendit dupliciter. Primo quidem, quia si detur quod utraeque propositiones ex quibus proceditur, sint aeque notae, sequitur quod velocius erit cognoscere per pauciores propositiones quam per plures; quia citius terminatur discursus, qui est per pauciores propositiones, quam qui est per plures. Hoc autem est eligibilius seu appetibilius, quod homo citius addiscat. Unde relinquitur quod demonstratio quae ex paucioribus propositionibus procedit, dummodo sint aeque notae, sit melior.

[79809] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 39 n. 4 Secundo, probat eamdem propositionem universaliter absque praedicta suppositione, scilicet quod omnes propositiones assumptae sint aequaliter notae. Et ad hoc probandum assumit hanc suppositionem, quod media quae sunt unius ordinis sint aeque nota, sed media quae sunt priora sunt notiora. Hoc enim oportet esse universaliter verum. Hoc igitur supposito, sit una demonstratio, in qua demonstretur quod *a sit in e* per tria media, quae sunt b c d; quae quidem concludit ex quatuor propositionibus, quae sunt: omne b est a; omne c est b; omne d est c; omne e est d. Alia vero demonstratio sit, quae concludat eamdem conclusionem, scilicet a esse in e, per duo media, quae sunt z h. His itaque suppositis, manifestum est quod, ex quo ordo cognitionis proportionatur ordini mediorum, quia priora sunt notiora, ut dictum est, necesse est quod aequaliter sit nota haec propositio, omne d est a, in prima demonstratione, et, omne e est a, in secunda, quia utrobique inveniuntur duo media. Sed manifestum est quod in prima demonstratione haec propositio, omne d est a, prior et notior est quam haec propositio, omne e est a; quia haec secunda demonstratur ex priori in prima demonstratione, et ex his quae supra dicta sunt, apparet quod id per quod demonstratur aliquid, est credibilius et notius eo quod per ipsum demonstratur. Ergo relinquitur quod haec propositio, omne e est a, secundum quod concluditur per secundam demonstrationem, sit notior quam eadem propositio, secundum quod concluditur per priorem demonstrationem, quae utebatur pluribus mediis. Relinquitur ergo quod demonstratio quae ex paucioribus procedit, est potior ea quae procedit ex pluribus.

[79810] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 39 n. 5 Maiore igitur propositione probata, Aristoteles assumit quod affirmativa demonstratio ex paucioribus procedit quam negativa: non quidem ex

paucioribus terminis, vel ex paucioribus propositionibus secundum materiam, quia utraque demonstratio tam affirmativa quam negativa demonstrat per tres terminos et duas propositiones; sed demonstratio negativa dicitur ex pluribus procedere secundum propositionum qualitatem. Nam demonstratio affirmativa accipit solum ens, idest procedit ex solis propositionibus affirmativis: demonstratio vero negativa accipit *esse* et *non esse*, idest assumit affirmativam et negativam simul. Ergo dignior est affirmativa quam negativa.

[79811] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 39 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: amplius quoniam ostensum est etc., et inducitur haec secunda ratio ad confirmationem primae, quae poterat videri deficiens ex hoc quod non assumebatur sub maiori propositione eo modo quo probabatur. Et ideo, ut omnis calumnia excludatur, addit hanc secundam rationem ad confirmationem primae. Ostensum est enim in libro priorum, quod ex duabus propositionibus negativis non potest fieri syllogismus, sed oportet ad minus unam propositionem esse affirmativam et alteram negativam. Ex quo aperte apparet quod propositiones affirmativae habent maiorem efficaciam ad syllogizandum quam negativae. Unde sequitur quod demonstratio affirmativa, quae procedit ex solis affirmativis, sit potior quam demonstratio negativa, quae procedit ex affirmativa et negativa.

[79812] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 39 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi: amplius iuxta hoc etc., et dicit quod secundum consequentiam praemissarum rationum possumus hoc accipere, quod quando demonstratio augmentatur, scilicet per resolutionem propositionum in sua principia, necesse est esse plures propositiones affirmativas, sed negativas impossibile est esse plures quam unam. Sit enim talis demonstratio negativa: nullum b est a; omne c est b; ergo nullum c est a. Augeatur ergo demonstratio quantum ad utramque propositionem, si utraque sit mediata, accipiendo medium utriusque; et medium quidem maioris propositionis, scilicet nullum b est a, sit d, medium autem minoris propositionis, scilicet omne c est b, sit e. Et quia haec propositio, omne c est b, est affirmativa, ad quam concludendam non concurrit aliqua negativa, necesse est quod eius medium, quod est e, sit affirmativum ad utramque extremitatem; et sic sumuntur duae propositiones affirmativae, scilicet omne e est b, omne c est e, ex quibus concluditur, omne c est b. Sed maior propositio est negativa, scilicet nullum b est a: negativa autem non concluditur ex duabus negativis; sed in prima figura, per quam maxime fit demonstratio secundum praemissa, maiorem oportet esse negativam et minorem affirmativam. Unde oportebit quod hoc medium d sit affirmativum per comparationem ad b, sit autem negativum per comparationem ad a, tali demonstratione facta: nullum d est a; omne b est d; ergo nullum b est a. Sic igitur augmentata demonstratione negativa per resolutionem propositionum in sua principia, erunt quatuor propositiones, quarum una sola est negativa, scilicet nullum d est a; tres autem aliae erunt affirmativae, scilicet omne b est d, omne e est b, omne c est e. Et idem est in omnibus aliis syllogismis, quia semper necesse est medium per quod affirmativae propositiones probantur, esse affirmativum ad ambo extrema. Medium autem per quod probatur negativa propositio, necesse est esse negativum solum ad unam extremitatem; et ita sequitur quod una sola propositio sit negativa, aliae omnes affirmativae. Ex quo patet quod propositio negativa maxime demonstratur per affirmativas. Si ergo illud per quod aliquid demonstratur, est notius et credibilius eo quod per ipsum demonstratur, cum negativa propositio maxime demonstretur per

affirmativam, non autem e converso, sequitur quod affirmativa propositio sit prior et notior et credibilior quam negativa. Unde demonstratio affirmativa erit dignior.

[79813] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 39 n. 8 Quartam rationem ponit ibi: amplius si principium syllogismi etc., et dicit quod principium syllogismi demonstrativi est propositio universalis immediata; ita tamen quod affirmativi syllogismi est principium proprium affirmativa propositio, negativi autem syllogismi proprium principium est negativa propositio universalis. Sed nobilioris principii nobilior est effectus. Ergo secundum proportionem propositionis affirmativae ad negativam, est proportio demonstrationis affirmativae ad negativam. Sed affirmativa propositio est potior quam negativa. Quod probat dupliciter: primo quidem, quia affirmativa est prior et notior, cum per affirmativam probetur negativa, et non e converso; secundo, quia affirmatio praecedit naturaliter negationem, sicut esse prius est quam non esse. Quamvis enim in uno et eodem, quod de non esse in esse procedit, non esse sit prius tempore, esse tamen est prius natura, et simpliciter prius etiam tempore; quia non entia non producuntur in esse, nisi ab aliquo ente. Ergo patet quod affirmativa demonstratio est potior quam negativa.

[79814] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 39 n. 9 Quintam rationem ponit ibi: adhuc et principalior etc., quae talis est. Illud ex quo aliud dependet, est principalius. Sed demonstratio negativa dependet ex affirmativa; quia non potest esse negativa demonstratio sine affirmativa propositione, quae non probatur nisi per affirmativam demonstrationem. Ergo demonstratio affirmativa est principalior quam negativa.

Lectio 40

[79815] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 40 n. 1 Postquam ostendit philosophus quod demonstratio universalis dignior est particulari, et affirmativa negativa, hic tertio ostendit quod ostensiva potior est ea quae ducit *ad impossibile.* Et circa hoc tria facit: primo, proponit quod intendit; secundo, praemittit quaedam necessaria ad propositum ostendendum; ibi: oportet autem scire etc.; tertio, probat propositum; ibi: natura autem prior et cetera. Dicit ergo primo quod, quia ostensum est quod affirmativa demonstratio est potior quam negativa, ex hoc ulterius sequitur quod affirmativa demonstratio ostensiva sit potior ea quae ducit ad impossibile.

[79816] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 40 n. 2 Deinde cum dicit: oportet autem scire etc., praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Et circa hoc tria facit: primo, ostendit quae sit demonstratio negativa; secundo, ostendit quae sit demonstratio ducens ad impossibile; ibi: quae vero ad impossibile etc.; tertio, concludit comparationem unius ad alteram; ibi: termini igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod ad propositum ostendendum oportet considerare differentiam ipsarum, scilicet demonstrationis negativae et ducentis ad impossibile. Si ergo accipiatur quod a in nullo b sit, et b sit in omni c, et concludatur a esse in nullo c, erit demonstratio negativa.

[79817] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 40 n. 3 Deinde cum dicit: quae vero est ad impossibile etc., manifestat quae sit demonstratio ducens ad impossibile. Et dicit quod demonstratio ducens ad impossibile hoc modo se habet. Sit ita quod oporteat demonstrare quod a non sit in b, et accipiamus oppositum eius quod probare volumus, scilicet omne b est a, et accipiatur quod b sit in c per hanc propositionem, omne c est b; ex quibus sequitur conclusio, omne c est a: et sit ita quod notum sit et concessum apud omnes quod hoc est impossibile. Et ex hoc concludimus primam propositionem esse falsam, scilicet omne b est a. Et ita oportebit vel quod nullum b sit a, vel saltem quod quoddam b non sit a. Sed hoc tamen intelligendum est, quod sequitur a non esse in b, quando manifestum est b esse in c: quia si manifestum esset hanc esse falsam, omne c est a, et non esset manifestum hanc esse veram, omne c est b, non esset per consequens manifestum hanc esse falsam, omne b est a; quia falsitas conclusionis poterat procedere ex alterutra praemissarum, ut ex supra dictis patet.

[79818] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 40 n. 4 Deinde cum dicit: termini quidem similiter etc., concludit comparationem utriusque demonstrationis praemanifestatae. Et primo ostendit in quo conveniunt, quia in simili ordinatione terminorum. Nam sicut in demonstratione negativa accipitur b medium inter a et c, ita in ea quae ducit ad impossibile. Secundo autem ostendit differentiam, quia differt in utraque demonstratione quae negativa propositio sit notior, utrum scilicet ista propositio, nullum b est a, vel ista, nullum c est a: quia in demonstratione ducente ad impossibile accipitur ista propositio, c non est a, ut notior; quia ex hoc quod est a non esse in c, ostenditur a non esse in b, unde haec, c non est a, sumitur ut notior. Sed quando illa quae ponitur ut praemissa in syllogismo, accipitur ut notior, tunc est demonstrativa, idest ostensiva demonstratio negativa.

[79819] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 40 n. 5 Deinde cum dicit: natura autem prior est etc., ostendit propositum hoc modo. Ista propositio, b non est a, est naturaliter prior quam ista propositio, c non est a. Et hoc probat per hoc, quod praemissa, ex quibus infertur conclusio, sunt naturaliter priora conclusione. Sed in ordine syllogismi, c non est a ponitur ut conclusio, sed b non est a ponitur ut id ex quo conclusio infertur; ergo b non est a est naturaliter prior.

[79820] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 40 n. 6 Consequenter cum dicit: non enim si contingit etc., removet quamdam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod etiam ista negativa, c non est a, est id ex quo concluditur in demonstratione ad impossibile quod b non est a. Sed hoc excludit, dicens quod per hoc quod conclusio interimitur et ex eius interemptione interimitur aliquod praemissorum, non efficitur quod id quod prius erat conclusio sit principium et e converso, simpliciter et secundum naturam, sed solum quoad aliquem. Nam ista est habitudo conclusionis et principiorum, quod interempta conclusione, interimitur principium. Sed illud quidem est sicut principium, ex quo syllogismus procedit, quod se habet ad conclusionem ut totum ad partem; et conclusio se habet ad principium ut pars ad totum. Nam subiectum conclusionis negativae sumitur sub subiecto primae propositionis. Non autem ita se habent ac et ab propositiones ad invicem, quod ac comparetur ad ab ut totum ad partem. Non enim ba accipitur sub ca, sed potius e converso. Unde relinquitur quod licet interempto ca, concludatur interemptio eius quod est ba, naturaliter tamen ca est conclusio

et ba est principium; et per consequens b non est a est naturaliter notior quam c non est a.

[79821] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 40 n. 7 Et ex hoc sic argumentatur. Illa demonstratio est dignior, quae procedit ex notioribus et prioribus. Sed demonstratio negativa procedit ex notiori et priori quam demonstratio ducens ad impossibile. Utraque enim facit scire per aliquam negativam propositionem; sed demonstratio negativa procedit ad faciendam fidem ex hac propositione negativa, b non est a, quae est naturaliter prior; demonstratio autem ducens ad impossibile procedit ad faciendum fidem ex hac propositione negativa, c non est a, quae est posterior naturaliter. Relinquitur ergo quod demonstratio negativa sit potior ea quae ducit ad impossibile. Sed affirmativa est potior negativa, ut supra ostensum est; ergo demonstratio affirmativa ostensiva est multo potior ea quae ducit ad impossibile.

Lectio 41

[79822] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 1 Postquam philosophus comparavit demonstrationes ad invicem, hic agit de comparatione scientiae, quae est demonstrationis effectus. Et dividitur in duas partes: in prima parte comparat scientiam ad scientiam; in secunda, comparat scientiam ad alios modos cognoscendi; ibi: scibile autem et scientia differunt et cetera. Circa primum duo facit: primo, comparat scientiam ad scientiam secundum certitudinem; secundo, secundum unitatem et pluralitatem; ibi: una scientia autem et cetera.

[79823] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 2 Circa primum ponit tres modos, quibus una scientia est alia certior. Primum modum ponit dicens, quod illa scientia est prior et certior quam alia, quae scilicet eadem facit cognoscere et *quia* et *propter quid*. Non autem est illa certior, quae est cognoscitiva solum ipsius *quia*, separatim ab ea quae cognoscit *propter quid*: haec enim est dispositio scientiae subalternantis ad subalternatam, ut supra dictum est: nam scientia subalternata separatim scit *quia*, nesciens *propter quid*. Sicut chirurgicus scit quod vulnera circularia tardius curantur, non autem scit *propter quid*. Sed huiusmodi cognitio pertinet ad geometram, qui considerat rationem circuli, secundum quam partes eius non appropinquant sibi per modum anguli, ex qua propinquitate contingit quod vulnera triangularia citius sanantur.

[79824] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 3 Secundum modum ponit dicens, quod illa scientia, quae non est de subiecto, est certior illa quae est de subiecto. Et accipitur hic *subiectum* pro materia sensibili, quia, ut philosophus docet in II physicorum, quaedam scientiae sunt pure mathematicae, quae omnino abstrahunt secundum rationem a materia sensibili, ut geometria et arithmetica: quaedam autem scientiae sunt mediae, quae scilicet principia mathematica applicant ad materiam sensibilem, sicut perspectiva applicat principia geometriae ad lineam visualem, et harmonica, idest musica, applicat principia arithmeticae ad sonos sensibiles. Unde hic dicit quod arithmetica est certior quam musica et prior: prior quidem, quia musica utitur principiis eius ad aliud; certior autem, quia incertitudo causatur propter transmutabilitatem materiae sensibilis; unde

quanto magis acceditur ad eam, tanto scientia est minus certa.

[79825] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 4 Tertium modum ponit dicens, quod scientia quae est ex paucioribus, est prior et certior ea quae est *ex appositione*, idest quam illa quae se habet ex additione. Et ponit exemplum. Sicut geometria est posterior et minus certa quam arithmetica: habent enim se ea de quibus est geometria, ex additione ad ea de quibus est arithmetica. Et hoc quidem planum est videre secundum positiones Platonicas, secundum quas hic Aristoteles exponit, utens eis ad propositum ostendendum; sicut frequenter in libris logicae utitur opinionibus aliorum philosophorum ad propositum manifestandum per viam exempli. Posuit autem Plato quod unum est substantia rei cuiuslibet; quia non distinguebat inter unum quod convertitur cum ente, quod significat substantiam rei, et unum quod est principium numeri, quod considerat arithmeticus. Hoc ergo unum, secundum quod recipit additionem positionis in continuo, accipit rationem puncti. Unde dicebat quod unum est substantia non habens positionem. Punctum autem est substantia habens positionem: et sic punctum supra unitatem addit positionem. Et sicut ex uno causantur omnes numeri non habentes positionem; ita ex puncto, secundum Platonicos, causantur omnes quantitates continuae. Nam punctus motus facit lineam; linea mota facit superficiem; superficies mota facit corpus. Et secundum hoc quantitates continuae, de quibus est geometria, se habent ex appositione ad numeros, de quibus est arithmetica. Unde Platonici posuerunt numeros esse formas magnitudinum, dicentes formam puncti esse unitatem; formam autem lineae esse binarium, propter duo extrema; formam autem superficiei esse ternarium, propter primam superficiem triangularem, scilicet quae tribus angulis terminatur: formam autem corporis ponebant quaternarium, propter hoc quod prima figura corporea est pyramis triangularis, quae quatuor angulos corporales habet, unum scilicet in conum et tres in basim.

[79826] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 5 Et secundum hoc patet quod comparatio certitudinis scientiarum accipitur hic secundum duo. Nam primus modus accipitur secundum quod causa est prior et certior suo effectu. Alii autem duo modi accipiuntur secundum quod forma est certior materia, utpote quia forma est principium cognoscendi materiam. Est autem duplex materia, ut dicitur in VII metaphysicae: una quidem sensibilis, secundum quam accipitur secundus modus; alia vero intelligibilis, scilicet ipsa continuitas, et secundum hanc accipitur tertius modus. Et quamvis hic tertius modus expositus sit secundum opinionem Platonis, tamen etiam secundum opinionem Aristotelis punctus se habet ex additione ad unitatem. Nam punctum est quoddam unum indivisibile in continuo, abstrahens secundum rationem a materia sensibili; unum autem abstrahit et a materia sensibili et ab intelligibili.

[79827] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 6 Deinde cum dicit: una autem scientia est etc., comparat scientias ad invicem secundum unitatem et diversitatem. Et circa hoc duo facit: primo enim ostendit unitatem et diversitatem esse in scientiis et secundum subiectum et principia; secundo, prosequitur et de subiectis et de principiis; ibi: eius autem quod est a fortuna et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quid faciat ad unitatem vel diversitatem scientiae; secundo, ostendit quoddam necessarium ad cognoscendum quid faciat ad pluralitatem scientiarum; ibi: plures

autem demonstrationes et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quid faciat unitatem scientiae; secundo, quid faciat scientiarum diversitatem; ibi: altera autem scientia et cetera. Circa primum duo facit: primo enim ponit quod unitas scientiae consideratur ex unitate generis subiecti; secundo, ostendit quale sit genus, quod potest esse subiectum scientiae; ibi: quaecunque ex primis et cetera.

[79828] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 7 Dicit ergo primo quod scientia dicitur una, ex hoc quod est unius generis subiecti. Cuius ratio est, quia processus scientiae cuiuslibet est quasi quidam motus rationis. Cuiuslibet autem motus unitas ex termino principaliter consideratur, ut patet in V physicorum, et ideo oportet quod unitas scientiae consideretur ex fine sive ex termino scientiae. Est autem cuiuslibet scientiae finis sive terminus, genus circa quod est scientia: quia in speculativis scientiis nihil aliud quaeritur quam cognitio generis subiecti; in practicis autem scientiis intenditur quasi finis constructio ipsius subiecti. Sicut in geometria intenditur quasi finis cognitio magnitudinis, quae est subiectum geometriae; in scientia autem aedificativa intenditur quasi finis constructio domus, quae est huiusmodi artis subiectum. Unde relinquitur quod cuiuslibet scientiae unitas secundum unitatem subiecti est attendenda. Sed sicut unius generis subiecti unitas est communior quam alterius, ut puta entis sive substantiae quam corporis mobilis, ita etiam una scientia communior est quam alia. Sicut metaphysica, quae est de ente sive de substantia, communior est quam physica, quae est de corpore mobili.

[79829] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 8 Deinde cum dicit: quaecunque ex primis etc., ostendit qualia sunt illa genera, de quibus possunt esse scientiae, et ponit duas conditiones. Quarum unam ponit dicens: quaecunque ex primis componuntur; ista scilicet sunt quorum unius generis una scientia est. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, sicut iam dictum est, progressus scientiae consistit in quodam motu rationis discurrentis ab uno in aliud: omnis autem motus a principio quodam procedit et ad aliquid terminatur; unde oportet quod in progressu scientiae ratio procedat ex aliquibus principiis primis. Si qua ergo res est, quae non habeat principia priora, ex quibus ratio procedere possit, horum non potest esse scientia, secundum quod scientia hic accipitur, prout est demonstrationis effectus. Unde scientiae speculativae non sunt de ipsis essentiis substantiarum separatarum. Non enim per scientias demonstrativas possumus scire *quod quid est* in eis; quia ipsae essentiae harum substantiarum sunt intelligibiles per seipsas ab intellectu ad hoc proportionato; non autem congregatur earum notitia, qua cognoscitur *quod quid est* ipsarum, per aliqua priora. Sed per scientias speculativas potest scire de eis an sint, et quid non sunt, et aliquid secundum similitudinem in rebus inferioribus inventam. Et tunc utimur posterioribus ut prioribus ad earum cognitionem; quia quae sunt posteriora secundum naturam, sunt priora et notiora quoad nos. Et sic patet quod illa, de quibus habetur scientia per ea quae sunt priora simpliciter, sunt composita secundum se ex aliquibus prioribus. Quaecunque vero cognoscuntur per posteriora, quae sunt prima quoad nos, etsi in seipsis sint simplicia, secundum tamen quod in nostra cognitione accipiuntur, componuntur ex aliquibus primis quoad nos.

[79830] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 9 Secundam conditionem ponit cum dicit: et partes

aut passiones eorum sunt per se; ubi considerandum est quod subiectum alicuius scientiae duplices partes habere potest, scilicet partes ex quibus componitur sicut ex primis, ut dictum est, idest ipsa principia subiecti, et partes subiectivas. Et quamvis de utrisque partibus possit intelligi quod hic dicitur, tamen magis videtur esse intelligendum de primo genere partium. In qualibet enim scientia sunt quaedam principia subiecti, de quibus est prima consideratio; sicut in scientia naturali de materia et forma, et in grammatica de literis. Est etiam in qualibet scientia aliquid ultimum, ad quod terminatur consideratio scientiae, ut scilicet passiones subiecti manifestentur. Sed utrumque horum, scilicet et primae partes et passiones, possunt alicui attribui et per se et non per se. Nam ea quae sunt per se principia et passiones trianguli, non sunt per se principia et passiones isoscelis, in quantum isosceles est, sed in quantum triangulus. Nec etiam sunt per se principia et passiones aeris et albi, quamvis contingat aliquod aes triangulum esse, vel aliquod album. Unde si qua scientia esset, quae ex principiis trianguli manifestaret passiones trianguli, huiusmodi scientiae subiectum non esset isosceles, neque album aut aes, sed triangulus; cuius etiam per se subiectivae partes sunt isosceles, aequilaterus et gradatus. Sed pro tanto dixi de his partibus hic ad praesens non ita convenienter accipi, quia magis accipere possumus documentum qualiter scientia se habeat ad huiusmodi partes subiectivas, ex eo quod se habet aliqualiter ad totum genus, quam e converso.

[79831] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 10 Deinde cum dicit: altera autem scientia etc., ostendit rationem diversitatis scientiarum. Et primo, ponit hanc rationem; secundo, manifestat eam; ibi: huiusmodi autem signum et cetera. Est autem considerandum circa primum, quod cum rationem unitatis scientiae acceperit ex unitate generis subiecti, rationem diversitatis scientiarum non accipit ex diversitate subiecti, sed ex diversitate principiorum. Dicit enim quod una scientia est altera ab alia, quarum principia sunt diversa; ita quod nec ambarum scientiarum principia procedant ex aliquibus principiis prioribus, nec principia unius scientiae procedant ex principiis alterius; quia sive procederent ex eisdem principiis, sive alia ex aliis, non esset diversa scientia.

[79832] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 11 Ad huius ergo evidentiam sciendum est, quod materialis diversitas obiecti non diversificat habitum, sed solum formalis. Cum ergo scibile sit proprium obiectum scientiae, non diversificabuntur scientiae secundum diversitatem materialem scibilium, sed secundum diversitatem eorum formalem. Sicut autem formalis ratio visibilis sumitur ex lumine, per quod color videtur, ita formalis ratio scibilis accipitur secundum principia, ex quibus aliquid scitur. Et ideo quantumcunque sint aliqua diversa scibilia secundum suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, pertinent ad unam scientiam; quia non erunt iam diversa in quantum sunt scibilia. Sunt enim per sua principia scibilia. Sicut patet quod voces humanae multum differunt secundum suam naturam a sonis inanimatorum corporum; sed tamen, quia secundum eadem principia attenditur consonantia in vocibus humanis et sonis inanimatorum corporum, eadem est scientia musicae, quae de utrisque considerat. Si vero aliqua sint eadem secundum naturam, et tamen per diversa principia considerentur, manifestum est quod ad diversas scientias pertinent. Sicut corpus mathematicum non est separatum subiecto a corpore naturali; quia tamen corpus mathematicum cognoscitur per principia quantitatis, corpus autem naturale per principia motus, non est eadem scientia geometria et naturalis. Patet ergo quod ad diversificandum scientias

sufficit diversitas principiorum, quam comitatur diversitas generis scibilis. Ad hoc autem quod sit una scientia simpliciter utrumque requiritur et unitas subiecti et unitas principiorum. Et ideo de unitate subiecti supra fecit mentionem, cum dixit, *quae est unius generis*; de principiis autem, cum dixit, *quaecunque ex primis* et cetera.

[79833] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 12 Sed ulterius considerandum est quod secunda principia virtutem sortiuntur a primis. Unde requiritur diversitas primorum principiorum ad diversitatem scientiarum. Quod quidem non erit, si vel diversorum principia ex eisdem principiis fluant, sicut principia trianguli et quadrati derivantur ex principiis figurae; vel principia unius deriventur ex principiis alterius, sicut principia isoscelis dependent a principiis trianguli. Nec tamen intelligendum est quod sufficiat ad unitatem scientiae unitas principiorum primorum simpliciter, sed unitas principiorum primorum in aliquo genere scibili. Distinguuntur autem genera scibilium secundum diversum modum cognoscendi. Sicut alio modo cognoscuntur ea quae definiuntur cum materia, et ea quae definiuntur sine materia. Unde aliud genus scibilium est corpus naturale et corpus mathematicum. Unde sunt diversa prima principia utriusque generis, et per consequens diversae scientiae. Et utrumque horum generum distinguitur in diversas species scibilium, secundum diversos modos et rationes cognoscibilitatis.

[79834] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 13 Deinde cum dicit: huiusmodi autem signum est etc., manifestat positam rationem. Et dicit quod signum huius est, quod scientiae sint alterae secundum principia, cum perveniatur resolvendo ad principia prima, quae sunt indemonstrabilia, quae oportet esse eiusdem generis cum his quae demonstrantur; quia, sicut supra ostensum est, non contingit ex alio genere procedentem demonstrare. Ad hoc autem quod principia indemonstrabilia sint unius generis, accipitur ut signum, cum ea quae demonstrantur per ipsa, sint *in eodem genere et congenea*, idest connaturalia vel proxima secundum genus sibi ipsis; huiusmodi enim habent eadem principia. Et sic patet quod unitas generis scibilis, in quantum est scibile, ex quo accipiebatur unitas scientiae, et unitas principiorum, secundum quae accipiebatur scientiae diversitas, sibi mutuo correspondent.

[79835] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 14 Deinde cum dicit: plures autem demonstrationes etc., ostendit quomodo una conclusio per plura principia demonstrari potest. Et hoc quidem contingit dupliciter. Uno quidem modo, quando ponuntur plura media in eadem coordinatione, et in una demonstratione accipitur unum illorum mediorum, et in alia demonstratione accipitur aliud ad eamdem conclusionem: et sic oportet quod accipiatur medium non continuum; ut si sint duo extrema ab, ut puta habere tres et isosceles, et sint eorum duo media coordinata, scilicet d et c, ut puta triangulus et figura talis. Posset ergo demonstrari a de b duabus demonstrationibus, in quarum una accipietur pro medio c, et in alia d, et in neutra accipietur medium continuum extremis, quia in una accipietur medium continuum uni extremo et discontinuum ab altero, in alia vero e converso.

[79836] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 15 Alio modo hoc contingit, quando accipiuntur diversa media ex diversa coordinatione, ut puta si a, quod est maior extremitas, sit *transmutari*, et b, quod est minor extremitas, sit *delectari*, et accipiantur diversa media non existentia sub invicem,

scilicet e, quod est *quiescere*, et d, quod est *moveri*. Secundum hoc enim eadem conclusio potest concludi per diversa media non unius ordinis; et erit una demonstratio talis: omne quod quiescit transmutatur, quia eiusdem est transmutari et quiescere; omne quod delectatur quiescit, quia quies in bono desiderato causat delectationem; ergo omne quod delectatur transmutatur. Alia demonstratio erit: omne quod movetur transmutatur; omne quod delectatur movetur, quia delectatio est quidam motus appetitivae potentiae; ergo omne quod delectatur transmutatur. Vel quod dicit *omne quod delectatur movetur*, est secundum opinionem Platonis, et habet locum in delectationibus sensibilibus, quae sunt cum motu. Aliud quod dicit, *omne quod delectatur quiescit*, est verum secundum opinionem Aristotelis, ut patet in VII et X Ethicorum. Et hoc praecipue verificatur in delectationibus intelligibilibus.

[79837] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 41 n. 16 Deinde dicit quod, sicut hoc ostensum est in prima figura, ita etiam potest in aliis figuris de facili considerari, quod eadem conclusio diversis mediis potest syllogizari. Inducit autem hoc philosophus ad ostendendum quod diversum medium demonstrationis quandoque pertinet ad eamdem scientiam, puta cum est ex eadem coordinatione; quandoque autem ad diversas scientias, puta quando est ex alia coordinatione. Sicut terram esse rotundam per aliud medium demonstrat astrologus, scilicet per eclipsim solis et lunae, et per aliud naturalis, scilicet per motum gravium ad centrum, ut dicitur in II physicorum.

Lectio 42

[79838] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 1 Postquam philosophus assignavit rationem unitatis et diversitatis scientiarum ex parte generis subiecti, et ex parte principiorum, hic de utrisque prosequitur. Et primo, de subiectis de quibus est scientia; secundo, de principiis; ibi: eadem autem principia et cetera. Circa primum considerandum est quod supra duas conditiones posuerat generis, quod est subiectum scientiae; quarum una est ut componatur ex primis, alia est ut partes et passiones sint eius per se. Quarum conditionum una deest in his quae sunt a fortuna; quia non eveniunt per se, sed per accidens, et praeter intentionem, ut probatur in II physicorum. Alia vero conditio deest in his quae per sensum cognoscuntur, quae sunt prima in nostra cognitione. Et ideo primo ostendit quod scientia non est eorum quae sunt a fortuna; secundo ostendit quod non est eorum quae cognoscuntur per sensum; ibi: neque per sensum est scire et cetera.

[79839] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 2 Dicit ergo primo, quod demonstrativa scientia non potest esse de eo quod est a fortuna, quod est per accidens eveniens. Et hoc probat sic. Omnis syllogismus demonstrativus aut procedit ex propositionibus necessariis, aut ex propositionibus quae sunt verae ut frequenter. Ex propositionibus autem necessariis sequitur conclusio necessaria, ut supra probatum est. Et similiter ex propositionibus quae sunt verae sicut frequenter, sequitur etiam conclusio quae est vera ut frequenter; vel forte etiam necessaria, secundum quod ex contingenti potest sequi necessarium, ut ex falso verum. Nunquam autem ex propositionibus quae sunt verae ut frequenter, sequitur propositio quae est vera ut in paucioribus; quia sequeretur quod aliquando

propositiones essent verae et conclusio falsa, quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est ergo quod conclusio syllogismi demonstrativi vel sit necessaria, vel sit vera sicut frequenter. Sed id quod est a fortuna neque est necessarium, neque est sicut frequenter, sed accidit ut in paucioribus, ut in II physicorum probatur. Ergo demonstrativa scientia non potest esse de eo quod est a fortuna.

[79840] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 3 Est autem considerandum quod de his quidem quae sunt sicut frequenter, contingit esse demonstrationem, in quantum in eis est aliquid necessitatis. Necessarium autem, ut dicitur in II physicorum, aliter est in naturalibus, quae sunt vera ut frequenter, et deficiunt in minori parte; et aliter in disciplinis, idest in mathematicis, quae sunt semper vera. Nam in disciplinis est necessitas *a priori*; in naturalibus autem *a posteriori* (quod tamen est prius secundum naturam), scilicet a fine et forma. Unde sic docet ibi Aristoteles ostendere *propter quid*, ut si hoc debeat esse, puta quod oliva generetur, necesse est hoc praeexistere, scilicet semen olivae; non autem ex semine olivae generatur oliva ex necessitate, quia potest impediri generatio per aliquam corruptionem. Unde si fiat demonstratio ex eo quod est prius in generatione, non concludet ex necessitate; nisi forte accipiamus hoc ipsum esse necessarium, semen olivae ut frequenter esse generativum olivae, quia hoc facit secundum proprietatem suae naturae, nisi impediatur.

[79841] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 4 Deinde cum dicit: neque per sensum etc., ostendit quod scientia non est eorum quae cognoscuntur secundum sensum. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod scientia non consistit in sensu; secundo, ostendit quomodo sensus ordinatur ad scientiam; ibi: sunt tamen quaedam reducta et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit scientiam non esse per sensum; secundo, praefert scientiam sensui; ibi: universale autem honorabile et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit veritatem; secundo, excludit quorumdam errorem; ibi: sed manifestum est et cetera.

[79842] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 5 Dicit ergo primo, quod, sicut scientia non est eorum quae sunt a fortuna, ita etiam scientia non consistit in cognitione, quae est per sensum. Et hoc probat sic. Manifestum est enim quod sensus cognoscit aliquid tale, et non hoc. Non enim obiectum per se sensus est substantia et quod quid est, sed aliqua sensibilis qualitas, puta calidum, frigidum, album, nigrum, et alia huiusmodi. Huiusmodi autem qualitates afficiunt singulares quasdam substantias in determinato loco et tempore existentes: unde necesse est quod id quod sentitur, sit hoc aliquid, scilicet singularis substantia, et sit *alicubi et nunc*, idest in determinato loco et tempore. Ex quo patet quod id quod est universale, non potest cadere sub sensu. Non enim quod est universale determinatur ad hic et nunc, quia iam non esset universale. Illud enim universale dicimus quod est semper et ubique.

[79843] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 6 Quod quidem non est secundum viam affirmationis intelligendum, quod hoc sit de ratione universalis, aut eius quod est universale, quod sit semper et ubique. Si enim esset de ratione eius quod est universale, esse semper et ubique, puta de ratione hominis aut animalis, oporteret quod quodlibet singulare hominis aut animalis esset semper et ubique; quia ratio hominis et animalis in quolibet singularium invenitur. Si vero esset de ratione ipsius universalis, sicut de ratione generis est quod contineat sub se species, sequeretur quod nihil

esset universale, quod non semper et ubique inveniretur; et secundum hoc oliva non esset universale, quia non in omni terra potest inveniri. Est ergo hoc intelligendum per modum negationis seu abstractionis; quia scilicet universale abstrahit ab omni determinato tempore et loco. Unde quantum est de se, sicut invenitur in quolibet, in uno loco vel tempore, sic natum est in omnibus inveniri. Sic igitur patet quod universale non cadit sub sensu. Quia igitur demonstrationes praecipue sunt universales, ut supra ostensum est, manifestum est quod scientia per demonstrationem acquisita non consistit in cognitione sensus.

[79844] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 7 Deinde cum dicit: sed manifestum est quoniam etc., excludit errorem quorumdam, qui credebant in ipsa perceptione sensus consistere scientiam. Et videtur haec ratio pertinere ad illos qui non ponebant intellectum differre a sensu, et per consequens nullam aliam cognitionem esse nisi sensitivam, ut habetur in III de anima et in IV metaphysicae. Et ad hoc excludendum dicit quod si etiam per sensum percipere possemus quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, adhuc oporteret quaerere demonstrationem ad habendum scientiam, neque per sensuum perceptionem sciremus: quia sensus est singularium, scientia autem consistit in hoc quod universale cognoscimus, ut ostensum est. Et quia posuerat exemplum de his quae sensu percipi non possunt, ad maiorem evidentiam ponit exemplum in his quae sensibilia sunt, videlicet in eclipsi lunae, quae contingit ex oppositione terrae, quae interponitur inter solem et lunam, ut claritas solis non possit pertingere ad lunam propter umbram terrae, quam dum luna subintrat, eclipsatur. Ponamus ergo quod aliquis esset in ipsa luna, et sensu perciperet interpositionem terrae per umbram ipsius: sensu quidem perciperet quod luna tunc deficeret ex umbra terrae, sed non propter hoc sciret totaliter causam eclipsis. Illud enim est per se causa eclipsis, quod causat universaliter eclipsim. Universale autem non cognoscitur sensu; sed ex pluribus singularibus visis, in quibus multoties consideratis invenitur idem accidere, accipimus universalem cognitionem. Et sic per causam universalem demonstramus aliquid in universali, de quo est scientia.

[79845] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 8 Deinde cum dicit: universale autem honorabilius etc., ostendit quod scientia est potior quam sensus. Manifestum est enim quod cognitio quae est per causam, nobilior est: causa autem *per se* est universalis causa, ut iam dictum est; et ideo cognitio per universalem causam, qualis est scientia, est honorabilis. Et quia huiusmodi universalem causam impossibile est apprehendere per sensum, ideo consequens est quod scientia, quae ostendit causam universalem, non solum sit honorabilior omni sensitiva cognitione, sed etiam omni alia intellectiva cognitione, dummodo sit de rebus quae habent causam; quia scire aliquid per causam universalem est nobilius quam intelligere qualitercunque id quod habet causam sine cognitione suae causae. Sed de primis, quae non habent causam, est alia ratio. Illa enim per se intelliguntur; et talis eorum cognitio est certior omni scientia, quia ex tali intelligentia scientia certitudinem habet.

[79846] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 9 Ultimo concludit principale propositum, quod scilicet impossibile sit per sensum cognoscere aliquid demonstrabile; nisi forte aequivoce utatur aliquis nomine sensus, vocans demonstrativam scientiam sensum, propter hoc quod scientia demonstrativa est determinate unius secundum certitudinem, sicut et sensus. Propter quod et certae

existimationes scientiae vocantur.

[79847] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 42 n. 10 Deinde cum dicit: sunt tamen quaedam reducta etc., ostendit quomodo sensus ordinatur ad scientiam. Quaedam enim problematicae dubitationes reducuntur sicut in causam ad defectum sensus. Quaedam enim sunt de quibus non quaereremus dubitando, si ea vidissemus; non quidem eo quod scientia consistat in videndo, sed in quantum ex rebus visis per viam experimenti accipitur universale, de quo est scientia. Puta si videremus vitrum perforatum, et quomodo lumen pertransit per foramina vitri, sciremus propter quid vitrum est transparens. Et utitur hoc exemplo secundum opinionem eorum qui ponebant lumen esse corpus, et quaedam corpora esse transparentia propter subtilia quaedam foramina, quae pori dicuntur; quos quia visu discernere non possumus propter parvitatem, dubitamus quare vitrum sit transparens. Et posset simile exemplum poni de quibuscunque rebus quae habent causam sensibilem latentem. Et quia dixerat quod scientia huiusmodi rei non est in videndo, manifestat hoc esse verum. Nam in videndo cognoscimus seorsum unumquodque singularium; sed in sciendo oportet omnia intelligere simul in universali, ut scilicet intelligamus ita se habere in omnibus. Videmus enim singillatim de diversis vitris, sed scientiam accipimus de omni vitro, quod sit tale.

Lectio 43

[79848] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 1 Postquam philosophus prosecutus est de illis quorum est scientia, hic prosequitur de principiis scientiarum, ostendens non esse eadem principia omnium syllogismorum. Et primo, ostendit hoc logice, idest per rationes communes omnibus syllogismis; secundo, ostendit hoc analytice, scilicet per rationes proprias demonstrationis; ibi: si vero aliter et cetera. Circa primum tria facit: primo, ostendit propositum per differentiam syllogismorum falsorum a veris; secundo, per differentiam falsorum ad invicem; ibi: postea neque falsae etc.; tertio, per differentiam syllogismorum verorum ad invicem; ibi: neque verorum et cetera. Circa primum duo facit; primo, ostendit propositum; secundo, excludit quamdam obviationem; ibi: et si namque sit verum et cetera.

[79849] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 2 Dicit ergo primo quod, primo logice speculando, manifestum est quod non possunt esse eadem principia omnium syllogismorum, propter hoc quod quidam syllogismi sunt *falsi*, idest concludentes falsum, et quidam *veri*, idest concludentes verum. Syllogismorum autem falsorum et verorum sunt diversa principia. Nam syllogismorum verorum sunt principia vera; syllogismorum autem falsorum sunt principia falsa. Non ergo omnium syllogismorum sunt eadem principia.

[79850] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 3 Deinde cum dicit: et si namque sit verum etc., excludit quamdam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod etiam syllogismorum verorum sunt principia falsa, quia contingit ex falsis syllogizare verum. Sed hoc excludit dicens quod quamvis contingat syllogizare verum ex falsis, tamen hoc solum contingit semel in primo syllogismo, quo

ex falsis concluditur verum. Sed si oporteat alios syllogismos inducere ad probandum praemissas propositiones, necesse erit quod illi syllogismi procedant ex falsis, quia ex veris non concluditur falsum: et ita in sola prima syllogizatione ex falsis concluditur verum. Et hoc manifestat per exemplum. Sit enim haec propositio vera, omne c est a: accipiatur autem ad utramque extremitatem medium falsum, quod est b, ita scilicet quod neque a insit b, neque b insit c. Si accipiantur aliqua media ad probandum praemissas propositiones, omnes propositiones falsorum syllogismorum erunt falsae: quia omnis conclusio falsa concluditur ex falsis, sed conclusio vera potest concludi ex omnibus veris. Unde quando propositiones praemissae sunt verae, ex quibus concluditur verum, non oportebit devenire ad aliquod falsum. Sic igitur, cum aliae sint propositiones verae, et aliae falsae, sequitur quod alia sunt principia verorum syllogismorum et alia falsorum.

[79851] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 4 Deinde cum dicit: postea neque falsae ex eisdem etc., ostendit quod nec etiam falsorum syllogismorum sunt eadem principia. Contingit enim conclusiones falsas esse contrarias ad invicem, et incompossibiles sibi esse. Sicut haec conclusio, iustitia est iniustitia, est incompossibilis huic conclusioni, iustitia est timor, cum utraque sit falsa. Timor enim sicut differt genere a iustitia, ita etiam ab iniustitia. Similiter etiam hae duae conclusiones falsae sunt contrariae et incompossibiles, homo est equus, et, homo est bos. Et similiter hae duae propositiones sunt incompossibiles, aequale est maius, et, aequale est minus. Oportet autem concludere sic esse ex aliquibus, quibus positis, ista sequuntur: unde oportet quod sicut ista sunt contraria et incompossibilia, ita etiam principia ex quibus concluduntur.

[79852] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 5 Deinde cum dicit: neque etiam verorum etc., ostendit quod nec syllogismorum verorum sunt eadem principia, quatuor rationibus. Quarum prima sumitur ex differentia principiorum propriorum; unde dicit quod *neque etiam verorum syllogismorum sunt eadem principia*. Diversorum enim generum diversa principia sunt: sicut patet quod magnitudinum principia sunt puncta, numerorum autem unitates; quae non conveniunt sibi invicem, quia unitates non habent positionem, puncta vero habent. Si autem principia omnium syllogismorum convenirent ad invicem, necesse esset quod vel convenirent in medio, vel sursum ascendendo versus maiorem extremitatem, vel deorsum descendendo versus minorem, quia in syllogismis necesse est quod termini vel assumantur interius vel exterius. Interius quidem, quando multiplicantur syllogismi ad probandum propositiones inductas. Tunc enim necesse est quod accipiantur media, quae sunt inter praedicata propositionum et subiecta. Puta si sit talis syllogismus, omne b est a, omne c est b, ergo omne c est a; si oporteat probari omne b est a, oportet assumere aliquod medium inter b et a, puta d. Et similiter si debeat probari minor, oportet accipere aliquod medium inter c et b, puta e: et sic semper termini assumpti interius habentur. Exterius autem assumuntur, quando vel maior extremitas accipitur ut medium ascendendo, vel minor descendendo: puta si a concludatur de c per b, et iterum c concludatur de b per a; et sic inde. Similiter etiam proceditur descendendo, si b concludatur de f per c. Necesse est ergo in syllogismis communicantibus in principiis, vel quod accipiatur medium unius syllogismi supra propositiones alterius syllogismi; vel accipiantur extrema unius syllogismi supra vel infra extrema alterius syllogismi. Sed hoc non potest esse in rebus quarum sunt principia diversa: quia puncta non possunt accipi neque ut media, neque

ut extrema in syllogismis in quibus concluditur aliquid de numero; neque unitates in syllogismis in quibus concluditur aliquid de magnitudinibus. Relinquitur ergo quod non possunt esse eadem principia omnium syllogismorum.

[79853] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 6 Secunda ratio ponitur ibi: sed neque communium principiorum etc., quae sumitur ex principiis communibus; et dicit quod non possunt esse aliqua principia communia, ex quibus solum omnia syllogizentur, sicut hoc est principium commune, de quolibet est affirmatio vel negatio; quod quidem communiter est verum in omni genere; non tamen est possibile, quod ex solis aliquibus taliter communibus possint omnia syllogizari: quia genera entium sunt diversa, et diversa sunt principia quae sunt solum quantitatum principia, ab his quae solum sunt principia qualitatum; quae oportet coassumere principiis communibus ad concludendum in qualibet materia. Puta si in quantitatibus oporteat ex dicto principio communi syllogizare, oportet accipere quod, cum haec sit falsa, punctus est linea, oportet hanc esse veram, punctus non est linea. Et similiter in qualitatibus oportet coassumere aliquid proprium qualitati. Unde relinquitur quod impossibile sit esse eadem principia omnium syllogismorum.

[79854] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi: amplius principia non multo etc., quae sumitur ex comparatione praemissarum ad conclusiones; et dicit quod principia non sunt multum pauciora conclusionibus. Sunt quidem pauciora, quia, quamvis ad unam conclusionem inferendam duo principia, idest duae propositiones requirantur, quia una conclusio non concluditur immediate nisi ex duabus; tamen una propositione potest quis uti ad inferendum plurimas conclusiones, secundum quod sub subiecto aut sub praedicato multa accipi possunt. Non tamen sunt multo pauciora principia quam conclusiones; quia plurima eorum quae principiis coassumuntur ad conclusiones. Principia enim propositiones hic appellantur: propositiones autem aut assumpti termini aut immissi sunt; idest propositiones in syllogismis multiplicantur, aut assumendo terminos extrinsecus, vel supra maiorem extremitatem et infra minorem, ut supra dictum est, aut accipiendo terminos qui sunt in medio. Et ad hoc addendum est quod conclusiones sunt infinitae: potest enim quodlibet concludi de quolibet vel affirmative vel negative. Et ne videretur hoc esse contrarium ei, quod supra ostenderat, praedicationes non procedere in infinitum, subiungit quod termini sunt finiti: et ad hoc pertinet quod supra ostensum est, esse statum in praedicationibus; sed ex terminis finitis possunt infinitae conclusiones fieri secundum diversas combinationes, ut tamen accipiamus communiter conclusiones, tam quae sunt per se quam quae sunt per accidens. Loquitur enim nunc communiter de syllogismis. Si ergo conclusiones sunt infinitae, principia autem non sunt multo pauciora conclusionibus, sequitur quod etiam principia syllogismorum sunt infinita. Non ergo sunt eadem principia omnium syllogismorum.

[79855] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 8 Quartam rationem ponit ibi: amplius principia, haec quidem etc., quae sumitur ex differentia necessarii et contingentis; et dicit quod principiorum quibus utimur in syllogismo, quaedam sunt contingentia et quaedam sunt necessaria, ut patet in libro priorum, ubi docuit syllogizare et ex necessariis et ex contingentibus. Non autem eadem sunt necessaria et contingentia: ergo non sunt eadem principia omnium syllogismorum. Et hoc est quod

concludit ex his duabus ultimis rationibus, quod secundum rationem praemissorum, cum infinitae sint conclusiones, impossibile est esse eadem principia omnium syllogismorum, aut etiam finita.

[79856] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 9 Deinde cum dicit: si vero aliter quodammodo etc., ostendit idem analytice, scilicet per rationes proprias principiis, quibus scientiae demonstrant. Et ponit tres rationes. Circa quarum primam dicit quod, si aliquis non dicat omnium syllogismorum esse eadem principia, sed aliquo modo dicat aliter; scilicet quod quaedam sunt principia geometriae et quaedam logicae, quae dicuntur principia syllogismorum vel ratiocinationum, et quaedam sunt principia medicinae; et sic accipiendo principia omnium scientiarum, ista sic accepta eadem sunt principia omnium demonstrationum; hoc non facit ad propositum, quo quis vult sustinere eadem esse principia, quia per hoc dictum nihil aliud dicitur, nisi quod quaelibet scientia habet sua principia. Sed quod sint eadem principia unius scientiae quae sunt alterius (quod oporteret si eadem essent principia omnium syllogismorum scientialium), est impossibile et derisibile; quia secundum hoc sequeretur quod omnia quae sunt in scientiis, essent eadem, et ita omnes scientiae essent una scientia. Quae enim eisdem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed principia cuiuslibet scientiae sunt quodammodo eadem conclusionibus, quia sunt unius generis. Non enim est ex uno in aliud genus demonstrare, ut supra dictum est. Si igitur principia sunt eadem, sequeretur quod omnia quae sunt in scientiis, essent eadem.

[79857] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 10 Secundam rationem ponit ibi: at vero neque quod ex omnibus etc., quae talis est. Si aliquis quaerens omnium eadem esse principia, hoc intendat dicere quod quodlibet demonstretur ex quolibet, hoc est stultum dicere; quia hoc neque est possibile in manifestis *mathematibus*, nec in resolutione. Et vocat manifesta *mathemata*, idest considerationes vel disciplinas, quando ex aliquibus propositionibus manifestis statim infertur conclusio. Vocat autem resolutionem, quando propositiones assumptae non sunt manifestae, sed oportet eas resolvere in alias manifestiores. Et quod hoc sit impossibile probat, quia utroque modo principia demonstrativorum syllogismorum sunt immediatae propositiones, quae vel statim assumuntur in manifestis *mathematibus* sive doctrinis, vel ad eas devenitur per resolutionem. Videmus autem quod demonstratur alia conclusio, coassumpta immediata propositione alia. Et ideo non potest esse quod ex quolibet demonstretur quodlibet.

[79858] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 11 Consequenter cum dicit: si autem dicat aliquis etc., excludit quamdam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod duplex est genus immediatarum propositionum: quaedam enim sunt immediatae propositiones primae, et quaedam secundae, ita quod accipiatur ordo immediatarum propositionum secundum ordinem terminorum. Nam illae propositiones immediatae quae consistunt in terminis primis et communibus, sicut est ens et non ens, aequale et inaequale, totum et pars, sunt primae et immediatae propositiones; ut, non contingit idem esse et non esse, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia, et similia. Immediatae autem propositiones quae sunt circa posteriores terminos et minus communes, sunt secundae respectu primarum; sicut quod triangulus est figura, vel quod homo est anima. Potest ergo aliquis dicere quod secundae propositiones immediatae coassumuntur ad diversas conclusiones

demonstrandas; sed primae propositiones immediatae sunt eaedem in omnibus demonstrationibus. Et ideo ad hoc excludendum dicit quod, si aliquis dicat primas immediatas propositiones has esse illa principia ex quibus omnia demonstrantur, considerare debet quod nihilominus in unoquoque genere oportet esse unum principium vel unam propositionem immediatam, primam in illo genere, non primam simpliciter; et quod ex illa quae est prima simpliciter, coassumpto isto principio proprio huiusmodi generis, oportebit in hoc genere demonstrari. Et ita non ex solis communibus principiis possunt omnia demonstrari; sed oportet coaccipere propria, quae sunt diversa diversorum.

[79859] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 12 Consequenter cum dicit: si vero neque ex omnibus etc., excluso stulto intellectu positionis contra quam disputatur, concludit propositum; et dicit quod, si non dicatur quod quodlibet demonstretur ex quolibet, sicut opus est dicere propter praemissa, sequitur quod nec sic ex principio, ex quo concluditur haec conclusio, concludatur altera; alioquin ex quolibet demonstraretur quodlibet. Unde necesse est quod diversarum scientiarum sint diversa principia, si oportet quod omnium scientiarum principia sint unius generis his, quae ex eis demonstrantur; sed oportebit quod ex istis principiis demonstrentur hae conclusiones, et ex illis illae, ex diversis scilicet principiis demonstratione facta in diversis scientiis, quae sunt de diversis generibus.

[79860] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 43 n. 13 Tertiam rationem ponit ibi: manifestum autem hoc est etc., et dicit quod manifestum est etiam alio modo quod non contingit hoc, scilicet quod eadem sint principia omnium scientiarum; quia ostensum est supra quod diversorum generum sunt principia diversa genere. Unde cum diversae scientiae sint de diversis generibus, sequitur quod diversa principia sint diversarum scientiarum. Sed quia quodammodo eadem principia communia sunt quibus omnes scientiae utuntur, ideo consequenter distinguit de principiis, et dicit quod duplicia sunt principia. Quaedam ex quibus primo demonstratur, sicut primae dignitates, ut quod non contingit idem esse et non esse. Et iterum sunt quaedam principia circa quae sunt scientiae, scilicet subiecta scientiarum; quia definitionibus subiecti utimur ut principiis in demonstrationibus. Illa ergo prima ex quibus demonstratur, sunt communia omnibus scientiis: sed principia circa quae sunt scientiae, sunt propria cuilibet scientiae, sicut numerus arithmeticae, et magnitudo geometriae. Principia autem communia oportet ad haec propria applicari ad hoc quod demonstretur. Et quia non ex solis communibus principiis demonstratur, non potest dici eadem esse principia omnium syllogismorum demonstrativorum, quod intendit probare.

Lectio 44

[79861] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 1 Postquam philosophus ostendit comparationem scientiarum ad invicem et secundum certitudinem et secundum unitatem et diversitatem, hic ostendit comparationem scientiae ad alia quae ad cognitionem pertinent. Et dividitur in duas partes: in prima, agit de comparatione scientiae ad opinionem, quae est verorum et falsorum; in secunda, de comparatione scientiae ad alios habitus cognoscitivos, qui sunt semper verorum; ibi: reliqua autem

quomodo oportet et cetera. Prima autem pars dividitur in duas partes: in prima, determinat veritatem; in secunda, excludit dubitationem; ibi: qualiter ergo est idem et cetera. Circa primum tria facit: primo enim, proponit differentiam esse inter scientiam et opinionem; secundo, ostendit quid pertineat ad scientiam; ibi: quoniam quidem scientia etc.; tertio, ostendit quid pertineat ad opinionem; ibi: sunt autem quaedam vera et cetera. Dicit ergo primo, quod scientia differt ab opinione; et similiter *scibile*, quod est obiectum scientiae, differt ab *opinabili*, quod est obiectum opinionis.

[79862] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 2 Deinde cum dicit: quoniam scientia universalis etc., ostendit quid pertineat ad scientiam et ponit duo ad eam pertinere: quorum unum est quod sit universalis. Non enim scientia est de singularibus sub sensu cadentibus: et hoc supra manifestatum est. Aliud est quod scientia est per necessaria. Et exponit quid sit necessarium, scilicet illud quod non contingit aliter se habere. Et hoc etiam est supra manifestatum, quod demonstratio procedat ex necessariis.

[79863] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 3 Deinde cum dicit: sunt autem quaedam etc., ostendit quid pertineat ad opinionem; scilicet quod sit circa contingentia aliter se habere, sive in universali sive in particulari. Et hoc probat tripliciter. Primo quidem per modum divisionis, dicens quod praeter vera necessaria, quae non contingunt aliter se habere, sunt quaedam vera non necessaria, quae contingit aliter se habere. Manifestum est autem ex praedictis, quod circa huiusmodi non est scientia, quia sic sequeretur quod contingentia non possent aliter se habere: circa talia enim est scientia, ut iam dictum est. Similiter etiam non potest dici quod eorum sit intellectus. Et accipimus hic intellectum non secundum quod intellectus dicitur quaedam potentia animae, sed secundum quod est principium scientiae; idest secundum quod est habitus quidam primorum principiorum, ex quibus procedit demonstratio ad causandam scientiam. Et ideo ad exponendum quid sit iste intellectus, qui est principium scientiae, subdit: *neque scientia indemonstrabilis est*, scilicet eorum quae contingunt aliter se habere; ac si dicat quod intellectus nihil aliud sit quam quaedam scientia indemonstrabilis. Sicut enim scientia importat certitudinem cognitionis per demonstrationem acquisitam, ita intellectus importat certitudinem cognitionis absque demonstratione; non propter defectum demonstrationis, sed quia id de quo certitudo habetur, est indemonstrabile et per se notum. Et ideo ad hoc exponendum, subdit quod scientia demonstrativa nihil aliud est quam certa existimatio immediatae propositionis. Quod autem intellectus sit scientia indemonstrabilis patet ex hoc ipso quod dicit quod est principium scientiae. Cum enim scientia sit necessariorum, et necessaria non concludantur nisi ex necessariis, ut supra probatum est, necesse est quod intellectus, qui est principium scientiae, non sit contingentium.

[79864] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 4 Ostenso ergo quod neque scientia neque intellectus sunt contingentium, ponit quamdam divisionem. Et dicit quod contingit verum esse et *intellectum* et *scientiam* et *opinionem* et *quod per hoc dicitur*, idest quod enunciatur voce per intellectum et scientiam et opinionem veram. Est enim verum et in compositione et divisione intellectus, et in enunciatione exteriori, in quantum significat interiorem veritatem opinionis, scientiae vel intellectus.

Si ergo cuiuslibet veri vel est *intellectus*, vel *scientia*, vel *opinio*, et sunt quaedam vera contingentia, quorum non est neque scientia neque intellectus; relinquitur quod circa huiusmodi sit opinio, sive sint actu vera sive sint actu falsa, dummodo possint aliter se habere.

[79865] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 5 Et ad exponendum quid sit opinio, subiungit quod opinio est *acceptio*, idest existimatio quaedam, *immediatae propositionis, et non necessariae.* Quod potest duobus modis intelligi: uno modo sic quod propositio immediata in se quidem sit necessaria, sed ab opinante accipiatur ut non necessaria; alio modo, ut in se sit contingens. Dicitur enim immediata propositio, quaecunque per aliquod medium probari non potest, sive sit necessaria sive non necessaria. Ostensum est enim supra quod non proceditur in infinitum in praedicationibus, neque quantum ad media neque quantum ad extrema; et hoc non solum analytice in demonstrationibus, sed etiam logice communiter quantum ad omnes syllogismos. Si igitur sit aliqua propositio contingens mediata, oportet quod reducatur ad aliquas immediatas. Non autem reducitur ad immediatas necessarias, quia necessaria non sunt propria principia contingentium, neque ex necessariis potest concludi contingens. Unde relinquitur quod sit aliqua propositio immediata contingens. Sicut, homo non currit, est mediata; potest enim probari per hoc medium, homo non movetur, quae etiam est contingens, sed immediata. Existimatio ergo talium propositionum contingentium immediatarum est opinio: sed per hoc non excluditur quin etiam acceptio propositionis contingentis mediatae sit opinio. Sic enim se habet circa contingentia, sicut intellectus et scientia circa necessaria.

[79866] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 6 Secundo; ibi: et confessum autem est etc., probat idem per id quod communiter apparet. Et dicit quod id quod dictum est, scilicet opinionem esse contingentium, est quoddam *confessum*, idest consentaneum his quae apparent: opinio enim videtur sonare aliquid debile et incertum; et videtur esse aliqua talis natura, quae habeat in se imbecillitatem et incertitudinem.

[79867] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 7 Tertio; ibi: adhuc autem nullus opinatur probare etc., probat idem per experimentum. Nullus enim quando opinatur quod impossibile sit aliter se habere, reputat se opinari; sed tunc reputat se scire: quando autem opinatur quod sic est, et quod nihil prohibeat aliter se habere, tunc reputat se opinari: ac si opinio sit talis, idest contingentis, scientia autem necessarii.

[79868] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 8 Deinde cum dicit: qualiter igitur est idem opinari etc., movet dubitationem contra praemissa. Et primo, movet dubitationes; secundo, solvit; ibi: aut si quidem sic et cetera. Circa primum movet duas dubitationes: quarum una est de opinabili et scibili. Si enim opinio est contingentis, scientia vero necessarii; non est autem idem necessarium et contingens; ergo remanet dubium qualiter possit homo aliquid idem opinari et scire. Secunda dubitatio est de scientia et opinione, quare scilicet opinio non sit scientia: si tamen aliquis ponat quod de omni cognito possit esse opinio. De quolibet enim cognito potest homo opinari quod possit aliter se habere, nisi forte de primis principiis per se notis, quorum contraria non cadunt in existimatione: de quibus tamen non est scientia. Sed circa omnia mediata, quorum est demonstratio

et scientia, potest aliquis existimare quod possibile sit aliter se habere, et ita potest ea opinari. Non enim opinio est solum de his quae sunt contingentia in sui natura; quia secundum hoc, non omne quod quis novit, contingeret opinari. Sed opinio est de his quae accipiuntur ut contingentia aliter se habere, sive sint talia sive non. Hoc ergo supposito, videtur quod sit idem scientia et opinio; quia tam sciens quam opinans consequuntur scientiam et opinionem per aliqua media, quousque perveniant ad aliqua immediata, sicut ex dictis patet. Unde si aliquis sit procedens per media ad immediata, habet scientiam. Quod autem opinio per media veniat ad immediata, manifestat per hoc, quia sicut contingit opinari quia ita est, ita contingit opinari propter quid sit ita. Hoc autem quod dico *propter quid*, significat medium. Unde patet quod opinio potest procedere per media ad immediata, sive opinio sit eorum quae in natura sua sunt contingentia, sive sit eorum quae accipiuntur ut contingentia.

[79869] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 9 Deinde cum dicit: aut si quidem sic arbitratur etc., solvit praedictas dubitationes. Et primo secundam, quae est de identitate scientiae et opinionis; secundo, primam, quae est de identitate sciti et opinati; ibi: eiusdem autem et cetera. Dicit ergo primo quod si aliquis per media procedat ad immediata, ita quod illa media non arbitretur ut contingentia aliter se habere, sed arbitretur ea sic se habere sicut definitiones, quae sunt media per quae demonstrationes procedunt, non erit opinio, sed scientia. Si autem aliquis procedat usque ad immediata per aliqua media vera, quae tamen vel non insint illis, de quibus dicuntur, per se, sicut definitiones quae praedicantur substantialiter et significant speciem rei, vel non accipiat ea ut quae sic insunt; tunc habebit opinionem, et non sciet vere *quia* et *propter quid* simul, si tamen procedat usque ad immediata; tunc enim per immediata opinabitur, et non sciet. Si vero non procedat per immediata, sed per mediata, tunc non opinabitur *propter quid*, sed opinabitur solum *quia.* Nam etiam scientia, quae non est *propter quid* et immediata, non est scientia *propter quid*, sed *quia.*

[79870] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 10 Deinde cum dicit: eiusdem autem opinio et scientia etc., solvit primam dubitationem, quae est de identitate sciti et opinati. Ubi primo considerandum est quod non est inconveniens id quod est scitum ab uno, esse opinatum ab alio; quia quod unus accipit ut impossibile aliter se habere quasi scitum, alter accipit ut contingens aliter se habere quasi opinatum. Sed quod idem homo de eodem simul habeat opinionem et scientiam, non omnino est verum, sed aliquo modo. Sicut enim falsa opinio et vera opinio possunt esse quodammodo de eodem, sed non simpliciter, sic etiam est de opinione et scientia. Si quis enim diceret quod opinio vera et falsa essent penitus de eodem, sicut aliqui dicunt, puta illi qui dicebant quod omne quod alicui videtur est verum, ut dicitur in IV Metaphys.; ille qui sic diceret, vellet consequi aliqua inconvenientia, et multa quidem alia, quae posita sunt in IV Metaphys., quae consequuntur ex hoc, quod aliquis dicit idem esse verum et falsum; et specialiter hoc inconveniens consequeretur ei, quod nulla opinio esset falsa, et quod ille qui opinatur falsa, non opinaretur. Non ergo potest dici quod vera opinio et falsa sint eiusdem simpliciter. Sed quia idem dicitur multipliciter, contingit quodammodo opinionem veram et falsam esse eiusdem, et quodammodo non. Si enim accipiatur idem subiectum secundum rem, de quo sunt opiniones, sic de eodem potest esse opinio vera et falsa. Si autem accipiatur idem esse ipsum enunciabile opinatum, sic hoc est impossibile. Puta

diametrum esse commensurabilem lateri quadrati opinatur aliquis falsa opinione, et inconveniens est dicere quod hoc enunciabile aliquis opinetur vera opinione. Sed secundum quod accipimus ipsum subiectum enunciabile diametrum, sic eiusdem potest esse opinio vera et falsa. Nam circa diametrum, unus vere opinatur quod sit incommensurabilis, alius falso quod sit commensurabilis. Et sic manifestum est quod id de quo est opinio et scientia, etsi sit idem subiecto, non tamen est idem secundum rationem. Est enim idem subiecto diametrum commensurari, et diametrum non commensurari, quia subiectum utriusque enunciabilis est idem: tamen manifestum est quod ratione diameter differt secundum quod accipitur ut commensurabilis, et secundum quod accipitur ut incommensurabilis. Et sic opinio vera et falsa possunt esse eiusdem subiecto, non autem eiusdem secundum rationem. Similiter etiam est et de scientia et de opinione. Nam scientia quidem est de hoc quod aliquis sciat animal, ita tamen quod non contingat illud non esse animal; sed opinio est de hoc quod aliquis scit animal, ita tamen quod contingat illud non esse animal. Puta si scientia sit quod homo vere sit id quod est animal, et sic impossibile sit aliter se habere; opinio vero sit de hoc quod homo non vere sit id quod est animal, et per hoc contingat aliter se habere. Manifestum est enim quod idem est subiectum et scitum et opinatum, quod est homo; sed non est ut idem ratione. Sic igitur ex dictis manifestum est quod non contingit simul omnino idem scire et opinari; quia simul homo haberet existimationem quod posset aliter se habere, et quod non posset aliter se habere. Sed in alio homine hoc contingit quod de eodem unus habet scientiam, et alius opinionem, sicut dictum est. In eodem vero homine non contingit ratione iam dicta.

[79871] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 11 Deinde cum dicit: reliqua autem quomodo etc., comparat scientiam ad alios habitus qui se habent ad verum. Et primo, ad illos habitus qui sunt de principiis et de conclusionibus; secundo, ad habitum qui specialiter respicit medium; ibi: solertia autem et cetera. Dicit ergo primo quod reliqua ab opinione ad cognitionem pertinentia, quomodo distinguantur in rationem, et intellectum, et scientiam, et artem, et prudentiam, et sapientiam, quantum ad aliquid pertinent ad considerationem philosophiae primae, vel etiam philosophiae naturalis; quantum autem ad aliquid, ad considerationem philosophiae moralis, quae dicitur Ethica. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Aristoteles in VI Ethic. ponit quinque quae se habent semper ad verum, scilicet artem, scientiam, sapientiam, prudentiam et intellectum; subiungens duo quae se habent ad verum et falsum, scilicet suspicionem et opinionem. Prima autem quinque se habent solum ad verum, quia important rectitudinem rationis. Sed tria eorum, scilicet sapientia, scientia et intellectus, important rectitudinem cognitionis circa necessaria: scientia quidem circa conclusiones, intellectus autem circa principia, sapientia autem circa causas altissimas, quae sunt causae divinae. Alia vero duo, scilicet ars et prudentia, important rectitudinem rationis circa contingentia. Prudentia quidem circa agibilia, idest circa actus qui sunt in operante, puta amare, odire, eligere et huiusmodi, quae pertinent ad actus morales, quorum est directiva prudentia. Ars autem importat rectitudinem rationis circa factibilia, idest circa ea quae aguntur in exteriorem materiam, sicut est secare et alia huiusmodi opera, in quibus dirigit ars. Hic autem addit *rationem*, quae pertinet ad deductionem principiorum in conclusiones. Determinare quidem de sapientia quid sit et quomodo se habeat, et de scientia et intellectu et arte, pertinet aliqualiter ad philosophiam

primam; prudentia vero pertinet ad considerationem moralem; intellectus et ratio, secundum quod significant potentias quasdam, pertinent ad considerationem naturalem, ut patet in libro de anima.

[79872] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 44 n. 12 Deinde cum dicit: solertia autem est subtilitas etc., facit mentionem de quodam habitu, qui specialiter respicit medium. Et dicit quod *solertia* est quaedam subtilis et facilis coniecturatio medii, propter quod aliquid evenit, et hoc quando non habet magnum tempus ad perspiciendum vel deliberandum: sicut si aliquis videns quod semper luna, quando convertitur opposita ad solem, splendorem habet per totum, statim intellexit propter quid hoc sit, scilicet quia illustratur a sole. Et similiter in actibus humanis, si aliquis videat aliquem pauperem altercantem cum aliquo divite, cognoscit quod ille dives accommodavit ei aliquid, et altercantur de redditione; vel si aliquis videns aliquos, qui prius fuerant inimici, esse factos amicos, cognovit propter quid hoc sit, quia scilicet sunt inimici eiusdem. Et quod cognoscere medium sit cognoscere propter quid, manifestat dupliciter: primo quidem per rationem, quia talis solers videns omnes causas medias, cognovit et ultimas, in quas fit ultimo resolutio, per quas cognoscitur propter quid; secundo, manifestat per exemplum ordinatum in syllogismo. Ut ponamus lunam esse c, idest minorem extremitatem; sed esse splendidum per oppositionem ad solem sit a, idest maior extremitas; sed illuminari a sole sit b, idest medium. C enim est b, idest luna habet lumen a sole; et a inest ipsi b, quia quod habet lumen a sole splendet conversum ad solem; et sic probatur quod a insit ipsi c per b. Unde patet quod solertia est quaedam perspicacitas velociter apprehendendi medium: quod contingit ex naturali aptitudine, et etiam ex exercitio. Posuit autem diversa exempla solertiae, ut ostendat quod in omnibus praedictis habitibus, scilicet prudentia et sapientia etc., possit esse solertia.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio libri Posteriorum Analyticorum

liber II

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Romae 1882 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 2

Lectio 1

[79873] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 1 Postquam philosophus in primo libro determinavit de syllogismo demonstrativo, in hoc libro intendit determinare de principiis eius. Est autem duplex principium demonstrativi syllogismi, scilicet medium eius et primae propositiones indemonstrabiles. Dividitur ergo liber iste in duas partes: in prima, determinat de cognitione medii in demonstrationibus; in secunda, de cognitione primarum propositionum; ibi: de principiis autem qualiter fiunt cognita et cetera. Quia enim in primo libro habitum est quod omnis doctrina et omnis disciplina fit ex praeexistenti cognitione; in demonstrationibus autem cognitio conclusionis acquiritur per aliquod medium et per primas propositiones indemonstrabiles; residuum erat investigare qualiter ista innotescant. Prima autem pars dividitur in duas partes: in prima, investigat quid sit medium in demonstrationibus; in secunda parte inquirit quomodo illud medium nobis innotescat; ibi: quomodo autem quod quid est ostenditur et cetera. Quia vero medium in demonstrationibus assumitur ad aliquid innotescendum de quo poterat esse dubitatio vel quaestio, ideo circa primum duo facit: primo enim, ponit numerum quaestionum; secundo, ex ipsis quaestionibus investigat propositum, ostendens qualiter quaestiones pertineant ad medium demonstrationum; ibi: quaerimus autem cum quaeramus et cetera. Circa primum tria facit: primo, enumerat quaestiones; secundo, manifestat compositas quaestiones; ibi: cum quidem enim utrum hoc etc.; tertio, simplices; ibi: quaedam autem alio modo et cetera.

[79874] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo quod aequalis est numerus quaestionum et eorum quae sciuntur. Cuius ratio est, quia scientia est cognitio per demonstrationem acquisita. Eorum autem oportet per demonstrationem cognitionem acquirere, quae ante fuerint

ignota: et de his quaestiones facimus, quae ignoramus. Unde sequitur quod ea quae quaeruntur sint aequalia numero his quae sciuntur. Quatuor autem sunt quae quaeruntur, scilicet *quia, propter quid, si est et quid est*: ad quae quatuor reduci potest quidquid est quaeribile vel scibile. Dividit autem in I topicorum quaestiones sive problemata aliter in quatuor, quae omnia comprehenduntur sub una harum quaestionum, quae dicitur quaestio *quia.* Non enim ibi intendit nisi de quaestionibus ad quas dialectice disputatur.

[79875] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: cum quidem enim utrum hoc etc., manifestat propositas quaestiones, et primo compositas. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum scientia non sit nisi veri, verum autem significetur solum per enunciationem, oportet solam enunciationem esse scibilem, et per consequens quaeribilem. Sicut autem in II perihermeneias dicitur, enunciatio dupliciter formatur. Uno quidem modo, ex nomine et verbo absque aliquo apposito, ut cum dicitur homo est; alio modo, quando aliquid tertium adiacet, ut cum dicitur homo est albus. Potest igitur quaestio formata referri, vel ad primum modum enunciationis, et sic erit quasi quaestio simplex; vel ad secundum modum, et sic erit quaestio quasi composita, vel in numerum ponens, quia videlicet quaeritur de compositione duorum. Circa hunc ergo modum enunciationis duplex quaestio formari potest. Una quidem, an hoc sit verum quod dicitur. Et hanc quaestionem primo exponit, dicens quod cum de aliqua re quaerimus utrum illa res *sit hoc* aut *illud*, et sic quodammodo ponimus in numerum (accipiendo scilicet duo, quorum unum est praedicatum et aliud subiectum; puta cum quaerimus utrum sol sit deficiens per eclipsim vel non, et utrum homo sit animal vel non), tunc dicimur quaerere *quia*: non ita quod hoc quod dico *quia* sit nota vel signum interrogationis, sed quia ad hoc quaerimus ut sciamus *quia ita est.* Cuius signum est, quia cum invenerimus per demonstrationem, quiescimus a quaerendo; et si in principio hoc scivissemus, non quaereremus utrum ita sit. Inquisitio autem non cessat, nisi habito eo quod quaerebatur. Et ideo cum quaestio qua quaerimus utrum *hoc sit hoc*, cesset habito quod ita est, manifestum est quid huiusmodi quaestio quaerit.

[79876] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit: cum autem scimus etc., manifestat consequentem quaestionem, quae etiam in numerum ponit; et dicit quod cum scimus *quia ita est*, quaerimus *propter quid* ita sit. Puta, cum scimus quia sol est deficiens per eclipsim, et quod terra est mota in terraemotu, quaerimus propter quid sol deficiat, aut propter quid terra moveatur. Hoc igitur sic quaerimus, ponentes scilicet in numerum.

[79877] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: quaedam autem alio modo etc., manifestat alias duas quaestiones, quae non ponunt in numerum, sed sunt simplices. Et dicit quod quaedam quaerimus alio modo a praedictis quaestionibus, scilicet non ponentes in numerum; utpote si quaeramus an sit Centaurus vel non: hic enim simpliciter quaeritur de Centauro *an sit*, non autem quaeritur an Centaurus sit hoc, puta album vel non. Et sicut scientes *quia* hoc est illud, quaerebamus *propter quid*, ita etiam scientes de aliquo *quia* est simpliciter, quaerimus *quid* sit illud, puta quid est Deus, aut quid est homo. Haec igitur et tot sunt illa quae quaerimus: quae cum invenerimus, dicimur scire.

[79878] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: quaerimus autem cum quaeramus etc., ostendit qualiter praedictae quaestiones se habeant ad medium. Et circa hoc tria facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat quod dixerat; ibi: dico autem quia etc.; tertio, probat propositum; ibi: contingit itaque in omnibus quaestionibus et cetera. Circa primum sciendum est quod praedictarum quatuor quaestionum, quarum duae ponunt in numerum et duae non ponunt, primam utrarumque in unam coordinat, scilicet quaestionem *quia* et quaestionem *an est*. Et dicit quod cum quaerimus *quia hoc est hoc*, aut cum quaerimus de aliquo simpliciter *si est*, nihil aliud quaerimus quam utrum aliquod medium ipsius quod quaerimus sit invenire vel non. Quod non dicitur secundum ipsam formam quaestionis. Non enim cum quaero an sol eclipsetur, vel an homo sit, ex ipsa forma quaestionis quaero *an sit aliquod medium*, quo possit demonstrari vel solem eclipsari, vel hominem esse: sed si sol eclipsatur, vel homo est, consequens est quod sit aliquod medium invenire ad demonstrandum ista quae quaeruntur. Non enim fit quaestio de immediatis, quae etsi vera sunt, non tamen habent medium; quia huiusmodi, cum sint manifesta, sub quaestione non cadunt. Sic ergo qui quaerit an hoc sit hoc, vel an hoc sit simpliciter, ex consequenti quaerit an sit huiusmodi medium. Quaeritur enim in quaestione *si est*, vel *quia est*, an sit id quod est medium; quia id quod est medium est ratio eius, de quo quaeritur an hoc sit hoc, vel an simpliciter, ut infra dicetur. Non tamen quaeritur sub ratione medii. Contingit autem, invento quod quaeritur per has duas quaestiones, cognoscere aut *quia* est aut *si est*: quorum alterum est cognoscere esse simpliciter, alterum esse in parte, sicut cum cognoscimus quod homo est albus; quia esse album non significat totaliter esse hominis, sed significat ipsum esse aliquid; et ideo cum homo fit albus, non dicitur generari simpliciter, sed generari secundum quid. Sed cum dicitur, homo est, significatur ipsum esse simpliciter; et cum homo fit ens, dicitur generari simpliciter. Cum ergo cognito *quia est*, quaerimus *propter quid est*, aut cognito *si est*, quaerimus *quid est*, tunc quaerimus quid sit medium. Et hoc similiter est accipiendum non secundum formam quaestionis, sed secundum concomitantiam. Non enim qui quaerit causam propter quam sol eclipsatur, quaerit ipsam ut medium demonstrans, sed quaerit id quod est medium: quia consequens est ut, hoc habito, possit demonstrare. Et eadem ratio est de quaestione *quid est*.

[79879] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit: dico autem quia aut si est etc., manifestat quod dixerat, quod *quia est* et *si est* differunt sicut in parte et simpliciter. Cum enim quaerimus utrum deficit luna aut utrum augetur, est quaestio in parte: in huiusmodi enim quaestione quaerimus si luna est aliquid; puta si deficiens, vel aucta, aut non. Sed cum quaerimus an luna sit, sive an nox sit, est quaestio de esse simpliciter.

[79880] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: contingit itaque in omnibus etc., probat propositum, scilicet quod praedictae quaestiones pertineant ad medium. Et primo, probat per rationem; secundo, probat per signum; ibi: quod autem sit medii et cetera. Concludit ergo primo ex praemissa manifestatione quod in omnibus praedictis quaestionibus, vel quaeritur an sit medium, scilicet in quaestione *quia* et in quaestione *si est*; vel quaeritur quid est medium, scilicet in quaestione *propter quid* et in quaestione *quid* est. Et probat quod quaestio *propter quid* quaerat quid sit medium. Manifestum est enim quod causa est medium in demonstratione, quae facit

scire; quia scire est causam rei cognoscere. Causa autem est quod quaeritur in omnibus praedictis quaestionibus. Quod primo manifestat in quaestione *quia.* Cum enim quaeritur utrum luna deficiat, quaeritur secundum modum supra expositum, utrum aliquid sit causa defectus lunae vel non. Et consequenter hoc manifestat in quaestione *propter quid.* Cum enim scimus *quia* est aliquid causa defectus lunae, quaeritur quid sit causa; et hoc est quaerere *propter quid.* Et eadem ratio est in aliis duabus quaestionibus, ut per sequentia manifestat. Dicit enim quod, sive accipiamus aliquam rem esse non hoc aut hoc (puta cum dico homo est albus, aut grammaticus), sed accipiamus ipsam substantiam esse simpliciter; sive etiam non accipiamus rem aliquam esse simpliciter, sed rem aliquam esse aliquid, ponendo in numerum, (sive illud aliquid sit de numero eorum quae praedicantur per se, sive de numero eorum quae praedicantur per accidens), sive hoc modo sive illo accipiamus rem esse, causa eius est medium ad demonstrandum ipsam. Exponit autem consequenter quod dixit, *simpliciter substantiam esse*, cum quaerimus de luna, aut de terra, aut de triangulo, aut de quolibet subiecto *an sit*, et ad hoc demonstrandum accipitur aliquod medium. Dico autem rem *esse aliquid*, cum quaerimus eclipsim de luna, aut aequalitatem, aut inaequalitatem de triangulo, aut de terra utrum sit in medio mundi vel non. Et ostendit quod non differt quantum ad propositum utrolibet modo accipiatur rem esse; quia in omnibus praedictis idem est *quid est* et *propter quid.* Et hoc manifestat primo in defectu lunae. Si enim quaeratur *quid est* defectus lunae: respondetur quod est privatio luminis a luna propter terram, quae obiicitur inter ipsam et solem. Et hoc idem respondemus si quaeratur *propter quid* luna deficit. Dicimus enim quod luna deficit propter defectum luminis ex oppositione terrae. Et idem manifestat in alio exemplo. Si enim quaeratur *quid est* consonantia: respondetur quod est ratio, idest proportio numerorum secundum acutum et grave. Et rursum si quaeratur *propter quid* acutum consonat gravi: respondetur propter id quod habent numeralem proportionem acutum et grave. Sic ergo quaestio *quid est* et quaestio *propter quid* redeunt in idem subiecto, quamvis differant ratione. Unde quia cum quaeritur *propter quid*, quaeritur quid sit medium, ut ostensum est, relinquitur quod cum quaeritur *quid est*, similiter quaeratur medium. Et idem ostendit in quaestione *quia.* Ut enim dictum est, consonantia est ratio in numeris acuti et gravis: cum ergo quaeritur utrum acutum et grave consonent, quaeritur utrum sit aliqua ratio numeralis acuti et gravis; et hoc est medium ad demonstrandum quod acutum et grave consonant. Relinquitur ergo quod in quaestione *quia* quaeritur an sit medium. Cum autem acceperimus *quia* est aliqua ratio numeralis acuti et gravis, quaeremus *quae sit* illa ratio. Et hoc est quaerere *quid* vel *propter quid.*

[79881] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 9 Videtur hic Aristoteles dicere quod definitio passionis sit medium in demonstratione. Sed considerandum est quod definitio passionis perfici non potest sine definitione subiecti. Manifestum est enim quod principia, quae continet definitio subiecti, sunt principia passionis. Non ergo demonstratio resolvet in primam causam, nisi accipiatur ut medium demonstrationis definitio subiecti. Sic igitur oportet concludere passionem de subiecto per definitionem passionis, et ulterius definitionem passionis concludere de subiecto per definitionem subiecti. Unde et in principio dictum est quod oportet praecognoscere quid est, non solum de passione, sed etiam de subiecto; quod non oporteret nisi definitio passionis concluderetur de subiecto per defi-

nitionem subiecti. Et hoc patet per exemplum. Si velimus de triangulo demonstrare quod habet tres angulos aequales duobus rectis, accipiamus primo pro medio quod est figura habens angulum extrinsecum aequalem duobus intrinsecis sibi oppositis, quod est quasi definitio passionis. Quod iterum demonstrare oportet per definitionem subiecti, ut dicamus: omnis figura tribus rectis lineis contenta habet angulum exteriorem aequalem duobus interioribus sibi oppositis; sed triangulus est huiusmodi; ergo et cetera. Et idem patet si velimus demonstrare quod vox acuta et gravis consonent: accipiemus definitionem passionis, ut hic dicitur, scilicet quod habent proportionem numeralem; sed rursus ad hoc demonstrandum oportet accipere definitionem gravis et acuti. Nam gravis vox est quae in multo tempore nata est movere sensum, acuta autem quae in modico tempore; modici autem ad multum est proportio numeralis; ergo vocis acutae et gravis est proportio numeralis. Nec refert si aliter definiatur acutum et grave. Oportet enim in eorum definitione ponere aliquid ad quantitatem pertinens; et sic necesse erit concludere in eis proportionem numeralem.

[79882] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit: quod autem medii sit quaestio etc., ostendit propositum per signum sensibile. Et dicit quod ea in quibus medium est sensibile, manifeste ostendunt quod omnis quaestio sit quaestio medii: quia scilicet quando medium per sensum innotescit, nullus relinquitur quaestioni locus. Tunc enim quaerimus in rebus sensibilibus secundum aliquam praedictarum quaestionum, quando medium non sentimus: sicut quaerimus an sit defectus lunae vel non, quia non sentimus medium quod est causa faciens deficere lunam. Sed si essemus in loco qui est super lunam, videremus quomodo luna subintrando umbram terrae deficeret; et ideo circa hoc nihil quaereremus, nec *si est* nec *propter quid est*; sed simul utrumque nobis fieret manifestum.

[79883] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 1 n. 11 Et quia posset aliquis obviando dicere quod sensus est singularium, ea vero quae quaeruntur sunt universalia, sicut et ea quae sciuntur; et ita per sensum non videtur quod possit nobis innotescere id de quo est quaestio: ideo quasi obviationi respondens subiungit quod ex hoc ipso quod sentiremus particulare, scilicet quod, hoc corpus lunae tunc subintrat hanc umbram terrae, statim accideret nobis quod sciremus universale. Sensus enim noster esset de hoc quod nunc lumen solis obstruitur per oppositionem terrae; et per hoc manifestum esset nobis quod luna nunc deficit. Et quia nos coniiceremus quod semper hoc modo accideret lunae defectus, statim in nostra scientia sensus rei singularis fieret universale. Et ex hoc exemplo concludit quod idem est scire *quod quid est* et *propter quid.* Nam ex hoc quod videmus terram interpositam inter solem et lunam, sciremus et *quid est* defectus lunae et *propter quid* luna deficit: quorum unum, scilicet scire *quid est*, refertur ad scientiam qua scimus de aliquo quod simpliciter sit, non autem quod aliquid insit alicui; sed *propter quid* refertur ad cognitionem eorum quae insunt, sicut cum dicimus quod tres anguli sunt aequales duobus rectis, aut maiores aut minores. Ultimo autem epilogando concludit principale propositum, scilicet manifestum esse ex praedictis, in omnibus quae quaeruntur esse medii quaestionem.

Lectio 2

[79884] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod omnis quaestio est quodammodo quaestio medii, quod quidem est *quod quid est* et *propter quid*, hic incipit manifestare qualiter medium nobis innotescat; et dividitur in partes duas: in prima parte ostendit quomodo *quod quid est* et *propter quid* se habent ad demonstrationem; in secunda parte ostendit quomodo oporteat investigare *quod quid est* et *propter quid*; ibi: quomodo autem oportet venari et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima, manifestat quomodo se habeat ad demonstrationem ly *quid est*; in secunda, manifestat quomodo se habeat ad demonstrationem ly *propter quid*, quod significat causam; ibi: quoniam autem scire opinamur cum sciamus causam et cetera.

[79885] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 2 Circa primum duo facit: primo, dicit de quo est intentio; secundo, prosequitur propositum; ibi: principium autem sit futurorum et cetera. Dicit ergo primo quod quia omnis quaestio, ad cuius determinationem demonstratio inducitur, est quaestio medii, quod est *quid* et *propter quid*, oportet primo dicere per quem modum hoc ipsum *quod quid est* nobis ostendatur, utrum scilicet per demonstrationem, vel per divisionem, vel quovis alio modo. Et iterum oportet dicere quis sit modus reducendi ea quae apparent de re, ad *quod quid est.* Et quia definitio est oratio significans *quod quid est*, oportet etiam scire quid sit definitio et quae sint definibilia. In his autem hoc ordine procedemus: primo quidem opponendo; secundo autem veritatem determinando.

[79886] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: principium autem sit futurorum etc., exequitur propositum ordine praedicto. Unde primo, procedit circa praemissa disputative opponendo; secundo, veritatem determinando; ibi: iterum autem speculandum est quid horum et cetera. Circa primum duo facit: primo, procedit disputando de ipsa definitione, quae significat *quod quid est*; secundo, de ipso *quod quid est* per definitionem significato; ibi: ipsius autem quid est utrum syllogismus et cetera. Circa primum tria facit: primo, inquirit disputative utrum omnium quorum est demonstratio, sit definitio; secundo, utrum e converso omnium quorum est definitio, sit demonstratio; ibi: quid autem cuius est definitio etc.; tertio, utrum alicuius eiusdem sit definitio et demonstratio; ibi: sed utrum si non omnis et cetera. Circa primum duo facit: primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum; ibi: dubitabit enim utique aliquis et cetera. Dicit ergo primo quod inter ea quae in futurum dicenda sunt, principium oportet sumere ab eo quod est convenientissimum *habitarum*, idest consequentium *rationum.* Quod quidem est de hoc quod posset aliquis dubitare utrum contingat idem et secundum idem scire per definitionem et demonstrationem.

[79887] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: definitio quidem enim quod quid est etc., probat quod non omnium quorum est demonstratio, sit definitio. Et hoc quadrupliciter. Primo quidem, quia definitio est indicativa eius *quod quid est*; omne autem quod pertinet ad quod quid est, praedicatur et affirmative et universaliter; ergo definitio est solum eorum contentiva sive significativa, quae praedicantur affirmative et universaliter. Sed non omnes syllogismi sunt

demonstrativi conclusionum affirmativarum universalium; sed quidam sunt negativi, puta omnes qui sunt in secunda figura; quidam vero particulares, puta omnes qui sunt in tertia figura. Non ergo omnium est definitio, quorum est demonstratio.

[79888] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 5 Secundo, ibi: postea neque eorum quae sunt etc., ostendit idem dicens quod neque definitio etiam potest esse omnium eorum quae concluduntur per syllogismos affirmativos, quod contingit esse solum in prima figura, sicut demonstrative syllogizatur quod *omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis.* Huius autem quod dictum est, scilicet quod non omnium quae sic syllogizantur, possit esse definitio, ratio est, quia scire aliquid demonstrative nihil aliud est quam demonstrationem habere. Ex quo patet quod si omnium horum scientia solum per demonstrationem habetur, non est eorum definitio. Ea enim quorum est definitio, cognoscuntur per definitionem. Sequeretur igitur quod aliquis non habens horum demonstrationem sciret ea; eo quod nihil prohibet aliquem habentem definitionem non simul habere demonstrationem; quamvis definitio sit demonstrationis principium. Non enim quicunque cognoscit principia, scit conclusionem deducere demonstrando.

[79889] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 6 Tertio, ibi: sufficiens autem fides est etc., ostendit idem per inductionem, ex qua potest fieri praemissae conclusionis sufficiens fides: quia demonstratio est eorum quae per se insunt, ut patet ex his quae in primo habita sunt. Nullus autem unquam cognovit per definitionem neque aliquid eorum quae per se insunt, neque etiam aliquid eorum quae per accidens insunt; non quod accidentium, quae per se vel per accidens insunt, non possunt esse aliquae definitiones, ut habetur in VII Metaph.; sed quia eius quod est inesse per se vel per accidens, quod syllogismus concludit, nullus unquam dedit definitionem.

[79890] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 7 Quarto, ibi: amplius si definitio substantiae etc., ostendit idem per rationem, quia definitio est notificatio substantiae: tum quia substantia principaliter definitur, accidens vero per posterius, definitione quae est per additamentum, ut habetur in VII Metaph.; tum etiam quia accidens non definitur, nisi quatenus significatur per modum substantiae per aliquod nomen. Haec autem de quibus sunt demonstrationes, non sunt substantiae, nec per modum substantiae significantur, sed per modum accidentium, scilicet secundum inesse aliquid alicui. Unde concludit non esse possibile quod definitio sit omnis eius cuius est demonstratio.

[79891] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: quid autem cuius est definitio etc., inquirit an e converso demonstratio sit omnis eius cuius est definitio. Et ostendit quod non, duplici ratione; quarum prima iam supra tacta est. Unius enim, in quantum est unum, videtur esse una scientia, idest unus modus cognoscendi. Unde si id quod est demonstrabile, vere scitur per hoc quod habetur demonstratio de eo, sequitur quoddam impossibile si per definitionem sciri possit; quia habens definitionem sciret aliquid demonstrabile absque hoc quod haberet demonstrationem: quod videtur inconveniens. Et haec ratio fuit secundo posita inter praemissas.

[79892] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: amplius principia demonstrationum et cetera. Definitiones enim sunt principia demonstrationum, ut in primo habitum est; sed principia non sunt demonstrabilia, quia sic sequeretur quod principiorum essent

principia, et quod demonstrationes in infinitum procederent; quod est impossibile, ut in primo ostensum est. Unde sequitur quod definitiones sint indemonstrabiles, tanquam quaedam prima principia in demonstrationibus. Et sic non omnium quorum est definitio, est demonstratio.

[79893] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit: sed utrum si non omnis etc., inquirit utrum sit possibile quod alicuius eiusdem sit definitio et demonstratio, etsi non omnis eiusdem. Et ostendit quod non, tribus rationibus. Quarum prima est, quia definitio est manifestativa eius *quod quid est* et substantiae, idest essentiae cuiuslibet rei. Demonstrationes autem hoc non manifestant, sed supponunt; sicut in mathematicis demonstrationibus arithmeticae supponitur quid est unitas et quid est impar; et simile est etiam in aliis demonstrationibus. Ergo non est eiusdem demonstratio et definitio.

[79894] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 11 Secundam rationem ponit ibi: amplius omnis demonstratio etc.; quae talis est. In eo quod per demonstrationem concluditur, praedicatur aliquid de aliquo vel affirmative vel negative: sed in definitione non praedicatur aliquid de aliquo; sicut in hac definitione, homo est animal bipes, neque animal praedicatur de bipede, neque bipes de animali. Et similiter in hac definitione, circulus aut triangulus est figura plana, nec planum praedicatur de figura, neque e converso. Si enim partes definitionis adiungerentur sibi invicem, oporteret quod praedicatio intelligeretur per modum convenientem definitioni, scilicet in eo *quod quid est*. Hoc autem non videmus. Nec enim genus praedicatur in eo quod quid est de differentia, neque e converso. Non ergo eiusdem est definitio et demonstratio.

[79895] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 12 Tertiam rationem ponit ibi: amplius alterum est quod quid est etc.; et dicit quod alterum est manifestare *quod quid est* et *quia est*, ut patet in differentia quaestionum supra posita: sed definitio ostendit de aliquo *quid est*; demonstratio autem ostendit affirmative vel negative aliquid esse de aliquo vel non esse. Videmus autem quod alterius rei alia est demonstratio, nisi illa duo se habeant ad invicem sicut totum et pars; quia tunc una et eadem esset demonstratio de utroque. Sicut demonstrato quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, similiter etiam ostensum est de isoscele, qui se habet ad triangulum sicut pars ad totum. Sed non ita est in his duobus, *quia est* et *quid est*: neutrum enim est pars alterius.

[79896] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 2 n. 13 Ostensum est igitur quod nec omnis cuius est definitio, sit demonstratio, neque e converso. Et ex hoc ulterius concludi potest quod nullius eiusdem sint; et quod definitio et demonstratio neque sint idem, neque unum sit in alio sicut pars subiectiva in suo toto; quia oporteret quod etiam ea quorum sunt, se haberent per modum totius et partis, ita scilicet quod omne definibile esset demonstrabile, aut e converso. Quod supra improbatum est. Ultimo epilogando concludit usque ad hoc processum esse opponendo.

Lectio 3

[79897] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 1 Postquam philosophus disputative inquisivit utrum

definitio significans *quod quid est* possit demonstrari, hic procedit ulterius ad inquirendum disputative utrum ipsum *quod quid est*, quod est definitionis significatum, possit demonstrative probari. Et primo, proponit quod intendit; secundo, exequitur propositum; ibi: syllogismus quidem enim et cetera. Movet ergo primo quaestionem: utrum possit esse syllogismus aut demonstratio eius *quod quid est*, ita scilicet quod concludatur hoc esse quod quid est huius; aut hoc non sit possibile, sicut supposuit ratio immediate praemissa?

[79898] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 2 Fuit autem necessaria haec disputatio post praemissam, quia in definitione attenditur non solum ut illud quod significatur, sit *quod quid est*, sed etiam ut tali modo tradatur qui competat ad manifestandum quod quid est; ita scilicet quod sit ex prioribus et notioribus, et alia huiusmodi habeat quae in definitione sunt observanda. Signanter autem dicit, *utrum sit syllogismus aut demonstratio*: nam rationum subsequentium quaedam concludunt quod eius quod quid est non sit demonstratio, quaedam vero quod eius omnino non sit syllogismus.

[79899] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: syllogismus quidem enim aliquid de aliquo etc., procedit disputative ad ostendendum quod non sit syllogismus vel demonstratio eius *quod quid est*. Et primo, excludit quosdam speciales modos, quibus posset videri quod possit demonstrari quod quid est; secundo, ponit rationes communes ad hoc; ibi: amplius quomodo demonstrabit et cetera. Circa primum tria facit: primo, ostendit quod non potest demonstrari quod quid est per acceptionem convertibilium terminorum; secundo, quod non potest demonstrari per divisionem; ibi: at vero neque per divisionem etc.; tertio, quod non potest demonstrari accipiendo id quod requiritur ad quod quid est; ibi: sed utrum sit demonstrare et cetera. Circa primum tria facit: primo, praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum; secundo, inducit rationem; ibi: si enim ipsius ca proprium est etc.; tertio, manifestat inconveniens quod sequitur; ibi: oportet autem in duabus propositionibus et cetera.

[79900] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 4 Circa primum praesupponit duo. Quorum primum pertinet ad syllogismum, scilicet quod omnis syllogismus probat aliquid de aliquo per aliquod medium, ut ex superioribus patet. Aliud autem pertinet ad ipsum *quod quid est*, quod est per syllogismum probandum; ad quod requiruntur duae conditiones. Quarum una est quod quod quid est sit proprium: quaelibet enim res habet propriam essentiam sive quidditatem. Et quia non omne quod est proprium alicui pertinet ad essentiam eius, sicut risibile homini; ideo requiritur secunda conditio, quod praedicetur *in quid*. Et has duas conditiones necesse est sequi tertiam, scilicet ut quod quid est sit convertibile cum eo cuius est.

[79901] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: si enim a ipsi c est proprium etc., ponit rationem ad propositum ostendendum. Et circa hoc tria facit: primo, dicit qualem oporteat esse syllogismum qui concludit *quod quid est*, si hoc sit possibile; secundo, concludit inconveniens, quod ex hoc sequitur; ibi: si ergo quod quid est etc.; tertio, exemplificat in terminis; ibi: et omnino si est monstrare et cetera. Circa primum tria facit: primo enim ostendit quid requiratur ad syllogismum concludentem quod quid est, ex eo quod est proprium; secundo, quid requiratur ex

eo quod praedicatur *in quid*; ibi: at vero et si a etc.; tertio, ostendit quod sine his talis syllogismus esse non possit; ibi: si vero aliquis et cetera. Dicit ergo primo quod si a, quod est probandum de c tanquam *quod quid est* eius, est proprium ipsi c (quod requiritur ad quod quid est, ut dictum est), oportebit quod primum, scilicet a, sit proprium medio, quod est b: nam si a excedit b, quod universaliter praedicatur de c, sequitur quod a multo magis excedat c. Et similiter manifestum est quod oportebit b esse proprium ipsius c: nam si b excedat c, sequitur quod a, quod praedicatur universaliter de b, excedat c; et sic non erit proprium eius, ut supponebatur. Relinquitur ergo quod si aliquis syllogismus sit, qui concludit *quod quid est*, oportet esse talem habitudinem terminorum eius, ut omnes ad invicem convertantur.

[79902] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit: at vero et si a in eo quod quid est etc., ostendit quid debeat habere syllogismus praedictus, ex eo quod concludit id quod praedicatur in eo quod quid est. Et dicit quod oportet hoc modo syllogismum procedere, ut maior extremitas, quae est a, praedicetur in eo quod quid de medio, quod est b; et b similiter praedicetur in eo quod quid de minori extremitate, quae est c; et sic concluditur quod a praedicetur de c in eo quod quid est.

[79903] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: si vero aliquis non accepit sic duplicans etc., ostendit quod praedictus modus syllogizandi requiratur. Et dicit quod si aliquis non ita accipiat terminos *duplicans*, idest observans duas conditiones praedictas, vel potius accipiens *quod quid est* ex duabus partibus, non sequitur ex necessitate quod a praedicetur de c in eo quod quid est. Sed et si ex una tantum parte praedictae conditiones observentur, non sufficit ad propositum. Etsi enim detur quod a praedicetur de b in eo quod quid est, non propter hoc sequitur quod praedicetur in eo quod quid de quibuscunque praedicatur b qualitercunque. Et sic sequitur quod ex utraque parte oporteat accipere quod quid est: ita scilicet quod non solum a sit quod quid est ipsius b, sed etiam ipsum b sit quod quid est ipsius c, tanquam convertibiliter et in eo quod quid praedicatum.

[79904] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: si igitur quod quid est et quod quid erat esse etc., ducit ad inconveniens: quia si, sicut ostensum est, ex utraque parte invenitur non solum praedicari aliquid in eo quod quid, sicut genus praedicatur de specie, sed etiam quod ex utraque parte sit *quod quid erat esse*, quod significat definitio, sequitur quod quid erat esse prius fuisse in medio termino; idest quod medius terminus sit quod quid erat esse minoris extremitatis: et ita supponitur quod oportebat probare, scilicet quidditatem ipsius c.

[79905] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit: et omnino si est monstrare quid etc., manifestat quod dixerat in terminis. Puta si volumus monstrare quid est homo, sit c, idest minor extremitas, *homo*; a vero, idest maior extremitas, sit *quod quid est* hominis, puta *animal bipes*, vel *aliquid aliud huiusmodi*. Si ergo hoc oporteat per syllogismum probari, necesse est quod definiatur aliquod medium, scilicet b, de quo omni a praedicetur; et ad hoc medium pertinebit quaedam alia media definitio, quae scilicet erat definitio minoris extremitatis. Unde sequetur quod hoc etiam medium sit quod quid est hominis. Et ita qui sic syllogizat, accipit supponendo id quod

oportebat ostendere, scilicet quod b sit quod quid erat esse hominis.

[79906] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: oportet autem in duabus etc., manifestat quomodo hoc inconveniens sequatur ex praemissis. Et circa hoc tria facit. Primo, ostendit modum quo convenienter hoc manifestetur. Et dicit quod id quod dictum est, oportet considerare in duabus propositionibus, quae sint primae et habeant terminos immediate sibi inhaerentes. Possibile enim esset per plures propositiones hoc ostendere, ex quibus plures syllogismi constarent; vel etiam esset possibile duas solas propositiones accipiendo, accipere eas mediatas. Sed quia oportet semper reducere ad duas primas immediatas, ideo, ut brevior et expeditior sit consideratio, assumamus a principio tales propositiones, et sic maxime poterit manifestari propositum.

[79907] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 11 Secundo, ibi: qui quidem itaque per conversionem etc., proponit quod intendit; et dicit, concludens ex praemissis, quod illi qui volunt demonstrare per terminos convertibiles *quod quid est* alicuius rei, puta *quid est anima*, vel *quid est homo, vel quodcunque aliud huiusmodi*, necesse est quod incidant in hoc quod petant principium. Et inducit exemplum de definitione animae secundum Platonem. Quia enim anima vivit, et est corpori causa vivendi, sequitur quod differat a corpore per hoc quod corpus vivit per aliam causam, anima vero vivit per seipsam. Ponebat autem Plato quod numerus est substantia omnium rerum: eo quod non distinguebat inter unum quod convertitur cum ente, quod significat substantiam eius de quo dicitur, et unum quod est principium numeri; et ita sequebatur quod anima substantialiter sit numerus, sicut et quaelibet alia res multa in se continens. Item ponebat Plato quod vivere sit quoddam moveri. Duobus enim distinguitur vivum a non vivente, scilicet sensu et motu, ut dicitur in I de anima; et ipsum sentire sive cognoscere dicebat esse quoddam moveri. Sic ergo dicebat animam esse numerum seipsum moventem: dicebat etiam animam esse id quod est sibi causa vivendi. Si quis ergo velit probare *quid* est anima, quia scilicet est id quod est sibi causa vivendi, et assumat pro medio quod anima est numerus seipsum movens, necesse est hoc petere, scilicet quod anima sit numerus seipsum movens: ita scilicet quod hoc sit idem ipsi animae, tanquam quod quid est eius. Alioquin non sequeretur quod si aliquid est quod quid est numeri moventis seipsum, quod sit quod quid est ipsius animae.

[79908] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 12 Tertio, ibi: non enim si consequitur etc., probat propositum, scilicet quod talis probatio contineat petitionem principii; et dicit quod non sequitur quod maior extremitas, quae est a, sit *quod quid est* minoris extremitatis, quae est c, ex hoc quod a sequitur ad b et b sequitur ad c; sed sequitur simpliciter quod a insit c. Et si ulterius detur quod ipsum a sit quod quid est alicuius, et praedicetur universaliter de b, non adhuc sequitur quod a sit quod quid est ipsius c: manifestum est enim hoc quod est animali *esse*, idest quod quid est animalis, praedicari de hoc quod est homini *esse*, idest de eo quod est *quod quid est* hominis. Sicut enim verum est quod animal universaliter praedicatur de homine, ita verum est quod definitio animalis universaliter praedicetur de definitione hominis, non tamen ut sint omnino unum et idem. Sic igitur patet quod si aliquis non sic accipiat terminos, ut primum sit omnino unum et idem medio, et medium ultimo, non poterit syllogizari quod a, quod est primum, sit quod quid est ipsi c, quod

est ultimum, et essentia eius. Si vero accipiantur termini modo praedicto, sequitur quod priusquam concludatur, accipiatur in praemissis quod quid est ipsius c, scilicet ipsum b. Ex quo sequitur quod non sit demonstratio, sed petitio vel acceptio principii.

Lectio 4

[79909] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 4 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod non potest demonstrari *quod quid est* per terminos convertibiles, hic ostendit quod non potest demonstrari per viam divisionis. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, excludit quamdam solutionem; ibi: contingit autem solvere et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum per rationem communem omnibus quae syllogizari possunt; secundo, ostendit propositum quantum ad ea quae sunt propria ei quod quid est: ibi: quid enim prohibet et cetera.

[79910] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 4 n. 2 Dicit ergo primo quod, sicut non potest demonstrari *quod quid est* per terminos convertibiles, ita etiam non potest demonstrari per viam divisionis: per quam etiam nihil syllogistice probatur, sicut dictum est in resolutione circa figuras, idest in I priorum analyticorum. Sicut enim in posterioribus analyticis docetur resolutio usque ad principia prima, ita etiam in prioribus analyticis fit resolutio ad prima quaedam simplicia pertinentia ad dispositionem syllogismi in modo et figura.

[79911] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 4 n. 3 Quod autem per viam divisionis non possit aliquid syllogizari probat per hoc, quod in via divisionis non ex necessitate sequitur conclusio, existentibus praemissis (quod requiritur ad rationem syllogismi): sed ita se habet in via divisionis, sicut et in via inductionis. Ille enim qui inducit per singularia ad universale, non demonstrat neque syllogizat ex necessitate. Cum enim aliquid syllogistice probatur, non est necessarium ulterius quod vel syllogizans interroget de conclusione, nec quod respondens det ei conclusionem: sed necesse est quod conclusio sit vera, praemissis existentibus veris. Hoc autem non accidit in via divisionis, sicut manifestat per exempla. Proceditur enim via divisionis cum, accepto aliquo communi quod per multa dividitur, remoto uno, concluditur alterum. Puta si entium aliud est animal et aliud inanimatum, habito quod homo non sit inanimatum, concluditur quod sit animal: sed ista conclusio non sequitur, nisi respondens det quod homo vel sit animal vel inanimatum.

[79912] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 4 n. 4 Et est attendendum quod satis convenienter comparavit divisionem inductioni. Utrobique enim oportet supponere quod accepta sint omnia quae continentur sub aliquo communi: alioquin nec inducens poterit ex singularibus acceptis concludere universale, nec dividens ex remotione quarumdam partium poterit concludere aliam. Patet igitur quod inducens, facta inductione quod Socrates currat et Plato et Cicero, non potest ex necessitate concludere quod omnis homo currat, nisi detur sibi a respondente quod nihil aliud contineatur sub homine quam ista quae inducta sunt. Similiter etiam nec dividens, si probaverit quod hoc coloratum non sit album nec pallidum, non potest ex necessitate concludere quod sit nigrum, nisi detur sibi a

respondente quod nihil aliud contineatur sub colorato nisi ea quae assumpta sunt in divisione. Et quia investigantibus *quid est homo*, oportet accipere non solum genus, quod est animal, sed etiam differentiam; ulterius in suo exemplo procedit quod, si omne animal aut gressibile est aut aquaticum, et accipiat quod homo, quia non est aquaticum animal, sit totum hoc quod est animal gressibile, non ex necessitate sequitur ex dictis; sed oportet quod hoc etiam supponat datum sibi a respondente, scilicet quod animal sufficienter dividatur per gressibile et aquaticum. Et quia quandoque per plures divisiones proceditur ad accipiendum quod quid est alicuius rei, ideo, praemissis duabus divisionibus in suo exemplo, subdit quod nihil differt quod sic procedatur in multis aut in paucis. Eadem enim est ratio in omnibus. Et sic ulterius concludit quod procedentes per viam divisionis, etiam circa ea quae contingit syllogizari, non utuntur probatione syllogistica.

[79913] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: quid enim prohibet hoc verum etc., inducit duas rationes proprias ei quod quid est. Quarum prima est, quia non omne quod vere praedicatur de aliquo, praedicatur in eo quod quid est, nec significat essentiam eius. Si ergo detur quod per viam divisionis sufficienter probetur quod totum hoc, scilicet animal gressibile, vere praedicetur de homine; non tamen propter hoc erit probatum quod praedicetur de eo in eo quod quid est, vel ostendat quod quid erat esse, idest quod demonstrat essentiam rei.

[79914] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 4 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: amplius quid prohibet aut apponere et cetera. Essentia enim cuiuslibet rei declaratur per aliqua certa, quibus nec addere oportet nec subtrahi. Nihil autem prohibet quin ille qui procedit per viam divisionis, aut apponat aliquid supra ea quae sufficiunt ad ostendendum *quod quid est*, aut auferat aliquid eorum quae ad hoc sunt necessaria, aut etiam quod supergrediatur vel excellat essentiam rei, utpote si sit communius quam ipsa res; quod fit dum subtrahuntur differentiae ultimae, quibus ea quae sunt communia contrahuntur. Unde per divisionem non probatur sufficienter quod quid est. Et hoc est quod concludit, quod in via divisionis praetermittuntur praedictae conditiones; ut scilicet id quod concluditur, praedicetur in eo quod quid est, et quod nec excedat nec excedatur.

[79915] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit: contingit autem solvere in accipiendo etc., excludit quamdam solutionem. Et primo, proponit eam; secundo, excludit ipsam; ibi: sed syllogismus tamen et cetera. Dicit ergo primo quod contingit solvere ea quae obiecta sunt, ex eo quod aliquis dicat quod dividendo accipiat omnia quae praedicantur in eo quod quid est; et ita per consequentiam ad divisionem faciat id quod primo intenditur, ut scilicet constituat definitionem significantem *quod quid est*, et nihil relinquat eorum quae requiruntur ad definiendum. Et si haec duo faciat, scilicet quod omnia, quae accipit per divisionem, praedicentur in eo quod quid, et omnia huiusmodi cadant in divisione, ita quod nihil desit, necessarium est quod id quod est inventum sit quod quid est. Et huiusmodi necessitatis ratio est quia, acceptis omnibus quae praedicantur in eo quod quid, nullo derelicto, iam id quod inventum est, oportet esse quoddam *individuum*, idest individuam rationem talis rei; ita scilicet quod non indigeat ulteriori divisione ad hoc quod approprietur huic rei.

[79916] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: sed syllogismus tamen non inest

etc., excludit praedictam solutionem: et dicit quod quamvis necesse sit, praedictis existentibus, aliquid individuum fieri, sicut expositum est, tamen praedicta via non est syllogistica; quamvis cognoscere faciat *quod quid est* per alium modum. Et hoc non est inconveniens, scilicet quod aliquid alio modo manifestetur quam per syllogismum. Ille enim qui utitur inductione, non probat syllogistice, sed tamen aliquid manifestat. Quod autem ille qui per divisionem ad definitionem pervenit, non faciat syllogismum, ostendit per quoddam simile. Si enim inducatur conclusio ex maiori propositione, subtracta media, et concludens dicat quod hoc necesse est sequi ex praemissis, poterit interrogare respondens, *propter quid* sit necessarium: quod non accidit in syllogistica probatione. Unde talis modus argumentandi non est syllogisticus. Ita etiam in terminis divisivis non fit syllogismus, quia semper restat interrogatio *propter quid*. Puta si aliquis volens notificare *quid est homo*, accipiat per viam divisionis quod homo est *animal mortale bipes*, vel *habens pedes, sine pennis*; ad quamlibet appositionem praedictorum poterit convenienter quaeri *propter quid* sit necesse. Ille enim qui ad manifestandum quod quid est conatur, non solum dicet, sed etiam probabit per divisionem, secundum quod ipse opinatur, quod omne quod est sit mortale aut immortale. Et quamvis detur quod per hanc divisionem possit demonstrare propositum, tamen non est necesse quod ratio sic conclusa sit definitio; quia forte ea ex quibus constat ratio talis, non praedicantur in eo quod quid est, vel excedunt substantiam definiti. Sed etsi contingat quod talis ratio sit definitio, non tamen per syllogismum probatur quod definitio sit, ut ex supra dictis patet.

Lectio 5

[79917] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 5 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod non potest demonstrari *quod quid est*, nec per convertibiles terminos, nec per viam divisionis, hic ostendit ulterius quod non potest quod quid est demonstrari, accipiendo id quod requiritur ad quod quid est. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, concludit ex omnibus praemissis quod nullo modo quod quid est demonstrari possit; ibi: qualiter igitur definiens et cetera. Circa primum duo facit: primo, inducit rationes proprias ad propositum; secundo, inducit quamdam rationem communem ad id quod nunc dicitur, et ad id quod supra dictum est; ibi: ad utrosque autem et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod non potest demonstrari quod quid est per hoc quod accipiatur id quod pertinet ad rationem eius quod quid est; secundo, ostendit quod non potest demonstrari quod quid est huius rei, ex hoc quod accipitur quod quid est alterius rei; ibi: ex suppositione autem et cetera. Circa primum duo facit: primo, movet quaestionem; secundo, argumentatur ad propositum; ibi: aut iterum accipit et cetera.

[79918] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 5 n. 2 Quaerit ergo primo, utrum contingat demonstrare *quid sit aliquid secundum suam substantiam*, ex tali suppositione, per quam accipiatur *quod quid erat esse* alicuius rei, ex illis conditionibus quae sunt propriae ei quod quid est. Puta si aliquis probet quod animal gressibile bipes sit quod quid est hominis, accipiens pro medio quod haec ratio convertitur cum homine, et constat ex genere et differentia. Haec autem sola requiruntur ad hoc

quod quid est, et totum hoc quod dictum est, est proprium ei quod quid est, quia est *esse* illi, scilicet ei quod est quod quid est: quasi dicat quod hoc quod est esse rationem convertibilem, ex genere et differentiis constantem, est omnino idem ei quod quid est.

[79919] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: an iterum accepit etc., obiicit ad praedictam quaestionem duabus rationibus, ostendens quod non potest *quod quid est* praedicto modo demonstrari. Quarum prima est, quia sicut praemissi modi demonstrandi deficiunt in hoc quod accipiunt id quod quaeritur, ita est in proposito. Accipitur enim et in hoc modo probationis quod quid erat esse; puta dum accipitur quod omnis ratio convertibilis, constans ex genere et differentiis, significat quod quid est: et ita inconveniens est probatio. Necesse est enim id ad quod demonstratio inducitur, non supponere quasi medium; sed potius per aliud medium demonstrare.

[79920] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 5 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: amplius sicut neque in syllogismo etc.; quae sumitur ex similitudine syllogismi. Cum enim aliquis syllogizat, non oportet quod accipiat definitionem syllogismi ad syllogizandum; quia ea ex quibus procedit syllogismus, hoc modo se habent, quod semper quodlibet eorum est aut *tota propositio*, idest universalis seu maior, aut est *pars*, idest particularis seu minor, quae sumitur sub maiori. Et ita definitio syllogismi non est aliquid eorum ex quibus procedit syllogismus. Et similiter si aliquis velit syllogizare *quod quid erat esse* alicuius rei, non oportet quod accipiat quid sit quod quid erat esse: sed oportet hoc seorsum haberi in mente, praeter ea quae ponuntur in definitione vel syllogismo. Huiusmodi enim rationes syllogismi et definitionis se habent in definiendo et syllogizando, sicut regulae artis, ad quas debet aspicere artifex in operando. Artifex autem qui facit cultellum, non facit operando regulam, secundum quam operatur: sed secundum regulam, quam habet in mente, examinat an cultellus bene sit factus. Ita etiam ille qui syllogizat non accipit rationem syllogismi in syllogizando: sed per rationem syllogismi examinat syllogismum factum an sit bonus. Unde si aliquis dubitet, syllogismo facto, an sit syllogizatum vel non, poterit syllogizans obviare, ostendendo quod sit syllogizatum, ostendendo quod syllogismus sit tale aliquid. Similiter etiam ei qui intendit syllogizare quod quid erat esse, convenit ut habeat seorsum in mente rationem eius quod quid erat esse: ut si aliquis dicat quod non est syllogizatum quod quid erat esse, ipse dicat quod immo, quia tale aliquid ponitur quod quid erat esse. Sic ergo patet quod syllogizans quod quid erat esse, neque debet sumere quid est syllogismus, neque quid est quod quid erat esse.

[79921] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit: et si ex suppositione etc., ostendit quod non potest demonstrari *quod quid est* unius rei ex *quod quid est* alterius rei. Et circa hoc duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum; ibi: etenim hic accipiens et cetera. Dicit ergo primo quod etiam non probatur *quod quid est*, si aliquis velit hoc probare ex suppositione quod quid est alterius rei. Puta si aliquis sic procedat accipiens quod idem sit *esse* divisibili et malo, idest quod divisio sit quod quid est mali, et ulterius argumentetur sic: in omnibus quae habent contrarium, contrarii est contrarium quod quid est; sed bono est contrarium malum, et indivisibile est contrarium divisibili; sequitur ergo quod indivisibile sit quod quid est ipsius boni. Et sumuntur ista exempla secundum opinionem Platonis, qui posuit quod eadem est ratio unius et

boni. Videmus enim quod unumquodque appetit unitatem sicut proprium bonum. Unum autem est idem quod indivisibile; et sic per oppositum sequitur quod malum sit idem quod divisibile. Unumquodque enim refugit divisionem sui, quia per hoc tendit ad diminutum et imperfectum.

[79922] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: etenim hic accipiens etc., probat propositum, scilicet quod non possit demonstrari *quod quid est*; et hoc duabus rationibus. Quarum prima est, quia etiam in hoc modo probationis demonstrat aliquis accipiendo quod quid erat esse, et ita accipit quod oportet probare.

[79923] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 5 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: accipit autem ad demonstrandum etc.; et dicit quod non solum est inconveniens quod accipiatur *quod quid erat esse* ad demonstrandum, sed et alterum inconveniens fit quod accipitur quod quid erat esse ad demonstrandum quod quid erat esse: quia etiam in demonstrationibus in quibus probatur hoc de hoc, puta passio de subiecto, accipitur pro medio quod quid erat esse, non tamen quod quid erat esse quod accipitur, est ipsummet quod debet concludi, vel aliquid quod habeat eamdem rationem et convertatur. Eamdem autem rationem habet quod bonum sit indivisibile, et malum divisibile; et haec duo convertuntur, quia posito uno ponitur alterum, et e converso.

[79924] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: ad utrosque autem et secundum divisionem etc., inducit rationem communem contra eum qui demonstrat ex suppositione et divisione; et dicit quod eadem oppositio habet locum contra *utrosque*, scilicet contra eum qui vult demonstrare quod quid est per divisionem, et contra eum qui utitur suppositione quod quid est in syllogismo. Manifestum est enim quod definitio significat unum aliquid: unde ea quae ponuntur in definitione, ad significandum unitatem, debent poni absque copula; puta ut dicatur quod homo est animal gressibile bipes, non autem debet dici quod homo sit animal et bipes. Unde si aliquis vult probare quod quid est, oportet quod probet ex his, quae assumuntur, fieri unum. Sed non est necessarium, secundum praedictas vias divisionis et suppositionis, quod ex his quae accipiuntur ad definiendum, fiat unum praedicatum: sed poterit esse quod sint multa, puta si dicatur quod homo est grammaticus et musicus. Videtur igitur quod secundum vias praedictas, non probetur quod quid est.

[79925] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit: qualiter igitur definiens etc., concludit ex praemissis quod nullo modo potest probari *quod quid est*; et dicit: si igitur neque per terminos convertibiles, neque per divisionem, neque per suppositionem demonstratur *quod quid est*, quomodo igitur definiens poterit demonstrare *substantiam* rei vel *quod quid est?* Iam enim ex praemissis patet quod non probat, sicut manifestum faciens ex his quae sunt per se nota, quod necesse sit alterum aliquid sequi per ea quae dicta sunt, quod requiritur ad demonstrationem. Relinquitur autem praeter tres modos quartus modus, qui est per inductionem. Sed nec contingit probare quod quid est per singularia manifesta, ita scilicet quod aliquid praedicetur de omnibus, et non sit aliquid eorum quod aliter se habeat: quia sic inducendo non demonstrabit quod quid est, sed demonstrabit aliquid esse vel non esse, puta quod omnis homo est animal, vel nullus homo est lapis. Nullus autem alius modus relinquitur ad demonstrandum quod quid est: nisi forte modus

demonstrationis qui est ad sensum, sicut cum aliquid demonstratur digito. Manifestum est autem quod hic modus non potest competere in proposito: quia quod quid est non est obiectum sensus, sed intellectus, ut dicitur in III de anima. Relinquitur ergo quod nullo modo possit demonstrari *quod quid est.*

Lectio 6

[79926] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod non contingit demonstrare *quod quid est*, inducendo per singulos modos quibus aliquid demonstrari potest, hic ostendit propositum per rationes communes. Et circa hoc tria facit: primo, praemittit quoddam quod est necessarium ad propositum ostendendum; secundo, ostendit propositum; ibi: at vero si demonstrabit quod quid est etc.; tertio, epilogat quae dicta sunt; ibi: ex his igitur neque definitio et cetera.

[79927] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 2 Dicit ergo primo quod non videtur esse possibilis aliquis modus, quo aliquis demonstret *quod quid est esse* hominis; et hoc ideo, quia necesse est quod quicunque scit quod quid est esse hominis, vel cuiuscunque alterius rei, quod sciat rem illam esse. Quia enim *non entis* non est aliqua quidditas vel essentia, de eo quod non est, nullus potest scire quod quid est; sed potest scire significationem nominis, vel rationem ex pluribus nominibus compositam: sicut potest aliquis scire quid significat hoc nomen *Tragelaphus* vel Hircocervus, quod idem est, quia significat quoddam animal compositum ex hirco et cervo; sed impossibile est scire quod quid est Hircocervi, quia nihil est tale in rerum natura.

[79928] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: at vero si demonstrabit quid est etc., ex eo quod praemissum est, procedit ad propositum ostendendum. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod non potest ostendi *quod quid est* demonstratione; secundo, quod non potest ostendi definitione; ibi: si ergo et definiens demonstrat et cetera. Circa primum ponit tres rationes; quarum prima talis est. Sicut definitio inducitur ad manifestandum aliquid unum, in quantum scilicet ex partibus definitionis fit unum per se, non per accidens, ita etiam oportet quod demonstratio, quae utitur definitione tanquam medio, unum aliquid demonstret: oportet enim conclusionem esse medio proportionatam. Et ita patet quod per unam et eamdem demonstrationem non possunt diversa demonstrari. Sed aliud est *quod quid est homo*, et *esse hominem*: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis *quid est* et *quia est.*

[79929] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: postea et per demonstrationem etc.; quae talis est. Secundum commune sapientum dictum, necessarium est quod *omne*, idest totum quod per demonstrationem demonstratur, sit ipsum *quia est*, nisi forte aliquis dicat quod hoc ipsum *quia est* sit substantia alicuius rei. Hoc autem est impossibile. Hoc

enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere existentis. Alioquin oporteret quod hoc quod dico ens esset genus, quia genus est quod praedicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus, ut probatur in III Metaph. Et propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere. Si autem *quia est* esset substantia alicuius rei, simul cum aliquis ostenderet *quia est*, ostenderet *quid est*, et ita non totum quod demonstratio demonstrat, esset *quia est*. Illud autem est falsum. Ergo patet quod demonstratio solum demonstrat *quia est*. Demonstrat enim enunciationem aliquam, quae significat *esse* vel *non esse*. Et hoc etiam apparet in processu scientiarum. Geometra enim accipit quid significat hoc nomen *triangulus*, et demonstrat *quod sit*, puta cum demonstrat super lineam rectam datam triangulum aequilaterum constituere. Si igitur aliquis demonstraret solum *quid est* triangulus, praeter morem demonstrationum quibus utuntur scientiae, non demonstraret hoc totum quod est triangulum esse, sed demonstraret solum hoc quod dico triangulum. Sicut enim propter hoc quod *esse* non est substantia rei, ille qui demonstrat *esse*, hoc solum demonstrat; ita si aliquis demonstraret *quid est*, hoc solum demonstraret. Sequeretur igitur quod aliquis sciens per definitionem *quid est*, nesciret *an est*, quod est impossibile, ut ex praedictis patet.

[79930] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi: manifestum autem est secundum nunc etc.; quae per exempla consuetarum definitionum manifestat idem, quod in praecedenti ratione est conclusum, scilicet quod monstrans *quid est* non monstrat *quia est*. Unde dicit manifestum esse non solum secundum praedicta, sed etiam secundum modos *terminorum*, idest definitionum, quae *nunc* sunt in usu, quod illi qui definiunt, non manifestant *quia est*. Puta qui definit circulum, dicens quod est aliquid ex cuius medio lineae ad circumferentiam ductae sunt aequales, adhuc restat quaestio *propter quid* oporteat poni esse id quod definitur; puta propter quid oporteat poni quod sit circulus, qui praedicto modo definitur. Convenit enim aliquam similem rationem dicere *montis aenei*, puta quod est corpus aeneum in altum et usquequaque diffusum; et tamen adhuc restat quaerere an sit aliquid tale in rerum natura. Et hoc ideo quia *termini*, idest rationes definitivae, non declarant quod illud de quo assignantur, aut *sit* aut *possibile* sit esse; sed semper, assignata tali ratione, licet quaerere quare oporteat tale aliquid esse. Sic igitur patet quod impossibile est quod simul demonstretur *quid est* et *quia est*.

[79931] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: si ergo definiens demonstrat etc., ostendit quod non potest ostendi *quod quid est* definitione, ducendo ad inconveniens. Unde primo, ostendit quid ex hoc sequatur; secundo, ostendit illud quod sequitur esse inconveniens; ibi: sed inconveniens et cetera. Dicit ergo primo quod, cum ille qui definit, possit ostendere vel *quid est*, vel tantum *quid significat nomen*, non propter hoc oportebit quod definitio sit manifestativa ipsius *quod quid est*, quod proprie ad definitionem pertinet: alioquin sequetur quod definitio significans quod quid est, nihil sit aliud quam ratio significans idem quod nomen: non enim super talem rationem addit aliquid definitio, nisi quia significat essentiam alicuius rei. Unde si non sit aliqua res, cuius essentiam definitio significet, nihil differt definitio a ratione exponente significationem alicuius nominis.

[79932] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: sed inconveniens est etc., ostendit inconveniens esse quod definitio nihil sit aliud quam ratio exponens nominis significationem. Et hoc tribus rationibus. Quarum prima est, quia contingit etiam ea quae nec sunt substantia, nec sunt universaliter entia, aliquo nomine significare. Quodlibet autem nomen per aliquam interpretationem exponi potest. Si ergo nihil aliud esset definitio quam ratio interpretativa nominis, sequeretur quod definitio posset esse *non substantiarum* et totaliter *non entium.* Quod patet esse falsum. Ostensum est enim in VII Metaph. quod definitio principaliter quidem est substantiae, aliorum autem in quantum se habent ad substantiam.

[79933] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: amplius omnes rationes etc.; quae talis est. Cuilibet *rationi*, idest orationi aliquid significanti, est imponere aliquod nomen ei correspondens, quod per illam rationem manifestatur. Si ergo nihil aliud sit definitio quam ratio interpretativa nominis, sequeretur quod omnes rationes essent definitiones: et ita sequetur quod, cum disputamus vel colloquimur ad invicem, ipsae disputationes vel collocutiones nostrae sint quaedam definitiones; et similiter sequetur quod *Ilias*, idest poema Homeri de bello Troiano, sit quaedam definitio.

[79934] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: amplius neque una scientia etc.; quae talis est. Nulla scientia demonstrat quod tale nomen significet talem rem. Nomina enim significant ad placitum; unde oportet hoc supponere secundum voluntatem instituentis. Manifestum est autem quod in qualibet scientia dantur aliquae definitiones. Manifestum est ergo quod definitiones non significant hoc, scilicet solam nominis interpretationem.

[79935] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit: ex his igitur neque definitio etc., epilogat quae disputative praemissa sunt. Et dicit quod ex praemissis videtur sequi quod definitio et syllogismus non sunt idem, neque de eodem; et quod definitio nihil demonstret, quia non est de eodem de quo est demonstratio. Et similiter videtur esse ostensum quod non est possibile cognoscere *quod quid est*, neque per definitionem, neque per demonstrationem; quia definitio solum ostendit *quid*, et demonstratio ostendit *quia est.* Sed ad cognitionem *quod quid est* requiritur cognitio *quia* est, ut dictum est.

Lectio 7

[79936] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 7 n. 1 Postquam philosophus disputative inquisivit qualiter cognoscatur definitio et *quod quid est*, hic determinat veritatem. Et primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum; ibi: quoniam autem sicut diximus etc.; tertio, epilogat quae dicta sunt; ibi: manifestum est igitur ex dictis et cetera. Dicit ergo primo quod iterum post disputativum processum, considerandum est, determinando veritatem, quid praedictorum dicatur bene et quid non bene: et hoc tam circa ipsam definitionem, ut consideremus quid sit ipsa definitio, quam etiam circa ipsum *quod quid est*, ut consideremus utrum possit aliqualiter manifestari demonstratione vel

definitione, vel nullo modo.

[79937] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit: quoniam autem sicut diximus etc., exequitur propositum. Et primo, quantum ad ipsum quod quid est; secundo, quantum ad definitionem, quae est ratio significativa eius; ibi: definitio autem quoniam dicitur ratio et cetera. Circa primum, ponit duos modos manifestandi *quod quid est.* Et primo, ponit modum logicae probationis; secundo, modum demonstrativae probationis; ibi: quo autem modo contingat et cetera. Circa primum, resumit primo id quod supra manifestatum est, scilicet quod idem est scire *quid est*, et scire causam quaestionis *an est*; sicut idem est scire *propter quid*, et scire causam quaestionis *quia est. Ratio autem huius*, scilicet quod idem sit scire quid est, et scire causam ipsius si est, ista est, quia oportet quod eius quod est rem esse, sit aliqua causa: propter hoc enim dicitur aliquid causatum, quod habet causam sui esse. Haec autem causa essendi aut est *eadem*, scilicet cum essentia ipsius rei, aut alia. Eadem quidem, sicut forma et materia, quae sunt partes essentiae; alia vero, sicut efficiens et finis: quae quidem duae causae sunt quodammodo causae formae et materiae, nam agens operatur propter finem et unit formam materiae. Et si accipiamus causam quae est alia ab essentia rei, quandoque quidem est causa talis per quam possit fieri demonstratio, quandoque autem non. Non enim ex omni causa agente sequitur ex necessitate effectus. Ex suppositione autem finis sequitur quod sit id quod est ad finem, ut probatur in II physicorum.

[79938] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 7 n. 3 Supponamus ergo quod sit aliquis effectus, cuius esse causa sit non solum ipsa essentia rei, sed habeat etiam aliquam aliam causam, et sit talis per quam possit demonstrari; puta si dicamus quod si homo pertingit ad beatitudinem, necesse est praeexistere virtutem. Accipiamus autem quod essentia virtutis sit habitus operans secundum rationem rectam. Potest ergo demonstrari esse aliquem habitum secundum rectam rationem operantem, si sit aliquis habitus ad beatitudinem perducens. Accipiatur ergo pro medio illa causa alia, quae est demonstrativa, et formetur syllogismus in prima figura: quod necesse est fieri, quia oportet quod quid est universaliter et affirmative praedicari de re cuius est. Syllogizabitur ergo sic: omnis habitus perducens ad beatitudinem est habitus secundum rectam rationem operans; sed virtus est huiusmodi; ergo et cetera. Concludit ergo quod iste modus, qui est nunc inquisitus, est unus modus ostendendi *quod quid est* per aliud, quod est causa. Et quod iste modus sit conveniens patet, quia necesse est, sicut supra dictum est, quod *medium* ad probandum quod quid est accipiatur ipsum *quid est*, et similiter *medium* ad probandum aliqua *propria* accipiatur aliquid proprium. Est autem considerandum quod, cum *quid est* sit causa ipsius esse rei, secundum diversas causas eiusdem rei potest multipliciter quod quid est eiusdem rei assignari. Puta quod quid est domus potest accipi per comparationem ad causam materialem, ut dicamus quod est aliquid compositum ex lignis et lapidibus; et etiam per comparationem ad causam finalem, ut dicamus quod est artificium praeparatum ad habitandum. Sic ergo continget quod, cum sint multa quod quid est eiusdem rei, aliquod illorum monstrabitur, et aliquod non monstrabitur, sed supponetur. Unde non sequitur quod sit petitio principii, quia aliud quod quid est supponitur, et aliud probatur. Nec tamen est modus probandi quod quid est demonstrative, sed logice syllogizandi; quia non sufficienter per hoc probatur quod id quod concluditur, sit quod quid est illius rei de qua concluditur, sed solum quod

insit ei.

[79939] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: quo autem modo etc., ostendit quomodo per demonstrationem possit accipi *quod quid est.* Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quomodo manifestetur quod quid est per demonstrationem in aliquibus; secundo, ostendit quod non est ita in omnibus; ibi: est autem quorumdam et cetera. Circa primum tria facit: primo, praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum; secundo, manifestat propositum; ibi: quorum igitur habemus etc.; tertio, epilogat; ibi: quomodo quidem igitur et cetera.

[79940] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 7 n. 5 Circa primum praemittit tria; quorum primum est comparatio quaedam ipsius *quod quid est* ad *propter quid.* Dicit ergo quod ad ostendendum quomodo contingat accipere quod quid est per demonstrationem, oportet iterum a principio resumere. Ubi considerandum occurrit quod dupliciter se habet aliquis ad cognoscendum propter quid. Quandoque enim habemus *quia* in nostra cognitione, et quaerimus adhuc propter quid; quandoque autem simul manifesta sunt nobis utraque; tertium autem est *impossibile*, ut scilicet prius cognoscat aliquis de aliqua re propter quid quam quia. Et similiter est de eo quod quid erat esse: quia aliquando scimus rem esse, nec tamen perfecte scimus quid sit; aliquando autem simul scimus utrumque; sed tertium est impossibile, ut scilicet sciamus quid est, ignorantes si est.

[79941] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 7 n. 6 Secundum ponit ibi: hoc autem si est etc.; et dicit quod rem aliquam *esse* possumus scire, absque eo quod sciamus perfecte *quid est*, dupliciter. Uno modo, secundum quod cognoscimus aliquod accidens eius, puta si per velocitatem motus existimemus leporem esse; alio modo, per hoc quod cognoscimus aliquid de essentia eius. Quod quidem est possibile in substantiis compositis, ut puta si comprehendamus hominem esse per hoc quod est rationalis, nondum cognitis aliis, quae complent essentiam hominis. In substantiis vero simplicibus hoc non contingit; quia non potest cognosci aliquid de substantia simplicis rei, nisi tota cognoscatur, ut patet in IX Metaphys. Oportet autem quod qui cognoscit aliquam rem esse, per aliquid rei illud cognoscat: et hoc vel est aliquid praeter essentiam rei, vel aliquid de essentia ipsius. Et de hoc ponit exemplum, puta si cognoscamus tonitruum esse, propter hoc quia percipimus quemdam sonum in nubibus: quod quidem pertinet ad essentiam tonitrui; non tamen est tota tonitrui essentia, quia non omnis sonus nubium est tonitruum. Et similiter si cognoscamus *defectum*, idest eclipsim solis vel lunae esse, propter hoc quod est quaedam privatio luminis; cum tamen non omnis privatio luminis sit eclipsis. Et eadem ratio est si aliquis percipiat hominem esse, propter hoc quod est quoddam animal; vel si percipiat animam esse, propter hoc quod est aliquid seipsum movens.

[79942] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 7 n. 7 Tertium ponit ibi: sed quaecunque quidem etc.; et dicit quod illa de quibus scimus quia sunt per aliquod accidens ipsorum, nullo modo per hoc se habent ad hoc quod cognoscamus de ipsis *quid est*; quia nec etiam per huiusmodi accidens vere scimus ea *esse.* Scimus quidem esse eorum accidentia; sed quia accidentia non sunt ipsae res, non propter hoc vere scimus ipsas res esse. Vanum autem est quaerere quid est, si aliquis nesciat quia est; sed illa de quibus scimus ea esse per aliquid ipsorum, facilius possunt cognosci a nobis quid

sunt. Unde manifestum est quod sicut nos habemus ad cognoscendum quia est aliquid, ita nos habemus ad cognoscendum *quid* est.

[79943] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit: quorum igitur habemus aliquid etc., manifestat propositum secundum praemissa; et dicit quod in his quae scimus esse per hoc quod cognoscimus aliquid essentiae eius, accipiamus primo tale exemplum. Sit *defectus*, idest eclipsis, in quo a, quae est maior extremitas; luna in quo c, quae est minor extremitas; oppositio terrae directa inter lunam et solem in quo b, quod est medium. Idem igitur est quaerere utrum deficiat luna vel non, et quaerere utrum b sit vel non: quaerere autem utrum b sit vel non, nihil differt quam quaerere si est aliqua ratio ipsius defectus. Nam b, idest oppositio terrae, est ratio defectus lunae; et si sit oppositio terrae, et illud dicimus esse, scilicet defectum lunae. Aut similiter si quaeramus *qualis sit ratio contradictionis*, utrum scilicet in habendo duos rectos vel non habendo sit contradictio. Cum autem inveniamus esse id quod quaerimus, puta esse defectum, simul sciemus *quia* et *propter quid*, si inveniatur propositum per medium debitum, quod est causa. Si vero non, sed per aliquod extrinsecum, sciemus *quia*, sed non *propter quid.* Puta si sit luna c et defectus a, accipiamus pro medio, quod est b, hoc quod luna non potest facere umbram aliquo nostrum medio existente, cum sit plenilunium. Luna enim, quandocunque non deficit, facit umbram interposito aliquo corpore: sed hoc quod est non posse facere umbram, non est causa defectus, sed potius effectus. Si ergo b praedicetur de c (quia scilicet luna non potest in plenilunio facere umbram aliquo nostrum medio existente), et iterum si in hoc medio sit a (idest si accipiatur quod quandocunque hoc accidit, luna deficit), manifestum erit lunam deficere. Sed *propter quid* luna deficiat, nondum erit manifestum. Et similiter sciemus *quia* est defectus, sed nesciemus *quid* est defectus, quando manifestum est quod a est in c, idest quod luna deficit. Et sicut in praedicto exemplo nec scitur *propter quid* est, nec scitur *quid* est, ita quaerere propter quid est, nihil aliud est quam quaerere quid est. Puta si quaeramus quare deficit luna, utrum deficiat propter hoc quod obiicitur terra in medio inter solem et lunam; vel hoc fiat per conversionem lunae, ut scilicet tunc vertatur versus nos superficies lunae quae est tenebrosa, ut quidam dixerunt; vel etiam lunare lumen extinguatur in aliquo humido. Quaerere autem utrum propter aliquam harum causarum fiat defectus lunae, nihil est aliud quam quaerere utrum defectus lunae sit obiectio terrae, aut conversio lunae, aut extinctio luminis eius. Et hoc medium est ratio alterius extremitatis, sicut in praemissis exemplis est ratio ipsius a, quod est maior extremitas; quia defectus lunae nihil est aliud quam obiectio facta lunari lumini a terra. Ponit etiam aliud exemplum: ut si quaeramus quid est tonitruum. Et dicatur, secundum opinionem Anaxagorae et Empedoclis, quod est extinctio ignis in nube. Secundum vero opinionem eius in II Meteororum, tonitruum fit ex percussura exhalationis siccae in frigiditate ad nubes. Utitur autem multoties in exemplis opinionibus aliorum. Si ergo secundum praedictam opinionem quaeratur, propter quid tonat: respondetur, propter hoc quod extinguitur ignis in nube. Sit igitur nubes c, quod est minor extremitas; tonitruum a, quod est maior extremitas; extinctio ignis sit b, quod est *medium.* Syllogizetur ergo sic: in c est b, idest in nube est extinctio ignis; sed omnis extinctio ignis est sonus; ergo in nube est sonus tonitrui. Et sic patet quod accipiendo propter quid, per demonstrationem accipimus quid est, quia ipsum medium ostendens propter

quid, est ratio definitiva primi termini, idest maioris extremitatis. Sed si oporteat accipere aliquod aliud medium ad hoc demonstrandum, hoc assumetur *ex reliquis rationibus*, idest ex definitione minoris extremitatis, et aliarum causarum extrinsecarum. Cum enim subiectum sit causa passionis, necesse est quod definitio passionis demonstretur per definitionem subiecti. Et hoc patet in exemplo proposito. Quia enim luna est corpus natum sic moveri, ideo necesse est quod obiiciatur certo tempore terra inter solem et ipsam.

[79944] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit: quomodo quidem igitur etc., epilogat quod dictum est: et dicit dictum esse quomodo accipiatur et innotescat *quod quid est*, scilicet per hoc quod accipitur *propter quid*. Dictum est etiam quod non est syllogismus neque demonstratio ipsius *quid est*, ut scilicet proprie syllogizetur vel demonstretur quod quid est; et tamen manifestatur quod quid est per syllogismum et per demonstrationem, in quantum scilicet medium demonstrationis propter quid est quod quid est. Unde manifestum est quod neque sine demonstratione potest cognosci quod quid est, cuius est altera causa; nec tamen est demonstratio ipsius quod quid est, sicut probabatur in obiiciendo. Et secundum hoc obiectiones inductae sunt verae.

Lectio 8

[79945] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod in quibusdam per demonstrationem accipitur *quod quid est*, hic ostendit quod hoc non est possibile in omnibus. Et ad hoc ostendendum praesupponit quod quorumdam est quaedam altera causa, quorumdam autem non. Quia igitur quod quid est accipitur per demonstrationem, cuius medium est causa, manifestum est quod sunt quaedam, quorum quod quid est oportet accipere sicut quoddam immediatum principium; ita quod oportet supponere de tali re et *esse* et *quid* est, vel manifestare aliquo alio modo quam per demonstrationem, puta per effectum vel per simile vel aliquo tali modo.

[79946] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 2 Est autem considerandum quod hoc quod dicit, *quorumdam non esse aliam causam*, potest intelligi tripliciter. Uno modo, quod simpliciter et absolute causam non habet sui esse. Et hoc competit soli primo principio, quod est causa esse et veritatis in omnibus rebus. Nihil enim prohibet etiam eorum quae ex necessitate sunt, esse aliquam causam necessitatis, ut patet in V Metaphys. Et ideo, cum hic philosophus pluraliter loquatur, non sic est intelligendum quod hic dicitur, quod aliqua sint, quae nullam habent causam sui esse.

[79947] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 3 Alio modo potest intelligi secundum ordinem causarum eiusdem rei. Manifestum est enim in rebus habentibus quatuor causas, quod una causa est quodammodo causa alterius. Quia enim materia est propter formam et non e converso, ut probatur in II Physic., definitio quae sumitur ex causa formali, est causa definitionis, quae sumitur ex causa materiali eiusdem rei. Et quia generatum consequitur formam per actionem generantis, consequens est quod agens sit quodammodo causa formae et definitio definitionis. Ulterius autem omne agens

agit propter finem; unde et definitio quae a fine sumitur, est quodammodo causa definitionis quae sumitur a causa agente. Ulterius autem non est procedere in generibus causarum: unde dicitur quod finis est causa causarum. Potest tamen in singulis causarum generibus a posterioribus ad priora procedi; sed definitiones debent dari per causas proximas. Et secundum hunc sensum in quibusdam libris interponitur, quod definitiones secundum speciem factae nullum habent medium quo demonstrentur: definitiones autem secundum materiam factae possunt habere medium: quia scilicet definitiones quae dantur secundum causam materialem possunt demonstrari per definitiones quae dantur secundum causam formalem. Definitio autem quae datur secundum causam formalem, non potest ulterius demonstrari per aliquod principium intrinsecum rei, quod proprie pertinet ad quod quid est, utpote intrans essentiam rei. Sed etsi demonstretur per causam efficientem et finalem, dicendum erit quod semper causa superior se habet ut formalis respectu inferioris. Praedicta tamen verba non habentur in libris Graecis. Unde magis videtur esse Glossa, quae per errorem scriptorum introducta est loco textus.

[79948] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 4 Tertio modo potest intelligi in quantum aliqua sunt, quae non habent causam in genere subiecto alicuius scientiae: sicut in genere numeri, de quo est arithmetica, est devenire ad unitatem, cuius in hoc genere non est accipere aliud principium. Et hic sensus concordat exemplo quod philosophus subiungit, dicens quod *arithmeticus supponit quid est unitas et quia est*. Et sicut illa quorum non est alia causa, ita etiam illa quae possunt habere medium, et quorum est altera causa, potest manifestari quod quid est: ita tamen quod non demonstretur ipsum quod quid est, sed magis medium demonstrationis ut quod quid est accipiatur.

[79949] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: definitio autem quoniam etc., ostenso qualiter se habeat quod quid est ad demonstrationem, ostendit quomodo se habeat definitio. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit qualiter definitio se habeat ad demonstrationem; secundo, manifestat quod dixerat per exemplum; ibi: differt enim dicere propter quid et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit unum modum definitionis significantis *quid est*; secundo, proponit alium modum definitionis significantis *propter quid*; ibi: alia vero terminus etc.; tertio, ostendit qualiter utraque definitio se habeat ad demonstrationem; ibi: quare prima quidem et cetera.

[79950] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 6 Circa primum, supponit primo quod definitio sit ratio significativa ipsius quod quid est. Si autem non posset haberi aliqua alia ratio rei quam definitio, impossibile esset quod sciremus aliquam rem *esse*, quin sciremus de ea *quid est*; quia impossibile est quod sciamus rem aliquam esse, nisi per aliquam illius rei rationem. De eo enim quod est nobis penitus ignotum, non possumus scire si est aut non. Invenitur autem aliqua alia ratio rei praeter definitionem: quae quidem vel est ratio expositiva significationis nominis, vel est ratio ipsius rei nominatae, altera tamen a definitione, quia non significat *quid est*, sicut definitio, sed forte aliquod accidens. Sicut forte invenitur aliqua ratio, quae exponit quid significat hoc nomen *triangulus*. Et per huiusmodi rationem habentes *quia est*, adhuc quaerimus *propter quid est*, ut sic accipiamus *quod quid est*. Sed sicut supra dictum est, hoc difficile est accipere in illis in quibus nescimus *an sint*. Et huius difficultatis causa superius est assignata: quia scilicet, quando nescimus rem esse per

aliquid rei, non absolute scimus si est vel non, sed solum secundum accidens, ut supra expositum est. Ad distinguendum autem rationem significantem *quid est* ab aliis, subiungit quod dupliciter aliqua ratio potest dici *una*. Quaedam enim est una, sola coniunctione: per quem modum etiam habet unitatem Ilias, idest poema de historia Troiana. Et per hunc etiam modum dicitur esse *una ratio*, quae est expositiva nominis, vel manifestativa ipsius rei nominatae per aliqua accidentia: ut si dicatur quod homo est animal risibile susceptibile disciplinae. Alia vero ratio est una in quantum simpliciter significat unum de re una, cuius est ratio, et hoc non secundum accidens. Et talis ratio est definitio significans *quid est*, quia essentia cuiuslibet rei est una. Sic igitur concludit quod illa quae dicta est, est una definitio definitionis, scilicet quod definitio est ratio ipsius quod quid est.

[79951] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: alia vero terminus est etc., ponit alium modum definitionis; et dicit quod alia definitio definitionis est, ut sit ratio manifestans *propter quid*.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

teriorum, lib. 2 l. 8 n. 8">[79952] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: quare prima quidem etc., ostendit quomodo utraque definitio se habeat ad demonstrationem, concludens ex praemissis quod prima definitio solum significat quod quid est, sed non demonstrat ipsum. Secunda vero definitio est quasi demonstratio quaedam ipsius quod quid est: et non differt a demonstratione nisi sola *positione*, id est ordine terminorum et propositionum.

[79953] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: differt enim dicere propter quid etc., manifestat quod dixerat per exempla. Et circa hoc duo facit: primo, manifestat per exempla quae dicta sunt; secundo, colligit ex praemissis diversitatem definitionum; ibi: immediatorum autem definitio et cetera. Dicit ergo primo quod differt dicere *propter quid* tonat, et *quid est* tonitruum: quia secundum opinionem illorum qui dicunt quod extinctio ignis in nube est causa tonitrui, dicit aliquis *propter quid* cum dicit tonitruum esse propter hoc quod ignis extinguitur in nube. Ille autem dicit *quid est* tonitruum, qui dicit quod est sonus ignis extincti in nubibus. Utrumque autem horum significat eamdem rationem, sed per alium modum. Nam cum dicitur *tonat propter hoc quod extinguitur ignis in nube*, significatur per modum demonstrationis *continuae*, idest non distinctae per diversas propositiones; accipiuntur tamen continue omnes termini demonstrationis. Cum autem dicitur quod *tonitruum est sonus extincti ignis in nubibus*, significatur per modum definitionis. Sed si dicamus quod *tonitruum est sonus in nubibus*, nulla mentione facta de extinctione ignis, erit definitio significans quid est, et erit solum demonstrationis conclusio.

[79954] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: immediatorum autem definitio etc., colligit ex praemissis quot sunt modi definitionum per respectum ad demonstrationem. Et primo, resumit quoddam quod supra dixerat, quod eorum quae non habent causam, definitiones sunt accipiendae sicut quaedam immediata principia. Et ideo dicit hic quod definitio *immediatorum*, idest rerum non habentium causas, est sicut quaedam indemonstrabilis positio eius quod quid est. Ex hoc ergo concludit quod triplex est genus definitionis per comparationem ad demonstrationem. Quaedam enim est definitio, quae est indemonstrabilis ratio eius quod quid est; et haec est illa, quam dixerat esse immediatorum. Alia vero est definitio, quae est quasi quidam syllogismus demonstrativus eius quod quid est; et non differt a demonstratione nisi *casu*, idest secundum diversam acceptionem et positionem dictionum; ut cum dicitur, *tonitruum est sonus extincti ignis in nubibus.* Tertia autem est definitio, quae est solum significativa ipsius quod quid est, et est

conclusio demonstrationis.

[79955] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit: manifestum igitur ex dictis etc., epilogat quae dicta sunt; et dicit manifestum esse ex praedictis per quem modum est demonstratio ipsius *quod quid est*, et per quem modum non: quia scilicet quod quid est potest accipi ex ipsa demonstratione, non autem potest demonstrari. Dictum est etiam in quibus possit esse demonstratio eius quod quid est, secundum modum praedictum, quia in habentibus causam; et in quibus non, quia in non habentibus causam. Dictum est etiam quot modis dicitur definitio: quia scilicet quaedam significat quod quid est, quaedam autem etiam manifestat propter quid. Dictum est etiam quomodo quod quid est demonstratur, in quantum scilicet significatur per definitionem significantem solum quod quid est; et quomodo non demonstratur, in quantum scilicet per definitionem accipitur non solum quid, sed etiam propter quid. Dictum est etiam quomodo definitio se habeat diversimode ad demonstrationem, et quomodo contingat quod eiusdem sit demonstratio et definitio, et quomodo hoc non contingat.

Lectio 9

[79956] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit qualiter ipsum *quid est* se habeat ad demonstrationem, hic ostendit quomodo ad demonstrationem se habeat *propter quid*, quod significat causam. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quomodo causae assumantur in demonstratione; secundo, quomodo diversimode in diversis rebus; ibi: eadem autem causa est et cetera. Circa primum duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum; ibi: et hoc enim existente et cetera.

[79957] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 2 Dicit ergo primo quod quia scire opinamur cum sciamus causam, ut in primo habitum est, demonstratio autem est syllogismus faciens scire; ita consequens est quod medium demonstrationis sit causa. Sunt autem quatuor genera causarum, ut in II Physic. et in V Metaphys. plenius manifestatur. Quarum una est *quod quid erat esse*, idest causa formalis, quae est completiva essentiae rei. Alia autem est causa, qua posita necesse est causatum poni; et haec est causa materialis, quia ea quae sequuntur ex necessitate materiae, sunt necessaria absolute, ut habetur in II Physic. Tertia autem causa est, quae est principium motus, idest causa efficiens. Quarta autem causa est, *cuius gratia fit aliquid*, scilicet causa finalis. Et ita patet quod per medium demonstrationis omnes hae causae manifestantur; quia quaelibet harum causarum potest accipi ut medium demonstrationis.

[79958] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: et hoc enim quod etc., manifestat quod dixerat. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quomodo diversae causae sumuntur ut media demonstrationis in diversis rebus; secundo, ostendit quomodo unius et eiusdem rei possunt esse diversae causae; ibi: contingit autem idem et cetera. Circa primum quatuor facit: primo, manifestat quomodo causa materialis accipiatur in demonstratione; secundo, manifestat propositum in causa

formali; ibi: at vero ipsius etc.; tertio, ostendit idem de causa efficienti; ibi: propter quid autem Medorum etc.; quarto autem, in causa finali; ibi: quorumcunque autem et cetera. Circa primum duo facit: primo, proponit modum quo causa materialis assumitur in demonstratione, qui etiam competit aliis causis; secundo, ponit exemplum; ibi: manifestum est autem et cetera.

[79959] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 4 Dicit ergo primo quod illud, quo existente necesse est aliud esse, scilicet causa materialis, non contingit accipi sic, ut ex necessitate aliquid sequatur, si accipiatur una sola propositio; sed oportet accipere ad minus duas hoc modo se habentes, quod communicent in uno medio. Si ergo accipiatur in duabus propositionibus unum medium, quod est causa materialis, ex necessitate sequitur conclusio: puta si dicamus: omne compositum ex contrariis est corruptibile; lapis est huiusmodi; ergo et cetera. Oportet autem accipere duas propositiones, non solum propter exigentiam formae syllogisticae, sed etiam quia non omnia quae sunt ex materia, habent ex materia necessitatem, ut probatur in II Physic. Et ideo praeter propositionem in qua sumitur hoc habere talem materiam, oportet quod sumatur alia propositio, quae declaret quod ex tali materia aliquid ex necessitate sequatur.

[79960] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: manifestum autem est etc., proponit exemplum in mathematicis. Nec est contra id quod dicitur in III Metaphys., quod mathematicae scientiae non demonstrant per causam materialem. Mathematica enim abstrahit quidem a materia sensibili, non autem a materia intelligibili, ut dicitur in VI Metaphys.: quae quidem materia intelligibilis consideratur secundum quod aliquid divisibile accipitur vel in numeris vel in continuis. Et ideo quandocunque in mathematicis aliquid demonstratur de toto per partes, videtur esse demonstratio per causam materialem: partes enim se habent ad totum secundum rationem materiae, ut habetur in II Physic. Et quia materia magis proprie dicitur in sensibilibus, propter hoc noluit eam nominare causam materialem, sed causam necessitatis.

[79961] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 6 Ad evidentiam autem exempli quod in litera ponitur, sciendum est quod omnis angulus cadens in semicirculo est rectus, ut probatur in III Euclidis. Est autem probatio talis. Sit semicirculus abc; chorda autem eius, quae est diameter circuli, dividatur per medium in puncto d, quod est centrum circuli. Erigatur ergo super punctum d linea perpendicularis, quae attingat circumferentiam circuli in puncto b; a quo ducantur duae lineae ad duo puncta a et c. Dico ergo quod angulus abc, cadens in semicirculo, est rectus. Probatio. Triangulus bdc habet tres angulos aequales duobus rectis; sed angulus eius bdc est rectus, quia linea bd est perpendicularis; ergo duo alii anguli, scilicet dbc et bcd, sunt aequales uni recto. Sed hi duo anguli sunt aequales, eo quod duae lineae db et dc sunt aequales, quia protrahuntur a centro ad circumferentiam; relinquitur ergo quod angulus dbc sit media pars recti anguli. Pari quoque modo probatur quod angulus abd sit media pars recti. Ergo totus angulus abc est rectus. Hac ergo probatione utitur hic philosophus, dicens quod manifestum est per hunc modum, propter quid est recta quae in semicirculo, idest rectus angulus qui cadit in semicirculo, dum accipit illud, quo existente sequitur quod sit rectus. Sit ergo rectus angulus in quo a, quod est maior extremitas; medietas duorum angulorum sit medium, in quo est b; angulus cadens in semicirculo sit minor

extremitas, in quo est c. Huius igitur quod est a esse in c, idest quod angulus in semicirculo sit rectus, causa est b, scilicet quod angulus semicirculi est medium duorum rectorum. Hoc enim medium est aequale per conversionem ipsi a, et ipsum c est simili modo aequale ipsi b. Nam b est esse medietatem duorum angulorum rectorum. Hoc igitur existente, necesse est quod a sit in c; quod nihil est aliud quam angulum semicirculi esse rectum. Subiungit autem quod hic modus demonstrationis potest etiam ad causam formalem pertinere, quam nominaverat *quod quid erat esse*; eo quod esse medium duorum rectorum potest accipi ut ratio significans *quod quid est* recti anguli.

[79962] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: at vero et ipsius etc., remittit ad praemissa, et dicit quod in superioribus monstratum est quomodo causa formalis, quae est *quod quid erat esse*, pertineat ad medium demonstrationis.

[79963] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: propter quid autem etc., ponit exemplum de causa movente, tangens quamdam Graecorum historiam: videlicet quod Athenienses quondam, adiunctis sibi quibusdam aliis Graecis, invaserunt Sardenses, qui erant subiecti regi Medorum; et ideo Medi invaserunt Athenienses. Dicit ergo quod quaeri potest *propter quid* bellum Medorum factum est cum Atheniensibus; et hoc *propter quid* est causa quare Athenienses impugnati sunt a Medis: quia scilicet ipsi simul cum quibusdam aliis, scilicet Eretriis, fecerunt, insultum in Sardenses; hoc enim est quod fuit primum motivum belli. Sit ergo bellum in quo a, quod est maior extremitas; quod priores insultum fecerunt sit b, idest medium; sed Athenienses sit c, idest minor extremitas. Igitur b est in c, in quantum scilicet Atheniensibus convenit quod priores fecerunt insultum. A autem est in b, quia scilicet illi qui prius aliis iniustitiam intulerunt, sunt debellati. Sic ergo a est in b, in quantum debellantur illi qui prius inceperunt. Hoc autem, scilicet b, quod est medium, pertinet ad Athenienses, qui prius bellum inceperunt. Et sic patet quod hic accipitur quasi medium causa quae primo movit.

[79964] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit: quorumcunque autem causa etc., manifestat idem in causa finali. Et circa hoc duo facit: primo, proponit exemplum in causa finali; secundo, ostendit differentiam inter causam finalem et causam quae est principium motus; ibi: generationes autem e contrario et cetera. Dicit ergo primo quod similiter se habet cum praedictis in quibuscunque accipitur quasi causa finis, cuius causa fit aliquid. Puta si dicamus propter quid aliquis ambulat post coenam, ut scilicet fiat sanus: et iterum propter quid est domus, ad hoc scilicet ut vasa, idest supellectilia hominis, salventur, idest conserventur. Sic ergo hoc, scilicet ambulatio post coenam, fit gratia sanandi; hoc autem, scilicet aedificatio domus, est gratia servandi supellectilia. Sic ergo nihil differt dicere *propter quid* oportet post coenam ambulare, et *cuius gratia* hoc oporteat. Sic ergo ambulare post coenam in quo c, minor extremitas; sed non eminere cibos in ore stomachi sit medium, in quo est b; sanari vero sit maior extremitas, in quo est a. Sit ergo b in c, quia ambulatio post coenam facit ut non emineant cibi in ore stomachi; et propter hoc provenit sanitas, quod est a esse in b. Videtur enim quod ipsi ambulare, quod est c, insit b, quod est non eminere cibos in ore stomachi. Ad hoc autem sequitur a, quod est esse sanativum. Sic ergo patet

quod b, scilicet non eminere cibos in ore stomachi, est causa quare c est a, idest quare ambulare post coenam sit sanativum; et hoc, scilicet non eminere cibos in ore stomachi, est ratio eius quod est esse sanativum. A enim, idest esse sanativum, sic assignabitur, idest notificabitur. Quod autem b sit in c est propter quid, quia scilicet sic se habere ut non emineant cibi in ore stomachi est sanari. Et ad hoc quod singula fiant magis manifesta, oportet transumere rationes, ut scilicet accipiatur medium quasi ratio maioris extremitatis, sicut in praemisso exemplo apparet.

[79965] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit: generationes autem e contrario etc., ostendit quomodo diversimode se habet et in causa quae est principium motus. Contrario enim modo se habent in via generationis causa finalis, et causa quae est principium motus. Nam ibi, scilicet in demonstratione quae sumitur per causam quae est principium motus, *oportet medium primum fieri*, idest esse primum in via generationis; sicut prius fuit quod Athenienses insultum fecerunt in Sardenses, quam quod impugnarentur a Medis. Sed hic, in demonstratione quae fit per causam finalem, accipitur sicut primum in via generationis ipsum c, quod est minor extremitas, et est ultimum causatum causae finalis. Ultimum autem in via generationis est finis, cuius gratia est aliquid. Manifestum est enim quod primo aliquis ambulat post coenam, et ex hoc sequitur quod cibi non emineant in ore stomachi, et ex hoc ulterius sequitur sanitas hominis, quae est principalis finis.

[79966] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit: contingit autem idem etc., ostendit quomodo ad eumdem effectum possunt assumi plures praedictarum causarum. Et circa hoc duo facit: primo, manifestat plures causas esse eiusdem; secundo, ostendit in quibus habeat locum quod dictum est; ibi: plurima autem huiusmodi sunt et cetera. Dicit ergo primo quod contingit unum et eumdem effectum esse propter aliquem finem sive gratia eius, et ex necessitate alicuius prioris causae; sicut hoc quod est lumen apparere per pellem lucernae, ex necessitate provenit; necesse est enim quod corpus minorum partium transeat per poros largiores. Dicitur autem hoc secundum opinionem ponentium quod lumen sit corpus quoddam subtile, et quod apparentia luminis per diaphanum fiat propter magnitudinem pororum quasi quorumdam foraminum. Corpus autem subtile videtur esse parvarum partium. Et quia hoc non est secundum suam opinionem, subiungit quod ex tali necessitate hoc provenit, si tamen lumen appareat *digrediendo*, idest per egressum partium eius per poros diaphani. Hoc autem quod est apparere lumen per pellem lucernae, est propter aliquem finem, ut scilicet ambulantes in nocte beneficio luminis non offendamus. In talibus ergo possibile est dupliciter argumentari. Uno modo a causa praeexistente, ut dicamus: *si esse contingit hoc, et hoc erit*; puta si lumen impositum est lucernae, sequitur quod diffundatur per poros pellis. Alio modo a causa posteriori, quae est posterior in fieri; et secundum hoc argumentabimur quod si fieri contingit finem ultimum, oportet praecedere ea per quae pervenitur ad finem. Sicut patet in tonitruo quod si est ignis extinctus, necesse est *sizire*, idest facere fremitum quemdam ignis extincti et sonum quemdam. Et si opinio Pythagoricorum est vera, quod tonitruum fiat ad comminandum his qui sunt in Tartaro, oportet dicere quod tonitruum fiat ad hoc quod homines qui sunt in Tartaro timeant.

[79967] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit: *plurima autem huiusmodi* etc., ostendit in quibus contingat hoc quod dictum est. Et circa hoc tria facit: primo, ostendit quomodo hoc se habeat in his quae sunt a natura; secundo, quomodo se habeat in his quae sunt a proposito; ibi: in his autem quae sunt etc.; tertio, infert quoddam corollarium; ibi: quare finis bonus et cetera. Dicit ergo primo quod plurima huiusmodi, quae scilicet sunt ex necessitate et fiunt propter finem, maxime inveniuntur in his quae subsistunt a natura, et in his quae sunt per naturam constructa. Natura enim quaedam facit propter finem, quaedam vero facit ex necessitate priorum causarum. Quae quidem est duplex: una secundum naturam, quae est secundum conditionem materiae; alia secundum causam moventem: sicut lapis movetur quidem ex necessitate quandoque sursum, quandoque deorsum, sed non propter idem genus necessitatis; sed deorsum movetur propter necessitatem naturae, sursum autem propter necessitatem moventis, idest proiicientis.

[79968] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit: in his autem etc., ostendit quomodo se habeat in his quae sunt a proposito. Et dicit quod in illis quae fiunt per rationem, sicut sunt opera artis, quaedam talia sunt quae nunquam fiunt a casu, sicut domus et statua, nec etiam possunt unquam fieri ex necessitate naturae; sed semper fiunt propter finem, quia semper fiunt a ratione, quae non operatur nisi intendens finem. Quaedam vero sunt quae possunt quidem fieri a ratione artis, tamen possunt etiam quandoque fieri a fortuna: sicut patet de sanitate, quae quandoque fit per artem medicinae; sed tamen, quia potest provenire ex aliqua causa naturali, potest contingere quod aliquis sanetur praeter intentionem, sicut si leprosus sanetur ex esu serpentis, quem comedit ut moreretur. Et similiter contingit de salute; cum scilicet aliquis intrans domum propter aliquid aliud, liberatur de manu inimicorum quaerentium ipsum. Et hoc maxime contingit in omnibus rebus in quibus contingit quod aliquid fit et sic et aliter, cum non a fortuna fit, idest cum contingit eumdem effectum non fortuito ex diversis causis provenire. Puta potest aliquis intrare domum non a fortuna ut salvetur a manu hostium, vel ut comedat, vel ut quiescat. Unde si intendendo unum eorum eveniat aliud, erit a fortuna. Sed domus et statua non fiunt nisi per easdem causas; et ideo talia non contingit fieri a fortuna.

[79969] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 9 n. 14 Deinde cum dicit: quare finis bonus etc., concludit ex praemissis quod pervenire ad bonum est *aut a natura aut ab arte.* Ars enim et natura similiter operantur propter finem, ut habetur in II Physic. Sed a fortuna non fit aliquid gratia huius. Quod ideo dicitur, quia etsi fortuna contingat in his quae fiunt propter aliquid, ut dicitur in II Physic., illud tamen quod dicitur a fortuna fieri, non est intentum tanquam finis, sed praeter intentionem accidit.

Lectio 10

[79970] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo quatuor genera causarum in demonstrationibus pro mediis assumuntur, hic ostendit quomodo in diversis demonstratur aliquid per causam. Est autem circa hoc duplex differentia consideranda: prima

quidem secundum quod causa simul est cum effectu vel non simul; secunda prout causa producit effectum semper aut sicut frequenter; et de hac agit ibi: sunt autem quidem quaedam quae fiunt universaliter et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quomodo aliquid demonstretur per causam quae est simul cum eo cuius est causa; secundo, quomodo demonstratur aliquid per causam quae non est simul cum eo cuius est causa; ibi: in his autem quae non simul et cetera.

[79971] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 2 Circa primum considerandum est quod, quia in motu necesse est considerare prius et posterius, in causis motus est accipere causam et causatum se habere secundum prius et posterius. Sicut patet quod causa agens naturalis movendo perducit ad suum effectum: et sicut per totum motum perducitur mobile ad terminum motus, ita per primam partem motus perducitur ad secundam, et sic deinceps. Unde sicut motus est causa quietis consequentis, ita prima pars motus est causa subsequentis, et sic deinceps. Et hoc indifferenter sive hoc consideretur in uno mobili, quod movetur continue a principio usque ad finem; sive in diversis mobilibus, quorum primum movet secundum, et secundum tertium. Et licet simul dum primum movens movet, primum motum moveatur, tamen primum motum remanet movens postquam desiit moveri, quo movente simul movetur secundum mobile. Et ita successive moventur mobilia, quorum unum est causa motus alterius, sicut de his quae proiiciuntur manifestat philosophus in VIII Physic. Per hunc ergo modum contingit quod causa non est simul cum eo cuius est causa, in quantum scilicet prima pars motus est causa secundae, vel primum motum movet secundum. Quamvis autem motus in suis partibus successionem habeat, tamen simul est cum causa movente. Simul enim dum movens movet, mobile movetur, eo quod motus nihil est aliud quam actus mobilis a movente, secundum quem movens dicitur movere et mobile moveri. Et multo magis in his quae sunt extra motum, oportet causam simul esse cum suo causato; sive accipiatur aliquid ut terminus motus (sicut illuminatio aeris simul est cum solis exortu), sive aliquid accipiatur in his quae sunt penitus immobilia, et in causis essentialibus, quae sunt causae ipsius esse.

[79972] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 3 Circa primum ergo duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum per exempla; ibi: ut propter quid factus est defectus et cetera. Dicit ergo primo quod quandocunque causa est simul cum suo effectu, oportet eamdem causam accipere quantum ad hoc quod est fieri vel factum esse vel futurum esse, quae accipitur quantum ad hoc quod est esse: quia si causa est simul cum suo causato, sicut necesse est quod quando est causa est effectus, ita necesse est quod quando fit causa fiat effectus, et quando est facta quod sit factus effectus, et quando est futura quod sit futurus effectus. Nec est instantia quod dum fit aedificator, addiscendo artem aedificativam, nondum fit aedificium, cuius ipse est causa per artem aedificativam; quia aedificator non nominat causam aedificii in actu, sed causam in potentia vel in habitu. Sed aedificans nominat causam in actu, quam oportet simul esse cum eo cuius est causa, ut dicitur in II Physic. Est autem identitas quantum ad hoc, quod in omnibus medium est causa. Sed hoc accipiendum est secundum debitam proportionem; ut scilicet ipsum *esse* causae proportionetur ipsi *esse* effectus, et *fieri* causae *fieri* causati, et *factum esse* causae *facto esse* causati, et *futurum esse* causae *futuro esse* causati.

[79973] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit: ut propter quid factus est defectus etc., manifestat quod dixerat per duo exempla, quorum primum est de eclipsi lunae. Dicimus enim quod heri factus est defectus lunae propter hoc quod heri facta est interpositio terrae inter solem et lunam; et quod nunc fit defectus lunae propter hoc quod nunc fit talis interpositio terrae; et quod cras fiet defectus lunae propter id quod terra ponetur in medio; et quod nunc est defectus lunae propter id quod nunc est interpositio terrae. Secundum autem exemplum est de crystallo: puta si dicamus quid est crystallus; et accipiatur hoc pro eius definitione, quod sit aqua condensata vehementer. Sit ergo aqua c, idest minor extremitas; et densatum esse sit a, idest maior extremitas; et accipiatur pro medio b, idest quod penitus caret calore. Exhalante enim calido inspissatur humidum: unde quando intense exhalat calidum, consequens est quod intense inspissetur humidum. Reducendo ergo ad formam syllogisticam, dicemus quod b est in c, quia scilicet crystallus habet perfectam exhalationem calidi; in b autem est a, quia illud quod perfecte caret calido, est densatum. Sicut igitur huius quod est crystallum esse aquam plene densatam, causa est quod habeat defectum caloris; ita etiam causa quod fiat crystallus, causa est quod fiat b. Et eadem ratio est in *factum esse*, et in *futurum esse*. Et sic concludit quod si sic accipiantur causa et causatum quod sint simul, oportet quod similiter sint simul in fieri, et in esse, et in factum esse, et in futurum esse.

[79974] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: in his autem quae non simul etc., ostendit quomodo causa quae non est simul cum causato, accipiatur medium demonstrationis. Et primo, in his quae fiunt in directum; secundo, in his quae fiunt circulariter; ibi: quoniam autem videmus et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit quaestionem; secundo, interponit quoddam quod necessarium est praecognoscere ad solutionem quaestionis: ibi: est igitur a posterius facto etc.; tertio, solvit quaestionem; ibi: speculandum est igitur quid est continens et cetera. Circa primum duo facit: primo, proponit quaestionem; secundo, manifestat eam; ibi: sicut videtur nobis et cetera. Movet ergo primo quaestionem utrum in causis quae non simul fiunt cum suis causatis, sit dicere quod causatum secundum tempus continuum consequatur ad causam vel non.

[79975] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: sicut videtur nobis alias etc., manifestat quaestionem. Videmus enim quod aliae sunt causae aliorum non simul cum eis existentes; sicut eius quod est *factum esse* est alia causa praecedens, quod est *fieri*; et ipsius *fore*, idest quod aliquid sit *futurum*, causa est aliquod *futurum fieri*; et iterum ipsius *fieri* causa est aliquid quod prius *factum est*. Est igitur quaestio: utrum istae causae se consequentes sint in tempore continuo vel non? Hoc enim necessarium est scire demonstratori, quia si non sit continuatio in huiusmodi causis, non erit accipere immediatum principium, quia semper inter duo nunc discontinuata est accipere aliquod medium. Et ideo si illud *nunc* in quo est effectus, non sit continuum ad illud *nunc* in quo est causa, erit in medio aliquid accipere quod sit causa media, et sic in infinitum.

[79976] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: est igitur a posterius facto syllogismus etc., manifestat quoddam quod est necessarium ad solutionem praemissae quaestionis. Et primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum; ibi: neque enim determinati et cetera. Circa primum considerandum est quod, sicut linea est quoddam continuum, punctus autem

est quoddam indivisibile quod terminat et dividit lineam; ita etiam ipsum *fieri* vel *moveri* est quoddam continuum, ipsum autem quod est *motum esse* vel *factum esse*, est quoddam indivisibile, quod potest accipi vel ut terminans totum motum, vel ut dividens motum tanquam finis primae partis motus et principium secundae, sicut patet de puncto quod dividit lineam. Sic igitur ipsum *factum esse* est causa praecedens ipsum *fieri* cuius est principium; et est effectus consequens illud *fieri* cuius est terminus. Si ergo debeamus demonstrare, oportet fieri syllogismum demonstrativum a posteriori factum esse ad fieri praecedens; ut si dicamus: hoc factum est; ergo illud prius fiebat. Sed quia et ipsum factum esse est principium ipsius fieri, sive quae facta sunt eorum quae fiunt, consequens est ut similiter se habeat in his quae fiunt; ut scilicet a posteriori fieri syllogizetur ad prius factum; puta si dicamus: sol movetur ad punctum medii coeli; ergo prius motus est ad punctum orientis. Sed a priori non poterit fieri syllogismus ad posterius; ut puta si dicamus quod, quia hoc prius factum est, ideo sequitur quod illud quod est posterius fiat vel factum sit. Et quae ratio est de fieri et de factum esse, eadem ratio est de fore et futurum fieri.

[79977] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: neque enim determinati etc., probat quod dixerat. Et circa hoc duo facit: primo, probat propositum ratione accepta ex parte temporis absolute considerati; secundo, ex parte temporis quod contingit esse medium inter causam priorem et effectum posteriorem; ibi: amplius enim neque indeterminatum et cetera. Dicit ergo primo quod ideo a priori non potest syllogizari ad posterius, quia posito priori non oportet quod sequatur posterius, neque secundum aliquod determinatum tempus, neque simpliciter non determinate. Et hoc primo manifestat quantum ad determinatum tempus, puta si dicamus: bibit infirmus potionem; ergo tali die sanabitur. Si enim a priori facto syllogizari possit posterius secundum determinatum tempus, poterit concludi quod quia verum est dicere hoc factum esse, puta infirmum bibisse potionem, quod etiam verum sit dicere hoc factum esse quod posterius est, puta eum esse sanatum. Sed hoc non sequitur, quia potest dari aliquod tempus in quo verum est eum potionem bibisse, et tamen nondum verum est eum sanatum esse, sicut in intermedio tempore inter sumptionem medicinae et sanitatem adeptam. Et hoc est quod dicit, quod ideo praedicta conclusio non sequitur, quia in medio tempore falsum erit dicere quod hoc sit factum, scilicet hunc esse sanatum, quamvis alterum iam sit factum, scilicet eum medicinam bibisse. Et eadem ratio est etiam respectu futuri: non enim possumus concludere: iste nunc medicinam bibit; ergo erit sanatus, pro aliquo tempore determinato; quia hoc non erit verum in quolibet tempore futuro, scilicet in tempore medio.

[79978] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 9 Secundo, ibi: neque quoniam hoc factum est etc., probat idem quantum ad tempus indeterminatum, puta si dicamus: iste medicinam bibit; ergo sanabitur. Non enim sequitur quod quia hoc factum est, scilicet quod iste medicinam bibit, hoc erit, scilicet sanabitur. Iam enim supra dictum est quod causa quae ex necessitate infert effectum, est simul cum effectu. Et accipitur quasi medium *homogeneum*, idest unius generis; sicut ad probandum aliqua esse facta in praeterito, accipitur pro medio et causa aliquid quod est factum in praeterito; et similiter futurorum, id quod est futurum; et eorum quae sunt in fieri, id quod est in fieri; et eorum quae existunt, id quod existit. Sed quando sic syllogizatur: *hoc factum est; ergo*

hoc erit; non accipitur medium unius generis, sed unum est prius et aliud posterius. Unde posito priori non sequitur ex necessitate posterius in illis in quibus effectus causarum impediri possunt.

[79979] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: amplius enim neque etc., ponit aliam rationem, quae sumitur ex parte temporis medii; et dicit quod, sicut ex parte temporis absolute considerati manifestum est quod non potest syllogizari a priori ad posterius, nec secundum tempus determinatum, neque secundum tempus indeterminatum; ita etiam nec ex parte medii temporis contingit accipi aliquod determinatum aut indeterminatum, in quo scilicet possit concludi posterius a priori. Iam enim dictum est quod in toto tempore intermedio falsum est dicere id quod est posterius esse, quamvis id quod est prius iam praecesserit.

Lectio 11

[79980] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 11 n. 1 Postquam philosophus quaesivit utrum in his quae non simul fiunt, posterius secundum continuitatem temporis sequatur ad prius; et interposuit quoddam necessarium, scilicet quod a priori ad posterius non syllogizatur; hic accedit ad determinandum quaestionem motam. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quomodo se habeant fieri et factum esse secundum temporis continuitatem; secundo, ostendit propositum; ibi: de hoc quidem igitur et cetera.

[79981] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 11 n. 2 Dicit ergo primo quod ad ostendendum propositum oportet speculari quid est coniungens, vel continuans *factum esse* ei quod est *fieri*, ut post unum continuo sequatur aliud. Et circa hoc dicit primo, manifestum esse quod fieri cum eo quod est factum esse, *non est habitum*, idest consequenter se habens. Dicuntur autem consequenter se habentia, quorum nihil est medium eiusdem generis, sicut duo milites in acie, vel duo clerici in choro. *Habitum* autem supra id quod est *consequenter* addit contactum, sicut dicitur in V Physicor. Sic ergo dicit quod *fieri* non potest esse consequenter se habens et contiguum cum hoc quod est *factum esse*. Et hoc probat, quia neque etiam factum esse est contiguum, scilicet ut consequenter se habens cum alio factum esse; eo quod duo facta esse hoc modo se habent ut quaedam ultima et indivisibilia in tempore, sicut duo puncta in linea. Unde sicut duo puncta non sunt consequenter se habentia ad invicem, ita etiam neque duo facta esse; quia tam puncta quam facta esse sunt sicut indivisibilia, et talia non se habent consequenter in continuis, ut probatur in VI Physicor. Et quia duo facta esse non sunt consequenter se habentia, propter hoc etiam manifestum est quod fieri et factum esse non consequenter se habent. Fieri enim est divisibile, sicut et moveri; sed factum esse est indivisibile, sicut et punctus. Sicut igitur se habet linea ad punctum, sic se habet fieri ad factum esse. Sunt enim infinita facta esse in eo quod est fieri, sicut et infinita puncta sunt potentialiter in linea. Et haec est causa quare in linea non possunt accipi duo puncta consequenter se habentia, quia scilicet inter quaelibet duo puncta est accipere aliud punctum: et similiter inter quaelibet duo facta esse est accipere aliud. Unde duo facta esse non se habent consequenter. Et quia factum esse est terminus eius quod est fieri, sequitur consequenter quod nec fieri se habeat consequenter

cum eo quod est factum esse: quia tunc duo facta esse se haberent consequenter ad invicem. Sed fieri immediate terminatur ad factum esse, sicut linea ad punctum. De his autem patet magis in universalibus de motu, idest in libro physicorum. Tractatur enim de his in sexto illius libri.

[79982] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: *de hoc quidem igitur* etc., ostendit secundum praedicta quomodo accipi possit immediate vel mediate effectus causae in his quae non simul sunt. Et primo, ostendit propositum; secundo, manifestat per exempla; ibi: habet autem sic se in operibus et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum in praeteritis; secundo, in futuris; ibi: similiter autem in eo quod erit et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, excludit quamdam obviationem; ibi: aut semper intercidet et cetera.

[79983] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 11 n. 4 Dicit ergo primo quod ex praemissis accipi potest quomodo causa, quae accipitur ut medium in demonstratione, se habeat consequenter ei quod est in fieri vel generari: quia etiam in his demonstrationibus, quae syllogizant de his quae sunt in fieri, necesse est accipere esse aliquod medium et primum quae sint immediata; sicut si concludamus quod a factum est propter hoc quod c factum est; ita scilicet quod posterius factum sit c, et prius a. Puta si dicamus: iste sanatus est; ergo bibit medicinam: a priori enim non sequeretur syllogismus, ut supra dictum est; sed ipsum c accipitur ut principium, quamvis sit posterius in fieri, propter id quod est magis proximum ipsi *nunc* praesenti quam a. Praesens autem nunc est principium temporis, quia secundum ipsum distinguitur praeteritum et futurum, et sic oportet praesens nunc accipere ut principium notificandi temporis successionem. In praeteritis enim tanto aliquid est posterius in fieri, quanto est proximius in praesenti nunc; in futuris autem est e converso. Sicut igitur c accipitur ut principium syllogizandi, eo quod est posterius in fieri quam a, et propinquius praesenti nunc; ita et accipiamus d propinquius praesenti nunc quam c, et concludamus quod si factum est d, quod prius factum est c; puta si perfecit opus sani hominis, prius sanatus est. Possumus ergo concludere quod si factum est d, necesse est quod prius factum sit a: et accipitur pro causa id quod erat in medio, scilicet c. Facto enim d, necesse est quod prius factum fuerit c; et facto c, necesse est quod prius factum fuerit a; ergo facto d, necesse est quod prius factum fuerit a. Puta si hic homo iam perfecit opus sani hominis, sequitur quod prius fuerit sanatus; et si est sanatus, necesse est quod prius biberit medicinam. Sic igitur semper accipiendo medium, puta aliquid aliud inter c et a, sicut c acceptum est medium inter d et a, stabitur alicubi ad aliquod immediatum.

[79984] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: aut semper intercidet propter etc., ponit quamdam obviationem. Potest enim aliquis dicere quod nunquam veniatur ad immediatum, sed semper erit accipere aliquod medium inter duo facta esse, propter hoc quod in ipso fieri sunt infinita facta esse, eo quod factum esse non consequenter se habet ad aliud factum esse, ut dictum est. Sed hanc obviationem excludit ipse, quia quamvis sint infinita facta esse in uno fieri, tamen necesse est incipere ab aliquo medio, scilicet ab ipso nunc, tanquam a primo: dictum est enim quod id quod est posterius, est principium syllogizandi; respectu autem omnium in praeterito factorum, postremum est ipsum praesens nunc; unde necesse est ipsum praesens nunc accipere ut primum et immediatum principium. Quodlibet autem aliorum factorum accipitur ut principium mediatum.

[79985] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit: similiter autem est etc., manifestat idem in futuris; et dicit quod, sicut se habet in eo quod factum est, similiter se habet et in eo quod factum erit; quia si verum est quod erit d, necesse est quod prius verificetur quod sit a; et huiusmodi causa accipietur c, quod cadit medium inter d et a. Quia si erit d, necesse est quod prius erit c; et si erit c, necesse est quod prius sit futurum a. Et similiter etiam in his potest fieri obiectio de infinita divisione futuri in instantia, vel motus in momenta; quia sicut in praeteritis, ita et in futuris non consequenter se habent indivisibilia. Et tamen hic etiam accipiendum est aliquid sicut immediatum principium, sicut dictum est in his quae facta sunt in praeterito. Licet enim non sit accipere duo facta esse se consequenter habentia, neque in praeterito neque in futuro, potest tamen accipi aliquid ultimum utrobique, et hoc accipietur ut principium immediatum.

[79986] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit: habet autem sic se etc., manifestat quod dixerat per exempla; et dicit quod praedictus modus argumentandi potest considerari circa opera humana. Accipiamus enim factum esse domus tanquam quoddam postremum, ex quo concluditur sicut quoddam primum, quod necesse est lapides prius fuisse decisos; et accipiemus pro *medio* constructionem fundamenti: quia si domus facta est, necesse est quod prius sit factum fundamentum; et si factum est fundamentum, necesse est quod prius sint lapides decisi. Et quod dictum est in praeterito, accipiendum est etiam in futuro: puta si erit domus, necesse est quod prius futura sit decisio lapidum, et quod hoc demonstretur per medium, quod est constructio fundamenti.

Lectio 12

[79987] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 12 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo accipiendum sit medium quod est causa in his quae fiunt in rectum, hic ostendit quomodo debeat accipi in his quae fiunt secundum generationem circularem. Et primo, ostendit propositum; secundo, manifestat per exempla; ibi: in operibus autem videtur sic et cetera.

[79988] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 12 n. 2 Circa primum considerandum est quod, quia motus caeli circularis causa est generationis in istis inferioribus, ideo dicitur in II de generatione, quod quaedam circulatio in generationibus invenitur, puta quod ex aqua generatur terra, et ex terra iterum aqua. Dicit ergo quod, quia *videmus esse quamdam generationem in his quae circulo generantur*, in his etiam contingit observari hoc quod supra dictum est, scilicet quod syllogizetur a posteriori, si hoc modo accipiantur termini demonstrationis, quod medium et extremi termini se invicem consequuntur: quia in his quae sic generantur, est quaedam conversio circularis, dum scilicet a primo generato devenitur ad ultimum, et ab ultimo reditur ad primum, non idem numero, sed idem specie, ut patet in II de generatione. Et ita non sequitur quod idem numero sit prius et posterius, effectus et causa. Et hoc ipsum competit processui demonstrationum, eo quod, ut in praecedentibus dictum est, quandoque conclusiones convertuntur, ut scilicet ex eis syllogizentur aliquae praemissarum; hoc enim est circulo demonstrare. Quod quamvis non competat si omnino sit unum et idem quod prius fuit conclusio, et postea est principium respectu eiusdem numero, ne

sit idem notius et minus notum; si tamen non sit omnino idem, sicut accidit in his quae circulo generantur, nullum inconveniens est.

[79989] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: in operibus autem videtur sic etc., manifestat quod dixerat per exempla, et dicit quod in ipsis operibus naturae videtur sic evenire, quod sit quidam circularis processus. Quia si terra sit compluta, necesse est quod per actionem solis vapor ex ea resolvatur; quo resoluto et sursum elevato, necesse est quod generetur nubes; et hac generata, necesse est quod generetur aqua pluviae; qua generata, necesse est quod cadens super terram compluat eam. Et hoc est quod accipiebamus quasi primum: non tamen est eadem complutio terrae ad quam ultimo pervenitur, et a qua primo incipiebatur. Et sic manifestum est quod factus est quidam circuitus, inquantum uno eorum existente fit aliud, et illo existente fit aliquod aliud; quo existente reditur ad primum, non idem numero, sed idem specie. Iste tamen causarum circuitus inveniri non potest secundum ordinem qui invenitur in causis per se: sic enim necesse est pervenire ad unum primum in quolibet genere causarum, ut probatur in II Metaphys. Quod autem aqua generetur ex igne, et ignis iterato ex aqua, hoc non est per se, sed per accidens. Non enim ens per se generatur ut ex ente in actu, sed ex ente in potentia, ut dicitur in I Physicor. Procedendo ergo in causis per se non erit circulatio. Nam complutionis terrae causam agentem accipiemus calorem aeris, qui causatur ex sole, et non e converso; causam vero materialem aquam, cuius materia non est vapor, sed materia communis elementorum.

[79990] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit: sunt autem quaedam quae etc., ostendit qualiter diversimode demonstretur per causam in his quae sunt semper, et in his quae sunt ut frequenter. Et circa hoc tria facit: primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum; ibi: si enim a de b etc., tertio, epilogat quae dicta sunt; ibi: quomodo quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod quaedam sunt quae universaliter fiunt, et quantum ad tempus, quia semper, et quantum ad subiectum, quia in omnibus, *aut se habent*, sicut immobilia, quibus non competit proprie fieri, *aut fiunt*, sicut mobilia quae semper eodem modo se habent, ut patet in motibus caelestibus. Quaedam vero non fiunt sicut semper, sed sicut frequenter. Et ponit de his exemplum. Sicut quod omnis homo masculus efficiatur quandoque barbatus, non accidit semper, sed sicut frequenter. Sicut igitur eorum quae sunt semper, oportet accipere medium quod est semper; ita et talium, quae sunt sicut frequenter, oportet accipere medium sicut frequenter.

[79991] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit: si enim a de b praedicatur etc., probat quod ad concludendum id quod est sicut frequenter, necesse sit accipere medium quod sit sicut frequenter. Detur enim oppositum, quod accipiatur medium quod sit universaliter et semper; puta si a, quae est maior extremitas, praedicetur universaliter de b, quod est medium, et b de c, quod est minor extremitas: ex necessitate sequitur quod a praedicetur de c universaliter, et quantum ad tempus et quantum ad subiectum, quod est *semper* et *de omni* praedicari. Unde idem nunc dicimus universaliter praedicari, quod praedicari de omni et semper. Sed suppositum erat quod a praedicaretur de c *sicut frequenter*. Necesse est ergo quod medium, quod est b, accipiatur *sicut frequenter* existens. Sic igitur patet quod possunt accipi quaedam immediata principia eorum quae

sunt frequenter, ita quod ipsa principia sint aut fiant sicut frequenter. Huiusmodi tamen demonstrationes non faciunt simpliciter scire verum esse quod concluditur, sed secundum quid, scilicet quod sit verum ut in pluribus; et sic etiam principia quae assumuntur, veritatem habent. Unde huiusmodi scientiae deficiunt a scientiis, quae sunt de necessariis absolute, quantum ad certitudinem demonstrationis.

[79992] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit: quomodo quidem igitur etc., epilogat ea quae dicta sunt; et dicit quod iam supra dictum est, quomodo *quod quid est*, quod est aliqualiter idem ei quod *propter quid*, assignatur inter terminos syllogisticos, dum ostensum est qualiter singula causarum genera, et in singulis diversitatibus rerum, sint media demonstrationum. Dictum est etiam qualiter eius *quod quid est* sit vel non sit demonstratio vel definitio.

Lectio 13

[79993] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 13 n. 1 Postquam philosophus ostendit qualiter *quod quid est* et *propter quid* se habeant ad demonstrationem, hic ostendit quomodo possint investigari: et primo, quomodo investigetur quod quid est; secundo, quomodo investigetur propter quid; ibi: ad habendum autem et cetera. Circa primum duo facit: primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum; ibi: eorum autem igitur quae insunt semper et cetera. Dicit ergo primo quod postquam dictum est qualiter quod quid est cognoscatur, et qualiter quod quid est vel propter quid accipiatur ut medium in demonstratione, nunc dicendum est quomodo oporteat investigare ea quae praedicantur in eo *quod quid est*.

[79994] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit: eorum igitur quae insunt etc., ostendit propositum: et primo, manifestat qualia oporteat esse illa, quae accipiuntur ad constituendum quod quid est; secundo, quomodo sint inquirenda; ibi: congruum autem est cum totum aliquod et cetera. Circa primum tria facit: primo, praemittit quamdam divisionem; secundo, proponit qualia oporteat esse quae accipiuntur ad constituendum quod quid est; ibi: huiusmodi accipienda sunt etc.; tertio, probat; ibi: quoniam autem ostensum est et cetera.

[79995] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 13 n. 3 Circa primum considerandum est quod ea quae praedicantur in eo quod quid est, oportet quod semper et universaliter praedicentur, ut supra habitum est: et ideo accipiens ea quae praedicantur de unoquoque ut semper, dicit quod inter ea quaedam inveniuntur quae extenduntur in plus quam id cui insunt; non tamen ita quod inveniantur extra genus illud. Et exponit quid sit esse *in plus*, et dicit quod in plus esse dicuntur quaecunque universaliter insunt alicui, non tamen ei soli, sed etiam alii. Datur autem per hoc intelligi aliud membrum oppositum, quia scilicet est aliquid quod extenditur in plus, et est extra genus. Et de hoc primo ponit exemplum, dicens quod est aliquid quod inest omni ternario, sed et *non ternario* inest; sicut patet de ipso ente communi, quod quidem universaliter inest non tantum Trinitati, sed etiam aliis; et non solum in genere numeri, sed etiam in his quae sunt extra genus numeri. Impar

vero inest omni ternario, et est in plus, quia etiam inest ipsi quinario; non tamen invenitur extra genus ternarii, quod est numerus, quia etiam quinarius in genere numeri invenitur; nihil autem quod sit extra genus numeri potest dici impar.

[79996] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit: huiusmodi autem accipienda sunt etc., ostendit qualia debeant esse quae accipiuntur ad constituendum *quod quid est*. Et primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat per exemplum; ibi: ut Trinitati omni et cetera. Dicit ergo primo quod ad manifestandum quod quid est accipienda sunt talia, quae quidem sunt semper et in plus, non tamen extra genus, usque ad talem terminum, ut primo quidem unumquodque quod accipitur sit in plus, omnia autem non sint in plus, sed convertantur cum re, cuius quaeritur quod quid est. Huius enim rationem necesse est significare quod quid est rei.

[79997] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: ut Trinitati omni inest numerus etc., manifestat quod dixerat per exemplum. Accipiamus enim ista quatuor, scilicet *numerus, impar, primus* utroque modo. Dupliciter enim dicitur aliquis numerus primus. Uno modo, quia non mensuratur aliquo alio numero, sicut per oppositum patet quod quaternarius non est numerus primus, quia mensuratur dualitate; ternarius autem est numerus primus, quia non mensuratur aliquo numero, sed sola unitate. Alio modo dicitur aliquis numerus primus, quia non componitur ex pluribus numeris; sicut patet per oppositum de septenario, qui primo modo est primus, non enim mensuratur nisi unitate; non autem est primus secundo modo, componitur enim ex ternario et quaternario: sed ternarius non componitur ex pluribus numeris, sed ex sola dualitate et unitate. Sic ergo patet quod quodlibet praedictorum quatuor convenit universaliter Trinitati, quodlibet autem eorum convenit etiam aliis in genere numeri. Nam hoc quod dicitur numerus et impar convenit omnibus numeris imparibus: ultimum autem, scilicet quod sit primus utroque modo, convenit etiam dualitati, quae nec mensuratur alio numero, nec componitur ex numeris, sed ex solis unitatibus: unde omnia ista simul iuncta significant quod quid est ternarius.

[79998] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 13 n. 6 Sed videtur quod non requiratur ad definitionem quod quaelibet particula sit in plus quam definitum. Dicit enim philosophus in VII Metaphys. quod quando pervenitur ad ultimas differentias, erunt aequales differentiae speciebus; non ergo oportet quod differentia sit in plus quam species. Quod etiam ratione videtur. Dicit enim philosophus in VIII Metaphys., quod ratio quae est ex differentiis, videtur esse speciei et actus, idest formae, quia, sicut ibidem dicitur, differentia respondet formae; cuiuslibet autem speciei est propria forma, quae nulli alii convenit. Videtur igitur quod differentia ultima non excedat speciem. Dicit etiam philosophus in VII Metaphys. quod nihil est aliud in definitione quam genus et differentiae, et quod possibile est definitionem ex duobus constitui, quorum unum sit genus, aliud differentia. Differentia autem non invenitur extra proprium genus, alioquin non esset divisiva generis per se, sed per accidens. Videtur ergo quod differentia non excedat speciem.

[79999] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 13 n. 7 Sed dicendum est quod si accipi posset differentia, quae notificaret ipsam formam substantialem speciei, nullo modo differentia ultima esset in plus quam species, ut rationes probant. Sed quia formae essentiales non sunt nobis per se notae, oportet

quod manifestentur per aliqua accidentia, quae sunt signa illius formae, ut patet in VIII Metaphys. Non autem oportet accipere accidentia propria illius speciei, quia talia oportet per definitionem speciei demonstrari; sed oportet notificari formam speciei per aliqua accidentia communiora; et secundum hoc differentiae assumptae dicuntur quidem substantiales, in quantum inducuntur ad declarandum formam essentialem, sunt autem communiores specie, in quantum assumuntur ex aliquibus signis, quae consequuntur superiora genera.

[80000] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit: quoniam autem ostensum est etc., ostendit quod supra dixerat: et primo, quod oporteat praedicta universaliter et ex necessitate praedicari de ternario; secundo, quod ex praedictis constituatur ipsa essentia ternarii; ibi: quod autem substantia ex his et cetera. Dicit ergo primo quod quia superius ostensum est quod ea quae praedicantur in eo quod quid est ex necessitate insunt; quaecunque autem ex necessitate insunt, universaliter praedicantur; necesse est quod sive de ternario sive de quocunque alio accipiantur praedicto modo ea quae praedicantur in eo quod quid, quod ex necessitate et universaliter praedicentur.

[80001] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit: quod autem substantia etc., ostendit quod ex his quae praedicto modo accipiuntur, constituatur essentia ternarii, vel cuiuscunque alterius; quia necesse est, si hoc quod supra positum est non esset ipsa substantia ternarii, cum praedicetur in eo quod quid est, quod esset quoddam genus, vel nominatum vel innominatum. Non enim cuilibet rationi est nomen impositum: et inde est quod multa sunt innominata tam in generibus quam in speciebus. Ideo autem oportet quod praedicta ratio sit genus ternarii, si non significet essentiam eius, quia omne quod praedicatur in *quid*, aut est genus aut definitio significans essentiam. Non est autem possibile quod sit genus, quia sequeretur quod esset in plus quam ternarius: hoc enim supponimus esse genus, cuius potentia sub se plures species continet. Habitum est autem quod praedicta ratio non convenit nisi atomis, idest individuis, sub ternario contentis. Relinquitur ergo quod praedicta ratio sit definitio significans essentiam ternarii. Haec enim supponitur esse essentia uniuscuiusque, quae invenitur in individuis illius speciei finaliter, secundum praedictum modum praedicationis. Et sicut dictum est de ternario, ita etiam est intelligendum de quibuscunque aliis, quibus demonstretur aliquid esse idem per modum praedictum.

Lectio 14

[80002] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 14 n. 1 Postquam philosophus ostendit qualia oportet esse ea quae constituunt definitionem significantem essentiam rei, hic ostendit qualiter debeant investigari. Et circa hoc duo facit: primo, proponit modum maxime convenientem ad investigandum ea quae sunt in definitione ponenda, scilicet per divisionem generis; secundo, ponit quemdam alium modum per similia et differentia; ibi: quaerere autem oportet et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod oportet uti divisione generis ad investigandum particulas definitionis; secundo, ostendit quid oporteat in tali investigatione observari; ibi: ad consequendum autem terminum

et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit veritatem; secundo, excludit errorem; ibi: nihil autem oportet dividentem et cetera. Circa primum tria facit: primo, ostendit qualiter per divisionem generis investigentur definitionis particulae; secundo, quomodo processus divisionis sit utilis ad propositum; ibi: divisiones autem quae sunt etc.; tertio, quomodo sunt cavenda ea, quae circa hunc processum defectum inducere possunt; ibi: differt autem et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod oportet uti divisione generis ad definiendum; secundo, quomodo oportet accipere differentias; ibi: post autem accepto et cetera.

[80003] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 14 n. 2 Dicit ergo primo quod cum aliquis vult negotiari, ad definiendum, aliquod *totum*, idest universale, congruum est ut primo dividat genus in primas partes illius generis, quae sunt indivisibiles secundum speciem, puta quod dividat numerum in binarium et ternarium: et hac divisione praemissa, per quam cognoscitur genus, tentet postea accipere definitionem singularum specierum; sicut etiam fit in aliis, puta in recta linea et in circulo et in recto angulo. Omnia enim haec congrue definiuntur, praemissa divisione generis.

[80004] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit: post haec autem accipientem etc., ostendit qualiter sint accipiendae differentiae; et dicit quod postquam acceperimus per divisionem generis in species quid sit genus, puta utrum sit in genere qualitatis vel quantitatis, oportet ad investigandum differentias considerare proprias passiones, quae, sicut dictum est, sunt signa manifestantia formas proprias specierum. Et hoc oportet primum facere per aliqua communia. Si enim nos congregemus accidentia ex generibus communioribus (quae hic dicuntur indivisibilia, quia non resolvuntur in aliqua priora genera), statim ex definitionibus eorum erunt manifesta ea quae quaerimus. Oportet enim *omnium definitionum esse principium id quod simplex est*, idest genus commune: et huiusmodi simplicibus solum *per se* insunt accidentia, quae communiter inveniuntur in multis; omnibus autem aliis conveniunt secundum illa. Sicut album et nigrum per se quidem conveniunt corpori terminato, et secundum hoc commune conveniunt et homini et equo et quibuscunque aliis. Unde si oporteret accipere definitionem alicuius, cui universaliter conveniret album, puta definitionem nivis, oporteret recurrere ad genus communius, quod est corpus terminatum, et ex eo investigare causam albedinis; et secundum hoc ostenderetur nobis quare nix universaliter sit alba. Et illa causa poterit pertinere ad quod quid est nivis; puta inspissatio humidi, quae facit humidum terminari cum conservatione lucis.

[80005] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: divisiones autem quae sunt etc., ostendit quomodo praedictus processus conferat ad definitiones; et dicit quod ad hoc quod aliquis praedicto modo procedat ad definiendum, scilicet dividendo genus in species, utile est quod homo accipiat divisionem generis per differentias. Sed tamen quomodo per hoc manifestetur *quod quid est*, dictum est in praecedentibus. Sunt quidem utiles praedictae divisiones ad accipiendum quod quid est sic solum, sicut dictum est; sed ad syllogizandum quod quid est nihil videntur facere, ut prius dictum est. Sed videtur quod dividentes statim accipiant omnia non syllogizata, sicut si a principio aliquis accepisset, antequam divideret.

[80006] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit: differt autem aliquid prius

etc., ostendit quid oporteat cavere, ne circa praedictum processum defectus accidat. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod oportet cavere inordinationem: secundo, quod oportet cavere diminutionem; ibi: amplius autem ad nil relinquendum et cetera. Dicit ergo primo quod multum differt quid prius et quid posterius praedicetur inter ea quae ponuntur in definitione. Potest enim uno modo sic dici, quod *homo est animal mansuetum bipes*; alio modo potest aliter ordinari, ut dicatur quod *homo est bipes animal mansuetum.* Et quod hoc differat ad definiendum patet per hoc, quod oportet omne quod definitur constitui ex duobus, scilicet ex genere et differentia. Sic igitur si *mansuetum* accipitur ut differentia animalis, oportet quod animal mansuetum sit aliquid unum quod accipiatur ut genus, ex quo et alia differentia quae est *bipes*, constituatur homo. Et eadem ratio est de quocunque alio quod fit unum ex pluribus per se, et non per accidens. Sicut igitur differt quod accipiatur hoc vel illud pro genere vel differentia, aut quod accipiatur aliquid ut est differentia constitutiva generis et divisiva eiusdem; ita differt ad definiendum quod sic vel aliter partes definitionis ordinentur. Si enim dicam quod *homo est animal mansuetum bipes*, accipietur animal ut genus, mansuetum autem ut differentia constitutiva eius, bipes autem ut differentia divisiva ipsius. E converso autem erit si dicatur quod *homo est animal bipes mansuetum.* Quia igitur differentia ordinis facit differentiam in quod quid est, consequens est quod ille qui dividit, non solum supponat ea quae accipiuntur ad definiendum, sed etiam petat ordinem eorumdem. Et sic manifestum est quod definitio non syllogizat quod quid est.

[80007] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit: amplius autem ad nil relinquendum etc., docet cavere diminutionem, ostendens quomodo fieri possit ut nil praetermittatur eorum quae requiruntur ad quod quid est; et dicit quod hoc contingit fieri solum isto modo quo dicetur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod omnes differentiae superiorum generum pertinent ad quod quid est alicuius speciei. Nam inferius genus constituitur per differentiam divisivam superioris generis. Ad vitandum ergo diminutionem, oportet quod nulla huiusmodi differentiarum praetermittatur. Praetermittitur autem si aliquis, accepto supremo genere, accipiat consequenter aliquam differentiam divisivam non quidem ipsius supremi generis, sed alicuius inferioris. Quod quidem hoc modo cognosci potest: quia cum animal accipiatur aliquod supremum genus, si postea aliquis accipiat divisionem alicuius de inferioribus generibus, non totum quod continetur sub genere superiori cadet sub illa divisione. Et ponit ad hoc exemplum: sicut *non omne animal est vel totalum, vel divisum pennis.* Dicitur autem animal *totalum*, quod habet totas alas integras et continuas, sicut vespertilio; divisum autem pennis dicitur animal, cuius alae distinguuntur per diversas pennas, sicut accipitris vel corvi. Animali autem non habenti alas neutrum horum convenit; sed omne animal volatile continetur sub altera harum differentiarum, quia secundum praedictas differentias dividitur hoc genus quod est animal volatile. Sed prima et immediata differentia animalis attenditur ex hoc quod omne animal cadit sub divisione. Et ita est etiam de omnibus aliis generibus, sive accipiamus genera quae sunt extrinseca ab animali, sicut lapis et planta, sive illa quae sub animali continentur, sicut avis et piscis. Prima tamen differentia avis attenditur secundum differentiam in quam incidit omnis avis: et eadem ratio est de pisce. Concludit ergo quod si aliquis sic procedat in dividendo, quod scilicet totum divisum contineatur sub partibus divisionis, poterit homo cognoscere quod nil

est relictum de his quae sunt necessaria ad definiendum. Si autem aliter procedatur, necesse est quod aliqua relinquantur, et quod homo non cognoscat se integraliter definisse.

Lectio 15

[80008] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 1 Postquam philosophus ostendit veritatem circa divisionem generis, quae assumitur ad definiendum, hic excludit duos errores. Secundum, ibi: omne autem incidere et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit exclusionem erroris: et dicit quod non est necessarium quod ille qui dividendo definit, sciat omnia quae sunt in mundo.

[80009] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 2 Secundo, ibi: et tamen impossibile quidam dicunt etc., narrat opinionem errantium. Dicebant enim quidam, quod non potest cognosci differentia alicuius ad omnia alia entia, nisi omnia alia entia cognoscantur, ut patet in aliquibus duobus, quorum differentiam cognoscere non possumus nisi utrumque cognoscamus. Addebant autem quod non est possibile quod aliquid sciatur quid est, nisi cognoscatur differentia eius ad omnia alia. Id enim a quo aliquid non differt est idem ei: illud autem a quo differt est alterum ab ipso. Non autem possumus scire quid sit unumquodque, nisi sciamus quid sit idem ei, et quid alterum ab eo. Et secundum hoc concludebant quod non potest aliquid cognosci nisi omnia cognoscantur.

[80010] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 3 Tertio, ibi: primum quidem igitur etc., improbat quod dictum est dupliciter. Et primo quidem interimit hoc quod dictum est, quod illud a quo aliquid differt, est alterum. Loquimur enim nunc de eodem et de altero secundum essentiam, quam significat definitio. Manifestum est autem quod etiam in eadem specie sunt multae differentiae accidentales, quae non diversificant substantiam speciei, quam significat definitio, nec per se insunt. Unde consequens est quod non omnis differentia facit talem alteritatem, quam necessarium sit cognoscere ad definiendum.

[80011] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 4 Secundo, ibi: postea cum accipiat opposita etc., improbat quae dicta sunt alio modo. Cum enim ille qui vult definire dividendo, accipiat oppositas differentias hoc modo, quod omne quod continetur sub diviso, cadat sub hoc membro divisionis vel sub illo, et accipiat sub altero membrorum illud cuius definitio quaeritur, si hoc quod intendit definire, cognoscat sub illo membro divisionis contineri; non differt ad propositum utrum sciat vel nesciat de quibuscunque aliis rebus praedicentur oppositae differentiae. Puta si dividam animal per rationale et irrationale, et accipiam propositum sic hominem contineri sub rationali, non requiritur quod sciam de quibus irrationale praedicetur, nec qualiter illa ad invicem differant. Manifestum est enim quod si aliquis sic procedat, scilicet dividendo genus per primas differentias eius, et accipiendo propositum sub altero membro, dividens quousque perveniatur in illa quae ulterius dividi non possunt essentialibus differentiis; sic procedens habebit definitionem substantiae, quam quaerebat. Decipiebantur ergo praedicti homines ex eo quod non distinguebant inter cognoscere aliquid in communi et in speciali. Oportet enim quod quicunque scit quid est aliquid, cognoscat omnia alia

in communi, non autem in speciali. Puta qui scit quid est homo, oportet quod sciat hominem per hoc quod est animal, distingui ab omnibus quae non sunt animalia; et per hoc quod est rationale, distingui ab omnibus quae non sunt rationalia. Non enim oportet quod illa cognoscat, nisi secundum hoc commune quod est non animal, vel irrationale.

[80012] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit: omne autem incidere etc., excludit secundum errorem. Posset enim aliquis credere quod quicunque utitur divisione ad definiendum, indigeat petere quod totum divisum contineatur sub membris divisionis; sed ipse dicit quod hoc non est necessarium, si opposita, per quae fit divisio, sint immediata; quia secundum hoc necessarium est quod totum divisum sub altero oppositorum contineatur, dum tamen accipiantur primae differentiae alicuius generis. Differentiae enim quae sunt immediatae si comparentur ad genus inferius, non sunt immediatae si comparentur ad genus superius. Sicut par et impar sunt immediata si comparentur ad numerum, cuius sunt propriae differentiae; non autem si comparentur ad quantitatem.

[80013] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit: ad construendum autem terminum etc., postquam exclusit ea quae non requiruntur ad divisiones definiti, hic ostendit quae secundum rei veritatem requirantur. Et primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum; ibi: est autem horum unum. Dicit ergo primo quod ad hoc quod aliquis constituat *terminum*, idest definitionem, per viam divisionis, tria oportet considerare: quorum primum est, ut ea quae accipiuntur, praedicentur in eo *quod quid est*; secundum est, ut ordinetur quid sit primum et quid secundum; tertium est, quod accipiantur omnia quae pertinent ad quod quid est, et nihil eorum praetermittatur.

[80014] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit: est autem horum unum etc., manifestat propositum. Et primo, ostendit quomodo tria praedicta possunt observari; secundo, ostendit quod praedicta tria observata sufficiant; ibi: manifestum est autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo observetur primum: et dicit quod unum horum (scilicet quod accipiantur ea quae praedicantur in eo *quod quid est*) observatur, primo quidem per hoc quod homo potest inducere syllogismos quod id quod assumitur insit, sicut cum disputatur ad problema de accidente; secundo, ut ostendatur quod praedicatur in eo quod quid, per ea quibus disputatur ad problema de genere.

[80015] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 8 Secundo, ibi: ordinare autem sicut oportet etc., manifestat quomodo observetur secundum, scilicet debita ordinatio partium; et dicit quod tunc ordinantur partes definitionis sicut oportet, si aliquis primo accipiat id quod est primum; et hoc erit si aliquis primo accipiat id quod consequitur ad alia posterius accepta, et non e converso. Hoc enim est communius et prius. Necesse est autem aliquid huiusmodi accipi in definitione tanquam genus, puta cum dicitur quod homo est animal gressibile bipes. Si enim est gressibile bipes, est animal, sed non e converso. Cum ergo iam acceperimus animal tanquam primum, idem modus observandus est in ordinatione inferiorum. Accipietur enim quasi secundum in definitione illud quod secundum rationem praemissam erit primum inter omnia sequentia; et similiter accipietur tertium id quod est primum respectu *habitorum*, idest consequentium. Semper enim, remoto superiori, illud quod est

habitum, idest immediate consequens, erit primum omnium aliorum. Et ita est etiam in omnibus aliis, puta in quarto et in quinto, si tot oporteat partes definitionis esse.

[80016] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 9 Tertio, ibi: quod autem haec omnia sint etc., manifestat, qualiter possit tertium observari. Et dicit quod manifestum erit omnia quae pertinent ad *quod quid est* accipi in definitione secundum modum supra dictum, ex hoc scilicet quod dividendo aliquod genus accipimus primas eius differentias, sub quibus divisum universaliter continetur; sicut quod omne animal est hoc vel illud, puta rationale vel irrationale, et accipimus quod illud quod intendimus definire, est hoc, puta rationale. Et iterum accipiemus hoc totum, scilicet animal rationale, et dividemus ipsum per differentias proprias; sed quando iam devenerimus ad ultimam differentiam, iam non erit dividere per alias differentias specificas: sed statim ultima differentia addita, hoc, cuius definitio quaeritur, in nullo differet specie a *simul toto*, idest a ratione congregata ab omnibus partibus acceptis; sicut homo non differet specie ab aliquo eorum de quibus praedicatur animal rationale mortale.

[80017] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit: manifestum enim est etc., ostendit quod tria praedicta observata sufficiant ad definiendum, quia definitio neque superfluum neque diminutum habebit. Quod autem non apponatur aliquid plus quam debeat, manifestum est per primum trium praedictorum; quia scilicet accepta sunt solum ea quae praedicantur in eo *quod quid* et talia necesse erat accipere. Similiter etiam manifestum est quod nihil deficit. Aut enim deficeret genus, aut differentia. Sed quod genus non deficiat, patet ex secundo trium praedictorum. Acceptum est enim primum id sine quo non sunt alia, et quod potest esse sine aliis, et hoc est genus. Et cum genere postea acceptae sunt differentiae. Sed quod differentiae omnes sint acceptae, patet per tertium praedictorum trium; quia non amplius potest accipi posterior differentia post illam cuius diximus non esse aliam differentiam; quia iam sequeretur quod ultimum acceptum adhuc differret differentia essentiali, cum tamen dictum sit, quod non differat. Similiter etiam ex praemissis patet quod non intermittatur aliqua differentia in medio, per hoc scilicet quod semper accipiuntur primae differentiae. Unde relinquitur quod sufficiat tria praedicta ad definiendum observari.

Lectio 16

[80018] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 16 n. 1 Postquam philosophus docuit investigare *quod quid est* secundum modum maxime congruum, qui est per divisionem generis, hic docet investigare quod quid est alio modo. Et circa hoc tria facit: primo, docet praedictum modum investigandi; secundo, manifestat per exemplum; ibi: ut puta dico etc.; tertio, probat hunc modum esse convenientem; ibi: semper autem est omnis definitio et cetera.

[80019] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 16 n. 2 Dicit ergo primo quod si aliquis inquirit definitionem alicuius rei, oportet quod attendat ad ea quae sunt similia illi, et etiam ad ea quae sunt differentia ab illa re. Quod quidem qualiter fieri debeat, ostendit subdens quod primo oportet circa similia

considerare quid idem in omnibus inveniatur; puta quid idem inveniatur in omnibus hominibus, qui omnes conveniunt in hoc quod est esse rationale. Postea considerandum est iterum in aliis, quae conveniunt cum primis in eodem genere, et sunt sibi invicem idem specie, sunt autem altera specie ab illis, quae primo accipiebantur, sicut equi ab hominibus: oportet etiam accipere quid sit idem in his, scilicet equis, puta hinnibile. Cum ergo accipiatur quid sit idem in omnibus his, scilicet hominibus, quia rationale; et quid sit idem similiter in omnibus aliis, scilicet equis, quia hinnibile; iterum considerandum est si aliquid est idem in istis duobus acceptis, scilicet in rationali et hinnibili. Et ita est considerandum quousque perveniatur ad aliquam unam rationem communem. Haec enim erit definitio rei. Si vero talis consideratio non inducat in unam rationem communem, sed inducat in duas rationes diversas, aut etiam in plures; manifestum erit quod illud cuius definitio quaeritur, non erit unum secundum essentiam, sed plura: et ita non poterit habere unam definitionem.

[80020] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit: ut puta, si quid est magnanimitas etc., manifestat quod dixerat per exemplum; et dicit quod *si quaeramus quid est magnanimitas, debemus attendere ad quosdam magnanimos*, ut sciamus quid unum habent in seipsis, in quantum magnanimi sunt. Sicut Alcibiades dictus est magnanimus, et etiam Achilles, et etiam Aiax; qui omnes habent unum quid commune, quod est non sustinere iniurias. Cuius signum est, quod Alcibiades non sustinens iniurias dimicavit, Achilles vero in insaniam versus est propter iram, Aiax autem interfecit seipsum. Iterum debemus considerare in aliis qui dicuntur magnanimi, sicut in Lysandro aut Socrate. Habent enim hoc commune, quod non mutabantur propter prosperitatem fortunae et per infortunia, sed indifferenter se habebant in utrisque. Accipiamus ergo haec duo, scilicet impassibilitatem a fortuitis casibus et non tolerare iniurias, et consideremus si est aliquid commune eis. In hoc enim consistit ratio magnanimitatis. Sicut si dicamus quod utrumque contingit propter hoc, quod aliquis existimat se dignum magnis. Ex hoc enim contingit quod homo non patitur iniurias; et ex hoc etiam contingit quod contemnit mutationem exteriorum bonorum, tanquam minimorum. Si autem nihil commune inveniretur illis duobus acceptis, non esset una species magnanimitatis, sed duae. Unde non posset dari una communis definitio.

[80021] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 16 n. 4 Deinde cum dicit: semper autem est omnis etc., ostendit praemissum modum inveniendi quod quid est esse convenientem. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit hunc modum esse convenientem; secundo, ostendit quid oportet in hoc modo vitare; ibi: si autem neque disputare et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit praedictum modum esse convenientem quantum ad terminum, prout scilicet pervenitur ad aliquid commune; secundo, quantum ad processum, prout scilicet proceditur in praedicto modo a particularibus; ibi: faciliusque est singulare et cetera.

[80022] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 16 n. 5 Dicit ergo primo quod convenienter dictum est quod oportet inquirentem *quod quid est* pervenire ad aliquod commune, quia omnis definitio datur de aliquo secundum quod consideratur in universali, non autem secundum quod consideratur in hoc singulari vel in illo. Non enim medicus definit quid sit sanum in hoc oculo huius hominis; sed vel in universali simpliciter quantum ad omnes, vel distinguit sanum secundum diversas species,

puta cum dicit hoc esse sanum cholericis, illud autem phlegmaticis.

[80023] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 16 n. 6 Deinde cum dicit: facilius autem est singulare etc., ostendit praedictum modum esse convenientem quantum ad processum, quo scilicet proceditur a minus communibus ad magis commune. Et hoc dupliciter: primo, ratione facilitatis: procedit enim disciplina a facilioribus. Facilius autem est definire singulare, idest aliquod minus commune, quam universale, quod est magis commune; in quantum scilicet in universalibus, quia sunt minus determinata, magis latent aequivocationes quam in illis quae sunt *indifferentia*, idest quae non dividuntur per differentias specificas. Et ideo oportet a singularibus definiendo ascendere ad universalia.

[80024] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 16 n. 7 Secundo, ibi: sicut autem in demonstrationibus etc., ostendit idem ex ratione evidentiae. Sicut enim in demonstrationibus oportet syllogizari praesupponendo aliquid, quod est evidens et manifestum, sic etiam et in *terminis*, idest in definitionibus. Non enim potest aliquis devenire in cognitionem alicuius ignoti nisi per aliquod notum sive aliquis intendat cognoscere *quia est*, quod fit per demonstrationem, sive *quid est*, quod fit per definitionem. Hoc autem contingit, ut scilicet praeexistat aliquid evidens, si *sit*, idest contingat, *separatim*, idest distinctim, definiri *per ea quae singulariter dicuntur*, idest quae proprie conveniunt et distincte huic vel illi; sicut si aliquis velit notificare quid est *simile*, non considerabit ad omne id quod potest simile dici, sed de quibusdam similibus; puta quomodo dicatur simile in coloribus, et quomodo dicatur simile in figuris. Dicitur enim simile in coloribus ex unitate coloris; dicitur autem simile in figuris ex eo quod anguli sunt aequales, et latera proportionalia. Similiter etiam in aliis, si velit definire *acutum* non respiciet ad omne quod dici potest acutum, sed respiciet ad acutum secundum quod dicitur in voce. Et per hunc modum patet quod aliquis definire intendens refugit statim ne contingat aliqua aequivocatio. Et per hoc patet esse convenientem modum definiendi, quo ex inferioribus proceditur ad commune; in quantum scilicet in specialibus specialia definire facilius est, et magis in talibus potest esse nota univocatio.

[80025] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 16 n. 8 Deinde cum dicit: si autem non oportet etc., excludit quemdam modum procedendi in definitionibus. Et dicit quod sicut non oportet disputare per metaphoras, ita etiam non oportet definire per metaphoras; utpote si dicamus quod homo est arbor inversa: nec oportet in definitionibus assumere quaecunque metaphorice dicuntur. Cum enim definitiones sint praecipua et efficacissima media in disputationibus, si definitiones darentur per metaphoras, sequeretur quod oporteret ex metaphoris disputare. Hoc autem fieri non debet, quia metaphora accipitur secundum aliquid simile, non autem oportet ut id quod est simile secundum unum, sit simile quantum ad omnia.

Lectio 17

[80026] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 17 n. 1 Postquam ostendit philosophus quomodo oportet investigare *quod quid est*, hic ostendit quomodo oportet investigare *propter quid*. Et circa hoc

duo facit: primo, ostendit quomodo oporteat investigari propter quid; secundo, movet quasdam quaestiones circa ipsum propter quid; ibi: de causa autem et cuius est causa et cetera. Circa primum duo facit: primo, ostendit quomodo alicuius quaestionis propositae possit investigari propter quid; secundo, ostendit quomodo diversae quaestiones communicant in propter quid; ibi: eadem autem problemata et cetera. Circa primum duo facit: primo, docet accipere *propter quid*, accipiendo commune univocum; secundo, accipiendo commune analogum; ibi: amplius autem alius modus et cetera. Circa primum duo facit: primo, docet investigare propter quid, accipiendo commune univocum, quod est genus nominatum; secundo, accipiendo quodcunque aliud commune; ibi: nunc quidem igitur et cetera.

[80027] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 17 n. 2 Dicit ergo primo quod ad hoc quod habeamus *propter quid* circa singula problemata quae ponuntur, oportet considerare divisiones et subdivisiones, et sic ad singula procedere disputando, supposito communi genere. Ut si aliquis velit considerare propter quid aliquid conveniat aliquibus animalibus, oportet accipere qualia sunt quae conveniunt omni animali. Quibus acceptis, oportet iterato accipere secundum divisionem qualia sunt quae consequuntur primo ad aliquod commune, quod sub animali continetur, puta qualia consequuntur ad omnem avem: et sic semper debemus procedere accipiendo illud quod est primum, in quod scilicet fit immediate divisio; quod etiam supra observabatur in divisionibus quibus proceditur ad investigandum quod quid est. Sic autem procedendo manifestum est quod semper poterimus dicere *propter quid* aliqua insunt his quae continentur sub aliquo communi; ut si velimus scire propter quid aliqua insunt homini et equo, puta somnus et vigilia. Sit ergo animal in quo a, quod est medium; b autem, idest maior extremitas, accipiatur pro his quae inhaerent omni animali, sicut somnus et vigilia; quaedam autem animalium species, puta homo, equus, bos, accipiantur ut minor extremitas, scilicet cde. Sic igitur manifestum est propter quid b, idest somnus vel vigilia sit in d, puta in homine, quia propter a, idest propter hoc quod homo est animal. Et similiter est faciendum in aliis, et in omnibus est eadem ratio observanda. Huiusmodi autem documenti ratio est, quia subiectum est causa propriae passionis. Et ideo si volumus investigare causam alicuius passionis, propter quam insit quibusdam rebus inferioribus, oportet accipere commune quod est proprium subiectum, per cuius definitionem accipitur causa illius passionis.

[80028] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 17 n. 3 Deinde cum dicit: nunc quidem igitur etc., ostendit quomodo oportet investigare *propter quid est*, reducendo in aliquod commune, quod non sit genus nominatum; et dicit quod ea quae supra dicta sunt, dicuntur secundum illa communia, quibus nomina sunt assignata; sed oportet non solum in talibus considerare, sed et si quid aliud appareat commune quod insit aliquibus, etiamsi non sit genus, vel si non sit nominatum. Deinde oportet considerare ad quae hoc commune consequatur, et quae sunt illa quae consequuntur ad hoc commune innominatum acceptum. Sicut habere cornua est quoddam commune, cui non est nomen impositum, et quod non est genus. Ad hoc autem commune sequuntur duo: quorum unum est, quod omne animal habens cornua habet multos ventres propter necessitatem ruminationis; quorum unus vocatur *echinus*, in interioribus existens, asper et capedines habens, ut dicitur in libro de historiis animalium. Aliud autem quod consequitur ad animalia habentia cornua, est quod non

habeant dentes in utraque mandibula, sed solum in inferiori, quia materia dentium convertitur in cornua. Item considerandum est ad quae animalia consequatur habere cornua, puta bovem et cervum. Sic enim manifestum erit *propter quid* haec animalia habent illas proprietates, quia scilicet habent cornua.

[80029] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit: amplius autem alius modus etc., ostendit investigare *propter quid* reducendo ad aliquod commune analogum; et dicit quod alius modus investigandi propter quid est eligere commune secundum analogiam, idest proportionem. Contingit enim unum accipere analogum, quod non est idem secundum speciem vel genus; sicut os sepiarum, quod vocatur *sepion*, et spina piscium, et ossa animalium terrestrium. Omnia enim ista conveniunt secundum proportionem, quia eodem modo se habent spinae ad pisces sicut ossa ad terrestria animalia. Ad hoc autem commune analogum quaedam consequuntur propter unitatem proportionis, sicut si communicarent in una natura generis vel speciei, sicut esse coopertum carnibus.

[80030] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 17 n. 5 Deinde cum dicit: eadem autem problemata sunt etc., ostendit quomodo multa problemata conveniunt in eo quod est *propter quid*: et primo, quantum ad unitatem medii; secundo, quantum ad ordinem mediorum; ibi: *alia autem* et cetera. Dicit ergo primo quod quaedam problemata sunt eadem, in quantum scilicet conveniunt in eo quod est *propter quid*. Uno quidem modo propter hoc quod habent idem medium; sicut per hoc medium quod est *antiperistasis*, idest contra-resistentia vel repercussio, multa demonstrantur. Sunt autem quaedam media eadem non simpliciter, sed genere, quae quibusdam differentiis diversificantur, quae sumuntur vel ex diversitate subiectorum, vel ex diversitate modi fiendi. Sicut si quaeratur propter quid fit echo, aut propter quid *apparet*, scilicet aliquid in speculo, vel propter quid generatur iris. Omnia enim ista sunt idem problema quantum ad medium propter quid, quod est idem genere: omnia enim causantur ex repercussione. Sed repercussiones differunt specie. Nam echo fit per repercussionem aeris moti a corpore sonante ad aliquod corpus concavum; apparitio autem rei in speculo fit propter hoc quod immutatio medii repercutitur ad speculum; iris autem fit propter hoc quod radii solares repercutiuntur ad vapores humidos.

[80031] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit: alia autem ex eo quod medium etc., ostendit quomodo problemata conveniunt in *propter quid* secundum ordinationem mediorum; et dicit quod quaedam alia problemata sunt, quae differunt ad invicem ex eo quod habent diversa media, quorum unum est sub altero. Et ponit exemplum, utpote si quaeratur propter quid Nilus in fine mensis, scilicet lunaris, magis inundat. Huius enim ratio est, quia finis mensis est magis pluvialis. Quare autem hoc sit, accipitur per aliud medium; propter hoc scilicet quod tunc deficit luna, quae habet dominium super humores, et ideo, deficiente lumine eius, magis commoventur vapores in aere, ex quo causatur pluvia. Et sic patet quod ista duo media sic se habent ad invicem, quod unum eorum est sub alio.

Lectio 18

[80032] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 18 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo oportet investigare *propter quid*, hic movet duas quaestiones circa ipsum propter quid, quarum prima est de coexistentia causae ad causatum, secunda pertinet ad unitatem causae; ibi: utrum autem contingat et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit quaestionem; secundo, obiicit; ibi: si enim non est etc.; tertio, solvit; ibi: aut contingit unius et cetera.

[80033] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 18 n. 2 Dicit ergo primo quod de causa et causato potest aliquis dubitare utrum quando est unum eorum, sit et aliud. Quae quidem quaestio non est intelligenda quantum ad simultatem temporis, sed quantum ad simultatem consecutionis, utpote si posito uno consequatur aliud vel simul tempore, vel prius et post. Et ponit duo exempla. In quorum uno causa tempore praecedit causatum: nam lata folia habere est causa quod fluant folia alicuius arboris; non autem habere lata folia et folia fluere sunt simul tempore. In alio autem exemplo causa et causatum sunt simul tempore, sicut interpositio terrae simul tempore est cum defectu lunae. Est ergo quaestio utrum ad unum istorum consequatur aliud.

[80034] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 18 n. 3 Deinde cum dicit: si enim non aliqua etc., obiicit ad propositam quaestionem, ostendens quod causa et causatum semper simul sunt secundum consequentiam; et ponit ad hoc duas rationes. Quarum prima sumitur ex ratione causae et causati; et dicit quod omne causatum oportet quod habeat aliquam causam. Unde si posito isto causato, non simul ponitur quod ista eius causa sit, sequitur quod sit eius aliqua alia causa; et hoc ideo, quia necesse est quod causatum simul sit cum aliqua causa. Sicut ad hoc quod est terram esse in medio, sequitur quod luna deficiat; et ad hoc quod est arborem habere lata folia, sequitur quod folia eius fluant. Si ergo non est dare aliam causam, sequitur quod simul sit hoc causatum cum hac causa.

[80035] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 18 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: et si demonstrentur per altera etc., quae quidem sumitur ex hoc quod causa et causatum per invicem demonstrantur. Et circa hoc tria facit: primo, ponit rationem; secundo, removet errorem qui posset consequi; ibi: si autem non contingit etc.; tertio, probat quoddam quod supposuerat; ibi: quod autem non deficere et cetera.

[80036] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 18 n. 5 Circa primum dicit quod etiam manifestum est quod causa et causatum simul se consequuntur, si hoc verum est, quod per invicem demonstrentur; quia ad medium demonstrationis ex necessitate sequitur conclusio. Quod autem per invicem demonstrentur, probat in praedicto exemplo. Sit enim folium fluere in quo a, quae est maior extremitas; latum folium habere in quo b, quod est medium; vites vero accipiantur in quo c, quod est minor extremitas. Sic igitur in b est a, quia omne quod habet latum folium, folio fluit; in c autem est b, quia omnis vitis habet lata folia; et sic concluditur quod a est in c, idest quod omnis vitis folio fluit. Et in toto hoc processu causa accipitur pro medio, et sic causatum per causam demonstratur. Contingit autem et e converso demonstrare causam per causatum, scilicet quod vitis habet lata folia per hoc quod fluit folio. Accipiatur enim lata folia habere quasi maior extremitas, quae est d; fluere folio quasi medium, quod est e; vitis vero minor extremitas, quae est z. Sic igitur e est in z,

quia omnis vitis fluit folio; d autem est in e, quia scilicet omne quod fluit folio, habet lata folia; et ex hoc concluditur quod omnis vitis sit lati folii, et accipitur pro causa in consequendo folio fluere.

[80037] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 18 n. 6 Deinde cum dicit: si autem non contingit etc., excludit quemdam errorem, qui posset sequi ex praemissis, ut scilicet eadem ratione unum praedictorum demonstretur ex alio. Sed ipse excludens hoc dicit quod si non contingit quod aliqua duo sint sibi invicem causae, scilicet in eodem genere (eo quod causa est prior eo cuius est causa; non autem contingit idem esse prius et posterius eodem modo); cum causa defectus lunae sit terram esse in medio, non est possibile quod defectus lunae sit causa eius quod terra sit in medio. Si igitur demonstratio quae est per causam, est demonstratio *propter quid*, quae autem non est per causam, est ipsius *quia*, ut in primo habitum est; sequitur quod ille qui per defectum lunae demonstrat quod terra sit in medio, cognoscit quidem *quia*, non *propter quid*.

[80038] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 18 n. 7 Deinde cum dicit: quod autem non deficere etc., probat quod supposuerat, scilicet quod interpositio terrae sit causa defectus, et non e converso; et dicit manifestum esse quod lunam deficere non est causa eius quod est terram esse in medio, sed e converso; quia in ratione eclipsis ponitur quod terra sit in medio, ut supra dictum est. Cum igitur *quid* et *propter quid* sint idem, manifestum est quod defectus lunae cognoscitur per interpositionem terrae, sicut per medium propter quid, et non e converso.

[80039] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 18 n. 8 Deinde cum dicit: aut contingit unius plures causas etc., solvit praemissam quaestionem ostendens in quibus verum sit quod causa et causatum semper se consequantur, et in quibus non. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit in quibus non sit verum; secundo, in quibus sit verum; ibi: aut si semper et cetera. Dicit ergo primo quod contingit aliquid unum commune habere plures causas secundum quod convenit diversis, sicut esse vituperabile convenit audaci propter excessum, timido autem propter defectum. Accipiatur ergo quod aliquod unum praedicetur de pluribus primo et immediate, et praedicetur a de b primo, et similiter de c, sicut esse vituperabile de superabundantia et defectu; et ista duo, scilicet c et b, praedicentur de d et e, sicut superabundantia convenit audaci, defectus autem timido. Praedicabitur itaque a de d et e, quia tam audax quam timidus est vituperabilis. Causa autem quod a sit in d est ipsum b: est enim audax vituperabilis propter superabundantiam. Quod autem a insit ipsi e, causa est ipsum c: timidus enim vituperabilis est propter defectum. Patet ergo quod cum causa sit, necesse est rem esse; quia sive a sit superabundantia, sive defectus, necesse est aliquid esse vituperabile. Sed existente re, necesse est quidem quod aliqua causarum sit, non tamen necesse est quamlibet causam esse. Sicut posito quod aliquid sit vituperabile, non est necesse quod sit in superabundantia, sed necesse est quod sit vel in superabundantia vel in defectu.

[80040] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 18 n. 9 Deinde cum dicit: aut si semper est universale etc., ostendit in quibus necesse sit simul se consequi causam et causatum; et dicit quod si aliquid quaeratur in universali, et accipiatur tam causa quam id cuius causa quaeritur, in universali; tunc oportet quod ad causam semper sequatur effectus, et ad effectum causa. Sicut hoc quod est fluere folio, non convenit primo pluribus, ut erat in praemisso exemplo, sed determinate uni primo

communi, quamvis illius communis sint multae species, quibus universaliter convenit quod fluunt folio; puta si accipiamus vel plantas vel tales plantas, scilicet lata folia habentes. Unde in omnibus istis oportet accipere aequale medium, ita quod convertatur causa et id cuius est causa. Sicut si quaeramus quare arbores fluant folio; si accipiatur causa huius esse propter hoc quod humidum est condensatum et sic facilius est desiccabile, sequetur quod si causatum sit, quod etiam causa sit; puta si fluit arbor, oportet quod sit condensatio humoris. Et e converso, oportet quod posita causa in tali subiecto ponatur effectus; ut puta si condensatio humoris est, non in quacunque re sed in arbore, sequitur quod folio fluat.

Lectio 19

[80041] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 19 n. 1 Postquam philosophus determinavit quaestionem motam, utrum ad existentiam effectus sequatur existentia causae, et e converso; hic inquirit utrum ad unitatem causae sequatur unitas effectus et e converso. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quomodo ad unitatem effectus sequatur unitas causae; secundo, ex hoc manifestat consecutionem causae et effectus; ibi: habet autem sic consequi et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit quaestionem; quae est, utrum contingat quod eiusdem effectus non sit eadem causa in omnibus, sed alia et alia, vel non. Videbatur enim in solutione praemissae quaestionis supponi quod contingat unius effectus in diversis rebus esse diversas causas.

[80042] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 19 n. 2 Secundo, ibi: aut si quidem per se etc., solvit quaestionem distinguendo. Contingit enim aliquid assignari pro causa alicuius effectus tripliciter: uno modo, accipiendo causam per se, et sic demonstrative concludendo effectum; alio modo, accipiendo aliquod signum; tertio modo, accipiendo aliquod accidens. Si ergo accipiatur pro causa id quod per se est medium demonstrationis, non potest esse nisi una causa unius effectus in omnibus. Et hoc probat quia medium per se in demonstrationibus est *ratio ultimi*, idest definitio maioris extremitatis. Quae tamen si demonstrari indigeat de subiecto, demonstrabitur per definitionem subiecti, ut supra habitum est. Manifestum est autem quod unius una est definitio. Unde oportet quod unius effectus non accipiatur nisi una causa, quae est medium demonstrationis. Si vero non accipiatur quasi causa inferens, id quod est per se medium demonstrationis, sed accipiatur pro medio aliquod signum vel aliquod accidens, tunc contingit unius effectus accipi quasi plures causas in diversis, sicut patet in exemplo superius posito. Per se enim causa quod aliquid sit vituperabile, est esse praeter rationem rectam. Sed quod aliquid sit superabundans vel deficiens, est signum eius quod est praeter rationem rectam.

[80043] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 19 n. 3 Tertio, ibi: est autem et causam et etc., manifestat positam solutionem, ostendens membra divisionis positae esse possibilia. Et dicit quod contingit et id quod est causa et id cuius est causa considerare secundum accidens; sicut musicus per accidens est causa domus, cuius per se est causa aedificator, qui tamen est causa receptaculi latronum per accidens, si contingat hoc in domo fieri: quinimo etiam ipsa problemata videntur esse per accidens.

Si vero non accipiantur per accidens causa et causatum, oportet quod medium quod accipitur pro causa, similiter se habeat cum effectu, cuius demonstratio quaeritur. Utpote si aliqua sint aequivoca, et medium commune quod accipitur, erit aequivocum. Si autem non sint aequivoca, sed conveniant quasi in genere, et medium erit commune secundum genus; sicut *vicissim analogum*, idest commutatim proportionari, univoce in multis invenitur, puta in numeris et in lineis, in quibus habet quodammodo aliam causam, et quodammodo eamdem. Aliam quidem secundum speciem, in quantum scilicet alii sunt numeri et aliae lineae: sed est genere eadem, in quantum scilicet tam lineae quam numeri conveniunt in hoc quod habent tale augmentum, ex quo in eis commutata proportio demonstratur. Aliud autem exemplum subiungit in aequivocis; et dicit quod eius quod est esse simile, alia causa est in coloribus et in figuris, quia aequivoce dicitur utrobique. In figuris enim nihil est aliud esse simile, quam quod latera habeant *analogiam*, idest quod sint ad invicem proportionalia, et quod anguli sint aequales. Sed in coloribus esse simile est quod faciant eamdem immutationem in sensu, vel aliquid aliud huiusmodi. Tertio autem dicit de his quae conveniunt secundum analogiam, quod in his etiam oportet esse medium unum secundum analogiam; sicut supra dictum est quod tam iris quam echo est quaedam repercussio.

[80044] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 19 n. 4 Deinde cum dicit: habet autem sic consequi causam etc., ostendit secundum praemissa qualiter sibi invicem causae consequantur. Et circa hoc tria facit: primo, ostendit qualis sit consecutio causae et effectus; secundo, ordinat huiusmodi consequentiam in figura syllogistica; ibi: in figuris autem etc.; tertio, movet quamdam dubitationem ex praemissis; ibi: si autem in atomum et cetera. Dicit ergo primo quod talis modus consequentiae invenitur inter causam et causatum et subiectum cui inest illud causatum, quod si aliquis accipiat secundum unum aliquid particulare id cuius causa quaeritur, erit in plus quam causa vel subiectum; sicut habere angulos extrinsecos aequales quatuor rectis convenit triangulo eadem ratione, quia tres anguli eius extrinseci simul cum tribus intrinsecis sunt aequales sex rectis. Cum igitur tres intrinseci sint aequales duobus rectis, sequitur quod tres extrinseci sint aequales quatuor rectis. Etiam quadrangulus habet quatuor angulos aequales quatuor rectis, sed alia ratione. Anguli enim eius intrinseci et extrinseci sunt aequales octo rectis; sed anguli intrinseci quadranguli sunt aequales quatuor rectis; ergo anguli extrinseci sunt aequales quatuor rectis. Sic igitur habere angulos exteriores aequales quatuor rectis, est in plus quam triangulus aut quadrangulus: sed si simul accipiantur, aequaliter se habebunt. Quaecunque enim figurae communicant in hoc quod habeant angulos exteriores aequales quatuor rectis, oportet quod similiter communicent in medio, quod est causa aequalitatis ad quatuor angulos rectos. Et hoc probat sicut et prius, per hoc quod medium est definitio maioris extremitatis. Et inde est quod omnes scientiae fiunt per definitionem. Probat autem hoc per exemplum in rebus naturalibus. Hoc enim quod est folio fluere, consequitur ad vitem et excedit ipsam, quia est in pluribus; consequitur etiam ad ficum et excedit eam: non tamen est excessivum omnium quibus convenit, sed est eorum sicut aequalium. Si ergo aliquis velit accipere id quod est primum medium respectu omnium, erit haec definitio eius quod est folio fluere; quae quidem definitio erit primum medium ad alia, eo quod omnia talia sunt. Et iterum huius accipietur aliquod aliud medium, puta quod succus densatur per desiccationem, vel aliquod aliud

huiusmodi. Unde si quaeratur quid est folio fluere, dicemus quod nihil aliud est quam *condensari succum seminis in contactu*, scilicet folii ad ramum.

[80045] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 19 n. 5 Deinde cum dicit: in figuris autem sic assignabit etc. ordinat modum praedictae consecutionis in figura syllogistica; et dicit quod si quaeratur consecutio causae et causati, sic poterit assignari secundum figuras syllogismorum. Sit enim a in omni b; b autem in unoquoque eorum quae sunt d, sed in plus quam d. Sic igitur b universaliter erit in his quae continentur sub d, secundum quod universaliter dicitur inesse quod non convertitur. Sed et primum universale est, cui unumquodque quidem contentorum sub eo non convertitur; omnia autem simul accepta convertuntur cum primo universali, et excedunt quodlibet eorum quae sub eo continentur. Sic igitur quod a sit in ipsis quae continentur sub d, causa est b. Oportet ergo quod a extendatur in plus quam b. Si autem non, sed se haberet ex aequo, quare magis b esset causa in inferendo quod a sit in d, quam e converso? Potest enim ex utroque convertibilium concludi aliud. Ponatur igitur ulterius quod a praedicetur de omnibus in quibus est e, sed non convertitur. Oportet ergo dicere quod illa omnia quae continentur sub e, sint aliquid unum diversum ab eo quod est b. Si enim non esset aliud e quam b, quomodo esset verum dicere quod a inesset omni b, et non e converso, cum a non sit nisi in e et in b? Et ita sequeretur, si e et b non essent aliud, quod a non esset in plus quam e. Supponatur ergo quod a sit in plus quam d et quam e. Quare ergo non poterit inveniri aliqua causa propter quam insit omnibus quae sunt in d? Et haec causa est b. Sed adhuc quaerendum est utrum et omnia quae continentur sub e, habeant aliquam unam causam; et sit talis causa c. Sic igitur concludit quod contingit eiusdem esse plures causas, sed non in eodem secundum speciem. Sicut eius quod est a, causa est et b et c: sed b est causa quod a insit his quae continentur sub d, c autem est causa quod a insit his quae continentur sub e. Et ponit exemplum in rebus naturalibus. Sit enim hoc quod est esse longae vitae, quasi a; quadrupedia quasi d; sed non habere choleram, scilicet superfluam, sit quasi b, quod est causa in quadrupedibus longae vitae; volatilia autem sint quasi e; siccum autem esse, vel aliquid aliud huiusmodi, quod est in eis causa longae vitae, aut aliquid aliud huiusmodi sit quasi c.

[80046] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 19 n. 6 Deinde cum dicit: si autem in atomum etc., movet quamdam dubitationem ex praemissis. Dictum est enim supra quod non statim a principio venitur in aliquod *atomum*, idest indivisibile, in quo inveniatur illud cuius causa quaeritur; sed statim inveniuntur multa et indivisa, in quibus illud unum invenitur, et non est unum medium, per quod de omnibus illud unum demonstretur, et causae plures sunt. Est ergo dubitatio, si illorum plurium mediorum oporteat aliquam causam accipere, utrum oporteat eam accipere ex parte universalis primi, puta ex parte ipsius a; vel ex parte singularium, idest eorum quae sunt minus communia, sicut supra accipiebantur e et d, vel quadrupedia et aves. Et ad hoc respondet dicens quod oportet semper media accipere quae sunt propinquiora subiecto, in quo quaeritur causa illius communis causati; et sic oportet procedere quousque perveniatur ad id quod est immediatum communi causato. Et huius rationem assignat, quia illud quod est ex parte eius quod continetur sub aliquo communi, est ei causa quod sit sub illo communi; sicut si d est sub b, et si c sit causa d quod b insit ei. Et ex hoc sequitur ulterius quod c sit causa quod a insit d; et quod a insit c, b est

causa. Ipsi autem b inest a per seipsum et immediate.

[80047] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 19 n. 7 Ultimo autem epilogat ea quae dicta sunt in tota doctrina analyticorum; et dicit quod manifestum est ex praemissis, tam in libro priorum quam in hoc libro posteriorum, de syllogismo et de demonstratione, quid sit et quomodo fiat utrumque; et similiter manifestum est de scientia demonstrativa, quomodo fiat in nobis. Hoc enim ad idem pertinet, quia demonstratio est syllogismus faciens scire, ut supra habitum est.

Lectio 20

[80048] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo cognoscatur illud quod est principium demonstrationis sicut medium, scilicet *quid* et *propter quid*, hic ostendit quomodo cognoscantur prima principia demonstrationis communia. Et primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum; ibi: quod quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod ex his quae sequuntur, manifestum erit de principiis primis indemonstrabilibus, qualiter eorum cognitio fiat in nobis, et quo habitu cognoscantur; hoc tamen ordine observato, ut prius circa hoc dubitationes ponamus.

[80049] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 2 Deinde cum dicit: quod quidem igitur non contingit scire etc., exequitur propositum. Et circa hoc duo facit: primo, movet dubitationem; secundo, solvit; ibi: necesse itaque est habere et cetera. Circa primum tria facit: primo, praemittit quoddam ex quo ostenditur necessitas huiusmodi inquisitionis; secundo, movet quaestiones; ibi: immediatorum autem etc.; tertio, obiicit ad quaestionem; ibi: *si quidem* et cetera. Dicit ergo primo quod iam supra dictum est, quod *non contingit aliquid scire per demonstrationem, nisi praecognoscantur prima principia immediata.* Et ideo ad scientiam quae est de demonstratione, utile est ut sciatur qualiter prima principia cognoscantur.

[80050] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 3 Deinde cum dicit: immediatorum autem cognitio etc., movet dubitationes tres circa praedictam cognitionem principiorum. Quarum prima est, utrum omnium immediatorum principiorum sit eadem cognitio vel non. Secunda dubitatio est, utrum omnium immediatorum principiorum sit scientia vel nullorum, aut quorumdam sit scientia, aliorum vero aliud genus cognitionis. Tertia quaestio est, utrum habitus istorum principiorum fiant in nobis, cum prius non fuerint, vel semper in nobis fuerunt, sed tamen nos latebat.

[80051] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 4 Deinde cum dicit: si quidem igitur habemus ipsos etc., obiicit ad quaestionem ultimam, ad quam aliae ordinantur. Et primo obiicit ad unam partem; et dicit quod est inconveniens dicere quod habeamus habitus horum principiorum, et lateat nos. Manifestum est enim quod illi qui habent cognitionem principiorum, habent certiorem cognitionem cognitione quae est per demonstrationem. Sed cognitio quae est per demonstrationem, non potest haberi ita quod lateat habentem. Dictum est enim in principio huius libri, quod ille qui habet scientiam, scit quod impossibile est aliter se habere. Ergo multo minus potest esse quod

aliquis habeat cognitionem principiorum immediatorum, et lateat ipsum. Quod tamen inconveniens sequeretur, si habitus huiusmodi inessent, et laterent.

[80052] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 5 Secundo, ibi: si autem accipimus etc., obiicit ad contrarium. Si enim aliquis dicat quod accipimus de novo habitus principiorum, cum prius eos non habuerimus, relinquitur ulterius dubitatio qualiter possimus huiusmodi principia de novo cognoscere et addiscere, et hoc non ex aliqua praeexistenti cognitione; impossibile est enim aliquid addiscere nisi ex praeexistenti cognitione, sicut etiam supra circa demonstrationem diximus. Immediata autem principia ideo ex praeexistenti cognitione addiscere non possumus, quia praeexistens cognitio est certior, cum sit causa certitudinis his quae per eam innotescunt. Nulla autem cognitio est certior cognitione huiusmodi principiorum. Unde non videtur quod possimus ea cognoscere, cum prius non cognoverimus.

[80053] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 6 Tertio, ibi: manifestum igitur est etc., concludit ex praemissis duabus rationibus, quod neque possibile est semper habere cognitionem horum principiorum, quae nos lateat; neque etiam possibile est quod in nobis generetur de novo talis cognitio, omnimoda ignorantia praecedente, et non habito aliquo alio habitu.

[80054] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 7 Deinde cum dicit: necesse itaque est etc., solvit praemissas quaestiones. Et primo, solvit ultimam; secundo, solvit duas primas; ibi: quoniam autem eorum qui circa intellectum et cetera. Circa primum duo facit: primo, solvit dubitationem; secundo, manifestat solutionem positam; ibi: quod autem dictum est olim et cetera. Circa primum tria facit: primo, proponit quod oportet aliquid cognoscitivum in nobis praeexistere; secundo, ostendit quid sit illud; ibi: videtur autem etc.; tertio, ostendit quomodo ex praeexistenti cognoscitivo principio fiat in nobis principiorum cognitio; ibi: ex sensu quidem et cetera. Dicit ergo primo quod necesse est a principio in nobis esse quamdam potentiam cognoscitivam, quae scilicet praeexistat cognitioni principiorum; non tamen talem quae sit potior quantum ad certitudinem cognitione principiorum. Unde non eodem modo principiorum cognitio fit in nobis ex praeexistenti cognitione, sicut accidit in his quae cognoscuntur per demonstrationem.

[80055] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 8 Deinde cum dicit: videtur autem hoc inesse etc., ostendit quid sit illud principium cognoscitivum praeexistens. Et quantum ad hoc ponit tres gradus in animalibus. Quorum primus est hoc, quod videtur inesse communiter omnibus animalibus, quae omnia habent quamdam connaturalem potentiam ad iudicandum de sensibilibus, quae vocatur sensus, quae non acquiritur de novo, sed ipsam naturam consequitur.

[80056] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 9 Secundum gradum ponit ibi: cum autem insit sensus etc.; et dicit quod cum sensus sit in omnibus animalibus, in quibusdam eorum remanet aliqua impressio sensibilis, abeunte re sensibili, sicut contingit in omnibus animalibus perfectis. In quibusdam autem hoc non contingit, sicut in quibusdam animalibus imperfectis, sicut patet in his quae non moventur motu progressivo. Et forte contingit quod circa aliqua animalia remanet aliqua impressio quantum ad aliqua sensibilia, quae sunt vehementiora, non autem quantum ad alia, quae sunt debiliora. In quibuscunque igitur animalibus omnino nulla impressio remanet sensi-

bilium, huiusmodi animalia nullam cognitionem habent, nisi dum sentiunt. Et similiter animalia in quibus nata est remanere talis impressio, si circa aliqua sensibilia in eis non remaneat, non possunt habere aliquam cognitionem nisi dum sentiunt. Sed animalia in quibus inest huiusmodi remansio impressionis, contingit adhuc habere quamdam cognitionem in anima praeter sensum; et ista sunt quae habent memoriam.

[80057] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 10 Tertium gradum ponit ibi: multis igitur factis etc.; et dicit quod cum multa sint talia animalia habentia memoriam, inter ea ulterius est quaedam differentia. Nam in quibusdam eorum fit ratiocinatio de his quae remanent in memoria, sicut in hominibus; in quibusdam autem non, sicut in brutis.

[80058] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 11 Deinde cum dicit: *ex sensu quidem igitur* etc., ostendit secundum praedicta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum, et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis, sicut supra dictum est. Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae. Hoc est ergo quod dicit, quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius *ex universali quiescente in anima* (quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam. Quod quidem universale dicitur esse quiescens in anima; in quantum scilicet consideratur praeter singularia, in quibus est motus. Quod etiam dicit esse *unum praeter multa*, non quidem secundum esse, sed secundum considerationem intellectus, qui considerat naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem et Platonem. Quod etsi secundum considerationem intellectus sit unum praeter multa, tamen secundum esse est in omnibus singularibus unum et idem, non quidem numero, quasi sit eadem humanitas numero omnium hominum, sed secundum rationem speciei. Sicut enim hoc album est simile illi albo in albedine, non quasi una numero albedine existente in utroque, ita etiam Socrates est similis Platoni in humanitate, non quasi una humanitate numero in utroque existente) ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae. Et distinguit inter artem et scientiam, sicut etiam in VI Ethic., ubi dicitur quod ars est recta ratio factibilium. Et ideo hic dicit quod si ex experimento accipiatur aliquod universale circa *generationem*, idest circa quaecunque factibilia, puta circa sanationem vel agriculturam, hoc pertinet ad artem. Scientia vero, ut ibidem dicitur, est circa necessaria; et ideo si universale consideretur circa ea quae

semper eodem modo sunt, pertinet ad scientiam, puta circa numeros vel figuras. Et iste modus qui dictus est, competit in principiis omnium scientiarum et artium. Unde concludit quod neque praeexistunt in nobis habitus principiorum, quasi *determinati* et completi; neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus habitibus praeexistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiae ex praecognitione principiorum; sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeexistente. Et ponit exemplum in pugnis quae fiunt per reversionem exercitus devicti et fugati. Cum enim unus eorum perfecerit statum, idest immobiliter ceperit stare et non fugere, alter stat adiungens se ei, et postea alter, quousque tot congregentur quod faciant principium pugnae. Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est.

[80059] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 12 Posset autem aliquis credere quod solus sensus, vel memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum; et ideo ad hoc excludendum philosophus subdit quod simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae *possit pati hoc*, idest quae sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus.

[80060] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 13 Deinde cum dicit: quod autem dictum est etc., manifestat quod dictum est in praecedenti solutione, quantum ad hoc quod ex experimento singularium accipitur universale; et dicit quod illud quod supra dictum est, et non plane, quomodo scilicet ex experimento singularium fiat universale in anima, iterum oportet dicere, ut planius manifestetur. Si enim accipiantur multa singularia, quae sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima acceptum, est primum universale, quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singularium, sive non. Quia enim invenimus Socratem et Platonem et multos alios esse indifferentes quantum ad albedinem, accipimus hoc unum, scilicet album, quasi universale quod est accidens. Et similiter quia invenimus Socratem et Platonem et alios esse indifferentes quantum ad rationalitatem, hoc unum in quo non differunt, scilicet rationale, accipimus quasi universale quod est differentia.

[80061] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 14 Qualiter autem hoc unum accipi possit, manifestat consequenter. Manifestum est enim quod singulare sentitur *proprie* et *per se*, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem in quantum est hic homo. Et exinde est quod tali acceptione sensus praeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis. Et hoc idem manifestat consequenter in processu qui est a speciebus ad genus. Unde subdit quod iterum in his, scilicet in homine et equo, anima stat per considerationem quousque perveniatur ad aliquid impartibile in eis, quod est universale. Ut

puta consideramus tale animal et tale, puta hominem et equum, quousque perveniamus ad commune animal, quod est genus; et in hoc similiter facimus quousque perveniamus ad aliquod genus superius. Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia.

[80062] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20 n. 15 Deinde cum dicit: quoniam autem eorum etc., solvit primas duas quaestiones, utrum scilicet primorum principiorum sit scientia, vel aliquis alius habitus. Circa quod ex praemissis accipit quod cognitio principiorum pertinet ad intellectum, cuius est cognoscere universale: nam universale dicit esse principium scientiae. Circa intellectum autem sunt duo genera habituum habentium se aliqualiter ad verum. Quidam enim sunt semper veri, alii vero interdum recipiunt falsitatem, ut patet de opinione et ratiocinatione, quae potest esse et veri et falsi. Sunt etiam et quidam habitus erronei, se habentes ad falsum. Quia vero principia sunt maxime vera, manifestum est quod non pertinent ad habitus qui semper sunt falsi, neque etiam ad habitus qui interdum recipiunt falsitatem, sed solum ad habitus qui sunt semper veri. Huiusmodi autem sunt scientia et intellectus. Additur autem in VI Ethic. tertium, scilicet sapientia: sed quia sapientia, ut ibidem dicitur, comprehendit in se scientiam et intellectum (est enim quaedam scientia et caput scientiarum), hic eam praetermittit. Hac ergo praetermissa, nullum aliud genus cognitionis quam intellectus, est certius scientia. Manifestum est autem quod principia demonstrationum sunt notiora conclusionibus demonstratis, ut in primo habitum est. Non autem potest esse scientia ipsorum principiorum, quia omnis scientia fit ex aliqua ratiocinatione, scilicet demonstrativa, cuius sunt principia illa de quibus loquimur. Quia igitur nihil potest esse verius quam scientia et intellectus (nam sapientia in his intelligitur), consequens est ex consideratione praemissorum quod principiorum proprie sit intellectus. Probat hoc etiam alia ratione, quia scilicet demonstratio non est ex necessitate demonstrationis principium; alioquin procederetur in demonstrationibus in infinitum, quod in primo improbatum est. Cum igitur demonstratio scientiam causet, sequitur quod neque scientia possit esse principium scientiae, ita scilicet quod principia scientiarum per scientiam cognoscantur. Si igitur nullum aliud genus cognitionis praeter scientiam habemus quod semper sit verum, relinquitur quod intellectus erit principium scientiae, quia scilicet per intellectum cognoscuntur principia scientiarum; ita scilicet quod hic intellectus, qui est principium scientiae, est cognoscitivus principii, ex quo procedit scientia. Hoc autem, scilicet scientia, est *omne*, idest totum, quod similiter se habet ad omnem rem, idest ad totam materiam de qua est scientia, sicut scilicet intellectus ad principium scientiae.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Commentaria in octo libros Physicorum

liber I lectio I

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Liber 1

Lectio 1

[71532] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 1 Quia liber physicorum, cuius expositioni intendimus, est primus liber scientiae naturalis, in eius principio oportet assignare quid sit materia et subiectum scientiae naturalis. Sciendum est igitur quod, cum omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliqualiter abstrahitur a materia; secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent. Rursus, cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, demonstrationis autem medium sit definitio; necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari.

[71533] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 2 Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt: quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi

in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis, est enim simum nasus curvus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis: curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibili, tamen in eius definitione materia sensibilis non cadit; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae. Quaedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens.

[71534] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 3 De huiusmodi igitur est metaphysica: de his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est mathematica: de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est naturalis, quae physica dicitur. Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis.

[71535] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 4 Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti inquantum est ens. Hic autem est liber physicorum, qui etiam dicitur de physico sive naturali auditu, quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est ens mobile simpliciter. Non dico autem corpus mobile, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro; nulla autem scientia probat suum subiectum: et ideo statim in principio libri de caelo, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis. Sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, in quibus tractatur de speciebus mobilium: puta in libro de caelo de mobili secundum motum localem, qui est prima species motus; in libro autem de generatione, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi; quantum vero ad speciales eorum transmutationes, in libro Meteororum; de mobilibus vero mixtis inanimatis, in libro de mineralibus; de animatis vero, in libro de anima et consequentibus ad ipsum.

[71536] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 5 Huic autem libro praemittit philosophus prooemium, in quo ostendit ordinem procedendi in scientia naturali. Unde duo facit: primo ostendit quod oportet incipere a consideratione principiorum; secundo quod inter principia oportet incipere a principiis universalioribus, ibi: innata autem et cetera. Primo ergo ponit talem rationem. In omnibus scientiis quarum sunt principia aut causae aut elementa, intellectus et scientia procedit ex cognitione principiorum, causarum et elementorum; sed scientia quae est de natura, habet principia, elementa et causas; ergo in ea oportet incipere a determinatione principiorum. Quod autem dicit *intelligere*, refertur ad definitiones; quod vero dicit *scire*, ad demonstrationes. Nam sicut demonstrationes sunt

ex causis, ita et definitiones; cum completa definitio sit demonstratio sola positione differens, ut dicitur in I Poster. Per hoc autem quod dicit *principia* aut *causas* aut *elementa*, non intendit idem significare. Nam causa est in plus quam elementum; elementum enim est ex quo componitur res primo et est in eo, ut dicitur in V Metaphys., sicut litterae sunt elementa locutionis, non autem syllabae: causae autem dicuntur ex quibus aliqua dependent secundum suum esse vel fieri; unde etiam quae sunt extra rem, vel quae sunt in re ex quibus non componitur res primo, possunt dici causae, non tamen elementa. Principium vero importat quendam ordinem alicuius processus; unde aliquid potest esse principium, quod non est causa: sicut id unde incipit motus est principium motus, non tamen causa; et punctum est principium lineae, non tamen causa. Sic igitur per *principia* videtur intelligere causas moventes et agentes, in quibus maxime attenditur ordo processus cuiusdam; per *causas* autem videtur intelligere causas formales et finales, a quibus maxime dependent res secundum suum esse et fieri; per *elementa* vero proprie primas causas materiales. Utitur autem istis nominibus disiunctim et non copulatim ad designandum quod non omnis scientia per omnes causas demonstrat. Nam mathematica non demonstrat nisi per causam formalem; metaphysica demonstrat per causam formalem et finalem praecipue, et etiam agentem; naturalis autem per omnes causas. Primam autem propositionem rationis inductae probat ex communi opinione, sicut et in libro Poster.: quia tunc quilibet opinatur se cognoscere aliquid, cum scit omnes causas eius a primis usque ad ultimas. Nec oportet ut aliter accipiamus hic causas et elementa et principia quam supra, ut Commentator vult, sed eodem modo. Dicit autem *usque ad elementa*, quia id quod est ultimum in cognitione est materia. Nam materia est propter formam; forma autem est ab agente propter finem, nisi ipsa sit finis: ut puta dicimus quod propter secare serra habet dentes, et ferreos oportet eos esse ut sint apti ad secandum.

[71537] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: innata autem etc., ostendit quod inter principia oportet praedeterminare de universalioribus: et primo ostendit hoc per rationem; secundo per quaedam signa, ibi: totum enim et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Innatum est nobis ut procedamus cognoscendo ab iis quae sunt nobis magis nota, in ea quae sunt magis nota naturae; sed ea quae sunt nobis magis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia; ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere.

[71538] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 7 Ad manifestationem autem primae propositionis, inducit quod non sunt eadem magis nota nobis et secundum naturam; sed illa quae sunt magis nota secundum naturam, sunt minus nota secundum nos. Et quia iste est naturalis modus sive ordo addiscendi, ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis; inde est quod oportet nos devenire ex notioribus nobis ad notiora naturae. Notandum autem est quod idem dicit nota esse naturae et nota simpliciter. Simpliciter autem notiora sunt, quae secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora, quae plus habent de entitate: quia unumquodque cognoscibile est inquantum est ens. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu: unde ista maxime sunt cognoscibilia naturae. Nobis autem e converso accidit, eo quod nos procedimus intelligendo de potentia in actum; et principium cognitionis nostrae est a sensibilibus, quae sunt materialia, et intelligibilia in potentia: unde illa sunt prius nobis nota quam substantiae separatae, quae sunt magis notae secundum naturam, ut patet

in II Metaphys. Non ergo dicit notiora naturae, quasi natura cognoscat ea; sed quia sunt notiora secundum se et secundum propriam naturam. Dicit autem *notiora et certiora*, quia in scientiis non quaeritur qualiscumque cognitio, sed cognitionis certitudo. Ad intellectum autem secundae propositionis, sciendum est quod *confusa* hic dicuntur quae continent in se aliqua in potentia et indistincte. Et quia cognoscere aliquid indistincte, medium est inter puram potentiam et actum perfectum, ideo, dum intellectus noster procedit de potentia in actum, primo occurrit sibi confusum quam distinctum; sed tunc est scientia completa in actu, quando pervenitur per resolutionem ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum. Et haec est ratio quare confusa sunt primo nobis nota quam distincta. Quod autem universalia sint confusa manifestum est, quia universalia continent in se suas species in potentia, et qui scit aliquid in universali scit illud indistincte; tunc autem distinguitur eius cognitio, quando unumquodque eorum quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur: qui enim scit animal, non scit rationale nisi in potentia. Prius autem est scire aliquid in potentia quam in actu: secundum igitur hunc ordinem addiscendi quo procedimus de potentia in actum, prius quoad nos est scire animal quam hominem.

[71539] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 8 Contrarium autem huic videtur esse quod dicit philosophus in I Poster., quod singularia sunt magis nota quoad nos, universalia vero naturae sive simpliciter. Sed intelligendum est quod ibi accipit singularia ipsa individua sensibilia: quae sunt magis nota quoad nos, quia sensus cognitio, quae est singularium, praecedit cognitionem intellectus in nobis, quae est universalium. Sed quia cognitio intellectualis est perfectior, universalia autem sunt intelligibilia in actu, non autem singularia (cum sint materialia); simpliciter et secundum naturam universalia sunt notiora. Hic autem singularia dicit non ipsa individua, sed species; quae sunt notiores secundum naturam, utpote perfectiores existentes et distinctam cognitionem habentes: genera vero sunt prius nota quoad nos, utpote habentia cognitionem in potentia et confusam. Sciendum autem quod Commentator aliter exponit. Dicit enim quod ibi, innata autem est etc., vult ostendere philosophus modum demonstrationis huius scientiae, quia scilicet demonstrat per effectus et posteriora secundum naturam: ut sic quod ibi dicitur, intelligatur de processu in demonstrando, et non in determinando. Cum autem dicit, sunt autem nobis etc., intendit manifestare, secundum eum, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota secundum naturam, scilicet composita simplicibus, intelligens composita per confusa. Ultimo autem concludit quod procedendum est ab universalioribus ad minus universalia, quasi quoddam corollarium. Unde patet quod eius expositio non est conveniens, quia non coniungit totum ad unam intentionem; et quia hic non intendit philosophus ostendere modum demonstrationis huius scientiae, hoc enim faciet in secundo libro secundum ordinem determinandi; iterum quia confusa non debent exponi composita, sed indistincta; non enim posset concludi aliquid ex universalibus, cum genera non componantur ex speciebus.

[71540] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit: totum enim etc., manifestat propositum per tria signa. Quorum primum sumitur a toto integrali sensibili: et dicit quod totum sensibile est notius secundum sensum; ergo et totum intelligibile est notius secundum intellectum. Universale autem est quoddam totum intelligibile, quia comprehendit multa ut partes, scilicet sua inferiora; ergo universale est notius secundum intellectum quoad nos. Videtur autem haec probatio inefficax,

quia utitur toto et parte et comprehensione aequivoce. Dicendum est autem quod totum integrale et universale conveniunt in hoc, quod utrumque est confusum et indistinctum. Sicuti enim qui apprehendit genus, non apprehendit species distincte sed in potentia tantum, ita qui apprehendit domum, nondum distinguit partes: unde cum ratione confusionis totum sit prius cognitum quoad nos, eadem ratio est de utroque toto. Esse autem compositum non est commune utrique toti: unde manifestum est quod signanter dixit supra confusa, et non composita.

[71541] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit: sustinent autem etc., ponit aliud signum de toto integrali intelligibili. Definitum enim se habet ad definientia quodammodo ut totum integrale, inquantum actu sunt definientia in definito; sed tamen qui apprehendit nomen, ut puta hominem aut circulum, non statim distinguit principia definientia; unde nomen est sicut quoddam totum et indistinctum, sed definitio *dividit in singularia*, idest distincte ponit principia definiti. Videtur autem hoc esse contrarium ei quod supra dixit; nam definientia videntur esse universaliora, quae dixit prius esse nota nobis. Item si definitum esset notius nobis quam definientia, non notificaretur nobis definitum per definitionem: nihil enim notificatur nobis nisi ex magis notis nobis. Sed dicendum quod definientia secundum se sunt prius nota nobis quam definitum; sed prius est notum nobis definitum, quam quod talia sint definientia ipsius: sicut prius sunt nota nobis animal et rationale quam homo; sed prius est nobis notus homo confuse, quam quod animal et rationale sint definientia ipsius.

[71542] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit: et pueri etc., ponit tertium signum sumptum ex universaliori sensibili. Sicut enim universalius intelligibile est prius notum nobis secundum intellectum, ut puta animal homine, ita communius sensibile est prius notum nobis secundum sensum, ut puta hoc animal quam hic homo. Et dico prius secundum sensum et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, quia cum aliquis a remotis videtur, prius percipimus ipsum esse corpus quam esse animal, et hoc prius quam quod sit homo, et ultimo quod sit Socrates. Et similiter secundum tempus puer prius apprehendit hunc ut quendam hominem, quam ut hunc hominem qui est Plato, qui est pater eius: et hoc est quod dicit, *pueri primum appellant omnes viros patres et feminas matres, sed posterius determinant*, idest determinate cognoscunt, *unumquodque*. Ex quo manifeste ostenditur quod prius cognoscimus aliquid sub confusione quam distincte.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Commentaria in octo libros Physicorum

a libro I lectione II ad librum II

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 1

Lectio 2

[71543] In Physic., lib. 1 l. 2 n. 1 Posito prooemio, in quo ostensum est quod scientia naturalis debet incipere a principiis universalioribus, hic secundum praedictum ordinem incipit prosequi ea quae pertinent ad scientiam naturalem. Et dividitur in duas partes: in quarum prima determinat de principiis universalibus scientiae naturalis; in secunda determinat de ente mobili in communi, de quo intendit in hoc libro; et hoc in tertio libro, ibi: quoniam autem natura est et cetera. Prima in duas: in prima determinat de principiis subiecti huius scientiae, idest de principiis entis mobilis inquantum huiusmodi; in secunda de principiis doctrinae, in secundo libro, ibi: eorum quae sunt et cetera. Prima autem in duas: in prima prosequitur opiniones aliorum de principiis communibus entis mobilis; in secunda inquirit veritatem de eis, ibi: omnes igitur contraria principia et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit diversas opiniones antiquorum philosophorum de principiis communibus naturae; secundo ostendit quod aliquas earum prosequi non pertinet ad naturalem, ibi: id quidem igitur etc.; tertio prosequitur opiniones improbando earum falsitatem, ibi: principium autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit diversas opiniones philosophorum

de principiis naturae; secundo ostendit eandem diversitatem esse circa opiniones philosophorum de entibus, ibi: similiter autem quaerunt et cetera.

[71544] In Physic., lib. 1 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo quod necesse est esse unum principium naturae aut multa; et utraque pars habuit philosophos opinantes. Quidam enim eorum posuerunt unum principium, quidam multa. Et eorum qui posuerunt unum, quidam posuerunt illud esse immobile, sicut Parmenides et Melissus, de quorum opinione infra patebit; quidam vero posuerunt illud esse mobile, scilicet antiqui naturales. Quorum quidam posuerunt aerem esse principium omnium naturalium, ut Diogenes; quidam vero aquam, ut Thales; quidam vero ignem, ut Heraclitus; alii vero aliquid medium inter aerem et aquam, ut vaporem. Nullus vero eorum qui posuerunt principium unum tantum, dixit illud esse terram, propter eius grossitiem. Huiusmodi autem principia mobilia dicebant, quia per horum alicuius rarefactionem et condensationem alia fieri dicebant. Eorum vero qui posuerunt plura principia, quidam posuerunt ea finita, quidam posuerunt infinita. Eorum autem qui posuerunt ea esse finita, licet plura uno, quidam posuerunt ea esse duo, scilicet ignem et terram, ut infra dicet de Parmenide; quidam vero tria, scilicet ignem, aerem et aquam (nam terram quasi compositam existimabant propter eius grossitiem); alii vero posuerunt ea esse quatuor, scilicet Empedocles, vel etiam secundum aliquem alium numerum (quia et ipse Empedocles cum quatuor elementis posuit duo alia, scilicet amicitiam et litem). Qui vero posuerunt plura infinita, diversificati sunt. Democritus enim posuit indivisibilia corpora quae dicuntur atomi, esse principia omnium rerum. Sed huiusmodi corpora posuit esse omnia unius generis secundum naturam, sed tamen differebant secundum figuram et formam: et non solum differebant, sed contrarietatem ad invicem habebant. Ponebat enim tres contrarietates, unam secundum figuram, quae est inter curvum et rectum; aliam secundum ordinem, quae est prioris et posterioris; aliam secundum positionem, scilicet ante et retro, sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum. Et sic ex illis corporibus unius naturae existentibus, diversa fieri ponebat secundum diversitatem figurae, positionis et ordinis atomorum. Ex hac autem opinione dat intelligere oppositam opinionem, scilicet Anaxagorae, qui posuit infinita principia, sed non unius generis secundum naturam. Posuit enim principia naturae esse infinitas partes minimas carnis et ossis et aliorum huiusmodi, ut manifestum erit inferius. Attendendum autem quod non divisit plura principia per mobilia et immobilia, quia nullus ponens prima principia plura, potuit ponere ea immobilia: cum enim omnes ponerent contrarietatem in principiis, contraria autem nata sunt se alterare, cum pluralitate principiorum immobilitas stare non poterat.

[71545] In Physic., lib. 1 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: similiter autem quaerunt etc., ostendit quod eadem diversitas opinionum est circa entia. Et dicit quod similiter physici, inquirentes de iis quae sunt, idest de entibus, quaerunt quot sint, utrum scilicet unum aut plura; et si sint multa, utrum sint finita vel infinita. Et ratio huius est, quia antiqui physici non cognoverunt nisi causam materialem, de aliis autem causis parum tetigerunt. Ponebant autem formas naturales esse accidentia, sicut et artificiales: sicut ergo tota substantia artificialium est eorum materia, ita sequebatur secundum eos quod tota substantia naturalium esset eorum materia. Unde qui ponebant tantum unum principium, puta aerem, putabant quod alia entia essent aer secundum suam substantiam: et simile est de

aliis opinionibus. Et hoc est quod dicit, quod physici quaerunt *ex quibus sunt quae sunt*: idest, inquirendo de principiis inquirunt causas materiales, ex quibus entia esse dicuntur. Unde patet quod quando inquirunt de entibus, utrum sint unum aut plura, eorum inquisitio est de principiis materialibus, quae elementa dicuntur.

[71546] In Physic., lib. 1 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: id quidem igitur etc., ostendit quod aliquam istarum opinionum improbare non pertinet ad naturalem. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod improbare opinionem Parmenidis et Melissi non pertinet ad scientiam naturalem; secundo assignat rationem quare ad praesens est utile eam improbare, ibi: sed quoniam de natura et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod non pertinet ad scientiam naturalem improbare praedictam opinionem; secundo quod non pertinet ad eam solvere rationes quae ad probandum ipsam inducuntur, ibi: aut solvere rationem et cetera. Primum ostendit duabus rationibus, quarum secunda incipit ibi: simile igitur et cetera. Dicit ergo primo quod non pertinet ad scientiam naturalem intendere ad perscrutandum de hac opinione, si ens est unum et immobile. Iam enim ostensum est quod non differt secundum intentionem antiquorum philosophorum, ponere unum principium immobile, et ponere unum ens immobile. Et quod improbare hanc opinionem ad naturalem non pertineat, sic ostendit. Ad geometriam non pertinet inducere rationem contra destruentem sua principia; sed hoc vel pertinet ad aliquam aliam scientiam particularem (si tamen geometria sit subalternata alicui particulari scientiae; sicut musica arithmeticae subalternatur, ad quam pertinet disputare contra negantem principia musicae); vel hoc pertinet ad scientiam communem, scilicet ad logicam vel metaphysicam. Sed praedicta positio destruit principia naturae; quia si sit solum unum ens, *et sic unum*, scilicet immobile, ut sic ex eo fieri alia non possint, tolletur ratio principii; quia omne principium aut est principium alicuius aut aliquorum. Ad positionem igitur principii sequitur multitudo, quia aliud est principium et aliud id cuius est principium; qui igitur negat multitudinem, tollit principia: non igitur debet contra hanc positionem disputare naturalis.

[71547] In Physic., lib. 1 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: simile igitur etc., ostendit idem alia ratione. Non enim requiritur ab aliqua scientia ut inducat rationem contra opiniones manifeste falsas et improbabiles; nam quolibet proferente contraria opinionibus sapientis solicitum esse, stultum est, ut dicitur I Topic. Hoc est ergo quod dicit, quod intendere ad perquirendum si ens est sic unum, scilicet immobile, simile est ac si disputaretur contra quamlibet aliam positionem improbabilem, ut puta contra positionem Heracliti, qui dixit omnia semper moveri et nihil esse verum; vel contra positionem alicuius qui diceret quod totum ens est unus homo, quae quidem positio esset omnino improbabilis. Et tamen qui ponit esse ens unum tantum immobile, cogitur ponere totum ens esse aliquod unum. Sic igitur patet quod non est naturalis scientiae contra hanc positionem disputare.

[71548] In Physic., lib. 1 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: aut solvere etc., ostendit quod non est naturalis etiam solvere praedictorum philosophorum rationes. Et hoc per duas rationes, quarum secunda ponitur ibi: nobis autem subiiciantur et cetera. Probat ergo primo propositum per hoc quod non exigitur in aliqua scientia ut solvantur rationes sophisticae, quae manifestum defectum habent vel formae vel materiae. Et hoc est quod dicit, quod simile est intendere ad improbabiles

rationes *aut etiam solvere rationem litigiosam*, idest sophisticam. Hoc autem quod sint sophisticae, habent utraeque rationes et Melissi et Parmenidis: peccant enim in materia, unde dicit quod *falsa recipiunt*, idest falsas propositiones assumunt; et peccant in forma, unde dicit quod *non syllogizantes sunt.* Sed ratio Melissi est *magis onerosa*, idest vana et fatua, *et non habens defectum*, idest non inducens dubitationem: et hoc infra ostendetur. Non est autem inconveniens si uno inconvenienti dato alia sequantur. Sic igitur concludi potest quod non requiritur a philosopho naturali quod solvat huius rationes.

[71549] In Physic., lib. 1 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit: nobis autem subiiciantur etc., ponit secundam rationem ad idem: quae talis est. In scientia naturali supponitur quod naturalia moveantur *vel omnia vel quaedam*: quod dicit quia de quibusdam est dubium si moventur et qualiter moventur, puta de anima, de centro terrae, de polo caeli, et formis naturalibus, et aliis huiusmodi. Et quod naturalia moveantur, potest manifestum esse ex inductione; quia ad sensum apparet quod res naturales moventur. Est autem necessarium motum supponi in scientia naturali, sicut necessarium est supponi naturam, in cuius definitione ponitur motus; est enim natura principium motus, ut infra dicetur. Hoc autem habito, quod motus supponatur in scientia naturali, ulterius procedit ad propositum ostendendum per hoc quod non omnes rationes sunt solvendae in aliqua scientia, sed solum illae quae concludunt aliquod falsum ex principiis illius scientiae: quaecumque vero non concludunt ex principiis scientiae, sed ex contrariis principiorum, non solvuntur in illa scientia. Et hoc probat per exemplum in geometricis dicens: *ut tetragonismum*, idest quadraturam circuli, *hunc quidem qui est per decisiones* circumferentiae, dissolvere pertinet ad geometram, quia nihil supponit contrarium principiis scientiae. Voluit enim quidam invenire quadratum aequale circulo dividendo circumferentiam circuli in multas partes, et singulis partibus supponendo lineas rectas: et sic, inveniendo aliquam figuram sicut rectilineam aequalem alicui illarum figurarum quae continentur a decisione circumferentiae et corda, aut pluribus aut omnibus, aestimabat se invenisse figuram rectilineam aequalem toti circulo, cui facile erat invenire quadratum aequale per principia geometriae: et sic putabat se invenire posse quadratum aequale circulo. Sed non sufficienter argumentabatur: quia licet illae decisiones consumerent totam circumferentiam circuli, non tamen figurae contentae a decisione circumferentiae et lineis rectis, comprehendebant totam superficiem circularem. Sed dissolvere quadraturam Antiphontis, non pertinet ad geometram, quia utebatur contrariis principiorum geometriae. Describebat enim in circulo aliquam figuram rectilineam, puta quadratum, et dividebat arcus quibus subtendebantur latera quadrati, singulos in duo media, et a punctis decisionum ducebat lineam rectam ad omnes angulos quadrati; et sic resultabat in circulo figura octo angulorum, quae plus accedebat ad aequalitatem circuli quam quadratum. Iterum dividebat arcus quibus subtendebantur latera figurae octo angulorum, singulos in duo media; et sic ducendo lineas rectas a punctis decisionum ad angulos praedictae figurae, resultabat figura sedecim angulorum, quae adhuc plus accedebat ad aequalitatem circuli. Semper ergo dividendo arcus, et ducendo lineas rectas ad angulos figurae praeexistentis, consurgit figura propinquius se habens ad aequalitatem circuli. Dicebat autem quod non est procedere in infinitum in decisione arcuum: erit ergo devenire ad aliquam figuram rectilineam aequalem circulo, cui poterit quadratum aequari.

Quia igitur supponebat quod arcus non semper dividuntur in duo media, quod est contrarium principiis geometriae, huiusmodi rationem dissolvere non pertinet ad geometram. Quia igitur rationes Parmenidis et Melissi supponunt ens esse immobile, ut infra patebit; hoc autem est contra principia supposita in scientia naturali; sequitur quod solvere huiusmodi rationes, non pertinet ad philosophum naturalem.

[71550] In Physic., lib. 1 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: sed quoniam de natura etc., assignat rationem quare disputet contra praedictam positionem. Et dicit quod quia praedicti philosophi loquebantur de rebus naturalibus, licet non inducerent *defectus*, idest dubitationes naturales; utile est ad propositum disputare de huiusmodi opinionibus: quia etsi non sit scientiae naturalis disputare contra huiusmodi positiones, pertinet tamen ad philosophiam primam.

Lectio 3

[71551] In Physic., lib. 1 l. 3 n. 1 Postquam posuit opiniones philosophorum de principiis, hic disputat contra eos. Et primo contra illos qui non naturaliter de natura locuti sunt; secundo contra illos qui naturaliter de natura locuti sunt, ibi: sicut autem physici et cetera. Circa primum duo facit: primo disputat contra positionem Melissi et Parmenidis; secundo contra rationes eorum, ibi: et ex quibus demonstrant et cetera. Circa primum duo facit: primo disputat contra positionem hanc, ens est unum, per rationem sumptam ex parte entis, quod est subiectum in propositione; secundo per rationem sumptam ex parte unius, quod est praedicatum, ibi: amplius quoniam et cetera.

[71552] In Physic., lib. 1 l. 3 n. 2 Dicit ergo primo: quod id quod maxime accipiendum est pro principio ad disputandum contra positionem praedictam, est quod id *quod est*, idest ens, dicitur multipliciter. Quaerendum enim est ab eis qui dicunt ens esse unum, quomodo accipiant ens: utrum scilicet pro substantia, vel pro qualitate, vel pro aliquo aliorum generum. Et quia substantia dividitur in universalem et particularem, idest in substantiam primam et secundam, et iterum in multas species, quaerendum est utrum dicant ens esse unum ut hominem unum, aut ut equum unum, aut ut animam unam; aut ut qualitatem unam, ut album aut calidum aut aliquod huiusmodi: multum enim differt quodcumque istorum dicatur. Oportet igitur quod si ens est unum, quod vel sit substantia et accidens simul, vel sit accidens tantum, vel substantia tantum. Si autem sit substantia et accidens simul, non erit unum ens tantum, sed duo. Nec differt quantum ad hoc utrum substantia et accidens sint simul in uno ut unum vel diversa: quia licet sint simul in uno, non tamen sunt unum simpliciter, sed unum subiecto. Et sic ponendo substantiam cum accidente, sequitur quod non sint unum simpliciter sed multa. Si vero dicatur quod sit accidens tantum et non substantia, hoc est omnino impossibile: nam accidens sine substantia omnino esse non potest; omnia enim accidentia de substantia dicuntur sicut de subiecto, et in hoc ratio eorum consistit. Si vero dicatur quod sit substantia tantum sine accidente, sequitur quod non sit quantitas, nam quantitas accidens est: et hoc est contra positionem Melissi. Posuit enim ens esse infinitum; unde

sequitur quod sit quantum, quia infinitum per se loquendo non est nisi in quantitate; sed substantia et qualitas et huiusmodi non dicuntur infinita nisi per accidens, inquantum scilicet sunt simul cum quantitate. Cum ergo Melissus ponat ens infinitum, non potest ponere substantiam sine quantitate. Si ergo est substantia et quantitas simul, sequitur quod non sit tantum unum ens, sed duo; si vero sit solum substantia, non est infinitum, quia non habebit magnitudinem neque quantitatem: nullo igitur modo potest esse verum quod Melissus dicit, ens esse unum.

[71553] In Physic., lib. 1 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: amplius quoniam et ipsum etc., ponit secundam rationem acceptam ex parte unius. Et circa hoc duo facit: primo ponit rationem; secundo ostendit quomodo quidam erraverunt in solutione ipsius, ibi: conturbati sunt autem et cetera. Dicit ergo primo quod sicut ens dicitur multipliciter, ita et unum: et ideo considerandum est quomodo dicant omnia esse unum. Dicitur enim unum tripliciter: vel sicut continuum est unum, ut linea et corpus; vel sicut indivisibile est unum, ut punctum; vel sicut unum dicuntur illa quorum ratio est una, seu definitio, sicut vappa et vinum dicuntur unum. Primo ergo ostendit quod non possunt dicere quod omnia sunt unum continuatione, quia continuum est quodammodo multa: omne enim continuum est in infinitum divisibile, et sic continet in se multas partes. Unde qui ponit ens continuum, necesse est quod ponat quodammodo multa. Et non solum propter multitudinem partium, sed etiam propter diversitatem quae videtur esse inter totum et partes. Est enim dubitatio utrum totum et partes sint unum aut plura. Et licet forsitan haec dubitatio ad propositum non pertineat, tamen per se ipsam utilis est ad cognoscendum. Et non solum de totis continuis, sed etiam de totis contiguis, quorum partes non sunt continuae; sicut partes domus, quae sunt unum contactu et compositione. Et manifestum est quod totum secundum quid est idem parti, non tamen simpliciter. Si enim simpliciter totum esset idem uni partium, eadem ratione esset idem alteri partium; quae autem uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem; et sic sequitur quod ambae partes, si ponantur simpliciter esse idem toti, quod sint idem ad invicem. Et sic sequeretur quod totum sit indivisibile, non habens diversitatem partium.

[71554] In Physic., lib. 1 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: at vero si est etc., ostendit quod omnia non possunt esse unum sicut indivisibile est unum: quia quod est indivisibile non potest esse quantum, cum omnis quantitas sit divisibilis; et per consequens non potest esse quale, ut intelligatur de qualitate quae fundatur super quantitatem. Et si non est quantum, non potest esse finitum, sicut dixit Parmenides, neque infinitum, sicut dixit Melissus; quia terminus indivisibilis, utpote punctus, est finis et non finitus; quia finitum et infinitum conveniunt quantitati.

[71555] In Physic., lib. 1 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: at vero si ratione etc., ostendit quomodo non potest dici omnia esse unum secundum rationem: quia si hoc esset, sequerentur tria inconvenientia. Primum est quod contraria essent unum secundum rationem, scilicet quod eadem ratio esset boni et mali, sicut Heraclitus ponebat eandem esse rationem contrariorum, ut patet in IV Metaphys. Secundum inconveniens est quod eadem esset ratio boni et non boni, quia ad malum sequitur non bonum; et sic sequeretur quod esset eadem ratio entis et non entis; et sic sequeretur etiam quod omnia entia non solum essent unum ens, ut ipsi ponunt, sed etiam essent non ens vel nihil; quia

quaecumque sunt unum secundum rationem, ita se habent quod de quocumque praedicatur unum, et aliud. Unde si ens et nihil sunt unum secundum rationem, sequitur, si omnia sunt unum ens, quod omnia sunt nihil. Tertium inconveniens est quod diversa genera, ut quantitas et qualitas, sint eadem secundum rationem. Et hoc inconveniens ponit cum dicit, et tali et tanto. Advertendum vero quod sicut philosophus dicit in IV Metaphys., contra negantes principia non potest adduci demonstratio simpliciter, quae procedit ex magis notis simpliciter; sed demonstratio ad contradicendum, quae procedit ex iis quae supponuntur ab adversario, quae sunt interdum minus nota simpliciter. Et sic philosophus in hac disputatione utitur pluribus quae sunt minus nota quam hoc quod est entia esse multa et non unum tantum, ad quod rationes adducit.

Lectio 4

[71556] In Physic., lib. 1 l. 4 n. 1 Postquam philosophus improbavit opinionem Parmenidis et Melissi ponentium ens esse unum, hic ostendit quod ex eadem radice quidam posteriores philosophi in dubitationem inciderunt. Erraverunt enim Parmenides et Melissus eo quod nesciverunt distinguere unum: unde quae aliquo modo sunt unum, simpliciter esse unum enunciabant. Posteriores autem philosophi, nescientes distinguere unum, pro inconvenienti reputabant quod idem aliquo modo sit unum et multa: quod tamen convicti rationibus confiteri cogebantur. Et ideo dicit quod posteriores philosophi *conturbati sunt*, idest in dubitationem inciderunt, quemadmodum et antiqui, scilicet Parmenides et Melissus, ne forte cogerentur hoc dicere, quod idem sit unum et multa; quod inconveniens videbatur utrisque. Et ideo primi ponentes omnia unum, totaliter multitudinem auferebant: posteriores vero multitudinem auferre conabantur a quibuscumque quae ponerent esse unum.

[71557] In Physic., lib. 1 l. 4 n. 2 Et ideo quidam in propositionibus, ut Lycophron, auferebant hoc verbum *est*: dicebant enim quod non est dicendum *homo est albus*, sed *homo albus*. Considerabant enim quod homo et albus sunt quodammodo unum, alioquin album de homine non praedicaretur; sed videbatur eis quod haec dictio *est*, cum sit copula verbalis, inter duo copularet: et ideo totaliter ab eo quod est unum multitudinem auferre volentes, dicebant non esse apponendum hoc verbum *est*. Sed quia imperfecta oratio videbatur, et imperfectum sensum generari in animo auditoris, si ponantur nomina absque additione alicuius verbi; hoc volentes corrigere alii mutabant modum loquendi, et non dicebant *homo albus*, propter imperfectionem orationis, nec *homo est albus*, ne daretur intelligi multitudo, sed *homo albatur*: quia per hoc quod est albari, non intelligitur res aliqua, ut eis videbatur, sed quaedam subiecti transmutatio. Et similiter dicebant non esse dicendum *homo est ambulans*, sed *homo ambulat*; ne per additionem huius copulae verbalis est, id quod reputabant unum, scilicet hominem album, facerent esse multa: ac si unum et ens dicerentur *singulariter*, idest uno modo, et non multipliciter.

[71558] In Physic., lib. 1 l. 4 n. 3 Sed hoc est falsum, quia id quod est unum uno modo, potest esse multa alio modo: sicut quod est unum subiecto, potest esse multa ratione, sicut album et

musicum idem sunt subiecto sed ratione multa; alia enim est ratio musici et alia albi. Unde concludi potest quod unum sit multa. Alio etiam modo contingit quod id quod est unum toto et actu, sit multa secundum partium divisionem: unde totum est unum in sua totalitate, sed habet partium multitudinem. Et quamvis ad id quod est unum subiecto et multa ratione aliquod remedium adinvenirent, auferentes hoc verbum *est*, vel commutantes ut supra dictum est; tamen *hic*, scilicet in toto et partibus, omnino deficiebant respondere nescientes; et confitebantur tanquam aliquid inconveniens, unum esse multa. Sed hoc non est inconveniens quando unum et multa non accipiuntur ut opposita. Unum enim in actu et multa in actu opponuntur; sed unum in actu et multa in potentia non sunt opposita. Et propter hoc subdit quod unum dicitur multipliciter, scilicet unum in potentia et unum in actu: et sic idem nihil prohibet esse unum in actu et multa in potentia, sicut patet de toto et partibus.

[71559] In Physic., lib. 1 l. 4 n. 4 Ultimo autem inducit conclusionem principaliter intentam, scilicet quod ex praedictis rationibus patet quod impossibile est omnia entia esse unum.

Lectio 5

[71560] In Physic., lib. 1 l. 5 n. 1 Postquam philosophus improbavit positionem Parmenidis et Melissi, hic incipit solvere eorum rationes. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo rationes eorum sunt solvendae; secundo solvit rationem Melissi, ibi: quod quidem igitur etc.; tertio solvit rationem Parmenidis, ibi: et ad Parmenidem et cetera.

[71561] In Physic., lib. 1 l. 5 n. 2 Dicit ergo primo: quod non est difficile solvere rationes ex quibus syllogizant Parmenides et Melissus, quia utrique sophistice syllogizant et in eo quod assumunt falsas propositiones, et in eo quod non servant debitam formam syllogismi. Sed ratio Melissi est *magis onerosa*, idest magis vana et fatua, *et non habens defectum*, idest non inducens dubitationem. Assumit enim quod contrariatur naturalibus principiis et est manifeste falsum, scilicet quod ens non generetur. Unde non est grave si uno inconvenienti dato alia sequantur.

[71562] In Physic., lib. 1 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: quod quidem igitur etc., solvit rationem Melissi: quae talis erat. Quod factum est, habet principium; ergo quod non est factum, non habet principium: sed ens non est factum; ergo non habet principium, et per consequens non habet finem: sed quod non habet principium et finem, est infinitum; ergo ens est infinitum. Quod autem est infinitum, est immobile; non enim haberet extra se quo moveretur: iterum quod est infinitum est unum, quia si esset multa, oporteret esse aliquid extra infinitum: ergo ens est unum et infinitum et immobile. Ad ostendendum autem quod ens non generatur, inducebat quandam rationem qua etiam utebantur quidam philosophi naturales: unde ponit eam infra circa finem huius primi libri.

[71563] In Physic., lib. 1 l. 5 n. 4 Hanc autem rationem improbat quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad hoc quod dicit: *quod factum est habet principium, ergo quod non est factum non habet principium.* Hoc enim non sequitur, sed est fallacia consequentis. Arguit enim a destructione

antecedentis ad destructionem consequentis, cum recta forma argumentandi sit e converso arguere. Unde non sequitur: si est factum habet principium, ergo si non est factum non habet principium; sed sequeretur: ergo si non habet principium, non est factum.

[71564] In Physic., lib. 1 l. 5 n. 5 Secundo, ibi: postea et hoc inconveniens etc., improbat praedictam rationem quantum ad illam illationem: non habet principium, ergo est infinitum. Principium enim dicitur dupliciter. Uno modo dicitur principium *temporis et generationis*; et sic accipitur principium cum dicitur: quod factum est habet principium, vel quod non est factum non habet principium. Alio modo est *principium rei* vel magnitudinis, et sic sequeretur: si non habet principium est infinitum. Unde patet quod accipit nomen principii ac si esset uno modo dictum. Et hoc est quod dicit, quod inconveniens est dicere quod principium *omnis*, id est cuiuscumque habentis principium, sit *principium rei*, idest magnitudinis; et quod non sit alio modo dictum principium temporis et generationis. Non tamen ita quod simplex generatio et momentanea, quae est inductio formae in materiam, habeat principium, quia simplicis generationis non est accipere principium: sed totius alterationis, cuius terminus est generatio, est accipere principium, cum non sit momentanea mutatio, et aliquando generatio dicatur propter suum terminum.

[71565] In Physic., lib. 1 l. 5 n. 6 Tertio, ibi: postea propter quid etc., improbat praedictam positionem quantum ad tertiam illationem, qua infertur: est infinitum, ergo est immobile. Et ostendit quod hoc non sequitur dupliciter. Primo quidem in motu locali: quia aliqua pars aquae potest moveri in seipsa, ita quod non moveatur ad locum extrinsecum, sed secundum congregationem et disgregationem partium; et similiter, si totum corpus infinitum esset aqua, esset possibile quod partes eius moverentur infra totum, et non procederent extra locum totius. Item improbat quantum ad motum alterationis: quia nihil prohiberet infinitum alterari vel in toto vel in partibus; non enim propter hoc oporteret ponere aliquid extra infinitum.

[71566] In Physic., lib. 1 l. 5 n. 7 Quarto, ibi: at vero nec specie etc., improbat praedictam rationem quantum ad quartam illationem, qua concludebatur quod si ens est infinitum, quod sit unum. Non enim sequebatur quod sit unum secundum speciem, sed forte secundum materiam: sicut quidam philosophorum naturalium posuerunt omnia esse unum secundum materiam, non autem secundum speciem. Manifestum est enim quod homo et equus differunt secundum speciem; et similiter contraria sunt differentia ad invicem secundum speciem.

Lectio 6

[71567] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 1 Postquam philosophus improbavit rationem Melissi, hic improbat rationem Parmenidis. Et primo improbat eam; secundo excludit dicta quorundam qui male obviabant rationi Parmenidis, ibi: quidam autem rationibus et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit modos quibus obviandum est rationi Parmenidis; secundo illis modis eam solvit ibi: falsa quidem et cetera.

[71568] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 2 Circa primum sciendum est quod ratio Parmenidis talis erat, ut patet in I Metaphys. *Quidquid est praeter ens est non ens; sed quod est non ens est nihil; ergo quidquid est praeter ens est nihil. Sed ens est unum; ergo quidquid est praeter unum est nihil; ergo est tantum unum ens.* Et ex hoc concludebat quod esset immobile, quia non haberet a quo moveretur, nec haberet extra se quo moveretur. Ex ipsis autem eorum rationibus patet quod Parmenides considerabat ens secundum rationem entis, et ideo ponebat ens esse unum et finitum: Melissus autem considerabat ens ex parte materiae, considerabat enim ens secundum quod est factum vel non factum; et ideo ponebat ens esse unum et infinitum.

[71569] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 3 Dicit ergo quod idem modus est procedendi contra rationem Parmenidis et contra rationem Melissi. Nam sicut ratio Melissi solvebatur ex eo quod assumebat propositiones falsas, et ex eo quod non recte concludebat secundum rectam formam syllogisticam; sic et ratio Parmenidis solvitur partim quia falsa assumit, et partim quia non recte concludit. Dicit autem et esse alios modos disputandi proprios contra Parmenidem; quia contra eum disputari potest ex propositionibus ab eo sumptis, quae sunt aliquo modo verae et probabiles. Sed Melissus procedebat ex eo quod est falsum et improbabile, scilicet quod ens non generatur: unde non disputavit contra eum per propositiones ab eo sumptas.

[71570] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: falsa quidem etc., prosequitur praedictos modos. Et primo primum; secundo secundum, ibi: non concluditur autem et cetera. Dicit ergo primo quod Parmenides assumit propositiones falsas, quia accipit quod est, idest ens, dici simpliciter, idest uno modo, cum tamen dicatur multipliciter. Dicitur enim ens uno modo substantia, alio modo accidens; et hoc multipliciter secundum diversa genera: potest etiam accipi ens prout est commune substantiae et accidenti. Patet autem quod propositiones ab eo sumptae in uno sensu sunt verae, et in alio sensu sunt falsae. Nam cum dicitur: quidquid est praeter ens est non ens, verum est si ens sumatur prout est commune substantiae et accidenti: si autem sumatur pro accidente tantum vel pro substantia tantum, falsum est, ut infra ostendetur. Similiter et cum dicit quod ens est unum, verum est si accipiatur pro aliqua una substantia vel pro aliquo uno accidente: non tamen verum erit in illo sensu quod quidquid est praeter illud ens, sit non ens.

[71571] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: non concluditur etc., prosequitur secundum modum solutionis, quod scilicet ratio Parmenidis non recte concludebat. Et primo ostendit in simili; secundo adaptat ad propositum, ibi: necesse est igitur et cetera. Dicit ergo primo quod ex hoc sciri potest quod ratio Parmenidis non concludit recte, quia forma argumentandi non est efficax in omni materia; quod oporteret si esset debita forma argumentandi. Si enim accipiamus album loco entis, et ponamus quod album significet unum tantum et non dicatur aequivoce, et dicamus sic: quidquid est praeter album est non album, et quidquid est non album est nihil; non sequitur quod album sit unum tantum. Primo quidem quia non erit necessarium quod omnia alba sint unum continuum. Vel aliter: *non erit unum album continuatione*; idest ex hoc ipso quod est continuum, non erit unum simpliciter; quia continuum est quodammodo multa, ut supra dictum est. Et similiter non erit unum *ratione*: alia enim est ratio albi et susceptibilis. Et tamen non erit aliquid praeter album

quasi ab eo divisum: non est enim aliud album a susceptibili quia album sit separabile a susceptibili; sed quia alia est ratio albi et susceptibilis. Sed hoc nondum erat consideratum tempore Parmenidis, scilicet quod aliquid esset unum subiecto et multa ratione: et ideo credidit quod si nihil sit extra aliquod subiectum, quod sequatur id esse unum. Sed hoc falsum est tum propter multitudinem partium, tum propter diversam rationem subiecti et accidentis.

[71572] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: necesse est igitur etc., adaptat similitudinem ad propositum, ut quod dictum est de albo, ostendat similiter se habere circa ens. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non sequitur ens esse unum simpliciter, propter hoc quod subiectum et accidens sunt diversa secundum rationem; secundo propter multitudinem partium, ibi: neque igitur magnitudo et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod cum dicitur quidquid est praeter ens est non ens, hoc quod est ens non potest accipi pro accidente tantum; secundo quod non potest accipi pro substantia tantum, ibi: si igitur quod vere et cetera.

[71573] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 7 Dicit ergo primo quod cum dicitur quidquid est praeter ens est non ens, si ens dicatur unum significare, oportebit quod significet non quodcumque ens, vel de quocumque praedicatur; sed significet *quod vere est*, idest substantiam, et significet *quod vere est unum*, scilicet indivisibile. Si enim ens significet accidens, cum accidens praedicetur de subiecto, oportet quod subiectum non sit cui accidit accidens quod ponitur ens. Si enim quidquid est praeter ens est non ens, idest praeter accidens, et subiectum est alterum ab accidente quod significat hoc quod dico ens; sequetur quod subiectum sit non ens: et ita, cum accidens quod est ens praedicetur de subiecto quod est non ens, sequetur quod ens praedicetur de non ente. Et hoc est quod concludit, *erit itaque aliquid cum non sit*; ac si dicat: ergo sequetur quod non ens sit ens. Hoc autem est impossibile, quia hoc est primum supponendum in scientiis, quod contradictoria non praedicentur de se invicem, ut in IV Metaphys. dicitur. Unde concludit quod si aliquid sit vere ens, supposita hac propositione, quidquid est praeter ens est non ens, quod illud non sit accidens inhaerens alii. Quia tunc non contingeret ipsi subiecto sic *esse aliquod ens*, idest quod ipsum subiectum haberet rationem entis, nisi ens multa significaret, ita quod unumquodque illorum multorum esset aliquod ens: sed supponitur a Parmenide quod ens significat unum tantum.

[71574] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: si igitur quod vere etc., postquam conclusit quod cum dicitur quidquid est praeter ens est non ens, per ens non potest intelligi accidens, ostendit quod nec etiam substantia. Unde dicit: si igitur quod vere est non sit accidens alicui, sed illi aliquid accidit, oportet quod in hac propositione, quidquid est praeter ens est non ens, magis significetur *quod vere est*, idest substantia, per ens quam per non ens. Sed nec hoc potest stare. Ponatur enim quod id quod vere est ens, idest illa substantia, sit album: album autem non est quod vere est. Iam enim dictum est quod id quod vere est, non est possibile accidere alicui: et hoc ideo quia *quod non vere est*, idest quod non est substantia, *non est quod est*, idest non est ens. Sed quidquid est *praeter ens*, idest praeter substantiam, est non ens: sic ergo sequitur quod album non sit ens. Et non solum ita quod non sit hoc ens, sicut homo non est hoc ens quod est asinus: sed quod omnino non sit, quia ipse dicit quod quidquid est praeter ens est non ens, et quod est non ens est nihil. Ex hoc

ergo sequitur quod non ens praedicetur de eo quod vere est; quia album praedicatur de substantia, quae vere est, et tamen album non significat ens, ut dictum est. Unde sequitur quod ens sit non ens: et hoc est etiam impossibile, quia unum contradictoriorum non praedicatur de altero. Unde si ad evitandum hoc inconveniens dicamus quod vere ens non solum significat subiectum, sed etiam ipsum album, sequitur quod ens multa significet. Et ita non erit tantum unum ens, quia subiectum et accidens plura sunt secundum rationem.

[71575] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit: neque igitur magnitudo etc., ostendit quod non sequitur ex ratione Parmenidis quod sit tantum unum ens, propter multitudinem partium. Et primo quantum ad partes quantitativas; secundo quantum ad partes rationis, ibi: quod autem dividitur et cetera. Dicit ergo primo quod si ens tantum unum significet, non solum non poterit esse accidens cum subiecto, sed neque etiam ens erit aliqua magnitudo: quia omnis magnitudo est divisibilis in partes, utriusque autem partis non est eadem ratio sed altera. Unde sequitur quod illud ens unum non sit substantia corporea.

[71576] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 10 Secundo, ibi: quod autem dividitur etc., ostendit quod non possit esse ens substantia definibilis. Manifestum est enim ex definitione quod *id quod vere est*, idest substantia, dividitur in plura, quorum unumquodque est *quod vere est*, idest substantia, et aliud secundum rationem. Ut ponamus quod illud unum quod vere est, sit homo: cum homo sit animal bipes, necesse est quod animal sit et bipes sit; et utrumque eorum erit *quod vere est*, idest substantia. Quod si non sint substantiae, erunt accidentia: aut igitur homini aut alicui alteri. Sed impossibile est quod sint accidentia homini. Et ad hoc ostendendum duo supponit. Quorum primum est quod accidens dicitur dupliciter: uno modo accidens separabile, quod contingit inesse et non inesse, ut sedere; alio modo accidens inseparabile et per se. Et hoc est accidens in cuius definitione ponitur subiectum cui accidit: sicut simum est per se accidens nasi quia in definitione simi ponitur nasus; est enim simum nasus curvus. Secundum quod supponit est quod si aliqua ponuntur in definitione alicuius definiti, aut in definitione alicuius eorum ex quibus constat definitio, impossibile est quod in definitione alicuius horum ponatur definitio totius definiti. Sicut bipes ponitur in definitione hominis, et quaedam alia ponuntur in definitione bipedis vel animalis, ex quibus definitur homo: impossibile est autem quod ponatur homo in definitione bipedis, aut in definitione alicuius eorum quae cadunt in definitione bipedis vel animalis; alioquin esset definitio circularis, et esset idem prius et posterius, et notius et minus notum; omnis enim definitio est ex prioribus et notioribus, ut in VI Topic. dicitur. Et eadem ratione, cum in definitione hominis albi ponatur album, non est possibile quod in definitione albi ponatur homo albus. His igitur suppositis, sic argumentatur. Si bipes est accidens homini, necesse est vel quod sit accidens separabile, et sic continget hominem non esse bipedem, quod est impossibile; vel erit inseparabile, et sic oportebit quod homo ponatur in ratione bipedis, quod est etiam impossibile quia bipes ponitur in ratione eius. Impossibile est igitur quod bipes sit accidens homini, et eadem ratione neque animal. Si vero dicatur quod ambo sunt accidentia alicui alii, sequeretur quod etiam homo accidat alicui alteri. Sed hoc est impossibile: iam enim supra dictum est quod illud quod vere est nulli accidit, homo autem supponitur esse illud quod vere est, ut ex superioribus patet. Quod autem sequatur hominem accidere alteri si

animal et bipes alteri accidunt, sic manifestat: quia de quocumque dicuntur ambo seorsum, scilicet animal et bipes, de eodem dicetur utrumque simul, scilicet animal bipes; et de quocumque dicitur animal bipes, dicitur quod est ex eis, scilicet homo, quia nihil aliud est homo quam animal bipes. Sic igitur patet quod si ponatur unum tantum ens, non possunt poni partes quantitativae, neque partes magnitudinis, neque partes rationis. Sic igitur sequitur quod omne ens sit de numero indivisibilium, ne ponentes unum ens cogamur ponere multa propter partes.

[71577] In Physic., lib. 1 l. 6 n. 11 Commentator autem dicit quod ibi, sed quod vere est etc., ponit secundam rationem Parmenidis ad ostendendum quod ens sit unum, quae talis est. Ens quod est unum est substantia et non accidens (et per substantiam intelligit corpus): si autem corpus illud dividatur in duas medietates, sequitur quod ens dicatur de utraque medietate et de congregato ex eis. Et hoc vel procedit in infinitum, quod est impossibile secundum ipsum; aut erit dividere usque ad puncta, quod etiam est impossibile; unde oportet quod ens sit unum indivisibile. Sed haec expositio extorta est et contra intentionem Aristotelis, sicut satis apparet litteram inspicienti secundum primam expositionem.

Lectio 7

[71578] In Physic., lib. 1 l. 7 n. 1 Postquam philosophus improbavit rationem Parmenidis ducendo ad quaedam inconvenientia, hic improbat positionem quorundam, qui praedicta inconvenientia concedebant. Et circa hoc duo facit: primo ponit positionem eorum; secundo improbat eam, ibi: manifestum autem et cetera.

[71579] In Physic., lib. 1 l. 7 n. 2 Considerandum est ergo primo: quod supra philosophus contra rationem Parmenidis duabus rationibus usus est. Una ad ostendendum quod ex ratione Parmenidis non sequitur omnia esse unum, propter diversitatem subiecti et accidentis: quae quidem ratio ducebat ad hoc inconveniens, quod non ens est ens, ut ex superioribus patet. Alia vero ratio procedebat ad ostendendum quod non sequitur omnia esse unum, propter hoc quod si esset magnitudo, sequeretur magnitudinem esse indivisibilem; quia si sit divisibilis, erunt quodammodo multa.

[71580] In Physic., lib. 1 l. 7 n. 3 Platonici vero utrique rationi acquieverunt, concedendo impossibilia ad quae deducunt. Acquieverunt ergo primae rationi, quae ducebat ad hoc quod non ens esset ens, si aliquis diceret quod ens significet unum, vel substantiam tantum vel accidens tantum, et per hoc vellet dicere quod omnia sunt unum:- huic rationi, dico, acquieverunt quod non ens esset ens. Dicebat enim Plato quod accidens est non ens: et propter hoc dicitur in VI Metaphys. quod Plato posuit sophisticam circa non ens, quia versatur maxime circa ea quae per accidens dicuntur. Sic ergo Plato, intelligens per ens substantiam, concedebat primam propositionem Parmenidis, dicentis quod quidquid est praeter ens est non ens; quia ponebat accidens, quod est praeter substantiam, esse non ens. Non tamen concedebat secundam propositionem, hanc scilicet: quidquid est non ens

est nihil. Licet enim diceret accidens esse non ens, non tamen dicebat accidens esse nihil, sed aliquid. Et propter hoc secundum ipsum non sequebatur quod sit unum tantum. Sed alteri rationi, quae ducebat ad hoc quod magnitudo esset indivisibilis, assentiebat faciendo magnitudines esse *indivisibiles ex decisione*, idest dicendo quod magnitudinum divisio ad indivisibilia terminatur. Ponebat enim corpora resolvi in superficies, et superficies in lineas, et lineas in indivisibilia, ut patet in III de caelo et mundo.

[71581] In Physic., lib. 1 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: manifestum autem etc., improbat praedictam positionem quantum ad hoc, quod concedebat quod non ens est aliquid. Nam quantum ad id quod faciebat individuas magnitudines, improbat suo loco in sequentibus scientiae naturalis. Improbat autem primum dupliciter: primo ostendendo quod non sequitur ex ratione Platonis quod non ens sit aliquid; secundo quantum ad hoc quod dicebat, quod nisi hoc ponatur (scilicet quod si non ens quod est accidens, non sit aliquid), sequitur omnia esse unum, ibi: dicere igitur et cetera.

[71582] In Physic., lib. 1 l. 7 n. 5 Dicit ergo primo manifestum esse quod non est verum quod ista ratio Platonis sequatur, qua sic deducebat, ens unum significat. Ponebat enim ens esse genus, et univoce dictum de omnibus secundum participationem primi entis; et iterum ponebat quod contradictoria non sunt simul vera. Ex his duobus arbitrabatur sequi non ens non esse nihil, sed aliquid. Si enim ens significat unum quod est substantia, oportebit quod quidquid est non substantia, sit non ens: quia si esset ens, cum ens non significet nisi substantiam, sequeretur quod esset substantia; et ita esset simul substantia et non substantia; quod est contradictoria simul vera esse. Si igitur impossibile est contradictoria simul vera esse, et ens significat unum quod est substantia, sequetur quod quidquid est non substantia, sit non ens. Sed aliquid est non substantia, scilicet accidens; igitur aliquid est non ens: et sic non est verum quod non ens sit nihil. Ostendit autem Aristoteles quod hoc non sequitur, quia si ens significat principaliter unum quod est substantia, nihil prohibet dicere quod accidens, quod non est substantia, non sit simpliciter ens: sed tamen non propter hoc oportet quod illud quod non est *aliquid*, idest substantia, dicatur absolute non ens. Licet ergo accidens non sit ens simpliciter, non tamen potest dici absolute non ens.

[71583] In Physic., lib. 1 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: dicere igitur etc., ostendit ulterius quod non sequitur, si non ens quod est accidens non sit aliquid, quod omnia sint unum. Et hoc est quod dicit, quod inconveniens est dicere quod sequatur omnia esse unum nisi aliquid sit extra ens, quia per ens non potest intelligi nisi substantia, quae vere est. Sed si substantia sit, nihil prohibet esse multa, sicut iam dictum est, etiam remota magnitudine et accidente; quia definitio substantiae dividitur in multa quae sunt de genere substantiae, sicut homo in animal et bipes. Et ulterius sequitur quod secundum diversas differentias generis sint multae substantiae in actu. Et ultimo infert conclusionem principaliter intentam, quod non omnia sunt unum, sicut dicebat Parmenides et Melissus.

Lectio 8

[71584] In Physic., lib. 1 l. 8 n. 1 Postquam philosophus improbavit opinionem de principiis eorum qui de natura non naturaliter sunt locuti, hic prosequitur opiniones eorum qui de principiis naturae naturaliter sunt locuti, non removentes motum: et ideo vocat eos *physicos*, idest naturales. Et circa hoc duo facit: primo ostendit diversitatem opinionum; secundo prosequitur unam earum, ibi: videtur autem et cetera.

[71585] In Physic., lib. 1 l. 8 n. 2 Dicit ergo primo quod secundum opinionem naturalium philosophorum, duo sunt modi secundum quos generantur res ex principiis. Quorum unum tangebant philosophi naturales ponentes unum tantum principium materiale; sive esset unum de tribus elementis, scilicet igne, aere et aqua (quia terram solam nullus posuit principium, ut supra dictum est), sive aliquod medium inter ea, ut puta quod esset densius igne et subtilius aere. Ab isto autem uno principio dicebant omnia alia generari secundum raritatem et densitatem; ut puta, qui ponebant aerem principium, dicebant quod ex eo rarefacto generatur ignis, ex eo autem condensato generatur aqua. Rarum autem et densum sunt contraria; et reducuntur ad excellentiam et defectum, ut ad quaedam universaliora: nam densum est quod habet multum de materia, rarum autem quod parum.

[71586] In Physic., lib. 1 l. 8 n. 3 Et sic quodammodo concordabant cum Platone, qui ponebat magnum et parvum principia, quae etiam pertinent ad excellentiam et defectum. Sed in hoc differebant a Platone, quia Plato posuit magnum et parvum ex parte materiae, quia ponebat unum principium formale, quod est quaedam idea participata a diversis secundum diversitatem materiae: antiqui vero naturales ponebant contrarietatem ex parte formae, quia ponebant primum principium unam materiam, ex qua multa constituuntur secundum diversas formas.

[71587] In Physic., lib. 1 l. 8 n. 4 Alii vero antiqui naturales ponebant res fieri ex principiis, ex hoc quod ipsa contraria et diversa extrahebantur ab uno, in quo erant quasi commixta et confusa. Sed in hoc differebant, quod Anaximander ponebat illud unum confusum esse principium, non autem illa multa quae in eo erant commixta: unde ponebat unum tantum principium. Empedocles vero et Anaxagoras ponebant magis esse principia illa quae in eo permiscebantur: et ideo ponebant multa principia, licet et illud unum confusum quodammodo principium ponerent.

[71588] In Physic., lib. 1 l. 8 n. 5 Sed Anaxagoras et Empedocles differebant in duobus. Primo quidem quia Empedocles ponebat circulationem quandam commixtionis et segregationis. Ponebat enim mundum multoties esse factum et multoties corruptum; ita scilicet quod cum mundus corruptus fuit, amicitia omnia confundente in unum, iterum mundus generaretur, lite separante et distinguente: et sic confusioni succedit distinctio et e converso. Sed Anaxagoras ponebat semel tantum mundum factum esse, ita quod a principio omnia essent commixta in unum: sed intellectus, qui incoepit extrahere et distinguere, nunquam cessabit hoc facere, ita quod nunquam erunt omnia commixta in unum. Alio modo differebant in hoc quod Anaxagoras posuit principia esse infinitas partes similes et contrarias: sicut infinitas partes carnis, quae sunt similes invicem, et infinitas partes ossis et aliorum quae habent partes similes, cum tamen quarundam sit ad alias

contrarietas; sicut partium ossis ad partes sanguinis est contrarietas secundum humidum et siccum. Sed Empedocles posuit principia solum illa quatuor quae communiter dicuntur elementa, scilicet ignem, aerem, aquam et terram.

Lectio 9

[71589] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 1 Positis diversis opinionibus naturalium philosophorum de principiis, hic prosequitur unam earum, scilicet opinionem Anaxagorae, quia haec opinio videbatur assignare causam communem omnium specierum motus. Et dividitur in duas partes: in prima ponit rationem ipsius; in secunda obiicit contra eam, ibi: si igitur infinitum et cetera. Circa primum tria facit: primo praemittit ea quae Anaxagoras supponebat, et ex quibus argumentabatur; secundo ponit suae rationis processum, ibi: si enim omne quod fit etc.; tertio ponit eius responsionem ad quandam tacitam obiectionem, ibi: apparere autem et cetera.

[71590] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 2 Duo autem supponebat Anaxagoras, ex quibus procedebat. Quorum primum est quod etiam ab omnibus naturalibus philosophis supponebatur, quod scilicet ex nihilo nihil fiat. Et hoc est quod dicit, quod Anaxagoras ex hoc videbatur opinari esse principia infinita, quia accipiebat communem opinionem omnium philosophorum naturalium esse veram; hanc scilicet, quod id quod simpliciter non est, nullo modo fiat. Quia enim hoc supponebant tanquam principium, ad diversas opiniones processerunt.

[71591] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 3 Ut enim non cogerentur ponere aliquid de novo fieri quod prius omnino non esset, posuerunt aliqui omnia prius simul extitisse, vel in aliquo uno confuso, sicut Anaxagoras et Empedocles; vel in aliquo principio materiali, scilicet aqua, igne et aere; vel in aliquo medio illorum. Et secundum hoc duos modos factionis ponebant. Qui enim posuerunt omnia simul praeexistere sicut in uno principio materiali, dixerunt quod fieri nihil aliud est quam alterari: ex illo enim uno principio materiali omnia fieri dicebant per condensationem et rarefactionem eiusdem. Alii vero, qui ponebant omnia praeexistere simul sicut in aliquo uno confuso et commixto ex multis, dixerunt quod fieri rerum non est aliud quam congregatio et segregatio. Et omnes hi decepti fuerunt quia nesciverunt distinguere inter potentiam et actum. Ens enim in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu. Quae igitur naturaliter fiunt, non fiunt ex simpliciter non ente, sed ex ente in potentia; non autem ex ente in actu, ut ipsi opinabantur. Unde quae fiunt non oportet praeexistere actu, ut ipsi dicebant, sed potentia tantum.

[71592] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit: amplius ex eo etc., ponit secundum quod supponebat. Dicebat enim quod contraria fiunt ex alterutris: videmus enim ex calido fieri frigidum et e converso. Et ex hoc concludebat quod, cum ex nihilo nihil fiat, quod unum contrariorum praeexistit in altero. Quod quidem est verum secundum potentiam, nam frigidum est potentia in calido: non autem actu, ut Anaxagoras aestimabat, propter hoc quod nesciebat accipere esse in potentia, quod est esse medium inter purum non esse et esse actu.

[71593] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: si enim omne quod fit etc., ponit deductionem rationis ipsius. Et procedebat sic. Si aliquid fit, necesse est quod fiat aut ex ente aut ex non ente. Sed horum alterum excludebat, scilicet quod aliquid fieret ex non ente, propter communem opinionem philosophorum supra positam. Unde concludebat reliquum membrum, scilicet quod aliquid fiat ex ente: puta si aer fit ex aqua, quod aer prius existit. Non autem diceretur quod aer fiat ex aqua, nisi in aqua praeexisteret aer: unde volebat accipere quod omne quod fit ex aliquo, praeexisteret in eo ex quo fiebat. Sed quia hoc videbatur contra id quod apparet sensui (non enim apparet ad sensum quod illud quod generatur ex aliquo, praeexistat in eo), ideo hanc obiectionem excludebat per hoc quod ponebat, quod id quod fit ex aliquo, praeexisteret in eo secundum quasdam partes minimas, quae sunt nobis insensibiles propter suam parvitatem. Puta si aer fit ex aqua, partes aliquae minimae aeris sunt in aqua, non autem in illa quantitate in qua generatur: et ideo per congregationem illarum partium aeris ad invicem et segregationem ex partibus aquae, dicebat fieri aerem. Habito igitur hoc, quod omne quod fit ex aliquo, praeexistat in eo, assumebat ulterius omne ex omni fieri: unde concludebat quod quodlibet esset in quolibet permixtum secundum partes minimas et insensibiles. Et quia infinities unum ex alio fieri potest, infinitas partes minimas in unoquoque esse dicebat.

[71594] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: apparere autem etc., excludit quandam tacitam obiectionem. Posset enim aliquis obiicere: si infinitae partes cuiuslibet rei sunt in quolibet, sequetur quod res nec ab invicem differant, nec ab invicem differre videantur. Ad hoc ergo quasi respondens dicit, quod res videntur differre ab invicem, et nominantur etiam diversa, ex eo quod maxime superabundat in eis; cum tamen infinita sit multitudo partium minimarum quae continentur in aliquo mixto. Et sic nihil est pure et totaliter album aut nigrum aut os, sed id quod plus est in unoquoque, hoc videtur esse natura rei.

[71595] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: si igitur infinitum etc., improbat positionem praedictam. Et circa hoc duo facit: primo improbat eam absolute; secundo comparat eam ad opinionem Empedoclis, ibi: melius autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationes ad improbandum opinionem Anaxagorae; secundo improbat modum positionis, ibi: nequaquam et cetera. Circa primum ponit quinque rationes. Quarum prima talis est. Omne infinitum est ignotum, secundum quod est infinitum. Et exponit quare dicit *secundum quod infinitum*; quia si est infinitum secundum multitudinem vel magnitudinem, erit ignotum secundum quantitatem; si autem est infinitum secundum speciem, puta quod constituatur ex infinitis secundum speciem diversis, tunc erit ignotum secundum qualitatem. Et huius ratio est, quia id quod est notum apud intellectum, comprehenditur ab ipso quantum ad omnia quae ipsius sunt; quod non potest contingere in aliquo infinito. Si igitur alicuius rei principia sunt infinita, oportet ea esse ignota, vel secundum quantitatem vel secundum speciem. Sed si principia sunt ignota, oportet esse ignota ea quae sunt ex principiis. Quod probat ex hoc, quia tunc arbitramur nos cognoscere unumquodque compositum, *cum scimus ex quibus et quantis sit*, idest quando cognoscimus et species et quantitates principiorum. Sequitur igitur de primo ad ultimum, quod si principia rerum naturalium sunt infinita, quod naturales res erunt ignotae, vel secundum quantitatem vel secundum speciem.

[71596] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem si necesse est etc.: quae talis est. Si alicuius totius partes non habent aliquam determinatam quantitatem, sive magnitudinem vel parvitatem, sed contingit eas quantascumque esse vel secundum magnitudinem vel secundum parvitatem; necesse est quod totum non habeat determinatam magnitudinem vel parvitatem, sed contingat totum esse cuiuscumque magnitudinis vel parvitatis: et hoc ideo, quia quantitas totius consurgit ex partibus. (Sed hoc intelligendum est de partibus existentibus actu in toto, sicut caro, nervus et os existunt in animali: et hoc est quod dicit, *dico autem talium aliquam partium, in quam cum insit, scilicet actu, dividitur aliquod totum*: et per hoc excluduntur partes totius continui, quae sunt potentia in ipso). Sed impossibile est quod animal vel planta vel aliquod huiusmodi habeat se indeterminate ad quantamcumque magnitudinem vel parvitatem: est enim aliqua quantitas ita magna, ultra quam nullum animal extenditur, et aliqua ita parva, infra quam nullum animal invenitur; et similiter dicendum est de planta. Ergo sequitur ad destructionem consequentis, quod neque aliqua partium sit indeterminatae quantitatis, quia simile est de toto et de partibus. Sed caro et os et huiusmodi sunt partes animalis, et fructus sunt partes plantarum: impossibile est igitur quod caro et os et huiusmodi habeant indeterminatam quantitatem vel secundum maius vel secundum minus. Non ergo est possibile quod sint aliquae partes carnis aut ossis quae sint insensibiles propter parvitatem.

[71597] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 9 Videtur autem quod hic dicitur, contrarium esse divisioni continui in infinitum. Si enim continuum in infinitum divisibile est, caro autem continuum quoddam est; videtur quod sit in infinitum divisibilis. Omnem igitur parvitatem determinatam transcendet pars carnis secundum divisionem infinitam. Sed dicendum quod licet corpus, mathematice acceptum, sit divisibile in infinitum, corpus tamen naturale non est divisibile in infinitum. In corpore enim mathematico non consideratur nisi quantitas, in qua nihil invenitur divisioni in infinitum repugnans; sed in corpore naturali consideratur forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem sicut et alia accidentia. Unde non potest inveniri quantitas in specie carnis nisi infra aliquos terminos determinata.

[71598] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 10 Tertiam rationem ponit ibi: amplius si omnia et cetera. Et circa hoc duo facit: primo praemittit quaedam ex quibus argumentatur; secundo ponit deductionem rationis, ibi: remota enim et cetera. Circa primum tria proponit. Primum est quod omnia simul sunt secundum positionem Anaxagorae, ut dictum est; ex quo vult deducere ad inconveniens. Dicebat enim Anaxagoras, ut dictum est, quod omnia *huiusmodi*, scilicet quae sunt similium partium, ut caro et os et similia, insunt invicem, et non fiunt de novo, sed segregantur ex aliquo in quo praeextiterunt; sed unumquodque denominatur *a plurimo*, idest a pluribus partibus in re existentibus. Secundum est quod quodlibet fit ex quolibet, sicut ex carne fit aqua per segregationem, et similiter caro ex aqua. Tertium est quod omne corpus finitum *resecatur a corpore finito*: hoc est, si ab aliquo corpore finito quantumcumque magno auferatur multoties corpus finitum quantumcumque parvum, toties poterit auferri minus a maiori, quod totum maius consumetur a minori per divisionem. Ex his autem tribus concludit quod principaliter intendit, scilicet quod non sit unumquodque in unoquoque, quod est contrarium primo istorum trium positorum. Sic enim contingit in rationibus ducentibus

ad impossibile, quod concludatur finaliter destructio alicuius praemissorum.

[71599] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit: remota enim ex aqua etc., deducit argumentationem: et assumit quod in praecedenti argumentatione conclusum est. Dicit enim quod si ex aqua removeatur caro (dum scilicet ex aqua generatur caro), et si iterum ex residua aqua fiat alia segregatio carnis; quamvis semper remaneat minor quantitas carnis in aqua, tamen magnitudo carnis non *excedit aliquam parvitatem*, idest contingit dare aliquam parvam mensuram carnis, qua non erit minor aliqua caro, ut ex superiori ratione apparet. Hoc ergo habito, quod aliqua sit parva caro qua nulla sit minor, sic procedit. Si ex aqua segregatur caro et iterum alia caro, aut stabit ista segregatio aut non. Si stabit, ergo in residua aqua non erit caro; et sic non erit quodlibet in quolibet: si autem non stabit, ergo in aqua semper remanebit aliqua pars carnis; ita tamen quod in secunda segregatione sit minor quam in prima, et in tertia minor quam in secunda. Et cum non sit descendere in parvitatem partium in infinitum, ut dictum est, illae minimae partes carnis erunt aequales et infinitae numero in aliqua aqua finita: alioquin non procederet in infinitum segregatio. Sequitur igitur, si segregatio non stat, sed semper in infinitum removetur caro ex aqua, quod in aliqua magnitudine finita, scilicet aqua, sint quaedam finita secundum quantitatem et aequalia ad invicem et infinita secundum numerum, scilicet infinitae minimae partes carnis: et hoc est impossibile et contrarium ei quod supra positum est, scilicet quod omne corpus finitum resecatur ab aliquo corpore finito. Ergo et primum fuit impossibile, scilicet quod quodlibet esset in quolibet, ut Anaxagoras posuit.

[71600] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 12 Considerandum est autem quod non sine causa philosophus apposuit *aequalia* in hoc ultimo inconvenienti ad quod ducit. Non enim est inconveniens quod in aliquo finito sint infinita inaequalia, si attendatur ratio quantitatis: quia si dividatur continuum secundum eandem proportionem, erit procedere in infinitum, ut puta si accipiatur tertium totius et tertium tertii et sic deinceps; sed tamen partes acceptae non erunt aequales secundum quantitatem. Sed si fiat divisio per partes aequales, non erit procedere in infinitum, etiam si sola ratio quantitatis in corpore mathematico consideretur.

[71601] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 13 Quartam rationem ponit ibi: ad haec autem si omne etc.: quae talis est. Omne corpus remoto aliquo fit minus, cum omne totum sit maius sua parte; cum autem quantitas carnis sit determinata secundum magnitudinem et parvitatem, ut ex dictis patet, necesse est esse aliquam minimam carnem; ergo ab ea non potest aliquid segregari, quia sic esset aliquid minus minimo. Non igitur ex quolibet potest fieri quodlibet per segregationem.

[71602] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 14 Quintam rationem ponit ibi: amplius autem in infinitis corporibus etc.: quae talis est. Si infinitae partes uniuscuiusque sunt in unoquoque, et quodlibet est in quolibet, sequetur quod in infinitis corporibus sint infinitae partes carnis et infinitae partes sanguinis vel cerebri: et quantumcumque inde separentur, adhuc remanent ibi. Sequeretur ergo quod infinita sunt in infinitis infinities; quod est irrationabile.

[71603] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 15 Deinde cum dicit: nunquam autem segregandum esse etc., improbat praedictam positionem Anaxagorae quantum ad modum ponendi. Et hoc dupliciter:

primo quia non intelligebat propriam positionem; secundo quia non habebat sufficiens motivum ad ponendum eam, ibi: non recte autem et cetera. Dicit ergo primo quod in hoc quod dixit, quod segregatio nunquam finietur, nescivit quid diceret, quamvis aliquo modo verum dixerit; quia accidentia nunquam possunt separari a substantiis, et tamen ponebat permixtionem non solum corporum sed etiam accidentium. Cum enim aliquid fit album, dicebat quod hoc fiebat per abstractionem albedinis prius commixtae. Si igitur colores et alia huiusmodi accidentia ponantur esse commixta, ut ipse dicebat; si aliquis, hoc supposito, dicat quod omnia commixta possunt segregari, sequeretur quod sit album et sanativum, et non sit aliquod subiectum de quo dicantur et in quo sint; quod est impossibile. Relinquitur igitur hoc verum esse, quod non omnia commixta possunt segregari, si accidentia etiam commisceantur. Sed ex hoc sequitur inconveniens. Ponebat enim Anaxagoras quod omnia a principio erant commixta, sed intellectus incoepit segregare: quicumque autem intellectus quaerit facere quod impossibile est fieri, est indecens intellectus. Quare inconveniens erit intellectus ille impossibilia intendens, *si vere velit*, idest totaliter velit segregare: quod est impossibile et secundum quantitatem, quia non est minima magnitudo, ut Anaxagoras ponebat, sed ex quolibet minimo potest aliquid auferri; et secundum qualitatem, quia accidentia non sunt separabilia a subiectis.

[71604] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 16 Deinde cum dicit: non recte autem etc., improbat praedictam positionem quantum ad hoc, quod non habebat sufficiens motivum. Quia enim videbat Anaxagoras quod aliquid fit magnum ex congregatione multarum partium similium parvarum, sicut torrens ex multis guttis, credidit ita esse in omnibus. Et ideo dicit Aristoteles quod non recte accepit *generationem similium specierum*, idest quod semper oporteret aliquid generari ex similibus secundum speciem. Quaedam enim ex similibus generantur et in similia resolvuntur, sicut lutum dividitur in luta; in quibusdam autem non est sic, sed quaedam generantur ex dissimilibus. Et in his etiam non est unus modus, quia quaedam fiunt ex dissimilibus per alterationem, sicut lateres non ex lateribus sed ex luto; quaedam vero per compositionem, sicut domus non ex domibus sed ex lateribus. Et per hunc modum aer et aqua fiunt *ex alterutris*, idest sicut ex dissimilibus. Alia littera habet *sicut lateres ex domo*: et sic ponit duplicem modum quo aliquid fit ex dissimilibus, scilicet per compositionem, sicut domus fit ex lateribus, et per resolutionem, sicut lateres fiunt ex domo.

[71605] In Physic., lib. 1 l. 9 n. 17 Deinde cum dicit: melius autem etc., improbat positionem Anaxagorae per comparationem ad opinionem Empedoclis: et dicit quod melius est quod fiant principia pauciora et finita, quod fecit Empedocles, quam plura et infinita, quod fecit Anaxagoras.

Lectio 10

[71606] In Physic., lib. 1 l. 10 n. 1 Positis opinionibus antiquorum philosophorum de principiis naturae, hic incipit inquirere veritatem. Et primo inquirit eam per modum disputationis ex probabilibus procedendo; secundo determinat veritatem per modum demonstrationis, ibi: sic igitur nos dicamus et cetera. Circa primum duo facit: primo inquirit de contrarietate principiorum; secundo

de numero eorum, ibi: consequens autem utique et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit opinionem antiquorum de contrarietate principiorum; secundo inducit ad hoc rationem, ibi: et hoc rationabiliter etc.; tertio ostendit quomodo philosophi se habebant in ponendo contraria principia, ibi: usque quidem igitur et cetera.

[71607] In Physic., lib. 1 l. 10 n. 2 Dicit ergo primo quod omnes antiqui philosophi posuerunt contrarietatem in principiis. Et hoc manifestat per tres opiniones philosophorum. Quidam enim dixerunt quod totum universum sit unum ens immobile. Quorum Parmenides dixit quod omnia sunt unum secundum rationem, sed sunt plura secundum sensum; et inquantum sunt plura, ponebat in eis contraria principia, scilicet calidum et frigidum, et attribuebat calidum igni, frigidum vero terrae. Secunda vero opinio fuit philosophorum naturalium qui posuerunt unum principium materiale mobile: et dicebant quod ex eo fiebant alia secundum raritatem et densitatem, et sic ponebant rarum et densum esse principia. Tertia vero opinio est eorum qui posuerunt plura principia. Inter quos Democritus posuit omnia fieri ex indivisibilibus corporibus, quae quidem ad invicem coniuncta, in ipso contactu quoddam vacuum relinquebant; et huiusmodi vacuitates vocabat poros, ut patet in I de generatione. Sic igitur omnia corpora ponebat composita ex *firmo* et *inani*, idest ex pleno et vacuo: unde plenum et vacuum dicebat esse principia naturae; sed plenum attribuebat enti, vacuum vero non enti. Item, licet corpora indivisibilia omnia essent unius naturae, tamen ex eis dicebat constitui diversa secundum diversitatem figurae, positionis et ordinis. Unde ponebat principia esse contraria quae sunt in genere positionis, scilicet sursum et deorsum, ante et retro; et contraria quae sunt in genere figurae, scilicet rectum, angulare et circulare; et similiter contraria quae sunt in genere ordinis, scilicet prius et posterius, de quibus non fit mentio in littera quia manifesta sunt. Et sic concludit quasi inducendo quod omnes philosophi posuerunt principia esse contraria secundum aliquem modum. De opinione autem Anaxagorae et Empedoclis mentionem non fecit, quia eas superius magis explicavit. Et tamen hi ponebant etiam quodammodo contrarietatem in principiis, dicentes omnia fieri congregatione et segregatione, quae conveniunt in genere cum raro et denso.

[71608] In Physic., lib. 1 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit: et hoc rationabiliter etc., ponit probabilem rationem ad ostendendum quod prima principia sunt contraria: quae talis est. Tria videntur de ratione principiorum esse: primum quod non sint ex aliis; secundum quod non sint ex alterutris; tertium quod omnia alia sint ex eis. Sed haec tria conveniunt primis contrariis; ergo prima contraria sunt principia. Ad intelligendum autem quid vocet *prima contraria*, considerandum est quod quaedam contraria sunt quae ex aliis contrariis causantur, sicut dulce et amarum causantur ex humido et sicco et calido et frigido: sic autem non est procedere in infinitum, sed est devenire ad aliqua contraria quae non causantur ex aliis contrariis, et haec vocat *prima contraria.* His igitur primis contrariis tres praedictae conditiones conveniunt principiorum. Ex eo enim quod *prima* sunt, manifestum est quod non sunt ex aliis; ex eo vero quod *contraria* sunt, manifestum est quod non sunt ex alterutris: quamvis enim frigidum fiat ex calido inquantum id quod prius est calidum postea fit frigidum, tamen ipsa frigiditas nunquam fit ex caliditate, ut postea dicetur. Tertium vero, qualiter omnia fiant ex contrariis, oportet diligentius investigare.

[71609] In Physic., lib. 1 l. 10 n. 4 Ad hoc igitur ostendendum, praemittit primo quod neque actio neque passio potest accidere inter *contingentia*, idest inter ea quae contingunt simul esse: vel inter *contingentia*, idest inter quaecumque indeterminata. Neque quodlibet fit ex quolibet, sicut Anaxagoras dixit, nisi forte secundum accidens. Et hoc manifestatur primo in simplicibus. Album enim non fit ex musico nisi forte secundum accidens, inquantum musico accidit esse album vel nigrum; sed album fit per se ex non albo, et non ex quocumque non albo, sed ex non albo quod est nigrum vel medius color: et similiter musicum ex non musico; et non ex quocumque non musico sed ex opposito, quod dicitur *immusicum*, idest quod est natum habere musicam et non habet, vel ex quocumque medio inter ea. Et eadem ratione non corrumpitur aliquid primo et per se in quodcumque contingens: sicut album non corrumpitur in musicum nisi per accidens, sed corrumpitur per se in non album; et non in quodcumque non album, sed in nigrum aut in medium colorem. Et idem dicit de corruptione musici et de aliis similibus. Et huius ratio est, quia omne quod fit et corrumpitur, non est antequam fiat, nec est postquam corrumpitur: unde oportet quod id quod per se aliquid fit, et in quod per se aliquid corrumpitur, tale sit quod in sua ratione includat non esse eius quod fit vel corrumpitur. Et similiter manifestat hoc in compositis. Et dicit quod similiter se habet in compositis sicut in simplicibus; sed magis latet in compositis, quia opposita compositorum non sunt nominata, sicut opposita simplicium; oppositum enim domus non est nominatum, sicut oppositum albi: unde si reducantur ad aliqua nominata, erit manifestum. Nam omne compositum consistit in aliqua *consonantia*; consonans autem fit ex inconsonanti, et inconsonans ex consonanti; et similiter consonans corrumpitur in inconsonantiam, non in quamcumque, sed in oppositam. Inconsonantia autem potest dici vel secundum ordinem tantum, vel secundum compositionem. Aliquod enim totum consistit in consonantia ordinis, sicut exercitus, aliquod vero in consonantia compositionis, sicut domus; et eadem ratio est de utroque. Et manifestum est quod omnia composita fiunt similiter ex incompositis, sicut domus fit ex incompositis, et figuratum ex infiguratis; et in omnibus his nihil attenditur nisi ordo et compositio. Sic igitur quasi per inductionem manifestum est quod omnia quae fiunt vel corrumpuntur, fiunt ex contrariis vel mediis, vel corrumpuntur in ea. Media autem fiunt ex contrariis, sicut colores medii ex albo et nigro: unde concludit quod omnia quae fiunt secundum naturam, vel ipsa sunt contraria, sicut album et nigrum, vel fiunt ex contrariis, sicut media. Et hoc est principale intentum quod intendit concludere, scilicet quod omnia fiunt ex contrariis, quod erat tertia conditio principiorum.

[71610] In Physic., lib. 1 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: usque quidem igitur etc., ostendit hic philosophus quomodo se habuerunt philosophi in ponendo principia esse contraria: et primo quomodo se habuerunt quantum ad motivum positionis; secundo quomodo se habuerunt quantum ad ipsam positionem, ibi: differunt autem ab invicem et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut supra dictum est, multi philosophorum secuti sunt veritatem usque ad hoc, quod ponerent principia esse contraria. Quod quidem licet vere ponerent, non tamen quasi ab aliqua ratione moti hoc ponebant, sed sicut ab ipsa veritate coacti. Verum enim est bonum intellectus, ad quod naturaliter ordinatur: unde sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem veritatis non percipiat.

[71611] In Physic., lib. 1 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: differunt autem ab invicem etc., ostendit quomodo praedicti philosophi se habebant in ipsa positione. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo differebant in ponendo principia esse contraria; secundo quomodo simul differebant et conveniebant, ibi: quare est eadem dicere et cetera. Dicit ergo primo quod philosophi, ponentes principia esse contraria, dupliciter differebant. Primo quidem quia aliqui eorum rationabiliter ponentes, accipiebant pro principiis *priora contraria*; alii vero minus provide considerantes, accipiebant *posteriora contraria* ut principia. Et eorum qui accipiebant *priora contraria*, quidam attendebant ad ea quae erant notiora secundum rationem; quidam vero ad ea quae sunt notiora secundum sensum. Vel potest dici quod per hanc secundam differentiam assignatur ratio primae differentiae: nam ea quae sunt notiora secundum rationem, sunt priora simpliciter; quae vero sunt notiora secundum sensum, sunt posteriora simpliciter et priora quoad nos. Manifestum est autem quod oportet principia esse prima. Unde illi qui iudicabant prius secundum id quod est notius rationi, ponebant principia contraria priora simpliciter: qui vero iudicabant prius secundum id quod est notius sensui, ponebant principia posteriora simpliciter. Unde quidam ponebant prima principia calidum et frigidum, alii vero humidum et siccum: et utraque sunt notiora secundum sensum. Tamen calidum et frigidum, quae sunt qualitates activae, sunt priora humido et sicco, quae sunt qualitates passivae: quia activum est prius naturaliter passivo. Alii vero posuerunt principia notiora secundum rationem. Quorum aliqui posuerunt principia parem et imparem, scilicet Pythagorici, existimantes substantiam omnium esse numeros, et quod omnia componuntur ex pari et impari sicut ex forma et materia: nam pari attribuebant infinitatem et alteritatem propter eius divisibilitatem, impari vero tribuebant finitatem et identitatem propter suam indivisionem. Quidam vero posuerunt causas generationis et corruptionis discordiam et concordiam, scilicet sequaces Empedoclis, quae sunt etiam notiora secundum rationem. Unde patet quod in istis positionibus apparet praedicta diversitas.

[71612] In Physic., lib. 1 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: quare est eadem dicere etc., ostendit quomodo in differentia praedictarum opinionum est etiam quaedam convenientia, concludens ex praedictis quod quodammodo antiqui philosophi dixerunt eadem principia et quodammodo altera: altera quidem secundum quod diversi diversa contraria assumpserunt, sicut dictum est; eadem vero secundum *analogiam*, idest proportionem, quia principia accepta ab omnibus habent eandem proportionem. Et hoc tripliciter. Primo quidem quia quaecumque principia accipiuntur ab eis, se habent ad invicem ut contraria: et hoc est quod dicit, quod omnes accipiunt principia *ex eadem coordinatione*, scilicet contrariorum; omnes enim accipiunt contraria pro principiis, sed tamen diversa. Nec est mirum si ex coordinatione contrariorum diversa accipiantur principia; quia inter contraria quaedam sunt continentia, ut priora et communiora, et quaedam contenta, ut posteriora et minus communia. Iste est igitur unus modus quo similiter dicunt, inquantum omnes accipiunt principia ex ordine contrariorum. Alius modus in quo conveniunt secundum analogiam est, quod quaecumque principia accipiuntur ab eis, unum eorum se habet ut melius et aliud ut peius; sicut concordia vel plenum vel calidum ut melius, discordia vero vel vacuum vel frigidum ut peius; et sic est considerare in aliis. Et hoc ideo est, quia semper alterum contrariorum habet privationem admixtam: principium enim contrarietatis est oppositio privationis et habitus, ut dicitur in X

Metaphys. Tertio modo conveniunt secundum analogiam in hoc quod omnes accipiunt principia notiora: sed quidam notiora secundum rationem, quidam vero secundum sensum. Cum enim ratio sit universalis, sensus vero particularis, universalia sunt notiora secundum rationem, ut magnum et parvum; singularia vero secundum sensum, ut rarum et densum, quae sunt minus communia. Et sic ultimo quasi epilogando concludit quod principaliter intendit, scilicet quod *principia sunt contraria.*

Lectio 11

[71613] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 1 Postquam inquisivit philosophus de contrarietate principiorum, hic incipit inquirere de numero eorum. Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo excludit ea quae non cadunt sub quaestione, ibi: unum quidem etc.; tertio prosequitur quaestionem, ibi: quoniam autem finita et cetera. Dicit ergo primo quod post inquisitionem de contrarietate principiorum, consequens est inquirere de numero eorum, utrum scilicet sint duo aut tria aut plura.

[71614] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit: unum quidem enim etc., excludit ea quae non cadunt sub quaestione: et primo quod non sit tantum unum principium; secundo quod non sint infinita, ibi: infinita autem non et cetera. Dicit ergo primo quod impossibile est esse unum principium tantum. Ostensum est enim quod principia sunt contraria; sed contraria non sunt unum tantum, quia nihil est sibi ipsi contrarium; ergo principia non sunt unum tantum.

[71615] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: infinita autem non etc., ostendit quod non sunt infinita principia quatuor rationibus: quarum prima talis est. Infinitum inquantum huiusmodi est ignotum; si igitur principia sunt infinita, oportet ea esse ignota: sed ignoratis principiis, ignorantur ea quae sunt ex eis; ergo sequitur quod nihil in mundo possit sciri.

[71616] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: et est una contrarietas etc.: quae talis est. Principia oportet esse prima contraria, ut supra ostensum est; prima autem contraria sunt primi generis, quod est substantia; substantia autem, cum sit unum genus, habet unam primam contrarietatem: prima enim contrarietas cuiuslibet generis est primarum differentiarum, per quas dividitur genus; ergo non sunt infinita principia.

[71617] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi: et quod contingit etc.: quae talis est. Quod potest fieri per finita, magis est ponendum per finita fieri quam per infinita; sed ratio omnium quae fiunt secundum naturam, assignatur secundum Empedoclem per principia finita, sicut per Anaxagoram per principia infinita; ergo non est ponendum principia esse infinita.

[71618] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 6 Quartam rationem ponit ibi: amplius sunt alia etc.: quae talis est. Principia sunt contraria, si igitur principia sunt infinita, oportet omnia contraria esse principia. Sed non omnia contraria sunt principia. Quod patet ex duobus: primo quidem quia principia oportet esse prima contraria, non autem omnia contraria sunt prima, cum quaedam sint

aliis priora; secundo quia principia non debent esse ex alterutris, ut supra dictum est, contraria autem quaedam fiunt ex alterutris, ut dulce et amarum, et album et nigrum. Non ergo principia sunt infinita. Et sic ultimo concludit quod principia non sunt unum tantum, neque infinita.

[71619] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 7 Considerandum est autem quod philosophus hic disputative procedit ex probabilibus. Unde assumit ea quae videntur pluribus, quae non possunt esse falsa secundum totum, sed sunt secundum partem vera. Verum est igitur quodammodo quod contraria fiunt ex invicem, ut supra dictum est, si sumatur subiectum cum contrariis; quia id quod est album, postea fit nigrum: sed tamen ipsa albedo non convertitur in nigredinem. Sed quidam antiquorum ponebant quod nec etiam coassumendo subiectum, prima contraria fiunt ex invicem: unde Empedocles negabat elementa fieri ex invicem. Et ideo Aristoteles hic signanter non dicit calidum fieri ex frigido, sed dulce ex amaro et album ex nigro.

[71620] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: quoniam autem finita etc., prosequitur illud quod erat in quaestione, scilicet in quo numero sint principia. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non sunt duo tantum principia, sed tria; secundo ostendit quod non sunt plura, ibi: plura autem tribus et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit per rationes non esse tantum duo principia, sed oportere addi tertium; secundo ostendit quod in hoc etiam antiqui philosophi convenerunt, ibi: unde si aliquis priorem et cetera.

[71621] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 9 Circa primum: ponit tres rationes. Dicit ergo primo quod cum ostensum sit quod principia sunt contraria, et ita non possit esse tantum unum principium, sed duo ad minus; nec iterum sint infinita principia; restat considerandum utrum sint duo tantum, vel plura duobus. Quantum enim ad hoc quod supra ostensum est, quod contraria sunt principia, videtur quod sint duo tantum principia; quia contrarietas est inter duo extrema. Sed in hoc *deficiet aliquis*, idest dubitabit. Oportet enim quod ex principiis fiant alia, ut supra dictum est: si autem sint tantum duo contraria principia, non videtur quomodo ex illis duobus possint omnia fieri. Non enim potest dici quod unum eorum facit aliquid ex reliquo: non enim densitas nata est convertere ipsam raritatem in aliquid, neque raritas densitatem. Et similiter est de qualibet alia contrarietate: non enim concordia movet discordiam et facit aliquid ex ipsa, neque e converso. Sed utrumque contrariorum transmutat aliquod tertium, quod est subiectum utriusque. Calidum enim non facit esse calidam ipsam frigiditatem, sed subiectum frigiditatis: nec e converso. Videtur ergo quod oporteat poni aliquod tertium, quod sit subiectum contrariorum, ad hoc quod ex contrariis alia possint fieri. Nec refert quantum ad praesens pertinet, utrum illud subiectum sit unum vel plura. Quidam enim posuerunt plura principia materialia, ex quibus praeparant naturam entium: non enim dicebant esse naturam rerum nisi materiam, ut infra in secundo dicetur.

[71622] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 10 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem etc.: et dicit quod nisi contrariis quae ponuntur esse principia, supponatur aliquid aliud, surget maior dubitatio quam praemissa. Primum enim principium non potest esse accidens aliquod de subiecto dictum: cum enim subiectum sit principium accidentis quod de eo praedicatur, et sit eo prius naturaliter, sequeretur si primum principium esset accidens de subiecto praedicatum, quod principii esset prin-

cipium, et quod primo esset aliquid prius. Sed si ponamus sola contraria esse principia, oportet principium esse aliquod accidens de subiecto dictum: quia nullius rei substantia est contraria alteri, sed contrarietas solum est inter accidentia. Relinquitur igitur quod non possunt sola contraria esse principia. Considerandum autem quod in hac ratione utitur *praedicato* pro accidente, quia praedicatum designat formam subiecti, antiqui autem credebant omnes formas esse accidentia; hic autem procedit disputative ex propositionibus probabilibus quae erant apud antiquos famosae.

[71623] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi: amplius non esse etc.: quae talis est. Omne quod non est principium, oportet esse ex principiis: si igitur sola contraria sint principia, sequetur, cum substantia non sit contraria substantiae, quod substantia sit ex non substantiis; et sic quod non est substantia sit prius quam substantia, quia quod est ex aliquibus est posterius eis. Hoc autem est impossibile: nam primum genus entis est substantia, quae est ens per se. Non igitur potest esse quod sola contraria sint principia; sed oportet ponere aliquid aliud tertium.

[71624] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit: unde si aliquis etc., ostendit quomodo ad hoc etiam concordabat positio philosophorum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo ponebant unum materiale principium; secundo quomodo ponebant praeter hoc duo principia contraria, ibi: sed omnes unum hoc et cetera. Considerandum est autem circa primum, quod philosophus in praecedentibus more disputantium visus est opponere ad utramque partem oppositam. Nam primo probavit quod principia sunt contraria; et nunc induxit rationes ad probandum quod contraria non sufficiunt ad hoc quod ex eis generentur res. Et quia rationes disputativae verum concludunt secundum aliquid, licet non secundum totum, ex utrisque rationibus unam veritatem concludit. Et dicit quod si aliquis putet veram esse priorem rationem, quae probabat principia esse contraria, et hanc immediate positam, quae probat contraria principia non posse sufficere; ad salvandum utramque necesse est dicere quod quoddam tertium subsit contrariis, sicut dixerunt ponentes totum universum esse naturam quandam unam, intelligentes per naturam materiam, sicut aquam aut ignem aut aerem aut medium horum, ut vaporem aut aliud huiusmodi. Et magis videtur de medio. Hoc enim tertium accipitur ut subiectum contrariis, et quodammodo ut distinctum ab eis: unde illud quod minus habet de contrarietate, convenientius ponitur tertium principium praeter contraria. Ignis enim et terra et aer et aqua habent contrarietatem annexam, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci: unde non irrationabiliter faciunt subiectum aliquid alterum ab his, in quo minus est de excellentia contrariorum. Post hos autem melius dixerunt qui posuerunt aerem principium: quia in aere inveniuntur qualitates contrariae minus sensibiles. Post hos qui posuerunt aquam. Qui vero posuerunt ignem, pessime dixerunt quantum ad hoc, quod ignis habet qualitatem contrariam maxime sensibilem et magis activam, quia in ipso est excellentia calidi: quamvis si comparentur elementa secundum subtilitatem, melius videantur dixisse qui posuerunt ignem principium, ut alibi dicitur; quia quidquid est subtilius, videtur esse simplicius et prius. Unde terram nullus posuit principium propter sui grossitiem.

[71625] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit: sed omnes unum hoc etc., ostendit quomodo cum uno materiali principio posuerunt principia contraria. Et dicit quod omnes ponentes

unum materiale principium, dicebant illud figurari vel formari contrariis quibusdam, ut raritate et densitate, quae reducuntur ad magnum et parvum, et ad excellentiam et defectum. Et sic hoc quod Plato posuit, quod unum et magnum et parvum sint principia rerum, fuit etiam opinio antiquorum naturalium, sed differenter. Nam antiqui considerantes quod una materia variatur per diversas formas, posuerunt duo ex parte formae, quae est principium agendi, et unum ex parte materiae, quae est principium patiendi: sed Platonici, considerantes quomodo in una specie distinguuntur multa individua secundum divisionem materiae, posuerunt unum ex parte formae, quae est principium activum, et duo ex parte materiae, quae est principium passivum. Et sic concludit principale intentum, scilicet quod praemissa et similia considerantibus rationabile videbitur quod sint tria naturae principia. Et hoc dicit designans ex probabilibus processisse.

[71626] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 14 Deinde cum dicit: plura autem tribus etc., ostendit quod non sunt plura principia tribus, duabus rationibus: quarum prima talis est. Quod potest fieri per pauciora, superfluum est si fiat per plura; sed tota generatio rerum naturalium potest compleri ponendo unum principium materiale et duo formalia, quia ad patiendum sufficit unum materiale principium. Sed si essent quatuor principia contraria, et duae primae contrarietates, oporteret quod utraque contrarietas haberet aliud et aliud subiectum: quia unum subiectum videtur esse primo unius contrarietatis. Et sic, si duobus contrariis positis et uno subiecto, possunt res fieri ad invicem, superfluum videtur quod ponatur alia contrarietas. Non igitur ponenda sunt plura quam tria principia.

[71627] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 15 Secundam rationem ponit ibi: simul autem etc.: quae talis est. Si plura sunt principia quam tria, oportet esse plures primas contrarietates. Sed hoc est impossibile, quia prima contrarietas videtur esse primi generis, quod est unum, scilicet substantia. Unde omnia contraria quae sunt in genere substantiae non differunt genere, sed se habent secundum prius et posterius; quia in uno genere est tantum una contrarietas, scilicet prima, eo quod omnes aliae contrarietates videntur reduci ad unam primam; sunt enim aliquae primae differentiae contrariae quibus dividitur genus. Ergo videtur quod non sint plura principia quam tria. Considerandum est autem quod utrumque probabiliter dictum est, scilicet et quod in substantiis non sit contrarietas, et quod in substantiis sit una contrarietas prima. Si enim accipiatur ipsum quod est substantia, nihil est ei contrarium: si vero accipiantur formales differentiae in genere substantiae, contrarietas in eis invenitur.

[71628] In Physic., lib. 1 l. 11 n. 16 Ultimo autem quasi epilogando concludit, quod neque sit unum tantum principium neque plura duobus vel tribus. Sed utrum horum sit verum, habet multam dubitationem, sicut ex praemissis patet, scilicet utrum sint duo tantum vel tria.

Lectio 12

[71629] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 1 Postquam philosophus processit ad investigandum numerum

principiorum disputative, hic incipit determinare veritatem. Et dividitur in partes duas: in prima determinat veritatem; in secunda ex veritate determinata excludit dubitationes et errores antiquorum, ibi: quod autem singulariter et cetera. Prima dividitur in duas: in prima ostendit quod in quolibet fieri naturali tria inveniuntur; in secunda ex hoc ostendit tria esse principia, ibi: manifestum igitur quod et cetera. Circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo prosequitur intentum, ibi: dicimus enim fieri et cetera.

[71630] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 2 Quia ergo supra dixerat quod multam habet dubitationem utrum sint tantum duo naturae principia vel tria, concludit quod de hoc dicendum est, primo considerantes de generatione vel factione in communi ad omnes species mutationis. In qualibet enim mutatione invenitur quoddam fieri, sicut quod alteratur de albo in nigrum, de albo fit non album, et de non nigro fit nigrum; et similiter est in aliis mutationibus. Et rationem ordinis assignat, quia necesse est primo dicere communia, et postea speculari ea quae propria sunt circa unumquodque, sicut in principio libri dictum est.

[71631] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: dicimus enim fieri etc., prosequitur propositum. Et circa hoc duo facit: primo enim praemittit quaedam quae necessaria sunt ad propositum ostendendum; secundo ostendit propositum, ibi: determinatis autem his et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quandam divisionem; secundo ostendit differentias inter partes divisionis, ibi: horum autem et cetera.

[71632] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 4 Dicit ergo primo quod, cum in quolibet fieri *aliud* dicatur *fieri ex alio*, quantum ad fieri secundum esse substantiale, vel *alterum ex altero*, quantum ad fieri secundum esse accidentale, propter hoc quod omnis mutatio habet duos terminos; dupliciter contingit hoc dicere, eo quod termini alicuius factionis vel mutationis possunt accipi ut simplices vel compositi. Et hoc sic exponitur. Aliquando enim dicimus *homo fit musicus*, et tunc duo termini factionis sunt simplices; et similiter quando dicimus quod *non musicum fit musicum*: sed quando dicimus *non musicus homo fit musicus homo*, tunc uterque terminorum est compositus. Quia cum fieri attribuitur homini vel non musico, uterque est simplex; et sic id quod fit, idest cui attribuitur fieri, significatur fieri ut simplex; id vero in quod terminatur ipsum fieri, quod significatur fieri ut simplex, est musicum; ut cum dico *homo fit musicus*, vel *non musicus fit musicus.* Sed tunc utrumque significatur fieri ut compositum (scilicet *et quod fit*, idest id cui attribuitur fieri, *et quod factum est*, idest id ad quod terminatur fieri), cum dicimus *non musicus homo fit musicus*, tunc enim est compositio ex parte subiecti tantum, et simplicitas ex parte praedicati: sed cum dico *non musicus homo fit musicus homo*, tunc est compositio ex parte utriusque.

[71633] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit: horum autem etc., ostendit duas differentias inter praedicta. Quarum prima est quod in quibusdam praemissorum utimur duplici modo loquendi, scilicet quod *hoc fit hoc*, et *ex hoc fit hoc*: dicimus enim quod *non musicum fit musicum*, et *ex non musico fit musicum.* Sed non in omnibus sic dicitur: non enim dicitur *ex homine fit musicus*, sed *homo fit musicus.* Secundam differentiam ponit ibi: eorum autem quae fiunt et cetera. Et dicit quod cum duobus simplicibus attribuitur fieri, scilicet subiecto et opposito, alterum istorum est

permanens et alterum non permanens. Quia cum aliquis iam factus est musicus, permanet homo, sed tamen non permanet oppositum; sive sit negative oppositum, ut non musicum, sive privative aut contrarie, ut immusicum. Neque etiam compositum ex subiecto et opposito permanet: non enim permanet homo non musicus postquam homo factus est musicus. Et tamen istis tribus attribuebatur fieri: dicebatur enim quod *homo fit musicus*, et *non musicus fit musicus*, et *homo non musicus fit musicus*: quorum trium solum primum manet completa factione, alia vero duo non manent.

[71634] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit: determinatis autem his etc., ex suppositione praemissorum ostendit propositum, scilicet quod in qualibet factione naturali inveniantur tria. Et circa hoc tria facit: primo enumerat duo quae inveniuntur in qualibet factione naturali; secundo probat quod supposuerat, ibi: et hoc quidem permanet etc.; tertio concludit propositum, ibi: quare ostensum ex dictis et cetera.

[71635] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 7 Dicit ergo primo quod, suppositis praemissis, si quis voluerit considerare in omnibus quae fiunt secundum naturam, hoc accipiet, quod semper oportet subiici aliquid cui attribuitur fieri: et illud, licet sit unum numero vel subiecto, tamen specie vel ratione non est idem. Cum enim attribuitur homini quod fiat musicus, homo quidem est unum subiecto, sed duo ratione: non enim est idem homo secundum rationem et non musicus. Tertium autem non ponit, scilicet quod in generatione necesse est aliquid generari, quoniam illud manifestum est.

[71636] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit: et hoc quidem permanet etc., probat duo quae supposuerat: primo quod subiectum cui attribuitur fieri, sit duo ratione; secundo quod oporteat in quolibet fieri supponi subiectum, ibi: multipliciter autem et cetera. Primum ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod in subiecto cui attribuitur fieri, est aliquid quod permanet et aliquid quod non permanet: quia id quod non est oppositum termino factionis, permanet, homo enim permanet quando fit musicus; sed non musicum non permanet, neque compositum, ut homo non musicus. Et ex hoc apparet quod homo et non musicus non sunt idem ratione, cum unum permaneat et aliud non.

[71637] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 9 Secundo ibi: sed ex aliquo etc., ostendit idem alio modo; quia in non permanentibus magis dicitur *ex hoc fit hoc* quam *hoc fit hoc* (licet tamen et hoc possit dici, sed non ita proprie): dicimus enim quod *ex non musico fit musicus*. Dicimus etiam quod *non musicus fit musicus*, sed hoc est per accidens, inquantum scilicet id cui accidit esse non musicum, fit musicum. Sed in permanentibus non sic dicitur: non enim dicimus quod *ex homine fit musicus*, sed quod *homo fit musicus*. Quandoque tamen in permanentibus dicimus *ex hoc fit hoc*, sicut dicimus quod *ex aere fit statua*: sed hoc contingit quia nomine aeris intelligimus infiguratum, et ita dicitur hoc ratione privationis intellectae. Et licet *ex hoc fieri hoc* dicamus in permanentibus, magis tamen utrumque contingit in non permanentibus dici, et *hoc fit hoc* et *ex hoc fit hoc*; sive non permanens accipiatur oppositum, sive compositum ex opposito et subiecto. Ex hoc ergo ipso quod diverso modo loquendi utimur circa subiectum et oppositum, manifestum fit quod subiectum et oppositum, ut homo et non musicus, etsi sint idem subiecto, sunt duo tamen ratione.

[71638] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit: multipliciter autem cum dicatur etc.,

ostendit alterum quod supposuerat, scilicet quod in omni factione naturali oporteat esse subiectum. Et hoc quidem per rationem probare pertinet ad metaphysicum, unde probatur in VII Metaphys.; sed hic probat tantum per inductionem: et primo ex parte eorum quae fiunt; secundo ex parte modorum fiendi, ibi: fiunt autem quae fiunt et cetera. Dicit ergo primo quod, cum fieri dicatur multipliciter, fieri *simpliciter* est solum fieri substantiarum; sed alia dicuntur fieri *secundum quid*. Et hoc ideo, quia fieri importat initium essendi; ad hoc ergo quod aliquid fiat simpliciter, requiritur quod prius non fuerit simpliciter, quod accidit in iis quae substantialiter fiunt. Quod enim fit homo, non solum prius non fuit homo, sed simpliciter verum est dicere ipsum non fuisse: cum autem homo fit albus, non est verum dicere quod prius non fuerit, sed quod prius non fuerit talis. In his igitur quae fiunt secundum quid, manifestum est quod indigent subiecto: nam quantitas et qualitas et alia accidentia, quorum est fieri secundum quid, non possunt esse sine subiecto; solius enim substantiae est non esse in subiecto. Sed etiam in substantiis, si quis consideret, manifestum fit quod fiunt ex subiecto: videmus enim quod plantae et animalia fiunt ex semine.

[71639] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit: fiunt autem quae fiunt etc., ostendit idem inducendo per modos fiendi. Et dicit quod eorum quae fiunt, quaedam fiunt transfiguratione, sicut statua fit ex aere; quaedam vero fiunt appositione, ut patet in omnibus augmentatis, sicut fluvius fit ex multis rivis; alia vero fiunt abstractione, sicut ex lapide fit per sculpturam imago Mercurii; quaedam vero fiunt compositione, sicut domus; quaedam vero fiunt alteratione, sicut ea quorum materia alteratur, sive fiant secundum naturam sive secundum artem: et in omnibus his apparet quod fiunt ex aliquo subiecto. Unde manifestum est quod omne quod fit, fit ex subiecto. Sed advertendum est quod artificialia connumeravit inter ea quae fiunt simpliciter (quamvis formae artificiales sint accidentia), quia artificialia quodammodo sunt in genere substantiae per suam materiam: vel propter opinionem antiquorum, qui similiter aestimabant naturalia ut artificialia, ut in secundo dicetur.

[71640] In Physic., lib. 1 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit: quare ostensum ex dictis etc., concludit propositum: et dicit ostensum esse ex dictis quod id cui attribuitur fieri, semper est compositum. Et cum in qualibet factione sit id ad quod terminatur fieri, et id cui attribuitur fieri, quod est duplex, scilicet subiectum et oppositum; manifestum est quod in quolibet fieri sunt tria, scilicet *subiectum* et *terminus factionis* et *oppositum eius*; sicut cum homo fit musicus, oppositum est non musicum, et subiectum est homo, et musicus est terminus factionis. Et similiter infiguratio et informitas et inordinatio sunt opposita, sed aes et aurum et lapides sunt subiecta in artificialibus.

Lectio 13

[71641] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod in quolibet fieri naturali tria inveniuntur, hic ex praemissis intendit ostendere quot sunt principia naturae. Et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum; secundo recapitulando ostendit quae dicta sunt, et quae restant dicenda, ibi: primum quidem igitur dictum et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit tria

naturae principia; secundo notificat ea, ibi: subiecta autem natura et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem de principiis naturae; secundo ex veritate ostensa solvit praemissas de principiis dubitationes, ibi: unde est quod sicut duo etc.; tertio, quia ab antiquis dictum est quod principia sunt contraria, ostendit utrum semper requirantur contraria vel non, ibi: quot quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit duo esse principia naturae per se; secundo ostendit tertium esse principium naturae per accidens, ibi: est autem subiectum et cetera.

[71642] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 2 Circa primum utitur tali ratione. Illa dicuntur esse principia et causae rerum naturalium, ex quibus sunt et fiunt per se, et non secundum accidens; sed omne quod fit, est et fit ex subiecto et forma; ergo subiectum et forma sunt per se causae et principia omnis eius quod fit secundum naturam. Quod autem id quod fit secundum naturam, fit ex subiecto et forma, probat hoc modo. Ea in quae resolvitur definitio alicuius rei, sunt componentia rem illam; quia unumquodque resolvitur in ea ex quibus componitur. Sed ratio eius quod fit secundum naturam, resolvitur in subiectum et formam: nam ratio hominis musici resolvitur in rationem hominis et in rationem musici; si quis enim velit definire hominem musicum, oportet quod assignet definitionem hominis et musici. Ergo id quod fit secundum naturam, est et fit ex subiecto et forma. Et notandum est quod hic intendit inquirere principia non solum fiendi, sed etiam essendi: unde signanter dicit *ex quibus primis sunt et fiunt.* Et dicit *ex quibus primis*, idest per se et non secundum accidens. Per se ergo principia omnis quod fit secundum naturam, sunt subiectum et forma.

[71643] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: est autem subiectum etc., addit tertium principium per accidens. Et dicit quod licet subiectum sit unum numero, tamen specie et ratione est duo, ut supra dictum est; quia homo et aurum et omnis materia numerum quendam habet. Est enim ibi considerare ipsum subiectum, quod est aliquid positive, ex quo fit aliquid per se et non per accidens, ut hoc quod est homo et aurum; et est ibi considerare id quod accidit ei, scilicet contrarietatem et privationem, ut immusicum et infiguratum. Tertium autem est species vel forma, sicut ordinatio est forma domus, vel musica hominis musici, vel aliquod aliorum quae hoc modo praedicantur. Sic igitur *forma* et *subiectum* sunt principia *per se* eius quod fit secundum naturam; sed *privatio* vel *contrarium* est principium *per accidens*, inquantum accidit subiecto; sicut dicimus quod aedificator est causa activa domus per se, sed musicum est causa activa domus per accidens, inquantum accidit aedificatori esse musicum. Et sic homo est causa per se, ut subiectum, hominis musici; sed non musicum est causa et principium eius per accidens.

[71644] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 4 Posset autem aliquis obiicere quod privatio non accidit subiecto quando est sub forma; et sic privatio non est principium essendi per accidens. Et ideo dicendum quod materia nunquam est sine privatione: quia quando habet unam formam, est cum privatione alterius formae. Et ideo dum est in fieri aliquid quod fit (ut homo musicus), in subiecto quando nondum habet formam, est privatio ipsius musicae; et ideo principium per accidens hominis musici in fieri est non musicum; hoc enim accidit homini dum fit musicus. Sed quando iam advenit ei haec forma, adiungitur ei privatio alterius formae; et sic privatio formae oppositae est principium per accidens in essendo. Patet ergo secundum intentionem Aristotelis quod privatio, quae ponitur

principium naturae per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam, vel inchoatio formae, vel aliquod principium imperfectum activum, ut quidam dicunt, sed ipsa carentia formae vel contrarium formae, quod subiecto accidit.

[71645] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: unde est etc., solvit secundum determinatam veritatem dubitationes omnes praecedentes. Et concludit ex praedictis quod quodammodo dicendum est esse duo principia, scilicet per se; et quodammodo tria, si coassumatur principium per accidens cum principiis per se. Et quodammodo sunt principia contraria, ut si aliquis accipiat musicum et non musicum, calidum et frigidum, consonans et inconsonans; et quodammodo principia non sunt contraria, scilicet si accipiantur sine subiecto; quia contraria non possunt pati ad invicem, nisi hoc solvatur per hoc, quod contrariis supponitur aliquod subiectum, ratione cuius ad invicem patiuntur. Et sic concludit quod principia non sunt plura *contrariorum*, idest contrariis, hoc est quam contraria; sed sunt duo tantum per se. Sed nec totaliter duo, quia unum eorum secundum esse est alterum: subiectum enim secundum rationem est duo, sicut dictum est, et sic sunt tria principia: quia homo et non musicus, et aes et infiguratum differunt secundum rationem. Sic igitur patet quod priores sermones disputati ad utramque partem, fuerunt secundum aliquid veri, sed non totaliter.

[71646] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit: quot quidem igitur etc., ostendit quomodo sunt duo contraria necessaria et quomodo non. Et dicit manifestum esse ex dictis quot sunt principia circa generationem naturalium, et quomodo sint tot. Ostensum est enim quod oportet duo esse contraria, quorum unum est principium per se et alterum per accidens; et quod aliquid subiiciatur contrariis, quod est etiam principium per se. Sed aliquo modo alterum contrariorum non est necessarium ad generationem: sufficit enim alterum contrariorum quandoque facere mutationem absentia sua et praesentia.

[71647] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 7 Ad cuius evidentiam sciendum est quod, sicut in quinto huius dicetur, tres sunt species mutationis, scilicet generatio et corruptio et motus. Quorum haec est differentia, quia motus est de uno affirmato in aliud affirmatum, sicut de albo in nigrum; generatio autem est de negato in affirmatum, sicut de non albo in album, vel de non homine in hominem; corruptio autem est de affirmato in negatum, sicut de albo in non album, vel de homine in non hominem. Sic igitur patet quod in motu requiruntur duo contraria et unum subiectum. Sed in generatione et corruptione requiritur praesentia unius contrarii et absentia eius, quae est privatio. Generatio autem et corruptio salvantur in motu: nam quod movetur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Sic igitur in omni mutatione naturali requiritur subiectum et forma et privatio. Non autem ratio motus salvatur in omni generatione et corruptione, sicut patet in generatione et corruptione substantiarum. Unde subiectum et forma et privatio salvantur in omni mutatione; non autem subiectum et duo contraria.

[71648] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 8 Haec etiam oppositio invenitur in substantiis, quae est primum genus, non autem oppositio contrarietatis: nam formae substantiales non sunt contrariae, licet differentiae in genere substantiae contrariae sint, secundum quod una accipitur cum privatione

alterius, sicut patet de animato et inanimato.

[71649] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit: subiecta autem natura etc., manifestat praemissa principia. Et dicit quod natura quae primo subiicitur mutationi, idest materia prima, non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam; materia autem prima consideratur subiecta omni formae. Sed scitur *secundum analogiam*, idest secundum proportionem. Sic enim cognoscimus quod lignum est aliquid praeter formam scamni et lecti, quia quandoque est sub una forma, quandoque sub alia. Cum igitur videamus hoc quod est aer quandoque fieri aquam, oportet dicere quod aliquid existens sub forma aeris, quandoque sit sub forma aquae: et sic illud est aliquid praeter formam aquae et praeter formam aeris, sicut lignum est aliquid praeter formam scamni et praeter formam lecti. Quod igitur sic se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet aes ad statuam et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam, hoc dicimus esse materiam primam. Hoc igitur est unum principium naturae: quod non sic unum est *sicut hoc aliquid*, hoc est sicut aliquod individuum demonstratum, ita quod habeat formam et unitatem in actu; sed dicitur ens et unum inquantum est in potentia ad formam. Aliud autem principium est ratio vel forma: tertium autem est privatio, quae contrariatur formae. Et quomodo ista principia sint duo et quomodo tria, dictum est prius.

[71650] In Physic., lib. 1 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit: primum quidem igitur etc., resumit quae dicta sunt, et ostendit quae restant dicenda. Dicit ergo quod prius dictum est quod contraria sunt principia, et postea quod eis aliquid subiicitur; et sic sunt tria principia. Et ex his quae nunc dicta sunt, manifestum est quae differentia sit inter contraria: quia unum est principium per se, et aliud per accidens. Et iterum dictum est quomodo principia se habeant ad invicem: quia subiectum et contrarium sunt unum numero et duo ratione. Et iterum dictum est quid est subiectum, secundum quod manifestari potuit. Sed nondum dictum est quid sit magis substantia, utrum forma vel materia: hoc enim dicetur in principio secundi. Sed dictum est quod principia sunt tria, et quomodo, et quis est modus ipsorum. Et ultimo concludit principale intentum, scilicet quod manifestum est quot sunt principia et quae sint.

Lectio 14

[71651] In Physic., lib. 1 l. 14 n. 1 Postquam philosophus determinavit veritatem de principiis naturae, hic excludit antiquorum dubitationes per ea quae determinata sunt de principiis. Et primo dubitationes seu errores qui provenerunt ex ignorantia materiae; secundo dubitationes seu errores qui provenerunt ex ignorantia privationis, ibi: tangentes quidem igitur etc.; tertio reservat alteri scientiae dubitationes quae accidunt circa formam, ibi: de principio autem secundum speciem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit dubitationem et errorem in quem antiqui inciderunt ex ignorantia materiae; secundo solvit eorum dubitationem per ea quae sunt determinata, ibi: nos autem dicimus et cetera.

[71652] In Physic., lib. 1 l. 14 n. 2 Dicit ergo primo quod post determinatam veritatem de principiis, dicendum est quod solum ista via omnis *defectus*, idest dubitatio, antiquorum solvitur. Et hoc est signum esse verum quod de principiis dictum est: nam veritas excludit omnem falsitatem et dubitationem; sed posito quocumque falso, oportet aliquam difficultatem remanere. Dubitatio autem et error antiquorum philosophorum hic fuit. Primi qui secundum philosophiam inquisierunt veritatem et naturam rerum, diverterunt in quandam aliam viam a via veritatis et a via naturali: quod accidit eis propter infirmitatem intellectus eorum. Dixerunt enim quod nihil neque generatur neque corrumpitur: quod est et contra veritatem et contra naturam. Et ad hoc ponendum eos infirmitas intellectus coegit; quia nescierunt hanc rationem solvere, per quam videbatur probari quod ens non generatur. Quia si ens fit, aut fit ex ente aut ex non ente: et utrumque horum videtur esse impossibile, scilicet quod ens fiat ex ente et quod fiat ex non ente. Quod enim ex ente aliquid fieri sit impossibile, ex hoc manifestum est, quia id quod est non fit; nihil enim est antequam fiat: et ens iam est; ergo non fit. Quod etiam ex non ente aliquid fieri sit impossibile, ex hoc manifestum est, quia semper oportet aliquid subiici ei quod fit, ut supra ostensum est, et ex nihilo nihil fit. Et ex hoc concludebatur quod entis non erat generatio neque corruptio. Et ulterius in hoc argumentantes augebant suam positionem, ut dicerent quod non essent multa entia, sed unum ens tantum. Et hoc dicebant propter rationem praedictam. Cum enim ponerent unum esse materiale principium, et ex illo nihil dicerent causari secundum generationem et corruptionem, sed solum secundum alterationem, sequebatur quod id remaneret semper unum secundum substantiam.

[71653] In Physic., lib. 1 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit: nos autem dicimus etc., solvit praedictam obiectionem. Et circa hoc duo facit: primo solvit dupliciter praedictam obiectionem; secundo concludit principale propositum, ibi: quare secundum quod vere et cetera. Prima dividitur in duas secundum duas solutiones quas ponit; secunda ibi: alius autem quoniam et cetera.

[71654] In Physic., lib. 1 l. 14 n. 4 Dicit ergo primo quod, quantum ad modum loquendi, non differt dicere quod aliquid fit ex ente vel ex non ente, vel quod ens aut non ens faciat aliquid aut patiatur, sive de quocumque alio; et dicere huiusmodi propositiones de medico, scilicet quod medicus faciat aliquid aut patiatur, vel quod ex medico sit aliquid aut fiat. Sed dicere quod medicus faciat aliquid aut patiatur, vel quod ex medico fiat aliquid, duplicem habet intellectum: ergo dicere quod ex ente aut ex non ente fiat aliquid, aut quod ens aut non ens faciat aliquid aut patiatur, duplicem habet intellectum. Et similiter est in quibuscumque aliis terminis ponatur; puta si dicatur quod ex albo fiat aliquid, aut quod album faciat aliquid aut patiatur. Quod autem duplicem habeat intellectum, cum dicitur quod medicus aliquid facit aut patiatur, aut quod ex medico fit aliquid, sic manifestat. Dicimus enim quod medicus aedificat: sed hoc non facit inquantum est medicus, sed inquantum est aedificator: et similiter dicimus quod medicus fit albus, sed non inquantum est medicus, sed inquantum est niger. Alio modo dicimus quod medicus medicatur inquantum est medicus; et similiter quod medicus fit non medicus inquantum est medicus. Sed tunc dicimus proprie et per se medicum aliquid facere vel pati, vel ex medico aliquid fieri, quando hoc attribuitur medico inquantum est medicus: per accidens autem quando attribuitur ei, non inquantum est medicus, sed inquantum est aliquid aliud. Sic igitur patet quod cum dicitur medicum facere aliquid aut pati, vel

ex medico fieri aliquid, dupliciter intelligitur, scilicet per se et per accidens. Unde manifestum est quod cum dicitur aliquid fieri ex non ente, proprie et per se hoc intelligitur si fiat aliquid ex non ente inquantum est non ens: et similis ratio est de ente. Et hanc distinctionem antiqui non percipientes, in tantum peccaverunt, quod nihil opinati sunt fieri; nec opinati sunt quod aliquod aliorum praeter id quod ponebant primum principium materiale, haberet esse substantiale. Puta, dicentes aerem esse primum materiale principium, dicebant omnia alia significare quoddam esse accidentale; et sic excludebant omnem generationem substantialem, solam alterationem relinquentes: ex eo scilicet quod, quia non fit aliquid per se vel ex non ente vel ex ente, opinabantur quod nihil possit fieri ex ente vel non ente.

[71655] In Physic., lib. 1 l. 14 n. 5 Sed nos etiam ipsi dicimus quod ex non ente nihil fit simpliciter et per se, sed solum secundum accidens: quia *quod est*, idest ens, per se quidem non est ex privatione. Et hoc ideo, quia privatio non intrat essentiam rei factae; ex hoc autem aliquid fit per se, quod inest rei postquam iam facta est; sicut figuratum fit ex infigurato non per se, sed per accidens, quia postquam iam est figuratum, infiguratum non inest ei. Sed iste est mirabilis modus fiendi aliquid ex non ente, et qui videbatur impossibilis antiquis philosophis. Sic igitur patet quod ex non ente fit aliquid non per se, sed per accidens.

[71656] In Physic., lib. 1 l. 14 n. 6 Similiter si quaeratur utrum ex ente fiat aliquid, dicendum est quod ex ente fit aliquid per accidens, sed non per se. Et hoc manifestat per tale exemplum. Ponamus enim quod ex equo generetur aliquis canis: quo posito, manifestum est quod ex quodam animali fiat quoddam animal; et sic ex animali fiet animal. Non tamen fiet animal ex animali per se, sed per accidens: non enim fit inquantum est animal, sed inquantum est hoc animal; quia animal iam est antequam fiat canis, quia est equus, sed non est hoc animal quod est canis. Unde per se hoc animal quod est canis, fit ex non hoc animali, idest ex non cane. Sed si fieret animal per se et non per accidens, oporteret quod fieret ex non animali. Sic etiam est de ente: fit enim ens aliquod ex non ente hoc, sed accidit ei quod non est hoc quod fit ens. Unde non fit aliquid per se ex ente, neque per se ex non ente: hoc enim per se significat aliquid fieri ex non ente, si fiat ex non ente inquantum est non ens, ut dictum est. Et sicut cum hoc animal fit ex hoc animali, vel hoc corpus ex hoc corpore, non removetur omne corpus nec omne non corpus, nec omne animal vel non animal, ab eo ex quo aliquid fit; sic non removetur ab eo ex quo fit hoc ens, neque omne esse neque omne non esse: quia id ex quo fit hoc ens quod est ignis, habet aliquod esse, quia est aer, et aliquod non esse, quia non est ignis.

[71657] In Physic., lib. 1 l. 14 n. 7 Iste est igitur unus modus solvendi praedictam dubitationem. Sed iste modus solvendi insufficiens est: si enim ens fit per accidens et ex ente et ex non ente, oportet ponere aliquid ex quo fiat ens per se; quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se.

[71658] In Physic., lib. 1 l. 14 n. 8 Ad ostendendum igitur ex quo fit aliquid per se, subiungit secundum modum, ibi: alius autem quoniam et cetera. Et dicit quod contingit aliqua eadem dicere et secundum potentiam et secundum actum, ut certius determinatum est in aliis, scilicet in IX

Metaphys. Ex ente igitur in potentia fit aliquid per se; ex ente autem in actu, vel ex non ente, fit aliquid per accidens. Hoc autem dicit quia materia, quae est ens in potentia, est id ex quo fit aliquid per se: haec est enim quae intrat substantiam rei factae. Sed ex privatione vel forma praecedente fit aliquid per accidens, inquantum materiae ex qua fit aliquid per se, conveniebat esse sub tali forma vel sub tali privatione; sicut statua ex aere fit per se, sed ex non habente talem figuram et ex habente aliam figuram, fit statua per accidens.

[71659] In Physic., lib. 1 l. 14 n. 9 Ultimo concludit principale propositum, ibi: quare secundum quod vere dicimus etc.: dicens quod sicut vere dicimus, omnes *defectus*, idest dubitationes, solvuntur propter praedicta. Ex quibus dubitationibus coacti, aliqui antiqui removerunt quaedam praedictorum, scilicet generationem et corruptionem, et pluralitatem rerum substantialiter differentium. Sed haec natura manifestata, scilicet materia, solvit omnem illorum ignorantiam.

Lectio 15

[71660] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 1 Postquam philosophus exclusit dubitationes et errores antiquorum philosophorum provenientes ex ignorantia materiae, hic excludit errores provenientes ex ignorantia privationis. Et circa hoc tria facit: primo proponit errantium errores; secundo ostendit differentiam huius positionis ad veritatem supra ab ipso determinatam, ibi: sed hoc differt etc.; tertio probat suam opinionem veram esse, ibi: subiecta quidem natura et cetera.

[71661] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 2 Dicit ergo primo quod quidam philosophi tetigerunt materiam, sed non sufficienter; quia non distinguebant inter privationem et materiam: unde quod est privationis, attribuebant materiae. Et quia privatio secundum se est non ens, dicebant quod materia secundum se est non ens. Et sic, sicut aliquid simpliciter et per se fit ex materia, sic confitebantur quod simpliciter et per se aliquid fit ex non ente. Et ad hoc ponendum duabus rationibus inducebantur. Primo quidem ratione Parmenidis dicentis quod quidquid est praeter ens est non ens: unde cum materia sit praeter ens, quia non est ens actu, dicebant eam simpliciter esse non ens. Secundo vero quia videbatur eis quod id quod est numero unum vel subiecto, sit etiam ratione unum: quod hic appellat esse *potentia* unum, quia ea quae sunt ratione unum, sic se habent quod eadem est virtus utriusque; ea vero quae sunt subiecto unum sed non ratione, non habent eandem potentiam seu virtutem, ut patet in albo et musico. Subiectum autem et privatio sunt unum numero, ut aes et infiguratum: unde videbatur eis quod essent idem ratione vel virtute. Sic igitur hic accipit unitatem potentiae.

[71662] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 3 Sed ne quis hic dubitet occasione horum verborum quid sit potentia materiae, et utrum sit una vel plures; dicendum est quod actus et potentia dividunt quodlibet genus entium, ut patet in IX Metaphys. et in tertio huius. Unde sicut potentia ad qualitatem non est aliquid extra genus qualitatis, ita potentia ad esse substantiale non est aliquid extra genus substantiae. Non igitur potentia materiae est aliqua proprietas addita super essentiam eius; sed

materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale. Et tamen potentia materiae subiecto est una respectu multarum formarum; sed ratione sunt multae potentiae secundum habitudinem ad diversas formas. Unde in tertio huius dicetur quod posse sanari et posse infirmari differunt secundum rationem.

[71663] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit: sed hoc differt, etc., ostendit differentiam suae opinionis ad opinionem praemissam. Et circa hoc duo facit: primo aperit intellectum suae opinionis; secundo ostendit quid alia opinio ponat, ibi: quidam autem quod non est et cetera. Dicit ergo primo, quod multum differt aliquid esse unum numero vel subiecto, et esse unum potentia vel ratione. Quia nos ipsi dicimus, ut ex superioribus patet, quod materia et privatio, licet sint unum subiecto, tamen sunt alterum ratione. Quod patet ex duobus. Primo quidem quia materia est non ens secundum accidens, sed privatio est non ens per se: hoc enim ipsum quod est infiguratum, significat non esse, sed aes non significat non esse, nisi inquantum ei accidit infiguratum. Secundo vero quia materia est *prope rem*, et est aliqualiter, quia est in potentia ad rem, et est aliqualiter substantia rei, quia intrat in constitutionem substantiae: sed hoc de privatione dici non potest.

[71664] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit: quidam autem quod non est etc., manifestat intellectum opinionis Platonicae. Et dicit quod Platonici ponebant quidem duo ex parte materiae, scilicet magnum et parvum; sed tamen aliter quam Aristoteles. Quia Aristoteles ponit ista duo esse materiam et privationem, quae sunt unum subiecto et differunt ratione: sed isti non ponebant quod alterum istorum esset privatio et alterum materia, sed privationem coassumebant utrique, scilicet parvo et magno; sive acciperent ista duo simul, utpote cum loquebantur non distinguentes eam per magnum et parvum; sive acciperent utrumque seorsum. Unde patet quod omnino aliter ponebant tria principia Platonici, ponentes formam et magnum et parvum; et Aristoteles, qui posuit materiam et privationem et formam. Platonici vero usque ad hoc pervenerunt prae aliis philosophis antiquioribus, quod oportet unam quandam naturam supponi omnibus formis naturalibus, quae est materia prima. Sed hanc faciunt unam tantum sicut subiecto ita et ratione, non distinguentes inter ipsam et privationem. Quia etsi ponant dualitatem ex parte materiae, scilicet magnum et parvum, nihilominus non faciunt differentiam inter materiam et privationem: sed faciunt mentionem tantum de materia, sub qua comprehenditur magnum et parvum; et privationem despexerunt, de ea mentionem non facientes.

[71665] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit: subiecta quidem natura etc., probat quod sua opinio habet veritatem. Et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum, scilicet quod oporteat privationem distingui a materia; secundo ostendit quomodo materia corrumpatur vel generetur, ibi: corrumpitur autem et cetera. Primum autem ostendit dupliciter: primo quidem ostensive; secundo ducendo ad impossibile, ibi: aliud autem aptum natum et cetera.

[71666] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 7 Dicit ergo primo quod ista natura quae subiicitur, scilicet materia, simul cum forma est causa eorum quae fiunt secundum naturam, ad modum matris: sicut enim mater est causa generationis in recipiendo, ita et materia. Sed si quis accipiat *alteram partem contrarietatis*, scilicet privationem, protendens intellectum circa ipsam, imaginabitur ipsam non ad

constitutionem rei pertinere, sed magis ad quoddam malum rei: quia est penitus non ens, cum privatio nihil aliud sit quam negatio formae in subiecto, et est extra totum ens: ut sic in privatione locum habeat ratio Parmenidis, quidquid est praeter ens est non ens; non autem in materia, ut dicebant Platonici. Et quod privatio pertineat ad malum, ostendit per hoc, quod forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus: unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam. Optimum autem est, quia actus est perfectio potentiae et bonum eius: et per consequens sequitur quod sit appetibile, quia unumquodque appetit suam perfectionem. Privatio autem opponitur formae, cum non sit aliud quam remotio eius: unde cum id quod opponitur bono et removet ipsum, sit malum, manifestum est quod privatio pertinet ad malum. Unde sequitur quod non sit idem quod materia, quae est causa rei sicut mater.

[71667] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 8 Deinde cum dicit: aliud autem aptum natum etc., ostendit idem per rationem ducentem ad impossibile hoc modo. Cum forma sit quoddam bonum et appetibile, materia, quae est aliud a privatione et a forma, est apta nata appetere et desiderare ipsam secundum suam naturam. Sed quibusdam, qui scilicet non distinguunt materiam a privatione, accidit hoc inconveniens, quod contrarium appetit corruptionem sui ipsius, quod est inconveniens. Et quod hoc accidat, sic ostendit. Quia si materia appetit formam, non appetit eam secundum quod est sub ipsa forma, quia iam non indiget esse per eam (appetitus autem omnis est propter indigentiam, quia est non habiti): similiter et non appetit eam secundum quod est sub contrario vel privatione, quia unum contrariorum est alterius corruptivum, et sic aliquid appeteret sui corruptionem. Manifestum est igitur quod materia quae appetit formam, est aliud ratione sicut a forma ita et a privatione. Si enim materia appetit formam secundum propriam naturam, ut dictum est, si ponitur quod materia et privatio sint idem ratione, sequitur quod privatio appetit formam, et ita appetit sui ipsius corruptionem; quod est impossibile. Unde et hoc impossibile est, quod materia et privatio sint idem ratione. Sed tamen et materia est *hoc*, idest privationem habens, sicut si femina appetat masculum et turpe appetat bonum non quod ipsa turpitudo appetat bonum sibi contrarium, sed secundum accidens, quia id cui accidit esse turpe, appetit esse bonum: et similiter femineitas non appetit masculinum, sed id cui accidit esse feminam. Et similiter privatio non appetit esse formam, sed id cui accidit privatio, scilicet materia.

[71668] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 9 Sed contra haec verba philosophi Avicenna tripliciter opponit. Primo quidem quia materiae non competit neque appetitus animalis, ut per se manifestum est, neque appetitus naturalis ut appetat formam, cum non habeat aliquam formam vel virtutem inclinantem ipsam ad aliquid: sic enim grave naturaliter appetit locum infimum, inquantum sua gravitate inclinatur ad locum talem. Secundo obiicit ex hoc quod, si materia appetit formam, hoc est quia caret omni forma, aut quia appetit multas formas habere simul, quod est impossibile; aut quia fastidit formam quam habet et quaerit habere aliam, et hoc etiam est vanum: nullo igitur modo dicendum videtur quod materia appetat formam. Tertio obiicit per hoc, quia dicere quod materia appetat formam sicut femina masculum, est figurate loquentium, scilicet poetarum, et non philosophorum.

[71669] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 10 Sed huiusmodi obiectiones facile est solvere. Sciendum est enim quod omne quod appetit aliquid, vel cognoscit ipsum et se ordinat in illud; vel tendit in ipsum ex ordinatione et directione alicuius cognoscentis, sicut sagitta tendit in determinatum signum ex directione et ordinatione sagittantis. Nihil est igitur aliud appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in suum finem. Non solum autem aliquid ens in actu per virtutem activam ordinatur in suum finem, sed etiam materia secundum quod est in potentia; nam forma est finis materiae. Nihil igitur est aliud materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam ut potentia ad actum. Et quia sub quacumque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, inest ei semper appetitus formae: non propter fastidium formae quam habet, nec propter hoc quod quaerat contraria esse simul; sed quia est in potentia ad alias formas, dum unam habet in actu. Nec etiam utitur hic figurata locutione, sed exemplari. Dictum est enim supra quod materia prima scibilis est secundum proportionem, inquantum sic se habet ad formas substantiales, sicut materiae sensibiles ad formas accidentales; et ideo ad manifestandum materiam primam, oportet uti exemplo sensibilium substantiarum. Sicut igitur usus est exemplo aeris infigurati et hominis non musici ad manifestandam materiam, ita nunc ad eius manifestationem utitur exemplo feminae virum appetentis, et turpis appetentis bonum: hoc enim accidit eis inquantum habent aliquid de ratione materiae. Sciendum tamen est quod Aristoteles hic loquitur contra Platonem, qui talibus metaphoricis locutionibus utebatur, assimilans materiam matri et feminae, et formam masculo; et ideo Aristoteles utitur contra eum metaphoris ab eo assumptis.

[71670] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 11 Deinde cum dicit: corrumpitur autem etc., ostendit quomodo materia corrumpatur. Et dicit quod quodammodo corrumpitur, et quodammodo non. Quia secundum quod est in ea privatio, sic corrumpitur cum cessat in ea esse privatio, ut si diceremus aes infiguratum corrumpi, quando desinit esse infiguratum: sed secundum se, inquantum est quoddam ens in potentia, est ingenita et incorruptibilis. Quod sic patet. Si enim materia fiat, oportet ei aliquid subiici ex quo fiat, ut ex superioribus patet. Sed primum quod subiicitur in generatione est materia: hoc enim dicimus materiam, primum subiectum ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens, et inest rei iam factae (et utrumque eorum ponitur ad differentiam privationis, ex qua fit aliquid per accidens, et non inest rei factae). Sequitur ergo quod materia sit antequam fiat, quod est impossibile. Et similiter omne quod corrumpitur, resolvitur in materiam primam. Quando igitur iam est materia prima, tunc est corruptum: et sic, si materia prima corrumpatur, erit corrupta antequam corrumpatur, quod est impossibile. Sic igitur impossibile est materiam primam generari vel corrumpi. Sed ex hoc non excluditur quin per creationem in esse procedat.

[71671] In Physic., lib. 1 l. 15 n. 12 Deinde cum dicit: de principio autem etc., quia iam excluserat errores circa materiam et privationem, restare videbatur ut excluderet errores et dubitationes circa formam. Posuerunt enim quidam formas separatas, scilicet ideas, quas reducebant ad unam primam ideam. Et ideo dicit quod de principio formali, utrum sit unum vel plura, et quot et quae sint, pertinet determinare ad philosophiam primam, et usque ad illud tempus reservetur: quia forma est principium essendi, et ens inquantum huiusmodi est subiectum primae philosophiae; sed materia et privatio sunt principia entis transmutabilis, quod a philosopho naturali consideratur. Sed tamen

de formis naturalibus et corruptibilibus in sequentibus huius doctrinae determinabitur. Ultimo autem epilogat quae dicta sunt: et dicit quod sic determinatum est quod principia sunt, et quae, et quot. Sed oportet iterum aliter principium facere scientiae naturalis, inquirendo scilicet principia scientiae.

Liber 2

Lectio 1

[71672] In Physic., lib. 2 l. 1 n. 1 Postquam philosophus in primo libro determinavit de principiis rerum naturalium, hic determinat de principiis scientiae naturalis. Ea autem quae primo oportet cognoscere in aliqua scientia, sunt subiectum ipsius, et medium per quod demonstrat. Unde hic secundus liber in duas partes dividitur: in prima determinat de quibus sit consideratio scientiae naturalis; in secunda ex quibus causis demonstrat, ibi: determinatis autem his et cetera. Prima dividitur in duas: in prima ostendit quid sit natura; in secunda de quibus considerat scientia naturalis, ibi: quoniam autem determinatum est et cetera. Prima dividitur in duas: in prima ostendit quid sit natura; in secunda quot modis dicitur, ibi: videtur autem natura, et cetera. Prima dividitur in duas: in prima ostendit quid sit natura; in secunda excludit intentionem quorundam tentantium demonstrare quod natura sit, ibi: quod autem est natura et cetera. Circa primum duo facit: primo notificat naturam; secundo ea quae denominantur a natura, ibi: naturam autem habent et cetera. Circa primum tria facit: primo investigat definitionem naturae; secundo concludit eam, ibi: est igitur natura etc.; tertio exponit ipsam definitionem, ibi: dico autem non secundum accidens et cetera.

[71673] In Physic., lib. 2 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo quod inter omnia entia, quaedam esse dicimus a natura; quaedam vero ab aliis causis, puta ab arte vel a casu. Dicimus autem esse a natura quaelibet animalia, et partes ipsorum, sicut carnem et ossa, et etiam plantas et corpora simplicia, scilicet elementa, quae non resolvuntur in aliqua corpora priora, ut sunt terra, ignis, aer et aqua: haec enim et omnia similia a natura dicuntur esse. Et differunt haec omnia ab his quae non sunt a natura, quia omnia huiusmodi videntur habere in se principium alicuius motus et status; quaedam quidem secundum locum, sicut gravia et levia, et etiam corpora caelestia; quaedam vero secundum augmentum et decrementum, ut animalia et plantae; quaedam vero secundum alterationem, ut corpora simplicia et omnia quae componuntur ex eis. Sed ea quae non sunt a natura, sicut lectus et indumentum et similia, quae accipiunt huiusmodi praedicationem secundum quod sunt ab arte, nullius mutationis principium habent in seipsis nisi per accidens, inquantum scilicet materia et substantia corporum artificiatorum sunt res naturales. Sic igitur inquantum artificialibus accidit esse ferrea vel lapidea, habent aliquod principium motus in seipsis, sed non inquantum sunt artificiata: cultellus enim habet in se principium motus deorsum, non inquantum est cultellus, sed inquantum est ferreus.

[71674] In Physic., lib. 2 l. 1 n. 3 Sed videtur hoc non esse verum, quod secundum quamlibet mutationem rerum naturalium, principium motus sit in eo quod movetur. In alteratione enim et generatione simplicium corporum, totum principium motus videtur esse ab extrinseco agente: puta cum aqua calefit, vel aer in ignem convertitur, principium mutationis est ab exteriori agente. Dicunt ergo quidam quod etiam in huiusmodi mutationibus principium activum motus est in eo quod movetur; non quidem perfectum, sed imperfectum, quod coadiuvat actionem exterioris agentis. Dicunt enim quod in materia est quaedam inchoatio formae, quam dicunt esse privationem, quae est tertium principium naturae; et ab hoc principio intrinseco generationes et alterationes corporum simplicium naturales dicuntur. Sed hoc non potest esse: quia, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu, praedicta inchoatio formae, cum non sit actus, sed aptitudo quaedam ad actum, non potest esse principium activum. Et praeterea, etiam si esset forma completa, non ageret in suum subiectum alterando ipsum: quia forma non agit, sed compositum; quod non potest seipsum alterare, nisi sint in eo duae partes, quarum una sit alterans et alia alterata.

[71675] In Physic., lib. 2 l. 1 n. 4 Et ideo dicendum est quod in rebus naturalibus eo modo est principium motus, quo eis motus convenit. Quibus ergo convenit movere, est in eis principium activum motus; quibus autem competit moveri, est in eis principium passivum, quod est materia. Quod quidem principium, inquantum habet potentiam naturalem ad talem formam et motum, facit esse motum naturalem. Et propter hoc factiones rerum artificialium non sunt naturales: quia licet principium materiale sit in eo quod fit, non tamen habet potentiam naturalem ad talem formam. Et sic etiam motus localis corporum caelestium est naturalis, licet sit a motore separato, inquantum in ipso corpore caeli est potentia naturalis ad talem motum. In corporibus vero gravibus et levibus est principium formale sui motus (sed huiusmodi principium formale non potest dici potentia activa, ad quam pertinet motus iste, sed comprehenditur sub potentia passiva: gravitas enim in terra non est principium ut moveat, sed magis ut moveatur): quia sicut alia accidentia consequuntur formam substantialem, ita et locus, et per consequens moveri ad locum: non tamen ita quod forma naturalis sit motor, sed motor est generans, quod dat talem formam, ad quam talis motus consequitur.

[71676] In Physic., lib. 2 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: est igitur natura etc., concludit ex praemissis definitionem naturae hoc modo. Naturalia differunt a non naturalibus inquantum habent naturam; sed non differunt a non naturalibus nisi inquantum habent principium motus in seipsis; ergo natura nihil aliud est quam *principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens*. Ponitur autem in definitione naturae principium, quasi genus, et non aliquid absolutum, quia nomen naturae importat habitudinem principii. Quia enim nasci dicuntur ea quae generantur coniuncta generanti, ut patet in plantis et animalibus, ideo principium generationis vel motus natura nominatur. Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi. Dicitur autem *principium et causa*, ad designandum quod non omnium motuum natura est eodem modo principium in eo quod movetur, sed diversimode, ut dictum est. Dicit autem *movendi et quiescendi*, quia ea quae naturaliter moventur ad locum, similiter vel magis naturaliter in loco quiescunt: propter hoc enim ignis naturaliter movetur sursum, quia naturaliter ibi est, et

propter quod unumquodque et illud magis. Non tamen intelligendum est quod in quolibet quod movetur naturaliter, natura sit etiam principium quiescendi; quia corpus caeleste naturaliter quidem movetur, sed non naturaliter quiescit: sed hoc pro tanto dicitur, quia non solum motus, sed etiam quietis principium est. Dicit autem *in quo est*, ad differentiam artificialium, in quibus non est motus nisi per accidens. Addit autem *primum*, quia natura, etsi sit principium motus compositorum, non tamen primo. Unde quod animal movetur deorsum, non est ex natura animalis inquantum est animal, sed ex natura dominantis elementi. Quare autem dicat *per se et non secundum accidens*, exponit consequenter cum dicit: dico autem non secundum accidens. Contingit enim aliquando quod aliquis medicus est sibi ipsi causa sanitatis; et sic principium suae sanationis est in eo, sed per accidens: unde principium sanationis in eo non est natura. Non enim secundum quod sanatur habet medicinam, sed secundum quod est medicus; accidit autem eundem esse medicum et sanari; sanatur enim secundum quod est infirmus. Et ideo, quia per accidens coniunguntur, aliquando per accidens dividuntur: contingit enim alium esse medicum sanantem et alium infirmum qui sanatur. Sed principium motus naturalis est in corpore naturali quod movetur, inquantum movetur: inquantum enim ignis habet levitatem, fertur sursum. Nec dividuntur ad invicem, ut aliud sit corpus quod movetur sursum et aliud leve, sed semper unum et idem. Et sicuti est de medico sanante, ita est de omnibus artificialibus. Nullum enim eorum habet in seipso suae factionis principium: sed quaedam eorum fiunt ab extrinseco, ut domus et alia quae manu inciduntur; quaedam autem fiunt a principio intrinseco, sed per accidens, ut dictum est. Et sic dictum est quid sit natura.

[71677] In Physic., lib. 2 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: naturam autem habent etc., definit ea quae a natura denominantur. Et dicit quod habentia naturam sunt illa quae habent in seipsis principium sui motus. Et talia sunt omnia subiecta naturae: quia natura est subiectum, secundum quod natura dicitur materia; et est in subiecto, secundum quod natura dicitur forma.

[71678] In Physic., lib. 2 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit: secundum naturam autem sunt etc., exponit quid sit secundum naturam. Et dicit quod secundum naturam esse dicuntur tam subiecta, quorum esse est a natura, quam etiam accidentia quae in eis insunt causata ab huiusmodi principio; sicut ferri sursum non est ipsa natura, neque habens naturam, sed est causatum a natura. Et sic dictum est quid sit natura, et quid sit illud quod habet naturam, et quid sit secundum naturam.

[71679] In Physic., lib. 2 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: quod autem est natura etc., excludit praesumptionem quorundam volentium demonstrare quod natura sit. Et dicit quod ridiculum est quod aliquis tentet demonstrare quod natura sit, cum manifestum sit secundum sensum quod multa sunt a natura, quae habent principium sui motus in se. Velle autem demonstrare manifestum per non manifestum, est hominis qui non potest iudicare quid est notum propter se, et quid non est notum propter se: quia dum vult demonstrare id quod est notum propter se, utitur eo quasi non propter se noto. Et quod hoc contingat aliquibus, manifestum est. Aliquis enim caecus natus aliquando syllogizat de coloribus: cui tamen non est per se notum id quo utitur ut principio, quia non habet intellectum rei, sed utitur solum nominibus; eo quod cognitio nostra ortum habet a sensu, et cui deficit unus sensus, deficit una scientia. Unde caeci nati, qui nunquam senserunt colorem, non

possunt aliquid de coloribus intelligere; et sic utuntur non notis quasi notis. Et e converso accidit his qui volunt demonstrare naturam esse: quia utuntur notis ut non notis. Naturam autem esse, est per se notum, inquantum naturalia sunt manifesta sensui. Sed quid sit uniuscuiusque rei natura, vel quod principium motus, hoc non est manifestum. Unde patet per hoc quod irrationabiliter Avicenna conatus est improbare Aristotelis dictum, volens quod naturam esse possit demonstrari, sed non a naturali, quia nulla scientia probat sua principia. Sed ignorantia principiorum moventium non impedit quin naturam esse sit per se notum, ut dictum est.

Lectio 2

[71680] In Physic., lib. 2 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid est natura, hic ostendit quot modis natura dicitur. Et primo ostendit quod natura dicitur de materia; secundo quod dicitur de forma, ibi: alio autem modo et cetera. Circa primum, sciendum est quod antiqui philosophi naturales, non valentes usque ad primam materiam pervenire, ut supra dictum est, aliquod corpus sensibile primam materiam omnium rerum ponebant, ut ignem vel aerem vel aquam: et sic sequebatur quod omnes formae advenirent materiae tanquam in actu existenti, ut contingit in artificialibus; nam forma cultelli advenit ferro iam existenti in actu. Et ideo similem opinionem accipiebant de formis naturalibus, sicut de formis artificialibus. Dicit ergo primo quod quibusdam videtur quod hoc sit substantia et natura rerum naturalium, quod primo inest unicuique, quod secundum se consideratum est informe: ut si dicamus quod natura lecti est lignum, et natura statuae est aes; nam lignum est in lecto, et secundum se consideratum non est formatum. Et huius signum dicebat Antiphon esse hoc, quod si aliquis proiiciat lectum ad terram, et ligna putrescendo accipiant potentiam ut aliquid ex eis germinet, illud quod generatur non erit lectus, sed lignum. Et quia substantia est quae permanet, et naturae est sibi simile generare, concludebat quod omnis dispositio quae est secundum quamcumque legem rationis vel artem, sit accidens: et illud quod permanet sit substantia, quae continue patitur huiusmodi dispositionum immutationem. Supposito igitur quod rerum artificialium formae sint accidentia, et materia sit substantia, assumebat aliam propositionem, quod sicut se habent lectus et statua ad aes et lignum, ita et quodlibet horum se habet ad aliquid aliud quod est materia ipsorum; ut aes et aurum ad aquam (quia omnium liquefactibilium materia videtur esse aqua), et ossa et ligna ad terram, et similiter est de quolibet aliorum naturalium. Unde concludebat quod illa materialia subsistentia formis naturalibus, sint natura et substantia eorum. Et propter hoc quidam dixerunt terram esse naturam et substantiam omnium rerum, scilicet primi poetae theologizantes; posteriores vero philosophi vel ignem vel aerem vel aquam, vel quaedam horum, vel omnia haec, ut ex superioribus patet. Quia tot de numero eorum dicebant esse substantiam omnium rerum, quot accipiebant esse principia materialia; et omnia alia dicebant esse accidentia horum, idest materialium principiorum, vel per modum passionis vel per modum habitus vel per modum dispositionis, vel cuiuslibet alterius quod reducatur ad genus accidentis. Et haec est una differentia quam ponebant inter principia materialia et formalia, quia

dicebant ea differre secundum substantiam et accidens. Alia autem differentia est, quia dicebant ea differre secundum perpetuum et corruptibile. Nam quodcumque praemissorum corporum simplicium ponebant esse materiale principium, dicebant illud esse perpetuum: non enim dicebant quod transmutarentur invicem. Sed omnia alia dicebant fieri et corrumpi infinities: ut puta, si aqua sit principium materiale, dicebant aquam nunquam corrumpi, sed manere eam in omnibus sicut substantiam eorum; sed aes et aurum et alia huiusmodi dicebant corrumpi et generari infinities.

[71681] In Physic., lib. 2 l. 2 n. 2 Haec autem positio quantum ad aliquid vera est, et quantum ad aliquid falsa. Quantum enim ad hoc quod materia sit substantia et natura rerum naturalium, vera est; materia enim intrat constitutionem substantiae cuiuslibet rei naturalis: sed quantum ad hoc quod dicebant omnes formas esse accidentia, falsa est. Unde ex hac opinione et ratione eius concludit id quod verum est, scilicet quod natura uno modo dicitur *materia* quae subiicitur unicuique rei naturali habenti in se principium motus vel cuiuscumque mutationis: nam motus est species mutationis, ut in quinto huius dicetur.

[71682] In Physic., lib. 2 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: alio autem modo etc., ostendit quod natura dicitur de *forma.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum, scilicet quod forma sit natura; secundo ostendit formarum diversitatem, ibi: sed forma et natura et cetera. Primum autem ostendit tribus rationibus. Dicit ergo primo quod alio modo dicitur natura forma et species, *quae est secundum rationem*, idest ex qua ratio rei constituitur: et hoc probat tali ratione. Sicuti enim illud est ars, quod competit alicui inquantum est secundum artem et artificiosum; ita illud est natura, quod competit alicui inquantum est secundum naturam et naturale. Sed illud quod est in potentia tantum ad hoc quod sit artificiosum, non dicimus habere aliquid artis, quia nondum habet speciem lecti: ergo in rebus naturalibus id quod est potentia caro et os, non habet naturam carnis et ossis antequam accipiat formam, secundum quam sumitur ratio definitiva rei (per quam scilicet scimus quid est caro vel os); nec adhuc est natura in ipso antequam habeat formam. Ergo natura rerum naturalium habentium in se principium motus, alio modo etiam forma est: quae licet non separetur a materia secundum rem, tamen differt ab ea ratione. Sicut enim aes et infiguratum, quamvis sint unum subiecto, tamen ratione differunt, ita materia et forma. Et hoc pro tanto dicit, quia nisi forma esset aliud secundum rationem a materia, non esset alius et alius modus quo materia dicitur natura, et quo forma dicitur natura.

[71683] In Physic., lib. 2 l. 2 n. 4 Posset autem aliquis credere quod quia materia dicitur natura et etiam forma, quod compositum possit dici natura; quia substantia dicitur de forma et materia et de composito. Sed hoc excludit dicens quod compositum ex materia et forma, ut homo, non est ipsa natura, sed est aliquid *a natura*; quia natura habet rationem principii, compositum autem habet rationem principiati.

[71684] In Physic., lib. 2 l. 2 n. 5 Ulterius autem ex ratione praemissa procedit ad ostendendum quod forma sit magis natura quam materia; quia unumquodque magis dicitur secundum quod est in actu, quam secundum quod est in potentia. Unde forma, secundum quam aliquid est naturale in actu, est magis natura quam materia, secundum quam est aliquid naturale in potentia.

[71685] In Physic., lib. 2 l. 2 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: amplius fit ex homine et cetera. Et dicit quod licet non fiat lectulus ex lectulo, ut Antiphon dicebat, fit tamen homo ex homine. Unde verum est quod dicunt, quod forma lecti non est natura, sed lignum; quoniam si lignum germinet, non fiet lectus, sed lignum. Sicut igitur haec forma quae non redit per germinationem, non est natura sed ars: ita forma quae redit per generationem, est natura. Sed forma rei naturalis redit per generationem, fit enim ex homine homo: ergo forma rei naturalis est natura.

[71686] In Physic., lib. 2 l. 2 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi: amplius autem natura etc.: quae talis est. Natura potest significari ut generatio, puta si natura dicatur *nativitas.* Sic igitur natura dicta *ut generatio*, idest nativitas, est via in naturam. Haec enim est differentia inter actiones et passiones, quod actiones denominantur a principiis, passiones vero a terminis. Unumquodque enim denominatur ab actu, qui est principium actionis et terminus passionis. Non enim ita est in passionibus sicut in actionibus: medicatio enim non dicitur via in medicinam, sed in sanitatem; necesse est enim quod medicatio sit a medicina, non in medicinam. Sed *natura dicta ut generatio*, idest nativitas, non sic se habet ad naturam sicut medicatio ad medicinam: sed se habet ad naturam sicut ad terminum, cum sit passio. Id enim quod nascitur, a quodam in quoddam venit inquantum nascitur: unde id quod nascitur, denominatur ab eo in quod, non ab eo ex quo. Id autem in quod tendit nativitas, est forma: forma igitur est natura.

[71687] In Physic., lib. 2 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: sed forma et natura etc., ostendit quod natura quae est forma dupliciter dicitur, scilicet de forma incompleta et forma completa. Et hoc patet in generatione secundum quid, ut puta cum aliquid fit album: nam albedo est forma completa, et privatio albedinis est quodammodo species, inquantum coniungitur nigredini, quae est forma imperfecta. Sed utrum in generatione simplici, quae est substantiarum, sit aliquid quod sit privatio et contrarium simul, ita quod formae substantiales sint contrariae, vel non, considerandum est posterius in quinto huius, et in libro de generatione.

Lectio 3

[71688] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid sit natura et quot modis dicitur, hic consequenter intendit ostendere de quibus considerat scientia naturalis. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo differat naturalis a mathematico; in secunda ostendit ad quae se extendat consideratio scientiae naturalis, ibi: quoniam autem natura et cetera. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit rationes ad quaestionem, ibi: etenim plana etc.; tertio solvit quaestionem, ibi: de his igitur negotiatur et cetera. Dicit ergo primo quod postquam determinatum est quot modis natura dicitur, considerandum est in quo differat mathematicus a naturali philosopho.

[71689] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit: etenim plana etc., ponit rationes ad quaestionem. Quarum prima talis est. Quaecumque scientiae considerant eadem subiecta, vel sunt

eaedem, vel una est pars alterius; sed mathematicus philosophus considerat de punctis, lineis et superficiebus et corporibus, et similiter naturalis (quod probat ex hoc quod corpora naturalia habent *plana*, idest superficies, et *firma*, idest soliditates, et longitudines et puncta; oportet autem quod naturalis consideret de omnibus quae insunt corporibus naturalibus); ergo videtur quod scientia naturalis et mathematica vel sint eaedem, vel una sit pars alterius. Secundam rationem ponit ibi: amplius, astrologia et cetera. Et circa hanc rationem primo movet quaestionem, utrum astrologia sit omnino altera a naturali philosophia, vel sit pars eius. Manifestum est enim quod est pars mathematicae: unde si est etiam pars naturalis philosophiae, sequitur quod mathematica et physica conveniunt ad minus in hac parte. Quod autem astrologia sit pars physicae, probat dupliciter. Primo quidem per rationem talem. Ad quemcumque pertinet cognoscere substantias et naturas aliquarum rerum, ad eum etiam pertinet considerare accidentia illarum; sed ad naturalem pertinet considerare naturam et substantiam solis et lunae, cum sint quaedam corpora naturalia; ergo ad eum pertinet etiam considerare per se accidentia ipsorum. Hoc etiam probat ex consuetudine philosophorum: nam philosophi naturales inveniuntur determinasse de figura solis et lunae et terrae et totius mundi, circa quod insudat etiam astrologorum intentio. Sic igitur astrologia et scientia naturalis conveniunt non solum in eisdem subiectis, sed etiam in consideratione eorundem accidentium, et in demonstratione earundem conclusionum. Unde videtur quod astrologia sit pars physicae; et per consequens physica non totaliter differat a mathematica.

[71690] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: de his quidem igitur etc., solvit praemissam quaestionem. Et circa hoc duo facit: primo ponit solutionem; secundo confirmat eam, ibi: fiet autem utique et cetera. Circa primum tria facit: primo solvit quaestionem; secundo concludit quoddam corollarium ex praedictis, ibi: unde et abstrahit etc.; tertio excludit errorem, ibi: latet autem hoc et cetera.

[71691] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 4 Dicit ergo primo quod mathematicus et naturalis determinant de eisdem, scilicet punctis, lineis et superficiebus et huiusmodi, sed non eodem modo. Non enim mathematicus determinat de eis inquantum unumquodque eorum est terminus corporis naturalis; neque considerat ea quae accidunt eis inquantum sunt termini corporis naturalis; per quem modum de eis considerat scientia naturalis. Non est autem inconveniens quod idem cadat sub consideratione diversarum scientiarum secundum diversas considerationes.

[71692] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: unde et abstrahit etc., concludit quoddam corollarium ex praedictis. Quia enim mathematicus considerat lineas et puncta et superficies et huiusmodi et accidentia eorum non inquantum sunt termini corporis naturalis, ideo dicitur abstrahere a materia sensibili et naturali. Et causa quare potest abstrahere, est ista: quia secundum intellectum sunt abstracta a motu. Ad cuius causae evidentiam considerandum est quod multa sunt coniuncta secundum rem, quorum unum non est de intellectu alterius: sicut album et musicum coniunguntur in aliquo subiecto, et tamen unum non est de intellectu alterius, et ideo potest unum separatim intelligi sine alio. Et hoc est unum intellectum esse abstractum ab alio. Manifestum est autem quod posteriora non sunt de intellectu priorum, sed e converso: unde priora possunt

intelligi sine posterioribus, et non e converso. Sicut patet quod animal est prius homine, et homo est prius hoc homine (nam homo se habet ex additione ad animal, et hic homo ex additione ad hominem); et propter hoc homo non est de intellectu animalis, nec Socrates de intellectu hominis: unde animal potest intelligi absque homine, et homo absque Socrate et aliis individuis. Et hoc est *abstrahere universale a particulari*. Similiter autem inter accidentia omnia quae adveniunt substantiae, primo advenit ei quantitas, et deinde qualitates sensibiles et actiones et passiones et motus consequentes sensibiles qualitates. Sic igitur quantitas non claudit in sui intellectu qualitates sensibiles vel passiones vel motus: claudit tamen in sui intellectu substantiam. Potest igitur intelligi quantitas sine materia subiecta motui et qualitatibus sensibilibus, non tamen absque substantia. Et ideo huiusmodi *quantitates et quae eis accidunt, sunt secundum intellectum abstracta a motu et a materia sensibili, non autem a materia intelligibili*, ut dicitur in VII Metaphys. Quia igitur sic sunt abstracta a motu secundum intellectum, quod non claudunt in suo intellectu materiam sensibilem subiectam motui; ideo mathematicus potest ea abstrahere a materia sensibili. Et nihil differt quantum ad veritatem considerationis, utrum sic vel sic considerentur. Quamvis enim non sint abstracta secundum esse, non tamen mathematici abstrahentes ea secundum intellectum, mentiuntur: quia non asserunt ea esse extra materiam sensibilem (hoc enim esset mendacium), sed considerant de eis absque consideratione materiae sensibilis, quod absque mendacio fieri potest: sicut aliquis potest considerare albedinem absque musica, et vere, licet conveniant in eodem subiecto: non tamen esset vera consideratio, si assereret album non esse musicum.

[71693] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit: latet autem hoc facientes etc., excludit ex praedictis errorem Platonis. Quia enim latebat eum quomodo intellectus vere posset abstrahere ea quae non sunt abstracta secundum esse, posuit omnia quae sunt abstracta secundum intellectum, esse abstracta secundum rem. Unde non solum posuit mathematica abstracta, propter hoc quod mathematicus abstrahit a materia sensibili; sed etiam posuit ipsas res naturales abstractas, propter hoc quod naturalis scientia est de universalibus et non de singularibus. Unde posuit hominem esse separatum, et equum et lapidem et alia huiusmodi; quae quidem separata dicebat esse ideas: cum tamen naturalia sint minus abstracta quam mathematica. Mathematica enim sunt omnino abstracta a materia sensibili secundum intellectum, quia materia sensibilis non includitur in intellectu mathematicorum, neque in universali neque in particulari: sed in intellectu specierum naturalium includitur quidem materia sensibilis, sed non materia individualis; in intellectu enim hominis includitur caro et os, sed non haec caro et hoc os.

[71694] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: fiet autem utique manifestum etc., manifestat positam solutionem dupliciter: primo quidem per differentiam definitionum quas assignat mathematicus et naturalis; secundo per scientias medias, ibi: demonstrant autem et quae magis et cetera. Dicit ergo primo quod hoc quod dictum est de diverso modo considerationis mathematici et physici, fiet manifestum si quis tentaverit dicere definitiones naturalium et mathematicorum, et accidentium eorum: quia mathematica, ut par et impar, et rectum et curvum, et numerus et linea et figura, definiuntur sine motu et materia; non autem caro et os et homo: sed horum definitio est sicut definitio simi, in cuius definitione ponitur subiectum sensibile, scilicet nasus; non autem sicut

definitio curvi, in cuius definitione non ponitur aliquod subiectum sensibile. Et sic ex ipsis definitionibus naturalium et mathematicorum apparet quod supra dictum est de differentia mathematici et naturalis.

[71695] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: demonstrant autem etc., probat idem per scientias quae sunt mediae inter mathematicam et naturalem. Dicuntur autem scientiae mediae, quae accipiunt principia abstracta a scientiis pure mathematicis, et applicant ad materiam sensibilem; sicut *perspectiva* applicat ad lineam visualem ea quae demonstrantur a geometria circa lineam abstractam; et *harmonica*, idest musica, applicat ad sonos ea quae arithmeticus considerat circa proportiones numerorum; et *astrologia* considerationem geometriae et arithmeticae applicat ad caelum et ad partes eius. Huiusmodi autem scientiae, licet sint mediae inter scientiam naturalem et mathematicam, tamen dicuntur hic a philosopho esse magis naturales quam mathematicae, quia unumquodque denominatur et speciem habet a termino: unde, quia harum scientiarum consideratio terminatur ad materiam naturalem, licet per principia mathematica procedant, magis sunt naturales quam mathematicae. Dicit ergo de huiusmodi scientiis, quod contrario modo se habent cum scientiis quae sunt pure mathematicae, sicut geometria vel arithmetica. Nam geometria considerat quidem de linea quae habet esse in materia sensibili, quae est linea naturalis: non tamen considerat de ea inquantum est in materia sensibili, secundum quod est naturalis, sed abstracte, ut dictum est. Sed perspectiva e converso accipit lineam abstractam secundum quod est in consideratione mathematici, et applicat eam ad materiam sensibilem; et sic determinat de ea non inquantum est mathematica, sed inquantum est physica. Ex ipsa ergo differentia scientiarum mediarum ad scientias pure mathematicas, apparet quod supra dictum est. Nam si huiusmodi scientiae mediae abstracta applicant ad materiam sensibilem, manifestum est quod mathematicae e converso ea quae sunt in materia sensibili abstrahunt.

[71696] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 9 Et per hoc etiam patet responsio ad id quod supra obiiciebatur de astrologia. Unde astrologia est magis naturalis quam mathematica. Unde non est mirum si communicet in conclusionibus cum scientia naturali. Quia tamen non est pure naturalis, per aliud medium eandem conclusionem demonstrat. Sicut quod terra sit sphaerica demonstratur a naturali per medium naturale, ut puta quia partes eius undique et aequaliter concurrunt ad medium: ab astrologo autem ex figura eclipsis lunaris, vel ex hoc quod non eadem sidera ex omni parte terrae aspiciuntur.

Lectio 4

[71697] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 1 Postquam philosophus ostendit differentiam inter naturalem et mathematicum, hic ostendit ad quid se extendat consideratio naturalis. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod ad naturalem pertinet considerare formam et materiam; secundo ostendit quid sit terminus considerationis naturalis circa formam, ibi: usque ad quantum et cetera. Circa primum duo facit: primo ex praemissis concludit propositum; secundo movet dubitationes circa

determinatum, ibi: etenim iam et cetera.

[71698] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 2 Dicit ergo primo quod quia natura dicitur dupliciter, scilicet de materia et forma, ut supra dictum est, sic est considerandum in scientia naturali, sicut cum intendimus de simo quid est: tunc enim non solum *formam*, idest curvitatem, sed etiam *materiam*, idest nasum attendimus. Unde in scientia naturali neque est consideratio sine materia sensibili, neque etiam solum secundum materiam, sed etiam secundum formam. Et est notandum quod iste processus Aristotelis includit duo media. Per unum quorum sic potest argumentari. Naturalis philosophus debet considerare de natura; sed natura est tam forma quam materia; ergo debet tam de materia quam de forma considerare. Per aliud vero sic. Naturalis differt a mathematico, ut dictum est, quia consideratio naturalis est sicut consideratio simi, consideratio vero mathematici est sicut consideratio curvi; sed consideratio simi est consideratio formae et materiae; ergo et consideratio naturalis est consideratio utriusque.

[71699] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit: etenim iam etc., movet circa praemissa dubitationem duplicem. Quarum prima est: cum natura dicatur de materia et de forma, utrum scientia naturalis sit tantum de materia, vel tantum de forma, vel de eo quod est ex utroque compositum. Secunda dubitatio est: supposito quod de utroque consideret scientia naturalis, utrum sit eadem scientia naturalis quae consideret de forma et materia, vel alia et alia de utroque.

[71700] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: in antiquos quidem enim etc., solvit praedictas dubitationes, et maxime secundam; ostendens quod ad eiusdem scientiae naturalis considerationem pertinet considerare de forma et de materia. Nam prima quaestio satis videbatur soluta esse per hoc quod dixerat, quod consideratio naturalis est sicut cum intendimus de simo quid sit. Circa hoc ergo duo facit. Primo ponit quid antiqui sensisse videntur. Et dicit quod si aliquis velit aspicere ad dicta antiquorum naturalium, videtur quod scientia naturalis non sit nisi de materia: quia vel nihil tractaverunt de forma, vel aliquid modicum; sicut tetigerunt eam Democritus et Empedocles, inquantum posuerunt aliquid fieri ex multis secundum aliquem determinatum modum mixtionis vel congregationis.

[71701] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 5 Secundo, ibi: si autem ars imitatur etc., ostendit propositum tribus rationibus: quarum prima talis est. Ars imitatur naturam; oportet igitur quod sic se habeat scientia naturalis circa naturalia, sicut se habet scientia artificialis circa artificialia. Sed eiusdem scientiae artificialis est cognoscere materiam et formam usque ad aliquem certum terminum; sicut medicus cognoscit sanitatem ut formam, et choleram et phlegma et huiusmodi sicut materiam in qua est sanitas, nam in contemperatione humorum sanitas consistit; et similiter aedificator considerat formam domus, et lateres et ligna, quae sunt materia domus; et ita est in omnibus aliis artibus. Ergo eiusdem scientiae naturalis est cognoscere tam materiam quam formam.

[71702] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 6 Eius autem quod *ars imitatur naturam*, ratio est, quia principium operationis artificialis cognitio est; omnis autem nostra cognitio est per sensus a rebus sensibilibus et naturalibus accepta: unde ad similitudinem rerum naturalium in artificialibus operamur. Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura

ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit: quod etiam in operando ars imitatur.

[71703] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: adhuc quod cuius causa et cetera. Eiusdem scientiae est considerare finem et ea quae sunt ad finem: et hoc ideo quia ratio eorum quae sunt ad finem, a fine sumitur. Sed natura quae est forma, est finis materiae; ergo eiusdem scientiae naturalis est considerare materiam et formam.

[71704] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 8 Quod autem forma sit finis materiae, sic probat. Ad hoc quod aliquid sit finis alicuius motus continui, duo requiruntur: quorum unum est quod sit ultimum motus, et aliud est quod sit *cuius causa fit.* Aliquid enim potest esse ultimum, sed non est *cuius causa fit*; unde non habet rationem finis. Et quia de ratione finis est quod sit *cuius causa fit*, poeta hoc apposuit, quod derisorie se habet dicere *finem cuius causa fit.* Videtur enim esse nugatio, sicut si diceretur homo animal: quia animal est de ratione hominis, sicut et *cuius causa fit* de ratione finis. Vult enim poeta quod non omne ultimum sit finis, sed illud quod est ultimum et optimum, hoc est *cuius causa fit.* Et quidem quod forma sit ultimum generationis, hoc est per se manifestum. Sed quod sit *cuius causa fit* respectu materiae, manifestat per similitudinem in artibus. Inveniuntur enim quaedam artes quae faciunt materiam: quarum quaedam faciunt eam simpliciter, sicut ars figuli facit lateres, quae sunt materia domus; quaedam vero faciunt eam *operose*, idest materiam praeexistentem in natura disponunt ad receptionem formae, sicut ars carpentaria praeparat ligna ad formam navis. Item considerandum est quod nos utimur omnibus quae sunt secundum artem facta, sicut propter nos existentibus. Nos enim sumus quodammodo finis omnium artificialium. Et dicit *quodammodo*: quia sicut dictum est in philosophia prima, dupliciter dicitur id cuius causa fit, scilicet cuius et quo; sicut finis domus ut cuius est habitator, ut quo est habitatio. Ex his igitur accipere possumus quod duae artes sunt *principantes materiam*, idest quae praecipiunt artibus facientibus materiam, *et cognoscentes*, idest diiudicantes de ipsis; una scilicet quae utitur, et alia quae est factiva artificiati, inducens scilicet formam. Et haec est sicut architectonica respectu eius quae disponit materiam, sicut navifactiva respectu carpentariae, quae secat ligna: unde etiam oportet quod ipsa ars usualis sit quodammodo *architectonica*, idest principalis ars, respectu factivae. Quamvis igitur utraque sit architectonica, scilicet usualis et factiva, tamen differunt: quia usualis est architectonica inquantum est cognoscitiva et diiudicativa de forma; alia autem, quae est architectonica tanquam factiva formae, est *cognoscitiva materiae*, idest diiudicat de materia. Et hoc manifestat per exemplum. Usus enim navis pertinet ad gubernatorem; et sic gubernatoria est usualis; et sic est architectonica respectu navifactivae, et cognoscit et diiudicat de forma. Et hoc est quod dicit, quod gubernator cognoscit et instituit qualis debeat esse forma temonis. Alius autem, scilicet factor navis, cognoscit et diiudicat ex quibus et qualibus lignis debeat fieri navis. Sic ergo manifestum est quod ars quae inducit formam, praecipit arti quae facit vel disponit materiam; ars autem quae utitur artificiato iam facto, praecipit arti quae inducit formam. Ex quo possumus accipere quod sic se habet materia ad formam, sicut forma ad usum. Sed usus est cuius causa fit artificiatum: ergo et forma est cuius causa est materia in artificialibus. Et sicut in his quae sunt secundum artem, nos facimus materiam propter opus artis, quod est ipsum artificiatum; ita in nat-

uralibus materia inest a natura non a nobis facta, nihilominus eundem habens ordinem ad formam, scilicet quod est propter formam. Unde sequitur quod eiusdem scientiae naturalis sit considerare materiam et formam.

[71705] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: amplius eorum etc.: quae talis est. Eorum quae sunt ad aliquid, una est scientia. Sed materia est de numero eorum quae sunt ad aliquid, quia dicitur ad formam. Quod non ideo dicitur quasi ipsa materia sit in genere relationis, sed quia cuilibet formae determinatur propria materia: et hoc est quod subdit, quod sub alia forma oportet esse aliam materiam. Unde relinquitur quod eiusdem scientiae naturalis sit considerare formam et materiam.

[71706] In Physic., lib. 2 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit: usque ad quantum etc., ostendit quantum se extendat consideratio scientiae naturalis circa formam. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem hanc, scilicet usque ad quantum oporteat naturalem considerare de forma et quidditate rei (nam considerare formas et quidditates rerum absolute videtur pertinere ad philosophum primum); secundo solvit quod sicut medicus considerat nervum, et faber aes usque ad aliquem terminum, ita et naturalis formas. Medicus enim non considerat de nervo inquantum est nervus, hoc enim pertinet ad naturalem, sed inquantum est subiectum sanitatis; et similiter faber de aere non inquantum est aes, sed inquantum est subiectum statuae aut alicuius huiusmodi. Et similiter naturalis non considerat de forma inquantum est forma, sed inquantum est in materia. Et ideo sicut medicus in tantum considerat de nervo in quantum pertinet ad sanitatem, cuius causa considerat nervum; similiter naturalis in tantum considerat de forma in quantum habet esse in materia. Et ideo terminus considerationis scientiae naturalis est circa formas quae quidem sunt aliquo modo separatae, sed tamen esse habent in materia. Et huiusmodi formae sunt animae rationales: quae quidem sunt separatae inquantum intellectiva virtus non est actus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi; sed in materia sunt inquantum dant esse naturale tali corpori. Et quod sint in materia, per hoc probat, quod forma cuiuslibet rei generatae ex materia est forma in materia: ad hoc enim terminatur generatio, ut forma sit in materia. Sed homo generatur ex materia et ab homine, quasi ab agente proprio, et a sole tanquam ab agente universali respectu generabilium: unde sequitur quod anima, quae est forma humana, sit forma in materia. Unde usque ad animam rationalem se extendit consideratio naturalis, quae est de formis. Sed quomodo se habeant formae totaliter a materia separatae, et quid sint, vel etiam quomodo se habeat haec forma, idest anima rationalis, secundum quod est separabilis et sine corpore existere potens, et quid sit secundum suam essentiam separabile, hoc determinare pertinet ad philosophum primum.

Lectio 5

[71707] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 1 Postquam philosophus ostendit de quibus considerat scientia naturalis, hic incipit ostendere ex quibus causis demonstret. Et dividitur in partes duas: in prima determinat de causis; in secunda vero ostendit ex quibus causis naturalis demonstret, ibi: quoniam

autem causae quatuor et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit necessitatem determinandi de causis; secundo incipit de causis determinare, ibi: uno quidem modo et cetera. Dicit ergo primo quod postquam determinatum est quid cadat sub consideratione scientiae naturalis, restat considerandum de causis, quae et quot sunt. Et hoc ideo, quia hoc negotium quo intendimus de natura tractare, non ordinatur ad operationem, sed ad scientiam: quia nos non possumus facere res naturales, sed solum de eis scientiam habere. Sed nos non opinamur nos scire unumquodque, nisi cum accipimus *propter quid*, quod est accipere causam: unde manifestum est quod hoc observandum est nobis circa generationem et corruptionem et omnem naturalem mutationem, ut cognoscamus causas, et reducamus unumquodque de quo quaeritur *propter quid*, in proximam causam. Hoc autem ideo dicit, quia considerare de causis inquantum huiusmodi, proprium est philosophi primi: nam causa in eo quod causa est non dependet a materia secundum esse, eo quod in his etiam quae a materia sunt separata, invenitur ratio causae. Sed a philosopho naturali assumitur consideratio de causis propter aliquam necessitatem; nec tamen assumitur ab eo considerare de causis nisi secundum quod sunt causae naturalium mutationum.

[71708] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit: uno quidem modo etc., determinat de causis. Et circa hoc tria facit: primo assignat diversas species causarum manifestas; secundo de quibusdam immanifestis causis determinat, ibi: dicitur autem fortuna etc.; tertio ostendit quod non sunt plures neque pauciores, ibi: quae autem sunt causae et cetera. Prima dividitur in duas: in prima determinat species causarum; in secunda determinat modos diversarum causarum secundum unamquamque speciem, ibi: modi autem causarum et cetera. Circa primum duo facit: primo inducit diversas species causarum; secundo reducit eas ad quatuor, ibi: omnes autem nunc et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit diversitatem causarum; secundo exponit quaedam consequentia ex diversitate praedicta, ibi: contingit autem multipliciter et cetera.

[71709] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 3 Dicit ergo primo quod uno modo dicitur causa *ex quo fit aliquid cum insit*, sicut aes dicitur causa statuae et argentum causa phialae: et etiam *genera horum* dicuntur causae earundem rerum, sicut metallum vel liquabile vel huiusmodi. Apposuit autem *cum insit*, ad differentiam privationis et contrarii: nam statua quidem fit ex aere, quod inest statuae iam factae; fit etiam ex infigurato, quod quidem non inest statuae iam factae. Unde aes est causa statuae, non autem infiguratum, cum sit principium per accidens tantum, ut in primo dictum est.

[71710] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 4 Secundo modo dicitur causa *species et exemplum*: et hoc dicitur causa inquantum est ratio quidditativa rei; hoc enim est per quod scimus de unoquoque quid est. Et sicut dictum est circa materiam quod etiam genera materiae dicuntur causa, ita et genera speciei dicuntur causa. Et ponit exemplum in quadam consonantia musicae quae vocatur diapason, cuius forma est proportio dupla, quae est duorum ad unum. Nam proportiones numerales applicatae ad sonos sicut ad materiam, consonantias musicales constituunt: et cum duo vel duplum sit forma consonantiae quae est diapason, et genus duorum, quod est numerus, est causa. Sicut enim dicimus quod forma diapason est proportio duorum ad unum, quae est proportio dupla, ita possumus dicere quod forma *diapason*, est proportio duorum ad unum, quae est multiplicitas. Et ita ad hunc modum

causae reducuntur omnes partes quae ponuntur in definitione: nam partes speciei ponuntur in definitione, non autem partes materiae, ut dicitur in VII Metaphys. Nec est hoc contra id quod supra dictum est, quod in definitione rerum naturalium ponitur materia: nam in definitione speciei non ponitur materia individualis, sed materia communis; sicut in definitione hominis ponuntur carnes et ossa, non autem hae carnes et haec ossa. Natura igitur speciei constituta ex forma et materia communi, se habet ut formalis respectu individui quod participat talem naturam; et pro tanto hic dicitur quod partes quae ponuntur in definitione, pertinent ad causam formalem. Considerandum est etiam quod duo posuit pertinentia ad quidditatem rei, scilicet *speciem* et *exemplum*, propter diversas opiniones de essentiis rerum. Nam Plato posuit naturas specierum esse quasdam formas abstractas, quas dicebat exemplaria et ideas; et propter hoc posuit *exemplum* vel *paradigma.* Naturales autem philosophi qui aliquid de forma tetigerunt, posuerunt formas in materia; et propter hoc nominavit *speciem.*

[71711] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 5 Ulterius autem dicit quod alio modo dicitur causa *a quo est principium motus vel quietis*; sicut consilians dicitur causa, et pater filii, et omne commutans commutati. Circa huiusmodi autem causas considerandum est quod quadruplex est causa efficiens, scilicet *perficiens, praeparans, adiuvans et consilians. Perficiens* enim est, quod dat complementum motui vel mutationi; sicut quod introducit formam substantialem in generatione. *Praeparans* autem seu disponens est, quod aptat materiam seu subiectum ad ultimum complementum. *Adiuvans* vero est, quod non operatur ad proprium finem, sed ad finem alterius. *Consilians* autem in his quae agunt a proposito, est quod dat agenti formam per quam agit. Nam agens a proposito agit per suam scientiam, quam consilians sibi tradit; sicut et in rebus naturalibus generans dicitur movere gravia vel levia, inquantum dat formam per quam moventur.

[71712] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 6 Quartum autem modum causae ponit, quod aliquid dicitur causa ut *finis*; et hoc est *cuius causa* aliquid fit, sicut sanitas dicitur ambulationis. Et hoc patet quia respondetur ad quaestionem factam *propter quid*: cum enim quaerimus *propter quid ambulat?* Dicimus *ut sanetur*; et hoc dicentes opinamur nos assignare causam. Ideo autem potius probat de fine quod sit causa quam de aliis, quia hoc minus videbatur propterea quia finis est ultimum in generatione. Et ulterius addit quod omnia quae sunt intermedia inter primum movens et ultimum finem, omnia sunt quodammodo fines: sicut medicus ad sanitatem inducendam extenuat corpus, et sic sanitas est finis maciei; maciem autem operatur per purgationem; purgationem autem per potionem; potionem autem praeparat per aliqua instrumenta. Unde omnia haec sunt quodammodo finis: nam macies est finis purgationis, et purgatio potionis, et potio organorum, et organa sunt fines in operatione vel inquisitione organorum. Et sic patet quod ista intermedia differunt ad invicem, inquantum quaedam sunt organa et quaedam opera, operata scilicet per organa. Et hoc inducit ne aliquis credat quod solum id quod est ultimum sit causa sicut *cuius gratia*, propter hoc quod hoc nomen finis ultimum quoddam esse videtur. Est igitur omnis finis ultimum non simpliciter, sed respectu alicuius. Et ultimo concludit quod fere tot modis dicuntur causae. Et addit *fere*, propter causas quae sunt per accidens, sicut sunt *casus* et *fortuna.*

[71713] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: contingit autem multipliciter etc., manifestat tria consequentia ex iam dicta causarum diversitate. Quorum primum est quod cum causae dicantur multipliciter, contingit unius et eiusdem esse multas causas per se et non per accidens; sicut causa statuae est ars statuifica ut efficiens, et aes ut materia. Et inde est quod aliquando unius rei assignantur plures definitiones secundum diversas causas; sed perfecta definitio omnes causas complectitur. Secundum est quod quaedam sibi invicem sunt causae secundum diversam speciem causae; sicut laborare est causa efficiens bonae habitudinis, bona autem habitudo est causa finalis laboris. Nihil enim prohibet aliquid esse prius et posterius altero secundum diversas rationes: finis enim est prius secundum rationem, sed posterius in esse; agens autem e converso. Et similiter forma est prior quam materia secundum rationem complementi, materia autem est prius quam forma generatione et tempore in omni eo quod movetur de potentia in actum. Tertium est quod idem est causa contrariorum quandoque; sicut per suam praesentiam gubernator est causa salutis navis, per absentiam autem suam causa est submersionis eius.

[71714] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: omnes autem nunc dictae causae etc., reducit omnes causas superius enumeratas in quatuor species: et dicit quod omnes causae quae enumeratae sunt superius, reducuntur ad quatuor modos, qui sunt manifesti. Nam *elementa*, idest litterae, sunt causae syllabarum; et similiter terra est causa vasorum et argentum phialae; et ignis et similia, corpora scilicet simplicia, sunt causae corporum; et similiter quaelibet partes sunt causa totius; et *suppositiones*, idest propositiones syllogismi, sunt causa conclusionum: et omnia ista habent unam rationem causae, prout dicitur causa id ex quo fit aliquid: hoc enim est commune in omnibus praemissis. Omnium autem nunc enumeratorum, quaedam se habent ut materia et quaedam ut forma, quae causat quidditatem rei: sicut omnes partes se habent ut materia, ut elementa syllabarum et quatuor elementa corporum mistorum; sed ea quae important totum vel compositionem vel quamcumque speciem, se habent in ratione formae; ut species referatur ad formas simplicium, totum autem et compositio ad formas compositorum.

[71715] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 9 Videntur autem hic esse duo dubia. Primo quidem de hoc quod dicit, quod partes sunt causae materiales totius, cum supra partes definitionis reduxerit ad causam formalem. Et potest dici quod supra locutus est de partibus speciei, quae cadunt in definitione totius: hic autem loquitur de partibus materiae, in quarum definitione cadit totum, sicut circulus cadit in definitione semicirculi. Sed melius dicendum est quod licet partes speciei quae ponuntur in definitione, comparentur ad suppositum naturae per modum causae formalis, tamen ad ipsam naturam cuius sunt partes, comparantur ut materia: nam omnes partes comparantur ad totum ut imperfectum ad perfectum, quae quidem est comparatio materiae ad formam. Item potest esse dubium de hoc quod dicit, quod propositiones sunt materia conclusionis. Materia enim inest ei cuius est materia: unde supra notificans causam materialem, dixit quod est ex quo fit aliquid *cum insit*; propositiones autem sunt seorsum a conclusione. Sed dicendum quod ex terminis propositionum constituitur conclusio: unde secundum hoc propositiones dicuntur materia conclusionis, in quantum termini, qui sunt materia propositionum, sunt etiam materia conclusionis, licet non secundum quod stant sub ordine propositionum; sicut et farina dicitur materia panis, licet non secundum quod stat

sub forma farinae. Ideo tamen potius dicuntur propositiones materia conclusionis quam e converso, quia termini qui coniunguntur in conclusione, separatim ponuntur in praemissis. Sic igitur habemus duos modos causae.

[71716] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 10 Quaedam vero dicuntur esse causae secundum aliam rationem, quia scilicet sunt principium motus et quietis. Et hoc modo semen, quod est activum in generatione, dicitur causa; et similiter medicus per hunc modum dicitur causa sanitatis; et consilians est causa per hunc modum, et omne faciens. Alia littera habet, *et propositiones*: nam propositiones quidem quantum ad terminos sunt materia conclusionis, ut dictum est; quantum autem ad vim illativam ipsarum reducuntur ad hoc genus causae; nam principium discursus rationis in conclusione est ex propositionibus.

[71717] In Physic., lib. 2 l. 5 n. 11 In aliis vero causis invenitur alia ratio causae, secundum scilicet quod finis vel bonum habet rationem causae. Et haec species causae potissima est inter alias causas: est enim causa finalis aliarum causarum causa. Manifestum est enim quod agens agit propter finem; et similiter ostensum est supra in artificialibus, quod formae ordinantur ad usum sicut ad finem, et materiae in formas sicut in finem: et pro tanto dicitur finis causa causarum. Et quia dixerat quod haec species causae habet rationem boni, et quandoque in his quae agunt per electionem contingit finem esse malum; ideo ad hanc dubitationem tollendam, dicit quod nihil differt utrum causa finalis sit vere bona vel apparens bona, quia quod apparet bonum non movet nisi sub ratione boni. Et sic ultimo concludit tot esse species causarum quot dictae sunt.

Lectio 6

[71718] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 1 Postquam philosophus distinxit species causarum, hic distinguit diversos modos causarum, etiam secundum eandem speciem causae. Et circa hoc duo facit: primo distinguit diversos modos causarum; secundo determinat quaedam consequentia ad distinctionem praedictam, ibi: differunt autem et cetera. Circa primum duo facit: primo distinguit diversos modos causarum; secundo reducit eos ad certum numerum, ibi: sed tamen hae omnes et cetera. Circa primum distinguit modos causarum secundum quatuor divisiones. Dicit ergo primo quod multi numero sunt modi causarum: sed si reducantur capitulatim, sive in quadam summa, ad aliqua communia, inveniuntur pauciores. Vel *capitales* accipiuntur secundum combinationem: manifestum est enim quod pauciores sunt combinationes modorum quam modi.

[71719] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 2 Prima ergo divisio vel combinatio modorum est, quod in eadem specie causae dicitur una causa prior altera, ut intelligamus causam priorem universaliorem: ut sanitatis causa est medicus ut causa propria et posterior, artifex autem ut communior et prior; et hoc in specie causae efficientis. Et simile est in specie causae formalis: nam causa formalis diapason propria et posterior est proportio dupla; causa autem prior et communior est proportio numeralis, quae dicitur multiplicitas. Et similiter ea quae continet unamquamque causam communitate sui

ambitus, dicitur causa prior.

[71720] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 3 Advertendum est autem quod causa universalis et propria, vel prior et posterior, potest accipi aut secundum communitatem praedicationis, secundum exempla hic posita de medico et artifice; vel secundum communitatem causalitatis, ut si dicamus solem esse causam universalem calefactionis, ignem vero causam propriam: et haec duo sibi invicem correspondent. Manifestum est enim quod quaelibet virtus extenditur ad aliqua secundum quod communicant in una ratione obiecti; et quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem esse communiorem: et cum virtus proportionetur obiecto secundum eius rationem, sequitur quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam. Et sic est considerare in ordine rerum: quia quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto habent formas minus contractas, et magis dominantes supra materiam, quae coarctat virtutem formae. Unde et id quod est prius in causando, invenitur esse prius quodammodo secundum rationem universalioris praedicationis; ut puta, si ignis est primum calefaciens, caelum non tantum est primum calefaciens, sed primum alterans.

[71721] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 4 Secundam divisionem ponit ibi: amplius autem secundum accidens et cetera. Et dicit quod sicut causae per se dividuntur per causas priores et posteriores, vel communes et proprias, ita etiam et causae per accidens. Est enim praeter causas per se, accipere causas per accidens, et genera horum; sicut causa statuae per accidens quidem est Polycletus, per se autem causa statuae est faciens statuam: Polycletus enim est causa statuae inquantum accidit ei esse statuam facientem. Et etiam ea quae sua communitate continent Polycletum, sunt causa statuae per accidens, sicut et homo et animal. Et iterum considerandum est quod in causis per accidens quaedam sunt propinquiores causis per se, et quaedam magis remotae. Nam causa per accidens dicitur omne illud quod coniungitur causae per se, quod non est de ratione eius; hoc autem contingit esse vel propinquius rationi causae, vel remotius ab ea; et secundum hoc causae per accidens erunt vel propinquiores vel remotiores: sicut, si statuam facienti accidat esse album et musicum, musicum propinquius est, quia est in eodem subiecto et secundum idem, scilicet secundum animam, in qua est musica et ars statuae factiva; album autem inest secundum corpus. Sed subiectum propinquius se habet adhuc quam alia accidentia, sicut Polycletus quam album vel musicum: non enim coniunguntur haec statuam facienti nisi propter subiectum.

[71722] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 5 Tertiam divisionem ponit ibi: praeter autem omnes et cetera. Et dicit quod praeter causas *proprie dictas*, idest per se, et per accidens, quaedam dicuntur causae in potentia, sicut potentes operari; quaedam vero sicut operantes in actu; sicut causa aedificandi domum potest dici vel aedificans in habitu vel aedificans in actu.

[71723] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 6 Et sicut distinguuntur causae modis praedictis, similiter distinguuntur ea quorum sunt causae. Est enim aliquid causatum posterius et magis proprium, et aliquid quod est prius et magis commune: sicut si dicatur quod aliquid est causa huius statuae vel statuae in communi; et adhuc communius si dicatur causa imaginis. Et similiter si dicatur aliquid causa motiva huius aeris, vel aeris in universali, vel materiae. Et ita etiam potest dici in effectibus

per accidens, et quod aliquid sit communius, et aliquid minus commune. Et dicitur effectus per accidens, quod coniungitur effectui per se et est praeter rationem eius: sicut per se effectus coqui est cibus delectabilis, per accidens autem cibus sanativus; medici autem e converso.

[71724] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 7 Quartam divisionem ponit ibi: amplius autem complexae et cetera. Et dicit quod quandoque complexe accipiuntur causae per se cum causis per accidens; ut si non dicamus causam statuae Polycletum, qui est causa per accidens, neque facientem statuam, qui est causa per se, sed Polycletum statuam facientem.

[71725] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: sed tamen hae omnes etc., reducit praedictos modos ad certum numerum. Et dicit quod praedicti modi certo numero sunt sex; sed quilibet eorum dupliciter dicitur. *Sex autem modi sunt* isti: *singulare et genus*, quod supra dixit prius et posterius; *accidens et genus accidentis; simplex et complexum.* Et quodlibet horum dividitur *per potentiam et actum*: et sic fiunt *omnes modi duodecim.* Distinguit autem omnes modos per potentiam et actum, quia quod est in potentia, non simpliciter est.

[71726] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit: differunt autem etc., determinat tria consequentia ad praedictam distinctionem modorum. Primum est, quod inter causas in actu et causas in potentia est ista differentia, quod causae operantes in actu simul sunt et non sunt cum eis quorum causae sunt in actu; ita tamen quod accipiantur causae *singulares*, idest propriae; sicut hic medicans simul est et non est cum hoc qui fit sanus, et hic aedificans cum hoc quod aedificatur. Si vero non acciperentur causae propriae, licet acciperentur in actu, non esset verum quod dicitur. Non enim aedificans est et non est simul cum hoc quod aedificatur: potest enim esse quod est aedificans in actu, sed tamen hoc aedificium non aedificatur, sed aliud. Sed si accipiamus aedificantem hoc aedificium, et hoc aedificium secundum quod est in aedificari, necesse est quod posito uno ponatur et alterum, et remoto uno removeatur et alterum. Hoc autem non accidit semper in causis quae sunt in potentia: non enim simul corrumpitur domus et homo qui aedificavit ipsam. Unde habetur quod sicut agentia inferiora, quae sunt causa rerum quantum ad suum fieri, oportet simul esse cum iis quae fiunt quandiu fiunt; ita agens divinum, quod est causa existendi in actu, simul est cum esse rei in actu. Unde subtracta divina actione a rebus, res in nihilum deciderent, sicut remota praesentia solis lumen in aere deficeret.

[71727] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 10 Secundum ponit ibi: oportet autem semper etc.; dicens quod in naturalibus oportet semper supremam causam uniuscuiusque requirere, sicut contingit in artificialibus. Ut si quaeramus quare homo aedificat, respondetur, quia est aedificator; et similiter si quaeramus quare est aedificator, respondetur, quia habet artem aedificativam: et hic statur, quia haec est prima causa in hoc ordine. Et ideo oportet in rebus naturalibus procedere usque ad causam supremam. Et hoc ideo est, quia effectus nescitur nisi sciatur causa; unde si alicuius effectus causa sit etiam alterius causae effectus, sciri non poterit nisi causa eius sciatur; et sic quousque perveniatur ad primam causam.

[71728] In Physic., lib. 2 l. 6 n. 11 Tertium ponit ibi: amplius autem aliae et cetera. Et est, quod causis debent proportionaliter respondere effectus, ita quod generalibus causis generales effectus

reddantur, et singularibus singulares; puta, si dicatur quod statuae causa est statuam faciens, et huius statuae hic statuam faciens. Et similiter causis in potentia respondent effectus in potentia, et causis in actu effectus in actu. Et ultimo epilogando concludit quod sufficienter determinatum est de speciebus et modis causarum.

Lectio 7

[71729] In Physic., lib. 2 l. 7 n. 1 Postquam philosophus determinavit de manifestis speciebus et modis causarum, hic determinat de quibusdam modis immanifestis, scilicet de fortuna et casu. Et circa hoc duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo prosequitur propositum, ibi: quidam enim si sint et cetera. Dicit ergo primo quod etiam fortuna et casus computantur inter causas, cum multa dicantur fieri vel esse etiam propter fortunam et casum. Et ideo tria consideranda sunt de eis: scilicet, quomodo reducantur ad causas praedictas; et iterum utrum fortuna et casus sint idem, vel aliud et aliud; et iterum quid sit casus et fortuna. Deinde cum dicit: quidam enim si sint etc., incipit de fortuna et casu determinare: et primo ponit opiniones aliorum; secundo determinat veritatem, ibi: primum quidem igitur quoniam et cetera. Circa primum ponit tres opiniones: secunda incipit, ibi: sunt autem quidam qui caeli huius etc.; tertia ibi: sunt autem quidam quibus videtur et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opinionem negantium fortunam et casum, et rationes eorum; secundo disputat de altera rationum, ibi: sed hoc mirabile et cetera.

[71730] In Physic., lib. 2 l. 7 n. 2 Dicit ergo primo, quod quidam dubitaverunt an fortuna et casus essent: et negaverunt ea esse duabus rationibus. Quarum prima est, quia omnia ista quae dicuntur fieri a casu vel fortuna, inveniuntur habere aliquam causam determinatam, aliam a fortuna. Et ponit huiusmodi exemplum: si enim aliquis veniens ad forum, inveniat aliquem hominem quem volebat invenire, de quo tamen non opinabatur ante quod esset eum inventurus, dicimus quod inventio illius hominis sit a fortuna: sed huius inventionis causa est voluntas emendi, propter quam ivit ad forum, ubi erat ille quem invenit. Et similiter est in omnibus aliis quae dicuntur esse a fortuna; quia habent aliquam aliam causam praeter fortunam. Et sic fortuna non videtur esse causa alicuius, et per consequens nec aliquid esse: quia non ponimus fortunam nisi inquantum aliqua ponimus esse a fortuna.

[71731] In Physic., lib. 2 l. 7 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: quoniam si aliquid et cetera. Et dicit quod si fortuna aliquid esset, inconveniens videretur (sicut vere est inconveniens, ut infra ostendetur) et dubitationem afferens, quare nullus antiquorum sapientum qui determinaverunt de causis generationis et corruptionis, aliquid determinavit de fortuna: sed, sicut videtur, nihil opinabantur illi antiqui esse a fortuna. Et sic haec secunda ratio sumitur ex opinione antiquorum naturalium.

[71732] In Physic., lib. 2 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: sed hoc mirabile etc., disputat de hac secunda ratione, ostendens quod supra supposuerat, scilicet quod inconveniens sit antiquos naturales non

determinasse de casu et fortuna: et hoc probat duabus rationibus. Quarum primam ponit dicens: et mirabile videtur, sicut et vere est, quod antiqui naturales de casu et fortuna non determinaverunt. Assumpserunt enim sibi determinare causas eorum quae fiunt; multa autem sunt quae fiunt a fortuna et casu; unde de fortuna et casu determinare debuerunt. Nec excusantur propter rationem supra dictam destruentem fortunam et casum: quia licet homines non ignorarent quod contingit reducere unumquemque effectum in aliquam causam, sicut dixit praedicta opinio destruens fortunam et casum, nihilominus tamen posuerunt, non obstante hac ratione, quaedam fieri a fortuna et quaedam non. Unde ipsis philosophis naturalibus facienda erat mentio de fortuna et casu, saltem ut ostenderent falsum esse aliqua fieri a fortuna et casu; et ut assignarent rationem quare quaedam dicebantur esse a fortuna et quaedam non. Nec etiam possunt excusari per hoc quod casus et fortuna reducerentur in aliquam causarum ab eis positarum: non enim opinabantur quod fortuna sit aliquid eorum quae arbitrabantur esse causas, ut amicitiam aut litem aut aliquid huiusmodi.

[71733] In Physic., lib. 2 l. 7 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: inconveniens igitur est et cetera. Et dicit quod inconveniens est quod antiqui naturales reliquerunt tractare de fortuna, sive putaverunt fortunam esse sive non: quia si putaverunt fortunam esse, inconveniens fuit quod de ea non determinaverunt; si vero non putaverunt fortunam esse, inconveniens fuit quod ea aliquando usi sunt; sicut Empedocles, qui dixit quod aer non semper adunatur superius supra terram quasi hoc ei sit naturale, sed quia ita accidit a casu. Dicit enim quod quando mundus est factus, lite distinguente elementa, accidit quod aer se collegit in istum locum, et sicut tunc cucurrit, ita semper stante isto mundo cursum habebit: sed multoties in aliis mundis, quos ponebat infinities fieri et corrumpi, ut supra dictum est, aer aliter ordinatur inter partes universi. Et similiter dicebat quod plurimae partes animalium fiunt a fortuna; sicut quod in prima constitutione mundi fiebant capita sine cervice.

[71734] In Physic., lib. 2 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: sunt autem quidam etc., ponit secundam opinionem. Et circa hoc duo facit: primo ponit eam; secundo improbat eam, ibi: et multum hoc et cetera. Dicit ergo primo quod quidam dixerunt casum esse causam caeli et omnium partium mundi; et dicebant quod revolutio mundi, et motus stellarum distinguens et statuens totum universum inferius secundum hunc ordinem, sit a casu. Et haec videtur esse opinio Democriti, dicentis quod ex concursu atomorum per se mobilium, caelum et totus mundus casualiter constitutus est.

[71735] In Physic., lib. 2 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: et multum hoc admiratione etc., improbat hanc positionem duabus rationibus. Quarum prima est quod admiratione dignum videtur quod animalia et plantae non fiunt a fortuna, sed ab intellectu vel natura, vel a quacumque alia causa determinata: quod ex hoc patet quod non ex quocumque semine aliquid generatur, sed ex determinato semine fit homo, et ex determinato semine oliva. Et cum ista inferiora non fiant a fortuna, dignum est admiratione quod caelum et ea quae sunt diviniora inter sensibilia manifesta nobis, scilicet partes mundi sempiternae, sint a casu, et non habeant aliquam causam determinatam, sicut animalia et plantae. Et si hoc verum est, dignum fuisset insistere, et assignare rationem quare sic esset: quod tamen antiqui praetermiserunt.

[71736] In Physic., lib. 2 l. 7 n. 8 Secundam rationem ponit, ibi: quomodo enim eo quod aliter etc., dicens: quomodo potest esse verum quod caelestia corpora sint a casu, et inferiora non: cum et aliter videatur esse inconveniens, ex hoc ipso quod illa nobiliora sunt; et adhuc etiam inconvenientius secundum ea quae videntur? Videmus enim quod in caelo nihil fit a casu; in his autem inferioribus, quae non dicuntur esse a casu, multa videntur contingere a fortuna. Rationabile autem esset e converso accidere secundum eorum positionem; ut scilicet in illis invenirentur aliqua fieri a casu vel a fortuna, quorum casus vel fortuna est causa; non autem in illis quorum non est causa.

[71737] In Physic., lib. 2 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit: sunt autem quidam, etc., ponit tertiam opinionem de fortuna. Et dicit quod quibusdam videtur quod fortuna sit causa, sed immanifesta intellectui humano, ac si sit quoddam divinum et supra homines. Volebant enim quod omnes fortuiti eventus reducerentur in aliquam divinam causam ordinantem, sicut nos ponimus omnia ordinari per divinam providentiam. Sed quamvis haec opinio habeat veram radicem, non tamen bene usi sunt nomine fortunae. Illud enim divinum ordinans non potest dici vel nominari fortuna; quia secundum quod aliquid participat rationem vel ordinem, recedit a ratione fortunae. Unde magis debet dici fortuna causa inferior, quae de se non habet ordinem ad eventum fortuitum, quam causa superior, si qua sit ordinans. Praetermittit tamen inquisitionem huius opinionis, tum quia excedit metas scientiae naturalis, tum quia infra manifestat quod fortuna non est causa per se, sed per accidens. Unde per ea quae sequuntur, quomodo se habeat de his opinionibus magis erit manifestum. Et ideo concludit quod ad evidentiam harum opinionum considerandum est quid sit fortuna et casus; et utrum sint idem vel aliud; et quomodo reducantur ad causas praedictas.

Lectio 8

[71738] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 1 Postquam philosophus posuit opiniones aliorum de fortuna et casu, hic determinat veritatem. Et dividitur in partes tres: in prima ostendit quid sit fortuna; in secunda in quo differant casus et fortuna, ibi: differunt autem etc.; in tertia ostendit ad quod genus causae casus et fortuna reducantur, ibi: sed modorum causarum et cetera. Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quid sit fortuna; in secunda ex definitione fortunae assignat rationem eorum quae de fortuna dicuntur, ibi: infinitas quidem igitur causas et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit quasdam divisiones ad investigandum definitionem fortunae; secundo ostendit sub quibus membris illarum divisionum fortuna contineatur, ibi: sicut igitur dictum est etc.; tertio concludit definitionem fortunae, ibi: manifestum est ergo et cetera. Et quia fortuna ponitur ut causa quaedam, ad cognitionem autem causae oportet scire quorum sit causa, ponit primo divisionem ex parte eius cuius fortuna est causa; secundo ponit divisionem ex parte ipsius causae, ibi: huiusmodi igitur cum secundum accidens et cetera.

[71739] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 2 Circa primum ponit tres divisiones. Quarum prima est, quod quaedam fiunt semper, ut ortus solis; quaedam sicut frequenter, ut quod homo nascatur oculatus: neutrum autem horum dicitur esse a fortuna. Sed quaedam fiunt *praeter haec*, idest ut in

paucioribus, sicut quod homo nascatur cum sex digitis vel sine oculis: et omnes dicunt huiusmodi fieri a fortuna. Unde manifestum est quod fortuna aliquid est; cum esse a fortuna et esse ut in paucioribus convertantur. Et hoc inducit contra primam opinionem, quae negavit fortunam.

[71740] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 3 Videtur autem divisio philosophi esse insufficiens, quia etiam quaedam contingentia sunt ad utrumlibet. Avicenna ergo dixit quod in his quae sunt ad utrumlibet, contingit aliquid esse a fortuna, sicut ea quae sunt in minori parte. Nec obstat quod non dicitur esse a fortuna quod Socrates sedeat, cum hoc sit ad utrumlibet: quia licet hoc sit ad utrumlibet respectu potentiae motivae, non tamen est ad utrumlibet respectu potentiae appetitivae, quae determinate tendit in unum; praeter quam si aliquid accideret, diceretur esse fortuitum. Sed sicut potentia motiva, quae est ad utrumlibet, non exit in actum nisi per potentiam appetitivam determinetur ad unum; ita nihil quod est ad utrumlibet exit in actum nisi per aliquod determinetur ad unum: quia id quod est ad utrumlibet est sicut ens in potentia; potentia autem non est principium agendi, sed solum actus. Unde ex eo quod est ad utrumlibet nihil sequitur, nisi per aliquid aliud quod determinat ad unum, vel sicut semper vel sicut frequenter. Et propter hoc in iis quae fiunt, praetermisit ea quae sunt ad utrumlibet.

[71741] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 4 Sciendum etiam quod quidam definierunt esse necessarium, quod non habet impedimentum; contingens vero sicut frequenter, quod potest impediri in paucioribus. Sed hoc irrationabile est. Necessarium enim dicitur, quod in sui natura habet quod non possit non esse: contingens autem ut frequenter, quod possit non esse. Hoc autem quod est habere impedimentum vel non habere, est contingens. Natura enim non parat impedimentum ei quod non potest non esse; quia esset superfluum.

[71742] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 5 Secundam divisionem ponit ibi: eorum autem quae fiunt etc.: et dicit quod quaedam fiunt propter finem, quaedam vero non. Habet autem haec divisio dubitationem, quia omne agens agit propter finem, sive agat a natura, sive agat ab intellectu. Sed sciendum est quod ea dicit non propter aliquid fieri, quae propter se fiunt, inquantum in seipsis habent delectationem vel honestatem, propter quam secundum seipsa placent. Vel dicit non propter finem fieri, quae non fiunt propter finem deliberatum; sicut confricatio barbae, vel aliquid huiusmodi, quod interdum fit absque deliberatione ex sola imaginatione movente: unde habent finem imaginatum, sed non deliberatum.

[71743] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 6 Tertiam divisionem ponit ibi: horum autem alia et cetera. Et dicit quod eorum quae fiunt propter finem, quaedam fiunt secundum voluntatem, et quaedam non: et ambo ista inveniuntur in iis quae fiunt propter aliquid. Non solum enim quae fiunt a voluntate, sed etiam ea quae fiunt a natura, propter aliquid fiunt.

[71744] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 7 Et quia ea quae fiunt ex necessitate vel sicut frequenter, fiunt a natura vel a proposito, manifestum est quod tam in iis quae fiunt semper quam in iis quae fiunt frequenter, sunt aliqua quae fiunt propter finem: cum tam natura quam propositum propter finem operentur. Et sic patet quod istae tres divisiones includunt se invicem; quia ea quae fiunt a proposito vel a natura, fiunt propter finem; et ea quae fiunt propter finem, fiunt semper aut

frequenter.

[71745] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: huiusmodi igitur cum secundum accidens etc., ponit divisionem quae sumitur ex parte causae. Et dicit quod cum *huiusmodi*, quae scilicet a proposito sunt, propter aliquid, et in minori parte, fiunt a causa secundum accidens, tunc dicimus ea esse a fortuna. Sicut enim entium quoddam est per se et quoddam per accidens, ita et causarum; sicut per se causa domus est ars aedificatoria, per accidens vero album vel musicum. Sed considerandum est quod causa per accidens dicitur dupliciter: uno modo ex parte causae; alio modo ex parte effectus. Ex parte quidem causae, quando illud quod dicitur causa per accidens, coniungitur causae per se; sicut si album vel musicum dicatur causa domus, quia accidentaliter coniungitur aedificatori. Ex parte autem effectus, quando accipitur aliquid quod accidentaliter coniungitur effectui; ut si dicamus quod aedificator est causa discordiae, quia ex domo facta accidit discordia. Et hoc modo dicitur fortuna esse causa per accidens, ex eo quod effectui aliquid coniungitur per accidens; utpote si fossurae sepulcri adiungatur per accidens inventio thesauri. Sicut enim effectus per se causae naturalis est quod consequitur secundum exigentiam suae formae, ita effectus causae agentis a proposito est illud quod accidit ex intentione agentis: unde quidquid provenit in effectu praeter intentionem, est per accidens. Et hoc dico si id quod est praeter intentionem ut in paucioribus consequatur: quod enim vel semper vel ut frequenter coniungitur effectui, cadit sub eadem intentione. Stultum est enim dicere quod aliquis intendat aliquid, et non velit illud quod ut frequenter vel semper adiungitur. Ponit autem differentiam inter causam per se et causam per accidens: quia causa per se est finita et determinata; causa autem per accidens est infinita et indeterminata, eo quod infinita uni possunt accidere.

[71746] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: sicut igitur dictum est etc., ostendit sub quibus membris praedictarum divisionum fortuna contineatur, et quod est a fortuna. Et dicit primo quod fortuna et casus, ut prius dictum est, sunt in iis quae fiunt propter aliquid. Differentia autem casus et fortunae posterius determinabitur. Sed nunc hoc debet fieri manifestum, quod utrumque continetur in iis quae aguntur propter finem: sicut si aliquis sciret se recepturum pecuniam in foro, ivisset ad deportandum eam; sed si non propter hoc venit, per accidens est quod adventus eius fiat *reportationis gratia*, idest habeat hunc effectum. Et sic patet quod fortuna est causa per accidens eorum quae sunt propter aliquid. Item manifestum est quod est causa eorum quae sunt in minori parte; quia ista reportatio pecuniae dicitur fieri a fortuna, quando reportat ad villam veniens neque ex necessitate neque frequenter. Item est in iis quae fiunt a proposito: quia reportatio pecuniae quae dicitur fieri a fortuna, est finis aliquarum causarum, non secundum seipsum, sicut in iis quae fiunt a natura, sed est finis eorum quae fiunt secundum propositum et ab intellectu. Sed si aliquis hoc proposito iret ut pecuniam reportaret, vel semper aut frequenter reportaret quando venit, non diceretur esse a fortuna: sicut si aliquis frequenter aut semper madefacit sibi pedes, quando vadit ad locum lutosum, et hoc licet non intendat, tamen hoc non dicitur esse a fortuna.

[71747] In Physic., lib. 2 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: manifestum est ergo etc., concludit ex praemissis definitionem fortunae. Et dicit manifestum esse ex praemissis quod fortuna est *causa*

per accidens in his quae fiunt secundum propositum propter finem in minori parte. Et ex hoc patet quod fortuna et intellectus sunt circa idem: quia his tantum convenit agere a fortuna, quae habent intellectum; propositum enim vel voluntas non est sine intellectu. Et licet ea tantum agant a fortuna, quae habent intellectum, tamen quanto aliquid magis subiacet intellectui, tanto minus subiacet fortunae.

Lectio 9

[71748] In Physic., lib. 2 l. 9 n. 1 Posita definitione fortunae, hic ex praemissa definitione assignat rationem eorum quae de fortuna dicuntur. Et primo eorum quae dicta sunt a philosophis antiquis de fortuna; secundo eorum quae ab hominibus vulgariter de fortuna dicuntur, ibi: et fortunam dicere et cetera. Posuit autem supra tres opiniones de fortuna et casu, quarum mediam improbavit tanquam omnino falsam; quia scilicet ponebat fortunam esse causam caeli et mundanorum omnium. Unde ea subtracta de medio, primo assignat quomodo veritatem habet tertia opinio, quae ponebat fortunam esse immanifestam homini; secundo quomodo veritatem habeat prima opinio, quae posuit nihil fieri a fortuna et a casu, ibi: et est ut a fortuna et cetera. Quia autem superius dictum est quod causae per accidens sunt infinitae; et iterum dictum est quod fortuna est causa per accidens; concludit ex praemissis quod eius quod est a fortuna, sunt infinitae causae. Et quia infinitum, secundum quod est infinitum, est ignotum, inde est quod fortuna immanifesta est homini.

[71749] In Physic., lib. 2 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: et est ut a fortuna etc., ostendit quomodo prima opinio veritatem habeat: et dicit quod quodammodo est verum dicere quod a fortuna nihil fit. Haec enim omnia quae ab aliis dicta sunt de fortuna, quodammodo recte dicuntur, quia rationem aliquam habent. Cum enim fortuna sit causa per accidens, sequitur quod a fortuna sit aliquid per accidens; quod autem est per accidens, non est simpliciter; unde sequitur quod fortuna simpliciter nullius sit causa. Et hoc quod dixerat circa utramque opinionem, manifestat per exempla: et dicit quod sicut aedificator est causa per se domus et simpliciter, tibicen autem est causa domus per accidens; similiter quod aliquis veniat ad aliquem locum non causa deportandi argentum, est causa reportationis per accidens. Sed haec causa per accidens infinita est: quia infinitis aliis de causis potest homo ire ad locum illum; puta si vadat causa visitandi aliquem, vel causa persequendi hostem, vel causa fugiendi persequentem, vel causa videndi aliqua spectabilia. Omnia autem ista et quaecumque similia sunt causa reportationis argenti quae contingit a fortuna.

[71750] In Physic., lib. 2 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: et fortunam dicere etc., assignat rationem eorum quae dicuntur de fortuna vulgariter. Et primo assignat rationem eius quod dicitur de fortuna, esse sine ratione; secundo eius quod dicitur, fortunam esse bonam vel malam, ibi: fortuna autem dicitur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum; secundo movet quandam dubitationem, ibi: tamen deficiet in quibusdam et cetera.

[71751] In Physic., lib. 2 l. 9 n. 4 Dicit ergo primo quod recte dicitur fortunam esse sine ratione:

quia ratiocinari non possumus nisi de iis quae sunt semper vel frequenter; fortuna autem est extra utrumque. Et ideo, quia causae tales, in paucioribus existentes, sunt per accidens et infinitae et sine ratione, sequitur quod fortunae sint causae infinitae et sine ratione: omnis enim causa per se producit effectum suum vel semper, vel ut frequenter.

[71752] In Physic., lib. 2 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: tamen deficiet etc.; movet quandam dubitationem: et dicit quod licet dicatur quod fortuna est causa per accidens, in quibusdam tamen *deficiet*, idest dubitabit aliquis. Et est dubitatio utrum quaecumque contingit esse causas per accidens, debeant dici causa eius quod fit a fortuna. Sicut patet quod sanitatis causa per se potest esse vel natura vel ars medicinae; causae autem per accidens possunt dici omnia illa, quibus contingentibus contingit fieri sanitatem, sicut est *spiritus*, idest ventus, et aestus et abrasio capitis: numquid igitur quodlibet istorum est causa per accidens? Sed quia supra diximus quod fortuna maxime dicitur causa per accidens ex parte effectus, prout scilicet aliquid dicitur esse causa eius quod accidit effectui; manifestum est quod causa fortuita aliquid operatur ad effectum fortuitum, licet non intendat illud, sed aliquid aliud effectui coniunctum. Et secundum hoc ventus aut aestus possunt dici causae fortuitae sanitatis, inquantum faciunt aliquam alterationem in corpore, ad quam sequitur sanitas: sed depilatio, aut aliquid aliud huiusmodi non facit manifeste aliquid ad sanitatem. Sed tamen inter causas per accidens aliquae sunt propinquiores, et aliquae remotiores. Illae autem quae sunt remotiores, minus videntur esse causae.

[71753] In Physic., lib. 2 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: fortuna autem etc., assignat rationem eius quod dicitur, fortunam esse bonam vel malam. Et primo assignat rationem quare dicitur fortuna bona vel mala simpliciter. Et dicit quod fortuna dicitur bona quando aliquod bonum contingit; et mala quando malum.

[71754] In Physic., lib. 2 l. 9 n. 7 Secundo ibi: eufortunium etc., assignat rationem eufortunii et infortunii. Et dicit quod eufortunium et infortunium dicitur, quando habet aliquod bonum vel malum cum magnitudine: nam eufortunium dicitur quando sequitur aliquod magnum bonum; infortunium autem quando sequitur aliquod magnum malum. Et quia privari bono accipitur in ratione mali, et privari malo in ratione boni; ideo quando aliquis parum distat a magno bono, si amittat illud, dicitur infortunatus; et si aliquis sit propinquus magno malo, et liberetur ab illo, dicitur eufortunatus; et hoc ideo, quia intellectus accipit illud quod parum distat, ac si nihil distaret, sed iam haberetur.

[71755] In Physic., lib. 2 l. 9 n. 8 Tertio ibi: amplius incertum etc., assignat rationem quare eufortunia sint incerta: et dicit quod hoc ideo est, quia eufortunium fortuna quaedam est; fortuna autem est incerta, cum sit eorum quae non sunt semper neque frequenter, ut dictum est. Unde sequitur eufortunium esse incertum.

[71756] In Physic., lib. 2 l. 9 n. 9 Ultimo ibi: sunt quidem igitur ambo etc., concludit quasi recapitulando quod utrumque, scilicet casus et fortuna, est causa per accidens; et utrumque est in iis quae contingunt non *simpliciter*, idest semper, neque frequenter; et utrumque est in iis quae fiunt propter aliquid, ut ex supra dictis patet.

Lectio 10

[71757] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 1 Postquam philosophus determinavit de fortuna et casu quantum ad ea in quibus conveniunt, hic ostendit differentiam eorum ad invicem. Et dividitur in duas partes: in prima ostendit differentiam fortunae et casus; in secunda ostendit ubi maxime haec differentia consistit, ibi: maxime autem et cetera. Prima dividitur in duas: in prima ostendit differentiam inter casum et fortunam; in secunda recapitulat quae dicta sunt de utroque, ibi: quare manifestum est et cetera.

[71758] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 2 Circa primum duo facit: primo ponit differentiam inter casum et fortunam; et dicit quod in hoc differunt, quod casus est in plus quam fortuna, quia omne quod est a fortuna est a casu, sed non convertitur.

[71759] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 3 Secundo, ibi: fortuna quidem enim etc., manifestat praedictam differentiam. Et primo ostendit in quibus sit fortuna; secundo quod casus in pluribus est, ibi: sed casus in aliis et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit in quibus sit fortuna; secundo concludit in quibus non sit, ibi: et propter hoc neque inanimatum et cetera.

[71760] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 4 Dicit ergo primo quod fortuna et id quod est a fortuna, invenitur in illis quibus bene contingere aliquid dicitur; quia in quibus est fortuna, potest esse eufortunium et infortunium. Dicitur autem bene contingere illi aliquid cuius est agere. Eius autem proprie est agere, quod habet dominium sui actus; quod autem non habet dominium sui actus, magis agitur quam agat; et ideo actus non est in potestate eius quod agitur, sed magis eius quod agit ipsum. Et quia vita practica, sive activa est eorum quae habent dominium sui actus (in his enim invenitur operari secundum virtutem vel vitium), ideo necesse est quod fortuna sit circa practica. Et huius signum inducit, quia fortuna videtur vel idem esse felicitati vel ei esse propinqua: unde vulgariter felices bene fortunati vocantur. Secundum enim illos qui felicitatem in bonis exterioribus consistere putant, felicitas est idem fortunae: secundum illos vero qui bona exteriora, in quibus plurimum habet locum fortuna, dicunt deservire instrumentaliter ad felicitatem, secundum hoc bona fortuna est propinqua felicitati, quia coadiuvat ad ipsam. Unde cum felicitas sit quaedam operatio (est enim *eupraxia*, idest bona operatio, scilicet virtutis perfectae, ut dicitur in I Ethic.), sequitur quod fortuna sit in illis quibus contingit bene agere vel impediri ab hoc. Et hoc est bene contingere vel male contingere. Unde cum aliquis sit dominus sui actus inquantum voluntarie agit, sequitur quod in illis tantum contingat aliquid a fortuna esse, quae voluntarie agit, non autem in aliis.

[71761] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: et propter hoc neque inanimatum etc., concludit ex praemissis in quibus non sit fortuna. Et dicit quod propter hoc quod fortuna non est nisi in his quae voluntarie agunt, inde est quod neque inanimatum neque puer neque bestia, cum non agant voluntarie quasi liberum arbitrium habentes (quod hic dicit *propositum*), non agunt a fortuna. Unde nec eufortunium nec infortunium in his potest accidere nisi similitudinarie: sicut

quidam dixit quod lapides ex quibus fiunt altaria, sunt fortunati, quia eis honor et reverentia exhibetur, cum lapides eis coniuncti conculcentur; quod dicitur per similitudinem ad homines, in quibus honorati videntur bene fortunati; hi autem qui conculcantur, dicuntur male fortunati. Sed quamvis praemissis non contingat agere a fortuna, nihil tamen prohibet ea pati a fortuna, cum aliquod agens voluntarium circa ea operatur: sicut dicimus esse eufortunium cum aliquis homo invenit thesaurum, vel infortunium cum percutitur a lapide cadente.

[71762] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: sed casus et in aliis etc., ostendit quod casus est etiam in aliis. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod casus est in aliis; secundo concludit quandam conclusionem ex dictis, ibi: quare manifestum est etc.; tertio ad eius manifestationem quoddam signum inducit, ibi: signum autem est et cetera.

[71763] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 7 Dicit ergo primo: quod casus non solum est in hominibus, qui voluntarie agunt, sed etiam in aliis animalibus, et etiam in rebus inanimatis. Et ponit exemplum de aliis animalibus, sicut dicitur quod equus casu venit, quando salutem adeptus est veniens, licet non venerit causa salutis. Aliud exemplum ponit in rebus inanimatis: dicimus enim quod tripoda cecidit casu, quia sic stat per casum ut sit apta ad sedendum, licet non ista de causa ceciderit, ut staret apta ad sedendum.

[71764] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: quare manifestum est etc., concludit ex praemissis quod *in iis quae simpliciter fiunt propter aliquid, quando non fiunt causa eius quod accidit, sed fiunt causa alicuius extrinseci, tunc dicimus quod fiant a casu.* Sed a fortuna dicimus illa fieri tantum de numero eorum quae fiunt a casu, quaecumque accidunt in habentibus propositum.

[71765] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit: signum autem est etc., manifestat quod in conclusione posuerat, scilicet quod casus accidat in his quae sunt propter aliquid. Et accipit signum ab eo quod dicitur *vanum*, quod secundum nomen in Graeco propinquum est casui. Dicitur autem vanum, cum id quod est propter aliquid, non fiat *eius causa*, idest cum non accidat ex eo propter quod fit; sicut si aliquis ambulet ad deponendum superflua naturae, si hoc non accidat deambulanti, dicitur frustra deambulasse, et ambulatio eius esset vana. Ac si hoc sit *frustra* vel *vanum*, quod aptum natum est fieri causa alicuius, cum non perficiat illud cuius causa natum est fieri. Et quare dicat *cuius causa natum est fieri*, exponit subdens quia si aliquis dicat se frustra balneatum quia eo balneato non deficit sol, derisorie diceret; quia hoc quod est ipsum esse balneatum, non erat natum fieri propter hoc quod deficeret sol. Unde casus, qui in Graeco dicitur *automatum*, idest *per se frustra*, accidit in his quae sunt propter aliquid, sicut et id quod est frustra vel vanum: quia *per se frustra* ipsum frustra secundum suum nomen significat, sicut per se homo ipsum hominem et per se bonum ipsum bonum. Et exemplificat in his quae casu fiunt, sicut cum dicitur quod lapis cadendo percutiens aliquem, cecidit non percutiendi causa. Ergo cecidit ab eo quod est per se vanum vel per se frustra, quia non natus est propter hoc cadere: cadit enim aliquando lapis ab aliquo emissus percutiendi causa. Quamvis autem casus et vanum conveniant in hoc quod utrumque est in his quae sunt propter aliquid, differunt tamen, quia vanum dicitur ex hoc quod non consequitur illud quod intendebatur; casus autem dicitur ex hoc quod consequitur aliquid aliud

quod non intendebatur. Unde quandoque est vanum et casus simul, puta cum non accidit illud quod intendebatur, sed accidit aliquid aliud: quandoque autem est casus sed non vanum, cum accidit et illud quod intendebatur et aliud: quandoque autem est vanum et non casus, quando non accidit illud quod intendebatur neque aliquid aliud.

[71766] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: maxime autem etc., ostendit in quibus maxime casus differat a fortuna. Et dicit quod maxime differt in illis quae fiunt a natura; quia ibi habet locum casus, sed non fortuna. Cum enim aliquid fit extra naturam in operationibus naturae, puta cum nascitur sextus digitus, tunc non dicimus quod fiat a fortuna, sed magis ab eo quod est *per se frustra*, idest a casu. Et sic possumus accipere aliam differentiam inter casum et fortunam, quod eorum quae sunt a casu, causa est intrinseca, sicut eorum quae sunt a natura; eorum vero quae sunt a fortuna, causa est extrinseca, sicut et eorum quae sunt a proposito. Et ultimo concludit quod dictum est quid sit *per se frustra*, idest casus, et quid fortuna, et quomodo differant ab invicem.

[71767] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit: sed modorum causarum etc., ostendit ad quod genus causae casus et fortuna reducantur: et primo ostendit propositum; secundo ex hoc improbat quandam opinionem superius positam, ibi: quoniam autem casus et cetera. Dicit ergo primo quod tam casus quam fortuna reducuntur ad genus causae moventis: quia casus et fortuna vel est causa eorum quae sunt a natura, vel eorum quae sunt ab intelligentia, ut ex dictis patet; unde cum natura et intelligentia sint causa ut unde est principium motus, etiam fortuna et casus ad idem genus reducuntur. Sed tamen, quia casus et fortuna sunt causae per accidens, eorum multitudo est indeterminata, ut supra dictum est.

[71768] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit: quoniam autem casus etc., excludit opinionem ponentium fortunam vel casum esse causam caeli et omnium mundanorum. Et dicit quod quia casus et fortuna sunt causae per accidens eorum quorum intellectus et natura sunt causae per se; causa autem per accidens non est prior ea quae est per se, sicut nihil per accidens est prius eo quod est per se; sequitur quod casus et fortuna sint causae posteriores quam intellectus et natura. Unde si ponatur quod casus sit causa caeli, sicut quidam posuerunt, ut supra dictum est; sequetur quod intellectus et natura per prius sint causa aliquorum aliorum, et postea totius universi. Causa etiam totius universi prior esse videtur quam causa alicuius partis universi; cum quaelibet pars universi ordinetur ad perfectionem universi. Hoc autem videtur inconveniens, quod aliqua alia causa sit prior quam ea quae est causa caeli: unde inconveniens est quod casus sit causa caeli.

[71769] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 13 Considerandum est autem quod si ea quae fortuito vel casualiter accidunt, idest praeter intentionem causarum inferiorum, reducantur in aliquam causam superiorem ordinantem ipsa; in comparatione ad illam causam non possunt dici fortuita vel casualia: unde illa causa superior non potest dici fortuna.

[71770] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 14 Deinde cum dicit: quae autem sunt causae etc., ostendit quod causae non sunt plures iis quae sunt dictae. Quod quidem manifestatur sic. Hoc quod dico *propter quid*, quaerit de causa; sed ad *propter quid* non respondetur nisi aliqua dictarum causarum;

non igitur sunt plures causae quam quae dictae sunt. Et hoc est quod dicit, quod hoc quod dico *propter quid*, tot est secundum numerum, quot sunt causae praedictae. Quandoque enim *propter quid reducitur ultimo in quod quid est*, idest in definitionem, ut patet in omnibus immobilibus, sicut sunt mathematica; in quibus propter quid reducitur ad definitionem recti vel commensurati vel alicuius alterius quod demonstratur in mathematicis. Cum enim definitio recti anguli sit, quod constituatur ex linea super aliam cadente, quae ex utraque parte faciat duos angulos aequales; si quaeratur propter quid iste angulus sit rectus, respondetur quia constituitur ex linea faciente duos angulos aequales ex utraque parte; et ita est in aliis. Quandoque vero reducitur propter quid in primum movens; ut *propter quid aliqui pugnaverant? Quia furati sunt*: hoc enim est quod incitavit ad pugnam. Quandoque autem reducitur in causam finalem; ut si quaeramus cuius causa aliqui pugnant, respondetur, ut dominentur. Quandoque autem reducitur in causam materialem; ut si quaeratur quare istud corpus est corruptibile, respondetur, quia compositum est ex contrariis. Sic ergo patet has esse causas, et tot.

[71771] In Physic., lib. 2 l. 10 n. 15 Necesse est autem quatuor esse causas. Quia cum causa sit ad quam sequitur esse alterius, esse eius quod habet causam, potest considerari dupliciter: uno modo absolute, et sic causa essendi est forma per quam aliquid est in actu; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens. Et quia omne quod est in potentia, reducitur ad actum per id quod est actu ens; ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem qui reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquid determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit: nam omne agens agit quod est sibi conveniens; id autem ad quod tendit actio agentis, dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est esse causas quatuor. Sed quia forma est causa essendi absolute, aliae vero tres sunt causae essendi secundum quod aliquid accipit esse; inde est quod in immobilibus non considerantur aliae tres causae, sed solum causa formalis.

Lectio 11

[71772] In Physic., lib. 2 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de causis, hic ostendit quod naturalis ex omnibus causis demonstrat. Et circa hoc duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: sed tres in unam et cetera. Dicit ergo primo, quod cum quatuor sint causae, sicut supra dictum est, ad naturalem pertinet et omnes cognoscere, et per omnes naturaliter demonstrare, reducendo quaestionem propter quid in quamlibet dictarum quatuor causarum, scilicet *formam, moventem, finem et materiam.* Deinde cum dicit: sed tres in unam etc., exequitur propositum. Et circa hoc duo facit: primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum; secundo probat propositum, ibi: quare propter quid et cetera. Circa primum duo praemittit ad subsequentem probationem necessaria: quorum primum est de habitudine causarum ad invicem; secundum est de consideratione naturalis philosophiae, ibi: et omnino quaecumque mota et cetera.

[71773] In Physic., lib. 2 l. 11 n. 2 Dicit ergo primo quod multoties contingit quod tres causae

concurrunt in unam, ita quod causa formalis et finalis sint una secundum numerum. Et hoc intelligendum est de causa finali generationis, non autem de causa finali rei generatae. Finis enim generationis hominis est forma humana; non tamen finis hominis est forma eius, sed per formam suam convenit sibi operari ad finem. Sed causa movens est eadem secundum speciem utrique earum. Et hoc praecipue in agentibus univocis, in quibus agens facit sibi simile secundum speciem, sicut homo generat hominem. In his enim forma generantis, quae est principium generationis, est idem specie cum forma generati, quae est generationis finis. In agentibus autem non univocis, alia est ratio: in his enim ea quae fiunt non possunt pertingere ad hoc quod consequantur formam generantis secundum eandem rationem speciei; sed participant aliquam similitudinem eius secundum quod possunt, ut patet in iis quae generantur a sole. Non igitur agens semper est idem specie cum forma, quae est finis generationis: nec iterum omnis finis est forma: et propter hoc signanter apposuit *multoties*. Materia vero non est nec idem specie nec idem numero cum aliis causis; quia materia inquantum huiusmodi est ens in potentia, agens vero est ens in actu inquantum huiusmodi, forma vero vel finis est actus vel perfectio.

[71774] In Physic., lib. 2 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: et omnino quaecumque etc., proponit secundum, quod est, de quibus scilicet consideret naturalis. Et dicit quod quaecumque moventia movent ita quod moveantur, pertinent ad considerationem naturalis; quae vero movent sed non moventur, non sunt de consideratione naturalis philosophiae, cuius est considerare de naturalibus, quae habent in se principium motus. Huiusmodi autem moventia non mota non habent in se principium motus, cum non moveantur, sed sint immobilia; et sic non sunt naturalia, et per consequens non sunt de consideratione naturalis philosophiae. Unde patet quod *tria sunt negotia*, idest triplex est studium et intentio philosophiae, secundum tria genera rerum quae inveniuntur. Rerum enim quaedam sunt immobilia, et circa hoc est unum studium philosophiae; aliud vero studium eius est circa ea quae sunt mobilia sed incorruptibilia, sicut sunt corpora caelestia; tertium vero studium eius est circa mobilia et corruptibilia, sicut sunt corpora inferiora. Et primum quidem negotium pertinet ad metaphysicam; alia vero duo ad scientiam naturalem, cuius est determinare de omnibus mobilibus, tam corruptibilibus quam incorruptibilibus. Unde male intellexerunt quidam, volentes haec tria reducere ad tres partes philosophiae, scilicet ad mathematicam, metaphysicam et physicam. Nam astronomia, quae videtur circa mobilia incorruptibilia considerationem habere, magis est naturalis quam mathematica, ut supra dictum est; inquantum enim applicat principia mathematica ad materiam naturalem, circa mobilia considerationem habet. Est igitur haec divisio secundum diversitatem rerum extra animam existentium, non secundum divisionem scientiarum accepta.

[71775] In Physic., lib. 2 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit: quare propter quid etc., ostendit propositum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod ad naturalem pertinet considerare omnes causas et per eas demonstrare, quae duo supra proposuerat; secundo probat quaedam quae in hac probatione supponit, ibi: dicendum quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod naturalis omnes causas considerat; secundo quod per omnes causas demonstrat, ibi: et penitus propter quid et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod naturalis considerat materiam et formam et moventem; secundo quod considerat finem, ibi: et quod quid est et cetera. Circa primum

duo facit: primo proponit quod intendit; secundo probat, ibi: de generatione et cetera. Concludit ergo primo ex praedictis quod assignatur propter quid a naturali, et reducendo in materiam, et reducendo in *quod quid est*, idest in formam, et reducendo in primum movens.

[71776] In Physic., lib. 2 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: de generatione etc., probat propositum in hunc modum. Dictum est quod naturalis considerat ea quae moventur et generabilia et corruptibilia; quidquid ergo oportet considerare circa generationem, oportet considerari a naturali. Sed circa generationem oportet considerare formam, materiam et moventem. Qui enim volunt considerare circa generationem causas, hoc modo considerant: primo quid est id quod fit post aliquid, sicut ignis fit post aerem cum ex aere generatur ignis; et in hoc consideratur forma, per quam generatum est id quod est. Et iterum consideratur quid est *quod primum fecit*, idest quod primum movit ad generationem, et hoc est movens. Et iterum, quid est quod sustinuit, et hoc est subiectum et materia. Et non solum primum movens et primum subiectum considerantur circa generationem, sed etiam ea quae consequenter sunt. Et sic patet quod ad naturalem pertinet considerare formam, moventem et materiam. Non tamen quaelibet moventia. Sunt enim principia moventia dupliciter, scilicet mota et non mota: quorum id quod non movetur non est naturale, quia non habet in se principium motus. Et tale est principium movens quod est penitus immobile et primum omnium, ut ostendetur in octavo.

[71777] In Physic., lib. 2 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit: et quod quid est etc., ostendit quod naturalis considerat etiam finem. Et dicit quod etiam forma et quod quid est pertinet ad considerationem naturalis, secundum quod etiam finis est et cuius causa fit generatio. Dictum est enim supra quod forma et finis coincidunt in idem; et quia natura operatur propter aliquid, ut infra probabitur, necesse est quod ad naturalem pertineat considerare formam non solum inquantum est forma, sed etiam inquantum est finis. Si autem natura non ageret propter aliquid, consideraret quidem naturalis de forma inquantum est forma, sed non inquantum est finis.

[71778] In Physic., lib. 2 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit: et penitus propter quid etc., ostendit quomodo naturalis demonstrat per omnes causas. Et primo quomodo demonstrat *per materiam et moventem*, quae sunt causae priores in generatione; secundo ostendit quomodo demonstrat per formam, ibi: et si hoc fieri debet etc.; tertio quomodo demonstrat per finem, ibi: et quia dignius et cetera. Dicit ergo primo quod in naturalibus reddendum est propter quid *penitus*, idest secundum quodlibet genus causae: ut, quia hoc praecessit, sive illud sit materia sive movens, necesse est hoc esse consequenter; ut si aliquid generatum est ex contrariis, necesse est illud corrumpi, et si sol appropinquat ad polum Septentrionalem, necesse est fieri dies longiores et frigus diminui et calorem augeri apud eos qui habitant in parte Septentrionali. Sed tamen considerandum est quod non semper ex praecedente materia vel movente necesse est aliquid subsequi; sed quandoque subsequitur aliquid *simpliciter*, idest ut semper, ut in his quae dicta sunt; quandoque autem ut frequenter, ut ex semine humano et movente in generatione, ut frequentius sequitur generatum habere duos oculos, quod tamen aliquando deficit. Et similiter ex hoc quod materia sic est disposita in corpore humano, accidit generari febrem propter putrefactionem ut frequentius; quandoque tamen impeditur.

[71779] In Physic., lib. 2 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: et si hoc fieri debet etc., ostendit quomodo sit demonstrandum in naturalibus *per causam formalem*. Ad cuius intelligentiam sciendum est, quod quando ex causis praecedentibus in generatione, scilicet ex materia et movente, sequitur aliquid ex necessitate, tunc ex eis potest sumi demonstratio, ut supra dictum est; non autem quando sequitur aliquid ut frequenter. Sed tunc debet sumi demonstratio ab eo quod est posterius in generatione, ad hoc quod aliquid ex necessitate sequatur ex altero, sicut ex propositionibus demonstrationis sequitur conclusio; ut procedamus demonstrando sic: si hoc debet fieri, ista et ista requiruntur; sicut si debet generari homo, necesse est quod sit semen humanum agens in generatione. Si autem procedamus e converso: est semen humanum agens in generatione, non sequitur, ergo generabitur homo, sicut ex propositionibus sequitur conclusio. Sed *hoc quod debet fieri*, idest ad quod terminatur generatio, erat, secundum supra dicta, *quod quid erat esse*, idest forma. Unde manifestum est quod quando secundum hunc modum demonstramus, *si hoc debet fieri*, demonstramus per causam formalem.

[71780] In Physic., lib. 2 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit: et quia dignius etc., ostendit quomodo naturalis demonstrat per causam finalem. Et dicit quod etiam naturalis demonstrat aliquando aliquid esse, quia dignius est quod sic sit; sicut si demonstret quod dentes anteriores sunt acuti, quia melius est sic esse ad dividendum cibum, et natura facit quod melius est. Non tamen facit quod melius est simpliciter, sed quod melius est secundum quod competit substantiae uniuscuiusque: alioquin cuilibet animali daret animam rationalem, quae est melior quam anima irrationalis.

Lectio 12

[71781] In Physic., lib. 2 l. 12 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod naturalis demonstrat ex omnibus causis, hic manifestat quaedam quae supposuerat; scilicet quod natura agat propter finem, et quod in quibusdam necessarium non sit ex causis prioribus in esse, quae sunt movens et materia, sed ex causis posterioribus, quae sunt forma et finis. Et circa hoc duo facit: primo proponit quod intendit; secundo prosequitur propositum, ibi: habet autem oppositionem et cetera. Dicit ergo primo, quod dicendum est primo quod natura est de numero illarum causarum quae propter aliquid agunt. Et hoc valet ad quaestionem de providentia. Ea enim quae non cognoscunt finem, non tendunt in finem nisi ut directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante: unde si natura operetur propter finem, necesse est quod ab aliquo intelligente ordinetur; quod est providentiae opus. Post hoc autem dicendum est quomodo se habet necessarium in rebus naturalibus: utrum scilicet necessitas rerum naturalium semper sit ex materia, vel aliquando etiam ex materia et movente, vel aliquando ex forma et fine. Et necessitas quaerendi haec est ista: quia omnes antiqui naturales reducunt effectus naturales in hanc causam, assignando rationem de eis, scilicet quod necesse est ea sic evenire propter materiam; utpote quia calidum natum est esse tale et facere talem effectum, et similiter frigidum, et omnia similia, necesse est fieri vel esse ea quae ex eis causantur. Et si aliqui antiquorum naturalium aliquam aliam causam tetigerint quam necessitatem materiae, non tamen habent unde gaudeant gloriantes; quia causis positis ab eis, scilicet intellectu, quem posuit

Anaxagoras, et amicitia et lite, quas posuit Empedocles, non sunt usi nisi in generalibus quibusdam, sicut in constitutione mundi; in particularibus autem effectibus huiusmodi causas praetermiserunt.

[71782] In Physic., lib. 2 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit: habet autem oppositionem etc., exequitur propositum. Et primo inquirit utrum natura agat propter aliquid; secundo quomodo necessarium in rebus naturalibus inveniatur, ibi: quod autem est et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opinionem ponentium naturam non agere propter aliquid, et rationem eorum; secundo improbat eam, ibi: sed impossibile est ista et cetera.

[71783] In Physic., lib. 2 l. 12 n. 3 Circa primum sciendum quod ponentes naturam non agere propter aliquid, hoc confirmare nitebantur removentes id ex quo natura praecipue videtur propter aliquid operari. Hoc autem est quod maxime demonstrat naturam propter aliquid operari, quod ex operatione naturae semper invenitur aliquid fieri quanto melius et commodius esse potest, sicut pes hoc modo est factus a natura, secundum quod est aptus ad gradiendum; unde si recedat a naturali dispositione, non est aptus ad hunc usum; et simile est in ceteris. Et quia contra hoc praecipue opponere nitebantur, ideo dicit quod potest opponi quod nihil prohibet naturam non facere propter aliquid, neque facere semper quod melius est. Invenimus enim quandoque quod ex aliqua operatione naturae provenit aliqua utilitas, quae tamen non est finis illius naturalis operationis, sed contingit sic evenire; sicut si dicamus quod *Iupiter pluit*, idest Deus vel natura universalis, non propter hunc finem, ut frumentum augmentet, sed pluvia provenit ex necessitate materiae. Oportet enim, inferioribus partibus ex propinquitate solis calefactis, resolvi vapores ex aquis; quibus sursum ascendentibus propter calorem, cum pervenerint ad locum ubi deficit calor propter distantiam a loco ubi reverberantur radii solis, necesse est quod aqua vaporabiliter ascendens congeletur ibidem, et congelatione facta, vapores vertantur in aquam; et cum aqua fuerit generata, necesse est quod cadat deorsum propter gravitatem: et cum hoc fit, accidit ut frumentum augeatur. Non tamen propter hoc pluit ut augeatur; quia similiter in aliquo loco frumentum destruitur propter pluviam, ut cum est collectum in area. Non tamen propter hoc pluit, ut destruatur frumentum, sed hoc casu accidit, pluvia cadente; et eodem modo videtur casu accidere quod frumentum crescat per accidens, pluvia cadente. Unde videtur quod nihil prohibeat sic etiam esse in partibus animalium, quae videntur esse sic dispositae propter aliquem finem: utpote quod aliquis dicat quod ex necessitate materiae contingit quod quidam dentes, anteriores scilicet, sint acuti et apti ad dividendum cibum, et maxillares sint lati et utiles ad conterendum cibum. Non tamen ita quod propter istas utilitates natura fecerit dentes tales vel tales: sed quia dentibus sic factis a natura propter necessitatem materiae sic decurrentis, accidit ut talem formam consequerentur, qua forma existente sequitur talis utilitas. Et similiter potest dici de omnibus aliis partibus, quae videntur habere aliquam determinatam formam propter aliquem finem.

[71784] In Physic., lib. 2 l. 12 n. 4 Et quia posset aliquis dicere quod semper vel ut in pluribus tales utilitates consequuntur; quod autem est semper vel frequenter, conveniens est esse a natura: ideo ad hanc obiectionem excludendam, dicunt quod a principio constitutionis mundi, quatuor elementa convenerunt ad constitutionem rerum naturalium, et factae sunt multae et variae dispositiones

rerum naturalium: et in quibuscumque omnia sic acciderunt apta ad aliquam utilitatem, sicut si propter hoc facta essent, illa tantum conservata sunt, eo quod habuerunt dispositionem aptam ad conservationem, non ab aliquo agente intendente finem, sed ab eo quod est per se *vanum*, idest a casu. Quaecumque vero non habuerunt talem dispositionem sunt destructa, et quotidie destruuntur; sicut Empedocles dixit a principio fuisse quosdam generatos, qui ex una parte erant boves, et ex alia parte erant homines.

[71785] In Physic., lib. 2 l. 12 n. 5 Haec est ergo ratio per quam aliquis dubitabit; vel si aliqua alia talis est. Sed considerandum est in ista ratione, quod exemplum inconveniens accipit. Nam pluvia licet habeat necessariam causam ex parte materiae, tamen ordinatur ad finem aliquem, scilicet ad conservationem rerum generabilium et corruptibilium. Propter hoc enim est generatio et corruptio mutua in istis inferioribus, ut conservetur perpetuum esse in eis. Unde augmentum frumenti inconvenienter accipitur in exemplum: comparatur enim causa universalis ad effectum particularem. Sed et hoc etiam considerandum est, quod augmentum et conservatio terrae nascentium accidit ex pluvia ut in pluribus; sed corruptio accidit ut in paucioribus: unde licet pluvia non sit propter perditionem, non tamen sequitur quod non sit propter conservationem et augmentum.

Lectio 13

[71786] In Physic., lib. 2 l. 13 n. 1 Posita opinione et ratione dicentium naturam non agere propter finem, hic improbat eam: et primo per rationes proprias; secundo per rationes sumptas ab iis ex quibus adversarii contrarium ostendere nitebantur, ibi: peccatum autem fit et cetera.

[71787] In Physic., lib. 2 l. 13 n. 2 Circa primum ponit quinque rationes. Quarum prima: talis est. Omnia quae fiunt naturaliter, aut fiunt sicut semper, aut sicut frequenter: sed nihil eorum quae fiunt a fortuna vel per se *vano*, idest a casu, fit semper vel ut frequenter. Non enim dicimus quod a fortuna vel a casu fit, quod multoties pluat in hieme; sed diceremus esse a casu si forte multum plueret *sub cane*, id est in diebus canicularibus: et similiter non dicimus quod fit a casu quod cauma sit in diebus canicularibus; sed si hoc esset in hieme. Ex his duobus sic argumentatur. Omnia quae fiunt, aut fiunt a casu, aut fiunt propter finem; quae enim accidunt praeter intentionem finis, dicuntur accidere casualiter: sed impossibile est ea quae fiunt semper vel frequenter, accidere a casu: ergo ea quae fiunt semper vel frequenter, fiunt propter aliquid. Sed omnia quae fiunt secundum naturam, fiunt vel semper vel frequenter, sicut etiam ipsi confitebantur: ergo omnia quae fiunt a natura, fiunt propter aliquid.

[71788] In Physic., lib. 2 l. 13 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: amplius in quibuscumque etc.; et dicit quod in quibuscumque est aliquis finis, et priora et consequentia omnia aguntur causa finis. Hoc supposito sic argumentatur. Sicut aliquid agitur naturaliter, sic aptum natum est agi: hoc enim significat quod dico naturaliter, scilicet *aptum natum*. Et haec propositio convertitur, quia sicut aliquid aptum natum est agi, sic agitur: sed oportet apponere hanc conditionem, nisi

aliquid impediat. Accipiamus ergo primum, quod non habet instantiam, quod sicut aliquid agitur naturaliter, sic aptum natum est agi. Sed ea quae fiunt naturaliter, sic aguntur quod inducuntur ad finem; ergo sic apta nata sunt agi, ut sint propter finem: et hoc est naturam appetere finem, scilicet habere aptitudinem naturalem ad finem. Unde manifestum est quod natura agit propter finem. Et hoc quod dixerat, manifestat per exemplum. Similiter enim ex prioribus pervenitur ad posteriora in arte et in natura: unde si artificialia, ut domus, fierent a natura, hoc ordine fierent quo nunc fiunt per artem; ut scilicet prius institueretur fundamentum, et postea erigerentur parietes, et ultimo superponeretur tectum. Hoc enim modo natura procedit in iis quae sunt terrae affixa, scilicet in plantis: quarum radices quasi fundamentum terrae infiguntur; stipes vero ad modum parietis elevatur in altum; frondes autem supereminent ad modum tecti. Et similiter si ea quae fiunt a natura, fierent ab arte, hoc modo fierent sicut apta nata sunt fieri a natura; ut patet in sanitate, quam contingit fieri et ab arte et a natura; sicut enim natura sanat calefaciendo et infrigidando, ita et ars. Unde manifestum est quod in natura est alterum propter alterum, scilicet priora propter posteriora, sicut et in arte.

[71789] In Physic., lib. 2 l. 13 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi: omnino autem ars etc.; et dicit quod ars quaedam facit, quae natura non potest facere, sicut domum et alia huiusmodi: in iis vero quae contingit fieri et ab arte et a natura, ars imitatur naturam, ut patet in sanitate, ut dictum est: unde si ea quae fiunt secundum artem, sunt propter finem, manifestum est quod etiam ea quae fiunt secundum naturam, propter finem fiunt, cum similiter se habeant priora ad posteriora in utrisque. Potest tamen dici quod haec non est alia ratio a praemissa; sed complementum et explicatio ipsius.

[71790] In Physic., lib. 2 l. 13 n. 5 Quartam rationem ponit ibi: maxime autem manifestum etc., et sumitur haec ratio ab iis quae manifestius in natura propter aliquid operari videntur. Unde dicit quod naturam operari propter aliquid maxime est manifestum in animalibus, quae neque operantur per artem, neque per inquisitionem, neque per deliberationem: et tamen manifestum est in operationibus eorum, quod propter aliquid operantur. Propter quod quidam dubitaverunt utrum aranei et formicae et huiusmodi animalia operentur per intellectum, vel per aliquod aliud principium. Sed tamen ex hoc fit manifestum quod non operantur ex intellectu, sed per naturam, quia semper eodem modo operantur; omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis araneus similiter facit telam, quod non esset si ab intellectu et arte operarentur: non enim omnis aedificator similiter facit domum, quia artifex habet iudicare de forma artificiati, et potest eam variare. Ulterius autem procedenti de animalibus ad plantas, in eis etiam apparent quaedam esse facta et utilia ad finem, sicut folia sunt utilia propter cooperimentum fructuum. Unde si hoc est a natura et non ab arte, quod hirundo facit nidum et araneus telam, et plantae producunt folia gratia fructuum, et radices sunt in plantis non sursum, sed deorsum, ut accipiant nutrimentum a terra; manifestum est quod causa finalis invenitur in iis quae fiunt et sunt a natura, natura scilicet propter aliquid operante.

[71791] In Physic., lib. 2 l. 13 n. 6 Quintam rationem ponit ibi: et quoniam natura dupliciter et cetera. Dicit quod cum natura dicatur dupliciter, scilicet de materia et forma, et forma est finis generationis, ut supra dictum est; hoc autem est de ratione finis, ut propter ipsum fiant alia;

sequitur quod esse et fieri propter aliquid, inveniatur in rebus naturalibus.

Lectio 14

[71792] In Physic., lib. 2 l. 14 n. 1 Postquam ostendit philosophus per proprias rationes, quod natura agit propter aliquid, hic intendit hoc manifestare removendo ea per quae aliqui contrarium existimabant. Et dividitur in tres partes, secundum tria ex quibus aliqui moveri videbantur ad hoc negandum. Secundum incipit ibi: omnino autem destruit etc.; tertium ibi: inconveniens autem et cetera.

[71793] In Physic., lib. 2 l. 14 n. 2 Primum autem ex quo aliqui moveri videbantur ad negandum naturam agere propter finem, ex hoc erat; quia videbant aliquando aliter accidere, sicut accidit in monstris, quae sunt peccata naturae. Unde etiam Empedocles posuit quod a principio constitutionis rerum, fuerunt producta quaedam, non habentia hanc formam et hunc ordinem qui nunc in natura communiter invenitur.

[71794] In Physic., lib. 2 l. 14 n. 3 Ad hoc ergo excludendum inducit quatuor rationes. Circa quarum primam ostendit quod licet ars agat propter aliquid, tamen in iis quae fiunt secundum artem, contingit fieri peccatum; quia aliquando grammaticus non recte scribit, et medicus quandoque potat aliquem medicinali potione non recte. Unde manifestum est quod contingit peccatum esse etiam in iis quae sunt secundum naturam, quamvis natura propter aliquid operetur. In arte autem, eorum quae propter aliquid fiunt, quaedam fiunt secundum artem, et recte fiunt; quaedam autem sunt, in quibus artifex fallitur, non secundum artem agens: et in his contingit peccatum, arte propter aliquid agente. Si enim ars non ageret ad determinatum finem, qualitercumque ars operaretur, non esset peccatum; quia operatio artis aequaliter se haberet ad omnia. Hoc ipsum igitur quod in arte contingit esse peccatum, est signum quod ars propter aliquid operetur. Ita etiam contingit in naturalibus rebus; in quibus monstra sunt quasi peccata naturae propter aliquid agentis, inquantum deficit recta operatio naturae. Et hoc ipsum quod in naturalibus contingit esse peccatum, est signum quod natura propter aliquid agat. Unde in substantiis quas in principio mundi Empedocles dixit esse constitutas *bovigenas*, idest ex media parte boves et ex media homines, si non poterant pervenire ad aliquem finem et terminum naturae, ut scilicet conservarentur in esse; non hoc fuit quia natura non hoc intendat, sed quia haec non possibilia salvari, generata sunt non secundum naturam, sed corrupto aliquo naturali principio; sicut nunc etiam accidit aliquos monstruosos partus generari propter corruptionem seminis.

[71795] In Physic., lib. 2 l. 14 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: amplius necesse est etc.; quae talis est. Ubicumque sunt determinata principia et determinatus ordo procedendi, ibi oportet esse determinatum finem propter quem alia fiant: sed in generatione animalium est determinatus ordo procedendi; quia oportet primum fieri semen, et non statim a principio est animal; et ipsum semen non statim est induratum, sed a principio est molle, et quodam ordine ad perfectionem tendit: ergo

in generatione animalium est determinatus finis. Non ergo propter hoc accidunt monstra et peccata in animalibus, quia natura non agit propter aliquid.

[71796] In Physic., lib. 2 l. 14 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi: amplius et in plantis inest etc.; quae talis est. Licet natura in plantis agat propter aliquid sicut in animalibus, tamen minus est *dearticulatum*, idest distinctum, in plantis; vel minus ex operationibus eorum colligi potest. Si ergo propter hoc accidant peccata et monstra in animalibus, quia natura non agit propter aliquid, magis deberet accidere in plantis. Utrum igitur sicut fiunt in animalibus bovigena viriprora, ita fiant in plantis *vitigena oleoprora*, id est ex media parte olivae et media parte vites, vel non? Dicere enim quod fiant, videtur inconveniens: sed tamen oportet ita esse, si in animalibus contingit hac de causa, quia natura non agit propter aliquid. Non ergo ista de causa in animalibus contingit quia natura propter aliquid non agit.

[71797] In Physic., lib. 2 l. 14 n. 6 Quartam rationem ponit ibi: adhuc oportuit etc.; quae talis est. Sicuti animalia generantur a natura, ita et semina animalium; si igitur accidit aliquid in generatione animalium qualitercumque contingit, et non quasi natura agente ad determinatum finem, sequetur etiam idem in seminibus; scilicet ut a quodcumque semen produceretur. Et hoc patet esse falsum: unde et primum falsum est.

[71798] In Physic., lib. 2 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: omnino autem destruit etc., excludit secundum ex quo movebantur ad ponendum naturam non agere propter aliquid. Videbatur enim hoc quibusdam, quia ea quae naturaliter accidunt, videntur ex prioribus principiis procedere, quae sunt agens et materia, et non ex intentione finis. Sed ipse contrarium ostendit dicens, quod ille qui sic dicit, naturam scilicet non agere propter aliquid, destruit naturam et ea quae sunt secundum naturam. Haec enim dicuntur esse secundum naturam, quaecumque ab aliquo principio intrinseco moventur continue, quousque perveniant ad aliquem finem; non in quodcumque contingens, neque a quocumque principio in quemcumque finem, sed a determinato principio in determinatum finem: semper enim ab eodem principio proceditur in eundem finem, nisi aliquid impediat. Contingit autem id cuius causa fit aliquid, aliquando fieri a fortuna, quando non propter hoc agitur: sicut si aliquis extraneus veniat, et recedat balneatus, dicimus hoc esse a fortuna, eo quod ita fecit, se balneando, ac si propter hoc venisset, cum tamen propter hoc non venerit; unde secundum accidens est ipsum balneari (fortuna enim est de numero causarum secundum accidens, ut prius dictum est). Sed si semper aut frequenter ei venienti hoc accidat, non dicitur esse a fortuna. In rebus autem naturalibus, non per accidens sed semper sic est, nisi aliquid impediat: unde manifestum est quod determinatus finis, qui sequitur in natura, non sequitur a casu, sed ex intentione naturae. Ex quo patet quod contra rationem naturae est, dicere quod natura non agat propter aliquid.

[71799] In Physic., lib. 2 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit: inconveniens autem est etc., excludit tertium ex quo aliquis opinari potest quod natura non agat propter aliquid. Videbatur enim quibusdam quod natura non agat propter aliquid, quia non deliberat. Sed philosophus dicit quod inconveniens est hoc opinari: quia manifestum est quod ars agit propter aliquid; et tamen manifestum est quod ars non deliberat. Nec artifex deliberat inquantum habet artem, sed inquantum deficit a

certitudine artis: unde artes certissimae non deliberant, sicut scriptor non deliberat quomodo debeat formare litteras. Et illi etiam artifices qui deliberant, postquam invenerunt certum principium artis, in exequendo non deliberant: unde citharaedus, si in tangendo quamlibet chordam deliberaret, imperitissimus videretur. Ex quo patet quod non deliberare contingit alicui agenti, non quia non agit propter finem, sed quia habet determinata media per quae agit. Unde et natura, quia habet determinata media per quae agit, propter hoc non deliberat. In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum. Si enim ars factiva navis esset intrinseca ligno, facta fuisset navis a natura, sicut modo fit ab arte. Et hoc maxime manifestum est in arte quae est in eo quod movetur, licet per accidens, sicut de medico qui medicatur se ipsum: huic arti enim maxime assimilatur natura. Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam. Ultimo autem epilogando dicit, manifestum esse quod natura sit causa, et quod agat propter aliquid.

Lectio 15

[71800] In Physic., lib. 2 l. 15 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod natura agit propter finem, hic procedit ad inquirendum de secunda quaestione, scilicet quomodo necessitas inveniatur in rebus naturalibus. Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit aliorum opinionem, ibi: nunc quidam enim etc.; tertio determinat veritatem, ibi: sed tamen non sine his et cetera.

[71801] In Physic., lib. 2 l. 15 n. 2 Quaerit ergo primo utrum in rebus naturalibus sit necessarium *simpliciter*, idest absolute, aut necessarium ex conditione, sive ex suppositione. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod necessitas quae dependet ex causis prioribus, est necessitas absoluta, ut patet ex necessario quod dependet ex materia. Animal enim esse corruptibile, est necessarium absolute: consequitur enim ad hoc quod est animal, esse compositum ex contrariis. Similiter etiam quod habet necessitatem ex causa formali, est necessarium absolute; sicut hominem esse rationalem, aut triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, quod reducitur in definitionem trianguli. Et similiter quod habet necessitatem ex causa efficiente, est necessarium absolute; sicut necessarium est esse alternationem noctis et diei propter motum solis. Quod autem habet necessitatem ab eo quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione, vel suppositione; ut puta si dicatur, necesse est hoc esse si hoc debeat fieri: et huiusmodi necessitas est ex fine, et ex forma inquantum est finis generationis. Quaerere igitur utrum in rebus naturalibus sit necessarium simpliciter aut ex suppositione, nihil aliud est quam quaerere utrum in rebus naturalibus necessitas inveniatur ex fine, aut ex materia.

[71802] In Physic., lib. 2 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit: nunc quidam enim etc., ponit aliorum opinionem. Et dicit quod quidam opinantur quod generatio rerum naturalium proveniat ex necessitate absoluta materiae; ut puta si aliquis diceret quod paries aut domus taliter sit ex necessitate mate-

riae, eo quod gravia nata sunt deorsum ferri, levia vero supereminere: et propter hoc lapides graves et duri remanent in fundamento, terra vero lapidibus superponitur tanquam levior, ut patet in parietibus constructis ex lateribus, qui ex terra conficiuntur; sed in summo ponuntur ligna, scilicet in tecto, quae sunt maxime levia. Ita etiam existimabant dispositiones rerum naturalium provenisse tales ex necessitate materiae; ut puta si dicatur quod homo habet pedes inferius et manus superius propter gravitatem aut levitatem humorum.

[71803] In Physic., lib. 2 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit: sed tamen non sine his quidem etc., determinat veritatem. Et circa hoc duo facit: primo ostendit qualiter sit necessitas in rebus naturalibus; secundo assimilat necessitatem rerum naturalium necessitati quae est in scientiis demonstrativis, ibi: est autem necessarium et cetera. Dicit ergo primo quod, licet inconveniens videatur dicere quod in rebus naturalibus sit talis dispositio propter necessitatem materiae, sicut et apparet hoc esse inconveniens in rebus artificialibus, de quibus exemplum positum est; non tamen est talis dispositio facta in rebus naturalibus et artificialibus, sine principiis materialibus habentibus aptitudinem ad talem dispositionem: non enim domus convenienter constaret, nisi graviora in fundamento ponerentur, et leviora superius. Non tamen dicendum est quod propter hoc domus sic sit disposita quod una pars eius sit inferius et alia superius, *propter hoc*, id est propter gravitatem aut levitatem quarundam partium; nisi secundum quod haec praepositio propter dicit causam materialem, quae propter formam est: sed partes domus sic sunt dispositae propter finem, qui est cooperire et salvare homines a caumate et pluviis. Et sicuti est in domo, similiter est in omnibus aliis, in quibuscumque contingit agere propter aliquid: in omnibus enim huiusmodi non consequuntur dispositiones generatorum aut factorum sine principiis materialibus, quae habent necessariam materiam, per quam apta, nata sunt sic disponi. Non tamen res factae aut generatae sic disponuntur propter hoc, quod principia materialia sunt talia, nisi sicut ly propter dicit causam materialem; sed sic disponuntur propter aliquem finem, et principia materialia quaeruntur ut sint apta huic dispositioni, quam requirit finis, ut patet in serra. Est enim serra *huiusmodi*, idest talis dispositionis aut formae: quare oportet quod sit *talis*, idest ut habeat talem materiam: et est *huiusmodi*, idest talis dispositionis aut formae, *propter hoc*, idest propter aliquem finem. Sed tamen iste finis, qui est sectio, non posset provenire nisi esset ferrea: necessarium est ergo serram esse ferream, si debeat esse serra, et si debeat esse eius finis, quod est opus ipsius. Sic igitur patet quod in rebus naturalibus est necessarium ex suppositione, sicut et in rebus artificialibus: sed non ita quod id quod est necessarium, sit sicut finis; quia id quod necessarium est, ponitur ex parte materiae; sed ex parte finis ponitur ratio necessitatis. Non enim dicimus quod necessarium sit esse talem finem, quia materia talis est; sed potius e converso, quia finis et forma talis futura est, necesse est materiam talem esse. Et sic necessitas ponitur ad materiam, sed ratio necessitatis ad finem.

[71804] In Physic., lib. 2 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit: est autem necessarium etc., assimilat necessitatem quae est in generatione rerum naturalium, necessitati quae est in scientiis demonstrativis. Et primo quantum ad ordinem necessitatis; secundo quantum ad id quod est necessitatis principium, ibi: et finis quod est et cetera. Dicit ergo primo quod aliquo modo similiter invenitur necessarium in scientiis demonstrativis, et in iis quae generantur secundum naturam. Invenitur enim in

scientiis demonstrativis necessarium a priori, sicut si dicamus quod quia definitio recti anguli est talis, necesse est triangulum esse talem, scilicet habere tres angulos aequales duobus rectis. Ex illo ergo priori quod assumitur ut principium, provenit ex necessitate conclusio. Sed non sequitur e converso, si conclusio est, quod principium sit; quia aliquando ex falsis propositionibus potest syllogizari conclusio vera. Sed tamen sequitur quod si conclusio non est, quod neque principium praemissum sit; quia falsum nunquam syllogizatur nisi ex falso. Sed in iis quae fiunt propter aliquid, sive secundum artem sive secundum naturam, e converso se habet: quia si finis erit aut est, necesse est quod est ante finem futurum esse aut esse. Si vero id quod est ante finem non est, neque finis erit: sicut in demonstrativis, si non sit conclusio, non erit principium. Sic igitur patet quod in iis quae fiunt propter finem, eundem ordinem tenet finis, quem tenet principium in demonstrativis. Et hoc ideo quia etiam finis est principium, non quidem actionis, sed ratiocinationis; quia a fine incipimus ratiocinari de iis quae sunt ad finem: in demonstrativis autem non attenditur principium actus, sed ratiocinationis; quia in demonstrativis non sunt actiones, sed ratiocinationes tantum. Unde convenienter finis in iis quae fiunt propter finem, tenet locum principii quod est in demonstrativis. Unde similitudo est utrobique; quamvis e converso se videatur habere propter hoc quod finis est ultimum in actione, quod in demonstratione non est. Sic igitur concludit quod si debeat fieri domus, quod est finis generationis, necesse est hoc fieri aut praeexistere, scilicet materiam, quae propter finem est; sicut lateres et lapides necesse est praeexistere si domus debet fieri. Non tamen quod finis sit propter materiam, sed non erit si materia non sit; sicut domus non erit si non sint lapides, et serra non erit si non fuerit ferrum: quia et in scientiis demonstrativis principia non sunt si conclusio non sit, quae assimilatur iis quae sunt ad finem, sicut principium fini, sicut dictum est. Sic igitur manifestum est quod in rebus naturalibus dicitur esse necessarium, quod se habet per modum materiae vel materialis motus: et ratio huius necessitatis est ex fine; propter finem enim necessarium est esse materiam talem. Et naturalis quidem assignare debet utramque causam, scilicet materialem et finalem, sed magis finalem, quia finis est causa materiae, sed non e converso. Non enim finis est talis quia materia est talis: sed potius materia est talis quia finis est talis, ut dictum est.

[71805] In Physic., lib. 2 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit: et finis, quod est etc., assimilat necessitatem naturalis generationis necessitati scientiarum demonstrativarum, quantum ad id quod est necessitatis principium. Manifestum est enim quod in scientiis demonstrativis, principium demonstrationis est definitio: et similiter finis, qui est principium et ratio necessitatis in iis quae fiunt secundum naturam, est quoddam principium sumptum a ratione et definitione; finis enim generationis est forma speciei, quam significat definitio. Et hoc etiam patet in artificialibus: sicut enim demonstrator in demonstrando accipit definitionem ut principium, ita et aedificator in aedificando, et medicus in sanando; ut quia talis est definitio domus, oportet hoc fieri et esse ad hoc quod domus fiat: et quia haec est definitio sanitatis, oportet hoc fieri ad hoc quod aliquis sanetur: et si haec et illa, quousque perveniatur ad illa quae fienda sunt. Contingit autem quandoque in scientiis demonstrativis triplicem esse definitionem. Quarum una est demonstrationis principium, ut haec: tonitruum est extinctio ignis in nube: quaedam vero demonstrationis conclusio, ut haec:

tonitruum est continuus sonus in nubibus: quaedam vero complectitur utrumque, ut haec: tonitruum est continuus sonus in nubibus propter extinctionem ignis in nube; et haec comprehendit in se totam demonstrationem absque demonstrationis ordine: unde in I Poster. dicitur quod definitio est demonstratio positione differens. Quia igitur in iis quae fiunt propter finem, finis se habet ut principium in demonstrativis, et ea quae sunt ad finem sicut conclusio; etiam in definitione rerum naturalium invenitur id quod est necessarium propter finem. Si enim aliquis velit definire opus serrae, quoniam est talis divisio; quae quidem non erit nisi habeat dentes, qui non erunt apti ad dividendum nisi sint ferrei: oportebit in definitione serrae ponere ferrum. Nihil enim prohibet in definitione poni quasdam partes materiae, non quidem partes individuales, ut has carnes et haec ossa; sed partes communes, ut carnes et ossa; et hoc necessarium est in definitione omnium rerum naturalium. Sicut igitur definitio quae colligit in se principium demonstrationis et conclusionem est tota demonstratio; ita definitio colligens finem et formam et materiam, comprehendit totum processum generationis naturalis.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Commentaria in octo libros Physicorum

a libro III ad librum IV

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 3

Lectio 1

[71806] In Physic., lib. 3 l. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principiis rerum naturalium, et de principiis huius scientiae, hic incipit prosequi suam intentionem determinando de subiecto huius scientiae, quod est ens mobile simpliciter. Dividitur ergo in partes duas: in prima determinat de motu secundum se; in secunda de motu per comparationem ad moventia et mobilia, ibi: omne quod movetur etc., libro VII. Prima dividitur in duas: in prima determinat de ipso motu; in secunda de partibus eius, in quinto libro, ibi: transmutatur autem et cetera. Circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur, ibi: est quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo dicit de quo principaliter intendit; secundo ponit quaedam ei adiuncta, quae ex consequenti intenduntur, ibi: determinantibus autem et cetera.

[71807] In Physic., lib. 3 l. 1 n. 2 Circa primum utitur tali ratione *natura est principium motus et mutationis*, ut ex definitione in secundo posita patet (quomodo autem differant motus et mutatio, in quinto ostendetur): et sic patet quod ignorato motu, ignoratur natura, cum in eius definitione ponatur. Cum ergo nos intendamus tradere scientiam de natura, necesse est notificare motum.

[71808] In Physic., lib. 3 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: determinantibus autem etc., adiungit quaedam quae concomitantur motum: et utitur duabus rationibus, quarum prima talis est. Quicumque determinat de aliquo, oportet quod determinet ea quae consequuntur ipsum: subiectum enim et accidentia in una scientia considerantur. Sed motum consequitur infinitum intranee, quod sic patet. Motus enim est de numero continuorum, quod infra patebit in sexto: infinitum autem cadit in definitione continui. Et addit *primo*, quia infinitum quod est in additione numeri, causatur ex infinito quod est in divisione continui. Et quod infinitum cadat in definitione continui, ostendit quia multoties definientes continuum utuntur infinito; utpote cum dicunt quod continuum est quod est divisibile in infinitum. Et dicit *multoties*, quia invenitur etiam alia definitio continui, quae ponitur in praedicamentis: continuum est cuius partes ad unum terminum communem copulantur. Differunt autem hae duae definitiones. Continuum enim, cum sit quoddam totum, per partes suas definiri habet: partes autem dupliciter comparantur ad totum, scilicet secundum compositionem, prout ex partibus totum componitur; et secundum resolutionem, prout totum dividitur in partes. Haec igitur definitio continui data est secundum viam resolutionis; quae autem ponitur in praedicamentis, secund

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

um viam compositionis. Sic igitur patet quod infinitum consequitur motum intranee. Quaedam autem consequuntur motum extrinsece, sicut exteriores quaedam mensurae, ut locus et vacuum et tempus. Nam tempus est mensura ipsius motus: mobilis vero mensura est locus quidem secundum veritatem, vacuum autem secundum opinionem quorundam: et ideo subiungit quod motus non potest esse sine loco, vacuo et tempore. Nec impedit quod non omnis motus est localis; quia nihil movetur nisi in loco existens: omne enim corpus sensibile est in loco, et huius solius est moveri. Motus etiam localis est primus motuum, quo remoto removentur alii, ut infra patebit in octavo. Sic igitur patet quod praedicta quatuor consequuntur motum, unde pertinent ad considerationem philosophi naturalis propter rationem praedictam.

[71809] In Physic., lib. 3 l. 1 n. 4 Et etiam propter aliam quam consequenter subiungit, quia praedicta sunt communia omnibus rebus naturalibus. Unde cum determinandum sit in scientia naturali de omnibus rebus naturalibus, praedeterminandum est de quolibet istorum: quia speculatio quae est de propriis, est posterior ea quae est de communibus, ut in principio dictum est. Sed inter haec communia prius determinandum est de motu; quia alia consequuntur ad ipsum, ut dictum est.

[71810] In Physic., lib. 3 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: est quidem igitur aliquid etc., exequitur propositum. Et primo determinat de motu et infinito, quod intranee motum consequitur; secundo de aliis tribus, quae consequuntur ipsum extrinsece, in quarto libro, ibi: similiter autem necesse et cetera. Prima dividitur in duas: in prima determinat de motu; in secunda de infinito, ibi: quoniam autem de natura et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quaedam ad investigandum definitionem motus; secundo definit motum, ibi: diviso autem secundum unumquodque et cetera. Circa primum duo facit: primo enim praemittit quasdam divisiones: quia via ad inveniendum definitiones convenientissima est per divisiones, ut patet per philosophum in II Poster. et in VII Metaphys.; secundo ostendit quod motus in praedictas divisiones cadit, ibi: non est autem motus et cetera.

[71811] In Physic., lib. 3 l. 1 n. 6 Circa primum ponit tres divisiones: quarum prima est quod ens dividitur per potentiam et actum. Et haec quidem divisio non distinguit genera entium: nam potentia et actus inveniuntur in quolibet genere. Secunda divisio est prout ens dividitur secundum decem genera: quorum unum est *hoc aliquid*, idest substantia, aliud *quantum* vel *quale*, aut aliquod

aliorum praedicamentorum. Tertia divisio est unius generis entium, scilicet eius quod est *ad aliquid*. Nam motus aliquo modo ad hoc genus pertinere videtur, inquantum movens refertur ad mobile. Ad huius igitur tertiae divisionis intellectum, considerandum est quod, cum relatio habeat debilissimum esse, quia consistit tantum in hoc quod est ad aliud se habere, oportet quod super aliquod aliud accidens fundetur; quia perfectiora accidentia sunt propinquiora substantiae, et eis mediantibus alia accidentia substantiae insunt. Maxime autem super duo fundatur relatio, quae habent ordinem ad aliud, scilicet super quantitatem et actionem: nam quantitas potest esse mensura etiam alicuius exterioris; agens autem transfundit actionem suam in aliud. Relationes igitur quaedam fundantur super quantitatem; et praecipue super numerum, cui competit prima ratio mensurae, ut patet in duplo et dimidio, multiplici et submultiplici, et in aliis huiusmodi. Idem etiam et simile et aequale fundantur super unitatem, quae est principium numeri. Aliae vero relationes fundantur super actionem et passionem: vel secundum ipsum actum, sicut calefaciens dicitur ad calefactum; vel secundum hoc quod est egisse, sicut pater refertur ad filium quia genuit; vel secundum potentiam agendi, sicut dominus ad servum quia potest eum coercere. Hanc igitur divisionem manifeste expressit philosophus in V Metaphys.; sed hic breviter tangit, dicens quod ad aliquid aliud quidem est secundum superabundantiam et defectum; quod quidem fundatur super quantitatem, ut duplum et dimidium: aliud autem secundum activum et passivum, et motivum et mobile, quae ad invicem referuntur, ut patet per se.

[71812] In Physic., lib. 3 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit: non est autem motus praeter res etc., ostendit quomodo motus reducitur ad praedictas divisiones. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod motus non est praeter genera rerum in quibus contingit esse motum; secundo quod dividitur sicut genera rerum dividuntur, ibi: unumquodque autem et cetera. Circa primum considerandum est quod, cum motus, sicut infra patebit, sit actus imperfectus; omne autem quod est imperfectum, sub eodem genere cadit cum perfecto, non quidem sicut species, sed per reductionem (sicut materia prima est in genere substantiae); necesse est quod motus non sit praeter genera rerum in quibus contingit esse motum. Et hoc est quod dicit, quod motus non est *praeter res*, idest praeter genera rerum in quibus est motus, ita quod sit aliquid extraneum, vel aliquid commune ad haec genera. Et hoc manifestat per hoc quod omne quod mutatur, mutatur vel secundum substantiam, vel secundum quantitatem, vel secundum qualitatem, vel secundum locum, ut in quinto ostendetur. His autem generibus non est accipere aliquod commune univocum, quod non contineatur sub aliquo praedicamento, sed sit genus eorum: sed ens est commune ad ea secundum analogiam, ut in IV Metaphys. ostendetur. Unde etiam manifestum est quod neque motus neque mutatio sunt extra praedicta genera; cum nihil sit extra ea, sed sufficienter dividant ens. Quomodo autem motus se habeat ad praedicamentum actionis vel passionis, infra ostendetur.

[71813] In Physic., lib. 3 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: unumquodque autem dupliciter etc., ostendit quod motus dividitur sicut genera rerum. Manifestum est enim quod in omnibus generibus contingit aliquid esse dupliciter, vel sicut perfectum, vel sicut imperfectum. Cuius ratio est, quia privatio et habitus est prima contrarietas, quae in omnibus contrariis salvatur, ut in X Metaphys. dicitur. Unde, cum omnia genera dividantur contrariis differentiis, oportet in omnibus generibus

esse perfectum et imperfectum: sicut in substantia aliquid est ut forma, et aliquid ut privatio; et in qualitate aliquid est ut album quod est perfectum, et aliquid ut nigrum, quod est quasi imperfectum; et in quantitate, aliquid est quantitas perfecta et aliquid imperfecta; et in loco aliquid est sursum, quod est quasi perfectum, et aliquid deorsum, quod est quasi imperfectum; vel leve et grave, quae ponuntur in ubi, ratione inclinationis. Unde manifestum est quod quot modis dividitur ens, tot modis dividitur motus. Differunt enim species motus secundum diversa genera entium; ut augmentum, quod est motus in quantitate, a generatione, quae est motus in substantia. Differunt etiam species motus secundum perfectum et imperfectum in eodem genere: nam generatio est motus in substantia ad formam, corruptio vero ad privationem; et in quantitate augmentum ad quantitatem perfectam, diminutio ad imperfectam. Quare autem non assignentur duae species in qualitate et in ubi ostendetur in quinto.

Lectio 2

[71814] In Physic., lib. 3 l. 2 n. 1 Postquam philosophus praemisit quaedam, quae sunt necessaria ad inquisitionem definitionis motus, hic definit motum: et primo in generali; secundo in speciali, ibi: quid quidem igitur motus et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quid sit motus; secundo inquirit cuius actus sit motus, utrum moventis aut mobilis, ibi: movetur autem movens et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit definitionem motus; secundo manifestat partes definitionis, ibi: quod autem hoc sit motus etc.; tertio ostendit definitionem esse bene assignatam, ibi: quod quidem igitur hoc sit et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit definitionem motus; secundo exemplificat, ibi: ut alterabilis quidem et cetera.

[71815] In Physic., lib. 3 l. 2 n. 2 Circa primum sciendum est, quod aliqui definierunt motum dicentes, quod motus est exitus de potentia in actum non subito. Qui in definiendo errasse inveniuntur, eo quod in definitione motus posuerunt quaedam quae sunt posteriora motu: exitus enim est quaedam species motus; subitum etiam in sua definitione recipit tempus: est enim subitum, quod fit in indivisibili temporis; tempus autem definitur per motum.

[71816] In Physic., lib. 3 l. 2 n. 3 Et ideo omnino impossibile est aliter definire motum per priora et notiora, nisi sicut philosophus hic definit. Dictum est enim quod unumquodque genus dividitur per potentiam et actum. Potentia autem et actus, cum sint de primis differentiis entis, naturaliter priora sunt motu: et his utitur philosophus ad definiendum motum. Considerandum est igitur quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam et actum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur: quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed iam motum est: illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum, quod quidem partim est in potentia et partim in actu; ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur: cum vero est iam calefacta, terminatus est motus calefactionis: cum vero iam participat aliquid de calore sed imperfecte, tunc movetur ad calorem; nam quod calefit, paulatim participat calorem magis ac magis.

Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus: non quidem secundum id quod actu tantum est, sed secundum quod iam in actu existens habet ordinem in ulteriorem actum; quia si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus, esset terminus motus et non motus, sicut accidit cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter, si actus imperfectus consideretur tantum ut in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiae, non habet rationem motus, sed principii motus: potest enim incipere calefactio sicut a frigido, ita et a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia: ut per id quod dicitur actus, designetur ordo eius ad anteriorem potentiam, et per id quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo eius ad ulteriorem actum. Unde convenientissime philosophus definit motum, dicens quod motus est *entelechia*, idest *actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.*

[71817] In Physic., lib. 3 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: ut alterabilis quidem etc., exemplificat in omnibus speciebus motus: sicut alteratio est actus alterabilis inquantum est alterabile. Et quia motus in quantitate et in substantia non habent unum nomen, sicut motus in qualitate dicitur alteratio, quantum ad motum in quantitate ponit duo nomina: et dicit quod actus augmentabilis et oppositi, scilicet diminuibilis, quibus non est unum commune nomen, est augmentum et diminutio. Et similiter generabilis et corruptibilis, generatio et corruptio; et mutabilis secundum locum, loci mutatio. Accipit enim hic motum communiter pro mutatione, non autem stricte secundum quod dividitur contra generationem et corruptionem, ut dicetur in quinto.

[71818] In Physic., lib. 3 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: quod autem hoc sit motus etc., manifestat singulas particulas definitionis: et primo quantum ad hoc quod motus dicitur *actus*; secundo quantum ad hoc quod dicitur *existentis in potentia*, ibi: quoniam autem etc.; tertio quantum ad hoc quod additur, *inquantum huiusmodi*, ibi: dico autem hoc et cetera. Circa primum utitur tali ratione. Id quo aliquid fit actu, prius in potentia existens, est actus; sed aliquid fit actu dum movetur, prius adhuc in potentia existens; ergo motus est actus. Dicit ergo ex hoc manifestum esse quod motus sit *hoc*, idest actus, quia aedificabile dicit potentiam ad aliquid; cum autem aedificabile secundum hanc potentiam quam importat, reducitur in actum, tunc dicimus quod aedificatur: et iste actus est aedificatio passiva. Et similiter est de omnibus aliis motibus, sicut *doctrinatio, medicatio, volutatio, saltatio, adolescentia*, idest augmentum, *et senectus*, idest diminutio. Considerandum est enim quod antequam aliquid moveatur, est in potentia ad duos actus, scilicet ad actum perfectum, qui est terminus motus, et ad actum imperfectum, qui est motus: sicut aqua antequam incipiat calefieri est in potentia ad calefieri et ad calidum esse; cum autem calefit, reducitur in actum imperfectum, qui est motus; nondum autem in actum perfectum, qui est terminus motus, sed adhuc respectu ipsius remanet in potentia.

[71819] In Physic., lib. 3 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: quoniam autem quaedam etc., ostendit quod

motus sit actus *existentis in potentia*, tali ratione. Omnis enim actus, eius est proprie actus in quo semper invenitur, sicut lumen nunquam invenitur nisi in diaphano, et propter hoc est actus diaphani. Sed motus semper invenitur in existente in potentia; est igitur motus actus existentis in potentia. Ad manifestationem igitur secundae propositionis, dicit quod quia quaedam eadem sunt et in potentia et in actu, licet non simul aut secundum idem, sicut aliquid est calidum in potentia et frigidum actu; ex hoc sequitur quod multa agunt et patiuntur ad invicem, inquantum scilicet utrumque est in potentia et actu respectu alterius secundum diversa. Et quia omnia corpora naturalia inferiora communicant in materia, ideo in unoquoque est potentia ad id quod est actu in altero: et ideo in omnibus talibus aliquid simul agit et patitur, et movet et movetur. Et ex hac ratione quibusdam visum est quod simpliciter omne movens moveatur: sed de hoc manifestum erit magis in aliis. Ostendetur enim in octavo huius et in XII Metaphys., quod est quoddam movens immobile, quia non est in potentia sed in actu tantum. Sed quando id quod est in potentia, actu quodammodo existens, *agit aut ipsum aut aliud inquantum est mobile*, idest reducitur in actum motus, sive sit motum a se sive ab alio, tunc est motus actus eius. Et inde est quod illa quae sunt in potentia, sive agant sive patiantur, moventur; quia et agendo patiuntur, et movendo moventur: sicut ignis, cum agit in ligna, patitur inquantum ingrossatur per fumum, quia flamma non est nisi fumus ardens.

[71820] In Physic., lib. 3 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit: dico autem hoc inquantum etc., manifestat hanc particulam, *inquantum huiusmodi*: et primo per exemplum; secundo per rationem, ibi: manifestum autem et in contrariis et cetera. Dicit ergo primo quod necessarium fuit addi *inquantum huiusmodi*, quia id quod est in potentia, est etiam aliquid actu. Et licet idem sit subiectum existens in potentia et in actu, non tamen est idem secundum rationem esse in potentia et esse in actu, sicut aes est in potentia ad statuam et est actu aes, non tamen est eadem ratio aeris inquantum est aes et inquantum est potentia ad statuam. Motus autem non est actus aeris inquantum est aes, sed inquantum est in potentia ad statuam: alias oporteret quod quandiu aes esset, tandiu aes moveretur, quod patet esse falsum. Unde patet convenienter additum esse *inquantum huiusmodi.*

[71821] In Physic., lib. 3 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: manifestum autem et in contrariis etc., ostendit idem per rationem sumptam a contrariis. Manifestum est enim quod aliquod idem subiectum est in potentia ad contraria, sicut humor aut sanguis est idem subiectum se habens in potentia ad sanitatem et aegritudinem. Manifestum est autem quod esse in potentia ad sanitatem, et esse in potentia ad aegritudinem, est alterum et alterum (et hoc dico secundum ordinem ad obiecta): alioquin si idem esset posse laborare et posse sanari, sequeretur quod laborare et sanari essent idem. Differunt ergo posse laborare et posse sanari secundum rationem, sed subiectum est unum et idem. Patet ergo quod non est eadem ratio subiecti inquantum est quoddam ens, et inquantum est potentia ad aliud: alioquin potentia ad contraria esset una secundum rationem. Et sic etiam non est idem secundum rationem color et visibile. Et ideo necessarium fuit dicere quod motus est actus possibilis *inquantum est possibile*: ne intelligeretur esse actus eius quod est in potentia, inquantum est quoddam subiectum.

Lectio 3

[71822] In Physic., lib. 3 l. 3 n. 1 Posita definitione motus et manifestatis singulis particulis definitionis, hic consequenter ostendit quod definitio sit bene assignata: et primo directe; secundo indirecte, ibi: quod autem bene dictum sit et cetera.

[71823] In Physic., lib. 3 l. 3 n. 2 Circa primum utitur tali ratione. Omne quod est in potentia, quandoque contingit esse in actu; sed aedificabile est in potentia; ergo contingit aliquem actum esse aedificabilis inquantum est aedificabile. Hoc autem est vel domus vel aedificatio. Sed domus non est actus aedificabilis inquantum est aedificabile, quia aedificabile inquantum huiusmodi reducitur in actum cum aedificatur; cum autem iam domus est, non aedificatur. Relinquitur igitur quod aedificatio sit actus aedificabilis inquantum huiusmodi. Aedificatio autem est quidam motus: motus igitur est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi. Et eadem ratio est de aliis motibus. Patet igitur quod motus sit talis actus qualis dictus est et quod tunc aliquid movetur, quando est in tali actu, et neque prius neque posterius: quia prius, cum est in potentia tantum, non incipit motus; neque etiam posterius, cum iam omnino desinat esse in potentia per hoc quod sit in actu perfecto.

[71824] In Physic., lib. 3 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: quod autem bene dictum sit etc., ostendit indirecte definitionem esse bene assignatam, per hoc scilicet quod non contingit motum aliter definire. Et circa hoc tria facit: primo proponit quod intendit; secundo ponit definitiones aliorum de motu, et reprobat eas, ibi: manifestum autem intendentibus etc.; tertio assignat causam quare alii sic definierunt motum, ibi: causa autem in hoc ponere et cetera. Dicit ergo primo quod manifestum est motum esse bene definitum ex duobus: primo quidem quia definitiones quibus alii definierunt motum, sunt inconvenientes; secundo ex hoc quod non contingit eum aliter definire. Cuius ratio est, quia motus non collocari potest in aliquo alio genere quam in genere actus existentis in potentia.

[71825] In Physic., lib. 3 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: manifestum autem intendentibus etc., excludit definitiones aliorum de motu. Et sciendum est quod tripliciter aliqui definierunt motum. Dixerunt enim motum esse *alteritatem*, propter hoc quod id quod movetur semper alio et alio modo se habet. Item dixerunt motum esse *inaequalitatem*, quia id quod movetur semper magis ac magis accedit ad terminum. Dixerunt etiam motum esse *quod non est*, idest non ens: quia id quod movetur, dum movetur, nondum habet id ad quod movetur; ut quod movetur ad albedinem, nondum est album. Has autem definitiones destruit philosophus tripliciter. Primo quidem ex parte subiecti motus. Si enim motus esset alteritas vel inaequalitas vel non ens, cuicumque ista inessent, necessario moveretur; quia cuicumque inest motus, illud movetur. Sed non est necessarium moveri neque ea quae sunt altera, ex hoc ipso quod altera sunt; neque inaequalia, neque ea quae non sunt. Relinquitur igitur quod alteritas et inaequalitas et non ens, non est motus. Secundo ostendit idem ex parte termini ad quem: quia motus et mutatio non est magis in alteritatem quam in similitudinem,

neque magis in inaequalitatem quam in aequalitatem, neque magis in non esse quam in esse. Nam generatio est mutatio ad esse, et corruptio ad non esse. Non igitur motus magis est alteritas quam similitudo, vel inaequalitas quam aequalitas, vel non ens quam ens. Tertio ostendit idem ex parte termini a quo: quia sicut motus aliquis est ex alteritate et ex inaequalitate et ex non ente, ita est ex oppositis horum. Non igitur motus magis debet poni in his generibus, quam in oppositis.

[71826] In Physic., lib. 3 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: causa autem in hoc ponere etc., assignat causam quare praedicto modo antiqui motum definierunt. Et circa hoc duo facit: primo assignat causam eius quod dictum est; secundo assignat causam cuiusdam quod supposuerat, ibi: videri autem indeterminatum et cetera. Dicit ergo primo quod ista est causa quare antiqui posuerunt motum in praedictis generibus (scilicet alteritatis, inaequalitatis et non entis), quia motus videtur esse quoddam *indeterminatum*, idest incompletum et imperfectum, quasi non habens determinatam naturam. Et quia indeterminatus est, propter hoc videtur esse ponendus in genere privativorum. Nam cum Pythagoras poneret duas ordinationes rerum, in quarum utraque ponebat quaedam decem principia; principia quae erant in secunda ordinatione, dicebantur ab ipso indeterminata, quia sunt privativa. Non enim determinantur per formam quae sit in genere substantiae, neque per formam qualitatis, neque per formam aliquam specialem in aliquo horum generum existentem, neque etiam per formam alicuius aliorum praedicamentorum. In una autem ordinatione ponebant Pythagorici haec decem; scilicet finitum, impar, unum, dexterum, masculum, quietem, rectum, lumen, bonum, triangulum aequilaterum: in alia autem, infinitum, par, multitudinem, sinistrum, feminam, motum, obliquum, tenebram, malum, altera parte longius.

[71827] In Physic., lib. 3 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit: videri autem indeterminatum etc., assignat causam quare motus ponitur inter indeterminata. Et dicit quod huius causa est, quia neque potest poni sub potentia neque sub actu. Si enim poneretur sub potentia, quidquid esset in potentia, puta ad quantitatem, moveretur secundum quantitatem: et si contineretur sub actu, quidquid esset actu quantum, moveretur secundum quantitatem. Et quidem verum est quod motus est actus: sed est actus imperfectus, medius inter potentiam et actum. Et quod sit actus imperfectus ex hoc patet, quod illud cuius est actus, est ens in potentia, ut supra dictum est. Et ideo difficile est accipere quid sit motus. Videtur enim in primo aspectu quod vel sit simpliciter actus, vel simpliciter potentia, vel quod contineatur sub privatione, sicut antiqui posuerunt ipsum contineri sub non ente et sub inaequalitate. Sed nullum horum est possibile, ut supra ostensum est: unde relinquitur solus praedictus modus ad definiendum motum; ut scilicet motus sit actus talis qualem diximus, scilicet existentis in potentia. Talem autem actum considerare difficile est propter permixtionem actus et potentiae: tamen esse talem actum non est impossibile, sed contingens.

Lectio 4

[71828] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 1 Postquam philosophus definivit motum, hic ostendit cuius actus sit motus, utrum scilicet mobilis vel moventis. Et potest dici quod hic ponit aliam definitionem

motus, quae se habet ad praemissam ut materialis ad formalem, et conclusio ad principium. Et haec est definitio: *motus est actus mobilis inquantum est mobile.* Haec enim definitio concluditur ex praemissa. Quia enim motus est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi; existens autem in potentia inquantum huiusmodi, est mobile, non autem movens, quia movens inquantum huiusmodi est ens in actu; sequitur quod motus sit actus mobilis inquantum huiusmodi.

[71829] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 2 Circa hoc ergo tria facit: primo ostendit quod motus est actus mobilis; secundo quomodo se habet motus ad moventem, ibi: motivi autem actus etc.; tertio movet dubitationem, ibi: habet autem defectum et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit definitionem motus, scilicet quod motus est actus mobilis; secundo ex hoc declarat quoddam quod poterat esse dubium, ibi: et dubium autem et cetera. Circa primum tria facit: primo investigat definitionem motus; secundo concludit eam, ibi: unde motus etc.; tertio manifestat eam, ibi: accidit autem et cetera. Ad investigandum autem definitionem motus, praemittit quod moveri etiam accidit moventi. Et circa hoc duo facit: primo probat quod omne movens movetur; secundo ostendit unde accidat ei moveri, ibi: ad hoc enim agere et cetera.

[71830] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 3 Quod autem movens moveatur, ostendit ex duobus. Primo: quidem quia omne quod prius est in potentia et postea in actu, quodammodo movetur; movens autem invenitur prius esse movens in potentia et postea movens in actu; movens ergo huiusmodi movetur. Et hoc est quod dicit, quod omne movens, cum ita se habeat quod quandoque sit in potentia *mobile*, idest ad movendum, movetur, *sicut dictum est*: hoc enim ex dictis apparet. Dictum est enim quod motus est actus existentis in potentia; et hoc contingit in omni movente naturali; unde dictum est supra quod omne movens physicum movetur.

[71831] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 4 Secundo, ibi: et cuius immobilitas etc., ostendit idem alio modo. Cuicumque sua immobilitas est eius quies, huic inest motus; quies enim et motus, cum sint opposita, habent fieri circa idem: sed moventis immobilitas, idest cessatio a movendo, dicitur quies; dicuntur enim quaedam quiescere, quando cessant agere: omne igitur tale movens, scilicet cuius immobilitas est quies, movetur.

[71832] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: ad hoc enim agere etc., ostendit unde accidat moventi quod moveatur. Non enim accidit ei ex hoc quod movet, sed ex hoc quod movet tangendo: quia movere est agere ad hoc quod aliquid moveatur; id autem quod sic a movente patitur, movetur. Sed hoc quod est agere facit tactu; nam corpora tangendo agunt: unde sequitur quod et simul patiatur, quia quod tangit, patitur. Sed hoc intelligendum est quando est mutuus tactus scilicet quod aliquid tangit et tangitur, ut contingit in his quae communicant in materia, quorum utrumque ab altero patitur dum se tangunt. Corpora autem caelestia, quia non communicant cum corporibus inferioribus in materia, sic agunt in ea quod non patiuntur ab eis, et tangunt et non tanguntur, ut dicitur in I de Gen.

[71833] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: unde motus actus mobilis est etc., ponit definitionem motus, concludens ex praedictis quod quamvis movens moveatur, motus tamen non est actus moventis, sed mobilis secundum quod est mobile. Et hoc consequenter manifestat per

hoc quod moveri accidit moventi, et non per se ei competit: unde si aliquid secundum hoc movetur, secundum quod actus eius est motus, sequitur quod motus non sit actus moventis, sed mobilis, non quidem inquantum est movens, sed inquantum est mobile. Quod autem moveri accidat moventi, manifestat per id quod supra dictum est: hoc enim, scilicet actus mobilis qui est motus, accidit ex contactu moventis: ex quo sequitur quod simul dum agit patiatur, et sic moveri competit moventi per accidens. Quod autem non competat ei per se manifestat per hoc, quod semper aliqua forma videtur movens esse, sicut forma quae est in genere substantiae, in transmutatione quae est secundum substantiam; et forma quae est in genere qualitatis, in alteratione; et forma quae est in genere quantitatis, in augmento et diminutione. Huiusmodi enim formae sunt causae et principia motuum, cum omne agens moveat secundum formam. Omne enim agens agit inquantum est actu, sicut actu homo facit ex homine in potentia hominem actu: unde, cum unumquodque sit actu per formam, sequitur quod forma sit principium movens. Et sic movere competit alicui inquantum habet formam, per quam est in actu. Unde, cum motus sit actus existentis in potentia, ut supra dictum est, sequitur quod motus non sit alicuius inquantum est movens, sed inquantum est mobile: et ideo in definitione motus positum est, quod est actus mobilis inquantum est mobile.

[71834] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit: et dubium autem etc., manifestat quoddam dubium ex praedictis. Solet enim esse dubium apud quosdam, utrum motus sit in movente aut in mobili. Sed hoc dubium declaratur ex praemissis. Manifestum est enim quod actus cuiuslibet est in eo cuius est actus: et sic manifestum est quod actus motus est in mobili, cum sit actus mobilis, causatus tamen in eo a movente.

[71835] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: motivi autem actus etc., ostendit quomodo se habeat motus ad movens. Et primo proponit quod intendit, dicens quod actus motivi non est alius ab actu mobilis. Unde, cum motus sit actus mobilis, est etiam quodammodo actus motivi.

[71836] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 9 Secundo ibi: oportet quidem enim etc., manifestat propositum. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod moventis est aliquis actus, sicut et mobilis. Quidquid enim dicitur secundum potentiam et actum, habet aliquem actum sibi competentem: sed sicut in eo quod movetur dicitur mobile secundum potentiam inquantum potest moveri, motum autem secundum actum inquantum actu movetur; ita ex parte moventis motivum dicitur secundum potentiam, inquantum scilicet potest movere, motus autem *in ipso agere*, idest in quantum agit actu. Oportet igitur utrique, scilicet moventi et mobili, competere quendam actum.

[71837] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 10 Secundo ibi: sed est activum mobilis etc., ostendit quod idem sit actus moventis et moti. Movens enim dicitur inquantum aliquid agit, motum autem inquantum patitur; sed idem est quod movens agendo causat, et quod motum patiendo recipit. Et hoc est quod dicit, quod movens *est activum mobilis*, idest actum mobilis causat. Quare oportet unum actum esse utriusque, scilicet moventis et moti: idem enim est quod est a movente ut a causa agente, et quod est in moto ut in patiente et recipiente.

[71838] In Physic., lib. 3 l. 4 n. 11 Tertio ibi: sicut idem spatium etc., manifestat hoc per exempla. Eadem enim distantia est unius ad duo et duorum ad unum secundum rem, sed differunt

secundum rationem; quia secundum quod incipimus comparationem a duobus procedendo ad unum, dicitur duplum, e contrario vero dicitur dimidium. Et similiter idem est spatium ascendentis et descendentis; sed secundum diversitatem principii et termini, vocatur ascensio vel descensio. Et similiter est in movente, et moto. Nam motus secundum quod procedit a movente in mobile, est actus moventis; secundum autem quod est in mobili a movente, est actus mobilis.

Lectio 5

[71839] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod motus est actus mobilis et moventis, nunc movet quandam dubitationem circa praemissa. Et primo movet dubitationem: secundo solvit, ibi: at neque actum et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quaedam ad dubitationem; secundo dubitationem prosequitur, ibi: quoniam igitur utraque et cetera.

[71840] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 2 Dicit ergo primo quod id quod dictum est habet *defectum*, idest dubitationem, *rationabilem*, idest logicam: ad utramque enim partem sunt probabiles rationes. Ad hanc autem dubitationem hoc praemittit, quod aliquis actus est activi, et aliquis actus est passivi, sicut supra dictum est quod et moventis et moti est aliquis actus. Et actus quidem activi vocatur *actio*; actus vero passivi vocatur *passio*. Et hoc probat, quia illud quod est opus et finis uniuscuiusque, est actus eius et perfectio: unde, cum opus et finis agentis sit actio, patientis autem passio, ut per se manifestum est, sequitur quod dictum est, quod actio sit actus agentis et passio patientis.

[71841] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: quoniam igitur utraque etc., prosequitur dubitationem. Manifestum est enim quod tam actio quam passio sunt motus: utrumque enim est idem motui. Aut igitur actio et passio sunt idem motus, aut sunt diversi motus. Si sunt diversi, necesse est quod uterque eorum sit in aliquo subiecto: aut igitur uterque est in patiente et moto; aut alter horum est in agente, scilicet actio, et alter in patiente, scilicet passio. Si autem aliquis dicat e converso quod id quod est in agente sit passio, et id quod est in patiente sit actio, manifestum est quod aequivoce loquitur: id enim quod est passio vocabit actionem, et e converso. Videtur autem quartum membrum omittere, scilicet quod utrumque sit in agente: sed hoc praetermittit quia ostensum est quod motus sit in mobili, per quod excluditur hoc membrum, quod neutrum sit in patiente, sed utrumque in agente.

[71842] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 4 Ex his igitur duobus membris quae tangit, primo prosequitur secundum, ibi: at vero si hoc est et cetera. Si enim aliquis dicat quod actio est in agente et passio in patiente; actio autem est motus quidam, ut dictum est; sequitur quod motus sit in movente. Eandem autem rationem oportet esse et de movente et de moto, scilicet ut in quocumque eorum sit motus, illud moveatur. Vel eadem ratio est de movente et moto, sicut et de patiente et agente. In quocumque autem est motus, illud movetur; quare sequitur vel quod omne movens moveatur, vel quod aliquid habeat motum et non moveatur; quorum utrumque videtur inconveniens.

[71843] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit: si autem utraque etc., prosequitur aliud membrum, dicens quod si aliquis dicat quod utrumque, scilicet actio et passio, cum sint duo motus, sunt in patiente et moto; et doctio, quae est ex parte docentis, et doctrina, quae est ex parte addiscentis, sunt in addiscente; sequuntur duo inconvenientia. Quorum primum est quia dictum est quod actio est actus agentis: si igitur actio non est in agente sed in patiente, sequetur quod proprius actus uniuscuiusque non est in eo cuius est actus. Postea sequetur aliud inconveniens, scilicet quod aliquid unum et idem moveatur secundum duos motus. Actio enim et passio supponuntur nunc esse duo motus; in quocumque autem est motus, illud movetur secundum illum motum; si igitur actio et passio sunt in mobili, sequitur quod mobile moveatur secundum duos motus. Et hoc idem esset ac si essent duae alterationes unius subiecti, quae terminarentur ad unam speciem, sicut quod unum subiectum moveretur duabus dealbationibus; quod est impossibile. Quod vero idem subiectum moveatur duabus alterationibus simul, ad diversas species terminatis, scilicet dealbatione et calefactione, non est inconveniens. Manifestum autem est quod actio et passio ad eandem speciem terminantur: idem est enim quod agens agit et patiens patitur.

[71844] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: sed unus erit actus? et cetera, prosequitur aliud membrum. Potest enim aliquis dicere quod actio et passio non sunt duo motus, sed unus. Et ex hoc ducit ad quatuor inconvenientia. Quorum primum est, quod idem sit actus diversorum secundum speciem. Dictum est enim quod actio sit actus agentis, et passio actus patientis, quae secundum speciem sunt diversa: si igitur actio et passio sint idem motus, sequitur quod idem actus sit diversorum secundum speciem. Secundum inconveniens est, quod si actio et passio sint unus motus, quod idem sit actio cum passione, et doctio, quae est ex parte docentis, cum doctrina secundum quod se tenet ex parte addiscentis. Tertium inconveniens est, quod agere sit idem quod pati, et docere idem quod addiscere. Quartum quod ex hoc sequitur, est quod omne docens addiscat, et omne agens patiatur.

[71845] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: at neque actum alterius etc., solvit praemissam dubitationem. Est autem manifestum ex supra determinatis quod actio et passio non sunt duo motus, sed unus et idem motus: secundum enim quod est ab agente dicitur actio, secundum autem quod est in patiente dicitur passio.

[71846] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 8 Unde inconvenientia quae sequuntur ad primam partem, in qua supponebatur quod actio et passio essent duo motus, non oportet solvere, praeter unum, quod remanet solvendum, etiam supposito quod actio et passio sint unus motus: quia cum actio sit actus agentis, ut supra dictum est, si actio et passio sunt unus motus, sequitur quod actus agentis quodammodo sit in patiente, et sic actus unius erit in altero. Quatuor autem inconvenientia sequebantur ex altera parte; et sic restant quinque inconvenientia solvenda.

[71847] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 9 Dicit ergo primo quod non est inconveniens actum unius esse in altero, quia doctio est actus docentis, ab eo tamen in alterum tendens continue et sine aliqua interruptione: unde idem actus est *huius*, idest agentis, ut a quo; et tamen est in patiente ut receptus in eo. Esset autem inconveniens si actus unius eo modo quo est actus eius, esset in alio.

[71848] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit: neque unum duobus etc., solvit aliud inconveniens, scilicet quod idem actus esset duorum. Et dicit quod nihil prohibet unum actum esse duorum, ita quod non sit unus et idem secundum rationem, sed unus secundum rem, ut dictum est supra quod eadem est distantia duorum ad unum et unius ad duo, et eius quod est in potentia ad agens et e converso. Sic enim idem actus secundum rem est duorum secundum diversam rationem: agentis quidem secundum quod est ab eo, patientis autem secundum quod est in ipso.

[71849] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 11 Ad alia autem tria inconvenientia, quorum unum ex altero deducebatur, respondet ordine retrogrado. Primo scilicet ad illud quod ultimo inducebatur, ut magis inconveniens. Sic igitur tertio respondet ad quintum inconveniens. Et dicit quod non est necessarium quod docens addiscat, vel quod agens patiatur, etsi agere et pati sint idem; dum tamen dicamus quod non sunt idem sicut ea quorum ratio est una, ut tunica et indumentum, sed sicut ea quae sunt idem subiecto et diversa secundum rationem, ut via a Thebis ad Athenas et ab Athenis ad Thebas, ut dictum est prius. Non enim oportet quod omnia eadem conveniant iis quae sunt quocumque modo idem; sed solum illis quae sunt idem subiecto vel re et ratione. Et ideo, etiam dato quod agere et pati sint idem, cum non sint idem ratione, ut dictum est, non sequitur quod cuicumque convenit agere, quod ei conveniat pati.

[71850] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit: at vero neque si doctio etc., respondet ad quartum inconveniens. Et dicit quod non sequitur, etiam si doctio et doctrina addiscentis essent idem, quod docere et addiscere essent idem; quia doctio et doctrina dicuntur in abstracto, docere autem et discere in concreto. Unde applicantur ad fines vel ad terminos, secundum quos sumitur diversa ratio actionis et passionis. Sicut licet dicamus quod sit idem spatium distantium aliquorum, abstracte accipiendo; si tamen applicemus ad terminos spatii, sicut cum dicimus distare hinc illuc et inde huc, non est unum et idem.

[71851] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 13 Deinde cum dicit: omnino autem dicere est etc., respondet ad tertium inconveniens destruens hanc illationem, qua concludebatur quod si actio et passio sunt unus motus, quod actio et passio sunt idem. Et dicit quod finaliter dicendum est, quod non sequitur quod actio et passio sint idem, vel doctio et doctrina, sed quod motus cui inest utrumque eorum, sit idem. Qui quidem motus secundum unam rationem est actio, et secundum aliam rationem est passio. Alterum enim est secundum rationem esse actum huius *ut in hoc*, et esse actum huius ut *ab hoc*. Motus autem dicitur actio secundum quod est actus agentis ut ab hoc: dicitur autem passio secundum quod est actus patientis ut in hoc. Et sic patet quod licet motus sit idem moventis et moti, propter hoc quod abstrahit ab utraque ratione, tamen actio et passio differunt propter hoc, quod has diversas rationes in sua significatione includunt. Ex hoc autem apparet quod, cum motus abstrahat a ratione actionis et passionis, non continetur in praedicamento actionis neque in praedicamento passionis, ut quidam dixerunt.

[71852] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 14 Sed restat circa hoc duplex dubitatio. Prima quidem quia, si actio et passio sint unus motus, et non differunt nisi secundum rationem, ut dictum est, videtur quod non debeant esse duo praedicamenta, cum praedicamenta sint genera rerum. Item, si motus

vel est actio vel passio, non invenietur motus in substantia, qualitate, quantitate et ubi, ut supra dictum est; sed solum continebitur in actione et passione.

[71853] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 15 Ad horum igitur evidentiam sciendum est quod ens dividitur in decem praedicamenta non univoce, sicut genus in species, sed secundum diversum modum essendi. Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud: unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta. Tripliciter autem fit omnis praedicatio. Unus quidem modus est, quando de aliquo subiecto praedicatur id quod pertinet ad essentiam eius, ut cum dico Socrates est homo, vel homo est animal; et secundum hoc accipitur praedicamentum substantiae. Alius autem modus est quo praedicatur de aliquo id quod non est de essentia eius, tamen inhaeret ei. Quod quidem vel se habet ex parte materiae subiecti, et secundum hoc est praedicamentum quantitatis (nam quantitas proprie consequitur materiam: unde et Plato posuit magnum ex parte materiae); aut consequitur formam, et sic est praedicamentum qualitatis (unde et qualitates fundantur super quantitatem, sicut color in superficie, et figura in lineis vel in superficiebus); aut se habet per respectum ad alterum, et sic est praedicamentum relationis (cum enim dico homo est pater, non praedicatur de homine aliquid absolutum, sed respectus qui ei inest ad aliquid extrinsecum). Tertius autem modus praedicandi est, quando aliquid extrinsecum de aliquo praedicatur per modum alicuius denominationis: sic enim et accidentia extrinseca de substantiis praedicantur; non tamen dicimus quod homo sit albedo, sed quod homo sit albus. Denominari autem ab aliquo extrinseco invenitur quidem quodammodo communiter in omnibus, et aliquo modo specialiter in iis quae ad homines pertinent tantum. Communiter autem invenitur aliquid denominari ab aliquo extrinseco, vel secundum rationem causae, vel secundum rationem mensurae; denominatur enim aliquid causatum et mensuratum ab aliquo exteriori. Cum autem quatuor sint genera causarum, duo ex his sunt partes essentiae, scilicet materia et forma: unde praedicatio quae posset fieri secundum haec duo, pertinet ad praedicamentum substantiae, utpote si dicamus quod homo est rationalis, et homo est corporeus. Causa autem finalis non causat seorsum aliquid ab agente: intantum enim finis habet rationem causae, inquantum movet agentem. Remanet igitur sola causa agens a qua potest denominari aliquid sicut ab exteriori. Sic igitur secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis, nam pati nihil est aliud quam suscipere aliquid ab agente: secundum autem quod e converso denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis, nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est. Mensura autem quaedam est extrinseca et quaedam intrinseca. Intrinseca quidem sicut propria longitudo uniuscuiusque et latitudo et profunditas: ab his ergo denominatur aliquid sicut ab intrinseco inhaerente; unde pertinet ad praedicamentum quantitatis. Exteriores autem mensurae sunt tempus et locus: secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum quando; secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum ubi et situs, quod addit supra ubi ordinem partium in loco. Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur: est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sic igitur aliquid dicitur esse quando vel ubi per denominationem a tempore vel a loco. Est autem aliquid speciale in hominibus.

In aliis enim animalibus natura dedit sufficienter ea quae ad conservationem vitae pertinent, ut cornua ad defendendum, corium grossum et pilosum ad tegendum, ungulas vel aliquid huiusmodi ad incedendum sine laesione. Et sic cum talia animalia dicuntur armata vel vestita vel calceata, quodammodo non denominantur ab aliquo extrinseco, sed ab aliquibus suis partibus. Unde hoc refertur in his ad praedicamentum substantiae: ut puta si diceretur quod homo est manuatus vel pedatus. Sed huiusmodi non poterant dari homini a natura, tum quia non conveniebant subtilitati complexionis eius, tum propter multiformitatem operum quae conveniunt homini inquantum habet rationem, quibus aliqua determinata instrumenta accommodari non poterant a natura: sed loco omnium inest homini ratio, qua exteriora sibi praeparat loco horum quae aliis animalibus intrinseca sunt. Unde cum homo dicitur armatus vel vestitus vel calceatus, denominatur ab aliquo extrinseco, quod non habet rationem neque causae, neque mensurae: unde est speciale praedicamentum, et dicitur habitus. Sed attendendum est quod etiam aliis animalibus hoc praedicamentum attribuitur, non secundum quod in sua natura considerantur, sed secundum quod in hominis usum veniunt; ut si dicamus equum phaleratum vel sellatum seu armatum.

[71854] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 16 Sic igitur patet quod licet motus sit unus, tamen praedicamenta quae sumuntur secundum motum, sunt duo, secundum quod a diversis rebus exterioribus fiunt praedicamentales denominationes. Nam alia res est agens, a qua sicut ab exteriori, sumitur per modum denominationis praedicamentum passionis: et alia res est patiens a qua denominatur agens. Et sic patet solutio primae dubitationis.

[71855] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 17 Secunda autem dubitatio de facili solvitur. Nam ratio motus completur non solum per id quod est de motu in rerum natura, sed etiam per id quod ratio apprehendit. De motu enim in rerum natura nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est inchoatio quaedam actus perfecti in eo quod movetur: sicut in eo quod dealbatur, iam incipit esse aliquid albedinis. Sed ad hoc quod illud imperfectum habeat rationem motus, requiritur ulterius quod intelligamus ipsum quasi medium inter duo; quorum praecedens comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, unde motus dicitur actus; consequens vero comparatur ad ipsum sicut perfectum ad imperfectum vel actus ad potentiam, propter quod dicitur actus existentis in potentia, ut supra dictum est. Unde quodcumque imperfectum accipiatur ut non in aliud perfectum tendens, dicitur terminus motus et non erit motus secundum quem aliquid moveatur; utpote si aliquid incipiat dealbari, et statim alteratio interrumpatur. Quantum igitur ad id quod in rerum natura est de motu, motus ponitur per reductionem in illo genere quod terminat motum, sicut imperfectum reducitur ad perfectum, ut supra dictum est. Sed quantum ad id quod ratio apprehendit circa motum, scilicet esse medium quoddam inter duos terminos, sic iam implicatur ratio causae et effectus: nam reduci aliquid de potentia in actum, non est nisi ab aliqua causa agente. Et secundum hoc motus pertinet ad praedicamentum actionis et passionis: haec enim duo praedicamenta accipiuntur secundum rationem causae agentis et effectus, ut dictum est.

[71856] In Physic., lib. 3 l. 5 n. 18 Deinde cum dicit: quid quidem igitur motus etc., definit motum in particulari: et dicit quod dictum est quid sit motus et in universali et in particulari; quia ex hoc

quod dictum est de definitione motus in universali, manifestum esse poterit quomodo definiatur in particulari. Si enim motus est actus mobilis secundum quod huiusmodi, sequitur quod alteratio sit actus alterabilis secundum quod huiusmodi: et sic de aliis. Et quia positum fuit in dubitatione, utrum motus sit actus moventis vel mobilis, et ostensum est quod est actus activi ut ab hoc, et passivi ut in hoc; ad tollendum omnem dubitationem aliquantulum notius dicamus quod motus est actus potentiae activi et passivi. Et sic etiam poterimus in particulari dicere quod aedificatio est actus aedificatoris et aedificabilis inquantum huiusmodi: et simile est de medicatione et aliis motibus.

Lectio 6

[71857] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 1 Postquam philosophus determinavit de motu, hic incipit determinare de infinito. Et primo ostendit quod ad scientiam naturalem pertinet determinare de infinito; secundo incipit determinare, ibi: esse autem infinitum et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod ad scientiam naturalem pertinet determinare de infinito; secundo ponit opiniones antiquorum philosophorum de infinito, ibi: et omnes tanquam principium et cetera.

[71858] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 2 Primum ostendit et ratione et signo. Ratio talis est. Scientia naturalis consistit circa magnitudines et tempus et motum; sed necesse est finitum aut infinitum in his inveniri: omnis enim magnitudo vel motus vel tempus sub altero horum continetur, id est sub finito vel infinito; ergo ad naturalem philosophum pertinet considerare de infinito, an sit et quid sit. Sed quia posset aliquis dicere quod consideratio de infinito pertinet ad philosophum primum ratione suae communitatis, ad hoc excludendum interponit quod non omne ens oportet esse finitum vel infinitum: nam *punctus et passio*, idest passibilis qualitas, sub nullo horum continetur: ea autem quae pertinent ad considerationem philosophi primi, consequuntur ens inquantum ens est, et non aliquod determinatum genus entis.

[71859] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: signum enim quod huius scientiae etc., ostendit idem per signum acceptum a consideratione philosophorum naturalium. Omnes enim qui rationabiliter tractaverunt huiusmodi philosophiam, scilicet naturalem, fecerunt mentionem de infinito. Ex quo colligitur probabile argumentum ab auctoritate sapientum, quod ad philosophiam naturalem pertineat determinare de infinito.

[71860] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: et omnes tanquam principium etc., ponit opiniones antiquorum de infinito. Et primo ostendit in quo diversificabantur; secundo ostendit in quo omnes conveniebant, ibi: rationabiliter autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opiniones philosophorum non naturalium de infinito, scilicet Pythagoricorum et Platonicorum; secundo opiniones naturalium, ibi: qui autem de natura omnes et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit in quo conveniebant Pythagorici et Platonici; secundo in quo differebant, ibi: praeter hoc quod Pythagorici et cetera.

[71861] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 5 Dicit ergo primo quod omnes philosophi posuerunt infinitum esse sicut quoddam principium entium; sed hoc fuit proprium Pythagoricis et Platonicis, quod ponerent infinitum non esse accidens alicui alteri naturae, sed esse quoddam per se existens. Et hoc competebat eorum opinioni, quia ponebant numeros et quantitates esse substantias rerum; infinitum autem in quantitate est; unde et infinitum per se existens ponebant.

[71862] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: praeter hoc quod Pythagorici etc., ostendit differentiam inter Platonem et Pythagoricos: et primo quantum ad positionem infiniti; secundo quantum ad radicem ipsius, ibi: et hi quidem infinitum esse et cetera. Quantum autem ad positionem infiniti, in duobus differebat Plato a Pythagoricis. Pythagorici enim non ponebant infinitum nisi in sensibilibus: cum enim infinitum competat quantitati, prima autem quantitas est numerus, Pythagorici non ponebant numerum separatum a sensibilibus, sed dicebant numerum esse substantiam rerum sensibilium; et per consequens neque infinitum erat nisi in sensibilibus. Item Pythagoras considerabat quod sensibilia quae sunt infra caelum, sunt circumclausa caelo, unde in eis non potest esse infinitum: et propter hoc ponebat quod infinitum esset in sensibilibus extra caelum. Sed Plato e contrario ponebat quod nihil est extra caelum: neque enim dicebat esse extra caelum aliquod corpus sensibile, quia caelum dicebat esse continens omnia sensibilia; neque etiam ideas et species rerum, quas ponebat esse separatas, dicebat esse extra caelum, quia intus et extra significant locum; ideae vero secundum ipsum non sunt in aliquo loco, quia locus corporalium est. Item dicebat Plato quod infinitum non solum est in rebus sensibilibus, sed etiam in *illis*, idest in ideis separatis; quia etiam in ipsis numeris separatis est aliquid formale, ut unum, et aliquid materiale, ut duo, ex quibus omnes numeri componuntur.

[71863] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: et hi quidem infinitum esse parem etc., ostendit differentiam eorum quantum ad radicem infiniti. Et dicit quod Pythagorici attribuebant infinitum uni radici, scilicet numero pari. Et hoc manifestabant dupliciter. Primo per rationem: quia id quod concluditur ab alio et per aliud terminatur, quantum est de se, habet rationem infiniti; quod autem concludit et terminat, habet rationem termini. Par autem numerus comprehenditur et concluditur sub impari. Si enim proponitur aliquis numerus par, undique divisibilis apparet; cum vero addita unitate ad imparem numerum reducitur, iam quandam indivisionem consequitur, ac si par sub impari constringatur: unde videtur quod par sit per se infinitum, et causet in aliis infinitatem. Ostendit etiam idem per signum. Ad cuius evidentiam sciendum est quod in geometricis, gnomon dicitur quadratum super diametrum consistens cum duobus supplementis: huiusmodi igitur gnomon circumpositus quadrato, constituit quadratum. Ex huius ergo similitudine in numeris gnomones dici possunt numeri qui aliquibus numeris adduntur. Est autem hic observandum, quod si aliquis accipiat numeros impares secundum ordinem progressionis naturalis, et unitati, quae est quadratum virtute (inquantum semel unum est unum), addat primum numerum imparem, scilicet ternarium, constituetur quaternarius, qui est numerus quadratus; nam bis duo sunt quatuor. Si vero huic secundo quadrato addatur secundus impar scilicet quinarius, consurgit novenarius, qui est quadratum ternarii; nam ter tria sunt novem. Si autem huic tertio quadrato addatur tertius impar, scilicet septenarius, consurgit sedecim, qui est quadratum quaternarii: et sic semper per

ordinatam additionem numerorum imparium resultat eadem forma in numeris, scilicet quadratum. Per additionem autem parium, semper resultat diversa figura. Nam si primus par, scilicet duo, addantur unitati, consurgit ternarius, qui est figurae trilaterae; si autem huic addatur secundus par, scilicet quaternarius, consurgit septenarius, qui est figurae heptagonae: et sic semper variatur figura numerorum ex additione parium. Et hoc videtur esse signum quod uniformitas pertinet ad numerum imparem, difformitas autem et varietas et infinitum pertinent ad numerum parem. Et hoc est quod dicit: signum huius, scilicet quod infinitum sequatur numerum parem, est hoc quod contingit in numeris: *circumpositis enim gnomonibus*, idest numeris additis, *circa unum*, idest circa unitatem, *et extra*, idest circa alios numeros, *aliquando quidem fit alia species*, idest alia forma numeralis, scilicet per additionem numeri paris; *aliquando autem fit una species*, scilicet per additionem numeri imparis. Et sic patet quare Pythagoras numero pari attribuerit infinitatem. Plato autem attribuebat duabus radicibus, scilicet magno et parvo: haec enim duo secundum ipsum sunt ex parte materiae, cui competit infinitum.

[71864] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: qui autem de natura etc., ponit opiniones naturalium philosophorum de infinito. Sciendum est ergo quod omnes naturales philosophi, qui scilicet naturaliter principia rerum tradiderunt, dixerunt quod infinitum non est per se subsistens, sicut supra dictum est; sed ponunt infinitum esse accidens alicuius naturae ei suppositae. Qui ergo posuerunt unum principium tantum materiale, quodcumque sit, de numero eorum quae dicuntur elementa, sive aer sive aqua sive aliquid medium, dixerunt illud esse infinitum. Qui vero fecerunt plura elementa sed finita secundum numerum, nullus eorum posuit quod elementa essent infinita secundum quantitatem: ipsa enim distinctio elementorum contrariari videbatur infinitati utriusque eorum. Sed illi qui fecerunt infinita secundum numerum, dicunt ex omnibus illis infinitis fieri quoddam unum infinitum per contactum.

[71865] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 9 Et hi fuerunt Anaxagoras et Democritus: qui in duobus differebant. Primo quidem in quidditate principiorum infinitorum: nam Anaxagoras posuit illa infinita principia esse infinitas similes partes, ut carnis et ossis et huiusmodi; Democritus autem posuit huiusmodi infinita principia esse indivisibilia corpora, differentia secundum figuras; quae quidem corpora dicebat esse semina totius naturae. Alia differentia est quantum ad habitudinem horum principiorum ad invicem. Anaxagoras enim dixit quod quaelibet harum partium infinitarum esset commixta cuilibet, sicut quod in qualibet parte carnis esset os et e converso, et similiter de aliis. Et hoc ideo, quia vidit quod quodlibet fit ex quolibet; et cum crederet quod omne quod fit ex aliquo, est in eo, syllogizavit quod quodlibet sit in quolibet. Et ex hoc videtur ipse affirmare quod aliquando omnes res erant simul confusae ad invicem, et nihil erat distinctum ab alio. Sicut enim haec caro et hoc os commiscentur ad invicem, quod demonstratur per generationem eorum ad invicem, sic etiam est de quolibet alio. Omnia igitur aliquando fuerunt simul. Est enim accipere principium disgregationis non solum in aliquo uno, sed in omnibus simul: quod sic probabat. Quod enim fit ex alio, erat prius ei commixtum, et per hoc fit, quod segregatur ab eo; sed omnia fiunt, licet non simul; oportet igitur ponere unum principium generationis omnium, non solum uniuscuiusque. Et hoc unum principium vocavit intellectum, cui soli competit distinguere et congregare, propter

hoc quod est immixtus. Quod autem fit per intellectum, videtur habere quoddam principium; quia intellectus a determinato principio incipiens operatur. Si ergo segregatio fit ab intellectu, oportet dicere quod segregatio habeat quoddam principium; unde concludebat quod aliquando omnia fuerint simul, et quod motus quo segregantur res ab invicem, aliquando incoeperit, cum prius non fuerit. Sic igitur Anaxagoras posuit unum principium fieri ex altero. Sed Democritus dicit quod unum principium non fit ex altero: sed tamen natura corporis, quae est communis omnibus indivisibilibus corporibus, differens secundum partes et figuras, est principium omnium secundum magnitudinem, inquantum ex indivisibilibus ponebat componi omnes magnitudines divisibiles. Et sic concludit quod ad philosophum naturalem pertinet considerare de infinito.

[71866] In Physic., lib. 3 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit: rationabiliter autem et principium etc., ponit quatuor, in quibus antiqui philosophi concordabant circa infinitum. Quorum primum est, quod omnes posuerunt infinitum esse principium; et hoc *rationabiliter*, idest per probabilem rationem. Non enim possibile est, si infinitum est, quod sit *frustra*, idest quod non habeat aliquem determinatum gradum in entibus. Nec potest habere aliam virtutem nisi principii: quia omnia quae sunt in mundo, vel sunt principia vel ex principiis; infinito autem non competit habere principium, quia quod habet principium, habet finem. Unde relinquitur quod infinitum sit principium. Sed attendendum est quod in hac ratione utuntur aequivoce principio et fine: nam quod est ex principio, habet principium originis; infinito autem repugnat principium et finis quantitatis vel magnitudinis. Secundum autem quod attribuebant infinito est, quod sit ingenitum et incorruptibile. Et hoc sequitur ex eo quod est principium. Omne enim quod fit, necesse est quod accipiat finem, sicut et habet principium; et etiam cuiuslibet corruptionis est aliquis finis: finis autem repugnat infinito; unde esse generabile et corruptibile repugnat infinito. Et sic patet quod non est aliquod principium infiniti, sed magis infinitum est principium aliorum. Et in hoc etiam aequivoce sumebant principium et finem, sicut et supra. Tertium autem quod attribuebant infinito erat, quod contineret et gubernaret omnia: hoc enim videtur esse primi principii. Et hoc dixerunt quicumque non posuerunt praeter materiam, quam dicebant infinitam, alias causas, scilicet agentes, ut intellectum posuit Anaxagoras et concordiam Empedocles. Continere enim et gubernare magis pertinet ad principium agens, quam ad materiam. Quartum autem quod infinito attribuebant est, quod esset quoddam divinum: omne enim quod est immortale aut incorruptibile, divinum appellabant: et hoc posuit Anaximander et plures antiquorum philosophorum naturalium.

Lectio 7

[71867] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 1 Positis opinionibus antiquorum de infinito, hic incipit inquirere veritatem. Et primo obiicit ad utramque partem; secundo solvit, ibi: quod quidem igitur actu corpus et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationes ad ostendendum quod infinitum sit; secundo ad ostendendum quod non sit, ibi: habet autem dubitationem et cetera.

[71868] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 2 Circa primum ponit quinque rationes. Quarum prima sumitur

ex tempore, quod secundum communem opinionem antiquorum infinitum erat: solus enim Plato generavit tempus, ut in octavo huius dicetur. Dicit ergo primo quod ad ostendendum infinitum esse, ex quinque rationibus accipi potest: et primo quidem ex tempore, quod est infinitum secundum illos qui dicebant tempus semper fuisse et semper futurum esse.

[71869] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 3 Secunda ratio sumitur ex divisione magnitudinum in infinitum. Infinito enim in magnitudinibus utuntur etiam mathematici in suis demonstrationibus: quod non esset si infinitum totaliter tolleretur a rebus: oportet igitur ponere infinitum.

[71870] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 4 Tertia ratio sumitur ex perpetuitate generationis et corruptionis, secundum plurium opinionem. Si enim totaliter tolleretur infinitum, non posset dici quod generatio et corruptio in infinitum durarent; unde oporteret dicere quod quandoque totaliter generatio cessaret, quod est contra multorum opinionem. Oportet igitur ponere infinitum.

[71871] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 5 Quarta ratio sumitur ex apparenti ratione finiti. Videtur enim pluribus quod de ratione finiti sit, quod semper includatur ab aliquo alio: quia videmus apud nos omne finitum extendi usque ad aliquid. Demonstrato igitur aliquo corpore, si illud sit infinitum, habetur propositum; si autem sit finitum, oportebit quod terminetur ad aliquid aliud, et iterum illud, si sit finitum, ad aliquid aliud. Aut ergo erit procedere in infinitum, aut devenietur ad aliquod corpus infinitum; et utroque modo ponitur infinitum. Unde necesse est quod nullus sit terminus corporum, si semper oportet quod omne finitum includatur ab aliquo altero.

[71872] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 6 Quinta ratio sumitur ab apprehensione intellectus vel imaginationis. Unde dicit quod illud quod maxime facit communem dubitationem inducentem homines ad ponendum infinitum, est ex hoc, quod intellectus nunquam deficit, quin super quodlibet finitum datum possit aliquid addere. Existimabant autem antiqui philosophi quod res responderent apprehensioni intellectus et sensus: unde dicebant quod omne quod videtur, est verum, ut dicitur in IV Metaphys.: et propter hoc credebant quod etiam in rebus esset infinitum. Inde est enim quod videtur numerus esse infinitus: quia intellectus cuilibet numero dato unitatem addendo, facit aliam speciem. Et eadem ratione videntur magnitudines mathematicae, quae in imaginatione consistunt, esse infinitae: quia qualibet magnitudine data, possumus imaginari maiorem. Et eadem ratione videtur esse extra caelum quoddam spatium infinitum: quia possumus imaginari extra caelum in infinitum quasdam dimensiones. Si autem est infinitum spatium extra caelum, necesse videtur quod sit corpus infinitum, et quod sint mundi infiniti. Et hoc duplici ratione. Prima ratio est, quia si consideretur totum spatium infinitum, totum secundum se consideratum est uniforme: non est ergo assignare rationem quare magis in una parte illud spatium sit vacuum a corpore quam in alia. Si ergo in aliqua parte illius spatii invenitur magnitudo corporalis huius mundi, oportet quod in qualibet parte illius spatii inveniatur aliqua magnitudo corporalis sicut quae est huius mundi: et sic oportet corpus esse infinitum sicut et spatium: vel etiam oportet mundos esse infinitos, ut Democritus posuit. Alia ratio est ad idem ostendendum; quia si est infinitum spatium, aut est vacuum aut est plenum. Si est plenum, habetur propositum, quod sit corpus infinitum: si autem est vacuum, cum vacuum nihil aliud sit quam locus non repletus corpore, possibilis tamen repleri,

necesse est quod si est spatium infinitum, sit etiam locus infinitus, qui possit repleri corpore. Et ita oportebit esse corpus infinitum, quia in perpetuis non differt contingere et esse. Unde si contingit locum infinitum repleri corpore, oportet dicere quod sit repletus corpore infinito. Necesse ergo videtur dicere quod sit corpus infinitum.

[71873] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: habet autem dubitationem etc., obiicit in contrarium. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quaestionem esse dubitabilem, ne rationes praemissae omnino verum concludere videantur; secundo ostendit quot modis dicitur infinitum, ibi: primum ergo determinandum etc.; tertio ponit rationes ad ostendendum infinitum non esse, ibi: separabile quidem igitur esse et cetera.

[71874] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 8 Dicit ergo primo quod dubitatio est circa infinitum, utrum sit vel non sit: multa enim impossibilia consequuntur iis qui ponunt infinitum omnino non esse, sicut ex praemissis patet; et etiam iis qui ponunt infinitum esse, multa accidunt impossibilia, ut ex consequentibus rationibus patebit. Est etiam dubitatio qualiter infinitum sit, utrum scilicet sit aliquid per se existens, sicut quaedam substantia; vel sicut aliquod accidens per se conveniens alicui naturae; aut neutro modo sit (scilicet neque per se existens, sicut substantia, neque sicut accidens per se), sed nihilominus, si est accidens, est aliquod infinitum continuum, et aliqua infinita secundum multitudinem. Sed maxime pertinet ad considerationem philosophi naturalis, si est aliqua magnitudo sensibilis infinita: nam magnitudo sensibilis est magnitudo naturalis.

[71875] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit: primum ergo determinandum est etc., ostendit quot modis dicitur infinitum: et ponit duas divisiones infiniti. Quarum prima est communis infinito et omnibus privative dictis. Nam invisibile dicitur tripliciter, vel quod non est aptum natum videri, ut vox, quae non est de genere visibilium; vel quod male videtur, sicut quod videtur in obscuro aut a remotis; vel quod natum est videri et non videtur, sicut quod est omnino in tenebris. Sic igitur et uno modo dicitur infinitum, quod non est natum transiri (nam infinitum idem est quod intransibile): et hoc est quia est de genere intransibilium, sicut indivisibilia ut punctus et forma; per quem etiam modum dicitur vox invisibilis. Alio modo dicitur infinitum, quod quantum est de se, transiri potest, sed eius transitus non potest perfici a nobis, sicut si dicatur profunditas maris esse infinita: vel si potest perfici, tamen vix et cum difficultate, sicut si dicamus quod iter usque in Indiam est infinitum. Et utrumque istorum pertinet ad hoc quod est esse male transibile. Tertio modo dicitur infinitum, quod est natum transiri quasi de genere transibilium existens, quod tamen non habet transitum ad finem; ut si esset aliqua linea non habens terminum, vel quaecumque alia quantitas: et sic proprie dicitur infinitum. Aliam divisionem propriam infiniti ponit ibi: amplius infinitum etc., dicens quod infinitum dicitur vel per appositionem, sicut in numeris; aut secundum divisionem, sicut in magnitudinibus; aut utroque modo, sicut in tempore.

[71876] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit: separabile quidem igitur etc., ponit rationes ad excludendum infinitum: et primo ad excludendum infinitum separatum, quod Platonici posuerunt; secundo ad excludendum infinitum a rebus sensibilibus, ibi: rationabiliter quidem igitur et cetera. Circa primum ponit tres rationes. Circa quarum primam dicit quod impossibile est

infinitum esse separatum a sensibilibus, ita quod ipsum infinitum sit aliquid per se existens, sicut Platonici posuerunt. Quia si ponitur infinitum esse aliquid separatum, aut habet aliquam quantitatem (scilicet continuam quae est magnitudo, aut discretam quae est multitudo), aut non. Si est substantia sine accidente quod est magnitudo vel multitudo, oportet quod infinitum sit indivisibile: quia omne divisibile vel est numerus vel magnitudo. Si autem aliquid est indivisibile, non erit infinitum nisi primo modo, scilicet prout dicitur aliquid infinitum quod non est aptum natum transiri, sicut dicitur vox invisibilis: sed hoc est praeter intentionem praesentis quaestionis, qua quaerimus de infinito, et praeter intentionem eorum qui posuerunt infinitum; non enim intenderunt ponere infinitum sicut indivisibile, sed sicut *intransibile*, idest quod natum est transiri et non habet transitum. Si vero infinitum non sit solum substantia, sed etiam habeat accidens quod est magnitudo et multitudo cui competit infinitum, et sic infinitum insit substantiae secundum illud accidens; non erit infinitum inquantum huiusmodi principium eorum quae sunt, sicut antiqui posuerunt; sicut etiam non dicimus invisibile esse principium locutionis, quamvis accidat voci, quae est principium locutionis.

[71877] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 11 Secundam rationem ponit ibi: amplius quomodo contingit etc.: et est talis. Minus est separabile et per se existens passio quam subiectum; sed infinitum est passio magnitudinis et numeri; sed magnitudo et numerus non possunt separari et per se existere, ut in metaphysica probatum est; ergo neque infinitum.

[71878] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 12 Tertiam rationem ponit ibi: manifestum autem est et cetera. Et dicit manifestum esse quod non potest poni, quod infinitum sit in actu, et quod sit sicut substantia quaedam, et sicut principium rerum. Aut enim infinitum erit partibile, aut impartibile. Si quidem erit partibile, necesse est quod quaelibet pars eius sit infinitum, si infinitum est substantia: quia si infinitum est substantia, et non dicitur de aliquo subiecto ut accidens, oportebit quod idem sit *infinitum et infinito esse*, idest essentia et ratio infiniti. Non enim idem est id quod est album et natura albi: sed id quod est homo, est hoc quod est natura hominis. Unde oportebit quod si infinitum sit substantia, aut sit indivisibile, aut dividatur in partes infinitas, quod est impossibile; quia ex multis infinitis componi aliquid idem est impossibile, quia oporteret infinitum terminari ad aliud infinitum. Apparet etiam non solum ex ratione sed etiam ex similitudine, quod si infinitum sit substantia et dividatur, oportet quod quaelibet pars eius sit infinita. Sicut enim quaelibet pars aeris est aer, ita et quaelibet pars infiniti erit infinita, si infinitum sit substantia et principium. Quia si sit principium, oportet infinitum esse substantiam simplicem, non compositam ex partibus difformibus, sicut homo, cuius non quaelibet pars est homo. Cum ergo impossibile sit alicuius infiniti quamlibet partem esse infinitam, oportet quod infinitum sit impartibile et indivisibile. Sed illud quod est indivisibile, non potest esse infinitum in actu: quia quod est infinitum in actu est quantum, et omne quantum est divisibile. Sequitur ergo quod si est infinitum in actu, non sit sicut substantia, sed sub ratione accidentis quod est quantitas. Et si hoc sit infinitum, non erit principium, sed illud cui accidit infinitum; sive illud sit aliqua substantia sensibilis, ut aer, sicut posuerunt philosophi naturales; sive sit aliqua substantia intelligibilis, ut par, sicut posuerunt Pythagorici. Unde manifestum est quod inconvenienter dixerunt Pythagorici, ponentes infinitum

esse substantiam, et simul cum hoc ponentes ipsum esse divisibile: quia sequitur quod quaelibet pars eius sit infinita; quod est impossibile, ut supra dictum est.

[71879] In Physic., lib. 3 l. 7 n. 13 Ultimo autem dicit quod ista quaestio, quae est: an infinitum sit in mathematicis quantitatibus et in rebus intelligibilibus non habentibus magnitudinem, est magis universalis quam sit praesens consideratio. Nos enim intendimus ad praesens de rebus sensibilibus, de quibus tradimus scientiam naturalem: utrum in ipsis sit corpus infinitum in augmentum, ut antiqui naturales posuerunt.

Lectio 8

[71880] In Physic., lib. 3 l. 8 n. 1 Postquam philosophus removit opinionem antiquorum qui de infinito non naturaliter loquebantur, illud a sensibilibus separantes, hic ostendit non esse infinitum, sicut philosophi naturales ponebant. Et primo ostendit hoc per rationes logicas; secundo per rationes naturales, ibi: physice autem magis et cetera. Dicuntur autem primae rationes logicae, non quia ex terminis logicis logice procedant, sed quia modo logico procedunt, scilicet ex communibus et probabilibus, quod est proprium syllogismi dialectici.

[71881] In Physic., lib. 3 l. 8 n. 2 Ponit ergo duas logicas rationes. In quarum prima ostenditur quod non sit aliquod corpus infinitum. Definitio enim corporis est, quod sit *determinatum planitie*, idest superficie, sicut definitio lineae est quod eius termini sint puncta. Nullum autem corpus determinatum superficie, est infinitum: ergo nullum corpus est infinitum; neque sensibile, quod est corpus naturale, neque intelligibile, quod est corpus mathematicum. Quod ergo dicit *rationabiliter*, exponendum est logice: nam logica dicitur rationalis philosophia.

[71882] In Physic., lib. 3 l. 8 n. 3 Secunda ratio ostendit quod non sit infinitum multitudine. Omne enim numerabile contingit numerari, et per consequens numerando transiri; omnis autem numerus, et omne quod habet numerum, est numerabile; ergo omne huiusmodi contingit transiri. Si igitur aliquis numerus, sive separatus, sive in sensibilibus existens, sit infinitus, sequetur quod possibile sit transire infinitum; quod est impossibile.

[71883] In Physic., lib. 3 l. 8 n. 4 Attendendum est autem quod istae rationes sunt probabiles, et procedentes ex iis quae communiter dicuntur. Non enim ex necessitate concludunt: quia qui poneret aliquod corpus esse infinitum, non concederet quod de ratione corporis esset terminari superficie, nisi forte secundum potentiam; quamvis hoc sit probabile et famosum. Similiter qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret eam esse numerum, vel numerum habere. Addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis: est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X Metaphys. Et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretae, non autem multitudo; sed est de transcendentibus.

[71884] In Physic., lib. 3 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: physice autem magis etc., inducit rationes

naturales ad ostendendum quod non sit corpus infinitum in actu. Circa quas considerandum est quod, quia Aristoteles nondum probaverat corpus caeleste esse alterius essentiae a quatuor elementis, opinio autem communis suo tempore fuerat quod esset de natura quatuor elementorum, procedit in his rationibus ac si non esset aliud corpus sensibile extra quatuor elementa, secundum suam consuetudinem: quia semper antequam probet id quod est suae opinionis, procedit ex suppositione opinionis aliorum communis. Unde postquam probavit in primo libro de caelo et mundo, caelum esse alterius naturae ab elementis, ad veritatis certitudinem iterat considerationem de infinito, ostendens universaliter quod nullum corpus sensibile est infinitum. Hic autem primo ostendit quod non sit corpus sensibile infinitum, supposito quod sint elementa finita multitudine; secundo ostendit idem universaliter, ibi: oportet autem de omni et cetera. Dicit ergo primo quod procedendo naturaliter, idest ex principiis scientiae naturalis, magis et certius considerari poterit quod non sit corpus sensibile infinitum, ex iis quae dicentur. Omne enim corpus sensibile aut est simplex aut compositum.

[71885] In Physic., lib. 3 l. 8 n. 6 Primo ergo ostendit quod non sit corpus sensibile compositum infinitum, supposito quod sint elementa finita secundum multitudinem. Non enim potest esse quod unum ipsorum sit infinitum et alia finita: quia ad compositionem alicuius corporis mixti requiritur quod sint plura elementa, et quod contraria aliquo modo adaequentur; alias compositio permanere non posset; quia illud quod esset omnino potentius, destrueret alia, cum elementa sint contraria. Si autem unum elementorum esset infinitum, nulla aequalitas esset, aliis finitis existentibus; quia infinitum improportionaliter excedit finitum. Non ergo hoc potest esse, quod unum tantum eorum quae veniunt in mixtionem, sit infinitum. Posset autem aliquis dicere quod illud infinitum esset debilis virtutis in agendo, et ideo non potest vincere alia, scilicet finita, quae sunt fortioris virtutis, utpote si infinitus sit aer et finitus ignis. Et ideo ad hoc removendum dicit, quod quantumcumque potentia unius corporis quod ponitur infinitum, deficiat a potentia alterius corporis quod ponitur finitum, utpote si ignis sit finitus et aer infinitus; necesse est tamen dicere quod aer *quantumcumque duplicatus*, idest secundum aliquem numerum multiplicatus, sit aequalis igni in potentia. Si enim potentia ignis est centuplo maior quam potentia aeris eiusdem quantitatis, si aer centuplicetur secundum quantitatem, erit aequalis ei in potentia: et tamen aer centuplicatus est multiplicatus secundum aliquem numerum determinatum, et vincitur a potentia totius aeris infiniti. Unde manifestum est quod etiam potentia ignis vincetur a potentia aeris infiniti; et sic infinitum excellit et corrumpit finitum, quantumcumque potentioris naturae videatur.

[71886] In Physic., lib. 3 l. 8 n. 7 Similiter etiam non potest esse quod quodlibet elementorum ex quibus componitur corpus mixtum, sit infinitum: quia de ratione corporis est quod habeat dimensiones in omnem partem, non in longitudinem tantum ut linea, neque in longitudinem et latitudinem solum ut superficies: de ratione autem infiniti est, quod habeat distantias seu dimensiones infinitas; ergo de ratione corporis infiniti est quod habeat dimensiones infinitas in omnem partem. Et sic non potest esse quod ex pluribus corporibus infinitis aliquod unum componatur, quia quodlibet occupat totum mundum; nisi ponantur duo corpora esse simul, quod est impossibile.

[71887] In Physic., lib. 3 l. 8 n. 8 Sic igitur ostenso quod corpus compositum non potest esse infinitum, ostendit ulterius quod nec etiam corpus simplex, neque unum elementorum, neque aliquod medium inter ea, ut vapor est medium inter aerem et aquam. Quidam enim posuerunt hoc esse principium, ex eo alia generari dicentes. Et hoc dicebant esse infinitum: non autem aerem, aut aquam, aut aliquod aliorum elementorum; quia contingeret alia elementa corrumpi a quocumque ipsorum, quod infinitum poneretur, quia elementa habent contrarietatem ad invicem, cum aer sit humidus, aqua frigida, ignis calidus, terra sicca: unde si unum horum esset infinitum, corrumperet alia, cum contrarium natum sit corrumpi a contrario. Et ideo dicunt aliquid aliud ab elementis esse infinitum, ex quo sicut ex principio elementa causantur. Hanc autem positionem dicit esse impossibilem, non solum quantum ad hoc, quod dicit tale corpus medium esse infinitum, quia de hoc dicetur communis quaedam ratio tam de igne et aere, et aqua, quam etiam de corpore medio; sed ex hoc ipso etiam est impossibilis praedicta positio, quia ponit aliquod principium elementare praeter quatuor elementa. Non enim invenitur aliquod corpus sensibile praeter ea quae dicuntur elementa, scilicet aerem, aquam et huiusmodi: sed hoc oporteret si aliquid aliud praeter elementa veniret in compositionem istorum corporum. Unumquodque enim compositum resolvitur in ea ex quibus componitur. Si igitur aliquid aliud veniret in compositionem istorum corporum quam haec quatuor elementa, sequeretur quod hic apud nos inveniretur aliquod corpus simplex praeter ista elementa, per resolutionem istorum in elementa. Sic igitur patet quod positio praemissa falsa est quantum ad hoc, quod posuit aliquod corpus simplex praeter haec elementa nota.

[71888] In Physic., lib. 3 l. 8 n. 9 Ulterius autem ostendit communi ratione, quod nullum elementorum possit esse infinitum: quia si aliquod elementorum esset infinitum, impossibile esset totum universum esse aliud nisi illud elementum; et oporteret quod omnia alia elementa converterentur in ipsum, vel iam essent conversa in ipsum, propter excellentiam virtutis infiniti super alia: sicut Heraclitus dicit quod quandoque futurum est quod omnia convertantur in ignem, propter excellentem ignis virtutem. Et eadem ratio est de uno elementorum et de alio corpore quod faciunt quidam naturales extra elementa. Oportet enim illud aliud habere contrarietatem ad elementa, cum ex eo ponantur alia generari: mutatio autem non fit nisi ex contrario in contrarium, ut ex calido in frigidum, sicut supra ostensum est. Sic igitur et istud corpus medium ratione contrarietatis destruet alia elementa.

Lectio 9

[71889] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit non esse corpus sensibile infinitum, facta suppositione quod sint elementa finita, hic ostendit idem simpliciter absque omni suppositione. Et primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: aptum enim natum est et cetera. Dicit ergo primo quod ex iis quae sequuntur oportet considerare de omni corpore universaliter, nulla suppositione facta, si contingat quodcumque corpus naturale esse infinitum. Et ex sequentibus rationibus manifestum fiet quod non. Deinde cum dicit: aptum enim natum est etc.,

ostendit propositum quatuor rationibus. Secunda incipit ibi: omnino autem manifestum etc.; tertia ibi: amplius omne corpus sensibile etc.; quarta ibi: simpliciter autem si impossibile et cetera. Circa primam rationem tria facit: primo praesupponit quaedam necessaria ad rationem; secundo ponit rationem ibi: quare si quidem sit eiusdem speciei etc.; tertio excludit quandam falsam opinionem, ibi: Anaxagoras autem inconvenienter et cetera.

[71890] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 2 Praemittit ergo tria. Quorum primum est quod omne corpus sensibile habet aptitudinem naturalem ut sit in aliquo loco. Secundum est quod cuilibet corpori naturali convenit aliquis locus locorum qui sunt. Tertium est quod idem est locus naturalis totius et partis, sicut totius terrae et unius glebae, et totius ignis et unius scintillae: et huius signum est, quod in quacumque parte loci totius ponatur pars corporis, quiescit ibi.

[71891] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: quare si quidem sit eiusdem speciei etc., ponit rationem, quae talis est. Si ponatur aliquod corpus infinitum, aut oportet quod totum sit unius speciei cum suis partibus, sicut aqua vel aer; aut quod habeat partes dissimilium specierum, ut homo aut planta. Si habet omnes partes unius speciei, sequitur secundum praemissa, quod vel sit totaliter immobile et nunquam moveatur, aut quod semper moveatur. Quorum utrumque est impossibile: quia per alterum horum excluditur quies, et per alterum motus a rebus naturalibus, et utroque modo tollitur ratio naturae, cum natura sit principium motus et quietis. Quod autem sequatur quod sit vel totaliter mobile vel totaliter quietum, probat consequenter per hoc, quod non esset assignare rationem quare aliquid magis sursum aut deorsum moveretur, aut in quamcumque partem. Et hoc manifestat per exemplum: ponamus enim quod totum illud corpus infinitum simile in partibus sit terra; non erit assignare ubi aliqua gleba terrae moveatur vel ubi quiescat; quia quamlibet partem loci infiniti occupabit aliquod corpus *sibi cognatum*, idest eiusdem speciei. Numquid igitur potest dici quod una gleba moveatur ad hoc quod *contineat*, idest quod occupet, successive totum locum infinitum, sicut sol movetur ut sit in qualibet parte circuli zodiaci? Et quomodo poterit hoc esse, ut una gleba terrae pertranseat per omnes partes infiniti loci? Nihil autem movetur ad impossibile: si igitur impossibile est quod gleba moveatur ad occupandum totum locum infinitum, ubi erit quies eius, et ubi motus eius? Aut enim oportet quod semper quiescat, et sic nunquam moveatur: aut quod semper moveatur, et sic nunquam quiescat.

[71892] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 4 Si autem detur alia pars divisionis, scilicet quod corpus infinitum habeat partes dissimiles secundum speciem; sequitur etiam quod dissimilia sint loca diversarum partium: alius est enim locus naturalis aquae, et alius terrae. Sed ex hac positione sequitur primo, quod corpus totius infiniti non sit unum simpliciter sed secundum quid, scilicet secundum contactum; et sic non erit unum corpus infinitum ut ponebatur.

[71893] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 5 Et quia posset aliquis non reputare hoc inconveniens, subiungit aliam rationem contra hoc: et dicit quod si totum infinitum componitur ex dissimilibus partibus, necesse est quod huiusmodi partes dissimiles secundum speciem, aut sint specierum finitarum, aut infinitarum secundum numerum. Non autem potest esse quod sint finitarum specierum, quia oportebit, si totum est infinitum, quod quaedam sint finita secundum quantitatem, et quaedam

infinita; aliter enim ex finitis numero posset componi infinitum: hoc autem posito, sequitur quod illa quae sunt infinita, corrumpant alia propter contrarietatem, ut prius dictum est in praecedenti ratione. Et ideo etiam nullus antiquorum naturalium philosophorum unum principium, quod dixit esse infinitum, posuit ignem vel terram, quae sunt extrema, sed magis aquam vel aerem vel aliquod medium, quia loca istorum erant manifesta et determinata, scilicet sursum et deorsum; non sic autem est de aliis, sed terra est deorsum respectu eorum, et ignis sursum.

[71894] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 6 Si vero aliquis accipiat aliam partem, scilicet quod corpora partialia sint infinita secundum speciem, sequitur quod etiam loca sint infinita secundum speciem, et quod elementa sint infinita. Si autem hoc est impossibile, quod elementa sint infinita, ut in primo probatum est, et quod loca etiam sint infinita, cum non sit possibile invenire infinitas species locorum; necesse est quod totum corpus sit finitum. Et quia concluserat ex infinitate corporum infinitatem locorum subiungit quod impossibile est non aequari corpus ad locum; quia non potest esse quod sit locus maior quam quantum contingit esse corpus, neque corpus potest esse infinitum si locus non est infinitus, et neque corpus potest esse maius quam locus quocumque modo. Quia si locus sit maior quam corpus, sequitur quod sit vacuum alicubi: aut si corpus sit maius quam locus, sequitur quod aliqua pars corporis non sit in aliquo loco.

[71895] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: Anaxagoras autem etc., excludit quendam errorem. Et primo ponit ipsum: et dicit quod Anaxagoras dixit infinitum quiescere, sed inconvenienter assignavit rationem quietis eius. Dixit enim quod *fulcit*, idest sustentat, infinitum seipsum, quia est in se et non in alio, cum nihil ipsum contineat; et sic non possit extra se moveri.

[71896] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 8 Secundo, ibi: tanquam ubi utique etc., improbat duabus rationibus quod dictum est. Quarum prima est quod Anaxagoras sic assignavit rationem de quiete infiniti, ac si ubi aliquid sit, ibi sit aptum natum esse: quia ex hac sola ratione dixit infinitum quiescere, quia est in seipso. Sed hoc non est verum quod ubi aliquid est, ibi semper aptum natum sit esse: quia aliquid est alicubi per violentiam, et non naturaliter. Quamvis igitur hoc maxime verum sit, quod totum infinitum non movetur, quia sustentatur et manet in seipso, et sic est immobile: sed tamen dicendum erat quare non est aptum natum moveri. Non enim potest aliquis evadere sic, dicens quod non movetur infinitum: quia eadem ratione et de quolibet alio nihil prohibet quod non moveatur; sed sit aptum natum moveri. Quia et si terra esset infinita, sicut nunc non fertur quando est in medio, ita et tunc non ferretur quantum ad partem quae esset in medio: sed hoc non esset quia non haberet aliquid aliud ubi sustentaretur nisi in medio, sed quia non habet aptitudinem naturalem ut a medio moveatur. Si ergo ita est in terra, quod non est causa quare quiescat in medio, quia est infinita, sed quia gravitatem habet ex qua nata est manere in medio; similiter de quocumque alio infinito assignanda est causa quare quiescat; et non quia est infinitum, vel quia fulcit seipsum.

[71897] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 9 Aliam autem rationem ponit ibi: similiter autem manifestum et cetera. Et dicit quod si totum infinitum quiescit quia manet in seipso, sequitur quod quaelibet pars ex necessitate quiescat quia manet in seipsa. Idem enim est locus totius et partis, ut dictum est,

ut ignis et scintillae sursum, et terrae et glebae deorsum. Si ergo totius infiniti locus est ipsummet, sequitur quod quaelibet pars infiniti maneat in seipsa sicut in proprio loco.

[71898] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 10 Secundam rationem ponit ibi: omnino autem manifestum est et cetera. Et dicit quod omnino manifestum est quod impossibile est dicere esse infinitum corpus in actu, et quod cuiuslibet corporis est aliquis locus, si omne corpus sensibile aut habet gravitatem aut levitatem, sicut antiqui dixerunt ponentes infinitum. Quia si sit corpus grave, oportet quod naturaliter feratur ad medium: si autem sit leve, necesse est quod feratur sursum. Si ergo sit aliquod infinitum corpus sensibile, necesse est quod etiam in corpore infinito sit sursum et medium: sed impossibile est quod totum infinitum sustineat in se utrumlibet horum, scilicet vel sursum vel medium; vel etiam quod sustineat utrumque secundum diversas medietates. Quomodo enim infinitum poterit dividi, ut una pars eius sit sursum et alia deorsum, vel quod in infinito sit ultimum aut medium? Non est igitur corpus sensibile infinitum.

[71899] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi: amplius omne corpus sensibile in loco est et cetera. Et dicit quod omne corpus sensibile est in loco. Differentiae autem loci sunt sex: *sursum, deorsum, ante et retro, dextrorsum et sinistrorsum*; quae quidem sunt determinata non solum quoad nos, sed etiam in ipso toto universo. Determinantur enim secundum se huiusmodi positiones, in quibus sunt determinata principia et termini motus. Unde in animatis determinantur sursum et deorsum secundum motum alimenti; ante et retro secundum motum sensus; dextrorsum et sinistrorsum secundum motum processivum, cuius principium est a parte dextra. In rebus autem inanimatis, in quibus non sunt principia determinata horum motuum, dicitur dextrorsum et sinistrorsum per comparationem ad nos: dicitur enim columna dextra, quae est ad dextram hominis, et sinistra quae est ad sinistram. Sed in toto universo determinatur sursum et deorsum secundum motum gravium et levium: secundum autem motum caeli determinatur dextrum oriens, sinistrum occidens; ante vero hemisphaerium superius, retro vero hemisphaerium inferius; sursum vero meridies, deorsum vero Septentrio. Haec autem non possunt determinari in corpore infinito: impossibile est ergo totum universum esse infinitum.

[71900] In Physic., lib. 3 l. 9 n. 12 Quartam rationem ponit ibi: simpliciter autem si impossibile est et cetera. Et dicit quod si impossibile est esse locum infinitum, cum omne corpus sit in loco, sequitur quod impossibile sit esse aliquod corpus infinitum. Sed quod impossibile sit esse locum infinitum, sic probat: quia haec duo convertuntur, esse in loco et esse in aliquo loco; sicut et esse hominem et esse aliquem hominem, et esse quantitatem et esse aliquam quantitatem. Sicut igitur impossibile est esse quantitatem infinitam, quia sequeretur aliquam quantitatem esse infinitam, ut bicubitum et tricubitum, quod est impossibile; ita impossibile est esse locum infinitum, quia sequeretur aliquem locum infinitum esse, vel sursum vel deorsum et huiusmodi: quod est impossibile, cum quodlibet eorum significet quendam terminum, ut dictum est. Sic igitur nullum corpus sensibile est infinitum.

Lectio 10

[71901] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 1 Postquam philosophus disputative processit de infinito, hic incipit determinare veritatem. Et primo ostendit an sit infinitum; secundo quid sit, ibi: accidit autem contrarium et cetera. Prima dividitur in duas: in prima ostendit quomodo infinitum sit; in secunda comparat diversa infinita ad invicem, ibi: aliter autem et in tempore et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod infinitum quodammodo est, et quodammodo non est; secundo determinat quod est in potentia, et non est sicut actu ens, ibi: dicitur igitur etc.; tertio manifestat quomodo sit in potentia, ibi: non oportet autem potentia ens et cetera.

[71902] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 2 Dicit ergo primo quod ex praemissis manifestum est, quod non sit aliquod corpus infinitum in actu. Item ex iis quae ante dicta sunt, manifestum est quod si infinitum simpliciter non sit, quod multa impossibilia accidunt. Quorum unum est quod tempus habebit principium et finem: quod reputatur inconveniens secundum ponentes aeternitatem mundi. Et iterum sequetur quod magnitudo non semper sit divisibilis in magnitudines, sed quandoque deveniatur per divisionem magnitudinum ad quaedam quae non sunt magnitudines: sed omnis magnitudo est divisibilis. Item sequetur quod numerus non augeatur in infinitum. Quia igitur secundum determinata neutrum videtur contingere, neque scilicet quod infinitum sit actu, neque quod simpliciter non sit; necesse est dicere quod quodammodo est, quodammodo non est.

[71903] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit: dicitur igitur esse aliud etc., ostendit quod infinitum est sicut potentia ens. Et dicit quod aliquid dicitur esse in actu, et aliquid dicitur esse in potentia. Infinitum autem dicitur esse per appositionem, sicut in numeris, vel per ablationem, sicut in magnitudinibus. Ostensum est enim quod magnitudo non est actu infinita; et sic in magnitudinibus per appositionem infinitum non invenitur, sed per divisionem in eis invenitur infinitum. Non enim est difficile destruere opinionem ponentium indivisibiles esse lineas. Vel, secundum aliam litteram: non est difficile *partiri atomos lineas*, idest ostendere lineas, quas quidam ponunt indivisibiles, esse partibiles. Dicitur autem infinitum in appositione vel divisione, secundum quod potest apponi vel dividi. Relinquitur igitur quod infinitum sit tanquam in potentia ens.

[71904] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit: non oportet autem potentia ens etc., ostendit quomodo infinitum sit in potentia. Dupliciter enim invenitur aliquid in potentia. Uno modo sic quod totum potest reduci in actum, sicut possibile est hoc aes esse statuam, quod aliquando erit statua; non autem sic dicitur esse infinitum in potentia, quod postea totum sit in actu. Alio modo aliquid dicitur in potentia esse, quod postea fit actu ens, non quidem totum simul, sed successive. Multipliciter enim dicitur aliquid esse: vel quia totum est simul, ut homo et domus; vel quia semper una pars eius fit post aliam, per quem modum dicitur esse dies et ludus agonalis. Et hoc modo dicitur infinitum esse simul et in potentia et in actu: omnia enim huiusmodi simul sunt in potentia quantum ad unam partem, et in actu quantum ad aliam. *Olympia enim*, idest festa agonalia quae celebrabantur in monte Olympo, dicuntur esse et durare secundum agones posse fieri et fieri in actu: quia quamdiu durabant ista festa, aliqua pars illorum ludorum erat in fieri, et aliqua erat ut in futurum fienda.

[71905] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: aliter autem et in tempore etc., comparat

diversa infinita ad invicem. Et primo comparat infinitum temporis et generationis, infinito quod est in magnitudinibus; secundo comparat infinitum secundum appositionem et infinitum secundum divisionem in magnitudinibus, ibi: quod autem secundum appositionem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod aliter manifestatur infinitum in generatione hominum et in tempore, et aliter in divisione magnitudinum.

[71906] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 6 Secundo ibi: omnino quidem enim sic est etc., ostendit quid sit commune omnibus infinitis. Et dicit quod hoc omnino et universaliter in omnibus infinitis invenitur, quod infinitum est in semper aliud et aliud accipiendo secundum quandam successionem, ita tamen quod quidquid accipitur in actu de infinito, totum sit finitum. Unde non oportet accipere quod infinitum sit aliquid totum simul existens, sicut *hoc aliquid* demonstratum, sicut accipimus hominem vel domum; sed sicut sunt successiva, ut dies et ludus agonalis, quorum esse non est hoc modo quod aliquid eorum sit sicut quaedam substantia perfecta tota actu existens. In generatione autem et corruptione, etsi in infinitum procedatur, semper illud quod accipitur in actu, est finitum. In toto enim decursu generationis, etiam si procedatur in infinitum, et omnes homines qui simul actu accipiuntur, sunt finiti secundum numerum, et huiusmodi finitum oportet accipere alterum et alterum, secundum quod quidam homines succedunt quibusdam.

[71907] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 7 Tertio ibi: sed in magnitudinibus etc., ostendit differentiam. Et dicit quod illud finitum quod accipimus in magnitudinibus, vel apponendo vel dividendo, permanet et non corrumpitur: sed illa finita quae accipiuntur in infinito decursu temporis et generationis humanae corrumpuntur; ita quod per istum modum non contingat tempus et generationem deficere.

[71908] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: quod autem secundum appositionem etc., comparat duo infinita quae sunt in magnitudinibus, scilicet secundum appositionem et secundum divisionem. Et circa hoc tria facit: primo ponit convenientiam inter utrumque infinitum; secundo ostendit differentiam, ibi: non tamen excellit etc.; tertio infert quandam conclusionem ex dictis, ibi: quare excellere et cetera. Dicit ergo primo quod quodammodo infinitum secundum appositionem est idem cum infinito secundum divisionem; quia infinitum secundum appositionem fit e converso cum infinito secundum divisionem. Secundum enim quod aliquid dividitur in infinitum, secundum hoc in infinitum videtur posse apponi ad aliquam determinatam quantitatem.

[71909] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 9 Manifestat igitur quomodo sit infinitum divisione in magnitudine. Et dicit quod si aliquis in aliqua magnitudine finita, accepta aliqua parte determinata per divisionem, semper accipiat dividendo alias partes secundum eandem *rationem*, idest proportionem, sed non secundum eandem quantitatem in eadem proportione, non pertransibit dividendo illud finitum; puta si a linea cubitali accipiat medietatem, et iterum a residuo medietatem; et sic in infinitum procedere potest. Servabitur enim in subtrahendo eadem proportio, sed non eadem quantitas subtracti; minus est enim secundum quantitatem dimidium dimidii quam dimidium totius. Sed si semper sumeret eandem quantitatem, oporteret quod semper magis ac magis augeretur proportio. Puta si a quantitate decem cubitorum subtrahatur unus cubitus, subtractum se habet ad totum in subdecupla proportione: si autem iterum a residuo subtrahatur unus cubitus, subtractum

se habebit in maiori proportione; minus enim unus cubitus exceditur a novem quam a decem. Sicut igitur servando eandem proportionem diminuitur quantitas, ita sumendo eandem quantitatem augetur proportio. Si ergo aliquis sic subtrahendo ab aliqua magnitudine finita, semper augeat proportionem sumendo eandem quantitatem, transibit dividendo magnitudinem finitam; puta si a linea centum cubitorum semper subtrahat unum cubitum. Et hoc ideo est, quia omne finitum consumitur quocumque finito semper accepto. Aliter igitur infinitum non est secundum divisionem, nisi in potentia, quod tamen simul est actu cum potentia, sicut dictum est de die et de agone. Et cum infinitum sit semper in potentia, assimilatur materiae, quae est semper in potentia; et non est per se existens in actu totum, sicut finitum est in actu. Et sicut infinitum secundum divisionem est in potentia cum actu simul, similiter dicendum est de infinito secundum appositionem, quod quodammodo est idem cum infinito secundum divisionem, ut dictum est. Inde autem manifestum est quod infinitum per appositionem est in potentia, quia semper contingit aliquid aliud accipere apponendo.

[71910] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: non tamen excellit etc., ostendit differentiam inter infinitum secundum appositionem et infinitum secundum divisionem. Et dicit quod infinitum per appositionem non excedit in maius omnem magnitudinem finitam datam; sed infinitum secundum divisionem excedit omnem determinatam parvitatem in minus. Accipiamus enim aliquam determinatam parvitatem, puta unius digiti: si lineam centum cubitorum dividam in infinitum, accipiendo semper dimidium, venietur ad aliquid minus uno digito. Sed apponendo in infinitum, e contrario divisioni, erit dare aliquam quantitatem finitam quae nunquam pertransibitur. Dentur enim duae magnitudines, quarum utraque sit decem cubitorum, et tertia quae sit viginti. Si igitur id quod subtraho in infinitum, accipiendo semper dimidium ab una magnitudine decem cubitorum, addatur alteri quae etiam est decem cubitorum, nunquam pervenietur in infinitum apponendo ad mensuram quantitatis quae est viginti cubitorum: quia quantum remanebit in magnitudine cui subtrahitur, tantum deficiet a data mensura in quantitate cui addetur.

[71911] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit: quare excellere omne etc., inducit conclusionem ex dictis. Et primo inducit eam; secundo manifestat per dictum Platonis, ibi: quoniam et Plato et cetera. Dicit ergo primo quod ex quo appositio in infinitum non facit transcendere omnem determinatam quantitatem, non est possibile esse, nec etiam in potentia, quod excellatur omnis determinata quantitas per appositionem. Quia si esset in natura potentia ad appositionem transcendentem omnem quantitatem, sequeretur quod esset actu infinitum; sic quod infinitum esset accidens alicui naturae, sicut naturales philosophi extra corpus huius mundi quod videmus, ponunt quod est quoddam infinitum, cuius substantia est aer vel aliquid aliud huiusmodi. Si ergo non est possibile esse corpus sensibile actu infinitum, ut ostensum est, sequitur quod non sit potentia in natura ad appositionem transcendentem omnem magnitudinem; sed solum ad appositionem infinitam per contrarium divisioni, ut dictum est. Quare autem si esset potentia ad infinitam additionem transcendentem omnem magnitudinem, sequatur esse corpus infinitum in actu, non autem ad additionem infinitam in numeris, transcendentem omnem numerum, sequatur esse numerum infinitum in actu, infra ostendetur.

[71912] In Physic., lib. 3 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit: quoniam et Plato propter hoc etc., manifestat quod dixerat per dictum Platonis. Et dicit quod quia infinitum in appositione magnitudinum est per oppositum divisioni, propter hoc Plato duo fecit infinita, scilicet magnum, quod pertinet ad additionem, et parvum quod pertinet ad divisionem; quia scilicet infinitum videtur excellere et per additionem in augmentum, et per divisionem in decrementum, vel tendendo in nihil. Sed cum ipse Plato faciat duo infinita, non tamen utitur eis: quia cum numerum poneret substantiam esse omnium rerum, in numeris non invenitur infinitum per divisionem, quia in eis est minimum unitas; neque etiam per additionem secundum ipsum, quia dicebat quod species numerorum non variantur nisi usque ad decem, et postea reditur ad unitatem, computando undecim et duodecim et cetera.

Lectio 11

[71913] In Physic., lib. 3 l. 11 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo est infinitum, hic ostendit quid sit infinitum. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quid sit infinitum; secundo ex hoc assignat rationem eorum quae de infinito dicuntur, ibi: secundum rationem autem accidit etc.; tertio solvit rationes quae supra positae sunt, ibi: reliquum autem est et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quid sit infinitum, excludens quorundam falsam definitionem; secundo excludit quandam falsam opinionem consequentem ex illa falsa definitione, ibi: quoniam hinc accipiunt dignitatem et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi: signum autem etc.; tertio infert quandam conclusionem ex dictis, ibi: unde melius est opinandum et cetera.

[71914] In Physic., lib. 3 l. 11 n. 2 Dicit ergo primo quod contrario modo definiendum est infinitum quam sicut quidam definierunt. Dixerunt enim quidam quod infinitum est *extra quod nihil est*: sed e contra dicendum est quod infinitum est *cuius est semper aliquid extra*.

[71915] In Physic., lib. 3 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: signum autem est etc., manifestat propositum. Et primo ostendit quod sua assignatio sit bona; secundo quod assignatio antiquorum sit incompetens, ibi: cuius autem nihil est extra et cetera. Ostendit ergo primo quod *infinitum sit cuius semper est aliquid extra*, per quoddam signum. Dicunt enim quidam quod annuli sunt infiniti, quia per hoc quod habent quandam circulationem, semper est ibi supponere partem ad partem acceptam. Sed hoc dicitur secundum similitudinem, et non proprie: quia ad hoc quod aliquid sit infinitum, requiritur *hoc*, scilicet quod extra quamlibet partem acceptam sit quaedam alia; ita tamen quod nunquam resumatur illa quae prius fuit accepta. Sed in circulo non est sic, quia pars quae accipitur post aliam partem, est alia solum ab ea quae immediate accepta est, non tamen ab omnibus partibus prius acceptis; quia una pars potest multoties sumi, ut patet in motu circulari. Si igitur annuli dicuntur infiniti propter hanc similitudinem, sequitur quod illud quod est vere infinitum, sit cuius semper sit accipere aliquid extra, si aliquis velit accipere eius quantitatem. Non enim potest comprehendi quantitas infiniti; sed si quis velit eam accipere, accipiet partem post partem in infinitum, ut supra dictum est.

[71916] In Physic., lib. 3 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit: cuius autem nihil est etc., probat quod definitio antiquorum sit incompetens, tali ratione. *Id cuius nihil est extra* est definitio *perfecti et totius*. Quod sic probat. Definitur enim unumquodque totum esse *cui nihil deest*: sicut dicimus hominem totum aut arcam totam, quibus nihil deest eorum quae debent habere. Et sicut hoc dicimus in aliquo singulari toto, ut est hoc particulare vel illud, ita etiam haec ratio competit in eo quod est vere et proprie totum, scilicet in universo, extra quod simpliciter nihil est. Cum autem aliquid desit per absentiam alicuius intrinseci, tunc non est totum. Sic igitur manifestum est quod haec est definitio totius: *totum est cuius nihil est extra. Sed totum et perfectum vel sunt penitus idem, vel sunt propinqua secundum naturam.* Et hoc ideo dicit, quia *totum* non invenitur in simplicibus, quae non habent partes: in quibus tamen utimur nomine *perfecti.* Per hoc igitur manifestum est quod *perfectum est cuius nihil est extra ipsum.* Sed nullum carens fine est perfectum; quia finis est perfectio uniuscuiusque. Finis autem est terminus eius cuius est finis: nullum igitur infinitum et interminatum est perfectum. Non ergo competit infinito definitio perfecti, *cuius* scilicet *nihil est extra.*

[71917] In Physic., lib. 3 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: unde melius est opinandum etc., inducit quandam conclusionem ex dictis. Quia enim infinito non competit definitio totius, manifestum est quod melius dixit Parmenides quam Melissus. Melissus enim dixit totum universum esse infinitum; Parmenides vero dixit quod totum *finitur per aeque pugnans a medio*, in quo designavit corpus universi esse sphaericum. In sphaerica enim figura lineae a medio usque ad terminum, scilicet circumferentiam, ducuntur secundum aequalitatem, quasi *aeque pugnantes* sibi invicem. Et recte dicitur quod totum universum sit finitum, quia totum et infinitum non se invicem consequuntur quasi sibi continuata, *sicut lino continuatur linum* in filando. Erat enim proverbium, ut ea quae se consequuntur, dicerentur sibi continuari sicut linum lino.

[71918] In Physic., lib. 3 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit: quoniam hinc accipiunt etc., excludit quandam falsam opinionem ex praedicta definitione falsa exortam. Et primo communiter quantum ad omnes; secundo specialiter quantum ad Platonem, ibi: quoniam si continet et cetera. Dicit ergo primo quod quia aestimaverunt infinitum coniungi toti, hinc acceperunt quasi *dignitatem*, idest rem per se notam, de infinito, quod omnia contineret et omnia in se haberet; propter hoc quod habet quandam similitudinem cum toto, sicut id quod est in potentia habet similitudinem cum actu. Infinitum enim inquantum est in potentia, est sicut materia respectu perfectionis magnitudinis: et est sicut totum in potentia, non autem in actu. Quod patet ex hoc, quod infinitum dicitur secundum quod possibile est aliquid dividi in minus, et secundum quod ex opposito divisioni potest fieri appositio, ut supra dictum est. Sic igitur infinitum *secundum se*, idest secundum propriam rationem, est in potentia totum: et est imperfectum, sicut materia non habens perfectionem. Non autem est totum et finitum *secundum se*, idest secundum propriam rationem qua est infinitum; sed *secundum aliud*, idest secundum finem et totum, ad quod est in potentia. Divisio enim quae est possibilis in infinitum, secundum quod ad aliquid terminatur, dicitur esse perfecta: et secundum quod vadit in infinitum, est imperfecta. Et manifestum est quod, cum totius sit continere, materiae autem contineri, quod infinitum inquantum huiusmodi non continet, sed continetur: inquantum

scilicet id quod de infinito est in actu, semper continetur ab aliquo maiori, secundum quod possibile est aliquid extra accipere.

[71919] In Physic., lib. 3 l. 11 n. 7 Ex hoc autem quod est sicut ens in potentia, non solum hoc sequitur, quod infinitum contineatur et non contineat: sed etiam sequuntur duae aliae conclusiones. Quarum una est, quod infinitum inquantum huiusmodi est ignotum, quia est sicut materia non habens *speciem*, idest formam, ut dictum est; materia autem non cognoscitur nisi per formam. Alia conclusio est, quae ex eodem sequitur, quod infinitum magis habet rationem partis quam totius, quia materia comparatur ad totum ut pars. Et recte infinitum se habet ut pars, inquantum non est de ipso accipere nisi aliquam partem in actu.

[71920] In Physic., lib. 3 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: quoniam si continet etc., excludit opinionem Platonis, qui ponebat infinitum tam in sensibilibus quam in intelligibilibus. Et dicit quod ex hoc manifestum est etiam quod, si magnum et parvum, quibus Plato attribuit infinitum, sunt in sensibilibus et in intelligibilibus tanquam continentia (propter hoc quod continere attribuitur infinito); sequitur quod infinitum contineat intelligibilia. Sed hoc videtur esse inconveniens et impossibile, quod infinitum, cum sit ignotum et indeterminatum, contineat et determinet intelligibilia. Non enim determinantur nota per ignota, sed magis e converso.

Lectio 12

[71921] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 1 Posita definitione infiniti, hic ex definitione assignata assignat rationem eorum quae de infinito dicuntur. Et primo eius quod dicitur de appositione et divisione infiniti; secundo eius quod infinitum in diversis secundum ordinem invenitur, ibi: infinitum autem non idem est etc.; tertio eius quod mathematici utuntur infinito, ibi: non removet autem ratio etc.; quarto eius quod infinitum ponitur principium, ibi: quoniam autem causae et cetera. Circa primum duo facit: primo assignat rationem eius quod dicitur de infinito, circa divisionem vel appositionem in magnitudinibus; secundo eius quod dicitur in numeris, per comparationem ad magnitudines, ibi: rationabiliter autem est et cetera.

[71922] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 2 Dictum est autem supra quod appositio in infinitum sic invenitur in magnitudinibus, quod tamen non exceditur per hoc quaecumque determinata magnitudo. Sed divisio in infinitum sic invenitur in magnitudinibus, quod dividendo transitur quaecumque quantitas in minus, ut supra expositum est. Hoc autem secundum rationem dicit accidere: quia cum infinitum habeat rationem materiae, continetur intus sicut materia: illud autem quod continet, est species et forma. Manifestum est autem ex iis quae dicta sunt in secundo, quod totum habet rationem formae, partes autem rationem materiae. Cum ergo in magnitudinibus a toto itur ad partes per divisionem, rationabile est quod ibi nullus terminus inveniatur, qui non transcendatur per infinitam divisionem. Sed in additione itur a partibus ad totum, quod habet rationem formae continentis et terminantis: unde rationabile est quod sit aliqua determinata quantitas, quam infinita appositio

non transcendat.

[71923] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: rationabiliter autem est etc., assignat rationem de infinito in numeris, per comparationem ad magnitudines. Dicitur enim quod in numero invenitur aliquis terminus in minus, quem non est dividendo transcendere: sed non invenitur aliquis terminus in plus; quia quolibet numero est invenire alium maiorem per additionem. In magnitudinibus autem est e converso, ut dictum est. Et huius rationem assignat; et primo quidem quare in numeris aliquis terminus invenitur, qui in minus non transcenditur dividendo. Huius autem ratio est, quia omne unum, inquantum unum, est indivisibile, sicut homo indivisibilis est unus homo et non multi. Quemlibet autem numerum oportet resolvere in unum: quod patet ex ipsa ratione numeri. Numerus enim hoc significat, quod sint aliqua plura uno: quaelibet autem plura excedentia unum plus vel minus, sunt determinatae species numerorum. Unde cum unum sit de ratione numeri, et de ratione unius sit indivisibilitas, sequitur quod divisio numeri stet in termino indivisibili. Quod autem dixerat, quod de ratione numeri sit quod sint plura uno, manifestat per species; quia duo et tria et quilibet alius numerus denominatur ab uno. Unde dicitur in V Metaphys. quod substantia senarii est in hoc quod sit sexies unum, non autem in hoc quod sit bis tria vel ter duo: quia sequeretur quod unius rei essent plures definitiones et plures substantiae; quia ex diversis partibus diversimode consurgit unus numerus.

[71924] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit: in plus autem semper est intelligere etc., assignat causam quare in numeris additio excedit omnem determinatam multitudinem. Et dicit quod possumus semper intelligere quolibet numero dato alium maiorem, per hoc quod magnitudo dividitur in infinitum. Manifestum est enim quod divisio causat multitudinem: unde quanto plus dividitur magnitudo, tanto maior multitudo consurgit; et ideo ad infinitam divisionem magnitudinum sequitur infinita additio numerorum. Et ideo sicut infinita divisio magnitudinis non est in actu sed in potentia, et excedit omne determinatum in minus, ut dictum est; ita additio numerorum infinita non est in actu sed in potentia, et excedit omnem determinatam multitudinem. Sed hic numerus, qui sic in infinitum multiplicatur, *non est numerus separatus a decisione* magnitudinum.

[71925] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 5 Circa quod sciendum est quod divisio, ut dictum est, multitudinem causat. Est autem duplex divisio: una formalis, quae est per opposita; et alia secundum quantitatem. Prima autem divisio causat *multitudinem*, quae est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa: sed divisio continuae quantitatis causat *numerum*, qui est species quantitatis, inquantum habet rationem mensurae. Et hic numerus multiplicabilis est in infinitum, sicut et magnitudo divisibilis est in infinitum: sed multitudo quae sequitur divisionem formalem rerum, non multiplicatur in infinitum; sunt enim determinatae species rerum, sicut et determinata quantitas universi. Et ideo dicit quod hic numerus, qui multiplicatur in infinitum, non separatur a divisione continui. Neque tamen hic numerus sic est infinitus, sicut aliquid permanens, sed sicut semper in fieri existens, inquantum successive additur supra quemlibet numerum datum; sicuti etiam est de tempore et de numero temporis. Numerus enim temporis crescit successive per additionem diei ad diem, non quod omnes dies sint simul.

[71926] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit: in magnitudinibus autem etc., ostendit quod e contrario est in magnitudinibus. Dividitur enim continuum in infinitum, ut dictum est. Sed in maius non procedit in infinitum etiam secundum potentiam, quia quantum unumquodque est in potentia, tantum potest esse in actu. Si igitur esset in potentia naturae quod cresceret aliqua magnitudo in infinitum, sequeretur quod esset aliqua magnitudo sensibilis infinita; quod est falsum, ut supra dictum est. Relinquitur igitur quod non est in potentia additio magnitudinum in infinitum sic quod excedatur omnis determinata quantitas: quia sequeretur quod esset aliquid maius caelo.

[71927] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 7 Ex quo patet falsum esse, quod quidam dicunt, quod in materia prima est potentia ad omnem quantitatem: non enim est in materia prima potentia nisi ad determinatam quantitatem. Patet etiam ex praemissis ratio quare non oportet numerum tantum esse in actu, quantum est in potentia, sicuti hic dicitur de magnitudine: quia additio numeri sequitur divisionem continui, per quam a toto itur ad id quod est in potentia ad numerum. Unde non oportet devenire ad aliquem actum finientem potentiam. Sed additio magnitudinis ducit in actum, ut dictum est. Commentator autem assignat aliam rationem: quia potentia ad additionem magnitudinis est in una et eadem magnitudine; sed potentia ad additionem numerorum est in diversis numeris, inquantum cuilibet numero potest aliquid addi. Sed haec ratio parum valet, quia sicut per additionem est alia et alia species numeri, ita alia et alia species mensurae, secundum quod bicubitum et tricubitum dicuntur species quantitatis. Et etiam quidquid additur superiori numero, additur inferiori; et secundum hoc in uno et eodem numero, scilicet binario vel ternario, est potentia ad infinitam additionem.

[71928] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit: infinitum autem non idem est etc., ostendit quomodo infinitum inveniatur diversimode in diversis. Et dicit quod infinitum non est secundum eandem rationem in motu et in magnitudine et tempore, ac si esset una natura univoce praedicata de eis: sed dicitur de posteriori eorum secundum prius, sicut de motu propter magnitudinem, in qua est motus, vel localis vel alterationis vel augmenti; de tempore autem propter motum. Et hoc ideo quia infinitum competit quantitati, motus autem est quantus secundum magnitudinem, et tempus propter motum, ut infra patebit. Et ideo dicit quod nunc utimur his, sed posterius manifestabitur de unoquoque eorum quid sit, et quod omnis magnitudo sit divisibilis in magnitudines.

[71929] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit: non removet autem ratio mathematicos etc., ostendit quomodo mathematici utuntur infinito. Et dicit quod ratio praedicta, qua ponimus non esse magnitudinem infinitam in actu, non removet considerationem mathematicorum, qui utuntur infinito; puta cum geometra dicit, sit talis linea infinita. Non enim indigent ad suam demonstrationem infinito in actu, neque eo utuntur: sed solum indigent quod sit aliqua linea finita tanta quanta est eis necessaria, ut ex ea possint subtrahere quod volunt. Et ad hoc sufficit quod aliqua maxima magnitudo sit; quia alicui maximae magnitudini competit, quod possit dividi secundum quantamcumque proportionem respectu alterius magnitudinis datae. Unde ad demonstrandum non differt utrum sit hoc modo vel illo, scilicet vel infinita vel finita maxima quantitas. Sed quantum ad esse rei multum differt, utrum sit vel non sit.

[71930] In Physic., lib. 3 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit: quoniam autem causae divisae sunt etc., ostendit quomodo infinitum sit principium. Et dicit quod cum sint quatuor genera causarum, ut supra dictum est, patet ex praemissis quod infinitum est causa sicut materia: infinitum enim habet esse in potentia, quod est proprium materiae. Sed materia quidem quandoque est sub forma, quandoque autem sub privatione. Infinito autem non competit ratio materiae secundum quod est sub forma, sed secundum quod est sub privatione: quia scilicet infinitum dicitur per remotionem perfectionis et termini. Et propter hoc subiungit quod *ipsi infinito esse est privatio*, idest ratio infiniti in privatione consistit. Et ne aliquis intelligat quod infinitum est materia sicut materia prima, subiungit quod per se subiectum privationis, quae constituit rationem infiniti, est *continuum sensibile*. Et hoc apparet, quia infinitum quod est in numeris causatur ex infinita divisione magnitudinis; et similiter infinitum in tempore et motu causatur ex magnitudine: unde relinquitur quod primum subiectum infiniti sit continuum. Et quia magnitudo secundum esse non est separata a sensibilibus, sequitur quod subiectum infiniti sit sensibile. Et in hoc etiam concordant omnes antiqui, qui utuntur infinito sicut principio materiali. Unde inconveniens fuit quod attribuerunt infinito continere, cum materiae non sit continere, sed magis contineri.

Lectio 13

[71931] In Physic., lib. 3 l. 13 n. 1 Postquam philosophus per definitionem infiniti assignavit rationes eorum quae de infinito dicuntur, hic solvit rationes quae supra positae sunt ad ostendendum infinitum esse. Et primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: neque enim ut generatio et cetera. Dicit ergo primo quod post ea quae dicta sunt de infinito, reliquum est solvere rationes secundum quas videbatur ostendi quod infinitum sit non solum in potentia, sicut supra determinavimus, sed quod sit in actu, sicut ea quae sunt finita et determinata. Aliquae enim illarum rationum non concludunt ex necessitate, sed sunt totaliter falsae; aliquae autem earum ex aliqua parte verum concludunt.

[71932] In Physic., lib. 3 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit: neque enim ut generatio etc., solvit quinque rationes quae supra positae sunt ad ostendendum infinitum esse. Et primo solvit eam quae sumebatur ex parte generationis. Concludebatur enim quod si generatio non deficit, quod oporteat esse infinitum. Sed haec ratio quantum ad hoc verum concludit, quod infinitum sit in potentia, quae successive in actum reducatur, sicut supra dictum est. Sed non est necessarium quod sit aliquod corpus sensibile infinitum in actu, ad hoc quod generatio non deficiat, sicut antiqui aestimaverunt, ponentes in infinitum conservari generationem, ac si semper generatio fieret per extractionem ex aliquo corpore; quod in infinitum fieri non posset nisi illud corpus esset infinitum. Sed hoc non est necessarium; cum toto corpore sensibili existente finito, generatio in infinitum durare possit per hoc quod corruptio unius est generatio alterius.

[71933] In Physic., lib. 3 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: amplius tangi et includi etc., solvit rationem quae sumebatur ex parte contactus; ac si necessarium sit omne corpus finitum tangere quoddam

aliud; et sic oporteat in infinitum procedere. Sed ipse solvit, quod alterum est *tangi* et *finiri*: quia *tangi* et *includi* dicitur respectu alterius; omne enim tangens tangit aliquid: sed finitum dicitur absolute, et non ad aliud, inquantum per proprios terminos aliquid finitum est in seipso. Accidit enim alicui finito quod tangat. Non tamen oportet quod omne tactum ab uno tangat aliud; ut sic in infinitum procedatur. Unde manifestum est quod haec ratio omnino nihil ex necessitate concludit.

[71934] In Physic., lib. 3 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit: intelligentiae autem credere etc., solvit rationem quae sumitur ex parte intellectus et imaginationis, quam antiqui non distinguebant ab intellectu. Per hanc autem rationem supra ostendebatur quod esset spatium infinitum extra caelum, et per consequens locus et corpus. Sed ipse dicit quod *inconveniens est credere intelligentiae*, ita scilicet quod quidquid apprehenditur intellectu vel imaginatione sit verum, ut quidam antiquorum putaverunt, quorum opinio reprobatur in IV Metaphys. Non enim sequitur, si apprehendo aliquam rem minorem vel maiorem quam sit, quod sit aliqua abundantia vel defectus in re illa, sed solum in apprehensione intellectus vel imaginationis. Potest enim aliquis intelligere quemcumque hominem esse multiplicem eius quod est, idest duplum vel triplum vel qualitercumque augmentans in infinitum: non tamen propter hoc erit aliqua huiusmodi quantitas multiplicata extra intellectum, aut extra determinatam quantitatem aut magnitudinem: sed contingit quod re sic existente, aliquis ita intelligat.

[71935] In Physic., lib. 3 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: tempus autem et motus etc., solvit rationem acceptam ex tempore et motu. Et dicit quod tempus et motus sunt infinita non in actu, quia nihil est temporis in actu nisi nunc; neque aliquid motus est in actu nisi quoddam indivisibile: sed intellectus apprehendit continuitatem temporis et motus, accipiendo ordinem prioris et posterioris: ita tamen quod id quod primo fuit acceptum de tempore vel motu, non permanet sic. Unde non oportet dicere quod totus motus infinitus sit in actu, vel totum tempus infinitum.

[71936] In Physic., lib. 3 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit: magnitudo autem neque divisione etc., solvit rationem sumptam ex parte magnitudinis. Et dicit quod magnitudo non est infinita in actu neque per divisionem neque per augmentationem intelligibilem, sicut ex supra dictis patet. Ultimo autem epilogat quod dictum est de infinito.

Liber 4

Lectio 1

[71937] In Physic., lib. 4 l. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit in tertio de motu et infinito, quod competit motui intrinsece, secundum quod est de genere continuorum, nunc in quarto libro intendit determinare de iis quae adveniunt motui extrinsece. Et primo de iis quae adveniunt motui extrinsece quasi mensurae mobilis; secundo de tempore, quod est mensura ipsius motus, ibi: consequens autem dictis et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de loco; secundo de vacuo, ibi: eodem autem modo accipiendum et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit

quod determinandum est a naturali de loco; secundo prosequitur propositum, ibi: quod quidem igitur locus sit et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod sicut ad naturalem pertinet determinare de infinito, si est vel non est, et quomodo sit, et quid sit, similiter etiam et de loco. Secundo ibi: et ea namque quae sunt etc., probat quod dixerat: et primo ex parte ipsius loci; secundo ex parte nostra, ibi: habet autem multas dubitationes et cetera.

[71938] In Physic., lib. 4 l. 1 n. 2 Circa primum ponit duas rationes: quarum prima talis est. Ea quae sunt communia omnibus naturalibus, pertinent maxime ad considerationem naturalis; sed locus est huiusmodi: omnes enim communiter opinantur omnia ea quae sunt, in aliquo loco esse. Et ad hoc probandum utuntur sophistico argumento a positione consequentis. Argumentantur enim sic. Quod non est, *nusquam est*, idest in nullo loco est: non enim est dare ubi sit Tragelaphus aut sphinx, quae sunt quaedam fictitia sicut Chimaera. Argumentatur ergo quod si id quod in nullo loco est, non sit; ergo omne quod est, est in loco. Sed si esse in loco convenit omnibus entibus, videtur quod locus magis pertineat ad considerationem metaphysici quam physici. Et dicendum est quod hic argumentatur ab opinione ponentium omnia entia esse sensibilia, propter hoc quod imaginationem corporum transcendere non possunt: et secundum hos naturalis scientia est philosophia prima, communis omnibus entibus, ut dicitur in IV Metaphys.

[71939] In Physic., lib. 4 l. 1 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: et de motu qui communis maxime est etc.: quae talis est. Ad philosophum naturalem pertinet considerare de motu; sed motus qui est secundum locum, quem dicimus loci mutationem, est maxime communis inter omnes motus: quaedam enim, scilicet corpora caelestia, moventur hoc motu tantum, cum tamen nihil moveatur aliis motibus quin moveatur hoc motu. Similiter etiam hic motus est magis proprius: quia hic solus motus est vere continuus et perfectus, ut in octavo probabitur. Motus autem secundum locum non potest cognosci nisi cognoscatur locus. Naturalis igitur debet considerare de loco.

[71940] In Physic., lib. 4 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit: habet autem multas dubitationes etc., inducit ad idem rationem ex parte nostra. De illis enim a sapientibus determinandum est, de quibus dubitatio est; multae autem dubitationes sunt de loco, quid sit. Quarum quidem dubitationum duplex est causa. Una est ex parte ipsius loci: quia non omnes proprietates loci ducunt in eandem sententiam de loco; sed ex quibusdam proprietatibus loci videtur quod locus sit hoc, ex quibusdam autem videtur quod locus sit aliud. Alia vero causa est ex parte hominum: quia antiqui neque bene moverunt dubitationem circa locum, neque etiam bene exquisierunt veritatem.

[71941] In Physic., lib. 4 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: quod quidem igitur locus sit etc., incipit determinare de loco: et primo per modum disputativum; secundo determinando veritatem, ibi: post haec autem accipiendum et cetera. Circa primum duo facit: primo inquirit disputative an sit locus; secundo quid sit, ibi: quoniam autem aliud et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationes ad ostendendum locum esse; secundo ad ostendendum quod locus non sit, ibi: at vero habet defectum et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit locum esse, rationibus acceptis a rei veritate; secundo ab opinionibus aliorum, ibi: amplius vacuum et cetera.

[71942] In Physic., lib. 4 l. 1 n. 6 Circa primum ponit duas rationes: in quarum prima sic procedit.

Dicit enim quod ex ipsa transmutatione corporum quae moventur secundum locum, manifestum est quod locus aliquid sit. Sicut enim transmutatio quae est secundum formas, homines induxit ad cognitionem materiae, quia scilicet oportet esse aliquod subiectum in quo sibi formae succedant; ita transmutatio secundum locum induxit homines ad cognitionem loci; oportet enim esse aliquid ubi sibi corpora succedant. Et hoc est quod subdit, quod exeunte aqua inde ubi nunc est, sicut ex quodam vase, iterum subintrat aer. Cum igitur eundem locum quandoque aliud corpus detineat, ex hoc manifestum videtur esse quod locus sit aliud ab iis quae sunt in loco et transmutantur secundum locum: quia ubi nunc est aer, prius aqua ibi erat; quod non esset si locus non esset aliud et ab aere et ab aqua. Relinquitur igitur quod locus est aliquid; et est quoddam receptaculum, alterum ab utroque locatorum; et est terminus motus localis a quo et in quem.

[71943] In Physic., lib. 4 l. 1 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem loci mutationes et cetera. Et dicit quod cum quorumcumque corporum motus ostendat locum esse, ut dictum est, motus localis corporum naturalium simplicium, ut ignis et terrae et aliorum huiusmodi gravium et levium, non solum ostendit quod locus sit aliquid, sed etiam quod *locus habeat quandam potentiam et virtutem.* Videmus enim quod unumquodque horum fertur in suum proprium locum quando non impeditur, grave quidem deorsum, leve autem sursum. Ex quo patet quod locus habet quandam virtutem conservandi locatum: et propter hoc locatum tendit in suum locum desiderio suae conservationis. Non autem ex hoc ostenditur quod locus habeat virtutem attractivam, nisi sicut finis dicitur attrahere. *Sursum* autem et *deorsum*, et alia de numero *sex distantiarum*, scilicet *ante* et *retro, dextrorsum* et *sinistrorsum*, sunt partes et species loci. Huiusmodi autem distantiae determinantur in universo secundum naturam, et non solum quoad nos. Et hoc patet, quia in his in quibus ista dicuntur quoad nos, non semper idem est sursum vel deorsum vel dextrorsum vel sinistrorsum; sed variatur secundum quod diversimode nos convertimur ad ipsum; unde multoties aliquid immobile manens, quod prius erat dextrum, fit sinistrum, et similiter de aliis, prout nos diversimode ad illa convertimur. Sed in natura aliquid determinatum est sursum et deorsum secundum motum gravium et levium: et aliae positiones secundum motum caeli, ut in tertio dictum est. Non enim indifferenter quaecumque pars mundi est sursum vel deorsum: sed semper sursum est quo feruntur levia, deorsum autem quo feruntur gravia. Quaecumque autem secundum se habent determinatas positiones, necesse est quod habeant potentias quibus determinentur: alia enim est in animali potentia dextri, et alia sinistri. Unde relinquitur quod locus sit, et habeat aliquam potentiam. Quod autem in aliquibus dicatur positio solum quoad nos, ostendit per mathematica; quae quidem, licet non sint in loco, tamen attribuitur eis positio solum per respectum ad nos. Unde in eis non est positio secundum naturam; sed solum secundum intellectum, secundum quod intelliguntur in aliquo ordine ad nos, vel supra vel subtus vel dextrorsum vel sinistrorsum.

[71944] In Physic., lib. 4 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: amplius vacuum affirmantes etc., ostendit locum esse, ex opinionibus aliorum. Et primo ex opinione ponentium vacuum. Quia quicumque affirmant vacuum esse, necesse est quod dicant esse locum, cum vacuum nihil aliud sit quam locus privatus corpore. Et sic ex hoc et ex praemissis rationibus potest aliquis concipere quod locus sit aliquid praeter corpora, et quod omnia corpora sensibilia sint in loco.

[71945] In Physic., lib. 4 l. 1 n. 9 Secundo ibi: videbitur autem utique etc., inducit ad idem opinionem Hesiodi, qui fuit unus de antiquis poetis theologis; qui posuit primo factum esse chaos. Dixit enim quod primo inter omnia factum est chaos, quasi quaedam confusio et receptaculum corporum; et postea facta est terra lata ad recipiendum diversa corpora: ac si primo necesse esset esse receptaculum rerum quam ipsas res. Et hoc ideo posuerunt quia crediderunt, sicut et multi alii, quod omnia quae sunt, sint in loco. Quod si verum est, sequitur quod locus non solum sit, sed quod habeat mirabilem potentiam, quae sit prima omnium entium. Illud enim quod potest esse sine aliis, et alia non possunt esse sine eo, videtur esse primum. Locus autem secundum eos potest esse sine corporibus: quod exinde coniiciebant, quia videmus locum remanere destructis locatis. Res autem non possunt esse sine loco. Relinquitur igitur secundum eos, quod locus sit primum inter omnia entia.

Lectio 2

[71946] In Physic., lib. 4 l. 2 n. 1 Postquam philosophus posuit rationes ad ostendendum quod locus sit, hic ponit sex rationes ad ostendendum quod locus non sit. Principium autem ad investigandum de aliquo an sit, oportet accipere quid sit, saltem quid significetur per nomen. Et ideo dicit quod quamvis ostensum sit quod locus sit, tamen habet *defectum*, idest dubitationem, quid est, etsi est: utrum scilicet sit quaedam moles corporea, aut aliqua natura alterius generis.

[71947] In Physic., lib. 4 l. 2 n. 2 Et ex hoc sic argumentatur. Si locus est aliquid, oportet quod sit corpus: quia locus habet tres dimensiones, scilicet longitudinis, latitudinis et profunditatis: his autem determinatur corpus; quia omne quod habet tres dimensiones, est corpus. Sed impossibile est locum esse corpus: quia cum locus et locatum sint simul, sequeretur duo corpora esse simul; quod est inconveniens. Ergo impossibile est locum aliquid esse.

[71948] In Physic., lib. 4 l. 2 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: amplius, si vere corporis locus est etc.: quae talis est. Si locus corporis vere est quoddam receptaculum corporis aliud a corpore, oportet quod etiam superficiei sit aliquod receptaculum aliud ab ipsa: et similiter est de aliis terminis quantitatis, quae sunt linea et punctus. Et hanc conditionalem sic probat. Propter hoc enim ostendebatur locus esse alius a corporibus, quia ubi nunc est corpus aeris, ibi prius erat corpus aquae: sed similiter ubi prius erat superficies aquae, nunc est superficies aeris: ergo locus superficiei est aliud a superficie. Et similis ratio est de linea et puncto. Argumentatur ergo a destructione consequentis, per hoc quod non potest esse aliqua differentia loci puncti a puncto: quia, cum locus non excedat locatum, locus puncti non potest esse nisi aliquod indivisibile. Duo autem indivisibilia quantitatis, ut duo puncta simul coniuncta, non sunt nisi unum: ergo eadem ratione neque locus superficiei erit aliud a superficie, neque locus corporis erit aliud a corpore.

[71949] In Physic., lib. 4 l. 2 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi: quid enim forte ponemus esse locum? et cetera: quae talis est. Omne quod est, vel est elementum, vel est ex elementis; sed locus neutrum

horum est; ergo locus non est. Mediam probat sic. Omne quod est elementum vel ex elementis, est de numero corporeorum vel incorporeorum; sed locus non est de numero incorporeorum, quia habet magnitudinem; nec de numero corporeorum quia non est corpus, ut probatum est; ergo neque est elementum, neque ex elementis. Et quia posset aliquis dicere quod, licet non sit corpus, est tamen elementum corporeum; ad hoc excludendum subiungit quod sensibilium corporum sunt elementa corporea: quia elementa non sunt extra genus elementatorum. Nam ex intelligibilibus principiis, quae sunt incorporea, non constituitur aliqua magnitudo. Unde si locus non sit corpus, non potest esse elementum corporeum.

[71950] In Physic., lib. 4 l. 2 n. 5 Quartam rationem ponit ibi: amplius et cuius utique etc.: quae talis est. Omne quod est, aliquo modo est causa respectu alicuius; sed locus non potest esse causa secundum aliquem quatuor modorum. Neque enim est causa sicut materia, quia ea quae sunt non constituuntur ex loco, quod est de ratione materiae; neque sicut causa formalis, quia tunc omnia quae habent unum locum, essent unius speciei, cum principium speciei sit forma; neque iterum sicut causa finalis rerum, quia magis videntur esse loca propter locata, quam locata propter loca; neque iterum est causa efficiens vel motiva, cum sit terminus motus. Videtur igitur quod locus nihil sit.

[71951] In Physic., lib. 4 l. 2 n. 6 Quintam rationem ponit ibi: amplius et ipse, si est aliquid eorum etc., quae est ratio Zenonis: et est talis. Omne quod est, est in loco; si igitur locus est aliquid, sequitur quod sit in loco, et ille locus in alio loco, et sic in infinitum: quod est impossibile; ergo locus non est aliquid.

[71952] In Physic., lib. 4 l. 2 n. 7 Sextam rationem ponit ibi: amplius, sicut omne corpus etc.: quae talis est. Omne corpus est in loco, et in omni loco est corpus, ut a multis probabiliter existimatur: ex quo accipitur quod locus non sit minor neque maior quam locatum. Cum ergo locatum crescit, oportet quod crescat et locus; sed hoc videtur impossibile, cum locus sit quoddam immobile; non ergo locus aliquid est. Et ultimo epilogat quod per huiusmodi rationes non solum dubitatur quid sit locus, sed etiam an sit. Huiusmodi autem rationes solventur per ea quae sequuntur.

Lectio 3

[71953] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 1 Postquam philosophus inquisivit disputative an locus sit, hic inquirit quid sit. Et primo ponit rationes disputativas ad ostendendum locum esse formam vel materiam; secundo ponit rationes in contrarium, ibi: at vero quod impossibile sit et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit rationem ad ostendendum locum esse formam; secundo ad ostendendum locum esse materiam, ibi: secundum autem quod videtur esse locus etc.; tertio inducit corollarium ex his, ibi: merito autem ex his et cetera.

[71954] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 2 Dicit ergo primo: quod sicut in entibus quoddam est per se ens, et aliquod dicitur ens per accidens; similiter considerandum est circa locum, quod quidam locus est

communis, in quo omnia corpora sunt, et alius est locus *proprius*, qui primo et per se dicitur locus. Locus autem communis non dicitur locus nisi per accidens et per posterius. Quod sic manifestat. Possum enim dicere quod tu es in caelo, quia es in aere, qui est in caelo; et quod tu es in aere et in caelo, quia es in terra; et in terra diceris esse, quia es in loco, qui nihil continet plus quam te.

[71955] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 3 Sic ergo illud quod primo et per se continet unumquodque, est per se locus eius; huiusmodi autem est terminus ad quem res terminatur; sequitur ergo quod locus proprie et per se sit terminus rei. Forma autem est terminus uniuscuiusque: quia per formam terminatur materia uniuscuiusque ad proprium esse, et magnitudo ad determinatam mensuram: quantitates enim rerum consequuntur formas earum. Videtur igitur secundum hanc considerationem, quod locus sit forma. Sed sciendum est quod in hac ratione est sophisma consequentis: syllogizatur enim in secunda figura ex duabus affirmativis.

[71956] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: secundum autem quod videtur esse locus etc., ponit rationem Platonis, per quam sibi videbatur quod locus esset materia. Ad cuius evidentiam sciendum est quod antiqui putaverunt locum esse spatium quod est inter terminos rei continentis, quod quidem habet dimensiones longitudinis, latitudinis et profunditatis. Non tamen huiusmodi spatium videbatur esse idem cum aliquo corporum sensibilium: quia recedentibus et advenientibus diversis corporibus sensibilibus, remanet idem spatium. Secundum hoc ergo sequitur quod locus sit dimensiones separatae.

[71957] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 5 Et ex hoc volebat syllogizare Plato quod locus esset materia. Et hoc est quod dicit, quod secundum quod locus videtur aliquibus esse distantia magnitudinis spatii, separata a quolibet corpore sensibili, videbatur quod locus esset materia. Ipsa namque distantia vel dimensio magnitudinis, altera est a magnitudine. Nam magnitudo significat aliquid terminatum aliqua specie, sicut linea terminatur punctis, et superficies linea, et corpus superficie, quae sunt species magnitudinis: sed dimensio spatii est contenta sub forma et determinata, sicut corpus determinatur *plano*, idest superficie, ut quodam termino. Id autem quod continetur sub terminis, videtur esse in se non determinatum. Quod autem est in se non determinatum, sed determinatur per formam et terminum, est materia, quae habet rationem infiniti: quia si ab aliquo corpore sphaerico removeantur passiones sensibiles et termini quibus figuratur dimensio magnitudinis, nihil relinquitur nisi materia. Unde relinquitur quod ipsae dimensiones ex se indeterminatae, quae per aliud determinantur, sint ipsa materia. Et hoc praecipue sequebatur secundum radices Platonis, qui ponebat numeros et quantitates esse substantias rerum.

[71958] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 6 Quia igitur locus est dimensiones, et dimensiones sunt materia, dicebat Plato in Timaeo, quod idem est locus et materia. Omne enim receptivum alicuius dicebat esse locum, non distinguens inter receptibilitatem loci et materiae: unde cum materia sit receptivum formarum, sequitur quod materia sit locus. Tamen sciendum est quod de receptivo diversimode Plato loquebatur: quia in Timaeo dixit receptivum esse materiam; *in dogmatibus autem dictis et non scriptis*, idest cum verbotenus docebat in scholis, dicebat receptivum esse magnum et parvum, quae etiam ex parte materiae ponebat, ut supra dictum est. Tamen, cuicumque attribueret esse

receptivum, semper dicebat quod receptivum et locus sint idem. Sic igitur, cum multi dicerent locum esse aliquid, solus Plato conatus est assignare quid sit locus.

[71959] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: merito autem ex his intendentibus etc., concludit ex praedictis, quod si locus est vel materia vel forma, rationabile videtur quod difficile sit cognoscere quid sit locus: quia tam materia quam forma habent altissimam speculationem et difficilem; et non est facile etiam cognoscere unum eorum sine altero.

[71960] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: at vero quod impossibile sit etc., ponit quinque rationes in contrarium. Circa quarum primam dicit, quod non est difficile videre locum non esse materiam vel formam: quia forma et materia non separantur a re cuius sunt; sed locum contingit separari, quia in loco in quo erat aer, postea est aqua; et etiam alia corpora ad invicem transmutant locum. Unde manifestum est quod locus non est pars rei ut materia vel forma. Neque est etiam habitus, seu quodcumque accidens: quia partes et accidentia non sunt separabilia a re; sed locus est separabilis. Et hoc manifestat per exemplum: quia locus videtur comparari ad locatum sicut quoddam vas; sed in hoc tantum differt, quod locus est immobilis, vas autem mobile, ut infra exponetur. Sic igitur per hoc quod locus est separabilis, ostenditur quod locus non sit forma. Sed quod locus non sit materia, ostenditur non solum per hoc quod est separabilis, sed etiam per hoc quod continet: materia autem non continet, sed continetur.

[71961] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: videtur autem semper et cetera. Quia enim ostenderat quod locus non est materia nec forma, per hoc quod locus separatur a locato, vult ostendere quod etiam si locus nunquam separaretur a locato, ex hoc ipso quod dicimus aliquid esse in loco, apparet quod locus non est forma neque materia: quia omne quod dicitur esse alicubi, videtur et ipsum esse aliquid, et alterum aliquid esse ab eo in quo est. Unde cum aliquid dicitur esse in loco, sequitur quod locus sit extra locatum. Materia autem et forma non sunt extra rem: ergo neque materia neque forma est locus.

[71962] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 10 Tertiam rationem ponit ibi: Platoni igitur dicendum est et cetera. Hic arguit specialiter contra positionem Platonis digrediendo. Dictum est enim supra in tertio, quod Plato posuit ideas et numeros non esse in loco. Sequebatur autem, secundum eius sententiam de loco, quod essent in loco: quia omne participatum est in participante; species autem et numeros ponebat participari, sive a materia, sive a magno et parvo. Sequitur ergo quod species et numeri sint in materia, sive in magno et parvo. Si igitur materia, vel magnum et parvum est locus, sequitur quod numeri et species sint in loco.

[71963] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 11 Quartam rationem ponit ibi: amplius quomodo ferretur et cetera. Circa quam dicit quod non poterit convenienter assignari quomodo aliquid moveatur secundum locum, si materia et forma sint locus. Impossibile est enim assignare locum in iis quae non moventur sursum vel deorsum, vel quomodocumque aliter secundum locum; unde in illis quaerendus est locus, quae secundum locum moventur. Sed si in ipso quod movetur est locus quasi aliquid ei intrinsecum (quod oportet dicere si materia vel forma sit locus), sequitur quod locus erit in loco: quia omne quod transmutatur secundum locum, est in loco; sed ea quae sunt in re ut species et

infinitum, idest materia, moventur simul cum re, quia non semper sunt in eodem loco, sed sunt ubi est res. Ergo oportet quod materia et forma sint in loco. Si igitur alterum eorum sit locus, sequitur quod locus sit in loco, quod est inconveniens.

[71964] In Physic., lib. 4 l. 3 n. 12 Quintam rationem ponit ibi: amplius cum ex aere fit aqua etc.: quae talis est. Quandocumque aliquid corrumpitur, corrumpuntur aliquo modo partes speciei ipsius; materia autem et forma sunt partes speciei; ergo corrupta re, ad minus per accidens forma et materia corrumpuntur. Si igitur materia et forma sit locus, sequitur quod locus corrumpatur, si locus pertinet ad speciem: quia corpus quod generatur non esset in eodem loco, si locus aeris pertineret ad speciem eius, sicut cum aqua generatur ex aere. Sed non est assignare qualiter locus corrumpatur: ergo non potest dici quod materia vel forma sit locus. Ultimo autem epilogat, quod dictum est per quae videtur necessarium esse quod sit locus, et per quae aliquis potest dubitare de substantia eius.

Lectio 4

[71965] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 1 Postquam philosophus inquisivit disputative an locus sit et quid sit, hic accedit ad determinandum veritatem. Et primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad considerationem veritatis; secundo determinat veritatem, ibi: quid autem forte et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quot modis dicitur aliquid esse in aliquo; secundo inquirit utrum aliquid possit esse in seipso, ibi: dubitabit autem aliquis etc., tertio solvit quaedam prius dubitata, ibi: quod autem Zeno opposuit et cetera.

[71966] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 2 Ponit ergo octo modos quibus aliquid in aliquo dicitur esse. Quorum primus est, sicut digitus dicitur esse in manu, et universaliter quaecumque alia pars in suo toto. Secundus modus est, prout totum dicitur esse in partibus. Et quia iste modus non est adeo consuetus sicut primus, ad eius manifestationem subiungit quod totum non est praeter partes, et sic oportet ut intelligatur esse in partibus. Tertius modus est, sicut homo dicitur esse in animali, vel quaecumque alia species in suo genere. Quartus modus est, sicut genus dicitur esse in speciebus. Et ne iste modus extraneus videatur, rationem innuit quare hoc dicit: nam genus est pars definitionis speciei, et etiam differentia; unde quodammodo et genus et differentia dicuntur esse in specie sicut partes in toto. Quintus modus est, sicut sanitas dicitur esse in calidis et frigidis, quorum contemperantia constituit sanitatem; et universaliter quaecumque alia forma in materia vel subiecto, sive sit accidentalis sive substantialis. Sextus modus, sicut res Graecorum dicuntur esse in rege Graeciae, et universaliter omne quod movetur est in primo motivo. Per hunc etiam modum dicere possum aliquid esse in me, quia est in potestate mea ut faciam illud. Septimo modo dicitur aliquid esse in aliquo, sicut in quodam optimo diligibili et desiderabili, et universaliter sicut in fine. Et per hunc modum dicitur esse cor alicuius in aliqua re quam desiderat et amat. Octavo modo dicitur esse aliquid in aliquo sicut in vase, et universaliter sicut locatum in loco. Videtur autem praetermittere modum quo aliquid est in aliquo sicut in tempore: sed hic reducitur ad hunc

octavum modum; nam sicut locus est mensura mobilis, ita tempus est mensura motus.

[71967] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 3 Dicit autem quod secundum hunc octavum modum maxime proprie dicitur esse aliquid in aliquo. Unde oportet secundum regulam quam tradit in IV et V Metaphys. quod omnes alii modi reducantur aliquo modo ad hunc modum quo aliquid est in aliquo sicut in loco. Quod sic patet. Locatum enim continetur, sive includitur a loco, et in eo habet quietem et fixionem. Propinquissime igitur ad hunc modum pars dicitur esse in toto integrali, in quo actu includitur: unde etiam infra dicetur quod locatum est sicut pars separata, et pars est sicut quoddam locatum coniunctum. Totum autem quod est secundum rationem, ad similitudinem huius totius sumitur: unde consequenter dicitur id quod est in ratione alicuius, esse in eo; ut animal in homine. Contingit autem sicut partem totius integralis includi in toto secundum actum, ita partem totius universalis includi in toto secundum potentiam: nam genus ad plura se extendit in potentia quam species, licet species habeat plura in actu: unde consequenter dicitur esse etiam species in genere. Et quia sicut species continetur in potentia generis, ita forma in potentia materiae, ulterius dicitur forma esse in materia. Et quia totum habet rationem formae respectu partium, ut dictum est in secundo; consequenter etiam totum dicitur esse in partibus. Sicut autem forma includitur sub potentia passiva materiae, ita effectus includitur sub potentia activa agentis: unde et dicitur aliquid esse in primo motivo. Deinde autem manifestum est quod appetitus quiescit in bono desiderato et amato, et in eo figitur, sicut et locatum in loco: unde etiam dicitur affectus amantis esse in amato. Et sic patet quod omnes alii modi derivantur ab ultimo, qui est maxime proprius.

[71968] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: dubitabit autem aliquis etc., inquirit utrum aliquid possit esse *in seipso*: nam Anaxagoras supra dixit infinitum esse in seipso. Primo ergo movet dubitationem: utrum scilicet aliquid unum et idem possit esse in seipso, vel nihil; sed omnia vel nusquam sint, vel sint in aliquo alio.

[71969] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 5 Secundo, ibi: dupliciter autem hoc est etc., solvit. Et primo ostendit quomodo possit esse aliquid in seipso; secundo quomodo non possit, ibi: primum autem non contingit et cetera. Dicit ergo primo quod dupliciter potest intelligi aliquid esse in seipso: *uno modo primo et per se; alio modo secundum alterum, idest secundum partem.* Et isto secundo modo potest dici aliquid esse in seipso. Cum enim alicuius totius duae partes ita se habeant quod una sit in quo est aliquid, et alia sit quod est in illa, sequitur quod totum dicatur et *in quo est* ratione unius partis, et *quod est in hoc* ratione alterius: et sic totum dicetur esse in seipso. Invenimus enim quod aliquid dicitur de aliquo secundum partem, sicut aliquis dicitur albus quia superficies eius est alba, et homo dicitur sciens quia scientia est in parte ratiocinativa. Si igitur accipiatur amphora plena vino sicut quoddam totum cuius partes sunt amphora et vinum, neutra partium eius erit *in seipsa*, idest neque amphora neque vinum, sed hoc totum, scilicet amphora vini, erit in seipsa, inquantum utrumque est pars eius, scilicet et vinum quod est in amphora, et amphora in qua est vinum. Per hunc igitur modum contingit aliquid idem esse in seipso.

[71970] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: primum autem non contingit etc., ostendit quod non contingit aliquid esse primo in seipso. Et primo proponit quod intendit, distinguens

utrumque modum quo aliquid est in seipso, et quo non est; secundo probat propositum, ibi: neque igitur inductive considerantibus et cetera. Dicit ergo quod non contingit aliquid esse *primo* in seipso. Et manifestat quid sit aliquid esse *primo in seipso*, per oppositum. Album enim dicitur esse in corpore, quia superficies est in corpore: unde non est primo in corpore, sed in superficie. Et similiter scientia primo dicitur esse in anima, non autem in homine, in quo est per animam. Et secundum hoc, scilicet secundum animam et superficiem, sunt appellationes quibus nominatur homo albus vel sciens, cum anima et superficies sint sicut partes in homine: non quod superficies sit pars, sed quia se habet ad modum partis, inquantum est aliquid hominis, ut terminus corporis. Si autem accipiatur vinum et amphora seorsum ab invicem, non sunt partes: unde neutri competit esse in seipso. Sed cum sunt simul, utpote cum amphora est plena vino, propter hoc quod et amphora et vinum sunt partes, idem erit in seipso, ut expositum est, *non primo, sed per partes*: sicut album non primo est in homine, sed per corpus, et in corpore per superficiem. In superficie autem non est per aliquid aliud: unde primo dicitur esse in superficie. Nec est idem id in quo est aliquid primo, et quod est in eo, sicut album et superficies: quia altera sunt secundum speciem superficies et album, et alia est natura et potentia utriusque.

[71971] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit: neque igitur inductive etc., ostensa differentia inter hoc quod est esse primo in aliquo et non primo, ostendit iam quod *nihil est primo in seipso*. Et primo ostendit quod non sit aliquid primo in seipso per se; secundo quod non sit aliquid primo in seipso per accidens, ibi: at vero neque secundum accidens et cetera. Primum ostendit dupliciter, scilicet inductive et ratione. Dicit ergo primo quod considerando per inductionem in singulis modis supra determinatis quibus dicitur aliquid esse in aliquo, apparet quod nihil est in seipso primo et per se: neque enim aliquid est totum sui ipsius, neque pars neque genus, et sic de aliis. Ponit autem hoc concludendo ex praemissis, quia sicut manifestum est in albo et in superficie, quae se habent ut forma et materia, quod sunt aliud secundum speciem et virtutem, ita etiam potest in omnibus aliis modis considerari.

[71972] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: et ratione manifestum est etc., probat idem ratione. Et dicit manifestum esse per rationem quod impossibile est aliquid esse primo et per se in seipso. Si enim aliquid primo et per se sit in seipso, oportet quod eidem et secundum idem conveniat ratio eius in quo est aliquid, et ratio eius quod est in eo. Unde oportet quod utrumque, scilicet tam continens quam contentum, sit utrumque; ut puta quod amphora sit vas et vinum, et vinum sit vinum et amphora, si primo et per se contingit aliquid esse in seipso. Unde hoc posito, scilicet quod vinum sit amphora et vinum, et amphora sit vinum et amphora, si quis dicat quod alterum eorum sit in altero, ut puta vinum in amphora, sequitur quod vinum recipiatur in amphora non inquantum vinum est, sed inquantum vinum est illa, scilicet amphora. Quare, si esse in amphora primo et per se convenit amphorae ex eo quod ponitur aliquid primo et per se in seipso esse, sequitur quod nihil possit dici esse in amphora, nisi inquantum ipsum est amphora. Et sic, si vinum dicatur esse in amphora, sequitur quod esse in amphora competit vino, non secundum quod vinum est vinum, sed secundum quod vinum est amphora. Et eadem ratione, si amphora recipiat vinum, recipiet ipsum non inquantum amphora est amphora, sed inquantum amphora est vinum.

Hoc autem est inconveniens. Unde manifestum est, quod secundum alteram rationem est *id in quo*, et *quod in hoc*. Alia est enim ratio eius quod est in aliquo, et eius in quo est aliquid. Non potest ergo *per se et primo* aliquid esse in seipso.

[71973] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit: at vero neque secundum accidens etc., ostendit quod non sit aliquid primo in seipso etiam secundum accidens. Dicitur enim aliquid esse in aliquo secundum accidens, quando est in eo propter aliquid aliud in eo existens; ut si dicamus hominem esse in mari, quia est in navi, quae est in mari: in hac tamen primo dicitur esse, idest non propter partem. Si igitur contingat aliquid esse in seipso primo, non per se quidem, sed per accidens, sequitur quod sit in seipso propter hoc quod aliquid aliud sit in ipso. Et sic sequitur quod duo corpora sint in eodem, scilicet illud corpus quod est in eo, et ipsummet quod est in seipso. Sic enim amphora erit in seipsa per accidens, si ipsa amphora, cuius natura est ut recipiat aliquid, sit in seipsa, et iterum illud cuius est receptivum, scilicet vinum: ergo in amphora erit et amphora et vinum, si propter hoc quod vinum est in amphora, sequitur amphoram esse in seipsa: et sic duo corpora essent in eodem. Sic igitur patet quod impossibile est aliquid esse primo in seipso. Sciendum tamen quod aliquando dicitur aliquid esse in seipso, non secundum intellectum affirmativum, sicut hic reprobat philosophus, sed secundum intellectum negativum, prout esse in seipso non significat nisi non esse in alio.

[71974] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit: quod autem Zeno etc., solvit quaedam dubitata. Et primo removet rationem Zenonis, quae inducebatur ad probandum quod locus non sit, per hoc quia si est, oportet quod locus non sit, per hoc quia si est, oportet quod sit in alio, et sic itur in infinitum. Sed hoc, ut dicit, non est difficile solvere postquam iam sunt distincti modi quibus aliquid dicitur esse in aliquo. Nihil enim prohibet dicere quod locus est in aliquo: non tamen est in illo sicut in loco, sed per quendam alium modum, sicut forma est in materia vel accidens in subiecto; inquantum scilicet locus est terminus continentis. Et hoc est quod subdit: *sicut sanitas est in calidis ut habitus, et calor in corpore ut passio* vel accidens. Unde non necesse est quod procedatur in infinitum.

[71975] In Physic., lib. 4 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit: illud autem manifestum etc., solvit etiam dubitationes supra positas de quidditate loci, an scilicet sit forma vel materia, ex hoc quod ostensum est, quod nihil primo et per se est in seipso. Ex hoc enim manifestum est quod nihil potest esse sicut vas vel locus eius quod continetur in ipso sicut pars quae sit materia vel forma: oportet enim primo et per se alterum esse, quod est in aliquo, et in quo est aliquid, ut ostensum est. Unde sequitur quod neque forma neque materia sit locus, sed aliquid alterum a locato sit locus: materia enim et forma sunt aliquid locati sicut partes intrinsecae eius. Ultimo autem concludit quod supra dicta per modum oppositionis dicta sunt de loco: quarum quidem oppositionum aliquae iam solutae sunt, aliquae vero solventur post manifestatam naturam loci.

Lectio 5

[71976] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 1 Praemissa disputatione de loco an sit et quid sit, et solutis quibusdam dubitationibus, hic accedit ad determinandum veritatem de loco. Et primo praemittit quasdam suppositiones de loco, quibus utetur determinando de loco; secundo ostendit qualis debeat esse definitio danda de loco, ibi: oportet autem tentare etc.; tertio incipit determinare de loco, ibi: primum quidem igitur et cetera.

[71977] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 2 Dicit ergo primo quod manifestum fiet ex sequentibus quid sit locus: sed oportet prius accipere quasi quasdam suppositiones et principia per se nota, illa scilicet quae videntur per se inesse loco. Quae quidem sunt quatuor. Omnes enim reputant hoc *esse dignum*: primo quidem quod *locus contineat id cuius est locus*; ita tamen quod locus non sit aliquid locati. Quod quidem dicit ad excludendum continentiam formae, quae est aliquid rei, et alio modo continet quam locus. Secunda suppositio est, quod *primus locus*, idest in quo aliquid primo est, est aequalis locato, non maior neque minor. Tertia suppositio est, quod locus non deficit unicuique locato, quin omne locatum habeat locum; non tamen ita quod unus et idem locus nunquam deficiat eidem locato; quia locus est separabilis a locato: sed quando locus unus deficit alicui locato, tunc locatum fit in alio loco. Quarta suppositio est, quod in omni loco invenitur, quasi differentia loci, sursum et deorsum: et quod naturaliter unumquodque corpus, cum est extra proprium locum, fertur ad ipsum, et cum est in eo, manet in ipso. Propria autem loca naturalium corporum sunt sursum et deorsum, ad quae naturaliter moventur, et in quibus manent. Sed hoc dicit secundum eorum opinionem qui non ponebant aliquod corpus praeter naturam quatuor elementorum: nondum enim probaverat corpus caeleste esse neque grave neque leve, sed postea hoc probabit in primo libro de caelo. Ex his autem nunc suppositis, procedetur ad considerationem aliorum.

[71978] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: oportet autem tentare etc., ostendit qualis debeat esse definitio danda de loco. Et dicit quod in definiendo locum, intentio nostra debet ad quatuor attendere, quae quidem necessaria sunt ad definitionem perfectam. Primo quidem, ut ostendatur quid sit locus: nam definitio est oratio indicans quid est res. Secundo, ut solvantur quaecumque opposita sunt circa locum: nam cognitio veritatis est solutio dubitatorum. Tertium est, quod ex definitione data manifestentur proprietates loci, quae insunt ei: quia definitio est medium in demonstratione, qua propria accidentia demonstrantur de subiectis. Quartum est, quod ex definitione loci erit manifesta causa, quare aliqui discordaverunt circa locum; et omnium quae sunt opposita circa ipsum. Et sic pulcherrime definitur unumquodque.

[71979] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit: primum quidem igitur oportet etc., determinat de loco. Et primo ostendit quid sit locus; secundo solvit dubitationes prius positas, ibi: manifestum autem ex his etc.: tertio assignat causam naturalium proprietatum loci, ibi: et fertur igitur in sui ipsius et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quid sit locus; secundo quomodo aliquid sit in loco, ibi: cui quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad investigandum definitionem loci; secundo incipit investigare loci definitionem, ibi: iam igitur manifestum ex et cetera.

[71980] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 5 Circa primum quatuor praemittit. Quorum primum est, quod

nunquam fuisset inquisitum de loco, nisi esset aliquis motus secundum locum. Ex hoc enim necesse fuit ponere locum aliud a locato, quia inveniuntur in eodem loco successive duo corpora, et similiter unum corpus in duobus locis; sicut etiam transmutatio formarum circa unam materiam, induxit in cognitionem materiae. Et propter hoc maxime opinantur aliqui quod caelum sit in loco, quia semper movetur. Sed motuum aliquis est secundum locum per se, scilicet loci mutatio: alius autem ex consequenti, scilicet augmentum et decrementum; quia augmentata quantitate vel diminuta, corpus accipit maiorem vel minorem locum.

[71981] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 6 Secundum ponit ibi: est autem quod movetur aliud et cetera. Et dicit quod aliquid movetur per se in actu, sicut quodcumque corpus; aliud vero secundum accidens. Quod quidem contingit dupliciter. Quaedam enim moventur secundum accidens, quae tamen sunt possibilia moveri per se; sicut partes alicuius corporis, dum sunt in toto, moventur per accidens; sed quando separantur, moventur per se; ut clavus, quando est infixus navi, movetur per accidens, sed quando extrahitur, movetur per se. Quaedam vero non possunt moveri per se, sed semper moventur per accidens; sicut albedo et scientia, quae mutant locum inquantum mutatur illud in quo sunt. Hoc autem induxit, quia hoc modo aliquid per se vel per accidens, actu vel potentia natum est esse in loco, sicut et moveri.

[71982] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 7 Tertium ponit ibi: quoniam autem dicimus esse et cetera. Et dicit quod aliquis dicitur esse in caelo sicut in loco, propter hoc quod est in aere, qui quidem est in caelo. Nec tamen dicimus quod in toto aere sit aliquis primo et per se; sed propter ultimam extremitatem aeris, quae continet aliquem, dicitur aliquis esse in aere; quia si totus aer esset locus alicuius, puta hominis, non esset aequalis locus et locatum; quod est contra suppositionem prius positam. Sed id in quo est aliquid primo, videtur esse extremum corporis continentis, et sic est *huiusmodi*, scilicet aequale.

[71983] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 8 Quartum ponit ibi: cum quidem igitur non divisum et cetera. Et primo ponit; secundo probat, ibi: et cum continuum et cetera. Dicit ergo primo quod cum continens non est divisum a contento, sed est ei continuum, non dicitur esse in illo sicut in loco, sed sicut pars in toto; utpote, si dicamus unam partem aeris contineri a toto aere. Et hoc concludit ex praemissis, quia ubi est continuum, ibi non est accipere ultimum in actu, quod supra dixit requiri ad locum. Sed cum continens est divisum, et contiguum contento, tunc, contentum scilicet, est in loco, existens in ultimo continentis primo et per se: illud inquam continens, quod non est pars eius, neque est maius neque minus secundum dimensionem, sed aequale. Et quomodo possint esse continens et contentum aequalia, ostendit per hoc quod ultima contingentium se sunt simul; unde oportet eorum ultima esse aequalia.

[71984] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit: et cum continuum quidem sit etc., probat istud quartum duabus rationibus. Quarum prima est, quod contentum continuum continenti, non movetur in continente, sed simul cum illo, sicut pars simul cum toto: sed quando est divisum contentum a continente, tunc potest moveri in illo, sive continens moveatur sive non; homo enim movetur in navi, vel quiescente vel mota. Cum ergo aliquid moveatur in loco, sequitur quod locus

sit continens divisum.

[71985] In Physic., lib. 4 l. 5 n. 10 Secundam rationem ponit ibi: amplius, cum non divisum sit et cetera. Et dicit quod cum contentum non sit divisum a continente sed continuum ei, tunc dicitur esse in eo sicut pars in toto; ut visus est sicut pars formalis in oculo, et manus sicut pars organica in corpore: sed cum divisum est contentum a continente, tunc dicitur esse in eo ut in vase, sicut aqua in cado et vinum in scypho: quorum haec est differentia, quod manus movetur cum corpore sed non in corpore, sed aqua movetur in cado. Cum ergo supra dictum sit quod esse in loco sit sicut esse in vase, non autem sicut pars in toto, sequitur quod locus sit sicut continens divisum.

Lectio 6

[71986] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 1 Praemissis his quae sunt necessaria ad investigandum definitionem loci, hic investigat loci definitionem. Et circa hoc tria facit: primo investigat particulas definitionis; secundo concludit definitionem, ibi: quare terminus etc., tertio ostendit eam bene assignatam, ibi: et propter hoc medium et cetera. Circa primum duo facit: primo investigat genus loci; secundo differentiam completivam definitionis eius, ibi: videtur autem magnum aliquid et cetera. Ad investigandum autem genus loci utitur divisione quadam. Unde circa hoc tria facit: primo proponit divisionem; secundo excludit tria membra divisionis, ibi: horum autem, quod non contingat etc.; tertio concludit quartum, ibi: si igitur nihil horum et cetera.

[71987] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 2 Dicit ergo primo quod iam ex praemissis potest esse manifestum quid sit locus. Videtur enim secundum ea quae consueverunt de loco dici, quod locus sit unum de *quatuor*; scilicet vel *materia, vel forma, vel aliquod spatium inter extrema continentis*; vel si nullum spatium est inter extrema continentis, quod habeat aliquas dimensiones, praeter magnitudinem corporis quod ponitur infra corpus continens, oportebit dicere quartum, scilicet quod *extrema corporis continentis* sit locus.

[71988] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: horum autem, quod non contingat etc., excludit tria membra praedictae divisionis. Et primo proponit quod intendit, dicens manifestum esse per sequentia, quod non contingit locum esse aliquod horum trium. Secundo prosequitur, ibi: sed propter id quod continet, videtur forma etc.: et primo de forma; secundo de spatio, ibi: sed ex eo quod mutatur etc.; tertio de materia, ibi: et materia etiam videtur et cetera.

[71989] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 4 Circa primum duo facit: primo ponit quare forma videatur esse locus: quia scilicet forma continet; quod videtur esse proprium loci. Extrema vero corporis continentis et contenti sunt simul, cum continens et contentum sint contigua ad invicem: et sic terminus continens, qui est locus, non videtur separatus esse a termino corporis contenti; et sic videtur locus non differre a forma.

[71990] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 5 Secundo, ibi: sunt quidem igitur utraque etc., ostendit quod

forma non sit locus. Quia quamvis locus et forma in hoc conveniant, quod utrumque eorum est quidam terminus, non tamen unius et eiusdem; sed forma est terminus corporis cuius est forma, locus autem non est terminus corporis cuius est locus, sed corporis continentis ipsum; et licet sint simul termini continentis et contenti, non tamen sunt idem.

[71991] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: sed ex eo quod mutatur etc., prosequitur de spatio, et primo ponit quare spatium videtur esse locus; secundo ostendit quod non sit locus, ibi: hoc autem non est et cetera. Dicit ergo primo, quod quia multoties mutatur corpus contentum a loco et divisum ab eo, de loco in locum, et succedunt sibi corpora invicem in eodem loco, ita quod continens remanet immobile, eo modo quo aqua exit a vase; propter hoc videtur quod locus sit aliquod spatium medium inter extremitates corporis continentis; ac si aliquid esset ibi praeter corpus quod movetur de uno loco ad alium. Quia si non esset ibi aliud praeter illud corpus, sequeretur quod vel locus non esset aliud a locato, vel quod id quod est medium inter extremitates continentis, non posset esse locus. Sicut autem oportet locum esse aliquid praeter corpus contentum, ita videtur quod oporteat locum esse aliquid praeter corpus continens; ex eo quod locus manet immobilis, corpus autem continens, et omne quod est in eo, contingit transmutari. Nihil autem aliud potest intelligi esse praeter corpus continens et contentum, nisi dimensiones spatii in nullo corpore existentes. Sic igitur ex hoc quod locus est immobilis, videtur quod spatium sit locus.

[71992] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: hoc autem non est etc., ostendit quod spatium non sit locus, duabus rationibus. Circa quarum primam dicit, quod hoc non est verum, quod aliquid sit ibi infra extremitates corporis continentis, praeter corpus contentum, quod transfertur de loco in locum: sed infra illas extremitates corporis continentis incidit aliquod corpus, quodcumque illud esse contingat, ita tamen quod sit de numero corporum mobilium, et iterum de numero eorum quae sunt apta nata tangere corpus continens. Sed si posset esse aliquod spatium continens medium, praeter dimensiones corporis contenti, quod semper maneret in eodem loco, sequeretur hoc inconveniens, quod infinita loca simul essent. Et hoc ideo, quia cum aqua et aer habeant proprias distantias, et quodlibet corpus, et quaelibet pars corporis; omnes partes idem facient in toto quod tota aqua facit in vase. Secundum vero eorum positionem qui tenent sententiam de spatio, dum tota aqua est in vase, sunt ibi aliae dimensiones spatii praeter dimensiones aquae. Omnis autem pars continetur a toto sicut locatum a vase: nec differt nisi solum quantum ad hoc, quod pars non est divisa, locatum autem est divisum. Si ergo pars dividatur in actu, sequetur quod sint ibi aliae dimensiones totius continentis praeter dimensiones partis. Non potest autem dici quod divisio faceret ibi esse de novo aliquas dimensiones: non enim divisio causat dimensionem, sed praeexistentem dividit. Ergo antequam pars esset divisa a toto, erant aliae propriae dimensiones partis, praeter dimensiones totius penetrantes etiam partem. Quot ergo partes est accipere per divisionem in aliquo toto, ita quod una contineat aliam, tot dimensiones ab invicem distinctae erunt ibi, quarum quaedam alias penetrabunt. Est autem accipere in infinitum in aliquo toto continuo partes, quae alias continent, propter hoc quod continuum in infinitum dividitur. Relinquitur igitur quod sint infinitae dimensiones se invicem penetrantes. Si igitur dimensiones corporis continentis penetrantes locatum sunt locus, sequitur quod sint infinita loca simul, quod est impossibile.

[71993] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: simul autem erit et locus etc., ponit secundam rationem, quae talis est. Si dimensiones spatii quod est inter extremitates corporis continentis, sint locus, sequitur quod locus transmutetur: manifestum est enim quod transmutato aliquo corpore, ut puta amphora, transmutatur illud spatium quod est infra extremitates amphorae, cum nusquam sit nisi ubi est amphora. Omne autem quod transmutatur in aliquem locum, penetratur secundum eorum positionem, a dimensionibus spatii in quod transmutatur. Sequitur ergo quod aliquae aliae dimensiones subintrant dimensiones illius spatii amphorae; et sic loci erit alius locus, et multa loca erunt simul.

[71994] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 9 Hoc ergo inconveniens accidit quia ponitur alius esse locus corporis contenti, ut aquae, et vasis, ut amphorae. Nam secundum illorum opinionem, locus aquae est spatium quod est infra extremitates amphorae: locus autem totius amphorae est spatium, quod est infra extremitates corporis continentis amphoram. Sed nos non dicimus quod alius sit locus partis, in quo movetur pars, cum totum vas transmutatur secundum idem (dicit autem hic *partem*, corpus contentum in vase, ut aquam contentam in amphora): quia secundum Aristotelem aqua movetur per accidens vase transmutato, et non mutat locum nisi inquantum amphora locum mutat. Unde non oportet quod locus in quem vadit, sit locus partis per se; sed solum inquantum est locus amphorae. Sed secundum tenentes opinionem de spatio, sequitur quod ille locus per se respondeat aquae, sicut et amphorae; et quod per se etiam respondeat spatio: et per se loquendo spatium illud movebitur et habebit locum, et non solum per accidens. Et licet corpus continens quandoque moveatur, non tamen sequitur secundum opinionem Aristotelis, quod locus moveatur, aut quod loci sit locus. Contingit quidem enim aliquod corpus continens, in quo est aliquid contentum, moveri, sicut aer vel aqua aut aliquae partes aquae: ut puta si navis est in fluvio, partes aquae quae inferius continent navem moventur; sed tamen locus non movetur. Et hoc est quod subdit, *sed non in quo fiunt loco*, idest sed non illud in quo aliqua fiunt sicut in loco, movetur. Et quomodo hoc sit verum, ostendit per hoc quod subdit, *qui est pars loci qui est locus totius caeli.* Licet enim hoc continens moveatur prout est hoc corpus, tamen prout consideratur secundum ordinem quem habet ad totum corpus caeli non movetur: nam aliud corpus quod succedit, eundem ordinem vel situm habet per comparationem ad totum caelum, quem habuit corpus quod prius effluxerat. Hoc est ergo quod dicit, quod licet aqua vel aer moveatur, non tamen movetur locus prout consideratur ut pars quaedam loci totius caeli, habens determinatum situm in universo.

[71995] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit: et materia etiam videtur etc., prosequitur de materia. Et primo ostendit quare materia videtur esse locus; secundo ostendit quod non sit locus, ibi: sed materia quidem et cetera. Dicit ergo primo quod materia videtur esse locus, si aliquis consideret transmutationem corporum succedentium sibi in eodem loco, in aliquo uno subiecto quiescente secundum locum; et non habeatur respectus ad hoc quod locus est separatus, sed attendatur solummodo transmutatio in aliquo uno continuo. Aliquod enim corpus continuum et quietum secundum locum, cum alteratur, unum et idem numero nunc quidem est album, nunc autem nigrum, et nunc est durum et prius molle. Et propter istam transmutationem formarum circa subiectum, dicimus quod materia est aliquid, quae manet una, facta transmutatione secundum formam. Et per

talem etiam apparentiam videtur locus esse aliquid: quia in eo permanente succedunt sibi diversa corpora. Sed tamen alio modo loquendi utimur in utroque. Nam ad designandum materiam vel subiectum, dicimus quod *id quod nunc est aqua, prius erat aer*: ad designandum autem unitatem loci, dicimus quod *ubi nunc est aqua, ibi prius erat aer*.

[71996] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit: sed materia quidem, sicut dictum est etc., ostendit quod materia non sit locus: quia sicut supra dictum est, materia non est divisa a re cuius est materia, neque continet eam: quorum utrumque competit loco. Locus igitur non est materia.

[71997] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 12 Deinde cum dicit: si igitur nihil horum trium etc., remotis tribus membris, concludit quartum. Et dicit quod quia locus non est aliquod *trium*, idest neque forma, neque materia, neque aliquod spatium quod sit alterum praeter distantias rei locatae, necesse est quod locus sit reliquum de quatuor supra nominatis, scilicet quod sit *terminus corporis continentis*. Et ne aliquis intelligat contentum vel locatum esse aliquod spatium medium, subiungit, quod corpus contentum dicitur illud, quod est natum moveri secundum loci mutationem.

[71998] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 13 Deinde cum dicit: videtur autem magnum aliquid etc., investigat differentiam loci, scilicet quod sit immobilis. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod ex hac differentia non debite considerata insurrexit quidam error circa locum; secundo ostendit quomodo sit intelligenda immobilitas loci, ibi: est autem sicut vas et cetera. Dicit ergo primo, quod videtur magnum aliquid et difficile accipere quid sit locus; tum propter hoc quod quibusdam videtur, quod locus sit materia vel forma, quae habent altissimam considerationem, ut supra dictum est; tum propter hoc quod mutatio eius quod fertur secundum locum, fit in quodam quiescente et continente. Cum igitur nihil videatur esse continens et immobile nisi spatium, videtur contingere quod locus sit quoddam spatium medium, quod sit aliud a magnitudinibus quae moventur secundum locum. Et ad credulitatem huius opinionis multum proficit, quod aer videtur esse incorporeus: quia ubi est aer, videtur quod non sit corpus, sed quoddam spatium vacuum. Et sic videtur locus non solum esse terminus vasis, sed quoddam medium, tanquam vacuum.

[71999] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 14 Deinde cum dicit: est autem sicut vas etc., ostendit quomodo intelligenda sit immobilitas loci, ut excludatur opinio praedicta. Et dicit quod vas et locus in hoc differre videntur, quod vas transmutatur, locus autem non. Unde sicut vas potest dici locus transmutabilis, ita locus potest dici vas immobile. Et ideo, cum aliquid movetur in aliquo corpore quod movetur, sicut navis in flumine, utitur isto in quo movetur magis sicut vase, quam sicut loco continente: quia locus *vult esse immobilis*, idest de aptitudine et natura loci est quod sit immobilis; et propter hoc magis potest dici quod totus fluvius sit locus navis, quia totus fluvius est immobilis. Sic igitur fluvius totus inquantum est immobilis, est locus communis. Cum autem locus proprius sit pars loci communis, oportet accipere proprium locum navis in aqua fluminis, inquantum habet ordinem ad totum fluvium ut est immobilis. Est igitur accipere locum navis in aqua fluente, non secundum hanc aquam quae fluit, sed secundum ordinem vel situm quem habet haec aqua fluens ad totum fluvium: qui quidem ordo vel situs idem remanet in aqua succedente. Et ideo licet aqua materialiter praeterfluat, tamen secundum quod habet rationem loci, prout scilicet consideratur in

tali ordine et situ ad totum fluvium, non mutatur. Et per hoc similiter accipere debemus quomodo extremitates corporum mobilium naturalium sint locus, per respectum ad totum corpus sphaericum caeli, quod habet fixionem et immobilitatem propter immobilitatem centri et polorum. Sic igitur, licet haec pars aeris quae continebat, vel haec pars aquae effluat et moveatur inquantum est haec aqua; tamen secundum quod habet haec aqua rationem loci, scilicet situs et ordinis ad totum sphaericum caeli, semper manet. Sicut etiam dicitur idem ignis manere quantum ad formam, licet secundum materiam varietur consumptis et additis quibusdam lignis.

[72000] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 15 Et per hoc cessat obiectio quae potest fieri contra hoc quod ponimus locum esse terminum continentis: quia cum continens sit mobile, et terminus continentis erit mobilis; et sic aliquod quietum existens, habebit diversa loca. Sed hoc non sequitur: quia terminus continentis non erat locus inquantum est haec superficies istius corporis mobilis, sed secundum ordinem vel situm quem habet in toto immobili. Ex quo patet quod tota ratio loci in omnibus continentibus est ex primo continente et locante, scilicet caelo.

[72001] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 16 Deinde cum dicit: quare terminus continentis etc., concludit ex praemissis definitionem loci, scilicet quod *locus est terminus immobilis continentis primum.* Dicit autem *primum*, ut designet locum proprium, et excludat locum communem.

[72002] In Physic., lib. 4 l. 6 n. 17 Deinde cum dicit: et propter hoc medium caeli etc., ostendit definitionem esse bene assignatam, per hoc quod ea quae dicuntur de loco, congruunt secundum hanc definitionem. Et ponit tria. Quorum primum est, quod propter hoc quod locus est continens immobile, *medium caeli*, idest centrum, *et ultimum circularis loci mutationis*, idest corporum circulariter motorum, ultimum dico *versus nos*, scilicet superficies orbis lunae, *videtur hoc quidem esse sursum*, scilicet ultimum praedictum, *illud vero esse deorsum*, scilicet medium. Et hoc maxime proprie videtur dici inter omnia: quia centrum sphaerae semper manet. Illud autem quod est ultimum in corporibus circulariter motis versus nos, licet moveatur circulariter, tamen manet inquantum *similiter se habet*, idest in eadem elongatione ad nos. Et quia ad propria loca moventur corpora naturalia, inde est quod levia naturaliter moventur sursum et gravia deorsum: quia ipsum medium et terminus continens versus medium, vocatur deorsum; et similiter ipsum ultimum, et quod est versus ultimum, dicitur esse sursum. Utitur autem tali modo loquendi, quia terrae, quae est simpliciter gravis, locus est medium; aquae autem locus est versus medium. Et similiter locus ignis, qui est simpliciter levis, est ultimum; locus autem aeris est versus ultimum. Secundum ponit ibi: et propter hoc planum videtur et cetera. Et dicit quod quia locus est terminus, propter hoc locus videtur esse sicut quaedam superficies, et sicut quoddam vas continens: non autem sicut spatium vasis continentis. Tertium ponit ibi: amplius, simul cum re et cetera. Et dicit quod quia locus est terminus, propter hoc simul est locus et locatum: quia simul est finis locati et terminus continentis, qui est locus; quia tangentium ultima simul sunt. Et secundum hoc etiam intelligitur quod locus aequatur locato: quia scilicet aequantur secundum extrema.

Lectio 7

[72003] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 1 Postquam philosophus definivit locum, hic ostendit qualiter aliquid sit in loco. Et circa hoc duo facit: primo ostendit qualiter aliquid simpliciter sit in loco, et qualiter non; secundo ostendit quomodo illud quod non est simpliciter in loco, secundum quid in loco sit, ibi: unde et si aqua fiat et cetera.

[72004] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 2 Concludit ergo primo ex praemissis, quod cum locus sit terminus continentis, cuicumque corpori adiacet aliquod corpus continens ipsum exterius, hoc est in loco simpliciter et per se: cui vero corpori non adiacet aliquod corpus exterius continens ipsum, minime est in loco. Tale autem corpus in mundo non est nisi unum, scilicet ultima sphaera, quaecumque sit illa. Unde secundum hanc determinationem sequitur quod ultima sphaera non sit in loco.

[72005] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 3 Sed hoc videtur impossibile: quia ultima sphaera movetur in loco; nihil autem movetur in loco, quod non sit in loco. Huius igitur dubitationis difficultas non accidit iis qui tenent sententiam de spatio. Non est enim eis necesse dicere quod ad hoc quod sphaera ultima sit in loco, quod habeat corpus continens; sed spatium quod intelligitur penetrare totum mundum et omnes partes eius, est locus totius mundi et cuiuslibet partium eius, secundum eos. Sed haec positio est impossibilis: quia vel oportet dicere quod locus non sit aliquid praeter locatum, vel quod sint aliquae dimensiones spatii per se existentes, et tamen subintrantes dimensiones corporum sensibilium: quae sunt impossibilia.

[72006] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 4 Unde Alexander dixit quod ultima sphaera nullo modo est in loco: non enim omne corpus de necessitate est in loco, cum locus non cadat in definitione corporis. Et propter hoc dixit quod ultima sphaera non movetur in loco, neque secundum totum, neque secundum partes. Sed quia oportet omnem motum in aliquo genere motus poni, Avicenna eum secutus, dixit quod motus ultimae sphaerae non est motus in loco, sed motus in situ, contra Aristotelem, qui dicit in quinto huius, quod motus est tantum in tribus generibus, scilicet in quantitate, qualitate et ubi. Sed hoc non potest stare: impossibile est enim quod motus sit per se loquendo in aliquo genere cuius specierum ratio in indivisibili consistit. Propter hoc enim in substantia non est motus, quia ratio cuiuslibet speciei substantiae consistit in indivisibili, eo quod species substantiae non dicuntur secundum magis et minus: et propter hoc, cum motus habeat successionem, non producitur in esse forma substantialis per motum, sed per generationem, quae est terminus motus. Secus autem est de albedine et similibus, quae participantur secundum magis et minus. Quaelibet autem species situs habet rationem in indivisibili consistentem; ita quod si aliquid additur vel minuitur, non est eadem species situs. Unde impossibile est quod in genere situs sit motus. Et praeterea, remanet eadem difficultas. Nam situs, secundum quod ponitur praedicamentum, importat ordinem partium in loco: licet secundum quod ponitur differentia quantitatis, non importet nisi ordinem partium in toto. Omne igitur quod movetur secundum situm, oportet quod moveatur secundum locum.

[72007] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 5 Quidam autem alii dixerunt, scilicet Avempace, quod aliter assignandus est locus corpori quod movetur circulariter, et aliter corpori quod movetur motu recto. Quia enim linea recta est imperfecta, additionem recipiens, corpus quod movetur motu recto requirit

locum exterius continentem: quia vero linea circularis in seipsa perficitur, corpus quod circulariter movetur non requirit locum exterius continentem, sed locum circa quem revolvatur: unde et motus circularis dicitur esse motus circa medium. Sic igitur dicunt quod superficies convexa sphaerae contentae, est locus primae sphaerae. Sed hoc est contra suppositiones communes prius de loco positas: scilicet quod locus sit continens, et quod locus sit aequalis locato.

[72008] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 6 Et ideo Averroes dixit quod ultima sphaera est in loco per accidens. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod omne illud quod habet fixionem per alterum, dicitur esse per accidens in loco, ex hoc quod id per quod figitur, in loco est; ut patet de clavo infixo navi et de homine quiescente in navi. Manifestum est autem quod corpora circulariter mota habent fixionem per immobilitatem centri: unde ultima sphaera dicitur esse in loco per accidens, inquantum centrum circa quod revolvitur, habet esse in loco. Quod autem aliae sphaerae inferiores habent per se locum in quo continentur, hoc accidit, et non est de necessitate corporis circulariter moti. Sed contra hoc obiicitur quia, si ultima sphaera sit in loco per accidens, sequitur quod moveatur in loco per accidens, et sic motus per accidens est prior motu per se. Sed ad hoc respondetur quod ad motum circularem non requiritur quod id quod movetur per se circulariter, sit per se in loco: requiritur autem ad motum rectum. Sed hoc videtur esse contra definitionem Aristotelis, quam supra posuit, de eo quod est in loco per accidens. Dixit enim aliqua esse vel moveri in loco per accidens, ex hoc quod movetur id in quo sunt: non autem dicitur aliquid esse in loco per accidens, ex hoc quod aliquid quod est omnino extrinsecum ab ipso, est in loco. Cum igitur centrum sit omnino extrinsecum a sphaera ultima, ridiculum videtur dicere quod sphaera ultima sit in loco per accidens ex hoc quod centrum est in loco.

[72009] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 7 Et ideo magis approbo sententiam Themistii, qui dixit quod ultima sphaera est in loco per suas partes. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod sicut Aristoteles supra dixit, non quaereretur locus nisi propter motum, qui demonstrat locum ex hoc quod corpora succedunt sibi in uno loco. Unde, licet locus non sit de necessitate corporis, est tamen de necessitate corporis quod movetur secundum locum. Sic igitur alicui corpori moto localiter, necesse est assignare locum, secundum quod in illo motu consideratur successio diversorum corporum in eodem loco. In his igitur quae moventur motu recto, manifestum est quod duo corpora succedunt sibi in loco secundum totum; quia totum unum corpus dimittit totum locum, et in ipsum totum subintrat aliud corpus. Unde necesse est quod corpus quod movetur motu recto, sit in loco secundum se totum. In motu autem circulari, licet totum fiat in diversis locis ratione, non tamen totum mutat locum subiecto: semper enim remanet idem locus subiecto, sed diversificatur ratione tantum, ut in sexto huius dicetur. Sed partes mutant locum non solum ratione, sed subiecto. Attenditur ergo in motu circulari successio in eodem loco, non totorum corporum, sed partium eiusdem corporis. Non igitur corpori quod movetur circulariter, debetur ex necessitate locus secundum totum, sed secundum partes.

[72010] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 8 Sed contra hoc esse videtur quod partes corporis continui non sunt in loco, neque moventur secundum locum: sed totum movetur, et totum est in loco. Manifestum est

autem quod ultima sphaera est corpus continuum: partes igitur eius nec sunt in loco, nec moventur secundum locum. Et sic non videtur verum quod ultimae sphaerae debeatur locus ratione partium. Sed ad hoc dicendum est quod partes totius continui, licet non sint in loco in actu, sunt tamen in loco in potentia, secundum quod continuum est divisibile. Pars enim, si sit divisa, erit in toto sicut in loco: unde per hunc modum partes continui moventur in loco. Et hoc maxime apparet in continuis humidis, quae sunt facilis divisionis, sicut in aqua, cuius partes inveniuntur moveri infra totam aquam. Sic igitur, quia aliquid dicitur de toto ratione partium, inquantum partes ultimae sphaerae sunt in loco in potentia, tota ultima sphaera est in loco per accidens ratione partium: et sic esse in loco sufficit ad motum circularem.

[72011] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 9 Si quis autem obiiciat quod id quod est in actu, est prius eo quod est in potentia; et sic videtur inconveniens quod primus motus localis sit corporis existentis in loco per partes, quae sunt in potentia in loco: dicendum est ergo quod hoc optime congruit primo motui. Necesse est enim quod gradatim ab uno immobili descendatur ad diversitatem quae est in mobilibus. Minor est autem variatio quae est secundum partes existentes in loco in potentia, quam quae est secundum tota existentia in loco in actu. Unde primus motus, qui est circularis, minus habet de difformitate, et plus retinet de uniformitate, propinquior existens substantiis immobilibus. Multo autem convenientius est dicere quod ultima sphaera sit in loco propter partes suas intrinsecas, quam propter centrum, quod est omnino extra substantiam eius; et magis consonat opinioni Aristotelis, ut patet inspicienti sequentia, in quibus philosophus manifestat quomodo caelum sit in loco, ibi: unde et si aqua fiat et cetera.

[72012] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 10 Circa hoc enim duo facit: primo enim manifestat quomodo sphaera ultima est in loco; secundo infert conclusionem ex dictis, ibi: unde movetur circulariter et cetera. Circa primum tria facit: primo manifestat quod ultima sphaera est in loco per partes; secundo quomodo partes eius sunt in loco, ibi: sicut autem dictum est, alia quidem etc.; tertio quomodo ex partibus competat toti esse in loco, ibi: et alia quidem per se et cetera.

[72013] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 11 Quia ergo dixerat quod cui non est aliquod extra continens, non est in loco per se, concludit quod si aliquod huiusmodi corpus quod non continetur ab alio, sicut est ultima sphaera, sit aqua (in qua magis apparet quod dicitur propter facilem divisionem partium), partes eius movebuntur, inquantum continentur sub invicem, sic quodammodo in loco existentes. Sed tota aqua quodammodo movebitur, et quodammodo non. Non enim sic movebitur quod tota simul mutet locum, quasi translata in alium locum subiecto diversum: sed movebitur circulariter; qui quidem motus requirit locum partium, et non totius. Et non movebitur sursum et deorsum, sed circulariter: quaedam autem movebuntur sursum et deorsum, mutantia locum secundum totum, scilicet corpora rara et densa, vel gravia et levia.

[72014] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit: sicut autem dictum est etc., ostendit quomodo partes ultimae sphaerae sunt in loco. Et dicit quod sicut supra dictum est, quaedam sunt in loco in actu, quaedam secundum potentiam. Unde cum aliquod sit continuum similium partium, partes eius sunt in loco secundum potentiam, sicuti est in ultima sphaera: sed quando

partes sunt separatae, et solum contiguae, sicut accidit in collectione lapidum, tunc partes sunt in loco secundum actum.

[72015] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit: et alia quidem per se sunt etc., ostendit quomodo ex hoc sequitur totam sphaeram esse in loco. Et dicit quod quaedam sunt per se in loco, sicut omne corpus quod per se movetur in loco, vel secundum loci mutationem vel secundum augmentum, ut supra dictum est. Sed *caelum*, idest ultima sphaera, non est hoc modo in loco, sicut dictum est, cum nullum corpus contineat ipsum: sed secundum quod movetur circulariter, partibus sibi invicem succedentibus, sic et locus debetur partibus eius in potentia, ut dictum est, inquantum scilicet una pars eius est *habita*, idest consequenter se habens, ad aliam. Quaedam vero secundum accidens sunt in loco, sicut anima et omnes formae: et hoc etiam modo *caelum*, idest ultima sphaera, est in loco, inquantum omnes eius partes sunt in loco, ex eo quod unaquaeque pars eius continetur sub alia secundum circulationem. In corpore enim non circulari pars extrema remanet non contenta, sed continens tantum: sed in corpore circulari quaelibet pars est continens et contenta, in potentia tamen. Unde ratione omnium partium suarum corpus circulare est in loco. Et hoc accipit esse per accidens, scilicet per partes, sicut supra, cum dixit quod partes corporis moventur per accidens in loco.

[72016] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit: unde movetur circulariter etc., inducit quandam conclusionem ex praedictis. Quia enim dixerat quod corpus quod circulariter movetur, non oportet esse in loco secundum totum, sed solum per accidens, ratione partium, concludit quod corpus supremum movetur solum circulariter, propter hoc quod ipsum totum non est alicubi; quia quod est alicubi, ipsum est aliquid, et habet aliquid extra se a quo continetur; sed extra totum nihil est. Et propter hoc omnia dicuntur esse in caelo sicut in ultimo continente, quia caelum fortassis est quod est totum continens. Dicit autem *fortassis*, quia nondum probatum est quod extra caelum nihil sit. Non est autem sic intelligendum, quod ipsum corpus caeli sit locus: sed quaedam superficies ultima eius versus nos; et est sicut terminus tangens corpora mobilia quae in ipso sunt. Et propter hoc dicimus quod terra est in aqua, quae est in aere, qui est in *aethere*, idest igne, qui est in caelo, quod non est ulterius in alio.

[72017] In Physic., lib. 4 l. 7 n. 15 Secundum vero intentionem Averrois, littera ista aliter exponenda est. Nam exemplum de aqua quod primo inducit, non est referendum secundum ipsum ad ultimam sphaeram, sed ad totum universum: quod quidem movetur inquantum partes eius moventur, quaedam quidem circulariter, ut corpora caelestia, quaedam vero motu sursum vel deorsum, ut inferiora corpora. Quod vero postmodum inducitur, quod quaedam sunt in loco actu, quaedam potentia, non est referendum ad prius dicta, sed oportet ut propter se dictum accipere. Quia enim dixerat quod quaedam sunt in loco secundum partes, quaedam secundum totum, consequenter adiungit quod quaedam sunt in loco secundum actum, quaedam secundum potentiam: et ulterius, quod quaedam sunt in loco per se, quaedam per accidens. Ubi notandum est quod caelum secundum ipsum dupliciter accipitur hic: nam primo caelum accipitur pro universitate corporum, et maxime caelestium; secundo pro ultima sphaera. Dicit ergo quod per se sunt in loco, quae moventur secun-

dum locum, sive secundum totum sive secundum partes, ut *caelum*, idest universum: per accidens autem sunt in loco, ut anima et *caelum*, idest ultima sphaera. Quia oportet dicere quod omnes partes universi sint aliquo modo in loco, ultima quidem sphaera per accidens, alia vero corpora per se, inquantum ab exteriori corpore continentur. Et hoc manifestat usque in finem.

Lectio 8

[72018] In Physic., lib. 4 l. 8 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid sit locus, hic ex definitione data solvit dubitationes supra positas de loco. Fuerunt autem supra positae sex rationes ad ostendendum locum non esse; quarum duas praetermittit, illam scilicet in qua inquirebatur utrum locus esset elementum vel ex elementis, et iterum illam in qua ostendebatur quod ad nullum genus causae locus reducatur: non enim a ponentibus locum, sic ponitur quasi elementum vel causa rerum. Unde facit mentionem solum de quatuor residuis.

[72019] In Physic., lib. 4 l. 8 n. 2 Quarum una erat, quod cum locus non deesset corpori nec corpus loco, videbatur sequi quod augmentato corpore, augmentetur locus. Sed hoc sequitur si supponatur quod locus sit spatium quoddam coextensum dimensionibus corporis, ut intelligatur illud spatium crescere, crescente corpore. Sed hoc non est necesse secundum definitionem praedictam de loco, quod sit terminus continentis.

[72020] In Physic., lib. 4 l. 8 n. 3 Alia ratio fuit, quod si locus corporis est aliud a corpore, quod etiam locus puncti sit aliud a puncto: quare non videbatur possibile quod locus sit aliud a corpore, cum locus puncti non sit aliud a puncto. Sed haec etiam ratio procedit secundum imaginationem eorum qui opinabantur locum esse spatium coaequatum dimensionibus corporis: unde oportebat quod cuilibet dimensioni corporis responderet dimensio spatii, et similiter cuilibet puncto corporis. Sed hoc non oportet dicere, si ponamus locum esse terminum continentis.

[72021] In Physic., lib. 4 l. 8 n. 4 Alia ratio fuit, quod si locus est aliquid, oportet quod sit corpus, cum habeat tres dimensiones; et sic sequetur duo corpora esse in eodem loco. Sed secundum eos qui ponunt locum esse terminum corporis continentis, non oportet dicere, neque quod duo corpora sint in eodem loco, neque quod sit aliquod spatium corporeum medium inter extremitates corporis continentis: sed quod sit ibi quoddam corpus.

[72022] In Physic., lib. 4 l. 8 n. 5 Item alia ratio fuit, quod si omne quod est, est in loco, sequetur quod etiam locus sit in loco. Quae quidem ratio de facili solvitur, supposito quod locus sit terminus continentis. Manifestum est enim secundum hoc, quod locus est in aliquo, scilicet in corpore continente; non tamen sicut in loco, sed sicut terminus in aliqua re finita, ut punctum in linea et superficies in corpore. Non enim necessarium est quod omne quod est, sit in aliquo sicut in loco; sed hoc necesse est solum de corpore mobili: motus enim induxit ad distinguendum inter locatum et locum.

[72023] In Physic., lib. 4 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit: et fertur igitur in sui etc., assignat ex praedicta definitione rationem proprietatum loci. Et primo quantum ad hoc, quod corpus naturaliter fertur ad proprium locum; secundo quantum ad hoc, quod corpus naturaliter quiescit in suo loco, ibi: et manet igitur natura et cetera. Dicit ergo primo, quod si ponatur locus esse terminus continentis, rationabiliter assignari potest causa, quare unumquodque corpus feratur ad proprium locum: quia illud corpus continens, ad quod consequenter se habet corpus contentum et locatum, et quod ab eo tangitur terminis simul existentibus, et hoc non per violentiam, est proximum ei secundum naturam. Ordo enim situs in partibus universi attenditur secundum ordinem naturae. Nam corpus caeleste, quod est supremum, est nobilissimum: post quod inter alia corpora secundum nobilitatem naturae est ignis; et sic deinceps usque ad terram. Unde manifestum est quod corpus inferius, quod se habet consequenter secundum situm ad corpus superius, est proximum sibi in ordine naturae. Et ideo addit *non vi*, ut ostendat naturalem ordinem situs, cui respondet ordo naturarum, et excludat ordinem situs violentum, sicut aliquando per violentiam corpus terrestre est super aerem vel aquam. Et huiusmodi duo corpora se consequentia in naturali ordine situs, et in ordine naturarum simul apta nata esse, *sunt impassibilia*: idest, cum continuantur ad invicem et fiunt unum, ad quod aptitudinem habent propter propinquitatem naturae, tunc sunt impassibilia. Sed dum tanguntur distincta existentia, propter contrarietatem qualitatum activarum et passivarum, sunt activa et passiva ad invicem. Sic igitur proximitas naturae, quae est inter corpus continens et contentum, est causa quare corpus naturaliter movetur ad suum locum: quia oportet quod gradus naturalium locorum respondeat gradui naturarum, ut dictum est. Sed haec ratio non potest assignari si ponatur locus esse spatium: quia in dimensionibus spatii separatis nullus ordo naturae considerari potest.

[72024] In Physic., lib. 4 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: et manet igitur natura etc., assignat causam quare corpora naturaliter quiescant in suis locis. Et dicit quod hoc accidit rationabiliter, si ponamus locum esse terminum corporis continentis: quia secundum hoc corpus locatum se habet ad corpus continens sicut quaedam pars ad totum, divisa tamen. Et hoc manifestius apparet in corporibus quae sunt facilis divisionis, sicut est aer vel aqua: horum enim partes possunt moveri ab aliquo in toto, sicut locatum movetur in loco. Et hoc etiam non solum verum est secundum figuram continendi unum sub alio, sed etiam secundum proprietatem naturae. Aer enim se habet ad aquam ut totum, quia aqua est ut materia, aer autem ut forma; nam aqua est quasi materia aeris, et aer est sicut forma eius. Quod ex hoc apparet, quia aqua est in potentia ad aerem simpliciter. Sed verum est quod etiam aer est quodam alio modo in potentia ad aquam, ut determinabitur posterius in libro de generatione: sed ad praesens tempus necesse est hoc accipere ad ostensionem propositi. Sed hic non declaratur per certitudinem, sed in libro de generatione declarabitur certius. Ibi enim dicetur quod cum ex aqua generatur aer, est corruptio secundum quid, et generatio simpliciter, propter hoc quod perfectior forma introducitur, et imperfectior abiicitur. Cum autem ex aere generatur aqua, est corruptio simpliciter et generatio secundum quid, quia perfectior forma abiicitur, et imperfectior introducitur. Sic igitur aqua simpliciter est in potentia ad aerem, sicut imperfectum ad perfectum: aer autem est in potentia ad aquam, sicut perfectum ad imperfectum. Unde aer se habet ut forma et ut totum, quod habet rationem formae: aqua vero se habet ut materia et ut pars, quae pertinet ad

rationem materiae. Quamvis igitur idem sit et materia et actus, quia aqua in se continet utrumque; sed tamen hoc quidem est in potentia proprie loquendo, scilicet aqua, sicut imperfectum: illud vero, scilicet aer, in actu ut perfectum. Unde habebit se aqua ad aerem quodammodo sicut pars ad totum. Et ideo his, scilicet aeri et aquae, cum sint duo distincta, inest tactus: sed cum ex utrisque fit unum, uno transeunte in naturam alterius, tunc fit *copulatio*, idest continuatio. Sicut igitur pars naturaliter quiescit in toto, ita et naturaliter corpus quiescit in suo loco naturali. Considerandum tamen est quod philosophus hic loquitur de corporibus secundum formas substantiales, quas habent ex influentia corporis caelestis, quod est primus locus, et dans virtutem locativam omnibus aliis corporibus: secundum autem qualitates activas et passivas est contrarietas inter elementa, et unum est corruptivum alterius. Ultimo autem epilogando concludit, quod dictum est de loco et quod est et quid est.

Lectio 9

[72025] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 1 Postquam philosophus determinavit de loco, hic determinat de vacuo. Et circa hoc duo facit: primo manifestat suam intentionem; secundo prosequitur propositum, ibi: alii quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod ad philosophum naturalem pertinet determinare de vacuo; secundo ostendit quo ordine de vacuo determinandum sit, ibi: incipere autem et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut ad philosophum naturalem pertinet determinare de loco an sit et quid sit, ita et de vacuo: quia per similes rationes aliqui crediderunt et discrediderunt esse locum et vacuum. Illi enim qui dicunt esse vacuum, ponunt ipsum ut quemdam locum et quoddam vas: quod quidem vas vel locus videtur esse plenum, cum habet intra se aliquam molem alicuius corporis; sed quando non habet, dicitur esse vacuum: ac si idem subiecto sit *locus* et *vacuum* et *plenum*, sed differant solum secundum rationem.

[72026] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: incipere autem oportet etc., ostendit quo ordine determinandum sit de vacuo. Et dicit quod oportet incipere ab hoc, quod ponamus rationes eorum qui dicunt vacuum esse; et iterum eorum qui dicunt vacuum non esse; et iterum communes opiniones de vacuo, quid scilicet ad rationem vacui pertineat.

[72027] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: alii quidem igitur tentantes monstrare etc., prosequitur quod dictum est. Et primo praemittit ea quae sunt necessaria ad inquirendum veritatem de vacuo; secundo incipit inquirere veritatem, ibi: quoniam autem non est et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationes ponentium et negantium esse vacuum; secundo ponit communem opinionem de vacuo, ostendens quid sit de ratione vacui, ibi: ad quale autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationem negantium esse vacuum; secundo rationes affirmantium, ibi: sed affirmantes et cetera.

[72028] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 4 Dicit ergo primo, quod aliqui antiquorum philosophorum, volentes monstrare non esse vacuum, in hoc peccaverunt, quod non arguebant contra rationem ponentium

esse vacuum. Non enim ostendebant non esse vacuum, sed inducebant rationes suas ad ostendendum quod plenum aere non est vacuum, ut patet de Anaxagora et aliis similiter argumentantibus, qui ad destruendum vacuum volebant demonstrare quod aer sit aliquid: et ita, cum vacuum sit in quo nihil est, sequitur quod plenum aere non sit vacuum. Quod autem aer sit aliquid, demonstrabant, litigantes cum suis adversariis, per utres; qui cum sint inflati, possunt aliquod pondus sustinere: quod non esset, nisi aer esset aliquid. Et sic demonstrant quod aer est fortis. Et etiam per hoc quod accipiunt aerem in *clepsydris*, idest in vasis furantibus aquam: in quibus cum attractione aeris attrahitur aqua, vel etiam impeditur introitus aquae, nisi exeat aer. Patet igitur quod isti non obiiciunt ad positionem: quia omnes ponentes esse vacuum, volunt esse vacuum spatium, in quo nullum corpus sensibile est: propter hoc quod omne quod est, opinantur esse corpus sensibile, et sic ubi non est corpus sensibile, credunt nihil esse. Unde cum aer sit corpus modicum sensibile, opinantur quod ubi non est nisi aer, sit vacuum.

[72029] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 5 Ad destruendum igitur eorum positionem, non sufficit ostendere quod aer sit aliquid: sed oportet ostendere quod non sit aliquod spatium sine corpore sensibili. Quod quidem dupliciter aliqui ponebant esse vacuum: uno modo sicut separatum a corporibus, ut si diceremus spatium quod est infra extremitates alicuius domus, esse vacuum; alio modo sicut actu existens inter corpora, quod distinguit corpora ab invicem ut non sint continua, ut dixerunt Democritus et Leucippus et multi aliorum naturalium philosophorum. Imaginabantur enim quod si totum ens esset continuum, omnia essent unum: non enim esset assignare quare magis distinguerentur corpora plus hic quam ibi. Unde inter omnia corpora distincta, ponebant interesse aliquod spatium vacuum, in quo nullum ens esset. Et quia Democritus ponebat corpora componi ex multis corporibus indivisibilibus, ponebat in intermedio illorum corporum indivisibilium esse quasdam vacuitates, quas dicebat poros; et sic omnia corpora dicebat componi ex pleno et vacuo. Vel si etiam totum corpus mundi sit continuum, et non sit inter partes universi aliqua vacuitas, ponebant tamen vacuum esse extra totum mundum. Manifestum est igitur quod praedicti philosophi volentes destruere vacuum, non inducebant rationem ad quaestionem secundum positionem aliorum. Debuissent enim ostendere quod nullo illorum modorum sit vacuum.

[72030] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: sed affirmantes esse etc., ponit rationes ponentium esse vacuum. Et primo eorum qui locuti sunt de vacuo naturaliter; secundo eorum qui locuti sunt non naturaliter, ibi: esse autem affirmaverunt et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationem eorum qui ponebant vacuum esse quoddam spatium a corporibus separatum; secundo eorum qui ponebant vacuum in corporibus, ibi: alio vero modo et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationem ponentium esse vacuum; secundo ponit quomodo Melissus e converso illa ratione utebatur, ibi: Melissus quidem igitur et cetera.

[72031] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 7 Dicit ergo primo, quod illi qui affirmabant vacuum esse, magis inducebant rationes ad propositum. Quarum una erat, quod motus secundum locum, qui est loci mutatio et augmentatio, ut supra dictum est, non esset si vacuum non esset. Quod sic ostendebant. Si enim aliquid movetur secundum locum, non potest moveri in plenum; quia locus plenus uno

corpore, non potest recipere aliud. Quia si reciperet, sequeretur duo corpora esse in eodem loco; et eadem ratione sequeretur de quocumque: non enim potest assignari differentia quare duo corpora sint in eodem loco et non plura. Et si hoc contingit, scilicet quod quotcumque corpora sint in eodem loco, sequetur quod parvissimus locus possit recipere maximum corpus; quia multa parva constituunt unum magnum. Unde si multa parva aequalia sint in uno loco, et multa inaequalia. Sic ergo probata hac conditionali, quod si motus est, vacuum est, arguebant a positione antecedentis: motus est; ergo vacuum est.

[72032] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: Melissus quidem igitur etc., ostendit quod Melissus, supposita eadem conditionali, argumentabatur e contra a destructione consequentis: quia si motus est, vacuum est; sed vacuum non est; ergo motus non est: ergo totum ens est immobile. Iste est igitur unus modus quo aliqui probabant vacuum esse quasi separatum.

[72033] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit: alio vero modo, quia videntur etc., ponit tres rationes ponentium vacuum esse in corporibus. Quarum prima est ex his quae condensantur. Videntur enim eorum quae inspissantur, partes coire vel convenire in invicem, et se invicem calcare et comprimere, ita quod sicut fertur, dolia tantum de vino recipiunt cum utribus, quantum etiam sine utribus, et praecipue si utres sint subtiles; propter hoc quod vinum in utribus condensari videtur. Hanc autem condensationem fieri existimabant ac si densato corpore, partes subintrarent in quasdam vacuitates.

[72034] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 10 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem et augmentum etc.: quae sumitur ex augmento. Augentur enim corpora per alimentum, quod corpus quoddam est. Duo autem corpora non possunt esse in eodem loco; ergo oportet esse aliquas vacuitates in corpore augmentato, in quibus recipiatur alimentum. Et sic necesse est esse vacuum ad hoc quod recipiatur alimentum.

[72035] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi: testimonium autem et cetera. Quae sumitur ex vase pleno cinere, quod tantum recipit de aqua, quantum si esset vacuum: quod non esset nisi essent aliquae vacuitates inter partes cineris.

[72036] In Physic., lib. 4 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit: esse autem affirmaverunt etc., ponit opiniones non naturalium de vacuo. Et dicit quod etiam Pythagorici affirmaverunt esse vacuum: quod quidem ingrediebatur infra partes mundi a caelo, propter vacuum infinitum, quod ponebant esse extra caelum quasi quendam aerem vel spiritum infinitum: ut sicut ille qui respirat, dividit suo flatu aliqua faciliter divisibilia, ut aquam aut huiusmodi, ita ex aliquo quasi respirante, ingrederetur distinctio in res; quam non intelligebant fieri nisi per vacuum, sicut de Democrito dictum est: ac si vacuum nihil esset aliud quam distinctio rerum. Et quia prima distinctio et pluralitas invenitur in numeris, ideo vacuum primo ponebant in numeris: ut per naturam vacui una unitas distingueretur ab alia, ne numerus sit continuus, sed habeat naturam discretam. Sed quia isti quasi aequivoce loquebantur de vacuo, appellantes rerum distinctionem vacuum, propter hoc infra de hac opinione non prosequitur. Ultimo autem quasi epilogando concludit, dictum esse propter quid quidam dicunt esse vacuum, et quidam non dicunt.

Lectio 10

[72037] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 1 Dixerat superius philosophus a tribus esse incipiendum: postquam ergo prosecutus est duo eorum, ponens scilicet opiniones negantium et affirmantium vacuum esse, hic prosequitur tertium, communes scilicet opiniones hominum de vacuo demonstrans. Circa hoc igitur tria facit: primo ostendit quid significetur nomine vacui; secundo ostendit quomodo vacuum aliqui esse posuerunt, ibi: quoniam autem de loco etc.; tertio excludit rationes ponentium vacuum esse, ibi: neque una autem et cetera. Circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: videtur autem et cetera.

[72038] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 2 Dicit ergo primo quod, cum dictum sit quod quidam posuerunt vacuum esse, quidam vero negaverunt; ad cognoscendum qualiter se habeat veritas, oportet accipere tanquam principium, quid significet nomen vacui. Sicut enim cum dubitatur an aliqua passio insit alicui subiecto, oportet accipere pro principio quid sit res, ita cum dubitatur de aliquo an sit, oportet accipere pro medio quid significet nomen. Quaestio enim quid est sequitur quaestionem an est.

[72039] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit: videtur autem vacuum etc., ostendit quid significet nomen vacui: et primo ponit significationem communiorem; secundo significationem secundum usum Platonicorum, ibi: alio autem modo et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quid significet nomen vacui; secundo quid oportet addere ad illam significationem, ibi: sed inconveniens est etc., tertio removet quandam dubitationem, ibi: unde et si et cetera.

[72040] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 4 Dicit ergo quod secundum opinionem hominum, videtur vacuum nihil aliud significare quam locum in quo nihil sit. Et huius causa est, quia proprie vacuum dicitur esse, in quo non est aliquod corpus: quia soli corpori convenit quod sit in loco; et vacuum nihil aliud potest significare quam locum absque locato. Sed quia homines opinantur quod omne ens sit corpus, sequitur secundum eorum opinionem quod ubi non est corpus, nihil sit. Et ulterius opinantur quod omne corpus sit *tangibile*, id est habens tangibiles qualitates. Et huiusmodi corpus est quod est grave vel leve: nondum enim erat notum quod corpus caeleste esset praeter naturam quatuor elementorum. Unde cum proprie de ratione vacui sit quod sit locus in quo non est aliquod corpus, sequitur quod vacuum sit in quo non est corpus grave vel leve: non quidem quod hoc sit de ratione vacui secundum primam impositionem nominis, sed secundum quandam syllogisticam deductionem ex communi opinione hominum, opinantium omne corpus esse grave vel leve: sicut etiam secundum opinionem communem hominum existimantium omne ens esse corpus, sequitur vacuum esse in quo nihil est. Sic igitur tribus modis potest accipi huius nominis significatio: una est propria, scilicet *vacuum est locus in quo non est corpus*: aliae duae secundum opinionem hominum; quarum una est communior, scilicet *vacuum est locus in quo nihil est*; alia vero est magis coarctata, scilicet *vacuum est locus in quo non est corpus grave vel leve.*

[72041] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: sed inconveniens est etc., ostendit quid addendum sit ad hanc significationem. Dicit enim quod inconveniens est si dicatur quod punctum sit vacuum, cum tamen de puncto dici possit quod in puncto non sit corpus tangibile. Oportet ergo addere quod vacuum sit locus in quo non sit corpus tangibile, sed sit ibi spatium susceptivum corporis tangibilis: sicut caecum dicitur quod caret visu, natum autem habere. Et sic concludit quod uno modo dicitur vacuum, spatium quod non est plenum corpore sensibili secundum tactum, quod scilicet est grave vel leve.

[72042] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: unde et si dubitabit aliquis etc., removet quandam dubitationem, quae est: utrum si in aliquo spatio sit color vel sonus, dicendum sit vacuum vel non: et hoc propter definitionem primo datam, scilicet vacuum est in quo nihil est. Et solvit quod si spatium in quo est tantum sonus vel color, sit susceptivum corporis tangibilis, vacuum est: si vero non, non est vacuum. Et hoc ideo, quia haec non est propria definitio vacui, *vacuum est in quo nihil est*, nisi secundum opinionem credentium, ubi non est corpus nihil esse.

[72043] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: alio autem modo etc., ponit aliam significationem vacui secundum usum Platonicorum. Et dicit quod alio modo dicitur esse vacuum: in quo non est hoc aliquid, neque aliqua substantia corporea. Fit autem hoc aliquid per formam. Unde aliqui dicunt materiam corporis, secundum quod est absque forma, esse vacuum: qui etiam materiam dicunt esse locum, ut supra dictum est. Sed non bene dicunt: quia materia non est separabilis a rebus quarum est materia; sed homines quaerunt locum et vacuum, tanquam aliquid separabile a corporibus locatis.

[72044] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: quoniam autem de loco etc., ostendit quomodo aliqui ponebant vacuum esse. Et primo quid dicebant esse vacuum; secundo propter quid vacuum ponebant, ibi: et propter eadem acceptum et cetera. Dicit ergo primo, quod quia vacuum est locus privatus corpore, et determinatum est de loco quomodo sit et quomodo non sit (dictum est enim quod locus non est aliquod spatium, sed terminus continentis); manifestum est etiam quod neque vacuum est spatium separatum a corporibus, neque intrinsecum corporibus, sicut ponebat Democritus. Et hoc ideo, quia ponentes vacuum quocumque istorum modorum, volunt quod vacuum non sit corpus, sed spatium corporis. Ideo enim videbatur aliquid esse vacuum, quia locus aliquid est: et sicut locus videbatur esse spatium, ita et vacuum. Si ergo locus non est aliquod spatium praeter corpora, neque vacuum potest esse spatium praeter corpora. Et cum de ratione vacui sit quod sit spatium corporis praeter corpora, ut supra dictum est, sequitur quod vacuum non sit.

[72045] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit: et propter eadem acceptum etc., ostendit quare posuerunt vacuum. Et dicit quod propter idem acceperunt vacuum esse, propter quod acceperunt locum esse, scilicet propter motum, ut supra dictum est: quia provenit ut salvetur motus secundum locum, tam secundum illos qui dicunt locum aliquid esse praeter corpora quae sunt in loco, quam secundum illos qui ponunt vacuum esse. Negantibus autem locum et vacuum, non provenit motum secundum locum esse. Et sic vacuum quodammodo opinantur causam esse motus eo modo quo et

locum, ut in quo scilicet est motus.

[72046] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: neque una autem necessitas est etc., excludit rationes ponentium vacuum esse. Et non intendit hic rationes praemissas vera solutione solvere; sed instantiam dare ex qua ex ipso aspectu apparet, quod rationes non ex necessitate concludunt. Primo ergo excludit rationes ponentium vacuum separatum; secundo ponentium vacuum in corporibus, ibi: contingit autem densari et cetera.

[72047] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 11 Primam autem rationem excludit dupliciter. Primo quidem, quia non est necessarium si motus sit quod vacuum sit. Et si loquamur universaliter de qualibet specie motus, manifeste apparet quod nequaquam est necessarium. Nihil enim prohibet id quod est plenum, alterari: solus enim motus localis excludi videtur si vacuum non ponatur. Et hoc latuit Melissum, dum credidit remoto vacuo omnem speciem motus auferri. Secundo excludit eandem rationem per hoc quod neque motus localis tollitur, si vacuum non sit. Dato enim quod nullum spatium separabile sit praeter corpora quae moventur, potest motus localis esse per hoc quod corpora subintrent se invicem per modum inspissationis, et sic aliquid in plenum movetur, et non in vacuum. Et hoc apparet manifeste in generationibus corporum continuorum, et praecipue in humidis, sicut videtur in aqua. Si enim proiiciatur lapis in aliquam magnam latitudinem aquae, manifeste apparet fieri quasdam circulationes circa locum percussionis, quousque pars aquae depulsae commoveat aliam et subintret ipsam: unde quia modica pars aquae subintrat per quandam diffusionem in maiorem aquam, circulationes praedictae a parvo in maius procedunt, quousque totaliter deficiant.

[72048] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit: contingit autem densari etc., excludit rationes ponentium vacuum in corporibus. Et primo rationem quae procedebat ex condensatione. Et dicit quod contingit corpora condensari, et partes corporis subintrare sibi invicem, non propter hoc quod pars subintrans vadat in locum vacuum; sed ideo quia erant aliqua foramina, plena aliquo corpore subtiliori, quod facta condensatione elabitur: sicut quando aqua colliditur et inspissatur, aer qui intus erat, excluditur. Et haec maxime apparent in spongia, et in huiusmodi corporibus porosis. Haec igitur solutio non ostendit causam condensationis, quam inferius ponit: sed ostendit quod etiam per hunc modum manifeste excludi potest necessitas vacui.

[72049] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 13 Secundo ibi: et augmentari etc., excludit rationem quae procedit ex augmento. Et dicit quod augmentum contingit esse non solum per additionem alicuius corporis ingredientis in corpus augmentatum, ut sic necesse sit esse vacuum, sed etiam per alterationem: sicut cum ex aqua fit aer, maior fit quantitas aeris quam erat aquae. Et haec etiam non est vera solutio rationis inductae: sed solum instantia quaedam, ne sit necesse ponere vacuum. Vera autem solutio ponitur in libro de generatione, ubi ostenditur quod alimentum non sic transit in id quod augetur, quasi sit aliud corpus ab ipso; sed quia convertitur in substantiam eius, sicut ligna apposita igni, convertuntur in ignem.

[72050] In Physic., lib. 4 l. 10 n. 14 Tertio ibi: omnino autem et quae est de augmento etc., excludit simul et rationem de augmento et rationem de aqua effusa in cinerem: et dicit quod utraque ratio

impedit seipsam. Quod sic patet. Est enim circa augmentum haec dubitatio. Videtur enim vel quod non totum augeatur; vel quod augmentum non fiat per additionem corporis, sed per additionem alicuius incorporei; aut quod contingat duo corpora esse in eodem loco. Hanc igitur dubitationem, quae communiter videtur esse tam contra ponentes vacuum, quam contra non ponentes, volunt solvere. Sed tamen non demonstrant quod vacuum sit; vel oportet eos dicere, si augmentum sit propter vacuum, quod totum corpus sit vacuum, cum totum corpus augeatur. Et similiter dicendum est de cinere: quia si vas plenum cinere recipit tantum de aqua quantum vacuum, oportet dicere quod totum sit vacuum. Non est igitur hoc propter vacuitatem: sed propter commixtionem in aqua. Aqua enim commixta cineri condensatur, et aliqua pars eius exhalat; et iterum partes cineris magis inspissantur humefactione: cuius signum est, quod non potest extrahi tantum de aqua, quantum prius fuit. Ultimo autem concludit quod manifestum est, quod facile est solvere ea ex quibus demonstrant vacuum esse.

Lectio 11

[72051] In Physic., lib. 4 l. 11 n. 1 Positis opinionibus aliorum de vacuo, et quid significetur nomine vacui, hic incipit inquirere veritatem. Et primo ostendit vacuum non esse separatum; secundo ostendit vacuum non esse corporibus inditum, ibi: sunt autem quidam et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit vacuum separatum non esse, ex parte motus; secundo ex consideratione qua ipsum vacuum consideratur secundum se, ibi: et per se autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit vacuum non esse ex parte motus; secundo ex parte velocitatis et tarditatis in motu, ibi: amplius autem et ex his et cetera.

[72052] In Physic., lib. 4 l. 11 n. 2 Circa primum ponit sex rationes. Circa quarum primam dicit quod oportet iterum dicere quod non est vacuum separatum, sicut quidam dicunt. Ideo autem apponit *iterum*, quia hoc etiam aliqualiter ostensum est ex parte loci: si enim locus non sit spatium, sequitur quod vacuum nihil sit, ut supra dictum est. Sed nunc iterum idem ostendit ex parte motus: ponebant enim vacuum, ut dictum est, propter motum. Sed propter motum non est necessarium ponere vacuum. Maxime enim videtur quod esset causa motus localis: sed propter motum localem non oportet ponere vacuum, quia omnia corpora simplicia habent motus locales naturales, sicut motus naturalis ignis est sursum, et motus terrae est deorsum et ad medium. Et sic manifestum est quod natura uniuscuiusque corporis est causa motus localis, et non vacuum. Quod quidem esset, si propter necessitatem vacui aliqua corpora naturalia moverentur. Si autem non ponitur causa motus localis, nullius alterius motus causa poni potest, neque alterius rei. Frustra igitur vacuum esset.

[72053] In Physic., lib. 4 l. 11 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: amplius, si est etc.: quae talis est. Si ponatur vacuum esse, non potest assignari causa motus naturalis et quietis naturalis. Manifestum est enim quod corpus naturale movetur ad locum suum naturalem et quiescit in eo naturaliter, propter convenientiam quam habet cum ipso, et quia non convenit cum loco a quo

recedit. Sed vacuum non habet aliquam naturam per quam possit convenire vel disconvenire a corpore naturali. Si ergo ponatur aliquod vacuum, quasi quidam locus privatus corpore, non poterit assignari ad quam partem illud corpus naturaliter moveatur. Non enim potest dici quod feratur ad quamlibet partem, quia hoc videmus ad sensum esse falsum, quia ab una parte naturaliter recedit, et naturaliter accedit ad aliam. Et haec eadem ratio valet contra eos qui ponunt locum esse quoddam spatium separatum, in quod corpus mobile fertur. Non enim erit assignare quomodo corpus positum in tali loco, vel moveatur vel quiescat: quia dimensiones spatii nullam habent naturam per quam possit attendi similitudo vel dissimilitudo ad corpus naturale. Et merito congruit eadem ratio de vacuo *et de sursum et deorsum*, idest de loco, cuius partes sunt *sursum* et *deorsum*. Quia illi qui ponunt vacuum, dicunt ipsum esse locum. Et non solum ponentes vacuum, et ponentes locum esse spatium, non possunt assignare quomodo aliquid moveatur et quiescat secundum locum: sed etiam non possunt convenienter assignare quomodo aliquid sit in loco vel in vacuo. Si enim locus ponatur esse spatium, oportet quod totum corpus inferatur in illud spatium; et non sicut accidit apud ponentes locum esse terminum corporis continentis, quod locatum est in loco sicut in aliquo separato, et sicut in quodam corpore continente et sustentante. Et hoc videtur esse de ratione loci, quod aliquid sit in loco sicut in separato et seorsum existente: quia si pars alicuius corporis non ponatur seorsum ab ipso corpore, non erit in eo sicut in loco, sed sicut in toto. Est igitur de ratione loci et locati, quod locus seorsum sit a locato. Et hoc non accidit si spatium sit locus, in quod totum mergitur totum corpus. Non igitur spatium est locus. Et si spatium non est locus, manifestum est quod vacuum non est.

[72054] In Physic., lib. 4 l. 11 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi: accidit autem dicentibus et cetera. Et dicit quod, cum antiqui philosophi ponerent quod necesse est vacuum esse si est motus, e converso accidit: quia si est vacuum, non est motus. Et hoc probat per quoddam simile. Quidam enim dixerunt quod terra quiescit in medio propter similitudinem partium circumferentiae undique: et sic terra, cum non habeat quare moveatur magis versus unam partem circumferentiae quam versus aliam, quiescit. Et eadem ratione necesse est in vacuo quiescere. Non enim est assignare quare magis moveatur, ad unam partem quam ad aliam: quia vacuum, inquantum huiusmodi, non habet differentias in suis partibus; non entis enim non sunt differentiae.

[72055] In Physic., lib. 4 l. 11 n. 5 Quartam rationem ponit ibi: deinde quoniam omnis motus etc.: quae talis est. Motus naturalis est prior violento, cum motus violentus non sit nisi quaedam declinatio a motu naturali. Remoto ergo motu naturali, removetur omnis motus; cum remoto priori, removeatur posterius. Sed posito vacuo, removetur motus naturalis; quia tollitur differentia partium loci, ad quas est motus naturalis, sicut et posito infinito, ut supra dictum est. Sed hoc interest inter vacuum et infinitum, quia posito infinito, nullo modo potest poni neque sursum neque deorsum neque medium, ut in tertio dictum est: posito autem vacuo, possunt haec quidem poni, sed non quod ad invicem differant; quia nullius et non entis, et per consequens vacui, cum sit non ens et privatio, non est aliqua differentia. Sed loci mutatio naturalis requirit locorum differentiam, quia diversa corpora ad diversa loca moventur. Unde oportet loca naturalia differre ad invicem. Si igitur ponatur vacuum, nullius erit naturalis loci mutatio. Et si non est loci mutatio naturalis,

nulla loci mutatio erit. Unde si est aliqua loci mutatio, oportet quod vacuum non sit.

[72056] In Physic., lib. 4 l. 11 n. 6 Quintam rationem ponit ibi: amplius, nunc quidem proiecta et cetera. Circa quam considerandum est quod solet esse quaedam dubitatio circa ea quae proiiciuntur: oportet enim movens et motum simul esse, ut infra in septimo probatur; et tamen illud quod proiicitur, invenitur moveri etiam postquam separatum est a proiiciente, sicut apparet in lapide proiecto, et sagitta emissa per arcum. Nunc igitur supposito quod vacuum non sit, solvitur ista dubitatio ex parte aeris, quo medium repletur. Et hoc dupliciter. Dicunt enim quidam quod ea quae proiiciuntur, moventur etiam postquam non tanguntur a proiiciente, propter *antiperistasim*, idest repercussionem vel contra-resistentiam: aer enim motus repercutitur ad alium aerem, et ille ad alium, et sic deinceps; et per talem repercussionem aeris ad aerem movetur lapis. Alii vero dicunt quod hoc ideo est, quia aer, qui continuus existens a proiiciente impellitur, velocius impellit corpus proiectum, quam sit motus quo corpus proiectum fertur naturaliter in proprium locum. Unde propter velocitatem motus aeris non permittitur corpus proiectum, ut puta lapis vel aliud huiusmodi, cadere deorsum; sed fertur secundum impulsionem aeris. Nulla autem istarum causarum posset poni, si esset vacuum; et ita corpus proiectum nullo modo ferretur nisi quandiu veheretur, puta a manu proiicientis, sed statim emissus a manu caderet; cuius contrarium videmus. Non ergo est vacuum.

[72057] In Physic., lib. 4 l. 11 n. 7 Sextam rationem ponit ibi: amplius nullus utique etc.: quae talis est. Si motus sit in vacuo, nullus poterit assignare causam propter quid illud quod movetur, alicubi stat. Non enim est ratio quare magis quiescat in una parte vacui quam in alia; neque in his quae moventur naturaliter, cum non sit differentia in partibus vacui, ut supra dictum est; neque in his quae moventur motu violento. Nunc enim dicimus quod cessat motus violentus, ubi deficit repercussio vel impulsio aeris, secundum duas causas assignatas. Oportebit ergo quod vel quiescat omne corpus, et nihil moveatur; aut si aliquid moveatur, quod movetur in infinitum, nisi occurrat ei aliquod corpus maius, quod violentum motum eius impediat. Ad confirmationem autem huius rationis, subiungit causam quare ponunt aliqui motum fieri in vacuo; quia scilicet vacuum cedit, et non resistit mobili; unde cum vacuum similiter cedit ex omni parte, feretur in infinitum ex qualibet parte.

Lectio 12

[72058] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 1 Hic ostendit vacuum non esse, ex parte velocitatis et tarditatis in motu. Et circa hoc duo facit: primo assignat causas propter quas velocitas et tarditas est in motu; secundo ex illis causis argumentatur ad propositum, ibi: hoc igitur per quod fertur et cetera. Dicit ergo primo quod unum et idem corpus grave, et quodcumque aliud, utpote lapis vel aliquid huiusmodi, propter duas causas velocius fertur; aut propter differentiam medii per quod fertur, ut per aerem vel terram vel aquam; aut propter differentiam ipsius mobilis, quia est vel gravius vel levius, caeteris paribus.

[72059] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit: hoc igitur per quod fertur etc., ex praemissis causis argumentatur ad propositum. Et primo ex differentia medii; secundo ex differentia mobilis, ibi: secundum autem eorum et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationem; secundo eam recapitulando recolligit, ibi: sed sicut in capitulo et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationem; secundo ostendit conclusionem sequi ex praemissis, ibi: sit enim z vacuum et cetera.

[72060] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 3 Ponit ergo primo talem rationem. Proportio motus ad motum in velocitate est sicut proportio medii ad medium in subtilitate; sed spatii vacui ad spatium plenum nulla est proportio; ergo motus per vacuum non habet proportionem ad motum qui sit per plenum. Primo ergo manifestat primam propositionem huius rationis. Et dicit quod medium per quod aliquid fertur, est causa velocitatis et tarditatis, quia impedit corpus quod movetur. Et maxime quidem impedit quando medium fertur in contrarium, ut patet in navi, cuius motus impeditur a vento. Secundario autem impedit, si etiam quiescat: quia si simul moveretur cum mobili, non impediret, sed magis iuvaret, sicut fluvius qui defert navem inferius. Sed inter ea quae impediunt, magis impedit illud quod non facile dividitur; et tale est corpus magis grossum. Et hoc manifestat per exemplum. Sit enim corpus quod movetur a; spatium per quod movetur, sit b; et tempus in quo a movetur per b, sit c. Ponamus autem aliud spatium quod sit d, aequalis longitudinis cum b; sed tamen d sit plenum subtiliori corpore quam b, secundum aliquam *analogiam*, idest proportionem, corporis medii, quod impedit motum corporis; ut puta quod spatium b sit plenum aqua, spatium vero d sit plenum aere. Quanto ergo aer est subtilior aqua et minus spissus, tanto mobile quod est a, citius movebitur per spatium d, quam per spatium b. Quae est ergo proportio aeris ad aquam in subtilitate, eadem est proportio velocitatis ad velocitatem: et quanto est maior velocitas, tanto est minus tempus; quia velocior motus dicitur, qui est in minori tempore per aequale spatium, ut in sexto dicetur. Unde, si aer est in duplo subtilior quam aqua, sequetur quod tempus in quo a movetur per b, quod est plenum aqua, sit duplum tempore in quo pertransit d, quod est plenum aere: et ita tempus c, in quo pertransit spatium b, erit duplum tempore quod est e, in quo pertransit spatium d. Et sic poterimus universaliter accipere, quod in quacumque proportione medium, per quod aliquid fertur, est subtilius et minus impeditivum et facilius divisibile, in eadem proportione erit motus velocior.

[72061] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit: vacuum autem nullam etc., manifestat secundam propositionem: et dicit quod vacuum non exceditur a pleno secundum aliquam proportionem. Et hoc probat per hoc, quod numerus non excedit *nihil* secundum aliquam proportionem, sed solum attenditur proportio aliqua numeri ad numerum, vel ad unitatem: sicut quatuor excedunt tria in uno, et adhuc in pluri excedunt duo, et adhuc in pluri unum. Unde dicitur maior proportio quatuor ad unum, quam ad duo vel tria. Sed quatuor non excedunt *nihil* secundum aliquam proportionem. Et hoc ideo quia necesse est quod omne excedens dividatur in id quod exceditur, et in *excedentiam*, idest in id in quo excedit: sicut quatuor dividitur in tria, et in unum in quo excedit tria. Si ergo quatuor excedunt *nihil*, sequetur quod quatuor dividantur in aliquot et *nihil*: quod est inconveniens. Unde etiam non potest dici, quod linea excedat punctum, nisi componeretur ex punctis, et divideretur in ea. Et similiter non potest dici quod vacuum habeat aliquam proportionem ad

plenum: quia vacuum non cadit in compositionem pleni.

[72062] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit: ergo neque motum etc., ponit conclusionem, concludens quod non est possibile esse proportionem inter motum qui fit per vacuum, et motum qui fit per plenum; sed si aliquod corpus fertur per quodcumque subtilissimum in tanto spatio talique tempore, motus qui est per vacuum transcendet omnem proportionem datam.

[72063] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit: sit enim z vacuum etc., quia praedictam conclusionem ostensive ex principiis suppositis deduxerat, ne qua dubitatio oriatur de principiis praemissis, ut certior sit processus, probat eandem conclusionem deducendo ad impossibile. Si enim dicatur quod motus qui est per vacuum, habet aliquam proportionem velocitatis ad motum qui est per plenum, ponatur ergo quod spatium vacuum sit z, quod quidem sit aequale secundum magnitudinem, spatio b quod est plenum aqua, et spatio d quod est plenum aere. Si autem detur quod motus qui est per z, habeat aliquam proportionem secundum velocitatem ad motus qui sunt per b et d, oportet dicere quod motus qui est per z, quod est vacuum, sit in aliquo determinato tempore: quia velocitates distinguuntur secundum quantitates temporum, ut supra dictum est. Si ergo dicatur quod mobile quod est a, transeat per spatium vacuum quod est z, in aliquo tempore; sit illud tempus I, quod oportet esse minus quam tempus e, in quo pertransit spatium d, quod est plenum aere; et sic haec erit proportio motus per vacuum ad motum per plenum, quae est proportio temporis e ad tempus I. Sed necesse erit ponere quod in tanto tempore quantum est I, mobile quod est a, pertranseat quoddam spatium plenum subtiliori corpore *ipsius* d, idest ipso d. Et hoc quidem continget, si inveniatur aliquod corpus quod differat in subtilitate ab aere, quo ponebatur plenum spatium d, secundum illam proportionem quam habet tempus e ad tempus I; ut puta si dicatur illud corpus esse ignis, quo ponatur plenum spatium z, quod prius ponebatur vacuum: quia si corpus quo ponitur plenum spatium z, est tanto subtilius corpore quo ponitur plenum spatium d, quantum tempus e excedat tempus I, sequetur quod mobile quod est a, si feratur per z, quod est spatium plenum subtilissimo corpore, et per d, quod est spatium plenum aere, transibit per z e converso in maiori velocitate in tanto tempore, quantum est I. Si ergo nullum corpus sit in quo est z, sed ponatur hoc spatium vacuum, sicut et primo; adhuc debebit velocius moveri. Sed hoc est contra id quod fuit positum. Positum enim erat quod motus fieret per spatium z, quod est vacuum, in tempore I; et sic cum in tempore I transeat idem spatium, cum est plenum subtilissimo corpore, sequitur quod in eodem tempore transibit idem mobile unum et idem spatium, cum est vacuum et cum est plenum. Manifestum est ergo, quod si fuerit aliquod tempus, in quo mobile feratur per quodcumque spatium vacuum, sequetur hoc impossibile, quod in aequali tempore transibit plenum et vacuum: quia erit accipere aliquod corpus quod habebit proportionem ad aliud corpus, sicut habet proportionem tempus ad tempus.

[72064] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit: sed sicut in capitulo est dicere etc., summatim colligit ea, in quibus virtus consistit praemissae rationis. Et dicit quod sicut contingit recapitulando dicere, manifesta est causa, quare praedictum inconveniens accidat: quia scilicet quilibet motus est proportionatus cuilibet motui secundum velocitatem: quia omnis motus est in tempore, et qualibet

duo tempora, si sint finita, habent proportionem ad invicem. Sed vacui ad plenum non est proportio, ut probatum est. Unde si ponatur motus fieri per vacuum, necesse est quod sequatur inconveniens. Ultimo autem epilogans concludit, quod praedicta inconvenientia accidunt, si accipiantur diversae velocitates motuum secundum differentiam mediorum.

[72065] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 8 Sed contra hanc rationem Aristotelis insurgunt plures difficultates. Quarum quidem prima est, quod non videtur sequi, si fiat motus per vacuum, quod non habeat proportionem in velocitate ad motum qui fit per plenum. Quilibet enim motus habet determinatam velocitatem ex proportione potentiae motoris ad mobile, etiam si nullum sit impedimentum. Et hoc patet per exemplum et per rationem. Per exemplum quidem in corporibus caelestibus, quorum motus a nullo impeditur; et tamen eorum est determinata velocitas, secundum determinatum tempus. Per rationem autem, quia ex hoc ipso quod in magnitudine, per quam transit motus, est accipere prius et posterius, contingit etiam accipere prius et posterius in motu; ex quo sequitur motum esse in determinato tempore. Sed verum est quod huic velocitati potest aliquid subtrahi ex aliquo impediente. Non igitur oportet quod proportio motus ad motum in velocitate, sit sicut proportio impedimenti ad impedimentum, ita quod si non sit aliquod impedimentum, quod motus fiat in non tempore: sed oportet quod secundum proportionem impedimenti ad impedimentum, sit proportio retardationis ad retardationem. Unde posito quod motus sit per vacuum, sequitur quod nulla retardatio accidat supra velocitatem naturalem; et non sequitur quod motus qui est per vacuum, non habeat proportionem ad motum qui fit per plenum.

[72066] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 9 Huic autem obiectioni Averroes in commento suo resistere conatur. Et primo quidem conatur ostendere hanc obiectionem ex falsa imaginatione procedere. Dicit enim quod ponentes praedictam obiectionem imaginantur additionem in tarditate motus fieri, sicut fit additio in magnitudine lineae, quod pars addita sit alia a parte cui additur. Ita enim videtur praedicta obiectio procedere, ac si tardatio fiat per hoc, quod aliquis motus addatur alteri motui, ita quod subtracto illo motu addito per impedimentum retardans, remaneat quantitas motus naturalis. Sed hoc dicit non esse simile: quia cum retardatur motus, quaelibet pars motus fit tardior; non autem quaelibet pars lineae fit maior. Deinde ostendere nititur, quomodo ratio Aristotelis necessitatem habeat. Et dicit quod velocitas vel tarditas motus consurgit quidem ex proportione motoris ad mobile; sed oportet mobile esse aliquo modo resistens motori, sicut patiens quodammodo est contrarium agenti. Quae quidem resistentia potest esse ex tribus. Primo quidem ex ipso situ mobilis: ex hoc enim ipso quod movens intendit transferre mobile ad aliquod ubi, ipsum mobile in alio ubi existens repugnat intentioni motoris; secundo ex natura mobilis, sicut apparet in motibus violentis, ut cum grave proiicitur sursum; tertio ex parte medii. Omnia enim haec tria accipienda sunt simul ut unum resistens, ad hoc quod causetur una causa tarditatis in motu. Quando igitur mobile, seorsum consideratum secundum quod differt a movente, est aliquid ens actu, potest inveniri resistentia mobilis ad motorem, vel ex parte mobilis tantum, sicut accidit in corporibus caelestibus, vel ex parte mobilis et medii simul, sicut accidit in corporibus animatis quae sunt hic. Sed in gravibus et levibus, subtracto eo quod mobile habet a movente, scilicet forma, quae est principium motus, quam dat generans, quod est movens, non remanet nisi materia, ex cuius

parte nulla resistentia potest considerari ad movens; unde relinquitur in talibus sola resistentia ex parte medii. Sic igitur in corporibus caelestibus est differentia velocitatis solum secundum proportionem motoris ad mobile; in corporibus vero animatis secundum proportionem motoris ad mobile et ad medium resistens simul. Et in talibus procederet obiectio praedicta, quod remota retardatione quae est ex parte medii impedientis, adhuc remanet determinata quantitas temporis in motu, secundum proportionem motoris ad mobile. Sed in gravibus et levibus non potest esse retardatio velocitatis, nisi secundum resistentiam medii; et in talibus procedit ratio Aristotelis.

[72067] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 10 Sed haec omnino videntur esse frivola. Primo quidem, quia licet quantitas tarditatis non sit secundum modum quantitatis continuae, ut addatur motus motui, sed secundum modum quantitatis intensivae, sicut cum aliquid est altero albius; tamen quantitas temporis ex qua Aristoteles argumentatur, est secundum modum quantitatis continuae, et fit tempus maius per additionem temporis ad tempus; unde subtracto tempore quod additur ex impediente, remanet tempus naturalis velocitatis. Deinde quia in gravibus et levibus remota forma, quam dat generans, remanet per intellectum corpus quantum; quod ex hoc ipso quod quantum est, in opposito situ existens, habet resistentiam ad motorem; non enim potest intelligi alia resistentia in corporibus caelestibus ad suos motores. Unde nec etiam in gravibus et levibus sequetur ratio Aristotelis, secundum quod ipse dicit. Et ideo melius et brevius dicendum est, quod ratio Aristotelis inducta, est ratio ad contradicendum positioni, et non ratio demonstrativa simpliciter. Ponentes autem vacuum, hac de causa ipsum ponebant, ut non impediretur motus: et sic secundum eos causa motus erat ex parte medii, quod non impedit motum. Et ideo contra eos Aristoteles argumentatur, ac si tota causa velocitatis et tarditatis esset ex parte medii; sicut etiam et supra evidenter hoc ostendit dicens, quod si natura est causa motus simplicium corporum, non oportet ponere vacuum ut causam motus eorum: per quod dat intelligere quod totam causam motus ponebant ex parte medii, et non ex natura mobilis.

[72068] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 11 Secunda autem dubitatio contra rationem praedictam est, quia si medium quod est plenum, impedit, ut ipse dicit, sequitur quod non sit in hoc medio inferiori aliquis motus purus non impeditus, quod videtur inconveniens. Et ad hoc Commentator praedictus respondet, quod hoc impedimentum quod est ex medio, requirit motus naturalis gravium et levium, ut possit esse resistentia mobilis ad motorem, saltem ex parte medii. Sed melius dicendum est quod omnis motus naturalis incipit a loco non naturali, et tendit in locum naturalem. Unde quandiu ad locum naturalem perveniat, non est inconveniens si aliquid non naturale ei coniungatur. Paulatim enim recedit ab eo quod est contra naturam, et tendit in id quod est secundum naturam: et propter hoc motus naturalis in fine intenditur.

[72069] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 12 Tertia obiectio est, quia cum in corporibus naturalibus sit determinatus terminus raritatis, non videtur quod semper sit accipere corpus rarius et rarius secundum quamlibet proportionem temporis ad tempus. Sed dicendum est, quod hoc quod sit determinata raritas in rebus naturalibus, non est ex natura corporis mobilis inquantum est mobile, sed ex natura determinatarum formarum, quae requirunt determinatas raritates vel densitates. In

hoc autem libro agitur de corpore mobili in communi: et ideo frequenter utitur Aristoteles in hoc libro in suis rationibus, quibusdam, quae sunt falsa, si considerentur naturae determinatae corporum; possibilia autem, si consideretur natura corporis in communi. Vel potest dici, quod hic etiam procedit secundum opinionem antiquorum philosophorum, qui ponebant rarum et densum prima principia formalia; secundum quos raritas et densitas in infinitum augeri poterant, cum non sequerentur alias priores formas, secundum quarum exigentiam determinarentur.

[72070] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit: secundum autem eorum etc., ostendit non esse vacuum separatum, ex velocitate et tarditate motus, secundum quod omnino causa sumitur ex parte mobilis. Et dicit quod haec quae dicentur consequuntur, si consideretur differentia velocitatis et tarditatis, secundum quod mobilia quae feruntur se invicem excellunt; quia videmus quod per aequale spatium finitum, citius feruntur ea quae habent maiorem inclinationem aut secundum gravitatem aut secundum levitatem; sive sint maiora in quantitate, aequaliter gravia vel levia existentia, sive sint aequalia in quantitate, et sint magis gravia vel levia. Et hoc dico si similiter se habeant secundum figuras: nam corpus latum tardius movetur, si deficiat in gravitate vel magnitudine, quam corpus acutae figurae. Et secundum proportionem quam habent magnitudines motae ad invicem vel in gravitate vel in magnitudine, est proportio velocitatis. Unde et oportebit ita esse etiam si sit motus per vacuum, scilicet quod corpus gravius seu levius aut magis acutum velocius feratur per medium vacuum. Sed hoc non potest esse: quia non est assignare aliquam causam propter quam unum corpus alio velocius feratur. Si enim motus fiat per spatium plenum aliquo corpore, potest assignari causa maioris vel minoris velocitatis, secundum aliquam praedictarum causarum: hoc enim est, quia illud quod movetur maius existens, ex sua fortitudine velocius dividit medium; vel propter aptitudinem figurae, quia acutum est penetrabilius, aut propter inclinationem maiorem, quam habet vel ex gravitate vel ex levitate, vel etiam propter violentiam prohibentis. Vacuum autem dividi non potest citius vel tardius: unde sequetur quod omnia aequali velocitate movebuntur per vacuum. Sed hoc manifeste apparet impossibile. Patet igitur ex ipsa velocitate motus, quod vacuum non est. Attendendum est autem quod in processu huius rationis est similis difficultas sicut et in prima. Videtur enim supponere, quod differentia velocitatis in motibus non sit nisi propter differentiam divisionis medii: cum tamen in corporibus caelestibus sint diversae velocitates, in quibus non est aliquod plenum medium resistens, quod dividi oporteat per motum corporis caelestis. Sed solvenda est haec dubitatio sicut et prius.

[72071] In Physic., lib. 4 l. 12 n. 14 Ultimo, autem epilogando concludit manifestum esse ex dictis, quod si ponatur vacuum esse, accidit contrarium eius quod supponebant probantes esse vacuum. Illi enim procedebant, ac si motus esse non possit, si vacuum non sit. Sed ostensum est contrarium: scilicet, si vacuum sit, quod motus non est. Sic igitur praemissi philosophi opinantur vacuum esse quoddam discretum et separatum secundum se, scilicet quoddam spatium habens dimensiones separatas: et huiusmodi vacuum opinantur necesse esse, si sit motus secundum locum. Ponere autem sic vacuum separatum, idem est quod dicere locum esse quoddam spatium distinctum a corporibus; quod est impossibile, ut supra ostensum est in tractatu de loco.

Lectio 13

[72072] In Physic., lib. 4 l. 13 n. 1 Hic ostendit vacuum non esse, rationibus acceptis ex parte ipsius vacui, absque consideratione motus: et hoc ostendit tribus rationibus. Dicit ergo primo: quod etiam considerantibus vacuum per se, absque motu, videbitur quod ita sit dictum ab aliquibus vacuum esse, sicut vere sonat nomen *vacui*. Nam vacuum sonat aliquid inane et quod non est; et inaniter et absque ratione et veritate dictum est, quod vacuum sit. Et hoc quidem sic ostendit. Quia si aliquis ponat in aqua aliquod corpus cubicum (scilicet quod habet sex superficies quadratas), oportet quod tanta quantitas aquae recedat a loco suo, quanta est quantitas cubi. Et sicut est de aqua, ita est et de aere; licet non sit ita manifestum, eo quod aqua est magis sensibilis quam aer. Eadem igitur ratione, quandocumque aliquid immittitur in aliquod corpus, quod natum est transmutari in aliquam partem, necesse est quod, nisi partes cohaereant per condensationem aut subintrationem partium in invicem, quod transmutetur: vel secundum conditionem corporis cedentis (quando habet exitum liberum), utpote quod corpus grave, ut terra, cedat deorsum, et corpus leve, ut ignis, cedat sursum, et corpus quod est respectu alicuius grave et respectu alicuius leve, cedat in utramque partem, sicut aer et aqua: vel quod corpus cedat secundum conditionem corporis impositi, quando scilicet corpus cedens coarctatur a corpore imposito, ut non possit moveri secundum suam exigentiam, sed secundum exigentiam corporis impositi. Universaliter tamen hoc verum est, quod oportet corpus cedere in quod alterum corpus immittitur, ne sint duo corpora simul. Sed hoc non potest dici de vacuo, quod cedat corpori immisso: quia vacuum non est aliquod corpus; omne autem quod movetur quocumque modo, est corpus. Sed si sit aliquod spatium vacuum, et aliquod corpus immittatur in illud spatium, oportet quod corpus impositum transeat per illud spatium, quod prius erat vacuum, scilicet simul cum eo existens; sicut si aqua non cederet ligneo cubo neque aer, sed ista corpora transirent per ipsum corpus ligneum cubicum, ita quod aer et aqua subintrarent ipsum corpus cubicum, et essent simul cum eo. Sed hoc est impossibile, scilicet quod corpus cubicum ligneum sit simul cum spatio vacuo: quia corpus cubicum ligneum habet tantam magnitudinem, quantam habet vacuum, quod ponitur quoddam spatium dimensionatum sine corpore sensibili. Et quamvis corpus ligneum cubicum sit calidum vel frigidum, aut grave vel leve, nihilominus tamen ipsum corpus cubicum alterum est secundum rationem ab omnibus passionibus sensibilibus sibi accidentibus: quamvis non sit separabile ab eis secundum rem. Hoc autem quod est secundum rationem alterum a passionibus, est ipsum *corpus lignei cubi*, idest quod pertinet ad corporeitatem eius. Si ergo separetur hoc corpus ab omnibus quae sunt alia ab ipso secundum rationem, ita quod non sit neque grave neque leve, sequitur quod contineat vel occupet de spatio vacuo aliquid aequale sibi. Et sic in eadem parte sibi aequali, quae est pars loci et vacui, erit simul corpus lignei cubi. Quo supposito, non videtur quod sit assignare differentiam inter corpus cubi, et dimensiones loci vel vacui. Nam sicut dimensiones loci vel vacui sunt sine qualitatibus sensibilibus, ita et dimensiones corporis cubici, ad minus secundum rationem, sunt aliae ab huiusmodi passionibus. Duae autem magnitudines aequalis quantitatis non possunt differre, nisi secundum situm. Non enim potest

imaginari quod haec linea sit alia ab illa sibi aequali, nisi inquantum imaginamur utramque in alio et alio situ. Unde si ponantur duae magnitudines simul, non videtur quod possint differre: et sic si duo corpora aequalia dimensionata sint simul, sive sint cum passionibus sensibilibus sive non, sequitur quod duo corpora sint unum. Vel si adhuc corpus cubicum, et spatium quod est locus vel vacuum, remaneant duo et simul sint, non potest assignari ratio quare non quaecumque alia corpora simul possint esse in eodem. Et ita, sicut corpus cubicum simul est cum spatio loci aut vacui, ita etiam simul cum utroque poterit adhuc esse aliud tertium vel etiam quartum corpus: quod est impossibile. Non enim potest dici quod simul cum corpore cubico ligneo non possit esse simul aliud corpus sensibile, propter materiam: quia corpori non debetur locus ratione materiae, nisi secundum quod materia continetur sub dimensionibus. Unde quod duo corpora non possint esse simul, non est ex parte materiae vel passionum sensibilium, sed solum ex ratione dimensionum, in quibus non potest esse diversitas si sint aequales, nisi secundum situm, ut dictum est. Unde cum dimensiones sint in spatio vacuo sicut in corpore sensibili, sicut duo corpora sensibilia non possunt esse simul, ita nec corpus sensibile simul cum spatio vacuo. Hoc est igitur unum inconveniens et impossibile, quod sequitur ex praemissa positione, quod duo corpora sunt simul.

[72073] In Physic., lib. 4 l. 13 n. 2 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem manifestum est et cetera. Et dicit manifestum esse quod cubus, qui transmutatur et ponitur in spatium vacuum, habet hoc quod habent omnia alia corpora, scilicet dimensiones. Si ergo dimensiones corporis cubici non differunt a dimensionibus loci secundum rationem, quare oportet facere aliquem locum corporibus extra proprium corpus uniuscuiusque, si locus nihil aliud est quam corpus *impassibile*, idest absque passionibus sensibilibus? Ex quo enim corpus habet proprias dimensiones, ad nihil videtur esse necessarium quod ponantur circa ipsum aliquae aliae dimensiones spatii aequalis suis dimensionibus. Accidit igitur, si ponatur vacuum vel locus esse quoddam spatium separatum, quod non est necessarium corpora esse in loco.

[72074] In Physic., lib. 4 l. 13 n. 3 Tertiam rationem ponit ibi: amplius oportet etc.; et dicit quod si aliquid esset vacuum, oporteret quod manifestaretur in istis mobilibus. Sed nunquam apparet aliquid vacuum infra mundum: quia plenum aere, quod videtur vacuum, non est vacuum. Aer enim est aliquid, licet visu non percipiatur. Quia si etiam pisces essent *ferrei*, et haberent similem apparentiam cum aqua, non posset aqua discerni ab eis per visum; nec tamen sequeretur quod aqua non esset, vel etiam pisces: quia non solum visu, sed etiam tactu discernitur illud quod tangitur. Et sic patet aerem aliquid esse: quia tactu percipitur calidus vel frigidus. Ex his igitur apparet quod vacuum non sit aliquod spatium separatum, neque infra mundum neque extra mundum.

Lectio 14

[72075] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 1 Postquam philosophus ostendit non esse vacuum separatum, hic ostendit non esse vacuum corporibus inditum. Et circa hoc tria facit: primo ponit rationem ponentium sic vacuum; secundo improbat eorum positionem, ibi: si igitur rarum dicunt etc.; tertio

solvit rationem ipsorum, ibi: quoniam autem vacuum et cetera.

[72076] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 2 Dicit ergo primo quod quidam philosophi fuerunt, qui opinati sunt quod vacuum sit in corporibus, accipientes rationem ex raro et denso. Videbatur enim eis quod rarefactio et condensatio fieret propter vacuum intrinsecum corporibus. Si vero non esset sic rarum et densum, dicebant quod non erat possibile ut partes alicuius corporis *coirent*, idest subintrarent ad invicem, et quod aliquod corpus *calcaretur*, idest comprimeretur per condensationem. Si autem hoc non sit, ducebant ad inconveniens, et ex parte motus localis, et ex parte motus generationis et corruptionis, sive alterationis. Ex parte quidem motus localis, quia oportebit dicere vel quod omnino motus non sit, vel quod uno moto moveatur totum universum, sicut dixit Xuthus philosophus. Et hoc ideo, quia si aliquod corpus movetur localiter, cum accedit ad locum plenum alio corpore, oportet quod illud corpus inde expellatur, et tendat in alium locum, et iterum corpus ibi inventum in alium: et nisi fiat condensatio corporum, oportebit quod omnia corpora moveantur. Ex parte vero generationis sive alterationis sequitur hoc inconveniens, quod semper fiat aequalis mutatio ex aere in aquam, et ex aqua in aerem: ut puta, si ex aqua unius cyathi generatus est aer, oportet quod ex tanto aere quantus est aer generatus, alibi generetur aqua. Et hoc ideo, quia maior quantitas est aeris quam aquae ex qua generatur. Occupat igitur aer generatus maiorem locum quam aqua ex qua generatur. Et sic oportet quod vel totum corpus universi occuparet maiorem locum; vel quod alibi tantumdem de aere convertatur in aquam: vel oportet dicere quod sit aliquid vacuum intra corpora, ad hoc quod fiat condensatio corporum; quia non opinabantur quod aliter contingeret condensari et rarefieri corpora, nisi vacuo in eis existente.

[72077] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit: si igitur rarum etc., destruit positionem praedictam. Et primo secundum unum intellectum; secundo secundum alium, ibi: si autem non est separabile et cetera. Dicit ergo primo quod illi qui dicunt vacuum esse in corporibus, dupliciter possunt hoc intelligere; uno modo quod in quolibet corpore sint multa quasi foramina vacua, quae sint separata secundum situm ab aliis partibus plenis, sicut est videre in spongia vel in pumice vel in aliquo alio huiusmodi: alio modo quod vacuum non sit separatum secundum situm ab aliis partibus corporis, utpote si dicamus quod dimensiones, quas dicebant esse vacuum, subintrent omnes partes corporis. Si autem primo modo dicant vacuum esse in corporibus, patet reprobatio huius ex praemissis. Per quam enim rationem ostenditur, quod non est aliquod vacuum separatum extra corpora, nec aliquis locus habens aliquod tale spatium proprium praeter dimensiones corporum; per eandem rationem probari potest, quod non est aliquod corpus hoc modo rarum, quod habeat intra se aliqua spatia vacua, distincta ab aliis partibus corporis.

[72078] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: si autem non est separabile etc., improbat praedictam positionem quantum ad secundum intellectum, quatuor rationibus. Dicit ergo quod si vacuum non est sic in corporibus sicut separabile et distinctum ab aliis partibus, sed tamen inest aliquod vacuum in corporibus, minus quidem est impossibile, quia non sequuntur inconvenientia supra posita contra vacuum separatum; sed tamen ad hoc etiam sequuntur quaedam inconvenientia. Primo quidem quod vacuum non erit causa omnis motus localis, ut ipsi intendebant, sed solum

motus qui est in sursum: quia vacuum secundum eos est causa raritatis, rarum autem invenitur esse leve, ut patet in igne, leve autem est quod movetur sursum; unde vacuum erit causa solum motus sursum.

[72079] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: postea motus causa et cetera. Et dicit quod secundum istos qui ponunt vacuum in corporibus, vacuum est causa motus, non sicut in quo aliquid movetur, ut ponebant causam motus vacuum qui dicebant vacuum spatium separatum; sed eo modo ponunt vacuum causam motus, in quantum ipsum vacuum intrinsecum defert corpora; sicut si dicamus quod utres inflati, in eo quod feruntur ipsi sursum propter levitatem, deferunt sursum quidquid eis continuatur. Et sic vacuum inditum corporibus fert secum corpus in quo est. Sed hoc videtur esse impossibile: quia tunc oporteret quod vacuum movetur, et quod esset aliquis locus vacui; et eum vacuum et locus sint idem, sequetur quod vacui interioris erit vacuum exterius, in quod fertur; quod est impossibile.

[72080] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi: amplius quomodo et cetera. Et dicit quod si motus sursum causa est vacuum, deferens corpus sursum, cum nihil sit assignare quod deferat corpus deorsum, non erit assignare quare gravia deorsum ferantur.

[72081] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 7 Quartam rationem ponit ibi: et manifestum est et cetera. Et dicit quod si rarum causat motum sursum propter vacuitatem, oportebit quod quanto aliquid est rarius et magis vacuum, tanto velocius feratur sursum: et si sit omnino vacuum, velocissime feretur. Sed hoc est impossibile, quia quod est omnino vacuum non potest moveri, eadem ratione qua supra ostensum est quod in spatio vacuo non potest esse motus; quia non esset comparare velocitates vacui et pleni, neque ex parte spatii neque ex parte mobilis, secundum aliquam determinatam proportionem, eo quod pleni ad vacuum nulla est proportio. Non ergo vacuum potest esse causa motus sursum.

[72082] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit: quoniam autem vacuum etc., solvit praemissam rationem. Et primo repetit eam, magis ipsam explanans; secundo solvit eam, ibi: nos autem dicimus et cetera. Dicit ergo primo, quod quia non dicimus esse vacuum, neque in corporibus neque extra, oportet solvere quae ab aliis inducuntur, quia vere ingerunt dubitationem. Et primo ex parte motus localis: quia aut non erit omnino motus localis, nisi sit raritas et densitas, quam non intelligebant fieri nisi per vacuum; aut oportebit dicere quod ad motum cuiuslibet corporis etiam ipsum caelum in sursum feratur, vel aliqua pars eius, quod vocat *turbationem caeli.* Aut iterum ex parte generationis et corruptionis, oportebit quod semper aequalis aqua fiat ex aere, et alibi aer ex aqua: quia cum plus de aere generetur ex aqua, necesse est, nisi fiat condensatio, quam non credebant posse fieri sine vacuo, aut quod corpus quod habetur ultimum secundum communem opinionem, scilicet corpus caeleste, depellatur per exuberantiam inferiorum corporum; aut quod alibi in quocumque loco tantumdem de aere convertatur in aquam, ad hoc quod totum corpus universi inveniatur semper aequale. Sed quia ad hoc quod dixerat de motu locali, posset quodammodo obviari, iterum repetit ut excludat illud: et dicit quod *aut sequitur quod nihil moveatur*: quia secundum praedicta, tumultuatio caeli accidet quocumque transmutato. Sed hoc est verum, nisi

intelligatur motus fieri circulariter; ut puta quod a moveatur ad locum b, et b ad locum c, et c ad locum d, et iterum d ad locum a. Sic enim non oportebit, posita circulari latione, quod uno moto, totum universum turbetur. Sed nos non videmus quod omnis loci mutatio naturalium corporum sit in circulum, sed multae sunt in rectum. Unde adhuc sequetur tumultuatio caeli, nisi ponatur condensatio et vacuum. Haec est igitur ratio propter quam aliqui ponebant esse vacuum.

[72083] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit: nos autem dicimus etc., solvit praemissam rationem. Tota autem vis praemissae rationis in hoc consistit, quod rarefactio et condensatio fiat per vacuum. Unde hic obviat Aristoteles ostendens quod contingit rarefieri et condensari sine vacuo. Et primo ostendit propositum; secundo inducit conclusionem principaliter intentam, ibi: ex dictis igitur manifestum est et cetera. Circa primum tria facit: primo manifestat propositum per rationem; secundo per exempla, ibi: sicut enim ex frigido fit calidum etc.; tertio per effectus rari et densi, ibi: est autem densum quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quaedam necessaria ad propositum; secundo probat propositum, ibi: est igitur et corporis et cetera.

[72084] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 10 Praemittit autem quatuor, quae accipit *ex subiectis*, id est ex his quae supponuntur in scientia naturali, et supra etiam manifestata sunt in primo huius libri. Quorum primum est, quod una est materia contrariorum, ut calidi et frigidi, vel cuiuscumque alterius naturalis contrarietatis: contraria enim nata sunt fieri circa idem. Secundum est, quod omne quod in actu est, necessario fit ex eo quod est in potentia. Tertium est, quod materia non est separabilis a contrariis, ita ut sit absque eis: sed tamen secundum rationem materia est aliud a contrariis. Quartum est, quod materia per hoc quod nunc est sub uno contrario et postea sub alio, non est alia et alia, sed eadem numero.

[72085] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 11 Deinde cum dicit: est igitur et corporis materia etc., ex praemissis ostendit propositum in hunc modum. Eadem numero est materia contrariorum: magnum autem et parvum sunt contraria circa quantitatem: ergo eadem numero est materia magni et parvi. Et hoc manifestum est in transmutatione substantiali. Cum enim generatur aer ex aqua, eadem materia quae prius erat sub aqua, facta est sub aere, non accipiendo aliquid quod prius non haberet, sed illud quod prius erat in potentia in materia, reductum est in actum. Et similiter est cum e converso ex aere generatur aqua. Sed hoc interest, quod cum ex aqua generatur aer, fit mutatio ex parvo in magnum; quia maior est quantitas aeris generati, quam aquae ex qua generatur; cum autem ex aere fit aqua, fit e converso transmutatio a magnitudine in parvitatem. Ergo et cum aer multus existens reducitur ad minorem quantitatem per condensationem, vel ex minori in maiorem per rarefactionem, eadem materia est quae fit utrumque in actu, scilicet magnum et parvum, prius existens ad haec in potentia. Non ergo condensatio fit per hoc quod aliquae aliae partes subintrando adveniant; vel rarefactio per hoc quod partes inhaerentes extrahantur, ut existimabant ponentes vacuum inter corpora; sed per hoc quod materia earundem partium accipit nunc maiorem, nunc minorem quantitatem: ut sic rarefieri nihil aliud sit, quam materiam recipere maiores dimensiones per reductionem de potentia in actum; condensari autem e converso. Sicut autem materia est in potentia ad determinatas formas, ita etiam est in potentia ad determinatam quantitatem. Unde

rarefactio et condensatio non procedit in rebus naturalibus in infinitum.

[72086] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 12 Deinde cum dicit: sicut enim ex frigido fit calidum etc., manifestat idem per exempla. Et quia rarefactio et condensatio pertinet ad motum alterationis, ponit exemplum de aliis alterationibus. Et dicit quod sicut eadem materia mutatur ex frigido in calidum et ex calido in frigidum, propter hoc quod utrumque istorum erat in potentia in materia; sic etiam et aliquid fit ex calido magis calidum, non propter hoc quod aliqua pars materiae fiat calida quae prius non erat calida, cum esset minus calidum; sed quia tota materia reducitur in actum magis vel minus calidi. Aliud etiam exemplum ponit de qualitate circa quantitatem. Et dicit quod si circumferentia et convexitas maioris circuli restringatur ad minorem circulum, manifestum est quod fit magis curvum: non tamen ista ratione, quod *ambitus*, id est circularitas, facta sit in aliqua parte quae primo non fuisset curvata sed recta; sed per hoc quod idem ipsum quod prius erat minus curvatum, magis curvatur. Non enim in huiusmodi alterationibus fit aliquid magis vel minus *deficiendo*, id est per subtractionem, neque etiam per additionem; sed per unius et eiusdem transmutationem de perfecto ad imperfectum, aut e converso. Et hoc patet per hoc quod in eo quod est simpliciter et uniformiter aliquale, non est invenire aliquam partem quae sit sine tali qualitate; sicut non est accipere in scintilla ignis aliquam partem in qua non sit caliditas et *albedo*, id est claritas. Sic igitur et prior calor advenit posteriori, non per hoc quod aliqua pars quae non erat calida, sit facta calida; sed per hoc quod illud quod erat minus calidum, fit magis calidum. Unde et magnitudo et parvitas sensibilis corporis non extenditur vel ampliatur in rarefactione et condensatione per hoc, quod materia aliquid superadditum accipiat; sed quia materia, quae prius erat in potentia ad magnum et parvum, transmutatur de uno in alterum. Et ideo rarum et densum non fit per additionem partium subintrantium, vel per subtractionem earundem; sed per hoc quod una est materia rari et densi.

[72087] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 13 Deinde cum dicit: est autem densum etc., manifestat propositum per effectus rari et densi. Ex differentia enim raritatis et densitatis consequitur differentia aliarum qualitatum, scilicet gravis et levis, duri et mollis. Et sic patet quod rarum et densum diversificant qualitates et non quantitates. Dicit ergo quod ad raritatem sequitur levitas, et ad densitatem sequitur gravitas. Et hoc rationabiliter: quia rarum est ex hoc, quod materia recipit maiores dimensiones; densum autem ex hoc, quod materia recipit minores dimensiones: et sic si accipiantur diversa corpora aequalis quantitatis, unum rarum et aliud densum, densum habet plus de materia. Dictum est autem supra in tractatu de loco, quod corpus contentum comparatur ad continens sicut materia ad formam: et sic grave, quod tendit versus medium contentum, rationabiliter est magis densum, habens plus de materia. Sicut ergo circumferentia circuli maioris reducta ad minorem circulum, non recipit concavitatem in aliqua sui parte, in qua non erat prius, sed quod prius erat concavum, reducitur ad maiorem concavitatem; et sicut quaecumque pars ignis quam quis receperit, est calida: ita et totum corpus fit rarum et densum *conductione*, id est contractione, et distensione unius et eiusdem materiae, secundum quod movetur ad maiorem vel minorem dimensionem. Et hoc patet per ea quae sequuntur ex raro et denso, quae sunt qualitates. Nam ad densum sequitur grave et durum. Et de gravi quidem ratio assignata est; de duro autem ratio manifesta est: quia

durum dicitur quod magis resistit pulsui vel divisioni; quod autem habet plus de materia, minus est divisibile, quia minus obedit agenti, propter hoc quod est magis remotum ab actu. E converso autem, ad rarum sequitur leve et molle. Sed grave et durum in aliquibus dissonant, sicut in ferro et plumbo: nam plumbum est gravius, sed ferrum est durius. Et huius ratio est, quia plumbum habet plus de terrestri: sed id quod est aquae in eo, est imperfectius congelatum et digestum.

[72088] In Physic., lib. 4 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit: *ex dictis igitur manifestum est* etc., concludit principale propositum. Et dicit manifestum esse ex dictis, quod non est vacuum aliquod spatium separatum; neque simpliciter est extra corpus existens; neque existens in raro secundum aliqua foramina vacua; neque etiam existens est in potentia in corpore raro, secundum illos qui non ponebant vacuum quod est in corporibus separatum a pleno. Et sic nullo modo est vacuum, nisi aliquis penitus velit vocare vacuum materiam, quae quodammodo est causa gravitatis et levitatis, et sic est causa motus secundum locum. Densum enim et rarum sunt causa motus secundum contrarietatem gravis et levis; sed secundum contrarietatem duri et mollis, sunt causa passibile et impassibile: nam molle est id quod facile patitur divisionem, durum autem e contra, ut dictum est. Sed hoc non pertinet ad loci mutationem, sed magis ad alterationem. Et sic concludit determinatum esse de vacuo, quomodo sit, et quomodo non sit.

Lectio 15

[72089] In Physic., lib. 4 l. 15 n. 1 Postquam determinavit de loco et vacuo, nunc determinat de tempore. Et primo dicit de quo est intentio, et quo ordine procedendum sit; secundo prosequitur propositum, ibi: quod quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod consequens est ad praedicta, *aggredi de tempore*; in quo designat difficultatem considerationis. Et sicut de praemissis, ita et de tempore primo oportet opponendo procedere *per rationes extraneas*, idest ab aliis positas vel sophisticas: utrum scilicet sit tempus vel non; et si est, quae est natura eius. Deinde cum dicit: quod quidem igitur omnino non sit etc., prosequitur de tempore: et primo opponendo; secundo determinando veritatem, ibi: accipiendum autem et cetera. Circa primum duo facit: primo opponendo inquirit an tempus sit; secundo quid sit, ibi: quid autem sit tempus et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit duas rationes ad ostendendum tempus non esse; secundo inquirit de *nunc*, utrum sit unum nunc in toto tempore vel plura, ibi: amplius autem ipsum nunc et cetera.

[72090] In Physic., lib. 4 l. 15 n. 2 Dicit ergo primo quod ex his duabus rationibus potest aliquis concipere, quod tempus vel omnino non sit, vel sit aliquid quod vix et obscure percipi possit. Prima ergo ratio talis est. Omne compositum ex his quae non sunt, impossibile est esse, vel habere aliquam substantiam. Sed tempus componitur ex his quae non sunt; quia temporis est aliquid praeteritum, et iam non est, aliud est futurum, et nondum est, et ex his duobus componitur totum tempus, infinitum et perpetuum positum. Ergo impossibile est tempus aliquid esse.

[72091] In Physic., lib. 4 l. 15 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem omnis etc.: quae

talis est. Cuiuslibet divisibilis existentis necesse est esse, dum est, aliquam partem eius, aut aliquas. Sed tempus non est huiusmodi; quia quaedam partes temporis sunt iam praeteritae, aliae vero sunt futurae, et nihil temporis quod sit divisibile est in actu. Ipsum vero nunc, quod est in actu, non est pars temporis: quia pars est quae mensurat totum, ut binarius senarium; vel saltem ex qua componitur totum, sicut quaternarius est pars senarii, non mensurans ipsum, sed quia ex ipso et binario componitur senarius; tempus autem non componitur ex ipsis nunc, ut infra probabitur. Tempus igitur non est aliquid.

[72092] In Physic., lib. 4 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit: amplius autem ipsum nunc etc., inquirit utrum sit idem nunc in toto tempore. Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo obiicit ad unam partem, ibi: si quidem enim nunc etc.; tertio ad alteram, ibi: at vero neque nunc et cetera. Dicit ergo primo quod non est facile scire, utrum *nunc*, quod videtur distinguere inter praeteritum et futurum, semper maneat idem in toto tempore, an sit aliud et aliud.

[72093] In Physic., lib. 4 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit: si quidem enim nunc etc., ostendit quod non sit aliud et aliud nunc, tali ratione. Duae partes temporis quae sunt aliae ab invicem, non possunt simul esse, nisi una contineat aliam, sicut maius tempus continet minus, ut annus mensem, et mensis diem (simul enim est et dies et mensis, et mensis et annus). Sed unum nunc, cum sit indivisibile, non continet alterum: si ergo est accipere in tempore duo nunc, necesse est quod illud nunc quod prius fuit et modo non est, aliquando corrumpatur, et quod nunquam duo nunc sint simul. Omne autem corruptum necesse est in aliquo nunc corrumpi. Non autem potest dici quod prius nunc sit corruptum in ipso nunc priori, quia tunc erat ipsum nunc, et nihil corrumpitur dum est. Similiter etiam non potest dici, quod prius nunc corrumpatur in posteriori: quia impossibile est sic se habere duo nunc ad invicem, quod sint *habita*, idest immediate se consequentia, sicut etiam impossibile est de duobus punctis. Et hoc nunc supponatur, quia in sexto probabitur. Sic igitur inter quaelibet duo nunc sunt infinita nunc. Si ergo prius nunc corrumpatur in aliquo posteriori nunc, sequitur quod illud nunc quod est ante, simul sit cum omnibus nunc intermediis; quod est impossibile, ut dictum est. Impossibile est igitur esse aliud et aliud nunc.

[72094] In Physic., lib. 4 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit: at vero neque etc., ostendit quod non possit esse unum et idem nunc, duabus rationibus. Quarum prima talis est. Nullius divisibilis finiti potest esse unus terminus tantum; neque si sit continuum secundum unam dimensionem tantum, ut linea; neque si secundum plures, ut superficies et corpus. Nam unius lineae finitae termini sunt duo puncta, et superficiei plures lineae, et corporis plures superficies. Sed ipsum nunc est terminus temporis. Cum igitur sit accipere aliquod tempus finitum, necesse est ponere plura nunc.

[72095] In Physic., lib. 4 l. 15 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: amplius si simul esse etc.: quae talis est. Illa dicuntur esse simul secundum tempus, et nec prius nec posterius, quae sunt in eodem nunc: si igitur est idem nunc permanens in toto tempore, sequitur quod illa quae fuerunt ante mille annos, sint simul cum his quae sunt hodie. Ultimo autem epilogando concludit, tot opposita esse de ipsis nunc, quae sunt in tempore.

Lectio 16

[72096] In Physic., lib. 4 l. 16 n. 1 Postquam inquisivit an tempus sit, hic disputative inquirit quid sit. Et primo improbat positiones aliorum; secundo inquirit quomodo se habeat tempus ad motum, qui tempori propinquissimus videtur, ibi: quoniam autem videtur maxime et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opiniones aliorum de tempore; secundo improbat eas, ibi: quamvis circulationis et cetera. Dicit ergo primo quod quid sit tempus, et quid sit natura eius, non potest esse manifestum ex his quae tradita erant de tempore ab antiquioribus, neque per aliqua quibus attingi possit quid ipsi circa hoc determinaverint. Quidam enim dixerunt quod tempus est motus caeli; quidam vero quod est ipsa sphaera caelestis.

[72097] In Physic., lib. 4 l. 16 n. 2 Deinde cum dicit: quamvis circulationis etc., improbat positas opiniones: et primo primam; secundo secundam, ibi: totius autem sphaera et cetera. Circa primum ponit duas rationes: quarum prima talis est. Si circulatio est tempus, oportet quod pars circulationis sit circulatio, quia pars temporis tempus est: sed pars circulationis non est circulatio: ergo tempus non est circulatio. Secundam rationem ponit ibi: amplius autem etc., quae talis est. Motus multiplicatur secundum multitudinem mobilium: si ergo plures essent caeli, plures essent circulationes eorum; et sic, si circulatio sit tempus, sequeretur quod essent multa tempora simul: quod est impossibile. Non enim est accipere duas partes temporis simul, nisi una contineat aliam, ut supra dictum est. Movebantur tamen hi ad ponendum tempus esse circulationem, quia videbant tempora circulo quodam reiterari.

[72098] In Physic., lib. 4 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit: totius autem sphaera etc., excludit secundam opinionem. Et dicit quod quibusdam visum est quod sphaera caeli esset tempus, propter hoc quod omnia sunt in tempore, et etiam omnia sunt in sphaera totius, quia caelum continet omnia: unde concludere volebant, quod sphaera caeli esset tempus. In qua quidem ratione duplex erat defectus: primo quidem quia non univoce dicitur esse aliquid in tempore et in loco; secundo quia argumentabantur in secunda figura ex duabus affirmativis. Et ideo dicit quod ista positio est magis stulta, quam quod oporteat considerare impossibilia quae ad ipsam consequuntur. Manifestum est enim quod omnes partes sphaerae sunt simul, non autem temporis.

[72099] In Physic., lib. 4 l. 16 n. 4 Deinde cum dicit: quoniam autem videtur etc., inquirit quomodo se habeat tempus ad motum. Et primo ostendit quod tempus non est motus; secundo quod non est sine motu, ibi: at vero neque sine motu et cetera. Circa primum ponit duas rationes ad ostendendum quod tempus non sit motus aut mutatio, quod posset maxime videri. Quia omnis mutatio et motus vere est solum in ipso transmutato, vel etiam in loco ubi est transmutatum et transmutans. Quorum primum dicitur propter motum in substantia et quantitate et qualitate; secundum autem dicitur propter motum in ubi, qui dicitur motus in loco. Sed tempus est ubique et apud omnia: ergo tempus non est motus.

[72100] In Physic., lib. 4 l. 16 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem mutatio etc.: quae

talis est. Omnis mutatio et motus est velox aut tardus: sed tempus non est huiusmodi: ergo tempus non est motus vel mutatio. Mediam sic probat. Tardum et velox determinantur ex tempore: quia velox dicitur quod movetur per multum spatium in pauco tempore; tardum autem quod e converso per paucum spatium in multo tempore. Sed tempus non determinatur tempore, neque secundum suam quantitatem, neque secundum suam qualitatem; quia idem non est mensura sui ipsius. Ergo tempus non est neque velox neque tardum. Et quia proposuerat quod mutatio est velox aut tarda, non facta mentione de motu, subiungit quod quantum ad praesens, non differt dicere motum aut mutationem: in quinto enim ostendetur eorum differentia.

[72101] In Physic., lib. 4 l. 16 n. 6 Deinde cum dicit: at vero, neque sine motu etc., ostendit quod tempus non est sine motu: quia quando homines non mutantur secundum suam apprehensionem, aut, si mutantur, tamen latet eos, tunc non videtur eis quod pertranseat aliquod tempus. Sicut patet in iis qui in Sardo, quae est civitas Asiae, dicuntur fabulose dormire apud *heroas*, idest apud deos. Animas enim bonorum et magnorum heroas vocabant, et quasi deos colebant, ut Herculis et Bacchi et similium. Per incantationes enim aliquas, aliqui insensibiles reddebantur, quos dicebant dormire apud heroas; quia excitati, quaedam mirabilia se vidisse dicebant, et futura quaedam praenunciabant. Tales autem ad se redeuntes, non percipiebant tempus quod praeterierat dum ipsi sic absorpti erant; quia illud instans primum, in quo dormire coeperant, copulabant posteriori nunc in quo excitabantur, ac si essent unum; medium enim tempus non percipiebant. Sicut igitur, si non esset aliud et aliud nunc, sed idem et unum, non esset tempus medium; sic et quando latet diversitas duorum nunc, non videtur tempus esse medium. Si ergo tunc accidit non opinari tempus, cum non percipimus aliquam mutationem, sed homini videtur quod sit in uno indivisibili nunc; tunc autem percipimus fieri tempus, quando sentimus et *determinamus*, id est numeramus, motum aut mutationem; manifeste sequitur quod tempus non sit sine motu, neque sine mutatione. Ultimo ergo concludit quod tempus non sit motus, neque sit sine motu.

Lectio 17

[72102] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 1 Postquam philosophus disputative inquisivit de tempore, hic incipit determinare veritatem. Et primo determinat veritatem de tempore; secundo movet quasdam dubitationes circa veritatem determinatam, et solvit eas, ibi: dignum autem et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de tempore secundum se; secundo per comparationem ad ea quae tempore mensurantur, ibi: quoniam autem est tempus et cetera. Circa primum tria facit: primo manifestat quid sit tempus; secundo quid sit *nunc* temporis, ibi: et sicut motus semper etc.; tertio ex definitione motus assignata, assignat rationes eorum quae dicuntur de tempore, ibi: quod quidem igitur tempus et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit definitionem temporis; secundo manifestat eam, ibi: signum est autem et cetera. Prima pars dividitur in tres, secundum tres particulas definitionis temporis quas investigat; secunda pars incipit ibi: quoniam autem quod movetur etc.; tertia ibi: determinamus autem et cetera.

[72103] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 2 Primo ergo investigat hanc particulam, quod tempus est *aliquid motus*. Unde dicit quod quia inquirimus quid sit tempus, hinc incipiendum est, ut accipiamus quid motus sit tempus. Et quod tempus sit aliquid motus, per hoc manifestum est, quod simul sentimus motum et tempus. Contingit enim quandoque quod percipimus fluxum temporis, quamvis nullum motum particularem sensibilem sentiamus; utpote si simus in tenebris, et sic visu non sentimus motum alicuius corporis exterioris. Et si nos non patiamur aliquam alterationem in corporibus nostris ab aliquo exteriori agente, nullum motum corporis sensibilis sentiemus: et tamen si fiat aliquis motus in anima nostra, puta secundum successionem cogitationum et imaginationum, subito videtur nobis quod fiat aliquod tempus. Et sic percipiendo quemcumque motum, percipimus tempus: et similiter e converso, cum percipimus tempus, simul percipimus motum. Unde cum non sit ipse motus, ut probatum est, relinquitur quod sit aliquid motus.

[72104] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 3 Habet autem dubitationem quod hic dicitur de perceptione temporis et motus. Si enim tempus consequatur aliquem motum sensibilem extra animam existentem, sequitur quod qui non sentit illum motum, non sentiat tempus; cuius contrarium hic dicitur. Si autem tempus consequatur motum animae, sequetur quod res non comparentur ad tempus nisi mediante anima; et sic tempus erit non res naturae, sed intentio animae, ad modum intentionis generis et speciei. Si autem consequatur universaliter omnem motum, sequetur quod quot sunt motus, tot sint tempora: quod est impossibile, quia duo tempora non sunt simul, ut supra habitum est.

[72105] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 4 Ad huius igitur evidentiam sciendum est, quod est unus primus motus, qui est causa omnis alterius motus. Unde quaecumque sunt in esse transmutabili, habent hoc ex illo primo motu, qui est motus primi mobilis. Quicumque autem percipit quemcumque motum, sive in rebus sensibilibus existentem, sive in anima, percipit esse transmutabile, et per consequens percipit primum motum quem sequitur tempus. Unde quicumque percipit quemcumque motum, percipit tempus: licet tempus non consequatur nisi unum primum motum, a quo omnes alii causantur et mensurantur: et sic remanet tantum unum tempus.

[72106] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 5 Deinde cum dicit: quoniam autem quod movetur etc., investigat secundam particulam positam in definitione temporis. Supposito enim quod tempus sit aliquid motus, consequens scilicet ipsum, restat investigandum secundum quid tempus consequatur motum, quia *secundum prius et posterius*. Circa hoc ergo tria facit: primo ostendit quomodo in motu inveniatur prius et posterius; secundo quomodo prius et posterius se habeant ad motum, ibi: est autem prius et posterius etc.; tertio quod tempus sequitur motum secundum prius et posterius, ibi: at vero et tempus et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod continuitas est in tempore ex motu et magnitudine; secundo quod etiam prius et posterius, ibi: prius autem et posterius et cetera.

[72107] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 6 Dicit ergo primo quod omne quod movetur, movetur ex quodam in quiddam. Sed inter alios motus, primus est motus localis, qui est a loco in locum secundum aliquam magnitudinem. Primum autem motum consequitur tempus; et ideo ad investigandum de

tempore oportet accipere motum secundum locum. Quia ergo motus secundum locum, est secundum magnitudinem ex quodam in quiddam et omnis magnitudo est continua; oportet quod motus consequatur magnitudinem in continuitate, ut, quia magnitudo continua est, et motus continuus sit. Et per consequens etiam tempus continuum est: quia quantus est motus primus, tantum videtur fieri tempus. Non autem tempus mensuratur secundum quantitatem cuiuscumque motus, quia tardum movetur secundum paucum spatium in multo tempore, velox autem e converso; sed solum quantitatem primi motus sequitur tempus.

[72108] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit: prius autem et posterius etc., ostendit etiam, quod idem ordo consideratur in priori et posteriori: et dicit quod prius et posterius sunt prius in loco sive in magnitudine. Et hoc ideo, quia magnitudo est quantitas positionem habens: de ratione autem positionis est prius et posterius: unde ex ipsa positione, locus habet prius et posterius. Et quia in magnitudine est prius et posterius, necesse est quod in motu sit prius et posterius proportionaliter his *quae sunt ibi*, scilicet in magnitudine et in loco. Et per consequens etiam in tempore est prius et posterius; quia motus et tempus ita se habent, quod semper alterum eorum sequitur ad alterum.

[72109] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 8 Deinde cum dicit: est autem prius et posterius ipsorum etc., ostendit quomodo prius et posterius se habeant ad motum. Et dicit quod prius et posterius *ipsorum*, scilicet temporis et motus, quantum ad id quod est, motus est: tamen secundum rationem est alterum a motu, et non est motus. De ratione enim motus est, quod sit actus existentis in potentia: sed quod in motu sit prius et posterius, hoc contingit motui ex ordine partium magnitudinis. Sic igitur prius et posterius sunt idem subiecto cum motu, sed differunt ratione. Unde restat inquirendum, cum tempus sequatur motum, sicut supra ostensum est, utrum sequatur ipsum inquantum est motus, an inquantum habet prius et posterius.

[72110] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 9 Deinde cum dicit: at vero et tempus cognoscimus etc., ostendit quod tempus sequatur motum ratione prioris et posterioris. Propter hoc enim ostensum est quod tempus sequitur motum, quia simul cognoscimus tempus et motum. Secundum illud ergo tempus sequitur motum, quo cognito in motu cognoscitur tempus: sed tunc cognoscimus tempus, cum distinguimus motum determinando prius et posterius; et tunc dicimus fieri tempus, quando accipimus sensum prioris et posterioris in motu. Relinquitur ergo quod tempus sequitur motum secundum prius et posterius.

[72111] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 10 Deinde cum dicit: determinamus autem etc., ostendit quid motus tempus sit, quia *numerus motus*: et hoc etiam ostendit eodem medio, scilicet per cognitionem temporis et motus. Manifestum est enim quod tunc esse tempus determinamus, cum accipimus in motu aliud et aliud, et accipimus aliquid medium inter ea. Cum enim intelligimus extrema diversa alicuius medii, et anima dicat illa esse duo nunc, hoc prius, illud posterius, quasi numerando prius et posterius in motu, tunc hoc dicimus esse tempus. Tempus enim determinari videtur ipso nunc. Et hoc supponatur ad praesens, quia postea erit magis manifestum. Quando igitur sentimus unum nunc, et non discernimus in motu prius et posterius; vel quando discernimus

in motu prius et posterius, sed accipimus idem nunc ut finem prioris et principium posterioris; non videtur fieri tempus, quia neque est motus. Sed cum accipimus prius et posterius et numeramus ea, tunc dicimus fieri tempus. Et hoc ideo, quia tempus nihil aliud est quam *numerus motus secundum prius et posterius*: tempus enim percipimus, ut dictum est, cum numeramus prius et posterius in motu. Manifestum est ergo quod tempus non est motus, sed sequitur motum secundum quod numeratur. Unde est numerus motus. Si quis autem obiiciat contra praedictam definitionem, quod prius et posterius tempore determinantur, et sic definitio est circularis, dicendum est quod prius et posterius ponuntur in definitione temporis, secundum quod causantur in motu ex magnitudine, et non secundum quod mensurantur ex tempore. Et ideo supra Aristoteles ostendit quod prius et posterius prius sunt in magnitudine quam in motu, et in motu quam in tempore, ut haec obiectio excludatur.

[72112] In Physic., lib. 4 l. 17 n. 11 Deinde cum dicit: signum est autem etc., manifestat praedictam definitionem dupliciter. Primo quidem quodam signo. Id enim quo aliquid iudicamus plus et minus, est numerus eius: sed motum iudicamus plurem et minorem tempore: tempus igitur est numerus. Secundo ibi: quoniam autem numerus etc., manifestat quod dictum est per distinctionem numeri; et dicit quod numerus dicitur dupliciter. Uno modo id quod numeratur actu, vel quod est numerabile, ut puta cum dicimus decem homines aut decem equos; qui dicitur numerus *numeratus*, quia est numerus applicatus rebus numeratis. Alio modo dicitur numerus *quo numeramus*, idest ipse numerus absolute acceptus, ut duo, tria, quatuor. Tempus autem non est numerus quo numeramus, quia sic sequeretur quod numerus cuiuslibet rei esset tempus: sed est numerus numeratus, quia ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur; vel etiam ipsa quae sunt prius et posterius numerata. Et ideo, licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua, propter rem numeratam; sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis denarius numerus sit quantitas discreta.

Lectio 18

[72113] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid est tempus, hic determinat de *nunc*. Et primo ostendit utrum sit idem nunc in toto tempore, vel aliud et aliud: quod supra in dubitatione positum fuit; secundo ex hoc ulterius assignat rationem eorum quae dicuntur de *nunc*, ibi: manifestum est autem et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit quod *nunc* quodammodo est idem, et quodammodo non est idem; secundo exponit quod dixerat, ibi: ipsum autem nunc etc.; tertio probat, ibi: sequitur enim sicut dictum est et cetera.

[72114] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 2 Dicit ergo primo quod cum tempus sit numerus motus, sicut partes motus sunt semper aliae et aliae, ita et partes temporis: sed illud quod simul existit de toto tempore est idem, scilicet ipsum *nunc*. Quod quidem secundum id quod est, idem est: sed ratione est alterum, secundum quod est prius et posterius: et sic *nunc* mensurat tempus, non secundum quod est idem subiecto, sed secundum quod ratione est alterum et alterum, et prius et posterius.

[72115] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 3 Deinde cum dicit: ipsum autem nunc etc., exponit quod dixerat: et dicit quod ipsum *nunc* quodammodo semper est idem, et quodammodo non idem. Inquantum enim semper consideratur ut in alio et alio secundum successionem temporis et motus, sic est alterum et non idem. Et hoc est quod supra diximus, quod *ipsi est esse alterum*. Nam hoc est *esse ipsi nunc*, idest secundum hoc accipitur ratio ipsius, ut consideratur in decursu temporis et motus. Sed inquantum ipsum *nunc* est quoddam ens, sic est idem subiecto.

[72116] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 4 Deinde cum dicit: sequitur enim sicut dictum est etc., probat quod dixerat. Et primo probat quod *nunc* est idem subiecto, sed alterum et alterum ratione; secundo quod ipsum *nunc* mensuret tempus, ibi: et notum autem maxime et cetera. Dicit ergo primo quod sicut supra dictum est, motus quantum ad continuitatem et prius et posterius, sequitur magnitudinem, et tempus motum. Imaginemur igitur secundum geometras, quod punctus motus faciat lineam: similiter oportebit esse aliquid idem in tempore, sicut est aliquid idem in motu. Si autem punctum suo motu faciat lineam, ipsum punctum quod fertur, est quo cognoscimus motum, et prius et posterius in ipso. Non enim motus percipitur nisi ex hoc, quod mobile aliter et aliter se habet: et secundum id quod pertinet ad praecedentem dispositionem mobilis, iudicamus prius in motu: secundum autem id quod pertinet ad sequentem dispositionem mobilis, iudicamus posterius in motu. Hoc ergo quod movetur, quo motum cognoscimus, et discernimus prius et posterius in ipso, sive sit punctum, sive sit lapis, sive quodcumque aliud, ex ea parte qua est quoddam ens, quodcumque sit, est idem, scilicet subiecto, sed ratione est alterum. Et hoc modo sophistae utuntur *altero*, cum dicunt Coriscum alterum esse in theatro et in foro, sic arguentes secundum sophisma accidentis: esse in foro est aliud ab eo quod est esse in theatro; sed Coriscus est nunc in foro, nunc in theatro; ergo est alius a se. Sic igitur patet quod id quod movetur est alterum secundum rationem, in eo quod est alibi et alibi, licet sit idem subiecto. Sed sicut tempus sequitur ad motum, ita ipsum *nunc* sequitur ad id quod fertur. Et hoc probat, quia per mobile cognoscimus prius et posterius in motu. Cum enim invenimus mobile in aliqua parte magnitudinis per quam movetur, iudicamus quod motus qui fuit per unam partem magnitudinis, prius praeteriit, et per aliam partem magnitudinis post sequetur. Et similiter in numeratione motus, quae fit per tempus, id quod distinguit prius et posterius temporis, est ipsum *nunc*, quod est terminus praeteriti et principium futuri. Sic igitur se habet *nunc* ad tempus, sicut mobile ad motum: ergo secundum commutatam proportionem, sicut tempus ad motum, ita et *nunc* ad mobile. Unde si mobile in toto motu est idem subiecto, sed differt ratione, oportebit ita esse et in *nunc*, quod sit idem subiecto et aliud et aliud ratione: quia illud quo discernitur in motu prius et posterius, est idem subiecto, sed alterum ratione, scilicet mobile; et id secundum quod numeratur prius et posterius in tempore est ipsum *nunc*.

[72117] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 5 Ex hac autem consideratione de facili potest accipi intellectus aeternitatis. Ipsum enim *nunc*, inquantum respondet mobili se habenti aliter et aliter, discernit prius et posterius in tempore, et suo fluxu tempus facit, sicut punctus lineam. Sublata igitur alia et alia dispositione a mobili, remanet substantia semper eodem modo se habens. Unde intelligitur *nunc* ut semper stans, et non ut fluens, nec habens prius et posterius. Sicut igitur *nunc temporis*

intelligitur ut numerus mobilis, ita *nunc aeternitatis* intelligitur ut numerus, vel potius ut *unitas rei* semper eodem modo se habentis.

[72118] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 6 Deinde cum dicit: et notum etc., ostendit unde habeat nunc mensurare tempus. Et dicit quod hoc ideo est, quia id quod est maxime notum in tempore, *nunc* est; et unumquodque mensuratur per id quod est maxime notum sui generis, ut dicitur in X Metaphys. Et hoc etiam ostendit ex habitudine motus ad mobile: quia motus cognoscitur per id quod movetur, et loci mutatio per id quod localiter fertur, quasi minus notum per magis notum. Quod ideo est, quia id quod movetur est *hoc aliquid*, idest res quaedam per se stans; quod non convenit motui. Unde mobile est notius motu, et per mobile cognoscitur motus: et similiter tempus per ipsum *nunc*. Et sic concludit conclusionem principaliter intentam, quod id quod dicitur *nunc*, semper est idem quodammodo, et quodammodo non; quia similiter est de mobili, ut dictum est.

[72119] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 7 Deinde cum dicit: manifestum est autem etc., assignat rationem eorum quae dicuntur de *nunc*; et primo eius quod dicitur, quod nihil est temporis nisi *nunc*; secundo eius quod dicitur, quod *nunc* dividit et continuat temporis partes, ibi: et continuum iam etc.; tertio eius quod dicitur, quod nunc non sit pars temporis, ibi: et adhuc manifestum et cetera.

[72120] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 8 Dicit ergo primo manifestum esse, quod si non sit tempus, non erit *nunc*; et si non erit *nunc*, non erit tempus. Et hoc ex habitudine motus ad mobile. Sicut enim loci mutatio et id quod fertur, sunt simul; sic et numerus eius quod fertur, simul est cum numero localis motus: sed tempus est numerus loci mutationis, ipsum autem *nunc* comparatur ad id quod fertur, non quidem sicut numerus (quia *nunc* indivisibile est), sed sicut *unitas numeri*. Relinquitur igitur quod tempus et *nunc* non sunt sine invicem. Attendendum est autem quod tempus semper comparatur loci mutationi, qui est primus motuum: tempus enim est numerus primi motus, ut dictum est.

[72121] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 9 Deinde cum dicit: et continuum iam tempus etc., assignat rationem eius quod dicitur, quod tempus continuatur et dividitur secundum *nunc*. Et primo ex parte motus et mobilis; secundo ex parte lineae et puncti, ibi: sequitur autem et hoc et cetera. Dicit ergo primo quod iam ex praedictis patet, quod tempus est continuum *ipsi nunc*, idest per ipsum nunc, et dividitur secundum ipsum. Et hoc etiam consequens est ad id quod invenitur in loci mutatione, cuius numerus est tempus, et in eo quod fertur secundum locum, cui respondet ipsum *nunc*. Manifestum est enim quod omnis motus habet unitatem ab eo quod movetur: quia scilicet illud quod movetur est unum et idem manens in toto motu; et non est indifferenter id quod movetur, uno motu manente, quodcumque ens, sed illud idem ens quod prius incepit moveri: quia si esset aliud ens quod postea moveretur, deficeret primus motus, et esset alius motus alterius mobilis. Et sic patet quod mobile dat unitatem motui, quae est eius continuitas. Sed verum est quod mobile est aliud et aliud secundum rationem. Et per hunc modum distinguit priorem et posteriorem partem motus: quia secundum quod consideratur in una ratione vel dispositione, cognoscitur quod quaecumque dispositio fuit in mobili ante istam signatam, pertinebat ad priorem partem motus; quaecumque autem post hanc erit, pertinebit ad posteriorem. Sic igitur mobile et continuat motum

et distinguit ipsum. Et eodem modo se habet *nunc* ad tempus.

[72122] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 10 Deinde cum dicit: sequitur autem et hoc etc., assignat eiusdem rationem ex parte lineae et puncti. Et dicit quod hoc quod dictum est de tempore et *nunc*, consequitur quodammodo ad id quod invenitur in linea et puncto: quia punctum continuat lineam, et distinguit ipsam inquantum est principium unius partis et finis alterius. Sed tamen differenter se habet in linea et puncto, et tempore et *nunc*. Quia punctum est quoddam stans, et linea similiter: unde potest homo accipere idem punctum bis, et uti eo *ut duobus*, ut scilicet principio et ut fine. Et cum sic utimur puncto ut duobus, accidit quies; sicut patet in motu reflexo, in quo id quod erat finis primi motus est principium secundi motus reflexi. Et propter hoc probatur infra in octavo, quod motus reflexus non est continuus, sed intercidit quies media. Sed ipsum *nunc* non est stans, propter id quod respondet mobili, quod semper fertur durante motu; et propter hoc oportet *nunc* esse semper alterum et alterum secundum rationem, ut supra dictum est. Et ideo, cum tempus sit numerus motus, non hoc modo numerat motum, quod aliquid idem temporis accipiatur ut principium unius et finis alterius; sed magis numerat motum accipiendo duo ultima temporis, scilicet duo *nunc*, quae tamen non sunt partes eius. Et quare competat iste modus numerandi in tempore magis quam alius, quo per punctum numerantur partes lineae, inquantum est principium et finis, ratio est quae dicta est, quia secundum hunc modum utitur aliquis puncto ut duobus; et sic accidit quies media, quae non potest esse in tempore et in motu. Non tamen intelligendum est per id quod dicitur, quod idem *nunc* non sit principium futuri et finis praeteriti, sed quod non percipimus tempus numerando motum per unum *nunc*, sed magis per duo, ut dictum est: quia sequeretur quod in numeratione motus idem *nunc* sumeretur bis.

[72123] In Physic., lib. 4 l. 18 n. 11 Deinde cum dicit: et adhuc manifestum quod nulla pars etc., assignat rationem eius quod dicitur, quod *nunc* non est pars temporis. Et dicit manifestum esse quod *nunc* non est pars temporis, sicut neque id per quod distinguitur motus, est pars motus, scilicet aliqua dispositio signata in mobili; sicut etiam nec puncta sunt partes lineae. Duae enim lineae sunt partes unius lineae. Manifestat autem proprietates ipsius temporis ex motu et linea: quia, sicut dictum est supra, motus est continuus propter magnitudinem, et tempus propter motum. Concludit ergo finaliter, quod ipsum *nunc* secundum quod est terminus quidam, non est tempus, sed accidit tempori, ut terminus terminato: sed secundum quod tempus vel *nunc* numerat alia, sic etiam *nunc* est numerus aliorum quam temporis. Et huius ratio est, quia terminus non est nisi eius cuius est terminus; sed numerus potest esse diversorum, sicut numerus decem equorum numerus est et aliarum rerum. Sic igitur *nunc* est terminus solius temporis, sed est numerus omnium mobilium quae moventur in tempore.

Lectio 19

[72124] In Physic., lib. 4 l. 19 n. 1 Postquam philosophus definivit tempus, hic ex definitione data reddit rationem eorum quae dicuntur de tempore. Et circa hoc quatuor facit: primo ostendit

quomodo in tempore invenitur minimum, et quomodo non; secundo quare tempus dicitur multum et paucum, breve et longum, non autem velox et tardum, ibi: manifestum est autem propter quid etc.; tertio quomodo tempus sit idem, et quomodo non, ibi: et idem autem ubique etc.; quarto quomodo tempus cognoscitur motu et e converso, ibi: non solum autem motum et cetera.

[72125] In Physic., lib. 4 l. 19 n. 2 Dicit ergo primo quod manifestum est ex definitione temporis prius data, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius, ut supra expositum est; et iterum manifestum est ex praemissis, quod tempus est quoddam continuum. Licet enim non habeat continuitatem ex eo quod est numerus, habet tamen continuitatem ex eo cuius est numerus: quia est numerus continui, scilicet motus, ut etiam supra dictum est. Non enim est tempus numerus simpliciter, sed numerus numeratus. In numero autem simpliciter est omnino invenire aliquem minimum numerum, scilicet dualitatem. Sed si accipiamus numerum quendam, scilicet numerum alicuius rei continuae, quodammodo est invenire minimum, et quodammodo non; quia secundum multitudinem est invenire minimum, non autem secundum magnitudinem. Sicut in multis lineis secundum multitudinem quidem est minimum, ut una linea vel duae lineae; una quidem si accipiatur id quod est minimum simpliciter in numero; duae autem si accipiatur id quod est minimum in genere numeri, habens rationem numeri. Sed in lineis non est invenire minimum secundum magnitudinem, ut sit scilicet aliqua linea minima; quia semper est dividere quamcumque lineam. Et similiter dicendum est de tempore: quia est invenire in eo minimum secundum multitudinem, scilicet unum vel duo, ut puta aut unum annum aut duos annos, aut duos dies aut horas. Sed minimum secundum magnitudinem non est invenire in tempore; quia cuiuslibet temporis dati est accipere partes in quas dividitur.

[72126] In Physic., lib. 4 l. 19 n. 3 Deinde cum dicit: manifestum est autem etc., assignat rationem quare tempus non dicitur tardum aut velox, sed dicitur multum et paucum, breve et longum. Iam enim ostensum est quod tempus et numerus est, et continuum est. Inquantum ergo est continuum, dicitur tempus et longum et breve, sicut et linea; inquantum autem numerus est, dicitur et multum et paucum. Esse autem velox et tardum, nullo modo competit numero: neque numero simpliciter, ut manifestum est; neque etiam potest convenire numero alicuius rei. Nam esse velox vel tardum, dicitur de aliquo secundum quod est numeratum: dicitur enim velox motus, eo quod parvo tempore numeratur; tardum autem e converso. Unde manifestum est quod tempus nullo modo potest dici velox vel tardum.

[72127] In Physic., lib. 4 l. 19 n. 4 Deinde cum dicit: et idem autem etc., ostendit quomodo tempus sit idem, et quomodo non idem. Et primo quomodo sit idem vel non idem simpliciter; secundo quomodo sit idem secundum quid, ibi: amplius sicut contingit et cetera. Dicit ergo primo quod tempus simul existens, est *idem ubique*, idest respectu omnium quae moventur ubicumque. Non enim diversificatur secundum diversa mobilia; sed diversificatur secundum diversas partes eiusdem motus. Et ideo tempus prius et tempus posterius non est idem. Et hoc ideo, quia prima mutatio praesens, cuius primo et principaliter numerus tempus est, una est; sed huius mutationis altera pars est, quae iam facta est et pertransiit, et altera, quae futura est. Unde et tempus alterum est quod

prius fuit, et alterum quod futurum est. Et hoc ideo, quia tempus non est numerus simpliciter, sed numerus alicuius rei numeratae, scilicet prioris et posterioris in motu; et huic numero semper accidit esse alterum, et prius et posterius, propter hoc quod ipsa *nunc*, secundum quod se habent prius et posterius, semper sunt altera. Si autem esset numerus simpliciter, tunc esset idem tempus et mutationis quae praeteriit, et eius quae futura est; quia numerus simpliciter est unus et idem diversorum numeratorum, ut centum equorum et centum hominum. Sed numerus numeratus est alius diversorum: centum enim equi sunt aliud quid a centum hominibus. Et quia tempus est numerus prioris et posterioris in motu; quia alia sunt quae in motu se habent prius et posterius secundum id quod praeteriit de motu, et alia secundum id quod sequitur; propter hoc est aliud tempus praeteritum, et aliud futurum.

[72128] In Physic., lib. 4 l. 19 n. 5 Deinde cum dicit: amplius sicut contingit etc., ostendit quomodo tempus reiteratur idem secundum quid. Et dicit quod sicut reiterari unum et eundem motum contingit, sic contingit reiterari unum et idem tempus. Reiteratur enim unus et idem motus specie, sed non numero: quia ab eodem signo arietis, a quo primo movebatur sol, et postea movebitur; et ideo sicut fuit hiems aut ver aut aestas aut autumnus, ita erit, non quidem unum numero, sed specie.

[72129] In Physic., lib. 4 l. 19 n. 6 Deinde cum dicit: non solum autem motum tempore etc., ostendit quod sicut motum cognoscimus tempore, ita et tempus motu: et hoc primo ex ratione numeri et numerati; secundo ex similitudine magnitudinis et motus, ibi: et hoc rationabiliter et cetera. Dicit ergo primo quod non solum mensuramus motum per tempus, sed etiam mensuramus tempus per motum, propter hoc quod ad invicem definiuntur. Oportet enim accipere quantitatem unius secundum quantitatem alterius. Quod enim tempus determinet motum, ex hoc contingit, quia est numerus ipsius; sed e converso motus determinat tempus quoad nos. Percipimus enim interdum quantitatem temporis ex motu, utpote cum dicimus tempus esse multum vel paucum, secundum mensuram motus nobis certam: quia et ipsum numerum aliquando per numerabilia cognoscimus, et e converso. Cognoscimus enim numero equorum multitudinem, et iterum uno equo cognoscimus numerum equorum. Non enim sciremus quot sunt milliaria, nisi sciremus quid est milliare. Et similiter est in tempore et motu. Quia cum est nobis certa quantitas temporis, quantitas autem motus ignota, tunc tempore mensuramus motum; e converso autem, quando motus est notus et tempus ignotum.

[72130] In Physic., lib. 4 l. 19 n. 7 Deinde cum dicit: et hoc rationabiliter etc., ostendit idem ex comparatione motus ad magnitudinem. Et dicit quod rationabiliter accidit quod dictum est de tempore et motu: quia sicut motus magnitudinem imitatur in quantitate et continuitate et divisibilitate, ita et tempus imitatur motum; haec enim in motu inveniuntur propter magnitudinem, et in tempore propter motum. Mensuramus autem et magnitudinem per motum, et motum per magnitudinem. Dicimus enim multam esse viam, quando percipimus motum nostrum fuisse multum: et e converso, quando consideramus magnitudinem viae, dicimus motum nostrum fuisse multum. Et ita etiam est de tempore et motu, ut supra dictum est.

Lectio 20

[72131] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 1 Postquam philosophus determinavit de tempore secundum se, hic determinat de tempore per comparationem ad ea quae sunt in tempore. Et circa hoc duo facit: primo comparat tempus ad ea quae sunt in tempore; secundo ad ea quae sunt *in nunc*, ibi: ipsum autem nunc et cetera. Circa primum duo facit: primo comparat tempus ad motum; secundo ad alia quae sunt in tempore, ibi: manifestum autem quod et cetera.

[72132] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 2 Circa primum considerandum est quod alio modo comparatur motus ad tempus, et alio modo res aliae. Motus enim mensuratur tempore et secundum illud quod est, et secundum suam durationem sive secundum esse suum. Res autem aliae, utpote homo aut lapis, mensurantur tempore secundum suum esse sive secundum suam durationem, prout habent esse transmutabile: secundum autem id quod sunt, non mensurantur tempore, sed magis eis respondet *nunc temporis*, ut supra dictum est. Dicit ergo quod tempus est mensura ipsius motus, et *eius quod est moveri*, per quod dat intelligere durationem motus. Mensurat autem tempus motum per hoc, quod tempore determinatur aliqua pars motus, quae mensurat totum. Et hoc necessarium est; quia unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, ut dicitur in X metaphysicae. Et hoc apparet in mensuris magnitudinum. Cubitus enim mensurat totam longitudinem alicuius panni vel alicuius viae, per hoc quod determinat aliquam partem illius longitudinis, quae metitur totum. Et similiter per partem motus tempus mensurat totum motum: per motum enim unius horae mensuratur motus totius diei, et per motum diurnum mensuratur motus annuus. Quia igitur motus mensuratur tempore, nihil est aliud motum esse in tempore, quam mensurari a tempore, et secundum id quod est, et secundum suam durationem: quia secundum utrumque mensuratur a tempore, ut dictum est.

[72133] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 3 Deinde cum dicit: manifestum autem quod etc., ostendit quomodo se habeat ad alia. Et primo ostendit quomodo aliae res sint in tempore; secundo quibus rebus conveniat in tempore esse, ibi: quoniam autem est sicut et cetera. Dicit ergo primo quod, quia motum esse in tempore est tempore mensurari et ipsum et esse eius, manifestum est quod etiam idem est alia in tempore esse et mensurari a tempore, non ipsa, sed esse eorum: motus enim per se mensuratur a tempore, sed alia secundum quod habent motum. Et quod hoc sit rem esse in tempore, quod mensurari esse eius a tempore, sic ostendit: quia esse in tempore dupliciter potest intelligi; uno modo ut dicatur aliquid esse in tempore, quia est simul cum tempore; alio modo ut dicantur aliqua esse in tempore, sicut dicuntur aliqua esse in numero. Quod etiam dicitur dupliciter: in numero enim est aliquid sicut pars, sicut binarius est in quaternario; et aliquid est sicut propria passio eius, ut par et impar, vel quidquid aliud est ipsius numeri: alio vero modo dicitur aliquid esse in numero, non quia ipsum est aliquid numeri, sed quia numerus est eius ut numerati, sicut homines dicuntur esse in tali vel tali numero. Sed quia tempus est numerus, utroque modo contingit aliquid esse in tempore. Nam *nunc* et *prius* et *posterius* et quaecumque sunt huiusmodi, hoc modo

sunt in tempore, sicut sunt in numero unitas, quae est pars, et par et impar, quae sunt numeri passiones, et superfluum et perfectum. (Dicitur autem numerus *perfectus*, qui constat ex partibus mensurantibus ipsum; sicut numerus senarius, quem mensurant unitas, binarius et ternarius, quae simul iuncta constituunt senarium. Numerus autem *superfluus* dicitur, cuius partes mensurantes ipsum excedunt totum; sicut duodenarius, qui mensuratur unitate, binario, ternario, quaternario et senario, quae simul iuncta consurgunt in sexdecim). Et per hunc modum sunt aliqua in tempore, inquantum sunt aliquid temporis. Sed res quae non sunt aliquid temporis, dicuntur esse in tempore sicut numerata in numero. Unde oportet quod ea quae sunt in tempore, contineantur sub tempore sicut sub numero; sicut ea quae sunt in loco continentur sub loco sicut sub mensura. Exponit etiam consequenter primum modum essendi aliquid in tempore. Et dicit manifestum esse quod non est idem esse in tempore, et esse quando tempus est; sicut etiam non est idem esse in motu et in loco, et esse quando est locus et motus: alioquin sequeretur quod omnes res essent in quolibet, ut puta quod caelum esset in grano milii, quia quando est milium, est caelum. Est autem inter haec duo differentia: quia quando dicitur aliquid esse quando alterum est, accidit uni quod sit simul cum altero; sed illud in quo aliquid est sicut in mensura, ex necessitate consequitur; sicut tempus ex necessitate consequitur ei quod est in tempore, et motus ei quod est in motu, ut simul sint.

[72134] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 4 Deinde cum dicit: quoniam autem est, sicut est in numero etc., ostendit quibus conveniat esse in tempore. Et primo quod non omnia entia sunt in tempore; secundo quod non omnia non entia, ibi: manifestum igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod ea quae sunt semper, non sunt in tempore; secundo quod nihilominus ea quae quiescunt, inquantum huiusmodi, sunt in tempore, ibi: quoniam autem tempus et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit ea ex quibus procedit ad propositum ostendendum; secundo concludit propositum, ibi: quare manifestum est, etc., proponit autem duo. Quorum primum est, quod cum aliquid sit in tempore sicut numeratum in numero, necesse est quod accipi possit aliquod tempus maius omni eo quod est in tempore; sicut potest accipi aliquis numerus maior omni eo quod est numeratum. Et propter hoc necesse est omnia quae sunt in tempore, totaliter contineri sub tempore et concludi sub ipso, sicut ea quae sunt in loco concluduntur sub loco.

[72135] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 5 Secundum ponit ibi: et pati iam aliquid sub tempore etc.; et est quod omne quod est in tempore, aliquid patitur sub tempore, secundum quod passio pertinet ad defectum. Et hoc probat ex consueto modo locutionis. Consuevimus enim dicere quod longitudo temporis *tabefacit*, idest putrefacit et corrumpit; et iterum quod propter tempus omnia senescunt quae sunt in tempore; et quod propter tempus oblivio accidit: quae enim de recenti cognovimus, in memoria manent, sed per diuturnitatem temporis elabuntur. Et ne aliquis dicat quod etiam perfectiones attribuuntur tempori sicut et passiones, hoc consequenter excludit; et ponit tria contra tria praemissa. Contra id enim quod dixit, quod obliviscitur propter tempus, subdit, quod aliquis non addiscit propter tempus: si enim aliquis diu vivat otiosus a studio addiscendi, non propter hoc addiscit, sicut propter tempus obliviscitur. Contra hoc autem quod dixit, quod omnia senescunt sub tempore, subdit, quod non est aliquid factum novum propter tempus: non enim propter hoc solum aliquid innovatur quia longo tempore durat, sed magis antiquatur. Contra illud vero quod

dixerat, quod tempus tabefacit, subdit, quod tempus non facit *bonum*, idest integrum et perfectum, sed magis tabidum et corruptum. Et huius causa est, quia ex tempore aliqua corrumpuntur, etiam si non appareat aliquid aliud manifeste corrumpens: quod ex ipsa ratione temporis apparet. Est enim tempus numerus motus: de ratione autem motus est quod faciat distare id quod est, a dispositione in qua prius erat. Unde cum tempus sit numerus primi motus, ex quo in omnibus causatur mutabilitas, sequitur quod propter diuturnitatem temporis, omnia quae sunt in tempore removeantur a sua dispositione.

[72136] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 6 Deinde cum dicit: quare manifestum est etc., concludit propositum ex praemissis: et primo ex primo prius proposito. Ostensum est enim quod quaecumque sunt in tempore, continentur sub tempore: quae autem sunt semper, non continentur sub tempore quasi excedente; neque *esse*, idest duratio, ipsorum mensuratur sub tempore, cum in infinitum durent, infinitum autem non contingit mensurari: ergo illa quae sunt semper, non sunt in tempore. Sed hoc verum est secundum quod sunt semper. Corpora enim caelestia sunt semper secundum esse substantiae eorum, non autem secundum *ubi*; et ideo duratio eorum non mensuratur tempore, sed motus localis ipsorum tempore mensuratur. Secundo ibi: signum autem huius etc., probat idem ex secundo prius positorum. Et dicit quod signum huius, quod ea quae sunt semper non sunt in tempore, est, quod non patiuntur a tempore, quasi non existentia in tempore. Non enim tabescunt, neque senescunt, sicut dictum est de illis quae sunt in tempore.

[72137] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 7 Deinde cum dicit: quoniam autem tempus etc., quia ostenderat quod ea quae sunt semper non sunt in tempore, ea autem quae quiescunt, eodem modo se habent; posset aliquis credere quod quiescentia, inquantum huiusmodi, non mensurarentur tempore. Et ideo ad hoc excludendum, ostendit quod tempus est etiam quietis mensura. Et circa hoc quinque facit. Primo enim proponit quod intendit: et dicit quod quia tempus est mensura motus per se, erit etiam et per accidens mensura quietis; quia omnis quies est in tempore, sicut et omnis motus.

[72138] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 8 Secundo ibi: non enim sicut etc., excludit quoddam, per quod videri posset quod quies non mensuretur tempore. Quia enim tempus est mensura motus, posset aliquis credere quod quiescens, quia non est in motu, non sit in tempore. Et ideo ad hoc excludendum dicit, quod non est necesse moveri omne quod est in tempore, sicut necesse est moveri omne quod est in motu: quia tempus non est motus, sed numerus motus. Contingit autem esse in numero motus non solum quod movetur, sed etiam quod quiescit.

[72139] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 9 Tertio ibi: non enim omne immobile etc., probat propositum, scilicet quod quiescens sit in numero motus, ita quod tempore mensuretur. Et ad hoc probandum inducit, quod *non omne immobile*, idest non omne quod non movetur, quiescit; sed quiescens est privatum motu, quod tamen aptum natum est moveri; sicut supra dictum est in tertio, quod movetur illud *cuius immobilitas quies est*; quies enim non est negatio motus, sed privatio ipsius. Et sic patet quod esse quiescentis est esse rei mobilis. Unde cum esse rei mobilis sit in tempore et mensuretur tempore, esse etiam rei quiescentis tempore mensuratur. Hic autem dicimus esse in tempore aliquid sicut in numero, quia est aliquis numerus ipsius rei, et quia esse ipsius mensuratur

numero temporis. Unde manifestum est quod quiescens est in tempore, et mensuratur tempore, non inquantum est quiescens, sed inquantum est mobile. Et propter hoc praemisit quod tempus est mensura motus per se, quietis autem per accidens.

[72140] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 10 Quarto ibi: mensurabit autem tempus etc., ostendit secundum quid mobile et quiescens mensurantur a tempore. Et dicit quod tempus mensurat illud quod movetur et quiescit, non inquantum est lapis vel homo, sed inquantum est motum et quiescens. Mensuratio enim proprie debetur quantitati: cuius ergo quantitas tempore mensuratur, illud proprie tempore mensuratur. Ex mensuratione autem temporis cognoscitur quantus sit motus, et quanta sit quies; non autem quantum sit id quod movetur. Unde quod movetur, non simpliciter mensuratur tempore secundum propriam quantitatem, sed secundum quantitatem sui motus. Ex quo patet quod tempus proprie sit mensura motus et quietis: sed motus per se, quietis autem per accidens.

[72141] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 11 Quinto ibi: quare quaecumque neque moventur etc., inducit quoddam corollarium ex praemissis. Si enim nihil mensuratur tempore nisi secundum quod movetur et quiescit, sequitur quod quaecumque non moventur neque quiescunt, ut substantiae separatae, non sunt in tempore: quia hoc est esse in tempore, mensurari a tempore. Tempus autem est mensura motus et quietis, ut ex dictis patet.

[72142] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 12 Deinde cum dicit: manifestum igitur quoniam etc., ostendit quod non omnia non entia sunt in tempore. Et dicit manifestum esse ex praemissis, quod neque etiam omne non ens est in tempore, sicut ea quae non contingit aliter esse, ut diametrum esse commensurabilem lateri quadrati: hoc enim est impossibile, quia nunquam contingit esse verum. Huiusmodi autem non mensurantur tempore. Et hoc sic probat. Tempus primo et per se est mensura motus, alia autem non mensurantur nisi per accidens: quaecumque ergo mensurantur tempore, eis contingit moveri et quiescere. Unde et generabilia et corruptibilia et omnia quae quandoque sunt et quandoque non sunt, quia sunt *in moveri et quiescere*, sunt in tempore: quia quoddam tempus est maius eis, quod excellit durationem ipsorum, et propter hoc mensurat substantias eorum, non secundum id quod sunt, sed secundum esse vel durationem ipsorum. Sed inter ea quae non sunt, et tamen continentur a tempore, quaedam aliquando erant, ut Homerus; quaedam aliquando erunt, ut aliquod futurum; vel si continentur a tempore praeterito et futuro, erunt et erant. Ea vero quae nullo modo continentur a tempore, neque sunt neque fuerunt neque erunt. Et talia sunt ea quae semper non sunt, et quorum opposita semper sunt; sicut diametrum esse incommensurabilem lateri, semper est; unde non mensuratur tempore. Et propter hoc neque contrarium eius, quod est diametrum esse *symmetrum*, idest commensurabilem lateri, mensuratur tempore: ideo enim semper non est, quia est contrarium ei quod semper est. Quorumcumque autem contrarium non semper est, haec possunt esse et non esse, et habent generationem et corruptionem: et talia mensurantur tempore.

Lectio 21

[72143] In Physic., lib. 4 l. 21 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo se habeat tempus ad ea quae sunt in tempore, hic ostendit quomodo per comparationem ad nunc diversimode aliqua secundum tempus nominantur. Et circa hoc duo facit: primo ponit significationem ipsius *nunc*; secundo quorumdam aliorum quae determinantur secundum *nunc*, ibi: ipsum autem tunc et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit propriam et principalem significationem ipsius *nunc*; secundo ponit secundariam significationem, ibi: aliud autem et cetera.

[72144] In Physic., lib. 4 l. 21 n. 2 Circa primum tria dicit de *nunc*. Quorum primum est, quod *nunc* continuat tempus praeteritum futuro, inquantum est terminus temporis, principium quidem futuri, finis autem praeteriti: licet hoc non sit sic manifestum in *nunc*, sicut in puncto. Nam punctum stans est; et ideo potest bis accipi, semel ut principium et semel ut finis: quod non accidit in *nunc*, ut supra dictum est. Secundo ibi: dividit autem potentia etc., dicit quod tempus etiam dividitur secundum *nunc*, sicut et linea dividitur secundum punctum. Sed tamen *nunc* dividit tempus inquantum consideratur ut multa in potentia: prout scilicet accipitur seorsum ut principium huius temporis, et seorsum ut finis alterius. Et inquantum sic accipitur, accipitur ut alterum et alterum *nunc*: sed secundum quod accipitur *ut copulans* tempus et continuans, accipitur ut idem. Et hoc manifestat per simile in lineis mathematicis, in quibus magis est manifestum. Non enim in lineis mathematicis punctum quod signatur in medio lineae, semper intelligitur ut idem: quia secundum quod dividitur linea, intelligitur aliud punctum quod est ultimum unius lineae, et aliud secundum quod est ultimum alterius; quia lineae secundum quod sunt divisae actu, intelliguntur ut contiguae, contigua autem sunt quorum ultima sunt simul. Sed secundum quod punctum continuat partes lineae, sic est unum et idem: quia continua sunt quorum terminus est idem. Et sic est etiam de *nunc* respectu temporis: quia uno modo potest accipi ut divisio temporis secundum potentiam; alio modo secundum quod est terminus communis duorum temporum, uniens et continuans ea. Tertio ibi: est autem idem etc., dicit quod *nunc* dividens et continuans tempus est unum et idem subiecto, sed differt ratione, ut ex dictis patet. Uno igitur modo sic dicitur *nunc*.

[72145] In Physic., lib. 4 l. 21 n. 3 Deinde cum dicit: aliud autem, etc., ponit secundariam significationem ipsius *nunc*. Et dicit quod alio modo dicitur *nunc*, non terminus temporis continuans praeteritum futuro, sed ipsum tempus propinquum praesenti *nunc*, sive sit praeteritum sive sit futurum: sicut dicimus *veniet nunc*, quia veniet hodie, et *veniet nunc*, quia venit hodie. Sed non dicimus quod bellum Troianum sit factum *nunc*, neque quod diluvium factum sit *nunc*: quia licet totum tempus sit continuum, non tamen est propinquum praesenti *nunc*.

[72146] In Physic., lib. 4 l. 21 n. 4 Deinde cum dicit: ipsum autem tunc etc., exponit quaedam quae determinantur per *nunc*. Et primo quid significet ipsum *tunc*. Circa quod duo facit: primo ponit significationem eius; secundo movet quaestionem, ibi: si vero neque tempus et cetera. Dicit ergo primo quod hoc quod dico *tunc*, significat tempus determinatum per aliquod prius *nunc*, sive propinquum sive remotum. Possumus enim dicere quod *tunc* destructa est Troia, et *tunc* factum est diluvium. Oportet enim quod id quod dicitur factum *tunc*, includatur ad aliquod *nunc* vel instans praecedens. Oportebit enim dicere quod sit aliquod tempus determinatae quantitatis ab

hoc tempore praesenti in illud *nunc*, quod erat in praeterito. Et sic patet quod hoc quod dico *tunc*, differt a secunda significatione *nunc* in duobus: quia *tunc* semper est ad praeteritum, et indifferenter se habet ad propinquum et remotum; sed *nunc* se habet ad propinquum, sed indifferenter ad praeteritum et futurum.

[72147] In Physic., lib. 4 l. 21 n. 5 Deinde cum dicit: si vero neque tempus est etc., movet quandam dubitationem ex praemissis, et solvit eam. Dixerat enim quod tempus quod dicitur *tunc*, includitur intra praeteritum *nunc* et praesens: unde omne tempus quod dicitur *tunc* oportet esse finitum: sed non est aliquod tempus, quod non possit dici *tunc*: ergo omne tempus erit finitum. Sed omne tempus finitum deficit: videtur ergo dicendum quod tempus deficiat. Sed si semper est motus, et tempus est numerus motus, sequitur quod tempus non deficiat. Oportebit igitur dicere, si omne tempus est finitum, quod vel semper sit aliud et aliud tempus, vel quod idem tempus multoties reiteretur. Et hoc oportet esse in tempore, sicut est in motu. Si enim unus sit semper et idem motus, oportebit unum et idem tempus esse. Si autem non est unus et idem motus, non erit unum et idem tempus.

[72148] In Physic., lib. 4 l. 21 n. 6 Secundum igitur opinionem eius, motus nunquam incepit, neque deficiet, ut in octavo patebit; et ita reiteratur quidem unus et idem motus specie, sed non numero. Non enim eadem est circulatio quae nunc est, cum illa quae fuit, numero, sed specie. Et tamen totus motus est unus continuitate, quia una circulatio continuatur alteri, ut in octavo probabitur. Et similiter oportet esse de tempore sicut de motu. Unde consequenter ostendit quod tempus nunquam deficiet. Patet enim ex praemissis, quod *nunc* est principium et finis, sed non respectu eiusdem; sed finis respectu praeteriti, et principium respectu futuri. Unde sic se habet de *nunc*, sicut se habet de circulo, in quo concavum et convexum sunt idem subiecto, sed differunt ratione per respectum ad diversa. Nam convexum circuli attenditur secundum comparationem ad exteriora, concavum autem per respectum ad interiora. Et quia nihil est accipere de tempore nisi *nunc*, ut supra dictum est, sequitur quod tempus semper sit in principio et in fine. Et propter hoc tempus videtur esse alterum et alterum: quia *nunc* non est principium et finis eiusdem temporis, sed diversorum temporum; alioquin opposita inessent eidem secundum idem. Principium enim et finis habent oppositas rationes: si ergo idem esset principium et finis respectu eiusdem, opposita inessent eidem secundum idem. Ulterius concludit ex praemissis, quod quia *nunc* est principium et finis temporis, tempus nunquam deficiet: quia tempus non potest accipi sine *nunc*, ut supra dictum est, et *nunc* est principium temporis: unde tempus semper est in sui principio. Quod autem est in sui principio non deficit: unde tempus non deficiet. Et eadem ratione potest probari quod tempus non incepit secundum quod nunc est finis temporis. Sed haec ratio procedit supposito quod motus semper sit, ut ipse dicit. Hoc enim supposito, necesse est dicere quod quodlibet *nunc temporis* sit principium et finis. Si autem dicatur quod motus incepit aut finietur, sequetur quod aliquod *nunc* erit principium temporis et non finis, et aliquod erit finis et non principium, sicut et in linea accidit. Si enim esset linea infinita, quodlibet punctum signatum in ea, esset principium et finis. In linea autem finita est accipere aliquod punctum, quod est principium tantum vel finis tantum. Sed de hoc magis inquiretur in octavo.

[72149] In Physic., lib. 4 l. 21 n. 7 Deinde cum dicit: ipsum autem iam etc., ostendit quid significet hoc quod dico *iam*; et habet eandem significationem quam habet *nunc*, secundo modo acceptum. Illud enim dicitur *iam*, quod est propinquum praesenti indivisibili *nunc*, sive sit pars futuri, sive sit pars praeteriti. Pars quidem futuri, sicut cum dico, *quando ibit? Iam*; quia scilicet tempus in quo est hoc futurum, propinquum est. Pars autem praeteriti, sicut cum quaeritur, *quando vadis?* Et respondetur *iam ivi*. Sed de iis quae sunt procul, non dicimus *iam*; sicut non dicimus quod Troia *iam* sit destructa, quia hoc est multum remotum a praesenti *nunc*.

[72150] In Physic., lib. 4 l. 21 n. 8 Deinde cum dicit: ipsum autem modo prope etc., exponit quaedam alia ad tempus pertinentia. Et dicit quod hoc quod dico *modo*, significat quod praeteritum est propinquum praesenti *nunc*: sicut si quaeratur, *quando venit talis?* Respondetur *modo*, si tempus praeteritum sit proximum praesenti *nunc*. Sed *olim* dicimus, quando est remotum a praesenti *nunc* in praeterito. *Repente* autem aliquid fieri dicitur, quando tempus in quo fit, est insensibile propter parvitatem.

Lectio 22

[72151] In Physic., lib. 4 l. 22 n. 1 Postquam philosophus comparavit tempus et *nunc* ad ea quae sunt in tempore, hic manifestat quaedam quae superius tacta sunt. Et primo quomodo corruptio attribuitur tempori; secundo quomodo omnis motus et mutatio sit in tempore, ibi: his autem nobis et cetera. Circa primum duo facit: primo manifestat propositum per rationem; secundo per signum, ibi: signum autem sufficiens et cetera.

[72152] In Physic., lib. 4 l. 22 n. 2 Dicit ergo primo quod omnis mutatio de sui ratione removet rem quae mutatur, a naturali dispositione sua: sed tam generatio quam corruptio fit in tempore. Et ideo quidam attribuebant generationes rerum tempori, ut disciplinam et huiusmodi, dicentes tempus esse sapientissimum, propter hoc quod generatio scientiae fit in tempore. Sed quidam philosophus, Paro nomine, de secta Pythagoricorum, posuit e converso, quod tempus est penitus indisciplinabile, quia scilicet per longitudinem temporis accidit oblivio. Et in hoc rectius dixit: quia, ut prius dictum est, tempus per se magis est causa corruptionis quam generationis. Et hoc ideo, quia tempus est numerus motus: mutatio autem per se est destructiva et corruptiva. Sed causa generationis et ipsius *esse* non est nisi per accidens. Ex hoc enim ipso quod aliquid movetur, recedit a dispositione quam prius habebat. Sed quod perveniat ad aliquam dispositionem, hoc non importatur in ratione motus inquantum est motus, sed inquantum est finitus et perfectus: quam quidem perfectionem habet motus ex intentione agentis, quod movet ad determinatum finem. Et ideo corruptio magis potest attribui mutationi et tempori: sed generatio et *esse* agenti et generanti.

[72153] In Physic., lib. 4 l. 22 n. 3 Deinde cum dicit: signum autem sufficiens etc., manifestat idem per signum: et dicit signum sufficiens esse eius quod dictum est, quod nihil invenitur fieri, nisi appareat aliquid agens et movens ipsum; sed tamen aliquid corrumpitur, cum non appareat

manifeste aliquid quod moveat ipsum ad corruptionem. Et talem corruptionem solemus attribuere tempori, sicut cum aliquis senio deficit ex causa intrinseca corrumpente non manifesta: cum autem aliquis occiditur gladio, corruptio eius non attribuitur tempori. In generatione autem semper est generans manifestum, quia nihil a seipso generatur: et ideo generatio non attribuitur tempori, sicut corruptio. Non tamen corruptio sic attribuitur tempori, quod tempus faciat ipsam: sed quia fit in tempore, et corrumpens latet. Ultimo ibi: quod quidem igitur tempus etc., epilogat dictum esse quod tempus est, et quid sit, et quot modis dicitur *nunc*, et quid significet *tunc* et *modo* et *iam* et *olim* et *repente*.

[72154] In Physic., lib. 4 l. 22 n. 4 Deinde cum dicit: his autem nobis sic determinatis etc., ostendit quod omnis mutatio sit in tempore, duabus rationibus. Quarum prima talis est. In omni mutatione invenitur velocius et tardius: haec autem determinantur tempore; quia velocius dicitur mutari, quod transmutatur prius ad determinatum terminum secundum idem spatium. Ita tamen quod eadem sit regula utriusque motus, ut in loci mutatione sit utraque mutatio circularis, aut utraque recta. Si autem una esset circularis et alia recta, non propter hoc velocius moveretur quod prius veniret ad terminum. Et similiter intelligendum in aliis generibus mutationum. Sequitur igitur quod omnis mutatio sit in tempore.

[72155] In Physic., lib. 4 l. 22 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: at vero prius in tempore est etc.; et ad hoc probandum utitur tali propositione: prius et posterius sunt in tempore. Quod quidem manifestat hoc modo. Prius et posterius dicitur aliquid per distantiam ad ipsum *nunc*, quod est terminus praeteriti et futuri: sed ipsa *nunc* sunt in tempore: ergo et prius et posterius sunt in tempore; quia in eodem oportet quod sit *nunc* et distantia ipsius *nunc*, sicut in eodem est punctum et distantia quae accipitur per respectum ad punctum; utrumque enim est in linea. Et quia dixerat quod prius et posterius determinantur per distantiam ad ipsum *nunc*, ostendit quomodo hoc sit e converso in praeteritis et futuris: quia in praeterito dicitur prius quod est remotius ab ipso *nunc*, posterius autem quod est propinquius; in futuro autem est e converso. Si ergo prius et posterius sunt in tempore, ad omnem autem motum sequitur prius et posterius, necesse est quod omnis motus sit in tempore.

Lectio 23

[72156] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 1 Postquam philosophus determinavit de tempore, hic removet quasdam dubitationes circa tempus. Et primo circa existentiam temporis; secundo circa temporis unitatem, ibi: dubitabit autem aliquis et cetera. Circa primum duo facit: primo movet duas dubitationes; secundo solvit eas, ibi: aut quia motus et cetera. Dicit ergo primo quod hae dubitationes indigent diligenti consideratione: scilicet quomodo tempus se habeat ad animam; et iterum quare tempus videatur esse ubique, scilicet in terra, in mari et in caelo.

[72157] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 2 Deinde cum dicit: aut quia motus etc., solvit praemissas

quaestiones. Et primo secundam, quae facilior est; secundo primam, ibi: utrum autem cum non sit et cetera. Dicit ergo quod tempus est quoddam accidens motus, quia est numerus eius (accidens autem consuevit nomine *habitus* et *passionis* nominari): unde ubicumque est motus oportet quod sit tempus. Omnia autem corpora sunt mobilia, etsi non aliis motibus, saltem motu locali; quia omnia sunt in loco. Et quia posset aliquis dicere quod licet sint mobilia, non tamen omnia moventur, sed quaedam quiescunt, et sic tempus non videtur in omnibus esse: ad hoc excludendum subiungit quod tempus est simul cum motu, sive motus accipiatur secundum actum sive secundum potentiam. Quaecumque enim sunt possibilia moveri et non moventur actu, quiescunt. Tempus autem non solum mensurat motum, sed etiam quietem, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod ubicumque est motus, vel actu vel potentia, quod ibi sit tempus.

[72158] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 3 Deinde cum dicit: utrum autem cum non sit anima etc., solvit primam quaestionem. Et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo obiicit ad quaestionem, ibi: impossibile enim etc.; tertio solvit, ibi: sed aut hoc et cetera. Est ergo dubitatio, utrum non existente anima esset tempus, aut non.

[72159] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 4 Secundo ibi: impossibile enim cum sit etc., obiicit ad ostendendum quod non. Quia si impossibile esset esse aliquod potens numerare, impossibile esset esse aliquod numerabile, potens scilicet numerari. Sed si non est numerabile, non est numerus; quia numerus non est nisi in eo quod numeratur actu, vel quod est numerabile in potentia. Relinquitur ergo quod si non est aliquod potens numerare, quod non sit numerus. Sed nihil aliud natum est numerare quam anima, et inter partes animae non alia quam intellectus; quia numeratio fit per collationem numeratorum ad unam primam mensuram, conferre autem rationis est. Si igitur non est anima intellectiva, non est numerus. Tempus autem est numerus, ut dictum est. Si ergo non est anima intellectiva, non est tempus.

[72160] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 5 Deinde cum dicit: sed aut hoc etc., solvit dubitationem. Et dicit quod aut oportet dicere quod tempus non sit, si non est anima; aut oportet hoc dicere verius, quod tempus est utcumque ens sine anima, ut puta si contingit motum esse sine anima. Sicut enim ponitur motus, ita necesse est poni tempus: quia prius et posterius in motu sunt; et haec, scilicet prius et posterius motus, inquantum sunt numerabilia, sunt ipsum tempus. Ad evidentiam autem huius solutionis considerandum est, quod positis rebus numeratis, necesse est poni numerum. Unde sicut res numeratae dependent a numerante, ita et numerus earum. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu, nisi sit aliquis intellectus qui sit causa rerum, sicut est intellectus divinus: non autem dependet ab intellectu animae. Unde nec numerus rerum ab intellectu animae dependet: sed solum ipsa numeratio, quae est actus animae, ab intellectu animae dependet. Sicuti ergo possunt esse sensibilia sensu non existente, et intelligibilia intellectu non existente, ita possunt esse numerabilia et numerus, non existente numerante. Sed forte conditionalis quam primo posuit, est vera, scilicet quod si est impossibile esse aliquem numerantem, impossibile est esse aliquod numerabile: sicut haec est vera, si impossibile est esse aliquem sentientem, impossibile est esse aliquid sensibile. Si enim est sensibile, potest sentiri, et si potest sentiri, potest esse aliquod

sentiens; licet non sequatur quod si est sensibile, quod sit sentiens. Et similiter sequitur quod si est aliquid numerabile, quod possit esse aliquid numerans. Unde si impossibile est esse aliquod numerans, impossibile est esse aliquid numerabile: non tamen sequitur quod si non est numerans, quod non sit numerabile, ut obiectio philosophi procedebat. Si ergo motus haberet *esse* fixum in rebus, sicut lapis vel equus, posset absolute dici quod sicut etiam anima non existente est numerus lapidum, ita etiam anima non existente esset numerus motus, qui est tempus. Sed motus non habet *esse* fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu, nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio: sed totalitas motus accipitur per considerationem animae, comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet *esse* extra animam, nisi secundum suum indivisibile: ipsa autem totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu, ut supra dictum est. Et ideo signanter dicit philosophus quod tempus, non existente anima, est *utcumque ens*, idest imperfecte; sicut et si dicatur quod motum contingit esse sine anima imperfecte. Et per hoc solvuntur rationes supra positae ad ostendendum quod tempus non sit, quia componitur ex partibus non existentibus. Patet enim ex praedictis, quod non habet esse perfectum extra animam, sicut nec motus.

[72161] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 6 Deinde cum dicit: dubitabit autem aliquis etc., movet quaestionem de unitate temporis, sive de comparatione temporis ad motum. Et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit, ibi: aut cuiuslibet etc., tertio manifestat quoddam quod supposuerat, ibi: dicitur autem recte et cetera. Dicit ergo primo quod dubitatio est, cum tempus sit numerus motus, cuius vel qualis motus sit numerus. Deinde cum dicit: aut cuiuslibet etc., solvit dubitationem. Et primo excludit falsam solutionem; secundo ponit veram, ibi: quoniam autem est loci mutatio et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit solutionem falsam; secundo improbat eam ducendo ad inconveniens, ibi: sed est nunc moveri etc.; tertio ostendit illud inconveniens esse impossibile, ibi: aut non: omne namque et cetera.

[72162] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 7 Est ergo prima solutio, quod tempus sit numerus cuiuslibet motus. Et ad hoc probandum inducit quod omnis motus est in tempore; scilicet et generatio et augmentum et alteratio et loci mutatio. Quod autem convenit omni motui, convenit motui secundum quod ipsum: esse autem in tempore est numerari tempore. Sic igitur videtur quod quilibet motus, inquantum huiusmodi, habet numerum: unde cum tempus sit numerus motus, videtur sequi quod tempus sit numerus motus continui universaliter, et non alicuius determinati motus.

[72163] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 8 Deinde cum dicit: sed est nunc moveri etc., improbat praedictam solutionem. Contingit enim aliqua duo simul moveri: si ergo cuiuslibet motus tempus sit numerus, sequetur quod duorum motuum simul existentium sit alterum et alterum tempus: et sic ulterius sequetur quod duo tempora aequalia sint simul, utpote duo dies vel duae horae. Duo autem tempora inaequalia simul esse, non est admirabile, ut diem et horam.

[72164] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 9 Deinde cum dicit: aut non: omne namque tempus etc., ostendit hoc esse impossibile, scilicet duo tempora aequalia simul esse: quia omne tempus quod

est simul et *similiter*, idest aequaliter, est unum tantum: sed tempus quod non est simul, non est unum numero; sed species eius est una, sicut dies cum die, et annus cum anno. Et hoc manifestat per simile in aliis numeratis. Si enim sunt septem equi et septem canes, non differunt secundum numerum, sed differunt secundum speciem rerum numeratarum. Et similiter omnium motuum qui simul terminantur et secundum principium et secundum finem, est idem tempus: sed motus differunt secundum proprias rationes, inquantum forte unus est velox et alius tardus, et unus est loci mutatio et alius alteratio. Sed tempus est idem, si alterationis et loci mutationis sit aequalis numerus, supposito quod sint simul. Et propter hoc oportet quod motus sint alteri et divisi ab invicem, sed tempus in omnibus est idem: quia unus et idem numerus est eorum quae sunt aequalia et simul, ubicumque sint.

[72165] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 10 Deinde cum dicit: quoniam autem est loci mutatio etc., ponit veram solutionem. Et circa hoc tria facit: primo praemittit, quaedam quae sunt necessaria ad solutionem; secundo ex praemissis solutionem concludit, ibi: si igitur quod primum etc.; tertio manifestat solutionem per dicta aliorum, ibi: unde et videtur et cetera. Circa primum praemittit tria. Quorum primum est, quod inter alios motus, primus et magis simplex et regularis est motus localis; et inter alios motus locales, motus circularis, ut in octavo probabitur. Secundum est quod unumquodque numeratur uno quodam *proximo*, idest sui generis, sicut unitates unitate, et equi equo, ut patet in X Metaphys.: unde oportet quod tempus quodam determinato tempore mensuretur, sicut videmus quod omnia tempora mensurantur per diem. Tertium quod praemittit est, quod tempus mensuratur motu et motus tempore, ut supra dictum est: et hoc ideo est, quia aliquo determinato motu, et aliquo determinato tempore, mensuratur quantitas cuiuslibet motus et temporis.

[72166] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 11 Deinde cum dicit: si igitur quod primum mensura est etc., concludit ex praemissis, quod si aliquid quod est primum, est mensura *omnium proximorum*, idest omnium quae sunt sui generis, necesse est quod circulatio, quae est maxime regularis, sit mensura omnium motuum. Dicitur autem motus *regularis*, qui est unus et uniformis. Haec autem regularitas non potest inveniri in alteratione et augmento, quia non sunt usquequaque continui nec aequalis velocitatis. Sed in loci mutatione inveniri potest regularitas, quia potest esse aliquis motus localis continuus et uniformis; et talis est solus motus circularis, ut in octavo probabitur. Et inter alios motus circulares, maxime uniformis et regularis est primus motus, qui revolvit totum firmamentum motu diurno: unde illa circulatio, tanquam prima et simplicior et regularior, est mensura omnium motuum. Oportet autem motum regularem esse mensuram seu numerum aliorum, quia omnis mensura debet esse certissima; et talia sunt quae uniformiter se habent. Ex hoc igitur colligere possumus, quod si prima circulatio mensurat omnem motum, et motus mensurantur a tempore, inquantum mensurantur quodam motu; necesse est dicere quod tempus sit numerus primae circulationis, secundum quam mensuratur tempus, et ad quem mensurantur omnes alii motus temporis mensuratione.

[72167] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 12 Deinde cum dicit: unde et videtur tempus etc., approbat

praedictam solutionem per opiniones aliorum. Et primo per opinionem errantium, qui moti fuerunt ad dicendum quod motus sphaerae caelestis sit tempus, propter hoc quod hoc motu mensurantur omnes alii motus, et tempus mensuratur hoc motu: manifestum est enim quod dicimus diem vel annum completum, attendentes ad motum caeli. Secundo ex usu communiter loquentium, ibi: propter hoc autem et cetera. Et dicit quod propter hoc, scilicet quod tempus est numerus circulationis primae, accidit quod consuevit dici, scilicet quod quidam circulus sit in rebus humanis, et in aliis quae moventur naturaliter et generantur et corrumpuntur. Quod ideo est, quia omnia huiusmodi mensurantur tempore, et accipiunt principium et finem in tempore, ac si tempus secundum quandam circulationem sit: quia et ipsum tempus videtur esse quidam circulus. Et hoc iterum videtur propter hoc, quod est mensura circulationis, et etiam a tali circulatione mensuratur. Et ideo dicere quod eorum quae fiunt in tempore, est quidam circulus, nihil est aliud quam dicere temporis esse quendam circulum; quod accidit propter hoc quod tempus mensuratur circulatione. Illud enim quod mensuratur, non videtur esse aliud quam mensura: sed multae mensurae videntur facere unum totum, sicut multae unitates unum numerum, et multae mensurae panni unam quantitatem panni. Et hoc verum est, quando accipitur mensura unius generis. Sic igitur patet quod tempus primo mensurat et numerat primum motum circularem, et per eum mensurat omnes alios motus. Unde est unum tempus tantum propter unitatem primi motus; et tamen quicumque sentit quemcumque motum, sentit tempus, eo quod ex primo motu causatur mutabilitas in omnibus mobilibus, ut supra dictum est.

[72168] In Physic., lib. 4 l. 23 n. 13 Deinde cum dicit: dicitur autem recte etc., manifestat quoddam, quod supra dixerat, qualiter sit intelligendum. Dixerat enim quod idem est numerus septem canum et septem equorum. Quomodo ergo hoc sit verum ostendit: et dicit quod recte potest dici, si aequalis est numerus aliquarum rerum diversarum, puta ovium et canum, quod idem sit numerus utrorumque, ut puta si tam oves quam canes sint decem. Sed non potest dici quod hoc ipsum quod est esse decem, sit idem canum et ovium: non enim eadem decem sunt decem canes et decem oves. Et hoc ideo, quia genus potest cum additione unitatis vel identitatis praedicari de pluribus individuis existentibus in una specie, et similiter genus remotum de pluribus speciebus existentibus sub uno genere propinquo; neque tamen species de individuis, neque genus propinquum de speciebus diversis potest praedicari cum additione unitatis vel identitatis. Et huius consequenter ponit exemplum. Sunt enim duae species trianguli, scilicet *aequilaterus*, idest habens tria latera aequalia, et *gradatus*, idest habens tria latera inaequalia; figura autem est genus trianguli. Non ergo possumus dicere quod aequilaterus et gradatus sit idem triangulus; sed possumus dicere quod sunt eadem figura, quia utrumque continetur sub triangulo, qui est una species figurae. Et huius assignat rationem: quia cum idem et diversum seu differens opponantur, ibi possumus identitatem dicere, ubi differentia non invenitur; sed non possumus dicere identitatem, ubi invenitur differentia. Manifestum est autem quod aequilaterus et gradatus differunt ad invicem *differentia trianguli*, idest quae est proprie trianguli divisiva; et hoc ideo quia sunt diversae species trianguli. Sed aequilaterus et gradatus non differunt secundum differentiam figurae, sed sub una et eadem differentia divisiva figurae continentur. Et hoc sic patet. Si enim dividamus figuram in suas species, quae per differentias

constituuntur, invenietur quod alia erit circulus, et alia triangulus, et sic de aliis speciebus figurae; sed si dividamus triangulum, inveniemus quod alia species eius est aequilaterus, et alia gradatus. Manifestum est igitur quod aequilaterus et gradatus sunt una figura, quia continentur sub una specie figurae, quae est triangulus: sed non sunt unus triangulus, quia sunt diversae trianguli species. Et similiter est in proposito. Numerus enim dividitur in diversas species, quarum una est decem. Omnia ergo quae sunt decem, dicuntur habere unum numerum; quia non differunt ad invicem secundum speciem numeri, cum contineantur sub una numeri specie. Sed non potest dici quod sint eadem decem; quia ea quibus applicatur numerus denarius, differunt, cum quaedam horum sint canes et quaedam equi. Videtur autem hoc introduxisse Aristoteles, ne aliquis ad sustinendam unitatem temporis sit contentus eo quod dicitur unum numerum esse aequalium numero, licet diversorum: quia licet sit idem denarius vel ternarius propter unitatem speciei, non tamen est idem denarius vel ternarius propter diversitatem quae est secundum numerum ex parte materiae. Unde secundum istam rationem sequeretur quod tempus esset unum specie, sed non numero. Et ideo ad accipiendam veram temporis unitatem, oportet recurrere ad unitatem primi motus, qui primo mensuratur tempore, et quo etiam mensuratur tempus. Ultimo autem epilogando concludit, dictum esse de tempore, et de iis quae sunt propria ad considerationem temporis.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Commentaria in octo libros Physicorum

a libro V ad librum VI

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Taurini 1954 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 5

Lectio 1

[72169] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit de motu et de his quae consequuntur motum in communi, hic iam accedit ad dividendum motum. Et dividitur in partes duas. In prima agit de divisione motus secundum quod dividitur in species; in secunda de divisione motus in partes quantitativas, et hoc in sexto libro, ibi: si autem est continuum et cetera. Prima autem pars dividitur in duas. In prima agit de divisione motus in suas species; in secunda agit de unitate et oppositione motus, ibi: post haec autem dicamus quid est simul et cetera. Prima dividitur in duas. In prima distinguit motum per se a motu per accidens; in secunda dividit motum per se in suas species, ibi: quoniam autem omnis mutatio et cetera. Prima dividitur in duas. In prima distinguit motum per se a motu per accidens; in secunda praetermittendum docet motum per accidens, et determinandum esse de motu per se, ibi: secundum quidem igitur accidens et cetera. Circa primum duo facit: primo distinguit motum per se a motu per accidens; secundo epilogat praedicta, ibi: quomodo quidem et cetera. Distinguit autem in prima parte motum per se a motu per accidens, tripliciter: primo quidem ex parte mobilis; secundo ex parte moventis, ibi: est autem et in movente etc.; tertio ex parte termini, ibi: quoniam autem est aliquid et cetera.

[72170] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo quod omne *transmutans*, idest transmutatum, tribus modis dicitur transmutari. Uno enim modo dicitur aliquid transmutari per accidens, sicut cum dicimus musicum ambulare, quoniam hic homo, cui accidit esse musicum, ambulat. Alio modo dicitur aliquid transmutari simpliciter, quia aliqua pars eius mutatur, sicut omnia quae dicuntur mutari secundum partes. Et ponit exemplum in motu alterationis: dicitur enim sanari corpus animalis, quia sanatur oculus aut *thorax*, idest pectus, quae sunt partes totius corporis. Tertio modo dicitur aliquid moveri, quod neque secundum accidens movetur, neque secundum partem, sed ex eo quod ipsum movetur primo et per se; ut per hoc quod dicit *primo*, excludatur motus secundum partem; per id quod dicit *secundum se*, excludatur motus per accidens. Hoc autem per se mobile variatur secundum diversas species motus; sicut alterabile est mobile secundum alterationem, et augmentabile secundum augmentum. Et iterum in specie alterationis differt sanabile, quod movetur

secundum sanationem, et calefactibile, quod movetur secundum calefactionem.

[72171] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: est autem et in movente etc., distinguit motum per se a motu per accidens ex parte moventis. Et dicit quod similiter praedicta distinctio, quae posita est ex parte mobilis, potest attendi in movente. Tripliciter enim dicitur aliquid movere. Uno modo per accidens, sicut musicus aedificat. Alio modo secundum partem, inquantum aliqua pars eius movet, sicut homo dicitur percutere quia manus eius percutit. Tertio modo dicitur aliquid movere primo et per se, sicut medicus sanat.

[72172] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit: quoniam autem est aliquid etc., procedit ad dividendum motum eodem modo ex parte termini. Et primo praemittit quaedam praeambula; secundo ponit divisionem, ibi: est autem et in illis et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit quot requirantur ad motum; secundo comparat ea ad invicem, ibi: alterum enim est quod etc., tertio solvit quandam dubitationem, ibi: quid quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod ad motum requiruntur quinque. Primo requiritur primum movens, a quo scilicet est principium motus. Secundo requiritur mobile quod movetur. Tertio, tempus in quo est motus. Et praeter ista tria requiruntur duo termini; unus scilicet ex quo incipit motus; et alius in quem motus procedit: omnis enim motus est a quodam in quiddam.

[72173] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: alterum enim etc., comparat praemissa ad invicem. Et primo mobile ad duos terminos motus; secundo duos terminos motus ad invicem, ibi: magis autem in quod et cetera. Dicit ergo primo quod id quod primo et per se movetur, alterum est a termino in quem tendit motus, et a termino a quo motus incipit; sicut patet in istis tribus, lignum, calidum et frigidum. In motu enim calefactionis, lignum quidem est subiectum mobile, aliud vero, scilicet calidum, est terminus ad quem, aliud autem, scilicet frigidum, est terminus a quo. Dicit autem id quod movetur *primum* esse alterum ab utroque termino, quia nihil prohibet id quod movetur *per accidens*, esse alterum terminorum: subiectum enim, ut lignum, est id quod calefit per se; privatio vero et contrarium, ut frigidum, est quod calefit per accidens, ut in primo dictum est. Quod autem mobile sit alterum ab utroque termino, consequenter probat per hoc quod motus est in subiecto, sicut in ligno; non autem est in altero terminorum, neque in specie albi neque in specie nigri. Et hoc patet per hoc, quod illud in quo est motus, movetur: terminus autem motus neque movet neque movetur: sive terminus motus sit *species*, idest qualitas, ut in alteratione: sive sit locus, ut in motu locali; sive sit quantum, ut in motu augmenti et decrementi. Sed movens movet subiectum quod movetur, *in quod movetur*, idest in terminum ad quem. Quia ergo motus est in subiecto quod movetur, non autem in termino, manifestum est quod subiectum mobile est aliud a termino motus.

[72174] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: magis autem in quod etc., comparat utrumque terminorum ad invicem. Et dicit quod mutatio magis denominatur a termino ad quem, quam a termino a quo: sicut corruptio dicitur mutatio in non esse, quamvis illud quod corrumpitur mutetur ex esse; e contrario generatio est mutatio in esse, quamvis incipiat a non esse. Nomen autem generationis ad esse pertinet, corruptionis vero ad non esse. Huius autem ratio est, quia

per mutationem aufertur terminus a quo, et acquiritur terminus ad quem: unde motus videtur repugnare termino a quo, et convenientiam habere cum termino ad quem; et propter hoc ab eo denominatur.

[72175] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit: quid quidem igitur motus sit etc., solvit quandam dubitationem. Et circa hoc tria facit. Primo praemittit duo quae ex praemissis sunt manifesta: quorum primum est quod in tertio dictum est quid sit motus; secundum est quod in praecedentibus immediate dictum est, quod *species*, idest qualitas, et locus et quaecumque *passiones*, idest passibiles qualitates, quae sunt termini motus, non moventur, cum in eis non sit motus, ut dictum est; ut patet in scientia, quae est quaedam species, et calore, qui est quaedam passio vel passibilis qualitas. Secundo ibi: et dubitabit aliquis etc., ponit tertium, de quo est dubitatio. Et dicit quod aliquis dubitare potest, utrum *passiones*, idest passibiles qualitates, ut calor et frigus et albedo et nigredo, ex quo non moventur, sint quidam motus. Tertio ibi: erit enim ad motum etc., ducit ad inconveniens, si hoc ponatur. Cum enim albedo sit terminus in quem est motus, si albedo sit motus, sequitur quod motus sit terminus motus, quod non potest esse, ut infra probabitur. Et ex hoc determinat veritatem, et dicit quod albedo non est motus, sed albatio. Addit autem *fortassis*, quia nondum probavit quod motus non terminetur in motum.

[72176] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: est autem et in illis etc., ex quo termini motus sunt aliud a mobili et a movente, ut ostensum est, ostendit quod praeter divisionem motus, quae accipitur ex parte moventis et mobilis, dividitur tertio motus ex parte termini. Et quia terminus ad quem magis denominat motum quam terminus a quo, ut dictum est, accipit divisionem motus non ex parte termini a quo, sed ex parte termini ad quem. Et dicit quod etiam ex parte *illorum*, scilicet terminorum, potest accipi in motu aliquid quod est per accidens, et aliquid quod est secundum partem et secundum aliud, et aliquid quod est primo et non secundum aliud. Per accidens quidem, sicut si dicatur de eo quod fit album, quod mutatur in id quod intelligitur vel cognoscitur ab aliquo, erit hoc per accidens: accidit enim colori albo quod intelligatur. Si autem dicatur de eo quod fit album, quod mutetur in colorem, hoc erit secundum partem: dicitur enim mutari in colorem, quia mutatur in albedinem, quae est pars coloris. Et simile est si dicam de aliquo qui vadit Athenas, quod vadit in Europam; quia Athenae sunt pars Europae. Si autem dicatur de eo quod fit album, quod mutatur in album colorem, hoc erit primo et per se. Non autem dividit motum ex parte temporis, quod videbatur residuum: quia tempus comparatur ad motum ut mensura extrinseca.

[72177] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit: quomodo quidem igitur per se etc., epilogat quod dixerat: et dicit quod manifestum est, quomodo aliquid per se movetur, et quomodo secundum accidens, et quomodo *secundum aliquid aliud*, idest secundum partem; et iterum, quomodo hoc quod dico *primo et per se*, invenitur tam in movente quam in mobili. Dictum est enim quid est movens primo et per se, et quid est quod movetur primo et per se. Et iterum dictum est quod motus non est in *specie*, idest in qualitate, quae est terminus motus; sed est in eo quod movetur, sive in *mobili secundum actum*, quod idem est.

[72178] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit: secundum quidem igitur accidens etc.,

ostendit de quo motu sit agendum. Et primo ostendit propositum; secundo manifestat quoddam quod dixerat, ibi: ex medio autem et cetera. Dicit ergo primo quod mutatio quae est per accidens, dimittenda est: sive per accidens accipiatur ex parte moventis, sive ex parte mobilis, sive ex parte termini. Et hoc ideo quia motus per accidens est indeterminatus: est enim in omnibus sicut in terminis, et in omni tempore, et omnium subiectorum vel moventium; quia uni infinita possunt accidere. Sed mutatio quae non est secundum accidens, non est in omnibus; sed est tantum *in contrariis et mediis*, quantum ad motum qui est in quantitate, qualitate et ubi; *et in contradictione*, quantum ad generationem et corruptionem, quorum termini sunt esse et non esse: et hoc patet per inductionem. Sub arte autem non cadunt nisi ea quae sunt determinata; nam infinitorum non est ars.

[72179] In Physic., lib. 5 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit: ex medio autem mutatur etc., manifestat quoddam quod dixerat, scilicet quod motus sit in mediis. Et dicit quod contingit mutari ex medio ad utrumque extremorum et e converso, inquantum scilicet possumus uti medio ut contrario respectu utriusque extremi. Medium enim inquantum habet convenientiam cum utroque extremorum, est quodammodo utrumque eorum; et ideo potest dici hoc ad illud, et illud ad hoc: sicut si dicam quod media vox inter gravem et acutam *est gravis ad ultimam*, idest per comparationem ad acutam, et *subtilis*, idest acuta, per comparationem *ad extremam*, idest ad gravem; et fuscum est album per comparationem ad nigrum, et e converso.

Lectio 2

[72180] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 1 Postquam philosophus distinxit motum per se a motu per accidens, hic dividit mutationem et motum per se in suas species. Ubi considerandum est quod Aristoteles supra in tertio ubi motum definivit, accepit nomen *motus* secundum quod est commune omnibus speciebus mutationis. Et hoc modo accipit hic nomen *mutationis: motum* autem accipit magis stricte, pro quadam mutationis specie. Dividitur ergo pars ista in partes duas: in prima dividit mutationem in suas species, quarum una est motus; in secunda subdividit motum in suas species, ibi: si igitur praedicamenta et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit divisionem mutationis; secundo manifestat partes divisionis, ibi: ex non subiecto quidem et cetera. Circa primum tria facit: primo praemittit quaedam necessaria ad divisionem mutationis; secundo concludit ex praemissis mutationis divisionem, ibi: quare necesse est etc.; tertio excludit quandam obiectionem, ibi: quae enim est ex non subiecto et cetera.

[72181] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo quod cum omnis mutatio sit a quodam in quiddam, ut manifestatur ex ipso mutationis nomine, quod denotat aliquid esse post aliud, et aliud esse prius et aliud posterius; necesse est his suppositis, quod omne quod mutatur, quatuor modis mutetur. Aut enim uterque terminus est affirmatus; et sic dicitur aliquid mutari ex subiecto in subiectum. Aut terminus a quo est affirmatus, et terminus ad quem est negatus; et sic dicitur aliquid moveri ex subiecto in non subiectum. Aut e converso terminus a quo est negatus, et terminus

ad quem est affirmatus; et sic dicitur aliquid moveri ex non subiecto in subiectum. Aut uterque terminus est negatus; et sic dicitur aliquid mutari ex non subiecto in non subiectum. Non enim accipitur hic *subiectum* eo modo quo sustinet formam; sed omne illud quod affirmative significatur, dicitur hic subiectum.

[72182] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: quare necesse est etc., concludit ex praemissis divisionem mutationis. Et dicit quod necessario ex praemissis sequitur, quod tres sint mutationis species: quarum una est ex subiecto in subiectum, sicut cum aliquid mutatur de albo in nigrum; alia autem est ex subiecto in non subiectum, sicut cum aliquid mutatur de esse in non esse; tertia est e converso ex non subiecto in subiectum, sicut cum aliquid mutatur de non esse in esse.

[72183] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: quae enim est ex non subiecto etc., excludit quandam obiectionem. Posset enim aliquis obiicere, quod cum praemiserit quatuor modis aliquid mutari, debuisset concludere quatuor esse species mutationis, et non tres tantum. Sed hanc obiectionem excludit dicens, quod non potest esse aliqua mutationis species de non subiecto in non subiectum; quia omnis mutatio est inter opposita; duae autem negationes non sunt oppositae. Neque enim dici potest quod sint contraria, neque quod sint contradictoria. Et huius etiam signum est, quia quascumque negationes contingit simul esse veras de aliquo uno et eodem, sicut lapis nec est sanus nec aeger. Unde cum mutatio per se sit solum in contrariis et in contradictione, ut supra dictum est, sequitur quod ex negatione in negationem non sit mutatio per se, sed solum sic mutatur aliquid per accidens. Cum enim aliquid fit de albo nigrum, fit etiam per accidens de non nigro non album. Et per hunc modum dixit aliquid mutari ex non subiecto in non subiectum. Quod autem est per accidens in aliquo genere, non potest esse species illius generis. Et ideo ex non subiecto in non subiectum non potest esse aliqua mutationis species.

[72184] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: ex non subiecto quidem etc., manifestat partes positae divisionis. Et circa hoc tria facit: primo manifestat duas partes divisionis; secundo ostendit quod neutra earum est motus, ibi: si igitur quod non est etc.; tertio concludit quod residua pars divisionis est motus, ibi: quoniam autem motus et cetera. Circa primum duo facit: primo manifestat unam partem divisionis; secundo aliam, ibi: quae vero ex subiecto in non et cetera.

[72185] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 6 Dicit ergo primo quod illa mutatio quae est ex non subiecto in subiectum, est inter opposita secundum contradictionem, et vocatur *generatio*, quae est mutatio de non esse in esse. Sed haec est duplex: quaedam enim est simplex generatio, qua aliquid simpliciter generatur; alia vero est generatio *quaedam*, qua aliquid secundum quid generatur. Et ponit exemplum de utraque generatione. Et primo de secunda, dicens quod cum aliquid mutatur de non albo in album, est generatio *huius* et non simpliciter. Et secundo de prima; et dicit quod illa generatio, quae est ex non esse simpliciter in ens quod est substantia, est generatio *simpliciter*, secundum quam simpliciter dicimus aliquid fieri et non fieri. Cum enim generatio sit mutatio de non esse in esse, secundum illum modum dicitur aliquid generari, quo ex non esse in esse mutatur. Cum autem ex non albo fit album, non mutatur aliquid ex non esse simpliciter in esse simpliciter. Quod enim mutatur proprie, subiectum est; subiectum autem albi est aliquod ens actu. Unde cum subiectum

maneat in tota mutatione, etiam in principio mutationis erat ens actu, simpliciter loquendo; non tamen erat ens actu hoc, scilicet album: et ideo non dicitur fieri simpliciter sed fieri hoc, scilicet album. Subiectum vero formae substantialis non est aliquod ens actu, sed ens in potentia tantum, scilicet materia prima, quae in principio generationis est sub privatione, in fine autem sub forma: et ideo secundum generationem substantiae fit aliquid simpliciter. Et ex hoc haberi potest, quod secundum nullam formam quae praesupponit aliam formam in materia, attenditur generatio simpliciter, sed solum secundum quid; quia quaelibet forma facit ens actu.

[72186] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit: quae vero ex subiecto etc., manifestat aliam partem divisionis. Et dicit quod illa mutatio quae est ex subiecto in non subiectum, vocatur *corruptio*. Sed quaedam est corruptio *simpliciter*, quae scilicet est ex esse substantiali in non esse: quaedam vero est in oppositam negationem cuiuscumque affirmationis, sicut de albo in non album, quae est corruptio *huius*, sicut etiam de generatione dictum est.

[72187] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: si igitur quod non est etc., ostendit quod neutra praedictarum partium est motus. Et primo quod generatio non sit motus; secundo quod neque corruptio, ibi: neque iam corruptio et cetera. Primum probat duabus rationibus. Quarum prima talis est. Quod simpliciter non est hoc aliquid, non potest moveri; quia quod non est, non movetur: sed quod generatur simpliciter, non est hoc aliquid; est enim non ens simpliciter: ergo quod generatur simpliciter, non movetur: ergo generatio simplex non est motus. Ad manifestationem autem primae propositionis, dicit quod non ens dicitur tripliciter; et duobus modis dictum, non ens non movetur; tertio modo dictum, movetur per accidens. Uno modo dicitur ens et non ens secundum compositionem et divisionem propositionis, prout sunt idem cum vero et falso: et sic ens et non ens sunt in mente tantum, ut dicitur in VI Metaphys.; unde non competit eis motus. Alio modo dicitur non ens quod est in potentia, secundum quod esse in potentia opponitur ei quod est esse in actu simpliciter: et hoc etiam non movetur. Tertio modo dicitur non ens quod est in potentia, quae non excludit esse in actu simpliciter, sed esse actu hoc, sicut non album dicitur non ens, et non bonum: et huiusmodi non ens contingit moveri, sed per accidens, secundum quod huiusmodi non ens accidit alicui existenti in actu, cui competit moveri, sicut cum homo est non albus. Quod autem id quod simpliciter non est hoc aliquid, nullo modo moveatur, nec per se nec per accidens, patet ex hoc, quod impossibile est quod non est moveri. Unde impossibile est generationem esse motum: illud enim quod non est, fit sive generatur. Et quamvis, ut in primo huius dictum est, ex non ente fiat aliquid per accidens, ex ente autem in potentia per se; nihilominus tamen verum est dicere de eo quod fit simpliciter, quod simpliciter non est: unde moveri non potest; et eadem ratione nec quiescere. Unde generatio nec motus est, nec quies. Haec igitur inconvenientia sequuntur, si quis ponat generationem esse motum, scilicet quod non ens moveatur et quiescat.

[72188] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: et si omne etc.: quae talis est. Omne quod movetur est in loco: sed quod non est, non est in loco, quia posset de eo dici quod alicubi esset: ergo quod non est, non movetur, et sic idem quod supra. Veritas autem primae propositionis apparet ex hoc, quod cum motus localis sit primus motuum, oportet quod omne quod

movetur, moveatur secundum locum, et ita sit in loco. Remoto enim priori, removentur ea quae consequenter sunt.

[72189] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit: neque iam corruptio etc., probat quod corruptio non sit motus, quia motui nihil contrariatur nisi motus vel quies: sed corruptioni contrariatur generatio, quae neque est motus neque quies, ut ostensum est: ergo corruptio non est motus.

[72190] In Physic., lib. 5 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit: quoniam autem etc., concludit ex praemissis, quod residua pars supra positae divisionis sit motus. Cum enim motus sit quaedam mutationis species, quia in eo est aliquid post aliud, quod supra dixit ad rationem mutationis pertinere; motus autem neque est generatio neque corruptio, quae sunt mutationes secundum contradictionem; relinquitur ex necessitate, cum non sint nisi tres species mutationis, quod motus sit mutatio de subiecto in subiectum. Ita tamen quod per duo *subiecta*, idest per duo affirmata, intelligamus contraria aut media: quia etiam privatio quodammodo est contrarium, et quandoque significatur affirmative; ut nudum, quod est privatio, et album et nigrum, quae sunt contraria.

Lectio 3

[72191] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 1 Postquam philosophus divisit mutationem in generationem et corruptionem et motum, hic subdividit motum in suas partes. Et quia oppositorum est eadem scientia, primo assignat species motus; secundo ostendit quot modis immobile dicatur, ibi: immobile autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit quandam conditionalem, per quam accipitur divisio motus in suas partes; secundo manifestat conditionalem praemissam, ibi: secundum substantiam autem et cetera.

[72192] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 2 Concludit ergo ex praemissis, quod cum motus sit de subiecto in subiectum, subiecta autem sint in aliquo genere praedicamentorum; necesse est quod species motus distinguantur secundum genera praedicamentorum, cum motus denominationem et speciem a termino trahat, ut supra dictum est. Si ergo praedicamenta sunt divisa in decem rerum genera, scilicet substantiam et qualitatem etc., ut dictum est in libro praedicamentorum et in V Metaphys.; et in tribus illorum inveniatur motus; necesse est esse tres species motus, scilicet motus qui est in genere *quantitatis*, et motus qui est in genere *qualitatis*, et motus qui est in genere *ubi*, qui dicitur secundum locum. Qualiter autem motus sit in istis generibus, et qualiter pertineat motus ad praedicamentum actionis et passionis, in tertio dictum est. Unde nunc breviter dicere sufficiat, quod quilibet motus est in eodem genere cum suo termino, non quidem ita quod motus qui est ad qualitatem sit species qualitatis, sed per reductionem. Sicut enim potentia reducitur ad genus actus, propter hoc quod omne genus dividitur per potentiam et actum: ita oportet quod motus, qui est actus imperfectus, reducatur ad genus actus perfecti. Secundum autem quod motus consideratur ut est in hoc ab alio, vel ab hoc in aliud, sic pertinet ad praedicamentum actionis et passionis.

[72193] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: secundum substantiam autem etc., manifestat

conditionalem praemissam. Et primo ostendit quod in aliis generibus a tribus praedictis, non potest esse motus; secundo ostendit quomodo in istis tribus generibus motus sit, ibi: quoniam autem neque substantiae et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod in genere substantiae non est motus; secundo quod nec in genere *ad aliquid*, ibi: neque est in ad aliquid etc.; tertio quod nec in genere actionis et passionis, ibi: neque agentis neque patientis et cetera. Praetermittit autem tria praedicamenta, scilicet *quando* et *situm* et *habere. Quando* enim significat in tempore esse; tempus autem mensura motus est: unde per quam rationem non est motus in actione et passione, quae pertinent ad motum, eadem ratione nec in quando. *Situs* autem ordinem quendam partium demonstrat; ordo vero relatio est: et similiter *habere* dicitur secundum quandam habitudinem corporis ad id quod ei adiacet: unde in his non potest esse motus, sicut nec in relatione. Quod ergo motus non sit in genere *substantiae*, sic probat. Omnis motus est inter contraria, sicut supra dictum est: sed substantiae nihil est contrarium: ergo secundum substantiam non est motus.

[72194] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 4 Habet autem dubitationem quod hic dicitur, propter hoc quod idem philosophus dicit in libro de generatione, quod ignis est contrarius aquae. Et in libro de caelo dicitur, quod caelum non est generabile nec corruptibile, quia non habet contrarium: unde videtur relinquere, quod ea quae corrumpuntur, vel sint contraria vel ex contrariis composita. Dicunt autem quidam ad hoc, quod una substantia potest esse alteri contraria, ut ignis aquae, secundum suam formam, non secundum suum subiectum. Sed secundum hoc probatio Aristotelis non valeret: sufficeret enim ad hoc quod motus sit in substantia, quod formae substantiales sint contrariae. Est enim motus de forma in formam, quia et in alteratione subiectum non est contrarium subiecto, sed forma formae. Et ideo aliter dicendum, quod ignis est contrarius aquae secundum qualitates activas et passivas, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum; non autem secundum formas substantiales. Non enim potest dici quod calor sit forma substantialis ignis, cum in aliis corporibus sit accidens de genere qualitatis. Quod enim est de genere substantiae, non potest esse alicui accidens. Sed haec etiam responsio difficultatem patitur. Manifestum est enim quod propriae passiones causantur ex principiis subiecti, quae sunt materia et forma. Si igitur propriae passiones ignis et aquae sunt contrariae, cum contrariorum sint contrariae causae, videtur quod formae substantiales sint contrariae. Item in X Metaphys. probatur quod omne genus dividitur per contrarias differentias: differentiae autem sumuntur a formis, ut in VIII eiusdem libri habetur: videtur ergo quod sit contrarietas in formis substantialibus.

[72195] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 5 Dicendum est igitur quod contrarietas differentiarum, quae est in omnibus generibus, attenditur secundum communem radicem contrarietatis, quae quidem est excellentia et defectus, ad quam oppositionem omnia contraria reducuntur, ut in primo huius habitum est. Omnes enim differentiae dividentes aliquod genus, hoc modo se habent, quod una earum est ut abundans, et alia ut deficiens respectu alterius. Propter quod Aristoteles dicit in VIII Metaphys., quod definitiones rerum sunt sicut numeri, quorum species variantur per additionem et subtractionem unitatis. Non tamen oportet quod in quolibet genere sit contrarietas secundum propriam rationem huius et illius speciei; sed solum secundum communem rationem excellentiae et defectus. Quia enim contraria sunt quae maxime distant, oportet quod in quocumque genere inven-

itur contrarietas, quod inveniantur duo termini maxime distantes, inter quos cadunt omnia quae sunt illius generis. Nec hoc sufficeret ad hoc quod in illo genere esset motus, nisi de uno extremo in aliud contingeret continue pervenire. In quibusdam ergo generibus hae duae conditiones desunt, ut patet in numeris. Quamvis enim omnes species numerorum differant secundum excellentiam et defectum; tamen non est accipere duo extrema maxime distantia in illo genere: est enim accipere minimum numerum, scilicet dualitatem, non tamen maximum. Similiter inter species numerorum non est continuitas; quia quaelibet species numerorum formaliter perficitur per unitatem, quae indivisibilis est, et alteri unitati non continua. Et similiter etiam est in genere substantiae. Sunt enim formae diversarum specierum ab invicem differentes secundum excellentiam et defectum, inquantum una forma est nobilior alia; et propter hoc ex diversis formis possunt causari diversae passiones, ut obiectum est: tamen una forma speciei secundum propriam suam rationem non habet contrarietatem ad aliam. Primo quidem quia in formis substantialibus non attenditur maxima distantia inter aliquas duas formas, ita quod ab una earum non veniatur ordinatim nisi per media: sed materia dum exuitur una forma, potest indifferenter recipere diversas formas absque ordine. Unde Aristoteles dicit in II de generatione, quod cum ex terra fit ignis, non oportet quod fiat transitus per media elementa. Secundo quia, cum esse substantiale cuiuslibet rei sit in aliquo indivisibili, non potest aliqua continuitas attendi in formis substantialibus, ut motus continuus possit esse de una forma in aliam secundum remissionem unius formae et intensionem alterius. Unde probatio Aristotelis, qua probat in substantia non esse motum quia non est ibi contrarietas, est demonstrativa, et non probabilis tantum, ut Commentator innuere videtur. Licet possit et alia ratione probari quod motus non est in substantia, quam supra posuit: quia scilicet subiectum formae substantialis est ens in potentia tantum.

[72196] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 6 In qualitatibus autem tertiae speciei manifeste apparet contrarietas secundum utramque rationem: et quia qualitates possunt intendi et remitti, ut sic possit esse continuus motus de qualitate in qualitatem; et quia invenitur maxima distantia in uno genere inter duo determinata extrema, sicut in coloribus inter album et nigrum, in saporibus inter dulce et amarum. In quantitate autem et loco, alterum istorum manifeste invenitur, scilicet continuitas: sed aliud, scilicet maxima distantia determinatorum extremorum, non invenitur in eis, si secundum communem rationem quantitatis et loci accipiantur; sed solum secundum quod accipiuntur in aliqua re determinata; sicut in aliqua specie animalis vel plantae est aliqua minima quantitas, a qua incipit motus augmenti, et aliqua maxima, ad quam terminatur. Similiter etiam in loco inveniuntur duo termini maxime distantes per comparationem ad motum aliquem, a quorum uno incipit motus, et in aliud terminatur, sive sit motus naturalis sive violentus.

[72197] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: neque est in ad aliquid etc., ostendit quod non est motus in genere *ad aliquid*. In quocumque enim genere est per se motus, nihil illius generis de novo invenitur in aliquo, absque eius mutatione; sicut novus color non invenitur in aliquo colorato absque eius alteratione. Sed contingit de novo verum esse aliquid relative dici ad alterum altero mutato, ipso tamen non mutato. Ergo motus non est per se in *ad aliquid*, sed solum per accidens, inquantum scilicet ad aliquam mutationem consequitur nova relatio; sicut ad mutationem secundum

quantitatem sequitur aequalitas vel inaequalitas, et ex mutatione secundum qualitatem similitudo vel dissimilitudo.

[72198] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 8 Hoc autem quod hic dicitur, in quibusdam non videtur habere difficultatem, in quibusdam autem sic. Sunt enim quaedam relationes quae non sunt aliquid realiter in eo de quo praedicantur. Quod quidem quandoque contingit ex parte utriusque extremi, sicut cum dicitur idem eidem idem: haec enim identitatis relatio in infinitum multiplicaretur, si quaelibet res esset sibi eadem per relationem additam: manifestum est enim quod quodlibet sibi ipsi est idem. Est ergo haec relatio secundum rationem tantum, inquantum scilicet unam et eandem rem ratio accipit ut duo extrema relationis. Et similiter est in multis aliis. Quaedam vero relationes sunt, quarum una realiter est in uno extremo, et alia secundum rationem tantum in altero, sicut scientia et scibile: scibile enim relative dicitur, non quia ipsum refertur per aliquam relationem in ipso existentem, sed quia aliud refertur ad ipsum, ut patet per philosophum in V Metaphys. Et similiter est cum columna dicitur dextra animali: dextrum enim et sinistrum sunt relationes reales in animali, quia in eis inveniuntur determinatae virtutes, in quibus huiusmodi relationes fundantur: in columna autem non sunt secundum rem, sed secundum rationem tantum, quia non habet praedictas virtutes, quae sunt fundamenta harum relationum. Quaedam vero relativa sunt, in quibus ex parte utriusque extremi invenitur relatio realiter existens, sicut in aequalitate et similitudine: in utraque enim invenitur quantitas vel qualitas, quae est huius relationis radix. Et simile etiam apparet in multis aliis relationibus. In illis igitur relationibus quae non ponunt rem aliquam nisi in uno extremorum, non videtur difficile quod mutato illo extremo, in quo relatio realiter existit, de novo dicatur aliquid relative de altero, absque sui mutatione, cum nihil ei realiter adveniat. Sed in illis in quibus relatio invenitur realiter in utroque extremorum, videtur difficile quod aliquid relative dicatur de uno per mutationem alterius absque mutatione sui: cum nihil de novo adveniat alicui absque mutatione eius cui advenit. Unde dicendum est quod si aliquis per suam mutationem efficiatur mihi aequalis, me non mutato, ista aequalitas primo erat in me quodammodo, sicut in sua radice, ex qua habet esse reale: ex hoc enim quod habeo talem quantitatem, competit mihi quod sim aequalis omnibus illis, qui eandem quantitatem habent. Cum ergo aliquis de novo accipit illam quantitatem, ista communis radix aequalitatis determinatur ad istum: et ideo nihil advenit mihi de novo per hoc quod incipio esse alteri aequalis per eius mutationem.

[72199] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit: neque agentis etc., probat quod non sit motus in genere *actionis* et *passionis*. Actio enim et passio non differunt subiecto a motu, sed addunt aliquam rationem, ut in tertio dictum est. Unde idem est dicere quod motus sit in agere et pati, et quod motus sit in motu. Circa hoc ergo tria facit: primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: primum quidem enim contingit etc.; tertio ponit quandam distinctionem ad propositi manifestationem, ibi: omnino autem quoniam movetur et cetera. Dicit ergo primo quod sicut motus non est eius quod est ad aliquid, ita etiam non est agentis et patientis, neque etiam, ut absolute loquamur, est moventis aut moti: quia non potest esse quod aliquis motus sit alicuius motus, neque quod generatio sit generationis, quae sunt species mutationis; neque etiam quod mutationis sit mutatio, quae est genus eorum et etiam corruptionis.

[72200] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: primum quidem enim contingit etc., probat quod mutationis non possit esse mutatio; et hoc per sex rationes. Quarum prima est, quia si mutationis sit mutatio, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut mutatio sit mutationis *sicut subiecti* quod movetur: sicut aliqua mutatio est hominis, quia homo movetur, puta de albedine in nigredinem. Sic ergo potest intelligi quod motus aut mutatio sit mutationis aut motus ut subiecti, ita scilicet quod motus aut mutatio moveatur; puta quod calescat aut infrigidetur vel moveatur secundum locum aut secundum augmentum et diminutionem. Sed hoc est impossibile, quia mutatio non est de numero subiectorum, cum non sit substantia per se subsistens. Non ergo potest esse mutatio mutationis ut subiecti.

[72201] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 11 Alio modo potest intelligi ut sit mutatio mutationis *ut termini*, ita scilicet quod aliquod subiectum moveatur ex una specie mutationis in alteram, sicut ex calefactione in infrigidationem aut sanationem ut duae mutationes intelligantur duo termini unius mutationis, sicut aegritudo et sanitas intelliguntur duo termini mutationis, cum homo mutatur a sanitate in aegritudinem. Sed non est possibile quod aliquod subiectum moveatur per se de mutatione in mutationem, sed solum per accidens. Et quod hoc non sit possibile per se, probat dupliciter. Primo quidem sic. Omnis enim motus est mutatio ab una specie determinata in aliam speciem determinatam. Et similiter generatio et corruptio, quae condividuntur motui, habent determinatos terminos: sed est differentia intantum quod generatio et corruptio sunt in terminum oppositum *sic*, idest secundum contradictionem; sed motus est in terminum oppositum *non similiter*, sed secundum contrarietatem. Si igitur aliquod subiectum mutetur de mutatione in mutationem, puta de aegrotatione in dealbationem, simul dum mutatur subiectum de sanitate in aegritudinem, mutabitur etiam ex hac mutatione in aliam. Dum enim subiectum adhuc est partim in termino a quo, movetur in terminum ad quem, sicut dum aliquis aliquid habet de sanitate, movetur ad aegritudinem. Si igitur motus de sanitate in aegritudinem sit terminus a quo alicuius motus, dum adhuc durat ista mutatio, qua scilicet aliquis mutatur de sanitate in aegritudinem, simul mutabitur subiectum de hac mutatione in aliam, quae succedit in subiecto huic mutationi. Manifestum est autem quod quando prima mutatio fuerit terminata, scilicet cum iam quis ex sanitate mutatus est in aegritudinem, poterit deinceps succedere sibi quaecumque alia mutatio. Nec hoc est mirum; quia contingit terminata prima mutatione, subiectum quiescere et nulla mutatione mutari; et eadem ratione contingit quod mutetur alia quacumque mutatione. Si igitur est aliquis motus de prima mutatione in secundam mutationem, quae succedit in subiecto, sequetur quod motus sit de prima mutatione in quamcumque aliam indeterminate. Et hoc est contra rationem motus per se: quia omnis motus est de determinato ad determinatum terminum: non enim corpus movetur per se de albo in quodcumque, sed in nigrum aut medium. Patet ergo quod duae mutationes non sunt per se termini mutationis alicuius.

[72202] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 12 Secundo autem probat idem per aliam rationem. Quia si mutatio quaedam per se est de mutatione praecedente in mutationem subsequentem, non oportet quod semper sit mutatio in mutationem *contingentem*, idest quam contingat simul esse cum mutatione praecedente: sicut dealbatio simul potest esse cum aegrotatione, sed sanatio non potest simul esse

cum aegrotatione, quia sunt contrariae mutationes. Contingit tamen quod aegrotationi succedat in eodem subiecto sicut dealbatio, ita et sanatio. Et hoc est quod dicit, quod mutatio quae ponitur esse de una mutatione in aliam, non semper erit in mutationem contingentem, cum quandoque succedat non contingens. Et illa etiam mutatio non contingens est *ex quodam in quoddam alterum*, idest inter duos alios terminos. Quare ista mutatio non contingens, in quam aliquis mutatur de aegrotatione, erit sanatio opposita aegrotationi. Quod autem hoc sit inconveniens, patet ex propositione supra inducta, scilicet quod simul dum est prima mutatio, mutabitur in secundam: simul ergo dum aliquis movetur ad aegritudinem, mutabitur ad sanationem. Sanationis autem terminus est sanitas: est enim de quodam in quoddam aliud, ut dictum est. Unde relinquitur quod simul dum aliquid movetur ad aegritudinem, moveatur etiam ad sanitatem: quod est moveri ad duo contraria simul, et intendere ea simul; quod est impossibile. Sic igitur manifestum est quod nulla mutatio est per se de una mutatione in aliam. Sed quod hoc contingat esse per accidens, ut praemisit, manifestat subdens quod per accidens hoc contingit, sicut quando subiectum nunc mutatur una mutatione et postmodum alia: puta si dicatur aliquid mutari per accidens de recordatione in oblivionem, vel in quamcumque aliam mutationem: quia subiectum mutationis quandoque mutatur in scientiam, quandoque in aliquid aliud, puta in sanitatem.

[72203] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 13 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem in infinitum etc., et praemittit duas conditionales. Quarum prima est, quod si mutatio est mutationis vel generatio generationis, quocumque modo necesse est procedere in infinitum: quia eadem ratione generatio secunda habebit aliam generationem, et sic in infinitum. Secunda conditionalis est, quod si ordinentur hoc modo generationes et mutationes, quod mutatio sit mutationis et generatio generationis, si ultima mutatio vel generatio erit, necesse est quod prima sit. Hanc autem secundam conditionalem sic probat. Sit enim aliquid quod generetur simpliciter, puta ignis: si generationis est generatio, oportet dicere quod etiam ista simpliciter generatio aliquando generabatur, et hoc ipsum fieri fiebat. Cum autem fiebat ipsa generatio, nondum erat illud quod generatur simpliciter, scilicet ignis; quia aliquid non est dum fit, sed quando iam factum est, tunc primo est. Quamdiu ergo fiebat generatio ignis, ignis nondum erat factus: nondum ergo erat. Et iterum ipsa generatio suae generationis eadem ratione aliquando fiebat: et sicut quando fiebat generatio ignis, nondum erat ignis, ita sequitur quod quamdiu fiebat generatio generationis ignis, nondum esset generatio ignis. Ex quo manifestum est quod generatio ignis esse non potest, nisi completa sua generatione: et eadem ratione nec illa, nisi fuerit praecedens; et sic usque ad primam. Si igitur non fuerit prima generatio, non erit ultima, quae est generatio ignis. Sed si procedatur in generationibus in infinitum, non est accipere primam mutationem vel generationem, quia in infinitis non est primum. Unde sequitur quod neque sit *habitum*, idest consequenter se habens, in generationibus et mutationibus. Si autem non sit aliqua generatio nec mutatio, nihil fit neque movetur. Si igitur generationis sit generatio, et mutationis sit mutatio, nihil fit neque movetur. Est autem attendendum, quod haec ratio non excludit quin mutatio possit sequi mutationem per accidens in infinitum: quod oportet dicere secundum opinionem Aristotelis, qui posuit motum aeternum. Sed intendit ostendere, sicut prius dictum est, quod mutatio non sit mutationis per se in infinitum. Sic enim postrema dependeret ex infinitis

praecedentibus, et nunquam finiretur.

[72204] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 14 Tertiam rationem ponit ibi: amplius eiusdem motus etc.: quae talis est. Eidem motui contrariatur et motus et quies, sicut ascensioni contrariatur descensus et quies in loco inferiori; et similiter generatio et corruptio contrariantur: contraria autem nata sunt fieri circa idem. Ergo quidquid generatur, potest corrumpi. Sed si generationis est generatio, oportet quod generatio generetur: ergo generatio corrumpitur. Sed quod corrumpitur oportet esse: sicut enim generatur quod non est, ita corrumpitur quod est. Ergo oportet quod *cum fiat quod fit*, idest cum generatur aliquid, generatione existente, tunc ipsa generatio corrumpatur: non quidem statim cum generatio desierit, neque iterum in posteriori tempore, sed simul; quod videtur inconveniens. Est autem considerandum quod generatio est ut terminus eius quod generatur sicut substantia, quia generatio est transmutatio ad substantiam: quod autem est generationis subiectum, non est id quod generatur, sed materia eius. Unde Aristoteles non recedit a suo proposito, quo intendebat ostendere quod mutatio non est mutationis *ut termini*.

[72205] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 15 Quartam rationem ponit ibi: amplius oportet materiam etc.: quae talis est. In omni generatione oportet esse aliquam materiam, ex qua fiat illud quod generatur, sicut et in omni mutatione oportet esse aliquam materiam vel subiectum; ut in alteratione subiectum est corpus quantum ad corporales alterationes, et anima quantum ad animales. Si igitur generatio generetur, oportet quod sit aliqua materia ipsius generationis, quae scilicet in speciem generationis transeat, sicut materia ignis generati transit in speciem ignis: et talem materiam non est assignare. Ponit etiam sub eadem ratione aliud medium: quia scilicet in qualibet generatione vel mutatione oportet esse aliquem terminum, in quem aliquid movetur. Et huiusmodi terminum oportet esse hoc aliquid demonstratum vel determinatum: huiusmodi autem non est neque motus neque generatio. Non est ergo possibile quod generationis aut motus sit aliqua generatio.

[72206] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 16 Quintam rationem ponit ibi: similiter autem etc.: quae talis est. Sicut se habet genus ad genus, sic et species ad speciem: si igitur generationis sit generatio, oportebit quod etiam doctrinae generatio sit doctrina. Sed hoc apparet manifeste falsum: doctrina enim est generatio scientiae, et non generatio doctrinae. Ergo neque generationis potest esse generatio.

[72207] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 17 Sextam rationem ponit ibi: amplius, si tres species etc.: quae talis est. Si mutationis sit mutatio vel sicut subiecti vel sicut termini, cum tres sint species motus, ut dictum est, scilicet motus in ubi, in quantitate et qualitate; sequetur quod una harum specierum possit esse subiectum alterius et terminus, et etiam sui ipsius. Sequetur ergo quod loci mutatio alteretur vel etiam feratur secundum locum. Quae quidem evidentius apparent inconvenientia in speciali quam in communi. Non ergo dicendum est quod mutationis sit mutatio, aut generationis generatio.

[72208] In Physic., lib. 5 l. 3 n. 18 Deinde cum dicit: omnino autem etc., ostendit quomodo possit esse mutationis mutatio. Et dicit quod cum tripliciter aliquid moveatur, ut supra est dictum, vel secundum accidens vel secundum partem vel per se, solummodo per accidens contingit mutari mutationem; inquantum scilicet subiectum mutationis mutatur: puta si aliquis dum fit sanus, currat

aut discat; tunc enim sanatio curret aut discet per accidens, sicut musicus aedificat. Sed de eo quod movetur per accidens, non intendimus nunc tractare: hoc enim iam supra praetermisimus.

Lectio 4

[72209] In Physic., lib. 5 l. 4 n. 1 Ostenso quod non est motus in substantia, neque in ad aliquid, neque in actione et passione, concludit in quibus generibus sit motus. Et circa hoc tria facit: primo inducit conclusionem intentam; secundo ostendit qualiter sit motus in unoquoque trium generum, ibi: motus quidem igitur etc.; tertio removet quandam dubitationem, ibi: quae autem est in eadem specie et cetera. Dicit ergo primo quod cum motus non sit neque in substantia, neque in *ad aliquid*, neque in facere et pati, ut ostensum est; relinquitur quod motus sit solum in istis tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate et ubi: quia in unoquoque horum generum contingit esse contrarietatem, quam requirit motus. Quare autem praetermittat tria genera, scilicet *quando, situm et habere*; et quomodo in istis tribus generibus in quibus est motus, sit contrarietas, supra ostensum est.

[72210] In Physic., lib. 5 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit: motus quidem igitur etc., ostendit qualiter sit motus in praedictis generibus. Et primo qualiter sit in qualitate; secundo qualiter in quantitate, ibi: qui vero secundum etc.; tertio qualiter in ubi, ibi: qui autem est secundum locum et cetera. Dicit ergo primo quod motus qui est in qualitate, vocatur *alteratio*. Huic enim generi alludit hoc commune nomen, quod est *alteratio*: nam alterum solet dici quod differt secundum qualitatem. Loquimur autem nunc de qualitate, non secundum quod quale invenitur in genere substantiae, secundum quod differentia substantialis dicitur praedicari *in eo quod quale*: sed de quali *passivo*, quod continetur in tertia specie qualitatis, secundum quod quale dicitur aliquid pati aut non pati, ut calidum et frigidum, album et nigrum, et huiusmodi. In his enim contingit esse alterationem, ut in septimo huius probabitur.

[72211] In Physic., lib. 5 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit: qui vero secundum quantum etc., ostendit quomodo sit motus in quantitate. Et dicit quod motus qui est in quantitate, non est nominatus secundum suum genus, sicut alteratio; sed nominatur secundum suas species, quae sunt augmentum et decrementum. Motus enim qui est ab imperfecta magnitudine ad perfectam, vocatur *augmentum*; qui vero est a perfecta magnitudine in imperfectam, vocatur *decrementum*.

[72212] In Physic., lib. 5 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: qui autem est secundum locum etc., ostendit qualiter sit motus in ubi. Et dicit quod motus secundum locum non habet nomen commune generis, neque nomina propria specierum; sed imponit ei nomen commune, ut vocetur *latio*: quamvis hoc nomen non sit proprium omnino motus localis in communi. Illa enim sola dicuntur proprie ferri, quae sic moventur secundum locum, quod non est in potestate eorum quod stent; et huiusmodi sunt illa, quae non moventur a seipsis secundum locum, sed ab aliis. Ideo autem imponi potuit nomen commune motui in qualitate, quia qualitates sunt contrariae secundum propriam rationem suarum

specierum, secundum quas continentur sub genere qualitatis. Contrarietas autem in quantitate non est secundum rationem suarum specierum, sed secundum perfectum et diminutum, ut supra dictum est; et secundum hoc denominantur species. Sed in loco est contrarietas solum per comparationem ad motum, respectu cuius duo termini maxime distant: et ideo, quia ista contrarietas est secundum id quod omnino extraneum est ab hoc genere, non potuit motus qui in hoc genere est, habere nomen, neque in generali neque secundum partes.

[72213] In Physic., lib. 5 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: quae autem est in eadem specie etc., manifestat quoddam quod poterat esse dubium, ostendens ad quam speciem motus reducatur mutatio quae est secundum *magis et minus*; puta cum aliquid de magis albo fit minus album, et e converso. Posset enim alicui videri quod reduceretur ad motum augmenti et decrementi. Sed ipse ostendit quod reducitur ad motum alterationis: et dicit quod mutatio quae est in eadem specie qualitatis, puta in albedine, vel in magis vel in minus, est alteratio. Et hoc probat per hoc, quod alteratio est mutatio de contrario in contrarium secundum qualitatem, quod contingit dupliciter: *aut simpliciter*, sicut cum aliquis mutatur de albo in nigrum, vel e converso; *aut sic*, scilicet cum aliquid mutatur de magis albo in minus album, et e converso. Et quod sic mutari sit mutari de contrario in contrarium, probat per hoc, quod cum aliquid mutatur de magis albo in minus album, potest dici mutari de contrario in contrarium, quia appropinquat ad contrarium, scilicet ad nigrum. Cum autem mutatur aliquid de minus albo in magis album, idem est ac si mutaretur de contrario in contrarium, scilicet de nigro in ipsum album: ex hoc enim fit magis album, quod magis recedit a nigro, et perfectius participat albedinem. Et nihil differt quantum ad hoc quod sit alteratio, quod mutetur aliquid de contrario in contrarium *vel simpliciter vel sic*, scilicet secundum magis et minus; nisi quod quando mutatur aliquid simpliciter de contrario in contrarium, necesse est quod sint duo contraria in actu termini alterationis, ut album et nigrum; sed mutatio secundum magis et minus est inquantum est plus et minus de altero contrariorum, vel non est. Ulterius ibi: quod quidem igitur hi tres etc., concludit manifestum esse ex dictis, tres solum praedictas species motus esse.

[72214] In Physic., lib. 5 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: immobile autem est etc., ostendit quot modis dicitur *immobile*: et ponit tres modos. Primo enim dicitur immobile illud quod nullo modo est aptum natum moveri, ut Deus; sicut dicitur invisibile quod non est natum videri, ut sonus. Secundo modo dicitur immobile, quod difficile est moveri. Et hoc dupliciter: vel quia postquam incepit moveri, tarde et cum magna difficultate movetur, sicut si quis dicat claudum immobilem; vel quia difficile est quod incipiat moveri, et per multum tempus oportet ad hoc laborare, sicut si dicamus quod aliquis mons vel aliquod magnum saxum est immobile. Tertio modo dicitur aliquid immobile, quod natum est moveri et potest de facili moveri, non tamen movetur quando natum est moveri, et ubi natum est moveri, et eo modo quo natum est moveri. Et hoc solum proprie dicitur *quiescere*: quia quies est contraria motui. Et accipit hic contrarietatem large, secundum quod includit etiam privationem. Unde concludit quod oportet quod quies sit *privatio in susceptivo motus*. Contrarium enim et privatio non est nisi in susceptivo sui oppositi. Ultimo ibi: quid quidem igitur est motus etc., epilogat quae dicta sunt, dicens manifestum esse ex dictis, quid sit motus et quid quies, et quot sint mutationes, et quales mutationes possint dici motus.

Lectio 5

[72215] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 1 Postquam philosophus divisit mutationem et motum in suas species, hic procedit ad determinandum de unitate et contrarietate motus in suas species. Et circa hoc duo facit: primo praemittit quaedam necessaria ad sequentia; secundo prosequitur principale propositum, ibi: unus autem motus et cetera. Circa primum tria facit: primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: simul igitur etc., tertio recapitulat, ibi: quid quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod dicendum est post praedicta, quid est *simul*, et quid est *extraneum* vel *separatum*, et quid est *tangere*, et quid est *medium*, et quid *consequenter*, et quid *habitum*, et quid *continuum*, et in quibus haec nata sunt esse. Praemittit autem haec, quia horum definitionibus utitur in demonstrationibus consequentibus per totum librum; sicut et in principio Euclidis ponuntur definitiones, quae sunt sequentium demonstrationum principia.

[72216] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit: simul igitur dicuntur haec etc., exequitur propositum. Ea primo definit quae praemissa sunt; secundo comparat ea ad invicem, ibi: manifestum autem et quod primum et cetera. Circa primum tria facit: primo definit ea quae pertinent ad *tangere*; secundo ea quae pertinent ad hoc quod est *consequenter*, ibi: medium vero etc.; tertio ea quae pertinent ad *continuum*, ibi: continuum autem et cetera. Et quia in definitione eius quod est *tangere*, ponitur *simul*, ideo primo definit ipsum: et dicit quod illa dicuntur esse *simul secundum locum*, quae sunt in uno loco primo; et dicitur primus locus uniuscuiusque, qui est proprius locus eius. Ex hoc enim aliqua dicuntur esse simul, quod sunt in uno loco proprio: non autem ex hoc quod sunt in uno loco communi; quia secundum hoc posset dici quod omnia corpora essent simul, quia omnia continentur sub caelo. Dicit autem quod *simul* dicuntur haec esse secundum locum, ad differentiam eorum quae dicuntur esse *simul* tempore: hoc enim non est nunc ad propositum. Per oppositum autem dicuntur esse *separatim* vel *seorsum*, quaecumque sunt in alio et alio loco. *Tangere* autem se dicuntur, quorum sunt ultima simul. Ultima autem corporum sunt superficies, et ultima superficierum sunt lineae, et ultima linearum sunt puncta. Si ergo ponatur quod duae lineae se tangant in suis ultimis, duo puncta duarum linearum se tangentium continebuntur sub uno puncto loci continentis. Nec propter hoc sequitur quod locatum sit maius loco: quia punctum additum puncto nihil maius efficit. Et eadem ratione se habet in aliis.

[72217] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: medium vero in quod aptum etc., definit ea quae pertinent ad hoc quod *consequenter* se habet. Et circa hoc tria facit: primo definit *medium*, quod ponitur in definitione eius quod est *consequenter*; secundo definit hoc quod est *consequenter*, ibi: consequenter autem est etc.; tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi: quoniam autem omnis mutatio et cetera. Dicit ergo primo, quod *medium* est, in quod primo aptum natum est pervenire id quod continue mutatur secundum naturam, quam in ultimum terminum motus, in quem mutatur: sicut si aliquid mutatur de a in c per b, dummodo sit continuus motus, primo pervenit ad b, quam ad c. Medium autem potest quidem esse in pluribus; quia inter duo extrema

possunt esse multa media, sicut inter album et nigrum sunt multi colores medii: sed ad minus oportet quod sit in tribus, quorum duo sunt extrema, et unum medium. Sic igitur medium est per quod in mutatione pervenitur ad ultimum; sed ultimum mutationis est contrarium. Dictum est enim supra quod motus est de contrario in contrarium.

[72218] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 4 Et quia in definitione medii posuerat continuationem motus, consequenter ostendit quid dicatur *continue moveri.* Potest autem continuatio motus ex duobus attendi: et ex tempore in quo movetur, et ex re per quam transit, sicut est magnitudo in motu locali. Ad hoc igitur quod sit motus continuus, requiritur quod nulla interpolatio sit in tempore: quia quantumcumque modicum interpolaretur motus secundum tempus, non esset continuus. Sed ex parte magnitudinis per quam transit motus, potest esse aliqua modica interpolatio sine praeiudicio continuationis motus; sicut patet in transitibus viarum, in quibus ponuntur lapides modicum ab invicem distantes, per quos homo transit de una parte viae ad aliam, motu continuo. Hoc est ergo quod dicit, quod continue movetur illud *quod nihil aut paucissimum deficit rei*, idest quod non habet interpolationem ex parte rei per quam transit; aut si deficit, paucissimum deficit. Sed temporis non potest nec paucissimum deficere, si sit motus continuus. Quomodo autem res possit deficere in motu continuo, manifestat, subdens quod nihil prohibet aliquod moveri continue cum defectu rei, sed non temporis; sicut si aliquis citharizans, statim post *hypaten*, idest primam chordam gravem, sonet ultimam acutam, intermissis quibusdam chordis in medio. Sed iste defectus est rei in qua est motus, non autem temporis. Hoc autem quod dictum est de continuitate motus, intelligendum est tam in motu locali, quam in aliis motibus.

[72219] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 5 Sed quia non est manifestum quomodo ultimum in motu locali sit contrarium, quia locus non videtur esse contrarius loco, ideo hoc manifestat. Et dicit quod *contrarium secundum locum* est, quod plurimum distat secundum lineam rectam. Et intelligendum est plurimam distantiam esse secundum comparationem ad motum et mobilia et moventia: sicut maxime distant secundum locum per comparationem ad motum gravium et levium, centrum et extremitas caeli quoad nos; secundum autem motum meum vel tuum, maxime distat id quo intendimus ire, ab eo a quo incepimus moveri. Quid autem sibi velit quod dixit *secundum rectitudinem*, exponit subdens, minima enim finita et cetera. Ad cuius intellectum considerandum est, quod minima distantia quae est inter quaecumque duo puncta signata, est linea recta, quam contingit esse unam tantum inter duo puncta. Sed lineas curvas contingit in infinitum multiplicari inter duo puncta, secundum quod duae lineae curvae accipiuntur ut arcus maiorum vel minorum circulorum. Et quia omnis mensura debet esse finita (alias non posset certificare quantitatem, quod est proprium mensurae), ideo distantia maxima quae est inter duo, non potest mensurari secundum lineam curvam, sed solum secundum lineam rectam, quae est finita et determinata.

[72220] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: consequenter autem est etc., definit hoc quod est *consequenter*, et quandam speciem eius, scilicet *habitum.* Et dicit quod ad hoc quod aliquid dicatur esse *consequenter* ad alterum, duo requiruntur. Quorum unum est, quod sit post aliquod principium quodam ordine; vel secundum positionem, sicut in iis quae habent ordinem in loco; vel

secundum speciem, sicut dualitas est post unitatem; vel quocumque alio modo aliqua determinate ordinentur, sicut secundum virtutem, secundum dignitatem, secundum cognitionem, et huiusmodi. Aliud quod requiritur est, quod inter id quod est *consequenter*, et id cui est *consequenter*, non sit aliquod medium de numero eorum quae sunt in eodem genere: sicut linea consequenter se habet ad lineam, si nulla linea sit in medio; et similiter est de unitate ad unitatem, et de domo ad domum. Sed nihil prohibet, ad hoc quod aliquid sit alteri consequenter, quin aliquid sit medium inter ea alterius generis; sicut si aliquod animal sit medium inter duas domus. Quare autem dixerit *et cuius est consequenter*, et *quod est post principium*, manifestat subdens, quod omne quod dicitur *consequenter*, est *consequenter* respectu alicuius, et non tanquam prius, sed tanquam posterius. Non enim dicitur quod unum sit *consequenter* duobus, neque nova luna secundae, sed e converso. Deinde definit quandam speciem eius quod est *consequenter*, quae dicitur *habitum.* Et dicit quod non omne quod est *consequenter*, est *habitum*; sed quando sic est consequenter, quod tangit; ita quod nihil sit medium, non solum eiusdem generis, sed nec alterius.

[72221] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: quoniam autem omnis mutatio etc., concludit ex praemissis quod, cum medium sit per quod aliquid mutatur in ultimum, et omnis mutatio sit inter opposita, quae vel sunt contraria vel contradictoria, in contradictoriis autem nihil est medium; relinquitur quod omne medium sit inter contraria aliquo modo.

[72222] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: continuum autem est quidem etc., manifestat quid sit *continuum*: et dicit quod *continuum* est aliqua species *habiti.* Cum enim unus et idem fiat terminus duorum quae se tangunt, dicitur esse continuum. Et hoc etiam significat nomen. Nam continuum a *continendo* dicitur: quando igitur multae partes continentur in uno, et quasi simul se tenent, tunc est *continuum.* Sed hoc non potest esse cum sint duo ultima, sed solum cum est unum. Ex hoc autem ulterius concludit, quod continuatio esse non potest, nisi in illis ex quibus natum est unum fieri secundum contactum. Ex eadem enim ratione aliquod totum est secundum se unum et continuum, ex qua ex multis fit unum continuum, vel per aliquam conclavationem, vel per aliquam incollationem, vel per quemcumque modum contingendi, ita quod fiat unus terminus utriusque; vel etiam per hoc quod aliquid naturaliter nascitur iuxta aliud, sicut fructus adnascitur arbori et continuatur quodammodo ei.

[72223] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit: manifestum autem et quod primum etc., comparat tria praemissorum ad invicem, de quibus principaliter intendit, scilicet *consequenter se habens, contactum et continuum.* Et circa hoc tria facit: primo comparat *consequenter* se habens ad contactum; secundo contactum ad continuum, ibi: et si continuum etc.; tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi: quare si est unitas et cetera. Dicit ergo primo manifestum esse, quod *consequenter se habens* est primum inter tria praemissa ordine naturae, secundum quod dicitur esse prius, a quo non convertitur consequentia essendi; quia omne contactum necesse est esse *consequenter*: oportet enim inter ea quae se contingunt, esse aliquem ordinem, ad minus positione. Sed non oportet omne quod *consequenter* se habet, esse tangens: quia ordo potest esse in quibus non est tactus, sicut in separatis a materia. Unde hoc quod est *consequenter*, invenitur in iis quae sunt

priora secundum rationem: invenitur enim in numeris, in quibus non invenitur tactus, qui invenitur solum in continuis. Numeri autem secundum rationem sunt priores continuis quantitatibus, sicut magis simplices et magis abstracti.

[72224] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit: et si continuum est etc., comparat *contactum* ad *continuum.* Et dicit quod eadem ratione contactum est prius quam continuum: quia si aliquid est continuum, necesse est quod sit tangens; sed non est necessarium, si tangit quod sit continuum. Et hoc probat per rationem utriusque. Non enim necessarium est quod ultima aliquorum sint unum, quod est de ratione continui, si sunt simul, quod est de ratione contacti: sed necesse est e converso, si ultima sunt unum, quod sint simul, ea ratione qua potest dici, quod unum sit simul sibi ipsi. Si autem hoc quod dico *simul*, importat habitudinem distinctorum, non possunt esse unum quae sunt *simul*: et secundum hoc nec contacta esse possunt quae sunt continua, sed communiter accipiendo. Unde concludit quod *insertus*, idest continuatio secundum quam una pars inseritur alteri in uno termino, est ultimus in ordine generationis, prout specialia sunt posteriora communibus, sicut prius generatur animal quam homo. Et ideo dico esse ultimum insertum, quia necesse est aliqua se tangere ad invicem, si ultima eorum sunt *adnata*, idest naturaliter unita; sed non est necessarium quod omnia quae se tangunt, quod sint naturaliter adnata ad invicem. Sed in quibus non potest esse contactus, manifestum est quod in his non potest esse *consertus*, idest continuatio.

[72225] In Physic., lib. 5 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit: quare si est unitas etc., concludit quoddam corollarium ex dictis; scilicet quod si unitas et punctum sunt separata, sicut quidam dicunt, ponentes mathematica separari secundum esse, sequitur quod unitas et punctum non sunt idem. Et hoc manifestum fit duabus rationibus. Primo quidem, quia puncta sunt in his quae nata sunt se tangere, et secundum puncta aliqua se tangunt ad invicem: in unitatibus autem non invenitur contactus, sed solum hoc quod est *consequenter.* Secundo vero, quia inter duo puncta contingit esse aliquid medium; omnis enim linea est media inter duo puncta: sed inter duas unitates non necesse est esse aliquod medium. Patet enim quod inter duas unitates, quae constituunt dualitatem, et ipsam primam unitatem, nihil est medium. Ultimo ibi: quid quidem igitur est simul etc., epilogat quae dicta sunt: et est planum in littera.

Lectio 6

[72226] In Physic., lib. 5 l. 6 n. 1 Postquam philosophus posuit quasdam definitiones necessarias ad sequentia, procedit ad tractandum de unitate et diversitate motus. Et primo determinat de unitate et diversitate motus; secundo de contrarietate, quae est quaedam diversitatis species, ibi: amplius autem determinandum et cetera. Circa primum duo facit: primo distinguit unitatem motus secundum tres communes modos; secundo alterum eorum subdividit, ibi: quoniam autem continuus est et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quomodo motus dicatur unus genere; secundo quomodo dicatur unus specie, ibi: specie autem unus est etc.; tertio quomodo dicatur unus numero, ibi: simpliciter autem unus et cetera.

[72227] In Physic., lib. 5 l. 6 n. 2 Dicit ergo primo quod motus dicitur *unus* multipliciter, secundum quod et ipsum unum in communi acceptum multipliciter dicitur, scilicet genere et specie et numero. Dicitur autem motus unus *genere*, secundum figuras praedicamenti. Omnes enim qui sunt in una coordinatione praedicamenti, possunt dici unus motus genere: sicut omnis loci mutatio est unus motus genere, quia est in uno praedicamento *ubi*; differt autem genere ab alteratione, quae est in praedicamento *qualitatis*, ut supra dictum est.

[72228] In Physic., lib. 5 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: specie autem unus est etc., ostendit quomodo motus sit unus *specie*. Et primo ostendit propositum; secundo movet quandam dubitationem, ibi: dubitabit autem aliquis et cetera. Dicit ergo primo quod motus dicitur unus specie, cum non solum est unus secundum genus, sed etiam secundum speciem *individuam*, idest specialissimam, quae non dividitur in alias species. Sunt enim quaedam species quae dividuntur in alias species; sicut color species est qualitatis, sed tamen habet differentias, quibus in diversas species dividitur. Unde motus qui sunt secundum colores, possunt esse diversi specie, sicut dealbatio et denigratio: sed omnis dealbatio est eadem secundum speciem, et similiter omnis denigratio; quia albedini non sunt amplius species, in quas dividatur. Sed tamen si sunt quaedam quae sunt simul genera et species, manifestum est quod motus qui conveniunt in specie subalterna, sunt *ut unum specie*, idest secundum quid unus; sed simpliciter non sunt unus specie. Sicut scientia est quaedam species existimationis, et genus diversarum scientiarum: unde omnis doctrinatio, quae est motus ad scientiam, est quodammodo una specie, non tamen simpliciter; quia doctrinatio qua docetur grammatica, est simpliciter alia specie ab ea qua docetur geometria. Attendendum est autem, quod in praemissis unitatem et diversitatem motus determinavit secundum genera et species in quibus contingit motum esse, quia motus quodammodo reducitur ad genus rerum in quibus est motus.

[72229] In Physic., lib. 5 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: dubitabit autem aliquis etc., movet quandam dubitationem circa praemissa: utrum scilicet ex necessitate sit unus specie motus, cum aliquid idem mutatur multoties de eodem in idem; sicut si unum punctum secundum geometras, qui imaginantur punctum moveri, moveatur ex hoc loco in hunc locum multoties. Et hoc quidem videtur secundum praemissa. Si enim motus qui in eandem speciem sunt, ut in albedinem, sunt idem specie, multo magis duo motus qui sunt in eundem locum numero. Si autem hoc concedatur, sequitur inconveniens, scilicet quod motus rectus sit unus specie motui circulari. Contingit enim ab hoc loco in hunc locum primo quidem moveri circulariter, quasi per arcum quendam; postmodum vero motu recto, quasi per lineam rectam. Et similiter sequitur in motibus animalium, quod ambulatio, quae est per lineam rectam, sit eadem secundum speciem volutationi, qua animal per lineam circularem volvendo se movetur. Hanc autem dubitationem solvit secundum praemissa. Determinatum est enim quod, si id in quo est motus, est alterum specie, et motus est alter specie; ut sic ad hoc quod motus sit idem specie, non solum requiratur identitas termini secundum speciem, sed etiam identitas eius per quod transit motus. Manifestum est autem quod linea recta et circularis sunt diversae secundum speciem: unde motus circularis et rectus, et volutatio et ambulatio, non sunt idem secundum speciem, quamvis sint inter eosdem terminos; quia via non est eadem secundum speciem. Sed si sint idem termini, et eadem via secundum speciem, sunt idem motus secundum

speciem. Et multo magis si termini et via sunt eadem numero, motus iterati erunt idem secundum speciem.

[72230] In Physic., lib. 5 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: simpliciter autem unus motus est etc., ponit tertium modum, quo motus dicitur unus *numero*. Et circa hoc duo facit: primo manifestat quis motus sit unus numero; secundo circa hoc movet quasdam dubitationes, ibi: Socratem autem et cetera. Dicit ergo primo quod secundum praedictos modos non dicitur motus unus simpliciter, sed secundum quid, scilicet genere et specie. Tertio autem modo dicitur motus *simpliciter* unus, qui est unus numero secundum suam essentiam. Quis autem motus sit hoc modo unus, manifestum erit distinguendo ea quae requiruntur ad motum. Sunt enim numero tria circa quae consistit unitas motus: scilicet subiectum quod movetur; et genus vel species, in qua est motus; et tempus quando movetur. Et manifestat singula. Quod movetur quidem dictum est, quia necesse est aliquid esse in quocumque motu quod movetur, sicut hominem aut aurum vel quodcumque corpus. Et similiter necesse est hoc, vel quaecumque alia mobilia, moveri in aliquo genere vel specie, puta in loco aut in *passione*, idest in passibili qualitate. Et similiter necesse est considerare quando movetur: quia omne quod movetur, movetur in tempore. Contingit autem de numero horum trium inveniri unum genere aut specie in re in qua est motus, sicut in loco vel in qualitate. Sed in tempore non est attendenda quantum ad unitatem motus unitas generis vel speciei, cum non sit nisi unum tempus secundum speciem; sed quod sit *habitum*, idest continuo consequens absque interpolatione. Unitas autem motus secundum quam dicitur simpliciter unus, consistit in unitate omnium horum. Oportet enim id in quo est motus, esse unum et indivisibile, eo modo quo species specialissima indivisibilis dicitur. Et iterum oportet ipsum tempus, quando fit motus, esse unum continuum *et non deficiens*, idest absque interpolatione. Et tertio oportet id quod movetur esse unum. Sed excludit duos modos unitatis subiecti, qui non sufficiunt ad hoc, quod motus sit unus simpliciter. Primus modus est secundum accidens; sicut Coriscus et albus sunt unum secundum accidens, nec tamen motus proprius Corisci, et motus proprius albi est unus. Motus enim proprius albi est nigrum fieri, et motus proprius Corisci est ambulare; qui quidem motus differunt. Secundus modus est unitas generis vel speciei: non enim ad hoc quod sit unus motus numero, sufficit quod subiectum sit unum sicut aliquid commune, vel genus vel species. Contingit enim duos homines in eodem tempore sanari, et secundum eandem speciem sanationis, puta quia sanantur de ophthalmia, quae est infirmitas oculorum: et sic concurrit unitas *ipsius quando*, et *eius in quo*, et unitas subiecti secundum speciem. Non tamen hae duae sanationes sunt unus motus numero, sed unus specie.

[72231] In Physic., lib. 5 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: Socratem autem etc., introducit quandam dubitationem. Et circa hoc tria facit: primo ponit id quod videtur in primo aspectu de unitate motus secundum numerum; secundo movet dubitationem circa hoc, ibi: habet autem dubitationem etc.; tertio determinat veritatem, ibi: eadem enim ratio est et cetera. Dicit ergo primo quod contingit aliquod unum mobile, ut Socratem, secundum alterationem eandem specie, alterari in uno tempore, et iterum in alio; sicut si sanetur bis de ophthalmia. Haec autem iterata alteratio erit unus motus numero, ut videtur in primo aspectu, si sanitas quae acquiritur sit eadem numero. Et hoc erit si contingat id quod est corruptum, iterum fieri unum numero, quod videtur impossibile.

Sanitas enim quae in prima alteratione fuit acquisita, postmodum fuit corrupta; et non potest recuperari eadem numero. Sed videtur quod si recuperetur eadem numero, quod alteratio sequens esset unus numero motus cum prima: si vero non recuperetur eadem sanitas numero, erit quidem motus idem specie, sed non unus numero.

[72232] In Physic., lib. 5 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: habet autem dubitationem etc., movet quandam aliam dubitationem circa hoc. Et dubitatio talis est: si aliquis continue perseveret in sanitate, vel in quocumque alio accidente, utrum una sanitas, vel quicumque alius habitus aut passio, possit esse in corporibus? Et videtur quod non; quia quibusdam philosophis visum fuit, quod omnia subiecta quae habent aliquas qualitates aut habitus, sint in continuo motu et fluxu. Si ergo in aliquo qui sanus perseverat, una et eadem sanitas est, quae fuit in mane et quae est nunc in meridie vel sero; non videtur posse reddi ratio quare, etiam si aliquis deficit a sanitate et iterum accipiat sanitatem, secunda sanitas recuperata non sit una numero cum sanitate prius habita. Hanc autem dubitationem Aristoteles non solvit, quia non est ad propositum; sed magis ad considerationem metaphysici pertinet, ad quem pertinet considerare communiter de uno et multo, et eodem et diverso. Et iterum quia illa dubitatio super falso fundatur, scilicet quod omnia sint in continuo motu et fluxu, quod Heraclitus opinatus est, et Aristoteles improbat in IV Metaphys. Nec tamen est similis ratio: quia quamdiu sanitas manet, licet varietur homo secundum sanitatem, ut puta si fiat homo magis vel minus sanus, non intercipitur esse sanitatis, sicut intercipitur quando totaliter corrumpitur sanitas.

[72233] In Physic., lib. 5 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: eadem enim ratio etc., determinat veritatem circa id quod praedixerat. Dixerat enim supra, quod si sit eadem qualitas quae recuperatur, erit idem motus numero secunda alteratio cum prima; si vero non redit eadem numero qualitas, sequitur quod non sit unus actus numero. Et interposita quadam dubitatione, quasi assignans rationem praemissorum, subdit quod ideo praemissa dicta sunt, quia eadem ratio videtur in primo aspectu de unitate qualitatis et motus. Sed intantum differunt, quia bene sequitur, si duo motus sint idem eo modo sicut aliquis motus dicitur unus numero, necesse est quod *habitus*, id est qualitas acquisita per motum, sit una: quia unus numero actus est unius numero qualitatis acquisitae per actum illum. Sed si qualitas sit una quae redit, potest alicui videri quod non propter hoc sit unus actus: non enim, si terminus motus est unus numero, oportet quod motus sit unus numero. Quod patet in motu locali. Cum enim ambulans pausat, cessat illa ambulatio: sed quando iterum ambulare incipit, iterum ambulatio erit. Si ergo dicatur quod sit una et eadem ambulatio, contingit quod unum et idem sit et corrumpatur multoties; quod est impossibile. Sic igitur et si contingeret quod eadem numero sanitas reparetur, non sequeretur quod secunda sanatio esset idem numero motus cum prima; sicut nec secunda ambulatio cum prima, quamvis utraque sit ad eundem locum numero. Ulterius concludit quod istae dubitationes sunt extra principalem intentionem, et ideo sunt praetermittendae.

Lectio 7

[72234] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 1 Postquam philosophus posuit quod tria requiruntur ad hoc quod sit unus motus simpliciter, scilicet unitas temporis, et rei in qua est motus, et subiecti; hic hoc probare intendit. Cum enim multipliciter dicatur unum simpliciter, uno modo sicut aliquod indivisibile est unum, alio modo sicut continuum est unum; motus non potest dici simpliciter unus sicut indivisibilis, quia nullus motus indivisibilis est. Unde relinquitur quod hoc modo dicatur unus sicut continuus; et quod hoc sit motui esse unum simpliciter, quod est ei esse continuum; et ipsa continuitas motus sufficiat ad eius unitatem. Sequitur enim quod si est continuus, quod sit unus. Quaecumque igitur requiruntur ad continuitatem motus, requiruntur ad eius unitatem.

[72235] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 2 Ad continuationem autem motus requiruntur tria. Quorum primum est *unitas speciei.* Non enim omnis motus potest continuari omni motui; sicut etiam in aliis continuis non indifferenter qualecumque contingat esse aliquid, continuari potest cuicumque, qualecumque illud esse contingat: sed illa continuari possunt, quorum ultima contingit esse unum, quod est de ratione continui, ut supra dictum est. Sed quaedam sunt quae nulla ultima habent, ut formae et indivisibilia omnia: et ideo eorum non potest esse continuatio. Quorundam vero sunt aliqua ultima, quae sunt divisibilia et quantitatem habentia, quae sunt *aequivoca*, idest non convenientia in nomine et ratione: et ista etiam non possunt continuari. Nec etiam potest esse contactus in quibusdam eorum. Non enim potest dici quod linea et ambulatio se contingant, vel quod unum sit eorum ultimum, quod est ea continuari ad invicem. Ex quo patet quod ea quae sunt diversorum generum vel specierum, non possunt continuari ad invicem. Ergo motus qui differunt genere vel specie, possunt esse *habiti*, idest consequenter ad invicem se habere, sicut aliquis post cursum potest statim febricitare; cursus autem et febricitatio sunt in diversis generibus. Et in eodem genere, scilicet loci mutationis, una loci mutatio est consequenter se habens ad aliam, cum tamen non sit continua; sicut patet *in diffusione lampadis*, ut puta cum candela de manu in manum transfertur: sunt enim ibi diversi motus non continui. Vel potest intelligi quod motum localem liquoris quo flamma sustentatur, quem appellat *diffusionem*, consequitur motus localis flammae, quae nomine *lampadis* significatur. Praedictae igitur mutationes, quia differunt genere vel specie, non sunt continuae, cum non possint habere unum ultimum, quod ponitur esse de ratione continui. Unde possunt quidem motus specie vel genere differentes, esse consequenter se habentes et *habiti*, idest quodammodo se tangentes, absque aliqua interpolatione temporis, inquantum tempus est continuum. Quod quidem eadem ratione habet continuitatem, qua et motus, scilicet inquantum est ei unum ultimum. Nihil autem prohibet in uno instanti temporis, ad quod continuantur partes eius, terminari unum motum, et incipere alium alterius generis vel speciei; et sic motus illi erunt habiti, sed non continui. Et ideo secundum praemissa sequitur quod ad hoc quod motus sit continuus, requiritur quod sit unus secundum speciem: quae quidem unitas speciei est in motu ex re in qua est motus, inquantum est indivisibilis secundum speciem.

[72236] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 3 Secundo requiritur ad continuitatem motus, quod sit *unius subiecti*: quia diversorum subiectorum motus possunt esse habiti, sed non continui; sicut dictum

est de mutatione candelae per motum diversarum manuum.

[72237] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 4 Tertio requiritur ad continuitatem motus et unitatem, quod sit *unus tempore*, ad hoc quod non interveniat aliqua immobilitas vel quies. Quia si deficeret aliquod tempus motui, in quo scilicet non moveretur, sequeretur quod in illo quiesceret: si autem quies interponitur, erunt multi motus et non unus; multi enim motus et non unus sunt, quorum quies in medio est. Unde si aliquis motus sit qui intercipiatur quiete, non erit neque unus neque continuus. Intercipitur autem quiete, si tempus sit in medio, ut ostensum est: unde requiritur ad continuitatem motus, quod sit unum tempus continuum. Sed tamen hoc non sufficit; quia motus qui non est unus specie, non est continuus, etiam si tempus non deficiat: quia etsi sit unum secundum tempus, erit alius secundum speciem. Quia necesse est ad hoc quod sit motus unus continuus, quod sit unus secundum speciem, sed non sequitur quod motus qui est unus secundum speciem, sit unus simpliciter. Sic ergo patet quod tria praedicta requiruntur ad hoc quod sit unus motus simpliciter. Et hoc est quod concludit, quod dictum est quis motus sit simpliciter unus.

[72238] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: amplius autem dicitur unus et perfectus etc., positis tribus modis principalibus unitatis motus, hic ponit duos alios modos secundarios, qui magis pertinent ad quandam formam unitatis, quam ad ipsam unitatem. Secundum ponit ibi: amplius autem aliter et cetera. Dicit ergo primo, quod sive motus dicat

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ur unus secundum genus sive secundum speciem sive secundum substantiam, sicut qui est numero unus, dicitur unus motus ex hoc quod est *perfectus*, sicut et in aliis rebus perfectum et totum ad unitatis rationem pertinent. Non enim dicimus unum hominem vel unum calceum, nisi de toto. Quandoque autem dicitur unum etiam de imperfecto, dummodo sit continuum. Et ratio huius est, quia unum potest attendi vel secundum quantitatem, et sic sola continuitas sufficit ad unitatem rei; vel secundum formam substantialem, quae est perfectio totius; et sic perfectum et totum dicitur unum.

[72239] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: amplius autem aliter praeter praedictos etc., ponit alium modum secundarium, prout dicitur motus unus qui est *regularis*, idest uniformis; sicut etiam in aliis rebus dicitur unum, quod est simile in partibus. Et circa hoc tria facit: primo ponit hunc modum unitatis, secundum quod regularis motus dicitur unus; secundo ostendit in quibus inveniatur regularitas et irregularitas, ibi: est autem et in omni motu etc.; tertio ostendit modos irregularitatis, ibi: irregularitatis autem et cetera. Dicit ergo primo, quod praeter praedictos modos unitatis, dicitur motus unus qui est *regularis*, idest uniformis. *Irregularis* enim motus, idest difformis, non videtur esse unus, sed magis motus *regularis*, idest uniformis; sicut motus qui est totus in directum, est uniformis. Ideo autem motus irregularis non videtur unus, quia est divisibilis in partes dissimiles; indivisibilitas autem pertinet ad rationem unius, quia unum est ens indivisum. Sed tamen motus irregularis est quodammodo unus. Sed unitas motus irregularis et regularis videtur differre secundum magis et minus: quia motus regularis est magis unus quam motus irregularis; sicut et corpus similium partium est magis unum quam corpus dissimilium.

[72240] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: est autem et in omni motu etc., ostendit in quibus motibus inveniatur regularitas et irregularitas. Et dicit quod in omni genere vel specie motus, invenitur regulare et non regulare: quia potest aliquid alterari regulariter, sicut quando tota alteratio est uniformis; et potest aliquid *ferri*, idest secundum locum moveri, in magnitudine *regulari*, idest uniformi, sicut si feratur aliquid per circulum aut per lineam rectam; et similiter est in augmento et decremento.

[72241] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit: irregularitatis autem differentia etc., accedit ad determinandum de motu irregulari. Et primo assignat modos irregularitatis; secundo ostendit

quomodo motus irregularis sit unus, quod supra dixerat, ibi: unus igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo assignat duos modos irregularitatis in motu; secundo infert quasdam conclusiones ex dictis, ibi: unde neque species et cetera. Dicit ergo primo quod differentia quae facit irregularitatem motus, aliquando est ex parte rei in qua movetur, ut patet praecipue in motu locali: quia impossibile est quod motus sit regularis vel uniformis, qui non transit per magnitudinem *regularem*, idest uniformem. Dicitur autem magnitudo regularis vel uniformis, cuius quaelibet pars uniformiter sequitur ad aliam partem, et sic quaelibet pars potest supponi alteri parti, ut patet in linea circulari, et etiam in linea recta. Magnitudo autem irregularis est, cuius non quaelibet pars sequitur uniformiter ad aliam partem; sicut patet in duabus lineis facientibus angulum, quarum una applicatur alteri non in directum, sicut partes unius lineae sibi invicem in directum applicantur. Et ideo motus circularis est regularis, et similiter motus rectus: sed motus reflexi aut obliqui, quia faciunt angulum, non sunt regulares nec in magnitudine regulari; vel quicumque alius motus sit per quamcumque magnitudinem, cuius quaecumque pars non conveniat cuicumque parti per uniformitatem applicationis, vel cuius una pars non convenienter possit contingere aliam partem. Si enim illa pars quae continet angulum, supponatur illi parti quae angulum non continet, non erit conveniens contactus.

[72242] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 9 Secunda differentia irregularitatem faciens est, non ex parte loci, neque ex parte temporis, neque *in quod quo*, idest neque ex parte eius quod dicit *quo*, idest ex parte cuiuscumque rei in qua fit motus (non enim est solum motus in ubi, sed in qualitate et quantitate): vel potest hoc referri ad subiectum in quo est motus. Sed iste secundus modus irregularitatis accipitur *in eo quod ut*, idest ex diversitate modi motus. Determinatur enim iste secundus modus irregularitatis velocitate et tarditate: quia ille motus dicitur regularis, cuius est eadem velocitas per totum; irregularis autem, cuius una pars est velocior altera.

[72243] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit: unde neque species motus etc., concludit duo corollaria ex praemissis. Quorum primum est, quod velocitas et tarditas non sunt species motus, neque differentiae specificae, quia consequuntur omnes species motus; quia velocitate et tarditate determinatur regularitas et irregularitas, quae consequuntur quamlibet speciem motus, ut supra dictum est. Nulla autem species vel differentia consequitur omnem speciem sui generis. Secundum corollarium est, quod velocitas et tarditas non sunt idem quod gravitas et levitas: quia utrumque istorum habet motum semper ad idem; sicut motus terrae, quae est gravis, semper est *ad ipsam*, idest ad locum ipsius, qui est deorsum, et motus ignis semper est *ad ipsum*, idest ad locum proprium, qui est sursum. Velocitas autem et tarditas se habent ad diversos motus, ut dictum est.

[72244] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit: unus igitur irregularis est etc., ostendit quomodo motus irregularis sit unus; secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi: si autem omnem unum et cetera. Dicit ergo primo, quod motus irregularis potest dici unus, inquantum est continuus; sed minus dicitur unus quam regularis; sicut et linea habens angulum, minus dicitur una quam linea recta. Et hoc maxime apparet in motu reflexivo: quia quasi videntur duo motus. Ex hoc autem quod est minus unus, apparet quod aliquid habet de multitudine: quia ex hoc aliquid

est minus, quod habet admixtionem contrarii, sicut minus album habet aliquid admixtum de nigro, ad minus secundum quandam appropinquationem. Et sic patet quod motus irregularis et est unus, inquantum est continuus, et est quodammodo multiplex, inquantum est minus unus.

[72245] In Physic., lib. 5 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit: si autem omnem etc., concludit ex immediate dictis quod supra proposuerat; scilicet quod motus qui sunt diversi secundum speciem, non possunt continuari. Omnem enim motum unum contingit esse regularem, et iterum non regularem. Sed motus qui est compositus ex diversis motibus secundum speciem, non potest esse regularis. Quomodo enim esset regularis motus compositus ex alteratione et loci mutatione? Necesse est enim ad hoc quod motus sit regularis, quod partes conveniant ad invicem. Ergo relinquitur quod motus diversi, qui non consequuntur se invicem eiusdem speciei existentes, non sunt unus motus et continuus; quod supra positum est et per exempla manifestatum.

Lectio 8

[72246] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 1 Postquam philosophus determinavit de unitate et diversitate motus, hic determinat de contrarietate motuum, quae est quaedam diversitatis species, ut patet in X Metaphys. Et dividitur in partes duas: primo ostendit qualiter accipienda est contrarietas in motu, et etiam in quiete; in secunda movet quasdam quaestiones circa contrarietatem praedictam, ibi: dubitabit autem aliquis et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de contrarietate motus; secundo de contrarietate quietis, ibi: quoniam autem motui et cetera. Circa primum tria facit: primo distinguit diversos modos, secundum quos videri posset quod acciperetur contrarietas in motu; secundo removet quosdam illorum, ibi: est autem qui est etc.; tertio assignat verum modum contrarietatis in motu et mutatione, ibi: quoniam autem differt et cetera.

[72247] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 2 Dicit ergo primo, quod post praedicta determinandum est qualis sit motus contrarius alicui motui; et eodem modo determinandum est *de mansione*, idest de contrarietate quietis ad motum, et quietis ad quietem. Sed in hoc tractatu hoc primo faciendum est, quod debemus distinguere modos, secundum quos universaliter accipi potest ratio contrarietatis in motibus. Et distinguit quinque modos. Quorum primus est, ut ratio contrarietatis in motibus accipiatur secundum accessum ad aliquem terminum, et recessum ab eodem. Et hoc est quod dicit: *utrum contrarius motus sit qui est ex eodem, ei qui est in idem, ut qui est ex sanitate, ei qui est in sanitatem*: secundum quam rationem generatio et corruptio videntur esse contraria, quia generatio est motus ad esse, corruptio autem est motus ab esse. Secundus modus est, ut ratio contrarietatis motuum accipiatur secundum contrarietatem terminorum, a quibus incipit motus. Et hoc est quod dicit: *aut qui est ex contrariis, ut qui est ex sanitate, ei qui est ex aegritudine.* Tertius modus est, ut contrarietas motuum accipiatur secundum contrarietatem terminorum, ad quos terminatur motus. Et hoc est quod dicit: *aut qui est in contraria, ut qui est in sanitatem, ei qui est in aegritudinem.* Quartus modus est, ut accipiatur motuum contrarietas secundum contrarietatem termini a quo, ad terminum ad quem. Et hoc est quod dicit: *aut qui est ex contrario, ei qui est*

in contrarium, ut qui est ex sanitate, ei qui est in aegritudinem. Quintus modus est secundum contrarietatem ex parte utrorumque terminorum. Et hoc est quod dicit: *aut qui est ex contrario in contrarium, ei qui est ex contrario in contrarium, ut qui est ex sanitate in aegritudinem, ei qui est ex aegritudine in sanitatem.* Necesse est enim quod contrarietas motuum accipiatur aut secundum unum horum modorum, aut secundum plures: quia non contingit secundum aliquam aliam rationem contraponere motum motui.

[72248] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: est autem qui est ex contrario etc., excludit duos praedictorum modorum. Et primo quartum, qui accipiebatur secundum contrarietatem termini a quo, ad terminum ad quem; secundo secundum modum, qui est secundum contrarietatem terminorum, ex quibus incipit motus, ibi: neque qui est ex contrario etc.; tertio concludit quomodo se habeant duo modi reliqui ad invicem, ibi: relinquitur igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod motus qui est ex uno contrario, non potest dici contrarius ei qui est in aliud contrarium, ut si diceretur quod motus qui est ex sanitate, sit contrarius motui qui est in aegritudinem. Idem enim non est sibi ipsi contrarium: sed motus qui est ex sanitate, motui qui est in aegritudinem, est unus et idem subiecto, sed *non est idem esse ipsis*, idest differunt ratione, eo modo quo non est idem secundum rationem moveri a sanitate, et moveri in aegritudinem; quia unus importat habitudinem motus ad terminum a quo, alius autem habitudinem eiusdem motus ad terminum ad quem. Non est igitur accipienda contrarietas motus secundum contrarietatem unius termini ad alium.

[72249] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit: neque qui est ex contrario etc., ostendit quod contrarietas motuum non est accipienda secundum contrarietatem terminorum ex quibus incipit motus. Et hoc tribus rationibus, quarum prima talis est. Duo motus qui in idem tendunt, non sunt contrarii: sed duo motus ex contrariis recedentes, possunt in unum et idem tendere; *simul enim accidit mutari*, idest aequaliter, ex contrario in contrarium aut in medium, ut postea dicetur; et sic ex utroque contrario contingit in unum medium mutari. Non ergo motus propter hoc sunt contrarii, quia a contrariis incipiunt moveri.

[72250] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: sed magis in contrarium mutari etc.; quae talis est. Ex illo accipienda est ratio contrarietatis in motu, quod magis facit motum esse contrarium: sed contrarietas terminorum ad quos motus terminatur, magis videtur esse causa contrarietatis motuum, quam contrarietas terminorum a quibus incipit motus; quia cum dico motus incipere a contrariis terminis, dico remotionem contrarietatis; cum vero dico motus accedere ad contraria, dico acceptionem contrarietatis: ergo non accipitur contrarietas motuum secundum terminum a quo tantum.

[72251] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi: et dicitur autem unusquisque etc.; quae talis est. Ab eo a quo aliquid recipit nomen et speciem, recipit etiam contrarietatem, cum contrarietas sit differentia secundum formam, ut patet in X Metaphys. Sed unusquisque motus magis *dicitur*, idest denominatur, et speciem recipit a termino in quem, quam a termino ex quo, sicut sanatio dicitur motus in sanitatem, et aegritudo motus in aegritudinem; et hoc etiam supra dictum est. Magis ergo accipienda est contrarietas motuum secundum terminum in quem, quam

secundum terminum a quo. Et sic idem quod prius.

[72252] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: relinquitur igitur etc., concludit quod, remotis duobus modis secundum contrarietatem terminorum acceptis, relinquuntur duo alii, scilicet tertius et quintus: quorum unus est secundum solam contrarietatem terminorum *ad quos*, quem tangit cum dicit *qui est in contraria*; alius qui est secundum contrarietatem utrorumque terminorum, quem tangit cum dicit *et qui est in contraria ex contrariis*. Primus autem modus non accipiebatur secundum contrarietatem aliquam terminorum, sed secundum accessum et recessum ab eodem termino. Concludit autem ulterius, quod forte hi duo modi residui sunt idem subiecto, quia illi motus qui sunt in contraria, sunt etiam ex contrariis: sed forte secundum rationem non sunt idem, propter diversas habitudines motus ad terminos, ut supra dictum est. Et exemplificat quod motus qui est in sanitatem, ei qui est ex aegritudine est idem subiecto, sed non ratione. Et similiter qui est ex sanitate, ei qui est in aegritudinem.

[72253] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: quoniam autem differt etc., ostendit quomodo accipiatur contrarietas in motu. Et primo secundum quod motus est ad contrarium; secundo prout motus est ad medium, ibi: qui autem ad medium et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quid facit contrarietatem in motibus; secundo quid in mutationibus, ibi: qui autem est in contrarium et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum syllogismo; secundo inductione, ibi: manifestum est autem et cetera. Ponit autem primo talem rationem. Contrarietas aliquorum accipitur secundum propriam speciem et rationem ipsorum: sed propria ratio specifica motus est, quod sit quaedam mutatio a quodam subiecto affirmato in quoddam subiectum affirmatum, habens duos terminos (in quo differt a mutatione, quae non semper habet duos terminos affirmatos): ergo relinquitur quod ad contrarietatem motus requiritur contrarietas ex parte utrorumque terminorum; ut scilicet proprie dicatur motus contrarius, qui est ex contrario in contrarium, ei qui est ex contrario in contrarium, sicut qui est ex sanitate in aegritudinem, ei qui est ex aegritudine in sanitatem.

[72254] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: manifestum est autem etc., manifestat idem per inductionem. Et primo in alteratione corporali: quia aegrotare est contrarium ei quod est sanari, quorum primus est motus a sanitate in aegritudinem, alius vero ab aegritudine in sanitatem. Hoc etiam patet in alterationibus animae: quia ei quod est addiscere, contrarium est decipi, non ab ipso, sed ab alio. Hi enim motus sunt in contraria ex contrariis; quia addiscere est motus ab ignorantia ad scientiam, decipi autem a scientia ad ignorantiam. Quare autem addit *non per ipsum*, ostendit subdens, quia sicut in scientia contingit quod aliquis per seipsum acquirat eam, et hoc vocatur *invenire*; quandoque vero non per seipsum sed ab alio, et hoc vocatur *addiscere*; ita contingit quod aliquando aliquis decipitur a seipso, aliquando ab alio; et hoc proprie opponitur ei quod est addiscere. Et hoc etiam apparet in motu locali: quia motus sursum est contrarius ei qui est deorsum, quae sunt contraria secundum longitudinem; et motus qui est ad dextrum, est contrarius ei qui est ad sinistrum, quae sunt contraria secundum latitudinem; et motus qui est ante, est contrarius ei qui est retro, quae sunt contraria secundum altitudinem. Sed considerandum est quod hic loquitur de istis differentiis positionum, scilicet de longitudine, latitudine et altitudine,

secundum quod sunt in homine: quia sursum et deorsum considerantur secundum longitudinem hominis: dextrum autem et sinistrum secundum latitudinem eius; ante et retro secundum grossitiem eius, quae dicitur altitudo vel profunditas. Item considerandum est quod secundum sursum et deorsum invenitur contrarietas etiam in motibus naturalibus: sed secundum dextrum et sinistrum, ante et retro, invenitur contrarietas in motibus, non secundum naturam, sed secundum motum qui est ab anima, quae movet in has contrarias partes.

[72255] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: qui autem est in contrarium etc., ostendit qualiter sit contrarietas in *mutationibus.* Et primo ostendit quomodo accipiatur contrarietas mutationum in rebus, in quibus invenitur contrarietas; secundo quomodo accipiatur in rebus, in quibus non est contrarietas, ibi: quibus autem non est contrarium et cetera. Dicit ergo primo, quod si accipiatur contrarietas solum ex parte termini ad quem, ut dicatur contrarius qui est in contrarium, hoc non facit contrarietatem motus sed mutationis, quae est generatio et corruptio; sicut fieri album et fieri nigrum contraria sunt. Nec oportet quod contrarietas harum generationum attendatur secundum contrarietatem termini a quo; quia in generatione terminus a quo non est aliquid affirmatum, sed aliquid negatum; fit enim album ex non albo, non autem ex aliquo affirmato. Non enim mutatio de subiecto in subiectum est mutatio, sed motus.

[72256] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit: quibus autem non est contrarium etc., ostendit quod in illis, in quibus non est contrarietas, sicut in substantiis et aliis huiusmodi, accipitur contrarietas mutationum secundum accessum et recessum ab eodem termino. Et hoc est quod dicit, quod in illis in quibus non est contrarium, accipitur contrarietas mutationis ex eo quod est recessus ab ipso, et quod est accessus in ipsum idem; sicut accessus ad formam ignis, quod pertinet ad generationem ignis, et recessus ab eadem forma, quod pertinet ad eius corruptionem, sunt contraria. Unde generatio contraria est corruptioni, et quaecumque remotio cuicumque acceptioni. Sed huiusmodi non sunt motus, sed mutationes. Patet ergo quod ex quinque modis supra positis, duo, scilicet secundus et quartus, ad nihil utiles sunt; unus autem convenit ad contrarietatem motuum; duo autem congruunt ad contrarietatem mutationum.

[72257] In Physic., lib. 5 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit: qui autem ad medium etc., determinat de contrarietate motus ex parte medii. Et dicit quod in quibuscumque contrariis invenitur medium, motus qui terminantur ad medium, hoc modo ponendi sunt esse contrarii, sicut illi qui terminantur ad contraria: quia motus utitur medio sicut contrario, ita quod ex medio contingit mutari in utrumque contrariorum. Sicut ex fusco, quod est medium inter album et nigrum, hoc modo mutatur in album, ac si mutaretur ex nigro in album; et e converso ex albo sic mutatur aliquid in fuscum, ac si mutaretur in nigrum; et ex nigro sic mutatur in fuscum, ac si mutaretur in album: quia fuscum, cum sit medium ad utrumque extremorum, dicitur utrumque; quia in comparatione albi est nigrum, et in comparatione nigri est album, ut supra dictum est. Ultimo autem concludit quod principaliter intendit, scilicet quod motus sit contrarius motui secundum contrarietatem utrorumque extremorum.

Lectio 9

[72258] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 1 Postquam determinavit philosophus de contrarietate motuum, hic determinat de contrarietate quietum. Et primo in motibus; secundo in mutationibus, ibi: quibus autem non sunt contraria et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod quies sit contraria motui; secundo quae cui, ibi: qualis autem et cetera. Dicit ergo primo, quod quia motui non solum videtur contrariari motus, sed etiam quies, determinandum est hoc, qualiter scilicet quies contrarietur motui: quia simpliciter quidem et proprie et perfecte contrariatur motus motui; sed etiam quies motui opponitur, cum sit privatio motus, et privatio quodammodo sit contrarium. Est enim privatio et habitus prima contrarietas, ut dicitur in X Metaphys.: quia scilicet in omnibus contrariis salvatur privationis ratio et habitus, cum semper alterum contrariorum sit quasi privatio respectu alterius, ut album respectu nigri, et amarum respectu dulcis.

[72259] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: qualis autem quali etc., ostendit quae quies cui motui contrarietur. Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat veritatem, ibi: manifestum igitur est etc.; tertio probat, ibi: motui autem ei et cetera. In quaestione autem quam ponit, unum supponitur, scilicet quod non omnis quies omni motui opponatur, sed aliqualis quies aliquali motui; sicut motui qui est secundum locum, quies secundum locum. Sed quia hoc *simpliciter*, idest universaliter, dicitur, restat secundum ulterius quaerendum, utrum *mansioni*, idest quieti, quae est in aliquo termino, puta in albo, opponatur motus, aut ille qui est in album, scilicet dealbatio, aut ille qui est ex albo, scilicet denigratio.

[72260] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: manifestum igitur est etc., determinat veritatem: et primo quantum ad contrarietatem motus ad quietem; secundo quantum ad contrarietatem quietum ad invicem, ibi: simul autem et cetera. Dicit ergo primo, quod cum motus sit inter duo *subiecta*, idest inter duos terminos affirmatos, motui qui est ex hoc termino in suum contrarium, contrariatur quies quae est in hoc termino; sicut motui qui est ex albo in nigrum, contrariatur quies quae est in albo: et motui qui est ex contrario in hoc, contrariatur quies quae est in contrario; sicut motui qui est ex nigro in album, contrariatur quies quae est in nigro.

[72261] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit: simul autem etc., agit de contrarietate quietum ad invicem. Et dicit quod hae quietes sunt contrariae ad invicem, quae sunt in contrariis terminis. Inconveniens enim est, si motus sint contrarii ad invicem, et quietes ad invicem non opponantur. Et quomodo quietes sunt oppositae, quae sunt in oppositis, exemplificat subdens, quod quies quae est in sanitate, opponitur quieti quae est in aegritudine.

[72262] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: motui autem ei qui est etc., probat quod dixerat de contrarietate quietis ad motum. Et dicit quod motui qui est ex sanitate in aegritudinem, opponitur quies quae est in sanitate; quia irrationabile esset quod quies quae est in sanitate, opponeretur motui qui est ex aegritudine in sanitatem. Et hoc sic probat: quia eius motus qui est *in ipso*, idest ad aliquem terminum, status in eodem termino est magis *quietatio*, idest eius con-

summatio vel perfectio, quam quod ei opponatur. Et quod quies in termino ad quem sit motus perfectio, patet per hoc quod simul fit illa quies cum motu: quia ipsum moveri ad terminum est fieri quietem. Unde cum motus sit causa illius quietis, non potest ei opponi, quia oppositum non est causa sui oppositi. Sed necesse est quod motui contrarietur aut haec quies quae est in termino ad quem, aut quies quae est in termino a quo. Non enim potest dici quod quies quae est in aliqua alia specie, contrarietur motui aut quieti: sicut quod quies quae est in albedine, contrarietur quieti quae est in sanitate, aut motui qui est in sanitate. Cum ergo quies quae est in termino ad quem, non contrarietur motui, relinquitur quod contrarietur ei quies quae est in termino a quo.

[72263] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: quibus autem non sunt contraria etc., determinat de contrarietate quietis in mutationibus. Et circa hoc tria facit: primo resumit quod dictum est de contrarietate mutationum; secundo ostendit quod mutationi non opponitur quies, sed *non mutatio*, ibi: quies quidem horum etc., tertio ostendit quomodo non mutatio contrarietur mutationi, ibi: simile autem aliquid est et cetera. Resumit ergo primo quod supra dictum est, scilicet quod in mutationibus in quibus non est contrarietas in terminis, sicut in generatione et corruptione substantiae, oppositio accipitur secundum accessum et recessum ex eodem termino. Est enim mutatio quae est ex ipso aliquo termino, opposita mutationi quae est in ipsum. Sicut mutatio *quae est ex esse*, scilicet corruptio, opponitur mutationi *quae est in esse*, scilicet generationi; cum tamen neutra earum sit motus.

[72264] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: quies quidem horum etc., ostendit quod his mutationibus non opponitur quies. Et circa hoc tria facit: primo proponit quod intendit; secundo interserit quandam dubitationem, ibi: et si quidem aliquid erit etc.: tertio probat propositum, ibi: si autem hoc et cetera. Dicit ergo primo, quod in his mutationibus quae non sunt inter contraria, non invenitur quies opposita: sed illud quod opponitur eis, sicut quies motui, potest vocari *immutatio*, idest *non mutatio*.

[72265] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: et si quidem aliquid erit etc., interserit quandam dubitationem circa praemissa. Dictum est enim quod mutatio quae est ad esse, contrariatur mutationi quae est ex esse; quae quidem est in *non esse*. Hoc autem quod dico *non esse*, potest dupliciter accipi. Uno modo quod habeat aliquod subiectum, vel ens actu, sicut non album in corpore, vel in potentia tantum ens, sicut privatio formae substantialis est in materia prima. Aut intelligitur tale *non esse*, quod non habet aliquod subiectum, sed est omnino non ens. Si primo modo accipiatur *non esse*, quod habeat aliquod subiectum, tunc inveniri poterit quomodo una *non mutatio* sit contraria alii *non mutationi*: quia poterit dici quod *non mutatio* quae est in *esse*, opponitur *non mutationi* quae est in *non esse*. Ex quo enim *non esse* habet subiectum, nihil prohibebit dicere, quod illud subiectum permaneat in illo *non esse*, quod est ipsum non mutari. Si vero *non est aliquid quod non est*, idest si ipsi *non esse* non est aliquod subiectum, tunc dubitatio remanet, cui *non mutationi* sit contraria illa *non mutatio* vel quies, quae est in *esse*. Quod enim omnino non est, non potest dici quiescere aut immutabiliter permanere. Et quia necesse est quod *non mutationi* vel quieti quae est in *esse*, sit aliqua *non mutatio* contraria, manifestum ex hoc fit quod illud *non*

esse, a quo est generatio et in quod tendit corruptio, est *non esse* habens subiectum.

[72266] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit: si autem hoc est, aut non omnis etc., ostendit quod supposuerat, scilicet quod id quod opponitur generationi et corruptioni non sit quies. Si enim hoc daretur, scilicet quod esset quies, sequeretur alterum duorum; scilicet quod aut non omnis quies esset contraria motui, aut quod generatio et corruptio sit motus. Unde manifestum est quod id quod opponitur generationi et corruptioni, non dicitur quies, nisi generatio et corruptio esset motus, quod supra improbatum est.

[72267] In Physic., lib. 5 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit: simile autem aliquid est etc., ostendit quomodo *non mutatio* sit contraria mutationi. Et dicit quod simile est de contrarietate immutationis ad mutationem, sicut de contrarietate quietis ad motum: quia immutatio quae est in *esse*, contraria est vel nulli immutationi (quod esset si *non esse* non haberet subiectum): aut ei *non mutationi* quae est in *non esse*, si *non esse* habet subiectum. Et haec contrarietas est per modum quo quies opponitur quieti. Aut etiam *non mutatio* quae est in *esse*, opponitur corruptioni, ut quies motui. Non autem opponitur generationi, quia corruptio recedit ab immutatione vel quiete quae est in *esse*, generatio vero tendit in illam; motui autem et mutationi non opponitur quies in termino ad quem, sed quies in termino a quo.

Lectio 10

[72268] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 1 Postquam philosophus determinavit de contrarietate motuum et quietum, hic movet quasdam dubitationes circa praemissa. Et circa hoc duo facit: primo ponit dubitationes et solvit eas; secundo manifestat quaedam, quae in illis dubitationibus possent esse dubia, ibi: dubitabit autem quis et cetera. Prima pars dividitur in tres, secundum tres dubitationes quas movet; et patent partes in littera. Circa primum duo facit: primo movet dubitationem; secundo solvit, ibi: at si est quod violentia fit et cetera.

[72269] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 2 Movet ergo primo dubitationem, quare in genere motus localis inveniuntur quidam motus et quaedam quietes secundum naturam, et quaedam extra naturam, et in aliis generibus hoc non invenitur: puta quod una alteratio sit secundum naturam, et alia extra naturam; quia non videtur magis esse sanatio secundum naturam vel extra naturam, quam aegrotatio, cum utrumque procedat a principio naturali intrinseco. Et similiter est in dealbatione et denigratione, et in augmento et decremento: quia neque isti duo motus sic contrariantur ad invicem, ut unus sit secundum naturam et alter extra naturam, cum utrumque naturaliter proveniat. Neque augmentum sic contrariatur augmento, ut quoddam sit secundum naturam et quoddam extra naturam. Et eadem ratio est de generatione et corruptione: non enim potest dici quod generatio sit secundum naturam et corruptio extra naturam; quia senescere, quod est via in corruptionem, accidit secundum naturam. Neque etiam videmus quod una generatio sit secundum naturam et alia extra naturam.

[72270] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 3 Videtur autem quod hic dicitur esse contrarium ei, quod dicitur in II de caelo, quod senium, et omnis defectus et corruptio est contra naturam. Sed dicendum est, quod senium et corruptio et decrementum est quodammodo contra naturam, et quodammodo secundum naturam. Si enim consideretur propria natura alicuius rei, quae dicitur natura particularis, manifestum est quod omnis corruptio et defectus et decrementum est contra naturam: quia uniuscuiusque natura intendit conservationem proprii subiecti; contrarium autem accidit ex defectu seu debilitate naturae. Si autem consideretur natura in universali, tunc omnia huiusmodi proveniunt ex aliquo principio naturali intrinseco, sicut corruptio animalis ex contrarietate calidi et frigidi; et eadem ratio est in aliis.

[72271] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit: at si est quod violentia etc., solvit propositam quaestionem per interemptionem. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod in quolibet genere motus invenitur secundum naturam et extra naturam; secundo ostendit quomodo haec duo in motibus et quietibus contrarientur, ibi: omnino quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo removet obiectionem, ibi: erunt igitur corruptiones et cetera. Dicit ergo primo, quod cum illud quod fit ex violentia, sit extra naturam (quia violentum est cuius principium est extra, nihil conferente vim passo; naturale autem est, cuius principium est intra), sequitur quod corruptio violenta sit corruptioni naturali contraria, sicut corruptio extra naturam ei quae est secundum naturam. Et per eandem rationem concludit quod quaedam generationes sunt violentae, et *non fatatae*, idest non procedentes secundum ordinem naturalium causarum (quia ipse ordo causarum naturalium fatum dici potest), sicut patet cum aliquis facit nasci rosas aut aliquos fructus per aliqua artificia, temporibus non suis; et similiter etiam aliquo artificio procuratur generatio ranarum, aut aliquorum huiusmodi naturalium. Unde cum hae generationes sint violentae, per consequens sunt extra naturam, quibus contrariantur generationes quae sunt secundum naturam. Idem etiam ostendit consequenter in augmento et decremento. Sunt enim quaedam augmenta violenta et extra naturam; sicut patet in illis qui velocius debito ad pubertatem perveniunt, propter teneritudinem vel propter *alimentum*, idest propter hoc, quod delitiose et abundanti alimento nutriuntur. Idem etiam apparet in augmento tritici: quandoque enim frumenta augentur innaturaliter propter abundantiam humorum, et non constringuntur, ut sint spissa et solida, per debitam digestionem. Et similiter apparet in alterationibus. Sunt enim quaedam alterationes violentae, et quaedam naturales, ut patet maxime in sanatione. Quidam enim dimittuntur a febribus, non in criticis diebus; et isti alterantur extra naturam: alii vero in criticis diebus; et isti alterantur secundum naturam.

[72272] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: erunt igitur corruptiones etc., obiicit contra praedicta. Cum enim id quod est extra naturam, contrarietur ei quod est secundum naturam, si inveniatur quaedam generatio secundum naturam et quaedam contra naturam, et corruptio similiter, sequetur quod corruptiones sint contrariae ad invicem, et non generationi: quia unum non potest esse duobus contrarium. Et hoc solvit, dicens quod nihil prohibet generationem generationi esse contrariam, et corruptionem corruptioni. Sic enim verum est hoc, etiam remota contrarietate eius quod est secundum naturam et eius quod est extra naturam: quia si est quaedam generatio et

corruptio dulcis, et alia tristis, oportet generationem generationi esse contrariam, et corruptionem corruptioni. Dicitur autem generatio et corruptio *dulcis*, quando ex minus nobili corrupto, generatur magis nobile, sicut si ex aere corrupto generetur ignis; generatio autem et corruptio *tristis*, quando ex magis nobili corrupto, generatur minus nobile, ut si ex igne generetur aer. Non tamen sequitur, si corruptio opponitur corruptioni, quod non opponatur generationi: quia corruptio opponitur generationi secundum rationem sui generis; corruptio autem corruptioni, secundum rationem propriae speciei: sicut avaritia contrariatur largitati secundum contrarietatem vitii ad virtutem, prodigalitati vero secundum propriae speciei rationem. Et hoc est quod concludit, quod corruptio non est contraria corruptioni *simpliciter*, idest in universali: sed corruptionum haec quidem est talis, illa vero talis, idest violenta et extra naturam, vel dulcis et tristis.

[72273] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: omnino quidem igitur contrarii etc., ostendit quomodo sit contrarietas in motu et quiete per id quod est extra naturam et secundum naturam. Et dicit quod non solum generatio est contraria generationi et corruptioni per id quod est secundum naturam et extra naturam, sed etiam universaliter motus et quietes sunt hoc modo contrarii. Sicut motus qui est sursum, est contrarius motui qui est deorsum (quia sursum et deorsum sunt contrarietates loci), et uterque istorum motuum est naturalis alicui corporum; ignis enim naturaliter fertur sursum, terra vero deorsum. Et iterum utriusque horum motuum est accipere contrarias differentias has, scilicet quod est secundum naturam et extra naturam. Et hoc est quod dicit, *et contrariae ipsorum*, scilicet motuum differentiae sunt. Vel potest intelligi quod ipsorum corporum quae moventur, sunt contrariae differentiae motuum, scilicet secundum naturam et extra naturam: motus enim sursum est quidem naturalis igni, sed moveri deorsum est ei extra naturam. Et sic patet quod motus qui est secundum naturam, est contrarius ei qui est extra naturam. Et similiter est de quietibus. Quia quies quae est sursum, est contraria motui qui est de sursum in deorsum. Sed illa quies est terrae innaturalis: sed motus qui est deorsum est ei secundum naturam. Unde patet secundum praemissa, quod quies quae est extra naturam, est contraria motui naturali eiusdem corporis: quia etiam in eodem corpore motus sic contrariantur ad invicem, quod scilicet motus naturalis unius corporis est contrarius motui non naturali eiusdem corporis. Et sic est etiam de quiete: quia alia quietum contrariarum erit secundum naturam, ut sursum igni et deorsum terrae; alia vero extra naturam, ut deorsum igni, sursum terrae.

[72274] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: habet autem dubitationem etc., movet secundam dubitationem: utrum scilicet omnis quietis, quae non semper fuit, sit aliqua generatio, et generatio quietis vocatur *stare*; ut per stare non intelligamus idem quod quiescere, sed stare sit idem quod *pervenire ad quietem*; quod forte in Graeco magis proprie sonat. Et videtur determinare in partem negativam per duas rationes. Quarum prima est, quod si omnis quietis quae non semper fuit, est generatio, sequetur quod quietis quae est extra naturam (sicut quando terra quiescit sursum), sit aliqua generatio. Quies autem generari non potest nisi per motum praecedentem: motus autem praecedens quietem innaturalem est violentus. Sic ergo sequitur quod cum terra per violentiam ferebatur sursum, quod tunc *stetit*, idest quod tunc generabatur eius quies. Sed hoc non potest esse, quia *semper quod stat videtur ferri velocius*, idest dum generatur quies per

motum, semper quanto magis appropinquat ad quietem, tanto est motus velocior. Cum enim res generata sit perfectio generationis; unumquodque autem quanto est propinquius suae perfectioni, tanto est virtuosius et intensius; sequitur quod motus per quem generatur quies, tanto sit velocior, quanto magis appropinquat ad quietem, ut apparet manifeste in motibus naturalibus. Sed in his quae moventur per violentiam, accidit contrarium: quia semper invenitur remissior, quanto magis appropinquat ad quietem. Non ergo quies violenta habet generationem. Et hoc est quod dicit, quod erit aliquid quiescens violente, sed *non factum quiescens*, idest absque hoc quod sua quies generetur.

[72275] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: amplius videtur ipsum stare etc., quae talis est: quia *stare*, idest generari quietem, aut omnino est idem cum motu naturali quo aliquid fertur in proprium locum, aut simul cum eo accidit. Et manifestum est quod sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Terminus enim motus naturalis est esse in loco naturali: esse autem in loco naturali et quiescere in eo, sunt idem subiecto: unde et motus naturalis et generatio quietis sunt idem subiecto, sed differunt ratione tantum. Manifestum est autem quod quies violenta non generatur per motum naturalem: ergo quies violenta non habet stationem, seu generationem.

[72276] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit: habet autem dubitationem si contraria etc., movet tertiam quaestionem de hoc quod supra dictum est, quod quies quae est in aliquo termino, contrariatur motui quo receditur ab illo termino. Sed hoc videtur esse falsum: quia cum aliquis moveatur ex hoc termino sicut ex loco, aut abiiciatur ille terminus, sicut qualitas vel quantitas, adhuc dum movetur, videtur habere illud quod abiectum est vel derelictum. Non enim subito deserit aliquid totum locum, sed successive; et similiter successive amittit albedinem. Ergo dum movetur, adhuc remanet in termino a quo. Si igitur quies qua aliquid manet in termino a quo, contrariatur motui quo inde recedit, sequitur quod duo contraria sint simul; quod est impossibile.

[72277] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 10 Solvit autem hanc dubitationem cum dicit: aut aliquo modo quiescit et cetera. Et dicit quod illud quod movetur recedendo a termino, quiescit in termino a quo recedit, non *simpliciter* sed *secundum quid*, scilicet secundum quod adhuc manet in illo non totaliter, sed partim: quia hoc est universaliter verum, quod semper eius quod movetur, una pars est *ibi*, scilicet in termino a quo, et alia in termino ad quem. Nec est inconveniens quod unum contrariorum secundum quid permisceatur alteri; sed quanto est magis impermixtum, tanto est magis contrarium. Et ideo motus est magis contrarius motui, cum nunquam ei permisceatur, quam quies, quae quodammodo permiscetur. Et ultimo epilogat quod dictum est de motu et quiete, quomodo in eis sit unitas et contrarietas.

[72278] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit: dubitabit autem quis etc., ponit quaedam ad manifestationem praemissorum, quae tamen in exemplaribus Graecis dicuntur non haberi; et Commentator etiam dicit quod in quibusdam exemplaribus Arabicis non habentur: unde magis videntur esse assumpta de dictis Theophrasti vel alicuius alterius expositoris Aristotelis. Tria tamen ponuntur hic ad manifestationem praecedentium. Quorum primum pertinet ad quaestionem quam supra movit de generatione quietis non naturalis. Unde dicit quod dubitabit aliquis de ipso *stare*,

quod est generari quietem: quia si omnes motus qui sunt praeter naturam, habent quietem oppositam, scilicet non naturalem, utrum et illa quies habeat *stare*, idest generari? Quia si dicatur quod non sit aliqua statio quietis violentae, sequetur inconveniens. Manifestum est enim quod id quod per violentiam movetur, quandoque *manebit*, idest quiescet, et hoc per violentiam. Quare sequetur quod aliquid erit quiescens non semper, sine hoc quod fiat quiescens: quod videtur impossibile. Sed palam est quod erit quandoque quies violenta. Sicut enim movetur aliquid praeter naturam, ita et quiescit aliquid praeter naturam. Est autem hic attendendum, quod hoc quod hic dicitur, videtur esse contrarium ei quod supra dictum est. Unde Averroes dicit quod dubitatio superius mota, hic solvitur. Sed melius est ut dicatur quod id quod supra positum est, est magis verum: licet et quod hic dicitur quodammodo sit verum. Quies enim violenta non habet generationem proprie, sicut procedentem ab aliqua causa per se factiva quietis, sicut quies naturalis generatur: sed habet generationem per accidens, per defectum virtutis factivae: quia quando cessat violentia moventis vel impeditur, tunc fit quies violenta. Et propter hoc motus violentus in fine remittitur; naturalis autem in fine intenditur. Sciendum tamen est quod alia littera invenitur in hoc loco, quam oportet ad aliam intentionem referre. Dicit enim sic: quod quaeret aliquis utrum motui extra naturam contrarietur aliqua quies non secundum naturam. Non quod quies quae est contra naturam, opponatur motui qui est contra naturam proprie, ut supra Aristoteles docuit: sed hic dicitur large et improprie, secundum communem oppositionem quietis ad motum. Et dicit quod irrationabile videtur, si non inveniatur quaedam quies non naturalis. Manifestum est enim quod violentia moventis *remanebit*, idest cessabit quandoque: et nisi quies aliqua fiat consequenter, motus non perveniet ad statum. Unde manifestum est quod motibus violentis opponitur quies violenta: quia quod extra naturam movetur, habet etiam extra naturam quiescere.

[72279] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit: quoniam autem est quibusdam etc., ponit secundum, ad explanationem eius quod dictum est de contrarietate motus naturalis et violenti. Et dicit quod, cum in quibusdam sit motus secundum naturam et praeter naturam, sicut ignis, qui movetur sursum secundum naturam et deorsum praeter naturam: quaeritur utrum motui naturali ignis sursum, sit contrarius motus violentus ignis deorsum, vel motus terrae, quae naturaliter movetur deorsum. Et solvit quod ambo ei contrariantur, sed non eodem modo: sed motus terrae deorsum contrariatur motui ignis sursum, sicut naturalis naturali; motus autem ignis deorsum contrariatur motui ignis sursum, sicut violentus naturali. Et eadem ratio est de contrarietate quietum.

[72280] In Physic., lib. 5 l. 10 n. 13 Deinde cum dicit: forte autem quieti etc., ponit tertium, ad manifestandum id quod dictum est de contrarietate quietis ad motum. Et dicit quod forte quieti motus *aliquatenus* opponitur, et non *simpliciter*. Cum enim aliquis movetur ex hoc in quo quieverat, et abiiciat illud, videtur adhuc habere illud quod abiicitur. Unde si quies quae est hic, sit contraria motui qui est hinc in contrarium, sequitur quod simul sint contraria. Sed adhuc aliquatenus quiescit dum manet in termino a quo; et universaliter eius quod movetur, aliquid est in termino a quo, et aliquid in termino ad quem: unde quies minus opponitur motui quam motus contrarius, sicut supra expositum est. Et ultimo recapitulat, ut per se manifestum est. Ex hoc autem ipso quod eadem

verba repetuntur, quae supra dicta sunt, manifestum esse potest, quod non sunt verba Aristotelis, sed alicuius expositoris.

Liber 6

Lectio 1

[72281] In Physic., lib. 6 l. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit de divisione motus in suas species, et de unitate et contrarietate motuum et quietum, in hoc sexto libro intendit determinare ea quae pertinent ad divisionem motus, secundum quod dividitur in partes quantitativas. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit motum, sicut et omne continuum, esse divisibilem; in secunda ostendit qualiter motus dividatur, ibi: necesse est autem et ipsum nunc et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima ostendit nullum continuum ex indivisibilibus componi; in secunda ostendit nullum continuum indivisibile esse, ibi: manifestum igitur ex dictis est et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima ostendit nullum continuum ex indivisibilibus componi; in secunda parte (quia probationes praemissae magis ad magnitudinem pertinere videntur) ostendit quod eadem ratio est de magnitudine, motu et tempore, ibi: eiusdem autem rationis est et cetera. Circa primum duo facit: primo resumit quasdam definitiones supra positas, quibus nunc utitur ad propositum demonstrandum; secundo probat propositum, ibi: neque enim unum sunt et cetera.

[72282] In Physic., lib. 6 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo quod si definitiones prius positae *continui*, et eius quod *tangitur*, et eius quod est *consequenter*, sunt convenientes (scilicet quod *continua* sint, quorum ultima sunt unum: *contacta*, quorum ultima sunt simul: *consequenter* autem sint, quorum nihil est medium sui generis), ex his sequitur quod impossibile sit aliquod continuum componi ex indivisibilibus, ut lineam ex punctis; si tamen linea dicatur aliquid continuum, et punctum aliquid indivisibile. Addit autem hoc, ne aliquis nomine lineae et puncti aliter uteretur.

[72283] In Physic., lib. 6 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: neque enim unum sunt etc., probat propositum. Et primo inducit rationes duas ad probandum propositum; secundo manifestat quaedam quae poterant esse dubia in suis probationibus, ibi: nullum autem aliud genus et cetera. Circa primam rationem duo facit: primo ostendit quod ex indivisibilibus non componitur aliquod continuum, neque per modum continuationis, neque per modum contactus; secundo quod neque per modum consequenter se habentium, ibi: at vero neque consequenter et cetera. Circa primum ponit duas rationes, quarum prima talis est. Ex quibuscumque componitur aliquid unum, vel per modum continuationis, vel per modum contactus, oportet quod habeant ultima quae sint unum, vel quae sint simul. Sed ultima punctorum non possunt esse unum: quia ultimum dicitur respectu alicuius partis; in indivisibili autem non est accipere aliquid quod sit ultimum, et aliud quod sit aliqua alia pars. Similiter non potest dici quod ultima punctorum sunt simul: quia nihil potest esse ultimum rei impartibilis, cum semper alterum sit ultimum et illud cuius est ultimum; in impartibili autem non est accipere aliud et aliud. Relinquitur ergo quod linea non potest componi ex punctis, neque

per modum continuationis, neque per modum contactus.

[72284] In Physic., lib. 6 l. 1 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: amplius necesse est etc. quae talis est. Si ex punctis constituitur aliquod continuum, necesse est quod aut sint continua ad invicem, vel se tangant: et eadem ratio est de omnibus aliis indivisibilibus, quod ex eis non componatur continuum. Ad probandum autem quod indivisibilia non possunt sibi invicem esse continua, sufficiat ratio prima. Sed ad probandum quod non possunt se tangere, inducitur alia ratio, quae talis est. Omne quod tangit alterum, aut totum unum tangit totum aliud, aut pars unius partem alterius, aut pars unius totum aliud. Sed cum indivisibile non habeat partem, non potest dici quod pars unius tangat partem alterius, aut pars totum; et sic necesse est, si duo puncta se tangunt, quod totum tangat totum. Sed ex duobus, quorum unum totum tangit aliud totum, non potest componi continuum; quia omne continuum habet partes seiunctas, ita quod haec sit una pars, et haec alia; et dividitur in partes diversas et distinctas *loco*, idest positione, in his quae positionem habent: quae autem se secundum totum tangunt, non distinguuntur loco vel positione. Relinquitur ergo quod ex punctis non possit componi linea per modum contactus.

[72285] In Physic., lib. 6 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: at vero neque etc., probat quod continuum non componatur ex indivisibilibus per modum eius quod est *consequenter*. Non enim punctum *consequenter* se habebit ad aliud punctum, ita quod ex eis constitui possit *longitudo*, idest linea; aut unum *nunc* alteri *nunc*, ita quod ex eis possit componi tempus: quia consequenter est unum alteri, quorum non est aliquid medium eiusdem generis, ut supra expositum est. Sed inter duo puncta semper est linea media: et sic si linea composita est ex punctis, ut tu das, sequitur quod semper inter duo puncta sit aliud punctum medium. Et similiter inter duo *nunc* est tempus medium. Non ergo linea componitur ex punctis, aut tempus ex *nunc*, sicut *consequenter* se habentibus.

[72286] In Physic., lib. 6 l. 1 n. 6 Secundam rationem principalem ponit ibi: amplius dividerentur etc., quae sumitur ex alia definitione continui, quam supra posuit in principio tertii, scilicet quod continuum sit quod est in infinitum divisibile: et est ratio talis. Ex quibuscumque componitur vel linea vel tempus, in ipsa dividitur: si igitur utrumque istorum componitur ex indivisibilibus, sequitur quod in indivisibilia dividatur. Sed hoc est falsum, cum nullum continuorum sit divisibile in impartibilia: sic enim non esset divisibile in infinitum. Nullum igitur continuum componitur ex indivisibilibus.

[72287] In Physic., lib. 6 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit: nullum autem aliud etc., manifestat duo quae supra dixerat. Quorum primum fuit, quod inter duo puncta sit linea media, et inter duo nunc, tempus. Et hoc manifestat sic. Si sunt duo puncta, oportet quod differant secundum situm: alias non essent duo sed unum. Non autem possunt se contingere, ut supra ostensum est: unde relinquitur quod distent, et sit aliquod medium inter ea. Sed nullum aliud medium potest esse inter ea quam linea inter puncta, et tempus inter *nunc*. Quod sic probat: quia si inter puncta esset aliud medium quam linea, manifestum est aut illud medium esse indivisibile aut divisibile. Si autem sit indivisibile, oportet quod sit distinctum ab utroque in situ; et cum non tangat, oportet iterum quod sit aliquod alterum medium inter indivisibile quod ponitur medium et extrema, et sic

in infinitum, nisi ponatur medium divisibile. Si autem medium duorum punctorum fuerit divisibile, aut erit divisibile in indivisibilia, aut in semper divisibilia. Sed non potest dici quod dividatur in indivisibilia, quia tunc redibit eadem difficultas, quomodo ex indivisibilibus possit componi divisibile. Relinquitur igitur quod illud medium sit divisibile in semper divisibilia. Sed haec est ratio continui: ergo illud medium erit quoddam continuum. Nullum autem aliud continuum potest esse medium inter duo puncta quam linea: ergo inter qualibet duo puncta est linea media. Et eadem ratione inter qualibet duo *nunc*, tempus; et similiter in aliis continuis.

[72288] In Physic., lib. 6 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: manifestum autem etc., manifestat secundum, quod supposuerat, scilicet quod omne continuum sit divisibile in divisibilia. Quia si daretur quod continuum esset divisibile in indivisibilia, sequeretur quod duo indivisibilia se contingerent, ad hoc quod possent constituere continuum. Oportet enim quod continuorum sit unum ultimum, ut ex definitione eius apparet, et quod partes continui se tangant: quia si ultima sunt unum, sequitur quod sint simul, ut in quinto dictum est. Cum igitur sit impossibile duo indivisibilia se contingere, impossibile est quod continuum in indivisibilia dividatur.

Lectio 2

[72289] In Physic., lib. 6 l. 2 n. 1 Quia rationes supra positae manifestiores sunt in linea et aliis continuis quantitatibus positionem habentibus, in quibus proprie invenitur contactus, vult hic ostendere quod eadem ratio est de magnitudine et tempore et motu. Et dividitur in partes duas: primo proponit intentum; secundo probat propositum, ibi: manifestum est autem ex his et cetera. Dicit ergo primo quod eiusdem rationis est quod magnitudo et tempus et motus componantur ex indivisibilibus et dividantur in indivisibilia, vel nihil horum: quia quidquid dabitur de uno, ex necessitate sequetur de alio.

[72290] In Physic., lib. 6 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit: manifestum est autem ex his etc., probat propositum: et primo quantum ad magnitudinem et motum; secundo quantum ad tempus et magnitudinem, ibi: similiter autem necesse et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit propositum; secundo exemplificat, ibi: ut si ipsa abc etc., tertio probat, ibi: si igitur praesentis motus et cetera. Propositum est istud: si magnitudo ex indivisibilibus componitur, et motus qui transit per magnitudinem, componetur ex indivisibilibus motibus, aequalibus numero indivisibilibus ex quibus componitur magnitudo.

[72291] In Physic., lib. 6 l. 2 n. 3 Exemplificat autem sic. Sit linea abc, quae componatur ex tribus indivisibilibus, quae sunt a et b et c; et sit o mobile quod movetur in spatio lineae abc, et motus eius sit dez: oportebit quod si partes spatii vel lineae sint indivisibiles, quod etiam partes praedicti motus sint indivisibiles. Deinde cum dicit: si igitur praesentis motus etc., probat propositum. Et circa hoc tria facit: primo praemittit quaedam necessaria ad propositi probationem; secundo probat quod si magnitudo componitur ex punctis, quod motus componitur non ex motibus, sed ex

momentis, ibi: secundum a igitur etc.; tertio ostendit esse impossibile quod motus componatur ex momentis, ibi: et motum esse aliquid et cetera.

[72292] In Physic., lib. 6 l. 2 n. 4 Praemittit ergo primo duo. Primum est quod secundum quamcumque partem praesentis motus necesse est aliquid moveri; et e converso, si aliquid movetur, necesse est quod adsit sibi aliquis motus. Et si hoc est verum, oportet quod mobile o moveatur per a, quae est pars totius magnitudinis, ea parte motus quae est d; et secundum b, aliam partem magnitudinis, moveatur alia parte motus quae est e; et secundum c, tertiam partem magnitudinis, moveatur tertia parte motus quae est z; ita quod singulae partes motus respondeant singulis partibus magnitudinis. Secundum proponit, ibi: si igitur necesse est etc.: et dicit quod necesse est id quod movetur ab uno termino in alium, non simul moveri et motum esse, inquantum movetur et quando movetur; sicut si aliquis vadit Thebas, impossibile est haec duo simul esse, scilicet ire Thebas et ivisse Thebas. Haec autem duo supponit quasi per se manifesta. Nam quod necesse sit moveri ad praesentiam motus, apparet etiam in omnibus accidentibus et formis: quia ad hoc quod aliquid sit album, necesse est habere albedinem; et e converso, si albedo adsit, necesse est quod sit album. Quod vero non simul sit moveri et motum esse, apparet ex ipsa motus successione: quia impossibile est aliqua duo tempora simul esse, ut in quarto habitum est: unde impossibile est quod simul sit motum esse, quod est terminus motus, cum ipso moveri.

[72293] In Physic., lib. 6 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: secundum a igitur etc., probat propositum ex praemissis. Si enim praesente aliqua parte motus necesse est aliquid moveri, et si movetur necesse est adesse motum; si mobile quod est o, movetur secundum impartibilem partem magnitudinis quae est a, oportet quod adsit ei aliquis motus qui est d. Aut ergo o simul movetur per a et motum est, aut non simul. Si autem non simul, sed *posterius devenerit quam venit*, idest sed posterius motum est quam movetur, sequitur quod a sit divisibilis: quia cum *veniret*, idest dum erat in ipso moveri, neque quiescebat in a, quiete scilicet praecedente motum, neque transierat totum ipsum a, quia iam non moveretur per a (nihil enim movetur per spatium per quod iam pertransivit); sed oportet quod medio modo se habeat. Ergo cum movetur per a, partem eius iam transivit et in parte eius adhuc manet: et ita sequitur quod a sit divisibilis; quod est contra suppositum. Si vero simul *venerit et venit*, idest si simul motum est et movetur per a, sequitur quod cum veniens venit, erit ibi ventum, et erit motum ubi movetur: quod est contra secundam suppositionem. Sic igitur patet quod secundum impartibilem magnitudinem non potest aliquid moveri: quia vel oporteret quod simul esset moveri et motum esse, vel quod magnitudo divideretur. Supposito ergo quod per a impartibile nihil moveri possit, si aliquis dicat quod mobile movetur per totam magnitudinem quae est abc, et motus totus quo per eam movetur est dez, ita quod secundum a impartibile nihil moveatur, sed tantum motum sit, sequitur quod motus non sit ex motibus, sed ex momentis. Ideo autem sequitur quod non sit ex motibus, quia cum pars motus qui est d, respondeat parti magnitudinis quae est a, si d esset motus, oporteret quod per a moveretur, quia praesente motu mobile movetur: sed probatum est quod secundum a impartibile non movetur, sed solum motum est, quando scilicet pertransitum est hoc indivisibile. Ergo relinquitur quod d non sit motus, sed sit momentum, a quo denominatur motum esse, sicut a motu denominatur moveri; et quod ita se

habet ad motum, sicut punctum indivisibile ad lineam. Et eadem ratio est de aliis partibus motus et magnitudinis. Ex necessitate ergo sequitur, si magnitudo componitur ex indivisibilibus, quod motus ex indivisibilibus componatur, idest ex momentis. Et hoc est quod demonstrare intendebat.

[72294] In Physic., lib. 6 l. 2 n. 6 Sed quia hoc est impossibile, quod motus componatur ex momentis, sicut impossibile est quod linea componatur ex punctis, ideo consequenter cum dicit: et motum esse aliquid etc., ostendit huiusmodi impossibilitatem, ducendo ad tria inconvenientia. Quorum primum est, quod si motus componatur ex momentis et magnitudo ex indivisibilibus, ita quod per indivisibilem partem magnitudinis non moveatur sed motum sit, sequetur quod aliquid sit motum *non motum*, idest quod prius non movebatur: quia ponitur quod secundum indivisibile *transivit*, idest motum est, non transiens; quia in eo moveri non poterat. Unde sequitur aliquid esse transitum absque hoc quod aliquando iret: quod est impossibile, sicut impossibile est quod aliquid sit praeteritum, quod nunquam fuerit praesens.

[72295] In Physic., lib. 6 l. 2 n. 7 Sed quia hoc inconveniens posset concedere ille qui diceret motum componi ex momentis, ducit ad secundum inconveniens, ibi: si igitur necesse est etc., tali ratione. Omne quod natum est moveri et quiescere, necesse est quod vel quiescat vel moveatur. Sed dum mobile est in a, non movetur, et similiter dum est in b, et similiter dum est in c: ergo dum est in a et dum est in b et dum est in c, quiescit. Ergo sequitur quod aliquid simul continue quiescat et moveatur. Et quod hoc sequatur, sic probat. Positum est enim quod moveatur per totam longitudinem quae est abc; et iterum positum est quod quiescat secundum quamlibet partem: sed quod quiescit per quamlibet partem, quiescit per totum; ergo sequitur quod quiescat per totam magnitudinem. Et ita sequitur quod per totam magnitudinem continue moveatur et quiescat: quod est omnino impossibile.

[72296] In Physic., lib. 6 l. 2 n. 8 Tertium inconveniens ponit ibi: et si indivisibilia etc., tali ratione. Ostensum est quod si magnitudo componitur ex indivisibilibus, quod etiam motus: aut ergo illa indivisibilia motus, quae sunt d et e et z, ita se habent quod quodlibet eorum est motus, aut non. Si quodlibet eorum est motus, cum quodlibet eorum respondeat indivisibili parti magnitudinis in qua non movetur sed motum est, sequetur quod praesente motu mobile non moveatur, quod est contra primam suppositionem, sed quiescat. Si vero non sunt motus, sequitur quod motus componatur ex non motibus: quod videtur impossibile, sicut et quod linea componatur ex non lineis.

Lectio 3

[72297] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 1 Postquam philosophus ostendit eiusdem rationis esse, quod magnitudo et motus per eam transiens ex indivisibilibus componantur, ostendit etiam idem de tempore et magnitudine. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod ad divisionem magnitudinis sequitur divisio temporis, et e converso; in secunda ostendit quod ex infinitate unius sequitur infinitas alterius, ibi: et si quodcumque infinitum est et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit

propositum; secundo demonstrat, ibi: si enim omnis et cetera. Dicit ergo primo quod etiam tempus necesse est similiter esse divisibile et indivisibile, et componi ex indivisibilibus, sicut longitudo et motus.

[72298] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit: si enim omnis etc., probat propositum tribus rationibus: quarum prima sumitur per aeque velocia; secunda per velocius et tardius, ibi: quoniam autem omnis etc.; tertia per idem mobile, ibi: amplius autem et ex consuetis et cetera. Dicit ergo primo quod de ratione aeque velocis est, quod minorem magnitudinem transeat in minori tempore. Detur ergo aliqua magnitudo divisibilis, quam pertransit aliquod mobile in aliquo tempore dato: sequitur ergo quod mobile aeque velox transeat partem magnitudinis in minori tempore; et sic oportuit tempus datum esse divisibile. Si autem e converso detur quod tempus sit divisibile, in quo mobile datum movetur per magnitudinem aliquam datam, sequitur quod aeque velox mobile in minori tempore, quod est pars totius temporis, moveatur per minorem magnitudinem: et ita sequitur quod magnitudo quae est a sit divisibilis.

[72299] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: quoniam autem omnis etc., ostendit idem per duo mobilia, quorum unum est velocius et aliud tardius. Et primo praemittit quaedam necessaria ad propositum ostendendum; secundo probat propositum, ibi: quoniam autem omnis quidem motus et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quomodo velocius se habet ad tardius in hoc quod moveatur per maiorem magnitudinem; secundo quomodo se habeat ad ipsum quantum ad hoc quod est moveri per aequalem magnitudinem, ibi: manifestum autem ex his et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit propositum, resumens quoddam ex superioribus, quod est necessarium ad demonstrationes sequentes; secundo demonstrat propositum, ibi: sit enim ipsum et cetera.

[72300] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 4 Resumit ergo hoc, quod omnis magnitudo sit divisibilis in magnitudines. Et hoc patet per hoc quod ostensum est supra, quod impossibile est aliquod continuum componi ex *atomis*, idest ex indivisibilibus; et manifestum est quod magnitudo omnis est de genere continuorum. Ex his sequitur quod necesse sit aliquod corpus velocius in aequali tempore per maiorem magnitudinem moveri; et etiam in minori tempore per maiorem magnitudinem moveri. Et hoc modo quidam definierunt velocius, quod plus movetur in aequali tempore et etiam in minori.

[72301] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: sit enim ipsum etc., probat duo praemissa. Et primo quod velocius in aequali tempore per maius spatium moveatur; secundo quod etiam in minori tempore per maius spatium movetur, ibi: at vero et in minori et cetera. Dicit ergo primo: sint duo mobilia a et b, quorum a velocius sit quam b; et sit magnitudo cd, quam pertransit a in tempore zi. Moveatur autem b quod est tardius, et a quod est velocius, per eandem magnitudinem, et incipiant simul moveri. His ergo positis, sic argumentatur. Velocius est quod in aequali tempore plus movetur: sed a est velocius quam b: ergo cum a pervenerit ad d, b nondum pervenit ad d, quod est terminus magnitudinis, sed adhuc *deficiet*, idest distabit ab eo; motum tamen erit in hoc tempore per aliquam partem magnitudinis. Cum ergo omnis pars sit minor toto, relinquitur quod a in tempore zi movetur per maiorem magnitudinem quam b, quod in eodem tempore movetur per partem magnitudinis. Unde sequitur quod velocius in aequali tempore plus de spatio pertransit.

[72302] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit: at vero et in minori plus etc., ostendit quod velocius in minori tempore plus de spatio pertransit. Dictum est enim quod in tempore in quo a iam pervenit ad d, b quod est tardius, adhuc distat a d. Detur ergo quod in eodem tempore perveniat usque ad e. Quia igitur omnis magnitudo divisibilis est, ut supra positum est, dividatur residuum magnitudinis, scilicet ed, in quo velocius excedit tardius, in duas partes in puncto t. Manifestum est ergo quod magnitudo ct est minor quam magnitudo cd. Sed idem mobile per minorem magnitudinem movetur in minori tempore. Quia ergo ipsum a pervenit ad d in toto tempore zi, ad punctum t perveniet in minori tempore; et sit illud tempus zk. Inde sic arguitur. Magnitudo ct, quam pertransit a, maior est magnitudine ce, quam pertransit b: sed tempus zk, in quo pertransit a magnitudinem ct, est minus toto tempore zi, in quo b tardius pertransit magnitudinem ce: sequitur ergo quod velocius in minori tempore pertranseat maius spatium.

[72303] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: manifestum autem etc., ostendit quomodo velocius se habeat ad tardius in moveri per aequalem magnitudinem. Et primo proponit intentum; secundo probat propositum, ibi: quoniam enim et cetera. Dicit ergo primo: quod ex praemissis manifestum esse potest, quod velocius pertransit aequale spatium in minori tempore. Secundo ibi: quoniam enim maiorem etc., probat propositum duabus rationibus. Ad quarum primam duo praemittit: quorum unum iam probatum est, scilicet quod velocius pertranseat maiorem magnitudinem in minori tempore quam tardius; secundum vero est per se manifestum, scilicet quod ipsum mobile secundum seipsum consideratum, in maiori tempore pertransit maiorem magnitudinem quam in minori. Pertranseat enim hoc mobile a, quod est velocius, hanc magnitudinem quae est lm, in pr tempore: et partem magnitudinis, scilicet LX, pertransibit in minori tempore quod est ps; quod est minus quam pr, in quo pertransit lm, sicut et LX est minor quam lm. Ex prima autem suppositione accipit quod totum tempus pr, in quo a pertransit totam magnitudinem lm, sit minus tempore h, in quo b quod est tardius, pertransit minorem magnitudinem, scilicet LX. Dictum est enim quod velocius in minori tempore pertransit maiorem magnitudinem. Ex his procedit sic. Tempus pr est minus tempore h, in quo b quod est tardius, pertransit magnitudinem LX; et tempus ps est minus quam tempus pr; ergo sequitur quod tempus ps sit minus quam tempus h: quia si aliquid est minus minore, etiam ipsum erit minus maiore. Cum ergo datum sit quod in tempore ps velocius movetur per LX magnitudinem, et tardius movetur per eandem in tempore h, sequitur quod velocius movetur in minori tempore per aequale spatium.

[72304] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem si omne etc.: quae talis est. Omne quod movetur per aequalem magnitudinem cum aliquo alio mobili, aut movetur per eam in aequali tempore aut in minori aut in maiori. Quod autem movetur per aequalem magnitudinem in maiori tempore est tardius, ut supra probatum est: quod autem movetur in aequali tempore per aequalem magnitudinem, est aeque velox, ut per se manifestum est. Cum igitur id quod velocius est, neque sit aeque velox neque tardius, sequitur quod neque in pluri tempore moveatur per aequalem magnitudinem, neque in aequali: relinquitur ergo quod in minori. Sic ergo probatum est quod necesse est velocius pertransire aequalem magnitudinem in minori

tempore.

[72305] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit: quoniam autem omnis quidem etc., probat propositum, scilicet quod eiusdem rationis sit tempus et magnitudinem semper dividi in divisibilia, aut etiam ex indivisibilibus componi. Et circa hoc tria facit: primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad sequentem probationem; secundo ponit propositum, ibi: haec autem cum sint etc.; tertio probat, ibi: quoniam enim ostensum est et cetera. Praemittit ergo primo, quod omnis motus est in tempore; et hoc probatum est in quarto: item quod in omni tempore possibile sit moveri; quod ex definitione temporis apparet, quae in quarto data est. Secundum est, quod omne quod movetur, contingit moveri *velocius et tardius*; idest quod in quolibet mobili est invenire aliquid quod velocius movetur, et aliquid quod tardius. Sed haec propositio videtur esse falsa. Determinatae enim sunt velocitates motuum in natura: est enim aliquis motus ita velox, quod nullus potest esse eo velocior, scilicet motus primi mobilis. Ad hoc ergo dicendum, quod de natura alicuius rei possumus loqui dupliciter: vel secundum rationem communem, vel secundum quod ad propriam materiam applicatur. Et nihil prohibet aliquid, quod non impeditur ex ratione communi rei, impediri ex applicatione ad aliquam materiam determinatam; sicut non impeditur ex ratione formae solis esse plures soles, sed ex hoc quod tota materia speciei sub uno sole continetur. Et similiter ex communi natura motus non prohibetur quin qualibet velocitate data, possit alia maior velocitas inveniri: sed impeditur ex determinatis virtutibus mobilium et moventium. Hic autem Aristoteles determinat de motu secundum communem rationem motus, nondum applicando motum ad determinata moventia et mobilia: et ideo frequenter talibus propositionibus utitur in hoc sexto libro, quae sunt verae secundum considerationem communem motus, non autem secundum applicationem ad determinata mobilia. Et similiter non est contra rationem magnitudinis, quod quaelibet magnitudo dividatur in minores: et ideo utitur in hoc libro, ut accipiat qualibet magnitudine data aliam minorem; licet applicando magnitudinem ad determinatam naturam, sit aliqua minima magnitudo; quia quaelibet natura requirit determinatam magnitudinem et parvitatem, ut etiam in primo dictum est. Ex duobus autem praemissis concludit tertium, scilicet quod in omni tempore dato contingit et velocius et tardius moveri, quam sit motus datus in tali tempore.

[72306] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: haec autem cum sint etc., ex praemissis concludit propositum. Et dicit quod cum praemissa sint vera, necesse est quod tempus sit *continuum*, idest divisibile in semper divisibilia. Supposito enim quod haec sit definitio continui, necesse est quod tempus sit continuum, si magnitudo est continua; quia ad divisionem magnitudinis sequitur divisio temporis, et e converso. Deinde cum dicit: quoniam enim ostensum est etc., ostendit propositum, scilicet quod similiter dividatur tempus et magnitudo. Quia enim ostensum est quod velocius pertransit aequale spatium in minori tempore, ponatur quod a sit velocius et b sit tardius, et moveatur b tardius per magnitudinem quae est cd, in tempore zi. Manifestum est ergo quod a quod est velocius, movetur per eandem magnitudinem in minori tempore; et sit tempus illud zt. Iterum autem quia a quod est velocius, in tempore zt pertransivit totam magnitudinem quae est cd, b quod est tardius, in eodem tempore pertransit minorem magnitudinem, quae sit ck. Et quia b quod est tardius, pertransit magnitudinem ck in tempore zt, a quod est velocius, pertransibit

eandem magnitudinem adhuc in minori tempore; et sic tempus zt iterum dividetur. Et eo diviso, secundum eandem rationem dividetur magnitudo ck; quia tardius in parte illius temporis movetur per minorem magnitudinem. Et si dividitur magnitudo, iterum dividetur et tempus; quia illam partem magnitudinis velocius transibit in minori tempore. Et sic semper procedetur, accipiendo post motum velocioris aliquod mobile tardius, et post tardius iterum velocius; et utendo eo quod demonstratum est, scilicet quod velocius pertranseat aequale in minori tempore, et tardius in aequali tempore minorem magnitudinem. Sic enim accipiendo id quod est velocius, dividemus tempus; et accipiendo id quod est tardius, dividemus magnitudinem. Si ergo hoc verum est, quod semper possit talis conversio fieri, procedendo a velociori in tardius et a tardiori in velocius; et facta tali conversione semper fit divisio magnitudinis et temporis; manifestum erit quod omne tempus est *continuum*, idest divisibile in semper divisibilia, et similiter omnis magnitudo; quia per easdem et aequales divisiones dividitur tempus et magnitudo, ut ostensum est.

[72307] In Physic., lib. 6 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit: amplius autem et ex consuetis etc., ponit tertiam rationem ad ostendendum quod magnitudo et tempus similiter dividuntur, ex consideratione unius et eiusdem mobilis. Et dicit quod manifestum est etiam per rationes quae consueverunt dici, quod si tempus est *continuum*, idest divisibile in semper divisibilia, quod et magnitudo eodem modo continua est: quia unum et idem mobile regulariter motum, sicut in toto tempore pertransit totam magnitudinem, ita in medio tempore medium magnitudinis, et universaliter in minori tempore minorem magnitudinem. Et hoc ideo contingit, quia similiter dividitur tempus sicut et magnitudo.

Lectio 4

[72308] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 1 Postquam ostendit quod magnitudo et tempus similiter dividuntur, hic ostendit quod finitum etiam et infinitum similiter inveniuntur in magnitudine et tempore. Et circa hoc tria facit: primo ponit propositum; secundo ex hoc solvit dubitationem, ibi: unde et Zenonis ratio etc.; tertio probat propositum, ibi: neque iam infinitum et cetera.

[72309] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 2 Dicit ergo primo, quod si quodcumque horum duorum, scilicet temporis et magnitudinis, sit infinitum, et alterum est infinitum; et eo modo quo alterum est infinitum et alterum. Et hoc exponit distinguendo duos modos infiniti; dicens quod si tempus est infinitum in ultimis, et magnitudo est infinita in ultimis. Dicitur autem tempus et magnitudo esse infinita in ultimis, quia scilicet ultimis caret; sicut si imaginaremur lineam non terminari ad aliqua puncta, vel tempus non terminari ad aliquod primum aut ultimum instans. Et si tempus sit infinitum divisione, et longitudo erit divisione infinita. Et est hic secundus modus infiniti: dicitur enim divisione infinitum, quod in infinitum dividi potest; quod est de ratione continui, ut dictum est. Et si tempus esset utroque modo infinitum, et longitudo esset utroque modo infinita. Et convenienter isti duo modi infiniti contraponuntur: quia primus modus infiniti accipitur ex parte ultimorum indivisibilium quae privantur; secundus autem modus accipitur secundum indivisibilia

quae signantur in medio; dividitur enim linea secundum puncta infra lineam signata.

[72310] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit: unde et Zenonis etc., ex praemissis removet dubitationem Zenonis Eleatis, qui volebat probare quod nihil movetur de uno loco ad alium, puta de a in b. Manifestum est enim quod inter a et b sunt infinita puncta media, cum continuum sit divisibile in infinitum. Si ergo movetur aliquid de a in b, oportet quod pertranseat infinita, et quod tangat unumquodque infinitorum; quod non est possibile fieri in tempore finito. Ergo in nullo tempore quantumcumque magno, dummodo sit finitum, aliquid potest moveri per quantumcumque parvum spatium. Dicit ergo philosophus quod ista ratio procedit ex falsa existimatione; quia longitudo et tempus, et quodcumque continuum, dupliciter dicitur esse infinitum, ut dictum est; scilicet secundum divisionem et in ultimis. Si igitur essent aliqua, scilicet mobile et spatium, infinita secundum quantitatem, quod est esse infinitum in ultimis; non contingeret quod se invicem tangerent in tempore finito. Si vero sint infinita secundum divisionem, hoc contingit; quia etiam tempus quod est finitum secundum quantitatem, est sic infinitum, scilicet secundum divisionem. Unde sequitur quod infinitum transeatur, non quidem in tempore finito, sed in tempore infinito; et quod infinita puncta magnitudinis transeantur in infinitis *nunc* temporis, non autem in *nunc* finitis. Est autem sciendum quod haec solutio est ad hominem, et non ad veritatem, sicut infra Aristoteles manifestabit in octavo.

[72311] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: neque iam infinitum etc., probat quod supra posuit. Et primo resumit propositum; secundo probat, ibi: sit enim magnitudo et cetera. Dicit ergo primo quod nullum mobile potest transire infinitum spatium in tempore finito, neque finitum spatium in tempore infinito; sed oportet, si tempus est infinitum, quod magnitudo sit infinita, et e converso. Deinde cum dicit: sit enim magnitudo etc., probat propositum. Et primo quod tempus non potest esse infinitum, si magnitudo sit finita; secundo quod e converso, si longitudo sit infinita, tempus non potest esse finitum, ibi: eadem autem demonstratio est et cetera.

[72312] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 5 Primum autem ostendit duabus rationibus: quarum prima talis est. Sit magnitudo finita quae est ab, et sit tempus infinitum quod est g. Accipiatur autem huius infiniti temporis aliqua pars finita quae sit gd. Quia igitur mobile per totum tempus g pertransit totam magnitudinem ab, oportet quod in hac parte temporis quae est gd, pertranseat aliquam partem illius magnitudinis, quae quidem sit be. Cum autem ab magnitudo sit finita et maior, be autem finitum et minus, necesse est quod be aut mensuret totum ab, aut deficiet aut excellet in mensurando, si multoties sumatur be: sic enim omne finitum minus se habet ad finitum maius, ut patet in numeris. Ternarius enim, qui est minor senario, bis acceptus mensurat ipsum: quinarium vero, qui etiam est maior, non mensurat bis acceptus, sed excedit; plus enim est bis tria quam quinque. Similiter etiam et septenarium bis acceptus non mensurat, sed deficit ab eo: minus enim est bis tria quam septem. Sed tamen si ternarius ter accipiatur, excedet etiam septenarium. Nihil autem differt quocumque modo horum trium be se habeat ad ab: quia idem mobile semper pertransibit magnitudinem aequalem ei quod est be, in tempore aequali ei quod est gd. Sed be mensurat totum ab vel excedit ipsum, si multoties sumatur. Ergo et gd mensurabit totum tempus

g vel excedit ipsum, si multoties sumatur; et sic oportet quod totum tempus g sit finitum, in quo pertransit totam magnitudinem finitam: quia oportet quod in aequalia secundum numerum dividatur tempus, sicut et magnitudo.

[72313] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem etc.: quae talis est. Quamvis enim detur quod magnitudinem finitam quae est ab, pertranseat aliquod mobile in tempore infinito, non tamen potest dari quod omnem magnitudinem pertranseat in tempore infinito: quia videmus quod multae magnitudines finitae temporibus finitis pertranseuntur. Sit igitur magnitudo finita quae est be, quae pertranseatur tempore finito. Sed be, cum sit finita, mensurat ab, quae est etiam finita. Sed idem mobile pertransibit aequalem magnitudinem ei quae est be, in aequali tempore finito in quo ipsam pertransibat: et ita quot accipiebantur magnitudines aequales be ad constituendam totam ab, tot tempora finita aequalia accipientur ad mensurationem vel constitutionem totius temporis. Unde sequitur quod totum tempus sit finitum.

[72314] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 7 Differt autem haec ratio a prima; quia in prima ratione be ponebatur pars magnitudinis ab, hic autem be ponitur quaedam alia magnitudo separata. Necessitatem autem huius secundae rationis positae ostendit cum subdit: quod autem non in infinito et cetera. Posset enim aliquis contra primam rationem cavillando dicere, quod sicut totam magnitudinem ab pertransit in tempore infinito, ita et quamlibet partem eius; et sic partem be non pertransibit in tempore finito. Sed quia non potest dari quod quamlibet magnitudinem pertranseat tempore infinito, oportuit inducere secundam rationem, quod be sit quaedam alia magnitudo, quam tempore finito pertranseat. Et hoc est quod subdit, quod manifestum est quod mobile non pertransit magnitudinem quae est be in infinito tempore, *si accipiatur in altera finitum tempus*, idest si accipiatur aliqua alia magnitudo a prima, quae dicatur be, quam pertransit tempore finito. Si enim in minori tempore pertransit partem magnitudinis quam totum, necesse est hanc magnitudinem quae est be, finitam esse, *altero termino existente finito*, scilicet ab. Quasi dicat: si tempus in quo pertransit be, est finitum, et minus tempore infinito in quo pertransit ab, necesse est quod be sit minor quam ab; et ita quod be sit finita, cum ab finita sit.

[72315] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: eadem autem demonstratio etc., ponit quod eadem demonstratio est ducens ad impossibile, si dicatur quod longitudo sit infinita et tempus finitum. Quia accipietur aliquid longitudinis infinitae, quod erit finitum; sicut accipiebatur aliquid temporis infiniti, quod est finitum.

[72316] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit: manifestum igitur ex dictis etc., probat quod nullum continuum est indivisibile. Et primo dicit quod inconveniens sequitur si hoc ponatur; secundo ponit demonstrationem ad illud inconveniens ducentem, ibi: quoniam enim in omni tempore et cetera. Dicit ergo primo manifestum esse ex dictis, quod neque linea neque *planum*, idest superficies, neque omnino aliquod continuum, est *atomus*, idest indivisibile: tum propter praedicta, quia videlicet impossibile est aliquod continuum ex indivisibilibus componi, cum tamen ex continuis possit componi continuum; tum etiam quia sequeretur quod indivisibile divideretur.

[72317] In Physic., lib. 6 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit: quoniam enim in omni tempore etc., ponit

demonstrationem ad hoc inconveniens ducentem: in qua primo praesupponit quaedam superius manifestata. Quorum unum est, quod in omni tempore contingat velocius et tardius moveri. Secundum est quod velocius plus pertransit de magnitudine in aequali tempore. Tertium est quod contingit esse excessum velocitatis ad velocitatem, et longitudinis pertransitae ad longitudinem, secundum diversas proportiones: puta secundum duplicem, quae est proportio duorum ad unum; et secundum *hemioliam*, quae habet totum et dimidium, quae alio nomine dicitur *sexquialtera*, ut proportio trium ad duo; vel secundum quantamcumque aliam proportionem. Ex his autem suppositis sic procedit. Sit haec proportio velocis ad velox, ut inveniatur aliquid velocius altero secundum *hemiolium*, idest sexquialteram proportionem; et sit ita, quod velocius pertranseat unam magnitudinem quae sit abcd, compositam ex tribus magnitudinibus indivisibilibus, quarum una sit ab, alia bc, tertia cd. In eodem autem tempore oportet quod tardius secundum praedictam proportionem pertranseat magnitudinem compositam ex duabus indivisibilibus magnitudinibus, quae sit magnitudo ezi. Et quia tempus dividitur sicut et magnitudo, necesse est quod tempus in quo velocius pertransit tres indivisibiles magnitudines, dividatur in tria indivisibilia; quia oportet quod aequale in aequali tempore pertranseat. Sit ergo tempus klmn divisum in tria indivisibilia. Sed quia tardius in eodem tempore movetur per ezi, quae sunt duae magnitudines indivisibiles, necesse est quod tempus dividatur in duo media: et sic sequetur quod indivisibile dividatur. Oportebit enim quod tardius unam magnitudinem indivisibilem pertranseat in uno indivisibili tempore et dimidio. Non enim potest dici quod unam indivisibilem magnitudinem transeat in uno indivisibili tempore; quia sic non prius moveretur velocius quam tardius. Ergo relinquitur quod tardius pertranseat indivisibilem magnitudinem in pluri quam in uno indivisibili tempore, et in minori quam in duobus; et sic oportebit unum indivisibile tempus dividi. Et eodem modo sequitur quod indivisibilis magnitudo dividatur, si ponatur quod tardius moveatur per tres indivisibiles magnitudines, in tribus indivisibilibus temporibus. Velocius enim in uno indivisibili tempore movebitur per plus quam per unam indivisibilem magnitudinem, et per minus quam per duas. Unde manifestum fit, quod nullum continuum potest esse indivisibile.

Lectio 5

[72318] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 1 Postquam ostendit philosophus quod nullum continuum ex indivisibilibus componitur, neque indivisibile esse, ex quibus apparet motum esse divisibilem; hic determinat de divisione motus. Et primo praemittit quaedam necessaria ad motus divisionem; secundo de ipsa motus divisione determinat, ibi: motus autem est divisibilis dupliciter et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod in indivisibili temporis non contingit esse motum neque quietem; secundo ostendit quod indivisibile non potest moveri, ibi: quod mutatur autem omne et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod indivisibile temporis est ipsum *nunc*; secundo quod in *nunc* nihil movetur aut quiescit, ibi: quod autem nihil in ipso nunc movetur et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit quod intendit; secundo ponit ea ex quibus probari potest

propositum, ibi: est enim aliquid ultimum eius etc.; tertio ostendit id quod ad haec consequitur, ibi: necesse est igitur et cetera.

[72319] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 2 Circa primum considerandum est, quod aliquid dicitur *nunc* secundum alterum, et non secundum seipsum: sicut dicimus nunc agi quod in toto praesenti die agitur; tamen totus dies praesens non dicitur praesens secundum seipsum, sed secundum aliquid sui. Manifestum est enim quod totius diei aliqua pars praeteriit, et aliqua futura est: quod autem praeteriit vel futurum est, non est nunc. Sic ergo patet quod totus dies praesens non est *nunc* primo et per se, sed per aliquid sui: et similiter nec hora, nec quodcumque aliud tempus. Dicit ergo quod id quod dicitur *nunc* primo et per se, et non secundum alterum, ex necessitate est indivisibile, et iterum ex necessitate est in omni tempore.

[72320] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: est enim aliquid etc., probat propositum. Manifestum est enim quod cuiuslibet continui finiti est accipere aliquod ultimum, extra quod nihil est eius cuius est ultimum; sicut nihil lineae est extra punctum, quod terminat lineam. Tempus autem praeteritum est quoddam continuum finitum ad praesens. Est ergo accipere aliquod ultimum *eius quod factum est*, idest praeteriti, extra quod nihil est praeteriti, et infra quod nihil est futuri. Et similiter erit accipere aliquod ultimum futuri, infra quod nihil est praeteriti. Et illud ultimum est terminus utriusque, scilicet praeteriti et futuri; quia cum totum tempus sit continuum, oportet quod praeteritum et futurum ad unum terminum copulentur. Si igitur de aliquo demonstretur quod ipsum sit tale per seipsum, quod est esse *nunc* per seipsum et non per aliquid sui, simul cum hoc manifestum erit quod sit indivisibile.

[72321] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit: necesse est igitur etc., ostendit quoddam consequens ad praemissa. Et circa hoc duo facit: primo ostendit, supposito quod *nunc* sit indivisibile, quod oporteat idem *nunc* esse quod est terminus praeteriti et terminus futuri; secundo ostendit quod e converso, si est idem utrumque *nunc*, oportet quod *nunc* sit indivisibile, ibi: at vero si idem est et cetera. Circa primum duo facit: primo concludit ex dictis, quod necesse est esse idem *nunc*, quod est ultimum utriusque temporis, scilicet praeteriti et futuri.

[72322] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 5 Secundo ibi: si enim alterum est etc., probat tali ratione. Si est alterum *nunc* quod est principium futuri, et alterum quod est finis praeteriti, oportet quod haec duo *nunc* vel sint consequenter ad invicem, ita quod immediate sibi succedant; vel oportet quod unum sit seorsum ab altero, distans ab eo. Sed non potest dici quod unum consequenter se habeat ad alterum; quia sic sequeretur tempus componi ex *nunc* aggregatis; quod non potest esse propter id quod nullum continuum componitur ex impartibilibus, ut supra ostensum est. Nec etiam dici potest quod unum *nunc* sit seorsum ab altero, distans ab eo, quia tunc oporteret quod inter illa duo *nunc* esset tempus medium. Haec est enim natura omnis continui, quod inter quaelibet duo indivisibilia sit continuum medium, sicut inter quaelibet duo puncta, linea. Quod autem hoc sit impossibile ostendit dupliciter. Primo quia si aliquod esset tempus medium inter praedicta duo *nunc*, sequeretur quod aliquod *univocum*, idest eiusdem generis, esset medium inter duos terminos; quod est impossibile. Non enim est possibile quod inter extrema duarum linearum se tangentium

vel consequenter se habentium, sit aliqua linea media. Hoc enim esset contra rationem eius quod est consequenter: quia consequenter sunt, ut supra dictum est, quorum nihil est medium proximi generis. Et sic, cum tempus futurum consequenter se habeat ad praeteritum, impossibile est quod inter terminum futuri et terminum praeteriti cadat aliquod tempus medium. Alio modo ostendit idem sic. Quidquid est medium inter praeteritum et futurum, dicitur *nunc*: si igitur tempus aliquod sit medium inter extrema temporis praeteriti et futuri, sequetur quod totum illud dicatur *nunc*. Sed omne tempus est divisibile, ut ostensum est. Ergo sequetur quod ipsum *nunc* sit divisibile.

[72323] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 6 Et quamvis supra posuerit principia ex quibus probari potest quod *nunc* sit indivisibile; quia tamen conclusionem non deduxerat ex principiis, hic consequenter ostendit quod *nunc* sit indivisibile, ibi: si autem divisibile est et cetera. Et hoc triplici ratione. Quarum prima est, quia si *nunc* sit divisibile, sequetur quod aliquid de praeterito sit in futuro, et aliquid futuri sit in praeterito. Cum enim *nunc* sit extremum praeteriti et extremum futuri; omne autem extremum est in eo cuius est extremum, sicut punctum in linea; necesse est quod totum *nunc* et sit in tempore praeterito ut finis, et in tempore futuro ut principium. Sed si *nunc* dividatur, oportet quod illa divisio determinet praeteritum et futurum. Omnis enim divisio in tempore facta, distinguit praeteritum et futurum; cum omnium partium temporis una comparetur ad aliam ut praeteritum ad futurum. Sequetur ergo quod ipsius *nunc* aliquid sit praeteritum, et aliquid futurum. Et ita cum *nunc* sit in praeterito et in futuro, sequetur quod aliquid futuri sit in praeterito, et aliquid praeteriti sit in futuro. Secundam rationem ponit ibi: simul autem etc.: quia si *nunc* sit divisibile, non erit *nunc* secundum seipsum, sed secundum alterum. Nullum enim divisibile est sua divisio qua dividitur: ipsa autem divisio temporis est *nunc*. Nihil enim est aliud divisio continui quam terminus communis duabus partibus: hoc autem intelligimus per *nunc*, quod est terminus communis praeteriti et futuri. Sic ergo manifestum est quod id quod est divisibile, non potest esse *nunc* secundum seipsum. Tertiam rationem ponit ibi: adhuc autem ipsius nunc etc.: quae talis est. Semper, facta divisione temporis, una pars est praeterita, et alia futura. Si igitur et *nunc* dividatur, oportet quod aliquid eius sit praeteritum, et aliquid futurum. Sed non idem est praeteritum et futurum: sequetur ergo quod ipsum *nunc* non sit idem sibi ipsi, quasi totum simul existens (quod est contra rationem eius quod dicitur *nunc*: cum enim dicimus *nunc*, intelligimus simul in praesenti esse); sed oportebit multam diversitatem esse in *nunc* et successionem, sicut et in tempore, quod multipliciter est divisibile.

[72324] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 7 Sic ergo ostenso quod *nunc* sit divisibile, quod erat consequens ad hoc quod dicebatur non esse idem *nunc* quod est extremum praeteriti et futuri, et destructo consequente, concludit destructionem antecedentis. Et hoc est quod dicit, quod si hoc est impossibile inesse ipsi *nunc*, scilicet quod sit divisibile, necesse est dicere quod idem sit *nunc* quod est extremum utriusque temporis. Deinde cum dicit: at vero si idem etc., ostendit quod e contrario, si idem est *nunc* praeteriti et futuri, necesse est quod *nunc* sit indivisibile: quia si esset divisibile, sequerentur omnia praedicta inconvenientia. Et sic ex quo non potest dici quod *nunc* sit divisibile, quasi existente altero *nunc* praeteriti et altero *nunc* futuri: nec etiam est divisibile si ponatur idem; concludit manifestum esse ex dictis, quod necesse est in tempore esse aliquid indivisibile, quod

dicitur *nunc*.

[72325] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: quod autem nihil in ipso nunc etc., ostendit quod in *nunc* non potest esse nec motus nec quies. Et primo ostendit de motu; secundo de quiete, ibi: at vero neque quiescere et cetera. Dicit ergo primo, manifestum esse ex iis quae sequuntur, quod in *nunc* nihil possit moveri: quia si aliquid potest moveri in *nunc*, continget in *nunc* moveri duo mobilia, quorum unum sit velocius, et aliud tardius. Sit ergo ipsum *nunc* n, et aliquod corpus velocius moveatur in n per ab magnitudinem. Sed tardius in aequali minus movetur: ergo tardius in hoc instanti movetur per minorem magnitudinem quae est ag. Sed velocius idem spatium pertransit in minori quam tardius. Quia ergo corpus tardius movebatur per ag magnitudinem in toto ipso *nunc*, sequitur quod velocius moveatur per eandem magnitudinem in minori quam *nunc*: ergo *nunc* dividitur. Sed ostensum est quod *nunc* est indivisibile: ergo non potest aliquid moveri in *nunc*.

[72326] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit: at vero neque quiescere etc., ostendit idem de quiete tribus rationibus. Quarum prima talis est. Dictum est enim in quinto, quod illud quiescit quod est aptum natum moveri et non movetur quando aptum natum est moveri, et secundum illam partem qua natum est moveri, et eo modo quo natum est moveri. Si enim aliquid caret eo quod non est natum habere, ut lapis visu; aut eo tempore quando non natum est habere, ut canis ante nonum diem; aut in ea parte qua non natum est habere, sicut in pede vel in manu; aut eo modo quo non natum est habere, ut si homo non videat ita acute ut aquila: non propter hoc dicitur esse privatum visu. Quies autem est privatio motus: unde nihil quiescit nisi quod est aptum natum moveri, et quando et sicut natum est moveri. Sed ostensum est quod nihil aptum natum est moveri in ipso *nunc*. Ergo manifestum est quod nihil quiescit in *nunc*. Secundam rationem ponit ibi: amplius si idem etc.: quae talis est. Illud quod movetur in toto aliquo tempore, movetur in quolibet illius temporis in quo natum est moveri: et similiter quod quiescit in aliquo toto tempore, quiescit in quolibet illius temporis in quo natum est quiescere. Sed idem *nunc* est in duobus temporibus, in quorum uno toto quiescit, et in altero toto movetur; sicut apparet in eo quod post quietem movetur, et post motum quiescit. Si ergo in *nunc* aliquid natum est quiescere et moveri, sequeretur quod aliquid simul quiesceret et moveretur; quod est impossibile. Tertiam rationem ponit ibi: amplius autem quiescere etc.: quae talis est. Illud dicimus quiescere, quod se habet similiter et nunc et prius, et secundum se totum et secundum partes suas. Ex hoc enim aliquid dicitur moveri, quod nunc et prius dissimiliter se habet, vel secundum locum vel secundum quantitatem vel secundum qualitatem. Sed in ipso *nunc* non est aliquid prius; quia sic *nunc* esset divisibile quia ly *prius* pertinet ad praeteritum: ergo non contingit in *nunc* quiescere. Ex hoc autem ulterius concludit, quod necesse est omne quod movetur, et omne quod quiescit, moveri et quiescere in tempore.

[72327] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit: quod mutatur autem omne etc., ostendit quod omne quod movetur est divisibile, tali ratione. Omnis mutatio est ex quodam in quiddam: sed quando aliquid est in termino ad quem mutatur, ulterius non mutatur, sed iam mutatum est; non enim simul aliquid movetur et mutatum est, ut supra dictum est. Quando vero est aliquid in termino ex quo mutatur, secundum se totum et secundum omnes partes suas, tunc non mutatur:

dictum est enim quod illud quod similiter se habet et ipsum et omnes partes eius, non mutatur, sed magis quiescit. Addit autem *et omnes partes eius*; quia cum aliquid incipit mutari, non simul totum egreditur de loco quem prius occupabat, sed pars post partem. Neque iterum potest dici quod sit in utroque termino secundum se totum et secundum partes suas, dum movetur: sic enim aliquid esset simul in duobus locis. Neque iterum potest dici quod in neutro terminorum sit: loquimur enim nunc de proximo termino in quem mutatur, et non de ultimo extremo; sicut si ex albo aliquid mutetur in nigrum, nigrum est ultimum extremum, fuscum vero est proximum. Et similiter si sit una linea divisa in tres partes aequales, scilicet linea abcd, manifestum est quod mobile, quod in principio motus est in parte ab sicut in loco sibi aequali, contingit in aliqua parte sui motus non esse neque in ab neque in cd: quandoque enim est totum in bc. Cum ergo dicitur quod illud quod mutatur, quando mutatur, non potest in neutro esse, accipitur non extremus terminus, sed proximus. Relinquitur ergo quod omne quod mutatur, dum mutatur, secundum aliquid sui est in uno, et secundum aliquid sui est in altero; sicut cum aliquid mutatur de ab in bc, in ipso moveri pars egrediens de loco ab, ingreditur locum bc; et quod movetur de albo in nigrum, pars quae desinit esse alba, fit fusca vel pallida. Sic igitur manifestum est quod omne quod mutatur, cum sit partim in uno et partim in altero, est divisibile.

[72328] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 11 Sciendum est autem quod Commentator in hoc loco movet dubitationem de hoc, quod si Aristoteles non intendit hic demonstrare quod mobile sit divisibile, nisi de mobili quod movetur motu quem dixit esse in solis tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate et ubi, demonstratio sua non erit universalis, sed particularis: quia illud etiam quod mutatur secundum substantiam, divisibile invenitur. Unde videtur quod intelligat de eo quod transmutatur secundum quamcumque transmutationem, ut includatur generatio et corruptio in substantia. Et hoc etiam ex ipsis verbis eius apparet: non enim dicit quod movetur sed *quod mutatur*. Sed tunc videtur sua demonstratio non valere: quia aliquae transmutationes sunt indivisibiles, sicut ipsa generatio substantialis et corruptio, quae non sunt in tempore; et in huiusmodi transmutationibus non est verum, quod illud quod mutatur, sit partim in uno et partim in alio; non enim cum ignis generatur, partim est ignis et partim non ignis.

[72329] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 12 Et inducit ad hoc plures solutiones: quarum una est Alexandri, dicentis quod nulla transmutatio est indivisibilis, aut in non tempore. Sed hoc reprobatur; quia per hoc destruitur quoddam probabile et famosum apud Aristotelem et omnes Peripateticos, scilicet quod aliquae transmutationes sint in non tempore, ut illuminatio et alia huiusmodi. Inducit etiam solutionem Themistii, dicentis quod etsi sit aliqua transmutatio in non tempore, tamen hoc latet; et Aristoteles utitur eo quod est manifestum, scilicet quod transmutatio sit in tempore. Sed hoc reprobat; quia eodem modo se habet de divisione mutationis et mutabilis; et adhuc videtur latentius divisibilitas mobilis quam mutationis. Unde demonstratio Aristotelis non esset efficax: quia posset aliquis dicere, quod licet ea quae mutantur mutationibus manifeste divisibilibus, sint divisibilia, sunt tamen aliqua mutabilia latentia, quae sunt indivisibilia. Ponit etiam solutionem Avempacis, dicentis quod hic non agitur de divisione mutabilis secundum quantitatem, sed de divisione mutabilis secundum quod subiectum dividitur per accidentia contraria, de quorum uno mutatur in

alterum.

[72330] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 13 Et addit postea suam solutionem, quod illae mutationes quae dicuntur fieri in non tempore, sunt termini quorundam motuum divisibilium. Accidit ergo aliquid transmutari in non tempore, inquantum scilicet quilibet motus terminatur in instanti. Et quia illud quod est per accidens praetermittitur in demonstrationibus, ideo illo Aristoteles in hac demonstratione utitur, ac si omnis mutatio sit divisibilis et in tempore.

[72331] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 14 Sed si quis recte consideret, haec obiectio non est ad propositum. Non enim Aristoteles in sua demonstratione utitur quasi principio, quod omnis mutatio sit divisibilis; cum magis e converso ex divisione mobilis procedat ad divisionem mutationis, ut infra patebit. Et sicut ipse post dicit, divisibilitas per prius est in mobili quam in motu vel mutatione. Sed utitur principiis per se notis, quae necesse est concedere in quacumque mutatione: scilicet quod illud quod mutatur, quando est secundum totum et partes in termino a quo mutatur, nondum mutatur secundum illam mutationem; et quod quando est in termino ad quem, non mutatur sed mutatum est; et quod non potest esse nec in utroque totum, nec in neutro, sicut expositum est. Unde ex necessitate sequitur quod in qualibet mutatione, illud quod mutatur, dum mutatur, sit partim in uno termino et partim in alio. Sed hoc diversimode invenitur in diversis mutationibus. Nam in illis mutationibus, inter quarum extrema est aliquod medium, contingit quod id quod mutatur, dum mutatur, partim sit in uno extremo et partim in alio, secundum ipsa extrema. In illis vero inter quarum terminos non est aliquod medium, id quod mutatur non est secundum diversas partes suas in diversis extremis secundum ipsa extrema, sed secundum aliquid eis adiunctum. Sicut cum materia mutatur de privatione ad formam ignis, dum est in ipso mutari, est quidem sub privatione secundum seipsam; sed partim est sub forma ignis non secundum seipsam, sed secundum aliquid ei adiunctum, scilicet secundum dispositionem propriam ignis, quam partim recipit antequam formam ignis habeat. Unde infra probabit Aristoteles quod etiam generatio et corruptio sunt divisibiles: quia quod generatur, prius generabatur; et quod corrumpitur, prius corrumpebatur. Et forte hoc modo intellexit Alexander quod omnis transmutatio est divisibilis, scilicet vel secundum seipsam vel secundum motum ei adiunctum. Sic etiam intellexit Themistius quod Aristoteles assumpsit id quod erat manifestum, et praetermisit id quod erat latens: quia nondum erat locus tractandi de divisibilitate vel indivisibilitate mutationum; sed hoc reservatur in posterum. In omnibus tamen vel divisibilibus vel indivisibilibus salvatur quod Aristoteles hic dicit: quia etiam quae dicuntur indivisibiles mutationes, sunt quodammodo divisibiles, non secundum propria sua extrema, sed per ea quae eis adiunguntur. Et hoc est quod Averroes dicere voluit, quod hoc est per accidens, aliquas mutationes esse in non tempore.

[72332] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 15 Est etiam hic alia dubitatio. Non enim videtur hoc verum in motu alterationis, quod id quod alteratur, partim sit in uno termino et partim in altero, dum alteratur. Non enim sic procedit motus alterationis, quod prius una pars alteretur et postea altera: sed totum prius est minus calidum, et postea magis calidum. Unde etiam Aristoteles in libro de sensu et sensato dicit, quod *non similiter se habet in alteratione sicut in latione. Lationes namque*

rationabiliter in medio prius attingunt: quaecumque vero alterantur, non adhuc similiter. Contingit enim simul alterari, et non dimidium prius; velut aquam simul omnem coagulari.

[72333] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 16 Est autem ad hoc dicendum quod Aristoteles in hoc sexto libro agit de motu secundum quod est continuus. Continuitas autem primo et per se et proprie invenitur in motu locali tantum, qui solum potest esse continuus et regularis, ut ostendetur in octavo. Et ideo demonstrationes in hoc libro positae, pertinent quidem ad motum localem perfecte, ad alios autem motus non totaliter, sed secundum quod aliquid continuitatis et regularitatis participant. Sic ergo dicendum est quod mobile secundum locum semper prius subintrat locum in quem tendit secundum partem quam secundum totum: in alteratione autem est quidem ut sic, est autem ut non. Manifestum est enim quod omnis alteratio fit per virtutem agentis quod alterat, cuius virtus quanto fuerit maior, tanto maius corpus alterare potest. Quia ergo alterans est finitae virtutis, usque ad determinatam quantitatem corpus alterabile subditur eius virtuti, et simul recipit impressionem agentis; unde simul alteratur totum, non pars post partem. Sed illud alteratum iterum alterat aliquid aliud sibi coniunctum: est tamen minoris efficaciae in agendo. Et sic inde quousque deficiat virtus alterativa; sicut ignis calefacit unam partem aeris statim, et illa calefacta calefacit aliam: et sic pars post partem alteratur. Unde et Aristoteles in libro de sensu et sensato, post verba praemissa subiungit: *attamen si multum fuerit quod calefit aut coagulatur, habitum ab habito patitur. Primum autem ab ipso faciente transmutari necesse est, et simul alterari et subito.* Verumtamen et in hoc ipso quod simul alteratur, est quandam successionem considerare; quia cum alteratio fiat per contactum alterantis, partes alterati quanto magis appropinquant ad corpus alterans, perfectius a principio recipiunt impressionem alterantis: et sic successive secundum ordinem partium ad perfectam alterationem pervenitur; et maxime quando in corpore alterabili est aliquid contra resistens alteranti. Sic ergo id quod concludit, quod videlicet id quod mutatur, dum mutatur partim est in termino a quo et partim in termino ad quem, quasi una pars prius perveniat ad terminum ad quem quam alia, simpliciter et absolute verum est in motu locali: in motu autem alterationis aliqualiter, ut dictum est.

[72334] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 17 Quidam vero e converso dixerunt quod hoc quod hic dicitur, magis habet veritatem in motu alterationis quam in motu locali. Dicunt enim quod hoc quod dicitur, quod id quod mutatur partim est in termino a quo et partim in termino ad quem, non sic est intelligendum, quod una pars eius quod movetur sit in uno termino et alia in alio, sed est referendum ad partes terminorum: quia scilicet id quod movetur partem habet de termino a quo et partem de termino ad quem; sicut illud quod movetur de albedine in nigredinem, primo non habet perfecte albedinem nec perfecte nigredinem, sed aliquid participat imperfecte de utroque. In motu autem locali hoc non videtur verum nisi secundum quod id quod movetur, dum est in medio duorum terminorum, quodammodo aliquid participat de utroque extremo. Sicut si terra moveatur ad locum ignis, dum est in loco aeris in suo moveri, partem habet utriusque termini; inquantum scilicet locus aeris et est sursum respectu loci terrae, et deorsum respectu loci ignis.

[72335] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 18 Haec autem expositio extorta est, et contra opinionem Aris-

totelis. Et primo quidem apparet hoc ex ipsis verbis Aristotelis. Concludit enim: *necesse igitur hoc quidem aliquid in hoc esse, aliud vero in altero mutantis*, idest eius quod mutatur. Loquitur ergo de partibus mobilis, non de partibus terminorum. Secundo ex eius intentione. Inducit enim ad probandum id quod mutatur esse divisibile: quod non posset concludi ex praemissis. Unde et Avempace dixit, quod non intendit hic probare quod mobile sit divisibile in partes quantitativas, sed secundum formas: inquantum scilicet id quod mutatur de contrario in contrarium, dum est in ipso mutari, habet aliquid de utroque contrario. Sed intentio Aristotelis est expresse, ostendere quod mobile est divisibile in suas partes quantitativas, sicut et alia continua. Et sic utitur in sequentibus demonstrationibus. Nec hoc videtur esse conveniens quod dicunt quidam, quod per hoc probatur etiam divisibilitas mobilis secundum continuitatem. Quia per hoc quod mobile, dum movetur, participat utrumque terminum, et non statim habet perfecte terminum ad quem, manifestum apparet mutationem esse divisibilem secundum continuitatem: et ita, cum divisibile non possit esse in indivisibili, sequitur quod etiam mobile sit divisibile ut continuum. Manifeste enim Aristoteles in subsequentibus ostendit divisionem motus ex divisione mobilis. Unde si intenderet concludere divisionem mobilis per divisionem motus, esset demonstratio circularis. Tertio apparet hanc expositionem esse inconvenientem ex ipsa expositione Aristotelis, cum dicit: *dico autem in quod mutatur primum secundum mutationem.* Ex quo apparet quod non intendit dicere quod partim sit in termino a quo et partim in termino ad quem, propter hoc quod sit in medio, quasi participans utrumque extremum; sed quia secundum unam partem sui est in uno extremo, et secundum aliam in medio.

[72336] In Physic., lib. 6 l. 5 n. 19 Sed circa hanc expositionem Aristotelis dubium esse videtur quod dicit *in quod primum mutatur.* Non enim videtur posse accipi in quod primum mutatur, propter divisibilitatem magnitudinis in infinitum. Et ideo dicendum est, quod id in quod primum mutatur in motu locali, dicitur locus qui contingit locum a quo mutatur, ita quod nihil est eius. Si enim acciperetur secundus locus qui haberet aliquid primi, non esset accipere primum locum in quem mutatur. Quod sic patet. Sit locus unde mutatur aliquod mobile ab, et locus ei contactus aequalis sit bc. Quia enim ab divisibile est, dividatur in puncto d, et sumatur de loco bc versus c, quod sit aequale ei quod est bd; et sit illud gc. Manifestum est igitur quod mobile prius mutatur ad locum dg quam ad locum bc. Et iterum, cum ad sit divisibile, erit accipere alium locum priorem; et sic infinitum. Et similiter in motu alterationis accipiendum est primum in quod mutatur, medium alterius speciei; sicut cum mutatur de albo in nigrum, accipi debet fuscum, non autem minus album.

Lectio 6

[72337] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 1 Praemissis quibusdam quae sunt necessaria ad divisionem motus, hic incipit agere de divisione motus. Et dividitur in partes duas: in prima agit de divisione motus; in secunda ex determinatis excludit quosdam errores circa motum, ibi: Zeno autem male ratiocinatur et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat de divisione motus; in

secunda de divisione quietis, ibi: quoniam autem omne aut movetur et cetera. Prima dividitur in duas: in prima agit de divisione motus; in secunda de finito et infinito circa motum (utrumque enim videtur ad rationem continui pertinere, scilicet divisibile et infinitum), ibi: quoniam autem omne quod movetur, in tempore movetur et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima ostendit quomodo motus dividitur; in secunda agit de ordine partium motus, ibi: quoniam autem omne quod mutatur, ex quodam et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit duos modos quibus motus dividitur; secundo ostendit quae sunt illa quae simul dividuntur cum motu, ibi: quoniam autem omne quod movetur, in aliquo et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit modos quibus motus dividitur; secundo exponit eos, ibi: sit igitur ipsius quidem ab et cetera.

[72338] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 2 Dicit ergo primo, quod duobus modis dividitur motus. Uno modo secundum tempus; quia ostensum est quod motus non est in *nunc* sed in tempore. Alio vero modo dividitur secundum motus partium mobilis. Sit enim ac mobile, et dividatur: ostensum est enim omne quod movetur divisibile esse. Si ergo ipsum ac totum movetur, necesse est quod moveatur utraque pars eius, scilicet ab et bc. Est autem considerandum, quod divisio motus secundum partes mobilis, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut pars post partem moveatur: quod quidem non est possibile in eo quod secundum se totum movetur; quia eius quod secundum se totum movetur, omnes partes simul moventur, non quidem seorsum a toto, sed in ipso toto. Alio modo potest intelligi ista divisio motus secundum partes mobilis, sicut et divisio cuiuslibet accidentis cuius subiectum est divisibile, attenditur secundum divisionem sui subiecti; sicut si totum hoc corpus est album, secundum divisionem corporis dividetur per accidens albedo. Et sic accipitur hic divisio motus secundum partes mobilis; ut sicut utraque pars mobilis simul movetur in toto, ita motus utrarumque partium sint simul. Et per hoc ista divisio motus, quae est secundum partes mobilis, est alia ab illa quae est secundum tempus, in qua duae partes motus non sunt simul. Si tamen motus partis unius comparetur ad motum partis alterius non simpliciter, sed secundum aliquod signum determinatum, sic motus unius partis etiam tempore praecedit motum alterius partis. Si enim mobile abc moveatur in magnitudine efg, ita quod ef sit aequale toti ac, manifestum est quod hoc signum f prius pertransibit bc quam ab: et secundum hoc simul curret divisio motus secundum partes temporis et secundum partes mobilis.

[72339] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: sit igitur ipsius quidem etc., manifestat positos modos: et primo ostendit quod motu dividatur secundum partes mobilis; secundo quod dividatur secundum partes temporis, ibi: alius autem secundum tempus et cetera. Primum ostendit tribus rationibus: quarum prima talis est. Ex quo moto toto moventur partes, motus illius partis quae est ab, sit de; et motus alterius partis, quae est bc, sit ez. Sicut ergo totum mobile ac componitur ex ab et bc, ita totus motus dz componitur ex de et ez. Cum ergo utraque partium mobilis moveatur secundum utramque partium motus, ita tamen quod neutra pars mobilis movetur secundum motum alterius partis (quia secundum hoc totus motus esset unius partis, quae moveretur motu suo et motu alterius partis), oportet dicere quod totus motus dz sit totius mobilis ac; et sic motus totius dividitur per motum partium.

[72340] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem, si omnis motus etc.: quae talis est. Omnis motus est alicuius mobilis: totus autem motus dz non est alterius partium; quia neutra movetur secundum totum motum, sed utraque movetur secundum partes motus, ut dictum est. Neque iterum potest dici quod sit motus cuiuscumque alterius mobilis separati ab ac: quia si totus iste motus esset totius alterius mobilis, sequeretur quod partes huius motus essent partium illius mobilis; sed partes huius motus qui dicitur dz, sunt partium huius mobilis quae sunt ab, bc, et nullarum aliarum; quia si essent et harum et aliarum, sequeretur quod unus motus esset plurium, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod totus motus sit totius magnitudinis, sicut et partes partium; et ita motus totius dividitur secundum partes mobilis.

[72341] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi: amplius autem, si est quidem etc.: quae talis est. Omne quod movetur, habet aliquem motum: si igitur totus motus qui est dz, non sit totius mobilis quod est ac, oportet quod aliquis alius motus sit eius; et sit ille motus ti. Ab hoc ergo motu ti auferantur per divisionem motus utrarumque partium, quos oportet esse aequales iis quae sunt dez, hac ratione: quia unius mobilis non est nisi unus motus; unde non potest dici quod motus partium, qui auferuntur a motu ti, qui ponitur esse totius, sint maiores aut minores quam de et ez, qui ponebantur motus earundem partium. Aut ergo motus partium consumunt per divisionem totum ti, aut deficiunt ab eo, aut superexcedunt. Si consumunt totum ti, et non excedunt nec deficiunt, sequitur quod motus ti sit aequalis motui dz, qui est motus partium, et non differat ab eo. Si autem motus partium deficiunt a ti, ita quod ti excedat dz in ki, ista pars motus quae est ki, nullius mobilis erit. Non enim est motus totius ac, neque partium eius; quia unius non est nisi unus motus, et tam toti quam partibus assignatus est iam alius motus. Neque iterum potest dici quod sit alicuius alterius mobilis; quia totus motus ti est quidam motus continuus; et motus continuus oportet quod sit continuorum, ut in quinto ostensum est. Unde non potest esse quod pars huius motus continui, quae est ki, sit alicuius mobilis quod non continuetur cum abc. Similiter etiam sequitur inconveniens, si dicatur quod motus partium excellat secundum divisionem; quia sequetur quod partes excedant totum, quod est impossibile. Si ergo hoc est impossibile, quod excedat vel deficiat, necesse est quod motus partium sit aequalis et idem motui totius. Haec igitur divisio est secundum motus partium; et necesse est quod talis partitio inveniatur in motu, propter hoc quod omne quod movetur est partibile.

[72342] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: alius autem secundum tempus etc., ostendit quod motus dividatur secundum divisionem temporis, tali ratione. Omnis motus est in tempore: et omne tempus est divisibile, ut probatum est. Cum ergo in minori tempore sit minor motus, necesse est quod omnis motus dividatur secundum tempus.

[72343] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: quoniam autem omne quod movetur etc., ostendit quae simul dividantur cum motu. Et circa hoc tria facit: primo ponit quinque quae simul dividuntur; secundo ostendit quod in omnibus praedictis simul invenitur finitum et infinitum, ibi: et in ipso finita esse etc.; tertio ostendit in quo horum primo invenitur divisio et infinitum, ibi: secutum autem maxime est et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit;

secundo manifestat propositum, ibi: accipiatur enim tempus et cetera. Dicit ergo primo, quod quia omne quod movetur, movetur *in aliquo*, idest secundum aliquod genus vel speciem, et iterum in aliquo tempore; et iterum cuiuslibet mobilis est aliquis motus; necesse est quod ista quinque simul dividantur, scilicet tempus, et motus, et ipsum moveri, et mobile quod movetur, et id in quo est motus, vel locus vel qualitas vel quantitas. Sed tamen non est eodem modo divisio omnium eorum in quibus est motus; sed quorundam quidem per se, quorundam vero per accidens: per se quidem omnium eorum quae pertinent ad genus quantitatis, ut est in motu locali, et etiam in augmento et decremento; per accidens vero in iis quae pertinent ad qualitatem, ut in motu alterationis.

[72344] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: accipiatur enim tempus etc., manifestat quod dixerat. Et primo quantum ad hoc quod tempus et motus simul dividuntur; secundo quod motus et ipsum moveri simul dividuntur, ibi: eodem autem modo etc.; tertio ostendit idem de motu et eo in quo est motus, ibi: similiter autem demonstrabitur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod ad divisionem temporis dividitur motus; secundo quod e converso ad divisionem motus dividitur tempus, ibi: similiter autem et si motus et cetera. Dicit ergo primo: ponatur quod tempus in quo aliquid movetur sit a, et motus qui est in hoc tempore sit b. Manifestum est autem quod si aliquid movetur per totam magnitudinem in toto tempore, quod in medietate temporis movetur per minorem magnitudinem. Idem est autem moveri toto motu, et per totam magnitudinem; et parte motus et per partem magnitudinis. Unde manifestum est quod si in toto tempore movetur toto motu, quod in parte temporis movebitur minori motu: et iterum diviso tempore, invenietur minor motus; et sic semper. Ex quo patet quod secundum divisionem temporis dividitur motus. Deinde cum dicit: similiter autem, et si motus etc., ostendit quod e converso, si motus dividitur, et tempus dividitur. Quia si per totum motum movetur in toto tempore, per medium motus movebitur in medio tempore, et semper minor erit motus in minori tempore, si sit mobile idem vel aeque velox.

[72345] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit: eodem autem modo etc., ostendit quod motus et moveri simul dividuntur. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod ipsum moveri dividitur secundum divisionem motus; secundo quod motus dividitur secundum divisionem eius quod est moveri, ibi: est autem et ponentem et cetera. Dicit ergo primo, quod eodem modo probatur quod ipsum moveri dividitur secundum divisionem temporis et motus: et ipsum moveri sit c. Manifestum est autem quod non tantum movetur aliquid secundum partem motus, quantum secundum totum motum. Manifestum est ergo quod secundum medium motum, pars eius quod est moveri, erit minor toto ipso moveri, et adhuc minor secundum medietatis medium; et sic semper procedetur. Ergo sicut tempus et motus semper dividuntur, ita et ipsum moveri. Deinde cum dicit: est autem et ponentem etc., probat quod e converso motus dividitur secundum divisionem eius quod est moveri. Sint enim duae partes motus dc et ce, secundum quarum utramque aliquid movetur. Et sic si partibus eius quod est moveri respondent partes motus, oportet dicere quod toti respondeat totum: quia si aliquid plus esset in uno quam in altero, erit hic argumentari de moveri ad motum, sicut supra argumentati sumus, quando ostendimus quod motus totius est divisibilis in motus partium, ita quod nec potest deficere nec excellere. Similiter etiam et partes eius quod est moveri, non

possunt excedere partes motus nec deficere: quia enim necesse est accipere secundum utramque partem motus hoc quod est moveri, necesse est quod totum moveri sit continuum, correspondens toti motui. Et ita semper partes eius quod est moveri, respondent partibus motus, et totum toti; et sic unum dividitur secundum alterum.

[72346] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit: similiter autem demonstrabitur etc., ostendit idem de eo in quo est motus. Et dicit quod eodem modo demonstrari potest, quod longitudo in qua movetur aliquid secundum locum, sit divisibilis secundum divisionem temporis, et motus, et ipsius moveri. Et quod dicimus de longitudine in motu locali, est etiam intelligendum de omni eo in quo est motus: nisi quod quaedam sunt divisibilia per accidens, sicut qualitates in motu alterationis, ut dictum est. Et inde est quod omnia ista sic dividuntur; quia illud quod mutatur est divisibile, ut ostensum est supra. Unde uno horum diviso, oportet quod omnia dividantur.

[72347] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit: et in ipso finita esse etc., ostendit quod sicut se consequuntur praemissa in divisibilitate, ita se consequuntur in hoc quod est esse finita vel infinita: ita quod si unum horum fuerit finitum, omnia erunt finita; et si infinitum, similiter.

[72348] In Physic., lib. 6 l. 6 n. 12 Deinde cum dicit: secutum autem maxime etc., ostendit in quo praemissorum primo inveniatur divisibilitas et finitum seu infinitum. Et dicit quod maxime ab ipso quod mutatur, consequitur de omnibus aliis quod dividantur, et quod sint finita vel infinita: quia illud quod est primum naturaliter in motu, est ipsum mobile, et statim ipsi ex sua natura inest esse divisibile, et esse finitum vel infinitum; et sic ex ipso ad alia derivatur divisibilitas vel finitum. Quomodo autem ipsum mobile sit divisibile, et per ipsum alia dividantur, ostensum est prius. Sed quomodo etiam hoc sic se habet de infinito, ostendetur inferius in hoc eodem sexto libro.

Lectio 7

[72349] In Physic., lib. 6 l. 7 n. 1 Postquam philosophus ostendit qualiter dividatur motus, hic determinat de ordine partium motus. Et primo inquirit an sit primum in motu; secundo ostendit quomodo ea quae sunt in motu, praecedunt se invicem, ibi: quoniam autem omne quod mutatur, in tempore mutatur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod id in quo primum mutatum est, est indivisibile; secundo ostendit quomodo in motu possit inveniri primum, et quomodo non possit, ibi: dicitur autem in quo primo mutatum est et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quoddam quod est necessarium ad propositi ostensionem; secundo ostendit propositum, ibi: in quo autem primo mutatum est et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: quod mutatur enim et cetera.

[72350] In Physic., lib. 6 l. 7 n. 2 Dicit ergo primo, quod quia omne quod mutatur, mutatur de uno termino in alium; necesse est omne quod mutatur, quando iam mutatum est, esse in termino ad quem. Deinde cum dicit: quod mutatur enim etc., probat propositum duabus rationibus; quarum prima est particularis, secunda universalis. Prima ratio talis est. Omne quod mutatur, oportet

quod aut distet a termino a quo mutatur, sicut patet in motu locali, in quo locus a quo mutatur remanet, et mobile per motum fit distans ab eo; aut oportet quod ipse terminus a quo deficiat, sicut est in motu alterationis: cum enim ex albo fit nigrum, ipsa albedo deficit. Et ad huius propositionis manifestationem subiungit, quod vel mutari est idem quod deficere; vel ad hoc quod est mutari sequitur ipsum deficere, et ad hoc quod est mutatum esse sequitur defecisse, scilicet a termino a quo. Manifestum est autem quod sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Nam deficere dicitur per respectum ad terminum a quo, mutatio autem magis denominatur a termino ad quem. Et ad manifestationem eius quod dixerat, subdit quod *similiter utrumque se habet ad utrumque*, idest sicut se habet deficere ad mutari, ita defecisse ad mutatum esse. Ex praemissis autem argumentatur ad propositum ostendendum in una specie mutationis, quae scilicet est inter contradictorie opposita, scilicet inter esse et non esse, ut patet in generatione et corruptione. Patet enim ex praemissis, quod omne quod mutatur deficit a termino a quo, et quod mutatum est iam defecit. Quando ergo aliquid mutatum est a *non esse* in *esse*, iam defecit a *non esse*; sed de quolibet verum est dicere, quod aut est aut non est: quod ergo mutatum est de *non esse* in *esse*, quando mutatum est, est in *esse*: et similiter quod mutatum est de *esse* in *non esse*, oportet quod sit in *non esse*. Manifestum est ergo quod in mutatione quae est secundum contradictionem, quod mutatum est, est in eo ad quod mutatum est. Et si est verum in ista mutatione, pari ratione est verum in aliis mutationibus. Ex quo patet id quod primo propositum est.

[72351] In Physic., lib. 6 l. 7 n. 3 Secundam rationem generalem ponit ibi: amplius autem etc.: et dicit quod hoc idem potest esse manifestum considerando secundum unamquamque mutationem. Et manifestat in mutatione locali. Omne enim quod mutatum est, necesse est esse alicubi, vel in termino a quo vel in aliquo alio. Sed quia illud quod mutatum est, iam defecit ab eo ex quo mutatum est, necesse est quod sit alibi. Aut igitur necesse est quod sit in hoc de quo intendimus, scilicet in termino ad quem, aut in alio. Et si est in hoc, habetur propositum: si autem in alio, ponamus quod aliquid moveatur in b, et quando mutatum est non sit in b sed in c. Tunc oportebit dicere quod etiam de c mutetur in b; quia c et b non sunt *habita*, idest consequenter se habentia. Oportet enim quod tota huiusmodi mutatio sit continua; et in continuis unum signum non est consequenter se habens ad alterum, quia necesse est quod cadat in medio aliquid sui generis, ut supra probatum est. Unde sequetur, si illud quod mutatum est, quando mutatum est, sit in c, et de c mutetur in b, quod est terminus ad quem, quod quando mutatum est, tunc mutatur in quod mutatum est; quod est impossibile. Non enim simul est mutari et mutatum esse, ut supra dictum est. Nihil autem differt si huiusmodi termini c et b accipiantur in motu locali, vel in quacumque alia mutatione. Necesse est ergo universaliter verum esse, quod id quod mutatum est, quando mutatum est, est in hoc ad quod mutatum est, idest in termino ad quem. Et ex hoc ulterius concludit, quod illud quod factum est, quando factum est, habet esse; et quod corruptum est, quando corruptum est, est non ens. Ostensum est enim universaliter hoc de omni mutatione, et maxime manifestum est in mutatione, quae est secundum contradictionem, ut ex dictis patet. Sic igitur manifestum est, quod id quod mutatum est, cum primo mutatum est, est in illo ad quod mutatum est. Addit autem *primo*; quia postquam mutatum est ad aliquid, posset exinde moveri, et ibi non esset; sed

quando primo mutatum est, oportet quod sit ibi.

[72352] In Physic., lib. 6 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: in quo autem primo mutatum est etc., ostendit quod mutatum esse primo et per se est in indivisibili: et dicit quod illud tempus in quo primo mutatum est quod mutatum est, necesse est quod sit *atomum*, idest indivisibile. Quare autem addit *primo*, exponit subdens quod in illo primo dicitur aliquid mutatum esse, in quo non dicitur esse mutatum ratione alicuius suae partis: sicut si dicatur aliquod mobile mutatum esse in die, quia mutatum est in aliqua parte illius diei; non enim primo mutatur in die. Quod autem illud temporis in quo primo mutatum est sit indivisibile, sic probat. Si enim sit divisibile, sit ac, et dividatur secundum b: necesse est dicere quod aut in utraque mutatum sit, aut in utraque parte mutetur, aut in una parte mutetur et in alia sit mutatum. Sed si in utraque parte mutatum est, non primo mutatum est in toto, sed in parte. Si vero detur quod transmutetur in utraque parte, oportebit dicere quod transmutetur in toto: sic enim dicitur aliquid in toto tempore mutari, quia mutatur in qualibet eius parte. Hoc autem est contra positum: positum enim erat quod in toto ac erat mutatum. Si autem detur quod in una parte mutetur et in alia sit mutatum, sequitur idem inconveniens, scilicet quod non sit primo mutatum in toto; quia cum pars sit prior toto, et prius mutetur aliquid in parte temporis quam in toto, sequetur quod sit aliquid prius primo, quod est impossibile. Oportet ergo dicere quod illud temporis in quo primo aliquid mutatum est, sit indivisibile. Ex hoc autem ulterius concludit, quod omne quod corruptum est, et omne quod factum est, est in indivisibili temporis factum et corruptum; quia generatio et corruptio sunt termini alterationis. Unde si quilibet motus terminatur in instanti (idem est enim primo mutatum esse, quod terminari motum), sequitur quod generatio et corruptio sint in instanti.

[72353] In Physic., lib. 6 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: dicitur autem in quo primo etc., ostendit quomodo in motu possit accipi primum. Et circa hoc duo facit: primo proponit veritatem; secundo probat, ibi: sit enim primum et cetera. Dicit ergo primo, quod hoc quod dicitur *in quo primo mutatum est aliquid*, potest intelligi dupliciter. Uno modo in quo primo mutatio est perfecta vel terminata: tunc enim verum est dicere quod mutatum est, quando iam mutatio est perfecta. Alio modo potest intelligi *in quo primo mutatum est*, idest in quo primo incepit mutari, non in quo primo fuit verum dicere quod iam mutatum esset. Primo igitur modo accipiendo, scilicet secundum terminationem mutationis, dicitur in motu, et est in eo quod primo mutatum est. Contingit enim aliquando primo terminari mutationem, quia cuiuslibet mutationis est aliquis terminus. Et hoc modo intelleximus quod primo mutatum est esse indivisibile; et ostensum est hoc hac ratione: quia est *finis*, idest terminus motus; omnis autem terminus continui indivisibilis est. Sed si accipiatur quod primo mutatum est secundo modo dicendi, scilicet secundum *principium*, idest secundum primam partem motus, sic non est in quo primo mutatum est. Non enim est accipere aliquod *principium mutationis*, idest aliquam primam partem mutationis, quam non praecedat alia pars. Similiter etiam non est accipere aliquid primum in tempore, in quo primo mutetur.

[72354] In Physic., lib. 6 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: sit enim primum etc., probat quod non est accipere primum in quo mutatum est, ex parte principii. Et primo ratione accepta ex parte

temporis; secundo ex parte mobilis, ibi: neque igitur in eo quod mutatum est etc.; tertio ex parte rei in qua est motus, ibi: ipsum autem quod mutatur et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Si est aliquod temporis in quo primo mutatum est, sit illud ad. Hoc igitur aut est divisibile aut indivisibile. Si est indivisibile, sequuntur duo inconvenientia: quorum primum est, quod ipsa *nunc* in tempore sint *habita*, idest consequentia. Quod quidem inconveniens hac ratione sequitur, quia tempus dividitur sicut et motus, ut supra ostensum est. Si autem aliqua pars motus fuerit in ad, necesse est dicere quod ad sit aliqua pars temporis; et ita tempus erit compositum ex indivisibilibus. Indivisibile autem temporis est ipsum *nunc*: sequetur ergo quod ipsa *nunc* consequenter se habeant in tempore. Secundum inconveniens est. Ponamus enim quod in tempore quod praecedit ipsum ad, quod est ca, idem mobile quod ponebatur moveri in ad, totaliter quiescat. Si ergo in toto ca quiescit, sequitur quod quiescat in a, quod est aliquid eius. Si ergo ad est indivisibile, ut datum est, sequetur quod simul aliquid quiescat et moveatur: conclusum est enim quod quiescit in a, et positum erat quod in ad moveretur. Idem autem est a et ad, si ad sit indivisibile. Sequetur ergo quod in eodem quiescat et moveatur. Sed advertendum est, quod non sequitur si aliquid quiescit in toto tempore, quod quiescat in ultimo eius indivisibili: quia ostensum est supra, quod in *nunc* neque movetur aliquid neque quiescit. Sed Aristoteles hoc concludit hic ex hoc quod ponitur ab adversario: quod id temporis in quo primo movetur, est indivisibile. Et si contingit moveri in indivisibili temporis, contingit eadem ratione in indivisibili temporis quiescere. Remoto ergo quod ad, in quo dicitur primo moveri, sit impartibile, relinquitur quod necesse sit illud esse divisibile: et ex quo in ad ponitur primo moveri, sequitur quod in quolibet eius moveatur. Quod sic probat. Dividatur enim ipsum ad in duas partes: aut igitur in neutra parte mutatur, aut in ambabus, aut in altera parte tantum. Si in neutra mutatur, sequitur quod neque in toto: sed si mutetur in ambabus partibus, tunc poterit poni quod mutatur in toto: sed si in altera tantum moveatur, sequetur quod moveatur in toto, sed non primo, sed ratione partis. Quia igitur primo ponitur moveri in toto, oportet hoc accipere, quod in qualibet parte eius moveatur. Sed tempus dividitur in infinitum, sicut et quodlibet continuum; et ita semper est accipere partem minorem ante partem maiorem; sicut si acciperem diem ante mensem, et horam ante diem. Manifestum est ergo quod non est accipere aliquid temporis in quo primo moveatur; ita scilicet quod non sit accipere aliquam partem eius, in qua primo moveatur. Sicut si daretur quod dies est in quo primo aliquid movetur, hoc non potest esse; quia in parte eius, scilicet in prima hora diei, primo movetur quam in toto die.

[72355] In Physic., lib. 6 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: neque igitur in eo quod mutatum est etc., ostendit idem ex parte mobilis; concludens ex praemissis quod neque in ipso quod mutatur est accipere aliquid quod primo mutetur. Quod quidem intelligendum est secundum quod per motum totius vel partis aliquod determinatum signum pertransitur: manifestum est enim quod primo pertransit aliquid determinatum prima pars mobilis, et secundo secunda, et sic deinceps. Alioquin si intelligeretur de motu absolute, non haberet locum quod hic dicitur: manifestum est enim quod simul movetur totum et omnes partes eius: sed non simul pertransit aliquid determinatum, sed semper pars ante partem. Unde sicut non est accipere primam partem mobilis, ante quam non sit alia pars minor; ita non est accipere aliquam partem mobilis, quae primo moveatur. Et quia tempus

et mobile similiter dividuntur, ut supra ostensum est, convenienter ex eo quod demonstratum est de tempore, concludit idem de mobili: et probat sic. Sit mobile ipsum de: et quia omne mobile divisibile est, ut supra probatum est, sit pars eius quae primo movetur dz. Et moveatur dz pertranseundo aliquod determinatum signum in tempore quod sit ti. Si igitur dz mutatum est in toto hoc tempore, sequitur quod illud quod mutatum est in medio temporis, sit minus et prius motum quam dz; et eadem ratione erit aliud prius isto, et iterum aliud prius illo, et sic semper; quia tempus in infinitum dividitur. Manifestum est ergo quod in mobili non est accipere aliquid quod primo mutatum est. Et sic patet quod primum in motu non potest accipi neque ex parte temporis neque ex parte mobilis.

[72356] In Physic., lib. 6 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit: ipsum autem quod mutatur etc., ostendit idem ex parte rei in qua est motus. Praemittit tamen quod non similiter se habet de eo *quod mutatur*, vel ut melius dicatur *secundum quod mutatur*, sicut de tempore et mobili. Cum enim sit tria accipere in mutatione, scilicet mobile quod mutatur, ut homo; et in quo mutatur, ut tempus: et in quod mutatur, ut album; horum duo, scilicet tempus et mobile, sunt semper divisibilia. Sed de albo est alia ratio: quia album non est divisibile per se, sed tamen tam ipsum quam omnia alia huiusmodi, sunt divisibilia per accidens, inquantum scilicet illud cui accidit album vel quaecumque alia qualitas, est divisibile. Divisio autem albi per accidens potest esse dupliciter. Uno modo secundum partes quantitativas; sicut si superficies alba dividatur in duas partes, album per accidens divisum erit. Alio modo secundum intensionem et remissionem: quod enim una et eadem pars sit magis vel minus alba, non est ex ipsa ratione albedinis (quia si esset separata, non diceretur secundum magis et minus; sicut neque substantia suscipit magis et minus): sed est ex diverso modo participandi albedinem ex parte subiecti divisibilis. Praetermisso igitur hoc quod dividitur per accidens, si accipiamus ea secundum quae est motus, quae dividuntur per se et non per accidens, neque etiam in his erit primum. Et manifestat hoc primo in magnitudinibus, in quibus est motus localis. Sit enim magnitudo spatii in quo est ab, et dividatur in c: detur ergo quod ex b in c aliquid primo moveatur. Aut igitur bc est divisibile, aut indivisibile. Si indivisibile, sequitur quod impartibile erit coniunctum impartibili; quia eadem ratione secunda pars motus erit in impartibili; sic enim oportet dividere magnitudinem, sicut et motum, ut supra de tempore dictum est. Si autem bc sit divisibile, erit accipere aliquod signum *prius*, idest propinquius ipsi b, quam c; et sic prius mutabitur ex b in illud, quam in c: et iterum illo erit accipere aliud prius, et sic semper, quia divisio magnitudinis non deficit. Patet ergo quod non est accipere aliquod primum in quod mutatum sit motu locali. Et similiter manifestum est in mutatione quantitatis, quae est augmentum et decrementum: quia haec etiam mutatio est secundum aliquod continuum, scilicet secundum quantitatem accrescentem vel subtractam; quae cum sit in infinitum divisibilis, non est in ea accipere primum. Et sic manifestum est, quod in sola mutatione quae est secundum qualitatem, contingit aliquid esse indivisibile per se. Inquantum tamen est divisibile per accidens, similiter non est accipere primum in mutatione tali: sive accipiatur successio mutationis inquantum pars post partem alteratur (manifestum est enim quod non erit accipere primam partem albi, sicut nec primam partem magnitudinis); sive accipiatur successio alterationis secundum quod aliquid idem est albius vel minus album; quia

subiectum infinitis modis potest variari secundum magis album et minus album. Et sic motus alterationis potest esse continuus, et non habens aliquid primum.

Lectio 8

[72357] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 1 Postquam philosophus ostendit qualiter sit accipere primum in mutatione et qualiter non, hic ostendit ordinem eorum quae in motu inveniuntur ad invicem: et primo praemittit quoddam necessarium ad propositum ostendendum; secundo ostendit propositum, ibi: ostenso autem hoc et cetera.

[72358] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 2 Dicit ergo primo, quod omne quod mutatur, mutatur in tempore, ut supra ostensum est: sed in tempore aliquo dicitur aliquid mutari dupliciter; uno modo primo et per se, alio modo *secundum alterum*, idest ratione partis, sicut dicitur aliquid mutari in anno, quia mutatur in die. Hac ergo distinctione praemissa, proponit quod intendit probare: scilicet, si aliquid mutatur primo in aliquo tempore, necesse est quod mutetur in qualibet parte illius temporis. Et hoc probat dupliciter. Primo quidem ex definitione eius quod dicitur *primum*: hoc enim dicitur primo alicui convenire, quod convenit ei secundum quamlibet suam partem, ut in principio quinti dictum est. Secundo probat idem per rationem. Sit enim tempus in quo primo aliquid movetur xr: et quia omne tempus est divisibile, dividatur secundum k. Necesse est ergo dicere quod in parte temporis quae est xk, aut moveatur aut non moveatur; et similiter de parte quae est kr. Si ergo detur quod in neutra harum partium movetur, sequitur quod neque in toto xr moveatur, sed quiescat in eo: quia impossibile est quod aliquid moveatur in tempore, in cuius nulla parte movetur. Si autem detur quod in una parte temporis moveatur et non in alia, sequetur quod non primo moveatur in xr tempore: quia oporteret quod secundum utramque partem moveretur, et non secundum alteram tantum. Necesse est ergo dicere quod moveatur in qualibet parte temporis quod est xr. Et hoc est quod demonstrare volumus; scilicet quod in quo primo tempore aliquid movetur, in qualibet parte eius movetur.

[72359] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: ostenso autem hoc etc., procedit ad principale propositum ostendendum. Et circa hoc duo facit: primo inducit demonstrationes ad propositum ostendendum; secundo concludit veritatem determinatam, ibi: quare necesse est et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod ante omne moveri praecedit mutatum esse; secundo quod e converso ante quodlibet mutatum esse praecedit moveri, ibi: non solum autem quod mutatur et cetera.

[72360] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 4 Primum ostendit tribus rationibus: quarum prima talis est. Detur quod in xr primo tempore aliquod mobile motum sit per kl magnitudinem: manifestum est quod si accipiatur aliud mobile aeque velox, quod simul inceptum est moveri cum ipso, in medietate temporis motum erit per medium magnitudinis. Cum ergo sit aeque velox illud mobile quod ponitur moveri per totam magnitudinem, sequitur quod etiam ipsum in eodem tempore,

scilicet in medietate temporis xr, motum est iam per eandem magnitudinem, quae scilicet est pars totius magnitudinis kl. Sequetur ergo quod illud quod movetur, prius est mutatum. Ut autem illud quod hic dicitur manifestius intelligatur, considerandum est quod sicut punctus nominat terminum lineae, ita *mutatum esse* nominat terminum motus. Quamcumque autem lineam vel partem lineae accipias, semper est dicere quod ante consummationem lineae totius, sit accipere aliquod punctum, secundum quod linea dividatur. Et similiter ante quemlibet motum, et ante quamcumque partem motus, est accipere aliquod mutatum esse: quia dum mobile est in moveri ad aliquem terminum, iam pertransivit aliquod signum, respectu cuius iam dicitur mutatum esse. Sed sicut punctum infra lineam est in potentia ante lineae divisionem, in actu autem quando iam linea est divisa, cum punctum sit ipsa lineae divisio; similiter hoc quod dico *mutatum esse* infra motum, est in potentia quando motus non ibi terminatur: sed si ibi terminetur, erit in actu. Et quia quod est in actu est notius eo quod est in potentia, ideo Aristoteles probavit quod illud quod continue movetur, iam mutatum est aliquid, per aliud mobile aeque velox, cuius motus iam terminatus est: sicut si quis probaret quod in aliqua linea esset punctum in potentia, per hoc quod alia linea eiusdem rationis esset divisa in actu.

[72361] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem et si in omni etc.: quae talis est. In toto tempore xr, vel in quocumque alio, dicitur aliquid mutatum esse, per hoc quod accipitur ultimum *nunc* ipsius temporis: non quod in *nunc* moveatur aliquid, sed quia in *nunc* terminatur motus. Unde hic non accipit *mutatum esse* pro eo quod est aliquando moveri, sed pro eo quod est terminari motum. Ideo autem necesse est terminari motum in ultimo *nunc temporis* mensurantis motum, quia ipsum *nunc determinat* tempus, idest est terminus ipsius, sicut punctum lineae; et oportet omne tempus esse medium inter duo *nunc*, sicut linea est inter duo puncta. Quia ergo moveri est in tempore, sequitur quod motum esse sit in *nunc*, quod est terminus temporis. Et si ita est de motu qui est in toto tempore, oportet etiam quod similiter dicatur de partibus motus, quae sunt in partibus temporis. Iam enim ostensum est quod si aliquid movetur primo in toto tempore, quod movetur in qualibet parte temporis. Quaelibet autem pars temporis accepta terminatur ad aliquod *nunc*. Oportet enim quod ultimum medietatis temporis sit *divisio*, idest ipsum *nunc*, quod dividit inter duas partes temporis. Quare sequitur quod illud quod movetur per totum, sit prius motum in medio, propter *nunc* quod determinat medium. Et eadem ratio est de qualibet alia parte temporis. Qualitercumque enim dividatur tempus, semper invenietur quaelibet pars temporis determinari a duobus *nunc*: et post primum *nunc temporis* mensurantis motum, quodcumque aliud *nunc* accipiatur, in eo iam motum est; quia illud *nunc*, quodcumque accipiatur, est terminus temporis mensurantis motum. Quia ergo omne tempus divisibile est in tempora; et omne tempus est medium inter duo *nunc*; et in omni *nunc*, quod est ultimum temporis mensurantis motum, aliquid motum est, sicut probatum est: sequitur quod omne quod mutatur sit infinities mutatum; quia mutatum esse est terminus motus, sicut punctum lineae et *nunc* temporis. Sicut ergo in qualibet linea est signare infinities punctum ante punctum, et in quolibet tempore infinities *nunc* ante *nunc*, propter hoc quod utrumque est divisibile in infinitum; ita in quolibet moveri est signare infinities mutatum esse, quia motus est in infinitum divisibilis, sicut linea et tempus, ut

supra probatum est.

[72362] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi: amplius autem si id quod continue mutatur etc.: quae talis est. Omne quod mutatur, si non corrumpitur *neque pausat a mutatione*, idest neque desinit moveri, quasi continue mutatum, necesse est quod in quolibet *nunc temporis* in quo movetur, vel mutetur vel sit mutatum. Sed in *nunc* non mutatur, ut supra ostensum est: ergo necesse est quod in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum continuum sit mutatum. Sed in quolibet tempore sunt infinita *nunc*, quia *nunc* est divisio temporis, et tempus est in infinitum divisibile: ergo omne quod mutatur est infinities mutatum. Et ita sequitur quod ante omne moveri sit mutatum esse, non quasi extra ipsum moveri existens, sed in ipso, ut terminans aliquam partem eius.

[72363] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: non solum autem quod mutatur etc., probat quod e converso ante omne mutatum esse, praecedat mutari. Et primo ex parte temporis; secundo ex parte rei secundum quam est motus, ibi: amplius autem in magnitudine et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit propositum; secundo demonstrat quoddam necessarium ad probandum propositum, ibi: omne enim quod ex quodam etc.; tertio inducit probationem principalis propositi, ibi: quoniam igitur et cetera. Dicit ergo primo quod non solum omne quod mutatur necesse est mutatum esse iam, sed etiam omne quod mutatum est necesse est prius mutari: quia mutatum esse est terminus eius quod est moveri. Unde oportet quod ante mutatum esse praecedat moveri.

[72364] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: omne enim etc., ponit quoddam necessarium ad propositi probationem, scilicet quod omne quod mutatur ex quodam in quiddam, sit mutatum in tempore. Sed advertendum quod hic *mutatum esse* non est idem quod *terminari motum*: supra enim ostensum est quod illud temporis, in quo primo dicitur mutatum esse, est indivisibile. Sed accipitur hic *mutatum esse*, secundum quod significat quod aliquid *prius movebatur*; quasi dicat: omne quod movebatur, movebatur in tempore. Et hoc probat sic. Si hoc non est verum, sit aliquid mutatum ex a in b, idest ex uno termino in alterum, in ipso *nunc*. Hoc posito, sequitur quod quando est in ipso a, idest in termino a quo, in eodem *nunc* nondum est mutatum: quia iam supra ostensum est, quod illud quod mutatum est, quando mutatum est, non est in termino a quo, sed magis in termino ad quem; sequeretur ergo quod simul esset in a et in b. Oportet ergo dicere quod in alio *nunc* sit in a, et in alio *nunc* sit mutatum. Sed inter quaelibet duo *nunc* est tempus medium, quia duo *nunc* non possunt esse sibi coniuncta immediate, ut supra ostensum est. Relinquitur ergo quod omne quod mutatur, mutatur in tempore.

[72365] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 9 Videtur autem quod hic concluditur habere instantiam in generatione et corruptione, inter quorum terminos non est aliquod medium. Si enim inter *nunc* in quo est in termino a quo, et inter *nunc* in quo est in termino ad quem, sit tempus medium, sequetur quod aliquid sit medium inter *esse* et *non esse*; quia in illo medio tempore, id quod mutatur neque esset ens, neque non ens. Sed quia ratio quae hic ponitur demonstrativa est, oportet quod hic dicitur aliquo modo etiam in generatione et corruptione salvari: ita tamen quod aliquo modo etiam huiusmodi mutationes sint momentaneae, cum non possit esse aliquod medium inter extrema

earum. Est igitur dicendum quod illud quod mutatur de *non esse* in *esse*, vel e converso, non est simul in *non esse* et *esse*: sed sicut in octavo dicetur, non est dare ultimum instans, in quo id quod generatur sit non ens; sed est dare primum instans in quo est ens, ita quod in toto tempore praecedenti illud instans, est non ens. Inter tempus autem et instans quod terminat motum, non est aliquod medium: et sic non oportet quod sit medium inter esse et non esse. Sed quia tempus quod praecedit instans in quo primo est quod generatur, mensurat aliquem motum, sequitur quod sicut illud instans in quo primo est quod generatur, est terminus praecedentis temporis mensurantis motum, ita incipere *esse* est terminus praecedentis motus. Si ergo generatio dicatur ipsa inceptio essendi, sic est terminus motus, et sic est in instanti: quia terminari motum, quod est mutatum esse, est in indivisibili temporis, ut supra ostensum est. Si autem generatio accipiatur ipsa inceptio essendi cum toto motu praecedente cuius est terminus, sic non est in instanti, sed in tempore: ita quod in toto tempore praecedenti est non ens illud quod generatur, et in ultimo instanti est ens. Et similiter dicendum est de corruptione.

[72366] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: quoniam igitur in tempore etc., probat principale propositum tali ratione. Omne quod mutatum est, in tempore mutabatur, ut probatum est: omne autem tempus est divisibile: quod autem in aliquo tempore mutatur, in qualibet parte illius temporis mutatur: ergo oportet dicere, quod illud quod mutatum est in toto aliquo tempore, mutabatur prius in medietate temporis, et iterum in medietate medietatis: et sic semper procedetur, propter hoc quod tempus est in infinitum divisibile. Ergo sequitur quod omne quod mutatum est, prius mutabatur: et ita ante omne mutatum esse praecedit mutari.

[72367] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit: amplius autem in magnitudine etc., ostendit idem, ratione accepta ex parte eius secundum quod mutatur. Et primo quantum ad motus qui sunt in quantitate; secundo quantum ad alias mutationes, ibi: eadem enim demonstratio est et cetera. Dicit ergo primo, quod hoc quod dictum est ex parte temporis, communiter ad omnem mutationem, manifestius potest accipi ex parte magnitudinis: quia magnitudo manifestior est quam tempus, et magnitudo continua est sicut et tempus, et in ea aliquid mutatur, scilicet illud quod movetur secundum locum, vel quod movetur secundum augmentum et decrementum. Sit ergo aliquid mutatum ex c in d. Non autem potest dici quod totum quod est cd sit indivisibile; quia oportet quod cd sit pars alicuius magnitudinis, sicut motus qui est ex c in d est pars totius motus: similiter enim dividitur magnitudo et motus, ut supra ostensum est. Si autem aliquod indivisibile sit pars magnitudinis, sequitur quod duo impartibilia erunt immediate coniuncta; quod est impossibile, ut supra ostensum est. Non ergo potest dici quod totum cd sit indivisibile. Ergo necesse est quod illud quod est inter c et d, sit quaedam magnitudo, et per consequens quod in infinitum dividi possit. Sed semper prius mutatur in parte magnitudinis, quam sit mutatum per totam magnitudinem. Ergo necesse est omne quod mutatum est, prius mutari; sicut necesse est quod ante quamlibet magnitudinem totam, sit pars eius.

[72368] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit: eadem enim demonstratio etc., ostendit quod idem necesse est esse in illis mutationibus, quae non sunt secundum aliqua continua; sicut de

alteratione, quae est inter contrarias qualitates, et de generatione et corruptione, quae sunt inter contradictorie opposita. Licet enim in his non possit hoc demonstrari ex parte rei secundum quam est motus, accipietur tamen tempus in quo sunt huiusmodi mutationes, et eodem modo procedetur. Sic igitur in tribus mutationibus, scilicet alteratione et corruptione et generatione, habet locum sola prima ratio: in aliis autem tribus, scilicet augmento et decremento et loci mutatione, habet locum utraque.

[72369] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit: quare necesse etc., concludit principale propositum: et primo in communi; secundo specialiter quantum ad generationem et corruptionem, ibi: manifestum igitur et cetera. Concludit ergo primo ex praemissis, quod necesse est omne mutatum prius mutari, et omne quod mutatur prius esse mutatum. Et sic verum est dicere quod hoc ipso quod est mutari, prius est mutatum esse: et iterum, hoc ipso quod est mutatum esse, est prius mutari. Et ita manifestum fit quod nullo modo comprehenditur aliquid primum. Et huius causa est, quia in motu non coniungitur impartibile impartibili, ita quod totus motus componatur ex impartibilibus: quia si hoc esset, esset accipere aliquod primum. Hoc autem non est verum: quia motus est divisibilis in infinitum, sicut etiam et lineae, quae in infinitum diminuuntur per divisionem, et in infinitum augmentantur per additionem oppositam diminutioni; dum scilicet quod subtrahitur ab uno, alteri additur, ut in tertio est ostensum. Manifestum est enim in linea, quod ante quamlibet partem lineae est accipere punctum in medio illius partis; et ante illud punctum medium est accipere aliquam partem lineae; et sic in infinitum. Non tamen linea est infinita; quia ante primum punctum lineae non est aliqua pars lineae. Et similiter considerandum est in motu: quia cum quaelibet pars motus sit divisibilis, ante quamlibet partem motus est accipere indivisibile aliquid in medio illius partis, quod est mutatum esse; et ante illud indivisibile est accipere partem motus; et sic in infinitum. Non tamen sequitur quod motus sit infinitus: quia ante primum indivisibile motus, non est aliqua pars motus. Illud tamen primum indivisibile non dicitur mutatum esse, sicut nec primum punctum lineae dicitur divisio.

[72370] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 14 Deinde cum dicit: manifestum igitur etc., concludit idem specialiter in generatione et corruptione. Et hoc ideo, quia aliter se habet mutatum esse ad mutari in generatione et corruptione, et aliter in aliis. In aliis enim mutatum esse et mutari est secundum idem, sicut alteratum esse et alterari est secundum album. Nam alterari est mutari secundum albedinem, alteratum autem esse est mutatum esse secundum albedinem: et idem dicendum est in motu locali, et augmento et decremento. Sed in generatione secundum aliud est mutatum esse, et secundum aliud mutari. Nam mutatum esse est secundum formam: mutari vero non est secundum negationem formae, quae non suscipit magis et minus secundum se; sed mutari est secundum aliquid adiunctum negationi, quod suscipit magis et minus, quod est qualitas. Et ideo generatum esse est terminus eius quod est alterari, et similiter corruptum esse. Et quia motus denominatur a termino ad quem, ut in principio quinti dictum est, ipsum alterari, quia habet duos terminos, scilicet formam substantialem et qualitatem, dupliciter nominatur; quia potest dici et alterari, et fieri et corrumpi. Et hoc modo accipit hic fieri et corrumpi pro ipso alterari, secundum quod terminatur ad *esse* vel *non esse.* Unde dicit quod illud *quod factum est, necesse est prius fieri, et illud quod*

fit, necesse est factum esse, quaecumque tamen sunt divisibilia et continua. Quod quidem ponitur, ut Commentator dicit, ad excludendum quaedam quae indivisibiliter fiunt absque motu continuo, sicut intelligere et sentire: quae etiam non dicuntur motus nisi aequivoce, ut in tertio de anima dicitur. Vel potest dici aliter, quod hoc philosophus addidit ut accipiatur generatio cum toto motu continuo praecedente.

[72371] In Physic., lib. 6 l. 8 n. 15 Sed id quod fit, prius factum esse, diversimode invenitur in diversis. Quaedam enim sunt simplicia, quae habent simplicem generationem, sicut aer aut ignis: et in istis non generatur pars ante partem, sed simul generatur et alteratur totum et partes. Et in talibus id quod factum est, ipsummet prius fiebat; et quod fit, ipsummet prius factum est, propter continuitatem alterationis praecedentis. Quaedam vero sunt composita ex dissimilibus partibus, quorum pars generatur post partem, sicut in animali prius generatur cor, et in domo fundamentum: et in istis quod fit, prius factum est, non ipsummet, sed aliquid eius. Et hoc est quod subdit, quod non semper id quod fit, prius ipsummet factum est, sed aliquando aliquid eius factum est, sicut fundamentum domus. Sed quia oportet devenire ad aliquam partem quae tota simul fit, oportet quod in aliqua parte id quod fit, factum sit secundum aliquem terminum acceptum in alteratione praecedenti: sicut dum generatur animal iam factum est cor, et dum generatur cor iam factum est aliquid; non quidem aliqua pars cordis, sed aliqua alteratio facta est, ordinata ad generationem cordis. Et sicut dictum est de generatione, ita intelligendum est de corruptione. Statim enim ei quod fit et corrumpitur, inest quoddam infinitum, cum sit continuum; quia ipsum fieri et ipsum corrumpi continuum est. Et ideo non est fieri, nisi aliquid factum sit prius: neque est aliquid factum esse, nisi fiat prius. Et similiter dicendum est de corrumpi et de corruptum esse. Semper enim corruptum esse est prius ipso corrumpi, et corrumpi est prius hoc quod est corruptum esse. Unde manifestum est quod omne quod factum est, necesse est prius fieri; et omne quod fit, necesse est prius factum esse aliquo modo. Et hoc ideo, quia omnis magnitudo et omne tempus sunt in infinitum divisibilia. Et ideo in quocumque tempore fit aliquid, hoc non erit sicut in primo, quia erit accipere partem priorem. Et hoc quod dictum est de generatione et corruptione, intelligendum est etiam de illuminatione, quae est terminus motus localis corporis illuminantis, sicut generatio et corruptio est terminus alterationis.

Lectio 9

[72372] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 1 Postquam philosophus determinavit de divisione motus, hic determinat de finito et infinito in motu: sicut enim divisio pertinet ad rationem continui, ita finitum et infinitum. Sicut autem supra ostendit quod divisio simul invenitur in motu, magnitudine, tempore et mobili; ita ostendit nunc idem de infinito. Unde circa hoc tria facit: primo ostendit quod infinitum similiter invenitur in magnitudine et tempore; secundo quod similiter cum his invenitur etiam in mobili, ibi: demonstratis autem his etc.; tertio quod similiter invenitur in motu, ibi: quoniam autem neque finitum et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod si

magnitudo est finita, tempus non potest esse infinitum; secundo quod e converso si tempus est finitum, quod magnitudo non potest esse infinita, ibi: eadem autem ratio et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: quod igitur si aliquid moveatur et cetera.

[72373] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 2 Primo ergo repetit duo quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Quorum unum est, quod omne quod movetur, in tempore movetur; secundum est, quod in pluri tempore ab eodem mobili pertransitur maior magnitudo. Et ex his duobus suppositis intendit probare tertium, scilicet quod impossibile sit in tempore infinito pertransire magnitudinem finitam. Quod tamen sic intelligendum est, quod non reiteretur illud quod movetur per eandem magnitudinem, aut per aliquam partem eius multoties: sed ita quod in toto tempore moveatur per totam magnitudinem. Et addidit hoc, ut praeservaret se a motu circulari, qui est super magnitudine finita, et tamen potest esse in tempore infinito, ut ipse dicet in octavo.

[72374] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: quod igitur etc., probat propositum: et primo si detur mobile quod aeque velociter moveatur per totam magnitudinem; secundo si non uniformiter et regulariter moveatur, ibi: sed si non sit et cetera. Dicit ergo primo, quod si sit aliquod mobile quod aeque velociter moveatur per totum, necesse est, si pertransit finitam magnitudinem, quod hoc sit in tempore finito. Accipiatur enim una pars magnitudinis, quae mensuret totum; puta sit tertia vel quarta pars magnitudinis. Si ergo mobile aeque velociter movetur per totum, et aeque velox est quod aequale spatium in aequali tempore pertransit, sequitur quod in aequalibus temporibus, et tot quot sunt partes magnitudinis, pertranseat mobile totam magnitudinem: puta, si accepta sit quarta pars magnitudinis, eam pertransibit in aliquo tempore, et aliam quartam in alio tempore aequali; et sic totam magnitudinem pertransit in quatuor aequalibus temporibus. Quia ergo partes magnitudinis sunt finitae numero, et unaquaeque etiam est finita secundum quantitatem, et *tot modis* pertransit omnes partes, idest in totidem temporibus aequalibus; sequitur quod totum tempus in quo pertransit totam magnitudinem, sit finitum. Mensurabitur enim a tempore finito: quia erit toties tantum quantum est tempus in quo pertransit partem, quoties magnitudo tota est tanta quanta est pars. Et sic totum tempus erit multiplicatum secundum multiplicationem partium. Omne autem multiplicatum mensuratur a submultiplici, sicut duplum a dimidio, et triplum a subtriplo, et sic de aliis. Tempus autem quo pertransit partem est finitum: quia si detur quod sit infinitum, sequetur quod in aequali tempore pertranseat totum et partem; quod est contra id quod suppositum est. Et sic oportet quod totum tempus sit finitum; quia nullum infinitum mensuratur a finito.

[72375] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 4 Sed quia posset aliquis dicere, quod licet partes magnitudinis sint aequales, et mensurent totam magnitudinem, tamen potest contingere quod partes temporis non sunt aequales, sicut quando non est aequalis velocitas in toto motu; et sic tempus quo movetur per partem magnitudinis, non mensurabit tempus quo movetur per totam: ideo consequenter ibi: sed si non sit etc., ostendit quod hoc nihil differt quantum ad propositum. Sit enim ab spatium finitum, quod pertransitum sit in tempore infinito quod est cd. Necesse est autem in omni motu,

quod prius pertranseatur una pars quam altera: et hoc etiam manifestum est, quod in priori parte temporis et posteriori, altera et altera pars magnitudinis pertransitur. Et ita oportet quod neque duae partes magnitudinis pertranseantur in una et eadem parte temporis; neque quod in duabus partibus temporis pertranseatur una et eadem pars magnitudinis. Et sic oportet, si in aliquo tempore pertransita est aliqua pars magnitudinis, quod in pluri tempore pertranseatur non solum illa pars magnitudinis, sed etiam cum hac et altera: et hoc indifferenter, sive aeque velociter moveatur mobile, sive non; vel per hoc quod velocitas semper magis ac magis intenditur, sicut in motibus naturalibus, vel per hoc quod magis et magis remittitur, sicut in motibus violentis. His igitur suppositis, accipiatur aliqua pars spatii ab, quae quidem pars sit ae, et mensuret totum ab, ita scilicet quod sit aliquota pars eius, vel tertia vel quarta. Haec igitur pars spatii pertransita est in aliquo tempore finito. Non enim potest dari quod sit pertransita in tempore infinito; quia totum spatium pertransitum est in tempore infinito, et in minori pertransitur pars quam totum. Item accipiamus aliam partem spatii quae sit aequalis parti ae, et eadem ratione necesse est quod haec pars pertranseatur in tempore finito, quia totum spatium pertransitur in tempore infinito. Et sic semper accipiendo, accipiam tot tempora finita, quot sunt partes spatii; ex quibus constituetur totum tempus, in quo movetur per totum spatium. Impossibile est autem quod aliqua pars infiniti mensuret totum, neque secundum magnitudinem neque secundum multitudinem: quia impossibile est quod infinitum constet ex partibus finitis numero, quarum etiam unaquaeque sit finita quantitate, sive dicatur quod illae partes sint aequales, sive quod sint inaequales; quia quaecumque mensurantur a quodam uno, sive secundum multitudinem sive secundum magnitudinem, oportet ea esse finita. Ideo autem dico *multitudinem et magnitudinem*, quia nihil minus mensuratur aliquid per hoc quod habet finitam magnitudinem, sive partes mensurantes sint aequales sive inaequales. Quando enim sunt aequales, tunc pars mensurat totum et multitudine et magnitudine; quando vero sunt inaequales, mensurat multitudine, sed non magnitudine. Sic ergo patet quod omne tempus quod habet partes finitas numero et quantitate, sive sint aequales sive inaequales, est finitum. Sed spatium finitum mensuratur aliquibus finitis, ex quantis contingit componi ab; et oportet esse aequales numero partes temporis et partes magnitudinis, et quaslibet esse finitas quantitate: ergo relinquitur quod per totum spatium moveatur in tempore finito.

[72376] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: eadem autem ratio est etc., ostendit quod e converso, si tempus est finitum, et magnitudo est finita. Et dicit quod per eandem rationem potest ostendi, quod infinitum spatium non potest pertransiri in tempore finito: neque iterum potest quies esse infinita in tempore finito: et hoc indifferenter, sive moveatur aliquid *regulariter*, idest aeque velociter, sive non regulariter. Quia ex quo tempus ponitur finitum, accipiatur aliqua pars temporis quae mensuret totum tempus, in qua mobile pertransit aliquam partem magnitudinis (non autem totam, quia totam pertransit in toto tempore); et iterum in aequali tempore pertransit aliam partem magnitudinis. Et similiter pro unaquaque parte temporis accipietur aliqua pars magnitudinis: et hoc indifferenter, sive pars magnitudinis secundo accepta, sit aequalis primae parti (quod contingit quando aeque velociter movetur), sive sit inaequalis (quod contingit quando non aeque velociter movetur). Hoc enim nihil differt, dummodo ponatur quod quaelibet pars magnitudinis accepta sit

finita: quod oportet dicere; alioquin tantum moveretur in parte temporis, quantum in toto. Sic enim manifestum est quod per divisionem temporis auferetur totum spatium infinitum per aliquam finitam ablationem: quia cum tempus dividatur in partes finitas aequales, et tot oporteat esse partes magnitudinis quot temporis, sequitur quod spatium infinitum consumetur, facta finita ablatione, eo quod tot modis oportet dividi magnitudinem sicut et tempus. Hoc autem est impossibile. Ergo manifestum est quod infinitum spatium non pertransitur in tempore finito. Et hoc indifferenter, sive magnitudo spatii sit infinita ex una parte, sive ex utraque: quia eadem ratio est de utroque.

[72377] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: demonstratis autem his etc., ostendit quod infinitum et finitum similiter invenitur in mobili, sicut in magnitudine et tempore. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod mobile non est infinitum, si tempus et magnitudo sint finita; secundo quod mobile non est infinitum, si magnitudo sit infinita et tempus finitum, ibi: at vero neque infinitum etc.; tertio quod mobile non potest esse infinitum, si magnitudo sit finita et tempus infinitum, ibi: amplius autem et tempore et cetera. Primum ostendit duabus rationibus. Circa quarum primam dicit quod demonstrato quod magnitudo finita non pertransitur tempore infinito, neque infinita finito, manifestum est ex eadem causa, quod neque infinitum mobile potest pertransire finitam magnitudinem in tempore finito. Accipiatur enim aliqua pars temporis finiti. In illa parte spatium finitum pertransibit non totum mobile, sed pars mobilis, et in alia parte temporis similiter, et sic de aliis. Et sic oportebit accipere tot partes mobilis, quot accipiuntur partes temporis. Infinitum autem non componitur ex partibus finitis, ut ostensum est. Ergo sequetur quod mobile quod movetur in toto tempore finito, sit finitum.

[72378] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: quoniam autem finitum et cetera. Et differt haec secunda ratio a priori, quia in priori assumebatur pro principio idem medium ex quo superius demonstrabat: hic autem accipitur pro principio ipsa conclusio superius demonstrata. Ostensum est enim supra, quod mobile finitum non potest pertransire spatium infinitum in tempore finito: unde manifestum est quod eadem ratione nec mobile infinitum potest pertransire spatium finitum in tempore finito. Quia si infinitum mobile pertransit spatium finitum, sequitur quod etiam finitum mobile pertranseat spatium infinitum: quia cum tam mobile quam spatium sit quantum, datis duobus quantis, nihil differt quod eorum moveatur, et quod quiescat. Hoc enim habebitur pro spatio, quod quiescit; et illud pro mobili, quod movetur. Manifestum est enim quod quodcumque ponatur moveri, sequitur quod finitum pertranseat infinitum. Moveatur enim infinitum quod est a, et sit aliqua pars eius finita quae est cd. Quando totum movetur, haec pars finita erit secundum aliquod signum spatii, quod sit b; et continuato motu, iterum alia pars infiniti mobilis fiet iuxta illud spatium, et sic semper. Unde sicut mobile pertransit spatium, ita spatium quodammodo pertransit mobile, inquantum successive alternantur diversae partes mobilis iuxta spatium. Unde patet quod simul accidit infinitum mobile moveri per finitum spatium, et finitum transire infinitum. Non enim aliter est possibile quod infinitum moveatur per spatium finitum, quam quod finitum pertranseat infinitum: aut ita quod finitum feratur per infinitum, sicut quando mobile est finitum et spatium infinitum; aut ita quod saltem finitum metiatur infinitum, sicut cum spatium est finitum et mobile infinitum. Tunc enim, licet finitum non feratur per infinitum, tamen finitum mensurat infinitum,

inquantum finitum spatium fit iuxta singulas partes mobilis infiniti. Quia ergo hoc est impossibile, sequitur quod infinitum mobile non pertransit spatium finitum in tempore finito.

[72379] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: at vero neque infinitum etc., ostendit quod non potest esse mobile infinitum, spatio existente infinito et tempore finito. Et hoc est quod dicit, quod infinitum mobile non pertransit infinitum spatium in tempore finito. In omni enim infinito est aliquid finitum: si igitur mobile infinitum pertranseat spatium infinitum in tempore finito, sequitur quod pertranseat spatium finitum in tempore finito; quod est contra praeostensa.

[72380] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit: amplius autem etc., dicit quod eadem demonstratio erit, si accipiatur tempus infinitum et spatium finitum. Quia si pertransit infinitum mobile finitum spatium in tempore infinito, sequitur quod in aliqua parte temporis finiti pertranseat aliquam partem spatii: et ita infinitum pertransibit finitum in tempore finito; quod est contra praeostensa.

[72381] In Physic., lib. 6 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit: quoniam autem neque finitum etc., ostendit quod finitum et infinitum similiter invenitur in motu, sicut et in praemissis. Et dicit quod quia finitum mobile non pertransit spatium infinitum, neque infinitum mobile finitum spatium, neque infinitum mobile infinitum spatium in tempore finito; sequitur ex his quod non possit esse motus infinitus in tempore finito. Quantitas enim motus accipitur secundum quantitatem spatii: unde non differt motum dicere infinitum aut magnitudinem. Necesse est enim, si unum eorum fuerit infinitum, et alterum infinitum esse, quia non potest esse aliqua pars loci mutationis extra locum.

Lectio 10

[72382] In Physic., lib. 6 l. 10 n. 1 Postquam philosophus determinavit de iis quae pertinent ad divisionem motus, hic determinat de iis quae pertinent ad divisionem quietis. Et quia statio est generatio quietis, ut in quinto dictum est, primo determinat ea quae pertinent ad stationem; secundo ea quae pertinent ad quietem, ibi: neque igitur quiescens et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod omne quod stat, movetur; secundo quod omne quod stat, stat in tempore, ibi: hoc autem demonstrato etc.; tertio ostendit quomodo primum dicatur in statione, ibi: in quo autem tempore et cetera.

[72383] In Physic., lib. 6 l. 10 n. 2 Primum ostendit sic. Omne quod natum est moveri, eo tempore quando natum est moveri, et secundum illud et eo modo prout natum est, oportet quod moveatur vel quiescat: sed illud quod *stat*, idest tendit ad quietem, nondum quiescit; quia contingeret quod aliquid simul *quiescens*, idest in quietem tendens, *quiesceret*, idest in quiete esset: ergo omne quod *stat*, idest in quietem tendit, movetur quando stat.

[72384] In Physic., lib. 6 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit: hoc autem demonstrato etc., probat quod omne quod stat, stat in tempore, duabus rationibus: quarum prima talis est. Omne quod movetur,

movetur in tempore, ut supra probatum est: sed omne quod stat movetur, ut nunc probatum est: ergo omne quod stat, stat in tempore. Secunda ratio est, quia velocitas et tarditas determinantur secundum tempus: sed contingit aliquid *velocius et tardius stare*, idest in quietem tendere: ergo omne quod stat, stat in tempore.

[72385] In Physic., lib. 6 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit: in quo autem tempore etc., ostendit qualiter dicatur *primum* in statione. Et circa hoc duo facit: primo ostendit qualiter dicatur aliquid stare in aliquo tempore primo, secundum quod primum opponitur ei quod dicitur secundum partem; secundo ostendit quod in statione non est accipere aliquam primam partem, ibi: sicut autem quod movetur et cetera. Dicit ergo primo quod si in aliquo tempore dicatur aliquid stare *primo et per se*, et non ratione partis, necesse est quod stetur in qualibet parte illius temporis. Dividetur enim tempus in duas partes; et si dicatur quod in neutra parte stet, sequetur quod non stet in toto, in quo tamen ponebatur stare; ergo stans non stat. Neque etiam potest dici quod in altera tantum parte stet: quia sic non *primo* staretur in toto tempore, sed solum ratione partis. Unde relinquitur quod stet in utroque. Sic enim dicitur primo stare in toto, quia stat in utraque parte, sicut dictum est supra de eo quod movetur.

[72386] In Physic., lib. 6 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: sicut autem quod movetur etc., ostendit quod non est accipere aliquam primam partem in statione. Et dicit quod sicut non est accipere aliquam primam partem temporis, in qua aliquod mobile movetur, ita etiam est in statione; quia neque in ipso moveri, neque in ipso stare potest esse aliqua prima pars. Quod si non concedatur, sit prima pars temporis, in qua statur, ab: quae quidem non potest esse impartibilis, quia ostensum est supra quod motus non est in impartibili temporis, eo quod semper quod movetur, iam per aliquid motum est, ut supra ostensum est; demonstratum est etiam nunc, quod omne quod stat, movetur. Unde relinquitur quod ab sit divisibile. Ergo in qualibet parte eius statur: iam enim ostensum est quod quando in aliquo tempore dicitur stari primo et per se, et non ratione partis, in qualibet parte illius statur. Ergo cum sit pars prior toto, non erat ab primum in quo statur. Et quia omne illud in quo statur, est tempus, et non est aliquid indivisibile temporis; omne autem tempus est divisibile in infinitum: sequitur quod non erit accipere primum in quo stetur.

[72387] In Physic., lib. 6 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: neque igitur quiescens etc., ostendit idem de quiete. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non est accipere primum in quiete; secundo ponit quandam considerationem, per quam motus a quiete distinguitur, ibi: quoniam autem omne quod movetur et cetera. Et quia eadem ratio est quare non sit primum in motu, statione et quiete, ideo ex his quae supra dicta sunt de motu et statione, concludit idem in quiete. Et dicit quod non est accipere aliquod primum in quo quiescens quieverit. Et ad hoc probandum resumit quoddam quod supra probatum est, scilicet quod nihil quiescat in impartibili temporis; et resumit etiam duas rationes quibus hoc supra probatum est. Quarum prima est, quod motus non est in indivisibili temporis: in eodem autem est quiescere et moveri; quia non dicimus quiescere, nisi quando id quod aptum natum est moveri, non movetur tunc quando aptum natum est moveri et secundum id secundum quod natum est moveri, puta qualitatem aut locum, aut aliquid huiusmodi. Unde

relinquitur quod nihil quiescat in impartibili temporis. Secunda ratio est, quia tunc dicimus aliquid quiescere, quando similiter se habet nunc sicut prius; ac si non diiudicemus quietem per aliquod unum tantum, sed per comparationem duorum ad invicem, ex eo scilicet quod similiter se habet in duobus. Sed in impartibili non est accipere *nunc* et prius, neque aliqua duo: ergo illud temporis in quo aliquid quiescit, non est impartibile. Isto autem probato, procedit ulterius ad principale propositum ostendendum. Si enim illud in quo aliquid quiescit est partibile, habens in se prius est posterius, sequitur quod sit tempus: haec est enim ratio temporis. Et si est tempus, oportet quod in qualibet partium eius quiescat. Et hoc demonstrabitur eodem modo, sicut et supra monstratum est in motu et statione: quia scilicet si non quiescit in qualibet parte, aut ergo in nulla, aut in una tantum. Si in nulla, ergo neque in toto: si in una tantum, ergo in illa primo et non in toto. Si vero in qualibet parte temporis quiescit, non erit aliquid accipere primum in quiete, sicut neque in motu. Et huius causa est, quia unumquodque quiescit et movetur in tempore; sed in tempore non est accipere aliquod primum, sicut neque in magnitudine, neque in aliquo continuo, propter hoc quod omne continuum divisibile est in infinitum, et sic semper est accipere partem minorem parte. Et inde est quod neque in motu, neque in statione, neque in quiete est aliquid primum.

[72388] In Physic., lib. 6 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: quoniam autem omne quod movetur etc., ponit quandam considerationem, per quam distinguitur id quod movetur ab eo quod quiescit. Et primo ponit eam; secundo probat, ibi: quiescere enim est et cetera. Circa primum praemittit duas suppositiones: quarum una est, quod omne quod movetur, movetur in tempore; secunda est, quod omne quod mutatur, mutatur ex uno termino in alium. Et ex his duobus intendit concludere tertium, scilicet quod si accipiatur aliquod mobile quod primo et per se moveatur, et non solum ratione suae partis, impossibile est quod sit secundum aliquid unum et idem illius rei in qua est motus, puta in uno et eodem loco vel in una et eadem dispositione albedinis, in aliquo tempore, ita quod accipiamus in tempore esse secundum se, et non ratione alicuius quod in tempore sit. Ideo autem oportet quod accipiatur mobile *quod primum movetur*, quia nihil prohibet aliquid moveri secundum partem, et tamen ipsum manet per totum tempus in uno et eodem loco, sicut cum homo sedens movet pedem. Ideo autem dicit ex parte temporis, *in quo tempore movetur secundum se, et non quo in illius aliquo*: quia aliquid, dum movetur, potest dici quod est in aliquo uno et eodem loco in tali die; sed hoc dicitur quia fuit in illo loco non in toto die, sed in aliquo *nunc* illius diei.

[72389] In Physic., lib. 6 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: quiescere enim est etc., probat propositum. Et dicit quod si id quod mutatur, sit per totum aliquod tempus in aliquo uno et eodem, puta in uno loco, sequitur quod quiescat; propter hoc quod in quodam tempore est in uno et eodem loco et ipsum et quaelibet pars eius, et iam supra dictum est quod hoc est *quiescere*, cum verum sit dicere de aliquo quod ipsum et partes eius sunt in uno et eodem in diversis *nunc*. Si ergo haec est definitio eius quod est quiescere, et non contingit aliquid simul quiescere et moveri; sequitur quod non contingat id quod movetur esse totum *secundum aliquid*, idest in aliquo, puta in uno et eodem loco, *secundum primum tempus*, idest secundum aliquod totum tempus, et non tantum secundum aliquid eius. Et quare hoc sequatur ostendit. Quia omne tempus est divisibile in diversas partes, quarum una est prior altera: unde si per totum tempus sit in aliquo uno, verum erit dicere quod in

alia et in alia parte temporis ipsum mobile et partes eius sint in uno et eodem, puta loco; quod est quiescere. Quia si dicatur quod non est in diversis partibus temporis in uno et eodem, sed solum in uno et eodem est per unum *nunc*, non sequitur quod sit tempus in quo est *secundum aliquid*, idest in aliquo uno et eodem, sed quod sit in uno et eodem *secundum terminum temporis*, idest secundum *nunc*. Licet autem ex hoc quod est aliquid esse in tempore in uno et eodem, sequatur quod quiescat, hoc tamen non sequitur de *nunc*, si sit ibi in uno solo *nunc*. Quia omne quod movetur, in quolibet *nunc* temporis in quo movetur, semper est *manens*, idest existens, secundum aliquid rei in qua est motus, puta secundum locum aut qualitatem aut quantitatem: non tamen quiescit, quia iam ostensum est quod neque quiescere neque moveri contingit in ipso *nunc*. Sed verum est dicere quod in ipso *nunc* aliquid non movetur, et quod in ipso *nunc* est alicubi, vel *secundum aliquid*, etiam illud quod movetur. Sed non contingit illud quod movetur, esse quiescens in tempore secundum aliquid: accideret enim quod aliquid, dum fertur, quiesceret; quod est impossibile. Relinquitur ergo quod omne quod movetur, quamdiu movetur, nunquam est in uno et eodem per duo *nunc*, sed per unum solum.

[72390] In Physic., lib. 6 l. 10 n. 9 Et hoc patet in motu locali. Sit enim magnitudo ac, et dividatur in duo media in puncto b, et accipiatur aliquod corpus quod sit o, aequale utrique, scilicet ab et bc, et moveatur de ab in bc. Si autem accipiantur loca totaliter ab invicem distincta, non est hic accipere nisi duo loca: sed manifestum est quod mobile non simul sed successive deserit primum locum et subintrat secundum; unde secundum quod locus est divisibilis in infinitum, secundum hoc multiplicantur loca in infinitum. Quia si dividatur ab in duo media in puncto d, et bc in duo media in puncto e, manifestum est quod de erit alius locus ab utroque. Et similiter semper divisione facta, fiet alius locus. Et idem etiam manifestum est in alteratione: quia quod de albo transit in nigrum, per infinitos gradus albedinis et nigredinis et mediorum colorum pertransit. Non tamen sequitur quod cum sint infinita media, quod nullo modo possit perveniri ad ultimum; quia huiusmodi media loca non sunt infinita in actu, sed in potentia tantum; sicut et magnitudo non est divisa actu in infinitum, sed in potentia divisibilis.

Lectio 11

[72391] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de divisione motus et quietis, hic excludit quaedam, ex quibus errabant aliqui circa motum. Et circa hoc tria facit: primo solvit rationes Zenonis, negantis totaliter motum esse; secundo ostendit quod indivisibile non movetur, contra Democritum, qui ponebat indivisibilia moveri semper, ibi: ostensis autem his etc.; tertio ostendit mutationem omnem esse finitam, contra Heraclitum, qui ponebat omnia moveri semper, ibi: mutatio autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit quandam rationem Zenonis et solvit eam, quae pertinet ad id quod immediate de motu praemiserat; secundo explicat omnes rationes eius per ordinem, ibi: quatuor autem sunt rationes et cetera.

[72392] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 2 Dicit ergo primo quod Zeno male ratiocinabatur, et apparenti

syllogismo utebatur ad ostendendum quod nihil movetur, etiam illud quod videtur velocissime moveri, sicut sagitta quae fertur. Et erat ratio sua talis. Omne quod est in loco sibi aequali, aut movetur aut quiescit: sed omne quod fertur, in quolibet *nunc* est in aliquo loco sibi aequali: ergo et in quolibet *nunc* aut movetur aut quiescit. Sed non movetur: ergo quiescit. Si autem in nullo *nunc* movetur, sed magis videtur quiescere, sequitur quod in toto tempore non moveatur, sed magis quiescat. Posset autem haec ratio solvi per id quod supra ostensum est, quod in *nunc* neque movetur neque quiescit. Sed haec solutio intentionem Zenonis non excluderet: sufficit enim Zenoni, si ostendere possit quod in toto tempore non movetur; quod videtur sequi ex hoc quod in nullo *nunc* eius movetur. Et ideo Aristoteles aliter solvit, et dicit falsum esse quod ratio concludit, et non sequi ex praemissis. Ad hoc enim quod aliquid moveatur in tempore aliquo, oportet quod moveatur in qualibet parte illius temporis: ipsa autem *nunc* non sunt partes temporis; non enim componitur tempus ex *nunc* indivisibilibus, sicut neque aliqua magnitudo componitur ex indivisibilibus, ut supra probatum est: unde non sequitur quod in tempore non moveatur aliquid, ex hoc quod in nullo *nunc* movetur.

[72393] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: quatuor autem sunt rationes etc., ponit seriatim omnes rationes Zenonis, quibus utebatur ad destruendum motum. Et circa hoc tria facit: primo manifestat quomodo destruebat per suas rationes motum localem; secundo quomodo destruebat alias species mutationum, ibi: neque igitur secundum mutationem etc.; tertio quomodo destruebat specialiter motum circularem, ibi: iterum autem in circulo et cetera.

[72394] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 4 Circa primum quatuor rationes ponit: et hoc est quod dicit, quod Zeno utebatur quatuor rationibus contra motum, quae ingerebant difficultatem multis eas solvere volentibus. Quarum prima talis est. Si aliquid movetur per totum aliquod spatium, oportet quod prius pertranseat medium quam perveniat ad finem: sed cum illud medium sit divisibile, oportebit quod etiam prius pertranseat medium illius medii, et sic in infinitum, cum magnitudo sit in infinitum divisibilis: infinita autem non est transire in aliquo tempore finito: ergo nihil potest moveri. Dicit ergo Aristoteles quod superius, circa principium huius sexti libri, solvit istam rationem per hoc, quod similiter tempus in infinita dividitur, sicut et magnitudo. Quae quidem solutio est magis ad interrogantem si infinita contingat transire in tempore finito, quam ad interrogationem, ut dicet in octavo; ubi solvit hanc rationem per hoc, quod mobile non utitur infinitis quae sunt in magnitudine, quasi in actu existentibus, sed ut in potentia existentibus. Tunc autem aliquo puncto spatii utitur quod movetur ut in actu existenti, quando utitur eo ut principio et ut fine: et tunc necesse est quod ibi stet, ut ibi ostendetur. Et si sic oporteret transire infinita quasi in actu existentia, numquam veniretur ad finem.

[72395] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: secunda autem vocata etc.; et dicit quod hanc secundam rationem vocabant *Achillem*, quasi invincibilem et insolubilem. Et erat ratio talis. Quia si aliquid movetur, sequitur quod id quod currit tardius, si incepit primo moveri, nunquam iungetur vel attingetur a quocumque velocissimo. Quod sic probabat. Si tardum incepit moveri ante velocissimum per aliquod tempus, in illo tempore pertransivit aliquod spatium: ante

igitur quam velocissimum quod persequitur, possit attingere tardissimum quod fugit, necesse est quod vadat ab illo loco unde movit fugiens, usque ad illum locum quo pervenit fugiens tempore illo quo persequens non movebatur. Sed oportet quod velocissimum illud spatium pertranseat in aliquo tempore, in quo tempore iterum tardius aliquod spatium pertransit, et sic semper. Ergo semper tardius habet *aliquid ante*, idest aliquod spatium in quo praecedit velocissimum, quod ipsum persequitur: et ita velocius numquam attinget tardius. Hoc autem est inconveniens. Ergo magis dicendum est quod nihil movetur.

[72396] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 6 Ad solvendum autem hanc rationem dicit, quod haec ratio est eadem cum prima, quae procedebat ex decisione spatii in duo media, quantum ad virtutem medii: sed differt ab ea in hoc, quod aliqua accepta magnitudo spatii non dividitur in duo media, sed dividitur secundum proportionem excessus velocioris ad tardius in motu. Nam in primo tempore, quo movebatur solum tardius, accipitur maior magnitudo; in secundo autem tempore, in quo velocius pertransit praedictum spatium, cum sit minus, accipitur minor magnitudo pertransita a tardiori, et sic semper. Unde quia tempus et magnitudo semper dividuntur, videtur accidere ex hac ratione quod tardius nunquam iungatur a velociori. Sed hoc in idem tendit cum eo quod in prima ratione dicebatur de divisione magnitudinis in duo media: quia in utraque ratione videtur accidere quod mobile non possit adiungere usque ad terminum quendam, propter divisionem magnitudinis in infinitum, quocunque modo dividatur; scilicet vel in duo media, sicut prima ratio procedebat, vel secundum excessum velocioris ad tardius, sicut procedebat secunda ratio. Sed in hac secunda ratione apponitur, quod velocissimum non potest attingere ad tardius dum persequitur ipsum: quod dictum est cum quadam *tragoedia*, idest cum quadam magnificatione verborum ad admirationem movendam; sed non facit aliquid ad virtutem rationis. Unde patet quod necesse est esse eandem solutionem huius secundae rationis et primae. Sicut enim in prima ratione falsum concludebatur, quod scilicet mobile nunquam perveniret ad terminum magnitudinis, propter infinitam magnitudinis divisionem; ita falsum est quod vult secunda ratio concludere, quod tardius praecedens nunquam iungatur a velociori sequente; quod nihil est aliud quam mobile non pervenire ad aliquem terminum. Verum est enim quod quamdiu praecedit tardius, non coniungitur sibi velocius. Sed tamen quandoque coniungetur sibi, si hoc detur, quod mobile possit pertransire finitam magnitudinem in tempore finito. Pertransibit enim velocius persequens totam illam magnitudinem qua praecedebat ipsum tardius fugiens, et adhuc maiorem, in minori tempore quam tardius moveatur ultra per aliquam determinatam quantitatem: et ita non solum attinget ipsum, sed etiam ultra transibit. Hae igitur sunt duae rationes Zenonis, sic solutae.

[72397] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi: tertia autem et cetera. Et dicit quod tertia ratio Zenonis erat illa quam supra posuit antequam inciperet rationes enumerare, scilicet quod sagitta, quando fertur, quiescit. Et sicut supra dictum est, hoc accidere videtur ex eo quod ipse supponit quod tempus componatur ex ipsis *nunc*. Nisi enim hoc concedatur, non poterit syllogizare ad propositum.

[72398] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 8 Quartam rationem ponit ibi: quarta autem et cetera. Circa

quam tria facit: primo ponit rationem; secundo solutionem, ibi: est autem deceptio etc.; tertio manifestat per exempla, ibi: ut sint stantes aequales magnitudines et cetera. Dicit ergo primo quod quarta ratio Zenonis procedebat ex aliquibus quae moventur in aliquo stadio, ita quod sint duae magnitudines aequales, quae moveantur *iuxta aequalia*, idest per aliquod spatium stadii aequale utrique in quantitate: et sit iste motus *ex contrarietate*, idest ita quod una magnitudinum aequalium moveatur per illud spatium stadii versus unam partem, et alia versus aliam partem: ita tamen quod una magnitudinum mobilium incipiat moveri a fine stadii ei aequalis, alia vero incipiat moveri a medietate stadii, sive spatii in stadio dato: et utraque moveatur aeque velociter. Hac positione facta, opinabatur Zeno quod accideret quod tempus dimidium esset aequale duplo: quod cum sit impossibile, volebat ex hoc ulterius inferre quod impossibile est aliquid moveri.

[72399] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit: est autem deceptio etc., ponit solutionem. Et dicit quod Zeno in hoc decipiebatur, quod accipiebat ex una parte mobile moveri iuxta magnitudinem motam, et ex alia parte accipiebat quod moveretur iuxta magnitudinem quiescentem, aequalem magnitudini motae. Et quia supponitur aequalis velocitas mobilium, volebat quod secundum aequale tempus sit motus aeque velocium circa aequales magnitudines, quarum una movetur et alia quiescit. Quod patet esse falsum. Quia cum aliquid movetur iuxta magnitudinem quiescentem, non est ibi nisi unus motus: sed quando aliquid movetur iuxta magnitudinem motam, sunt ibi duo motus. Et si sint in eandem partem, addetur de tempore; si autem sint in oppositas partes, diminuetur de tempore, secundum quantitatem alterius motus. Quia si magnitudo iuxta quam aliquod mobile movetur, in eandem partem moveatur aequali velocitate vel etiam maiori, nunquam mobile poterit eam pertransire: si vero minori velocitate magnitudo moveatur, pertransibit eam quandoque, sed in maiori tempore quam si quiesceret. E contrario autem est si magnitudo moveatur in oppositum mobilis: quia quantum magnitudo velocius movetur, tanto mobile in minori tempore eam pertransit; quia uterque motus operatur ad hoc quod se invicem pertranseant.

[72400] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit: ut sint etc., manifestat quod dixerat in terminis. Ponatur enim quod sint tres magnitudines aequales sibi invicem, in quarum qualibet ponatur a; et sint istae magnitudines *stantes*, idest non motae; ut si intelligatur quod sit aliquod spatium trium cubitorum, in quorum quolibet describatur a. Et sint aliae tres magnitudines aequales sibi invicem, in quarum qualibet describatur b; ut puta si intelligamus quod sit unum mobile trium cubitorum. Incipiant autem hae magnitudines moveri a medio spatii. Sint etiam tres magnitudines aliae aequales numero et magnitudine et velocitate ipsis b, et scribatur in istis c, et incipiant moveri ab ultimo spatii, scilicet ab ultimo a. Hac ergo suppositione facta, continget quod primum b per suum motum perveniet ad hoc quod sit simul cum ultimo a; et iterum primum c per suum motum perveniet ut sit cum primo a, opposito ultimo: et simul etiam cum hoc erit cum ultimo b, quasi transiens *secus invicem motorum*, idest iuxta omnia b, quae invicem ei contramoventur. Cum autem hoc factum fuerit, constat quod istud primum c transivit omnia a, sed ipsum b non transivit nisi media. Cum ergo b et c sint aequalis velocitatis, et aeque velox minorem magnitudinem in minori tempore pertranseat; sequitur quod tempus in quo b pervenit ad ultimum a, sit dimidium temporis in quo c pervenit ad primum a oppositum: in aequali enim tempore *utrumque*, scilicet b et

c, *est iuxta unumquodque*; idest in aequali tempore c et b pertranseunt quandocumque a. Hoc ergo supposito, quod tempus in quo b pervenit ad ultimum a, sit dimidium temporis in quo c pervenit ad primum a oppositum, ulterius considerandum est quomodo Zeno volebat concludere quod hoc dimidium temporis sit aequale illi duplo. Ex quo enim ponitur tempus motus ipsius c, duplum temporis motus ipsius b. Ponatur quod in prima medietate temporis, b quiescebat et c movebatur, et sic c in illa medietate temporis pervenit usque ad medietatem spatii ubi est b; et tunc b incipiat moveri ad unam partem, et c ad aliam. Quando autem b pervenit ad ultimum a, oportet quod pertransierit omnia c, quia simul primum b et primum c sunt in contrariis ultimis, scilicet unum in primo a, et aliud in ultimo; et sicut ipse dicebat, c in aequali tempore fit iuxta unumquodque b, in quanto tempore pertransit unumquodque ipsorum a. Et hoc ideo, quia ambo, scilicet b et c, in aequali tempore pertranseunt unum a: et sic videtur quod si b in aequali tempore pertransit in quanto pertransit ipsum c, quod c in aequali tempore pertransit ipsum b et ipsum a. Ergo tempus in quo c pertransit omnia b, est aequale tempori in quo pertransivit omnia a. Tempus autem in quo c pertransit omnia b, est aequale tempori in quo c vel b pertransit medietatem ipsorum a, ut dictum est. Probatum est autem quod tempus in quo ipsum b pertransit medietatem ipsorum a, est dimidium temporis in quo c pertransit omnia a. Ergo sequitur quod dimidium sit aequale duplo; quod est impossibile. Haec igitur est ratio Zenonis. Sed incidit in falsitatem praedictam: quia scilicet accipit quod c in eodem tempore pertranseat b contra-motum et a quiescens; quod est falsum, ut supra dictum est.

[72401] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 11 Deinde cum dicit: neque igitur secundum etc., ponit rationem qua Zeno excludebat mutationem quae est inter contradictoria. Dicebat enim sic. Omne quod mutatur, dum mutatur, in neutro terminorum est: quia dum est in termino a quo, nondum mutatur; dum autem est in termino ad quem, iam mutatum est. Si ergo aliquid mutetur de uno contradictorio in aliud, sicut de non albo in album, sequitur quod dum mutatur, neque sit album neque non album; quod est impossibile. Licet autem hoc inconveniens sequatur aliquibus, qui ponunt impartibile moveri, tamen nobis, qui ponimus quod omne quod movetur est partibile, nullum accidit impossibile. Non enim oportet, si non est totum in altero extremorum, quod propter hoc non possit dici aut album aut non album. Contingit enim quod una pars eius sit alba, et alia non alba. Non autem dicitur aliquid album ex eo quod totum sit huiusmodi, sed quia plures et principaliores partes sunt tales, quae magis propriae sunt natae tales esse: quia non idem est non esse in hoc, et non esse totum in hoc, scilicet in albo vel non albo. Et quod dictum est de albo vel non albo, intelligendum est de *esse* vel *non esse* simpliciter, et in omnibus quae opponuntur secundum contradictionem, sicut calidum et non calidum, et huiusmodi. Semper enim oportebit quod sit in altero contra oppositorum illud quod mutatur, quia denominabitur ab eo quod principalius inest: sed non sequitur quod semper sit totum in neutro extremorum, ut Zeno putabat. Sciendum est autem quod haec responsio sufficit ad repellendum rationem Zenonis, quod hic principaliter intenditur. Quomodo autem circa hoc se habeat veritas, in octavo plenius ostendetur. Non enim in quolibet verum est, quod pars ante partem alteretur vel generetur, sed aliquando totum simul, ut supra dictum est: et tunc non habet locum haec responsio, sed illa quae ponitur in octavo.

[72402] In Physic., lib. 6 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit: iterum autem in circulo etc., solvit rationem Zenonis, qua destruebat motum sphaericum. Dicebat enim quod non est possibile aliquid circulariter vel sphaerice moveri, vel quocumque alio modo, ita quod aliqua *moveantur in seipsis*, id est non progrediendo a loco in quo sunt, sed in ipsomet loco. Et hoc probabat tali ratione. Omne illud quod per aliquod tempus secundum totum et partes est in uno et eodem loco, quiescit: sed omnia huiusmodi sunt in eodem loco et ipsa et partes eorum secundum aliquod tempus, etiam dum ponuntur moveri: ergo sequitur quod simul moveantur et quiescant; quod est impossibile. Huic autem rationi obviat philosophus dupliciter. Primo quantum ad hoc quod dixerat, partes sphaerae motae esse in eodem loco per aliquod tempus: contra quod Aristoteles dicit quod partes sphaerae motae in nullo tempore sunt in eodem loco. Zeno enim accipiebat locum totius: et verum est quod dum sphaera movetur, nulla pars exit extra locum totius sphaerae; sed Aristoteles loquitur de proprio loco partis, secundum quod pars potest habere locum. Dictum est enim in quarto quod partes continui sunt in loco in potentia. Manifestum est autem in motu sphaerico, quod pars mutat proprium locum, sed non locum totius: quia ubi fuit una pars, succedit alia pars. Secundo obviat ad praedictam Zenonis rationem, quantum ad hoc quod dixit, quod totum manet in eodem loco per tempus. Contra quod Aristoteles dicit, quod etiam totum semper mutatur in alium locum: quod sic patet. Ad hoc enim quod sint duo loca diversa, non oportet quod unus illorum locorum sit totaliter extra alium; sed quandoque quidem secundus locus est partim coniunctus primo loco, et partim ab eo divisus, ut potest in his considerari quae moventur motu recto. Si enim aliquod cubitale corpus moveatur de ab loco in bc locum, quorum uterque locus sit cubitalis; dum movetur ab uno loco in alium, oportet quod partim deserat unum et subintret alium; sicut si deserat de loco ab quantum est ad, subintrabit in locum bc quantum est be. Manifestum est ergo quod locus de est alius a loco ab, non tamen totaliter ab eo seiunctus, sed partim. Si autem daretur quod illa pars mobilis quae subintrat secundum locum, regrederetur in partem loci quam mobile deserit, essent duo loca, et tamen in nullo ab invicem separata; sed solum differrent secundum rationem, secundum quod principium loci in diversis signis acciperetur, ubi scilicet est principium mobilis, idest aliquod signum quod in mobili accipitur ut principium: et sic erunt duo loca secundum rationem, sed unus locus secundum subiectum. Et sic intelligendum est quod hic dicit, quod non est eadem circulatio secundum quod accipitur ut incipiens ab a, et ut incipiens a b, et ut incipiens a c, vel a quocumque alio signo; nisi forte dicatur eadem circulatio subiecto, sicut musicus homo et homo, quia unum accidit alteri. Unde manifestum est quod semper de uno circulari loco movetur in alterum, et non quiescit, ut Zeno probare nitebatur. Et eodem modo se habet et in sphaera et in omnibus aliis quae infra locum proprium moventur, sicut rota et columna vel quidquid aliud huiusmodi.

Lectio 12

[72403] In Physic., lib. 6 l. 12 n. 1 Postquam philosophus solvit rationes Zenonis improbantis motum, hic intendit ostendere quod impartibile non movetur. Per quod destruitur opinio Democriti,

ponentis atomos per se mobiles. Et circa hoc duo facit: primo proponit intentionem; secundo probat propositum, ibi: mutetur enim ex ab in bc et cetera. Dicit ergo primo, quod suppositis his quae supra ostensa sunt, dicendum est quod impartibile non potest moveri, nisi forte per accidens, sicut punctum movetur in toto corpore, vel quacumque alia magnitudine in qua est punctum, scilicet linea vel superficie.

[72404] In Physic., lib. 6 l. 12 n. 2 Moveri autem ad motum alterius contingit dupliciter. Uno modo quando illud quod movetur ad motum alterius, non est aliqua pars eius; sicut illud quod est in navi movetur ad motum navis, et albedo etiam movetur ad motum corporis, cum non sit pars eius: alio modo sicut pars movetur ad motum totius. Et quia impartibile dicitur multipliciter, sicut et partibile, ostendit quomodo accipiat hic impartibile: et dicit *quod impartibile hic dicitur illud quod est indivisibile secundum quantitatem.* Dicitur enim et aliquid impartibile secundum speciem, sicut si dicamus ignem impartibilem aut aerem, quia non potest resolvi in plura corpora specie diversa. Sed tale impartibile nihil prohibet moveri: intendit ergo excludere motum ab impartibili secundum quantitatem.

[72405] In Physic., lib. 6 l. 12 n. 3 Et quia dixerat quod pars movetur ad motum totius, et aliquis posset dicere quod pars nullo modo movetur, subiungit quod sunt aliqui motus partium, inquantum sunt partes, qui sunt diversi a motu totius, inquantum est motus totius. Et hanc differentiam aliquis maxime potest considerare in motu sphaerico: quia non est eadem velocitas partium quae moventur circa centrum, et partium quae sunt *extra*, idest versus superficiem exteriorem sphaerae, et quae est etiam velocitas totius: ac si motus iste non sit unius sed diversorum. Manifestum est enim quod velocius est, quod in aequali tempore pertransit maiorem magnitudinem. Dum autem sphaera movetur, manifestum est quod maiorem circulum pertransit pars exterior sphaerae quam pars interior; unde maior est velocitas partis exterioris quam interioris. Tamen velocitas totius est eadem cum velocitate interioris et exterioris partis. Ista autem diversitas motuum intelligenda est secundum quod partibus continui convenit moveri, scilicet in potentia. Unde actu est unus motus totius et partium: sed potentia sunt diversi motus partium, et ad invicem, et a motu totius. Et sic cum dicitur pars moveri per accidens ad motum totius, est tale per accidens, quod est in potentia per se: quod non est de motu per accidens, secundum quod dicuntur accidentia vel formae per accidens moveri.

[72406] In Physic., lib. 6 l. 12 n. 4 Posita igitur distinctione eius quod movetur, explicat suam intentionem. Et dicit quod id quod est impartibile secundum quantitatem, potest moveri quidem ad motum corporis per accidens: non tanquam pars, quia nulla magnitudo componitur ex indivisibilibus, ut ostensum est; sed sicut movetur aliquid ad motum alterius quod non est pars eius, sicut sedens in navi movetur ad motum navis. Sed per se non contingit impartibile moveri. Hoc autem idem supra probavit, non ex principali intentione, sed incidenter. Unde praeter rationem supra positam, hic magis explicat veritatem, et rationes addit efficaces ad propositum ostendendum.

[72407] In Physic., lib. 6 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit: mutetur enim etc., probat propositum tribus rationibus. Quarum prima talis est. Si ponatur quod impartibile movetur, moveatur ex ab in bc.

Nec differt quantum ad hanc rationem, utrum ista duo, scilicet ab et bc, sint duae magnitudines, sive duo loca, ut in motu locali et augmenti et decrementi; vel duae *species*, idest duae qualitates, sicut in motu alterationis; vel sint duo contradictorie opposita, ut in generatione et corruptione. Et sit tempus ed in quo aliquid mutatur de uno termino in alterum *primo*, idest non ratione partis. In hoc ergo tempore necesse est quod id quod mutatur, aut sit in ab, idest in termino a quo; aut in bc, idest in termino ad quem; aut aliquid eius est in uno termino, alia vero pars eius est in altero. Omne enim quod mutatur, oportet quod aliquo horum trium modorum se habeat, sicut supra dictum est. Non autem potest dari tertium membrum, scilicet quod sit in utroque secundum diversas partes sui: quia sic sequeretur quod esset partibile, et positum erat quod esset impartibile. Sed similiter non potest dari secundum membrum, scilicet quod sit in bc, idest in termino ad quem: quia quando est in termino ad quem, tunc iam est mutatum, ut ex superioribus patet; ponebatur autem quod in hoc tempore mutaretur. Relinquitur ergo quod in toto tempore in quo mutatur indivisibile, sit in ab, idest in termino a quo. Ex quo sequitur quod quiescat: nihil enim est aliud quiescere, quam quod aliquid sit in uno et eodem per totum aliquod tempus. Cum enim in quolibet tempore sit prius et posterius, si tempus est divisibile, quidquid per aliquod tempus est in uno et eodem, similiter se habet nunc et prius; quod est quiescere. Sed hoc est impossibile, quod aliquid dum mutatur quiescat. Relinquitur ergo quod non contingit impartibile moveri, neque aliquo modo mutari. Hoc enim solo modo posset esse aliquis motus rei indivisibilis, si tempus componeretur ex ipsis *nunc*: quia in *nunc* semper est motum esse vel mutatum. Et quia quod motum est, inquantum huiusmodi, non movetur, sequitur quod in *nunc* nihil movetur, sed sit motum. Sic igitur posset poni indivisibile moveri in aliquo tempore, si tempus ex ipsis *nunc* componeretur: quia posset dari quod in quolibet ipsorum *nunc* ex quibus componitur tempus, esset in uno, et in toto tempore, idest in omnibus *nunc*, esset in multis; et sic in toto tempore moveretur, non autem in aliquo *nunc*. Sed quod hoc sit impossibile, scilicet tempus componi ex ipsis nunc, ostensum est prius. Ostensum est enim supra quod neque tempus componitur ex ipsis *nunc*, neque linea ex ipsis punctis, neque motus componitur ex momentis (ut per momentum intelligamus hoc quod est *mutatum esse*). Qui enim hoc dicit, quod indivisibile movetur, aut quod motus componatur ex indivisibilibus, nihil aliud facit quam quod tempus componatur ex *nunc*, aut magnitudo ex punctis; quod est impossibile. Ergo et impossibile est impartibile moveri.

[72408] In Physic., lib. 6 l. 12 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem ex his etc.: et dicit quod ex his quae sequuntur, potest esse manifestum quod neque punctum, neque aliud quodcumque indivisibile potest moveri. Et ista ratio specialis est de motu locali. Omne enim quod movetur secundum locum, impossibile est quod prius pertranseat maiorem magnitudinem ipso mobili, quam aequalem vel minorem; sed semper mobile prius pertransit magnitudinem aequalem sibi aut minorem, quam maiorem. Si ergo hoc ita se habet, manifestum est quod et punctum, si movetur, prius pertransibit aliquid minus se aut aequale sibi, quam longitudinem maiorem se. Sed impossibile est quod pertranseat aliquid minus se, quia est indivisibile. Relinquitur ergo quod pertransibit aliquid aequale sibi. Et ita oportet quod numeret omnia puncta quae sunt in linea: quia semper punctum, cum moveatur motu aequali lineae, propter hoc quod movetur per totam

lineam, sequitur quod totam lineam mensuret; hoc autem facit numerando omnia puncta. Ergo sequitur quod linea sit ex punctis. Si ergo hoc est impossibile, impossibile est quod indivisibile moveatur.

[72409] In Physic., lib. 6 l. 12 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi: amplius autem si omne etc.: quae talis est. Omne quod movetur, movetur in tempore, et nihil movetur in ipso *nunc*, ut supra probatum est. Ostensum est autem supra quod omne tempus est divisibile. Ergo in quolibet tempore in quo aliquid movetur, erit accipere minus tempus, in quo movetur aliquod minus mobile: quia manifestum est quod supposita eadem velocitate, in minori tempore pertransit minus mobile aliquod signum datum, quam mobile maius, sicut in minori tempore pars quam totum, ut ex superioribus patet. Si ergo punctum movetur, erit accipere aliquod tempus minus tempore in quo ipsum movetur. Sed hoc est impossibile: quia sequeretur quod in illo minori tempore moveretur aliquid minus quam punctum; et sic indivisibile esset divisibile in aliquod minus, sicut tempus dividitur in tempus. Hoc enim solo modo posset moveri indivisibile, si esset possibile aliquid moveri in *nunc* indivisibili: quia sicut non esset accipere aliquod minus ipso *nunc* in quo movetur, ita non oporteret accipere aliquod minus mobili. Et sic patet quod eiusdem rationis est, quod fiat motus in *nunc*, et quod indivisibile aliquod moveatur. Hoc autem est impossibile, quod in *nunc* fiat motus. Ergo impossibile est quod indivisibile moveatur.

Lectio 13

[72410] In Physic., lib. 6 l. 13 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod impartibile non movetur, hic intendit ostendere quod nulla mutatio est infinita; quod est contra Heraclitum, qui posuit omnia moveri semper. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod nulla mutatio est infinita secundum propriam speciem; secundo ostendit quomodo possit esse infinita tempore, ibi: sed si sic contingit et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod mutatio non est infinita secundum speciem in aliis mutationibus praeter motum localem; secundo ostendit idem in motu locali, ibi: loci autem mutatio et cetera.

[72411] In Physic., lib. 6 l. 13 n. 2 Prima ratio talis est. Supra dictum est quod omnis mutatio est ex quodam in quiddam. Et in quibusdam quidem mutationibus, quae scilicet sunt inter contradictorie opposita, ut generatio et corruptio, vel inter contraria, ut alteratio, et augmentum et decrementum, manifestum est quod habent praefixos terminos. Unde in his mutationibus quae sunt inter contradictorie opposita, terminus est vel affirmatio vel negatio, sicut terminus generationis est *esse*, corruptionis vero *non esse*. Similiter illarum mutationum quae sunt inter contraria, ipsa contraria sunt termini ad quos, sicut ad quaedam ultima, mutationes huiusmodi terminantur. Unde sequitur quod, cum omnis alteratio sit de contrario in contrarium, quod omnis alteratio habeat aliquem terminum. Et similiter dicendum est in augmento et decremento: quia terminus augmenti est perfecta magnitudo (et dico perfectam secundum conditionem propriae naturae: alia enim perfectio magnitudinis competit homini et alia equo); terminus autem decrementi est id quod contingit esse

in tali natura maxime remotum a perfecta magnitudine. Et sic patet quod quaelibet praedictarum mutationum habet aliquid ultimum in quod terminatur: nihil autem tale est infinitum: ergo nulla praedictarum mutationum potest esse infinita.

[72412] In Physic., lib. 6 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: loci autem mutatio etc., procedit ad loci mutationem. Et primo ostendit quod non est similis ratio de loci mutatione et aliis mutationibus. Non enim potest sic probari quod loci mutatio sit finita, sicut probatum est de aliis mutationibus, per hoc quod terminantur ad aliqua contraria, vel contradictorie opposita: quia non omnis loci mutatio est inter contraria simpliciter. Dicuntur enim contraria quae maxime distant. Maxime autem distantia simpliciter accipitur quidem in motibus naturalibus gravium et levium: locus enim ignis a centro terrae habet maximam distantiam, secundum distantias determinatas talibus corporibus in natura. Unde tales mutationes sunt inter contraria simpliciter. Unde de huiusmodi mutationibus posset ostendi quod non sunt infinitae, sicut et de aliis. Sed maxima distantia in motibus violentis aut voluntariis, non accipitur simpliciter secundum aliquos terminos certos; sed secundum propositum aut violentiam moventis, qui aut non vult, aut non potest ad maiorem distantiam movere. Unde est ibi secundum quid maxima distantia, et per consequens contrarietas, non autem simpliciter. Et ideo non poterat ostendi per terminos, quod nulla mutatio localis esset infinita.

[72413] In Physic., lib. 6 l. 13 n. 4 Unde consequenter hoc ostendit alia ratione, quae talis est. Illud quod impossibile est esse decisum, non contingit decidi. Et quia multipliciter dicitur aliquid impossibile, scilicet quod omnino non contingit esse, et quod non de facili potest esse; ideo interponit de quo impossibile hic intelligat. Intelligit enim de eo quod sic est impossibile, quod nullo modo contingit esse. Et eadem ratione id quod est impossibile factum esse, impossibile est fieri; sicut si impossibile est contradictoria esse simul, impossibile est hoc fieri. Et pari ratione illud quod impossibile est mutatum esse in aliquid, impossibile est quod mutetur in illud; quia nihil tendit ad impossibile. Sed omne quod mutatur secundum locum, mutatur in aliquid. Ergo possibile est per motum pervenire in illud. Sed infinitum non potest pertransiri. Non ergo fertur aliquid localiter per infinitum. Sic ergo nullus motus localis est infinitus. Et ita universaliter patet quod nulla mutatio potest esse sic infinita, ut non finiatur certis terminis, a quibus speciem habet.

[72414] In Physic., lib. 6 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: sed si sic contingit etc., ostendit quomodo motus possit esse infinitus tempore. Et dicit quod considerandum est utrum sic contingat motum esse infinitum tempore, ut semper maneat unus et idem numero. Quod enim motus duret per infinitum tempus, non existente uno ipso motu, nihil prohibet: quod sub dubitatione dicit, addens *forte*, quia posterius de hoc inquiret. Et ponit exemplum: sicut si dicamus quod post loci mutationem est alteratio, et post alterationem est augmentum, et post augmentum iterum generatio, et sic in infinitum. Sic enim semper posset motus durare tempore infinito. Sed non esset unus secundum numerum; quia ex huiusmodi motibus non fit unum numero, ut in quinto ostensum est. Sed quod motus duret tempore infinito, ita quod semper maneat unus numero, hoc non contingit nisi in una specie motus: motus enim circularis potest durare unus et continuus tempore infinito, ut in octavo

ostendetur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Commentaria in octo libros Physicorum

a libro VII ad librum VIII

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 7

Lectio 1

[72415] In Physic., lib. 7 l. 1 n. 1 Postquam philosophus in praecedentibus libris determinavit de motu secundum se, et de consequentibus ad ipsum, et de partibus eius, hic incipit determinare de motu per comparationem ad motores et mobilia. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit esse primum motum et primum motorem. In secunda inquirit qualis sit motus primus et primus motor; et hoc in octavo libro, ibi: utrum autem factus sit aliquando et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas. In prima parte ostendit esse primum motum et primum motorem. Et quia ea quae sunt unius ordinis, habent aliquam comparationem ad invicem, ideo in secunda parte determinat de comparatione motuum ad invicem, ibi: dubitabit autem utique et cetera. Circa primum tria facit: primo praemittit quoddam quo indiget ad propositum ostendendum; secundo ostendit propositum, ibi: quoniam autem omne quod movetur etc.; tertio manifestat quoddam quod supposuerat, ibi: primum autem movens et cetera.

[72416] In Physic., lib. 7 l. 1 n. 2 Proponit ergo primo quod necesse est omne quod movetur, ab aliquo alio moveri. Quod quidem in aliquibus est manifestum. Sunt enim quaedam quae non habent in seipsis principium sui motus, sed principium motus ipsorum est ab extrinseco, sicut in his quae per violentiam moventur. Si ergo aliquid sit quod non habeat in seipso principium sui motus, sed principium sui motus est ab extrinseco, manifestum est quod ab alio movetur. Si vero sit aliquod mobile quod habeat in seipso principium sui motus, circa hoc potest esse dubium an ab alio moveatur. Et ideo circa hoc instat, ad ostendendum quod ab alio movetur. Si ergo aliquid tale ponatur non moveri ab alio, accipiatur mobile ab, cui quidem moveri conveniat *secundum se et primo*, non autem ex eo quod aliqua pars eius movetur. Sic enim non moveretur secundum se, sed secundum partem; oportet autem, si aliquid movet seipsum non motum ab altero, quod sit primo et per se motum; sicut si aliquid est calidum non ab alio, oportet quod sit primo et per se calidum. Hoc ergo dato, procedit ad propositum ostendendum dupliciter: primo quidem excludendo illud, unde maxime videri posset quod aliquid non ab alio moveatur; secundo directe ostendendo quod nihil potest a seipso moveri, ibi: amplius quod a seipso movetur et cetera. Id autem ex quo maxime videtur quod aliquid non moveatur ab alio, est quia non movetur ab aliquo exteriori, sed ab interiori principio. Dicit ergo primo, quod opinari quod ab moveatur a seipso propter hoc quod totum movetur, et non movetur ab aliquo exteriori, simile est ac si aliquis diceret quod mobile, cuius una pars movetur et alia movet, moveat seipsum, propter hoc quod non discernitur quae pars sit movens, et quae sit mota; sicut si huiusmodi mobilis quod est dez, pars quae est de, moveat partem quae est ez, et non videatur quae pars earum sit movens et quae sit mota. Vult autem per primum mobile ab, quod totum movetur et a principio interiori movente, intelligi aliquod corpus animatum, quod totum movetur ab anima: per mobile autem dez vult intelligi corpus aliquod quod non totum movetur, sed una pars eius corporalis est movens, et alia mota; in quo quidem mobili manifestum est quod id quod movetur, ab alio movetur. Et ex hoc vult simile ostendere de corpore animato, quod videtur movere seipsum. Hoc enim ei convenit inquantum una pars aliam movet, scilicet anima corpus, ut in octavo plenius ostendetur.

[72417] In Physic., lib. 7 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: amplius quod etc., ostendit directe quod omne quod movetur ab alio movetur, tali ratione. Omne quod movetur a seipso, non quiescit a

suo motu per quietem cuiuscumque alterius mobilis. Et hoc accipit quasi per se notum. Ex hoc autem ulterius concludit, quod si aliquod mobile quiescit ad quietem alterius, quod hoc movetur ab altero. Hoc autem supposito, concludit quod necesse est omne quod movetur ab aliquo alio moveri. Et quod hoc sequatur ex praemissis, sic probat. Illud mobile quod supposuimus a seipso moveri, scilicet ab, oportet divisibile esse, quia omne quod movetur est divisibile, ut supra probatum est. Quia ergo divisibile est, nullum inconveniens sequitur si dividatur. Dividatur ergo in puncto c, ita quod una pars eius sit bc, et alia ac. Si ergo bc est pars eius quod est ab, necesse est quod quiescente bc parte, quiescat totum ab. Si ergo non quiescat totum, quiescente parte, accipiatur quod totum moveatur, et una pars quiescat: sed quia una pars ponitur quiescere, non poterit poni totum moveri, nisi ratione alterius partis. Sic ergo bc quiescente, quod est una pars, movetur ac, quod est alia pars. Sed nullum totum cuius una sola pars movetur, movetur *primo et per se.* Non ergo movebitur ab *primo et per se*, quod erat suppositum. Ergo oportet quod bc quiescente, quiescat totum ab. Et sic illud quod movetur *pausabit*, idest desinet moveri, ad quietem alterius. Sed supra habitum est, quod si aliquid quiescit et desinit moveri ad quietem alterius, hoc ab altero movetur. Ergo ab ab altero movetur. Et eadem ratio est de quolibet alio mobili: quia omne quod movetur est divisibile, et eadem ratione oportet quod quiescente parte, quiescat totum. Manifestum est ergo quod omne quod movetur, ab aliquo alio movetur.

[72418] In Physic., lib. 7 l. 1 n. 4 Contra istam autem Aristotelis probationem multipliciter obiicitur. Obiicit enim Galenus contra hoc quod dicit Aristoteles, quod si una tantum pars eius mobilis moveatur et reliqua quiescat, quod totum non per se movetur: dicens hoc esse falsum; quia ea quae moventur secundum partem, per se moventur. Sed deceptus est Galenus ex aequivocatione eius quod est *per se. Per se* enim quandoque sumitur secundum quod opponitur ei tantum quod est *per accidens*; et sic quod movetur secundum partem, movetur per se, ut Galenus intellexit. Quandoque vero sumitur secundum quod opponitur simul ei quod est per accidens, et ei quod est *secundum partem*; et hoc dicitur non solum per se, sed etiam *primo.* Et sic accipit *per se* Aristoteles hic: quod patet quia, cum conclusisset *non ergo movetur per se ab*, subiungit: *sed concessum est per seipsum moveri primum.*

[72419] In Physic., lib. 7 l. 1 n. 5 Sed magis urget obiectio Avicennae, qui obiicit contra hanc rationem, dicens eam procedere ex suppositione impossibili, ex quo sequitur impossibile, et non ex eo quod ponitur aliquid a seipso moveri. Si enim ponamus aliquod mobile a seipso moveri primo et per se, naturale est ei quod moveatur et secundum totum et secundum partes. Si ergo ponatur quod aliqua pars eius quiescat, erit positio impossibilis. Et ex hac positione sequitur impossibile ad quod Aristoteles inducit, scilicet quod totum moveatur non primo et per se, ut positum est. Huic autem obiectioni posset aliquis obviare dicendo, quod licet impossibile sit partem quiescere secundum determinatam naturam, inquantum est corpus talis speciei, ut puta caelum vel ignis, non est tamen impossibile, si ratio communis corporis consideretur: quia corpus, inquantum corpus, non prohibetur quiescere vel moveri. Sed hanc responsionem excludit Avicenna dupliciter. Primo quidem quia pari ratione posset dici de toto corpore, quod non prohibetur quiescere ex hoc quod corpus est, sicut dicitur de parte; et ita superfluum fuit assumere ad probationem propositi divisionem mobilis

et quietem partis. Secundo quia aliqua propositio simpliciter redditur impossibilis, si praedicatum repugnet subiecto ratione differentiae specificae, quamvis non repugnet ei ratione generis. Est enim impossibile quod homo sit irrationalis, quamvis non impediatur irrationalis esse ex hoc quod est animal. Sic igitur simpliciter impossibile est quod pars corporis moventis seipsum quiescat, quia hoc est contra rationem talis corporis, licet non sit contra rationem communem corporis.

[72420] In Physic., lib. 7 l. 1 n. 6 Hac igitur responsione remota, Averroes aliter solvit: et dicit quod aliqua conditionalis potest esse vera, cuius antecedens est impossibile et consequens impossibile, sicut ista: si homo est asinus, est animal irrationale. Concedendum est ergo quod impossibile est quod, si aliquod mobile ponitur movere seipsum, quod vel totum vel pars eius quiescat; sicut impossibile est ignem non esse calidum, propter hoc quod est sibi ipsi causa caloris. Unde haec conditionalis est vera: si mobilis moventis seipsum pars quiescit, totum quiescit. Aristoteles autem, si verba eius diligenter considerentur, nunquam utitur quiete partis, nisi per locutionem habentem vim conditionalis propositionis. Non enim dicit quiescat bc, sed *necesse est, bc quiescente, quiescere ab*; et iterum, *quiescente parte, quiescit totum*: et ex hac conditionali vera, Aristoteles propositum demonstrat. Sed dicit Averroes quod ista demonstratio non est de genere demonstrationum simpliciter, sed de genere demonstrationum quae dicuntur demonstrationes signi, vel demonstrationes quia, in quibus est usus talium conditionalium. Est autem haec solutio conveniens quantum ad hoc quod dicit de veritate conditionalis: sed videtur dicendum quod non sit demonstratio quia, sed propter quid; continet enim causam quare impossibile est aliquod mobile movere seipsum. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod aliquid movere seipsum nihil aliud est, quam esse sibi causa motus. Quod autem est sibi causa alicuius, oportet quod primo ei conveniat; quia quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post. Unde ignis, qui sibi et aliis est causa caloris, est primum calidum. Ostendit autem Aristoteles in sexto, quod in motu non invenitur primum, neque ex parte temporis, neque ex parte magnitudinis, neque etiam ex parte mobilis, propter horum divisibilitatem. Non ergo potest inveniri primum, cuius motus non dependeat ab aliquo priori: motus enim totius dependet a motibus partium, et dividitur in eos, ut in sexto probatum est. Sic ergo ostendit Aristoteles causam quare nullum mobile movet seipsum; quia non potest esse primum mobile, cuius motus non dependeat a partibus: sicut si ostenderem quod nullum divisibile potest esse primum ens, quia esse cuiuslibet divisibilis dependet a partibus: ut sic haec conditionalis sit vera: si pars non movetur, totum non movetur, sicut haec conditionalis est vera: si pars non est, totum non est.

[72421] In Physic., lib. 7 l. 1 n. 7 Unde et Platonici, qui posuerunt aliqua movere seipsa, dixerunt quod nullum corporeum aut divisibile movet seipsum; sed movere seipsum est tantummodo substantiae spiritualis, quae intelligit seipsam et amat seipsam: universaliter omnes operationes motus appellando; quia et huiusmodi operationes, scilicet sentire et intelligere, etiam Aristoteles in tertio de anima nominat motum, secundum quod motus est actus perfecti. Sed hic loquitur de motu secundum quod est actus *imperfecti*, idest existentis in potentia, secundum quem motum indivisibile non movetur, ut in sexto probatum est, et hic assumitur. Et sic patet quod Aristoteles, ponens omne quod movetur ab alio moveri, a Platone, qui posuit aliqua movere seipsa, non dissentit in

sententia, sed solum in verbis.

Lectio 2

[72422] In Physic., lib. 7 l. 2 n. 1 Postquam ostendit philosophus quod omne quod movetur, movetur ab alio, hic accedit ad principale propositum ostendendum, scilicet quod sit primus motus et primus motor. Et circa hoc duo facit: primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: si enim non est, sed in infinitum procedet et cetera. Dicit ergo primo, quod cum ostensum sit universaliter, quod omne quod movetur ab aliquo alio movetur, necesse est hoc etiam verum esse in motu locali, scilicet ut omne quod movetur in loco, ab altero moveatur. Applicat autem specialiter ad motum localem quod supra universaliter demonstratum est, quia motus localis est primus motuum, ut in octavo ostendetur; et ideo secundum hunc motum procedit hic ad demonstrandum primum motorem. Accipiatur igitur aliquid quod movetur secundum locum; hoc movetur ab altero; aut ergo illud alterum movetur, aut non. Si non movetur, habetur propositum, scilicet quod aliquid sit movens immobile; quod est proprietas primi moventis. Si autem et ipsum movens movetur, oportet quod moveatur ab altero movente; et hoc iterum movens, si et ipsum movetur, movetur ab altero. Sed hoc non potest procedere in infinitum, sed oportet in aliquo stare. Erit ergo aliquid primum movens, quod erit prima causa motus: ita scilicet quod ipsum non movetur, sed movet alia.

[72423] In Physic., lib. 7 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit: si enim non etc., probat quod supposuerat. Et circa hoc tria facit: primo inducit probationem; secundo ostendit probationem esse insufficientem, ibi: sic igitur videtur etc.; tertio supplet quoddam per quod ratio fortificatur, ibi: sed si id quod movetur et cetera. Dicit ergo primo, quod si hoc non concedatur, quod sit aliqua prima causa motus, cum omne quod movetur ab alio moveatur, sequitur quod procedatur in infinitum in moventibus et motis. Et hoc ostendit esse impossibile. Sit enim a quoddam quod movetur secundum locum, et moveatur ab ipso b; b vero a c, c vero a d; et sic procedatur in infinitum ascendendo. Manifestum est autem, quod cum aliquid movet ex eo quod movetur, simul movetur movens et ipsum mobile; sicut si manus suo motu movet baculum, simul movetur manus et baculus. Sic ergo simul movetur b quando movetur a; et eadem ratione quando movetur b simul movetur c, et cum movetur c simul movetur d. Sic ergo simul et in eodem tempore est motus ipsius a et omnium aliorum; et poterit seorsum accipi motus uniuscuiusque horum infinitorum. Et quamvis unumquodque horum mobilium moveatur ab unoquoque moventium, non ita quod unum ab omnibus, sed singula a singulis; nihilominus tamen, licet sint infinita moventia et mobilia, tamen uniuscuiusque mobilium motus est unus numero. Et licet omnes motus sint infiniti numero, non tamen sunt infiniti *in ultimis*, idest per privationem ultimorum, sed uniuscuiusque motus est finitus, habens determinata ultima. Et quod uniuscuiusque infinitorum mobilium motus sit unus numero et finitus, probat quia, cum omne quod movetur moveatur inter duos terminos, ex quodam scilicet in quiddam, necesse est quod secundum diversum modum identitatis terminorum, etiam ipse motus sit diversimode unus, scilicet

aut numero aut specie aut genere. Numero quidem est idem motus, qui est ex eodem termino a quo in idem numero sicut in terminum ad quem; ita tamen quod sit etiam in eodem numero tempore; et cum hoc oportet quod sit eiusdem mobilis numero. Et ad exponendum quod dixerat, subiungit quod motus numero unus est ex eodem in idem, sicut ex hoc albo, quod significat unum numero, in hoc nigrum, quod etiam nominat aliquid idem numero, et secundum hoc tempus determinatum, quod etiam est unum numero: quia si esset motus secundum aliud tempus, licet aequale, non esset numero unus, sed specie tantum. Sed motus est unus genere, qui est in eodem praedicamento, vel substantiae vel cuiuscumque alterius generis; sicut omnis generatio substantiae est eadem genere, et omnis alteratio similiter. Sed motus est specie unus, qui est ex eodem secundum speciem in idem secundum speciem; sicut omnis denigratio, quae est ex albo in nigrum, est eadem specie, et omnis depravatio, quae est ex bono in malum. Et haec etiam in quinto dicta sunt. His igitur duobus suppositis, scilicet quod simul movetur et movens et motum, et quod potest accipi motus uniuscuiusque mobilium tanquam finitus et unus; accipiatur motus huius mobilis quod est a, et sit e; et motus ipsius b sit z, et motus cd et omnium consequentium sit it. Tempus autem in quo movetur a, sit k. Sed quia motus ipsius a est *determinatus*, idest finitus, etiam tempus in quo est iste motus, scilicet k, est determinatum et non infinitum: quia sicut in sexto ostensum est, finitum et infinitum simul invenitur in tempore et motu. Ex dictis autem patet, quod in eodem tempore in quo movetur a, movetur et b, et omnia alia: ergo motus omnium, qui est ezit, est in tempore finito. Sed iste motus est infinitus, cum sit infinitorum. Ergo sequetur quod motus infinitus sit in tempore finito; quod est impossibile. Hoc autem ideo sequitur, quia in quo tempore movetur a, moventur omnia alia, quae sunt infinita numero. Nec differt quantum ad propositum pertinet, utrum motus omnium mobilium sit aequalis velocitatis, aut inferiora mobilia tardius moveantur et in maiori tempore; quia omnino sequetur quod motus infinitus sit in tempore finito, quia unumquodque mobilium necesse est quod habeat velocitatem et tarditatem finitam. Hoc autem est impossibile, scilicet motum infinitum esse in tempore finito. Ergo et primum est impossibile, scilicet quod procedatur in mobilibus et moventibus in infinitum.

[72424] In Physic., lib. 7 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: sic igitur etc., ostendit quod praecedens ratio non efficaciter concludit. Et dicit quod praedicto modo videtur demonstrari principale propositum, scilicet quod non in infinitum procedatur in moventibus et motis; non tamen efficaciter demonstratur, quia nullum inconveniens accidit ex praemissis. Contingens est enim et possibile, quod in tempore finito sit motus infinitus; ita tamen quod non sit unus et idem, sed alius et alius; inquantum scilicet infinita sunt quae moventur. Nihil enim prohibet infinita in tempore finito moveri simul. Et hoc concludebat ratio praedicta. Erant enim mobilia infinita diversa, et sic motus eorum erant diversi: quia ad unitatem motus non solum requiritur unitas temporis et termini, sed etiam unitas mobilis, ut in quinto dictum est.

[72425] In Physic., lib. 7 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: sed si id quod movetur etc., ostendit quomodo praedicta ratio efficaciam habere possit: et primo quomodo habeat efficaciam ex suppositione facta; secundo quomodo habeat efficaciam simpliciter, ibi: nihil autem differat et cetera. Dicit ergo primo, quod id quod localiter et corporaliter movetur primo et immediate ab aliquo mobili movente, necesse

est quod tangatur ab eo, sicut baculus tangitur a manu; vel quod continuetur ei, sicut continuatur una pars aeris alteri, et sicut pars continuatur animali. Et hoc videtur contingere in omnibus, quod movens semper coniungitur mobili altero istorum modorum. Accipiatur ergo alter istorum modorum, scilicet quod ex omnibus infinitis mobilibus et moventibus efficiatur unum, scilicet ipsum totum universum, per continuationem quandam. Hoc ergo, quia contingens est, supponatur: et istud totum, quod est quaedam magnitudo et continuum, vocetur abcd, et motus eius vocetur ezit. Et quia posset aliquis dicere quod ezit erat motus finitorum mobilium, et ita non potest esse motus totius infiniti; subiungit quod nihil differt quantum ad propositum pertinet, utrum accipiatur finita magnitudo quae movetur, aut infinita. Sicut enim simul quando movebatur a, in tempore scilicet finito, quod est k, movetur quodlibet finitorum mobilium, quae sunt numero infinita; ita etiam simul in eodem tempore movetur tota magnitudo infinita. Sequitur ergo impossibile, quodcumque horum detur, sive quod sit magnitudo finita constans ex magnitudinibus numero infinitis, sive quod sit magnitudo infinita, et motus eius in tempore finito; cum sit ostensum supra quod mobile infinitum non potest moveri tempore finito. Ergo impossibile est hoc ex quo sequebatur, scilicet quod procedatur in infinitum in moventibus et motis. Manifestum est ergo quod hoc quod unum moveatur ab altero, non procedit in infinitum: sed stabit alicubi, et erit aliquod primum mobile, quod scilicet moveatur ab altero immobili.

[72426] In Physic., lib. 7 l. 2 n. 5 Et quia praedicta probatio procedit supposito quodam, scilicet quod omnia infinita moventia et mota continuentur ad invicem et constituant unam magnitudinem, et sic posset alicui videri quod non simpliciter concludatur; ideo subiungit quod non differt hanc demonstrationem processisse quodam supposito; quia ex contingenti supposito, etiam si sit falsum, non potest sequi aliquod impossibile. Cum ergo praedicta ratio ducat ad impossibile, illud impossibile non sequitur ex isto contingenti supposito, sed ex alio, quod oportet esse impossibile, cum ex eo impossibile sequatur. Et sic patet quod in demonstrationibus ad impossibile ducentibus, nihil refert utrum accipiatur falsum contingens adiunctum impossibili, vel verum. Ostenditur enim impossibile esse illud, ex quo, cum adiunctione contingentis falsi, sequitur impossibile, sicut si ex eo impossibile sequeretur, adiuncto quodam vero: quia sicut ex vero non potest sequi impossibile, ita nec ex contingenti.

[72427] In Physic., lib. 7 l. 2 n. 6 Sed potest aliquis dicere, quod non est contingens omnia mobilia continuari; sed impossibile est continuari elementa ad invicem, et cum caelestibus corporibus. Sed dicendum est quod alio modo accipitur contingens et impossibile, cum demonstratur aliquid de genere, et cum demonstratur aliquid de specie. Quia cum agitur de specie, oportet accipi ut impossibile esse illud, cui repugnat vel genus vel differentia speciei, ex quibus ratio speciei constituitur. Cum vero agitur de genere, accipitur ut contingens omne illud cui non repugnat ratio generis, licet ei repugnet differentia constituens speciem: sicut si loquerer de animali, possem accipere ut contingens, quod omne animal esset alatum; sed si descenderem ad considerationem hominis, impossibile esset hoc animal esse alatum. Quia igitur Aristoteles hic loquitur de mobilibus et moventibus in communi, nondum applicando ad determinata mobilia; esse autem contiguum vel continuum indifferenter se habet ad rationem moventis et mobilis; ideo accepit ut contingens, quod omnia mobilia

sint continua ad invicem: quod tamen est impossibile, si mobilia considerentur secundum suas naturas determinatas.

Lectio 3

[72428] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 1 Quia philosophus in demonstratione praecedenti supposuerat quod movens est contiguum vel continuum mobili, hoc intendit nunc probare. Et primo ostendit propositum; secundo probat quoddam, quod in hac probatione supponit, ibi: quoniam autem quae alterantur et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit intentum; secundo probat propositum, ibi: quoniam autem tres sunt motus et cetera. Dicit ergo primo, quod movens et motum sunt simul. Sed aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo sicut finis movet agentem; et tale movens aliquando distans est ab agente quem movet: alio modo sicut movet id quod est principium motus; et de tali movente hic intelligit. Et propter hoc addidit: *non sicut cuius causa, sed unde est principium motus.* Item movens sicut principium motus, quoddam est immediatum, et quoddam remotum. Intelligit autem hic de immediate movente, et ideo dixit *primum movens*; ut per *primum* significetur immediatum mobili, non autem id quod est primum in ordine moventium. Et quia in quinto dixerat ea esse simul quae sunt in eodem loco, posset aliquis credere ex hoc quod dicit quod movens et motum simul sunt, quod quando unum corpus movetur ab altero, quod oporteat ambo esse in eodem loco: et ideo ad hoc excludendum subiungit, quod *simul* dicit hic, non quidem esse in eodem loco, sed quia nihil est medium inter movens et motum; secundum quod contacta vel continua sunt simul, quia termini eorum sunt simul, vel quia sunt unum. Et quia in praecedenti demonstratione processerat solum de motu locali, posset aliquis credere quod hoc haberet veritatem solum in huiusmodi motu: et ideo ad hoc removendum subiungit, quod hoc dictum est communiter, quod movens et motum sunt simul, et non specialiter de motu locali; quia hoc est commune in omni specie motus, quod movens et motum sunt simul, modo exposito.

[72429] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit: quoniam autem tres etc., probat propositum. Et circa hoc duo facit: primo enumerat species motus; secundo in singulis probat propositum, ibi: omne igitur quod fertur et cetera. Dicit ergo primo quod tres sunt motus: unus secundum locum, qui dicitur loci mutatio: alius secundum qualitatem, qui dicitur alteratio: alius secundum quantitatem, qui dicitur augmentum et decrementum. Non facit autem mentionem de generatione et corruptione, quia non sunt motus, ut in quinto probatum est. Sed cum sint termini motus, scilicet alterationis, ut habitum est in sexto, per hoc quod probatur propositum in alteratione, sequitur etiam idem de generatione et corruptione. Sicut igitur tres sunt species motus, ita tres sunt species mobilium, et etiam moventium; et in omnibus est verum quod dictum est, scilicet quod movens et motum sint simul, ut ostendetur in singulis. Sed primo hoc est ostendendum in motu locali, qui est primus motuum, ut in octavo probabitur.

[72430] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: omne igitur quod fertur etc., ostendit propositum in singulis trium praedictorum motuum: et primo in motu locali; secundo in motu

alterationis, ibi: at vero neque alterati etc.; tertio in motu augmenti et decrementi, ibi: et quod augetur et augens et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum in quibus magis est manifestum; secundo in quibus magis latet, ibi: quod autem ab alio movetur et cetera. Dicit ergo primo, quod necesse est dicere quod omne quod movetur secundum locum, aut movetur a seipso aut ab altero. Quod autem dicit a seipso aliquid moveri, potest intelligi dupliciter. Uno modo ratione partium, sicut ostendet in octavo quod moventium seipsa, una pars movet et alia movetur: alio modo primo et per se, ut scilicet aliquid secundum se totum moveat se totum, sicut supra probavit quod hoc modo nihil movet seipsum. Si autem concedatur utroque modo aliquid moveri a seipso, manifestum est quod movens erit in ipso quod movetur, vel sicut idem est in seipso, vel sicut pars est in toto, ut anima in animali. Et sic sequetur quod simul sit movens et quod movetur, ita quod nihil erit ipsorum medium.

[72431] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: quod autem ab alio movetur etc., ostendit idem in iis quae moventur secundum locum ab alio, de quibus minus est manifestum. Et circa hoc tria facit: primo distinguit modos quibus aliquid contingit ab altero moveri; secundo reducit eos ad duos, ibi: manifestum igitur est etc.; tertio in illis duobus probat propositum, ibi: hoc autem manifestum et cetera. Circa primum duo facit. Primo dividit modos quibus aliquid movetur ab altero; et dicit quod sunt quatuor, scilicet *pulsio, tractio, vectio et vertigo.* Omnes enim motus qui sunt ab alio, reducuntur in istos.

[72432] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 5 Secundo ibi: pulsionis igitur etc., manifestat praemissos quatuor modos. Et primo manifestat *pulsionem*, quae est cum movens facit aliquod mobile a se distare movendo. Dividit autem pulsionem in duo, scilicet in *impulsionem* et *expulsionem.* Dicitur autem *impulsio*, quando movens sic pellit aliquod mobile, quod non deficit ipsi deferendo ipsum, sed simul cum eo tendit quo ducit: *expulsio* autem est, quando movens sic movet mobile, quod tamen deficit ei deserendo ipsum, nec comitatur ipsum usque ad finem motus.

[72433] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 6 Secundo ibi: vectio autem etc., manifestat de *vectione*; et dicit quod vectio fundatur in tribus aliis motibus, scilicet *pulsione, tractione et vertigine*, sicut quod est per accidens fundatur in eo quod est per se. Illud enim quod vehitur, non movetur per se, sed per accidens, inquantum scilicet aliquid alterum movetur, in quo ipsum est, sicut cum aliquis vehitur a navi in qua est; vel super quod est, sicut cum aliquis vehitur equo. Illud autem quod vehit, movetur per se, eo quod non est procedere in iis quae moventur per accidens in infinitum. Et sic oportet quod primum vehens moveatur aliquo motu per se, vel pulsu vel tractu vel vertigine. Ex quo manifestum est quod vectio in tribus aliis motibus continetur.

[72434] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 7 Tertio ibi: tractio autem etc., manifestat tertium modum, scilicet *tractum.* Et sciendum est quod tractio a pulsione differt, quia in pulsione movens se habet ad mobile ut terminus a quo est motus eius, in tractu vero se habet ut terminus ad quem. Illud ergo trahere dicitur, quod movet alterum ad seipsum. Movere autem aliquid secundum locum ad seipsum contingit tripliciter. Uno modo sicut finis movet; unde et finis dicitur trahere, secundum illud poetae: *trahit sua quemque voluptas*: et hoc modo potest dici quod locus trahit id quod

naturaliter movetur ad locum. Alio modo potest dici aliquid trahere, quia movet illud ad seipsum alterando aliqualiter, ex qua alteratione contingit quod alteratum moveatur secundum locum: et hoc modo magnes dicitur trahere ferrum. Sicut enim generans movet gravia et levia, inquantum dat eis formam per quam moventur ad locum, ita et magnes dat aliquam qualitatem ferro, per quam movetur ad ipsum. Et quod hoc sit verum patet ex tribus. Primo quidem quia magnes non trahit ferrum ex quacumque distantia, sed ex propinquo: si autem ferrum moveretur ad magnetem solum sicut ad finem, sicut grave ad suum locum, ex qualibet distantia tenderet ad ipsum. Secundo quia si magnes aliis perungatur, ferrum attrahere non potest; quasi aliis vim alterativam ipsius impedientibus, aut etiam in contrarium alterantibus. Tertio quia ad hoc quod magnes attrahat ferrum, oportet prius ferrum liniri cum magnete, maxime si magnes sit parvus; quasi ex magnete aliquam virtutem ferrum accipiat ut ad eum moveatur. Sic igitur magnes attrahit ferrum non solum sicut finis, sed etiam sicut movens et alterans. Tertio modo dicitur aliquid attrahere, quia movet ad seipsum motu locali tantum. Et sic definitur hic tractio, prout unum corpus trahit alterum, ita quod trahens simul moveatur cum eo quod trahitur.

[72435] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 8 Hoc est ergo quod dicit, quod tractio est *cum motus trahentis ad seipsum vel ad alterum, sit velocior, non separatus ab eo quod trahitur*. Dicit autem: *ad ipsum vel ad alterum*, quia movens voluntarium potest uti altero ut seipso: unde potest ab alio pellere sicut a seipso, et ad aliud trahere sicut ad seipsum. Sed hoc in motu naturali non contingit; immo semper pulsio naturalis est a pellente, et tractio naturalis ad trahentem. Addit autem: *cum velocior sit motus*; quia contingit quandoque quod id quod trahitur, etiam per se movetur illuc quo trahitur; sed a trahente velociori motu compellitur moveri: et quia trahens movet suo motu, oportet quod motus trahentis sit velocior quam motus naturalis eius quod trahitur. Adiungit autem: *non separatus ab eo quod trahitur*, ad differentiam pulsionis. Nam in pulsione pellens quandoque separatur ab eo quod pellit, quandoque vero non; sed trahens nunquam separatur ab eo quod trahitur; quinimmo simul movetur trahens cum eo quod trahitur. Exponit autem quod dixerat, *ad ipsum vel ad alterum*, quia contingit esse tractionem ad ipsum trahentem et ad alterum in motibus voluntariis, ut dictum est.

[72436] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 9 Et quia sunt quidam motus in quibus non ita manifeste salvatur ratio tractionis, consequenter ostendit eos etiam reduci ad hos modos tractionis quos posuerat, scilicet ad seipsum et ad alterum. Et hoc est quod dicit, quod omnes alii tractus, qui non nominantur tractus, reducuntur in hos duos modos tractionis; quia sunt idem specie cum eis quantum ad hoc quod motus accipiunt speciem a terminis; quia et illi tractus sunt ad seipsum vel ad alterum, sicut patet in inspiratione et expiratione. *Inspiratio* enim est attractio aeris, *expiratio* vero est aeris expulsio; et similiter *spuitio* est expulsio sputi. Et similiter dicendum est de omnibus aliis motibus, per quoscumque aliqua corpora extra mittuntur vel intra recipiuntur; quia emissio reducitur ad pulsionem, receptio autem ad tractionem. Et similiter *spathesis* est pulsio, et *kerkisis* est attractio. Spathe enim in Graeco dicitur ensis vel spatha: unde *spathesis* idem est quod spathatio, idest percussio per ensem, quae fit pellendo. Et ideo alia littera quae dicit speculatio, videtur esse vitio scriptoris corrupta; quia pro spathatione posuit speculationem. *Kerkisis* autem est attractio.

Est autem kerkis in Graeco quoddam instrumentum quo utuntur textores, quod ad se trahunt texendo, quod Latine dicitur radius: unde alia littera habet radiatio. Horum enim duorum, et quorumcumque motuum emissivorum et receptivorum, aliud est congregatio, quod pertinet ad attractionem, quia congregans movet aliquid ad alterum: aliud est disgregatio, quae pertinet ad pulsionem, quia pulsio est motus alicuius ab alio. Sic ergo patet quod omnis motus localis est aggregatio vel disgregatio; quia omnis motus localis est ab aliquo vel ad aliquid. Et per consequens patet quod omnis motus localis est pulsio vel tractio.

[72437] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: vertigo autem etc., manifestat quid sit *vertigo*; et dicit quod vertigo est quidam motus compositus ex tractu et pulsu. Cum enim aliquid vertitur, ex una parte pellitur et ex alia trahitur.

[72438] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit: manifestum igitur etc., ostendit quod omnes quatuor motus praedicti ad pulsum et tractum reducuntur, et quod idem est iudicium de omnibus et de istis duobus. Quia enim vectio consistit in tribus aliis, et vertigo componitur ex pulsu et tractu, relinquitur quod omnis motus localis qui est ab alio, reducitur ad pulsum et tractum. Unde manifestum est quod si in pulsu et tractu movens et motum sint *simul*, idest ita quod pellens sit simul cum eo quod pellitur, et trahens cum eo quod trahitur; consequens erit universaliter verum esse, quod nullum sit medium inter movens secundum locum et motum.

[72439] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit: hoc autem manifestum etc., probat propositum in his duobus motibus. Et primo ponit duas rationes ad propositum ostendendum; secundo excludit obiectionem, ibi: proiectio autem et cetera. Prima autem ratio sumitur ex definitione utriusque motus: quia pulsio est motus ab ipso movente vel ab aliquo alio in aliquid aliud; et sic oportet quod saltem in principio motus pellens sit simul cum eo quod pellitur, dum pellens id quod pellitur removet a se vel ab alio. Sed tractus est motus ad ipsum vel ad alterum, ut dictum est; et quod non separatur trahens ab eo quod trahitur. Ex quo manifestum est in his duobus motibus, quod movens et motum sint simul. Secunda ratio sumitur ex congregatione et disgregatione. Dictum est enim quod pulsio est disgregatio, et tractio est congregatio. Et hoc est quod dicit: *adhuc autem synosis*, idest congregatio, et *diosis*, idest divisio. Non autem posset aliquid congregare vel disgregare, nisi adesset his quae congregantur et disgregantur. Et sic patet quod in pulsione et tractu movens et motum sunt simul.

[72440] In Physic., lib. 7 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit: proiectio autem etc., excludit quandam obiectionem, quae accidere potest circa pulsionem. De tractione enim dictum est quod motus trahentis non separetur ab eo quod trahitur: sed in pulsione dictum est quod aliquando deficit pellens ab eo quod pellitur. Et talis pulsio vocatur expulsio, cuius species est *proiectio*, quae est quando aliquid pellitur cum quadam violentia in remotum; et sic in proiectione videtur quod movens et motum non sint simul. Et ideo ad hoc excludendum dicit, quod proiectio est, quando motus eius quod fertur, sit velocior quam motus naturalis, et hoc propter aliquam fortem impulsionem factam. Cum enim aliquid proiicitur ex forti impulsione, movetur aer velociori motu quam sit motus eius naturalis; et ad motum aeris defertur corpus proiectum. Et quamdiu durat aer impulsus, tamdiu

proiectum movetur: et hoc est quod dicit, quod facta tali impulsione, tamdiu accidit aliquid ferri proiectum, quamdiu in aere sit fortior motus quam eius motus naturalis. Sic ergo remota hac dubitatione, concludit quod movens et motum sint simul, et quod inter ea nihil est medium.

Lectio 4

[72441] In Physic., lib. 7 l. 4 n. 1 Postquam ostendit in motu locali, quod movens et motum sunt simul, ostendit idem in alteratione; quod scilicet nihil est medium alterantis et alterati. Et hoc probat primo per inductionem. In omnibus enim quae alterantur, manifestum est quod simul sunt ultimum alterans et primum alteratum. Videtur autem hoc habere instantiam in quibusdam alterationibus: sicut cum sol calefacit aerem sine hoc quod calefaciat orbes medios planetarum; et piscis quidam in reti detentus, stupefacit manus trahentis rete, absque hoc quod stupefaciat rete. Sed dicendum est quod passiva recipiunt actionem activorum secundum proprium modum; et ideo media quae sunt inter primum alterans et ultimum alteratum, aliquid patiuntur a primo alterante, sed forte non eodem modo sicut ultimum alteratum. Aliquid igitur patitur rete a pisce stupefaciente, sed non stupefactionem, quia eius non est capax: et orbes medii planetarum aliquid recipiunt a sole, scilicet lumen, non autem calorem.

[72442] In Physic., lib. 7 l. 4 n. 2 Secundo ibi: quale enim alteratur etc., probat idem per rationem: quae talis est. Omnis alteratio est similis alterationi quae fit secundum sensum: sed in alteratione quae est secundum sensum, alterans et alteratum sunt simul: ergo et in qualibet alteratione. Primum sic probat. Omnis alteratio fit secundum qualitatem sensibilem, quae est tertia species qualitatis. Secundum illa enim alterantur corpora, quibus primo corpora ab invicem differunt; quae sunt sensibiles qualitates: ut gravitas et levitas, durities et mollities, quae percipiuntur tactu; sonus et non sonus, qui percipiuntur auditu (sed tamen si sonus in actu accipiatur, est qualitas in aere, consequens aliquem motum localem; unde non videtur secundum huiusmodi qualitatem esse primo et per se alteratio: si vero sonus in aptitudine accipiatur, sic per aliquam alterationem fit aliquid sonabile vel non sonabile); albedo et nigredo, quae pertinent ad visum; dulcedo et amaritudo, quae pertinent ad gustum; humiditas et siccitas, densitas et raritas, quae pertinent ad tactum. Et eadem ratio est de his contrariis, et de mediis horum. Et similiter etiam sunt alia quae sub sensu cadunt, sicut calor et frigus, et lenitas et asperitas, quae etiam tactu comprehenduntur. Huiusmodi enim sunt quaedam passiones sub genere qualitatis contentae: et dicuntur *passiones*, quia passionem ingerunt sensibus, vel quia ab aliquibus passionibus causantur, ut in praedicamentis dicitur. Dicuntur autem *passiones sensibilium corporum*, quia sensibilia corpora secundum huiusmodi differunt; inquantum scilicet unum est calidum et aliud frigidum, unum grave et aliud leve, et sic de aliis; aut inquantum aliquod unum de praemissis inest duobus secundum magis et minus. Ignis enim differt ab aqua secundum differentiam calidi et frigidi; ab aere vero secundum magis et minus calidum. Et etiam secundum hoc attenditur sensibilium corporum differentia, inquantum patiuntur aliquod horum, licet non insit eis naturaliter; sicut dicimus differre calefacta ab infrigidatis, et

ea quae fiunt dulcia ab his quae fiunt amara, per aliquam passionem, et non ex natura. Alterari autem secundum huiusmodi qualitates, est omnium corporum sensibilium, tam animatorum quam inanimatorum. Et quia in corporibus animatis quaedam partes sunt *animatae*, idest sensitivae, ut oculus et manus, quaedam autem *inanimatae*, idest non sensitivae, ut capilli et ossa; utraeque partes secundum huiusmodi qualitates alterantur, quia sensus sentiendo patiuntur: actiones enim sensuum, ut auditio et visio, sunt quidam motus per corpus cum aliqua sensus passione. Non enim sensus habent aliquam actionem, nisi per organum corporeum: corpori autem convenit moveri et alterari. Unde passio et alteratio magis proprie dicitur in sensu quam in intellectu, cuius operatio non est per aliquod organum corporeum. Sic igitur patet quod secundum quascumque qualitates, et secundum quoscumque motus, alterantur corpora inanimata, secundum eosdem motus et easdem qualitates alterantur corpora animata. Sed non convertitur; quia in corporibus animatis invenitur alteratio secundum sensum, quae non invenitur in corporibus inanimatis. Non enim corpora inanimata cognoscunt suam alterationem, sed latet ea; quod non accideret, si secundum sensum alterarentur. Et ne aliquis hoc reputaret impossibile, quod aliquid alteraretur secundum sensibilem qualitatem absque sensu alterationis, subiungit quod non solum hoc est verum in rebus inanimatis, sed hoc contingit etiam in rebus animatis. Nihil enim prohibet quod etiam animata corpora lateat cum alterantur; sicut cum aliqua alteratio accidit in ipsis absque alteratione sensus, sicut cum alterantur secundum partes non sensitivas. Ex hoc igitur patet, quod si passiones sensus sunt tales, quod nihil est medium inter agens et patiens; et omnis alteratio est per huiusmodi passiones quibus alterantur sensus, sequitur quod alterans inferens passiones et alteratum patiens sint simul, et nullum sit ipsorum medium.

[72443] In Physic., lib. 7 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit: huic autem etc., probat secundum, quod in alteratione sensus alterans et alteratum sint simul, quia *huic*, scilicet sensui, puta visui, aer *continuus est*, idest absque medio coniunctus, aeri vero corpus visibile; et superficies quidem visibilis corporis, quae est subiectum coloris, terminatur *ad lumen*, idest ad aerem illuminatum, qui terminatur ad visum. Et sic patet quod aer alteratus, et alterans ipsum, sunt simul, et similiter visus alteratus cum aere alterante. Et similiter est in auditu et in odoratu, si comparentur ad id quod primum movet, scilicet ad sensibile corpus; quia hi sensus sunt per medium extrinsecum. Gustus autem et sapor sunt simul; non enim coniunguntur per aliquod medium extrinsecum: et simile est de tactu. Et eodem modo se habet in rebus inanimatis et insensibilibus, scilicet quod alterans et alteratum sunt simul.

[72444] In Physic., lib. 7 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: et quod augetur etc., probat idem in motu augmenti et decrementi. Et primo in motu augmenti. Oportet enim quod augetur et auget esse simul, quia augmentum est quaedam appositio: per appositionem enim alicuius quanti aliquid augetur. Et similiter est in decremento; quia causa decrementi est quaedam subtractio alicuius quanti. Et potest intelligi haec probatio dupliciter. Uno modo secundum quod ipsum quantum appositum vel subtractum, est proximum movens illis motibus: nam et Aristoteles dicit in secundo de anima, quod caro auget prout est quanta. Et sic manifeste simul cum movente motum est: non enim potest aliquid apponi vel subtrahi alicui, si non sit simul cum eo. Procedit etiam haec ratio

de principali agente. Appositio enim omnis congregatio quaedam est, subtractio autem disgregatio quaedam. Supra autem ostensum est, quod in motu congregationis et disgregationis movens et motum sunt simul: unde relinquitur, quod etiam in motu augmenti et decrementi. Et sic ulterius concludit universaliter, quod inter ultimum movens et primum motum nihil est medium.

Lectio 5

[72445] In Physic., lib. 7 l. 5 n. 1 Quia in praecedenti ratione philosophus supposuerat quod omnis alteratio sit secundum sensibilia, hoc intendit hic probare. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: aliorum enim maxime et cetera. Dicit ergo primo, quod ex sequentibus considerandum est quod omnia quae alterantur, alterantur secundum qualitates sensibiles: et per consequens illis solum competit alterari, quae per se patiuntur ab huiusmodi qualitatibus.

[72446] In Physic., lib. 7 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit: aliorum enim maxime etc., probat propositum arguendo a maiori. Quod quidem primo ponit; secundo quaedam quae supponit probat, ibi: ex quo quidem enim et cetera. Dicit ergo primo, quod praeter qualitates sensibiles, maxime videtur esse alteratio in quarta specie qualitatis, quae est qualitas circa quantitatem, scilicet *forma* et *figura*: et in prima specie qualitatis, quae continet sub se *habitus* et *dispositiones*. Videtur enim quod alteratio quaedam sit, per hoc quod huiusmodi qualitates de novo removentur, aut de novo acquiruntur: non enim videtur hoc sine mutatione posse contingere; mutatio autem secundum qualitatem alteratio est, ut supra dictum est. Sed in praedictis qualitatibus primae et quartae speciei, non est alteratio primo et principaliter, sed secundario: quia huiusmodi qualitates consequuntur quasdam alterationes primarum qualitatum; sicut patet quod cum materia subiecta densatur aut rarescit, sequitur mutatio secundum figuram; et similiter cum calefiat aut infrigidetur, sequitur mutatio secundum sanitatem et aegritudinem, quae pertinent ad primam speciem qualitatis. Rarum autem et densum, calidum et frigidum sunt sensibiles qualitates: et sic patet quod non est alteratio in prima et quarta specie qualitatis primo et per se; sed remotio et acceptio huiusmodi qualitatum consequuntur ad aliquam alterationem, quae est secundum sensibiles qualitates. Ex quo etiam patet quare non facit mentionem de secunda specie qualitatis, quae est *potentia* vel *impotentia* naturalis. Manifestum est enim quod potentia vel impotentia naturalis non accipitur aut removetur nisi transmutata natura, quod fit per alterationem; et ideo hoc quasi manifestum praetermisit.

[72447] In Physic., lib. 7 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: ex quo quidem etc., probat quod supposuerat. Et primo quod non sit alteratio in quarta specie qualitatis; secundo quod non sit in prima, ibi: neque enim in habitibus et cetera. Circa primum ponit duas rationes: quarum prima sumitur ex modo loquendi. Ubi considerandum est quod forma et figura in hoc ab invicem differunt, quod figura importat terminationem quantitatis; est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur: forma vero dicitur, quae dat esse specificum artificiato; formae enim artificiatorum sunt accidentia. Dicit ergo quod illud ex quo fit forma statuae, *non dicimus formam*; idest, materia statuae non praedicatur de statua in principali et recto; et similiter est in figura pyramidis vel lecti:

sed in talibus materia praedicatur denominative; dicimus enim triangulum aeneum aut cereum aut ligneum, et simile est in aliis. Sed in his quae alterantur, et passionem praedicamus de subiecto, quia dicimus aes esse humidum aut forte aut calidum; et e converso, humidum vel calidum dicimus esse aes, aequaliter praedicantes materiam de passione, et e converso; et dicimus hominem esse album, et album esse hominem. Quia ergo in formis et figuris materia non aequaliter dicitur cum ipsa figura, ita quod alterum de altero dicatur in principali et recto, sed solum denominative materia praedicatur de figura et forma; in his autem quae alterantur, subiectum et passio aequaliter de invicem praedicantur; sequitur quod in formis et figuris non sit alteratio, sed solum in sensibilibus qualitatibus.

[72448] In Physic., lib. 7 l. 5 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: amplius et aliter etc.; et sumitur a proprietate rei. Ridiculum enim est dicere quod homo vel domus vel quidquid aliud, alteretur ex hoc ipso quod accipit finem suae perfectionis: puta si domus perficitur per hoc quod tegitur, vel per hoc quod lateribus ornatur aut cooperitur, ridiculum est dicere quod domus alteretur, quando cooperitur aut lateratur. Est etiam manifestum quod alteratio non est eorum quae fiunt, inquantum fiunt; sed unumquodque perficitur et fit, inquantum accipit formam propriam et figuram. Non est ergo alteratio in acceptione figurae et formae.

[72449] In Physic., lib. 7 l. 5 n. 5 Ad evidentiam autem harum rationum considerandum est, quod inter omnes qualitates, figurae maxime consequuntur et demonstrant speciem rerum. Quod maxime in plantis et animalibus patet, in quibus nullo certiori iudicio diversitas specierum diiudicari potest, quam diversitate figurarum. Et hoc ideo, quia sicut quantitas propinquissime se habet ad substantiam inter alia accidentia, ita figura, quae est qualitas circa quantitatem, propinquissime se habet ad formam substantiae. Unde sicut posuerunt aliqui dimensiones esse substantiam rerum, ita posuerunt aliqui figuras esse substantiales formas. Et ex hoc contingit quod imago, quae est expressa rei repraesentatio, secundum figuram potissime attendatur, magis quam secundum colorem vel aliquid aliud. Et quia ars est imitatrix naturae, et artificiatum est quaedam rei naturalis imago, formae artificialium sunt figurae vel aliquid propinquum. Et ideo propter similitudinem huiusmodi formarum et figurarum ad formas substantiales, dicit philosophus quod secundum acceptionem formae et figurae non est alteratio, sed perfectio. Et exinde etiam est quod materia de huiusmodi non praedicatur nisi denominative, sicut etiam est in substantiis naturalibus: non enim dicimus hominem terram, sed terrenum.

[72450] In Physic., lib. 7 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: neque enim in habitibus etc., ostendit quod non est alteratio in prima specie qualitatis. Et primo quantum ad habitus et dispositiones corporis; secundo quantum ad habitus et dispositiones animae, ibi: neque itaque circa animae virtutes et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Habitus qui sunt in prima specie qualitatis, etiam corporei, sunt quaedam virtutes et malitiae. Virtus enim universaliter cuiuslibet rei est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit: unde virtus corporis dicitur, secundum quam bene se habet et bene operatur, ut sanitas; e contrario autem est de malitia, ut de aegritudine. Omnis autem virtus et malitia dicuntur *ad aliquid*. Et hoc manifestat per exempla. Sanitas

enim, quae est quaedam virtus corporis, est quaedam commensuratio calidorum et frigidorum; et dico hanc commensurationem fieri, secundum debitam proportionem *eorum quae sunt infra*, idest humorum ex quibus componitur corpus, ad invicem *et ad continens*, idest ad totum corpus. Aliqua enim contemperatio humorum est sanitas in leone, quae non esset sanitas in homine, sed eius extinctio; quia eam humana natura ferre non posset. Commentator autem exponit *ad continens*, idest ad aerem continentem. Sed primum melius est: quia sanitas animalis non attenditur per comparationem ad aerem; sed potius e converso dispositio aeris dicitur sana per comparationem ad animal. Similiter pulchritudo et macies dicuntur ad aliquid (et sumitur *macies* pro dispositione, qua aliquis est expeditus ad motum et actionem). Huiusmodi enim sunt quaedam dispositiones eius quod est perfectum in sua natura per comparationem *ad optimum*, idest ad finem, qui est operatio. Sicut enim dictum est, ex hoc huiusmodi dispositiones virtutes dicuntur, quod bonum faciunt habentem, et opus eius bonum reddunt. Dicuntur ergo huiusmodi dispositiones per relationem ad debitum opus, quod est optimum rei. Nec oportet exponere *optimum*, aliquid extrinsecum, sicut quod est pulcherrimum aut sanissimum, ut Commentator exponit: accidit enim pulchritudini et sanitati relatio quae est ad extrinsecum optime dispositum; sed per se competit eis relatio quae est ad bonum opus. Et ne aliquis accipiat *perfectum*, quod iam adeptum est finem, dicit quod perfectum hic accipitur hoc quod est sanativum et dispositum secundum naturam. Non autem est hic intelligendum quod huiusmodi habitus et dispositiones hoc ipsum quod sunt, ad aliquid sint; quia sic non essent in genere qualitatis, sed relationis: sed quia eorum ratio ex aliqua relatione dependet. Quia igitur huiusmodi habitus ad aliquid sunt; et in ad aliquid non est motus neque generatio neque alteratio, ut in quinto probatum est; manifestum est quod in huiusmodi habitibus non est alteratio primo et per se: sed eorum transmutatio consequitur aliquam priorem alterationem calidi et frigidi, aut alicuius huiusmodi; sicut etiam relationes esse incipiunt per consequentiam ad aliquos motus.

Lectio 6

[72451] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod non est alteratio in prima specie qualitatis quantum ad dispositiones corporis, hic ostendit idem de habitibus animae. Et primo quantum ad partem appetitivam; secundo quantum ad partem intellectivam, ibi: at vero neque in intellectiva parte et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod non est alteratio primo et per se in transmutatione virtutis et malitiae; secundo quod transmutatio virtutis et malitiae consequitur ad quandam alterationem, ibi: fit quidem igitur et cetera.

[72452] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 2 Concludit ergo primo ex praemissis quod circa animae virtutes et malitias, quae pertinent ad partem appetitivam, non est primo et per se alteratio. Ideo autem hoc concludendo inducit, quia eisdem rationibus procedit ad probandum sequentia, quibus et priora. Ad hoc autem probandum assumit quandam propositionem, scilicet quod virtus sit perfectio quaedam. Quod quidem sic probat: quia unumquodque tunc est perfectum, quando pertingere

potest ad propriam virtutem; sicut naturale corpus tunc perfectum est, quando potest aliud sibi simile facere, quod est virtus naturae. Quod etiam probat per hoc, quia tunc est aliquid maxime secundum naturam, quando naturae virtutem habet; virtus enim naturae est signum completionis naturae: cum autem aliquid habet complete suam naturam, tunc dicitur esse perfectum. Quod non solum in rebus naturalibus verum est, sed etiam in mathematicis, ut eorum forma accipiatur pro eorum natura: tunc enim *maxime circulus est*, idest perfectus circulus, *quando maxime est secundum naturam*, idest quando habet perfectionem suae formae. Sic ergo patet, quod cum ad perfectionem formae cuiuslibet rei consequatur virtus eius, quod tunc unumquodque perfectum est, quando habet suam virtutem. Et ita sequitur quod virtus sit perfectio quaedam. Ex hac autem propositione sic probata, Commentator sic argumentandum dicit. Omnis perfectio est simplex et indivisibilis: secundum autem nihil simplex et indivisibile est alteratio, neque aliquis motus, ut supra probatum est: ergo secundum virtutem non est alteratio. Sed iste processus non competit in eo quod subditur de malitia, quod scilicet est corruptio et remotio perfectionis. Etsi enim perfectio sit simplex et indivisibilis, recedere tamen a perfectione non est simplex et indivisibile, sed multipliciter contingens. Neque est etiam consuetudo Aristotelis, ut praetermittat illud ex quo principaliter conclusio dependet, nisi ex iuxta positis intelligi possit. Et ideo melius dicendum est, quod arguendum est hic de virtute, sicut supra argumentatum est de forma et figura. Nihil enim dicitur alterari quando perficitur; et eadem ratione, neque quando corrumpitur. Si igitur virtus est perfectio quaedam, malitia vero corruptio, secundum virtutem et malitiam non est alteratio, sicut neque secundum formas et figuras.

[72453] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: fit quidem igitur etc., ostendit quod transmutatio virtutis et malitiae consequitur aliquam alterationem. Et primo proponit quod intendit: et dicit quod acceptio virtutis et remotio malitiae, aut e contrario, fit cum aliquid alteratur, ad cuius alterationem consequitur acceptio et remotio virtutis et malitiae: sed tamen neutrum horum est alteratio primo et per se. Deinde cum dicit: quod autem alteretur etc., probat propositum: et dicit manifestum esse ex sequentibus, quod oporteat aliquid alterari ad hoc quod accipiatur et removeatur virtus vel malitia. Et hoc videtur probare dupliciter. Primo quidem secundum duas opiniones hominum de virtute et malitia. Stoici enim dixerunt virtutes esse impassibilitates quasdam, nec posse esse virtutem in anima, nisi remotis omnibus passionibus animae, quae sunt timor, spes, et huiusmodi. Huiusmodi enim passiones dicebant esse quasdam animae perturbationes sive aegritudines: virtutem autem esse dicebant quandam quasi tranquillitatem animae et sanitatem. Unde e contrario malitiam dicebant esse omnem animae passibilitatem. Opinio vero Peripateticorum ab Aristotele derivata, est quod virtus consistat in aliqua determinata moderatione passionum. Constituit enim virtus moralis medium in passionibus, ut dicitur in II Ethicorum. Et secundum hoc etiam malitia virtuti opposita non erit qualiscumque passibilitas, sed quaedam habilitas ad passiones contrarias virtuti, quae scilicet sunt secundum superabundantiam et defectum. Utrumlibet autem verum sit, oportet ad acceptionem virtutis, quod fiat aliqua transmutatio secundum passiones; scilicet vel quod passiones totaliter removeantur, vel quod modificentur. Passiones autem, cum sint in appetitu sensitivo, secundum eas contingit alteratio. Relinquitur ergo quod acceptio et

remotio virtutis et malitiae sit secundum aliquam alterationem.

[72454] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 4 Secundo ibi: et totam moralem etc., probat idem sic. Omnis virtus moralis consistit in aliqua delectatione et tristitia: non enim est iustus, qui non gaudet iustis operationibus et tristatur de contrariis, et simile est in aliis virtutibus moralibus. Et hoc ideo, quia omnis appetitivae virtutis, in qua est virtus moralis, operatio terminatur ad delectationem et tristitiam; cum delectatio consequatur ex adeptione eius in quod appetitus fertur, tristitia vero ex superventione eius quod appetitus refugit. Unde concupiscens vel sperans delectatur, quando consequitur quod concupiscit vel sperat; et similiter iratus quando punit; timens vero et odiens tristatur, quando supervenit malum quod refugit. Omnis autem tristitia et delectatio vel est secundum actum de re praesenti, vel per memoriam de re praeterita, vel per spem de futuro. Si ergo sit delectatio secundum actum, huius delectationis causa est sensus: non enim conveniens coniunctum delectationem faceret, si non sentiretur. Similiter autem si sit delectatio per memoriam vel per spem, hoc a sensu procedit, dum vel reminiscimur quales voluptates passi sumus secundum sensum in praeterito, vel dum speramus quales patiemur in futuro. Ex quo patet quod delectatio et tristitia secundum partem sensitivam est, in qua alteratio accidit, ut supra dictum est. Si ergo virtus moralis et malitia opposita in delectatione et tristitia est; secundum delectationem autem et tristitiam alterari contingit: sequitur quod acceptio et remotio virtutis et malitiae sit consequenter ad aliquam alterationem. Sed notandum, quod signanter dixit totam virtutem moralem in delectationibus et tristitiis esse, ad differentiam intellectualis virtutis, quae etiam suam delectationem habet: sed illa delectatio non est secundum sensum; unde nec contrarium habet, nec secundum eam alterari contingit, nisi metaphorice.

[72455] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: at vero neque etc., ostendit quod alteratio non est in parte animae intellectiva. Et primo probat hoc in generali; secundo in speciali, ibi: neque igitur actus et cetera. Circa primum inducit talem rationem. Sciens maxime dicitur *ad aliquid*, scilicet ad scibile, cuius assimilatio in sciente, scientia est. Hoc autem sic probat. In nullo alio genere contingit quod aliquid de novo adveniat alicui absque eius mutatione, nisi in *ad aliquid*: fit enim aliquid aequale alicui, ipso non mutato, sed altero. Videmus autem quod nulla mutatione facta in potentia intellectiva, fit scientia, sed solum existente quodam in sensitiva parte: quia scilicet ex experientia particularium, quae pertinent ad sensitivam partem, accipimus scientiam universalis in intellectu, ut probatur in I Metaphys. et in II posteriorum. Cum igitur in *ad aliquid* non sit motus, ut supra probatum est, sequitur quod non sit alteratio in acceptione scientiae.

[72456] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: neque igitur actus etc., ostendit quod non sit in parte intellectiva alteratio, in speciali. Et primo quantum ad considerationem iam habentis scientiam, quae est scientiae usus; secundo quantum ad primam scientiae acceptionem, ibi: quae autem ex principio et cetera. Dicit ergo primo, quod ex quo in parte intellectiva non est alteratio, non potest dici quod ipse actus scientiae, qui est consideratio, sit generatio, nisi etiam aliquis dicat quod exterior inspectio oculi, et ipsum tangere, sint generationes quaedam. Sicut enim visio est actus visivae potentiae, et tangere est actus tactivae potentiae, ita et consideratio est actus

potentiae intellectivae. Actus autem non dicit generationem alicuius principii, sed magis processum a principio activo. Unde ipsum intelligere non est generatio vel alteratio. Tamen nihil prohibet aliquem actum consequi generationem vel alterationem; sicut ad generationem ignis sequitur quod calefaciat. Et similiter ad immutationem sensus a sensibili sequitur ipsum videre vel tangere.

[72457] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: quae autem ex principio etc., ostendit quod in acceptione scientiae non est generatio vel alteratio. Quidquid enim advenit alicui per solam quietationem et residentiam aliquarum perturbationum vel motionum, non advenit per generationem et alterationem: sed scientia, quae est cognitio speculativa, et prudentia, quae est ratio practica, adveniunt animae per quietationem et residentiam corporalium motionum et sensibilium passionum: non ergo scientia et prudentia adveniunt animae per generationem vel alterationem. Ad huius autem rationis manifestationem subiungit exempla. Ponatur quod aliquis habens scientiam dormiat vel inebrietur aut infirmetur, manifestum est quod non potest uti scientia et operari secundum eam: sed manifestum est quod quando perturbatio praedicta quiescit, et mens redit ad statum suum, tunc potest uti scientia, et secundum eam agere. Et tamen non dicimus quod cum dormiens excitatur, aut ebrius quiescit, aut animus infirmantis ad debitum ordinem per sanitatem reducitur, quod tunc factus sit sciens, quasi scientia de novo generata sit in ipso; quia inerat ei potentia habitualis *ad congruitatem scientiae*, idest ut reduceretur ad congruum statum quo uti scientia posset. Dicit autem quod tale aliquid contingit cum aliquis a principio acquirit scientiam. Videtur enim hoc fieri per hoc quod fit quaedam quietatio et residentia *turbationis*, idest inordinatarum motionum; quae pueris insunt, tum secundum corpus, quia natura tota est in mutatione propter augmentum; tum etiam secundum partem sensitivam, quia in eis passiones dominantur. Unde hoc quod dicit *quies*, potest referri ad turbationem corporalis motus, quae quiescit natura veniente ad statum: quod autem dicit *residentia*, potest referri ad passiones partis sensitivae, quae non totaliter quiescunt, sed *resident*; ex hoc scilicet quod deprimuntur sub ratione, non autem usque ad perturbandam rationem ascendunt; sicut dicimus residentiam in liquoribus, quando id quod est faeculentum descendit inferius, et id quod est superius remanet purum. Haec est igitur causa quare iuvenes non possunt addiscere, capiendo ea quae ab aliis dicuntur; neque per interiores sensus possunt iudicare de auditis aut de quibuscumque eorum cognitioni occurrentibus, ita bene sicut seniores vel *presbyteri* (quod idem est: nam presbyter in Graeco idem est quod senior in Latino). Et hoc ideo, quia multa perturbatio et multus motus est circa ipsos iuvenes, ut dictum est. Sed huiusmodi turbatio totaliter tollitur, vel etiam mitigatur, aliquando quidem a natura, sicut quando pervenitur ad statum senectutis, in quo huiusmodi motus quiescunt; aliquando autem ab aliquibus aliis causis, sicut ab exercitio et consuetudine: et tunc possunt bene addiscere et iudicare. Et inde est quod exercitium virtutum moralium, per quas huiusmodi passiones refraenantur, multum valet ad scientiam acquirendam. Sive ergo per naturam, sive per exercitium virtutis turbatio passionum quiescat, attenditur in hoc quaedam alteratio, cum passiones huiusmodi sint secundum partem sensitivam; sicut etiam est aliqua alteratio corporalis, cum dormiens surgit et fit vigilans, procedens ad actum. Ex quo patet quod acceptio scientiae non est alteratio, sed sequitur alterationem. Ex hoc autem ulterius universaliter concludit, quod alteratio est in sensibus exterioribus, et in sensibilibus,

et in tota parte animae sensitiva (quod dicit propter passiones interiores): sed in nulla alia parte animae est alteratio, nisi per accidens.

[72458] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 8 Quod autem Aristoteles hic de acceptione scientiae dicit, videtur esse secundum Platonicam opinionem. Posuit enim Plato quod sicut formae separatae sunt causae generationis et existentiae rerum naturalium, per hoc quod materia corporalis participat aliqualiter huiusmodi formas separatas; ita etiam sunt causa scientiae in nobis, per hoc quod anima nostra eas aliqualiter participat; ita quod ipsa participatio formarum separatarum in anima nostra est scientia. Sic enim verum erit quod accipitur scientia a principio, non per generationem alicuius scientiae in anima, sed solum per quietationem corporalium et sensibilium passionum, quibus impediebatur anima scientia uti. Sic etiam verum erit quod nulla mutatione facta in intellectu, ad solam praesentiam sensibilium quorum experientiam accipimus, fit homo sciens, sicut de relativis accidit; quia sensibilia secundum hoc non sunt necessaria ad scientiam, nisi ut ab eis quodammodo anima excitetur. Aristotelis autem opinio est, quod scientia fit in anima per hoc quod species intelligibiles, abstractae per intellectum agentem, recipiuntur in intellectu possibili, ut dicitur in III de anima. Unde et ibidem dicitur quod intelligere est quoddam pati; licet alia sit passibilitas sensus et intellectus. Nec est inconveniens quod Aristoteles hac opinione Platonis utatur. Est enim suae consuetudinis quod antequam probet suam sententiam, utatur sententia aliorum; sicut in tertio usus est quod omne corpus sensibile habet gravitatem vel levitatem, secundum opinionem Platonis; cuius contrarium ipse ostendet in I de caelo.

[72459] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 9 Salvantur tamen et hae rationes secundum opinionem Aristotelis. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod susceptivum aliquod tripliciter potest se habere ad formam suscipiendam. Quandoque enim est in ultima dispositione ad susceptionem formae, nullo impedimento existente nec in ipso nec in alio: et tunc statim ad praesentiam activi, susceptivum recipit formam absque aliqua alteratione, sicut patet in aere illuminato ad praesentiam solis. Aliquando autem susceptivum non est in ultima dispositione ad susceptionem formae: et tunc per se requiritur alteratio, secundum quam materia dispositionem acquirat ut sit propria huic formae, sicut cum de aere fit ignis. Aliquando vero susceptivum est in ultima dispositione ad formam, sed adest aliquod impedimentum, sicut cum aer impeditur ad susceptionem luminis, vel per clausionem fenestrae, vel per nebulas: et tunc requiritur alteratio vel mutatio per accidens, quae removeat prohibens. Intellectus ergo possibilis secundum se consideratus, semper est in ultima dispositione ad recipiendam speciem intelligibilem. Si ergo non sit impedimentum, statim ad praesentiam obiectorum per experimentum acceptorum, advenit ei species intelligibilis, sicut speculo forma specularis ad praesentiam corporis; et secundum hoc procedit prima eius ratio, qua dixit scientiam esse *ad aliquid.* Si vero sit impedimentum, sicut in iuvenibus accidit, oportet huiusmodi impedimenta auferri ad hoc quod species intelligibilis in intellectu recipiatur; et sic per accidens necessaria est alteratio.

Lectio 7

[72460] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod in mobilibus et motoribus necesse est ponere aliquod primum; quia ea quae sunt unius ordinis videntur comparabilia esse, et hoc ipsum quod est prius et posterius comparationem importat, vult ex consequenti inquirere de motuum comparatione. Et circa hoc duo facit: primo enim ostendit qui motus sint comparabiles ad invicem; secundo qualiter motus ad invicem comparentur, ibi: quoniam autem movens movet et cetera. Circa primum tria facit: primo movet dubitationem; secundo obiicit ad partes dubitationis, ibi: si ergo cum in aequali etc.; tertio dubitationem solvit, ibi: sed quaecumque non aequivoca et cetera. Movet autem dubitationem primo quidem in communi, quaerens utrum omnis motus sit comparabilis cuilibet motui, vel non: deinde vero in speciali, dubitationem inferens primo quidem de motibus unius generis. Quia si omnis motus cuilibet motui sit comparabilis secundum velocitatem et tarditatem (dictum est autem in sexto quod aequaliter velox est, quod movetur in aequali tempore per aequale spatium), sequetur quod motus circularis sit aequalis recto et maior et minor in velocitate; et ulterius quod linea circularis sit aequalis lineae rectae in quantitate, aut maior et minor; ex quo aeque velox est quod per aequale movetur in aequali tempore. Deinde infert dubitationem de motibus diversorum generum. Si enim omnes motus comparabiles sunt in velocitate, sequetur quod si in aequali tempore hoc quidem alteretur, illud vero moveatur secundum locum, quod sit aequalis in velocitate alteratio loci mutationi. Et ulterius, per definitionem aeque velocis, sequetur quod *passio*, idest passibilis qualitas, secundum quam est alteratio, sit aequalis longitudini spatii, quae pertransitur per motum localem: quod est impossibile manifeste, quia non conveniunt in eadem ratione quantitatis.

[72461] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit: si ergo etc., obiicit ad propositam dubitationem: et primo quantum ad comparationem alterationis et loci mutationis; secundo quantum ad comparationem motus circularis et recti, ibi: in circulo autem et recto et cetera. Concludit ergo primo ex praemissa ratione ad impossibile ducente, contrarium posito; quasi dicat: dictum est quod inconveniens est passionem esse aequalem longitudini: sed tunc aliquid est aequaliter velox, cum in aequali tempore movetur per aequale: ergo, cum nulla passio sit aequalis longitudini, sequitur quod loci mutatio non est aequalis in velocitate alterationi, neque maior aut minor. Ex quo ulterius concludi poterit, quod non omnes motus sint comparabiles.

[72462] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit: in circulo autem etc., prosequitur quantum ad aliam partem dubitationis, scilicet de motu circulari et recto. Et primo obiicit ad hoc quod motus circularis sit aeque velox motui recto; secundo obiicit in contrarium, ibi: at vero si sunt comparabilia et cetera. Circa primum duo facit: primo obiicit ad propositum; secundo excludit cavillosam responsionem, ibi: amplius nihil differt et cetera. Obiicit autem primo sic. Motus circularis et rectus sunt differentiae motus localis, sicut et motus sursum et deorsum. Sed statim necesse est quod aliquid velocius aut tardius moveatur, si unum movetur sursum, aliud deorsum; vel etiam si idem quandoque movetur sursum, quandoque deorsum. Videtur ergo quod similiter oporteat dicere quod motus rectus sit velocior aut tardior circulari; sive idem sit quod movetur

circulariter et recte, sive aliud et aliud. Est autem considerandum quod in hac ratione non facit mentionem de aeque veloci, sed de velociori et tardiori, quia haec ratio sumitur ex similitudine motus qui est sursum, cuius principium est levitas, et motus qui est deorsum, cuius principium est gravitas; quidam autem existimaverunt gravitatem et levitatem idem esse velocitati et tarditati (quod in quinto removit).

[72463] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: amplius nihil differt etc., excludit quandam cavillosam obviationem. Posset enim aliquis propter rationem praemissam concedere quod motus circularis esset aut velocior aut tardior quam rectus, non autem aeque velox. Et hoc excludit, dicens quod nihil differt quantum ad praesentem rationem, si aliquis dicat quod necessarium est quod id quod movetur circulariter, moveatur velocius aut tardius quam id quod movetur recte; quia secundum hoc motus circularis erit maior vel minor in velocitate quam rectus; unde sequitur quod etiam esse possit aequalis. Et quod hoc sequatur manifestat sic. Sit a tempus in quo aliquid velocius motum pertranseat ipsum b, qui est circulus: aliud autem tardius in eodem tempore pertranseat ipsum c, quod est recta linea. Quia ergo velocius in eodem tempore pertransit maius, sequetur quod b circulus sit aliquid maius quam c linea recta: sic enim supra in sexto definivimus velocius. Sed ibidem etiam diximus quod velocius in minori tempore pertransit aequale. Ergo erit accipere aliquam partem huius temporis quod est a, in qua corpus quod circulariter movetur, pertransibit aliquam partem huius circuli quod est b, et in eadem parte temporis pertransibit ipsum c; cum tamen corpus tardius in toto a tempore pertransiret totum c. Sequetur ergo quod illa pars circuli sit aequalis toti c, quia idem pertransit aequale in aequali tempore. Et sic linea circularis erit aequalis rectae, et motus circularis per consequens aeque velox recto.

[72464] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: at vero si sunt comparabilia etc., obiicit in contrarium. Quia si motus circularis et rectus sunt comparabiles in velocitate, sequitur quod modo dictum est, scilicet quod linea recta sit aequalis circulo, propter hoc quod aeque velox est quod per aequale movetur. Sed linea circularis et linea recta non sunt comparabiles, ut possint dici aequales: ergo neque motus circularis et rectus possunt dici aeque veloces.

[72465] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: sed quaecumque non aequivoca etc., solvit propositam dubitationem. Et primo inquirit in communi quid cui sit comparabile; secundo adaptat ad propositum, ibi: sic et circa motum et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit unum quod requiritur ad comparationem; secundo secundum, ibi: aut quia sunt in alio etc.; tertio concludit tertium, ibi: sic ergo non solum oportet et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit quid requiratur ad comparationem; secundo obiicit in contrarium, ibi: aut primum quidem etc.; tertio solvit, ibi: aut et in his eadem ratio et cetera.

[72466] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 7 Dicit ergo primo, quod quaecumque non sunt aequivoca, videntur esse comparabilia; ita scilicet quod secundum ea quae non aequivoce praedicantur, possint ea de quibus praedicantur, ad invicem comparari. Sicut *acutum* aequivoce sumitur: uno enim modo dicitur in magnitudinibus, secundum quem modum angulus dicitur acutus, et stylus acutus; alio modo dicitur in saporibus, secundum quem modum vinum dicitur acutum; tertio modo dicitur in

vocibus, secundum quem modum vox *ultima*, idest suprema, in melodiis, vel chorda in cythara dicitur acuta. Ideo ergo non potest fieri comparatio ut dicatur quid sit acutius, utrum stylus aut vinum aut vox ultima, quia acutum de eis aequivoce praedicatur: sed vox ultima potest comparari secundum acuitatem, ei quae est iuxta ipsam in ordine melodiae, propter hoc quod acutum non aequivoce, sed secundum eandem rationem praedicatur de utraque. Secundum hoc ergo poterit dici ad propositam quaestionem, quod ideo motus rectus et circularis non comparantur in velocitate, quia velox aequivoce dicitur hic et ibi. Et multo minus est eadem ratio velocis in alteratione et loci mutatione: unde etiam haec multo minus comparabilia sunt.

[72467] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit: aut primum quidem etc., obiicit contra id quod dictum est. Et dicit quod quantum ad primum aspectum hoc non videtur esse verum, quod si aliqua non sunt aequivoca, quod sint comparabilia. Inveniuntur enim aliqua non aequivoca, quae tamen non sunt comparabilia; sicut hoc ipsum quod est *multum*, secundum eandem rationem dicitur de aqua et de aere, et tamen non sunt comparabilia aer et aqua secundum multitudinem. Si autem non velit aliquis hoc concedere quod *multum* idem significet propter eius communitatem, saltem concedet quod *duplum*, quod est species *multiplicis*, idem significat in aere et aqua: utrobique enim significat proportionem duorum ad unum. Et tamen non sunt comparabilia aer et aqua secundum duplum et dimidium, ut dicatur quod aqua est duplum aeris, aut e converso.

[72468] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit: aut et in his eadem ratio etc., solvit propositam obiectionem. Et circa hoc duo facit: primo ponit solutionem; secundo confirmat eam, quandam quaestionem movendo, ibi: quoniam propter quid et cetera. Dicit ergo primo, quod potest dici quod in *multo* et *duplo* est eadem ratio quare non sunt comparabilia secundum quod dicuntur de aqua et aere, quae dicta est de *acuto*, secundum quod dicitur de stylo, vino et voce; quia etiam hoc ipsum quod est *multum*, aequivocum est. Et quia posset aliquis contra hoc obiicere ex hoc quod est eadem ratio *multi* secundum quod dicitur de utroque, ad hoc excludendum subiungit quod etiam *rationes*, idest definitiones, quorundam sunt aequivocae: sicut si dicat aliquis quod definitio *multi* est quod est *tantum et adhuc amplius*, hoc ipsum quod est *tantundem* et *aequale*, quod idem est, aequivocum est; quia aequale est quod habet unam quantitatem, non est autem eadem ratio unius quantitatis in omnibus. Ponitur autem hic ratio *multi* secundum quod *multum* importat comparationem, prout opponitur *pauco*; et non secundum quod accipitur absolute, prout opponitur *uni*. Et quod dixerat de *multo*, dicit consequenter de *duplo*. Quamvis enim ratio *dupli* sit, quod est proportio duorum ad unum, tamen ista etiam ratio continet aequivocationem: quia forte potest dici quod ipsum *unum* est aequivocum; et si unum aequivoce dicitur, sequitur quod duo, quia duo nihil aliud est quam bis unum. Est autem considerandum, quod multa quidem secundum abstractam considerationem vel logici vel mathematici non sunt aequivoca, quae tamen secundum concretam rationem naturalis ad materiam applicantis, aequivoce quodammodo dicuntur, quia non secundum eandem rationem in qualibet materia recipiuntur: sicut quantitatem et unitatem, quae est principium numeri, non secundum eandem rationem contingit invenire in corporibus caelestibus et in igne et in aere et aqua.

[72469] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit: quoniam propter quid etc., confirmat

quod dictum est, movendo quandam quaestionem. Si enim dicatur quod sit una natura *multi* et *dupli* et aliorum huiusmodi, quae non sunt comparabilia, sicut eorum quae univoce praedicantur; remanet quaestio quare quaedam quae habent unam naturam, sunt comparabilia, quaedam vero non sunt comparabilia. Videtur enim quod de similibus debeat esse idem iudicium. Deinde cum dicit: aut quia sunt in alio etc., respondet ad quaestionem motam, ponendo secundum quod ad comparationem requiritur. Et circa hoc duo facit: primo ponit secundum quod requiritur ad comparationem; secundo ostendit quod nec istud sufficit, ibi: aut manifestum est et cetera. Dicit ergo primo, quod ista potest esse ratio quare quaedam quorum est una natura, sunt comparabilia, quaedam vero non: quia si una natura recipiatur in diversis secundum unum primum subiectum, erunt illa ad invicem comparabilia; sicut equus et canis comparari possunt secundum albedinem, ut dicatur quod eorum sit albius, quia non solum est eadem natura albedinis in utroque, sed etiam est unum primum subiectum in quo recipitur albedo, scilicet superficies. Et similiter magnitudo est comparabilis in utroque, ut dicatur quod eorum sit maius; quia idem est subiectum magnitudinis in utroque, scilicet substantia corporis mixti. Sed aqua et vox non sunt comparabilia secundum magnitudinem, ut dicatur quod vox est maior quam aqua, aut e converso; quia licet magnitudo secundum se sit eadem, non tamen est idem receptivum: quia secundum quod dicitur de aqua, subiectum eius est substantia; secundum autem quod dicitur de voce, subiectum eius est sonus, qui est qualitas.

[72470] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit: aut manifestum est etc., ostendit quod nec hoc sufficit, duabus rationibus. Quarum prima est: si propter hoc solum aliqua essent comparabilia, quia est subiectum non differens, sequeretur quod omnia haberent unam naturam; quia de quibuscumque diversis posset dici, quod non differunt nisi quia sunt in alio et alio subiecto primo. Et secundum hoc sequeretur quod hoc ipsum quod est aequale, et quod est dulce, et quod est album, esset una et eadem natura; sed differret solum per hoc quod est in alio et alio receptivo. Et hoc videtur inconveniens, quod omnia habeant unam naturam. Est autem considerandum, quod ponere diversitatem rerum propter diversitatem susceptivi tantum, est opinio Platonica, quae posuit unum ex parte formae, et dualitatem ex parte materiae; ut tota diversitatis ratio ex materiali principio proveniret. Unde et *unum* et ens posuit univoce dici, et unam significare naturam: sed secundum diversitatem susceptivorum, rerum species diversificari. Secunda ratio, quam ponit ibi: amplius susceptivum etc., est quod non quodlibet est susceptivum cuiuslibet; sed unum est primo susceptivum unius; et sic forma et susceptivum ad invicem dicuntur. Si ergo sunt plura prima susceptiva, necesse est quod sint plures naturae susceptae: aut si est una natura suscepta, necesse est quod sit unum primum susceptivum.

[72471] In Physic., lib. 7 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit: sic ergo non solum etc., concludit quod requiritur tertium ad hoc quod aliqua sint comparabilia. Et dicit quod oportet ea quae sunt comparabilia, non solum non esse aequivoca, quod erat primum; sed etiam non habere differentiam, neque ex parte subiecti primi in quo aliquid recipitur, quod erat secundum; neque ex parte eius quod recipitur, quod est forma vel natura; et hoc est tertium. Et exemplificat de hoc tertio. Quia color dividitur in diversas species coloris: unde non est comparabile secundum quod de eis praedicatur;

licet non dicatur aequivoce, et licet etiam habeat unum primum subiectum, quod est superficies, quod est primum subiectum generis, non autem alicuius speciei coloris. Non enim possumus dicere quid sit magis coloratum, utrum album vel nigrum: haec enim comparatio non esset secundum aliquam determinatam speciem coloris, sed secundum ipsum colorem communem. Secundum vero album, quod non dividitur in diversas species, potest fieri comparatio omnium alborum, ut dicatur quid sit albius.

Lectio 8

[72472] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 1 Postquam philosophus ostendit in communi, quid requiratur ad hoc quod aliqua sint comparabilia, applicat inventam veritatem ad comparationem motuum, de qua hic intendit. Et primo in communi; secundo comparando motus diversorum generum, ibi: si autem aliud etc.; tertio comparando motus unius generis ad invicem, ibi: quare si quae in aequali et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut in aliis requiritur ad hoc quod sint comparabilia, quod non sint aequivoca, et quod sit idem primum susceptivum, et quod sit eadem species; sic et circa motum aeque velox dicitur illud quod movetur in aequali tempore, per tantum et aequale alterius longitudinis, *in hac*, idest secundum mutationem eiusdem speciei.

[72473] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit: si autem aliud etc., agit de comparatione motuum diversorum generum. Et dicit secundum praemissa, quod si unum mobile alteretur, aliud vero *ducatur*, idest secundum locum moveatur, numquid potest dici quod alteratio sit aeque velox loci mutationi? Sed hoc dicere esset inconveniens. Cuius causa est, quia motus habet diversas species, et iam dictum est quod ea quae non sunt unius speciei, non sunt comparabilia. Quia ergo loci mutatio non est eiusdem speciei cum alteratione, non sunt comparabiles velocitates alterationis et loci mutationis.

[72474] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: quare si quae in aequali tempore etc., agit de comparatione motuum unius generis in uno genere. Et primo quantum ad loci mutationem; secundo quantum ad alterationem, ibi: de alteratione autem quomodo etc.; tertio quantum ad generationem et corruptionem, ibi: et in generatione autem et cetera. De augmento autem et diminutione mentionem non facit, quia eadem ratio est in his et in loci mutatione, cum sint et ipsi secundum aliquam magnitudinem. Circa primum tria facit: primo ostendit quid requiritur ad hoc quod duo motus locales sint ad invicem comparabiles; secundo excludit quoddam quod videbatur ad hoc requiri, ibi: aliquando autem in quo etc.; tertio concludit principale intentum, ibi: quare quae in aequali tempore et cetera. Circa primum duo facit: primo concludit inconveniens quod sequeretur si omnes loci mutationes essent comparabiles; secundo assignat causam quare non sint comparabiles, ibi: utrum ergo causa et cetera.

[72475] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 4 Dicit ergo primo, quod si aeque velocia sunt quae moventur localiter per aequalem magnitudinem in aequali tempore, et omnes loci mutationes contingit esse

aeque veloces, sequetur quod sit aequalis rectus et circularis. Quod potest intelligi dupliciter: uno modo de motu recto et circulari; alio modo de linea recta et circulari; et hoc melius est, hoc enim sequitur ex eo quod praemisit. Si enim omnis motus rectus et circularis sunt aeque veloces; sunt autem aeque veloces motus, quando aequales magnitudines pertranseunt in aequali tempore; sequitur quod magnitudo recta et circularis sint aequales. Quod relinquitur pro inconvenienti.

[72476] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: utrum ergo causa etc., inquirit de causa incomparabilitatis motus recti et circularis. Quia enim concluserat quod si sunt aeque veloces, sequitur etiam magnitudines esse aequales, quod inconveniens videtur; posset aliquis dubitare utrum causa huius incomparabilitatis sit ex parte motus, vel ex parte magnitudinum. Et hoc est quod quaerit: utrum causa quare motus rectus non sit aeque velox motui circulari, sit quia loci mutatio est genus continens sub se diversas species (dictum est autem supra quod ea quae sunt diversa secundum speciem, non comparantur); aut causa eius est, quia linea est genus continens sub se rectum et circulare, sicut diversas species. Ex parte autem temporis non potest esse causa huius incomparabilitatis, quia omne tempus est *atomus*, idest indivisibile, secundum speciem. Huic ergo quaestioni respondet quod utrumque simul coniungitur; quia ex utraque parte invenitur differentia speciei: ita tamen quod diversitas speciei in loci mutatione causatur ex diversitate speciei in magnitudine super quam est motus. Et hoc est quod dicit, quod si illud super quod movetur, habet species, sequitur quod loci mutatio species habeat.

[72477] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit: aliquando autem in quo etc., excludit quoddam quod posset videri esse requirendum ad identitatem speciei et comparabilitatem in motibus localibus. Et dicit quod aliquando loci mutationes diversificantur secundum illud *in quo*, idest per quod sicut per instrumentum est loci mutatio; sicut si pedes sint quibus aliquid movetur, dicitur ambulatio; si autem sint alae, dicitur volatio. Sed hoc non facit diversitatem speciei in motibus localibus, *sed figuris loci mutatio alia*: idest, ista diversitas mutationum non est secundum speciem, sed solum secundum quandam figuram motus, ut Commentator exponit. Sed melius potest dici, quod hic intendit dicere quod loci mutatio specie non diversificatur per instrumenta motus, sed per figuras magnitudinis super quam transit motus: sic enim rectum et circulare differunt. Et ratio huius est, quia motus non recipiunt speciem a mobilibus, sed potius a rebus secundum quas mobilia moventur; instrumenta autem se tenent ex parte mobilium, figurae autem ex parte rei in qua est motus.

[72478] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: quare quae in aequali tempore etc., concludit propositum. Et circa hoc tria facit: primo concludit principale propositum; secundo elicit quoddam consideratione dignum ex conclusione praemissa, ibi: et significat ratio haec etc.; tertio inquirit de diversitate speciei, ibi: quando igitur altera est species et cetera. Concludit ergo primo, quod ex quo motus non sunt comparabiles nisi sint unius speciei; et motus locales non sint unius speciei nisi sit eadem magnitudo secundum speciem: sequitur quod illa sint aeque velocia, quae moventur in aequali tempore secundum magnitudinem eandem: sed ita tamen, quod *idem* accipiatur quod est indifferens specie. Sic enim et motui conveniet quod sit indifferens specie. Et ideo hoc praecipue

considerandum est in comparatione motuum, quae sit differentia motus: quia si est differentia genere vel specie, non sunt comparabiles; si autem est differentia secundum accidens, comparabiles sunt.

[72479] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: et significat ratio haec etc., elicit ex praemissis quoddam consideratione dignum, scilicet quod genus non est aliquid unum simpliciter, species autem est aliquid unum simpliciter. Et hoc significatur ex ratione praecedenti, qua ostensum est quod ea quae sunt unius generis, non sunt comparabilia; quae vero sunt unius speciei, comparabilia sunt; cum tamen supra dictum sit, quod eadem natura comparabilium est: ex quo videtur quod genus non sit una natura, sed species sit una natura. Et huius ratio est, quia species sumitur a forma ultima, quae simpliciter una est in rerum natura: genus autem non sumitur a forma aliqua quae sit una in rerum natura, sed secundum rationem tantum; non est enim aliqua forma ex qua homo sit animal, praeter illam ex qua homo est homo. Omnes igitur homines, qui sunt unius speciei, conveniunt in forma quae constituit speciem, quia quilibet habet animam rationalem: sed non est in homine, equo aut asino aliqua anima communis, quae constituat animal, praeter illam animam quae constituit hominem vel equum aut asinum (quod si esset, tunc genus esset unum et comparabile, sicut et species); sed in sola consideratione accipitur forma generis, per abstractionem intellectus a differentiis. Sic igitur species est unum quid a forma una in rerum natura existente: genus autem non est unum; quia secundum diversas formas in rerum natura existentes, diversae species generis praedicationem suscipiunt. Et sic genus est unum logice, sed non physice. Quia ergo genus quodammodo est unum, et non simpliciter, *iuxta genera latent multa*: idest, per similitudinem et propinquitatem ad unitatem generis, multorum aequivocatio latet. Sunt autem quaedam aequivocationum multum distantes, in quibus sola communitas nominum attenditur; sicut si canis dicatur caeleste sidus, et animal latrabile. Quaedam vero sunt quae habent quandam similitudinem; sicut si hoc nomen *homo* dicatur de vero homine et de homine picto, inquantum habet similitudinem quandam veri hominis. Quaedam vero aequivocationes sunt proximae: aut propter convenientiam in genere (sicut si corpus dicatur de corpore caelesti et de corpore corruptibili, aequivoce dicitur, naturaliter loquendo, quia eorum non est materia una. Conveniunt tamen in genere logico: et propter hanc generis convenientiam videntur omnino non aequivoca esse): aut etiam sunt propinquae secundum aliquam similitudinem; sicut ille qui docet in scholis dicitur magister, et similiter ille qui praeest domui dicitur magister domus, aequivoce, et tamen propinqua aequivocatione propter similitudinem; uterque enim est rector, hic quidem scholarum, ille vero domus. Unde propter hanc propinquitatem vel generis vel similitudinis, non videntur esse aequivocationes, cum tamen sint.

[72480] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: quando igitur altera etc., quia dixerat quod considerandum est quae sit differentia motus, utrum scilicet motus differant specie; hic inquirit quomodo differentia speciei accipi possit, tam in motibus quam in aliis. Et quia essentiam speciei significat definitio, quaerit duas quaestiones: unam de specie, et aliam de definitione. Quaerit ergo primo de specie, quando sit iudicanda altera species: utrum ex hoc solo quod eadem natura sit in alio et alio susceptibili, sicut Platonici posuerunt. Sed hoc secundum praemissa non potest esse verum. Dictum est enim quod genus non est simpliciter unum: et ideo differentia speciei non

attenditur per hoc quod aliquid idem sit in alio et alio, nisi secundum Platonicos, qui posuerunt genus esse simpliciter unum. Et propter hoc, quasi quaestionem solvens, subiungit: *aut si aliud in alio*; quasi dicat: non propter hoc est alia species, quia est idem in alio; sed quia est alia natura in alio susceptibili. Secundam quaestionem movet de definitione: et est quaestio *quid sit terminus*, idest, quae sit definitio declarans speciem. Et quia ea quae sunt idem definitione, sunt idem simpliciter, ideo quasi solvens subiungit, quod illud est propria definitio rei, quo possumus discernere utrum sit idem aut aliud, puta album vel dulce. Et hoc quod dico *aliud*, potest duobus modis accipi, sicut et prius: uno scilicet modo ut album dicatur aliud a dulci, quia in albo invenitur alia natura subiecta quam in dulci; alio modo, quia non solum secundum naturam subiectam differunt, sed omnino non sunt idem. Quae quidem duo sunt eadem cum his quae supra posuit: *si idem in alio, aut si aliud in alio.* Manifestum est enim quod eadem est ratio identitatis et diversitatis, et in specie et in definitione.

[72481] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: de alteratione autem etc., agit de comparatione alterationum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod una alteratio est aeque velox alteri; secundo inquirit secundum quid aequalitas velocitatis attendatur in alteratione, ibi: sed quid alteratum est et cetera. Quaerit ergo primo de alteratione, quomodo sit una alteratio aequaliter velox alteri alterationi. Et quod duae alterationes sint aeque veloces, probat. Sanari enim est alterari: contingit autem unum cito sanari, et alium tarde; et contingit etiam quosdam simul sanari: ergo una alteratio est aeque velox alteri; illud enim dicitur aeque velociter moveri, quod in aequali tempore movetur.

[72482] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit: sed quid alteratum etc., quia in motu locali, ad hoc quod sit aequalis velocitas, requiritur non solum aequalitas temporis, sed etiam aequalitas magnitudinis quae pertransitur; supposito quod in alteratione aequalitas temporis requiratur ad aequalem velocitatem, inquirit quid aliud requiratur. Et hoc est quod dicit: *sed quid alteratum est?* Idest, quid est illud, ad quod cum pervenerit alteratio in aequali tempore, possit dici aeque velox? Et ratio dubitationis est, quia in qualitate, circa quam est alteratio, non invenitur aequale: ut possimus dicere quod quando pervenit ad aequalem quantitatem in aequali tempore, sit aeque velox alteratio; sicut dicebatur in motu locali, et etiam dici potest in augmento et diminutione. Sed sicut in quantitate invenitur aequalitas, ita et in qualitate invenitur similitudo. Huic ergo quaestioni respondet cum subdit: sed sit idem et cetera. Et primo ponit responsionem ad quaestionem: et dicit quod alteratio debet dici aeque velox, si in aequali tempore mutatum sit *idem*, idest illud quod est alteratum.

[72483] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 12 Secundo ibi: utrum ergo etc., movet quaestionem circa positam solutionem: et est quaestio quam primo movet, talis. Cum enim dictum sit quod aeque velox alteratio est, si sit idem quod alteratum est in aequali tempore; in eo autem quod est alteratum duo est considerare, scilicet passionem secundum quam fit alteratio, et subiectum in quo est passio: est ergo quaestio utrum huiusmodi comparationem oporteat accipere secundum identitatem passionis, an secundum identitatem subiecti in quo est passio.

[72484] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 13 Secundo ibi: hic igitur etc., solvit quaestionem quantum ad unam partem: et dicit quod in alteratione ex parte passionis duplex identitas attendi debet, ad hoc quod sit aeque velox alteratio. Primo quidem quod sit eadem qualitas secundum speciem: puta ut accipiatur eadem sanitas, ut oculi aut alicuius huiusmodi. Secundo ut eadem qualitas accepta similiter insit, neque magis neque minus. Sed si *passio*, idest passibilis qualitas, est altera secundum speciem, puta si unum alteratum fiat album et aliud sanetur; in his duabus passionibus nihil est idem, neque aequale, neque simile. Unde secundum diversitatem harum passionum fiunt diversae species alterationis, et non est una alteratio: sicut etiam supra dictum est, quod motus rectus et circularis non sunt una loci mutatio. Et ideo ad comparandum tam loci mutationes quam alterationes, considerandum est quot sint species alterationis vel loci mutationis, utrum scilicet eadem vel plures. Et hoc quidem potest considerari ex rebus in quibus est motus: quia si illa *quae moventur*, idest secundum quae est motus per se et non secundum accidens, differunt specie, et motus specie differunt; si vero differunt genere, et motus differunt genere; et si numero, et motus differunt numero, ut in quinto dictum est.

[72485] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 14 Tertio ibi: sed utrum oporteat etc., determinata una parte quaestionis quam moverat, quaerit de alia. Et est quaestio utrum ad hoc quod iudicentur alterationes esse similes vel aeque veloces, oporteat respicere solum ad passionem, si sit eadem; aut etiam oporteat respicere ad subiectum quod alteratur; ita scilicet quod si huius corporis tanta pars sit albata in hoc tempore, et alterius corporis aequalis pars sit albata in eodem vel aequali tempore, dicatur alteratio aeque velox. Et solvit quod oportet ad utrumque respicere, scilicet ad passionem et subiectum: diversimode tamen. Quia iudicamus alterationem esse eandem vel aliam ex parte passionis, secundum quod est eadem vel alia: sed iudicamus alterationem aequalem vel inaequalem, secundum quod pars subiecti alterati est aequalis vel inaequalis: si enim huius corporis albetur magna pars, alterius autem parva, erit quidem alteratio eadem specie, sed non aequalis.

[72486] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 15 Deinde cum dicit: et in generatione etc., ostendit quomodo debeat fieri comparatio in generatione et corruptione. Et primo secundum opinionem propriam; secundo secundum opinionem Platonis, ibi: et si est numerus substantia et cetera. Dicit ergo primo, quod in generatione et corruptione, ad hoc quod generatio dicatur aeque velox, considerandum est si in aequali tempore sit idem quod generatur et indivisibile secundum speciem: puta si in utraque generatione generetur homo in aequali tempore, est aeque velox generatio. Sed non est aeque velox generatio ex hoc solo quod in aequali tempore generatur animal; quia quaedam animalia propter sui perfectionem indigent maiori tempore ad generationem: sed velocior dicitur esse generatio, si in aequali tempore generetur alterum; puta si in tanto tempore, in quo ex una parte generatur canis, ex alia parte generetur equus, esset equi velocior generatio. Et quia in alteratione ex parte passionis dixerat duo consideranda, scilicet si est eadem sanitas, et iterum si similiter existit et neque magis neque minus; hic autem in generatione unum tantum dixit considerandum, scilicet si sit idem quod generatur; huius modo causam assignat dicens: *non enim habemus aliqua duo in quibus alteritas, sicut dissimilitudo.* Quasi dicat: ideo in generatione hoc solum considerandum utrum sit idem quod generatur, quia in generatione non habemus aliquid quod possit variari per duo, secundum quae

attendatur aliqua alteritas; sicut in alteratione accidit dissimilitudo per hoc quod una et eadem qualitas variatur secundum magis et minus: substantia enim, cuius est generari, non recipit magis et minus.

[72487] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 16 Deinde cum dicit: et si est numerus etc., agit de comparatione generationis secundum opinionem Platonis, qui ponebat numerum esse substantiam rei, propter hoc quod *unum* quod est principium numeri, putabat esse idem cum *uno* quod convertitur cum ente, et rei substantiam significat. Ipsum autem quod est *unum*, est omnino unius naturae et speciei. Si ergo numerus, qui nihil est aliud quam aggregatio unitatum, sit substantia rerum secundum Platonicos, sequetur quod dicetur quidem maior et minor numerus secundum diversam speciem quantitatis; sed tamen quantum ad substantiam erit similis speciei. Et inde est quod Plato posuit speciem, *unum*: contraria vero, per quae diversificantur res, *magnum et parvum*, quae sunt ex parte materiae. Et sic sequetur quod sicut una et eadem sanitas habet duo, inquantum recipit magis et minus; sic etiam et substantia, quae est numerus, cum sit unius speciei ex parte unitatis, habebit aliqua duo, inquantum est maior et minor numerus. Sed in substantia non est commune nomen positum, quod significet *utrumque*, idest diversitatem quae accidit ex maioritate et minoritate numeri; sicut in passionibus, cum passio plus inest, aut qualitercumque est excellens, dicitur *magis*, ut puta magis album vel magis sanum; in quantitate autem, cum fuerit excellens, dicitur *maius*, ut maius corpus aut maior superficies. Sic autem non habemus nomen positum, quo communiter significetur excellentia substantiae, quae est ex maioritate numeri, secundum Platonicos.

Lectio 9

[72488] In Physic., lib. 7 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit qui motus sint comparabiles ad invicem, hic docet quomodo comparentur. Et primo in motu locali; secundo in aliis motibus, ibi: sic igitur est in alteratione et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit ea secundum quae oportet comparari motus locales ad invicem; secundo accipit regulas comparationis secundum praedicta, ibi: si igitur a quod est movens et cetera. Dicit ergo primo, quod movens localiter semper movet aliquod mobile, et iterum in aliquo tempore, et usque ad aliquam quantitatem spatii. Quod ideo oportet esse, quia sicut in sexto probatum est, semper simul aliquid movet et movit. Probatum est enim ibi, quod omne quod movetur, iam est motum per aliquam partem spatii, et per aliquam partem temporis. Unde sequitur quod et illud quod movetur est aliquod quantum et divisibile, et etiam illud per quod movetur, et tempus in quo movetur. Movens autem non omne est quantum, ut in octavo probabitur: sed tamen manifestum est aliquod quantum esse movens; et de hoc movente hic proponit regulas comparationis.

[72489] In Physic., lib. 7 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: si igitur a etc., ponit regulas comparationis. Et primo secundum divisionem mobilis; secundo quando movens dividitur, ibi: et si eadem potentia et cetera. Dicit ergo primo: accipiatur aliquod movens quod sit a, et aliquod mobile quod sit b, et longitudo spatii pertransiti quae sit c; et tempus in quo a movet b per c sit d. Si ergo

accipiatur aliqua alia potentia movens, aequalis potentiae ipsi a, sequetur quod illa potentia movebit medietatem mobilis quod est b, in eodem tempore per longitudinem quae sit dupla quam c; sed medietatem mobilis movebit per totam longitudinem c, in medietate temporis quod est d. Ex his igitur verbis philosophi duae regulae generales accipi possunt. Quarum prima est, quod si aliqua potentia movet aliquod mobile per aliquod spatium in aliquo tempore, medietatem illius mobilis per duplum spatium movebit vel aequalis potentia in eodem tempore, vel eadem in alio aequali. Alia regula est, quod medietatem mobilis movebit per idem spatium aequalis potentia in medietate temporis. Et horum ratio est, quia sic conservabitur eadem *analogia*, idest eadem proportio. Manifestum est enim quod velocitas motus est ex victoria potentiae moventis super mobile: quanto autem mobile fuerit minus, tanto potentia moventis magis excedit ipsum: unde velocius movebit. Velocitas autem motus diminuit tempus, et auget longitudinem spatii: quia velocius est quod in aequali tempore pertransit maiorem magnitudinem, et aequalem magnitudinem in minori tempore, ut in sexto probatum est. Ergo secundum proportionem qua subtrahitur a mobili, oportet subtrahi de tempore, vel addi ad longitudinem spatii, dummodo movens sit idem vel aequale.

[72490] In Physic., lib. 7 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: et si eadem potentia etc., docet comparare motus ex parte moventis: et primo secundum divisionem moventis; secundo secundum oppositam congregationem, ibi: si vero duo et utrumque et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit comparationem veram; secundo removet comparationes falsas, ibi: et si e ipsum z etc.; tertio ex hoc solvit rationem Zenonis, ibi: propter hoc Zenonis ratio et cetera. Dicit ergo primo, quod si aliqua potentia idem mobile movet in eodem tempore per tantum spatium, ipsamet movet medietatem mobilis in medietate temporis per idem spatium; vel in eodem tempore movet medium mobilis per duplum spatium; sicut et de aequali potentia dictum est. Et ulterius, si dividatur potentia, media potentia movebit medietatem mobilis per idem spatium in aequali tempore. Sed hoc intelligendum est, quando potentia est talis quae per divisionem non corrumpitur. Loquitur enim secundum considerationem communem, nondum applicando ad aliquam specialem naturam, sicut et in omnibus quae praemisit. Et ponit exemplum. Si enim accipiatur medietas huius potentiae quae est a, et dicatur e; et accipiatur medietas mobilis quod est b, et dicatur z: sicut a movebat b per c in tempore d, ita e movebit z per idem spatium in aequali tempore; quia et hic etiam servatur eadem proportio virtutis motivae ad corpus ponderosum quod movetur. Unde sequitur quod in aequali tempore fiat motus per aequale spatium, sicut dictum est.

[72491] In Physic., lib. 7 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit: et si e ipsum z etc., excludit duas falsas comparationes. Quarum prima est, quod addatur ad mobile, et non addatur ad potentiam moventem. Unde dicit quod si e, quod est medietas motivae potentiae, moveat z, quod est medietas mobilis, in tempore d secundum spatium c; non est necessarium quod ipsa potentia dimidiata, quae est e, moveat mobile quod sit in duplo maius quam z, in aequali tempore secundum medietatem spatii quod est c; quia poterit esse quod dimidia potentia duplum mobile nullo modo movere poterit. Sed si posset movere, teneret haec comparatio. Secunda falsa comparatio est, quando dividitur movens, et non dividitur mobile. Et hanc excludit ibi: si vero a etc.: dicens quod si potentia movens quae

est a, moveat mobile quod est b, in tempore d, per spatium quod est c; non oportet quod medietas moventis moveat totum mobile quod est b, in tempore d, neque etiam per quamcumque partem spatii c, cuius partis sit proportio ad totum spatium c sicut e converso erat quando comparabamus a ad z, idest totam potentiam motivam ad partem mobilis. Illa enim erat conveniens comparatio, sed hic non: quia potest contingere quod medietas moventis non movebit totum mobile per aliquod spatium. Si enim aliqua tota virtus movet totum mobile, non sequitur quod medietas illius virtutis moveat totum mobile, neque per quantumcumque spatium, neque in quocumque tempore: quia sequeretur quod solus unus homo posset movere navem per aliquod spatium, si potentia trahentium dividatur secundum numerum trahentium, et secundum longitudinem spatii per quod omnes simul trahunt navem.

[72492] In Physic., lib. 7 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: propter hoc Zenonis ratio etc., secundum praemissa solvit rationem Zenonis, qui volebat probare quod quodlibet granum milii faciat aliquem sonum, proiectum in terra, quia totus modius milii, quando in terram effunditur, facit aliquem sonum. Sed Aristoteles dicit quod haec Zenonis ratio non est vera, scilicet quod *quaelibet pars milii sonet*, idest quodlibet granum milii sonum faciat cum cadit in terram: quia nihil prohibet dicere quod granum milii in nullo tempore movet aerem intantum ut faciat sonum, quem aerem movet ad sonum faciendum totius modius cadens. Et ex hoc possumus concludere quod non est necessarium, quod si aliqua quantacumque pars existens in toto, movet, quod separatim per se existens movere possit: quia pars in toto non est in actu, sed in potentia, maxime in continuis. Sic enim aliquid est ens, sicut et *unum; unum* autem est quod est in se indivisum et ab aliis divisum: pars autem prout est in toto, non est divisa in actu, sed in potentia tantum: unde non est actu ens neque una, sed in potentia tantum. Et propter hoc etiam non agit pars, sed totum.

[72493] In Physic., lib. 7 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: si vero duo, et utrumque etc., ponit comparationem secundum aggregationem moventium. Et dicit quod si sint duo, et utrumque eorum moveat; quorum utrumque per se moveat tantum mobile in tanto tempore per tantum spatium: quando coniunguntur istae duae potentiae moventium, movebunt illud quod est coniunctum ex ponderibus motis, per aequale spatium in aequali tempore: quia in hoc etiam servatur eadem analogia.

[72494] In Physic., lib. 7 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: sic igitur est in alteratione etc., ponit easdem comparationis regulas in aliis motibus. Et circa hoc tria facit: primo ostendit divisibilitatem eorum secundum quae attenduntur comparationes motuum; secundo ponit comparationes veras, ibi: in duplo duplum etc.; tertio removet comparationes falsas, ibi: si autem alterans et cetera. Dicit ergo primo quantum ad augmentum, quod sunt tria, scilicet augens, et id quod augetur, et tempus: et haec tria habent aliquam quantitatem. Est etiam quarto accipere quantitatem, secundum quam augens auget, et auctum augetur. Et haec etiam quatuor est accipere in alteratione: scilicet alterans, et quod alteratur, et quantitas passionis secundum quam fit alteratio, quae inest secundum magis et minus, et iterum quantitas temporis in quo fit alteratio; sicut et haec quatuor in motu locali inveniebantur.

[72495] In Physic., lib. 7 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: in duplo duplum etc., ponit comparationes veras. Et dicit quod si aliqua potentia secundum hos motus moveat tantum in tanto tempore, in duplo tempore movebit duplum: et si moveat duplum, hic erit in duplo tempore. Et similiter movebit eadem potentia medium in medio tempore: aut si moveat in medio tempore, erit dimidium quod est motum. Aut si sit dupla potentia, in aequali tempore movebit duplum.

[72496] In Physic., lib. 7 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit: si autem alterans etc., excludit falsam comparationem. Et dicit quod si aliqua potentia moveat motu alterationis et augmenti tantum in tanto tempore, non necesse est quod medietas potentiae moveat medietatem in eodem tempore, aut in medio tempore tantundem: sed forte continget quod nihil augmentabit vel alterabit, *sicut et in gravi*, idest sicut dictum est quod dimidiata potentia non potest movere totum pondus, neque per totum spatium, neque per aliquam eius partem. Est enim intelligendum, quod hoc quod dicit: *in medio medium, aut in aequali duplum*, ly duplum et medium (quod in accusativo ponitur) non accipitur pro dimidio vel duplo ipsius mobilis, sed pro dimidio et duplo ex parte rei in qua est motus, scilicet qualitatis aut quantitatis, quae ita se habent in istis duobus motibus, sicut longitudo spatii in motu locali: alioquin non similiter esset in istis motibus et in motu locali. In motu enim locali, dictum est quod si tanta potentia movet tantum mobile, medietas movebit medietatem mobilis: hic autem dicitur quod medietas forte nihil movebit. Sed intelligendum est de toto mobili integro: quia virtus motiva dimidiata non movebit ipsum, neque per tantam quantitatem aut qualitatem, neque per eius medium.

Liber 8

Lectio 1

[72497] In Physic., lib. 8 l. 1 n. 1 Postquam philosophus in praecedenti libro ostendit quod necesse est ponere primum mobile, et primum motum, et primum motorem; in hoc libro intendit inquirere qualis sit primus motor, et primus motus, et primum mobile. Et dividitur in partes duas: in prima praemittit quoddam quod est necessarium ad sequentem investigationem, scilicet motum esse sempiternum; in secunda procedit ad investigationem propositi, ibi: principium autem considerationis et cetera. Circa primum tria facit: primo movet dubitationem; secundo ostendit veritatem secundum suam opinionem, ibi: incipiemus autem primum etc.; tertio solvit ea quae in contrarium obiici possunt, ibi: contraria autem his et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit dubitationem; secundo ponit opiniones ad utramque partem, ibi: sed quanti quidem etc.; tertio ostendit utilitatem huius considerationis, ibi: considerandum igitur de hoc et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit dubitationem de qua investigare intendit; secundo respondet tacitae quaestioni, ibi: esse quidem igitur et cetera.

[72498] In Physic., lib. 8 l. 1 n. 2 Circa primum sciendum est, quod Averroes dicit quod Aristoteles in hoc capitulo non intendit inquirere in universali utrum motus sit sempiternus, sed de primo

motu. Sed si quis consideret et verba et processum philosophi, hoc est omnino falsum. Verba enim philosophi universaliter de motu loquuntur, quia dicit: *utrum factus sit aliquando motus, cum non esset prius, et corrumpitur iterum sic quod moveri nihil sit.* Ex quo manifeste apparet quod non de aliquo motu determinato quaerit, sed universaliter: utrum aliquando nihil fuerit motus. Ex ipso etiam Aristotelis processu apparet hoc esse falsum. Primo quidem quia consuetudo sua est, semper ad propositum ex propriis argumentari; si quis autem sequentes rationes consideret quas inducit, in nulla earum sumitur aliquid pro medio, quod proprie ad primum motum pertineat, sed ad motum in communi. Unde ex hoc satis apparet quod intendit hic inquirere de sempiternitate motus in communi. Secundo quia, si iam probatum esset quod est aliquis motus unus vel plures sempiterni, frustra inquireret inferius, utrum aliqua moveantur semper; cum hoc iam esset probatum. Ridiculum est etiam dicere quod Aristoteles inferius reiteret suam considerationem a principio, quasi aliquid omisisset, ut Commentator fingit. Erat enim copia Aristoteli corrigendi librum suum, et supplendi in loco debito quod fuerat omissum, ut non inordinate procederet. Si enim hoc capitulum exponatur secundum praedicti Commentatoris intentionem, omnia sequentia confusa et inordinata apparebunt. Nec est mirum: quia uno inconvenienti posito, alia sequuntur. Adhuc autem manifestius hoc apparet per hoc, quod Aristoteles inferius inquirere intendens de sempiternitate primi motus, utitur eo quod hic demonstratur, quasi principio: quod nullo modo faceret, si hic probasset primum motum esse aeternum. Ratio autem ex qua Averroes motus fuit, omnino frivola est. Dicit enim quod si dicatur quod Aristoteles hic intendit inquirere de sempiternitate motus in communi, sequetur quod consideratio Aristotelis hic sit diminuta; quia non apparet per id quod hic determinatur, quomodo motus semper possint continuari ad invicem. Sed hoc nihil est: quia Aristoteli sufficit in hoc capitulo probare in communi quod motus semper fuerit; qualiter autem sempiternitas motus continuetur, utrum per hoc quod omnia semper moveantur, vel per hoc quod omnia quandoque moveantur et quandoque quiescant, vel per hoc quod quaedam semper moventur, quaedam vero quandoque moventur et quandoque quiescunt, statim immediate inquiret. Sic igitur secundum hanc intentionem exponendum est praesens capitulum, quod intendit hic inquirere de motu in communi. Quaerit ergo secundum hoc, utrum motus in communi aliquando esse inceperit, ita quod prius nihil unquam motum fuerit; et quandoque sic deficiat quod nihil postmodum moveatur: aut e contrario, neque unquam inceperit, neque unquam deficiet; sed semper erat, et semper erit. Et ponit exemplum in animalibus, propter hoc quod quidam dixerunt mundum esse quoddam animal magnum. Videmus enim quod animalia vivunt, quamdiu apparet in eis aliquis motus: cessante autem omni motu, dicuntur animalia mori. Sic igitur et in tota universitate naturalium corporum motus consideratur ut vita quaedam. Si ergo motus semper fuit et semper erit, ista quasi vita naturalium corporum erit immortalis et sine cessatione.

[72499] In Physic., lib. 8 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: esse quidem igitur etc., respondet tacitae quaestioni. In praecedentibus enim libris Aristoteles locutus fuerat de motu in communi, non applicando ad res: nunc autem inquirens an motus semper fuerit, applicat communem considerationem motus ad esse quod habet in rebus. Posset ergo aliquis dicere, quod in hac consideratione prius erat quaerendum de motu, an habeat esse in rebus, quam quaeratur an sit sempiternus: et

praecipue, cum quidam negaverint esse motum. Ad hoc respondet, dicens quod omnes qui locuti sunt de natura rerum, affirmant quod motus sit. Et hoc patet per hoc, quod dicunt mundum esse factum; et quod omnes considerant de generatione et corruptione rerum, quae non potest esse sine motu. Est igitur communis suppositio in scientia naturali, quod motus habeat esse in rebus. Unde de hoc non est quaerendum in scientia naturali: sicut nec in aliqua scientia movetur quaestio de suppositionibus illius scientiae.

[72500] In Physic., lib. 8 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit: sed quanti quidem etc., ponit opiniones ad utramque partem quaestionis motae. Et primo ponit opiniones dicentium motum semper esse; secundo opiniones ponentium motum non semper esse, ibi: quicumque autem et cetera. Ad evidentiam ergo primae partis sciendum est, quod Democritus posuit prima rerum principia corpora indivisibilia per se et semper mobilia, ex quorum aggregatione dicebat mundum casualiter factum: et non solum istum in quo nos sumus, sed infinitos alios, secundum quod accidit in diversis partibus infiniti vacui, praedicta corpora congregata mundos fecisse. Nec tamen hos mundos ponebat in perpetuum duraturos; sed quosdam eorum fieri per aggregationem atomorum, quosdam vero corrumpi per eorum segregationem. Quotcumque igitur philosophi hoc ponunt cum Democrito, dicunt semper esse motum; quia semper dicunt esse generationes et corruptiones aliquorum mundorum, quas necessarium est esse cum motu.

[72501] In Physic., lib. 8 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: quicumque autem etc., ponit opiniones ad partem contrariam. Et dicit quod quicumque ponunt unum solum mundum, et non esse eum sempiternum, etiam de motu ponunt quod consequitur secundum rationem, ut scilicet non semper sit. Si ergo ponatur quod sit aliquod tempus in quo nihil movebatur, oportet quod hoc accidat duobus modis, sicut etiam duobus modis potest poni hic mundus non semper fuisse: uno modo quod mundus iste sic inceperit quod nunquam antea fuerit, sicut posuit Anaxagoras; alio modo quod mundus sic inceperit quod aliquo tempore non fuerit, sed ante illud tempus iterum fuerit, ut posuit Empedocles. Et similiter circa motum Anaxagoras dixit quod quondam omnia simul erant unum cum alio commixtum, et nihil erat ab alio segregatum: in qua quidem rerum mixtura necesse fuit ponere quod omnia quiescerent: motus enim non est absque disgregatione; omne enim quod movetur, ab aliquo recedit, ut in aliud tendat. Hanc ergo rerum mixturam et quietem posuit praeextitisse in tempore infinito, ita quod nunquam antea fuerat aliquis motus; et quod intellectus, qui solus non erat permixtus, incepit de novo facere motum, et disgregare res ab invicem. Empedocles vero dixit quod in aliqua parte temporis est aliquid moveri, et iterum in alia parte temporis est omnia quiescere. Ponebat enim Empedocles quod *amicitia* et *discordia* sunt prima rerum moventia: amicitiae autem proprium est quod ex multis faciat unum, discordiae vero quod ex uno faciat multa. Quia vero ad esse corporis mixti requiritur quod elementa sint in unum commixta, ad esse vero mundi requiritur quod elementa sint in locis suis per ordinem distributa: ponebat quod amicitia est causa generationis corporum mixtorum, discordia vero causa corruptionis; sed e contrario in toto mundo amicitia causa corruptionis, et discordia generationis. Sic ergo ponebat moveri totum mundum, cum vel amicitia ex multis facit unum, vel discordia multa facit ex uno: sed quietem ponebat esse in mediis temporibus, non quidem ita quod nihil moveretur, sed quantum ad gen-

eralem mundi mutationem. Et quia posuit sententiam Empedoclis, ponit etiam eius verba, quae difficultatem habent, quia metrice scripsit. Sic ergo suam sententiam expressit Empedocles his verbis, quae sic construenda sunt: *didicit nasci*, idest sic consuetum est aliquid generari, *inquantum ex pluribus fit unum; et iterum*, idest alio modo, *ex uno geminato*, idest composito, *perficiuntur plurima*, idest fiunt multa per disgregationem: quaedam enim sunt quae generantur per compositionem, quaedam vero per disgregationem. Et sicut hoc videmus in particularibus generationibus, *sic fiunt res*, idest sic est intelligendum in universali rerum generatione quantum ad totum mundum. *Et nullo modo est ipsius saeculum unum*, idest non est unus status durationis rerum; sed quandoque generatur mundus, quandoque corrumpitur, quandoque medio modo se habet: *saeculum* enim dicitur mensura durationis alicuius rei. Distinctionem autem horum saeculorum exprimit subdens, *sic autem permutantur*; quasi dicat: unum saeculum est in quo res permutantur per congregationem vel segregationem. Et ne aliquis opinaretur quod ad generationem mundi non requiritur *saeculum*, idest tempus aliquod, sed mundus fit in instanti, ad hoc excludendum subiungit: *neque simul perficiuntur*, sed per multam moram temporis. Deinde de alio saeculo subdens dicit: *sic autem semper sunt immobiles*; quia scilicet in medio tempore generationis et corruptionis posuit res quiescere. Et ne aliquis crederet quod semper antea fuerit permutatio, et postea semper futura sit quies, ad hoc excludendum dicit, *secundum circulum*; quasi dicat: circulariter hoc contingit, quod permutantur res et postea quiescunt, et iterum permutantur, et sic in infinitum. Deinde subduntur verba Aristotelis exponentis praedicta verba Empedoclis, maxime quantum ad hoc quod dixit, *sic autem permutantur.* Dicit ergo quod opinandum est in hoc quod dixit, *sic permutantur*, intellexisse *ab hinc inde*, idest a quodam principio usque nunc; non quod semper fuerit motus, vel quod postquam incepit, sit interruptus.

[72502] In Physic., lib. 8 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: considerandum igitur etc., ostendit utilitatem huius considerationis. Et dicit quod considerandum est quomodo se habeat veritas circa hanc quaestionem: quia scire veritatem huius quaestionis est *praeopere*, idest pernecessarium, non solum ad considerationem scientiae naturalis, sed etiam ad scientiam de primo principio: quia et hic in octavo et in Metaphys., ad probandum primum principium, utitur aeternitate motus. Haec enim via probandi primum principium esse, est efficacissima, cui resisti non potest. Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium; multo magis sempiternitate eorum sublata; quia manifestum est quod omne novum indiget aliquo principio innovante. Hoc ergo solo modo poterat videri quod non est necessarium ponere primum principium, si res sunt ab aeterno. Unde si etiam hoc posito sequitur primum principium esse, ostenditur omnino necessarium primum principium esse.

Lectio 2

[72503] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 1 Postquam movit dubitationem de sempiternitate motus, hic intendit ostendere motum esse sempiternum. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit propositum;

in secunda solvit ea quae in contrarium obiici possent, ibi: contraria autem his et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationes ad ostendendum sempiternitatem motus; secundo ponit rationes contra opiniones philosophorum contrarium opinantium, ibi: sed non aliquando et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod motus semper fuit; secundo quod semper erit, ibi: eadem autem ratio est et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum ratione accepta ex parte motus; secundo ratione accepta ex parte temporis, ibi: adhuc autem prius et posterius et cetera. Circa primum tria facit: primo praemittit quoddam quod est necessarium ad probationem sequentem; secundo inducit probationem ad propositum ostendendum, ibi: ergo et hoc necessarium est etc., tertio ostendit necessitatem rationis inductae, ibi: alia quidem movent singulariter et cetera.

[72504] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo, quod ad propositum ostendendum debemus incipere ab his quae primo determinata sunt in physicis, ut eis quasi principiis utamur. Per quod dat intelligere, quod praecedentes libri, in quibus de motu in communi determinavit, et propter hoc appellantur universaliter de naturalibus, habent quandam distinctionem ad hunc librum octavum, in quo iam incipit motum ad res applicare. Assumit ergo id quod dictum est in III physicorum, scilicet quod motus est actus mobilis inquantum huiusmodi. Ex quo apparet quod ad hoc quod sit motus, necesse est existere res quae possint moveri quocumque motu: quia non potest esse actus sine eo cuius est actus. Sic ergo ex definitione motus apparet quod necesse est esse subiectum mobile, ad hoc quod sit motus. Sed etiam absque definitione motus per se manifestum est hoc, ut patet ex communi sententia omnium: quilibet enim confitetur hoc esse necessarium, quod non movetur nisi quod est possibile moveri: et hoc secundum unumquemque motum; sicut quod non contingit alterari nisi quod est alterabile, neque mutari secundum locum nisi quod est secundum locum mutabile. Et quia subiectum naturaliter prius est eo quod est in subiecto, possumus concludere in singulis mutationibus, et ex parte mobilis et ex parte moventis, quod prius est ipsum subiectum combustibile quam comburatur; et *combustivum*, idest subiectum potens comburere, quam comburat; prius inquam, non semper tempore, sed natura.

[72505] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 3 Ex hac autem Aristotelis probatione, Averroes occasionem sumpsit loquendi contra id quod secundum fidem de creatione tenemus. Si enim fieri quoddam mutari est; omnis autem mutatio requirit subiectum, ut hic Aristoteles probat; necesse est quod omne quod fit, fiat ex aliquo subiecto: non ergo possibile est quod fiat aliquid ex nihilo. Adducit etiam ad hoc secundam rationem: quia cum dicitur nigrum fieri ex albo, hoc non dicitur per se, ita quod ipsum album convertatur in nigrum; sed hoc dicitur per accidens, quia scilicet recedente albo, succedit nigrum. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se: hoc autem ex quo aliquid fit per se, est subiectum, quod intrat substantiam rei factae; omne ergo quod dicitur fieri ex opposito, fit quidem ex opposito per accidens, per se autem ex subiecto. Non ergo est possibile quod ens fiat ex non ente simpliciter. Adducit autem ad hoc tertio communem opinionem omnium antiquorum physicorum, ponentium nihil ex nihilo fieri. Assignat autem duas causas, ex quibus reputat hanc positionem exortam, quod aliquid ex nihilo fiat. Quarum prima est, quod vulgus non reputat existentia, nisi ea quae sunt comprehensibilia visu: quia ergo vulgus videt aliquid factum

visibile, quod prius visibile non erat, reputat possibile aliquid ex nihilo fieri. Secunda causa est, quia apud vulgus reputatur esse ex diminutione virtutis agentis, quod indigeat materia ad agendum: quod tamen non est ex impotentia agentis, sed ex ipsa ratione motus. Quia ergo primum agens non habet potentiam aliquo modo defectivam, sequitur quod agat absque subiecto.

[72506] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 4 Sed si quis recte consideret, ex simili causa ipse deceptus fuit, ex qua causa nos deceptos arbitratur, scilicet ex consideratione particularium entium. Manifestum est enim quod potentia activa particularis praesupponit materiam, quam agens universalius operatur; sicut artifex utitur materia quam natura facit. Ex hoc ergo quod omne particulare agens praesupponit materiam quam non agit, non oportet opinari quod primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid praesupponat, quasi non causatum ab ipso. Nec hoc etiam est secundum intentionem Aristotelis. Probat enim in II Metaphys., quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus: unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid eius actioni, quod non sit ab eo productum. Et quia omnis motus indiget subiecto, ut hic Aristoteles probat et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio. Et sic fieri et facere aequivoce dicuntur in hac universali rerum productione, et in aliis productionibus. Sicut ergo si intelligamus rerum productionem esse a Deo ab aeterno, sicut Aristoteles posuit, et plures Platonicorum, non est necessarium, immo impossibile, quod huic productioni universali aliquod subiectum non productum praeintelligatur: ita etiam, si ponamus secundum nostrae fidei sententiam, quod non ab aeterno produxerit res, sed produxerit eas postquam non fuerant, non est necessarium quod ponatur aliquod subiectum huic universali productioni. Patet ergo quod hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subiecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei: quia iam dictum est quod universalis rerum productio, sive ponatur ab aeterno, sive non ab aeterno, non est motus nec mutatio. Ad hoc enim quod sit motus vel mutatio, requiritur quod aliter se habeat nunc et prius: et sic aliquid esset prius existens; et per consequens haec non esset universalis rerum productio, de qua nunc loquimur.

[72507] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 5 Similiter quod dicit, quod aliquid dicitur fieri ex opposito per accidens, et ex subiecto per se, veritatem habet in particularibus factionibus, secundum quas fit hoc aut illud ens, ut homo aut canis: non autem habet veritatem in universali entis productione. Quod patet ex hoc quod philosophus dixit in I physicorum. Dixit enim ibi, quod si fiat hoc animal, inquantum est hoc animal, non oportet quod fiat ex non animali, sed ex non hoc animali, puta si fiat homo ex non homine, aut equus ex non equo: si autem fiat animal inquantum est animal, oportet quod fiat ex non animali. Sic ergo si fiat aliquod particulare ens, non fit ex omnino non ente: sed si fit totum ens, quod est fieri ens inquantum est ens, oportet quod fiat ex penitus non ente: si tamen et hoc debeat dici fieri (aequivoce enim dicitur, ut dictum est). Quod etiam introducit de antiquis philosophorum opinionibus, efficaciam non habet: quia antiqui naturales non potuerunt pervenire ad causam primam totius esse, sed considerabant causas particularium mutationum. Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium, ponentes omne fieri esse alterari:

sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse. Sic igitur patet quod non movemur ad ponendum aliquid fieri ex nihilo, quia reputemus ea esse solum entia quae sunt visibilia: sed magis e contrario, quia non consideramus solas productiones particulares a causis particularibus, sed productionem universalem totius esse a primo essendi principio. Nec etiam ponimus quod indigere materia ad agendum sit potentiae diminutae, quasi deficientis a virtute naturali: sed dicimus hoc esse potentiae particularis, quae non potest super totum ens, sed facit aliquod ens. Et potest sic dici esse potentiae diminutae facere aliquid ex aliquo, sicut si dicamus potentiam particularem esse minorem potentia universali.

[72508] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: ergo et haec necessarium est etc., supposito quod ad hoc quod sit motus requiratur mobile et motivum, sic argumentatur. Si motus non semper fuit, necesse est dicere aut quod moventia et motiva sint aliquando facta, cum prius non essent; aut quod sint perpetua. Si ergo dicatur quod unumquodque mobile est factum, necesse est dicere quod ante mutationem quae accipitur ut prima, sit alia mutatio et motus, secundum quem factum est ipsum mobile, quod potest moveri et motum esse. Quae quidem illatio dependet ex praecedentibus. Si enim detur quod motus non semper fuerit, sed aliqua mutatio sit prima, ante quam nulla fuerit; sequetur quod illa prima mutatio habeat aliquod mobile, et quod illud mobile sit factum cum prius non fuerit; cum ponantur omnia mobilia esse facta. Omne autem quod fit cum prius non fuerit, fit per aliquem motum vel mutationem: motus autem vel mutatio per quam fit mobile, est prior quam mutatio qua mobile movebatur: ergo ante mutationem quae dicebatur esse prima, est alia mutatio; et sic in infinitum. Si autem dicatur quod ea quae sunt mobilia semper praeexistebant, etiam motu nullo existente, hoc videtur irrationabile et dictum a nescientibus. Statim enim apparet quod si mobilia sunt, oportet esse motum: mobilia enim naturalia simul etiam sunt moventia, ut ex tertio patet. Moventibus autem et mobilibus naturalibus existentibus, necesse est esse motum. Sed ut profundius ingrediamur ad veritatis inquisitionem, necessarium est hoc idem accidere, si ponantur mobilia et moventia praeexistentia semper ante motum, quod sequebatur si ponantur haec esse facta: scilicet quod ante mutationem quae ponitur prima, sit alia mutatio in infinitum. Quod sic patet. Quia si ponatur quod sint aliqua mobilia et aliqua motiva, et tamen aliquando primum movens incipiat movere, et aliquid moveri ab ipso, et ante hoc nihil moveatur sed quiescat; oportebit dicere quod sit alia mutatio prius facta in movente vel mobili, quam id quod ponebatur primo movens, incipiat movere: quod sic patet. Quies enim est privatio motus: privatio autem non inest susceptivo habitus et formae nisi propter aliquam causam: erat ergo aliqua causa vel ex parte motivi vel ex parte mobilis, quare quies erat: ergo ea durante, semper quies remanebat. Si ergo aliquando movens incipiat movere, oportet quod illa causa quietis removeatur. Sed non potest removeri nisi per aliquem motum vel mutationem: ergo sequitur quod ante illam mutationem, quae dicebatur esse prima, sit alia mutatio prior, qua removetur causa quietis.

[72509] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit: alia quidem enim etc., probat necessitatem praemissae rationis. Posset enim aliquis dicere quod contingit quandoque quiescere et quandoque moveri, absque hoc quod praeextiterit aliqua causa quietis, quae removeatur. Unde hoc vult ex-

cludere. Et circa hoc duo facit: primo praemittit quoddam quod est necessarium ad propositum; secundo inducit propositam probationem, ibi: sed igitur quaecumque possibilia sunt et cetera. Dicit ergo primo quod eorum quae movent, quaedam movent *singulariter*, idest uno modo tantum; quaedam vero movent secundum contrarios motus. Quae movent tantum uno modo, sunt naturalia; sicut ignis semper calefacit et nunquam frigefacit. Sed agentia per intellectum movent secundum contrarios motus, quia una scientia videtur esse contrariorum, sicut medicina est scientia sani et aegri: unde videtur quod medicus per suam scientiam possit movere secundum contrarios motus. Posuit autem hanc distinctionem moventium, quia in iis quae agunt per intellectum, videtur non esse verum quod ipse dixerat, scilicet quod si aliquid movetur cum prius quieverit, oporteat prius removeri causam quietis. Agentia enim per intellectum, videntur se ad opposita habere absque aliqua sui mutatione: unde videtur quod possint movere et non movere, absque aliqua mutatione. Ne ergo per hoc sua ratio impediatur, subiungit quod ratio sua similiter tenet in iis quae agunt per intellectum, et in iis quae agunt per naturam. Quia ea quae agunt per naturam, per se quidem semper movent ad unum, sed per accidens quandoque movent ad contrarium; et ad hoc quod illud accidens eveniat, necesse est esse aliquam mutationem; sicut frigidum per se semper frigefacit, sed per accidens calefacit. Sed quod per accidens calefaciat, hoc est per aliquam eius mutationem: vel inquantum vertitur ad alium situm, ut alio modo respiciat id quod nunc calefit ab eo, prius autem frigefiebat; vel inquantum totaliter abscedit. Dicimus enim frigus esse causam caloris abscedendo, sicut gubernator per sui absentiam est causa submersionis navis: similiter etiam frigus per accidens fit causa caloris, vel per maiorem elongationem, vel etiam per maiorem appropinquationem; sicut in hyeme interiora animalium sunt calidiora, calore ad interius recurrente propter frigus circumstans. Sic etiam est in agente secundum intellectum. Scientia enim, licet sit una contrariorum, tamen non aequaliter utrorumque, sed unius principaliter; sicut medicina ad hoc est per se ordinata, quod faciat sanitatem. Si ergo contingat quod medicus utatur sua scientia in contrarium ad inducendum aegritudinem, hoc non erit ex scientia per se, sed per accidens, propter aliquid aliud. Et ad hoc quod illud aliud adveniat cum prius non esset, necesse est esse aliquam mutationem.

[72510] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: sed igitur quaecumque etc., inducit probationem ad propositum ostendendum. Dicit ergo quod ex quo ita est, quod simili modo se habet in iis quae agunt secundum naturam et secundum intellectum, possumus universaliter de omnibus loquentes dicere, quod quaecumque sunt possibilia facere aut pati aut movere vel moveri, *non penitus possibilia sunt*, idest non possunt movere aut moveri in quacumque dispositione se habeant; sed prout se habent in aliqua determinata habitudine et propinquitate ad invicem. Et hoc concludit ex praemissis: quia iam dictum est, quod tam in agentibus secundum naturam, quam in agentibus secundum voluntatem, non est aliquid causa diversorum, nisi in aliqua alia habitudine se habens. Et sic oportet quod quando appropinquant ad invicem movens et motum convenienti propinquitate, et similiter cum sunt in quacumque dispositione quae requiritur ad hoc quod unum moveat et aliud moveatur, necesse sit hoc moveri, et aliud movere. Si ergo non semper erat motus, manifestum est quod non se habebant in ista habitudine ut tunc unum moveret et aliud moveretur; sed se habebant sicut non possibilia tunc movere et moveri; postmodum autem se habent in ista habitu-

dine ut unum moveat et aliud moveatur. Ergo necesse est quod alterum eorum mutetur. Hoc enim videmus accidere in omnibus quae dicuntur *ad aliquid*, quod nunquam advenit nova habitudo, nisi per mutationem utriusque vel alterius; sicut si aliquid, cum prius non esset duplum, nunc factum est duplum, etsi non mutetur utrumque extremorum, saltem oportet quod alterum mutetur. Et sic si de novo adveniat habitudo per quam aliquid moveat et aliud moveatur, oportet vel utrumque vel alterum moveri prius. Et sic sequitur quod sit mutatio quaedam prior mutatione, quae dicebatur esse prima.

[72511] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit: adhuc autem prius et posterius etc., ostendit propositum, ratione sumpta ex parte temporis. Et primo praemittit duo quae sunt necessaria ad sequentem probationem. Quorum primum est, quod prius et posterius esse non possunt nisi tempus sit, cum tempus nihil sit aliud quam prius et posterius secundum quod sunt numerata. Secundum est, quod tempus non potest esse nisi sit motus; et hoc etiam patet ex definitione temporis, quam supra in quarto posuit, dicens quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius.

[72512] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 10 Secundo ibi: si igitur tempus etc., concludit quandam conditionalem ex iis quae in quarto dicta sunt. Posuit enim ibi secundum suam sententiam, quod tempus est numerus motus: secundum vero aliorum philosophorum sententiam, tempus est motus quidam, ut ibidem dixit. Quodcumque autem horum sit verum, sequitur hanc conditionalem esse veram: si tempus semper est, necesse est motum esse perpetuum.

[72513] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 11 Tertio ibi: at vero de tempore etc., probat antecedens praedictae conditionalis dupliciter. Primo quidem per opiniones aliorum. Et dicit quod omnes philosophi praeter unum, scilicet Platonem, concorditer videntur sentire de tempore quod sit *ingenitum*, idest quod non inceperit esse postquam prius non fuit. Unde et Democritus probat impossibile esse quod omnia sint facta, quasi de novo inceperint, quia impossibile est sic tempus esse factum, quod de novo inceperit. Sed solus Plato *generat tempus*, idest dicit tempus de novo factum. Dicit enim Plato quod tempus est simul factum cum caelo; ponebat autem caelum *esse factum*, idest habere durationis principium, ut hic Aristoteles ei imponit, secundum quod eius verba superficietenus sonare videntur; quamvis Platonici dicant Platonem sic dixisse caelum esse factum, inquantum habet principium activum sui esse, non autem ita quod habeat durationis principium. Sic igitur solus Plato intellexisse videtur quod tempus non potest esse sine motu; quia non posuit tempus esse ante motum caeli.

[72514] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 12 Secundo ibi: si igitur impossibile etc., probat idem per rationem: quia impossibile est quod dicatur aut intelligatur esse tempus absque ipso *nunc*, sicut impossibile est quod sit linea sine puncto. *Nunc* autem est quoddam medium, habens de sui ratione quod sit simul et principium et finis, principium quidem futuri temporis, finis autem praeteriti. Ex quo apparet quod necesse est semper esse tempus. Quodcumque enim tempus accipiatur, eius extremum est aliquod *nunc* ex utraque parte. Et hoc patet per hoc, quod nihil est accipere in actu de tempore, nisi *nunc*: quia quod praeteritum est, iam abiit; quod autem futurum est, nondum est. *Nunc* autem quod accipitur in extremo temporis, est principium et finis, ut dictum est. Ergo necesse est quod

ex utraque parte cuiuscumque temporis accepti, semper sit tempus: alioquin primum *nunc* non esset finis, et ultimum *nunc* non esset principium. Ex hoc autem quod tempus est sempiternum, concludit quod necesse est motum sempiternum esse. Et rationem consequentiae assignat: quia tempus est quaedam proprietas motus; est enim numerus eius, ut dictum est.

[72515] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 13 Videtur autem quod Aristotelis ratio non sit efficax. Sic enim se habet *nunc* ad tempus, sicut punctum ad lineam, ut in sexto habitum est: non est autem de ratione puncti quod sit medium; sed aliquod punctum est quod est tantum principium lineae, aliquod autem quod est tantum finis: accideret autem omne punctum esse principium et finem, inquantum est lineae infinitae. Non ergo posset probari quod linea sit infinita, ex hoc quod omne punctum sit principium et finis: sed potius e converso, ex hoc quod linea est infinita, probandum esset quod omne punctum esset principium et finis. Sic ergo videtur quod omne *nunc* esse principium et finem, non sic sit verum, nisi ex eo quod tempus ponitur sempiternum. Videtur ergo Aristoteles in assumptione huius medii supponere sempiternitatem temporis, quam debet probare. Averroes autem volens salvare Aristotelis rationem, dicit quod hoc quod *nunc* semper sit principium et finis, convenit ei inquantum tempus non est stans sicut linea, sed fluens. Quod manifestum est nihil ad propositum pertinere. Ex hoc enim quod tempus est fluens et non stans, sequitur quod unum *nunc* non possit bis sumi, sicut bis sumitur unum punctum: sed fluxus temporis nihil facit ad hoc quod *nunc* sit principium et finis simul. Eiusdem enim rationis est inceptio et terminatio in omnibus continuis, sive sint permanentia, sive fluentia, ut ex sexto patet.

[72516] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 14 Et ideo aliter dicendum est, secundum intentionem Aristotelis, quod hoc quod omne *nunc* sit principium et finis, vult accipere ex eo quod primo supposuit, scilicet quod prius et posterius non sit, tempore non existente: hoc enim principio supposito ad nihil aliud usus est; sed ex hoc concluditur quod omne *nunc* sit principium et finis. Detur enim quod aliquod *nunc* sit principium alicuius temporis: manifestum est autem ex definitione principii, quod principium temporis est ante quod nihil eius existit: est ergo accipere aliquid *ante* vel *prius* quam ipsum *nunc*, quod ponitur principium temporis. Prius autem non est sine tempore: ergo *nunc* quod ponitur principium temporis, est etiam temporis finis. Et eodem modo si ponatur *nunc* esse finis temporis, sequitur quod sit etiam principium: quia de ratione finis est quod *post* ipsum nihil sit eius: posterius autem non est sine tempore: sequitur ergo quod *nunc* quod ponitur finis, sit etiam principium temporis.

[72517] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 15 Deinde cum dicit: eadem autem ratio est etc., ostendit quod motus semper sit futurus. Et ostendit hoc ex parte motus: quia ratio supra ex parte motus accepta, non concludebat nisi quod motus nunquam incipiat; ratio vero sumpta ex parte temporis, concludebat utrumque, et quod nunquam inceperit, et quod nunquam deficiat. Dicit ergo quod eadem ratione potest probari quod motus sit *incorruptibilis*, idest quod nunquam deficiat, per quam probatur quod motus nunquam incepit. Sicut enim ex hoc quod est motum incipere, sequitur quod sit quaedam mutatio prior mutatione quae ponitur prima; sic si ponatur quod motus quandoque deficiat, sequitur quod sit aliqua mutatio posterior ea quae ponitur postrema. Et quomodo hoc

sequatur manifestat abbreviando quod supra diffusius dixerat circa inceptionem motus. Posuerat enim quod si motus incepit, aut mobilia et moventia inceperunt, aut semper fuerunt. Et similis divisio posset hic fieri; quia si motus deficiat, aut mobilia et moventia remanebunt, aut non: sed quia supra ostenderat quod idem sequitur secundum utrumque, ideo hic non utitur nisi altera via, scilicet quod ponatur sic motus deficere, quod mobilia et moventia deficiant. Hoc ergo supposito, dicit quod non simul *quiescit*, idest deficit, motus in actu et ipsum mobile: sed sicut prior est generatio mobilis quam motus eius, ita posterior est corruptio mobilis quam cessatio motus. Quod sic patet: quia contingit quod remaneat aliquid combustibile, postquam desinit comburi. Et sicut dictum est de mobili, ita dicendum est de motivo: quia non simul desinit esse movens in actu, et esse motivum in potentia. Sic igitur patet quod si etiam ipsum mobile corrumpitur post cessationem motus, necessarium erit esse quandam corruptionem ipsius mobilis. Et iterum quia ponitur quod omnia moventia et mota desinunt, necessarium erit posterius, quod etiam ipsum corruptivum corrumpatur. Cum ergo corruptio sit mutatio quaedam, sequetur quod post ultimam mutationem sint aliquae mutationes. Cum ergo hoc sit impossibile, sequitur quod motus in perpetuum duret.

[72518] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 16 Hae igitur rationes sunt, ex quibus Aristoteles probare intendit motum semper fuisse et nunquam deficere. Quod quidem quantum ad unam partem fidei nostrae repugnat, scilicet quod ponatur motus semper fuisse. Nihil enim secundum fidem nostram ponitur semper fuisse, nisi solus Deus, qui est omnino immobilis: nisi forte quis ipsum divinum intelligere velit nominare motum; quod aequivoce intelligeretur: non enim de tali motu Aristoteles hic intelligit, sed de motu proprie dicto. Quantum vero ad aliam partem, non omnino est contrarium fidei: quia ut supra dictum est, non agit Aristoteles de motu caeli, sed universaliter de motu. Ponimus autem secundum fidem nostram, substantiam mundi sic quandoque incepisse, quod tamen nunquam desinat esse. Ponimus etiam quod aliqui motus semper erunt, praesertim in hominibus, qui semper remanebunt, incorruptibilem vitam agentes, vel miseram vel beatam. Quidam vero frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus sit perpetuus; sed inducere rationem ad utramque partem, quasi ad rem dubiam: quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet. Et praeterea, perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur ad probandum primum principium esse, et hic in octavo et in XII Metaphys.; unde manifestum est, quod supponit hoc tanquam probatum.

[72519] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 17 Sed si quis recte rationes hic positas consideret, huiusmodi rationibus veritas fidei efficaciter impugnari non potest. Sunt enim huiusmodi rationes efficaces ad probandum quod motus non inceperit per viam naturae, sicut ab aliquibus ponebatur: sed quod non inceperit quasi rebus de novo productis a primo rerum principio, ut fides nostra ponit, hoc iis rationibus probari non potest; quod patet singulas illationes hic positas consideranti. Cum enim quaerit, si motus non semper fuit, utrum moventia et mobilia semper fuerunt vel non: respondendum est quod primum movens semper fuit; omnia vero alia, sive sint moventia sive mobilia, non semper fuerunt, sed inceperunt esse a causa universali totius esse. Ostensum est autem supra, quod productio totius esse a causa prima essendi, non est motus, sive ponatur quod haec rerum emanatio sit ab aeterno, sive non. Sic ergo non sequitur quod ante primam mutationem sit aliqua

mutatio. Sequeretur autem si moventia et mobilia essent de novo producta in esse ab aliquo agente particulari, quod ageret aliquo subiecto praesupposito, quod transmutaretur de non esse in esse, sive de privatione ad formam: de hoc enim modo incipiendi procedit ratio Aristotelis.

[72520] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 18 Sed quia ponimus saltem primum motorem semper fuisse, respondendum restat sequenti eius deductioni, qua concludit quod si, praeexistentibus moventibus et mobilibus, incipiat de novo esse motus, oportet quod moventia vel mobilia prius non essent in hac dispositione, in qua sunt dum est motus; et sic oportet quod primam mutationem praecedat aliqua mutatio. Et si quidem de ipso motu loquamur, facilis est responsio: non enim mobilia prius erant in hac dispositione in qua nunc sunt, quia prius non erant; unde moveri non poterant. Sed sicut dictum est, ipsum esse non acquisiverunt per mutationem vel motum, sed per emanationem a primo rerum principio: et sic non sequitur quod ante primam mutationem sit aliqua mutatio. Sed ulterius remanet quaestio de prima rerum productione. Si enim primum principium, quod est Deus, non aliter se habet nunc quam prius, non magis nunc res producit quam prius: si vero aliter se habet, saltem mutatio quae est ex parte eius, erit prior mutatione quae ponitur prima. Et quidem si esset agens per naturam tantum, et non per voluntatem et intellectum, ex necessitate concluderet ratio: sed quia agit per voluntatem, potest per voluntatem aeternam producere effectum non aeternum, sicut intellectu aeterno potest intelligere rem non aeternam: res enim intellecta est quodammodo principium actionis in agentibus per voluntatem, sicut forma naturalis in agentibus per naturam.

[72521] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 19 Sed adhuc magis instat. Non enim videmus quod voluntas postponat facere quod vult, nisi propter hoc quod aliquid exspectatur in futurum, quod nondum est in praesenti; sicut si volo facere ignem non nunc, sed postea exspectatur in futurum frigus, cuius causa facio ignem; vel ad minus exspectatur praesentia temporis. Quod autem tempus succedat post tempus, hoc non est absque motu: non ergo potest esse quod voluntas, etiam si ponatur immutabilis, postponat facere id quod vult, nisi aliquo motu interveniente. Et sic non potest esse quod nova productio rerum proveniat a voluntate aeterna, nisi mediantibus motibus succedentibus sibi in infinitum. Latet autem sic obiicientes, quod haec obiectio procedit de agente in tempore, quod scilicet agit tempore praesupposito: in huiusmodi enim actione quae fit in tempore, oportet considerare aliquam determinatam habitudinem ad hoc tempus, vel ad aliquid eorum quae sunt in hoc tempore, ut fiat magis in hoc tempore quam in alio. Sed haec ratio locum non habet in agente universali, quod et ipsum tempus simul cum ceteris producit. Cum enim dicimus res non semper fuisse a Deo productas, non intelligimus quod infinitum tempus praecesserit, in quo Deus ab agendo cessaverit, et postmodum tempore determinato agere ceperit: sed quod Deus tempus et res simul in esse produxerit postquam non fuerant. Et sic non restat in divina voluntate considerandum, quod voluerit facere res non tunc sed postea, quasi tempore iam existente: sed considerandum solum est hoc, quod voluit quod res et tempus durationis earum inceperint esse postquam non fuerant. Si autem quaeratur quare hoc voluit, sine dubio dicendum est quod propter seipsum. Sicut enim propter seipsum res fecit, ut in eis suae bonitatis similitudo manifestaretur; ita voluit eas non semper esse, ut sua sufficientia manifestaretur, in hoc quod omnibus aliis non existentibus, ipse in seipso omnem sufficientiam beatitudinis habuit, et virtutis ad rerum productionem. Et hoc quidem

dici potest quantum humana ratio capere potest de divinis: salvo tamen secreto divinae sapientiae, quod a nobis comprehendi non potest.

[72522] In Physic., lib. 8 l. 2 n. 20 Quia igitur huius rationis solutio procedit supponendo quod tempus non fuerit semper, restat solvere rationem per quam ostendi videtur tempus semper fuisse: et ideo forte Aristoteles post rationem de motu posuit rationem de tempore, quia consideravit quod praemissa ratio de motu efficaciam non haberet, nisi poneretur tempus aeternum. Quod ergo dicit, quod quandocumque est tempus, necesse est ponere aliquod *nunc* esse, indubitanter concedendum est: omne autem *nunc* esse principium et finem temporis, concedi non oportet, nisi ponatur etiam motum semper esse; ut scilicet sic quodlibet indivisibile in motu acceptum, quod *momentum* dicitur, sit principium et finis motus: sic enim se habet *nunc* ad momentum, sicut tempus ad motum. Si ergo ponimus motum non semper fuisse, sed est accipere aliquod primum indivisibile in motu, ante quod nihil fuit motus; erit etiam accipere aliquod *nunc* in tempore, ante quod non fuit aliquod tempus. Iam autem ostendimus, exponendo litteram, quod id quod Averroes dicit ad hanc rationem confirmandam, efficaciam non habet. Sed nec illud quod Aristoteles ad hoc ponit, scilicet quod prius et posterius non sunt sine tempore, efficax esse potest. Cum enim dicimus quod principium temporis est *ante quod nihil eius est*, non propter hoc oportet quod ipsum nunc quod est principium temporis, praecedat tempus quod significatur cum dicitur *ante*: sicut si in magnitudine dicam quod principium magnitudinis est *extra quod nihil est eius*, non oportet quod *extra illud principium* significet aliquem locum in rerum natura existentem, sed imaginabilem tantum: alioquin esset ponere locum extra caelum, cuius est magnitudo finita, habens principium et finem. Similiter etiam primum *nunc* quod est principium temporis, non praecedit tempus in rerum natura existens, sed secundum imaginationem nostram tantum. Et hoc tempus designatur, cum dicitur quod primum *nunc* est principium temporis, *ante quod* nihil est temporis. Vel potest dici, quod cum dicitur principium temporis est ante quod nihil est temporis, ly *ante* non remanet affirmatum, sed negatur; et sic non oportet ponere tempus ante principium temporis. In iis enim quae sunt in tempore, accidit quod eorum principio tempus aliquod praeexistat: sicut cum dicitur quod principium iuventutis est ante quod nihil est de iuventute, potest intelligi ly *ante* etiam affirmative, quia iuventus tempore mensuratur. Tempus autem non mensuratur tempore; unde eius principio tempus non praeexistit: et sic ly *ante*, quod ponitur in definitione principii temporis, non oportet quod remaneat affirmatum, sed negatur. Est tamen ante tempus aliqua duratio, scilicet aeternitas Dei, quae non habet extensionem aut prius et posterius, sicut tempus, sed est tota simul; et non est eiusdem rationis cum tempore, sicut nec magnitudo divina cum magnitudine corporali. Sicut ergo, cum dicimus extra mundum non esse nisi Deum, non ponimus aliquam dimensionem extra mundum; ita cum dicimus ante mundum nihil fuisse, non ponimus aliquam successivam durationem ante mundum.

Lectio 3

[72523] In Physic., lib. 8 l. 3 n. 1 Postquam philosophus posuit rationes ad ostendendum motum semper esse, hic ponit rationes contra Anaxagoram et Empedoclem, qui contrarium ponebant. Et circa hoc duo facit: primo ponit rationem contra eorum positionem; secundo contra rationem quam supponebant, ibi: similiter autem et dicere et cetera. Dicit ergo primo, quod cum ostensum sit quod motus semper est, non erit dicendum quod aliquando sit motus et aliquando non, sicut dixerunt Empedocles et Anaxagoras: sic enim dicere sicut ipsi posuerunt, assimilatur cuidam figmento, quia scilicet absque ratione hoc ponebant; omne enim quod ponitur absque ratione vel auctoritate divina, fictitium esse videtur. Auctoritas autem divina praevalet etiam rationi humanae, multo magis quam auctoritas alicuius philosophi praevaleret alicui debili rationi, quam aliquis puer induceret. Non ergo assimilantur figmento quae per fidem tenentur, licet absque ratione credantur: credimus enim divinae auctoritati miraculis approbatae, idest illis operibus quae solus Deus facere potest.

[72524] In Physic., lib. 8 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit: similiter autem et dicere etc., obiicit contra rationem cui innitebantur. Et circa hoc tria facit: primo ponit istam rationem esse inconvenientem; secundo ostendit quod inconvenientior erat secundum positionem Anaxagorae, quam secundum positionem Empedoclis, ibi: at vero nihil inordinatum etc.; tertio ostendit quod nec secundum opinionem Empedoclis convenienter se habet, ibi: sed et oportet hoc dicentem et cetera. Dicit ergo primo, quod similiter etiam hoc videtur esse fictitium, quod aliquis ponens motum quandoque esse et quandoque non esse, dicat hoc pro ratione, quod hoc ideo est, quia natum est sic esse, et hoc oportet accipere tanquam principium; sicut Empedocles videtur dicere, quod hoc quod res in parte temporis teneant amicitiam et in parte temporis teneant discordiam et moveantur, et quod in medio tempore quiescant, inest rebus ex necessitate; sicut si aliquis diceret quare calidum calefacit, quia sic necesse est esse, et hoc accipiatur quasi principium, quod calidum calefaciat. Similiter accipiebat Empedocles quasi principium, quod necesse est sic esse, quandoque res moveri per amicitiam, quandoque per discordiam, et quandoque quiescere. Et forte etiam eodem modo diceret Anaxagoras et alii ponentes unum principium activum, quod oportet hoc accipere quasi principium, quod motus inceperit postquam infinito tempore non fuit.

[72525] In Physic., lib. 8 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: at vero nihil inordinatum etc., ostendit quod hac ratione inconvenientius utebatur Anaxagoras quam Empedocles. Manifestum est enim quod cum ponitur aliquid esse quasi principium, oportet accipere quod hoc sit secundum rei naturam; hoc est, ut natura rei sit talis quod hoc ei conveniat. Sic enim accipimus quasi principium, quod omne totum maius est sua parte, quia hoc est de ratione et natura totius, quod excedat partis quantitatem. Unde Empedocles dicebat, sic aptum natum esse; dans intelligere quod hoc esset accipiendum quasi principium. Et similiter Anaxagoras diceret, licet non exprimeret. Sed manifestum est quod nulla res naturalis, nec aliquid eorum quae naturaliter rebus conveniunt, potest esse absque ordine; quia natura est causa ordinationis. Videmus enim naturam in suis operibus ordinate de uno in aliud procedere: quod ergo non habet aliquem ordinem, non est secundum naturam, nec potest accipi ut principium. Sed duo infinita non habent ordinem ad invicem, quia infiniti ad infinitum nulla est proportio; omnis autem ordo proportio quaedam est. Sic ergo patet quod quiescere res tempore infinito, et postea incipere moveri per infinitum tempus, sine hoc quod sit

aliqua differentia inter hoc tempus et illud, quare nunc magis quam prius motus fiat; neque iterum assignare aliquam aliam ordinationem inter aliqua duo, quorum uno deficiente, alterum incipiat et fiat motus, ut Anaxagoras ponebat; hoc non est opus naturae. Quia quidquid est in natura, aut semper *simpliciter*, idest eodem modo, se habet, et non aliquando sic, aliquando autem aliter, sicut ignis semper sursum fertur; aut aliqua ratio est quare non semper est eodem modo, sicut non semper animalia crescunt, sed quandoque diminuuntur, et hoc habet aliquam rationem. Sic ergo non videtur secundum naturam procedere, quod infinito tempore res quieverint, et postmodum moveri inceperint, ut Anaxagoras posuit. Unde melius est quod dicatur, sicut Empedocles dixit, vel quicumque alius similiter opinatus est, quod totum universum in quadam parte temporis quiescit, et iterum movetur in alia parte temporis; quia iam hoc potest habere aliquam ordinationem: finiti enim ad finitum potest esse proportio. Est autem considerandum quod sententia fidei nostrae non est similis positioni Anaxagorae. Non enim ponimus ante mundum infinita spatia temporis, cuius sit necesse accipere proportionem ad tempus sequens: sed antequam mundus inciperet, sola Dei simplex aeternitas fuit, sicut dictum est, quae est omnino extra genus temporis.

[72526] In Physic., lib. 8 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: sed et oportet hoc dicentem etc., ostendit quod nec etiam Empedocli convenit praedicta ratio. Et primo ostendit propositum; secundo excludit quandam falsam existimationem, ibi: omnino enim existimare et cetera. Dicit ergo primo, quod etiam qui hoc dicit quod Empedocles dixit, non oportet quod solum affirmet quod dicit, sed etiam quod assignet causam sui dicti; et quod nihil ex se apponat ultra id quod causa assignata requirit; neque etiam aliquid velit accipere ut *dignitatem*, idest ut principium, absque ratione. Sed oportet quod adducat ad manifestationem eius quod accepit quasi principium, aut inductionem, sicut in principiis naturalibus quae ex sensibilium experimento accipiuntur; aut demonstrationem, sicut in principiis quae per priora principia demonstrantur. Sed hoc Empedocles non servat. Esto enim quod ipse ponat amicitiam et litem esse causas, tamen hoc non est de ratione amicitiae vel inimicitiae, quod unum eorum post alterum moveat. Non est enim de ratione amicitiae, quod in inimicitiam convertatur, nec e converso: sed de ratione amicitiae est quod congreget, de ratione vero inimicitiae est quod disgreget. Sed si ulterius determinetur quod in quadam parte temporis haec congreget, et iterum in quadam parte temporis illa disgreget; est ulterius manifestandum in aliquibus particularibus, in quibus hoc contingat. Sicut quod amicitia congreget, et inimicitia disgreget, manifestatur in hominibus, quia amicitia homines adunantur ad invicem, inimicitia vero fugiunt ab invicem; et ideo hoc ab Empedocle supponitur esse in toto universo, quia videtur sic esse in aliquibus. Sed quod secundum aequalia tempora moveant successive amicitia et inimicitia, hoc indiget aliqua ratione manifestante: non enim videtur hoc in hominibus contingere.

[72527] In Physic., lib. 8 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: omnino enim existimare etc., excludit quandam falsam existimationem. Posset enim aliquis credere, quod quidquid semper est, non habet causam, propter hoc quod videmus ea quae apud nos causantur, de novo incipere: et ideo videbatur aliquibus, quod quando reducebatur aliqua quaestio in aliquid quod est semper, non oporteret ulterius causam seu rationem quaerere. Sic ergo posset Empedocles dicere, quod amicitia et lis semper secundum aequalia tempora moverunt: et ideo non est quaerenda huius alia ratio.

Hoc ergo Aristoteles removet, dicens quod non recte se habet opinari quod aliquid existimetur esse principium, propter hoc quod semper aut sic est, aut sic fit. Ad hoc enim Democritus reducebat omnes causas naturales, assignans principium iis quae de novo fiunt; sed eius quod est semper, nolebat aliquod principium quaerere. Quod quidem in aliquibus recte dicitur, sed non in omnibus. Manifestum est enim quod triangulus semper habet tres angulos aequales duobus rectis; sed tamen huius perpetuae passionis est altera causa. Sed aliqua perpetua sunt, sicut principia, quorum non est alia causa.

[72528] In Physic., lib. 8 l. 3 n. 6 Est autem valde notandum quod hic dicitur; quia ut in II Metaphys. habetur, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Sicut igitur aliqua sunt semper vera et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora caelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt. Ultimo autem concludit principale propositum epilogando. Et dicit tanta dicta esse de hoc quod nullum tempus erit in futuro, neque erat in praeterito, in quo aliquis motus non sit.

Lectio 4

[72529] In Physic., lib. 8 l. 4 n. 1 Postquam philosophus posuit rationes ad probandum motum semper esse, hic intendit solvere ea quae in contrarium obiici possunt. Et circa hoc duo facit: primo ponit rationes; secundo solvit eas, ibi: horum autem primum et cetera. Circa primum ponit tres rationes, praemittens suam intentionem: et dicit quod ea quae in contrarium obiici possunt, non est difficile solvere. Ex tribus enim rationibus videtur maxime sequi quod motus aliquando incipiat esse, cum prius omnino non fuerit: quarum prima est, qua supra probavit in sexto quod nulla mutatio est infinita; eadem enim ratione probari potest quod nulla mutatio sit perpetua. Nulla enim mutatio terminata est perpetua, sicut nec infinita; sed omnis mutatio est terminata. Omnis enim mutatio naturaliter est ex quodam in quiddam, et ista duo sunt contraria; unde necesse est quod terminus cuiuslibet mutationis sint ipsa contraria in quibus fit transmutatio. Sed quia non in omni motu locali manifesta est contrarietas terminorum, subiungit quod est commune omni motui, quod nihil movetur in infinitum; quia nihil movetur ad id ad quod pertingere non potest, ut in sexto dictum est. Sic ergo patet quod nulla mutatio est perpetua, sicut nec infinita. Si ergo nulla mutatio est perpetua, videtur etiam possibile dari tempus in quo nulla mutatio sit. Et haec prima ratio accepta est ex parte motus.

[72530] In Physic., lib. 8 l. 4 n. 2 Secunda ratio accipitur ex parte mobilis, quam ponit ibi: amplius videmus etc.; quae talis est. Si motus non potest fieri de novo cum prius non esset, videtur esse conveniens dicere de unoquoque, quod vel semper movetur, vel nequaquam moveatur: quia si in uno mobili potest quandoque motus esse et quandoque non esse, pari ratione in toto universo. Sed videmus quod possibile est aliquid moveri, quod prius non movebatur secundum totum, neque

aliquem motum in seipso habebat secundum aliquam sui partem: sicut apparet in rebus inanimatis, in quibus aliquod mobile quandoque moveri incipit, cum antea nulla pars eius moveretur, neque ipsum totum, sed omnino quiesceret. Relinquitur ergo quod in toto universo potest esse motus, cum prius non fuerit.

[72531] In Physic., lib. 8 l. 4 n. 3 Sed quia in rebus inanimatis, licet appareat motus in aliquo de novo incipere nullo motu praeexistente in illo eodem, apparet tamen motus praeexistens in aliquo exteriori a quo movetur: ideo tertiam rationem ponit ex parte animalium, quae non moventur ab extrinseco, sed a seipsis; et hoc ibi: multo autem magis et cetera. Et dicit quod incipere motum cum prius non esset, multo magis est manifestum in rebus animatis quam inanimatis. Cum enim nos quieverimus aliquando, nullo motu in nobis existente, aliquando moveri incipimus, et est ex nobis ipsis principium nostri motus, etiam si nihil extrinsecum moveat: quod quidem in rebus inanimatis non contingit, sed semper aliquid extrinsecum movet ipsa, vel generans, vel removens prohibens, vel violentiam inferens. Ex quo sequitur quod si animal quandoque totaliter quiescat, quod in aliquo immobili incipiat esse motus cum prius non fuerit, non ex aliquo extrinseco movente, sed ab ipsomet quod movetur. Et si hoc potest esse in animali, nihil prohibere videtur quin idem accidat in universo: habet enim animal, et maxime homo, similitudinem quandam cum mundo: unde dicitur a quibusdam quod homo sit parvus mundus. Et sic si in parvo mundo incipit motus cum prius non fuerit, videtur quod etiam in magno mundo idem possit contingere. Et si hoc contingit in mundo, potest etiam contingere in toto infinito, quod quidam posuerunt extra mundum: si tamen sit aliquod infinitum quod possit quiescere et moveri.

[72532] In Physic., lib. 8 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: horum autem primum etc., solvit per ordinem rationes praemissas. In solutione ergo primae rationis dicit, quod istud recte dicitur, quod motus qui est inter contraria non potest semper durare unus et idem numero; quia forte hoc est necessarium, ut infra probabitur: et ideo ponit sub dubitatione, quia nondum erat probatum. Sed quia posset aliquis dicere quod etiam motus qui est inter contraria, potest esse semper unus numero propter identitatem mobilis, quod iterato de contrario in contrarium movetur; sicut si prius movebatur de albo in nigrum, postea moveatur de nigro in album, et sic semper: ideo subiungit quod non est possibile quod semper motus qui est unius et eiusdem mobilis, per reiterationem sit unus et idem. Et hoc manifestat per exemplum. Ponatur enim quod chorda citharae similiter se habeat; et movens qui percutit chordam, similiter se habeat in movendo: potest esse dubitatio, utrum unius chordae bis percussae sit unus et idem motus et sonus, aut semper alius et alius. Sed tamen quidquid sit de aliis mobilibus, nihil tamen prohibet quin aliquis motus qui non est inter contraria, sicut circularis motus, idem semper maneat continuus et perpetuus: quod magis ex sequentibus erit manifestum. Licet ergo omnis motus sit finitus secundum terminos, tamen per reiterationem aliquis motus potest esse continuus et perpetuus.

[72533] In Physic., lib. 8 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: moveri autem quod non movetur etc.; solvit secundam rationem. Et dicit quod nullum inconveniens est si aliquid inanimatum incipiat moveri cum prius non moveretur, si hoc accidat propter hoc, quod movens extrinsecus aliquando sit

praesens, aliquando non. Manifestum enim est quod oportet praeexistere motum ex parte moventis, quod aliquando fit prope cum prius non esset. Sed istud videtur esse inquirendum quasi dubium, scilicet si, existente movente, idem ab eodem quandoque moveatur, et quandoque non: hoc enim supra dixit non posse accidere, nisi praecedente aliqua mutatione, vel ex parte mobilis vel ex parte moventis: et sic semper praeexistit motus, sive praeexistat movens, sive non. Ideo autem hoc videtur quaerendum, quia ille qui hanc rationem induxit, de nullo alio videtur dubitare, quam propter quid quiescentia non semper quiescunt, et mobilia non semper moventur.

[72534] In Physic., lib. 8 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: maxime autem etc., solvit tertiam rationem. Et dicit quod id quod tertio obiectum est, maxime facit dubitare quod possit esse motus cum prius non fuerit, sicut videtur accidere in rebus animatis. Videtur enim quod animal quod prius quiescebat, postmodum moveatur processivo motu, nullo motu facto ab exteriori: et sic videtur quod illum motum animalis non praecedebat aliquis motus, neque in ipso animali neque in alio, sicut in rebus inanimatis dicebatur. Sed hoc est falsum, scilicet quod motus animalis non fiat ab aliquo exteriori. Videmus enim semper in animalibus aliquid naturaliter motum, quod scilicet non movetur per voluntatem. Et huius quod movetur naturaliter, causa non est ipsum animal per suum appetitum: sed forsitan causa huius naturalis mutationis est *continens*, idest aer, et ulterius corpus caeleste; sicut manifeste apparet cum alteratur corpus animalis per calorem vel frigus aeris. Et dicit *forsitan*, quia in animali etiam aliquid naturaliter movetur ab interiori principio, sicut patet in mutationibus quae sunt in anima vegetabili, ut apparet in digestione cibi, et in sequentibus transmutationibus; quae dicuntur naturales, quia non sequuntur apprehensionem et appetitum. Et quia hoc videtur esse contra id quod est proprium animalis, scilicet quod moveat seipsum; ideo subiungit, quod cum dicimus animal movere seipsum, non intelligimus hoc de quolibet motu, sed de motu locali, secundum quem animal movet seipsum per apprehensionem et appetitum. Sic igitur nihil prohibet, immo necessarium est, quod in corpore animalis fiant multae transmutationes a continente, scilicet aere et corpore caelesti; quarum quaedam movent intellectum aut appetitum, ex quo ulterius iam totum animal movetur.

[72535] In Physic., lib. 8 l. 4 n. 7 Est autem considerandum quod hic declarat modum quo corpora caelestia in nos agunt. Non enim agunt directe in animas nostras, sed in corpora: motis autem corporibus, per accidens fit motus in viribus animae quae sunt actus corporalium organorum; non autem ex necessitate in intellectu et in intellectivo appetitu, qui non utuntur organis corporeis. Aliquando tamen intellectus et voluntas sequuntur aliquas praedictarum mutationum; sicut cum aliquis per rationem eligit vel sequi vel repellere vel aliquid agere propter passionem, vel in corpore vel in parte sensitiva exortam. Et ideo non dicit quod omnes motus qui fiunt a continente moveant intellectum aut appetitum, sed *quidam*, ut omnino necessitatem ab intellectiva parte excludat. Ponit autem exemplum eorum quae dixerat, in dormientibus, in quibus maxima quies esse videtur quantum ad animales motus. Cum tamen in eis nullus motus sit *sensibilis*, idest a sensibili apprehensione procedens, iterum surgunt animalia evigilata, propter aliquem motum interius existentem, vel ex opere animae nutritivae, sicut cum digesto cibo deficiunt evaporationes quae somnum causabant, et animal excitatur; sive cum alteratur corpus a continente per calorem

aut frigus. Et sic diligenter consideranti apparet, quod nunquam in nobis aliquis motus apparet de novo, nisi praecedente aliquo alio motu. Et hoc promittit se in sequentibus magis manifestaturum.

Lectio 5

[72536] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 1 Postquam philosophus in septimo ostenderat quod in moventibus et in mobilibus non est procedere in infinitum, sed est devenire ad aliquod primum; et hic iam ostendit quod motus semper fuit et semper erit; ulterius procedit ad inquirendum conditionem primi motus et primi motoris. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod primus motus est sempiternus, et quod primum movens est omnino immobile; secundo ex hoc procedit ad ostendendum qualis sit primus motus, et qualis sit primus motor, ibi: at vero aliud facientibus principium et cetera. Prima autem pars dividitur in partes tres: in prima ponit sub quaestione quandam divisionem quinquemembrem; in secunda excludit tres partes propositae divisionis, ibi: omnia igitur quiescere etc.; tertio inquirit de duobus residuis membris, quod eorum sit verius, quia ex hoc dependet veritas quam inquirere intendit, ibi: omnia autem velle aliquando quidem et cetera.

[72537] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 2 Dicit ergo primo quod principium sequentis considerationis, qua inquirere intendimus de primo motu et primo motore, est quod pertinet ad dubitationem praedictam (quam scilicet movit solvendo secundam rationem): *unde contingit quod quaedam aliquando moventur, et aliquando quiescunt iterum*, et non semper vel moventur vel quiescunt, ex quo ponitur motus sempiternus in communi? Et dicit quod necesse est dispositionem rerum, quantum ad motum vel quietem, tripliciter se habere. Quorum unus modus est, ut omnia semper quiescant, et nihil aliquando moveatur; secundus modus est, ut omnia semper moveantur, et nihil quiescat; tertius modus est, quod quaedam moveantur et quaedam quiescant. Sed iste tertius modus iterum dividitur in tres modos. Quorum primus est, quod quaedam moveantur et quaedam quiescant, ita tamen quod ea quae moventur, semper moveantur, et ea quae quiescunt, semper quiescant, et nihil sit quod quandoque moveatur et quandoque quiescat. Secundus modus est e contrario, quod omnia sunt nata et moveri et quiescere, et nihil est quod semper moveatur vel semper quiescat. Tertius modus huius secundae divisionis est, quod alia semper sint immobilia et nunquam moveantur; alia semper mobilia et nunquam quiescant; alia vero possint accipi *cum utroque*, scilicet cum motu et quiete, ita quod quandoque moveantur et quandoque quiescant. Et istud ultimum membrum est nobis determinandum pro veritate, quia in hoc habentur solutiones omnium obiectorum. Et quando hoc ostenderimus, habebimus finem quem intendimus in isto opere, scilicet pervenire ad primum motum sempiternum, et ad primum movens immobile. Sic ergo tertium membrum primae divisionis dividitur in tria membra, et fiunt in universo quinque membra huius divisionis. Est autem considerandum quod in tribus horum membrorum omnia entia ponuntur unius dispositionis; sicut patet in primo membro, quo dicitur omnia semper quiescere; et in secundo, quo dicitur omnia semper moveri; et in quarto, quo dicitur omnia quandoque quiescere et quandoque moveri. In uno autem membro, scilicet in tertio, dividuntur entia in duas dispositiones, scilicet quod quaedam sem-

per moveantur, et quaedam semper quiescant. In uno etiam membro, scilicet in quinto, dividuntur entia in tres dispositiones, scilicet quod quaedam semper moveantur, quaedam nunquam moveantur, quaedam quandoque moveantur et quandoque non moveantur. Et considerandum est quod in hoc ultimo membro non facit mentionem de quiete, sed de immobilitate: quia primus motor, qui nunquam movetur, non potest dici proprie quiescere; quia, ut in quinto dictum est, illud proprie quiescit, quod natum est moveri et non movetur.

[72538] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: omnia igitur quiescere etc., excludit tria membra praedictae divisionis. Et primo ponit quod non omnia quiescunt semper; secundo quod non omnia moventur semper, ibi: fere autem adhuc etc.; tertio excludit tertium membrum, quo dicebatur quod quae moventur, moventur semper, et quae quiescunt, quiescunt semper, ibi: at vero neque alia quidem et cetera. Circa primum tria ponit. Quorum primum est, quod ex quadam intellectus infirmitate procedit, quod aliqui *dicant omnia quiescere*, et quod inquirant ad hoc aliquam sophisticam rationem, dimisso sensu: procedit enim ex hoc quod intellectus non est sufficiens ad dissolvendum sophisticas rationes, quae repugnant iis quae sunt manifesta secundum sensum. Dictum est autem in I topicorum, quod non est curandum disputare contra quascumque positiones vel problemata, de quibus aliquis dubitat indigens sensu vel poena: unde contra istam positionem non oportet dubitare, propter stultitiam dicentis. Secundum quod dicit est, quod ista dubitatio non est de aliquo particulari ente, sed universaliter de toto ente. Neque etiam pertinet solum ad naturalem philosophum, sed quodammodo pertinet ad omnes scientias demonstrativas, et *ad omnes opiniones*, idest ad omnes artes quae utuntur quibusdam opinionibus, sicut rhetorica et dialectica: quia omnes artes et scientiae utuntur motu; practicae quidem, quasi dirigentes aliquos motus, naturalis autem philosophia, speculando naturam motus et mobilium. Mathematici etiam utuntur motu imaginato, dicentes quod punctus motus facit lineam. Metaphysicus autem considerat de primis principiis. Sic igitur patet, quod destruere motum repugnat omnibus scientiis. Error autem qui pertinet ad omnia entia et ad omnes scientias, non est reprobandus a naturali, sed a metaphysico. Non ergo pertinet ad naturalem contra istum errorem disputare. Tertium quod dicit est, quod irrationabiles et importunae dubitationes de principiis in doctrinis mathematicis, non pertinent ad mathematicum, ut eas removeat; et similiter est in aliis scientiis. Et similiter nec ad physicum pertinet destruere huiusmodi positionem, quae repugnat suis principiis. In qualibet enim scientia supponitur pro principio definitio subiecti: unde et in scientia quae est de natura, supponitur quasi principium, quod natura sit principium motus. Sic ergo per tria media apparet quod ad naturalem non pertinet contra hanc positionem disputare.

[72539] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit: fere autem etc., excludit secundum membrum, quo ponebatur ab Heraclito omnia semper moveri. Et primo comparat hanc opinionem praecedenti opinioni, quae ponebat omnia semper quiescere: et dicit quod dicere omnia moveri semper, ut Heraclitus dixit, est quidem falsum et contra principia scientiae naturalis; sed tamen minus repugnat arti haec positio quam prima. Et quod quidem repugnet arti manifestum est: quia tollit suppositionem scientiae naturalis, in qua ponitur quod natura non solum est principium motus, sed etiam quietis; et sic patet quod similiter naturale est quies, sicut et motus. Unde sicut prima opinio,

quae destruebat motum, erat contra scientiam naturalem; ita et haec positio quae destruit quietem. Ideo autem dixit hanc opinionem esse minus praeter artem, quia quies nihil est aliud quam privatio motus: quod autem non sit privatio motus, magis potest latere quam quod non sit motus. Sunt enim quidam motus parvi et debiles, qui vix possunt sentiri: et sic potest videri quod aliquid quiescat, quod non quiescit. Sed motus magni et fortes latere non possunt: unde non potest dici quod decipiatur sensus in perceptione motus, sicut in perceptione quietis. Et ideo secundo, ibi: et dicunt quidam etc., ostendit quomodo hanc secundam positionem aliqui posuerunt. Et dicit quod quidam, scilicet Heraclitus et eius sequaces, dixerunt quod omnia quae sunt, semper moventur, non solum quaedam, aut aliquando; sed motus latet sensum nostrum. Qui si loquerentur de aliquibus motibus, eorum dictum sustineri posset: sunt enim aliqui motus qui nos latent. Sed quia non determinant de quali motu loquantur, sed dicunt de omnibus motibus, ideo non est difficile contra illos obiicere; quia multi motus sunt, de quibus manifestum est quod non possunt semper esse.

[72540] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 5 Tertio ibi: neque enim augeri etc., ponit rationes contra opinionem praedictam. Et primo quantum ad motum augmenti; secundo quantum ad motum alterationis, ibi: similiter autem et in alteratione et cetera. Tertio quantum ad motum localem, ibi: et secundum quod fertur. Ideo autem ab augmento incipit, quia Heraclitus maxime inducebatur ad suam positionem ex consideratione augmenti. Videbat enim aliquem augeri secundum aliquam modicam quantitatem in uno anno; et supponens augmentum esse continuum, credebat quod in qualibet parte illius temporis secundum aliquid illius quantitatis augeretur, et tamen non sentitur istud augmentum, quia fit in modica temporis parte; et sic arbitrabatur esse in aliis quae videntur quiescere. Dicit ergo contra hoc Aristoteles, quod non est possibile continue aliquid augeri vel minui, ita scilicet quod quantitas aucta dividatur secundum tempus, ita quod in qualibet parte aliquid eius augeatur: sed interponitur medium tempus post augmentum unius partis, in quo nihil augetur, sed fit dispositio ad augmentum sequentis partis. Et hoc manifestat per similia. Quorum primum est, quia videmus quod gutta pluviae multiplicata conterit lapidem. Secundum exemplum est, quia videmus quod *nascentia*, idest plantae in lapidibus nascentes, lapides dividunt. Nec possumus dicere quod si gutta multiplicata tantum fodit vel removet de lapide in tanto tempore, quod medietas guttarum prius in medio tempore removerit medietatem illius quantitatis; sed ita contingit hic, sicut in trahentibus navem. Non enim si centum homines trahunt navem per tantum spatium in tanto tempore, sequitur quod media pars illorum moveat per medietatem spatii in eodem tempore, vel per idem spatium in duplo tempore, ut in septimo dictum est. Ita etiam non sequitur, si multae guttae effodiunt lapidem, quod aliqua pars illarum guttarum prius removerit medietatem in aliquo tempore. Et huius ratio est, quia illud quod removetur a lapide per multas guttas, est quidem divisibile in plura; sed tamen non seorsum aliquid illorum plurium a lapide removetur, sed simul omnes partes, prout sunt in potentia in toto remoto. Et loquitur hic de primo quod removetur: nihil enim prohibet per longinquum tempus aliquam tam magnam quantitatem removeri a lapide per guttas, quod aliqua pars remota est prius per partem guttarum: est tamen devenire ad aliquod quantum remotum, quod totum simul removetur, et non pars post partem. In remotione ergo illius totius, nulla guttarum praecedentium aliquid removebat, sed disponebat

tantum ad remotionem: ultima autem agit in virtute omnium, removendo id ad cuius remotionem ceterae disponebant. Et similiter etiam est in motu diminutionis. Non est enim necessarium quod si aliquid decrescit tantum in tanto tempore, licet illa quantitas in infinitum dividatur, quod semper in qualibet parte temporis aliquid illius quantitatis subtractum abeat; sed totum simul aliquando abibit. Et similiter etiam est in augmento. Et sic non oportet quod continue aliquid augeatur vel minuatur.

[72541] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: similiter autem et in alteratione etc., contradicit praedictae positioni quantum ad alterationem; et hoc tribus rationibus. Primo enim dicit quod similiter dicendum est in qualibet alteratione, sicut dictum est in augmento. Quamvis enim corpus quod alteratur, sit partibile in infinitum, non tamen oportet quod propter hoc alteratio in infinitum dividatur, ita scilicet quod in qualibet parte temporis aliquid alterationis fiat; sed multoties fit *velox* alteratio, ita scilicet quod multae partes corporis alterati simul alterantur, sicut accidit in densatione sive congelatione aquae. Tota enim aliqua aqua simul congelatur, non pars post partem (si tamen accipiatur multum de aqua, nihil prohibet partem post partem congelari). Est autem considerandum, quod hoc quod hic dicitur de alteratione et augmento, videtur contrariari iis quae dicta sunt in sexto, ubi ostensum est quod motus dividitur secundum divisionem temporis et mobilis et rei secundum quam est motus. Sed sciendum est quod Aristoteles in sexto determinabat de motu in communi, non applicando ad aliqua mobilia; et ideo ea quae ibi de motu tractavit, accipienda sunt secundum exigentiam continuitatis motus: hic autem loquitur de motu, applicando ad determinata mobilia, in quibus contingit aliquem motum interrumpi et non continuari, qui secundum rationem communem motus posset esse continuus.

[72542] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: amplius cum infirmetur aliquis et cetera. Et dicit quod si aliquis qui infirmatur, debeat sanari, necesse est quod sanetur in aliquo tempore, et non in termino temporis. Et necesse est ulterius quod ipsa mutatio sanationis tendat in determinatum terminum, scilicet in sanitatem, et in nihil aliud. Sic ergo omnis alteratio requirit determinatum tempus et determinatum terminum (quia omnis alteratio est in contrarium, ut in quinto dictum est): nulla autem talis mutatio est semper continua: dicere ergo quod aliquid semper et continue alteretur, est dubitare de manifestis.

[72543] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 8 Tertiam rationem ponit ibi: atque lapis et cetera. Et dicit quod lapis non fit neque durior neque mollior, etiam per temporis longinquitatem: et sic stultum est dicere quod omnia semper alterentur.

[72544] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit: et secundum quod fertur etc., contradicit praedictae opinioni quantum ad motum localem, dupliciter. Primo quidem, quia aliqui motus locales et quietes ita sunt manifesti, quod latere non possunt: mirabile enim videtur si lateat quando lapis fertur deorsum, aut quando quiescit in terra. Et sic non potest dici quod propter latentiam motus localis ponantur omnia semper moveri localiter.

[72545] In Physic., lib. 8 l. 5 n. 10 Secundo ibi: amplius autem terra etc., ratiocinatur sic. Terra et quodlibet aliud corpus naturale, quando sunt in propriis locis, ex necessitate naturae quiescunt,

et non removentur ex propriis locis, nisi per violentiam: sed manifestum est quaedam corporum naturalium esse in propriis locis: necesse est ergo dicere quod quaedam quiescant secundum locum, et quod non omnia localiter moveantur. Ultimo autem epilogando concludit, quod ex praemissis et aliis similibus potest aliquis scire, quod impossibile est aut semper omnia moveri, sicut dixit Heraclitus, aut semper omnia quiescere, sicut dixit Zeno et Parmenides et Melissus.

Lectio 6

[72546] In Physic., lib. 8 l. 6 n. 1 Reprobatis duobus membris praemissae divisionis, hic reprobat tertium, quod scilicet poni posset entia dividi in duas dispositiones tantum, ita quod quaedam semper quiescerent; alia semper moverentur; et non sit tertium genus entium, quae quandoque moveantur, quandoque quiescant. Hoc autem reprobat dupliciter. Primo quidem, sicut et praedictas duas positiones, ex eo quod repugnat sensui. Non solum enim videmus ad sensum quod quaedam moventur, per quod destruitur prima positio ponentium omnia quiescere semper; et quod quaedam quiescunt, per quod destruitur secunda positio ponentium omnia moveri semper: sed etiam videmus quod in eisdem rebus fiunt praedictae mutationes seu variationes de motu in quietem, et de quiete in motum; per quod apparet quod aliqua sunt quae quandoque moventur et quandoque quiescunt.

[72547] In Physic., lib. 8 l. 6 n. 2 Secundo ibi: et adhuc quia oppugnat etc., reprobat idem per hoc quod qui hanc dubitationem induceret, repugnaret iis quae sunt manifesta in natura. Primo enim tolleretur motus augmenti: videmus enim motum augmenti esse in his quae non semper augebantur; alioquin, si semper augerentur, non esset augmentum ad determinatam quantitatem, sed in infinitum. Secundo tollitur motus localis violentus: non enim est motus violentus, nisi sit aliquid quod extra naturam moveatur, quod prius quieverit secundum naturam; cum motus violentus non sit nisi recessus a quiete naturali. Si ergo nullum quiescens potest moveri, sequetur quod id quod quiescit naturaliter, non possit postmodum per violentiam moveri. Tertio excluditur generatio et corruptio per hanc positionem. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptio vero de esse in non esse. Ad hoc ergo quod aliquid corrumpatur, oportet quod prius fuerit ens per aliquod tempus; et ad hoc quod generetur, oportet quod prius fuerit non ens per aliquod tempus. Quod autem per aliquod tempus est ens vel non ens, quiescit (ut large de quiete loquamur): si igitur nullum quiescens potest moveri, sequitur quod nihil quod non est per aliquod tempus, possit generari, et nihil quod est in aliquo tempore, possit corrumpi. Quarto autem ulterius haec positio destruit universaliter omnem motum: quia in omni motu est quaedam generatio et corruptio, vel simpliciter vel secundum quid. Quod enim in aliquid movetur sicut in terminum, generatur *hoc*, quantum ad motum alterationis et augmenti; aut *in hoc*, quantum ad motum localem; sicut quod movetur de nigro in album, aut de parvo in magnum, fit album aut magnum; quod autem movetur ad aliquem locum, fit existens in loco illo. Sed ex quo aliquid mutatur sicut a termino a quo, corrumpitur *hoc* in motu alterationis et augmenti, ut nigrum aut parvum; aut *ab hinc* quantum ad motum localem.

Quia ergo in omni motu est generatio et corruptio, dum praedicta positio tollit generationem et corruptionem, per consequens tollit omnem motum. Quia ergo haec quae dicta sunt, sunt impossibilia, manifestum fit quod quaedam moventur non quidem semper, sed aliquando; et quaedam quiescunt non semper, sed aliquando.

[72548] In Physic., lib. 8 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: omnia autem velle etc., inquirit de aliis duobus membris praemissae divisionis. Et primo manifestat suam intentionem; secundo exequitur ipsam, ibi: moventium igitur et eorum quae moventur et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit ad quam positionem pertineat quartum membrum; secundo ea quae dicta sunt in isto capitulo recolligit, ibi: principium autem iterum faciendum etc.; tertio ostendit quid restat dicendum, ibi: reliquum ergo considerandum et cetera. Dicit ergo primo, quod ponere quod omnia quandoque quiescunt et quandoque moventur, hoc iam pertinet ad antiquas rationes, quas tetigimus disputantes de motus sempiternitate. Hoc enim posuisse videtur praecipue Empedocles, quod omnia quandoque moventur sub dominio amicitiae et litis, et quandoque quiescunt intermediis temporibus.

[72549] In Physic., lib. 8 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: principium autem etc., resumit ea quae dicta sunt in isto capitulo. Et primo resumit divisionem supra positam; secundo reprobationem primae partis, qua ponitur omnia quiescere semper, ibi: quod quidem igitur non possibile etc.; tertio reprobationem aliorum duorum membrorum, ibi: similiter autem et impossibile et cetera. Dicit ergo primo, quod ad manifestandum magis intentionem sequentium, debemus incipere ab iis quae nuper determinavimus, sumentes idem principium quod prius; scilicet quod entia oportet primo quod se habeant in aliqua harum trium dispositionum, scilicet quod vel omnia quiescant, vel omnia moveantur, vel quod quaedam quiescant et quaedam moveantur. Et hoc tertium iterum in tria dividitur: quia si eorum quae sunt, quaedam quiescunt et quaedam moventur, necesse est quod vel omnia sic se habeant quod quandoque quiescant et quandoque moveantur; vel quod quaedam semper quiescant, quaedam autem semper moveantur; vel quod cum iis duobus apponatur tertium membrum, scilicet quod alia sint quae quiescant aliquando et non semper, aliis quandoque motis et non semper.

[72550] In Physic., lib. 8 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: quod quidem igitur etc., reprobat primum membrum. Et dicit quod supra dictum est, quod non sit possibile omnia quiescere semper, sed et nunc etiam aliquid est addendum. Et duo dicit contra hanc positionem. Primo quidem quod necesse est ponere aliquem motum saltem in anima. Quia si aliquis velit dicere quod secundum veritatem sic se habet quod nihil movetur, sicut dixerunt sequentes Melissum, qui posuit quod ens est infinitum et immobile: sed tamen non ita videtur secundum sensum, sed multa entium moventur, ut sensus iudicat. Si ergo aliquis dicat quod ista opinio est falsa, qua opinamur quaedam moveri; adhuc sequitur quod motus sit. Quia si opinio falsa est, motus est; et universaliter si opinio est, motus est; et similiter si phantasia est, motus est. Et hoc ideo, quia phantasia est quidam motus sensitivae partis, factus a sensu secundum actum. Opinio etiam quidam motus est rationis, ex aliquibus ratiocinationibus procedens. Sed adhuc manifestius sequitur quod motus sit in opinione vel phantasia, si aliquando videatur nobis sic esse, aliquando aliter: quod contingit

cum quandoque videntur nobis aliqua quiescere, quandoque vero non quiescere. Sic ergo omnino sequitur quod motus sit. Secundo contra hanc opinionem dicit, quod apponere intentionem ad destruendum hanc opinionem, et quaerere rationem ad probandum illas res quas debemus habere in maiori dignitate quam quod ratione indigeant, quia scilicet habentur ut per se manifesta: hoc inquam facere nihil est aliud quam male iudicando discernere inter melius et peius in moralibus, et inter credibile et incredibile in logicis, et inter principium et non principium in demonstrativis. Qui enim quaerit rationem ad probandum ea quae per se sunt manifesta, et sic habentur ut principia, non cognoscit ea esse principia, dum ea per alia principia probare intendit. Similiter videtur quod non sciat cognoscere quid sit credibile et incredibile; quia id quod est per se credibile, per aliud probare intendit, ac si non esset per se credibile. Nec etiam inter melius et peius posse discernere videtur, qui magis manifesta per minus manifesta probat. Est autem per se manifestum aliqua moveri: non ergo ad hoc debet esse nostra intentio, ut hoc rationibus probare nitamur.

[72551] In Physic., lib. 8 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: similiter autem et impossibile etc., excludit alia duo membra praemissae divisionis. Et dicit quod sicut impossibile est omnia quiescere semper, ita etiam impossibile est omnia moveri semper; aut etiam quod alia semper moveantur et alia semper quiescant, ita quod nihil sit quod quandoque moveatur et quandoque quiescat. Contra omnia haec sufficit fidem facere per unum medium: quia scilicet videmus quod quaedam quandoque moventur et quandoque iterum quiescunt. Unde manifestum est quod impossibile est dicere quod omnia continue quiescant, quod erat primum membrum, et quod omnia continue moveantur, quod erat secundum membrum; vel quod quaedam semper moveantur et quaedam semper quiescant, et nihil sit medium.

[72552] In Physic., lib. 8 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: reliquum ergo etc., ostendit quid restat dicendum: et concludit ex praemissis, quod cum tria membra praemissae divisionis stare non possint, relinquitur considerandum quod membrum aliorum duorum sit verius: utrum scilicet quod omnia sint possibilia moveri et quiescere; aut quaedam sint possibilia moveri et quiescere, ita tamen quod aliqua sint quae semper quiescant, et aliqua quae semper moveantur. Hoc enim ultimum est quod demonstrare intendimus. Sic enim ostendetur primum motum esse sempiternum, et primum motorem esse immobilem.

Lectio 7

[72553] In Physic., lib. 8 l. 7 n. 1 Postquam philosophus suam intentionem manifestavit, hic incipit prosequi suam intentionem: scilicet non omnia quandoque moveri et quandoque quiescere; sed aliquid esse omnino immobile, aliquid autem quod semper movetur. Dividitur autem ista pars in duas: in prima ostendit primum movens esse immobile; in secunda ostendit primum mobile semper moveri, ibi: at vero si aliquod est et cetera. Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit primum movens esse immobile ex ordine moventium et mobilium; in secunda ex sempiternitate motus, ibi: et iterum considerans et cetera. Prima pars dividitur in partes duas: in prima ostendit primum

movens esse immobile; in secunda ostendit ipsum esse perpetuum, ibi: quoniam autem oportet et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quoddam quod est necessarium ad probationem sequentium, scilicet quod omne quod movetur ab alio moveatur; secundo ostendit propositum, ibi: hoc autem dupliciter et cetera. Ostenderat siquidem supra in principio septimi, omne quod movetur ab alio moveri, ratione communi accepta ex parte ipsius motus: sed quia incepit applicare motum ad res mobiles, illud quod supra universaliter est ostensum, hic ostendit universaliter verificari in omnibus mobilibus et moventibus. Unde prima pars dividitur in partes duas: in prima ponit divisionem moventium et mobilium; in secunda manifestat propositum in singulis, ibi: et maxime moveri et cetera. Circa primum duo facit: primo dividit moventia et mobilia; secundo manifestat positam divisionem, ibi: quod enim ipsum a seipso et cetera.

[72554] In Physic., lib. 8 l. 7 n. 2 Primo ergo ponit tres divisiones moventium et mobilium. Quarum prima est, quod moventium et mobilium quaedam movent seu moventur *per accidens*, quaedam autem *per se*. Et accipit hic *per accidens* large, secundum quod comprehendit sub se etiam quod est *secundum partem*. Unde exponens quod dixerat *per accidens*, subdit quod per accidens moveri aut movere dicitur dupliciter. Primo quidem dicuntur movere per accidens, quaecumque movere dicuntur ex eo quod insunt aliquibus moventibus; sicut cum dicitur musicum sanare, quia is cui inest musicum, sanat: et similiter dicuntur moveri per accidens, ex eo quod insunt iis quae moventur, vel sicut locatum in loco, prout dicimus hominem moveri quia navis movetur in qua est; vel sicut accidens in subiecto, prout dicimus album moveri quia corpus movetur. Alio modo dicuntur aliqua movere vel moveri per accidens, quia movent aut moventur secundum partem; sicut homo dicitur percutere aut percuti, quia manus percutitur aut percutit. Per se autem dicuntur moveri aut movere, per remotionem duorum praedictorum: quia scilicet nec dicuntur movere aut moveri ex eo quod sint in aliis quae movent aut moveantur; neque ex eo quod aliqua pars ipsorum moveat aut moveatur. Omissis igitur iis quae movent et moventur per accidens, subdividit ea quae moventur per se. Primo quidem, quia eorum quae moventur per se, alia moventur a seipsis, sicut animalia, alia vero ab aliis, sicut inanimata. Tertiam divisionem ponit, quia alia moventur secundum naturam, alia extra naturam.

[72555] In Physic., lib. 8 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit: quod enim ipsum etc., manifestat qualiter inveniatur secundum naturam et extra naturam in iis quae moventur a seipsis, et quae moventur ab alio. Et primo dicit de iis quae moventur a seipsis (sicut sunt animalia, quae movent seipsa), quod moventur secundum naturam. Quod probat per hoc quod moventur a principio intrinseco: illa autem dicimus a natura moveri, quorum principium motus in ipsis est. Unde manifestum est quod motus animalis, quo movet seipsum, si comparetur ad totum animal, est naturalis: quia est ab anima, quae est natura et forma animalis. Sed si comparetur ad corpus, contingit huiusmodi motum esse et naturalem et extra naturam: hoc enim considerandum erit secundum differentiam motus et elementi ex quo constat animal. Si enim animal constat ex elemento gravi praedominanti, sicut corpus humanum, et moveatur sursum, erit motus violentus quantum ad corpus: si vero moveatur deorsum, erit motus corpori naturalis. Si autem essent aliqua animalia corpore aerea, ut quidam Platonici posuerunt, de illis esset e contrario dicendum. Secundo manifestat qualiter

inveniatur motus violentus et naturalis in iis quae moventur ab alio. Et dicit quod horum quaedam moventur secundum naturam, ut ignis sursum et terra deorsum: quaedam vero extra naturam, ut terra sursum et ignis deorsum, qui est motus violentus. Tertio ponit alium modum innaturalis motus in animalibus: secundum scilicet quod multoties partes animalium moventur extra naturam, si considerentur rationes et modi naturalis motus in partibus animalium; sicut homo brachia flectit ad anterius, tibias autem ad posterius; canes vero et equi et huiusmodi animalia anteriores pedes ad posterius, posteriores vero ad anterius. Si autem fiat motus in animalibus per contrarium, erit motus violentus et extra naturam.

[72556] In Physic., lib. 8 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: et maxime moveri etc., probat omne quod movetur, ab alio moveri. Et primo ostendit in quibus sit manifestum; secundo ostendit de iis in quibus est dubium, ibi: maxime autem dubitatur et cetera. Relictis autem iis quae moventur per accidens, quia ipsa non moventur, sed dicuntur moveri ex eo quod quaedam alia moventur: inter ea quae per se moventur, maxime in his quae moventur per violentiam et extra naturam, manifestum est quod id quod movetur, ab alio movetur. Manifestum est enim quod ea quae per violentiam moventur, ab alio moventur, ex ipsa violenti definitione. Est enim violentum, ut dicitur in III Ethicorum, cuius principium est extra, nil conferente vim passo. Post ista vero quae moventur per violentiam, manifestum est quod id quod movetur ab alio movetur, in iis quae moventur secundum naturam a seipsis, sicut animalia dicuntur seipsa movere. In iis enim manifestum est quod aliquid ab alio movetur: sed dubium potest esse quomodo oporteat accipere in ipsis movens et quod movetur. Quantum enim ex primo aspectu apparet, et secundum quod multis videtur, sicut in navibus et in aliis artificialibus quae non sunt secundum naturam, diversum est quod movet ab eo quod movetur, sic et in animalibus: videtur enim quod hoc modo se habeat anima quae movet, ad corpus quod movetur, sicut nauta ad navim, ut dicitur in II de anima. Et per hunc modum videtur quod totum animal seipsum moveat, inquantum una pars eius aliam movet. Utrum autem se habeat anima ad corpus sicut nauta ad navim, in libro de anima inquirendum relinquit. Quod autem sic aliquid dicatur seipsum movere, inquantum una pars eius movet et alia movetur, in sequentibus ostendetur.

[72557] In Physic., lib. 8 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: maxime autem dubitatur etc., manifestat propositum in iis in quibus est magis dubium. Et circa hoc tria facit: primo ponit in quibus sit magis dubium omne quod movetur ab alio moveri, quia scilicet in gravibus et levibus, cum secundum naturam moventur; secundo ostendit quod huiusmodi non movent seipsa, ibi: et namque ipsa a seipsis etc.; tertio ostendit a quo moveantur, ibi: sed accidit et haec et cetera. Dicit ergo primo, quod ex quo maxime manifestum est quod movetur ab alio moveri, in iis quae moventur per violentiam, et post haec in iis quae movent seipsa; maxime videtur dubium in residuo membro ultimae divisionis, scilicet in his quae non movent seipsa, et tamen moventur naturaliter. *Ultimam* autem divisionem dicit istam, scilicet quod eorum quae moventur non a seipsis sed ab alio, quaedam moventur extra naturam, quaedam vero e contrario moventur secundum naturam. Et in istis dubium est a quo moveantur: sicut sunt gravia et levia, quae quidem in contraria loca moventur per violentiam, sed in propria secundum naturam, leve scilicet sursum, grave vero deorsum; sed a quo moveantur non est manifestum cum moventur secundum naturam, sicut est manifestum cum moventur extra naturam.

[72558] In Physic., lib. 8 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: et namque ipsa a seipsis etc., probat quod huiusmodi non movent seipsa, quatuor rationibus. Quarum prima est, quod movere seipsum pertinet ad rationem vitae, et est proprie animatorum: motu enim et sensu discernimus animatum ab inanimato, ut dicitur in I de anima. Manifestum est autem haec non esse viva, seu animata. Non ergo movent seipsa.

[72559] In Physic., lib. 8 l. 7 n. 7 Secunda ratio ponitur ibi: et facere stare etc.: quae talis est. Quaecumque movent seipsa, possunt etiam sibi esse causa quietis; sicut videmus quod animalia per suum appetitum moventur et stant. Si ergo gravia et levia moverent seipsa motu naturali, possent facere stare seipsa; sicut si aliquis est sibi causa ambulandi, est etiam sibi causa non ambulandi. Hoc autem videmus esse falsum: quia huiusmodi non quiescunt extra propria loca, nisi propter aliquam causam extrinsecam prohibentem motum ipsorum. Ergo non movent seipsa. Sed quia posset aliquis dicere quod huiusmodi, etsi non sint sibi causa standi extra propria loca, sunt tamen sibi causa standi in propriis locis, subiungit tertiam rationem ibi: quare si in ipso est etc.: quae talis est. Irrationabile est dicere, quod illa quae movent seipsa, moveantur solum a seipsis secundum unum motum, et non pluribus motibus: quia quod movet seipsum, non habet motum determinatum ab alio, sed ipsum sibi determinat motum; et quandoque determinat sibi hunc motum, et quandoque alium. Unde est in potestate eius quod movet seipsum quod determinet sibi hunc vel illum motum. Si ergo gravia et levia moverent seipsa, sequeretur quod si in potestate ignis esset quod moveretur sursum, quod in potestate eius esset quod moveretur deorsum; quod nunquam videmus accidere, nisi ex causa extrinseca. Non igitur movent seipsa. Est autem sciendum, quod istae duae rationes sunt probabiles secundum ea quae apparent de moventibus seipsa quae sunt apud nos, quae quandoque inveniuntur moveri hoc motu, quandoque alio, quandoque etiam quiescere. Unde non dixit impossibile est, sed *irrationabile*; quo modo loquendi in probabilibus uti consuevit. Ostendet enim inferius, quod si aliquid est movens seipsum, in quo movens est omnino immobile, quod illud semper movetur, et uno motu: sed tamen hoc non posset dici in gravibus et levibus, in quibus non est aliquid quod non moveatur per se vel per accidens, cum etiam generentur et corrumpantur.

[72560] In Physic., lib. 8 l. 7 n. 8 Quartam rationem ponit ibi: amplius quomodo etc.: quae talis est. Nullum continuum movet seipsum: gravia autem et levia sunt continua: ergo nihil horum movet seipsum. Quod autem nullum continuum seipsum moveat, sic probat. Quia movens ad motum se habet, sicut agens ad patiens: cum autem agens sit contrarium patienti, necesse est quod dividatur id quod est aptum natum agere, ab eo quod est aptum natum pati: secundum ergo quod aliqua sunt non contacta ad invicem, sed sunt omnino unum et continuum et quantitate et forma, secundum hoc non possunt pati ab invicem. Sic ergo sequitur quod nullum continuum moveat seipsum, sed necesse est quod movens dividatur ab eo quod movetur; sicut apparet cum res inanimatae moventur ab animatis, ut lapis a manu. Unde et in animalibus quae movent seipsa, est magis quaedam colligatio partium, quam perfecta continuatio: sic enim una pars potest moveri ab alia, quod non invenitur in gravibus et levibus.

Lectio 8

[72561] In Physic., lib. 8 l. 8 n. 1 Postquam ostendit quod gravia et levia non movent seipsa, hic ostendit a quo moveantur. Et primo ostendit a quo moveantur; secundo concludit principale intentum, ibi: si igitur omnia quae moventur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod naturaliter moventur ab aliquo; secundo inquirit a quo moveantur, ibi: quoniam autem quod potentia et cetera. Dicit ergo primo, quod etsi gravia et levia non moveant seipsa, tamen moventur ab aliquo. Et hoc potest manifestari, si distinguantur causae moventes. Sicut enim in his quae moventur, est accipere quaedam secundum naturam moveri, et quaedam extra naturam; ita et in moventibus quaedam movent extra naturam, ut *vectis*, idest baculus, qui non naturaliter motivus est corporis gravis, puta lapidis; quaedam vero movent secundum naturam, sicut quod est actu calidum naturaliter movet id quod secundum suam naturam est potentia calidum; et similiter est in aliis talibus. Et sicut quod est in actu naturaliter movet, ita id quod est in potentia naturaliter movetur, vel secundum qualitatem, vel secundum quantitatem, vel secundum ubi. Et quia in secundo dixerat quod illa moventur naturaliter, quorum principium motus in ipsis est per se, et non secundum accidens; ex quo posset videri quod id quod est in potentia tantum calidum, cum fit calidum, non movetur naturaliter, tanquam principio activo motus exterius existente: quasi ad hanc obiectionem excludendam subiungit: *cum habeat principium huiusmodi in seipso, et non secundum accidens*; quasi dicat quod ad hoc quod motus sit naturalis, sufficit quod *huiusmodi principium*, scilicet potentia, de qua fecerat mentionem, sit in eo quod movetur, per se et non per accidens, sicut scamnum est potentia combustibile, non inquantum est scamnum, sed inquantum est lignum. Unde hoc quod dixerat, *non secundum accidens*, exponens, subdit quod contingit idem subiectum esse et quantum et quale, sed unum eorum per accidens se habet ad aliud, et non per se: quod ergo est potentia quale, est etiam potentia quantum, sed per accidens. Quia igitur quod est in potentia, naturaliter movetur ab alio quod est in actu: nihil autem secundum idem est potentia et actu: sequitur quod neque ignis neque terra neque aliquid aliud moveatur a se, sed ab alio. Moventur quidem ignis et terra ab alio, sed per violentiam, cum motus eorum est extra naturalem ipsorum potentiam: sed naturaliter moventur, cum moventur in actus proprios, ad quos sunt in potentia secundum suam naturam.

[72562] In Physic., lib. 8 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit: quoniam autem quod potentia etc., ostendit a quo moveantur: et quia quod est in potentia movetur ab eo quod est in actu, primo distinguit potentiam; secundo ex hoc ostendit a quo huiusmodi moveantur, ibi: potentia autem est leve et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit necessarium esse cognoscere quot modis aliquid dicitur esse in potentia; secundo manifestat, ibi: est autem potentia etc.; tertio solvit ex hoc quandam quaestionem, ibi: et tamen quaeritur et cetera. Dicit ergo primo, quod ideo non est manifestum a quo gravia et levia moventur suis motibus naturalibus, ut puta ignis sursum et terra deorsum, quia ens in potentia dicitur multipliciter.

[72563] In Physic., lib. 8 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: *est autem potentia* etc., distinguitur esse in potentia: et primo in intellectu; secundo in qualitate, ibi: similiter autem haec se habent etc.; tertio in motu locali, ibi: similiter autem se habet et cetera. Dicit ergo primo, quod aliter est in potentia ad scientiam ille qui addiscit et nondum habet habitum scientiae, et ille qui iam habet habitum scientiae sed non considerat utens habitu. Ex prima autem potentia in secundam reducitur aliquid, cum activum suo passivo coniungitur; et tunc passivum per praesentiam activi fit in tali actu, qui adhuc est in potentia; sicut addiscens per actionem docentis reducitur de potentia in actum, cui actui coniungitur altera potentia. Et sic existens in prima potentia, fit in alia potentia: quia iam habens scientiam, sed non considerans, quodammodo est in potentia ad actum scientiae, sed non eodem modo, sicut antequam addisceret. Ergo de prima potentia reducitur in actum cui coniungitur secunda potentia, per aliquod agens, scilicet per docentem. Sed quando sic se habet quod habet habitum scientiae, non oportet quod reducatur in secundum actum per aliquod agens, sed statim per seipsum operatur considerando, nisi sit aliquid prohibens, puta occupatio vel infirmitas aut voluntas. Vel si non impeditus non posset considerare, tunc non esset in habitu scientiae, sed in eius contrario, scilicet in ignorantia.

[72564] In Physic., lib. 8 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit: similiter autem haec etc., manifestat idem in qualitatibus. Et dicit quod sicut dictum est de potentia ad sciendum in anima, ita est etiam in corporibus naturalibus. Corpus enim cum est actu frigidum, est potentia calidum, sicut ignorans est potentia sciens: sed cum fuerit productum per transmutationem ut habeat formam ignis, tunc iam est ignis in actu, habens virtutem operandi; et operatur statim comburendo, nisi aliquid prohibeat in contrarium agendo, vel qualitercumque aliter impediat, puta subtrahendo combustibile; sicut dictum est quod postquam aliquis addiscendo factus est sciens, statim considerat, nisi aliquid impediat.

[72565] In Physic., lib. 8 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: similiter autem se habet et circa grave etc.; manifestat idem in motu locali gravium et levium. Et dicit quod similiter leve fit ex gravi, sicut calidum ex frigido; ut puta cum aer, qui est levis, fit ex aqua, quae est gravis. Haec ergo, scilicet aqua, primo est in potentia levis, et postmodum fit levis in actu; et tunc statim habet operationem suam, nisi aliquid prohibeat. Sed iam levis existens comparatur ad locum sicut potentia ad actum (actus enim levis, inquantum huiusmodi, est esse in aliquo loco determinato, scilicet sursum): sed prohibetur ne sit sursum, per hoc quod est in contrario loco, scilicet deorsum, quia non potest esse simul in duobus locis: unde illud quod detinet leve deorsum, prohibet ipsum esse sursum. Et sicut dictum est in motu locali, ita etiam dicendum est de motu secundum quantitatem vel qualitatem.

[72566] In Physic., lib. 8 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit: et tamen quaeritur etc., solvit quandam quaestionem secundum praemissa. Licet enim actus levis sit esse sursum, tamen a quibusdam quaeritur quare gravia et levia moventur in propria loca. Sed causa huius est, quia habent naturalem aptitudinem ad talia loca. Hoc enim est esse leve, habere aptitudinem ad hoc quod sit sursum: et haec est etiam ratio gravis, habere aptitudinem ad hoc quod sit deorsum. Unde nihil est aliud quaerere quare grave movetur deorsum, quam quaerere quare est grave. Et sic illud idem quod facit

ipsum grave, facit ipsum moveri deorsum.

[72567] In Physic., lib. 8 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: potentia autem est leve etc., ex praemissis ostendit quid moveat gravia et levia. Et dicit quod cum id quod est in potentia, moveatur ab eo quod est in actu, sicut dictum est, considerandum est quod multipliciter dicitur aliquid esse in potentia leve vel grave. Uno enim modo, cum adhuc est aqua, est in potentia ad leve: alio autem modo, cum iam ex aqua factus est aer, est tamen adhuc in potentia ad actum levis, quod est esse sursum, sicut habens habitum scientiae et non considerans, adhuc dicitur esse in potentia; contingit enim quod id quod est leve, impediatur ne sit sursum. Si ergo auferatur illud impedimentum, statim agit ad hoc quod sit sursum ascendendo; sicut etiam dictum est in qualitate, quod quando est quale in actu, statim tendit in suam actionem; sicut ille qui est sciens, statim considerat, nisi aliquid prohibeat. Et similiter in motu quantitatis: quia ex quo facta est additio quanti ad quantum, statim sequitur extensio in corpore augmentabili, nisi aliquid prohibeat. Sic ergo patet quod illud quod *movet*, idest removet hoc quod est prohibens et *sustinens*, idest detinens, quodammodo movet et quodammodo non movet: puta si columna sustineat aliquod grave, et sic impediat ipsum descendere, ille qui divellit columnam, quodammodo dicitur movere grave columnae superpositum; et similiter ille qui removet lapidem qui impedit aquam effluere a vase, dicitur quodammodo movere aquam. Dicitur enim movere per accidens, et non per se: sicut si *sphaera*, idest pila, repercutiatur a pariete, per accidens quidem mota est a pariete, non autem per se; sed a primo proiiciente per se mota est. Paries enim non dedit ei aliquem impetum ad motum, sed proiiciens: per accidens autem fuit, quod dum a pariete impediretur ne secundum impetum ferretur, eodem impetu manente, in contrarium motum resilivit. Et similiter ille qui divellit columnam, non dat gravi superposito impetum vel inclinationem ad hoc quod sit deorsum: hoc enim habuit a primo generante, quod dedit ei formam quam sequitur talis inclinatio. Sic igitur generans est per se movens gravia et levia, removens autem prohibens, per accidens. Concludit igitur manifestum esse ex dictis, quod nihil horum, scilicet gravium et levium, movet seipsum: sed tamen motus eorum est naturalis, quia habent principium motus in seipsis; non quidem principium motivum aut activum, sed principium passivum, quod est potentia ad talem actum. Ex quo patet contra intentionem philosophi esse, quod in materia sit principium activum, quod quidam dicunt esse necessarium ad hoc quod sit motus naturalis: sufficit enim ad hoc passivum principium, quod est potentia naturalis ad actum.

[72568] In Physic., lib. 8 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: si igitur omnia quae moventur etc., concludit conclusionem principaliter intentam in toto capitulo. Et dicit quod si hoc verum est, quod omnia quae per se moventur, aut moventur secundum naturam, aut extra naturam et per violentiam; et de illis quae moventur per violentiam, manifestum est quod omnia moventur non solum a quodam movente, sed etiam a movente alio extrinseco; et iterum inter ea quae moventur secundum naturam, quaedam moventur a seipsis, in quibus manifestum est quod moventur ab aliquo, non quidem extrinseco, sed intrinseco; quaedam etiam sunt quae moventur secundum naturam, non tamen a seipsis, sicut gravia et levia, et haec etiam ab aliquo moventur, ut ostensum est (quia aut moventur per se a generante, quod facit ea esse gravia et levia; aut moventur per accidens ab eo quod *solvit*, idest removet, ea quae impediunt vel removent naturalem motum): sic ergo patet quod omnia quae

moventur, moventur ab aliquo vel intrinseco motore vel extrinseco, quod dicit ab alio moveri.

Lectio 9

[72569] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod omne quod movetur ab alio movetur, hic incipit ostendere quod necesse est devenire ad aliquod primum movens immobile. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod necesse est devenire ad aliquod primum, quod vel sit immobile, vel moveat seipsum; in secunda ostendit quod etiam si deveniatur ad aliquod primum quod moveat seipsum, necesse est tamen ulterius devenire ad aliquod primum movens immobile, ibi: necesse igitur omne quod movetur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod non est possibile quod in infinitum aliquid ab alio moveatur; in secunda quod non est necessarium quod omne movens moveatur, ibi: ad dicta autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum ascendendo in ordine mobilium et moventium; secundo descendendo, ibi: amplius autem et sic ipsam et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quaedam necessaria ad propositi ostensionem; secundo inducit rationem ad propositum ostendendum, ibi: si ergo necesse et cetera.

[72570] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 2 Praemittit autem duo: quorum primum est divisio moventis. Cum enim dictum sit quod omne motum ab aliquo movetur, contingit aliquid esse movens dupliciter. Uno modo quando non movet *propter seipsum*, idest propria virtute, sed quia est motum ab aliquo alio movente; et hoc est secundum movens. Alio modo aliquid movet *propter seipsum*, idest propria virtute, non quia est motum ab alio. Contingit autem quod tale movens moveat dupliciter. Uno modo ita quod primum movens moveat proximum *post ultimum*, idest id quod est sibi proximum post secundum movens; et hoc contingit quando primum movens movet mobile per unum tantum medium. Alio vero modo movens movet mobile per plura media, ut patet cum baculus movet lapidem et movetur a manu, quae movetur ab homine, qui non movet eo quod ab aliquo alio moveatur: sic ergo homo est primum movens propter seipsum, et movet lapidem per plura media; si autem moveret lapidem manu, moveret per unum medium tantum.

[72571] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 3 Secundo ibi: utraque igitur movere dicimus etc., ponit comparationem primi moventis et secundi. Cum enim tam primum movens quam ultimum movere dicamus, dicimus quod magis movet primum movens quam ultimum. Et hoc patet per duas rationes. Quarum prima est, quod primum movens movet secundum movens, sed non e converso. Secunda ratio est, quia secundum movens non potest movere sine primo, sed primum movens potest movere sine secundo; sicut baculus non potest movere lapidem nisi moveatur ab homine, sed homo potest movere etiam sine baculo.

[72572] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit: si ergo necesse etc., ostendit propositum secundum praemissa. Ostensum est enim quod omne quod movetur, ab aliquo movetur. Illud autem a quo movetur, aut movetur aut non movetur; et si movetur, aut ab alio movetur aut non.

Haec autem duo, scilicet quod movetur ab alio, et quod movetur non ab alio, sic se habent quod posito uno ponitur aliud, et non e converso. Quia si sit aliquid quod movetur ab alio, necesse est devenire ad aliquod primum quod non movetur ab alio; sed si ponatur aliquod primum huiusmodi, scilicet quod non moveatur ab alio, non est necessarium ulterius ponere alterum, scilicet quod movetur ab alio. Et hoc quidem per se manifestum est: sed primum poterat esse dubium, scilicet quod si invenitur aliquid quod movetur ab alio, quod inveniatur aliquod primum quod non movetur ab alio; et ideo consequenter hoc probat sic. Quia si aliquid movetur ab alio, et iterum illud ab alio, et nunquam est devenire ad aliquid quod non moveatur ab alio, sequitur quod sit procedere in infinitum in moventibus et motis. Et hoc quidem esse impossibile, supra probatum est in septimo: sed hic probat certiori via, quia in infinitis non est aliquid primum. Si ergo moventia et mota procedant in infinitum, non erit aliquid primum movens. Iam autem dictum est, quod si primum movens non movet, nec ultimum movet: non ergo erit aliquod movens: quod est manifeste falsum. Non est ergo procedere in infinitum in hoc quod aliquid moveatur ab alio. Si ergo detur quod omne quod movetur ab aliquo movetur, ut ostensum est; et iterum supponatur quod primum movens movetur: cum probatum sit quod non moveatur ab alio, necesse est quod moveatur a seipso. Est autem in hac ratione attendendum, quod primum movens moveri non est hic probatum; supponit autem hoc secundum communem opinionem Platonicorum. Quantum autem ad virtutem rationis, non magis concluditur quod primum movens moveat seipsum, quam quod sit immobile: unde in sequentibus hanc eandem conclusionem sub disiunctione inducit, ut infra patebit.

[72573] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: amplius autem et sic ipsam etc., probat idem descendendo. Et est eadem ratio cum praemissa quantum ad virtutem inferendi, differens autem secundum ordinem processus: iterat autem eam ad maiorem manifestationem. Dicit ergo quod praedictam rationem contingit alio modo prosequi. Et praemittit propositiones habentes eandem rationem veritatis cum supra praemissis, sed alio ordine. Supra enim praemisit quod omne quod movetur ab alio movetur, et quod illud a quo movetur, movet vel propter seipsum, vel propter aliud prius movens; quod erat procedere ascendendo. Hic autem e converso descendendo procedit, dicens quod omne movens movet aliquid et movet aliquo, vel seipso vel alio inferiori movente; sicut homo movet lapidem vel ipse per seipsum vel per baculum, et ventus proiicit ad terram aliqua aut suo impulsu aut per lapidem quem movit. Iterum supra praemiserat quod ultimum movens non movet sine primo, sed e converso: loco cuius hic dicit, quod id quo aliquid movet sicut instrumento, impossibile est quod aliquid moveat sine principali movente quod movebat ipsum, sicut baculus sine manu; sed si aliquid movet per seipsum sicut principale movens, non est necesse esse aliud instrumentum quo moveat. Et hoc magis manifestum est in instrumentis quam in mobilibus ordinatis, licet habeat eandem veritatem; quia non quilibet consideraret secundum movens esse instrumentum primi. Sicut etiam supra dixerat deducendo, quod si sit aliquid quod movetur ab alio, necesse est esse aliquid quod non movetur, sed non e converso: ita hic dicit descendendo, quod si inveniatur quod illud quo movens movet, sit alterum, sicut instrumentum, necesse est esse aliquid quod movebit non aliquo instrumento, sed per seipsum, aut procedetur in infinitum in instrumentis; quod est idem ac si procederetur in infinitum in moventibus, quod est impossibile, ut supra ostensum

est. Si ergo est aliquid movens id quod movetur, necesse est stare et non in infinitum ire. Quia si baculus movet eo quod movetur a manu, sequitur quod manus moveat baculum; si autem et manum aliquid aliud movet, etiam sequitur e converso quod aliquod movens moveat manum; et ita oportet quod sicut proceditur in instrumentis motis, ita procedatur in moventibus quae movent instrumenta. Non est autem procedere in infinitum in moventibus, ut supra ostensum est; ergo neque in instrumentis. Cum ergo semper alterum quod movetur, moveatur alio movente, et non sit procedere in infinitum; necesse est esse aliquod primum movens quod moveat per seipsum, et non per aliquod instrumentum. Si ergo detur quod hoc primum quod movet per seipsum, movetur quidem, sed non est aliquid aliud movens ipsum (quia sic et ipsum esset instrumentum); sequitur ex necessitate quod ipsum seipsum moveat: supposito, secundum Platonicos, quod omne movens movetur. Unde et secundum istam rationem illud quod movetur, aut statim movebitur a movente quod movet seipsum, aut aliquando erit devenire in aliquod tale movens quod seipsum moveat.

[72574] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: ad dicta autem etc.; ostendit quod non omne movens movetur, ut in prioribus rationibus supponebatur. Et circa hoc duo facit: primo probat quod non omne movens movetur; secundo tam ex hoc quam ex superioribus rationibus concludit principale propositum, ibi: non ergo necesse semper moveri et cetera. Dicit ergo primo, quod supra praedicta possunt etiam addi haec ad nostrum propositum ostendendum. Et circa hoc tria facit: primo praemittit quandam divisionem; secundo destruit unam partem, ibi: primum quidem igitur etc.; tertio destruit aliam partem, ibi: at vero si non secundum accidens et cetera. Dicit ergo primo, quod si omne quod movetur, movetur ab eo quod movetur, quod est omne movens moveri, hoc potest esse dupliciter: uno modo quod hoc inveniatur per accidens in rebus ut movens moveatur, ita scilicet quod movens non moveat propter id quod movetur (ut si dicamus aedificatorem esse musicum, non quia musicus est, sed per accidens); aut non est per accidens quod movens moveatur, sed per se.

[72575] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: primum quidem etc., destruit primum membrum tripliciter. Primo quidem tali ratione. Nihil quod est per accidens, est necessarium: quod enim inest alicui per accidens, non ex necessitate inest ei, sed contingit non inesse, sicut musicum aedificatori. Si igitur moventia per accidens moventur, sequitur quod contingat ea non moveri; sed cum tu ponas quod omne movens movetur, consequens est quod si non moventur moventia, quod non moveant; sequitur ergo quod aliquando nihil

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

moveatur. Hoc autem est impossibile, quia ostensum est supra, quod necesse est motum semper esse. Istud autem impossibile non sequitur ex hoc quod supposuimus moventia non moveri: quia si hoc est per accidens quod movens moveatur, moventia non moveri erit possibile; possibili autem posito, nullum sequitur impossibile. Relinquitur ergo quod aliud ex quo sequitur, sit impossibile, scilicet quod omne movens moveatur.

[72576] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 8 Secundo ibi: et rationabiliter hoc accidit etc., probat idem alia probabili ratione: quae talis est. In motu tria inveniuntur: quorum unum est mobile quod movetur, aliud autem est movens, tertium est instrumentum quo movens movet. In istis autem tribus manifestum est quod id quod movetur, necesse est moveri, sed non est necesse quod moveat. Instrumentum autem quo movens movet, necesse est et movere et moveri (movetur autem a principali movente, et movet ultimum motum): unde et omne quod movet et movetur, habet rationem instrumenti. Ideo autem instrumentum quo movens movet, et movetur et movet, quia communicat cum utroque, existens in quadam identitate ad id quod movetur. Et hoc maxime manifestum est in motu locali: necesse est enim quod a primo movente usque ad ultimum motum, omnia se tangant ad invicem; et sic patet quod instrumentum medium est idem per contactum cum mobili, et sic simul movetur cum ipso, inquantum communicat ipsi. Sed etiam communicat moventi, quia est movens; hoc modo tamen ut instrumentum quo movet, non sit immobile. Sic igitur ex praemissis apparet quod ultimum motum movetur quidem, sed non habet in se principium movendi neque seipsum neque aliud; et movetur quidem ab alio, sed non a seipso. Unde videtur esse *rationabile*, idest probabile (nec ad praesens curamus dicere quod sit necessarium), esse aliquod tertium, quod moveat cum sit immobile. Probabile enim est, quod si aliqua duo coniunguntur per accidens, et unum invenitur sine alio, quod etiam aliud inveniatur sine illo (sed quod possit inveniri sine illo, hoc est necessarium; quia quae per accidens coniunguntur, contingit non coniungi): sicut si album et dulce per accidens coniunguntur in zuccaro, et album invenitur sine dulci, ut in nive, probabile est quod et dulce inveniatur in aliqua re sine albo, ut in cassia. Si igitur movens moveri est per accidens, et invenitur moveri absque movere in aliquo, sicut in ultimo moto; probabile est quod inveniatur movere absque moveri, ut sit aliquod movens quod non movetur. Ex quo patet quod ista ratio non habet instantiam in substantia et accidente, et materia et forma, et in similibus, quorum unum invenitur sine alio sed non e converso: accidens enim per se inest substantiae, et materiae

per se convenit ut habeat esse per formam.

[72577] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 9 Tertio ibi: unde Anaxagoras dicit etc., probat idem testimonio Anaxagorae. Quia enim contingit inveniri aliquod movens quod non movetur, ideo Anaxagoras recte dixit, ponens intellectum impassibilem et immixtum. Et hoc ideo, quia ipse ponebat intellectum primum principium motus: sic autem solummodo poterit movere et imperare, absque hoc quod moveatur, si sit immixtus: quod enim commiscetur alteri, movetur quodammodo ad motum ipsius.

[72578] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit: at vero si non secundum accidens etc., prosequitur aliam partem divisionis; scilicet quod omne quod movetur, movetur ab aliquo quod movetur per se et non secundum accidens. Et improbat hoc duabus rationibus: quarum prima talis est. Si hoc non est secundum accidens sed ex necessitate ut movens moveatur, et nunquam possit movere nisi moveatur, oportet hoc contingere duobus modis: quorum unus est ut movens moveatur secundum eandem speciem motus qua movet; alius est ut movens secundum unam speciem motus moveat, secundum alteram moveatur. Exponit autem consequenter primum modum, cum dicit: dico autem et cetera. Sic enim dicimus movens moveri secundum eandem speciem motus, puta si calefaciens calefiat, et sanans sanetur, et ferens secundum locum feratur. Et secundum modum exponit cum dicit: vel sanans feratur, vel ferens augeatur; hoc enim est ut secundum aliam speciem motus moveat et moveatur. Deinde ostendit impossibilitatem primi modi, cum dicit: sed manifestum et cetera. Manifestum est enim impossibile esse quod movens secundum eandem motus speciem moveatur. Non enim sufficiet stare in aliqua specie subalterna, sed oportebit pervenire per divisionem usque ad *individua*, idest usque ad species specialissimas: puta si aliquis doceat, non solum doceatur, sed idem doceat et doceatur; puta si docet geometriam, quod hoc idem doceatur; aut si movet specie motus localis quae est proiectio, quod secundum eundem motum proiectionis moveatur: et hoc est manifeste falsum. Deinde destruit secundum modum, ut scilicet non moveatur movens secundum eandem speciem motus, sed quod movet uno genere motus, moveatur alio genere: puta quod movet secundum locum, moveatur per augmentum; et quod movet per augmentum, moveatur ab aliquo alio per alterationem; et illud alterans moveatur secundum aliquem alium motum. Manifestum est autem quod motus non sunt infiniti, neque secundum genus neque secundum speciem. Est enim habitum in quinto, quod motus differunt genere et specie secundum differentias rerum in quibus sunt motus: genera autem rerum et species non sunt infinitae, ut alibi probavit; et sic neque genera aut species motus. Si ergo movens necesse est moveri alio genere aut alia specie motus, non erit procedere in infinitum, sed erit aliquod primum movens immobile.

[72579] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 11 Sed quia posset aliquis dicere, quod quando deficient omnes species motus, iterum redibitur ad primam; ut scilicet si primum motum acceptum movebatur localiter, distributis omnibus generibus et speciebus motuum per diversos motores, motor qui residuus erit movebitur motu locali: ad hoc excludendum consequenter dicit, quod tantum valet sic reflectere, ut dicatur quod alterans feratur (quod dicit, quia motum localem supra prius nominaverat, et alterationem ultimo) sic inquam reflectere idem est ac si statim a principio dicatur quod movens secundum locum movetur; et non solum in genere sed in specie, quod docens docetur. Et quod

hoc tantundem valeat, probat consequenter. Omne enim quod movetur, magis movetur a superiori movente quam ab inferiori, et per consequens multo magis a primo movente. Si ergo id quod ponebatur moveri localiter, movetur a propinquo quidem movente quod augetur, ulterius autem ab eo quod alteratur, ultra autem ab eo quod movetur secundum locum: hoc quod movetur secundum locum, magis movebitur a primo quod movetur secundum locum, quam a secundo quod alteratur, aut a tertio quod augetur. Ergo erit verum dicere quod movens secundum locum, movetur secundum locum; et similiter secundum unamquamque speciem motus. Hoc autem non solum est falsum, quia videtur instantiam habere in multis, sed etiam est impossibile. Sequeretur enim quod docens addiscat dum docet; quod est impossibile. Includit enim hoc contradictionem; quia de ratione docentis est quod habeat scientiam, de ratione autem addiscentis quod non habeat. Sic ergo patet quod non est necessarium movens moveri.

[72580] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 12 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem his magis irrationabile etc.: quae non differt a praecedenti nisi in hoc, quod prima deducebat ad quaedam inconvenientia particularia, puta quod proiiciens proiiceretur, aut docens addisceret; haec autem ducit ad inconveniens in communi. Unde dicit quod licet inconveniens sit quod docens addiscat, tamen adhuc est magis irrationabile; quia accidit quod omne motivum sit mobile, si nihil movetur nisi ab eo quod movetur. Sic enim sequetur quod omne movens sit mobile; puta si dicatur quod omne quod habet virtutem sanandi aut quod sanat in actu, est sanabile, et quod habet virtutem aedificandi, est aedificabile: quod est magis irrationabile quam quod docens addiscat; quia docens potuit prius addiscere, sed aedificans nunquam fuit aedificatus. Hoc autem dupliciter sequitur. Si enim detur quod omne movens movetur secundum eandem speciem motus, sequitur quod *mox*, idest immediate, aedificans aedificetur et sanans sanetur: si autem detur quod non per eamdem speciem motus movens movetur, sequitur quod per plura media tandem in hoc veniatur. Et hoc exponit: quia si omne quod movet movetur ab alio, sed tamen non movetur secundum eundem motum statim quo movet, sed secundum alterum motum; puta si aliquid sit sanativum, non statim ipsum sanetur, sed moveatur motu disciplinae addiscendo: tamen, cum non sint infinitae species motus, sic ascendendo de mobili ad movens, pervenietur quandoque ad eandem speciem motus, sicut supra expositum est. Horum ergo duorum unum apparet manifeste impossibile, puta quod aedificans mox aedificetur; aliud autem videtur esse fictitium, scilicet quod per multa media in hoc veniatur. Inconveniens enim est, quod id quod natum est alterare, ex necessitate sit natum augmentari.

[72581] In Physic., lib. 8 l. 9 n. 13 Sic ergo consideratis praemissis rationibus, quarum primae concludebant quod non in infinitum hoc procedit, quod omne quod movetur moveatur ab alio; et secundae concludebant quod non omne movens moveatur: possumus ex omnibus praedictis rationibus concludere, quod non est necesse in infinitum quod moveatur ab alio moveri, ita quod semper movetur a movente quod movetur. Ergo necesse est quod stetur in aliquo primo. Hoc autem primum oportet quod vel sit immobile, vel sit movens seipsum. Sed si consideretur quae sit prima causa motus in genere mobilium, utrum illud quod movet seipsum, aut mobile quod movetur ab alio: probabile est apud omnes, quod primum movens sit movens seipsum. Semper enim causa quae

est per se, est prior ea quae est per alterum. Et propter hanc rationem Platonici posuerunt ante ea quae moventur ex alio, esse aliquid quod movet seipsum. Et ideo considerandum est de eo quod movet seipsum, facientes ex hoc aliud principium nostrae considerationis: scilicet ut consideremus, si aliquid movet seipsum, quomodo hoc est possibile.

Lectio 10

[72582] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod in mobilibus et in moventibus non proceditur in infinitum, sed est devenire ad aliquod primum, quod vel est immobile, vel est seipsum movens; hic ostendit quod etiamsi perveniatur ad primum quod est seipsum movens, quod nihilominus oportet devenire ad primum quod est immobile. Et dividitur in partes tres: in prima ostendit quod movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una movet et alia movetur; in secunda ostendit quomodo huiusmodi partes se habeant ad invicem, ibi: quoniam autem movet etc.; in tertia concludit ex praemissis quod necesse est devenire ad aliquod primum immobile, ibi: manifestum igitur ex his et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod in eo quod movet seipsum, una pars movet et alia movetur, ex hoc quod totum non potest se totum movere; in secunda excludit alios modos, quibus aliquis opinari posset quod esset aliquid movens seipsum, ibi: quod autem non contingat et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit quod movens seipsum non totum movet se totum; secundo probat propositum, ibi: totum enim feretur etc., tertio concludit principale intentum, ibi: hoc quidem igitur movet et cetera.

[72583] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 2 Quia vero totum et pars locum non habent nisi in rebus divisibilibus, ideo ex probatis in sexto concludit primo, quod necesse est omne quod movetur esse divisibile in semper divisibilia: hoc enim est de ratione continui, omne autem quod movetur est continuum, si per se movetur (per accidens enim moveri aliquod indivisibile non est impossibile, ut punctum aut albedinem). Et hoc ostensum est prius in sexto huius: omnia enim quae ante hunc octavum dixit, vocat *universalia naturae*, quia in hoc octavo ea quae supra de motu in communi dixerat, incipit applicare ad res. Sic ergo cum id quod movetur sit divisibile, potest in omni quod movetur inveniri totum et pars. Si ergo sit aliquid quod moveat seipsum, erit in eo accipere totum et partem: sed totum non poterit movere seipsum totum (quod est *penitus movere ipsum seipsum*).

[72584] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit: totum enim feretur etc., probat propositum duabus rationibus: quarum prima talis est. Moventis seipsum simul et semel est unus motus numero: si igitur hoc modo aliquid moveat seipsum quod totum moveat totum, sequetur quod unum et idem erit movens et motum secundum unum et eundem motum, sive sit loci mutatio sive alteratio. Et hoc videtur inconveniens: quia movens et motum habent oppositionem ad invicem; opposita autem non possunt inesse eidem secundum idem. Non est ergo possibile quod secundum eundem motum sit aliquid idem movens et motum. Cum enim aliquid simul movet et movetur, alius est motus secundum quem movet, et alius secundum quem movetur; sicut cum baculus motus a manu movet lapidem, alius numero est motus baculi et motus lapidis. Sic ergo sequetur ulterius

quod aliquis docebit et docebitur simul secundum unum et idem scibile; et similiter quod aliquis sanabit et sanabitur secundum unam et eandem numero sanitatem.

[72585] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: amplius determinatum est etc.; quae talis est. Determinatum est in tertio, quod id quod movetur est mobile, scilicet in potentia existens: quia quod movetur, inquantum est in potentia et non in actu movetur: ex hoc enim movetur aliquid, quod cum sit in potentia, tendit in actum. Nec tamen id quod movetur, est ita in potentia ut nullo modo sit in actu; quia ipse motus est quidam actus mobilis inquantum movetur: sed est actus imperfectus, quia est actus eius inquantum est adhuc in potentia. Sed illud quod movet, iam est in actu: non enim reducitur quod est in potentia in actum, nisi per id quod est actu; hoc autem est movens: sicut calefacit calidum, et generat illud quod habet speciem generativam, sicut hominem generat quod habet speciem humanam, et sic de aliis. Si ergo totum moveat se totum, sequitur quod idem secundum idem simul est calidum et non calidum; quia inquantum est movens erit actu calidum, inquantum est motum erit calidum in potentia. Et similiter est in omnibus aliis, in quibus movens est *univocum*, idest conveniens in nomine et ratione cum moto; sicut cum calidum facit calidum, et homo generat hominem. Et hoc ideo dicit, quia sunt quaedam agentia non univoca, quae scilicet non conveniunt in nomine et ratione cum suis effectibus, sicut sol generat hominem. In quibus tamen agentibus, etsi non sit species effectus secundum eandem rationem, est tamen quodam modo altiori et universaliori. Et sic universaliter verum est quod movens est quodam modo in actu secundum id secundum quod mobile est in potentia. Si igitur totum moveat se secundum totum, sequitur quod idem sit simul actu et potentia; quod est impossibile. Ex hoc ergo concludit principale intentum, quod moventis seipsum una pars movet et alia movetur.

[72586] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: quod autem non contingat etc., excludit quosdam modos, quos aliquis posset existimare in motu moventis seipsum. Et primo ostendit quod moventis seipsum non movetur utraque pars ab altera; secundo ostendit quod pars moventis seipsum non movet seipsam, ibi: at vero neque ipsius primo seipsum et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: neque enim erit et cetera. Dicit ergo primo, manifestum esse ex iis quae sequuntur, quod non contingit aliquid movere seipsum, hoc modo quod utraque pars eius moveatur a residua; sicut si ab moveat seipsum, quod a moveat b, et b moveat a.

[72587] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: neque enim erit primum etc., probat propositum quatuor rationibus. Et est attendendum, quod ad hanc conclusionem resumit rationes supra positas ad ostendendum quod non omne movens movetur ab alio. Unde ex praemissis abbreviate hic colligit quatuor rationes. Quarum primam sumit ex prima ratione, quam supra posuit duplici ordine, ad ostendendum quod non proceditur in infinitum in hoc quod semper aliquid ab alio moveatur, propter hoc quod non esset aliquod primum movens, quo remoto removerentur sequentia. Unde et hic primo praemittit idem inconveniens. Dicit enim quod si in primo moto quod ponitur movens seipsum, utraque pars ab altera reciproce moveatur, sequetur quod non sit aliquod primum movens. Et hoc ideo, quia sicut supra dictum est, movens prius est magis causa movendi

et magis movet, quam posterius movens. Et hoc ideo supra probabatur, quia dupliciter aliquid movet. Uno enim modo movet aliquid ex eo quod movetur ab alio, sicut baculus movet lapidem eo quod movetur a manu; et hoc est secundum movens: alio modo movet aliquid ex eo quod movetur ex seipso, sicut homo movet; et haec est dispositio primi moventis. Illud autem quod movet non eo quod movetur ab alio, magis est remotum ab ultimo quod movetur, et magis proximum primo moventi, quam medium, quod scilicet movet eo quod ab alio movetur. Debet ergo haec ratio sic formari. Si totius moventis seipsum utraque pars movet aliam reciproce, non magis movet una quam alia: sed primum movens magis movet quam secundum: ergo neutra earum erit primum movens. Quod est inconveniens: quia sic sequeretur quod illud quod movetur ex seipso, non esset propinquius primo principio motus (quod nullum sequitur esse), quam id quod movetur ab alio; cum tamen supra sit ostensum, quod movens seipsum sit primum in genere mobilium. Non ergo hoc est verum quod moventis seipsum utraque pars per aliam moveatur.

[72588] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: amplius, non necesse est etc., sumit duas rationes ad idem, ex una ratione quam supra posuerat ad ostendendum quod non omne movens movetur, ita quod moveri conveniat moventi per accidens. In qua quidem ratione supra duas conclusiones intulit: primam scilicet quod movens contingit et non moveri; alteram quod motus non sit aeternus: et secundum has duas conclusiones, duas hic rationes format. Primo enim dicit quod *non necesse est movens moveri nisi a seipso secundum accidens*: et est sensus quod nisi accipiatur primum movens moveri a seipso, non erit etiam necesse quod movens primum moveatur secundum accidens; sicut quidam posuerunt quod omne movens movetur, et tamen hoc est ei per accidens. Cum ergo ponitur quod moventis seipsum pars quae movet, e contra aequaliter movetur ab altera, hoc non erit nisi per accidens. Sed sicut supra accipiebamus, quod est per accidens contingit non esse: ergo contingit illam partem quae movet, non moveri. Sic ergo remanet quod moventis seipsum una pars movetur, et alia movet et non movetur.

[72589] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: amplius, non necesse est etc., ponit aliam rationem correspondentem secundae conclusioni, quam supra intulerat, scilicet quod sequitur motum non semper esse. Hic autem converso ordine sic arguit. Si necesse est motum semper esse, non necesse est movens cum movet e contrario moveri; sed necesse est quod vel movens sit immobile, vel quod ipsum moveatur a seipso. Huius autem conditionalis ratio ex supra posita ratione apparet. Quia si movens non movet nisi moveatur; et tamen non inest ei moveri nisi per accidens; sequitur quod contingat ipsum non moveri; ergo per consequens neque movere, et sic non erit motus. Sed motum supra ostenderat esse sempiternum: ergo non necesse est movens, cum movet, contra moveri. Et ita non est verum, quod utraque pars moventis seipsum moveatur ab altera.

[72590] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit: amplius, si movet motum etc., ponit quartam rationem, quae sumitur ex ratione quam supra posuit ad ostendendum quod non inest per se moventi quod moveatur: quia sequeretur quod esset devenire in hoc, quod movens eodem motu moveretur quo movet, ut supra expositum est. Et ideo hic abbreviando hanc rationem, dicit quod si utraque pars ab altera moveatur, sequetur quod secundum eundem motum movet et movetur: unde

sequitur quod calefaciens calefiat, quod est impossibile. Ideo autem sequitur, si moventis seipsum utraque pars ab alia moveatur, quod secundum eundem motum aliquid movet et movetur; quia moventis seipsum est unus motus, et secundum illum oportebit quod pars quae movet moveatur.

[72591] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: at vero neque etc., excludit alium modum, scilicet quod moventis seipsum pars seipsam non movet. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: totum enim si movetur et cetera. Dicit ergo primo, quod si accipiatur aliquid quod est primo movens seipsum, non potest dici neque quod una pars eius seipsam moveat, neque quod plures, ita quod quaelibet earum seipsam moveat.

[72592] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit: totum enim si movetur ipsum etc., probat propositum duabus rationibus: quarum prima talis est. Si totum movetur ipsum a seipso, aut hoc conveniet ei ratione suae partis quae movetur a seipsa, aut ratione totius. Si conveniat ei ratione suae partis, ergo illa pars erit primum seipsum movens, quia illa pars separata a toto movebit seipsam: sed totum iam non erit movens seipsum primum, ut ponebatur. Si vero dicatur quod totum movet seipsum ratione totius, ergo quod aliquae partes moveant seipsas, hoc non erit nisi per accidens. Quod autem est per accidens, non est necessarium: ergo in primo movente seipsum maxime oportet accipere quod partes non moveantur a seipsis. Totius ergo primi moventis seipsum, una pars movebit cum sit immobilis, alia movebitur. Istis enim solum duobus modis possibile esset quod pars movens moveretur, scilicet aut quod moveretur a parte altera quam movet, aut quod moveret seipsam. Unde attendendum est quod Aristoteles, excludendo hos duos modos, intendit concludere quod pars movens in movente seipsum, sit immobilis; non autem quod movens seipsum dividatur in duas partes, quarum una sit movens, et alia mota: hoc enim sufficienter conclusum est per id quod primo ostendit, quod totum non movet seipsum totum. Et sic patet quod non fuit necessarium Aristoteli inducere divisionem quinque membrorum, ut quidam dixerunt: quorum unum membrum sit, quod totum moveat totum; secundum quod totum moveat partem; tertium quod pars moveat totum; quartum quod duae partes vicissim se moveant; quintum quod una pars sit movens et alia mota. Si enim totum non movet totum, per eandem rationem sequitur quod totum non moveat partem, nec pars totum: quia utrobique sequeretur quod aliqua pars mota moveret seipsam. Unde hoc quod totum non movet totum, sufficit ad concludendum quod una pars sit movens et alia mota: sed ad concludendum quod pars movens non moveatur, probat duo alia, scilicet quod pars movens non moveatur a mota, et quod non moveatur a seipsa.

[72593] In Physic., lib. 8 l. 10 n. 12 Et ad hoc secundum probandum inducit secundam rationem ibi: amplius si tota etc.: quae talis est. Si detur quod pars movens moventis seipsum, ipsa tota seipsam moveat, sequitur per supra probata, quod ipsius partis iterum una pars moveat et alia moveatur: iam enim ostensum est supra quod totum non movet seipsum aliter, nisi per hoc quod una pars eius movet et alia movetur. Sit ergo pars movens moventis seipsum, ab: per rationem ergo praemissam sequitur quod una pars eius sit movens, scilicet a, et alia mota, scilicet b. Si ergo ab moveat tota se totam, ut tu ponis, sequitur quod idem moveatur a duobus motoribus, scilicet a toto, quod est ab, et a parte, quae est a; quod est impossibile. Relinquitur ergo quod pars movens

in movente seipsum, est omnino immobilis.

Lectio 11

[72594] In Physic., lib. 8 l. 11 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una movet et non movetur, alia autem movetur; hic ostendit quomodo huiusmodi partes se habeant ad invicem. Et circa hoc tria facit: primo proponit quod intendit; secundo ostendit propositum, ibi: sit enim a movens etc.; tertio concludit conclusionem principaliter intentam ex omnibus praemissis, ibi: manifestum igitur ex his et cetera. Dicit ergo primo, quod cum movens dividatur in duo, quorum unum movetur etiam ab alio, aliud vero movens est immobile: et iterum mobile dividatur in duo; est enim quoddam mobile quod etiam movet, quoddam vero mobile quod nihil movet: oportet dicere quod movens seipsum componatur ex duabus partibus, quarum una sit sic movens quod tamen sit immobilis, alia vero sic moveatur quod tamen non moveat. Quod autem subdit *ex necessitate*, dupliciter potest intelligi: quia si intelligatur quod pars mota moventis seipsum non moveat aliquid quod sit pars moventis seipsum, sic legenda est littera, quod necessitas remaneat affirmata, cadens super hoc quod dicit *non movente*. Probat enim statim impossibile esse, quod eius quod primo movet seipsum, sit tertia pars, quae moveatur a parte mota. Si vero intelligatur quod pars mota non moveat aliquid extrinsecum, sic hoc quod dicit *ex necessitate*, cadit sub negatione: non enim est de necessitate moventis seipsum, quod pars eius mota moveat aliquid extrinsecum; nec tamen est impossibile.

[72595] In Physic., lib. 8 l. 11 n. 2 Qualiter autem hoc contingat, ostendit consequenter cum dicit: sit enim a movens et cetera. Et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum; secundo solvit quandam dubitationem, ibi: dubitationem autem habet et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter partes moventis seipsum se habeant ad invicem; secundo qualiter secundum eas totum dicitur seipsum movere, ibi: si igitur continuum est et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod in movente seipsum sunt solae duae partes, quarum una movet et non movetur, alia movetur et non movet; secundo quomodo hae duae partes ad invicem coniungantur, ibi: contacta autem utraque et cetera. Primum ostendit sic. Si dicatur quod pars mota moventis seipsum, iterum moveat aliquid aliud, quod sit pars eiusdem moventis seipsum: sit ergo prima pars moventis seipsum a, quod sit movens immobile: secunda vero pars sit b, quod moveatur ab a, et moveat tertiam partem, quae est c, quae sic moveatur a b, quod nihil aliud moveat quod sit pars moventis seipsum. Non enim potest dici quod fiat descensus in infinitum in partibus moventis seipsum, scilicet quod pars mota iterum moveat aliam: quia sic movens seipsum esset in infinitum, quod est impossibile, ut supra ostensum est. Erit ergo aliqua pars moventis seipsum, quae est mota non movens, quam dicimus c. Et licet contingat per multa media quae sunt moventia et mota, pervenire in ultimum motum quod dicitur c; accipiatur loco omnium mediorum, unum medium quod sit b. Sic ergo hoc totum quod est abc movet seipsum. A quo toto si auferatur haec pars quae est c, adhuc ipsum ab movebit seipsum: quia una pars eius est movens, scilicet a, et alia mota, scilicet

b, quod requirebatur ad hoc quod aliquid sit movens seipsum, ut supra ostensum est. Sed c non movebit seipsum, neque aliquam aliam partem, secundum supposita. Similiter etiam bc non movet seipsum sine a, quia b non movet nisi inquantum movetur ab alio quod est a, quod non est pars eius. Relinquitur ergo quod solum ab moveat seipsum primo et per se. Unde necesse est quod movens seipsum habeat duas partes, quarum una sit movens immobilis, alia vero sit mota, quam necesse est nihil movere quod sit pars moventis seipsum: hoc enim conclusum est per praemissam rationem. Vel *nihil movens ex necessitate*: quia non est de necessitate moventis seipsum, quod pars mota moveat aliquid aliud etiam extrinsecum.

[72596] In Physic., lib. 8 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: contacta autem utraque etc., ostendit quomodo hae duae partes se habeant ad invicem. Ubi considerandum est, quod Aristoteles nondum probavit primum movens non habere aliquam magnitudinem, quod infra probabit. Quidam autem antiqui philosophi posuerunt nullam substantiam absque aliqua magnitudine esse. Unde Aristoteles ante probationem hoc sub dubio secundum suam consuetudinem derelinquens, dicit quod duas partes moventis seipsum, quarum una est movens et alia mota, necesse est aliquo modo coniungi, ad hoc quod sint partes unius totius. Non autem per continuationem, quia supra dixit quod movens seipsum et motum non possunt continuari, sed necesse est ea dividi: unde relinquitur quod oportet has duas partes coniungi per contactum; aut ita ut ambae partes contingant se invicem, si ambae partes habeant magnitudinem; aut ita quod altera tantum pars contingatur ab alia, et non e converso, quod erit si movens non habet magnitudinem. Quod enim est incorporeum, potest quidem tangere corpus sua virtute movendo ipsum, non autem contingitur a corpore: duo autem corpora se invicem tangunt.

[72597] In Physic., lib. 8 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit: si igitur continuum est etc., ostendit qua ratione totum dicatur movens seipsum, una parte movente et alia mota. Et supponamus quantum ad praesens, quod utraque pars sit *continua*, idest magnitudinem habens; quia de eo quod movetur, in sexto probatum est quod sit aliquid continuum; et accipiatur nunc idem de movente, antequam veritas probetur. Hac igitur suppositione facta, ipsi toti composito ex duobus tria attribuuntur, scilicet moveri, movere, et movere seipsum. Sed hoc quod est movere seipsum, attribuitur ei non propter hoc quod aliqua pars eius moveat seipsam, sed ipsum totum seipsum movet: sed hoc quod est movere et moveri, attribuitur toti ratione partis. Non enim totum movet neque totum movetur; sed movet una pars eius, scilicet a, reliqua vero pars eius solum movetur, scilicet b: iam enim ostensum est quod non est aliqua tertia pars, ut c, quae moveatur ab ipso b. Impossibile est enim hoc, si accipiatur id quod primo movet seipsum, sicut supra ostensum est.

[72598] In Physic., lib. 8 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: dubitationem autem habet etc., movet quandam dubitationem circa praemissa. Et primo movet eam; secundo solvit, ibi: aut potentia quidem et cetera. Habet autem haec dubitatio ortum ex hoc quod supra probaverat, quod in primo movente seipsum non sunt nisi duae partes, quarum una movet et alia movetur; quia si esset tertia, etiam ea remota compositum ex primis duabus movet seipsum, et sic ipsum est primum movens seipsum. Ex hoc ergo sequitur dubitatio talis. Ponamus quod pars moventis seipsum quae est

movens immobile, ut a, sit quoddam continuum: de parte autem eius quae movetur, scilicet b, manifestum est quod est aliquid continuum, secundum prius probata. Omne autem continuum est divisibile: est ergo dubitatio, si auferatur aliqua pars per divisionem ab a aut a b, utrum reliqua pars moveat aut moveatur. Quia si reliqua pars moveat aut moveatur, adhuc residua pars de ab movebit seipsum, et sic ab non primo movebat seipsum. Et sic sequitur ulterius, quod nihil erit primo movens seipsum.

[72599] In Physic., lib. 8 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit: aut potentia quidem etc., solvit positam dubitationem. Ubi considerandum est quod Aristoteles prius in sexto probavit quod in motu non est aliquid primum, neque ex parte mobilis neque ex parte temporis neque ex parte rei in qua est motus, praecipue in augmento et motu locali: et hoc ideo, quia tunc loquebatur de motu in communi, et de mobili secundum quod est quoddam continuum, nondum applicando ad determinatas naturas. Et secundum hoc sequeretur quod non esset aliquid primo motum, et per consequens nec aliquid primo movens, si movens sit continuum: et ita etiam non esset aliquid primo movens seipsum. Sed nunc iam Aristoteles loquitur de motu, applicando ad determinatas naturas: et ideo ponit aliquid esse primo movens seipsum. Et solvit praemissam dubitationem sic: quod nihil prohibet esse divisibile in potentia ex eo quod sunt continua (scilicet movens et motum) si utrumque sit continuum, aut ad minus alterum tantum, scilicet quod movetur, quod necesse est esse continuum. Sed tamen possibile est quod aliquod continuum, sive sit movens sive motum, habeat talem naturam, ut non possit actu dividi, sicut patet de corpore solis. Et si contingat quod aliquod continuum dividatur, non retinebit eandem potentiam ad hoc quod moveat vel moveatur, quam prius habebat; quia huiusmodi potentia sequitur aliquam formam; forma autem naturalis requirit quantitatem determinatam. Unde si sit corpus incorruptibile, dividi non potest in actu. Si autem sit corruptibile, si dividatur in actu, non retinebit eandem potentiam, sicut patet in corde. Unde nihil prohibet in iis quae sunt divisibilia in potentia, esse unum primum.

[72600] In Physic., lib. 8 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit: manifestum igitur ex his etc., infert conclusionem principaliter intentam ex omnibus praemissis. Et dicit manifestum esse ex praemissis, quod necesse est ponere primum movens immobile. Cum enim non procedatur in infinitum in moventibus et motis ab alio, sed necesse sit stare ad aliquod primum, quod est immobile vel movens seipsum; sive moventia et mota stent ad aliquod primum immobile, sive ad aliquod primum quod movet seipsum, utrobique accidit quod primum movens sit immobile; propter hoc quod moventis etiam seipsum una pars est movens immobile, ut nunc ostensum est.

Lectio 12

[72601] In Physic., lib. 8 l. 12 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod in iis quae moventur ab alio, non est procedere in infinitum, sed est devenire ad aliquod primum, quod vel est immobile vel movet seipsum: et ostendit ulterius quod moventis seipsum una pars est movens immobile, et sic utrobique accidit quod primum movens sit immobile; quia tamen in moventibus se quae sunt

apud nos, scilicet animalibus corruptibilibus, contingit quod pars movens in movente seipsum est corruptibilis et movetur per accidens, scilicet anima: vult hic ostendere quod primum movens est incorruptibile, et non movetur nec per se nec per accidens. Et circa hoc duo facit: primo proponit quod intendit; secundo probat, ibi: sit autem si aliquis velit et cetera. Circa primum tria facit: primo resumit ea quae supra ostensa sunt; secundo praetermittit quoddam quod videbatur posse valere ad suum propositum, ibi: unumquodque igitur etc.; tertio exponit suum propositum, ibi: quoniam autem necessarium est esse et cetera. Dicit ergo primo, quod supra ostensum est quod motus semper est et nunquam deficit: et quia omnis motus est ab aliquo movente, in moventibus autem non est procedere in infinitum, necesse est esse aliquod primum movens. Et quia nondum probatum est quod primum movens sit unum, ideo sub dubio derelinquit utrum sit unum vel plura. Et ulterius ostensum est quod primum movens est immobile, sive statim ascendendo de motis ad moventia perveniatur ad primum immobile, sive perveniatur ad primum movens seipsum, cuius una pars est movens immobile.

[72602] In Physic., lib. 8 l. 12 n. 2 Fuit autem quorundam positio, quod omnia principia moventia in iis quae movent seipsa, sunt perpetua: posuit enim Plato omnes animas animalium perpetuas. Et si vera esset haec opinio, iam statim Aristoteles haberet propositum quantum ad hoc quod primum movens sit perpetuum. Sed opinio Aristotelis est, quod de partibus animae solus intellectus est incorruptibilis; cum tamen etiam aliae partes animae sint moventes. Et ideo hoc consequenter praetermittit, dicens: unumquodque igitur et cetera. Et dicit quod ad rationem quae prae manibus habetur, nihil pertinet an unumquodque principiorum quae movent et sunt immobilia, sit perpetuum, quamvis hoc aliqui posuerunt, ponentes omnes animas incorruptibiles. Et dicit hoc non esse ad praesentem rationem, quia hoc non supposito, habebit propositum.

[72603] In Physic., lib. 8 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: quoniam autem necessarium etc., exponit quid intendit probare. Et dicit quod considerando ea quae sequuntur, manifestum potest esse quod, etsi non omne movens immobile sit perpetuum, necesse est tamen esse aliquid immobile, ita quod nullo modo ab extrinseco moveatur, nec simpliciter nec per accidens, et tamen sit motivum alterius. Dicit autem *ab omni exterius mutatione*, non intendens excludere motum, idest operationem, quae est in operante, prout intelligere dicitur motus, et prout appetitus movetur ab appetibili. Huiusmodi enim motus non excluditur a primo movente de quo intendit.

[72604] In Physic., lib. 8 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit: sit autem si aliquis etc., probat quod dixerat, scilicet quod sit aliquod primum movens perpetuum et penitus immobile. Et primo probat hoc per moventia se, quae quandoque sunt et quandoque non sunt; secundo per principia moventia, quae quandoque movent et quandoque non movent, ibi: et iterum considerans et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod oportet esse aliquod primum movens perpetuum; secundo quod tale movens magis debet esse unum quam plura, ibi: unum autem magis etc.; tertio ostendit utrumque simul, scilicet quod est unum primum movens et perpetuum, ibi: manifestum igitur ex his et cetera. Circa primum duo facit: primo excludit quandam rationem, per quam aliquis posset niti ad probandum propositum; secundo procedit ad propositum ostendendum, ibi: manifestum est

enim et cetera.

[72605] In Physic., lib. 8 l. 12 n. 5 Posset autem aliquis sic procedere. Omne quod non potest quandoque esse et quandoque non esse, est perpetuum: sed primum movens, cum sit immobile, ut ostensum est, non potest quandoque esse et quandoque non esse; quia quod quandoque est et quandoque non est, generatur et corrumpitur; quod autem generatur et corrumpitur, movetur: ergo primum movens est perpetuum. Aristoteles autem de hac ratione non curat: quia potest aliquis dicere si vult, quod in quibusdam contingit quod quandoque sint et quandoque non sint, absque hoc quod generentur et corrumpantur per se loquendo, et per consequens absque hoc quod per se moveantur. Necesse est enim, si aliquid *impartibile*, quod scilicet non sit compositum ex materia et forma, quandoque sic est et quandoque non est, quod omne tale sine mutatione sui quandoque sit et quandoque non sit; sicut potest dici de puncto et de albedine et de quolibet huiusmodi: ostensum est enim in sexto quod omne quod movetur est partibile, et in VII Metaphys. quod omne quod generatur est compositum ex materia et forma. Huiusmodi quidem igitur impartibilia per se quidem non generantur neque mutantur, sed per accidens, generatis aut mutatis aliis. Ex quo etiam patet quod si aliquid neque per se neque per accidens movetur, quod illud est perpetuum: et si est perpetuum, neque per accidens neque per se movetur, secundum hoc quod est perpetuum. Si ergo conceditur esse contingens quod aliquid quandoque sit et quandoque non sit, absque eo quod generetur et corrumpatur; etiam et hoc concedatur esse contingens, quod quaedam principia moventia immobilia, ita tamen quod possint moveri per accidens, quandoque sint et quandoque non sint. Nequaquam tamen possibile est omnia principia moventia et immobilia talia esse, ut quandoque sint et quandoque non sint.

[72606] In Physic., lib. 8 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit: manifestum est enim etc., ostendit propositum. Et dicit quod si quaedam moventia seipsa quandoque sunt et quandoque non sunt, necesse est quod sit aliqua causa generationis et corruptionis ipsorum, qua quandoque sunt et quandoque non sunt: quia omne quod movetur, habet causam sui motus; quod autem quandoque est et quandoque non est, si sit compositum, generatur et corrumpitur. Movens autem seipsum necesse est quod habeat magnitudinem, quia movetur, et ostensum est in sexto quod nihil impartibile movetur. Sed ex dictis non potest haberi quod sit necessarium movens habere magnitudinem, et sic non movetur per se, si quandoque sit et quandoque non sit. Si autem generationis et corruptionis eorum quae movent seipsa, est aliqua causa, oportet quod etiam huius sit aliqua causa, quod eorum generatio et corruptio perpetue continuatur. Non autem potest dici quod huius continuitatis causa sit aliquod illorum immobilium quae non semper sunt: neque etiam potest dici quod sempiternae generationis et corruptionis quorundam moventium seipsa, sint causa quaedam moventia immobilia quae non semper sunt, et aliorum alia. Et hoc exponit subdens, quod huius continuae et sempiternae generationis non potest esse causa neque unum ipsorum neque omnia. Et quod unum non possit esse causa, sic ostendit: quia illud quod non est semper, non potest esse causa eius quod est semper perpetuum et ex necessitate. Quod autem omnia non possint esse causa, ostendit per hoc quod omnia huiusmodi principia corruptibilia, si generatio est perpetua, sunt infinita et non simul sunt: impossibile est autem unum effectum dependere ex infinitis causis. Et iterum ea quae non

simul sunt, non possunt esse causa alicuius; licet possit esse quod eorum quae non simul sunt, quaedam disponant et quaedam causent, ut patet in guttis successive cadentibus, quae causant lapidis effossionem: sed si aliqua multa sunt directe causa alicuius, oportet quod simul sint. Sic igitur manifestum est quod si sint mille millia principia moventia et immobilia; et si sint etiam multa quae moveant seipsa, quorum quaedam corrumpantur et alia generentur; et inter ista, quaedam sint mobilia et quaedam moventia: nihilominus tamen oportet esse aliquid super omnia, quod sua virtute contineat omnia quae praedicto modo generantur et corrumpuntur: quod quidem sit causa continuae mutationis ipsorum, per quam quandoque sunt et quandoque non sunt; et per quam haec sunt causa generationis et motus his et haec aliis: quia omne generans est causa generationis generato, sed tamen generantia corruptibilia habent quod sint causa generationis, ab aliquo primo incorruptibili. Si ergo motus, per quem quaedam quandoque sunt et quandoque non sunt, est perpetuus, ut supra ostensum est; et effectus perpetuus non potest esse nisi a causa perpetua: necesse est quod primum movens sit perpetuum, si est unum; et si sunt plura prima moventia, quod etiam illa plura sint perpetua.

[72607] In Physic., lib. 8 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit: unum autem magis etc., ostendit quod magis debeat poni unum principium perpetuum quam multa. Et dicit quod sicut oportet existimare magis esse principia finita quam infinita, ita oportet existimare quod sit magis unum primum principium quam plura. Si enim eadem accidant vel consequantur in effectibus ex positione finitorum principiorum, quae ex positione infinitorum, magis est accipiendum quod sint principia finita quam infinita: quia in his quae sunt secundum naturam, semper est magis accipiendum illud quod est melius, si sit possibile, quia ea quae sunt secundum naturam, sunt optime disposita; melius autem est finitum principium quam infinitum, et unum quam multa. Sufficit autem ad causandum perpetuitatem motus, quod sit unum primum principium immobile, si sit perpetuum: non ergo sunt ponenda plura prima principia.

[72608] In Physic., lib. 8 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit: manifestum igitur ex his etc., concludit ex praedictis quod necesse est esse aliquod unum primum movens et perpetuum. Et quamvis hoc ex superioribus sufficienter probatum videatur, posset tamen aliquis calumniose dicere, quod causa continuitatis generationis est aliquod primum movens seipsum perpetuum: sed motor illius moventis seipsum, non est perpetuum et unum, sed movetur a diversis moventibus, quorum quaedam corrumpuntur et quaedam generantur. Sed hoc intendit excludere: quia si motus est perpetuus, ut supra probaverat, necesse est quod motus primi moventis seipsum, quod ponitur causa totius perpetuitatis motus, sit sempiternus et continuus: si enim non esset continuus, non esset sempiternus. Sed quod consequenter est, non est continuum: ad hoc autem quod motus sit continuus, necesse est quod sit unus: ad hoc vero quod sit unus, necesse est quod sit ab uno movente et unius mobilis. Si vero sit aliud et aliud movens, non erit totus motus continuus, sed consequenter se habens. Necesse est ergo omnino quod primum movens sit unum et perpetuum. Movens autem immobile quod movetur per accidens, non est perpetuum, ut supra dictum est. Relinquitur ergo quod primum movens sit omnino immobile, et per se et per accidens.

Lectio 13

[72609] In Physic., lib. 8 l. 13 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod primum movens est perpetuum et omnino immobile, ratione sumpta ex perpetuitate generationis et corruptionis animalium, quae movent seipsa; hic intendit idem ostendere, ratione sumpta ex principiis moventibus. Et circa hoc tria facit: primo commemorat ea quae dicta sunt a principio huius tractatus; secundo ex praemissis accipit rationem ad propositum, ibi: ex quibus est scire etc.; tertio concludit solutionem cuiusdam dubitationis supra motae, ibi: manifestum igitur factum est ex dictis et cetera.

[72610] In Physic., lib. 8 l. 13 n. 2 Circa primum tria resumit: primo destructionem quarundam improbabilium positionum. Et dicit quod non solum ex praemissis potest aliquis scire quod est aliquod primum movens immobile, sed etiam per considerationem principiorum motus. Et sicut supra dictum est, manifestum est ad sensum quod in rebus naturalibus inveniuntur quaedam, quae aliquando moventur et aliquando quiescunt. Et ex hoc manifestatum est supra quod nulla trium positionum est vera: neque illa quae dicit quod omnia moventur semper; neque illa quae dicit quod omnia quiescunt semper; neque illa quae dicit quod omnia quae quiescunt, quiescunt semper, et omnia quae moventur, moventur semper. Huius enim rei veritatem demonstrant illa quae sub utroque inveniuntur, scilicet motu et quiete, dum habent potentiam ut quandoque moveantur et quandoque quiescant.

[72611] In Physic., lib. 8 l. 13 n. 3 Secundo ibi: quoniam autem huiusmodi etc., commemorat processum supra habitum ad investigandum primum motorem immobilem. Et dicit quod quia ista quae quandoque moventur et quandoque quiescunt, sunt omnibus manifesta: ne iterum aliquis sequeretur quartam positionem, ponens omnia entia esse huiusmodi ut quandoque moveantur et quandoque quiescant; volumus demonstrare duplicem naturam diversam, ostendentes scilicet quod quaedam sunt quae sunt semper immobilia, et iterum quod quaedam sunt quae semper moventur. Et circa hoc procedentes, proposuimus primo quod omne quod movetur, movetur ab aliquo; et quod necesse est hoc a quo aliquid movetur, aut esse immobile aut moveri; et si movetur, aut a seipso aut ab alio. Et cum non sit procedere in infinitum ut ab alio moveatur, oportet devenire ad hoc quod sit quoddam primum principium motus: ita quidem quod in genere eorum quae moventur, est primum principium quod movet seipsum; sed ulterius simpliciter inter omnia, primum principium est quod est immobile. Nec debet reputari inconveniens quod aliquid moveat seipsum: quia videmus manifeste esse multa talia in genere animatorum et animalium.

[72612] In Physic., lib. 8 l. 13 n. 4 Tertio ibi: haec autem et opinionem etc., commemorat quandam obiectionem supra positam et solutam. Cum enim probasset motus perpetuitatem, posuit obiectionem in contrarium ex rebus animatis, quae cum prius quieverunt, incipiunt quandoque moveri. Et hoc est quod hic dicit, quod ista animata quae movent seipsa, videbantur opinionem inducere quod contingit in toto universo motum fieri cum prius non fuerit; propter hoc quod videmus in eis hoc contingere, quod cum prius non moverentur, incipiunt quandoque moveri. Et ad huius

solutionem oportet hic accipere, quod animalia movent seipsa secundum unum motum, scilicet secundum motum localem: hic enim solus motus invenitur in animalibus appetitui subiectus. Et tamen nec secundum hunc motum proprie animalia seipsa movent, ita scilicet quod huius motus alia causa non praeexistat. Non enim animali ex seipso est prima causa quod localiter moveatur: sed praecedunt alii motus, non voluntarii, sed naturales, vel ab interiori vel ab exteriori, secundum quos animalia non movent seipsa; sicut patet de motu augmenti et decrementi et respirationis, secundum quos motus animalia moventur, quamvis quiescant secundum motum localem, quo moventur a seipsis. Horum autem motuum naturalium causa est vel continens extrinsecum, scilicet caelum et aer, a quo immutantur corpora animalium exterius; vel aliquid intrans corpora animalium, sicut aer intrat per respirationem, et alimentum intrat per comestionem et potum. Et ex huiusmodi transmutationibus, sive ab interiori sive ab exteriori causatis, contingit quod animalia quandoque incipiunt moveri, cum prius non moverentur; sicut patet ex transmutatione quae est circa alimentum: quia dum decoquitur alimentum, propter vapores resolutos animalia dormiunt; sed quando alimentum est iam digestum et dissolutum, vaporibus residentibus, evigilant animalia et surgunt et movent seipsa motu locali; cum tamen primum principium motionis sit aliquid extrinsecum a natura animalis quod movet seipsum. Et inde est quod animalia non semper moventur a seipsis: quia respectu uniuscuiusque animalis moventis seipsum, invenitur aliquod aliud prius movens, quod movetur et movet. Si enim esset omnino immobile, semper eodem modo se haberet in movendo: et ita etiam motus animalis esset sempiternus. Sed quia hoc movens extraneum quod movet animalia, etiam ipsum movetur, non semper eodem modo movet. Unde nec animalia semper eodem modo movent seipsa, quia in his omnibus primum movens quod est causa animali movendi seipsum, sicut anima, sic movet quod movetur, non quidem per se sed per accidens: quia corpus mutatur secundum locum, mutato autem corpore, mutatur, et id quod in corpore existit, per accidens, scilicet anima. Et sic ex necessitate mutatur totum movens seipsum, ut non sit in eadem dispositione movendi.

[72613] In Physic., lib. 8 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: ex quibus est scire etc., ex praemissis ostendit propositum: et primo quod primum movens sit immobile; secundo quod primus motus sit sempiternus, ibi: at vero si aliquid est et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum; secundo excludit quandam obiectionem, ibi: non est autem idem moveri secundum accidens et cetera. Dicit ergo primo, quod ex praemissis possumus scire quod si aliquod principium est movens immobile, quod tamen movetur secundum accidens, non potest facere continuum motum et sempiternum. Ista enim causa est assignata quare animalium animae non movent semper, quia moventur per accidens. Sed ostensum est supra quod necesse est motum universi esse continuum et sempiternum. Ergo necesse est primam causam moventem in toto universo esse immobilem, ita quod nec etiam secundum accidens moveatur. Sed sicut supra dictum est, in rebus naturalibus inveniri debet quidam motus immortalis et incessabilis, et quod totum ens, idest dispositio huius universi, maneat in sua dispositione et in eodem statu. Ex immobilitate enim principii quod ponitur manere immobile, sequitur quod totum universum habeat quandam permanentiam sempiternam, secundum quod continuatur primo principio immobili, recipiendo influentiam ab ipso.

[72614] In Physic., lib. 8 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit: non est autem idem etc., excludit quandam obiectionem. Dixerat enim quod si aliquod movens movetur per accidens, non movet motu sempiterno. Hoc autem videtur habere instantiam, quia secundum eius positionem motus inferiorum orbium, puta solis et lunae et aliorum planetarum, sunt sempiterni; et tamen motores eorum videntur moveri per accidens, si sequamur ea quae superius dixit. Ea enim ratione dixit animam animalis per accidens moveri, quia corpus animalis movetur quodam alio motu ab exteriori principio, qui non est ab anima: similiter autem apparet quod orbis solis movetur quodam alio motu, quasi delatus ex motu primi orbis, secundum quod revolvitur ab oriente in occidentem; isto autem motu non movetur a proprio motore, sed e converso ab occidente in orientem. Hanc ergo obiectionem excludit, dicens quod moveri secundum accidens potest attribui alicui vel secundum seipsum, vel secundum alterum; et hoc non est idem. Motoribus igitur orbium planetarum attribui potest moveri per accidens, non ita quod ipsi per accidens moveantur, sed ita quod orbes ab eis moti per accidens moventur, delati ex motu superioris orbis. Et hoc est quod dicit, quod moveri per accidens *ab altero*, idest ratione alterius, inest quibusdam principiis caelestium motuum, quantum ad motores orbium qui moventur pluribus motibus, scilicet motu proprio et motu superioris orbis: sed *alterum*, scilicet moveri per accidens secundum seipsum, invenitur solum in corruptibilibus, sicut in animabus animalium. Et huius diversitatis ratio est, quia motores superiorum orbium non constituuntur in suo esse ex sua unione ad corpora, et eorum connexio est invariabilis; et ideo quamvis corpora orbium moveantur, ipsi non moventur per accidens: sed animae quae movent animalia, constituuntur in suo esse secundum unionem ad corpora, et variabiliter eis connectuntur; et ideo secundum transmutationem corporum ipsae etiam animae dicuntur per accidens mutari.

[72615] In Physic., lib. 8 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit: at vero si aliquid est etc., probat quod primus motus est sempiternus. Et hoc duabus rationibus: quarum prima dependet ex praemissis, et talis est. Motus qui non est semper, invenitur esse a motore qui movetur per se vel per accidens, ut ex praedictis patet: cum ergo primum movens sit immobile et perpetuum, ita quod nec per se nec per accidens movetur, necesse est quod primum mobile, quod movetur ab hoc motore penitus immobili, perpetuo moveatur. Est autem attendendum, quod supra probavit immobilitatem primi motoris, per perpetuitatem motus supra ostensam: hic autem e converso, per immobilitatem primi motoris probat perpetuitatem motus: esset autem sua probatio circularis, si de eodem motu intelligeret. Unde dicendum est quod supra probavit immobilitatem primi motoris ex perpetuitate motus in communi; unde dixit quod in his quae sunt, est incessabilis quidam et immortalis motus: hic autem per immobilitatem primi motoris probat perpetuitatem primi motus. Ex quo manifestum est falsum esse quod Commentator dicit, quod supra in principio huius octavi probavit motum primum esse perpetuum.

[72616] In Physic., lib. 8 l. 13 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: hoc autem est manifestum etc., quae sumitur ex perpetuitate generationis. Et dicit quod primum motum esse perpetuum, manifestum est etiam ex eo quod non est possibile aliter esse generationem et corruptionem et huiusmodi mutationes non temporales, nisi sit aliquid quod moveat et moveatur: quod enim omnis mutatio sit ab aliquo motore, iam supra ostensum est. Oportet ergo generationem et corruptionem et huius-

modi mutationes esse ab aliquo motore. Non autem possunt esse immediate a motore immobili, quia immobile semper movebit eundem motum et eodem modo; quia non mutabitur eius dispositio et habitudo ad mobile; manente autem eadem habitudine motoris ad mobile, semper manet idem motus. Non autem generatio et corruptio semper eodem modo sunt, sed quandoque aliquid generatur, quandoque corrumpitur: non ergo sunt immediate a motore immobili, sed a motore mobili. Quod autem movetur a motore moto, quod tamen movetur a motore immobili, in alternatione diversorum motuum potest habere perpetuitatem: quia propter id quod movens mobile aliter et aliter se habet ad res motas, non causabit eundem motum semper; sed magis, propter id quod in diversis locis (si moveatur motu locali) vel in diversis speciebus (si moveatur motu alterationis) causabit contrarium motum in aliis, et faciet quandoque quiescere, quandoque autem moveri. Dicit autem *contrariis locis aut speciebus*, quia nondum est probatum qua specie motus primum mobile moveatur; sed hoc infra inquiret. Sic igitur inquantum movetur, est causa diversitatis motuum; inquantum vero movetur a motore immobili, est causa perpetuitatis in hac mutationum diversitate. Ipsa ergo perpetuitas generationis ostendit primum motum esse perpetuum, et a motore immobili moveri. Est autem sciendum quod hae rationes, quibus Aristoteles probare nititur primum motum esse perpetuum, non ex necessitate concludunt: potest enim contingere absque omni mutatione primi motoris, quod non semper moveat, sicut supra ostensum est in principio huius octavi.

[72617] In Physic., lib. 8 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit: manifestum igitur factum est etc., infert quandam conclusionem, quam supra dimiserat insolutam; scilicet quare quaedam moventur semper, et quaedam non semper. Et dicit quod huius causa manifesta est ex praemissis: quae enim moventur a motore immobili et perpetuo, moventur semper; quae autem moventur a motore mutato, non semper moventur: quia immobile, ut prius dictum est, cum simpliciter et similiter et in eadem dispositione maneat, movebit unum motum et simplicem.

Lectio 14

[72618] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod primum movens est immobile et primus motus est perpetuus, hic incipit ostendere quis sit primus motus, et quale sit primum movens. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quis sit primus motus; in secunda quale sit primum movens, ibi: quod autem hoc necesse est etc.: circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: tribus autem existentibus et cetera. Dicit ergo primo, quod ad hoc quod praemissa certius considerentur, oportet ab alio principio incipere, ut scilicet consideremus utrum sit aliquis motus, quem contingat esse in infinitum continuum: et si contingat aliquem motum talem esse, quis est hic, et quis est etiam primus motuum. Et ne aliquis putaret alium esse quem contingit esse continuum, et qui est primus, ad hoc excludendum subiungit manifestum esse quod, cum necessarium sit motum semper esse, et quod primus est in sempiternum continuus, propter hoc quod causatur a primo movente immobili; necesse est quod sit unus et idem motus quem contingit esse in sempiternum continuum, et qui est primus.

[72619] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit: tribus autem existentibus etc., ostendit propositum: et primo per rationes; secundo per antiquorum dicta, ibi: quod autem secundum locum mutatio et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod motus localis est primus; secundo quis motus localis, ibi: quae autem loci mutatio et cetera. Primum ostendit tripliciter: primo quidem per proprietates motuum; secundo per distinctionem prioris et posterioris, ibi: amplius et hinc considerantibus etc.; tertio per ordinem mobilium, ibi: maxime autem manifestum est et cetera.

[72620] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 3 Circa primum ponit duas rationes: circa quarum primam sic procedit. Primo enim proponit quod intendit: et dicit quod cum sint tres species motus, unus quidem qui est secundum quantitatem, qui vocatur augmentum et diminutio; alius autem qui est secundum passibilem qualitatem, et vocatur alteratio; tertius autem qui est secundum locum, et vocatur loci mutatio: necesse est quod iste sit primus inter omnes. Et hoc secundo probat sic: quia impossibile est quod augmentum sit primus motus. Augmentum enim esse non potest nisi alteratio praeexistat; quia illud quo aliquid augmentatur, est quodammodo dissimile et quodammodo simile. Quod enim sit dissimile, patet; quia illud quo aliquid augmentatur est alimentum, quod est in principio contrarium ei quod nutritur, propter diversitatem dispositionis. Sed quando iam additur ut augmentum faciat, necesse est quod sit simile. De dissimilitudine autem non transitur ad similitudinem, nisi per alterationem. Necesse est ergo quod ante augmentum praecedat alteratio, per quam alimentum de una contraria dispositione mutetur in aliam. Tertio vero ostendit quod ante omnem alterationem praecedat motus localis: quia si aliquid alteratur, necesse est quod sit aliquid alterans, quod potentia calidum faciat esse actu calidum. Si autem hoc alterans semper esset eodem modo propinquum in eadem distantia ad alteratum, non magis faceret calidum nunc quam prius: manifestum est ergo quod movens in alteratione non similiter distat ab eo quod alteratur, sed aliquando est propinquius, aliquando remotius; quod non potest contingere sine loci mutatione. Si ergo necesse est motum semper esse, necesse est loci mutationem semper esse, cum sit prima motuum. Et si inter loci mutationes una est prior alia, necesse est, si praemissa sunt vera, quod prima sit sempiterna.

[72621] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem omnium etc.: quae talis est. Alteratio, sicut in septimo probatum est, fit secundum passiones vel passibiles qualitates; inter quas, secundum antiquorum opinionem, principium esse videtur densitas et raritas; quia et grave et leve, et molle et durum, et calidum et frigidum videntur consequi rarum et densum, et secundum ea distingui (in elementis enim densa quidem inveniuntur gravia et frigida, rara vero calida et levia). Et hoc quidem aliqualiter verum est, si in passionibus ordo attendatur secundum propinquitatem ad materiale principium: nam rarum et densum maxime videntur ad materiam pertinere, ut patet ex his quae in quarto sunt dicta. Densitas autem et raritas videntur esse quaedam congregatio et disgregatio; secundum quas, scilicet congregationem et disgregationem, antiqui philosophi ponebant fieri generationem et corruptionem substantiarum. Qua quidem opinione nunc utitur ut probabili, antequam veritatem generationis et corruptionis ostendat in libro de generatione. Illa autem quae congregantur et disgregantur, ex hoc ipso secundum locum mutari videntur. Loci ergo

mutatio principium est alterationis. Sed attendendum quod congregatio et disgregatio corporum existentium in actu ad motum localem pertinent: congregatio vero et disgregatio, secundum quod eadem materia continetur sub magnis vel parvis dimensionibus, non pertinent ad motum localem, sed ad motum alterationis. Et secundum hoc Aristoteles supra in quarto assignavit rationem rari et densi. Sed hic loquitur secundum quod erat probabile ex opinione aliorum philosophorum. Sicut autem motus localis requiritur ad alterationem, ita etiam requiritur ad augmentum. Necesse est enim quod eius quod augetur et decrescit, magnitudo mutetur secundum locum; quia quod augetur excrescit in maiorem locum, quod autem decrescit in minorem contrahitur. Sic ergo patet quod motus localis est naturaliter prior et alteratione et augmento.

[72622] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit: amplius et hinc considerantibus etc., probat idem, distinguendo modos prioris et posterioris. Et dicit quod ex hac consideratione manifestum erit quod loci mutatio est prima inter motus; quia sicut in aliis rebus prius aliquid altero dicitur multipliciter, ita et in motu. Dicitur enim uno modo prius, quo non existente, non erunt alia, sed illud potest esse sine aliis: sicut unum est prius duobus, quia duo non possunt esse nisi sit unum, unum autem potest esse si non sint duo. Secundo dicitur aliquid prius tempore: quod scilicet est remotius a praesenti *nunc* in praeterito, vel propinquius in futuro, ut in quarto dictum est. Tertio dicitur aliquid prius *secundum substantiam*, idest secundum substantiae complementum; sicut actus est prior potentia, et perfectum imperfecto.

[72623] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 6 Secundo ibi: quare quoniam motum etc., probat motum localem esse primum tribus modis praedictis; et primo quantum ad primum; secundo quantum ad secundum, ibi: adhuc tempore etc.; tertio quantum ad tertium, ibi: omnino autem videtur et cetera. Dicit ergo primo, quod cum necesse sit semper motum esse, ut supra probatum est, hoc potest intelligi dupliciter: uno modo quod sit aliquis continuus motus; alio modo secundum quod sunt motus consequenter se habentes, inter quos nihil sit medium. Magis autem salvatur sempiternitas motus, si motus sit continuus: et iterum dignius est esse continuum, quam consequenter, quia plus habet de ratione unitatis et perpetuitatis; semper autem in natura debemus accipere quod dignius est, si sit possibile. Est autem possibile aliquem motum esse in infinitum continuum; non autem aliquem alium nisi loci mutationem: quod nunc quidem supponatur, posterius quidem probabitur. Ex quo apparet necesse esse ponere motum localem esse primum. Alii enim motus non requiruntur ad hoc quod sit motus localis. Nulla enim necessitas est, ut id quod movetur secundum locum, augmentetur vel alteretur; quia non est necesse quod corpus quod movetur secundum locum, generetur aut corrumpatur; augmentum autem et alteratio locum habent solum in iis quae generantur et corrumpuntur. Sed nullum horum motuum esse contingit, nisi sit ille motus sempiternus, et quem movet primum movens, quem diximus non esse nisi motum localem. Sic igitur motus localis potest esse sine aliis, sed non e converso. Est ergo primus, primo modo prioritatis.

[72624] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: adhuc tempore prior est etc., probat quod sit prius tempore. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod simpliciter loquendo est prius tempore; quia id quod est perpetuum, simpliciter loquendo, est prius tempore quam non perpetuum: solum

autem motum localem contingit esse perpetuum, ut dictum est: ergo simpliciter loquendo est primus tempore.

[72625] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 8 Secundo ibi: sed in uno quidem etc., excludit quandam obiectionem, per quam videtur hoc removeri. Quia si consideremus aliquod unum corpus quod de novo generetur, loci mutatio est postrema tempore inter omnes motus; quia primo generatur, postea alteratur et augetur, et demum habet motum secundum locum, quando iam perfectum est, ut patet in homine et in pluribus animalibus. Sed per hoc non excluditur quin simpliciter motus localis sit primus tempore: quia ante omnes istos motus qui sunt in hoc generato, necesse est praecedere quendam motum localem in aliquo priori mobili, quod sit causa generationis his quae generantur sicut generans est causa eius quod generatur, ita tamen quod ipsum non est generatum. Quod autem motus qui praecedit generationem sit motus localis, et quod sit simpliciter primus motuum, ostendit subdens: quoniam generatio videtur esse prima motuum in his quae generantur, quia primo oportet rem fieri quam moveatur; et hoc verum est in quocumque generato: sed tamen necesse est esse aliquod prius motum quam ea quae generantur, et quod ipsum non sit generatum; vel si est generatum, quod etiam illo priori sit aliud prius; et sic vel procedetur in infinitum, quod est impossibile, ut supra ostensum est, vel pervenietur ad aliquod primum. Sed impossibile est generationem esse primam, quia sic sequeretur quod omnia quae moventur essent corruptibilia: omne enim generabile est corruptibile. Si ergo primum mobile generatur, sequitur quod sit corruptibile, et per consequens omnia consequentia mobilia. Si ergo generatio non est prima simpliciter, manifestum est quod nullus consequentium motuum potest esse simpliciter primus. Et dico consequentes motus, augmentum, alterationem, decrementum, et tandem corruptionem, qui omnes motus tempore generationem sequuntur. Si ergo generatio non est prior loci mutatione, sequitur quod nulla aliarum mutationum possit esse prior simpliciter quam loci mutatio. Et ita, cum necesse sit esse aliquam primam simpliciter, sequitur quod loci mutatio sit prima.

[72626] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit: omnino autem videtur etc., probat quod motus localis sit primus perfectione. Et hoc ostendit dupliciter. Primo sic: omne quod fit, dum fit, est imperfectum, et tendit *ad principium*, idest ut assimiletur principio suae factionis, quod est primum naturaliter. Ex quo patet quod id quod est posterius in generatione, est prius secundum naturam. Sed in processu generationis in omnibus generabilibus ultimo invenitur loci mutatio, non solum in eodem, sed etiam considerando totum progressum naturae generabilium; inter quae quaedam viventia sunt penitus immobilia secundum locum propter indigentiam organi, sicut plantae, quae non habent organa motus processivi, et similiter multa genera animalium; sed perfectis animalibus inest motus localis. Si igitur loci mutatio inest illis *quae magis comprehendunt naturam*, idest quae magis perveniunt ad perfectionem naturae, sequitur quod motus localis sit primus secundum substantiae perfectionem inter omnes motus.

[72627] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 10 Secundo ibi: et quia nequaquam etc., ostendit idem sic. Quanto aliquis motus minus removet a mobili, tanto subiectum eius est perfectius, et sic ipse motus etiam quodammodo est perfectior. Secundum autem motum localem solum nihil removetur quod insit

subiecto mobili: secundum enim alterationem fit transmutatio secundum qualitatem, in augmento vero et decremento secundum quantitatem, quae insunt subiecto; transmutatio vero generationis et corruptionis attenditur secundum formam quae constituit substantiam subiecti; motus autem localis est solum secundum locum, qui exterius continet. Relinquitur ergo quod motus localis sit maxime perfectus.

[72628] In Physic., lib. 8 l. 14 n. 11 Deinde cum dicit: maxime autem manifestum est etc., probat quod motus localis sit primus, ex parte mobilis. Manifestum est enim quod movens seipsum propriissime movet se secundum motum localem. Cum igitur movens seipsum sit principium aliorum moventium et mobilium, et per consequens sit primum inter omnia quae moventur; sequitur quod motus localis, qui est ei proprius, sit primus inter omnes motus. Sic igitur concludit ex praemissis, quod loci mutatio sit prima inter omnes motus.

Lectio 15

[72629] In Physic., lib. 8 l. 15 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod motus localis est primus inter omnes motus, hic ostendit quis motus localis sit primus. Et quia, sicut supra dixit, necesse est eundem esse motum continuum et primum, dividitur haec pars in partes duas: in prima ostendit quis motus possit esse semper continuus; in secunda ostendit quod ille motus est primus, ibi: quod autem lationum circularis et cetera. Prima autem pars dividitur in partes tres: in prima ostendit quod nullus motus potest esse continuus nisi localis; in secunda quod nullus motus localis potest esse continuus praeter circularem, ibi: quoniam autem contingit esse quendam etc.; in tertia ostendit quod motum circularem contingit esse continuum, ibi: qui autem in circulari et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: omnes enim ex oppositis et cetera. Dicit ergo primo, quod cum ostensum sit quod loci mutatio est prima inter omnes species motus, nunc ostendendum est quae loci mutatio sit prima; quia eius etiam sunt multae species, ut in septimo ostensum est. Et simul etiam *secundum eandem methodum*, idest artem, idest secundum eandem artificialem considerationem, erit manifestum id quod nunc paulo supra diximus, et quod etiam prius suppositum est in principio huius octavi, quod contingit aliquem motum esse continuum et perpetuum. Oportet enim quod idem sit primus et continuus, ut supra ostensum est; et ideo sub eadem consideratione utrumque eorum cadit. Quod ergo nulla alia species motus praeter loci mutationem possit esse continua et perpetua, manifestum est ex his quae dicentur.

[72630] In Physic., lib. 8 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit: omnes enim ex oppositis etc., ostendit propositum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod nulla alia species mutationis praeter localem potest esse continua et perpetua, una et eadem existens; secundo quod nec duae mutationes aliae oppositae possunt sibi succedere sine interpositione quietis, ibi: amplius in generatione et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum; secundo excludit quasdam obiectiones, ibi: nihil enim differt et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum in motibus;

secundo in mutationibus, ibi: similiter autem et in mutationibus et cetera. Proponit ergo primo unam propositionem, quae communiter vera est tam in motibus quam in mutationibus, quod scilicet omnes motus et mutationes sunt ex oppositis in opposita: a qua generalitate excipitur quodammodo loci mutatio, ut in fine sexti dictum est. Generatio enim et corruptio, quae sunt mutationes, habent pro terminis *esse* et *non esse*; alterationis vero termini oppositi sunt contrariae *passiones*, idest passibiles qualitates, ut calidum et frigidum, album et nigrum; augmenti vero et diminutionis oppositi termini sunt magnum et parvum, sive perfectum et imperfectum in magnitudine seu quantitate. Manifestum est autem ex his quae dicta sunt in quinto, quod motus qui sunt in contraria sunt contrarii: motus igitur qui est in album, contrarium est motui qui est in nigrum. Sed contraria non possunt esse simul: ergo dum aliquid movetur ad album, non simul movetur ad nigrum. Quod ergo incipit moveri ab albo in nigrum motu denigrationis, etiamsi moveretur motu dealbationis dum fieret album, tamen manifestum est quod non poterat simul moveri motu denigrationis. Quod autem prius existebat, si non semper movebatur aliquo motu determinato, necesse est dicere quod prius quiescebat quiete opposita huic motui: quia omne quod est natum moveri, vel quiescit vel movetur. Manifestum est ergo quod id quod movetur in aliquod contrarium, aliquando quiescebat quiete opposita tali motui. Nullus ergo motus qui est in aliquod contrarium, potest esse continuus et perpetuus. Si ergo huic conclusioni addatur quod primo positum est, scilicet quod omnis motus alterationis vel augmenti vel decrementi sit in aliquod contrarium, sequetur quod nullus huiusmodi motus possit esse continuus et perpetuus.

[72631] In Physic., lib. 8 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit: similiter autem etc., ostendit idem *in mutationibus*, idest in generatione et corruptione; quia generatio et corruptio opponuntur et universaliter secundum communem oppositionem entis et non entis, et iterum in singulari, sicut generatio ignis opponitur corruptioni ignis, secundum oppositionem esse ipsius et non esse. Unde si impossibile est simul esse oppositas mutationes, sequetur quod nulla mutatio sit continua et perpetua, eodem modo sicut et prius de motibus: sed necesse erit inter duas generationes eiusdem, intervenire medium tempus in quo erat corruptio; et similiter inter corruptiones tempus generationis.

[72632] In Physic., lib. 8 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit: nihil enim differt etc., excludit tres obiectiones. Primo quia posset aliquis dicere quod cum mutationes opponantur secundum oppositionem terminorum; termini autem generationis et corruptionis non sunt contrarii, sed oppositi secundum contradictionem; videtur sequi quod generatio et corruptio non sunt contraria: et sic non erit eadem ratio de eis et de motibus qui sunt contrarii. Huic ergo obiectioni respondet, dicens quod nihil differt mutationes quae differunt secundum contradictorios terminos, esse contrarias vel non contrarias, dummodo hoc solum verum sit, quod impossibile sit ambas eidem simul inesse. Hoc enim quod est esse contrarium vel non contrarium, nihil est utile ad rationem praemissam.

[72633] In Physic., lib. 8 l. 15 n. 5 Secundam obiectionem excludit ibi: neque si non necesse et cetera. Posset enim aliquis dicere, quod necesse est illud quod non semper movetur prius quiescere, quia motus opponitur quieti; sed hoc non habet locum in mutationibus generationis et corruptionis, quibus non opponitur quies proprie loquendo, ut in quinto dictum est. Huic ergo obiectioni respon-

det, dicens quod nihil etiam differt quantum ad propositam rationem, si non est necesse quiescere in aliquo contradictoriorum terminorum; neque etiam si mutatio non contrariatur quieti (quia fortasse illud quod non est, non potest quiescere: corruptio autem est in *non esse*: unde videtur quod in termino corruptionis non possit esse quies): sed hoc solum sufficit ad propositum, si sit tempus medium inter duas generationes aut inter duas corruptiones. Sic enim consequens erit quod neutra istarum mutationum sit continua. Post hoc autem redit ad primam obiectionem: et dicit quod ideo non differt contrarias aut non contrarias esse secundum contradictionem mutationes, quia neque etiam in prioribus, in quibus agebatur de motibus, non erat utile ad propositum quod in eis est contrarietas, sed quod non contingit eos simul esse; quod non est proprium contrariorum, sed commune omnibus oppositis.

[72634] In Physic., lib. 8 l. 15 n. 6 Tertiam obiectionem excludit ibi: non oportet autem turbari et cetera. Dixerat enim supra, motus esse contrarios qui sunt in contraria: cum ergo motus sit contrarius quieti, videtur sequi quod uni sint duo contraria; quod est impossibile, ut probatur in X Metaphys. Ad hoc ergo excludendum dicit, quod non oportet de hoc turbari, quod videtur sequi idem esse contrarium pluribus, scilicet motus et quieti et motui qui est in contrarium. Sed hoc solum debemus accipere, quod unus motus contrarius opponitur quodammodo et motui contrario et quieti; motui quidem contrario secundum directam contrarietatem, quieti autem magis secundum oppositionem privativam; quae tamen habet aliquid de contrarietate, inquantum quies opposita est finis et complementum contrarii motus: sicut etiam aequale et commensurabile opponitur quodammodo duobus, scilicet excellenti et ei quod excellitur, sive magno et parvo, quibus opponitur secundum privationem magis, ut patet in X Metaphys. Et iterum hoc oportet accipere, quod non contingit simul esse neque oppositos motus neque oppositas mutationes.

[72635] In Physic., lib. 8 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit: amplius in generatione et corruptione etc., ostendit quod non solum inter duos motus vel mutationes eiusdem speciei oportet esse medium tempus; et quod nulla mutatio una, quae est in aliquod oppositorum, potest esse perpetua et continua; sed etiam quod impossibile est quod oppositi motus aut mutationes sic succedant sibi invicem, quod non intercidat tempus medium. Hoc enim videtur penitus esse inconveniens in generatione et corruptione, si quando aliquid factum est, generatione completa, statim necesse sit quod corruptio incipiat; et quod nullo tempore permaneat id quod generatum est. Frustra enim aliquid generaretur, nisi generatum in esse permaneret. Unde ex his mutationibus potest fieri fides in aliis: hoc enim est naturale quod similiter se habet in omnibus, quia natura semper eodem modo operatur. Sicut ergo inconveniens videtur quod id quod generatur, statim cum generatum est corrumpatur; ita inconveniens videtur quod id quod dealbatur, statim cum factum est album denigretur, et quod id quod augetur statim decrescat. In omnibus enim his naturae intentio frustraretur.

Lectio 16

[72636] In Physic., lib. 8 l. 16 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod nulla mutatio potest

esse continua et perpetua nisi localis, hic ostendit quod nulla loci mutatio potest esse continua et perpetua nisi circularis. Et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum demonstrative; secundo logice, ibi: rationabiliter autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum; secundo ex veritate demonstrata solvit quasdam dubitationes, ibi: unde et ad dubitationem et cetera. Circa primum tria facit: primo dicit quid principaliter intendat. Intendit enim ostendere quod possibile est esse quendam motum, qui unus existens, in infinitum continuetur; et quod talis motus est solus circularis. Et hoc primo ostendet.

[72637] In Physic., lib. 8 l. 16 n. 2 Secundo ibi: omne quidem enim movetur etc., ostendit quomodo procedendum sit. Quia enim omne quod localiter fertur, movetur vel circulariter, vel motu recto, vel motu composito ex utroque, sicut si aliquid moveretur per chordam et arcum; manifestum est quod si quis duorum simplicium motuum, scilicet vel circularis vel rectus, non potest esse in infinitum continuus, quod multo minus ille qui est compositus ex utroque. Unde oportet praetermittere motum compositum, et agere de simplicibus.

[72638] In Physic., lib. 8 l. 16 n. 3 Tertio ibi: quod autem quod fertur etc., ostendit quod motus rectus qui est super magnitudinem rectam et finitam, non possit esse in infinitum continuus; et ita nullus motus rectus continuus potest esse in infinitum, nisi poneretur aliqua magnitudo infinita in actu; quod supra improbatum est in III physicorum. Ostendit autem hoc duplici ratione: quarum prima talis est. Si aliquis super rectam magnitudinem et finitam movetur in infinitum, oportet quod hoc fiat per reflexionem. Ostensum est enim in sexto, quod magnitudinem finitam pertransit aliquid tempore finito; cum ergo pervenitur ad terminum magnitudinis finitae, cessabit motus, nisi mobile revertatur per reflexionem ad principium magnitudinis unde cepit moveri. Sed illud quod reflectitur secundum motum rectum, movetur contrariis motibus. Quod sic probat. Contrarii motus sunt quorum termini sunt contrarii, ut in quinto habitum est. Sed contrarietates loci sunt sursum et deorsum, ante et retro, dextrum et sinistrum: omne autem quod reflectitur, secundum aliquam istarum contrarietatum necesse est quod reflectatur: omne ergo quod reflectitur, movetur contrariis motibus. Ostensum est autem supra in quinto, quis motus sit unus et continuus, ille scilicet qui est unius subiecti et in uno tempore et in eadem re non differenti secundum speciem. Haec enim tria considerantur in omni motu: primum est tempus; secundum est subiectum quod movetur, ut homo aut Deus, secundum eos qui corpora caelestia deos dicebant; tertium autem est in quo movetur, quod quidem in motu locali est locus, in alteratione passio, idest passibilis qualitas, in generatione et corruptione species, in augmento et diminutione magnitudo. Manifestum est autem quod contraria differunt secundum speciem: unde motus contrarii non possunt esse unus et continuus. Praedicta autem sex sunt loci differentiae; et sic oportet quod sint contraria, quia cuiuslibet generis differentiae sunt contrariae. Relinquitur ergo quod impossibile sit, id quod reflectitur moveri uno motu continuo.

[72639] In Physic., lib. 8 l. 16 n. 4 Et quia posset aliquis dubitare an id quod reflectitur contrariis motibus moveatur, propter hoc quod non apparet manifesta et determinata contrarietas in loco, sicut in aliis generibus in quibus est motus, ut supra in quinto dictum est: ideo addit quoddam signum ad hoc idem ostendendum, praeter rationem supra positam ex contrarietate terminorum.

Et dicit quod signum huius est, quod motus qui est ab a in b, sit contrarius ei qui est a b in a, sicut contingit in motu reflexo: quia huiusmodi motus, si simul fiant, *stant et repausant ad invicem*, idest unus impedit alium et facit eum stare. Et non solum hoc contingit in reflexione motus recti, sed etiam in reflexione motus circularis. Signentur enim in aliquo circulo tria signa, scilicet abc: constat quod si incipiat moveri ab a in b, et postea moveatur ab a in c versus aliam partem, quod erit reflexio; et isti duo motus impediunt se, et unus *sistit*, idest facit stare, alium. Sed si continue moveatur aliquid ab a in b, et per b iterum in c, non erit reflexio. Ideo autem motus reflexi impediunt se invicem tam in recto quam in circulo, quia hoc est de natura contrariorum, quod se impediant et corrumpant. Motus autem qui sunt diversi et non contrarii, non se impediunt; sicut motus qui est sursum et qui est in latus, puta in dextrum vel sinistrum, non se impediunt, sed simul potest aliquid moveri et sursum et in dextrum.

[72640] In Physic., lib. 8 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit: maxime autem manifestum etc., ponit secundam rationem ad ostendendum quod motus reflexus non potest esse in infinitum continuus: quae quidem ratio accipitur ex quiete, quam necesse est intervenire. Dicit ergo quod maxime ex hoc manifestum est quod impossibile est motum rectum esse continuum in infinitum, quia necesse est id quod reflectitur quiescere inter duos motus. Et hoc verum est non solum si moveatur per lineam rectam, sed etiam si feratur secundum circulum. Et ne aliquis intelligat ferri *secundum circulum*, idem esse quod ferri circulariter, ad hoc excludendum subdit, quod non est idem *ferri circulo*, idest circulariter secundum proprietatem circuli, et *ferri circulum*, idest pertransire suo motu circulum. Contingit enim aliquando quod secundum quandam continuationem sit motus eius quod movetur, dum scilicet pertransit partem post partem secundum ordinem partium circuli; *et hoc est ferri circulariter.* Quandoque autem contingit quod pertransit circulum, quando redierit ad principium unde incepit moveri, non pertransire ultra secundum ordinem partium circuli, sed redire retro; et *hoc est reflecti.* Sive ergo fiat reflexio in linea recta, sive in linea circulari, necesse est quod interveniat quies media.

[72641] In Physic., lib. 8 l. 16 n. 6 Et huius rei fides accipi potest non solum ex sensu, quia sensibiliter hoc apparet, sed etiam ex ratione. Cuius quidem rationis principium hoc sumendum est, quod cum tria sint in magnitudine quae pertransitur, scilicet principium, medium et finis, medium utrumque est respectu utriusque; quia respectu finis est principium, et respectu principii est finis; et sic cum sit unum subiecto, est duo ratione. Iterum aliud principium est sumendum, quod aliud est quod est in potentia et quod est in actu. His ergo visis, considerandum est ex dictis, quod *quodlibet signum*, idest quodlibet punctum signatum, infra terminos lineae supra quam aliquid movetur, medium est in potentia; sed non est medium in actu, nisi fiat divisio secundum motum, ita scilicet quod in illo puncto id quod movetur stet, et iterum ab illo puncto incipiat moveri: quia sic medium illud fiet actu principium et finis; principium quidem posterioris, inquantum inde incipit rursus moveri, finis autem primi, inquantum scilicet ibi terminatus est primus motus per quietem. Sit enim una linea in cuius principio sit a, in medio b, in fine c. Moveatur ergo ab a in b, et ibi stet; et iterum incipiat moveri a b, et feratur usque in c. Sic enim manifestum erit quod b est actu finis prioris motus, et principium posterioris. Sed si aliquid feratur continue ab a in c sine

interpositione alicuius quietis, non est possibile dicere mobile *factum esse*, idest advenire, neque *abesse*, idest abscedere, neque in hoc signo quod est a, neque in hoc signo quod est b; sed solum hoc potest dici, quod in a vel in b sit in quodam *nunc* (non autem in aliquo tempore, nisi forte secundum hoc quod aliquid dicitur esse alicubi in tempore, quia est ibi in *nunc* temporis. Et ita quod movetur continue ab a in c in aliquo tempore, erit in b in *nunc*, quod est divisio quaedam illius temporis: et sic dicetur esse in b in illo toto tempore, eo modo loquendi quo dicitur aliquid moveri in die, quia movetur in parte illius diei). Et quia hoc videbatur dubium, quod id quod fertur non adsit et absit cuicumque signo in magnitudine signato, quae motu pertransitur continuo, ostendit hoc consequenter: dicens quod si aliquis concedat quod mobile adsit et absit alicui signo in magnitudine signato, sequitur quod ibi quiescat. Impossibile est enim quod in eodem instanti adsit et absit mobile ab hoc signo quod est b: quia adesse alicubi et abesse sunt contraria, quae non possunt esse in eodem instanti. Oportet ergo quod in alio et alio *nunc temporis* mobile adsit et absit alicui signo magnitudinis. Inter quaelibet autem duo *nunc* est tempus medium: ergo sequetur quod mobile quod est a, quiescit in b. Omne enim quod est alicubi per aliquod tempus, est in eodem prius et posterius. Et similiter est dicendum in omnibus aliis signis vel punctis, quia de omnibus eadem ratio est. Unde manifestum est quod illud quod continue fertur per magnitudinem aliquam, in nullo intermedio signo magnitudinis *adest et abest*, idest accedit et recedit. Cum enim dicitur quod mobile *adsit* alicui signo, vel *fiat* in eo, vel *accedat* ad ipsum, per omnia huiusmodi significatur quod illud signum sit terminus motus. Cum autem dicitur quod *absit* vel *abscedat*, significatur quod sit principium motus. Non est autem actu medium signum magnitudinis nec principium nec finis motus, quia nec terminatur nec incipit ibi motus; sed in potentia tantum (posset enim ibi motus incipere vel terminari). Unde nec adest nec abest mobile a signo medio, sed simpliciter dicitur esse ibi in *nunc*. Esse enim mobile in aliquo signo magnitudinis, comparatur ad totum motum sicut *nunc* ad tempus.

[72642] In Physic., lib. 8 l. 16 n. 7 Sed cum mobile quod est a, utatur ipso b ut medio, principio et fine in actu, necesse est quod ibi stet, propter hoc quod facit ipsum movendo et stando unum signum esse duo, scilicet principium et finem, sicut etiam contingit in intelligendo. Possumus enim simul intelligere unum punctum ut est unum subiecto: sed si seorsum intelligamus ipsum ut principium, seorsum autem ut finem, non simul hoc continget. Ita et cum id quod movetur, utitur aliquo signo ut uno, non erit ibi nisi in uno *nunc*. Si autem utitur eo ut duobus, scilicet ut principio et fine in actu, necesse erit quod sit ibi in duobus *nunc*, et per consequens in tempore medio, et ita quiescet. Manifestum est ergo quod id quod continue movetur ab a in c, in medio b neque *affuit neque abfuit*, idest neque accessit neque abscessit: sed a primo signo, quod est a, abfuit vel abscessit, quasi a principio in actu; in ultimo autem signo, quod est c, affuit vel accessit, quia ibi perficitur motus, et mobile quiescit. Et est attendendum quod in praemissis ponitur a quandoque quidem pro mobili, quandoque vero pro principio magnitudinis.

[72643] In Physic., lib. 8 l. 16 n. 8 Ex istis autem patet quod motus reflexus, sive in circulari sive in recta magnitudine, non potest esse continuus, sed intercidit quies media; quia idem signum est quod actu fit finis primi motus et principium reflexionis. Sed in motu circulari mobile non utitur

aliquo signo ut principio vel fine in actu, sed quolibet signo magnitudinis utitur ut medio: et ideo motus circularis potest esse continuus, non autem reflexus.

Lectio 17

[72644] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod motus reflexus non potest esse continuus et unus, hic secundum praemissa solvit quasdam dubitationes. Et dividitur in partes tres, secundum tres dubitationes quas ex praemissis solvit: secunda pars incipit ibi: eodem autem modo obviandum est etc.; tertia ibi: manifestum autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit dubitationem; secundo solvit eam, ibi: non ergo ponendum est et cetera.

[72645] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 2 Dicit ergo primo, quod hoc quod dictum est ad probandum quod motus reflexus non est continuus, potest etiam dici ad solvendum quandam dubitationem. Est enim una talis dubitatio. Sint duae magnitudines aequales, quarum una dicatur e et alia z. Sint etiam duo mobilia aequaliter velocia, quorum unum sit a et aliud sit d; et moveatur a continue ab extremo, idest principio magnitudinis, ad c; d vero feratur ad I. Et ponamus quod in magnitudine quae est e, signetur quoddam signum medium quod est b, quod tantum distet a c, quantum in magnitudine quae est z, distat z ab I. Et ponamus quod simul dum a in suo motu continuo *accedit* ad b signum, quod d mobile in suo motu continuo *recedat* a z, et veniat ad I. Cum ergo motus sint regulares et aeque veloces utriusque mobilis, sequetur quod prius veniet d in I, quam a veniat in c: quia quod prius recedit, prius perveniet ad finem aequalis magnitudinis; prius autem recessit d a z, quam a recederet a b, quia d recessit a z quando a pertingebat ad b. Ergo secundum hoc a non simul advenit in b, et recessit ab eo; et ita sequitur quod posterius recesserit quam advenerit: quia si simul adveniret et recederet, non posterius moveri inciperet. Et ita necessitas est quod a, dum continue fertur, quiescat in b: et sic motus continuus erit compositus ex quietibus, sicut Zeno ponebat, ut supra habitum est in sexto.

[72646] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 3 Deinde cum dicit: non ergo ponendum etc., solvit motam dubitationem secundum praemissa. Supponebat enim obiectio praedicta quod a, dum continue movetur, accedit ad aliquod signum in medio magnitudinis positum, scilicet ad b, et quod simul dum accedit a ad b, d recedit a quodam alio signo, scilicet a z; quod est contra praemissa. Dictum est enim supra, quod cum aliquid continue fertur, neque potest *adesse* neque *abesse*, idest recedere et accedere, a signo medio. Ergo non est ponendum hoc quod obiectio supponebat, quod cum a *affuit*, idest accessit ad b, ipsum d simul recessit a z: quia si detur quod a accessit ad b, erit pari ratione dare quod recesserit, et quod hoc non fuerit simul, sed in duobus instantibus, ita quod in tempore intermedio quieverit. Sed sicut dictum est prius, cum aliquid continue movebatur, in aliquo signo medio non aberat et aderat, sed simpliciter erat; non quidem per aliquod tempus, quia sic quiesceret, sed *in decisione temporis*, idest in aliquo *nunc*, quod dividit tempus. Hoc ergo quod obiectio supponebat, scilicet quod a adesset, et quod d abesset ab aliquo signo medio, impossibile est dicere in motu continuo. Sed in reflexo necesse est ut ita dicatur. Si enim aliquod mobile quod

est I, feratur ad punctum quod est d, et iterum reflectatur, manifestum est quod mobile utitur ultimo quod est d, quasi principio et quasi fine, scilicet uno signo ut duobus: unde necesse est quod ibi quiescat. Nec est dicendum quod simul accesserit ad ipsum d, et recesserit ab eodem: quia sequeretur quod simul in eodem instanti esset ibi et non esset. Omne enim quod motum est, est in termino ad quem movebatur; et omne quod incipit moveri, non est in termino a quo incipit moveri: hoc autem significatur, cum dicimus *adesse* vel *accedere*, quod est terminari motum ad punctum illud; cum autem dicimus *abesse* vel *recedere*, significamus motum incipere. Unde necesse est omne quod accedit vel adest ad aliquod signum, esse in eo: quod autem abest vel abscedit, non esse in eo. Quia ergo impossibile est simul esse et non esse in aliquo signo, per consequens impossibile est quod simul adsit et absit eidem, ut superius pluries est suppositum. Est autem hic attendendum quod aliter utitur hic litteris quam supra. Utitur enim hic I pro mobili, d vero pro termino: supra autem e converso. Non est autem in motu reflexo danda solutio, quae prius data est in motu continuo. Non enim potest dici quod mobile quod est I, sit in termino quod est d, a quo incipit reflecti, solum in decisione temporis, idest in *nunc*; et quod mobile neque affuerit neque defuerit eidem, sicut dicebatur in motu continuo: quia in motu reflexo necesse est venire ad finem qui est actu finis, et non in potentia tantum, sicut medium in motu continuo erat principium et finis solum in potentia. Illud ergo quod est in medio motus continui, est in potentia tantum principium et finis; sed hoc a quo incipit reflexio, est actu principium et finis: finis quidem motus qui erat deorsum, puta lapidis; principium autem est in actu motus reflexi qui est sursum, dum lapis cadens in terram resilit sursum. Sicut ergo in magnitudine in qua est motus, signum a quo reflectitur est principium et finis in actu; ita et in ipsis motibus est accipere actu finem unius et principium alterius: quod non esset, nisi quies interveniret media. Necesse est ergo quod id quod reflectitur in linea recta, quiescat. Et ita sequitur quod in recta magnitudine non possit esse motus continuus et perpetuus: quia magnitudo recta non est infinita, et ita non posset esse in perpetuum motus rectus continuus, nisi reflecteretur.

[72647] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit: eodem autem modo obviandum etc., ponit secundam dubitationem. Et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo excludit quandam solutionem supra in sexto positam, ibi: in primis igitur etc.; tertio ponit veram solutionem, ibi: sed verum dicendum et cetera. Dicit ergo primo, quod eodem modo per ea quae supra ostensa sunt, possumus obviare ad eos qui ponunt obiectionem Zenonis, qui sic volebant argumentari. Omne quod movetur oportet quod prius pertranseat medium quam perveniat ad finem: sed inter quoslibet duos terminos sunt infinita media, propter hoc quod magnitudo est divisibilis in infinitum; et ita impossibile est transire media, quia infinita non contingit transire: ergo nihil potest movendo ad aliquem terminum pervenire. Vel potest eadem dubitatio aliter formari, sicut quidam eam proponunt. Omne quod pertransit aliquod totum, prius pertransit medietatem: et cum medietas iterum dividatur in medietatem, oportet quod prius pertransierit medietatem medietatis: et ita omne quod movetur, numerat quamlibet medietatem, pertingendo ad ipsam. Sed medietates sic accipi possunt in infinitum: ergo sequitur quod si aliquid pertransit totam magnitudinem, quod numeravit numerum infinitum; quod est manifeste impossibile.

[72648] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 5 Deinde cum dicit: in primis igitur rationibus etc., excludit solutionem quam supra in sexto posuerat ad hanc obiectionem: et primo recitat eam; secundo excludit, ibi: sed haec solutio et cetera. Dicit ergo primo quod praedicta obiectio soluta est supra in sexto, cum de motu in communi agebatur, per hoc quod sicut magnitudo dividitur in infinitum, ita et tempus; et sic eodem modo tempus habet in seipso infinita, sicut et magnitudo. Et ita non est inconveniens si infinita quae sunt in magnitudine, transeat aliquis in infinitis quae sunt in tempore: quia non est inconveniens quod infinita magnitudo transeatur tempore infinito; sed sicut in sexto ostensum est, infinitum eodem modo invenitur in magnitudine et in tempore.

[72649] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit: sed haec solutio etc., excludit hanc solutionem. Et dicit quod haec solutio sufficiens est ad obviandum interroganti qui sic interrogabat: an contingeret in tempore finito transire et numerare infinita. Quae quidem interrogatio repellebatur per hoc quod dicitur, quod tempus finitum habet infinita, in quibus possunt transiri infinita quae sunt in magnitudine. Sed ista solutio non sufficit ad rei veritatem: quia si aliquis praetermittat quaerere de magnitudine; et praetermittat interrogare an in tempore finito contingat infinita transire; et faciat hanc eandem interrogationem de ipso tempore, utrum scilicet infinita quae sunt in tempore possint transiri, propter hoc quod tempus in infinitum dividitur: ad hanc interrogationem non sufficiet praedicta solutio, et ideo oportet aliam solutionem quaerere.

[72650] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit: sed verum dicendum est etc., ponit veram solutionem, secundum ea quae supra praemiserat. Et dicit quod secundum veritatem hoc dicendum est ad solutionem dubitationis motae, illud quod praemisimus in rationibus supra positis proxime, scilicet quod si aliquis dividat continuum in duo media, tunc utitur uno signo, scilicet in quo dividitur continuum, tanquam duobus, quia facit ipsum et principium unius partis, et finem alterius. Facit autem hoc numerando, et in duo media dividendo. Cum autem sic divisum fuerit continuum, iam non erit continuum, sive dividatur magnitudo, ut linea, sive dividatur motus: quia nec motus potest esse continuus nisi sit continui, scilicet et subiecti et temporis et magnitudinis super quam transit motus. Sic ergo dividens numerat, et numerando continuitatem solvit. Sed in continuo dum continuitas durat, sunt infinita media non in actu, sed in potentia: quia si faciat aliquis aliquod medium esse in actu, hoc erit per divisionem, ut dictum est, in quantum accipietur ut principium unius et finis alterius; et sic non remanebit continuum, sed *stabit*; idest iam media in actu non erunt infinita, sed in eis erit status. Quod maxime accidit in eo qui vult numerare media: quia necesse est ei quod unum signum numeret quasi duo, inquantum est unius medietatis finis, et alterius principium. Et hoc dico quando non numeratur totum continuum ut unum, sed numerantur duae medietates in ipso. Si enim accipietur totum continuum ut unum, tunc iam dictum est quod signum medium non accipitur ut finis et principium in actu, sed in potentia tantum. His ergo visis, respondendum est ad eum qui interrogat an contingat infinita transire sive in tempore sive in magnitudine, quod quodammodo contingit, et quodammodo non contingit. Cum enim sint infinita in actu, non contingit ea transire: cum autem sint infinita in potentia, contingit. Et sic cum in continuo non sint infinita media nisi in potentia, contingit infinita transire: quia illud quod continue movetur, secundum accidens transivit infinita, scilicet in potentia. Per se enim transivit lineam

finitam, cui accidit quod insint ei infinita media in potentia; sed ipsa linea secundum substantiam et rationem est alia ab illis mediis infinitis. Non enim linea componitur ex punctis: sed puncta possunt signari in linea, inquantum dividitur.

[72651] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 8 Deinde cum dicit: manifestum autem et quia etc., solvit tertiam dubitationem. Et circa hoc tria facit: primo ponit dubitationem et solutionem; secundo manifestat utrumque per exempla, ibi: sit tempus etc.; tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi: si autem quodcumque et cetera. Ponit ergo dubitationem primo, quae solet fieri in generationibus et corruptionibus. Quod enim generatur, desinit non esse et incipit esse. Oportet autem aliud tempus assignari ei quod est esse rei generatae vel corruptae, et aliud ei quod est non esse: puta si ex aere generetur ignis, in toto tempore ab erat non ignis sed aer; in toto autem tempore bc est ignis. Cum ergo hoc signum temporis quod est b, sit utrique tempori commune, videtur quod in illo instanti communi sit simul esse ignis et non esse eiusdem. Hanc ergo dubitationem philosophus solvens, dicit manifestum esse quod nisi aliquis illud signum temporis, quod dividit tempus prius a posteriori, *faciat semper esse posterioris rei*, idest quod in illo instanti hoc modo se habeat res sicut in tempore sequenti, sequitur quod idem sit ens et non ens simul, et sequitur quod quando aliquid factum est, sit non ens. Tunc enim factum est, quando generatio terminatur, scilicet in illo *nunc* quod dividit tempus prius et posterius: si ergo in toto tempore priori erat non ens, in hoc etiam *nunc* quando iam generatum est, est etiam non ens, quia istud *nunc* est finis prioris temporis. Quomodo autem ista inconvenientia non sequantur ostendit, subdens quod unum et idem numero signum, scilicet *nunc*, est commune utrique tempori, scilicet priori et posteriori: sed quamvis sit unum subiecto, non tamen est unum ratione, sed duo; est enim finis prioris temporis et principium posterioris. Sed si accipiatur in ipso *nunc quod res est*, idest si accipiatur secundum quod est unum re, semper tenet se cum posteriori passione. Vel aliter: quamvis ipsum *nunc* sit finis temporis prioris et principium posterioris, et sic sit communis utrique; tamen secundum *quod est rei*, idest secundum quod comparatur ad rem quae movetur, semper est posterioris passionis; quia res quae movetur, in illo instanti est subiecta passioni posterioris temporis.

[72652] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 9 Sic ergo obiectione et solutione posita, manifestat utrumque per exempla: et primo obiectionem, cum dicit: sit tempus et cetera. Dicit ergo: sit tempus acb; res autem quae movetur sit d; quod quidem d in a tempore sit album, in b autem non album. Videtur ergo sequi quod in c sit album et non album. Et quomodo hoc sequatur ostendit subdens: si enim in toto tempore a est album, sequitur quod in quolibet accepto in ipso a sit album; et similiter si in toto tempore b est non album, sequitur quod in quolibet ipsius accepto sit non album: cum ergo c sit acceptum in utroque, quia est huius finis et illius principium, videtur sequi quod in c sit album et non album.

[72653] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 10 Secundo ibi: non ergo dandum est etc., manifestat solutionem supra positam. Et dicit quod non est concedendum quod in quolibet accepto in a sit album, sed est excipiendum ultimum *nunc*, quod est c, quod quidem iam est *postremum*, idest ultimus terminus mutationis: puta si album vel fiebat vel corrumpebatur in toto a, in c non corrumpitur nec fit album,

sed iam factum est et corruptum. Quod autem factum est, est; quod autem corruptum est, non est. Unde manifestum est quod in c primo verum est dicere hoc esse album, si ibi terminetur generatio albi, aut esse non album, si ibi terminetur corruptio albi. Aut si hoc non dicatur, sequentur inconvenientia supra posita, scilicet quod cum aliquid est iam generatum, adhuc est non ens, et cum corruptum est, adhuc est ens. Aut etiam sequitur quod aliquid simul sit album et non album, et universaliter ens et non ens.

[72654] In Physic., lib. 8 l. 17 n. 11 Deinde cum dicit: si autem quodcumque etc., infert quoddam corollarium ex praemissis, scilicet quod tempus non dividatur in indivisibilia tempora: quia hoc posito, non poterit solvi praemissa dubitatio. Dicit ergo quod necesse est omne quod est prius non ens et postea ens, aliquando fieri ens: et iterum necesse est quod cum aliquid fit, non est. Si autem haec duo quae supponit, sunt vera, impossibile est quod tempus dividatur in indivisibilia tempora. Dividatur enim tempus in indivisibilia tempora: et sit primum tempus indivisibile a; secundum autem, consequenter se habens ad ipsum, sit b. D autem, quod prius non erat album, et postmodum est album, fiebat album in a, et tunc non erat album: oportet autem dare quod sit factum in aliquo tempore indivisibili et *habito*, idest consequenter se habente, scilicet in b, in quo iam est. Si autem fiebat album in a, sequitur quod in a non erat album: in b autem est album. Cum ergo inter non esse et esse sit generatio media, quia nihil transit de non esse in esse nisi per generationem, sequitur quod inter a et b sit generatio media: ergo erit aliquod tempus medium inter a et b, in quo fiebat album (quia hoc ponitur tempus b, d generationis). Et similiter cum in illo medio tempore indivisibili fiat album, est non album: unde eadem ratione oportebit ponere aliud tempus adhuc medium, et sic in infinitum. Et hoc ideo, quia non potest poni quod in eodem tempore fiat et factum sit. Sed non est eadem ratio si dicatur quod non sunt indivisibilia tempora in quae tempus dividitur. Dicemus enim secundum hoc, quod unum et idem tempus est in quo fiebat et factum est. Sed fiebat et erat non ens in toto tempore praecedenti: est autem factum et ens in ultimo *nunc* temporis; quod quidem non se habet ad tempus praecedens, sicut habitum aut consequenter, sed sicut terminus eius. Sed si ponantur tempora indivisibilia, necesse est quod consequenter se habeant. Manifestum est autem secundum praemissa, quod non suppositis temporibus indivisibilibus, si aliquid fiat album in toto tempore a, non est maius tempus in quo factum est et fiebat, quam in quo fiebat solum. Quia in toto tempore fit, in ultimo autem termino temporis est factum: tempus autem et terminus temporis non sunt aliquid maius quam tempus tantum, sicut etiam punctum nihil magnitudinis adiicit lineae. Sed si ponantur tempora indivisibilia, manifestum est ex praemissis, quod oportet plus temporis esse in quo fit et factum est, quam in quo fit solum. Ultimo autem epilogando concludit principale intentum, dicens quod praemissae rationes sunt, et similes eis, quibus credendum est tanquam propriis, quod motus reflexus non est continuus.

Lectio 18

[72655] In Physic., lib. 8 l. 18 n. 1 Postquam philosophus ostendit rationibus propriis quod

motus reflexus non est continuus, hic ostendit idem rationibus communibus et logicis. Et circa hoc duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo probat propositum, ibi: omne enim quod movetur et cetera. Dicit ergo primo, quod si aliquis velit *rationabiliter*, idest logice, intendere ad propositum ostendendum, videbitur hoc idem sequi, scilicet quod motus reflexus non est continuus, ex rationibus quae ponentur.

[72656] In Physic., lib. 8 l. 18 n. 2 Deinde cum dicit: omne enim quod movetur etc., ostendit propositum: et primo solum in motu reflexo locali; secundo communiter in omnibus motibus, ibi: amplius et ex his manifestum et cetera. Prima ratio talis est. Omne quod movetur continue, a principio sui motus ferebatur sicut in finem ad hoc ad quod pervenit secundum loci mutationem, nisi fuerit aliquid prohibens (quia a prohibente potuisset in aliam partem deflecti). Exemplificat autem hanc propositionem, dicens quod si aliquid per motum localem pervenit ad b, non solum quando propinquum erat, sed statim quando incepit moveri, movebatur ad b: non est enim aliqua ratio quare magis moveatur ad b nunc quam prius. Et simile est in aliis motibus. Si autem ita sit quod motus reflexus sit continuus, verum erit dicere quod id quod movetur ab a in c, et iterum reflectitur in a, continue movetur. Ergo in prima parte motus qui est ab a in c, movebatur ad terminum ultimae partis qui est a; et sic dum movetur ab a, movetur ad a. Sequitur ergo quod simul moveatur contrariis motibus: quia in motibus rectis contrarium est moveri ab eodem et in idem; in motibus autem circularibus non est contrarium. Hoc autem est impossibile, quod aliquid simul moveatur contrariis motibus: ergo impossibile est quod motus reflexus sit continuus.

[72657] In Physic., lib. 8 l. 18 n. 3 Deinde cum dicit: simul autem et ex hoc etc., ex eodem medio ducit ad aliud inconveniens. Si enim aliquid, dum movetur ab a, movetur ad a; non autem potest moveri ad a nisi ex aliquo contraposito, quod sit c, in quo mobile nondum fuit cum incipit moveri ab a: sequitur quod aliquid movetur ex illo termino in quo non est; quod est impossibile. Non enim potest aliquid recedere a loco in quo non est. Sic ergo impossibile est quod motus reflexus sit continuus. Et si hoc est impossibile, necesse est quod in puncto reflexionis mobile quiescat, scilicet in c. Ex quo patet quod non est unus motus; quia motus qui distinguitur per interpositionem quietis, non est unus.

[72658] In Physic., lib. 8 l. 18 n. 4 Deinde cum dicit: amplius et ex his etc., probat idem universalius in quolibet genere motus, tribus rationibus. Quarum prima talis est. Omne quod movetur, movetur aliqua specierum motus supra assignatarum: et similiter omne quod quiescit oportet quod quiescat aliqua quietum oppositarum praedictis motibus. Ostensum est enim supra in quinto, quod non potest esse alius motus praeter assignatos. Accipiamus ergo aliquem motum distinctum ab aliis motibus hoc modo, quod sit differens specie ab aliis, sicut dealbatio differt a denigratione; non autem sic quod motus qui accipitur distinguatur ab aliis sicut una pars motus ab aliis partibus eiusdem motus, ut una pars dealbationis distinguitur ab aliis partibus dealbationis eiusdem. Accepto ergo uno tali motu sicut dictum est, verum est dicere quod illud quod non semper movetur hoc motu, ex necessitate prius quiescebat opposita quiete: sicut quod non semper dealbatur, aliquando quiescebat quiete opposita dealbationi. Sed haec propositio non esset vera, si

aliqua pars determinata motus acciperetur: non enim est necesse ut id quod non semper movebatur hac parte dealbationis, quod antea quiesceret quiete opposita; quia antea etiam dealbabatur alia parte dealbationis. Et propter hoc signanter dixit: *et non si aliqua pars est totius.* Hanc autem propositionem sic probat. Duorum privative oppositorum necesse est, cum unum non inest, alterum inesse susceptibili: quies autem opponitur motui privative: ergo si mobile erat quando sibi motus non inerat, ex necessitate sequitur quod tunc quies sibi inesset. Hac ergo propositione probata, ex ratione supra posita assumit minorem, dicens quod si motus recti contrarii sunt qui est ab a ad c, et qui est a c ad a; et non contingit simul esse motus contrarios: manifestum est quod quando movebatur ab a ad c, non movebatur tunc a c ad a; et sic isto motu qui est a c ad a non semper movebatur. Unde secundum propositionem praemissam, necesse est quod mobile prius quiesceret quiete opposita. Ostensum est autem in quinto, quod motui qui est a c, opponitur quies quae est in c: ergo quiescebat in c. Non ergo motus reflexus erat unus et continuus, cum distinguatur per interpositionem quietis.

[72659] In Physic., lib. 8 l. 18 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem et haec ratio etc.: quae talis est. Simul corrumpitur non album et generatur album: et e contrario simul corrumpitur album et fit non album. Sed si motus reflexus in quolibet genere sit continuus, sequetur quod continue alteratio terminetur ad album, et incipiat ex albo recedere, et quod non quiescet ibi aliquo tempore: alioquin non esset continua alteratio, si interponeretur quies. Sed sicut dictum est, cum fit album, corrumpitur non album; et cum receditur ab albo, fit non album. Sequetur ergo quod simul corrumpatur non album, et fiat non album: quia ista tria sunt in eodem tempore, scilicet fieri album, et corrumpi non album, et iterum fieri non album: si tamen continuetur reflexio absque interpositione quietis. Hoc autem est manifeste impossibile, quod simul fiat non album et corrumpatur non album. Non ergo est possibile quod motus reflexus sit continuus. Haec autem ratio ad generationem et corruptionem pertinere videtur. Et propter hoc, hanc rationem dicit esse magis propriam quam praemissas, quia in contradictoriis magis apparet quod non possunt esse simul vera. Et tamen quod dicitur in generatione et corruptione, extenditur ad omnes motus; quia in quolibet motu est quaedam generatio et corruptio. Sicut enim in alteratione generatur et corrumpitur album vel non album, ita et in quolibet alio motu.

[72660] In Physic., lib. 8 l. 18 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi: amplius non si continuum etc.: quae talis est. Sicut supra in quinto habitum est, non est necessarium si continuum est tempus, quod propter hoc motus sit continuus. Motus enim diversarum specierum, etsi succedant sibi in tempore continuo, non tamen sunt continui, sed consequenter se habentes; eo quod oportet continuorum esse unum communem terminum; contrariorum autem et specie differentium, ut albedinis et nigredinis, non potest esse unus communis terminus. Cum igitur motus qui est ab a in c, sit contrarius motui qui est a c in a in quocumque genere motus, ut supra in quinto ostensum est, impossibile est quod isti duo motus sint continui ad invicem, etiam si tempus eorum sit continuum, nulla interposita quiete. Relinquitur ergo quod motus reflexus nullo modo potest esse continuus. Est autem considerandum quod rationes praemissae dicuntur logicae, quia procedunt ex quibusdam communibus, scilicet ex proprietate contrariorum.

Lectio 19

[72661] In Physic., lib. 8 l. 19 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod nullus motus localis potest esse continuus praeter circularem, hic ostendit quod motus circularis potest esse continuus et primus. Et primo ostendit hoc per proprias rationes; secundo per rationes logicas et communes, ibi: rationabiliter autem accidit et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod motus circularis sit continuus; secundo quod sit primus, ibi: quod autem lationum et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit duas rationes ad ostendendum quod motus circularis potest esse continuus; secundo ex eisdem rationibus concludit quod nullus alius motus potest esse continuus, ibi: manifestum autem et ex hac divisione et cetera.

[72662] In Physic., lib. 8 l. 19 n. 2 Quod autem motus circularis possit esse unus continuus, prima ratione sic probat. Illud dicitur esse possibile, ad quod nullum sequitur impossibile; nullum autem sequitur impossibile, si dicamus quod motus circularis sit in perpetuum continuus. Quod patet ex hoc quod in motu circulari, illud quod movetur ex aliquo, puta a, simul movetur in idem signum *secundum eandem positionem*, idest secundum eundem processum mobilis, eodem ordine partium servato. Quod in motu reflexo non contingit; quia cum aliquid retrocedit, disponitur secundum contrarium ordinem partium in movendo: quia vel oportet quod pars mobilis quae in primo motu erat prior, in reflexione fiat posterior; vel oportet quod illa pars mobilis quae in primo motu aspiciebat ad unam differentiam loci, puta dextrum vel sursum, in reflexione aspiciat ad contrarium. Sed in motu circulari servatur eadem positio, dum aliquid movetur ad id a quo recedit. Sic ergo poterit dici quod etiam a principio sui motus, dum recedebat ab a, movebatur ad hoc ad quod tandem perveniet, scilicet ad ipsum a. Nec propter hoc sequitur hoc impossibile, quod simul moveatur motibus contrariis aut oppositis, sicut sequebatur in motu recto. Non enim omnis motus qui est ad aliquem terminum, est contrarius aut oppositus motui qui est ex illo eodem termino; sed ista contrarietas invenitur in linea recta, secundum quam attenditur contrarietas in loco. Non enim attenditur contrarietas inter duos terminos secundum lineam circularem, quaecumque pars sit circumferentiae; sed secundum diametrum. Contraria enim sunt quae maxime distant: maxima autem distantia inter duos terminos non mensuratur secundum lineam circularem, sed secundum lineam rectam. Possunt enim inter duo puncta infinitae lineae curvae describi, sed non nisi una linea recta: id autem quod est unum, est mensura in quolibet genere. Sic igitur patet quod si sit aliquis circulus, et dividatur per medium, et sit diameter eius ab; motus qui est per diametrum ab a in b, est contrarius motui qui est per eundem diametrum a b in a. Sed motus qui est per semicirculum ab a in b, non est contrarius motui qui est per alium semicirculum a b in a. Contrarietas autem erat quae impediebat quod motus reflexus non posset esse continuus, ut ex superioribus rationibus apparet. Nihil ergo prohibet, contrarietate sublata, motum circularem esse continuum, et tamen nullo tempore deficere. Et huius ratio est, quia motus circularis habet suum complementum per hoc quod est ab eodem in idem; et sic per hoc non impeditur eius continuatio. Sed motus rectus

habet suum complementum per hoc quod est ab eodem in aliud: unde si ab illo alio revertatur in idem a quo inceperat moveri, non erit unus motus continuus, sed duo.

[72663] In Physic., lib. 8 l. 19 n. 3 Deinde cum dicit: et qui quidem etc., ponit secundam rationem, dicens quod motus circularis non est in eisdem; sed motus rectus multoties est in eisdem. Quod sic intelligendum est. Si enim aliquid moveatur ab a in b per diametrum, et iterum a b in a per eundem diametrum, necesse est quod per eadem media redeat per quae prius transierat: et sic pluries per eadem fertur. Sed si aliquid moveatur ab a in b per semicirculum, et iterum a b in a per alium semicirculum, quod est circulariter moveri, manifestum est quod non redit ad idem per eadem media. Est autem de ratione oppositorum, quod circa idem considerentur: et sic manifestum est quod moveri ab eodem in idem secundum motum circularem, est absque oppositione; sed moveri ab eodem in idem secundum motum reflexum, est cum oppositione. Sic igitur patet quod motus circularis, qui non redit ad idem per eadem media, sed semper pertransit aliud et aliud, potest esse unus et continuus, quia non habet oppositionem: sed ille motus, reflexus scilicet, qui dum redit in idem, pluries in eisdem mediis fit pertranseundo, non potest esse in perpetuum continuus; quia necesse esset quod aliquid simul moveretur contrariis motibus, ut supra ostensum est. Et ex eadem ratione concludi potest, quod neque motus qui est in semicirculo, neque in quacumque alia circuli portione, potest esse in perpetuum continuus; quia in his motibus necesse est quod multoties pertranseantur eadem media, et quod moveantur contrariis motibus, quasi debeat fieri reditus ad principium. Et hoc ideo, quia neque in linea recta, neque in semicirculo, neque in quacumque circuli portione, copulatur finis principio, sed distant ab invicem principium et finis: sed in solo circulo finis copulatur principio. Et ideo solus motus circularis est perfectus: unumquodque enim perfectum est ex hoc quod attingit suum principium.

[72664] In Physic., lib. 8 l. 19 n. 4 Deinde cum dicit: manifestum autem et ex hac divisione etc., ostendit ex eadem ratione quod in nullo alio genere potest esse aliquis motus continuus. Et primo ostendit propositum; secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi: manifestum igitur ex his et cetera. Dicit ergo primo, quod etiam ex ista distinctione quae ponitur inter motum circularem et alios motus locales, manifestum est quod nec in aliis generibus motus contingit esse aliquos motus in infinitum continuos: quia in omnibus aliis generibus motus, si debeat aliquid moveri ab eodem in idem, sequitur quod multoties pertranseat eadem. Sicut in alteratione oportet quod pertranseat medias qualitates: ex calido enim transitur in frigidum per tepidum; et si debeat rediri ex frigido in calidum, oportet quod per tepidum transeatur. Et idem apparet in motu qui est secundum quantitatem: quia si quod movetur de magno in parvum, iterum redeat ad magnum, oportet quod bis sit in media quantitate. Et simile est etiam in generatione et corruptione: si enim ex igne fiat aer, et iterum ex aere fiat ignis, oportet quod medias dispositiones bis transeat (sic enim medium potest poni in generatione et corruptione, secundum quod accipitur cum transmutatione dispositionum). Et quia media transire contingit in diversis mutationibus diversimode, subiungit quod nihil differt vel pauca vel multa media facere, per quae aliquid moveatur de extremo in extremum; neque accipere aliquod medium positive, ut pallidum inter album et nigrum, vel remotive, ut inter bonum et malum quod neque bonum neque malum est: quia qualitercumque media se habeant, semper

accidit quod eadem multoties pertranseantur.

[72665] In Physic., lib. 8 l. 19 n. 5 Deinde cum dicit: manifestum igitur etc., concludit ex praemissis, quod antiqui naturales non bene dixerunt, ponentes omnia sensibilia semper moveri: quia oporteret quod moverentur secundum aliquem praedictorum motuum, de quibus ostendimus quod non possunt esse in perpetuum continui; et maxime quia, secundum quod illi dicunt, motus semper continuus est alteratio. Dicunt enim quod omnia semper defluunt et corrumpuntur; et adhuc dicunt quod generatio et corruptio nihil est aliud quam alteratio: et sic dum dicunt omnia semper corrumpi, dicunt omnia semper alterari. Probatum est autem per rationem supra inductam, quod nullo motu contingit semper moveri nisi circulari: et sic relinquitur quod neque secundum alterationem, neque secundum augmentum, possunt omnia semper moveri, ut illi dicebant. Ultimo autem principale intentum epilogando concludit, scilicet quod nulla mutatio possit esse infinita et continua nisi circularis.

[72666] In Physic., lib. 8 l. 19 n. 6 Deinde cum dicit: quod autem lationum etc., probat quod motus circularis sit primus motuum, duabus rationibus: quarum prima talis est. Omnis motus localis, ut prius dictum est, aut est circularis aut rectus aut commixtus. Circularis autem et rectus sunt priores commixto, quia ex illis constituitur. Inter illos autem duos, circularis est prior recto: circularis enim est simplicior et perfectior recto. Quod sic probat. Motus enim rectus non potest procedere in infinitum. Hoc enim esset dupliciter. Uno modo sic quod esset magnitudo per quam transit motus rectus infinita: quod est impossibile. Sed etiam si esset aliqua magnitudo infinita, nihil moveretur ad infinitum. Quod enim impossibile est esse, nunquam fit aut generatur; impossibile est autem transire infinitum; nihil ergo movetur ad hoc quod infinita pertranseat. Non ergo potest esse motus rectus infinitus super magnitudinem infinitam. Alio modo posset intelligi motus rectus infinitus, super magnitudine finita per reflexionem. Sed motus qui est reflexus non est unus, ut supra probatum est, sed est compositus ex duobus motibus. Si autem super linea recta finita non fiat reflexio, erit motus imperfectus et corruptus: imperfectus quidem, quia possibile est ei fieri additionem; corruptus autem, quia cum pervenerit ad terminum magnitudinis, cessabit motus. Sic ergo patet quod motus circularis qui non est compositus ex duobus, et qui non corrumpitur cum venit ad terminum (cum sit idem eius principium et finis), est simplicior et perfectior quam motus rectus. Perfectum autem est prius imperfecto, et similiter incorruptibile corruptibili, et natura et ratione et tempore, sicut supra ostensum est, cum probabatur loci mutationem esse priorem aliis motibus. Necesse est ergo motum circularem esse priorem recto.

[72667] In Physic., lib. 8 l. 19 n. 7 Deinde cum dicit: amplius prior etc., ponit secundam rationem: quae talis est. Motus qui potest esse perpetuus, est prior eo qui perpetuus esse non potest; quia perpetuum est prius non perpetuo, et tempore et natura. Circularis autem motus potest esse perpetuus, et nullus aliorum motuum, cum oporteat eis succedere quietem: ubi autem quies supervenerit, corrumpitur motus. Relinquitur ergo quod motus circularis sit prior omnibus aliis motibus. Haec autem quae in hac ratione supponit, ex superioribus patent.

Lectio 20

[72668] In Physic., lib. 8 l. 20 n. 1 Postquam philosophus ostendit per proprias rationes, quod motus circularis est continuus et primus; hic ostendit idem per quasdam logicas et communes rationes. Et ponit tres rationes. Circa quarum primam dicit, quod rationabiliter accidit quod motus circularis sit unus et continuus in perpetuum, non autem motus rectus. Quia in recto determinatur principium, medium et finis, et omnia haec tria est assignare in ipsa linea recta: et ideo est in ipsa linea unde incipiat motus, et ubi finiatur; quia omnis motus quiescit apud terminos, scilicet vel a quo vel ad quem (has enim duas quietes supra in quinto distinxerat). Sed in linea circulari termini non sunt distincti: nulla enim est ratio quare unum punctum signatum in linea circulari, sit magis terminus quam aliud; quia unumquodque similiter est et principium et medium et finis. Et sic quodammodo quod movetur circulariter, semper est in principio et in fine, inquantum scilicet quodlibet punctum signatum in circulo potest accipi ut principium vel finis: et quodammodo nunquam est in principio vel fine, inquantum scilicet nullum punctum circuli est principium vel finis in actu. Unde sequitur quod sphaera quodammodo movetur, et quodammodo quiescit: quia sicut in sexto dictum est, sphaera dum movetur semper obtinet eundem locum secundum subiectum, et quantum ad hoc quiescit; alium tamen et alium secundum rationem, et quantum ad hoc movetur. Ideo autem in ipsa linea circulari non distinguitur principium, medium et finis, quia haec tria pertinent ad centrum; a quo sicut a principio procedunt lineae ad circumferentiam, et ad ipsum terminantur lineae a circumferentia protractae; et est etiam medium totius magnitudinis secundum aequidistantiam ad omnia signa circumferentiae. Et ideo, quia principium et finis circularis magnitudinis est *extra circulationem*, scilicet in centro, ad quod non pertingit quod circulariter movetur; non est assignare in motu circulari ubi quiescat illud quod fertur, cum pervenerit ad ipsum: quia quod circulariter movetur, semper fertur circa medium, sed non fertur ad ultimum, quia non fertur ad medium quod est principium et ultimum. Et propter hoc, totum quod sphaerice movetur, quodammodo semper quiescit, et quodammodo continue movetur, ut dictum est. Ex his ergo quae dicta sunt, sic ratio extrahi potest. Omnis motus qui nunquam est in principio et fine, est continuus: sed motus circularis est huiusmodi: ergo et cetera. Et per idem medium probatur quod motus rectus non possit esse continuus.

[72669] In Physic., lib. 8 l. 20 n. 2 Deinde cum dicit: accidit autem conversim etc., ponit secundam rationem, dicens quod haec duo conversim se sequuntur, scilicet quod motus circularis sit mensura omnium motuum, et quod sit primus motuum: omnia enim mensurantur primo sui generis, ut in X Metaphys. ostenditur. Et sic ista proposito convertibilis est: omne quod est mensura, est primum sui generis; et omne quod est primum, est mensura. Sed motus circularis est mensura omnium aliorum motuum, ut patet ex his quae in fine quarti sunt dicta: ergo motus circularis est primus motuum. Vel si supponatur quod motus circularis sit primus motuum propter supra dictas rationes, concludetur quod sit mensura aliorum motuum.

[72670] In Physic., lib. 8 l. 20 n. 3 Tertiam rationem ponit ibi: amplius autem et regularem

etc., dicens quod solus motus circularis potest esse regularis: quia quae in linea recta moventur, irregulariter feruntur a principio usque ad finem. Est enim motus irregularis, ut in quinto dictum est, qui non est aequaliter velox per totum: quod necesse est accidere in omni motu recto; quia in motibus naturalibus, quanto aliqua quae moventur plus distant a prima quiete, a qua incipit motus, velocius moventur; in motu autem violento, quanto plus distant ab ultima quiete, ad quam terminatur motus, tanto velocius moventur. Nam motus naturalis intenditur in fine: violentus autem in principio. Hoc autem in motu circulari locum non habet: quia in circulo principium et finis non est natum esse inter ipsam circulationem, quae fit per circumferentiam, *sed extra*, idest in centro, ut dictum est. Unde nulla est ratio quare intendatur vel remittatur motus circularis quasi per approximationem ad principium vel finem; cum semper aequaliter appropinquat centro, quod est principium et finis. Manifestum est autem ex his quae in quinto dicta sunt, quod motus regularis est magis unus quam irregularis: et sic motus circularis est prior naturaliter quam motus rectus. Quanto enim aliquid est magis unum, tanto naturaliter prius est.

[72671] In Physic., lib. 8 l. 20 n. 4 Deinde cum dicit: quod autem secundum locum mutatio etc., ostendit per opiniones antiquorum philosophorum, quod motus localis sit primus motuum. Et dicit quod huic veritati attestantur dicta omnium philosophorum antiquorum, qui de motu fecerunt memoriam; quia principiis attribuunt quod moveant motu locali. Et hoc primo ostendit per opinionem Empedoclis, qui posuit amicitiam et litem prima principia moventia; quorum amicitia congregat, lis vero disgregat: congregatio autem et disgregatio sunt motus locales. Secundo ostendit idem per opinionem Anaxagorae, qui posuit intellectum primam causam moventem; cuius opus, secundum ipsum, est disgregare commixta. Tertio ostendit idem per opinionem Democriti, qui non posuit causam moventem, sed dixit quod omnia moventur propter naturam vacui. Motus autem qui est propter vacuum, est loci mutatio, vel similis loci mutationi: quia vacuum et locus non differunt nisi ratione, ut in quarto dictum est. Et sic dum ponunt res primo moveri propter vacuum, ponunt motum localem naturaliter primum, et nullum aliorum motuum: sed alios motus opinantur consequi ad motum localem. Dicunt enim sequentes Democritum, quod augmentari et corrumpi et alterari contingit per quandam congregationem et disgregationem indivisibilium corporum. Quarto ostendit idem per opiniones antiquorum naturalium, qui ponebant unam causam materialem tantum, vel aquam vel aerem vel ignem, vel aliquid medium. Ex illo enim uno materiali principio constituunt generationem et corruptionem rerum per condensationem et rarefactionem; quae per quandam congregationem et disgregationem complentur. Quinto ostendit idem per opinionem Platonis, qui posuit animam esse primam causam motus. Posuit enim Plato quod movens seipsum, quod est anima, est principium omnium eorum quae moventur. Movere autem seipsum convenit animali et omni animato, secundum eum qui est secundum locum *autokinesim*, idest per transmutationem localem. Sexto autem ostendit idem per ea quae communiter et vulgariter loquentes dicunt. Illud enim solum proprie dicimus moveri, quod movetur secundum motum localem. Si autem aliquid quiescat in loco, sed moveatur motu augmenti aut decrementi aut alterationis, dicitur quod movetur quodammodo, sed non simpliciter.

[72672] In Physic., lib. 8 l. 20 n. 5 Deinde cum dicit: quod quidem igitur semper motus erat etc.,

epilogat quae dixerat: scilicet quod motus semper fuerit et semper erit, et quod est aliquod primum principium motus perpetui, et quis sit primus motus, et quem motum contingat esse perpetuum, et quod primum movens sit immobile. Haec enim omnia in praecedentibus declarata sunt.

Lectio 21

[72673] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 1 Postquam philosophus ostendit qualis sit primus motus, hic ostendit quale sit primum movens. Et dividitur in partes duas: primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: horum autem unum quidem et cetera. Dicit autem primo, quod cum dictum sit supra quod primum movens est immobile, nunc dicendum est quod primum movens est indivisibile et nullam habens magnitudinem, sicut omnino incorporeum. Sed antequam hoc ostendamus, oportet praedeterminare quaedam quae exiguntur ad huius probationem.

[72674] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 2 Deinde cum dicit: horum autem unum quidem etc., exequitur propositum. Et primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad principalis propositi ostensionem; secundo ostendit principale propositum, ibi: determinatis autem his et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod ad motum infinitum requiritur potentia infinita; secundo quod potentia infinita non potest esse in magnitudine finita, ibi: quod autem omnino in finita magnitudine etc.; tertio quod primum motorem oportet esse unum, qui moveat motum continuum et sempiternum, ibi: de his autem quae feruntur et cetera. Dicit ergo primo, quod inter ea quae praedeterminanda sunt ante principale propositum, unum est quod impossibile est aliquod finitum secundum potentiam, movere per tempus infinitum. Quod sic ostendit. Tria sunt in quolibet motu: quorum unum est id quod movetur, aliud est ipsum movens, tertium autem est tempus in quo fit motus. Oportet autem quod aut omnia ista sint infinita, aut omnia sint finita, aut quod quaedam sint finita et quaedam infinita, vel duo tantum vel unum. Ponatur ergo primo quod a sit movens, et b sit mobile, et tempus infinitum sit c. Et ponatur quod aliqua pars ipsius a, quae est d, moveat aliquam partem b, quae est e. His ergo positionibus factis, concludi potest quod d movet e in tempore non aequali ipsi c, in quo a movebat b, sed in tempore minori. Probatum est enim in sexto quod totum mobile in maiori tempore pertransit aliquod signum, quam pars eius. Cum ergo tempus quod est c sit infinitum, relinquitur quod tempus in quo d movet e, non erit infinitum, sed finitum. Et sit illud tempus z; ut sicut a movet b in tempore c infinito, ita d moveat e in tempore z finito. Cum autem d sit pars ipsius a, si subtrahendo ab a addam ipsi d, totaliter ipsum a auferetur vel consumetur, cum sit finitum: omne enim finitum consumitur per subtractionem, si eadem quantitas semper sumatur, ut in tertio dictum est. Et similiter consumetur ipsum b, si continue subtrahatur aliquid ab ipso et apponatur ipsi e; quia b etiam ponebatur esse finitum. Sed quantumcumque auferam a tempore quod est c, etiam secundum eandem quantitatem auferendo, non consumetur totum c; quia ponitur esse infinitum. Ex hoc concludit quod totum a movet totum b in tempore aliquo finito, quod est pars ipsius c. Quod quidem sic sequitur ex praemissis, quia secundum proportionem qua additur ad mobile et ad motorem, additur etiam ad tempus motus.

Cum ergo subtrahendo a toto mobili et motore, et addendo ad partes ipsorum, consumatur quandoque totum mobile et totum movens, ita quod totum quod erat in toto addetur parti; sequetur quod proportionaliter addendo ad tempus, resultabit tempus finitum, in quo totum movens movebit totum mobile. Et sic oportet quod si movens est finitum et mobile finitum, quod tempus sit finitum. Sic ergo non est possibile quod a finito movente moveatur aliquid motu infinito, scilicet secundum tempus infinitum. Et sic patet quod primo proponebatur, quod non contingit quod finitum movens moveat in tempore infinito.

[72675] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 3 Movet autem Avicenna dubitationem circa hanc Aristotelis demonstrationem. Videtur enim non esse universalis: est enim aliquod finitum movens et mobile, a quo non potest aliquid subtrahi vel auferri, sicut est corpus caeleste; quod tamen in hac demonstratione non excipitur. Unde videtur quod vel demonstratio sit particularis, vel procedat ex falsa suppositione. Huic autem obiectioni respondet Averroes in commento, quod quamvis a caelo nihil posset subtrahi, haec tamen conditionalis est vera: si a caelo aliqua pars auferatur, pars illa movebit aut movebitur in minori tempore quam totum. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cuius antecedens est impossibile; sicut patet in hac conditionali: si homo volat, habet alas. Quidquid autem tollit veritatem conditionalis verae, est falsum, licet antecedens conditionalis sit falsum. Veritas autem praedictae conditionalis non potest stare cum hoc quod finitum moveat tempore infinito, ut patet per deductionem Aristotelis. Sic igitur ex veritate praemissae conditionalis, concludit Aristoteles impossibile esse quod finitum moveat tempore infinito. Potest autem brevius dici, quod Aristoteles quando in demonstrationibus suis utitur ablatione vel subtractione, non semper per ablationem intelligenda est solutio continuitatis, quam impossibile est esse in corpore caelesti; sed ablatio intelligi potest secundum quamcumque designationem. Sicut in ligno continuo manente possum designare vel tactu vel cogitatione aliquod punctum, quasi dividens totum; et per hunc modum auferre aliquam partem a toto, et dicere quod minor albedo est in parte quam in toto. Et per hunc etiam modum potest dici quod minor virtus est ad movendum in parte corporis caelestis per designationem ablata, quam in toto.

[72676] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 4 Alia autem dubitatio est difficilior. Non enim videtur esse contra rationem moventis finiti, quod moveat tempore infinito: quia si illud finitum sit incorruptibile vel impassibile secundum suam naturam, et non recedens a sua natura, semper eodem modo se habet ad movendum; quia idem eodem modo se habens, semper facit idem. Unde non est magis ratio quare non possit movere post, quam ante. Et hoc sensibiliter apparet: videmus enim quod sol potest in infinito tempore movere corpora inferiora. Ad huius autem dubitationis solutionem, investigandus est processus demonstrationis inductae. Certum enim debet esse, quod sic intelligenda est conclusio, quemadmodum sequitur ex praemissis. Considerandum est igitur quod tempus motus potest accipi dupliciter, praecipue in motu locali: uno modo secundum partes mobilis; alio modo secundum partes magnitudinis supra quam transit motus. Manifestum est enim quod prius una pars mobilis pertransit aliquod signum magnitudinis, quam totum mobile: similiter etiam totum mobile prius pertransit unam partem magnitudinis, quam totam. Apparet autem manifeste ex processu Aristotelis, quod hic loquitur de tempore motus, secundum quod tempus motus accipitur

secundum partes mobilis; et non secundum quod accipitur secundum partes magnitudinis. Accipit enim in sua demonstratione, quod pars moventis moveat partem mobilis in minori tempore quam totum moveat totum: quod non esset verum si acciperemus tempus motus secundum partes magnitudinis quae motu pertransitur. Eadem enim est proportio partis motoris ad partes mobilis, quae est proportio totius motoris ad totum mobile. Unde aequali velocitate semper pars movebit partem, qua totum movet totum: et sic in aequali tempore pertransibit pars mobilis aliquam magnitudinem, mota a parte motoris, et totum mobile motum a toto motore. Vel forte in minori tempore movebitur totum quam pars: quia potentia unita maior est quam potentia divisa, et quanto maior est potentia moventis, velocior est motus, et tempus minus. Oportet ergo quod hoc intelligatur secundum quod accipitur tempus motus secundum partes mobilis: quia una pars mobilis in minori tempore pertransit aliquod signum, quam totum mobile. Et secundum hoc est impossibile quod tempore infinito moveatur, nisi sit mobile infinitum. Impossibile est autem quod mobile infinitum moveatur a motore finito: quia semper virtus motoris est maior quam virtus mobilis. Unde necesse est quod mobile infinitum moveatur a motore infinito. Et sic, sicut impossibile sequitur ex hoc quod ponitur quod motor finitus moveat mobile finitum, motu qui sit infinitus secundum partes mobilis; ita, remoto hoc inconvenienti, oportet ulterius hoc concludere, quod motus infinitus sit mobilis infiniti a motore infinito.

[72677] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 5 Sed contra hoc potest aliquis obiicere, quod Aristoteles supra non probavit motum esse infinitum secundum partes mobilis, sicut motus corporis infiniti dicitur infinitus: quia totum universum corporeum finitum est, ut probatum est in tertio huius, et probabitur in I de caelo. Unde non videtur esse demonstratio Aristotelis sic verificata ad propositum concludendum, ut scilicet primus motor qui movet motum infinitum, sit infinitus. Sed dicendum quod id quod est prima causa motus infiniti, oportet quod sit per se causa infinitatis motus: quia semper causa quae est per se, est prior ea quae est per aliud, ut supra dictum est. Virtus autem causae per se determinatur ad effectum per se, et non ad effectum per accidens: sic enim supra in secundo docuit Aristoteles comparare causas effectibus. Cum autem contingat motum esse infinitum dupliciter, sicut dictum est, scilicet secundum partes mobilis, et secundum partes longitudinis supra quam transit motus; per se infinitum est in motu ex partibus mobilis, per accidens autem secundum partes longitudinis: quia quantitas motus quae attenditur secundum partes mobilis, competit ei secundum proprium subiectum, et ita inest ei per se, quantitas autem motus quae accipitur secundum partes longitudinis, accipitur secundum reiterationem motus ipsius mobilis, prout scilicet mobile totum, quod complevit motum suum super unam partem longitudinis, iterato pertransit aliam. Illud ergo quod est prima causa infinitatis motus, habet virtutem super infinitatem motus quae est per se, ut scilicet possit movere mobile infinitum si contingat: et ideo necesse est quod sit infinitum. Et quamvis primum mobile sit finitum, tamen habet quandam similitudinem cum infinito, ut dictum est in tertio. Ad hoc autem quod aliquid sit causa motus infiniti per reiterationem motus (quod est per accidens), non oportet quod habeat virtutem infinitam, sed sufficit si habet virtutem immobilem finitam: quia semper manente eadem virtute, poterit reiterare eundem effectum; sicut sol habet virtutem finitam, et tamen posset movere inferiora elementa tempore infinito,

si motus esset sempiternus, secundum positionem Aristotelis. Non enim est prima causa infinitatis motus, sed quasi ab alio mota ad movendum tempore infinito, secundum positionem praedictam.

[72678] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 6 Deinde cum dicit: quod autem omnino in finita etc., ostendit quod necesse est virtutem quae est in magnitudine, proportionari magnitudini in qua est. Et primo ostendit quod in magnitudine finita non potest esse potentia infinita, quod principalius intendit; secundo quod nec in magnitudine infinita potest esse potentia finita, ibi: nullum igitur finitum et cetera. Quod autem in magnitudine finita non contingat esse potentiam infinitam, probat, duas suppositiones praemittendo. Quarum prima est, quod maior potentia aequalem effectum perficit in minore tempore quam minor: sicut maior potentia calefactiva ad aequalem caliditatem perducit id in quo agit, in minori tempore; et simile est de potentia dulcorantis vel proiicientis, vel cuiuscumque moventis. Et ex hac suppositione concludit, quod cum potentia infinita sit maior quam potentia finita, necesse est quod si sit aliqua magnitudo finita habens potentiam infinitam, quod a tali agente sive unum patiens sive plura patiantur in eodem tempore maiorem mutationem, quam ab alio habente potentiam finitam: vel e converso quod aequalem mutationem patiens, ab eo patiatur in minori tempore. Utrumque enim potest intelligi in eo quod dicit *et plus quam ab alio.* Secunda suppositio est, quod cum omne quod movetur moveatur in tempore, ut in sexto probatum est, non potest esse quod patiens immutetur ab agente infinitae potentiae in non tempore. Immutatur ergo in tempore. Ex hoc sic procedit. Sit tempus in quo virtus infinita movet calefaciendo vel impellendo, a; tempus autem in quo aliqua virtus finita movet, sit ab, quod est maius quam a. Qualibet autem potentia finita potest accipi alia maior. Si ergo accipiamus aliam maiorem potentiam finitam quam primam, quae movebat in tempore ab, sequetur quod haec secunda potentia movebit in tempore minori; et iterum tertia potentia finita maior in tempore adhuc minori. Et sic semper accipiendo finitam potentiam, veniam aliquando ad hoc quod aliqua potentia finita moveat in tempore a: cum enim semper fiat additio ad potentiam finitam, excedetur omnis determinata proportio. Simul autem additur ad potentiam motivam et subtrahitur a tempore motus; quia maior potentia in minori tempore movere potest. Sic ergo sequetur quod finita potentia perficiat motum in aequali tempore cum potentia infinita, quae ponebatur movere in a. Hoc autem est impossibile: ergo nulla magnitudo finita habet potentiam infinitam.

[72679] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 7 Dubitatur autem circa hanc rationem multipliciter. Primo namque videtur quod haec ratio nullo modo concludat. Quod enim per se convenit alicui, per nullam potentiam potest ab eo removeri, quantumcumque sit magna: non enim est ex defectu potentiae, vel infinitati potentiae repugnat, si dicatur fieri non posse quod homo non sit animal. Esse autem in tempore per se convenit motui: ponitur enim motus in definitione temporis, ut supra in quarto habitum est. Ergo si ponatur etiam potentia infinita movens, non sequitur quod motus sit in non tempore, ut Aristoteles hic concludit. Item si consideretur processus philosophi, ex hoc concludit quod motus sit in non tempore, quia potentia movens est infinita; sed potentia infinita movens potest etiam non esse in corpore; ergo eadem ratione sequitur quod talis potentia, si sit infinita, movebit in non tempore. Non ergo per hoc quod est impossibile moveri in non tempore, potest concludi quod nulla virtus infinita est in magnitudine, sed quod simpliciter nulla virtus

movens sit infinita. Item, ad magnitudinem potentiae duo pertinere videntur, scilicet velocitas motus et diuturnitas ipsius; et secundum excessum potentiae videmus fieri excessum in utroque dictorum. Sed secundum excessum potentiae infinitae, supra ostendit quod motus perpetuus est ab aliqua potentia infinita, non autem quod aliqua potentia infinita non sit in magnitudine. Ergo similiter et hic, secundum excessum in velocitate non debet concludere quod nulla virtus infinita sit in magnitudine, sed quod virtus quae movet tempore infinito, propter sui infinitatem moveat etiam in non tempore. Item videtur conclusio esse falsa. Quanto enim est maior virtus alicuius corporis, tanto diutius potest conservari in esse: si ergo nullius corporis potentia esset infinita, nullum corpus posset in infinitum durare. Quod patet esse falsum tam secundum opinionem ipsius, quam secundum sententiam fidei Christianae, quae ponit substantiam mundi in infinitum duraturam. Posset etiam moveri obiectio de divisione et additione quibus utitur, quae non conveniunt rerum naturae; sed quia de hoc superius satis dictum est, praetermittatur ad praesens.

[72680] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 8 His ergo dubitationibus per ordinem respondentes, dicendum est ad primam, quod philosophus non intendit hic facere demonstrationem ostensivam, sed demonstrationem ad impossibile ducentem; in qua, quia ex aliquo dato aliquid sequitur quod est impossibile, concluditur primum datum impossibile esse. Non autem est verum quod primum datum simul cum conclusione esse sit possibile; sicut si daretur quod esset aliqua potentia quae posset removere genus a specie, sequeretur quod illa potentia posset facere quod homo non esset animal: sed quia hoc est impossibile, impossibile est et primum; non autem ex hoc potest concludi esse possibile, quod sit aliqua potentia quae faciat hominem non esse animal. Ita ex hoc quod est aliquam potentiam infinitam esse in magnitudine, ex necessitate sequitur motum esse in non tempore: sed quia hoc est impossibile, impossibile est infinitam potentiam esse in magnitudine; nec potest ex hoc concludi esse possibile quod potentia infinita moveat in non tempore.

[72681] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 9 Ad secundam autem dubitationem respondet Averroes in commento huius loci, dicens quod ratio Aristotelis hic procedit de potentia, ratione suae infinitatis. Finitum autem et infinitum convenit quantitati, ut supra in primo habitum est: unde potentiae quae non est in magnitudine, non proprie competit quod sit finita vel infinita. Sed haec responsio est et contra intentionem Aristotelis, et contra veritatem. Contra intentionem quidem Aristotelis est, quia Aristoteles in praecedenti demonstratione probavit quod potentia movens tempore infinito sit infinita: et ex hoc infra concludit quod potentia movens caelum non est potentia in magnitudine. Est etiam contra veritatem: quia cum omnis potentia activa sit secundum aliquam formam, eo modo convenit magnitudo potentiae, et per consequens finitum et infinitum, sicut convenit formae. Formae autem convenit magnitudo et per se, et per accidens: per se quidem, secundum perfectionem ipsius formae, sicut dicitur magna albedo etiam parvae nivis, secundum perfectionem propriae rationis; per accidens autem secundum quod aliqua forma habet extensionem in subiecto, sicut dicitur magna albedo propter magnitudinem superficiei. Haec autem secunda magnitudo non potest competere potentiae quae non est in magnitudine: sed prima magnitudo maxime ei competit, quia potentiae immateriales, quanto sunt minus contractae per applicationem ad materiam, tanto sunt perfectiores et universaliores. Velocitas autem motus non consequitur magnitudinem virtutis

quae est per accidens, per extensionem ad magnitudinem subiecti, sed magis eam quae est per se, secundum propriam perfectionem: quia quanto aliquod ens actu est perfectius, tanto est vehementius activum. Unde non potest dici quod potentia quae non est in magnitudine, quia non est infinita infinitate magnitudinis quae est ex magnitudine subiecti, propter hoc non causet augmentum velocitatis in infinitum, quod est movere in non tempore. Unde et idem Commentator hanc dubitationem aliter solvit in XI Metaphys., ubi dicit quod corpus caeleste movetur a duplici motore, scilicet a motore coniuncto, qui est anima caeli, et a motore separato, qui non movetur neque per se neque per accidens. Et quia ille motor separatus est infinitae virtutis, motus caeli acquirit ab eo perpetuam durationem: quia vero motor coniunctus est finitae virtutis, ideo motus caeli acquirit ab eo velocitatem determinatam. Sed nec ista responsio sufficiens est. Cum enim utrumque videatur consequi potentiam infinitam, scilicet quod moveat tempore infinito, ut praecedens demonstratio conclusit, et quod moveat in non tempore, ut videtur concludere haec demonstratio: iterum restat dubitatio quare anima caeli, quae movet in virtute motoris separati infiniti, magis ab eo sortiatur ut possit movere tempore infinito, quam ut moveat velocitate infinita, idest in non tempore.

[72682] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 10 Ad hanc igitur dubitationem dicendum est, quod omnis potentia quae non est in magnitudine, movet per intellectum: sic enim philosophus probat caelum moveri a suo motore, in XI Metaphys. Nulla autem potentia quae est in magnitudine, movet quasi intelligens: probatum est enim in III de anima, quod intellectus non est virtus alicuius corporis. Haec autem est differentia inter agens per intellectum et agens materiale, quia actio agentis materialis proportionatur naturae agentis; tanta enim procedit calefactio quantus est calor: sed actio agentis per intellectum, non proportionatur naturae ipsius, sed formae apprehensae; non enim aedificator tantum aedificat quantum potest, sed quantum exigit ratio formae conceptae. Sic igitur si aliqua esset virtus infinita in magnitudine, sequeretur quod motus ab ipsa procedens esset secundum proportionem eius: et ita procedit demonstratio praesens. Si autem sit virtus infinita non in magnitudine, motus ab ipsa non procedit secundum proportionem virtutis, sed secundum rationem formae apprehensae, idest secundum quod convenit fini et naturae subiecti. Est etiam aliud attendendum, quod sicut probatum est in sexto huius, nihil movetur nisi magnitudinem habens: unde velocitas motus est effectus receptus a movente in aliquo habente magnitudinem. Manifestum est autem, quod nihil habens magnitudinem potest recipere effectum aequalem proportionaliter potentiae quae non est in magnitudine; quia omnis natura corporea comparatur ad naturam incorpoream sicut quoddam particulare ad absolutum et universale. Unde non potest concludi, si virtus infinita non sit in magnitudine, quod ex ea consequatur in aliquo corpore infinita velocitas, quae est effectus proportionatus tali potentiae, ut dictum est. Sed nihil prohibet in aliqua magnitudine recipi effectum virtutis quae est in magnitudine, quia causa proportionatur effectui. Unde si poneretur quod aliqua virtus infinita esset in magnitudine, sequeretur quod effectus correspondens esset in magnitudine, scilicet velocitas infinita. Et hoc est impossibile: ergo et primum.

[72683] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 11 Ex his autem patet solutio tertiae dubitationis. Nam moveri tempore infinito non repugnat rationi magnitudinis motae: convenit enim magnitudini circulari, ut supra ostensum est. Sed moveri velocitate *infinita*, idest in non tempore, contrariatur

rationi magnitudinis, ut in sexto probatum est. Unde a primo movente infinitae virtutis, secundum Aristotelem, causatur motus diuturnitatis infinitae; non autem motus velocitatis infinitae.

[72684] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 12 Ad quartam vero dubitationem, solvit Alexander, ut Averroes dicit hic in commento, quod corpus caeleste acquirit aeternitatem a motore separato, quod est infinitae virtutis, sicut et perpetuitatem motus. Unde sicut non est ex infinitate caelestis corporis quod in perpetuum moveatur, ita non est ex infinitate corporis caelestis quod in perpetuum duret; sed utrumque est ex infinitate motoris separati. Hanc autem responsionem Averroes improbare nititur et hic in commento, et in XI Metaphys., dicens quod impossibile est quod aliquid acquirat perpetuitatem essendi ab alio; quia sequeretur quod id quod in se est corruptibile, fieret aeternum. Sed perpetuitatem motus potest aliquid acquirere ab altero: eo quod motus est actus mobilis a movente. Dicit ergo quod in corpore caelesti, quantum est de se, non est aliqua potentia ad non esse, quia eius substantiae non est aliquid contrarium: sed in ipso est aliqua potentia ad quietem, quia motui eius contrariatur quies. Et inde est quod non indiget acquirere perpetuitatem essendi ab alio: sed perpetuitatem motus ab alio acquirere indiget. Quod autem in corpore caelesti non sit aliqua potentia ad non esse, ex hoc contingere dicit, quod corpus caeleste dicit non esse compositum ex materia et forma quasi ex potentia et actu; sed dicit ipsum esse materiam actu existentem, et formam eius dicit animam ipsius; ita tamen quod non constituatur in esse per formam, sed solum in moveri. Et sic dicit in eo esse, non potentiam ad esse, sed solum ad ubi, sicut philosophus dicit in XI Metaphys.

[72685] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 13 Sed haec solutio et veritati repugnat, et intentioni Aristotelis. Veritati quidem repugnat multipliciter: et primo quia dicit quod corpus caeleste non componitur ex materia et forma: hoc enim est omnino impossibile. Manifestum est enim corpus caeleste esse aliquid actu; alioquin non moveretur: quod enim est in potentia tantum, non est subiectum motus, ut in sexto habitum est. Oportet autem omne quod est actu, vel esse formam subsistentem, sicut substantiae separatae; vel habere formam in alio, quod quidem se habet ad formam sicut materia, et sicut potentia ad actum. Non autem potest dici quod corpus caeleste sit forma subsistens: quia sic esset intellectum in actu, non cadens sub sensu neque sub quantitate. Relinquitur ergo quod est compositum ex materia et forma, et ex potentia et actu; et sic est in ipso quodammodo potentia ad non esse. Sed dato quod corpus caeleste non sit compositum ex materia et forma, adhuc oportet in ipso ponere aliquo modo potentiam essendi. Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens, vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una, sicut nec albedo, si esset subsistens, posset esse nisi una. Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi. Deceptus autem fuit per aequivocationem potentiae. Nam potentia quandoque dicitur quod se habet ad opposita. Et hoc excluditur a corpore caelesti, et a substantiis simplicibus separatis: quia non est in eis potentia ad non esse, secundum intentionem Aristotelis; eo quod substantiae simplices sunt formae tantum, formae autem per se convenit esse; materia autem

corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam. Sicut enim corpus caeleste comparatur ad suam figuram, cuius est subiectum, ut potentia ad actum, et tamen non potest non habere talem figuram: ita materia corporis caelestis comparatur ad talem formam ut potentia ad actum, et tamen non est in potentia ad privationem huius formae, vel ad non esse. Non enim omnis potentia est oppositorum: alioquin possibile non sequeretur ad necesse, sicut dicitur in II perihermeneias. Est etiam eius positio contra intentionem Aristotelis, qui in I de caelo in quadam demonstratione utitur quod corpus caeleste habeat potentiam vel virtutem ad hoc quod sit semper. Non potest ergo evadere inconveniens per hoc quod dicit quod in corpore caelesti non est potentia essendi: hoc enim est manifeste falsum, et contra intentionem Aristotelis.

[72686] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 14 Videamus ergo utrum convenienter impugnet solutionem Alexandri, qui dicit quod corpus caeleste acquirit aeternitatem ab alio. Esset siquidem conveniens eius improbatio, si Alexander posuisset quod corpus caeleste de se haberet potentiam ad esse et non esse, et acquireret ab alio esse semper. Et hoc dico supposita intentione ipsius, ut non excludamus omnipotentiam Dei, per quam *corruptibile hoc potest induere incorruptionem*: quod nunc discutere ad propositum non pertinet. Sed tamen Averroes, etiam sua intentione supposita, non potest concludere contra Alexandrum, qui non posuit quod corpus caeleste acquirat aeternitatem ab alio, quasi de se habens potentiam ad esse et non esse, sed quasi non habens a se esse. Omne enim quod non est suum esse, participat esse a causa prima, quae est suum esse. Unde et ipsemet confitetur in libro de substantia orbis, quod Deus est causa caeli non solum quantum ad motum eius, sed etiam quantum ad substantiam ipsius: quod non est nisi quia ab eo habet esse. Non autem habet ab eo esse nisi perpetuum: habet ergo perpetuitatem ab alio. Et in hoc etiam consonant dicta Aristotelis, qui dicit in V Metaphys., et supra in principio huius octavi, quod quaedam sunt necessaria quae habent causam suae necessitatis. Hoc ergo supposito, plana est solutio secundum intentionem Alexandri, quod sicut corpus caeleste habet moveri ab alio, ita et esse. Unde sicut motus perpetuus demonstrat infinitam virtutem motoris, non autem ipsius mobilis; ita et perpetua eius duratio demonstrat infinitam virtutem causae a qua habet esse.

[72687] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 15 Non tamen omnino eodem modo se habet potentia corporis caelestis ad esse et ad moveri perpetuo. Non quidem secundum differentiam quam ipse assignat, quod in corpore caelesti sit quantum ad moveri potentia ad opposita, quae sunt quies et motus: sed ad opposita quae sunt diversa *ubi*. Sed differunt quantum ad aliud. Nam motus secundum se cadit in tempore: esse vero non cadit secundum se in tempore, sed solum secundum quod subiacet motui. Si ergo sit aliquod esse quod non subiacet motui, illud esse nullo modo cadit sub tempore. Potentia ergo quae est ad moveri in tempore infinito, respicit infinitatem temporis directe et per se. Sed potentia quae est ad esse tempore infinito, si quidem illud esse sit transmutabile, respicit quantitatem temporis: et ideo maior virtus vel potentia requiritur ad hoc quod aliquid duret in esse transmutabili maiori tempore. Sed potentia quae est respectu esse intransmutabilis, nullo modo respicit quantitatem temporis. Unde magnitudo vel infinitas temporis nihil facit ad magnitudinem vel infinitatem potentiae respectu talis esse. Dato ergo per impossibile quod corpus caeleste non haberet esse ab alio, adhuc non posset ex perpetuitate ipsius concludi, quod in eo esset virtus

infinita.

[72688] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 16 Deinde cum dicit: nullum itaque finitum etc., probat quod in magnitudine infinita non potest esse potentia finita. Et hoc duabus rationibus: circa quarum primam tria facit. Primo ponit conclusionem intentam, dicens quod sicut in magnitudine finita non potest esse potentia infinita, ita nec in aliquo quanto infinito potest esse potentia finita secundum totum (nam pars infiniti si accipiatur finita, habebit potentiam finitam). Hoc autem inducit non quasi necessarium ad principale propositum ostendendum, sed quasi cohaerens et affine conclusioni prius demonstratae.

[72689] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 17 Secundo ibi: et tamen contingit etc., ponit quoddam per quod alicui videri posset quod in magnitudine infinita sit potentia finita: videmus enim quod aliqua minor magnitudo habet maiorem virtutem quam maior magnitudo, sicut parvus ignis habet maiorem virtutem activam quam multus aer. Sed per hoc non potest haberi quod quantum infinitum habeat potentiam finitam: quia si accipiatur aliqua adhuc magis excedens magnitudo, habebit maiorem virtutem; sicut si aer maior secundum aliquam quantitatem habet minus de virtute quam parvus ignis, si multum augeatur aeris quantitas, habebit maiorem virtutem quam parvus ignis.

[72690] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 18 Tertio ibi: sit igitur in quo est ab etc., ponit demonstrationem intentam: quae talis est. Sit quantum infinitum ab; et sit bc magnitudo finita alterius generis, quae habet quandam potentiam finitam; et sit quoddam mobile d, quod moveatur a magnitudine bc, in tempore quod est ez. Et quia bc est magnitudo finita, poterit accipi maior magnitudo: accipiatur ergo maior secundum duplam proportionem. Quanto autem est maior potentia moventis, tanto in minori tempore movet, ut habitum est in septimo: ergo duplum ipsius bc movebit idem mobile, scilicet d, in medio tempore, quod sit zt, ita quod intelligatur tempus ez dividi per medium in puncto t. Semper autem sic addendo ad bc, minuetur tempus motus: sed quantumcumque addatur ad bc, nunquam potest transire ab, quod improportionaliter excedit bc, sicut infinitum finitum. Et cum ab habeat potentiam finitam, movet in tempore finito d: et sic semper diminuendo de tempore quo movebat bc, perveniemus ad aliquod tempus minus quam sit tempus in quo movebat ab, quia omne finitum transcenditur per divisionem. Sequetur ergo quod minor potentia moveat in minori tempore; quod est impossibile. Relinquitur ergo quod in magnitudine infinita erat potentia infinita, quia scilicet potentia magnitudinis infinitae excedit omnem potentiam finitam. Et hoc probatum est per subtractionem temporis: quia omnis potentiae finitae necesse est ponere quoddam determinatum tempus in quo movet. Quod ex hoc apparet: quia si tanta potentia movet in tanto tempore, maior movebit in minori tempore, sed tamen determinato, idest finito, secundum conversam proportionem; ut scilicet quantum additur ad potentiam, tantum diminuatur de tempore. Et sic quantumcumque addas ad potentiam finitam, dummodo remaneat potentia finita, semper habebit tempus finitum: quia erit accipere aliquod tempus quod erit tanto minus tempore prius dato, quanto potentia superexcrescens ex additione, est maior potentia prius data. Sed potentia infinita excellit in movendo omne determinatum tempus, sicut in omnibus aliis infinitis contingit: quia omne infinitum, sicut multitudo et magnitudo, excedit omne determinatum sui generis. Et sic

manifestum est quod potentia infinita excedit omnem potentiam finitam, ex quo excessus potentiae super potentiam est sicut minoratio temporis a tempore, ut dictum est. Unde patet quod conclusio praedicta, scilicet quod magnitudinis infinitae sit potentia infinita, ex necessitate sequitur ex praemissis.

[72691] In Physic., lib. 8 l. 21 n. 19 Deinde cum dicit: est autem hoc demonstrare etc., ponit ad idem aliam demonstrationem, quae non differt a prima nisi in hoc, quod prima concludebat accipiendo potentiam finitam existentem in magnitudine finita alterius generis, haec autem secunda demonstratio procedit accipiendo quandam aliam potentiam finitam, existentem in alia magnitudine finita eiusdem generis, cuius est magnitudo infinita: puta si sit aer magnitudinis infinitae, habens potentiam finitam, accipiemus quandam potentiam finitam existentem in aliqua magnitudine finita alterius aeris. Hac positione facta, manifestum est quod potentia finita magnitudinis finitae aliquoties multiplicata, mensurabit potentiam finitam, quae est in magnitudine infinita; quia omne finitum mensuratur ab aliquo finito minori aliquoties sumpto, vel etiam exceditur. Cum ergo in magnitudine eiusdem generis oporteat quod maior magnitudo habeat maiorem potentiam, sicut maior aer habet maiorem potentiam quam minor; necesse erit quod illa magnitudo finita quae habebit eandem proportionem ad magnitudinem finitam prius acceptam, quam habet potentia finita infinitae magnitudinis ad potentiam magnitudinis finitae prius acceptae, habeat aequalem potentiam potentiae magnitudinis infinitae. Sicut si potentia finita magnitudinis infinitae erit centupla potentiae finitae cuiusdam magnitudinis finitae datae, oportebit quod magnitudo quae est centupla illius magnitudinis finitae, habeat aequalem potentiam magnitudini infinitae; ex quo proportionaliter in re eiusdem generis augetur magnitudo et potentia. Hoc autem est impossibile quod conclusum est; quia oporteret quod vel magnitudo finita esset aequalis infinitae, vel quod minor magnitudo eiusdem generis habeat aequalem potentiam maiori. Est ergo impossibile et primum ex quo sequitur, scilicet quod magnitudo infinita habeat potentiam finitam. Sic ergo epilogando concludit duas conclusiones demonstrativas, scilicet quod in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, et quod in magnitudine infinita non possit esse potentia finita.

Lectio 22

[72692] In Physic., lib. 8 l. 22 n. 1 Postquam philosophus ostendit duo quae sunt necessaria ad principale propositum ostendendum, scilicet quod potentia finita non possit movere tempore infinito, et quod potentia infinita non possit esse in magnitudine finita; nunc accedit ad probandum tertium, scilicet unitatem primi motoris. Et circa hoc duo facit: primo enim ostendit quod propter diversitatem motorum, deficit continuitas vel unitas motus, in quibusdam mobilibus quae videntur continue moveri; secundo ostendit ex hoc quod primum motorem necesse est esse unum, ibi: quoniam autem in his et cetera. Circa primum tria facit: primo enim movet dubitationem de his quae proiiciuntur; secundo solvit dubitationem, ibi: necesse autem etc.; tertio ostendit ex hoc quod motus corporis proiecti non est continuus, ibi: hic quidem igitur et cetera. Circa primum

duo facit: primo ponit dubitationem; secundo excludit quandam solutionem, ibi: si autem simul et cetera. Proponit ergo dubitationem primo de his quae feruntur proiecta: quae talis est. Ostensum est supra in principio huius octavi, quod omne quod movetur, ab alio movetur, dummodo non sit de illis quae movent seipsa, sicut sunt animalia; de quorum numero non est lapis proiectus. Movet autem corporale per contactum. Est ergo dubitatio quomodo proiecta continue moventur, etiam postquam non tanguntur a movente. Videtur enim quod moveantur, nullo movente ipsa.

[72693] In Physic., lib. 8 l. 22 n. 2 Deinde cum dicit: si autem simul movet etc., excludit quandam solutionem, quae dicitur fuisse Platonis, qui dicebat quod proiiciens qui primo movit lapidem, simul etiam cum lapide movit aliquid aliud, scilicet aerem, et aer motus movet lapidem etiam post contactum proiectoris. Sed hanc solutionem excludit: quia similiter videtur impossibile quod moveatur aer non tangente neque movente primo, scilicet proiectore, sicut erat impossibile de lapide; sed videtur esse necessarium quod simul dum primum movens movet, omnia moveantur, et dum primum movens *quiescit*, idest cessat a movendo, omnia quiescant; quamvis etiam aliquid motum a primo movente, sicut lapis, faciat aliquid moveri, sicut id quod primo movit movebat.

[72694] In Physic., lib. 8 l. 22 n. 3 Deinde cum dicit: necesse autem hoc quidem dicere etc., ponit suam solutionem. Et dicit quod si secundum movens movet motum a primo movente, necesse est hoc dicere, quod primum movens, scilicet proiiciens, det secundo moventi, scilicet aeri vel aquae vel cuicumque tali corpori quod est natum movere corpus proiectum, ut possit movere et ut possit moveri: utrumque enim habet aer vel aqua a proiiciente, et quod moveat et quod moveatur. Sed quia movere et moveri non de necessitate sunt in eodem, cum inveniatur aliquod movens non motum; non simul pausat *movens et quod movetur*, idest aer motus a proiiciente non simul cessat movere et moveri; sed statim cum *primum movens*, idest proiiciens, cessaverit movere, et aer cessat moveri, sed adhuc movet. Et hoc manifestum est ad sensum: quia quando aliquod mobile iam pervenerit ad terminum motus, in ipso ultimo perventionis potest movere; sed tunc non movetur, sed est in motum esse. Dum autem secundum movens movet, movetur illud quod est *habitum*, idest consequenter se habens ad ipsum. Et de hoc etiam tertio est eadem ratio, quia remanet movens etiam quando non movetur. Et quia secundum movens habet minus de potentia movendi quam primum, et tertium quam secundum, oportet quod cesset motus proiectionis; ex hoc scilicet quod minor est virtus movendi *in habito*, idest in consequenti, quam in eo in quo primo fuit. Et sic tandem, propter minorationem virtutis movendi, venietur ad hoc quod id quod erit prius respectu sui consequentis, non faciet ipsum consequens habere potentiam movendi, sed faciet ipsum tantummodo moveri. Et tunc necesse est quod simul dum hoc ultimum movens pausat a movendo, et motum ab ipso pausabit a moveri; et per consequens pausabit totus motus, quia ultimum motum non potest movere aliquid aliud.

[72695] In Physic., lib. 8 l. 22 n. 4 Deinde cum dicit: hic quidem igitur etc., concludit ex praemissis quod iste motus proiectionis non sit continuus. Dicit ergo quod hic motus, scilicet proiectionis, fit in corporibus quae contingit aliquando moveri et aliquando quiescere, si qua vere sunt quibus conveniat. Quod patet ex dictis: quiescit enim proiectionis motus per defectum virtutis movendi, ut dictum

est. Patet etiam ex praemissis quod iste motus non est continuus, etsi continuus videatur. Videtur enim continuus propter mobilis unitatem: non tamen est continuus, quia sunt diversa moventia, ut dictum est. Aut enim iste motus est a pluribus moventibus consequenter se habentibus, aut etiam a pluribus moventibus se tangentibus (quomodo autem differant consequenter se habere et tangere, supra dictum est in quinto et sexto). Et manifestum est ad sensum, quod utroque modo se habentibus diversis moventibus, possunt movere unum mobile, secundum quod ipsa moventur ab aliquo primo movente. In his enim quae moventur motu proiectionis, non est unum movens tantum, sed multa habita ad invicem, et consequenter se habentia et contacta. Et quia diversitas non est absque divisione, ideo praedictus proiectionis motus fit per medium facile divisibile, scilicet per aerem et aquam, in quibus propter divisionem de facili contingit diversitas moventium. Quem quidem motum proiectionis aliqui dicunt esse *antiperistasim*, idest contra-resistentiam; ex eo scilicet quod aer circumstans motus, aliquo modo movet corpus proiectum, sicut supra dictum est in quarto. Sed non potest praedicta dubitatio solvi nisi eo modo qui positus est: quia si ponatur causa proiectionis antiperistasis aeris, sequitur quod omnia simul moveant et moveantur, idest quod totus aer simul moveat et moveatur, et per consequens quod simul quiescant omnia; quod patet esse falsum. Videmus enim unum aliquid esse quod continue movetur, a quocumque moveatur. Quod ideo dico, quia non habet unum et idem determinatum movens, sed moventia diversa.

Lectio 23

[72696] In Physic., lib. 8 l. 23 n. 1 Soluta dubitatione quam moverat de motu proiectionis, ex cuius solutione accepit quod non est unus motus continuus qui est a pluribus moventibus, hic accedit ad principale propositum, ut scilicet ostendat unitatem primi motoris. Et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum; secundo movet quandam dubitationem et solvit, ibi: habet autem dubitationem et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit unitatem primi motoris per continuitatem motus; secundo ostendit quomodo ab uno motore procedit motus continuus, ibi: si quidem igitur motus etc.; tertio ubi sit principium motus continui, ibi: necesse est autem et cetera.

[72697] In Physic., lib. 8 l. 23 n. 2 Quod autem necesse sit esse unum motorem, probat per continuitatem motus, accipiens quod supra probaverat, quod necesse est aliquem motum continuum semper esse. Motus autem continuus est unus, ut dictum est in quinto: ergo necesse est semper esse aliquem motum unum. Ad hoc autem quod motus sit unus, necesse est quod sit unius magnitudinis motae (quia non potest moveri aliquod impartibile, ut probatum est in sexto); et etiam oportet quod sit ab uno motore. Sive enim sint diversa mobilia, sive diversi motores, non erit unus motus, et per consequens nec continuus: sed erit unus motus divisus ab alio, divisione mobilis vel motoris, et consequenter se habentes. Necesse est igitur movens esse unum, quod vel moveat motum, vel moveat immobile existens.

[72698] In Physic., lib. 8 l. 23 n. 3 Deinde cum dicit: si quidem igitur etc., ostendit quomodo ab uno motore possit esse motus continuus. Et circa hoc duo facit: primo enim ostendit quomodo ab

uno motore possit esse motus semper continuus; secundo quomodo sit regularis, ibi: et regularis et cetera. Dicit ergo primo, quod motus unus, qui est ab uno motore, sicut dictum est, aut est a motore moto, aut a motore non moto. Si quidem igitur sit movens motum, sequitur quod movetur ab aliquo, secundum ea quae supra probata sunt. Sed hoc non potest procedere in infinitum, ut supra probatum est: quare stabit iste processus motorum et mobilium, et pervenietur ad aliquod primum mobile, quod movetur ab immobili motore; quod quidem non habet necessitatem ut moveat, quia non movetur ab alio. Quod enim ab alio movetur, ex necessitate movet, secundum quod imponitur ei necessitas a suo motore. Et quia mutatur a sua dispositione, non potest semper movere uniformiter, quia variatur dispositio eius. Sed moventi non moto non imponitur necessitas ab alio, nec mutatur dispositio eius: unde non ex necessitate movet, sed potest semper movere; quia sic movere, scilicet absque sui mutatione, est infatigabile. Ex hoc enim accidit fatigatio in movendo aliquibus motoribus, quia simul et ipsi moventur; et ex fatigatione contingit quod non possunt semper movere. Unde relinquitur quod movens non motum potest movere motu continuo sempiterno.

[72699] In Physic., lib. 8 l. 23 n. 4 Et quia ad perfectam motus continuitatem et unitatem requiritur quod motus sit regularis et uniformis, ut in quinto habitum est, ideo consequenter cum dicit: et regularis hic motus etc., ostendit quod motus qui est a motore immobili sit regularis. Et dicit quod vel solus iste motus qui est a motore immobili, est regularis; vel si aliqui alii sunt regulares, iste est maxime regularis. Utitur autem hac disiunctione, quia dispositio moventis moti quandoque per aliquod tempus manet eadem, non variata, ad minus secundum sensum; et secundum hoc videtur per aliquod tempus movere motum uniformem. Sed id quod semper est tale, maxime motum uniformem movet; quia tale movens non habet nec unam mutationem. Quod dicit ad ostendendum quod quaedam moventia sunt, quae non moventur eo motu quo movent, sicut corpus caeleste non movetur motu alterationis, sed movetur quodam alio motu, scilicet motu locali. Sed primum movens omnino immobile nulla mutatione movetur. Nec solum requiritur ad hoc quod motus sit regularis et uniformis, quod movens sit omnino immobile; sed etiam oportet ad hoc quod sit motus *similis*, idest uniformis, quod id quod movetur non habeat aliquam mutationem iuxta hanc qua movetur a motore immobili; sicut corpus caeleste movetur a motore immobili motu locali, et iuxta illam mutationem non habet aliquam. Si enim alteraretur, non remaneret semper eadem dispositio eius ad motum, et sic non esset motus uniformis.

[72700] In Physic., lib. 8 l. 23 n. 5 Deinde cum dicit: necesse est autem etc., ostendit ubi sit principium motus primi continui. Et quia ostensum est quod primus motus est circularis, qui quidem motus competit magnitudini circulari, necesse est quod primum principium huius motus sit aut in medio, idest in centro, aut in circulo; quia ista sunt principia magnitudinis circularis. Lineae enim in magnitudine circulari a centro ad circumferentiam ducuntur: unde necesse est quod alterum horum accipiatur sicut principium, et alterum sicut terminus. Ostendit autem consequenter quod principium primi motus est in circulo, tali ratione. Omnis motus quanto est propinquior principio moventi, tanto est velocior, quia magis recipit impressionem moventis: sed ita videmus in motu totius firmamenti, qui est a primo motore immobili, quod quanto aliquod mobile magis appropin-

quat supremae circumferentiae, tanto citius movetur: ergo movens est in circulo et non in centro. Huius igitur rationis maior manifesta est. Sed ad evidentiam minoris propositionis, considerandum quod in corporibus caelestibus invenitur duplex motus: unus qui est totius firmamenti, quo scilicet totum firmamentum revolvitur ab oriente in occidentem motu diurno; et iste est primus motus: alius motus est quo stellae moventur e converso ab occidente in orientem. In hoc autem secundo motu, tanto unumquodque caelestium corporum velocius movetur, quanto propinquius est centro; ut patet secundum computationem astrologorum, qui motui lunae deputant tempus unius mensis, soli vero, Mercurio et Veneri unum annum, Marti autem duos, Iovi duodecim, Saturno triginta, et stellis fixis triginta sex millia annorum. Sed secundum motum totius firmamenti est e converso. Nam quanto aliquod caelestium corporum est remotius a terra, tanto velocius movetur; quia pertransit maiorem magnitudinem in eodem tempore. Maiores enim sunt circumferentiae circulorum magis a centro distantes; et tamen omnia corpora caelestia secundum motum totius eodem tempore revolvuntur; et sic oportet superiora esse velociora. Unde relinquitur quod principium primi motus non sit in centro, sed in circumferentia.

[72701] In Physic., lib. 8 l. 23 n. 6 Sed tunc oritur dubitatio de conclusione. Primum enim movens, ut infra concludet, est indivisibile et nullam habens magnitudinem; nec eius potentia est potentia in magnitudine. Quod autem est huiusmodi, non videtur habere determinatum situm in corpore: non ergo convenit primo motori esse magis in una parte primi mobilis, quam in alia. Sed dicendum est quod dicitur primum movens esse in aliqua parte sui mobilis, non per determinationem suae substantiae, sed per efficientiam motus, quia ex aliqua parte sui mobilis movere incipit; et ideo potius dicitur esse in caelo quam in terra, et potius in oriente, unde incipit. Quod non potest intelligi secundum aliquam affixionem motoris illius ad partem determinatam mobilis, cum non sit aliqua pars determinata mobilis semper in oriente, sed quae nunc est in oriente, postmodum est in occidente. Et sic patet quod dicitur esse virtus movens in oriente per influentiam motus, et non per determinationem suae substantiae. Est etiam considerandum in motu sphaerae, quod simul cum motu habet quandam immobilitatem: partes enim moventur mutando locum et subiecto et ratione, sed totum movetur mutando locum ratione et non subiecto, ut in sexto habitum est. Et haec duo attribuuntur duobus principiis magnitudinis sphaericae de quibus hic fit mentio: nam principium motus est ex parte circumferentiae, principium autem immobilitatis est ex fixione centri.

[72702] In Physic., lib. 8 l. 23 n. 7 Deinde cum dicit: habet autem dubitationem etc., movet quandam dubitationem circa praedicta. Et primo movet eam; secundo solvit, ibi: aut enim ipsum oportet et cetera. Dixerat enim supra quod movens immobile potest causare motum continuum: et ideo hic consequenter inquirit utrum aliquod movens motum possit causare aliquem motum continuum; ita scilicet quod sit vere continuus sine aliqua intercisione, sicut accidit quaedam intercisio, cum aliquis impellit aliquod corpus et iterum impellit alia vice. Manifestum est enim quod iste motus qui sic continuatur ex parte mobilis, non est vere continuus, eo quod motiones non sunt continuae, sed una se habet consequenter ad aliam: non enim continue impellit, sed intercise, ita quod impulsio consequenter se habet ad impulsionem.

[72703] In Physic., lib. 8 l. 23 n. 8 Deinde cum dicit: aut enim ipsum oportet etc., solvit praedictam dubitationem: et ostendit quod nullum movens motum potest causare continuum motum. Necesse est enim dicere, quod mobile quod continue videtur moveri, aut moveatur immediate per totum motum ab ipso movente moto; aut per multa media, quorum unum contingatur ab alio, sicut dictum est in motu proiectionis. Et ista divisio habet aequaliter locum, sive movens motum moveat impellendo, sive trahendo, sive utroque modo, ut accidit in motu vertiginis, ut supra in septimo habitum est. Nec contingit pluribus modis aliquid localiter moveri a movente moto, per se et non per accidens (quod enim vehitur, movetur per accidens). Et quia dixerat quod in his quae proiiciuntur, est aliud et aliud movens; et hoc videtur esse falsum, propter hoc quod corpus proiectum continue videtur moveri ab aere uno existente: ideo ad hoc excludendum, subiungit quod cum aer aut aqua sit facile divisibilis, ex hoc movet quasi aliud et aliud movens; sed tamen movet sicut semper motus quamdiu durat motus corporis proiecti; et quamvis videatur esse unus aer, tamen est alius et alius per divisionem. *Utrobique autem*, idest sive movens motum moveat impellendo sive trahendo, non potest esse unus motus, sed oportet quod sit *habitus*, idest consequenter se habens, propter rationem quae supra posita est in motu proiectionis, scilicet ex diversitate moventium. Relinquitur ergo quod solus motus qui est a motore immobili, possit esse semper continuus: quia movens se habet semper similiter secundum eandem dispositionem in seipso; et ideo semper et continue potest se similiter habere ad mobile, ut scilicet semper uniformiter moveat ipsum. Est autem hic attendendum quod sempiternitatem continui motus attribuit hic philosophus immobilitati motoris, supra autem infinitae potentiae eius. Nam sempiternitas motus continui, si attendatur secundum reiterationem motus, respicit immobilitatem moventis; quia si semper similiter se habet, poterit semper reiterare eundem motum. Sed infinita virtus moventis respicit ad totam motus sempiternitatem vel infinitatem per se, sicut supra dictum est. Est etiam attendendum quod, quia nullum movens motum potest causare motum continuum sempiternum, ideo in XI Metaphys. probare intendit multitudinem motorum immobilium secundum multitudinem caelestium motuum, quasi illa consideratio sequatur ad istam.

[72704] In Physic., lib. 8 l. 23 n. 9 Deinde cum dicit: determinatis autem his etc., ex praemissis demonstratis concludit principale intentum. Et dicit quod ex praedeterminatis manifestum est, quod impossibile est primum movens immobile habere aliquam magnitudinem, vel ita quod ipsum sit corpus, vel quod sit virtus in corpore. Quia si haberet aliquam magnitudinem, aut esset finita aut infinita. Ostensum est autem supra in tertio, in communibus naturae, quod non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam. Relinquitur ergo, si habet magnitudinem, quod habeat magnitudinem finitam. Sed quod non habeat magnitudinem finitam, ex hoc probatur, quod impossibile est finitam magnitudinem habere potentiam infinitam. Primum autem movens immobile necesse est habere potentiam infinitam: ergo non potest habere magnitudinem finitam. Quod autem primum movens immobile necesse sit habere potentiam infinitam, probat per id quod demonstratum est supra, quod impossibile est a potentia finita moveri aliquid secundum infinitum tempus. Primum autem movens causat perpetuum motum et continuum, et tempore infinito unus et idem existens: alioquin motus ille non esset continuus. Ergo habet potentiam infinitam. Et sic non habet mag-

nitudinem finitam; nec infinitam magnitudinem possibile est esse. Manifestum est itaque quod primum movens est indivisibile: et quia nullam partem habet, sicut etiam est indivisibile punctum; et etiam sicut omnino nullam habens magnitudinem, quasi extra genus magnitudinis existens. Et sic terminat philosophus considerationem communem de rebus naturalibus, in primo principio totius naturae, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio

prooemium

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Romae 1886 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[70814] In De caelo, pr. 1 Sicut philosophus dicit in I Physic., *tunc opinamur cognoscere unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima, et usque ad elementa.* Ex quo manifeste philosophus ostendit in scientiis esse processum ordinatum, prout proceditur a primis causis et principiis usque ad proximas causas, quae sunt elementa constituentia essentiam rei. Et hoc est rationabile: nam processus scientiarum est opus rationis, cuius proprium est ordinare; unde in omni opere rationis ordo aliquis invenitur, secundum quem proceditur ab uno in aliud. Et hoc patet tam in ratione practica, cuius consideratio est circa ea quae nos facimus, quam in ratione speculativa, cuius consideratio est circa ea quae sunt aliunde facta.

[70815] In De caelo, pr. 2 Invenitur autem processus de priori ad posterius in consideratione practicae rationis secundum quadruplicem ordinem: primo quidem secundum ordinem *apprehensionis*, prout artifex primo apprehendit formam domus absolute, et postea inducit eam in materiam; secundo secundum ordinem *intentionis*, secundum quod artifex intendit totam domum perficere, et propter hoc facit quidquid operatur circa partes domus; tertio secundum ordinem *compositionis*, prout scilicet prius dolat lapides, et postea compingit eos in unum parietem; quarto secundum ordinem *sustentationis artificii*, prout artifex primo iacit fundamentum, super quod ceterae partes domus sustentantur. Similiter etiam invenitur quadruplex ordo in consideratione rationis speculativae. Primus quidem secundum quod proceditur a communibus ad minus communia. Et hic ordo respondet proportionaliter primo ordini, quem diximus *apprehensionis*: universalia enim considerantur secundum formam absolutam, particularia vero secundum applicationem formae ad materiam; sicut philosophus in I de caelo dicit quod qui dicit *caelum*, dicit formam, qui autem dicit *hoc caelum*, dicit formam in materia. Secundus ordo est secundum quod proceditur a toto ad partes. Et hic ordo proportionaliter respondet ordini quem diximus *intentionis*, prout scilicet totum est prius in consideratione quam partes, non qualescumque, sed partes quae sunt secundum materiam et quae sunt individui; sicut semicirculus, in cuius definitione ponitur circulus (est enim semicirculus media pars circuli), et acutus angulus, in cuius definitione ponitur rectus (est enim acutus angulus minor recto). Accidit autem circulo et recto angulo sic dividi: unde huiusmodi non sunt partes speciei. Huiusmodi enim partes sunt priores in consideratione quam totum, et ponuntur in definitione totius, sicut carnes et ossa in definitione hominis, ut dicitur in VII Metaphys. Tertius autem ordo est secundum quod proceditur a simplicibus ad composita, inquantum composita cognoscuntur per simplicia, sicut per sua principia. Et hic ordo comparatur tertio ordini, quem diximus *compositionis*. Quartus autem ordo est secundum quod principales partes necesse est prius considerare, sicut cor et hepar quam arterias et sanguinem. Et hic proportionatur practico ordini, secundum quod fundamentum prius iacitur.

[70816] In De caelo, pr. 3 Et hic quadruplex ordo consideratur etiam in processu scientiae naturalis. Nam primo determinantur communia naturae in libro physicorum, in quo agitur de mobili inquantum est mobile. Unde restat in aliis libris scientiae naturalis huiusmodi communia applicare ad propria subiecta. Subiectum autem motus est magnitudo et corpus: quia nihil movetur nisi

quantum. In corporibus autem est attendere tres alios ordines: uno quidem modo secundum quod totum universum corporeum est prius in consideratione quam partes eius; alio modo secundum quod simplicia corpora prius considerantur quam mixta; tertio secundum quod inter simplicia corpora prius necesse est de priori considerare, scilicet de caelesti corpore, per quod omnia alia firmantur. Et haec tria in hoc libro aguntur, qui apud Graecos intitulatur de caelo. Traduntur enim in hoc libro quaedam pertinentia ad totum universum, sicut patet in primo libro; quaedam pertinentia ad corpus caeleste, sicut patet in secundo; quaedam pertinentia ad alia simplicia corpora, sicut patet in tertio et quarto. Et ideo rationabiliter hic liber ordinatur primus post librum physicorum. Et propter hoc statim in principio huius libri agitur de corpore, cui necesse est applicari omnia quae tradita sunt de motu in libro physicorum.

[70817] In De caelo, pr. 4 Quia igitur diversa in hoc libro traduntur, dubium fuit apud antiquos expositores Aristotelis de subiecto huius libri. Alexander enim opinatus est quod subiectum de quo principaliter in hoc libro agitur, sit ipsum universum. Unde, cum caelum tripliciter dicatur, quandoque ipsa ultima sphaera, quandoque totum corpus quod circulariter movetur, quandoque autem ipsum universum, asserit hunc librum intitulari de caelo, quasi de universo vel de mundo: in cuius assertionem assumit quod philosophus in hoc libro determinat quaedam ad totum universum pertinentia, puta quod sit finitum, quod sit unum tantum, et alia huiusmodi. E contrario autem aliis videtur quod subiectum de quo principaliter in hoc libro intenditur, est corpus caeleste quod circulariter movetur; et propter hoc intitulatur de caelo. De aliis autem corporibus determinatur in hoc libro vel ex consequenti, inquantum continentur a caelo et eius influentiam recipiunt, sicut Iamblichus dixit; vel per accidens, inquantum aliorum corporum notitia assumitur ad manifestandum ea quae dicuntur de caelo, ut dixit Syrianus. Sed hoc non videtur probabile: quia postquam philosophus in secundo libro determinavit de caelo, in tertio et quarto subiungit considerationem de aliis simplicibus corporibus, quasi principaliter de eis intendens. Non enim consuevit philosophus principalem partem alicuius scientiae assignare his quae per accidens assumuntur. Et ideo aliis visum est, sicut Simplicius dixit, quod intentio philosophi in hoc libro est determinare de simplicibus corporibus, inquantum conveniunt in communi intentione simplicis corporis: et quia inter simplicia corpora principalius est caelum, a quo alia dependent, ideo denominatur totus liber a caelo. Et, sicut dicit, non obstat quod in hoc libro determinantur quaedam quae pertinent ad totum universum: quia huiusmodi conditiones conveniunt universo inquantum conveniunt caelesti corpori, scilicet esse finitum et sempiternum, et alia huiusmodi. Si autem intentio principalis philosophi esset determinare de universo, sive de mundo, oporteret quod Aristoteles considerationem suam extenderet ad omnes partes mundi, etiam usque ad plantas et animalia, sicut Plato in Timaeo. Sed eadem ratione possumus arguere contra Simplicium: quia si in hoc libro principaliter intenderet de corporibus simplicibus, oporteret quod omnia quae pertinent ad corpora simplicia in hoc libro traderentur; nunc autem in hoc libro traduntur solum ea quae pertinent ad levitatem et gravitatem ipsorum, alia vero traduntur in libro de generatione.

[70818] In De caelo, pr. 5 Et ideo rationabilior videtur sententia Alexandri, quod subiectum huius libri sit ipsum universum, quod dicitur *caelum* vel *mundus*; et quod de simplicibus corporibus

determinatur in hoc libro, secundum quod sunt partes universi. Constituitur autem universum corporeum ex suis partibus secundum ordinem situs: et ideo de illis solum partibus universi determinatur in hoc libro, quae primo et per se habent situm in universo, scilicet de corporibus simplicibus. Unde et de quatuor elementis non determinatur in hoc libro secundum quod sunt calida vel frigida, vel aliquid huiusmodi; sed solum secundum gravitatem et levitatem, ex quibus determinatur eis situs in universo. Aliis autem partibus universi, puta lapidibus, plantis et animalibus, non determinatur situs secundum se, sed secundum simplicia corpora: et ideo de his non erat in hoc libro agendum. Et hoc consonat ei quod consuevit apud Latinos dici, quod in hoc libro agitur de corpore mobili ad situm, sive secundum locum: qui quidem motus communis est omnibus partibus universi.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio

liber I

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Romae 1886 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 1

Lectio 1

[70819] In De caelo, lib. 1 l. 1 n. 1 Quia igitur in hoc libro primo incipit applicare Aristoteles ad corpora, ea quae communiter dicta sunt de motu in libro physicorum, ideo primo prooemialiter ostendit quod ad scientiam naturalem pertinet determinare de corporibus et magnitudinibus; secundo incipit prosequi suum propositum, ibi: continuum quidem et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Res naturales sunt corpora et magnitudines, et quae ad haec pertinent: sed scientia naturalis est de rebus naturalibus: ergo scientia naturalis consistit circa corpora et magnitudines.

[70820] In De caelo, lib. 1 l. 1 n. 2 Primo ergo ponit conclusionem, dicens quod scientia quae est de natura, *fere plurima*, idest in maiori parte, videtur esse existens circa corpora et *magnitudines*, idest lineas et superficies. De quibus tamen aliter considerat naturalis quam geometra. Naturalis quidem considerat de corporibus inquantum sunt mobilia, de superficiebus autem et lineis inquantum sunt termini corporum mobilium: geometra autem considerat de eis prout sunt quaedam quanta mensurabilia. Et quia ad scientiam pertinet non solum considerare subiecta, sed etiam passiones, ut dicitur in I Poster., ideo subiungit quod naturalis scientia existit circa praedictorum *passiones et motus*: ut per *passiones* intelligantur alterationes et alii motus consequentes, secundum quos alteratur aliquid in substantia rei: subdit autem *et motus*, quasi procedens a speciali ad commune. Vel per *motus* intelligit specialiter motus locales, qui sunt perfectiores in genere motuum. Vel per *passiones* intelligit proprietates, per *motus* autem operationes rerum naturalium, quae non sunt sine motu. Et quia in qualibet scientia oportet considerare principia, subiungit quod naturalis scientia est circa quaecumque principia praedictae substantiae; scilicet corporeae mobilis. Per quod datur intelligi quod ad naturalem pertinet praecipue considerare de corpore inquantum est in genere substantiae, sic enim est subiectum motus: ad geometram autem inquantum est in genere quantitatis, sic enim mensuratur. Et quia minor est manifesta, scilicet quod scientia naturalis sit de rebus naturalibus, subiungit maiorem, dicens quod ideo scientia naturalis existit circa praedicta, quia eorum quae sunt secundum naturam, quaedam sunt corpora et magnitudines, sicut lapides et alia inanimata; quaedam habent corpus et magnitudinem, sicut plantae et animalia, quorum principalior pars est anima (unde magis sunt id quod sunt secundum animam quam secundum corpus); quaedam vero sunt principia habentium corpus et magnitudinem, sicut anima, et universaliter forma, et materia. Et ex hoc apparet quare dixit quod scientia de natura *fere plurima* existit circa corpora et magnitudines: quaedam enim pars eius est circa habentia corpus et magnitudines; est etiam circa principia horum; est etiam circa quaedam quae non sunt in natura, quae aliqui attribuerunt corporibus et magnitudinibus, scilicet circa vacuum et infinitum.

Lectio 2

[70821] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit prooemialiter quod determinandum est de corporibus et magnitudinibus in scientia naturali, hic incipit prosequi principale propositum. Et quia, ut supra dictum est, in hoc libro principaliter intendit Aristoteles determinare de universo corporeo et principalibus partibus eius, quae sunt corpora simplicia, inter quae potissimum est corpus caeleste, ideo dividitur liber iste in partes tres: in prima determinat de universo corporeo; in secunda determinat de corpore caelesti, et hoc in secundo libro, ibi: quod quidem igitur neque factum est etc.; in tertia parte determinat de aliis simplicibus corporibus, scilicet de gravi et levi, in tertio libro, ibi: de primo quidem igitur caelo et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit perfectionem universi; secundo determinat quasdam conditiones seu proprietates ipsius, ibi: sed quoniam manifestum de his et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit perfectionem universi; secundo ostendit ex quibus partibus eius perfectio integretur, ibi: de totius quidem igitur natura et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit perfectionem universi quam habet secundum communem rationem sui generis, inquantum scilicet est corpus; secundo probat perfectionem propriam ipsius, ibi: partialium quidem igitur corporum et cetera. Circa primum tria facit: primo manifestat definitionem corporis, qua utitur ad propositum ostendendum; secundo probat propositum, ibi: itaque quoniam omne et totum etc.; tertio ostendit quid ex praemissis possit esse manifestum, ibi: quaecumque quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo definit continuum, quod est genus corporis; secundo manifestat corporis definitionem, ibi: corpus autem et cetera.

[70822] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 2 Circa primum considerandum est quod *continuum* invenitur a philosopho dupliciter definitum. Uno modo definitione formali, prout dicitur in praedicamentis quod continuum est *cuius partes copulantur ad unum communem terminum*: unitas enim continui est quasi forma ipsius. Alio modo definitione materiali, quae sumitur ex partibus, quae habent rationem materiae, ut dicitur in II Physic.: et sic definitur hic, quod continuum est *quod est divisibile in semper divisibilia.* Nulla enim pars continui potest esse indivisibilis: quia ex indivisibilibus non componitur aliquod continuum, ut probatur in VI Physic. Et satis convenienter haec definitio ponitur hic, alia autem in praedicamentis: quia consideratio naturalis versatur circa materiam, consideratio autem logici circa rationem et speciem.

[70823] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: corpus autem etc., definit *corpus.* Et primo proponit definitionem, dicens quod corpus est *continuum quod est divisibile omniquaque*, idest ad omnem partem, vel secundum omnem dimensionem. Secundo ibi: magnitudinis autem etc., probat propositam definitionem tali ratione. Corpus dividitur secundum tres dimensiones: quod autem dividitur secundum tres dimensiones, dividitur secundum omnes: ergo corpus est divisibile secundum omnes dimensiones. Primo ergo manifestat minorem, quasi per divisionem. Nam magnitudinum quaedam est quae dividitur ad unam partem, et haec dicitur *linea*: quaedam

autem est quae dividitur ad duas partes, et haec dicitur *planum*, idest superficies: quaedam autem est quae dividitur secundum tres dimensiones; et cum talis magnitudo non sit linea neque superficies, sequitur quod sit corpus. Maiorem propositionem ponit ibi: et praeter has et cetera. Et primo ponit eam: et dicit quod praeter has magnitudines seu dimensiones non est alia magnitudo seu dimensio, propter hoc quod tria habent rationem ut sint omnia, quia habent rationem cuiusdam totalitatis; et quod est ter, videtur esse *omniquaque*, vel omnino, idest secundum omnem modum.

[70824] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 4 Secundo ibi: quemadmodum enim etc., probat quod dixerat tripliciter. Primo quidem secundum rationem Pythagoricorum, qui dixerunt quod id quod dicitur *totum* et *omne*, determinatur ternario numero. Principium enim et medium et *consummatio*, idest finis, habent numerum qui convenit toti et omni: in rebus enim divisibilibus prima pars non sufficit ad integritatem totius, quod constituitur per ultimum, ad quod a principio pervenitur per medium. Haec autem, scilicet principium, medium et finis, habent numerum ternarium: et sic patet quod numerus ternarius convenit omni et toti.

[70825] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 5 Secundo ibi: propter quod a natura etc., probat idem per ea quae in cultu divino observantur. Utimur enim numero hoc, scilicet ternario, *ad sanctificationes deorum* (quos scilicet gentiles colebant), idest in sacrificiis et laudibus ipsorum, ac si acceperimus a natura leges et regulas ipsius: ut scilicet, sicut natura perficit omnia ternario numero, ita illi qui instituerunt cultum divinum, volentes Deo attribuere omne quod perfectum est, attribuunt ei ternarium numerum.

[70826] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 6 Tertio ibi: assignamus autem etc., probat idem per communem usum loquendi. Et dicit quod etiam assignamus vocabula rebus secundum modum praedictum, quo scilicet perfectio competit ternario. Si enim aliqua sunt duo, dicimus quod sint *ambo*, et duos homines dicimus *ambos*: non autem de his dicimus *omnes*, sed primo hoc vocabulo utimur circa tres. Et istum modum loquendi sequimur communiter omnes, propter hoc quod natura ad hoc nos inclinat. Ea enim quae sunt propria singulis in modo loquendi, videntur provenire ex propriis conceptionibus uniuscuiusque: sed id quod observatur communiter apud omnes, videtur ex naturali inclinatione provenire.

[70827] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 7 Est autem attendendum quod nusquam alibi Aristoteles invenitur Pythagoricis rationibus utens ad propositum ostendendum; neque invenitur alibi per numerorum proprietates aliquid de rebus concludere: et forte hoc hic facit propter affinitatem numerorum ad magnitudines, de quibus hic agitur. Videtur tamen quod haec probatio non sit efficax: non enim magis videtur sequi quod dimensiones sint tres, propter hoc quod ternarius est numerus totius et *omnis*: alioquin sequeretur per eandem rationem quod essent solum tria elementa, vel tres digiti manus. Sed sciendum est quod, sicut dicit Simplicius in commento, Aristoteles non procedit hic demonstrative, sed secundum probabilitatem: et hic modus sufficiens est post demonstrationes praemissas, vel praesuppositas ab alia scientia. Manifestum est autem quod determinare de dimensionibus corporum inquantum huiusmodi, per se pertinet ad mathematicum: naturalis autem assumit a mathematico ea quae circa dimensiones considerat. Et ideo probare demonstrative esse

solum tres dimensiones, pertinet ad mathematicum: sicut Ptolomaeus probat per hoc quod impossibile est coniungi simul lineas perpendiculares plures quam tres super idem punctum; omnis autem dimensio mensuratur secundum aliquam lineam perpendicularem. Huius igitur demonstrationem Aristoteles supponens a mathematico, utitur testimonio et signis, sicut consuevit facere post demonstrationes a se inductas.

[70828] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: itaque quoniam omne etc., ex eo quod ostensum est, procedit ad principale propositum ostendendum. Et dicit quod haec tria, *omne* et *totum* et *perfectum*, non differunt ab invicem *secundum speciem*, idest secundum formalem rationem, quia omnia important integritatem quandam: sed si in aliquo differant, differunt in materia et subiecto, inquantum de diversis dicuntur. Nam hoc quod dicitur *omne*, utimur in discretis, sicut dicimus omnem hominem: utimur etiam eo in continuis quae sunt propinqua divisioni, sicut dicimus omnem aquam et omnem aerem. *Totum* autem dicitur et in his et in continuis: dicimus enim totum populum et totum lignum. *Perfectum* autem dicimus et in his et in formis: dicimus enim perfectam albedinem et perfectam virtutem. Quia igitur *omne* et *perfectum* est idem, consequens est quod corpus sit perfectum inter magnitudines: quia solum corpus est determinatum tribus dimensionibus, et hoc habet rationem *omnis*, ut supra ostensum est: cum enim sit tribus modis divisibile, sequitur quod sit divisibile *omniquaque*, idest secundum omnem dimensionem. Sed inter alias magnitudines aliquid est divisibile secundum duas dimensiones, scilicet superficies; aliud autem secundum unam, scilicet linea. *Ut enim numerum adepta sunt*, idest sicut magnitudines habent numerum dimensionum, ita habent divisionem et continuitatem: ita scilicet quod aliqua magnitudo est continua secundum unum modum, scilicet linea; alia est continua duobus modis, scilicet superficies; corpus autem est continuum secundum omnem modum. Unde patet quod corpus est magnitudo perfecta, quasi habens omnem modum continuitatis.

[70829] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit: quaecumque quidem igitur etc., ostendit quid ex praemissis manifestum sit vel non: et ponit tria. Quorum primum secundum se manifestum est, scilicet quod quaecumque magnitudo est divisibilis, sit continua: si enim non esset continua, non haberet rationem magnitudinis, sed potius numeri. Secundum autem est conversum huius, scilicet quod omne continuum sit divisibile, sicut in definitione fuit positum. Et hoc quidem manifestum est ex his quae probata sunt in VI Physic., ut supra dictum est. Non est autem manifestum ex his quae nunc dicta sunt: quia quod continuum sit divisibile, hic supposuit, non probavit. Tertium est manifestum ex praemissis, scilicet quod non fit transitus a corpore in aliud genus magnitudinis, sicut fit transitus ex longitudine in superficiem, et ex superficie in corpus. Et utitur modo loquendi quo utuntur geometrae, imaginantes quod punctus motus facit lineam, linea vero mota facit superficiem, superficies autem corpus. A corpore autem non fit transitus ad aliam magnitudinem: quia talis *exitus*, sive processus, ad aliud genus magnitudinis, est secundum defectum eius a quo transitur (unde etiam motus naturalis est actus imperfecti). Non est autem possibile quod corpus, quod est perfecta magnitudo, deficiat secundum hanc rationem, quia est continuum secundum omnem modum: et ideo non potest fieri transitus a corpore in aliud genus magnitudinis.

[70830] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit: partialium quidem etc., manifestat propriam perfectionem universi, per differentiam ad corpora particularia. Et primo ponit qualiter particularia corpora se habeant ad perfectionem. Et dicit quod unumquodque particularium corporum, secundum rationem communem corporis, est *tale*, idest perfectum, inquantum habet omnes dimensiones: sed tamen terminatur ad proximum corpus, inquantum contingit ipsum. Et ita unumquodque talium corporum quodammodo est *multa*, idest perfectum, inquantum habet omnes dimensiones, et imperfectum, inquantum habet aliud corpus extra se ad quod terminatur. Vel est *multa* secundum contactum ad diversa corpora: vel est *multa*, quia sunt plura unius speciei propter imperfectionem; quod non contingit de universo.

[70831] In De caelo, lib. 1 l. 2 n. 11 Secundo ibi: totum autem etc., ostendit quomodo universum se habeat ad perfectionem. Et dicit quod *totum*, idest universum, cuius partes sunt particularia corpora, necesse est quod sit perfectum omnibus modis; et sicut ipsum nomen *universi* significat, *omniquaque*, idest omnibus modis, perfectum, et non secundum unum modum ita quod non secundum alium: quia et habet omnes dimensiones, et comprehendit in se omnia corpora.

Lectio 3

[70832] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 1 Postquam philosophus ostendit universum esse perfectum et ratione suae corporeitatis et ratione suae universitatis, hic ostendit ex quibus partibus eius perfectio integratur. Et primo dicit de quo est intentio; secundo ostendit propositum, ibi: omnia enim physica corpora et cetera. Circa primum considerandum est quod, sicut dicitur in III Physic., antiqui dixerunt infinitum esse *extra quod nihil est*. Quia igitur probavit universum esse perfectum ex hoc quod nihil est extra ipsum, sed omnia complectitur, posset aliquis suspicari ipsum esse infinitum. Et ideo huic opinioni occurrens, concludit subdens quod posterius intendendum est quantum ad naturam totius universi, si est infinitum secundum magnitudinem, sive finitum secundum totam suam molem. Interim tamen, antequam hoc tractetur, dicendum est de partibus eius *quae sunt secundum speciem*, in quibus scilicet integritas speciei ipsius consistit, cuiusmodi sunt simplicia corpora. Nam animalia et plantae et alia huiusmodi sunt secundariae partes eius, quae magis pertinent ad bene esse ipsius quam ad primam eius integritatem. Et hanc considerationem inchoabimus a principio infra posito.

[70833] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit: omnia enim physica etc., ostendit propositum, scilicet ex quibus partibus principalibus perfecta species universi integretur. Et primo ostendit quod praeter quatuor elementa, necesse est esse aliud corpus simplex; secundo ostendit quod praeter quinque corpora simplicia non est aliud corpus, ibi: manifestum autem ex dictis et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit esse quintum corpus praeter quatuor elementa; secundo ostendit differentiam eius ad quatuor elementa, ibi: quoniam autem haec quidem supponuntur et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum; secundo argumentatur ad propositum, ibi: si quidem igitur est simplex motus et cetera. Circa

primum duo facit: primo praemittit quaedam quae pertinent ad motus; secundo ponit quaedam quae pertinent ad corpora mobilia, ibi: quoniam autem corporum haec quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit continuitatem motus localis ad corpora naturalia; secundo ponit distinctionem motuum localium, ibi: omnis autem et cetera.

[70834] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 3 Dicit ergo primo quod omnia corpora *physica*, idest naturalia, dicimus esse mobilia secundum locum *secundum seipsa*, idest secundum sui naturam; et similiter alias magnitudines naturales, puta superficies et lineas, prout sunt termini naturalium corporum; ita tamen quod corpora per se moventur, aliae tamen magnitudines per accidens, motis corporibus. Et ad huius probationem inducit definitionem naturae, quae est *principium motus in eis in quibus est*, ut dicitur in II Physic. Ex hoc autem sic argumentatur. Corpora naturalia sunt quae habent naturam: sed natura est principium motus in eis in quibus est: ergo corpora naturalia habent principium motus in seipsis. Sed quaecumque moventur quocumque motu, moventur localiter, non autem e converso, ut patet in VIII Physic., eo quod motus localis est primus motuum. Omnia ergo corpora naturalia moventur naturaliter motu locali, non autem omnia aliquo aliorum motuum.

[70835] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 4 Sed videtur hoc esse falsum: caelum enim est corpus naturale, nec tamen eius motus videtur esse a natura, sed magis ab aliquo intellectu, sicut ex his quae determinantur in VIII Physic. et XII Metaphysic. patet. Sed dicendum est quod duplex est principium motus: unum quidem activum, quod est ipse motor, et tale principium motus animalium est anima: aliud autem est principium motus passivum, scilicet secundum quod corpus habet aptitudinem ut sic moveatur, et huiusmodi principium motus est in gravibus et levibus. Non enim componuntur ex movente et moto, ut philosophus dicit in VIII Physic.: *quod quidem*, inquit, *nihil horum*, scilicet gravium et levium, *ipsum movet seipsum, manifestum est: sed motus habent principium, non movendi neque faciendi, sed patiendi.* Sic igitur dicendum est quod principium activum motus caelestium corporum est intellectualis substantia: principium autem passivum est natura illius corporis, secundum quam natum est tali motu moveri. Et esset simile in nobis si anima non moveret corpus nostrum nisi secundum naturalem inclinationem eius, scilicet deorsum.

[70836] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: omnis autem motus etc., ponit distinctionem localium motuum. Et primo distinguit communiter motus locales tam compositos quam simplices; secundo distinguit motus simplices, ibi: circulatio quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, scilicet quod omnis motus localis (qui vocatur latio) aut est circularis, aut rectus, aut mixtus ex his, sicut motus obliquus eorum quae hac illacque feruntur. Secundo ibi: simplices enim etc., probat quod dixerat, per hoc quod motus simplices non sunt nisi duo, scilicet rectus et circularis. Et huius causam assignat ex hoc quod solae sunt duae magnitudines simplices, scilicet recta et circularis: motus autem localis secundum loca specificatur, sicut et quilibet alius motus secundum suos terminos.

[70837] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 6 Sed videtur quod probatio Aristotelis non sit conveniens: quia, ut dicitur in I Poster., transcendentem in aliud genus non contingit demonstrare. Inconvenienter igitur per divisionem magnitudinum, quae pertinet ad mathematicum, concluditur aliquid circa motus,

qui pertinent ad naturalem. Sed dicendum quod scientia quae se habet ex additione ad aliam, utitur principiis eius in demonstrando, sicut geometria utitur principiis arithmeticae: magnitudo enim addit positionem supra numerum, unde punctus dicitur esse unitas posita. Similiter autem corpus naturale addit materiam sensibilem supra magnitudinem mathematicam: et ideo non est inconveniens si naturalis in suis demonstrationibus utatur principiis mathematicis: non enim est omnino aliud genus, sed quodammodo sub illo continetur. Item videtur esse falsum quod solae duae magnitudines sint simplices, scilicet recta et circularis. Elix enim videtur esse una linea simplex, quia omnis pars eius est uniformis; et tamen linea elica nec est recta nec est circularis. Sed dicendum quod elix, si quis eius originem consideret, non est linea simplex, sed mixta ex recta et circulari. Causatur enim elix ex duobus motibus imaginatis, quorum unus est lineae circumeuntis columnam, alius autem est puncti moti per lineam: si enim uterque motus simul et regulariter perficiatur, constituetur elica linea per motum puncti in linea mota. Item videtur quod motus circularis non sit simplex. Partes enim sphaerae circulariter motae non uniformiter moventur, sed pars quae est circa polos vel circa centrum, movetur tardius, quia peragit minorem circulum in eodem tempore: et ita motus sphaerae videtur compositus ex tardo et veloci. Sed dicendum quod continuum non habet partes in actu, sed solum in potentia: quod autem non est actu, non movetur actu: unde partes sphaerae, cum sint corpus continuum, non moventur actu. Unde non sequitur quod in motu sphaerico vel circulari sit diversitas actualis, sed solum potentialis; quae non repugnat simplicitati de qua nunc loquimur; omnis enim magnitudo habet pluralitatem potentialem.

[70838] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: circulatio quidem igitur etc., distinguit motus simplices. Et primo ponit unum, scilicet circularem; secundo ponit duos rectos, ibi: rectus autem etc.; tertio concludit numerum ternarium simplicium motuum, ibi: itaque necesse et cetera. Dicit ergo primo quod *circulatio*, idest motus circularis, dicitur *qui est circa medium.* Et est intelligendum circa mundi medium: rota enim, quae movetur circa medium sui, non movetur proprie circulariter; sed motus eius est compositus ex elevatione et depressione. Sed videtur secundum hoc quod non omnia corpora caelestia circulariter moveantur: nam, secundum Ptolomaeum, motus planetarum est in excentricis et epicyclis; qui quidem motus non sunt circa medium mundi, quod est centrum terrae, sed circa quaedam alia centra. Dicendum est autem quod Aristoteles non fuit huius opinionis, sed existimavit quod omnes motus caelestium corporum sunt circa centrum terrae, ut ponebant astrologi sui temporis. Postmodum autem Hipparchus et Ptolomaeus adinvenerunt motus excentricorum et epicyclorum, ad salvandum ea quae apparent sensibus in corporibus caelestibus. Unde hoc non est demonstratum, sed suppositio quaedam. Si tamen hoc verum sit, nihilominus omnia corpora caelestia moventur circa centrum mundi secundum motum diurnum, qui est motus supremae sphaerae revolventis totum caelum.

[70839] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: rectus autem etc., distinguit motum rectum in duos, scilicet in eum qui est sursum, et in eum qui est deorsum: et describit utrumque per habitudinem ad medium mundi, sicut descripserat motum circularem, ut sit uniformis descriptio. Et dicit quod motus sursum est *qui est a medio mundi*; motus autem deorsum *qui est ad medium mundi.* Quorum primus est motus levium, secundum motus gravium.

[70840] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit: itaque necesse etc., concludit numerum simplicium motuum. Et primo inducit conclusionem intentam: et dicit quod necesse est simplicem *lationem*, idest motum localem, quendam esse a medio, et hic est motus sursum corporum levium; quendam vero esse ad medium, et hic est motus deorsum corporum gravium; alium vero esse circa medium, et huiusmodi est motus circularis corporum caelestium.

[70841] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 10 Secundo ibi: et videtur sequi etc., ostendit hanc conclusionem supra dictis congruere. Et dicit quod hoc quod dictum est de numero simplicium motuum, videtur consequenter se habere ad id quod supra dictum est de perfectione corporis: sicut enim perfectio corporis consistit in tribus dimensionibus, ita et motus simplices corporis in tres distinguuntur. Hoc autem dicit esse *secundum rationem*, idest secundum probabilitatem quandam: non enim proprie tres motus coaptantur tribus dimensionibus.

[70842] In De caelo, lib. 1 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit: quoniam autem corporum etc., ponit quaedam ex parte corporum mobilium. Circa quod sciendum est quod, sicut habitum est in III Physic., motus est actus mobilis; actus autem proportionatur perfectibili; unde oportet motus proportionari corporibus mobilibus. Sunt autem corporum quaedam simplicia, quaedam composita. Simplex autem corpus est quod habet principium alicuius naturalis motus in seipso; sicut patet de igne, qui est simpliciter levis, et de terra, quae est simpliciter gravis, et de speciebus horum (sicut flamma dicitur esse quaedam species ignis, et bitumen quaedam species terrae). Addit autem *et cognata his*, propter media elementa; quorum aer habet maiorem affinitatem cum igne, aqua vero cum terra. Et per consequens necesse est corpus mixtum esse quod non habet in se secundum propriam naturam principium alicuius motus simplicis. Et ex hoc concludit quod necesse est motuum quosdam esse simplices, quosdam autem aliqualiter mixtos: sive ita quod motus mixtus non sit unus, sed habens diversas partes, sicut ille qui componitur ex elevatione et depressione, aut ex pulsu et tractu; sive ita quod motus mixtus sit unus, sicut patet de motu qui in obliquum tendit, et de motu qui est super lineam elicam. Unde simplicium corporum necesse est esse simplices motus: mixtorum autem, mixtos, ut patet de motu pluviae aut alicuius huiusmodi corporis, in quo non totaliter gravitas aut levitas dominatur. Et si aliquando contingat quod corpus mixtum moveatur motu simplici, hoc erit secundum elementum in eo praedominans; sicut ferrum movetur deorsum secundum motum terrae, quae in eius mixtione dominatur.

Lectio 4

[70843] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 1 Postquam philosophus praemisit quaedam necessaria ad propositum ostendendum, hic incipit arguere ad propositum; et hoc quinque rationibus. Quarum prima talis est. Motus circularis est motus simplex: motus autem simplex est primo et per se simplicis corporis (quia etsi contingat quod aliquis motus simplex sit alicuius corporis compositi, hoc erit secundum corpus simplex quod in eo praedominatur; sicut in lapide praedominatur terra, secundum cuius naturam movetur deorsum): ergo necesse est esse aliquod corpus simplex, quod moveatur

naturaliter secundum motum circularem. Posset autem aliquis huic rationi obviare, dicendo quod, licet simplex motus sit simplicis corporis, non tamen oportet quod illud simplex corpus quod movetur circulariter, sit aliud a corpore simplici quod movetur motu simplici recto. Et ideo hoc excludit, subdens quod nihil prohibet quin diversa corpora moveantur uno motu non naturaliter, ita scilicet quod unum corpus moveatur per violentiam motu alterius; sed quod unum corpus moveatur secundum naturam motu naturali alterius corporis, est impossibile. Necesse enim est esse unum motum simplicem naturalem unius simplicis corporis, et diversos diversorum. Unde, si motus circularis est simplex, et alius a motibus rectis, necesse est quod sit naturalis corpori simplici, quod sit aliud a corporibus simplicibus quae moventur motu recto.

[70844] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 2 Sed videtur hoc esse falsum, quod unus motus simplex sit solum unius corporis simplicis: motus enim deorsum est naturalis aquae et terrae, et motus sursum est naturalis igni et aeri. Sed dicendum quod motus localis attribuitur elementis, non secundum calidum et frigidum, humidum et siccum, secundum quae distinguuntur quatuor elementa, ut patet in II de Generat.: haec enim sunt principia alterationum. Motus autem localis attribuitur elementis secundum gravitatem et levitatem. Unde duo corpora gravia comparantur ad motum localem sicut unum corpus; et similiter duo corpora levia. Humidum enim et siccum, secundum quae differunt terra et aqua vel ignis et aer, accidentalem habitudinem habent ad motum localem. Et tamen in gravi et levi differentia quaedam est: nam ignis est levis simpliciter et absolute, terra autem gravis; aer autem est levis per comparationem ad duo elementa, et similiter aqua est gravis. Unde non omnino est idem secundum speciem motus aquae et terrae, vel ignis et aeris: quia non sunt idem termini, secundum quos specificantur eorum motus: aer enim natus est moveri ad locum qui subsidet igni, aqua autem ad locum qui supereminet terrae.

[70845] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 3 Item videtur quod non sit necessarium, si corporis simplicis est unus motus simplex, quod propter hoc aliquis motus simplex sit alicuius corporis simplicis: sicut etiam non est necessarium quod tot sint corpora composita quot sunt motus compositi, qui diversificantur in infinitum. Sed dicendum est quod, sicut motus simplex localis non respondet corpori simplici quantum ad calidum et frigidum, humidum et siccum, ita etiam neque motus compositus respondet corpori mixto secundum gradus mixtionis praedictarum qualitatum, sed secundum compositionem gravis et levis; secundum cuius diversitatem diversificatur obliquatio corporis mixti a simplici motu gravis vel levis. Utraque autem diversitas non tendit in infinitum secundum speciem, sed solum secundum numerum.

[70846] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 4 Item videtur quod secundum hoc sint multa corpora simplicia: quia sicut motus sursum et deorsum videntur esse motus simplices, ita motus qui est dextrorsum vel sinistrorsum, et qui est ante et retro. Et dicendum est quod, cum corpora simplicia sint essentiales et primae partes universi, oportet quod motus simplices, qui sunt naturales corporibus simplicibus, attendantur secundum conditionem universi. Quod cum sit sphaericum, ut infra probabitur, oportet quod motus eius attendatur per comparationem ad medium, quod est immobile: quia omnis motus fundatur supra aliquod immobile, ut dicitur in libro de causa motus animalium. Et ideo oportet

esse solum tres motus simplices, secundum diversas habitudines ad medium: scilicet eum qui est a medio, et eum qui est ad medium, et eum qui est circa medium. Dextrum autem et sinistrum, ante et retro, considerantur in animalibus, et non in toto universo, nisi secundum quod ponuntur in caelo, ut in secundo dicetur: et secundum hoc motus circularis caeli est secundum dextrum et sinistrum, ante et retro.

[70847] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 5 Item videtur quod motus rectus et circularis non sint eiusdem rationis. Est enim motus rectus corporis nondum habentis complementum suae speciei, ut in quarto dicetur, et existentis extra proprium locum: motus autem circularis est corporis habentis complementum suae speciei, et in loco proprio existentis. Unde non videtur quod secundum eandem rationem motus simplices corporales sint simplicium corporum; sed quod alii motus sint corporum prout sunt in fieri, circularis autem prout sunt in facto esse. Sed dicendum quod, quia motus proportionatur mobili tanquam actus eius, conveniens est quod corpori quod est separatum a generatione et a corruptione, et non potest per violentiam expelli a proprio loco, debeatur motus circularis, qui est corporis in suo loco existentis: corporibus autem aliis generabilibus et corruptibilibus debetur motus extra proprium locum, qui est absque complemento speciei. Non tamen ita quod corpus quod movetur naturaliter motu recto, non habeat primum complementum suae speciei, quod est forma; hanc enim sequitur talis motus: sed quia non habet ultimum complementum, quod est in consecutione finis, qui est locus conveniens et conservans.

[70848] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: adhuc si qui praeter naturam etc.: in qua praesupponit duo principia. Quorum unum est quod motus qui est *praeter naturam*, idest violentus, contrarietur motui naturali; sicut terra movetur deorsum secundum naturam, sursum autem contra naturam. Secundum principium est quod unum uni est contrarium, ut probatum est in X Metaphys. Oportet autem et tertium supponere, quod sensu videtur, scilicet esse aliquod corpus circulariter motum. Et si quidem ille motus sit illi corpori naturalis, habemus propositum secundum praemissam rationem, quod scilicet illud corpus naturaliter motum circulo, sit aliud a quatuor corporibus simplicibus. Si vero motus huiusmodi non sit ei naturalis, oportet quod sit ei contra naturam. Ponatur ergo primo quod illud corpus circulariter motum sit ignis, ut quidam dicunt, vel quodcumque aliud quatuor elementorum. Oportebit ergo quod motus naturalis ignis, qui est moveri sursum, sit contrarius motui circulari. Sed hoc non potest esse: quia uni unum est contrarium, motui autem sursum contrariatur motus deorsum, et sic non potest ei contrariari motus circularis. Et eadem ratio est de aliis tribus elementis. Et similiter, si detur quod illud corpus quod contra naturam movetur circulariter, sit quodcumque aliud corpus praeter quatuor elementa, oportebit quod habeat aliquem alium motum naturalem. Sed hoc est impossibile: quia si sit ei naturalis motus qui est sursum, erit ignis aut aer; si autem motus qui est deorsum, erit aqua aut terra; positum est autem quod sit extra quatuor elementa. Sic ergo necesse est corpus quod movetur circulariter, naturaliter hoc motu moveri. Videtur autem Aristoteles, secundum ea quae hic dicit, contrarius esse Platoni, qui posuit corpus quod circulariter fertur, esse ignem. Sed secundum veritatem eadem est circa hoc utriusque philosophi opinio. Plato enim corpus quod circulariter fertur, ignem vocat propter lucem, quae species ignis ponitur; non quod sit de natura

ignis elementaris. Unde et posuit quinque corpora in universo, quibus adaptavit quinque figuras corporales quas geometrae tradunt, quintum corpus *aetherem* nominans.

[70849] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 7 Sed ulterius, quod hic dicitur, ignem moveri circulariter esse praeter naturam, videtur contrarium ei quod dicitur in I Meteor., ubi ipse Aristoteles ponit quod *hypeccauma*, idest ignis, et superior pars aeris feruntur circulariter motu firmamenti, sicut patet per motum stellae comatae. Sed dicendum est quod illa circulatio ignis vel aeris non est eis naturalis, quia non causatur ex principio intrinseco; neque iterum est per violentiam, sive contra naturam; sed est quodammodo supra naturam, quia talis motus inest eis ex impressione superioris corporis, cuius motum ignis et aer sequuntur secundum completam circulationem, quia haec corpora sunt caelo propinquiora; aqua vero secundum circulationem incompletam, scilicet secundum fluxum et refluxum maris; terra autem, velut remotissima a caelo, nihil de tali permutatione participat, nisi secundum solam alterationem partium ipsius. Quod autem inest inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non est eis violentum nec contra naturam: quia naturaliter apta sunt moveri a superiori corpore.

[70850] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 8 Item videtur falsum esse quod hic dicitur, unum uni esse contrarium: uni enim vitio contrariatur et virtus et vitium oppositum, sicut illiberalitati prodigalitas et liberalitas. Dicendum est autem quod eidem secundum idem est unum tantum contrarium; nihil tamen prohibet quin uni secundum diversa sint plura contraria, sicut si sit idem subiectum dulce et album, contrariabitur ei nigrum et amarum. Sic igitur illiberalitati contrariatur virtus liberalitatis sicut ordinatum inordinato; prodigalitas autem sicut superabundantia defectui. Non potest autem dici quod uterque motus, scilicet qui est sursum et qui est deorsum, contrarietur motui circulari secundum communem rationem recti. Rectum enim et circulare non sunt contraria: pertinent enim ad figuram, cui nihil est contrarium.

[70851] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: sed adhuc et primam et cetera. Circa quam primo ostendit quod motus circularis sit primus inter motus locales. Est enim comparatio motus circularis ad motum rectum, qui est sursum vel deorsum, sicut comparatio circuli ad lineam rectam. Probatur autem quod *circulus*, idest linea circularis, sit prior linea recta, quia perfectum naturaliter est prius imperfecto; circulus autem sive linea circularis est perfecta, quia quidquid in ea accipitur, est principium et finis et medium; unde non recipit alicuius exterioris additionem. Linea autem recta nulla est perfecta. Quod patet et quantum ad lineam infinitam, quae imperfecta est quia fine caret, ex quo denominatur aliquid perfectum in Graeco: et idem patet in linea finita, quia quamlibet lineam finitam contingit *augeri*, idest accipere maiorem quantitatem, et sic est aliquid extra eam. Et sic linea circularis naturaliter est prior quam recta. Ergo et motus circularis est prior naturaliter motu recto. Sed prior motus est naturaliter prioris corporis. Motus autem rectus est naturaliter alicuius simplicium corporum, sicut ignis movetur sursum, et terra deorsum et ad medium: et si contingat quod motus rectus sit corporum mixtorum, hoc erit secundum naturam simplicis corporis dominantis in mixtione. Cum igitur corpus simplex sit naturaliter prius mixto, consequens est quod motus circularis est proprius et naturalis alicuius corporis simplicis, quod est

prius corporibus elementaribus quae sunt hic apud nos. Et ita ex his patet quod, praeter substantias corporales quae hic sunt apud nos, nata est esse quaedam substantia corporalis, quae est dignior et prior omnibus corporibus quae sunt apud nos.

[70852] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 10 Videtur autem esse falsum quod nulla linea recta sit perfecta. Si enim perfectum est quod habet principium, medium et finem, ut supra habitum est, videtur quod linea recta finita, quae habet principium et medium et finem, sit perfecta. Sed dicendum est quod ad hoc quod aliquid sit perfectum partialiter, oportet quod habeat principium, medium et finem in seipso: sed ad rationem perfecti simpliciter, requiritur quod non sit aliquid extra ipsum. Et hic modus perfectionis competit primo et supremo corpori, quod est omnium corporum contentivum: et secundum hunc modum linea recta dicitur esse imperfecta, circularis vero perfecta. Item videtur quod etiam secundum hunc modum aliqua linea recta sit perfecta: quia diameter caeli non potest additionem accipere. Sed dicendum est quod hoc ei accidit inquantum est in tali materia, non autem hoc habet ex hoc quod est linea recta: secundum hoc enim non impediretur ne ei possit additio fieri. Sed circulus ex propria ratione circuli habet quod non sit additionis susceptivus.

[70853] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 11 Videtur quod secundum hoc concludi non possit quod motus circularis sit perfectus: additionem enim recipit, cum sit continuus et sempiternus, secundum Aristotelem. Ad quod dicendum est quod una circulatio habet complementum suae speciei, cum redierit ad principium a quo incoepit. Unde non fit additio ad eandem circulationem: sed quod sequitur, ad aliam circulationem pertinet. Item, si hoc solum perfectum dicitur, cui non potest fieri additio, sequitur quod neque homo neque aliquid aliud finitum in corporibus sit perfectum, cum eis possit additio fieri. Et dicendum quod huiusmodi dicuntur esse perfecta secundum speciem, inquantum non potest eis fieri additio alicuius quod pertineat ad rationem speciei ipsorum: lineae autem rectae fit additio eius quod pertinet ad speciem suam, et pro tanto dicitur imperfecta inquantum est linea. Praeterea videtur quod circulus non sit perfectus. Perfectum enim est in magnitudinibus quod habet tres dimensiones: hoc autem lineae circulari non competit. Et dicendum est quod linea circularis non est simpliciter magnitudo perfecta, quia non habet quidquid pertinet ad rationem magnitudinis: est tamen quoddam perfectum in linea, quia linealiter aliquid ei addi non potest.

[70854] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 12 Videtur etiam falsum esse quod perfectum sit prius imperfecto. Simplex enim est prius composito, cum tamen compositum se habeat ad simplicia ut perfectum ad imperfecta. Ad quod dicendum quod perfectum ad imperfectum se habet sicut actus ad potentiam: qui quidem simpliciter est prior potentia in diversis; in uno autem et eodem, quod movetur de potentia ad actum, potentia est prior actu tempore, sed actus est prior secundum naturam; quia scilicet hoc est quod primo et principaliter natura intendit. Non autem philosophus hic intendit quod perfectum sit prius imperfecto in uno et eodem, sed in diversis: nec etiam quod sit prius tempore, sed natura, sicut expresse dicit.

[70855] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 13 Item, videtur quod philosophus inconvenienter argumentetur. Procedit enim ex perfectione lineae circularis ad probandum perfectionem circularis motus; ex cuius perfectione procedit ad probandum perfectionem circularis corporis; et sic videtur eius probatio esse

circularis, quia linea circularis non videtur esse alia quam quae est ipsius corporis quod circulariter movetur. Et dicendum est quod motus circularis probatur esse perfectus ex perfectione lineae circularis absolute; ex perfectione autem motus circularis in communi, probatur hoc corpus quod circulariter movetur, esse perfectum; et sic non proceditur ab eodem in idem, sed ex communi ad proprium.

[70856] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 14 Quartam rationem ponit ibi: et utique si quis etc.: quae quidem procedit ex duabus propositionibus suppositis. Quarum prima est, quod omnis motus simplex aut est secundum naturam, aut praeter naturam. Secunda est, quod motus qui est praeter naturam uni corpori, est alii corpori secundum naturam; sicut patet in motu qui est sursum, qui est secundum naturam igni et praeter naturam terrae; et in motu qui est deorsum, qui est naturalis terrae et praeter naturam igni. Manifestum est autem quod motus circularis inest alicui corpori, quod ad sensum circulariter movetur. Et si quidem talis motus sit ei naturalis, habebimus propositum, scilicet quod praeter quatuor elementa sit quoddam aliud corpus, quod circulariter movetur. Si autem motus circularis sit praeter naturam corpori quod circulariter fertur, sequitur ex praemissa suppositione quod sit alicuius alterius corporis secundum naturam: quod consequenter erit aliud in natura a quatuor elementis.

[70857] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 15 Videtur autem Aristoteles sibi ipsi esse contrarius: nam supra probavit quod motus circularis non est praeter naturam corpori quod circulariter fertur, hic autem supponit contrarium. Dicunt igitur quidam quod philosophus supra accepit *praeter naturam* pro eo quod est contra naturam: sic enim oportet quod motus contra naturam alicuius corporis, sit contrarius motui etiam naturali eiusdem, ut supra procedebat. Hic autem accipit *praeter naturam* communius, secundum quod *praeter naturam* idem est quod non secundum naturam. Sic autem in se comprehendit tam id quod est contra naturam, quam id quod est supra naturam: et hoc modo supponit hic quod aliquod corpus potest circulariter praeter naturam moveri; sicut dictum est supra quod ignis in sua sphaera circulariter movetur praeter naturam, delatus a motu caeli. Sed hoc videtur esse contra intentionem Aristotelis. Eodem enim modo videtur utrobique accipere *praeter naturam*: quia tam hic quam supra exemplificat de motu qui est sursum et deorsum, qui est uni corpori contra naturam et alteri secundum naturam. Et ideo dicendum est, et melius, quod Aristoteles in prima ratione probavit quod aliquod corpus secundum naturam circulariter movetur. Et quia posset aliquis dicere quod corpus quod videtur circulariter moveri, movetur hoc motu contra naturam, dupliciter contra hoc argumentatur: uno modo ostendendo quod iste motus non est contra naturam, ut patet in secunda ratione et etiam in tertia; alio modo ostendendo quod etiam si moveatur contra naturam, adhuc sequitur esse aliud corpus, quod secundum naturam movetur circulariter. Sic ergo quod supra negavit secundum veritatem propriae opinionis loquens, hic negat quasi utens suppositione adversariorum.

[70858] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 16 Item, non videtur sequi quod, si aliquis motus sit praeter naturam alicui corpori, quod sit alteri corpori naturalis. Potest enim ignis, vel quodcumque aliud corpus, multiformiter moveri: nec tamen propter hoc oportet quod huiusmodi motus omnes sint

naturales aliquibus corporibus. Est autem advertendum quod philosophus hic loquitur de simplici motu, ad quem natura corporis simplicis inclinat sicut ad aliquid unum: motus autem diversimode variati magis videntur ex arte dispositi, quae potest esse principium diversorum. Est etiam considerandum quod, licet motus qui est alicui corpori praeter naturam, sit alteri corpori secundum naturam, non tamen oportet quod omne corpus cui est aliquis motus secundum naturam, habeat aliquem motum praeter naturam: quia omne corpus quod est susceptivum alienae impressionis, habet aliquid sibi proprium et connaturale; non autem omne corpus potest extraneam impressionem recipere, ut sic possit naturalem motum habere.

[70859] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 17 Quintam rationem ponit ibi: adhuc autem etc., quae talis est. Conclusum est ex praemissa ratione quod si corpus quod ad sensum circulariter movetur, moveatur praeter naturam, oportet quod talis motus sit alteri corpori secundum naturam. Quod quidem si concedatur, scilicet quod circularis motus sit alicui corpori secundum naturam, manifestum est quod erit aliquod corpus simplex et primum quod circulariter movetur, propter simplicitatem et prioritatem circularis motus, ut ex praemissis rationibus patet, sicut ignis movetur sursum et terra deorsum. Si autem non concedatur processus praecedentis rationis, sed dicatur quod omnia quae moventur circulariter *secundum peripheriam*, idest secundum circumferentiam, moventur praeter naturam, ita quod hic motus nulli corpori sit secundum naturam: hoc videtur esse mirabile, immo omnino irrationabile. Ostensum est enim in VIII Physic. quod solum motum circularem contingit esse continuum et sempiternum: irrationabile autem est quod id quod est sempiternum, sit praeter naturam, et motus non sempiternus sit secundum naturam. Videmus enim quod ea quae sunt praeter naturam, citissime transeunt et corrumpuntur, sicut calefactio aquae et proiectio lapidis in altum: ea vero quae sunt secundum naturam, videntur diutius permanere. Sic ergo oportet omnino motum circularem esse alicui corpori naturalem. Si ergo istud corpus quod videmus circulariter ferri, est de natura ignis, ut quidam dicunt, motus iste erit ei praeter naturam, sicut et motus qui est deorsum: videmus enim quod motus naturalis ignis est sursum secundum rectam lineam. Et sic, sicut motus qui est deorsum est alteri corpori naturalis, scilicet terrae, ita erit motus circularis alicui alii corpori naturalis.

[70860] In De caelo, lib. 1 l. 4 n. 18 Ultimo autem epilogando concludit, quod si aliquis ex omnibus praemissis syllogizaverit per modum praedictum, *credet*, idest firmiter assentiet, quod sit aliquod corpus praeter corpora quae sunt hic circa nos (idest quatuor elementa et ex his composita), separatum ab eis, et in natura tanto habens nobiliorem naturam, quanto est magis elongatum secundum loci distantiam ab his quae sunt hic: corpora enim continentia in universo se habent ad corpora contenta sicut forma ad materiam et actus ad potentiam, ut dictum est in IV Physic.

Lectio 5

[70861] In De caelo, lib. 1 l. 5 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod est corpus quoddam aliud a corporibus quae sunt hic, scilicet a quatuor elementis et his quae componuntur ex eis, hic

ostendit differentiam huius corporis ad corpora quae sunt hic. Et primo per comparationem ad motum localem; secundo secundum alios motus, ibi: similiter autem rationabile et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit quod intendit; secundo ostendit propositum, ibi: oportet autem supponere etc.; tertio excludit quandam obviationem, ibi: quoniam autem in idem feruntur et cetera. Dicit ergo primo quod, quia eorum quae dicta sunt quaedam sunt supposita (scilicet quod unum uni sit contrarium, et quod sint solae duae simplices magnitudines, scilicet recta et circularis, et si qua alia sunt huiusmodi), quaedam autem sunt demonstrata ex quibusdam praemissis (puta quod sint tres motus simplices, et quod motus circularis sit naturalis alicui corpori quod est aliud in natura a corporibus quae sunt hic), manifestum potest esse ex praedictis quod totum corpus illud quod circulariter movetur, non habet gravitatem neque levitatem, quae sunt principia quorundam motuum localium.

[70862] In De caelo, lib. 1 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit: oportet autem supponere etc., ostendit propositum. Et quia principium demonstrationis est *quod quid est*, ut dicitur in libro Poster., primo supponit definitiones gravis et levis; secundo ex his argumentatur ad propositum, ibi: necesse autem et cetera. Circa primum duo facit: primo describit quid est grave et quid est leve; secundo describit quid est gravissimum et quid levissimum, ibi: gravissimum autem et cetera. Dicit ergo primo quod ad propositum ostendendum, oportet supponere quid dicamus *grave* et quid *leve*. Ideo autem dicit *supponere*, quia non perfecte investigat hic eorum definitiones; sed utitur eis ut suppositionibus, quantum sufficit ad necessitatem praesentis demonstrationis. Diligentius autem considerabitur de eis in quarto huius, ubi exponetur *substantia*, sive natura, ipsorum. Definit ergo grave, *quod natum est moveri ad medium*: leve autem, *quod natum est moveri a medio*.

[70863] In De caelo, lib. 1 l. 5 n. 3 Utitur autem tali modo definiendi, ut observet se a contrarietate Platonis, qui dicebat quod in mundo secundum se non est sursum et deorsum, propter rotunditatem mundi: corpus enim rotundum est undique uniforme. Dicebat autem quod sursum et deorsum est in mundo solum quoad nos, qui nominamus sursum id quod est supra caput nostrum, deorsum autem id quod est sub pedibus nostris: si autem essemus e contrario situati, e contrario nominaremus sursum et deorsum. Sic ergo Plato non accipit id quod est sursum et deorsum, secundum rei naturam, sed quoad nos. Aristoteles autem utitur his nominibus secundum communem modum loquendi, prout dicit in II Topic. quod nominibus utendum est ut plures: unde sursum et deorsum appellat in mundo id quod communiter ab hominibus appellatur sursum et deorsum. Nec tamen est distinctum solum quoad nos, sed etiam secundum naturam. Sicut enim in nobis distinguitur dextrum et sinistrum secundum diversam habitudinem ad motum animalem qui est secundum locum, ita sursum et deorsum determinatur in mundo secundum habitudinem ad motus simplicium corporum, quae sunt principales partes mundi. Et propter hoc ipse dicit quod sursum est locus in quem feruntur levia, deorsum autem locus in quem feruntur gravia. Et hoc rationabiliter: nam sicut in nobis nobilior pars est quae est sursum, ita in mundo corpora levia sunt nobiliora, quasi formaliora. Hic tamen, ut sine calumnia procedat ad propositum ostendendum, definit grave et leve per habitudinem ad medium.

[70864] In De caelo, lib. 1 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit: gravissimum autem etc., definit *gravissimum* et *levissimum.* Et dicit quod gravissimum est *quod substat omnibus quae deorsum feruntur*: levissimum autem est *quod supereminet omnibus quae sursum feruntur.* Et est intelligendum inter ea quae sursum et deorsum feruntur: nam caelum non est levissimum, quamvis omnibusteremineat, quia non sursum fertur. Est autem attendendum quod hic iam utitur eo quod est sursum et deorsum, tanquam sursum et deorsum esse accipiat ad quae terminatur motus qui est a medio, vel ad medium.

[70865] In De caelo, lib. 1 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit: necesse autem etc., ostendit propositum ex praemissis, dicens necessarium esse quod omne corpus quod fertur deorsum aut sursum, habeat absolute gravitatem, tanquam gravissimum, sicut terra, quae substat omnibus; aut quod habeat levitatem absolute, sicut ignis, qui superstat omnibus; aut habeat ambo, non quidem respectu eiusdem, sed respectu diversorum. Media enim elementa, scilicet aer et aqua, sunt ad invicem gravia et levia: sicut aer est levis per respectum ad aquam, quia superfertur ei, et eadem ratione aqua ad terram; aer vero ad ignem quidem est gravis, quia substat ei, et similiter aqua ad aerem. Corpus autem quod circulariter movetur, impossibile est quod habeat gravitatem aut levitatem. Neque enim potest moveri ad medium vel a medio secundum naturam, neque praeter naturam. Et quod non possit secundum naturam hoc modo moveri, manifestat per hoc quod motus rectus, qui est ad medium vel a medio, est naturalis quatuor elementis: dictum est autem supra quod unus motus est naturalis uni simplicium corporum: ergo sequeretur quod corpus quod circulariter fertur, sit eiusdem naturae cum aliquo corporum quod movetur motu recto; cuius contrarium est supra ostensum. Similiter non potest dici quod motus rectus praeter naturam conveniat corpori quod circulariter fertur. Quia si unus contrariorum motuum inest alicui corpori praeter naturam, alius motus erit ei secundum naturam, ut ex supra dictis patet. Si ergo motus deorsum sit quinto corpori praeter naturam, motus sursum erit ei secundum naturam, et e converso. Utrumque autem eorum est falsum, ut patet per praecedentem rationem. Sequitur ergo quod corpus quintum, quod circulariter fertur, non moveatur a medio vel ad medium, neque secundum naturam neque praeter naturam. Omne autem corpus habens gravitatem aut levitatem, movetur uno horum motuum secundum naturam, et altero praeter naturam. Ergo corpus quintum neque habet gravitatem neque levitatem.

[70866] In De caelo, lib. 1 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: quoniam autem in idem etc., excludit quandam obviationem. Dicebant enim quidam quod partes elementorum sunt corruptibiles, ita quod extra proprium locum existentes, moventur naturaliter motu recto: ipsa autem elementa secundum suam totalitatem sunt incorruptibilia, et nunquam extra proprium locum esse possunt: unde in locis suis moventur circulariter. Et sic corpus quod circulariter movetur in suo loco secundum suam totalitatem, non oportet quod careat gravitate et levitate. Ad hoc igitur excludendum, philosophus proponit quod in eundem locum feruntur naturaliter pars et totum, sicut tota terra et unus bolus eius. Et hoc patet ex quiete: quia unumquodque movetur naturaliter ad locum in quo quiescit naturaliter, in eodem autem loco quiescit naturaliter tota terra et pars eius. Unde manifestum est quod tota terra habet inclinationem naturalem quod moveatur ad medium, si esset extra suum

locum.

[70867] In De caelo, lib. 1 l. 5 n. 7 Sic ergo ex praemissis duo sequuntur. Quorum primum est quod totum corpus quintum nullam levitatem neque gravitatem habet: quia, ut patet ex ratione praedicta, moveretur naturaliter ad medium vel a medio. Secundo sequitur ex suppositione nunc inducta, quod si aliqua pars detraheretur a corpore caelesti, non moveretur neque sursum neque deorsum: quia cum sit eadem ratio de toto et partibus, non convenit neque toti quinto corpori neque alicui parti eius quod moveatur vel secundum naturam vel praeter naturam alio motu quam circulari.

Lectio 6

[70868] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 1 Postquam philosophus ostendit differentiam quinti corporis ad alia corpora quae sunt hic, ex parte levitatis et gravitatis, secundum quod corpora habent inclinationem ad motum localem; hic ostendit differentiam quinti corporis ad corpora quae sunt hic, secundum alios motus; ostendens scilicet quod illud corpus non subiicitur aliis motibus, quibus haec corpora subiiciuntur. Et primo ostendit hoc per rationem; secundo per signa, ibi: videtur autem et ratio et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod sicut dictum est de quinto corpore quod caret gravitate et levitate, similiter rationabile est aestimare de ipso quod sit ingenitum et incorruptibile et inaugmentabile et inalterabile, idest non subiectum generationi et corruptioni, neque augmento neque alterationi. Secundo ibi: propter fieri quidem etc., probat propositum: et primo ostendit corpus caeleste esse ingenerabile et incorruptibile; secundo quod est inaugmentabile, ibi: at vero et augmentabile etc.; tertio quod non est alterabile, ibi: si autem est et inaugmentabile et cetera.

[70869] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 2 Circa primum ponit talem rationem. Omne generabile fit ex contrario et subiecto quodam, sive materia: nam ex contrario fit aliquid sicut ex non permanente, ex subiecto autem sicut ex permanente, ut patet in I Physic. Et similiter etiam omne corruptibile corrumpitur existente aliquo subiecto. Est etiam omnis corruptio a contrario activo: omnis etiam corruptio terminatur in contrarium, sicut dictum est *in primis sermonibus*, idest in I Physic. Sed corpori quinto non est aliquid contrarium: ergo nec est generabile nec corruptibile. Mediam probat per hoc quod contrariorum contrarii sunt motus, sicut leve movetur sursum et grave deorsum: sed motui naturali quinti corporis, qui est motus circularis, nullus motus est contrarius, ut infra probabitur: ergo huic corpori nihil est contrarium. Et ita recte videtur natura fecisse, eximens hoc corpus a contrarietate, tanquam *futurum*, idest debens esse, ingenitum et incorruptibile.

[70870] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 3 Sed circa ea quae hic Aristoteles dicit, duplex consideratio occurrit: una quidem circa positionem eius, qua ponit corpus caeli esse ingenerabile et incorruptibile; alia autem est circa rationem ipsius. Sciendum est autem circa primum, quod quidam posuerunt corpus caeli esse generabile et corruptibile secundum suam naturam, sicut Ioannes grammaticus,

qui dictus est Philoponus. Et ad suam intentionem adstruendam, primo utitur auctoritate Platonis, qui posuit caelum esse genitum et totum mundum. Secundo inducit talem rationem. Omnis virtus corporis finiti est finita, ut probatur in VIII Physic.: sed virtus finita non potest se extendere ad durationem infinitam (unde per virtutem finitam non potest aliquid moveri tempore infinito, ut ibidem probatur): ergo corpus caeleste non habet virtutem ut sit infinitum tempore. Tertio obiicit sic. In omni corpore naturali est materia et privatio, ut patet ex I Physic.: sed ubicumque est materia cum privatione, est potentia ad corruptionem: ergo corpus caeleste est corruptibile. Si quis autem dicat quod non est eadem materia caelestium corporum et inferiorum, obiicit in contrarium: quia secundum hoc oporteret quod materia esset composita, ex eo scilicet quod est commune utrique materiae, et ex eo quod facit diversitatem inter materias.

[70871] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 4 Sed haec necessitatem non habent. Quod enim Plato posuit caelum genitum, non intellexit ex hoc quod est generationi subiectum, quod Aristoteles hic negare intendit: sed quod necesse est ipsum habere esse ab aliqua superiori causa, utpote multitudinem et distensionem in suis partibus habens; per quod significatur esse eius a primo uno causari, a quo oportet omnem multitudinem causari.

[70872] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 5 Quod autem obiicit virtutem corporis caelestis esse finitam, solvit Averroes dicendo quod in corpore caelesti est virtus sive potentia ad motum secundum locum, non est autem virtus sive potentia ad esse, neque finita neque infinita. Sed in hoc manifeste dixit contra Aristotelem, qui infra in hoc eodem libro ponit in sempiternis virtutem ad hoc quod sint semper. Fuit autem deceptus per hoc quod existimavit virtutem essendi pertinere solum ad potentiam passivam, quae est potentia materiae; cum magis pertineat ad potentiam formae, quia unumquodque est per suam formam. Unde tantum et tamdiu habet unaquaeque res de esse, quanta est virtus formae eius. Et sic non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in substantiis separatis est virtus essendi semper. Dicendum est ergo quod id quod requirit virtutem infinitam, oportet esse infinitum. Infinitum autem, secundum philosophum in I Physic., pertinet ad quantitatem; ita quod id quod quantitate caret, neque finitum neque infinitum est. Motus autem quantitatem habet, quae mensuratur tempore et magnitudine, ut patet in VI Physic.: et ideo virtus quae potest in motum sempiternum, potest in effectum infinitum: et propter hoc talem virtutem oportet esse infinitam. Ipsum autem esse alicuius rei secundum se consideratum non est quantum: non enim habet partes, sed totum est simul. Accidit autem ei quod sit quantum, uno quidem modo secundum durationem, inquantum est subiectum motui et per consequens tempori, sicut esse rerum variabilium: unde virtus cuiuslibet rei corporalis cuius esse subiectum est variationi, non potest nisi in durationem finitam. Alio autem modo esse alicuius rei potest per accidens dici quantum, ex parte subiecti, quod habet determinatam quantitatem. Dicendum est ergo quod esse caeli non est subiectum variationi nec tempori: unde non est quantum quantitate durationis, et per consequens neque finitum neque infinitum. Est autem quantum secundum quantitatem corporis extensi; et secundum hoc est finitum. Sic igitur dicendum est quod virtus essendi corporis caelestis est finita: nec tamen sequitur quod sit ad essendum tempore finito; quia finitum et infinitum temporis accidit ipsi esse rei, quod non est subiectum varietati temporis. Non tamen posset huiusmodi virtus causare esse

in infinita magnitudine, vel etiam in maiori quam sit magnitudo caelestis corporis.

[70873] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 6 Similiter tertium quod obiicit, Averroes solvit per interemptionem. Negat enim corpus caeleste habere materiam: sed dicit corpus caeleste esse subiectum actu ens, ad quod comparatur anima eius sicut forma ad materiam. Et si quidem intelligat quod corpus caeleste non habeat materiam secundum quod dicitur materia in ordine ad motum vel mutationem, verum dicit: sic enim etiam Aristoteles in VIII et XII Metaphys. ponit corpus caeleste habere materiam non ad esse sed ad ubi; quia scilicet non est subiecta transmutationi quae est secundum esse, sed ei quae est secundum ubi. Si vero intelligat quod corpus caeleste nullo modo habet materiam, vel quodcumque subiectum, manifeste dicit falsum. Patet enim quod corpus illud est actu ens: alioquin non ageret in haec inferiora. Omne autem quod est actu ens, vel est actus, vel est habens actum. Non potest autem dici quod corpus caeleste sit actus: quia sic esset forma subsistens, et esset aliquid intellectum in actu, non autem sensu apprehensum. Oportet ergo in corpore caelesti ponere aliquod subiectum suae actualitati. Non tamen oportet quod istud subiectum vel materia habeat privationem: quia privatio nihil aliud est quam absentia formae quae est nata inesse, huic autem materiae vel subiecto non est nata inesse alia forma, sed forma sua replet totam potentialitatem materiae, cum sit quaedam totalis et universalis perfectio. Quod patet ex hoc, quod virtus activa eius est universalis, non particularis sicut virtus inferiorum corporum; quorum formae, tanquam particulares existentes, non possunt replere totam potentialitatem materiae; unde simul cum una forma remanet in materia privatio formae alterius, quae est apta nata inesse. Sicut etiam videmus quod corpora inferiora sunt susceptiva diversarum figurarum: sed corpus caeli non est figurabile alia figura. Sic igitur in corpore caelesti non est privatio alicuius formae, sed solum privatio alicuius ubi. Unde non est mutabile secundum formam per generationem et corruptionem; sed solum secundum ubi. Ex quo patet quod materia caelestis corporis est alia et alterius rationis a materia inferiorum corporum, non quidem per aliquam compositionem, sicut Philoponus existimavit; sed per habitudinem ad diversas formas, quarum una est totalis et alia partialis: sic enim potentiae diversificantur secundum diversitatem actuum ad quos sunt.

[70874] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 7 Manifestum est igitur ex his quod corpus caeli secundum suam naturam non est subiectum generationi et corruptioni, utpote primum in genere mobilium, et propinquissimum rebus immobilibus. Et inde est quod minimum habet de motu. Movetur enim solum motu locali, qui nihil variat intrinsecum rei. Et inter motus locales habet motum circularem, qui etiam minimum variationis habet: quia in motu sphaerico totum non mutat suum ubi subiecto, sed solum ratione, ut probatur in VI Physic.; sed partes mutant ubi diversum etiam subiecto. Non tamen dicimus secundum fidem Catholicam, quod caelum semper fuerit, licet dicamus quod semper sit duraturum. Nec hoc est contra demonstrationem Aristotelis hic positam: non enim dicimus quod incoeperit esse per generationem, sed per effluxum a primo principio, a quo perficitur totum esse omnium rerum, sicut etiam philosophi posuerunt. A quibus tamen in hoc differimus, quod illi ponunt Deum produxisse caelum coaeternum sibi; nos autem ponimus caelum esse productum a Deo secundum totam sui substantiam ab aliquo determinato principio temporis.

[70875] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 8 Contra quod tamen obiicit Simplicius, Aristotelis Commentator, super hunc locum, tripliciter. Primo quidem quia Deus produxit caelum secundum suum esse, non per aliquid aliud additum: unde, cum esse suum sit aeternum et invariabile, semper caelum ab ipso processit. Item, si bonitas Dei est causa rerum, fuisset bonitas Dei otiosa et vacans antequam mundus esset, si ex aliquo determinato principio temporis incoepit. Item, omne quod incipit esse in aliqua determinata parte temporis cum prius non fuerit, hoc contingit ei ex ordine alicuius superioris motus, ex quo contingit quod hoc nunc incoepit et non prius; sicut homo incoepit esse nunc et non prius, secundum ordinem revolutionis caelestis corporis. Non est autem dare aliquam superiorem revolutionem aut motum ultra corpus caeleste. Non ergo potest dici quod corpus caeli ita nunc incoeperit quod prius non fuerit.

[70876] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 9 Sed haec necessitatem non habent. Quod enim primo dicitur, quod Deus agit per suum esse et non per aliquid superadditum, verum est: sed esse suum non est distinctum a suo intelligere, sicut in nobis, nec etiam a suo velle: unde producit secundum intelligere et velle suum. In his autem quae producuntur ab aliquo agente inquantum est intelligens et volens, oportet esse illud quod producitur, hoc modo sicut est intellectum a producente; non autem eo modo quo est ipse producens secundum suum esse. Unde, sicut non oportet quod id quod est productum a Deo producente secundum suum esse, sit in aliis conditionibus tale quale est esse divinum, sed quale est determinatum per eius intelligere; ita non est necessarium quod id quod est productum a Deo, sit tam diuturnum quantum Deus, sed quantum determinatum est per intellectum ipsius. Et hoc etiam potest dici circa quantitatem dimensivam caeli. Quod enim caelum habeat tantam quantitatem et non maiorem, provenit ex determinatione intellectus divini determinantis sibi talem quantitatem, et coaptantis ei naturam proportionatam tali quantitati: sicut etiam exemit ipsum a contrariis, ut esset ingenitum et incorruptibile, ut dicitur in littera. Quod enim dicit *recte fecisse naturam*, importat actionem intellectus agentis propter aliquem finem: non enim alia natura superior exemit eum a contrariis nisi divina. Similiter, quod dicit bonitatem divinam fuisse vacantem et otiosam ante productionem mundi, non habet rationem. Otiosum enim dicitur quod non consequitur finem ad quem est: bonitas autem Dei non est propter creaturas. Unde creaturae essent otiosae si non consequerentur divinam bonitatem: divina autem bonitas non esset otiosa, etiam si nullam unquam creaturam produxisset. Similiter etiam quod tertio obiicit, locum habet in agente particulari, quod praesupponit tempus et in parte temporis aliquid facit: et ita oportet quod id quod fit, proportionetur ab agente et ad aliam partem temporis et ad totum tempus, vel etiam ad causam totius temporis. Sed nunc agimus de agente universali, quod producit ipsum totum tempus simul cum his quae sunt in tempore. Et ideo non habet hic locum ut quaeratur quare nunc et non prius: quasi praesupponatur alia pars temporis praecedens, vel aliqua alia causa universalior causans totum tempus. Sed habet hic locum quaestio, quare agens universale, scilicet Deus, voluit tempus non esse semper et ea quae sunt in tempore. Et hoc dependet ex determinatione intellectus ipsius: sicut et in domo artifex quantitatem alicuius partis domus accipit secundum proportionem ad aliam partem vel ad totam domum; sed quantitatem totius domus determinat secundum suum intellectum et voluntatem.

[70877] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 10 Restat autem alia consideratio circa demonstrationem Aristotelis, contra quam obiicit Ioannes grammaticus: quia si nihil generatur et corrumpitur nisi quod habet contrarium, cum substantiae non sit aliquid contrarium, quod maxime manifestum est in animalibus et plantis (similiter etiam nec figuris et relationibus est aliquid contrarium), nihil horum generabitur aut corrumpetur. Respondet autem ad hoc Simplicius quod hoc est intelligendum de contrario communiter dicto, prout includit etiam contrarietatem privationis et speciei: sic enim Aristoteles loquitur de contrario in I Physic., quo nos remittit. Et hoc modo contrarium invenitur in omnibus praedictis, sicut informe est contrarium formato, et infiguratum figurato: privatio autem non habet locum in corporibus caelestibus, ut dictum est. Haec autem responsio, etsi sit vera, non tamen habet locum in proposito. Aristoteles enim dicit contrarietatem motuum localium respondere contrarietati corporum; cum tamen certum sit quod privationi non respondet aliquis motus localis. Unde dicendum est quod, sicut ipse etiam post dicet, substantiae nihil est contrarium secundum compositum, vel secundum materiam, vel secundum formam substantialem: est tamen aliquid sibi contrarium secundum propriam dispositionem ad talem formam, sicut ignis dicitur esse contrarius aquae contrarietate calidi et frigidi. Et talis contrarietas requiritur in omnibus quae generantur et corrumpuntur. Huiusmodi autem contrarietatem consequitur contrarietas motuum secundum grave et leve: per quorum subtractionem intelligitur corpus caeleste esse exemptum ab omnibus aliis contrariis quae comitantur grave et leve.

[70878] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 11 Item videtur, secundum hoc quod contrarietati corporum dicit respondere contrarietatem motuum, quod ignis magis sit contrarius terrae quam aquae, cum qua convenit in una qualitate, scilicet in siccitate. Et dicendum est quod philosophus in hoc libro agit de corporibus simplicibus secundum situm: sic enim constituunt universum ut partes. Et secundum hoc maior est contrarietas ignis ad terram quam ad aquam: licet ad aquam sit maior contrarietas ignis secundum qualitates activas et passivas, quod pertinet ad considerationem libri de generatione.

[70879] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 12 Videtur etiam non ex necessitate sequi quod corpori caelesti nihil sit contrarium, ex eo quod motui circulari, quo movetur, nihil sit contrarium: quia etiam ignis in propria sphaera, et suprema pars aeris circulariter moventur, ut in I Meteor. dicitur; aeri tamen et igni est aliquid contrarium. Sed dicendum est quod ignis et aer non moventur circulariter quasi proprio motu, sed deferuntur per motum caeli: corpora autem caelestia moventur circulariter proprio motu: unde non est similis ratio.

[70880] In De caelo, lib. 1 l. 6 n. 13 Item videtur quod contrarietas motuum non attestetur contrarietati mobilium. Eadem enim substantia numero, quae sibi non contrariatur, est susceptiva contrariorum, ut dicitur in praedicamentis; et ita movetur motibus contrariis, qui sunt ad contraria, puta dealbatione et denigratione et similibus motibus. Praeterea aer movetur sursum in loco aquae existens, deorsum autem existens in loco ignis: idem ergo contrariis motibus movetur, et sic contrarietas motuum non consequitur contrarietatem mobilium. Adhuc etiam videmus quod eadem anima movetur motu virtutis et vitii, qui sunt contrarii motus. Est autem circa hoc

considerandum quod philosophus utitur hac propositione: quod si motus non sint contrarii, quod etiam mobilia non sunt contraria. Non autem ponit e converso quod si mobilia non sunt contraria, quod motus non sint contrarii (quia posset aliquis dicere quod omnium corporum contrarietatem habentium sint contrarii motus, non autem omnes contrarii motus sunt contrariorum): contra quod praedictae obiectiones procedunt. Tamen, secundum rei veritatem, contrarietas motuum naturalium consequitur proprietatem principiorum activorum sive formalium, ad quae consequitur motus; non autem contrarietatem principiorum passivorum sive materialium, quia eadem materia susceptiva est contrariorum. Et ideo alterationes quae fiunt ex principiis extrinsecis, nihil prohibet esse circa idem subiectum, quamvis sint contrariae. Si qua vero est alteratio ex intrinseco principio proveniens, sicut sanatio quando fit per naturam, oportet quod contrarietas talium alterationum consequatur contrarietatem mobilium. Et eadem ratio est de motibus localibus, de quibus nunc intendit: huiusmodi enim motus consequuntur principia formalia intrinseca. Ad id vero quod obiicitur de aere, dicendum quod contradictio quae includitur in omnibus oppositis, habet in sui ratione quod sit secundum idem et respectu eiusdem. Motus autem aeris naturalis non est sursum et deorsum respectu eiusdem; sed sursum quidem respectu aquae et terrae, deorsum vero respectu ignis. Unde huiusmodi motus non sunt contrarii: non enim sunt ad contraria loca, sed ad eundem locum, qui scilicet supereminet aquae et subsidet igni. Quod autem dicitur de motu animae secundum virtutem et vitium, non est ad propositum: quia huiusmodi motus non sunt naturales, sed voluntarii.

Lectio 7

[70881] In De caelo, lib. 1 l. 7 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod corpus quintum non est subiectum generationi et corruptioni, hic ostendit quod non est subiectum augmento et deminutioni. Et utitur tali ratione. Omne corpus augmentabile est quantum ad aliquid subiectum generationi et corruptioni. Ad cuius manifestationem proponit quod omne corpus augmentabile augetur per appositionem alicuius connaturalis advenientis; quod quidem, cum prius esset dissimile, factum est simile per resolutionem in propriam materiam, quae, deposita forma priori, formam corporis augmentandi assumpsit; sicut panis, resolutus in materiam, accipit formam carnis, et ita per additionem ad carnem praeexistentem facit augmentum. Unde ubicumque est augmentum, ibi oportet quod sit generatio et corruptio in aliquid. Corpori autem caelesti non est dare aliquid ex quo sit generatum, ut ostensum est. Ergo non potest esse augmentabile vel deminuibile.

[70882] In De caelo, lib. 1 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit: si autem est etc., ostendit quod non sit subiectum alterationi. Posset autem videri alicui quod brevis via removendi alterationem a corpore caelesti, esset per remotionem contrarietatis: sicut enim generatio est ex contrariis, ita et alteratio. Sed advertendum quod Aristoteles removit contrarietatem a quinto corpore removendo ab eo contrarietatem motus: alteratio autem videtur fieri non solum secundum contrarietatem cui respondent contrarii motus locales, quae est gravis et levis et eorum quae assequuntur; sed etiam

secundum alia contraria quae ad hoc non pertinent, puta secundum album et nigrum: et ideo utitur alia via, quae sumitur ex parte augmenti. Et dicit quod eiusdem rationis est aestimare quod corpus caeleste non sit alterabile, et quod non sit augmentabile seu corruptibile. Quia alteratio est motus secundum qualitatem, ut dictum est in V Physic. Alteratio autem, ut in VII Physic. ostensum est, proprie fit secundum tertiam speciem qualitatis, quae est passio et passibilis qualitas: quamvis enim habitus et dispositio pertineant ad genus qualitatis, non tamen causantur sine transmutatione quae fit secundum passiones; sicut sanitas et languor proveniunt ex transmutatione frigidi et calidi, humidi et sicci. Omnia autem corpora naturalia quae transmutantur secundum passionem vel passibilem qualitatem, per consequens videntur habere augmentum et decrementum; sicut patet de corporibus animalium et de partibus eorum, et etiam de plantis, in quibus proprie est augmentum. Ita etiam est de elementis: quae quidem secundum transmutationem calidi et frigidi rarefiunt et condensantur, et per consequens transmutantur in maiorem vel minorem quantitatem, quod est quodammodo augeri et deminui. Sic igitur patet quod, si corpus quod circulariter movetur, non subiacet augmento vel decremento, quod etiam non subiaceat alterationi. Ultimo autem epilogando concludit manifestum esse ex dictis, si quis velit assentire prioribus demonstrationibus, non proterve contradicendo, quod corpus primum, quod scilicet movetur motu primo et perfecto, idest circulari, est sempiternum, quasi non subiacens generationi et corruptioni; neque etiam habet augmentum neque decrementum; et non subiacet senectuti, neque alterationi, neque passioni.

[70883] In De caelo, lib. 1 l. 7 n. 3 Potest autem obiici contra hanc Aristotelis rationem dupliciter. Primo quidem contra conclusionem. Videtur enim esse falsum quod corpus caeleste non alteretur: manifeste enim apparet lunam a sole illuminari, et per umbram terrae obscurari. Dicendum est autem quod duplex est alteratio. Una quidem passiva, secundum quam ita aliquid adiicitur, quod etiam aliquid aliud abiicitur; sicut cum aliquid alteratur de calido in frigidum, amittit calorem et recipit frigiditatem: et talem alterationem, quae fit secundum passiones, intendit hic philosophus excludere a corpore caelesti. Est autem alia alteratio perfectiva, quae fit secundum quod aliquid ab alio perficitur absque alterius abiectione, qualem alterationem ponit philosophus in II de anima etiam in potentia sensitiva: et talem alterationem nihil prohibet esse in corporibus caelestibus, quorum quaedam recipiunt virtutes ab aliis secundum coniunctiones et varios aspectus, absque hoc quod aliquod eorum propriam virtutem amittat.

[70884] In De caelo, lib. 1 l. 7 n. 4 Secundo obiicitur contra processum rationis hic inductae: non enim videtur esse verum quod quaecumque alterantur, augmentum et decrementum suscipiant. Augmentum enim et decrementum fit per additionem alicuius quod est conversum in substantiam eius quod augetur, ut dicitur in libro de Generat. et in II de anima; et etiam hoc supra dictum est. Hic autem motus augmenti non est nisi in animalibus et plantis: nam ea quae rarefiunt et condensantur, non augentur ex aliquo addito, ut probatur in IV Physic. Inconvenienter igitur videtur hic Aristoteles attribuere motum augmenti non solum animalibus et plantis et partibus eorum, sed etiam elementis. Dicendum est autem quod Aristoteles hic loquitur de augmento pro quolibet motu quo aliquid proficit in maiorem quantitatem. Nondum enim perfecte explicaverat naturam motus augmenti: est autem suae consuetudinis ut ante manifestationem veritatis, utatur

opinionibus communibus. Nec impedit virtutem probationis eius, quod supra exclusit augmentum a corpore caelesti per exclusionem additionis corporis in ipsum quod augetur transmutati: quia sicut quod augetur per additionem, non est omnino liberum a generatione et corruptione, ita etiam quod augetur per rarefactionem. Est autem considerandum quod signanter in hac ratione mentionem facit de corporibus *physicis*: quia in corporibus mathematicis potest esse augmentum sine alteratione, puta cum quadratum crevit apposito gnomone, sed non est alteratum, ut dicitur in praedicamentis; et e converso potest aliquid alterari sine hoc quod augeatur, sicut cum fit triangulus aequalis quadrato.

[70885] In De caelo, lib. 1 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: videtur autem etc., manifestat propositum per signa. Et dicit quod ratio et ea quae apparent probabiliter videntur in materia ista sibi invicem testificari. Et ponit tria signa. Quorum primum est ex communi hominum opinione, qui ponunt multos deos, vel unum Deum, cui alias substantias separatas deservire dicunt; et omnes sic opinantes attribuunt supremum locum, scilicet caelestem, Deo, sive sint barbari sive Graeci, quicumque scilicet putant esse res divinas. Sic autem attribuunt caelum divinis substantiis, quasi adaptantes immortalem locum immortalibus et divinis rebus; ut sic habitatio Dei in caelo intelligatur esse secundum similitudinis adaptationem, quia scilicet hoc corpus inter cetera corpora magis accedit ad similitudinem spiritualium substantiarum et divinarum. Est enim impossibile quod aliter Deo habitatio caeli attribuatur, quasi indigeat loco corporali a quo comprehendatur. Si igitur ponendae sint res divinae, immo quia pro certo ponendae sunt, consequens est quod bene sint dicta ea quae dicta sunt de prima substantia corporali, scilicet de corpore caelesti, quod scilicet est ingenitum et impassibile. Quamvis autem existimant homines templa esse locum Dei, hoc tamen non existimant ex parte ipsius Dei, sed ex parte colentium Deum, quos oportet in aliquo loco Deum colere. Unde templa corruptibilia sunt proportionalia hominibus corruptibilibus, caelum autem incorruptioni divinae.

[70886] In De caelo, lib. 1 l. 7 n. 6 Secundum signum ponit ibi: accidit autem hoc et per sensum etc.: quod quidem accipitur ab experientia longi temporis. Et dicit quod id quod probatum est per rationem et per communem opinionem, *accidit*, idest consequitur, sufficienter; non quidem simpliciter, sed sicut potest dici per comparationem *ad humanam fidem*, idest quantum homines possunt testificari de his quae parvo tempore et a remotis viderunt. Secundum enim memoriam quam sibi invicem tradiderunt astrologi, dispositiones et motus caelestium corporum observantes, in toto praeterito tempore non videtur aliquid transmutatum esse neque secundum totum caelum, neque secundum aliquam propriam partem eius. Quod quidem non esset si caelum generabile et corruptibile esset: quaecumque enim generantur et corrumpuntur, paulatim et successive ad perfectum statum perveniunt, et ex eo paulatim recedunt: quod quidem non posset tanto tempore latere in caelo, si naturaliter generationi et corruptioni subiaceret. Nec tamen hoc est necessarium, sed probabile. Quanto enim aliquid est diuturnius, tanto maius tempus requiritur ad hoc quod eius mutatio deprehendatur; sicut transmutatio hominis non deprehenditur in duobus vel tribus annis, in quibus deprehenditur transmutatio canis, vel alicuius alterius animalis breviorem vitam habentis. Posset igitur aliquis dicere quod, etsi caelum sit naturaliter corruptibile, est tamen tam

diuturnum, quod totum tempus cuius memoria potest haberi, non sufficit ad deprehendendam eius transmutationem.

[70887] In De caelo, lib. 1 l. 7 n. 7 Tertium signum ponit ibi: videtur autem et cetera. Quod quidem sumitur a nomine imposito ab antiquis, quod durat usque ad praesens tempus; per quod datur intelligi quod ipsi etiam hoc modo opinabantur caelum esse incorruptibile, sicut nos opinamur. Et ne aliquis contra hoc obiiceret quod aliqui ante suum tempus, caelum generabile et corruptibile posuerunt, subiungit quod opiniones verae renovatae sunt secundum diversa tempora non semel aut bis, sed infinities, supposita infinitate temporis. Destruuntur enim studia veritatis per diversas mutationes in his inferioribus accidentes: sed quia mentes hominum naturaliter inclinantur ad veritatem, cessantibus impedimentis, renovantur studia, et homines tandem perveniunt ad opiniones veras quae prius fuerant: opiniones autem falsas non necesse est renovari. Et ideo antiqui, opinantes quod primum corpus, scilicet caeli, esset alterius naturae praeter quatuor elementa, nominaverunt supremum locum mundi aethera, ponentes scilicet ei nomen ab eo quod semper currit sempiterno tempore: thein enim in Graeco idem est quod currere. Sed Anaxagoras male interpretatus est hoc nomen, attribuens ipsum igni, quasi caeleste corpus sit igneum: aethein enim in Graeco idem est quod ardere, quod est proprium ignis. Sed quod caeleste corpus non sit igneum, patet ex supra dictis.

Lectio 8

[70888] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 1 Postquam philosophus ostendit necesse esse aliquod corpus praeter quatuor elementa, hic ostendit quod praeter ista corpora non requirit integritas universi aliquod aliud corpus. Et primo ostendit propositum; secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi: quod autem non est circulationi et cetera. Dicit ergo primo quod ex dictis, quibus probatum est esse quintum corpus praeter corpora gravia et levia, potest etiam manifestari quod impossibile est esse maiorem numerum simplicium corporum. Quia, sicut supra dictum est, necesse est quod cuiuslibet simplicis corporis sit aliquis motus simplex. Sed non est alius motus simplex praeter praedictos, quorum unus est circularis et alius est rectus, qui in duas partes dividitur: nam motuum rectorum unus quidem est a medio, qui dicitur motus sursum; alius autem est ad medium, qui dicitur motus deorsum. Horum autem motuum ille qui est ad medium, est corporis gravis, scilicet terrae et aquae; ille autem qui est a medio, est corporis levis, scilicet ignis et aeris; ille autem qui est circularis, est primi et supremi corporis. Unde relinquitur quod praeter praedicta corpora simplicia non sit aliquod aliud corpus simplex: et ita integritas universi ex istis quinque corporibus consistit.

[70889] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit: quod autem non est circulationi etc., probat quoddam quod supposuerat, scilicet quod motui circulari non sit aliquis motus contrarius. Et hoc quidem supposuerat in demonstratione qua probavit corpus caeli non esse subiectum generationi et corruptioni: sed ideo non statim ibi probavit, sed distulit probationem usque huc, quia hoc etiam valet ad ostendendum quod non sit maior numerus simplicium corporum. Si enim motui circulari

esset aliquis motus contrarius, posset dici quod sicut est duplex corpus quod movetur motu recto, propter contrarietatem huius motus, ita etiam est duplex corpus quod movetur motu circulari. Hoc autem non continget, si constet quod corpori circulari non sit aliquis motus contrarius. Circa hoc ergo primo proponit quod intendit. Et dicit quod per multas rationes potest aliquis accipere fidem quod motui circulari non sit aliquis motus localis contrarius.

[70890] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 3 Secundo ibi: primum quidem etc., ostendit propositum. Circa quod considerandum est quod, si in motu circulari sit contrarietas, oportet hoc esse altero trium modorum: quorum unus est ut motui circulari rectus sit contrarius, alius modus est ut sit aliqua contrarietas in ipsis partibus motus circularis, tertius est ut uni motui circulari alius motus circularis contrarietur. Primo ergo ostendit quod motui circulari non contrariatur motus rectus; secundo ostendit quod non sit contrarietas in partibus motus circularis, ibi: deinde si quis existimat etc.; tertio quod non sit contrarietas in toto motu circulari, unius scilicet motus circularis ad alium, ibi: at vero neque quae ab a et cetera.

[70891] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 4 Dicit ergo primo quod maxime circulari videtur opponi rectum. Linea enim recta nullam fractionem habet; figura autem angularis habet quandam fractionem, non per totum, sed in angulis; sed figura circularis videtur per totum habere fractionem, ac si totum esset angulus. Et secundum hoc rectum et circulare videntur esse contraria quasi maxime distantia. Et quia posset aliquis dicere quod circulari non opponitur rectum, sed concavo opponitur convexum sive *gibbosum*, ad hanc obviationem excludendam, subiungit quod concavum et *gibbosum*, idest convexum, non solum videntur habere oppositionem ad invicem, sed etiam ad rectum. Ad se invicem autem videntur habere oppositionem *sicut combinata et iuxta se posita*, idest secundum relationem: nam concavum dicitur respectu eorum quae intra sunt, gibbosum autem respectu eorum quae sunt extra. Et sic omni modo rectum contrariatur circulari, sive accipiatur sub ratione concavi, sive sub ratione convexi. Et quia contrarietas motuum videtur esse secundum contrarietatem eorum in quibus est motus, videtur esse consequens quod si aliquis motus sit contrarius motui circulari, maxime sit ei contrarius motus rectus, qui scilicet est super lineam rectam. Sed motus recti contrariantur ad invicem, propter loca contraria (motus enim qui est sursum, contrariatur ei qui deorsum est, quia sursum et deorsum important differentiam et contrarietatem loci): et sic uni motui recto contrariabitur alius motus rectus, et circularis. Hoc autem est impossibile: quia uni unum est contrarium. Ergo impossibile est quod motui circulari sit aliquis motus contrarius.

[70892] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 5 Potest autem aliquis obiicere contra hoc quod dicitur, quod circulari maxime contrariatur rectum. Dictum est enim in praedicamentis quod figurae nihil est contrarium: rectum autem et circulare sunt differentiae figurarum. Potest autem dici quod philosophus hic ex hypothesi loquitur, et non simpliciter. Si enim aliquid esset contrarium circulari, maxime contrariaretur sibi rectum, ratione supra dicta. Potest etiam dici quod in quolibet genere invenitur contrarietas differentiarum, ut patet X Metaphys., licet non sit in omni genere contrarietas specierum: etsi enim rationale et irrationale sint contrariae differentiae, non tamen homo et asinus sunt contrariae species. Sic igitur ponitur contrarietas inter rectum et circulare,

non sicut inter species, sed sicut inter differentias eiusdem generis. Huiusmodi autem contrarietas, quae posset attendi in motibus secundum differentiam recti et circularis, non est contrarietas corruptiva, qualem intendit hic philosophus excludere a corpore caelesti, sicut est contrarietas calidi et frigidi: contrarietatem autem secundum differentias aliquorum generum nihil prohibet in corpore caelesti esse, puta sicut par vel impar, vel secundum aliquid huiusmodi. Obiicit autem Ioannes grammaticus contra id quod philosophus videtur ponere concavum et gibbosum opponi secundum relationem: quia relativa videntur simul esse, concavum autem et gibbosum non sunt simul ex necessitate: potest enim esse aliquod corpus sphaericum exterius convexum absque hoc quod sit interius concavum. Sed in hoc deceptus fuit: quia philosophus hic loquitur de concavo et convexo secundum quod inveniuntur in linea circulari, non autem secundum quod inveniuntur in corpore sphaerico, in quo unum potest esse sine altero, non autem in linea.

[70893] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit: deinde si quis existimat etc., ostendit non esse contrarietatem in partibus motus circularis. Et primo excludit contrarietatem a partibus huius motus; secundo ostendit quod contrarietas partium non sufficeret ad contrarietatem totius, ibi: si autem et istae contrariae et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod non est contrarietas in partibus motus circularis quae accipiuntur secundum diversas portiones circuli, quae designantur inter duo puncta; secundo ostendit quod non est contrarietas in partibus motus circularis quae accipiuntur secundum eundem semicirculum, ibi: similiter autem et quae in semicirculo etc.; tertio ostendit quod non est contrarietas in partibus motus circularis quae accipiuntur secundum duos semicirculos, ibi: similiter autem et utique et cetera. Dicit ergo primo quod posset aliquis existimare quod eadem sit ratio contrarietatis in motu qui est per lineam circularem, et in motu qui est per lineam rectam. Si enim designetur una linea recta inter duo puncta quae sunt a et b, manifestum est quod motus localis qui fiet super lineam rectam ab a in b, contrarius erit motui locali qui fiet e converso a b in a. Sed non est similis ratio si describatur una linea circularis super duo puncta quae sunt a et b: quia inter duo puncta non potest esse nisi una linea recta, sed inter duo puncta possunt describi infinitae lineae curvae, quae sunt diversae portiones circulorum. Sequeretur igitur, si motui qui est ab a in b per lineam circularem, esset contrarius motus qui est a b in a secundum lineam circularem, quod infiniti motus essent contrarii uni. Est autem attendendum quod, loco huius quod debuit dicere, quod linea recta est *una* inter duo puncta, dixit quod lineae rectae sunt *finitae*: quia si accipiamus in diversis locis duo puncta, erunt inter ea lineae rectae finitae; sed inter quaelibet duo puncta poterunt describi lineae curvae infinitae.

[70894] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 7 Obiicit autem contra hanc rationem Ioannes grammaticus, quia non videtur sequi quod uni motui sint infiniti motus contrarii, sed infiniti infinitis: quia secundum unamquamque portionem circuli qui describitur super duo puncta, erunt duo motus sibi invicem contrarii. Item videtur quod sit idem inconveniens quod sequitur ex contrarietate motuum rectorum. Manifestum est enim quod sicut inter duo puncta possunt describi infinitae lineae curvae, ita a centro mundi ad circumferentiam possunt describi infinitae lineae rectae. Sed dicendum est ad primum quod, si contrarietas sit motuum qui fiunt per lineas curvas secundum contrarietatem terminorum, sicut accidit in motibus rectis, sequitur ex hac suppositione quod

quilibet motus qui fit a b in a per quamcumque linearum curvarum, sit contrarius motui qui est ab a in b: et sic sequetur quod non solum uni motui sint infiniti motus contrarii, sed quod cuilibet infinitorum motuum ex una parte incipientium, contrarientur infiniti motus qui incipiunt ex parte contraria. Ad secundum dicendum quod omnes infinitae lineae rectae quae sunt a centro ad circumferentiam, sunt aequales, et ideo designant eandem distantiam inter contrarios terminos; et ideo in omnibus est eadem ratio contrarietatis, quae importat maximam distantiam. Sed omnes lineae curvae infinitae quae describuntur super eadem puncta, sunt inaequales: unde non est in eis eadem ratio contrarietatis, quia non est una et eadem distantia accepta secundum quantitatem lineae curvae.

[70895] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: similiter autem et quae in semicirculo etc., ostendit quod non sit contrarietas in motu circulari secundum unum et eundem semicirculum. Posset enim aliquis dicere quod motui qui est super unam lineam curvam ab a in b, non contrariatur quilibet motus qui est a b in a per quamcumque lineam curvam, sed per unam et eandem, puta per unum semicirculum. Sit autem semicirculus gd, et sit ita quod motus qui est per semicirculum a g ad d, contrarietur motui qui est super eundem semicirculum a d ad g. Sed contra hoc procedit Aristoteles ex hoc quod eadem distantia reputatur quae est inter g et d per semicirculum, illi distantiae quae accipitur per diametrum: non quod semicirculus sit aequalis diametro, sed quia omnem distantiam mensuramus per lineam rectam. Cuius ratio est, quia omnis mensura debet esse certa et determinata et minima: inter duo autem puncta mensura lineae rectae est certa et determinata, quia non potest esse nisi una; et est minima omnium linearum quae sunt inter duo puncta. Lineae vero curvae inter duo puncta describi possunt infinitae, quae omnes sunt maiores linea recta inter eadem puncta descripta. Unde distantia quae est inter duo puncta, mensuratur per lineam rectam, et non per lineam curvam semicirculi, seu cuiuslibet alterius portionis circuli, aut maioris aut minoris circuli. Cum igitur de ratione contrarietatis sit quod habeat maximam distantiam, ut dicitur in X Metaphys., cum distantia quae est inter duo puncta non mensuretur secundum lineam curvam sed secundum rectam, consequens est quod contrarietas terminorum non faciat contrarietatem in motibus qui sunt super semicirculum, sed solum in motibus qui sunt super diametrum.

[70896] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 9 Obiicit autem contra hoc Ioannes grammaticus, quia non solum geometrae et astrologi accipiunt quantitatem lineae curvae per lineam rectam, sed etiam e converso: probant enim quantitatem chordae per arcum, et quantitatem arcus per chordam. Sed in hoc deficit ab intellectu Aristotelis. Non enim hoc intendit Aristoteles, quod linea curva mensuretur per rectam; sed quod distantia quae est inter quaelibet duo puncta, mensuretur per lineam rectam, ratione iam dicta. Obiicit etiam quod maxima distantia est in caelo, quae est inter duo puncta opposita, puta inter principium arietis et principium librae: et tunc, si contrarietas est maxima distantia, potest secundum hanc distantiam attendi contrarietas in motu circulari. Sed dicendum est quod ista distantia maxima attenditur secundum quantitatem diametri, et non secundum quantitatem semicirculi: alioquin plus distaret principium arietis a principio sagittarii, quod respicit trino aspectu, quam a principio librae, quod respicit aspectu rectae oppositionis.

[70897] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: similiter autem et utique etc., ostendit non esse contrarietatem in motu circulari secundum duos semicirculos. Et dicit quod similis est ratio, si quis describens circulum totum, ponat motum qui est in uno semicirculo, contrarium ei qui est in alio semicirculo. Sit enim circulus cuius diameter sit ez, dividens ipsum in duos semicirculos, in uno quorum describatur I, in alio t. Posset ergo aliquis dicere quod motus qui est ab e ad z per semicirculum I, contrariatur motui qui est a z ad e per semicirculum t. Sed hoc improbatur eadem ratione qua et primum: quia scilicet distantia quae est inter e et z, non mensuratur semicirculo, sed diametro. Et adhuc alia ratio est: quia unus motus continuus est, qui incipiens ab e, venit in z per I semicirculum, et iterum per t semicirculum redit a z in e; duo autem motus contrarii non possunt sibi invicem continuari, ut patet in VIII Physic.

[70898] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit: si autem et istae etc., ostendit quod etiam si istae partes motuum circularium essent contrariae, non tamen propter hoc sequeretur quod contrarietas esset in motibus circularibus secundum totum: non enim sequitur ad contrarietatem partium contrarietas totius. Et sic patet quod id quod iam ostendit philosophus de contrarietate partium motus circularis, ex abundanti prosecutus est, ut totaliter a motu circulari contrarietatem excluderet.

[70899] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit: at vero etc., ostendit quod toti motui circulari non est alius totus motus circularis contrarius: et hoc duabus rationibus. Quarum prima sumitur ex consideratione ipsius motus circularis in communi. Sit ergo unus circulus, super quem in tribus punctis describantur a et b et g. Super hunc autem circulum intelligantur duo motus circulares, quorum unus incipiat ab a, et per b vadat in g, et sic revertatur ad a; alius autem motus e converso, incipiens ab a, primo vadat ad g, et sic transiens per b revertatur ad a. Dicit ergo hos duos motus non esse contrarios. Uterque enim horum motuum ab eodem incipit, scilicet ab a, et in idem terminatur, scilicet in ipsum a; et sic patet quod isti duo motus non incipiunt a contrario, neque terminantur ad contrarium; contrarius autem motus localis est qui est a contrario in contrarium. Patet ergo praedictos motus circulares non esse contrarios.

[70900] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 13 Obiicit autem contra hoc iterum Ioannes grammaticus. Primo quidem quia in diversis videtur esse diversa ratio contrarietatis. Moveri enim a contrario in contrarium determinat contrarietatem in motibus rectis: unde non oportet, si talis contrarietas non est in motibus circularibus, quod propter hoc nulla contrarietas in eis esse possit. Item, sicut est de ratione motus contrarii in motibus rectis quod sit de contrario in contrarium, ita est de ratione motus quod sit de uno in aliud. Per hoc autem quod motus circularis est ab eodem in idem, non solum excluditur quod non sit de contrario in contrarium, sed etiam quod non sit de uno in aliud. Ergo non solum excluditur a motibus circularibus quod non sint contrarii, sed etiam quod penitus non sint motus. Dicendum est autem ad primum quod esse a contrario in contrarium non est ratio contrarietatis propria in motibus localibus qui sunt secundum lineam rectam; sed est communis ratio contrarietatis in omnibus motibus, ut patet in V Physic. Et huius ratio est, quia contrarietas est differentia secundum formam, ut ostenditur in X Metaphys.; motus autem

habet formam seu speciem ex suo termino; et ideo in nullo motu potest esse contrarietas absque contrarietate terminorum. Ad secundum dicendum quod motus circularis, quia est primus motuum, minimum habet de diversitate et plurimum de uniformitate. Et hoc quidem apparet proportionaliter in mobili et in motu. In mobili quidem, quia non mutat suum ubi secundum totum subiecto, sed solum ratione: pars vero quaelibet mutat suum ubi etiam subiecto, ut ostensum est in VI Physic. Et similiter etiam pars motus circularis est de uno in aliud subiecto differens: totus autem motus circularis est quidem de eodem in idem secundum subiectum, sed est de uno in aliud differens sola ratione. Si enim accipiatur circulatio una quae ab a redit in a, ipsum a, quod est terminus a quo et in quem, est idem subiecto, sed differt ratione, inquantum accipitur ut principium et finis. Et ideo, quia motus circularis plurimum habet de unitate, est natura eius longinqua a contrarietate, quae est maxima distantia. Et ideo talis motus competit primis corporibus, quae sunt propinquissima substantiis simplicibus, quae penitus contrarietate carent.

[70901] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 14 Secundam rationem ponit ibi: si autem et esset et cetera. Et haec quidem ratio sumitur per applicationem circularis motus ad corpora naturalia. Quae quidem ratio talis est. Si unus motus circularis esset contrarius alii, oporteret quod alter eorum esset frustra; sed nihil est frustra in natura; ergo non sunt duo motus circulares contrarii. Conditionalem autem probat sic. Si essent duo motus circulares contrarii, oporteret quod corpora quae moverentur illis duobus motibus, transirent per eadem signa in circulo signata: et hoc ideo, quia contrarietas motus localis exigit contrarietatem locorum, quae attingit utrumque mobilium. Si ergo essent motus circulares contrarii, oporteret quod loca aliqua designarentur contraria in circulo. In recta quidem linea designantur sola duo loca contraria, quae scilicet maxime distant: alia vero loca signata per lineam rectam, quae sunt infra duo loca extrema, cum non maxime distent, non habent contrarietatem ad invicem. Sed in circulo cuiuslibet puncti est accipere maximam distantiam ad aliquod aliud punctum circuli: quia a quolibet puncto signato in circulo contingit ducere aliquam diametrum, quae est maxima linearum rectarum cadentium in circulo; dictum est autem quod omnis distantia mensuratur secundum lineam rectam. Quia igitur ea quae moventur contrariis motibus, necesse est attingere contraria loca, necesse est, si motus circulares sint contrarii, quod utrumque corpus circulariter motum, a quovis puncto circuli moveri incipiat, perveniat ad omnia loca circuli, quae omnia sunt contraria. Nec est inconveniens si in circulo describantur loca contraria secundum omnem partem: quia contrarietates loci accipiuntur non solum secundum sursum et deorsum, sed etiam secundum ante et retro, et dextrum et sinistrum; dictum est autem quod contrarietates motus localis accipiuntur secundum contrarietates locorum; et sic, si motus circulares sunt contrarii, necesse est accipi contrarietates in circulo secundum praedicta. Ex his autem sequitur quod alterum motuum vel corporum esset frustra. Quia si aequales essent magnitudines motae, idest aequalis virtutis, neutra ipsarum moveretur; quia una totaliter impediret alteram, cum oporteret utramque transire per eadem loca. Si vero alter motus dominaretur propter praeeminentiam virtutis in altero mobilium vel moventium, consequens est quod alter motus esse non posset; quia totaliter impediretur per motum fortiorem. Itaque, si ambo corpora essent, quae essent nata moveri contrariis motibus circularibus, frustra esset alterum ipsorum corporum, quod non posset moveri illo motu

qui impediretur per fortiorem: unumquodque enim dicimus esse frustra, quod non potest habere suum usum, sicut dicimus calceamentum esse frustra, quo non potest aliquis calceari. Et similiter corpus erit frustra, quod non poterit moveri proprio motu: et etiam motus erit frustra, quo nihil potest moveri. Sic ergo patet quod, si sint duo motus circulares contrarii, necesse est aliquid esse frustra in natura. Sed quod hoc sit impossibile, probat sic. Omne quod est in natura, vel est a Deo, sicut primae res naturales; vel est a natura sicut a secunda causa, puta inferiores effectus. Sed Deus nihil facit frustra, quia, cum sit agens per intellectum, agit propter finem. Similiter etiam natura nihil facit frustra, quia agit sicut mota a Deo velut a primo movente; sicut sagitta non movetur frustra, inquantum emittitur a sagittante ad aliquid certum. Relinquitur ergo quod nihil in natura sit frustra. Est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem caelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt.

[70902] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 15 Obiicit autem contra hanc rationem Ioannes grammaticus, quia pari ratione posset aliquis concludere quod in motibus rectis non sit contrarietas; quia contraria mobilia impediunt se invicem. Sed dicendum quod alia ratio est in motibus rectis et circularibus, propter duo. Primo quidem quia duo corpora moventur contrariis motibus rectis absque eo quod se invicem impediant, eo quod non attenditur contrarietas in motibus rectis nisi secundum extrema linearum rectarum, puta secundum centrum mundi et circumferentiam eius: a centro autem ad circumferentiam possunt infinitae lineae duci, ita quod id quod movetur per unam earum sursum, non impedit id quod movetur per aliam deorsum. Sed in motu circulari eadem ratio contrarietatis est in omnibus partibus circuli: et ideo oportebit quod per eadem loca circuli utrumque transeat; et sic ex necessitate oportet quod motus circulares contrarii se invicem impediant. Secundo est diversa ratio utrobique, quia corpus quod movetur naturaliter motu recto, sicut naturaliter est aptum corrumpi, ita naturaliter est aptum impediri: unde si impediatur, non est hoc frustra, sicut nec quod corrumpatur. Sed corpus circulariter motum est naturaliter incorruptibile; unde non est natum impediri: unde si in natura esset aliquid impeditivum ipsius, esset frustra.

[70903] In De caelo, lib. 1 l. 8 n. 16 Item potest obiici de motu planetarum, qui moventur propriis motibus ab occidente in orientem; quod videtur esse in contrarium motus firmamenti, quod movetur motu diurno ab oriente in occidentem. Sed dicendum est quod tales motus habent quidem aliquam diversitatem ad invicem, quae designat aliquo modo diversam naturam mobilium: non tamen est aliqua contrarietas, propter tria. Primo quidem quia huiusmodi diversitas non est secundum contrarios terminos, sed secundum contrarias vias perveniendi ad eundem terminum; puta quia firmamentum a puncto orientis movetur ad punctum occidentis per hemisphaerium superius, et redit ad punctum orientis per hemisphaerium inferius, planeta autem movetur a puncto occidentis ad orientem per aliud hemisphaerium. Moveri autem diversis viis ad eundem finem, non facit contrarietatem actionum vel motuum, sed pertinet ad diversum ordinem motuum et mobilium: quia quod nobiliori via pertingit ad terminum est nobilius, sicut melior medicus est qui efficaciori via sanitatem inducit. Et inde est quod motus primus firmamenti est nobilior secundo motu, qui est planetarum, sicut et supremus orbis est nobilior. Unde et orbes planetarum moventur motu primi orbis absque hoc quod impediantur a suis propriis motibus. Secunda ratio est, quia quamvis

uterque motus sit super idem centrum, est tamen uterque motus super alios et alios polos: unde non sunt contrarii. Tertia ratio est, quia non sunt in eodem circulo, sed motus planetarum sunt in inferioribus circulis. Oportet autem contrarietatem attendi circa eandem distantiam, sicut patet in motibus rectis, quorum contrarietas consistit in distantia centri et circumferentiae.

Lectio 9

[70904] In De caelo, lib. 1 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit perfectionem universi et ex quibus partibus eius perfectio integretur, hic incipit inquirere de infinitate ipsius; quia, ut dicitur in III Physic., quidam rationem perfecti attribuerunt infinito. Potest autem aliquid dici infinitum tripliciter: uno modo secundum magnitudinem, alio modo secundum numerum, tertio modo secundum durationem. Primo igitur inquirit utrum universum sit infinitum secundum magnitudinem; secundo utrum sit infinitum secundum multitudinem, utrum scilicet sit unus mundus tantum, vel infiniti seu plures, ibi: quia autem neque plures etc.; tertio utrum sit infinitum duratione, quasi semper existens, ibi: his autem determinatis et cetera. Circa primum duo facit: primo dicit prooemialiter de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: quod quidem igitur necesse et cetera. Circa primum tria facit: primo dicit de quo est intentio; secundo assignat rationem suae intentionis, ibi: sic enim aut illo modo etc.; tertio determinat modum agendi, ibi: necesse itaque et cetera.

[70905] In De caelo, lib. 1 l. 9 n. 2 Dicit ergo primo quod, quia manifestum est de praedictis, quod motui circulari non est aliquis motus contrarius, et de aliis quae dicta sunt, oportet nunc intendere ad ea quae residua sunt. Et primo inquirendum est utrum sit aliquod corpus infinitum in actu secundum magnitudinem, sicut plurimi antiquorum philosophorum putaverunt (omnes scilicet qui posuerunt unum principium materiale, puta ignem aut aerem aut aquam aut aliquod medium horum); vel potius hoc est impossibile, quod sit aliquod corpus infinitum in actu, sicut probatum est in III Physic., supponendo tamen quod non sit aliud corpus praeter quatuor elementa, secundum opinionem aliorum. Sed quia iam probavit quod est aliquod corpus praeter quatuor elementa, repetit hanc considerationem, ut universalior sit inquisitio veritatis.

[70906] In De caelo, lib. 1 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: sic enim aut illo modo etc., assignat rationem suae intentionis, ex diversitate quae accidit propter praedictam positionem. Et primo proponit hanc diversitatem consequentem. Et dicit quod non modicum differt in comparatione ad speculationem veritatis in naturali philosophia, utrum hoc aut illo modo se habeat, scilicet quod sit aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem vel non: sed magis inducit differentiam circa *totum*, idest circa totum universum, et circa omnem considerationem naturalem. Hoc enim quod dictum est, fere fuit in praeterito, et erit in futuro principium omnium contradictionum inter eos qui aliquid enuntiaverunt de tota natura rerum. Illi enim qui posuerunt unum infinitum principium, posuerunt alia fieri quasi per separationem ab illo principio; et sic, propter infinitatem illius principii, dixerunt generationem rerum non deficere; sicut si aliquis diceret quod ex infinita massa possunt fieri panes in infinitum. Illi vero qui posuerunt principia finita, dixerunt fieri res in infinitum per

reciprocam congregationem et separationem elementorum.

[70907] In De caelo, lib. 1 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit: siquidem qui modicum etc., assignat causam quare tanta diversitas ex hoc sequatur: quia scilicet qui modicum transgreditur a veritate circa principium, procedens in ulteriora fit magis longe a veritate decies millies. Et hoc ideo, quia omnia subsequentia dependent ex suis principiis. Et hoc maxime apparet in errore viarum: quia qui parum elongatur a recta via, postmodum procedens fit multum longe. Et ponit exemplum de eo quod dictum est, in his qui posuerunt aliquam minimam magnitudinem, sicut Democritus posuit corpora indivisibilia: sic autem introducens aliquid minimum in quantitate, destruit maximas propositiones mathematicorum, puta quod lineam datam contingit secari in duo media. Et huius causa est, quia principium, etsi sit modicum magnitudine, est tamen magnum virtute, sicut ex modico semine producitur magna arbor: et inde est quod illud quod est modicum in principio, in fine multiplicatur, quia pertingit ad totum id ad quod se extendit virtus principii, sive hoc sit verum sive falsum. Infinitum autem habet rationem principii (omnes enim quicumque sunt locuti de infinito, posuerunt infinitum esse principium, ut dictum est in III Physic.); et cum hoc habet maximam virtutem quantum ad quantitatem, quia excedit omnem quantitatem datam. Si igitur principium quod est minimum quantitate, facit magnam differentiam in sequentibus, multo magis infinitum, quod non solum excedit in virtute principii, sed etiam in quantitate. Et ideo neque inconveniens neque irrationabile est, si mirabilis differentia sequatur in scientia naturali ex eo quod sumitur aliquod corpus esse infinitum. Et ideo de hoc dicendum est, resumendo considerationem nostram a principio quod supra accepimus, de differentia simplicium corporum et compositorum.

[70908] In De caelo, lib. 1 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: necesse itaque etc., ostendit quo ordine agendum sit. Et dicit quod necesse est omne corpus aut de numero simplicium esse aut de numero compositorum corporum: unde oportet quod etiam corpus infinitum aut sit simplex aut compositum. Iterum manifestum est quod, si corpora simplicia essent finita multitudine et magnitudine, necesse est quod compositum sit finitum et multitudine et magnitudine: tantam enim quantitatem habet corpus compositum, quanta est quantitas corporum simplicium ex quibus componitur. Ostensum est autem supra quod corpora simplicia sunt finita multitudine, quia non est aliquod corpus praeter praedicta. Restat igitur videre utrum aliquod corpus simplicium sit infinitum magnitudine, vel si hoc sit impossibile. Et hoc quidem ostendemus primo argumentantes de primo corporum, quod scilicet circulariter movetur; et sic intendemus ad reliqua corpora, quae scilicet moventur motu recto.

[70909] In De caelo, lib. 1 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: quod quidem igitur etc., ostendit quod non sit corpus infinitum: et primo propriis rationibus de singulis corporibus; secundo tribus communibus rationibus de omnibus, ibi: quod quidem igitur non est infinitum corpus et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum in corpore quod circulariter movetur; secundo in corporibus quae moventur motu recto, ibi: sed adhuc neque quod ad medium et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod manifestum est ex his quae dicentur, quod necesse est omne corpus quod circulariter fertur, esse finitum (hoc enim est primum corporum).

[70910] In De caelo, lib. 1 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: si enim infinitum etc., probat propositum sex rationibus: quarum prima talis est. Si aliquod corpus est infinitum, non potest moveri circulariter; sed corpus primum movetur circulariter; ergo non est infinitum. Primo ergo probat conditionalem sic: quia si corpus quod circulariter fertur est infinitum, necesse est quod lineae rectae quae egrediuntur a centro ipsius, sint infinitae; protenduntur enim quamdiu durat corporis quantitas. Distantia autem quae est inter infinitas lineas, est infinita. Posset autem aliquis dicere quod, etiam si sint lineae infinitae a centro egredientes, tamen inter eas est aliqua distantia finita: quia omnis distantia mensuratur secundum lineam rectam, potest autem aliqua linea finita protrahi infra duas praedictas lineas, puta in propinquitate ad centrum. Sed manifestum est quod extra illam lineam poterit alia linea recta maior protrahi inter illas lineas de quibus primo loquebamur. Et ideo dicit quod non loquitur de distantia quam mensurant tales lineae; sed illam distantiam dicit esse infinitam, quae mensuratur per lineam extra quam non est sumere aliquam aliam lineam maiorem, quae tangat utramque primarum linearum. Et talem distantiam probat esse infinitam dupliciter. Primo quidem quia omnis talis distantia finita est inter lineas egredientes a centro finitas: oportet enim quod iidem sint termini linearum egredientium a centro, et lineae finitae mensurantis extremam distantiam inter eas. Secundo probat idem per hoc quod qualibet distantia data inter duas lineas mensuratas egredientes a centro, est accipere aliam maiorem, sicut quolibet numero dato est accipere maiorem: unde sicut est infinitum in numeris, ita est infinitum in tali distantia. Ex hoc sic argumentatur. Infinitum non est pertransire, ut probatum est in VI Physic.; sed si corpus sit infinitum, necesse est quod distantia sit infinita inter lineas egredientes a centro, ut probatum est; ad hoc autem quod fiat motus circularis, oportet quod una linea egrediens a centro pertingat ad situm alterius; sic igitur nunquam contingeret aliquid circulariter moveri.

[70911] In De caelo, lib. 1 l. 9 n. 8 Secundo ibi: caelum autem videmus etc., probat destructionem consequentis dupliciter: primo quidem quia ad sensum videmus quod caelum circulariter movetur; secundo quia supra per rationem probatum est quod motus circularis est alicuius corporis. Unde relinquitur quod impossibile sit corpus esse infinitum, quod circulariter movetur.

Lectio 10

[70912] In De caelo, lib. 1 l. 10 n. 1 Praemissa prima ratione, quae procedebat ad ostendendum corpus non esse infinitum quod circulariter fertur, ex hoc quod distantia quae est inter duas lineas a centro egredientes erit infinita et impertransibilis, hic ponit secundam rationem, ex hoc quod lineae descriptae imaginatae in corpore infinito, sive in eius loco, non possunt se invicem intersecare. Et praemittit in hac ratione quoddam principium, scilicet quod si a tempore finito subtrahatur tempus finitum, quod relinquitur necesse est esse finitum: quia pars finiti non potest esse infinita, alioquin totum esset minus sua parte. Et si illud residuum temporis est finitum, consequens est quod habeat principium: hoc enim tempus dicimus esse finitum, quod habet principium et finem. Demonstratum est autem in VI Physic. quod tempus et motus et mobile consequuntur se invicem

in hoc quod est esse finitum vel infinitum. Unde si tempus mensurans *incessum* sive motum, est finitum et habens principium, necesse est quod motus sit finitus et quod habeat principium, et quod etiam magnitudo mota sit finita et habens principium. Et sicut hoc dicimus in motu caeli, similiter oportet se habere in aliis motibus et mobilibus.

[70913] In De caelo, lib. 1 l. 10 n. 2 Istis igitur praemissis tanquam principiis, procedit ad demonstrandum propositum. Supponatur ergo quod a centro corporis infiniti quod est a, protrahatur quaedam linea, scilicet age, quae sit infinita ad aliam partem, scilicet ex parte e; et intelligatur ista linea circumvolvi secundum motum totius corporis, et quod secundum punctum g describat quendam circulum suo motu. Imaginemur etiam in spatio imaginato in quo revolvitur corpus infinitum, quandam lineam stantem immobilem, quae non transeat per centrum, sed sit infinita ex utraque parte, et sit linea bb. Si ergo, sicut dictum est, linea quae est age, sua incessione describat *circulum a g*, idest cuius semidiameter sit ag, continget quod linea age, circumeundo circulum praedictum, secabit totam lineam bb in tempore finito. Manifestum est enim quod semidiameter circuli non potest volvi in circuitu nisi incidat vel secet successive totam lineam immobilem imaginatam in circulo extra centrum. Et quod tempus sit finitum in quo linea quae educitur a centro, secet lineam infinitam quae describitur extra centrum, manifestat per hoc quod totum tempus in quo caelum movetur, est finitum, sicut patet ad sensum: unde consequens est quod pars illius temporis, quod aufertur a toto tempore, sit finita, in quo scilicet linea age incidit lineam bb. Vel potius sequitur illud tempus esse finitum, in quo illa linea incidens fertur usque ad lineam quae inciditur; et hoc oportet auferri a toto tempore finito, ut residui temporis accipiatur quoddam principium, secundum principium supra positum. Sequitur ergo quod sit aliquod principium temporis, in quo linea age incipit incidere lineam bb. Hoc autem est impossibile: quia, cum unam partem incidat ante aliam, si sit dare principium temporis in quo incipit incidere, esset dare principium aliquod in linea infinita, quod est contra rationem infiniti. Sic ergo patet quod corpus infinitum non contingit revolvi circulariter. Unde si mundus sit infinitus, sequitur quod non moveatur circulariter. Videmus autem firmamentum moveri circulariter: non ergo est infinitum.

[70914] In De caelo, lib. 1 l. 10 n. 3 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc autem et ex his etc.: et sumitur haec ratio ex infinitate totius corporis quod ponitur circulariter moveri. Dicit ergo quod ex his etiam quae sequuntur, manifestum est quod impossibile est corpus infinitum moveri circulariter. Praemittit autem quod si sint duae lineae finitae, quarum una sit a et alia b, ita quod a feratur iuxta b quiescentem, ex necessitate sequitur quod simul linea mota quae est a, separetur a linea stante quae est b, et e contra linea stans quae est b, separetur a linea mota quae est a. Et huius ratio est, quia quantam partem una earum accipit de alia, tantam e converso alia accipit de ipsa. Sed tamen si ambae moveantur una contra aliam, velocius separabuntur lineae ab invicem; si autem una moveatur iuxta aliam quiescentem, tardius separabuntur lineae ab invicem; dummodo sit aequalis velocitas duarum motarum contra se invicem, et unius motae iuxta aliam stantem. Et hoc ideo praemisit, quia idem est tempus quo una linea pertransit aliam, et quo alia pertransit ipsam. Et postquam hoc manifestavit per lineas finitas, applicat hoc ad lineas infinitas, de quibus intendit. Et dicit manifestum esse quod impossibile est lineam infinitam pertransiri tempore finito a

linea finita; unde relinquitur quod linea finita pertranseat infinitam tempore infinito; quod quidem ostensum est prius *in his quae de motu*, idest in VI Physic. Sicut autem apparet ex his quae dicta sunt de lineis finitis, nihil differt quod linea finita moveatur per infinitam, et quod infinita moveatur super finitam: cum enim linea infinita moveatur per lineam finitam, similis ratio est si linea finita moveatur vel non moveatur; manifestum est autem quod si moveatur linea finita sicut et infinita, utraque earum pertransibit aliam. Unde manifestum est quod etiam si non moveatur linea finita, simile erit quod pertransitur a linea infinita, ac si pertransiret illam. Sed quia dixerat quod similiter se habet sive moveatur altera sive non, ostendit in quo circa hoc posset esse differentia: quia si utraque linearum moveatur una contra aliam, velocius separabuntur ab invicem. Sed hoc intelligendum est, si sit eadem velocitas, sicut supra dictum est: aliquando tamen nihil prohibet quin linea quae movetur iuxta quiescentem, velocius pertranseat eam, quam si moveretur iuxta lineam in contrarium motam; puta quando duae lineae quae contra se moverentur, haberent motum lentum, illa vero quae moveretur iuxta quiescentem, haberet motum velocem. Sic igitur patet quod nullum impedimentum est quantum ad rationem istam, quod linea infinita moveatur iuxta lineam finitam quietam: quia contingit quod linea mota quae est a, tardius pertransit lineam b motam, quam si non moveretur, dummodo ponatur quod, linea b quiescente, linea a velocius moveretur.

[70915] In De caelo, lib. 1 l. 10 n. 4 Sic igitur ostenso quod nihil differt lineam infinitam moveri iuxta finitam quiescentem, ab eo quod linea finita moveretur supra infinitam, ex hoc argumentatur quod, si tempus quo linea finita pertransit lineam infinitam, est infinitum, consequens est quod tempus quo linea infinita movetur per lineam finitam, sit infinitum. Sic igitur patet quod impossibile est totum corpus infinitum moveri per totum spatium infinitum, in quo imaginamur motum eius, tempore scilicet finito: quia si infinitum moveretur etiam per minimum spatium finitum, sequeretur quod tempus esset infinitum: probatum est enim quod infinitum movetur per finitum tempore infinito, sicut et finitum per infinitum. Videmus autem quod caelum circuit totum spatium suum tempore finito. Unde manifestum est quod pertransit tempore finito aliquam lineam finitam, puta quae continet interius totum circulum descriptum circa centrum eius, scilicet lineam ab: quod non contingeret si esset infinitum. Impossibile est igitur corpus quod circulariter fertur, esse infinitum.

Lectio 11

[70916] In De caelo, lib. 1 l. 11 n. 1 Praemissis tribus rationibus ad probandum quod corpus quod circulariter movetur, non possit esse infinitum, hic ponit quartam, quae talis est. Impossibile est lineam esse infinitam, cuius est aliquis finis, nisi forte ad alteram partem habeat finem et ad alteram partem sit infinita. Et simile etiam est de superficie, quod si habeat finem ad unam partem, quod non contingit eam esse infinitam ad illam partem. Sed quando ad omnem partem determinatur, nullo modo potest esse infinita; sicut patet quod non contingit esse *tetragonum*, idest quadratum, infinitum, neque circulum, qui est superficialis figura, neque sphaeram, quae est figura corporea; haec enim sunt nomina figurarum, figura autem est quae termino vel terminis comprehenditur.

Et sic patet quod nulla superficies figurata est infinita. Si ergo neque sphaera est infinita neque quadratum neque circulus, manifestum est quod non potest esse motus circularis infinitus. Sicut enim si non est circulus, non potest esse motus circularis, ita si non sit infinitus circulus, non potest esse infinitus motus circularis. Sed si corpus infinitum moveatur circulariter, necesse est motum circularem esse infinitum: non est ergo possibile quod corpus infinitum circulariter moveatur.

[70917] In De caelo, lib. 1 l. 11 n. 2 Quintam rationem ponit ibi: adhuc autem si g etc., quae talis est. Supponatur quod corporis infiniti circulariter moti centrum sit g; ducatur autem per hoc centrum linea ad utramque partem infinita, quae sit linea ab; ducatur autem alia linea praeter centrum, cadens ad rectos angulos super lineam ba, in puncto scilicet e, et sit etiam haec linea infinita ex utraque parte; et hae duae lineae sint stantes, quasi imaginatae in spatio in quo corpus infinitum movetur circulariter. Sit etiam tertia linea egrediens a centro, quae sit linea dg, infinita ex parte d (nam ex parte g oportet eam esse finitam): haec autem linea moveatur per motum corporis, utpote in eo descripta. Quia igitur linea e est infinita, nunquam *absolvetur*, idest separabitur, ab ea: quia non potest eam pertransire, cum sit infinita, sed semper se habebit *quemadmodum ge*, idest semper continget vel secabit lineam e, sicut secabat eam in principio a quo incoepit moveri, puta quando linea gd superponebatur lineae ba et secabat lineam e perpendiculariter in puncto e. Recedens enim ab hoc situ incidet lineam e in puncto z, et sic semper in alio et alio puncto secabit illam: nunquam tamen totaliter poterit ab ea separari. Impossibile est autem quod motus circularis compleatur, nisi linea gd dimittat lineam e: quia oportebit, antequam compleatur motus circularis, quod linea gd pertranseat partem circuli quae est in opposito lineae e. Sic patet ergo quod linea infinita nullo modo potest circuire circulum, ita scilicet quod totus motus circularis compleatur. Et ita sequitur quod corpus infinitum non possit circulariter moveri.

[70918] In De caelo, lib. 1 l. 11 n. 3 Sextam rationem ponit ibi: adhuc si quidem et cetera. Et hanc quidem rationem format dupliciter: primo ducendo ad impossibile hoc modo. Sit caelum infinitum, sicut tu ponis. Manifestum est autem ad sensum quod movetur circumquaque tempore finito: videmus enim eius revolutionem perfici in viginti quatuor horis. Ex hoc ergo sequetur quod infinitum sit pertransitum tempore finito: et hoc ideo, quia necesse est imaginari aliquod spatium aequale caelo, in quo caelum movetur. Hoc autem spatium imaginamur ut quiescens: sic igitur oportebit quod sit quoddam caelum manens infinitum, idest ipsum spatium in quo caelum movetur; et quod sit corpus caeli quod movetur in hoc spatio, aequale dicto spatio, quia oportet corpus aequari spatio in quo est. Si igitur caelum infinitum existens circulariter motum est tempore finito, consequens est quod pertransiverit infinitum tempore finito. Hoc autem est impossibile, scilicet infinitum pertransire tempore finito, ut probatum est in VI Physic. Impossibile est igitur quod corpus infinitum circulariter moveatur.

[70919] In De caelo, lib. 1 l. 11 n. 4 Secundo ibi: est autem et convertibiliter etc., format rationem e converso, ut sit probatio ostensiva. Et dicit quod possumus e converso dicere quod, ex quo tempus est finitum in quo caelum revolutum est, sicut ad sensum patet, consequens est quod magnitudo quae est pertransita, sit finita. Manifestum est autem quod spatium pertransitum est aequale

ipsi corpori pertranseunti. Sequitur ergo corpus quod circulariter movetur, esse finitum. Sic ergo epilogando concludit manifestum esse quod corpus quod circulariter movetur, non est *interminatum*, idest carens termino quasi infiguratum: et per consequens non est infinitum, sed habet finem.

Lectio 12

[70920] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod corpus circulariter motum non est infinitum, hic ostendit idem de corpore quod movetur motu recto, vel a medio vel ad medium. Et primo proponit quod intendit: dicens quod sicut corpus quod circulariter fertur non potest esse infinitum, ita corpus quod fertur motu recto, vel a medio vel ad medium, non potest esse infinitum. Secundo ibi: contrariae enim lationes etc., ostendit propositum: et primo ex parte locorum quae sunt huiusmodi corporibus propria; secundo ex parte gravitatis et levitatis, per quae huiusmodi corpora in propria loca moventur, ibi: et adhuc si gravitas et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum quantum ad corpora extrema, quorum unum est simpliciter grave, scilicet terra, et aliud simpliciter leve, scilicet ignis; secundo quantum ad corpora media, quae sunt aer et aqua, ibi: adhuc si sursum et cetera.

[70921] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 2 Proponit ergo primo quod huiusmodi motus qui sunt sursum et deorsum, vel a medio et ad medium, sunt motus contrarii: contrarii autem motus locales sunt, qui sunt ad loca contraria, ut supra dictum est, et est ostensum in V Physic.: relinquitur ergo quod loca propria in quae feruntur huiusmodi corpora, sint contraria. Ex hoc autem statim concludere posset huiusmodi loca esse determinata: contraria enim sunt quae maxime distant; maxima autem distantia locorum non potest esse nisi sint loca determinata, quia maxima distantia est qua non est alia maior, in infinitis autem semper est maiorem ac maiorem distantiam accipere; unde si loca essent infinita, cessaret locorum contrarietas. Sed Aristoteles, praetermissa hac probatione tanquam manifesta, procedit per alium modum. Verum est enim quod, si unum contrariorum est determinatum, quod aliud erit determinatum, eo quod contraria sunt unius generis. Medium autem mundi, quod est medius terminus motus deorsum, est determinatum: ex quacumque enim parte caeli aliquid feratur deorsum (quod scilicet substat superiori parti quae est versus caelum), non continget longius pertransire recedendo a caelo quam quod perveniat ad medium: si enim pertransiret medium, iam fieret propinquius caelo, et sic moveretur sursum. Sic igitur patet quod medius locus est determinatus. Patet etiam ex praedictis quod, determinato medio, quod est locus deorsum, necesse est et determinatum esse locum qui est sursum, cum sint contraria. Si autem ambo loca sunt determinata et finita, necesse est quod corpora quae sunt nata esse in his locis, sint finita. Unde patet huiusmodi corpora extrema, quae moventur motu recto, esse finita.

[70922] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: adhuc si sursum etc., ostendit idem quantum ad media corpora. Et primo proponit quandam conditionalem, scilicet quod, si sursum et deorsum sunt determinata, necesse est quod locus intermedius sit determinatus. Et hoc probat duplici ratione. Quarum prima est: si, primis existentibus determinatis, medium non sit determinatum,

sequetur quod motus qui est ab uno extremo in aliud, sit infinitus, utpote medio existente infinito. Quod autem hoc sit impossibile, ostensum est prius in his quae dicta sunt de motu circulari, ubi ostensum est quod motus qui est per infinitum, non potest compleri. Sic ergo patet quod locus medius est determinatus. Et ita, cum locatum commensuretur loco, consequens est quod corpus sit finitum quod actu existit in hoc loco, vel quod potest ibi existere.

[70923] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: sed et adhuc etc.: quae talis est. Corpus quod fertur sursum vel deorsum, potest pervenire ad hoc quod sit factum existens in loco tali. Quod quidem patet per hoc quod tale corpus *natum est moveri a medio vel ad medium*, idest habet naturalem inclinationem ad hunc vel illum locum; naturalis autem inclinatio non potest esse frustra, quia Deus et natura nihil frustra faciunt, ut supra habitum est. Sic igitur omne quod movetur naturaliter sursum vel deorsum, potest motus eius terminari ad hoc quod sit sursum vel deorsum. Sed hoc non posset esse si locus medius esset infinitus. Est ergo locus medius finitus, et corpus in eo existens finitum. Ex praemissis igitur epilogando concludit, manifestum esse quod non contingit aliquod corpus esse infinitum.

[70924] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit: et adhuc si gravitas etc., ostendit non esse corpus grave vel leve infinitum, ratione sumpta ex gravitate vel levitate: quae talis est. Si est corpus grave vel leve infinitum, necesse est quod sit gravitas vel levitas infinita: sed hoc est impossibile: ergo et primum. Circa hoc ergo duo facit: primo probat conditionalem; secundo probat destructionem consequentis, ibi: sed adhuc quoniam infinitam et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, dicens: *si non est gravitas infinita, nullum erit corporum horum*, scilicet gravium, *infinitum*: et hoc ideo, quia *necesse est infiniti corporis infinitam esse gravitatem*. Et eadem ratio est de corpore levi: quia si infinita est gravitas corporis gravis, necesse est quod etiam levitas sit infinita, si supponatur corpus leve, quod sursum fertur, esse infinitum.

[70925] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 6 Secundo ibi: palam autem etc., probat quod supposuerat: et primo ponit probationem; secundo excludit obviationes quasdam, ibi: nihil autem differt gravitates et cetera. Ponit ergo primo rationem ducentem ad impossibile, quae talis est. Si non est verum quod supra dictum est, supponatur quod corporis infiniti sit gravitas finita: et sit corpus infinitum ab, gravitas autem eius finita sit g. A corpore igitur infinito praedicto auferatur aliqua pars eius finita quae est magnitudo bd, quam necesse est esse multo minorem toto corpore infinito. Minoris autem corporis minor est gravitas: sic ergo gravitas corporis bd est minor quam sit gravitas g, quae est gravitas totius corporis infiniti; et sit ista minor gravitas e. Haec autem minor gravitas, scilicet e, mensuret maiorem gravitatem finitam quae est g, *quotiescumque*, idest secundum quemcumque numerum, puta secundum tria, ut scilicet dicatur quod e est tertia pars totius g. Accipiatur autem a corpore infinito aliqua pars, quae superaddatur corpori finito bd, secundum proportionem qua g excedit e, et hoc corpus excedens sit bz; ita scilicet quod, sicut gravitas minor quae est e se habet ad maiorem quae est g, ita corpus bd se habeat ad bz. Et quod hoc fieri possit, probat quia a corpore infinito potest auferri quantumcumque oportuerit; eo quod, sicut dicitur in III Physic., infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere. His igitur prae-

suppositis, argumentatur ducendo ad tria inconvenientia: primo quidem sic. Eadem est proportio magnitudinum gravium, quae est ipsarum gravitatum: videmus enim quod minor gravitas est minoris magnitudinis, et maior maioris. Sed quae est proportio e ad g, minoris scilicet gravitatis ad maiorem, eadem est proportio bd ad bz, minoris scilicet corporis ad maius, ut suppositum est: cum igitur e sit gravitas corporis bd, sequetur quod g sit gravitas corporis bz. Supponebatur autem quod esset gravitas totius corporis infiniti: ergo aequalis numero eadem erit gravitas corporis finiti et infiniti. Quod est inconveniens, quia sequetur quod totum residuum corporis infiniti nihil habeat gravitatis. Ergo et primum est impossibile, scilicet quod corporis infiniti sit gravitas finita. Secundo ibi: adhuc autem si maioris etc., ducit ad aliud inconveniens. Quia enim a corpore infinito potest accipi quantumcumque quis voluerit, ut dictum est, accipiatur adhuc aliqua pars corporis infiniti, quae superaddatur corpori bz, et sit unum corpus bi finitum maius corpore finito quod est bz. Maioris autem corporis maior est gravitas, ut supra dictum est: ergo gravitas corporis bi est maior quam gravitas g, quae concludebatur gravitas esse corporis bz. Sed primo supponebatur quod g erat gravitas totius corporis infiniti. Ergo gravitas corporis finiti erit maior quam gravitas corporis infiniti, quod est impossibile. Ergo et primum, scilicet quod gravitas corporis infiniti sit finita. Tertio ibi: et inaequalium etc., ducit ad tertium inconveniens, scilicet quod inaequalium magnitudinum sit eadem gravitas. Quod manifeste sequitur ex praemissis, quia infinitum est inaequale finito, cum sit maius eo. Unde, cum haec sint impossibilia, impossibile est corporis infiniti esse gravitatem finitam.

[70926] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit: nihil autem differt etc., excludit duas obviationes contra praemissam rationem: primo primam; secundo secundam, ibi: nec utique magnitudinem et cetera. Prima autem obviatio est, quia supposuerat in praecedenti ratione quod gravitas minor quae est e, mensuret secundum aliquem numerum gravitatem maiorem quae est g: quod quidem aliquis posset negare: non enim omne maius mensuratur a minori, quia linea trium palmarum non mensurat lineam octo palmarum. Hanc autem obviationem excludit philosophus dupliciter. Primo quidem quia nihil differt ad propositum utrum duae praedictae gravitates, scilicet maior et minor, sint commensuratae, ita scilicet quod minor mensuret maiorem; vel incommensuratae, scilicet quod minor maiorem non mensuret: eadem enim ratio sequitur utrobique. Necesse est enim quod minus aliquoties sumptum aut mensuret maius aut excedat ipsum; sicut binarius ter sumptus mensurat senarium (ter enim duo sunt sex), quinarium autem non mensurat sed excedit. Sic igitur, si gravitas e non mensuret gravitatem g, sit ita quod ter sumpta mensuret quandam maiorem gravitatem, quae excedit gravitatem g. Et ex hoc sequitur inconveniens sicut prius. Quia si assumpserimus ex corpore infinito tres magnitudines secundum quantitatem bd, magnitudinis ex his tribus compositae erit tripla gravitas gravitatis e, quae ponitur esse gravitas corporis bd. Gravitas autem tripla ad e est maior secundum praedicta quam gravitas g, quae est gravitas corporis infiniti. Quare sequitur idem impossibile quod prius, scilicet quod maior sit gravitas corporis finiti quam infiniti.

[70927] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 8 Secundo ibi: adhuc autem etiam contingit etc., excludit eandem obviationem alio modo. Et dicit quod possumus sumere in demonstratione praedicta quod

duae gravitates sint commensuratae, ita scilicet quod e commensuret g. Supra enim primo sumpta est magnitudinis pars, scilicet bd, cuius gravitatem diximus esse e: et ideo dici poterat quod e non mensurat g. Nihil autem differt ad propositum utrum incipiamus a gravitate, accipiendo partem eius quamcumque volumus, aut a magnitudine sic sumpta; puta si, incipiendo a gravitate, sumatur quaedam pars eius, scilicet e, quae mensuret totum, scilicet g; et consequenter ab infinito corpore accipiamus aliquam partem, scilicet bd, cuius gravitas sit e; et deinde procedamus ut supra, ut scilicet sicut se habet gravitas e ad gravitatem g, ita se habeat magnitudo bd ad aliam magnitudinem maiorem quae est bz. Et hoc ideo, quia ex quo magnitudo totius corporis est infinita, contingit auferri ex ea quantumcumque placuerit. Hoc igitur modo sumptis partibus gravitatis et magnitudinis, sequetur quod et magnitudines et gravitates erunt invicem commensuratae; ita scilicet quod minor gravitas mensurabit maiorem, et similiter minor magnitudo maiorem.

[70928] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit: nec utique magnitudinem etc., excludit secundam obviationem. Supposuerat enim esse magnitudines proportionales gravitatibus. Quod quidem necesse est in corpore similium partium; cum enim sit undique per totum similis gravitatis, necesse est quod in maiori parte sit maior gravitas: sed in corpore dissimilium partium hoc non est necesse, quia potest esse quod gravitas minoris partis excedat gravitatem maioris, sicut minor pars terrae est gravior maiori parte aquae. Hanc ergo obviationem excludit, dicens quod nihil differt ad demonstrationem praemissam utrum magnitudo infinita de qua loquimur, quantum ad gravitatem sit *homoeomera*, idest similium partium, vel *anomoeomera*, idest dissimilium partium. Quia a corpore infinito possumus sumere quantumcumque voluerimus, vel apponendo vel subtrahendo; ita quod accipiamus aliquas partes habere aequalem gravitatem parti primo sumptae, scilicet bd, sive illae partes posterius assumptae sint maiores in magnitudine sive minores. Si enim primo acceperimus quod bd sit tricubitum, habens gravitatem e; et accipiamus alias multas partes, puta decem cubitorum, habentes aequalem gravitatem; idem erit ac si sumeretur alia pars aequalis habens aequalem gravitatem. Sic igitur sequitur idem inconveniens. Praemissa igitur demonstratione, et exclusis obviationibus, concludit ex dictis quod infiniti corporis non potest esse finita gravitas. Relinquitur ergo quod sit infinita. Si ergo impossibile est esse gravitatem infinitam, ut statim probabit, consequens est quod impossibile sit esse aliquod corpus infinitum.

[70929] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit: sed adhuc quoniam infinitam etc., ostendit quod supposuerat, scilicet quod non possit esse gravitas infinita: et in hoc destruit consequens praemissae conditionalis. Circa hoc autem duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod adhuc oportet manifestare ex his quae subsequuntur, quod impossibile sit gravitatem infinitam esse.

[70930] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 11 Secundo ibi: si enim tanta etc., probat propositum. Et primo praemittit quasdam suppositiones; secundo ex his argumentatur ad propositum, ibi: necesse igitur ex his etc.; tertio excludit quandam obiectionem, ibi: neque si esset et cetera. Ponit autem primo tres suppositiones. Quarum prima est quod, si gravitas *tanta*, idest alicuius determinatae mensurae, movet *tantam*, idest per determinatam magnitudinem spatii, *in hoc tempore*, scilicet determinato, necesse est quod *tanta et adhuc*, idest quod gravitas maior quae habet tantam quantam minor

et adhuc amplius, moveat per tantam magnitudinem spatii in minori tempore: quia quanto virtus motiva est fortior, tanto motus eius est velocior, et ita pertransit aequale spatium in minori tempore, ut probatum est in VI Physic. Secundam suppositionem ponit ibi: et analogiam etc.: et haec sequitur ex prima. Si enim maior gravitas movet in minori tempore, consequens est quod eadem sit *analogia*, idest proportio, gravitatum et temporum, tamen e converso; ita scilicet quod, si media gravitas movet in tanto tempore, duplum gravitatis movet in medietate eius, scilicet temporis. Tertiam suppositionem ponit ibi: adhuc finita et cetera. Et dicit quod finita gravitas movet per finitam magnitudinem spatii in quodam tempore finito.

[70931] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit: necesse igitur ex his etc., argumentatur ex praemissis. Si enim sit gravitas infinita, sequentur duo contradictoria; scilicet quod aliquid moveatur secundum eam, et quod non moveatur. Quod moveatur quidem, sequitur ex prima suppositione; quia, si tanta gravitas movet in tanto tempore, maior movebit velocius, scilicet in minori tempore. Quia ergo infinita gravitas est maior quam finita, si finita movet secundum determinatum tempus per determinatum spatium, ut tertia suppositio dicebat, consequens est quod infinita moveat *tantum et adhuc amplius*, idest vel per maius spatium in aequali tempore, vel per aequale spatium in minori tempore, quod est velocius moveri. Sed quod aliquid non moveatur secundum infinitam gravitatem, sequitur ex secunda suppositione. Oportet enim proportionaliter aliquid moveri *secundum excellentias gravitatis e contrario*, scilicet quod maior gravitas moveat in minori tempore. Nulla autem proportio potest esse infinitae gravitatis ad finitam: minoris autem temporis ad maius, dummodo sit finitum, est aliqua proportio. Sic igitur non erit aliquod tempus dare in quo infinita gravitas moveat; sed semper erit accipere aliquid moveri in minori tempore quam sit tempus in quo movet gravitas infinita; non est autem dare minimum tempus in quo gravitas infinita moveat, ita quod possit dici quod non potest aliquid in minori tempore moveri. Ideo autem non est minimum tempus accipere, quia, cum omne tempus sit divisibile, sicut et quodlibet continuum, quolibet tempore est accipere aliquod minus, partem scilicet temporis divisi. Sic igitur non potest esse gravitas infinita.

[70932] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit: neque si esset etc., excludit quandam obviationem. Posset enim aliquis dicere aliquod esse minimum tempus, scilicet indivisibile, in quo movet gravitas infinita; sicut et quidam posuerunt aliquas magnitudines esse minimas et indivisibiles. Sed hanc obviationem excludit: et primo ostendit quod inconveniens sequatur si ponatur minimum tempus, et quod in hoc infinita gravitas movet; secundo ostendit idem inconveniens sequi si in quocumque tempore, etiam non minimo, infinita gravitas moveat, ibi: sed adhuc necesse et cetera. Dicit ergo primo quod, etiam si esset tempus minimum, nulla utilitas ex hoc esset ponenti gravitatem infinitam, ad vitandum inconveniens. Quamvis enim ponamus minimum tempus, non tamen excludimus quin sit aliqua proportio huius minimi temporis ad tempus maius, eo quod hoc tempus minimum erit pars maioris temporis; sicut unitas est pars numeri, unde est aliqua proportio eius ad omnem numerum. Illud autem indivisibile non habet proportionem ad divisibile, quod non est pars eius; sicut punctum non est pars lineae, et ideo non est aliqua proportio puncti ad lineam. Accipiatur ergo alia gravitas finita e contrario, tanto maior gravitate finita quae movebat in maiori

tempore quam gravitas infinita, in qua proportione tempus minimum gravitatis infinitae se habet ad tempus maius alterius gravitatis finitae. Puta, sit gravitas infinita e, tempus minimum in quo movet b, gravitas autem finita g, quae movet in maiori tempore quam b, scilicet in tempore d: accipiatur ergo alia gravitas tanto maior quam g, in qua proportione d excedit b, et sit haec gravitas f. Sic ergo, cum minoratio temporis sit secundum additionem gravitatis, sequetur quod gravitas f, quae est finita, moveat in eodem tempore cum gravitate infinita: quod est impossibile. Est autem attendendum quod, sicut non est proportio puncti ad lineam, ita etiam non est proportio instantis ad tempus; quia instans non est pars temporis. Sic ergo solum ista ratio tolleretur, si quis poneret quod gravitas infinita moveret in instanti: sed hoc est impossibile, ut probatum est in VI Physic., scilicet quod aliquis motus sit in instanti.

[70933] In De caelo, lib. 1 l. 12 n. 14 Deinde cum dicit: sed adhuc necesse etc., ostendit quod idem inconveniens sequitur in quocumque tempore ponamus gravitatem infinitam movere, etiam in tempore non minimo. Et hoc est quod dicit, quod si in qualicumque tempore finito, etiam non minimo, gravitas infinita movet, adhuc necesse est quod in ipso tempore aliqua gravitas finita moveat per finitum spatium; quia erit accipere excessum gravitatis secundum deminutionem temporis, ut praedictum est. Sic igitur patet quod impossibile est esse gravitatem infinitam: et eadem ratio est de levitate.

Lectio 13

[70934] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 1 Postquam philosophus ostendit de singulis corporibus naturalibus quod nullum eorum sit infinitum, hic ostendit communi ratione quod nullum corpus naturale sit infinitum: probatio enim quae est per medium commune, perfectiorem scientiam causat. Circa hoc ergo duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo ostendit propositum, ibi: necesse itaque corpus omne et cetera.

[70935] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 2 Circa primum tria facit. Primo ostendit quasi epilogando quid prius sit dictum; dicens quod praedicto modo considerantibus manifestum est quod non est corpus infinitum, *per ea quae sunt secundum partem*, idest secundum proprias rationes singularium partium universi, scilicet corporis quod movetur circulariter, et quod movetur sursum aut deorsum.

[70936] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 3 Secundo ibi: et universaliter intendentibus etc., ostendit quid immediate restet dicendum. Et dicit quod idem potest esse manifestum si aliquis intendat *universaliter*, idest per medium commune. Et hoc non solum secundum illas rationes communes quae positae sunt in libro physicorum, ubi determinatum est de principiis communibus corporum naturalium (in tertio enim physicorum determinatur universaliter de infinito quomodo sit et quomodo non sit: ostensum est enim ibi quod infinitum est in potentia, sed non in actu). Nunc autem determinandum est alio modo de infinito, ostendendo scilicet universaliter quod nullum corpus sensibile potest esse infinitum in actu.

[70937] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 4 Tertio ibi: post haec autem intendendum etc., ostendit quid sit determinandum immediate post ista. Et dicit quod postquam ostenderimus hoc quod dictum est, intentio nostra erit inquirere, supposito quod totum corpus universi non sit infinitum, utrum tamen totum corpus sit tantae quantitatis, quod possint ex eo esse *plures caeli*, idest plures mundi. Forte enim potest de hoc aliquis dubitare, an sit possibile quod, sicut iste mundus est constitutus circa nos, ita etiam sint alii mundi plures uno, non tamen infiniti. Sed antequam hoc pertractemus, dicemus universaliter de infinito, ostendendo scilicet communibus rationibus quod nullum corpus sit infinitum.

[70938] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: necesse itaque etc., ostendit propositum: et primo per rationes naturales demonstrativas; secundo per rationes logicas, ibi: rationabilius autem et cetera. Dico autem rationes demonstrativas et naturales, quae sumuntur ex propriis principiis scientiae naturalis; cuius consideratio consistit circa motum, et actionem et passionem, quae in motu consistunt, ut dicitur in III Physic. Primo ergo ostendit nullum corpus esse infinitum, ex parte motus localis, qui est primus et communissimus motuum; secundo universaliter ex parte actionis et passionis, ibi: quod autem omnino impossibile et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quasdam divisiones; secundo prosequitur singula membra, ibi: quod quidem igitur et cetera.

[70939] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 6 Praemittit ergo primo tres divisiones. Quarum prima est, quod necesse est omne corpus aut esse finitum aut infinitum. Et si quidem sit finitum, habemus propositum: si autem sit infinitum, restat secunda divisio, scilicet quod aut est totum *anomoeomerum*, idest dissimilium partium, sicut corpus animalis, quod componitur ex carnibus, ossibus et nervis; aut est totum *homoeomerum*, idest similium partium, sicut aqua, cuius quaelibet pars est aqua. Si vero sit totum dissimilium partium, restat tertia divisio: utrum scilicet species partium talis corporis sint finitae numero aut infinitae. Si ergo probetur quod non sunt infinitae, neque iterum sunt finitae; et quod iterum nullum corpus similium partium sit infinitum: probatum erit quod nullum corpus universaliter est infinitum.

[70940] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit: quod quidem igitur etc., prosequitur singula praedictorum. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod non est possibile corporis dissimilium partium esse infinitas species partium eius; secundo ostendit quod non est possibile esse corpus infinitum dissimilium partium, ita quod species partium sint finitae, ibi: sed tamen si quidem etc.; tertio ostendit quod non est possibile esse aliquod corpus infinitum similium partium, ibi: sed adhuc neque totum et cetera. Dicit ergo primo quod manifestum est quod non est possibile ex infinitis speciebus partium constitui aliquod corpus infinitum, si quis permittat manere in sua veritate *primas hypotheses*, idest suppositiones prius factas, scilicet quod sint solae tres species motuum simplicium. Si enim primi motus, scilicet simplices, sunt finiti, necesse est quod species corporum simplicium sint finitae: et hoc ideo, quia motus ipsius corporis simplicis est simplex, ut supra habitum est. Dictum est autem supra quod simplices motus sunt finiti: sunt enim tres, scilicet motus qui est ad medium, et motus qui est a medio, et motus qui est circa medium. Ideo autem

oportet quod, si motus simplices sunt finiti, quod corpora simplicia sint finita, quia necesse est quod omne corpus naturale habeat proprium motum: si autem essent infinitae species corporum, motibus existentibus finitis, oporteret esse aliquas species corporum, quae non haberent motus: quod est impossibile. Sic igitur ex hoc quod motus simplices sunt finiti, sufficienter probatur quod species corporum simplicium sint finitae. Omnia autem corpora mixta componuntur ex simplicibus. Unde si esset aliquod totum dissimilium partium, quod componeretur ex infinitis speciebus corporum mixtorum, tamen oporteret quod species primorum componentium sint finitae: quamvis etiam hoc non videatur possibile, quod finitorum elementorum diversificentur commixtiones in infinitum. Nec tamen aliquod corpus mixtum potest dici omnium similium partium: quia, etsi partes eius quantitativae sint similes specie, sicut quaelibet pars lapidis est lapis, partes tamen essentiales eius sunt diversae secundum speciem: componitur enim substantia corporis mixti ex corporibus simplicibus.

[70941] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit: sed tamen si quidem etc., ostendit quod non est possibile esse corpus infinitum dissimilium partium, ita quod species partium sint finitae. Et ad hoc inducit quatuor rationes. Quarum prima est quod, si corpus dissimilium partium, infinitum existens, ex partibus finitis specie componeretur, oporteret quod quaelibet partium eius esset infinita secundum magnitudinem: puta, si aliquod corpus mixtum esset infinitum, elementis existentibus finitis, oporteret aerem esse infinitum et aquam et ignem. Sed hoc est impossibile: quia, cum quodlibet eorum sit grave vel leve, sequeretur secundum praemissa quod gravitas eius vel levitas esset infinita; ostensum est autem quod nulla gravitas vel levitas potest esse infinita. Ergo non est possibile quod corpus infinitum dissimilium partium componatur ex finitis speciebus partium. Potest autem aliquis obiicere quod non sequitur, hac ratione facta, quod unaquaeque partium sit infinita: esset enim possibile totum esse infinitum, una parte existente infinita secundum magnitudinem, et aliis existentibus finitis. Sed hoc reprobatum est in III Physic.: si enim una pars esset infinita, consumeret alias partes finitas propter excessum virtutis. Potest tamen dici quod, etiam hoc posito, sequetur idem inconveniens, scilicet quod sit gravitas vel levitas infinita; et ideo de hoc Aristoteles non curavit.

[70942] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: adhuc necessarium et cetera. Si enim partes totius infiniti sint infinitae secundum magnitudinem, oportet etiam quod loca earum essent infinita secundum magnitudinem; quia loca oportet esse aequalia locatis. Sed motus mensuratur secundum magnitudinem loci in quem pertransit, ut probatur in VI Physic. Ergo sequitur quod motus omnium harum partium sint infiniti. Sed hoc est impossibile, si sint vera ea quae supra supposuimus, scilicet quod non contingit aliquid moveri deorsum in infinitum, neque etiam sursum; quia deorsum est determinatum, cum sit medium, et eadem ratione sursum est determinatum (si enim unum contrariorum est determinatum, et aliud). Et hoc etiam hic ostendit per id quod est commune omnibus motibus. Videmus enim in transmutatione quae est secundum substantiam, quod impossibile est *fieri* illud quod non potest *esse factum*; sicut non potest fieri asinus rationalis, quia impossibile est asinum esse talem. Et simile est in *tali*, idest in motu qui est secundum qualitatem, et in *tanto*, idest in motu qui est secundum quantitatem, et in *ubi*, idest in motu qui

est secundum locum. Si enim impossibile est quod aliquid nigrum sit factum album, sicut corvus, impossibile est quod fiat album; et si aliquid impossibile est quod sit cubitale, sicut formica, impossibile est quod ad hoc moveatur; et si impossibile est quod aliquid sit in Aegypto, puta Danubius, impossibile est quod illuc moveatur. Et huius ratio est, quia natura nihil facit frustra: esset autem frustra si moveret ad id ad quod impossibile est pervenire. Sic igitur impossibile est quod aliquid moveatur localiter illuc quo non est pervenire. Non est autem pertransire locum infinitum. Si igitur loca essent infinita, nullus esset motus. Quod cum sit impossibile, non potest esse quod partes corporis infiniti dissimilium partium, sint infinitae in magnitudine.

[70943] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 10 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc si et discerpta et cetera. Posset enim aliquis dicere quod non est unum continuum infinitum, sunt tamen quaedam partes *discerptae*, idest disiunctae et non continuae, infinitae; sicut Democritus posuit infinita corpora indivisibilia, et sicut Anaxagoras posuit infinitas partes consimiles. Sed ipse dicit quod ex hac positione nihil minus sequitur inconveniens: quia, si sint infinitae partes ignis non continuae, nihil prohibet illas omnes coniungi, et sic fieri ex omnibus unum ignem infinitum.

[70944] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 11 Quartam rationem ponit ibi: sed corpus est et cetera. Cum enim aliquid dicitur esse infinitum, oportet quod infinitum accipiatur secundum propriam eius rationem: puta, si dicamus lineam esse infinitam, intelligimus eam esse infinitam secundum longitudinem; si vero dicamus superficiem esse infinitam, intelligimus quod sit infinita secundum longitudinem et latitudinem. Corpus autem distenditur ad omnem partem, quia habet omnes dimensiones, ut supra dictum est: et sic, si corpus dicatur infinitum, oportet quod sit infinitum ad omnem partem; et ita ex nulla parte erit aliquid extra ipsum. Non ergo est possibile quod in corpore infinito sint plura dissimilia, quorum unumquodque sit infinitum: quia non est possibile esse plura infinita, secundum praedicta.

[70945] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit: sed adhuc neque totum etc., ostendit quod corpus infinitum non potest esse similium partium: et hoc duabus rationibus. Quarum prima est, quia cuiuslibet corporis naturalis oportet esse aliquem motum localem; non est autem alius motus praeter istos qui supra dicti sunt, quorum scilicet unus est circa medium, alius a medio, et tertius ad medium; sequitur igitur quod habeat unum istorum motuum. Sed hoc est impossibile: quia si moveatur sursum vel deorsum, erit grave vel leve; et ita accidet gravitatem et levitatem esse infinitam, quod est impossibile secundum praemissa. Similiter etiam non est possibile quod moveatur circulariter, quia est impossibile infinitum circumferri: nihil enim differt hoc dicere, quam si dicatur caelum infinitum, quod impossibile est, ut supra ostensum est. Non ergo contingit totum corpus infinitum esse homoeomerum.

[70946] In De caelo, lib. 1 l. 13 n. 13 Secundam rationem ponit ibi: sed adhuc neque omnino etc.; quae sequitur ex communi ratione motus localis. Si enim sit corpus similium partium infinitum, sequitur quod nullo modo possit moveri. Quia si movetur, aut movebitur secundum naturam, aut secundum violentiam. Si autem sit ei aliquis motus violentus, sequitur quod etiam sit ei aliquis motus naturalis: quia motus violentus contrariatur motui naturali, ut supra habitum est.

Si autem aliquis sit ei motus naturalis, sequitur quod etiam sit ei aliquis locus aequalis sibi, in quem naturaliter fertur: quia motus naturalis est eius quod fertur in proprium locum. Hoc autem est impossibile: quia sequeretur quod sint duo corporalia loca infinita; quod est aeque impossibile sicut quod sint duo corpora infinita; quia sicut corpus infinitum est undique infinitum, ita et locus infinitus. Non est igitur possibile quod corpus infinitum moveatur. Si ergo omne corpus naturale movetur, sequitur quod nullum corpus naturale sit infinitum. Est tamen attendendum quod haec ratio non procedit nisi de motu recto: nam id quod movetur circulariter, non mutat totum locum subiecto, sed solum ratione, ut probatur in VI Physic. Sed quod corpus infinitum non possit moveri circulariter, supra multipliciter est ostensum.

Lectio 14

[70947] In De caelo, lib. 1 l. 14 n. 1 Postquam philosophus ostendit corpus sensibile non esse infinitum, ratione accepta ex parte motus localis, hic ostendit idem ratione accepta ex parte actionis et passionis, quae consequuntur omnem motum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum; secundo excludit quandam obviationem, ibi: sed tamen et quaecumque et cetera.

[70948] In De caelo, lib. 1 l. 14 n. 2 Circa primum ponit talem rationem. Nullum corpus infinitum habet virtutem activam aut passivam aut utramque; sed omne corpus sensibile habet virtutem activam aut passivam aut utramque; ergo nullum corpus sensibile est infinitum. Circa hoc ergo duo facit: primo probat maiorem; secundo ponit minorem et conclusionem, ibi: si igitur omne corpus et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit, et dicit manifestum esse ex his quae dicentur, quod non solum impossibile est infinitum moveri localiter, sed universaliter est impossibile infinitum pati aliquid, vel etiam agere aliquid in corpus finitum. Secundo ibi: sit enim infinitum etc., probat propositum. Et primo ostendit quod infinitum non patitur a finito; secundo ostendit quod finitum non patitur ab infinito, ibi: sed adhuc neque infinitum etc.; tertio ostendit quod infinitum non patitur ab infinito, ibi: neque infinitum utique et cetera.

[70949] In De caelo, lib. 1 l. 14 n. 3 Dicit ergo primo quod, si corpus infinitum patitur a finito, sit corpus infinitum in quo est a, corpus autem finitum in quo est b: et quia omnis motus est in tempore, sit tempus g in quo b movit aut a motum est. Si ergo ponamus quod a quod est corpus infinitum, a b quod est corpus finitum, sit alteratum, puta calefactum, aut latum, idest motum secundum locum, aut aliquid aliud passum, puta infrigidatum aut humectatum aut quocumque modo motum, in tempore g: accipiamus unam partem b moventis, quae sit d (et nihil referret ad propositum si d esset quoddam aliud corpus minus quam b). Manifestum est autem quod minus corpus movet minus mobile in aequali tempore (hoc tamen supposito, quod in minori corpore sit minor virtus; quod oportet dicere si sit corpus similium partium; minor autem virtus in aequali tempore movet minus mobile). Sit ergo corpus e, quod alteratur aut qualitercumque movetur a d in tempore g; ita quod intelligamus corpus e esse partem totius infiniti quod est a. Sed quia tam d quam b est finitum, et quorumlibet duorum finitorum corporum est aliqua proportio ad invicem; secundum

illam proportionem quam habet d ad b, accipiatur proportio corporis e ad quodcumque corpus maius finitum, puta quod sit f. Hac ergo positione facta, ponit quasdam suppositiones. Quarum prima est, quod alterans aequale in magnitudine et virtute, in aequali tempore alterabit aequale corpus. Secunda est, quod minus corpus alterans in aequali tempore alterabit minus; ita scilicet quod tantum erit corpus motum minus altero corpore moto, *quantum erit analogum quodcumque maius ad minus*, idest, quanta erit proportio excessus maioris corporis moventis ad minus. Ex praemissis igitur concludit quod infinitum a nullo finito potest moveri secundum quodcumque tempus. Quia aliquid minus quam infinitum movebitur in aequali tempore ab illo minori quam sit corpus movens infinitum; scilicet e, quod est minus quam a, movebitur a d, quod est minus quam b, secundum praemissa. Id autem quod est analogum ad e, idest quod in eadem proportione se habet ad e sicut b ad d, est quoddam finitum: non enim potest dici quod ipsum infinitum quod est a, se habeat ad e sicut b se habet ad d, quia infinitum ad finitum nullam proportionem habet. Supposito autem quod aliquod finitum se habeat ad e sicut b ad d, erit commutatim dicere quod sicut d se habet ad e, ita b se habet ad illud finitum. Sed d movet e in tempore g: ergo b movet finitum in tempore g. Sed in hoc tempore positum est quod movet totum infinitum quod est a: ergo finitum in eodem tempore movebit finitum et infinitum.

[70950] In De caelo, lib. 1 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: sed adhuc neque infinitum etc., probat quod infinitum corpus non movet corpus finitum in aliquo tempore: et primo ostendit quod non movet in tempore finito; secundo quod non movet in tempore infinito, ibi: sed adhuc in infinito et cetera. Dicit ergo primo quod neque etiam corpus infinitum movebit corpus finitum in nullo tempore, scilicet determinato. Si enim detur contrarium, sit corpus infinitum in quo est a, corpus vero finitum quod ab eo movetur sit b vel bz, tempus autem in quo movetur sit g. D autem sit quaedam pars finita corporis infiniti quod est a: et quia minus in aequali tempore minus movet, consequens est quod corpus finitum quod est d, in g tempore moveat minus corpus eo quod est b; et sit id minus z, quod est pars eius. Quia igitur totum bz habet aliquam proportionem ad z, accipiatur quod sicut totum bz se habet ad z, ita e se habet ad d, quorum uterque est pars infiniti. Ergo commutatim quae est proportio d ad z, eadem est proportio e ad bz. Sed d movet z in g tempore: ergo e movebit bz in tempore g. Sed in hoc tempore, bz movebatur a corpore infinito quod est a: sequitur igitur quod infinitum et finitum alterent vel qualitercumque moveant in eodem tempore unum et idem mobile. Sed hoc est impossibile: supponebatur enim supra quod maius movens movet aequale mobile in minori tempore, quia velocius movet. Sic igitur impossibile est quod finitum moveatur ab infinito in tempore g; et idem sequitur quodcumque aliud tempus finitum sumatur. Nullum ergo tempus finitum est dare, in quo infinitum moveat finitum.

[70951] In De caelo, lib. 1 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit: sed adhuc in infinito etc., ostendit quod neque hoc potest esse in tempore infinito. Non enim contingit quod in tempore infinito aliquid moverit vel motum sit: quia tempus infinitum non habet finem, omnis autem actio vel passio habet finem: nihil enim agit vel patitur nisi ut perveniat ad aliquem finem. Relinquitur ergo quod infinitum non moveat finitum in tempore infinito.

[70952] In De caelo, lib. 1 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit: neque infinitum utique etc., probat quod infinitum non moveat infinitum. Et dicit quod infinitum non contingit aliquid pati ab infinito secundum quamcumque speciem motus. Alioquin, sit corpus infinitum agens in quo est a, et corpus infinitum patiens in quo est b, tempus autem in quo b passum est ab a sit in quo dg; sit autem e pars infiniti mobilis quod est b. Quia ergo totum b passum est ab a in toto tempore quod est dg, manifestum est quod e, quod est pars eius, non movetur in toto hoc tempore: oportet enim supponere quod ab eodem movente minus mobile moveatur in minori tempore; quanto enim mobile magis vincitur a movente, tanto velocius movetur ab ipso. Sit ergo quod e, quod est minus quam b, moveatur ab a in tempore d, quod est pars totius temporis gd. D autem ad gd est aliqua proportio, cum utrumque sit finitum: accipiamus autem quod eandem proportionem habeat e ad aliquam partem ipsius mobilis infiniti maiorem, quam scilicet d habet ad gd. Sic ergo illud finitum maius quam e, necesse est quod moveatur ab a in gd tempore: oportet enim supponere quod ab eodem movente moveatur maius et minus mobile in maiori et minori tempore, ita quod divisio mobilium sit secundum proportionem temporum. Quia igitur proportio illius finiti ad e, est sicut proportio totius temporis gd ad d, oportet commutatim dicere quod proportio totius temporis gd ad illud mobile finitum maius, sit sicut proportio temporis d ad mobile e. Sed e movetur ab a in tempore d: ergo illud finitum maius movebitur ab a in tempore gd: et sic in eodem tempore movebitur finitum et infinitum, quod est impossibile. Et idem inconveniens sequitur, quodcumque tempus finitum accipiatur. Sic igitur impossibile est quod infinitum moveatur ab infinito in tempore finito. Relinquitur igitur, si moveatur, quod moveatur in infinito tempore. Sed hoc est impossibile, ut supra ostensum est, quia infinitum tempus non habet finem, omne autem quod movetur, habet finem sui motus: quia etsi totus motus caeli non haberet finem, una tamen circulatio habet finem. Sic igitur manifestum est quod infinitum non habet neque virtutem activam neque passivam.

[70953] In De caelo, lib. 1 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: si igitur etc., assumpta minori, infert conclusionem: dicens quod omne corpus sensibile habet virtutem activam aut passivam aut utramque. Dicitur autem hic corpus *sensibile* ad differentiam corporis *mathematici*: ita quod corpus sensibile dicatur omne corpus naturale, quod inquantum huiusmodi, natum est movere et moveri. Sic ergo concludit quod impossibile est aliquod corpus sensibile esse infinitum.

[70954] In De caelo, lib. 1 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit: sed tamen et quaecumque etc., excludit quandam obviationem: quia posset aliquis dicere quod sit aliquod corpus extra caelum *intelligibile*, quod sit infinitum. Et dicit quod omnia corpora quae sunt in loco, sunt sensibilia. Non enim sunt corpora mathematica, quia talibus non debetur locus nisi secundum metaphoram, ut dicitur in I de Generat.: locus enim non quaeritur nisi propter motum, ut dicitur in IV Physic.; non autem moventur nisi corpora sensibilia et naturalia, nam mathematica sunt extra motum. Sic igitur manifestum est quod quaecumque corpora sunt in loco, sunt sensibilia. Et ex hoc concludit quod corpus infinitum non sit extra caelum; immo universalius, quod nullum corpus sit extra caelum, *neque simpliciter*, scilicet corpus infinitum, *neque secundum quid* (vel *usque ad aliquid*), idest corpus finitum; cum enim corpus omne sit finitum vel infinitum, sequitur quod nullum omnino corpus sit extra caelum. Quia si dicas quod sit intellectuale, sequetur quod sit in loco, ex quo ponitur extra

caelum: *extra* enim et *intra* significant locum. Sic igitur sequitur quod, si aliquod corpus sit extra caelum, finitum vel infinitum, quod sit sensibile; eo quod nullum sensibile corpus est, quod non sit in loco (quia etiam caelum quodammodo est in loco, ut patet in IV Physic.). Manifestum est autem secundum haec verba quod nullum corpus intelligibile, neque finitum neque infinitum, est extra caelum; quia *extra* significat locum, nihil autem est in loco nisi corpus sensibile. Manifestum est etiam quod nullum corpus infinitum sensibile est extra caelum: ostensum est enim supra quod nullum corpus sensibile est infinitum. Quod autem nullum corpus sensibile finitum sit extra caelum, non videtur hic probari, sed supponi: nisi forte per hoc quod omne corpus sensibile est in loco, omnia autem loca continentur infra caelum, quae determinantur tribus motibus localibus supra positis, scilicet qui sunt circa medium, a medio, et ad medium.

Lectio 15

[70955] In De caelo, lib. 1 l. 15 n. 1 Postquam philosophus ostendit universaliter non esse corpus infinitum rationibus physicis, idest quae sumuntur ex propriis scientiae naturalis, hic ostendit idem rationibus logicis, idest quae sumuntur ex aliquibus communioribus principiis, vel ex aliquibus probabilibus et non necessariis. Et hoc est quod dicit: *est*, idest contingit, *conari* ad propositum ostendendum *rationabilius*, idest magis per viam logicam, *sic*, idest secundum rationes sequentes. Unde alia littera planior est quae sic habet: *magis autem logice est argumentari et sic.* Primo autem ostendit propositum de corpore infinito continuo; secundo de infinito non continuo, ibi: si autem non continuum et cetera.

[70956] In De caelo, lib. 1 l. 15 n. 2 Circa primum duo facit. Primo ostendit quod corpus infinitum, similium partium existens, non potest moveri circulariter. Quod quidem probat per hoc, quod infiniti non est aliquod medium, sicut nec extremum: motus autem circularis est circa medium, ut supra habitum est: ergo et cetera.

[70957] In De caelo, lib. 1 l. 15 n. 3 Secundo ostendit tribus rationibus quod non est possibile quod tale corpus infinitum moveatur motu recto. Quarum prima talis est. Omne corpus quod movetur motu recto, potest moveri naturaliter et per violentiam. Quod autem movetur per violentiam, habet aliquem locum in quem movetur violenter; et omne quod movetur naturaliter, habet aliquem locum in quem movetur naturaliter. Locus autem omnis est aequalis locato. Sic ergo sequetur quod sint duo loca tanta quantum est corpus infinitum, in quorum unum movetur violenter, et in alium naturaliter. Hoc autem est impossibile, scilicet quod sint duo loca infinita, sicut et quod sint duo infinita corpora, ut supra habitum est. Relinquitur ergo quod nullum corpus naturale sit infinitum. Dicitur autem utraque ratio *logica* esse, quia procedit ex eo quod contingit corpori infinito inquantum est infinitum, sive sit mathematicum sive sit naturale, scilicet non habere medium, et non habere aliquid aequale extra se. Supra autem posuit aliqua similia, sed non tanquam principalia, sed tanquam assumpta ad manifestationem aliorum.

[70958] In De caelo, lib. 1 l. 15 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: adhuc sive natura habet etc.: quae talis est. Sive dicatur quod corpus infinitum moveatur motu recto naturaliter, sive per violentiam, utroque modo oportet dicere quod sit potentia movens corpus infinitum: ostensum est enim in VII et VIII Physic. quod omne quod movetur ab alio movetur, non solum in his quae moventur per violentiam, de quibus magis est manifestum, sed etiam in his quae moventur naturaliter, sicut corpora gravia et levia moventur a generante vel a removente prohibens. Cum autem fortius non moveatur a debiliori, impossibile est quod infinitum, cuius virtus est infinita, moveatur a potentia finita moventis: unde relinquitur quod oportet potentiam moventis esse infinitam. Manifestum est autem quod, si potentia sit infinita, erit rei infinitae: et e converso, si corpus sit infinitum, oportet quod virtus eius sit infinita. Si ergo est corpus infinitum quod movetur, necesse est quod corpus movens sit etiam infinitum. Probatum est enim in his quae de motu, idest in VIII Physic., quod nullum finitorum habet virtutem infinitam, nec aliquod infinitorum habet virtutem finitam. Sic igitur patet quod, si sit corpus infinitum quod movetur motu recto, oportet quod moveatur a corpore infinito. Si ergo ponamus quod hoc corpus infinitum contingit moveri et secundum naturam et praeter naturam, similiter continget secundum utrumque motum quod sint duo infinita, scilicet illud quod movet *sic*, idest naturaliter vel violenter, et aliud quod movetur. Hoc autem est impossibile, quod sint duo corpora infinita, ut supra ostensum est. Ergo non est possibile esse corpus infinitum quod moveatur motu recto. Haec etiam ratio logica est, quia procedit ex communi proprietate infiniti corporis, quod scilicet non habeat extra se aliud corpus aequale. Potest autem ex hac ratione concludi non solum quod sint duo infinita, sed plura. Nam si corpus infinitum movetur naturaliter, corpus naturaliter ipsum movens erit infinitum; et quia contingit ipsum moveri violenter, corpus quod movet ipsum violenter erit infinitum; et sic erunt tria infinita. Rursus, quia motus qui est violentus uni, est naturalis alteri, ut supra dictum est, sequetur etiam quod sit aliud corpus infinitum, quod naturaliter hoc modo moveatur a virtute infinita.

[70959] In De caelo, lib. 1 l. 15 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc movens et cetera. Et haec quidem ratio inducitur ad excludendum obviationem quandam ad praedictam rationem. Posset enim aliquis dicere quod corpus infinitum movetur naturaliter non quidem ab alio, sed a seipso, sicut animalia dicuntur seipsa movere: et sic non sequetur esse duo corpora infinita, quod praemissa ratio concludebat. Et ideo proponit quod necesse est dicere, si sit corpus infinitum, quod movens ipsum sit aliquid aliud: quia si moveret seipsum, esset animatum (hoc enim est proprium animalium, quod seipsa moveant). Si ergo corpus infinitum sit movens seipsum, sequetur quod sit animal infinitum. Sed hoc non videtur esse possibile, quia omne animal habet determinatam figuram et determinatam proportionem partium ad totum, quod non competit infinito. Sic igitur non potest dici quod infinitum moveat seipsum. Si autem dicatur quod aliquid aliud moveat ipsum, sequetur quod sint duo infinita, scilicet movens et quod movetur. Et ex hoc sequitur quod differunt secundum speciem et virtutem: quia movens comparatur ad mobile sicut actus ad potentiam. Hoc autem est impossibile, sicut prius dictum est.

[70960] In De caelo, lib. 1 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit: si autem non continuum etc., ostendit non esse infinitum non continuum, sed distinctum per interpositionem vacui, sicut posuerunt Democri-

tus et Leucippus. Et hoc ostendit tribus rationibus. Circa quarum primam dicit quod, si infinitum non sit unum totum continuum, sed, sicut dicunt Democritus et Leucippus, distinguatur vacuo intermedio (ponebant enim quod corpora indivisibilia non possunt invicem coniungi nisi vacuo mediante); secundum autem horum opinionem sequitur quod necessarium sit omnium esse unum motum. Dicebant enim quod illa corpora indivisibilia infinita sunt *determinata*, idest distincta ad invicem, solummodo per figuras, inquantum scilicet unum eorum est pyramidale, aliud sphaericum, aliud cubicum, et sic de aliis; et tamen dicunt naturam omnium eorum esse unam, sicut si aliquis dicat quod unumquodque eorum, per se separatum, sit de natura auri. Si autem eorum est una natura, necesse est quod sit unus et idem motus eorum, non obstante quod sint minimae partes corporum; quia idem est motus totius et partis, sicut totius terrae et unius *boli* (idest unius particulae), et totius ignis et unius scintillae. Si ergo omnia sunt eiusdem naturae et habent eundem motum, aut omnia moventur deorsum quasi habentia gravitatem, et sic nullum corpus erit simpliciter leve, cum omnia corpora dicantur esse ex his composita; aut omnia moventur sursum quasi habentia levitatem, et sic nullum corpus erit grave; quod est impossibile.

[70961] In De caelo, lib. 1 l. 15 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: adhuc si gravitatem etc.: quae talis est. Omne corpus grave movetur ad medium, omne autem corpus leve movetur ad extremum. Si ergo aliquod vel quodlibet praedictorum indivisibilium corporum haberet gravitatem aut levitatem, sequeretur quod totius spatii contenti ex indivisibilibus corporibus et vacuis intermediis, sit aliquod extremum aut medium. Sed hoc est impossibile, cum totum istud spatium sit infinitum. Relinquitur ergo hanc positionem esse impossibilem.

[70962] In De caelo, lib. 1 l. 15 n. 8 Et quia haec ratio valet ad destruendum infinitum, qualitercumque infinitum ponatur, sive sicut continuum sive sicut non continuum, ideo hanc eandem rationem universalius ponit cum subdit: totaliterque et cetera. Et dicit quod universaliter possumus dicere quod ubi non est medium et extremum, ibi non est sursum, quod est extremum, neque deorsum, quod est medium. Quibus subtractis, nullus locus erit quo corpora ferantur motu recto: feruntur enim sursum vel deorsum. Sublato autem loco, nullus erit motus: quia omne quod movetur necesse est moveri aut secundum naturam aut praeter naturam, quod quidem determinatur per loca propria et aliena (nam motus naturales dicuntur quibus corpora moventur ad loca propria, motus autem violenti dicuntur quibus moventur ad loca aliena). Hoc autem est impossibile, quod motus auferatur a corporibus: ergo impossibile est ponere infinitum.

[70963] In De caelo, lib. 1 l. 15 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc si ubi et cetera. Et dicit quod locus ad quem movetur aliquid praeter naturam, vel in quo quiescit praeter naturam, necesse est quod sit cuiusdam alterius secundum naturam, ad quem scilicet naturaliter moveatur, et in quo naturaliter quiescat. Et hoc credibile fit ex inductione: nam terra movetur sursum praeter naturam, ignis vero secundum naturam; et e converso ignis deorsum praeter naturam, terra vero secundum naturam. Videmus autem quaedam moveri deorsum et quaedam sursum. Si autem illa quae moventur sursum, moventur praeter naturam, oportebit dicere aliqua alia esse quae moventur sursum secundum naturam; et similiter, si ponatur quod ea quae moventur deorsum,

moventur praeter naturam, necesse est ponere alia quae moventur deorsum secundum naturam. Unde neque omnia habent gravitatem, neque omnia levitatem, secundum positionem praedictam: sed haec quidem habent gravitatem quae naturaliter moventur deorsum; haec autem non, quae naturaliter moventur sursum. Ultimo autem epilogando concludit manifestum esse ex praedictis quod omnino non est corpus infinitum, scilicet infinitum continuum neque infinitum distinctum per interpositionem vacui. Dicuntur autem hae ultimae rationes logicae, quia procedunt ex quibusdam probabilibus nondum plene probatis.

Lectio 16

[70964] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod universum non est infinitum magnitudine, hic ostendit quod non sunt plures mundi numero, nedum quod sint infiniti. Et primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: omnia enim et manent et cetera. Dicit ergo primo quod, quia ostensum est quod corpus totius universi non est infinitum, restat dicendum quod non est possibile esse plures *caelos*, idest plures mundos: iam enim supra diximus quod de hoc erat intendendum. Est autem considerandum quod supra philosophus fecit mentionem quod extra caelum non est aliquod corpus neque finitum neque infinitum; ex quo sequitur quod non sit alius mundus praeter istum; esset enim aliquod corpus extra caelum. Et ideo, si sufficienter esset supra probatum quod extra caelum non sit aliquod corpus neque finitum neque infinitum, nihil restaret probandum. Sed si quis non putat quod in superioribus sit ostensum universaliter de corporibus, quod scilicet impossibile sit quodcumque eorum esse extra mundum, sed solum quod ratio supra sit inducta de corporibus quae ponuntur esse infinita; secundum hoc adhuc restat videndum an sit possibile esse plures caelos, sive plures mundos.

[70965] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 2 Deinde cum dicit: omnia enim et manent etc., probat propositum: et primo ostendit quod sit tantum unus mundus; secundo inquirit an possibile sit esse plures mundos, ibi: quod autem non solum unus et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit esse tantummodo unum mundum, ratione sumpta ex inferioribus corporibus, ex quibus omnes ponebant mundum consistere; secundo ostendit idem communiter ex utrisque corporibus, tam inferioribus quam caelestibus, ibi: adhuc autem et per eas et cetera. Circa primum duo facit: primo inducit rationes ad propositum ostendendum; secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi: quod autem est aliquid et cetera. Circa primum ponit tres rationes: secunda incipit ibi: adhuc necesse etc.; tertia ibi: sed adhuc et cetera.

[70966] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 3 Circa primum duo facit. Primo praemittit tres suppositiones. Quarum prima est, quod omnia corpora quiescunt et moventur tam secundum naturam, quam etiam secundum violentiam. Quod quidem habet veritatem in corporibus inferioribus, quae cum sint generabilia et corruptibilia, sicut per vim fortioris agentis possunt permutari a sua specie, ita etiam possunt removeri a suo loco per motum violentum vel quietem: in corporibus autem caelestibus nihil potest esse violentum et extra naturam, cum sint incorruptibilia. Secunda suppositio est, quod

in quocumque loco aliqua corpora manent secundum naturam et non per violentiam, in illum locum per naturam feruntur: et in quemcumque locum e converso aliqua per naturam feruntur, in illo loco naturaliter quiescunt. Et idem dicendum est circa violentiam: quia in quo loco aliqua quiescunt per violentiam, in illum locum feruntur per violentiam; et e converso, si ad aliquem locum feruntur per violentiam, in illo loco per violentiam quiescunt. Et huius suppositionis ratio est quia, cum quies in loco sit finis motus localis, oportet motum proportionari quieti, sicut finis proportionatur his quae sunt ad finem. Tertia suppositio est, quod si aliqua loci mutatio sit per violentiam alicui corpori, contraria est ei secundum naturam, sicut patet ex his quae supra dicta sunt.

[70967] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 4 Secundo ibi: ad medium itaque etc., ex praedictis suppositionibus argumentatur ad propositum. Primo quidem ex parte motus. Si enim sunt duo mundi, oportet esse in utroque aliquam terram. Terra ergo quae est in alio mundo, aut feretur ad medium huius mundi per naturam, aut per violentiam. Si per violentiam, oportebit dicere, secundum tertiam suppositionem, quod contraria loci mutatio, quae est ab isto mundo in medium illius mundi, sit ei secundum naturam. Et hoc patet esse falsum, quia a medio istius mundi nunquam terra movetur secundum naturam: ergo et primum est falsum, scilicet quod sint plures mundi.

[70968] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 5 Secundo ibi: et si manet etc., argumentatur ad idem ex parte quietis. Sicut enim manifestum est quod natura terrae non patitur quod moveatur secundum naturam a medio huius mundi, ita etiam terrae natura hoc habet, quod in medio huius mundi quiescat naturaliter. Si ergo inde huc delata terra manet hic non per violentiam, sed per naturam, sequitur per secundam suppositionem quod ab illo medio feretur huc secundum naturam. Et hoc ideo, quia unus est motus, vel una loci mutatio terrae secundum naturam: unde non potest esse quod uterque motus sit terrae naturalis, scilicet ab illo medio ad istud, et ab isto ad illud.

[70969] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 6 Deinde cum dicit: adhuc necesse etc., ponit secundam rationem, quae excludit quendam defectum quem posset aliquis imponere primae rationi: posset enim aliquis ad primam rationem respondere quod terra quae est in illo mundo, est alterius naturae quam terra quae est in hoc mundo. Primo ergo Aristoteles hoc excludit; secundo ex hoc argumentatur ad propositum, ibi: natae sunt igitur ferri etc.; tertio excludit quandam obviationem, ibi: dignificare autem et cetera. Ostendit autem terram quae est in alio mundo, esse eiusdem naturae cum terra quae est in hoc mundo, primo quidem ratione accepta ex parte mundi; secundo ratione accepta ex parte motus, ibi: quod autem necesse sit et cetera.

[70970] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 7 Dicit ergo primo quod, si plures mundi qui ponuntur sint similis naturae, necesse est quod sint ex eisdem corporibus: et adhuc ulterius necesse est quod unumquodque illorum corporum habeat eandem virtutem cum corpore quod est in hoc mundo: et sic oportet ignem et terram esse eiusdem virtutis in quolibet illorum mundorum, et eadem ratio est de intermediis corporibus, quae sunt aer et aqua. Quia si corpora quae sunt ibi in alio mundo, dicuntur aequivoce cum corporibus quae sunt apud nos in hoc mundo, et non secundum eandem *ideam*, idest non secundum eandem speciem, consequens erit quod etiam ipsum totum constans ex huiusmodi partibus aequivoce dicatur mundus: ex partibus enim diversis in specie necesse est et

totum diversum in specie componi. Hoc autem non videntur intendere qui ponunt plures mundos; sed univoce utuntur nomine mundi. Unde sequitur secundum eorum intentionem quod corpora quae sunt in diversis mundis, habeant eandem virtutem. Et ita manifestum est quod etiam in aliis mundis, sicut et in isto, aliquod ipsorum corporum ex quibus constituitur mundus, natum sit ferri a medio, quod competit igni, aliud autem ad medium, quod competit terrae; si hoc verum est, quod omnis ignis omni igni est eiusdem speciei, in quocumque mundo sit ignis, sicut et diversae partes ignis in hoc mundo existentis sunt unius speciei. Et eadem est ratio de aliis corporibus.

[70971] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 8 Deinde cum dicit: quod autem necesse etc., ostendit idem ratione accepta ex parte motus. Et dicit manifestum esse quod necesse sit sic se habere sicut dictum est, de uniformitate corporum quae sunt in diversis mundis; et hoc ex suppositionibus quae accipiuntur circa motus. Vocat autem *suppositiones* ea quibus utitur ad propositum ostendendum, propter hoc quod hic supponuntur sicut principia, licet quaedam eorum supra fuerint probata. Est autem una suppositio quod motus sunt *finiti*, idest determinati secundum species: non enim sunt infinitae species motuum simplicium, sed tres tantum, ut supra probatum est. Secunda suppositio est quod quodlibet elementorum dicitur secundum quod habet naturam ad unum aliquem motuum; sicut terra dicitur gravis propter habitudinem ad motum deorsum, ignis dicitur levis propter aptitudinem ad motum sursum. Quia igitur sunt determinatae species motus, necesse est quod sint iidem motus secundum speciem in quolibet mundo. Et quia unumquodque elementorum dicitur secundum aliquem motuum, necesse est ulterius quod elementa sint eadem secundum speciem *ubique*, idest in quolibet mundo.

[70972] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 9 Deinde cum dicit: natae sunt igitur etc., ex praemissis argumentatur ad propositum. Si enim corpora quae sunt in quolibet mundo, sunt eiusdem speciei; videmus autem quod omnes partes terrae quae sunt in hoc mundo, feruntur ad hoc medium huius mundi, et omnes partes ignis ad extremum huius; consequens erit quod etiam omnes partes terrae quae sunt in quocumque alio mundo, feruntur ad medium huius mundi; et omnes partes ignis quae sunt in quocumque alio mundo, feruntur ad extremum huius mundi. Sed hoc est impossibile. Si enim hoc accideret, necesse esset quod terra quae est in alio mundo, ferretur sursum in proprio suo mundo, et quod ignis in illo mundo ferretur ad medium. Et simili ratione terra quae est in hoc mundo, ferretur secundum naturam a medio huius mundi in medium illius mundi. Et hoc necesse est sequi propter dispositionem mundorum, qui talem situm habent ut medium unius mundi sit distans a medio alterius; et sic non potest terra ad medium alterius mundi moveri, nisi recedat a medio sui mundi mota versus extremum, quod est moveri sursum. Similiter, quia extrema diversorum mundorum habent diversum situm, necesse est quod si ignis debeat ferri ad extremum alterius mundi, quod recedat ab extremo proprii mundi, quod est moveri deorsum in proprio mundo. Haec autem sunt inconvenientia: quia aut ponendum est quod non sit eadem natura simplicium corporum in pluribus mundis, quod supra improbatum est; aut si dicamus esse eandem naturam, et velimus vitare praedicta inconvenientia quae sequuntur ex diversitate mediorum et extremorum, necesse est ponere unum solum medium, ad quod feruntur omnia gravia ubicumque sint, et unum extremum, ad quod feruntur omnia levia ubicumque sint. Quo posito, impossibile est esse plures mundos; quia

ad unitatem medii et extremi sequitur unitas circuli seu sphaerae.

[70973] In De caelo, lib. 1 l. 16 n. 10 Deinde cum dicit: dignificare autem etc., excludit quandam obviationem, qua posset aliquis dicere quod corpora quae sunt in alio mundo, non moventur ad medium et extremum huius mundi, propter distantiam. Sed ipse hoc excludens dicit quod irrationabile est dignum reputare quod sit alia natura simplicium corporum, propter hoc quod distent plus vel minus a propriis locis, ita scilicet quod ad propria loca moveantur de propinquo et non de remoto. Non enim videtur differre quantum ad naturam corporis, quod per tantam longitudinem distet a suo loco vel per tantam: quia differentia mathematicorum non diversificat naturam. Est enim secundum rationem quod quanto plus corpus appropinquat ad suum locum, tanto magis velociter moveatur; ita tamen quod species sit eadem et motus et mobilis. Differentia enim velocitatis est secundum quantitatem, non secundum speciem; sicut et differentia longitudinis.

Lectio 17

[70974] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 1 Praemissis duabus rationibus ad ostendendum unitatem mundi, hic Aristoteles ponit tertiam rationem ad idem; quae quidem addit quoddam aliud, quod videbatur deficere ad primam rationem. Posset enim aliquis dicere quod corporibus non inest moveri naturaliter ad aliqua loca determinata: vel, si ad aliqua loca determinata moventur, ea quae sunt unius speciei et diversa secundum numerum, moventur ad loca diversa secundum numerum, quae conveniunt in specie; non autem ad eundem locum secundum numerum, sicut prima ratio supponebat. Ad haec igitur certificanda philosophus inducit hanc tertiam rationem. Circa quam tria facit: primo ponit rationem; secundo excludit quandam obviationem, ibi: si autem ad specie eadem etc.; tertio infert principalem conclusionem, ibi: itaque necessarium et cetera.

[70975] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 2 Dicit ergo primo necessarium esse quod sit aliquis motus praedictorum corporum. Manifestum est autem quod moventur: quod quidem apparet et per sensum et per rationem, quia huiusmodi sunt corpora naturalia, quibus competit moveri. Potest ergo dubitatio remanere, utrum sit dicendum quod corpora naturalia moveantur per violentiam omnibus motibus quibus moventur, etiam si sint contrarii; puta quod ignis inducatur et sursum et deorsum per violentiam. Sed hoc est impossibile: quia quod *non est omnino natum moveri*, idest quod nullum motum habet ex sua natura, impossibile est quod moveatur per violentiam. Hoc enim dicimus violentiam pati, quod per vim fortioris agentis removetur a propria inclinatione: si igitur corporibus non inesset aliqua naturalis inclinatio ad quosdam motus, violentia in eis locum non haberet; sicut si animal non esset natum videre, non attribueretur ei caecitas. Oportet igitur dicere quod istorum corporum quae sunt partes mundi, sit aliquis motus secundum naturam. Eorum igitur quorum est una natura, est unus motus. Unus autem motus dicitur, qui est ad unum terminum, ut patet in V Physic. Necesse est ergo quod motus singulorum quae sunt unius speciei, sit ad unum numero locum: videlicet, si sint gravia, ad hoc medium quod est huius mundi; et si sint levia, ad hoc extremum huius mundi. Et ad hoc sequitur esse unum mundum.

[70976] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 3 Deinde cum dicit: si autem ad specie eadem etc., excludit quandam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod omnia corpora quae habent eundem motum naturalem, moventur ad loca quae sunt eadem specie, sed plura numero: quia etiam ipsa *singularia*, idest singulae partes unius corporis naturalis, puta terrae vel aquae, sunt plura numero, sed non differunt specie. Non videtur autem plura requirere unitas naturae mobilium quae sunt unius speciei, quam quod eorum motus sit unus secundum speciem; ad quod videtur sufficere quod loca ad quae terminatur, sint similia in specie.

[70977] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 4 Sed ipse ad hoc excludendum dicit quod tale accidens, scilicet moveri ad eadem loca secundum speciem, non videtur convenire huic partium, huic autem non (ut scilicet quaedam partes similes specie moveantur ad eundem locum numero, quaedam vero ad eundem locum secundum speciem); sed similiter oportet quod conveniat omnibus (ut scilicet vel omnes partes similes specie moveantur ad unum locum secundum numerum, vel omnes huiusmodi partes moveantur ad unum locum similem specie, numero tamen differentem); quia omnes huiusmodi similiter se habent quantum ad hoc quod non differunt specie ab invicem, sed unumquodque differt ab altero secundum numerum. Hoc autem ideo dicit, quia partes alicuius corporis, puta terrae, quae sunt in hoc mundo, similiter se habent ad invicem et cum partibus terrae quae sunt in alio mundo, ex quo terra hic et ibi est eiusdem speciei. Si ergo *hinc*, idest ex isto mundo, sumatur aliqua pars, puta terrae, nihil differt si comparetur ad aliquam partium quae sunt in aliquo alio mundo, vel si comparatur ad eas quae sunt in hoc mundo, sed similis est comparatio ad utrasque; quia non differunt specie ad invicem partes terrae quae sunt in hoc mundo, et quae sunt in alio mundo. Et eadem ratio est de aliis corporibus. Videmus autem quod omnes partes terrae quae sunt in hoc mundo, moventur ad unum numero locum; et similiter est in aliis corporibus. Ergo omnes partes terrae, in quocumque mundo sint, naturaliter moventur ad hoc medium huius mundi.

[70978] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 5 Ipsa igitur naturalis inclinatio omnium corporum gravium ad unum numero medium, et omnium levium corporum ad unum numero extremum, manifestat unitatem mundi. Non enim potest dici quod in pluribus mundis ordinentur corpora secundum diversa media et extrema, sicut et in pluribus hominibus sunt media et extrema diversa numero, sed in eadem specie. Quia natura membrorum hominis vel cuiuslibet animalis non determinatur secundum ordinem ad aliquem locum, sed magis secundum ordinem ad aliquem actum; talis autem situs partium animalis congruit decentiae operationis membrorum. Sed natura gravium et levium determinatur ad certa loca; ita scilicet quod omnia quae habent eandem naturam, ad unum numero locum unam numero habent naturalem inclinationem.

[70979] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit: itaque necessarium etc., infert principalem conclusionem. Cum enim conclusio secundum formam debitam infertur ex praemissis, necesse est vel conclusionem concedere, vel praemissas negare. Concludit ergo quod aut est necesse *amovere*, idest negare, *has suppositiones*, idest principia ex quibus conclusit propositum; aut necesse est concedere conclusionem, quod scilicet sit unum medium, ad quod feruntur omnia gravia, et unum extremum, ad quod feruntur omnia levia. Quo existente vero, necesse est ex consequenti quod sit

unum *caelum*, idest unus mundus, et non plures; et hoc per *argumenta*, idest signa, praedicta, et per *necessitates*, idest necessarias rationes, praedictas.

[70980] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit: quod autem est aliquid etc., ostendit quoddam quod supposuerat, scilicet quod corpora naturalia habent loca determinata, ad quae naturaliter ferantur. Et primo ostendit propositum; secundo destruit opinionem contrariam, ibi: sed adhuc neque ab alio et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum per rationem naturalem; secundo per signum, ibi: argumentum autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: et dicit manifestum esse tam ex aliis rationibus quam ex praemissis (vel etiam ex aliis motibus) quod est aliquis locus determinatus, quo naturaliter terra fertur. Et similiter dicendum est de aqua et de quolibet aliorum corporum.

[70981] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 8 Secundo ibi: omnino enim quod movetur etc., ponit rationem: dicens *omnino*, idest universaliter, hoc esse verum, quod omne quod movetur, transmutatur ex quodam determinato in quoddam determinatum: dicitur enim in I Physic. quod album fit non ex quolibet non albo, sed ex nigro. Haec autem duo, scilicet ex quo motus procedit et in quod terminatur, differunt specie: sunt enim contraria, ut patet in V Physic.; contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X Metaphys. Hoc autem quod dictum est, probat per hoc, quod omnis transmutatio est finita, ut probatur in VI Physic., et etiam per ea quae supra dicta sunt, scilicet quod nihil movetur ad id ad quod non potest pervenire; nihil autem potest pervenire ad infinitum; unde oportet omnem mutationem esse finitam. Si autem non esset aliquod determinatum in quod tendit motus, differens specie ab eo a quo motus incipit, oporteret motum esse infinitum: nulla enim ratio esset quare motus magis terminaretur hic quam alibi; sed eadem ratione qua incoepit illinc moveri, inciperet moveri et hinc. Manifestat etiam per exemplum quod dictum est. Illud enim quod sanatur, movetur ex infirmitate in sanitatem; et illud quod augmentatur, movetur ex parvitate in magnitudinem: oportet igitur etiam illud quod *fertur*, idest quod movetur secundum locum, moveri a quodam determinato in quoddam determinatum; et haec sunt locus unde incipit motus, et locus quo tendit. Sic igitur oportet quod specie differat locus a quo aliquid movetur localiter, et in quem naturaliter fertur; sicut id quod sanatur non tendit ubicumque contingit, quasi a casu, neque ex sola voluntate moventis, sed ad aliquid determinatum, ad quod natura inclinatur. Sic igitur et ignis et terra et alia corpora naturalia non feruntur ad *infinitum*, idest ad aliquod indeterminatum, sicut posuit Democritus; sed feruntur in loca opposita locis in quibus prius erant. Contrariatur autem sursum secundum locum ei quod est deorsum. Sequitur ergo quod sursum et deorsum sunt termini naturalium motuum corporum simplicium.

[70982] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 9 Tertio ibi: quoniam autem et qui in circuitu etc., excludit quandam obviationem, qua posset aliquis obviare ex motu circulari, qui non videtur esse ex opposito in oppositum, sed magis ex eodem in idem. Sed ipse dicit quod etiam motus circularis aliqualiter habet oppositum in termino. Dicit autem *aliqualiter*, propter duo. Primo quidem quia non invenitur oppositio in motu circulari secundum aliqua puncta in circulo designata, prout sunt puncta ipsius circuli, sed solum prout sunt extrema diametri, secundum quam mensuratur maxima distantia

in circulo, ut supra dictum est: unde subdit: *ea quae secundum diametrum*, scilicet extrema, opposita sunt. Secundo quia, sicut totum corpus sphaericum non mutat locum subiecto sed solum ratione, partes autem eius variant locum etiam subiecto; ita si accipiatur totus motus circularis, non invenitur aliqua oppositio in terminis nisi secundum rationem, prout scilicet idem, a quo et in quod est motus circularis, accipitur ut principium et ut finis; sed accipiendo partes motus circularis, accipitur ibi oppositio secundum lineam rectam, ut supra dictum est; et ideo subdit quod toti circulationi non est aliquid contrarium. Sic ergo patet quod etiam in his quae circulariter feruntur, mutatio est aliquo modo in opposita et finita. Et sic universaliter concludit quod intendit, scilicet quod necesse est esse aliquem finem motus localis; non autem *in infinitum* fertur corpus naturale, idest ad aliquod indeterminatum, sicut posuit Democritus motum atomorum.

[70983] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 10 Deinde cum dicit: argumentum autem etc., probat idem per signum: quam quidem probationem vocat *argumentum*, eo quod talis probatio est quasi coniecturalis. Et dicit quod argumentum eius quod corpus naturale non feratur in infinitum sed ad aliquod certum, est quod terra, quanto magis appropinquat ad medium, velocius fertur (quod potuit deprehendi ex maiori eius impulsu, prout scilicet a gravi cadente fortius impellitur aliquid iuxta terminum sui motus): et eadem ratio est de igne, quod motus eius in tanto est velocior, quanto magis appropinquat ad locum sursum. Si ergo in infinitum ferretur terra vel ignis, in infinitum posset velocitas eius augeri. Et ex hoc concludit quod in infinitum posset augeri gravitas vel levitas corporis naturalis. Sicut enim velocitas corporis gravis est maior, quanto grave corpus amplius descendit, quod quidem corpus grave est velox per suam gravitatem; sic etiam ita poterit esse additio infinita ad velocitatem, si sit additio infinita ad gravitatem vel levitatem. Ostensum est autem supra quod non potest esse gravitas vel levitas infinita, et quod non potest aliquid moveri ad id ad quod non potest pertingere. Sic igitur additio gravitatis non potest esse in infinitum; et per consequens nec additio velocitatis. Unde nec motus corporum naturalium potest esse in infinitum.

[70984] In De caelo, lib. 1 l. 17 n. 11 Sciendum est autem quod causam huius accidentis, quod terra velocius movetur quanto magis descenderit, Hipparchus assignavit ex parte moventis per violentiam; a quo quantum elongatur motus, tanto minus remanet de virtute moventis, et sic motus fit tardior; unde motus violentus in principio quidem intenditur, in fine autem remittitur intantum quod finaliter grave non potest plus sursum ferri, sed incipit moveri deorsum, propter parvitatem eius quod remanserat de virtute motoris violenti; quae quanto magis minoratur, tanto motus contrarius fit velocior. Sed ista ratio est particularis solum in his quae moventur naturaliter post motum violentum; non autem habet locum in his quae moventur naturaliter eo quod generantur extra propria loca. Alii vero assignaverunt huius causam ex quantitate medii per quod fit motus, puta aeris, qui minor restat quanto plus proceditur in motu naturali; et ideo minus potest impedire motum naturalem. Sed et haec ratio non minus competeret in motibus violentis quam naturalibus; in quibus tamen contrarium accidit, ut infra dicetur. Et ideo dicendum est cum Aristotele quod causa huius accidentis est, quod quanto corpus grave magis descendit, tanto magis confortatur gravitas eius, propter propinquitatem ad proprium locum. Et ideo argumentatur quod si cresceret in infinitum velocitas, quod cresceret etiam in infinitum gravitas. Et eadem ratio est de levitate.

Lectio 18

[70985] In De caelo, lib. 1 l. 18 n. 1 Postquam ostendit philosophus quod corpora naturalia moventur naturaliter ad determinata loca, hic excludit opinionem contrariam. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: tardius enim et cetera. Quia vero per hoc quod falsitas excluditur, veritas comprobatur, inducit hic philosophus exclusionem erroris quasi quandam veritatis demonstrationem; dicens quod adhuc etiam quod dictum est manifestatur per hoc, quod corpora naturalia non feruntur sursum et deorsum neque sicut ab alio exteriori mota. Per quod quidem intelligendum est quod removet exteriorem motorem, qui per se huiusmodi corpora moveat postquam sunt formam specificam sortita. Moventur enim levia quidem sursum, gravia autem deorsum a generante quidem, inquantum dat eis formam quam consequitur talis motus; sed a removente prohibens, per accidens et non per se. Quidam vero posuerunt quod postquam speciem sunt adepta huiusmodi corpora, indigent ab aliquo extrinseco moveri per se: quod hic philosophus removet. Neque etiam dicendum est quod huiusmodi corpora moveantur per violentiam; sicut quidam dixerunt quod moveantur per quandam *extrusionem*, inquantum scilicet unum corpus truditur ab alio fortiori. Ponebant enim quod omnium corporum erat naturaliter unus motus: sed dum quaedam eorum ab aliis impelluntur, fit quod quaedam eorum moventur sursum, quaedam autem deorsum.

[70986] In De caelo, lib. 1 l. 18 n. 2 Deinde cum dicit: tardius enim etc., probat propositum tribus rationibus. Quarum prima principaliter inducitur ad ostendendum quod huiusmodi corpora in suis naturalibus motibus non moventur ab exterioribus motoribus. Manifestum est enim quod tanto tardior est motus, quanto movens minus vincit super mobile. Eadem autem virtus moventis minus vincit maius mobile quam minus. Si ergo huiusmodi corpora moverentur ab aliquo exteriore movente, tardius moveretur maior ignis sursum et maior terra deorsum. Nunc autem contrarium accidit, quod maior ignis et maior terra velocius feruntur in propria loca. Per quod datur intelligi quod huiusmodi corpora habent intrinsecus principia sui motus; quorum virtutes motivae tanto sunt maiores, quanto corpora fuerint maiora; et ideo velocius feruntur. Sic ergo patet quod huiusmodi corpora suis motibus naturalibus moventur non per virtutem exteriorem, sed per virtutem intrinsecam, quam acceperunt a generante.

[70987] In De caelo, lib. 1 l. 18 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: neque velocius etc.; quae quidem principaliter ad hoc inducitur, quod motus horum corporum non est per violentiam. Videmus enim quod omnia quae per violentiam moventur, tanto tardius feruntur, quanto magis elongantur a motore qui vim intulit; sicut patet in his quae proiiciuntur, quod eorum motus in fine est remissior, et tandem totaliter deficit. Si ergo corpora gravia et levia moverentur per violentiam, quasi mutuo se trudentia, sequeretur quod eorum motus ad propria loca non esset velocior in fine, sed magis tardior; cuius contrarium ad sensum apparet.

[70988] In De caelo, lib. 1 l. 18 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi: et unde vi etc.; quae potest

respicere ad utrumque. Videmus enim quod nullum corpus illuc fertur per violentiam, unde per violentiam removetur. Ex hoc enim aliquod corpus a loco aliquo per violentiam removetur, quia natum est ibi esse: unde illuc naturaliter, et non per violentiam fertur. Si ergo ponatur quod motus aliqui corporum gravium et levium, quibus ab aliquibus locis removentur, sint violenti, non potest dici quod motus contrarii, quibus ad illa loca feruntur, sint violenti. Et ita non est verum quod omnes motus horum corporum sint ab alio et per violentiam. Concludit autem ex dictis epilogando, quod per speculationem horum contingit accipere fidem de his quae dicta sunt.

[70989] In De caelo, lib. 1 l. 18 n. 5 Deinde cum dicit: adhuc autem et per eas etc., ostendit unitatem mundi per corpora superiora, quae circulariter feruntur: et primo specialiter per corpora superiora; secundo communiter per superiora et inferiora, ibi: palam autem utique et cetera. Dicit ergo primo quod adhuc ostendi potest quod sit solum unus mundus, per rationes sumptas *ex prima philosophia*, idest per ea quae determinata sunt in metaphysica, et per hoc quod ostensum est in VIII Physic., quod motus circularis est sempiternus, quod quidem habet naturalem necessitatem et in hoc et in aliis mundis. Conclusit enim philosophus sempiternitatem motus caeli in VIII Physic. per ordinem mobilium et moventium; quod quidem necesse est similiter se habere in quolibet mundo, si mundus univoce dicatur. Si autem motus caeli sit sempiternus, oportet quod moveatur a virtute infinita, quae non sit virtus in magnitudine, ut probatur in VIII Physic. Talis autem virtus est immaterialis, et per consequens una numero, cum sit tantum forma et species, multiplicatio autem individuorum eiusdem speciei est per materiam. Et sic oportet quod virtus quae movet caelum, sit una numero. Unde oportet quod et caelum sit unum numero, et per consequens totus mundus.

[70990] In De caelo, lib. 1 l. 18 n. 6 Potest autem aliquis dicere hanc rationem non ex necessitate concludere. Primum enim movens movet caelum sicut desideratum, ut dicitur in XII Metaphys.; nihil autem prohibet idem a pluribus desiderari; et ita videtur quod ex unitate primi moventis non possit ex necessitate concludi unitas caeli. Sed dicendum est quod multa possunt unum desiderare, non quidem quasi de pari, eo quod uni primo non immediate adiungitur absoluta multitudo; sed secundum quendam ordinem possunt multa desiderare unum, quaedam propinquius et quaedam remotius, quorum coordinatio in ordine ad unum ultimum, facit unitatem mundi.

[70991] In De caelo, lib. 1 l. 18 n. 7 Deinde cum dicit: palam autem utique etc., probat propositum ratione sumpta communiter ex corporibus superioribus et inferioribus. Et dicit quod etiam sic intendendo sicut dicetur, necesse est esse unum *caelum*, idest unum mundum. Ad quod probandum assumit quod, sicut sunt tria corporalia elementa, scilicet caelum et terra et medium, ita sunt et tria loca eis correspondentia: unus quidem locus qui est circa medium, qui est corporis *subsistentis*, idest corporis gravissimi quod substat omnibus, scilicet terrae; alius autem locus qui est extremus in altitudine, qui est corporis quod movetur circulariter; tertius autem locus qui est intermedius horum, qui est medii corporis. Circa quae quidem verba primo considerandum est quod etiam caelum inter elementa computat, cum tamen elementum sit ex quo componitur res, ut dicitur in V Metaphys. Caelum autem, etsi non veniat in compositionem corporis mixti, venit tamen in compositionem totius universi, quasi quaedam pars eius. Vel elementa large nominat quaecumque

simplicia corpora: quae quidem vocat *corporalia elementa*, ad differentiam materiae primae, quae est elementum, non tamen corporale, sed absque omni forma, prout in se consideratur. Secundo autem considerandum est de hoc quod dicit tria esse loca. Cum autem locus sit terminus corporis continentis, ut dicitur in IV Physic., satis potest esse manifestum quid sit locus medii elementi; quia superficies supremi corporis continentis ipsum. De primo autem corpore quomodo sit in loco, ostensum est in IV Physic. Sed quomodo medium, quod non habet rationem continentis sed contenti, sit locus corporis gravis, videtur dubitationem habere. Sed dicendum est quod, sicut dictum est in IV Physic., superficies corporis continentis non habet rationem loci secundum quod est superficies talis corporis, sed secundum ordinem situs quem habet ad primum continens, prout scilicet magis vel minus ei appropinquat. Corpus autem grave in sua natura est maxime elongatum a corpore caelesti propter eius materialitatem; et ideo debetur ei locus remotissimus a primo continente, qui est propinquissimus medio; et ita superficies continens corpus grave dicitur locus eius secundum propinquitatem ad medium. Unde signanter dicit quod locus qui est *circa medium* est corporis subsistentis.

[70992] In De caelo, lib. 1 l. 18 n. 8 Ex his autem quae proposita sunt procedit ad propositum ostendendum ex corpore levi, sicut supra processerat ex corpore gravi. Necesse est enim corpus leve quod superfertur, esse in hoc loco medio: quia, cum omne corpus sit in aliquo loco, si corpus leve non esset in hoc loco medio, esset extra ipsum; quod est impossibile, quia extra hunc locum medium ex una parte est corpus caeleste, quod est sine gravitate et levitate, ex alia autem parte est corpus terrestre, quod habet gravitatem. Non autem potest dici quod sit aliquis locus magis deorsum quam locus qui est corporis habentis gravitatem; quia locus qui est apud medium, est proprius eius. Ex hoc autem patet quod impossibile est esse alium mundum quia oporteret ibi esse aliquod corpus leve; et sic, si mundus ille esset supra hunc mundum, corpus leve esset supra locum caeli; si autem esset infra hunc mundum, corpus leve esset infra locum corporis gravis, quod est impossibile.

[70993] In De caelo, lib. 1 l. 18 n. 9 Sed huic rationi posset aliquis obviare, dicendo quod corpus leve est extra hunc locum medium, non secundum naturam, sed praeter naturam. Sed ad hoc excludendum, subdit quod neque etiam praeter naturam possibile est corpus leve esse extra hunc medium locum. Quia omnis locus qui est alicuius corporis praeter naturam, est alicuius corporis secundum naturam: non enim Deus vel natura fecit aliquem locum frustra, in quo scilicet non sit natum esse aliquod corpus. Non autem invenitur in rerum natura aliquod aliud corpus praeter ista tria, quibus tria loca praedicta deputantur, ut ex dictis patet. Unde neque secundum naturam, neque praeter naturam, potest esse corpus leve extra hunc medium locum: et sic impossibile est esse multos mundos. Quia vero locutus fuerat de medio elemento quasi de uno quodam corpore, subiungit quod posterius, scilicet in tertio et quarto, dicetur quae sunt differentiae istius medii. Dividitur enim in ignem, aerem et aquam, quae etiam est levis per respectum ad terram. Ultimo epilogando concludit quod ex dictis manifestum est de corporeis elementis, quae et quot sint, et quis sit locus cuiuslibet eorum, et universaliter quot sint loca corporalia.

Lectio 19

[70994] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod est unus solus mundus, hic ostendit quod impossibile est esse plures. Et hoc necessarium fuit ostendere: quia nihil prohibet aliquid esse falsum, quod tamen contingit esse verum. Circa hoc autem tria facit: primo ponit obiectionem, ex qua videtur ostendi quod possibile sit esse plures mundos; secundo solvit eam, ibi: considerandum autem iterum etc.; tertio probat quod in solutione supposuerat, ibi: hoc ipsum igitur restat ostendere et cetera. Circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio, et quo ordine sit agendum; secundo incipit exequi propositum, ibi: videbitur enim utique et cetera.

[70995] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 2 Dicit ergo primo quod post praedicta restat ostendendum quod non solum sit unus mundus, sed quod etiam impossibile sit esse plures: et ulterius quod mundus sit sempiternus, ita scilicet quod sit incorruptibilis, tanquam nunquam desinens esse, et ingenitus, tanquam nunquam esse incipiens, secundum suam opinionem. Et hoc adiungit quia videtur prima consideratio aliqualiter dependere ex secunda. Si enim esset mundus generabilis et corruptibilis per compositionem et dissolutionem, secundum amicitiam et litem, ut Empedocles posuit, possibile esset esse multos mundos, ita scilicet quod, uno corrupto, alius postea generaretur, sicut ipse Empedocles posuit. Et quia tunc vere cognoscitur veritas, quando dubitationes sunt solutae, quae videntur esse contra veritatem; ideo prius oportet ponere dubitationes circa hoc ipsum, ex quibus scilicet videtur quod sint vel possint esse plures mundi; huius enim solutio est confirmatio veritatis.

[70996] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 3 Deinde cum dicit: videbitur enim utique etc., ponit rationem ex qua aliquis potest dubitare, aestimans possibile esse quod sint plures mundi. Unde praemittit quod sic intendentibus, scilicet secundum rationem quae sequitur, videbitur esse impossibile ipsum, scilicet mundum, esse unum et solum: subintelligendum est *ex necessitate*. Non enim sequens ratio probat quod necesse sit esse plures mundos, quod aequipollet ei quod est impossibile unum solum esse mundum: sed probat quod possibile est esse plures mundos, quod aequipollet ei quod est non necesse esse unum solum mundum. Ad hoc autem ostendendum inducit rationem quae continet duos syllogismos: quorum primum primo ponit; secundo secundum, ibi: quorum autem est forma quaedam et cetera. Primus syllogismus talis est. In omnibus sensibilibus quae fiunt ab arte vel a natura, alia est consideratio formae secundum se consideratae, alia est consideratio formae prout est in materia; sed caelum est quoddam sensibile habens formam in materia; ergo alia est consideratio absoluta formae ipsius, prout consideratur in universali, et alia est consideratio formae ipsius in materia, prout consideratur in particulari. Primo ergo ponit maiorem; secundo minorem, ibi: quoniam igitur est caelum etc.; tertio infert conclusionem, ibi: si autem singularium et cetera.

[70997] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 4 Dicit ergo primo quod in omnibus existentibus et *generatis*, idest factis, vel a natura vel ab arte, alterum est secundum nostram considerationem ipsa forma secundum seipsam considerata; et alterum est ipsa forma *mixta cum materia*, idest secundum quod

accipitur prout est coniuncta cum materia. Et hoc primo manifestat per exemplum in mathematicis, in quibus est magis manifestum, eo quod in ratione eorum non ponitur materia sensibilis. Alterum est enim secundum considerationem nostram ipsa species sphaerae, et alterum forma sphaerae in materia sensibili, prout significatur cum dicitur aurea vel aerea sphaera: et similiter aliud est ipsa forma circuli, et aliud est quod dicitur aereus aut ligneus circulus. Et hoc manifestat quia, cum dicimus *quod quid erat esse*, idest definitivam rationem, sphaerae aut circuli, non ponimus in eius ratione aureum aut aereum; tanquam hoc quod dicimus aureum aut aereum, non sint de eorum substantia, quam scilicet significat definitio. Sed videtur hoc magis esse dubium in rebus naturalibus, quarum formae non possunt esse nec intelligi sine materia sensibili; sicut simum non potest esse nec intelligi sine naso. Sed tamen formae naturales, quamvis non possint intelligi sine materia sensibili in communi, possunt tamen intelligi sine materia sensibili signata, quae est individuationis et singularitatis principium; sicut pes non potest intelligi sine carnibus et ossibus, potest tamen intelligi sine his carnibus et his ossibus. Et ideo subdit quod, si non possumus intelligere neque sumere in nostra consideratione aliquid aliud praeter *singulare*, idest praeter materiam, quae includitur in ratione singularis, scilicet prout est signata (quia quandoque nihil prohibet hoc accidere, ut scilicet non possit forma intelligi sine materia sensibili, sicut si intelligamus circulum sine materia sensibili): nihilominus tamen in naturalibus, in quibus hoc accidit quod non intelligitur forma sine materia, alia est ratio rei in communi acceptae et in singulari, sicut hominis et huius hominis; puta si dicamus quod aliud est *esse* circulo et huic circulo, idest alia est ratio definitiva utriusque. Et haec quidem, scilicet ratio rei in communi, est *species*, idest ipsa ratio speciei: haec autem, scilicet ratio rei in particulari, significat rationem speciei in materia determinata, et est de numero singularium.

[70998] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 5 Deinde cum dicit: quoniam igitur est caelum etc., ponit minorem syllogismi inducti. Et dicit quod, cum *caelum*, idest mundus, sit quoddam sensibile, necesse est quod sit de numero singularium: et hoc ideo, quia omne sensibile habet esse in materia. Id autem quod est forma non in materia, non est sensibile, sed intelligibile tantum: qualitates enim sensibiles sunt dispositiones materiae.

[70999] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 6 Deinde cum dicit: si autem singularium etc., ponit conclusionem. Et dicit quod si *caelum*, idest mundus, est de numero singularium, ut ostensum est, *alterum erit esse huic caelo* singulariter dicto, *et caelo simpliciter*, idest universaliter sumpto; idest alia erit ratio utriusque. Et sic sequitur quod alterum sit secundum considerationem *hoc caelum* singulariter dictum, et *caelum* universaliter sumptum: ita scilicet quod hoc caelum universaliter sumptum sit sicut species et forma; hoc autem, scilicet caelum singulariter sumptum, sit sicut forma coniuncta materiae. Quod non est sic intelligendum quod in ratione rei naturalis universaliter sumptae nullo modo cadat materia; sed quod non cadat ibi materia signata.

[71000] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 7 Deinde cum dicit: quorum autem est forma quaedam etc., ponit secundum syllogismum, qui talis est. Quorumcumque est forma in materia, aut sunt aut contingit esse plura individua unius speciei; sed *hoc caelum* significat formam in materia, ut dictum

est; ergo aut sunt aut possunt esse plures caeli. Circa hoc autem primo ponit maiorem; secundo manifestat eam, ibi: sive enim sint species etc.; tertio infert conclusionem, ibi: itaque aut sunt et cetera. Minorem supponit ex praemisso syllogismo. Dicit ergo primo quod omnia illa *quorum est forma quaedam et species*, idest quae non sunt ipsae formae et species, sed habent formas et species, aut sunt plura singularia unius speciei, aut contingit fieri plura: illa vero quae ipsamet sunt formae et species subsistentes, sicut substantiae separatae, non possunt esse plura unius speciei.

[71001] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 8 Deinde cum dicit: sive enim sint species etc., manifestat praedictam propositionem tam secundum opinionem Platonicam, quam secundum opinionem propriam. Et dicit quod sive sint *species*, idest ideae separatae, sicut Platonici dicunt, necesse est hoc accidere, scilicet quod sint plura individua unius speciei (quia species separata ponitur sicut exemplar rei sensibilis; possibile est autem ad unum exemplar fieri multa exemplata); sive etiam nullum talium, idest nulla specierum, separatim existat; nihilominus plura individua possunt esse unius speciei. Videmus enim in omnibus sic accidere, quorum *substantia*, idest essentia quam significat definitio, est in materia signata, quod sunt plura, immo infinita individua unius speciei. Et hoc ideo est, quia cum materia signata non sit de ratione speciei, ratio speciei indifferenter potest salvari in hac materia signata et in illa: et ita possunt esse plura individua unius speciei.

[71002] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 9 Deinde cum dicit: itaque aut sunt etc., infert conclusionem intentam, scilicet quod aut sunt plures caeli, aut contingit esse factos plures caelos. Ultimo autem epilogat quod ex praemissis potest aliquis suspicari quod vel sint vel possint esse plures mundi.

[71003] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 10 Sed videtur hic esse contrarietas inter Aristotelem et Platonem. Nam Plato in Timaeo ex unitate exemplaris probavit unitatem mundi: hic autem Aristoteles ex unitate speciei separatae concludit possibile esse quod sint plures mundi. Et potest dupliciter responderi. Uno modo ex parte ipsius exemplaris. Quod quidem si sic sit unum quod unitas sit essentia eius, necesse est exemplatum etiam imitari exemplar in sua unitate. Et tale est primum exemplar separatum: unde et mundum, qui est primum exemplatum, necesse est esse unum: et secundum hoc procedit probatio Platonis. Si vero unitas non sit essentia exemplaris, sed sit praeter essentiam eius, sic exemplatum poterit assimilari exemplari in eo quod pertinet ad eius speciem, puta in ratione hominis vel equi, non autem quantum ad ipsam unitatem: et hoc modo procedit hic ratio Aristotelis. Alio modo potest solvi ex parte exemplati, quod tanto est perfectius, quanto magis assimilatur exemplari. Alia ergo exemplata assimilantur exemplari uni secundum unitatem speciei, non secundum unitatem numeralem: sed caelum, quod est perfectum exemplatum, assimilatur suo exemplari secundum unitatem numeralem.

[71004] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 11 Deinde cum dicit: considerandum autem iterum etc., solvit obiectionem praedictam. Et primo ponit solutionem; secundo manifestat eam, ibi: sic autem forte et cetera. Dicit ergo primo quod oportet iterum, ad solvendum dubitationem praedictam, considerare quid dicatur bene et quid non bene: si enim omnia praemissa sint vera, necesse est conclusionem esse veram. Dicit igitur quod bene dictum est quod altera sit ratio formae, ea scilicet quae est sine materia, et ea quae est cum materia, et hoc concedatur tanquam verum; et sic concedatur conclusio

primi syllogismi, quae est minor secundi. Sed non sequitur ex necessitate propter hoc quod sint multi mundi, vel quod possint esse plures, si verum sit quod iste mundus sit ex tota sua materia, sicuti est verum, ut infra probabitur: maior enim propositio secundi syllogismi, scilicet quod illa quae habent formam in materia possunt esse multa numero unius speciei, non habet veritatem nisi in illis quae non constant ex tota sua materia.

[71005] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 12 Deinde cum dicit: sic autem forte etc., manifestat quod dixerat per exemplum. Et primo ponit exempla; secundo adaptat ad propositum, ibi: caelum autem est quidem singularium et cetera. Dicit ergo primo quod per ea quae dicentur, magis fiet manifestum quod dictum est. Simitas enim est curvitas in naso aut in carne; et ita caro est materia simitatis. Si ergo ex omnibus carnibus fieret una caro, scilicet unius nasi, et in hac esset simitas, nihil aliud esset simum, neque posset esse. Et eadem ratio est de homine, cum carnes et ossa sint materia hominis, si ex omnibus carnibus et ossibus fieret unus homo, ita scilicet quod nullo modo possent dissolvi, non posset esse aliquis alius homo quam unus (si vero possent dissolvi, possibile esset, illo homine corrupto, alium hominem esse; sicut dissoluta arca, ex eisdem lignis fit alia arca). Et ita etiam est in aliis. Et huius rationem assignat, quia nihil eorum quorum forma est in materia, potest fieri, si non adsit propria materia; sicut domus non posset fieri si non sint lapides et ligna. Et ita, si non sint aliae carnes et ossa praeter ea ex quibus componitur unus homo, non poterit fieri alius homo praeter illum.

[71006] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 13 Deinde cum dicit: caelum autem est quidem singularium etc., adaptat ad propositum. Et dicit verum esse caelum esse de numero singularium, et eorum quae ex materia constituuntur: non tamen est ex parte suae materiae, sed ex tota sua materia. Et ideo, quamvis sit alia ratio caeli et huius caeli, non tamen est aut potest esse aliud caelum, propter hoc quod tota materia caeli comprehensa est sub hoc caelo.

[71007] In De caelo, lib. 1 l. 19 n. 14 Sciendum est autem quod quidam aliis modis probant possibile esse plures caelos. Uno modo sic. Mundus factus est a Deo; sed potentia Dei, cum sit infinita, non determinatur ad istum solum mundum; ergo non est rationabile quod non possit facere etiam alios mundos. Et ad hoc dicendum est quod, si Deus faceret alios mundos, aut faceret eos similes huic mundo, aut dissimiles. Si omnino similes, essent frustra: quod non competit sapientiae ipsius. Si autem dissimiles, nullus eorum comprehenderet in se omnem naturam corporis sensibilis: et ita nullus eorum esset perfectus, sed ex omnibus constitueretur unus mundus perfectus. Alio modo potest argui sic. Quanto aliquid est nobilius, tanto eius species est magis virtuosa; mundus autem est nobilior qualibet re naturali hic existente; cum igitur species rei naturalis hic existentis, puta equi aut bovis, possit perficere plura individua, multo magis species totius mundi potest plura individua perficere. Sed ad hoc dicendum est quod maioris virtutis est facere unum perfectum, quam facere multa imperfecta. Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta; quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem. Sed mundus hoc modo perfectus est: unde ex hoc ipso eius species ostenditur magis virtuosa. Tertio obiicitur sic. Melius est multiplicari optima, quam ea quae sunt minus bona; sed mundus est

optimus; ergo melius est esse plures mundos, quam plura animalia aut plures plantas. Et ad hoc dicendum quod hoc ipsum pertinet ad bonitatem mundi, quod sit unus; quia unum habet rationem boni: videmus enim quod per divisionem aliqua decidunt a propria bonitate.

Lectio 20

[71008] In De caelo, lib. 1 l. 20 n. 1 Posita solutione inducta, hic philosophus probat quod supposuerat, scilicet quod mundus constet ex tota sua materia. Et primo dicit de quo est intentio, et quo ordine sit procedendum: dicens quod hoc ipsum restat ostendere ad complementum praemissae solutionis, quod mundus constet ex omni corpore naturali et sensibili, quod est materia eius. Sed antequam hoc ostendamus, oportet primo dicere quid significetur per hoc nomen *caelum*, et quot modis dicatur, ut illud quod quaeritur magis possit manifestari.

[71009] In De caelo, lib. 1 l. 20 n. 2 Secundo ibi: uno quidem igitur modo etc., exequitur propositum: et primo ostendit quot modis dicatur *caelum*; secundo ostendit principale propositum, ibi: tripliciter autem et cetera. Circa primum ponit tres significationes caeli. Uno enim modo dicitur caelum *substantia quaedam quae est extremae circulationis totius*, idest quae in toto universo est extrema, et circulariter movetur. Et quia exposuerat significationem nominis per *substantiam*, cuius ratio transcendit considerationem naturalem, cum pertineat ad considerationem metaphysici, adhibet aliam expositionem, in eadem tamen significatione, dicens quod caelum est *corpus naturale quod est in extrema circumferentia totius*: et haec expositio est magis propria scientiae naturali. Probat autem hanc significationem ex consuetudine loquendi: quia nominibus est utendum ut plures, sicut dicitur in II Topic. Consueverunt enim homines vocare caelum illud quod est extremum totius mundi, et quod maxime est sursum: non quidem secundum quod *sursum* accipitur in scientia naturali, prout scilicet est terminus motus levium (sic enim nihil magis est sursum quam locus in quem fertur ignis): sed sumitur hic *sursum* secundum communem modum loquendi, prout id quod est remotius a medio, vocatur *sursum*. Consuevit etiam vocari *sursum* id quod est locus omnium divinorum (ut tamen divina non dicantur hic corpora caelestia, quae non omnia sunt in suprema sphaera; sed secundum quod divina dicuntur substantiae immateriales et incorporeae): dictum est enim supra quod omnes homines locum qui est sursum attribuunt Deo. Secundo modo dicitur caelum non solum suprema sphaera, sed *totum corpus quod continuatur cum extrema circumferentia totius universi*, idest omnes sphaerae caelestium corporum, in quibus sunt luna et sol et quaedam stellarum, scilicet alii quinque planetae (nam stellae fixae sunt in suprema sphaera secundum opinionem Aristotelis, qui non posuit aliam sphaeram esse supra sphaeram stellarum fixarum). Et hanc etiam significationem probat per communem usum loquendi: dicimus enim solem et lunam et alios planetas esse in caelo. Dicuntur autem haec corpora continuari cum suprema sphaera, propter convenientiam in natura, quia scilicet sunt incorruptibilia et circulariter mobilia; non autem ita quod ex omnibus sit unum corpus continuum; quia sic eorum non possent esse plures et diversi motus; continuum est enim *cuius motus est unus*, ut dicitur in V Metaphys. Tertio modo dicitur caelum *totum*

corpus quod continetur ab extrema circumferentia, idest a suprema sphaera. Et hoc etiam probat ex usu loquendi: quia consuevimus totum mundum et *omne*, idest universum, vocare *caelum.* Est autem considerandum quod caelum his tribus modis dicitur non aequivoce, sed analogice, scilicet per respectum ad unum primum: primo enim et principaliter dicitur caelum suprema sphaera; secundo autem aliae sphaerae caelestes, ex continuitate quam habent ad supremam sphaeram; tertio modo universitas corporum, secundum quod continetur ab extrema sphaera.

[71010] In De caelo, lib. 1 l. 20 n. 3 Deinde cum dicit: tripliciter autem etc., ostendit propositum. Et primo ostendit quod non est aliquod corpus sensibile extra caelum tertio modo dictum, idest extra hunc mundum; secundo ostendit quod non est extra ipsum aliquid eorum quae consequuntur ad corpora naturalia, ibi: simul autem manifestum et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: si enim est etc.; tertio concludit principale intentum, ibi: manifestum igitur ex dictis et cetera. Dicit ergo primo quod, cum tripliciter dicatur caelum, nunc intendimus de caelo tertio modo dicto, secundum quod caelum dicitur *totum quod continetur ab extrema circumferentia*: et hoc caelum necesse est quod constet ex omni corpore sensibili et naturali (quod est eius materia: et sic constat ex tota sua materia), propter hoc quod extra hoc caelum nullum corpus est, nec contingit esse.

[71011] In De caelo, lib. 1 l. 20 n. 4 Deinde cum dicit: si enim est etc., probat propositum. Et primo ostendit quod nullum corpus est extra caelum; secundo quod nullum potest ibi esse, ibi: sed et neque factum esse et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quandam divisionem, per quam manifestat propositum; secundo excludit singula membra divisionis, ibi: simplicium quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod, si est aliquod corpus *physicum*, idest naturale, extra extremam *peripheriam*, idest circumferentiam, necesse est quod illud corpus aut sit de numero simplicium corporum, aut de numero compositorum. Item necesse est quod vel sit ibi secundum naturam, vel praeter naturam.

[71012] In De caelo, lib. 1 l. 20 n. 5 Deinde cum dicit: simplicium quidem igitur etc., excludit singula membra praedictae divisionis. Et primo ostendit quod extra extremam sphaeram non est aliquod corpus simplex secundum naturam. Corporum enim simplicium quoddam est circulariter motum; quoddam est quod movetur a medio; quoddam quod movetur ad medium, et in medio subsistit omnibus aliis, ut supra habitum est. Nullum autem horum potest esse extra extremam circumferentiam. Ostensum est enim supra in VI Physic. quod corpus quod circulariter fertur, non permutat proprium locum secundum totum, nisi solum ratione. Sic igitur non est possibile quod corpus quod circulariter fertur, transferatur ad aliquem locum extra eum in quo est. Hoc autem sequeretur si esset aliquod corpus circulariter motum extra extremam circumferentiam, sicut in suo loco naturali. Quia per quam rationem esset naturalis illi corpori circulariter moto, per eandem rationem esset naturalis huic corpori quod in hoc mundo circulariter fertur; omne autem corpus naturaliter fertur ad suum locum naturalem; sequeretur ergo quod istud corpus circulariter motum transferretur extra suum locum ad alium locum, quod est impossibile. Similiter etiam non est possibile esse extra extremam circumferentiam corpus leve, quod movetur a medio, neque etiam

corpus grave, quod substat aliis corporibus in medio. Si enim dicatur quod sint extra extremam circumferentiam naturaliter, hoc esse non potest, quia habent alia loca naturalia, scilicet infra extremam circumferentiam totius; ostensum est autem supra quod omnium gravium est unus numero locus, et similiter omnium levium. Unde non est possibile quod ista corpora sint naturaliter extra extremam circumferentiam totius. Et est considerandum quod ista ratio, et quantum ad corpus circulariter motum, et quantum ad corpus quod movetur motu recto, habet necessitatem ex eo quod supra probatum est, quod est tantum unum extremum et unum medium.

[71013] In De caelo, lib. 1 l. 20 n. 6 Secundo ibi: praeter naturam autem etc., ostendit quod nullum corpus simplex est extra caelum praeter naturam. Si enim esset ibi praeter naturam, ille locus alicui corpori esset naturalis: locus enim qui est uni corpori praeter naturam, necesse est quod sit alii corpori secundum naturam: quia si alicui loco deesset proprium corpus, locus ille esset frustra. Sed non potest esse quod ille locus sit naturalis alicui corpori: non enim est naturalis neque corpori circulariter moto, neque corpori levi aut gravi; ostensum est autem supra quod nullum aliud corpus est praeter ista. Sic igitur patet quod nullum corpus simplex est extra caelum, neque secundum naturam neque praeter naturam.

[71014] In De caelo, lib. 1 l. 20 n. 7 Tertio ibi: si autem non simplicium etc., probat quod non est ibi aliquod corpus mixtum. Quia si non est ibi aliquod simplicium corporum, sequitur quod non sit ibi etiam aliquod corpus mixtum: ubicumque enim est corpus mixtum, necesse est ibi esse corpora simplicia, eo quod corpora simplicia sunt in mixto; et mixtum sortitur locum naturalem secundum corpus simplex quod in eo dominatur.

[71015] In De caelo, lib. 1 l. 20 n. 8 Deinde cum dicit: sed et neque factum esse etc., ostendit quod etiam extra caelum non contingit esse aliquod corpus. Unde dicit quod non est possibile fieri aliquod corpus extra caelum. Quia aut esset ibi secundum naturam aut praeter naturam, et iterum aut esset simplex aut mixtum; et quidquid horum detur, erit eadem ratio quae est supra: quia non differt secundum rationes praemissas an sit aliquod corpus extra caelum, vel possit ibi fieri; quia rationes praemissae utrumque concludunt, et quia in sempiternis non differt esse et posse, ut dicitur in III Physic.

[71016] In De caelo, lib. 1 l. 20 n. 9 Deinde cum dicit: manifestum igitur ex dictis etc., concludit conclusionem principaliter intentam. Et dicit manifestum esse ex dictis quod extra caelum neque est aliqua moles cuiuscumque corporis, neque contingit ibi tale aliquid fieri: quia totus mundus est ex tota materia sua propria, materia autem mundi est corpus naturale sensibile. Nec est intelligendum quod velit probare nullum corpus sensibile esse extra caelum, propter hoc quod est ex tota sua materia; sed potius e converso. Utitur autem illo modo loquendi propter hoc quod ista duo invicem convertuntur. Concludit igitur quod neque sunt in praesenti plures caeli, neque fuerunt in praeterito, neque unquam poterunt fieri in futuro: sed istud caelum est unum et solum et perfectum, utpote constans ex omnibus suis partibus, sive ex tota sua materia.

Lectio 21

[71017] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod extra caelum non est aliquod corpus sensibile, nec potest esse, hic ostendit quod extra caelum non est aliquod eorum quae consequuntur ad corpora sensibilia. Et primo ostendit propositum; secundo ostendit qualia sint quae extra caelum nata sunt esse, ibi: propter quod quidem neque in loco et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: in omni enim loco etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi: manifestum igitur et cetera. Dicit ergo primo quod simul cum hoc quod probatum est, extra caelum non esse corpus sensibile, manifestum est quod extra caelum neque est locus, neque vacuum, neque tempus: de his enim tribus determinatur in IV Physic. sicut de quibusdam consequentibus corpora naturalia.

[71018] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 2 Deinde cum dicit: in omni enim loco etc., probat propositum. Primo quidem quantum ad locum. In omni enim loco possibile est existere corpus, alioquin locus esset frustra; sed extra caelum non est possibile existere aliquod corpus, ut probatum est; ergo extra caelum non est locus. Secundo ibi: vacuum autem etc., probat quod extra caelum non est vacuum. Illi enim qui ponunt vacuum, definiunt vacuum esse locum in quo non existit corpus, sed possibile est esse; sed extra caelum non est possibile corpus esse, ut ostensum est; ergo extra caelum non est vacuum.

[71019] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 3 Est autem sciendum quod Stoici posuerunt vacuum infinitum, in cuius quadam parte est mundus: et ita relinquitur secundum eos quod extra extremam circumferentiam sit vacuum. Quod quidem tali imaginatione probare volebant. Si enim esset aliquis in extrema circumferentia caeli, aut posset extendere manum suam extra aut non. Si non posset, ergo impediretur ab aliquo extrinseco existente; et redibit eadem quaestio de illo extrinseco, si in extremo eius aliquis existens posset ultra manum porrigere; et ita vel procedetur in infinitum, vel devenietur ad aliquod extremum corpus, ultra quod homo ibi existens posset manum porrigere. Quo dato, sequitur quod extra illud possit esse corpus et non sit; et ita extra erit vacuum. Ad hoc autem respondet Alexander, dicens positionem esse impossibilem: cum enim corpus caeli sit impassibile, non est receptivum alicuius extranei. Unde si ex hac impossibili positione sequitur aliquod inconveniens, non est curandum. Sed haec responsio non videtur esse sufficiens: quia impossibilitas huius positionis non est ex parte eius quod est extra caelum, sed ex parte ipsius caeli; nunc autem agitur de eo quod est extra caelum. Unde eadem ratio est si totum universum esset terra, in cuius extremo posset esse homo. Et ideo oportet aliter dicere, sicut ipse etiam dicit, quod manum suam extra extendere non posset homo in extrema circumferentia constitutus, non propter aliquod extrinsecum impediens, sed quia de natura omnium corporum naturalium est, quod contineantur infra extremam circumferentiam caeli; alioquin caelum non esset universum. Unde si esset aliquod corpus quod non dependeret a corpore caeli sicut a continente, illud nihil prohiberet esse extra caelum, sicut substantiae spirituales, ut infra dicetur.

[71020] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 4 Quod autem non sit vacuum extra caelum, probat Alexander quia aut illud vacuum erit finitum, aut infinitum: si finitum, oportet quod alicubi terminetur, et

redibit eadem quaestio, utrum extra illud possit aliquis manum extendere; si autem sit infinitum, erit potens recipere corpus infinitum; aut ergo illa potentia vacui erit frustra, aut oportebit ponere corpus infinitum, quod possit recipi in vacuo infinito. Item, si sit vacuum extra mundum, similiter se habet mundus ad quamlibet partem vacui, quia in vacuo nulla est differentia: et ita haec pars vacui in qua est mundus, non est proprius locus eius. Nulla est ergo causa quare in hac parte vacui maneat. Si autem mundus feratur, non feretur magis ad unam partem quam ad aliam, quia in vacuo non est differentia: feretur ergo ad omnem partem; et ita mundus discerpetur.

[71021] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 5 Tertio, ibi: est autem tempus etc. probat quod extra caelum non sit tempus. Tempus enim est numerus motus, ut patet in IV Physic.; motus autem non potest esse sine corpore naturali, corpus autem naturale nec est nec potest esse extra caelum, ut probatum est; ergo extra caelum non potest esse nec tempus nec motus.

[71022] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 6 Deinde cum dicit: manifestum igitur etc., infert conclusionem intentam; concludens manifestum esse ex praedictis quod extra totum mundum nec est locus, neque vacuum, neque tempus.

[71023] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 7 Deinde cum dicit: propter quod quidem neque in loco etc., ostendit qualia sunt ea quae sunt extra mundum. Et circa hoc duo facit: primo concludit ex praemissis eorum qualitatem; secundo ostendit idem ex his quae communiter dicuntur, ibi: etenim quemadmodum in encycliis et cetera. Circa primum duo facit: primo removet ab eis conditionem eorum quae sunt hic; secundo ostendit propriam conditionem eorum, ibi: sed inalterabilia et cetera. Dicit ergo primo quod, quia extra caelum non est locus, sequitur quod ea quae ibi sunt nata esse, non sunt in loco. Et hoc quidem Alexander dicit posse intelligi de ipso caelo, quod quidem non est in loco secundum totum, sed secundum partes, ut probatur in IV Physic. Et iterum, quia tempus non est extra caelum, sequitur quod non sint in tempore; et ita tempus non facit ea senescere. Quod etiam dicit Alexander posse caelo convenire, quod quidem non est in tempore, secundum quod esse in tempore est quadam parte temporis mensurari, ut dicitur in IV Physic. Et non solum talia non senescunt in tempore, sed neque est aliqua transmutatio eorum quae sunt *super illam lationem quae est maxime extra ordinata*, idest super motum localem corporum levium: motum enim rectum consuevit vocare *lationem.* Sed hoc non videtur esse verum, quod corporum caelestium non sit aliqua transmutatio, cum moveantur localiter: nisi forte exponamus de transmutatione quae est in substantia. Sed haec videtur extorta expositio, cum philosophus universaliter omnem mutationem excludat. Similiter etiam non potest dici proprie quod caelum sit *ibi*, idest extra caelum. Et ideo convenientius est quod hoc intelligatur de Deo et de substantiis separatis, quae manifeste neque tempore neque loco continentur, cum sint separatae ab omni magnitudine et motu. Huiusmodi autem substantiae dicuntur esse *ibi*, idest extra caelum, non sicut in loco, sed sicut non contenta nec inclusa sub continentia corporalium rerum, sed totam corporalem naturam excedentia. Et his convenit quod dicitur, quod eorum nulla sit transmutatio: quia superexcedunt supremam lationem, scilicet ultimae sphaerae, quae ordinatur sicut extrinseca et contentiva omnis mutationis.

[71024] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 8 Deinde cum dicit: sed inalterabilia etc., ostendit qualia sunt

huiusmodi entia. Et primo ostendit eorum conditionem; secundo exponit quoddam nomen quo usus fuerat, ibi: etenim hoc nomen etc.; tertio ostendit influentiam eorum in alia, ibi: unde et aliis et cetera. Dicit ergo primo quod illa entia quae sunt extra caelum, sunt inalterabilia et penitus impassibilia, habentia optimam vitam, inquantum scilicet eorum vita

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

non est materiae permixta, sicut vita corporalium rerum. Habent etiam vitam per se sufficientissimam, inquantum non indigent aliquo vel ad conservationem suae vitae, vel ad executionem operum vitae. Habent etiam vitam non temporalem, sed in toto aeterno. Horum autem quae hic dicuntur, quaedam possunt attribui corporibus caelestibus, puta quod sint impassibilia et inalterabilia: sed alia duo non possunt eis convenire, etiam si sint animata. Non enim habent optimam vitam, cum eorum vita sit ex unione animae ad corpus caeleste: nec etiam habent vitam per se sufficientissimam, cum per motum suum bonum consequantur, ut dicetur in secundo.

[71025] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 9 Deinde cum dicit: etenim hoc nomen etc., exponit nomen *aeterni*, quo usus fuerat. Et dicit quod antiqui pronunciaverunt hoc nomen *divine*, idest convenienter rebus divinis. Hoc enim nomen dupliciter accipitur. Uno quidem modo secundum quid, quod scilicet est *aeternum* vel saeculum alicuius rei: idem enim apud Graecos utrumque significat. Dicit ergo quod *aeternum* vel saeculum uniuscuiusque rei vocatur *finis*, idest mensura quaedam terminans, quae continet tempus vitae cuiuslibet rei, ita quod nihil de tempore vitae quae est alicuius rei secundum naturam, est extra illum finem vel mensuram; sicut si dicamus quod spatium centum annorum est saeculum vel aeternum hominis. Alio modo dicitur aeternum simpliciter, quod comprehendit et continet omnem durationem. Et hoc est quod dicit, quod secundum eandem rationem aeternum dicitur *finis totius caeli*, idest spatium continens totam durationem caeli, quod est spatium totius temporis. Et secundum hoc dicitur aeternum perfectio quaedam, quae continet omne tempus et omnem infinitatem durationis: non quidem sic quod ipsum aeternum distendatur secundum successionem praeteriti et futuri, sicut spatium temporis quantumcumque sit, quia talis successio sequitur motum, illa autem sunt penitus immobilia quae dixit habere vitam in aeterno; sed aeternum totum simul existens, comprehendit omne tempus et omnem infinitatem. Et denominatur in Graeco ab hoc quod est *semper esse*. Et talis finis, qui aeternum dicitur, est immortalis, quia vita illa non terminatur morte; et divinus, quia excedit omnem materiam, quantitatem et motum.

[71026] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 10 Deinde cum dicit: unde et aliis etc., ostendit influentiam eorum in alia. Est autem manifestum quod ab eo quod est perfectissimum, fit derivatio ad alia quae sunt minus perfecta; sicut calidum derivatur ab igne ad alia quae sunt minus calida, ut dicitur in II Metaphys. Unde cum ista entia habeant vitam optimam et per se sufficientissimam, et esse

sempiternum, consequens est quod inde communicetur aliis esse et vivere. Non tamen aequaliter omnibus: sed his quidem *clarius*, idest evidentius et perfectius, scilicet his quae habent esse sempiternum eadem numero existentia, et his quae habent vitam rationalem; his autem *obscurius*, idest debilius et imperfectius, sicut his quae sunt sempiterna non secundum idem numero sed secundum idem specie, et quae habent vitam sensibilem vel nutritivam.

[71027] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 11 Deinde cum dicit: etenim quemadmodum in encycliis etc., manifestat quod dixerat de conditione praedictorum entium quae sunt extra caelum. Et primo proponit quod intendit; secundo inducit rationes, ibi: neque enim aliud et cetera. Circa primum considerandum est quod apud philosophos erant duo genera dogmatum. Quaedam enim erant quae a principio secundum ordinem doctrinae multitudini apponebantur, quae quidem vocabantur encyclia: quaedam autem erant magis subtilia, quae proponebantur auditoribus iam provectis, quae vocabantur syntagmatica, idest coordinalia, vel acroamatica, idest auditionalia. Dogmata autem philosophorum dicuntur philosophemata. Dicit ergo quod in huiusmodi encycliis philosophematibus circa res divinas, multoties philosophi rationibus manifestabant quod necesse est omne divinum esse *intransmutabile*, quasi non subiectum motui, et *primum*, quasi non subiectum tempori, et *summum*, quasi non contentum loco: *divinum* autem dicebant omnem substantiam separatam. Et hoc attestatur his quae dicta sunt de huiusmodi entibus.

[71028] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 12 Deinde cum dicit: neque enim aliud etc., ponit rationes ad ostendendum quod dixerat, scilicet quod primum et supremum sit intransmutabile. Et primo ostendit propositum; secundo infert quandam conclusionem ex dictis, ibi: et incessabili itaque et cetera. Circa primum ponit duas rationes: quarum prima talis est. Semper movens et agens est melius moto et passo; sed non est aliquid melius primo et summo divino, quod possit ipsum movere, quia illud esset adhuc divinius; primum ergo divinum non movetur, quia omne quod movetur necesse est ab alio moveri, ut probatur in VII et VIII Physic.

[71029] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 13 Secundam rationem ponit ibi: neque habet pravum etc.: quae talis est. Omne quod movetur, aut movetur ad hoc quod evadat aliquod malum, aut ad hoc quod acquirat aliquod bonum; sed primum non habet aliquod malum quod possit evadere, neque indiget aliquo bono quod possit acquirere, quia est perfectissimum; ergo primum non movetur. Potest autem et sic formari ratio. Omne quod movetur, aut movetur ad melius aut ad deterius; sed neutrum potest Deo convenire, secundum ea quae hic dicuntur; ergo Deus nullo modo movetur. Et est attendendum quod haec secunda ratio potest induci ad hoc quod non moveatur a seipso.

[71030] In De caelo, lib. 1 l. 21 n. 14 Deinde cum dicit: et incessabili itaque etc., infert conclusionem ex dictis. Et dicit *rationabiliter*, idest probabiliter, sequi quod illud primum movens primum mobile, moveat motu incessabili. Quaecumque enim mota quiescunt, tunc quiescunt quando perveniunt ad proprium locum, sicut patet in gravibus et levibus; sed hoc non potest dici in primo mobili, quod circulariter movetur, quia idem est unde incipit motus eius et in quod terminatur; ergo primum mobile movetur a primo motore motu incessabili. Et est attendendum quod haec ratio non ex necessitate concludit. Potest enim dici quod motus caeli non cessat, non propter naturam loci,

sed propter voluntatem moventis. Et ideo non inducit eam tanquam necessariam, sed tanquam probabilem.

Lectio 22

[71031] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod corpus totius mundi non est infinitum, et quod non est multiplex numero, hic inquirit utrum sit infinitum durationis aeternitate. Et primo ponit opiniones aliorum; secundo determinat propositum secundum propriam opinionem, ibi: primum autem dividendum et cetera. Circa primum tria facit: primo dicit de quo est intentio; secundo ponit opiniones, ibi: genitum quidem igitur etc.; tertio improbat eas, ibi: factum esse quidem et cetera.

[71032] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 2 Circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio, et quo ordine sit agendum. Et dicit quod post determinationem praemissorum, dicendum est postea utrum mundus sit *ingenitus aut genitus*, idest utrum per generationem incoeperit esse a quodam principio temporis, aut non; et utrum sit *incorruptibilis aut corruptibilis*, idest utrum per corruptionem post aliquod tempus esse desinat, vel non. Prius tamen quam haec pertractemus secundum nostram opinionem, debemus *pertranseuntes*, idest breviter, dicere *suspiciones aliorum*, idest opiniones aliorum philosophorum circa hoc; quas *suspiciones* vocat, quia ex levibus rationibus ad haec dicenda movebantur. Difficile enim est ad hoc inducere efficaces rationes: unde et ipse Aristoteles dicit in I Topic. quod quaedam problemata sunt de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus vel non.

[71033] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 3 Secundo ibi: contrariorum enim etc., assignat rationes tres quare hic et alibi aliorum opiniones pertractet. Quarum prima est quia *demonstrationes*, idest probationes, *contrariorum*, idest contrariarum opinionum, *sunt dubitationes de contrariis*, scilicet opinionibus, idest sunt obiectiones ad contrarias opiniones: expedit autem ei qui vult cognoscere aliquam veritatem, ut sciat dubitationes quae sunt contra illam veritatem; quia solutio dubitatorum est inventio veritatis, ut dicitur in III Metaphys. Et ita ad sciendum veritatem multum valet videre rationes contrariarum opinionum.

[71034] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: simul autem et cetera. Et dicit quod simul cum praedicta ratione est alia ratio: quia ea quae dicenda sunt magis redduntur credibilia apud illos qui primo audiunt *iustificationes*, idest rectificationes, *sermonum dubitatorum*, idest solutiones rationum ex quibus dubitatio emergit: quia quandiu homo dubitat, antequam eius dubitatio solvatur, est mens eius similis ligato, qui non potest ire.

[71035] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi: gratis enim condemnare et cetera. Et dicit quod quando nos posuerimus opiniones aliorum, et induxerimus eorum rationes, et solverimus eas, et posuerimus rationes in contrarium, minus inerit nobis quod videamur condemnare dicta aliorum *gratis*, idest sine debita ratione, sicut qui reprobant dicta aliorum ex solo odio, quod

non convenit philosophis, qui profitentur se inquisitores esse veritatis. Oportet enim eos qui volunt sufficienter iudicare de veritate, quod non exhibeant seipsos sicut inimicos eorum de quorum dictis est iudicandum; sed sicut arbitros, et disquisitores pro utraque parte.

[71036] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 6 Deinde cum dicit: genitum quidem igitur etc., ponit opiniones aliorum. Et primo ponit in quo omnes conveniunt: et dicit quod omnes qui fuerunt ante eum, dixerunt quod mundus sit *genitus*, idest a quodam principio temporis esse incipiens per generationem.

[71037] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 7 Secundo ibi: sed genitum etc., ponit in quo differunt. Et tangit tres opiniones. Quidam enim dicebant quod, quamvis incoeperit esse ab aliquo principio temporis, tamen in sempiternum durabit; sicut primo dixerunt quidam poetae, ut Orpheus et Hesiodus, qui dicti sunt theologi, quia res divinas poetice et fabulariter tradiderunt; quos in hac positione secutus est Plato, qui posuit mundum generatum, sed indissolubilem. Secunda opinio fuit quorundam aliorum, qui posuerunt mundum corruptibilem esse eo modo quo quodlibet aliud generatorum, quae constituuntur ex multis; ita scilicet quod mundus post corruptionem nunquam reparabitur, sicut Socrates post corruptionem nunquam reparatur per naturam. Et haec fuit positio Democriti, qui posuit mundum generari casu per concursum atomorum semper mobilium, et ita etiam per eorum segregationem quandoque esse dissolvendum. Tertia opinio est dicentium quod mundus quandoque vicissim generatur et quandoque corrumpitur, et ista vicissitudo semper duravit et durabit. Et hoc dixit Empedocles Agrigentinus: posuit enim quod, amicitia congregante elementa et lite dissolvente ea, mundus generabatur et corrumpebatur. Hoc etiam posuit Heraclitus Ephesius, qui posuit quod quandoque totus mundus exureretur per ignem, et post certos decursus temporum iterum totus mundus generaretur per ignem, quem ponebat esse principium omnium rerum.

[71038] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 8 Dicunt autem quidam quod isti poetae et philosophi, et praecipue Plato, non sic intellexerunt secundum quod sonat secundum superficiem verborum; sed suam sapientiam volebant quibusdam fabulis et aenigmaticis locutionibus occultare; et quod Aristotelis consuetudo fuit in pluribus non obiicere contra intellectum eorum, qui erat sanus, sed contra verba eorum, ne aliquis ex tali modo loquendi errorem incurreret, sicut dicit Simplicius in commento. Alexander tamen voluit quod Plato et alii antiqui philosophi hoc intellexerunt quod verba eorum exterius sonant; et sic Aristoteles non solum contra verba, sed contra intellectum eorum conatus est argumentari. Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum: quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.

[71039] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 9 Deinde cum dicit: factum esse quidem etc., improbat praedictas positiones: et primo primam; secundo tertiam, ibi: vicissim autem etc.; tertio secundam, ibi: totaliter autem factum etc. (secunda enim opinio minus habet rationis). Circa primum duo facit: primo improbat positionem; secundo excludit quandam excusationem, ibi: auxilium autem et cetera. Circa primum ponit duas rationes. Circa quarum primam dicit quod impossibile est mundum esse factum vel genitum ex quodam principio temporis, et quod postmodum in sempiternum duret.

Cum enim aliqua volumus sumere *rationabiliter*, idest probabiliter absque demonstratione, talia oportet ponere quae videmus esse vera in omnibus aut in multis: hoc enim est de ratione probabilis. Sed in proposito accidit contrarium, quia omnia quae generantur, videmus corrumpi. Non ergo est ponendum quod mundus sit generatus, et quod sit incorruptibilis.

[71040] In De caelo, lib. 1 l. 22 n. 10 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem et cetera. Et inducit primo quoddam principium: et dicit quod, si aliquid est quod non habet in se potentiam quae sit principium eius quod est sic et aliter se habere, sed impossibile est quod aliter se habuerit prius per omnia saecula, impossibile est quod talis res transmutetur. Et hoc probat ducendo ad impossibile. Quia si talis res transmutaretur, erit quando transmutatur aliqua causa faciens eam transmutari, scilicet sua potentia ad transmutationem: quae si prius fuisset, possibile erat illam rem aliter se habere, quae tamen ponebatur impossibile aliter se habere. Si autem prius non habuit potentiam ad hoc quod aliter se haberet, et postea habet eam, hoc ipsum est transmutari illam rem: et sic etiam antequam haberet potentiam transmutandi, erat potens transmutari, ad hoc scilicet quod acciperet potentiam transmutandi. Ex his autem sic argumentatur ad propositum. Si enim mundus constitutus est ex quibusdam rebus, quae priusquam mundus fieret aliter se habebant; si ita sit quod illa ex quibus constitutus est mundus, semper sic se haberent sicut prius se habebant, et impossibile sit aliter ea se habere, non fieret mundus ex eis. Si ergo factus est mundus ex eis, necesse est quod illa ex quibus factus est mundus, sint possibilia aliter se habere, et quod non semper eodem modo se habeant. Unde sequitur quod etiam *constantia*, idest postquam fuerint adunata ad constitutionem mundi, iterum possunt dissolvi; et quando erant dissoluta, prius fuerunt composita; et quod infinities vicissim haec sic se habebant, aut possibile erat sic se habere. Et si hoc est verum, sequitur quod mundus non sit incorruptibilis, neque unquam erit incorruptibilis, si ea ex quibus constat mundus aliter se habebant, neque etiam si possibile erat quod aliter se haberent: quia ex utroque sequitur quod etiam nunc possibile sit ea aliter se habere.

Lectio 23

[71041] In De caelo, lib. 1 l. 23 n. 1 Praemissis rationibus contra opinionem Platonis, hic philosophus excludit quandam excusationem praedictae opinionis, quam Xenocrates et alii Platonici afferebant. Et circa hoc duo facit: primo proponit excusationem; secundo excludit eam, ibi: hoc autem est, quemadmodum dicimus et cetera. Dicit ergo primo quod non est verum illud *auxilium*, idest illa excusatio, quam quidam Platonicorum, dicentium mundum esse incorruptibilem sed tamen factum vel genitum, conantur ferre sibi ipsis, ut non irrationabiliter posuisse videantur. Dicunt enim se dixisse de generatione mundi ad similitudinem eorum qui describunt figuras geometricas, qui primo describunt quasdam partes figurae, puta trianguli, et postea alias, non quasi prius fuerint huiusmodi partes antequam talis figura ex huiusmodi partibus constitueretur, sed ut magis explicite demonstrent ea quae ad figuram requiruntur. Et similiter dicunt Platonem dixisse mundum factum esse ex elementis, non tanquam aliquo tempore determinato mundus sit generatus, sed causa doc-

trinae; ut facilius instruerentur aliqui de natura mundi, dum prius demonstrantur eis partes mundi, et quid habeant huiusmodi partes ex seipsis, postea demonstratur eis compositio quam habent a causa mundi, quae Deus est. Et ita *aspiciunt*, idest considerant, mundum esse genitum, ad modum descriptionis qua utuntur geometrae in descriptione figurarum.

[71042] In De caelo, lib. 1 l. 23 n. 2 Deinde cum dicit: hoc autem est, quemadmodum dicimus etc., improbat quod dictum est. Et dicit quod non eodem modo se habet quod ipsi dicunt circa generationem mundi, et quod geometrae dicunt circa descriptiones figurarum, sicut manifestabitur per ea quae nunc dicemus. Quia in descriptionibus geometricalibus, idem accidit si omnes partes figurae simul accipiantur ut constituunt figuram, et si non accipiantur simul: quia quando non accipiuntur simul, nihil aliud dicitur de eis nisi quod sunt lineae vel anguli; et hoc etiam salvatur in eis quando accipiuntur omnia simul in figura constituta ex eis. Sed in demonstrationibus eorum qui ponunt generationem mundi, non idem accipitur cum sunt simul et cum non sunt simul; sed impossibile est quod idem ex utraque parte accipiatur, sicut impossibile est opposita esse simul; illa enim quae accipiuntur prius, scilicet ante constitutionem mundi, et posterius, scilicet mundo iam constituto, sunt *subcontraria*, idest habent quandam adiunctam et latentem contrarietatem. Dicunt enim quod ex elementis inordinatis facta sunt ordinata, Deo scilicet reducente inordinationem elementorum ad ordinem, ut Plato in Timaeo dicit: geometrae autem non dicunt quod ex lineis divisis componatur triangulus, sed simpliciter quod ex lineis. Et esset simile si isti solum dicerent quod mundus sit ex elementis: sed dicunt quod mundus ordinatus sit ex elementis inordinatis. Non est autem possibile quod aliquid sit simul ordinatum et inordinatum: sed necesse est dari aliquam generationem, per quam unum eorum ab altero separetur, ut scilicet ante generationem sit inordinatum, post generationem vero ordinatum; et per consequens necesse est dari aliquod tempus distinguens utrumque. Sed in descriptionibus figurarum non requiritur aliqua distinctio temporis: non enim oportet quod linea et triangulus tempore distinguantur, sicut ordinatum et inordinatum.

[71043] In De caelo, lib. 1 l. 23 n. 3 Volunt autem quidam adhuc excusare Platonem, quasi non posuerit quod inordinatio prius tempore fuerit in elementis mundi, et postea aliquo tempore incoeperint ordinari; sed quia inordinatio semper quantum ad aliquid adiuncta est elementis mundi, licet quantum ad aliquid ordinentur; sicut etiam ipse Aristoteles ponit quod materiae semper adiungitur privatio, quamvis et semper sit secundum aliquid formata. Potest etiam intelligi Platonem dedisse intelligere quid elementa ex se haberent, si non essent ordinata a Deo; non quod prius tempore fuerint inordinata. Sed quidquid Plato intellexerit, Aristoteles, sicut dictum est, obiiciebat contra id quod verba Platonis exprimunt. Concludit ergo ex praemissis quod impossibile sit mundum factum esse per generationem, et tamen eum in sempiternum durare.

[71044] In De caelo, lib. 1 l. 23 n. 4 Deinde cum dicit: vicissim autem etc., prosequitur opinionem Empedoclis, quam tertio posuerat. Et dicit quod illi qui dicunt mundum vicissim componi et dissolvi, nihil aliud faciunt quam quod adstruunt mundum esse sempiternum secundum substantiam, sed se transmutare secundum formam, sive secundum eius dispositionem; sicut si aliquis videns aliquem ex puero factum virum, si ponatur quod videat vicissim eundem ex viro factum

puerum, putet eum quandoque fieri et quandoque corrumpi. Et quod secundum hanc opinionem Empedoclis ponatur ipsa substantia mundi sempiterna, manifestat per hoc quod post separationem elementorum per litem, quando iterum convenient elementa, non fiet qualiscumque ordo mundi et qualiscumque eius constitutio, sed eadem quae nunc est. Et hoc manifestum est *et aliter*, scilicet per rationem, quia ab eadem causa, scilicet amicitia, congregabuntur tunc elementa, ex qua et prius congregata sunt, et sic eadem constitutio mundi sequetur: sed etiam hoc manifestum est secundum eos qui hanc positionem ponunt, qui asserunt contrarietatem litis et amicitiae, quas ponunt causam contrariae dispositionis in elementis, ut scilicet quandoque sint coniuncta, quandoque separata. Unde concludit quod, si totum corpus mundi, *continuum* existens, idest coniunctum, quandoque disponatur et aptetur uno modo, quandoque alio modo; cum ipsa *consistentia* sive substantia omnium corporum vocetur mundus sive caelum, sequitur quod mundus non generetur et corrumpatur, sed solum dispositiones ipsius.

[71045] In De caelo, lib. 1 l. 23 n. 5 Deinde cum dicit: totaliter autem factum etc., prosequitur opinionem Democriti, quam supra secundo posuerat. Et primo dicit qualiter se habeat ista opinio; secundo ostendit quid circa hanc postmodum erit manifestum, ibi: sed tamen et cetera. Dicit ergo primo quod, si aliquis ponat quod mundus sit factus, et totaliter corrumpatur absque regressu, ita scilicet quod nunquam iterum fiat, hoc quidem est impossibile, si ponatur unus tantum mundus. Et hoc ideo, quia si sit unus mundus qui quandoque est factus, cum non sit factus ex nihilo, priusquam fieret existebat substantia quae erat ante eum. Aut ergo ponemus quod illa substantia quae praeerat mundo, poterat subiici generationi, aut non. Et si quidem non poterat generationi subiici, non poterat ex ea fieri mundus: et hoc est quod dicit, *qua non facta*, vel non genita, idest qua non subiecta generationi, *impossibile esse dicimus transmutari*, idest non possibile esse quod transmutetur, ad hoc ut ex ea fiat mundus. Si vero in sua natura habebat quod posset transmutari, ad hoc quod fieret ex ea mundus, etiam post corruptionem mundi poterit transmutari, ut ex ea iterum fiat mundus. Sed si aliquis ponat infinitos mundos, ita scilicet quod ex quibusdam atomis uno modo compositis fiat hic mundus, et ex eisdem vel aliis alio modo compositis fiat alius mundus, et hoc in infinitum; magis poterit sustineri quod dictum est, scilicet quod mundus semel corruptus nunquam iterum generetur; quia ex quo possibile est esse alios mundos, ex illis atomis poterit alius mundus constitui. Sed si non posset esse mundus nisi unus, sequeretur inconveniens: quia materia in quam mundus resolveretur, esset adhuc in potentia ut ex ea fieret mundus; unde si non posset esse alius mundus, oporteret quod idem ipse iterum fieret.

[71046] In De caelo, lib. 1 l. 23 n. 6 Deinde cum dicit: sed tamen etc., ostendit quid restet dicendum: et dicit quod ex posterioribus erit manifestum utrum hoc sit possibile vel impossibile. Et si quidem ly *hoc* referatur ad immediate dictum de opinione ponentium infinitos mundos, non est intelligendum quod *posteriora* hic nominet ea quae immediate sequuntur, in quibus nulla de hoc fit mentio; sed intelliguntur posteriora ea quae dicentur de opinione Democriti in tertio huius, et in I de generatione. Si vero ly *hoc* referatur ad totum praecedens, ubi actum est de opinione ponentium mundum esse genitum, per posteriora intelliguntur immediate sequentia. Et ad hoc concordat quod immediate subditur. Sunt enim quidam, quibus videtur esse contingens quod aliquid quod

nunquam fuit generatum, quandoque corrumpatur, et quod aliquid de novo genitum, incorruptibile perduret; sicut in Timaeo dicit Plato non solum quod caelum sit factum de novo, sed etiam quod duret de cetero sempiterno tempore; et sic ponit utrumque dictorum, scilicet quod materia inordinata, quae nunquam incoepit esse inordinata, quandoque esse desinat; et quod mundus incipiat, et nunquam desinat. Et contra istos sic ponentes mundum generari, supra circa principium huius libri naturalibus rationibus processum est solum quantum ad caelum, quod probavit esse ingenitum et incorruptibile, tanquam non habens contrarium: sed nunc hoc manifestabitur universali consideratione de omnibus entibus.

Lectio 24

[71047] In De caelo, lib. 1 l. 24 n. 1 Postquam philosophus prosecutus est opiniones aliorum circa propositam quaestionem de mundo, an sit genitus et corruptibilis, hic prosequitur praedictam quaestionem secundum suam opinionem. Et primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad investigationem propositi; secundo prosequitur propositam quaestionem, ibi: determinatis autem his et cetera. Circa primum duo facit: primo distinguit multiplicitatem horum nominum, quibus utitur in quaestione, scilicet *geniti* et *ingeniti, corruptibilis* et *incorruptibilis*; secundo distinguit multiplicitatem quorundam nominum, quae in praedictorum definitione cadunt, scilicet *possibilis* et *impossibilis*, ibi: si itaque haec sic habent et cetera. Circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo propositum prosequitur, ibi: dicitur autem ingenitum et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio: et dicit quod circa inquisitionem praedictae quaestionis, primo oportet distinguere quibus modis aliqua dicuntur *generabilia* et *ingenerabilia*, et iterum *corruptibilia* et *incorruptibilia.*

[71048] In De caelo, lib. 1 l. 24 n. 2 Deinde cum dicit: multipliciter enim dictis etc., assignat rationem suae intentionis. Et dicit quod quando aliqua multipliciter dicuntur, contingit quandoque quod illa multiplicitas nullam differentiam inducat quantum ad rationem quae proponitur, quando scilicet in illa ratione sumitur nomen solum in una significatione: tunc enim multiplicitas differentiam facit in ratione, quando nomen sumitur in diversis significationibus. Sed tamen, licet nulla differentia fiat quantum ad rationem, tamen intellectus audientis confuse se habet, si aliquis utatur nomine quod multipliciter potest distingui, tanquam distingui non posset: quia quando aliquis utitur indistincte nomine multiplici, non est manifestum secundum quam naturam significatam accidit conclusio.

[71049] In De caelo, lib. 1 l. 24 n. 3 Deinde cum dicit: dicitur autem ingenitum etc., distinguit praedicta nomina: et primo *ingenitum* et *genitum*; secundo *corruptibile* et *incorruptibile*, ibi: et corruptibile autem et cetera. Circa primum duo facit: primo distinguit hoc nomen *ingenitum*; secundo hoc nomen *genitum*, ibi: eodem autem modo et cetera. Ponit autem primo quod hoc nomen *ingenitum* dicitur tribus modis. Quorum primus est prout dicitur aliquid ingenitum, quod quidem nunc est, sed prius non erat, ita tamen quod hoc contingat sine generatione et transmutatione eius

quod esse incipit; sicut aliqui ponunt exemplum de eo quod est tangi et moveri; dicunt enim quod tactum et motum non contingit generari. Et hoc probatum est in V Physic., quia, cum generatio sit quaedam species motus sive transmutationis, si motus generaretur, sequeretur quod mutationis esset mutatio. Sic ergo tactus et motus, licet esse incipiant, tamen dicuntur ingenita, quia non generantur, nec nata sunt generari. Secundo modo dicitur aliquid esse ingenitum, quod quidem contingit fieri vel non fieri, et tamen nondum est factum; sicut hominem qui nascetur cras, contingit in futurum fieri vel non fieri, et tamen dicitur ingenitus, quia nondum est natus. Similiter enim et hoc potest dici ingenitum, quasi *non genitum*, quod contingit generari, quia nondum est generatum, sicut et illud quod non contingit generari. Tertio modo dicitur aliquid ingenitum, quod omnino impossibile est fieri hoc modo ut quandoque sit et quandoque non sit, sive per generationem sive quocumque alio modo; et secundum hoc ingenita dicuntur quae non possunt esse, vel quae non possunt non esse. Hic autem modus distinguitur in duos: nam impossibile esse seu fieri dicitur dupliciter; uno modo absolute, quando scilicet simpliciter non est verum dicere quod hoc aliquando fiat; secundo modo prout dicitur aliquid impossibile fieri, quia non de facili potest fieri; et hoc quia non cito potest fieri, vel quia non est bene factibile, sicut si dicamus aliquod malum ferrum non esse bene fabricabile.

[71050] In De caelo, lib. 1 l. 24 n. 4 Ad evidentiam autem horum modorum, considerandum est quod generatio importat aliquid commune, quod est incipere esse; et etiam importat determinatum modum essendi, scilicet per transformationem. Negatio igitur quae importatur hoc nomine *ingenitum*, uno modo potest negare utrumque, scilicet incoeptionem et modum incipiendi; vel potest solum negare modum incipiendi. Et utrumque contingit dupliciter: uno modo secundum actum, alio modo secundum potentiam. Si igitur praedicta negatio non neget incoeptionem, sed solum modum incipiendi, sic est primus modus, secundum quem dicitur aliquid ingenitum, quod potest incipere esse, sed non per generationem. Si vero neget non potentiam, sed solum actum, ut puta quia potest incipere esse et potest generari, non tamen adhuc incoepit esse vel est generatum, sic est secundus modus. Si vero non solum neget modum incipiendi, sicut in primo modo, nec solum actum generationis, sicut in secundo, sed simul modum incoeptionis et incoeptionem, et quantum ad actum et quantum ad potentiam; sic est tertius modus, qui est perfectissimus, secundum quem proprie et simpliciter dicitur aliquid ingenitum; quamvis et hic modus distinguatur secundum quod possibile dicitur aliquid vel simpliciter vel secundum quid.

[71051] In De caelo, lib. 1 l. 24 n. 5 Deinde cum dicit: eodem autem modo etc., distinguit significationem huius nominis *genitum*. Et dicit quod eodem modo *genitum* dicitur tribus modis. Quorum primus est si aliquid prius non fuit et postea incoepit esse, sive per generationem, sicut homo, sive sine generatione, sicut tactus; dummodo illud quod dicitur genitum, quandoque non sit, et iterum postea sit. Secundo modo dicitur aliquid genitum, si possibile sit illud incipere esse; *sive possibile determinetur per verum*, ut scilicet dicatur possibile quod potest esse, *sive determinetur per facile*, ut scilicet dicatur possibile fieri quod de facili potest. Tertio modo dicitur aliquid genitum, cuius potest esse generatio, ut per hoc procedat de non esse in esse: et hoc indifferenter sive iam esse incoeperit, et hoc per *fieri*, idest per modum generationis; sive nondum esse incoeperit, sed

contingat illud esse incipere per modum generationis. Apparet etiam secundum praemissa ratio horum modorum. Quia cum dicitur *genitum* secundum primum modum, asseritur actualis incoeptio, non autem modus determinatus incipiendi, quem significat generatio. Secundum autem modum secundum, asseritur possibilitas incoeptionis absque determinato modo incipiendi: et hic modus potest distingui in duos secundum distinctionem potentiae. Secundum autem modum tertium, asseritur non solum incoeptio, sed determinatus modus incipiendi: et hic modus potest distingui in duos, quia vel asseritur determinatus modus incipiendi secundum actum, ut quia sit aliquid iam generatum; aut secundum potentiam, ut quia aptum natum sit generari.

[71052] In De caelo, lib. 1 l. 24 n. 6 Et si quis recte consideret modos quos posuit circa *genitum*, differunt a modis quos posuit circa *ingenitum* dupliciter: uno modo secundum distinctionem, alio modo secundum ordinem. Secundum distinctionem quidem, quia in distinctione modorum *ingeniti*, sub alio modo comprehendebatur negatio determinati modi incipiendi secundum potentiam, et in alio secundum actum: nam in primo modo dicebatur ingenitum, quod non poterat incipere per generationem; in secundo autem quod poterat incipere per generationem, sed nondum erat generatum. Sed quantum ad negationem incoeptionis in communi, sub eodem modo comprehendebat negationem potentiae et actus: dicebatur enim tertio modo ingenitum, quod nec incoepit esse, nec potest incipere. Sed circa modos *geniti*, e converso ex parte incoeptionis in communi distinguit modos secundum potentiam et actum: nam primus modus est quod actu incipit esse quocumque modo; secundus modus est quod potest incipere quocumque modo, licet nondum incoeperit. Sed ex parte determinati modi incipiendi, sub uno modo comprehendit potentiam et actum: dicitur enim tertio modo genitum, quod vel est generatum vel potest generari. Et sic patet quod isti tres modi non directe contraponuntur tribus primis: quia quod ibi distinguebatur, hic remanet indistinctum, et e converso. Secundum ordinem autem differunt isti modi. Nam in modis *ingeniti* praemittebatur id quod pertinet ad determinatum modum incoeptionis, ei quod pertinet ad incoeptionem in communi: sed circa modos *geniti* praemittitur id quod est ex parte incoeptionis in communi. Et hoc subtili ratione Aristoteles fecit. Voluit enim primo ponere modos imperfectos, et ultimo modos perfectos: differenter autem se habent negatio et affirmatio circa proprium et commune. Nam negatio quae negat proprium, est imperfecta; negatio autem quae negat commune, est perfecta, quia negato communi negatur proprium: et ideo ultimum modum *ingeniti* quasi perfectum posuit, quo negatur incoeptio in communi. Et quia negatio particularis modi incipiendi est imperfecta, ideo ex hac parte posuit partiales modos distinctos secundum potentiam et actum. Sed affirmatio proprii est perfecta, quia posito proprio ponitur commune; affirmatio autem communis est imperfecta: et ideo ultimum modum *geniti* posuit tanquam perfectum, quod incoepit esse per generationem; et comprehendit sub hoc modo, tanquam sub perfecto, et potentiam et actum. Modos autem pertinentes ad incoeptionem in communi, praemisit tanquam imperfectos: non enim perfecte dicitur aliquid genitum ex hoc solo quod incoepit esse. Et ideo ex hac etiam parte distinxit hos modos, tanquam partiales, secundum potentiam et actum.

[71053] In De caelo, lib. 1 l. 24 n. 7 Deinde cum dicit: et corruptibile autem etc., distinguit modos *corruptibilis* et *incorruptibilis*: et primo *corruptibilis*; secundo *incorruptibilis*, ibi: et de incorrupt-

ibili et cetera. Dicit ergo primo quod *corruptibile* et *incorruptibile* similiter dicuntur multipliciter: et ponit tres modos *corruptibilis*. Ubi considerandum est quod, sicut generatio importat incoeptionem cum determinato modo, ita corruptio importat desitionem cum determinato modo, scilicet transmutationis. Primus ergo modus corruptionis ponit desitionem in communi, absque distinctione potentiae et actus. Et est eadem ratio ordinis quae est supra de *genito*: sicut enim non dicitur aliquid perfecte genitum ex hoc quod incipit esse, ita non dicitur aliquid perfecte corruptum ex hoc quod desinit esse, nec perfecte corruptibile ex hoc quod potest desinere esse. Est ergo primus modus, secundum quem dicimus aliquid esse corruptibile, quod, cum prius sit aliquid, posterius vel non est vel contingit non esse; sive hoc contingat per corruptionem et transmutationem, sicut homo est corruptibilis; sive non per corruptionem et transmutationem desinat esse, sicut tactus et motus. Secundo modo dicimus aliquid esse corruptibile, quod *contingit non esse*, idest quandoque potest desinere esse, per specialem modum corruptionis. Tertio modo dicitur aliquid corruptibile, quod de facili corrumpitur: quod potest dici *euphtharton*, idest bene corruptibile.

[71054] In De caelo, lib. 1 l. 24 n. 8 Est autem considerandum quod, licet modi *corruptibilis* cum modis *geniti* conveniant quantum ad ordinem, quia sicut ibi praemittitur generalis incoeptio, ita hic praemittitur generalis desitio; est tamen differentia quantum ad distinctionem. Nam ibi distinguebantur modi secundum actum et potentiam: hic autem distinguuntur modi secundum potentiam absolutam, et perfectam; quod est ultimus modus, tanquam perfectissimus; perfectissime enim corruptibile est quod de facili potest corrumpi. Et huius ratio est, quia *genitum* dicitur secundum actum, *corruptibile* autem dicitur secundum potentiam: unde *genitum* potest intelligi secundum actum et secundum potentiam, sed *corruptibile* non potest intelligi nisi secundum potentiam. Ideo autem posuit *genitum* secundum actum, et *corruptibile* secundum potentiam, quia cum generatio sit de non esse in esse, corruptio de esse in non esse, illud quod est *generabile* nondum est ens, sed solum illud quod iam est *genitum*: e converso autem id quod est *corruptibile* est ens, non autem id quod iam est *corruptum*. Intendit autem philosophus facere quaestionem de entibus, non autem de non entibus: et ideo utitur nomine *geniti* et *corruptibilis*.

[71055] In De caelo, lib. 1 l. 24 n. 9 Deinde cum dicit: et de incorruptibili etc., distinguit modos *incorruptibilis*. Et dicit quod de *incorruptibili* etiam est eadem distinctionis ratio. Ponit enim tres modos. Quorum primus est secundum negationem determinati modi desitionis; secundum scilicet quod incorruptibile dicitur, quod quidem potest desinere sic quod quandoque sit ens et postmodum non ens, sed hoc sine corruptione; sicut tactus et motus, qui cum primo sint, posterius non sunt, sed hoc est sine corruptione eorum, quia eorum non est corruptio, sicut nec generatio. Unde hic modus respondet primo modo *ingeniti*. Secundo modo dicitur aliquid incorruptibile secundum negationem desitionis in communi: et sic dicit quod illud quod nunc est ens, et est impossibile quod postea non sit, vel quandoque non sit futurum, dicitur incorruptibile. Et hic modus incorruptibilitatis non competit alicui rei quae possit desinere esse per corruptionem: tu enim qui potes desinere esse per corruptionem, es nunc in praesenti; et similiter tactus, qui potest desinere esse, sed non per corruptionem, est nunc; sed tamen utrumque horum dicitur aliquo modo corruptibile, scilicet secundum primum modum corruptibilis; quia scilicet erit aliquando quando

non erit verum dicere quod tu sis, nec erit verum dicere quod hoc tangatur. Et ideo illud maxime proprie dicitur incorruptibile, quod quidem est ens, sed impossibile est illud corrumpi hoc modo ut, cum modo sit ens, posterius non sit ens aut contingat non esse, et quamvis nondum sit corruptum, tamen contingat postremo illud non esse: illud enim quod non hoc modo se habet, dicitur proprie incorruptibile. Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile, quod non de facili corrumpitur. Quod etiam respondet tertio modo corruptibilis, sicut et secundus secundo, et primus primo.

Lectio 25

[71056] In De caelo, lib. 1 l. 25 n. 1 Postquam philosophus ostendit quot modis dicitur genitum et ingenitum, corruptibile et incorruptibile, hic exponit significationem huius quod dicitur *possibile* et *impossibile*. Et primo dicit de quo est intentio; secundo exequitur propositum, ibi: si itaque aliquid potest et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio: et dicit quod, cum ita se habeant ea quae dicta sunt circa significationem geniti et ingeniti, corruptibilis et incorruptibilis, oportet considerare quomodo dicatur aliquid *possibile* et *impossibile*.

[71057] In De caelo, lib. 1 l. 25 n. 2 Secundo ibi: propriissime enim etc., assignat rationem suae intentionis, quia scilicet *possibile* et *impossibile* includuntur in ratione praedictorum. Quia, ut supra dictum est, propriissime dicitur aliquid esse incorruptibile, quod non solum non potest corrumpi, sed nec etiam quocumque modo aliquando esse et postea non esse. Et similiter ingenitum proprie dicitur *quod est impossibile*, scilicet esse et non esse, et quod non potest fieri quocumque tali modo quod prius non sit et postea sit; sicut diametrum quadrati esse *symmetrum*, idest commensuratum lateri quadrati, est ingenitum, quia nullo modo potest incipere esse.

[71058] In De caelo, lib. 1 l. 25 n. 3 Deinde cum dicit: si itaque aliquid potest etc., ostendit quomodo aliquid dicatur possibile et impossibile. Et est notandum quod, sicut dicit philosophus in V Metaphys., possibile et impossibile uno modo dicitur absolute, quia scilicet secundum se est tale quod possit esse verum vel non possit esse verum, propter habitudinem terminorum ad invicem; alio modo dicitur possibile et impossibile alicui, quod scilicet potest vel secundum potentiam activam vel passivam. Et sic accipitur hic possibile et impossibile, scilicet quod aliquod agens aut patiens potest aut non potest: haec enim significatio maxime congruit rebus naturalibus. Primo ergo ostendit quomodo dicatur aliquid esse possibile vel impossibile; secundo excludit obiectionem, ibi: nihil autem nos turbet et cetera. Circa primum duo facit: primo manifestat quomodo dicatur aliquid esse possibile; secundo ostendit quomodo dicatur aliquid esse impossibile, ibi: et utique si quid et cetera.

[71059] In De caelo, lib. 1 l. 25 n. 4 Ad primi autem manifestationem dicit quod, si contingat aliquam rem posse in aliquid magnum, puta quod aliquis homo ambulet per centum stadia, aut possit levare aliquod magnum pondus, semper determinamus sive denominamus eius potentiam per respectum ad plurimum in quod potest; sicut dicimus potentiam huius hominis esse quod potest

levare pondus centum talentorum, aut quod potest ire per spatium centum stadiorum, quamvis possit omnes partes infra istam quantitatem contentas, siquidem potest in id quod superabundat. Nec tamen denominatur ab illis partibus, puta quod determinetur eius potentia quia potest ferre quinquaginta talenta, aut ire quinquaginta stadia; sed per id quod est maximum: ita scilicet ut potentia uniuscuiusque denominetur per respectum *ad finem*, idest per ultimum et per maximum ad quod potest, et per virtutem suae excellentiae; sicut etiam et magnitudo cuiuslibet rei determinatur per id quod est maximum, sicut quantitatem tricubiti notificantes, non dicimus quod sit bicubitum. Et similiter rationem hominis assignamus per rationale, et non per sensibile: quia semper id quod est ultimum et maximum, est completivum et dans speciem rei. Sic igitur patet quod ille qui potest in ea quae excellunt, necesse est quod possit etiam in ea quae sunt infra; puta si aliquis potest portare centum talenta, poterit etiam portare duo, et si potest ire per centum stadia, potest ire per duo: sed tamen virtus rei non attribuitur nisi excellentiae, idest, secundum id attenditur virtus rei, quod est excellentissimum omnium eorum in quae potest. Et hoc est quod dicitur in alia translatione, *virtus est ultimum potentiae*, quia scilicet virtus rei determinatur secundum ultimum in quod potest. Et hoc etiam habet locum in virtutibus animae: dicitur enim virtus humana, per quam homo potest in id quod est excellentissimum in operibus humanis, scilicet in opere quod est secundum rationem.

[71060] In De caelo, lib. 1 l. 25 n. 5 Deinde cum dicit: et utique si quid etc., ostendit quomodo dicatur aliquid alicui esse *impossibile.* Et dicit quod, si aliquod tantum est impossibile alicui, si aliquis accipiat ea quae excellunt, manifestum est quod impossibile erit ei portare vel facere plura; sicut ille qui non potest ire per mille stadia, manifestum est quod non potest ire per mille et unum. Unde patet quod, sicut determinatur id quod est possibile alicui per maximum in quod potest, in quo attenditur virtus eius; ita id quod est impossibile alicui determinatur per minimum eorum in quae non potest, in quo consistit eius debilitas. Puta si maximum in quod potest aliquis, est ire viginti stadia, minimum eorum in quae non potest, est viginti et unum; et ab hoc oportet determinare eius debilitatem, non autem ex eo quod non potest ire per centum vel per mille.

[71061] In De caelo, lib. 1 l. 25 n. 6 Deinde cum dicit: nihil autem nos turbet etc., excludit quandam obiectionem. Et primo movet eam; secundo solvit, ibi: sed nihil differt et cetera. Dicit ergo primo quod nihil debet nos turbare, quin id quod proprie dicitur possibile, sit determinandum secundum terminum excellentiae. Potest enim aliquis instare, quasi non sit necessarium in omnibus id quod dictum est: videtur enim habere instantiam in visu et in aliis sensibus. Ille enim qui videt aliquam magnam quantitatem, puta unius stadii, non potest propter hoc videre magnitudines minoris quantitatis, quae infra illam quantitatem continentur: sed magis accidit contrarium, quia ille qui potest videre *punctum*, idest aliquod minimum sensu perceptibile, aut etiam qui potest audire parvum sonum, potest et maiora sentire.

[71062] In De caelo, lib. 1 l. 25 n. 7 Deinde cum dicit: sed nihil differt etc., solvit praedictam obiectionem. Et dicit quod hoc quod dictum est, nihil differt ad rationem qua determinabatur quod possibile determinatur secundum excellentiam: quia huiusmodi excellentia, secundum quam

attenditur virtus rei, potest determinari vel secundum virtutem vel secundum rem. Secundum rem quidem, quando in ipsa re est excellentia, sicut dictum est de centum stadiis vel centum talentis: et secundum hanc excellentiam oportet determinari virtutem activam; quia quod potest agere in rem maiorem, potest etiam in rem minorem. Secundum virtutem autem attenditur excellentia, quando aliquid quod non excellit in quantitate, requirit excellentiam virtutis: et hoc maxime videtur accidere circa potentias passivas; quanto enim aliquid est passibilius, tanto a minori potest moveri. Et quia sensus sunt potentiae passivae, ideo in sensibilibus accidit ut qui potest sentire minus, potest sentire maius. Illud autem quod dictum est, hoc modo manifestat: quia visus qui est sensitivus minoris corporis, excedit in virtute, et sic attenditur hic excellentia in virtute, non in re; sed velocitas est excellentior quae est maioris magnitudinis (illud enim est velocius, quod in eodem tempore per maius spatium movetur), et talis excellentia non solum est in virtute, sed etiam in re.

Lectio 26

[71063] In De caelo, lib. 1 l. 26 n. 1 Postquam philosophus exposuit significationem nominum quae in quaestione proponuntur, hic incipit argumentari ad quaestionem propositam, utrum scilicet aliquid possit esse genitum et incorruptibile, vel ingenitum et corruptibile. Et primo ostendit hoc esse impossibile per rationes communes; secundo per rationem propriam scientiae naturalis, ibi: *et naturaliter* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quid sequitur ex praemissis circa propositum; secundo incipit argumentari ad propositum ostendendum, ibi: principium autem sit hinc et cetera.

[71064] In De caelo, lib. 1 l. 26 n. 2 Dicit ergo primo quod, determinatis praemissis circa significationem nominum, oportet nunc dicere illud quod consequenter se habet in hac consideratione. Dictum est enim supra quod possibile dicitur secundum aliquod determinatum, puta potens currere dicitur aliquis secundum centum stadia. Sunt autem in rebus quaedam quae possunt esse et non esse. Necesse est ergo ex praemissis quod sit determinatum aliquod plurimum tempus et respectu ipsius esse, ita scilicet quod non possit ampliori tempore esse, et respectu ipsius non esse, ita scilicet quod non possit ampliori tempore non esse. Et ne hoc intelligatur solum de esse substantiali, subiungit quod, cum dicimus possibile vel non possibile rem esse, vel id quod est possibile non esse, potest intelligi secundum quamcumque *praedicationem*, idest secundum quodcumque praedicamentum: puta hominem esse vel non esse, quod pertinet ad genus substantiae; aut album esse aut non esse, quod pertinet ad genus qualitatis; aut bicubitum esse vel non esse, quod pertinet ad genus quantitatis; aut de quocumque alio consimili. Et quod oporteat intelligi secundum aliquod determinatum tempus, cum dicitur aliquid posse esse vel non esse, probat ducendo ad impossibile. Quia, sicut ipse dicit, si non est aliquod tempus determinatae quantitatis, in quo possit esse vel non esse, sed semper accipiatur maius tempore proposito (puta si potest esse in quinquaginta annis, et adhuc plus, et iterum plus), et non sit devenire ad aliquod tempus respectu cuius omne tempus in quo potest esse sit minus; cum idem possit esse et non esse, ut dictum est, sequitur quod idem possit

esse in tempore infinito, et non esse in tempore infinito; quia eadem ratio est circa hoc quod est non esse, et circa hoc quod est esse. Non tamen ita quod illud tempus respectu cuius aliquid potest non esse, quod concluditur esse infinitum, sit idem cum illo tempore infinito respectu cuius aliquid dicitur posse esse; quia sic posset esse et non esse in eodem tempore, quod est impossibile, ut infra dicetur: sed quod aliud tempus infinitum sit eius quod est non esse, et aliud eius quod est esse. Quod est impossibile: non enim possunt esse duo tempora infinita, quia sic essent duo tempora simul. Hoc autem impossibile sequitur ex hoc quod dicitur quod possibile esse vel possibile non esse non intelligitur respectu determinati temporis: hoc ergo oportet primo esse manifestum, quod possibile esse dicitur respectu determinati temporis, et similiter possibile non esse: quod etiam consonat his quae sunt praemissa de significatione *possibilis.*

[71065] In De caelo, lib. 1 l. 26 n. 3 Deinde cum dicit: principium autem sit hinc etc., incipit argumentari ad propositum. Et circa hoc duo facit: primo argumentatur ad propositum per communes rationes; secundo per propriam rationem scientiae naturalis, ibi: et naturaliter et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem, scilicet quod incorruptibile et ingenitum se consequuntur, et similiter corruptibile et genitum; secundo improbat positionem contrariam, ibi: dicere itaque nihil et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum, ostendendo quomodo se habeat sempiternum ad ingenitum et incorruptibile, et ad genitum et corruptibile; secundo quomodo ista se habeant ad invicem, ibi: palam autem et ex determinatione et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod omne sempiternum est incorruptibile et ingenitum; secundo ostendit quod nullum sempiternum est genitum vel corruptibile, neque e converso, ibi: quoniam autem negatio etc.; tertio concludit quod omne ingenitum et incorruptibile est sempiternum, ibi: igitur si et ingenitum et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quaedam necessaria; secundo argumentatur ad propositum, ibi: si itaque aliquid et cetera.

[71066] In De caelo, lib. 1 l. 26 n. 4 Dicit ergo primo quod oportet hinc sumere principium ad propositum ostendendum, quod *impossibile* et *falsum* non significant idem. Circa quod quatuor ponit. Quorum primum est quod tam impossibile quam possibile, tam verum quam falsum, dicuntur dupliciter. Uno modo *ex suppositione*, quod scilicet necesse est esse verum vel falsum, possibile vel impossibile, suppositis quibusdam: sicut triangulum secundum rei veritatem necesse est habere tres angulos aequales duobus rectis, sed tamen hoc est impossibile suppositis quibusdam, puta si supponamus quod triangulus sit quadratum, ad quod sequitur triangulum habere quatuor rectos. Similiter etiam diametrum quadrati sequetur esse commensurabilem lateri, si quaedam supposita sint vera, puta si ponamus quod quadratum diametri sit quadruplum quadrati lateris: sic enim sequetur quod proportio diametri ad latus sit sicut proportio numeralis, quae est ratio commensurabilis. Alio modo dicuntur aliqua *simpliciter*, scilicet absolute et secundum se possibilia et impossibilia, falsa et vera. Secundum ponit ibi: non autem idem et cetera. Et dicit quod non est idem aliquid esse falsum *simpliciter*, idest absolute, et esse impossibile absolute. Si enim dicam te stare, qui non stas sed sedes, falsum erit quod dicitur, non autem impossibile; et similiter falsum erit et non impossibile, si quis dicat cantare eum qui citharizat sed non cantat; sed quod aliquis simul stet et sedeat, vel quod diameter sit commensurabilis lateri, non solum est falsum, sed et

impossibile. Tertium ponit ibi: non itaque etc.: quod concluditur ex praemissis. Cum enim non idem sit falsum et impossibile, sequitur quod non sit idem supponere falsum et impossibile: nam ex falso non sequitur impossibile, sed ex impossibili sequitur impossibile. Quartum ponit ibi: hoc quidem igitur et cetera. Et quia dictum est quod simul stare et sedere est impossibile, concludit quod, licet aliquid simul habeat virtutem ad opposita (puta ad sedere et stare), tali ratione, quia quandoque una potentia reducitur in actum, quandoque altera; nihil tamen hanc habet potentiam ut simul habeat opposita (puta ut simul sedeat et stet), sed oportet hoc in alio et alio tempore esse.

[71067] In De caelo, lib. 1 l. 26 n. 5 Deinde cum dicit: si itaque aliquid etc., ostendit propositum, scilicet quod omne sempiternum sit incorruptibile et ingenitum. Et primo ostendit quod omne sempiternum sit incorruptibile; secundo quod omne sempiternum sit ingenitum, ibi: similiter autem et ingenitum et cetera. Dicit ergo primo, concludens ex praemissis, in quibus dictum est possibile determinari ad aliquod tempus, quod si aliquid habet virtutem ad plura tempore infinito, non potest dici quod possit aliquid eorum respectu unius temporis, et aliud respectu alterius temporis; sed quidquid potest, potest respectu huius temporis, quia non est aliquod tempus extra tempus infinitum. Si ergo ponamus quod aliquid existens in infinito tempore sit corruptibile, sequitur ex hoc quod est corruptibile, quod habeat virtutem ad hoc quod quandoque non sit; quod quidem oportet intelligi respectu eiusdem temporis infiniti in quo est, vel respectu alicuius partis eius. Quia ergo est in infinito tempore, et tamen ponitur potens non esse, eo quod est corruptibile, *sit existens quod potest non esse*, idest ponatur non esse ex quo dicis quod potest non esse. Et quia poterat non esse respectu infiniti temporis vel alicuius partis eius, sequitur quod simul secundum actum sit et non sit: quia in infinito tempore ponebatur esse, et postea ponitur non esse respectu eiusdem temporis. Manifestum est igitur quod hoc falsum accidit ex falso posito, scilicet ex hoc quod tu ponebas istud existens in infinito tempore non esse quandoque. Sed si hoc falsum non esset impossibile, non sequeretur impossibile; sequitur autem impossibile, scilicet idem simul esse et non esse; ergo impossibile fuit illud non esse. Non ergo poterat non esse; et ita non erat corruptibile. Sic ergo patet quod omne quod est semper ens, non potest esse corruptibile; et ita simpliciter est incorruptibile.

[71068] In De caelo, lib. 1 l. 26 n. 6 Sed videtur quod iste processus Aristotelis necessitatem non habeat. Quamvis enim nullius potentia sit ad hoc quod duo opposita sint in eodem tempore in actu, tamen nihil prohibet quod potentia alicuius sit ad duo opposita respectu eiusdem temporis sub disiunctione, aequaliter et eodem modo: sicut potentia mea est ad hoc quod cras in ortu solis vel sedeam vel stem; non tamen ut utrumque sit simul, sed aequaliter possum vel stare non sedendo, vel sedere non stando. Sic igitur posset aliquis obviare rationi Aristotelis. Ponamus enim aliquid semper ens, ita tamen quod istud esse suum sempiternum sit contingens et non necessarium. Poterit ergo non esse respectu cuiuscumque partis temporis infiniti, in quo ponitur semper esse: nec propter hoc sequetur quod aliquid sit simul ens et non ens. Eadem enim ratio videtur in toto infinito tempore, et in aliquo toto tempore finito. Etsi enim ponamus quod aliquis sit in domo semper per totam diem, tamen non est impossibile eum in domo non esse in quacumque parte diei: quia non ex necessitate est in domo per totam diem, sed contingenter. Sed dicendum est

quod non est eadem ratio utrobique. Nam illud quod semper est, scilicet per infinitum tempus, habet potentiam ut sit in infinito tempore: potentia autem existendi non est ad utrumque respectu temporis in quo quis potest esse; omnia enim appetunt esse, et unumquodque tantum est quantum potest esse. Et hoc praecipue patet in his quae sunt a natura, quia natura est determinata ad unum. Et sic quidquid semper est, non contingenter semper est, sed ex necessitate.

[71069] In De caelo, lib. 1 l. 26 n. 7 Deinde cum dicit: similiter autem et ingenitum etc., ostendit idem ex parte geniti vel ingeniti: et dicit quod similiter illud quod est semper, scilicet in infinito tempore, necesse est esse ingenitum. Quia si esset genitum, esset possibile quod quodam tempore non esset, sicut de corruptibili dictum est: sicut enim corruptibile est quod, cum prius fuerit, nunc non est, vel contingit non esse quandoque in futurum, ita genitum est quod nunc est, sed prius non fuit. Non est autem dare aliquod tempus in quo id quod semper est, possibile sit non esse, neque in tempore finito neque in tempore infinito: quia quod potest esse tempore infinito, sicut id quod semper est, potest esse quolibet tempore finito, quod includitur a tempore infinito; et ita sequetur, secundum praedictam deductionem, quod aliquid simul sit et non sit, quod est impossibile. Non igitur contingit quod unum et idem possit semper esse et semper non esse: quia hoc esset semper esse et semper non esse tempore infinito. Similiter etiam non est possibilis negatio eius quod est semper esse, puta ut si dicamus quod id quod semper est, possit non semper esse: hoc enim esset posse non esse ad minus tempore finito. Sic igitur patet quod impossibile est aliquid semper esse, et quod sit corruptibile, vel etiam quod sit genitum. Quia si sint duo termini ita se habentes quod posterius non possit esse sine primo, sicut homo non potest esse sine animali; si illud, scilicet primum, est impossibile esse, sequitur quod posterius etiam sit impossibile esse; sicut si impossibile est lapidem esse animal, impossibile est lapidem esse hominem. Hoc autem quod est aliquando non esse, sequitur ad corruptibile et genitum sicut quoddam communius, ut ex dictis patet. Si ergo illud quod semper est, non contingit quandoque non esse, sequitur etiam quod impossibile sit id quod semper est, esse genitum; et similiter impossibile est illud esse corruptibile. Et sic patet quod omne quod est sempiternum, est ingenitum et incorruptibile.

Lectio 27

[71070] In De caelo, lib. 1 l. 27 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod omne sempiternum est ingenitum et incorruptibile, hic comparat sempiternum ad corruptibile et genitum, ostendens quod simul esse non possunt. Et primo praemittit quaedam ex quibus procedit ratio; secundo ex illis argumentatur ad propositum, ibi: neque itaque semper existens et cetera. Circa primum tria proponit. Primo quidem declarat oppositionem eius quod est *semper esse* et *semper non esse*: et quamvis adiungat hoc, *quod est possibile*, non tamen tradit oppositionem quae attenditur secundum possibile et non possibile, sed secundum semper esse et non semper esse. Dicit ergo primo quod huius affirmativae quae est *possibile semper esse*, negatio contradictorie ei opposita est *possibile non semper esse*: non quidem ex parte ipsius possibilis, respectu cuius haec est affirmativa *possibile non*

semper esse; sed quantum ad ipsum quod est *non semper esse.* Sed hoc quod est *possibile semper non esse*, opponitur contrarie secundum eundem modum ei quod est *possibile semper esse.* Negativa autem huius est *possibile non semper non esse.* Et huius ratio est quia hoc adverbium *semper* designat universalitatem temporis, sicut hoc signum omnis designat universalitatem suppositorum. Unde sicut huic enuntiationi omnis homo est, contradictoria est non omnis homo est, aequipollens ei quae est aliquis homo non est; contraria vero huic omnis homo est, dicitur omnis homo non est, aequipollens huic nullus homo est; huius autem contradictoria est non omnis homo non est, aequipollens huic aliquis homo est: ita huic quod dico *semper esse*, contradictorie opponitur *non semper esse*, quod aequipollet ei quod est aliquando non esse; sed ei quod est *semper esse*, contrarie opponitur *semper non esse*, quod aequipollet huic quod est nunquam esse; huic vero contradictorie opponitur *non semper non esse*, quod aequipollet ei quod est aliquando esse.

[71071] In De caelo, lib. 1 l. 27 n. 2 Secundo cum dicit: necesse negationes etc., concludit ex praedicto modo oppositionis quod oportet eidem subiecto inesse negationes *ambarum*, scilicet eius quod est semper esse et eius quod est semper non esse; quae scilicet negationes sunt *non semper esse* et *non semper non esse.* Quae quidem negationes eodem modo insunt eidem, ut illud sit medium inter semper ens et semper non ens quod quidem potest quandoque esse et quandoque non esse; sicut si dicamus quod inter omnem hominem esse et nullum hominem esse, medium est aliquem hominem esse et aliquem hominem non esse.

[71072] In De caelo, lib. 1 l. 27 n. 3 Tertio ibi: utriusque enim negatio etc., probat hanc conclusionem sequi ex praemissis. Et primo ratione propria, quae scilicet sumitur ex ratione terminorum in quaestione positorum, dicens: *utriusque enim negatio*, scilicet tam eius quae est semper esse quam eius quae est semper non esse, *quandoque existet*, idest ponit aliquid quandoque esse, *si non semper sit*, idest si per negationem non ponitur aliquid semper: verbi gratia, ista negatio *non semper ens*, non ponit sempiternitatem neque circa esse neque circa non esse, et ideo ponit quandoque esse et quandoque non esse; et simile est de hac negatione *non semper non esse.* Concludit ergo quod illud quod non semper est non ens, erit quandoque et quandoque non erit: quia sic negatur semper non esse, quod non ponitur semper esse. Et similiter ista negatio quae est *non semper possibile esse*, quia removet sempiternitatem circa esse ita quod non ponit sempiternitatem circa non esse, ponit ens quandoque; et quia non ponit esse semper, nihil prohibet illud non esse. Sic ergo idem erit possibile esse quandoque et non esse quandoque. Et hoc est medium inter duo contraria quae sunt semper esse et semper non esse.

[71073] In De caelo, lib. 1 l. 27 n. 4 Secundo ibi: ratio autem etc., probat idem ratione communi, quae scilicet in quibuslibet terminis locum habet. Sint enim duo termini a et b, ita se habentes quod nulli eidem possint inesse quia sunt contrarii, sicut *semper ens* et *semper non ens.* Accipiatur autem alius terminus, scilicet g, qui ita se habeat ad a quod omni subiecto insit vel a vel g: habent enim se sicut affirmatio et negatio, ut *semper ens* et *non semper ens.* Sit autem alius terminus, scilicet d, qui eodem modo se habeat ad b, sicut *semper non ens* et *non semper non ens.* Necesse est ergo quod omni ei quod neque est a neque b, idest quod neque est semper ens neque semper non

ens, insint et g et d, quae sunt negationes amborum: quia a quo removetur *semper esse* et *semper non esse*, necesse est quod attribuatur ei *non semper esse*, idest quandoque non esse, et *non semper non esse*, idest quandoque esse. Et sic illud subiectum a quo removetur utraque affirmatio, et cui attribuitur utraque negatio, est quod est medium inter a et b: quia illud quod negat utrumque extremum, est medium inter duo contraria; sicut quod neque est album neque nigrum, est medium inter album et nigrum. Huic ergo medio necesse est quod ambae negationes insint, scilicet g et d. Quia sicut dictum est, oportet quod cuicumque insit g aut a; unde oportet quod alterum eorum insit ei quod est e; quia igitur ei quod est e impossibile est quod insit a, sequitur quod insit ei g. Et eadem ratione probatur quod insit ei d. Sic igitur et g et d praedicantur de e, a quo removetur et a et b: quia scilicet aliquid est quandoque ens, quandoque non ens, quod neque est semper ens neque semper non ens. Et hoc est quod probare intendit.

[71074] In De caelo, lib. 1 l. 27 n. 5 Deinde cum dicit: neque itaque semper existens etc., ex praemissis argumentatur ad propositum. Si enim est aliquid semper existens, neque est genitum neque corruptibile: similiter etiam si est semper non existens, neque est genitum neque corruptibile. Manifestum est autem quod etiam e converso, si aliquid est genitum aut corruptibile, non est sempiternum, neque quantum ad esse neque quantum ad non esse. Si enim detur oppositum, scilicet quod aliquid sit simul sempiternum et genitum et corruptibile, sequetur quod aliquid sit simul potens semper esse et non semper esse; quia sempiternum potest semper esse, generabile autem et corruptibile non semper est. Quod autem hoc sit impossibile, ostensum est prius: quia dictum est quod *semper esse* et *non semper esse* opponuntur contradictorie. Unde relinquitur impossibile esse quod aliquid sit simul sempiternum et corruptibile vel genitum.

[71075] In De caelo, lib. 1 l. 27 n. 6 Deinde cum dicit: igitur si et ingenitum etc., ostendit quod omne ingenitum et incorruptibile est sempiternum. Et primo concludit hoc ex praemissis, dicens quod necesse est quod ingenitum omne sit sempiternum, et similiter incorruptibile omne sit sempiternum, dummodo sit ens; ita tamen quod accipiamus *ingenitum* et *incorruptibile* secundum quod proprie dicuntur; prout scilicet ingenitum dicitur quod ita est nunc quod non erat prius verum dicere de ipso quod non erat, et secundum quod incorruptibile dicitur quod ita nunc est quod posterius non erit verum dicere de ipso quod non sit; sicut patet ex his quae supra dicta sunt in distinctione horum nominum.

[71076] In De caelo, lib. 1 l. 27 n. 7 Secundo ibi: aut si quidem etc., probat idem ex his quae infra ostendentur: dicens quod, si *ingenitum* et *incorruptibile* consequuntur se invicem hoc modo quod omne ingenitum sit incorruptibile et e converso, necesse est quod sempiternum consequatur ad utrumque; ut scilicet omne ingenitum et omne incorruptibile sit sempiternum. Ex omnibus autem praemissis talis potest colligi ratio: nullum sempiternum est genitum neque corruptibile; omne ingenitum et omne incorruptibile est sempiternum; ergo nullum ingenitum est corruptibile, et nullum incorruptibile est genitum.

Lectio 28

[71077] In De caelo, lib. 1 l. 28 n. 1 Supra philosophus ostendit propositum ex parte sempiterni, nunc autem ostendit propositum ex parte geniti et ingeniti, corruptibilis et incorruptibilis. Et primo probat propositum ex suppositione; secundo ex necessitate, ibi: quod autem necesse consequi et cetera. Circa primum duo facit: primo ex suppositione huius quod ingenitum et incorruptibile convertantur, probat quod genitum et corruptibile convertuntur; secundo ostendit unde sit supponenda conversio ingeniti et incorruptibilis, ibi: si autem non consequuntur et cetera.

[71078] In De caelo, lib. 1 l. 28 n. 2 Dicit ergo primo quod id quod intendimus potest fieri manifestum *ex determinatione ipsorum*, idest ex distinctione et habitudine horum terminorum ad invicem. Et primo ostendit quod genitum sequatur ad corruptibile, ita scilicet quod si aliquid sit corruptibile, ex necessitate sit genitum. Oportet enim id quod est corruptibile aut esse genitum aut ingenitum, quia de quolibet existentium alterum horum oportet praedicari: si ergo aliquid sit corruptibile quod non sit genitum, sequitur quod sit ingenitum. Supponimus autem quod ingenitum et incorruptibile convertantur: et ita si aliquid est ingenitum, erit incorruptibile. Si ergo aliquod corruptibile non sit genitum, sequitur quod aliquod corruptibile sit incorruptibile.

[71079] In De caelo, lib. 1 l. 28 n. 3 Secundo ibi: et si genitum autem etc., probat eodem modo quod necesse sit, si aliquid est genitum, quod sit corruptibile. Oportet enim id quod est genitum aut esse corruptibile aut incorruptibile; sed hoc supponitur, quod si aliquid est incorruptibile, quod sit ingenitum, propter eorum convertibilitatem; sequitur ergo quod sit aliquid genitum quod sit ingenitum, quod est impossibile. Et sic probatum est quod omne corruptibile est genitum, et e converso: supposito tamen quod ingenitum et incorruptibile convertantur.

[71080] In De caelo, lib. 1 l. 28 n. 4 Deinde cum dicit: si autem non consequuntur etc., ostendit unde hoc oporteat supponi. Et dicit quod si non consequuntur se invicem incorruptibile et ingenitum, non ex necessitate hoc quod est esse sempiternum, erit consequens ad hoc quod est ingenitum et ad incorruptibile: quod tamen supra ostensum est.

[71081] In De caelo, lib. 1 l. 28 n. 5 Deinde cum dicit: quod autem necesse consequi etc., probat propositum ex necessitate. Et primo ostendit quod genitum et corruptibile convertantur; secundo ex hoc ulterius ostendit quod etiam ingenitum et incorruptibile convertantur, ibi: sit itaque in quo est e et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod ex his quae dicentur, manifestum erit quod necesse est praedicta se invicem consequi; quia primo hoc manifestabitur, quod genitum et corruptibile se invicem consequuntur.

[71082] In De caelo, lib. 1 l. 28 n. 6 Secundo ibi: palam autem etc., inducit rationem ad hoc ostendendum. Et dicit quod sicut convertibilitas incorruptibilis et ingeniti manifestatur ex prius dictis, ita etiam hoc quod genitum et corruptibile sint convertibilia, manifestatur ex prioribus. Quia inter semper ens et semper non ens est medium, sicut supra dictum est, *id ad quod neutrum consequitur*, idest quod neque est semper ens neque semper non ens: tale autem est genitum et corruptibile, quia utrumque eorum est possibile esse et non esse secundum aliquod tempus

determinatum, ita scilicet quod aliquo tempore finito utrumque eorum sit, et iterum non sit quodam alio tempore: si ergo est aliquid quod sit genitum aut quod sit corruptibile, necesse est quod huiusmodi sit medium inter semper ens et semper non ens; et sic utrumque eorum eidem attribuitur, et se invicem consequi videntur.

[71083] In De caelo, lib. 1 l. 28 n. 7 Tertio ibi: sit enim a etc., manifestat praemissam rationem in terminis, dicens: sit a semper ens, et b sit semper non ens, g autem sit genitum, d autem sit corruptibile. Necesse est ergo g, quod est genitum, esse medium inter a et b, idest inter semper ens et semper non ens: quia his, scilicet a et b, non est aliquod tempus *ad neutrum terminum*, idest nec ante nec post, in quo vel a, quod est semper ens, non sit, aut b, quod est semper non ens, sit; sed ipsi genito necesse est quod sit tempus in quo non sit, ad utrumque extremum vel ad alterum, et similiter in quo sit, et hoc vel secundum actum vel secundum potentiam; cum tamen his quae sunt a et b *neutro modo* existat tempus ad oppositum, idest nec secundum actum nec secundum potentiam. Relinquitur ergo quod genitum quod est g, in quodam determinato tempore est, et quodam determinato tempore non est; et similis ratio est de d. Sequitur igitur quod utrumque eorum sit et genitum et corruptibile; ita scilicet quod genitum sit utrumque, et corruptibile sit utrumque. Sic ergo patet quod genitum et corruptibile se invicem consequuntur.

[71084] In De caelo, lib. 1 l. 28 n. 8 Sed videtur quod haec ratio non sit efficax: non enim est necesse quod quidquid est medium inter duo contraria, sit unum et idem. Nam inter album et nigrum medium quidem est quod neque est album neque nigrum, et tamen hoc dicitur de diversis quae se invicem non consequuntur: quia et rubeum et pallidum et quilibet mediorum colorum neque est album neque nigrum, et tamen isti colores non se invicem consequuntur. Et ita posset aliquis dicere quod medium inter semper ens et semper non ens est quod neque est semper ens neque semper non ens, sed alio modo hoc convenit corruptibili et alio modo generabili: nam genitum habet non esse antequam sit, corruptibile autem habet non esse postquam fuit. Sed haec obiectio excluditur per hoc quod dicit, quod utrumque eorum est et non est *quodam determinato tempore*: et ita oportet quod utrumque eorum habeat esse post non esse et ante non esse. Et hoc magis manifestabitur in sequentibus.

[71085] In De caelo, lib. 1 l. 28 n. 9 Deinde cum dicit: sit itaque in quo est e etc., ostendit ex hoc quod etiam ingenitum et incorruptibile convertantur, dicens: sit e ingenitum, z genitum, I incorruptibile, t corruptibile. Quia igitur ostensum est quod genitum et corruptibile se invicem consequuntur, planum est quod z et t se invicem consequuntur. Quando igitur positum fuerit quod z et t se consequuntur, scilicet genitum et corruptibile; et quod e et z, idest genitum et ingenitum, nulli eidem insunt, sed cuilibet oportet inesse alterum eorum; et eadem ratio est de t et I, scilicet de corruptibili et incorruptibili, scilicet quod nulli eidem insunt, sed omni alterum: quando igitur haec ita ponuntur, necesse est quod I et e, idest ingenitum et incorruptibile, se invicem consequantur. Et hoc probat ducendo ad impossibile. Si enim ad I, quod est incorruptibile, non ex necessitate consequatur e, quod est ingenitum, sequetur quod z, quod est genitum, simul possit stare cum I, quod est incorruptibile: quia iam dictum est quod de quolibet praedicatur aut e, idest ingenitum,

aut z, idest genitum. Insuper dictum est quod cui inest z, idest genitum, ei inest et t, idest corruptibile. Sic igitur sequetur quod t, idest corruptibile, insit ei quod est I, idest incorruptibili. Quod est contra positum: positum enim erat quod t et I nunquam eidem inessent: nihil enim est corruptibile et incorruptibile. Et eadem ratio est quod I, idest incorruptibile, consequatur ad id quod est e, scilicet ingenitum: quia eodem modo se habet ingenitum quod est e, ad genitum quod est z, sicut incorruptibile quod est I, ad corruptibile quod est t. Sic igitur patet ex praedictis quod omne corruptibile est genitum et e converso, et omne incorruptibile ingenitum et e converso.

Lectio 29

[71086] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod generabile et corruptibile se invicem consequuntur, et similiter ingenitum et incorruptibile, hic reprobat opinionem contrariam, per hoc quod ex contraria opinione necesse est aliqua principiorum suppositorum destrui. Et primo ostendit quomodo per hanc positionem destruitur id quod suppositum est, virtutem omnem referri ad determinatum tempus; secundo ostendit quod per hanc positionem destruitur quod suppositum est, quod non contingit simul idem esse et non esse, ibi: adhuc quid magis et cetera.

[71087] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 2 Dicit ergo primo quod, cum ostensum sit demonstrative ex praesuppositis quibusdam principiis quod omne genitum est corruptibile, et omne ingenitum est incorruptibile, et e converso, consequens est quod qui dicit nihil prohibere quod aliquid quod est factum seu genitum sit incorruptibile, et aliquid quod est ingenitum possit corrumpi; ita scilicet quod uni eorum, scilicet genito, adsit semel tantum generatio, et alteri adsit semel tantum corruptio, sine vicissitudine generationis et corruptionis: per hoc necesse est destruere aliquod principiorum suppositorum. Si enim conclusio syllogistice sequitur ex praemissis, non potest interimi conclusio ex necessitate consequens ex praemissis, nisi interimatur aliquod praemissorum. Hoc autem videtur dicere contra Platonem, qui posuit mundum genitum sed incorruptibilem, et ex consequenti posuit quod illud inordinatum ex quo mundus est genitus, fuerit ingenitum sed corruptibile: quamvis quidam dicant hoc Platonem non sic intellexisse sicut sonant verba eius, contra quae hic Aristoteles disputat. Sed quantum pertinet ad expositionem huius libri, non refert utrum sic vel aliter Plato senserit, dummodo videatur qualiter haec positio improbetur per rationes Aristotelis.

[71088] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 3 Resumit autem unum principiorum datorum, ex cuius suppositione argumentabatur ad propositum ostendendum: et dicit quod omnia habentia aliquam virtutem, possunt facere vel pati, vel esse vel non esse ea quorum habent virtutem, vel in tempore infinito vel in quodam tempore determinatae quantitatis, quod sit simpliciter finitum. Et quia supra non fecerat mentionem quod virtus diceretur nisi respectu determinati temporis, subiungit quod propter hoc habentia virtutem possunt aliqua facere vel esse tempore infinito, quia etiam ipsum tempus infinitum est aliqualiter determinatum, scilicet secundum rationem, ut non possit in eo diversitas inveniri: quia scilicet infinitum est *cuius non est plus*, idest quo non potest maius accipi. Nec obstat quod Aristoteles in III Physic. improbat hanc definitionem infiniti, dicens eam

magis esse definitionem perfecti et totius, cum tamen infinitum sit imperfectum et in modum partis se habens: quia philosophus ibi loquitur de infinito secundum id quod de eo est in actu, cui semper potest additio fieri; hic autem loquitur de infinito secundum totum quod est de eo in potentia, cui non potest additio fieri. Et talis etiam est dispositio temporis, de quo nunc loquitur: quia tempus non est totum simul, sed est successivum. Illud autem tempus quod est infinitum *quo*, idest secundum aliquid, scilicet secundum principium vel secundum finem, neque est infinitum simpliciter, quia potest eo aliquid esse plus, neque simpliciter determinatum, quia non habet aliquam certam quantitatem. Et ideo, secundum praedictam suppositionem, non potest esse quod aliquid habeat virtutem faciendi vel patiendi, sive essendi vel non essendi, aliquo tempore quod sit finitum ex una parte et infinitum ex alia. Quicumque autem ponit quod aliquid est ingenitum et corruptibile, vel genitum et incorruptibile, ponit quod aliquid habeat potentiam essendi vel non essendi tempore secundum quid infinito et secundum quid finito: ergo destruit praedictum principium suppositum.

[71089] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 4 Deinde cum dicit: adhuc quid magis etc., ostendit quod praedicta positio destruit aliud principium suppositum, scilicet quod impossibile est idem esse et non esse. Et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum ex parte potentiae eius quod ponitur generari vel corrumpi; secundo ex parte causae ipsius, ibi: est autem et sic videre et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod ponentibus aliquod ingenitum corrumpi, vel aliquod genitum incorruptibile, sequitur quod aliquid possit simul esse et non esse; secundo ostendit quod idem inconveniens sequitur ponentibus aliquid esse corruptibile quod non corrumpitur, ibi: manifestum autem et aliter et cetera. Circa primum ponit tres rationes. Circa quarum primam dicit: si ponamus quod aliquid ingenitum prius semper fuit, et postea corrumpatur in aliquo *signo* temporis, idest in aliquo instanti, nulla ratio potest assignari quare magis possit corrumpi in isto instanti quam in aliquo infinitorum praecedentium. Et similiter si aliquid sit genitum quod prius non erat tempore infinito, et postea factum est in aliquo instanti, nulla ratio potest assignari quare magis possit esse vel fieri in hoc instanti quam in aliquo praecedentium infinitorum. Posset autem ratio assignari si tempus praecedens poneretur finitum, quia posset dici quod haberet virtutem ad esse vel non esse in tanto tempore, et non in pluri: sed ex quo ponitur fuisse vel non fuisse tempore infinito, praedicta ratio cessat. Et ideo necesse est ponere quod ingenitum potuerit non esse in quolibet instantium praecedentis temporis; et similiter quod genitum potuerit esse in quolibet instantium praecedentis temporis. *Si enim nihil magis*, idest si nulla maior ratio est quare possit incipere esse vel non esse in isto instanti quam in aliquo praecedentium, cum *infinita signa*, idest infinita instantia, praecesserint, manifestum est quod in illo infinito tempore erit aliquid generabile, ita quod in quolibet instanti illius temporis infiniti potuerit generari. Et similiter est dicendum quod in quolibet instanti illius temporis erat corruptibile illud quod ponitur ingenitum et postea corruptum. Sic igitur patet quod illud quod ponitur praeextitisse tempore infinito, potuit etiam non esse toto illo tempore infinito. Sequetur igitur quod aliquid habebit virtutem *simul*, idest respectu eiusdem temporis, eius quod est esse et eius quod est non esse: ita tamen quod ex parte eius quod est ingenitum et corruptibile, accipiatur esse prius quam non esse; ex parte autem geniti et incorruptibilis accipiatur esse posterius quam non esse. Nihil autem prohibet ponere id quod est

possibile. Si ergo ponamus quod illud quod est ingenitum, pro illo tempore in quo erat et poterat non esse, quod tunc non fuerit, sequetur opposita simul esse, scilicet quod illud simul sit et non sit. Sic igitur praedicta positio removet hoc quod suppositum est, scilicet quod impossibile est idem simul esse et non esse.

[71090] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 5 Sed videtur quod ista ratio non cogat. Nihil enim prohibet aliquid esse simpliciter possibile, quod tamen est impossibile aliquo posito: sicut si ponamus Socratem sedere pro aliquo tempore, possibile est simpliciter illum pro illo tempore non sedere, tamen non est compossibile. Ita etiam potest dici quod illud quod fuit tempore infinito, pro tempore illo poterat non esse: non tamen hoc quod est ipsum non esse, est compossibile posito, ut scilicet simul possit poni cum eo quod est ipsum esse. Sed dicendum est quod illud quod est incompossibile ei quod est contingenter, nihil prohibet simpliciter possibile esse: sed illud quod est incompossibile ei quod simpliciter necesse est esse, est simpliciter impossibile. Id autem quod naturaliter est per tempus infinitum, necesse est esse: quia necesse est quod unumquodque tantum sit quantum natura rerum habet; non enim aliquid deficit esse nisi quando iam non potest esse, eo quod omnia appetunt esse. Si igitur aliquid ponitur possibile esse, ex hoc ipso necesse est quod ponatur compossibile ei quod necesse est esse. Et ideo si ponamus illud quod semper fuit, fuisse possibile non esse pro illo tempore, sequitur quod possit simul esse et non esse.

[71091] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem et hoc et cetera. Et dicit quod illud quod semper fuit vel semper non fuit, secundum praemissa ponitur habuisse potentiam oppositi eius quod ei inerat, non secundum aliquod signum vel instans, sed simpliciter *in omni signo*, idest in omni instanti: et sic sequitur quod aliquid habeat potentiam ut sit et non sit tempore infinito, quod est impossibile, ut supra ostensum est.

[71092] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc si prius etc., quae talis est. In eo quod incipit esse postquam non fuerat, vel non esse postquam fuerat, prius est virtus vel potentia quam actus: et ita si aliquod ens est ingenitum quod semper fuit, sequitur quod etiam semper habuit virtutem vel potentiam ad non esse; nulla enim est ratio quare advenerit ei ista potentia non essendi post tempus infinitum. Similiter etiam si sit aliquid genitum quod prius non fuerit tempore infinito, sequitur quod toto illo tempore fuerit possibile fieri: ita quod simul dum non erat, habebat potentiam essendi et non essendi hoc, et quod esset posterius secundum infinitum tempus, ex quo ponitur quod habet esse incorruptibile. Sic igitur ex quo in infinitum antequam esset, habebat potentiam ut esset in futurum in infinito tempore, nulla ratio erat quare potuerit esse in tali instanti et non prius, ex quo non est in potentia ad hoc quod est esse in tempore determinato. Relinquitur ergo quod potuerit esse etiam in aliquo tempore antequam fuerit: et ita poterat esse in illo tempore in quo non erat, et sic sequitur, secundum praemissa, quod potuerit simul esse et non esse. Et eadem ratio est de eo quod ponitur semper fuisse et quandoque corrumpi.

[71093] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 8 Deinde cum dicit: manifestum autem et aliter etc., concludit secundum eandem rationem quod impossibile est quod aliquid sit corruptibile, quod quandoque non corrumpatur. Posset enim aliquis obviare praedictis rationibus, dicendo quod omne genitum

est corruptibile secundum suam naturam, sed potest contingere quod illud quod est corruptibile nunquam corrumpatur, propter aliquam causam conservantem ipsum in esse; sicut Plato posuit quod mundus est genitus et corruptibilis secundum seipsum, sed semper manebit propter voluntatem Dei (quamvis quidam dicant quod Plato non sic intellexerit mundum esse corruptibilem sicut ea quae in se habent necessariam causam corruptionis, sed per hoc voluerit designare dependentiam sui esse ab alio, quia scilicet necessitas essendi non est ei a seipso, sed a Deo. Sed quicumque fuerit intellectus Platonis non refert ad propositum, quia Aristoteles obiicit contra verba ipsius). Unde dicit manifestum esse quod impossibile est id quod est corruptibile, quandoque non corrumpi. Quia si quandoque non corrumpetur, potest non corrumpi, et ita erit incorruptibile: et tamen ponitur sempiterno tempore corruptibile existens: *semper* igitur, idest infinito tempore, erit simul actu corruptibile et incorruptibile. Sed quod corrumpitur non semper est, quod autem est incorruptibile, semper est: ergo erit aliquid simul possibile et semper esse et non semper esse, quod est impossibile, ut patet ex his quae supra dicta sunt; quia quod potest semper esse, ex necessitate semper est, unde non potest non semper esse. Sic igitur patet quod omne corruptibile quandoque corrumpetur. Et similiter si aliquid est generabile in sui natura, necesse est quod factum sit. Quod quidem non est sic intelligendum, quod omnia quae possunt generari quandoque generentur; multa enim possunt fieri quae nunquam fient: sed hoc non potest esse, quod aliquid iam existens in sua natura sit generabile, et tamen non sit generatum, sed ab aeterno praeextiterit. Illud enim quod est generabile non habet potentiam naturalem ad semper essendum, sed ut possit esse postquam aliquando est factum. Et ideo non dicit, si generabile est fiet, sed *factum est*.

[71094] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 9 Deinde cum dicit: est autem et sic videre etc., ostendit idem ex parte causae eius quod ponitur ingenitum vel incorruptibile. Et primo ponit rationem; secundo excludit quandam obviationem, ibi: sed adhuc neque verum et cetera. Dicit ergo primo quod etiam sic sicut dicetur, contingit videre quod impossibile est aut quod id quod quandoque factum est, sit incorruptibile, aut quod est ingenitum et semper prius existens, corrumpatur. Illud enim quod est incorruptibile vel ingenitum, non potest esse a casu: quia illud quod est a casu vel a fortuna, neque sicut semper neque sicut frequenter aut est aut fit; illud autem quod est in infinito tempore, sive simpliciter infinito sive infinito ex una parte, scilicet ante vel post, vel est sicut semper, sicut illud quod est in infinito tempore simpliciter, vel sicut frequenter, sicut illud quod est in infinito tempore ex una parte. Necesse est ergo quod talia quae vel generantur vel corrumpuntur post infinitum tempus, a natura habeant quod quandoque sint et quandoque non sint. Sed eorum quae naturaliter quandoque sunt quandoque non sunt, eadem potentia est ad contradictoria, scilicet ad esse et non esse: quia quod aliqua quandoque sint et quandoque non sint, habent ex materia, inquantum subiicitur privationi vel formae. Sic igitur idem sequitur quod prius, scilicet quod opposita possint simul inesse eidem. In eo enim quod est generatum, remanet materia potens non esse: et ita, cum sit incorruptibile, simul erit potens esse et potens non esse. Et eadem ratio est ex parte ingeniti.

[71095] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 10 Deinde cum dicit: sed adhuc neque verum etc., excludit quandam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod illud incorruptibile quod est genitum, habet

potentiam ad non esse, non quidem in futurum, sed respectu praeteriti: et similiter illud quod est ingenitum sed corruptibile, habet potentiam ad esse respectu praeteriti. Sed hoc ipse excludit, dicens quod non est verum dicere nunc quod modo sit annus prior, vel aliquid eorum quae in praeterito tempore fuerunt; neque etiam potest dici quod id quod est nunc, fuerit in anno praeterito: sic enim aliqua sunt secundum tempus distincta, ut ordo temporis perverti non possit, ut scilicet ea quae sunt praeterita vertantur in praesentia, et ea quae sunt praesentia attribuantur tempori praecedenti. Ex quo patet quod impossibile est illud quod aliquando non fuit, quod posterius habeat esse in sempiternum, sicut iam conclusum est ex praemissa ratione. Quia ratione materiae ex qua genitum est, etiam postquam est, habet virtutem ad non esse: sed non potest dici quod habeat potentiam ad non esse tunc, quia iam existit actu ens, et sic opposita essent simul, ut in praemissis rationibus concludebatur; sed sequitur quod habeat potentiam ad non esse respectu prioris anni vel praeteriti temporis. Quod autem hoc sit impossibile, sic patet. Quia illud ad quod habet aliquid potentiam vel virtutem, potest poni esse in actu: si ergo possibile est aliquid respectu praeteriti temporis vel esse vel non esse, poterit poni quod *annus prior non sit*, idest quod illud quod fuit in anno priori tunc non fuerit: sed hoc est impossibile, ut praemissum est; et hoc ideo, quia nulla potentia respicit id quod factum est in praeterito, sed id quod est in praesenti vel quod futurum est. Et quod dictum est circa genitum quod ponitur incorruptibile, eadem etiam ratio est si aliquid ponatur prius existens in sempiterno tempore, et postea ponatur non existens per corruptionem. Sequetur enim quod postquam corruptum est, ratione materiae habeat potentiam ad illud quod non potest poni in actu, scilicet ad esse in priori tempore. Quod si ponatur esse possibile, verum erit dicere quod nunc est annus prior, et quod nunc est quidquid fuit in praeterito tempore, ex quo potentia non est nisi respectu praesentis, ut dictum est. Virtus igitur huius rationis in hoc consistit quod, cum potentia non sit nisi respectu praesentis vel futuri, si aliquid dicatur habere potentiam respectu praeteriti, sequitur quod praeteritum convertatur, et fiat praesens vel futurum.

[71096] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 11 Deinde cum dicit: et naturaliter etc., ostendit propositum principale per rationem propriam scientiae naturali. Et dicit quod etiam per rationem naturalem, et non per rationem *universalem*, idest logicam vel metaphysicam, sicut in praecedentibus, potest considerari quod impossibile est id quod semper fuit postea corrumpi, vel id quod prius non fuit postea esse sempiternum. Et hoc probat quia omnia corruptibilia et generabilia sunt alterabilia; generatio autem et corruptio est terminus alterationis; alteratio autem fit de contrario in contrarium. Et sic patet quod ex illis contrariis ex quibus aliqua fiunt cum prius non essent, ab illis etiam postea corrumpuntur, et in eadem reducuntur per corruptionem; sicut si aliquid ex calido factum sit frigidum, potest iterum a calido calefieri. Et sic patet quod illud quod est generatum, potest iterum corrumpi; et illud quod est corruptum, fuit quandoque generatum.

[71097] In De caelo, lib. 1 l. 29 n. 12 Est autem considerandum quod praedictae rationes Aristotelis procedunt contra positionem ponentem mundum esse factum per generationem, et etiam esse incorruptibilem vel per se vel per voluntatem Dei. Nos autem secundum fidem Catholicam ponimus quod incoepit esse, non quidem per generationem quasi a natura, sed effluens a primo principio, cuius potentia non erat alligata ad dandum ei esse infinito tempore, sed secundum quod voluit,

postquam prius non fuerat, ut manifestetur excellentia virtutis eius supra totum ens; quod scilicet totum ens tantum dependet ab ipso, et eius virtus non est alligata vel determinata ad productionem talis entis. Ea vero quae ab eo sic producta sunt ut in sempiternum sint, habent potentiam et virtutem ad semper essendum, et nullo modo ad hoc quod aliquando non sint. Quando enim non erant, talem potentiam non habebant: quando autem iam sunt, non habent potentiam respectu non esse quod prius fuit, sed respectu esse quod nunc est vel erit; quia potentia non respicit praeteritum, sed praesens vel futurum, ut philosophus dicit. Sic igitur patet quod rationes praemissae in nullo impugnant sententiam Catholicae fidei. Et in hoc terminatur sententia primi libri.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio

liber II

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Romae 1886 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 2

Lectio 1

[71098] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 1 Postquam in primo libro philosophus determinavit de toto mundo, in quo ostendit esse quaedam corpora quae moventur circulariter, quaedam quae moventur motu recto, hic incipit determinare de corporibus quae moventur circulariter. Et primo determinat de ipsis corporibus circulariter motis; secundo determinat de centro super quod circulariter moventur, ibi: reliquum autem de terra dicere et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de caelo, quod est corpus circulariter motum; secundo de stellis quae sunt in caelo, ibi: de vocatis autem astris et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de his quae pertinent ad substantiam caeli; secundo de his quae pertinent ad motum eius, ibi: quoniam autem est dupliciter et cetera. Circa primum tria facit: primo determinat de duratione caeli; secundo de diversitate partium eius, ibi: quoniam autem quidam sunt etc.; tertio determinat de figura ipsius, ibi: figuram autem sphaericam et cetera. Circa primum duo facit: primo infert conclusionem in praecedentibus manifestatam; secundo ex illa conclusione arguit ad propositum, ibi: propter quod bene se habet et cetera.

[71099] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo quod ex praemissis possumus accipere credulitatem quod totum caelum neque sit factum, neque contingat ipsum corrumpi, sicut quidam dicunt. Dicit autem totum caelum esse ingenitum et incorruptibile, eo quod maxima pars corporum mundi est substantia caelestis corporis, quod est ingenitum et incorruptibile per modum quo in primo libro probatum est. Vel hoc dicit ad differentiam quarundam partium mundi, quae sunt generabiles et corruptibiles secundum partes, licet non secundum totum, sicut patet de elementis. Vel quia huiusmodi corpora quae sunt generabilia et corruptibilia, sicut animalia et plantae et lapides, non proprie sunt partes mundi (alioquin mundus nunquam perfectus esset, cum non habeat omnia huiusmodi simul): sed huiusmodi sunt quidam effectus partium mundi; et ideo, licet huiusmodi res subiaceant generationi et corruptioni non solum secundum partem, sed secundum totum, nihilominus tamen totus mundus caret generatione et corruptione. Et est notandum quod dicit *caelum omne non est factum*; sed non dicit neque corruptum, sed *neque contingit corrumpi*, propter illos qui dicebant mundum ex natura sua esse corruptibilem, et tamen nunquam corrumpetur propter voluntatem Dei; et ideo signanter dicit *quemadmodum quidam dicunt*. Sed probatum est supra quod est unum tantum et sempiternum (quod dicit ne crederetur sempiternum esse non unum numero, sed specie); ita scilicet quod non habet principium neque finem *totius aeterni*, idest totius suae durationis infinitae. Et ne aliquis putaret mundum corporeum sic dici aeternum sicut Deus, cuius esse et vivere est totum simul, scilicet absque successione prioris et posterioris, subiungit *habens autem infinitum tempus*; quia scilicet eius duratio extenditur secundum successionem temporis. Non tamen totus mundus habet hoc modo durationem temporalem, sicut aliquod singulare generabile et corruptibile, cuius duratio comprehenditur a tempore, non tamen continet

tempus: sed tempus continetur a toto mundo, tum quia tempus non extenditur ultra durationem mundi, tum quia tempus causatur ex motu primi corporis mundi, ut in IV Physic. habitum est. Unde tempus continetur a mundo, sicut effectus a causa. Habet autem tempus quod mensuret motum caeli, non quidem inquantum continetur ab eo sicut effectus a causa (non enim continens mensuratur per contentum, sed e converso): sed hoc, inquam, habet tempus inquantum est imago quaedam derivata ab aeternitate divina, sicut et Boethius dicit: *qui tempus ab aevo ire iubes.* Haec igitur quae dicta sunt, non solum credibilia redduntur per rationes supra positas, sed etiam per opiniones aliter dicentium, qui attribuunt mundo generationem et corruptionem. Si enim ita sit, quod et contingit mundum sic se habere sicut nos dicimus, absque hoc quod aliquod inconveniens sequatur, non autem contingit se habere secundum modum quo illi dicunt mundum factum esse, hoc iam habebit *magnam inclinationem*, idest magnam vim persuasivam, ad hoc quod aliquis credat immortalitatem caeli et sempiternitatem ipsius (ut *immortalitas* referatur ad perpetuitatem vitae, *sempiternitas* autem ad perpetuitatem essendi: ponebant enim caelum non solum esse, sed etiam vivere, tanquam animatum). Ex hoc autem quod hic dicit, apparet quod Aristoteles induxit praedictas rationes ad probandum sempiternitatem mundi, non tanquam ostendentes ex necessitate quod mundus non incoeperit, sed tanquam ostendentes quod non incoepit illo modo quo ab aliis incoepisse ponebatur.

[71100] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: propter quod bene se habet etc., ex praemissa conclusione, quae erat de sempiternitate totius mundi, concludit propositum, scilicet sempiternitatem corporis caelestis. Et circa hoc tria facit: primo infert conclusionem in generali; secundo manifestat eam in speciali, ibi: caelum autem etc.; tertio ex veritate manifestata excludit contrarias opiniones, ibi: propter quod quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo infert conclusionem intentam; secundo ponit rationem ipsius, ibi: etenim finis et cetera. Dicit ergo primo quod, quia ex praemissis inclinamur ad credendum sempiternitatem mundi, consequens est quod homo se exhibeat de facili persuasibilem a dictis antiquorum: non tamen quantum ad quoscumque antiquos errantes, sed praecipue quantum ad patres nostros, qui scilicet nos in cultu divino instruxerunt; ut scilicet credamus eorum sermones esse veros, quantum ad hoc quod credamus aliquid esse immortale et divinum, non solum de numero substantiarum immobilium, quae sunt penitus a materia separatae, sed etiam quantum ad corpora quae habent motum, talem tamen ut ipsius motus corporis divini et immortalis non sit aliquis finis, quo scilicet iste motus terminetur, sed magis iste motus sit finis omnium aliorum motuum. Ideo autem hoc attribuit antiquis sermonibus patrum, quia omnes illi qui apud gentiles cultum divinum instituerunt, hoc intendebant, quod cultus divinus exhiberetur caelo tanquam divino et immortali corpori et quod semper movetur: unde et a thein, quod est semper currere, in Graeco Theon, idest Deum, nominaverunt.

[71101] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit: etenim finis etc., ponit rationem praedictae conclusionis, quantum ad hoc quod dixerat, quod motus caeli sit finis aliorum motuum. Omne enim continens habet rationem finis, inquantum contentum terminatur ad suum continens. Manifestum est autem quod imperfectum natum est contineri a perfecto. Sicut autem in primo ostensum est, motus circularis est perfectus, motus autem recti sunt imperfecti: quia non redeunt

ad suum principium, sicut motus circularis, sed habent terminum maxime distantem et contrarium principio; unde sicut in principio incipiunt moveri, ita cum sunt in termino, incipiunt quiescere. Unde oportet quod motus circularis contineat alios motus, sicut perfectum continet imperfectum. Et propter hoc motus circularis est finis aliorum motuum, ita scilicet quod ipse motus circularis nullum habeat principium neque finem, quo incipiat moveri neque desinat, sed quod incessabiliter moveatur tempore infinito. Omne autem quod incipit aut desinit moveri, hoc patitur per aliquem motum praecedentem, qui est causa motus ipsius: si enim in eadem dispositione se haberet movens et mobile, non magis inciperet motus postea quam prius, in his quae a natura moventur; unde si aliquis motus incipit de novo, oportet praeexistere aliquem motum qui causet novitatem huius motus. Si autem mundus est sempiternus, oportet quod semper fuerit motus. Unde oportebat ponere aliquem motum sempiternum, qui contineat alios motus non sempiternos, tanquam finis ipsorum; ita tamen quod horum quidem mobilium sit causa quod incipiant moveri, illorum autem quae desinunt moveri, suscipiat quietem. Non autem dicit causet quietem, sed *suscipiat*: quia de intentione causae universalis est quod imprimat suam similitudinem effectibus, qui tamen non possunt adaequare causam universalem, sed recipiunt similitudinem eius secundum suum modum; sicut patet quod haec inferiora non recipiunt uniformiter a Deo sempiternitatem divini esse, ut scilicet maneant semper eadem numero, sed manent eadem specie per generationem et corruptionem individuorum; unde Deus ipse quidem dat esse rebus, sed earum corruptionem recipit, quasi ea utens ad generationem aliorum. Et similiter inferiores motus recipiunt similitudinem sempiternitatis motus caelestis non uniformiter, sed secundum alternationem quietis et motus. Unde id quod est in eis de motu, causatur ex motu caelesti; quod autem est in eis de defectu motus, idest de quiete, causatur ex defectu ipsorum, in quorum natura non est ut semper moveantur; sed motus caeli dicitur suscipere quietem horum corporum, sicut ordinatam ad finem. Et sic etiam Plato in Timaeo Deum mundi conditorem inducit dicentem caelestibus diis: *alimentum dantes augete, et detrimentum passa iterum suscipite.*

[71102] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: caelum autem etc., manifestat in speciali quod dixerat: et primo quantum ad sempiternitatem caeli; secundo quantum ad qualitatem motus eius, ibi: adhuc autem sine labore et cetera. Quod autem caelum sit sempiternum, manifestat dupliciter. Primo quidem secundum dicta antiquorum. Et dicit quod antiqui ipsis diis attribuebant caelum et locum qui est sursum, tanquam caelum sit immortale, ut convenienter possit esse locus immortalium, sicut etiam supra dictum est in primo. Vocat autem locum sursum ipsum caelum propter communem opinionem sic loquentium; et quia locus quo feruntur levia, qui proprie dicitur locus sursum, propinquissimus est caelesti corpori.

[71103] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 6 Secundo ibi: nunc autem testificatur etc., manifestat idem per rationem supra positam, qua ostendebatur quod caelum sit ingenerabile et incorruptibile, ex hoc scilicet, quod caret contrario. Ibidem etiam est ostensum quod caelum est impassibile passione quae inducit difficultatem corruptionis, ut ibidem ostensum est. Sunt tamen corpora caelestia passibilia passione perfectionis, sicut quod luna illuminatur et recipit virtutem a sole: et haec etiam supra dicta sunt.

[71104] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit: adhuc autem sine labore etc., manifestat qualitatem motus caeli, et quod movetur sine labore. Et hoc probat quia non est ponere quod per aliquam necessitatem violentam detineatur, quae prohibeat ipsum *aliter* moveri, scilicet secundum suam naturam. Omne enim quod cum labore movetur, movetur contra motum naturalem sui corporis (propter quod motus animalis sursum est laboriosus): quae autem contra suam naturam moventur, si debeat eorum motus continuari, oportet quod hoc sit per aliquod violentum movens, quod imponat eis necessitatem coactionis; nam necessitas naturalis non est nisi ad ea quae sunt secundum naturam. Omne autem quod est tale, quod scilicet movetur aliquo motu contra suam naturam, tanto magis laboriosum est, quanto motus eius est magis continuus et sempiternus, et quanto magis est expers optimae dispositionis, ut scilicet sit secundum suam naturam. Hoc autem non potest attribui corpori caelesti, quod est nobilissimum corporum: unde relinquitur quod motus caeli non sit laboriosus.

[71105] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: propter quod quidem etc., excludit opiniones contrarias. Et primo excludit errores; secundo concludit veritatem intentam, ibi: si itaque quemadmodum et cetera. Circa primum excludit tres opiniones. Quarum prima est fabularis. Et dicit quod, quia motus caeli non est laboriosus nec contra naturam, non est nec leviter suspicandum quod se habeat sempiternitas caeli et motus eius secundum antiquam fabulam Homeri et aliorum poetarum, qui dicebant quod caelum, ad hoc quod conservetur in suo situ, indiget quodam gigante, quem vocabant Atlantem, stantem super duas columnas et sustentantem humeris caelum. Illi enim qui istum sermonem fabularem composuerunt, videntur eandem opinionem habuisse de corporibus caelestibus, quam habuerunt quidam posteriores, scilicet ut essent gravia et terrea, ut sic indigeret sursum contra suam naturam detineri per aliquam virtutem animatam, vel alicuius rei viventis, puta Dei vel cuiuscumque substantiae separatae. Et si quidem hoc dicant caelo esse necessarium propter hoc quod caelum habeat gravitatem, fabula est omnino reprobanda: si autem intelligant quod caelum habeat naturam talis situs et motus, et tamen natura est ei ab alio causante et conservante, sic fabula aliquid divinum continet.

[71106] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 9 Secundo ibi: neque propter circumgyrationem etc., excludit opinionem Empedoclis, qui ponebat quod caelum in tali situ conservatur ne cadat, propter velocitatem sui motus, quae excedit inclinationem propriae naturae ad cadendum; sicut accidit in aqua, quae non effunditur si vas aquae velocius gyretur quam sit motus aquae deorsum. Et hoc etiam dicuntur posuisse Democritus et Anaxagoras. Sed hoc quidem forte esset possibile accidere in aliquo brevi tempore: sed quod per talem velocitatem motus conservetur situs caeli in tanto tempore, scilicet perpetuo et infinito, hoc est valde improbabile. Cum enim id quod est violentum sit quaedam exorbitatio ab eo quod est secundum naturam, non videtur quod possit esse maius tempus eius quod est violentum, quam eius quod est secundum naturam: quia id quod est secundum naturam est quasi semper aut sicut frequenter. Arguuntur etiam isti, sicut et primi, quia videntur putasse corpora caelestia esse gravia, sed propter velocitatem motus deorsum non cadere.

[71107] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 10 Tertio ibi: sed adhuc neque ab anima etc., excludit tertiam

opinionem, quae est Platonis, qui posuit in Timaeo quod in medio mundi anima eius, ad extremum caelum omniquaque complexa, incoepit incessabilem et prudentem vitam ad omne tempus. Et primo ex parte ipsius corporis. Unde dicit quod non est rationabile dicere quod caelum et motus eius in sempiternum maneat propter coactionem animae rationalis, quia nullum coactum potest esse sempiternum: cum enim violentum sit contra naturam, sequeretur id quod est secundum naturam nunquam esse.

[71108] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 11 Secundo ibi: neque enim etc., ostendit idem ex parte animae, dicens quod non posset esse vita animae moventis sic corpus, sine tristitia et beata. Cum enim motus sit corporis per violentiam, et anima moveat circulariter corpus quod est aptum natum aliter moveri, et cum hoc moveat ipsum continue, necesse est quod talis anima nunquam vacet, et quod sit remota ab omni *robore prudenti*. Et potest per *robur prudens* intelligi operatio speculativi intellectus, ad quam requiritur prudentia et robur, quasi dicat: si nullo modo vacat anima caeli a labore quem patitur movendo caelum contra suam naturam, semper impedietur a vehementi contemplatione, quam impedit continuitas laboris et tristitia consequens. Vel per prudens robur intelligit conatum animae, appositum ad movendum secundum prudentiam: non enim videtur esse prudentis adhibere robur suum ad continue laborandum sine intermissione. Nam si aliquid laboriosum assumatur ad modicum tempus, tolerabile erit: caelum autem movetur motu continuo et sempiterno. Unde si anima caeli moveret caelum contra suam naturam et cum labore, sequeretur quod esset peioris conditionis quam animae mortalium animalium, quae requiescunt a motu corporis saltem in somno: sed necessarium est quod *fatum*, idest ordinatio alicuius superioris, detineat ipsam animam caeli *sempiternam et inconteribilem*, idest non deficientem a movendo, ad similitudinem cuiusdam viri qui Ixion dicebatur, de quo fabulariter dicunt quod, cum esset praepositus a Iove nuptiis Iunonis, concupivit eam, quae loco sui supposuit ei nebulam, ex qua genuit Centaurum, unde Iupiter alligavit trocho, in quo continue moveretur. Quod quidem videtur Aristoteles dicere contra dictum Platonis, qui dixit quod ex medio mundi ad extremum caelum anima omniquaque complexa incoepit incessabilem et prudentem vitam ad omne tempus: secundum hoc enim videtur anima caeli alligata caelo sicut Ixion trocho. Et videtur quod vita talis animae non sit prudens, sed insipiens, utpote quae incoepit perpetuum laborem. Non autem reprehendit hic Aristoteles Platonem, qui posuit caelum animatum, quia et inferius hoc ipse ponit: sed de hoc quod videtur ponere quod moveat caelum in sempiternum contra suam naturam. Sed forte Plato non intellexit motum hunc esse contra naturam caeli; sed voluit exprimere quod natura secundum quam convenit ei talis motus, est ei ab alio.

[71109] In De caelo, lib. 2 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit: si itaque quemadmodum etc., concludit ex praemissis quod, si contingit ita se habere de primo motu locali, qui est motus caeli, sicut diximus, ut scilicet sit sine labore, non solum hoc existimare est melius quantum ad sempiternitatem ipsius caeli, sed hoc est magis conveniens existimationi quam habemus de diis (quam quidem vocat *divinationem*, quasi ex divina revelatione habitam): solum enim per istum modum dicemus ubique concordes sermones; non enim videtur esse consonum quod caelum moveatur a Deo, et quod motus eius sit cum labore. Sed de talibus sermonibus satis sit nunc ad praesens dictum.

Lectio 2

[71110] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 1 Postquam philosophus determinavit de perpetuitate caeli, hic determinat de diversitate partium eius. Et primo determinat de diversitate partium caeli quae accipiuntur secundum diversitatem situs in eodem caelo; secundo de diversitate partium quae accipiuntur secundum ordinem corporum caelestium ad invicem, ibi: quoniam autem non est contrarius motus et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de diversitate situalium partium caeli secundum opinionem aliorum; secundo secundum opinionem propriam, ibi: nobis autem quoniam determinatum est et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi: determinatum est quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod, quia quidam dicunt quandam partem caeli esse dextram et quandam sinistram, scilicet Pythagorici, qui posuerunt dextrum et sinistrum in omnibus rebus, considerandum videtur utrum hoc modo se habeat sicut illi dicunt, vel magis aliter sint caelo attribuenda quam ipsi dicant: si tamen oportet aptare haec principia, scilicet dextrum et sinistrum, corpori totius mundi, per hoc quod insunt corpori caelesti, quod continet totum mundum. Hoc autem ideo considerandum videtur, quia statim a principio occurrit homini quod, si dextrum et sinistrum sint in caelo, quod multo magis et per prius aestimanda sint esse in caelo priora principia, scilicet sursum et deorsum, ante et retro.

[71111] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit: determinatum est quidem igitur etc., manifestat propositum. Et primo ostendit conditionem istorum principiorum secundum quod in aliis rebus inveniuntur; secundo ostendit quod non inveniuntur in omnibus corporibus, ibi: propter quod et non in omni corpore et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod non omnia praedicta principia insunt omnibus; secundo ostendit quo ordine se habeant ad invicem, ibi: est autem sursum quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod huiusmodi principia non omnia omnibus insint, sed quibusdam quaedam et non omnia; secundo ostendit hoc omnino esse inconveniens, ut caelo attribuantur quaedam et non omnia, ibi: si autem oportet caelo adaptare et cetera. Dicit ergo primo quod de huiusmodi principiis, quae dicuntur differentiae positionum, determinatum est in libro de processu animalium, propter hoc quod sunt propria naturae illorum, scilicet animatorum. In animalibus enim manifeste videntur huiusmodi existere secundum determinatas partes: ita quidem quod aliquibus animalibus, scilicet perfectis, quae non solum sentiunt sed etiam moventur motu locali, insint omnes tales partes, scilicet dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum; quibusdam vero animalibus, scilicet imperfectis et immobilibus, insunt quaedam eorum, scilicet sursum et deorsum, ante et retro; plantis autem non insunt nisi sursum et deorsum.

[71112] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: si autem oportet caelo adaptare etc., ostendit quod si in caelo aliquid de his ponatur, quod necesse est omnia huiusmodi in eo ponere. Et dicit quod si aliquid talium oportet attribuere caelo, scilicet vel dextrum vel sinistrum, rationabile est quod ibi primum existat id quod invenitur in animalibus perfectis: vel, rationabile est quod in eo

existat id quod est primum in animalibus, quia posito posteriori, ponitur prius. Cum autem sint tres oppositiones vel *dimensiones*, unumquodque horum trium, scilicet sursum, ante et dextrum, est velut quoddam principium suae oppositionis vel dimensionis. Exponit autem consequenter quae dixerit esse illa tria: quorum unum est oppositio vel dimensio quae est inter sursum et deorsum, in qua quidem sursum est principium; aliud autem est inter anterius et eius oppositum, quod dicitur retro, ubi quod est ante est principium; aliud autem est inter dextrum et sinistrum, in qua dextrum est principium. Et quia perfectum est quod constat ex omnibus partibus seu principiis, rationabile est quod omnes huiusmodi oppositiones vel dimensiones inveniantur in *corporibus perfectis*, idest in animalibus perfectis. Unde, cum caelum sit maxime perfectum, rationabile est quod si sit capax harum partium, quod habeat omnes, et non quasdam tantum.

[71113] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: est autem sursum quidem etc., ostendit ordinem dictorum principiorum dupliciter. Primo quidem ex parte ipsarum dimensionum. Nam sursum est principium longitudinis: nam in homine, qui est animal maxime perfectum, dicitur longitudo, quasi maxima dimensio eius, a capite, quod est sursum eius, usque ad pedes, qui sunt deorsum eius. Dextrum autem est principium latitudinis: attenditur enim latitudo hominis secundum distantiam quae est inter dextrum et sinistrum. Anterius autem est principium profunditatis: attenditur enim profunditas sive grossities hominis secundum distantiam quae est inter ante et retro. In aliis autem animalibus proportionaliter se habet. Longitudo autem est prior latitudine, et latitudo profunditate, sicut linea superficie, et superficies corpore. Ergo sursum est prius eo quod est dextrum, et dextrum est prius eo quod est ante.

[71114] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 5 Secundo ibi: adhuc autem aliter etc., probat idem ex parte motuum. Et hoc ideo, quia ea quae dicta sunt, sunt quaedam principia a quibus primo incipiunt motus in animalibus habentibus huiusmodi partes sive principia. Motus enim augmenti incipit quidem a sursum. Et hoc manifeste apparet in hominibus: nam caput, quod est sursum hominis, est etiam sursum secundum positionem mundi; a capite autem incipit motus augmenti, quia in orificio oris, quod est in capite, trahitur alimentum, quod est augmenti materia. Plantarum autem sursum est radix, quae proportionatur capiti in animalibus in sumptione alimenti: sed id quod est sursum plantae, per oppositum se habet secundum situm ad sursum mundi. In aliis autem animalibus medio modo se habet. Motus autem qui est secundum locum, incipit a dextris: naturaliter enim animalia prius movent dextram partem quam sinistram, sicut in ambulando prius movent dextrum pedem. Sed in motu alterationis ipsorum sensuum, est principium id quod est anterius: anterior enim pars animalis dicitur in qua sensus existunt. Quia igitur motus augmenti est prior motu sensitivo, qui etiam est prior motu locali in animalibus, consequens est quod sursum sit prius quam anterius, et anterius prius quam dextrum.

[71115] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: propter quod et non in omni corpore etc., ostendit quod huiusmodi principia non sunt in omnibus corporibus. Et primo concludit ex praemissis quod proprie et per se loquendo non sunt huiusmodi principia in corporibus inanimatis; secundo ostendit per quem modum ibi esse dicuntur, ibi: sed in his quidem et cetera. Dicit ergo

primo quod, quia praedicta sunt principia quorundam motuum, consequens est quod sursum et deorsum, dextrum et sinistrum, anterius et posterius non sint quaerenda in omnibus corporibus, sed solum in corporibus animatis, quaecumque habent in seipsis principium motus: sed in nullo corporum inanimatorum videmus aliquod principium unde incipiat motus. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo quia in corporibus animatis est principium activum motus, quod est anima: in corporibus autem inanimatis non est principium motus activum, quod scilicet moveat, sed moventur ab exteriori movente, quod est generans vel removens prohibens. Interius autem habent principium motus passivum, quo scilicet nata sunt moveri, puta gravitatem vel levitatem, ut patet in VIII Physic. Alio modo potest intelligi quia in corporibus animatis invenitur determinata pars corporis a qua incipit motus, sicut dictum est: quod quidem in corporibus inanimatis non invenitur. Quia, sicut subdit, inanimatorum corporum quaedam omnino non moventur, sicut illa quae sunt in propriis locis (vel potius hoc dicit propter corpora artificialia, quae non habent ex seipsis aliquem motum): quaedam autem moventur, sicut corpora naturalia existentia extra proprium suum locum, sed tamen unumquodque eorum movetur ad suum locum similiter ab omni parte; sicut ignis solum movetur sursum et terra solum movetur ad medium mundi, nulla alia differentia situs considerata vel ex parte corporis quod movetur, ut scilicet una pars eius prius incipiat moveri quam alia, vel etiam quantum ad locum, ut scilicet ex uno situ locali moveatur corpus naturale ad suum locum, et non ex alio.

[71116] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit: sed in his quidem etc., ostendit quomodo praedictae positiones quandoque dicantur in corporibus inanimatis. Et dicit quod in huiusmodi corporibus dicimus sursum et deorsum, et dextrum et sinistrum, et similiter ante et retro, solum per comparationem ad nos. Et hoc tripliciter: uno modo secundum quod dicimus dextrum id quod est nobis oppositum secundum nostram dextram, sicut divinatores, puta augures, nominant avem dextram quae est nobis ad dextram, sinistram vero quae est nobis ad sinistram; alio modo per similitudinem ad partes nostras, sicut in statua dicimus dextrum quod est simile dextro hominis, et sinistrum quod est simile sinistro; tertio modo per contrariam positionem, dicendo sinistrum quod est oppositum nostro dextro, et dextrum quod est oppositum nostro sinistro, sicut patet in imagine quae resultat in speculo. Et eadem ratio est in aliis positionibus. Sed in ipsis rebus inanimatis secundum se consideratis, nulla invenitur diversitas talium partium. Et hoc patet quia, si convertantur ad nos, e contrario se habebunt quam prius: illud enim quod erat dextrum, dicetur sinistrum, et e converso; et simile est in aliis positionibus. In rebus autem animatis, qualitercumque vertantur, semper eodem modo se habent huiusmodi partes.

[71117] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: propter quod et Pythagoricos etc., ostendit Pythagoricos male attribuisse caelo huiusmodi differentias: et hoc tribus modis, qui ex superioribus accipi possunt; et ideo illos per modum conclusionis hic inducit. Primus autem modus est quia, cum sint sex positiones, mirabile videtur quare solum duo horum attribuebant caelo, scilicet dextrum et sinistrum, et alia quatuor reliquerunt; cum tamen rationabile sit quod omnia caelo conveniant, ut supra dictum est.

[71118] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 9 Secundum modum ponit ibi: nihil minus etc.: quia scilicet, si aliqua debuerunt praetermitti ut non attribuerentur caelo, oportuit praetermitti illa quae sunt minus principalia. Quod autem illa quatuor quae praetermisit, non sint minus principalia quam illa duo quae posuit, ostendit quatuor rationibus. Quarum primam ponit ibi: nihil enim minorem et cetera. Non enim videmus in quibuscumque animalibus quod minorem differentiam habeat pars quae est sursum ad eam quae est deorsum, et quae est anterius ad eam quae est posterius, quam dextra ad sinistram, immo maiorem. Nam pars dextra et sinistra differunt solum virtute, et conveniunt in figura (manus enim dextra est fortior quam sinistra, licet sit eiusdem figurae; et similiter humerus dexter est fortior quam sinister ad motum, quamvis sinister sit fortior ad portandum onus; et similiter pes dexter est fortior ad motum, sed pes sinister ad fixionem); manifestum est autem quod pars anterior et posterior animalis, et superior et inferior, differunt non solum in virtute, sed etiam in figura: illa autem quae magis differunt, videntur principaliorem distantiam habere.

[71119] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 10 Secundam rationem ponit ibi: et sursum et deorsum etc.: quae talis est. Sursum et deorsum inveniuntur in omnibus corporibus animatis, tam animalibus quam plantis; sed dextrum et sinistrum non existit in plantis, sed solum in animalibus perfectis; et sic sursum et deorsum sunt priora, secundum quod prius dicitur illud a quo non convertitur consequentia essendi.

[71120] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc autem etc.: quae talis est. Longitudo est prior latitudine, et hoc in via generationis, quia secundum geometras linea mota facit superficiem: sursum autem est principium longitudinis, dextrum autem principium latitudinis, ut supra ostensum est. Cum igitur principium prioris sit prius, consequens est quod sursum sit prius quam dextrum, secundum scilicet quod aliquid est prius generatione (propterea quod multis modis dicitur aliquid prius, ut patet in praedicamentis et V Metaphys.).

[71121] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 12 Quartam rationem ponit ibi: adhuc autem si sursum quidem et cetera. Et dicit quod sursum est unde est motus, quod potest intelligi de motu augmenti; dextrum autem est a quo est motus localis; anterius autem est ad quod procedit animal, quasi oppositum suo sensui; et sic patet quod sursum habet quandam principalitatem respectu aliarum specierum positionis, sicut motus augmenti est magis essentialis et magis intrinsecus animali quam motus localis. Potest autem melius totum quod hic dicitur ad motum localem referri, ut dicatur quod sursum in animali quod movetur secundum locum, est principium unde motus, quia scilicet in capite, quod est sursum, viget sensus, qui est movens in animalibus, ut dicitur in III de anima; dextrum autem est a quo incipit motus localis, quia pars dextra primo movetur, ut dictum est; sed anterius est versus quod movetur animal. Principium autem movens est principalissimum in motu animalis; et secundum hoc patet quod sursum habet principalitatem inter alias species positionis. Sic igitur ex his quatuor rationibus concludit philosophus secundum modum improbandi dictum Pythagoricorum, concludens quod iustum est eos increpare, quia derelinquebant principaliora principia, non attribuentes ea caelo.

[71122] In De caelo, lib. 2 l. 2 n. 13 Tertium modum ponit ibi: et quia haec etc.: dicens

quod etiam sunt increpandi quia ponebant similiter dextrum et sinistrum existere in omnibus, cum tamen non sint nisi in animalibus perfectis, ut supra dictum est. Sciendum tamen quod de intentione Pythagoricorum erat omnia reducere ad bonum et malum, sicut ad duo principia. Et quia credebant omnem numerum sub denario comprehendi, posuerunt decem ex parte boni, et decem opposita ex parte mali, ut patet in I Metaphys. Per unumquodque autem illorum quae ponebant in illa enumeratione, intelligebant omnia quae sunt sui generis. Unde per dextrum et sinistrum intelligebant omnes alias positiones, intelligentes quod sicut dextrum, ita sursum et anterius referuntur ad bonum, sinistrum autem et posterius et deorsum ad malum. Ideo autem potius ponebant dextrum et sinistrum quam alias positiones, quia manifestius dextrum consuevit referri ad bonum et sinistrum ad malum: consuevimus enim bonam fortunam vocare dextram, malam autem sinistram: et ideo omnibus attribuebant dextrum et sinistrum, quibus attribuebant bonum et malum. Vel ideo nominabant tantum dextrum et sinistrum, in his alia comprehendentes, quia videbant quod in quibuscumque invenitur dextrum et sinistrum, inveniuntur et alia, sed non convertitur. Forte autem specialiter caelo attribuerunt dextrum et sinistrum potius quam alia, quia in caelo est motus localis, ad quem pertinet dextrum et sinistrum, non autem augmentum, ad quod pertinet sursum et deorsum, neque etiam alteratio sensus, ad quam pertinet ante et retro. Vel quia sursum et deorsum, ante et retro diversificantur secundum figuram, non autem dextrum et sinistrum: partes enim caeli, cum sint circulares, non diversificantur secundum figuram.

Lectio 3

[71123] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 1 Postquam philosophus determinavit de partibus situalibus caeli secundum opinionem aliorum, hic determinat de his secundum opinionem suam. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod huiusmodi differentias oportet esse in caelo; secundo ostendit secundum quam dimensionem caeli accipiatur sursum et deorsum in ipso, ibi: dico autem longitudinem etc.; tertio ostendit quae pars in caelo sit sursum et quae deorsum, ibi: polorum autem qui quidem super nos et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum; secundo excludit quasdam obiectiones, ibi: non oportet enim dubitare et cetera.

[71124] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 2 Circa primum ponit talem rationem. Determinatum est prius quod in habentibus principium motus, scilicet in corporibus animatis, quae habent in se principium movens, existunt *tales virtutes*, idest positionum differentiae, secundum determinatas virtutes partium; et non solum secundum habitudinem ad nos, sicut est in corporibus inanimatis, quae non habent in se principium activum motus, sed solum passivum, ut dicitur in VIII Physic. Caelum autem est animatum, et habet principium motus. Quod autem caelum sit animatum, supponit ex eo quod probatum est in VIII Physic., quod omnia mobilia necesse est reducere in unum primum, quod est movens seipsum, et habet in se principium motus activum, et non solum principium passivum, sicut quidam posuerunt, ut Simplicius refert qui posuerunt Aristotelem dicere caelum animatum, non quia haberet animam rationalem, sed ita quod haberet quandam vitam

complantatam corpori, ita quod in eo nihil est aliud anima quam natura talis corporis. Quod manifeste ostenditur esse falsum ex hoc quod Aristoteles in XII Metaphys. dicit, quod primum movens, quod est omnino immobile, movet caelum sicut desideratum et intellectum: et sic sequitur quod secundum opinionem eius, caelum est secundum suam animam appetens et intelligens. Et secundum hoc motus caeli est et a natura et ab anima eius: sed a natura quidem sicut a principio secundario et passivo, inquantum scilicet tale corpus est aptum natum sic moveri; ab anima vero sicut a principio principali et activo motus.

[71125] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 3 Nec multum refert quantum ad hunc modum movendi, utrum moveatur a substantia spirituali coniuncta quae dicatur anima eius, vel tantum a substantia spirituali separata; nisi quod ponere ipsum moveri a substantia spirituali coniuncta, pertinet ad maiorem dignitatem ipsius caeli; quod attendentes Plato et Aristoteles, posuerunt caelum animatum. Quamvis possit aliquis e contrario dicere quod, sicut nobilius est corpus quod habet substantiam spiritualem coniunctam, ita nobilior est substantia spiritualis quae omnino est a corpore separata: unde et Plato posuit in bonum animae rationali esse quod quandoque a corpore separatur. Et secundum hoc, cum movens sit nobilius moto, et magis ab eo dependeat motus, magis videtur dicendum substantiam moventem caelum esse a corpore separatam, quam corpus caeli esse animatum, ut motus caeli sit nobilior: alioquin videretur, secundum dictum Platonis, quod anima caeli esset peioris conditionis quam anima humana. Sed ad hoc responderi potest quod animae humanae quantum ad aliquid nobilius est esse extra corpus quam in corpore, scilicet quantum ad hoc quod movet corpus cum labore contra naturam eius; sed quantum ad naturale esse ipsius animae melius est ei esse in corpore, quia per hoc consequitur perfectum esse speciei. Unde si sit aliqua substantia spiritualis cuius virtus sit determinata ad motum caeli, quod movet sine labore, ut supra dictum est, nobilius est ei esse in tali corpore quam esse separatam: quia perfectior est actio quam quis agit per instrumentum coniunctum, quam per instrumentum separatum. Sed substantia separata cuius virtus non determinatur ad hunc effectum, est omnino nobilior. Ex hoc autem quod caelum est animatum, concludit secundum praedicta quod habeat sursum et deorsum, dextrum et sinistrum.

[71126] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 4 Sed videtur hoc non esse conveniens. Dixit enim supra quod sursum et deorsum competit corpori animato secundum augmentum, ante et retro secundum sensum, dextrum et sinistrum secundum motum localem; nullus autem ponens caelum animatum, ponit in eo motum augmenti, neque etiam motum sensus; ergo neque deberet poni in caelo sursum aut deorsum, aut ante aut retro. Sed dicendum est quod in animalibus perfectis habentibus motum localem, attenduntur praedictae differentiae non solum secundum augmentum et secundum sensum, sed etiam secundum motum localem. Unde ipse supra dixit in quadam ratione quod sursum est unde est motus, dextrum autem a quo, anterius autem ad quod. Sed in illis quae non habent motum localem, quae omnino carent dextro et sinistro, inveniuntur sursum et deorsum, ante et retro, secundum alios motus. Et sic oportet omnia ista attribui caelo secundum solum motum localem, sicut perfectissimo.

[71127] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: non oportet enim dubitare etc., excludit duas obiectiones: et primo ponit eas. Quarum prima talis est. Caelum enim est sphaericae figurae, et ita omnes partes eius sunt similes; praedictae autem differentiae positionum requirunt dissimilitudinem partium, vel in virtute solum, sicut dextrum et sinistrum, vel etiam in figura, sicut sursum et deorsum, ante et retro, ut supra dictum est; non ergo videtur quod huiusmodi positionum differentiae possint caelo attribui. Secunda obiectio est, quia in animalibus, quibus huiusmodi positionum species attribuuntur, una pars movetur ante alteram; sed hoc non potest esse in caelo, sed partes eius omni tempore moventur, ut ipse dicit in VIII Physic.; unde videtur quod huiusmodi positiones non sint ponendae in caelo.

[71128] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 6 Secundo ibi: sed intelligere etc., solvit praedictas obiectiones. Et primo primam, dicens quod non oportet propter hoc dubitare, sed hoc modo oportet hoc intelligere in caelo, sicut si aliquam habeat differentiam dextri et sinistri etiam secundum figuras partium, et postea circumponat aliquis ei sphaeram, non quidem exterius sicut vestimentum, sed sicut corpus coniunctum naturaliter contegens exterius: sic enim quod huiusmodi est haberet virtutem differentem dextri et sinistri, sed videretur non habere propter similitudinem figurae quae exterius apparet. Et similiter ab anima caeli sunt diversae virtutes in diversis partibus eius, quamvis similibus secundum figuram, propter quas praedictae positiones caelo attribuuntur.

[71129] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 7 Secundam solvit ibi: eodem autem modo et cetera. Et dicit quod eodem modo non est dubitandum propter hoc quod animalia, in quibus sunt huiusmodi differentiae, habent principium eius quod est moveri. Etsi enim caelum nunquam incoepit moveri, tamen quia motus eius est ordinatus, necesse est in motu eius accipere aliquod principium unde motus eius incoeperit, si incoepit moveri, et unde etiam iterum moveri inciperet, si contingeret ipsum stare.

[71130] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: dico autem longitudinem etc., ostendit secundum quam dimensionem caeli attendatur sursum et deorsum. Et primo proponit quod intendit: et dicit quod longitudo caeli est distantia quae est inter polos ipsius, Arcticum scilicet ad Antarcticum, ita quod unus polorum sit sursum et alius deorsum.

[71131] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 9 Secundo ibi: differentiam enim etc., probat propositum dupliciter. Primo quidem per rationem. Manifestum est enim quod in quolibet corpore longitudo attenditur secundum maximam dimensionem ipsius. Maxima autem dimensio corporis sphaerici est secundum diametrum eius. Diameter autem in caelo determinatur solum qui est inter duos polos, qui sunt duo puncta sphaerae immobilia et semper eodem modo se habentia; quaecumque autem alia puncta in sphaera accipiantur, sunt mobilia; unde et diametri inter quaecumque alia duo puncta protrahantur, indeterminate se habent. Et propter hoc, secundum lineam quae est inter duos polos, maxime attenditur longitudo caeli: quia in his solis punctis caeli videmus determinatam differentiam hemisphaeriorum, per hoc quod huiusmodi Poli non moventur.

[71132] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 10 Secundo ibi: simul autem etc., probat idem per communem modum loquendi. Consuevimus enim dicere quod latera in mundo non sunt ipsi Poli, quos dicimus sursum et deorsum, sed id quod est *iuxta polos*, ex utraque scilicet parte eorum, ut scilicet oriens

sit unum latus mundi et occidens sit aliud, tanquam distantia polorum sit ipsa longitudo caeli: hoc enim dicimus laterale quod est iuxta sursum et deorsum ex utraque parte eius, sicut patet in homine. Est autem attendendum quod, secundum astrologos considerantes non dimensiones caeli, sed magis dimensiones nostrae habitabilis, attenditur longitudo secundum differentiam orientis et occidentis, latitudo autem secundum distantiam meridiei et Septentrionis: quia quantitas nostrae habitabilis est maior plus quam in duplo ab oriente in occidentem quam a polo versus aequinoctialem, quia nec hoc totum habitatur.

[71133] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit: polorum autem qui quidem super nos etc., ostendit quis polorum sit sursum et quis deorsum. Et primo ostendit hoc quantum ad motum primum; secundo quantum ad motum planetarum, ibi: sed secundae quidem et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit quod intendit; secundo probat quod dixerat, ibi: dextrum enim etc.; tertio infert conclusionem ex dictis, ibi: et ibi quidem habitantes et cetera. Dicit ergo primo quod inter polos ille qui semper apparet super nos, est pars caeli quae est deorsum, scilicet polus Arcticus: ille autem qui semper nobis est immanifestus, qui dicitur Antarcticus propter hoc quod est ei oppositus, est pars caeli quae est sursum.

[71134] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit: dextrum enim etc., probat quod dixerat. Manifestum est enim quod in unoquoque animali dextrum dicimus unde est principium motus localis eius (et propter hoc pars dextra animalis est calidior, ut sit magis apta ad motum); principium autem circularis motus caeli est ex illa parte unde astra oriuntur, quae vocatur oriens; unde oriens dicitur dextrum caeli, et per consequens occasus erit sinistrum eius. Si ergo motus caeli incipit a dextris et circumfertur ad dextram, tanquam ab eodem in idem, necesse est quod polus immanifestus, scilicet Antarcticus, sit sursum caeli: si enim polus Arcticus, qui semper est nobis manifestus, esset sursum, sequeretur quod motus caeli esset a sinistra et ad sinistram, quod nos non dicimus. Et hoc sic apparet. Imaginemur enim hominem cuius caput sit in polo Arctico et pedes in polo Antarctico: manus eius dextra erit in occidente et manus sinistra in oriente; si tamen facies eius sit versus hemisphaerium superius, quod est nobis apparens. Cum ergo motus caeli sit ab oriente in occidentem, sequetur quod sit a sinistro in dextrum. Sed si ponamus e converso quod caput hominis sit in polo Antarctico et pedes in polo Arctico, eadem dispositione faciei manente, manus dextra erit in oriente et sinistra in occidente: et sic motus incipiet a dextra, secundum quod convenit. Et ita manifestum est quod sursum caeli est polus immanifestus.

[71135] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 13 Sed primo contra hoc obiicitur, quod Aristoteles praetermittit determinare quid sit anterius et posterius caeli. Sed dicendum est quod hoc praetermittit tanquam manifestum ex his quae determinantur. Motus enim animalis, a dextris incipiens, procedit in ante, et non retrorsum: unde cum caelum moveatur ab oriente versus superius hemisphaerium, quod apparet per elevationem stellarum orientium, consequens est quod anterius caeli sit superius hemisphaerium, posterius autem caeli sit hemisphaerium inferius.

[71136] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 14 Secundo obiicitur quia, cum in animalibus sit semper eadem pars dextra et eadem pars sinistra, hoc in caelo observari non videtur: nam eadem pars

caeli, quae prius est in oriente, posterius est in occidente; et sic, si dextrum est oriens et sinistrum occidens, eadem pars caeli quandoque erit dextra, quandoque sinistra. Sed hoc solvitur per hoc quod philosophus dicit in VIII Physic., quod principium movens caelum non movetur secundum accidens, sicut principium movens animalia inferiora. Huiusmodi autem virtutes, secundum quas attribuuntur praedictae positiones animalibus, dependent ex principio motivo: et ideo in animalibus quae sunt hic, virtus dextra movetur per accidens, moto corpore animalis; sed in caelo virtus illa intelligitur quasi immobiliter stans, etiam partibus caelestis corporis motis. Et ideo semper dextrum caeli est in oriente, quamcumque partem singularem caeli contingat ibi esse. Et eadem ratio est de aliis virtutibus.

[71137] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 15 Tertio obiicitur quia oriens et occidens non videtur esse determinata pars caeli, sed diversificari secundum horizontem uniuscuiusque regionis. Sic igitur si dextrum et sinistrum attribuitur ortui et occasui, dextrum et sinistrum non erunt determinata in caelo secundum se, sicut in corporibus animatis, sed relatione ad nos, sicuti in corporibus inanimatis. Sed dicendum est quod, propter immobilitatem polorum, sursum et deorsum dicit esse determinata in caelo: dextrum autem et sinistrum lateraliter se habent ad sursum et deorsum. Accipit ergo hic Aristoteles ortum et occasum, non per comparationem ad aspectum nostrum, sed per comparationem ad polos immobiles mundi.

[71138] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 16 Deinde cum dicit: et ibi quidem habitantes etc., concludit secundum praedicta differentiam habitationis terrae: dicens quod ex quo polus immanifestus est sursum, illi qui habitant sub illo polo sunt in hemisphaerio superiori et apud dextram caeli; nos autem qui in hac parte terrae habitamus, sumus in inferiori hemisphaerio et in sinistra. Et hoc est e contrario ei quod Pythagorici dixerunt, qui posuerunt nos habitare sursum et in dextra parte, illos autem deorsum et in sinistra parte; cum tamen contrarium accidat secundum praedicta. Hemisphaerium autem hic videtur accipere secundum quod dividitur caelum per circulum aequinoctialem aeque distantem ab utroque polo. Et ex hoc patet Aristotelem hic dicere quod etiam ex alia parte aequinoctialis aliqui homines habitant vel habitare possunt, in parte opposita nobis. Si qui autem habitant vel habitarent in duabus quartis terrae quae distinguuntur a nobis per circulum qui intelligitur secare aequinoctialem ad rectos angulos, transeuntem per polos aequinoctiales, illi distinguerentur a nobis utrisque, qui scilicet habitamus sursum et deorsum, tanquam habitantes in posteriori parte caeli ab habitantibus in anteriori, inquantum motus caeli posterius ad eos pervenit, utpote stellis eis orientibus cum nobis occidunt, et redeuntibus ad principium motus, quod est dextrum, in occasu stellarum. Sed cum dextrum et sinistrum aequaliter distent et lateraliter ab eo quod est sursum et deorsum, videtur inconvenienter dicere quod nos qui sumus sub polo Arctico, habitemus in inferiori parte et sinistra, alii autem in superiori et dextra. Et ad hoc potest dici quod Aristoteles locutus est secundum Graeciam, in qua habitabat, quae quidem est ad sinistram inquantum est versus occidentem, est autem deorsum inquantum est sub polo Arctico. Sed quia Aristoteles hic loqui videtur communiter pro habitantibus omnibus in nostra habitabili, melius respondetur quod ipse loquitur more Pythagoricorum, qui ad idem referebant dextrum, sursum et ante, et opposita etiam ad idem: Pythagoras autem secundum hoc aestimavit nos esse in parte

superiori et dextra; vel secundum aspectum, quia polus Arcticus supereminet nobis; vel magis, aspiciens ad motus planetarum, ut immediate patebit.

[71139] In De caelo, lib. 2 l. 3 n. 17 Deinde cum dicit: sed secundae quidem etc., ostendit quomodo istae positiones distinguantur secundum motus planetarum. Et dicit quod quantum ad secundum motum circularem, qui est planetarum, nos e converso sumus sursum et in dextra, illi autem deorsum et in sinistra: quia principium huius motus e contrario se habet (incipiunt enim moveri ab occidente); et hoc ideo, quia isti duo motus sunt *contrarii*, idest diversi (nam contrarietas proprie non est in motibus circularibus, ut in primo ostensum est). Et secundum hoc accidit nos esse in principio, et illos in fine motus planetarum. Et ideo illi videntur esse potiores quantum ad permanentiam, quae est in primo motu; nos autem quantum ad diversitatem generationis et corruptionis, quae dependet ex secundo motu, ut infra dicetur. Ultimo autem epilogat, dicens quod tanta dicta sunt de partibus caeli, quae determinantur secundum dimensiones caeli et secundum locum, non autem secundum materiales partes caeli, ut dictum est.

Lectio 4

[71140] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 1 Postquam philosophus determinavit de diversitate partium situalium caeli, hic determinat de diversitate partium quantum ad ordinem sphaerarum, ostendens videlicet causam quare in caelo non est una sphaera tantum circulariter mota, sed sunt plures sphaerae quae circulariter moventur. Et circa hoc tria facit: primo ponit dubitationem; secundo ostendit difficultatem solutionis, ibi: et quidem a longe tentantibus etc.; tertio incipit solvere, ibi: unumquodque est quorum est opus et cetera.

[71141] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 2 Circa primum considerandum est quod, si contingeret motus circulares esse contrarios, non esset difficile videre quare in caelo non est tantum unus motus circularis, sed plures. Cum enim contraria differant specie, eo quod contrarietas est differentia secundum formam, ut dicitur X Metaphys., non esset universum perfectum in suis speciebus, si esset unus motus contrarius et non alius, puta si esset motus deorsum et non esset motus sursum. Quia ergo, ut supra probatum est, unus motus circularis non est contrarius alteri, oportet diligenter considerare quae est necessitas quod in caelo essent multi et diversi motus circulares. Et quaestio satis congrue sequitur ad praemissa, in quibus dictum est quod sursum et deorsum et alia huiusmodi aliter considerantur in caelo quantum ad primum motum, et aliter quantum ad secundum.

[71142] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit: et quidem a longe tentantibus etc., ostendit difficultatem solvendae quaestionis. Hoc enim dicit esse considerandum hominibus qui tentant facere quaestionem *a longe*, idest de corporibus caelestibus longe a nobis existentibus; cum tamen de his quae sunt elongata a nobis, non possimus habere certum iudicium. Corpora autem caelestia non ita sunt longe a nobis *tanto*, idest secundum quantitatem localis distantiae; sed multo magis eo quod pauca accidentium eorum cadant sub sensum nostrum; cum tamen connaturale

sit nobis quod ex *accidentibus*, idest sensibilibus, deveniamus ad cognoscendam naturam alicuius rei. Hanc autem elongationem dicit multo maiorem esse quam localem: quia si consideremus localem distantiam, aliqua proportio est distantiae qua distat a nobis corpus caeleste, ad distantiam qua distat a nobis aliquod inferiorum corporum, puta lapis aut lignum, et utraque distantia est unius generis; sed accidentia caelestium corporum sunt alterius rationis, et omnino improportionata accidentibus inferiorum corporum. Et tamen, quamvis sit difficile, dicamus propter quid est talis diversitas motus in caelo. Et huius diversitatis causa est accipienda ex his quae nunc dicentur.

[71143] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: unumquodque est quorum est opus etc., assignat causam praedictorum. Et primo assignat eam per viam compositionis, procedendo a primo ad ultimum quod quaeritur; secundo per viam resolutionis, procedendo ab ultimo quod quaeritur usque ad primum, ibi: nunc autem tantum manifestum est et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Si caelum est quoddam corpus divinum, necesse est motum eius esse sempiternum et circularem; si motus eius est sempiternus et circularis, necesse est terram esse; si terra est, necesse est ignem esse; si ignis est et terra, est necesse etiam aliqua corpora intermedia esse; si autem sunt huiusmodi corpora, necesse est generationem esse; si autem generatio est, necesse est plures motus esse in caelo. Ergo, si caelum est corpus perpetuum et divinum, necesse est plures motus esse in caelo, et per consequens plura corpora mobilia.

[71144] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 5 Singula igitur per ordinem manifestat: et primo primum. Circa quod considerandum est quod Platonici ponebant unum Deum summum, qui est ipsa essentia bonitatis et unitatis, sub quo ponebant ordinem superiorum intellectuum separatorum, qui apud nos consueverunt intelligentiae vocari; et sub hoc ordine ponebant ordinem animarum, sub quo ordine ponebant ordinem corporum. Dicebant ergo quod inter intellectus separatos, superiores et primi dicuntur intellectus divini, propter similitudinem et propinquitatem ad Deum; alii vero non sunt divini, propter distantiam ad Deum; sicut etiam animarum supremae sunt intellectivae, infimae autem non intellectivae, sed irrationales. Corporum autem suprema et nobiliora dicebant esse animata, alia vero inanimata. Rursus dicebant quod supremae animae propter hoc quod dependent ex intelligentiis divinis, sunt animae divinae; et iterum corpora suprema, propter hoc quod sunt coniuncta animabus divinis, sunt corpora divina. Hoc igitur modo etiam Aristoteles hic loquitur, dicens quod unumquodque quod habet propriam operationem, est propter suam operationem: quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio (vel saltem ipsum operatum, in his in quibus est aliquod opus praeter operationem, ut dicitur in I Ethic.); dictum est enim in II de anima quod forma est actus primus, operatio autem est actus secundus, tanquam perfectio et finis operantis. Et hoc est verum tam in corporalibus quam in spiritualibus, puta in habitibus animae; et tam in naturalibus quam in artificialibus. Dicit tamen *quorum opus est*, propter ea quae sunt contra naturam, sicut sunt monstra; quorum non est aliquod opus inquantum huiusmodi, sed patiuntur defectum operativae virtutis, ut patet in his qui nascuntur claudi vel caeci; non enim claudicatio est finis intentus a natura, propter quem faciat nasci animal claudum, sed hoc accidit praeter intentionem naturae ex defectu naturalium principiorum. Subdit autem quod *operatio Dei est immortalitas.* Nominat autem hic Deum, non solum primam

causam omnium rerum, sed, more Platonicorum et aliorum gentilium, omnia quae dicuntur divina, secundum morem praedictum. Sed videtur quod immortalitas non sit operatio, sed potius differentia vel impassibilitas, sicut mortale est differentia vel passio. Dicendum est ergo quod immortalitas signat vitam indeficientem: vivere autem non solum nominat ipsum esse viventis, sed etiam operationem vitae, sicut intelligere est quoddam vivere, et sentire et alia huiusmodi, ut patet in II de anima et in IX Ethic. Et ad hoc exprimendum subiungit, *haec autem*, scilicet immortalitas, *est vita sempiterna*: propter quod etiam non dicit quod Dei operatio sit incorruptibilitas, quae importat solum sempiternitatem ipsius esse, sed dicit *immortalitas*, ut includat sempiternitatem operationis. Unde concludit quod, si aliquid mobilium dicatur Deus secundum modum praedictum, quod motus eius sit sempiternus; sicut et si qua substantia immobilis Deus dicitur, eius operatio est sempiterna absque motu; alioquin frustra esset talis res sempiterna non habens operationem sempiternam, propter quam unaquaeque res est. Quia ergo caelum est tale quod secundum antiquos Deus dicebatur, non quia sit ipse summus Deus, sed quia corpus eius est quoddam divinum, propter hoc quod est ingenitum et incorruptibile, ut supra ostensum est; inde est quod habet corpus circulare, ad hoc quod possit semper et circulariter moveri. Ostensum est enim in VIII Physic. quod solus motus circularis potest esse perpetuus: nam super lineam rectam infinitam nullus est motus, ut etiam in primo probatum est; super lineam autem rectam finitam non potest esse motus infinitus nisi per reflexionem, quae quidem non potest esse sine interpolatione quietis, ut probatur in VIII Physic. Et est attendendum quod Aristoteles hic probat sempiternitatem motus caeli ex sempiternitate corporis eius; qua via non fuit usus in VIII Physic., quia nondum probaverat sempiternitatem caeli. Sed quia ad motum caeli se habet ipsum corpus caeleste ut materia et subiectum, primum autem movens, scilicet Deus, sicut agens quod facit ipsum esse in actu; ex parte caeli probari potest quod sit potens semper moveri, ex parte autem voluntatis divinae dependet quod moveatur in actu vel semper vel non semper.

[71145] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: propter quid igitur etc., ostendit secundam conditionalem, scilicet quod si caelum movetur sempiterno et circulari motu, quod necesse sit esse terram. Dicit ergo: si ita est quod caelum est corpus divinum sempiterne et circulariter motum, propter quid ergo non est tale corpus *totius caeli*, idest totius mundi, ut scilicet quaelibet pars mundi esset de natura caelestis corporis? Et ad hoc respondet quod necesse est esse aliquid manens et quietum in medio corporis quod circulariter fertur: manifestum est enim quod omnis motus circularis est circa aliquod medium quiescens. Et hoc oportet esse aliquod corpus: nam hoc quod dico medium, non est aliquid subsistens, sed accidens alicui rei corporeae, si sit medium corporis. Non est autem possibile quod tale aliquid sit aliqua pars *huius*, idest aliqua pars caelestis corporis, quod supra dixerat corpus divinum, licet oporteat quod sit pars totius mundi. Et hoc probat dupliciter. Primo quia nulla pars caelestis corporis universaliter potest quiescere ubicumque, cum corpori caelesti conveniat sempiternus motus, ut ostensum est: medium autem circa quod est motus circularis, oportet esse quietum. Secundo quia specialiter non potest esse quod quiescat in medio. Quia si secundum naturam in medio quiesceret, naturaliter moveretur ad medium (unumquodque enim naturaliter movetur ad locum in quo quiescit, ut in primo habitum

est): nulla autem pars corporis caeli naturaliter movetur ad medium, quia naturalis eius motus est quod moveatur circulariter, et, sicut in primo habitum est, unius simplicis corporis non possunt esse duo motus naturales. Unde relinquitur quod quies partis illius caelestis corporis in medio esset ei contra naturam. Et ex hoc sequitur quod motus caeli non possit esse sempiternus: quia non potest esse nisi sit aliquid quietum in medio, et si quies eius quod est in medio esset violenta, sequeretur quod non posset esse sempiterna; et per consequens nec motus eius sempiternus. Nihil enim quod est praeter naturam, est sempiternum: quia illud quod est praeter naturam, est posterius eo quod est secundum naturam: quod quidem patet ex hoc quod in generatione cuiuslibet rei, id quod est praeter naturam est *excessus quidam*, idest corruptio et defectus, eius quod est secundum naturam (sicut videmus quod monstra sunt quaedam corruptiones et defectus rei naturalis); corruptio autem et defectus est naturaliter posterior, sicut privatio quam habitus. Non autem est possibile id quod est naturaliter prius, nunquam esse, et id quod est naturaliter posterius, esse semper. Unde patet quod non est possibile id quod est violentum esse sempiternum. Id autem quod in medio quiescit, sempiterne quiescit, sicut et caelum sempiterne movetur. Relinquitur ergo quod oporteat esse aliquid quod naturaliter quiescat in medio, si motus caeli est circularis et sempiternus. Hoc autem quod naturaliter quiescit in medio, est terra, ut infra ostendetur. Ergo, si caelum movetur circulariter et sempiterne, necesse est terram esse, quod fuit propositum.

[71146] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit: sed adhuc si terram etc., ostendit tertiam conditionalem, scilicet quod si est terra, quod sit ignis. Et primo proponit quod intendit, dicens quod adhuc, si necesse est terram esse, necesse est et ignem esse. Secundo ibi: contrariorum enim etc., probat hoc duabus rationibus. Quarum prima talis est. Si unum contrariorum est in natura, necesse est etiam quod alterum sit in natura. Et hoc quidem probat sic: quia si sit aliquod contrariorum, necesse est quod sit aliqua natura ei subiecta, ut patet ex I Physic.; est autem eadem materia contrariorum, ut ibidem ostenditur, et sic oportet quod materia unius contrarii habeat potentiam ad aliud contrarium; quae quidem potentia esset frustra, si illud contrarium non posset esse in natura. Unde, cum nihil sit frustra in natura, necesse est quod si unum contrariorum est, quod et reliquum sit. Ignis autem et terra sunt contraria: quia maxime distant secundum contrarietatem situs, de qua nunc loquimur, inquantum unum est gravissimum et aliud levissimum (quantum autem ad alias qualitates, ignis maxime contrariatur aquae, sicut calidissimum frigidissimo: sed nunc loquitur de istis corporibus secundum eorum situm; sic enim sunt partes totius universi). Relinquitur ergo quod si est terra, necesse est etiam ignem esse.

[71147] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: *et privatione* et cetera. Circa quam considerandum est quod semper contraria se habent secundum peius et melius, ut dicitur in I Physic.; ita scilicet quod unum est privatio et defectus respectu alterius, sicut frigidum respectu calidi, et nigrum respectu albi. Manifestum est autem quod *affirmatio*, idest omne quod positive dicitur ut aliquid completum, est prius eo quod dicitur per privationem et defectum, sicut calidum est prius frigido. Quies autem et gravitas, quae attribuuntur terrae, dicuntur per privationem levitatis et motus, quae attribuuntur igni: ergo ignis naturaliter est prior terra. Posito autem posteriori, ponitur prius. Ergo necesse est quod si est terra, quod sit ignis. Et est considerandum

quod Plato in Timaeo probavit esse terram et ignem, per hoc quod necesse est corpora esse visibilia propter ignem, et palpabilia propter terram.

[71148] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit: sed adhuc si quidem etc., ponit quartam conditionalem, scilicet quod si est ignis et terra, quod sint media elementa. Quia unumquodque elementorum habet aliqualiter contrarietatem ad unumquodque aliorum trium; sicut terra contrariatur igni secundum contrarietatem gravis et levis, et calidi et frigidi, aeri autem secundum contrarietatem calidi et frigidi, humidi et sicci: et hoc quidem dicit esse inferius manifestandum, praecipue in II de generatione. Unde relinquitur, si sunt duo elementa, quod necesse est esse alia duo, ex hoc quod probatum est quod si necesse est esse unum contrariorum, necesse est esse alterum. Plato autem probavit ex extremis elementis quod necesse est esse media, per proportiones numerales: quia inter duos cubicos numeros necesse est esse duos alios numeros secundum continuam proportionalitatem; sicut cubicus binarii est octonarius, cubicus autem ternarii sunt viginti septem, inter quos cadunt media in proportione duodeviginti et duodecim, quae omnia se habent secundum sesquialteram proportionem.

[71149] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit: his autem existentibus etc., probat quintam conditionalem, scilicet quod si sint huiusmodi corpora, necesse est esse generationem et corruptionem. Quod quidem probat duplici ratione. Quarum prima est quia contraria agunt et patiuntur ab invicem, et se invicem corrumpunt, ut probabitur in libro de generatione; sed praedicta corpora sunt contraria ad invicem, ut dictum est; ergo se invicem corrumpunt. Et ita necesse est esse generationem et corruptionem.

[71150] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 11 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem etc.: quae talis est. Non est rationabile quod sit aliquod corpus sempiternum, cuius motus non potest esse sempiternus: quia motus est operatio corporis mobilis, et omnis res est propter suam operationem, ut dictum est. Sed praedicta corpora, scilicet elementa, habent motus rectos, qui non possunt esse sempiterni, ut in VIII Physic. probatur. Ergo ipsa non possunt esse sempiterna, sed necesse est quod sint generabilia et corruptibilia. Et ita necesse est quod generatio et corruptio fiat.

[71151] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit: si autem etc., probat sextam conditionalem, scilicet quod si sit generatio, quod necesse est esse alium motum circularem praeter primum, aut unum aut plures. Quia, cum primus motus circularis, qui est supremae sphaerae revolventis totum caelum ab oriente in occidentem, sit uniformis, non causaret diversam dispositionem in corporibus inferioribus; et ita elementa corporum et alia corpora similiter se haberent ad invicem; unde non esset generatio et corruptio. Et hoc manifestabitur magis in sequentibus, scilicet in II de generatione. Unde necesse est esse alium motum, qui est per obliquum circulum, qui proprie causet generationem et corruptionem per elongationem et appropinquationem planetarum ad nos, sicut primus motus causat permanentiam et sempiternitatem in rebus.

[71152] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 13 Quaerit autem Alexander, si cessante motu caeli elementa contraria remanerent, utrum se invicem corrumperent. Et dicit quod sic, propter contrarietatem ipsorum: non tanquam esset generatio et corruptio ordinata secundum quandam reciprocationem,

ut scilicet nunc ex calidis generarentur frigida, nunc e converso; sed contingeret, sicut Heraclitus posuit, quod quandoque omnia fierent ignis; nam ordinatio reciprocae conversionis invicem est etiam per virtutem caeli. Sed melius est dicere quod, cessante motu caeli, omnis motus corporum inferiorum cessaret, ut Simplicius dicit: quia virtutes inferiorum corporum sunt sicut materiales et instrumentales respectu caelestium virtutum, ita quod non movent nisi motae.

[71153] In De caelo, lib. 2 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit: nunc autem tantum manifestum est etc., recolligit eandem rationem ordine resolutorio. Et dicit quod hoc nunc manifestum est, propter quam causam oportet esse plura corpora circulariter mota: quia scilicet necesse est esse generationem; generationem autem necesse est esse, si est ignis et alia corpora; ignem autem et alia huiusmodi corpora necesse est esse, si sit terra; quam quidem necesse est esse, quia necesse est esse aliquid sempiterne quiescens in medio, si est aliquid circulariter motum.

Lectio 5

[71154] In De caelo, lib. 2 l. 5 n. 1 Postquam philosophus determinavit de perpetuitate caeli et diversitate partium eius, hic determinat de figura ipsius. Et primo ostendit caelum esse sphaericae figurae; secundo ostendit quod haec figura perfecte in ipso existit, ibi: quod quidem igitur sphaericus est et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit caelum esse sphaericae figurae, rationibus sumptis ex parte ipsius caeli; secundo ratione sumpta ex parte inferiorum corporum, ibi: sumet autem utique quis et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod necesse est caelum habere sphaericam figuram, tum quia ista figura est maxime *propria*, idest conveniens, corpori caelesti; tum etiam quia est prima figurarum, et *naturaliter*, sicut perfectum est prius imperfecto, et *substantia*, idest secundum rationem, sicut unum est prius multis. Secundo ibi: dicamus autem universaliter etc., probat propositum. Et primo ostendit caelum esse sphaericae figurae, ex hoc quod haec figura est prima figurarum; secundo ex hoc quod est convenientissima caelo, ibi: adhuc autem quoniam videtur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod supremum caelum est sphaericae figurae; secundo ostendit quod etiam alia caelestia corpora inferiora sunt sphaericae figurae, ibi: et continuum igitur illi et cetera.

[71155] In De caelo, lib. 2 l. 5 n. 2 Circa primum ponit talem rationem. Prima figura debetur corpori primo; sed inter figuras corporales sphaerica figura est prima; ergo caelum, quod est corpus primum, est sphaericae figurae. Huius autem rationis primo probat minorem; secundo, posita maiori, infert conclusionem, ibi: quoniam autem prima quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo probat figuram sphaericam esse primam corporalium figurarum, per rationes; secundo per opiniones aliorum, ibi: adhuc autem dividentes et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod universaliter est dicendum de figuris quae sit prima earum, tam in figuris *planis*, idest in superficialibus, quam in *solidis*, idest in corporalibus figuris. Dicitur autem superficialis figura, qua figuratur superficies; corporalis autem figura, qua figuratur corpus.

[71156] In De caelo, lib. 2 l. 5 n. 3 Secundo ibi: omnis itaque etc., probat propositum: et primo quantum ad figuras superficiales; secundo quantum ad corporales, ibi: similiter autem et sphaera et cetera. Circa primum ponit duas rationes: quarum prima talis est. Omnis figura *plana*, idest superficialis, aut est rectilinea, sicut triangulus et quadratum, aut est circularis, sicut ipse circulus. Omnis autem rectilinea figura continetur a pluribus lineis et non ab una sola (una enim sola linea recta non porrigitur nisi ad unam partem, de ratione autem figurae est quod sit terminata ex omni parte): sed circularis figura comprehenditur ab una sola linea, quae undique porrigitur. In unoquoque autem genere unum est prius multitudine, et simplex est prius compositis. Unde relinquitur quod inter superficiales figuras circularis est prima.

[71157] In De caelo, lib. 2 l. 5 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem si quidem et cetera. Perfectum dicitur esse illud extra quod nihil est accipere eorum quae possunt ipsi convenire, sicut homo dicitur esse perfectus cui non deest aliquid eorum quae ad hominem pertinent: et hoc determinatum est prius, tam in III Physic. quam in principio huius libri. Videmus autem quod rectae lineae semper potest fieri appositio quantum est ex natura ipsius lineae, licet forte ex aliqua alia causa non posset ei aliquid aliud apponi, sicut diametro totius mundi. Et hoc manifestum est si linea recta sit finita: unde omnis linea recta finita est imperfecta. De infinita autem manifestum est quod sit imperfecta: caret enim fine, quem nata est habere. Lineae vero circulari non potest fieri additio, quia finis eius coniungitur principio: unde manifestum est quod linea continens circulum est perfecta. Perfectum autem est prius imperfecto: simpliciter quidem natura et tempore; in uno autem et eodem perfectum prius est natura, sed imperfectum est prius tempore, sicut aliquis homo prius tempore est puer quam vir perfectus; tamen vir perfectus est prius natura, quia hoc est quod natura intendit; simpliciter autem etiam tempore perfectum est prius, nam puer ab aliquo viro generatur. Sic igitur patet quod propter hanc rationem etiam circulus est prima superficialium figurarum.

[71158] In De caelo, lib. 2 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit: similiter autem et sphaera etc., ostendit quae sit prima figurarum corporalium. Et dicit quod similiter sphaera est prima inter figuras *solidas*, idest corporeas: quia sola sphaerica figura continetur una sola superficie, quae undique ambit corpus sphaericum; figurae autem rectilineae corporales continentur pluribus superficiebus, sicut corpus cubicum sex superficiebus, et pyramis triangularis quatuor: sicut enim se habet circulus in superficiebus, ita se habet sphaera in *solidis*, idest in corporibus.

[71159] In De caelo, lib. 2 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: adhuc autem dividentes etc., ostendit propositum per opiniones aliorum. Et ponit duas opiniones. Quarum prima est eorum qui resolvunt corpora in superficies, et ex superficiebus generant corpora. Quia solam sphaericam figuram inter figuras solidas non resolvunt in plures superficies, eo quod continetur una sola superficie: alias vero figuras resolvunt in plures superficies, sicut pyramidem in quatuor superficies triangulares. Talis autem divisio corporum in superficies non est per illum modum quo corpus aliquod dividitur in suas partes corporeas; sic enim et sphaera dividitur in suas partes: sed haec est divisio quasi in ea quae differunt specie ab eo quod dividitur. Sic igitur concludit planum esse quod sphaera sit prima

solidarum figurarum.

[71160] In De caelo, lib. 2 l. 5 n. 7 Secundam opinionem ponit ibi: est autem et secundum numerum et cetera. Et dicit quod quidam assignaverunt ordinem figurarum secundum species numerorum, adaptando figuras numeris. Et secundum hoc dicit rationabilissimum esse quod circulus adaptetur unitati, propter hoc quod est prima et simplicissima figurarum; triangulus autem adaptetur dualitati, propter hoc quod anguli trianguli adaequantur duobus rectis. Si autem acciperetur unitas secundum triangulum, sequeretur quod circulus, qui est naturaliter prior triangulo, esset extra genus figurae, si triangulus esset prima figurarum.

[71161] In De caelo, lib. 2 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: quoniam autem prima quidem etc., probata minori, syllogizat ad propositum. Et dicit quod, quia prima figura debetur primo corpori, cum primum corpus sit id quod est in extrema circumferentia totius mundi, consequens est quod tale corpus, quod circulariter fertur, etiam ipsum in seipso sit sphaericum.

[71162] In De caelo, lib. 2 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit: et continuum igitur illi etc., ostendit quod etiam inferiora caelestia corpora sunt sphaerica. Et dicit quod ex quo primum corpus est sphaericum, consequens est quod et corpus consequens *continuum illi*, idest immediate coniunctum ad ipsum, sit sphaericum: illud enim corpus quod est *continuum*, idest immediate coniunctum, sphaerico, oportet quod etiam sit sphaericum. Et hoc est verum si corpus primum sit sphaericum non solum secundum suum convexum, sed etiam secundum suum concavum: cum enim eadem natura sit primi corporis in concavo et convexo, oportet quod utrobique habeat eandem figuram. Et eadem ratio est de corporibus aliis quae sunt in medio horum contenta ab istis, quod oportet ea sphaerica esse. Illa enim corpora quae continentur et continguntur a corpore sphaerico secundum suum convexum, necesse est esse sphaerica secundum suum convexum; et per consequens secundum concavum, si sunt unius naturae. Cum igitur sphaerae planetarum inferiorum contingant sphaeram superiorem, sequitur quod tota *latio*, idest totum corpus quod circulariter fertur, habeat sphaericam figuram: quia omnia illa corpora caelestium sphaerarum se invicem tangunt, et sunt *continua*, idest immediate sibi invicem coniuncta. Nec est aliquod corpus intermedium quod suppleat vacuitates sphaerarum, ut quidam ponunt: sequeretur enim illa corpora esse otiosa, cum non haberent motum circularem.

Lectio 6

[71163] In De caelo, lib. 2 l. 6 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod caelum est sphaericae figurae, ex eo quod haec figura est prima figurarum, hic ostendit idem ex eo quod haec figura est convenientissima caelo. Et primo ex eo quod est propria caelo quantum ad hoc quod est universaliter continens omnia corpora; secundo quantum ad hoc quod motus eius est universalis mensura omnium motuum, ibi: adhuc autem si quidem et cetera.

[71164] In De caelo, lib. 2 l. 6 n. 2 Circa primum praemittit duas suppositiones in superioribus

manifestatas. Quarum prima est quod caelum movetur circulariter: hoc enim et ad sensum videtur, et supponitur ex probationibus primi libri. Secunda suppositio est ex eo quod ostensum est in primo libro, in capitulo de unitate mundi, scilicet quod extra extremam circulationem supremae sphaerae non est nec vacuum nec locus. Et ex his suppositionibus ex necessitate concludit quod corpus caeli sit sphaericum. Si enim non sit sphaericum, oportet quod aut habeat figuram rectilineam totaliter, aut oportet quod habeat quantum ad aliquam partem circularem figuram, quae tamen non perveniat ad perfectionem sphaerae. Si vero corpus caeli sit vere rectilineum, puta cubicum vel pyramidale, sequetur quod extra caelum sit aliquis locus, et aliquod corpus, et aliquod vacuum. Quam quidem consequentiam ex hoc probat, quod corpus rectilineum, si circulariter vertatur, non permanebit in eodem loco secundum omnes partes suas: immo sequetur quod ubi primo erat aliqua pars eius, nunc nulla pars eius est, et quod iterum ubi nunc non est aliqua pars eius, iterum erit aliqua pars eius; et hoc propter permutationem angulorum. Cuiuslibet enim corporis rectilineae figurae oportet esse aliquos angulos corporales praeeminentes ceteris partibus, quia linea ducta a medio talis corporis est maior linea ducta ad aliquod punctum designatum in superficie plana eius: et sic quando, secundum versionem corporis, linea terminata ad angulum pervenerit ad locum in quo erat linea ducta ad aliud punctum quod est inter angulos, accipiet plus de loco, et ita erit corpus ubi prius non erat; et subsequens linea quae pertinget ad locum anguli, non poterit occupare totum locum qui occupabatur ab angulo, et ideo ubi nunc non est corpus, prius erat. Sic ergo extra illum locum in quo nunc est caelum, potest esse aliquod corpus, idest aliqua pars eiusdem caeli; et per consequens est ibi locus, qui est corporis receptaculum; et consequenter est ibi vacuum, quod nihil aliud est quam locus non plenus corpore cuius est capax.

[71165] In De caelo, lib. 2 l. 6 n. 3 Sed quia etiam sunt quaedam figurae non habentes angulos, quae tamen non sunt sphaericae, ideo idem ostendit consequenter de huiusmodi figuris. Et dicit quod simile inconveniens sequitur si attribuatur caelo aliqua alia figura, a cuius medio non omnes lineae protractae sint aequales, quod est proprium sphaerae. Et has figuras dicit esse duas, lenticularem scilicet et ovalem. In figura enim ovali, linea quae designat longitudinem, est maior ea quae designat profunditatem: est enim figura ovalis quasi ex duabus pyramidalibus rotundis coniunctis in basi. Figura autem lenticularis est quasi facta ad modum rotae, cuius latitudo est maior quam grossities. In omnibus enim huiusmodi figuris accidit secundum aliquem modum quod extra ultimum motum supremae sphaerae est locus et vacuum, propter hoc quod totum secundum omnes partes suas non semper retinet eundem locum. Et hoc quidem accidit, si Poli super quos revolvitur corpus ovalis figurae, accipiantur ex parte minoris diametri ipsius: tunc enim oportet quod maiores diametri circumvolvantur, et sic occupabit unum caput ovi motum aliquem locum, in quo prius nulla pars ovi erat. Si vero longitudo ovi acciperetur in motu ipsius sicut axis immobilis, fieret revolutio semper secundum partes circulares, ita quod una pars succederet alteri. Et similiter est etiam imaginandum in figura lenticulari: et ita etiam est de figura columnari, et de quacumque alia huiusmodi. Unde patet quod sola sphaerica figura est quae, a quacumque parte moveatur, non occupat de novo aliquem locum secundum aliquam sui partem, sed semper una pars eius succedit alteri. Unde talis figura est convenientissima caelo.

[71166] In De caelo, lib. 2 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: adhuc autem si quidem etc., probat idem per aliam rationem, quae sumitur ex mensuratione motuum. Et primo ponit hanc suppositionem, quod motus caeli sit mensura omnium motuum, ut habitum est in IV Physic. Et huius rationem assignat, quia solus motus caeli est continuus et regularis et sempiternus: aliter enim per ipsum motum caeli non posset certificari quantitas aliorum motuum, quod est mensurare ipsos. Si enim non esset motus caeli continuus, sed interpolatus, non esset aequalitas temporis inter motum mensurantem et mensuratum; si autem non esset regularis, sed quandoque velocior quandoque tardior, non haberet in se certitudinem determinatam, per quam posset certificari quantitas aliorum motuum; si autem non esset sempiternus, non mensurarentur secundum ipsum motus qui fuerunt ante et qui erunt post, secundum opinionem ponentium motum secundum suum genus esse aeternum. His autem suppositis, argumentatur ad propositum sic. Manifestum est quod id quod est minimum in unoquoque genere, est mensura illius generis, ut habetur in X Metaphys., sicut in melodia tonus, et in ponderibus uncia, et in numeris unitas; manifestum est autem quod minimus motus est qui est velocissimus, qui scilicet habet minimum de tempore, quod est mensura motus; omnium ergo motuum velocissimus est motus caeli. Et accipitur hic motus velocissimus, qui citius peragit cursum suum ex parte brevitatis temporis, licet non supponatur aequalitas ex parte magnitudinis super quam transit motus, sicut supponitur in VI Physic., ubi dicitur quod velocius est quod pertransit in minori tempore aequale spatium vel etiam maius. Unde hic subdit quod velocissimus motus attenditur secundum minimam magnitudinem. Inter omnes autem lineas quae ab eodem in idem redeunt, minima est circularis: quia in figuris rectilineis sunt anguli, ad quos lineae protractae a medio sunt maiores, et sic anguli illarum figurarum excedunt lineam circularem. Et ideo oportet quod caelum, quod movetur circulariter quasi ab eodem in idem, et velocissimo motu, quod motus eius sit super lineam circularem. Et ita oportet quod ipsum sit sphaericum.

[71167] In De caelo, lib. 2 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: sumet autem utique quis etc., ostendit quod caelum sit sphaericae figurae, ratione sumpta ex corporibus inferioribus. Et primo ponit rationem; secundo probat quod supposuerat, ibi: sed et quod aquae superficies et cetera. Dicit ergo primo quod aliquis potest sumere fidem ad ostendendum caelum esse sphaericum, ex corporibus inferioribus, quae sunt collocata circa medium mundi. Aqua enim est circa terram, licet non ex omni parte cooperiat terram (quod est propter necessitatem generationis et conservationis vitae, maxime animalium et plantarum), aer autem circumdat aquam, ignis autem circumdat aerem; et secundum eandem rationem superiora corpora circumdant inferiora usque ad supremum caelum. Huiusmodi enim corpora non sunt continua, ut sit totum unum corpus, quia sic non esset quodlibet ipsorum sphaericum, sed totum (pars enim corporis continui non est actu figurata); sed haec corpora tangunt se invicem absque aliqua interpolatione alterius corporis, vel etiam vacui, ut Democritus posuit; et hoc supra nominavit continuum. Superficies autem unius horum inferiorum corporum est sphaerica: illud autem quod *continuatur*, idest sine interpolatione coniungitur, corpori sphaerico continenti, aut etiam quod movetur circa corpus sphaericum contentum, necesse est esse sphaericum. Unde ab inferiori probari potest ascendendo usque ad supremum caelum, quod caelum sit sphaericum.

[71168] In De caelo, lib. 2 l. 6 n. 6 Sed videtur quod haec probatio non habeat necessitatem. Si

enim detur quod aqua sit sphaericae figurae, ex hoc manifeste habebitur quod aer sit sphaericae figurae quantum ad eius concavum; non autem oportet, ut videtur, quod quantum ad convexum. Ad hoc igitur Alexander respondet, quod ex hac demonstratione probatur corpora mundi esse sphaerica quantum ad concavum, sicut ex priori, qua procedebat a supremo caelo procedendo, probabatur quod haec corpora essent sphaerica quantum ad suum convexum: et secundum hoc neutra demonstrationum est sufficiens sine alia, sed ex duabus una demonstratio conficitur. Quod videtur esse contra intentionem Aristotelis, qui utramque demonstrationem divisim inducit, quasi utraque sit per se sufficiens. Et ideo dicendum est, sicut Simplicius dicit, quod per hanc demonstrationem sufficienter probatur corpora mundi esse sphaerica, non solum quantum ad concavum, sed etiam quantum ad convexum. Quod enim superficies concava aeris sit sphaerica, patet ex hoc, quod superficies convexa aquae est sphaerica. Quod autem superficies aeris convexa sit sphaerica, patet eodem modo sicut de aqua, quia scilicet omnes partes eius aequaliter concurrunt ad suum locum. Et sic patet quod etiam superficies concava ignis sit sphaerica. Quod autem superficies ignis convexa sit sphaerica, patere potest tum ex eo quod continuatur cum sphaera lunae (unde et simul revolvitur cum ea, ut manifeste apparet ex motu stellae comatae, quae movetur ab oriente in occidentem secundum motum caeli); tum etiam ex hoc quod partes ignis moventur undique aequaliter ad suum ubi.

[71169] In De caelo, lib. 2 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: sed et quod aquae superficies etc., probat quod supposuerat, scilicet quod superficies convexa aquae sit sphaerica: nam de terra inferius ostendet. Ad hoc autem ostendendum praemittit duas suppositiones. Quarum prima est quod, quia aqua naturaliter est gravis, semper naturaliter fluit ad id quod est magis concavum, vel magis infimum. Alia autem suppositio est, quod illud est magis concavum et magis infimum, quod est propinquius centro mundi. His igitur suppositis, sit centrum mundi a, et signentur in superficie aquae duo puncta b et g, aequaliter distantia a centro, et producantur duae lineae quae sunt ab et ag. Deinde coniungantur duo puncta b et g per lineam bg; quae quidem linea est recta, si suprema superficies aquae sit plana. Signetur igitur in linea bg, quae est basis trianguli, punctum d, et ducatur a centro linea quae est ad. Hanc lineam necesse est esse minorem utraque duarum linearum a centro procedentium: si enim esset aequalis, tunc omnes tres lineae essent aequales ab eodem puncto procedentes, et ita linea bdg, transiens per summitates earum, esset circularis, ut patet ex III Euclidis; quod est contra positum, quo posuimus lineam bg esse lineam rectam. Supposito ergo quod linea ad sit minor, sequetur quod punctum d minus distabit a centro; et ita locus ille erit profundior, vel magis infimus. Unde sequetur, secundum suppositionem praemissam, quod aqua quae est in puncto g et in puncto b, circumfluet ad punctum d, donec adaequetur locus medius aliis duobus extremis; et sit linea tota adaequata duobus extremis ex concursu aquae, linea ae. Oportet igitur quod aqua sit apud omnes lineas egredientes a centro aequales: tunc enim solum aqua quiescit, quando omnes lineae sunt aequales. Sed linea quae tangit tres lineas egredientes a centro aequales, est circularis, ut probatur in III Euclidis. Sequitur ergo quod superficies aquae, in qua describitur linea beg, sit superficies sphaerica; et hoc est quod demonstrare intendit.

[71170] In De caelo, lib. 2 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: quod quidem igitur sphaericus est etc.,

concludit ex praemissis manifestum esse quod mundus sit sphaericus, tum propter corpus primum quod continet totum mundum, tum etiam propter alia corpora ab eo contenta. Sunt autem apud nos quaedam corpora sphaerica, quae tamen non perfecte habent sphaericam figuram; sicut ipsum corpus terrae dicitur esse sphaericum, cum tamen habeat magnas elevationes montium et concavitates vallium. In corporibus etiam artificialibus quae sunt apud nos sphaerica, inveniuntur aliquae tumorositates vel depressiones, quibus non obstantibus huiusmodi artificiata dicuntur esse sphaericae figurae, quia huiusmodi additiones vel subtractiones secundum sensum quasi non apparent. Ne igitur credatur hoc etiam accidere in corpore caelesti, addit quod est *secundum diligentiam tornatus*, idest carens omni tumorositate et concavitate, sicut corpora quae diligenter tornantur; in tantum quod nihil, neque *chirocmeton*, idest manu elaboratum, se habeat similiter ad corpus caeleste quantum ad hoc quod dictum est, neque etiam quodcumque corpus aliud naturale quod nostris oculis appareat: quia illa ex quibus huiusmodi corpora constituuntur, non possunt illam *regularitatem*, idest uniformitatem, suscipere per actionem artis vel naturae inferioris, et illam diligentiam quantum ad perfectionem sphaericae figurae, quam habet corpus caeleste, quod est naturaliter sphaericae figurae. Et hoc probat per proportionem partium mundi ad invicem. Manifestum est enim quod secundum eandem proportionem qua aqua excedit terram, semper elementa continentia distant a corporibus contentis, et etiam adhuc plus. Aqua autem, quae continet terram, non habet huiusmodi tumorositates et concavitates in superficie quas habet terra, sed magis est regularis quam superficies terrae. Similiter oportet quod superficies aeris sit magis regularis quam superficies aquae. Unde sequitur quod superficies supremi corporis caelestis sit maxime regularis, ita quod in eo omnino nihil sit, nec minimum, superadditum vel subtractum.

Lectio 7

[71171] In De caelo, lib. 2 l. 7 n. 1 Postquam philosophus determinavit de partibus caeli et de figura ipsius, hic determinat de motu eius. Et primo determinat de modo motus; secundo determinat de uniformitate motus caelestis, ibi: de motu autem ipsius et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit quaestionem; secundo ostendit difficultatem quaestionis, ibi: forte quidem igitur etc.; tertio proponit solutionem, ibi: nunc autem quod videtur et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quaedam ex quibus oritur dubitatio. Quorum unum est, quod dupliciter contingit per aliquem circulum aliquid moveri. Signetur enim punctum a in aliquo circulo, et ab eo ducatur diameter, et in superiori semicirculo signetur punctum b, in inferiori autem signetur punctum g. Dupliciter ergo potest aliquid moveri per hunc circulum: uno modo quod moveatur ab a versus b, alio modo quod moveatur ab a versus g. Aliud autem quod proponit est, quod isti duo motus non sunt contrarii: ostensum est enim in primo quod duo motus circulares non sunt contrarii. Si enim isti motus essent contrarii, oporteret quod competerent naturis contrariorum mobilium, ita quod unus eorum attribueretur uni mobili, et alius contrario: quia sicut supra dictum est, si unum contrariorum est in natura, necesse est alterum esse.

[71172] In De caelo, lib. 2 l. 7 n. 2 Secundo ibi: sed si nihil etc., movet dubitationem. Manifestum est enim ex praemissis quod in sempiternis nihil accidit contingenter aut casualiter: quia ea quae sunt a casu, non sunt semper, neque etiam ut frequenter. Dictum est autem supra quod caelum est sempiternum, et etiam circularis motus eius. Unde rationabiliter quaeritur propter quam causam caelum movetur versus unam partem et non versus aliam, puta ab oriente versus superius hemisphaerium, et non versus inferius.

[71173] In De caelo, lib. 2 l. 7 n. 3 Tertio ibi: necesse enim etc., ostendit qualiter sit huiusmodi causa assignanda. In praecedentibus enim dupliciter assignavit causam caelestium accidentium. Primo enim ostendit quod oportet esse diversos motus in caelo, ad hoc quod sit principium generationis et corruptionis: secundo ostendit quod oportet figuram caeli esse rotundam, ex aliquo principio priori supposito, quia scilicet corpori primo debetur figura prima; et sic primitas corporis est principium primae figurae. Et ideo hic dicit quod, si debeat assignari ratio quare caelum sic moveatur et non aliter, necesse est huiusmodi rationem assignari, aut secundum hoc quod talis modus motionis sit principium alicuius effectus, aut potius quod iste modus motionis dependeat ex aliquo priori principio. Potest autem et aliter intelligi. Dixerat enim quod sempiterna non possunt esse a casu: nec tamen omnia sempiterna habent causam, sed aliquod sempiternum est quod causam non habet, sed ipsum est prima causa aliorum. Quia igitur ex sempiternitate caeli et motus eius concluserat quaestionem, qua quaeritur propter quam causam motus caeli est versus unam partem et non versus aliam; ne videatur quaestio irrationabilis seu inutilis, subiungit quod necesse est hoc ipsum quod est caelum sic moveri, aut esse primum principium omnium (quod est impossibile, cum omnis motus habeat causam moventem); aut oportet dicere quod eius sit quoddam aliud principium. Et sic rationabiliter quaesitum est de causa quare movetur ad hanc partem et non ad aliam.

[71174] In De caelo, lib. 2 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: forte quidem igitur etc., ostendit difficultatem huius quaestionis. Et dicit quod hoc quod aliquis de quibusdam difficilibus et occultis velit attente enuntiare, assignando causam eorum, et quod de omnibus velit inquirere et nihil praetermittere, forte videbitur esse signum vel multae stultitiae, ex qua provenit quod nescit discernere inter facilia et difficilia; aut est signum *multae promptitudinis*, idest magnae praesumptionis, ex qua contingit quod homo non cognoscit mensuram suae facultatis circa inquisitionem veritatis. Et quamvis quidam super hoc sint increpandi, non tamen iustum est quod omnes similiter reprehendantur, sed ad duo oportet attendere. Primo quidem ad causam quae movet hominem ad loquendum de talibus: utrum scilicet hoc faciat ex amore veritatis, an ad ostentationem sapientiae. Secundo oportet considerare quomodo se habeat aliquis in credendo ea quae asserit: utrum scilicet habeat de eis debilem certitudinem, secundum communem hominum modum, aut etiam firmius ea cognoscat, scilicet supra communem modum hominum. Quando igitur aliquis potest attingere ad hoc quod cognoscat necessarias causas certius quam secundum communem hominum modum, tunc oportet reddere gratias his qui tales necessitates inveniunt, magis quam eos increpare.

[71175] In De caelo, lib. 2 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: nunc autem quod videtur etc., solvit praemissam quaestionem. Et dicit quod, si gratiae sint agendae his qui certiores necessitates inveniunt,

nunc autem in hac quaestione sufficit dicere illud quod nobis videtur, etsi non sit adeo certum. Dicit ergo quod inter ea quae contingit fieri, natura semper facit id quod est optimum, tanquam mota et directa a primo principio, quod est ipsa essentia bonitatis. Videmus autem quod tanto aliquis motus localis est dignior, quanto versus digniorem partem procedit; motus enim accipit speciem a termino; sicut in motibus localibus rectis, motus localis qui est ad superiorem locum, est honorabilior et nobilioris corporis quam motus localis qui est ad inferiorem locum, eo quod locus qui est sursum est dignior loco qui est deorsum. Et hoc quidem manifestum est in homine: nam caput, quod est sursum, est nobilius pedibus, qui sunt deorsum. Et similiter pars anterior dignior est posteriori, sicut etiam et dextrum est dignius quam sinistrum, sicut supra dictum est, et sicut patet in animalibus. Dicta ergo dubitatio quam nunc movimus, testificatur quod in caelo sit *prius et posterius*, idest ante et retro, de quibus supra nullam mentionem fecit. Haec enim causa, scilicet distinctio anterioris et posterioris in caelo, solvit praedictam dubitationem. Si enim motus caeli se habet optime quantum contingit, sicut dictum est, haec erit causa dictae dubitationis: quia optimum est quod caelum moveatur motu *simplici*, idest semper versus eandem partem, et *incessabili*, idest sine interpolatione quietis, quam necesse esset intervenire, si quandoque moveretur versus unam partem, quandoque versus aliam; et ulterius optimum est quod moveatur versus honorabiliorem partem, est autem anterior pars nobilior. Et ideo caelum movetur ab oriente versus suum *anterius*, idest versus superius hemisphaerium; non autem versus inferius, quod est caeli *posterius.*

[71176] In De caelo, lib. 2 l. 7 n. 6 Sed videtur quod inconvenienter hanc rationem assignet. Supra enim assignavit distinctionem harum partium in caelo ex principio motus, quia scilicet motus caeli videtur incipere ab una parte et non ab alia; hic autem assignat rationem quare caelum sic moveatur et non aliter, ex distinctione partium caeli; et ita videtur processus eius esse circularis. Ad quod dicendum est quod distinctio partium caeli est causa quod motus caeli incipiat ab hac parte et non ab alia, et non e converso: sed motum incipere ab hac parte caeli et non ab alia, est signum distinctionis partium caeli. Causa autem distinctionis harum partium est virtus animae moventis caelum, vel cuiuscumque intellectualis substantiae, diversimode attributa diversis partibus caeli. Nihil autem prohibet, cum quaeritur an aliquid sit, probare illud per signum; cum tamen quaeritur de causa alicuius propter quam est, oportebit signum ad causam reducere; sicut si probemus cor moveri per motum venae pulsatilis, si tamen quaeratur quae sit causa motus venae pulsatilis, dicetur quod hoc est propter motum cordis. Et similiter Aristoteles probavit esse talem distinctionem partium in caelo, per inchoationem motus a determinata parte, sicut per signum; et tamen inchoationem motus reducit in differentiam partium caeli, sicut in causam. Distinguitur autem pars anterior et posterior in caelo, non naturaliter, scilicet secundum determinatam partem corporis caelestis, quia una et eadem pars caelestis corporis quae nunc est in superiori hemisphaerio, postea erit in hemisphaerio inferiori; sed secundum situm, sicut etiam supra dictum est de differentia dextri et sinistri.

Lectio 8

[71177] In De caelo, lib. 2 l. 8 n. 1 Postquam philosophus assignavit causam quare caelum movetur versus unam partem et non versus aliam, hic determinat de uniformitate motus caeli. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi: si enim irregulariter movebitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod post praedicta consequenter est *pertranseundum*, idest breviter dicendum, de motu caeli, ostendendo quod est *regularis*, idest semper uniformem velocitatem habens, et nunquam irregularis, ut quandoque scilicet velocius quandoque tardius moveatur. Et hoc rationabiliter: nam iste motus est regula et mensura omnium aliorum motuum; unde nulla irregularitas vel inaequalitas in eo debet apparere.

[71178] In De caelo, lib. 2 l. 8 n. 2 Secundo ibi: dico autem hoc etc., exponit quod dixerat. Et dicit quod hic intendit dicere de *primo caelo*, idest de suprema sphaera, et de *prima latione*, idest de motu diurno quo totum caelum revolvitur, per motum primi mobilis, ab oriente usque in occidentem. Ideo autem de hoc motu specialiter loquitur, quia in hoc motu neque est aliqua irregularitas secundum rei veritatem, neque secundum apparentiam. Sed *in his quae de subtus*, idest in motu planetarum, iam plures motus conveniunt ad movendum unum corpus; vel secundum diversas sphaeras volventes et revolventes, sicut dicebant astrologi qui fuerunt tempore Aristotelis, ut patet in XII Metaphys.; vel secundum motus eccentricorum et epicyclorum, secundum modernos astrologos. Et ex hac diversitate motuum causatur irregularitas quae apparet circa planetas, secundum quam quandoque videntur directi motus, quandoque retrogradi, quandoque stationarii; quamvis secundum rei veritatem nullus motus in caelo sit irregularis. Rationes enim quas hic inducet, habent locum non solum in motu primi caeli, qui est simplex, et ex hoc nulla apparet in eo irregularitas; sed etiam in motibus planetarum, in quibus apparet irregularitas propter concursum multorum motuum.

[71179] In De caelo, lib. 2 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: si enim irregulariter movebitur etc., probat propositum quatuor rationibus. Quarum prima sumitur ex ipsa forma motus circularis, et procedit sic. Si primum caelum irregulariter moveretur, manifeste oporteret quod in eo esset *intensio*, idest augmentum velocitatis, et *virtus*, idest summum velocitatis, et *remissio*, idest deminutio velocitatis. Omnis enim motus irregularis habet ista tria; non ita quod in quolibet motu irregulari vel inaequali sint ista tria, sed quia in quolibet motu sunt duo horum; idest virtus et intensio, sicut in motu naturali corporum gravium et levium est intensio et virtus, quia talis motus semper augetur in velocitate usque ad finem, in quo est velocissimus; motus autem horum corporum qui est contra naturam, habet virtutem et remissionem, quia in principio est velocissimus, et semper deminuitur velocitas, quousque tandem totus motus consumatur. Et sic ly *omnis* accipitur quasi collective, ut intelligatur quod in omnibus motibus irregularibus ista tria inveniuntur, non autem in unoquoque eorum.

[71180] In De caelo, lib. 2 l. 8 n. 4 Deinde ostendit in qua parte motus irregularis inveniatur maxima velocitas. Et dicit quod *virtus* motus, idest maxima eius velocitas, invenitur aut *unde fertur*, idest versus terminum a quo, aut *quo fertur*, idest versus terminum ad quem, aut circa

medium; sicut in his quae naturaliter moventur motu recto, invenitur maxima velocitas versus terminum ad quem feruntur, quia motus naturalis intenditur in fine, ut in primo habitum est; in his autem quae moventur contra naturam, invenitur maxima velocitas *unde*, idest versus terminum a quo, quia motus violentus intenditur in principio et remittitur in fine, ut in primo libro habitum est; sed in proiectis maxima velocitas motus invenitur circa medium.

[71181] In De caelo, lib. 2 l. 8 n. 5 Dubitatur autem quae philosophus vocet hic *proiecta*. Nam quaecumque proiiciuntur, aut moventur secundum motum naturalem, sicut cum lapis deorsum iacitur, et sic videtur quod motus intendatur in fine; vel moventur violenter, sicut cum lapis iacitur sursum, et sic motus eius debet esse intensissimus in principio, non autem in medio. Dicit autem Simplicius quod *proiecta* hic philosophus vocat corpora animalium, quae moventur ab anima non in sursum directe, neque directe in deorsum, sed quasi in latus, ad modum sagittae et aliorum proiectorum; propter quod et Aristoteles hic ea *proiecta* vocat. Manifestum est autem quod in motibus animalium maxima velocitas non invenitur neque a principio, quando quodammodo paulatim membra sua animalia expediunt ad motum; neque etiam circa finem, quando iam membra eorum sunt lassata; sed circa medium, quando sunt in ipso impetu motus. Sed haec expositio videtur esse extorta. Unde Alexander dicit quod medium hic est accipiendum secundum locum, et non secundum tempus. Motus enim sagittae et aliorum sic proiectorum, non est neque in sursum neque in deorsum, sed in intermedio utriusque; et in hoc intermedio maxima velocitas horum motuum invenitur. Possumus autem dicere quod etiam in his secundum tempus accipiendo medium, talia proiecta circa medium velocius moventur. Causatur enim motus talium proiectorum ex impulsu medii deferentis, quod facilius recipit impressionem moventis quam ipsum corpus grave quod proiicitur, ut patet in VIII Physic.; et ideo, quando multum de aere fuerit commotum, velocior est motus proiectionis in medio quam in principio, quando adhuc parum de aere commovetur, vel etiam quam in fine, quando iam incipit debilitari impressio proiicientis. Et huius signum est, quia huiusmodi proiecta non tantum impulsum faciunt in eo quod est omnino propinquum, vel in eo quod est multum remotum, sicut in eo quod mediocriter distat.

[71182] In De caelo, lib. 2 l. 8 n. 6 Sic igitur manifestum est quod maxima velocitas cuiuslibet motus irregularis, vel est in principio, vel in medio, vel in fine. Sed haec tria non est accipere in motu circulari caelestis corporis, neque quantum ad tempus, cum sit sempiternus, secundum eius opinionem; neque etiam quantum ad *longitudinem*, idest quantum ad figuram loci, quae est secundum lineam circularem, quae quidem est *conducta*, quasi circulariter in seipsam rediens, et est *infrangibilis*, non divisa in actu, ut possit ibi actu designari principium et finis. Et ita in circulatione caeli non invenitur secundum aliquam eius partem *virtus*, idest maxima eius velocitas; et per consequens neque irregularitas, quae fit propter intensionem et remissionem.

[71183] In De caelo, lib. 2 l. 8 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: adhuc quoniam omne etc.; quae accipitur simul ex parte moventis et mobilis. Ostensum est enim in VII et in VIII Physic. quod omne quod movetur, ab aliquo movente movetur. Unde necesse est, si in aliquo motu sit irregularitas, quod aut hoc fiat propter movens, aut propter id quod movetur, aut propter utrumque.

Si enim movens non semper et aequali virtute moveat, sed quandoque maiori quandoque minori, fiet motus quandoque quidem velocior quandoque autem tardior: quia velocitas motus contingit ex hoc quod virtus moventis, propter suam magnitudinem, multum dominatur mobili. Et similiter si corpus quod movetur, per aliquam alterationem non permaneat in eadem dispositione, non erit aequaliter subiectum virtuti moventis, et ita non erit aequa velocitas motus. Et similiter si fiat transmutatio circa utrumque, scilicet moventem et mobile, poterit esse motus irregularis. Sed nihil horum potest accidere circa caelum. De ipso enim corpore mobili ostensum est supra quod est primum et simplex, quia movetur primo et simplici motu; et quod est ingenitum et incorruptibile et totaliter intransmutabile (transmutatione scilicet variante substantiam et virtutem eius). Motor autem eius multo magis rationabile est quod sit talis conditionis. Cum enim movens sit potius moto, si corpus quod movetur est primum et simplex, et ingenitum et incorruptibile, multo magis motivum eius erit tale. Ostensum est etiam in VIII Physic. quod motor caeli est incorporeus, nullam habens magnitudinem: si igitur ipsum caelum, quod est corpus, non immutetur a dispositione suae substantiae et virtutis, multo magis non transmutabitur motor eius, qui est incorporeus. Ex quo patet quod impossibile est motum caeli esse irregularem.

Lectio 9

[71184] In De caelo, lib. 2 l. 9 n. 1 Hic ponit tertiam rationem, quae sumitur solum ex parte mobilis. Et dicit quod si motus caeli irregulariter peragatur, aut hoc erit ita quod tota caeli mutatio transmutetur, ita quod quandoque sit velocior quandoque tardior, aut partes eius: et intelligitur *tota mutatio* motus totius sphaerae supremae, *partes* autem mutationis intelliguntur motus partium caeli. Quod autem partes supremae sphaerae non moveantur irregulariter, ita scilicet quod una pars caeli quandoque citius quandoque tardius moveatur, ostendit supponendo quod sphaera stellarum fixarum sit suprema sphaera: nondum enim suo tempore deprehensum erat quod stellae fixae haberent proprium motum praeter motum diurnum; et ideo attribuit primum motum, scilicet diurnum, sphaerae stellarum fixarum, quasi proprium ei; cum tamen posteriores astrologi dicant quod sphaera stellarum fixarum habeat quendam proprium motum, supra quem ponunt aliam sphaeram, cui attribuunt primum motum. Supposito ergo quod sphaera stellarum fixarum sit suprema sphaera, probat quod partes eius non moveantur irregulariter. Quia si singulae partes eius quandoque citius quandoque tardius moverentur, iam a longinquo tempore stellae fixae in alia distantia se haberent ad invicem quam prius, una earum velocius et alia tardius mota. Sed huius contrarium apparet: quia inveniuntur eandem figuram conservare, et eodem modo ab invicem elongari in hoc tempore, sicut etiam invenerunt antiquissimi observatores. Non ergo est irregularitas in motu primi caeli quantum ad partes eius.

[71185] In De caelo, lib. 2 l. 9 n. 2 Sed neque etiam tota transmutatio primi caeli transmutatur de velocitate in remissionem velocitatis. Manifestum est enim quod remissio velocitatis motus cuiuscumque mobilis sit propter impotentiam; sicut videmus quod quando corpora animalium las-

santur, remittitur eorum motus. Omnis autem impotentia et defectus est praeter naturam, sicut patet in animalibus, in quibus senectus et decrementum et alia huiusmodi sunt praeter naturam. Quod est intelligendum quantum ad naturam particularem, quae est conservativa uniuscuiusque individui quantum potest: unde praeter intentionem eius est quod deficiat in conservando. Non autem est praeter naturam universalem, ex qua causatur non solum generatio, sed etiam corruptio, et per consequens alii defectus ad corruptionem tendentes, in his inferioribus: dicitur autem natura universalis virtus activa in causa universali, puta in corpore caelesti. Ideo autem defectus praeter naturam particularem in animalibus accidere possunt, quia tota substantia animalis consistit ex talibus corporibus quae distant a propriis locis: componitur enim corpus animalis ex quatuor elementis, quorum nullum tenet proprium locum. Et quia ea quae sunt praeter naturam non possunt esse sempiterna, ut patet ex his quae supra dicta sunt, necesse est quod quandoque animalibus accidat corruptio et defectus. Sed in primis corporibus, scilicet caelestibus, nihil potest accidere praeter naturam: quia sunt simplicia, non autem mixta ex diversis, et in proprio loco existunt, et nihil contrarium est eis, ut patet ex his quae in primo libro dicta sunt. Et ita in eis non potest esse aliqua impotentia. Et ideo in eis non potest esse aliqua *remissio*, idest deminutio velocitatis: et per consequens neque *intensio*, idest velocitatis augmentum, quia ista duo se invicem consequuntur; sicut enim quando intenditur motus, proceditur a remisso ad intensum, ita quando remittitur, proceditur ab intenso ad remissum.

[71186] In De caelo, lib. 2 l. 9 n. 3 Quartam rationem ponit ibi: adhuc autem et irrationabile etc.; quae sumitur ex parte moventis, et procedit ex quadam divisione. Si enim in motu caeli sit intensio et remissio, hoc non potest esse nisi tribus modis: uno modo ut semper intendatur vel semper remittatur; alio modo ut quandoque intendatur et quandoque remittatur, et hoc dupliciter: uno modo ut tota intensio et tota remissio sit simul, ad quod quidem, supposito quod caelum moveatur tempore infinito, secundum eius opinionem, sequitur quod infinito tempore prius intendatur motus eius et postea remittatur, aut e converso; alio modo ut vicissim quandoque remittatur et quandoque intendatur. Sed quodlibet istorum est impossibile. Ergo impossibile est quod in motu caeli sit remissio et intensio. Primo ergo ostendit impossibile esse quod infinito tempore intendatur prius, et postea infinito tempore remittatur, vel e converso; secundo ostendit impossibile esse quod semper intendatur vel semper remittatur, ibi: sed adhuc neque etc.; tertio ostendit impossibile esse quod vicissim intendatur et remittatur, ibi: relinquitur itaque et cetera.

[71187] In De caelo, lib. 2 l. 9 n. 4 Dicit ergo primo quod irrationabile est quod motor caeli infinito tempore sit potens et velociter moveat, et rursus alio infinito tempore sit impotens et tarde moveat (nam remissio motus causatur ex impotentia, intensio autem ex potentia). Et hoc idem esse irrationabile, ostendit duobus mediis. Primo quidem quia nihil praeter naturam videtur existere tempore infinito: ea enim quae sunt secundum naturam, sunt semper vel in maiori parte. Impotentia autem est praeter naturam, ut habitum est: ergo impossibile est quod aliquid infinito tempore sit impotens. Secundo quia non est aequale tempus eius quod est secundum naturam, et eius quod est praeter naturam: quia id quod est praeter naturam est in paucioribus, id autem quod est secundum naturam est ut in pluribus vel semper. Sed potentia rei est secundum naturam,

impotentia autem est praeter naturam. Ergo impossibile est quod aliquid tempore aequali, scilicet tempore infinito, sit potens et impotens: et per consequens impossibile est quod infinito tempore intendatur motus, et iterum infinito tempore remittatur. Sed si remittitur motus caeli secundum modum qui dictus est, necesse est quod infinito tempore remittatur. Quidam tamen, non intelligentes intentionem Aristotelis, accipiunt hoc quasi simpliciter et absolute dictum, eo quod non est ratio quare magis uno tempore remittatur quam alio. Sed hoc est praeter intentionem philosophi.

[71188] In De caelo, lib. 2 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: sed adhuc neque etc., ostendit quod impossibile sit motum caeli vel semper intendi, vel semper remitti; et hoc duabus rationibus. Quarum prima est, quia intensio et remissio cuiuslibet motus irregularis deficit circa aliquem terminum ipsius motus; sicut motus naturalis intenditur usque ad aliquem terminum, et similiter motus violentus remittitur usque ad aliquem terminum. Si ergo intensio vel remissio motus caeli nunquam terminetur, sed in infinitum procedat, sequitur quod motus caeli sit infinitus et indeterminatus. Quod patet esse falsum: probatum est enim in VI Physic. quod, quia omnis motus est ex aliquo in aliquid, necesse est quod sit determinatus. Unde etiam una circulatio caeli est determinata: sed motus caeli dicitur infinitus secundum diversas circulationes sibi succedentes.

[71189] In De caelo, lib. 2 l. 9 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem si quis et cetera. Et dicit quod hoc etiam esse impossibile est manifestum, si quis concedat esse aliquod tempus minimum, ita quod in minori non contingat moveri caelum. Quilibet enim motus vel actio habet determinatum tempus, quod non transcendit: quamvis enim tempus sit divisibile in infinitum, non tamen est possibile citharizare vel ambulare in quocumque tempore; sed quilibet actus habet determinatum minimum tempus, quod non excedit velocitate, ut scilicet in minori tempore perficiatur. Unde nec caelum possibile est moveri in quocumque tempore, sed habet aliquod minimum tempus determinatum. Ex quo patet quod non semper intenditur velocitas motus eius, quia sic velocitas eius excederet quodlibet minimum tempus. Si vero non semper potest intendi motus caeli, pari ratione neque semper potest remitti, quia eadem ratio est de uno et de altero: sicut enim est minimum tempus alicuius actionis, ita et maximum in quo peragitur.

[71190] In De caelo, lib. 2 l. 9 n. 7 Posset autem aliquis praedictae rationi obviare, dicendo quod semper intenditur velocitas motus caeli, et tamen nunquam transcenditur quoddam minimum tempus datum, si quidem fiat appositio velocitatis non aequalis aut maior, sed semper minor et minor; sicut dicitur in III Physic. quod, si linea dividatur secundum eandem proportionem, puta ut subtrahatur a tota linea tertia pars, et iterum a residuo tertia pars, et a residuo iterum tertia pars, hoc poterit in infinitum procedere; et si eorum quae subtrahuntur posterius addatur priori, fiet in infinitum additio, nec tamen pervenietur unquam ad quantitatem totius lineae, quia semper erit aliquid residuum de linea quae dividebatur. Si tamen semper subtraheretur pars aequalis quantitatis vel maioris, et adderetur ad id quod prius acceptum est, oporteret transcendere omnem quantitatem determinatam. Et similiter dicit hic intelligendum esse quod transcendetur omne minimum tempus datum, quod est transcendere omnem magnitudinem velocitatis, si semper per infinitum tempus addatur aequalis velocitas vel etiam maior. Si vero prius adderetur magna velocitas, et postea minor,

et sic inde, sicut dictum est in divisione et additione lineae, non transcenderetur omnis velocitas, nec omne minimum tempus; cum non esset pura intensio, sed intensio remissioni adiuncta, quia movens non posset semper aequaliter addere ad velocitatem.

[71191] In De caelo, lib. 2 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: relinquitur itaque etc., ostendit impossibile esse quod vicissim intendatur et remittatur motus caeli; et hoc dupliciter. Primo quidem quia hoc videtur penitus esse irrationabile, et simile fictioni: nulla enim ratio assignari potest huius vicissitudinis. Secundo quia talis diversitas in motu caeli non lateret; opposita enim iuxta se posita magis sentiuntur: et tamen nihil tale percipimus. Unde relinquitur quod in motu caeli nulla sit irregularitas. Ultimo autem, quia hic finit suam considerationem de toto caelo, epilogat intantum dictum esse quod sit unum tantum caelum, et quod sit ingenitum et sempiternum, et quod regulariter moveatur.

Lectio 10

[71192] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 1 Postquam philosophus determinavit de caelo, hic determinat de stellis. Et primo determinat veritatem; secundo movet quasdam dubitationes et solvit, ibi: duabus autem dubitationibus et cetera. Circa primum quatuor facit: primo determinat de natura stellarum; secundo de motu earum, ibi: quoniam autem videntur etc.; tertio de ordine earum, ibi: de ordine autem ipsorum etc.; quarto de figura earum, ibi: figuram autem uniuscuiusque et cetera. Circa primum tria facit: primo dicit de quo est intentio; secundo manifestat veritatem, ibi: rationabilissimum autem etc.; tertio excludit obiectionem, ibi: calor autem ab ipsis et cetera. Dicit ergo primo quod, postquam determinatum est de toto caelo, consequens est ut dicamus de his quae vocantur astra, *ex quibus constant*, idest ex qua natura sint, et quam figuram habeant, et quales sint motus eorum.

[71193] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit: rationabilissimum autem etc., ostendit ex qua natura sint corpora stellarum. Et primo proponit quod intendit, dicens quod ponere unamquamque stellam esse de natura corporis sphaerici in quo movetur, est in se consideratum valde rationabile, eo quod loca consequuntur naturas corporum; unde rationabile est quod stellae pertineant ad naturam sphaerae in qua situantur. Consequitur etiam hoc ex necessitate ad ea quae supra diximus. Dictum est enim quod caelum habet naturam aliam praeter naturam quatuor elementorum, propter hoc quod habet alium motum naturalem a motibus elementorum, scilicet motum circularem; unde, cum stellae moveantur circulariter sicut sphaerae caelestes, consequens est quod habeant eandem naturam cum sphaeris caelestibus, et differant a natura quatuor elementorum.

[71194] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 3 Sed circa hoc videtur esse duplex dubitatio. Prima quidem dubitatio est quia corpora stellarum videntur habere differentiam ad corpora sphaerarum caelestium, ex eo quod sunt lucida et videntur spissiora; et ita videtur in corporibus caelestibus esse aliqua contrarietas. Contrarietas autem est causa corruptionis. Videtur ergo quod corpora caelestia sint

corruptibilia secundum suam naturam; quod est contra ea quae in primo libro determinata sunt. Et ad hoc dicendum est quod non omnis diversitas, proprie loquendo, habet rationem contrarietatis; sed ad hoc quod aliqua diversa sint contraria, duo requiruntur. Quorum unum est quod sint nata aliqualiter esse in eodem subiecto, vel proximo vel saltem remoto: calor enim contrariatur frigori, quod tamen non est natum esse in igne, sed est natum esse in materia ignis, quae est primum subiectum. Secundo requiritur quod diversa quae sunt contraria, non possint esse simul, sed mutuo se expellant. Unde album et nigrum, secundum quod sunt in materia, sunt contraria mutuo se expellentia; secundum tamen quod sunt in intellectu, non habent contrarietatem, sed sunt simul; quinimmo unum eorum cognoscitur per aliud. Formae autem vel qualitates diversae quae videntur esse in corporibus caelestibus, nullo modo sunt natae esse in eodem, nec sicut in proximo, nec sicut in primo subiecto: non enim corpus stellae est natum reduci ad dispositionem ceterarum partium sphaerae caelestis, sed nec e converso. Similiter etiam oportet dicere formas seu qualitates contrarias quae sunt in inferioribus corporibus, esse aliqualiter in corporibus caelestibus, non quidem univoce, sed sicut in causis universalibus, per quandam similitudinem, ad modum quo formae quae sunt particulariter in materia sensibili, sunt universaliter in intellectu. Et ideo, sicut nec in intellectu, ita nec in corporibus caelestibus sunt sub ratione contrarietatis. Unde et Plato dixit quod in corporibus caelestibus sunt excellentiae seu sublimitates elementorum, quasi primordialia eorum activa principia: comparantur enim corpora caelestia ad elementaria, sicut activa ad passiva. Et ideo e contrario accidit in corporibus caelestibus et elementaribus. Nam corpora elementaria, quanto magis congregantur per inspissationem, tanto sunt magis materialia et passiva, et minus habentia de luce, sicut patet in terra, quae etiam dominatur in corporibus mixtis: sed in corporibus caelestibus, quanto est maior congregatio per modum inspissationis, tanto magis multiplicatur luminositas et virtus activa, sicut patet in ipsis corporibus stellarum. Sic igitur patet quod talis diversitas quae in corporibus caelestibus apparet, non videtur habere rationem contrarietatis. Unde non sequitur quod sint susceptiva corruptionis. Sequeretur autem hoc si ibi esset vera contrarietas, sicut in primo Aristoteles ostendit.

[71195] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 4 Secunda dubitatio est quia, cum in corpore caelesti appareat diversitas inter stellas et reliquas partes sphaerarum, videtur quod non sint simplicia corpora. Sed dicendum est quod intantum dicuntur corpora simplicia, inquantum non sunt composita ex contrariis naturis. Est tamen in eis aliqua diversitas secundum naturam speciei, licet conveniant in natura generis; sicut conveniunt in communi ratione motus, quia omnia circulariter moventur.

[71196] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 5 Secundo ibi: sicut enim ignea etc., ostendit hoc etiam esse consonum aliqualiter dictis aliorum: dicens quod, sicut illi qui dicunt stellas esse igneas, propterea hoc dicunt quia caeleste corpus existimant ignem esse, quasi rationabile sit quod unumquodque astrum constet ex natura illarum sphaerarum in quibus est; ita etiam et nos dicimus quod stellae sunt de natura alia a natura quatuor elementorum, propter hoc quod supra probavimus caelos tales esse.

[71197] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: calor autem ab ipsis etc., excludit

obiectionem: quia quidam opinabantur stellas esse de natura ignis, sic argumentantes. Esse calidum et luminosum videtur esse proprium ignis; sed stellae calefaciunt et illuminant; ergo videtur quod sint de natura ignis. Et circa hoc tria facit: primo solvit hanc obiectionem per quoddam exemplum; secundo ostendit differentiam exempli ad propositum, ibi: hae quidem ipsae etc.; tertio respondet tacitae quaestioni, ibi: et hac maxime et cetera. Dicit ergo primo quod calor et lumen generatur a stellis per quandam contritionem sive confricationem aeris ex motu eorum, non propter hoc quod sunt ignea. Videmus enim quod motus natus est ignire et ligna et lapides et ferrum: unde multo magis rationabile est quod per motum possit igniri corpus quod est propinquius igni quam praedicta corpora; quia eorum quae sunt sibi propinquiora, facilior est transmutatio in invicem. Aer autem propinquius se habet ad ignem quam corpora praedicta: unde magis aer potest igniri ex motu quam praedicta corpora. Et ponit exemplum de sagittis, quae cum sint plumbeae quantum ad aliquam sui partem, ex vehementia motus sic calefiunt, ut quandoque liquescat plumbum. Et quia ipsae sagittae igniuntur ex motu, necesse est quod multo magis aer qui est in circuitu sagittarum igniatur. Nec hoc est intelligendum quod calefactio sagittarum sit causa calefactionis aeris, sicut Simplicius intellexit; sed magis est intelligendum quod calefactio aeris per motum sit causa calefactionis sagittarum, ut exposuit Alexander. Aristoteles enim vult probare per locum a minori, quod si sagittae calefiunt, necesse est quod aer circumstans calefiat, qui est propinquior igni, ut supra dixit: non autem per locum a causa, ut intellexit Simplicius.

[71198] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: hae quidem ipsae etc., ostendit differentiam exempli inducti ad propositum. Et dicit quod ipsae sagittae calefiunt propter hoc quod feruntur per aerem; qui quidem aer ignitur ex motu propter *plagam*, idest propter percussionem et divisionem quam patitur a sagitta; unde ex contactu aeris calefacti sagittae calefiunt. Sed hoc non accidit in stellis: quia unaquaeque stellarum non fertur per aerem, sed in propria sphaera separata ab aere. Et ideo ipsae stellae non igniuntur nec calefiunt: tum quia sunt longe ab aere, qui ignitur per motum; tum etiam quia non sunt susceptivae peregrinae impressionis. Sed aer qui existit sub sphaera corporis circularis, necesse est quod incalescat per motum sphaerae caelestis: quia scilicet ex ipso motu sphaerae caelestis movetur non solum ignis, sed etiam aer (usque scilicet ad istum aerem qui infra montes continetur), ut apparet ex motu comatarum stellarum, ut dicitur in I Meteor.

[71199] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: et hac maxime etc., respondet tacitae obiectioni. Si enim per motum sphaerae caelestis aer inferior ignitur, cum sphaera caelestis continue moveatur, videtur esse consequens quod semper debeat esse aequalis calor in aere, scilicet aestate et hieme, nocte et die; cuius contrarium videmus. Sed ad hoc ipse respondet quod maxime aer ignitur per motum illius sphaerae cui sol est infixus; et ideo generatur calor propter propinquitatem solis ad nos. Et hoc dupliciter: uno modo secundum quod per suum ortum ascendit ad nostrum hemisphaerium superius; alio modo inquantum accedit ad summitatem capitum nostrorum; sicut enim est maior calor in die quam in nocte, ita etiam est maior calor in meridie quam in mane. Ultimo autem concludit epilogando tantum dictum esse de stellis, quod neque ipsae sunt igneae naturae, neque etiam feruntur in corpore igneo, sed supra sphaeram ignis in sphaeris caelestibus.

[71200] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 9 Est autem hic primo dubium: cum Aristoteles proponat quod ex motu stellarum generetur calor et lumen, videtur insufficienter hoc manifestare, cum non manifestet de lumine, sed solum de calore. Et ad hoc respondet Alexander quod illud quod pertinet ad lumen, reservat ad determinandum ad librum de anima, in cuius secundo dicit quod lumen non est proprium ignis, sed est aliquid commune sibi et supremo corpori. Sed cum Aristoteles hic dicat quod utrumque eorum generatur ex contritione aeris, melius est ut dicamus quod utrumque Aristoteles hic manifestat, per hoc quod ostendit ex motu stellarum igniri inferiora corpora; in igne autem invenitur calor et lumen.

[71201] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 10 Sed adhuc dubium est, ex qua natura contingat quod motus habeat virtutem igniendi sive calefaciendi. Ad quod respondet Averroes in suo commento quod proprium est calidi esse mobile; et ideo cum aliquid actu movetur, fit etiam actu calidum. Sed hoc non videtur verum. Primo quidem quia moveri non est proprium calidi, sed cuiuslibet corporis naturalis: nam ea quae moventur motu recto, in suis locis quiescunt, moventur autem existentia extra sua loca; corpora autem caelestia moventur circulariter in suis locis, quae neque sunt calida neque frigida. Secundo quia posterius non est causa prioris: si ergo moveri sit proprium calidi, magis calor erit causa motus, quam e converso. Et ideo dicendum est quod, sicut probatur in VIII Physic., motus localis est primus motuum. In quolibet autem genere id quod est primum est causa eorum quae sunt post in eodem genere: unde motus localis est causa alterationis, quae est prima inter alios motus; et praecipue est causa primae alterationis, quae est calefactio. Alteratio enim secundum omnes alias qualitates, causatur ex alteratione primarum quatuor qualitatum; inter quas duae activae, scilicet calidum et frigidum, sunt priores passivis, scilicet humido et sicco; calidum autem est prius frigido, sicut forma privatione, ut patet ex supra dictis. Unde motus localis proprie est causa calefactionis. Habet autem hoc omnis motus localis ex virtute motus caelestis, qui est primus localium motuum.

[71202] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 11 Dubitatur autem ulterius, cum sol immediate non tangat neque aerem neque ignem, quomodo ex motu solis causatur calor in aere et in igne: non enim media corpora caelestia, scilicet sphaerae Veneris, Mercurii et lunae, ex motu solis calefiunt. Ad quod respondet Alexander quod nihil prohibet ab aliquo agente aliquid alterari per medium, ita tamen quod illud medium non alteretur; sicut piscis qui dicitur stupor, stupefacit manus piscatoris mediante reti, quod tamen non stupescit. Recipit tamen aliqualiter impressionem piscis secundum suum modum, alio tamen modo quam manus. Ita etiam sol imprimit aliquid in corpora caelestia media, non tamen calefactionem; sed impressio solis pervenit ad corpora inferiora per modum calefactionis, secundum eorum conditionem. Sed contra hanc responsionem videtur esse, quod Aristoteles dicit quod calor causatur in aere trito vel compresso per motum stellarum; hoc autem non est possibile, quod contritio vel compressio a motu solis perveniat ad aerem, nisi media corpora caelestia conterantur; quod est impossibile. Et ideo Averroes in commento dicit quod totum corpus caeleste movetur motu diurno quasi unum corpus, vel quasi unum animal totum; motus autem planetarum proprii sunt quasi motus partium animalis. Causatur autem calor in aere praecipue ex motu totius caeli, qui est motus diurnus: unde et Aristoteles dicit quod approximante sole, et

oriente et super nos existente, generatur calor; quod quidem fit per motum diurnum. Manifestum est autem quod corpus alterans non alterat solum secundum extremam superficiem, qua tangit corpus alteratum, sed secundum suam totam profunditatem vel grossitiem: et huius signum est, quia corpus tenue non est ita efficax ad alterandum sicut corpus habens profunditatem vel grossitiem, supposita identitate naturae. Et ita totum caelum calefacit non solum secundum infimam sphaeram, sed secundum totam grossitiem caeli, quasi una alteratione. Et ideo alteratio sequitur in istis inferioribus non solum secundum orbem lunae, qui immediate contingit inferiora corpora; sed etiam secundum virtutem stellarum, in quibus est magis adunata et quasi commassata virtus activa caelestis corporis; et praecipue secundum virtutem solis, qui excedit alia corpora virtute et magnitudine. Quia igitur totum caelum agit ut unum corpus secundum motum diurnum, non est intelligendum quod seorsum una sphaera imprimat in aliam; sed quod totum caelum una impressione alteret inferiorem aerem virtute solis et aliarum stellarum, quando nobis appropinquant. Sed etiam haec ratio non videtur esse sufficiens, ut Simplicius dicit. Primo quidem quia, si secundum contritionem vel compressionem aeris ex motu caelestis corporis, praesente sole, causaretur calor aeris, primo quidem sequeretur quod loca quae sunt inferiora, minus calefierent, tanquam magis remota a motu calefaciente: nunc autem videmus contrarium, nam in planitie est maior calor quam in montibus. Secundo quia, cum sphaera terrae fere se habeat per modum puncti ad sphaeram solis, sol supra terram existens videtur ex omni parte quasi aequaliter esse nobis propinquus; et ita non deberet esse tanta differentia calefactionis ex sole, quanta apparet inter mane et meridiem, et inter hiemem et aestatem. Tertio quia nulla ratio esset quare minor esset calor in locis umbrosis, quam in locis in quibus radii solis percutiunt. Et eisdem rationibus probatur quod sol non calefacit quasi igneae naturae existens. Et ideo Simplicius dicit quod a solis corpore egrediuntur radii, quos dicit esse corporales; et quod per caelestia corpora quae sunt infra solem, quae sunt immaterialia, sine prohibitione penetrare possunt; per aerem autem penetrant propter aeris poros; sed a corporibus solidis, scilicet terra et aqua, reflectuntur ad aequales angulos (quia, ut probant perspectivi, omnis reflexio fit ad aequales angulos). Quando ergo radius solaris percutit terram diametraliter, radius reflectitur in seipsum, et sic fit maxima inspissatio, quae causat maximum calorem: et hoc contingit quando sol est directe super summitatem capitum nostrorum. Quanto autem sol magis recedit a summitate capitum nostrorum, tanto reflexio radii fit ad magis distans, et ideo generatur minor calor: et inde est quod in hieme, et apud ortum solis vel occasum, fit minor calor in aere, quia radii solares percutiunt terram secundum angulos magis obtusos, unde radii reflexi magis distant a radiis primo obiectis. Et propter hoc Aristoteles signanter non simpliciter dixit quod sole magis appropinquante generatur maior calor, sed addidit *et oriente et super nos existente*; ut intelligatur approximatio per respectum ad summitatem capitum nostrorum, non autem secundum quantitatem linearum a sole ad nos ductarum, quia fere ex omni parte sunt aequales. Et si quidem intelligat Simplicius in his verbis radios esse corpora confricantia aerem et inspissantia, et per hunc modum calefacientia, expresse falsum dicit: probat enim Aristoteles in II de anima quod radius neque est corpus neque defluxus corporis alicuius. Si vero dicat radios esse corporales, quia ad modum corporum se habent, inquantum directe proiiciuntur, et reflectuntur a corpore spisso quod radii penetrare non possunt, sic verum dicit: tales enim reflexiones per contra-resistentiam corporum, non solum competunt corporibus, sed etiam qualitatibus; nam et calor reflectitur cum invenit obstaculum, et similiter alia huiusmodi.

[71203] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 12 Si quis autem diligenter consideret, omnia quae dicta sunt aliqualiter vera sunt. Dicit enim Aristoteles quod *a stellis generatur et calor et lumen, trito aere ab illorum latione.* Quod non videtur sic intelligendum quasi calor et lumen generentur per aeris contritionem ex motu caelestium corporum: non enim agitur hic de lumine ignis generati ex motu, ut prius dicebatur, sed de lumine quod causatur ab ipsis stellis, inquantum sunt entia lucida in actu. Duplex est ergo causa caloris ex corporibus caelestibus in his inferioribus generati: una quidem causa est motus, alia causa est lumen. Quare autem motus causa sit calefactionis, supra dictum est. Non est autem intelligendum quod mutua contritio vel confricatio corporis caelestis et aeris sit causa caloris; sed solum motus aeris ex superiori motu caelestis corporis causatus. Movetur autem aer superior, et similiter ignis, secundum motum diurnum caeli totius, secundum virtutem solis et omnium stellarum, ut Averroes dicit. Secunda autem causa calefactionis corporum inferiorum ab astris, et praecipue a sole, est lumen. Quod quidem habet virtutem calefaciendi inquantum est qualitas activa primi alterantis, scilicet caeli; unde directe causat qualitatem primam inferiorum corporum, quae est calor. Et quia haec qualitas, scilicet lumen, magis abundat in sole, inde est quod est maxime potens ad calefaciendum. Reliqua autem caelestium corporum, inquantum participant de lumine, quae est universalis virtus activa caelestium corporum, habent virtutem calefaciendi; intantum quod etiam lumen lunae est calefactivum, secundum id quod philosophus dicit in libro de partibus animalium, quod noctes plenilunii sunt calidiores, unde quidam pisces moventur ad superficiem aquae. Quod autem quaedam astra dicantur infrigidare vel humectare, Averroes in commento dicit hoc non esse per se, sed inquantum agunt calorem proportionatum unicuique corpori: unde reprehendit Avicennam, qui dicit quod stellae faciunt et infrigidationem et calefactionem. Sed in hoc non recte dicit Averroes. Illud enim videtur esse per accidens, quod non per se producitur ab agente. Corpora autem caelestia sunt agentia eorum quae sunt hic. Si igitur non per se agerent frigiditatem et humiditatem et alia huiusmodi, sequeretur quod ista essent per accidens in universo. Item, cum omnes formae substantiales inferiorum corporum sint ex virtute caelestium corporum, consequens est quod ex eorum virtute sint etiam qualitates consequentes species seu formas elementorum, quae sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, et alia huiusmodi. Dicendum est ergo quod omnia corpora caelestia, secundum communem virtutem luminis, habent calefacere; sed secundum alias proprias virtutes singulis corporibus attributas, habent non solum calefacere et infrigidare, sed etiam omnes alios effectus corporales efficere in istis inferioribus. Et secundum influentiam luminis et harum virtutum, verum est quod Alexander dixit, media corpora caelestia recipere impressionem solis alio modo quam corpora inferiora. Est igitur considerandum quod, secundum quod calor causatur in inferioribus corporibus ex motu astrorum et totius caeli, corpora propinquiora caelo, scilicet ignis et superior aeris pars, quae circumferuntur secundum motum caeli, sunt calidiora: secundum autem quod ex lumine stellarum causatur calor, sunt calidiora ea quae sunt infima, quia in superioribus reflexiones radiorum magis disperguntur. Et inde est etiam quod circa terram plures species rerum generantur ex virtute radiorum solis et

stellarum, quae per reflexionem circa terram multiplicantur.

[71204] In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 13 Movet autem hic quaestionem Alexander: si corpora caelestia suo motu conterunt aerem, videtur sequi quod sint tangibilia; et ita videtur sequi quod sint calida et frigida; haec enim sunt primae tangibiles qualitates, ut dicitur in II de Generat. Sed ad hoc de facili patet responsio per id quod philosophus dicit in I de Generat., quod illa quae sunt nata agere et pati ad invicem, tangunt se ad invicem; et talium qualitates sunt calidum et frigidum. Corpora autem caelestia agunt et non patiuntur: unde tangunt et non tanguntur. Unde in corporibus caelestibus non sunt qualitates tangibiles per modum quo sunt in inferioribus corporibus, sed per modum eminentiorem, sicut in causa activa. Non est enim ibi calidum vel frigidum, humidum vel siccum, sed virtus quae est horum causativa. Similiter non est ibi grave et leve; sed loco horum est ibi aptitudo ad motum circularem. Rarum autem et densum invenitur in corporibus caelestibus, secundum quod astra sunt spissiora et magis commassata quam sphaerae eorum: non tamen secundum differentiam contrarietatis, sed solum secundum additionem et deminutionem virtutis, secundum maiorem et minorem congregationem partium.

Lectio 11

[71205] In De caelo, lib. 2 l. 11 n. 1 Postquam philosophus ostendit qualis sit natura stellarum, hic determinat de motu earum. Et primo ostendit qualiter stellae moveantur; secundo ostendit utrum ex eorum motu sonus causetur, ibi: manifestum autem ex his et cetera. Circa primum, ostendit stellas non per se moveri, sed deferri eas motu orbium, tribus rationibus. Quarum prima sumitur per comparationem stellarum ad orbes. In qua quidem ratione unum praesupponit ex eo quod apparet secundum sensum: videmus enim et stellas et totum caelum moveri. Necesse est autem hoc contingere tribus modis: uno quidem modo ita quod utrumque quiescat, scilicet et stella et orbis; alio quidem modo ita quod utrumque moveatur; tertio vero modo ita quod unum eorum quiescat et alterum moveatur. Hac autem divisione posita, prosequitur tria membra praedicta.

[71206] In De caelo, lib. 2 l. 11 n. 2 Et primo prosequitur primum, cum dicit: utraque quidem igitur et cetera. Circa quod dicit quod impossibile est dicere quod utrumque quiescat, scilicet stella et orbis, si supponatur quod etiam terra quiescat: non enim posset salvari apparens motus stellarum, si et stellae quae videntur moveri quiescerent, et homines qui vident. Quod enim motus appareat, causatur vel ex motu visibilis vel ex motu videntis. Et ideo quidam, ponentes stellas et totum caelum quiescere, posuerunt terram in qua nos habitamus, moveri ab occidente in orientem circa polos aequinoctiales qualibet die semel; et ita per motum nostrum videtur nobis quod stellae in contrarium moveantur; quod quidem dicitur posuisse Heraclitus Ponticus et Aristarchus. Supponit autem Aristoteles ad praesens quod terra quiescat, quod postmodum probabit. Unde relinquitur, remoto primo membro, quo ponebatur caelum et stellas quiescere, alterum duorum membrorum verificari: scilicet, vel quod utrumque moveatur, scilicet stella et orbis; vel quod unum eorum moveatur et alterum quiescat.

[71207] In De caelo, lib. 2 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: si quidem igitur ambo movebuntur etc., destruit alterum membrum, scilicet quod tam stella quam orbis moveatur. Et dicit quod si ambo moventur, videtur sequi quiddam quod est irrationabile, scilicet quod sit eadem velocitas stellae et circuli deferentis ipsam. Si enim utrumque movetur, oportet dicere quod velocitas uniuscuiusque stellae sit aequalis velocitati circuli in quo fertur: apparent enim stellae simul cum circulis redeuntes iterum in idem a quo incoeperant moveri. Et hoc quidem manifeste apparet, si loquatur de stellis fixis, quae sunt in sphaera octava. Nam omnes huiusmodi stellae simul cum tota sphaera videntur uno motu moveri; ita quod stella quae est in circulo aequinoctiali, qui est circulus maximus dividens sphaeram per medium, in eodem tempore circuit totum circulum suum magnum, in quo tempore alia stella quae est in minori circulo versus alterum polorum, circuit circulum suum parvum. Et sic, cum illud sit velocius quod in aequali tempore movetur per maius spatium, ut patet in VI Physic., sequitur quod stella, quanto est in maiori circulo, tanto sit velocioris motus. Et similiter quanto circulus erit maior, tanto motus eius erit velocior. Potest etiam hoc intelligi, ut Alexander dicit, adaptando ad circulos planetarum. Nam secundum quod moventur motu diurno, simul revolvuntur cum suprema sphaera, nisi inquantum per motus proprios planetae in suis circulis per aliquod spatium retrocedunt. Et quia circulus superioris planetae est maior, sequetur quod superior planeta sit velocior, quantum ad motum diurnum: quia in eodem tempore per maiorem circulum revolvitur. Sic igitur tam in stellis fixis quam in planetis, aliqualiter accidit quod simul stella pertransivit totum circulum, et quod circulus est motus proprio motu, pertranseundo propriam *peripheriam*, idest circumferentiam. Quod quidem intelligitur inquantum aliquod punctum signatum in circulo redit ad pristinum statum.

[71208] In De caelo, lib. 2 l. 11 n. 4 Sic igitur ostenso quod accidat ex dicta positione easdem esse velocitates astrorum et circulorum, ostendit hoc esse irrationabile, ut supposuerat, cum dicit: non est autem et cetera. Et primo quidem proponit quod non est rationabile quod sit eadem proportio velocitatis astrorum et magnitudinis circulorum, ut scilicet tanto aliquod astrum sit velocius, quanto movetur in maiori circulo. Secundo autem ostendit non esse inconveniens hoc dicere circa ipsos circulos. Immo magis videtur necessarium esse quod eorum velocitates *analogice*, idest proportionaliter, se habeant ad eorum magnitudines: quia ita videmus in omnibus corporibus naturalibus, quod quanto aliquid fuerit maius, tanto velocius movetur motu proprio. Et sic, si non est rationabile quod velocitas stellarum proportionetur magnitudini circulorum; est autem rationabile quod velocitas circulorum proportionetur magnitudini propriae; consequens est irrationabile esse aequales esse velocitates astrorum et circulorum. Quod autem non sit rationabile quod motus cuiuslibet stellae proportionetur in velocitate magnitudini sui circuli, sic ostendit. Quia aut hoc contingeret ex necessitate naturali, aut a casu. Si autem contingat ex naturali necessitate quod stella sit velocior quae movetur in maiori circulo, sequetur quod si transponantur stellae in alios circulos, ut scilicet stella quae prius erat in maiori circulo, postea ponatur in minori, sequetur quod stella quae prius erat tardior, sit velocior; et e converso. Et ita videbitur quod stellae non habebunt proprium motum, sed movebuntur a circulis; ex quo stella non conservat velocitatem aliquam propriam in suo motu, sed velocitas eius consequitur solam magnitudinem circuli. Si autem dicatur

quod hoc contingit a casu, quod stella quae est in maiori circulo velocius moveatur, hoc improbat dupliciter. Primo quidem quia si hoc esset a casu, non esset rationabile in omnibus circulis et stellis hoc inveniri, simul esse maiorem circuli magnitudinem et maiorem velocitatem motus stellae. Quod enim hoc contingeret in uno vel in duobus, non videretur esse inconveniens; sed quod hoc contingat in omnibus et a casu, videtur esse quoddam fictitium; ea enim quae sunt a casu, non eodem modo se habent in omnibus aut in pluribus, sed in paucioribus. Secundo ostendit quod hoc non possit esse a casu, per hoc quod casus non contingit in his quae sunt a natura, sed ea quae casualiter fiunt, sunt praeter naturae ordinem: unde ea quae a casu vel fortuna fiunt, non similiter se habent in omnibus, sicut ea quae sunt a natura. Cum igitur in motibus caelestium corporum nihil sit praeter naturam, ut supra habitum est, non potest esse quod hoc quod dictum est, a casu accidat. Et ita patet non esse verum quod simul circulus et stella moveantur, et aequali velocitate. Potest etiam ad hoc improbandum alia ratio induci: quia, ut Alexander dicit, sequeretur quod alter motuum esset superfluus; quod non contingit in his quae sunt a natura.

[71209] In De caelo, lib. 2 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: sed adhuc iterum etc., inquirit de tertio membro. Et primo ostendit quod non est possibile quod stella moveatur et circulus quiescat. Et dicit quod si dicatur circulos manere in eodem situ et stellas moveri, sequentur eadem irrationabilia quae et prius. Accidet enim quod stella velocius moveatur quae est *extra*. Et si hoc referamus ad stellas fixas, dicetur illa stella esse *extra*, quae est extra polos, propinquior aequinoctiali; si autem referamus ad planetas, dicetur esse *extra* stella illa quae est in circulo continenti (contentum enim est infra continens); utroque enim modo circulus qui est extra, est maior. Et ita sequetur quod velocitates stellarum sint proportionales magnitudini circulorum; quod prius improbatum est.

[71210] In De caelo, lib. 2 l. 11 n. 6 Secundo cum dicit: quoniam quidem igitur etc., verificat ultimum membrum divisionis: dicens quod, quia neque rationabile est quod utrumque, scilicet tam stella quam circulus, moveatur; neque etiam rationabile est quod solum stella moveatur; relinquitur quod *circuli*, idest sphaerae, moveantur, sed astra secundum se quidem quiescant, quasi non per se motae, sed moventur ad motum sphaerarum quibus sunt infixae; non sicut alterius naturae existentes, sicut clavus ferreus infigitur rotae ligneae, sed sicut eiusdem naturae existentes; ac si stella sit nobilior pars sphaerae, in qua congregatur lumen et virtus activa. Et hoc quidem rationabile est dicere, quia hoc posito nihil irrationabile sequitur. Primo enim non est irrationabile quod sit maior velocitas maioris circuli: inter circulos tamen collocatos circa idem centrum. Et si quidem centrum hic proprie accipiatur, oportet hoc referri ad diversos circulos planetarum, qui secundum intentionem Aristotelis, omnes sunt circa idem centrum, quod est terra: non enim astrologi sui temporis ponebant excentricos neque epicyclos. Non autem poterit hoc referri ad diversos circulos quos describunt stellae fixae in suo motu: non enim omnium illorum circulorum est idem centrum. Sed si ad stellas fixas referre velimus, oportet quod hic nomine centri polus significetur; eo quod sicut se habet centrum ad circulum in superficie plana, ita se habet aliqualiter polus ad circulum in superficie sphaerica. Cum autem in eadem sphaera designantur diversi circuli circa eosdem polos, tanto aliquis circulus est minor et tardioris motus, quanto est polo propinquior; sicut et inter circulos sub invicem positos, tanto aliquis circulus est minor et tardior, quanto est propinquior centro.

Unde centrum et polus sunt indivisibilia et penitus immobilia. Ideo autem hoc dixit esse rationabile, quia etiam in aliis corporibus, quae moventur motu recto, quanto aliquod corpus est maius, tanto velocius movetur proprio motu naturali, sicut maior pars terrae velocius movetur deorsum (e contrario autem se habet in motu violento, in quo corpus quanto est maius, tanto tardius movetur). Unde et in corporibus quae moventur motu circulari, cum motus eorum sit naturalis, rationabile est quod quanto circulus fuerit maior, tanto velocius moveatur. Et quod motus maioris circuli sit velocior, patet ex hoc quod, si a centro ducantur duae lineae rectae per omnes circulos usque ad supremum, portio illa quae abscinditur ab his duabus lineis, erit maior in circulo maiori, et minor in minori. Et eadem ratio est si ducantur duae lineae circulares a polo per omnes circulos usque ad maximum eorum. Cum ergo una dictarum linearum circularium tota simul perveniat ad locum in quo erat alia, manifestum est quod in maiori circulo pertransibit maiorem portionem in eodem tempore: et hoc est velocius moveri, sicut dicitur in VI Physic., scilicet pertransire maius spatium in aequali tempore. Sic ergo rationabile erit quod maior circulus pertransibit maius spatium in aequali tempore; et ita motus erit velocior.

[71211] In De caelo, lib. 2 l. 11 n. 7 Secundo autem non accidet hoc inconveniens, quod caelum *divellatur*, idest scindatur; quod oportebit dicere si stellae moventur et orbes quiescunt; et praecipue quia ostensum est quod totum caelum est continuum, ita quod inferior sphaera tangit superiorem secundum totum. Si igitur orbes quiescerent et stellae moverentur, si quidem stellae essent profundatae in corporibus sphaerarum, sequeretur quod suo motu divellerent sive dirumperent ipsam sphaerarum substantiam. Si autem moverentur in superficie sphaerae superioris, oporteret quod vel inferior sphaera scinderetur a motu stellae, vel quod esset aliquod spatium medium inter duas sphaeras, secundum quantitatem stellae: et hoc spatium oporteret vel esse vacuum, vel esse plenum aliquo corpore passibili, quod dirumperetur ad modum aeris vel aquae, per motum corporis transeuntis; utrumque autem horum est impossibile. Sed haec omnia inconvenientia evitantur, si ponamus stellas non moveri per se, sed solum per motum orbium. Haec autem expositio quae dicta est, convenit tam quantum ad stellas fixas, quam etiam quantum ad planetas. Potest autem aliter exponi, secundum quod refertur solum ad stellas fixas. Quia enim probaverat quod motus maioris circuli est velocior, per quantitatem portionum intersectarum a duabus lineis procedentibus a centro vel a polo, probat hoc iterum alia ratione: quia nisi maior circulus in sphaera stellarum fixarum velocius moveretur, sequeretur quod sphaera stellarum non esset tota continua, sed divelleretur per partes; cum stella quae est in minori circulo, si haberet motum aeque velocem, oporteret quod in minori tempore suum circulum perageret; hoc enim est de ratione aeque velocis, quod in minori tempore minus spatium pertranseat.

Lectio 12

[71212] In De caelo, lib. 2 l. 12 n. 1 Praemissa prima ratione ad ostendendum quod astra moventur per motum circulorum, quae sumebatur ex comparatione stellarum ad circulos seu orbes, hic ponit

rationem secundam, quae sumitur ex figura stellarum: quae talis est. Stellae sunt sphaericae figurae; unde si moverentur, oporteret eas moveri motu qui est proprius corpori sphaerico, qui est duplex, scilicet volutatio et circumgyratio; neutro autem horum motuum stellae moventur; ergo non moventur secundum seipsas, sed hoc quod apparet de motu earum, est quia moventur secundum motum circulorum.

[71213] In De caelo, lib. 2 l. 12 n. 2 Primo ergo proponit stellas esse sphaericae figurae: quod quidem manifestat dupliciter. Uno modo quia omnes alii ita dicunt, scilicet stellas esse sphaericas; et ita hoc est tanquam probabile accipiendum. Alio modo secundum rationem quae sumitur ex praedeterminatis. Dictum est enim quod stellae sunt factae ex natura caelestium corporum: unde oportet confiteri quod habeant eandem figuram quam habet caelum. Ostensum est autem supra caelum esse sphaericae figurae: unde oportet stellas sphaericae figurae esse.

[71214] In De caelo, lib. 2 l. 12 n. 3 Deinde ostendit differentiam motuum circularium, qui sunt proprii sphaerici corporis. Et dicit quod duo sunt motus sphaerici corporis qui conveniunt ei *per se*, idest secundum rationem propriae figurae, scilicet volutatio et circumgyratio. Differunt autem hi duo motus secundum diversitatem axis et polorum, super quos intelligitur corpus sphaericum moveri; et hoc per comparationem ad nos. Si enim intelligatur corpus stellae moveri super duos polos, quorum unus sit in superficie quae est versus nos, et alius in superficie opposita, ita quod intelligamus axem esse lineam transeuntem per profunditatem stellae; sic stella movetur motu circumgyrationis, conservans eandem superficiem versus nos, ad modum quo movetur mola molendini. Si vero intelligatur corpus stellae moveri super duos polos, quorum uterque accipitur in quacumque parte qua coniungitur corpori sphaerae, sic in suo motu non semper servabit eandem superficiem versus nos; et erit motus volutationis. Quia igitur isti duo motus sunt proprii corporis sphaerici, oportet, si stellae moventur per seipsas, quod altero horum motuum moveantur.

[71215] In De caelo, lib. 2 l. 12 n. 4 Deinde ostendit quod neutro horum motuum causetur motus qui in eis videtur. Et primo ostendit quod motus qui in stellis videtur, non sit motus circumgyrationis: et hoc quidem probat dupliciter. Primo quidem quia, si corpus stellarum moveretur motu circumgyrationis, oporteret quod, licet partes stellae mutarent locum subiecto, tamen tota stella maneret in eodem loco secundum subiectum, diversificato solum secundum rationem, sicut patet ex his quae probantur in VI Physic.: talis enim est dispositio motus sphaerici, eo quod est circa centrum et polos, quae non moventur. Sed hoc non possumus dicere in stellis, quia contrarium huius apparet sensu: videmus enim quandoque stellas in oriente, quandoque in occidente. Similiter etiam hoc ab omnibus dicitur, quod stellae non semper manent in eodem loco, sed de uno loco transferuntur in alium. Non ergo motus qui apparet in eis, est motus circumgyrationis. Alio modo ostendit idem quia, si motus circumgyrationis conveniret stellis, rationabile esset quod omnes tali motu moverentur; eo quod omnes sunt unius naturae, scilicet de natura caelestis corporis, ut supra ostensum est. Sed talis motus non apparet in omnibus stellis, sed solum in sole; nec etiam in quacumque parte caeli sit, sed solum quando oritur et quando occidit. Et hoc ipsum non accidit propter ipsum solem, quia circumgyretur, sed propter elongationem visus nostri a sole: visus enim

noster, quia longe distat a sole, *nutat*, idest tremit, propter infirmitatem suam, inquantum supervincitur a superexcellenti claritate solis. Et ista etiam forte est causa quod stellae fixae videntur scintillare, propter maximam distantiam earum a nobis, eo quod sunt in sphaera octava. Planetae autem non videntur scintillare, propter hoc quod sunt propinquiores nobis; et ideo visus noster potens est in suo vigore pertingere ad ipsos. Sed respiciens ad stellas *manentes*, idest fixas, visus noster tremit, quasi porrectus valde in longinquum, propter elongationem illarum stellarum a nobis. Tremor autem qui accidit in visu nostro, facit videri quod astrum moveatur, vel secundum scintillationem, sicut stella fixa, vel etiam secundum circumgyrationem, sicut sol; eo quod nihil differt quantum ad hoc quod aliquid videatur moveri, utrum moveatur visus vel res quae videtur; sicut patet de illis qui navigant circa littora, quod, quia ipsi sunt in motu, videtur eis quod montes et terra moveantur.

[71216] In De caelo, lib. 2 l. 12 n. 5 Est autem circa ea quae hic dicuntur considerandum, quod philosophus dicit hic quod visus noster tremit porrectus longe valde, respiciens ad stellas fixas, non quia visus fiat extra mittendo, quod improbat in libro de sensu et sensato; sed quia in huiusmodi eadem ratio est, sive visus fiat extra mittendo sive intus suscipiendo. Conatur enim visus ad videndum rem a remotis, non solum si oporteat eum radium visualem emittere usque ad corpus distans; sed etiam si oporteat eum suscipere speciem a corpore distante provenientem; quia corporis distantis debilior est impressio, et ideo difficilius est eam sentire. Utitur autem modo loquendi ac si visus fiat extra mittendo, quia mathematici ita utuntur in suis demonstrationibus, et plures homines ita loquuntur; nominibus autem utendum est ut plures, sicut ipse dicit in II Topic.

[71217] In De caelo, lib. 2 l. 12 n. 6 Item considerandum est quod stellas quasdam vocat fixas vel manentes, non quia omnino non moveantur secundum motum suae sphaerae, sicut et planetae, qui dicuntur erratici; sed quia semper a se invicem conservant eandem distantiam et configurationem, quod de planetis non accidit. Item quod dicit planetas non scintillare, sicut Simplicius dicit, intelligendum est ut in pluribus: nam Mercurius scintillat, unde et in Graeco nominatur Stilbon, a scintillando. Sol etiam et scintillat et circumgyrari videtur. Sed scintillatio quidem videtur ex eo quod visus non potest perfecte apprehendere rem visam: quod quidem in stellis fixis accidit propter earum distantiam, in sole autem propter excellentiam claritatis. Circumgyratio autem videtur ex eo quod res visa potens est ad immutandum visum intantum quod, circumvoluto spiritu visibili, videatur ipse sol circumvolvi. Et inde est quod maxime videtur sol circumgyrari in ortu et occasu, quando visus noster magis potest defigi in ipsum, quia non tanta virtus est claritatis eius, propter vapores terrenos: cum autem elevatus fuerit, propter excellentiam claritatis, non potest oculus intantum defigi in ipsum quod sufficiat ad apparentiam circumvolutionis, sed eum videt scintillantem. Alexander autem dicit quod ideo sol in ortu et occasu videtur circumgyrari, quia sentitur duplex motus eius, scilicet diurnus et motus proprius, ex comparatione ad quietem terrae. Sed hoc non est credibile, quod motus solis, praecipue quo movetur motu proprio, possit in tam brevi spatio percipi, cum vix etiam in multis diebus sentiatur. Aristoteles etiam dicit in littera quod ista circumgyratio apparet non propter ipsum solem, sed propter elongationem visus nostri.

[71218] In De caelo, lib. 2 l. 12 n. 7 Et est sciendum quod Plato posuit stellas, praeter hoc quod moventur motu orbium, moveri motu circumgyrationis. Quod quidem Simplicius nititur ostendere esse verum multipliciter. Primo quia, cum stellae sint corpora naturalia, oportet quod habeant aliquem motum naturalem; et quia sunt de natura caeli, oportet quod secundum seipsas moveantur motu circulari, qui est circumgyratio. Secundo quia stellae, secundum plures, sunt corpora animata, et ita oportet quod per se moveantur: et quamvis sint quodammodo partes orbium, habent tamen secundum seipsas propriam integritatem et circumgyrationem. Tertio quia, cum figura sphaerica sit aptissima ad motum circularem, sicut est ineptissima ad alios motus, videtur quod stellae moveantur circulariter motu circumgyrationis secundum seipsas. Et secundum hoc Plato posuit quod stellae fixae moventur duobus motibus, scilicet motu circumgyrationis secundum seipsas, et motu orbis (quia videntur moveri ab oriente in occidentem). Stellae autem erraticae moventur secundum ipsum tribus motibus, scilicet motu circumgyrationis, et motu proprii orbis, et motu supremi orbis, qui est motus diurnus. Dicit etiam Simplicius quod Aristoteles hanc positionem non intendit nunc improbare. Non enim ostendit quod stellae nullo modo circumgyrentur, sed quod iste motus qui sensibiliter apparet in stellis, non est circumgyratio; quia circumgyrata manent in eodem loco secundum totum, stellae autem, secundum motum qui in eis videtur, non manent in eodem loco. Et quia circumgyratio videtur in sole apertius in ortu et occasu, propter hoc ostendit quod id quod in eo videtur de huiusmodi motu, non est propter seipsum, sed propter passionem visus nostri. Sed quia propositum Aristotelis fuit non recedere ab eis quae ad sensum apparent, quia talis circumgyratio non sensibiliter apparet in stellis, ideo non asseruit hunc motum in stellis esse, licet non directe improbaverit. Simul etiam quia motus caelestium corporum causant motus inferiorum corporum, inquantum appropinquant vel elongantur a nobis; secundum autem huiusmodi stellarum circumgyrationem, nullus effectus deprehenditur in istis inferioribus, nec secundum hunc motum stellae appropinquant vel elongantur a nobis. Et ideo Aristoteles non curavit hunc motum attribuere stellis.

[71219] In De caelo, lib. 2 l. 12 n. 8 Deinde ostendit quod stellae non moventur motu volutationis. Illud enim quod revolvitur, necesse est quod volvatur, ita scilicet quod non semper eadem superficies eius appareat. Sed videmus quod in aliquo astrorum, scilicet in luna, semper eadem superficies nobis apparet, scilicet illa superficies quae vocatur facies, eo quod apparet in ea quaedam distinctio, sicut in facie hominis quaedam distinctio secundum quandam lineationem videtur. Et sic patet quod luna non movetur motu volutationis. Et eadem ratione nec stellae aliae: quoniam, cum sit eadem natura omnium stellarum, eadem ratio videtur esse de una et de aliis. Et ita concludit quod, quia stellae, si per se moverentur, rationabile esset eas moveri propriis motibus, qui sunt regyratio et volutatio; his autem motibus non moventur, ut ostensum est; consequens est quod stellae per seipsas non moveantur.

[71220] In De caelo, lib. 2 l. 12 n. 9 Considerandum est autem quod causa illius diversitatis quae in superficie lunae apparet, a diversis diversimode assignatur. Quidam enim dicunt quod causa illius diversitatis est aliquod corpus interpositum inter nos et lunam, quod prohibet nos ne videamus totaliter claritatem lunae; unde ex illa parte qua inter visum nostrum et lunam interponuntur

huiusmodi corpora, videtur esse quaedam obscuritas, ex eo quod claritatem lunae in illa parte non videmus. Sed hoc non potest esse: quia illud corpus interpositum inter nos et lunam, non eodem modo interponeretur inter lunam et visum hominis in quacumque parte mundi; et ita non videretur similis dispositio in luna ex omni parte mundi; sicut non videtur similis dispositio eclipsis solaris ex omnibus partibus mundi, ex interpositione lunae inter solem et visum nostrum. Quod circa praedictam diversitatem lunae non accidit: nam similiter videtur ex omnibus partibus terrae, sive Orientalibus sive Occidentalibus, sive Australibus sive borealibus. Alii vero dicunt quod huiusmodi obscuritas apparens in luna, est quaedam similitudo alicuius corporis, puta terrae aut maris aut montium, quae resultat in luna ad modum quo resultat forma in speculo. Et hoc etiam tollitur per eandem rationem. Quia si huiusmodi formae in speculo viderentur ex quadam reflexione visualium radiorum, vel etiam formarum visualium, non ex omni parte terrae similis diversitas appareret in luna, sicut nec forma in speculo apparet secundum eandem dispositionem undique aspicienti: quia reflexio fit ad loca determinata, secundum proportionem corporum ad quae fit reflexio. Et praeterea secundum hoc ratio Aristotelis non valeret: quia posset dici quod semper talis diversitas apparet nobis in luna, non quia semper eadem eius superficies sit ad nos conversa, sed quia quaelibet eius superficies ex praedictis causis recipit in se huiusmodi apparentiam, quando ad nos convertitur. Et ideo alii dicunt, et melius, quod talis diversitas videtur in luna propter dispositionem suae substantiae, non autem propter interpositionem alicuius corporis, vel quamcumque reflexionem. Et horum est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod formae effectuum sunt quodammodo in suis causis, ita tamen quod quanto aliqua causa est superior, tanto diversae formae effectuum sunt in ea magis uniformiter; quanto vero est inferior, tanto formae effectuum sunt in ea magis distincte. Corpora autem caelestia sunt causa inferiorum corporum; inter corpora caelestia infimum est luna; et ideo in luna, secundum inferiorem eius superficiem, continetur quasi exemplaris diversitas corporum generabilium. Et ista fuit sententia Iamblichi. Alii vero dicunt quod, licet corpora caelestia sint alterius naturae a quatuor elementis, praeexistunt tamen in corporibus caelestibus, sicut in causis, proprietates elementorum; non tamen eodem modo sicut in elementis, sed quodam excellentiori modo. Inter elementa autem supremum est ignis, qui plurimum habet de luce; infimum autem terra, quae minimum habet de luce. Et ideo luna, quae est infima inter corpora caelestia, proportionatur terrae, et assimilatur quodammodo naturae ipsius; et ideo non totaliter est illustrabilis a sole. Unde ex illa parte qua non perfecte illustratur ab eo, videtur in ea esse quaedam obscuritas. Quae quidem obscuritas semper apparet secundum eandem dispositionem in luna: quod non esset si luna revolveretur, quia paulatim immutaretur aspectus talis obscuritatis.

Lectio 13

[71221] In De caelo, lib. 2 l. 13 n. 1 Praemissis duabus rationibus ad ostendendum quod corpora stellarum non moventur secundum seipsa, sed feruntur per motum circulorum sive sphaerarum, hic ponit ad idem tertiam rationem, quae sumitur ex figura stellarum. Et dicit quod si stellae mov-

erentur motu progressivo, quasi circulos suos perambulantes, irrationabile videretur quod natura non dedisset eis instrumenta convenientia ad motum localem. Natura enim non facit suos effectus qualitercumque contingit: et hoc praecipue observat in nobilioribus effectibus. Et ideo non est rationabile quod natura curaverit de animalibus terrestribus, attribuens eis instrumenta convenientia motui progressivo, et quod despexerit sic pretiosa corpora, scilicet stellas, ut non dederit eis instrumenta apta ad motum progressivum. Sed videtur quasi studiose factum a natura quod non moveantur stellae per seipsas, ex hoc quod abstulit eis omnia instrumenta, quibus possent progressivo motu moveri secundum seipsas: et etiam, quod plus est, quia stellae maxime distant a figura animalium habentium instrumenta ad motum progressivum apta. Nam huiusmodi animalia, quanto sunt perfectiora, tanto habent maiorem diversitatem in partibus: stellae autem habent maximam uniformitatem undique, eo quod sunt sphaericae figurae.

[71222] In De caelo, lib. 2 l. 13 n. 2 Et ideo rationabiliter videtur esse factum quod et totum caelum sit sphaericum, et unaquaeque stella. Nam sphaerica figura videtur esse maxime utilis ad motum circularem, quo sphaericum corpus movetur *in seipso*, idest non mutans locum secundum totum nisi secundum rationem, sed solum secundum partes, ut probatur in VI Physic. Per hoc enim quod corpus circulariter motum est sphaericum, velocissime movetur: tum quia linea circularis est minima inter omnes figuras continentes aequale spatium; tum etiam quia corpora rectilinea non habent uniformem motum ex omni parte, quia magis figuntur ex illa parte qua habent superficiem planam, quam ex parte angulorum. Unde cum sphaerica figura ex nulla parte habeat planitiem, sed ex omni parte stet in uno puncto, idest in angulo, constat corpus sphaericum velocissime moveri motu circulari. Similiter etiam maxime retinebit proprium locum: quia scilicet nulla pars eius incipiet esse nisi ubi alia fuit; quod in corporibus rectilineis non contingit, propter praeeminentias angulorum. Sed figura sphaerica est maxime inepta ad motum quo proceditur in anterius. In nullo enim similatur corporibus animalium, quae moventur per seipsa. In corpore enim sphaerico nihil est depressum vel supereminens, sicut invenitur in corpore rectilineo: sed figura sphaerica plurimum distat a figura corporum animalium, quae moventur motu progressivo secundum quandam elevationem et depressionem; unde et membra animalium in suis iuncturis sunt flexibilia, ut sint apta ad motum progressivum. Quia ergo oportebat quod totum *caelum*, idest ipsa sphaera, moveretur motu circulari; et quod stellae non moverentur motu progressivo; rationabiliter factum fuit quod utrumque esset sphaericum, scilicet et sphaera et stella. Quia per hoc quod caelum est sphaericum, est aptum ad motum circularem: per hoc autem quod stellae sunt sphaericae, sunt ineptae ad motum progressivum. Unde non moventur in circulis, sed manent, delatae per motum circulorum.

[71223] In De caelo, lib. 2 l. 13 n. 3 Potest autem hic esse dubitatio, cum corpora sphaerarum non percipiantur visu, eo quod sunt diaphana, et possit dici quod stellae moveantur quasi in aere, quare hoc Aristoteles praetermisit inquirere. Sed dicendum est quod multipliciter apparet ex his quae Aristoteles docet, esse in caelo non solum corpora stellarum distincta, sed etiam sphaerarum. Primo quidem ex hoc ipso quod ostendit stellas non per se moveri hoc motu qui in eis apparet. Secundo ex ratione quam supra praemisit, quia nulla esset ratio quare stella quae peragit maiorem circulum, velocius moveretur: quod tamen habet rationem supposito motu circulorum, quia maior

circulus rationabiliter proprio motu velocius movetur. Tertio quia Aristoteles in principio huius libri probavit esse aliquod corpus quod circulariter movetur: motus autem stellae, si per se moveretur absque orbe, esset processivus et non circularis, quia non moveretur in eodem loco. Quarto apparet quia illud spatium in quo stellae moventur, non potest esse vacuum, eo quod impossibile est esse vacuum in natura, ut in IV Physic. probatum est. Si vero sit plenum aliquo alio corpore, quod non pertineat ad naturam stellarum, puta igne vel aere, hoc manifeste est inconveniens duplici ratione: primo quidem quia non esset conveniens ut idem esset locus corporum generabilium et corruptibilium, scilicet ignis et aeris, et corporum incorruptibilium, scilicet stellarum, cum diversa corpora habeant diversa loca, naturis eorum proportionata; secundo quia non est rationabile quod corpora inferiora sint continua, et corpora caelestia sint ad invicem discontinuata. Relinquitur ergo quod totum illud spatium in quo stellae videntur moveri, est plenum caelesti corpore, quod pertinet ad ipsam substantiam sphaerarum. Quinto etiam apparet ex hoc quod sol et luna moventur super circulos se invicem intersecantes: quod apparet ex hoc quod luna quandoque est Australior, quandoque borealior, respectu circuli in quo sol movetur. Manifestum est autem quod intersectiones duorum circulorum, qui dicuntur nodi, sive caput et cauda, non semper sunt in iisdem punctis: alioquin semper in eisdem punctis fierent eclipses solis et lunae, quae non possunt contingere nisi luna in coniunctione vel oppositione existente circa aliquem nodorum praedictorum. Si autem haec diversitas accideret solummodo per motum lunae, sequeretur quod luna non moveretur circulariter, sed secundum elicam figuram: quod est contra naturam caelestium corporum. Sic ergo patet quod ipse circulus lunae habet suum motum. Et eadem ratione circulus solis et aliarum stellarum.

[71224] In De caelo, lib. 2 l. 13 n. 4 Est autem considerandum quod, cum Aristoteles dicit non esse rationabile quod natura curaverit de animalibus, et quod corpora sic pretiosa reliquerit, stellas non vocat animalia. Quia, ut Alexander dicit, sensitivum constituit animal; in caelestibus autem corporibus, si sunt animata, non est virtus animae sensitiva, sicut etiam neque nutritiva; unde non dicuntur animalia nisi aequivoce, ex eo scilicet quod habent animam intellectivam. Sed hoc Simplicius in commento suo nititur improbare: quia omne quod est honorabile, magis est attribuendum caelestibus corporibus quam terrenis; cum ergo sentire pertineat ad dignitatem corporis, videtur quod multo magis caelestia corpora sentiant quam terrena. Praeterea, cum corpora caelestia se invicem tangant, inconveniens videtur quod etiam se invicem non sentiant. Concedit igitur quod in corporibus caelestibus sunt tres sensus, scilicet visus, auditus et tactus: excludit autem ab eis duos alios sensus materialiores, scilicet olfactum et gustum.

[71225] In De caelo, lib. 2 l. 13 n. 5 Est igitur videndum quid horum sit secundum sententiam Aristotelis. Qui videtur sentire quod in corporibus caelestibus non sit alia de partibus animae nisi intellectiva. Dicit enim in XII Metaphys. quod primum movens movet caelum sicut desideratum, non quidem desiderio sensus, sed desiderio intellectus. Et in II de anima dicit: *quibus inest ratiocinatio corruptibilium, his et reliqua omnia*; quasi hoc non sit verum in corporibus incorruptibilibus, quibus opinatur intellectum vel rationem inesse absque aliis potentiis animae. Sed dubium videtur facere quod dicitur in III de anima. *Non potest*, inquit, *corpus habere quidem animam et intellectum discretivum, sensum autem non habere, non mansivum existens*, idest nisi maneat semper in eodem

loco, sicut plantae et animalia immobilia, *generabile autem*, idest si sit generabile et corruptibile, sicut patet in hominibus et in aliis huiusmodi animalibus. Subdit autem: *at vero neque ingenerabile*; per quod videtur significare quod neque etiam si corpus aliquod sit ingenerabile et incorruptibile, sicut sunt caelestia corpora, quod scilicet habeant intellectum sine sensu. Et ad hoc probandum subdit: *quare enim non habeant*, scilicet sensum, cum habeant intellectum? *Aut enim animae melius aut corpori*: quasi dicat: aut hoc quod non habet sensum, est propter bonum animae, aut propter bonum corporis. Et subdit: *nunc autem neutrum est: hoc quidem enim*, scilicet anima, *non magis intelliget sine sensu; hoc autem*, scilicet corpus, *nihil magis erit*, idest non erit durabilius, *propter illud*, scilicet propter hoc quod non habet sensum. Unde concludit: *nullum ergo habet animam corpus, non manens, sine sensu.* Ex quo videtur sentire quod, si corpora caelestia sint animata anima rationali et intellectiva, quod habeant etiam sensum. Sed huic sententiae obviat quod statim subdit: *at vero si sensum habet, necesse est aut corpus esse aut simplex aut mixtum. Impossibile est autem simplex: tactum enim non haberet, est autem necesse hunc habere.* Cum ergo corpora caelestia sint simplicia, impossibile est quod habeant sensum.

[71226] In De caelo, lib. 2 l. 13 n. 6 Unde praedicta verba Aristotelis sic exponuntur et per Themistium et Averroem in suis commentis, ut hoc quod dicit, *at vero neque ingenerabile*, sic intelligatur: at vero neque incorruptibile, scilicet corpus caeleste, *habet sensum. Quare enim non habebit?* Quasi diceret: ista est causa quare non habet, *aut enim animae melius aut corpori*, idest, si haberet sensum corpus caeleste, aut hoc esset propter bonum animae aut propter bonum corporis. *Nunc autem neutrum est: hoc quidem enim*, scilicet anima caelestis corporis, *non magis intelligit per sensum* (non enim habet intellectum a sensibus accipientem, sicut anima intellectiva humana; sed intelligit talis anima per modum substantiae separatae, cui immediate continuatur in ordine rerum); *hoc autem*, scilicet corpus, *nihil magis erit propter illud*, idest non conservabitur in esse per sensum, sicut accidit in corporibus terrestrium animalium, quae praeservantur a corrumpentibus per sensum, sicut patet ex his quae praemiserat. Et haec quidem expositio videtur esse convenientior quantum ad efficaciam rationis. Ad hoc enim quod aliquid non sit frustra, magis oportet quaerere propter quid aliquid sit, quam propter quid aliquid non sit. Unde ad hoc quod caelum non habeat sensum, sufficit ostendere quod ex sensu nihil ei melius proveniat, quod ponitur secundum expositionem secundam. Nec oportet propter hoc ostendere quod melius sit ei non habere sensum, quod inquiritur secundum primam expositionem: quia hoc ipsum est sufficiens ratio non habendi sensum, si per sensum nihil ei melius adveniat. Sed conclusio quam infert, non videtur huic sententiae adaptari, sed magis priori: concludit enim consequenter: *nullum ergo habet animam corpus, non manens, sine sensu.* Quamvis possit dici quod haec conclusio non referatur ad immediate praecedentia, sed ad id quod supra dixerat de corporibus generabilibus. Quia tamen haec sententia videtur aliquatenus esse extorta, videtur potius dicendum quod hoc quod dicit, *at vero neque ingenerabile*, est continuandum cum praecedentibus; ut sit sensus quod sicut corpus generabile non habet animam intellectivam sine sensu, ita nec corpus ingenerabile. Sed corpus ingenerabile non accipitur hic caelum: quod patet ex hoc quod caelum est mansivum in eodem loco secundum totum, ipse autem loquitur de corpore non mansivo. Unde videtur hic loqui de quibusdam corporibus animatis, quae Platonici *Daemones*

nominabant, dicentes eos esse animalia corpore aerea, tempore aeterna, sicut Apuleius Platonicus dicit in libro de Deo Socratis. Ponebant autem huiusmodi corpora moveri motu progressivo, et non mansiva in eodem loco.

[71227] In De caelo, lib. 2 l. 13 n. 7 Sed et si quis consideret ordinem corporum caelestium inter corpora naturalia, manifestum erit quod non convenit ei habere potentiam sensitivam. Primo quidem quia huiusmodi corpora non sunt passiva, sed activa: unde nec animabus eorum, si sint animata, convenit habere aliquas potentias sensitivas, quae sunt passivae. Secundo quia huiusmodi corpora sunt uniformia, utpote sphaerica existentia. Oportet autem corpus habens animam sensitivam, habere diversitatem organorum: quia, cum sensus sit vis cognoscitiva particularium, oportet quod corpus sensitivum habeat diversas potentias sensitivas, si perfecte sentiat, quibus cognoscat diversa sensibilium genera; diversis autem sensibus adaptantur diversa organa. Unde uniformitas sphaerici corporis repugnat dispositioni animae sensitivae. Tertio quia corpora caelestia sunt quasi universales causae inferiorum effectuum; et ita effectus sensibiles sunt in corporibus caelestibus non secundum particularem, sed secundum universalem rationem, sicut in causis universalibus. Multo igitur magis rationes rerum sensibilium sunt in animabus caelestium corporum, si sint animata, non secundum rationem particularem, quae pertinet ad sensum, sed secundum rationem universalem, quae pertinet ad intellectum.

[71228] In De caelo, lib. 2 l. 13 n. 8 Corpora igitur caelestia, si sunt animata, habent intellectum sine sensu. Sed sicut intellectus substantiarum separatarum cognoscit non solum universalia, sed etiam particularia (habent enim per unam virtutem cognoscitivam quod nos habemus per plures), ita etiam est de animabus caelestibus, quod suo intellectu cognoscunt non solum universalia, sed etiam particularia. Ita enim est in omnibus, quod perfectiones quae attribuuntur inferiori per multa, superiori attribuuntur per unum; sicut imaginatio una est virtus omnium sensibilium cognoscitiva, quae tamen sensus percipit per diversas virtutes. Et ex hoc excluditur obiectio Avicennae, qui in sua metaphysica ostendit quod oportet animam caelestis corporis habere vim imaginativam, per quam apprehendat particulares situs qui renovantur in caelo secundum motum eius; sicut intellectus noster practicus non movet secundum universalem apprehensionem sine particulari, ut dicitur in III de anima. Secundum enim praedicta, substantia quae movet caelum, sive sit substantia separata sive sit anima, potest apprehendere particulares situs per intellectum sine sensu, ut dictum est.

[71229] In De caelo, lib. 2 l. 13 n. 9 Quod autem Simplicius obiicit, quod sentire pertinet ad nobilitatem inferioris corporis, unde magis natum est convenire corpori caelesti, dupliciter solvitur. Primo quidem quia, cum anima non sit propter corpus sed e converso, non est considerandum principaliter in potentiis animae id quod pertinet ad nobilitatem corporis, sed id quod pertinet ad rationem animae. Secundo quia id quod habent corpora inferiora, idest cognoscere sensibilia inferiori modo, scilicet per sensum, habent corpora caelestia superiori modo, scilicet per animam intellectivam eis unitam.

Lectio 14

[71230] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 1 Postquam philosophus determinavit de motu stellarum, hic determinat de sono earum, qui est effectus motus localis, ut dicitur in II de anima. Et circa hoc duo facit: primo excludit opinionem aliorum; secundo determinat veritatem, ibi: sed rationabiliter neque audimus et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit quod intendit; secundo inducit rationem aliter sentientium, ibi: videtur autem quibusdam etc.; tertio ostendit quomodo dubitationi satisfacere nituntur, ibi: quoniam autem irrationabile et cetera. Dicit ergo primo manifestum esse ex his quae dicta sunt (quod scilicet stellae non moventur), quod si quis dicat quod ex motu earum accidit quaedam *harmonia*, idest sonus harmonicus, tanquam soni stellarum sibi invicem consonent, *leviter* loquitur, idest sine ratione sufficienti, et *superflue*: et hoc dicit quasi nulla utilitate ex huiusmodi sono sequente, sed magis maximo nocumento, ut patebit. Et etiam non ita se habet veritas, secundum quod ex praemissis demonstrationibus apparet.

[71231] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit: videtur autem quibusdam etc., inducit rationem Pythagoricorum, quorum erat praedicta sententia. Et primo ostendit quomodo probabant quod corpora caelestia suo motu faciunt magnum sonum. Tria enim sunt propter quae corpora quae apud nos moventur, magnum sonum facere videntur: scilicet propter magnitudinem corporum quae moventur, et propter velocitatem motus ipsorum, et propter multitudinem ipsorum. Corpora autem quae apud nos mota faciunt sonum, neque habent tantam magnitudinis molem, neque tam velocem motum, sicut sol et luna et aliae stellae: quod patet partim ex his quae sensu apparent, nam sol et luna quolibet die totum mundum circumeunt; partim ex his quae in astrologia manifestantur de magnitudinibus eorum et velocitate motus. Adhuc autem ad hoc facit multitudo stellarum. Multo igitur magis videtur quod sol et luna et aliae stellae suis motibus faciant maximos sonos.

[71232] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 3 Secundo cum dicit: supponentes autem etc., ostendit quomodo probabant quod sonus eorum esset harmonicus. Manifestum est enim ex his quae in musica traduntur, quod velocitas motus facit sonum acutum, tarditas autem motus facit sonum gravem; determinata autem proportio secundum certos numeros acuti et gravis, est causa harmoniae in sonis; sicut proportio duorum ad unum facit diapason, proportio trium ad duo, quae dicitur sesquialtera, facit diapente, et sic de aliis. Ostensum est autem in praemissis quod quanto stella movetur in maiori circulo, tanto velocius movetur. Tanto autem est maior circulus in quo movetur stella, quanto in sphaera stellarum fixarum magis distat a polo; in planetis autem quanto magis distant a centro. Et ideo secundum proportionem elongationum stellarum ab invicem, sive etiam a centro vel a polis, comprehendebant fieri diversitatem velocitatum in motibus stellarum, et per consequens acuitatis et gravitatis in sonis earum. Inveniebant autem elongationem sive distantias esse secundum proportiones numerales, quae faciunt musicales consonantias; et ideo dicebant quod sonus astrorum quae moventur in circuitu, est harmonicus; quem vocabant *vocem*, propter hoc quod ponebant corpora caelestia esse animata.

[71233] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: quoniam autem irrationabile etc., ostendit quomodo obviabant cuidam dubitationi. Primo ergo ponit dubitationem. Cum enim nos habeamus

auditum quo nos sonum percipimus, videtur non esse rationabile quod non audiremus tam magnam vocem, si ex motu astrorum proveniret. Secundo ibi: causam huius etc., ostendit quomodo huic dubitationi obviabant. Dicebant enim hanc esse causam quare hanc vocem non audimus, quia statim cum nascimur, coexistit nobis iste sonus; et ideo non potest nobis manifestari per suum oppositum, quod est silentium; haec enim duo, scilicet vox et silentium, per se invicem diiudicantur et discernuntur. Unde accidit hominibus de sono caelestium corporum, sicut accidit malleatoribus aeris, qui propter consuetudinem quasi non sentiunt differentiam soni et silentii, eo quod aures eorum sunt impletae huiusmodi sono.

[71234] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 5 Tertio ibi: haec autem quemadmodum etc., improbat dictam responsionem; dicens quod sicut etiam prius diximus, haec dicuntur ab eis *allicienter*, idest secundum quandam probabilem rationem quae allicit aures hominum, et *musice*, idest secundum musicas rationes, sed non secundum veritatem; impossibile enim est quod hoc modo se habeant. Quia si corpora caelestia facerent tam magnos sonos, non solum est inconveniens quod nihil eorum audiatur, quod ipsi solvere nituntur; sed etiam inconveniens est quod corpora inferiora nihil patiantur ab illis sonis, etiam si eos non sentiant. Videmus enim quod soni excellentes destruunt non solum auditum animalium, sed etiam quaedam corpora inanimata; sicut sonus tonitrui frangit lapides, et etiam alia corpora duriora, sicut ferrum et aedificia et alia huiusmodi. Quod quidem contingit non ita quod corpora inanimata patiantur a sono inquantum est quoddam sensibile per auditum, sed inquantum simul cum sono fit vehemens percussio aeris et motus ipsius, sicut philosophus dicit in II de anima. Cum igitur corpora caelestia quae moventur, sint tam maximae quantitatis; et sonus eorum, si fit, oportet quod transcendat secundum excessum sonum tonitrui et quemlibet alium sonum, secundum proportionem magnitudinis corporum caelestium; multo magis necessarium est quod sonus caelestium corporum usque huc pertingeret, et quod esset intolerabilis fortitudo violentiae illius, quam inferret in inferioribus corporibus. Patet etiam alio modo quod eorum solutio non est sufficiens: quia consuetudo audiendi magnos sonos, non solum aufert discretionem illorum sonorum, sed etiam aliorum; sicut malleatores aeris non possunt percipere alios sonos minimos. Unde si propter consuetudinem non possumus audire sonos caelestium corporum, pari ratione nec alios sonos audire possemus.

[71235] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 6 Videtur autem, ut Simplicius dicit in commento, sustineri posse Pythagorae positio contra ea quae hic Aristoteles dicit. Primo quidem quia potest dici quod soni caelestium corporum non sunt corruptivi, sed magis conservativi et vivificativi; sicut et motus caeli est ut vita quaedam omnibus natura existentibus, ut dicitur in VIII Physic. Similiter etiam quod nos non audimus sonos caelestium corporum, hoc non contingit propter consuetudinem, sicut hic dicitur; quia Pythagorici dicunt Pythagoram talem harmoniam quandoque audivisse, qui tamen consuetus fuit eam audire, sicut et alii. Sed hoc dicunt accidere quia non omnia sensibilia sunt proportionata omnibus sensibus, ut ab eis percipi possint; sicut multos odores percipiunt canes, quos homines percipere non possunt. Et similiter potest dici quod soni illi non sunt perceptibiles humano auditui, nisi aliquis habeat sensum elevatum et depuratum, sicut habuit Pythagoras. Quamvis dici possit quod Pythagoras audivit huiusmodi sonum non per sensum auditus, sed cognoscendo proportiones

ex quibus illa harmonia constituitur.

[71236] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 7 Sed haec non videntur veritatem habere. Primo quidem quia videmus quod, licet corpora caelestia sint causa vitae, et praecipue sol, tamen fulgor eius corrumpit visum nostrum, propter hoc quod eius proportionem excedit: et eadem ratione sonus qui ex motu illorum corporum proveniret, propter sui excessum nostrum auditum corrumperet. Secundo quia, sicut intellectus est perceptivus omnium intelligibilium, ita sensus est perceptivus omnium sensibilium, visus scilicet omnium visibilium, et auditus omnium audibilium: unde dicitur in III de anima quod anima quodammodo est omnia secundum sensum et secundum intellectum. Unde si esset aliquis auditus qui non esset perceptivus cuiuslibet soni, aut oporteret illum sonum aequivoce dici, aut etiam talem auditum. Potest quidem contingere quod aliquod animal delectetur in aliqua specie sensibilis secundum aliquem sensum, secundum quem non delectatur in ipso aliud animal; sicut homo delectatur secundum olfactum in odoribus rosarum et liliorum, non autem alia animalia; quia huiusmodi odores sunt convenientes hominibus secundum seipsos, aliis autem animalibus non conveniunt odores, nec delectant ea, nisi causa alimenti, sicut nec colores. Potest etiam contingere quod aliquod animal non cognoscat secundum aliquem sensum differentiam alicuius sensibilis, propter sensus debilitatem et sensibilis parvitatem; sicut homo, qui est debilis olfactus, non potest cognoscere differentiam aliquorum odorum, puta animalium transeuntium, quos cognoscunt canes: si tamen odores fuerint vehementes, etiam homines eos discernunt. Similiter etiam quaedam animalia secundum visum solis claritatem inspiciunt; quam oculi noctuarum ferre non possunt propter excellentiam eius, sed vitant eam sicut visus corruptivum. Unde impossibile esset ex motibus caelestium corporum provenire sonos tam vehementes, nisi perciperentur ab hominibus, vel corrumperent eorum auditum: nisi forte dicatur quod soni illi aequivoce dicerentur.

[71237] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 8 Quod videtur consonare positioni Simplicii, qui videtur arguere Alexandrum, dicentem quod colores, et si qua existunt caelestibus corporibus, tanquam accidentia et extrinsecus advenientia eis insunt. Contra quod ipse dicit quod accidentia et extrinsecus assequentia in corporibus caelestibus dicere, inconvenientissimum existimat, cum habeant substantialem et specificam virtutem: videbatur enim ei quod, quia corpora caelestia sunt causa formarum substantialium in his inferioribus, nullum accidens in eis esse possit. Et secundum hoc, cum sensus non sit cognoscitivus nisi accidentium, sequetur quod nihil illorum corporum sentire possimus. Unde ipse dicit quod neque astra ipsa videmus, neque magnitudines ipsorum aut figuras, neque excellentes pulchritudines, sed neque motum, propter quem fit sonus; sed velut illustrationem quandam ipsorum videmus, talem velut etiam solis circa terram lumen, non ipse sol videtur. Sed hoc est expressissime falsum. Primo quidem quia Aristoteles dicit in II de anima quod *non secundum quod aqua, neque secundum quod aer, diaphanum est; sed quoniam est natura eadem in his utrisque, et in perpetuo et superiori corpore.* Et eadem ratione lumen, quod est actus diaphani, est eiusdem naturae in inferioribus corporibus et in caelesti corpore. Si ergo in huiusmodi inferioribus corporibus sunt accidentia sensu perceptibilia, pari ratione in corporibus caelestibus sunt accidentia perceptibilia sensu. Adhuc, figura et magnitudo sunt mathematica, quorum rationes sunt indifferentes in quocumque existant. Sicut igitur figura et magnitudo inferiorum corporum

sunt accidentia sensibilia, ita etiam et in caelestibus corporibus. Item, si hoc esset, periret omnis certitudo astrologicae scientiae, quae procedit ex apparentibus secundum sensum circa corpora caelestia. Quomodo etiam esset possibile quod motus caelestium corporum esset eorum substantia, cum sit quid imperfectissimum? Sequeretur etiam quod idem esset in sole figura, lumen et motus, cum unius rei non sit nisi una substantia. Unde patet omnino impossibile esse quod dicit. Nihil autem prohibet corpora caelestia specificam virtutem habere, et tamen quaedam accidentia in eis esse: nam in inferioribus corporibus sunt quaedam accidentalia, licet in eis sit virtus ad generandum sibi simile in specie.

[71238] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit: sed rationabiliter neque audimus etc., determinat veritatem. Et primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi: quaecumque quidem et cetera. Dicit ergo primo quod rationabile est quod non audimus sonum caelestium corporum, et quod inferiora corpora nullam violentam passionem ab eis pati videntur, propter hoc quod nullum sonum faciunt. Simul autem et per idem manifestabitur causa *horum*, scilicet quod non audimus sonos caelestium corporum, neque ab eis violentiam patimur; et testimonium accipiemus de *veritate* primorum *sermonum*, scilicet quod stellae non moventur per seipsas. Illud enim quod erat dubium circa sermones Pythagoricorum, dicentium fieri *symphoniam*, idest consonantiam musicalem, ex motu caelestium corporum, erit nobis argumentum quod stellae non per se moventur.

[71239] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit: quaecumque quidem etc., manifestat propositum: et primo ratione sumpta ex causa effectiva soni; secundo ex causa finali, ibi: velut futurum et cetera. Dicit ergo primo quod quaecumque corpora in his inferioribus secundum seipsa localiter moventur, faciunt sonum, inquantum faciunt *plagam*, idest aeris percussuram. Sed quaecumque corpora non moventur secundum seipsa, sed sunt infixa, aut qualitercumque existunt in corpore quod localiter fertur, talia non est possibile sonare; sicut homines qui sedent in navi, non sonant navi mota; neque etiam partes navis quae sunt navi fortiter infixae, sonant ad motum navis, nisi forte propter debilitatem coniunctionis, et cum navis conquassatur. Neque etiam videmus quod navis sonum faciat si feratur in fluvio currenti, ita tamen quod motus navis non sit per seipsam, sed solum per motum aquae: si vero sit velocior motus navis quam motus aquae, tunc inquantum dividit aquam, sonabit. Et tamen secundum easdem rationes quibus Pythagorici asserebant caelestia corpora sonum facere, poterit aliquis dicere inconveniens esse si *malus*, idest arbor navis, et puppis eius, cum habeat tantam magnitudinem, non faciant sonum; vel etiam ipsa navis, cum movetur in fluvio moto. Intelligendum tamen est quod hic excluditur sonus qui contingit ex divisione aquae, non autem sonus, si quis sit, ex divisione aeris, quantum ad partem navis quae aquae supereminet; quod praecipue apparet quando aer contra-resistit per impulsum venti. Sed illud quod movetur localiter per seipsum, non in aliquo corpore quod fertur, ita quod non faciat aliquam percussuram, impossibile est sonare. Dicendum est ergo quod, si corpora stellarum per se moverentur, sive in aeris multitudine, sive intelligamus aerem per totum mundum diffusum, sive etiam in multitudine ignis, sicut omnes dicunt assignantes supremum locum inter corpora igni, necesse est quod faciant stellae suo motu sonum super omnem magnitudinem naturalis soni. Quod quidem si fieret, sequere-

tur quod sonus ille usque huc pertingeret, et non solum audiretur a nobis, sed etiam corrumperet corpora quae sunt hic. Sed quia hoc non videmus contingere, consequens est quod nulla stellarum moveatur per seipsam, neque motu violento, neque motu qui sit ab anima. Non enim possent moveri stellae per seipsas, nisi facerent divisionem vel ipsarum sphaerarum caelestium vel aliquorum corporum intermediorum. Ipsae autem sphaerae moventur per seipsas, nec tamen aliquod corpus dividunt: unde etiam ex eorum motu nullus provenit sonus. Patet etiam quod per hoc quod philosophus hic dicit, excludit imaginationem quorundam existimantium quod stellae non moventur in sphaeris, sed in quibusdam corporibus mediis, puta aere vel igne, aut aliquo huiusmodi.

[71240] In De caelo, lib. 2 l. 14 n. 11 Deinde cum dicit: velut futurum etc., ostendit idem ex causa finali. Ideo enim natura non dedit stellis motum per se, et per consequens nec sonos, ac si providisset quod, nisi ita se haberet motus stellarum quod non moverentur per se, sed solum per motum sphaerarum, sequeretur hoc inconveniens, quod nihil in his inferioribus esset *similiter se habens*, quasi per aliquod tempus in suo esse conservatum. Datur autem per hoc intelligi, sicut Alexander notat, quod Aristoteles hic sentit quod Deus habet providentiam de his quae sunt hic inferius: non enim potest naturae attribui providentia secundum quod est quaedam virtus in corporibus, sed solum per comparationem ad intellectum instituentem naturam. Ultimo autem epilogando concludit dictum esse quod stellae sunt sphaericae figurae, et quod non moventur per seipsas.

Lectio 15

[71241] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 1 Postquam philosophus determinavit de natura et motu stellarum, hic determinat de ordine et situ earum, et maxime quantum ad planetas: nam de stellis fixis manifestum est quod omnes sunt in suprema sphaera situatae. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quid circa hoc naturalis a mathematico supponere debeat; secundo ostendit quid circa hoc proprie ad considerationem naturalis pertineat, ibi: *accidit autem* et cetera. Dicit ergo primo quod de ordine stellarum, quomodo scilicet singulae sint dispositae, ita quod quaedam sint *priores* et quaedam *posteriores*, idest superiores et inferiores; et quomodo se habeant ad invicem secundum *elongationes*, idest quantum una distet ab alia; considerandum est ex his quae dicuntur in astrologia, ubi de his sufficienter determinatur. Haec enim non possunt cognosci per principia naturalis philosophiae, sed per principia mathematicae, idest per proportiones magnitudinum. Dicitur autem Anaximander primo invenisse rationem de magnitudinibus stellarum, et distantiis earum ab invicem et a terra; ordinem autem positionis planetarum dicuntur primi Pythagorici deprehendisse; quamvis cum maiori diligentia et perfectius sint haec considerata per Hipparchum et Ptolomaeum.

[71242] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit: accidit autem etc., ostendit quid circa hoc pertineat ad considerationem naturalis, scilicet velocitas et tarditas in motibus eorum. Dicit ergo quod rationabiliter accidit quod motus quarumlibet stellarum, secundum proportionem elongationis earum a prima sphaera et a terra, sunt velociores et tardiores. Supponimus enim, tanquam sensu

apparens, quod suprema caeli circulatio sit *simplex*, idest non composita ex pluribus motibus, quia in ea nulla irregularitas apparet: et est velocissima, utpote quae in brevissimo tempore, scilicet spatio unius diei, circuit maximum circulum continentem totum. Circulationes autem planetarum sunt et tardiores et plures; non solum quia diversorum planetarum diversi sunt motus, sed etiam quia motus uniuscuiusque planetae ex diversis motibus constituitur. Unusquisque enim planetarum, secundum proprium motum in suo circulo, fertur in contrarium motus primi caeli, large accipiendo contrarietatem (non enim in motibus circularibus proprie est contrarietas, sicut in primo habitum est): cum enim motus primi caeli sit ab oriente in occidentem, motus planetarum in propriis circulis sunt ab occidente in orientem. Unde rationabile est quod planeta qui est propinquissimus simplici et primae circulationi, contra quam fertur in suo circulo, in plurimo tempore pertranseat proprium circulum; sicut Saturnus in triginta annis suum circulum peragit. Planeta autem maxime distans a suprema sphaera, scilicet luna, in minimo tempore peragit circulum suum, scilicet in spatio unius mensis, vel etiam in minori. Inter alios autem planetas, propinquior supremae sphaerae semper in maiori tempore circulum suum pertransit, sicut Iupiter in duodecim annis, Mars in duobus, Venus, Mercurius et sol fere in anno. Et sic illud quod magis distat a suprema sphaera, in minori tempore pertransit suum circulum: quia prima sphaera maxime praevalet planetae sibi propinquissimo, et ex hoc motus contrarius fit tardior; planetae autem maxime distanti minime praevalet, propter eius distantiam, et ideo motus contrarius in eo est velocior, scilicet in luna. Intermedii autem planetae se habent secundum rationem distantiae, sicut mathematici ostendunt; ita scilicet quod superiores planetae tardius moventur in suis propriis motibus. Sed quantum ad motum quo moventur motu primi mobilis; quanto sunt superiores, tanto velociores sunt, ut supra habitum est.

[71243] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 3 Videtur autem ex hoc quod Aristoteles hic dicit, quod in corporibus caelestibus sit aliquid violentum, si motus planetarum propinquiorum supremae sphaerae efficitur tardior ex hoc quod praevalet magis super ipsum motus primae sphaerae, propter propinquitatem. Si autem est ibi aliquid violentum, sequitur quod motus illi non sint sempiternae durationis sic se habentes, ut Aristoteles vult: nihil enim violentum potest esse sempiternum, ut supra habitum est. Respondet igitur ad hoc Alexander quod praevalentia supremae sphaerae facit quidem in propinquiori planeta necessitatem tarditatis, non tamen violentiam. Motus enim illi caelestes sunt secundum intellectum et voluntatem; in motibus autem voluntariis non est violentum quod est secundum voluntatem, etiam si sit cum necessitate quadam. Est autem voluntas moventis supremum planetam, ad hoc quod moveat suum mobile secundum convenientiam ad motum superioris mobilis, cui desiderat similari: unde non sequitur tarditatem illam motus primi planetae esse violentam.

[71244] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 4 Sed hoc non solvit totaliter dubitationem, ita ut salventur principia ab Aristotele supposita, qui ponit quod corpus maius velocius movetur proprio motu et naturali: unde si ille motus quo planeta movetur in proprio circulo, est proprius et naturalis, consequens est quod sphaera superioris planetae, cum sit maior, velocius moveatur proprio motu. Similiter etiam non videtur ordinis convenientia salvari, si corpus quod est remotius a terra immobili, propinquius autem velocissimo motui primi mobilis, tardius in suo proprio motu moveatur.

[71245] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 5 Unde et alii dixerunt quod in caelo non est nisi unus motus, scilicet quo totum caelum revolvitur per motum primi mobilis ab oriente in occidentem; et quantum ad hunc motum, superius corpus est velocioris motus, non solum quantum ad magnitudinem circuli, sed etiam quantum ad temporis brevitatem, ita scilicet quod superior sphaera in minori tempore percurrat maiorem circulum; et inde est quod inferior stella deficit a regrediendo ad idem punctum secundum tempus, non quod in contrarium primi motus moveatur. Et secundum hoc salvatur quod, ex hoc ipso quod superior planeta parum deficit ab attingendo primum motum, inferior autem plus, superior planeta est velocior, et inferior tardior.

[71246] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 6 Et hoc quidem, sicut Ptolomaeus dicit, si motus planetarum contingat fieri super circulos aeque distantes ab aequinoctiali, et super eosdem polos. Cuius contrarium apparet, planetis declinantibus quandoque ad Septentrionem, quandoque ad meridiem. Unde magis videtur quod hoc quod planetae derelinquuntur a primo motu, sit secundum alium motum planetarum, quo moventur ab occidente in orientem, quam secundum solam deficientiam a primo motu, secundum quam videtur superior planeta tardius moveri.

[71247] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 7 Huius autem causam assignat Alexander aliam, praeter eam quam hic assignat Aristoteles ex praevalentia primi motus. Dicit enim quod ideo planeta superior in maiori tempore peragit circulum suum, non propter tarditatem motus, sed propter magnitudinem circuli: potest enim id quod in maiori tempore movetur, esse velocius vel aeque velox, si maior sit excessus magnitudinis quam pertransit, vel aequalis, quam excessus temporis. Sed istud non apparet in planetis. Cum enim Saturnus peragat circulum suum in triginta annis, luna vero quasi in mense, oporteret quod proportio magnitudinis sphaerae Saturni ad sphaeram lunae esset secundum proportionem praedictorum temporum, vel etiam maior: quod nec hic videtur, nec in aliis planetis.

[71248] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 8 Unde aliter dicendum videtur, quod in universo est duplicem naturam considerare: scilicet naturam sempiternae permanentiae, quae est maxime in substantiis separatis; et naturam generabilem et corruptibilem, quae est in inferioribus corporibus. Corpora autem caelestia, cum sint media, utraque aliqualiter participant, secundum duos motus. Nam primus motus, qui est diurnus, est causa sempiternae durationis in rebus: secundus autem motus, qui est in circulo obliquo ab occidente in orientem, est causa generationis et corruptionis et aliarum transmutationum, ut patet per philosophum in II de Generat. Primum igitur mobile, tanquam nobilissimum et propinquissimum in ordine naturae substantiis separatis, habet solum primum motum, qui pertinet ad naturam uniformitatis. Alia vero corpora caelestia, inquantum magis recedunt a substantiis immobilibus, appropinquando substantiis generabilibus et corruptibilibus, aliquid participant de alio motu, qui pertinet ad naturam difformitatis; et tanto minus quanto corpus est superius et nobilius. Sic igitur superior planeta, scilicet Saturnus, minimum habet de secundo motu, propter nobilitatem suae naturae: unde hic motus in eo est tardior. Luna autem, propter propinquitatem suae naturae ad corpora generabilia et corruptibilia, plurimum participat de secundo motu, qui est in ea velocissimus. Medii autem planetae medio modo se habent: nam Iupiter, qui est immediate sub Saturno, peragit circulum suum proprio motu circa duodecim annos;

Mars vero circa duos; sol, Venus et Mercurius fere uniformiter, scilicet per annum.

[71249] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 9 Nec tamen oportet quod sit proportio velocitatis secundum proportionem distantiarum. Quia motus caelestes non solum sunt naturales, sed voluntarii, et propter finem desideratum. Et ideo, inquantum motus illi sunt naturales, hoc communiter in eis invenitur, quod superiores planetae sunt tardioris motus: inquantum vero motus eorum sunt voluntarii, variatur proportio velocitatis eorum in speciali, non secundum proportionem distantiae, sed secundum id quod melius est. Unde quia motus Veneris et Mercurii quasi colligantur motui solis, utpote ei deservientes ad productionem sui effectus, quasi uniformiter cum ipso moventur.

[71250] In De caelo, lib. 2 l. 15 n. 10 Sic igitur quod Aristoteles dicit, quod suprema sphaera plus praevalet in supremum planetam et minus in remotum, non est intelligendum secundum aliquam coactionem, sed secundum naturalem impressionem; inquantum scilicet naturam superioris magis participat quod est ei propinquius, quam quod est ei remotius. Sic igitur salvantur principia Aristotelis. Nam licet planetae sit uterque motus naturalis, scilicet et diurnus et qui est in proprio circulo, tamen motus diurnus est ei naturalis secundum id quod est dignius in sua natura; et ideo solum secundum istum motum salvatur principium Aristotelis, quod corpus maius velocius movetur; sicut etiam in homine, in quo est natura sensitiva et intellectiva, dicimus quod quanto homo est dignior, tanto magis habet de motu dignioris naturae, scilicet intellectivae, minus autem de motu indignioris, scilicet sensitivae.

Lectio 16

[71251] In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 1 Postquam philosophus determinavit de natura, motu et positione stellarum, hic determinat de figura earum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit stellas esse figurae sphaericae, per rationem; secundo per ea quae sensibiliter apparent, ibi: adhuc autem similiter quidem et cetera.

[71252] In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 2 Dicit ergo primo quod aliquis potest rationabiliter existimare figuram uniuscuiusque stellae esse sphaericam; non solum propter hoc quod sunt de natura caeli, ut supra probavit; sed etiam quia supra ostensum est quod stellae non sunt natae moveri per seipsas, sed moventur motibus circulorum sive sphaerarum. Natura autem nihil facit irrationabiliter neque frustra, quia tota naturae operatio est ordinata ab aliquo intellectu propter finem operante: unde manifestum est quod stellis *immobilibus*, idest quae per se non moventur, dedit talem figuram quae minime est apta ad motum progressivum. Talis autem, ut supra dixit, est figura sphaerica, propter hoc quod nullum habet organum deserviens ad motum progressivum: licet talis figura sit maxime apta ad motum circularem, quo aliquid secundum totum non mutat locum. Unde manifestum est quod stellae secundum molem suae magnitudinis sunt sphaericae figurae.

[71253] In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 3 Videtur autem haec probatio non esse conveniens. Nam supra Aristoteles probavit stellas non moveri per seipsas, ex eo quod sunt sphaericae figurae: unde

cum hic probet e contra quod sint sphaericae figurae, per hoc quod sunt immobiles secundum seipsas, videtur quod sit probatio circularis. Respondet autem ad hoc Alexander quod ex hoc nullum sequitur inconveniens: quia Aristoteles probavit stellas non moveri per seipsas, non solum per hoc quod sunt sphaericae figurae, sed etiam per quaedam alia media. Similiter etiam ostendit stellas esse sphaericae figurae per quaedam alia media, et non solum per hoc quod sunt secundum se immobiles.

[71254] In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 4 Obiicit autem contra hoc Simplicius, quod non impeditur ratio circularis demonstrationis per hoc quod utraque conclusio pluribus mediis ostenditur. Sed dicendum est quod, licet per hoc non tollatur ratio circularis demonstrationis, tollitur tamen inconveniens quod ex circulari demonstratione contingit, ut scilicet nihil manifestet. Quia non potest aliquid manifestari nisi per notius, non potest autem idem esse notius et minus notum: sed dum utraque conclusio per alia media manifestatur, una potest sumi ut manifestativa alterius, ad ostendendum convertibilitatem conclusionum.

[71255] In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit: adhuc autem similiter quidem etc., ponit aliam rationem ad idem, quae sumitur ex his quae sensibiliter apparent. Et supponit quod omnia astra similiter se habent sicut unum. Ostenditur autem de uno eorum, scilicet de luna, per ea quae sensibiliter videntur, quod sit sphaericae figurae. Et hoc quidem ostendit dupliciter: primo quidem per ea quae communiter ab omnibus considerantur, idest ex figuris quas luna mutat ex augmento et decremento. Dicit enim quod nisi luna esset sphaericae figurae, non fieret in suo augmento et decremento, secundum plurimum quidem lunularis vel novaculae habens figuram, aut etiam *amphicurtos*, aut etiam *dichotomos*. Dicitur autem luna *dichotoma*, secundum quosdam, quando est plena, quia tunc mensem dividit in duo media: dichotomos enim dicitur a divisione in duo. Sed hoc repugnat ei quod infra dicetur, quod *lunam vidimus dichotomam existentem, subintrantem autem Martem, et occultantem secundum nigrum ipsius, exeuntem autem secundum clarum et lucidum*; ex quo patet quod dichotoma dicitur luna quando superficies eius quae est versus nos in duas partes dividitur, ita quod media pars eius est obscura, media clara. Et sic etiam accipitur hoc nomen in libro syntheseos Ptolomaei, translato de Graeco.

[71256] In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 6 Est ergo considerandum quod Aristoteles non facit hic mentionem de figura lunae quam habet in principio aut termino augmenti seu decrementi, sed solum de ea quam habet dum crescit aut deminuitur. Semper enim, cum luna sit sphaericae figurae, unum eius hemisphaerium illuminatur a sole, et aliud remanet obumbratum. Quando ergo luna est in coniunctione ad solem, totum superius hemisphaerium, quod directe a sole respicitur, illuminatur a sole, ita quod inferius hemisphaerium remanet occultatum; et tunc videtur nobis luna obumbrata et obscurata. Paulatim autem luna recedente a sole, superius hemisphaerium ab una parte sua, qua magis distat a sole, desinit illustrari, et secundum eandem quantitatem incipit illustrari hemisphaerium inferius; et tunc videtur luna figurae *lunularis*, idest arcuosa. Et hoc procedit quousque distet a sole secundum quadraturam circuli, idest secundum quartam partem circuli; et tunc videtur superficies eius quae est versus nos, ex media parte obscura et ex media parte clara, quod est eam

esse dichotomam. Postmodum autem, accedens ad solis oppositionem, incipit maior pars inferioris hemisphaerii eius illustrari a sole; et tunc dicitur amphicurtos, quousque sit in oppositione ad solem; tunc enim totum hemisphaerium eius inferius illustratur a sole, et dicitur plena. Postmodum vero paulatim incipit deficere, et fit amphicurtos, quousque distet secundum quartam partem circuli; et tunc dicitur dichotoma, quasi ex media parte clara; cuius claritas postmodum, dum citra dimidium deminuitur, fit lunularis, usque ad coniunctionem. Sic igitur patet quod in augmento multoties, sive secundum plurimum, luna est arcualis seu lunularis, aut amphicurtos; sed semel in augmento est dichotoma et semel in decremento, quando scilicet distat a sole secundum quartam partem circuli.

[71257] In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 7 Hoc autem non contingeret si luna non esset sphaericae figurae. Manifestum est enim quod, si superficies eius quae est versus nos esset tota plana, simul inciperet illustrari a sole, et etiam obscurari, non successive per continuum augmentum et decrementum. Ex quo manifestum est quod habet sphaericam tumorositatem, per quam contingit quod paulatim augetur eius claritas vel obscuritas: quod non contingeret cuiuscumque esset alterius figurae quam sphaericae.

[71258] In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 8 Secundo ostendit idem per astrologicas observationes, ex quibus manifestatur quod eclipses solis sunt *lunulares*, idest arcuales: incipit enim sol obscurari secundum arcualem figuram, per interpositionem lunae inter nos et solem. Quod non contingeret nisi luna esset sphaericae figurae: corpora enim sphaerica se invicem secant secundum arcuales sectiones, ut a mathematicis probatur. Sic igitur, si unum astrum est tale, scilicet luna, consequens est quod omnia etiam alia astra sint sphaericae figurae. Quod quidem fundatur super hoc quod omnes stellae sunt eiusdem naturae.

[71259] In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 9 Dicit autem Averroes in suo commento quod sunt eiusdem naturae in specie, ita quod omnes stellae sunt sicut individua eiusdem speciei. Quod quidem manifeste est falsum. Primo quidem quia, si essent eiusdem speciei, haberent easdem specie operationes, et eosdem effectus, sicut patet in omnibus rebus naturalibus eiusdem speciei. Secundo quia, cum motus caelestium corporum sint naturales, sequeretur quod omnia corpora caelestia haberent uniformes motus: quod patet esse falsum tum de planetis per comparationem ad invicem, tum per comparationem ad stellas fixas. Tertio quia hoc repugnat perfectioni caelestium corporum. Probavit enim in primo Aristoteles quod universum est perfectum, eo quod est unum (unum enim est in una specie): ex hoc enim apparet quod constat ex tota materia suae speciei. Unde et hoc ad perfectionem caelestium corporum pertinet, quod sit unum solum in una specie. Videmus enim in inferioribus corporibus multa individua esse unius speciei, propter aliquam impotentiam, vel quia unum individuum non potest semper durare; unde oportet quod species conservetur per successionem individuorum in eadem specie. Tum etiam quia unum individuum non sufficit ad perfectam operationem speciei; sicut maxime patet in hominibus, quorum unus iuvatur ab alio in sua operatione. Pertinet etiam magis ad perfectionem universi multiplicatio specierum, cum sit formalis, quam multiplicatio individuorum, quae est materialis. Patet etiam rationem quam inducit esse ridiculosam. Dicit enim quod si essent diversa corpora caelestia diversae species unius generis,

sequeretur quod corpora caelestia essent materialia. Hoc enim multo magis sequitur, si ponamus, sicut ipse vult, diversa corpora caelestia esse sicut diversa individua unius speciei; quia multiplicatio individuorum in una specie fit per divisionem materiae. Quamvis non oporteat a corporibus caelestibus totaliter materiam excludere. Non sequitur etiam, si corpora caelestia habeant materiam, quod sint generabilia et corruptibilia, ut in primo habitum est. Sic igitur dicendum est quod corpora caelestia sunt unius naturae secundum genus, diversarum autem naturarum secundum speciem. Figura autem sphaerica sequitur in eis naturam generis, sicut et motus circularis.

Lectio 17

[71260] In De caelo, lib. 2 l. 17 n. 1 Postquam determinavit philosophus de stellis, ostendens earum naturam, motum, ordinem et figuram, hic solvit quasdam dubitationes circa praedicta. Et circa hoc duo facit: primo ponit quaestiones; secundo solvit eas, ibi: sed nos ut de corporibus et cetera. Circa primum tria facit: primo excusat se a praesumptione pertractandi has difficiles quaestiones; secundo movet eas, ibi: adhuc autem etc.; tertio ostendit quaestionum difficultatem, ibi: de his quidem et cetera. Dicit ergo primo quod, cum circa stellas sint duae dubitationes de quibus rationabiliter quilibet potest dubitare, tentare debemus dicere circa istas dubitationes id quod nobis videtur; ita scilicet quod nos reputemus dignum esse quod promptitudo hominis considerantis huiusmodi quaestiones, magis debeat imputari *verecundiae*, idest honestati vel modestiae, quam *audaciae*, idest praesumptioni; si tamen ille qui huiusmodi dubitationes considerat, diligat etiam *parvas sufficientias*, idest parum sufficientes rationes, ad inveniendum de illis rebus, de quibus habemus maximas dubitationes; et hoc propter desiderium quod quis habet ad philosophiam, ut scilicet eius principia *stent*, idest firma permaneant.

[71261] In De caelo, lib. 2 l. 17 n. 2 Deinde cum dicit: adhuc autem etc. (vel secundum aliam litteram, est autem etc.), movet dubitationes duas: quarum secunda incipit ibi: et hoc itaque et cetera. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo probat quod supposuerat, ibi: palam autem hoc de quibusdam et cetera. Circa primum, tria praeconsideranda sunt ad intellectum huius dubitationis. Quorum primum est quod Aristoteles alium ordinem videtur assignare planetarum, quam astrologi nostri temporis. Primi enim astrologi posuerunt supremum planetam esse Saturnum, post quem posuerunt Iovem, tertio loco Martem, quarto solem, quinto Venerem, sexto Mercurium, septimo lunam. Astrologi autem qui fuerunt tempore Platonis et Aristotelis, mutaverunt hunc ordinem quantum ad solem, ponentes eum immediate supra lunam, sub Venere et Mercurio; quam positionem hic Aristoteles sequitur. Sed Ptolomaeus postea hunc ordinem planetarum correxit, ostendens verius esse quod antiqui dixerunt; quod etiam moderni astrologi sequuntur. Secundo considerandum est quod circa motus planetarum quaedam *anomaliae*, idest irregularitates, apparent; prout scilicet planetae quandoque velociores, quandoque tardiores, quandoque stationarii, quandoque retrogradi videntur. Quod quidem non videtur esse conveniens caelestibus motibus, ut ex supra dictis patet. Et ideo Plato primus hanc dubitationem Eudoxo, sui

temporis astrologo, proposuit; qui huiusmodi irregularitates conatus est ad rectum ordinem reducere, assignando diversos motus planetis; quod etiam posteriores astrologi diversimode facere conati sunt. Illorum tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur. Aristoteles tamen utitur huiusmodi suppositionibus quantum ad qualitatem motuum, tanquam veris. Tertio considerandum est quod circa solem et lunam non apparent tot irregularitatum genera, sicut circa alios planetas: nam in sole et luna nunquam apparet statio vel retrogradatio, sicut in aliis planetis, sed solum velocitas et tarditas. Et ideo Eudoxus, qui primo conatus est has irregularitates dirigere, ad instantiam Platonis, pauciores motus assignavit soli et lunae, quos dicebat esse infimos planetas, quam superioribus planetis. Quorum unicuique assignabat quatuor motus, secundum quatuor sphaeras volventes corpus stellae infixum in infima earum: ita scilicet quod prima sphaera movet corpus stellae ab oriente in occidentem, secundum motum diurnum; secunda movet corpus stellae e converso ab occidente in orientem in zodiaco, qui dicitur motus longitudinis; tertia autem sphaera movet corpus stellae motu latitudinis, secundum quod contingit quod stella quandoque est Australior, quandoque borealior in zodiaco. Ponebat autem polos huius tertiae sphaerae esse in zodiaco; unde sequebatur quod circulus maior, aeque distans ab utroque polo, transiret per polos zodiaci; ex quo sequi videbatur quod planetae, secundum motum latitudinis, quandoque pervenirent usque ad polos zodiaci; quod tamen nunquam apparet. Unde ponebat quartam sphaeram, quae moveret stellam in oppositum huius motus, ita quod nunquam pervenit ad polos zodiaci. Soli autem et lunae non attribuit motum huius quartae sphaerae; sed apparentia eorum conatus est salvare, solum ponendo tres sphaeras, proportionales primis tribus sphaeris aliorum planetarum; ita tamen quod luna habet maiorem motum latitudinis quam sol, sicut expositum est in XII Metaphys.

[71262] In De caelo, lib. 2 l. 17 n. 3 Secundum hanc ergo positionem, Aristoteles hic quaestionem format. Et dicit quod, cum multa sint talia dubitabilia circa stellas, non minime videtur mirabile, propter quam causam non semper astra quae plus distant a motu primae sphaerae moventur pluribus motibus, sed intermedia moventur plurimis, scilicet quinque planetae, qui, secundum positionem Eudoxi, moventur quatuor motibus. Rationabile enim utique esse videtur quod, cum prima sphaera moveatur uno solo motu, quod astrum ei propinquissimum moveatur paucissimis motibus, puta duobus; *habitum* autem, idest consequenter se habens, moveatur tribus, vel quocumque tali ordine progrediatur. Sed nunc accidit contrarium, secundum positionem Eudoxi, secundum quem sol et luna moventur paucioribus motibus, idest solis tribus, quam quaedam stellarum errantium, quas ponebat habere quatuor motus; quamvis quinque planetae longius distent a medio mundi, idest terrae, et propinquiores sint *primo corpori*, idest supremae sphaerae, *ipsis*, idest sol et luna, secundum opinionem quae habebatur tempore Aristotelis et Platonis.

[71263] In De caelo, lib. 2 l. 17 n. 4 Est autem ulterius sciendum quod, quia secundum suppositiones Eudoxi non poterant omnia apparentia circa stellas salvari, quidam alius astrologus, Callippus nomine, ad instantiam Aristotelis, correxit Eudoxi suppositiones; addens quidem Marti et Veneri

et Mercurio, unicuique unam sphaeram et unum motum; soli autem et lunae, unicuique duos. Et sic Saturno et Iovi assignavit quatuor motus, unicuique autem inferiorum planetarum quinque: et sic non haberet locum dubitatio quam hic movet Aristoteles, quia superiores planetae, secundum hunc modum, paucioribus motibus moventur quam inferiores. Ponebat etiam unicuique planetarum quasdam alias sphaeras revolventes, ut expositum est in XII Metaphys.

[71264] In De caelo, lib. 2 l. 17 n. 5 Sed nec secundum hanc positionem poterant omnia apparentia circa stellas salvari, praecipue quantum ad propinquitatem et remotionem stellarum a nobis; quae deprehenditur ex hoc quod planetae, eadem dispositione aeris existente, quandoque maiores, quandoque minores videntur. Similiter etiam inconveniens videbatur quod tanta multitudo sphaerarum ad movendum planetas concurreret; et praecipue videbatur superfluum quod cuilibet planetae attribueretur una sphaera quae ipsum revolveret ab oriente in occidentem motu diurno, cum hoc causari possit suprema sphaera, totum caelum hoc motu revolvente. Et ideo Hipparchus et Ptolomaeus posuerunt unicuique planetae unam solam sphaeram; quam tamen posuerunt non esse supremae sphaerae concentricam, sed habere aliud centrum praeter terram; ita quod, cum planeta est in parte sphaerae magis distante a nobis, corpus planetae minus videtur et tardioris motus; cum autem est in opposita parte, videtur maius et velocioris motus. Praeter hoc autem posuerunt quosdam parvos circulos, quos *epicyclos* dicunt, qui moventur super huiusmodi sphaeris; ita quod corpora planetarum in huiusmodi epicyclis moventur, non tanquam infixa in huiusmodi circulis, sed quasi motu progressivo eos regyrant. Sic igitur praeter motum diurnum, quem toti caelo attribuunt ex motu primae sphaerae, quatuor planetis, scilicet Saturno, Iovi, Marti et Veneri, attribuunt tres motus: quorum unus est secundum quem corpus stellae circuit epicyclum; secundus est secundum quem centrum epicycli circuit sphaeram; tertius autem est secundum quem ipsa sphaera movetur ab occidente in orientem, quibuslibet centum annis gradu uno, secundum motum stellarum fixarum, qui quidem dicitur motus *augis* vel *apogaei*, idest maximae distantiae in circulo excentrico. Super hos autem tres motus addunt quartum motum Mercurio, quo dicunt centrum sphaerae ipsius moveri in quodam circulo parvo circa centrum mundi. Quos etiam quatuor motus attribuunt lunae, superaddentes ei quintum. Cum enim circulus sphaerae lunaris, super quem intelligitur moveri centrum epicycli eius, declinet a zodiaco ad meridiem et Septentrionem, necesse est quod huiusmodi circulus secet zodiacum in duobus punctis, qui dicuntur *nodi*, sive *caput et cauda*; in quibus tantum locis luna existente, possunt contingere eclipses lunares et solares; quae non semper contingunt in eadem parte circuli. Et ideo ex hoc ponunt quintum motum in luna, secundum quem praedicti nodi moventur; qui dicitur *motus capitis et caudae.* Corpus autem solis non dicunt moveri in aliquo epicyclo, sed in suo excentrico. Unde non attribuunt soli nisi duos motus: unum scilicet quo corpus solis movetur in excentrico; et alius est motus augis, quem attribuunt sphaerae solis, sicut attribuunt sphaeris aliorum planetarum. Et sic patet quod vere secundum hanc positionem procedit dubitatio quam hic Aristoteles movet. Nam secundum hanc positionem Mercurius et luna, qui sunt infimi planetarum, habent plurimos motus; sol autem, quem ponunt medium, habet paucissimos; alii vero planetae medio modo se habent.

[71265] In De caelo, lib. 2 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit: palam autem hoc de quibusdam etc.,

probat quoddam quod supposuerat, scilicet ordinem planetarum esse qualem dixerat. Et primo quidem probat hoc quantum ad aliquid, per id quod ipse viderat: et dicit quod ordo quorundam planetarum manifestus est etiam visu. Dicit enim se vidisse quod luna, *dichotoma existens*, idest ex media parte illuminata, subintravit stellam Martis (nam ipsa est velocioris motus quam Mars); et luna *secundum nigrum suum*, idest secundum illam partem in qua erat obscura, occultavit Martem; et quod Mars exivit de sub luna pertranseunte ipsum, secundum partem lunae claram et lucidam. Secundo, cum dicit: similiter autem etc., manifestat ordinem planetarum quantum ad alia, per ea quae alii viderunt. Et dicit quod similiter de ordine planetarum aliorum dicunt se vidisse illi, qui a multis temporibus retro talia observaverunt per multos annos, scilicet Aegyptii et Babylonii, quorum studium maxime fuit circa astrologiam; ex quorum dictis habemus multas credulitates de unaquaque stellarum, scilicet observationes eorum.

[71266] In De caelo, lib. 2 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit: et hoc itaque etc., movet secundam dubitationem. Et dicit quod merito potest aliquis dubitare quare in prima sphaera, quae movetur primo motu, est tanta multitudo astrorum, ut omnis ordo eorum videatur *arithmeticorum* esse, idest innumerabilium (non enim potest numerus eorum comprehendi a nobis); in aliis autem inferioribus orbibus invenitur singulariter una sola stella, ita quod non videntur duae vel plures de stellis erraticis infixae esse uni sphaerae mobili. Est autem hic considerandum quod tempore Aristotelis nondum erat deprehensus motus stellarum fixarum; quas Ptolomaeus ponit moveri ab occidente in orientem super polos zodiaci, quibuslibet centum annis gradu uno, ita quod tota revolutio earum compleatur in triginta sex millibus annorum. Et ideo antiqui ponebant sphaeram stellarum fixarum esse primum mobile, et eius esse tantum unum motum, qui est motus diurnus. Sed supposito motu stellarum fixarum, oportet ipsam moveri duobus motibus: scilicet motu proprio, qui est motus stellarum fixarum; et motu diurno, qui est motus supremae sphaerae, quae est sine stellis.

[71267] In De caelo, lib. 2 l. 17 n. 8 Deinde cum dicit: de his quidem etc., ostendit difficultatem harum quaestionum. Et dicit bonum esse inquirere de his dubitationibus: subdit autem: *et ad eam quae ad plus intelligentiam.* Quam quidem litteram Alexander dicit esse defectivam; et est subintelligendum quod ea quae circa hoc excedunt nostram intelligentiam, oportet magis suscipere, quam amplius quaerere per nos ipsos. Non autem est consuetudo Aristotelis, quamvis sit breviloquus, defectivis locutionibus uti, ut Simplicius dicit. Et ideo ipse sic exponit: quod de his bene se habet quaerere, sed hoc non ad quoslibet pertinet, sed solum ad eos qui plus intelligunt. Averroes autem in suo commento exponit secundum hoc, ut intelligamus quod inquirere de his quaestionibus et in se bonum est, et etiam ad hoc est utile quod homo magis ac magis intelligat: qui enim se exercitat circa intellectum difficilium, magis potest intelligere alia, ut dicitur in III de anima. Ista autem quae inquirenda sunt, difficultatem habent: quia modicum de causis eorum percipere possumus, et accidentia eorum magis sunt remota a cognitione nostra, quam etiam ipsa corpora elongentur a nobis secundum corporalem situm. Et tamen, si ex his quae dicentur contemplemur harum dubitationum veritatem, apparebit non esse irrationabile id quod inquirendo dubitabile videbatur.

Lectio 18

[71268] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 1 Praemissis duabus dubitationibus, hic ad earum solutiones accedit: et primo solvit primam quaestionem; secundo secundam, ibi: de dubitatione autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quid oporteat supponere, ad hoc ut de facili solvatur quaestio primo mota; secundo ponit solutionem, ibi: videtur autem et cetera. Dicit ergo primo quod ideo prima quaestio difficilis videtur, quia nos inquirimus de corporibus caelestibus ac si essent sola corpora habentia quendam ordinem, absque hoc quod sint animata; et sic videtur nobis quod debeat in eis esse ordo motuum secundum ordinem numerorum, et secundum situm corporum. Sed ad hoc quod praedicta dubitatio solvatur, oportet opinionem habere de eis quod participent non solum vitam quamcumque, sed etiam actionem; quod est proprium habentium animam rationalem, quae agunt propter finem, tanquam habentia dominium sui actus, et non agunt ex solo naturae impetu, sicut omnia irrationalia. Hoc autem supposito, nihil videtur praeter rationem accidere, si multitudo motuum non procedat secundum corporum situm: quia magis est accipienda diversitas motuum et multitudo eorum secundum habitudinem ad bonum finale, quod est principium in omnibus agibilibus, ut patet per philosophum in VII Ethic. et II Physic. Et est attendendum quod, quantum ad hoc, non refert utrum ponamus corpora caelestia moveri a substantiis intellectualibus coniunctis per modum animae, vel etiam separatis. Non autem esset via solvendi, si moverentur per solum naturae impetum, sicut corpora gravia et levia.

[71269] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 2 Deinde cum dicit: videtur autem etc., ponit solutionem. Et primo ponit solutionis principia; secundo applicat ad propositum, ibi: hoc quidem igitur habet et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit principia, ex quibus assignatur ratio quare superiores planetae moventur pluribus motibus, primum autem mobile uno solo motu; secundo ponit principia, ex quibus assignatur ratio quare superiores planetae moventur pluribus motibus, inferiores autem paucioribus, secundum suppositionem Eudoxi, ibi: iterum autem alteri et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit principium; secundo manifestat per exemplum, ibi: quemadmodum in corpore et cetera. Dicit ergo primo quod in his quae possunt pervenire ad aliquod bonum perfectum, triplex gradus invenitur. Quorum supremus est eius quod optime se habet, et non indiget aliqua actione ad acquirendum bonum perfectum; sed hoc existit ei sine aliqua actione. Secundus gradus eius est quod est propinquissimum in bonitate dispositionis optimo, quod scilicet acquirit perfectum bonum per unam et modicam actionem. Tertius gradus est eorum quae magis distant ab optimo, quae tamen acquirunt perfectum bonum per plures operationes. Deinde cum dicit: quemadmodum in corpore etc., manifestat per exemplum. Et dicit quod in corporibus videtur illud corpus optime esse dispositum, quod non indiget aliqua exercitatione ad bonam sui habitudinem (quae dicitur euechia); in secundo autem gradu est corpus quod per modicam deambulationem consequitur bonam habitudinem; in tertio autem gradu est corpus quod ad bonam habitudinem consequendam indiget multis exercitiis, puta cursu, lucta et pugna.

[71270] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 3 Deinde cum dicit: iterum autem alteri etc., ponit principia

per quae solvitur secunda pars quaestionis, quare scilicet inferiores planetae paucioribus motibus moventur quam superiores. Et primo ponit principia; secundo adhibet exemplum, ibi: propter quod oportet putare et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit esse quendam gradum inferiorem tribus praedictis. Et dicit quod invenitur in quarto gradu aliquid quod, quibuscumque laboribus, non potest pertingere ad hoc quod adipiscatur bonum perfectum, sed potest consequi quoddam aliud bonum minus perfecto bono; puta si aliquod corpus per nullum exercitium posset consequi perfecte bonam habitudinem, sed per aliqua exercitia consequeretur aliquantulum meliorem dispositionem quam prius habebat. Secundo, ibi: est autem dirigere etc., ostendit in hoc etiam gradu esse quandam diversitatem; dicens quod difficile est *dirigere*, idest rectificare, aut multa aut multoties: difficilius enim est rectum se habere in multis quam in paucis. Multitudo autem accipi potest vel secundum diversitatem rerum, vel secundum diversitatem actionum ordinatarum ad aliquid unum; ad quorum primum pertinet quod dicit *multa*, ad secundum pertinet quod dicit *multoties*, maxime si actiones non simul fuerint. Ex quo apparet quod maioris virtutis est quod per multa potest in aliquod bonum pertingere, quam quod in illa multa non potest, et ita non consequitur illud bonum. Tertio, cum dicit: puta myrios etc., ponit exemplum de eo quod nunc dictum est. Et primo quantum ad hoc quod dixit *multa*; dicens quod difficile est proiicere *myrios astragalos*, idest decem millia astragalorum, quae sunt quaedam genera missilium, ex insula quae dicitur Chios, ubi sunt magni astragali (alia littera habet *Coos*, quae est alia insula Graeciae, in qua similiter sunt magni astragali); facile est autem quod aliquis iaciat unum ex his vel duo. Secundo, ibi: et iterum etc., exemplificat quantum ad id quod dixit, *multoties.* Et dicit quod quando oportet operari aliquid huius gratia, et hoc alterius gratia, et illud adhuc alterius gratia (ita scilicet quod ad unum finem oporteat perveniri per multas actiones ad invicem ordinatas), facile est hunc finem adipisci, quando per unam actionem vel duas potest aliquis consequi finem; puta si aliquis emit equum ad hoc quod aequitet, et aequitando perveniat ad locum aliquem. Sed quando oportet ad finem pervenire per plures actiones, tunc hoc est difficilius; puta si non habeat pecuniam in promptu unde emat equum, sed oportet eam acquirere per operationem alicuius artificii, ad quae exercenda iterum indigeat quaerere instrumenta alicuius artificii. Manifestum est igitur quod maior virtus requiritur, et ex parte intellectus ordinantis et ex parte potentiae exequentis, per plures actiones pervenire in finem, quam per unam vel pauciores.

[71271] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 4 Deinde cum dicit: propter quod oportet putare etc., ponit exempla praemissi principii. Et dicit quod propter praemissa oportet existimare quod actio stellarum, secundum multitudinem vel paucitatem motus earum, sit similis actioni animalium et plantarum. Videmus enim quod in istis inferioribus homo, habens perfectam animae virtutem, habet multiplices operationes, quia potest multa bona adipisci: et propter hoc multa potest operari, non solum absolute, sed etiam secundum ordinem unius ad aliud, ut puta cum excogitat magnam seriem actionum ordinatarum in unum finem. Nec tamen propter hoc homo est optimum in universo: quia id quod est optimum in universo, scilicet Deus, nulla indiget actione quoad adipiscendum proprium bonum. Non enim habet aliquem finem extra se, quem oporteat adipisci per aliquam actionem, sed ipse est finis sui ipsius et omnium aliorum: actio autem quae est propter finem, semper in duobus consistit,

cum oporteat ibi considerari et finem cuius gratia aliquid agitur, et id quod est ad finem, quod agitur gratia huius, scilicet finis. Sed animalium praeter hominem sunt pauciores actiones quam hominis: tum quia non habent actiones intellectivae partis; tum quia in actionibus exterioribus habent determinatum modum praefixum sibi a natura, sicut hirundo semper eodem modo facit nidum. Sed plantae habent forte unam operationem tantum, scilicet nutritivam, et hanc *parvam*, idest imperfectam, respectu operationis sensitivae et intellectivae. Et huius diversitatis ratio est, quia finis ad quem pervenitur, vel est unum aliquod bonum perfectum, puta ad quem pervenit homo, scilicet beatitudo, quam homo consequitur per multas operationes; aut sunt multa quae praeexiguntur ad perfectum bonum, ad quorum aliquod pertingunt plantae et animalia per unam vel paucas operationes. Puta ad beatitudinem praeexigitur primo conservatio vitae, deinde cognitio sensibilium, et ultimo apprehensio universalis veritatis, in qua consistit finalis beatitudo: et hanc solus homo consequitur, conservationem autem vitae consequitur planta per actum nutritivae partis, animalia autem irrationabilia super hoc consequuntur cognitionem singularium.

[71272] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 5 Sic igitur patet ex omnibus praemissis quinque esse ordines rerum. Nam supremum in entibus est quod habet perfectum bonum sine actione; secundum autem est quod habet perfectum bonum per unum vel paucos motus; tertium autem est quod acquirit perfectum bonum per multas operationes, sicut homo. Quartus autem gradus est qui non potest acquirere perfectum bonum ullo modo, sed acquirit aliquid praevium per paucos motus vel per unum tantum, sicut animalia et plantae. Relinquitur autem infimum esse quod nihil horum potest acquirere, et propter hoc non habet participare aliquem motum. Sic igitur quod aliquid omnino careat motu, potest dupliciter contingere: uno modo quia est perfectissimum, alio modo quia est imperfectissimum. Similiter etiam quod aliquid habeat unum vel paucos motus, potest dupliciter contingere: uno modo quia est propinquum perfectissimo, alio modo quia est propinquum imperfectissimo. Quod autem aliquid habeat multas actiones vel motus, contingit ex eo quod medio modo se habet.

[71273] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 6 Deinde cum dicit: hoc quidem igitur habet etc., adaptat praedicta principia ad propositum. Et dicit quod in ordine rerum hoc quod supremum est, habet et participat optimo absque omni motu: quod quidem contingit substantiis separatis, quae sunt omnino immobiles. Dicit autem *habet*, propter supremam causarum, quae est Deus altissimus, qui est ipsa essentia bonitatis: dicit autem *participat*, propter inferiores substantias separatas, quae esse et bonum habent ex alio: nam participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere. Hic est igitur primus et supremus ordo entium. Secundum ordinem distinguit, dicens quod est aliquid quod de propinquo attingit illud optimum per paucos motus; sicut suprema sphaera, quae intantum dicitur appropinquare ad illud optimum, inquantum pertingit ad hoc quod sit causa universalis corporalium, et causa permanentiae ipsorum. Deinde ponit tertium gradum, dicens quod aliquid appropinquat ad bonum optimum per multos motus; sicut superiores planetae, qui etiam sunt causae universales effectuum in mundo, et permanentiae et fixionis rerum. Deinde ponit quartum gradum, dicens quod aliquid est quod non potest participare illud perfectum bonum, sed sufficit qualitercumque appropinquet.

[71274] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 7 Et ad horum manifestationem subiungit exemplum, dicens quod, si ponamus sanitatem vitae finem, invenimus quantum ad hoc aliquid esse optimum, quod scilicet semper est sanum. In secundo autem gradu est quod fit sanum per solam *extenuationem*, idest subtractionem superfluorum. In tertio autem gradu est quod sanitatem quidem adipiscitur per extenuationem, sed ad hoc quod extenuetur indiget cursu, et ad hoc quod currat requiritur quod aliquid aliud agat, ut sit aptum ad cursum; et sic habet plures motus quibus pervenit ad finem sanitatis. Quartus autem gradus est quod non potest pervenire ad hoc quod sanetur, sed pervenit ad aliquid eorum quae sunt praevia sanitati, puta ad hoc solum quod currat, vel etiam ulterius quod extenuetur; quorum neutrum est finis, sed eorum est aliquis finis, scilicet sanitas, ut dictum est. Et horum rationem assignat, dicens quod maxime optimum est omnibus finem sortiri qualitercumque, scilicet sive sine motu, sive per paucos, sive per multos motus. Si vero non contingat adipisci finem, semper tanto aliquid erit melius, quanto magis appropinquat ad optimum; puta quod pertingit ad extenuationem, quae est propinquissima sanitati, est melius quam quod pertingit ad cursum. Ex quo etiam patet quod in unoquoque horum ordinum possunt esse multi gradus.

[71275] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 8 Et quia terra maxime distat ordine naturae a summo ordine rerum, ideo totaliter non movetur, quasi non valens appropinquare ad optimum per hunc modum quod sit causa aliorum. Illa vero quae sunt propinqua terrae, quae sunt in quarto ordine, paucis motibus moventur: quia non attingunt ad alterum extremum, ut scilicet sint universales causae permanentiae rerum; sed intantum moventur, inquantum possunt sortiri aliquid de similitudine primi et divinissimi principii, in hoc scilicet quod et ipsa sint aliorum principia. Sed primum caelum statim sortitur hanc similitudinem per unum motum: quod pertinet ad secundum gradum. Illa vero quae sunt intermedia inter primum caelum et extrema corpora, quae sunt in tertio ordine, attingunt similitudinem primi principii in causando, per plures motus.

[71276] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 9 In his autem quae dicta sunt, tria expressit: scilicet principium, quod habet et participat optimo: hoc enim exposuit esse *divinissimum principium.* Similiter etiam secundum ordinem, qui per paucos motus attingit perfectum bonum, attribuit primo caelo. Quintum etiam ordinem, qui propter imperfectionem omni caret motu, attribuit terrae. Remanet autem dubitatio de aliis duobus ordinibus, quibus sint attribuendi. Nam si tertium ordinem attribuamus superioribus planetis, eo quod per plures motus consequuntur perfectum bonum et durabile, videbitur attribuere quartum ordinem soli et lunae, ut dicamus quod non attingunt ad perfectum bonum: quod videtur inconveniens, praesertim cum sol videatur esse nobilissimus planetarum, et tam ipse quam luna videantur habere maximam efficaciam in inferioribus corporibus.

[71277] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 10 Et ideo Averroes dicit in commento suo quod quartus ordo, eorum scilicet quae non attingunt perfectum bonum sed appropinquant ad ipsum per paucos motus, attribuitur tribus elementis, scilicet aquae, aeri et igni; quae quidem moventur duplici motu, scilicet motu proprio secundum naturam gravitatis vel levitatis, et motu quem consequuntur ex caelestibus corporibus; sicut ignis et superior pars aeris moventur circulariter secundum motum caeli, et mare fluit et refluit secundum motum lunae. Tertium autem ordinem attribuit omnibus planetis, qui

consequuntur perfectum bonum, idest causalitatem universalem super haec inferiora, per plures motus.

[71278] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 11 Sed secundum hunc intellectum, dubitatio quam movit Aristoteles remanet insoluta. Et ideo secundum intentionem Aristotelis dicere oportet quod quartus gradus attribuatur soli et lunae, qui secundum ipsum sunt infimi planetarum. Et secundum principia Aristotelis, eorum ordo in dignitate est secundum ordinem situs eorum; eo quod superior sphaera continet inferiorem, continens autem est nobilius et formalius contento, sicut dicitur in IV Physic., et sicut postea dicetur in capitulo de terra. Secundum hoc ergo intelligendum est quod optimum in rebus est permanentia. Quae quidem in substantiis separatis est absque omni motu; et quidquid permanentiae est in inferioribus rebus, illinc derivatur. Et inde est etiam quod supremum caelum, quod est propinquissimum substantiis separatis, suo motu diurno est causa sempiternitatis et permanentiae rerum: et ideo maxime attingit ad similitudinem primi principii. Superiores autem planetae sunt magis causa permanentiae et durationis quam inferiores: unde Saturno attribuuntur res fixae. Et inde est etiam quod, secundum Ptolomaeum in quadripartito, quod ea quae sunt Saturni attribuuntur ad universalia loca temporum; ea autem quae sunt Iovis, ad loca annualium temporum; ea vero quae sunt solis et Martis et Veneris et Mercurii, ad loca mensium; transitus vero lunae ad loca diurna. Coniunctiones etiam superiorum planetarum coaptantur effectibus magis universalibus et permanentibus, secundum astrologos. Sol autem et luna, qui sunt inferiores planetae secundum Aristotelem, habent maxime efficaciam ad causandum transmutationes in istis inferioribus corporibus: quod quidem non est optimum, sed aliquid ordinatum ad optimum et praevium ei; nam corpora inferiora per transmutationem generationis et corruptionis consequuntur perpetuitatem in specie, quam in individuo habere non possunt.

[71279] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 12 Simplicius tamen dicit in commento quod non existimat ordinem nobilitatis esse in corporibus caelestibus secundum ordinem situs; sed quod unumquodque corporum caelestium, sive nobilius sive minus nobile, ibi ponitur ubi optimum est ipsum poni; et ideo luminaria mundi, scilicet sol et luna, secundum Aristotelem propinquissime situantur inferioribus corporibus, quae indigent illuminari ab eis. Illud tamen quod prius dictum est, magis verum esse videtur, secundum convenientiam principiorum naturalium.

[71280] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 13 Secundum vero suppositiones modernorum astrologorum, satis convenienter videtur dispositus numerus caelestium corporum, licet non secundum rationem quam Aristoteles hic assignat. Nam sicut supra dictum est, et sicut Aristoteles dicit in XII Metaphys., oportet in caelestibus motibus aliquid esse quod est causa perpetuitatis et durationis rerum, et oportet aliquid esse quod pertinet ad causam transmutationis; et in unoquoque ordine oportet esse aliquod summum. Sicut igitur in ordine causalitatis permanentiae rerum, post primum motum qui revolvit totum, praeeminentiam obtinet octava sphaera; ita etiam in ordine causalitatis transmutationis rerum, summum locum obtinet sphaera solis, quae quodammodo proportionaliter respondet in hoc ordine sphaerae stellarum fixarum; ita scilicet quod, sicut sphaera stellarum fixarum praeeminet in stellarum multitudine, quod congruit universalitati causalitatis eius, propter

diversas effectuum species, ita etiam sphaera solis superabundat in magnitudine solaris corporis et luminositatis eius, propter efficaciam transmutandi inferiora corpora. Unde sicut sphaerae stellarum fixarum attribuuntur duo motus, scilicet motus proprius et motus superioris sphaerae; ita etiam soli attribuitur duplex motus, scilicet unus proprius, quo movetur in suo circulo, et alius quo movetur sphaera eius secundum motum sphaerae stellarum fixarum. Utrique autem sphaerae quasi deserviunt tres inferiores sphaerae. Ita scilicet quod sphaerae stellarum fixarum intelligantur deservire, ad causandum permanentiam in rebus et ad universales effectus, Saturnus, Iupiter et Mars: propter quod uniformes habent motus secundum numerum; nam sicut dictum est, unicuique eorum attribuuntur tres motus. Soli autem intelliguntur deservire tres inferiores planetae, ad causandum transmutationem in rebus: et ideo gradatim diversificantur in numero motuum; ita scilicet quod soli attribuantur duo motus, Veneri attribuantur tres, Mercurio quatuor, lunae quinque.

[71281] In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 14 Est etiam sciendum quod, quia Aristoteles hic terram ponit non participare aliquem motum, Alexander convenienter dicit eam esse inanimatam. Sed Simplicius in suo commento declarat, dicens terram esse animatam (sequitur enim in hoc errorem gentilium, qui cultum divinitatis terrae attribuebant). Quod Aristoteles reprobat in III de anima, ostendens quod nullum corpus simplex est animatum. Quod etiam evidenti signo apparet: quia quae in animalibus sunt magis terrea, sicut ossa, insensibilia sunt. Si autem corpus caeleste, simplex existens, est animatum, non impedit hanc rationem: quia corpus caeleste non subiacet contrarietati, sicut simplicia elementorum corpora. Nititur autem probare corpus terrae esse animatum, quia in aeternum durat, et ex eo quod aliquae partes terrae sunt animatae: non attendens quod ad corpora animata, terra et alia elementa habent habitudinem materiae, corpus autem caeleste habitudinem agentis. Agens autem nobilius est facto, sed factum nobilius est materia: unde etsi caelum habet nobiliorem formam quam corpora animata, elementa tamen habent formam minus nobilem. Similiter etiam nititur ostendere quod non repugnat animationi terrae quod non movetur. Uno quidem modo quia etiam plantae sunt animatae, quae tamen non moventur secundum locum. Sed in hoc fallitur: quia quamvis non moveantur motu locali, moventur tamen motu augmenti et decrementi. Alio modo quia, cum etiam ea quae intelligunt dicat Aristoteles vivere, nihil prohibet terram esse animatam et viventem, licet non moveatur secundum locum: potest tamen esse quod intelligat. Sed hoc etiam est contra Aristotelem, qui dicit in II de anima quod in corporibus corruptibilium non est aliquid habens intellectum sine sensu; terram autem insensibilem esse, manifestum est ex eo quod quotidie scinditur et atteritur. Adhuc autem, cum eadem sit natura totius et partis, sicut et idem motus, si terra tota haberet animam intellectivam, oporteret quod quaelibet pars eius divisa esset animata et intelligens; et quod ulterius omnia corpora mixta, in quibus terra superabundat, essent talia; quod est derisibile. Addit etiam quod licet terra stet, habet tamen aliquam operationem, quae est ipsum stare; ut sicut caelestis corporis est operatio movere, ita terrae operatio est stare vel quiescere. Sed in hoc fallitur: quia stare vel quiescere non est operatio, sed privatio operationis vel motus. Unde cum cuiuslibet viventis corporis oporteat esse aliquam operationem vitae, quae appareat in ipso corpore, et non solum in anima (alioquin frustra corpori uniretur), manifestum est quod terra, in cuius corpore nulla vitae operatio apparet, non potest esse animata.

Lectio 19

[71282] In De caelo, lib. 2 l. 19 n. 1 Praemissa solutione primae dubitationis, hic solvit dubitationem secundam, qua scilicet quaerebatur quare, cum in sphaera primi motus sint innumerabiles stellae, in qualibet aliarum inferiorum non est nisi una.

[71283] In De caelo, lib. 2 l. 19 n. 2 Ponit autem ad hoc tres solutiones. Quarum prima est sumpta ex excellentia primae sphaerae ad alias. Et dicit quod, circa dubitationem qua dubitatur quare secundum motum primae sphaerae, qui est unus, invenitur magis multitudo astrorum, in aliis autem sphaeris inferioribus planetarum unaquaeque stella seorsum accipit proprios motus (ut scilicet alii sint motus Saturni, alii Iovis, et sic de aliis, cum tamen omnes stellae fixae sint locatae secundum unum motum), dicendum est quod aliquis potest existimare hoc rationabile esse, primo quidem propter hoc unum, quia oportet intelligere quod prima sphaera habeat magnam excellentiam in comparatione ad alias sphaeras: tum quantum ad vitam, quia scilicet habet nobiliorem vitam, utpote habens nobiliorem animam; tum quantum ad hoc quod est esse principium uniuscuiusque, quia scilicet universalis causalitas magis competit primae sphaerae quam alicui aliarum. Quae quidem excellentia considerari potest ex tribus: primo quidem quia immediatius ordinatur ad primum motorem; secundo quia continet et revolvit omnes alias sphaeras; tertio autem quia habet motum simplicissimum et velocissimum. Manifestum est autem quod id quod est nobilissimum et magis activum in corporibus caelestibus, est stella; quod ostendit luminositas ipsius. Et ideo conveniens est quod prima sphaera abundet in multitudine stellarum, per comparationem ad alias sphaeras.

[71284] In De caelo, lib. 2 l. 19 n. 3 Si vero supponamus quod sphaera stellarum fixarum non sit suprema sphaera, sed sit alia sphaera ea superior, in qua nulla est stella, nihil differt ad propositum. Quia motus sphaerae non est nisi propter motum stellae, ut dicitur in XII Metaphys.: unde ille motus supremae sphaerae, quae caret stellis, ordinatur ad motum stellarum fixarum; sicut, secundum antiquos astrologos, unusquisque planeta habet multas sphaeras carentes stella, ordinatas ad motum stellae infixae in ultima earum. Et secundum hoc, quantum ad ordinem motus, illa sphaera prima cadit in eundem ordinem cum sphaera stellarum fixarum. Propter quod etiam Aristoteles signanter dicit esse multas stellas secundum primam *lationem*, non autem secundum primam *sphaeram*: quia lationes determinantur secundum stellas, propter quas deferendas moventur sphaerae, non autem secundum sphaeras. Hoc autem solum infert quod motus stellarum fixarum non erit omnino simplex, ut Aristoteles supponit, sed compositus ex duobus motibus.

[71285] In De caelo, lib. 2 l. 19 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: erit autem utique etc.; quae quidem sumitur secundum proportionem multitudinis stellarum ad multitudinem motuum. Et dicit hoc quod in dubitatione ponitur, secundum rationem accidere. Nam prima latio cum sit una, secundum eam moventur multa caelestium corporum (quae vocat *corpora divina*, propter sui perpetuitatem): inferiores autem lationes, multae earum movent unum corpus solum; quia quae-

libet stellarum *errantium*, idest planetarum, movetur pluribus motibus, ut supra dictum est. Sic igitur natura facit quandam proportionis aequalitatem inter stellas fixas et planetas, et ordinate eas disponit: ita scilicet quod uni primo motui attribuit *multa corpora*, idest multas stellas; e converso autem circa planetas, *uni corpori*, idest uni stellae, attribuit multos motus. Et rationabiliter ita distribuit. Nam planetae sunt quasi instrumenta quaedam supremae sphaerae, quasi principaliter agentis in corporibus, inquantum planetis mediantibus quodammodo deferuntur et coaptantur multiplices virtutes stellarum fixarum ad haec inferiora. Instrumentum autem agit inquantum est motum, principale autem agens agit secundum formam et virtutem propriam: et ideo conveniens est quod suprema sphaera abundet in multitudine stellarum, in quibus radicantur diversae virtutes activae, planetae autem abundant in multitudine motuum. Salvatur autem haec ratio etiam secundum positionem modernorum astrologorum. Nam etsi sphaera stellarum fixarum habeat duos motus, minimum tamen de secundo eorum participat, qui tardissimus est in ea.

[71286] In De caelo, lib. 2 l. 19 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi: et adhuc propter hoc etc.; quae quidem sumitur ex multitudine sphaerarum moventium unumquemque planetarum, secundum positiones antiquorum astrologorum. Et dicit quod ideo in quolibet apparenti motu planetarum invenitur unum tantum corpus stellae quae movetur, quia multa corpora sphaerica sunt quae movent stellam; ita scilicet quod illae quae *primae*, idest superiores, sunt motivae illius sphaerae quae est in fine, et quae habet in se ipsam stellam; quia stella movetur infixa in ultima sphaera multarum sphaerarum ordinatarum ad motum unius sphaerae (vel potest intelligi quod ultima sphaera est quodammodo alligata superioribus sphaeris, et secundum earum motum movetur). Manifestum est autem quod unaquaeque harum sphaerarum est corpus quoddam. Sic igitur commune opus omnium sphaerarum revolventium planetam est *illius*, idest sphaerae supremae in illo ordine, quae revolvit omnes inferiores: quia motus infimae sphaerae, in qua est planeta, est proprius motus et naturalis ipsius planetae; motus autem superiorum sphaerarum quasi apponuntur ad dirigendum irregularitatem quae videtur in motu planetae, scilicet secundum velocitatem et tarditatem, retrogradationem, directionem et stationem. Et sic patet quod, cum sphaera superior moveat omnes inferiores ordinatas ad motum eiusdem planetae, si cum hoc haberet movere plures stellas, esset ei laboriosum: quia cuiuslibet corporis est virtus finita per comparationem ad aliud corpus; ostensum est enim in VIII Physic. quod in magnitudine finita non est virtus infinita.

[71287] In De caelo, lib. 2 l. 19 n. 6 Non autem est intelligendum quod ista difficultas accideret ex eo quod in stellis sit ponderositas aut aliquid resistens motui, sed quia oportet esse excessum moventis ad mobile: non autem posset esse excessus superioris sphaerae secundum virtutem, si in inferioribus simul cum multitudine sphaerarum esset multitudo stellarum, cum in corporibus stellarum abundet virtus caelestium corporum. Est autem diligenter attendendum quod finitam proportionem ponit sphaerae moventis ad corpora mota, ex eo quod sphaera movens est corpus. Ex quo patet quod motor separatus, qui est substantia incorporea et immaterialis, non habet, secundum intentionem Aristotelis, finitum excessum supra corpus quod ab eo movetur, sed infinitum, utpote extra totum corpus magnitudinis existens, et per materiam non determinatum. Ex quo patet falsum esse quod Averroes dicit in suo commento, quod additio primi motoris supra potentiam moti non

est infinita nisi in tempore infinito. Qualiter autem, si potentia motoris separati est infinita, non moveat velocitate infinita, scilicet in instanti; et qualiter, si potentia corporis est finita, corpus possit durare tempore infinito, manifestum est in VIII Physic. Sciendum vero est quod tertia ratio non habet locum secundum modernos astrologos, qui non ponunt planetis multas sphaeras, quarum una movet omnes, sicut ponebant antiqui astrologi: qui tamen ponebant multas stellas fixas non moveri nisi ab una sphaera.

[71288] In De caelo, lib. 2 l. 19 n. 7 Ultimo autem epilogando dicit quod dictum est de stellis, quae moventur motu circulari, qualia sint secundum substantiam suae naturae et secundum figuram: dictum est etiam de motu et ordine ipsarum.

Lectio 20

[71289] In De caelo, lib. 2 l. 20 n. 1 Postquam philosophus determinavit de corpore caelesti, quod movetur circulariter, hic determinat de terra, circa quam caelum movetur. Non autem intendit hic determinare de terra secundum quod est unum quatuor elementorum; sed secundum quod est centrum caelestis motus, sicut de ea tractant astrologi. Primo ergo dicit de quo est intentio; secundo prosequitur propositum, ibi: de positione quidem et cetera. Dicit ergo primo quod, cum dictum sit de caelo, relinquitur dicere de terra. De qua tria dicit se determinaturum: primo de situ eius, ubi scilicet sit posita; secundo de quiete eius, utrum scilicet sit de numero eorum quae quiescunt, vel quae moventur; tertio de figura eius, utrum scilicet sit sphaericae figurae, vel cuiuscumque alterius.

[71290] In De caelo, lib. 2 l. 20 n. 2 Deinde cum dicit: de positione quidem etc., exequitur propositum. Et primo prosequitur praedicta tria secundum opinionem aliorum; secundo secundum veritatem, ibi: nos autem dicamus et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit falsas opiniones quorundam circa terram; secundo assignat falsas rationes aliorum circa veram positionem de quiete terrae, ibi: haesitare (vel dubitare) quidem igitur et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit opiniones aliorum circa situm terrae; secundo circa quietem et motum, ibi: similiter autem et de mansione etc.; tertio quantum ad figuram, ibi: similiter autem et de figura et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit opiniones aliorum circa situm terrae; secundo ponit rationes eorum, ibi: non ad apparentia etc.; tertio solvit, ibi: tanquam medium et cetera.

[71291] In De caelo, lib. 2 l. 20 n. 3 Dicit ergo primo quod de situ terrae non omnes philosophi habent eandem opinionem. Quicumque enim posuerunt totum universum esse infinitum, non potuerunt assignare terrae determinatum situm, eo quod in infinito non est accipere medium et extrema. Sed plures eorum qui posuerunt totum mundum esse finitum, dixerunt terram esse positam in medio mundi, sicut Anaximander, Anaxagoras, Democritus, Empedocles et Plato. Sed quidam philosophi qui dicuntur Pythagorici, in partibus Italiae commorantes, e contra dixerunt quod ignis positus est in medio mundi: terra autem, ad modum unius stellarum, movetur circulariter circa medium mundi, et suo motu facit noctem et diem, secundum diversam habitudinem sui ad solem.

Ponebant etiam et aliam terram, similiter circulariter motam circa medium mundi, quam vocabant *antichthona*, eo quod est contraposita huic terrae; quae tamen a nobis videri non potest, propter hoc quod sequitur in suo motu terram istam, in qua nos habitamus, ita quod semper totum corpus terrae interponitur inter visus nostros et alteram terram. Et licet haec Pythagorici dicerent secundum apparens suorum sermonum, intelligebant tamen, metaphorice loquentes, ignem esse in medio, quia calor naturalis ex sole et aliis stellis procreatus, usque ad medium mundi pertingit, omnia quodammodo contemperans et conservans. Terram autem dicebant esse stellam, quia est causa diei et noctis per suam habitudinem ad solem. Terram autem aliam vocabant lunam: vel quia obsistit solari lumini, sicut et terra, ut in eclipsibus patet; vel quia est terminus caelestium corporum versus nos, sicut et terra est terminus elementorum.

[71292] In De caelo, lib. 2 l. 20 n. 4 Deinde cum dicit: non ad apparentia etc., ponit rationes eorum. Et circa hoc duo facit: primo ponit qualitatem rationis eorum; secundo ponit ipsas rationes, ibi: honorabilissimo enim et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit qualibus rationibus Pythagorici utebantur. Et dicit quod Pythagorici non quaerebant hoc modo rationes et causas, ut applicarent eas ad ea quae sensu apparent; sed e converso ea quae sensu apparent, conabantur reducere, et per quandam violentiam attrahere ad quasdam rationes et opiniones intelligibiles, quas ipsi praecogitabant. Quod quidem conveniens est in his quae ab homine fiunt, quorum principium est intellectus humanus: in his autem quae arte divina sunt facta, oportet e converso ex ipsis operibus quae videntur, considerare operum rationes: sicut artifex ex rationibus praeconceptis assimilat domum quam facit, sed quicumque alius videret domum iam factam, ex ipso opere viso consideraret operis rationes. Secundo ibi: multis autem utique etc., ostendit quod eisdem rationibus Pythagoricorum, multos alios possibile est moveri. Et dicit quod multis aliis praeter Pythagoricos videri poterit quod non oporteat mediam regionem assignare terrae; dum considerant id quod oportet credere, non ex his quae apparent, sed magis ex intelligibilibus rationibus. Quod quidem non dicit quasi aliqui praeter Pythagoricos hoc posuerunt ante Aristotelem; sed quia possibile erat alios ex his rationibus moveri. Unde dicitur post Aristotelem huius opinionis Archedemus fuisse.

[71293] In De caelo, lib. 2 l. 20 n. 5 Deinde cum dicit: honorabilissimo enim etc., ponit duas rationes. Quarum prima est quod putabant honorabilissimo corpori honorabilissimam competere *regionem*, idest locum; eo quod loca proportionantur corporibus secundum eorum naturam. Manifestum est autem quod ignis est honorabilior quam terra; tum propter claritatem, tum propter virtutem activam, tum etiam propter subtilitatem ipsius. Manifestum est etiam quod termini sunt nobiliores his quae sunt intermedia inter terminos, sicut terminus terminato, et continens contento. Illud autem quod est *extremum*, idest supremum, in mundo, et medium mundi, ponebant esse quasi terminos; quae propter hoc ponebant esse nobilissima loca. Et ideo, ista cogitantes, non ponebant terram in medio sphaerae mundialis, sed magis ignem, qui tenet secundum locum nobilitatis post caelestia corpora, quae sunt in extremo.

[71294] In De caelo, lib. 2 l. 20 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem Pythagorici et cetera. Et dicit quod Pythagorici ponebant ignem in medio mundi, propter hoc quod, cum sit prin-

cipalissimum inter elementa, maxime debet conservari, sicut res pretiosas diligentius custodimus: medius autem locus videtur habere talem conservandi dispositionem, quasi vallatus et firmatus ex omnibus quae exterius circumstant medium. Et inde est quod Pythagorici, metaphorice loquentes, nominabant hanc regionem quae habet ignem, esse *carcerem* vel *custodiam Iovis*. Et hoc si intelligamus ignem esse custoditum. Si autem intelligamus ignem esse custodientem, oportet e converso intelligere quod ignis *qui habet hanc regionem*, idest qui tenet medium locum, dicatur carcer Iovis, quasi habens virtutem custodiendi.

[71295] In De caelo, lib. 2 l. 20 n. 7 Deinde cum dicit: tanquam medium etc., solvit praedictam rationem. Et dicit quod Pythagorici in praedicta ratione utebantur nomine *medii*, ac si *simpliciter*, idest univoce, diceretur medium magnitudinis, et id quod est medium rei secundum naturam, per quod scilicet natura rei conservatur: sicut videmus in animalibus quod non est idem medium a quo natura animalis conservatur, quod est cor, et quod est medium quantum ad corporis magnitudinem, quod est magis umbilicus. Et ita est etiam aestimandum in toto *caelo*, idest in toto universo. Et propter hoc non oportet eos dubitare circa totum universum, quasi indigeat custodia, ita quod oporteat carcerem sive custodiam universi attribuere centro, quod est medium magnitudinis: sed oportet quaerere de eo quod est medium naturae in universo, sicut in animali, quale sit secundum naturam, et quis locus ei naturaliter competat. Et haec duo manifestat: primo quidem ostendens quale sit medium universi quod proportionatur cordi animalis. Et dicit quod est principium aliorum corporum, et maxime honorabile inter alia corpora: et haec est sphaera stellarum fixarum. Non autem competit ei locus medius, sed magis locus extremi continentis: quia id quod est medium magnitudinis inter loca universi, magis assimilatur ultimo quam principio. Et hoc ideo, quia medium est contentum et determinatum omnibus aliis; id autem quod est *finis*, idest extremum inter corpora secundum ordinem locorum, habet rationem determinantis et continentis. Manifestum est autem quod continens est honorabilius contento, et finis quam finitum: quia contentum et finitum pertinent ad rationem materiae, esse autem continens et finiens, ad rationem formae, quae est substantia totius consistentiae rerum. Et ita corpora continentia sunt magis formalia, corpora autem contenta sunt magis materialia. Et ideo in toto universo, sicut terra, quae ab omnibus continetur, in medio localiter existens, est maxime materialis et ignobilissima corporum; ita etiam suprema sphaera est maxime formalis et nobilissima, et inter elementa ignis est maxime continens et maxime formalis. Ultimo autem epilogando concludit quod de loco terrae quidam habent talem opinionem sicut dictum est.

Lectio 21

[71296] In De caelo, lib. 2 l. 21 n. 1 Postquam philosophus posuit opiniones de situ terrae, hic ponit opiniones de motu et quiete ipsius. Et ponit duas opiniones: quarum secundam ponit ibi: quidam autem et positam et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit positiones; secundo inducit quandam probationem ipsorum, ibi: propter quod et lunae etc.; tertio ostendit quomodo

obviabant rationibus in contrarium inductis, ibi: quoniam enim non est terra et cetera.

[71297] In De caelo, lib. 2 l. 21 n. 2 Dicit ergo primo quod, sicut de loco terrae diversimode loquuntur philosophi, ita etiam de motu et quiete ipsius. Sed quicumque dicunt ipsam non esse positam in medio mundi, sicut Pythagorici, attribuunt ei motum circularem, quo movetur circa medium. Nec dicunt hanc solam terram moveri in qua nos habitamus, sed etiam quandam aliam, quam vocant *antichthona*, idest contrapositam huic terrae, sicut supra dictum est. Et hoc ponebant propter perfectionem denarii numeri; ut cum sint octo corpora caelestia circulariter mota, scilicet sphaera stellarum fixarum et septem planetae, impleatur denarius numerus, positis duabus terris circulariter motis. Quidam autem Pythagoricorum sunt, qui non solum ponunt quod sint duae terrae circulariter motae, sed quod sint plura alia corpora terrea circa medium mota. Quae quidem sunt nobis immanifesta propter hoc, quod haec terra in qua habitamus, superponitur aliis, ita scilicet quod aliae sequantur motum ipsius: et ideo interpositio huius terrae inter visus nostros et illas, occultat eas a nobis.

[71298] In De caelo, lib. 2 l. 21 n. 3 Deinde cum dicit: propter quod et lunae etc., inducit eius quod ultimo dictum est probationem, secundum eos. Manifestum est enim quod, sicut eclipsis solis contingit propter interpositionem lunae inter nos et solem, ita eclipsis lunae contingit propter interpositionem terrae inter solem et lunam. Pluries autem eclipsatur luna quam sol. Quod quidem dicebant accidere propter hoc, quod una sola luna est quae eclipsat solem, interposita inter nos et ipsum; lunam autem non solum eclipsat ista terra in qua nos habitamus, sed plures aliae. Sed haec ratio eorum nulla est: quia nunquam invenitur luna eclipsari, nisi per interpositionem huius terrae inter lunam et solem, quando scilicet luna subintrat umbram huius terrae. Accidit autem pluries eclipsari lunam quam solem, quia eclipsis solis impeditur plerumque propter diversitatem aspectus.

[71299] In De caelo, lib. 2 l. 21 n. 4 Deinde cum dicit: quoniam enim non est terra etc., ostendit quomodo obviabant rationibus contra se inductis. Quarum tamen praecipua est quod, nisi terra esset in medio mundi, horizon, qui est superficies transiens per visum nostrum, non secaret semper sphaeram totam et maximos circulos eius in duo media, ita scilicet quod semper apparerent nobis sex signa super terram, et sex signa sub terra. Sed ad hoc ipsi respondebant quod tota terra non est centrum: quia centrum est indivisibile et punctuale, terra autem est corpus magnitudinem habens. Unde circulus noster, qui est in superficie terrae, distat per totum hemisphaerium terrae a centro: et tamen hoc non impedit quin omnia accidant nobis apparere, sicut si oculus noster esset in centro. Et hoc est propter parvitatem terrae, quae quasi nullius est quantitatis in comparatione ad totum caelum. Et similiter existimabant quod, si terra in qua nos habitamus non sit in medio, quod omnia apparentia accidant sicut si terra esset in medio mundi: quia etiam nunc non manifestatur distantia a medio quantum ad apparentiam, quamvis visus noster distet a medio mundi per totam medietatem terrae. Sed hoc intelligi posset si terra per modicum spatium distaret a medio: non autem si distaret per multum spatium. Sunt autem quaedam alia apparentia, quae non salvarentur si terra non esset in medio; puta quae accidunt circa eclipsim lunae, per directam oppositionem lunae ad solem. Nisi enim terra semper esset in medio, non semper sequeretur eclipsis lunae, quando

est in oppositione existens in capite vel in cauda: et tamen in eclipsi lunae nihil operatur aspectus noster.

[71300] In De caelo, lib. 2 l. 21 n. 5 Deinde cum dicit: quidam autem et positam etc., ponit secundam opinionem. Et dicit quod, licet quidam dicant terram in centro positam, dicunt tamen ipsam moveri et revolvi *circa polum semper statutum*, idest circa axem mundi (nam polus quandoque dicitur caelum, quandoque autem dicitur axis, quandoque vero dicitur extrema pars axis, sicut dicitur polus Arcticus et Antarcticus). Et hoc dicit scriptum esse in Timaeo. Est autem notandum quod illud quod hic dicitur *revolvi* vel *converti*, sumpsit Aristoteles ex eo quod Plato in Timaeo, secundum linguam Graecam dixit, *illomenam circa eum qui per omne ordinatum polum.* Hoc autem quod dicitur illomenum, si in Graeco scribatur per iota, significat alligationem; si vero scribatur per diphthongum, significat prohibitionem. Videtur autem a Platone sumptum istud vocabulum secundum quod significat alligationem, ut patet per ea quae ipse dicit de terra in libro Phaedonis, ubi asserit eam in medio quiescentem et quasi ligatam: et sic videtur contra intentionem Platonis, Aristoteles verba eius assumpsisse. Dicit igitur Alexander, Aristotelem excusans, quod hoc quod dicitur *illomenum*, significat proprie *prohibitionem* vel *violentiam*: sed quia ista significatio non competit secundum ea quae ibi intendit Plato, Aristoteles intellexit quod *illomenum* translative acciperetur a Platone, prout consuevit translatum significare *conversionem*, quae designat motum. Nec pertinet aliquid ad rationem praesentem, si Plato alibi aliter dixit ab his quae dixerat in Phaedone, motus ex aliqua alia ratione: nam Aristoteles hic proponit id quod in Timaeo scribitur, sive hoc sit inductum tanquam Platoni placens, sive tanquam Timaei opinio, quam Plato non approbat: unde non dicit quemadmodum Plato dicit, sed *quemadmodum in Timaeo scriptum est.* Sed contra hoc multipliciter obiicit Simplicius. Primo quidem quia Timaeus ibi probat terram in medio esse locatam et firmatam. Secundo quia *illomenam* ibi scribitur per unum iota, prout significat alligationem. Tertio quia conversio non semper significat motum: dicuntur enim circulares figurae conversae, idest ad omnem partem versae, etiam si sint quiescentes. Quarto quia, cum dictio multa significet, non oportuit significationem eius trahere ad manifestum sensum contra intentionem Platonis. Sed contra hoc iterum obiicit Simplicius: quia non est probabile quod Aristoteles ignoraret aut significationem vocabuli, aut intentionem Platonis. Et ideo potest dici quod, quia possibile erat aliquos false intelligere verba Platonis, Aristoteles removet falsum intellectum qui ex his verbis haberi posset, sicut frequenter consuevit facere circa verba Platonis. Vel potest dici quod hoc quod dicitur *et moveri*, est ab aliquo alio appositum. In Graeco autem dicitur *illesthai*, pro quo hic est translatum *revolvi*: potest autem significare quod in Graeco positum est, et alligationem et motum: ita quod intelligamus quod, postquam Aristoteles posuit opinionem Pythagoricorum de motu terrae circa medium, hic ponit opinionem Platonis de quiete terrae in medio. Possumus autem et brevius dicere quod quidam Heraclitus Ponticus posuit terram in medio moveri, et caelum quiescere; cuius opinionem hic Aristoteles ponit. Quod autem addit, *quemadmodum in Timaeo scriptum est*, referendum est non ad id quod dictum est, *revolvi et moveri*, sed ad id quod sequitur, *quod sit super statutum polum.*

[71301] In De caelo, lib. 2 l. 21 n. 6 Deinde cum dicit: similiter autem et de figura etc., ponit

opiniones de figura terrae. Et primo ponit opiniones, dicens quod similiter dubitatur de figura terrae, sicut de motu et situ: quibusdam enim videtur quod terra sit sphaerica; quibusdam autem videtur quod sit lata, habens figuram tympani.

[71302] In De caelo, lib. 2 l. 21 n. 7 Secundo ibi: faciunt autem argumentum etc., ponit rationes duas huius secundae opinionis. Quarum prima est quod faciunt argumentum accipientes hoc signum, quod sol occidens et oriens secatur a terra secundum rectam lineam, et non circularem, quando scilicet pars solis est apparens super terram, pars autem occultatur: si autem terra esset sphaerica, videtur quod oporteret quod secatio illa esset circularis, quia duo corpora sphaerica se intersecant intersectione circulari. Hoc autem argumentum excludit ibi: non attendentes et cetera. Et dicit quod illi qui ponunt hoc argumentum, non attendunt distantiam solis a terra, et magnitudinem rotunditatis, scilicet utriusque. Videmus enim quod etiam parvi circuli, a longe apparentes, videntur secundum modum lineae rectae: unde multo magis portiones magnorum circulorum a longe rectae videntur, quia sunt minus curvae. Sed hoc praecipue intelligendum est quando circulus est in eadem superficie cum visu: nam secatio solis et lunae quae non est in eadem superficie cum visu nostro, non videtur recta, sed circularis, ut supra dictum est, cum ageretur de figura stellarum.

[71303] In De caelo, lib. 2 l. 21 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: sed adhuc etc.; dicens quod adhuc addunt rationem ad idem, dicentes quod necesse est terram, ad hoc quod quiescat, habere figuram latam. Nam figura sphaerica facile mobilis est, quia in modico tangit superficiem: sed figura lata secundum se totam tangit superficiem, et ideo est apta ad quietem. Et ne credatur quod haec causa quietis terrae communiter ab omnibus assignetur, subiungit quod de motu et quiete terrae multi modi dicuntur, ut patebit ex his quae infra dicentur.

Lectio 22

[71304] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 1 Postquam philosophus exclusit opiniones eorum qui falsas opiniones circa terram habebant, hic prosequitur opiniones eorum qui, veram opinionem circa terram habentes, scilicet quod ipsa quiesceret, inconvenientes rationes quietis terrae assignabant. Et primo movet dubitationem; secundo proponit solutionum insufficientiam, quas alii assignabant, ibi: solutiones autem de hoc etc.; tertio prosequitur singulas solutiones, ibi: hi quidem enim propter hoc et cetera.

[71305] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 2 Dicit ergo primo quod necessarium videtur quod omnibus superveniat quaedam dubitatio circa terram. Quia si quis de hoc non miretur, videtur irrationabilem mentem habere, quasi qui non possit difficultatem percipere: quomodo scilicet, si aliquando elevetur per violentiam aliqua parva terrae particula, et postea dimittatur, fertur deorsum *et non vult manere*, idest non habet aptitudinem naturalem ut quiescat; et quanto maior fuerit terrae particula, tanto velocius feretur inferius; videtur autem quod, si tota terra posset ab aliquo elevari a suo loco in sursum, et postea dimittatur, non ferretur inferius. Et hoc quidem videtur per hoc quod nunc

accidit circa totam terram. Cum enim habeat intensam gravitatem, non movetur inferius, sed quiescit in suo loco: unde videtur quod, in quocumque situ mundi poneretur, quod ibi quiesceret, eadem ratione qua nunc in hoc loco quiescit. Et hoc quantum ad illos qui existimant omnem locum indifferenter se habere ad quodlibet corporum. Et quia posset aliquis dicere quod partes terrae elevatae, cum dimittuntur, feruntur deorsum usque ad hunc locum in quo modo est terra, non autem amplius; ideo, ad dubitationem augendam, adiungit quod, si aliquis sursum ferat aliquas particulas terrae, et contingat quod antequam illae particulae terrae cadentes revertantur ad terram, aliquis removeat terram a suo loco; partes terrae sursum elevatae feruntur *deorsum*, idest magis infra quam sit locus unde fuerant assumptae, ex quo iam non est aliquid impediens. Et hoc potest aliquis coniicere de toto ex parte: si enim aliquis lapidem sursum proiiciat, et antequam cadat, foveam faciat in terra, descendet lapis ille quousque resistentiam inveniat. Et ita videtur quod, cum tota terra nullam resistentiam habeat ab aliquo impediente descensum ipsius, mirum esse quod non descendit. Concludit ergo quod hoc ipsum quod est *stupere*, idest vehementer admirari, circa hoc, omnibus philosophis factum est *philosophema*, idest philosophiae consideratio, vel philosophandi occasio; sicut in principio Metaphys. dicitur quod ex admirari incoeperunt homines philosophari.

[71306] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 3 Deinde cum dicit: solutiones autem de hoc etc., proponit insufficientiam solutionum a philosophis circa hoc assignatarum. Et dicit quod non solum aliquis admiratur de hoc quod sic accidit circa terram; sed etiam aliquis potest admirari quod philosophi, volentes solvere praedictam dubitationem, non viderunt quod solutiones de hac dubitatione assignatae ab eis, sunt magis inconvenientes quam sit ipsa dubitatio. Improbabiliora enim dixerunt eo ex quo dubitatio consurgit: unde ipsae solutiones magis augent dubitationem.

[71307] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 4 Deinde cum dicit: hi quidem enim propter hoc etc., ponit quinque solutiones praedictae dubitationis. Secunda incipit ibi: hi autem in aqua etc.; tertia ibi: Anaximenes autem etc.; quarta ibi: quoniam autem manet etc.; quinta ibi: sunt autem quidam et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit solutionem primam. Et dicit quod quidam propter hoc, ut scilicet evitarent difficultatem praedictam, dicunt quod deorsum terrae est infinitum. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo sic, quod aer qui est infra terram, sit infinitus; quasi terra ob hoc non moveatur inferius, quia nihil movetur ad infinitum. Alio modo, et verius, intelligitur quod ipsa terra versus partem inferiorem sit infinita; et ita in infinitum superior pars eius retinetur ab inferiori, ut non descendat; quod promptius est ad intelligendum. Huius autem opinionis dicitur fuisse Xenophanes Colophonius. Quod quidem dixerunt, non quidem quia secundum se verisimile videatur, sed ut non cogerentur laborare ad inquirendam causam quietis terrae.

[71308] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 5 Secundo ibi: propter quod et Empedocles etc., ponit quomodo Empedocles hanc solutionem derisit. Et dicit quod, quia praedicti homines hoc non dicebant quasi aliquid verisimile, sed ut quaestionem vitarent, Empedocles *obstupuit*, idest vehementer admiratus est de eorum errore, sic dicens in suis versibus, quos de philosophia composuit: *siquidem*, inquit, *infinitae sunt terrae profunditates* (quasi diceret: terra est in infinitum profunda), *et aether*, idest

aer vel ignis, *est etiam immensus in altum.* Et dixit quod haec *vane*, idest sine ratione, *effusa sunt*, idest divulgata, *cum sint dicta per linguam multorum* (quasi diceret: ex ore multorum hominum), *intelligentium modicum totius*, idest modicum intelligentium de natura universi. Per quod dedit intelligere quod ex defectu intellectus provenit quod hoc aliqui dixerunt solo ore, cum interius consideratum non sit verisimile. Fuit autem contentus Aristoteles de hac Empedoclis reprehensione, tum propter improbabilitatem eius quod dicitur, tum etiam quia supra in primo ostensum est quod non potest esse gravitas infinita.

[71309] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 6 Deinde cum dicit: hi autem in aqua etc., prosequitur secundam solutionem. Et primo proponit eam; secundo improbat, ibi: tanquam non eadem etc.; tertio assignat rationem defectus huiusmodi solutionum, ibi: sed videntur et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut praedicti posuerunt terram sustentari a terra in infinitum, ita quidam dixerunt terram poni super aquam. Quae quidem est antiquissima opinio, quam, ut dicunt, Thales Milesius posuit, qui fuit unus de septem qui dicti sunt sapientes, et primus se intromisit de philosophia naturali, et posuit aquam esse principium omnium rerum, ut dicitur in I Metaphys. Unde et posuit terram esse locatam super aquam, ut quiescat ibi per modum supernatationis, sicut accidit de ligno et de similibus; quorum nihil naturaliter manet in aere, sed in aqua manent huiusmodi propter supernatationem. Et simile dicebant accidere de terra.

[71310] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 7 Deinde cum dicit: tanquam non eadem etc., improbat quod dictum est, tribus rationibus. Et dicit quod sic assignata est praedicta solutio, tanquam non sit eadem ratio de terra, et aqua quam ponunt sustentare terram. Videmus enim quod sicut terra, si elevetur, non manet nisi sustentetur ab aliquo, ita nec aqua elevata nata est manere, sed oportet quod sit in aliquo sustentante, ad hoc quod quiescat. Et ideo si terra sustentaretur ab aqua, remaneret eadem difficultas, a quo sustentaretur aqua.

[71311] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem quemadmodum et cetera. Et dicit quod sicut aer est levior quam aqua, ita et aqua est levior quam terra, vel minus gravis. Est autem de ratione levioris, quod supereminent graviori secundum naturam. Non est ergo possibile quod aqua, quae est levior, ponatur magis deorsum quam terra, quae est gravior, secundum naturam; nisi forte quis dicat quod partes mundi non sunt ordinatae secundum naturam, quod est inconveniens.

[71312] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc autem si quidem etc.; quae ratio talis est. Sicut in primo habitum est, idem est motus naturalis, et etiam quies est eadem, totius terrae et partis eius. Si ergo tota terra nata est manere in aqua, supernatando ipsi, manifeste sequitur quod quaelibet particularum eius possit manere in aqua per supernatationem. Sed hoc non videmus accidere: quinimmo quaelibet pars terrae posita in aqua fertur ad fundum ipsius; et tanto velocius, quanto fuerit maior. Ergo multo velocius tota terra fertur inferius, si sit superposita aquae.

[71313] In De caelo, lib. 2 l. 22 n. 10 Deinde cum dicit: sed videntur etc., assignat causam defectus dictarum solutionum. Et dicit hoc accidisse, quod tam defectivas solutiones assignaverunt, quia

videntur quaerere circa dubitationes usque ad aliquem terminum, et non quousque possibile sit dubitari. Oportet autem eum qui vult recte solvere, ut perducat solutionem usque ad id ubi non sit amplius dubitatio; quod isti non faciunt. Cuius rationem assignat, connumerans se aliis, causa vitandae iactantiae; dicens quod omnibus nobis dubitationes solventibus hoc videtur esse consuetum, ut inquisitio fiat *non ad rem, sed ad contraria dicentem*, idest non quousque natura rei requirit, sed quousque adversarius non habeat ulterius contradictionem: quia etiam hoc quilibet observat ad seipsum, ut cum ipse dubitat de aliquo, quaerat in seipso quousque ipse non habeat in promptu unde sibi contradicat. Sed illud non sufficit: quia cum aliquis vult veram solutionem invenire, oportet quod non sit contentus obiectionibus quas habet in promptu, sed diligenter inquirat eas. Et propter hoc, sicut ipse subdit, oportet eum qui vult bene inquirere veritatem, esse promptum ad hoc quod instet et sibi ipsi et aliis; non per instantias sophisticas, sed per instantias reales et rationabiles, *proprias*, idest convenientes, generi de quo inquiritur. Et hoc quidem contingit ex hoc quod homo considerat omnes differentias rerum, ex quarum similitudine quaestio solvitur. Sicut Thales solvit quaestionem praesentem ex similitudine ligni ad terram: fuisset autem ei consideranda differentia utriusque: nam lignum, quia multum habet de aere, supernatat aquae; quod terrae non congruit.

Lectio 23

[71314] In De caelo, lib. 2 l. 23 n. 1 Praemissis duabus solutionibus, quarum prima assignabat causam quietis terrae ex infinitate eius quod in terra subsidet, secunda vero ex aqua subsidente terrae, hic ponit tertiam solutionem, quae assignatur a parte aeris subsidentis terrae. Et primo ponit solutionem; secundo improbat eam, ibi: primum quidem et cetera. Dicit ergo primo quod Anaximenes et Anaxagoras et Democritus posuerunt causam quietis terrae esse latitudinem eius; ex qua contingit quod terra non dividit inferiorem aerem, sed superequitat ipsum. Quod quidem videntur facere corpora artificialiter facta cum aliqua latitudine ad obviandum aeri sive vento: huiusmodi enim corpora lata non de facili videntur moveri a ventis, propter hoc quod resistunt eis secundum totam ipsorum latitudinem. Et hoc ipsum videtur facere terra, propter sui latitudinem, per comparationem ad aerem sub ea existentem; quia videlicet non dividit ipsum, sed resistendo comprimit eum. Et cum aer non habeat locum quo transferatur ne sit sub terra, propter terrae latitudinem, sufficiens est quiescere terram propter multitudinem aeris deorsum existentis et compressi; sicut patet de aqua in clepsydris. Si enim sit aliquod vas habens in sui summitate parvum foramen obturatum, et in lateribus aliud non obturatum, et subito submergatur in aquam, aer interior conclusus, quia non habet quo diffugiat, prohibebit aquam intrare. Et similiter aer subsidens terrae, compressus ab ea et non potens diffugere, non permittit eam descendere. Inducunt autem multa *argumenta*, idest sensibilia signa, ad ostendendum quod aer conclusus et quiescens, idest qui non potest ex aliqua parte effugere, sustinet magnam gravitatem: et hoc maxime fit evidens ex utribus inflatis, qui possunt magnum pondus sustinere.

[71315] In De caelo, lib. 2 l. 23 n. 2 Deinde cum dicit: primum quidem etc., improbat praedictam solutionem tribus rationibus. Quarum prima est quia supponit haec solutio terram esse latae figurae; quod est falsum, ut infra patebit. Unde si figura terrae non est lata, sed sphaerica, sequetur quod non quiescet propter latitudinem, sicut isti dicebant.

[71316] In De caelo, lib. 2 l. 23 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: quamvis mansionis et cetera. Et dicit quod, licet ipsi assignarent latitudinem terrae causam quietis eius, tamen secundum ea ex quibus procedunt, non videtur causa mansionis terrae latitudo, sed magis magnitudo ipsius. Dicunt enim quod aer, non habens quo transeat, propter hoc quod coarctatur a terra, manet propter sui multitudinem; et propter hoc sustinet terram. Quod autem multus aer coarctetur a terra, contingit propter hoc quod aer comprehenditur a multa magnitudine terrae. Unde videtur quod eadem ratio esset, si terra ponatur esse sphaericae figurae, et tantae magnitudinis quod possit tantundem de aere coarctare: quia sic etiam manebit et aer et terra, secundum rationem quam assignant.

[71317] In De caelo, lib. 2 l. 23 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi: totaliter autem et cetera. Et dicit quod contra eos qui sic loquuntur de motu et quiete corporum naturalium, consurgit dubitatio *non de parte*, idest non de aliquo particulari corpore, puta terra vel aqua, sed de toto universo et de omni corpore naturali. Hoc enim videtur a principio in talibus dubitationibus determinandum, utrum corpora habeant aliquem motum naturalem vel nullum; et utrum, si non habent motum naturalem, possint habere motum violentum. Et quia de his determinatum est prius, scilicet in primo libro, oportet ut nunc utamur tanquam *existentibus*, idest veris, omnibus his quae supra habuimus probata, secundum virtutem quae tunc aderat nostro ingenio. Supra enim ostensum est quod, si nullus est motus naturalis corporum, neque etiam erit aliquis motus violentus eorum: quia violentum est quasi excisio quaedam eius quod est secundum naturam, ut supra habitum est. Si autem non est aliquis motus corporum neque per naturam neque per violentiam, sequitur quod totaliter nihil moveatur: et quod hoc necessarium sit accidere, supra determinatum est. Et ad hoc etiam addendum est, secundum prius determinata, quod pari ratione non contingit aliquid quiescere: sicut enim est aliquis motus naturalis et violentus, ita est etiam aliqua quies naturalis et violenta. Et si est aliquis motus naturalis, non erit solum motus violentus, neque sola quies violenta: quia in loco ad quem aliquid movetur naturaliter, etiam quiescit naturaliter. His ergo praemissis quasi principiis, argumentatur ad propositum, concludens ex praemissis quod, si quies terrae in medio non est naturalis sed violenta, sequitur quod motus eius ad medium non sit naturalis, sed propter violentiam circumgyrationis caeli. Omnes enim qui terram dicunt per violentiam quiescere in medio, assignant hanc causam motus terrae ad medium, idest circumgyrationem caeli; considerantes ex his quae accidunt in liquidis et etiam in aere, in quibus propter gyrationem ea quae sunt maiora et graviora congregantur ad medium, quasi violentius repulsa ex violentia gyrationis. Unde omnes qui ponunt mundum per generationem incoepisse, dicunt quod terra venit ad medium propter praedictam causam, idest propter violentiam circumgyrationis caeli. Et sic auferunt terrae quietem naturalem et motum naturalem. Quod est inconveniens: quia sequitur, secundum praedicta, quod totaliter corpora naturalia nec moveantur nec quiescant.

Lectio 24

[71318] In De caelo, lib. 2 l. 24 n. 1 Praemissis tribus rationibus de quiete terrae, quae sumebantur ex parte inferiorum corporum, scilicet ipsius terrae, aquae et aeris, hic ponit alias rationes, quae sumuntur ex parte caelestis corporis. Et primo ponit quartam rationem quietis terrae, quam ponebat Empedocles; secundo improbat eam, ibi: quamvis neque gyratione et cetera. Dicit ergo primo quod, cum omnes philosophi qui ponunt mundum generatum esse, assignant causam motus terrae ad medium, violentiam circumgyrationis caeli, quaerunt etiam causam huius quod terra quiescit in medio. Et quidam dicunt quod causa huius est latitudo et magnitudo terrae, sicut supra dictum est; quidam autem, sicut Empedocles, dicunt quod motus caeli circa terram, propter sui velocitatem, prohibet terram moveri. Et ponunt exemplum de aqua contenta in *cyathis*, idest in quibusdam vasis aereis. Si enim vas illud in circuitu velocius moveatur, et sit aliquod foramen in aliqua parte aerei vasis, multoties vase circulariter moto, aqua descendet ad inferiora vasis aerei, ubi est foramen, et tamen non cadet inferius extra vas, secundum quod habet aptitudinem naturalem, propter eandem causam; quia scilicet prohibetur ex velocitate motus ipsius vasis, ita quod aqua ante rapiatur a motu vasis quam possit cadere. Et simili ratione dicunt quod terra impeditur a velocitate motus caeli ne deorsum cadere possit.

[71319] In De caelo, lib. 2 l. 24 n. 2 Deinde cum dicit: quamvis neque gyratione etc., improbat praedictam rationem. Et primo quantum ad quietem terrae; secundo quantum ad motum, ibi: inconveniens autem et cetera. Circa primum duo facit: primo improbat causam quietis terrae communiter, tam quantum ad illos qui causam quietis terrae ponunt latitudinem vel magnitudinem terrae, quam etiam quantum ad Empedoclem; secundo specialiter improbat hanc positionem quantum ad Empedoclem, qui posuit causam quietis terrae velocitatem motus caeli; et hoc ibi: adhuc autem ad Empedoclem et cetera. Dicit ergo primo quod, ex quo praedicti philosophi causam quietis terrae ponunt motum caeli vel latitudinem terrae, quae coarctat inferiorem aerem ut non possit diffugere, necessarium videtur quod, si gyratio caeli non prohiberet motum terrae, neque etiam prohiberet ipsum latitudo terrae, coarctans aerem, sed aer libere veniret et recederet, quod terra alicubi ferretur: quia tunc, remotis causis quietis, oporteret eam moveri. Non autem videtur secundum eorum positionem, quod ferretur ad medium secundum suam naturam: si enim, sicut ipsi ponunt, terra fertur ad medium per violentiam, necesse est quod per violentiam quiescat in medio; quod etiam ipsi ponunt. Sed tamen necesse est quod terra habeat aliquem motum naturalem, cessante omni violentia: oportet enim corporibus naturalem motum assignare, sicut supra dictum est. Restat igitur quaerendum versus quam partem naturaliter moveretur, violentia cessante; scilicet utrum sursum vel deorsum, vel versus aliquam aliam differentiam, puta ad dextrum vel sinistrum: quia omnino oportet quod habeat aliquem motum naturalem. Nec est dare quod ad aliquam aliam partem naturaliter moveatur nisi deorsum et ad medium, ut patet ex motu partium terrae, quae ad nullam aliam partem naturaliter moventur. Sic igitur male assignant causam quietis terrae in

medio ex aliqua violentia. Si vero dicant quod terra, secundum motum suum naturalem, non magis habet quod moveatur deorsum quam sursum, videtur sequi quod, sicut aer qui est supra terram, non prohibet eam moveri sursum, ita etiam nec aer qui est sub terra, prohibebit eam moveri deorsum, vel propter comprehensionem eius a latitudine terrae, vel propter revolutionem eius ex motu caeli: quia in eisdem rebus, quantum ad eosdem effectus, necesse est ponere easdem causas.

[71320] In De caelo, lib. 2 l. 24 n. 3 Deinde cum dicit: adhuc autem ad Empedoclem etc., improbat specialiter solutionem Empedoclis. Considerandum est autem quod Empedocles ponebat quatuor elementa materialia et duo moventia, scilicet litem et amicitiam; quae per congregationem et segregationem elementorum, sunt causa generationis et corruptionis mundi, et omnium quae in mundo sunt. Dicit ergo quod aliquis potest quaestionem movere contra Empedoclem: quando elementa erant ab invicem separata propter litem, oportebat terram quiescere (non enim coniungebat se aliis elementis, dominio litis durante): est ergo quaerendum quae fuit tunc causa quod terra quiesceret. Nec potest assignari pro causa gyratio caeli; quia caelum nondum erat generatum. Videtur ergo quod nullo modo oporteat dicere gyrationem caeli causam quietis terrae. Sed de hac ratione videtur esse dubium. Videtur enim lis esse causa generationis mundi, distinguendo elementa ab invicem; amicitia autem esse causa corruptionis eiusdem, congregando elementa in unum chaos. Unde nunc videtur esse litis dominium, propter hoc quod elementa sunt ab invicem distincta. Et ideo Alexander exposuit haec verba sic: quando elementa distabant seorsum, non quidem ab invicem, sed a lite; idest quando lis ab elementis aberat, tempore scilicet quo amicitia dominabatur. Sed quia haec expositio videtur esse extorta, ideo exponenda est, sicut Simplicius dicit: quando elementa distabant seorsum, scilicet ab invicem, et hoc a lite, idest propter litem. Est enim considerandum quod Empedocles ponebat mundum generari non ex sola lite, sed etiam cum admixtione amicitiae. Et sicut ipse per verba Empedoclis probat, ex dominio amicitiae provenit circumgyratio caeli, quia motus caeli quasi omnia convolvit in unum. Et ideo convenienter Aristoteles quaerit, antequam gyratio caeli per amicitiam causaretur, secundum Empedoclem, quae erat causa quietis terrae.

[71321] In De caelo, lib. 2 l. 24 n. 4 Deinde cum dicit: inconveniens autem etc., improbat rationem quam assignant communiter de motu terrae, tribus rationibus. Circa quarum primam dicit quod inconveniens est non considerare quare, si prius, quando generabatur mundus, partes terrae ferebantur ad medium propter gyrationem caeli, nunc non est talem causam assignare quare, sicut videmus, omnia gravia ferantur ad medium. Gyratio enim caeli simul circumgyrat ignem et superiorem partem aeris, non autem hanc inferiorem aeris partem: et ita illa gyratio non attingit usque ad nos. Videmus enim quod gravia feruntur ad medium et in hoc aere propinquo. Non ergo gyratio caeli debet poni causa motus gravium ad medium: quia remota causa, removetur effectus.

[71322] In De caelo, lib. 2 l. 24 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem et ignis et cetera. Et dicit quod considerare oportet propter quam causam ignis feratur sursum. Non enim potest dici quod hoc sit propter gyrationem caeli: non enim ad hoc se extendit exemplum ab eis inductum. Si vero ignis feratur ad aliquem locum propter suam aptitudinem naturalem, manifestum est quod est idem existimare de terra, quae habet contrarietatem ad ignem, ut supra dictum est: contrariorum

enim sunt contrarii motus, et si unum contrariorum est naturale, et aliud naturale esse oportet, ut supra dictum est.

[71323] In De caelo, lib. 2 l. 24 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi: sed adhuc neque gyratione et cetera. Et dicit quod si quis eorum verba et exempla consideret, non videtur dicendum quod grave distinguatur a levi in corporibus propter ipsam gyrationem caeli; sed praesupposita distinctione gravium et levium, quaedam veniunt ad medium, scilicet gravia, quaedam autem, scilicet levia, conantur sursum ferri, propter motum, inquantum repelluntur a loco medio a corporibus gravibus in ipsum latis. Et sic solum per accidens gyratio caeli causat motum ignis sursum. Quod autem gyratio non distinguat grave et leve, sed eorum distinctionem praesupponat, potest videri ex exemplo quod inducunt: in gyratione enim aeris et liquidorum, ea quae prius erant gravia, feruntur ad medium. Sic igitur antequam esset gyratio caeli, erat grave et leve. Quae secundum aliquid distinguebantur, scilicet secundum aptitudinem ad hoc quod aliquo modo et ad aliquem locum moveantur: nam grave dicitur aliquid vel leve, propter inclinationem ad aliquem motum localem. Et ita gyratio non est causa quare levia moventur sursum, vel gravia deorsum. Poterant autem hi distinguere grave et leve, et loca eorum, quae sunt sursum et deorsum, quia non ponebant universum esse infinitum: non enim impossibile est distinguere sursum vel deorsum, si apud istos distinguitur grave et leve, sicut dictum est. Et quia aliqui ponebant universum infinitum, scilicet Anaximenes et Xenophanes, ideo signanter dicit quod *plurimi*, non autem omnes, sunt *detriti*, idest consueti et exercitati, circa istas causas motus et quietis gravium et levium.

Lectio 25

[71324] In De caelo, lib. 2 l. 25 n. 1 Praemissa quarta solutione, secundum quam sumebatur ratio quietis terrae ex violentia gyrationis caeli, hic ponit quintam solutionem, secundum quam assignatur ratio quietis terrae ex simili habitudine caeli ad terram ex omni parte. Et primo assignat hanc rationem; secundo improbat eam, ibi: hoc autem dicitur et cetera. Dicit ergo primo quod quidam dixerunt terram quiescere in medio propter *similitudinem*, idest similem eius habitudinem ad omnem partem caeli. Et hoc inter antiquos dixit Anaximander. Per quod dat intelligere quod etiam aliquibus sui temporis hoc videbatur. Dicitur enim Plato hoc posuisse: sed tamen Aristoteles hoc ei non imponit, quia supra ei imposuerat quod moveretur in medio circa axem mundi. Ideo autem dicebant terram propter similitudinem manere, quia nulla est ratio quare id quod est in medio collocatum, magis moveatur sursum vel deorsum, aut versus alias plagas caeli, cum similiter se habeat undique ad extrema; impossibile est autem quod simul moveatur ad contrarias partes; ergo relinquitur quod ex necessitate quiescat in medio.

[71325] In De caelo, lib. 2 l. 25 n. 2 Deinde cum dicit: hoc autem dicitur etc., improbat praedictam rationem. Et primo ex hoc quod ratio non est necessaria; secundo ex hoc quod supponit falsum, ibi: sed adhuc neque verum quod dicitur et cetera. Dicit ergo primo quod id quod dictum est, videtur persuasibiliter dici, non tamen vere. Et hoc probat quatuor rationibus. Quarum prima est

quia, secundum praedictam rationem, necessarium esset quiescere omne quod ponitur in medio (et sic sequeretur quod etiam ignis, si poneretur in medio, quiesceret; quod patet esse falsum): quia id quod assignatur pro causa quietis, scilicet esse in medio, non accipitur ut proprium terrae; cum tamen effectus, scilicet quiescere in medio, sit proprium terrae.

[71326] In De caelo, lib. 2 l. 25 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: sed et non necessarium et cetera. Et dicit quod non est necessarium dicere quod terra quiescat in medio propter similitudinem, cum inveniatur alia convenientior causa. Terra enim non solum videtur quiescere in medio, sed etiam ferri ad medium, etsi non secundum se totam, tamen secundum suas partes. Eadem enim est ratio de motu totius et partis: quocumque enim fertur pars eius, fertur de necessitate et totum, si extra suum locum esset. Ubi autem fertur secundum naturam, ibi et quiescit secundum suam naturam. Sic ergo patet quod terra quiescit in medio propter suam naturam, et non propter hoc quod similiter se habeat ad extrema: quia hoc potest esse commune omnibus, ut ponantur in medio; sed naturaliter ferri ad medium est proprium terrae.

[71327] In De caelo, lib. 2 l. 25 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi: inconveniens autem etc.; quae ostendit etiam insufficientiam huius rationis. Et dicit quod inconveniens est quaerere propter quid terra quiescat in medio, et non quaerere quare ignis quiescat in extremo. Si enim ignis quiescit ibi, quia locus extremus naturaliter convenit ei, eadem ratione dicendum est quod terra habeat quendam locum naturalem in quo quiescat. Si enim hic locus qui est medius, non sit locus in quo naturaliter quiescit, sed manet in medio propter necessitatem similitudinis, restat eis quaerere quare ignis maneat in extremis. Et ponit exempla de quiete terrae in medio, secundum quasdam rationes sophistarum, qui probare videbantur quod si *trichos*, idest capillus, fortiter extendatur, quod non frangetur; quia similiter undique extenditur, et non est ratio quare magis frangatur in uno loco quam in alio. Sed haec ratio sophistica est: primo quidem quia difficile est ut similiter sit undique extensus; secundo quia, hoc etiam posito, frangetur in medio, quia ibi concurrit violentia quae ex utraque parte infertur. Aliud exemplum ponit de eo qui aequaliter esurit et sitit, et habet cibum et potum in aequali distantia: concludunt enim sophistae quod talis quiesceret, et ad neutrum moveretur. Sed hoc non sequitur: primo quidem quia sitis magis agit quam fames; secundo quia, si aequaliter distarent duo cibi vel duo potus aequaliter desiderabiles, curreret ad alterum quodcumque contingeret.

[71328] In De caelo, lib. 2 l. 25 n. 5 Quartam rationem ponit ibi: mirabile autem etc.; quae etiam ostendit insufficientiam praedictae rationis. Et dicit quod mirabile fuit quod quaerebant rationem quietis corporum, et non quaerebant rationem motuum ipsorum; propter quam scilicet causam unum corporum movetur sursum, aliud vero deorsum, si non sit aliquid impediens; natura enim est principium motus et quietis in eo in quo est, ut dicitur in II Physic.

[71329] In De caelo, lib. 2 l. 25 n. 6 Deinde cum dicit: sed adhuc neque verum quod dicitur etc., improbat praedictam rationem ex eo quod supponit falsum. Et dicit quod id quod dicitur in praedicta ratione, non est verum per se et universaliter: est enim hoc verum per accidens, quod *omne*, idest totum; necesse est manere in medio, ad quod nihil magis pertinet quod moveatur huc

quam illuc. Sed si habeat inclinationem ut moveatur ad aliquam partem, propter hanc rationem, quia scilicet est in medio, non ex necessitate quiescet, sed movebitur; non tamen secundum totum, sed divisum in partes, sicut patet de igne. Si enim verum est quod dicunt, necesse est quod, si poneretur ignis in medio mundi, quod quiesceret ibi, sicut terra quiescit, eo quod similiter se haberet ad quodlibet punctum in caelo signatum: et tamen ignis in medio positus moveretur a medio usque ad extremum, si nihil prohiberet, sicut et nunc videtur moveri. Sed tamen non totum movetur ad unum punctum: et hoc solum removebatur in praedicta ratione, ut scilicet totum moveretur ad unam partem. Sed movebitur unaquaeque pars ignis ad partem caeli sibi proportionatam, puta quarta pars ignis ad quartam partem *continentis*, scilicet caeli: corpus enim non est aliquod punctum indivisibile. Sicut autem partes terrae, si essent dispersae circa extremum caeli, condensarentur, ad hoc quod venirent in minorem locum, scilicet in medium, sic oporteret e converso: quia si ignis moveretur a medio usque ad extremum, oporteret quod per rarefactionem ex parvo loco moveretur ad locum maiorem.

[71330] In De caelo, lib. 2 l. 25 n. 7 Et sic cessat obiectio, qua posset aliquis resistere supradictis, dicens impossibile esse quod singulae partes ignis ferrentur ad singulas partes caeli, propter hoc quod locus extremus excedit locum medium in quantitate. Sed hoc removetur, quia ignis per rarefactionem extenderetur in maiorem locum. Et ex hoc concludit quod, si locus medius non esset naturalis terrae, quod propter rationem similitudinis hoc modo moveretur a medio versus extremum, quod singulae partes eius moverentur ad singulas partes extremi, sicut de igne dictum est. Ultimo autem epilogat, dicens fere haec esse omnia quae antiqui suspicati sunt circa figuram terrae et locum ipsius, et motum eius vel quietem.

Lectio 26

[71331] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 1 Postquam philosophus prosecutus est aliorum opiniones de terra, hic determinat de ea secundum veritatem. Et primo determinat de loco et quiete terrae; secundo de figura ipsius, ibi: figuram autem habere sphaericam et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem per rationes naturales; secundo per signa astrologica, ibi: testificantur autem his et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod impossibile est terram moveri; secundo ex praemissis assignat veram rationem quietis terrae, ibi: adhuc autem palam et cetera. Circa primum tria facit. Primo dicit de quo est intentio, scilicet quod primo dicendum est utrum terra habeat motum vel quiescat. Ex motu enim debemus accedere ad alia quae sunt circa terram consideranda; et ideo hoc primo ponit, ut assumat hoc tanquam principium ad sequentia. Secundo, ibi: quemadmodum enim diximus etc., assignat necessitatem praedictae inquisitionis. Sicut enim supra dictum est, quidam, scilicet Pythagorici, posuerunt eam moveri circa medium mundi, ac si esset una stellarum; alii vero, sicut in Timaeo scribitur, ponentes terram esse in medio, dicunt eam revolvi circa *medium Poli*, idest circa axem dividentem caelum per medium.

[71332] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 2 Tertio, ibi: quod autem est impossibile etc., ostendit quod

impossibile est terram sic moveri, quatuor rationibus. In quarum prima accipit hoc pro principio, quod si terra movetur circulariter, sive existens in medio mundi sive extra medium mundi, necesse est quod talis motus sit ei violentus. Manifestum est enim quod motus circularis non est proprius et naturalis motus terrae: quia si esset ei hic motus naturalis, oporteret quod quaelibet particula eius haberet hunc motum, quia idem est motus naturalis totius et partis, ut supra dictum est; hoc autem videmus esse falsum, nam omnes partes terrae moventur motu recto versus medium mundi. Si vero motus terrae circularis sit violentus et praeter naturam, non potest esse sempiternus: quia, sicut in praecedenti habitum est, nullum violentum est sempiternum. Sed si terra movetur circulariter, necesse est quod talis motus sit sempiternus, supposito quod mundus sit aeternus, secundum eius opinionem: quia secundum hoc oportet quod ordo mundi sit sempiternus, motus autem vel quies partium principalium mundi pertinet ad ordinem ipsius. Sic ergo sequitur quod terra non movetur circulariter.

[71333] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: adhuc omnia etc.; quae talis est. Omnia corpora quae circulariter moventur, videntur esse *haesitantia*, idest non semper uniformem situm habentia, ex eo quod quodlibet eorum movetur pluribus motibus et non uno solo, excepta prima sphaera, quae movetur uno motu: et haec, secundum ipsum, est sphaera stellarum fixarum. Si ergo terra habet motum circularem, sive in medio existens sive extra medium, oportet quod moveatur pluribus motibus, scilicet motu primae sphaerae circa polos aequinoctialis, et aliquo alio motu proprio circa polos zodiaci. Quod non potest esse: quia si hoc esset, contingeret fieri mutationes et versiones stellarum fixarum per respectum ad terram, quae propter proprium motum suum deficeret, et non rediret ad idem punctum simul cum stella fixa, vel ipsa tota terra vel aliqua pars eius signata, sicut accidit de planetis; et ita sequeretur quod stellae fixae non semper viderentur oriri et occidere secundum eandem partem terrae. Quod non accidit, sed semper oriuntur et occidunt secundum eadem loca designata. Non ergo terra circulariter movetur.

[71334] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc autem latio etc., quae quidem procedit ex motu partium terrae et totius. Unde circa hoc tria facit: primo proponit qualis sit motus naturalis terrae et partium eius; secundo circa hoc movet quandam dubitationem, ibi: hoc enim utique etc.; tertio concludit quod intendit. Dicit ergo primo quod motus partium terrae, secundum suam naturam, est ad medium mundi totius; et similiter, si tota terra esset extra medium mundi, moveretur ad medium mundi secundum suam naturam, quia idem est motus naturalis totius et partis.

[71335] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 5 Deinde cum dicit: hoc enim utique etc., movet circa hoc quandam dubitationem. Et primo proponit ipsam: et dicit quod si ponatur quod terra sit in medio mundi vel centro, hoc modo quod idem sit centrum totius mundi et ipsius terrae, potest dubitari ad quod horum moveantur secundum naturam corpora gravia, et specialiter partes terrae; utrum videlicet ad medium ea ratione qua est medium mundi, vel ea ratione qua est medium terrae. Secundo ibi: necesse itaque etc., solvit dubitationem, dicens necessarium esse quod corpora gravia moveantur ad medium, ea ratione qua est medium totius mundi. Motus enim gravium contrariatur

motui levium; sed corpora levia, et specialiter ignis, moventur ad extremum caelestis corporis; ergo corpora gravia, et specialiter terra, moventur ad medium mundi. Sed quia accidit quod idem sit medium terrae et medium mundi, consequens est quod partes terrae moveantur ad medium terrae, non per se sed per accidens, prout scilicet idem est subiecto medium terrae et medium mundi; sicut si cognosco Coriscum, per accidens cognosco venientem, quia Coriscus est veniens.

[71336] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 6 Tertio ibi: quoniam autem fertur etc., probat quod supposuerat, scilicet quod corpora gravia et partes terrae moventur ad medium. Et dicit huius signum esse, quod corpora gravia feruntur naturaliter versus terram *non iuxta invicem*, idest non secundum aeque distantes lineas, quae nunquam concurrunt, sed *ad similes angulos*, idest ad rectos angulos respectu superficiei vel lineae contingentis superficiem terrae; et hoc ex quacumque parte corpus grave movetur usque ad terram. Et huius signum est quod, si columna in quacumque parte terrae non statuatur secundum rectos angulos, sed inclinationem habens, cadet versus illam partem ex qua facit angulum acutum. Est autem probatum in III Euclidis quod, si aliqua linea contingat circulum, et protrahatur alia linea recta perpendiculariter super lineam contingentem in loco contactus, necesse est lineam illam, si protrahatur, transire centrum circuli. Et sic patet quod omnia corpora gravia moventur versus centrum terrae; ita quod, si non esset aliquid impediens, ex diversis partibus mota concurrerent in centro terrae; propter hoc quod quodlibet eorum moveretur secundum lineam rectam perpendiculariter cadentem super lineam contingentem, et in loco contactus. Et sic oportet quod omnia corpora gravia ferantur ad unum medium totius mundi et terrae.

[71337] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 7 Deinde cum dicit: manifestum igitur etc., concludit propositum. Et infert duas conclusiones. Quarum prima est quod terra sit in medio mundi. Quod quidem concluditur sic ex praemissis. Omnia corpora gravia moventur per se ad medium mundi; omnia etiam moventur ad medium terrae, ut probatum est; ergo medium terrae est medium mundi. Et ita terra est in medio mundi. Secunda conclusio est quod terra sit immobilis. Quod quidem concluditur ex praemissis sic. Nihil movetur in loco ad quem naturaliter movetur, quia ibi naturaliter quiescit; sed terra naturaliter movetur ad medium mundi; ergo non movetur in medio. Non est autem nisi in medio mundi, ut probatum est; ergo terra nullo modo movetur.

[71338] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 8 Quartam rationem ponit ibi: et quia vi proiecta et cetera. Videmus enim quod, si lapis superpositus alicui tabulae, proiiciatur sursum in directum, et iterum cadat secundum eandem rectitudinem, secundum quam sursum motus est; si tabula non moveatur, cadet lapis in eundem locum ubi prius erat; si autem tabula moveatur, cadet lapis in alium locum, tanto magis distantem, quanto magis lapis fuerit in altum proiectus; quia secundum hoc erit maius tempus inter principium proiectionis et terminum casus. Videmus autem quod gravia proiecta sursum *secundum regulam*, idest secundum rectam lineam, iterum revertuntur in eundem locum terrae unde fuerunt proiecta. Et ne aliquis dicat quod accidit propter tarditatem motus terrae, quod imperceptibilis est distantia utriusque loci; subiungit quod hoc idem accidit, si infinities, una vice post aliam, aliquis proiiciat lapidem sursum; ita scilicet quod magnitudo temporis faciat distantiam locorum esse perceptibilem. Et ita patet quod terra non movetur. Deinde epilogando concludit

manifestum esse ex praemissis quod terra neque movetur, neque habet situm extra medium mundi.

[71339] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 9 Deinde cum dicit: adhuc autem palam etc., assignat causam quietis terrae. Et dicit quod ex praemissis manifestum est quae sit causa quietis eius. Sicut enim dictum est, terra naturaliter nata est ferri ex omni parte ad medium, sicut sensibiliter apparet (et similiter ad sensum apparet quod ignis naturaliter movetur a medio mundi ad extremum). Unde sequitur quod nulla particula terrae, vel parva vel magna, potest moveri a medio, nisi per violentiam: sicut enim in primo habitum est, unius corporis est unus motus naturalis, et simplex motus simplicis corporis, non autem possunt esse uni corpori simplici duo motus contrarii naturales; motus autem a medio contrarius est motui ad medium. Et sic, si ita est quod quaecumque pars terrae non possit ferri a medio nisi per violentiam, manifestum est quod multo impossibilius est quod tota terra moveatur a medio. Posset autem aliquis obviare, dicens quod tota terra non movetur ad medium. Sed ipse hoc excludit, dicens quod illuc nata est ferri tota terra, quo nata est ferri pars terrae: et ita, si pars terrae movetur ad medium naturaliter, et tota terra illuc movebitur naturaliter. Et ita impossibile est quod moveatur a medio: unde necessarium est quod quiescat in medio.

[71340] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 10 Deinde cum dicit: testificantur autem his etc., confirmat quae dicta sunt de situ et quiete terrae, per dicta astrologorum. Et dicit quod his quae dicta sunt, scilicet quod terra sit in medio et quod quiescat, attestantur ea quae dicta sunt a mathematicis circa astrologiam: ea enim quae sensibiliter apparent circa translationem configurationum, quae determinantur secundum astrorum situm et ordinem, hoc modo salvari possunt, si terra sit in medio quiescens, et non aliter. Ut enim Ptolomaeus dicit, si terra non esset in medio, oporteret eam altero trium modorum esse dispositam. Quorum unus est quod axis mundi extra terram esset, et tamen terra distaret aequaliter ab utroque polorum. Secundus modus est quod terra esset in axe, et magis appropinquaret ad unum polorum quam ad alium. Tertius modus est quod neque esset terra in axe, neque aequaliter distaret ab utroque polorum. Si autem terra esset sita primo modo, ut scilicet terra esset extra axem aequaliter distans ab utroque polo; si quidem esset supra axem vel infra, oporteret quod horizon habitantium in sphaera recta divideret aequinoctialem et omnes circulos aequidistantes in partes inaequales, et ita nunquam in sphaera recta fieret aequinoctium. In sphaera vero obliqua vel nunquam fieret aequinoctium, vel non fieret in medio duorum solstitiorum: quia horizon nunquam posset dividere maximum circulorum aequidistantium in duo media, sed forte aliquem aliorum. Si vero terra declinaret ab axe ad partem Orientalem vel Occidentalem, sequeretur primo quidem quod stellae non viderentur aequales in ortu et occasu, propter inaequalem distantiam. Iterum secundo sequeretur quod non esset aequale spatium temporis ab ortu solis usque ad maximam exaltationem eius, quando maxime appropinquat capitibus nostris, spatio temporis quod est usque ad occasum. Si vero terra esset disposita secundo modo, scilicet quod terra esset in axe, sed appropinquaret magis ad unum polorum quam ad alium, sequerentur duo inconvenientia. Primo quidem quia in sola recta sphaera horizon divideret caelum in duo media: in sphaera vero obliqua semper esset minor pars caeli ex parte Poli apparentis, maior autem ex parte Poli occultati. Et ita sequeretur quod horizon obliquae sphaerae non divideret zodiacum in duo media: cuius contrarium apparet ex hoc quod semper sex signa videmus super terram. Secundo

quia, si terra non esset directe posita sub aequinoctiali, sequeretur quod umbrae corporum erectorum in aequinoctiis Orientales, non fierent in directo Occidentalibus: cuius contrarium ubique apparet. Et ex hoc patet quod neque tertius modus esse potest, ut scilicet terra neque sit in axe, neque distet aequaliter ab utroque polorum: quia ad hanc positionem sequuntur omnia praedicta inconvenientia. Qualitercumque etiam terra non esset in medio mundi, confunderetur omnis ordo qui consideratur circa augmentum et deminutionem dierum et noctium. Similiter etiam perturbarentur regulae eclipsium: non enim semper eclipses lunae fierent in directa oppositione solis et lunae, si terra non esset in medio.

[71341] In De caelo, lib. 2 l. 26 n. 11 Quod autem terra non moveatur transiens de loco ad locum, contingit ex hoc quod terra semper est in medio. Et iterum sequeretur, quocumque motu moveretur, quod propter velocitatem sui motus occultarentur a nobis omnes alii motus, vel nubium vel animalium: non enim videtur moveri quod tardius movetur iuxta corpus velocius motum. Sic igitur epilogando concludit philosophus quod de loco et motu et quiete terrae, quomodo se habeant, tanta dicta sint.

Lectio 27

[71342] In De caelo, lib. 2 l. 27 n. 1 Postquam philosophus determinavit veritatem circa locum et motum vel quietem terrae, hic determinat veritatem circa figuram ipsius. Et primo probat terram esse sphaericam, rationibus naturalibus, quae accipiuntur ex parte motus; secundo rationibus mathematicis et astrologicis, quae accipiuntur ex his quae apparent secundum sensum, ibi: adhuc autem et per apparentia et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit propositum, ratione sumpta ex ipsa specie naturalis motus terrae; secundo ex figura motus ipsius, ibi: et quia omnia et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit rationem; secundo comparat eam rationi quam antiqui assignabant, ibi: oportet autem intelligere etc.; tertio excludit quasdam obviationes ad rationem praedictam, ibi: sive igitur similiter et cetera.

[71343] In De caelo, lib. 2 l. 27 n. 2 Dicit ergo primo quod necesse est terram habere sphaericam figuram, hac ratione; quia quaelibet partium eius *habet gravitatem ad medium*, idest, sua gravitate naturaliter movetur ad medium, ut ex supra dictis patet. Est etiam hic considerandum circa motum partium terrae, quod maior pars depellit minorem, quousque ipsa maior pars perveniat ad medium. Cuius ratio est, quia maior pars terrae habet maiorem gravitatem, et per consequens maiorem virtutem ut moveatur ad medium; semper autem minor virtus vincitur a maiori. Et ideo non est possibile quod, partibus terrae motis versus medium, aliqua pars terrae intumescat vel fluctuet, ita scilicet quod elevetur in situ una pars terrae super aliam, sicut accidit in mari fluctuante, quasi terra sit alicubi non compressa et alicubi compressa: sed oportet quod, cum omnes partes terrae tendant versus medium, superiores partes terrae comprimant inferiores, et una quasi consentiat alteri cedendo ei, quousque perveniatur ad medium. Et sic oportet quod, partibus terrae quasi undique aequaliter compressis versus medium, terra habeat sphaericam figuram.

[71344] In De caelo, lib. 2 l. 27 n. 3 Deinde cum dicit: oportet autem intelligere etc., manifestat praedictam rationem, comparando ipsam ad rationem de figura terrae ab aliis assignatam. Et dicit quod oportet praedictam rationem intelligere ac si positum esset quod terra esset generata de novo, concurrentibus undique partibus terrae versus medium, sicut antiqui naturales posuerunt. In hoc tamen differentia est, quod illi ponunt motum partium terrae versus medium causari ex violentia gyrationis caeli, sicut supra dictum est: melius autem et verius est, ut ponamus motum partium terrae accidere naturaliter, propter hoc quod partes terrae habent gravitatem inclinantem eas versus medium. Si ergo ponamus quod terra prius erat in potentia, sicut antiqui posuerunt, consequens erit quod partes eius, dispersae et disgregatae prius, quando fuerunt in actu graves, ferentur simili modo ex omni parte ad medium; et ex hoc constituetur terra sphaericae figurae.

[71345] In De caelo, lib. 2 l. 27 n. 4 Deinde cum dicit: sive igitur similiter etc., excludit tres obviationes contra praemissam rationem. Quarum prima est, quod potest aliquis dicere quod praedicta ratio non cogit figuram terrae esse sphaericam, nisi supposito quod in ipsa generatione terrae, undique partes terrae similiter et aequaliter concurrant ad medium. Sed potuit contingere quod in illa disgregatione partium terrae, plures partes terrae inventae fuerint ad unam partem superioris loci quam ad aliam; et sic plures partes terrae aggregatae sunt ad unam partem eius quam ad aliam; quod est contra rationem sphaericae figurae.

[71346] In De caelo, lib. 2 l. 27 n. 5 Sed ipse dicit quod idem contingit circa figuram terrae, sive partes terrae quae prius erant disgregatae, similiter conveniant ab extremis terrae versus medium, sive aliter se habeant. Est autem manifestum quod, si partes terrae similiter et aequaliter undique ab extremis ferantur ad medium, necesse est quod moles terrae undique fiet aequalis: quia cum aequalis quantitas partium apponatur medio undique, necesse est quod extremum terrae undique distet aequaliter a medio. Et in hoc salvatur ratio sphaerae: quia sphaera nihil aliud est quam corpus a cuius medio omnes lineae ductae ad extrema, sunt aequales. Nec differt quantum ad hanc rationem, si aliquis dicat quod partes terrae non similiter et aequaliter conveniunt ad medium: quia semper illud quod est plus, cum sit gravius, propellit id quod est minus grave, *usque ad hoc*, idest usque ad medium. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo sic ut intelligatur quod id quod est minus grave, propellatur a graviori quousque minus grave pertingat ad medium. Sed hoc non convenit secundum intentionem Aristotelis: quia praedicta positione facta, adhuc remanebit maior quantitas versus unam partem terrae, ad quam plures partes concurrunt. Alio modo potest intelligi *usque ad hoc*, idest quousque ipsum corpus gravius attingat medium. Et hoc convenientius dicitur: quia unumquodque corpus grave naturaliter tendit ad hoc ut ipsum sit in suo loco, non autem ad hoc quod aliquid aliud in suo loco statuatur. Et inde est quod corpus gravius, ad hoc quod ipsum magis appropinquet medio, repellit per violentiam corpus minus grave a medio; sicut patet de lapide proiecto in aquam, qui repellit aquam a contactu terrae. Et secundum hoc procedit ratio Aristotelis: nam si versus unam partem terrae sit maior quantitas, ad hoc quod ipsa magis appropinquet medio, depellit minorem partem per violentiam a medio, quousque aequale pondus ex omni parte terrae inveniatur.

[71347] In De caelo, lib. 2 l. 27 n. 6 Secundam obviationem excludit ibi: quod enim utique et cetera. Et primo ponit ipsam obviationem; eo quod, sicut ipse dicit, eandem habet solutionem cum his quae dicta sunt. Est autem dubitatio talis. Ponamus quod terra existat in medio, et quod sit sphaericae figurae, et quod versus unum hemisphaerium terrae superapponatur *multo maior* quantitas quam ex alia parte (quod quidem dicit ad excludendum obiectionem quae posset fieri de montibus, qui videntur supereminere aliis partibus terrae: nam quantitas montium nihil est in comparatione ad totam quantitatem terrae, sicut si pilus apponeretur ex una parte sphaerae cupreae). Dato autem quod tantum de corpore gravi superadderetur versus unam partem, quod haberet notabilem quantitatem respectu totius terrae, sequeretur quod non esset idem medium mundi totius et terrae. Unde sequeretur quod vel non quiesceret in medio; vel si quiesceret, etiam non in medio existens, etiam nunc quando est in medio, sit nata moveri. Haec igitur est dubitatio.

[71348] In De caelo, lib. 2 l. 27 n. 7 Secundo ponit solutionem, ibi: videre autem et cetera. Et dicit quod illud non est difficile videre, si aliquis velit modicum considerare, et distinguere qualiter dignum ducimus quod aliqua magnitudo gravitatem habens feratur ad medium mundi. Manifestum est enim quod feretur ad medium mundi, non solum usque ad hoc quod infima extremitas tangat centrum mundi; sed, nisi aliud impediat, oportet quod, praevalente maiori parte super minorem, usque ad hoc feratur quod corpus motum medio sui tangat medium mundi, ad quod habent inclinationem omnia corpora gravia. Puta si non esset in mundo aliud corpus grave nisi unus lapis qui demitteretur ab alto, oporteret ipsum tandiu descendere, quousque medium lapidis tangeret medium mundi; propter hoc quod maior pars eius repellit minorem a medio, quousque undique inveniatur aequalis gravitas, sicut supra dictum est. Concludit ergo quod nihil differt hoc quod dictum est dicere in quacumque parte terrae, aut in tota terra. Non enim hoc contingit propter magnitudinem aut parvitatem, quod dictum est de motu gravis ad medium: sed verificatur de omni eo quod habet inclinationem ad medium, ratione suae gravitatis. Unde sive tota terra ab aliqua parte caeli feratur ad medium, sive partes eius, necesse est usque ad hoc fieri motum, donec ex omni parte terra similiter appropinquet ad medium, per hoc quod minores partes adaequantur maioribus per impulsionem minorum a maioribus, ut dictum est.

[71349] In De caelo, lib. 2 l. 27 n. 8 Tertiam obiectionem excludit ibi: sive igitur facta est et cetera. Posset enim aliquis dicere quod praedicta ratio procedit supposita generatione terrae. Sed ipse hoc excludit, dicens quod sive terra sit generata, necesse est quod hoc modo sit facta in medio existens, sicut supra dictum est (ita scilicet quod medio sui tangat medium mundi), et ita figura eius erit sphaerica: sive etiam non sit generata, oportet quod hoc modo se habeat sicut si esset generata; quia terminus generationis est natura rei; unde illud quod non est generatum, oportet tale esse quale fieret si generaretur. Et secundum hoc concludit figuram terrae esse sphaericam.

Lectio 28

[71350] In De caelo, lib. 2 l. 28 n. 1 Praemissa ratione ad probandum rotunditatem terrae,

quae sumebatur ex specie motus partium eius, hic inducit aliam rationem ad idem, quae sumitur ex figura motus partium terrae. Et dicit quod omnia corpora gravia, ex quacumque parte caeli moveantur, feruntur ad terram *ad similes angulos*, idest secundum rectos angulos, quos facit linea recta per quam est motus corporis gravis, cum linea contingente terram (quod manifestatur per hoc quod gravia non stant firmiter super terram nisi secundum lineam perpendicularem): non autem feruntur corpora gravia ad terram *iuxta invicem*, idest secundum lineas aequidistantes. Quod quidem ordinatur ad hoc quod terra apta nata sit esse sphaerica: quia similem inclinationem habent gravia ad locum terrae, ex quacumque parte caeli demittantur; et ita similiter et aequaliter nata est fieri appositio ad terram ex omni parte, quod constituit eam sphaericae figurae. Si vero terra naturaliter esset lata in superficie sua, sicut quidam dicebant, fieret motus corporum gravium a caelo ad terram non undecumque secundum similes angulos. Oportet igitur quod vel terra sit sphaerica, vel quod *naturaliter sit sphaerica*. Hoc autem ideo apposuit, propter tumorositates montium et concavitates vallium, quae videntur rotunditatem terrae impedire. Sed huiusmodi sunt ex aliqua causa accidentali, et non ex eo quod per se convenit terrae: nec hoc habet aliquam quantitatem notabilem in comparatione ad totam terram, ut supra dictum est. Oportet autem unumquodque dicere esse tale quale est secundum suam naturam, et non quale est per aliquam causam violentam vel praeternaturalem: et ideo, licet per accidens terra non sit omnino sphaerica ex aliquo accidente, quia tamen naturam habet ad hoc quod sit sphaerica, simpliciter dicendum est eam sphaericam esse.

[71351] In De caelo, lib. 2 l. 28 n. 2 Deinde cum dicit: adhuc autem et per apparentia etc., probat terram esse sphaericam, rationibus astrologicis, per ea quae apparent secundum sensum. Et inducit tres probationes. Quarum prima sumitur ex eclipsi lunae. Et dicit quod adhuc manifestum est per ea quae apparent secundum sensum, quod terra sit sphaerica. Nisi enim terra esset sphaerica, eclipsis lunae non semper haberet circulares decisiones: videmus enim quod semper quando luna eclipsatur, obscurum ipsius et lucidum distinguuntur per lineam circularem. Accidit autem eclipsis lunae per hoc quod ipsa subintrat umbram terrae: unde apparet umbram terrae esse rotundam. Ex quo apparet terram, quae facit talem umbram, esse sphaericam: solum enim corpus sphaericum natum est semper facere sphaericam umbram. Si enim corpus lucidum, scilicet sol, sit maius terra, oportet quod faciat terra umbram pyramidalem, cuius conus sit in alto, et basis in ipsa terra; si vero sol esset minor terra, faceret quidem umbram similiter secundum figuram rotundae pyramidis, tamen e converso conus illius pyramidis esset in terra, basis autem eius in alto; si vero sol esset aequalis terrae, faceret umbram cylindricam, idest columnarem: quidquid autem horum esset, sequeretur, propter hoc quod terra est sphaerica, quod umbra eius secundum lineam circularem abscinderet lunam. Posset autem aliquis dicere quod ista circularis abscissio lunae non est propter rotunditatem terrae, sed propter rotunditatem lunae. Sed ad hoc excludendum, subdit quod in augmento et decremento lunae, quod accidit per singulos menses, sectio lunae accipit omnes differentias figurarum: nam quandoque dividitur secundum lineam rectam, sicut quando dividitur per medium, puta cum est septima vel vigesima prima; quandoque autem fit *amphicurtos*, idest habens circularem sectionem vel arcualem, scilicet a septima luna usque ad vigesimam primam;

quandoque autem est concava, puta cum est prima, et a prima usque ad septimam, et a vigesima prima usque ad defectum; quod contingit propter diversam habitudinem eius ad solem, ut supra dictum est. Sed in eclipsibus semper linea dividens ipsam est *gibbosa*, idest circularis. Quia igitur luna eclipsatur propter terrae interpositionem, rotunditas terrae, cum sit sphaerica, est causa talis figurae circa divisionem lunae.

[71352] In De caelo, lib. 2 l. 28 n. 3 Secundam probationem ponit ibi: adhuc autem per astrorum etc.; quae sumitur ex apparentia stellarum. Et dicit quod ex diversitate apparentiae stellarum apparet quod terra non solum est rotunda, sed etiam parva in comparatione ad corpora caelestia. Si enim modicum moveamur versus meridiem vel Septentrionem, manifeste diversificatur nobis horizon. Quod apparet quantum ad duo. Primo quidem quantum ad polum horizontis, qui est punctum caeli existens supra summitatem capitis nostri; quod quidem punctum manifeste diversificatur secundum modicam distantiam, ut apparet ex stellis fixis; quia in modica distantia diversae stellae apparent super summitatem capitis. Secundo apparet diversitas horizontis ex diversa abscissione caeli per horizontem. Et hoc manifestat quia moventibus se versus Septentrionem vel meridiem, non videntur eaedem stellae. In his enim qui habitant in sphaera obliqua, polus Septentrionalis elevatur supra horizontem ipsorum, et omnes stellae quae non distant a polo ultra elevationem Poli supra orizontem, sunt perpetuae apparitionis; et in aequali spatio circa alium polum stellae existentes, sunt perpetuae occultationis. Quia igitur, propter diversitatem horizontis, in terris Septentrionalibus polus Septentrionalis magis elevatur, et polus oppositus magis deprimitur, contingit quod quaedam stellae quae sunt propinquae polo Antarctico, non sunt perpetuae occultationis, sed videntur quandoque in terris magis meridionalibus, puta in Aegypto et circa Cyprum, quae nunquam videntur in terris magis Septentrionalibus: et e converso quaedam stellae sunt perpetuae apparitionis in regionibus magis Septentrionalibus, quae tamen in regionibus magis meridionalibus magis occultantur per occasum. Et ex hoc apparet quod terra est figurae rotundae, praecipue secundum aspectum ad duos polos: si enim esset superficiei planae, omnes habitantes in tota terrae superficie ad meridiem et Septentrionem, haberent eundem horizontem, et eaedem stellae eis apparerent et occultarentur, nullo impedimento facto ex tumorositate. Et simili ratione probatur quod terra sit rotunda versus ortum et occasum: alioquin non prius oriretur astrum quodcumque his qui sunt in oriente, quam his qui sunt in occidente. Si enim terra esset figurae concavae, sidus oriens prius appareret his qui sunt in occidente: si vero terra haberet planam superficiem, simul appareret omnibus. Manifestum est autem quod sidus oriens prius apparet his qui sunt in oriente, per eclipsim lunae; quae si appareat in regione magis Orientali circa mediam noctem, in regione magis Occidentali apparebit ante mediam noctem, secundum quantitatem distantiae; ex quo patet quod sol prius oritur et occidit in regione magis Orientali. Per hoc autem, ut Aristoteles dicit, apparet quod non sit magna quantitas rotunditatis terrae. Si enim esset magnae quantitatis, non in tam parva distantia fieret ita cito diversitas circa apparentiam stellarum. Et ideo non videntur valde incredibilia opinari, qui volunt coaptare, secundum similitudinem et propinquitatem, locum in extremo occidentis situm, qui dicitur esse circa Heracleas columnas (quas scilicet Hercules statuit in signum suae victoriae), loco qui est circa mare Indicum in extremo orientis, et dicunt esse unum

mare, Oceanum, quod continuat utraque loca. Et similitudinem utrorumque locorum coniiciunt ex elephantibus, qui circa utrumque locum oriuntur, non autem in mediis regionibus. Quod quidem est signum convenientiae horum locorum, non autem propinquitatis.

[71353] In De caelo, lib. 2 l. 28 n. 4 Tertiam probationem inducit ibi: et mathematicorum etc.; quae quidem sumitur ex mensura terrae. Et dicit quod quicumque mathematicorum attentaverunt ratiocinari de magnitudine rotunditatis terrae, dicunt quod rotunditas terrae attingit usque ad *quadraginta myriades stadiorum*, idest quadragesies decem millia, quod est quadringentesies millia stadiorum. Est autem stadium octava pars milliaris; octava autem pars praedicti numeri est quinquaginta millia; et secundum hoc rotunditas terrae erit quinquaginta millia milliariorum. Secundum autem diligentiorem considerationem modernorum astrologorum, est rotunditas terrae multo minor, idest viginti millia milliaria et quadringenta, ut Alfraganus dicit; vel decem et octo myriades stadiorum, idest centum octoginta millia stadiorum, ut Simplicius dicit; quod quasi in idem redit, nam viginti millia est octava pars centum sexaginta millium. Hoc autem astrologi perpendere potuerunt, considerantes quantum spatium in terra facit diversitatem unius gradus in caelo: et invenerunt quod quingenta stadia, secundum Simplicium; vel quinquaginta sex milliaria et duas tertias milliarii, secundum Alfraganum. Unde multiplicantes hunc numerum per trecenta sexaginta, qui est numerus graduum caeli, apprehenderunt rotunditatem terrae esse praedictae quantitatis. Et sic ex his possumus argumentari quantitatem terrae non solum esse sphaericam, sed etiam non magnam in comparatione ad magnitudines aliorum astrorum: nam solem probant astrologi esse centies septuagesies maiorem terra; cum tamen, propter distantiam, videatur nobis pedalis. Dicit autem *aliorum astrorum*, propter opinionem Pythagorae, qui posuit terram esse unam de stellis. Et in hoc terminatur sententia secundi libri.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio

liber III

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Romae 1886 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Liber 3

Lectio 1

[71354] In De caelo, lib. 3 l. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit de corporibus quae moventur motu circulari, hic procedit ad determinandum de corporibus quae moventur motu recto. Et primo praemittit prooemium, in quo explicat suam intentionem; secundo prosequitur propositum, ibi: prius quidem igitur philosophantes et cetera. Circa primum duo facit: primo continuat se ad praecedentia, ostendens de quibus iam supra dictum sit; secundo ostendit de quibus restat dicendum, ibi: quoniam autem eorum quae natura et cetera.

[71355] In De caelo, lib. 3 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo se in praecedentibus *pertransivisse*, idest breviter tractasse, *de primo caelo et partibus*, scilicet eius. Possumus autem per *primum caelum* intelligere totum universum, quod est primum perfectione, et partes eius accipere corpora quae moventur motu circulari et motu recto; ut sic videatur hic tangere etiam ea quae in primo libro determinata sunt. Sed huic expositioni videtur obsistere quod subditur, *adhuc autem de astris latis in ipso*: non autem proprie dicuntur ferri astra in toto universo, sed in caelo, quod circulariter fertur. Et ideo videtur melius quod dicit de primo caelo, esse intelligendum de corpore quod circulariter fertur. Sed quia non dicit simpliciter *de caelo*, sed *de primo caelo*, potest hoc referri ad primam sphaeram, quae est stellarum fixarum: quod autem dicit *et partibus*, refertur ad dextrum et sinistrum et alias positionis differentias, quas in caelo esse ostendit. Sed secundum hoc non esset sufficiens commemoratio, nec eorum quae dicta sunt in toto primo libro, nec etiam omnium eorum quae dicta sunt in secundo, in quo habitum est etiam de sphaeris planetarum. Et ideo melius

videtur dicendum quod per primum caelum intelligitur hic totum corpus quod circulariter fertur; quod quidem dicitur *primum* in comparatione ad corpora inferiora, respectu quorum est primum et ordine situs, et perpetuitate durationis, et virtute causalitatis. Quod autem subdit *et partibus*, referendum est ad diversas sphaeras, quae sunt partes totius caelestis corporis. Dictum est etiam de stellis quae moventur in toto caelo, et quantum ad stellas fixas et quantum ad planetas. De quibus dictum est ex quibus constant: ostensum est enim quod sunt de natura caelestis corporis. Dictum est etiam qualia sint secundum naturam: quia sunt animata et sphaerica. Dictum est etiam quod non sunt subiecta generationi et corruptioni. Et si quidem in primo libro determinavit de toto universo, sicut supra diximus secundum opinionem Alexandri, sic recapitulatio se extendit solum ad secundum librum. Si vero etiam in primo libro intendit determinare de caelo principaliter, ut Simplicius dicit, sic recapitulatio se extendit etiam ad primum librum.

[71356] In De caelo, lib. 3 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: quoniam autem eorum quae natura etc., ostendit de quibus restat dicendum. Et primo manifestat in quo consistat tota consideratio naturalis philosophiae; secundo ex hoc concludit quid post praemissa restat dicendum, ibi: de primo quidem et cetera. Circa primum utitur tali ratione. Omnes substantiae naturales sunt corpora; sed tota consideratio naturalis est de substantiis naturalibus et earum accidentibus; ergo tota consideratio scientiae naturalis est circa corpora.

[71357] In De caelo, lib. 3 l. 1 n. 4 Primo igitur praemittit minorem, dicens quod eorum quae dicuntur esse secundum naturam, quaedam sunt substantiae naturales, quaedam autem sunt operationes et passiones substantiarum naturalium. Et ad hoc manifestandum, primo exponit quae sunt substantiae naturales. Inter quas primo enumerat corpora simplicia. Et inter ea primo exemplificat de igne et terra, et de aliis quae sunt simul elementa corporum cum eis, sicut sunt aer et aqua: et ad horum naturam pertinent corpora mixta quae ex eis componuntur, sicut lapides et metalla. Deinde exemplificat de alio corpore simplici praeter elementa, quod est totum caelum et partes eius. Ultimo autem ponit corpora mixta animata, sicut animalia et plantas et partes eorum. Deinde manifestat quae sint operationes harum substantiarum. Et dicit quod primo quidem sunt motus locales uniuscuiusque horum corporum, et etiam aliorum quorum ista corpora sunt causa, vel materialis, sicut elementa, vel effectiva, sicut caelum (et tamen causatis corporibus congruit motus secundum virtutem corporum simplicium, ex quibus causantur). Deinde opera et passiones praedictarum substantiarum dicit esse alterationes et transmutationes earum in invicem, quae sunt secundum generationem et corruptionem. Secundo infert conclusionem. Et dicit ex praemissis manifestum esse quod plurimum historiae (idest narrationis) naturalis est circa corpora. Per hoc autem quod dicit *plurimam*, intelligit omnem; sed utitur hoc modo loquendi propter philosophicum temperamentum. Vel dicit *plurimam*, propter hoc quod in scientia naturali aliquid etiam traditur de primo motore et de anima intellectiva.

[71358] In De caelo, lib. 3 l. 1 n. 5 Tertio ponit maiorem, scilicet quod omnes substantiae naturales aut sunt corpora, aut generantur cum corporibus et magnitudinibus, sicut sunt formae naturales quae dicuntur substantiae. Et hoc quidem dicit esse manifestum dupliciter. Primo per hoc quod

determinatum est quae sunt secundum naturam, paulo ante, quae omnia vel sunt corpora vel cum corporibus; ut determinatum est in II Physic. quod secundum naturam sunt ea quae habent in seipsis principium motus et quietis, huiusmodi autem sunt sola corpora, quia nihil movetur nisi corpus. Secundo dicit hoc esse manifestum per inductionem, considerando per singula ea quae in scientia naturali traduntur: invenimus enim omnia esse corpora, vel cum corporibus. Et est advertendum quod haec eadem supra in primo libro praemisit.

[71359] In De caelo, lib. 3 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: de primo quidem etc., ostendit quid post dicta restet dicendum. Et primo quantum ad substantias; dicens dictum esse de primo corpore inter elementa, idest de caelo (quod vocat elementum, secundum Alexandrum quia est pars mundi, secundum autem Simplicium quia est corpus simplex); de quo dictum est quale sit secundum naturam, quia est animatum et sphaericum, et quia etiam est incorruptibile et ingenitum. Unde reliquum est dicere de aliis duobus corporibus. Ostensum est enim in primo libro esse tria corpora, unum scilicet quod movetur circa medium, de quo iam dictum est; aliud quod movetur a medio; et tertium quod movetur ad medium; de quibus duobus restat dicendum (nam de terra supra dictum est non quantum ad suam naturam, sed quantum ad habitudinem quam habet ad caelum).

[71360] In De caelo, lib. 3 l. 1 n. 7 Secundo ibi: simul autem accidet etc., ostendit quid restet dicendum quantum ad opera et passiones. Et dicit quod simul cum his duobus, restat inquirendum de generatione et corruptione: quia vel generatio nihil est, sed est remota a natura totius universi; aut solum invenitur in his elementis quae moventur motu recto, et in corporibus quae ex eis componuntur. Haec autem consideratio locum non habebat, dum adhuc de rebus incorruptibilibus ageretur. Oportet autem hanc considerationem praemittere, quia multum valet ad considerandum naturas corporum.

Lectio 2

[71361] In De caelo, lib. 3 l. 2 n. 1 Praemisso prooemio, in quo ostendit quid restet considerandum circa scientiam naturalem, hic incipit prosequi ea quae dicta sunt. Et primo inquirendo de opinionibus philosophorum circa praedicta; secundo determinando veritatem, in quarto libro, ibi: de gravi autem et levi et cetera. Circa primum duo facit: primo inquirit de generatione et motu corporum naturalium, an sit; secundo quorum et propter quid sit, ibi: quod autem neque omnium est generatio et cetera. Circa primum duo facit: primo inquirit, secundum opiniones antiquorum philosophorum, an sit generatio; secundo inquirit an motus localis sit naturalis corporibus naturalibus, ibi: quod autem necessarium existere motum et cetera. Circa primum duo facit: primo enumerat opiniones antiquorum circa generationem; secundo inquirit de veritate earum, ibi: de aliis quidem igitur alter sit sermo et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit diversitatem philosophorum circa generationem; secundo ponit opiniones negantium generationem, ibi: hi quidem enim ipsorum etc.; tertio ponit opiniones attribuentium generationem corporibus, ibi: alteri autem quidam et cetera. Dicit ergo primo quod illi qui prius philosophati sunt de veritate, scilicet

speculativa (quod dicit ad differentiam eorum qui philosophati sunt circa moralia et circa politica), diversificati sunt in suis opinionibus et contra se invicem, et contra ea quae nunc dicuntur de generatione.

[71362] In De caelo, lib. 3 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit: hi quidem enim ipsorum etc., ponit opiniones auferentium generationem. Et dicit quod quidam antiquorum philosophorum totaliter auferebant generationem et corruptionem a rebus: dicunt enim quod nihil entium fit aut corrumpitur, sed solum videtur nobis aliquid generari aut corrumpi. Et ista fuit opinio sequentium Melissum et Parmenidem. Quos quantum ad aliqui

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

d laudat, et quantum ad aliquid reprehendit. Laudat quidem quantum ad hoc, quod ipsi primi intellexerunt quod oportet esse aliquas naturas ingenitas et incorruptibiles et immobiles. Quod quidem hac ratione moti ponebant, quia de his quae subiiciuntur generationi et corruptioni, non potest esse certa cognitio aut scientia: si ergo est aliqua cognitio certa aut scientia, oportet esse aliquas naturas ingenitas et incorruptibiles. Etsi enim de his quae cadunt sub generatione et corruptione sit aliqua scientia, hoc non est nisi inquantum in eis est aliquid ingenitum et incorruptibile, secundum participationem illarum naturarum, quae secundum se sunt ingenitae et incorruptibiles: cognoscuntur enim secundum suas formas, forma autem est quoddam divinum in rebus, inquantum est quaedam participatio primi actus. Reprehendit autem eos Aristoteles in hoc quod, quia nihil opinabantur esse praeter sensibilia, et tamen intelligebant quod oporteret esse quasdam substantias ingenitas et incorruptibiles, transtulerunt ea quae pertinent ad rationem supernaturalium substantiarum, ad haec sensibilia; dicentes haec sensibilia esse ingenita et incorruptibilia secundum veritatem, generari autem et corrumpi secundum opinionem. Manifestum est autem quod, si sunt quaedam entia ingenita et incorruptibilia et omnino immobilia, eorum consideratio non pertinet ad naturalem philosophiam, quae tota versatur circa mobilia; sed magis pertinet ad aliam priorem philosophiam, quae est metaphysica. Et ideo Parmenides et Melissus, licet quantum ad aliquid bene dicerent, ponentes quod oporteret esse aliquid ingenitum et immobile; non tamen quantum ad hoc bene dicebant, quod de rebus naturalibus non naturaliter loquebantur, attribuentes ea quae sunt substantiarum immobilium, substantiis naturalibus, quae sunt substantiae sensibiles.

[71363] In De caelo, lib. 3 l. 2 n. 3 Dicit autem Simplicius in suo commento quod Aristoteles more suo reprehendit Parmenidem et Melissum, secundum ea quae exterius ex eorum verbis apparebant, ne aliqui, superficialiter intelligentes, deciperentur: secundum autem rei veritatem, intentio horum philosophorum erat quod ipsum ens, quod scilicet est per essentiam suam, est ingenitum et incorruptibile et omnino immobile. Quod autem dicebant generationem et corruptionem in rebus esse secundum opinionem, et non secundum veritatem, hoc ideo dicebant, quia opinabantur quod sensibilia, in quibus invenitur generatio et corruptio, non sunt vere entia, sed solum secundum opinionem.

[71364] In De caelo, lib. 3 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: alteri autem quidam etc., ponit opinionem attribuentium generationem corporibus: et ponit tres opiniones. Et dicit quod quidam alii

habebant contrariam opinionem praedictis, ac si studiose intenderent eis contradicere. Quidam enim dicunt quod nulla res est ingenita, sed omnia generantur: eorum tamen quae generantur, quaedam permanent incorruptibilia, quaedam autem corrumpuntur. Et hoc maxime dixerunt sectatores Hesiodi, qui fuit unus de theologis poetis, qui divina sub tegumentis quarundam fabularum tradiderunt. Unde Hesiodus dicitur posuisse etiam chaos, ex quo omnia generantur, esse generatum. Omne autem generatum ab aliquo generante generatur: unde dabant intelligere super omnia ista esse quandam causam primam, scilicet intellectum et divinitatem, a qua omnia processerunt. Et huiusmodi processum a primo principio generationem vocabant.

[71365] In De caelo, lib. 3 l. 2 n. 5 Secundam opinionem ponit ibi: deinde et aliorum et cetera. Et dicit quod post praedictos poetas, inter alios, qui primitus de natura tractaverunt, quidam dixerunt quod omnia alia generantur et sunt in continuo fluxu, ita quod nihil in eis est fixum et permanens, praeter unum, materiale scilicet principium, quod subsistit omnibus quae fiunt et corrumpuntur. Et hoc idem dixerunt multi alii philosophi: sicut Thales, qui posuit hoc principium esse aquam; Anaximenes autem aerem; Anaximander autem medium inter utrumque, scilicet vaporem; Heraclitus autem Ephesius ignem (de quo specialiter mentionem facit, quia ipse magis asserebat omnia esse in continuo fluxu).

[71366] In De caelo, lib. 3 l. 2 n. 6 Tertiam opinionem ponit ibi: sunt autem quidam et cetera. Et dicit quod quidam sunt, qui posuerunt omne corpus esse generabile; quia ponunt quod omnia corpora componuntur ex superficiebus, et iterum resolvuntur in superficies. Et haec fuit opinio Platonis.

Lectio 3

[71367] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 1 Praemissis opinionibus de generatione rerum, hic inquirit de veritate praedictarum opinionum. Et praetermissis aliis opinionibus, de quibus in aliis locis inquirit, specialiter inquisitionem facit de ultima opinione, quae est Platonis; tum quia erat famosior, tum etiam quia ordine inquisitionis erat prior. Nam aliae opiniones ponebant vel auferebant specialium corporum generationem; haec autem opinio videbatur tradere generationem corporis, inquantum est corpus, ponendo corpus ex superficiebus generari. Circa hoc autem duo facit: primo improbat hanc opinionem; secundo ostendit eisdem rationibus improbari posse opinionem Pythagoricorum, ponentium corpora generari ex numeris, ibi: idem autem accidit et cetera. Circa primum duo facit: primo improbat praedictam opinionem rationibus mathematicis; secundo rationibus naturalibus, ibi: quaecumque autem de naturalibus et cetera.

[71368] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 2 Circa primum ponit duas rationes. Circa quarum primam dicit quod de aliis praedictarum opinionum debet fieri alius sermo: partim quidem in I physicorum, partim autem in libro de generatione, partim autem inferius in hoc eodem libro. Sed quantum ad illos qui ponunt omnia corpora ex superficiebus constitui, in promptu est videre quod accidit

eis dicere multa contraria *disciplinis*, idest scientiis mathematicis. Quae supponunt punctum esse indivisibile; et ita ex punctis non fit linea, quae est divisibilis: supponunt etiam lineam esse longitudinem sine latitudine; et ita ex lineis non fit superficies, quae habet longitudinem cum latitudine, sine profunditate: et ita ex superficiebus non fit corpus, quod cum longitudine et latitudine habet etiam profunditatem. Non est autem rectum quod aliquis removeat huiusmodi suppositiones mathematicorum, nisi aliquis afferat probabiliores rationes quam sint istae suppositiones. Et ideo videtur praedicta opinio Platonis esse improbanda, quae absque ratione cogente huiusmodi suppositiones removit.

[71369] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: *deinde palam* et cetera. Et dicit eiusdem rationis esse quod *solida*, idest corpora, componantur ex superficiebus, et quod superficies componantur ex lineis, et linea ex punctis: quia sicut punctus est terminus et divisio lineae, ita linea superficiei, et superficies corporis. Si autem sic se habet sicut Plato posuit, quod corpora componantur ex superficiebus, sequetur quod superficies componantur ex lineis, et lineae ex punctis: et ita non erit necesse quod pars lineae sit linea. Et de hoc dicit esse prius consideratum *in sermonibus de motu*, idest in VI Physic., ubi probatum est quod lineae non sunt indivisibiles, neque ex indivisibilibus compositae. Invenitur autem quidam alius libellus, in quo probatur quod non sunt lineae indivisibiles: quem quidam dicunt esse Theophrasti.

[71370] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: *quaecumque autem de naturalibus* etc., improbat praedictam positionem per rationes naturales. Et primo assignat rationem quare necesse sit huiusmodi rationes inducere, non solum mathematicas, sed etiam naturales; secundo exequitur propositum, ibi: multa autem sunt et cetera. Dicit ergo primo quod, quia dictum est quod impossibile sequatur secundum mathematicam considerationem, ad id quod aliqui ponunt esse lineas indivisibiles, ex quibus componuntur superficies, et per consequens corpora; oportet quod etiam nunc consideremus breviter impossibilia quae sequuntur ad hanc opinionem, circa naturalia corpora. Et hoc necessarium est: quia quaecumque impossibilia accidunt circa mathematica corpora, necesse est quod consequantur ad corpora naturalia. Et hoc ideo, quia mathematica dicuntur per abstractionem a naturalibus; naturalia autem se habent per appositionem ad mathematica (superaddunt enim mathematicis naturam sensibilem et motum, a quibus mathematica abstrahunt); et sic patet quod ea quae sunt de ratione mathematicorum, salvantur in naturalibus, et non e converso. Et ideo quaecumque inconvenientia sunt contra mathematica, sunt etiam contra naturalia sed non convertitur.

[71371] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: multa autem sunt etc., ostendit quae impossibilia ex praedicta positione sequantur circa corpora naturalia. Et primo ponit quandam rationem generalem; secundo explicat eam per partes, ibi: si itaque impossibilium et cetera. Dicit ergo primo quod multa sunt quae non possunt inesse indivisibilibus, quae tamen necesse est inesse naturalibus corporibus. Possumus autem *indivisibilia* hic accipere mathematica, eo quod per abstractionem dicuntur: et sic hoc quod hic dicitur, inducetur ad manifestandum quod immediate dictum est, scilicet quod naturalia se habent per additionem ad mathematica; quia multa necesse est inesse

naturalibus, quae non possunt inesse mathematicis, sicut omnes passiones quae sunt divisibiles. Sed melius est ut indivisibilia accipiamus sicut superficies respectu corporum, et lineas respectu superficierum, et puncta respectu linearum; quae etiam sunt indivisibilia simpliciter. Dicit ergo quod multa necesse est inesse corporibus naturalibus, quae non possunt inesse rebus indivisibilibus; *puta si aliquid est indivisibile*, ut punctum vel linea vel superficies. Vel: *puta si quid est divisibile*; quia id quod est divisibile, ex necessitate inest corpori naturali, non autem rebus indivisibilibus. Divisibile enim non potest inesse rei indivisibili omnino: quia id quod inest alicui, quodammodo comprehenditur ab ipso; divisibile autem non potest comprehendi ab indivisibili secundum quantitatem. Omnes autem passiones dupliciter dividuntur: vel *secundum speciem*, vel *secundum accidens.* Quod non est sic intelligendum, quasi quaelibet passio utroque modo dividatur: sed quia quaelibet passio vel uno vel altero modo dividitur. Exponit autem utrumque modum divisionis. Et dicit quod *secundum speciem* dividitur passio, sicut species coloris sunt album et nigrum. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod hoc commune quod est color, dividatur per album et nigrum sicut per suas species: sed hoc non facit ad propositum, quia nihil prohibet de aliquo indivisibili praedicari aliquid quod est commune ad multa. Unde oportet intelligere quod passio divisibilis secundum speciem intelligatur sicut color medius, qui componitur ex duabus speciebus coloris, quae sunt album et nigrum: talem autem passionem non videtur possibile inesse rei omnino simplici, quia, cum passiones propriae causentur a subiecto, necesse est quod passionis compositae sint diversa principia; quod repugnat simplicitati subiecti. Exponit autem consequenter de divisibili *secundum accidens.* Et dicit quod passio dicitur secundum accidens divisibilis, si subiectum cui accidit sit divisibile; sicut dividitur albedo per divisionem subiecti. Unde omnes passiones quae sunt simplices secundum speciem, inveniuntur divisibiles hoc modo, scilicet secundum subiectum, inquantum scilicet insunt corpori naturali. Et ideo circa tales passiones, quae uno vel altero modo sunt divisibiles, est considerandum quod impossibile sequatur dicentibus lineas indivisibiles vel superficies, ex quibus componantur corpora naturalia, ex talibus quae non sunt susceptiva passionum corporum naturalium.

[71372] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit: si itaque impossibilium etc., ponit speciales rationes ad improbandum positionem praedictam. Circa quarum primam duo facit: primo proponit rationem; secundo probat ea quae supposuerat, ibi: sed et quod punctum et cetera. Dicit ergo primo impossibile esse, si utrumque eorum ex quibus aliquid componitur, nullam habeat gravitatem, quod compositum ex ambobus habeat gravitatem. Sed corpora sensibilia habent gravitatem; aut omnia, sicut dicebat Democritus, aut quaedam, scilicet terra et aqua, sicut ipsimet Platonici dicebant. Ergo corpus sensibile non potest componi ex rebus non habentibus gravitatem. Sed punctum nullam habet gravitatem: ergo ex punctis non potest componi aliquid habens gravitatem. Componitur autem ex eis secundum praedictam positionem linea: ergo etiam linea non potest habere gravitatem. Et per consequens neque superficies, quae componitur ex lineis: et ulterius neque corpus, quod componitur ex superficiebus: quod est contra praedicta. Est autem considerandum quod ista ratio tenet in partibus quantitativis, quae sunt eiusdem naturae et rationis et ad invicem et cum toto: non autem tenet in partibus essentialibus, quarum est alia ratio et ab invicem et a toto. Unde non

sequitur, si materia non est gravis nec forma, quod compositum non sit grave: quia materia est gravis in potentia, per formam autem fit aliquid grave actu.

[71373] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: sed et quod punctum etc., probat quae supposuerat in ratione praemissa. Et primo probat quod punctum non sit grave; secundo quod ex non gravibus non potest componi aliquid grave, ibi: sed adhuc neque ex non habentibus et cetera. Primum autem probat tribus rationibus. Quarum prima talis est. Omne grave potest esse aliquo alio gravius, et omne leve contingit esse aliquo levius: sed tamen non est necesse omne quod est gravius aut levius, esse grave aut leve. Videtur autem quod hic dicitur esse falsum: nam comparativum praesupponit positivum; omne enim albius est album. Dicunt ergo quidam quod comparativum, si proprie accipiatur, praesupponit positivum, et infert ipsum: sed quandoque comparatio est abusiva, puta cum aliquid comparative dicitur respectu oppositi, sicut si dicatur cygnus albior corvo; vel etiam si aliquid dicatur comparative propter hoc quod minus participat de opposito, puta si dicatur aliquis Aethiops esse albior corvo, quia est minus niger; et sicut dicitur aliquod minus malum esse eligibilius magis malo, cum tamen malum non sit eligibile, nec Aethiops sit albus. Et per hunc modum hic philosophus dicit quod non omne gravius est grave, nec omne levius est leve: unde ad designandam abusivam comparationem, addidit *forte*. Sed quia non est consuetudo Aristotelis ut ex abusivis locutionibus argumentetur, ideo dicendum est quod quaedam sunt quae dicuntur tantum absolute, sicut album vel dulce; et in talibus comparativum praesupponit positivum, et infert ipsum. Quaedam autem sunt quae quandoque dicuntur absolute, quandoque autem relative, sicut grave et leve: nam, ut in quarto dicetur, ignis dicitur absolute levis, terra autem absolute gravis; aer autem ad ignem quidem gravis, ad aquam autem et terram levis. Sic et aqua ad terram quidem est levis, ad ignem autem et ad aerem gravis. Manifestum est autem quod id quod est absolute grave, est etiam grave per comparationem ad alia; et id quod est absolute leve, est etiam leve per comparationem ad alia; et per hunc modum omne grave est gravius, et omne leve est levius. Non tamen sequitur quod omne levius est leve, aut omne gravius sit grave: quia non sequitur, si est leve ad alia, quod sit leve absolute; et eadem ratio est de gravi. Et quod haec sit ratio dicti, patet ex exemplo quod ponit. Magnum enim, communiter acceptum, dicitur ad aliquid, ut patet in praedicamentis: sed applicatum alicui rei, dicitur absolute magnum quod pertingit ad quantitatem debitam illi rei; sicut homo dicitur magnus absolute, qui attingit ad perfectam hominis quantitatem. Et ita patet quod magnum dicitur absolute, et ad aliquid. Et inde est quod omne magnum absolute dicitur magnum ad aliquid, quod est esse maius: non autem omne maius est magnum absolute; multa enim sunt quae absolute considerata sunt parva, quae tamen aliis sunt maiora. Si igitur omne grave est gravius quodam alio, necesse est quod omne grave sit maius alio quodam in gravitate. Et ita sequitur quod sit divisibile: nam omne maius dividitur in aequale et plus. Sed punctum est indivisibile, ut supponitur ex eius definitione. Ergo punctum non est grave.

[71374] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: adhuc si grave etc.; quae talis est. Grave et leve consequuntur ad rarum et spissum: videmus enim quod secundum differentiam raritatis et densitatis, elementa differunt in gravitate et levitate. Sed spissum in hoc differt a raro, quod *in aequali mole*, idest sub eisdem dimensionibus, plura continet, quia plus habet de materia,

ut in IV Physic. habetur. Cum autem corpora quaedam sint gravia, quaedam levia, si punctum ponitur grave, pari ratione ponitur leve; et si ponitur spissum, pari ratione ponitur rarum. Sed illud quod ponitur spissum, oportet esse divisibile, inquantum plura continet sub minori mole: similiter id quod est rarum, oportet quod sit divisibile, inquantum aequale continet sub maiori mole. Punctum autem est indivisibile: ergo neque est spissum neque rarum; et per consequens neque grave neque leve.

[71375] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: si autem omne grave etc.; quae talis est. Omne grave aut est molle aut durum: cuius ratio est, quia gravitas consequitur duo elementa, scilicet terram et aquam, quorum unum, scilicet aqua, cedit tangenti, et ideo est principium mollitiei; alterum autem, scilicet terra, non cedit, et ideo est principium duritiei. Manifestum est autem quod omne molle est divisibile: quia cedit tangenti infra seipsum; quod non posset esse nisi haberet plures partes, quarum una quodammodo resurgeret in locum alterius. Et eadem ratione oportet durum esse divisibile: non enim posset dici non cedens, nisi haberet quo cederet. Cum igitur punctum sit indivisibile, non erit durum neque molle: et ita non erit grave.

[71376] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: sed adhuc neque ex non habentibus etc., ostendit quod nullum grave potest componi ex duobus vel pluribus, quorum nullum est grave. Sed hoc est intelligendum de compositione qua aliquid componitur ex partibus quantitativis: nam ex partibus essentialibus componitur aliquid grave, puta ex materia et forma, quorum neutrum est grave. Ad hoc autem ostendendum inducit duas rationes. Quarum prima est quae procedit secundum quorundam opinionem, qui dicebant quod ex aliquibus non gravibus, quando multiplicabantur, componebatur aliquid grave: quando autem erant in minori numero, non constituebatur ex eis aliquid grave. Oportet igitur quod determinent quot existentibus constituatur gravitas: alioquin quod dicitur sine certa ratione, videtur esse fictitium.

[71377] In De caelo, lib. 3 l. 3 n. 11 Secundam rationem ponit ibi: et si omnis gravitas etc.; quae talis est. Omnis gravitas maior alia gravitate, excedit minorem gravitatem per aliquam gravitatem: quia per additionem similium fit aliquid maius. Et ex hoc sequitur, secundum positionem praedictam, quod quodlibet indivisibile habeat gravitatem. Ponamus enim quod sit aliquod corpus ex quatuor punctis constitutum, gravitatem habens: sit aliud corpus constitutum ex pluribus punctis, puta ex quinque. Et sic erit gravius; ita scilicet quod oportebit id in quo excedit, esse grave. Et quamvis non omne gravius sit grave, ut supra dictum est, tamen omne quod est gravius gravi, oportet esse grave, sicut omne quod est albius albo, oportet esse album. Et ideo, cum illud quod est maius in uno puncto, sit gravius corpore quod est sibi aequale si auferatur ab eo unum punctum, sequetur quod unum punctum sit grave; quod est impossibile, ut ex praemissis patet. Ergo relinquitur impossibile esse quod ex non gravibus fiat aliquod grave.

Lectio 4

[71378] In De caelo, lib. 3 l. 4 n. 1 Praemissa prima ratione quam Aristoteles posuit ad improbandum opinionem Platonis, ponentis corpora ex superficiebus generari, hic ponit secundam rationem. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Plato, quia non distinguebat inter unum quod est principium numeri, et unum quod convertitur cum ente, quod significat substantiam rei, ponebat per consequens quod unum quod est principium numeri, esset substantia rei: et per consequens omnes res ponebat esse numeros. Unde et dimensiones quantitatis continuae dicebat esse quosdam numeros positionem habentes: et sic secundum ipsum punctus est unitas positionem habens, et sic de aliis. Et quia dualitatem attribuebat materiae, unitatem autem formae, aestimabat quod formae omnium corporum essent accipiendae secundum rationem figurarum, secundum quas corpora terminantur. Ultimi autem termini dimensionum sunt puncta, quae sunt unitates positae, ut dictum est. Et ideo diversas figuras corporeas diversis corporibus attribuebat: sicut figuram pyramidalem igni, figuram autem octo basium aeri, figuram autem viginti basium aquae, figuram autem cubicam terrae, figuram autem duodecim basium aetheri, idest caelo. Manifestum est autem figuras corporeas ex superficiebus constitui, inquantum ad invicem coniunguntur secundum tactum linearem: sic enim faciunt angulum corporalem. Et ideo, formalem compositionem corporum distribuens, Plato dicebat quod corpora componuntur ex superficiebus secundum lineam coniunctis.

[71379] In De caelo, lib. 3 l. 4 n. 2 Contra hoc igitur obiicit Aristoteles, dicens inconveniens esse si ponatur superficies componi sive coniungi ad instituendum corpus, solum secundum linearem contactum. Et hoc manifestat per exemplum lineae. Linea enim duobus modis potest alteri lineae coniungi: uno modo secundum longitudinem, quod est secundum punctualem contactum, inquantum scilicet longitudini unius lineae coniungitur in puncto longitudo alterius lineae, sive faciat angulum cum ea sive non; alio modo secundum latitudinem, quod est secundum appositionem totius lineae ad totam lineam in via latitudinis. Et similiter oportet quod superficies componatur superficiei dupliciter: scilicet secundum profunditatem, puta si tota una superficies supponatur alteri superficiei; et secundum linearem contactum, sive constituat angulum corporalem sive non. Et ad exponendum quod dixerat, subdit quod linea potest componi lineae secundum hoc quod supponatur alteri, et non solum secundum hoc quod apponatur ei secundum contactum linearem.

[71380] In De caelo, lib. 3 l. 4 n. 3 Quia igitur duplex est modus quo superficies coniungi possunt; et secundum alterum modum, scilicet secundum contactum linearem, compositae faciunt omnia elementa; sequetur quod, si componantur *secundum latitudinem*, idest supponendo superficiem superficiei, id quod componetur ex superficiebus sic compositis, erit corpus quod nec est elementum nec ex elementis. Quod autem non sit elementum patet, quia omnia elementa constituuntur secundum alium modum coniunctionis superficierum. Quod autem non sit ex elementis patet, quia ista compositio superficierum, quae est secundum superpositionem, videtur constituere ipsam profunditatem corporis, quae est eius substantia; alia vero compositio superficierum constituit corpus secundum figuram, quae est forma adveniens substantiae corporali. Unde compositio suppositionis erit prior: et id quod est constitutum ex tali modo compositionis, videtur comparari ad id quod est constitutum secundum alium modum compositionis, sicut materia ad formam. Ex superficiebus autem, secundum opinionem Platonis, natum est componi corpus. Sequitur igitur quod id quod

praecedit omnia elementa, sicut elementorum materia suscipiens omnes figuras seu formas eorum, sit corpus. Et hoc reputabat Plato inconveniens: non enim primam materiam dicebat esse corpus, sicut quidam antiqui naturales posuerunt.

[71381] In De caelo, lib. 3 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: adhuc si quidem etc., ponit tertiam rationem; quae talis est. Cum ex superficiebus constituantur corpora, quorum quaedam sunt aliis graviora, hoc potest contingere dupliciter. Uno modo sic, quod corpus constituatur gravius ex hoc quod ex pluribus superficiebus componitur, sicut dicitur in Timaeo. Et ex hoc sequetur quod superficies sint graves: quia excessus in gravitate non fit nisi secundum aliquid grave, ut supra dictum est. Et ex hoc sequetur ulterius quod lineae et puncta habeant gravitatem: haec enim proportionaliter se habent, sicut prius dictum est; quia scilicet sicut superficies se habet ad corpus, ita linea ad superficiem, et punctum ad lineam. Puncta autem habere gravitatem, supra improbatum est. Alius autem modus est, quod corpora gravia a levioribus non differant per hunc modum, idest per multitudinem superficierum; sed per hoc quod terra componitur ex gravibus, et ignis ex levibus. Et ita sequetur quod superficierum quaedam erunt leves, et quaedam graves, et similiter linearum et punctorum: quia superficies terrae erit gravior quam superficies ignis. Et ita redibit idem inconveniens ut prius.

[71382] In De caelo, lib. 3 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: totaliter autem accidit etc., ponit quartam rationem; dicens quod accidit secundum positionem Platonis, quod nulla sit magnitudo, vel quod omnis magnitudo possit *auferri*, idest esse desinere. Quia similiter se habet punctum ad lineam, et linea ad superficiem, et superficies ad corpus: et ita, si corpus componatur ex superficiebus, poterit in superficiem resolvi; et eadem ratione omnes magnitudines resolventur in *prima*, idest in puncta. Et sic sequeretur quod nullum sit corpus, sed solum puncta. Nec est simile si quis velit argumentari quod potest contingere nulla corpora mixta esse, quia possunt resolvi in elementa ex quibus componuntur: quia huiusmodi corpora supponuntur caelestibus corporibus, quae operantur in eis mixtionem; puncta autem non supponuntur aliquibus superioribus principiis, quae eis inferant necessitatem compositionis.

[71383] In De caelo, lib. 3 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: adhuc autem etc., ponit quintam rationem; dicens quod, si tempus hoc modo se habeat quod componatur ex instantibus, sicut corpus ex superficiebus vel linea ex punctis (quod totum est unius rationis, ut probatur in VI Physic.), sequitur quod etiam tempus continget totaliter tolli per resolutionem in sua indivisibilia: quia ipsum *nunc* est indivisibile temporis, sicut punctum est indivisibile lineae.

[71384] In De caelo, lib. 3 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit: idem autem accidit etc., assimilat praedictam positionem positioni Pythagoricorum. Et dicit quod eadem inconvenientia accidunt illis qui ponunt caelum constitui ex numeris. Quidam enim Pythagoricorum posuerunt totam naturam ex numeris esse constitutam, ratione supra dicta, quos Plato secutus est. Hoc autem improbat philosophus hic: quia corpora naturalia habent gravitatem et levitatem; unitates autem ad invicem coniunctae, non possunt facere corpus quod sit continuum, sed aliquid discretum; nec etiam habent gravitatem, quia abstrahunt a situ, et per consequens a loco. Ultimo autem epilogando concludit quod neque omnium est generatio, neque nullius. Quod enim non sit nullius, sensu apparet. Quod autem non

sit omnium, patet per hoc quod impossibile est omnis corporis esse generationem; quod quidem esset, si corpus ex superficiebus generaretur.

Lectio 5

[71385] In De caelo, lib. 3 l. 5 n. 1 Postquam philosophus improbavit positionem ponentium omnia corpora generari ex superficiebus, hic incipit inquirere utrum corpora naturalia habeant motus naturales. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod corpora naturalia habent motus naturales; secundo ostendit quomodo motus violenti corporum perficiantur diversimode a motibus naturalibus, ibi: quoniam autem natura et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod corpora naturalia habent motus naturales; secundo ostendit quod habent gravitatem et levitatem, quibus inclinantur ad suos motus naturales, ibi: quod autem quaedam habere et cetera. Circa primum duo facit: primo probat quod corpora naturalia habent motus naturales; secundo improbat quorundam philosophorum opiniones, circa hoc errantium, ibi: propter quod et Leucippo et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod, quia supra dictum est quod operationes et passiones corporum sunt generationes et motus eorum, et de generatione corporum inquisitum est, restat dicendum de motibus eorum. Et dicit quod manifestum est ex his quae dicentur, quod necesse est omnibus corporibus simplicibus inesse aliquem motum naturalem. Corpora vero mixta sequuntur motum corporis simplicis praedominantis in eis. Ergo omnibus corporibus naturalibus inest aliquis motus naturalis.

[71386] In De caelo, lib. 3 l. 5 n. 2 Secundo ibi: quoniam enim mota etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima sumitur ex parte motus. Videmus enim ad sensum corpora simplicia moveri: si ergo non habent proprium motum sibi naturalem, necesse est quod moveantur per violentiam. Idem autem est moveri per violentiam, et moveri praeter naturam: quod enim est secundum naturam, non est violentum, quia violentum est in quo nil confert vim patiens, ut dicitur in III Ethic. Ex eo autem quod est aliquis motus praeter naturam, sequitur quod sit aliquis motus secundum naturam, respectu cuius dicitur motus violentus praeter naturam: non enim aegritudo esset dispositio praeter naturam, nisi esset sanitas dispositio secundum naturam; omnis enim privatio praesupponit habitum. Et licet sequatur ex hoc quod est motus praeter naturam, quod sit motus aliquis secundum naturam; tamen, quamvis sint multi motus praeter naturam, motus tamen secundum naturam est unus (unius scilicet corporis): quia natura unius rei est determinata ad unum, a qua contingit multipliciter deviare; sicut est sanitas una, aegritudines vero multae. Et hoc ideo, quia unumquodque secundum suam naturam est *simpliciter*, idest uno modo, eo quod natura unius rei est una: sed unumquodque habet non solum multos motus, sed etiam multas dispositiones, praeter naturam. Sed contra hoc videtur esse quod in principio libri dictum est, quod motui secundum naturam contrariatur motus praeter naturam, et quod unum uni est contrarium. Ad quod dici potest quod philosophus ibi loquitur de motibus simplicibus: unum enim corpus non potest moveri pluribus motibus simplicibus praeter naturam; potest tamen moveri

pluribus motibus compositis praeter naturam. Vel potest dici quod etsi unum uni sit contrarium, tamen contrarium quod est ut privatio, potest se habere multipliciter; sicut sanitas simpliciter est, aegritudo autem multipliciter. Et similiter motus secundum naturam est uno modo, motus autem praeter naturam multis modis.

[71387] In De caelo, lib. 3 l. 5 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem etc.: et sumitur ex parte quietis. Et praesupponit duo. Quorum primum est, quod necesse est omne quod quiescit, quiescere aut violenter aut secundum naturam. Secundum est, quod ibi quiescit aliquid per violentiam, quo movetur per violentiam; et ibi quiescit aliquid secundum naturam, quo movetur secundum naturam. Ex his autem argumentatur sic. Videmus ad sensum aliquod corpus quiescere in medio, puta terram aut lapidem: ergo, secundum praemissa, aut quiescit per violentiam, aut secundum naturam. Et si quidem secundum naturam, sequitur secundum praemissa quod etiam motus talis corporis ad hunc locum sit naturalis. Si autem quiescit per violentiam, oportet quod sit aliquid inferens ei violentiam, quod prohibeat ipsum moveri. Illud ergo quod prohibet ipsum moveri, aut movetur aut quiescit. Si quiescit, sicut columna quiescens prohibet lapidem superpositum moveri, redibit eadem quaestio de hoc prohibente, utrum quiescat naturaliter vel violenter. Et si naturaliter, concludetur quod etiam naturaliter movetur: si autem violenter, iterum indigebit alio prohibente. Et sic necesse est vel quod deveniatur ad aliquod primum quiescens secundum naturam, quod etiam ex consequenti naturaliter movebitur; aut quod in infinitum procedatur in corporibus, quod est impossibile, ut in primo ostensum est. Si vero dicatur quod quiescens violenter in medio prohibetur moveri ab aliquo quod movetur (sicut Empedocles dixit quod terra quiescit per violentiam prohibita a gyratione caeli), remota tali prohibitione, consequens est quod corpus prohibitum prius moveri, feretur ad aliquem locum determinatum: quia impossibile est quod feratur in infinitum, quia impossibile est infinitum pertransire, nihil autem est in fieri, quod est impossibile factum esse. Si ergo ad aliquem locum determinatum movetur, quando illuc devenerit, stabit et quiescet non violenter, sed naturaliter: et ita, secundum praemissa, si quiescit naturaliter in hoc loco, sequitur quod naturaliter ad hunc locum moveatur. Et sic erit aliquis motus naturalis.

[71388] In De caelo, lib. 3 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit: propter quod et Leucippo etc., improbat quorundam philosophorum opiniones circa praedicta. Et primo opinionem Democriti; secundo opinionem Platonis, ibi: idem autem hoc accidere et cetera. Circa primum duo facit. Primo ex praemissis concludit insufficientiam dictorum Democriti. Ponebat enim corpora indivisibilia, quae dicebat esse principia, semper moveri in spatio infinito et vacuo. Ostensum est autem quod corporum simplicium est aliquis naturalis motus: ergo debebant determinare qua specie motus huiusmodi corpora moventur, et quis est motus naturalis eorum. Cum autem hoc non determinaverint, insufficienter posuerunt.

[71389] In De caelo, lib. 3 l. 5 n. 5 Secundo ibi: si enim aliud ab alio etc., ponit quandam excusationem: quia ipsi dicebant quod unum istorum corporum indivisibilium, quae ponebant elementa, moveatur ab alio per violentiam. Sed hoc excludit dupliciter. Primo quidem quia, si ponitur motus violentus, necesse est quod ponatur motus secundum naturam, praeter quem est

motus violentus, ut supra dictum est. Secundo quia oportet quod saltem primum movens non moveat per violentiam, sed secundum naturam. Quod enim movet per violentiam, habet principium suae motionis extra, et ita non movet nisi motum. Si ergo non ponatur aliquod primum movens secundum naturam, sed semper moveat per violentiam prius motum ab aliquo alio, procedetur in infinitum in moventibus; quod est impossibile, ut probatum est in VIII Physic. Et ita non excusantur quin oportuerit eos assignare motum naturalem.

Lectio 6

[71390] In De caelo, lib. 3 l. 6 n. 1 Postquam philosophus improbavit opinionem Democriti et Leucippi circa motus corporum naturalium, hic improbat opinionem Platonis circa idem. Et primo per rationes; secundo per dicta aliorum philosophorum, qui circa hoc melius sensisse videntur, ibi: videtur autem hoc ipsum et cetera.

[71391] In De caelo, lib. 3 l. 6 n. 2 Circa primum ponit quatuor rationes. Circa quarum primam dicit quod idem inconveniens quod accidit Democrito et Leucippo, necesse est accidere si quis ponat quod antequam mundus esset factus, elementa ex quibus mundus constituitur, movebantur motu inordinato, sicut in Timaeo scribitur a Platone, narrante quod antequam mundus a Deo fieret, materia inordinate fluctuabat. Quod autem idem accidat ex hac positione, ostendit subdens quod necesse est dicere, quod motus inordinatus quo movebantur elementa, aut esset violentus aut secundum naturam. Et si quidem esset violentus, reditur in primam positionem: unde accidit idem inconveniens. Si autem esset secundum naturam, hoc est contrarium posito. Ponitur enim quod mundus nondum erat: si vero elementa movebantur secundum naturam, necesse est dicere quod tunc mundus erat, si quis attente velit considerare. Nam cum omnis motus, etiam secundum Platonem, reducatur sicut in causam in primum movens, si elementa quocunque modo movebantur, necesse est dicere quod primum movens movebat seipsum secundum naturam. Primum autem movens hic intelligitur non simpliciter primum, quia hoc est omnino immobile, ut probatur in VIII Physic. et in XII Metaphys., sed primum movens in genere naturalium moventium, quod movet seipsum, tanquam compositum ex motore et moto, ut probatum est in VIII Physic. Alia tamen littera habet: *primum movens necesse movere ipsum motum* (scilicet primum) *secundum naturam*; et tunc intelligitur de primo motore movente simpliciter, quod est omnino immobile, quod movet primum mobile. Quocumque autem modo accipiatur primum movens, necesse est quod moveat secundum naturam: non enim est possibile ut id quod est praeter naturam, sit prius eo quod est secundum naturam, ut ex praemissis patet. Si autem primum movens naturaliter movet, necesse est quod corpora mota, quae sequuntur motionem primi moventis, non moveantur per violentiam, neque quiescant per violentiam in propriis locis, sed servent eundem ordinem quem nunc tenent; ita scilicet quod corpora gravia cedant ad medium et ibi quiescant, corpora autem levia ferantur a medio et sursum maneant. Haec autem est dispositio mundi existentis: sequitur ergo quod mundus esset antequam fieret. Non ergo est consonum ponere quod elementa, priusquam mundus fieret,

moverentur secundum naturam, sed secundum violentiam. Et sic sequitur idem inconveniens quod Democrito et Leucippo.

[71392] In De caelo, lib. 3 l. 6 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: *adhuc autem* et cetera. Quae quidem quantum ad aliquid in idem tendit quod prima, scilicet quod mundus esset antequam fieret: sed prima hoc concludebat ex parte corporum simplicium, haec autem ratio concludit ex parte corporum mixtorum (utrorumque enim dispositio attenditur etiam in consistentia mundi). Dicit ergo: si elementa, antequam mundus fieret, movebantur inordinate, potest aliquis quaerere utrum elementa quae inordinate movebantur, possent misceri talibus mixtionibus, ut ex eis constituerentur corpora quae secundum naturam consistunt, scilicet carnes et ossa et alia huiusmodi. Si quis enim dicat hoc non fuisse possibile, sequitur quod elementa non omnino inordinate movebantur, cum scilicet non possent indifferenter quibuslibet motibus moveri. Nam Empedocles, ponens elementa moveri ab amicitia, dixit quod huiusmodi corpora per motum quo amicitia ea movebat, constituebantur; ita scilicet quod ex solis motibus elementorum per amicitiam, alicui generabatur caro, alicui os, alicui caput, alicui manus; unde dixit quod ex tali coniunctione elementorum per amicitiam, sunt producta multa capita sine cervice. Si ergo dicatur non fuisse possibile haec produci, elementa non omnino inordinate movebantur. Si vero possibile erat haec produci, iam erat completa mundi dispositio, non solum quantum ad corpora simplicia, sed etiam quantum ad mixta. Est autem attendendum quod germinatio capitum sine cervice, secundum Empedoclem, causatur ex amicitia, non secundum ultimum terminum suae motionis, in quo ex omnibus facit unum; sed secundum processum quo paulatim plura in unum redigit, ex elementis corpora mixta constituens.

[71393] In De caelo, lib. 3 l. 6 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi: his autem qui infinita et cetera. Inducitur autem haec ratio non absolute contra Platonem, sed coassumendo opinionem Democriti et Leucippi, qui ponebant infinita corpora indivisibilia moveri in spatio infinito. Dicit ergo quod illis qui ponunt infinita corpora moveri in spatio infinito, si hanc positionem Platonis susciperent, quod ante mundum elementa moverentur motu inordinato, sequeretur inconveniens. Aut enim omnia illa infinita moverentur ab uno movente (scilicet secundum speciem, puta a gravitate vel levitate), aut ab infinitis. Et si quidem ab uno, necesse esset ea ferri una specie motus localis, puta motu qui est sursum vel motu qui est deorsum: et ita non moverentur inordinate; iam enim in hoc attenditur aliqua ordinatio motus, quod omnia feruntur in idem. Si vero essent infinita principia motus specie differentia, sequeretur quod etiam essent infinitae species motus: quod est impossibile, secundum praemissa, in quibus ostensum est non esse infinitas et indeterminatas species motus. Idem autem dicendum est de finitis principiis motuum et finitis motibus: quia si essent finitae species motus, causatae a finitis principiis, iam attenderetur in eis aliquis ordo. Non enim inordinatio motuum provenit ex hoc quod non omnia corpora feruntur in idem, quod est esse plures species motus: quia etiam nunc, quando, mundo iam facto, est ordinatus motus corporum, non omnia corpora feruntur in idem, sed solum ea quae sunt unius generis, sicut omnia gravia deorsum. Addit ergo per hanc rationem quod necesse est ponere motus infinitos, si antequam mundus fieret, corpora movebantur inordinate.

[71394] In De caelo, lib. 3 l. 6 n. 5 Quartam rationem ponit ibi: adhuc autem inordinate etc.; per quam ostenditur quod praedicta positio sibi ipsi contradicit. Nihil enim aliud est esse aliquid inordinate, quam esse praeter naturam. In rebus enim sensibilibus apparet quod ordo est propria natura eorum: quia scilicet per propriam naturam unumquodque eorum inclinatur ad aliquid certum; haec autem inclinatio est ordo qui attenditur in sensibilibus rebus; tunc enim unumquodque dicitur inordinate agere aut moveri, quando hoc accidit non secundum inclinationem naturae propriae. Ex quo adhuc apparet hoc esse inconveniens et impossibile, quod res sensibilis habeat motum inordinatum *infinitum*, idest infinito tempore durantem: quia sicut dictum est, motus inordinatus est, qui est contra naturam; apparet autem hoc ad rationem naturae cuiuscumque rei pertinere, quod inveniatur in pluribus quae sunt unius generis, et plurimo tempore. Non enim dicitur esse naturale homini quod aliquibus paucis convenit, puta esse ambidextrum; neque etiam quod convenit aliquibus secundum aliquod modicum tempus, puta esse febricitantem; sed quod in pluribus et frequentius invenitur. Sic igitur accidit ipsis Platonicis ponere simul contraria: scilicet quod inordinatio motus sit secundum naturam, eo quod fuit tempore infinito ante mundum; et quod ordinatio motus, et mundus constitutus motu iam ordinato, sit praeter naturam, eo quod pauciori tempore fuit; quamvis nihil eorum quae sunt secundum naturam, sit *ut contingit*, idest absque certo ordine. Est autem attendendum quod rationes Aristotelis directe contra positionem Platonis procedunt, si ex verbis eius intelligatur quod prius tempore erat inordinatio motus elementorum, quam fieret mundus. Sectatores autem Platonis dicunt eum hoc non intellexisse; sed quod omnis ordinatio motus sensibilium est a primo principio, ita quod alia, in se considerata, praeter influentiam primi principii, sunt inordinata. Et secundum hoc Aristoteles non obiicit hic contra sensum Platonis, sed contra Platonicorum verba, ne ab eis aliquis in errorem inducatur.

[71395] In De caelo, lib. 3 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: videtur autem hoc ipsum etc., improbat praedictam positionem ex dictis aliorum philosophorum, qui super hoc melius sensisse videntur. Circa quod considerandum est quod tam Democritus et Leucippus, quam etiam Plato, duo videbantur posuisse circa corpora existentia ante mundum: primo quidem quia ponebant ea moveri; secundo quia ponebant ea segregata. Quantum ergo ad primum, dicit quod hoc ipsum quod consideratur circa constitutionem mundi, videtur Anaxagoras bene sumere. Posuit enim quod mundus incoeperit ex corporibus non prius motis. Quod quidem rationabilius est quam dicere mundum fieri ex corporibus prius motis. Nam motus actus quidam est in potentia existentis, et ita medium est inter primam potentiam et primum actum; in his autem quae fiunt, principium sumitur ab his quae sunt omnino in potentia; et ideo rationabilius est principium mundi constituere ex his quae omnino non moventur, quam ex rebus motis. Quantum autem ad secundum, dicit quod etiam alii philosophi ponentes principium mundi, *congregantes aliqualiter* (idest dicentes quod antequam mundus fieret, erant omnia aliqualiter congregata in unum) tentaverunt assignare modum, quomodo res iterum moverentur et ad invicem segregarentur, in ipsa mundi constitutione; sicut posuit Anaximander, et etiam Empedocles. Non est enim rationabile quod aliquis faciat generationem mundi ex rebus prius distantibus et motis. Sicut enim motus est actus quidam, ita etiam discretio seu distantia rerum est per proprias formas, secundum quod res sunt in actu (secundum enim quod

sunt in potentia res, non discernuntur); et quia generatio proprie fit ex eo quod est in potentia, ideo non est rationabile generare mundum ex rebus discretis et motis. Et inde est quod Empedocles in prima generatione mundi praetermisit amicitiam, ad quam pertinet congregare disgregata. Non enim poterat Empedocles tradere constitutionem *caeli*, idest mundi, ita quod constitueret ipsum ex rebus prius segregatis, faciendo congregationem prius disgregatorum, per amicitiam: sic enim sequeretur quod mundus esset constitutus ex elementis prius disgregatis, quod est contra praedicta. Unde, quia in constitutione mundi utebatur solum lite, ad quam pertinet disgregare coniuncta, consequens est quod mundus, secundum ipsum, fieret ex aliquo uno et congregato ex multis. Ultimo autem epilogando concludit manifestum esse ex praedictis quod est quidam naturalis motus uniuscuiusque corporis, quo non movetur per violentiam, neque praeter naturam.

Lectio 7

[71396] In De caelo, lib. 3 l. 7 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod corpora naturalia habent motus naturales, et improbavit positiones philosophorum qui circa hoc erraverunt, hic ostendit quod corpora quae moventur naturaliter motu recto, habent gravitatem et levitatem: principia enim motus naturalis in dictis corporibus attenduntur secundum gravitatem et levitatem. Primo ergo proponit quod intendit; dicens manifestum esse ex his quae sequuntur, quod quaedam corpora, quae scilicet moventur naturaliter motu recto, necesse est habere gravitatem et levitatem, quibus inclinantur ad propria loca. Dicit autem *quaedam*, ad differentiam eorum quae circulariter moventur.

[71397] In De caelo, lib. 3 l. 7 n. 2 Secundo ibi: moveri quidem enim etc., inducit probationem ad propositum, dicens: hic dicimus communiter quod necesse est corpora naturalia moveri: ex hoc enim dicuntur naturalia, quod habent in seipsis principium motus, ut ex II Physic. apparet. Sed si illud quod movetur non habet naturalem inclinationem, qua tendit in aliquem locum determinatum, impossibile est quod moveatur vel ad medium, quod fit per inclinationem gravitatis, vel a medio, quod fit per inclinationem levitatis. Ergo necesse est corpora quae moventur motu recto, habere gravitatem et levitatem.

[71398] In De caelo, lib. 3 l. 7 n. 3 Tertio ibi: sit enim quod quidem in quo etc., probat quod supposuerat; scilicet quod, si praedicta corpora non habeant gravitatem et levitatem, quod non moverentur. Et primo ostendit quod non moverentur naturaliter; secundo ostendit quod non moverentur per violentiam, ibi: adhuc autem si erit aliquod corpus et cetera. Dicit ergo primo quod, si aliquod inferiorum corporum non habet gravitatem vel levitatem, sint duo corpora, quorum unum sit a, non habens gravitatem, aliud autem sit b, habens gravitatem. Moveatur autem a, quod est corpus non grave, aliquo determinatio tempore, puta per spatium unius horae, per magnitudinem quae est gd, motu scilicet qui est ad medium. Corpus autem quod est b, gravitatem habens, feretur in eodem tempore, eadem specie motus, per maiorem magnitudinem, quae sit ge: necesse est enim quod corpus habens gravitatem, feratur aequali tempore per maius spatium quam corpus non

habens gravitatem; sicut et corpus gravius velocius fertur deorsum quam corpus minus grave. Dividatur autem corpus b, habens gravitatem, secundum proportionem quae est ge ad gd, ut scilicet se habeat totum b ad partem eius, puta quae sit c, sicut se habet totum ge ad gd: nihil enim prohibet talem divisionem fieri corporis b, cum omne corpus finitum possit dividi secundum quamcumque proportionem datam. Procedatur ergo sic. Sicut se habet ge ad gd, ita se habet b ad partem eius; ergo permutatim, sicut se habet totum b ad totum ge, ita se habet pars divisa ad gd. Si ergo totum b fertur tempore determinato per totum ge, necesse est quod pars ipsius b in eodem tempore feratur per magnitudinem gd. In eodem autem tempore corpus a, non habens gravitatem, ferebatur super eandem magnitudinem. Ergo sequetur quod corpus habens gravitatem, et corpus non habens gravitatem, in aequali tempore ferantur super eandem magnitudinem. Et eadem ratio est, si alterum corpus ponatur habere levitatem. Sic ergo manifestum est quod sequitur inconveniens, si aliquod inferiorum corporum ponatur non habere gravitatem neque levitatem.

[71399] In De caelo, lib. 3 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: adhuc autem si erit aliquod corpus etc., ostendit quod, si sit aliquod inferiorum corporum non habens gravitatem vel levitatem, quod non possit per violentiam moveri. Et dicit: ex quo ostensum est per rationem praedictam quod corpus carens gravitate vel levitate non potest moveri naturaliter motu recto, necesse est, si movetur, quod moveatur per violentiam: nam omnis motus huiusmodi corporum aut est naturalis aut violentus. Sed nec per violentiam moveri poterit: quia si moveatur per violentiam, necesse est quod sit motus *infinitus*, idest infinitae velocitatis; quod est impossibile. Et quod hoc sequatur, probat, praemisso hoc principio, quod si aliqua *virtus*, idest violentia, sit movens aliquod corpus, minus et levius ab eadem *virtute*, idest ab eadem violentia, *plus*, idest velocius, movebitur in motu, scilicet sursum: nam corpus maius et gravius magis violentiae resistet. Sit igitur a corpus non habens gravitatem, quod violenter moveatur sursum per magnitudinem quae est ge; aliud autem corpus sit b, gravitatem habens, quod ab eadem virtute in aequali tempore moveatur per magnitudinem quae est gd, minorem utique quam ge. Sicut gravius minus movetur ab eadem virtute, ita grave minus quam non grave. Dividatur ergo corpus b, habens gravitatem, secundum proportionem quae est magnitudinis ge ad gd. Sequetur ergo, sicut et prius, quod id quod aufertur per divisionem a corpore b gravitatem habente, feratur per magnitudinem ge in aequali tempore, in quo ferebatur per ipsam corpus a non habens gravitatem: quia totum corpus b in eodem tempore ferebatur per magnitudinem gd, quae est minor. Oportet enim esse proportionem velocitatis minoris magnitudinis ad maiorem, sicut se habet maius corpus ad minus; ita scilicet quod in eodem tempore maius corpus moveatur per minorem magnitudinem, et minus per maiorem; quia minus corpus ab eadem virtute velocius movetur. Sequetur igitur quod per aequale spatium feratur corpus non grave, et corpus habens gravitatem, in eodem tempore; quod est impossibile. Quodcumque autem corpus grave proponatur, quantumcumque velociter moveatur, adhuc corpus non grave movebitur in eodem tempore per maius spatium. Sic igitur sequetur quod corpus non grave moveatur infinita velocitate per violentiam; quod est impossibile. Et eadem ratio est de corpore non levi. Sic ergo epilogando concludit manifestum esse quod omne corpus quod *determinatum* est, scilicet quod movetur motu recto, habet gravitatem vel levitatem. Dicitur autem corpus quod movetur motu recto *determina-*

tum, vel quia hic determinate de ipso loquitur; vel quia huiusmodi corpora moventur motu recto prout sunt segregata et divisa, non autem secundum se tota.

[71400] In De caelo, lib. 3 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: quoniam autem natura etc., quia fecerat mentionem de motu naturali et violento, hic ostendit qualiter uterque motus perficiatur. Et circa hoc duo facit: primo ostendit differentiam motus naturalis et violenti; secundo ostendit quomodo uterque motus invenitur in aere, ibi: ad ambo autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit differentiam motus naturalis et violenti; secundo ostendit quomodo violenta admiscentur etiam motui naturali, ibi: eum quidem et cetera. Differunt autem motus naturalis et violentus secundum sua principia; et ideo primo definit principia utriusque motus. Et dicit quod natura est principium motus existens in eo quod movetur, ut manifestum est in II Physic.: *virtus* autem, idest potentia movens per violentiam, est principium motus existens in alio, secundum quod est aliud. Quod quidem dicit quia potest per accidens principium motus violenti esse in eodem, non tamen secundum quod est idem, sed secundum quod est aliud; sicut etiam medicus sanat seipsum non sicut medicum, sed sicut infirmum. Et ex hoc patet quod quidam motus est secundum naturam, quidam autem motus est violentus. Est enim motus secundum naturam, cuius principium est in ipso quod movetur: non solum autem principium activum, sed etiam passivum, quod quidem est potentia per quam aliquid est naturaliter susceptivum motionis alterius. Et ideo, cum corpora inferiora moventur a corporibus superioribus, non est motus violentus, sed naturalis: quia in corporibus inferioribus est naturalis aptitudo ut sequantur motiones superiorum corporum. Motus autem violentus est quando nullum principium motus est ab intrinseco, sed solum ab extrinseco; sicut cum homo proiicit corpus grave sursum, in quo nulla est naturalis aptitudo ad talem motum. Ostendit autem consequenter quomodo violentia admisceatur motui naturali. Eum enim motum qui est alicui corpori naturalis, sicut lapidi est motus naturalis deorsum, potentia violenter movens facit quandoque velociorem: et sic talis motus quodammodo est commixtus, dum speciem habet a natura, additionem autem velocitatis a motore violento. Sed motum violentum totaliter perficit ipsa violentia, quia dat ei et speciem motus et mensuram velocitatis: quocumque enim modo esset ibi aliquid a natura, non esset praeter naturam.

[71401] In De caelo, lib. 3 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: ad ambo autem etc., ostendit quomodo aer deservit utrique motui. Et primo quomodo deservit motui violento; secundo quomodo deservit motui naturali, ibi: et eum autem qui secundum naturam et cetera. Dicit ergo primo quod virtus motoris violenti utitur aere tanquam quodam instrumento *ad ambo*, idest ad motum sursum et ad motum deorsum. Aer autem natus est esse levis et gravis: sicut enim supra dictum est, et infra in quarto plenius dicetur, ignis est simpliciter levis, terra autem simpliciter gravis, aer autem et aqua medio modo se habent inter utrumque: nam aer ad ignem quidem est gravis, ad aquam autem et terram est levis; aqua autem ad terram quidem est levis, ad ignem autem et aerem est gravis. Sic igitur aer, secundum quod est levis, perficiet motum violentum qui est sursum (ita tamen prout movetur, et fuerit principium talis motionis potentia violenti motoris): motum autem qui est deorsum perficit secundum quod est gravis. Virtus enim violenti motoris, per modum cuiusdam impressionis, tradit motum *utrique*, idest vel aeri sursum moto et deorsum moto, vel

etiam aeri et corpori gravi, puta lapidi. Non est autem intelligendum quod virtus violenti motoris imprimat lapidi qui per violentiam movetur, aliquam virtutem per quam moveatur, sicut virtus generantis imprimit genito formam, quam consequitur motus naturalis: nam sic motus violentus esset a principio intrinseco, quod est contra rationem motus violenti. Sequeretur etiam quod lapis, ex hoc ipso quod movetur localiter per violentiam, alteraretur: quod est contra sensum. Imprimit ergo motor violentus lapidi solum motum: quod quidem fit dum tangit ipsum. Sed quia aer est susceptibilior talis impressionis, tum quia est subtilior, tum quia est quodammodo levis, velocius movetur per impressionem violenti motoris, quam lapis: et sic, desistente violento motore, aer ab eo motus ulterius propellit lapidem, et etiam aerem coniunctum; qui etiam movet lapidem ulterius, et hoc fit quousque durat impressio primi motoris violenti, ut dicitur in VIII Physic. Et inde est quod, quamvis motor violentus non sequatur ipsum mobile quod per violentiam fertur, puta lapidem, ut praesentialiter ipsum moveat, tamen movet per impressionem aeris: si enim non esset tale corpus quale est aer, non esset motus violentus. Ex quo patet quod aer est instrumentum motus violenti necessarium, et non solum propter bene esse.

[71402] In De caelo, lib. 3 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: et eum autem qui secundum naturam etc., ostendit quomodo aer deserviat motui naturali. Et dicit quod aer eodem modo promovet motum naturalem uniuscuiusque corporum, sicut et motum violentum: inquantum scilicet per suam levitatem coadiuvat ad motum qui est sursum, per suam autem gravitatem ad motum qui est deorsum.

[71403] In De caelo, lib. 3 l. 7 n. 8 Potest autem esse dubium utrum aer deserviat motui naturali corporum gravium et levium ex necessitate, vel solum propter bene esse. Determinat autem Averroes quod etiam motui naturali deserviat ex necessitate: et hoc duplici ratione. Primo quidem quia, sicut ipse dicit in commento suo in hoc loco, motor gravium et levium est generans, qui, dum dat formam, ex consequenti dat motum naturalem, sicut et omnia accidentia naturalia quae consequuntur formam: et sic generans causat motum naturalem mediante forma. Motus autem naturalis debet immediate sequi a suo motore. Unde, cum motus naturalis non immediate sequatur a generante, sed a forma, videtur quod forma sit proprius motor in motu naturali. Unde videtur quod corpora gravia et levia quodammodo moveant seipsa. Non autem per se: quia movens seipsum dividitur in movens et motum, ut probatur in VIII Physic.; quod non invenitur in corporibus gravibus et levibus, quae non dividuntur nisi in formam et materiam, cuius non est moveri, ut probatur in V Physic. Unde relinquitur quod corpus grave vel leve moveat seipsum per accidens, sicut nauta qui movet navem, ad cuius motum ipse movetur: et similiter corpus grave et leve per suam formam movet aerem, ad cuius motum ipsum corpus grave et leve movetur. Et sic concludit quod aer sit de necessitate motus naturalis. Secundo quia, ut ipse dicit in commento IV Physic., oportet esse aliquam resistentiam inter movens et mobile. Nulla autem est resistentia materiae corporis gravis vel levis ad eius formam, quae est principium motus. Et ideo necesse est quod sit aliqua resistentia ex parte medii, quod est aer vel aqua: et sic aer est de necessitate motus naturalis.

[71404] In De caelo, lib. 3 l. 7 n. 9 Utrumque autem ex eadem radice erroris procedit. Existimavit

enim quod forma corporis gravis et levis sit principium activum motus per modum moventis, ut sic oporteat esse aliquam resistentiam ad inclinationem formae; et quod motus non procedat immediate a generante qui dat formam. Sed hoc est omnino falsum. Nam forma gravis et levis non est principium motus sicut agens motum, sed sicut quo movens movet; sicut color est principium visionis, quo aliquid videtur. Unde et Aristoteles dicit in VIII Physic., post ea quae dixerat de motu gravium et levium: *quod quidem igitur nihil horum movet seipsum manifestum est: sed motus habent principium, non movendi neque faciendi, sed patiendi.* Sic igitur motus gravium et levium non procedit a generante mediante alio principio movente; neque etiam oportet aliam resistentiam quaerere in hoc motu, quam illam quae est inter generans et genitum. Et sic relinquitur quod aer non requiratur ad motum naturalem ex necessitate, sicut in motu violento. Quia id quod naturaliter movetur, habet sibi inditam virtutem, quae est principium motus: unde non oportet quod ab alio impellente moveatur, sicut id quod per violentiam movetur, quia nullam virtutem inditam habet, ad quam sequatur talis motus. Et hanc etiam differentiam designant verba Aristotelis: nam de motu violento loquens, dicit quod *nisi esset aliquod tale corpus, non esset qui vi motus*; de motu autem naturali dicit quod aer *promovet eum qui secundum naturam uniuscuiusque motum.* Ultimo autem epilogando concludit manifestum esse ex praedictis quod omne corpus aut est leve aut grave, et qualiter se habeant motus qui sunt praeter naturam.

Lectio 8

[71405] In De caelo, lib. 3 l. 8 n. 1 Postquam philosophus inquisivit de generatione et motu, utrum insit corporibus naturalibus vel non; supposito ex praemissis quod sit in corporibus generatio et motus, hic incipit inquirere quomodo hoc sit. Et circa hoc duo facit: primo resumit quoddam improbandum, quod supra improbaverat, sed imperfecte; secundo prosequitur propositum, ibi: reliquum autem dicere et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit id quod supra probatum est; secundo perficit probationem, ibi: impossibile enim etc.; tertio excludit quandam obviationem, ibi: aliud quidem enim et cetera.

[71406] In De caelo, lib. 3 l. 8 n. 2 Dicit ergo primo manifestum esse ex supra dictis quod neque generatio est omnium, sicut ponebant illi qui dicebant corpora componi ex superficiebus; neque etiam generatio est nullius, sicut posuerant Parmenides et Melissus. Deinde cum dicit: impossibile enim etc., perficit improbationem ponentium quod omnium est generatio. Hoc enim supra improbavit ostendendo quod corpora non componuntur ex superficiebus: posset autem aliquis dicere omnium corporum esse generationem multis aliis modis; et ideo philosophus inducit hanc probationem universaliorem. Et dicit quod ex hoc potest confirmari quod non est omnium generatio, quia impossibile est quod sit generatio omnis corporis, nisi ponatur aliquod vacuum separatum a corporibus (quod quidem dicit, quia quidam philosophi ponebant vacuum corporibus inditum, sicut Democritus et Leucippus). Vacuum autem separatum dicitur locus qui non est repletus aliquo corpore, possibilis repleri, ut habetur in IV Physic. Ideo autem sequitur vacuum esse separatum,

si omne corpus generatur, quia in loco in quo est corpus quod modo generatur, si locus ille fuisset prius isto corpore, necessarium erat quod esset ibi vacuum, cum nullum corpus esset ibi. Nullum autem corpus esset ibi prius, si omne corpus generatur. Unde ex hoc quod ponitur omne corpus generari, sequitur vacuum separatum esse.

[71407] In De caelo, lib. 3 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: aliud quidem enim etc., excludit quandam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod videmus unumquodque corporum generari, nullo vacuo existente. Sed ad hoc ipse respondet quod, cum fit quoddam corpus particulare, generatur ex alio corpore, puta ignis ex aere; et ita ante generationem ignis, aer erat in eodem loco; et sic non est vacuum. Sed si omne corpus generetur, non potest poni aliud corpus quod prius repleverit locum, quia praeter omne corpus non est aliud corpus: et ita oportebit quod corpus fieret ex non corpore. Impossibile est autem quod corpus fiat totaliter ex nulla praeexistente magnitudine corporali. Maxime enim fieret corpus actu, ex eo quod est potentia corpus. Et si quidem ita sit potentia hoc corpus, quod sit actu aliud corpus, non sequitur inconveniens: sic enim ponimus fieri ignem ex materia quae est potentia ignis, actu autem aer. Sed si esset ita potentia corpus, quod non esset actu aliquod aliud corpus, sicut oporteret ponere eos qui ponunt omne corpus generari, sequeretur quod ante generationem omnis corporis esset vacuum separatum.

[71408] In De caelo, lib. 3 l. 8 n. 4 Est autem attendendum quod Aristoteles intendit hic probare non esse generationem omnis corporis, ita scilicet quod tota universitas corporum simul generetur: non autem intendit probare quod aliquod particulare corpus non generetur ex non corpore. Sic enim contra probationem Aristotelis haberet locum obviatio quam ponit Simplicius in commento suo, scilicet quod non esset necesse esse vacuum, vel propter rarefactionem et condensationem, vel propter hoc quod, hoc corpore generato, aliud corrumpitur. Unde etiam non esset haec sufficiens probatio quam ipse aestimat, scilicet quod communium non est generatio, sed particularium (non enim est generatio hominis simpliciter, sed huius hominis): quia tota universitas corporis est sicut unum corpus completum in una specie existens, sicut in primo habitum est; nihil autem prohibet individuum quod est unum tantum in una specie, generari et corrumpi, sicut de Phoenice dicunt. Unde et per hoc non excluderetur generatio omnis corporis, quam philosophus removere intendit. Nec etiam probatio philosophi est contra sententiam fidei nostrae, qua ponimus totam universitatem corporum de novo incoepisse: quia non ponimus praeexistere locum, quod hic philosophus supponit; neque ponimus generationem corporum ex eo quod est in potentia, sed per creationem.

[71409] In De caelo, lib. 3 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: reliquum autem dicere etc., ostendit quomodo sit generatio et motus corporum. Et circa hoc duo facit: primo dicit de quo est intentio, et quo ordine id sit agendum; secundo exequitur propositum, ibi: sit itaque elementum et cetera. Dicit ergo primo quod, cum non sint omnia corpora generabilia, neque nulla, ut supra dictum est, reliquum est manifestare quorum corporum est generatio, et *propter quid est*, idest quae est causa generationis. Quae quidem consideratio inchoatur in hoc libro, sed perficitur in libro de generatione. Sed quia omnis cognitio est per aliqua prima, ex quibus definitiones et demonstrationes procedunt; manifestum est autem quod elementa quarumlibet rerum sunt prima inter ea quae

insunt rebus (licet aliqua extrinseca principia possent esse priora, puta agens et finis); oportet quod ad cognoscendum generationem corporum, prius cognoscatur quae sunt elementa corporum generabilium et corruptibilium, et qua ratione sunt elementa, et ulterius quot sunt elementa, et qualia corpora. Ad hoc autem manifestandum, oportet accipere quasi suppositionem et principium, quae sit natura elementi; quod manifestatur per eius definitionem.

[71410] In De caelo, lib. 3 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit: sit itaque elementum etc., exequitur propositum ordine praedicto. Primo enim ostendit quae sit elementi natura, quam significat definitio; secundo quae et qualia sint corporum elementa, ibi: si itaque quod dictum est etc.; tertio inquirit quomodo sit corporum generatio, ibi: quoniam autem neque infinita et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit partes definitionis elementi; secundo probat hanc elementi definitionem, ibi: tale enim et cetera. Circa primum, ponit tres partes definitionis elementi. Quarum prima est, quod elementum aliorum corporum est, in quod alia corpora dividuntur seu resolvuntur. Non enim quaelibet causa potest dici elementum, sed solum illa quae intrat rei compositionem. Unde universalia elementa sunt materia et forma, ut patet in I Physic. Quae tamen non sunt corpora: hic autem intendit philosophus de elementis quae sunt corpora. Secunda particula est, quod elementum existit in eo cuius est elementum, potentia aut actu. Adhuc autem sub dubitatione existit quomodo sunt elementa in elementatis, utrum scilicet in actu vel in potentia. Si enim generatio et corruptio corporum fit per congregationem et segregationem, sicut Empedocles et Anaxagoras posuerunt, consequens est quod elementa sint actu in mixto. Si autem generatio et corruptio corporum est per alterationem, necesse est dicere quod elementa sint potentia in mixto. Tertia particula est, quod elementum non dividitur in alia, scilicet diversa secundum speciem. Oportet enim omne corpus divisibile esse: quaedam tamen corpora dividuntur in diversa secundum speciem, sicut manus in carnem et ossa, ex quibus quadam compositione compaginatur, vel sicut caro resolvitur in aerem, ignem, aquam et terram, per quandam alterationem; ignis autem et aer, aqua et terra neutro modo resolvuntur in diversa secundum speciem. Quod quidem complet rationem elementi; sicut etiam elementa locutionis dicuntur litterae, quae non dividuntur in diversa secundum speciem. Deinde cum dicit: tale enim etc., probat praedictam definitionem ex communi usu loquentium: nominibus enim utendum est ut plures, ut dicitur in II Topic. Et hoc est quod dicit, quod omnes volunt dicere esse elementum aliquid tale quale descriptum est, etiam in omnibus generibus, puta in corporalibus locutionibus et demonstrationibus, in quibus principia dicuntur elementa, quae non resolvuntur in alia principia.

[71411] In De caelo, lib. 3 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: si itaque quod dictum est etc., ostendit quae et quot sint elementa. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod necesse est quaedam esse elementa corporum; secundo inquirit utrum sint finita vel infinita, ibi: utrum autem finita vel infinita etc.; tertio inquirit utrum sit unum tantum, ibi: quoniam autem necesse finita et cetera. Circa primum duo facit: primo concludit ex praemissa definitione elementi, quod necesse est ponere quaedam elementa corporum; secundo ostendit quomodo haec diversimode ponebant Anaxagoras et Empedocles, ibi: Anaxagoras autem et cetera. Dicit ergo primo quod, si praedicta est definitio elementi, necesse est dicere quod sint quaedam elementa corporum: inveniuntur enim quaedam

corpora, quibus praedictae conditiones conveniunt. In carne enim et ligno, et in quolibet talium corporum, scilicet mixtorum, ignis et terra sunt in potentia; quia scilicet per quandam alterationem ex igne et terra et aliis huiusmodi praedicta corpora componuntur. Et hoc manifestum est ex ipsa segregatione, qua corpora mixta in huiusmodi simplicia resolvuntur; sicut patet in resolutione corporis animalis, quod in pulverem et quandam humorositatem et quosdam vapores resolvitur; et ita etiam est de aliis corporibus mixtis. Utitur autem hic large segregatione, quae proprie fit in ea quae insunt actu. Quod autem huiusmodi corpora in quae alia resolvuntur, ipsa non resolvantur in alia, quod etiam pertinet ad definitionem elementi, ostendit, subdens quod in igne neque caro neque lignum inest, sive secundum potentiam sive secundum actum. Cuius signum assumit ex hoc quod, si caro et lignum essent in igne, ignis resolveretur in ista: quod nullo modo apparet. Generatur enim ex igne caro aut lignum, non per resolutionem, sed per adiunctionem aliorum corporum simplicium, simul ad mixtionem coalteratorum. Quia vero aliqui posuerunt unum tantum elementum, sicut Thales Milesius aquam, subiungit quod similis ratio est si ponatur unum tantum elementum aut plura, quod in elemento uno non inerunt alia corpora. Licet enim inveniantur alia corpora praeter illud elementum, puta caro aut os aut aliquod aliud huiusmodi, non tamen est dicendum quod aliquod horum insit potentia vel actu in corpore quod ponitur elementum. Et cum ita sit quod quaedam sint elementa corporum, considerandum est quis modus generationis est, quo vel alia corpora generantur ex elementis, scilicet per mixtionem, vel elementa ex aliis corporibus per resolutionem. Et hoc secundum veritatem determinabit in libro de generatione.

[71412] In De caelo, lib. 3 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: *Anaxagoras autem* etc., ostendit diversitatem Anaxagorae et Empedoclis circa corporalia elementa. Et primo ponit opinionem utriusque; secundo ostendit quae earum sit praeferenda, ibi: quoniam autem est omnis et cetera. Dicit ergo primo quod de elementis corporalibus contrarie locuti sunt Anaxagoras et Empedocles. Empedocles enim posuit quod ignis et terra et alia media, quae sunt simul elementa cum istis, sunt corpora elementaria corporum, ex quibus omnia alia corpora componuntur. Sed Anaxagoras dicit contrarium, scilicet quod alia corpora *homoeomera*, idest similium partium, puta caro et os et alia huiusmodi, sunt elementa corporum: aerem vero et ignem et terram et aquam dicebat esse commixta ex praemissis, scilicet carne et osse, et ex omnibus aliis seminibus corporum naturalium. Ponebat enim Anaxagoras quod partes corporum similium infinitae et indivisibiles erant semina omnium quae apparent in natura; ita scilicet quod per extractionem eorum ab aliquo mixto, generantur omnia corpora naturalia sensibilia. Quia igitur ex igne et terra et aliis huiusmodi videntur omnia alia corpora generari, aestimavit quod tam ignis quam terra et alia intermedia essent constituta ex omnibus indivisibilibus partibus similibus simul congregatis. Et secundum hoc partes consimiles ponebat esse elementa horum quatuor corporum; ex quibus tamen dicebat omnia fieri propter semina inexistentia. Et quia de igne mentionem non faciebat, ne ex hoc aliquod dubium oriretur, subdit quod ipse appellabat ignem *aetherem*.

[71413] In De caelo, lib. 3 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: quoniam autem est omnis etc., ostendit quod opinio Empedoclis est praeferenda. Sicut enim patet ex his quae in primo habita sunt, omnis corporis naturalis est aliquis proprius motus; et cum sint quidam motus simplices, quidam mixti,

manifestum quod mixti motus sunt mixtorum corporum, simplices autem sunt simplicium corporum. Et ex hoc manifestum est quod sunt quaedam corpora simplicia, cum sint quidam motus simplices. Et quia motus simplices, qui sunt a medio et ad medium, magis appropriantur elementis quae ponit Empedocles, manifestum est eius opinionem esse praeferendam. Quamvis posset dici hanc esse secundam rationem ad principalem conclusionem, quam epilogando infert, dicens manifestum esse quod sint elementa, et propter quid sint.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Sanctus Thomas, praeventus morte, non potuit perficere hanc expositionem; quam tamen retulit et usque ad finem pertraxit Petrus de Alvernia

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Alvernia

Continuatio S. Thomae in De caelo et mundo

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Parmae 1865 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 3

Caput 8

[89312] Petrus de Alvernia, In De caelo continuatio, lib. 3 cap. 8 Deinde cum dicit utrum autem inquirit quot sunt secundum numerum, et qualia sunt secundum naturam. Et quoniam alii aliter opinabantur, narrat in isto tertio opiniones aliorum, et reprobat pauca determinando secundum intentionem suam: quot autem sint secundum veritatem, et qualia, magis determinate ostendet in libro de generatione. Primo ergo inquirit de numero ipsorum. Secundo cum dicit, quoniam autem neque infinita, ostendit qualia sunt, quoniam generabilia, et quomodo. Circa primum primo praemittit intentionem suam, et ordinem considerandi. Secundo cum dicit, nullus enim sic, prosequitur. In prima parte dicit, quod ostenso quod sunt elementa, consequens est considerare de numero quot sunt, utrum finita vel infinita; et si finita, quot secundum numerum: et primo considerandum erit, quod non sint infinita, sicut crediderunt quidam, puta Anaxagoras, Democritus et

Leucippus. Inter quae primo considerandum erit, quod non sunt infinita, sicut dixerunt ponentes elementa esse homiomera, quemadmodum Anaxagoras, et sequentes ipsum. Deinde cum dicit nullus enim prosequitur: et primo opiniones ponentium elementa infinita. Secundo cum dicit, quoniam autem necesse, ponit opiniones ponentium elementum unum esse tantum. Adhuc in prima parte facit quod dictum est; secundo cum dicit, adhuc si unicuique, ponit rationem propriam ostendentem elementa finita esse. Circa primum primo improbat opinionem Anaxagorae, ponentis elementa homiomera esse. Secundo cum dicit: sed adhuc neque vel alteri, improbat opinionem Democriti et Leucippi ponentium corpora indivisibilia. Circa primum ponit rationes tres: secundam cum dicit: adhuc autem sic sumentes; tertiam cum dicit, adhuc si corpus. In prima parte dicit quod nullus supponentium sicut dignitatem corpora homiomera elementa esse, recte accipit naturam elementi. Ad sensum enim apparet multa corpora composita homiomera esse, et divisibilia esse in homiomera: sicut carnem et os et lignum et lapidem et hujusmodi: quae omnia composita esse probantur per segregationem aliorum ab ipsis, puta ignis, et terrae et intermediorum. Quoniam igitur nullum positorum ex corporibus est elementum, manifestum est quod homiomera corpora non sunt elementa: sed corpus ad quod alia resolvuntur inexistens actu vel virtute, indivisibile in alia corpora priora altera specie, sicut dictum est prius. Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem, dicens, quod adhuc bene sumentes elementum ponendo ipsum homiomerum, non necesse habent ipsa facere infinita: omnes enim causae propriae earum et passionum possunt reddi sumendo ea finita, siquis velit sumere. Idem etiam fiet, si sumantur duo aut tria, aut quatuor, quemadmodum Empedocles conatur reddere causas omnium, ponendo quatuor, quamvis non possit. Quoniam etiam nec ponentes homiomera possunt omnia generare ex ipsis: facies enim ex faciebus non possunt generare, nec aliud figuratorum nullum, quorum pars non est ejusdem rationis toti. Manifestum est autem quod melius est facere finita principia quam infinita, et finita pauca et minima, si aequaliter possunt reddi causae omnium apparentium fiendorum: sicut in disciplinis faciunt finita et quam paucissima supponentes. Infinitum enim incognoscibile est, finitum autem cognoscibile, et tanto magis quanto unitati magis appropinquat. Omnes enim accipiunt finita aut secundum speciem, puta quando punctum et lineam et planum definiunt, quorum unumquodque finitum est secundum speciem; aut secundum quantitatem quia finita numero accipiunt. Vel potest exponi finitum secundum speciem de infinito secundum formam; et finitum secundum quantitatem, de finito secundum numerum aut extensionem: his enim duobus modis dicitur aliquid finitum vel infinitum, ut potest apparere ex quinto metaphysicae, ubi distinguitur finis. Deinde cum dicit adhuc si ponit tertiam rationem, dicens, quod si corpus determinatur et distinguitur ab alio corpore per proprias differentias, corporum autem differentiae primae infinitae sunt, quia differentiae ipsorum sunt qualitates sensibiles primae, quas esse finitas probabitur in libro de generatione. Quare manifestum est quod corpora prima necesse est esse finita: ergo et elementa corporea: non sunt igitur infinita, sicut Anaxagoras posuit. Et est intelligendum, quod Anaxagoras videtur posuisse duplex esse rerum. Unum quidem intellectuale, et unicum in intellectu primo, in quo res omnes unum erant propter intellectualem unionem. Aliud autem reale et sensibile extra ipsum intellectum, secundum quod procedunt in esse ab intellectu conditivo, et sic diversitatem habent ad seinvicem: et si sic intellexit, non multum a veritate deviavit. Deinde cum dicit sed adhuc reprobat opinionem Leucippi et Democriti de infinitate elementorum; quam primo ponit: secundo cum dicit, primum quidem igitur, improbat. Primo igitur dicit, quod adhuc elementa prima corporum non sunt infinita, sicut alteri quidam dicunt, scilicet Leucippus et Democritus Abderites, idest excludentes multa accidentia rationabilia. Dicunt enim primas magnitudines, quas dicunt prima elementa corporum, esse infinitas secundum multitudinem, indivisibiles autem secundum magnitudinem. Et ideo ex uno vere non fieri multa, quia vere unum omnino non dividitur: nec ex multis fieri vere unum, quia sunt intransmutabilia, sed alia fieri ex ipsis tantum secundum aggregationem quandam et circumplexionem secundum figuram et ordinem et positionem. Isti autem aliquo modo omnia entia faciunt numeros, aut unitates quasdam ex quibus est numerus. Omnia enim entia vel sunt magnitudines indivisibiles, quae sunt elementa, quae proportionantur unitatibus propter indivisibilitatem, aut congregata ex eis salvatis quae proportionantur numeris per aggregationem salvatorum. Quamvis enim hoc expresse non dicant, realiter tamen dicunt. Et iterum, quoniam corpora prima determinantur figuris, et figurae autem in infinitum procedunt, sicut et numeri, corpora prima et simplicia infinita dixerunt: quae autem et qualis sit natura elementorum non determinaverunt, nisi solum in igne, cui attribuerunt figuram pyramidalem; aerem autem et aquam et alia dixerunt generari ex primis magnitudinibus recipientibus, ut contingit figura ipsorum, et differre ab invicem magnitudine et parvitate, ac si natura magnitudinis et parvitatis sit *pansperma*, idest totum seminarium elementorum omnium et generatorum ex eis. Deinde cum dicit primum quidem improbat praedictam opinionem. Et primo ex hoc quod falsum posuit; secundo cum dicit: simul autem et contraria; ex hoc quod ponentes ea contraria sibi ponunt. Circa primum ponit rationes tres quae positae sunt prius. Ponens igitur primam, dicit, quod primum peccatum, quod accidit ponentibus sic, est quod non principia finita sumunt, cum causae et principia apparentium aequaliter reddantur positis finitis sicut infinitis, sicut expositum fuit prius. Secundam rationem ponit dicens, quod adhuc si differentiae elementorum non sunt infinitae, manifestum est, quod nec elementa infinita erunt: numerus enim ipsorum secundum speciem est secundum numerum differentiarum; differentiae autem elementorum non sunt infinitae, quia sunt qualitates sensibiles primae vel per se principia ipsarum; ergo elementa infinita non erunt. Tertiam ponit dicens, quod ponentes indivisibilia corpora necessario habent ponere quaedam contraria suppositionibus scientiarum mathematicarum, et multa principiorum suorum apparentium ad sensum negare: puta hoc ipsum quod dicunt, omne continuum divisibile esse in infinitum, et indivisibile divisibili non esse continuum, nec consequenter ens: de quibus dictum est prius in his quae de tempore et motu, et in libro physicorum quinto et sexto. Deinde cum dicit simul autem improbat eam eo quod ista ponentes necessario habent sibi contradicere: et circa hoc ponit rationes duas: secundam cum dicit: adhuc neque secundum horum et cetera. Primo dicit, quod simul cum praedictis ponentes hanc opinionem necesse habent sibiipsis contradicere. Ponunt enim corpora mundi indivisibilia esse elementa, et aerem, terram et aquam, differre solum magnitudine et parvitate, quia terra est ex majoribus indivisibilibus, aqua ex minoribus, et aer adhuc ex minoribus: hoc etiam ponunt, quod terra et aqua et aer ex invicem generantur. Si enim elementa sunt indivisibilia, ex quibus componuntur, non different magnitudine et parvitate: si enim magnitudine et parvitate differrent, scilicet quod aer ex minoribus generaretur quam aqua, et aqua quam terra, non esset possibile quod fierent ex invicem semper. Si enim aer generetur ex aqua, hoc erit per segregationem minorum atomorum: cum autem non sint infinitae in aqua finita existente, manifestum est, quod per continuam generationem segregabuntur omnino et remanebunt majora corpora indivisibilia solum, quare ex aqua non ulterius generabitur aer; similiter nec aqua ex terra, nec terra ex illis: sed ipsi dicunt, aquam et aerem semper ex invicem generari: ergo non differunt solum magnitudine et parvitate, cujus contrarium ponunt. Deinde cum dicit adhuc neque ponit secundam dicens, quod adhuc secundum opinionem quamdam istorum, quam habent de corporibus primis, sequitur ipsa non esse infinita multitudine: cujus contrarium ponunt: dicunt enim quod corpora determinantur et differunt ab invicem figuris: figurae autem omnes componuntur ex pyramidibus, et resolvuntur in eas: sicut enim figurae superficiales et rectilineae resolvuntur in triangulum, ita figurae solidae rectilineae in pyramides. Sphaera autem componitur ex octo partibus pyramidalibus: quod apparet si imaginetur sphaera dividi secundum tres circulos magnos intersecantes se ad angulos rectos. Dividitur enim in octo pyramides, quarum coni recti anguli erunt in centro sphaerae: quare trianguli erunt prima elementa figurarum: sunt autem finiti, quare necesse est principia seu elementa figurarum finita esse. Cum igitur numerus elementorum sit secundum numerum differentiarum primarum, necesse est esse tot corpora simplicia quot sunt prima elementa figurarum, sive sint unum, sive duo, sive tria, vel alio quocumque numero. Deinde cum dicit adhuc autem ponit rationem propriam et naturalem ostendentem elementa finita esse, quam posuit circa principium primi libri, dicens, uniuscujusque elementorum est aliquis motus proprius, et motus corporis simplicis est simplex et compositus: ergo secundum multitudinem motuum simplicium erit multitudo simplicium corporum; motus autem simplices infiniti non sunt, quia latitudines simplices non sunt plures duabus, scilicet recta et circularis, nec etiam loca in quibus sunt infinita sunt: corpora igitur simplicia non sunt infinita; erunt igitur finita.

Caput 9

[89313] Petrus de Alvernia, In De caelo continuatio, lib. 3 cap. 9 Postquam Aristoteles ostendit elementa non esse infinita, ostendit ea non esse unum tantum, reprobando opiniones ponentium contrarium. Circa quod primo praemittit intentionem suam, dicens, quoniam elementa necesse est finita esse, ut apparet ex dictis: finita autem sunt, sive unum sive plura: propter quod restat considerandum, utrum sint plura vel unum. Deinde cum dicit quidam enim prosequitur: et primo ponit opiniones ponentium unum tantum; secundo cum dicit, quicumque quidem igitur, improbat eas. In prima parte dicit, quod quidam antiquorum posuerunt unum solum elementum corporum: sed istud alii dixerunt aquam, sicut Thales Milesius et Hippon, quia spermata animalium et alimenta ipsorum et plantarum videbant esse humida: alii autem aerem, sicut Anaximenes et Diogenes, quia videbant ipsum facile alterabilem ad quodcumque. Alii autem aliquid medium inter ista, subtilius aqua et grossius aere, quod posuerunt esse infinitum et continere omnes caelos et omnia corpora universaliter, sicut Anaximander. Alii autem ignem, sicut Hyppasus Metapontinus et Heraclitus Ephesius, quia videbant ipsum maxime inter alia activum. Deinde cum dicit quicumque quidem

reprobat opiniones praedictas: et primo divisim: secundo autem cum dicit, commune autem; communiter per unam communem rationem. Circa primum improbat opinionem ponentium aerem vel aquam vel aliquod medium primum elementum; secundo cum dicit, quicumque quidem ignem, opinionem ponentium ignem. Circa primum ponit rationes duas; secundam cum dicit: adhuc autem spissitudine. In prima parte dicit, quod quicumque elementum primum et unum dicunt esse aerem, vel aquam, vel aliquod medium subtilius aqua et grossius aere, dicentes alia generari ex hoc uno per ingrossationem vel rarefactionem, grossiora quidem per inspissationem, subtiliora autem per rarefactionem, decipiunt ipsi seipsos; de necessitate enim ponunt aliquid esse prius elemento primo. Est enim quaedam generatio aliorum ex elementis, quam dicunt compositionem. Alia autem elementorum ex compositis, quam dicunt resolutionem, quae fit per rarefactionem: rarefactio autem est ad id quod est subtilius et prius natura; quare manifestum est quod corpus quod est subtiliorum partium est prius secundum naturam his quae grossiorum. Ignem autem dicunt esse subtilissimum omnium corporum: quare ignis erit primum natura omnium. Sic igitur aqua vel aer vel aliquod medium elementum primum erit prius elemento primo: quod est impossibile. Non differt autem, si ignis non sit primum nec subtilius secundum ipsos; si enim ipse non sit, erit aliud quodcumque sit, vel ex quo aliquod medium ponunt, ex quo dicunt alia quaedam generari per rarefactionem. Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem primo. Secundo cum dicit, quod accidit plura dicentibus, extendit eam contra ponentes elementa determinari magnitudine et parvitate. Primo igitur dicit, quod elementa generari ex uno per rarefactionem et condensationem, idem est quod generari ea per subtilationem et ingrossationem: subtile enim secundum se est rarum aliquod; grossum autem omnes dicunt esse spissum; subtilitas autem et grossities sunt idem quod magnitudo et parvitas; subtile enim dicimus, quod est parvarum partium; quod enim multum extensum est per rarefactionem subtile est; tale autem est quod componitur ex corporibus parvis. Grossum autem est quod est magnarum partium. Si igitur dicentes alia generari ex uno elemento per rarefactionem et condensationem, determinant substantiam aliorum magnitudine et parvitate. Sic autem determinata substantia eorum, omnia alia ad aliquid dicentur, et non simpliciter. Et non erit aliquis ignis vel aer vel aqua simpliciter: sed ad hoc ignis, ad aliud autem aer vel aqua: magnum enim et parvum ad aliquid dicuntur, sicut dicitur in praedicamentis. Hoc autem est impossibile; ergo et primum. Deinde cum dicit quod accidit extendit rationem istam ad ponentes elementa plura determinari magnitudine et parvitate; dicens, quod idem inconveniens accidit ponentibus elementa determinari et differre invicem magnitudine et parvitate. Si enim elementa determinantur magnitudine et parvitate, magnitudines ipsorum in aliqua ratione erunt, ita ut quae est proportio magnitudinis ignis ad magnitudinem aeris, eadem sit magnitudinis aeris ad eam quae aquae, et hujus ad eam quae terrae. Si igitur propter hujusmodi rationem magnitudinum et excessuum solum determinantur ignis et aer et aqua et terra, erit aer ad unum, puta ad ignem, et ignis ad aquam, et ignis et aer ad aquam, et aqua ad aerem, aer ad terram: quia illa eadem ratione magnitudinis et excessus, quo ignis excedit aerem determinatum, excedit aer aquam, et aqua terram: quia si ignis respectu aquae excedit aerem, per illa eadem erit ignis ad aquam, et sic in aliis. Et iterum, quia magnitudo ignis continet magnitudinem aeris et aquae et terrae, per quas determinatur, erit ignis et aer et aqua et terra, similiter in aliis. Et iterum quia terra tota eamdem rationem habet ad aliquam partem sui secundum magnitudinem quam habet ignis ad aerem, secundum illam et eamdem ad aliam quam aer ad aquam et eamdem ad aliam, quam aqua ad terram; sequitur, quod terra ad aliquam partem sui ignis et ad aliam aer, et ad aliam aqua, et similiter in aliis; sunt enim magnitudines minores in majoribus: quod est impossibile; sic igitur videtur exposuisse Alexander rationem istam. Simplicius autem dicit hanc expositionem extortam esse. Non enim oportet, si magnum et parvum ad aliquid dicantur, quod ea, quibus insunt, ad aliquid dicantur. Quamvis enim amicus sit ad aliquid, tamen homo, cui inest amicum esse, non est ad aliquid: similiter quamvis dualitas tantum excedat unitatem quantum exceditur a ternario, non tamen dualitas est unitas ad ternarium; et similiter non oportet quod quamvis aer tantum excedat aquam quantum exceditur ab igne, quod et aer sit ignis ad aquam, vel aqua aer ad ignem. Sed si magnitudo et parvitas, quae ad aliquid dicuntur, essent accidentia corporibus primis sicut amicum esse accidit homini; vel dualitati accidit excedit a ternario in determinata ratione: bene argueret Simplicius contra Alexandrum quod sicut non oportet, quod, si amicus ad aliquid dicitur, quod homo, cui inest, ad aliquid dicatur. Et sicut non oportet quod, si quantum dualitas excedit unitatem, tantum excedatur a ternario, quod propter hoc si unitas ad ternarium: ita non oportet quod si quantum aer exceditur ab igne in magnitudine, tantum excedat aquam, si ignis ad aquam. Si vero essent formae et naturae substantiales ipsorum, quibus determinantur, sicut isti ponebant, de necessitate sequeretur dictum Alexandri: sicut, si homo determinaretur per amicum esse, diceretur ad aliquid, sicut et amicus. Et si dualitas determinaretur per excedi in tantum a ternario quantum excedit unitatem, esset unitas ad ternarium. Et ideo quia elementa ponunt isti determinari per magnitudinem et parvitatem secundum se ad aliquid dictas, sequitur elementa ad aliquid dici, sicut posuit Alexander. Deinde cum dicit quicumque autem reprobat opinionem illorum, qui posuerunt ignem esse illud unum elementum; et primo exponit opinionem illorum: et diversitatem circa ipsam tangit; secundo cum dicit: utriusque autem eadem improbat eam. In prima parte ostendit quod omnes ponentes ignem esse elementum primum, solum quaedam praedictorum inconvenientium diffugiunt; non enim necesse habent ponere aliquid simplicius elemento. Sed de necessitate quaedam alia incurrunt: quod apparebit positis opinionibus. Quidam enim attribuunt ei figuram pyramidalem: et istorum, quidam dicunt simplicius, hoc est minus secundum rationem, arguentes sic: figura pyramidalis est acutissima figurarum et simplicissima; inter corpora autem ignis acutissimum est et simplicissimum: quare ignis est pyramidalis figurae: arguentes ex affirmativis in secunda figura. Et, si arguatur, quod eodem modo arguendi utitur philosophus in secundo hujus ad probandum caelum esse circularis figurae: quare si ibi valet, et hic, et si ibi non valet, nec hic: dicendum ad hoc quod non est simile: quia corpus caeleste secundum se figuratum est, et ideo cum sit primum, sibi debetur prima figura secundum se. Et ideo ibi convertuntur termini majoris propositionis; si enim corpori primo debetur prima figura, e converso verum erit dicere quod figuratum prima figura est corpus primum caeleste. In talibus autem gratia materiae tenet syllogismus ex affirmativis in secunda figura, quia per conversionem majoris fit in prima. Hic autem elementis primis corporum sensibilium non debetur figura secundum se, sicut consequens formam eorum; omnia enim unam figuram sequuntur, scilicet continentis; et ideo non oportet quod aliquod primum inter ea habeat aliquam primam figuram. Et ideo hic non convertuntur termini majoris propositionis, propter quod non valet ratio. Alii etiam rationabilius arguunt supponentes tria: primum scilicet quod corpora primo componuntur ex subtilissimo et simplicissimo; secundum, quod figurae solidae omnes componuntur ex pyramidibus; pyramis enim est prima omnium figurarum solidarum rectilinearum; tertium quod posterius ponunt, quod prima figura debetur primo corpori. Ex quibus syllogizant sic, quod primum et subtilissimum corporum est ignis, quod etiam supponunt ut manifestum: subtilissimum autem corporum et primum figuratur prima figura: ergo igni debetur prima figura: ignis igitur est pyramidalis figurae. Alii autem de figura ignis nihil dicunt, sed ponentes ipsum elementum primum ponunt ipsum esse ex subtilissimis partibus, et deinde per commassationem quamdam alia fieri, quemadmodum ex *inflata*, idest extensa substantia fiunt per commassationem *parva decisione*, idest parva secundum quantitatem, sicut ex auri folio extenso per commassationem fit aurum spissius. Sic ex igne subtili existente coeunte et inspissato fiunt grossiora corpora non per commistionem. Deinde cum dicit utriusque autem improbat praedictam opinionem. Hujusmodi autem ponentium ignem elementum primum, quidam posuerunt ipsum indivisibile secundum quantitatem; alii autem divisibile. Primo igitur probat, quod indivisibile existens non potest esse elementum primum. Secundo cum dicit, si autem divisibile, quod etiam nec si sit divisibile. Circa primum adducit rationes duas. Secundam ponit cum dicit: adhuc non contingit. In prima parte dicit, quod utrisque ponentibus ignem elementum primum, scilicet figurantibus et non figurantibus, eadem accidunt fere inconvenientia. Si enim ponunt ipsum indivisibile, incurrunt inconvenientia tacta prius contra Democritum et Leucippum, scilicet quod quantum et continuum in infinitum divisibile non est; et quod indivisibile divisibili continuabitur: quorum contraria supponuntur in disciplinis mathematicis. Deinde cum dicit adhuc non ponit secundam rationem, dicens, quod adhuc volentibus considerare naturaliter, non contingit ignem indivisibilem existentem esse elementum primum, nec elementa corporea esse indivisibilia: elementa enim partes corporum sunt corpora, et omne corpus omni corpori secundum magnitudinem est comparabile, cum nullum sit infinitum; ergo omnia homiomera ad invicem comparabilia erunt secundum quantitates: puta aqua ad totum aerem, et totum elementum terrae ad totum elementum aquae, et similiter aer totus respectu ignis. Manifestum est autem quod ignis totus majoris quantitatis est quam aer, et aer quam aqua, et aqua quam terra, et e contrario aer minoris quam ignis, et aqua quam aer, et terra quam aqua. Si igitur in eo quod est majus alio secundum quantitatem est magnitudo aequalis minori: omne enim quod majus est aliquo dividitur in id quod excedit, et in aliud quo exceditur, elementum autem aquae majus est elemento terrae, ut dictum est: quare elementum aquae divisibile erit. Similiter autem ignis, et universaliter omne, quod subtilius est alio: non potest igitur aliquid esse primum elementum corporum et indivisibile. Deinde cum dicit si autem patet quod nec ignis potest esse elementum primum, posito quod sit divisibilis. Et dividitur in partes duas: quia primo ostendit, quod si ignis sit divisibilis, et sit determinatus figura, non potest esse elementum primum. Secundo cum dicit, magnitudine autem, quod nec etiam si non determinetur figura. Quantum ad primum adducit rationes duas; dicens primo quod, si ignis sit elementum primum et divisibile, et determinatum figura pyramidali, sequetur quod pars ignis non erit ignis, quia pars pyramidis universaliter non est pyramis: nunc autem hoc est inconveniens, partem enim ignis ignem esse dicimus: ergo et primum est inconveniens. Secundam rationem ponit dicens, quod adhuc, si ignis indivisibilis existens et pyramide determinatus sit elementum, sequetur quod non omne corpus erit elementum aut ex elementis: pars enim ignis corpus quoddam est, et non est elementum quod est ignis, quia non habet figuram pyramidis: nec etiam composita ex elementis: elementum enim simplicius est eo quod componitur ex elemento: nihil autem simplicius est secundum eos parte ignis: pars igitur ignis nec elementum erit, nec ex elementis: hoc autem inconveniens est, ergo et primum. Deinde cum dicit magnitudine autem ostendit quod, si ignis est divisibilis, et, non determinetur figura, non est elementum primum: et ad hoc adducit rationes duas: dicens primo, quod dicentibus ignem determinari magnitudine, sed non figura, etiam cum hoc esset elementum primum, accidit quod aliquid sit prius elemento primo, et hoc in infinitum ire. Si enim omne corpus divisibile est, ignis magnitudinem habens divisibilis erit in infinitum: quare ante quamlibet partem ignis erit ponere in infinitum partem priorem ignis, elemento primo erit aliquid prius etiam in infinitum: hoc autem impossibile est: ergo et primum. Secundam rationem ponit dicens: adhuc autem. His, qui dicunt ignem esse elementum primum et determinari magnitudine, non figura, idem accidit de necessitate dicere, cum magnitudo ad aliquid dicatur secundum quod hujusmodi, quod ignis ad aliquid dicatur, sicut et alia corpora; et quod aliquid sit ignis ad hoc, aer autem ad aliud, similiter et aer et aqua et terra: hoc autem inconveniens est: ergo et primum. Deinde cum dicit commune autem ponit rationem communem contra omnes ponentes elementum unum, dicens, quod commune peccatum contra omnes ponentes elementum unum, est quod omnes necesse habent ponere unum solum motum naturalem, et omnium corporum unum et eumdem: omnia enim illo motu moventur naturaliter, quo movetur elementum, ex quo consistentiam habent. Si igitur cujuslibet corporis naturalis est aliquis motus naturalis, et omnia corpora sunt aliquod corpus unum primum, ex quo consistunt, secundum ipsos sequitur, quod omnium erit motus unus, et illo uno movebitur aliquid tanto velocius alio, quanto ex pluribus partibus compositum erit; sicut ignis quanto quidem major est, tanto velocius fertur sursum secundum motum naturalem ejus: quare, si omnia essent ignis, moverentur sursum, quaedam velocius, quaedam tardius: nunc autem videmus multa deorsum ferri velociter. Manifestum est igitur quod non omnium est unum elementum primum. Adhuc quoniam determinatum est prius quod plures sunt motus naturales et simplices, ut ad sensum apparet, scilicet a medio et ad medium, et motus simplices sunt simplicium corporum: manifestum est quod sunt plura corpora simplicia.

Caput 10

[89314] Petrus de Alvernia, In De caelo continuatio, lib. 3 cap. 10 Postquam philosophus ostendit quod elementa non sunt infinita, nec etiam unum tantum, intendit hic determinare qualia sunt, quoniam non sempiterna, sed generabilia, et quomodo. Et circa hoc primo praemittit intentionem suam. Secundo cum dicit sempiterna quidem, prosequitur. In prima parte dicit, quod quoniam ex his quae dicta sunt, manifestum est quod elementa non possibile est esse infinita, nec unum tantum, sed necesse est esse plura et finita; considerandum restat primo, utrum sint sempiterna, aut generabilia. Hoc enim declarato, manifestum erit qualia sunt, quoniam calida, frigida, humida,

et sicca: per hoc enim moventur ad generationem: et etiam quot sunt secundum numerum conjugationum possibilium qualitatem dictarum. Deinde cum dicit sempiterna quidem prosequitur: et primo ostendit quod non sunt sempiterna, sed generabilia. Secundo cum dicit quoniam autem generabilia, inquirit quomodo sunt generabilia. Circa primum primo praemittit quamdam divisionem ex qua apparet intentum. Secundo cum dicit si quidem igitur infinita prosequitur membra. Primo modo igitur dicit quod elementa prima corporea impossibile est esse sempiterna. Ad sensum enim videmus ignem et aquam et unumquodque de numero simplicium corporum inter quae sunt elementa prima, resolvi et corrumpi. Necessarium igitur est hujusmodi resolutionem aut infinitam esse et nunquam terminari, aut stare et terminari quandoque. Deinde cum dicit siquidem igitur prosequitur: et primo primum membrum, ostendens quod dissolutio ipsorum non est infinita primo. Secundo cum dicit si autem stabit secundo. Tertio cum dicit itaque necesse concludit ipsa non esse aeterna simpliciter. In prima parte dicit quod si resolutio quae apparet in simplicibus corporibus est infinita, cum tempus resolutionis coextendatur ipsi, tempus resolutionis erit infinitum: et si tempus resolutionis infinitum est, manifestum est quod et tempus compositionis: si tempus corruptionis est aequale tempori generationis, sicut dicitur secundo de generatione. Tempus autem compositionis est majus, quia laboriosior est compositio. Quare cum extra dissolutionem sit compositio, et prior; sequitur quod extra infinitum tempus dissolutionis erit aliud tempus infinitum, quod est compositionis, et adhuc prius illo compositio prior est dissolutione: quare extra infinitum erit aliud infinitum. Hoc autem est impossibile, cum unum totum comprehendat: ergo et primum est impossibile. Et est intelligendum, quod non est impossibile duo infinita esse, quorum utrumque sit infinitum in altera extremitate, finitum autem in altera. Sic enim se habent tempus praeteritum et futurum copulata ad instans nunc, quorum praeteritum est infinitum ad ante, et finitum ad posterius, puta ad nunc futurum, aut e converso, secundum Aristotelem: duo autem infinita esse secundum utramque extremitatem est impossibile. Et sic procedit ratio Aristotelis. Deinde cum dicit si autem prosequitur secundum membrum; dicens, quod si solutio apparens in corporibus primis non est infinita, sed cum stat necesse est stare eam; aut erit aliquod corpus indivisibile omnino et incorruptibile, aut aliquod divisibile et incorruptibile, quod tamen nunquam dividetur aut corrumpetur, sicut Empedocles ponit, qui posuit elementa divisibilia, non tamen corrumpi, quia nec habere materiam. Non autem potest stare ad aliquod corpus indivisibile, quia non potest esse aliquid tale: sicut probant rationes adductae prius contra Democritum et Platonem. Nec etiam potest stare ad divisibile quod nunquam dissolvatur aut corrumpatur. In omnibus enim quae sunt unius naturae, videmus quod minus facilius corrumpitur a majori, quia minoris virtutis est et magis passibile. Si igitur quod multum est, corruptibile est, ut ita corrumpatur in aliquo tempore: magis rationale est minus divisibile et corruptibile corrumpi in minori: et quamvis non corrumpatur a contrario secundum formam, tamen ab excellenti corrumpetur: his enim duobus modis videmus ignem et alia corpora corrumpi. Quandoque quidem a contrario majoris virtutis existente extrinseco: alio modo marcescendo in seipsis, propter defectum materiae vel alimenti. Et hoc modo minus corrumpitur a majori ut minor flamma a magna: et tanto velocius quanto minus fuerit. Majus enim minus et alimentum ejus in pauco tempore consumit. Deinde cum dicit itaque necesse concludit ipsa non esse aeterna, sed generabilia: dicens sic; igitur lex qua dissolvuntur, et non stat dissolutio ad aliquod divisibile vel indivisibile aeternum existens, relinquitur ipsa esse generabilia et corruptibilia. Deinde cum dicit quoniam autem inquiritur quomodo generabilia sunt. Et circa hoc primo ostendit quod sunt generabilia ex invicem. Secundo cum dicit: item igitur considerandum, inquirit quomodo ex invicem. Circa primum primo ponit quamdam divisionem. Quoniam corpora simplicia sunt generabilia, necesse est ea generari, aut ex non corpore omnino, aut ex corpore. Si ex corpore; cum ex se non possint: essent enim prius se ipsis: de necessitate generabuntur, vel ex alio corpore diverso ab ipsis, vel ex se invicem. Deinde cum dicit ex non corpore prosequitur membra: et primo excludit alterum membrum primae divisionis: secundo cum dicit sed adhuc neque ex corpore; alterum secundae; tertio cum dicit quoniam autem concludit alterum membrum secundae sicut verum. In prima parte dicit quod sermo, simplicia corpora generari ex non corpore, de necessitate facit vacuum separatum; cujus probatio est, quoniam omne quod fit, de necessitate est in aliquo loco; omnes enim motus in loco sunt, sicut dicitur in quinto physicorum. Necesse est igitur, quod locus in quo est illud corpus quod generatur, nunc sit prius sine corpore, aut contineat aliquod corpus. Si autem contineat aliquod corpus, sequitur, quod duo corpora erunt simul, scilicet quod generatur, et quod praeexistebat quod est impossibile. Non enim potest dici quod corpus praeexistens cedat; si enim cederet, in illo eodem in quo istud generatur oporteret ipsum cedere: hoc autem generatur in instanti; ergo in instanti cederet: quod est impossibile, quia cessio non fit nisi per motum localem, qui non est in instanti. Si autem sit sine corpore, cum posterius recipiat corpus, necesse est esse vacuum separatum: vacuum enim dicimus quod est privatum corpore sensibili, et natum est recipere illud. Hoc autem est impossibile, sicut dicitur in quarto physicorum: ergo et primum. Et est intelligendum quod litera illa quae dicit *omne enim quod fit aut sine corpore erit, in quo fit generatio, aut habebit corpus*: obscura est propter defectum alicujus, sicut videtur Alexandro. Suppletur autem sic: omne enim quod fit, in aliquo fit, aut sine corpore erit in quo generatio est, aut habebit corpus: et tunc est plana secundum expositionem dictam. Deinde cum dicit sed adhuc excludit secundum membrum secundae divisionis: dicens, quod adhuc si corpora simplicia generentur ex alio corpore; cum illud sit prius, erit aliquid prius elementis: quod quidem inconveniens est in quo posset stare. Sed deducit ad aliud manifestius, dicens, quod hujusmodi corpus ex quo generantur elementa aut habebit gravitatem aut levitatem, aut non; si habeat gravitatem aut levitatem, erit ergo aliquod elementorum primorum; non ergo aliud, quod est contra hypothesim. Si autem non habeat gravitatem aut levitatem, immobile erit, sicut probatum est prius, et quia abstractum a motu erit, sicut mathematicum: tale autem existens non erit in loco naturali. Si enim quiesceret in aliquo loco, moveretur ad ipsum. Si quidem per violentiam, moveretur per violentiam ad ipsum. Si autem per naturam quiesceret, moveretur ad ipsum per naturam. Si autem dicatur proterviendo, quod in aliquo loco determinato est, tunc aliquod elementorum determinatorum erit; non ergo aliud. Si autem dicatur quod omnino in loco non est, nihil fieret ex ipso; quia quod generatur et illud ex quo generatur, necesse est simul esse: quia causa in actu et effectus in actu sunt simul. Sic igitur non generantur elementa ex aliquo corpore priori. Deinde cum dicit quoniam autem concludit alterum; dicens, quod, si corpora simplicia non generantur ex non corpore, nec etiam ex alio corpore priori, sicut probatum est, nec aliquod ex seipso generari potest, ut ex se manifestum est; relinquitur quod generantur ex se invicem mutuo.

Caput 11

[89315] Petrus de Alvernia, In De caelo continuatio, lib. 3 cap. 11 Postquam philosophus declaravit, quod elementa generantur ex seinvicem; hic inquirit quomodo, et quis modus sit generationis ipsorum ex invicem. Et primo praemittit intentionem suam. Secundo cum dicit qui quidem igitur, prosequitur. In prima igitur parte dicit, quod quia corpora simplicia ex invicem generantur, iterum restat considerandum, quis sit modus generationis ipsorum ex invicem; et, quia diversimode sunt opinati diversi, inquirendum est, utrum ex invicem generentur per segregationem partium inexistentium, sicut Anaxagoras et Empedocles et Democritus dixerunt, aut per resolutionem in figuras primas, sicut Plato et quidam alii dixerunt: aut si est aliquis alius modus transmutationis in invicem eorum. Deinde cum dicit qui quidem prosequitur. Et primo ostendit quod non generantur ex invicem per segregationem, sicut primi dixerunt. Secundo cum dicit relinquitur quod non per transfigurationem, improbat alteram opinionem. Quis autem sit verus modus generationis eorum ex invicem, apparebit ex libro de generatione. Circa primum adducit rationes quatuor. Secundam ponit cum dicit deinde. Tertiam, ibi, adhuc autem mistorum. Quartam, ibi, necesse autem. Circa primum est intelligendum, quod Empedocles posuit quatuor corpora prima, ignem, aerem, aquam et terram, intransmutabilia secundum substantiam; divisibilia tamen secundum quantitatem, et divisa in partes parvas per congregationem hujusmodi partium, secundum plus et minus, constituere illud quod dicimus ignem, aerem, aquam et terram. Nihil enim vincere posuit talia, et ex illis per segregationem posuit generari ea quae diximus mista. Democritus autem posuit corpora prima indivisibilia, et ex ipsis per congregationem quamdam in primo generari quod dicimus ignem, aerem, aquam et terram, ex istis per segregationem fieri ea quae dicimus mista. Anaxagoras vero principia prima entium posuit partes homogeneas infinitas existentes in unoquoque, et deinde per segregationem alia generari. Istae autem opiniones hoc habent commune, quod dicunt corpora generari per segregationem existentium. Et contra hoc Aristoteles sic dicit, quod illi qui circa Empedoclem, Anaxagoram et Democritum fuerunt, decipiunt seipsos: dicentes enim corpora ex seinvicem generari per segregationem, non ponunt generationem fieri secundum veritatem, sed secundum apparentiam tantum: generatio enim secundum veritatem est per acquisitionem esse simpliciter in actu, existente in potentia per transmutationem. Ipsi autem hoc non ponunt, ponentes generationem fieri per segregationem inexistentium prius, ac si aliquid existens in vase per segregationem ex illo generaretur et non per transmutationem ex ente in potentia. Haec autem generatio non est secundum veritatem, sed secundum apparentiam. Est enim deductio inexistentis de occulto in manifestum; generatio autem secundum veritatem est acquisitio esse simpliciter per transmutationem: male ergo posuerunt. Deinde cum dicit deinde et sic ponit secundam rationem, dicens, quod post haec, dato quod generatio sit per segregationem, nihilominus accidunt quaedam inconvenientia: quod declarat primo accipiendo sicut manifestum ex se, eadem magnitudo vel idem corpus per congregationem vel commassationem per se non fit gravius; sicut vestimentum compressum non est gravius seipso expanso. Sed dicentibus aquam generari ex aere per segregationem accidit contrarium. Videmus

enim omnem aquam segregatam ex ipso, graviorem esse quam esset totus aer, ex quo generatur; ergo generationem aquae fieri per solam segregationem inexistentium est impossibile. Si vero dicatur non esse inconveniens, quod generatur ex alio, esse gravius illo; aer enim ex igne generatus gravior est, similiter aqua ex aere et terra quam aqua: et iterum quandoque videmus quod generatum ex alio per commassationem velocius movetur deorsum: sicut aqua segregata ex vase lato velocius movetur secundum se accepta quam cum ipso vase: dicendum, quod est aliud generari ex alio per alterationem, et aliud per segregationem. Quod enim per alterationem generatur, praeexistit in potentia tantum, et ideo postquam generatum est in actu est gravius vel levius simpliciter, ut contingit. Quod autem per segregationem generatur solum, prius existebat in actu in eo ex quo generabatur. Inexistens autem et separatum non est majoris virtutis secundum quod hujusmodi: quare nec gravius nec levius: sic autem dicebant antiqui fieri generationem: et sic procedit Aristoteles contra eos. Objectio autem prima procedebat primo modo; nec oportet, quod si ex aliquo segregaretur aqua, quae movetur deorsum velocius quam id ex quo segregatur, quod sit gravior propter solam segregationem; contingit enim quandoque quod corpus, ex quo segregatur aqua, propter latitudinem figurae vel aliquid aliud supernatat; et quod segregatur, quia in minori quantitate segregatur velocius movetur non habens eamdem latitudinem; latitudo enim figurae aliquando supernatare facit, ut consequenter dicetur in quarto; et inde secunda objectio non procedit. Deinde cum dicit adhuc autem ponit tertiam rationem; accipiens primo sicut manifestum quod corpus admistum alii per congregationem et inexistens in actu, cum separatur, non obtinet majorem locum. Quorum enim est eadem forma et eadem virtus, omnino eorum est idem locus. Nunc autem videmus quod cum ex aqua fiat aer, quod majorem occupat locum: quia quod est subtilius ampliori indiget loco quam id quod est grossius. Iterum manifestum est hoc in alteratione quorumdam corporum. Musto enim rarefacto per caliditatem et spumefacto, quandoque rumpitur vas continens: sic enim subtiliatum quaerit majorem locum et non invenit. Similiter se habet in humidis vaporantibus et intumescentibus. Si autem simpliciter non est vacuum, sicut Empedocles et Anaxagoras posuerunt: et corpora quae fluunt ex aliis non extenduntur sicut ipsi ponunt: manifestum quod impossibile est humida vaporantia intumescere et rumpere vasa. Si autem est vacuum sicut posuit Democritus, et extenduntur corpora facta ex aliis, sequitur quod corpus inexistens alii actu per segregationem fiet amplius: quod est contra suppositionem acceptam, et praeter rationem: ergo corpora non generantur ex invicem per solam segregationem. Deinde cum dicit necesse autem ponit quartam rationem; dicens, quod si corpora generantur ex invicem per segregationem, necesse erit tandem deficere generationem eorum ex invicem. Quod probat per rationem quam contra Anaxagoram posuit in primo physicorum ubi inquirebat principia prima transmutationis corporum, accipiens principium quod et ibi accepit, quod in magnitudine finita non sunt quanta infinita aequalia secundum magnitudinem. Infinita enim quanta aequalia magnitudinem infinitam constituunt, quae non potest esse in magnitudine finita. Quare infinita aequalia in finita magnitudine non erunt, quamvis in infinitum una magnitudo sit divisibilis in partes inaequales et ejusdem proportionis. Si igitur ex terra generetur aqua, necessario segregabuntur aliquae partes finitae ex ea. Et iterum ex residua terra si adhuc insint aliquae partes, aqua generabitur, per segregationem aliquarum partium. Si igitur hoc procedat in infinitum, sequetur quod in terra existente finita erunt partes aquae infinitae secundum multitudinem. Hoc autem est impossibile: ergo aquam generari ex terra per segregationem solam est impossibile. Sic igitur est manifestum quod elementa ex seinvicem non generantur per solam segregationem. Deinde cum dicit relinquitur autem improbat secundam opinionem quae posuit elementa generari ex invicem secundum trasmutationem quamdam. Et primo praemittit diversitatem ipsius opinionis. Secundo cum dicit si quidem transfiguratione, prosequitur improbando. Primo dicit, quod ostenso quod elementa ex invicem non generantur per solam segregationem, relinquitur inquirendum, utrum generentur per transmutationem eorum adinvicem. Per transmutationem autem adinvicem potest intelligi ad praesens duobus modis: uno modo per transfigurationem; sicut si ex eadem cera nunc generetur sphaera et circulus, nunc pyramis. Alio modo per resolutionem corporis corrumpendi ad superficies primas, et generatione alterius ex illis, sicut quidam dicunt, ut Plato. Si enim sit alius modus generationis eorum ex invicem per transmutationem, apparebit in libro de generatione. Deinde cum dicit siquidem igitur improbat opiniones istas. Et primo primam. Secundo cum dicit si autem superficierum secundam. In prima dicit secundam: si corpora prima generentur ex invicem per transfigurationem, sequitur necessario quod erit ponere corpora indivisibilia. Si enim sint divisibilia, et determinentur per figuras, sicut ponunt quidam, sequetur quod pars ignis non erit ignis, neque pars terrae terra, quia pars pyramidis non est pyramis. Et sicut pars figurae se habet ad figuram, ita pars corporis ad corpus. Hoc autem est impossibile: ergo et primum. Et est advertendum, quod haec ratio procedit contra apparentiam verborum Platonis, non forte contra intentionem ejus: cum enim diceret quod elementa ex invicem generantur per transmutationem materiae eorum ex uno in aliud, adducit exemplum de auro quod transmutatur de una figura in aliam, non quod intelligeret quod transmutatio elementorum adinvicem esset sicut transmutatio auri a figura in figuram, quod gratia exempli adduxit. Exempla autem ponimus non ut ita sit, sed ut sentiat qui dicit. Sed ne aliquis crederet, quod Plato intenderet sicut sonant verba, arguit Aristoteles contra verba magis quam contra intentionem. Deinde cum dicit si autem reprobat secundam opinionem, quam posuit ex invicem corpora generari per resolutionem ad figuras. Et primo facit hoc; secundo cum dicit totaliter autem tentare ostendit quod corpora non determinantur figuris. Circa primum primo improbat opinionem quantum ad ea quae dixit de terra: secundo cum dicit sed adhuc quantum ad ea quae posuit de aliis tribus. Circa primum ponit rationes duas: secundam cum dicit: accidit autem ipsis. Circa primum est intelligendum, quod Plato inquirens in Timaeo principia generationis corporum dixit quod principium eorum quae generantur ut subjectum, est materia; ut ratio autem, formae species: propagines autem horum, scilicet materiae et formae, primo sunt terra et aqua, aer et ignis. Generationem autem ex materia sic posuit supponens, quod corpora resolvuntur ad superficies et determinantur per eas, non distinguens inter corpus simpliciter, et corpus de genere quantitatis de quo veritatem habet. Omnes autem superficies rectangulae quibus ponit determinari elementa, et quae ex eis sunt, resolvuntur in triangulos. Inter triangulos autem primi sunt qui habent unum angulum rectum: quia angulus rectus est prior quam acutus vel obtusus. Triangulorum autem habentium rectum angulum, unus est scalenon, qui habet majus latus duplum ad minus. Alius autem est qui dicitur isocheles, qui angulum rectum habet, et est quarta pars quadrati: et tales quatuor conjuncti constituunt tetragonum: et sex conjuncta secundum angulos, habentia autem angulos octo, constituunt cubum: qui est elementum terrae. Ex scalenon autem componitur pyramis quod est elementum ignis et octaedron, quod est elementum aeris, et icosaedron, quod est elementum aquae: pyramis enim ex quatuor isopleuris componitur, octaedron autem ex octo: icosaedron vero ex viginti. Et ideo tria elementa, scilicet aerem, ignem et aquam posuit ex una figura prima, scilicet ex scaleno, terram autem solam ex quadam alia, scilicet isochele, quarum altera ad alteram non reducitur; et ideo transmutatione, quae est per resolutionem ad figuras, non dixit ex terra alia generari, nec e contrario, quia non communicant in figuris primis. Sed est intelligendum, quod Plato, secundum quod apparet ex dictis, posuit omnium elementorum unam materiam primam, sicut Aristoteles: et per resolutionem ad istam omnia ex invicem fieri; materias autem propinquas, puta superficies, aliam posuit terrae, et aliam aliorum trium: sicut Aristoteles, aliam materiam propinquam dicit esse phlegmatis, et aliam cholerae, et sic per resolutionem ad istam non dixit terram ex aliis generari, nec e converso. Primam autem transmutationem ex invicem omittit Aristoteles, et arguit contra secundam, ne aliquis intelligat Platonem tantum intellexisse de ista. Dicit igitur, quod si elementa generentur ex invicem per resolutionem ad figuras primas, primum inconveniens quod sequitur est, quod non omnia invicem generabuntur, puta terra ex aliis, nec e converso: quod secundum hypotheses eorum necesse habent dicere. Et dicunt ponentes terram resolvi in isocheles, et alia tria in gradatos, quae ad se invicem non reducuntur, nec ad aliam figuram priorem. Hoc autem irrationabile est, quod scilicet unum solum, puta terra, non transmutetur in alia, et contra sensum: videmus enim omnia invicem transmutari. Ex quo accidit eis aliud inconveniens: quod loquentes de apparentibus et sensibilibus non dicunt convenientia ostensa illis: cujus causa est, quia non bene sumuntur principia prima, sed accipientes quasdam opiniones determinatas et praeter rationem, puta quod numeri sunt substantia entium et corpora determinantur superficiebus, vel aliquid hujusmodi, reducunt omnia in ista sicut in causas. Nunc autem oportet principia sensibilium esse sensibilia, et sempiternorum sempiterna, et corruptibilium corruptibilia: dico autem propinqua, quia remota oportet esse insensibilia et incorruptibilia. Et universaliter oportet principia propinqua esse homogenea principiatis recte supponentibus. Hi vero propter amorem hujusmodi principiorum corruptorum, tamquam nutriti in eis, assimilantur his qui in disputationibus positiones falsas servant. Isti enim omnia consequentia positionibus illis sustinent, sicut principiis positis, ac si vera essent, inconveniens aliqua dividere ex aliquibus posterioribus accidentibus, et maxime ex fine ad quem oportet respicere sicut ad principium primum: est enim prima causarum. Sicut autem finis scientiae factivae est operatio vel operatum, et textrinae vestimentum, ex quo alia judicantur: ita finis scientiae naturalis est veritas et certitudo in apparentibus secundum sensum: sicut finis speculativae simpliciter est veritas simpliciter. Et ideo oportet in naturalibus judicare ex his quae apparent ad sensum. Quare cum praedicta sint contra sensum, scilicet non omnia ex invicem generari, sed quaedam sic, et quaedam non: manifestum est quod irrationabilia erunt. Deinde cum dicit accidit autem ponit secundam rationem; dicens, quod si ex terra alia non generantur, sequitur quod terra maxime erit elementum, et magis incorruptibilis. Si enim resolvatur ad superficies aliquas primas, ex quibus non fiant alia corpora, manifestum est quod incorruptibilis erit, saltem in alia corpora. Quod autem incorruptibile est, magis habet naturam elementi primi: quare terra maxime elementum erit et incorruptibilis. Hoc autem est inconveniens: ergo et primum. Et est intelligendum quod, cum terra sit unum principium proximum secundum Platonem, et aliud remotum: et primum, sicut materia prima; et secundum, sicut superficies, in quam contingit eam resolvi, et ex quibus generari: si loquamur de resolutione ejus simpliciter in materiam primam, sic ex ipsa generantur alia, et e converso, ut ad sensum apparet. Et hanc resolutionem omittit Aristoteles, in istis duabus rationibus. Si autem loquamur de resolutione quae est in figuras primas: quia prima figura, in quam terra resolvitur, et prima, in quam resolvuntur alia tria, sunt diversae, nec reducuntur ad invicem, nec ad aliquam primam: sic posuit Plato ex terra non fieri alia, nec e converso, sicut phlegma non fit ex cholera, nisi per reductionem ad materiam priorem. Aristoteles autem in istis duabus rationibus arguit ac si solum ultimam posuisset, ne aliqui intelligant non solum ipsum exclusisse. Deinde cum dicit sed adhuc improbat opinionem praedictam quantum ad ea quae dixit de aliis tribus, igne et aere et aqua. Et dividitur in partes tres: secundum quod tres rationes adducit. Secundam, cum dicit adhuc autem necesse. Tertiam cum dicit adhuc autem necesse non omne. In prima parte dicit, quod adhuc ponentibus ignem, aerem, et aquam generari ex invicem per resolutionem ad triangulos, irrationalis est praetermissio triangulorum quorumdam, quae accidit in eis in transmutatione hujusmodi elementorum ad invicem, quia hujusmodi corpora non componuntur ex aequalibus secundum numerum. Si enim aqua est ex viginti trigonis, aer autem ex octo, ut ipsi ponunt, si ex aliqua aqua tanta per dissolutionem generetur aer aequalis, ipsa resoluta in viginti triangulos generabuntur duae partes aeris aequales: quarum quaelibet erit ex octo triangulis, et remanebunt quatuor trianguli superflui. Similiter si ex aere aqua fiat, resolutis tribus partibus aeris in vigintiquatuor triangulos, generabitur una pars aquae ex viginti, et quatuor erunt superflui. Non potest dici quod simul generetur ex aere aqua et ignis, vel ex aqua ignis et aer, ita quod ex quatuor qui videntur residui generetur ignis de necessitate. Non enim semper ex aere generatur ignis; sed aliquando aqua vel terra pura; puta cum corrumpitur a frigido ingrossante. Plato autem dicit, secundum Simplicium, aquam et ignem non simul generari ex aere; sed ex una parte aeris corrupta generari duas partes ignis, ex aqua autem unam partem ignis et duas aeris: et hoc veritatem potest habere quandoque, quando aer vel aqua dissolvuntur per virtutem calidi, sed nunquam cum corrumpitur a frigido. Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem, quae communis est ad omnes ponentes corpora generari ex superficiebus; dicens, quod adhuc dicentibus corpora generari per resolutionem in figuras, et universaliter corpora componi ex superficiebus, accidit corpus simpliciter generari ex non corpore omnino; cum enim superficies, ex quibus dicunt ipsa generari, et in quae resolvi, non sint corpora: generabuntur simpliciter ex non corpore: quare erit ponere vacuum separatum, sicut tactum est prius; hoc ergo est inconveniens. Ergo et primum. Deinde cum dicit adhuc autem ponit tertiam, quae etiam communis est istis, qui dicunt corpora determinari per figuras. Dicens, quod adhuc, si corpora determinantur per figuras, et generantur ex invicem per resolutionem, necesse habent ponere non omne corpus divisibile, oppugnando disciplinas mathematicas, negando principia earum: etenim hujusmodi scientiae vel disciplinae supponunt corpus separatum per intellectum a sensibilibus divisibile. Isti autem non omne sensibile ponunt esse divisibile, quia volunt salvare hypothesim propositam, scilicet corpora determinare per figuras: necesse est autem ponentes simplicia corpora figurari et determinari substantias eorum per figuras, facere corpora indivisibilia. Pyramide enim aut sphaera divisis, aliqualiter non erunt partes, quae relinquuntur post divisionem, sphaera aut pyramis; quia, si partes ignis, aut caeli, quae determinantur per istas, similiter se habent ad ignem et caelum, sicut partes pyramidis aut sphaerae ad sphaeram et pyramidem, sequitur quod pars ignis aut caeli non erit ignis aut caelum, et erit aliquod corpus, puta pars ignis, quae non erit elementum, neque ex elementis: quae sunt inconvenientia; aut erit ponere aliquod corpus non divisibile. Hoc autem est inconveniens; ergo et primum. Ad hanc autem rationem obviat Proclus Platonicus dicens quod sic arguentes, dicentes ignem esse pyramidem, substantialiter non accipiunt hypothesim Platonis. Plato enim non posuit ignem substantialiter esse pyramidem, sed pyramidem esse elementum ipsius: componitur enim ex pyramidibus insensibilibus, et quamdiu ignis est, in pyramides dividitur, sicut in partes; una autem pyramis ignis non est, sed elementum ignis: et, si dividatur pars ejus, neque elementum, neque ex elementis erit actu, sed potentia tantum.

Caput 12

[89316] Petrus de Alvernia, In De caelo continuatio, lib. 3 cap. 12 Postquam philosophus ostendit elementa non generari ex invicem secundum modum antiquorum, quorum quidam posuerunt corpora determinari per figuras, redit ad improbandum hoc primo. Secundo cum dicit quod quidem igitur, recapitulat. Primum autem improbat primo per rationes sumptas ex natura loci et generationis corporum; secundo cum dicit sed adhuc neque et passiones et virtutes, per rationes sumptas ex virtutibus et passionibus ipsorum. Circa primum ponit rationes tres. Secundam cum dicit: deinde videtur. Tertiam cum dicit: adhuc autem qualiter. In prima parte est intelligendum, quod quidam antiquorum ponentes corpora quinque prima, caelum, ignem, aerem, aquam et terram, posuerunt ea determinari per quinque figuras primas solidas, caelum sphaera, ignem pyramide, aerem octoaedron, aquam icosaedron, terram cubo, et ipsa sic figurata componere mundum, et ipsa componi ex hujusmodi figuris inexistentibus, sicut caelum ex sphaeris, ignem ex pyramidibus, et sic de aliis, ita quod hujusmodi figurae essent elementa primorum corporum. Dicit igitur, quod irrationabile et inconveniens est tentare corpora simplicia figurare et componi ex figuraris. Primo quidem, quia si figurantur praedictis figuris, et componuntur ex eis, accidet poni vacuum, quod impossibile est, nec etiam ipsi ponunt. Consequentiam autem probat; quoniam si praedicta corpora figurantur praedictis figuris, et componuntur ex eis, accidet totum spatium non repleri, vel in compositione uniuscujusque ipsorum ex figuris propriis, vel totius mundi ex ipsis. Inter figuras enim superficiales sunt tres tantum, quae applicatae secundum angulos earum, replent locum superficialiter, scilicet trigonus, tetragonus et exagonus. In corporibus autem sunt duae tantum, scilicet pyramis et cubus, ut declarabitur. De necessitate autem sunt plures figurae, quia elementa plura, puta sphaera icosaedron et octoaedron. Si igitur ignis componatur ex pyramidibus, et terra ex cubis, sicut ponunt, interius in ipsis nihil relinquitur vacuum, istae enim figurae locum replent. Si autem aer componatur ex octoaedro, et aqua ex icosaedron, erit aliquid interius vacuum in ipsis; ista enim totum locum non replent applicata. Si autem elementa his figuris figurantur et com-

ponunt mundum sic figurata, sequitur quod erit in mundo ponere vacuum separatum, quod erat probandum; hoc autem est inconveniens; ergo et primum. Ad hanc autem rationem Proclus dicit, quod elementa sic figurata secus invicem posita, quantum est de se, non replentia totum locum, compelluntur subtiliora subintrare in loca grossiorum: pulsa autem et ingredientia implent quod deficit. Sed manifestum est, quod hoc est irrationabile. Loca enim naturalia corporum simplicium distincta sunt naturaliter; et locus naturalis unius est praeter naturam alterius. Quare si unum elementorum ingrediatur locum alterius, et comprimat ipsum, hoc erit ei praeter naturam. Nullum autem praeter naturam sempiternum est: quare continget aliquando non repleri totum. Et iterum si corpora subtiliora compelluntur subintrare locum aliorum contra naturam eorum, oportebit esse aliquod impellens per violentiam; nunc autem nullum tale videmus. Non enim videtur quod caelum moveat elementum per naturam, sed naturaliter alterando, vel motu locali, quo quaedam eorum circumferuntur: ergo et cetera. Ad evidentiam autem rationis praedictae oportet primo videre quid est, figuram replere locum: primo in superficialibus, deinde autem in solidis; post quae figurae superficiales replent ipsum, et quas impossibile est replere; ultimo quae figurae corporales possunt hoc facere, et quae non possunt. Ad primum igitur dicendum, quod locum repleri superficialiter a figura, est totum spatium quod est circa punctum unum, occupare, ita quod non permittatur aliquid vacuum circa ipsum non repletum aliqua figura, vel parte ipsius; locum autem replere corporaliter est totum spatium quod est circa punctum unum occupare corporaliter. Et quia corpus habet tres dimensiones, longitudinem scilicet, latitudinem, et profundum, manifestum est, quod replere locum corporaliter est totum spatium, quod est circa punctum unum, occupare secundum longitudinem, latitudinem et profunditatem. Ex quo manifestum est, quod corpora quae applicata circa punctum unum occupant totum spatium secundum longum circa ipsum et latum, non autem secundum profundum, aut e contrario, aut universaliter non secundum unam dimensionem; non replent locum corporaliter; et sic apparet primum. Ad evidentiam secundi est intelligendum, quod totum spatium, quod est circa punctum unum, est quatuor anguli recti vel aequale eis: quod apparet ex tertiodecimo primi Euclidis, qui proponit, quod si linea recta super recta stans angulos faciat, aut faciet duos rectos, aut aequales duobus rectis. Si enim protrahatur linea stans super rectam in continuum secundum rectam, similiter ex alia parte faciet duos angulos aequales duobus rectis: eadem enim ratio est quare totum spatium circa unum punctum est quatuor recti, vel valet quatuor rectos; quotcumque enim lineae protrahantur circa ipsum, nihil addunt, nec etiam minuunt ad quatuor. Item omnis figura poligonia angulos tot rectis aequales habet, quantus est numerus angulorum suorum duplicatus subtractis quatuor, sicut apparet ex corollario quodam edito extrinsecus secundo primi geometriae a quibusdam. Si igitur replere locum superficialiter est totum spatium circa punctum unum occupare, totum autem spatium circa punctum unum, valet quatuor rectos, sicut dictum est: manifestum est, quod figurae quarum anguli applicati valent quatuor rectos, replent locum superficialiter: talis autem est tetragonus: quatuor enim anguli tetragoni applicati circa punctum unum replent locum superficialiter. Iterum sex anguli trianguli aequilateri valent duos rectos; ergo unus valet duas tertias recti unius. Sex igitur valent duodecim tertias rectorum. Duodecim autem tertiae rectorum valent quatuor rectos. Si igitur sex trigoni aequilateri applicentur ad punctum unum, replebunt totum spatium quod est circa ipsum: quare replebunt locum superficialiter. Eadem autem est ratio de triangulis rectangulis quatuor applicatis secundum angulos rectos, ut ex dictis manifestum est quantum ad repletionem loci. Anguli omnes exagoni valent octo rectos per secundam propositionem acceptam prius: quare quilibet ipsorum valet unum rectum, et tertiam unius recti; quare tres congregati valent tres rectos et tres tertias unius recti, quae faciunt unum rectum, quare tres anguli aequilateri simpliciter valent quatuor rectos; tres igitur exagoni applicati secundum angulos replent locum superficialiter. Nulla autem alia figura superficialis potest ipsum replere, quia anguli ipsarum quotcumque sumantur simul, aut plus erunt quam quatuor recti, sicut apparet de pentagono aequilatero, cujus anguli simul sumpti valent sex rectos, quare unus secundum se valet unum rectum et quintam unius recti. Si igitur accipiantur pauciores quam quatuor, puta tres, valebunt tres rectos et tres unius recti, quae sunt minus quatuor rectis. Si autem accipiantur quatuor, valebunt quatuor rectos et quatuor quintas, quae sunt plus quatuor rectis: multo autem magis si accipiantur plures quatuor: quare, si in quocumque numero accipiantur anguli pentagoni, non valebunt praecise quatuor rectos. Eadem enim ratio est de aliis figuris, puta septigona, octigona et sequentibus. Apparet igitur quod in figuris superficialibus sunt tres tantum replentes locum superficialiter, scilicet trigonus, tetragonus, exagonus. De solidis autem est intelligendum, quod replere locum corporaliter est replere totum spatium circa punctum unum; scilicet longum, latum et profundum; totum autem spatium circa punctum unum corporaliter est aequale octo angulis cubicis rectis. Omnis autem figura solida, cujus anguli aliquot valent octo angulos cubicos, replet locum corporaliter. Talis autem est cubus: et ideo cubus est de replentibus locum corporaliter; unde si accipiantur octo cubi, et applicentur ad punctum unum, replebunt totum locum circa ipsum corporaliter. Pyramis autem quaedam est, quae habet unum angulum solidum rectum; alia autem quae habet aequilateri valent omnes quatuor aequales, et unusquisque minor est recto. De pyramide igitur, quae habet unum angulum solidum rectum, manifestum est quod replet locum, sicut et cubus. Si enim applicentur octo pyramides rectangulae secundum angulum rectum circa punctum unum, replebunt totum spatium circa ipsam; sunt enim aequales octo hujusmodi anguli octo angulis cubicis: et hoc modo verum est dicere quod pyramis non est aliud quam cubus. Et similiter quam rationem habet triangulus rectangulus in superficiebus, eamdem hujusmodi pyramis. Hoc autem quod dictum est de pyramide de repletione loci, manifestum potest esse ad sensum. Si enim aliquis conjunxerit octo rectangulos ad punctum unum, apparebit quod replebunt spatium circa ipsum. De pyramide autem aequiangula dicit Averrois quod replet locum. Si enim accipiantur duodecim tales habentes angulos aequales, et applicentur ad punctum unum, replebunt totum spatium circa ipsum. Quod ponit propter duo; ponit enim quod angulus pyramidis solidus est ex duobus rectis, qui consistunt ex tribus superficialibus, qui valent duos rectos: et angulus cubici ex tribus: propter quod tres anguli pyramidis erunt aequales duobus angulis cubicis, cum sint aequales sex angulis superficialibus rectis; et per consequens sex anguli pyramidis erunt aequales quatuor cubicis, et duodecim octo. Adhuc, quae est proportio anguli trianguli ad quatuor in planis, eadem est anguli pyramidis ad aliquot angulos rectos cubicos. Si igitur aliquot anguli trianguli valent quatuor angulos in planis, et propter hoc implent locum, videbitur quod aliquot anguli pyramidis replent locum superficialiter, siquidem aliquot valeant quatuor angulos cubicos. Sed istud videtur contradicere sensui et etiam rationi. Sensui quidem; quoniam si accipiantur duodecim pyramides aequilaterae, et applicentur secundum duodecim angulos circa punctum unum, ad sensum apparebit eas non replere locum corporaliter, et hoc ad sensum expertus sum. Rationi vero; quoniam figurae nullae, quae non occupant totum spatium circa punctum secundum longum, latum, et profundum, replent locum corporaliter: hoc enim dicebatur prius esse replere locum corporaliter: unde, si aliqua replent spatium secundum longum et latum, non autem secundum profundum, non replent locum corporaliter: superficialiter autem e contrario, sed, si duodecim pyramides aequilaterae applicentur circa punctum unum qualitercumque, non occupant totum spatium circa ipsum secundum longum, latum et profundum: quoniam contingunt se in extremitate angulorum suorum tantum, et non secundum lineam rectam a puncto dato octogonaliter: per quam quidem lineam signatur aliqua dimensio: quare non replent totum spatium secundum unam dimensionem: non igitur replent locum corporaliter. Et quod Averrois dicit, quod angulus pyramidalis solidus est aequalis duobus rectis superficialibus, non est intelligibile. Oportet enim magnitudines aequales esse ejusdem rationis: unde linea non est aequalis superficiei, nec aliquod istorum corporum: angulus vero pyramidalis et angulus superficialis ejusdem rationis non sunt, quia iste corporalis est, ille vero superficialis, quare non sunt aequales adinvicem, nec ista componuntur ex illis, siquidem corpus ex superficialibus non componatur. Praeterea si angulus pyramidalis esset duo recti superficiales, tunc componeretur ex eis: quare et pyramis ex superficialibus triangulis: eadem enim est ratio: hoc autem est falsum, et contra Aristotelis intentionem, qui vult corpora non componi ex superficialibus: et contra ipsum Commentatorem ergo et primum. Quod autem dicit Averrois, quod sicut angulus trigoni aequilateri se habet ad angulum rectum in planis, ita angulus pyramidis ad angulum cubi, dicendum, quod non est verum in replendo locum, aut forte non simpliciter verum. Cujus ratio apparet ex dictis. Et iterum, si verum esset, eadem ratione posset concludi, quod sicut aliqui anguli exagoni replent locum superficialiter, quia valent quatuor rectos superficiales, ita aliquot anguli octoaedron replent locum corporaliter: quod nec Aristoteles vult, nec etiam ipse Commentator. Aliae autem figurae corporales, puta octaedron, duodecaedron, et icosaedron, non replent locum corporaliter: cujus rationem aliquam Commentator Averrois videtur ponere, quae utrum valeat, diligenti inquisitori relinquam. Consequenter cum dicit deinde videntur ponit secundam rationem, dicens, quod post hoc omnia corpora simplicia videntur figurata secundum figuram corporis continentis. Inter ipsa autem aer et aqua magis manifesti, quia sunt humida, quod humidum male terminabile est termino proprio, non alieno: consimiliter autem est de terra et igne secundum rem: propter quod manifestum est quod corpus elementi impossibile est habere figuram propriam. Si enim dicas quod imo habet figuram propriam salvatam in loco, manifestum est, quod non assequitur figuram continentis. Si vero propter hoc dicatur quod existentia in loco transformantur a figuris propriis, sequitur quod non remanebunt substantialiter, hoc quidem aer, hoc autem aqua, si verum est quod substantialiter sunt per figuras. Sed hoc est irrationabile: propter quod manifestum est, quod non sunt ipsorum figurae determinatae. Sed naturalis dispositio ipsorum videtur figurare nobis quod rationabile est per infigurationem in actu. Sicut enim in aliis subjectum est quod habet rationem materiae, et est sine specie et forma, quia receptivum debet esse denudatum a natura recepti, et etiam ut species imprimendas in ipso non male exprimat, sicut scriptum est in Timaeo; sic elementa oportet putare, sicut materiam in potentia ad formas substantiales mistorum et figuras eorum, ita quod nullam ipsarum habeant in actu, sed omnes in potentia; et propter hoc possunt transmutari in mista separatis differentiis, quae sunt secundum passiones; hoc est formis substantialibus, quam per se sequuntur passiones. Proclus autem dicit ad hanc rationem: quod elementa secundum totalitates suas accepta non sunt figurata per se, quia nec possunt retinere nec abjicere, sicut probat ratio: sed partes ipsorum, ex quibus sunt, ut pyramides, vel sphaerae, vel hujusmodi, sed figurantur figura corporis caelestis, sicut multa alia habent, ut motum circularem et hujusmodi ex propinquitate ad ipsum. Sed manifestum est, quod illud non valet: quoniam in his quae sunt ejusdem naturae secundum speciem, eadem est per se dispositio partis et totius: hujusmodi autem corpora, nos dicimus esse ejusdem naturae in toto et in parte, homiomera enim sunt: quare, si partes ipsorum sunt figuratae per se, et tota elementa; et si non tota, nec partes. Deinde cum dicit adhuc autem ponit tertiam rationem; dicens, quod adhuc, si elementa determinantur figuris, non continget per ipsorum congregationem fieri carnem, aut quodcumque aliud corpus continuum et homiomerum: non enim possunt generari ex ipsis elementis; quia hujusmodi corpora, scilicet caro et os et similia, continuitatem habent in partibus suis, et ideo non generantur per aggregationem illorum, quae non possunt facere aliquod continuum: elementa autem si sint figurata diversis figuris, et remaneant salvata, non possunt facere aliquod continuum: ergo non generantur ex elementis, nec etiam ex superficiebus: elementa enim, puta aer, et aqua, et hujusmodi, generantur ex ipsis, et non composita: nullo igitur modo generabuntur. Si igitur aliquis voluerit loqui secundum veritatem et suscipere sermones eorum de elemento, videbit quod auferunt imaginationem compositorum ab entibus. Sed Proclus dicit ad hoc, quod generatio et carnis et ossis fit ex partibus elementorum diversis, scilicet ignis, aeris, aquae et terrae: quarum quaedam sunt subtiliores aliis, et hujusmodi subtiliores replent locum subintrantes: quod non valet: quoniam, si partes elementorum subtiliores subintrantes alias replent vacuitates interceptas, sequetur quod non retinent figuras proprias, quare nec naturam: quod est contra Platonem, et contra ipsum, qui posuit partes elementorum determinari figuris. Deinde cum dicit sed adhuc ostendit quod non est necesse elementa esse figurata propter principia et causas quae posuerunt. Et primo praemittit intentionem suam; secundo cum dicit, primo quidem igitur, prosequitur. In prima parte dicit, quod figurae, quibus ostendit determinari corpora prima, non conveniunt virtutibus et passionibus et motibus, ad quae inspicientes dixerunt ea figurari sic. Et intendit per virtutes, principia motus localis, sicut gravitatem aut levitatem; per passiones autem qualitates sensibiles, puta calidum et frigidum quibus patiuntur et agunt: per motus autem, operationes consequentes: vel per passiones, formas et qualitates intelligit secundum se: per virtutes autem, ipsas easdem, ut sunt principia motus et operationis: et motus idem quod prius. Vel per virtutes, intendit qualitates et formas et secundum quod sunt principia: per motus, motus locales, per passiones, alterationem. Et, quia ignis bene mobilis est, et calefacit et incendit, alii dederunt sibi figuram sphaericam, sicut Democritus; alii autem naturam pyramidis, sicut Plato. Hae autem figurae sunt maxime mobiles: sphaera quidem, quia tangit planum in puncto; et pyramis, quia propter acutiem anguli minimum locum occupat, nec possunt firmiter quiescere: et maxime calefaciunt et incendunt: quia sphaera tota est angulus: quia tota est circumflexa. Pyramis autem habet angulum acutissimum. Angulus autem virtutem calefaciendi et incendendi habet. Deinde cum dicit primum quidem prosequitur: et primo ostendit quod non est necesse elementa determinari figura propter motum localem; secundo cum dicit, adhuc autem, quod nec propter passiones, hoc est alterationes; tertio cum dicit, adhuc autem quoniam calidum, quod nec propter virtutem. Circa primum, primo ostendit quod non est necesse elementa sic figurari propter motum. Secundo cum dicit, deinde si est terra, quod nec propter quietem. Et procedunt plures istarum rationem de igne, sed eadem ratio est de aliis. Dicit igitur primo, quod dicentes ignem determinari pyramide vel sphaera propter motum, peccaverunt primo: quamvis enim hujusmodi figurae bene sint dispositae ad motum, et bene mobiles, non tamen sunt bene mobiles motu ignis: ignis enim movetur motu naturali secundum rectum sursum: hujusmodi autem figurae bene mobiles sunt motu volutationis, vel circumgyrationis: quare hujusmodi figurae non sunt attribuendae ipsi igni propter motum proprium. Consequenter cum dicit deinde si arguit idem de quiete; dicens, quod si terra est cubicae figurae, quia figura ista aptior est ad quietem propter dilationem: terra autem non quiescit ubique, sed in loco suo naturali, ex alieno autem si non prohibeatur movetur in ipsum; similiter ignis et alia elementa quiescunt in suis locis naturalibus, et ex alienis moventur ad ipsa; manifestum est quod ignis et alia elementa in locis alienis erunt sphaericae vel pyramidalis figurae, in proprio autem cubicae: hoc autem est inconveniens: ergo et primum. Ad quod respondet Proclus, quod quamvis ignis et alia elementa secundum se tota quiescant in locis suis naturalibus, tamen partes ipsorum, ex quibus componuntur secundum quantitatem, moventur et fluctuant: sicut in toto igne quiescente pyramides, ex quibus componitur moventur. Sed hoc irrationabile est, quoniam omnium corporum, quorum est una natura, est unus locus naturalis: locus enim per se sequitur naturam. Sed partes elementorum quantitativae, et ipsa elementa secundum totalitates suas, unius naturae sunt: ergo ipsorum est unus locus naturalis. Si ergo omnia corpora naturaliter quiescunt in suis locis, sequitur quod elementa secundum se tota et secundum partes quiescunt in suis locis naturalibus, nisi per violentiam depellantur, quod nec est prohibitum in toto, sicut nec in partibus, quantum est ex natura sua. Deinde cum dicit adhuc autem ostendit, quod non est necessarium ea determinari figuris propter alterationes seu operationes: et ad hoc adducit rationes quatuor. Secundam cum dicit, similiter autem. Tertiam: adhuc si quo ardet. Quartam: adhuc autem risibile. In prima parte dicit: si ignis calefacit propter angulos et angulus calefactivus est, sequitur quod omnia elementa calefacient: omnia enim determinantur figuris angularibus: puta pyramide, cubo, octoaedron, duodecaedron et icosaedron. Democritus etiam dicit quod sphaera, quia tota est angulus, calefacit: quare omnia calefacient dicta secundum magis et minus. Hoc autem manifeste falsum est: ergo et primum. Sed nec videtur valere quod dicit Proclus inquiens, quod ignis non calefacit propter angulum, sed propter acuitatem ipsius, quia faciliter penetrat, et celeriter movetur. Quia si ignis propter angulum acutum, secundum quod acutus est, calefacit, et acutus est minor recto: sequitur quod corpus, cui attribuitur figura habens angulos obtusos majores recto, frigefaceret naturaliter: hoc autem est aer, cui attribuimus octoaedron, cujus unusquisque angulus major est recto et obtusus. Hoc autem est inconveniens: ergo et dictum Procli. Deinde cum dicit simul autem ponit secundam rationem, dicens: si ignis propter angulos calefacit, sequitur mathematica corpora calefacere: quia mathematica corpora angulos habent et sunt in ipsis sphaerae et pyramides indivisibiles, hoc est non divisae in partes similes toti: quamvis etiam sint indivisibiles secundum magnitudinem secundum opinionem Democriti:

hoc autem falsum est: ergo et primum. Si autem corpora naturalia calefaciunt, mathematica vero non, assignanda esset ratio istius differentiae, et non esset dicendum ut dicunt simpliciter. Proclus autem rationem hanc assignat differentiae, dicens, quod corpora naturalia propter angulum primo non calefaciunt, sed propter acumen et subtilitatem et materialitatem, mathematica autem non, propter oppositas dispositiones. Sed manifestum est, quod acumen et subtilitas anguli aequaliter est in corpore naturali et in corpore mathematico: quare, si propter acumen et subtilitatem per se calefacerent naturalia, manifestum est quod et mathematica. Cum igitur mathematica propter hoc non calefaciant, manifestum est quod nec naturalia: quare manifestum est quod nec naturalia calefacient, quia materialia: non igitur propter formas suas, quia propter ipsas non sunt materialia. Quare dictum suum praeter rationem videtur. Deinde cum dicit adhuc si ponit tertiam rationem, dicens: omne quod ardet et incenditur, secundum quod hujusmodi, ignis fit: si igitur ignis est determinatus sphaera vel pyramide, et per divisionem ignis ignitur et ardet, necesse est quod ardet et incenditur per divisionem fieri sphaeram vel pyramidem. Hoc autem inconveniens est. Incendere enim et dividere figuram convenit rationabiliter ubi contingit ipsi figurae dividi: sic quidem in figuras similes, nunc autem in dissimiles: de necessitate vero ipsam dividi in similes, ut sphaeram per divisionem facere sphaeras, et pyramidem pyramides, omnino est irrationabile: et simile ac si aliquis acciperet sicut dignitatem gladium per divisionem sui facere gladios, et serram serras: ergo et primum est inconveniens. Dicit autem Proclus quod non est simile de igne et gladio: ignis enim dividendo igniens transmutat adustum in substantiam suam; gladius autem dividendo non transmutat substantiam divisi secundum quod hujusmodi, sed dividit quantitatem: gladius enim secundum substantiam suam non habet hanc figuram, puta acutam, sicut ignis. Sed hoc non videtur secundum rationem dictum. Quamvis enim gladius secundum quod est quoddam ens naturale non determinatur per figuram angularem, tamen secundum quod gladius est, determinatur per eam, sicut ignis secundum Platonem: quare, si ignis agens per hujusmodi figuram facit ignem, videtur, quod secundum quod gladius est agat. Deinde cum dicit adhuc autem ponit quartam rationem; dicens, quod ridiculum videtur assignare figuram igni propter dividere et segregare. Cum enim ignis congreget et segreget, essentialius est ei congregare quam segregare: segregat quidem heterogenea, quae non sunt *ejusdem tribus*, id est ejusdem naturae. Si enim fiat aliqua massa ex auro argento et aere, et ponatur ad ignem, virtute ignis liquefacientis congregabuntur partes auri ad se invicem, et sic de aliis: continuare enim et unire inest ei per se: segregare autem per accidens, quoniam ignis agens per formam suam transmutat illud in quod agit in naturam suam ex potentia ente conterminans et uniens illud, quasi congregando omophilon, idest ea quae sunt unius amoris vel naturae, et separans alienum: ergo rationabile erat, aut dare figuram igni convenientem ad ambo, puta congregare et disgregare, aut magis ad congregare, quod essentialius inest ei: hoc autem non fecerunt, ergo male. Proclus autem dicit contrarium hujusmodi, scilicet quod igni essentialius inest dividere et segregare quam conterminare et unire. Sed hoc non videtur: quoniam quandocumque alicui enti per formam attribuuntur duo, puta generatio et corruptio, essentialius attribuitur ei generatio quam corruptio, quia generatio est de ratione entis ad quod est, corruptio autem de ratione non entis: forma autem et simpliciter aut magis principium est entis quam non entis: sicut enim forma est qua aliquid est ens, ita forma est qua aliquid agit aliquid ens: sed conterminatio et unitio sunt generatio, segregatio vero et divisio quaedam corruptio: quare, si utrumque attribuatur igni per formam, essentialius attribuetur sibi conterminatio vel unitio. Deinde cum dicit adhuc autem ostendit quod non est necesse elementa terminari figura propter virtutem: puta ignem esse pyramidem aut sphaeram propter necessitatem calefaciendi. Et primo ponit rationem ad hoc. Secundo cum dicit quidam autem de virtute ipsius, reprobat quoddam dictum Platonis contra rationem praedictam. In prima parte dicit, quod adhuc si calidum et frigidum adinvicem sunt contraria, ut manifestum est: et calidum sit determinatum aliqua figura, puta sphaera, vel pyramide: impossibile erit frigido attribuere aliquam figuram: oportet enim sibi attribui figuram contrariam figurae calidi: nunc autem non est aliqua talis, quoniam figurae nihil est contrarium: ergo non possunt ei attribuere aliquam figuram. Et propter hoc omnes dereliquerunt ei attribuere ipsam: et tamen conveniens erat, aut omnibus attribuere figuram, aut nulli. Deinde cum dicit quidam autem removet quoddam dictum Platonis ad rationem praedictam: dixit enim Plato, quod frigidum propter grossitiem partium comprimere habet: propter quod attribuitur sibi figura cujus est comprimere: puta quae obtusi anguli. Hoc removens dicit, quod quidam volentes dicere de virtute frigidi, contraria dicunt sibi ipsis. Dicunt enim quod frigidum, quia constringit, et non potest faciliter transire per poros, habens figuram aptam ad hoc quod est magnarum partium secundum quod hujusmodi: quare palam, quod calidum contrarium ejus, pertransibit per poros faciliter, acutam habens figuram: quia contrariorum sunt contrarii effectus, tale autem secundum quod hujusmodi subtilium partium est: quare manifestum est quod calidum et frigidum determinabuntur et different adinvicem magnitudine, et non per figuram: cujus contrarium dicunt. Item, si dicatur quod pyramides inaequales sunt; quaedam quidem magnae, quaedam vero parvae, sicut Plato videtur sentire: magnae quidem non erunt ignis determinativae, sed contrarii: neque causa ejus quod est comburere, sed contrarii, puta ejus quod est infrigidare: parvae autem erunt determinativae ignis, et causa combustionis: quare frigidum et ignis determinabuntur magnitudinibus quibusdam et non figuris: cujus contrarium dicunt ut prius. Deinde cum dicit quod quidem recolligit dicta, dando intentionem suam respectu dicendorum: dicens, quod quidem igitur elementa non determinantur neque differunt figuris, manifestum est ex dictis: sed quoniam propriae eorum differentiae sunt virtutes et passiones et operationes, quae secundum illas: uniuscujusque enim entis secundum ejus naturam sunt passiones et virtutes et operationes, quibus determinatur: erit sermo de hujusmodi virtutibus, passionibus, et operibus: ut cum consideraverimus de istis, appareat nobis natura et differentia et numerus ipsorum. Quid autem intelligit per hujusmodi nomina, virtutes, passiones et operationes, expositum est prius.

Liber 4

Caput 1

[89317] Petrus de Alvernia, In De caelo continuatio, lib. 4 cap. 1 Cum intentio philosophi esset in libro praecedenti et isto considerare de corporibus simplicibus mobilibus motu recto, secundum quod

hujusmodi, in quibus solum est generatio et corruptio: postquam determinavit quod sunt aliqua talia corpora, et quod non infinita, neque unum, sed plura, et finita, adhuc autem, quod sunt generabilia, et ex seinvicem non per segregationem, nec transfigurationem, nec resolutionem ad figuras sicut antiqui posuerunt, redit nunc ad considerandum de his secundum quod mobilia sunt motu recto, in libro de generatione determinaturus quae et quot sunt determinate, et qualiter ex invicem generentur. Mobilia autem sunt motu per gravitatem et levitatem, quae sunt passiones et virtutes ipsorum per se: et ideo intendit nunc considerationem facere de gravi et levi, et differentiis et accidentibus ipsorum, secundum quod hujusmodi. Et primo circa hoc praemittit intentionem suam et ordinem considerandi. Secundo cum dicit dicitur autem hoc, prosequitur. Circa primum primo praemittit intentionem suam: secundo cum dicit videntes igitur, ordinem considerandi. In prima parte facit quod dictum est. Secundo cum dicit est enim quae de ipso, rationem assignat. Circa primum dicit, quoniam intendimus considerare de corporibus simplicibus mobilibus motu recto secundum quod hujusmodi: quia mobilia sunt hujusmodi motu gravitate et levitate, considerandum est de gravi et levi, scilicet quid sit utriusque ipsorum quantum ad rationem quae signatur per nomen: et quae natura ipsorum quam signat definitio indicans quid est esse secundum veritatem, et propter quam causam elementa habent hujusmodi virtutes: et intendit causam finalem, quae est ipsorum operatio vel motus: cujuscumque enim est aliquod opus, ipsum est gratia operis, sicut dicebatur in secundo hujus. Deinde cum dicit est enim assignat rationem intenti; dicens, quod bene considerandum est de gravi et levi hic, quoniam consideratio de ipsis pertinet proprie ad considerationem de motu: definiuntur enim per posse moveri naturaliter aliquo motu secundum quod diximus. Dico autem impossibile moveri aliqualiter, quoniam propriis operationibus ipsorum non sunt propria nomina imposita; sicut operatio calidi calefactio nominatur, et frigidi infrigidatio; nisi forte aliquis operationem eorum communem dicat esse inclinationem ad motum rectum et determinate, opus gravis inclinationem ad motum gravis deorsum, levis autem ad motum rectum sursum. Consideratio autem de principiis pertinet ad considerationem de principiato secundum quod hujusmodi; consideratio vero de motu naturalis est propter hoc, quia negocium de motu physicum est. Physicus enim considerat naturam motus per se; grave autem et leve habent in se principia motus naturalis; ideo omnes naturales utuntur ipsis in reddendo causas apparentium; pauca tamen determinant de ipsis. Rationabiliter igitur in naturalibus considerandum est de his, sicut propositum est. Deinde cum dicit videntes igitur dat ordinem considerandi; dicens, quod considerantes de ipsis, primo considerabimus dicta ab aliis, disquirentes ratiocinando de omnibus quae necessarium est distinguere ad hanc considerationem; consequenter autem determinabimus de eis secundum quod rationabiliter videbitur nobis. Deinde cum dicit dicitur autem prosequitur. Et circa hoc primo praemittit quid dicimus grave et leve: quod oportet praesupponere in omni ratiocinatione; secundo cum dicit eorum itaque, determinat de ipsis. Circa primum primo distinguit grave et leve; secundo cum dicit magis autem, praemittit quasdam suppositiones. Tertio cum dicit simpliciter quidem, concludit definitiones ipsorum. In prima parte dicit, quod grave et leve dicuntur dupliciter; uno enim modo dicitur grave simpliciter, nihil habens levitatis: et leve simpliciter, quod nihil habet gravitatis: alio autem modo in respectu ad alterum, secundum quod habentium gravitatem hoc dicimus levius alio, sicut lignum aere: hoc autem gravius e contrario, sicut aes ligno. De gravi igitur et levi simpliciter nihil determinatum est ab antiquis, sed tantum de his quae dicuntur in respectu ad alterum; et de his non determinaverunt quid sit grave et leve, et a quibus comparative dicuntur, sed quid gravius et levius in habentibus gravitatem; consequenter supponentes omnia corpora simplicia gravitatem habere, tamen secundum magis et minus. Deinde cum dicit magis autem proponit quasdam suppositiones; quia enim grave et leve definiuntur per moveri sursum et deorsum; proponit quid appellat ista primo; secundo cum dicit inconveniens autem, removet errorem quorumdam. In prima parte, quod distinctio gravis et levis simpliciter et in respectu magis erit manifesta supponendo ea quae dicentur: quae sunt manifesta ad sensum primo quidem, quia eorum quae moventur, quaedam moventur semper a medio, alia autem semper ad medium; hoc enim sensus docet; secundo, quod ea quae feruntur a medio, dicimus sursum ferri: illa autem quae ad medium, deorsum; et haec sunt nobis visa, et a pluribus confessa. Deinde cum dicit inconveniens autem removet errorem circa hoc. Quidam enim dixerunt quod nihil est sursum vel deorsum simpliciter, per quod removet quaedam dicta. Primo igitur proponit errorem istum. Secundo cum dicit nos autem totius, removet ipsum. Dicit ergo primo, quod contra rationem est credere quod non sit in *caelo*, idest mundo, aliquid simpliciter sursum, aliquid autem deorsum; sicut aliqui accipiunt ut dignitatem quamdam; primo quidem Anaximander et Democritus qui universum infinitum ponebant. In infinito autem nihil est sursum aut deorsum; in ipso enim nihil est ultimum; sursum autem et deorsum determinantur per ultima. Post hoc autem et Plato in Timaeo, qui dixit, cum universum sit sphaericum, locum quemdam deorsum, hunc autem sursum dicere, non sapientis est. Ratio autem ejus fuit, quoniam in eo quod simile est per totum, non est assignare sursum et deorsum: quia sursum et deorsum sunt contraria, et contraria non sunt similia. Universum autem ad omnem partem simile est, cujus signum dicebat, quoniam quilibet ambulans per circuitum terrae potest sibi fieri antipos, similiter se habens ad totum universum nunc et prius; quare non est aliquid sursum et deorsum. Non est enim ratio propter quam magis illud quod est sub pedibus nostris totum usque ad caelum sit deorsum, et quod supra caput usque ad ipsum, sursum. Dicitur autem antipos ab anti, quod est contra, et pes, quasi pedes habens contra pedes. Deinde cum dicit nos autem removet errorem istum dicens, quod nos supponimus e contrario extremum caeli ad nos sursum esse, quia secundum positionem istud sursum est et secundum naturam et causalitatem primam. Ab illo enim est principium esse et motus his quae sunt post; sursum autem est prius natura respectu deorsum, sicut et dextrum respectu sinistri. Deorsum autem dicimus extremum a nobis, quod ultimum est secundum positionem et natura postremum. Quia igitur manifestum est quod est in natura aliquid extremum caeli ad nos, et aliquid medium ipsius *omne enim sphaericum medium habet*; manifestum est quod erit aliquid sursum et deorsum in mundo, sicut quidam dixerunt, quamvis non sufficienter; quoniam non putaverunt esse caelum sphaericum undique, sed solum unum hemisphaerium, quod supra capita nostra est, quod continue nobis apparet; tamquam existimarent tale hemisphaerium circulare, et medium, in quo sumus, similiter se habere, dicentes caelum sursum esse, medium autem deorsum. Manifestum est autem, quod non intelligunt perfecte quid est extremum, nec quid est medium; nihil enim prohibet aliquid esse sursum, aliquid deorsum secundum naturam; et hoc quidem accipit Aristoteles ex consuetudine multorum, quam voluit alienare Plato aut neglexit. Ratio autem, quae movit Platonem, non concludit; verum enim est, quod in his, quae sunt similia, secundum quod hujusmodi, non est assignare sursum et deorsum; sed quod assumit partes universi similitudinem habere, veritatem non habet. Quod enim extremum caeli ad nos, et medium mundi sint contraria, ostendit contrarietas motuum naturalium factorum ad ipsa, et diversitas corporum naturaliter locatorum in eis. Ipse autem imaginabatur, et male, quod deorsum diceretur quicquid est sub pedibus nostris usque ad concavum caeli: sursum autem, quidquid supra capita nostra est; nos autem non sic dicimus, sed dicimus sursum ultimum caeli undique deorsum. Deinde cum dicit simpliciter quidem infert ex dictis definitionem gravis et levis simpliciter, et in respectu, dicens, quod sic igitur, cum illud quod fertur a medio sursum feratur, leve autem a deorsum videamus sursum ferri, si non prohibeatur; leve simpliciter dicimus, quod sursum fertur et ad extremum secundum naturam, grave autem simpliciter quod fertur ad medium et deorsum; leve autem et levius, quod de duobus habentibus levitatem differentem secundum plus et minus et eamdem quantitatem, velocius fertur sursum natura. Grave autem ad alterum seu gravius, quod de duobus habentibus gravitatem consimiliter differentem secundum plus et minus et eamdem molem, natura velocius fertur deorsum. Deinde cum dicit eorum itaque prosequitur de gravi et levi. Primo tangens opiniones aliorum et disquirens de eis; secundo cum dicit nos autem dicamus, secundum opinionem suam sicut praedixerat. Circa primum primo tangit communem defectum antiquorum de gravi et levi; secundo cum dicit dicunt enim gravius, ponens eorum opiniones inquirit de eis. In prima parte dicit, quod antiqui omnes, qui primi venerunt ad considerandum de gravi et levi, fere nihil dixerunt de gravi et levi simpliciter, sed de gravibus et levibus *sic*, id est in respectu solum, quandoque ita se habent, quod pluribus habentibus gravitatem alterum est gravius vel levius altero: supposuerunt enim omnia elementa gravitatem aliquam habere: et determinantes transeundo de gravibus et levibus sic, crediderunt se determinasse de gravi et levi simpliciter. Sed sermo vel ratiocinatio de istis non congruit illis omnino. Et hoc magis manifestum erit ponentibus opiniones ipsorum. Deinde cum dicit dicunt enim. Inquirit de opinionibus magis determinate. Et primo de opinione Platonis. Secundo cum dicit his autem non sufficiens, de opinione Democriti, et Leucippi. Tertio cum dicit similiter autem, de opinione quorumdam, qui determinaverunt elementa magnitudine et parvitate. Circa primum primo ponit opinionem Platonis in Timaeo; secundo cum dicit sic autem determinatis, increpat eam. In prima parte dicit quod quidam antiquorum determinaverunt gravius et levius, sicut scriptum est a Platone in Timaeo: tribus enim existentibus elementis, aqua scilicet, aere et igne, ex invicem generatis et determinatis per figuras: aqua quidem *icocedron*, idest figura viginti basium: aerem octocedron, quae est figura octo basium: ignem vero pyramide, quae solvitur in figuras superficiales primas, puta in triangulos, quos dicimus scalenon: dixerunt quod corpus, quod constat ex pluribus eisdem triangulis, gravius est, quod autem ex paucioribus, levius; determinantes ea multitudine et paucitate triangulorum: quemadmodum nos dicimus, quod plumbum, quod constat ex pluribus superficiebus, gravius est, quam quod ex paucioribus constat: et similiter aes aere: et consimiliter se habent in omnibus quae sunt unius speciei. In superabundantia enim partium aequalium, puta triangulorum, unum est gravius alio: similiter autem et in his quae sunt alterius speciei: plumbum enim est gravius ligno, quia ex pluribus trigonis componitur: omnia enim corpora hujusmodi aliqua eadem communia habent ex quibus sunt, habent enim aliquam unam materiam alteram et priorem ipsis. Sic igitur gravius et levius determinaverunt multitudine et paucitate triangulorum. Deinde cum dicit sic autem increpat eas duas rationes: quarum secundam ponit cum dicit adhuc autem quoniam pauciora. Circa primum dicit, quod cum sit determinatum de ipsis, puta gravibus et levibus in respectu, non est determinatum de gravi et levi simpliciter, quae sunt priora secundum rationem illius: videmus enim quod ignis major et minor existens levis est simpliciter, et sursum movetur non prohibitus: similiter et terra, et ea quae sunt terrea omnino, gravia sunt simpliciter, et deorsum moventur, et ad medium, nisi fuerit prohibens: quare manifestum est quod ignis non est natus moveri sursum propter paucitatem triangulorum, ex quibus dicunt ipsum componi. Si enim corpus aliquod sit gravius et levius multitudine et paucitate superficierum, tunc illud quod est majus, cum ex pluribus componatur, gravius erit, et minus feretur sursum, deorsum autem velocius: mistus autem cum ex paucioribus sit, levius erit et velocius feretur sursum. Nunc autem contrarium apparet nobis ad sensum: quanto enim ignis et ignea corpora majora fuerint, tanto leviora sunt, et feruntur sursum velocius; et quanto ignis minor fuerit, tanto citius fertur deorsum, et quanto major tardius: terra autem et terrea corpora e contrario: quanto enim majora fuerint, tanto velocius deorsum moventur, et quanto minora, tanto facilius pelluntur sursum: ergo terra et ignis et alia hujusmodi non sunt gravia et levia propter multitudinem et paucitatem superficierum solum. Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam, dicens, quod adhuc, quoniam secundum opinionem istorum corpus quod componitur ex paucioribus superficiebus homogeneis, levius est, quod autem ex pluribus, gravius: et aqua et aer et ignis sunt ex eisdem triangulis primis homogeneis, in quos resolvuntur secundum plus et minus (et ideo aliquod ipsorum est levius, aliquod autem gravius ut dicunt,) sequitur quod erit aliqua multitudo aeris, quae erit gravior aliqua aqua: aliqua enim magnitudo aeris ex pluribus triangulis primis componitur, quam aqua in minori quantitate: nunc autem contrarium apparet nobis ad sensum: semper enim aer major velocius sursum fertur, et universaliter quaelibet pars aeris ex loco aquae movetur sursum, et aqua et quaelibet pars aquae ex loco aeris deorsum: ergo manifestum est, quod gravius et levius non determinatur multitudine et paucitate triangulorum: sic quidem igitur quidam determinaverunt de gravi et levi. Deinde cum dicit his autem transit ad opinionem Leucippi et Democriti: quam primo ponit comparando ad eam quam Plato ponit; secundo, cum dicit necessarium autem apponere improbat eam. Circa primum, primo ponit opinionem ipsorum de gravitate comparando ad eam quae Platonis; secundo cum dicit compositorum autem, ponit opinionem eorum de levitate. Circa primum dicit, quod quibusdam aliis non videtur sufficiens esse sic determinasse de gravi et levi, puta Democrito et Leucippo, qui antiquiores existentes et prius venientes ad considerandum de eis, *magis noviter*, idest certius et circumspectius dixerunt de ipsis quam praecedentes. Ponentes enim prima principia corporea quaedam indivisibilia et solida, hujusmodi solida venientia in compositione aliorum induxerunt esse causam gravitatis et levitatis in eis. Et quod certius dixerunt quam praecedentes, apparet ex hoc. Videmus enim quaedam corpora minoris quantitatis existentia, graviora esse quibusdam majoris molis, sicut plumbum ligno et terram quam aqua. Et ideo manifestum est quod non est sufficiens dicere quod aeque gravia sunt, quae ex aequalibus primis componuntur secundum quantitatem: tunc enim aequalia secundum quantitatem essent aeque gravia. Dicentibus autem superficies indivisibiles primas esse principia ex quibus componuntur habentia gravitatem secundum quod hujusmodi, contingit hoc inconveniens dicere, quod est contra sensum. Illi autem qui dicunt quod corpora indivisibilia solida sunt causa ipsius, magis possunt evitare praedictum inconveniens et magis assignare causam, propter quam quod est minus in quantitate contingit esse gravius aliquando. Isti enim ponunt causam corpora indivisibilia gravitatem habentia: illi autem superficies nullam penitus habentes gravitatem. Et magis possunt reddere causam quare minora secundum quantitatem aliquando graviora sunt, sicut apparebit, et ponetur causa quam assignaverunt de levitate. Deinde cum dicit compositorum autem ponit opinionem de causa levitatis; dicens, quoniam nos videmus in corporibus compositis, quod majora universaliter non sunt graviora, nec aequalia secundum quantitatem: sed videmus multo minora secundum quantitatem graviora, quemadmodum aes quam lana, et plumbum quam lignum: ideo praeter causam praedictam reddiderunt et dixerunt esse aliam causam levitatis, puta vacuum interceptum. Cum enim ponerent duo principia corporum compositorum, plenum scilicet et vacuum, plenum dixerunt esse causam gravitatis, vacuum autem levitatis. Et propter hoc continget quandoque quod majora secundum quantitatem leviora sunt: plus enim habent vacuum interceptum: propter hoc enim leviora sunt. Et etiam, quia majora multotiens sunt ex aequalibus solidis, vel etiam minoribus, et universaliter causam levitatis majoris dicunt esse vacuum inexistens. Sic igitur isti annunciaverunt de hoc, quod est gravius et levius. Deinde cum dicit necesse autem improbat praedictam opinionem: et primo ostendit quod insufficiens est et indiget appositione; secundo cum dicit quibusdam quidem igitur, reprobat eam, quia falsa. In prima parte dicit, quod non est sufficiens dicere solidum in corporibus plus esse causam gravitatis majoris, et vacuum plus majoris levitatis: sed necesse est apponere determinate dicendo, quod non solum plus de solido habere est causa gravioris, sed habere plus de solido, et minus de vacuo. Et etiam levius non est simpliciter quod plus habet de vacuo, sed cum hoc, quod minus habet de solido. Si enim excedatur a tali analogia, ita scilicet quod non habet minus de solido, sed etiam plus habet de vacuo, non erit tale levius. Manifestum est enim quod dicunt ignem esse leviorem, quia plus habet de vacuo intercepto. Si igitur non apponatur plus, scilicet minus habere de solido, sequitur quod multum aurum, cum plus habeat de vacuo intercepto, levius erit igni modico, si non dicamus quod ignis modicus plus habeat de solido, quod non videtur. Hoc autem inconveniens est: ergo apponendum est quod dictum est, et causa levioris est non solum plus habere de vacuo, sed minus de solido. Deinde cum dicit quidam quidem reprobat eam, quia falsa est. Et primo resumit quaedam dicta contra Platonem cum accusatione et distinctione ipsorum. Secundo cum dicit necessarium autem et de ignis levitate, ponit reprobationem. Circa primum dicit, quod quidam eorum qui non posuerunt vacuum, sicut Empedocles et Anaxagoras, nihil omnino determinaverunt de gravi et levi. Quidam autem non ponentes vacuum, sicut Plato, et sequentes ipsum, determinaverunt de eis; non quidem propter quid quaedam sunt simpliciter gravia, quaedam sunt simpliciter levia; et propter quid quaedam simpliciter feruntur deorsum, et quaedam simpliciter sursum; nec iterum recordati sunt, propter quam causam quaedam majora secundum quantitatem sint leviora quibusdam minoribus; nec etiam manifestum est ex dictis eorum, quomodo salvarentur apparentia ad sensum. Deinde cum dicit necessarium autem ponit reprobationem. Et primo ostendit quod eadem inconvenientia accidunt istis quae et Platoni. Secundo cum dicit inconveniens autem et si propter vacuum, declarat quaedam propria consequi ipsis. Circa primum primo tangit inconvenientia quae accidunt istis, si ponant solidum solum esse causam gravis et levis. Secundo cum dicit si autem dicant, quae accidunt, si apponatur vacuum. Tertio cum dicit sed adhuc ea quae accidunt, si apponatur secundum analogiam aliquam. In prima parte dicit, quod dicentibus causam levitatis ignis esse multum vacuum interceptum, accidunt eaedem difficultates fere, quae et Platoni; si enim causa levitatis ignis sit multum vacuum, oportebat ipsum minus habere de solido et plus de vacuo quam alia corpora, sicut tactum fuit; et contingit esse quamdam magnitudinem ignis, ex qua plenum excedit solida contenta. Non enim potest dici quod solidum solum sit causa levitatis, aut etiam gravitatis, sed tamen, quia contingit esse quamdam magnitudinem ignis, in qua plenum excedit solida contenta in parva quantitate terrae; quare, si solum solidum sit causa gravitatis et motus deorsum, magnus ignis gravior esset et velocius movebitur deorsum quam modica terra. Hoc autem est inconveniens; ergo et primum. Deinde cum dicit si autem tangit inconvenientia quae accidunt si apponatur vacuum cum solido; dicens, quod si dicant, quod non solum plenum est causa levis et gravis, sed etiam vacuum, quaerendum est ab ipsis, propter quid determinabitur simpliciter grave et leve; utrum per solidum plus, aut per minus vacuum, grave scilicet et leve, aut per oppositum. Siquidem igitur leve determinaretur per minus habere de solido, continget esse multitudinem quamdam terrae adeo paucam, quod in ipsa erit minus de solido, quam in magna quantitate ignis. Similiter, si determinetur per vacuum, continget esse aliquam quantitatem terrae magnitudine magnam, in qua est plus de vacuo quam in parva quantitate ignis. Quare sequeretur quod parva terra esset levior magno igne; siquidem leve determinetur per minus habere de solido: et quod magna terra sit levior magno igne, si determinetur leve per plus de vacuo. Cum igitur ignis major et minor sit levis simpliciter, et terra gravis; erit aliquid grave simpliciter, et quod fertur deorsum semper; et erit aliud leve simpliciter, et quod semper movetur sursum; simpliciter enim levius est omnibus habentibus gravitatem et motum deorsum. Quod autem est levius aliquo, non est semper simpliciter leve; quia levius dicitur aliquid altero in habentibus gravitatem, sicut in terra; ergo impossibile est leve definiri per minus habere de solido, aut plus de vacuo. Eodem modo potest probari, quod grave non determinetur per plus de solido, aut minus de vacuo habere. Deinde cum dicit sed adhuc tangit difficultatem, quae accidit, si dicatur plenum et vacuum secundum aliquam proportionem esse causam praedictarum passionum; dicens, quod adhuc dicere quod plenum et vacuum inexistentia secundum aliquam proportionem sunt causa praedictarum passionum, gravitatis quidem plus habere de solido et minus de vacuo, levitatis plus de vacuo, et minus de solido; non sufficit ad removendam dictam difficultatem inducentem dubitationem. Si enim ista secundum rationem dicta sunt causa praedictarum passionum, sequitur impossibile similiter sicut prius; quod apparet accipiendo quod in majori igne et minori vacuum eamdem proportionem habet; in effectibus enim unius rationis oportet manere principia ejusdem rationis et secundum rationem unam; nunc autem videmus quod major ignis velocius movetur sursum quam minor, et similiter majus aurum velocius deorsum quam minus; similiter apparet de plumbo et de unoquoque aliorum habentium gravitatem aut levitatem: nunc autem non esset necesse accidere, si plenum et vacuum secundum determinatam rationem essent causa gravitatis et levitatis; in majore enim et minori igne sunt secundum determinatam rationem; quare aequaliter levia etiam moverentur sursum aequaliter. Similiter in majori et minori auro: quare aequalia essent in gravitate et moverentur sursum aequaliter. Hoc autem falsum est, et contra sensum: ergo et primum. Deinde cum dicit inconveniens autem tangit inconvenientia accidentia proprie Democrito, quae non accidunt Platoni; concludens ex dicto ejus unum inconveniens, ex quo deducit ad quinque alia. Dicit igitur primo, quod praeter rationem etiam inconveniens est, si corpora moveantur localiter sursum propter vacuum interceptum, et ipsum vacuum secundum se illud non moveatur; quia propter quod unumquodque tale et illud magis; quare oportet, ut videtur, quod si feratur sursum propter vacuum, ipsum similiter vacuum secundum se sursum natum est ferri, et plenum deorsum: et propter hoc sunt causa motus sursum et deorsum: in aliis non oportet multum intendere circa composita, quare quaedam sunt gravia, quaedam autem levia. Illud enim causa est motus in ipsis sursum et deorsum, et gravitatis et levitatis; sed magis oportebat intendere propter quid hoc, idest vacuum leve sit, hoc autem, scilicet solidum, grave; ista enim non sunt manifesta ex se. Et hoc est primum inconveniens, quod sequitur ex primo. Secundum autem est; si vacuum et plenum actu existentia sint causa passionum hujusmodi, quae causa est quod non separantur ab ipsis, sed manent, non videtur posse assignari. Ex quo enim non est aliqua alia forma continens ea, respectu cujus sint in potentia, sed manent in actu, nihil prohibet eas separari ad regiones proprias. Sic autem non est secundum Aristotelem de indivisibilibus in misto; non enim insunt actu, sed in potentia respectu formae misti continentis ea et prohibentis ea separari. Tertium autem inconveniens tangit dicens, quod etiam irrationabile est vacuo assignare locum, in quo moveatur. Si enim assignetur ei locus, sicut necesse habent ex dictis suis quarto physicorum, cum vacuum sit locus quidam sine corpore, sequitur loci esse locum; quod est inconveniens. Quartum tangit dicens, quod adhuc, si vacuum moveatur secundum locum, oportebit esse locum aliquem, in quem transmutetur et a quo, et ipsa esse contraria, quod est impossibile; cum vacuum infinitum sit, et totum comprehendat. Quintum tangit dicens, quod adhuc quaerendum est, quae sit causa motus simpliciter: oportet enim aliquam dare; sicut nos dicimus naturam, quae sit causa motus per hoc, quod movetur, sicut ipsi ponunt. Hoc autem non potest esse vacuum solum, quia ipsum solum non mutetur, sed etiam planum: et aliam aliquam non ponunt: ergo inconveniens ponunt. Deinde cum dicit similiter autem reprobat tertiam opinionem, quae per alia quaedam dedit causam gravis et levis, puta magnitudinem et parvitatem, et materiam unam aut contrarias. Et primo proponit. Secundo cum dicit una quidem enim, prosequitur improbando. Dicit igitur, quod eodem modo accidunt difficultates, siquis aliter determinet graviora et leviora altera alteris quam dictum sit; puta magnitudine et parvitate, absolute, vel alio quocumque principio, puta raritate et densitate, dum tamen eamdem materiam aut plures contrarias dicant esse omnium gravium et levium: unam quidem sicut ponentes aerem aut aquam, aut aliquid inter haec: plures autem sicut ponentes terram et ignem, aut rarum et densum. Deinde cum dicit una quidem prosequitur improbando. Et primo tangit inconvenientia accidentia ponentibus causam gravis et levis materiam unam vel plures. Secundo cum dicit magnitudine autem, ea quae accidunt ponentibus magnitudinem et parvitatem. In prima parte dicit quod, si principium materiale unum existens fuerit causa gravis et levis, puta aer vel aqua vel intermedium, sicut etiam dicunt causam assignantes ex trigonis, ut Platoni videtur, non erit simpliciter grave vel leve. Si enim una natura est, et ipsa sit gravis, tolletur leve simpliciter. Si autem levis, grave simpliciter: unum enim non est causa nisi unius primo. Si autem plura principia materialia contraria sint, vacuum et plenum aut rarum et densum, quae sunt gravis et levis, non erit assignare causam, propter quam corpora intermedia, simpliciter gravium et levium, quaedam sint leviora quaedam graviora adinvicem; quia nec possunt assignare causam simpliciter gravis et levis. Non enim dant causam propter quam vacuum aut rarum sint levia simpliciter, contraria autem gravia: nec possunt uti ratione: iterum non erit assignare causam, propter quam eorum quae sunt simpliciter gravia, unum est gravius altero; puta major pars terrae, quam minor. Minus enim grave oportet habere aliquid de causa levitatis. Nec propter quam causam eorum quae sunt simpliciter levia, unum est levius alio simpliciter. Deinde cum dicit magnitudine autem improbat opiniones determinantium grave et leve magnitudine et parvitate. Et primo ipsas proponit; secundo cum dicit unam autem, prosequitur. In prima parte dicit, quod dicere grave et leve determinari magnitudine et parvitate, puta grossa vel subtili partialitate, unam materiam supponendo, fictio magis videtur quam aliquid praedictorum. Quod enim secundum unamquamque opinionem contingit facere quatuor differentias elementorum, scilicet grave simpliciter, et leve simpliciter, et grave in respectu, et leve in respectu, certius et circumspectius habet *ad eas*, idest in eis, quae ante dubitationes: possunt enim aliqualiter assignare quatuor differentias elementorum. Deinde cum dicit unam autem prosequitur improbando. Exponit rationes duas secundam cum dicit: et multa parva. In prima parte dicit, quod dicentibus unam magnitudinem esse causam gravis et levis differentium invicem, necesse est accidere eadem inconvenientia facientibus materiam unam, quae facta sunt prius, scilicet nihil esse leve simpliciter, nec motum sursum, aut nihil grave simpliciter, et latum deorsum. Omnia enim habebunt inclinationem ad motum unum: siquidem habent principium unum, et sunt natura una secundum eos: et, si omnia habent inclinationem ad motum deorsum, nihil feretur sursum natura: sed omnia quae videntur ferri sursum, movebuntur tardando et desinendo, sicut projecta, quaedam autem sicut extrusa a gravioribus. Similiter, si omnia habent inclinationem ad motum sursum natura, nihil feretur deorsum nisi deficiens aut extrusum, et simpliciter per violentiam: hoc autem inconveniens est; ergo quod primum. De deinde cum dicit et multa ponit secundam rationem, dicens, quod adhuc multa pauca, hoc est paucarum partium, *paucis magnis*, idest grossarum partium, graviora erunt. Ex quo enim ex eadem natura sunt multa parvarum partium, cum his quae magnarum, eamdem inclinationem habebunt ad motum multa pauca, sicut pauca magna. Si autem hoc est verum, sequitur quod multus aer et multus ignis graviora sunt terra in parva quantitate. Hoc autem est falsum et contra sensum: ergo et primum. Quae igitur dicta sunt ab aliis de gravi et levi, haec sunt.

Caput 2

[89318] Petrus de Alvernia, In De caelo continuatio, lib. 4 cap. 2 Postquam philosophus prosecutus est opiniones aliorum de gravi et levi disquirendo de eis, intendit nunc determinare de eis secundum intentionem suam. Et circa hoc primo praemittit intentionem suam, et ordinem considerandi. Secundo cum dicit deferri quidem igitur, prosequitur. In prima parte dicit, quoniam nos intendimus considerare de gravi et levi secundum intentionem propriam: cum leve et grave determi-

nentur per motum sursum et deorsum: primo quidem determinabimus de quodam de quo quidam maxime dubitant, propter quid scilicet quaedam corporum moventur sursum semper, quaedam autem deorsum secundum naturam, alia autem et sursum et deorsum non simpliciter, sed in respectu, sicut aqua et aer: deinde autem considerabimus et de gravi simpliciter et in respectu, ut sunt secundum naturas suas, et de accidentibus et passionibus circa hoc contingentibus, scilicet propter quam causam unumquodque eorum accidat. Cum enim determinatum fuerit propter quam causam quaedam moventur sursum, et quaedam deorsum, apparebit via et causa ad cognoscendum causas istorum motuum. Et quia manifestum est quod grave et leve sunt causae ipsorum, manifestum erit, quod cum determinatum fuerit de causa istorum motuum, apparebit aliqualiter natura gravitatis et levitatis. Deinde cum dicit deferri quidem prosequitur: et primo inquirit propter quam causam quaedam corporum moveantur sursum, et quaedam deorsum simpliciter, vel in respectu. Secundo cum dicit differentias autem et accidentia, ex dictis inquirit de natura gravis et levis, et accidentibus circa ipsa. Circa primum primo facit quod dictum est; secundo cum dicit cum quidem igitur fiat ex aqua aer, declarat secundum quem modum moventur sursum vel deorsum. Circa primum primo manifestat causam, propter quam moventur praedictis motibus; secundo cum dicit quaerere autem propter quid, comparat hujusmodi motus ad alios motus. Intendit autem manifestare principaliter causam finalem, propter quam moventur hujusmodi corpora, quia finis est prima causarum, et ex ipsa apparent aliae causae aliqualiter. Et dividitur in duas partes, secundum quod duas principales rationes adducit: quarum secundam ponit cum dicit: quoniam autem locus. Circa primum primo ponit rationem; secundo cum dicit et sic magis utique, corrigit ex dictis opinionem quorumdam. Circa primum, primo ostendit, quod illud quod movetur secundum locum, non movetur a contingenti in contingens, sed ab existenti in potentia secundum quod hujusmodi, in existens actu secundum se, et a motore determinato; secundo cum dicit si igitur ad sursum, ex hoc arguit intentum. In prima parte dicit, quod de motu hujusmodi corporum in sua loca naturalia consimiliter existimandum est, sicut circa alias generationes et transmutationes universaliter: oportet enim omnium assignare causam proportionalem, quia omnes motus et transmutationes unum sunt secundum proportionem: et eorum quae unum sunt, secundum quod unum, oportet quaerere causam unam. Tribus enim motibus existentibus scilicet eo qui secundum augmentum, quem dicimus secundum magnitudinem, et eo qui secundum qualitatem, quem dixit Aristoteles, *secundum speciem*, idest secundum formam, sub quo comprehendit generationem, quia terminus ejus est forma, et illo qui secundum locum: in omnibus videmus transmutationem fieri ex contrariis vel ex mediis in parte contraria, sicut ex albo in nigrum, vel a parvo in magnum vel a sursum in deorsum, et non a quocumque contingenti in quodcumque contingens, puta ab albo in grammaticum, vel a sursum in leve. Cujus ratio est: quia omne quod transmutatur, exit ab illo a quo transmutatur. Moveri enim est aliter se habere nunc quam prius. Exiens autem ab illo, a quo transmutatur, oportet ire in aliud, quia non potest ire in privationem omnis speciei, quae per se non invenitur, nec etiam in aliud, quod potest existere cum illo cum quo transmutatur, quoniam non tunc de necessitate transmutatum esset ex illo: quare necessario transmutabitur in formam non potentem existere cum eo. Tale autem est contrarium vel medium: ergo omne quod transmutatur, transmutatur ex contrario, vel medio, ad contrarium, vel ad medium; non ex contingenti in contingens, sed sicut id, quod movetur aliquid motu alterationis, ut alterabile, secundum quod hujusmodi, diversum est ab augmentabili secundum quod augmentabile; ita terminus ad quem est alteratio per se, puta quale: aliud est a termino augmentationis, puta a quanto, et alterativum, scilicet factivum alterationis, et augmentativum, secundum quod hujusmodi, aliud sunt. Cum enim potentia dicatur ad actum sicut ad finem, diversitas ejus potentiae ostendit diversitatem actus et finis. Et, quia finis est per se effectus agentis, diversitas finis per se ostendit diversitatem illius. Consimiliter existimandum est de motu secundum locum, quoniam non est a quocumque contingenti in quodcumque contingens, sed a contrario vel medio, in quo est propria potentia medium vel contrarium per se, et non a quocumque movente, sed a determinato: non enim quodcumque natum est moveri a quocumque, sed a determinato respectu cujus secundum quod hujusmodi est possibile. Deinde cum dicit si igitur probat propositum suum dicens, quoniam, si omne quod movetur secundum locum ex determinato existente in potentia, et ad determinatum actum, et a determinato motore movetur: manifestum est, quod si aliquid movetur sursum aut deorsum, per se movebitur ex determinato ad determinatum actum et a determinato motore. Mobile autem secundum hunc modum est grave vel leve secundum quod in potentia sunt sursum vel deorsum; motivum autem illud, quod facit per se esse sursum vel deorsum: quare est terminus perfectio aliqua gravis vel levis. Propter quod manifestum est, quod ferri sursum vel deorsum, sicut in locum proprium, est moveri ad suam perfectionem. Quandocumque enim aliquid est in potentia ad aliquid, perfectio ejus est sibi in illo esse: sicut potentia grammatici vel musici perfectio est grammaticum vel musicum esse. Sic igitur apparet quod grave et leve moventur ad loca sua, sicut in finem. Opposuit autem Themistius hic contra Aristotelem, dicens, quod non videtur esse causa motus gravis et levis, quod assignatum est, quia scilicet grave et leve sic nata sunt moveri ad loca sua, sicut ad perfectiones suas. Si enim quaeratur propter quid sanabile sanatur, et respondeatur, quia aptum natum est moveri ad sanitatem, sicut ad perfectionem, non videtur proprie et determinate reddi causa. Respondet Commentator Averrois quod id quod dicit Themistius, veritatem habet in corporibus compositis, in quibus motus est a pluribus motoribus: puta sic sanatio a pluribus causis sanitatis: sed in simplicibus est solutio sufficiens, quia in illis non est nisi unus motor tantum, et unus finis, qui possunt reddi per aptitudinem per se mobilis. Et ideo, cum quaeritur quare grave movetur deorsum, convenienter respondetur, quia sic natum est moveri. Sed manifestum est quod dictum Commentatoris de motu compositorum non consonat dictis Aristotelis nec etiam rationi. Dictis quidem Aristotelis, quia ipse vult hoc esse verum in omnibus motibus; immo ex motu alterationis et augmentationis, concludit hoc in motu locali, et ex hoc in motu gravium et levium. Rationi autem non consonat, quoniam causa per se et effectus ad se invicem dicuntur: in relativis autem alterum refertur ad alterum, et determinatum ad determinatum, sicut dicitur in tertio metaphysicae. Quare, si in compositis effectus ad quem motus per se, est aliquid unum et determinatum, oportet causam proximam in unoquoque genere causae esse unam et determinatam. Unde, si sanitas est aliquod unum et determinatum, causa sanitatis in unoquoque genere erit una et determinata, sicut in simplicibus: et, ideo si in simplicibus valet solutio Aristotelis, valebit in compositis. Propter quod dicendum est, quod in omnibus motibus veritatem habet et sufficienter dividitur causa, cum dicitur: propter quid aliquod movetur? Quia natum est sic moveri. Si aliquis enim consideret, mobile ad motum dicitur, et passivum ad activum, sicut dicitur in quinto metaphysicae. Et ideo unum ad unum, et determinatum ad determinatum. Et iterum mobile determinatur per activum, sicut potentia passiva per activam. Ex quo manifestum est, quod mobile secundum quod mobile, manifestat motivum secundum quod motivum; tum quia ad ipsum dicitur determinate, tum quia per ipsum determinatur, sicut dictum est. Iterum motivum se habet ad finem motus, sicut agens ad finem: agens enim et finis sunt sibi invicem causae, sicut dicitur in quinto metaphysicae; et ideo unum ostendit alterum sicut effectus causam, et e contrario. Quare manifestum est, quod mobile ostendit motum, et motivum terminum motus: etiam mobile secundum quod hujusmodi, terminum motus ostendit, quia dicitur ad ipsum sicut potentia ad actum proprium. Propter quod manifestum est, quod ex natura mobilis, secundum quod nata est moveri, potest apparere et finis motus, et etiam motivum, et per consequens causae universaliter motus. Et secundum hoc procedit causa, Aristoteles vult quod grave et leve moveantur ad loca sua quia sic nata sunt. Ex natura enim apta nata, secundum quam possunt moveri, apparet finis actionis motus ipsorum. Deinde cum dicit et sic magis corrigit quoddam dictum antiquorum dicentium, simile moveri ad locum proprium, sic moveri ad suum simile secundum quod hujusmodi. Et dicit quod, cum moveri ad suam perfectionem: et id quod est in potentia, secundum quod hujusmodi, sit simile ei quod est actu illud, et id quod est in fieri ei quod est in actu tale: manifestum est quod sic magis verificabitur illud quod dixerunt antiqui, quod simile fertur ad suum simile, scilicet illud quod est in potentia ad illud quod est in actu, quae similia sunt imperfecte; et non si intelligatur simile moveri ad suum simile perfecte; quod enim movetur ad aliquid, imperfectum est et in potentia respectu illius secundum quod hujusmodi: quia motus est actus entis in potentia, et unum similium perfecte non est imperfectum respectu alterius, nec in potentia. Et ideo unum similium perfecte non movetur ad alterum secundum quod hujusmodi. Et adhuc, si aliquis transponat terram a loco ubi nunc est, ad concavum orbis lunae, unaquaeque partium ejus omnino non ad ipsam sursum, sed ubi nunc moveretur, puta ad medium mundi; nunc enim moventur partes terrae deorsum. Sed quia universaliter mobilibus similibus in natura et differentibus secundum materiam ab uno motivo, necesse est uno motu moveri ad unum locum. Itaque quia unaquaeque pars terrae et tota terra similes sunt in natura, differentes secundum materiam tantum, et ab eodem motivo moveretur ubi una particula nata natura est ferri, et totum secundum naturam. Quapropter manifestum est, quod simile perfecte non movetur ad suum simile. Deinde cum dicit quoniam autem ponit secundam rationem, dicens, quoniam locus est ultimus terminus corporis continentis, terminus autem habet rationem actus et perfectionis quodammodo: et locus medius, et locus extremus est continens quodammodo omnia quae moventur sursum et deorsum: manifestum est quod locus medius et locus extremus quodammodo rationem speciei et perfectionis habent. Ergo moveri sursum et deorsum per se moveri ad speciem et perfectionem, et ideo ferri ad locum proprium est moveri ad sibi simile in natura. Corpora enim quae consequuntur se secundum ordinem naturalem, similia sunt invicem, sicut aqua aeri, et aer igni; aqua enim in hoc quod locatur in ultimo aeris, similitudinem habet cum illo. Similiter, quia aer locatur in concavo ignis, habet similitudinem cum illo, et e converso in mediis. Ignis enim secundum ultimum similitudinem habet cum aere, et aer cum aqua, et aqua cum terra: semper enim in ultimo corporis continentis est virtus generativa et conservativa contenti naturaliter, et ita assimilantur sibi invicem secundum naturam. In extremis autem non est hoc verum dicere: quia concavum ignis non assimilatur aquae vel terrae, nec concavum aeris terrae secundum hunc modum, quia in concavo ignis non est virtus generativa et conservativa terrae vel aquae primo: sed se habent, ea quae distant per aliquod corpus intermedium, sicut materia ad formam adinvicem. Semper enim superius se habet ad inferius, sicut species ad materiam, et inferius ad superius, sicut materia ad formam. Sic igitur corpora simplicia moventur ad loca sua naturalia, sicut ad perfectiones et fines ipsorum. Dubitabit autem aliquis, utrum moveri ad speciem et perfectionem suam, sicut philosophus videtur dicere. Videtur enim rationabiliter quod non: quia perfectio et actus rei est aliquid intrinsecum informans; ejusdem enim est actus, cujus est potentia ad actum illum, per philosophum libro de somno et vigilia. Locus autem est aliquid extrinsecum, puta ultimus terminus corporis continentis: ergo locus non est species vel perfectio rei. Praeterea, illud ad quod aliquid per se movetur, posterius est eo quod movetur per se secundum naturam. Illud autem quod movetur in motu locali est ens perfectum, sicut philosophus consequenter dicit, quod latio est *absolutorum*, idest perfectorum. Sed ens perfectum perfectione propria perfectum est; quare perfectio eorum quae feruntur, prior est secundum naturam eo in quod feruntur per se. Si igitur aliquid non est prius et posterius seipso, manifestum est, quod id in quod feruntur hujusmodi corpora, non est species et perfectio eorum, nec moveri ad locum est moveri ad speciem, cujus contrarium philosophus dicit. Ad hoc est intelligendum, quod perfectio dicitur de forma, quae est actus primus et etiam de fine qui est actus secundus, sicut apparet ex secundo de anima: ubi dicit quod endelechia, idest actus, dicitur hic quidem sicut scientia, hic quidem sicut considerare. Finis autem dupliciter dicitur: uno modo perfectio rei informans ipsam rem, quae posterior est ipsa secundum generationem: sicut finem hominis dicimus aliquam operationem ejus perfectissimam intellectualem. Alio modo dicitur finis aliquid praeexistens in habitudine ad quod existit finis primo modo dictus; sicut perfectissimum objectum hominis secundum intellectum dicitur finis ipsius. Et ideo perfectio secundo dicitur et de operatione intrinseca, et de objecto primo et per se illius operationis aliquo modo. Secundum hunc quidem igitur triplicem modum possumus considerare perfectionem corporum simplicium mobilium motu recto secundum quod hujusmodi: perfectio enim prima ipsorum est forma, puta gravitas aut levitas: perfectio autem secundo modo, quae est finis primo modo dictus, est operatio ipsorum prima, scilicet sursum aut deorsum: gravi enim aut levi esse est sursum aut deorsum esse, secundum philosophum in octavo physicorum. Perfectio autem tertio modo, quae est finis ultimo modo dictus, est locus eorum naturalis. Si igitur loquamur de perfectione hoc modo dicta, ferri ad locum naturalem est ferri ad perfectionem formaliter; locus enim qui continet, et habet vim generativam et conservativam; quodammodo rationem perfectionis habet, ut dictum est; et sic moveri ad locum est moveri ad simile secundum naturam: et secundum hunc modum procedit ratio secunda philosophi. Si autem loquamur de perfectione secundo modo dicta, quae est operatio, sic ferri ad locum, non est ferri ad perfectionem formaliter et simpliciter, sed ad aliquid a quo sumitur ratio perfectionis secundum hunc modum dictae; perfectio enim hujusmodi corporum secundum hunc modum est deorsum vel sursum esse: quorum ratio sumitur ex ipsis sursum et deorsum. Et de perfectione hoc modo dicta procedit prima ratio philosophi, ut videtur. Si autem loquamur de perfectione primo modo dicta, sic moveri ad locum non est formaliter moveri ad perfectionem, sicut probant rationes adductae prius ad hoc, quae de hac perfectione bene concludunt. Tum moveri ad locum aliqualiter est moveri ad perfectionem hanc secundum commutationem quamdam, saltem cum moventur a generante; simul enim cum a generante moventur ad locum, moventur ad formam, sicut dicit Commentator. Deinde cum dicit quaerere autem comparat motus locales simplicium corporum ad omnes alios motus simpliciter quantum ad hujusmodi causam. Et primo secundum convenientiam. Secundo cum dicit nisi quia haec quidem, secundum differentiam. In prima parte dicit, quod quaerere propter quid ignis sursum fertur, terra autem deorsum, nihil differt quaerere, propter quid sanabile si moveatur secundum quod sanabile, transmutatur in sanitatem; sanabile enim si mutetur secundum quod sanabile est, mutatur in sanitatem et non in albedinem sicut in perfectionem suam secundum quod hujusmodi; sanabile enim dicimus, quod secundum hujusmodi est in potentia ad sanitatem. Et similiter se habet de omnibus aliis alterabilibus. Eodem modo, si augmentabile transmutetur secundum quod augmentabile, non transmutatur in sanitatem, sed in magnitudinem perfectam, sicut in perfectionem suam. Similiter autem se habet de unoquoque alio mobili, quorum alterum transmutatur in qualitatem, alterum autem in quantitatem per se; ergo similiter et in his quae mobilia sunt secundum locum. Quae quidem levia si moventur secundum quod levia sursum moventur sicut ad suam perfectionem: quae autem gravia deorsum sicut ad suam. Deinde cum dicit nisi quia comparat secundum differentiam, dicens, quod eadem ratio est de motu simplicium corporum, et de aliis motibus; nisi quia haec, puta gravia et levia, secundum quod hujusmodi, videntur in seipsis habere principium motus. Quando enim sunt actu gravia et levia detenta extra loca sua naturalia, moventur a removente prohibens, et totum principium movens per se non videtur aliud quam forma gravis et levis. Quando autem sunt in potentia ad locum, sicut ad formam, moventur a generante dante formam; quod quantum largitur de forma, tantum largitur de ubi. Et sic adhuc proximum movens est forma gravis et levis. Illa autem quae moventur aliis motibus, puta secundum qualitatem et quantitatem, moventur ab extrinseco, puta ab alterantibus et augmentantibus. Quamvis enim quidam in se videantur habere principium motus, sicut qui sanatur ex se sine medicina, et qui augmentatur a nutritiva, tamen in talibus proximum movens aliud est a proximo moto, membrum sanans, puta cor, aliud est a membro sanato, et membrum augmentatum ab aliquo augmentante. Et sic permutantur sumentia ab extrinseco principium motus; hoc quidem in sanitatem, hoc quidem in quantum. Cujus ratio est, quoniam idem est quod sanabile est, et quod est susceptivum infirmitatis. Similiter idem est quod natum est moveri ad majorem quantitatem, et ad minorem. Sed, si sanabile moveatur secundum quod sanabile, venit in actum sanitatis; si autem secundum quod in potentia ad infirmitatem, venit in infirmitatem. Forma autem intrinseca, cum una sit, non potest esse principium istorum duorum motorum, quia unum per se non movet nisi ad unum; et ideo oportet quod ab extrinseco moveatur, nunc quidem ad sanitatem, nunc quidem ad infirmitatem. Gravia autem et levia in seipsis videntur habere magis principium sui motus; quia *materia*, idest id quo possunt moveri motu isto primo, propinquissima est substantiae eorum, per quam determinantur. Formam enim gravis et levis, per quam inclinantur ad hujusmodi motus, immediate sequuntur formae substantiales; et ideo sicut unius est forma, una ita unius inclinatio ad unum. Et propter hoc, unum corpus simplex secundum se non est in potentia nisi ad unum motum tantum, vel sursum vel deorsum, quod ideo potest ab extrinseco moveri. Vel potest exponi, quod *materia* eorum, idest id quo possunt moveri primo hujusmodi motibus, propinquissima est substantiae, quia per formam substantialem unumquodque perfectum est et determinatum ad speciem. Similiter motus localis istorum motus perfectus est: cujus signum est, quia est absolutorum, quia est integrorum et perfectorum. Est enim generatione ultimus; et quod est ultimum secundum generationem, perfectius est secundum substantiam: quare motus ille prior erit secundum substantiam et perfectior. Et sic, quia perfectus est et perfectior, propinquius substantiae est, per quam aliquid perfectum est. Sic autem non est in aliis motibus: magis enim sunt imperfectorum, et illud quod transmutatur secundum ipsos est magis secundum aliquid intrinsecum transmutatum quam in motu locali: propter quod motus localis immediate potest sequi substantiam perfectam. Deinde cum dicit cujus quidem declarat modum, secundum quem fiet hujusmodi motus primo. Secundo cum dicit movet autem, tangit principium motuum. In prima parte dicit, quod, cum ex aqua generatur aer aut universaliter leve ex gravi, per alterationem movetur sursum, et simul tempore fit leve fit etiam sursum: et cum factum est simpliciter leve, non amplius movetur sursum, sed est ibi: ita quod quantum acquirit de forma levis, tantum acquirit de loco sursum; et sicut se habet ad ipsam, et ita et ad locum sursum. Si enim in potentia est ad levitatem simpliciter, et ad locum sursum. Et si in fieri est leve, est in moveri sursum. Et si in actu est leve simpliciter, et simpliciter est sursum. Et ideo manifestum est, quod in potentia existens de se ad sursum in actu, per motum vadit illuc: similiter in potentia existens secundum quod hujusmodi ad quantum vel quale, per motum vadit ubi est *endelechia*, idest actus, quanti et qualis. Unumquodque enim mobile per se a movente proprio movetur ad perfectionem propriam, ad quam est in potentia. Eadem enim causa est quod terra et ignis jam habentia formam gravis vel levis in actu detenta extra loca sua naturalia per violentiam moveantur ad ipsa: remoto enim prohibente ab aliquo non dante ei impetum aliquem ad motum, per seipsa moventur ad loca sua; sicut habens habitum scientiae, non considerans autem, remoto prohibente per se considerat. Nutrimentum etiam in motu augmenti, et sanabile in motu alterationis impeditum a motu naturali, soluto impedimento confestim moventur ubi nata sunt moveri, hoc quidem ad membrum augendum, hoc quidem ad sanitatem. Deinde cum dicit movet autem tangit principium motuum; dicens, quod grave et leve moventur, cum sunt in potentia essentiali, ad locum et formam, ab eo quod fecit ipsa *a principio*, idest a generante: cum autem sunt in potentia accidentali, cum scilicet habent formam in actu, et sunt in potentia ad locum per detinens ipsa extra, moventur, aut a removente prohibens, aut ab illo a quo repulsa resiliunt: sicut pila a pariete in motu projectionis, sicut dictum est in primis sermonibus, scilicet octavo physicorum, in quibus dictum est, quod nihil istorum seipsum movet, sed indiget ab extrinseco motore aliquo. Sic igitur apparet propter quam causam unumquodque simplicium corporum movetur in locum suum naturalem, et quid est moveri in ipsum. Dubitabit autem aliquis utrum gravia et levia ab intrinseco moveantur principio, sicut philosophus videtur dicere prius, aut ab extrinseco, sicut modo dicit. Si enim dicatur quod ab intrinseco principio moventur, puta a se: cum ipsa sint quae secundum se moventur isto motu: sequitur quod idem erit movens et motum, cum non sit in eis distinguere partem moventem et motam. Materia enim non potest habere rationem moti, cum sit ens in potentia tantum: nec forma rationem moventis, quia non est ens actu, sed est actus in alio: nec etiam una pars quantitativa rationem moventis habet respectu alterius, cum sit unius rationis omnino. Idem autem esse movens et motum respectu ejusdem est impossibile, ut declaratum est octavo physicorum; ergo non possunt ex seipsis moveri. Adhuc, si ex ipsis moverentur, distinguerentur in duo, quorum unum esset per se movens, alterum autem per se motum: hoc autem est impossibile, ut apparet ex dictis. Ad quod est intelligendum, quod omne quod movetur, secundum quod movetur, est in potentia, quia motus est actus entis potentia. Aliquid autem existit in potentia dupliciter: uno modo in essentiali ad formam et ad operationem formae: sicut grave est in potentia leve et ad locum sursum: alio modo in potentia accidentali, puta cum habens formam in actu, in potentia est ad operationem: sicut cum grave in actu, in potentia est ad locum deorsum. Grave igitur et leve in potentia primo modo dicta a generante et dante formam moventur; generans enim formam, simul generat omnia accidentia formam consequentia per se, sicut generans hominem generat susceptibile disciplinae, et generans ignem generat calidum in summo. Esse autem sursum et deorsum sunt per se consequentia grave et leve. Gravi enim et levi esse est deorsum vel sursum esse, sicut dicitur octavo physicorum. Et ideo generans grave et leve simul cum generatur alterando dat motum sursum vel deorsum, ita quod primo et per se unum generans est forma generati. Et, quia ad formam consequitur esse sursum vel deorsum: et propter hoc, cum aliquid est in potentia ad formam gravis simpliciter, est in potentia simpliciter ad locum deorsum per se: cum autem est in fieri grave est in moveri deorsum: cum autem simpliciter grave et in actu, est simpliciter deorsum, sicut se habet in aliis per se accidentibus formarum. Et sicut illud quod movetur ad formam contrariam in toto motu usque ad ultimum instans aliquo modo est sub forma abiicienda; ita quod movetur motu gravis et levis, in toto motu est sub forma contraria. Grave autem et leve in potentia accidentali, puta cum habet formam gravis et levis actu, et tamen sunt extra loca sua naturalia per detinens, per se quidem sunt deorsum vel sursum, per accidens tamen in potentia: et illud quod removet detinens extra loca sua, quia removet illud quod erat in potentia ad ea, movet ipsa: statim enim soluto prohibente, quae in potentia erant, moventur. Et in hoc sistunt quidam. Sed hoc non videtur sufficiens; quia removens prohibens est movens per accidens: movens autem per accidens non movet nisi inquantum simul est cum aliquo movente per se, quia omne per accidens ad per se reducitur: ergo praeter removens prohibens, oportet dare aliquod movens per se, cum moventur habentia formas in actu. Adhuc etiam motum in actu et movens proximum in actu sunt simul in actu, quia causa et effectus in actu sunt simul et non sunt, sicut dicitur quinto metaphysicae. Sed remoto prohibente est motus gravium et levium in actu: ergo oportet simul esse proximum movens in actu: hoc autem non est removens prohibens, jam enim quievit et remotum est: ergo praeter removens prohibens, oportet dare aliud movens in actu. Et ideo videtur dicere Commentator super tertio hujus, quod remoto prohibente gravia et levia moventur a medio, ita quod medium motum movet per reinclinationem partium ipsarum. Sed hoc est impossibile, quia medium non movet, nisi quia movetur, ita quod moveri suum praecedit movere ipsius: moveri autem suum causatur per movere gravis et levis, non enim ab alio videtur moveri medium: grave autem et leve non movent medium nisi quia moventur: si ergo remoto prohibente, grave et leve moventur a medio, sequitur quod prius movebuntur quam moveantur: hoc autem impossibile: ergo et primum. Si vero dicatur quod removens prohibens in removendo ipsum movet ipsum medium impellendo, et tunc medium motum movet grave vel leve, hoc non sufficit: primo, quia removens prohibens secundum intentionem philosophi tantum movet ea secundum accidens: si autem moveret medium impellendo ipsum, et medium motum moveret grave et leve, sequeretur, quod esset movens per se, quamvis non immediate: hoc autem videtur esse inconveniens, et contra intentionem philosophi: ergo et primum. Praeterea contingit prohibens removeri nullum faciendo impulsum, vel per tactum subtilem, vel saltem per corruptionem: ergo non est verum dicere quod gravia soluto prohibente moveantur a medio moto. Propter quod dixerunt alii quod moventur soluto prohibente ab ipso generante. Sed quia statim videtur esse hoc contra ipsos, quod motum in actu et removens proximum in actu oportet esse simul in actu: dicunt quod moventur ab ipso non immediate, sed mediante aliqua virtute quam in generatione eis contulit, ita quod grave et leve moventur a generante soluto prohibente, mediante aliqua virtute inexistente eis a generante prius. Sed hoc contra rationem videtur: primo quidem quia omne motum in actu oportet habere movens in actu, sicut causa et effectus sunt simul in actu. Movens autem in actu est existens in actu, quia nihil agit nisi secundum quod existit in actu: unde et formam inhaerentem, puta caliditatem, non dicimus agere, quamvis sit principium agendi, quia non est existens in actu: ergo gravia et levia soluto prohibente cum moventur in actu oportet habere movens in actu existens et simul: hoc autem non est generans, quia non de necessitate coexistit ei, nec etiam virtus inexistens eis ab ipso, quia non existens in actu, sed inhaerens; ergo non potest dici quod moveantur a generante mediante hujusmodi virtute. Praeterea hujusmodi virtus collata eis a generante, aut est illud quod gravitas et levitas secundum rationem, aut aliud. Si dicatur quod est idem quod gravitas et levitas sunt principia per se activa hujusmodi motus, quod ipsi non videntur concedere. Si autem dicatur quod sit aliud: hoc non videtur propter duo: primum quidem quia generans grave et leve, secundum hoc quod generat grave et leve, dicit philosophus movere gravia et levia cum sunt in potentia essentiali; et eamdem causam dixit esse cum sunt in potentia accidentali. Sed generans grave et leve secundum quod hujusmodi non generat nisi grave et leve per se: ergo illud per quod movet grave et leve per se non est aliud quam gravitas et levitas. Secundo, quia superfluum est facere per plura quod potest fieri per pauciora in his quae sunt secundum naturam, et in his quae sunt secundum artem, si eodem modo possunt salvari. Sed ponendo quod illud per quod generans grave et leve movet ipsa, sit gravitas et levitas eadem, eodem modo salvari possunt sicut si ponatur aliud, et eaedem difficultates accidunt ponendo id, sicut ponendo ista: ergo superfluum est ponere quod illud per quod moventur ea sit aliud a gravitate et levitate. Et propter hoc videtur esse dicendum aliter, quod cum generans moveat grave et leve non primo, sed inquantum dat formam, cui competit per se esse sursum vel deorsum, manifestum est quod immediatum principium activum motus ipsorum est gravitas et levitas: ita quod generans est illud quod movet ea, illud autem quo immediate movet est gravitas et levitas. Ipsum autem grave et leve non sunt quae movent, quia non sunt existentia in actu, sed in potentia cum sic moventur, ut dictum est. Cum autem jam habet formam gravis vel levis in actu, sunt extra loca sua, remoto prohibente, illud oporteret existimare principium activum motus immediate quod et prius, si effectus univoci sit una causa proxima et univoca. Et ideo gravitas et levitas in actu sunt principium hujus motus nunc sicut et prius, quae movens movet ea: movens autem proximum non est ipsum generans, de necessitate, quia contingit ipsum aut non esse simpliciter, aut non esse praesens cum sic movetur: movens autem proximum et motum in actu oportet esse simul. Cum oporteat esse aliquod movens ea in actu existens, non videtur esse aliud quam ipsum grave vel leve: et ideo grave et leve sunt moventia per formam gravitatis. Moventur autem non secundum quod gravia et levia in actu, quia omne quod movetur secundum quod hujusmodi est in potentia ad illud quod movetur: motus enim est actus entis in potentia secundum quod hujusmodi: sed grave et leve secundum quod hujusmodi non sunt in potentia sursum et deorsum, sed sunt essentialiter sursum et deorsum: hoc enim est eis esse, sicut dicitur octavo physicorum: ergo non moventur primo secundum quod gravia et levia in actu sunt et per se, sunt autem in potentia ad loca sua per detinens ea vel prohibens, quod accidit eis secundum quod hujusmodi. Si igitur quod movetur ad aliquid movetur secundum quod in potentia est ad illud, manifestum est quod gravia et levia per accidens moventur remoto prohibente. Sic igitur apparet quod principium motus activum gravium et levium in actu, soluto prohibente, quod est movens per se, est ipsum grave et leve existens in actu; principium autem quo agunt hujusmodi motum sunt gravitas et levitas, quae in ipsis sunt a generante prius. Ita quod grave et leve moventur secundum quod gravia sunt et levia per formam gravitatis et levitatis: moventur autem, non inquantum habent istas formas primo, sed inquantum sunt in potentia ad loca sua primo, quod contingit eis per accidens, et ideo per se movent se, per accidens autem moventur. Non movent autem similiter se habentia nisi soluto prohibente prius a quo est principium motus, et nisi per formas quas habent a generante movente prius. Et ideo dicit philosophus in octavo physicorum, quod nullum istorum habet principium movendi vel faciendi, sed patiendi tantum. Quamvis autem sit inconveniens et impossibile idem a seipso moveri primo et per se, tamen idem moveri a se per accidens non est inconveniens. Sic autem dictum est gravia et levia a seipsis moveri; et ideo non concludit ratio prima contra dicta. Quod autem accipitur in secunda quod omne motum a se dividitur in duo, quorum unum est per se movens, alterum autem per se motum, verum est de eo quod movetur a se per se, quod habet in se utrumque principium motus per se, sicut sunt animata. De eo autem quod movetur a se per accidens, quod habet principium activum per se, et passivum per accidens, non habet veritatem: sic autem positum est gravia et levia per se moveri.

Caput 3

[89319] Petrus de Alvernia, In De caelo continuatio, lib. 4 cap. 3 Postquam philosophus ostendit propter quid corpora simplicia moventur ad loca sua, et quid est ferri in locum naturalem, prosequitur nunc de differentiis primorum corporum, et de accidentibus et passionibus ipsorum, secundum quod gravia et levia sunt. Et circa hoc primo praemittens intentionem suam dicit, quod post ea quae dicta sunt, considerandum est de differentiis quibus moventur corpora primo motu recto, et de accidentibus et passionibus per se, quae insunt eis secundum quod hujusmodi. Deinde cum dicit primum quidem prosequitur: et primo ponit definitiones gravis et levis, simpliciter et in respectu; secundo cum dicit quoniam autem, prosequitur de differentiis gravium et levium et accidentibus. Praemittit autem definitiones illorum, quia ipsa sunt principium innotescendi om-

nia alia. Primo autem praemittit definitiones gravis et levis simpliciter. Secundo cum dicit aliter autem grave et leve, ponit definitiones gravis et levis secundum quid. In prima parte ipse dicit, quod primum quidem determinatum sit de definitione dicente quod erat esse grave et leve, sicut concedunt omnes vel plures accipiendo eas ex communi opinione hominum: grave simpliciter esse, quod substat omnibus corporibus quae moventur deorsum motu recto: leve autem simpliciter, quod supereminet omnibus quae feruntur sursum secundum rectitudinem. Exponit autem quod dixit, simpliciter grave et leve, dicens: quod grave et leve dico *in genus respiciens*, idest in materiam ipsorum, secundum quod simpliciter sunt talia nihil habentia de contrariis: ex quibus non insunt ambo, scilicet gravitas et levitas; sicut ignis videtur esse quaecumque magnitudo sursum lata, qui si non prohibeatur per aliquod detinens ipsum, movetur sursum simpliciter; similiter autem et terra, cujus quilibet pars non prohibita movetur deorsum. Et secundum eumdem modum major pars terrae movetur deorsum velocius secundum proportionem magnitudinis ad magnitudinem, sicut major pars ignis sursum secundum eamdem. Et est intelligendum, quod cum grave et leve definiantur per moveri ad loca, et per esse in eis, sicut hic definit Aristoteles: verius definiuntur per esse in locis suis, quam per moveri ad ea: quia essentialius comparantur ad esse in eis, quam per moveri ad ea: gravi enim et levi esse est sursum vel deorsum esse, sicut Aristoteles dicit: moveri autem ad loca sua quodammodo accidit eis, quia gravia et levia in actu non moventur, nisi secundum quod sunt in potentia ad locum sursum vel deorsum: quod accidit eis per prohibens. Et iterum gravia et levia comparantur ad esse sursum vel deorsum sicut ad fines per se; istis enim habitis non amplius movent: moventur autem per ista, ita ut motus quaeratur sicut via in finem. Si enim essentialius comparatur unumquodque ad finem proprium, quam ad viam ad ipsum: essentialius comparabuntur gravia et levia ad esse sursum vel deorsum quam ad moveri; hujusmodi autem operationes vel motus, per quas definiuntur, accipiuntur loco differentiarum et complentium essentiam ipsorum quae non sunt nobis manifestae nisi ex ipsis. Deinde cum dicit aliter autem ponit definitiones gravis et levis secundum quid, dicens quod alio modo dicitur grave et leve, quibus utrumque inexistit, scilicet et supereminere, et substare aliquibus, si superferuntur quibusdam, et substant etiam sicut videmus de aere et aqua; nullum enim ipsorum est simpliciter grave non habens aliquem actum levitatis, nec simpliciter leve non habens aliquid gravitatis. Utrumque enim istorum videmus levius esse terra, quia ipsa et quaecumque ipsorum partes supereminent ipsi. Adhuc et graviora igne, quia quantacumque particula ipsorum magna vel parva substat igni naturaliter. Si autem comparemus ipsa adinvicem, aer simpliciter levis est respectu aquae, quia quaelibet pars ejus supereminet ipsi natura; et aqua simpliciter gravis respectu ipsius aeris; quia ipsa et quaelibet pars ejus substant ipsi secundum naturam. Est autem advertendum, quod gravitas et levitas elementorum mediorum non consistunt in solo respectu ad aliud, quia, cum elementa media determinentur per eas, dicerentur ad aliquid secundum se, quod nullus concedit. Iterum, corpora media moventur ad loca sua naturalia propter gravitatem et levitatem eorum: illud autem, cujus natura in solo respectu consistit secundum quod hujusmodi, non potest esse principium motus, sicut nec terminus, ut dicitur in quinto physicorum. Item nec sunt aliqua qualitas una composita ex gravitate et levitate simpliciter; tunc enim oportet quod ipsa essent corpora composita ex duobus extremis, et non essent de numero elementorum primorum, quod non dicimus. Sed est intelligendum, quod sicut ignis est aliqua qualitas simplex, per quam movetur ad locum suum simplicem, similiter autem et terrae, ita et aeris et aquae, quae sunt media. Ita quod sicut aer habet unam formam simplicem substantialem, et unum locum simplicem per se consequentem formam, per quam quiescit in loco suo simplici et naturali, et movetur ad ipsum extra existens ubicumque non prohibitus; similiter autem et terra; ita quod per illam qualitatem simplicem aer existens sursum in loco ignis movetur deorsum ad locum suum; similiter existens deorsum in loco terrae vel aquae movetur sursum ad eumdem locum: similiter aqua per unam qualitatem simplicem movetur ex loco ignis vel aeris ad locum proprium, similiter autem ex loco terrae sursum ascendente. Sicut diceremus ignem, si esset aliqua pars ejus in convexo orbis lunae ad superius, et permitteret natura illius corporis motum alterius corporis per ipsum, per eamdem qualitatem simplicem moveretur ad concavum ejus, quod est locus ipsius naturalis, per quem ascendit ad eumdem ad deorsum. Et quia sic per unam qualitatem elementa media moventur quandoque sursum quandoque deorsum, propter unum tamen principaliter, scilicet propter esse in loco proprio; dicuntur qualitates eorum qualitates mediae. Deinde cum dicit quoniam autem de differentiis prosequitur. Et primo in corporibus compositis. Secundo cum dicit quod autem est simpliciter leve, in simplicibus. Circa primum primo ostendit quod causa gravitatis et levitatis in compositis sunt simplicia; secundo cum dicit accidit utique, ad evidentiam dicti assignat causam cujusdam accidentis in compositis per naturam simplicium. In prima dicit, quoniam corporum quaedam sunt simplicia, quaedam autem composita ex illis: compositorum autem quaedam habent gravitatem, quaedam autem levitatem: manifestum est quod causa gravitatis et levitatis in istis sunt simplicia componentia. Primum enim in unoquoque genere est causa omnium aliorum; et ideo, secundum quod diversimode participant illa simplicia, secundum hoc plus vel minus habent de gravitate vel levitate. Et ideo de gravitate et levitate in istis non multum oportet pertractare, quia palam quod causa in istis est differentia illorum. Et propter hoc de illis dicendum est propter quid gravia et levia sunt: alia enim sequuntur ipsa. Et hoc dicebamus prius debere facere illos, qui ponebant plenum et vacuum causam ipsorum: scilicet non multum laborare in inquirendo de gravi et levi in aliis, sed magis propter quid vacuum quidem leve est, plenum autem grave, quae posuerunt prima. Deinde cum dicit accidit utique ad evidentiam dicti reddit causam cujusdam accidentis in compositis per dicta. Et primo ponit accidens illud. Secundo cum dicit causa autem, assignat causam ipsius. Primo igitur dicit quod, quia gravitas et levitas causantur ex simplicibus, contingit quaedam ipsorum non videri aequaliter gravia esse in quocumque loco propter diversitatem simplicium ex quibus sunt; sicut nos videmus quod lignum habens pondus talenti unius, gravius est in aere, et velocius descendit *plumbo mineo*, idest ponderis unius oboli; mina enim est obolus; inde mineus est habens pondus vel valorem oboli. In aqua autem e contrario, quod scilicet lignum est levius, et plumbum est gravius. Deinde cum dicit causa autem assignat causam hujus, dicens, quod causa praedicti accidentis est, quoniam omnia corpora simplicia gravitatem habent, et necessarium est quod habeant, praeter ipsum ignem, sicut declarat motus: aqua autem ubique gravis est praeterquam in terra, in loco scilicet ignis et aeris, et suo proprio: aer autem in omnibus praeterquam in terra et aqua, scilicet in loco ignis et suo: omnia enim corpora in loco suo naturali gravitatem aliquam habent, praeter quam ignis, qui simpliciter levis est, et ipse aer, de quo magna dubitatio est, et magis videbitur consequenter, ubi Aristoteles specialiter nititur hoc ostendere. Ad praesens tamen potest intelligi de aere propinquo aquae et terrae, qui propter frigiditatem ipsorum ingrossatus, gravitatem quamdam contrahit praeter naturam suam. Signum autem adducit Aristoteles ad declarationem hujus, quia, si accipiatur uter de corio subtili et infletur aere; majoris ponderis erit inflatus, quam non inflatus, et velocius movebitur inferius. De quo quidem dicit Simplicius, quod ipse cum diligentia qua potuit expertus invenit idem pondus inflati et non inflati. Quemdam etiam ante ipsum scripsisse dixit, et se invenisse non inflatum aliquantulum majoris ponderis esse quam inflatum: quod consonat Themistio libro suo de ponderibus, qui ex hoc probat aerem in loco suo nullam habere gravitatem, quod est contra intentionem Aristotelis. Sed, ne tanti viri inexpertes videantur, et sibi contradicere, est intelligendum, quod aer secundum naturam suam propriam calidus est et humidus, ratione quorum nullam videtur habere gravitatem, ut videbitur post; quia tamen bene divisibilis est, facile alterabilis est ad quodcumque, puta e caliditate subtiliante praeter naturam ejus, a frigiditate ingrossante similiter praeter naturam suam: et ideo propinquus existens igni superius multum alteratus est ad qualitates ignis; propinquus autem terrae et aquae frigiditate illorum multum ad qualitates illorum; et ex hoc contrahit quamdam gravitatem aliquando secundum differentiam terrae vel aquae, cui propinquus est. Et secundum hoc aer in terra inclusus in inferioribus gravior est, et similiter propinquus aquae, elevatus autem levior, et magis divisibilis; tamen in aliquo prope terram propter dispositionem substantialem contingit aerem esse dispositum secundum naturam suam secundum plus et minus secundum diversitatem loci. Et secundum hoc potuit contingere quod in isto experimento diversi diversa invenerunt: aliqui enim replentes aere grosso invenerunt inflatum gravius; aliqui autem implentes subtiliori et magis secundum naturam suam disposito invenerunt ipsum levius, aliqui autem aequalis ponderis propter mediam dispositionem. Non est autem judicandum de dispositione aeris secundum se simpliciter propter dispositionem ejus, quae circa terram, vel aquam videtur, sed tantum quantum ad partem illam. Et secundum hoc Aristoteles ex eo quod invenit, potuit concludere aerem propinquum terrae et aquae gravitatem habere. Et secundum hoc veritatem habet quod omnia praeter ignem gravitatem habent in locis suis, etiam aer quantum ad partem inferiorem ejus. Dicit ergo, hoc supposito, quod si sit aliquod corpus compositum, quod plus habeat in compositione sua de virtute aeris quam terrae et aquae, sicut lignum aliquod, in aqua levius erit, et ascendet velocius eo quod minus habet de aqua et terra, plus autem de aere, quia aer in loco terrae et aquae levius est, et ascendit; in aere autem gravius erit, quia in loco aeris aer existens in comparatione ejus gravitatem habet, aut quia aer simpliciter habet in loco suo aliquam gravitatem, sicut exponit Commentator, aut quia aer non simpliciter, sed in parte propinqua terrae vel aquae gravis est quasi ingrossatus ab ipsis. Et talis videtur esse aer, quia venit in compositionem corporum mistorum. Et quia gravitatem habet lignum in loco aeris, movetur ex ipso deorsum velocius quam plumbum minoris ponderis: propter hoc enim non superfertur aeri, aquae autem superfertur: aer enim in compositione ipsius existens non tantum ingrossatus est quod faciat ipsum grave esse in loco terrae vel aquae. Deinde cum dicit quod autem prosequitur de differentiis gravis vel levis simplicibus, per quas moventur sursum vel deorsum simpliciter, vel in respectu. Et circa hoc primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit figurae autem non causa, ostendit quod figurae non sunt causa motus deorsum vel sursum ipsorum simpliciter, sed coadjuvantes. Circa primum primo ostendit quod est aliquid simpliciter grave et leve, et aliqua gravia et levia secundum quid; secundo cum dicit inquirimus autem, ostendit quam habitudinem seu rationem habent ad invicem. Tertio cum dicit quoniam autem est unum solum, concludit numerum ipsorum, et materiarum suarum. Circa primum primo ostendit quod est aliquid simpliciter grave et leve. Secundo cum dicit est autem aliquid intermedium, probat quod est aliquid grave et leve secundum quid. Primum probat per rationes duas; quarum secundam ponit cum dicit propter quod et rationabiliter, quasi inferens ex quibusdam dictis. Adhuc circa primum ponit rationem. Secundo probat quoddam suppositum cum dicit sed adhuc. In prima parte primo praemittit conclusionem suam resumendo definitiones gravis et levis. Secundo cum dicit videmus enim subjungit rationem. In prima parte dicit, quod ex his quae dicentur manifestum erit, quod aliquid est simpliciter leve et aliquid simpliciter grave. Et exponit quid vocat utrumque, resumendo definitiones ipsorum: dicens, quod leve simpliciter dico, quod movetur sursum semper non prohibitum, et quod simpliciter leve est nihil habens gravitatis omnino in aliquo loco; grave autem simpliciter dico per oppositum quod, si non prohibeatur, semper natum est moveri deorsum simpliciter, et nihil omnino levitatis habet. Talia enim oportet ea esse secundum veritatem, et non qualia dicunt quidam, scilicet omnia habere gravitatem, secundum tamen plus et minus, sicut dictum est prius. Verum est autem quod grave inest quibusdam aliis aliquam levitatem habentibus; puta mediis elementis: quod etiam semper fertur ad medium vel simpliciter, vel in respectu; simpliciter quidem grave ad medium simpliciter, secundum quid autem grave, ad medium secundum quid vel in respectu. Deinde cum dicit videmus enim subjungit rationem; dicens, quod bene dictum est, quod est aliquid simpliciter grave, et aliquid simpliciter leve; quoniam videmus ad sensum, sicut dictum est prius, quod terra et omnia corpora terrea substant omnibus corporibus, et feruntur simpliciter ad medium: medium etiam determinatum est, ut jam ostendetur. Si igitur est aliquod corpus aliud quod supereminet et superfertur omnibus, sicut videmus ignem supereminere et superferri omnibus; etiam ipsi aeri: positus enim in aere sursum fertur ipso quiescente: manifestum est, quod hoc movebitur ad extremum locum simpliciter; ergo manifestum est quod nullam habet omnino gravitatem; si enim haberet aliquam, tunc substaret alicui; hoc enim dicimus grave, quod simpliciter vel alicui substat. Et, si hoc esset verum, esset aliquod aliud corpus, quod moveretur ad extremum, quod omnibus supereminеret: nunc autem non videmus aliquod tale. Ignis igitur simpliciter levis est nullam habens gravitatem omnino; similiter terra nullam habet levitatem; terra enim omnibus aliis substat: et quod omnibus substat movetur simpliciter ad medium: at quod movetur simpliciter ad medium, grave est simpliciter: terra igitur simpliciter gravis est, nihil habens omnino levitatis. Deinde cum dicit sed adhuc probat quoddam suppositum in praecedenti ratione: supposuit enim quod medium determinatum est. Primo igitur hoc probat. Secundo cum dicit quoniam autem omne substans, infert corollarium. Ad primum adducit rationes duas; quarum secundam ponit cum dicit: deinde ad similes. In prima parte dicit, quod ex multis poterit esse manifestum, quia est medium aliquod, ad quod moventur gravia simpliciter, et a quo feruntur levia sursum. Primum, quia non contingit aliquid eorum quae moventur in infinitum ferri non reiterando motum supra idem. Sicut enim nullum impossibile simpliciter est in natura *impossibile enim simpliciter est quod ex se prohibitum est esse*, sic etiam nullum impossibile simpliciter fit; quod enim fit, potest esse, impossibile autem non potest esse. Motus autem localis factio quaedam seu generatio est termini ad quem existens *unde et quo* id est, existens in termino a quo in terminum ad quem. Quare moveri motu locali in infinitum est impossibile, nisi per reiterationem. Quod dico propter motum caeli, quem contingit in infinitum esse per reiterationem, secundum intentionem philosophi. Deinde cum dicit deinde ad similes ponit secundam rationem, dicens, quod deinde ad sensum videmus, quod ignis motus a deorsum in sursum movetur ad angulos similes sphaerales; motus enim sursum in concavo sphaerae facit similes angulos. Similiter autem unaquaeque pars terrae, et omne habens gravitatem fertur deorsum ad similes angulos sphaerales, cum moveatur secundum rectum, et terram ponamus circularem. Si igitur ponamus duas partes terrae, quarum altera moveatur ex puncto Zenith, altera autem ex puncto horizontis secundum lineas rectas deorsum, quaelibet constituet duos angulos sphaerales rectos in superficie terrae. Manifestum est autem quod hujusmodi lineae magis distant a seinvicem, quanto remotiores sunt a terra. Si etiam protrahatur una linea recta intersecans illas, constituet duos angulos intrinsecos a parte superiori, majores duobus rectis, et duos interiores a parte inferiori minores duobus rectis, ut ex se manifestum est; quare necesse est lineas illas concurrere, ut apparet ex primo geometriae; quare necesse est partes terrae motas secundum lineas illas naturaliter ferri ad unum punctum medium. Et eadem ratio est quodcumque et ex quacumque parte superficiei ponatur moveri. Manifestum est igitur, quod est aliquod medium et determinatum, ad quod feruntur gravia, quod est medium mundi, quod est idem subjecto cum medio terrae. Utrum autem ferantur ad ipsum quia medium mundi, vel quia medium terrae, alia ratio est, quae non pertinet ad propositum; de qua dictum est in secundo hujus capite de quiete terrae, quod moventur ad ipsum, quia medium mundi, quoniam in hoc et corpora gravia moventur ab extremo caeli ad nos. Ergo terra et gravia ad medium ejus, quod est medium mundi, secundum quod hujusmodi, moventur. Et adhuc medius locus est generativus gravis et conservativus, quia medium mundi, non quia medium terrae. Deinde cum dicit quoniam autem probat secundum; dicens, quia omne grave et substans simpliciter fertur in medium determinatum existens, necesse est ignem et omne quod superfertur omnibus simpliciter ferri ad extremum regionis, quod est ultimum caeli ad nos, ad quod moventur omnia levia simpliciter non prohibita; quia sicut contrarium in contrario, et propositum in proposito; medium autem mundi et extremum caeli contraria sunt: substans autem omnibus, et supereminens omnibus motis motu recto similiter contraria sunt; si igitur substans omnibus fertur ad medium determinatum existens, manifestum est, quod supereminens feretur ad extremum similiter determinatum existens. Deinde cum dicit propter quod innuit secundam rationem, quae sequitur ex dictis; dicens, quod propter hoc, quia est aliquod medium et aliquod extremum determinata adinvicem plurimum distantia localiter, rationabiliter sunt duo corpora extrema grave et leve; locis enim naturalibus existentibus, necesse est esse corpora mobilia ad illam; quia locus naturalis non est sine corpore. Cum igitur sint duo loca, extremum scilicet et medium in mundo; necesse est esse corpora mobilia ad illa: hujusmodi autem sunt grave et leve simpliciter. Deinde cum dicit est autem probat quod est aliquid grave et leve in respectu, dicens, quod quia est aliquod extremum et medium in mundo, quae sunt contraria, et contrariorum simpliciter est aliquod medium, quod ad utrumque extremorum comparatum rationem utriusque habet; manifestum est, quod erit locus aliquis intermedius, videlicet in mundo intermedium et extremum simpliciter, quod comparatum ad extremum medium erit, comparatum vero ad medium erit extremum. Et ita, sicut est extremum et medium in mundo, ita necesse est esse aliquem locum intermedium ipsorum. Et, quia locus naturalis non est sine corpore nato moveri ad ipsum, aut inexistente cui proportionatur: manifestum est, quod necesse est inter grave et leve simpliciter esse aliquid, quod sit grave et leve ad aliud et ad aliud comparatum: ad leve quidem grave, ad grave autem leve. Sic igitur apparet ex dictis, quod est aliquid simpliciter grave, aliquid simpliciter leve, et aliquid simpliciter medium inter ipsa, sicut aer et aqua. Deinde cum dicit inquimus autem declarat quam rationem et habitudinem habent adinvicem. Et circa hoc primo ostendit, quod continens inter ipsa habet rationem formae respectu contenti. Secundo cum dicit quare et in ipsa materia, declarat eamdem habitudinem habere materiam secundum quod subjicitur uni istorum, ad seipsam, ut est materia alterius. Tertio cum dicit, habens quidem igitur, concludit ex dictis quamdam differentiam ipsorum. Circa primam partem dicit, quod nos dicimus, et consonum est rationi, quod continens, secundum quod continens est, rationem habet speciei et formae: quod autem continetur, secundum quod hujusmodi, rationem materiae; speciem enim et formam dicimus, quae continet et terminat; materiam autem quae continetur et determinatur per formam. Et haec quidem differentia invenitur in omnibus generibus: scilicet quod aliquid habet rationem speciei magis, aliquid autem rationem materiae: scilicet in qualitate in qua album et calidum speciei proportionantur, nigrum autem et frigidum materiae: et in quantitate multum et magnum speciei. Et universaliter in oppositis digniora et perfectiora proportionantur formae, viliora autem materiae et privationi. Et ideo in oppositis secundum locum, unum accipitur ut species, puta sursum, quia dignius; aliud autem ut materia, sicut deorsum, quia vilius et imperfectius est secundum naturam. Et, quia corpora naturalia eamdem rationem habent adinvicem, quam et loca eorum naturalia, necesse est similiter se habere in corporibus primis: scilicet quod illud quod sursum continetur, naturaliter habeat rationem determinati per formam; quod autem deorsum, rationem materiae et imperfecti, vel simpliciter, vel in respectu. Deinde cum dicit quare et in declarat eamdem differentiam esse in materia secundum quod subjicitur ipsis. Et est intelligendum, quod primo secundum ordinem naturae est ponere materiam primam in elementis, quae secundum se una est omnium ipsorum, et de se in potentia solum: deinde autem formas substantiales distinguentes et determinantes ipsam circa qualitates primas per se et immediate consequentes formas elementorum: hujusmodi sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, sicut apparet ex secundo de generatione, quarum elementa sunt substantia prima secundum se: deinde est ponere formas, per quas immediate inclinantur ad sua loca naturalia, quae sunt gravitas vel levitas simpliciter vel in respectu, quorum subjectum et causa sunt ipsa elementa in actu per qualitates primas, scilicet per caliditatem et frigiditatem et hujusmodi. Et quia subjectum rationem entis in potentia habet, quod competit materiae primae; ideo Aristoteles, ipsa elementa vel secundum se accepta, vel ut determinata sunt qualitatibus primis, quae sunt caliditas et frigiditas, et hujusmodi, vocat materiam gravitatis et levitatis simpliciter, vel in respectu quandoque in sequentibus: puta ut secundum hoc dicat duplicem materiam esse ipsorum: unam primam, quae una est omnium: aliam autem proximam, quae alia est in alio et alio. Dicit igitur Aristoteles, quod quia elementa continentia respectu contentorum habent rationem speciei, contenta autem rationem materiae: cum materia prima aliquo alio modo rationem habeat ordinis elementorum in formis substantialibus ad quas primo est in potentia: necesse est ipsam habere hanc habitudinem, vel secundum quod subjicitur uni ad seipsam, vel secundum quod subjicitur aliis, quam habent gravia et levia ad seinvicem: inquantum enim ipsa est in potentia ad elementum grave simpliciter, puta ad terram, quod habet rationem materiae, est quodammodo materia materiae: inquantum autem est in potentia ad illud quod sursum est, puta ad ignem, est materia simpliciter ejus quod rationem speciei habet et levis. Similiter proportionabiliter se habet secundum quod est in potentia ad formas elementorum mediorum, puta aquae et aeris: et hujusmodi materia prima secundum se accepta est quidem eadem secundum subjectum et naturam per privationem omnis formae distinguentis eam: secundum rationem autem alia et alia est: ratio enim et esse ejus accipitur ex formis, ad quas est in potentia, quas manifestum est esse multas, et diversas secundum rationem. Et ideo ipsa eadem secundum subjectum existens alia est secundum rationem et esse: quemadmodum subjectum sanitatis et infirmitatis unum quidem est secundum subjectum, differens autem secundum esse et rationem: et propter hoc infirmabile secundum quod infirmabile et sanabile secundum hoc quod est sanabile, quamvis sint idem subjecto, differunt tamen secundum esse et rationem, quia ratio eorum sumitur ex sanitate et infirmitate, quae differunt secundum rationem. Deinde cum dicit habens quidem assignat diversitatem quamdam corporum primorum, dicens, quod cum materia prima subjiciatur corpori continenti secundum rationem unam et esse, et corpori contento secundum aliam, manifestum est, quod corpus habens materiam idonee se habentem ad levitatem, puta ut determinata est ad caliditatem, est leve simpliciter, et sursum fertur quamdiu habet materiam talem: quod autem habet materiam contrarie se habentem, puta bene dispositam per frigiditatem ad gravitatem, est grave simpliciter, et semper movetur deorsum: quod autem habet materias alteras quidem ab istis, puta determinatas non caliditate et frigiditate excellentibus et maximis, sed remissis magis, quae quidem adinvicem sic se habent sicut materia gravis et levis simpliciter, sunt gravia et levia in respectu, non simpliciter; feruntur sursum et deorsum non simpliciter, sed in respectu, sicut habentia materias *latas*, idest natas ferri sursum et deorsum. Et propter hoc aer et aqua habentia materias tales habent utrumque, scilicet gravitatem et levitatem, et aqua subsidet omnibus praeterquam terrae, et aer per motum suum superfertur omnibus praeterquam igni, qui simpliciter superfertur omnibus. Deinde cum dicit quoniam autem concludit ex dictis numerum elementorum et numerum materierum. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, quod autem necessarium, probat aequalem esse numerum differentiarum, secundum quas movetur sursum vel deorsum primo, vel simpliciter vel in respectu. Circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit in ea quidem, redit ad declarandum quod elementa intermedia habent gravitatem et levitatem in regionibus propriis. Circa primum concludit numerum elementorum, et ex hoc numerum materierum, dicens: quoniam, sicut dictum est prius, unum solum est elementum, quod omnibus aliis superfertur, puta ignis, et unum aliud, quod solum omnibus substat, puta terra; necesse est esse alia duo intermedia, quae superferuntur quibusdam vel alicui, et substant aliquibus vel alicui: quorum unum substat quidem igni, superfertur autem duobus aliis, sicut aer: aliud autem superfertur uni tantum, puta terrae, substat autem aeri et igni, sicut aqua. Ad evidentiam autem istius consequentiae *si sint duo extrema, in corporibus primis, necesse est esse alia duo media*, est intelligendum, quod oportet hic supponere quaedam declaranda in secundo de generatione: puta quod quodlibet elementum habet duas qualitates primas tangibiles, ut ignis caliditatem et siccitatem, aer caliditatem et humiditatem, et sic de aliis. Iterum, quod elementa consequenter se habentia conveniunt in una qualitate, et differunt in alia: distantia autem per elementum intermedium opponuntur secundum utramque. Terra autem et ignis conveniunt in una, puta in siccitate, differunt autem in alia, puta caliditate et frigiditate. Iterum oportet supponere quoddam aliud, quod supponebatur in primo hujus, et manifestum est ex se: quod si unum contrarium est in natura et reliquum. Et ex istis apparet ratio consequentiae ratiocinando sicut ratiocinabatur philosophus in secundo, ubi probavit quod sunt multi motus in superioribus. Sic, si sunt duo extrema elementa, manifestum est quod sunt ignis et terra: et si ignis et terra sunt, necesse est duo alia intermedia esse. Nam si unum contrariorum est in natura, necesse est et alterum inesse, sicut manifestum est: ignis autem est in natura, quia est calidus et siccus; ergo necesse est esse contrarium corpus ei secundum utramque qualitatem: hoc autem est frigidum et humidum, quod dicimus aquam. Iterum terra est quae est frigida et sicca: ergo necessarium est esse aliquid quod sit calidum et humidum: hoc autem dicimus aerem: ergo, si sunt duo extrema solum, necesse est esse alia duo media: si autem sunt elementa prima quatuor, manifestum est quod necesse est materias esse tot quot sunt ista quatuor. Vocat autem materias hic ipsam primam materiam ut determinata est formis elementorum et primis qualitatibus tangibilibus: ista enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi, ad gravitatem et levitatem, et sic materia ipsorum aliquo modo, ut dicebatur prius. Sic autem necesse est materias esse quatuor, ut materia prima communis omnium sit secundum se. Quod potest declarari etiam per alia multa: quia omnia elementa ex seinvicem generantur: quae autem ex seinvicem generantur materiam unam habent, et e contrario, sicut dicitur primo de generatione: et ideo quatuor elementa prima habent unam et eamdem materiam secundum subjectum, sed differentem secundum rationem et esse. Et adjungit ad declarationem primi, quod duorum contrariorum nihil prohibet esse unum aut plura media: omnia enim contraria primo et principaliter dicta medium habent, sicut probatur decimo metaphysicorum: quaedam quidem unum, quaedam autem plura: quamvis quaedam contraria simpliciter dicta sint immediata. Est autem intelligendum, quod Plato supponens duo elementa extrema, puta terram et ignem, et declaravit duo esse media ex hoc, quod si accipiantur duo solida, non possunt uniri per unum medium medio loco proportionabile: sed de necessitate sunt duo. Quod patet in numeris: si enim accipiantur primi duo solidi numeri, puta octo qui componuntur ex ductu binarii in seipsum bis, et viginti septem qui componuntur ex ductu ternarii in seipsum bis, inter istos duos non invenitur unus medio loco proportionabilis, sed duo de necessitate: quorum minor constituitur ex ductu radicis majoris, scilicet trium in linearem minoris, scilicet quatuor, quae faciunt duodecim. Alterum autem ex ductu radicis minoris, puta duorum, in superficialem majoris, puta novem, quae faciunt octodecim: et tunc proportio viginti septem ad octodecim est sicut istius ad duodecim, et illius ad octo: ubique enim est sesquialtera. Et quia accipiebatur, et rationabiliter, quod elementa oportet esse continue proportionabilia, ut quae est proportio primi ad secundum eadem istius ad tertium, et sic ulterius: ideo concludit quod inter duo extrema corpora oportet esse duo media. Deinde cum dicit in ea quidem probat quod elementa in regionibus propriis sunt graviora. Et primo proponit. Secundo cum dicit, propter quod, manifestat per signum. Primo igitur dicit, quod unumquodque elementorum gravitatem habentium et levitatem simul, habent gravitatem in regione propria, levitatem autem non habent nisi in illis quibus superferuntur: sicut aqua in terra, et aer in terra, et aqua omnino; terra autem in loco omnium gravitatem habet, quia simpliciter gravis est. Deinde cum dicit propter quod manifestat quod dictum est per signum primo. Secundo cum dicit, quemadmodum autem, ex quodam dicto infert corollarium. In prima parte dicit, quod signum hujusmodi quod inter media elementa in locis propriis secundum aliquid gravitatem habent, est quod subtractis elementis substantibus eis, moventur deorsum ad ea quae consequuntur: sicut aer remota aqua fertur ad regionem aquae, et aqua submota terra in regionem terrae. Si autem ignis supereminens aeri moveatur, aer non movetur in regionem ejus nisi per violentiam: quemadmodum contingit quod aqua trahatur in locum sursum, quando aliquod corpus planae superficiei applicatur superficiei aquae, ita quod fiat superficies una, contingit quod quando tunc aliquis trahit velocius corpus illud sursum quam aqua nata sit moveri deorsum, tunc aqua violentiam passa sequitur motum illius corporis sursum: si vero aliquis tardius traheret corpus illud quam aqua nata sit deorsum moveri, non sequeretur aqua motum ejus. Similiter etiam aqua non movetur in regione aeris nisi per violentiam, ut dictum est: terra vero per talem violentiam non movetur sursum in locum aquae vel aeris: quia non habet cum ipsis superficiem unam, eo quod ipsa propter siccitatem continuitatem non habet in partibus suis: nec etiam humiditatem, per quam bene fiat contigua superficiei aquae. Et propter hoc accidit quod, si accipiatur vas concavum, cujus orificium sit strictius quam fundus, et ponatur in ipso candela accensa, vel ipsum igniatur circa fundum, deinde orificium ejus immergatur aqua subvertendo ipsum, aqua distrahitur a loco suo naturali superius. Si autem idem vas applicetur terrae secundum eumdem modum, non movebitur terra sursum. Causa autem primi potest esse, quia caliditate candelae, vel etiam vasis accensi, aer inexistens rarefit et ignitur, ignitus autem et motus ad fundum vasis contrahitur in minorem locum propter duo: primo quidem, quia cum sit rarus et bene passibilis, et per consequens frigiditate aquae quae substat, vel accidentali vel essentiali infrigidatus ingrossatur, et ingrossatus contrahitur in minorem locum. Secundo, quia partes aeris ignitae moventur sursum continue, sicut igniuntur, quaerentes majorem locum; venientes autem ad fundum vasis repercutiuntur; repercussae autem involvunt se et ingrossantur, sicut vapor elevatus ab aqua bulliente in vase repercussus ab operculo ingrossatur, et fit aqua. Signum autem hujusmodi ingrossationis aeris potest esse, quod si frangatur vas dispositum, sicut dictum est prius, invenietur aqua in fundo; sicut dicit Averrois se invenisse quandoque. Compresso autem aere in minorem locum, simul tempore movetur aqua sursum sequens superficiem aeris: quia cum aqua similitudinem habet naturalem, nec intercidat vacuum secundum tantam quantitatem secundum quantam aer comprimitur. Si autem ab exteriori calefiat fundus vasis, descendit aqua inferius ad situm naturalem: quia propter caliditatem aer ingrossatus in fundo rarefit et redit ad priorem dispositionem. Causa autem quare terra non similiter movetur sursum vase similiter disposito ad ipsam, est quod continuitatem non habet in partibus suis, non bene contiguatur superficiei aeris, nec bene potest prohibere ingressum aeris exterioris propter porositatem partium. Si autem contingeret quod terra, cui copulatur vas, bene continua in suis partibus esset, nec permitteret ingressum aeris exterioris, necessarium esset vel ignem non agere in aerem rarefaciendo, puta quia extingueretur, aut vas disrumpi, aut ponere vacuum, aut terram sursum moveri; et rationabile esset accidere illud, quia minus haberet de inclinatione ad contrarium. Deinde cum dicit quemadmodum autem infert corollarium ex dictis; dicens, quod sicut terra non movetur sursum, sequendo superficiem corporis superlati, ita nec ignis moveatur deorsum a moto aere, nisi per violentiam. Sicut enim terra non habet aliquam levitatem, qua de loco suo possit sursum moveri, ita nec ignis aliquam gravitatem, per quam feratur deorsum; duo autem media moventur deorsum remotis substantibus corporibus scilicet aer et aqua, quoniam *hoc*, idest terra, simpliciter gravis est, et omnibus substat, et ideo sursum non movetur; *hoc*, autem, idest elementum intermedium; est grave in respectu in regione sua secundum aliquid, aut saltem in loco illorum quibus supponitur propter similitudinem materiae ad simpliciter grave; non quidem simpliciter primae, sed ejus quae proxima est, scilicet materiae primae, ut determinata est frigiditate, quae est per se dispositio subjecti vel causa gravitatis. Et ideo aer, secundum quod frigidus est secundum aliquid, et aqua, gravitatem quamdam habet secundum quid sicut terra simpliciter; et ideo distractis inferioribus moventur deorsum. Dubitabit autem aliquis et rationabiliter, utrum aer in regione propria gravitatem habet per quam feratur deorsum. Et, quod sic, videtur Aristoteles probare prius experimento. Si enim accipiatur uter de corio subtili, et infletur aere in loco aeris existens, velocius descendet inferius, quam non inflatus; hoc autem non esset, nisi aer gravitatem haberet in loco suo per quam descenderet. Nunc probavit illud idem ex alio signo; quoniam aer et aqua submotis corporibus substantibus eis, moventur deorsum a regionibus suis. Ignis autem si removeretur aer, non feretur secundum se deorsum nisi per violentiam, ut dicit; hoc autem non esset, nisi aer et aqua gravitatem haberent in locis suis per quam moventur deorsum. Praeterea prius dixit in tertio quod aer et aqua sunt necessaria in motu projectorum; quia habent naturam gravis et levis, per quam possunt deorsum et sursum faciliter moveri; cum ergo motus projectorum fiat in ipso aere ad deorsum, oportet ipsum habere, gravitatem, per quam deorsum feratur. In oppositum autem est Ptolomaeus, libro de ponderibus; ubi conatur ostendere, quod in sui regione aer nec aqua gravitatem habent. Et quod quidam aqua non habeat, ostendit ex eo, quod immergentes se in aqua, quamvis ad magnam profunditatem submergantur, non sentiunt gravitatem ipsius; videtur autem quod deberent sentire si gravis esset; non habet igitur gravitatem, ut videtur, in loco suo. De aere autem hoc probat, asserens contra Aristotelem quod uter repletus aere levior est seipso non repleto: quod non esset, si aer gravitatem haberet in loco suo. In contrarium similiter est Themistius expositor Aristotelis, sicut dicit Averrois: si enim haberet levitatem in loco suo, moveretur ex ipso naturaliter. Sed est intelligendum adhuc quod de aere possumus loqui duobus modis; uno modo secundum se et secundum naturalem dispositionem ipsius: alio autem modo secundum accidens, et secundum dispositionem praeternaturalem ejus, secundum quod hujusmodi. Si consideremus aerem secundum se et secundum naturalem dispositionem ejus, non habet aliquam gravitatem, per quam ex loco suo moveatur deorsum; quoniam aer secundum naturalem dispositionem ejus habet qualitatem unam simplicem, quae est principium sui motus naturalis; quod ostendit simplicitas formae substantialis ipsius, quae est per se causa illius, et etiam unitas loci et simplicitas, ad quam per ipsa movetur per se. Per istam autem qualitatem simplicem quiescit in loco suo naturali cum est in eo, et movetur ad ipsum ubicumque fuerit, sive deorsum in loco terrae vel aquae, sive sursum in loco ignis. Si autem per ipsam movetur ad locum suum et quiescit in eo, ergo per ipsam non movebitur ex ipso; impossibile enim est quod aliquod corpus simplex moveatur per unam formam simplicem ad aliquem locum et ex illo iterum moveatur; cum per istam quiescat in loco suo, per ipsam non movetur ex illo. Si igitur non habeat nisi unam formam simplicem, per quam movetur naturaliter, manifestum est quod aer secundum naturalem suam dispositionem consistens non habet per quid moveatur a regione sua: et sic locutus fuit Themistius, ut apparet ex virtute rationis suae, quae jam tacta est. Sic etiam verum dixit Ptolomaeus quod aer in loco suo gravitatem non habet. Et si aere existente in dispositione tali impleatur uter, levior erit seipso non impleto; et sic rationabile est ipsum expertum fuisse, sicut dicebatur prius. Si autem loquamur de aere secundum accidens et dispositionem ejus praeternaturalem, sic nihil prohibet ipsum in regione sua aliquam habere gravitatem; contingit enim aerem propinquum terrae vel aquae frigiditate ipsorum ingrossari et infrigidari praeter naturam ejus, sicut aqua calefit ab igne. Et, quia frigiditas est causa gravedinis, contingit ipsum fieri gravem praeter naturam suam, et per consequens ipsum moveri deorsum ad locum aquae. Sic igitur aer per accidens, secundum quod hujusmodi, gravis est in aliqua parte regionis suae, et per accidens movetur deorsum; ipse autem sic ingrossatus et gravis factus, secundum quod hujusmodi, habet principium per quod moveatur deorsum: sicut etiam nihil prohibet aerem in parte superiori subtiliatum caliditate ignis praeter naturalem dispositionem ejus moveri secundum aliquid ad regionem ignis, et ignem in inferiori parte ejus ingrossari humiditate aeris, vel aliqua alia causa moveri deorsum ad regionem aeris secundum aliquid. Et secundum hunc modum loquitur hic Aristoteles de aere, quando dicit, ipsum habere gravitatem in regione sua, et moveri deorsum distractis inferioribus; et secundum hoc potest esse verum, quod, si uter repleatur aere sic disposito, gravior sit seipso non repleto. Quod autem dicitur, quod motus projectionis non posset fieri in aere nisi gravitatem haberet in loco suo, dicendum est, quod non est de necessitate motus projectorum medium esse grave vel leve; sed ista sunt coadjuvantia ipsum secundum quod hujusmodi, secundum quod expositum fuit prius, ubi Aristoteles de hoc fecit mentionem. Eodem modo est intelligendum de aqua, quod qualitatem unam habet secundum se, secundum quam quiescit in loco suo simplici, et movetur ad ipsum ubicumque fuerit, aut in loco aeris sursum vel deorsum: et per istam impossibile est quod moveatur loco suo naturali ad locum terrae, secundum quod Averrois dixit super primum hujus, quod aqua non potest moveri naturaliter ad locum terrae, si moveretur terra. Et ideo, si habeat tantum unam qualitatem, quae est in ea principium motus, non habet virtutem, per quam moveatur ad locum terrae, secundum naturalem dispositionem ejus accepta, vel ad locum aeris sursum secundum accidens; tamen nihil prohibet partem ejus propinquam terrae ingrossari et gravem fieri propter frigiditatem terrae, et secundum aliquid moveri ad locum terrae. Similiter partem ejus superiorem caliditate aeris subtiliari et levificari, et secundum aliquid moveri ad regionem aeris, sicut apparet in vapore, si quidem vapor substantialiter sit aqua. Sic igitur aqua, secundum naturalem dispositionem ejus accepta, qualitatem habet aliquam, per quam movetur ad locum suum, et quiescit in eo naturaliter, quam dicimus gravitatem quamdam, per quam tamen non movetur ex loco suo ad locum terrae secundum quod hujusmodi. Et secundum hoc verum dixit quoquomodo Ptolomaeus quod aqua non habet gravitatem in loco suo, per quam in ipso vel ex ipso moveatur: nihil tamen prohibet eam habere qualitatem naturalem, per quam moveatur ad ipsum, et ab ipso quiescat, et praeternaturalem, per quam ex ipso moveatur, sicut Aristoteles loquitur hic. Deinde cum dicit quod autem probat quod differentiae, quibus elementa moventur ad loca sua naturalia, sunt aequales ipsis elementis, et differentes adinvicem, sicut formae elementorum. Et primo praemittit conclusionem suam; dicens, quod manifestum est ex dicendis, quod differentiae elementorum, quibus determinantur in ordine ad motum, sunt aequales numero formis essentialibus ipsorum. Deinde cum dicit si quidem probat eam: et videtur innuere rationem istam. Si esset una differentia, per quam determinantur omnia, sequerentur impossibilia: si etiam essent duae, sequerentur etiam impossibilia; similiter si essent tres; ergo esse unam, vel duas, vel tres differentias, est impossibile; ergo relinquitur quod necesse est esse quatuor, unam ignis, aliam aeris, et sic in aliis. Circa rationem istam procedit sic. Quoniam primo probat quod posita una vel duabus, sequentur impossibilia. Secundo cum dicit, necesse quidem igitur quemadmodum, ponit conclusionem. Circa primum primo ponit duo inconvenientia, quae sequuntur posita una tantum. Secundo cum dicit, si autem duo, ea, quae sequuntur positis duabus. Circa primum primo ponit duo inconvenientia in genere, cum dicit: et intermediorum. In prima parte dicit, quod, si est *una materia*, idest una differentia materialis, per quam inclinantur ad motum omnia elementa, differens in illis secundum plus et minus, sicut ponunt dicentes vacuum, aut plenum, aut magnitudinem, aut triangulos, sicut dictum est prius; sequitur aut quod omnia movebuntur sursum, aut omnia deorsum; ita quod alter motus non erit alio solo existente. Et, si omnia moventur deorsum, quamvis quaedam velocius aliis, aut quia sunt ex majoribus magnitudinibus ejusdem, sicut quidam posuerunt: aut ex pluribus triangulis, sicut alii: aut quia plus de pleno, sicut Democritus: sequetur quod nihil erit leve simpliciter, quod simpliciter sursum natum est moveri. Si autem illa una differentia sit vacuum, aut aliquid aliud tale; quod moveatur sursum semper, quamvis magis et minus; non erit simpliciter grave: quia semper natum est moveri deorsum: nunc autem videmus, et ostensum est prius, quod quoddam semper fertur deorsum ubicumque fuerit, et quoddam semper sursum undecumque: ergo manifestum est, quod non est tantum una differentia omnium. Deinde cum dicit et intermediorum ponit secundum inconveniens, dicens: si sit una differentia omnium, sequetur quod aliquae partes intermediorum corporum erunt graviores terra. Manifestum est enim quod in multa aqua vel magno aere erit plus de illa una differentia, puta de triangulis, aut solidis, aut etiam de corporibus parvis, quam in parva quantitate terrae. Sequetur igitur, quod magna pars aeris vel aquae velocius movebitur quam parva pars terrae; nunc autem non videmus aliquam particulam aeris velocius deorsum latam, quam aliquam partem terrae; ergo non erit una differentia omnium. Similiter autem potest argui et de levi, si aliquis dicat quod vacuum vel aliquid hujusmodi superabundans sit causa levitatis; contingit enim invenire aerem magnum, vel aquam magnam, in qua plus erit de vacuo vel de materia illa, quam in parvo igne: quare magnus aer vel aqua velocius movebitur sursum, quam parvus ignis: quod est impossibile; ergo impossibile est omnium esse differentiam unam. Deinde cum dicit si autem tangit inconvenientia, quae sequuntur ponentibus duo elementa prima, vel duas differentias omnium elementorum, sicut dixerunt ponentes vacuum et plenum, vel rarum et densum; dicentes vacuum vel rarum causam levis, plenum vero et densum causam vacui: dicens, quod si aliquis ponit duas differentias esse proxima elementa omnium corporum, puta, si aliquis dicat esse vacuum et plenum, vacuum quidem dicens esse causam levis simpliciter et ignis, plenum autem causam gravis simpliciter et terrae: aer autem plus habet de natura vacui vel ignis et minus de natura solidi et terrae, aqua autem e contrario: tunc quaerendum est, quomodo elementa intermedia faciunt ea quae apparent nobis in aere et aqua. Ut apparet enim nobis, aer et quaelibet particula ejus supernatat aquae, aqua autem et quaelibet particula ejus subsidet ipsi aeri: quod non poterit contingere, si sint duae differentiae omnium elementorum proximae: continget enim esse aliquam partem aquae tantam, quae habebit plus de igne et vacuo, quam modicus aer: quare velocius movebitur sursum hujusmodi aqua, quam modicus aer, et supernatabit ei. Iterum continget esse aliquam quantitatem aeris tantam, in qua erit plus de terra et pleno, quam in modico aere: quare velocius feretur magnus aer deorsum, quam modica aqua: hoc autem nunquam videmus contingere, imo magis oppositum: ergo manifestum est quod non erunt duo elementa proxima omnium. Deinde cum dicit necesse igitur inducit conclusionem principalem; dicens, quod cum non sit una differentia, quae sit proximum elementum omnium, nec etiam duae, et eadem ratio est de tribus; necesse est esse aequales differentias simplicium corporum, ita ut unumquodque ipsorum subsistat per propriam differentiam: ita quod sicut ignis subsistit per propriam differentiam, puta per vacuum, et sursum movetur propter ipsum, et alia non, et sicut terra subsistit per propriam, puta per plenum, et deorsum fertur propter ipsum, ita quod aerem necesse est subsistere per propriam differentiam et moveri sursum et superius aqua, propter propriam: et aquam propter propriam determinari et ferri deorsum et sub aere propter ipsam. Quoniam, si esset una differentia amborum intermediorum proxima, aut etiam duae, ita quod etiam ambae duae inexisterent utrique intermediorum, sequerentur praedicta inconvenientia: esset enim ponere aliquam magnam multitudinem utriusque, in qua plus esset de alterutra differentia quam de altera: ita quod esset aliqua magnitudo aquae, in qua plus esset de differentia levis, quam in modico aere: quare velocius descenderet deorsum tanta aqua, quam modicus aer. Iterum contingeret esse aliquam quantitatem aeris, in qua esset plus de differentia gravis quam in modica aqua: quare velocius descenderet quam aqua illa: hoc autem nunquam videmus contingere, sicut dictum est, ergo nec contingit esse unam aut plures differentias omnium. Deinde cum dicit figurae autem ostendit quod figurae ipsorum elementorum non sunt causae per se motus ad loca sua, sed concausae tantum, vel coadjuvantes. Fuerunt enim aliqui, qui posuerunt hoc. Et circa hoc primo praemittit conclusionem suam: secundo cum dicit, dubitatur enim, manifestat eam. In prima parte dicit, quod figurae ipsorum elementorum non sunt causae principaliter propter quas ferantur sursum vel deorsum: sicut quidam posuerunt ignem, quia pyramidalis figurae est, aut sphaericae, sursum moveri: sed magis sunt causa ejus, quod est velocius aut tardius moveri: nec est difficile videre causas propter quas haec contingant. Deinde cum dicit dubitatur enim manifestat eam ex dissolutione quorumdam dubitationum: quas primo praemittit. Secundo cum dicit, de his autem omnibus, dissolvit eas. In prima parte dicit quod dubitabit aliquis propter quam causam ferrea et plumbea, quamvis sint graviora secundum naturam, cum sint latae figurae, supernatant aquae; cum autem sunt rotunda aut longa, quamvis minora sint, feruntur deorsum, sicut acus. Secundo propter quid partes quorumdam corporum gravitatem habentium, et terrea existentia, natant in aerem, sicut auri folia. Deinde cum dicit de his autem dissolvit dubitationes. Et primo tangit solutionem Democriti ad ipsas, et instantiam contra ipsum. Secundo cum dicit, quoniam autem sunt hic, ponit solutionem veram: ex qua apparet, quod figurae non sunt causae per se motus corporum, sed coadjuvantes magis. Dicit igitur primo, quod non est rectum credere causam istorum esse, quam Democritus assignavit. Ille enim dixit, quod exhalationes seu vapores calidi elevati ex aqua sursum obviantia corpori gravi habenti latitudinem, contrapellunt ipsum esse sursum: et ideo faciunt ipsum sistere: corpora autem gravia strictae figurae statim decidunt, quia exhalationes paucae obviant eis contrapellentes propter similitudinem ipsorum. Obviabat autem ipsemet sibi quod, si haec erat causa, quare corpora latae figurae superferuntur in aqua, oportebat magis ista contingere in aere, quoniam plura calida sunt in aere quam in aqua, quae magis expellere possunt. Sed ipse ponens instantiam hanc, debiliter removet eam: dicit enim quod exhalationes calidae elevatae in aere diffunduntur, et disperguntur. Ipsis autem dispersis, seyn non facit impetum in unum, ut sursum possit tenere et repellere suprapositum corpus, quamvis sit latae figurae. Appellat autem seyn motum corporum, quae feruntur sursum. Facit etiam ad hoc mobilitas aeris, in qua aere densiori et grossiori existente inspissantur exhalationes elevatae, et ideo motus ipsorum fortiorem impetum facit in corpus supra positum. Deinde cum dicit quoniam autem ponit solutionem veram dubitationum praedictarum, ex qua apparet proposita conclusio. Quod primo facit: secundo cum dicit, de gravi igitur, recapitulat. Circa primum primo praemittit quaedam, ex quibus dissolvuntur dubitationes; secundo cum dicit, habentia quidem, explicat solutionem. In prima igitur parte volens assignare causas, propter quas figurae faciunt ad facilitatem motus, et non sint causa principalis ipsius, et dissolvere dubitationes, praemittit duo: primo, quod corporum continuorum quaedam sunt bene divisibilia, sicut aer; quaedam minus talia: sicut terra vel aqua. Secundo, quod corporum, quaedam sunt bene divisiva, quaedam autem male divisiva; sunt autem de facili quae sunt humida et bene terminabilia termino alieno: et illa magis quae magis talia, sicut aer divisibilior est quam aqua, quia humidior et magis terminabilis quam ipsa: et in eodem etiam genere minus est magis divisibile, quia magis passibilius quam majus: bene autem divisiva sunt quae sunt acutae vel angularis figurae, et ita oportet putare, esse causas dubitatorum magis. Deinde cum dicit habentia quidem explicat solutionem; dicens, quod habentia latitudinem figurae, propter latitudinem multum comprehendunt de corpore supposito eis, et quia non possunt dividere eum de facili, quia non sunt bene divisa, supernatant eis: e contrario autem habentia figuram strictam, vel etiam acutam, parum comprehendunt de corpore supposito eis, et ideo de facili dividunt ipsum, tum quia ipsa bene divisiva sunt, tum quia paucum bene divisibile est, propter quod movetur deorsum per ipsum: et hoc magis contingit in aere quam in aqua, quia facilius divisibilis est, sicut dictum est. Sed est intelligendum, quod corpora gravitatem habentia, habent quamdam virtutem, secundum quam nata sunt deorsum moveri determinatam: et similiter corpora continua habent quamdam virtutem ad non dividi. Istas igitur virtutes in motu comparare oportet, quae ipsarum excedat. Si enim virtus corporis gravis ad motum deorsum fortior sit quam virtus continui ad dividi, dividet ipsum et transibit deorsum velocius: si autem fuerit debilioris virtutis, non dividet, sed superferetur ei. Ex quo apparet, quod figura corporum non est causa essentialis motus ipsorum, sed tantum majoris velocitatis aut tarditatis ipsius. Deinde cum dicit de gravi recapitulat determinata in hoc quarto; dicens quod sic quidem determinatum sit a nobis de gravi et levi simpliciter, et in respectu: et de accidentibus circa ipsa, quae primo reperiuntur in corporibus primis, quorum conditor primus est Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio

prooemium

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Romae 1886 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[71414] In De generatione, pr. 1 Sicut tradit philosophus in III de anima, scientiae secantur quemadmodum et res: nam omnes habitus distinguuntur per obiecta, ex quibus speciem habent. Res autem quas considerat naturalis, sunt motus et mobile: dicit enim philosophus in II Physic. quod

quaecumque mota movent, sunt physicae speculationis. Et ideo oportet quod secundum differentiam motuum et mobilium, distinguantur et ordinentur partes scientiae naturalis. Primus autem motuum est motus localis, qui est perfectior ceteris, et communis omnibus corporibus naturalibus, ut probatur in VIII Physic. Et ideo post considerationem motuum et mobilium in communi, quae fuit tradita in libro physicorum, primo oportuit quod tractaretur de corporibus secundum quod moventur motu locali, in libro de caelo; quae est secunda pars scientiae naturalis. Restat igitur consideratio de motibus aliis consequentibus, qui non sunt communes omnibus corporibus, sed inveniuntur in solis inferioribus. Inter quos principatum obtinet generatio et corruptio. Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem, qui est perfectior naturaliter his quae sunt ad finem. Augmentum etiam consequenter se habet ad generationem: nam augmentum non fit sine quadam particulari generatione, qua scilicet nutrimentum convertitur in nutritum; sicut philosophus dicit in II de anima quod cibus nutrit inquantum est potentia caro, augmentat autem inquantum est potentia quanta caro. Et ideo necesse est, quia hi motus quodammodo consequenter se habent ad generationem, quod simul de his et de generatione et corruptione tractetur.

[71415] In De generatione, pr. 2 Est autem considerandum quod de unoquoque quod in pluribus invenitur, prius est considerandum in communi, quam ad species descendere: alioquin oporteret idem dicere multoties, ita scilicet quod in singulis id quod est commune repeteretur, sicut probat philosophus in I de partibus animalium. Et ideo prius oportuit de generatione et corruptione in communi determinare, quam ad partes eius descendere. Similiter etiam considerare oportet quod, si in aliquo genere aliquod primum invenitur quod sit causa aliorum, eiusdem considerationis est commune genus et id quod est primum in genere illo: quia illud primum est causa totius generis, oportet autem eum qui considerat genus aliquod, causas totius generis considerare. Et inde est quod philosophus in metaphysica simul determinat de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum. Sunt autem in genere generabilium et corruptibilium quaedam prima principia, scilicet elementa, quae sunt causa generationis et corruptionis et alterationis in omnibus aliis corporibus. Et inde est quod Aristoteles in hoc libro, qui est tertia pars scientiae naturalis, determinat non solum de generatione et corruptione in communi et aliis motibus consequentibus, sed etiam de generatione et corruptione elementorum. His igitur praelibatis ad demonstrandum intentionem Aristotelis in hoc libro, accedendum est ad expositionem eius.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio

liber I

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Romae 1886 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Liber 1

Lectio 1

[71416] In De generatione, lib. 1 l. 1 n. 1 In hoc igitur libro philosophus primo ponit prooemium, demonstrans suam intentionem: secundo prosequitur propositum, ibi: antiquorum quidem igitur et cetera. Circa primum tria facit. Primo enim ponit id quod principaliter intendit. Et continuatur ad finem libri de caelo, ubi dictum est: *de gravi quidem igitur et levi determinatum sit hoc modo*. Et subditur: *de generatione autem et corruptione natura generatorum et corruptorum*, idest eorum quae naturaliter generantur et corrumpuntur, *universaliter de omnibus et causas dividendum est*, ut scilicet assignemus alias causas generationis et alias corruptionis, vel etiam ut communes causas distinguamus, applicando singulis speciebus generatorum et corruptorum naturaliter, *et rationes eorum determinandum est*, vel generationis et corruptionis, vel etiam eorum quae naturaliter generantur et corrumpuntur: utrorumque enim definitiones scire oportet, naturalis enim non solum considerat motum, sed etiam ipsa mobilia. Dicit autem *natura generatorum et corruptorum*, quia considerare de generatione et corruptione artificialium non pertinet ad naturalem. Secundo cum

dicit: amplius etc., promittit se determinaturum de aliis motibus consequentibus, scilicet de alteratione et augmentatione, quid sit utrumque. Tertio ibi: et utrum etc., promittit se determinaturum de comparatione praedictorum adinvicem: utrum scilicet sit existimandum (vel recipiendum) quod eadem sit natura et ratio alterationis et generationis, aut *semota*, idest distincta, ut scilicet ita differant ratione et natura, sicut sunt *determinata*, idest distincta, nominibus.

[71417] In De generatione, lib. 1 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit: antiquorum quidem igitur etc., prosequitur suum propositum. Et primo determinat de generatione et corruptione in communi, et etiam de consequentibus motibus; secundo determinat de generatione et corruptione elementorum, et hoc in secundo libro, qui incipit ibi: de mixtione quidem igitur et cetera. Prima pars dividitur in duas: in prima determinat de generatione et corruptione in communi, et aliis motibus consequentibus; in secunda determinat de quibusdam quae ad hoc requiruntur, ibi: quoniam autem primum oportet de materia et cetera. Circa primum duo facit: primo inquirit utrum generatio differat ab alteratione, quod erat tertium propositorum: oportuit tamen prius hoc tangere, quia, cum differentia constituat speciem, non posset sciri propria ratio generationis et corruptionis, hoc ignorato. Secundo determinat de generatione et consequentibus motibus, ibi: universaliter itaque de generatione et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit diversas sententias antiquorum circa differentiam generationis et alterationis; secundo rationem diversitatis assignat, ibi: quicumque igitur etc.; tertio rationem assignatam manifestat, ibi: Empedocles quidem enim et cetera. Dicit ergo primo quod quidam antiquorum philosophorum dixerunt quod illa quae dicitur *simplex* generatio, idest absoluta, est idem quod alteratio: alii vero dixerunt aliud esse generationem simplicem et alterationem.

[71418] In De generatione, lib. 1 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: quicumque igitur etc., assignat rationem diversitatis praedictae. Et circa hoc tria facit. Primo assignat rationem quare quidam posuerunt generationem simplicem esse idem quod alterationem. Fuerunt enim quidam qui posuerunt unum esse principium materiale omnium rerum, puta aquam vel aerem vel ignem vel vaporem; et cum hoc posuerunt quod materia est tota substantia rei; ex quo sequitur quod substantia rei semper maneat; et ideo generatio in re non differt ab alteratione. Et hoc est quod dicit: quicumque dicunt *omne*, idest universum, esse unum secundum materialem substantiam, et omnia *generant*, idest causant, ex uno principio materiali, his necesse est dicere quod generatio sit idem quod alteratio; et quod idem sit aliquid *principaliter*, idest simpliciter, fieri, et alterari.

[71419] In De generatione, lib. 1 l. 1 n. 4 Secundo cum dicit: quicumque autem etc., assignat rationem quare quidam posuerunt differre generationem et alterationem. Fuerunt enim quidam philosophi ponentes plura principia materialia, ex quorum congregatione et segregatione dicebant omnia fieri et corrumpi. Et secundum hoc congregationem dicebant esse generationem, et segregationem corruptionem: alterationem autem dicebant fieri per qualemcumque partium transmutationem. Hoc est ergo quod dicit, quod quicumque posuerunt plures materias rerum quam unam, sicut Empedocles, Anaxagoras et Leucippus cum Democrito, istis videtur aliud generatio et aliud alteratio.

[71420] In De generatione, lib. 1 l. 1 n. 5 Tertio ibi: sed tamen Anaxagoras etc., excipit ab his

Anaxagoram, de quo dicit quod *propriam vocem ignoravit*, sicut ille qui ponit aliquid non conveniens suae positioni. Cum enim poneret multa elementa, sicut alii, tamen dixit singulariter quod generari et corrumpi sunt idem quod alterari. Et huius diversitatis ratio est quia, sicut dicitur in I Physic., Anaxagoras posuit res fieri per abstractionem a mixto: ponebat autem misceri non solum elementa, sed etiam accidentia: et ideo eundem modum ponebat productionis corporum, qui pertinet ad generationem et corruptionem, et accidentium, qui pertinet ad alterationem; ut scilicet, sicut caro fit per abstractionem, ita et albedo. Et secundum hoc generatio non differebat ab alteratione.

[71421] In De generatione, lib. 1 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: Empedocles quidem enim etc., manifestat praemissam rationem. Et primo ostendendo quomodo quidam ponebant plura principia: eorum enim qui ponebant unum principium, erat unus absolutus modus procedendi. Secundo manifestat quare illi qui ponebant unum principium, negabant differentiam generationis et alterationis, quam adstruebant ponentes plura principia, ibi: his quidem igitur et cetera. Circa primum ponit differentias ponentium plura principia: et primo Empedoclis ad omnes alios. Et dicit quod ideo praedictum est quod praedicti philosophi posuerunt plures materias, quia Empedocles ponebat quatuor elementa esse principia materialia, scilicet terram, aquam, aerem et ignem: omnia autem haec cum moventibus, scilicet cum amicitia, quae congregat, et cum lite, quae segregat, dicit esse sex numero: et ita ponebat principia finita. Sed Anaxagoras et Democritus et Leucippus posuerunt principia infinita.

[71422] In De generatione, lib. 1 l. 1 n. 7 Secundo ibi: hic quidem etc., ponit differentiam Anaxagorae a Democrito et Leucippo. Hic enim, scilicet Anaxagoras, posuit corpora *homoeomera*, idest similium partium, esse principia materialia, utpote infinitas partes carnis et ossis et medullae et aliorum huiusmodi, quorum quaelibet pars est *synonyma* toti, idest conveniens cum toto in nomine et ratione: haec enim dicuntur *homoeomera*, idest similium partium. Et haec positio magis manifestata fuit ab Aristotele in I Physic. Sed Democritus et Leucippus dixerunt omnia corpora sensibilia componi ex quibusdam indivisibilibus corporibus. Quae quidem ponebant infinita multitudine et *forma*, idest figura: nam quaedam horum corporum indivisibilium dicebant esse circularia, quaedam autem quadrata, quaedam pyramidalia, et sic de aliis. Ponebant tamen omnia esse indifferentis naturae et speciei, contra id quod ponebat Anaxagoras. Et tamen, cum ista principia sint indifferentis naturae et speciei alia corpora sensibilia differunt ab aliis, secundum differentiam eorum ex quibus componuntur, non quidem secundum differentiam in specie naturae, sed secundum differentiam positionis et ordinis; prout scilicet diversimode ordinantur et disponuntur in diversis secundum prius et posterius, ante et retro, sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum.

[71423] In De generatione, lib. 1 l. 1 n. 8 Tertio ibi: contrarie autem etc., ponit differentiam Anaxagorae ab Empedocle. Et dicit quod contrarie videntur dicere. Empedocles enim dixit quod ignis, terra, aer et aqua sunt quatuor elementa, et quod sunt magis simplicia quam caro et os et talia corpora *homoeomera*, idest similium partium: et hoc ideo, quia ponebat res fieri per congregationem ex elementis, et ideo illa corpora ponebat elementa, quae congregantur ad aliorum compositionem. Sed Anaxagoras ponebat os et carnem et similia corpora esse magis simplicia; et elementa, scilicet

terram, aquam, aerem et ignem, ponebat esse composita. Et hoc ideo, quia ponebat res fieri per abstractionem a mixto: unde, cum videret quod ex aere, aqua, terra et igne omnia alia corpora generantur, credidit quod in praedictis quatuor corporibus esset maxima commixtio, ita quod ex his omnia alia extrahi possent. Et hoc est quod subdit, quod dicebat ista quatuor corpora esse *panspermiam*, idest universalia semina, omnium aliorum corporum; quasi praedicta quatuor corpora essent commixta ex seminibus omnium aliorum corporum.

Lectio 2

[71424] In De generatione, lib. 1 l. 2 n. 1 Supra Aristoteles assignavit rationem quare quidam antiqui philosophi posuerunt generationem ab alteratione differre, quidam autem non, ex eo quod quidam posuerunt unum principium materiale, quidam autem multa. Hanc rationem supra manifestavit quantum ad radicem, ostendens quomodo quidam philosophorum posuerunt multa principia: nam ponentibus unum principium absolutior est sermo. Nunc autem intendit ipsam rationem secundum se manifestare. Et circa hoc duo facit: primo manifestat ipsam rationem; secundo obiicit contra eam, ibi: necesse est autem et cetera. Circa primum duo facit: primo manifestat praedictam rationem quantum ad ponentes unum principium; secundo quantum ad ponentes plura principia, ibi: his autem qui genera multa et cetera.

[71425] In De generatione, lib. 1 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo quod omnibus illis philosophis qui ex uno principio materiali ponunt omnia esse producta, necesse est dicere quod generatio et corruptio idem sit alterationi. Illud enim principium materiale ponebant esse aliquod ens actu, puta ignem vel aerem aut aquam: et ponebant quod illud esset substantia omnium quae ex eo generantur: et sicut materia semper manet in his quae ex materia fiunt, ita ponebant quod illud subiectum semper manet unum et idem. Hoc autem dicimus alterari, quando, manente substantia actu existentis, fit aliqua variatio circa formam. Unde sequitur quod nulla transmutatio esse possit quae dicitur simplex generatio et corruptio, sed sola alteratio. Nos autem ponimus omnium generabilium et corruptibilium esse unum subiectum primum, quod tamen non est ens actu, sed in potentia. Et ideo ex eo quod accipit formam, per quam fit ens actu, dicitur simpliciter generatio: ex hoc autem quod, postquam est ens actu factum, suscipit aliam quamcumque formam, dicitur alteratio.

[71426] In De generatione, lib. 1 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: his autem etc., manifestat praedictam rationem quantum ad ponentes plura principia. Et dicit quod illis qui faciunt multa genera principiorum materialium, de quibus supra dictum est, necesse est dicere quod differat generatio ab alteratione. Inquantum enim illa principia materialia conveniunt in unum, contingit, secundum eos, generatio: in quantum autem dissolvuntur, contingit corruptio. Unde Empedocles dicit quod *natura*, idest forma corporis compositi ex elementis, nullius elementorum est (neque enim est de natura ignis, neque de natura aquae vel aliorum elementorum), sed est solum *mixtura*, idest solum consistit in natura quadam mixtionis; et opposita privatio consistit in segregatione mixtorum. Et quia ex hoc dicitur aliquid generari, quod acquirit propriam naturam; ideo ponebant quod ex congre-

gatione erat generatio, et ex segregatione corruptio. Fieri alterationem autem ponebant per solam transmutationem, ut infra dicetur. Quia igitur iste sermo est proprius suppositioni eorum, scilicet quod ita loquantur, manifestum est quod ita dicunt de differentia generationis et alterationis, sicut dictum est.

[71427] In De generatione, lib. 1 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: necesse est autem etc., improbat ea quae dicta sunt, quantum ad ponentes plura principia: nam ponentes unum principium, ex necessitate concludunt propositum, supposita sua radice. Et circa hoc duo facit: primo obiicit communiter contra omnes; secundo specialiter contra Empedoclem, ibi: Empedocles quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, dicens quod his qui ponunt multa principia, necesse est dicere quod generatio sit aliud praeter alterationem, ut dictum est: sed tamen hoc est impossibile subsistere secundum ea quae ab eis dicuntur. Quod facile potest videri ex his quae sequuntur. Secundo ibi: quemadmodum enim etc., manifestat propositum duabus rationibus. Circa quarum primam proponit quandam similitudinem, dicens quod sicut videmus quod, substantia *quiescente*, idest permanente, accidit in ea transmutatio secundum magnitudinem, quae nominatur augmentatio et deminutio, ita necesse est esse de alteratione, quae est motus secundum qualitatem: nam sicut quantitas fundatur in substantia, ita et qualitas. Sed impossibile est per hunc modum fieri alterationem, secundum ea quae ponunt facientes plura principia. Dicunt enim quod *passiones*, idest passibiles qualitates, secundum quas dicimus hoc contingere, scilicet alterationem, ut patet ex VII Physic., sunt differentiae propriae elementorum, scilicet calidum et frigidum, album et nigrum, siccum et humidum, molle et durum, et alia huiusmodi: sicut Empedocles dixit quod *sol*, idest ignis (ponebat enim solem igneae naturae), videtur esse albus et calidus, *imber* vero, idest aqua, videtur in omnibus esse niger, frigidus et nebulosus, sicut patet ex ipsa obscuratione aeris, quae fit per imbres: et similiter determinabat de reliquis passionibus, attribuens eas elementis. Dicebant autem quod non erat possibile ex igne fieri aquam, aut ex aqua terram, vel quocumque modo unum elementorum converti in aliud: non enim ponebant huiusmodi elementa composita ex materia et forma, ut sic possit ex uno corrupto aliud generari; sed ponebant esse primas materias, quae non resolverentur in aliquod primum subiectum; oportet autem omne quod in aliud convertitur, resolvi in aliquod subiectum primum. Impossibile est autem propria accidentia inveniri nisi in propriis subiectis: unde, si calidum est proprium accidens ignis et frigidum aquae, impossibile est calidum esse nisi in igne, et frigidum nisi in aqua, et sic de aliis. Si ergo ex aqua non potest fieri ignis, neque ex uno elementorum aliud, consequens est quod nec possit aliquid ex albo fieri nigrum vel ex molli durum: et eadem ratio est de aliis huiusmodi qualitatibus. Cum ergo alteratio non contingat nisi secundum variationem dictarum qualitatum circa idem subiectum, consequens est quod nulla erit alteratio. Et ita nihil est quod ponunt differentiam inter generationem et alterationem.

[71428] In De generatione, lib. 1 l. 2 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem et cetera. Et dicit quod necesse est supponere unam naturam contrariis, quae sunt termini motus, in quolibet motu, scilicet sive transmutetur aliquid secundum locum, sive secundum augmentum et deminutionem. Et similiter necesse est hoc esse in alteratione, ut si alteratio est, sit unum subiectum et una materia omnium habentium huiusmodi transmutationem adinvicem: et si est unum subiec-

tum eorum secundum quae attenditur alteratio, sequitur quod sit alteratio. Quia igitur praedicti philosophi non ponunt unum subiectum omnium qualitatum secundum quas attenditur alteratio, sed plura, non possunt ponere alterationem: et sic supervacue dicunt aliud esse generationem et alterationem. Differt autem haec ratio a priori: nam haec ratio assignat universalem causam medii quod assumebatur in prima ratione.

[71429] In De generatione, lib. 1 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: Empedocles quidem igitur etc., disputat contra Empedoclem specialiter, duabus rationibus. Circa quarum primam dicit quod Empedocles videtur contraria dicere non solum his quae apparent secundum sensum, in quibus videmus ex aqua fieri aerem et ex aere ignem: sed etiam videtur contraria dicere sibi ipsi. Ex una enim parte dicit quod nullum elementorum generatur ex altero, sed alia omnia elementata corpora componuntur ex eis: ex alia vero dicit quod, antequam mundus hic generaretur, contigit omnem naturam rerum congregatam esse in unum per amicitiam, praeter litem; et quod rursus unumquodque elementorum, et etiam unumquodque aliorum corporum, factum est ex illo uno per litem segregantem res. Unde manifestum est quod per quasdam differentias et passiones diversorum elementorum, factum est per litem quod ex illo uno primo hoc esset aqua et aliud esset ignis. Et exemplificat de differentiis et passionibus: sicut ipse dicit quod *sol*, idest ignis, est albus et calidus et levis, terra autem gravis et dura. Et sic patet quod istae differentiae de novo superveniunt elementis. Omne autem quod de novo advenit, potest auferri. Quia igitur huiusmodi differentiae sunt auferibiles, utpote de novo genitae, manifestum est quod, ablatis huiusmodi differentiis, necesse est fieri et aquam ex terra et terram ex aqua, et similiter unumquodque elementorum ex alio: et hoc non *tunc* solum, scilicet in principio mundi, sed etiam nunc: et hoc per transmutationem passionum. Et quod talis transmutatio passionum fieri possit, probat dupliciter. Primo quidem ex natura ipsarum passionum: quia ex his quae dicit Empedocles, sequitur quod possint de novo advenire, puta per litem segregantem, et rursus separari ab elementis, puta per amicitiam unientem. Aliter ex causa illarum passionum: quia etiam nunc contrariantur adinvicem lis et amicitia. Et ideo *tunc, scilicet in principio mundi, ex uno generata sunt elementa, supervenientibus his differentiis: non enim potest dici quod ignis, terra et aqua existentia actu, essent unum totum.*

[71430] In De generatione, lib. 1 l. 2 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: incertum autem et cetera. Et dicit quod incertum est utrum Empedocles debuerit unum principium ponere aut multa, quamvis ipse multa posuerit, scilicet ignem et terram et alia quae coexistunt eis. Et ideo dicit esse incertum, quia inquantum supponitur unum quoddam, ex quo sicut ex materia fiunt ignis, terra et aqua per aliquam transmutationem a lite segregante, videtur quod sit unum elementum: inquantum autem illud unum fit ex compositione elementorum in unum convenientium per amicitiam, illa autem, scilicet elementa, fiunt ex illo uno per quandam dissolutionem per operationem litis, videtur magis quod illa quatuor sint elementa et prius natura. Et licet hoc magis attendebat Empedocles, ponens res fieri per congregationem et segregationem, Aristoteles tamen in praecedenti ratione probat quod necesse est elementa fieri non per solam segregationem, sed per quandam transmutationem, supervenientibus differentiis elementorum: ex quo sequitur contrarium eius quod intendebat Empedocles, scilicet quod illud unum sit magis principium.

Lectio 3

[71431] In De generatione, lib. 1 l. 3 n. 1 Postquam philosophus prosecutus est opinionem antiquorum philosophorum circa differentiam generationis et alterationis, hic incipit determinare de generatione et alteratione, et de aliis motibus. Et circa hoc duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo incipit prosequi suam intentionem, ibi: Democritus autem et Leucippus et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit suam intentionem; secundo suae intentionis rationem assignat, ibi: Plato igitur et cetera. Dicit ergo primo quod, quia antiqui philosophi dubitaverunt de differentia generationis et alterationis, dicendum est nobis in universali de *simplici generatione et corruptione*, idest secundum quam aliquid dicitur simpliciter generari et corrumpi; utrum scilicet generatio simpliciter est aut non. Nam secundum illos qui dicunt generationem ab alteratione differre, generatio simpliciter est: non est autem secundum eos qui earum differentiam negant. Et si est simpliciter generatio, dicendum quomodo est. Et similiter dicendum est de aliis motibus, qui ordinantur quodammodo ad generationem simplicem, ut supra dictum est, puta de alteratione et augmentatione.

[71432] In De generatione, lib. 1 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit: Plato igitur etc., assignat rationem suae intentionis, ex eo quod alii philosophi de his insufficienter tractaverunt. Et dicit quod Plato inquisivit de generatione et corruptione tantum, quomodo sint in rebus: non tamen de omni generatione, sed solum de generatione elementorum, non autem quomodo generentur carnes et ossa, aut aliquod aliorum mixtorum corporum: neque etiam tractavit de alteratione et augmentatione, quomodo sint in rebus. Et universaliter nullus aliorum philosophorum dixit determinate aliquid praeter ea quae superficietenus apparent, nisi solus Democritus, qui videtur curam habuisse de omnibus diligenter inquirere. Sed iam differt quomodo inquisiverint: quia non sufficienter. Nullus enim, nec ipse nec alius, determinavit de augmentatione, ut ita sit dicere, quod etiam non quicumque idiota dicere posset, scilicet quod augmentatio fiat adveniente aliquo simili: sed quomodo per adventum similis aliquid augmentetur, hoc non dixerunt. Neque etiam aliquid dixerunt de mixtione, vel de aliquo aliorum consimili nullo, ut ita dicam; puta de facere et pati, scilicet quomodo hoc agat et hoc patiatur, secundum naturales operationes.

[71433] In De generatione, lib. 1 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: Democritus autem et Leucippus etc., incipit prosequi suum propositum. Et primo determinat de generatione et alteratione, eo quod earum connexa est consideratio; secundo determinat de augmentatione, ibi: de augmentatione autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opiniones aliorum de generatione et alteratione; secundo determinat de his secundum propriam opinionem, ibi: determinatis autem his et cetera. Circa primum duo facit: primo recitat opinionem Democriti, qui de omnibus curam habuit, ut dictum est; secundo inquirit de veritate ipsius, ibi: quoniam autem videtur omnibus et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opinionem Democriti; secundo ponit rationem ipsius, ibi: quoniam autem existimabant et cetera. Dicit ergo primo quod Democritus et Leucippus, qui fa-

ciebant principia rerum corpora indivisibilia infinitarum figurarum, ex his causabant generationem et alterationem. Dicebant enim quod per congregationem et segregationem dictorum corporum figuratorum, causabatur generatio et corruptio: per mutationem autem ordinis et positionis dictorum corporum, causabatur alteratio.

[71434] In De generatione, lib. 1 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: quoniam autem existimabant etc., assignat rationem praedictae positionis. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, sicut dicit philosophus in IV Metaphys., quidam antiqui philosophi posuerunt verum esse in apparendo, ita scilicet quod quidquid videtur alicui, est verum; adeo quod etiam ponebant contradictoria simul esse vera, si diversis ita videtur. Hoc est ergo quod dicit, quod quia Democritus et Leucippus existimabant quod verum erat in apparendo, et diversis hominibus contraria apparent et infinita, ut ostendit multiplicitas opinionum quae est inter homines, ideo induxerunt infinitas figuras in primis rerum principiis, ut ex his ratio accipi possit infinitarum opinionum. Et inde est quod per transmutationem aliquam eius quod venit in compositionem alicuius totius, contingit quod idem videtur contrario modo se habere alii et alii; sicut propter diversum situm, collum columbae videtur esse alterius et alterius coloris. Et huiusmodi transmutatio situs aut ordinis fit per aliquod modicum quod supervenit: et, ut sit universaliter dicere, transmutato uno indivisibilium corporum, videtur aliud et aliud. Et ponit exemplum in sermonibus, quorum prima principia indivisibilia sunt litterae: ex eisdem autem litteris, transmutatis secundum ordinem aut positionem, fiunt diversi sermones, puta comoedia, quae est sermo de rebus urbanis, et tragoedia, quae est sermo de rebus bellicis. Igitur sic apparet ratio quare per variationem ordinis et positionis, dicebat Democritus alterationem causari.

[71435] In De generatione, lib. 1 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: quoniam autem videtur omnibus etc., inquirit veritatem huius opinionis. Et primo ostendit difficultatem circa haec existentem; secundo incipit inquirere veritatem, ibi: principium autem et cetera. Dicit ergo primo quod quia, iam pene abolitis opinionibus primorum naturalium, qui ponebant idem esse generationem et alterationem, omnibus fere videbatur tunc temporis quod aliud esset alteratio et generatio (ita scilicet quod generatio et corruptio esset per hoc quod aliqua congregantur et disgregantur, alteratio vero per hoc quod aliquorum transmutatione causantur diversae passiones), necesse est considerare, ut de his sciatur veritas. Habent enim haec quaestiones multas et rationabiles. Quia si generatio nihil est aliud quam congregatio, multa impossibilia contingunt, ut infra patebit: ex opposito autem inveniuntur aliae rationes, quae videntur cogentes et non de facili solubiles, quibus ostenditur quod non contingit aliter se habere quam quod generatio sit congregatio; ita scilicet quod, si generatio non sit congregatio, vel omnino non sit generatio, vel si est, quod sit idem quod alteratio. Et quamvis hoc sit difficile solvere, tamen debemus tentare solvere hanc difficultatem.

[71436] In De generatione, lib. 1 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit: principium autem etc., procedit ad solvendum praedictam difficultatem. Et primo praemittit duas quaestiones, quae necessariae sunt ad solvendum praedictam difficultatem; secundo eas prosequitur, ibi: hoc quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod principium ad solvendum omnia praedicta, oportet accipere ab hoc quod

inquiratur primo quidem, utrum entia naturalia sic generentur et alterentur et augmententur et contrariis motibus moveantur, quod sint aliquae primae magnitudines indivisibiles, vel nulla est magnitudo indivisibilis: hoc enim multum differt ad propositum. Secundo autem oportet inquirere, si sunt aliquae magnitudines indivisibiles, utrum illae magnitudines sint corpora, sicut dixerunt Democritus et Leucippus, vel sint *planities*, idest superficies, sicut Plato scripsit in Timaeo.

[71437] In De generatione, lib. 1 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: hoc quidem igitur etc., prosequitur praemissas quaestiones. Et primo prosequitur secundam, quam brevius pertransit; secundo prosequitur primam, ibi: habet autem quaestionem et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit convenientius posuisse, quantum ad ea quae considerantur in scientia naturali, Democritum quam Platonem; secundo causam huius assignat, ibi: causa autem et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut in III de caelo dictum est, inconveniens est hoc ipsum etiam secundum se consideratum, quod corpora naturalia resolvantur usque ad superficies: et ideo magis est rationabile, si sint aliquae magnitudines indivisibiles, ex quibus corpora naturalia componuntur, quod huiusmodi magnitudines indivisibiles sint corpora, quam quod sint superficies: quamvis et hoc ipsum multam irrationabilitatem habeat, scilicet quod sint aliqua corpora indivisibilia, ex quibus corpora naturalia componantur, sicut partim ostensum est in libro de caelo, et partim infra patebit. Sed tamen ideo est magis rationabile ponere corpora indivisibilia quam superficies, quia his qui ponunt corpora indivisibilia esse principia corporum naturalium, contingit assignare causam generationis et alterationis: quae quidem alteratio, sicut dictum est, transmutat aliquid unum et idem per quandam conversionem corporum indivisibilium, et per alium modum contactus secundum diversum situm et ordinem, et etiam secundum differentiam figurarum, sicut ponebat Democritus, assignans causam alterationis. Unde Democritus ponebat quod color et aliae huiusmodi qualitates naturales, non sint aliquid habens esse fixum in natura: sed quod aliquid videtur coloratum per quandam *conversionem*, idest per aliquam variationem corporum indivisibilium secundum ordinem et situm. Manifestum est enim quod quaedam nobis apparent, quorum apparentia causatur ex aliquo modo reflexionis secundum aliquem ordinem et situm, sicut forma quae apparet in speculo, et sicut colores iridis, et alia huiusmodi. Talia ergo existimabat esse Democritus omnes formas et qualitates rerum naturalium: et secundum hoc, suppositis suis principiis, ex diversitate positionis et ordinis causabat omnem diversitatem alterationis. Sed Platonici, qui resolvebant corpora in superficies, non poterant assignare causam alicuius transmutationis formalis: quia ex superficiebus, quando componuntur adinvicem, nihil est rationabile fieri nisi solida. Cum enim puncta, lineae et superficies purae sint res mathematicae, non possunt causare ex seipsis aliquam passionem naturalem: unde, sicut ex punctis non fit nisi linea, et ex lineis non fit nisi superficies, ita ex superficiebus non potest causari nisi corpus. Sed nec ipsi Platonici conantur ad hoc quod ex commixtione superficierum assignent causam alicuius passionis naturalis.

[71438] In De generatione, lib. 1 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: causa autem etc., assignat rationem quare circa hoc magis defecit Plato quam Democritus. Et dicit quod causa huius quod Plato minus potuit videre *confessa*, idest ea quae sunt omnibus manifesta, fuit inexperientia: quia scilicet, circa intelligibilia intentus, sensibilibus non intendebat, circa quae est experientia. Et ideo illi

philosophi qui magis studuerunt circa res sensibiles et naturales, magis potuerunt adinvenire talia principia, quibus possent multa sensibilia adaptare. Sed Platonici, qui erant indocti *existentium*, idest circa entia naturalia et sensibilia, respicientes ad pauca sensibilium quae eis occurrebant, ex multis *sermonibus* vel rationibus, idest ex multis quae in universali rationaliter considerabant, *de facili enuntiant*, idest absque diligenti perscrutatione sententiam proferunt de rebus sensibilibus. Potest autem considerari ex his quae prae manibus habentur, quantum differunt in perscrutatione veritatis illi qui considerant *physice*, idest naturaliter, attendentes rebus sensibilibus, ut Democritus, et illi qui considerant *logice*, idest rationaliter, attendentes communibus rationibus, sicut Platonici. Ad ostendendum enim quod magnitudines aliquae sunt indivisibiles, Platonici, logice procedentes, dicunt quod aliter sequeretur quod *autotrigonum*, idest per se triangulus, hoc est idea trianguli, *multa erit*, idest in multos triangulos dividetur: quod est inconveniens. Ponebat enim Plato omnium sensibilium esse quasdam ideas separatas, puta hominis et equi et similium, quas vocabat per se hominem et per se equum: quia scilicet, logice loquendo, homo, secundum quod est species, est praeter materialia et individualia principia, ita quod idea nihil habet nisi quod pertinet ad rationem speciei. Et eadem ratione hoc ponebat in figuris. Unde ponebat ideam triangulorum sensibilium, quae hic dicitur *autotrigonum*, esse indivisibilem: alioquin sequeretur quod divideretur in multa, quod est contra rationem ideae, ad quam pertinet quod sit unum praeter multa. Et ita non est inconveniens quod sint multae superficies triangulares indivisibiles conformes ideae: et eadem ratio est de aliis superficiebus. Sed Democritus videtur persuadere quod sint magnitudines indivisibiles, per rationes proprias et naturales, ut manifestum erit ex sequentibus.

Lectio 4

[71439] In De generatione, lib. 1 l. 4 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod circa propositum opinio Democriti potior erat quam opinio Platonis, et ratio Democriti erat magis propria, ad hoc manifestandum inducit rationem Democriti. Et primo ponit eam; secundo solvit, ibi: sed et haec tentandum est solvere et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationem Democriti, ducentem ad hoc impossibile, scilicet quod corpus sit *omnino* divisum, idest quantumcumque dividi potest; secundo ostendit hoc esse impossibile, ibi: quid ergo erit et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationem ducentem ad hoc impossibile; secundo manifestat necessitatem dictae rationis, ibi: quapropter et secundum medium et cetera.

[71440] In De generatione, lib. 1 l. 4 n. 2 Circa primum considerandum quod oportet ponere corpus vel componi ex indivisibilibus, vel esse divisibile *omnino*, idest totaliter, secundum quodcumque signum. Et ideo Democritus, ad ostendendum quod corpus sit compositum ex indivisibilibus corporibus, conatur ostendere impossibile esse quod corpus sensibile, puta lignum aut lapis, sit divisibile *omnino*, idest secundum quodcumque signum datum in corpore. Et ideo dicit quod, si quis ponat aliquod corpus, puta sensibile, et magnitudinem quamcumque, puta superficiem vel lineam, divisibilem esse *omnino*, idest secundum quodcumque signum datum, et si ponatur hoc

esse possibile, remanet quaestio: quid est illud quod *effugit divisionem*, idest quod remanet post divisionem? Necesse est enim quod, diviso quocumque divisibili, remaneant aliquae partes divisibiles, in quas fit divisio. Ideo autem dicit Democritus hoc habere quaestionem, quia, si corpus sit *omnino*, idest secundum totum, divisibile, et hoc sit possibile, consequens erit quod nihil prohibeat corpus esse simul divisum quantumcumque dividi potest, etsi divisio non fiat simul, sed successive; sicut si possibile est aliquem hominem pervenire ad aliquem locum, nihil prohibet eum pervenisse illuc, licet non simul, sed successive perveniat. Et si hoc ponatur, nullum impossibile debet sequi: quia possibili posito, non sequitur aliquod impossibile, secundum philosophum in I priorum.

[71441] In De generatione, lib. 1 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit: quapropter et secundum medium etc., manifestat necessitatem praedictae rationis. Si enim ponatur aliquod corpus divisibile per medium, et ponatur esse divisum per medium, nullum sequitur inconveniens. Et hoc est quod dicit: *quapropter*, quia scilicet posito possibili nullum sequitur impossibile, similiter erit si aliquid ponatur esse divisibile et divisum secundum medium; et universaliter, si corpus est natum esse divisibile *omnino*, idest secundum quodcumque signum, *si dividatur*, idest si ponatur esse divisum, *nullum erit impossibile nascens*, idest ex hoc non debet impossibile nasci: quia neque si aliquid est divisibile in mille millia partium, et ponatur esse divisum, nullum sequitur impossibile, etsi nullus dividat actu. Et ita videtur quod, sive aliquod corpus sit divisibile in paucas partes sive in multas sive totaliter, non videtur sequi aliquod impossibile, si ponatur aliquid esse divisum inquantum est divisibile. Quia igitur, secundum ponentes corpus naturale non componi ex indivisibilibus corporibus, est divisibile *omnino*, idest secundum totum, ponatur esse secundum totum divisum. Sed hoc est impossibile: ergo et primum, scilicet quod sit divisibile secundum totum. Est ergo compositum ex indivisibilibus.

[71442] In De generatione, lib. 1 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: quid ergo erit etc., ostendit esse impossibile quod corpus sit totaliter divisum, ex hoc quod non erit dare quid remaneat post divisionem. Primo ergo ostendit quod non erit dare quid remaneat ex divisione, quae est principalis pars; secundo quod non erit dare quid remaneat, quod ex incidenti sit elapsum, ibi: sed et si qua et cetera. Dicit ergo primo: si corpus ponatur omnino esse divisum, quaerendum restat quid erit *reliquum*, idest quod remanet post divisionem: sicut videmus remanere in omni divisione ea in quae divisum resolvitur. Et primo ostendit quod non remaneat magnitudo. Hoc enim est impossibile: sequeretur enim quod adhuc remaneret divisibile non divisum, vel quod magnitudo esset aliquid non divisibile; dicebatur autem quod corpus erat omnino divisibile: et ita oportet quod id quod remanet post divisionem, nullo modo sit divisibile; cum tamen supponatur ab adversario quod magnitudo sit omnino divisibilis. Secundo concludit quod, si illud quod relinquitur post divisionem, neque sit corpus neque magnitudo, et tamen sit facta divisio secundum totum, sicut dictum est; relinquitur quod divisio erit aut ex punctis, ita quod corpus finaliter resolvetur in puncta, et per consequens ea ex quibus componitur corpus erunt sine magnitudine; aut sequitur quod id quod est residuum post divisionem, sit omnino nihil. Tertio ostendit hoc secundum esse impossibile. Quia, cum unumquodque generetur ex his in quae resolvitur, si ergo resolvitur in nihil, sequetur quod etiam generetur ex nihil. Quod autem componitur ex nihilo, nihil est. Sequetur ergo quod

corpus de quo agitur, sit nihil; et etiam totum universum eadem ratione; sed quidquid erit in rerum natura, erit secundum apparentiam tantum, et non secundum existentiam. Quarto probatur primum praemissorum, scilicet quod non fiat resolutio in puncta. Quia similiter sequeretur quod sit corpus compositum ex punctis: et ita ulterius sequeretur quod non sit quantum ipsum corpus. Ante enim quam corpus divideretur, et puncta tangebant se, prout scilicet extrema duarum linearum sunt simul, et ex hoc erat una magnitudo continua, et simul erant omnia puncta, nondum distincta adinvicem, non faciebant totum maius: punctum enim nihil est aliud quam quaedam divisio partium lineae, ex hoc autem quod aliquid dividitur in duo vel plura, non efficitur totum nec maius nec minus quam prius fuerit: ita enim corpus parvum, sicut magnum, potest dividi in duo vel plura. Et sic patet quod puncta, quae nihil aliud sunt quam divisiones, non faciunt aliquid maius. Unde relinquitur quod, si puncta componantur adinvicem, non faciunt aliquid maius. Sic igitur videtur esse impossibile quod corpus sit omnino divisum: quia non potest assignari quid sit residuum divisionis, tanquam principalis pars corporis divisi.

[71443] In De generatione, lib. 1 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: sed et si qua etc., ostendit quod non potest assignari quid residuum divisionis, tanquam aliquid quod elabitur. Et primo ostendit quod tale aliquid non potest esse corpus; secundo ostendit quod non potest esse quodcumque incorporeum, ibi: si autem non est corpus et cetera. Dicit ergo primo quod si, divisa totaliter magnitudine corporea divisi corporis, fiat quasi aliqua rasura serrae, quae elabitur ex divisione, praeter principales partes in quas lignum dividitur; et dicatur quod ex magnitudine corporali totaliter divisa egrediatur aliquod corpus, quasi residuum; sequetur idem sermo qui et supra: quomodo scilicet sustineri poterit quod illud corpus sit adhuc divisibile, secundum ponentes nullum corpus esse indivisibile, cum positum sit corpus naturale esse divisum omnino.

[71444] In De generatione, lib. 1 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: si autem non est corpus etc., ostendit quod huiusmodi residuum non potest esse aliquod incorporeum quodcumque; et hoc tribus rationibus. Circa quarum primam dicit quod, si id quod egreditur a magnitudine totaliter divisa non sit corpus, sed aliqua *species*, idest forma, *segregabilis*, idest separabilis a subiecto, aut etiam aliqua passio, sicut posuit Anaxagoras passiones et habitus separari et commisceri; et se habet huiusmodi passio secedens a magnitudine, per modum puncti vel tactus; illi qui hoc ponunt, patiuntur primo quidem hoc inconveniens, quod magnitudo componatur ex non magnitudinibus. Quod videtur inconveniens: nam unumquodque constituitur ex rebus sui generis; non enim colores componuntur ex figuris, nec e converso.

[71445] In De generatione, lib. 1 l. 4 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem et cetera. Circa quod considerandum est quod quidam posuerunt lineam componi ex punctis. Et potest poni dupliciter: scilicet uno modo ex punctis motis, sicut quidam dixerunt quod punctus motus constituit lineam, et linea mota constituit superficiem, et superficies mota corpus; alio modo potest poni quod ex punctis etiam non motis constituatur magnitudo, sicut ex partibus. Utrolibet autem modo magnitudo componatur ex punctis, oportebit assignare *ubi sint* puncta, idest quem situm habeant in magnitudine: est enim assignare de singulis partibus ex quibus componitur magnitudo.

Sed hoc non potest assignari. Quia punctus non videtur esse aliud in magnitudine, quam ut quidam tactus lineae continuae, vel divisio partium lineae iam divisae. Tactus autem semper est unus quorundam duorum, quae scilicet sunt partes magnitudinis habentes determinatum situm in magnitudine: quasi illud quod est pars magnitudinis habens determinatum situm inter partes eius, sit aliquid praeter ipsum tactum et divisionem, et per consequens praeter punctum. Non ergo videtur esse possibile quod magnitudo dividatur in puncta vel tactus aut divisiones. Si ergo aliquis ponat quodcumque corpus, aut quantamcumque quantitatem, esse omnino divisibilem, continget hoc inconveniens quod nunc dictum est.

[71446] In De generatione, lib. 1 l. 4 n. 8 Tertiam rationem ponit ibi: amplius si et cetera. Et dicit quod si, postquam divisero lignum vel quodcumque aliud corpus, iterum ex eisdem partibus compono ipsum, fiet aequale et unum corpus: quia scilicet eadem sunt in quae aliquid dividitur, et ex quibus componitur. Unde videtur similiter se habere si divido lignum *secundum quodcumque signum* (quod supra dixit *omnino*), ut scilicet ex his in quae dividitur, possit iterum componi. Sit ergo lignum *omnino divisum potestate*, idest in omnia in quae poterat dividi: quid igitur erit praeter divisionem? Quia oportet omnem divisionem ad aliquid terminari. Si enim dicatur quod id quod est residuum divisioni, sit aliqua passio, sequeretur quod corpus divideretur in passiones; et ex consequenti generabitur ex eis, quod est impossibile; quia neque substantia neque quantitas generatur ex passionibus. Aut etiam quomodo est possibile quod passiones sint separatae? Ulterius autem concludit principale propositum, dicens quod, si impossibile est quod magnitudo componatur ex tactibus aut punctis, sicut praedictae rationes concludunt, necesse est ponere quod sint quaedam corpora indivisibilia, et quod sint quaedam magnitudines indivisibiles: quia, si corpus sit omnino divisibile, sequeretur quod componatur ex tactibus vel ex punctis, ut ex dictis patet. Ulterius autem, post rationem Democriti, subiungit Aristoteles quod hoc ponentibus, scilicet esse corpora indivisibilia, non minus accidit impossibile: et de hoc perscrutatum est in aliis, scilicet in III de caelo.

Lectio 5

[71447] In De generatione, lib. 1 l. 5 n. 1 Praemissa ratione Democriti, hic procedit ad eius solutionem. Et primo exponit de quo est intentio: dicens quod tentandum est solvere praedictam dubitationem. Et ideo, ut melius solvatur, oportet a principio repetere quaestionem: ostenso enim breviter in quo virtus quaestionis consistat, facilius apparebit ubi debeat adhiberi solutio. Secundo ibi: omne quidem igitur etc., prosequitur intentum. Et primo ponit veritatem; secundo ponit obiectiones Democriti contra veritatem, ibi: esse autem potestate simul etc.; tertio solvit, ibi: quoniam autem latet et cetera.

[71448] In De generatione, lib. 1 l. 5 n. 2 Dicit ergo primo quod non est inconveniens dicere utrumque horum, scilicet quod omne corpus sensibile sit divisibile secundum quodcumque signum (quod supra dixerat *omnino*), vel quod non sit divisibile. Alterum enim horum in potentia est

verum, scilicet quod corpus sensibile sit divisibile secundum quodcumque signum: alterum vero horum est verum secundum *entelechiam*, idest secundum actum, scilicet quod corpus sensibile non sit divisibile secundum quodcumque signum in actu.

[71449] In De generatione, lib. 1 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: esse autem potestate simul etc., ponit duas rationes Democriti contra praedictam veritatem. Circa quarum primam dicit quod, secundum obiectionem Democriti, videtur impossibile esse quod corpus sensibile sit simul divisibile in potentia *omnino*, idest secundum quodcumque signum, sicut nuper dictum est. Credebat enim Democritus quod quidquid esset simul in potentia, posset esse simul in actu: et argumentabatur, sicut est possibile simul in potentia corpus sensibile omnino dividi, quod hoc fieret in actu; non quidem ita quod esset simul in potentia divisibile et actu divisum, sed quod esset simul divisum actu, secundum quodcumque signum. Sed hoc ostendebat esse impossibile: quia, sicut ex supra dictis patet, sequeretur quod nihil corporeum esset residuum a divisione, et quod corpus corrumperetur in incorporeum, et ex consequenti quod corpus generaretur ex aliquo incorporeo, idest aut ex punctis aut omnino ex nihilo. Sed hoc est impossibile. Non ergo est possibile quod corpus sensibile sit omnino divisum simul. Neque ergo videtur possibile quod sit omnino divisibile in potentia. Sed quia videmus ad sensum quod corpus sensibile dividitur in partes abinvicem separabiles vel etiam in partes divisibiles, et maior magnitudo semper dividitur in minores magnitudines, et totum coniunctum dividitur in aliqua segregata et separata; manifestum est hoc ita se habere. Non ergo est possibile neque quod fiat divisio in infinitum *secundum partem*, ita scilicet quod pars post partem a toto sensibili corpore separetur: neque est possibile quod corpus sensibile dividatur simul secundum quodcumque signum (neutrum enim horum est possibile, quia utrobique videtur sequi praedictum inconveniens): sed videtur quod divisio corporis sensibilis possit procedere usque ad aliquem terminum. Unde sequitur quod necesse sit aliquas magnitudines esse indivisibiles, et aliqua corpora indivisibilia, secundum Democritum.

[71450] In De generatione, lib. 1 l. 5 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: et aliter et cetera. Et dicit quod aliter etiam videtur esse necessarium esse corpora indivisibilia, scilicet si generatio sit per congregationem, et corruptio per segregationem. Et hoc quidem necessarium erat ponere Democrito, quia ponebat formas et naturas rerum determinari secundum positionem et ordinem: videmus autem quod totum cuius forma consistit in positione et ordine, sicut domus, non generatur nisi congregatione, neque corrumpitur nisi segregatione. Et ideo, cum non sit possibile in principiis generationis et corruptionis procedere in infinitum, ponebat quod essent aliqua principia prima, ex quibus corpora congregabantur, et in quae segregabantur. Et huiusmodi dicebat esse corpora indivisibilia. Sic igitur Aristoteles epilogando concludit quod praedictus sermo est, qui videtur cogere ad ponendum magnitudines indivisibiles.

[71451] In De generatione, lib. 1 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit: quoniam autem latet etc., solvit praedictas rationes: et primo primam; secundo secundam, ibi: sed non simplex et cetera. Circa primum est considerandum quod tota virtus primae rationis Democriti in hoc consistit, quod si corpus sensibile est simul omnino divisibile in potentia, quod sit simul omnino divisum actu. Sed

haec consequentia non tenet in omnibus. Quaedam enim sunt, de quorum ratione est esse in potentia: unde in talibus non potest poni esse simul in actu quod est simul in potentia, quia auferretur ratio et natura illius rei. Quod quidem primo manifestum est in successivis. In prima enim parte diei simul possibile est esse horas diei: non tamen potest poni quod omnes horae illius diei sint simul actu; auferretur enim natura temporis, de cuius ratione est quod sit numerus motus secundum prius et posterius; si enim esset simul quaelibet pars eius, iam non esset secundum prius et posterius. Secundo apparet hoc in permanentibus. De substantia enim aeris est materia, quae est in potentia ad omnes formas: tamen non potest poni quod ex aere sit generatum quidquid ex eo potest generari; quia iam tolleretur natura materiae, quae semper est in potentia ad omnes formas. Sic igitur contra rationem magnitudinis, ut puta lineae, est, quod sit simul omnino actu divisa: unde non sequitur, si est simul omnino divisibilis in potentia, quod possit poni simul omnino actu divisa. Quod hoc sit contra rationem lineae, patet. Nam divisio lineae in actu nihil aliud est quam punctus in actu: si ergo linea esset simul omnino in actu divisa, oporteret quod punctus esset ubique in actu in linea, et ita oporteret quod puncti essent contigui vel consequenter se habentes in linea. Hoc autem non potest esse: quia, cum puncta sint indivisibilia, multorum punctorum contiguorum unum non excederet aliud, quia unum tangeret aliud secundum se totum; et ita omnes puncti non essent nisi unus punctus. Non ergo potest esse quod puncti sint ubique in actu in linea: et ita contra rationem lineae est quod sit simul omnino divisa in actu. Et ita non sequitur quod, si sit simul divisibilis omnino in potentia, quod possit poni omnino esse divisa in actu.

[71452] In De generatione, lib. 1 l. 5 n. 6 Dicit ergo philosophus quod Democritus *latet paralogizans*, idest facit paralogismum latentem; et ostendendum est quomodo lateat eius defectus. Quia enim punctus non potest esse puncto contiguus, per consequens non potest esse quod linea sit omnino divisa in actu: et ita esse divisibile ubique, licet aliquo modo conveniat magnitudinibus, scilicet in potentia, tamen quodam modo non convenit eis, scilicet in actu. Quia quando ponitur ubique esse divisa in actu, videtur poni ex consequenti quod ubique sit punctus, cum punctus in actu nihil aliud sit quam divisio in actu lineae. Si autem punctus est ubique in actu in linea, necesse est quod magnitudo dividatur in puncta, cum nihil aliud in magnitudine inveniatur: vel etiam, secundum aliam litteram, quod dividatur in nihil, quia nihil erit residuum praeter divisionem, si ubique sit punctum, quod est divisio. Et ideo sequitur quod magnitudo vel sit ex punctis, vel ex tactibus partium lineae, sive divisionibus lineae (quod in idem redit): ponitur enim secundum praedicta, quod hoc quod existit ubique in linea, sit punctus, vel tactus, aut divisio, si linea sit simul omnino divisa. Sed hoc non potest esse: quia sequeretur quod solum unus punctus esset *ubique*, idest in qualibet parte lineae; et quod omnes puncti lineae non plus continerent de situ quam unusquisque eorum; immo quod non essent plures quam unus, vel plures divisiones quam una. Non enim possunt se habere consequenter, ita quod punctus unus sit post alium, neque quod se tangant secundum ultima tantum, et secundum alia secernantur; quia, cum sint indivisibiles, secundum totum coniunguntur: et ideo omnes puncti sic coniuncti non sunt nisi unus. Et ideo non est possibile quod punctus sit ubique in linea. Quia si linea esset divisibilis secundum medium sui, et punctus esset contiguus puncto, posset etiam dividi secundum contiguum punctum, si esset

omnino divisibilis: sed hoc est impossibile, quia non est contiguum vel *habitum*, idest consequenter se habens, punctum puncto, vel quodcumque signum signo. Hoc autem punctum in actu nihil aliud est quam actualis divisio lineae, aut *compositio* sive tactus partium lineae. Unde concedendum est quod in corporibus sensibilibus invenitur congregatio et segregatio: non tamen in indivisibilia corpora, aut ex indivisibilibus (multa enim impossibilia sequerentur, ut in III de caelo dictum est): neque ita quod divisio actualis lineae fiat ubique (hoc enim contingeret, si punctus esset contiguus puncto, quod est impossibile, ut ex dictis patet): sed segregatio corporum est in aliqua parva et minora, congregatio vero est ex aliquibus parvis et minoribus; non autem ex minimis, quae oportet esse indivisibilia.

[71453] In De generatione, lib. 1 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: sed non simplex etc., solvit secundam rationem Democriti, per interemptionem. Et primo interimit generationem simplicem et corruptionem esse congregationem et segregationem, ut Democritus existimabat; secundo ostendit quantum ad quid potest verificari dictum Democriti, ibi: segregata autem et cetera. Dicit ergo primo quod non est ita dicendum, sicut quidam dixerunt, quod simplex et perfecta generatio fiat per congregationem, corruptio autem per segregationem; et quod omnis transmutatio quae fit in aliquo continuo permanente, scilicet non congregato nec segregato, sit alteratio. Credebant enim hoc accidere in rebus naturalibus, sicut accidit in domo et in omnibus huiusmodi, quorum forma consistit in positione et ordine: non enim fiunt nisi per congregationem partium, neque corrumpuntur nisi per segregationem; quaecumque autem alia transmutatio in huiusmodi accidit, praeter solutionem continuitatum, alteratio est. Hoc est ergo ex quo procedit tota fallacia. Est enim generatio et corruptio in rebus naturalibus, quarum forma non est positio et ordo: non quidem per congregationem et segregationem, sed quia fit transmutatio *ex hoc toto*, idest non dissoluto in partes, *in hoc totum*, quasi non congregatum ex aliquibus partibus. Sed antiqui philosophi existimabant omnem talem transmutationem, quae fit aliquo toto integro permanente, esse alterationem. Quod quidem non est verum: quandoque enim potest esse simplex generatio, et quandoque alteratio. Sed in hoc differunt: quia in subiecto aliquo est hoc quidem secundum *rationem*, idest secundum formam, hoc autem secundum materiam (nam corpus naturale actu existens compositum est ex materia et forma): quando igitur est transmutatio secundum materiam et formam, ita scilicet quod materia accipiat aliam formam substantialem, erit simplex generatio et corruptio; quando autem est transmutatio secundum passiones et accidentia, erit alteratio.

[71454] In De generatione, lib. 1 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: segregata autem etc., ostendit quantum ad quid verificetur dictum Democriti. Manifestum est enim quod aliqua, ex hoc quod sunt congregata vel segregata, redduntur levius vel difficilius corruptibilia vel mutabilia. Si enim aqua dividatur in parvissimas partes, minus poterit resistere actioni contrarii agentis, et ita citius ex aqua corrupta generabitur aer: si vero congregetur multum de aqua, magis resistet agenti, et sic tardius corrumpetur, ut ex ea possit generari aer. Et hoc magis manifestum erit in sequentibus. Ultimo autem epilogando dicit nunc intantum esse determinatum quod impossibile est generationem esse congregationem, qualem quidam inquiunt, scilicet ex corporibus indivisibilibus.

Lectio 6

[71455] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 1 Postquam philosophus determinavit de generatione et alteratione secundum opiniones aliorum, hic incipit inquirere de eis secundum opinionem propriam. Et primo inquirit utrum sit aliqua simplex generatio, secundum quam aliquid dicitur simpliciter generari; secundo de differentia alterationis ad simplicem generationem, ibi: de generatione autem et alteratione et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio: dicens quod post determinationem praedictorum, in consideratione veritatis primo occurrit videndum utrum aliquid generetur et corrumpatur simpliciter; vel *proprie* quidem, idest simpliciter seu principaliter, nihil generatur vel corrumpitur, sed semper generatur aliquid ex aliquo et in aliquid; quod videtur pertinere ad generationem vel corruptionem secundum quid. Et inducit exemplum, puta cum ex *laborante*, idest infirmo, fit sanum: non enim fit ens simpliciter, quia et prius erat, sed fit *aliquid*, scilicet sanum, cum prius non esset sanum, sed *laborans*, idest infirmum. Et eadem ratio est cum fit aliquid laborans ex sano, vel parvum ex magno, aut e converso, et sic de omnibus aliis quae hoc modo dicuntur: huiusmodi enim generatio secundum quid invenitur in omni genere mobilium, ut patet in VIII Physic.

[71456] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 2 Secundo ibi: si enim simpliciter etc., exequitur propositum. Et primo proponit dubitationem; secundo solvit eam, ibi: de his quidem etc.; tertio obiicit contra solutionem, ibi: quod autem et his determinatis et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit dubitationem; secundo excludit quandam responsionem, ibi: simpliciter autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quandam consequentiam: dicens quod, si sit aliqua generatio simpliciter, sequitur quod aliquid generabitur ex simpliciter non ente.

[71457] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 3 Secundo, cum dicit: quapropter verum erit etc., ostendit consequens esse impossibile. Illud enim ex quo aliquid generatur, potest dici esse illud; sicut si ex ligno generatur arca, potest dici quod lignum est arca. Si ergo ex non ente simpliciter generatur ens, verum erit dicere quod non ens *existit*, idest est ens; quod est contradictoria esse simul vera. Sic ergo videtur et antecedens esse impossibile, scilicet quod aliquid generetur simpliciter ex non ente. Sequitur autem hoc inconveniens, si dicatur ex non ente simpliciter fieri aliquid sicut ex subiecto permanente: non autem sequitur, si ponatur ex non ente fieri aliquid simpliciter ordine tantum, idest, post non ens fit ens. Sed Aristoteles hoc disputative obiicit.

[71458] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 4 Tertio ibi: quaedam enim generatio etc., ostendit necessitatem primae consequentiae. Sicut enim se habet generatio quaedam ad non ens aliquod, sic se habet generatio simpliciter ad non ens simpliciter. Sed generatio *quaedam*, idest secundum quam aliquid dicitur generari secundum quid, est ex non ente quodam, puta ex non albo, cum fit aliquid album, aut ex non bono, cum fit aliquid bonum. Ergo simpliciter generatio, secundum quam aliquid dicitur generari simpliciter, est ex simpliciter non ente.

[71459] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: simpliciter autem etc., excludit quandam solutionem, quae possit dari distinguendo ens simpliciter. Unde primo ponit ipsam distinctionem, dicens quod *simpliciter ens* potest intelligi dupliciter: uno modo ut significat id quod est primum inter omnia praedicamenta entis, prout scilicet simpliciter ens dicitur de substantia; alio modo secundum quod simpliciter ens dicitur ipsum ens universale, quod omnia praedicamenta comprehendit. Et hoc modo *simpliciter non ens* potest dici vel quod non est substantia, vel quod nullo modo est ens.

[71460] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 6 Secundo ibi: si quidem primum etc., ostendit quod secundum utrumque sensum sequitur inconveniens. Si enim simpliciter dicatur primum ens quod est substantia, ergo et simpliciter non ens dicetur non substantia. Si ergo generatio simplex hoc requirit, quod sit simpliciter entis ex simpliciter non ente, sequetur quod erit substantia ex non substantia. Sed quando ponitur non esse substantiam neque *hoc* (quod est demonstrativum individualis substantiae), manifestum est quod nullum aliorum praedicamentorum remanebit, idest neque quale neque quantum neque ubi: quia sequeretur quod *passiones*, idest accidentia, separarentur a substantiis, quod est impossibile. Si autem dicatur quod illud ex quo aliquid generatur simpliciter, sit non ens universaliter, prout ens simpliciter dicitur ens commune, sequetur quod per hoc quod dicitur non ens, intelligatur universaliter negatio omnium entium. Unde sequetur quod illud quod generatur simpliciter, generetur penitus ex nihilo: quod est contra rationem naturalis generationis, et contra sententias omnium philosophorum naturalium, qui scilicet de generatione naturali locuti sunt.

[71461] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: de his quidem etc., solvit praedictam dubitationem. Et dicit quod de ista materia etiam in aliis libris, scilicet in I Physic., *amplius*, idest diffusius, et dubitationes positae sunt et determinationes. Et ideo nunc brevius est dicendum, quod simpliciter generatur aliquid quodam modo ex non ente, alio modo ex ente: oportet enim illud quod praeexistit generationi, esse potentia ens, actu autem non ens. Et ita verum est quod dicitur utroque modo: scilicet quod generatio simpliciter sit ex ente, et ex non ente.

[71462] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: quod autem et his determinatis etc., obiicit contra praedictam solutionem. Et circa hoc tria facit: primo ponit obiectionem; secundo huius occasione introducit aliam quaestionem, et solvit eam, ibi: de his autem quantum etc.; tertio solvit dubitationem praedictam, ibi: propter quid et cetera. Circa primum tria facit. Primo dicit de quo est intentio: et dicit quod, quia etiam post praedictam determinationem adhuc insurgit mirabilis dubitatio, rursus oportet tentare quomodo simpliciter generatio sit, sive ex ente in potentia, sive qualiter sit alio modo.

[71463] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 9 Secundo ibi: quaeret enim quis etc., movet quandam quaestionem: utrum scilicet generatio simplex sit tantum substantiae et *huius*, idest individui in genere substantiae; non autem sit quanti neque qualis neque ubi, et aliorum praedicamentorum, quae non sunt simpliciter entia. Et eadem quaestio potest fieri de corruptione. Et est hoc supponendum pro certo, quod generatio et corruptio simplex sit solius substantiae.

[71464] In De generatione, lib. 1 l. 6 n. 10 Tertio ibi: si enim quid generabitur etc., prosequitur dubitationem. Et dicit quod, si non generatur simpliciter nisi *quid*, idest existens in genere substantiae; et illud ex quo aliquid generatur, est potentia ens, sicut supra dictum est, et non actu; sequitur quod illud ex quo generatur substantia, et in quod transmutatur quando corrumpitur, sit substantia in potentia, non autem actu. Restat ergo quaerendum utrum sit in actu aliquod aliorum praedicamentorum, puta quantum vel quale aut ubi, aut quodcumque aliorum praedicamentorum; cum tamen sit in potentia *ens hoc*, idest substantia, quae est ens simpliciter; ita tamen quod non sit *simpliciter*, idest in actu, neque *hoc*, idest neque substantia, neque ens. Quaecumque autem pars huius dubitationis detur, sequitur inconveniens. Si enim nihil aliorum est in actu, sed est in potentia omnia genera praedicamentorum, sequitur primo quod *non ens sit separatum*, idest quod materia, quae est ens in potentia, subiecta sit privationi, quae est non ens, absque omni forma. Secundo sequitur illud quod maxime timuerunt primi philosophi, quod aliquid generetur ex nullo praeexistente: quod enim non est ens actu, nihil est. Si vero ponatur quod id ex quo generatur substantia, non sit *hoc aliquid*, idest individuum in genere substantiae, neque sit substantia in actu, sed sit in actu aliquod aliorum praedicamentorum; sequitur inconveniens quod prius induximus, quod scilicet *passiones*, idest accidentia, separentur a substantiis; quod est manifeste impossibile. Sic igitur videtur quod non possit esse generatio simpliciter hoc modo, quod substantia generetur ex non ente actu, ente autem in potentia, ut praedicta solutio dicebat.

Lectio 7

[71465] In De generatione, lib. 1 l. 7 n. 1 Postquam Aristoteles contra praemissam solutionem obiecit, hic introducit aliam quaestionem, per cuius solutionem solvitur praedicta obiectio. Et circa hoc duo facit: primo introducit quaestionem et solvit eam; secundo ex eius solutione procedit ad solvendum quaestionem principaliter intentam, ibi: propter quid autem et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit quaestionem; secundo prosequitur eam, ibi: habet autem dubitationem etc.; tertio solvit eam, ibi: quocirca propter huius et cetera. Circa primum duo facit. Primo introducit quaestionem: et dicit quod de his, scilicet de obiectione praemissa, tractandum est quantum convenit proposito: et ut hoc melius declaretur, inquirendum est quae est causa quod generatio sit semper, et illa scilicet quae est simpliciter, et illa quae est *secundum partem*, idest secundum quid. Oportet enim ponenti mundum et motum perpetuum, ponere etiam generationem perpetuam. Quid autem necessitatis habeant rationes Aristotelis circa perpetuitatem motus et circa perpetuitatem mundi, manifestavimus in VIII Physic. et in I de caelo.

[71466] In De generatione, lib. 1 l. 7 n. 2 Secundo ibi: existente autem etc., exponit introductam quaestionem. Et dicit quod causa perpetuitatis generationis, una quidem accipi potest quae dicitur *unde est principium motus*, idest causa movens vel efficiens: alia causa potest accipi quae est materia. Et talis nunc assignanda est, scilicet materialis: de causa enim movente dictum est prius in *sermonibus de motu*, idest in VIII Physic.: ibi enim dictum est quod est quoddam movens immobile

per omne tempus, scilicet motor caeli; aliud autem est movens quod semper movetur, scilicet ipsum caelum. De uno autem horum, scilicet de movente primo, determinare pertinet ad aliam partem philosophiae, quae est prima inter alias: unde in XII Metaphys. determinavit philosophus de causa perpetuitatis motus et generationis. De alio autem movente, scilicet quod causat perpetuam generationem propter hoc quod ipsum continue movetur, postea in fine huius libri assignandum est quod talis sit causa *singularium dictorum*, idest perpetuitatis generationis simpliciter et secundum quid. Sed nunc oportet assignare causam propter quam generatio et corruptio in sempiternum non deserant naturam rerum, causam dico *positam in materiae specie*, idest materialem causam. Et ne videatur hoc esse praeter propositum, subiungit quod forte simul manifestabitur quomodo oporteat dicere circa hanc quaestionem, et quomodo oporteat dicere de generatione et corruptione simpliciter.

[71467] In De generatione, lib. 1 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit: habet autem dubitationem etc., prosequitur quaestionem introductam. Et primo obiicit ad excludendum perpetuitatem generationis; secundo excludit quasdam responsiones, ibi: non enim utique et cetera. Dicit ergo primo quod videtur habere dubitationem sufficienter moventem, quae est causa quare generatio *complicatur*, idest revolvitur sempiterne circa rerum naturam, si illud quod corrumpitur simpliciter, cedit in non ens. Sicut enim quod generatur simpliciter, fit ex non ente simpliciter, ita quod corrumpitur simpliciter, videtur quod in non ens simpliciter cedat, ita quod hoc non ens omnino nihil sit. Neque enim potest esse *quid*, idest substantia: quia, cum corruptio simpliciter sit substantiae, oportet quod corruptum simpliciter cedat in non substantiam. Et per consequens non ens illud in quod terminatur corruptio, oportet quod neque sit quale neque quantum neque ubi, neque aliorum praedicamentorum aliquod: eo quod accidentia non possunt esse sine substantia. Si ergo generatio et corruptio sint sempiterna, videtur quod semper aliquod entium cedat in non ens: et ita semper subtrahatur aliquid habentium naturam. Manifestum est autem quod omne finitum consumitur, si semper ab eo fiat ablatio. Si ergo totum universum est finitum, ex quo generatur unumquodque entium, si generatio ab aeterno fuit, ab olim debuit esse consumptum totum ens, ita quod iam non relinqueretur nisi *inane*, idest vacuum.

[71468] In De generatione, lib. 1 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: non enim utique etc., excludit duas obviationes. Quarum prima fuit antiquorum naturalium, qui, ut possent causare perpetuitatem generationis, attribuerunt infinitum principiis. Nam omnes qui posuerunt unum principium, vel ignem vel aerem vel aquam vel aliquod medium, dixerunt illud principium esse infinitum. Democritus autem posuit spatium vacuum infinitum, et corpora etiam indivisibilia infinita. Similiter etiam Anaxagoras posuit infinitas partes consimiles esse principia. Omnia ergo haec excludit philosophus, dicens quod non potest dici quod ideo generatio non deficit, quia infinitum est illud ex quo aliquid generatur, sive sit unum sive multa principia: hoc enim est impossibile, quia, ut probatum est in III Physic. et in I de caelo, nihil est actu infinitum in natura.

[71469] In De generatione, lib. 1 l. 7 n. 5 Secundam obviationem ponit et excludit ibi: potestate autem et cetera. Posset enim aliquis dicere quod, quamvis non sit aliquid infinitum actu in natura,

est tamen aliquid infinitum in potentia, sicut patet in divisione continui. Et ita posset aliquis dicere quod, sicut a continuo, quamvis non sit infinitum actu, in infinitum aliquid per divisionem subtrahitur, et tamen non totum consumitur; ita a corpore naturali ex quo omnia generantur, quamvis non sit infinitum, semper abstrahitur aliquid quod per corruptionem secedit in non ens, nunquam tamen totaliter consumitur. Sed hoc excluditur. Quia si a continuo finito, ut dicitur in III Physic., semper subtrahatur eadem quantitas, quantumcumque sit magnum, tandem consumetur; puta si a diametro caeli quis semper subtrahat palmum. Sed in infinitum continuum dividitur, si semper fiat subtractio secundum eandem proportionem; puta si continuum dividatur per medium, et medium per medium, et sic in infinitum; et eadem ratio est de quacumque alia proportione. Sic autem divisione facta, manifestum est quod id quod post medium accipitur, semper erit minus eo quod prius accipiebatur: nam dimidium dimidii semper minus est quam dimidium totius. Unde Aristoteles concludit quod, si hac ratione generatio et corruptio in infinitum duraret, qua ratione continuum in infinitum dividitur, oportebit quod id quod postea generatur, semper sit minus in quantitate, ut sic, semper minori existente eo quod subtrahitur a corpore naturali, non totaliter consumatur. Hoc autem non videmus ita accidere, quod semper sit minus quod generatur. Hoc igitur quod generatio et corruptio in infinitum durat, non potest esse simile divisioni magnitudinis in infinitum.

[71470] In De generatione, lib. 1 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: quocirca propter huius etc., exclusis falsis solutionibus, concludit veram: scilicet quod ideo necesse est esse transmutationem generationis et corruptionis indeficientem vel *inquietam*, idest non cessantem, quia corruptio huius est generatio alterius, et e converso. Nam generatio per se quidem est ex ente in potentia, idest ex materia, quae est sicut subiectum rerum naturalium: accidit enim materiae ex qua aliquid generatur, quod sit subiecta alteri formae, secundum quam est ens actu, et privationi formae inducendae, secundum quam est non ens actu: et ideo Aristoteles dicit in I Physic., ex ente quidem actu per accidens, ex ente autem in potentia per se. Et similiter corrumpitur aliquid per se quidem in ens potentia: quod quidem subiicitur et alteri formae, secundum quam est ens actu, et privationi prioris formae, secundum quam est non ens actu. Et ita non sequitur quod id quod corrumpitur secedat a tota rerum natura: quia quamvis fiat non ens hoc quod est corruptum, remanet tamen aliquid aliud, quod est generatum. Unde non potest materia remanere quin sit subiecta alicui formae: et inde est quod uno corrupto aliud generatur, et uno generato aliud corrumpitur: et sic consideratur quidam circulus in generatione et corruptione, ratione cuius habet aptitudinem ad perpetuitatem. Ultimo autem epilogando concludit quod existimandum est praedictam causam esse sufficientem de hoc quod generatio et corruptio simpliciter sit circa unumquodque entium in sempiternum. Quod quidem oportet dicere, supposita perpetuitate mundi et motus: quod tamen fides Catholica non supponit, ut alibi dictum est.

Lectio 8

[71471] In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 1 Soluta dubitatione quam introduxerat de continuitate generationis, hic procedit ad solvendum quaestionem principaliter intentam. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo solvit eam, ibi: quemadmodum enim determinavimus et cetera. Dicit ergo primo quod iterum est perscrutandum quare quaedam dicantur simpliciter generari et corrumpi, quaedam autem non; sicut dictum est in determinatione praecedentis quaestionis quod generatio huius est corruptio illius, et corruptio huius est generatio alterius. Videtur enim hoc requirere quandam rationem: nam ex quo adinvicem generantur et corrumpuntur, videtur quod eadem ratione sit simpliciter generatio et corruptio unius et alterius. Dicimus enim in diversis quae non ex invicem generantur, quoniam aliquid corrumpitur simpliciter et non solum *hoc*, idest secundum quid; et quod quaedam est simpliciter generatio seu corruptio, et quod quaedam generantur secundum quid et non simpliciter; sicut dicimus quod ille qui addiscit, fit quidem sciens, quod est fieri secundum quid, non tamen fit simpliciter, quia simpliciter erat etiam antequam esset sciens. De utroque ergo considerandum est: scilicet quare in generatis ex invicem quaedam dicuntur generari simpliciter et quaedam secundum quid; et quare etiam haec differentia contingat in his quae non ex invicem generantur.

[71472] In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit: quemadmodum enim determinavimus etc., solvit praemissam quaestionem: et primo in his quae generantur adinvicem; secundo in his quae non generantur adinvicem, ibi: dicuntur autem haec quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo solvit quaestionem; secundo epilogat, ibi: esse quidem igitur et cetera. Circa primum, proponit tres modos secundum quos contingit in adinvicem generatis, quod unius generatio et corruptio sit simpliciter, et alterius secundum quid. Circa quorum primum dicit quod, sicut multoties determinatum est, quaedam quae affirmative dicuntur, significant *hoc aliquid*, idest quoddam ens, quaedam vero significant non ens: et ex hoc contingit id de quo quaeritur, scilicet quod quaedam dicuntur generari vel corrumpi simpliciter, quaedam secundum quid. Differt enim quantum ad hoc, quid sit illud in quod aliquid transmutatur per generationem et corruptionem. Puta si dicamus, secundum opinionem Parmenidis, quod ignis sit ens et terra non ens, transmutatio quae est via in ignem, puta si ex terra generetur ignis, dicetur generatio simpliciter, quia est via in ens; corruptio autem non simpliciter, sed *alicuius*, scilicet terrae, quae est non ens. E converso autem generatio terrae erit generatio *aliqua*, non autem generatio simplex, quia est generatio non entis; sed est corruptio simplex, quia est corruptio entis, scilicet ignis. Sic enim Parmenides dixit duo esse principia rerum, scilicet ens et non ens, appellans ens ignem, et non ens terram; forte propter hoc, quod ignis inter alia elementa habet plus de forma, terra vero minus. Hoc autem exemplum non procedit secundum sententiam Aristotelis, qui existimavit utrumque esse ens: et ideo subiungit quod nihil differt ad propositum talia exempla vel alia supponere. Quaerimus enim, inducendo exempla, modum, sed non subiectum; non curantes scilicet utrum sic se habeat in his terminis, vel in quibuscumque aliis. Et propter hoc etiam in libris logicae utitur exemplis secundum opiniones aliorum philosophorum; quae non sunt inducenda quasi sint verba Aristotelis. Hoc igitur ex praemissis est accipiendum, quod corruptio simpliciter est, quae est via in non ens simpliciter; generatio simpliciter, quae est via in simpliciter ens. Determinetur ergo hoc quod dictum est de generatione et corruptione sim-

pliciter vel secundum quid, sive in igne et terra, sive in quibuslibet aliis terminis, dummodo ita se habeant quod unum sit ens et aliud non ens; sicut si dicamus vivum et mortuum, vel aliquid aliud huiusmodi. Concludit igitur quod uno modo differt simpliciter generari et corrumpi et non simpliciter, sicut dictum est.

[71473] In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 3 Sed videtur quod haec differentia non sit conveniens. Via enim quae est in simpliciter non ens, quam dicit esse corruptionem simpliciter, non potest intelligi in id quod est omnino nihil: quia omnis naturalis corruptio fit per resolutionem in aliquam materiam. Similiter etiam non potest intelligi non ens simpliciter, quod sit privatio pura sine forma: quia materia nunquam denudatur ab omni forma, ita quod sit sub sola privatione. Ergo oportet per non ens in quod tendit corruptio simplex, intelligi privationem quae est adiuncta alicui formae. Cuilibet autem formae naturali quae est in generabilibus et corruptibilibus, adiungitur privatio: non ergo unum dicetur magis generari vel corrumpi simpliciter, in his quae adinvicem generantur et corrumpuntur, quam aliud. Dicendum est ergo quod non ens simpliciter intelligitur hic materia cum privatione adiuncta alicui formae. Sed duplex est forma: una quidem perfecta, quae complet speciem alicuius rei naturalis, sicut forma ignis vel aquae aut hominis aut plantae; alia autem est forma incompleta, quae neque perficit aliquam speciem naturalem, neque est finis intentionis naturae, sed se habet in via generationis vel corruptionis. Manifestum est enim in generatione compositorum, puta animalis, quod inter principium generationis, quod est semen, et ultimam formam animalis completi, sunt multae generationes mediae, ut Avicenna dicit in sua sufficientia; quas necesse est terminari ad aliquas formas, quarum nulla facit ens completum secundum speciem, sed ens incompletum, quod est via ad speciem aliquam. Similiter etiam ex parte corruptionis sunt multae formae mediae, quae sunt formae incompletae: non enim, separata anima, corpus animalis statim resolvitur in elementa; sed hoc fit per multas corruptiones medias, succedentibus sibi in materia multis formis imperfectis, sicut est forma corporis mortui, et postmodum putrefacti, et sic inde. Quando igitur per corruptionem pervenitur in privationem cui adiungitur talis forma in materia, est corruptio simpliciter: quando vero ex privatione cui adiungitur forma imperfecta, quae erat via generationis, pervenitur ad formam completam, est generatio simpliciter.

[71474] In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit: alio autem modo etc., ponit secundum modum. Et dicit quod alio modo erit quaedam generatio et non simpliciter, *qualiscumque materia erit*, idest etiam si habet aliqualem naturam id in quod est corruptio, dummodo habeat aliquem defectum. Illud enim cuius differentiae magis significant hoc aliquid, magis est substantia; illud autem cuius differentiae magis significant privationem, magis est non ens; sicut calidum est quoddam *praedicamentum*, idest quoddam affirmatum, sine privatione, et est *species*, idest forma, frigiditas autem est privatio. His autem differentiis differunt terra et ignis: nam terra est naturaliter frigida, ignis autem naturaliter calidus. Et ideo ignis est magis substantia, terra autem magis accedit ad non ens.

[71475] In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 5 Primo autem oportet considerare quomodo hic dicatur quod frigiditas sit privatio, cum frigidum et calidum contrarie opponantur, contrariorum autem

utrumque est natura aliqua: alioquin non essent in eodem genere, nam privatio et non ens non est in genere. Dicendum est autem quod, sicut ostensum est in X Metaphys., oppositio privationis et habitus est principium oppositionis contrariorum: et ideo semper alterum contrariorum est cum defectu et privatione quadam respectu alterius. Dicitur ergo frigidum privatio, non quia sit privatio pura, sicut caecum aut nudum; sed quia est qualitas deficiens respectu calidi. Unde in hoc differt iste modus secundus a primo: nam primus modus accipiebatur secundum differentiam entis et non entis simpliciter, hic autem modus accipitur secundum differentiam entis perfecti et imperfecti. Secundo oportet considerare quomodo hic dicatur quod terra et ignis differant his differentiis, scilicet frigido et calido. Oportet enim hoc intelligi de differentiis substantialibus: alioquin non pertinerent ad generationem et corruptionem, sed magis ad alterationem. Principia autem differentiarum substantialium, quae sunt constitutivae specierum, oportet esse formas substantiales, quae sunt specificae. Secundum hoc ergo sequitur quod calor et frigus sint formae substantiales ignis et terrae. Quod est omnino impossibile. Primo quidem quia non est possibile quod idem in uno sit accidens et in alio forma substantialis, nisi aequivoce diceretur: calidum autem et frigidum in aliis corporibus sunt accidentia, de quibus tamen univoce dicuntur cum elementis, ex quorum commixtione in eis huiusmodi qualitates inveniuntur. Non ergo potest esse quod calidum et frigidum in elementis sint formae substantiales. Secundo quia nulla forma substantialis est per se sensu perceptibilis, sed solum intellectu, cuius obiectum est *quod quid est*, ut dicitur in III de anima: formae autem quae sunt per se sensu perceptibiles, sunt qualitates tertiae speciei, quae ob id dicuntur *passibiles*, quia sensibus ingerunt passiones, ut dicitur in praedicamentis. Cum igitur calidum ignis et frigidum terrae vel aquae sint sensu perceptibilia, non possunt esse formae substantiales. Dicendum est ergo quod, sicut habetur ex VIII Metaphys., differentiae substantiales, quia sunt ignotae, per differentias accidentales manifestantur: et ideo multoties utimur differentiis accidentalibus loco substantialium. Et hoc modo philosophus hic dicit calidum et frigidum esse differentias ignis et terrae. Calidum enim et frigidum, cum sint propriae passiones horum corporum, sunt proprii effectus formarum substantialium eorundem: et ideo, sicut aliae causae intelligibiles innotescunt per effectus sensibiles, ita et perfectione calidi et imperfectione frigidi perpendimus quod forma substantialis ignis est perfectior quam forma substantialis terrae. Omnes enim formae substantiales differunt secundum magis et minus perfectum: unde in VIII Metaphys. dicitur quod species rerum sunt sicut numeri, quorum species variantur secundum additionem et subtractionem. Potest etiam dubitari de hoc quod dicit, quod cuius differentiae magis significant hoc aliquid, magis est substantia: cum tamen dicatur in praedicamentis quod substantia non suscipit magis et minus. Sed dicendum quod per hoc non intendit significare intensionem et remissionem substantiae in praedicamento substantiae; sed maiorem vel minorem perfectionem in speciebus substantiae, secundum dictam formarum differentiam.

[71476] In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 6 Tertium modum ponit ibi: videtur autem et cetera. Et circa hoc tria facit: primo ponit secundum quem modum aliqui assignant differentiam generationis et corruptionis simplicis et secundum quid; secundo ostendit huius falsitatem, ibi: quemadmodum igitur etc.; tertio comparat hunc modum secundo, ibi: contingit itaque et cetera. Dicit ergo primo

quod multis videtur quod simpliciter generatio et secundum quid magis differunt per hoc quod est magis vel minus sensibile, quam secundum perfectionem et imperfectionem differentiarum, sicut in secundo modo dicebatur. Dicunt enim quod quando aliquid transmutatur in materiam quae bene potest sentiri, tunc generatur aliquid simpliciter, puta quando aliquid transmutatur in terram vel in aquam: quando autem transmutatur aliquid in id quod non est manifestum sensui, dicunt illud corrumpi simpliciter, puta in aerem. Et horum rationem inducit per hoc, quod determinabant aliquid ens et non ens, ex hoc quod sentitur vel non sentitur, existimantes id solum quod sentitur esse ens. Et hoc ideo, quia apud eos non differt sensus ab intellectu, sicut quidam posuerunt, ut dicitur in libro de anima: et ideo utuntur sensu ac si haberet virtutem intellectivae scientiae, quae est capax aliqualiter omnium entium: unde scibile est ens, ignotum autem non ens.

[71477] In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: quemadmodum igitur etc., ostendit falsitatem huius sententiae. Et dicit quod tales, sicut existimabant animalia vivere et esse in hoc quod actu sentiunt vel possunt sentire, ita existimabant res esse in hoc quod sentiuntur vel possunt sentiri; ac si sensus esset perfectio rei sensibilis, sicut est perfectio sentientis. Et in hoc quodammodo prosequebantur et destruebant veritatem rerum. Nam cum verum dicatur aliquid ex eo quod est, si esse rerum consisteret solum in sentiri, nulla veritas esset in rebus, sed in solo sentiente. Hoc autem non est verum, quod nulla veritas sit in rebus. Unde, subtrahentes veritatem rerum, dicunt non verum.

[71478] In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: contingit itaque etc., comparat hunc modum secundo. Et dicit quod aliter contingit generari simpliciter et corrumpi *secundum opinionem*, quae pertinet ad hunc tertium modum, et *secundum rei veritatem*, quam tangit secundus modus. Quia *spiritus*, idest ventus, et aer minus sunt *secundum sensum*, idest si iudicetur esse rei ex hoc quod sentitur. Et ideo quaecumque simpliciter corrumpuntur, dicuntur, secundum tertium modum, corrumpi per transmutationem in ea quae non sentiuntur; generari autem simpliciter, quando transmutantur in aliquod tangibile et palpabile, sicut quando mutantur in terram. Sed secundum rei veritatem accidit contrarium. Quia aer magis est hoc aliquid et species quam terra, et est perfectius ens: et ideo, secundum veritatem, magis est generatio simpliciter si ex terra fiat aer, quam e converso.

[71479] In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: esse quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt. Et dicit quod dicta est causa quare quaedam generatio sit simplex, cum tamen sit corruptio alicuius; et quaedam corruptio simplex, cum tamen sit generatio alicuius. Haec enim differunt per *materiam*, idest per id in quod aliquid transmutatur per generationem vel corruptionem: aut quia est *substantia*, idest ens, vel non, sicut dicebatur in primo modo; aut quia hoc *magis*, hoc vero *non*, quia scilicet unum est perfectius ens quam aliud, quod pertinet ad secundum modum; aut quia materia ex qua et in quam aliquid transmutatur, est magis vel minus sensibilis, quod pertinet ad tertium modum. Vocat autem hic *materiam*, non puram, sed rem ex qua aliquid generatur, vel in quam corrumpitur.

Lectio 9

[71480] In De generatione, lib. 1 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit quare quaedam generantur simpliciter et quaedam secundum quid, eorum quae adinvicem generantur, hic ostendit causam differentiae generationis simpliciter et secundum quid, in his quae non adinvicem generantur. Et primo determinat quaestionem principaliter intentam; secundo determinat quasdam quaestiones consequentes, ibi: sed nunc quaerere oportet et cetera. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo solvit eam, ibi: haec autem distincta sunt etc.; tertio epilogat quae dicta sunt, ibi: de generari igitur et cetera. Dicit ergo primo quod quaedam dicuntur generari simpliciter, quaedam autem solum secundum quid, non secundum generationem ex invicem, ut supra dictum est, ut scilicet unum eorum quae ex invicem generantur, generetur simpliciter, aliud autem secundum quid. Hoc enim est quod supra determinatum est, quare, cum omnis generatio sit corruptio alterius, et omnis corruptio sit generatio alterius, non simili modo attribuitur generari et corrumpi in his quae adinvicem transmutantur, sed unum eorum dicitur generari vel corrumpi simpliciter, aliud autem secundum quid. Quaestio autem quae postmodum determinanda est, non haec erit: sed in his quae non ex invicem transmutantur, quare unum dicitur generari simpliciter et alterum secundum quid: puta, quare discens qui fit sciens, non dicitur simpliciter generari, sed secundum quid, idest sciens; homo autem vel animal, quando nascitur, dicitur generari simpliciter: et tamen manifestum est quod natum et sciens non generantur ex invicem.

[71481] In De generatione, lib. 1 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: haec autem distincta sunt etc., solvit quaestionem nunc motam. Et dicit quod illa quorum quaedam dicuntur generari simpliciter et quaedam secundum quid, sunt distincta secundum praedicamenta; ita quod unum eorum significat *hoc aliquid*, idest substantiam, aliud autem qualitatem, aliud autem quantitatem, et sic de aliis praedicamentis. Illa ergo quae non significant substantiam, sed qualitatem aut aliquid aliorum, non dicuntur generari simpliciter, sed secundum quid: quae vero significant substantiam, dicuntur generari simpliciter. Cuius ratio est, quia generatio est via de non esse ad esse: et ideo illud simpliciter generatur, quod acquirit esse cui non praesupponitur aliud esse. Non enim fit quod est: unde quod iam est, non potest generari simpliciter, sed secundum quid. Et ideo ista quorum esse praesupponit aliud esse, non dicuntur generari simpliciter, sed secundum quid. Esse autem accidentium praesupponit aliud esse, scilicet esse subiecti: esse autem substantiae non praesupponit aliud esse, quia subiectum formae substantialis non est ens actu, sed potentia. Et ideo ex hoc quod aliquid accipit formam substantialem, dicitur generari simpliciter: ex hoc autem quod accipit formam accidentalem, dicitur generari secundum quid. In *omnibus* tamen, scilicet substantiis et accidentibus, diversificatur generatio simpliciter et secundum quid, secundum diversum ordinem vel entis ad non ens, vel entis perfecti ad imperfectum, aut sensibilis ad insensibile. Unde in substantia quodammodo dicitur generatio simpliciter, si generetur ignis, non autem si generetur terra: et in qualitate dicitur generatio simpliciter, si generetur sciens, non autem si generetur nesciens.

[71482] In De generatione, lib. 1 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: de generari igitur etc., epilogat quae

dicta sunt. Et dicit quod dictum est universaliter de accidentibus et in substantiis, de hoc quod quaedam generantur simpliciter, et quaedam secundum quid. Et etiam dictum est quod causa continuitatis generationis, per modum materiae, est subiectum, quod transmutatur in contraria. Ex hoc enim contingit quod semper in substantiis alterius generatio est alterius corruptio, et e converso: nunquam enim materia est sub privatione unius formae, sine alia forma. In quibusdam autem accidentibus hoc contingit: nam corpus diaphanum est sub privatione lucis, absque hoc quod subsit formae contrariae.

[71483] In De generatione, lib. 1 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit: sed nunc quaerere oportet etc., determinat tres quaestiones consequentes. Quarum prima est, quare semper generatur aliquid ex corruptis: quod supponit in hoc quod dixit, quod generatio unius est corruptio alterius. Et solvit hanc quaestionem, dicens: quia corruptio tendit in non ens, et generatio est ex non ente, ideo oportet quod generatio sit ex corruptis. Et hoc ipse probat etiam ex aliorum opinione: quia, sicut homines dicunt corrumpi aliquid, quando pervenit ad insensibile, quod putant esse non ens, secundum tertium modum supra positum; similiter dicunt aliquid generari, quando ex insensibili et non ente pervenit ad hoc quod sit sensibile. Patet ergo quod, secundum hunc modum, id quod est terminus corruptionis, est principium generationis. Sive ergo sit aliquod subiectum ex quo est generatio, sive non, semper oportet quod generatio eius sit ex non ente, quod est terminus corruptionis: hoc enim est de ratione generationis, quod sit ex non ente; quod autem illud non ens adiungatur alteri existenti, accidit generationi. Quare patet quod simul aliquid generatur ex non ente, et corrumpitur in non ens, qualitercumque dicatur non ens. Sic igitur idem est in quod terminatur corruptio, et ex quo est generatio: et propter hoc generatio est ex corruptis. Convenienter ergo non deficit successio generationis et corruptionis, ut supra dictum est: quia generatio est quaedam corruptio non entis, et corruptio est quaedam generatio non entis; et ita unum eorum semper adiungitur alteri, cum in id ex quo unum incipit, aliud terminetur.

[71484] In De generatione, lib. 1 l. 9 n. 5 Secundam quaestionem ponit ibi: sed hoc non ens et cetera. Potest enim aliquis quaerere utrum istud non ens ex quo est generatio, et in quod terminatur corruptio simpliciter, quod quidem est quodammodo ens, sit alterum contrariorum: puta quod terra et grave sit non ens, sicut posuit Parmenides, ignis autem et leve sit ens. Et solvit quod non est ita, sed terra est ens: quia scilicet terra fit per hoc quod materia recipit quandam formam, quae facit esse in actu. Non ens ergo est materia terrae et ignis. Non tamen materia est non ens per se, sicut Plato posuit: sed est non ens per accidens, ratione privationis cui adiungitur.

[71485] In De generatione, lib. 1 l. 9 n. 6 Tertiam quaestionem ponit ibi: et an alia utriusque etc.: utrum scilicet istud non ens quod est materia, sit commune his quae adinvicem generantur. Et dicit quod si alia esset utriusque materia, scilicet ignis et terrae, non generarentur adinvicem: sicut accidit illis qui posuerunt et ignem et terram primas materias. Oportet enim ea quae ex invicem generantur, communicare in subiecto, quod suscipiat formam utriusque. Et per consequens non fieret transmutatio ex contrariis invicem, sicut supra dictum est: quia contrarietates existunt primo et per se praedictis elementis, scilicet igni et terrae, aquae et aeri. Unde si nihil transmutaretur ex

igne in aquam vel ex aere in terram, aut e converso, nihil etiam transmutaretur ex calido in frigidum vel e converso, ut supra dictum est. Subiungit tamen quod *materia* eorum quae transmutantur adinvicem, *aliqualiter est eadem, et aliqualiter alia.* Subiecto enim est eadem: et hoc est quod dicit, *quod id quod subiicitur est idem, qualitercumque sit ens* (quia scilicet non est ens actu, sed potentia). Non est autem idem secundum esse vel rationem: aliam enim rationem et aliud esse accipit prout est sub diversis formis, et etiam secundum hoc ipsum quod ordinatur ad diversas formas; sicut corpus est aliud ratione secundum quod est aegrotabile, et aliud secundum quod sanabile, licet sit idem subiecto. Ultimo autem epilogando concludit quod de his intantum dictum est.

Lectio 10

[71486] In De generatione, lib. 1 l. 10 n. 1 Postquam philosophus ostendit quare est quaedam generatio simpliciter et quaedam secundum quid, hic inquirit de differentia generationis et alterationis. Et primo exponit suam intentionem, dicens quod dicendum est de generatione et alteratione, quomodo differant adinvicem: et hoc ideo, quia superius dictum fuit quod generatio et alteratio sunt diversae transmutationes adinvicem. Secundo ibi: quoniam igitur est aliud subiectum etc., exequitur propositum. Et primo ostendit differentiam generationis et alterationis, quantum ad id secundum quod utrumque est transmutatio; secundo quantum ad subiectum utriusque, ibi: quando quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit differentiam generationis et alterationis; secundo removet quandam dubitationem, ibi: in his autem si aliqua et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit in quibus sit alteratio; secundo in quibus sit generatio, ibi: quando autem totum et cetera.

[71487] In De generatione, lib. 1 l. 10 n. 2 Circa primum duo supponit. Quorum primum est, quod *aliud est subiectum, et aliud passio quae nata est dici de subiecto*, sicut differunt substantia et accidens. Secundum est, quod contingit *in utroque horum esse transmutationem*: nam quandoque fit transmutatio in ipsa substantia subiecti, quandoque autem in ipsis accidentibus. His ergo suppositis, subiungit quod alteratio est, quando manet idem subiectum sensibile: scilicet quando, nulla transmutatione in eius substantia facta, fit transmutatio in passionibus eius, scilicet in qualitatibus ipsius. Nec est differentia quantum ad hoc, utrum fiat transmutatio secundum contraria extrema, vel secundum media; puta utrum de albo in nigrum, vel de rubeo in pallidum. Ponit autem duo exempla: primum scilicet cum corpus animalis, idem manens, prius est sanum et postea infirmatur; secundum est, quod aes aut aliud metallum, idem manens, quandoque est rotundum et quandoque angulare, vel angulos habens. Et est advertendum quod primum horum exemplorum pertinet ad primam speciem qualitatis, secundum autem ad quartam: cum tamen philosophus in VII Physic. probet quod in prima et quarta specie qualitatis non est motus alterationis, sed solum in tertia, quae dicitur passio vel passibilis qualitas: et propter hoc forte signanter dixit quod alteratio est transmutatio in *passionibus.* Sed dicendum est quod alteratio primo et per se est in qualitatibus tertiae speciei, mediantibus quibus ex consequenti fit alteratio etiam in aliis; sicut per aliquam

alterationem calidi et frigidi mutatur homo de sanitate in aegritudinem aut e converso, et per alterationem mollis et duri perducitur corpus ad aliquam figuram.

[71488] In De generatione, lib. 1 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit: quando autem totum etc., ostendit quando fit generatio. Et circa hoc duo facit: primo assignat quando est generatio; secundo quando magis est generatio, ibi: maxime autem generabitur et cetera. Dicit ergo primo quod, quando est transmutatio non solum secundum passiones, sed etiam secundum totam rei substantiam; inquantum scilicet materia accipit aliam formam substantialem; ita scilicet quod non maneat aliquod sensibile, quasi sit idem subiectum numero ens actu; puta quando ex toto semine generatur totus sanguis, aut ex toto aere generatur tota aqua, nulla congregatione aut segregatione interveniente, ut Democritus posuit: talis transmutatio est unius generatio et alterius corruptio.

[71489] In De generatione, lib. 1 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit: maxime autem generabitur etc., ostendit quando maxime fit generatio. Et dicit quod, secundum tertium modum supra positum, qui accipitur secundum opinionem multorum, maxime dicitur aliquid generari, quando fit transmutatio ex aliquo quod non potest bene sentiri, in aliquid quod est bene sensibile, vel secundum tactum, qui est grossior et materialior inter sensus (unde vulgares secundum ipsum maxime iudicant aliquid esse sensibile, inquantum est palpabile), aut etiam secundum alios sensus; sicut cum aqua generatur ex aere, videtur esse, secundum hunc modum, generatio simpliciter; aut quando corrumpitur in aerem, videtur esse corruptio simpliciter. Aer enim est modice sensibilis, tum propter sui raritatem, tum quia non excellit in ipso aliqua qualitas activa, sed passiva, scilicet humidum: in igne autem, qui est rarior aere, excellit qualitas activa quae est calidum: aqua autem et est densior aere, et excellit in ea qualitas activa quae est frigidum: terra vero est densissima omnium elementorum.

[71490] In De generatione, lib. 1 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: in his autem si aliqua etc., removet quandam dubitationem. Quia enim dixerat quod subiectum manet, facta transmutatione circa eius passiones, posset aliquis credere quod omne illud circa quod fit transmutatio alio manente, esset passio illius manentis. Sed ipse hoc excludit, dicens quod in his corporibus quae adinvicem transmutantur, quandoque manet aliqua passio eadem in generato et corrupto, sicut quando ex aere fit aqua; ambo enim sunt *diaphana*, idest transparentia, vel frigida (non quod aer sit naturaliter frigidus, sed per accidens): non tamen oportet quod huius permanentis, scilicet diaphani vel frigidi, alterum in quod fit transmutatio, scilicet aer vel aqua, sit passio. Si autem non esset verum quod nunc dicimus, sequeretur quod quando ex aere fit aqua, esset alteratio: semper enim videmus quod, quando id quod transmutatur est passio permanentis, est alteratio; tunc autem generatio, quando id quod transmutatur non est passio permanentis. Et hoc manifestat per quoddam exemplum. Dicitur enim quod homo musicus corruptus est, quando homo amittit habitum musicae; et tunc homo *immusicus*, idest habens privationem musicae, generatus est: eo quod musica non est passio hominis musici, cum sit de ratione eius, et similiter *immusica* est de ratione hominis *immusici*. Unde homo musicus non manet: sed homo manet idem numero. Si ergo musica et *immusica* non esset passio *huius*, scilicet hominis, sed esset de ratione eius; tunc per transmutationem musicae et *immusicae*, fieret unius generatio et alterius corruptio. Et quia hoc non est verum, ideo musica

et *immusica* est passio hominis. Sed hominis musici et *immusici* est generatio et corruptio: et quia homo manet, ut patet, sequitur quod musica sit passio permanentis. Et ideo alteratio est secundum *talia*, scilicet secundum passiones permanentium. Si ergo aqua et aer essent passiones diaphani, sicut permanentis, sequeretur quod transmutatio aeris ex aqua esset alteratio.

[71491] In De generatione, lib. 1 l. 10 n. 6 Sed dubitatur utrum eadem passio numero, quae sit altera pars contrarietatis, possit esse in generato et corrupto, ut supra dictum est. Si enim non remaneat eadem, non erit facilior transitus in invicem eorum quae habent similitudinem: eo quod oportebit utrobique omnia removeri. Similiter videtur sequi quod simile corrumpitur a suo simili: nam generans corrumpit id quod prius erat. Si autem ponatur quod maneat eadem numero, sequitur primo quod, remoto priori, scilicet subiecto, remaneat posterius, scilicet passio: et quod idem numero accidens sit in duobus subiectis. Dicendum ergo quod non manet idem numero: sed id quod prius erat, corrumpitur per accidens corruptione subiecti, recedente forma quae erat principium talis accidentis; et advenit simile accidens, consequens formam de novo advenientem. Et quia secundum hoc accidens non erat aliqua repugnantia in agendo et patiendo, facilior fuit transmutatio. Nec est inconveniens quod simile corrumpat suum simile per accidens, corrumpendo subiectum vel materiam: sic enim maior flamma consumit minorem.

[71492] In De generatione, lib. 1 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: quando quidem igitur etc., ostendit differentiam generationis ad alterationem et ad alias transmutationes, ex parte subiecti. Et primo ostendit qualiter se habeant ad subiectum quod est ens in actu; secundo qualiter se habeant ad subiectum quod est ens in potentia, ibi: est autem hyle et cetera. Dicit ergo primo quod dictum est quod alteratio est secundum passiones alicuius permanentis: et hoc idem accidit in aliis transmutationibus, quae fiunt secundum accidentia quae adveniunt subiecto existenti in actu. Quando ergo transmutatio est de contrario in contrarium secundum quantitatem, puta de magno in parvum aut e converso, est *augmentum* vel *deminutio* eiusdem subiecti permanentis: eo quod quantitas advenit subiecto existenti in actu. Quando autem transmutatio est secundum contrarietatem loci, puta sursum aut deorsum, est *latio*, idest motus localis, eiusdem corporis permanentis: eo quod esse *ubi* advenit corpori existenti actu. Quando vero transmutatio est secundum contrarietatem in passionibus (idest in passibilibus qualitatibus principaliter, et in aliis qualitatibus ex consequenti), tunc est *alteratio* eiusdem permanentis: quia etiam qualitas advenit subiecto actu existenti. Quando vero nihil manet actu existens, cuius alterum quod transmutatur sit passio et accidens quodcumque, est universaliter *generatio et corruptio*: eo quod forma substantialis, secundum quam est generatio et corruptio, non advenit subiecto actu existenti.

[71493] In De generatione, lib. 1 l. 10 n. 8 Unde patet falsam esse opinionem quam tradit Avicebron in libro fontis vitae, quod in materia est ordo formarum; ita quod primo materiae advenit forma secundum quam est substantia, et postea alia secundum quam est corpus, et postea alia secundum quam est animatum corpus, et sic de aliis. Cum enim idem sit constituere substantiam et facere hoc aliquid, quod pertinet ad substantiam particularem, sequeretur quod prima forma, quae constituit substantiam, faceret hoc aliquid, quod est subiectum actu existens: et ita formae

posteriores advenirent subiecto permanenti, et secundum eas esset magis alteratio quam generatio, secundum doctrinam quam hic Aristoteles tradit. Est ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, formae substantiales differunt secundum perfectius et imperfectius. Quod autem est perfectius, potest quidquid potest imperfectius, et adhuc amplius: unde forma perfectior quae facit animatum, potest etiam facere corpus, quod facit forma imperfectior inanimati corporis. Et sic nulla forma substantialis advenit subiecto in actu existenti: nec praesupponit aliam formam communiorem realiter diversam, quae pertineat ad considerationem naturalis; sed solum secundum rationem, quod pertinet ad considerationem logicam.

[71494] In De generatione, lib. 1 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit: est autem hyle etc., comparat praedictas transmutationes secundum subiectum quod est tantum ens in potentia. Et dicit quod *hyle*, sive materia prima, est maxime proprium subiectum susceptibile generationis et corruptionis: quia, sicut dictum est, immediate substat formis substantialibus, quae per generationem et corruptionem adveniunt et recedunt. Sed quodammodo, scilicet ex consequenti et mediate, subiicitur omnibus aliis transmutationibus: quia omnia subiecta aliarum transmutationum sunt susceptibilia aliquarum contrarietatum, quae reducuntur in primam contrarietatem, quae est formae et privationis, cuius subiectum est prima materia, ut dicitur in I Physic. Et ideo omnia alia subiecta participant quodammodo materiam primam, inquantum ex materia et forma componuntur. Ultimo autem epilogando concludit, quod determinatum sit hoc modo de generatione simpliciter, utrum sit vel non sit; et si est, quomodo est; et similiter etiam de alteratione.

Lectio 11

[71495] In De generatione, lib. 1 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de generatione et alteratione, hic determinat de augmentatione et deminutione. Et primo exponit suam intentionem, dicens quod post generationem et alterationem, reliquum est dicere de augmentatione. De qua duo considerare oportet: primo, in quo differat a generatione et alteratione; secundo, per quem modum augmentatur et deminuitur unumquodque quod augmentatur et deminuitur. Secundo ibi: scrutandum itaque primum etc., prosequitur suam intentionem. Et primo ostendit differentiam augmentationis a generatione et alteratione; secundo inquirit de modo augmentationis, ibi: circa quid autem est transmutatio et cetera. Circa primum duo facit: primo supponit unam differentiam; secundo inquirit de alia, ibi: aut etiam modus et cetera.

[71496] In De generatione, lib. 1 l. 11 n. 2 Dicit ergo primo quod primum eorum quae consideranda sunt circa augmentationem, est quod oportet inquirere utrum differentia augmentationis a generatione et alteratione sit solum *in circa quid*, idest in genere circa quod est quaelibet istarum transmutationum. Haec enim differentia est manifesta: videlicet quod transmutatio quae est *ex hoc in hoc*, idest ex substantia ente in potentia in substantiam entem in actu, est generatio; transmutatio autem quae est circa magnitudinem, est augmentatio (per quam aliquid transmutatur de parvo in magnum) et deminutio (per quam aliquid transmutatur de magno in parvum); transmu-

tatio autem quae est circa *passiones*, idest passibiles qualitates, est alteratio. Et quia dixerat quod generatio est transmutatio ex substantia in potentia in substantiam in actu, ut idem intelligatur etiam de aliis duabus mutationibus supradictis, subiungit quod *transmutatio utrorumque praedictorum*, scilicet magnitudinis et passionis, est ex potentia in actum: est enim motus actus existentis in potentia, ut dicitur in III Physic.

[71497] In De generatione, lib. 1 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: aut etiam modus etc., assignat aliam differentiam, ex modo transmutationis. Et primo ponit differentiam; secundo exponit, ibi: alio autem modo et cetera. Dicit ergo primo quod in praedictis mutationibus etiam modus transmutationis differt (non autem refert utrum haec littera legatur interrogative vel remissive). In hoc enim differt modus praedictarum transmutationum, quod id quod alteratur, non ex necessitate transmutatur secundum locum, et similiter etiam neque quod generatur: sed necesse est id quod augmentatur aut deminuitur, secundum locum transmutari. Huius autem differentiae ratio est, quia locus commensuratur locato, et hoc secundum magnitudinem, non autem secundum qualitatem vel substantiam: et ideo necesse est quod, quando mutatur magnitudo locati, quod etiam fiat transmutatio secundum locum; non autem quando transmutatur aliquid secundum substantiam vel secundum qualitatem. Sicut autem commensuratio locati ad locum attenditur secundum magnitudinem, ita connaturalitas attenditur secundum formam substantialem, et ex consequenti secundum aliquam qualitatem, secundum puta gravitatem vel levitatem. Et ideo, licet generatio et alteratio possit esse sine mutatione locali, aliqua tamen generatio et alteratio est causa quod aliquid moveatur naturaliter secundum locum; puta, cum fit ignis vel terra, fit grave vel leve. Differentia autem aliarum transmutationum, per comparationem ad motum localem, non est omnino per accidens: ostensum est enim in VIII Physic. quod motus localis est primus motuum et principalior, et causa aliorum motuum.

[71498] In De generatione, lib. 1 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit: alio autem modo etc., manifestat quod dixerat, scilicet quod id quod augmentatur vel deminuitur, mutatur secundum locum. Et primo manifestat hoc per differentiam ad motum localem rectum; secundo per differentiam ad motum localem sphaericum, ibi: non quemadmodum quae sphaerae et cetera. Dicit ergo primo quod alio modo transmutat locum id quod augmentatur vel deminuitur, quam id quod *fertur*, idest movetur motu recto. Illud enim quod fertur, motu scilicet recto, *universum*, idest secundum se totum, variat locum: illud autem quod augmentatur, mutat locum *sicut illud quod deducitur*, puta metallum per malleationem, vel etiam humidum in vase per infusionem, sive quodcumque huiusmodi corpus; quo quidem in eodem loco manente, partes eius transmutantur secundum locum, vel per extensionem vel quocumque alio modo.

[71499] In De generatione, lib. 1 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: non quemadmodum quae sphaerae etc., manifestat quod dixerat per differentiam ad motum localem sphaericum. Et dicit quod partes eius quod augmentatur, mutant quidem locum, sed non eodem modo sicut partes sphaerae. Partes enim sphaerae transmutantur, toto manente in eodem loco, scilicet subiecto (quamvis etiam totum mutet locum secundum rationem, ut dicitur in VI Physic.): sed partes variant locum etiam

subiecto, sicut pars caeli quae modo est in oriente, postmodum erit in occidente: sed tamen talis transmutatio partium sphaerae fit in *simili* loco, idest neque maiori neque minori. Sed partes corporis quod augetur, semper extenduntur in maiorem locum: partes autem eius quod deminuitur, semper retrahuntur in minorem locum. Ultimo autem epilogando concludit quod manifestum est ex praedictis, quod transmutatio eius quod generatur et alteratur et augmentatur, differunt non solum *in circa quid*, idest ex parte generis in quo sunt istae mutationes, sed *sic*, idest ex parte modi transmutandi.

Lectio 12

[71500] In De generatione, lib. 1 l. 12 n. 1 Postquam philosophus ostendit differentiam augmenti a generatione et alteratione, hic incipit inquirere de modo augmenti. Et primo quantum ad subiectum quod augetur; secundo quantum ad id quo aliquid augetur, ibi: suscipiendum itaque et cetera. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo inquirit quaestionis veritatem, ibi: aut impossibile et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quid ex praedictis sit manifestum circa augmentum: et quaerit circa quid sit transmutatio augmenti et deminutionis. Et respondet quod motus augmenti et deminutionis videtur esse circa magnitudinem. Secundo ibi: et qualiter etc., ostendit quid restet inquirendum. Et dicit quod accipiendum est de cetero qualiter fiat augmentum vel deminutio. Et quantum ad subiectum augmenti, primo movet hanc quaestionem: utrum contingat quod per augmentum generetur magnitudo et corpus, ex eo quod est in potentia ad magnitudinem et corporeitatem (ita scilicet quod sit actu incorporeum et sine magnitudine), vel non. Et subdividit primum membrum quaestionis. Dupliciter enim potest dici quod sit aliqua materia actu existens sine corporeitate et magnitudine. Unde rationabiliter quaeritur, si talis materia sit subiectum augmenti, qualiter ex ea augmentatio fiat: utrum scilicet ita quod ipsa materia sine corporeitate et magnitudine existens, sit secundum seipsam separata existens; aut ita quod sit in aliquo corpore, non tamen pars eius (nam si esset pars eius, esset subiecta corporeitati et magnitudini ipsius).

[71501] In De generatione, lib. 1 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit: aut impossibile etc., determinat quaestionem motam. Et primo ratione accepta ex parte materiae vel subiecti; secundo ratione accepta ex parte augmenti, ibi: amplius autem talis et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat praedictam quaestionem, ratione sumpta ex parte materiae, secundum quod ab ipso consideratur; secundo secundum quod consideratur a Platonicis, ibi: sed neque puncta et cetera. Circa primum tria facit: primo excludit primum membrum secundae divisionis, scilicet quod materia sine quantitate secundum se separata existat; secundo excludit secundum membrum secundae divisionis, scilicet quod materia sine magnitudine existens sit in aliquo corpore; ibi: sed si in aliquo existit etc.; tertio concludit propositum, ibi: melius ergo et cetera. Dicit ergo primo quod utrumque membrum secundae divisionis est impossibile. Et primo hoc ostendit quantum ad hoc, quod impossibile est materiam sine magnitudine existentem per se separatam existere. Quia si sit separata, oportet

alterum duorum esse. Quorum unum est quod nullum possideat locum, sicut punctus, cuius non est aliquis locus, eo quod omnis locus aliquam dimensionem habet. Aut oportet, si materia sine quantitate existens occupet aliquem locum, quod sit aliquis locus vacuus (nam vacuum dicimus locum non repletum sensibili corpore): vel etiam oportet quod sit quoddam corpus non sensibile (nam vacuum dicebant nihil aliud esse nisi corpus non sensibile). Oportet enim dicere vacuum corpus, propter dimensionem spatii: non sensibile autem, propter vacuitatem. Horum autem duorum alterum est impossibile, scilicet quod sit vacuum vel corpus non sensibile. Similiter impossibile est quod materia separata existens nullum possideat locum. Materia enim est ex qua generantur corpora sensibilia: hoc autem ex quo corpora sensibilia generantur, necesse est in aliquo loco esse. Semper enim videmus quod id quod generatur ex eo, est *alicubi*, idest in aliquo loco determinato: ibidem autem est quod generatur ex aliquo, ubi fuit id ex quo generatur. Ergo oportet illud ex quo generatur aliquid, scilicet materiam, esse alicubi, vel per se vel per accidens: per se quidem secundum opinionem antiquorum philosophorum, ponentium materiam corporum naturalium esse aliquod corpus actu, puta ignem aut aerem aut aquam; per accidens autem secundum opinionem Platonis et suam, qui ponebat materiam esse ens in potentia.

[71502] In De generatione, lib. 1 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: sed si in aliquo existit etc., excludit secundum membrum, ostendens quod materia separata a magnitudine non sit in aliquo. Et primo proponit quod intendit: et dicit quod, si materia sine magnitudine existens ita sit in aliquo corpore separata a substantia eius, quod non sit aliquid eius per se vel per accidens, contingunt multa impossibilia. Et manifestat hunc modum ponendi: puta si ponamus quod, quando generatur aer ex aqua, non fiat hoc per transmutationem aquae, ita scilicet quod materia aquae amittat formam aquae et recipiat formam aeris, sed sicut si materia aeris esset in aqua sicut in vase. Secundo ibi: infinitas enim etc., ponit rationes deducentes ad inconveniens. Quarum prima est quod, si in aqua, praeter materiam propriam, est etiam materia aeris, pari ratione potest etiam esse in aqua alia, et sic in infinitum, praesertim quia ex uno possibile est infinita generari successive: et ita sequeretur quod nihil prohibeat esse infinitas materias in aqua. Sed ex materia qualibet potest aliquid actu generari. Ergo sequeretur quod infinita possint actu generari ex una et eadem aqua; ita scilicet quod quidquid potest generari in potentia, simul potest generari actu. Secundam rationem ponit ibi: amplius neque et cetera. Et dicit quod non videmus aliquid sic generari ex aliquo, puta aerem ex aqua, sicut quod exit ex aliquo permanente, puta cum vinum exit a dolio non transmutato: videmus enim quod aliquid generatur ex corrupto, sicut supra dictum est. Oportet autem id quod sensibiliter apparet, accipere ut principium in scientia naturali.

[71503] In De generatione, lib. 1 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit: melius ergo etc., concludit veritatem: dicens quod melius est dicere quod materia ita insit omnibus, quod non separetur ab eis, tanquam nihil eorum existens; sed quod una et eadem numero sit materia omnium, et differat solum ratione, sicut supra dictum est. Et secundum hoc non erit separata a magnitudine, sed in unoquoque actu magnitudini subiecta.

Lectio 13

[71504] In De generatione, lib. 1 l. 13 n. 1 Supra philosophus ostendit quod non est possibile subiectum augmenti esse id quod nullam habet quantitatem actu, sed in potentia tantum, sicut est materia. Et quia quidam posuerunt materiam corporum esse aliquid mathematicum, ideo philosophus hic ostendit quod nihil tale quod caret magnitudine, potest esse subiectum augmenti. Caret autem quantitate, in genere mathematicorum, punctus quidem simpliciter, linea vero secundum dimensionem latitudinis et profunditatis, superficies autem secundum dimensionem profunditatis: corpus autem habet magnitudinem secundum omnem dimensionem; unde est perfecta magnitudo, ut dicitur in I de caelo. Ostendit ergo quod nihil talium quod quocumque modo caret magnitudine, potest poni materia quae sit subiectum augmenti, tripliciter. Primo quidem propter rationes praemissas. Unde dicit quod neque ponendum est puncta, quae carent omnino magnitudine, esse corporis materiam, quae scilicet sit subiectum augmenti; neque etiam lineas, quae secundum aliquid carent magnitudine. Et hoc propter *easdem causas*, idest propter rationes superius assignatas: quia necesse esset puncta et lineas separatim per se existere, aut in aliquo corpore esse; et sic sequerentur eadem quae prius.

[71505] In De generatione, lib. 1 l. 13 n. 2 Secundo ibi: illud autem etc., improbat hoc per ipsam positionem Platonicorum, qui ponebant quod mathematica erant substantia corporum naturalium. Et quia puncta et lineae sunt termini dimensionum, sicut forma est terminus materiae, ponebant quod illud quod per huiusmodi terminatur, esset materia corporum: ipsi autem termini magis se habent in ratione formae. Et hoc est quod dicit, quod *illud*, scilicet dimensio vel magnitudo, cuius *haec*, scilicet puncta et lineae, sunt ultima, erat materia secundum Platonicos.

[71506] In De generatione, lib. 1 l. 13 n. 3 Tertio ibi: quam nunquam etc., ostendit communiter quod nihil horum potest esse materia corporum. Quia scilicet, secundum eos, mathematica sunt separata a formis naturalibus et passionibus sensibilibus, sicut secundum intellectum, ita et secundum esse; sed materia non potest separari a formis naturalibus et passionibus sensibilibus; ergo impossibile est quod aliquid mathematicorum sit materia corporum naturalium. Primo ergo proponit medium suae rationis, dicens: *quam*, scilicet materiam, neque possibile est esse sine *passione*, idest passibili qualitate, neque sine *forma*, vel morphe, quod idem est: sine quibus tamen, secundum Platonicos, sunt mathematica.

[71507] In De generatione, lib. 1 l. 13 n. 4 Secundo ibi: generatur quidem etc., probat quod supposuerat: et primo quod materia non possit esse sine forma; secundo quod non possit esse sine passione, ibi: quoniam autem est et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut etiam in aliis libris determinatum est, puta in I Physic., simpliciter generatur alterum ex altero. Fit enim unumquodque ex subiecto, quod est materia. Oportet etiam quod id quod generatur, generetur ab aliquo agente ente in actu aut *homogeneos*, idest quod sit saltem unius generis, aut *homoideos*, idest quod sit unius formae vel speciei (et exemplificat quod ignis generatur ab igne sicut ab agente unius speciei, et sicut homo generatur ab homine): aut oportet quod saltem ab aliquo actu existente, sive ab actione

alicuius actu existentis, aliquid generetur, etiam si generans non sit simile generato in genere seu specie, sicut durum generatur a non duro, puta cum lac induratur per ignem. Contingit autem quod aliquod factum non assimilatur in forma agenti, uno quidem modo, quia illud factum non primo et per se respondet facienti, sed per accidens, sive per posterius. Per accidens quidem, sicut musicus sanat, non inquantum est musicus, sed inquantum est medicus: sanitatis enim similitudo non est in musico inquantum est musicus, sed inquantum est medicus, qui per formam sanitatis quam habet in anima, facit sanitatem in corpore. Per posterius autem, sicut cum qualitas effecta est effectus consequens aliquam primarum qualitatum; sicut sanitas causatur ex aliqua medicina calida, per calorem quem facit in corpore, quamvis in ipsa medicina non sit forma sanitatis. Secundo, per hoc quod agens agit instrumentaliter. Instrumentum enim non agit in virtute propriae formae, sed inquantum movetur a principali agente, quod per suam formam agit. Unde effectus assimilatur in forma, non quidem instrumento, sed principali agenti; sicut domus quae fit in materia, assimilatur domui quae est in mente aedificantis, non autem securi aut asciae; et homo generatus assimilatur in specie patri generanti, non autem semini. Tertio, quando materia patientis non est proportionata ad recipiendum formam agentis, propter illius excellentiam, sed recipit aliquid minus; sicut patet in animalibus quae generantur sine semine ex virtute solis. Et inde est etiam quod effectus non assimilatur in specie agenti remoto, sed propinquo; ut homo homini, non autem soli, quamvis homo generet hominem et sol, ut dicitur in II Physic. Sicut autem unumquodque generatur ab agente aliqualiter simili secundum formam, ita corrumpitur aliquid a contrario. Et quia generatur aliquid ex corrupto, sicut supra dictum est, necesse est materiam ex qua aliquid generatur, et in quam aliquid corrumpitur, semper habere aliquam formam, per quam assimiletur vel contrarietur generanti vel corrumpenti.

[71508] In De generatione, lib. 1 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: quoniam autem est etc., ostendit quod materia non sit sine passione. Non enim materia est nisi substantiae corporeae: substantiae enim incorporeae immateriales sunt. Unde sequitur quod omnis materia sit *talis* corporis, scilicet individualis: non enim potest esse aliquod corpus commune, quod non sit determinatum ad aliquam speciem et ad aliquod individuum. Omne autem tale corpus necesse est habere aliquam passionem, vel consequentem formam specificam, qualis est propria passio, vel qualitercumque aliter advenientem, sicut sunt accidentia individualia. Ergo necesse est quod eadem materia quae est subiectum magnitudinis, sit etiam subiectum passionis: ita quidem quod materia quae est subiectum magnitudinis, sit ratione separata a passione (sicut est alia ratio hominis et albi), *loco* autem, idest subiecto, non separantur: nisi quis dicat quod passiones sunt separabiles a substantiis, quod est impossibile. Et quia philosophus videbatur digressionem quandam a proposito fecisse, colligit propositum ex omnibus praemissis, dicens manifestum esse ex omnibus quae inquisita sunt, quod augmentum non est transmutatio ex aliquo quod sit in potentia ad magnitudinem, ita quod actu nullam habeat magnitudinem. Sequeretur enim quod commune subiectum, scilicet materia prima, esset separatum per se existens absque omni forma: quod et nunc ostensum est esse impossibile, et etiam prius in aliis libris, puta in I Physic.

[71509] In De generatione, lib. 1 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit: amplius autem talis etc., ostendit

propositum ratione sumpta ex parte augmenti. Et dicit quod talis transmutatio, quae scilicet fieret ex eo quod esset solum in potentia ad magnitudinem, non proprie pertineret ad augmentum, sed magis ad generationem. Quia de ratione augmenti est, quod fiat additio ad praeexistentem magnitudinem: dicitur enim aliquid augeri, ex eo quod fit maius; quod non esset nisi aliquid prius esset magnum. Et per oppositum, de ratione deminutionis est, quod fiat quaedam minoratio magnitudinis praeexistentis. Unde patet quod oportet id quod augetur, habere aliquam magnitudinem. Et sic oportet quod augmentatio fiat, non quidem ita quod materia quae erat sine magnitudine in actu, perveniat ad hoc quod habeat magnitudinem in actu: hoc enim non esset augmentatio corporis, sed generatio, ad cuius rationem pertinet quod fiat aliquid in actu, quod prius fuit in potentia.

Lectio 14

[71510] In De generatione, lib. 1 l. 14 n. 1 Postquam philosophus determinavit de augmento ex parte eius quod augetur, hic inquirit de eo quo aliquid augetur. Et primo proponit de quo est intentio. Et dicit quod, cum de ratione augmenti sit quod sit additamentum magnitudinis, hoc magis videtur esse suscipiendum ad praesentem considerationem, sicut difficilius, quasi aliquod principium quaestionis facientes, quale sit id quod aliquid augetur vel deminuitur; ut sic augmenti et deminutionis causas convenientes inquiramus. Secundo ibi: videtur itaque eius etc., exequitur propositum. Et primo proponit dubitationem principaliter intentam; secundo inquirendo interponit aliam quaestionem, ibi: quaeret autem aliquis etc.; tertio solvit quaestionem principalem, ibi: quoniam autem de his quaesitum est et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit duas suppositiones; secundo movet dubitationem, ibi: necesse autem augmentari etc.; tertio excludit quandam obviationem, ibi: sed nec sic contingit et cetera.

[71511] In De generatione, lib. 1 l. 14 n. 2 Prima ergo suppositio, quam primo proponit, est haec: scilicet quod eius quod augetur, quaelibet pars videtur esse augmentata; et similiter de deminutione, quaelibet pars eius quod deminuitur, videtur esse facta minor. Cuius ratio apparet ex eo quod dicitur in V Physic. Illud enim cuius aliqua pars movetur, dicitur moveri secundum partem, et non simpliciter; sicut homo dicitur vulnerari secundum partem, cuius manus est vulnerata. Ad hoc ergo quod aliquid per se et simpliciter moveatur, requiritur quod quaelibet pars eius moveatur. Quod quidem etiam in augmento, et in omnibus aliis motibus, observari oportet. Secunda suppositio est, quod omne quod augetur, augetur adveniente aliquo: et similiter deminuitur aliquo recedente. Cuius ratio est, quia oportet aliquid in actum reduci per id quod est actu: unde illud quod est in potentia ad maiorem quantitatem, reducitur in actum illius quantitatis per aliquid quod habet actu quantitatem illam; et hoc est quod adiicitur ei quod augetur.

[71512] In De generatione, lib. 1 l. 14 n. 3 Deinde cum dicitur: necesse autem augmentari etc., proponit dubitationem, quae sequitur ex duabus praemissis suppositionibus. Si enim eius quod augetur oportet quamlibet partem augeri, et omne augmentum fit per alicuius additionem, consequens est quod cuilibet parti eius quod augetur, oporteat aliquid addi. Necesse est ergo illud

quod additur, quo dicitur aliquid augeri, aut esse incorporeum aut corporeum. Et si dicitur quod sit incorporeum, sequitur quod *commune* omnium generabilium et corruptibilium, scilicet materia prima, sit separatum ab omni quantitate corporali. Sed sicut supra ostensum est, impossibile est quod materia sit separata a magnitudine: unde patet quod illud quo aliquid augetur, non potest esse incorporeum. Et iterum, si esset incorporeum, non esset quantum in actu: unde sui appositione non faceret maius secundum quantitatem. Si autem dicatur illud quod addito aliquid augetur, esse corporeum, sequeretur duo corpora simul esse in eodem loco, scilicet corpus quod augetur, et corpus additum quod auget. Non enim potest dici quod seorsum collocetur corpus quod augetur et corpus quod auget: quia oportet additamentum fieri cuilibet parti eius quod augetur, quod ex supra dictis suppositionibus sequitur. Et hoc etiam est impossibile, scilicet quod duo corpora sint simul in eodem loco: et sic sequitur inconveniens ad utramque partem quaestionis.

[71513] In De generatione, lib. 1 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: sed nec sic contingit etc., excludit quandam obviationem. Posset enim aliquis dicere quod augmentum fit nullo alio apposito; sicut quando ex aqua generatur aer, videtur esse quoddam augmentum, quia fit maior quantitas. Sed per hunc modum non contingit fieri augmentum seu deminutio. Talis enim transmutatio non est augmentum, sed est generatio eius in quod transmutatur, scilicet aeris, et corruptio eius quod transmutatur, scilicet aquae, quae contrariatur aeri, scilicet contrarietate frigidi et calidi: non autem potest dici augmentatio neque aeris neque aquae. Sed nec ullius est augmentatio, vel erit augmentatio illius quod est commune utrique (si tamen aliquid sit tale), sicut corpus videtur commune esse aeri et aquae: ut dicatur quod aqua non est augmentata neque aer, quia aqua corrupta est, et aer generatus est; sed corpus est quod augetur, si aliquid ibi augmentatum est. Sed hoc est impossibile. Oportet enim, ad hoc quod aliquid dicatur augeri, quod salventur ea quae sunt de ratione eius quod augetur et deminuitur. Quae quidem sunt tria. Quorum primum est, quod etiam supra positum est, scilicet quod quaelibet pars magnitudinis quae augetur, fiat maior; puta, si caro augetur, quod quaelibet pars carnis fit maior. Secundum etiam supra positum est, scilicet quod aliquo adveniente aliquid augetur. Tertium autem est quod nunc ponit de novo, ut scilicet illud quod augetur, salvetur et permaneat in suo esse. Quia enim generatio et corruptio sunt transmutationes circa substantiam, cum simpliciter aliquid generatur vel corrumpitur, non permanet eius substantia. Sed aliae mutationes non sunt circa substantiam, sed circa ea quae adveniunt substantiae, puta circa quantitatem aut qualitatem: et ideo, cum aliquid alteratur, seu augetur vel deminuitur, manet idem numero secundum substantiam quod augetur et alteratur, sed *hic* quidem, scilicet in alteratione, non manet eadem passio, *hic* autem, scilicet in augmento et deminutione, non manet eadem magnitudo, sed fit maior vel minor. Si ergo praedicta transmutatio, qua ex aqua fit aer, esset augmentatio, sequerentur duo contraria praedictis positionibus. Quorum unum est quod aliquid augetur nullo adveniente, et deminuitur nullo recedente. Aliud autem est, quod id quod augetur non manet: quia neque aqua manet, neque corpus quod videtur esse commune, manet idem numero. Unde etiam signanter supra dixit, *si aliquid est commune*: quia scilicet nihil actu ens, idem numero existens secundum substantiam, est commune ei quod corrumpitur et generatur. Oportet autem praedictas positiones salvare in omni eo quod augetur: hoc enim supponitur quasi

principium, quod augmentatio sit talis transmutatio, qualis supra dicta est.

[71514] In De generatione, lib. 1 l. 14 n. 5 Sed videtur nihil prohibere aliquid augeri nullo adveniente. Probat enim philosophus in IV Physic. quod, sicut aliquid fit albius non superaddito alio albo, sed per intensionem albedinis praeexistentis, inquantum scilicet subiectum reducitur in actum perfectioris albedinis; ita etiam potest aliquid fieri maius, absque additione alicuius corporis magnitudinem habentis, per hoc quod materia quae prius erat subiectum parvis dimensionibus, postea fit subiectum magnis dimensionibus; nam idem est subiectum magni et parvi, sicut albi et nigri. Et hoc manifeste apparet in rarefactione: rarefactio enim contingit non solum transmutata specie, puta cum ex aqua generatur aer, de quo hic loquitur Aristoteles; sed etiam eadem specie manente, sicut si aer rarefiat vel condensetur. Dicendum est autem quod talis transmutatio non potest proprie dici augmentum, sed alteratio. Fit enim secundum transmutationem passibilium qualitatum, scilicet rari et densi, variatio autem quantitatis se habet ex consequenti: sicut ex motu qui est secundum locum, variatur motus secundum dextrum vel sinistrum, non tamen dicitur motus secundum situm, quia variatio situs consequenter se habet ad variationem loci.

[71515] In De generatione, lib. 1 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit: quaeret autem aliquis etc., ante solutionem praedictae dubitationis movet aliam quaestionem. Et primo proponit eam; secundo solvit eam, ibi: aut quoniam huius et cetera. Dicit ergo primo quod, cum augmentum fiat aliquo superaddito, remanet quaestio, quid illud est quod augetur: utrum scilicet solum illud cui aliquid apponitur, non autem illud quod apponitur; vel potius augetur utrumque. Verbi gratia, cruri alicuius animalis apponitur aliquid, scilicet cibus: utrum ergo crus augetur et fit maius, cibus autem qui apponitur vel additur, non augetur, sed auget? Quare ergo ambo non augmentata sunt? Utrumque enim fit maius, et illud quod apponitur et illud cui apponitur; sicut quando cum vino miscetur aqua, videtur utrumque augeri, quia utrumque fit maius eodem modo.

[71516] In De generatione, lib. 1 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: aut quoniam huius etc., solvit quaestionem per illud quod supra positum est, scilicet quod oportet id quod augetur, manere secundum substantiam. Ideo ergo unum dicitur augeri et non aliud, quoniam huius, puta cruris, cui additur, manet substantia, huius autem quod additur, puta cibi, non manet substantia: convertitur enim cibus in substantiam eius quod nutritur et augetur. Et quia in obiectione fiebat mentio de mixtione, ostendit etiam in mixtione simile esse. Nam id cuius substantia manet, dicitur esse dominans in mixtione, sicut dicitur esse vinum, quando parum de aqua admiscetur multo vino: et hoc apparet ex propria operatione, quae est evidens signum speciei; tota enim mixtura facit operationem vini, scilicet calefaciendo et confortando, non autem facit opus aquae. Et simile est de alteratione: quia si permaneat caro in sua substantia et *quod quid est*, idest quidditas seu species eius, aliqua autem passio de numero per se accidentium adveniat, quae prius non inerat, illud quod permanet dicitur esse alteratum. Et similiter oportet illud quod augetur, permanere. Id autem quo aliquid alteratur, scilicet alterans, quandoque in nullo transmutatum est, neque secundum passionem neque secundum substantiam, sicut contingit in his quae agunt et non patiuntur, sicut corpora caelestia: quandoque vero et ipsum alterans patitur et transmutatur, sicut est in corporibus

inferioribus, quae agunt et patiuntur adinvicem, ut infra patebit. Sed in motu augmenti, virtus alterans, et quae est principium motus, se habet ex parte augmentati: quod tamen ita alterat, quod etiam alteratur. In his enim quae augentur, est principium motus augmenti, scilicet ad alterandum et convertendum cibum qui additur. Quia si hoc non esset, cibus ingrediens corpus sic magis generaretur, et acciperet ad suam naturam illud corpus quod ingreditur: puta cum *spiritus*, idest ventus seu aer, ingreditur utrem et facit eum maiorem: vel *spiritus*, idest anima, ingreditur corpus et conformat ipsum sibi. Sed non est ita: quinimmo cibus ingrediens corpus, patiendo a corpore animalis, corrumpitur, conversus in corpus animalis; et principium mutationis non est in hoc quod additur, sed in eo cui additur.

Lectio 15

[71517] In De generatione, lib. 1 l. 15 n. 1 Postquam philosophus movit dubitationem de eo quo aliquid augetur, et solvit dubitationem interpositam, hic accedit ad solvendum dubitationem principalem. Et primo solvit dubitationem; secundo ostendit, dubitatione remota, quomodo fiat augmentum, ibi: maius autem totum et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit qualis debeat esse solutio; secundo ponit solutionem, ibi: suscipienda et cetera. Oportet autem quod vera solutio salvet omnia quae sunt de ratione rei, et omnia impossibilia excludat: et ideo primo ostendit quomodo intendit salvare omnia quae sunt de ratione augmenti. Et dicit quod, quia sufficienter quaesitum est de praedictis, oportet *tentare*, idest ad hoc conatum apponere, ut inveniatur talis solutio quaestionis, qua salventur tria quae supra dicta sunt de ratione augmenti. Quorum primum est quod id quod augetur, permaneat: secundum est quod augmentum fiat adveniente aliquo, et deminutio aliquo recedente: tertium est quod quodlibet *signum sensatum*, idest quaelibet pars sensibilis, eius quod augetur, fiat maior in augmento, aut minor in deminutione. Secundo ostendit quomodo intendit tria impossibilia vitare: primo quidem ut non ponamus corpus quod augetur esse vacuum; secundo ut non ponamus duas *magnitudines*, idest duo corpora, esse simul; tertio ut non ponamus augmentum fieri per additionem alicuius incorporei. Videtur enim, suppositis praedictis suppositionibus, alterum horum inconvenientium ex necessitate sequi. Si enim augetur quaelibet pars eius quod augetur, et nihil augetur nisi adveniente aliquo, oportet quod cuilibet parti eius quod augetur, aliquid adveniat: si ergo illud quod advenit, non est incorporeum, oportet duo corpora esse simul, nisi ponatur corpus quod augetur esse vacuum.

[71518] In De generatione, lib. 1 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit: suscipienda etc., solvit dubitationem. Et primo praemittit quaedam necessaria ad quaestionis solutionem; secundo ponit solutionem, ibi: quamlibet igitur partem et cetera. Circa primum duo proponit. Circa quorum primum dicit quod oportet suscipere causam, per quam et praedicta tria salventur, et inconvenientia vitentur, ita tamen quod determinemus quaedam prius. Quorum unum est quod *anomoeomera*, idest membra dissimilium partium, puta manus aut pes aut similia, augentur per hoc quod partes consimiles augentur (quas *homoeomera* vocat), sicut sunt caro et os et alia huiusmodi. Et huius rationem

assignat, quia unumquodque membrum dissimilium partium componitur ex his quae sunt similium partium, sicut manus ex carne et osse et nervo: et ideo oportet quod per augmentum partium augeatur totum. Secundo ponit quod caro et os et unaquaeque talium partium, quae primum dicit augeri, est duplex, sicut contingit in omnibus quae habent speciem in materia: nam caro vel os potest dici vel ut materia carnis, vel ut species carnis. Hoc autem quidam sic intellexerunt, quod alia caro signata esset quae est secundum materiam, et alia quae est secundum speciem. Dicunt enim quod caro et os et quidquid est huiusmodi, dicitur esse secundum speciem, ex eo quod est generatum ex primo humido seminali, in quo primo fuit virtus speciei: caro autem et os secundum materiam dicitur, ex eo quod generatur ex humido nutrimentali; quod quidem advenit primo humido seminali sicut materia quaedam eius, prout primum humidum extenditur per alia membra, admixto sibi secundo humido, ad hoc ut compleatur quantitas rei viventis et omnium partium eius. Et haec fuit opinio Alexandri, ut dicit Averroes in expositione huius loci, quem plures postmodum secuti sunt. Sed hoc non potest stare cum verbis Aristotelis, quae hic dicuntur. Dicit enim quod *caro et os et unaquaeque talium partium, est duplex, quemadmodum et aliorum in materia speciem habentium.* Manifestum est autem quod speciem in materia habent non solum ista quae generantur ex semine et quae nutriuntur, in quibus praedictus intellectus aliqualiter posset sustineri, sed etiam corpora inanimata, sicut sunt lapides, aurum et argentum: vult ergo Aristoteles quod in carne et osse dicitur species et materia, sicut in lapide et auro, in quibus non est humidum seminale et nutrimentale. Et ideo dicendum est quod, secundum intentionem Aristotelis, eadem caro dicitur secundum speciem, prout in ea consideratur illud quod pertinet ad speciem carnis; et secundum materiam, prout in ea consideratur illud quod est materiae. Et eadem ratio est de omnibus aliis compositis ex materia et forma.

[71519] In De generatione, lib. 1 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit: quamlibet igitur partem etc., ponit solutionem. Et primo ponit eam; secundo manifestat per exemplum, ibi: oportet autem intelligere etc.; tertio concludit epilogando summam solutionis, ibi: quapropter est quidem et cetera. Dicit ergo primo quod hoc quod supra dictum est, quod quaelibet pars augetur eius quod augetur, et quod unumquodque augetur adveniente aliquo, est verum si accipiatur pars secundum speciem: nam cuilibet parti secundum speciem consideratae additur aliquid tanquam permanenti, et ita quaelibet pars secundum speciem considerata augetur. Non autem cuilibet parti secundum materiam consideratae fit additio, nec quaelibet pars secundum materiam considerata augetur: dictum enim est quod id quod augetur oportet permanere, non autem permanet quaelibet pars secundum materiam considerata, sed solum secundum speciem.

[71520] In De generatione, lib. 1 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit: oportet autem intelligere etc., manifestat solutionem propositam per exempla. Et primo ponit manifestationem; secundo ostendit in quibus partibus dicta solutio sit magis manifesta, ibi: in anomoeomeris et cetera. Dicit ergo primo quod oportet intelligere illud quod dictum est de carne secundum speciem et secundum materiam, sicut si quis mensuret aquam eadem mensura, ita tamen quod semper sit alia et alia aqua, puta si ex vase pleno aqua guttatim aqua effluat, et guttatim semper infundatur: erit enim semper idem quantum ad mensuram aquae, non tamen quantum ad materiam aquae. Sic autem comparatur

species ad materiam, sicut mensura ad mensuratum, eo quod forma est finis materiae, ut dicitur in II Physic. Sic ergo oportet intelligere quod species carnis permaneat eadem, tanquam mensura quaedam; non tamen semper permaneat eadem materia in qua talis species suscipitur. Est etiam simile de fluvio, qui semper manet idem quantum ad speciem fluvii; materialis tamen aqua semper est alia et alia. Simile est etiam in igne, cuius species et figura semper manet, licet ligna in quibus materialiter ignis ardet, consumantur, et iterum alia apponantur. Idem etiam apparet in populo civitatis, qui semper manet idem secundum illud quod est speciei, quamvis hominum ex quibus constituitur populus, quidam moriantur et quidam succedant. Et sic semper manet id quod pertinet ad speciem carnis, licet materia in qua talis species fundatur, paulatim consumatur per actionem caloris, et alia de novo adveniat per nutrimentum. Sic ergo quando aliquod corpus augetur, augmentatur quidem materia carnis: quia plus generatur per nutrimentum, quam perdatur per actionem caloris; et ita, multiplicata materia, vis augmentativa, quae pertinet ad speciem, extendit proportionaliter totam materiam in maiorem quantitatem. Non tamen ita augmentatur materia carnis, quod cuilibet parti materiae aliquid addatur: quia neque quaelibet pars materiae manet, sed quaedam defluit, consumpta scilicet per calorem, et quaedam advenit, restituta scilicet per nutrimentum. Et ita non oportet neque incorporeo augeri, neque duo corpora esse simul, neque corpus quod augetur esse vacuum. Quia si non plus fuit id quod restituitur per alimentum, quam id quod fuit per calorem consumptum, virtus naturalis, quae pertinet ad speciem, restituit id quod advenit, in locum eius quod periit. Si autem fuerit plus quod ex alimento generatum est, virtus naturalis extendit illud in maiorem quantitatem secundum aliquam dimensionem, et ita occupat maiorem locum. Sed quia species semper manet, necesse est dicere quod cuilibet parti formae vel speciei proportionaliter aliquid advenit, et quaelibet augeatur. Neque propter hoc sequitur duo corpora esse in eodem loco: quia formae et speciei non debetur locus nisi ratione materiae in qua fundatur, quae est proprie subiectum quantitatis dimensivae. Si autem intelligatur caro secundum speciem, quae est generata ex humido seminali, caro autem secundum materiam, quae est generata ex humido nutrimentali, ut Alexander posuit; videtur hoc verbum Aristotelis, scilicet quod caro secundo materiam defluit et adveniat, non autem caro secundum speciem, magis esse dictum probabiliter quam secundum aliquam necessariam rationem. Cum enim necesse sit utrumque humidum in unam massam coniungi, ad perficiendum quantitatem totius corporis et omnium partium eius, non potest ex necessitate probari quod calor ita consumat unum, altero permanente semper. Non est autem credibile quod Aristoteles in tali re aliquid sine ratione necessaria dixisset, ut Averroes dicit in expositione huius loci.

[71521] In De generatione, lib. 1 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit: in anomoeomeris etc., ostendit in quibus partibus praedicta solutio sit magis manifesta. Et dicit quod id quod dictum est, magis est manifestum in *anomoeomeris*, idest in membris dissimilium partium, puta in manu, quam videmus proportionaliter augeri: proportionabiliter enim augetur tota manus et quilibet digitus, et etiam quilibet articulus. Et hoc ideo, quia magis manifesta est distinctio speciei et materiae in huiusmodi membris, quam in carne et osse et aliis membris similibus. Quanto enim sunt propinquiora toti, tanto plenius recipiunt perfectionem formae, quae principaliter est actus totius: unde et operationes

animae magis manifestae sunt in membris dissimilium partium, quam similium. Et ideo licet post mortem, per quam separatur anima a corpore, non solum non remaneat animal, sed etiam nulla pars animalis, nisi aequivoce, ut dicitur II de anima; tamen videtur quod magis post mortem animalis remaneat caro aut os, quam manus aut brachium, in quibus magis apparent operationes animae.

[71522] In De generatione, lib. 1 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit: quapropter est quidem etc., concludit epilogando summam solutionis: scilicet quod quodammodo quaelibet pars carnis est aucta, scilicet accipiendo carnem secundum speciem; et quodammodo non, scilicet accipiendo carnem secundum materiam.

Lectio 16

[71523] In De generatione, lib. 1 l. 16 n. 1 Solutis dubitationibus quae erant circa augmentum, hic philosophus determinat modum augmenti. Et primo determinat qualiter fiat augmentum; secundo determinat qualiter fiat deminutio, ibi: hoc autem species sine materia et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter se habeat id quod advenit, ad id quod augetur eo adveniente; secundo comparat augmentum aliis operationibus animae vegetabilis, ibi: quaeret autem aliquis et cetera. Dicit ergo primo quod, soluta quaestione de partibus eius quod augetur, utrum quaelibet augeatur vel non, manifestum est quod totum fit maius aliquo adveniente, puta cibo. Licet autem adveniens in principio sit ei contrarium cui advenit, secundum aliquam contrarietatem passionum, sed tamen postmodum transmutatur in eandem speciem; puta si sicco adveniat id quod est a principio humidum, quod cum advenerit, transmutatur et fit siccum. Et ita quodammodo verum est dicere quod simile augetur simili, quodammodo autem verum est dicere quod aliquid augetur dissimili: nam id quo aliquid augetur, in principio quidem est dissimile, in fine autem simile, ut dictum est.

[71524] In De generatione, lib. 1 l. 16 n. 2 Deinde cum dicit: quaeret autem aliquis etc., comparat augmentum aliis operationibus animae vegetabilis; cuius operationes sunt tres, ut dicitur in II de anima, scilicet generatio, nutrimentum et augmentum. Primo ergo comparat augmentum generationi; secundo nutrimento, ibi: quantum autem universale et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit similitudinem augmenti et generationis; secundo differentiam, ibi: non igitur hoc ipsum et cetera. Movet igitur quaestionem circa primum, *quale* oporteat esse, idest cuius formae, id quo augetur. Et concludit manifestum esse ex praemissis quod id quo aliquid augetur, est in potentia ad id quod augetur; puta, si caro est quod augetur, id quo augetur oportet esse in potentia carnem: quia, sicut supra dictum est, id quo aliquid augetur, est in principio dissimile, in fine autem simile. Et quia nihil est in potentia ad unum, quin sit in actu aliquid aliud, oportet id quo augetur caro, quod est in potentia ad carnem, esse actu aliquid aliud quam carnem, puta panis. Quod autem est actu aliquid, non fit aliud nisi per prioris corruptionem et sequentis generationem: oportet igitur augmentum fieri corrupto eo quod prius erat actu, puta pane, et generato eo quod augetur, puta carne. Et sic manifestum est quod in augmento aliqualiter concurrit generatio.

[71525] In De generatione, lib. 1 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit: non igitur hoc ipsum etc., ostendit differentiam augmenti et generationis: dicens quod, cum in augmento sit quaedam generatio carnis, cum aliud sit augmentatio a generatione, sequitur quod non generetur *secundum seipsum*, idest separatim, quando aliquid generatur (quia sic non esset augmentum, sed generatio); sed oportet generari carnem in carnem quae augetur. Sic igitur hoc quod fit caro in eo quod augetur, est patiens, inquantum scilicet transmutatur in similitudinem eius quod augetur; et ab hoc, scilicet passo et transmutato, augmentatum est vel id cui additur, vel totum mixtum. Et est simile sicut si aliquis vino praeexistenti superinfundat aquam hoc modo, quod vinum sua virtute potest aquam commixtam convertere in sui naturam: tunc enim dicitur esse augmentum vini, non generatio. Cum autem liquor aliquis secundum se in vinum convertitur, puta uva, est vini generatio. Aliud autem exemplum ponit de igne, qui adurit corpora ustibilia sibi coniuncta. Et ita contingit in eo quod augetur, quod est actu caro, cuius virtus augmentativa id quod advenit, existens in potentia ad carnem, facit actu carnem; ita tamen quod sit simul cum carne praeexistente. Si enim ex aliquo quod est in potentia caro, seorsum fieret caro, esset generatio carnis, non augmentum; sicut accidit cum ex virtute seminis sanguis menstruus in carnem convertitur. Et hoc etiam accidit circa ignem: contingit enim quandoque quod ligna igniuntur adiuncta igni praeexistenti, et hoc est augmentatio ignis: quando vero ipsa ligna incenduntur seorsum, non adiuncta aliis lignis adustis, tunc est generatio.

Lectio 17

[71526] In De generatione, lib. 1 l. 17 n. 1 Postquam philosophus comparavit augmentum generationi, hic comparat augmentum alimento. Et primo ostendit quomodo se habet id quod auget ad illud quod nutrit; secundo quomodo se habet augmentum ad nutrimentum, ibi: et nutrimentum et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid sit id quod augetur, idest quod sit quantum. Et dicit quod quantum universale non generatur nec fit, sicut nec animal universale nec homo universalis nec *aliquid singularium*, idest nec aliqua specierum, puta nec leo universalis nec bos universalis: sed sicut in illis generatur universale, scilicet in aliquo particulari, puta cum generatur hoc animal aut hic homo, ita et *illic*, scilicet in augmento, generatur quantum, non quidem in universali, sed in aliquo determinato, sicut cum fit quanta caro aut os aut manus, et his similia.

[71527] In De generatione, lib. 1 l. 17 n. 2 Secundo ibi: adveniente quidem etc., ostendit quid sit illud quod auget: fit enim augmentum adveniente aliquo, ut supra dictum est. Sed si per augmentum fieret quantum in universali, oporteret illud quod advenit esse quantum in potentia, et nullo modo in actu: sed quia non generatur quantum in universali, sed hoc quantum, puta caro, oportet illud quod advenit esse quidem aliquid quantum in actu, non autem carnem quantam, sed solum in potentia.

[71528] In De generatione, lib. 1 l. 17 n. 3 Tertio ibi: secundum id igitur etc., concludit differentiam eius quod auget et eius quod nutrit. Et primo ponit differentiam. Et dicit quod inquantum illud

quod advenit est in potentia ad utrumque, puta ad hoc quod sit *quanta caro*, ut scilicet non solum sit aptum recipere speciem carnis, sed etiam in maiorem quantitatem produci, secundum hoc auget. Ad hoc enim quod sit augmentum, oportet fieri et quantum, ut scilicet fiat maior quantitas, et carnem: quia oportet id quod advenit, in fine assimilari, ut supra dictum est. Inquantum vero illud quod advenit est in potentia solum ad hoc quod sit caro, secundum hoc nutrit. Sic enim differunt secundum rationem cibus et augmentatio: nam cibus nutriens est inquantum convertitur in carnem, inquantum autem suscipit maiorem quantitatem, est augens.

[71529] In De generatione, lib. 1 l. 17 n. 4 Secundo ibi: ideo nutritur etc., infert quoddam corollarium ex eo quod dictum est, videlicet quod aliquis nutritur *quousque salvatur*, idest quandiu conservatur in vita: quia semper oportet restitui per nutrimentum id quod continue solvitur; idest, id quod deminuitur oportet nutriri. Non autem semper animal augetur: sed quandiu cibus conversus in carnem potest extendi in maiorem quantitatem.

[71530] In De generatione, lib. 1 l. 17 n. 5 Deinde cum dicit: et nutrimentum etc., ostendit differentiam inter ipsum augmentum et nutrimentum. Et dicit quod nutrimentum est idem quod ipsum augmentum, esse autem est eis aliud: quasi dicat: sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Inquantum enim illud quod advenit est in potentia ad utrumque, idest ad hoc quod sit quanta caro, secundum hoc est augmentum carnis: inquantum vero est in potentia solum ad hoc quod sit caro, secundum hoc est nutrimentum aut cibus, ut supra expositum est.

[71531] In De generatione, lib. 1 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit: hoc autem species sine materia etc., ostendit quomodo fiat deminutio. Ad evidentiam autem horum quae hic dicuntur, considerandum est quod virtus speciei aliter se habet in rebus viventibus, quae proprie nutriuntur et augentur, et in rebus carentibus vita, quae neque nutriuntur neque augentur. Corpora enim viventia movent seipsa, non solum secundum motum localem, sed etiam secundum motum alterationis, puta cum animal naturaliter sanatur; et etiam secundum motum augmentationis et generationis, praesertim secundum quod nutrimentum est generatio quaedam, ut supra dictum est, inquantum scilicet, etsi non generetur caro secundum se, aggeneratur tamen carni praeexistenti. Omne autem movens seipsum, ut probatum est in VIII Physic., dividitur in duo, quorum unum est movens, aliud vero motum. Unde oportet quod in re vivente sit aliquid motum, quod scilicet convertitur in naturam speciei, et aliquid movens, scilicet ipsa virtus speciei convertens. Et inde est quod virtus speciei in rebus viventibus non determinat sibi aliquam materiam signatam, cum una pars effluat et alia adveniat, ut supra dictum est. Non potest tamen virtus speciei esse absque omni materia, sed indeterminate in hac vel in illa: quia, ut probatur in VII Metaphys., virtus generantis est forma quae est in his carnibus et in his ossibus. In rebus autem inanimatis nihil tale invenitur: nisi forte inquantum est in eis aliqua similitudo augmenti et nutrimenti, puta in igne et vino, propter efficaciam virtutis activae in eis. Sic igitur virtus speciei carnis vel cuiuscumque huiusmodi, inquantum non determinat sibi aliquam materiam signatam, sed nunc salvatur in hac nunc in illa, est sicut species immaterialis. Hoc est ergo quod hic philosophus ostendit, quod *hoc*, scilicet virtus speciei carnis, est species sine materia, ac si sit quaedam immaterialis potentia, quantum ad hoc quod non

determinat sibi materiam signatam: est tamen semper in aliqua materia. Et eadem ratio est de quocumque alio organo, puta de osse aut nervo aut quocumque huiusmodi. Si ergo advenerit aliqua materia quae sit in potentia, non solum ad hanc speciem, quae quodammodo est immaterialis, sed etiam sit in potentia ad maiorem quantitatem, *hae erunt maiores immateriales*, idest, ipsae virtutes speciei quae sunt in carne et osse et huiusmodi, extenduntur in maiorem quantitatem. Sed hoc non semper potest fieri: quia virtus speciei debilitatur, cum sit in materia contrarietati subiecta, per continuam actionem et passionem, et per adiunctionem materiae extraneae, quae non ita perfecte recipit virtutem speciei sicut prius erat. Quando ergo non potest hoc amplius virtus speciei facere, ut scilicet tantum convertat de nutrimento, quod sit in potentia, non solum ad speciem et ad maiorem quantitatem, sed nec etiam ad aequalem, tunc fit deminutio quantitatis, et tamen conservatur species in quantitate minori. Et finaliter etiam species cessat: sicut si aqua magis et magis vino misceatur, fiet vinum aquatum, et finaliter corrumpetur vinum et fiet totaliter aqua.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Sanctus Thomas praeventus morte non potuit perficere hunc commentarium, quod Guillelmus de Tocco censuit eius postremum scriptum philosophicum. Auctor vero ignotus eum finivit.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Continuatio S. Thomae in De generatione et corruptione

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Leoninum Romae 1886 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 1

Lectio 18

[90692] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 18 n. 1 Postquam philosophus determinavit de generatione et corruptione in communi, et de aliis sequentibus, scilicet de augmentatione et alteratione, incipit determinare de quibusdam quae ad haec requiruntur. Et primo dat intentionem suam; secundo prosequitur intentum, ibi: fere quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat intentionem suam; secundo ostendit necessitatem suae intentionis, ibi: omnes enim

qui et elementa et cetera. Dicit ergo primo quod, cum oporteat dicere de materia circa quam est transmutatio elementorum; et de ipsis elementis, secundum contrarietates quae sunt in eis: utrum scilicet sint aut non; et utrum unum eorum sit sempiternum et intransmutabile, sicut supra dicit Empedocles, aut generantur; et si generantur, qualiter generantur: utrum scilicet generantur adinvicem aut moventur, aut est aliquod principium eorum, ex quo generantur, et in quod resolvuntur, sicut diversi dixerunt, ut Democritus atomos, Anaxagoras infinita secundum speciem; quia, inquam, illa determinare debemus, oportet prius determinare de quibusdam antecedentibus ad illa, *de quibus dicitur indeterminate nunc*; quod quidem potest dupliciter intelligi: uno modo, quod philosophi sui temporis indeterminate et insufficienter dixerunt de ipsis, alio modo, quia de generatione indeterminate et confuse dictum est de ipsis.

[90693] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 18 n. 2 Deinde cum dicit: omnes enim qui et elementa etc., ostendit necessitatem determinandi, dicens quod omnes philosophi tangentes elementa vel ex elementis generata, utuntur congregatione et segregatione. Quae enim ex elementis generantur, ex congregatione elementorum generantur, quae vero corrumpuntur, ex segregatione elementorum corrumpuntur; quae etiam dicebant agere et pati adinvicem. Cum ergo congregatio sit quaedam mixtura, oportet de mixtura determinare. Qualiter enim fiat mixtio et quid sit, non est adhuc manifeste determinatum. Cum autem nec alteratio nec congregatio vel segregatio possint fieri sine actione et passione, oportet prius determinare de actione et passione. Illi enim qui ponunt plura principia, dicunt esse generationem per actionem et passionem elementorum adinvicem. Similiter et illi qui ex uno materiali principio dicunt alia fieri, necesse habent ponere agere et pati. Ideo recte dixit Diogenes, cum dixit quod, nisi ex uno materiali principio fierent omnia, impossibile esset aliqua adinvicem transmutari. Aliter enim non posset calidum frigefieri, nec frigidum calefieri, nisi subesset una materia: impossibile est enim quod frigiditas sit caliditas, vel e converso; sed oportet quod habeant unum commune subjectum, per quod possint adinvicem transmutari. Quapropter quae agunt et patiuntur adinvicem, necesse est habere unam subiectam materiam, quae sit susceptiva contrariorum. Non tamen omnia agentia et patientia sunt *talia*, scilicet habentia unam materiam, sed solum illa quae agunt et patiuntur adinvicem. Sunt enim aliqua quae agendo non patiuntur, sicut substantiae separatae, et corpora caelestia; quae scilicet corpora, licet patiantur, utpote quae moventur, tamen non patiuntur ab his quae moventur ab eis. Ulterius autem, cum mixtio et facere et pati non possint fieri sine tactu (nam ea quae adinvicem non se tangunt, non possunt adinvicem agere et pati), ideo determinando de ipsis oportet de tactu tractare. Inter ista autem tria prius determinandum de tactu, quia tactus prior est: sequitur enim ad ista duo, sed non e converso. Necesse enim est quod ista quae miscentur, adinvicem se tangant, sed non convertitur. Similiter si aliquid agit et patitur ab eo, necesse est etiam quod ista se tangant, sed non convertitur. Cum ergo primum sit, a quo non convertitur consequentia, primum inter tria dicendum de tactu.

[90694] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 18 n. 3 Deinde cum dicit: fere quidem igitur etc., prosequitur intentum. Et circa hoc tria facit, secundum quod de tribus determinat. Primo determinat de tactu; secundo de facere et pati, ibi: de facere et pati etc.; tertio de mixtione, ibi: reliquum autem videndum et cetera. Circa primum duo facit: primo distinguit hoc nomen

tactus; secundo incipit agere de ipso, ibi: sed tamen principaliter et cetera. Dicit ergo primo, quod tactus dicitur multipliciter, sicut fere unumquodque aliorum nominum: quaedam enim dicuntur aequivoce, quaedam analogice et transumptive, sive metaphorice; ita etiam tactus dicitur proprie et transumptive. Dicit autem *fere*, quia forte non omnia dicuntur multipliciter.

[90695] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 18 n. 4 Deinde cum dicit: sed tamen etc., prosequitur de tactu: et primo de tactu proprie sumpto; secundo de tactu sumpto transumptive, ibi: est autem ut aliquando et cetera. Circa primum duo facit: primo investigat definitionem tactus; secundo investigatam concludit, ibi: sed determinatio et cetera. Circa primum ponit conditiones quae requiruntur ad tactum. Est autem tactus, ut infra ponet, in habentibus positionem, quorum ultima sunt simul, moventibus et motis, activis et passivis adinvicem. Primo ergo manifestum supponit concludens primam conditionem, dicens quod tactus proprie et principaliter dictus est in habentibus positionem. Positio autem non est nisi in habentibus locum. Et ideo cum mathematica habeat positionem, sive sint separata secundum rem sive secundum rationem tantum, habent etiam locum. Nam sicut dicit Commentator super loco isto, licet mathematica abstrahantur ab aliis accidentibus, scilicet a motu et materia, impossibile est tamen ea imaginari sine loco, cum corpus naturale non sit in loco nisi secundum suas dimensiones, et non per alia accidentia. Locus ergo inseparabilis est a mathematicis corporibus. Ipsis tamen non convenit locus et tactus nisi per quandam similitudinem ad naturalia. Nulla enim vere sunt in loco, nisi naturalia secundum esse accepta; in quibus sunt mathematica secundum esse suum: et ideo etiam in ipsis habent locum et tactum. Nec accipiuntur hic secundum abstractionem ab esse, quia talis consideratio non est naturalis, sed mathematica; et ideo locus et tactus convenit eis, secundum quod talia, per posterius.

[90696] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 18 n. 5 Secundo ibi: si igitur est ut determinatum etc., ponit secundam conditionem, dicens quod si ita est, ut dictum est in V Physic., quod tangere est habere ultima simul, illa se tangunt quae habent determinatas magnitudines et positionem, et quorum ultima sunt simul. Et inest secunda conditio, scilicet habere ultima simul.

[90697] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 18 n. 6 Tertio ibi: quoniam autem positio etc., investigat tertiam conditionem, scilicet quod tactus est in moventibus et motis, dicens quod positio est in habentibus locum; et quia primae differentiae loci sunt sursum et deorsum ut dicitur in II de caelo, necesse est ut quae se tangunt, sint sursum aut deorsum. Ideo quae se tangunt, sunt gravia aut levia: aut ambo, sicut elementa media, quae sunt gravia et levia secundum diversos respectus ut dicitur in IV de caelo, aut alterum eorum, sicut extrema, quorum alterum est simpliciter grave, et alterum simpliciter leve. Omnia autem talia dum tangunt se, agunt et patiuntur adinvicem. Quapropter concludit manifestum esse quod illa proprie se tangunt, quorum diversae sunt magnitudines, et simul habent ultima, quae movent et moventur adinvicem per virtutem illorum ultimorum.

[90698] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 18 n. 7 Quarto ibi: quoniam autem movens etc., investigat quartam conditionem, quae est quod tactus est in activis et passivis. Et dicit, quia non omne movens movetur, sed quoddam est movens motum, quoddam autem movens immobile (et

hoc dupliciter: aliquid enim simpliciter nullo modo movetur, sicut movens primum, aliquod autem movens non movetur a moto, licet moveatur ab aliquo), secundum quorundam existimationem agens etiam invenitur in istis duobus modis: quia quidam dicunt quod actus moventis est quoddam facere, et e converso quod actus facientis est quoddam movere. Quod tamen falsum est: differunt enim movens et faciens; quorum differentiam oportet nos determinare. Si enim nos dicimus quod faciens opponitur secundum suam speciem patienti, tunc, cum contraria nata sint fieri circa idem, oportet quod faciens patiatur cum tangat ipsum. Haec autem sunt *quibus motus est passio*, idest quae movendo patiuntur secundum alterationem aliquam. Alteratio autem sola est secundum passiones, idest passibiles qualitates, ut secundum calidum vel frigidum. Cum ergo calidum contrarietur frigido, et album nigro, et sic in aliis, duo possunt concludi: primum scilicet, quod agens et patiens habent contrarias qualitates; secundum est quod, cum non omne movens sit tale, non omne movens est agens. In plus ergo erit movere quam agere. Ex his ergo quae dicta sunt concludit corollarium quoddam, dicens quod moventia immobilia tangunt ipsa mobilia; est autem ut sic, est autem ut non sic: quia tangunt per ultimum virtutis egredientis ab esse eorum, sed non tangunt per ultimum suae quantitatis tantum. Quia si sunt immobilia simpliciter, ut substantiae separatae, non habent ultimum; si vero sint ab his quae movent, immobilia, sicut astra non moventur a terra quam movent, et tunc non habent ultima simul cum ultimis illorum quae moventur. Ad evidentiam illorum quae hic dicuntur considerandum est, quod agens sive faciens potest sumi dupliciter. Uno modo communiter, prout scilicet virtus alicuius procedit quocumque modo in id quod subiicitur sibi: et hoc modo superius est ad movens. Alio modo potest sumi naturaliter sive physice: et hoc modo in minus est quam movens, et opponitur secundum suam speciem patienti.

[90699] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 18 n. 8 Deinde cum dicit: sed determinatio tangere etc., concludit investigatam definitionem tactus, dicens quod determinatur vel definitur ipsum tangere universaliter, quod est in habentibus positionem, moventibus et motis, a se invicem activis et passivis. Et ex hoc concludit ulterius quoddam corollarium, quod frequentius et fortius dicitur esse tactum omne agens naturale quod tangendo tangitur: quia fere omnia quae sunt in conspectu nostro circa locum activorum et passivorum, movent mota, in quibus necessario videtur esse tactus.

[90700] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 18 n. 9 Deinde cum dicit: est autem etc., determinat de tactu improprie dicto, dicens quod sicut *inquimus*, idest dicimus, quoddam est movens quod solum tangit id quod movetur, sed id quod tangitur, scilicet ipsum motum, non tangit *tangens*, idest movens. Et in talibus est tactus improprie sumptus; et ista sunt quae non sunt unius generis physici. Sed illa quae sunt *homogenea*, idest unius generis naturalis, mota movent; et in talibus necesse est quod tactum tangat tangens. Et si est aliquod movens immobile, tangit id quod movetur, sed non tangitur ab eo. Et est simile sicut *inquimus*, idest dicimus, aliquando, quod contristans tetigit nos, et nos non tetigimus contristantem: ut quando aliquis dicit verbum iniuriosum, unde contristamur, sed nos non tetigimus contristante

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

m. Ulterius epilogat, dicens quod de tactu in naturalibus dictum est hoc modo.

Lectio 19

[90701] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 19 n. 1 Postquam philosophus determinavit de tactu, quod est unum de tribus necessariis ad principale propositum, hic incipit determinare de facere et pati. Et est rectus ordo: quia sicut tactus praecedit actionem et passionem, eo quod agentia et patientia necesse est quod adinvicem se tangant, ita agere et pati praecedit mixtionem, eo quod ad mixtionem necesse est quod aliquid agat et aliquid patiatur ut infra dicetur; et ideo ante mixtionem determinat de agere et pati. Circa hoc duo facit: primo determinat de agere et pati; secundo de modis agendi et patiendi, ibi: quomodo autem contingat et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quae et qualia sunt activa et passiva; secundo determinat de modis eorum, ibi: eodem modo suscipiendum est etc.; tertio ostendit ad quas causas ipsa activa et passiva reducantur, ibi: est autem factivum causa ut unde principium et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit opiniones aliorum de ipso facere et pati; secundo manifestat, ostendendo causas contrarietatis ipsius, ibi: videntur autem hoc modo etc.; tertio ponit opinionem suam, ibi: *sed quoniam non quodcumque natum est* et cetera.

[90702] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 19 n. 2 Circa primum ponit unam opinionem, dicens quod postquam determinatum est de tactu, dicendum est de facere et pati. Prius tamen videndum est quid de ipso dixere priores philosophi; videntur enim eorum opiniones de facere et pati esse contrariae. Nam multi concordaverunt in hoc, quod ea quae agunt et patiuntur adinvicem, necesse est penitus esse dissimilia. Cuius rationem assignabant, dicentes quod inter similia unum non habet magis rationem agentis quam aliud, nec e converso; unde non habet magis rationem patientis quam aliud; omnia enim haec, scilicet agere et pati, similiter eodem modo insunt his quae sunt similia. Sed illa quae sunt dissimilia et differunt in formis et qualitatibus, nata sunt agere et pati adinvicem. Si quis autem obiiceret contra eos, dicens quod similia et agunt et patiuntur adinvicem, sicut multus sive magnus ignis corrumpit parvum ignem, quia sunt similes et unius naturae: respondetur quod hoc non est propter similitudinem quam habent, sed est propter contrarietatem in quantitate

ipsorum: magnum enim contrariatur parvo.

[90703] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 19 n. 3 Secundo cum dicit: Democritus autem etc., ponit aliam opinionem, quae primae videtur esse contraria. Et est opinio Democriti, qui in hac opinione fuit singularis et solus. Dixit enim quod agens et patiens est omnino idem et simile: quia quae sunt diversa et dissimilia, nec agunt nec patiuntur adinvicem. Sed si contingat quod aliqua diversa et dissimilia agant et patiantur adinvicem, hoc non est inquantum diversa, sed inquantum aliquo modo sunt idem et similia. Haec ergo sunt quae accepimus ab antiquis de ipso facere et pati.

[90704] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 19 n. 4 Deinde cum dicit: videntur autem hoc modo etc., manifestat primas opiniones ostendendo causam contrarietatis in ipsis, dicens quod antiqui philosophi videntur dicere *subcontrarios* sermones; qui ideo dicuntur *subcontrarii*, quia quodammodo sunt veri, et quodammodo falsi: unde aliqualiter compatiuntur se adinvicem, sicut subcontrariae propositiones. Causa autem diversitatis et contrarietatis istarum opinionum est, quia cum oporteat considerare naturam activorum et passivorum ex utraque parte, scilicet tam ex parte terminorum quam ex parte subiecti, sive tam ex parte materiae quam ex parte formae, quod idem est, consideraverunt tantum unam partem; et ideo in parte verum dixerunt, et in parte falsum. Primi enim qui dixerunt activa et passiva omnino dissimilia, consideraverunt ea tantum ex parte terminorum, sive formarum. Et in hoc bene dixerunt: quia non est conveniens quod omnino simile in materia et in forma, patiatur ab omnino sibi simili in materia et in forma; quoniam sicut antiqui dicebant, nullum corpus est dignius agere in alterum quam alterum. Alia etiam ratione inducebantur ad hoc ponendum: quod si simile agit in simile, ubi maior est similitudo, magis ibi est ratio actionis et passionis; sed cum nihil sit similius alteri quam idem sibi ipsi, idem a seipso patietur, et seipsum corrumpet: nihil ergo incorruptibile, nihil immobile erit. Qui vero dixerunt activa et passiva esse similia, consideraverunt ea solum secundum materiam. Et quantum ad hoc bene dixerunt: quia id quod est omnino alterum et nullatenus idem, non aget in alterum, nec patietur ab eo; impossibile est enim quod ea quae non communicant in materia, agant et patiantur mutuo. Et ponit exemplum de linea et albedine: quae cum non communicant in materia, impassibilia sunt adinvicem; nisi forte per accidens adinvicem patiantur, sicut quando linea fit alba vel nigra. Et quod talia non sint adinvicem activa et passiva, patet ex hoc, quod illa quae non sunt contraria, nec ex contrariis, *non faciunt seipsa adinvicem exterius a natura*, idest non transmutant se adinvicem vel corrumpuntur. Cum enim illud quod corrumpitur vel generatur induat aliam formam, dicitur fieri exterius a *natura*, idest a forma quam prius habebat, quae dicitur natura, ut dicitur in II Physic.

[90705] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 19 n. 5 Deinde cum dicit: sed quoniam non quodcumque etc., ponit opinionem propriam. Et circa hoc duo facit: quia primo ponit eam; secundo redit iterum super opiniones antiquorum ostendendo quod in parte bene dixerunt et in parte erraverunt, et causam erroris ipsorum, ibi: et secundum rationem autem non eadem dicentes et cetera. Dicit ergo quod, quia non quaecumque apta nata sunt agere et pati adinvicem, sed solum illa quae sunt contraria, vel habent contrarietatem, necesse est quod agens et patiens in genere sint idem et

similia, et diversa specie et contraria. Et non sumitur hic genus logice: quia hoc modo alia corpora essent ejusdem generis; sed sumitur genus naturaliter: et hoc modo omnia quae communicant in materia, sunt eiusdem generis. Quod autem activa et passiva sint talia, dupliciter probat. Primo per inductionem, dicens quod agens et patiens esse eiusdem generis et diversa specie, patet inducendo in singulis. Corpus enim natum est pati a corpore quod est eiusdem generis in substantia (si tamen communicent in materia: quod dico propter corpora caelestia, quae non habent eandem materiam cum inferioribus), sapor autem natus est pati a sapore, et color a colore, quae sunt eiusdem generis in qualitate, et universaliter res ejusdem generis ab *homogeneis*, idest a rebus naturalibus eiusdem generis.

[90706] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 19 n. 6 Secundo ibi: huius autem causa etc., ostendit idem similiter sic. Quaecumque agunt et patiuntur adinvicem, sunt contraria; contraria autem sunt in eodem genere, ut probatur in X Metaphys.; ergo activa et passiva sunt in eodem genere; et ideo necesse est ipsa *qualiter*, idest quodammodo, esse similia, quia eadem et similia genere, et *qualiter*, idest quodammodo, altera et dissimilia specie, ut dixerunt antiqui. Hanc autem rationem convertit de conclusione faciens alteram praemissarum, hoc modo: illa quae sunt similia in genere et diversa specie, sunt contraria; sed activa et passiva sunt talia; ergo sunt contraria; et etiam ipsorum media, quae ad extrema comparata, quodammodo contrariantur. Si ergo secundum istam viam poterit esse generatio et corruptio, quod fiunt solum per contraria, sic etiam ignis poterit calefacere, et frigidum infrigidare, et universaliter faciens poterit sibi assimilare patiens, cum habeat unum commune subiectum susceptivum contrariorum: faciens enim et patiens sunt contraria, et faciens poterit transmutari in patiens, et e converso. Sic enim fit generatio et corruptio, scilicet de contrario in contrarium.

[90707] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 19 n. 7 Deinde cum dicit: et secundum rationem autem non eadem etc., redit ad praedictas antiquorum opiniones, ostendendo causam contrarietatis ipsorum (quod quidem supra licet idem fecerit, non sic tamen aperte manifestavit). Dicit ergo quod antiqui philosophi sibi invicem contradicere videntur, non eadem dicentes, quia non habuerunt eandem *rationem*, idest considerationem; utraque tamen pars tetigit naturam activorum et passivorum; vel secundum aliam litteram: ambo tetigerunt verum. Dicimus enim aliquando pati subiectum, sicut quando dicimus hominem sanari vel calefieri vel infrigidari; et ideo Democritus solum respiciens ad subiectum, dixit activa et passiva esse similia: et in hoc bene dixit. Dicimus etiam aliquando et contrarium pati, sicut calidum frigefieri, et frigidum calefieri; et ideo etiam alii solum terminos intuentes, dixerunt ipsa activa et passiva esse omnino dissimilia.

Lectio 20

[90708] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 20 n. 1 Postquam philosophus determinavit naturam activorum et passivorum, ostendendo quae et qualia sint, hic inquirit de modis eorum. Et primo distinguit agentia abinvicem; secundo assignat causam diversitatis ipsorum, ibi: quaecumque

enim non habent et cetera. Dicit ergo primo, quod suscipiendum est quod facere et pati dicuntur multipliciter, ut movere et moveri; utrumque enim dicitur dupliciter sicut movens, quoniam in utroque est primum et ultimum. Id enim est primum movens, in quo est primum principium motus, quod verissime movere videtur: principium enim movendi est prima causa causarum, virtutem habens movendi a seipso, non ab alio. Ultimum autem movens est id quod movet per aliud, et post quod non est aliud movens, sed post ipsum est solum id quod movetur ad generationem. Similiter autem duplex est faciens: quoddam primum, sicut medicus, qui est prima causa sanitatis, et quoddam ultimum, sicut vinum vel potio, quae etiam est causa movens ad sanitatem. Inter haec autem duo moventia haec est differentia, quia primum movens potest esse immobile, sicut medicus, qui non movetur ab aliquo dum sanat, nisi forte per accidens (in quibusdam tamen necesse est primum movens esse omnino immobile, sicut in his quae sunt omnino separata a materia; et hoc dupliciter: quia vel est omnino immobile, si nullam habeat materiam penitus, aut est immobile ab eo quod movetur ab ipso, et hoc quando non habet eiusdem rationis materiam cum eo quod movetur); ultimum autem movens, post quod non est aliud nisi id quod movetur tantum, necesse est semper movere, motum ab eo priore. Et similiter est in actione; quia quoddam est agens primum, quod est impassibile, et quoddam agens quod patitur.

[90709] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 20 n. 2 Deinde cum dicit: quaecumque enim non habent etc., assignat causam diversitatis ipsorum, dicens quod causa quare quoddam agens est quod agendo patitur, quoddam autem non, est ista: quia quaedam non habent eandem materiam; et talia agentia faciunt vel agunt *existentia impassibilia*, idest ipsis non patientibus ab his in quae agunt. Verbi gratia: medicina faciens sanitatem nihil patitur a sanato, quia non communicat cum eo in materia. Quaedam autem habent eandem materiam, sicut cibus vel potio, et id quod sanatur, et ideo cibus agendo patitur, quia aut calefit, aut infrigidatur. Inter haec autem duo agentia, scilicet medicinam et cibum, medicina est principium in quo primo est actio, cibus autem est agens ultimum, quod agit per tactum. Quaecumque igitur agentia non habent eandem formam in materia quae sit eiusdem rationis cum passibilibus, haec cum sint de numero agentium sive activorum, sunt impassibilia; quaecumque autem habent formam in materia eiusdem rationis, agendo patiuntur. Subiungit ad horum declarationem, quae dicatur materia una aliquorum. Et dicit quod dicitur esse una materia cuilibet, quae est susceptiva contrariorum; quae licet sit una subiecto, differt tamen secundum esse: et propter hoc dixit *ut ita dicam.* Et ipsa materia dicitur ut genus, non quidem praedicabile, sed dicitur genus secundum quod genus dicitur subiectum primum, quod substat duobus contrariis aut pluribus; contrariorum autem unum est in activo, alterum est in passivo: et ideo una materia est activi et passivi. Et quod per naturam potest esse calidum, necessario calefit, quando appropinquat calidum calefaciens ipsum. Hoc ergo quod dictum est, causa est quare quaedam agentia sunt passibilia, et quaedam impassibilia. Et sicut dictum est in motione, ita dictum est in actione, quia sicut in moventibus primum movens est immobile, ita in effectivis primum efficiens est impassibile.

[90710] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 20 n. 3 Deinde cum dicit: est autem factivum etc., ostendit ad quam causam reducatur agens, et ad quam patiens, dicens quod agens est unum

primum principium motus, et est diversum a causa formali et finali, et non dicitur finalis nisi secundum metaphoram. Et quod non sit formalis nec finalis, sic probat: quia quando faciens est secundum actum faciens, tunc aliquid generatur in patiente; sed talibus habitibus sive formis, sicut est sanitas quae est finis operationis medicinae, praesentibus, non generatur aliquid nec fit, sed iam est: species enim et fines sunt habitus quidam quiescentes, nam habito fine quiescit motor.

[90711] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 20 n. 4 Secundo cum dicit: materia autem etc., ostendit ad quam causam reducatur patiens, dicens quod reducitur ad materiam, quia materia secundum quod materia passiva est; et ideo quae patiuntur, patiuntur per materiam. Quae autem sunt activa et passiva, habent speciem in materia; sicut ignis habet esse calidum in materia. Si autem esset aliquod calidum separatum a materia, hoc nihil pateretur; sed forsan impossibile est esse aliquid tale separatum, licet quidam hoc dixerunt; si autem aliqua sint talia, quae sint a materia separata, in illis verum est quod dicitur, scilicet quod nihil patiuntur. Sed de hoc in prima philosophia locus erit determinare. Ex hoc manifeste patet, quod omnis potentia passiva et omnis passio est per materiam, et omnis actio est per formam. Ultimo epilogat, et est planum in littera.

Lectio 21

[90712] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 1 Postquam philosophus determinavit de natura activorum et passivorum, et de modis eorum, et ostendit ad quas causas reducantur, hic determinat de modis agendi et patiendi, quomodo scilicet contingat agere vel pati. Et primo secundum opinionem aliorum; secundo secundum opinionem propriam, ibi: quo autem modo existat et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opiniones aliorum; secundo reprobat eas, ibi: ut autem parum digredientes et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opiniones aliorum; secundo comparat eas adinvicem, ibi: Leucippus autem existimavit et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opiniones aliorum in generali; secundo in speciali, ibi: hi igitur in quibusdam et cetera. Dicit ergo primo quod dicendum est rursus, quomodo contingat agere et pati. Dicit autem *rursus*, quia iam dixit quendam modum actionis et passionis in genere; nunc descendit ad speciales modos, sumptos ex parte activorum et passivorum, scilicet qualiter veniat agens ad patiens, ut imprimat ei suam formam per quam intendit ipsum patiens transmutare. Circa hoc autem fuerunt diversae opiniones. Quibusdam enim visum fuit quod unumquodque quod patitur, patitur per quosdam poros qui sunt in ipso patiente, per quos ipsum agens quod est proximum patienti, ingreditur in patiens per illos poros, et undique contangit ipsum, et undique patitur patiens, et non in uno loco tantum. Et per hunc modum dicunt quod videmus, et sentimus secundum alios sensus omnes: quia enim secundum eos visus et auditus effunduntur super visibile per media, ideo dixerunt quod per poros illorum corporum quae sunt media sensuum, videmus et audimus. Dicunt etiam quod ideo plus videmus per aerem et aquam et per alia corpora diaphana, sicut est vitrum et crystallum, quia illa corpora habent plures poros aliis; qui pori sunt invisibiles propter parvitatem, sed magis spisse positi, et melius ordinati quia directi. Et ideo videt melius per transparens visus,

si reperit rectam lineam per quam videat. Et quia magis transparens habet poros spissiores et directius ordinatos, ideo quanto fuerit magis transparens, tanto per ipsum melius videmus.

[90713] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 2 Deinde cum dicit: hi igitur in quibusdam etc., ponit opiniones eorum in speciali. Et dividitur in tres partes, secundum tres opiniones. Et primo ponit opinionem Empedoclis, dicens quod quidam magis ad speciem descendentes, dicunt ipsos poros non solum in activis et passivis, sed etiam illa dicunt adinvicem bene admisceri, quorum pori sunt commensurabiles ut unum in aliud ingredi possit, ita quod plurimum unius sit in plurimo alterius, et e converso.

[90714] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 3 Deinde cum dicit: compendiose autem etc., ponit opinionem Leucippi et Democriti, dicens quod breviter et compendiose dicamus, quod uno et simili sermone dixerunt Leucippus et Democritus. Ambo enim posuerunt principium quod est secundum naturam: per ipsum enim sicut infra dicitur, reddebant causam generationis et corruptionis, et ad sensum apparentia confitentur; et ideo dicitur *secundum naturam* magis quam positio aliorum qui de naturis rerum per sua principia causas assignare non possunt.

[90715] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 4 Deinde cum dicit: quidam enim antiquorum etc., ponit opinionem Parmenidis et Melissi, qui opinati sunt esse tantum unum principium, et illud esse immobile et continuum. Quod autem sit immobile sic probabant. Motus non potest esse nisi sit vacuum; sed vacuum non est; ergo motus non est; ergo est tantum unum et immobile. Quod vero sit tantum unum sic probabant. Multa non possunt esse nisi sit aliquid separans et dividens ea; nihil autem potest esse segregans et dividens, nisi vacuum; sed vacuum non est; ergo non possunt esse multa segregata: et sic omnia unum sunt. Et quia posset dici eis quod multa sunt se tangentia, ita quod inter ea non sit vacuum segregans: dicunt quod hoc nihil differt; quia continuum et contangens idem dicebant esse: nam secundum eos continui partes se contangebant. Dixerunt etiam quod nihil differt quod sint multa, et quod non sit unum, et quod dicatur esse vacuum: quia continuum et contiguum sunt idem secundum istos, nec multa sunt nisi sint divisa; et quod non dividebantur nisi per vacuum. Sed non est vacuum; ergo nec multa, sed omnia continua. Si enim dicatur quod ens *ubique*, idest in omni puncto, sit divisibile, tunc potest dici quod nihil sit unum; sed multitudo componitur ex multis unis; ergo nec multitudo erit; ergo totum erit vacuum. Si autem dicatur totum ens esse continuum, *tum quidem*, idest secundum aliquid esse divisibile, *tum autem non*, idest secundum aliquid esse indivisibile, hoc utique videbitur esse fictitium, cum non sit magis ratio quare in uno puncto dividatur quam in alio. Usque ad quantum enim erit divisibile, ita quod ibi stet divisio? Et quare aliquid de universo ita se habet, quod dividitur et separatur per vacuum, aliud autem se habet quod est plenum et non dividitur, ita quod unum ab alio separetur per vacuum, non videtur horum posse ratio assignari. Amplius autem sequitur ex necessitate quod nihil movebitur, per istas rationes. Ergo transcenderunt et dimiserunt sensum et ea quae per sensum apparent, opinantes quod magis debemus sequi rationem quam sensum. Quod autem totum ens sit infinitum sic probabant. Si ens finitur, aut finitur ad plenum, aut ad vacuum. Sed ad plenum non potest finiri, quia plenum est ens: idem enim finiretur ad seipsum;

vel eadem ratione illud plenum finiretur ad aliud plenum: et sic esset abire in infinitum. Ergo oportet quod finiatur ad vacuum; sed vacuum non est; ergo ad nihil finitur; ergo oportet quod ens sit infinitum. Isti ergo propter tales causas sic enuntiaverunt de veritate. Adhuc in *sermone* per ipsorum rationem sophisticam videtur hoc sequi quod dictum est, non tamen in rei veritate contingit. Si autem res ipsae inspiciantur, dementiae videtur esse simile dictum eorum; nullus enim demens intantum egreditur a iudicio veritatis, quod dicat ignem et glaciem esse unum: quod illi dicebant, ponentes omnia esse unum. Licet aliquis propter consuetudinem vel propter apparentiam putet mala in sensibus esse bona: hoc enim quibusdam propter dementiam accidit; unde aliquando inter bona et mala nullam differentiam esse putant.

[90716] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 5 Deinde cum dicit: Leucippus autem etc., comparat praedictas opiniones adinvicem. Et primo comparat opinionem Leucippi et Democriti ad opinionem Parmenidis et Melissi; secundo comparat eam ad opinionem Empedoclis, ibi: sed ut Empedocles etc.; tertio ad opinionem Platonis, ibi: similiter autem aliorum et cetera. Circa primum duo facit: primo comparat opinionem Leucippi ad opinionem Parmenidis et Melissi penes convenientiam; secundo penes differentiam, ibi: sed esse tale et cetera. Dicit ergo primo quod Leucippus putavit habere sermones meliores aliis, in hoc quod confitetur ea quae sunt manifesta ad sensum. Unde neque destruit generationem, neque corruptionem, neque motum, neque multitudinem rerum, sed confitetur ea quae sunt omnibus manifesta ad sensum. In hoc tamen dixit eadem cum Parmenide et Melisso, *constituentibus*, idest dicentibus, quod omne quod est, est tantum unum et immobile; quia dicit quod bene sequitur, quod non erit motus nisi sit vacuum. Sed in hoc differt ab eis, quia illi destruxerunt consequens, idest vacuum esse, et concluserunt oppositum antecedentis, scilicet motum non esse; sed Leucippus ponit antecedens et infert consequens: scilicet motum, et ex hoc concludit vacuum esse. Vacuum autem dicit esse sicut privationem; et ideo simpliciter est non ens: quia non est aliquid entium, sicut nec privatio; tamen est ens: quia est entis, sicut privatio habitus. Unde plenum dicebat principaliter ens.

[90717] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 6 Deinde cum dicit: sed esse tale etc., comparat dictas opiniones circa differentiam, dicens quod, licet principaliter ens sit plenum, tamen non omne quod est plenum est unum, sicut dixit Parmenides et Melissus, sed sunt multa, et infinita, et invisibilia propter parvitatem suae quantitatis. Haec enim sunt quae ipsi appellant *atomos*, sive corpora indivisibilia, quae moventur in vacuo; quod vacuum ipse Leucippus dicit esse. Quomodo autem fiat generatio et corruptio, et alia quae apparent, ex istis atomis, subiungit, dicens quod per ipsorum congregationem et conglutinationem fit generatio; cum autem dividuntur, fit corruptio; cum vero undique se contingunt, faciunt actionem et passionem; cum autem penetrant se et unum subintrat in alterum, fit augmentum; cum permutaverint ordinem et situm, tunc fit alteratio. Secundum enim quod dicit et confitetur, necesse est ponere non esse unum solum, ex quo generantur ista composita et complicata; quia ex eo quod est *vere unum*, impossibile est fieri multa, nec ex *vere multis* fieri vere unum. Dicitur autem *vere unum*, quod omnino est indivisibile actu et potentia: *vere* autem *multa*, quae omnino distincta sunt, nec actu nec potentia coniunguntur, sicut indivisibilia.

[90718] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 7 Deinde cum dicit: sed ut Empedocles etc., comparat opinionem Leucippi ad opinionem Empedoclis. Et primo penes convenientiam, dicens quod Democritus et Leucippus dicunt, quod res patitur per poros, sicut dixit Empedocles et quidam alii de antiquis philosophis. Et dicunt quod omne pati et omne alterari hoc modo generatur et fit quod fit, ita quod fiat rei dissolutio per interpositionem vacui; quia vacuum interponitur ipsis rebus, ita quod pars huc pars illuc feratur. Similiter augmentationem fieri, per subintrationem ipsorum solidorum atomorum adinvicem. Empedoclem autem fere necesse est dicere sicut Leucippus dixit, esse scilicet indivisibilia corpora. Dicit autem *fere*, quia Empedocles non confitebatur expresse esse aliqua corpora indivisibilia, sed quia hoc sequitur ad opinionem eius. Ponebat enim poros in ipsis corporibus: ex quibus actio et passio causabatur secundum eum. Aut ergo illi pori sunt in toto corpore ita quod non sit aliquid medium inter eos, aut est aliquod corpus solidum dividens eos. Si sunt in toto corpore ita quod nihil sit medium, tunc totum corpus erit vacuum: quod est impossibile. Necesse est ergo esse aliquod corpus solidum *extra poros*, idest praeter poros, quod ipsos dividat et distinguat. Et talia corpora necesse est esse divisibilia; media autem istorum sunt vacua, sive foramina, quae scilicet Empedocles dicit poros. Nulla enim, ut dicit Commentator, est differentia inter utramque opinionem, nisi quod secundum Leucippum inter haec corpora est vacuum, et apud istos ista foramina sunt plena corporibus subtilibus. Conveniunt igitur in duobus, scilicet in positione vacuitatis, et positione corporis indivisibilis; et ideo fere ita dicit Leucippus de facere et pati sicut Empedocles. Et ideo dicit, quod modi agendi e patiendi secundum utrosque fere sunt idem. Dicit *fere*, propter praedictam causam.

[90719] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 8 Secundo cum dicit: et de his quidem etc., ponit differentiam inter utramque opinionem, dicens quod istorum differentia de modis agendi manifesta erit ex eorum positionibus sequentibus. Nam Leucippus magis potest dare ex sua opinione causam eorum quae manifeste videntur; Empedocles autem minus: quia secundum eius fundamentum non est manifestum, quomodo accidat generatio et corruptio et alteratio in omnibus entibus naturalibus. Sed Democritus et Leucippus possunt assignare causam generationis et corruptionis non solum mixtorum, sed etiam quatuor elementorum, ex corporibus indivisibilibus; quia secundum istos diversitas istorum corporum, tam simplicium quam mixtorum, causatur ex diversitate corporum atomorum, quae differunt positione, ordine, et forma, et figura, sicut dicitur in I Metaphys. Empedocles vero ex sui positione non potest dare causam generationis et corruptionis, nisi solum istorum mixtorum usque ad elementa. Ponit enim alia fieri ex quatuor elementis, sed in elementis non potest dare causam generationis et corruptionis. Non enim posuit alia elementa priora istis quatuor elementis; unde non potest dicere propter quid vel quomodo generentur ex aliis, aut corrumpantur in alia.

[90720] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 9 Deinde cum dicit: similiter autem aliorum omnium etc., comparat opinionem Leucippi ad opinionem Platonis. Et primo penes convenientiam, dicens quod, sicut Leucippus potest dare causam generationis omnium ex sua positione, ita et Plato, secundum quod scripsit in Timaeo.

[90721] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 21 n. 10 Secundo cum dicit: intantum enim differt etc., ponit differentiam, dicens quod, quamvis Leucippus et Plato conveniat in hoc quod uterque posuit indivisibilia principia, tamen in tribus differunt. Primo quia Leucippus dixit illa indivisibilia esse corpora solida; Plato autem ea dixit esse superficies. Secundo quia figurae indivisibilium corporum, quibus figuratur et terminatur unumquodque compositorum, sunt infinitae apud Leucippum; sed secundum Platonem sunt finitae: posuit enim Plato figuras triangulares esse primas omnium figurarum, quae finitae sunt. Tertio differunt, quia cum uterque istorum dicat generationem et corruptionem fieri per congregationem et segregationem atomorum, secundum Leucippum erunt duo modi quibus fit actio et passio, scilicet per tactum agentis et patientis, et per vacuum, quod est porus; secundum Platonem vero erit tantum unus modus, scilicet per contactum, et non per vacuum. Vacuum enim secundum eum non est de indivisibilibus superficiebus, ut dictum est in III de caelo et mundo. Quod autem contingit dicere de indivisibilibus corporibus, relinquatur nunc.

Lectio 22

[90722] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 1 Postquam philosophus posuit opinionem aliorum de principiis rerum naturalium, et de modis quibus agunt et patiuntur adinvicem, nunc in parte ista reprobat eas. Et primo reprobat opiniones eorum quantum ad positionem atomorum, quae dicebant esse principia; secundo quantum ad modos agendi quos ponebant, ibi: quicumque quidem igitur per pororum et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit indivisibilia corpora non esse principia; secundo quod non moventur a vacuo, ibi: amplius quid est quod movet et cetera. Circa primum ponit duas rationes; secunda ibi: amplius autem utrum et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit rationem; secundo removet quandam instantiam quam adversarii possent dare, ibi: amplius autem inconveniens et cetera. Quod ergo indivisibilia corpora non possunt esse principia probat, ducendo ad impossibile quod contradictoria erunt simul vera. Et hoc tali ratione. Si indivisibilia corpora sunt principia, nec agent nec patientur adinvicem; item si sunt principia, agent et patientur adinvicem; ergo agent et non agent, patientur et non patientur: quod est impossibile. Circa rationem istam sic procedit. Primo probat quod non agent nec patientur, duplici ratione; quarum prima talis est. Actio et passio fit per vacuum, ut ipsi dicunt; sed in talibus atomis non est vacuum; ergo nec agunt nec patiuntur. Secunda talis est. Omne quod est causa actionis vel passionis, est durum, vel molle, vel aliqua qualitatum dispositum; sed nullum corpus indivisibile est tale: ergo nec est activum nec passivum.

[90723] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 2 Secundo cum dicit: quamvis hoc inconveniens etc., ostendit oppositum, scilicet quod corpora indivisibilia agant et patiantur. Et hoc triplici ratione; quarum prima talis est. Secundum praedictos philosophos indivisibilia corpora quae sunt circularis figurae, sunt calida; ergo oportet aliquod alterius figurae esse frigidum: quia inconveniens est ponere unum contrariorum in natura sine reliquo. Si autem duae qualitates sunt in atomis, necesse est ponere aliquas qualitates consequentes esse in eis: quae sunt gravitas, durities, levitas,

mollities, at aliae huiusmodi qualitates; cum concedant in atomis unum esse gravius alio sicut apparet in radio solis, quod una atomus magis descendit quam alia. Si autem unus est gravior alio, unus etiam est et levior alio, et unus calidior alio. Cum autem sint talia, impossibile est ea non pati adinvicem et agere cum sibi appropinquant: patitur enim leviter calidum ab excedenti calido, non inquantum sunt similia in calido, sed inquantum excedens est magis calidum, et illud quod exceditur est magis frigido permixtum.

[90724] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: sed tamen si durum etc.; quae talis est. Si Democritus dicit in ipsis atomis esse durum, necesse est quod dicat etiam esse in eis molle, per supra dictam rationem; quia si unum contrariorum fuerit in natura, et reliquum, ut dicitur II de caelo. Molle autem naturali impotentia resistendi tactui passivum est; licet inquantum est infusum humido sit *subactivum* (dicitur autem molle *subactivum*, quia agit per humidum, quod non est simpliciter activum sicut calidum vel frigidum). Et per hoc dictum sequitur iterum atomos esse activas et passivas. Sic ergo secundum quod deducit Commentator, quomodocumque componant ea contingit eis impossibile. Quoniam si ponunt ea non esse receptiva passionum, sequitur quod non sit aliqua causa actionis et passionis; et si ponunt ea receptibilia, contingit ut non sint receptibilia. Sic ergo ex illorum positione contingit ut sint illorum receptibilia. Et sicut diximus, licet hoc sequatur ex dictis Democriti et Leucippi, tamen hoc est impossibile et inconveniens. In atomis enim aut est figura sola, aut cum figura qualitas activa et passiva. Si ponatur in eis sola figura, tunc non erunt activa nec passiva, quia figura nec est activa, nec passiva: aliter enim mathematica agerent et paterentur. Si autem cum figura in atomis ponatur qualitas aliqua, aut una erit in qualibet atomo aut plures. Si autem una, nec propria fuerit in qualibet atomo, et hoc quidem sit calidum, hoc autem frigidum, tunc eorum natura non erit eadem. Si ergo differunt in naturis, sunt divisibilia. Ergo indivisibilia sunt divisibilia. Si autem plures qualitates insunt uni atomo, quae quidem activae sunt et passivae, illae erunt contrariae: quia actio et passio sunt inter contraria ut supra dictum est. Ergo contraria sunt in eodem indivisibili. Sequitur etiam quod sint in eodem secundum idem: quod est impossibile. Sequitur etiam quod si atomus infrigidatur, quod secundum hoc calefiat: quod falsum est. Et eodem modo est de aliis qualitatibus activis et passivis, quae sunt durum et molle.

[90725] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 4 Deinde cum dicit: hoc enim et solida etc., reprobat opinionem Platonis, dicens quod non tantum Democrito et huiusmodi istud inconveniens sequitur, sed et ad opinionem Platonis, dicentis superficies indivisibiles esse principia. Dicit enim Plato quod in illis superficiebus non est vacuum. Quia secundum eos impossibile est fieri rarum, nisi per interpositionem vacui in partibus corporis, sequitur quod non existente vacuo, non generatur aliquid rarius vel densius. Cum autem rarum et densum sint primae contrariae qualitates ex parte materiae, istis non existentibus aliae consequentes non erunt: quia ablato priori aufertur et posterius. Sic ergo in corpore nullae sunt qualitates activae et passivae. Ergo nec agit nec patitur aliquod indivisibilium, non existente vacuo ipso.

[90726] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 5 Deinde cum dicit: amplius autem incon-

veniens etc., removet quandam instantiam sive falsam responsionem quae posset dari ad rationes suas. Posset enim aliquis dicere quod atomi parvi sunt indivisibiles, magni autem divisibiles; unde removet, dicens quod hoc est inconveniens. Verum enim est quod rationabilius et facilius magna dividuntur quam parva: quia magna facilius dissolvuntur; et hoc ideo, quia magna componuntur ex multis. Non tamen parvitas vel magnitudo est causa divisibilitatis vel indivisibilitatis. Ipsa vero atoma de natura sua et universaliter sunt indivisibilia, et non propter magnitudinem vel parvitatem.

[90727] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 6 Deinde cum dicit: amplius autem utrum una etc., ponit secundam rationem principalem ad probandum atomos, quos illi ponebant, non esse principia; quae talis est. Aut illa corpora sunt unius naturae, sicut si essent omnia ignea, vel omnia terrea: vel differunt adinvicem in naturis, ut si essent alia terrea, alia ignea. Si autem sunt omnia unius naturae et unius speciei secundum quantitatem, quid erit tunc dividens et discontinuans ipsos atomos? Quasi diceret: nihil. Cum enim sint unius naturae, non est in eis aliquid invenire per quod abinvicem discontinuentur. Quare ergo non accidit sicut in aqua, cuius partes quando adinvicem se tangunt statim continuantur, et non differt posterior pars aquae a priori? Cum autem ipsa corpora atoma nec sic adinvicem continuentur, non erunt unius naturae. Nec diversarum naturarum: quia si illa corpora sunt alia et alia ut dictum est, quales sunt illae diversae species vel naturae? Cum enim illae naturae faciant atomos diversos et discontinuos, oportet quod sint omnes secundum naturas diversae. Ergo illae naturae magis sunt ponendae causae et principia rerum quae fiunt ex atomis, quam figurae atomorum quos Democritus dixit esse principia. Et praeterea: quae differunt in natura et forma, agunt et patiuntur adinvicem cum approximantur, illa vero quae sunt diversa in figura, non sic agunt et patiuntur adinvicem. Ergo magis illae diversae naturae debent poni principia actionis et passionis quam diversae figurae.

[90728] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 7 Deinde cum dicit: amplius quid est quod movet etc., ostendit quod corpora indivisibilia non moventur in vacuo sicut dicebat Democritus, tali ratione. Si ista indivisibilia moventur in vacuo, quaerendum est quid movet ea: aut enim moventur a se, aut ab alio. Si ab alio, tunc ipsum indivisibile est passivum. Ergo non est primum principium actionis, sed potius ipsum movens. Si autem movetur a seipso: aut erit divisibile, cum secundum unam partem moveat et secundum aliam moveatur; aut in eodem secundum idem existent contraria: movere enim et moveri sunt contrariorum. Utrumque autem istorum est impossibile. Sic etiam non solum esset materia contrariorum una numero, sed etiam potentia esset una: quod est impossibile; si enim in materia contrariorum esset una potentia solum, non haberent ipsa contraria diversas naturas. Sic etiam non esset multitudo rerum, sed omnia essent unum: quia omnia essent ab eadem materia et ab eadem potentia numero; cum enim actus et potentia non diversificent speciem, si esset tantum una potentia, esset tantum una species. Est autem hoc intelligendum de potentia propinqua ad formas contrarias, quae non est una numero, sed diversa. Est enim alia potentia remota, quae est una et eadem contrariorum; et haec est prima materia, quae secundum se est in potentia, et ipsa est sua potentia.

[90729] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 8 Deinde cum dicit: quicumque quidem

igitur per pororum etc., reprobat praedictas opiniones quantum ad modos agendi et patiendi quos ponebant. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod ad actionem et passionem non sunt necessarii pori; secundo quod nec quantum ad divisionem corporum, ibi: divisibilibus autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod pori non sunt necessarii ad actionem et passionem; secundo removet quoddam dubium, ibi: sed et si vacua et cetera. Circa primum ponit duas rationes; quarum prima talis est. Quicumque dicunt contingere passiones ex hoc quod activum movetur in poris passivi, sicut isti dicunt quod res patitur cum impleti sunt pori, necesse est eos concedere quod pori sunt superflui. Si enim aliquod corpus patitur quia activum tangit ipsum in poris, tunc illud patitur per tactum activi et non per poros; etiam si non haberet poros sed sit totum continuum, patietur eodem modo propter tactum activi. Superflui ergo sunt pori.

[90730] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem quomodo contingit etc., dicens quod isti non possunt dicere quomodo videre et inspicere fiat, quando iste sensus fit per transparentia, sicut per vitrum vel per crystallum. Manifestum enim est quod sentiens secundum tactum non transit per transparentia ut ad rem sensatam perveniat, quia illi sensus fiunt per distantiam. Nec iterum possunt dicere quod sensus fiat per poros, si plenus est unusquisque pororum sicut ipsi dicunt; nihil enim differt habere poros plenos, et non habere poros: quia totum corpus transparens sic erit plenum.

[90731] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 10 Deinde cum dicit: sed et si vacua etc., removet quoddam dubium, sive quandam falsam responsionem quae posset dari: posset enim aliquis dicere quod pori et foramina sunt vacua. Et hoc removet, dicens quod si sint vacua, aut possunt in se recipere corpus implens ipsa, aut non. Si possunt, ponatur ergo quod recipiant: possibili enim posito in esse, quod ex eo accidit non est impossibile. Sequitur ergo id quod prius, scilicet quod non semper contingat videre per transparens: quia impletis poris nihil videtur. Si autem pori tales sunt quod non possint recipere corpus implens, eo quod sunt parvi, hoc ridiculum est dicere, scilicet quod parvum foramen quod porus dicitur, sit vacuum, magnum autem spatium non sit vacuum, sed plenum corpore subintrante ipsum: quia qualitercumque est vacuum illud, sive magnum sive parvum, habet corpus sibi aequale implens ipsum. Quod quidem patet per definitionem vacui. Vacuum enim nihil aliud est, nisi *regio* sive spatium alicuius corporis susceptivum. Quapropter manifestum est, quod omni corpori in tumore suae quantitatis est aequale vacuum, si vacuum esse ponatur. Universaliter autem superfluum est dicere poros esse propter actionem. Aut enim agens agit secundum tactum, aut non. Si non agit per tactum: ergo non agit intrinsecus in poris tangens; ergo pori non sunt causa passionis. Si autem agit secundum tactum: etiam non existentibus poris, dummodo activum tangat passivum, quae sunt innata agere et pati adinvicem, fiet actio et passio. Ulterius autem epilogat, quod ita ponere poros ut quidam existimant, aut est mendacium, aut inutile est ad actionem et passionem. Et hoc est manifestum ex supra dictis.

[90732] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 22 n. 11 Deinde cum dicit: divisibilibus autem, etc., ostendit quod pori non sunt necessarii ad corporis divisionem, dicens quod cum omne corpus sit divisibile, tam physicum quam mathematicum, ridiculum est ponere poros causam divisionis. Quia

corpora possunt separari secundum id quod divisibilia sunt; in talibus autem non est vacuum in poris; pori ergo non sunt causa divisionis, quia aliter mathematica non essent divisibilia.

Lectio 23

[90733] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 23 n. 1 Postquam philosophus posuit opiniones aliorum de agere et pati, sive de modis agendi vel patiendi, et reprobationes earum, in parte ista ponit opinionem propriam et veram. Et circa hoc duo facit: primo dat intentionem suam; secundo prosequitur intentum, ibi: si enim est et cetera. Dicit ergo primo, quod postquam positae et reprobatae sunt opiniones aliorum de actione et passione, dicendum secundum rei veritatem quomodo existat vel fiat generatio, et quomodo existat agere et pati in his quae agunt et patiuntur. Ad hoc autem perfecte videndum, accipiendum est pro principio actionis et passionis illud quod multoties dictum est.

[90734] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 23 n. 2 Deinde cum dicit: si enim est hoc etc., prosequitur intentum. Et circa hoc duo facit: primo ponit duas conditiones quae requiruntur ad actionem et passionem; secundo probat primam conditionem, ibi: existimare autem et cetera. Circa primum ponit primo primam conditionem, quae est quod patiens quod est in potentia, non patitur secundum quasdam partes, sed secundum omnes. Primo ergo praemittit quoddam principium manifestum, et est quod entium quoddam est in potentia, et illud est passivum: quoddam est in actu, et illud est activum. Et cum ita sit, non est alia causa passionis, nisi quia receptivum alicuius formae recipit illam ab aliquo agente. Impossibile est ergo quod illud tale corpus quod est in potentia, sit receptivum alicuius formae *tum quidem*, idest secundum aliquas partes, *tum autem non*, idest secundum quasdam non, sed oportet quod sit *omnino* passibile, idest in omni parte, inquantum est in potentia. Potest tamen secundum aliquas partes magis recipere passionem ab agentis virtute causatam, et secundum quasdam minus; quia forte passivum magis est dispositum in una parte quam in alia, ad recipiendum formam quam agens intendit inducere. Si autem aliquis dicat quod magis passiva sunt magis porosa, sicut videmus in venis metallorum quod quae sunt rariores, magis sunt dispositae ad recipiendum formam metalli, et sic videtur quod pori sunt causa passionis: dico quod hoc non est verum: quod foramina non sunt causa passionis, sed potius dispositionis materiae, quae a tali activo passibilis est et non ab alio.

[90735] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 23 n. 3 Secundo cum dicit: continuum igitur unumquodque etc., ponit secundam conditionem. Et est quod agens et patiens debent esse divisa et non continua: quia id quod est continuum non est passibile. Veritas autem huius propositionis ex hoc est, quia nihil patitur a seipso: quia non est magis ratio quare una pars eius agat et alia patiatur, quam alia, cum partes continui sint similis naturae. Ista autem agentia et patientia licet sint divisa, oportet quod sint in debita propinquitate. Omnia enim agentia naturalia habent determinatam virtutem, quae si ultra suae virtutis proportionem elongentur a patientibus, nullum effectum causare poterunt, sed cum fiunt propinqua, in se vel in aliis, tunc agens aget, et patiens

patietur. Dico autem appropinquare sibi ipsis, quando primum agens et ultimum patiens sunt immediata; appropinquare vero in aliis est, quando inter primum agens et ultimum patiens est aliquid quod agit et patitur, agit autem in virtute primi. Verbi gratia, ignis non solum calefacit nos quando tangit, sed etiam quando est longe: calefacit enim aerem qui natus est calefieri ab igne, aer autem calefactus calefacit corpus nostrum.

[90736] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 23 n. 4 Deinde cum dicit: existimare autem etc., probat primam conditionem, dicens quod existimare sicut quidam existimant, quod res quae patitur, *tum*, idest secundum aliquam partem patitur, et *tum non*, idest secundum aliquam non patitur, hic determinandum est, et dicendum quod hoc falsum est. Si enim concederetur quod corpus et magnitudo non ubique esset divisibilis, sed dividitur in indivisibilia corpora sicut dixit Democritus, vel in indivisibiles superficies sicut dixit Plato, tunc verum esset quod corpus non *ubique*, idest in omni parte sua, esset passibile. Sic etiam esset verum quod nihil esset continuum: licet continuetur ad indivisibile, non tamen componitur ex indivisibilibus. Si autem est mendacium hoc quod dicunt, immo quia mendacium est: quia omne corpus est divisibile; nihil differt dicere quod dividatur vel quod sit divisibile, vel quod tangatur vel quod sit tangibile. Licet enim in poros dividatur secundum Democritum, tamen etiam est divisibile in partibus quae poris interponuntur, quia istae non sunt indivisibiles; quae tamen partes ponebantur indivisibiles ab eis. Et similiter est tangibile in illis. Et ita secundum totum est tangibile et divisibile et passibile. Si enim potest segregari secundum *tactus*, idest secundum superficies in quibus est tactus, ut dicunt quidam Platonici, etsi nondum est divisum, est tamen divisibile. Posito ergo in esse possibili, non accidit impossibile. Similiter etiam si divisibile sit in partes, posita divisione in actu non sequitur impossibile. Secundum ergo totum et quamlibet sui partem est divisibile et passibile.

[90737] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 23 n. 5 Deinde cum dicit: universaliter autem etc., ostendit quod praedicta opinio non est sufficiens ad actionem et passionem. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non est sufficiens ad alterationem, immo destruit ipsam; secundo quod nec sufficiens ad augmentum, ibi: amplius autem et cetera. Dicit ergo primo, quod universaliter passionem hoc modo fieri in rebus quo quidam dicunt quod generatio fit, scissis sive separatis corporibus per poros, est inconveniens. Destruit enim hic modus alterationem, in qua tamen salvatur passio et actio. Videmus enim quod idem corpus continuum manens, quandoque quidem est humidum et liquidum, et quandoque coagulatum, sicut glacies et aqua fluida, et tamen talis alteratio fit sine divisione ipsius corporis continui, et sine aliqua alia compositione, et sine conversione suarum partium, et absque tactu diverso in ordine componentium partium sicut dicit Democritus. Cum enim aliquod humidum coagulatur, non transducitur extra naturam suam ita quod mutet substantiam, nec transponuntur partes mutando ordinem vel situm, neque transmittitur per liquefactionem, neque etiam *nunc*, quando scilicet humidum coagulatur, oportet quod in aqua corpora indivisibilia *tumoribus*, idest secundum quantitatem, subintrent ad causandam coagulationem, sed ipsum humidum quod coagulatur, et e converso, semper similiter se habet quantum ad hoc, quod neque componuntur partes, neque adduntur vel dividuntur, neque mutant ordinem vel situm. Patet ergo quod praedicta opinio destruit alterationem.

[90738] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 23 n. 6 Deinde cum dicit: amplius autem neque etc., ostendit quod destruit et augmentum. In augmentatione enim oportet quod augeatur quaelibet pars eius quod augetur, ut supra dictum est. Sed si augmentum fiat per additionem atomorum ut ipsi dicunt, non erit augmentatio, sed quaedam appositio corporis ad corpus, non ex hoc quod quaelibet pars istius compositi augmentatur. Item in augmentatione oportet quod augmentans sive adveniens augmentato transmutetur in naturam eius, et quod ipsum totum quod augetur, transmutetur ab eo quod sibi advenit, de minori quantitate in maiorem quantitatem. Sed per additionem corporum atomorum ipsum totum non erit transmutans, idest non transmutabitur *alio mixto*, idest aliquo corpore indivisibili sibi addito, non transmutante ipsum de minori quantitate in maiorem. Et ipsum totum non erit secundum se transmutans, idest non transmutabit corpora indivisibilia, quae sibi adveniunt et remanent incorrupta. Unde signanter dixit *alio mixto*: quia talia corpora non miscentur adinvicem, sicut grana frumenti in modio. Ultimo epilogat, et patet in littera.

Lectio 24

[90739] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 24 n. 1 Postquam philosophus determinavit de tactu et de facere et pati, quae sunt necessaria ad generationem, hic determinat de mixtione, quae fuit tertium eorum de quibus supra promiserat se dicturum. Est enim etiam mixtio necessaria ad generationem eorum quae ex elementis generantur; quando enim fit generatio simplicis elementi, tunc nulla fit mixtio. Circa hoc ergo duo facit: primo manifestat intentionem suam; secundo prosequitur intentum, ibi: impossibile est enim alterum et cetera. Dicit ergo primo, quod post praedicta restat nos videre de mixtione secundum eundem modum methodi, et ideo, quia mixtio erat tertium eorum quae posuit tractanda. Quid autem intendat per hoc quod dixit, *secundum eundem modum methodi*, declarat cum subdit, quod perscrutandum est quid est mixtio, et quid miscibile, et *quibus existit entium*, idest quae contingit misceri, et videndum quomodo fiat, et si sit mixtio, vel utrum sit mendacium mixtionem fieri; quia hoc modo supra quaesivit de aliis.

[90740] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 24 n. 2 Deinde cum dicit: impossibile est enim etc., prosequitur intentum. Et circa hoc duo facit: primo pertractat ultimam quaestionem, scilicet an mixtio sit; secundo penultimam quaestionem, scilicet quomodo mixtio fiat, ibi: continuam autem his et cetera. Alias autem quaestiones non prosequitur, quia ex cognitione istarum reliquae innotescunt. Circa primum duo facit: primo ponit rationes ostendentes mixtionem non esse; secundo solvit eas, ibi: hic quidem videtur sermo et cetera. Dicit ergo primo, quod sunt quidam dicentes non esse possibile mixtionem fieri. Et ad hoc probandum utebantur tali ratione. Quando miscibilia veniunt ad mixtionem, aut manent sicut prius in forma et specie, aut non manent, sed corrumpuntur ambo vel alterum. Si ambo manent in forma et specie sicut prius et non alterantur, tunc non sunt magis mixta quam prius, sed consimiliter se habent; si autem alterum corrumpatur, nec etiam tunc erit mixtio, sed corruptio unius et conservatio alterius non corrupti; si autem ambo invicem

corrumpuntur, tunc etiam non erit mixtio: quia non possunt esse mixta quae nullo modo sunt entia.

[90741] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 24 n. 3 Deinde cum dicit: hic quidem videtur sermo etc., determinat propositam quaestionem. Et quia ratio negantium mixtionem esse quaerit differentias mixtionis et generationis, et miscibilis et generabilis, ideo philosophus primo ostendit differentiam eorum adinvicem, et mixtionis ad alios motus; secundo solvit secundum propriam opinionem, ibi: quoniam autem sunt haec quidem potentia et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit differentiam mixtionis et generationis; secundo mixtionis ad augmentum et alterationem, ibi: secundum autem modum eundem et cetera. Dicit ergo primo quod sermo eorum qui negant mixtionem fieri, videtur quaerere differentiam mixtionis et generationis; quaerit etiam in quo differt miscibile a generabili et corruptibili. Manifestum enim est quod si est mixtio, oportet eam differre ab alteratione et augmento et generatione, quae sunt mutationes ad formam; et quando ista differentia erit manifesta, tunc solvetur quaestio.

[90742] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 24 n. 4 Ponit ergo differentiam mixtionis et generationis cum dicit: at vero neque materiam etc., dicens quod materia non dicitur misceri generabili, sed potius effici actu per formam: nihil enim aliud ad generationem requiritur secundum Aristotelem in V Metaphys., nisi agens reducens materiam praeexistentem in potentia ad actum. Unde in VIII Metaphys. dicit, quod non est alia causa quare partes definitionis sunt vere unum, nisi agens quod reduxit ad actum quod prius erat in potentia. Materia enim in qua generatur ignis, non dicitur misceri igni, nec etiam formae ipsius. Similiter non dicimus ignem misceri lignis cum ardet ea; nec etiam dicimus quod materia ignis misceatur particulis ignis, neque ipsi igni, sicut dicimus quod unum miscibile miscetur particulis alterius miscibilis et ipsi miscibili. Sed dicimus materiam ignis, sicut ligna vel aliud, corrumpi, ignem autem generari. Ex quo manifeste potest concludi, quod mixtio non est generatio neque corruptio.

[90743] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 24 n. 5 Deinde cum dicit: secundum autem modum eundem etc., ponit differentiam mixtionis ad alios motus, et primo ad augmentum; dicens quod secundum eundem modum non dicimus cibum misceri corpori cibato: quia cibus transit in dominans corpus, quod manet secundum formam, sed neutrum miscibilium ita manet sicut corpus cibatum, scilicet indivisum et specie nullo modo alteratum. Et sic patet quod mixtio differt ab augmento. Differt etiam ab alteratione; sicut primo patet in artibus. Non enim dicimus figuram misceri cerae, nec figuram misceri quantitati sive tumori: quia utrumque manet indivisum et specie nullo modo alteratum. Idem ostendit in alterationibus naturalibus. Non enim dicimus quod albedo misceatur corpori quando corpus fit album; et universaliter nulla passio et nullus habitus miscetur aliis rebus, sed sunt in eis sicut in subiecto. Et ratio huius est, quia ambo, scilicet tam accidens quam subiectum, videntur esse salvata, et non altera. Similiter nullum accidens miscetur alii accidenti. Et universaliter nullum quod non contingit separari et per se existere, potest misceri: quia omnia miscibilia primo sunt separata, et post mixtionem separari possunt. Et propter hoc non bene dixerunt, aliquando omnia fuisse simul, sicut dicitur in I Physic.; non enim omne cuilibet miscetur, sed oportet miscibilia esse talia quorum utrumque possit separari. Passio autem nulla est

separabilis: et ideo nec miscibilis.

[90744] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 24 n. 6 Deinde cum dicit: quoniam autem sunt haec quidem potentia etc., solvit praedictam quaestionem, dicens quod entium quaedam sunt entia in potentia, et quaedam in actu; unde mixta, postquam mixta sunt, contingit aliqualiter esse et aliqualiter non esse in mixto: sunt enim ibi in potentia, salvata tamen virtute eorum, sed non sunt ibi actu. Ipsum enim generatum est aliud ab ipsis miscibilibus sive mixtis, et est in potentia ipsa miscibilia, quae ante mixtionem sunt separata; ita contingit post mixtionem separari, licet in mixto non sint abinvicem divisa. Et hoc est quod *sermo* habitus, sive ratio negantium mixtionem, quaesivit, scilicet quomodo elementa manerent in mixto. Videmus enim quod ea quae miscentur, conveniunt ex prius separatis, et postquam conveniunt rursus separabuntur: quia levia aliquando ascendent, et gravia descendent. Cum enim elementa quae sunt in mixto sint ibi praeter naturam, quia sunt extra propriam regionem ut dicitur II de caelo, quod autem est praeter naturam non potest esse sempiternum, necesse est ipsa separari. Non ergo manent elementa in mixto actu sine aliqua alteratione, sicut corpus album; nec ambo nec alterum corrumpuntur omnino, sicut in generatione et corruptione: salvatur enim virtus eorum.

[90745] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 24 n. 7 Ad evidentiam autem huius quaestionis duo sunt consideranda, super quae ista quaestio est fundata. Primum est, qualiter elementa veniant ad mixtionem. Secundum est, quomodo elementa sunt in mixto. Circa primum sciendum est, quod secundum dicta philosophorum primum movens elementa ad mixtionem est immiscibile; et hoc est ipsum caelum sive astra lata in ipso, quod est diversum a natura quatuor elementorum, ut probatum est in I de caelo et mundo. Nam sicut ostendit philosophus in I Meteororum, iste mundus quatuor elementorum est de necessitate *continuus*, idest contiguus, superioribus motibus, ut omnis ipsius virtus gubernetur inde; quia illud oportet putare primam causam, quod omnibus est principium motus: tale autem est ipsum caelum. Et ideo ibidem subdit, quod causa eorum quae accidunt circa ignem, terram et alia elementa, est virtus eorum quae semper moventur. Unde in eodem dicit quod sphaera ignis movetur circulariter, et etiam sphaera aeris, licet non tota, per raptum firmamenti. Habent etiam aliae stellae specialem effectum in aliquibus elementis: sicut sphaera solis in qua est effectus caloris, est nata movere ignem, et sphaera lunae est nata movere aquam, sicut ad sensum patet. Aliae autem sphaerae quinque planetarum natae sunt movere aerem: et ideo aer tot diversis motibus movetur. Est enim in aere frigus congelativum ex sphaera Saturni, et aestus ex sphaera Martis, et temperies in calido ex sphaera Iovis, et temperies in frigido ex sphaera Veneris, commiscibilitas et passibilitas facilis ex sphaera Mercurii. Sphaera autem stellarum fixarum quae est octava, in qua sunt multae imagines et figurae, movet terram; unde et in ipsa figurantur imagines multae in generatis. Licet ergo elementa levia non descendant ex se, nec gravia ascendant ex se, tamen ex motoribus universalibus ordinantibus motum aliquando descendunt levia et ascendunt gravia. Huiusmodi autem conveniens exemplum est in qualitatibus activis et passivis corporis animati. Non enim in animali semper movetur calidum secundum naturam ignis, nec agit actum ignis omnino, sed potius movetur in id ad quod dirigitur ab anima, et agit ad terminum et finem intentum ab ea, sicut philosophus dicit contra Empedoclem in II de anima. Cum autem motus caeli et opus naturae

sit opus intelligentiae ut dicit philosophus, non semper sequuntur elementa proprium impetum sui motus, sed aliquando movebuntur in id ad quod per voluntatem intelligentiae dirigentur, sive per virtutem stellarum, si de propinquo sive instrumentali motore loquamur. Hoc autem manifestum est per exemplum de vapore terrestri elevato a terra, sicut dicitur in I Meteororum, qui per virtutem solis ascendit ad calidam regionem aeris, et de vapore humido et aquoso similiter ascendente. Unde cum in aere sint quaedam partes ignitae et aereae et aqueae et terreae, moventur a se invicem ascendendo et descendendo. Quod autem ignis sit in aere, patet per philosophum in I Meteororum: dicit enim quod ambitus ignis per aerem frequenter spargitur *motu*, idest per virtutem caelestis motus, et fertur violentia deorsum. Et ideo sunt aliquae partes ignis et in rore et in vaporibus pluvialibus descendentes, quas vapores accipiunt in regione aeris calefacta: et ideo aquae pluviales sunt vaporosae et calidae. Et haec etiam est causa quod, nive descendente, non est tanta intensio frigoris sicut in aliis hiemalibus temporibus. Sic ergo cum pluvia et rore et aliis huiusmodi descendunt partes ignitae ad locum mixtionis. Ex his patet quod ad mixtionem non movet violentia sed natura; et ideo mixtio non est violenta sed naturalis. Circa secundum autem diversi diversimode opinantur. Sunt enim quidam, dicentes quod qualitatibus activis et passivis ad medium redactis aliqualiter per alterationem, formae generales elementorum manent in mixto, quia si non manerent, corruptio quaedam erit et non mixtio. Rursus etiam, quia aliter simplicia corpora elementorum rationem amitterent: elementum enim est ex quo componitur aliquid et est in eo, ut dicitur V Metaphys. Sed ista opinio est impossibilis. Impossibile enim materiam secundum idem diversas formas elementorum suscipere. Si igitur in corpore mixto formae substantiales elementorum salvarentur, oportebit diversis partibus materiae eas inesse. Materiae autem diversas partes accipere est impossibile, nisi praeintellecta quantitate in materia: sublata enim quantitate materia indivisibilis permanet, sicut patet in I Physic. Ex materia autem sub quantitate existentes et forma substantiali adveniente, corpus physicum constituitur. Diversae igitur partes materiae formis elementorum subsistentes plurium corporum rationem suscipiunt. Multa autem corpora impossibile est esse simul. Non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa; et sic non erit vera mixtio, sed ad sensum, sicut accidit in congregatione corporum, insensibilium propter parvitatem. Praeterea quaelibet forma substantialis propriam dispositionem requirit in materia, sine qua esse non potest: unde altera est via ad alterationem et altera ad corruptionem. Impossibile autem est eandem esse dispositionem quam requirit forma ignis, et quam requirit forma aeris vel aquae: sed sunt contrariae. Contraria autem esse non possunt in eodem subiecto. Impossibile est igitur, quod in eadem parte mixti sint formae substantiales ignis et aquae. Si igitur mixtio fiat remanentibus formis simplicium corporum, sequitur quod non sit mixtio, sed solum ad sensum, quasi iuxta se positis partibus insensibilibus propter parvitatem. Quidam utriusque rationes vitare volentes in maius inconveniens inciderunt. Ut enim mixtionem ab elementorum corruptione distinguerent, dixerunt formas substantiales elementorum aliqualiter remanere in mixto; sed rursus, ne cogerentur mixtionem ad sensum et non secundum veritatem ponere, posuerunt quod formae elementorum non manent in mixto secundum suum complementum, sed in quoddam medium reducuntur. Dicunt enim quod formae elementorum suscipiunt magis et minus, et habent contrarietatem adinvicem. Et quia haec manifeste repugnant communi opinioni et dictis Aristotelis, dicentis in praedicamentis, quod substantiae nihil est contrarium, et quod non recipit magis et minus, ulterius procedunt, dicentes quod formae elementorum sunt imperfectissimae, utpote materiae primae propinquiores: unde sunt mediae inter formas substantiales et accidentales; et sic inquantum accedunt ad naturam formarum accidentalium, magis et minus suscipere possunt. Haec autem positio multipliciter improbabilis est. Primo quia esse aliquid medium inter substantiam et accidens est omnino impossibile; esset enim aliquid medium inter affirmationem et negationem: proprium enim accidentis est in subiecto esse, substantiae vero in subiecto non esse. Formae autem substantiales sunt quidem in materia, sed non in subiecto; nam subiectum est hoc aliquid, forma autem substantialis est quae facit hoc aliquid, non autem praesupponit ipsum. Item ridiculum est dicere, medium esse inter ea quae non sunt unius generis, ut probatur in X Metaphys.: medium enim et extrema ex eodem genere esse oportet. Nihil ergo medium esse potest inter substantiam et accidens. Unde impossibile est formas elementorum suscipere magis et minus. Omnis enim forma recipiens magis et minus est divisibilis per accidens, inquantum scilicet subiectum potest eam participare vel magis vel minus. Secundum autem id quod est divisibile, vel per accidens vel per se, contingit esse motum continuum, ut patet in VI Physic. Si igitur formae substantiales elementorum suscipiunt magis et minus, tam generatio quam corruptio erit motus continuus; quod est impossibile: nam motus continuus non est nisi in tribus generibus, scilicet in quantitate, qualitate et ubi. Oportet igitur alium modum invenire, quo et veritas mixtionis salvetur, et tamen elementa non totaliter corrumpantur, sed aliqualiter in mixto remaneant. Considerandum est igitur quod qualitates activae et passivae elementorum contrariae sunt adinvicem, et magis et minus recipiunt: ex contrariis autem qualitatibus quae suscipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas, quae sapit utriusque extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum. Sic igitur remissis excellentiis elementarium qualitatum, constituitur ex eis quaedam qualitas media, quae est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem. Et haec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveniuntur in medio, quod participat naturam utriusque, sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in qualitate corporis mixti. Qualitas autem simplicis corporis est quidem aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen virtute formae substantialis; alioquin calor calefaceret tantum, non autem forma substantialis educeretur in actum, cum nihil agat supra suam speciem. Sunt igitur virtutes formarum substantialium simplicium corporum in corporibus mixtis non actu, sed virtute. Et hoc est quod dicit philosophus, *non manent igitur elementa*, scilicet in mixto, *actu, ut corpus album, nec corrumpuntur, nec alterum nec ambo: salvatur enim virtus eorum.*

Lectio 25

[90746] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 1 Postquam philosophus determinavit mixtionem esse, hic determinat quomodo fiat mixtio. Et circa hoc duo facit: primo ponit opiniones aliorum de modo mixtionis; secundo ponit opinionem propriam, ibi: sunt itaque ut diximus et cetera.

Circa primum duo facit: primo ponit opiniones aliorum; secundo reprobat eas, ibi: si autem est omne corpus et cetera. Circa primum sciendum est, quod de modo mixtionis duplex fuit opinio. Una fuit quod tunc solum mixtio fiat, quando miscibilia dividuntur in tam minima secundum quantitatem, quod sensus ea percipere non potest; et quando illa minima fuerint secus invicem posita, non alterata, tunc dicunt fieri mixtionem. Et hanc opinionem primo ponit philosophus.

[90747] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 2 Secundam opinionem ponit ibi: aut non sunt etc., quae fuit talis: quod cum miscibilia sunt divisa, non ita ut sistat divisio in minima secundum sensum, sed sistat in minima secundum materiam, scilicet quod non sit accipere minus quod servet materiam et operationem miscibilis. Conveniunt enim ambae istae opiniones, quod dicunt mixtionem esse secundum minima, sed differunt, quia prima ponit minima quoad sensum, secunda minima secundum materiam. Dicit ergo philosophus quod dicendum est et determinandum continuam quaestionem, scilicet si ita sit ut dicit prima opinio, vel sicut dicit secunda, quae dicit scilicet quod diviso corpore in minima simpliciter, quaelibet pars eius est secus quamcumque partem alterius. Dicitur enim sic a quibusdam; verbi gratia, sicut si diceremus hordeum mixtum cum frumento: licet enim ista discernantur, tamen sunt minima sui generis. Et ad similitudinem istorum dicunt fieri mixtionem elementorum, quando in minima simpliciter diviso elemento, quaelibet pars unius est iuxta partem alterius.

[90748] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 3 Deinde cum dicit: si autem est omne etc., destruit praedictas opiniones. Et primo per rationem communem ambabus; secundo per rationem propriam, ibi: et idem huic et cetera. Dicit ergo primo, si omne corpus est divisibile, si corpus corpori est miscibile, de ratione mixturae est quod quaelibet pars unius miscibilis sit *homoeomera*, et oportet quod quaelibet pars sit iuxta quamlibet partem alterius miscibilis. Quoniam autem mixtio non est compositio divisorum in minima latentia sensum, sicut dicebat prima opinio, nec etiam sicut dicebat secunda, manifestum est quod non erit mixtio secundum parva salvata in specie et virtute: quia tunc esset potius quaedam compositio et non mixtio, nec haberet quaelibet pars eandem rationem cum toto. Nos autem dicimus quod si est aliquod mixtum, oportet ipsum esse *homoeomerum*, idest eiusdem rationis in parte et in toto, et sicut quaelibet pars aquae est aqua, ita quaelibet pars mixti est mixtum; si autem mixtio esset compositio secundum parva, ut dicebat utraque opinio, licet differenter, nihil horum contingeret, sed solum mixtio ad sensum et non secundum veritatem.

[90749] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 4 Deinde cum dicit: et idem huic etc., ponit proprias rationes. Et primo contra primam opinionem, dicens quod si hoc modo fiat mixtio sicut prima opinio dicebat, illud quod esset uni mixtum, puta ei qui non videt acute, esset alteri non mixtum, puta lynceo videnti acute.

[90750] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 5 Secundo arguit contra secundam opinionem, ibi: neque divisione etc., dicens quod mixtio non est ex divisione minimorum: quia in minima simpliciter impossibile est dividere corpus, ita quod in eis stet divisio. Si autem minima essent physica, tunc esset congregatio et non mixtio. Aut igitur mixtio non est, cum hi duo modi esse non

possint: aut rursus dicendum est quomodo contingit mixtionem fieri.

[90751] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 6 Deinde cum dicit: sunt itaque ut diximus etc., determinat de modo mixtionis secundum propriam opinionem. Et primo praemittit quandam divisionem necessariam ad propositum ostendendum, dicens quod sicut supra dictum est, entium quaedam sunt activa, quaedam passiva ab his, scilicet activis. Sed istorum quaedam communicant in materia: et talia in agendo et patiendo adinvicem convertuntur; quaedam vero sunt quorum non eadem materia est: et talium licet unum agat et reliquum patiatur, non tamen in hoc convertuntur adinvicem.

[90752] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 7 Secundo ibi: horum quidem igitur non est mixtio etc., prosequitur intentum. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quae non sunt miscibilia, sive ex quibus non potest fieri mixtio; secundo ostendit quando et ex quibus fiat mixtio, ibi: quando autem potentiis adaequantur etc.; tertio redit iterum super primum, ut melius manifestet quae nullo modo sunt miscibilia, ibi: quando autem alterum et cetera. Dicit ergo primo quod eorum quae non communicant in materia, non potest esse mixtio; et ideo licet medicina faciat sanitatem, non tamen patitur a sanitate: et ideo misceri ibi non potest; neque sanitas vel aliud accidens miscetur corporibus. Et talia immiscibilia sunt ex sui natura. Quaedam autem licet sint miscibilia ex sui natura, tamen per accidens misceri non possunt. Et quae sint ista declarat ibi: activorum autem et passivorum etc., dicens quod si multa de genere activorum et passivorum componantur paucis et magna parvis, non faciunt mixtionem, sed faciunt augmentum praedominantis, per cuius virtutem alterum, scilicet paucum vel parvum, transmutatur in alterum praedominans. Et ideo gutta vini in mille millibus amphoris aquae non miscetur cum ipsa aqua: quia forma sive species eius transmutatur et corrumpitur in totam aquam.

[90753] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 8 Deinde cum dicit: quando autem potentiis etc., ostendit ex quibus et quando fiat mixtio. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quando et ex quibus fiat mixtio; secundo ostendit quae faciliter miscentur, ibi: et parva autem etc.; tertio quae difficulter, ibi: multum autem et cetera. Dicit ergo primo, quando potentiae miscibilium adaequantur, tunc unumquodque miscibilium aequaliter dominatur, et unumquodque ad alterum tanquam ad dominans transmutatur, et unumquodque ex sui ipsius natura secundum aliquid transmutatur. Nec tamen uno corrupto aliud generatur, sed fit medium inde commune quod participat omnium virtutes miscibilium coniunctorum. Manifestum est ergo quod haec sunt miscibilia, quaecumque sunt de numero facientium sive agentium et habent contrarietatem, quia haec sunt adinvicem passiva; et hoc est primum quod requiritur in miscibilibus. Contra hoc autem quod hic dicitur, obiicitur a quibusdam. Quia si miscibilium potentiae adaequantur, tanta est virtus resistendi quanta est virtus ad agendum, et ita nec agent nec patientur adinvicem. Item obiiciunt Avicenna et Algazel, dicentes quod si miscibilia adaequantur in mixto, non magis inclinabitur illud mixtum sursum quam deorsum, vel ad aliquam aliam loci differentiam, cum nullum sit in ipso praedominans elementorum. Et adhuc sequitur quod quilibet motus secundum triplum magis est violentus quam naturalis; et similiter est de loco. Sequeretur etiam quod omnis mixtio esset una; et ita ex similibus in quan-

titate et qualitate essent caro, et ossa, et lapis, et cetera mixta: quod est impossibile. Ad quod dicendum est, quod cum omnis mixtio naturalis sit propter generationem, non sic sunt intelligenda verba philosophi, quod in mixto sit aequalitas virtutum et potentiarum ut prima ratio procedebat, nec etiam oportet quod ibi sit aequalitas quantitatis ipsorum miscibilium, sed est intelligendum quod ibi sit aequalitas proportionis, quam requirit forma rei generandae propter quam est mixtio. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

[90754] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 9 Deinde cum dicit: et parva autem etc., ostendit quae faciliter et bene miscentur, dicens quod quando parva miscentur parvis, tunc facilius fit mixtio, quia talia facilius et citius transeunt per se invicem alterando.

[90755] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 10 Deinde cum dicit: multum autem etc., ostendit quae tarde et de difficili commiscentur, dicens quod, quando multum miscetur multo, tunc tardius et difficilius commiscentur: et hoc ideo, quia difficilius adinvicem alterantur, et tardius transeunt per se invicem. Requiritur etiam ad facilem mixtionem, quod miscibilia sint bene terminabilia et adinvicem passiva. Et hoc ideo, quia bene terminabilia, cum sint subtilia et humida, facilius dividuntur in parva, quae facilius commiscentur quam magna. Hoc enim est bene terminabile quod est bene divisibile in parva. Verbi gratia, humida, quae sunt inter cetera corpora bene miscibilia: et hoc ideo, quia humidum inter alia corpora est magis divisibile in parva; nisi illud humidum sit viscosum: quia sicut dicitur in IV Meteororum, partes humidi viscosi coniacent sicut catenae, propter mixtum eis subtiliter siccum, quod apprehendit undique humidum et non sinit elabi humidum, sicut quando oleum aquae admiscetur; quia lubrica simul iuncta, vel lubricum humido compositum, auget tumorem sive quantitatem, sed non miscetur ei, sic quod quaelibet pars eius alteret et alteretur ab eo ad mediam naturam mixti.

[90756] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 11 Deinde cum dicit: quando autem alterum etc., ostendit iterum primum, ut melius declaret quae sunt quae nullo modo misceri possunt, dicens quod, quando solum alterum est passivum ita quod non agat in alterum, talia nullo modo miscentur; et hoc est quando miscibilia non communicant in materia. Quando vero communicant in materia, sed unum vehementer agit, et alterum vehementer patitur et non tantum agit quantum primum, neque talium potest esse mixtio: vel si est aliqua, parum relinquetur de eo quod vehementer patitur; sicut patet in stanno et aere: si enim in aere liquefacto miscetur modicum de stanno, tunc stannum per vehementiam actionis aeris evaporat, et nihil forte remanet nisi color quidam. Et est simile balbutientibus, qui una littera prolata aliam distincte non proferunt; idem etiam contingit in multis aliis.

[90757] In De generatione continuatio, lib. 1 l. 25 n. 12 Deinde cum dicit: manifestum igitur etc., recapitulat quae dicta sunt de mixtione, per quod etiam quarta quaestio declaratur, quae fuit primo proposita in principio huius capituli; dicens manifestum esse ex his quae dicta sunt, et quod est mixtio, et quid est, et quare est: quia propter passionem et actionem contrariorum. Et dictum est etiam quae sunt miscibilia: quoniam passiva adinvicem et bene terminabilia; et talia sunt bene divisibilia. Dictum est etiam quod ad hoc quod sit mixtio, necessarium est quod miscibilia non

sint simpliciter corrupta, nec sint simpliciter eadem ut prius: sunt enim corrupta quantum ad formas et remanent quantum ad virtutem, ut supra ostensum est. Adhuc etiam ostensum est, quod mixtio non est compositio minimorum secundum naturam sicut dicebat una opinio, nec minimorum secundum sensum ut dicebat alia: talia enim minima non sunt miscibilia. Sed illud est miscibile, quod cum sit bene determinabile, est activum et passivum; et illud quod admiscetur cum tali miscibili, est miscibile ad *homoeomerum*, idest facit cum alio mixtum quod est eiusdem rationis in toto et in partibus. Patet etiam quod mixtio est miscibilium alteratorum unio. Quae quidem alteratio solum est intelligenda in virtutibus sive qualitatibus eorum; sed si etiam alteratio sumatur improprie, mixtio est miscibilium *alteratorum*, idest corruptorum secundum formas, unio.

Liber 2

Lectio 1

[90758] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 1 n. 1 Postquam philosophus in primo libro determinavit de generatione et corruptione in communi, et de motibus consequentibus, scilicet de alteratione et augmento, nunc in secundo libro determinat de generatione et corruptione in speciali, scilicet de generatione et corruptione elementorum. Et circa hoc duo facit: primo recapitulat ea quae dicta sunt in primo libro, et continuat dicta dicendis dando intentionem suam; secundo prosequitur intentum, ibi: horum autem subiectam et cetera. Dicit ergo primo quod dictum est iam in primo libro de mixtione et de tactu, et de facere et pati, quomodo existunt his quae transmutantur secundum naturam; amplius etiam dictum est de generatione et corruptione quomodo existat, et propter quam causam; similiter etiam dictum est de alteratione quid est, et in quo differt a generatione et corruptione. Relinquitur autem in hoc secundo libro considerare de corporibus quae elementa vocantur, antequam consideremus in particularibus libris de generatione et corruptione corporum specialium, sicut lapidum et metallorum et plantarum et animalium; et hoc ideo, quia omnes substantiae quae generantur et corrumpuntur, non sunt sine istis sensibilibus corporibus, scilicet quatuor elementis. Dicuntur autem elementa antonomastice sensibilia, quia eorum differentiae sive principia quae sunt quatuor qualitates, scilicet calidum, frigidum, humidum et siccum, sunt causae omnium aliarum qualitatum tangibilium.

[90759] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit: horum autem subiectam etc., prosequitur intentum. Et circa hoc duo facit: primo inquirit de substantia et numero eorum; secundo de mutua ipsorum generatione et corruptione, ibi: quoniam autem determinatum est et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de materiali principio et formali elementorum; secundo de numero eorum, ibi: quoniam autem quatuor sunt elementa et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de principio materiali; secundo de formali, ibi: sed non minus et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de materia elementorum secundum opinionem aliorum; secundo secundum opinionem propriam, ibi: nos autem dicimus et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opiniones aliorum; secundo reprobat eas, ibi: quoniam igitur prima et cetera. Dicit

ergo primo, quod quidam fuerunt qui posuerunt tantum unam materiam elementorum. Sed isti diversificati sunt: quidam enim dixerunt quod illa materia erat aer, quidam vero quod ignis, quidam autem posuerunt quoddam corpus medium, igne quidem densius, aere autem subtilius. Conveniunt omnes isti in hoc, quod dixerunt ipsam materiam elementorum esse corpus separabile actu et per se existens. Alii vero fuerunt, qui dixerunt materiam elementorum esse plurificatam per numerum; et isti etiam diversificati sunt: quia quidam dixerunt ipsam esse ignem et terram, quidam vero addunt tertium, scilicet aerem, quidam addunt quartum, scilicet aquam, sicut Empedocles. Dicunt autem tam ponentes duo quam ponentes plura duobus, quod per congregationem et segregationem ipsorum fit generatio et corruptio in rebus.

[90760] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: quoniam igitur etc., reprobat praedictas opiniones: et hoc primo; secundo quasi incidenter reprobat opinionem Platonis, ibi: ut autem in Timaeo scriptum est et cetera. Advertendum autem est circa primum, quod non reprobat opinionem ponentium plura elementa, sed ad praesens concedit eam tanquam propinquam aliqualiter veritati. Unde dicit quod sit concessum illis qui ponunt plura elementa esse principia, per quorum transmutationem fit generatio et corruptio, sive ista transmutatio sit congregatio et disgregatio sive quaecumque alia transmutatio; nam isti quodammodo bene dicunt. Reprobat autem opinionem. Unde dicit: facientes unam materiam, et hanc corpoream et separabilem ab omni contrarietate et ab omni forma elementali, sicut quod est medium inter ignem et aerem, peccant, quia impossibile est quod corpus sensibile sit sine contrarietate. Oportet enim quod illud corpus infinitum, quod ipsi dicunt esse principium, sit aut grave aut leve: et si quidem erit leve, movebitur ad locum ignis, si autem grave, movebitur ad locum terrae; cuius autem motus est et locus, illius est et forma, quam motus et locus sequuntur; ergo est terra vel ignis; et sic per consequens est calidum aut frigidum; et sic non erit separabile a contrarietate et a forma elementali, ut ipsi ponebant.

[90761] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit: ut autem in Timaeo etc., reprobat opinionem Platonis de principio elementorum, dicens quod illud quod dixit Plato in Timaeo, nullam habet determinationem, quia nihil dixit determinate et manifeste. Non enim dixit manifeste et determinate, si illud principium quod vocavit *pandeches*, idest receptaculum omnium, separatur ab elementis, ita quod sit aliquando actu existens sub forma elementi, vel non; neque etiam dixit quod esset aliquod materiale principium ipsorum elementorum. Sed dicit quod subiectum elementorum se habet ad elementa, sicut aurum se habet ad opera operata ex auro. Sed certe hoc non bene dicitur: quia impossibile est, quod id quod est subiectum generationis sicut materia, dicatur de ipso generato, sicut non dicimus quod caro sit terra, sed terrea. Similiter illud quod alteratur, non recipit praedicationem passionis in recto: non enim potest dici quod homo sit albedo, sed albus. Plato tamen dicit, quod verius est dicere unumquodque opus factum ex auro esse aurum, quam ipsum esse tale: sicut verius est dicere phialam factam ex auro esse aurum, quam esse phialam; ita etiam verius erit dicere, ignem vel aquam vel aliud generatum esse ipsum subiectum, quam esse ignem vel aquam. Potest ergo breviter sic ratio formari. Impossibile est quod subiectum generationis praedicetur in recto de generato; sed subiectum quod ponit Plato praedicatur in recto de elementis; ergo impossibile est quod sit subiectum generationis et corruptionis ipsorum. Adhuc

etiam peccat Plato, quia cum elementa sint corpora solida, dicit tamen quod materia eorum dissolvitur usque ad superficiem, ut patet in III de caelo et mundo: impossibile enim est quod materia prima, quae est sicut mater, sit superficies.

[90762] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: nos autem dicimus etc., determinat de materia secundum propriam opinionem, dicens quod est aliqua una materia sensibilium corporum, scilicet elementorum, quae non est separabilis simul ab omni forma elementi, nec ab omni contrarietate, sed semper est sub aliqua forma et aliquibus qualitatibus consequentibus ipsam formam: et ex ista materia generantur sensibilia corpora quae vocantur elementa. Excusando autem se a maiori declaratione, dicit quod determinatum est in aliis certius, scilicet in III caeli et mundi. Sed quia ibi non est plene determinatus modus secundum quem ex materia generantur corpora prima, determinandum est hic quomodo generentur. Ad horum autem manifestationem dicit, sumendum esse pro principio hoc quod dictum est, scilicet quod est materia una subiecta contrariis, inseparabilis ab eis, quia semper est cum altero contrariorum. Et hoc probat per hoc, quod caliditas non potest esse materia frigiditatis, nec e converso, sed oportet aliquod esse tertium, ut dicitur in XII Metaphys. et in I Physic., quod est subiectum amborum contrariorum, et de uno transmutatur in aliud. Et ideo primum principium est id, quod est potentia corpus sensibile: et illud est materia iam dicta. Secundum vero principium sunt contrarietates qualitatum distinguentes et determinantes potentiam materiae, verbi gratia caliditas et frigiditas, et huiusmodi. Tertium iam erit elementum constitutum ex his, puta ignis, vel aqua, vel huiusmodi. Et illa elementa transmutantur adinvicem, dum eorum communis materia mutatur de una forma in aliam, ut de igne in formam aeris, et similiter de aliis. Unde non est verum quod Empedocles dixit et quidam alii, scilicet quod elementa non transmutantur. Si enim immutabilia sunt, ut quod semel fuit ignis semper sit ignis, tunc nunquam esset generatio nec alteratio: quod est manifeste falsum, quia secundum contrarietatem transmutantur; sicut videmus ad sensum, quod eadem materia quae nunc est sub frigiditate aquae, aliquando est sub caliditate aeris: et quod erat sub caliditate aeris, aliquando est sub caliditate ignis. Cum ergo huiusmodi qualitates consequantur formas substantiales elementorum sicut effectus causam, sequitur quod si fiat transmutatio ipsarum qualitatum, quod etiam fit transmutatio in formis substantialibus.

Lectio 2

[90763] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principio materiali elementorum, hic determinat de principio formali. Et primo dat intentionem suam; secundo prosequitur intentum, ibi: quoniam igitur quaerimus et cetera. Dicit ergo primo, quod non minus debemus dicere de principio formali elementorum quam de materiali. Et intelligit per formale principium ipsas sensibiles qualitates potentiam materiae vel materiam distinguentes, secundum quas illa corpora qualia sunt. Inquirit enim hic philosophus principium corporum sensibilium inquantum sensibilia sunt, ut ipse dicit in littera. Si autem dicatur quod velit inquirere principia

formalia substantialia, tunc dicendum est quod, quia formae substantiales sunt nobis ignotae quia insensibiles, ideo per istas qualitates quae sunt immediata principia transmutationis substantialis, dat intelligere ipsa formalia principia substantialia; et ideo dicit quod etiam oportet dicere quales et quot sunt istae qualitates. Ideo autem de istis determinare oportet, quia alii philosophi non reddunt causam quare sunt, sed solum ex suppositione utuntur eis.

[90764] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit: quoniam igitur quaerimus etc., prosequitur intentum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non omnes contrarietates sunt formae elementorum perfectivae, sed solum tangibiles; secundo quod non omnes tangibiles sed solum primae: et ostendit quae sunt primae, ibi: ipsorum autem tangibilium et cetera. Dicit ergo primo quod, quia nos quaerimus principia corporis sensibilis, et non omnis sensibilis sed solum tangibilis, tangibile autem solum est sensus tactus, manifestum est quod non omnes contrarietates faciunt species sive formas corporis sensibilis, sed solum illae quae sunt sensibiles secundum tactum; et ideo nec albedo et nigredo, nec dulcedo et amaritudo, nec aliqua alia sensibilis qualitas quae non est tangibilis, facit elementa. Et huius causa est, quia non sunt primae, nec activae nec passivae adinvicem, cuiusmodi oportet esse principia primorum corporum, scilicet elementorum, et ideo non transmutant ea quae tangunt, et propterea non valent ad generationem et corruptionem elementorum.

[90765] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: quamvis prior etc., removet quoddam dubium. Cum enim quaerat hic philosophus formas perfectivas corporum elementorum, et cum visus sit prior tactu, et ideo obiectum visus sit prius obiecto tactus, potius videtur quod formae perfectivae elementorum sint quaerendae penes differentias visus quam tactus. Sed hoc removet, dicens quod quamvis visus sit uno modo prior tactu, quia forma et dignitate prior est omnibus sensibus, et ideo obiectum visus prius est obiecto tactus, tamen qualitas quae est obiectum visus non est corpus tangibile secundum quod tangibile, etiamsi visum contingat esse secundum naturam primum: prior enim forma est et dignitate et fine omnibus sensibus. Et si est ut dictum est, et obiectum visus prius est obiectis aliorum sensuum, non tamen omne visibile sed solum lumen sive lux: quia per ipsam movet caelum materiam generabilium et corruptibilium ad omnem formam. Tactus autem subiecto prior est, quia substernitur omnibus sensibus, ut patet II de anima, et suae contrarietates sunt causae omnium contrarietatum. Et hoc patet, quia non sentimus secundum tactum, nisi id quod excellit qualitates complexionantes medium tactus quod est caro, et illae sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, quarum nulla est in caelo: et ideo caelum secundum naturam non est sensibile tactu sed solum elementa, in quibus sunt quatuor qualitates ex quibus fit complexio et tactus.

[90766] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: ipsorum autem tangibilium etc., ostendit quod non omnes qualitates tangibiles sunt formae perfectivae elementorum, sed solum primae activae et passivae sunt adinvicem. Et circa hoc tria facit: primo dividit qualitates tangibiles; secundo ostendit quod solum hae quatuor, scilicet calidum, frigidum, humidum et siccum, sunt activae et passivae, ibi: horum autem etc.; tertio ostendit quod ipsae sunt primae, quia ad eas

omnes aliae reducuntur, ibi: subtile autem et grossum et cetera. Dicit ergo primo quod dividendae sunt tangibiles qualitates sive contrarietates, ut videamus quae earum sint primae. Sunt autem contrarietates secundum tactum haec: calidum frigidum, humidum siccum, grave leve, durum molle, lubricum aridum, asperum lene, grossum subtile. Rarum autem et densum, ut in IV Physic. dicitur, non sunt qualitates physicae, sed positio partium materiae, secundum propinquum in denso et secundum remotum in raro.

[90767] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: horum autem grave etc., ostendit quod hae solum quatuor qualitates sunt activae et passivae adinvicem, et per consequens quod sunt formae elementorum. Sed quia grave et leve sunt propriae qualitates elementorum, de quibus posset videri quod essent ipsorum formalia principia, ideo primo dicitur quod non sunt activa nec passiva. Et hoc declarat per modum significandi ipsorum: quia non significant actionem vel passionem, cum non sint nomina verbalia. Cum autem elementa misceantur et transmutentur adinvicem, oportet quod sint activa vel passiva: talia autem esse non possunt nisi per formalia sua principia. Ex his igitur manifeste sequitur, quod nec grave nec leve sunt formalia principia elementorum.

[90768] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: calidum autem etc., ostendit quod hae quatuor qualitates, scilicet calidum et frigidum, humidum et siccum, sunt activae et passivae. Et primo ostendit hoc de calido et frigido, dicens quod calidum et frigidum sunt activa, humidum et siccum sunt passiva: sic *dicuntur*, idest sic consignificant eorum nomina; et hoc praecipue secundum Graecos, qui forte habent nomina verbalia actiones et passiones consignificantia. Deinde declarat hoc idem per definitiones ipsorum. Calidum enim est quod congregat homogenea sibi, quia subtile quod calido est conveniens, attrahit; licet enim calidum segreget, sicut dicunt quidam ignem facere, tamen illud segregare est congregare, quia congregando homogenea segregat heterogenea per accidens. Quod autem frigidum sit activum patet etiam per hoc, quia congregat omnia, tam quae sunt eiusdem naturae quam illa quae sunt diversae: aliquando enim aqua, terra, palea et huiusmodi, per coagulationem factam a frigido congregantur.

[90769] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 7 Secundo ibi: humidum autem etc., ostendit quod humidum et siccum sunt passiva, per definitiones eorum: definiuntur enim per passiones eorum. Humidum enim est indeterminatum proprio termino, bene terminabile termino alieno; siccum autem terminatur termino proprio, difficulter autem est terminabile termino alieno.

[90770] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: subtile autem etc., ostendit quod praedictae quatuor qualitates sunt primae, quia ad eas omnes aliae reducuntur: et hoc primo facit; secundo ostendit quod illae non reducuntur ad alias, ibi: hae autem non amplius et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod istae sunt primae; secundo distinguit siccum et humidum, quia non omne humidum nec etiam siccum est prima qualitas, ibi: dicuntur autem siccum et humidum et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod omnes aliae qualitates sunt ex his, dicens quod subtile et grossum, et lubricum et aridum, et durum et molle, et omnes aliae differentiae sensibilium qualitatum sunt ex his.

[90771] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 9 Secundo ibi: quoniam enim repletivum etc., probat propositum. Et circa hoc tria facit: quia primo reducit ad istas quatuor hanc contrarietatem, subtile et grossum; secundo lubricum et aridum, ibi: et rursus lubricum etc.; tertio molle et durum, ibi: amplius molle quidem et cetera. Dicit ergo primo quod subtile est ex humido. Quod patet ex definitione humidi: quia humidum, eo quod non bene terminatur termino proprio sed bene terminatur termino alieno, est repletivum, quia sequitur undique tangens ipsum, eo quod fluit usque ad ipsum tangens. Subtile autem est repletivum, eo quod ipsum sua subtilitate quodlibet minimum subintrat. Unde manifestum est quod subtile est effectus humidi. Per oppositum autem grossum erit effectus sicci; grossum autem est cuius partes faciliter non disiunguntur, et excedit capacitatem eius quod natum est repleri. Sed videtur quod haec ratio philosophi non valeat, cum sit ex duabus affirmativis in secunda figura. Dicit enim: humidum est repletivum, subtile est repletivum, ergo subtile est humidum. Sed est dicendum, quod cum in quolibet genere sit devenire ad unum primum quod est causa sequentium, ut dicitur II Metaphys., oportet quod in genere repletivorum sit unum primum quod per se sit repletivum, et a quo alia replentia participant; tale autem est primum humidum, quod supra definitum est. Unde licet ratio philosophi non teneat ratione ordinationis terminorum in figura, valet tamen ex habitudine causae et effectus.

[90772] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit: et rursus lubricum etc., reducit aliam contrarietatem ad praedictas quatuor qualitates, scilicet lubricum et aridum, dicens quod lubricum reducitur ad humidum, quia lubricum est humidum aliquid passum. Cum enim humidum patitur commixtionem subtilis terrei, et est unctuosum, tunc fit lubricum: quia subtile terreum sibi commixtum non sinit separari partes eius, sicut apparet in oleo et aliis unctuosis. Aridum autem est quod est perfecte siccum, non retinens nec subtile terreum nec etiam humidum unctuosum: et ideo quae coagulantur, calido primo humiditatem propriam extrahente, postea vero frigido faciente partes constare sibi, coagulantur.

[90773] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit: amplius molle etc., reducit tertiam contrarietatem, scilicet molle et durum, dicens quod molle est effectus humidi: molle enim est quod cedit tangenti. Differt tamen ab humido: quia humidum transmutat tangens quia humectat, sed molle inquantum tale non transmutat tangens; et ideo molle non est humidum, sed est effectus humidi. Durum autem reducitur ad siccum, sicut effectus ad suam causam. Durum est enim quod tangenti non cedit, quia est coagulatum: coagulatum autem est effectus sicci, ut prius dictum est.

[90774] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit: dicuntur autem siccum et humidum etc., distinguit humidum et siccum, dicens quod siccum et humidum dicuntur multis modis. Est enim quoddam humidum quod habet humiditatem in profundo; et hoc potest esse dupliciter: quia si habet propriam humiditatem, quemadmodum uva, proprie dicitur humidum; si autem habet extraneam, sicut spongia, dicitur humidum infusum. Et est quoddam humidum, vel *udum* secundum aliam litteram, quod habet humiditatem in superficie, quod Commentator nominat irroratum. Et omnibus istis modis elementum humidum opponitur sicco. Sed sciendum etiam quod

multipliciter dicitur siccum. Uno enim modo dicitur siccum, corpus grossum et aridum in superficie: et hoc proprie opponitur humido in superficie; alio autem modo dicitur siccum, coagulatum quod non habet humiditatem in profundo: et huic sicco proprie opponitur humidum infusum. Omnia autem haec, scilicet humidum istis modis dictum, et siccum aridum et siccum coagulatum, sunt effectus primi humidi et primi sicci. De aspero autem et leni non facit philosophus mentionem, quia manifestum est quod ad illas quatuor reducuntur. Asperum enim est quod habet siccitatem in superficie, quae inaequaliter partes eius constare facit; lene autem in superficie habet humorem, qui aequaliter facit fluere partem ad partem. Et ideo unum horum est effectus sicci, scilicet asperum, et aliud est effectus humidi, scilicet lene. Concludit igitur ex praedictis, manifestum esse quod omnes aliae differentiae tangibilium qualitatum ad illas quatuor reducuntur.

[90775] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit: hae autem non amplius etc., ostendit quod illae non reducuntur ad alias, nec in pauciores, nec ad se invicem, quia calidum non est siccum, ita quod caliditas sit siccitas quaedam vel effectus eius. Nec frigiditas est caliditas vel siccitas vel humiditas quaedam; nec humiditas est caliditas vel frigiditas; nec frigiditas est siccitas. Nec calidum est frigidum vel e converso, sicut sub causa; nec etiam frigiditas et caliditas sunt sub humido et sicco vel e converso. Necesse est igitur has quatuor qualitates esse primas. Sed videtur hoc non esse verum: quia in I Meteororum dicitur, quod stellae per motum suum et per reflexionem radiorum causant calorem in istis inferioribus, et maxime sol; et ita videtur quod non omne calidum sit effectus primi calidi, cum ipsae stellae non sint calidae, nec per tales qualitates effectae calidae. Saturnus etiam dicitur causare frigiditatem in aere: et ita non omne frigidum erit effectus primi frigidi. Ad quod dicendum est, quod philosophus hic loquitur de qualitatibus activis et passivis adinvicem, inter quas sunt praedictae quatuor qualitates, ut ostensum est. Qualitates autem stellarum, puta lux vel aliqua alia virtus earum, licet causent in istis inferioribus aliquam qualitatem, non tamen ab eis patiuntur, cum eorum substantiae non communicent in materia, ut dicitur in XII Metaphys.; et ideo cessat obiectio.

Lectio 3

[90776] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 3 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principiis elementorum, scilicet de materiali et formali, hic determinat de numero eorum. Et circa hoc duo facit: primo determinat de numero eorum; secundo cum in quolibet elemento sint duae qualitates, ostendit in quolibet quae qualitas dominetur in eo, ibi: sed tamen simpliciter quatuor entia et cetera. Circa primum duo facit: primo probat numerum elementorum; secundo confirmat dictum suum per opiniones aliorum, ibi: omnes enim quidem qui simplicia corpora et cetera. Ad evidentiam primae partis sciendum est, quod elementum communiter sumptum potest dici omne quod venit in compositionem alicuius. Est enim elementum ex quo componitur aliquid primo et est in eo, ut dicitur in V Metaphys. Secundum hoc ergo sumendo communiter elementum, ipsae primae quatuor qualitates possunt dici elementa, cum ex ipsis, ut dicitur in littera, componantur sex coniugationes.

Vel aliter: quia alio modo dicuntur elementa primae propositiones demonstrationis, ex quarum virtute procedunt ceterae demonstrationes, in quas omnes propositiones aliae reducuntur: ad horum ergo similitudinem ipsae primae tangibiles qualitates possunt dici elementa, quia omnes aliae, ut ostensum est, sunt effectus earum, et in eas ceterae reducuntur. Dicit ergo primo philosophus: cum sint quatuor *elementa*, idest quatuor tangibiles qualitates (et non quatuor simplicia corpora ut quidam exponunt: nondum enim probatus est numerus eorum), quatuor autem qualitatum sint duae coniunctiones, scilicet calidum et frigidum, siccum et humidum, quae sunt duae impossibiles coniugationes, quia impossibile est contraria esse in eodem, manifestum est quod solum reliquae quatuor coniugationes erunt possibiles, scilicet calidum et siccum, calidum et humidum, frigidum et humidum, frigidum et siccum. Et hoc quod dictum est secundum hanc rationem, *assecutum est*, idest conveniens est, his quae apparent in simplicibus corporibus, scilicet in igne, aere, aqua et terra. Ignis enim est calidus et siccus, et ita constituitur per primam coniugationem; aer calidus et humidus, per secundam; aqua frigida et humida, per tertiam; terra frigida et sicca, per quartam. Et sic primae differentiae qualitatum rationabiliter distribuuntur primis corporibus, scilicet quatuor elementis, et oportet quod multitudo primorum corporum sit secundum praedictam rationem: quia scilicet primae qualitates non possunt nisi quadrupliciter combinari.

[90777] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit: omnes enim quidem etc., confirmat quod dixit per opinionem antiquorum. Duo autem dixit philosophus: primum est quod elementa non sunt plura quam quatuor: secundum est quod ipsa agunt et patiuntur per differentias contrariarum tangibilium qualitatum; in quibus duobus concordat quodammodo cum antiquis. Unde dicit, quod omnes antiqui qui dicunt elementa esse simplicia corpora, conveniunt in hoc quod non excedunt quaternarium numerum; differunt tamen: quia quidam dicunt primum elementum esse tantum unum, quidam dicunt elementa esse duo, quidam tria, quidam quatuor. Ergo in hoc concordat cum antiquis, qui quaternarium numerum non transcendunt. Concordat etiam cum eis in secundo: quia dicunt ipsa elementa, sive unum sive plura, pati per contrarias qualitates. Quicumque autem unum solum dicunt elementum, dixerunt alia generari ex ipso densitate et raritate, quae sunt contrariae qualitates. Isti ergo dixerunt duo principia praeter elementum ipsum, quod dicebant esse quandam mediam naturam corpoream, subtiliorem aere et densiorem igne, ex quo per densitatem et raritatem contingit alia generari, vel per calidum et frigidum, per frigidum quidem condensans, per calidum autem rarefaciens. Hae enim qualitates cum sint contrariae, agunt et patiuntur adinvicem; unum autem, scilicet praedictum elementum, supponitur eis sicut materia. Qui autem duo faciunt, ut Parmenides, qui ponit ignem et terram esse elementa, ponebant etiam inter ea duo media, scilicet aerem et aquam; quae dicebant fieri ex istis duobus per rarum et densum: quia quando rarefit terra generatur aqua, quando autem condensatur ignis generatur aer. Unde iste etiam ponebat ea pati per contrarias qualitates, et in hoc convenit cum philosopho. Similiter autem et qui dicunt tria esse elementa, ponunt duo extrema contraria et unum medium, sicut Plato in suis divisionibus, ubi dividit elementa. Ponit enim unum ex parte formae, et magnum et parvum, quae sunt contraria, ex parte materiae; dicit etiam quoddam medium esse mixtum ex magno et parvo. Fere autem dicunt idem qui ponunt duo principia, et ponentes tria:

utrique enim ponunt duo extrema; sed differunt, quia ponentes duo elementa, sicut Parmenides, ponunt duo media, ponentes autem tria ponunt unum medium.

[90778] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: quidam autem et mox etc., ponit specialiter opinionem Empedoclis et eam declarat, dicens quod quidam, sicut Empedocles et eius sequaces, ponunt statim quatuor elementa. Dicit autem *mox*, quia licet aliqui posuerunt quatuor, non tamen principaliter, sed duo media, sicut aerem et aquam, dicebant ex aliis generari. Ista autem quatuor elementa reducit Empedocles in duo contraria: ex una enim parte ponit ignem, et ex alia parte igni tria alia contraponit. Unde concordat Aristoteles cum Empedocle in duobus, licet non omnino, scilicet in numero elementorum et contrarietate eorum. Ulterius autem incidenter declarat opinionem, dicens quod secundum Empedoclem elementa quae nos sentimus, non sunt pura, sicut ignis quem sentimus non est purus, neque aer nec aliquod aliorum, sed unumquodque est mixtum. Tamen simplicia elementa sunt talia, idest istis quae videmus similia, non tamen eadem. Verbi gratia id quod est simile igni, puta flamma, non est ignis sed ignea: est enim flamma spiritus sicci ardor ut dicitur in I Meteororum; et quod est simile aeri non est aer sed aereum, et similiter de aliis. Dicit etiam Empedocles quod ignis qui circa nos est, est quaedam superabundantia caliditatis, sicut glacies est quaedam superabundantia frigiditatis. Coagulatio enim et arsio sunt superabundantiae quaedam, haec quidem frigiditatis in glacie, haec autem caliditatis in igne circa nos existente. Si igitur glacies est coagulatio humidi et frigidi, et ignis est superabundans arsio calidi et sicci, quia utrumque eorum a temperamento mixtionis recedit. Ideo nihil ex glacie generatur, nec ex igne qui est circa nos, licet utrumque sit mixtum. Secundum autem quosdam aliter inducitur haec littera, ut legatur secundum opinionem Aristotelis.

[90779] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: entibus autem etc., removet quandam dubitationem, quae talis est. Cum enim sint quatuor simplicia corpora ut probatum est, videtur quod oporteat ponere quatuor loci differentias quae ipsis corporibus aptantur. Hanc ergo removet dicens, quod cum sint quatuor simplicia corpora, unumquodque ipsorum est alterius duorum priorum locorum, scilicet loci sursum et loci deorsum: haec enim sunt primae differentiae loci, ut dicitur in II de caelo; et ideo dicitur hic *priorum* duorum. Ignis enim et aer sunt illius loci qui est ad terminum sursum, terra autem et aqua sunt illius loci qui est deorsum, non pariter, sed extrema sunt magis *sincera.* Sicut ignis qui est simpliciter levis, ideo simpliciter fertur sursum, terra vero simpliciter deorsum, quia simpliciter gravis. Sed media elementa utroque participant: aqua enim levis est in terra, et gravis est in aere et in igne; cum ergo aqua plus habeat de gravitate quam de levitate, magis communicat cum terra: et ideo utrique datur unus locus; similiter autem de aere et igne. Addit autem ad hoc, quod constituta sunt ex contrariis quatuor passionibus et primis, ex quibus gravitas et levitas causatur et ceterae tangibiles qualitates.

[90780] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: sed tamen simpliciter quatuor etc., ostendit quae qualitas in quolibet elemento dominetur, dicens quod elementa cum sint quatuor, et quodlibet habeat duas qualitates, non tamen habet eas aequaliter, sed *unumquodque est unius*, idest in unoquoque dominatur una, sicut in terra magis dominatur siccitas quam frigiditas,

in aqua magis frigiditas quam humiditas, in aere magis humiditas quam caliditas, in igne vero magis dominatur caliditas quam siccitas. Non est autem intelligendum, ut quidam dicunt, quod terra licet sit magis sicca quam frigida, quod propter hoc sit siccior igne, quia littera hoc dicit; ratio enim in contrarium persuadet. Duae enim sunt causae siccitatis: una est frigus condensans et exprimens humidum, et per consequens remanet siccitas, quae non est aliud quam humiditatis privatio; alia causa est caliditas humiditatem consumens. Manifestum autem est, quod motus causat calorem in eo quod potest calefieri: necesse ergo est quod in materia illa maxime profundetur, quae semper est iuxta velocissimum motum; haec autem est materia ignis; unde ignis est calidissimum omnium calidorum, ut dicitur II Metaphys.; potentior autem est ignis caliditas ad consumendum humidum quam terrae frigiditas; et idcirco ignis siccior est quam terra. Ulterius autem cum virtus moventis sit minor in remoto quam in propinquo, minus calefacit motus caeli materiam aeris, immo quasi minime; remanebit ergo humida magis quam calida. Non tamen magis quam aqua: quia in aqua est frigiditas faciens ad se fluere humidum, caliditas autem aeris non facit ad se fluere humidum; et ideo aqua est magis humida quam aer. Sensu enim sensibilia iudicamus: manifestum est autem omnibus habentibus sensum tactus, quod aqua humidior est quam aer. Est tamen et minus frigida quam terra: quod sic patet. Frigiditas enim causatur ex distantia ab orbe, sicut caliditas ex propinquitate: cum ergo inter cetera elementa terra magis distet a caelo, necessario sequitur quod terra frigidissima sit inter omnia elementa.

Lectio 4

[90781] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 4 n. 1 Postquam philosophus inquisivit numerum elementorum per formalia principia ipsorum, hic determinat de generatione et corruptione adinvicem, et universaliter tam de generatione simplicium quam mixtorum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit de generatione elementorum adinvicem et compositorum ex elementis; secundo de causis generationis et corruptionis, ibi: quia vero sunt quaedam generabilia et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de generatione elementorum adinvicem; secundo de generatione compositorum ex elementis, ibi: de elementis autem ex quibus et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de transmutatione mutua elementorum secundum opinionem propriam; secundo reprobat opiniones aliorum, ibi: quoniam autem quia transmutantur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quomodo elementa ex invicem generantur; secundo quod habent unam materiam susceptivam, existentem in potentia, non actu, ibi: sed tamen adhuc et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit quod intendit; secundo prosequitur intentum, ibi: quoniam quidem igitur omnia et cetera. Dicit ergo primo, quod quia determinatum est hic et in tertio libro de caelo et mundo, quod corpora simplicia, scilicet elementa, adinvicem generantur, et cum hoc etiam ad sensum videmus quod ipsa sunt adinvicem generata: quia nisi ita esset, non esset alteratio inter ea, cum tamen videamus quod alteratio secundum passiones tactus est inter ea, et ipsae passiones inter se praedominantes transmutant substantiam eorum adinvicem: quoniam inquam ita est, dicendum

est nunc quis modus adinvicem transmutationis; et dicendum est utrum sit possibile quod quodlibet elementum ex quolibet elemento generetur, vel quod tantum unum generetur ex uno, si impossibile sit generari ex alio.

[90782] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., prosequitur intentum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit generationem elementorum in communi; secundo magis in speciali, ostendendo differentiam inter ea quantum ad eorum transmutationem, ibi: iam autem secundum unumquodque et cetera. Primo ostendit quod elementa adinvicem transmutantur, tali ratione. Generatio est ex contrariis et in contraria; omnia elementa habent contrarietatem adinvicem, quia eorum differentiae sunt contrariae ut ostensum est: ergo elementa adinvicem generantur. Maiorem propositionem manifestat inducendo in singulis elementis, dicens quod quaedam elementa secundum ambas differentias contrariantur, sicut ignis et aqua; ignis enim est calidus et siccus, aqua vero frigida et humida: calidum autem et frigidum sunt contraria, et similiter humidum et siccum. Quaedam autem contrariantur solum secundum alteram qualitatem, sicut aer et aqua: quia aer est calidus, et aqua est frigida, sed in humiditate conveniunt. Simile est de terra et igne, et de terra et aqua. Sic ergo concludit quod universaliter manifestum est, quod quodlibet elementum ex quolibet generatur.

[90783] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit: iam autem secundum unumquodque etc., determinat de generatione ipsorum magis in speciali. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo unum elementum generetur ex uno; secundo quomodo unum generetur ex duobus, ibi: si autem uniuscuiusque et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quae sunt quae faciliter et cito adinvicem transmutantur; secundo quae sunt quae tardius et difficulter, ibi: ex igne autem aquam et cetera. Dicit ergo primo, quod licet omnia elementa in hoc conveniant quod quodlibet ex quolibet generatur, differunt in hoc, quod quaedam ipsorum facilius et citius et quaedam tardius et difficilius adinvicem transmutantur. Quaecumque enim habent *symbolum*, idest convenientiam in aliqua qualitate, citius et facilius transmutantur adinvicem, illa vero quae in nulla qualitate conveniunt, tardius et difficilius. Et ratio huius est, quia cum ea quae habent symbolum transmutantur, non est necesse transmutari nisi tantum alteram qualitatem, quando vero ea quae transmutantur adinvicem in nulla qualitate conveniunt, utramque qualitatem necesse est transmutari: facilius autem est unum trasmutari quam plura. Ulterius autem exemplificat, dicens quod ex igne potest fieri aer solum altero transmutato, scilicet sicco; ignis enim est calidus et siccus, aer autem calidus et humidus: si ergo siccum ignis per dominium humidi corrumpatur, remanet calidum et humidum, et sic erit aer. Item etiam ex aere poterit fieri aqua, si per dominium frigidi caliditas aeris corrumpatur. Eodem modo ex aqua terra, et ex terra ignis: habent enim ambo convenientiam ambobus. Aqua enim est frigida et humida, terra vero frigida et sicca; et ideo *dominato humido*, idest si humidum aquae corrumpatur per dominium sicci, generabitur terra ex aqua: passive enim legitur ly *dominato*. Item vero quia ignis est calidus et siccus, terra vero frigida et sicca, si corrumpatur frigiditas terrae, generabitur ignis ex terra. Et ideo concludit manifestum esse quod, cum quodlibet generetur ex quolibet ut ostensum est, quod generatio simplicium corporum erit circularis, et praedictus modus transmutationis est facilis, quia habent symbolum in altera

qualitate. Dubitatur autem de hoc quod hic dicit philosophus. Dicit enim quod, cum elementa quae habent symbolum transmutantur, remanet una qualitas, sicut quando ex aere fit aqua, remanet humiditas: et sic videtur quod corrupto subiecto remaneat accidens, quod est impossibile. Ad quod dicendum, quod illud accidens sive illa qualitas non remanet eadem numero, sed eadem specie. Sed adhuc videtur dubium remanere, quia non videtur quod propter hoc talis transmutatio debeat esse facilior: cum oporteat corrumpi ambas qualitates, sicut in transmutatione non habentium symbolum. Ad huius ergo evidentiam considerandum est, quod qualitates elementorum causantur ab ipsis formis substantialibus ipsorum. Illa ergo elementa quae maiorem convenientiam habent in qualitatibus, necessario habent maiorem convenientiam in formis substantialibus, et per consequens in dispositionibus materiae facilius adinvicem transmutantur. Et licet oporteat ambas qualitates corrumpi, tamen quia qualitas symbola minus resistit, immo nullo modo, contraria vero resistit, ideo facilior est transitus.

[90784] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: ex igne autem aquam etc., ostendit quae sunt illa quae tarde et difficulter adinvicem generentur. Et dicit quod sunt illa quae non habent symbolum, sicut ignis et aqua, terra et aer; et inducit rationem quae patet in littera.

[90785] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: si autem uniuscuiusque etc., ostendit quomodo unum elementum generetur ex duobus, dicens quod si altera qualitas uniuscuiusque elementorum habentium symbolum corrumpatur, non est adinvicem transmutatio, sed tamen poterit aliquod tertium generari: sicut ex igne et aqua, quae in nulla qualitate conveniunt, poterit generari terra et aer, ex aere et terra ignis et aqua. Quando enim aquae frigiditas corrumpitur et siccitas ignis, sic fiet aer, qui est calidus et humidus: quando vero calidum ignis et humiditas aquae corrumpitur, remanet siccitas ignis et frigiditas aquae, et sic generatur terra frigida et sicca. Similiter ex aere et terra potest generari ignis et aqua: quando enim caliditas aeris et terrae siccitas corrumpitur, remanet humiditas aeris et terrae frigiditas, et sic generatur aqua frigida et humida: quando vero humiditas aeris et terrae frigiditas corrumpitur, remanet caliditas aeris et siccitas terrae, et sic generatur ignis calidus et siccus. Haec autem generatio ignis concessa est ab omnibus: quia ad sensum apparet quod in lignis, in quibus est humiditas aeris, generatur flamma, quae maxime ignis est inter ea quae naturae igneae sunt apud nos. Flamma autem nihil aliud est nisi fumus accensus: fumus autem est ex terra et aere, et humiditas aerea exspirans et secum trahens partes terrestres: propter quod denigrantur ea quae tangit. In hac tamen generatione notandum est, quod semper necesse est vincere alteram activarum qualitatum et alteram passivarum, quia aliter non esset coniunctio possibilis.

[90786] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: in his autem quae per consequentiam etc., ostendit ex quibus duobus elementis non potest generari tertium, dicens quod in his elementis quae sunt *per consequentiam*, idest quae sunt immediate in loco et habent symbolum, talis generatio esse non potest, scilicet quod ex duobus, altera qualitate in utroque corrupta, tertium generetur. Quia illa quae relinquitur, est aut eadem aut contraria; et si quidem fuerit eadem in utroque, puta caliditas in igne et aere, non generabitur aliquod tertium elementum: quia ex una

qualitate non potest constitui elementum; si autem fuerit contraria, puta siccitas ignis et humiditas aeris: cum ista coniugatio sit impossibilis ut supra dictum est, nec tunc poterit generari tertium elementum. Similiter autem est in aliis habentibus symbolum, scilicet in terra et aqua: quia in omnibus talibus quae habent talem coniunctionem in loco, et est inter ea convenientia qualitatis, una qualitas est eadem et altera contraria. Ex dictis igitur manifestum est quod elementa, quae ex uno in unum ex veloci generatione transeunt, generantur una qualitate corrupta; quae autem transeunt ex duobus in unum tertium, illa transeunt duabus qualitatibus corruptis. Ultimo epilogat, et patet in littera. Dubitatur de hoc quod hic dicit philosophus, quod corrupta frigiditate terrae et humiditate aeris fiet ignis; hoc enim non videtur possibile esse: quia nec terrae siccitas nec caliditas aeris videntur ad generationem ignis posse sufficere: ignis enim multo calidior est quam aer et siccior quam terra. Ad hoc autem dicunt quidam quod non intendit philosophus quod ex illis duobus generetur purus ignis, sed aliquid quod maxime participet naturam eius, sicut exemplificat de flamma. Sed hoc stare non potest, quia philosophus loquitur de generatione elementorum, et non mixtorum ex elementis; et praeterea etiam caliditas flammae multo intensior est quam caliditas aeris. Et ideo dicendum quod generatur purus ignis. Et licet illa caliditas non sufficiat, iuvatur tamen et intenditur per virtutem corporis caelestis, et luce solis, et per virtutem aliarum stellarum.

Lectio 5

[90787] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 5 n. 1 Postquam philosophus de generatione elementorum determinavit, hic ostendit quod subiectum istius transmutationis non est aliquod corpus actu existens, et per consequens quod illud subiectum est materia communis existens in potentia. Circa hoc ergo duo facit: primo ostendit quod subiectum huius transmutationis non potest esse aliquod elementum; secundo quod nec aliquod medium inter elementa, ibi: tamen neque aliud aliquid et cetera. Dicit ergo primo quod licet supra dictum sit, quod sit subiectum huius transmutationis et quod elementa adinvicem transmutentur, adhuc tamen inspiciemus si aliquod naturalium corporum, puta elementorum, vel aliquod corpus medium inter ea, est materia talis transmutationis. Quibusdam enim videtur quod sit aqua, quibusdam quod sit aer vel aliquid tale. Sed quod aliquod tale corpus non possit esse materia elementorum, probat tali ratione. Quia aut illud est tantum unum, aut duo, aut plura. Si autem sit unum tantum, tunc omnia erunt unum, scilicet vel aer, vel aqua, vel ignis; sed hoc non est possibile, quia transmutatio est inter contraria. Si enim dicatur quod aer, qui est omnia, permaneat secundum rationem et formam, subiectum salvatur in tota transmutatione: talis autem transmutatio est alteratio et non generatio; ergo non fit generatio elementorum adinvicem: quod est contra supra probata. Simul autem cum praedictis videtur, quod aqua non sit omnino similis aeri, aut aliquod elementum per omnia simile alteri elemento; ergo oportet quod sit aliqua proprietas uniuscuiusque, et aliqua differentia et contrarietas inter ipsa distinguens, et illius contrarietatis unum elementum habebit partem unam, et aliud elementum partem aliam habebit: verbi gratia, si ignis et aer sint contraria secundum calidum

et frigidum, ignis habebit caliditatem et aer frigiditatem. Quando ergo fit transmutatio aeris in ignem, si quidem manet aer in tota transmutatione, tunc etiam manet aeris frigiditas: et tamen ex igne in quo transmutatur, inerit ei caliditas; ergo tunc est calidum et frigidum. Et cum sit simplex corpus, est ubique et secundum idem frigiditas et caliditas; ergo contraria erunt in eodem, quod est impossibile.

[90788] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit: sed tamen neque ignis etc., removet quandam responsionem quae posset dari ad praedicta. Posset enim aliquis dicere quod aer quando fit ignis, non dicitur fieri ignis quia assumit speciem ignis, sed aer est calidus; et similiter quando ex igne fit aer, remanet aer calidus. Sed hoc removet, dicens quod si hoc esset verum, sequeretur idem quod prius, scilicet quod generatio elementi ex elemento esset alteratio: quia aer frigidus et calidus non differunt nisi per accidens, et hoc facit alterationem. Praeterea cum ex igne fit aer vel e converso, si utraque forma inest materiae ignis et aeris, sicut dicit ista opinio, erunt idem calidum et frigidum: et quia transmutatio omnis est inter contraria, ergo aeri inerit calor ignis, et aer de se est aliquid frigidum; ergo calidum et frigidum sunt in eodem simplici: quod est impossibile. Ergo impossibile est quod aer sit ignis calidus, vel ignis sit aer frigidus. Quod autem hic dicitur quod aer de se est frigidus, dicitur gratia exempli et non secundum rei veritatem. Cum autem ista sint impossibilia, oportet quod ambo elementa, scilicet ignis et aer, habeant aliquod quod sit eis commune, quod essentialiter est in ambobus. Et haec est communis materia quae est in potentia ad utrumque; et eadem ratio est de aliis elementis. Nullum ergo elementum est materia ad alia elementa, sed materia eorum est una, quae est potentia unumquodque.

[90789] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: tamen neque aliud etc., ostendit quod medium corpus inter ignem et aerem, quod sit grossius igne et subtilius aere, vel etiam medium inter aerem et aquam, quod sit subtilius aqua et grossius aere, non potest esse materia elementorum. Quia si illud medium supponatur quod est medium aeris et ignis, aut illud est cum contrarietate elementi prima, aut sine ea. Si autem est cum contrarietate prima alicuius elementi, ipsum est illud elementum: quia cui convenit propria passio alicuius, illi convenit subiectum illius passionis; et sic non erit medium inter elementa: quod est contra id quod suppositum est. Si autem illud corpus non habet passionem vel proprietatem elementarem, sed est privatum ea: cum privatio cum altero semper sit contrariorum (aliter enim materia elementorum esset a forma separata, quod est impossibile), sequitur quod id medium corpus non sit sine contrarietate; sicut quidam dicunt quod ipsum est quoddam infinitum, non habens qualitatem aliquam et omnia comprehendens. Similis autem ratio est, quodcumque horum mediorum esse materia elementorum ponatur. Ergo aut nihil tale est medium, aut illud est aliquod quatuor elementorum: quod est contra positionem. Si ergo non potest esse aliquod corpus sensibile prius istis quatuor elementis, necesse est ut ipsa quatuor elementa sint principia corporum sensibilium. Commentator autem aliter deducit istam rationem. Dicit enim, quod si ponatur aliquod corpus medium esse materiam elementorum, sequitur idem inconveniens quod contingebat ponentibus unum elementorum aereum esse subiectum. Sequitur enim contraria esse in eodem: quia cum omnis transmutatio sit in contraria et ex contrariis, ut supra dixit philosophus, cum ex tali corpore generatur aer vel aliud elementum, in

eodem erunt qualitates ipsius corporis medii, cum ipsum in transmutatione secundum substantiam permaneat, et qualitates aeris generati, quas de necessitate illis oportet esse contrarias. Sequitur etiam secundum eum illud esse ens et non ens: quia cum unum est privatio alterius, et privatio est non ens, secundum unum contrariorum est ens, et secundum aliud est non ens.

[90790] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 5 n. 4 Ultimo autem cum dicit: necesse igitur est etc., recapitulando concludit principale propositum, dicens quod ista corpora aut semper manentia sunt in formis suis et immutabilia invicem, aut transmutantur adinvicem; et si transmutantur, aut omnia transmutantur, aut quaedam sic et quaedam non: sicut Plato scripsit in Timaeo, quod terra propter latitudinem suorum triangulorum non transmutatur. Sed manifestum est quod omnia elementa adinvicem transmutantur; non tamen omnia aeque cito: quia ea quae habent symbolum, citius generantur adinvicem, quae autem non habent, tardius. Si enim in elementis est contrarietas una tantum, necesse est esse duo elementa, quia unum solum non potest esse simul sub duobus contrariis: et materia tunc est medium duorum. Sed quia nos videmus quod elementa sunt plura quam duo, necesse est ad minus sint duae contrarietates. Duabus autem existentibus contrarietatibus impossibile est quod elementa sint tantum tria, sed oportet de necessitate quod sint quatuor. Tot enim contingit fieri utiles coniugationes tangibilium qualitatum, penes quas sumitur numerus elementorum; sunt enim in universo sex coniugationes sed duae sunt impossibiles: ut supra patuit, quia contraria essent in eodem.

Lectio 6

[90791] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 6 n. 1 Postquam philosophus secundum propriam opinionem determinavit de mutua transmutatione elementorum, in parte ista ponit opiniones aliorum et destruit eas. Fuerunt enim circa hoc duae opiniones: quidam enim dixerunt quod non omnia elementa adinvicem transmutantur sed quaedam: verbi gratia, sicut aer mutatur in aquam et ignem, ignis vero non mutatur in aerem et in aquam; aliqui vero non, ut Empedocles et eius sequaces dixerunt elementa esse immutabilia. Primo ergo ponit rationem contra primam; secundo contra secundam, ibi: admirabitur autem et cetera.

[90792] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 6 n. 2 Quia vero prima opinio supponit quoddam elementum medium esse principium in transmutatione aliorum, quod est contra id quod supra probatum est, ideo philosophus breviter adducendo id quod supra dictum est, ostendit quod neque extremum elementum potest esse principium, neque medium elementum potest esse principium. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non extremum; secundo quod neque medium, ibi: quoniam autem neque medium et cetera. Dicit ergo primo, quod quia elementa adinvicem transmutantur, impossibile est aliquod ipsorum esse principium, neque medium neque extremum. Quod extremum elementum non potest esse principium manifestum est ex supra dictis: si enim dicatur quod extrema, sicut ignis aut terra, sunt principia, cum ipsa et in transmutatione permaneant, omnia erunt ignis, quod est manifeste falsum; et eadem ratio est de terra.

[90793] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: quoniam autem neque medium etc., ostendit quod neque medium elementum potest esse principium, sicut illi dicebant qui ponebant non omnia elementa adinvicem generari. Et circa hoc duo facit: primo praesupponit quoddam medium ad propositum ostendendum; secundo probat propositum, ibi: terra sit g et cetera. Proponit ergo primo quod non solum aer mutaretur in aquam, sed et in ignem, nec aqua solum in aerem, sed et in terram; sed, ut illi dicebant, extrema non amplius mutabantur in medium. Sed oportet in istis transmutationibus esse statum et non ire in infinitum: si enim iretur in infinitum, tunc in uno et eodem essent infinitae contrarietates; et hoc est infra magis manifestum.

[90794] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: terra sit g etc., probat propositum. Et circa hoc duo facit: primo ponit rationem suam; secundo probat quoddam quod supposuerat, scilicet quod in elementis est status in ascendendo, ibi: quoniam autem in infinitum et cetera. Dicit ergo primo, quod si aer mutetur in aquam et in ignem, necessario aer et ignis et aqua poterunt adinvicem transmutari. Sit ergo terra g, et aqua y, aer a, ignis p. Si ergo a, quod est signum aeris, mutatur in duo elementa, scilicet in p et in y, hoc est in ignem et in aquam, oportet quod aer habeat aliquam contrarietatem cum p igne: quia non transmutantur adinvicem nisi contraria. Sit autem haec contrarietas, gratia exempli, albedo et nigredo, ita quod ignis sit corpus nigrum siccum, et aer sit corpus album siccum. Rursus etiam quia a aer, transit in y aquam, oportet esse aliam contrarietatem inter aerem et aquam; et sit haec contrarietas siccitas et humiditas: siccitas significetur per litteram X et conveniat aeri, humiditas significetur per litteram y et conveniat aquae. Ergo aer mutatur in aquam, aqua remaneat alba: quia album aeri et aquae est contingens; erit autem aqua humida et alba. Si autem album non sit contingens utrique, cum aer mutatur in aquam, erit aqua nigra et humida, cum aer supponatur albus et siccus: oportet enim quod omnis mutatio sit inter contraria. In tali ergo mutatione oportet aquam esse albam vel nigram, si aer qui est prior aqua, ponatur esse corpus album: quia si communicant in mera albedine, tunc aqua est alba, si autem non, tunc est nigra. Similiter etiam cum aer mutatur in ignem, ipsi p, hoc est igni, convenit siccitas: conveniunt enim aer et ignis in siccitate; cum ergo ignis sit siccus et niger, et aqua humida et alba, manifestum est quod poterunt adinvicem transmutari, cum sint contraria: ignis enim est niger et siccus, aqua humida et alba. Sic ergo manifestum est quod omnia elementa adinvicem transmutantur, quia et in g, quod significat terram, sunt reliquae duae qualitates, scilicet humidum et nigrum, et duo elementa erunt symbola cum ipsa terra, quae est nigra et humida: communicat enim in nigro cum igne, et in humido cum aqua; haec enim, scilicet humidum et nigrum, nunquam contingunt esse cum qualitatibus aeris, quae sunt album et siccum, et terra cum aere non habet symbolum. Advertendum est quod istae qualitates non sunt propriae elementorum, sed utitur eis Aristoteles gratia exempli: parum enim curavit philosophus de exemplis. Inde dicit Commentator in II de anima: de exemplo autem non intenditur nisi manifestatio, non verificatio. Ex omnibus istis verbis intendit hic philosophus talem rationem. Quaecumque sunt contraria adinvicem, transmutantur; sed omnia elementa sive habeant symbolum sive non, sunt contraria in ambabus vel in altera qualitate; ergo omnia elementa adinvicem transmutantur. Et hoc est contra opinionem dicentium quaedam sed non omnia adinvicem transmutari, ut dictum est,

quam philosophus hic destruere intendit.

[90795] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: quoniam autem in infinitum etc., ostendit quod transmutatio elementorum non procedit in infinitum. Si enim hoc ponatur, sequuntur quatuor inconvenientia. Quorum primum est quod in uno elemento erunt infinitae qualitates. Si enim ignis quod est quartum elementum, mutetur in aliud quod sit X, et non revolvatur, ita scilicet quod non mutetur in ignem, cum omnis mutatio fiat inter contraria, oportet quod inter p et X sit alia contrarietas, diversa a contrarietatibus quatuor elementorum: quia ipsum quintum elementum quod est X, non ponitur esse idem alicui quatuor elementorum. Sed cum omnis contrarietas sit secundum qualitates, oportet quod aliqua qualitas sit in igne secundum quam contrariatur ipsi X: et sit qualitas illa r; et similiter oportet quod in ipso X quinto elemento sit aliqua qualitas illi contraria: et sit illa qualitas f. Illa autem qualitas r non solum erit in ipso igne, sed etiam in omnibus quatuor elementis, quia omnia possunt mutari in ipsum X: omnis enim mutatio est inter contraria; et quodlibet inferiorum elementorum habebit tres qualitates primas. Utrum autem quintum sit elementum nondum est demonstratum. Sed tamen manifestum est quod si rursus illud quintum mutetur in aliud, est etiam alia contrarietas inter quintum et sextum, diversa a contrarietate omnium inferiorum; et sic oportet quod una alia qualitas insit omnibus inferioribus, eadem ratione. Et sic illa quatuor elementa priora habebunt quatuor qualitates primas; et sic addito uno elementorum, adderetur una qualitas et una contrarietas. Quapropter si est sic in corporibus simplicibus elementorum procedere in infinitum, in uno et eodem erunt infinitae contrarietates, et infinitae qualitates: et hoc primum est impossibile. Secundum inconveniens ponit cum dicit: si autem hoc etc., dicens quod si hoc est, scilicet quod sint infinita elementa et infinitae qualitates, non erit definire nec generare. Quia si aliquod debeat mutari in aliud, oportet quod infinitas qualitates pertranseat; sed cum in infinitis infinita sint media, et infinita non sit pertransire ut dicitur in VIII Physic., sequitur quod talia nunquam adinvicem mutabuntur. Tertium inconveniens ponit cum dicit: amplius autem etc., dicens quod etiam proximum elementum non poterit mutari in sibi proximum, sicut ignis nunquam transibit in aerem, nec e converso: quia in quolibet istorum sunt infinitae qualitates, quas impossibile est pertransire. Quartum inconveniens ponit cum dicit: fiunt autem et omnia etc., dicens quod omnia infinita erunt unum. Quia omnes qualitates elementorum quae sunt supra p, quod est ignis, conveniunt etiam inferioribus, et e converso; quorum autem primae qualitates sunt eaedem, et ipsa sunt eadem; ergo omnia infinita erunt unumquodque de inferioribus, ita quod unumquodque erit.

Lectio 7

[90796] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 1 Postquam philosophus destruxit unam falsam opinionem de transmutatione elementorum, hic destruit aliam quae fuit opinio Empedoclis, qui dixit elementa nunquam adinvicem transmutari. Et circa hoc duo facit: primo ponit eam; secundo reprobat, ibi: quomodo contingit eis dicere comparabilia et cetera. Dicit ergo primo quod

Empedocles posuit elementa esse plura corpora: non tamen adinvicem transmutantur, ita quod ex aqua fiat aer, et ex aere ignis ut in primo manifestum est. Quapropter admirabitur aliquis ipsum sic dicentem.

[90797] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit: quomodo contingit eis etc., reprobat opinionem praedictam. Et primo per Empedoclem; secundo deducendo ad quandam aliam inconvenientiam quae sequitur ad ipsam, ibi: sed neque augmentatio et cetera. Circa primum sciendum est quod Empedocles, licet poneret elementa esse intransmutabilia, posuit tamen ipsa esse adinvicem comparabilia. Ex hoc ergo sumit rationem Aristoteles contra eum, et est ratio talis. Quaecumque sunt comparabilia, sunt transmutabilia; sed elementa sunt comparabilia secundum Empedoclem; ergo sunt transmutabilia. Potest etiam aliter formari et sic. Si elementa sunt intransmutabilia, non sunt comparabilia; sed consequens est falsum secundum Empedoclem, qui dicit ea esse comparabilia: dicebat enim ea esse aequalia; ergo et antecedens est falsum, scilicet ipsa esse intransmutabilia. Circa rationem istam sic procedit. Primo ponit eam per modum quaestionis, dicens quod si elementa sunt intransmutabilia, quomodo contingit quod sint comparabilia. Quasi diceret: nullo modo. Sed tamen Empedocles dicit sic, scilicet quod sunt comparabilia: dicit enim ea esse aequalia.

[90798] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 3 Secundo ibi: si ergo secundum quantum etc., probat primam propositionem, scilicet quod si sunt comparabilia, sunt transmutabilia. Et quia comparatio est duplex, scilicet secundum quantitatem et secundum virtutem, primo probat eam, si sunt comparabilia secundum quantitatem; secundo, si sunt comparabilia secundum virtutem, ibi: si autem non sic et cetera. Dicit ergo primo, quod si elementa comparantur secundum quantitatem, ut si ex uno pugillo aquae fiant decem pugilli aeris, necessario oportet quod unum aliquid sit in eis in quo conveniunt, et in quo mensurantur; in omnibus enim comparabilibus est unum aliquid quo mensurantur: et hoc est illud in quo comparantur. Cum autem ex tanta aqua, puta ex uno pugillo aquae, fiant decem pugilli aeris, oportet unam esse materiam quae sit minoris et maioris quantitatis sub forma aquae et aeris; sed quaecumque communicant in materia, transmutantur adinvicem; ergo elementa sunt transmutabilia.

[90799] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: si autem non sic etc., probat eam, dato quod elementa compararentur adinvicem secundum qualitatem et virtutem, dicens quod si non sic comparantur adinvicem elementa, scilicet secundum quantitatem, ut quantum fiat ex quanto, sed comparentur secundum quantitatem potentiae vel virtutis, verbi gratia, si ponatur aer esse frigidus, et quaeratur utrum tantum potest infrigidare unus pugillus aquae quantum possunt infrigidare decem pugilli aeris, tunc fiat comparatio secundum quantum virtutis, ut quantum possunt, et non secundum quantitatem dimensionis. Haec autem comparatio potest fieri dupliciter, scilicet secundum similitudinem, et secundum proportionem. Dico autem comparationem fieri secundum similitudinem, quando fit in una qualitate quae est in diversis subiectis: quia similitudo est rerum diversarum eadem qualitas; secundum proportionem autem dicitur fieri, quando fit in oppositis sive diversis qualitatibus, in una habitudine se habentibus ad duo subiecta vel plura. Si ergo fiat

comparatio secundum qualitatem, tunc contingit comparare non quantitatis quidem mensuram, sed potius mensuram quae est secundum potentias similium qualitatum, et secundum proportionem diversarum qualitatum, verbi gratia, sicut hoc est calidum ita hoc est album; cum autem hoc dicimus ut hoc, significamus in qualitate quidem simile, et in quantitate aequale. Si igitur fiat comparatio elementorum non secundum proportionem, sed secundum mensuram potentiarum, quae est comparatio in qualitate, sicut in calido aut simili, inconveniens est si haec ponantur immutabilia elementa: verbi gratia si dicatur, quantum est calidus ignis tantum est calidus aer; quia idem plus calidum cum sit *homogeneos*, idest unius generis est minus calido (secundum quod ea quae habent eandem materiam dicuntur esse unius generis, et habent se sicut materia ad subiectum), et habebit rationem talem, sicut comparabile in quanto: quae est ratio univoca; ergo et materia est una; quorum autem materia est una, sunt adinvicem transmutabilia. Falsum est ergo quod dicit Empedocles, quod elementa non transmutantur adinvicem. Si quis ergo diligenter advertat, tota virtus istorum verborum est in hoc, quod ea quae comparantur, sive primo modo sive secundo, habent eandem materiam; et talia necessario sunt mutabilia ut dictum est. Sed videtur quod istud quod dicit philosophus sit falsum. Constat enim quod quantitas terrae et aliorum elementorum est comparabilis quantitati stellarum, et tamen non est eadem materia utrorumque, ut dicitur in XII Metaphys. Praeterea dubitatur de alio: non enim omnia comparabilia adinvicem secundum potentiam vel virtutem, communicant in materia. Ignis enim et sol sunt comparabiles in calefactione secundum magis et minus, et tamen non communicant in materia, ut dictum est. Ad primum ergo dicendum est secundum quosdam, quod non loquitur hic philosophus de quantitate secundum extensionem, sed de quantitate secundum substantiam. Et hoc significat cum dixit, decem pugillos aeris esse aequales uni pugillo aquae: sunt enim aequales in materia, quia tantum ibi est de materia quantum hic; unde cum communicent in materia, necessario adinvicem transmutatur. Talis autem comparatio non est inter elementa et caelestia corpora. Vel dicendum quod haec comparatio est secundum rarum et densum: nam per hoc variata materia, elementa ad se invicem transmutantur. Et vocatur haec comparatio secundum quantitatem: quia rarum et densum non addunt super partes materiae qualitatem quae essentialiter sit qualitas, sed potius situm in partibus materiae, ad distensionem per maiorem et minorem quantitatem. Ad secundum vero dicendum, quod intelligit philosophus de his quae comparantur secundum qualitatem vel virtutem univoce acceptam in utroque: talis autem non est virtus calefactiva solis et ignis; et ideo cessat obiectio.

[90800] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: sed neque augmentatio etc., reprobat praedictam opinionem, deducendo ad alia inconvenientia; et sunt duo. Primum est quod haec opinio tollit augmentum. Hoc sic ostendit: quia si elementa non transmutantur, tunc oportet quod unum addatur alteri, sicut lapis lapidi; hoc autem est quaedam accumulatio, et non est augmentum, neque secundum eos neque secundum nos: quia oportet quod id per quod augmentum fit, transmutetur in augmentatum; neque etiam secundum eum qui dixit, quod illud quod augetur, augetur solum a suo simili, scilicet ignis augetur igne, et unumquodque quod augetur, augetur per aliquod sui generis, sicut aether augetur aethere: talis autem congregatio est eorundem manentium in forma. Res autem non sic videntur augeri, ut supra in primo ostensum est.

[90801] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 6 Secundum inconveniens ponit ibi: multum autem difficilius etc., et est quod haec opinio tollit generationem, dicens quod multum est difficilius tradere aliquid de generatione secundum naturam, si elementa non transmutantur adinvicem. Cum enim ea quae generantur secundum naturam, generentur eodem modo semper aut frequenter, ea autem quae praeter multum et semper fiunt et raro, fiunt ab eventu et fortuna, non potest reddi causa quare semper ex homine generetur homo, et quare semper ex frumento generetur frumentum et non oliva: semper enim generatum est in forma generantis, nisi peccatum naturae propter defectum fiat. Si autem sit ut dicit Empedocles, scilicet quod elementa non sint transmutabilia, aequaliter potest generari ex homine asinus et homo: quia utrumque eorum non est nisi congregatio elementorum, et homo generans non habens formam, non inducit formam in generato, nec convenit cum eo in forma. Aut si os et caro ita componantur, scilicet per quandam accumulationem elementorum convenientium sicut ille dicit, tunc nihil generatur, sed in his quae generantur est solum ratio vel relatio aliqua, non quidem relatio mixtorum, sed compositorum. Quae igitur est causa istorum, quod ex homine generetur homo semper aut frequenter, et similiter ex frumento frumentum, et non oliva? Istorum enim causa non potest esse ignis aut terra: quia ista sunt contraria in qualibet compositione. Similiter nec lis nec amicitia, quas Empedocles posuit esse duo principia mobilia, possunt esse causa horum. Amicitia enim non est causa nisi congregationis, lis autem solum est causa segregationis; sed neutrum horum est forma rei, quae facit hominem esse hominem, et carnem esse carnem: forma enim est substantia uniuscuiusque; et ideo non solum in re est mixtio, idest compositio congregatorum et separatio eorum, sicut dicit Empedocles, sed etiam est forma. In tali ergo congregatione et segregatione narratur ab Empedocle fortuna, et non ratio quae est sumpta a forma. Dicit enim quod mixtio fit ut contingit, idest a casu et fortuna, cum tamen natura quae est forma, sit causa entium: quare ita se habet, quod ab homine semper vel frequenter generatur homo. Sed de hac forma vel natura nihil dicit Empedocles, cum tamen ipsa natura, quae dicitur forma, sit bonum et optimum uniuscuiusque rei, bonum quidem in se, et optimum in ordine universi. Laudat autem Empedocles solum mixtionem, quae in rei veritate non est mixtio sed solum quaedam compositio: quia quod elementa segregentur a composito in quo sunt salvata, hoc non facit lis sed amicitia, quae vult ea congregare ad homogenea. Et haec elementa dicit Empedocles esse priora *Deo*, idest caelo: quia etiam caelum dicebat ex elementis componi.

[90802] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: amplius autem de motu etc., hic destruit opinionem Empedoclis de principiis moventibus per tres rationes. Quarum primam ponit, dicens quod Empedocles locutus fuit insufficienter de motu. Non enim sufficit simpliciter dicere quod amicitia et lis sunt principia moventia, nisi forte *esse* ipsius amicitiae, idest de natura sua, habet ut causet motum talem: sed quia haec non est certa, oportebat quod hoc determinaret, aut certitudinaliter per causam propriam, aut molliter, sicut per causam non convertibilem, sive remotam, aut aliter qualiter, sicut per probabiles rationes, vel per inductionem, vel exemplum; sed Empedocles nihil horum facit, et ideo simpliciter et insufficienter dixit.

[90803] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem quoniam etc., et est talis. Corpora naturalia moventur violenter et praeter naturam, et moventur

secundum naturam: verbi gratia, ignis movetur sursum non violentia sed natura, deorsum autem violenter; quod autem est violenter, est contrarium ei quod est secundum naturam; videmus autem corpora moveri per violentiam; ergo moventur secundum naturam: contraria enim habent fieri circa idem. Quaeramus ergo ab Empedocle, utrum motus amicitiae sit naturalis vel violentus. Terram enim moveri superius sicut et ignem inferius, est contra naturam: hoc autem quod est contra naturam, assimilatur cuidam segregationi; tamen sic elementa congregantur: quia nisi ignis descendat et terra ascendat, non congregabuntur elementa. Cum ergo congregare sit effectus amicitiae secundum Empedoclem, motus amicitiae est violentus et segregationi similis, et lis magis est causa motus naturalis quam amicitia: quod est impossibile secundum eum. Et ideo impossibile est ponere amicitiam et litem esse principia moventia. Si autem haec non sunt principia moventia, cum non sint alia principia secundum Empedoclem, nullus est motus naturalium corporum, nec aliqua quies: habitus enim et privatio habent fieri circa idem; hoc autem est manifeste falsum.

[90804] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: amplius autem et videntur etc., per quam ostendit philosophus quod Empedocles sibi ipsi contradicit, et peccat etiam dicens naturalia fieri a casu et a fortuna. Contradicit autem sibi ipsi in hoc, quod cum poneret tantum duo principia moventia, scilicet litem et amicitiam, posuit tamen aliquem motum esse a casu et a fortuna: unde dicendo esse tantum duo principia moventia, dicit ea esse causam omnis motus, dicendo autem aliquem motum esse a casu et a fortuna, dicit illa principia non esse causam omnis motus. Dicit enim quod, quando aliquod compositum corrumpitur, tunc segregantur elementa quae erant in eo, per litem, et movetur ignis sursum ut a lite: sed quandoque a fortuna, quia sic casus constituit tunc cursum ignis, sive aetheris (aethera enim dicebat Empedocles esse ex igne claro). Non autem semper sursum movetur aether, sed multoties aliter: quia dixit aliquando a fortuna, sicut dictum est, ignem ferri sursum; aliquando autem ingrediebatur ad *radices*, idest ad cavernas, terrae, sicut apparet in montibus ardentibus. In hoc ergo peccat Empedocles, quod naturam casui et fortunae subiacere dicebat. Simul autem cum dictis impossibile dicit, quod mundus similiter se habet nunc in tempore litis, quando de confuso et permixto egressa sunt omnia, sicut prius se habuit in amicitia; quia sicut ignis quandoque a fortuna ascendit et quandoque descendit, ita fecit in confuso: per casum enim tunc ascendit, et per casum descendit. Cum autem casus et fortuna sint causae per accidens, reducuntur ad per se. Quid est ergo quod primo per se movet, et per se est causa motus? Oportet enim causam per se esse prius quam causam per accidens. Amicitia enim et lis non est causa motus simpliciter, sed solum cuiusdam motus, scilicet congregationis et segregationis: si tamen est ita sicut dicit Empedocles, quod amicitia vel lis est prius movens.

[90805] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit: inconveniens autem etc., reprobat opinionem Empedoclis in hoc quod dicebat animam componi ex elementis, per duas rationes. Quarum primam ponit, dicens quod inconveniens est dicere quod anima sit ex elementis omnibus, vel ex aliquibus, vel ex aliquo eorum: quia si anima esset elementum aliquod, puta ignis, ut quidam dixerunt, vel esset ex elementis ut dixerunt alii, tunc *alterationes animae quomodo erunt*, idest quomodo posset alterari anima propriis alterationibus? Quasi dicat: nullo modo. Verbi gratia, si anima est elementum vel ex elementis, quomodo anima habebit habitum musicae: et rursus

quomodo mutabitur de musica in privationem musicae, ita quod sit sine musica? Nec etiam poterit immutari de memoria in oblivionem, vel e converso; sed potius si anima est ignis, quaecumque sunt passiones secundum quod ignis, inerunt animae: quod est impossibile.

[90806] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 7 n. 11 Secundam rationem ponit ibi: si autem miscibile etc., quae talis est. Si non sunt miscibilia nisi corpora, ut in primo dictum est, et animarum nulla est corporalis, constat quod anima non est elementum, nec mixta ex elementis. Sed de his determinare est opus alterius contemplationis, quia pertinet ad librum de anima.

Lectio 8

[90807] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 1 Postquam philosophus determinavit de generatione elementorum, hic determinat de generatione compositorum ex elementis. Et circa hoc duo facit: primo determinat de generatione compositorum ex elementis; secundo ostendit quod ad generationem mixti omnia elementa concurrunt, ibi: omnia autem mixta corpora et cetera. Circa primum duo facit: primo arguit ad ostendendum quis non possit esse verus modus generationis mixtorum; secundo determinat veritatem, ibi: quapropter quoniam et cetera. Circa primum considerandum est, quod sicut supra patuit, duplex est opinio de elementis. Quaedam est vera, scilicet quod elementa ex quibus sunt corpora constituta, habent aliquid commune quod est una materia. Similiter necesse est dicere, quod si elementa transmutantur adinvicem, necesse est quod habeant unam communem materiam: quae dicitur una ab unitate potentiae quae est in ea, et est potentia ad formam, cum semper habeat potentiam ad omnes formas elementorum; et necesse est ipsam compleri per successionem motus in omnes formas: et sic necesse est quod de una forma ad aliam transmutetur; et hanc opinionem primo ponit. Secunda opinio fuit Empedoclis, qui dixit elementa esse intransmutabilia, et hanc innuit ibi: quicumque enim et cetera. Et dividitur in quatuor partes. In prima ostendit, quod secundum opinionem Empedoclis non potest dari verus modus generationis mixtorum, dicens quod quidam sunt qui dicunt elementa non adinvicem generari; illi etiam non dicunt quod unumquodque elementum fiat ex qualibet parte corporis mixti, sed dicunt quod elementa fiunt ex corpore, sicut lapides et lateres ex pariete. Sed hoc est inconveniens: non enim possunt dicere quomodo ex elementis sic compositis, non vere mixtis, sint carnes et ossa et unumquodque aliorum corporum mixtorum; si enim componantur et congregentur elementa in unum remanentibus formis et operibus suis, sic ignis in una parte compositi erit adurens et aqua fluens, terra incontinua, aer exspirans; similiter ignis non ligatus evolabit sursum, terra autem descendet deorsum, et sic nunquam constabit ut faciat ossa et carnes et huiusmodi.

[90808] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 2 Secundo ibi: habet autem quod dicitur quaestionem etc., ostendit quod etiam secundum primam opinionem est dubium, quomodo ex elementis generentur composita, dicens quod licet prima opinio sit vera, quae dicit elementa in alterutrum transmutari, tamen secundum ipsam est dubium quomodo ex elementis potest generari aliquid praeter ipsa. Elementa enim adinvicem generantur, sicut aqua ex igne, et ex aqua ignis, et

similiter est de aliis: et hoc ideo, quia habent unum commune subiectum ut dictum est; sed etiam ex eis generatur caro et medulla, et alia mixta corpora: sed quomodo fiat horum generatio, adhuc est dubium.

[90809] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 3 Tertio ibi: illis quidem enim etc., redit iterum super secundam quaestionem, ut melius ostendat quomodo ex ipsa non potest dari verus modus generationis, dicens quod illi qui dicunt sicut Empedocles dicit, non possunt assignare modum quomodo corpora mixta componantur ex elementis. Necesse est enim secundum eos quod compositio elementorum sit quaedam mixtura talis, qualis est mixtura lapidis in pariete. Dicunt enim quod elementa salvantur in mixto secundum formas substantiales et actus suos, et talis compositio est secundum partes minimas; quod est inconveniens quia quod uni est mixtum, puta male videnti qui non discernit inter partem et partem, alteri, scilicet bene videnti, non esset mixtum: et sic idem esset mixtum et non mixtum. Adhuc etiam sequitur aliud inconveniens; quia secundum istos non ex quacumque parte carnis generabitur quodlibet elementum, sed ex una parte unum et ex alia parte aliud, sicut si ex una parte cerae fiat sphaera, ex alia parte fiat figura pyramidalis. Hoc autem patet esse falsum per ea quae dicta sunt supra, capitulo de mixtione. Sed sicut in unaquaque parte cerae potest quaelibet figura formari, ita ex qualibet parte mixti per resolutionem potest quodlibet elementum generari. Haec ergo ambo elementa, scilicet ignis et terra, et etiam alia, generantur ex qualibet carne, idest ex qualibet parte carnis. Sed illi qui dicunt sicut Empedocles, scilicet elementa esse intransmutabilia, non possunt hoc dicere; sed sicut ex diversis partibus et locis ipsius parietis tolluntur diversi lapides, ita ex diversis partibus et locis ipsius mixti diversa elementa oportet eos dicere generari, ita quod ignis ab uno loco et parte, et aer ex alia.

[90810] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 4 Quarto ibi: similiter autem et facientibus etc., opponit contra primam opinionem, dicens quod etiam ponentibus elementa habere unam materiam et esse transmutabilia sequuntur inconvenientia, si dicatur aliquid generari ex elementis. Habet enim quaestionem et dubium, quomodo generabitur aliquid ex ambobus, sicut ex calido et frigido, aut igne et aqua. Si enim caro est ex ambobus, et neutrum eorum est ipsa caro, nec etiam salvantur ipsa elementa, quia aliter non esset mixtio, nihil relinquitur nisi materia: quod est impossibile. Si autem remaneat alterum, et alterum corrumpatur, tunc est corruptio unius et generatio alterius: quia corrupto uno, aut generatur alterum, aut remanet pura materia. Quomodo ergo fiat ex eis generatio dubium est.

[90811] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: quapropter quoniam etc., determinat veritatem. Et circa hoc duo facit: primo ostendit modum generationis in universali; secundo magis in speciali, contrahendo ipsum ad mixtionem elementorum in constitutione compositi, ibi: quoniam autem patiuntur et cetera. Primo ergo, relicta secunda opinione tanquam falsa et impossibili, et supposita prima, ponit verum modum generationis corporum mixtorum. Ad cuius evidentiam praemittit duo. Quorum primum est quod differentiae elementorum sunt contrariae, scilicet calidum et frigidum, et huiusmodi, et suscipiunt magis et minus. Secundum est quod, quando alterum elementum fuerit simpliciter actu, et alterum simpliciter in potentia fuerit,

tunc non potest esse mixtio; quando vero unum non est omnino actu, nec per excessum praedominatur alteri elemento, tunc generabitur quoddam medium, quod nec est simpliciter calidum, nec simpliciter frigidum, sed quodammodo naturam participans utriusque. Et hoc ideo, quia quando elementa miscentur, intentiones sive formae corrumpuntur et remanent in virtute: et tunc illud medium generatum non est sic in potentia sicut materia, nec simpliciter alterum elementorum, sed medium inter ea. Quod quidem medium diversificatur secundum quod diversificantur virtutes miscibilium. Si enim potentia ignis excedat virtutem aquae, medium generatum est magis calidum quam frigidum, et sic secundum proportionem virtutis unius elementi ad virtutem alterius: ut si in duplo sive in triplo excedit caliditas frigiditatem, et medium dupliciter est calidius et tripliciter. Secundum ergo hunc modum erunt mixta ex contrariis elementis et per compositionem vel mixtionem, et elementa erunt ex illis mixtis per resolutionem: ipsa enim mixta sunt potentia quatuor elementa, non quidem sicut materia, sed sicut dictum est.

[90812] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit: quoniam autem patiuntur etc., contrahit modum qui dictus est universaliter, ad propositum, dicens quod quia omnia contraria patiuntur adinvicem, sicut dictum est prius in capitulo de actione, quia quod est actu calidum, est potentia frigidum, et e converso: si ipsa elementa non adaequantur potentiis suis, sed unum omnino alteri praedominatur, tunc transmutantur adinvicem, et non fit mixtio, sed corruptio debilioris et generatio sive augmentum praedominantis. Et quod dictum est de calido et frigido, intelligendum est similiter in aliis contrariis, scilicet sicco et humido. Sed elementa prius se invicem transmutantur in generatione, postea vero, adaequatis potentiis eorum secundum quandam proportionem, generatur quoddam medium, sicut carnes et ossa et huiusmodi talia, calido quidem secundum aliquid infrigidato, et frigido secundum aliquid calefacto: quia in mixto materia uniuscuiusque contrarii partem capit alterius quando veniunt ad medium: medium enim est contrarii. Medium autem illud non est unius proportionis tantum, scilicet quod semper sit per aequalem contrariorum participationem, neque est indivisibile, idest non est uno modo tantum, sed diversis modis secundum diversitatem proportionis contrariorum: et sic est medium inter calidum et frigidum secundum multiplicem proportionem ipsorum. Ita etiam intelligendum inter humidum et siccum, quae secundum mediorum diversitatem quandam in alia proportione convenientia faciunt carnem, et in alia proportione faciunt os, et in alia faciunt alia, quorum complexiones variantur; sicut est homo, cuius complexio maxime vicina est temperamento, et leo qui est calidae complexionis, et asinus qui est frigidae complexionis.

[90813] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: omnia autem mixta corpora etc., ostendit quod in quolibet mixto sunt omnia elementa. Et primo per causam; secundo per effectum, ibi: testificari autem videtur et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod in quolibet mixto est terra et aqua; secundo quod ignis et aer, ibi: aer autem et cetera. Dicit ergo primo quod omnia corpora mixta, quaecumque sunt circa medium quod est terra, necessario sunt composita ex omnibus simplicibus corporibus, quae sunt quatuor elementa. Et quod in omni corpore mixto sit terra, sic ostendit. Locus et locatum secundum Commentatorem aut sunt eiusdem naturae, aut praedominatur natura loci in locato; sed omnia mixta naturaliter quiescunt in terra sicut in loco;

ergo oportet quod in quolibet mixto sit terra, et non solum quod sit, sed ut praedominetur in ipso. Quod autem aqua sit in quolibet mixto probat ex hoc, quia terra pura non habet continuationem, nec in ipsa aliqua figura posset consistere; partes autem cuiuslibet mixti oportet esse terminatas: sola autem aqua, ut supra dictum est, est bene terminabilis. Et ipsa terra propter naturale siccum quod est in ea, nullatenus commoratur sine humido, quod est in causa continente: unde humidum, quod est in ea, continet ipsam; si autem ex ipsa humidum totaliter auferatur, statim decidet et convertetur in pulverem. Terra ergo et aqua propter dictas causas sunt in corporibus mixtis.

[90814] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: aer autem et ignis etc., primo probat quod in quolibet elemento est aer et ignis, tali ratione. Terra et aqua alterantur in mixto; cum autem unumquodque miscibilium alteretur a suo contrario, oportet aerem et ignem esse in composito: nam aer contrariatur terrae, et ignis aquae. Dico autem elementum esse contrarium elemento, prout ratione qualitatum contingit substantiam esse contrariam substantiae. Quoniam igitur generationes sunt ex contrariis, et in mixtis sunt extrema contrariorum, scilicet frigidum siccum quod est terra, et frigidum humidum quod est aqua, necesse est reliqua inesse, scilicet calidum cum sicco et calidum cum humido, quae sunt ignis et aer. Quapropter in omni composito sunt omnia simplicia corpora.

[90815] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: testificari autem videtur etc., probat idem per effectum. Et dividitur in partem principalem et incidentalem; pars incidentalis incipit ibi: quoniam autem est nutrimentum et cetera. Dicit ergo primo quod hoc quod dictum est, scilicet quod omnia mixta componantur ex quatuor elementis, *testificari* et approbare videtur nutrimentum uniuscuiusque. Nam unumquodque nutritur ex eis ex quibus est; sed omnia quidem nutriuntur ex multis elementis; ergo ex eisdem quatuor elementis omnia mixta consistunt. Maioris propositionis ratio potest esse, quia nutrimentum transmutatur in naturam nutriti: non autem posset transmutari nisi haberet eandem materiam. Minorem vero probat sumendo argumentum a minori. Minus enim videtur quod plantae quae sunt magis terrestres, nutriantur ex pluribus, quam alia nutrita; sed istae licet videantur solum nutriri ex aqua, nutriuntur tamen ex omnibus; ergo multo magis alia. Quod autem plantae nutriantur ex omnibus ex hoc videtur. Manifestum est enim, quod nutriuntur ex terra et aqua, ex agricultura: rustici enim colentes plantas miscent terram cum aqua ad nutrimentum plantarum; si autem inest terra et aqua, necesse est esse alia duo extrema, scilicet aerem et ignem, eadem ratione qua supra.

[90816] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: quoniam autem est nutrimentum etc., ostendit incidenter quod inter simplicia corpora solus ignis nutritur (non tamen proprie, quia sola vegetabilia proprie nutriuntur), dicens quod quia nutrimentum est sicut materiale respectu nutriti, quia in suam naturam convertitur, ut dictum est in capitulo de augmento, ipsum autem nutribile est sicut forma et species coniuncta materiae, rationabile est ut solus ignis inter simplicia corpora nutriatur, eo quod inter omnia elementa quae adinvicem generantur, ignis est magis formalis. Quod patet ex hoc quod ipse naturaliter fertur sursum ad *terminum*, idest ad circumferentiam orbis, qui maxime formalis est inter omnia corpora. Unumquodque enim natum

est ferri ad sui ipsius generationem, quae est connaturalis ei; forma autem et species omnium rerum inferiorum, praeter hominem, est in terminis omnium: quia superiora ad inferiora se habent, sicut forma ad materiam; cum ergo ignis tangat orbem lunae, constat quod ipse sit connaturalis orbi in formalitate. Ultimo recapitulat, et est planum.

Lectio 9

[90817] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 1 Postquam philosophus determinavit de generatione et corruptione tam simplicium quam compositorum ex simplicibus, hic determinat de causis, sive de principiis generationis et corruptionis elementorum et mixtorum. Et circa hoc duo facit: primo dat intentionem; secundo prosequitur intentum, ibi: sunt enim et numero et cetera. Dicit ergo primo: cum sint quaedam generabilia et corruptibilia, et generatio et corruptio sit in eis quae sunt circa medium locum, dicendum est simpliciter et universaliter de generatione, quot et quae sint eorum principia. Facilius enim in libris particularibus inspiciemus causas principiorum generationum, quando causas universales generationis acceperimus; cursus enim ab universalibus ad particularia est maior et universalior via in natura.

[90818] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: sunt enim et numero aequalia etc., prosequitur intentum. Et circa hoc tria facit: primo ponit opinionem suam de principiis; secundo opiniones aliorum, ibi: sed hi quidem sufficientem etc.; tertio inquirit specialiter et sufficienter de principio movente, ibi: nobis autem et cetera. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur notandum est, quod omnium corporum quaedam sunt principia extrinseca et quaedam intrinseca. Principia extrinseca sunt agentia, sive moventia. Et ista se habent in quodam ordine: quia quaedam sunt proxima, et quaedam remota sive prima. Et prima quidem principia sunt substantiae separatae, quarum suprema est Deus: et ista sunt eadem omnium corporalium; et propter hoc dixit philosophus quod corruptibilium et sempiternorum sunt eadem principia numero. Proxima vero non sunt eadem: quia principia corporum caelestium sunt substantiae separatae, ut dicitur in XII Metaphys., sed proxima principia corruptibilium sunt ipsa corpora caelestia, ut dicit philosophus I Meteororum, et Commentator. Intrinseca vero principia sunt materia et forma; et ista non sunt eadem numero corruptibilium et incorruptibilium, sed sunt eadem secundum analogiam: quia nec materia nec forma corrumpitur per se sed solum per accidens, ut philosophus dicit in I Physic. Et ideo dicit philosophus quod principia corruptibilium et incorruptibilium sunt eadem principia *genere*, idest analogia sive proportione. Hoc ergo praemisso procedit in proposito, dicens quod principiorum rerum generabilium et corruptibilium aliud est materia, aliud est forma. Oportet autem adesse tertium: quia sicut in sempiternis non sufficiunt duo ad motum, sed oportet adesse movens, ita nec in generabilibus sufficiunt ad generationem duo, sed oportet adesse tertium, quod est efficiens. Materia vero cum sit ens in potentia, est causa quare ista inferiora possunt esse et non esse; forma vero est causa esse tantum. Sed efficiens movet materiam, ut transmutetur de potentia ad actum. Ad declarationem autem dictorum ponit quandam divisionem, dicens quod quaedam

sunt de necessitate in esse: sicut sunt aeterna, ut corpora caelestia, quae in sua substantia et in suis motibus sunt necessaria, et similiter substantiae separatae; et his opponuntur impossibilia ad esse. Quaedam vero sunt possibilia esse et non esse: et ista sunt generabilia et corruptibilia, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Et ideo necessarium est quod generatio et corruptio sint circa corpora talia, quae possint esse et non esse. Illud autem ex quo talis potentia ad esse et non esse in eis est, materia dicitur. Sed causa finalis in physicis, quae est cuius gratia movens movet, est forma et species: haec enim est finis motus et intentionis naturalis agentis; et haec est ratio definitiva uniuscuiusque substantiae. Sed sicut dictum est, cum his duobus oportet esse tertium principium quod est efficiens, quod omnes antiqui somniaverunt, sed nullus de ipso aliquid veritatis dixit expresse.

[90819] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: sed hi quidem sufficientem etc., ponit opiniones aliorum de principiis. Et circa hoc duo facit: primo ponit eas; secundo improbat eas, ibi: neutri autem et cetera. Fuerunt autem duae opiniones. Quarum ponit primam, dicens quod quidam somniaverunt *naturam specierum*, idest ipsas species separatas quas Plato appellavit ideas, esse sufficientem causam ad hoc quod res generentur, quemadmodum Plato in Phaedone, ubi inducit Socratem ad confirmationem suae opinionis: unde dicit quod ibi Socrates increpat alios, tanquam dicentes nihil. Et supponit quod entium quaedam sunt substantiae separatae, quaedam vero participantia specierum sicut materiae, et quod unumquodque compositum dicitur esse actu secundum speciem, generari autem secundum illius speciei susceptionem, et dicitur corrumpi secundum illius speciei abiectionem. Dixit enim species rerum esse aeternas, quae sunt quasi quaedam sigilla impressa rebus generabilibus: et cum sigillatur materia, quod fit per illarum participationem, tunc res generantur, et cum eiicitur forma sigilli, manet quidem perpetua, sed destruitur individuum per eiectionem talis formae. Quapropter si ista est idearum natura, ut ipse Socrates et Plato existimant, necesse est ipsas species esse causas generationis et corruptionis: per praesentiam quidem generationis, per absentiam vero corruptionis.

[90820] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 4 Secundam opinionem ponit ibi: hi autem etc., dicens quod alii non dixerunt primum movens esse extrinsecum, sicut Plato, sed dixerunt principium transmutationis materiae esse ipsam materiam, et ipsum motum rerum esse ab hac, idest ab ipsa materia, disposita et informata qualitatibus primis.

[90821] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: neutri autem etc., reprobat praedictas opiniones: et primo primam; secundo secundam, ibi: si autem materiam et cetera. Primam reprobat duabus rationibus: quarum primam ponit, dicens quod neutra opinio bona est; quia species separatae non sunt causae sufficientes generationis cum materia: quia si sunt sufficientes, quare non semper continue generantur res, et non quandoque sic, et quandoque non? Non enim est maior ratio, quare in uno tempore species generentur quam in alio, cum ipsae species et *participantia*, idest materiae, quae innatae sunt suscipere illas species, semper et eodem modo se habeant. Potest autem sic ratio formari, idest: idem manens idem semper natum est facere idem; sed species vel ideae semper manent eadem et eodem modo; ergo semper deberent generare; sed

hoc est falsum quod semper generent: quia quaedam quandoque sunt et quandoque non; ergo illae non sunt causae generationis et corruptionis.

[90822] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: amplius autem in quibusdam etc., dicens quod nos videmus ad sensum in quibusdam, sicut in artificialibus, quod necessarium est esse aliquod primum movens praeter species. Medicus enim facit sanitatem, et similiter doctor facit doctrinam, cum tamen praeter illos ipsa sanitas et doctrina sint species, et anima discentis et complexio corporis sint participantia ipsarum specierum; et similiter est in aliis secundum *potentiam*, idest secundum artem operantis (dicuntur enim artes et scientiae potentiae, ut dicitur IX Metaphys., quia per artem homo operatur, et per scientiam considerat). Cum ergo ars imitetur naturam, et in arte inveniamus hanc tertiam causam: ergo in natura est tertia causa, scilicet movens, praeter materiam et formam.

[90823] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: si autem materiam etc., reprobat secundam opinionem. Et circa hoc duo facit: primo comparat eam primae opinioni; secundo destruit eam, ibi: sed tamen nec hi et cetera. Dicit ergo primo quod, si aliquis dicat quod materia praedicto modo disposita, generet propter motum quem ipsa movet, magis dicit secundum naturam, quam illi qui dicunt speciem separatam generare. Quia id quod alterat et transformat, magis est causa generationis in physicis: materia autem, secundum quod dicunt, sic informata ut dictum est, alterat et transformat; et nos etiam consueti sumus dicere in artibus et in natura, quod hoc est efficiens quodcumque est transmutans et alterans.

[90824] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: sed tamen nec hi etc., reprobat istam opinionem per tres rationes; quarum prima talis est. Causa materialis cum efficiente nunquam incidunt in idem numero; sed materiae est pati et moveri: facere autem et movere est alterius potentiae, quia potentiae activae, quae est in agente; sequitur ergo quod materia non potest esse movens vel efficiens: alias enim potentia activa et passiva essent idem. Et hoc manifestat in naturalibus et artificialibus. Et primo in naturalibus; aqua enim, quae secundum quod dicit Thales est materia omnium, ut habetur I Metaphys., non facit ex seipsa animal, nec aliquid aliud. Similiter nec lignum quod est materia lecti aut scamni, sed artifex per artem quam habet in mente. Ex his ergo patet quod isti non recte dixerunt.

[90825] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: et quoniam etc., dicens quod tales non recte dicunt; quod patet et alia ratione: quia scilicet derelinquunt principalem causam: auferunt enim formam et quod quid est uniuscuiusque rei. Et hoc patet per supra dicta: quia dictum est quod ipsi auferunt causam moventem; qua sublata (cum materia quae est in potentia, non possit se movere ad actum) necessario aufertur etiam forma.

[90826] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 10 Sed adhuc manifestat hoc idem per aliud quod ipsi dicunt, ibi: amplius autem etc., dicens quod isti attribuunt corporali materiae potentias passivarum qualitatum, et per illas potentias valde *organice*, idest tanquam per organa et instrumenta, dicunt quod materia generat, aliam auferentes causam quae est secundum speciem, idest secundum causam formalem, per quam unumquodque collocatur in specie, ut dicitur II Physic.

Dicunt enim quod calidum quod est in materia, innatum est segregare, frigidum autem natum est congregare: segregat enim calidum et dissolvit, frigidum autem congregat et inspissat, miscet et confundit. Et quia res omnes constituuntur mixtura quadam et distinctione, ideo dicebant quod ex his duobus omnia alia agunt et patiuntur, et omnia ex eis generantur et corrumpuntur: intantum etiam quod ignis, qui est formalissimus et maxime activus, aliquando motus a frigido hoc modo instrumentaliter patitur; et non dixerunt aliquam causam efficientem vel formalem.

[90827] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 9 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi: amplius vero simile etc.; quae talis est. Dictum est quod materia generat per potentias passivarum qualitatum tanquam per organa, sive instrumenta; sed hoc dicere idem est ac si diceretur, quod serra et unumquodque instrumentorum sit causa eorum quae generantur. Cum ergo hoc sit falsum: quia semper oportet lignum dividi aliquo movente serram ad secandum, et lignum coaequari aliquo homine incidente et movente dolabram, et similiter est in aliis instrumentis; falsum est quod materia mediantibus principiis talium qualitatum se moveat ad generationem. Et ideo oportet quod aliquid moveat et dirigat qualitates elementares ad species elementorum producendas. Et hoc est motus caeli, ut infra patebit. Quocirca et si ignis maxime aliquid faciat et moveat, tamen isti non vident quomodo moveat: quia multo deterius movet quam organum; quia sicut dictum est, organum dirigitur ab artifice ad actum talem vel talem, qui inducit formam operis artis, sed ignis corrumpit complexiones: et hoc est multo peius quam actio organi, ordinata ab eo quod movet organum.

Lectio 10

[90828] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principiis generationis universaliter secundum opinionem suam, et reprobavit etiam opiniones aliorum de principio movente, hic specialiter inquirit de ipso. Et circa hoc duo facit: primo determinat de ipso; secundo circa determinata movet quasdam quaestiones, ibi: quoniam autem in continue et cetera. Circa primum duo facit: primo dicit quid est principium movens ad generationem; secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi: quoniam autem necesse et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod movens ad generationem est motus circuli caelestis, ex quo etiam probat continuitatem generationis et corruptionis; secundo ostendit idem ex parte finis, ibi: semper vero ut dictum est et cetera. Circa primum duo facit: primo dicit quod movens ad generationem est motus circuli caelestis; secundo ostendit quis sit ille motus, ibi: quoniam autem suppositum et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit; secundo probat, ibi: simul autem manifestum et cetera. Dicit ergo primo, quod nobis volentibus universalem causam efficientem perpetuae generationis manifestare, supponenda sunt ea quae dicta sunt universaliter de causis in II Physic., et ea quae dicta sunt de *allatione*, qui est motus circuli caelestis: demonstratum est enim in VIII Physic., quod ipsa *allatio*, idest loci mutatio, est motus perpetuus. His autem sic se habentibus, necesse est generationem continue esse: materia enim continue passibilis est, et qualitates elementorum continue agunt et patiuntur adinvicem; allatio autem ideo facit generationem, quia adducit et abducit

generans, scilicet solem, qui est causa omnis generationis et corruptionis.

[90829] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit: simul autem etc., probat quod dixit per duas rationes. Quarum primam ponit, dicens quod sicut bene dictum est in prioribus, idest in VIII Physic., *allatio*, idest loci mutatio, est prima omnium mutationum; sed illud quod est prius est causa posterioris, et non e converso; ergo.

[90830] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: multum enim rationabilius etc.; quae talis est. Multum rationabilius est quod id, quod est semper et perpetuum et perfectum in esse, sit causa non entis, quam e converso; cum igitur illud quod fertur localiter sit ens, quod autem generatur non sit, quia si esset non generaretur: ergo allatio est prius generatione, et non e converso, et per consequens est causa generationis. Hoc autem est intelligendum, quia in uno et eodem generabili prius est generatio quam loci mutatio.

[90831] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit: quoniam autem suppositum etc., ostendit quae circulatio sit causa generationis et corruptionis, quia scilicet motus circuli obliqui, qui dicitur zodiacus, et non motus primi mobilis. Et circa hoc duo facit: primo probat hoc per rationem; secundo per ea quae sunt sensui manifesta, ibi: apparent autem et cetera. Prima in duas: primo ponit rationem; secundo infert quoddam corollarium, ibi: ideoque et tempus et cetera. Dicit ergo primo, quod quia suppositum est et determinatum supra in primo libro, quod generatio est continua et semper, nos etiam dicimus quod motus corporis caelestis est causa continuae generationis. Cum autem generatio et corruptio sint contraria, non contingit fieri ambo, scilicet generationem et corruptionem, si sit tantum una allatio, sive unus motus localis; quia idem manens idem et semper similiter se habens, semper natum est facere idem, et non contraria: si ergo esset tantum una loci mutatio, esset tantum generatio vel tantum corruptio. Cum ergo non sit tantum alterum, ut patet ad sensum, oportet esse multos contrarios motus altero duorum modorum: scilicet aut allatione, idest quod unus sit contrarius alteri: quod non potest esse in motu circuli, ut probatum est in I de caelo; vel inaequalitate, idest quod sit unus et idem motus, sed inaequaliter se habeat ad ipsa generabilia secundum diversas circuli partes, qui ex una circuli parte causet unum, et ex alia parte causet aliud. Contrariorum enim effectuum, cuiusmodi sunt generatio et corruptio, oportet esse contrarias causas. Cum autem motus primi orbis, qui dicitur motus diurnus, semper uniformiter se habeat super circulos aeque distantes a circulo aequinoctiali, non potest esse causa generationis et corruptionis. Sed motus circuli obliqui, qui dicitur zodiacus, est causa sufficiens utriusque, propter motum accessionis et recessionis solis in eo. In hac loci mutatione est continuitas generationis et corruptionis; ergo necesse est quod, si generatio et corruptio debeant esse perpetuae, quod aliquid semper et continue moveat, ut non deficiant mutationes istae: deficiente enim causa, necesse est et effectum deficere. Secundum autem duo duos oportet motus esse, scilicet secundum accessum et recessum, ut non contingat solum generatio aut solum corruptio. Causa ergo continuitatis est motus totius orbis. Causa vero praesentiae et absentiae est inclinatio et elevatio ipsius zodiaci: quando enim inclinatur a circulo aequinoctiali ex una parte, elevatur ex alia, et ideo contingit quod ipsum generans quandoque est prope locum generationis, et

quandoque longe. Quando vero distantia generationis non fuerit aequalis, necesse est motum esse inaequalem: et ideo, sicut in adveniendo et in prope esse generat rem, ita in recedendo et in longe esse corrumpit idipsum. Et si multoties in adveniendo secundum unam medietatem circuli generat, multoties recedendo secundum aliam medietatem corrumpit: contrariorum enim contrariae sunt causae. Considerandum est autem, quod motus unius medietatis circuli non est contrarius motui alterius medietatis per se, sed secundum respectum radii ad locum generationis: quia cum recedit, respicit obliquiori radio, et tunc dominatur frigus mortificans. Ratione ergo radii dicitur esse in obliquo circulo contrarietas motus, vel ratione accessus et recessus. Ex hoc autem concludit quod tempus generationis est aequale tempori corruptionis, et e converso: quia sol ascendendo per sex signa generat, et per sex signa descendendo corrumpit.

[90832] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: ideoque et tempus etc., concludit quoddam corollarium, dicens quod quia generatio et corruptio inferiorum causatur a superiori motu circuli obliqui, ideo omne tempus quod est in re temporali, et omnis vita uniuscuiusque vivi, habet numerum determinatum ex circulo caelesti. Ex ipso enim consideratur quantum se extendit virtus generantis, sicut patet ex scientia astronomica. Omnium enim inferiorum rerum ordo dependet ex ordine superiorum, et omne tempus et omnis vita periodo mensuratur (est autem periodus modulatio circuli, dicta a peri, quod est circum, et odos, modulatio). Sed tamen non omnia mensurantur eadem periodo, sed quaedam habent maiorem et quaedam minorem. Quorundam enim periodus est unus annus: sunt enim quaedam animalia quae non vivunt nisi per annum; quorundam vero minor et quorundam maior, secundum quod magis vel minus sunt susceptibilia et receptibilia virtutis sibi infusae a caelesti corpore.

[90833] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: apparent autem etc., ostendit idem ad sensum, dicens quod ea quae dicta sunt, vera apparent etiam ad sensum. Videmus enim ad oculum quod sole adveniente ad punctum arietis, quando directe locum nostrum tangit, incipit esse generatio terrae nascentibus, recedente autem sole a principio librae, incipit rerum deminutio et corruptio. Et utrumque fit in aequali tempore: quia tantum est tempus generationis secundum naturam, quantum est tempus corruptionis, quia tantus est ascensus solis quantus est descensus, ut dictum est. Si autem contingat aliquando corrumpi aliquam rem in minori tempore, hoc est antequam vis generationis caelestis secundum rationem periodi recedat, hoc est per accidens: quia *propter confusionem adinvicem*, idest propter confusionem quatuor elementorum, quae sunt materia cuiuslibet generati, ut supra ostensum est: vel propter confusionem solis cum aliis planetis contrarium effectum habentibus. Prima tamen expositio magis est secundum litteram: quia enim materia inaequaliter se habet, et non receptibilis virtutis caelestis, et non eodem modo se habet in periodo, necesse est generationes et corruptiones inaequales esse; et ideo erunt quaedam citiores, et quaedam tardiores. Et idcirco accidit propter generationem aliis generari corruptionem, et e converso: quia corruptio unius est generatio alterius, et e converso. Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, duo sunt consideranda: primum est, quid appellet philosophus generans: secundum est, quid faciat periodum. Circa primum notandum est, quod cum superiora agant in ista inferiora per motum et lucem ut, ut habetur in I Meteororum, illi maxime attribuenda est virtus generandi,

quod maxime lucet, et quod, lucem suam omnibus tribuens, ipsam a nullo participat. Huiusmodi autem est sol. Unde ibidem dicitur, quod licet per motum stellarum causetur calor, maxime tamen per motum illius sphaerae cui sol existit infixus; quia sicut dicitur in I Meteororum, ad causandum calorem in istis inferioribus duo requiruntur, scilicet propinquitas et velocitas mobilis, quae duo sufficienter sunt in sole, in ceteris vero stellis deficit alterum: quia in his quae sunt supra solem, licet sit sufficiens velocitas, deficit tamen propinquitas, in his vero quae sunt infra solem, licet sit propinquitas, deficit sufficiens velocitas. Verumtamen non solum sol est causa generationis sed etiam alii planetae: nisi forte pro tanto dicatur, quia solus sol lucens lumine proprio, omnes alios planetas illuminat: sicut maxime apparet in luna. Recipitur tamen lux eius diversimode in diversis, et non omnino secundum eandem virtutem quae est in sole: quia unumquodque quod est in alio, est in eo per modum recipientis, et non omnino per modum recepti. Circa vero secundum sciendum est quod non solum accessus vel recessus periodum facit: quia aliter in hieme nullum animal nasceretur, sed potius quodlibet moreretur, et nullius vita deberet extendi ultra annum: quod est manifeste falsum. Sed periodum facit relatio ascendentis signi super horizontem, ad omnia signa circuli cum suis stellis et planetis in hora generationis rei inferioris, quae causatur a circulo caelesti. Hoc enim modo mensura quorundam est annus, et quorundam plus vel minus, secundum effectus signorum, et fortitudines stellarum quae sitae sunt in signis. Et hoc modo verum est quod aequale est tempus generationis et corruptionis: quia a primo signo ascendente in hora rei computatur profectus rei usque ad septimum signum eiusdem circuli, et a signo septimo usque in primum computatur defectus. Et ideo in astrologia septimum signum vocatur domus mortis, et ascendens vocatur domus vitae. Et ideo generatio rei vocatur profectus usque ad statum: post statum usque ad declinationem et a declinatione usque ad mortem vocatur periodus corruptionis; quae aequalia sunt secundum naturam: quia a primo usque ad septimum tantum est, quantum est a septimo usque ad primum, per aliam et aliam partem circuli mensurando. Et ideo si periodus profectus hominis sunt triginta quinque vel quadraginta anni, ut dictum est a medicis, periodus defectus tantundem erit: ita quod aetas hominis erit septuaginta aut octoginta annorum. Potest tamen hoc impediri per accidens, ut per cibum malum, vel per mortem violentam, vel alio quocumque modo. Et hoc vocat Aristoteles materiae inaequalitatem: quia scilicet per accidentia multa aliter disponitur quam moveatur a circulo. Et ideo diversimode moriuntur homines citius et tardius quam per naturam mortales sint; et similiter alia animalia. Et hoc modo aetates sunt omnium rerum: quia planetae in circulo periodali positi quando sunt fortiores, dant plures annos vitae, et quando sunt debiliores, dant pauciores. Hoc etiam modo innotescit, quod qui sciret virtutes signorum et stellarum in ipsis positarum dum nascitur res aliqua, cognosceret quantum est de influentia caelesti, et posset pronosticari de tota vita rei generatae; licet hoc necessitatem non poneret, ut dictum est, quia potest impediri per accidens.

[90834] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: semper vero ut dictum est etc., ponit continuitatem generationis ex parte finis: et hoc primo; secundo ex determinatis solvit quandam quaestionem antiquorum, ibi: simul autem manifestum et cetera. Dicit ergo primo quod generatio et corruptio semper erunt, ut dictum est, solum per continuum motum, qui est

causa efficiens continuitatis eius ut diximus; sed hoc rationabiliter contingit etiam ratione finis. Natura enim semper desiderat quod melius est; melius autem est esse quam non esse; cum ergo naturale desiderium non possit esse frustra, oportet quod res naturales habeant semper esse. Hoc autem est esse divinum: quod impossibile est existere in omnibus, quia quaedam sunt quae longe distant a primo principio, sicut sunt res materiales generabiles et corruptibiles, et ista sunt quae modicum participant de esse divino; et ideo alio modo complevit Deus materiae desiderium, perpetuando scilicet eius esse per continuam generationem. Hoc enim modo continuatur esse, quia scilicet contingit semper fieri generationem *proxime* substantiae, scilicet semper contingit generari substantiam eiusdem speciei cum generante. Non enim generans generat sibi idem numero, sed idem specie, ut infra dicetur. Sic igitur continua est generatio ratione finis. Quae autem sit causa efficiens dictum est multoties: quia motus circularis caelestis corporis: iste enim est solus continuus et perpetuus, ut probatum est in VIII Physic. Ideo autem alia quae adinvicem transmutantur per passiones et potentias suas, cuiusmodi sunt simplicia corpora quatuor elementorum, sequuntur quodammodo circularem motum, dum adinvicem circulariter transmutantur. Quando enim ex aqua generatur aer, et ex aere ignis, et iterum ex igne aqua, tunc dicimus quod sit generatio circularis; et ideo *recta allatio*, idest motus rectus, qui est in elementis, consequens eam quae est in circuitu, est continua: quia sole recedente convertuntur elementa superiora in inferiora, accedente vero convertuntur inferiora in superiora, et sic faciunt circuitum perpetuum secundum naturam.

[90835] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: simul autem manifestum etc., ex determinatis solvit quandam quaestionem, dicens quod his determinatis simul manifestum est quod quidam quaerunt, scilicet quare elementa iam infinito tempore transacto non distant abinvicem, separata et ordinata in propriis locis, cum unumquodque moveatur ad suam regionem. Causa enim huius est mutua transmutatio eorum, quia unumquodque mutatur in quodlibet, ut supra ostensum est: si enim unumquodque maneret in sua propria regione, et non transmutaretur ab alio elemento quod est iuxta ipsum, iam diu destitissent abinvicem, vel etiam defecissent ab actione et passione; sed sicut dictum est, transmutantur adinvicem secundum generationem et corruptionem propter motum continuum obliqui circuli, qui diversificatur nobis per accessum et recessum. Quia autem sic adinvicem transmutantur, nullum eorum manet ordinate in suo loco, sed quantum unum accipit de natura propinqui, tantum etiam accipit de loco eius et permiscetur ei. Unde terra et aqua vaporantia tendunt ad locum aeris, et permiscentur cum eo; et similiter quando ignis et aer frigore inspissantur, vadunt ad locum terrae et aquae, et permiscentur cum eis. Et ideo elementa non sunt ubique pura, sed in partibus in quibus se contingunt, sunt permixta. Quod autem dictum est de transmutatione elementorum, intelligendum est secundum partem, et non totum: aliter enim destrueretur mundus. Ultimo epilogat quae dicta sunt, et est planum in littera.

[90836] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit: quoniam autem necesse est esse aliquid movens etc., probat quoddam quod supposuerat. Dixerat enim supra quod continuitas generationis est ex continuitate motus: sed quia in isto libro non probaverat motum esse continuum et sempiternum, ideo primo ostendit motus continuitatem; secundo dicit unde talis motus continu-

itatem habeat, ibi: continuus autem motus et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut dictum est in VIII Physic. et in XII Metaphys., quod si est motus, oportet quod sit movens, et si semper est motus, oportet semper esse movens, et si semper et continue movens movet, oportet quod sit unum tantum, immobile secundum locum et inalterabile et ingenerabile. Dictum est autem quod si sint multi circulares motus, oportet esse multos motores; ita tamen quod omnes sint aequaliter ordinati sub uno universitatis principio, quod movet primum motum, sicut demonstratum est in XII primae philosophiae. Quod autem motus sit continuus probatur ex tempore, quod est secundum naturam continuum, et non deficiens. Impossibile enim est quod tempus sit sine motu, sicut impossibile est quod passio sit sine proprio subiecto: est enim tempus numerus alicuius continui motus; est ergo numerus motus circularis: quia sicut determinatum est *in his quae a principio*, idest in VIII Physic., nullus motus potest esse continuus et perpetuus nisi solus circularis.

[90837] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: continuus autem motus etc., inquirit unde motus habeat continuitatem. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi: manifestum itaque quia eo et cetera. Quaerit ergo, cum motus sit continuus, habetne continuitatem propter hoc quod mobile sit continuum, vel propter locum in quo est motus, vel propter passionem ad quam est motus?

[90838] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit: manifestum itaque etc., respondet, dicens manifestum esse quod motus caelestis est continuus, quia id quod movetur est continuum, et non quia locus in quo est motus: quia primus orbis non est in loco nisi per accidens: quia scilicet relationem continentis ad contentum habet ad locum: et ideo non est continuus ab eo in quo movet. Motus enim in genere non habet continuitatem ab eo in quo movetur: quia aliquando est motus continuus in passione, quae non est continua nisi per accidens, quia id cui accidit est continuum. Si autem aliquis motus sit continuus ab eo in quo movetur, hoc habebit solus motus localis: quia locus habet quandam magnitudinem et continuitatem. Sed nec omnis motus localis, sed solus circularis; quia quod movetur circulariter, est idem semper et seipso continuum: et ideo facit motum sempiternum et continuum; motus autem sempiternus facit tempus sempiternum.

Lectio 11

[90839] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principiis generationis et corruptionis, et continuitatis earum, in parte ista movet quaestionem quandam quae potest oriri ex praedictis. Cum enim dictum sit quod motus circularis sit causa generationis et corruptionis, et perpetuitatis sive continuitatis earum, et ostensum sit quod iste motus sit ex necessitate continuus et sempiternus, non est ostensum quod effectus eius debeat esse necessarius. Et ideo hic quaerit philosophus, utrum omnia quae generantur ex necessitate generentur. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo ostendit quomodo fit generatio infinita, ibi: si quidem igitur in infinitum et cetera. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem et breviter solvit; secundo repetit ut eam melius declaret, ibi: *utrum igitur*

omnia talia et cetera. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi: quoniam quidem enim et cetera. Dicit ergo primo, quod quia nos videmus in omnibus continue motis, sive secundum generationem sive secundum alterationem sive universaliter secundum omnem transmutationem moveantur, quod post transmutationem est ens, et videmus quod unum generatur post aliud, et non deficit, videndum est utrum aliquid ex necessitate generetur, vel nihil, sed omnia contingit esse generata et non generata.

[90840] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit: quoniam quidem enim etc., ponit solutionem: et primo ponit eam; secundo probat, ibi: universaliter autem quoniam contingit et cetera. Dicit ergo primo quod manifestum est in quibusdam, quod mox ut erunt, quaedam alia generantur ex necessitate et propter illa: sicut si terra madescit, necesse est terram vaporare, et ex vapore nubem generari, et ex nube pluviam, et ex pluvia terram madefieri, et ex illa necesse est iterum exire vaporem, et sic in infinitum; cum enim de aliqua re in sua causa efficiente et materiali determinata, verum est dicere nunc quoniam erit, oportet illam aliquando existere: sicut patet in praedictis exemplis. Aliquid tamen futurum esse non habens causam determinatam nihil prohibet contingere non esse: verbi gratia, verum est nunc dicere de aliquo quod ipse est futurus incedere, potest tamen impediri propositum eius, et ita non incedet.

[90841] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: universaliter autem etc., probat praedictam solutionem; et est ratio sua talis. Sicut est in entis divisione, ita universaliter est in generatione; sed in entibus ita est, quod quaedam sunt contingentia esse et non esse, et quaedam non contingunt non esse, sed sunt ex necessitate; ergo ita est in generatione, quia quaedam ex necessitate generabuntur, et quaedam contingit generari.

[90842] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit: utrum igitur omnia talia etc., repetit praedictam quaestionem, ut melius eam declaret. Et circa hoc duo facit: primo ponit eam; secundo solvit eam, ibi: aut non adhuc et cetera. Quaerit ergo primo utrum omnia quae generantur, sint talia quod ex necessitate generentur, aut non sunt talia omnia, sed aliqua contingenter, et quaedam necessario, ita scilicet quod sit sicut in rebus, quod quaedam sunt contingentia et possibilia non esse, et quaedam necesse est simpliciter esse quae impossibile est non esse: an ita est circa generationem, quod quaedam necessario generentur quibusdam generatis, et quaedam possibile non generari generatis illis. Verbi gratia, si est necesse fieri *conversiones*, idest cum videamus quod universaliter, generato posteriori, necesse sit generatum prius esse, an necesse sit e converso, scilicet generato priore necesse sit generari posterius. Verbi gratia, nos videmus quod si domus est generata, necesse est fundamentum esse generatum, et si fundamentum est generatum, necesse est prius generatum fuisse lutum; quaeramus ergo utrum convertatur, quod si fundamentum est generatum, quod etiam domus sit generata, vel non convertatur.

[90843] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: aut non etc., solvit propositam quaestionem, dicens quod non est necesse conversionem fieri, ita quod uno generato generetur aliud et e converso, ex necessitate, nisi generato priori simpliciter necesse sit generari posterius. Si autem ita fuerit in domo et fundamento, quod scilicet generata domo necesse sit

necessitate absoluta generari fundamentum, tunc etiam necesse est fundamento generato generari domum. Sic enim ostensum est supra, quod prius hoc modo se habet ad posterius, scilicet quod uno generato generatur aliud et e converso: quia si posterius est generatum, necesse est generari prius, et e converso, et si posterius necessario generatur, necesse est generari prius, et convertitur; quia si illud quod est prius, generatum est, puta fundamentum, necesse est generari quod est posterius, puta domum. Sed si vere loquamur, non propter illud quod domus sit causa generationis fundamenti, sed quoniam subiectum sit ex necessitate futurum, fuit necessitas suppositionis ex hypothesi: quia posito toto, necesse fuit supponi et partem. Et ideo non convertitur. Convertitur autem in omnibus in quibus posterius generatur a priori, sicut ex tota causa materiali tota manente, quodam alio continue accedente et recedente: quia in talibus semper priori generato, necessario generatur posterius, et e converso. Est ergo summa solutionis in hoc, quod quando termini generationis ita se habent, quod uterque sit tota materia alterius et e converso, sicut est in exemplis terrae complutae, vaporis, nubis et pluviae, et similiter in generatione elementorum sub circulo declivi, tunc necesse est quod uno generato generetur aliud, et e converso; et hoc ideo, quia utrumque est prius et posterius respectu alterius. Quando vero unum non est tota materia alterius, sicut fundamentum non est tota materia domus, tunc non est necesse quod priori generato generetur posterius, sicut fundamento generato non est necesse generari domum. Domo tamen generata necesse est generari fundamentum, non quidem necessitate absoluta, sed ex suppositione, dato scilicet quod fundamentum sit pars domus: quia posito tota necesse est poni partem.

Lectio 12

[90844] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 1 In isto loco philosophus ostendit ex praedictis quomodo generatio sit infinita: quia scilicet in circuitu, et non secundum rectum. Et primo hoc facit; secundo movet quasdam quaestiones, ibi: quare ergo haec quidem et cetera. Circa primum duo facit: primo probat quod generatio sit infinita, non secundum rectum sed in circuitu, quasi a divisione; secundo per causam, ibi: et aliter in circuitu et cetera. Circa primum duo facit: primo probat quod generatio non potest esse infinita secundum rectum; secundo recolligit rationem et ordinat eam, ibi: necesse enim et cetera. Circa primum intendit philosophus talem rationem: si generatio est secundum rectum, non erit ex necessitate et semper; sed generatio est ex necessitate ut ostensum est; ergo non est secundum rectum. In ista ratione sic procedit: primo ponit maiorem; secundo minorem, ibi: sed oportet semper generationem etc.; tertio conclusionem, ibi: si igitur alicuius et cetera. Circa primum duo facit: primo probat quod generatio non est necessaria in infinitis secundum rectum; secundo in habentibus finem, ibi: at vero neque in finem habentibus et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit; secundo probat, ibi: semper enim alterum anterius et cetera. Ad evidentiam primae partis sciendum est, quod sicut supra dictum est, in his quae generantur adinvicem semper unum est prius et alterum posterius, et necesse est generato priori generari posterius et e converso in his, in quibus est necessitas absoluta. In his vero in

quibus est necessitas ex suppositione, oportet aliquid esse prius et aliquid posterius. Dicit ergo primo, quod si generatio tendit in infinitum, sive superius ad generata sive inferius ad generanda, non est necesse, nec necessitate absoluta nec necessitate ex suppositione, generari *hoc eorum quae postea*, idest aliquid quod sit de numero eorum quae sunt post. Quod est contra id quod supra est probatum, ubi dictum est quod generato priori necesse est generari posterius.

[90845] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit: semper enim alterum etc., probat propositum, dicens quod in his quorum primo genito necesse est aliud, scilicet posterius, generari quacumque necessitate, semper alterum est ante et aliud post, sicut ante est terra madefacta quam vaporatio: licet etiam in conversione ante sit vaporatio quam terra madefacta, quia utrumque se habet ad utrumque ut prius et posterius; similiter est prius fundamentum quam sit domus. Sed in infinitis nullum est primum, et per consequens nec postremum: ergo non est necesse generari; et ita non est necessaria generatio.

[90846] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: at vero neque in finem etc., ostendit quod generatio non possit esse infinita etiam in habentibus finem, dicens quod neque est verum dicere in habentibus finem quod necesse sit simpliciter generari. Et est intelligendum quod si non fiat reiteratio: quia si in talibus generatio reiteretur, tunc erit circularis et non solum recta; verbi gratia, non est necesse generari domum, fundamento generato: si enim quando fundamentum est generatum, necesse est semper generari hoc, idest domum, sequeretur quod illud quod contingit non semper esse, semper esset. Cum autem videamus ad sensum quod non semper generatur domus generato fundamento, sequitur quod non sit necesse generato fundamento generari domum.

[90847] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit: sed oportet semper generationem etc., ponit minorem, et probat eam, quia manifesta est per praedicta. Unde dicit quod generatio est semper, quando generatio eius, scilicet posterioris, ex necessitate absoluta est generatio prioris; quod autem est ex necessitate et quod est semper, simul sunt: quia si unum est, et reliquum. Et hoc sic probat: quia illud quod necesse est esse, impossibile est non esse, et quod impossibile est non esse, necesse est semper esse; quocirca si aliquid est ex necessitate, est sempiternum, et e converso, si est sempiternum, est ex necessitate.

[90848] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit: si igitur alicuius etc., concludit quod, si alicuius generatio est ex necessitate simpliciter et non ex suppositione, cum non possit esse secundum rectum ut ostensum est, necesse est quod sit circularis et per reiterationem.

[90849] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit: necesse enim etc., recolligit rationem et ordinat, dicens quod necesse est quod generatio aut habeat finem, aut non. Sed quod non habeat finem supra probatum est, tam ex parte materiae in primo libro, quam ex parte motus et ex parte finis in secundo. Si ergo non habet finem: aut est infinita secundum rectum, aut in circuitu. Sed sicut supra ostensum est, non est possibile quod sit infinita secundum rectum: quia in infinitis non est principium, neque ad inferius, idest ad futura generanda, neque ad superius, idest ad praeterita generata. Cum autem generatio nec habeat principium nec sit finita, necesse est quod sit sempiterna, et per consequens sit in circuitu. Et si est in circuitu, necesse est eam converti ab

ultimo in primum. Verbi gratia, si hoc est ex necessitate generatum ab hoc, sicut terra compluta a pluvia, necesse est quod generatum sit illud quod est prius, scilicet pluvia: et si pluvia est generata, necesse est quod prius fuerit aliquid generatum, scilicet nubes: et si nubes, oportet quod prius fuerit vapor: et si vapor, oportet quod prius fuerit terra madefacta; et sic aliquando revertitur in primum. Et sic fit continue: quia nihil differt dicere quod conversio fiat per medium unum vel per duo vel per plura, dummodo ab ultimo redeat in primum. Necessarium ergo simpliciter est, quod unum generetur ab altero in motu et generatione quae est in circuitu; et si aliqua necesse est in circuitu generari, necesse est ista simpliciter generari, et e converso si necesse est aliqua simpliciter generata esse, ista necesse est in circuitu generari. Hoc ergo, scilicet quod generatio sit perpetua, non in rectum sed circulariter, rationabiliter apparuit.

[90850] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit: et aliter in circuitu etc., ostendit hoc idem per causam, dicens quod aliter potest etiam hoc idem demonstrari, scilicet per motum caeli: quia enim ipse est in circuitu, ideo ex necessitate elementa adinvicem generantur. Si enim motus caeli est in circuitu, oportet quod quaecumque sunt passiones huius motus, et quaecumque sunt per hunc motum solum sicut per causam efficientem, quod etiam illa sint. Si enim quod in circuitu movetur movet elementa, necesse est etiam quod motus horum, quae sunt passiones eius, et quod motus eorum quae sufficienter generantur ab hoc, sint etiam ex necessitate: verbi gratia, cum allatio *superioris*, hoc est circuli declivis, sit in circuitu, necesse est quod moveantur etiam sol et alii planetae. Quia vero hic, idest sol, movetur in circuitu, necesse est etiam horas in circuitu generari et iterari; horis autem in circuitu generatis, necesse est quod omnia quae sunt, sicut a causa efficiente, a motu solis et motu horarum, sint etiam generata ex necessitate in circuitu. Et hae sunt generationes elementorum: quia ex istorum generatione omnia alia generantur, maxime omnia temporalia.

[90851] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit: quare ergo etc., movet duas quaestiones; secundam ibi: principium autem intentionis et cetera. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi: in rectum itaque et cetera. Quaerit ergo primo, quare in quibusdam esse videtur quod in circuitu generantur, verbi gratia aer et aqua et cetera elementa: quia si nubes erit, oportet pluere, et si pluet, oportet nubem esse, et iteratur; in quibusdam vero non est ita: nam homines et animalia non reiterantur: non enim est necesse te generari, si pater tuus est generatus, sed si tu es generatus, necesse est patrem tuum generatum fuisse.

[90852] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit: in rectum itaque etc., solvit dictam quaestionem, dicens quod causa quare animalia non reiterantur, est quia eorum generatio est secundum rectum et non secundum circulum. Nam sicut supra dictum est, ubi uterque terminorum non est tota materia ad alterum, ut uno motore diversimode se habente educatur utrumque de utroque, in his non est generatio circularis; sicut in te et patre tuo: quia pater tuus non est tota materia tua. In elementis vero unum est tota materia ad aliud, et uno motu declivis circuli potest educi unumquodque ab altero; et ideo in eis est generatio circularis.

[90853] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit: principium autem

etc., ponit aliam quaestionem: et primo ponit; secundo solvit, ibi: quorum quidem igitur et cetera. Quia enim probatum est quod generatio sit perpetua per reiterationem, posset aliquis credere quod omnia eadem reiterantur; et ideo dicit quod principium intentionis in hac ultima parte est quaerere, utrum omnia similiter reiterantur, aut non, sed haec quidem reiterantur eadem numero, alia vero solum eadem specie. Ex quo enim omnium est generatio secundum materiam, videtur quod omnia eadem secundum numerum debeant iterari.

[90854] In De generatione continuatio, lib. 2 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit: quorum quidem etc., solvit hanc quaestionem, dicens quod ea quorum substantia non corrumpitur in mutatione, manifestum est quod iterantur eadem numero; sicut sol reiteratur in obliquo circulo, quia motus sequitur id quod movetur: quia non est motus nisi existentis in actu, ut ostensum est in V Physic. Ea vero quorum substantia non est incorruptibilis sed est corruptibilis, necesse est iterari eadem specie, et non eadem numero; et ideo aqua quae est ex aere, et aer ex aqua, sunt specie eadem, non eadem numero: corrumpitur enim eorum substantia in tali transmutatione. Sed tamen cum aer sit tota materia aquae, et e converso, talia reiterata magis accedunt ad identitatem materialem quam animalia et homines reiterati: unum enim animal generans, puta bos, non est tota materia generati alterius bovis; et ideo minus accedent ad identitatem numeralem, quam elementa circulari generatione elementorum. Unde, etsi propter hoc concedatur quod elementa aliquo modo reiterentur eadem numero, non tamen conceditur quod propter hoc simpliciter reiterentur eadem numero: quia eorum substantia est talis corruptibilis, qualem non contingit esse eandem in generato et in eo ex quo generatur. Sed videtur in solutionibus istarum duarum quaestionum esse contradictio: nam in prima dicit philosophus quod animalia non reiterantur, in secunda vero dicit quod reiterantur eadem specie. Sed dicendum quod prima dicit, quod animalia non reiterantur eadem numero: et sic concordat cum secunda; vel quod non ex necessitate est in eis reiteratio in generatione, sive secundum numerum sive secundum speciem: et ideo patre tuo generato, non est necesse te generari, sed te generato, necesse est patrem tuum generatum fuisse. Et in hoc non contradicit secundae solutioni, quae dicit quod si iterantur, iterantur eadem specie, non eadem numero.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentencia super Meteora

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age retro   age ultra

Expositio Sancti Thomae super Meteora abrupte finitur in libro II capite X, reassumitur in capite XIII, et usque ad caput XV perducitur. Traditio salvavit has lacunas commentariis sive Petri de Alvernia sive Guillelmi de Quilebeç sive ignotorum auctorum: ex quibus complementis adhibemus illud anonymum editum a Leoninis.

- BIBLIOGRAPHIA:
- A. DONDAINE, L. J. BATAILLON, *Le commentaire de s. Thomas sur les Météores.* ”Archivum Fratrum Praedicatorum” 36 (1966) 81-152.
- K. WHITE, *Three Previously Unpublished Chapters from St. Thomas's Commentary on Aristotle's Meteora: Sentencia super Meteora 2.13-15.* ”Mediaeval Studies” 54 (1992) 49-93.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentencia super Meteora

a libro I ad librum II caput X

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Leoninum Romae 1886 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

Liber 1

Caput 1

[80063] Super Meteora, lib. 1 cap. 1 n. 1 Sicut in rebus naturalibus nihil est perfectum dum est in potentia, sed solum tunc simpliciter perfectum est, quando est in ultimo actu; quando vero medio modo se habens fuerit inter puram potentiam et purum actum, tunc est quidem secundum quid perfectum, non tamen simpliciter; sic et circa scientiam accidit. Scientia autem quae habetur de re tantum in universali, non est scientia completa secundum ultimum actum, sed est medio modo se habens inter puram potentiam et ultimum actum. Nam aliquis sciens aliquid in universali, scit quidem aliquid eorum actu quae sunt in propria ratione eius: alia vero sciens in universali non scit actu, sed solum in potentia. Puta, qui cognoscit hominem solum secundum quod est animal, solum scit sic partem definitionis hominis in actu, scilicet genus eius: differentias autem constitutivas speciei nondum scit actu, sed potentia tantum. Unde manifestum est quod complementum scientiae requirit quod non sistatur in communibus, sed procedatur usque ad species: individua enim non cadunt sub consideratione artis; non enim eorum est intellectus, sed sensus.

[80064] Super Meteora, lib. 1 cap. 1 n. 2 Quia igitur Aristoteles in libro de generatione determinavit de transmutationibus elementorum in communi, necessarium fuit ad complementum

scientiae naturalis, determinare de speciebus transmutationum quae accidunt circa elementa: et de his determinat in hoc libro, qui intitulatur Meteorologicorum. Est igitur intentio eius in hoc libro determinare de transmutationibus quae accidunt circa elementa, secundum singulas species. Et ad manifestandam suam intentionem, praemittit prooemium. In quo tria facit: primo enim enumerat ea de quibus tractatum est in libris scientiae naturalis praecedentibus hunc librum; secundo manifestat de quibus in hoc libro sit agendum, ibi: reliqua autem pars huius etc.; tertio ostendit de quibus in sequentibus libris restat agendum, ibi: pertranseuntes autem de his et cetera.

[80065] Super Meteora, lib. 1 cap. 1 n. 3 Praecedunt autem hunc librum, secundum ordinem, in scientia naturali tres libri. Unde tria facit. Primo ponit de quo sit actum in libro physicorum. In quo quidem, quantum ad duos primos libros eius, agitur de causis naturae: et hoc tangit, concludens ex determinatione praecedentium librorum, cum dicit: de primis quidem igitur causis naturae; ut intelligantur *primae causae naturae* prima principia, quae sunt materia, forma et privatio, et etiam quatuor genera causarum, scilicet materia, forma, agens et finis, in sequentibus autem libris physicorum agitur de motu in generali: et hoc est quod subdit: et de omni motu naturali. Secundus scientiae naturalis liber est liber de caelo et mundo. In cuius prima parte, scilicet in duobus eius primis libris, agitur de caelo et stellis, quae moventur motu circulari: et quantum ad hoc dicit: *adhuc autem de secundum superiorem lationem perornatis astris; perornatis*, idest valde ornate dispositis, *secundum superiorem lationem*, idest secundum motum circularem, quo moventur omnia corpora caelestia. In secunda autem parte huius libri, scilicet tertio et quarto libro, determinat de numero elementorum et de motu locali eorum: et quantum ad hoc dicit: *et de elementis corporalibus, quot et quae sint.* Dicit autem elementa *corporalia*, ad differentiam primorum principiorum, scilicet materiae et formae, quae non sunt corpora, sed corporum elementa seu principia: ignis autem et aqua et terra corpora sunt, et sunt aliorum corporum elementa. Tertius liber scientiae naturalis est liber de generatione: in quo determinat de permutatione elementorum in invicem, in secundo libro, et de generatione et corruptione in communi in primo libro. Et hoc tangit consequenter, cum dicit: et de ea quae invicem et cetera.

[80066] Super Meteora, lib. 1 cap. 1 n. 4 Deinde cum dicit: reliqua autem pars huius etc., manifestat de quo sit in hoc agendum. Et circa hoc duo facit: primo ponit nomen consuetum huius doctrinae; secundo enumerat ea quae in hac doctrina continentur. Dicit ergo primo quod reliqua pars *huius methodi*, idest scientiae naturalis, quam prae manibus habemus, restat adhuc consideranda, quam omnes priores philosophi vocabant *meteorologiam*, a meteoron, quod est excelsum vel elevatum, et logos, quod est sermo vel ratio: considerantur enim in hac doctrina ea quae in excelsis generantur, sicut stellae cadentes, stellae cometae, pluviae, nives, et alia huiusmodi. Quamvis et alia quaedam considerentur quae fiunt in imo, sicut fulmina, terraemotus, et alia huiusmodi: sed quia ea quae fiunt in alto, sunt mirabiliora et magis desiderata, ideo ab eis tota doctrina nomen accepit.

[80067] Super Meteora, lib. 1 cap. 1 n. 5 Secundo ibi: haec autem sunt etc., enumerat ea de quibus in hac doctrina consideratur. Quae videntur in quatuor distingui. Quaedam enim sunt quae fiunt in loco supremo propinquo corpori caelesti: et haec primo tangit, cum dicit: *haec autem sunt*,

scilicet de quibus adhuc restat considerandum, *quaecumque accidunt quidem secundum naturam, sed inordinatam*, et casualiter, ut quidam putabant. Natura tamen inordinatior non est natura illa quae est *primi elementi corporum*, idest corporis caelestis; quod dicitur *elementum*, quia est pars totius universi corporalis, licet non veniat in compositionem corporis mixti, sicut elementa. Est autem natura secundum quam haec accidunt, inordinatior natura caelestis corporis: quia ea quae sunt in caelesti corpore, semper similiter se habent, in huiusmodi autem transmutationibus inferiorum corporum, accidit multa varietas. Propter quam quidam crediderunt quod haec non a natura, sed a casu acciderent, non considerantes quod naturaliter fiunt non solum ea quae sunt semper, sed etiam quae sunt ut in pluribus. Haec, inquam, accidunt circa locum maxime propinquum *lationi astrorum*, idest astris circulariter motis. Et hoc ponit ad differentiam subsequentium. Et exemplificat, dicens: *puta de lacte*, idest de lacteo circulo qui Galaxia dicitur, *et stellis quae cometae dicuntur, et phantasmatibus*, idest apparitionibus, *ignitis et motis*, quae dicuntur stellae cadentes.

[80068] Super Meteora, lib. 1 cap. 1 n. 6 Secundo cum dicit: et quaecumque ponemus etc., enumerat ea quae sub praedictis fiunt; scilicet quaecumque ponuntur esse passiones communes aeris et aquae, quia ex materia aquea in loco aeris generantur, vaporibus in aquam transmutatis.

[80069] Super Meteora, lib. 1 cap. 1 n. 7 Tertio cum dicit: adhuc autem terrae etc., enumerat ea quae in infimo sunt. Et dicit: *adhuc autem oportet dicere de his quae sunt partes terrae*, puta oriens, occidens, Septentrio, meridies; *et quae sunt species*, puta quod quaedam terra est calida et arenosa, quaedam frigida et calcata; et *passiones partium terrae*, puta quod quaedam est sulphurea, quaedam lapidosa, vel aliquo modo dissoluta. *Ex quibus terrae rationibus considerabimus omnes causas spirituum*, idest ventorum, quorum differentia attenditur secundum diversitatem terrae. *Similiter de terraemotibus*, quorum etiam causae assignantur ex diversa specie terrae; *et de omnibus quae fiunt secundum motus horum*, idest ventorum et terraemotuum. In quibus non omnia perfecte et secundum certitudinem tradere possumus, sed quaedam sub dubitatione relinquemus, ad utramque partem rationem inducentes: *in quibusdam vero veritatem attingemus aliquo modo.*

[80070] Super Meteora, lib. 1 cap. 1 n. 8 Quarto ibi: adhuc autem de fulminum casu etc., enumerat ea quae ex alto in infimum descendunt, ex ventis causata, dicens: *adhuc autem dicemus de casu fulminum et typhonibus* (qui dicuntur *siphones), et incensionibus* quae circa huiusmodi typhones accidunt, *et aliis circularibus, quaecumque propter coagulationem accidunt passiones ipsorum corporum*, scilicet elementorum. Dicit autem hoc, quia typhones ex materia compacta generantur cum quadam rotatione; et multa alia similia accidunt typhonibus, ex materia coagulatione compacta, cum quadam circulatione. Vel potest hoc referri ad iridem et halonem (idest circulum continentem solem et lunam et stellas), quae accidunt ex reverberatione radiorum ad aliquam materiam spissam.

[80071] Super Meteora, lib. 1 cap. 1 n. 9 Deinde cum dicit: pertranseuntes autem de his etc., ponit de quo restat agendum in libris sequentibus. Et dicit quod postquam pertransiverimus de his quae dicta sunt, tunc speculabimur, secundum nostrum posse, modo inducto in libris praecedentibus, scilicet non tantum recitando opiniones aliorum sed etiam causas inquirendo, de animalibus et plantis, et in universali et secundum singulas species. Et tunc fere erit finis scientiae naturalis,

quam a principio elegimus tradere. Dicit autem *fere*, quia non omnia naturalia ab homine cognosci possunt.

Caput 2

[80072] Super Meteora, lib. 1 cap. 2 n. 1 Completo prooemio, in quo philosophus suam intentionem manifestavit, hic incipit procedere ad suum propositum ostendendum. Et dividitur in duas partes: in prima resumit ea quae sunt necessaria ad cognoscendum principia transmutationum de quibus in hoc libro tractaturus est; in secunda incipit de eis tractare, ibi: resumentes igitur eas et cetera. Circa primum duo facit: primo enumerat principia harum transmutationum, et differentiam eorum adinvicem; secundo ostendit quomodo se habeant adinvicem in causando, ibi: est autem ex necessitate continuus et cetera.

[80073] Super Meteora, lib. 1 cap. 2 n. 2 Dicit ergo primo quod prius determinatum est, tam in libro de caelo quam in libro de generatione, quod inter alia principia corporalia quae sunt principia aliorum corporum, unum est principium illorum corporum ex quibus constituitur natura corporum circulariter motorum, scilicet sphaerarum et stellarum: hoc autem principium dicit ipsam *quintam essentiam*, ex quo omnia huiusmodi formantur. Alia vero principia corporum inferiorum sunt quatuor, propter primas tangibiles qualitates, quae sunt principia agendi et patiendi, scilicet calidum, frigidum, humidum et siccum, quarum sunt tantum quatuor possibiles combinationes: nam calidum et siccum est ignis, calidum et humidum est aer, frigidum et humidum aqua, frigidum et siccum terra; calidum vero et frigidum, vel humidum et siccum aliquid esse, impossibile est. Horum autem quatuor corporum sunt duo motus: unus quidem qui est a medio mundi sursum, qui est motus levium, scilicet ignis et aeris; alius autem motus est ad medium, qui est motus gravium, scilicet terrae et aquae. Et sic est triplex motus corporum: scilicet ad medium, qui est gravium; a medio, qui est levium; et circa medium, qui est corporum caelestium, quae neque sunt gravia neque levia. Levium autem et gravium est quaedam differentia. Nam aliquid est leve simpliciter, scilicet ignis, qui supereminet omnibus; aliquid autem est grave simpliciter, scilicet terra, quae subsidet omnibus; alia vero duo sunt secundum quid gravia et levia: nam aer est levis respectu terrae et aquae, gravis vero respectu ignis; aqua autem est levis respectu terrae, gravis autem respectu ignis et aeris. Et ideo haec duo ad alia duo extrema proportionaliter se habent, ut scilicet sicut aer est propinquior igni, ita aqua est propinquior terrae. Sic igitur patet quod iste mundus qui est circa terram, constat ex quatuor corporibus: et huius mundi oportet nos in hoc libro passiones considerare, quae sunt transmutationes variae in elementis inventae.

[80074] Super Meteora, lib. 1 cap. 2 n. 3 Deinde cum dicit: est autem ex necessitate continuus etc., ostendit quomodo principia praedicta se habeant adinvicem in causando. Et dicit quod necessarium est quod iste mundus inferior consistat ex quatuor elementis, sic continuatis *superioribus lationibus*, idest corporibus circulariter motis: *continuum* autem hic accipit pro contiguo, ut scilicet nihil sit medium inter ea. Cuius quidem necessitatis ratio est, non solum quia impossibile est locum vacuum

esse, unde corpora oportet corporibus contiguari: sed etiam propter finem, ut scilicet tota virtus inferioris mundi gubernetur a superioribus corporibus, quod non esset nisi se tangerent; oportet enim quod agens corporale tangat passum et motum ab ipso.

[80075] Super Meteora, lib. 1 cap. 2 n. 4 Quod autem inferior mundus regatur a superioribus corporibus et moveatur, probat duabus rationibus. Quarum prima talis est. Causa movens, unde scilicet est principium motus, necesse est quod sit prima causa. Et hoc intelligitur per respectum ad causam formalem et materialem: nam materia patitur ab agente, agens autem naturaliter est prius patiente; forma etiam est effectus moventis, qui educit materiam de potentia in actum. Sed finis est prior agente, quia movet agentem: non tamen semper est prior in esse, sed solum in intentione. Manifestum est autem corpus caeleste inter naturalia esse primam causam: quod eius incorruptibilitas et nobilitas demonstrat. Oportet igitur quod corpus caeleste, respectu horum corporum inferiorum, sit causa unde principium motus.

[80076] Super Meteora, lib. 1 cap. 2 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem etc.: quae talis est. Motus caelestis corporis est perpetuus. Et hoc apparet ex ipsa dispositione loci: nam in linea recta est accipere finem in actu, scilicet extremum ipsius lineae, in circulo vero non est accipere finem: et ideo dicit quod motus circularis non habet finem secundum locum. Et ne aliquis crederet propter hoc, quod motus circularis esset imperfectus, sicut motus rectus antequam perveniat ad finem, subiungit quod motus circularis semper est in fine: quodlibet enim signum datum in circulo est principium et finis; et motus circularis in qualibet parte ita est perfectus, sicut motus rectus quando est in fine. Sic igitur apparet ex ipsa dispositione loci, quod motui caelesti competit perpetuitas. Motus autem inferiorum corporum non possunt esse perpetui: quia inferiora corpora moventur motibus rectis, motus autem rectus non durat unus continuus nisi secundum mensuram magnitudinis rectae per quam transit; motus autem reflexus non est continuus, ut in VIII Physic. probatum est. Unde cum omnia corpora inferiora distent finitis locis abinvicem, et nullum eorum sit infinitum, ut probatum est in III Physic. et in I de caelo, necesse est quod motus eorum sint finiti, et non perpetui. Illud autem quod est perpetuum et semper, consequenter est motivum eorum quae non sunt semper. Unde elementa inferiora, scilicet ignem et terram et alia *syngenea his*, idest congenerabilia eis, scilicet aerem et aquam, et quae ex eis componuntur, oportet putare causas accidentium circa ipsum mundum inferiorem, *ut in specie materiae*, idest per modum causae materialis: quia hoc modo dicimus subiectum et patiens esse causam rerum. Sed quod est causa dictorum *ut unde principium motus*, idest per modum causae moventis, *causandum est*, idest existimandum est esse causam, eam virtutem quae est *semper motorum*, idest corporum caelestium, quae semper moventur: quod enim semper movetur, comparatur ad id quod non semper movetur, sicut agens ad patiens.

Caput 3

[80077] Super Meteora, lib. 1 cap. 3 n. 1 Ostenso quae sunt principia activa et quae sunt principia

materialia passionum de quibus intendit tractare, incipit nunc determinare de eis. Et dividitur in partes duas: in prima determinat de particularibus transmutationibus elementorum quibus secundum se transmutantur; in secunda determinat de transmutationibus eorum secundum quod veniunt in compositionem mixti, in quarto libro, ibi: quoniam autem quatuor et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima enim determinat de transmutationibus seu passionibus elementorum quae in alto accidunt; in secunda de his quae accidunt in infimo, et hoc in secundo libro, ibi: de mari autem et cetera. Prima autem pars dividitur in tres: in prima dicit de quo est intentio; in secunda praemittit quaedam quae sunt necessaria ad subsequentium determinationem, ibi: dicimus itaque ignem et aerem etc., in tertia incipit determinare de principali proposito, ibi: his autem determinatis et cetera. Dicit ergo primo quod dicendum est de *phantasia lactis*, idest de apparitione lactei circuli, et de cometis, et de aliis omnibus huiusmodi quae sunt his *syngenea*, idest congenerabilia; ita tamen quod resumamus positiones a nobis positas in prioribus libris, et determinationes in eis prius determinatas, ut eis utamur ad propositum manifestandum, cum opus fuerit.

[80078] Super Meteora, lib. 1 cap. 3 n. 2 Deinde cum dicit: dicimus itaque ignem et aerem etc., praemittit quaedam quae sunt necessaria ad subsequentia. Et circa hoc duo facit: primo praemittit aliquid quod pertinet ad transmutationem elementorum adinvicem; secundo dicit de ordinatione eorum in mundo, et specialiter de aere, ibi: primum quidem igitur dubitabit et cetera. Dicit ergo primo quod ignis et aer et aqua et terra fiunt ex invicem, quamvis Empedocles contrarium senserit: et hoc resumit ut probatum in II de Generat. Et huius rationem assignat, quia unumquodque elementorum est in alio in potentia; et quae sic se habent, adinvicem generari possunt. Ulterius huius rationem assignat, quia communicant in una materia prima, quae eis subiicitur, et in quam sicut in ultimum resolvuntur: omnia enim quorum materia est una communis, sic se habent quod unum eorum est potentia in alio; sicut cultellus est potentia in clavi, et clavis in cultello, quia utriusque materia communis est ferrum.

[80079] Super Meteora, lib. 1 cap. 3 n. 3 Deinde cum dicit: primum quidem igitur dubitabit etc., inquirit de ordine elementorum, et praecipue aeris. Et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem: et dicit quod primo dubitatur circa corpus quod vocatur aer, quam naturam habeat in mundo qui ambit terram, utrum scilicet totum sit aer; et si non, quomodo ordinetur ad alia elementa. Secundo ibi: moles quidem enim etc., proponit quaedam circa ordinem elementorum manifesta. Quorum primum est de terra: scilicet quod non est immanifestum quanta sit moles terrae, per comparationem *ad magnitudines ambientes*, scilicet caelestium corporum et aliorum elementorum. Iam enim apparuit per considerationes astrologicas, quod terra est multo minor quibusdam astris, et quod in comparatione ad ultimam sphaeram obtinet vicem puncti. Secundum proponit de aqua, ibi: aquae autem naturam et cetera. Et dicit quod non videmus aquam per se constantem, et separatam a corpore locato circa terram, scilicet a mari et fluminibus, quae sunt manifesta nobis, et a congregationibus aquarum, si quae sunt in profundo terrae immanifestae nobis, ut quidam posuerunt. Nec etiam contingit aquam sic congregatam esse: eo quod humidum aqueum non terminatur nisi termino alieno.

[80080] Super Meteora, lib. 1 cap. 3 n. 4 Iterum ibi: intermedium autem terrae etc., hic prosequitur quaestionem suam iam motam, qua quaerit quid est inter praedicta medium. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit quod non totum spatium quod est a supremis stellis usque ad terram, est plenum uno aliquo corpore, scilicet igne vel aere, aut utroque; sed supra hoc est aliquod corpus praeter ista. Secundo ostendit quomodo ad illud supremum corpus ordinentur alia corpora secundum positionem, ibi: reliquum est autem et cetera. Circa primum sic procedit. Primo dicit quod dubium est utrum inter terram et inter astra ultima, quae dicuntur non errantia sed fixa, sit putandum esse unum corpus, secundum proprietatem naturae, vel plura: et si plura, quot sunt, et ubi terminentur secundum locum.

[80081] Super Meteora, lib. 1 cap. 3 n. 5 Secundo ibi: nobis quidem igitur etc., resumit quoddam in libro de caelo determinatum: quod est, quale est, secundum virtutem, primum elementum, scilicet caeleste corpus; et quod totus ille mundus qui est *circa superiores lationes*, idest qui movetur motu circulari, est plenus illo corpore; omnia enim corpora caelestia ad naturam illius primi elementi pertinent. Et quia philosophi ponebant contrarium, ideo, ne sua opinio nova videretur, subiungit quod hanc opinionem non solum ipse habuit, sed fuit etiam antiqua opinio priorum hominum. Illud enim corpus quod dicitur *aether*, quod nos caelum dicimus, antiquam habet appellationem. Sed Anaxagoras videtur putasse quod significaret idem quod ignis: accepit enim quod aether dicitur non propter *semper currere*, idest continue moveri, sed ab aethein, quod est ardere; quia superiora corpora credidit esse plena igne. Et quamvis in hoc male diceret, ut ibi probatum est, tamen hoc recte putavit, quod nomen aetheris conveniret alicui potentiae corporali quae est praeter ista corpora. Omnes enim antiqui visi sunt opinari, et determinaverunt illud corpus nominari aethera, quod semper *currit*, idest movetur, et quod est quoddam *divinum*, idest perpetuum, secundum suam naturam; tanquam illud corpus nulli corporum quae sunt apud nos, sit idem. Nec est mirum si hanc opinionem, quam nos de novo videbamur assumpsisse, etiam antiqui habuerunt: quia nos dicimus quod eaedem opiniones sunt reiteratae in hominibus, postquam desierunt propter negligentiam studii, non tantum bis vel ter, sed infinities. Hoc autem dicit secundum suam opinionem, qua putavit mundum et generationem hominum fuisse ab aeterno, ut apparet in prioribus libris: hoc enim supposito, manifestum fit quasdam opiniones et artes a quibusdam certis temporibus incoepisse; et oportet dicere quod multoties, vel magis infinities, sunt destructae, propter bella vel alias corruptiones, et iterum reinventae.

[80082] Super Meteora, lib. 1 cap. 3 n. 6 Tertio ibi: quicumque autem ignem etc., ostendit quod non est unum horum corporum inferiorum, corpus quod circulariter movetur. Et circa hoc tria facit: primo ostendit hoc quantum ad ignem; secundo quantum ad aerem, ibi: at vero neque aere etc.; tertio quantum ad utrumque, ibi: et etiam si duobus et cetera. Circa primum sciendum est quod aliqui putaverunt solum corpora caelestia delata, idest solem, lunam et stellas, esse naturae igneae; quod vero est inter eas, est naturae aereae: quidam vero posuerunt totum esse naturae igneae, sicut Anaxagoras dixit. Dicit ergo quod quicumque posuerunt non solum corpora delata ignem purum, sed totum ambiens, scilicet omnes sphaeras; et id quod est intermedium terrae et astrorum est aer, scilicet a terra usque ad orbem lunae, et quod est desuper, totum est ignis; qui, inquam, sic

dicunt, si considerarent ea quae nunc sunt sufficienter ostensa per mathematicam de magnitudinibus corporum, forte desisterent ab hac puerili opinione. Valde enim simplicis hominis est et ineruditi putare stellas esse parvas magnitudinibus, quia videntur parvae nobis tam a remotis aspicientibus. Dictum est autem de his in superioribus theorematibus, scilicet in II de caelo: sed etiam nunc eadem ratione dicemus ad destructionem praedictae positionis. Cum enim corpora astrorum et sphaerarum quasi improportionaliter excedant quantitatem terrae et eorum quae sunt circa terram, si non solum corpora stellarum constarent ex igne, sed etiam distantiae quae sunt inter eas essent plenae igne, iam olim annihilatum esset unumquodque aliorum elementorum, propter excessum ignis super ea.

[80083] Super Meteora, lib. 1 cap. 3 n. 7 Deinde cum dicit: at vero neque aere etc., ostendit idem quantum ad aerem, dicens quod non est possibile quod istae distantiae sint plenae aere. Manifestum est enim quod adhuc quantitas aeris multum excederet aequalitatem *analogiae*, idest proportionis, quae debet esse communis inter elementa, ad hoc quod elementa conserventur.

[80084] Super Meteora, lib. 1 cap. 3 n. 8 Deinde cum dicit: et etiam si duobus etc., ostendit idem quantum ad utrumque. Et circa hoc duo facit: primo ponit rationem; secundo excludit quandam cavillationem, ibi: differt autem nihil et cetera. Dicit ergo primo quod proportio debita elementorum non servatur, si totus locus qui est medius inter terram et supremum caelum, est plenus *duobus elementis*, scilicet igne et aere. Quia moles terrae, in qua continetur etiam omnis aquae multitudo, quasi nulla pars est, habens proportionem ad totam magnitudinem ambientium corporum, cum ad solam ultimam sphaeram obtineat vicem puncti, secundum astronomos. Videmus autem quod, cum ex aqua per disgregationem sive rarefactionem fit aer, aut ex aere ignis, non est tam immensus excessus quantitatis. Oportet autem ad hoc quod conservetur debita proportio in elementis, quod eandem *rationem*, idest proportionem, habeat haec parva aqua ad aerem factum ex ipsa, et tota aqua ad totum aerem; ut videlicet quantum excedit quantitas aeris quantitatem aquae ex qua fit, tantum excedat in mundo quantitas totius aeris quantitatem totius aquae.

[80085] Super Meteora, lib. 1 cap. 3 n. 9 Deinde cum dicit: differt autem nihil etc., excludit quandam cavillationem: dicens quod nihil differt ad propositum si quis dicat, secundum opinionem Empedoclis, quod elementa non generantur ex invicem. Oportet enim, secundum eius opinionem, elementa esse aequalia proportione virtutis. Unde sic oportet quod conservetur aequalitas proportione virtutis in magnitudinibus elementorum, si non generantur ex invicem, sicut si generarentur. Deinde recolligit quod dictum est, concludens ex dictis manifestum esse quod neque aer tantum replet medium locum qui est inter terram et supremas stellas, neque ignis: sed praeter haec duo elementa, oportet super ipsa esse corpus caeleste, quod nullum inferiorum est elementorum.

Caput 4

[80086] Super Meteora, lib. 1 cap. 4 n. 1 Postquam philosophus ostendit ignem et aerem non esse

corpus caeleste, quod vocatur primum elementum sive primum corpus, nunc intendit ostendere quomodo ignis et aer se habeant ad illud primum corpus. Et circa hoc duo facit: primo movet hanc quaestionem, et duas alias necessarias ad propositum; secundo solvit eas, ibi: nos autem dicamus et cetera. Prima dividitur in tres, secundum tres quaestiones quas movet: secunda incipit ibi: et propter quam causam etc.; tertia ibi: de aere igitur et cetera. Dicit ergo primo quod post praedicta relinquitur perscrutari de ordine aeris et ignis ad primum corpus, scilicet caeleste, ex quo ostensum est ipsum esse aliud praeter ista.

[80087] Super Meteora, lib. 1 cap. 4 n. 2 Deinde cum dicit: et propter quam causam etc., movet secundam quaestionem: scilicet, propter quam causam a superioribus stellis causetur caliditas in his locis quae sunt circa terram. Et haec etiam quaestio habet ortum ex praemissis. Videtur enim secundum naturam esse quod simile generet sibi simile: si igitur corpus caeleste non est calidum, quia non est ignis neque aer, ut supra habitum est, remanet in dubio quomodo a corpore caelesti possit causari calor in istis inferioribus.

[80088] Super Meteora, lib. 1 cap. 4 n. 3 Deinde cum dicit: de aere igitur etc., movet tertiam dubitationem, quae etiam ex praemissis ortum habet. Dixerat enim prius quod oportebat considerare quomodo sit accipienda natura aeris in universo: et hoc ideo, quia multa eorum de quibus determinaturus est, generationem habent in aere. Dicit ergo quod, sicut supra supposuimus, oportet primo aliquid dicere de aere: et sic erit dicendum de aliis duobus quaestionibus motis. Unde statim incipit movere dubitationem ad naturam aeris pertinentem. Ostensum est enim in libro de Generat. quod aqua fit ex aere, et e converso. Cum autem ex condensationibus nubium generatur pluvia, hoc est aerem converti in aquam. Quaerit ergo, si aqua fit ex aere et aer ex aqua, quare in superiori parte aeris non inspissentur nubes ad generationem aquae. Et inducit rationem ad ostendendum quod hoc fieri deberet. Manifestum est enim quod condensatio nubium fit ex frigiditate: nam sicut calidi est rarefacere, ita frigidi inspissare. Locus autem aeris qui est remotior a terra, videtur esse frigidior: quia videntur ibi cessare duae causae calefactionis. Quarum una est propinquitas ad astra, ex quibus causatur calor: et hoc tangit cum dicit quod neque ille locus aeris, superior scilicet, est sic *prope astra existentia calida*, scilicet secundum effectum, ut caliditas astrorum possit impedire inspissationem nubium. Alia causa calefactionis est reverberatio radiorum solis a terra: et hoc tangit cum dicit: neque iterum ille locus superioris aeris est prope radios *refractos*, idest reverberatos, a terra, qui prohibent congregari nubes prope terram, per hoc quod sua caliditate disgregant consistentias vaporum. Et quod haec secunda causa non impediat congregationem, manifestat per signum. Manifestum est enim quod congregationes nubium fiunt ibi, ubi radii repercussi a terra iam desinunt habere virtutem calefaciendi, propter hoc quod in immensum sparguntur, et sic multum distant a radiis cadentibus; unde non multiplicatur causa caloris. Ad huius autem intelligentiam, sciendum est quod radii procedentes a sole ad terram sunt causa caliditatis. Cum autem radius in terram cadens repercutitur, fit iterum alius radius a terra quasi resursum tendens. Quanto ergo hi duo radii fuerint magis sibi invicem propinqui, tanto plus de calore causatur: quia virtus utriusque radii, scilicet cadentis et reflexi, pertingit ad eandem partem aeris. Et inde est quod ubi radius solis cadens super terram facit angulum rectum, ibi est maximus calor, quia reflexio fit in eandem

partem: quanto vero radius cadens in aliquo loco fecerit angulum maiorem recto, tanto est minus de calore; quia, cum repercussio fiat secundum pares angulos, radius repercussus, propter amplitudinem anguli, multum distat a radio primo cadente. Manifestum est autem quod quanto duae lineae continentes angulum magis procedunt, tanto magis distant abinvicem. Unde quanto magis receditur a terra, ubi fit reverberatio, tanto praedicti duo radii magis distant abinvicem, et est minor calor. Et ideo propter immensam separationem praedictorum radiorum abinvicem in loco superiori, desinit calor, et condensantur ibi nubes propter frigus. Et hoc est quod dicit: *nubium congregationes fiunt ubi desinunt iam radii propter spargi in immensum.* Sic igitur utraque causa quae posset impedire congregationem nubium in superiori parte aeris, cessat, ut dictum est. Et cum ibi non condensentur nubes, oportet dicere quod aqua non sit nata fieri ex omni aere: aut si similiter se habet omnis aer ad hoc quod generetur ex eo aqua, oportet quod iste aer qui est circa terram, non solum sit aer, sed sicut vapor, et ex hac causa congregetur ad generationem aquae; superior autem, qui est purus aer, non posset condensari in aquam. Sed hoc non potest esse: quia si totus iste aer qui est circa terram, cum sit tam magnus, vapor est, videtur sequi quod natura aeris et aquae multum excedat alia elementa. Quia superiores distantiae, quae scilicet sunt inter stellas, sunt plenae aliquo corpore, cum nihil sit vacuum, ut in IV Physic. probatum est: impossibile est autem quod sint plenae igne, quia sic omnia alia exsiccarentur, ut supra probatum est: relinquitur ergo quod sint plenae aere, et illud quod est circa terram sit plenum aqua. Sed hic aer est vapor: quia vapor est quaedam *disgregatio aquae*, idest aqua rarefacta. Et sic positis tribus quaestionibus, quasi colligens subdit quod de praedictis dubitatum sit hoc modo.

[80089] Super Meteora, lib. 1 cap. 4 n. 4 Deinde cum dicit: nos autem dicamus etc., solvit propositas quaestiones: et primo eam quae est de ordinatione elementorum; secundo eam quae est de generatione nubium, ibi: eius quidem igitur etc.; tertio eam quae est de caliditate a stellis in inferioribus causata, ibi: de facta autem caliditate et cetera. Circa primum tria facit. Primo resumit quod dictum est de natura primi corporis: dicens quod, ad intellectum et eorum quae nunc quaesita sunt, et eorum quae postmodum sunt dicenda, oportet determinando dicere quod supremum corpus usque ad lunam est alterum ab igne et aere, sicut iam ostensum est; et quod in ipso supremo corpore est aliquid purius, et aliquid minus purum vel sincerum: non quod ibi sit aliqua compositio vel mixtio extraneae naturae; sed magis purum dicitur quod est magis nobile, magis virtuosum, magis formale. Unde et habet differentias in virtute et nobilitate: et maxime ista differentia manifesta est ex illa parte qua desinit ad aerem et ad mundum inferiorem qui est circa terram; in luna enim apparet defectus luminis, et quando est plena, apparent in ea quaedam umbrositates.

[80090] Super Meteora, lib. 1 cap. 4 n. 5 Secundo ibi: lato autem primo elemento etc., ostendit effectum quem habet corpus superius in inferiora. Et dicit quod *primo elemento*, idest caelo, circulariter moto, et motis corporibus quae sunt in ipso, idest sole et stellis, illa pars inferioris mundi quae est ei propinquior, quasi disgregata seu rarefacta per motum superioris corporis, accenditur: et sic fit caliditas. Et subiungit rationem, dicens quod hoc oportet intelligere incipiendo. Tota enim natura corporalis quae est sub corpore circulariter moto, est sicut quaedam materia existens in po-

tentia ad caliditatem, frigiditatem, siccitatem et humiditatem, et ad alias passiones et formas quae consequuntur ad haec: et quia materia reducitur in actum a primo agente, natura etiam corporalis fit talis actu per hoc quod participat de motu vel non participat, sed immobilis permanet, a corpore caelesti, quod supra diximus esse causam et principium unde est motus in istis inferioribus. Non est autem intelligendum quod corpora inferiora recipiant huiusmodi passiones a superioribus tanquam accidentaliter, et non secundum naturam, sicut aqua cum calefit ab igne: sed ipsam naturam vel formam, secundum quam naturaliter sunt calida vel frigida, a superiori corpore recipiunt multo principalius quam a generante; nam primum generationis principium est corpus caeleste.

[80091] Super Meteora, lib. 1 cap. 4 n. 6 Tertio ibi: in medio quidem igitur etc., ostendit ordinem elementorum. Si enim per participationem motus fit calor in istis inferioribus, et per elongationem a motu caelesti e converso fit frigus, necesse est quod illud quod est frigidissimum et gravissimum, idest aqua et terra, sit magis remotum a motu caelesti, existens in medio quantum ad terram, et circa medium quantum ad aquam. Vel dicit *circa medium*, eo quod medium, cum sit indivisibile, non potest esse locus corporis: sed circa *medium*, idest centrum mundi, est terra et aqua, centrum autem terrae est in centro totius. Circa haec autem, scilicet terram et aquam, et *habita his*, idest consequenter ordinata post ipsa, est aer et id quod consueto nomine vocamus ignem, in quibus abundat calor. Exponit autem quod dixerat, dicens quod quartum elementum supra aerem ordinatum non proprie vocatur ignis. Ignis enim significat excessum calidi, et est quasi quidam fervor et accensio quaedam; sicut glacies non est elementum, sed est quidam excessus frigoris ad aquam congelatam. Id autem ad quod sic se habet ignis sicut glacies ad aquam, non est nominatum, et ideo nominamus ipsum nomine ignis: sicut si aqua non haberet nomen, et nominaremus elementum aquae glaciem. Sed oportet intelligere quod de toto isto corpore quod a nobis dicitur aer, una pars, quae est propinqua terrae, est quasi calida et humida, propter id quod habet de vapore et exhalatione terrae. Sic enim elementa sunt ordinata, secundum quod eorum naturae competit: unde quia aer secundum naturam suam est calidus et humidus, sic est dispositus ut vaporem terrae suscipiat, ad eius calorem et humiditatem servandam. Sed illa pars corporis quod communiter vocatur aer, quae est superior, est calida et sicca; et hanc partem vocamus elementum ignis. Et sic aer nomen commune est duobus elementis. Et quia dixerat de vapore et exhalatione terrae, ostendit differentiam inter ea. Et dicit quod natura vaporis est esse humidum et calidum, natura autem exhalationis est esse calidum et siccum: et sic vapor, propter humiditatem, est quasi in potentia ad aquam; exhalatio autem, propter siccitatem, est quasi in potentia ut igniatur.

Caput 5

[80092] Super Meteora, lib. 1 cap. 5 n. 1 Soluta quaestione de ordinatione elementorum, solvit quaestionem de inspissatione nubium. Et ponit duas solutiones. Quarum primam concludit ex praedictis, dicens quod hanc existimandum est esse causam quare in superiori parte aeris non congregantur nubes, quia pars eius superior, quae communiter vocatur aer, non solum est aer, sed

magis est quasi ignis, ut dictum est. Sed quia etiam multo inferius infra illam partem adhuc non generantur nubes, necesse fuit ut poneret aliam solutionem.

[80093] Super Meteora, lib. 1 cap. 5 n. 2 Unde secundam solutionem ponit ibi: nihil autem prohibet et cetera. Et dicit quod nihil prohibet etiam propter motum aeris in circuitu, prohiberi quod nubes non congregentur in superiori loco: quia necessarium est quod totus aer qui est in circuitu terrae, fluat circulariter motus. Sed ab isto fluxu excipit illum aerem qui capitur inter *peripheriam*, idest circumferentiam, *definitam*, idest quae continetur infra partes terrae, ut sic tota terra inveniatur esse sphaerica cum aere incluso inter partes terrae. Et sic ille aer qui excedit omnem altitudinem montium, in circuitu fluit: aer autem qui continetur infra montium altitudinem, impeditur ab hoc fluxu ex partibus terrae immobilibus. Et propter hoc generatio ventorum videtur esse nunc *in locis terrae stagnantibus*, idest in aere qui continetur infra partes terrae, ac si essent stagna aeris quiescentis. Si enim aer in quo generantur venti, moveretur circulariter, oporteret quod omnes venti cum eo circulariter circumferrentur: nunc autem videmus ex diversis partibus ventos flare. Et quia in aere fluenti non generantur venti, sed in quiescenti, propter hoc venti non excedunt montes altos: dicitur enim ab antiquis quod, sacrificiis factis in altissimis montibus, post annum inveniebatur cinis adhuc salvus, in eodem loco manens. Et hoc quod venti non generantur ibi, est signum quod etiam nubes ibi non condensantur in pluvias. Quare autem aer qui excedit montes fluat, ostendit, subdens quod ideo fluit in circuitu, quia simul trahitur cum circulatione caeli: ignis enim est *continuus*, idest contiguus, cum corpore caelesti, aer autem cum igne. Quia ergo superior aer fluit, per eius motum prohibetur congregari in aquam: quia motus rarefacit et congregationem impedit. Sed si qua pars illius aeris aliquo modo condensetur, aut aliquod spissum aliquo modo feratur per aliquam violentiam, feretur *deorsum*, idest in locum aeris propinqui terrae: et si quid calidum erat in ea, feretur sursum. Et alia pars illius aeris, quae non gravatur, feretur sursum simul cum igne exhalato. Et sic, dum eorum quae resolvuntur a terris et aquis aliquid manet in loco aeris, aliquid autem fertur ad locum ignis, continue unus locus manet plenus aere, et alius plenus igne: non tamen ita quod semper maneat idem aer et ignis numero incorruptus; sed semper, corrupta una parte aeris vel ignis, vel per violentiam ad terram expulsa, generatur alia, quae sursum a terra et aqua elevatur. Et ita, licet semper maneat in loco aeris aer, et in loco ignis ignis, tamen semper unumquodque ipsorum fit aliud et aliud per continuam generationem et corruptionem; sicut in fluvio decurrenti patet, in quo semper manet aqua, non tamen eadem numero, sed una defluente et alia succedente.

[80094] Super Meteora, lib. 1 cap. 5 n. 3 Deinde recolligit ea quae dicta sunt, ibi: de eo quidem igitur etc., et dicit: tanta sunt dicta a nobis de eo quod non fiunt nubes, neque inspissatio vaporum in aquam, in superiori parte aeris; et etiam de hoc, quomodo oporteat accipere de loco qui est inter suprema astra et terram, quo scilicet corpore plenus est.

[80095] Super Meteora, lib. 1 cap. 5 n. 4 Deinde cum dicit: de facta autem caliditate etc., solvit tertiam quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo dicit de quo est intentio: dicens quod de caliditate quam sol facit in istis inferioribus, magis conveniret dicere secundum se et *diligenter*, idest

perfecte, in his quae dicenda sunt in libris de sensu: quia calidum est quaedam sensuum passio, est enim obiectum sensus tactus; sensus autem et sensibile habent eandem scientiam, cum adinvicem dicantur quodammodo. Sed quia materia praesens hoc requirit, dicendum est nunc propter quam causam, cum corpora caelestia non sint calida in sui natura, fit ab eis caliditas in istis inferioribus.

[80096] Super Meteora, lib. 1 cap. 5 n. 5 Secundo ibi: videmus itaque etc., solvit quaestionem. Et dividitur in duas partes: primo ponit quaestionis solutionem; secundo probat verum esse quod in quaestione supponebatur, ibi: signum autem sufficiens et cetera. Prima dividitur in duas, secundum duas causas quas assignat: secunda incipit ibi: et quia ambiens et cetera. Circa primum tria facit. Primo assignat causam propter quam a corporibus caelestibus non calidis existentibus, calor in istis inferioribus generatur. Et dicit quod sensibiliter videmus quod motus, quia potest disgregare aerem et rarefacere, potest etiam eum ignire: nam raritas et igneitas se consequuntur, sicut frigiditas et spissitudo; et propter hoc ea quae feruntur, sicut sagittae, si habeant plumbum et ceram, saepe videntur liquefieri, quasi motu ea calefaciente. Unde nihil inconveniens est, si caelum suo motu calefacit ista inferiora.

[80097] Super Meteora, lib. 1 cap. 5 n. 6 Secundo ibi: eius quidem igitur etc., assignat causam quare calor in istis inferioribus causatur magis ex motu solis, quam ex motu alicuius alterius corporis superioris. Et dicit quod sol solus sufficiens est facere aestuantem calorem in istis inferioribus: nam calor qui fit ex aliis corporibus caelestibus, est quasi insensibilis respectu caloris qui fit a sole. Huius autem ratio est, quia motus qui causat vehementem calorem, oportet quod sit velox, et quod propinquus nobis. Motus autem astrorum tam fixorum quam quinque errantium quae sunt supra solem, secundum opinionem Aristotelis, scilicet Saturni, Iovis, Martis, Veneris et Mercurii, est quidem velox, remotus tamen a nobis longe; motus autem lunae, licet sit propinquus, est tamen tardus; motus autem solis habet utrumque sufficienter ad causandum calorem in istis inferioribus, scilicet et velocitatem et propinquitatem. Quod autem hic dicitur de velocitate motus solis, referendum est ad motum quo movetur secundum motum diurnum, non ad proprios motus stellarum. Manifestum est enim quod motum diurnum omnia astra eodem temporis spatio peragunt: quanto autem aliquod caelestium corporum est propinquius centro, tanto minorem circumferentiam circuit, unde tardius movetur. Secundum autem proprios motus, luna velocissime movetur.

[80098] Super Meteora, lib. 1 cap. 5 n. 7 Tertio ibi: fieri autem magis etc., assignat causam quare magis generatur calor ex motu ipsius solaris corporis, quam ex motu sphaerae eius. Et dicit quod rationabile est quod caliditas fiat magis cum ipso solari corpore. Et huius simile possumus sumere ex his quae sunt apud nos: quia etiam hic, aer vicinus rebus spissis quae feruntur per violentiam, maxime fit calidus. Et hoc accidit etiam rationabiliter: quia maxime motus corporis solidi disgregat aerem; unde cum ipsum corpus solare sit magis solidum quam ceterae partes sphaerae ipsius, cum non sit diaphanum, magis ex motu eius generatur calor, quam ex motu sphaerae eius. Sic igitur propter causam istam caliditas a sole pertingit ad locum istum, quamvis sol non sit calidus. Nec huic causae impedimentum praestat quod luna est inter solem et nos, quae calefieri non potest: quia licet non calefiat a sole, aliquo tamen modo immutatur ab eo, videmus enim quod illuminatur

ab eo; non semper autem eadem specie immutationis immutatur medium et extremum, sicut radius solis non inflammat vas vitreum plenum aqua, sed stupam oppositam. Apparet etiam ratio quare, ubi est umbra, non est tantus calor quantus est in loco ubi radii solares proiiciuntur: quia scilicet umbra causatur ex aliquo corpore opposito soli, quod interrumpit continuationem transmutationis quae est a sole; sed actio solis pertingit ad locum umbrae per quandam reflexionem. Nec tamen putandum est quod motus solis, inquantum est motus tantum, causet calorem: sed inquantum est motus talis corporis, in sua natura habentis virtutem calefaciendi. Omnes enim formae corporum inferiorum reducuntur in corpora caelestia sicut in quaedam principia: et inde est quod diversa corpora caelestia diversos effectus in rebus corporalibus habent, non solum secundum calidum, sed etiam secundum alias passiones et formas.

[80099] Super Meteora, lib. 1 cap. 5 n. 8 Deinde cum dicit: et quia ambiens etc., ponit propriam causam caliditatis generatae ex motu solis: quae tamen non est universalis, sed particularis. Unde dicit quod frequenter ignis qui ambit inferiores partes mundi, ex motu corporis caelestis, fertur quadam violentiam deorsum, et spargitur per aerem: quia, sicut supra dictum est, superior pars aeris et ignis quendam fluxum habet ex motu caeli.

[80100] Super Meteora, lib. 1 cap. 5 n. 9 Deinde cum dicit: signum autem sufficiens etc., manifestat quod quaestio supponebat, scilicet quod corpora caelestia non sunt calida aut ignita: et hoc per duo signa. Primum est quia ibi non apparent discursus astrorum quae videntur cadentia, quae ex ignitione generantur in inferiori loco: quod non esset si corpora caelestia essent calida aut ignita; quia ubi est motus maior et velocior, ibi citius aliquid ignitur. Secundum signum est quod sol, qui maxime videtur esse calidus ex effectu, videtur coloris albi et non ignei.

Caput 6

[80101] Super Meteora, lib. 1 cap. 6 n. 1 Positis his quae ad manifestationem sequentium philosophus induxerat, incipit primo determinare de his quae in alto ex materia sicca generantur; secundo de his quae generantur ex materia humida in alto, ibi: de loco autem positione et cetera. Prima dividitur in tres: primo determinat de stellis cadentibus, et his quae similem habent causam; secundo determinat de cometis, ibi: de cometis autem etc.; tertio de lacteo circulo, qui dicitur Galaxia, ibi: qualiter autem et propter quam causam et cetera. Circa primum duo facit: primo enim determinat de stellis cadentibus et aliis huiusmodi; secundo determinat de quibusdam aliis apparitionibus quae in aere videntur, ibi: apparent autem aliquando nocte et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Et dicit quod post determinationem praedictorum, dicendum est propter quam causam apparent in caelo flammae accensae, et sidera discurrentia, et vocati a quibusdam *dali*, idest titiones, et *aeges*, idest caprae. Ideo autem dicendum est simul de omnibus istis, quia omnia huiusmodi sunt idem secundum speciem, et secundum eandem causam fiunt; sed differunt per magis et minus, ut infra patebit.

[80102] Super Meteora, lib. 1 cap. 6 n. 2 Secundo ibi: principium autem et horum etc., determinat propositum. Et circa hoc duo facit. Primo praemittit causas generationis praedictorum. Et dicit quod principium praedictarum passionum et multarum aliarum, tam activum quam materiale, est quod dicetur. Cum enim terra calefacta fuerit per motum solis, oportet aliquam exhalationem resolvi a terra. Quae non est uniusmodi, ut quidam putant, sed est duplex: quaedam enim est magis vaporosa et humida, quaedam vero est magis spumosa et sicca: nam ab humido aqueo quod est super terram, resolvitur et elevatur vaporosa exhalatio et humida; ab ipsa autem terra, quae est siccae naturae, elevatur exhalatio fumosa sive spumosa. Harum autem exhalationum, spumosa quidem supereminet propter calidum, quod in ea dominatur et magis ipsam subtiliat: siccum enim et calidum leve est, et talis est ignis natura. Vaporosa autem exhalatio, quae est magis humida, subest spumosae propter pondus, non enim ita rarefit: calidum enim et humidum pertinent ad naturam aeris, qui subest igni calido et sicco existenti. Et huic attestatur ordo elementorum quae sunt circa terram. Nam sub circulari motu caeli primo est locatum id quod est calidum et siccum, quod communiter dicitur ignis, licet non sit nomen proprium, ut supra dictum est: quia enim id quod est commune omni fumosae exhalationi, est innominatum, et quod tale est maxime natum est exuri, propter hoc sic necessarium fuit uti nominibus, ut talis fumosa exhalatio ignis diceretur. Sub fumosa autem exhalatione est aer. Sic ergo posita est causa et effectiva praedictarum passionum, quae est latio solis, et causa materialis, quae est fumosa exhalatio.

[80103] Super Meteora, lib. 1 cap. 6 n. 3 Secundo ibi: oportet autem intelligere etc., determinat de generatione praedictarum passionum. Et circa hoc duo facit: primo assignat rationem generationis harum passionum; secundo assignat rationem quorundam accidentium circa ipsas, ibi: propter positionem et cetera. Circa primum tria facit: primo assignat causam praedictarum passionum in communi; secundo assignat differentiam earum adinvicem, ibi: quacumque igitur se habeat maxime etc.; tertio movet dubitationem circa determinata, ibi: dubitabit utique quis et cetera. Dicit ergo primo quod, secundum praedicta, oportet intelligere hoc quod nunc diximus ignem, scilicet fumosam exhalationem, esse ut quoddam *hyppeccauma*, idest quandam materiam incendii; et quod ordinatur in rotunditate quae est circa terram ultimo (incipiendo scilicet a terra); ita quod propter propinquitatem ad motum caelestem, saepe exuratur, sortiens augmentum caloris, *modico motu*, idest cum parum movetur ex motu superioris corporis; sicut accidit de fumo, dum incenditur et fit flamma: nihil enim est aliud flamma quam ardor *spiritus*, idest fumi, sicci. Ipsa ergo flammatio praedicti hypeccaumatis, communiter loquendo, est generatio praedictarum passionum, ex appropinquatione materiae praeparatae causae efficienti.

[80104] Super Meteora, lib. 1 cap. 6 n. 4 Deinde cum dicit: quacumque igitur se habeat maxime etc., assignat differentiam praedictarum passionum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit unde sit accipienda differentia. Et dicit quod ex qua parte se habet praedicta materia (quocumque modo se habeat talis *consistentia*, idest praedicta materia incendii) optime disposita ad hoc quod igniatur, tali modo exuritur, quando fuerit mota per calefactionem a circulari motu caeli: et differt passio exignita secundum positionem praedictae materiae et multitudinem.

[80105] Super Meteora, lib. 1 cap. 6 n. 5 Secundo ibi: si quidem enim etc., assignat differentiam praedictarum passionum. Et dicit quod si praedicta materia habeat magnam latitudinem et longitudinem, videtur esse quaedam flamma accensa in caelo, sicut cum stipula ardet in area. Si vero non habeat multum in latitudine, sed solum in longitudine, generantur et apparent illic *dali*, idest titiones, et *aeges*, idest caprae, et sidera discurrentia. Quia si praedicta materia fuerit plus secundum longitudinem quam latitudinem, et quando simul dum comburitur, ignis *scintillat*, idest videtur salire et discurrere quasi *aeges*, idest sicut caprae (quod quidem fit propter hoc quod incipit igniri non tota materia simul, sed secundum aliquas parvas partes, incipiens ex aliquo principio illius materiae): quando inquam hoc fit, tunc vocatur *aeges*, idest capra. Sed quando fit incensio praedictae materiae sine praedicta passione, idest sine scintillatione, eo quod materia tota accenditur simul, tunc vocatur *dalus*, idest titio. Sed quando exhalatio non fuerit continua, sed frequens et dispersa per modicas partes et multis modis, tam secundum longitudinem quam secundum latitudinem, quam etiam secundum profunditatem, tunc fiunt sidera quae putantur volare: eo quod illa materia cito consumitur, et desinit esse ibi ubi prius accensa fuerat, sicut accidit de stuppa, si modicum de ea per longitudinem disponatur et accendatur: currit enim combustio, et videtur similis esse motui alicuius corporis ignei. Sic igitur patet quod plurimum habet de materia flamma accensa; mediocriter (propter quod vocantur) titiones et caprae; minimum autem stellae discurrentes, et propter hoc frequentius apparent.

[80106] Super Meteora, lib. 1 cap. 6 n. 6 Sed quia sidera volantia habent aliam causam suae generationis, ideo subiungit quod aliquando exhalatio exusta a motu solis generat ea; aliquando autem, inspissato aere propter frigus, illud quod est ibi calidum, inspissatum extruditur inferius et separatur a frigido; et propter hoc illud inspissatum ignitur, et videtur stella cadens. Propter quod et motus siderum sic cadentium non assimilatur exustioni, sed magis proiectioni.

Caput 7

[80107] Super Meteora, lib. 1 cap. 7 n. 1 Quia assignavit duas causas generationis siderum discurrentium, hic movet quandam dubitationem circa ea. Et circa hoc duo facit. Primo movet dubitationem: quae est utrum discursus siderum currentium fiat hoc modo, sicut cum fumosa exhalatio inferioris candelae incenditur a flamma superioris candelae vel lucernae (tunc enim videtur ignis descendere cum mirabili velocitate, et videtur proiectio unius et eiusdem ignis, et non videtur quod ignis fiat in alio et alio corpore); aut secundum veritatem discursus siderum cadentium sunt proiectiones alicuius eiusdem corporis cadentis.

[80108] Super Meteora, lib. 1 cap. 7 n. 2 Secundo ibi: videtur itaque etc., solvit propositam dubitationem. Et circa hoc duo facit. Primo dicit quod propter utramque causam videtur esse discursus siderum cadentium. Quandoque enim sic fit talis discursus per continuam ignitionem materiae, sicut dictum est de fumo lucernarum: quandoque autem aliqua ignita proiiciuntur, propter hoc quod expelluntur a superiori frigore, sicut cum aliqua cadunt expulsa ex digitis, ut nux cerasii. Unde et

in terram et in mare videntur cadentia, et hoc tam in die quam in nocte, serenitate existente. Dicit autem *de die*, et non solum per noctem, quia huiusmodi ignis cadens, nisi appropinquaret terrae per motum, non appareret de die. Dicit autem *serenitate existente*, quia tempore nebuloso talis ignis ab humiditate nubium et aeris extingueretur. Sed licet ista quae cadunt expulsa sint ignita, et ita, ut videtur, deberent esse levia et ascendere, tamen deorsum iaciuntur, quia coagulatio frigoris impellens ea inclinat deorsum. Et propter hanc causam fulmina cadunt deorsum, licet sint ignita: quia generatio omnium horum sic cadentium non est per exustionem ab aliquo calido igniente, sed per separationem ab aliquo frigido expellente; quia omne calidum secundum naturam habet ferri sursum.

[80109] Super Meteora, lib. 1 cap. 7 n. 3 Secundo ibi: quaecumque quidem igitur etc., assignat differentiam inter discursus siderum ex duabus causis provenientes. Et dicit quod quaecumque siderum discurrentium magis generantur in supremo loco, fiunt per adustionem exhalationis: quaecumque vero demissius generantur, fiunt propter hoc quod humidior exhalatio *concernitur*, idest inspissatur, et infrigidatur. Haec enim humida exhalatio congregata deorsum tendens, impellit et quasi proiicit calidum deorsum, cum aliqua materia inspissata.

[80110] Super Meteora, lib. 1 cap. 7 n. 4 Deinde cum dicit: propter positionem etc., assignat rationem quorundam accidentium circa praedicta. Et circa hoc duo facit: primo assignat rationem de modo motus huiusmodi astrorum cadentium, secundum dispositionem ipsorum; secundo determinat locum generationis eorum, ibi: omnia autem haec sub luna et cetera. Dicit ergo primo quod secundum diversam positionem exhalationis in latitudine et profunditate, secundum hoc diversimode fertur stella cadens, aut sursum aut deorsum aut ad latus expulsionis a frigore. Quia si materia frigida inspissata expellens fuerit adunata sursum, stella cadens per expulsionem fertur deorsum; si autem fuerit adunata inferius, fertur sursum; cum autem ex neutra parte adunatur, tunc fertur ad latus, quasi oblique et in diametrum. Et hoc pluries evenit: quia calidum expulsum fertur duabus lationibus; naturaliter enim, inquantum est calidum, fertur sursum, sed per violentiam expulsionis fertur deorsum; omnia autem talia, quorum motus sic compositi sunt, feruntur *secundum diametrum*, idest oblique, quia talis motus est quasi medius inter ascensum et descensum. Et ideo motus discurrentium siderum ut plurimum fit obliquus. His autem dictis, epilogat quae dicta sunt. Et dicit quod omnium praedictorum causa materialis est exhalatio: causa autem movens est duplex; quandoque quidem motus superioris corporis, quandoque autem condensatio aeris inspissati ex frigore, et ex hoc expellentis calidum.

[80111] Super Meteora, lib. 1 cap. 7 n. 5 Deinde cum dicit: omnia autem haec sub luna etc., determinat locum generationis praedictorum. Et dicit quod omnia praedicta generantur sub luna. Cuius signum est quod apparent nobis valde velociter moveri, sicut illa quae proiiciuntur a nobis, utpote sagittae et alia huiusmodi, quae propter propinquitatem ad nos videntur excedere velocitatem astrorum et solis et lunae; quamvis manifestum sit quod, secundum rei veritatem, superiora corpora multo velocius moventur quam aliquid quod sit hic.

Caput 8

[80112] Super Meteora, lib. 1 cap. 8 n. 1 Postquam philosophus assignavit causam accensionum quae videntur moveri in aere, hic assignat causam quorundam aliorum nocte apparentium. Et circa hoc duo facit. Primo proponit illa quorum causas assignare intendit. Et dicit quod aliquando apparent in nocte, cum fuerit serenitas, *phantasmata*, idest apparitiones, in caelo; sicut *hiatus*, idest quaedam aperturae, ac si caelum esset apertum, et *bothyni*, idest voragines, quasi profundae aperturae, et etiam *sanguinei colores*.

[80113] Super Meteora, lib. 1 cap. 8 n. 2 Secundo ibi: causa autem et in his etc., assignat causas horum. Et circa hoc duo facit: primo assignat causam quare appareant praedicta; secundo quare multa alia fiunt quae non apparent, ibi: omnino autem in nigro album et cetera. Circa primum duo facit: primo assignat causam colorum; secundo assignat causam hiatus et voraginis, ibi: hiatus autem et cetera. Dicit ergo primo quod eadem causa est in his apparitionibus, quae etiam est ignitionum de quibus supra dictum est. Cum enim manifestum sit quod aer superior (quem supra dixit *hypeccauma*) sic disponitur quod in eo fiat ignitio; quae quidem aliquando talis est ut videatur ardere flamma, quandoque autem taliter fit ignitio ut videantur ferri titiones et sidera; nullum est inconveniens, cum incensiones fiant in aere multiformes, quod ille aer superior coloratus appareat omni genere colorum. Duobus enim modis contingit quod aer aliquatenus inspissatus omnes modos colorum repraesentet: uno modo quando aliquod minus lumen, quod non sufficit totaliter illuminare, transparet per aliquem fumum aut vaporem spissiorem; alio modo quando fit repercussio luminis ad aliquem aerem aliquatenus inspissatum. Sed maxime ex istis duabus causis apparent in aere color *puniceus* et *purpureus*, idest rubeus et subrubeus: quia maxime hi colores apparent ex aliquo igneo et albo mixtis nigro. Quae quidem mixtio potest fieri secundum duas supradictas causas: scilicet secundum superappositiones (quod supra dixit transparentiam minoris luminis per aliquod spissius), sicut sol et luna et alia astra apparent punicea in ortu et occasu et quasi subrubea, quando eorum lumen non est perfectum. Sed hoc dico si fuerit calor: quia quando est frigus, vapores sunt condensati, et magis obscurant lumen astrorum orientium vel occidentium, ut transparere non possit; quando autem est calor, exhalationes sunt rariores, et sic per eas lumen astrorum transparere potest. Et similiter si astra videantur mediante fumo, videntur talis coloris. Et secundum etiam aliam praedictam causam fit praedicta mixtio, scilicet per refractionem; cum illud ad quod fit refractio luminis (quod hic *speculum* dicit), sive sit nubes aquosa sive aliquid huiusmodi, fuerit tale ut non repraesentet figuram, sed colorem. Haec autem exponet cum de iride agetur. Assignat autem causam consequenter quare huiusmodi colores cito disparent et non multo tempore manent: quia scilicet causa apparitionis ipsorum est *velox*, idest cito pertransiens; aer enim non multo tempore manet similis, sed de facili ingrossatur vel subtiliatur.

[80114] Super Meteora, lib. 1 cap. 8 n. 3 Deinde cum dicit: hiatus autem etc., assignat causam hiatus et voraginis. Et dicit quod cum lumen quod apparet in aere, discontinuatur ex aliquo obscuro et nigro, quod scilicet est propter aliquem vaporem magis spissum, apparet quod sit aliqua

profunditas et apertura in caelo. Et huius signum est quod, cum ille vapor qui interrumpit lumen, magis inspissatur, ex talibus hiatibus exeunt vel excidunt titiones ignei, quasi calido expulso a frigore vaporem inspissante. Sed quando ille vapor obscurus, discontinuans lumen, concretus et inspissatus fuerit magis, facit videri maiorem profunditatem, quia album superatur a nigro: cum autem fuerit e converso, tunc videtur solum hiatus vel apertura. Patet ergo quod utraque apparitio, et colorum et hiatuum, habent similem causam, scilicet admixtionem adinvicem albi et nigri: sed color purpureus aut puniceus fit ex albo transparente per nigrum; hiatus autem et vorago ex nigro interrumpente album.

[80115] Super Meteora, lib. 1 cap. 8 n. 4 Deinde cum dicit: omnino autem in nigro album etc., ostendit quod multa huiusmodi fiunt quae non apparent. Et dicit quod album coniunctum nigro multas facit differentias colorum; sicut apparet de flamma in fumo, quae facit diversos colores, secundum quod fumus fuerit densior vel rarior. Sed de die sol sua claritate prohibet huiusmodi colores apparere: de nocte vero non apparent nisi rubeus, quia alii colores, sicut viridis et alii obscuriores, sunt similes colori noctis, propter obscuritatem. Ultimo epilogat praedeterminata. Et dicit quod praedictas causas oportet existimare de astris discurrentibus et ignitis, et de aliis huiusmodi apparitionibus, *quaecumque festinas faciunt phantasias*, idest quaecumque pertranseuntes videntur absque magna mora temporis.

Caput 9

[80116] Super Meteora, lib. 1 cap. 9 n. 1 Postquam philosophus determinavit de stellis cadentibus et similibus, hic determinat de cometis. Et primo dicit de quo est intentio: dicens quod nunc dicendum est de cometis et lacteo circulo, hoc ordine servato circa utrumque, ut primo inferamus *dubitationes*, idest obiectiones, ad ea quae dicta sunt ab aliis, et postea determinemus quod nobis videtur. Secundo ibi: Anaxagoras quidem igitur etc., prosequitur propositum ordine praemisso. Unde primo ponit opiniones aliorum de cometis; secundo determinat de eis secundum opinionem suam, ibi: quoniam autem de immanifestis et cetera. Prima dividitur in duas: in prima ponit opiniones; in secunda improbat eas, ibi: omnibus autem et cetera. Prima dividitur in tres, secundum tres opiniones quas ponit.

[80117] Super Meteora, lib. 1 cap. 9 n. 2 Primo ergo ponit opinionem Anaxagorae et Democriti, qui dixerunt cometas esse *symphasim*, idest coapparitionem, stellarum errantium. Quae sunt quinque, scilicet Saturnus, Iupiter, Mars, Venus et Mercurius; quarum aliquae, cum appropinquant adinvicem, videntur se tangere; et ita videtur una stella, et apparet ei coma, propter augmentum luminis.

[80118] Super Meteora, lib. 1 cap. 9 n. 3 Secundam opinionem ponit ibi: Italicorum autem et cetera. Et fuit quorundam Pythagoricorum in Italia commorantium, qui dixerunt cometam esse unam de stellis errantibus; sed non esse *phantasiam*, idest visionem, eius, nisi post multum tempus, propter

hoc quod *excedit*, idest recedit a sole, modicum; sicut et accidit circa stellam Mercurii, quae quia modicum *digreditur*, idest elongatur a sole, frequenter non apparet, ita quod post longum tempus appareat, cum diu non apparuit.

[80119] Super Meteora, lib. 1 cap. 9 n. 4 Tertiam opinionem ponit ibi: similiter his etc.: quae fuit quorundam sequentium Hippocratem et Aeschylum eius discipulum. Quae quidem opinio in hoc similis est secundae, quod posuit stellam cometam esse unam de errantibus: sed in hoc differt ab ea, quod secunda opinio posuit quod illa stella erratica habet comam ex se; sed ista tertia opinio ponit quod non habet comam ex seipsa, sed cum sit errans, ex loco aliquando accipit comam. Quia dicebant quod ab ipsa stella attrahitur quidam humor; et cum ponerent quod visus fieret extramittendo, posuerunt quod radius visualis pertingens ad illum humorem attractum ab ea, repercutitur usque ad solem; et sic ille vapor attractus est quasi quoddam speculum igneum solis (nam repercussio est causa quod aliquid in speculo videatur); et ita dicunt fieri comam.

[80120] Super Meteora, lib. 1 cap. 9 n. 5 Assignat autem consequenter causam de tempore apparitionis. Et dicit quod stella cometa *apparet post plurimum tempus aliorum astrorum*, idest magis occultatur quam aliquae aliae stellae, quia tardissime discedit a sole secundum tempus, videlicet cum peregerit totum suum circulum. Quod appellat *subdeficere*: dicuntur enim stellae errantes *subdeficere* respectu primi motus; vel quia moventur motu contrario, et sic videntur secundum proprium motum posteriorari; vel quia, sicut quidam dixerunt, tardius moventur quam primum caelum, quod revolvit omnia motu diurno. Sic autem dicebant quod stella cometa subdeficit a sole, totum suum circulum peragendo: et ideo, cum redierit ad illum terminum ex quo incoepit discedere, iterum apparet, quousque iterum coniungatur soli. Et dicebant etiam quod ista stella in suo motu recedit a sole, non tantum secundum longitudinem, sed etiam secundum latitudinem, declinans ad arctum et Austrum, idest ad Septentrionem et meridiem.

[80121] Super Meteora, lib. 1 cap. 9 n. 6 Assignat etiam consequenter causam circa locum apparitionis huius stellae. Et dicit quod haec stella non apparet in medio duorum tropicorum, scilicet cancri et Capricorni: quia per illam partem caeli movetur sol et consumit humiditatem, unde in ea parte caeli non potest praedicta stella attrahere aquam. Sed cum declinat ad Austrum, recedens a via solis, invenit copiam ibi talis humiditatis, eo quod non est consumpta a sole. Sed propter obliquitatem horizontis, nobis qui habitamus in parte Septentrionali, pars circuli paralleli quae est supra terram est parva, quae autem est sub terra est maior: et sic sol, qui de nocte, cum videtur cometa, est sub terra, tantum distat ab humore attracto a stella, quod non potest visus hominum repercuti ab humore ad solem; neque si sol sit propinquus *tropico*, scilicet Capricorno, neque si sit *in aestivis versionibus*, idest in tropico aestivo, qui est cancer. Ubicumque enim fuerit sol sub terra, erit maior distantia eius ad vaporem contractum quam sit conveniens repercussioni, vel ex circulo, vel ex latitudine zodiaci. Sed quando stella illa relinquitur a sole versus *Boream*, idest ad Septentrionalem partem, tunc potest recipere comam: quia ibi est multum de humiditate, et peripheria circuli quae est super horizontem est ibi magna, et quae est subtus est parva, et sic de facili visus hominum refractus potest pertingere ad solem.

Caput 10

[80122] Super Meteora, lib. 1 cap. 10 n. 1 Positis opinionibus, hic improbat eas. Et primo ponit modum improbandi: et dicit quod quaedam intendit inducere quae sunt communiter contra omnes praedictas opiniones, quaedam vero quae sunt contra aliquam earum specialiter tantum. Secundo ibi: primo quidem igitur etc., disputat contra positas opiniones: et primo contra secundam, quae fuit Pythagoricorum; secundo contra tertiam, quae fuit Hippocratis, ibi: adhuc autem si propter etc.; tertio contra primam, quae fuit Democriti et Anaxagorae, ibi: commune autem et his et cetera.

[80123] Super Meteora, lib. 1 cap. 10 n. 2 Circa primum ponit duas rationes: quarum prima talis est. Omnes stellae erraticae *subdeficiunt*, idest moventur quasi subdeficiendo, sicut expositum est, in circulo animalium qui dicitur zodiacus; sed multi cometae visi sunt extra hunc circulum; ergo non omnes cometae sunt stellae erraticae. Secunda ratio talis est. Saepe visi sunt cometae plures uno simul facti: non igitur cometa est una stellarum errantium. Harum rationum prima est communis contra has opiniones: secunda est propria contra secundam et tertiam opinionem.

[80124] Super Meteora, lib. 1 cap. 10 n. 3 Deinde cum dicit: adhuc autem si propter etc., improbat opinionem Hippocratis per tres rationes. Circa quarum primam dicit quod, si aliquis planetarum propter refractionem visus habet comam, sicut dixit Hippocrates, oporteret quod aliquando haec stella erratica appareret sine coma. Et hoc ideo, quia non ubique habet comam, ut dictum est, sed solum cum est extra tropicos, declinans ad Septentrionem: manifestum est autem quod etiam in aliis locis subdeficit, quasi discedens a sole; et ita oportet quod aliquando videatur sine coma. Sed nulla stella visa est sine coma errans praeter quinque stellas supra nominatas; quae quandoque omnes apparent simul elevatae super horizontem, et omnibus eis existentibus super horizontem, vel etiam quibusdam earum apparentibus super horizontem et quibusdam existentibus cum sole, nihilominus apparent cometae. Et sic manifestum est quod non semper cometa est una quinque stellarum errantium. Et nulla est alia sine coma praeter has. Ergo cometa non est stella errans, quandoque sine coma apparens: quod oporteret si comam ex seipso non haberet, sed ex aliquo loco determinato, ut ipsi dicunt.

[80125] Super Meteora, lib. 1 cap. 10 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: at vero neque hoc verum et cetera. Et dicit quod non est verum quod cometa fiat solum in loco qui declinat ad Septentrionem, hoc simul observato quod sol tunc sit circa tropicos aestivales, quasi propinquius stellae. Quia magnus cometes qui factus est eo tempore quo fuit factus terraemotus magnus in Achaia et supergressio fluctuum, ortus fuit ab occasibus aequinoctialibus: et ita manifestum est quod fuit infra tropicos. Et iam etiam multi facti sunt ad Austrum. Falsum est ergo quod dicunt, quod fiat tantum ad Septentrionem.

[80126] Super Meteora, lib. 1 cap. 10 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi: sub principe autem et cetera. Et dicit quod tempore cuiusdam principis Atheniensium, facta fuit stella cometa, sole existente circa

tropicos hiemales, idest circa Capricornum, et hoc mense *Gamelione*, idest Decembri vel Ianuario. Et hoc videtur esse impossibile, sicut etiam ipsi dicunt, quod fiat tanta refractio visus nostri ad solem, propter distantiam eius quae est tunc temporis de nocte ad solem, et propter magnitudinem decisionis circuli qui est sub horizonte. Falsum est ergo quod dicunt, quod non appareat cometa nisi sole existente circa tropicum aestivalem.

[80127] Super Meteora, lib. 1 cap. 10 n. 6 Deinde cum dicit: commune autem et his etc., improbat primam opinionem per quatuor rationes. Quarum prima est contra omnes praedictas opiniones dicentes cometas esse stellas erraticas: quia etiam quaedam stellarum non errantium accipiunt comam. Et hoc non solum oportet credere Aegyptiis studentibus in mathematicis, qui hoc dicunt; sed ipse Aristoteles dicit se hoc vidisse, quod una stellarum quae est in figuratione canis, apud femur eius, comam habuit, sed debilem: quod patuit quia, quando aliquis fortiter intendebat in ipsam, debilitabatur lumen comae; sed quando aliquis iaciebat visum in stellam non nimis intense et remissius, plus apparebat lumen comae.

[80128] Super Meteora, lib. 1 cap. 10 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem omnes et cetera. Et dicit quod omnes cometae qui suo tempore fuerunt visi, disparuerunt in loco super horizontem *sine occasu*, idest sine appropinquatione ad solem. Tunc enim dicitur occasus stellarum, quando intrant sub radiis solis: sed cometae apparentes suo tempore, disparuerunt sine hoc quod appropinquarent ad solem, adhuc super horizontem existentes longe a sole. Et disparuerunt quasi paulatim consumpti, ita quod non derelinqueretur neque corpus unius stellae neque plurium. Quia magna stella de qua supra diximus quod fuit tempore terraemotus in Achaia, apparuit tempore hiemis in vespere, existente gelu et serenitate, sub Astio principe Atheniensium; et primo die non apparuit ipsa stella, sed solum coma eius, quasi occidens ante solem; secundo autem die apparuit quantum possibile fuit, quia per modicum tempus remansit post solem et mox occubuit; sed lumen cometa extendit usque ad tertiam partem caeli, quasi simul et non paulatim crescens in lumine, ita ut ille ascensus luminis vocatus fuerit via cometae; et ascendit etiam, retrocedens a sole, usque ad quasdam stellas quae vocantur zona Orionis, et ibi fuit dissoluta, non appropinquando ad solem, sed magis ac magis discedendo ab eo. Haec etiam ratio est contra omnes opiniones praedictas, quae dicunt cometam esse unam vel plures stellarum errantium. Et sic patet per hanc rationem quod illud quod Democritus dixit ad confirmandam suam opinionem, non fuit sufficiens. Dixit enim quod, dissolutis cometis, aliquando apparuerunt stellae quaedam remanentes: quod ideo est insufficiens, quia oportebat ipsum probare quod, non aliquando, sed semper remanserunt stellae dissolutis cometis; quod apparet esse falsum ex eo quod dictum est.

[80129] Super Meteora, lib. 1 cap. 10 n. 8 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc autem et Aegyptii etc.: quae talis est. Aegyptii dicunt quod fiunt coniunctiones stellarum errantium adinvicem et ad alias stellas fixas. Et dicit se vidisse stellam Iovis se supposuisse cuidam stellae quae est in geminis, ita quod fecit eam disparere. Sed tamen non fuit factus cometa: quod oporteret secundum opinionem Democriti et Anaxagorae.

[80130] Super Meteora, lib. 1 cap. 10 n. 9 Quartam rationem ponit ibi: adhuc autem et ex ra-

tione etc.: quae talis est. Quamvis stellarum quaedam videantur esse maiores et quaedam minores adinvicem comparatae, tamen unaquaeque secundum se considerata videtur quasi punctalis et indivisibilis. Sed si essent vere indivisibiles, se invicem tangentes non facerent maiorem magnitudinem, ut probatum est in VI Physic. Ergo quando videntur indivisibiles licet non sint, quando coniunguntur adinvicem, non debent videri maiores secundum apparentem magnitudinem. Et ita ex contactu stellarum non debet videri coma, quasi propter augmentum luminis. Hae autem duae ultimae rationes sunt proprie contra opinionem Democriti. Ultimo autem recolligit illud quod dictum est: et patet in littera.

Caput 11

[80131] Super Meteora, lib. 1 cap. 11 n. 1 Postquam philosophus reprobavit opiniones aliorum, hic incipit ponere opinionem propriam de cometis. Et primo ostendit modum certitudinis qui est in hac materia exquirendus. Et dicit quod de talibus, quae sunt immanifesta sensui, non est exquirenda certa demonstratio et necessaria, sicut in mathematicis et in his quae subiacent sensui; sed sufficit per rationem demonstrare et ostendere causam, ita quod quaestionem solvamus per aliquam solutionem possibilem, ex qua non sequatur aliquod inconveniens, per ea quae hic apparent secundum sensum. Unde hoc modo in proposito ad habendam causam est procedendum.

[80132] Super Meteora, lib. 1 cap. 11 n. 2 Secundo ibi: supponitur enim nobis etc., secundum praedictum modum incipit assignare causam de apparitione cometae. Et circa hoc duo facit: primo assignat causam de apparitione cometae; secundo de loco et tempore apparitionis, ibi: eius autem quod est et cetera. Prima dividitur in duas: in prima assignat causam apparitionis cometae; secundo hoc manifestat per signum, ibi: de eo autem quod est et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit cometas apparere ex duabus causis; secundo ostendit differentiam inter cometas ex diversis causis apparentes, ibi: quando quidem igitur et cetera.

[80133] Super Meteora, lib. 1 cap. 11 n. 3 Circa primum tria facit. Primo resumit quaedam superius dicta, ad manifestandum propositum. Et dicit quod oportet supponere supradicta, quod huius inferioris mundi qui est circa terram, prima pars et suprema, sub corporibus circulariter motis, est exhalatio calidi et sicci. Iterum oportet supradicta supponere, quod ista exhalatio calida et sicca, et multa pars aeris, qui continuatur ad ignem, simul circumducitur circa terram sub sphaera caelesti, motu circulari, quasi delata et tracta a circulatione caeli. Et tertio oportet supponere quod exhalatio praedicta sic mota, frequenter ignitur, quocumque modo sit disposita ad hoc quod ignis in ea bene dominetur: propter quam causam fiunt discursus siderum, ut dictum est.

[80134] Super Meteora, lib. 1 cap. 11 n. 4 Secundo ibi: cum igitur in talem etc., assignat causam apparitionis cometae. Et dicit quod quando talis exhalatio fuerit condensata, et propter motum superioris corporis inciderit in ipsam exhalationem aliquod principium igneum, ita scilicet quod ex aliqua parte incipiat exuri; sic quod ignis non sit tam multus ut cito exurat materiam, neque

etiam sit ita debilis ut cito extinguatur priusquam accendatur, sed sit talis quod plus et diu possit permanere, cum quantitate ignis et dispositione materiae inspissatae; cum hoc etiam quod simul de inferioribus ascendat continue exhalatio bene disposita ad hunc modum exustionis, ut scilicet diu duret; tunc fit stella cometa: quia illud quod iam ignitum est videtur quasi stella, reliqua autem exhalatio, quae nondum est perfecte ignita, sed apta ignitioni, videtur coma eius. Quia qualitercumque figuretur talis exhalatio, huiusmodi figura videbitur. Quia si exhalatio sit undique circumposita *stellae*, idest principio vel parti ignitae, videtur quasi coma, unde et *cometes* dicitur: si autem disponatur ad longitudinem principii igniti, videtur exhalatio esse quasi barba stellae, et ideo vocatur *pogonias*, idest quasi barbatus.

[80135] Super Meteora, lib. 1 cap. 11 n. 5 Tertio ibi: sicut autem talis latio etc., manifestat quod dictum est de cometa, per comparationem ad stellam cadentem. Dictum est enim supra quod motus ignis accensi in tali materia, cum fuerit motus per expulsionem, videtur esse motus stellae: et similiter mansio vel quies igniti principii in praedicta materia, videtur esse mansio vel quies stellae. Dicit autem stellam cometam quiescere, ad excludendum motum qui apparet in stellis cadentibus; non autem ad excludendum motum cometae secundum quod circumvolvitur simul cum caelo, de quo post dicet. Huiusmodi autem mansio praedicti principii accidit propter hoc, quod materia non statim consumitur; tum propter multitudinem et spissitudinem, et ignis debilitatem; tum propter aliam materiam succedentem, ut dictum est. Et est simile sicut si aliquis in magnum cumulum palearum immiserit titionem, aut aliud quodcumque ignitum principium: non enim statim discurret, quasi exurens paleam, sed videtur ignitio diu in uno loco manere. Et ita, si quis recte consideret, videtur similitudinem quandam habere discursus stellarum cadentium apparitioni cometae. Quia in stellis discurrentibus cito procedit ignitio in longitudinem, propter dispositionem scilicet hypeccaumatis ad hoc quod de facili aduratur: sed si ignitio maneret, et non pertransiret consumendo materiam, aut materia esset multum densa, ut non posset cito consumi, tunc, quasi subtracto medio discursu, remaneret solummodo stella manens, sicut est in principio discursus et in termino. Et tale quid est cometa: ut imaginemur quod cometa sit quasi stella discurrens, prout talis stella est in principio et in fine discursus, subtracto motu discursionis. Sic igitur concludit quod, quando principium consistentiae ipsius fuerit *in inferiori loco*, idest sub globo lunari, dicitur cometa per se apparens, sine aliqua stella errante vel fixa.

[80136] Super Meteora, lib. 1 cap. 11 n. 6 Deinde cum dicit: quando autem sub astrorum aliquo etc., assignat alium modum apparitionis cometae. Et dicit quod quando sub aliqua stellarum errantium vel non errantium, exhalatio adunatur per motum illius stellae, tunc aliqua stellarum dictarum fit cometa: non quod stella quae apparet sit aliquod igneum in aere, sicut in superiori modo dictum est, sed est verax stella, errans vel non errans; non tamen coma eius fit in loco caelesti ubi sunt astra, sed est sub caelo in aere. Et ponit exemplum de *halo*, idest de aere qui videtur aliquando circumstare solem et lunam, etiam sole et luna motis. Huiusmodi enim halo non est in loco solis et lunae, licet sequatur solem et lunam, etiam sole et luna motis: haec enim passio fit in aere condensato sub motu solis et lunae, ut infra dicetur. Sicut igitur halo se habet ad solem et lunam, ita coma se habet ad stellas fixas vel erraticas, quando apparent cum comis: et est aliqua

exhalatio inferius, scilicet in superiori loco aeris, consequens motum illarum stellarum. Sed tamen haec est differentia inter halo et comam, quia color eius quod dicitur halo, non est in ipso vapore, sed est ex reverberatione ad nubem, ut infra ostendetur: sed hoc quod videtur de comis, est proprie color ipsarum exhalationum fumosarum.

[80137] Super Meteora, lib. 1 cap. 11 n. 7 Deinde cum dicit: quando quidem igitur etc., ostendit differentiam inter cometas secundum duos dictos modos apparentes. Et dicit quod quando adunatio exhalationis fit secundum aliquam stellam fixam vel errantem, necesse est quod in cometa manifeste videatur ille motus qui est stellae cui adhaeret coma: sed quando stella cometa est per se ignis existens in aere, sine aliqua superiorum stellarum, tunc videntur subtardantes. Et hoc manifestat per hoc quod latio inferioris mundi qui est circa terram, *talis* est, scilicet tardior motu caelesti: quamvis enim circumvolvatur ignis et magna pars aeris per motum firmamenti, non potest tamen attingere ad velocitatem motus caelestis. Exhalatio igitur ignita existens in superiori parte aeris, circumvolvitur solum cum aere et igne: sed quia motus horum corporum est tardior motu firmamenti, ideo cometa existens in aere remanet post corpora caelestia, quae velocissime moventur; et sic videtur habere motum contrarium firmamento, sicut et planetae, ex sola retardatione. Quod etiam quidam opinati sunt circa planetas: et inde est etiam quod praedictae opiniones posuerunt cometas esse planetas. Sed hoc quod cometa saepe fit per se, et frequentius quam circa aliquam stellarum *determinatarum*, idest fixarum, quae habent esse fixum et determinatum in caelo, maxime manifestat quod cometa non est repercussio facta in exhalatione (quam nominat *hypeccauma*) ad ipsam stellam cui adhaeret coma, sicut est in halo. Si autem esset sicut est in halo, fieret repercussio visus ab exhalatione ad ipsam stellam, et non ad solem, sicut dicunt sequaces Hippocratis. Sed de halo posterius dicetur.

[80138] Super Meteora, lib. 1 cap. 11 n. 8 Deinde cum dicit: de eo autem quod est etc., manifestat quod dixerat, per signum. Et dicit quod huius quod est consistentiam cometarum esse igneam, vel quantum ad comam apparentem, argumentum est hoc, quod plures cometae significant spiritus et siccitates. Manifestum est enim quod venti et siccitates fiunt propter hoc, quod multa exhalatio sicca est segregata a terra; unde necesse est aerem esse sicciorem, et humidum quod evaporat ab aquis, rarefieri et dissolvi, propter multitudinem calidae exhalationis, ita quod non de facili vapores in aquam condensentur, sed magis generentur venti, qui causantur ex exhalationibus siccis; hoc autem erit manifestius quando dicetur de ventis. Sic igitur, quando apparent frequentes et multi cometae, quod accidit propter multitudinem exhalationis siccae, oportet quod anni sint notabiliter sicci et ventosi. Sed quando rarius fiunt cometae, et non ita magni fiunt, non sunt anni notabiliter sicci et ventosi; sed tamen, ut frequenter, fit excessus venti, aut secundum tempus, quia diu durat, aut secundum magnitudinem, quia vehementer flat. Et ponit exempla. Aliquando enim in quibusdam fluviis cecidit lapis ex aere per diem, elevatus a vento; et tunc fuit factus quidam cometa circa vesperum. Et similiter circa illum magnum cometam de quo supra dixit, fuit hiems sicca et borealis, et propter contrarietatem ventorum factus fuit superexcessus fluctuum, ita quod propter hoc destructae dicuntur quaedam civitates; quia extra in pelago flabat magnus Auster, sed in sinu vincebat Boreas. Similiter sub principe Nicomacho apparuit quidam cometa, et tunc etiam fuit

factus magnus ventus apud Corinthum.

[80139] Super Meteora, lib. 1 cap. 11 n. 9 Deinde cum dicit: eius autem quod est etc., assignat causam de loco et tempore apparitionis cometae. Et dicit quod causa eius quod non fiant multi neque saepe, et magis extra *tropicos*, idest extra viam solis, quam intra, est quod per motum solis et astrorum non solum sunt exhalationes calidae a terra resolutae, sed etiam, si aliquid est in huiusmodi exhalationibus consistens et spissum, per motum solis et stellarum disgregatur; et sic impeditur causa apparitionis cometae, nisi quando fuerit superabundans talis exhalationis multiplicatio, quod raro accidit. Et maxime etiam causa est rarae apparitionis cometarum, quia plurimum de materia tali ex qua causatur apparitio cometae, adunatur in regione lactei circuli, ut infra dicetur: unde raro tantum multiplicatur exhalatio, quod sufficiat apparitioni cometae et lactei circuli.

Caput 12

[80140] Super Meteora, lib. 1 cap. 12 n. 1 Postquam philosophus determinavit de stellis cadentibus et cometis, nunc determinat de lacteo circulo. Et primo ostendit de quo est intentio. Et dicit quod iam dicendum est de lacteo circulo, qualiter et propter quam causam est apparitio eius, et quid est illa claritas quae est quasi lac; hoc servato ordine, ut primo discutiamus ea quae ab aliis dicta sunt. Secundo ibi: vocatorum quidem igitur etc., exequitur propositum. Et primo ponit opiniones aliorum; secundo opinionem propriam, ibi: nos autem dicamus et cetera. Prima dividitur in tres, secundum tres opiniones quas ponit: secunda incipit ibi: qui autem circa Anaxagoram etc.; tertia ibi: amplius autem est tertia et cetera.

[80141] Super Meteora, lib. 1 cap. 12 n. 2 Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem. Et dicit quod quidam de numero philosophorum qui vocantur Pythagorici, dixerunt quod lacteus circulus est quaedam via. Sed in hoc diversificati sunt: quidam enim dixerunt quod erat via alicuius stellae quae per hanc partem caeli transivit, derelicto proprio cursu, tempore exorbitationis caeli, quae dicitur in fabulis fuisse facta sub Phaetonte; sed alii dicunt quod per istum circulum quandoque transivit sol. Et ita per motum solis vel stellae, locus iste caeli est quasi exustus, vel passus aliquam talem passionem, ut videatur ibi quaedam albedo.

[80142] Super Meteora, lib. 1 cap. 12 n. 3 Secundo ibi: inconveniens autem etc., improbat hanc opinionem. Et dicit quod inconveniens fuit quod ponentes hanc opinionem non simul intelligebant quod, si transitus solis vel stellae esset causa huius claritatis in hac parte caeli, multo magis oportebat quod haec dispositio esset in circulo zodiaco, quam in circulo lacteo: quia non solum sol, sed omnes stellae errantes feruntur per zodiacum. Circulus autem zodiacus totus manifestus est nobis, diversis temporibus, quia de nocte semper apparet medietas zodiaci super terram (terra enim obtinet vicem puncti respectu sphaerae stellarum fixarum: unde per grossitiem terrae nihil occultatur nobis de zodiaco): sed quamvis totus zodiacus sit a nobis visibilis, tamen non videtur in eo aliqua talis dispositio, nisi in parte qua coniungitur lacteo circulo.

[80143] Super Meteora, lib. 1 cap. 12 n. 4 Deinde cum dicit: qui autem circa Anaxagoram etc., ponit secundam opinionem. Et primo recitat eam. Et dicit quod sectatores Anaxagorae et Democriti dixerunt claritatem lacteam quae apparet in caelo, esse lumen quarundam stellarum. Cum enim sol fertur sub terra, dicebant quod umbra terrae pertingit usque ad sphaeram stellarum fixarum, et occultat quasdam stellas, ne recipiant radios solis; non autem omnes, quia propter parvitatem terrae, umbra eius non occupat totum caelum, sed aliquam parvam partem. Dicebant enim quod claritas stellarum quae respiciuntur a sole, non apparet, quia prohibetur apparere a radiis solis ad eas pertingentibus; et sic circa eas non videtur claritas lactis. Sed illarum stellarum ad quas non pertingunt radii solis, impediente terra, apparet proprium lumen; quod dicebant esse claritatem lactis.

[80144] Super Meteora, lib. 1 cap. 12 n. 5 Secundo ibi: manifestum est autem etc., reprobat hanc opinionem per duas rationes. Quarum primam ponit, dicens manifestum esse hoc quod dictum est esse impossibile. Quia claritas lactis semper apparet in eisdem stellis: quia circulus lacteus videtur esse unus de maximis circulis sphaerae, qui dividit eam per medium. Sed quia sol non semper manet in eodem loco caeli, oportet quod semper sint alia et alia astra quae occultantur radiis solis per umbram terrae: quia oportet imaginari motum umbrae in oppositum motui solis. Si igitur occultatio stellarum per umbram terrae esset causa apparitionis lacteae claritatis, oporteret, moto sole, transferri et lacteam claritatem. Sed hoc non videtur fieri, quia semper apparet in eodem loco et in eisdem stellis, ut dictum est. Falsa est igitur praedicta opinio.

[80145] Super Meteora, lib. 1 cap. 12 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem si quemadmodum etc., dicens quod probatum est per astrologicas rationes et considerationes, quod sol est maior terra, et quod plus distant astra fixa a terra quam sol, sicut et sol plus quam luna. Quando autem corpus lucidum est maius corpore opaco ex cuius oppositione fit umbra, umbra non ascendit in immensum, sed pyramidaliter ascendit in conum usque ad aliquam quantitatem; et tanto minorem, quanto corpus lucidum minus distat a corpore opaco, et quanto magis excedit ipsum. Unde manifestum est quod non multum longe conus umbrae terrae proiicitur ad radios qui sunt a sole, neque umbra terrae, quae vocatur nox, est apud astra fixa: sed necesse est quod sol prospiciat omnia astra fixa, et quod nulli eorum obsistat terra. Obsistit autem lunae eclipsans ipsam, quia est inferior sole, ut dictum est. Et sic patet quod praedicta opinio falsum supponebat.

[80146] Super Meteora, lib. 1 cap. 12 n. 7 Tertiam opinionem ponit ibi: amplius autem est tertia et cetera. Et primo recitat ipsam, dicens quod quaedam tertia opinio fuit de circulo lacteo. Dixerunt enim quidam quod claritas lactea est ex eo quod visus noster repercutiebatur a stellis quibusdam ad solem; et ideo apparebat claritas circa illas stellas repercutientes visum, ita quod sunt quasi quoddam speculum claritatis solaris, sicut et Hippocrates dixit de apparitione cometae.

[80147] Super Meteora, lib. 1 cap. 12 n. 8 Secundo ibi: impossibile autem etc., improbat hanc opinionem per duas rationes. Quarum primam ponit, dicens quod impossibile est quod praedicta opinio ponit. Et praemittit hanc propositionem. Si *omne*, idest totum hoc, scilicet videns et speculum et res quae videtur per speculum, immobilis maneat, necesse est quod eadem pars *em-*

phaseos, idest formae apparentis, appareat in *eodem signo speculi*, idest in eodem puncto ad quod fit repercussio lineae visualis. Sed si speculum moveatur, et similiter res visa per speculum, videns autem quiescat; et illa duo quae moventur, semper remaneant in eadem distantia ad videntem, sed adinvicem comparata neque aequali velocitate moventur, neque sunt semper in eadem distantia; impossibile est quod eadem apparitio fiat in eadem parte speculi. Quia nihil differt quod speculum et res visa moveantur diversa velocitate, quam si unum moveretur et alterum quiesceret: quod si esset, manifestum est quod videretur in alia et alia parte speculi forma rei visae, propter diversam oppositionem secundum situm. Et hoc dico si videns quiescat: quia si videns moveatur, et speculum quiesceret, et res visa moveatur, posset forma rei visae apparere in eadem parte speculi; quia per motum videntis recompensaretur quod deesset motu rei visae, si sic proportionaliter moverentur. Unde oportet quod, quando videns quiescit, et speculum et res visa moventur inaequali velocitate, quod forma non appareat in eadem parte speculi. Sed astra quae sunt in circulo lacteo existentia, quae ponuntur quasi speculum, moventur; et similiter sol movetur, ad quem ponitur fieri repercussio visus, et sic obtinet locum rei visae; nos autem, qui sumus videntes, quiescimus, propter quietem terrae (motus autem quo movemur per terram, non facit aliquam sensibilem differentiam respectu tantae magnitudinis); astra autem praedicta et sol moventur aequaliter nobis quidem, et distantia eorum semper (est) aequalis nobis. Quod non est sic intelligendum, quod aequalis sit distantia a nobis ad solem, distantiae quae est a nobis ad stellas, cum supra dictum sit quod stellae sunt supra solem; sed quod sol per motum suum non fit a nobis magis vel minus distans. Et similiter convenit stellae: ut intelligatur maior vel minor distantia, quae sit notabilis respectu distantiae quae est inter solem et stellas; et hoc propter parvitatem terrae. Sed a seipsis sol et stellae non semper distant aequaliter: quia *Delphis*, hoc est constellatio delphini, quae est in lacteo circulo, quandoque oritur in media nocte, quandoque autem diluculo; et manifestum est quod plus distat a sole quando oritur in media nocte, quam quando oritur diluculo. Sed partes lactei circuli semper manent in eodem loco: quod non oportebat si esset apparitio ex repercussione proveniens; non enim esset haec claritas in eisdem locis, ut ostensum est. Unde patet praedictam opinionem esse falsam.

[80148] Super Meteora, lib. 1 cap. 12 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem nocte et cetera. Et dicit quod de nocte in aqua et aliis huiusmodi corporibus specularibus aspicitur forma lactei circuli. Sed inconveniens est dicere quod tunc visus repercutiatur ab aqua ad solem: vel propter distantiam enim videtur valde inconveniens quod sint ibi duae repercussiones, una scilicet ab aqua ad lacteum circulum, et alia a lacteo circulo ad solem. Ultimo autem epilogando concludit quod lacteus circulus neque est via alicuius planetarum, ut prima opinio dixit; neque est lumen stellarum quae non respiciuntur a sole, ut dixit secunda opinio; neque est repercussio visus a stellis ad solem, ut dixit tertia opinio. Hae enim opiniones fuerunt ante eum de Galaxia.

Caput 13

[80149] Super Meteora, lib. 1 cap. 13 n. 1 Reprobatis opinionibus aliorum de circulo lacteo, hic

ponit propriam opinionem. Et circa hoc duo facit: primo resumit quaedam superius dicta, quae sunt utilia ad propositum manifestandum; secundo manifestat propositum, ibi: quod itaque secundum unum astrorum accidit et cetera. Resumit autem duo: primo quidem quod supra dictum est de positione siccae exhalationis, et eius inflammatione. Unde dicit quod vult resumere id quod supra posuit tanquam principium. Dictum est enim supra quod communiter vocatur aer totum hoc quod est intra terram et globum lunarem; huius autem suprema pars, licet non proprie possit dici ignis, quia ignis significat excessum in caliditate, sicut glacies in frigore, tamen illa pars superior aeris habet virtutem ignis, quia est calida et sicca; ita quod, cum aer per motum caelestem disgregatur, talis consistentia exhalationis praedictae segregatur a terra et ab aere inferiori, et elevatur sursum, et ex hoc dicimus apparere stellas cometas.

[80150] Super Meteora, lib. 1 cap. 13 n. 2 Secundo ibi: tale itaque oportet etc., resumit quod dictum est supra de uno modo apparitionis cometae. Et dicit quod oportet intelligere aliquid simile esse in lacteo circulo, quod fit in cometis, quando cometa non fuerit aliqua exhalatio elevata et ignita per se existens absque aliqua stella, sed fit eius apparitio ab aliqua stellarum fixarum vel errantium, sicut dictum est. Quia tunc apparent cometae propter hoc, quod tales exhalationes elevatae consequuntur motum stellarum quae videntur cometae; sicut etiam solem sequitur talis adunata exhalatio, ex qua, propter repercussionem radiorum, apparet halo, cum aer ad hoc fuerit dispositus.

[80151] Super Meteora, lib. 1 cap. 13 n. 3 Deinde cum dicit: quod itaque secundum unum astrorum accidit etc., manifestat propositum, ostendens quae sit causa apparitionis lactei circuli. Et circa hoc tria facit: primo proponit causam apparitionis lactei circuli; secundo inducit signum eorum quae dicta sunt, ibi: signum autem etc.; tertio concludit propositum, ibi: quare si quidem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit causam apparitionis lactei circuli. Et dicit quod illud quod accidit in apparitione secundum unam stellam, oportet accipere esse factum circa totum caelum et circa totum motum ipsius: quia rationabile est quod, si motus unius stellae attrahit et circumducit aliquam exhalationem, quod multo magis hoc possit facere motus omnium stellarum; et praecipue in loco illo caeli, ubi apparent frequentissimae stellae et plurimae et maximae.

[80152] Super Meteora, lib. 1 cap. 13 n. 4 Secundo ibi: qui quidem igitur animalium etc., ostendit causam quare in hac determinata parte caeli circuli lactei claritas apparet. Et dicit quod circulus animalium, qui dicitur zodiacus, dissolvit adunationem praedictae exhalationis, propter hoc quod per zodiacum movetur sol et alii planetae. Et haec est etiam causa propter quam, ut plurimum, cometae non apparent in zodiaco, sed extra tropicos, ut dictum est. Et haec est etiam causa propter quam circa solem et lunam non fit coma: quia videlicet per motum solis et lunae citius disgregatur exhalatio (quam diximus esse causam apparitionis cometae et lactei circuli), quam ut possit adunari ad causandum apparitiones praedictas. Sed iste circulus in quo apparet nobis videntibus lactea claritas, et est unus maximorum circulorum, quia dividit sphaeram per medium; et est sic dispositus secundum situm, ut ex utraque parte multum excedat utrumque tropicum, scilicet hiemalem et aestivum, licet intersecetur a zodiaco. Et etiam hic locus istius circuli est

plenus magnis stellis fulgidis, et quae propter frequentiam et spissitudinem vocantur *sporadicae*, idest seminatae in caelo (quod etiam manifeste oculis videri potest); ita quod propter huiusmodi causam semper in tali parte caeli adunetur exhalatio; quia videlicet in hac parte caeli est efficax virtus stellarum ad attrahendam exhalationem, et non est causa vehemens quae impediat eius adunationem, sicut accidit sub zodiaco circulo. Ista igitur exhalatio adunata sub tali parte caeli, facit ibi videri lacteam claritatem, sicut et exhalatio consequens aliquam stellam, facit ibi videri comam.

[80153] Super Meteora, lib. 1 cap. 13 n. 5 Deinde cum dicit: signum autem etc., manifestat quod dictum est, per signum: dicens quod signum praedictorum est, quod in ipso lacteo circulo unus eius semicirculus duplatur, et habet amplius de lumine. Cuius causa est, quia in illo semicirculo sunt plures stellae et magis frequentes quam in alio, ac si nulla esset alia causa claritatis apparentis, quam motus astrorum plurimorum frequentium. Quia si in isto circulo apparet claritas in quo plures stellae ponuntur, et in illa eius parte plus apparet in qua sunt stellae plures et magis frequentes, verisimile est multitudinem stellarum esse causam huius apparitionis. Quod autem dictum est de isto circulo et de stellis in eo existentibus, potest considerari ex descriptione: quia astrologi describunt totam sphaeram cum stellis in ea existentibus.

[80154] Super Meteora, lib. 1 cap. 13 n. 6 Exponit autem consequenter quare stellae in circulo lacteo existentes vocantur *sporadicae*, idest seminatae: quia videlicet sic sunt dispersae per illam partem caeli, quod non contingit eas ordinare sub aliqua figuratione, sicut stellas existentes in aliis partibus caeli; quia unaquaeque earum non habet aliquam determinatam positionem, ut possit ad similitudinem alicuius figurae reduci. Et hoc manifestum est aspicienti in caelo: quia in solo hoc circulo spatia intermedia inter stellas maiores, sunt plena quibusdam parvis stellis; sed in aliis locis caeli manifeste deficiunt stellae, quapropter intermedia apparent vacua a stellis.

[80155] Super Meteora, lib. 1 cap. 13 n. 7 Deinde cum dicit: quare si quidem etc., concludit ex supradictis suam intentionem. Et dicit quod si causa supra assignata de apparitione cometae, acceptanda est tanquam mediocriter dicta (quia scilicet nullum habet inconveniens manifestum), existimandum est etiam sic se habere de circulo lacteo: quia quod in cometis est coma circa unam stellam, eandem passionem accidit fieri circa quendam circulum. Ita quod lactea claritas, ut ita dicatur quasi definiendo, nihil aliud sit (lactea via) quam coma eiusdem maximi circuli, in caelo apparens propter *segregationem*, idest elevationem a terra, exhalationis ad illam partem adunatae. Et ideo, sicut prius dictum est, non fiunt multi cometae neque frequenter, quia talis adunatio exhalationis quae elevata est a terra, elevatur secundum unamquamque circulationem, et adunatur maxime in loco lactei circuli; ita quod a lacteo circulo exhalatio superabundans non relinquitur, quae possit esse materia apta ad cometae apparitionem.

[80156] Super Meteora, lib. 1 cap. 13 n. 8 Ultimo autem recapitulat ea quae dicta sunt. Et dicit quod dictum est de his quae fiunt in hoc mundo qui est circa terram, qui scilicet est suppositus generationi et corruptioni, quantum ad illum locum qui est *continuus*, idest contiguus, motibus caelestibus: scilicet de discursu astrorum, et de ignita flamma, et de cometis et lacteo circulo; quia

huiusmodi passiones apparent circa locum istum superiorem.

Caput 14

[80157] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 1 Postquam philosophus determinavit de his quae causantur ex exhalatione sicca ad supremum locum aeris elevata, hic determinat de his quae causantur ex exhalatione humida. Et primo de his quae causantur ex exhalatione humida super terram; secundo de his quae causantur ex exhalatione humida in terra, ibi: de ventis autem et cetera.

[80158] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 2 Circa primum duo facit. Primo ostendit de quo est intentio: dicens quod nunc dicendum est de his quae fiunt in loco qui secundum situm, descendendo, est secundus post locum supremum aeris, in quo fiunt ea quae dicta sunt, sed ascendendo est primus, immediatus circa terram; quae inferior pars aeris est. Iste enim locus est communis et aquae et aeri: quia in eo aer est secundum naturalem ordinem elementorum, et aqua ex vaporibus elevatis ibi generatur. Unde non solum est communis aquae et aeri, sed etiam eis quae accidunt circa generationem ipsius aquae et aeris, quae fiunt superius dum aqua resolvitur in vapores, qui pertinent ad naturam aeris, et vapores congregantur in aquam. Ostendit etiam modum determinandi de istis, dicens quod debemus sumere primo principia communia et causas omnium horum accidentium.

[80159] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 3 Secundo ibi: quod quidem igitur etc., determinat propositum. Et primo ponit ea quae communiter pertinent ad causam omnium huiusmodi passionum; secundo determinat de singulis passionibus, ostendens differentiam inter eas, ibi: elevato autem humido et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit causam effectivam harum passionum. Et dicit quod illud quod est causa sicut movens et principale et primum principium omnium harum passionum, est circulus zodiacus, in quo manifeste movetur sol, qui et disgregat resolvendo vapores a terra, et congregat eos per suam absentiam: frigore enim invalescente in aere per absentiam solis, nubes condensantur in aquam. Et ideo subiungit quod ex hoc quod quandoque fit prope nos, quandoque autem elongatur a nobis, existit causa generationis et corruptionis. Fit prope autem nobis secundum proprium motum, quando accedit ad signa Septentrionalia: elongatur autem a nobis, dum moratur in signis meridionalibus.

[80160] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 4 Secundo ibi: manente autem terra etc., ostendit causam materialem harum passionum. Et dicit quod, cum terra quiescat in medio, illud humidum aqueum quod est circa ipsam, tum a radiis solis tum ab alia caliditate quae est a superioribus corporibus, resolvitur in vaporem, et sic subtiliatum per virtutem calidi sursum fertur.

[80161] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 5 Tertio ibi: caliditate autem etc., ostendit modum generationis horum de quibus intendit. Et circa hoc tria facit. Primo ponit in communi modum generationis harum passionum. Et dicit quod vapor qui sursum fertur per virtutem caloris, deseritur a caliditate quae sursum eum ferebat. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo per hoc quod id quod erat subtilius et calidius in vapore, elevatur ulterius ad superiorem locum exhalationis

siccae, et sic residua pars vaporis remanet frigida; alio modo per hoc quod calor qui est in vapore extinguitur, propter hoc quod longe elevatur a terra in aere qui est supra terram, ubi deficit calor propter hoc quod radii reverberati a terra in immensum sparguntur, ut supra dictum est. Sic igitur deficiente calore calefaciente et elevante vaporem aqueum, vapor aqueus redit ad suam naturam, coadunante etiam frigiditate loci; et sic infrigidatur, et infrigidatus inspissatur, et inspissatus cadit ad terram.

[80162] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 6 Secundo ibi: est autem quae quidem etc., ostendit quid sit medium in praedictis transmutationibus. In prima enim transmutatione, secundum quam aqua subtiliatur et elevatur, medium est vapor: nam ipsa exhalatio resoluta ab aqua vocatur vapor, qui est medius inter aerem et aquam. In illa autem transmutatione secundum quam aer condensatur in aquam, medium est nubes, quae est via generationis aquae. Sed cum nubes condensatur in aquam, id quod est residuum de nube, quod scilicet in aquam condensari non potuit, est caligo nebulae. Et ideo nebula magis est signum serenitatis quam pluviae: quia nebula est quasi quaedam nubes *sterilis*, idest sine pluvia, quae est naturalis effectus nubis. Contingit tamen aliquando nebulam elevari in ipsa exhalatione vaporum, antequam condensentur in nubem perfecte: et tunc nebula potest esse signum pluviae.

[80163] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 7 Tertio ibi: fit autem circulus iste etc., ostendit quomodo in praedictis transmutationibus representatur similitudo primae causae moventis, scilicet circulationis solis. Attenditur enim quaedam circulatio in praedictis transmutationibus, dum aqua resolvitur in vapores, qui condensantur in nubes, et nubes in aquam, quae cadit in terram. Dicit ergo quod ista circularis transmutatio imitatur circularem motum solis: sol enim permutatur ad diversas partes caeli, puta ad Septentrionem et meridiem, et circulatio ista completur in hoc quod vapores ascendunt sursum et descendunt deorsum. Sed oportet intelligere quod iste fluxus vaporum ascendentium et descendentium, sit quasi quidam fluvius circularis communis aeri et aquae: nam quod aqua resolvitur in vaporem, ad aerem attinet, quod autem nubes in aquam condensantur, ad aquam. Cum ergo sol prope existit, iste fluvius vaporum ascendit sursum; cum autem elongatur sol, descendit deorsum; et hoc indesinenter fit secundum ordinem praedictum. Unde concludit quod forte antiqui dicentes Oceanum esse quendam fluvium circumdantem terram, occulte loquebantur de hoc fluvio, qui circulariter fluit circa terram, ut dictum est.

[80164] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 8 Deinde cum dicit: elevato autem humido etc., determinat de praedictis passionibus in speciali, ostendendo differentias earum adinvicem. Et dividitur in duas partes: in prima determinat de generatione illorum quae manifestiorem habent causam; in secunda de generatione grandinis, circa quam est maior difficultas, ibi: ipsa autem aqua et cetera.

[80165] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 9 Circa primum duo facit. Primo determinat de pluviis: dicens quod cum humidum aqueum elevatur ex virtute calidi, et iterum fertur deorsum propter infrigidationem, secundum quasdam differentias, huiusmodi passionibus aeris diversa nomina imponuntur. Quia quando per modicas partes vapores inspissati in aquam cadunt, tunc dicuntur *psecades*, idest guttae, sicut aliquando contingit quod parvae guttae decidunt: quando vero secun-

dum maiores partes decidunt guttae ex vaporibus generatae, vocatur pluvia.

[80166] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 10 Secundo ibi: ex eo autem quod de die etc., determinat de rore et pruina. Et circa hoc tria facit. Primo determinat modum generationis eorum. Et dicit quod ros et pruina contingunt ex hoc quod de die, sole existente super terram, aliquid evaporat ex humido aqueo propter solis calorem; quod quidem evaporatum non multum suspenditur vel elevatur super terram, propter hoc quod *ignis*, idest calor elevans huiusmodi vaporem, est parvus in comparatione ad humorem aqueum qui elevatur. Et ita, cum de nocte infrigidatus fuerit aer, inspissatur ille vapor elevatus de die, et cadit in terram, et vocatur ros vel pruina: ut ita se habeat accessus solis et recessus secundum motum diurnum ad generationem roris et pruinae, secundum quod se habet ad generationem pluviae secundum motum proprium, secundum quod accedit et recedit in aestate et hieme.

[80167] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 11 Secundo ibi: pruina quidem etc., ostendit differentiam eorum: dicens quod pruina fit, quando vapor prius congelatur quam condensetur in aquam; et propter hoc fit in hieme et in *hiemalibus locis*, idest in frigidis locis. Sed ros fit, quando vapor inspissatur in aquam, et neque est tantus aestus quod vapor elevatus desiccetur, neque est tantum frigus quod vapor congeletur. Et ideo oportet quod sit aut in tempore aut in loco calido: quia ros semper fit in tempore temperato et in locis temperatis, sed pruina, sicut dictum est, fit in tempore et loco magis frigidis. Cum enim vapor sit calidior aqua, quia adhuc est in eo aliquid de calore elevante, maior frigiditas requiritur ad congelationem vaporis quam aquae; et sic pruina nunquam fit nisi in magno frigore.

[80168] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 12 Deinde cum dicit: fiunt autem ambo etc., ostendit qualiter existente aere disposito, fit ros et pruina. Et primo ostendit hoc communiter quantum ad utrumque; secundo specialiter de rore, ibi: fit autem ros ubique et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod proponit; secundo ponit quoddam signum praedictorum, ibi: signum autem et cetera. Dicit ergo primo quod tam ros quam pruina fiunt cum aer fuerit serenus absque nubibus et pluvia, et tranquillus absque vento. Quia si non sit serenus, non possunt elevari vapores de die, propter defectum caloris: si autem non fuerit tranquillitas, vento flante, non poterunt vapores condensari, ut generetur ros; nam ventus, commovendo aerem, impedit congregationem vaporum.

[80169] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 13 Deinde cum dicit: signum autem etc., manifestat per signum quod supra posuerat de generatione roris et pruinae. Et dicit quod signum huius quod ros et pruina causentur ex hoc quod vapor non longe elevatur a terra, est hoc quod in montibus non fit pruina, cum tamen ibi magis videatur fieri propter loci frigiditatem. Huius ergo sunt duae causae. Una quidem, quia vapor ex quo generatur ros et pruina, elevatur ex locis infimis et humefactis, ex quibus multi vapores generantur et elevantur: unde caliditas quae eos elevavit, non potuit elevare eos ad multam altitudinem, quasi portans onus quod excedit suam virtutem; sed prope loca infima dimittit calor vapores, et cadit ros et pruina. Unde in montibus altis pruina esse non potest. Secunda autem causa est, quia sicut supra dictum est, aer superior excedens montes, fluit quasi tractus ex motu caeli; et ideo suo fluxu dissolvit huiusmodi adunationem vaporum, quae est causa

roris et pruinae. Plus autem de motu requiritur ad multam materiam vaporosam disgregandam, quam disgregandam parvam: materia autem pluviae et nivis est multa, materia autem roris et pruinae est pauca simpliciter, licet sit multa in comparatione ad calorem parvum elevantem ipsam: unde in montibus altissimis, propter maiorem fluxum aeris, neque pluvia neque ros neque pruina cadit; in montibus autem non ita altis cadit pluvia et nix, propter minorem fluxum, non autem ros et pruina.

[80170] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 14 Deinde cum dicit: fit autem ros ubique etc., ostendit specialiter de rore quali dispositione fiat. Et circa hoc tria facit. Primo proponit veritatem: dicens quod ros fit in omnibus locis, flantibus Australibus ventis, non tamen ita validis quod impediant congregationem vaporum. Non autem fit flantibus borealibus ventis, nisi in regione Ponti, quae est frigidissima: ibi enim contrarie accidit, nam tempore boreali fit ros, non autem tempore Australi.

[80171] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 15 Secundo ibi: causa autem similiter etc., assignat causam eius quod communiter accidit. Et dicit quod causa huius est similis ei quod dictum est: quia scilicet ros fit in tempore temperato, sed non fit in *hieme*, idest in tempore valde frigido. Et rationem similitudinis ostendit: quia Auster facit temperiem, sed Boreas facit hiemem et frigus, est enim frigidus; et ideo ex *hieme*, idest ex frigiditate, extinguit caliditatem exhalationis, ut scilicet non possint vapores elevari ad generationem roris.

[80172] Super Meteora, lib. 1 cap. 14 n. 16 Tertio ibi: in Ponto autem etc., assignat causam eius quod accidit in Ponto. Et est quod ibi, propter magnam frigiditatem, Auster non sufficit ad facere tantam temperiem quae sufficiat ad elevationem vaporis; et ideo tempore Australi ibi non fit ros. Sed Boreas, propter suam frigiditatem, congregat calidum quod est in locis humectis, *antiperistasim faciens*, idest cum quadam contrarietate circumstans calidum: cum enim frigidum circumstat calidum, si non omnino possit extinguere ipsum, congregat illud. Et sic ex congregatione calidi vigoratur effectus eius, et ideo magis resolvitur vapor. Et hoc non tantum in Ponto accidit, sed etiam in aliis locis frequenter videtur factum: quia putei magis vaporant flantibus ventis borealibus quam Australibus, propter calorem congregatum interius ex frigore circumstante. Sed tamen in aliis locis frigiditas Boreae extinguit caliditatem vaporum, antequam aliqua multitudo possit adunari ad generationem roris: sed quando fiunt venti Australes, non impeditur congregatio vaporum ut generetur ros. Sed in Ponto etiam aliquando propter Boream extinguitur calor vaporum, et impeditur eorum elevatio: sed aliquando, propter multitudinem frigoris, multum de calido includitur intra terram, et fit multa exhalatio vaporum; ita quod ad modicum tempus resistit frigiditati aeris, donec congregetur tantum quod sufficiat ad generationem roris.

Caput 15

[80173] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 1 Postquam philosophus determinavit de generatione pluviae, roris et pruinae, hic incipit determinare de generatione grandinis. Et circa hoc tria facit: primo

ostendit locum generationis grandinis; secundo enumerat quaedam accidentia circa grandinem, quae faciunt difficultatem circa generationem ipsius, ibi: oportet autem accipere etc.; tertio assignat causam generationis eius, ibi: his quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod, licet vapor congeletur in hoc inferiori aere vicino terrae, tamen aqua non coagulatur hic ad generationem grandinis, sicut coagulatur in loco nubium. Ex illo enim loco veniunt tria corpora inspissata propter infrigidationem, scilicet aqua pluviae et nix et grando. Sed duobus horum corporum quaedam proportionalia fiunt in loco inferiori vicino terrae, quae ex eisdem causis generantur, sed differunt a pluvia et nive secundum magis et minus, prout scilicet citius vel tardius fit generatio, et secundum multitudinem et paucitatem. Nix enim et pruina proportionaliter sunt idem, et similiter pluvia et ros: sed differunt secundum multum et paucum. Quia pluvia fit ex multo vapore infrigidato: huius autem multitudinis causa est et locus magnus et spatiosus, et multum tempus in quo vapor adunatur et colligitur, et multus etiam locus ex quo colligitur; quia enim in alto generantur pluviae, ex multis partibus illuc concurrunt vapores. Ros autem habet paucum de vapore, quia tempus in quo colligitur est paucum (consistentia enim illius vaporis est *ephemeros*, idest unius diei), et locus in quo congregatur parvus est, quia congregatur in propinquo terrae: et hoc manifestum fit per hoc quod generatio roris est velox, et multitudo eius est parva. Et sicut se habet de rore et pluvia, ita se habet de nive et pruina: quando enim tota nubes congelatur, fit nix; quando vero aliquis parvus vapor circa terram congelatur, tunc fit pruina. Et ideo utrumque eorum est signum temporis aut regionis frigidae: quia cum in vapore et nube adhuc sit aliquid de caliditate, non congelaretur nisi esset magnum frigus supervincens caliditatem ipsam; quia in nube adhuc multum residuum est de calore qui fecit evaporare humidum aqueum a terra, in vapore autem adhuc magis. Sic ergo, sicut pluvia et nix fiunt superius, ita ros et pruina inferius. Sed tamen, licet grando fiat superius, non convenit ei proportionale inferius: et huius causa erit manifesta, cum exposita fuerit causa generationis grandinis.

[80174] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 2 Deinde cum dicit: oportet autem accipere etc., proponit quaedam accidentia quae accidunt circa grandinem, et faciunt difficultatem circa generationem ipsius. Et proponit duas difficultates circa generationem grandinis: secundam ponit ibi: inconveniens autem et cetera. Dicit ergo primo quod oportet accipere ea quae accidunt circa generationem grandinis, quae putantur esse rationabilia, et non sunt falsa. Et primo proponit quod grando est sicut *crystallus* quidam, idest aqua vehementer congelata: et proponit iterum quod aqua maxime congelatur in hieme: ex quibus videtur sequi quod grando maxime fiat in hieme. Sed contrarium videtur accidere: quia grandines maxime fiunt in vere et in autumno; et post hoc, tempore fructuum, idest in aestate et circa principium autumni; minus autem in hieme, et tunc quando fuerit minus frigus hiemis. Et universaliter grandines fiunt in locis magis temperatis: nives autem in frigidioribus locis et temporibus. Unde et grandines, in quibus apparet maior congelatio, magis deberent fieri locis et temporibus frigidis.

[80175] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 3 Deinde cum dicit: inconveniens autem etc., ponit secundam difficultatem. Et circa hoc tria facit. Primo ponit difficultatem. Et dicit quod inconveniens videtur quod aqua congeletur superius: quia non potest congelari antequam sit facta; neque

postquam est facta, remanere elevata, quoniam statim cadit. Unde non videtur quod possit dari tempus in quo congeletur ad generationem grandinis.

[80176] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 4 Secundo ibi: at vero neque quemadmodum etc., ponit quandam apparentem solutionem huius difficultatis. Posset enim aliquis dicere quod aqua, divisa in partes minimas, remanet in aere quasi ei commixta; et non cadit statim, sed immoratur in aere. Et per hunc modum accidit quando cadunt *psecades*, de quibus supra dictum est. Et simile est etiam de terra respectu aquae, quae ita se habet ad terram sicut aer ad aquam: frequenter enim aurum vel terra supernatat aquae propter parvitatem partium; sed si congregarentur illae partes terrae vel auri, caderent sub aqua. Unde, congregatis parvis partibus aquae quae resident in aere, fiunt magnae guttae, et sic deorsum feruntur psecades. Et ita posset aliquis dicere non esse inconveniens quod aqua insidens aeri congelaretur ad generationem grandinis.

[80177] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 5 Tertio ibi: hoc enim non contingit etc., excludit dictam solutionem: dicens quod non contingit fieri in grandine, sicut contingit in psecadibus. Quia partes aquae congelatae, si essent parvae, non possent uniri ut facerent aliquod magnum, sicut est grando, sicut continuantur partes aquae humidae existentis: quia duriora, ut sunt congelata, non ita adunantur sicut humidiora. Unde oporteret quod tanta aqua quanta est magnitudo grandinis, sursum maneret in aere non cadens: quod patet, quia non esset tanta post congelationem, si non fuisset tanta ante congelationem; ex multis enim parvis non possunt fieri multa magna continua. Sed quod tanta aqua sursum maneat non cadens, videtur impossibile.

[80178] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 6 Deinde cum dicit: his quidem igitur etc., assignat causam generationis grandinis. Et primo ponit opinionem aliorum; secundo opinionem propriam, ibi: sed quoniam videmus et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit opinionem aliorum. Et dicit quod quibusdam videtur quod, cum nubes ex magno calore fuerit impulsa in locum superiorem, qui est valde frigidus ex eo quod ibi desinunt radii refracti a terra, aqua veniens ibi coagulatur, propter frigiditatem loci. Et ideo in aestate et in regionibus calidis fiunt grandines, quia magnus calor multum impellit nubes in superiorem locum sursum longe a terra.

[80179] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 7 Secundo ibi: accidit autem etc., impugnat praedictam positionem tribus rationibus. Quarum prima est, quod videmus in altis montibus non fieri grandines: quod tamen oportebat, si per elevationem vaporis in locum multum altum generarentur grandines; sicut etiam videmus in montibus altis fieri nives, quae generantur in alto.

[80180] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem saepe et cetera. Et dicit quod saepe visae sunt nubes quae feruntur prope terram cum multo sono, ita ut quidam audientes cadentes terreantur, ac si aliquod maius futurum portendatur. Aliquando etiam, talibus nubibus visis prope terram sine sono, fit multa grando, incredibilis magnitudinis et figurae non rotundae. Hoc autem, scilicet quod grando non sit figurae rotundae et quod sit magnae quantitatis, accidit ex hoc quod congelatio grandinis est facta prope terram, et ideo parvo tempore fit motus ipsius: quia si multo tempore fieret, deminuta fuisset quantitas grandinis, et figura fuisset facta rotunda, motu dissolvente praecipue partes angulares, fortius dividentes aerem et magis ei

resistentes. Non ergo verum est quod generatio grandinis fit multum longe a terra.

[80181] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: at vero necessarium et cetera. Et dicit quod necesse est quod magnitudo grandinis contingat ex fortitudine causae coagulationis grandinis: quia grando est quoddam congelatum sicut crystallus, ut est cuilibet manifestum. Sed magnitudo grandinis maior est in grandinibus quae non sunt rotundae: ex quo potest concludi quod grandines quae non sunt figurae rotundae, habeant fortem causam congelationis. Sed hoc quod grando non sit figurae rotundae, est signum quod sit congelata prope terram: quia si venirent de longe, circumquaque essent attritae, propter motum a longinquo, et sic essent figurae rotundae et magnitudine minores. Unde concludit quod coagulatio grandinis non accidit propter hoc quod vapores propellantur in locum frigidum supremum, multum remotum a terra.

[80182] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 10 Deinde cum dicit: sed quoniam videmus etc., assignat causam generationis grandinis. In quo primo excludit unam difficultatem superius motam; secundo excludit aliam, ibi: accidit autem hoc et cetera. Dicit ergo primo quod per experimentum videmus quod calidum et frigidum sua contrarietate circumstant se invicem et aggregant. Et hoc manifestum est in terra. Nam in aestu interiora terrae sunt frigida, propter hoc quod caliditas aeris frigiditatem terrae circumstat; unde congregatur interius. E converso autem tempore frigoris interiora terrae sunt calida, propter hoc quod frigus concludit interius calorem qui erat in terra. Et inde est quod aqua fontium in aestate est frigida, et in hieme calida. Et hoc oportet putare fieri etiam in superiori loco. Unde in tempore calido frigidum, contrarietate calidi circumstantis inclusum, vehementius operatur: unde aliquando valde cito ex nube facit aquam. Et propter hoc multo maiores guttae fiunt in calidis diebus quam in hieme, et aquae pluviae fiunt *labroterae*, idest violentiores: quae quidem magnitudo et violentia accidunt ex eo quod quasi subito simul tota descendit pluvia, quod accidit propter celeritatem congelationis. Et sic contrarium accidit ei quod dixit Anaxagoras. Dicebat enim hoc accidere, quando vapor ex quo generatur pluvia, ascendit in aerem valde frigidum: sed nos e converso dicimus quod hoc accidit, cum vapor descendit in aerem calidum; et tanto magis, quanto in magis calidum. Sic igitur ex calido circumstante frigidum et congregante ipsum, fiunt magnae guttae pluviarum et violentae. Sed cum frigidum magis congregatur conclusum ab exteriori calido, non solum subito condensantur nubes in aquam, sed ulterius aqua congelatur ex vehementi virtute frigidi inclusi, et sic fit grando. Unde patet solutio primae difficultatis: quare scilicet aqua congelatur in grandinem magis tempore aestatis quam hiemis.

[80183] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 11 Deinde cum dicit: accidit autem hoc etc., solvit secundam difficultatem. Et circa hoc tria facit: primo solvit difficultatem; secundo assignat rationem de tempore generationis grandinis, ibi: minus autem aestate etc.; tertio ponit quoddam conferens ad celeritatem generationis grandinis, ibi: confert autem et cetera. Fuit autem secunda difficultas ex hoc quod non videbatur posse dari tempus in quo superius aqua congelaretur in grandinem; quia statim dum aqua generatur, cadit; et antequam generetur, congelari non potest. Ad solvendam igitur hanc difficultatem, dicit quod generatio grandinis accidit, quando est velocior aquae congelatio, propter virtutem frigoris congregati, quam motus aquae pluviae deorsum. Et quod hoc sit possibile,

ostendit. Cum enim omnis motus localis sit in tempore, manifestum est quod in aliquo determinato tempore aqua pluviae fertur deorsum; contingit autem quod in minori tempore frigiditas, propter suam vehementiam, congelat aquam, quam sit tempus descensus eius; unde nihil prohibet si congelatio fiat in minori tempore quam motus deorsum aquae, si frigidum existat fortius et vehemens. Et hinc est quod quanto propinquius nobis fit generatio aquae vel grandinis, tanto magis subito congeletur, calido existente fortiori prope terram, et vehementius expellente et concludente frigidum. Et ideo oportet quod et aquae pluviae fiant violentiores, et tam guttae pluviarum quam grandinum sint maiores, propter hoc quod per minus spatium feruntur, et minus ex eis dissolvitur. Illae autem guttae quae cadunt magnae, non sunt crebrae, propter eandem causam: quia enim subito et simul congelantur in magnas, non in multas partes dividuntur, et subito etiam cadunt; sicque materia pluviae et grandinis non tam spissim cadit.

[80184] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 12 Deinde cum dicit: minus autem aestate etc., assignat rationem de tempore generationis grandinis. Et dicit quod minus cadunt grandines in aestate quam in vere et in autumno, sed magis quam in hieme. Ideo autem minus in aestate quam in vere et autumno, quia in aestate est siccior aer; in vere autem est adhuc humidus, propter hiemem praecedentem, et in autumno iam incipit humectari. Et sic in aestate non est tanta materia vaporum humidorum ad generationem grandinis, sicut in vere et in autumno, licet sit maior calor. In hieme autem, licet abundet materia, deficit tamen calor qui sit potens concludere frigidum ad generationem grandinis. Fiunt etiam grandines tempore maturationis fructuum, idest in fine aestatis, propter eandem causam: quia tunc calor adhuc viget, et etiam aer iam incipit humectari.

[80185] Super Meteora, lib. 1 cap. 15 n. 13 Deinde cum dicit: confert autem etc., quia difficultatem superius motam solverat propter velocitatem generationis grandinis, contingentem ex vehementia frigoris, ponit hic quoddam aliud conferens ad celeritatem eandem. Et dicit quod confert ad celeritatem coagulationis, quod aqua fuit praecalefacta, adiuvante materia vaporosa caliditatem temporis: et ideo citius infrigidatur, quia frigus vehementius agit in ipsam, et potest intrinsecus penetrare aquam rarefactam per calorem. Et ideo multi, cum volunt infrigidare calidam aquam, ponunt eam ad solem primo. Et illi etiam qui piscantur in regione Ponti, cum fecerint habitacula tempore glaciei ad venandum pisces, quos venantur scindentes glaciem fluviorum vel maris, circumfundunt aquam calidam calamis quibus venantur, ut citius coaguletur; et sic utuntur glacie quasi plumbo, ut calami firmiter quiescant. Sed et in regionibus et in temporibus calidis aqua calida fit cito frigida, eo quod cito inspissatur, propter praedictam causam. Et ideo in Arabia et Aethiopia fiunt pluviae aestate et non hieme: quia scilicet vapores cito infrigidantur ex contrarietate calidi circumstantis, cum regio illa sit valde calida. Ultimo autem epilogat quae dicta sunt: et est planum in littera.

Caput 16

[80186] Super Meteora, lib. 1 cap. 16 n. 1 Postquam philosophus determinavit de his quae generantur in alto ab exhalatione humida, hic determinat de his quae generantur in terra ex eadem

materia, scilicet de fontibus et fluminibus. Et dividitur in partes duas: in prima determinat de causa generationis fluviorum; in secunda de duratione eorum, ibi: non semper autem eadem loca et cetera. Circa primum tria facit. Primo dicit de quo est intentio. Et dicit quod est de ventis et omnibus quae ex ventis causantur, et de fluviis et de mari. De quibus hoc ordine dicetur, quod primo proponemus dubitationes ad nosipsos, et postea declarabimus veritatem ad nosipsos, et non ad alios: quia de talibus nihil accepimus dictum ab aliis, quod non quilibet possit dicere, sicut et circa alias materias contingit.

[80187] Super Meteora, lib. 1 cap. 16 n. 2 Secundo ibi: sunt autem quidam etc., ponit opiniones quorundam de ventis. Et dicit quod quidam dixerunt quod corpus quod dicitur aer, dum fluit et movetur, est ventus; dum autem constat et inspissatur, est nubes et aqua; ac si eadem natura sit aquae, aeris et venti, et nihil aliud sit ventus quam aer et aqua. Et quia aer totus est unus, ideo quidam, volentes multum sapienter loqui, dixerunt quod non est nisi unus ventus; et quod videantur venti differre, hoc non est nisi ex differentia locorum ex quibus moventur. Quod est simile ac si dicerent quod omnes fluvii sunt unus fluvius, et quod omnis aqua est una: quod manifeste falsum est. Unde multitudo hominum, qui vulgariter et sine inquisitione philosophiae loquuntur de ventis, melius loquuntur quam isti, qui sic inquirendo erraverunt. Quia si hoc esset verum, quod omnes fluvii fluerent ex uno principio, et hoc etiam posset aliquo modo esse verum, quod omnes venti essent ex uno principio: sed de ventis etiam, sicut de fluviis, manifestum est quod id quod dixerunt, leviter et mendaciter dixerunt. Opportunum est autem de hoc considerare in proprio tractatu, quid est ventus, et quomodo generatur, et quid movet ipsum, et unde est principium ventorum; et utrum oporteat accipere ventum fluentem sicut ex aliquo vase, qui tandiu fluat donec illud evacuetur, ac si esset emissum ab aliquo utre, ut fabulatur Homerus; aut non est ex uno principio sed ex multis, sicut pictores pingunt diversos ventos emittentes ex seipsis principium flatuum.

[80188] Super Meteora, lib. 1 cap. 16 n. 3 Tertio ibi: similiter autem de generatione etc., inducit similes opiniones de generatione fluviorum: propter hoc enim induxerat quod dictum est de ventis. Et circa hoc tria facit: primo ponit quorundam falsam opinionem; secundo reprobat eam, ibi: quamvis manifestum etc.; tertio excludit quandam rationem ipsorum, ibi: non solum sed et talia et cetera. Dicit ergo primo quod similiter videtur quibusdam se habere de generatione fluviorum, sicut dictum est de generatione ventorum. Dicunt enim quod, cum aqua elevatur a terra per vaporationem, et iterum fluit deorsum, congregatur sub terra, et sic fluit ad generationem fontium et fluviorum; sicut si intelligantur exire ex aliquo *magno ventre*, idest ex aliqua magna voragine, ubi sit congregata multa aqua; sive ita sit quod omnes fluvii fluant ex uno principio tali, sive ex diversis talibus principiis diversi fluvii fluant. Et secundum hoc, aqua non generatur sub terra de novo ad fluxum fontium et fluviorum; sed illa quae prius fuit collecta in praedicta receptacula, est principium multitudinis aquarum et fluviorum. Et huius signum dicebant esse, quod in hieme est maior fluxus fluviorum quam in aestate. Et hinc assignant causam quare quidam fluviorum sunt perpetui, et quidam non perpetui. Quando enim, propter magnitudinem voraginis, tanta aqua congregatur in hieme sub terra, ut sufficiat ad perpetuitatem fluvii, ita quod non deficiat aqua fluens priusquam iterum superveniat in nova hieme, tunc fluvius fit perpetuus usque in finem: si

autem receptaculum sit parvum, tunc propter paucitatem aquae deficit origo fluvii, quasi evacuato vase, antequam iterum fluat aqua de caelo; et ideo fluvius non perenniter fluit.

[80189] Super Meteora, lib. 1 cap. 16 n. 4 Deinde cum dicit: quamvis manifestum etc., improbat praedictam positionem quadrupliciter: primo quidem dicens quod, si aliquis velit prae oculis considerare multitudinem aquae quae continue fluit per fluvios per totum universum, excederet totam quantitatem terrae, vel parum ab ea deficeret, si oporteret esse aliquod receptaculum sub terra, vel unum vel plura, unde flumina fluerent. Et sic oporteret totam terram interius esse concavam, ad capiendam tantam multitudinem aquae; et hoc ipsum non sufficeret. Hoc autem patet esse falsum. Cum enim terra naturaliter sit in medio, et naturaliter partes tendant ad medium, non potest dici quod terra sit tantum concava interius ad suscipiendam aquam; licet non sit inconveniens quod in multis locis terrae sint aliqua receptacula aquarum.

[80190] Super Meteora, lib. 1 cap. 16 n. 5 Secundo ibi: non solum sed et inconveniens etc., ponit secundam rationem. Et dicit quod inconveniens est, si quis non putet quod ex aere evaporato intra terram fiat aqua, propter eandem causam propter quam fit etiam supra terram in aere. Unde si supra terram in aere aer evaporatus propter frigiditatem condensatur in aquam, oportet putare quod etiam a frigiditate terrae hoc idem fiat. Et sic non solum aqua separatim existens in terra quasi in aliquo receptaculo, fluet per fluvios; sed continue infra terram generatur per infrigidationem vaporum, et haec effluet per fluvios.

[80191] Super Meteora, lib. 1 cap. 16 n. 6 Sed quia posset aliquis dicere quod ex vaporibus infra terram generatur quaedam aqua, sed tota simul colligitur in aliquibus receptaculis, ex quibus fluvii fluunt, quod esset simile et quasi idem positioni praedictae, ideo tertio hoc excludit per quoddam signum, ibi: adhuc autem et cetera. Et dicit quod adhuc non est intelligendum tale esse principium fluviorum, quod aqua quidem generetur infra terram, sed existat ibi quotidie dum flumina fluunt, ac si essent quaedam stagna aquarum sub terra, ut quidam dicunt: sed oportet intelligere sic fieri intra terram, sicut fit supra terram. Supra terram enim, dum primo condensatur vapor, fiunt parvae guttae, quae adunantur cum aliis; et sic facile aqua fluens descendit cum quadam multitudine. Ita etiam fit infra terram: primo enim parvae guttae generantur; et sic principia fluviorum sunt quaedam scaturigines paulatim scaturientes in imo terrae. Et hoc manifestatur per opus: qui enim volunt ducere aquas, puta facientes puteos vel aliquid tale, colligunt aquas in locis infimis et defossis, ac si fieret quaedam resudatio terrae per aquam a locis excelsis ad infima. Et ex hoc apparet quod aqua guttatim profluit a terra ad generationem fluviorum et fontium; non autem ita quod infra terram sint loca quae sint quasi stagna aquarum actu existentium.

[80192] Super Meteora, lib. 1 cap. 16 n. 7 Quarto ibi: propter quod et rheumata etc., ponit aliud signum ad idem, sumptum ex naturali fluxu aquarum: nam praecedens signum fuit sumptum ex opere. Et dicit quod propter eandem causam *rheumata*, idest fluviorum fluxus, videntur esse ex montibus, et maximi fluvii fluunt ex maximis montibus; et fontes, ut plurimum, sunt vicini montibus et locis altis; sed in campestribus sunt pauci fontes separati a fluviis. Et hoc ideo est, quia loca montana et alta sunt sicut quaedam spongia spissa, propter soliditatem lapidum, ad

eiiciendam aquam; et sunt suspensa, ad hoc quod aqua possit fluere; et sic producunt aquam in multis locis; et colligunt etiam aquam desuper complutam. Sed hoc secundum modicas partes, non tamen ita quod infra montes sint voragines in quibus congregatur aqua. Et ideo dicit quod colligunt aquam, quia suscipiunt magnam multitudinem aquae desuper advenientis per pluviam. Et ad hoc cooperatur figura montium: nam figura rotunda est capacissima figurarum. Nihil autem differt ad recipiendam multitudinem aquae, an circumferentia sit disposita supreme secundum concavitatem, an secundum convexam gibbositatem: quia utroque modo aequalem quantitatem capiet. Unde licet montes non sint positi secundum concavitatem, sed magis secundum gibbositatem, tamen multitudinem aquarum recipere possunt. Et non solum colligunt multitudinem aquarum ut aliunde receptam, propter figuram, sed etiam producunt eam ut interius generatam propter frigiditatem: quia vaporem resolutum a terra, et ascendentem propter caliditatem innatam, frigiditas terrae infra terram partim coagulat, et sic iterum condensat ipsum in aquam. Et ideo, ut dictum est, maximi fluviorum fluunt ex maximis montibus. Et hoc manifestum est, si quis consideret circularem descriptionem terrae: qui enim sic descripserunt terram, vel ipsi viderunt flumina et regiones, vel ab aliis inquisiverunt. Ponit ergo exemplum primo quidem in Asia de Parnaso, qui est ad ortum hiemalem, et de Caucaso, qui est ad ortum aestivalem, ex quibus, cum sint maximi montes, multi et maximi fluvii oriuntur; in Europa autem de monte Pyrenaeo, qui est ad occasum aequinoctialem, et de quibusdam aliis montibus qui sunt ad Septentrionem in Scythia, ex quibus etiam fiunt magna flumina; et in Africa, sive in Libya, de quibusdam aliis magnis montibus, ex quibus alia magna flumina fluunt. Et similiter dicit esse de aliis montibus et fluviis: et quod, quicumque alii fluvii fluunt ex paludibus, paludes istae sunt positae prope montes, et sic in idem redit. Et sic, exemplis positis, concludit propositum, dicens: quod quidem igitur non oportet et cetera. Et repetit quod supra dictum est: unde planum est in littera.

[80193] Super Meteora, lib. 1 cap. 16 n. 8 Deinde cum dicit: non solum sed et talia etc., excludit rationem ponentium praedictam positionem. Et dicit quod non est inconveniens quod inveniantur aliqua loca habentia actu multitudinem aquae, ac si essent stagna; sed non ad tantum hoc valet, ut ex hoc possit accidere fluxus fluviorum. Non enim magis possumus dicere quod aquae, si quae collectae inveniuntur sub terra vel in montibus, contineant totam aquam fluviorum, quam si quis dicat quod fontes qui manifeste apparent extra terram, totam aquam fluviorum actu contineant: plurimi enim fluviorum fluunt ex fontibus (quod dicit propter hoc quod aliqui fluunt ex paludibus, ut dictum est). Unde simile est putare quod contineant totum corpus aquae quae fluit per flumina, illae collectiones subterraneae, ut existimare quod ipsam contineant istae collectiones aquarum quae inveniuntur extra terram in fontibus. Unde, cum de fontibus manifestum sit hoc esse falsum, per simile potest cognosci hoc etiam esse falsum de collectionibus aquarum quae sunt sub terra. Quod autem sint tales collectiones aquarum sub terra, manifestum esse potest per hoc quod multa flumina absorbentur a terra. Et hoc manifestat per multa exempla: et est planum in littera.

Caput 17

[80194] Super Meteora, lib. 1 cap. 17 n. 1 Postquam philosophus ostendit causam generationis fluviorum, hic determinat de duratione eorum. Et circa hoc duo facit. Primo ponit opinionem suam circa hoc. Et dicit quod non semper eadem loca terrae sunt aquosa vel arida; sed hoc permutatur secundum quod fluvii generantur de novo vel deficiunt. Propter quam causam fit permutatio circa terram, ut quae nunc est arida, aliquando fiat mare, et e converso; et non semper in una et eadem parte terrae sint mare vel terra sicca. Sed hoc non accidit casu, sed secundum quendam ordinem, et secundum aliquam circulationem caeli; sicut et omnes transmutationes quae fiunt in istis inferioribus, ordinantur secundum motum caeli.

[80195] Super Meteora, lib. 1 cap. 17 n. 2 Secundo ibi: principium autem etc., manifestat quod dixerat. Et circa hoc duo facit: primo assignat causam unam eius quod dictum est; secundo excludit quandam causam ab aliis opinatam, ibi: qui quidem igitur respiciunt et cetera. Circa primum duo facit: primo assignat causam praedictae transmutationis; secundo assignat causam quare praedicta transmutatio lateat, ibi: sed propterea quod fit et cetera. Dicit ergo primo quod causa et principium transmutationis praedictae hoc est, quod virtus terrae habet suo modo statum et senectutem, sicut corpora animalium et plantarum. In hoc tamen est differentia, quod animalia et plantae patiuntur statum et senectutem, non successive secundum diversas partes, sed simul secundum totum: sed in terra haec transmutatio est secundum partem et partem, propter caliditatem et frigus, crescente una parte in caliditate vel frigore, et alia deminuta, propter motum solis et alias circulationes caelestium corporum. Et inde est quod secundum diversum situm in aspectu solis et stellarum, partes terrae recipiunt diversam virtutem; ita quod aliquae partes terrae possunt diu permanere in humiditate et aquositate, secundum aliquod determinatum tempus, quod est eis quasi iuventus vel status; et postmodum siccari, quod est terrae quasi senectus, quae naturaliter propter defectum humorum habet desiccare. Et dum hae partes terrae exsiccantur, alia loca terrae vivificantur, et fiunt aquosa secundum aliquam partem. Quod patet per hoc, quia in vere omnia quasi iuvenescunt per humiditatem; quae in hieme postea senescunt propter nimiam siccitatem. Et in vere etiam nostrae partes terrae sunt in vigore, alibi vero sunt iam desiccata omnia. Et sic patet quod senectus et iuventus non accidunt secundum totum in terra, sicut in animalibus et plantis; sed secundum partem et partem. Sic igitur in aliquibus partibus terrae, desiccatae modo praedicto fontes destruuntur: et ex hoc sequitur quod fluvii primo quidem ex magnis rediguntur in parvos, et tandem totaliter exsiccantur, propter siccitatem fontium ex quibus oriebantur. Et sic in una parte terrae, quae iam senuit, exsiccantur; in alia autem, quae facta est aquosa, proportionaliter de novo fiunt fontes et flumina. Et ita facta transmutatione circa flumina, ut scilicet in una parte terrae deficiant et in alia de novo esse incipiant, transmutatur per consequens mare; et ubi abundaverat primo per excrescentiam fluviorum, siccatis fluviis, recedit mare et remanet arida; ubi vero mare exsiccabatur per aliquam atterrationem causatam ex aliquibus fluxibus supervenientibus terrae, iterum ibidem stagnat, aquae abundantia congregata.

[80196] Super Meteora, lib. 1 cap. 17 n. 3 Secundo ibi: sed propterea quod fit etc., assignat

rationem quare praedictae transmutationes latent. Et dicit quod praedictae transmutationes maris et aridae latent, quia omnis naturalis transmutatio non fit subito, sed successive; et praedictae transmutationes, quae accidunt circa magnas partes terrae, fiunt in temporibus longissimis; et prius fit interitus et corruptio omnium gentium, quam maneat memoria transmutationis talis a sui principio usque in finem. Si enim semper eaedem gentes remanerent in eisdem partibus terrae, posset remanere aliqua memoria rerum etiam antiquissimarum, et transmutationum: sed quando aliqua gens deletur, et supervenit nova in locum eius, non remanet in secunda gente memoria antiquitatum quae fuerunt in prima gente; et multo minus in tertia vel quarta. Corruptiones autem gentium quae novissimae sunt, fiunt per praelia, aliae autem fiunt per infirmitates et epidemias, aliae autem per sterilitates; et harum corruptionum quaedam sunt magnae simul, quaedam vero fiunt paulatim; ut etiam transmutationes gentium de loco ad locum lateant, eo quod aliqui a principio, ex eo quod incipit terra fieri sterilis vel infirma, vel propter guerras, relinquunt regionem, alii autem permanent quandiu possunt ibi nutriri; ita quod a primo discessu usque ad ultimum, quandoque est magnum tempus, et non est memoria primi recessus, etiam si homines non moriantur sed transmigrant. Et sicuti est de desertione terrarum, ita etiam est de habitatione earum: quia non est memoria, propter longinquitatem temporis, quando et a quibus gentibus primo inhabitari coeperunt, et quando sunt immutata ex paludosis in siccitatem, ut habitari possint; quia hoc paulatim factum est et in multo tempore. Et ponit exemplum de terra Aegypti, quae paulatim exsiccata est quasi a fluvio; et de quibusdam aliis terris, quae sunt transmutatae et desiccatae ab aquositate, et e converso; et est planum in littera.

[80197] Super Meteora, lib. 1 cap. 17 n. 4 Deinde cum dicit: qui quidem igitur respiciunt etc., excludit causam a quibusdam opinatam. Et circa hoc tria facit. Primo excludit causam falsam. Et dicit quod aliqui, respicientes ad aliquid modicum, volunt iudicare de toto caelo: putant enim causam talium transmutationum esse mutationem totius mundi, ac si caelum et mundus de novo sit generatus. Et ex hac causa dicunt quod mare est minoratum, quia a principio coepit desiccari a sole: unde plura loca apparent modo desiccata, quae prius non erant. Sed hoc partim est verum, partim non. Quod enim aliqua loca sint desiccata, quae erant prius aquosa, verum est: licet etiam contrarium verum sit, quia in aliquibus locis invenitur supervenisse mare ubi prius erat arida. Sed hoc est falsum, quod causa huius transmutationis sit mundi generatio. Derisibile enim videtur ponere transmutationem in toto, propter transmutationes in parvis partibus; magnitudo autem terrae quasi nihil est in comparatione ad totum caelum; obtinet enim vicem puncti.

[80198] Super Meteora, lib. 1 cap. 17 n. 5 Secundo ibi: sed horum omnium etc., resumit veram causam. Et dicit quod vera causa istarum transmutationum est quod, sicut unus annus dividitur per diversa tempora, scilicet per hiemem et aestatem et consueta, sic et magna aliqua circulatio dividitur secundum statuta tempora, per magnam hiemem, in qua est multus excessus imbrium, et magnam aestatem, in qua est siccitas magna: non autem ita quod simul fiat iste magnus excessus imbrium vel siccitatis secundum totam terram, vel semper secundum easdem partes, sed in diversis partibus. Et ponit exemplum de diluvio facto tempore Deucalionis, in quadam determinata parte Graeciae.

[80199] Super Meteora, lib. 1 cap. 17 n. 6 Tertio ibi: cum igitur talis factus fuerit etc., assignat ex praedictis causam diuturnitatis fluviorum. Et dicit quod cum in aliqua terra factus fuerit magnus excessus imbrium, ita imbibitur terra humiditate, quod sufficit ad multum tempus ad generationem fluviorum. Quod quidem commune est diversis opinionibus: sive dicatur quod perpetuitas fluviorum est ex magnitudine voraginum continentium multam aquam, ut quidam dicunt, sicut praedictum est; sive dicatur, secundum nostram opinionem superius positam, quod causa perpetuitatis fluviorum est magnitudo et spissitudo et frigiditas altorum locorum, ita quod huiusmodi loca possunt recipere multam aquam, et continere eam, et generare. Sed illa loca in quibus sunt parvae substantiae montium et non multum elevatae in altum, aut sunt quasi spongiosae, ut non possit in eis conservari humiditas, et sunt lapidosae, ut non possint recipere aquam, et sunt argillosae, ut non possint eam generare: in talibus, inquam, locis deficit fluxus fluviorum, quoadusque iterum loca humectentur. Sic ergo oportet putare quod in quibuscumque locis advenerit abundantia imbrium in magna hieme, humiditates locorum erunt magis *perpetuae*, idest diuturnae. Sed tamen tempore procedente exsiccantur, et quaedam eorum fiunt minus humida, donec iterum revertatur periodus secundum quam fiat excessus imbrium. Et sic ultimo concludit quod, quia in toto universo necesse est fieri permutationem; non tamen ita quod generetur et corrumpatur, si totus mundus est perpetuus; necesse est, sicut dictum est, quod non semper eadem loca sint humida per mare vel flumina, aut etiam sicca; sed quae prius fuerunt humida, fiunt sicca, et e converso.

[80200] Super Meteora, lib. 1 cap. 17 n. 7 Deinde cum dicit: manifestat autem quod etc., manifestat quod dictum est, per exempla. Et circa hoc tria facit. Primo ponit tria exempla. Quorum primum est de terra Aegypti, quae invenitur demissior mari circumstante: propter quam causam impediti sunt quidam reges ne coniungerent duo maria, videntes per hoc destrui fluxum fluvii. Secundum exemplum est de Maeotide palude, in qua, propter fluxus fluviorum, semper maior atteratio facta est: ita quod poterat ferre multo minores naves tempore suo, quam ante sexaginta annos. Tertium exemplum est de Bosphoro dividente Europam ab Asia, qui invenitur minoratus et semper tendens in angustum, propter eandem causam.

[80201] Super Meteora, lib. 1 cap. 17 n. 8 Secundo ibi: manifestum igitur etc., inducit conclusionem principaliter intentam: dicens quod, ex quo tempus non deficit et totum universum est aeternum (quod dicit secundum opinionem suam positam in libro physicorum et de caelo et mundo), sequitur quod neque Tanais neque Nilus, qui sunt maximi fluvii, semper fluxerunt, sed aliquando locus unde fluunt erat siccus: quia *opus* eorum, scilicet fluxus ipsorum, habet terminum. Et similiter est in aliis fluviis. Et si hoc est de fluviis, oportet quod idem sit de mari, in quod intrant fluvii: et sic secundum diversa tempora permutatur mare et arida. Hoc tamen quod supponit mundum et tempus aeternum, est erroneum et alienum a fide; nec rationes quibus hoc probavit, sunt demonstrationes, ut alibi est ostensum. Tertio ibi: quia quidem igitur, recapitulat quod dixerat: et est planum in littera.

Liber 2

Caput 1

[80202] Super Meteora, lib. 2 cap. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit de his quae generantur in alto, sive ab exhalatione sicca sive a vapore humido, adiungens etiam de generatione fluviorum, propter similitudinem ad generationem pluviarum, nunc incipit determinare de his quae fiunt in parte inferiori ab exhalatione sicca. Et dividitur in partes duas: in prima determinat de quibusdam principalibus passionibus; in secunda de quibusdam consequentibus, et hoc in tertio libro, ibi: de residuis autem et cetera. Prima dividitur in duas: in prima determinat de mari, cuius salsedo ex siccitate causatur; in secunda determinat de ventis et his quae ex eis causantur, ibi: de spiritibus autem dicamus et cetera.

[80203] Super Meteora, lib. 2 cap. 1 n. 2 Satis autem apparet conveniens ordo quem philosophus observat. Nam post ea quae in suprema parte aeris generantur ab exhalatione sicca, quae stellae cadentes, cometae, lacteus circulus, et similia sunt, in secundo loco determinavit de his quae in inferiori loco generantur ab exhalatione humida, scilicet de pluviis et huiusmodi; et quia eodem modo habent flumina causam generationis in terra, sicut pluviae in aere, post pluvias de fluminibus determinavit; post quae determinat de mari, in quod omnia flumina decurrunt. Circa hoc ergo primo manifestat de quo est intentio. Et dicit quod dicendum est de mari: quae scilicet sit natura ipsius, utrum sit naturalis locus aquae, vel accidentaliter ibi aqua congregetur; et propter quam causam tanta multitudo aquae est salsa; et de prima generatione maris, utrum scilicet habeat principium suae generationis, et quomodo.

[80204] Super Meteora, lib. 2 cap. 1 n. 3 Secundo ibi: antiqui quidem igitur etc., exequitur propositum. Et circa hoc duo facit: primo ponit opiniones aliorum de mari; secundo inquirit veritatem, ibi: quod quidem igitur fontes et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opiniones antiquorum theologorum; secundo naturalium, ibi: qui autem sapientiores et cetera. Circa primum sciendum est quod ante tempora philosophorum, fuerunt quidam qui vocabantur poetae theologi, sicut Orpheus, Hesiodus et Homerus: quia sub tegumento quarundam fabularum, divina hominibus tradiderunt. De his ergo dicit quod posuerunt quod mare habeat fontes proprios ex quibus causatur. Et hoc posuerunt ut terrae et mari non ponerent extranea principia sed propria: putaverunt enim quod terra et aqua sint reverendissima, quasi haec sit magna pars totius universi; et dicebant totum caelum esse propter terram et aquam, et ideo circumdari terram et aquam ab aliis corporibus et ab ipso, ac si haec pars esset honoratissima, et primum principium inter omnia corpora mundi.

[80205] Super Meteora, lib. 2 cap. 1 n. 4 Deinde cum dicit: qui autem sapientiores etc., ponit opiniones philosophorum naturalium de mari. Et ponit tres opiniones. Quarum prima est de generatione maris. Et dicit quod illi qui fuerunt sapientiores praedictis poetis *sapientia humana* (quod dicit quia isti naturales non tractaverunt de divinis, ut illi, sed de naturalibus; quae est sapientia proprie humana, idest conformis humano intellectui): isti ergo dixerunt quod mare habet generationem. Quia a principio totus locus qui est circa terram, erat humidus et plenus aqua, sed est desiccatus a sole per evaporationem humidi; et illud quidem quod evaporavit, secundum eos, causavit aerem et ventos (et ex hoc dicunt causari motum solis et lunae et stellarum); illud autem

quod est relictum nondum exsiccatum, est mare. Unde putant quod per continuam exsiccationem semper minoretur, et tandem aliquando totum exsiccabitur, et mare iam non erit. Haec dicitur fuisse opinio Anaxagorae et Diogenis. Secunda opinio est de salsedine maris. Empedocles enim dixit quod terra, calefacta a sole, emittit quendam sudorem, quem credidit esse aquam maris. Et propterea dicit quod mare est salsum, quia etiam sudor animalium invenitur salsus. Tertia opinio est Anaxagorae etiam de salsedine maris. Qui dixit quod terra per quam transit aqua, vel quae admiscetur aquae, est causa salsedinis maris: sicut enim illud quod colatur per cinerem, fit salsum, sic et aqua maris per admixtionem terrae fit salsa.

[80206] Super Meteora, lib. 2 cap. 1 n. 5 Deinde cum dicit: quod quidem igitur fontes etc., inquirit veritatem circa praedictas opiniones: et primo circa opinionem poetarum theologizantium; secundo circa opiniones philosophorum naturalium, ibi: de generatione autem ipsius, si factum est et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod mare non habet fontes, ut illi dixerunt; secundo removet quoddam quod videtur suae rationi contrarium, ibi: fluens autem mare videtur et cetera. Circa primum ponit duas rationes. Quarum prima est, quod aquarum quae sunt circa terram, quaedam sunt fluxibiles, quaedam stationariae. De his quae fluunt, manifestum est quod omnes derivantur ex fontibus. Quod non oportet sic intelligere, quod fontium sit aliquod principium quasi vas continens multitudinem aquae, ex quo flumina deriventur: sed oportet intelligere, ut prius dictum est, quod ex multis partibus, in quibus paulatim generatur, aqua ad unum concurrit, et confluendo primum sibi occurrit ut in tanta multitudine sit. Sed aquarum stationariarum quaedam sunt collectae et sustentatae ab aliquo impediente fluxum earum, vel per artem vel per naturam; quae dicuntur paludosae vel stagnales. Differunt autem haec multitudine et paucitate: nam si fuerint multae aquae sic collectae, dicuntur stagna; si autem paucae, paludes. Quaedam autem aquae stationariae sunt *fontanae*, idest in ipso suo fonte stant: et omnes istae sunt manufactae, sicut illae quae dicuntur puteales. Omnium enim harum aquarum sic per artem stantium, oportet esse aliquem fontem, qui esset principium fluxus, nisi impediretur per artem. Unde patet quod omnes aquae fontales et fluviales sponte fluunt secundum impetum naturae, vel indigent operatione artis ad hoc quod stent. Quibus determinatis, patet quod aqua maris non est de fontibus, quia in nullo duorum dictorum generum continetur: quia nec fluit, ut fluvialis, nec potest dici quod sit manufacta, ut putealis. Omnes autem aquae quae sunt ex fontibus, vel fluunt, vel stant per artem: nisi forte aliquae sint parvae aquae quae sponte stent non per artem, sicut contingit cum aqua fluens invenit aliquam concavitatem aut aliquod obstaculum. Sed hoc non potest esse in magna quantitate: quia dum multiplicatur aqua fluens, oportet quod vel supergrediatur obstaculum et iterum fluat, vel submergatur in terra, sicut in multis locis accidit, ut supra dictum est. Unde non potest dici quod tanta aqua sicut aqua maris, possit spontanee stare, si sit ex fontibus. Relinquitur ergo quod mare non habeat fontes.

[80207] Super Meteora, lib. 2 cap. 1 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem quoniam plura sunt et cetera. Et dicit quod multa maria sunt quae in nullo loco adinvicem commiscentur. Nam mare rubrum coniungitur quidem secundum modicum ad mare Oceanum, quod est extra columnas Herculis; a quo mari omnino separata sunt mare Hyrcanum et Caspium (quod est mare

Ponticum); et habitantur undique per circuitum, ita quod non laterent fontes illius maris, si illud mare fontes haberet. Non ergo verum est quod maris sint aliqui fontes.

[80208] Super Meteora, lib. 2 cap. 1 n. 7 Deinde cum dicit: fluens autem mare videtur etc., quia in quibusdam maribus apparet communis fluxus, ne credatur mare esse fluxibile tanquam ex fontibus procedens, cuius contrarium in prima ratione supposuerat, assignat causam fluxus qui videtur in mari. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quare aliquod mare fluat; secundo manifestat quoddam quod supponit, per signum, ibi: de eo autem etc.; tertio recapitulat, ibi: quod quidem igitur et cetera. Assignat autem fluxus maris tres causas. Quarum prima est, quod mare fluit propter eius angustiam, ubi ex magno pelago restringitur in modicum spatium, propter hoc quod coarctatur ab adiacente terra. Aqua autem maris saepe movetur huc et illuc, et maxime secundum consequentiam ad motum lunae, quae secundum naturam propriam habet commovere humidum: haec autem aquae commotio in magno mari et amplo est immanifesta; sed ubi obtinent parvum locum propter angustiam terrae, magis apparet. Secunda causa est, quod illud mare quod continetur infra Heracleas columnas, et non continuatur alicui, sicut de mari Pontico iam dictum est: istud, inquam, fluit propter multitudinem fluviorum. Et propter eandem causam unum mare decurrit in aliud: nam Maeotis fluit in mare Ponticum, Ponticum fluit in Aegeum. In aliis autem maribus minus hoc videtur: sed in praedictis maribus hoc accidit propter multitudinem fluviorum, quia in praedicta maria multa flumina intrant. Tertia ratio fluxus est propter hoc quod mare occupat multum de terra secundum proportionem quantitatis aquae, et unum est minus profundum quam aliud: illud autem quod est minus profundum, semper decurrit ad profundius. Unde illud mare semper videtur profundius, ad quod aliud decurrit, sicut Ponticum est profundius Maeotide, et Pontico mare Aegeum, et Aegeo Siculum; Sardicum autem et Tyrrhenum sunt profundissima. Sed mare quod est extra columnas, non est profundum: quod apparet ex luto apparente in aqua quae fluit ex ipso; et huius signum est quod sunt sine vento, ac si existant in aliqua concavitate. Sicut igitur particulariter fluvii videntur fluentes ex altioribus locis ad demissiora, sic in mari fluxus fit ex altioribus locis terrae, quae sunt ad Septentrionem: ut sic maria Septentrionalia, quae emittunt aquam, non sint ita profunda sicut maria meridionalia, quae recipiunt.

[80209] Super Meteora, lib. 2 cap. 1 n. 8 Deinde cum dicit: de eo autem etc., manifestat per signum quoddam quod dixerat, scilicet quod terra ex parte Septentrionis sit altior. Et huius signum accipit ex hoc quod quidam antiquorum crediderunt quod sol non iret sub terra, sed solum circa terram, et dispareret de nocte propter altitudinem Septentrionalis partis occultantis. Deinde cum dicit: quod quidem igitur etc., recapitulat quod dixerat: et est planum in littera.

Caput 2

[80210] Super Meteora, lib. 2 cap. 2 n. 1 Hic incipit inquirere veritatem circa opiniones quas habuerunt antiqui naturales de mari. Et primo ostendit de quo est intentio: dicens quod est de generatione maris, si est factum; et de sapore eius, quae sit causa salsedinis et amaritudinis ipsius.

Secundo ibi: causa quidem igitur etc., exequitur propositum. Et dividitur in partes tres: in prima determinat de natura maris, utrum scilicet sit naturalis locus aquae; in secunda determinat de generatione eius, utrum scilicet sit factum vel non, ibi, de salsedine autem etc.; in tertia determinat de sapore maris, quare scilicet sit salsum, ibi: de salsedine autem his quidem et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima ostendit opinionem antiquorum de natura maris; in secunda obiicit contra eam, ibi: opponitur autem et cetera.

[80211] Super Meteora, lib. 2 cap. 2 n. 2 Dicit ergo primo quod antiqui putaverunt quod mare sit principium omnis aquae, et quod sit substantia et corpus totius aquae, quasi mare sit naturalis locus aquae. Et causa inducens eos ad hoc fuit, quod videbatur rationabile esse quod, sicut omnium aliorum elementorum magnitudo est congregata in unum locum, et est unum principium unde derivatur partialiter elementum et commiscetur aliis elementis, propter multitudinem substantiae elementaris in illo loco existentis, ita est in aqua. Videmus enim quod multitudo ignis est in superiori loco huius inferioris mundi, qui est naturalis locus eius; et similiter multitudo aeris est sub loco ignis, quasi in proprio loco congregata; et manifestum est quod corpus terrae est in medio, circa quod omnia alia corpora sunt ordinata. Unde manifestum est quod necesse est etiam, secundum eandem rationem, esse aliquem locum ubi sit congregata multitudo aquae, quasi in loco proprio et naturali. Huiusmodi autem non potest esse aliud quam mare: quia aquae fluviorum non sunt omnes simul, cum tamen oporteat unius elementi esse unum locum continuum. Iterum aqua fluviorum non est stabilis, sed fluens, cum tamen oporteat omne elementum stare in proprio loco: fluit autem fluviorum aqua, utpote quae videtur semper generari, et non quiescere in eodem loco. Propter hanc igitur dubitationem, putaverunt quod mare esset principium omnis aquae et omnium humidorum. Et propter hoc putaverunt quod omnia flumina non solum intrant in mare, sed etiam fluunt a mari: quia locus naturalis alicuius elementi videtur esse principium et terminus motus omnium illorum quae sunt de natura illa, quia omnia naturaliter tendunt ad locum proprium. Et secundum antiquos erat etiam principium: quia ponebant quod elementa erant ingenerabilia et incorruptibilia, unde aqua non generabatur de novo; et sic oportebat quod, ubicumque aqua extra locum proprium inveniretur, quod influeret a naturali loco aquae. Et quia posset aliquis obiicere quod mare est salsum, et aqua fluviorum est dulcis, et sic non videtur fluens a mari; ad hanc obiectionem excludendam, subditur quod illud quod est salsum, quando colatur, fit dulce; et sic aqua maris, quando colatur per terram, efficitur potabilis in fluviis.

[80212] Super Meteora, lib. 2 cap. 2 n. 3 Deinde cum dicit: opponitur autem etc., movet quasdam dubitationes circa praedeterminata: et primo unam contra hoc quod mare est locus naturalis aquae; secundo contra hoc quod dictum est quod mare est terminus aquarum currentium, ibi: quaerere autem antiquam et cetera. Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem: quae talis est. Si mare est principium omnis aquae, quasi naturalis locus aquae existens, quare aqua maris non est dulcis et potabilis, sed salsa? Omne enim elementum in primo loco videtur esse intransmutatum, et naturaliter se habens: salsedo autem non est naturalis proprietas aquae, sed ex aliqua transmutatione ei accidit.

[80213] Super Meteora, lib. 2 cap. 2 n. 4 Secundo ibi: causa autem simul etc., solvit praedictam dubitationem. Et circa hoc tria facit: primo praemittit quoddam, resumens ex praedeterminatis, quod est necessarium ad solutionem; secundo ex hoc quod propositum est, excludit quandam falsam opinionem, ibi: propter quod et deridendi etc.; tertio solvit dubitationem, ibi: potabile quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod assignando causam praedictae dubitationis, non solum solvetur haec dubitatio, sed necessarium erit per hoc accipere rectam opinionem de mari. Resumit ergo quod aqua est ordinata circa terram, sicut sphaera ignis super aerem, et sphaera aeris super aquam. Ignis enim est supremum elementorum, sive ignis existimetur esse corpus caeleste, ut plurimi dicunt, sive sit quoddam corpus ordinatum sub caelesti corpore, sicut ipse supra dixit. Cum igitur ex solis motu causetur generatio et corruptio, et omnes permutationes in istis inferioribus, oportet quod illud quod est subtilissimum et dulcissimum in aqua rarefacta, evaporans continue feratur in superiorem locum; et ibi iterum condensatum ex virtute frigoris, feratur deorsum in terram. Et hoc semper fit secundum naturam, ut prius dictum est.

[80214] Super Meteora, lib. 2 cap. 2 n. 5 Deinde cum dicit: propter quod et deridendi etc., excludit quandam falsam opinionem per praemissa. Et primo ponit opinionem. Et dicit quod per praedicta patet quod deridendi sunt antiqui, qui dixerunt quod sol cibaretur humido aquoso, et ob hanc causam circumiret, quia idem locus non potest semper praebere huiusmodi alimentum; quod est necessarium ipsum habere, aut, nisi ipsum haberet, corrumperetur. Putabant enim quod sol esset naturae igneae: manifestum est autem quod quandiu ignis habuerit nutrimentum, tandiu durat; solum autem humidum est nutrimentum ignis. Unde, consumpto totaliter humido, extinguitur ignis.

[80215] Super Meteora, lib. 2 cap. 2 n. 6 Secundo ibi: tanquam pertingat etc., improbat praedictam positionem quinque rationibus. Quarum prima est, quod vapor qui sursum elevatur, non ascendit usque ad locum solis, ut exinde possit cibari. Et hoc satis ex praedictis potest esse manifestum. Secundam rationem ponit ibi: aut ascensus et cetera. Quae est quod ponentes hoc quod dictum est, videntur existimare quod talis sit ascensus vaporis ad solem, qualis est ascensus fumi ad flammam; ex qua acceperunt signum ad sic opinandum de sole. Sed non est simile. Quia flamma non semper manet eadem, sed continue fit nova, per hoc quod materia alia et alia continue inflammatur; quae quidem prius est humida, apta inflammationi, et per ignem totaliter desiccatur, et desinit inflammari, et succedit alia. Et sic patet quod flamma non nutritur: quia quod nutritur oportet manere idem, ut patet in animalibus et plantis; sed flamma quasi nullo tempore permanet, ut dictum est. Sed hoc non potest accidere circa solem: quia si sic nutriretur secundum quod ipsi dicunt, continue innovaretur, et non solum semel in die, sicut posuit Heraclitus. Tertiam rationem ponit ibi: adhuc autem et cetera. Et dicit quod elevatio vaporis humidi ad solem, similis est calefactioni aquarum in ollis igne supposito. Ignis autem ardens sub olla non nutritur ab aqua evaporante. Unde nec etiam sol, si faciat evaporare tantam aquam. Quartam rationem ponit ibi: inconveniens autem et cetera. Et dicit quod inconveniens fuit quod attribuerent tantum soli nutrimentum, et non aliis stellis, ad eorum salutem, cum tamen ponantur ab eis igneae naturae. Quae quidem astra sunt tot et tam magna, quod tota aqua non sufficeret ad nutrimentum eorum. Quintam rationem ponit ibi: idem

autem accidit et cetera. Et dicit hanc rationem esse communiter et contra istam opinionem, et contra illos qui dixerunt quod a principio tota terra erat cooperta aquis, et postea, aqua vaporante ex calore solis, esse factum aerem; et sic totum caelum est augmentatum, per hoc quod aer, cum sit rarior, plus occupat de loco quam aqua ex qua generatur; et hoc quod sic est resolutum ab aquis, causat ventos et motum caeli. Utraque igitur harum opinionum destruitur per hoc quod manifeste videmus illud quod elevatur sursum ab aquis, iterum redire ad terram; et si non per eundem locum et similiter per omnes regiones (quia aliquando, et in quibusdam regionibus, plus evaporat quam pluat ibi), sed tamen in aliquibus locis, per aliquam ordinationem temporis, omne quod sursum elevatur, redit iterum ad terram. Et sic patet quod neque superiora corpora aluntur ex vaporibus; neque aliqua pars vaporis remanet aer, et alia iterum redit in aquam.

[80216] Super Meteora, lib. 2 cap. 2 n. 7 Deinde cum dicit: potabile quidem igitur etc., ex eo quod supra praemissum est, concludit solutionem praedictae dubitationis. Et dicit quod cum vapor elevetur superius, illud quidem quod est dulce et potabile, totum elevatur superius, propter id quod est levius: illud autem quod est salsum, quia gravius est, manet deorsum, quasi in proprio loco. Hoc enim videtur rationabiliter et convenienter esse dictum in praemissa dubitatione, scilicet quod mare est locus naturalis aquae: irrationabile enim est si aqua non habeat proprium locum naturalem, sicut alia elementa. Sed solutio motae dubitationis contra hoc ex salsedine aquae, est quod locus quem mare occupat, est locus naturalis aquae, inquantum aqua: sed tamen videtur esse locus naturalis aquae maris solum, propter hoc quod salsum manet deorsum propter gravitatem, dulce autem evaporavit sursum propter levitatem. Et ponit exemplum de eo quod accidit in corporibus animalium. Quia, cum cibus assumptus sit dulcis et humidus, hypostasis quae remanet ex cibo, et superfluum alimenti, apparet amarum et salsum, propterea quia illud quod est dulce, est attractum a calore naturali ad carnem et ad quamlibet partem corporis, sicut quaelibet apta nata est nutriri. Per hoc ergo concludit a simili quod, sicut inconveniens esset si quis putaret quod venter non esset locus cibi, sed solum superfluitatis, quia dum nutriuntur membra, cito sumitur materia cibi, et superfluum remanet; sed tamen iste non bene existimaret, quia, ut prius diximus, iste est locus naturalis cibi, inquantum cibus, et non solum cibi in ventre existentis: similiter et in proposito iste locus occupatus a mari, est locus naturalis aquae. Et omnis aqua movetur ad ipsum tanquam ad locum proprium: fluxus enim aquae est ad id quod est magis concavum, et talis est locus maris. Sed quamvis locus iste sit naturalis aquae, tamen illud quod est dulce, cito fertur sursum, propter solem elevantem vaporem: illud autem quod est salsum, remanet inferius propter praedictam causam.

Caput 3

[80217] Super Meteora, lib. 2 cap. 3 n. 1 Hic philosophus movet aliam dubitationem, contra hoc quod dictum est quod mare est terminus fluviorum. Et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem, quam dicit esse antiquam: propter quid scilicet, cum singulis diebus flumina et innumerabilia numero et immensa magnitudine intrent in mare, non tamen videtur crescere; et hoc

in ipso non apparet, quod tanta multitudo aquae ad ipsum deveniat.

[80218] Super Meteora, lib. 2 cap. 3 n. 2 Secundo ibi: hoc quidem nullum etc., solvit dubitationem. Et dicit quod, licet non sit inconveniens quod sint aliqui qui circa hoc dubitent, tamen, si quis recte consideret, non est difficile videre solutionem huius. Quia si aliqua aqua diffundatur per aliquam latitudinem, supposito quod sit eadem multitudo aquae in diversis locis diffusa, si non sit eadem quantitas latitudinis, non est aequale tempus desiccationis aquae effusae; sed erit differentia ex diversitate latitudinis in qua aqua diffunditur, quod aliquando manet aqua et non exsiccatur per totum diem, aliquando autem statim ad oculum exsiccatur; sicut si aliquis unum scyphum aquae diffunderet super magnam mensam, statim tota aqua assiccaretur, si autem in aliquo parvo loco tantum de aqua proiiceretur, diu conservaretur. Sic igitur accidit circa fluvios et mare: nam totum quod ex fluviis ad mare pervenit, dispergitur in locum maximae latitudinis, et cito insensibiliter desiccatur per continuam evaporationem aquae, de qua supra dictum est.

[80219] Super Meteora, lib. 2 cap. 3 n. 3 Tertio ibi: quod autem scriptum est in Phaedone etc., excludit quandam falsam solutionem praedictae dubitationis. Et primo ponit ipsam solutionem. Et dicit quod impossibile est esse verum quod a Platone de mari et fluviis dicitur in libro suo qui intitulatur Phaedo. Dicit enim ibi quod omnia flumina et mare concurrunt sub terra ad aliquod principium, quasi terra sit perforata a mari et fluviis. Hoc autem principium, quod secundum ipsum est principium aquarum omnium, vocatur Tartarus, qui est quaedam magna multitudo aquae existens circa medium mundi: ex quo quidem principio dicit prodire omnes aquas quae non fluunt, sicut sunt mare et stagna, et quae fluunt, sicut fontes et flumina. Dicit autem quod Tartarus undique fluit *ad singula rheumatum*, idest ad singulos discursus aquarum: quod ideo contingit, quia illud principium aquarum semper movetur. Et hoc ideo, quia non habet aliquem locum fixum in quo quiescat, sed semper movetur circa medium, quasi vacillans hinc inde. Et sic, dum movetur sursum, facit *effusionem rheumatum*, idest discursus marium et fluviorum, non tantum versus istam partem terrae quam nos habitamus; sed ex multis aliis partibus terrae effundit et alia stagna, quale est mare quod est apud nos. Sed omnia maria et flumina quadam circulatione reducuntur ad illud principium unde primo effluxerunt, sed diversimode. Nam quaedam redeunt secundum eundem locum secundum quem effluxerunt, ut sit quidam motus reflexus: quaedam vero ex contraria parte redeunt parti unde effluxerant, ut, puta, si effluxerunt de subtus, reingrederentur desuper. Non est tamen sic intelligendum de subtus et desuper, quod aliquid possit esse subtus respectu medii, in quo ponitur primum principium aquarum: quia a superficie terrae usque ad medium, est descensus, sed de cetero, si secundum rectam lineam ultra procederet aqua, esset motus ad sursum; idem enim est moveri a medio, et moveri sursum. Et secundum hoc facile est assignare causam diversitatis colorum et saporum in aquis: quia aqua fluens recipit colorem et saporem secundum modum terrae per quam effluit.

[80220] Super Meteora, lib. 2 cap. 3 n. 4 Secundo ibi: accidit ergo fluvios etc., improbat praedictam positionem quinque rationibus. Quarum prima est quod, cum quandoque flumina redeant per eandem viam, quandoque autem per contrariam, sequitur secundum hanc positionem quod

fluviorum fluxus non semper fit ad eandem partem. Quia enim redeunt ad medium a quo fluxerunt, non magis fluent subtus quam supra, comparando superficiem terrae ad medium, quod semper intelligitur: a superficie terrae vocatur aliquid sursum et aliquid deorsum, propter altitudinem et demissionem. Si enim motus fluviorum causatur ex effluentia Tartari, effluentia autem Tartari est ad omnem partem, sequitur quod aqua, quasi impulsa a Tartaro, indifferenter fluat ad quamlibet partem, sicut et Tartarus fluctuans tendit ad omnem partem. Et sic accidet illud quod dicitur in proverbio, *sursum fluviorum*, scilicet quod flumina sint superiora fontibus, vel quod sursum fluant: et hoc est impossibile. Secundam rationem ponit ibi: adhuc quae fit aqua etc.: quae talis est. Secundum praedictam positionem, videtur quod oporteat semper aequalem aquam salvari: quia quantum fluit de aqua a Tartaro, tantum ponit quod iterum refluat ad principium. Et sic oportet totaliter excludere generationem aquae in aere, et elevationem aquae a terra per evaporationem: quod patet esse falsum. Tertiam rationem ponit ibi: quamvis omnes fluvii et cetera. Et est quod omnes fluvii terminantur ad mare, quicumque non terminantur ad alios fluvios; et nullum flumen est sic terminatum ad terram, quasi terram perforans, quod vadat ad Tartarum; sed si sunt aliqua flumina intrantia in concavitatem terrae, iterum exeunt in aliquo loco. Et sic non videtur verum quod flumina iterum redeant ad Tartarum. Quartam rationem ponit ibi: magni autem fiunt etc.: quae talis est. Si cursus fluviorum causatur ex effluentia Tartari, oporteret quod ab ipso sui principio flumina multitudinem aquae haberent. Sed hoc non videmus: quia inter fluvios illi inveniuntur magni, qui per longam viam fluunt, eo quod recipiunt discursiones multorum fluviorum, et detruncant vias eorum et secundum locum, quia sunt profunda magis et magis concava, et secundum longitudinem, quia longiorem viam currunt. Et ideo Ister, idest Danubius, et Nilus sunt maximi fluviorum qui in mare Mediterraneum exeunt; et de fontibus eorum diversi diversa dicunt, propter diversitatem fluviorum qui in hos intrant. Quintam rationem ponit ibi: haec itaque et cetera. Et est quod, ultra praedicta inconvenientia, est etiam hoc, quod sequeretur quod mare habeat principium a Tartaro. Quod inconveniens est: quia mare videtur esse locus naturalis aquarum, sicut supra dictum est.

[80221] Super Meteora, lib. 2 cap. 3 n. 5 Tertio ibi: quod quidem igitur etc., recolligit quae supra dicta sunt. Et dicit quod tanta dicta sint de hoc quod locus iste quem mare occupat, est locus naturalis aquae, et non solum locus naturalis *maris*, idest aquae salsae existentis. Et dictum est quare illud quod est potabile et dulce, non manifestatur in mari, sed in aquis fluentibus; illud autem quod salsum est, subsidet in mari, quasi derelictum post evaporationem eius quod erat potabile et dulce. Et dictum est etiam quod mare magis est terminus aquarum quam principium: quia scilicet aqua extra mare generatur, et sursum in aere, ut dictum est de generatione pluviarum, et intra terram, ut dictum est de generatione fontium et fluviorum; et tamen, ubicumque generatur aqua, fluit ad mare, nisi impediatur. Et sic aqua salsa se habet sicut illud quod est superfluum alimenti in corporibus animalium: nam superfluum alimenti est salsum vel amarum. Quod verum est de superfluo cuiuslibet alimenti, sed maxime de superfluo alimenti humidi, sicut urina, quae est magis indigesta, et ideo est magis amara et salsa, ut patet.

Caput 4

[80222] Super Meteora, lib. 2 cap. 4 n. 1 Postquam philosophus determinavit de natura maris, ostendens quod est locus naturalis aquae, hic inquirit de generatione ipsius. Et primo dicit de quo est intentio. Et dicit quod dicendum est de salsedine maris; et iterum utrum mare est sempiternum, aut fuit aliquod tempus quando non erat mare, et erit aliquod tempus quo non erit, sed totaliter deficiet.

[80223] Super Meteora, lib. 2 cap. 4 n. 2 Secundo ibi: etenim sic putant quidam etc., prosequitur propositum, destruendo opiniones aliorum circa hoc. Et primo destruit opiniones antiquorum; secundo excludit rationem eorum, ibi: acceperunt autem suspicionem hanc et cetera. Circa primum duo facit. Primo destruit opiniones antiquorum de incoeptione maris. Et dicit quod quidam putaverunt quod mare non semper fuit, sed quandoque incoepit: et posuerunt etiam quod totus mundus esse incoepit per generationem quandam, dicentes quod simul generatum est mare cum mundo. Et hoc rationabiliter: quia cum mare sit aliquo modo locus aquae, quae est unum elementum, oportet quod sit de principalibus partibus mundi; et ideo quandocumque fuit mundus, fuit mare. Et ideo, sicut illi argumentantur quod, quia mundus genitus est, et mare sit generatum, ita possumus e converso argumentari quod, si mundus est perpetuus, et mare sit perpetuum. Quod autem mundus sit perpetuus, praesupponit ex his quae probavit in libro Physic. et in libro de caelo; quamvis hoc sit falsum et alienum a fide, ut supra dictum est.

[80224] Super Meteora, lib. 2 cap. 4 n. 3 Secundo ibi: putare autem minus etc., destruit opiniones antiquorum de defectu maris. Et primo comparat opinionem istam opinionibus fabulosis. Et dicit quod putare hoc quod mare fiat minus secundum quantitatem, et tandem deficiat, secundum quod dixit Democritus, non differt a fabulosis opinionibus Aesopi, qui dixit fabulose quod Charybdis, quae est quaedam vorago in mari, bis absorbuit mare; ita quod ante aqua totam terram circumdabat, vorago autem tantum de aqua absorbuit, quod montes apparuerunt discooperti ab aquis, et terra quae interiacet montibus; secundo autem tantum de aqua absorbuit, quod apparuerunt insulae; ultimo autem absorbebit totam aquam maris, et sic undique remanebit terra arida sine mari. Sed licet componere fabulam talem congrueret Aesopo fabularum inventori, qui hoc dixit dum forte esset iratus ad *porthmeum*, idest ad quendam portum vel litus maris, ut, iratus aquis, quasi fingeret eas omnes esse absorbendas; tamen talia dicere philosophis inquirentibus veritatem minus convenit.

[80225] Super Meteora, lib. 2 cap. 4 n. 4 Secundo ibi: propter quam causam etc., improbat praedictam positionem per rationem. Et dicit quod propter quamcumque causam aqua maris primo mansit circa terram, oportebit quod semper maneat: sive dicatur quod hoc accidit propter gravitatem aquae, quae pondere suo hoc habet quod subsideat aeri et praeemineat terrae, (quae quidem causa est vera et manifesta); sive quaecumque alia causa sit, propter hoc oportet quod, si aliquando fuit aqua maris super terram, quod semper maneat. Quia aliter, si hoc non esset, oporteret eos dicere quod aqua quae elevatur a sole evaporata, non redeat iterum ad terram; cuius contrarium manifeste videmus in pluviis. Aut si aqua elevata redit, necesse est vel quod semper

duret mare, si aqua semper elevatur et redit; aut quod remaneat quandiu hoc fuerit, quod aqua redit. Et iterum oportebit ferri sursum per evaporationem illud quod est potabile in aqua. Et sic nunquam exsiccabitur mare in tali alternatione: quia iterum aqua descendet in mare. Et non differt utrum hoc semel fiat, scilicet quod aqua elevata iterum descendat, aut fiat saepe: quia utroque modo non minuitur aliquid de aqua. Quia scilicet posset dici quod haec alternatio non semper erit, motu solis cessante, ideo subiungit quod si aliquis dicat quod motus solis cesset, non remanebit aliquid quod possit exsiccare aquam maris: si autem motus solis semper maneat, oportebit quod semper sol, appropinquans ad aliquam partem terrae, elevet per evaporationem aquam; et quando longius recedit, eam cadere propter frigiditatem. Et sic non potest dici quod mare totaliter exsiccetur, sive motus solis cesset sive non.

[80226] Super Meteora, lib. 2 cap. 4 n. 5 Deinde cum dicit: acceperunt autem suspicionem hanc etc., excludit rationem moventem eos ad hoc ponendum. Et dicit quod acceperunt hanc opinionem, quod scilicet totaliter exsiccaretur mare, et quod quandoque incoeperit, propter hoc quod multa loca apparent magis sicca nunc quam prius. Sed causa propter quam accidit haec passio, dicta est prius, quia scilicet secundum quaedam determinata tempora fiunt excessus aquarum: sed non accidit propter hoc quod totum universum generetur; sed eius partes generantur. Et iterum secundum alia determinata tempora erit contrarium, scilicet quod erit magnus excessus siccitatis; quod cum factum fuerit, iterum desiccabitur terra, quae erat cooperta aquis propter excessum aquarum prius factum. Et necesse est quod hoc semper procedat circulariter, scilicet quod post excessum aquarum, determinato tempore, fiat excessus siccitatis, et e converso. Rationabilius enim est sic opinari, quam ponere quod totum caelum permutetur, propter quasdam particulares permutationes existentes circa terram. Et quia praedicta positio, contra quam locutus est, in superficie rationabilis apparet, subiungit quod circa hoc immoratus est eius sermo plus quam dignum fuerit.

Caput 5

[80227] Super Meteora, lib. 2 cap. 5 n. 1 Postquam philosophus determinavit de natura maris et eius generatione, nunc determinat de eius salsedine. Et primo inquirit de ea secundum opiniones aliorum; secundo ponit suam opinionem, ibi: nos autem dicamus et cetera. Circa primum, prosequitur de salsedine maris secundum tres opiniones philosophorum naturalium, in principio huius tractatus de mari positas.

[80228] Super Meteora, lib. 2 cap. 5 n. 2 Dicit ergo primo quod illi qui dixerunt quod mare semel generatum est, vel qualitercumque posuerunt ipsius generationem, non possunt assignare causam salsedinis. Dicunt enim isti quod a principio aqua circumdabat totam terram, et sol elevavit magnam partem aquae, ex quo contingit quod magna pars terrae remansit discooperta ab aquis; et illud quod fuit residuum et nondum desiccatum a sole, factum est mare. Si ergo in multitudine aquae maris, quae secundum naturam suam deberet esse dulcis, facta est causa salsedinis propter admixtionem alicuius terrae ad aquam quae remansit, quae potuit dulce convertere in tantam

salsedinem; cum, redeunte per pluvias aqua quae evaporavit, necesse sit quod aequalis multitudo aquae conservetur supra terram, ut supra dictum est; necesse est quod etiam primo, antequam sol incoeperit desiccare, mare esset salsum; vel, si prius non fuit salsum, neque posterius salsum erit, ex quo tota aqua quae elevata est, redit. Et sic non potest dici quod terra admixta facit aquam existentem nunc minoris quantitatis salsam, quod non poterat facere salsam totam, cum sit aequalis quantitatis nunc et prius. Si autem etiam a principio mare erat salsum, remanebit assignare causam salsedinis. Et etiam dicendum est quare, si a principio non ferebatur sursum aqua per evaporationem, nunc hoc accidit.

[80229] Super Meteora, lib. 2 cap. 5 n. 3 Deinde cum dicit: at vero et quicumque terram etc., prosequitur secundam opinionem. Et dicit quod illi etiam qui dixerunt admixtionem terrae esse causam salsedinis maris, non sufficienter ostendunt quare mare est salsum. Dicunt enim quod terra habet multos sapores secundum diversas sui partes; ita quod terra quam flumina deferunt ad mare, admiscetur mari, et facit ipsum salsum. Sed hoc inconveniens videtur, quod mare sic fiat salsum per admixtionem terrae, et fluvii non sint salsi, qui sunt minoris quantitatis. Si ergo magna multitudo aquae maris permutatur ad salsedinem ex admixtione terrae, multo magis immutaretur aqua uniuscuiusque fluvii. Manifestum est enim quod mare est congregatio omnium fluvialium aquarum: in nullo enim differt aqua maris ab aquis fluminum, nisi per salsedinem aquae; quae non accidit in aquis fluminum, sed solum in loco in quo omnia flumina congregantur. Et hoc non videtur possibile, si sola admixtio terrae a fluminibus delatae, salsedinem causaret.

[80230] Super Meteora, lib. 2 cap. 5 n. 4 Tertio ibi: similiter autem derisibile etc., improbat tertiam opinionem tribus rationibus. Quarum prima est sumpta ex hoc quod immanifeste causam salsedinis assignavit. Et dicit quod derisibile est, si quis putet aliquid planum dixisse, dicens mare esse sudorem terrae, et ob hoc esse salsum, sicut Empedocles dixit. Forte enim sufficienter dixit, si intendit metaphorice dicere, secundum modum poeticum: dicere enim aliquid per metaphoras pertinet ad poetas, et probabile est quod Empedocles, qui metrice scripsit, ut dicitur, multa metaphorice protulerit. Sed tamen sic aliquid dicere non sufficit ad cognoscendam naturam rei: quia res naturalis per similitudinem quae assumitur in metaphora, non est manifesta. Quomodo enim, cum illud quod homo potat, sit dulce, sudor exinde generatus fiet salsus? Non enim fit manifestum per metaphoram: utrum scilicet sudor remaneat salsus per separationem alicuius quod erat dulcissimum in poculo; aut efficiatur salsus per commixtionem alicuius, sicut accidit in aquis quae colantur per cinerem, quia per admixtionem cineris efficiuntur salsae vel amarae. Et eadem causa videtur esse de sapore urinae, quae est superfluitas collecta in vesica: quia huiusmodi superfluum fit amarum et salsum, cum humidum potatum sit dulce. Si igitur ita est, quod aqua colata per calcem fit amara; et similiter etiam cum urina defertur aliqua res talis virtutis, quod possit ipsam salsam facere (nam in vasis in quibus residens conservatur urina, subsidere invenitur quaedam limositas salsa); et similiter est in sudore, quod adhaeret ei aliquid simile, cum sudor resolvitur a carnibus, quod facit ipsum salsum, tanquam si hoc humidum, quod exit a corpore per sudorem, abluat a carnibus illam superfluitatem quae facit sudorem salsum: si inquam ita est in istis tribus rebus, et metaphora de sudore est bene accepta, manifestum est quod etiam in mari erit causa salsedinis

aliquid terrestre admixtum aquis. Quid autem sit quod facit salsedinem in corpore animalis, in sudore et urina, cognoscitur: quia est *hypostasis alimenti*, idest illud quod subsidet residuum ab eo quod attrahitur in usum alimenti nutriti. Et hoc quidem est causa salsedinis, quia non est digestum. Sed quid sit illud quod hoc modo possit facere salsedinem in mari, adhuc esset dicendum Empedocli, cum non sit manifestum. Et sic patet quod in hoc peccavit Empedocles, quod non manifeste assignavit causam.

[80231] Super Meteora, lib. 2 cap. 5 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: omnino autem quomodo possibile etc.: quia, desiccata et calefacta tanta multitudine aquae, quanta a mari segregatur, tamen tota aqua maris salsa remanet; pars autem quae elevatur a terra per evaporationem, est submultiplex illius aquae quae in terra relinquitur (dicitur autem *submultiplex*, quae comparatur ad aliud sicut dimidium ad duplum, vel sicut subtriplum ad triplum, et sic de aliis). Unde non videtur quod aqua maris, cum sit maior pars quam aqua elevata per evaporationem, ex hoc possit fieri salsa: nam sudor et urina, quae fiunt salsa, sunt multo minora quam humiditas in corpore remanens.

[80232] Super Meteora, lib. 2 cap. 5 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi: adhuc autem propter quid et cetera. Et dicit quod quaerendum est ab Empedocle quare nunc terra, postquam desiccata est a sole in aliqua parte sui, sive maiori sive minori, non sudat, ita quod sudor eius appareat amarus: si enim hoc fuit a principio, quod terra sudaret humorem amarum, et nunc deberet fieri. Sed hoc non videtur nunc accidere: videmus enim quod terra, cum est humida, siccari potest, et postquam est sicca, non patitur aliquid tale, scilicet ut sudet. Neque igitur possibile fuit quod in prima generatione mundi, terra existens humida, quia circumdata aquis, sudaret per exsiccationem: sed magis verisimilis est opinio illorum qui dixerunt quod mare non est sudor terrae, sed aqua relicta post exsiccationem alicuius partis terrae: quod enim terra humida existens sudet, videtur impossibile. Et sic ultimo concludit quod causae quae adducuntur de salsedine maris, videntur effugere rationem.

Caput 6

[80233] Super Meteora, lib. 2 cap. 6 n. 1 Reprobatis opinionibus de salsedine maris, hic ponit opinionem propriam. Et circa hoc tria facit: primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum manifestandum; secundo assignat causam salsedinis maris, ibi: his autem sic se habentibus etc.; tertio manifestat quod dixerat per signa, ibi: quod autem est in commixtione et cetera. Circa primum duo facit. Quorum primum resumit ex praedictis, videlicet quod est duplex exhalatio, una humida et alia sicca: et hanc putandum est esse principium horum, scilicet salsedinis maris. Secundum est, quod movet dubitationem, de qua oportet primo videre veritatem, antequam propositum manifestet. Et est ista quaestio: utrum partes maris semper maneant eaedem numero; aut permutentur secundum numerum, et maneant eaedem secundum quantitatem, sicut accidit in aere et in aqua potabili fluminum et in igne. In his enim omnibus partes fiunt aliae et aliae numero,

sed species vel forma multitudinis harum partium manet eadem: et hoc apparet maxime in aquis fluentibus et in fluxu flammae, quae per successionem fumi semper innovatur, ut supra dictum est, et tamen flamma semper manet eadem in numero. Unde probabile est non esse eandem rationem in his omnibus: nam ad minus differentia est secundum velocitatem permutationis; manifestum est enim quod citius permutantur partes aquae fluentis, quam partes terrae. In omnibus tamen est generatio et corruptio secundum partes per aliquem ordinem.

[80234] Super Meteora, lib. 2 cap. 6 n. 2 Deinde cum dicit: his autem sic se habentibus etc., assignat causam salsedinis maris. Et circa hoc duo facit: primo ostendit in generali unde causetur sapor salsus; secundo unde causetur salsedo in mari, ibi: propter quod et mare et cetera. Dicit ergo primo quod, cum praemissa sic se habeant ut dictum est, oportet reddere causam de salsedine maris. Manifestum est autem per multa signa quod sapor salsus causatur ex admixtione alicuius. Videmus enim quod in corporibus animalium illud quod est indigestissimum, est salsum et amarum: hoc autem maxime est superfluitas alimenti, et maxime quae congregatur in vesica. Et quod haec sit indigestissima, significatur per hoc quod est subtilissima inter omnes superfluitates; omnia autem digesta videntur inspissata esse a calore. Et sicut est de urina, ita est de sudore: similiter enim cum sudore segregatur aliquid indigestum, quod facit talem saporem. Similiter est in adustis: quia illud quod est residuum ab actione caloris, inquantum calor non potest vincere, in corporibus animalium fit superfluitas, in adustis autem fit cinis, per cuius admixtionem aqua etiam redditur salsa et amara.

[80235] Super Meteora, lib. 2 cap. 6 n. 3 Deinde cum dicit: propter quod et mare etc., assignat specialiter causam salsedinis maris. Et circa hoc tria facit: primo facit quod dictum est; secundo hoc manifestat per quaedam signa, ibi: et propter hoc Australes etc.; tertio excludit quasdam obiectiones, ibi: fit igitur semper alterum et cetera. Dicit ergo primo, quod propter hoc quod sapor salsus et amarus invenitur causari ex admixtione alicuius indigesti vel adusti, quidam dixerunt quod mare erat factum ex terra adusta. Quod quidem inconveniens est, si intelligatur secundum quod dicitur: sed si intelligatur dictum per similitudinem, ut scilicet salsedo in mari causetur per admixtionem alicuius quod est simile cum terra adusta, sic verum est. Sicut enim contingit in praedictis, scilicet urina, sudore et cinere, sic oportet intelligere et in tota terra: sicuti enim ex ignitis relinquitur aliquid quod non potuit ignis dissolvere, ita oportet intelligere relinqui circa terram ab actione caloris aliquid simile cineri relicto ab actione ignis. Et huius similitudinem habet exhalatio quae fit ex arida, cuius multitudinem terra exhibet. Huiusmodi igitur exhalatio sicca cum admiscetur vaporosae exhalationi, quae condensatur in nubes et pluviam, necesse est quod semper in illa exhalatione humida contineatur aliquid virtutis huius, scilicet exhalationis siccae; et sic simul utrumque commixtum fertur deorsum, aqua pluente. Hoc autem fit secundum quendam ordinem semper, ut scilicet exhalationes commixtae eleventur, et iterum cadant per pluviam. Dico autem hoc secundum ordinem fieri, secundum quod ea quae hic inferius fiunt, possunt participare ordinem: non enim sic pure participant ordinem ut sint semper eodem modo, sicut est de corporibus caelestibus, sed accidunt ut frequenter. Et sic concludit quod dictum est unde fiat generatio salsi in aqua maris.

[80236] Super Meteora, lib. 2 cap. 6 n. 4 Deinde cum dicit: et propter hoc Australes etc., manifestat quae dixerat per quaedam signa. Et dicit quod propter hoc quod exhalatio sicca admiscetur evaporationi humidae, aquae Australes et aquae quae primo cadunt in autumno, sunt *latiores*, idest graviores et magis ad salsedinem tendentes. Et primo manifestat hoc de aquis *Australibus*, idest quae cadunt Austro flante. Auster enim et flatu et magnitudine est valde calidus: flat enim a locis calidis et siccis, in quibus est parum de vapore humido, et ideo est calidus. Sed quia posset aliquis dicere quod flat a locis frigidis, scilicet a polo Antarctico, quem oportet esse frigidum propter distantiam a sole, ideo subiungit quod, etsi hoc dicatur quod non flat a locis calidis sed a frigidis, tamen oportet quod transeat ad nos per loca calida et sicca, ex locis propinquis; et ideo est calidus. Sed Boreas, qui venit ad nos immediate ex locis frigidis, congregat multos vapores humidos et frigidos; et propter hoc est frigidus. Sed tamen nobis est serenus, quia impellit huiusmodi vapores ad partem oppositam: sed in locis et regionibus meridionalibus est aquosus, quia illuc impellit vapores. Et e converso Auster est serenus illis qui habitant in meridionalibus, scilicet circa Lybiam, cum nobis sit pluviosus. Sic igitur quia Auster colligit multum de exhalatione sicca, talis ventus confert multum ad hoc quod descendat aqua salsa. Et sic patet ratio unius eorum quae dicta sunt, scilicet quare aquae Australes sunt latiores. Sed quia hoc etiam dixerat de primis aquis autumnalibus, assignat etiam huius causam: quia scilicet necesse est quod ea quae sunt gravissima in vaporibus elevatis, prius deorsum ferantur; gravissima autem sunt in quibus est plurimum de terrestri; et ideo aquae primo cadentes in autumno post aestatem, sunt latiores, valde plurimum de terrestri habentes. Aliud etiam signum assignat praedictae rationi assignatae de salsedinis causa: quia scilicet propter hoc mare est calidum, et regiones propinquae mari sunt calidiores, propter abundantiam scilicet praedictae exhalationis mixtae aquae maris. Quaecumque enim fuerint ignita, etiam post extinctionem videntur habere virtutem caloris in seipsis, ut patet in cinere et calce et superfluitate animalium habentium calidos ventres. Et huius ratio est, quia in huiusmodi manet virtus caloris alterantis cum exhalatione sicca. Unde, cum exhalationem siccam resolutam a terra desiccata, dixerit esse causam salsedinis maris, consequens est ut etiam in mari caliditas ex hoc abundet.

[80237] Super Meteora, lib. 2 cap. 6 n. 5 Deinde cum dicit: fit igitur semper alterum etc., excludit quasdam dubitationes circa praedicta. Et circa hoc duo facit: primo excludit dubitationes; secundo concludit ex praemissis causam salsedinis maris, ibi: nunc autem tantum et cetera. Prima dividitur in duas, secundum duas dubitationes quas solvit. Est autem prima dubitatio: cum aqua maris non continue maneat eadem numero secundum partes, sed evaporet et iterum cadat, non videtur esse causa salsedinis maris exhalatio sicca admixta, sed magis evaporatio ab aqua salsa. Et ad hanc dubitationem tollendam, dicit quod aqua maris semper fit altera et altera secundum partes, et quaelibet pars habet in sui generatione praedictam causam salsedinis, idest admixtionem terrestris exhalationis. Verum est etiam quod semper aliqua pars aquae salsae elevatur per evaporationem cum dulci: sed cum citius evaporet subtile quam grossum, et dulce est subtilius quam salsum, oportet quod minus de salso elevetur quam de dulci; sed per admixtionem exhalationis siccae, illud dulce accrescit iterum in salsedinem; et sic mare semper conservatur aequale et in quantitate et in

salsedine. Et hoc *ut ad totum*, idest per comparationem ad totum mare, conservatur aequale vel quasi aequale: non enim semper punctalis conservatur praedicta quantitas.

[80238] Super Meteora, lib. 2 cap. 6 n. 6 Secundam dubitationem solvit ibi: quod autem fit vaporans et cetera. Et est haec dubitatio: cum aqua maris sit salsa, unde contingit quod e vaporibus resolutis ab aqua maris generatur aqua dulcis? Et ad hoc solvendum dicit: iterum dicendum est quod illud quod evaporat in mari, quando condensatur, fit aqua potabilis et dulcis; et ideo non convertitur in *mare*, idest in aquam salsam, sed in aquam simpliciter. Et hoc idem patiuntur alia; sicut vinum et omnes humores, cum condensantur, convertuntur in aquam simpliciter; cum enim evaporant, vapores illi condensati convertuntur in aquam. Et huius ratio est, quia principium omnium humorum est aqua; resolvuntur autem omnia in sua principia. Omnia autem alia humida generantur ex aqua per aliquam passionem vel alterationem; quae passiones variantur propter admixtionem, et fit sapor eius secundum conditionem eius quod miscetur. Et propter hoc in generatione variatur aqua, et fit salsa. Sed quia unumquodque resolvitur in suum principium simpliciter, ut dictum est, consequens est ut tam ex aqua maris salsa, quam ex omnibus humoribus, cuiuscumque sint vaporis, per evaporationem generetur aqua simpliciter.

[80239] Super Meteora, lib. 2 cap. 6 n. 7 Deinde cum dicit: nunc autem tantum etc., ex omnibus praemissis colligit causam de salsedine maris. Et dicit quod nunc dicendum est quod semper aliqua pars aquae maris sursum ducitur per evaporationem, et fit potabilis quando condensatur: et iterum cum aqua desursum pluente descendit aliquid terrestre, quod non fuit sursum ductum ex aqua maris, sed ex arida. Et hoc terrestre, propter pondus, subsidet potabili et dulci; ut sic quod est subtilius, magis evaporet. Et ideo, propter continuam generationem et corruptionem, non deficit mare, sicut nec fluvii; nisi forte hoc accidat in aliquibus locis, tam in mari quam in fluviis, secundum aliquas determinatas periodos, ut supra dictum est. Nec tamen semper eaedem partes remanent aut maris aut terrae, sed solum tota moles utriusque. Sic enim oportet existimare de terra, sicut de mari, quod una pars sursum elevatur per exhalationem, et alia descendit; et quod etiam illa quae supernatant et quae descendunt, transmutant loca, ut sic quaelibet pars utriusque corrumpi et generari possit. Considerandum est autem quod supra Aristoteles, causam salsedinis maris assignans, ubi tractavit de loco naturali aquae, dixit quod salsedo maris causatur per evaporationem eius quod est subtile et dulce. Haec autem causa nulla esset, si in aqua maris nihil alienum admisceretur: quia oporteret hoc etiam quod remanet, esse dulce et potabile, secundum simplicis aquae naturam. Et ideo, ad ostendendum quomodo aqua maris sit salsa, ostendit quod sit aliquid extraneum admixtum, quod subsidens post elevationem dulcis potabilis, reddit aquam maris salsam: et propter hoc dicit terrestre adustum esse admixtum vaporibus ex quibus generatur aqua. Unde, cum quaelibet pars maris sic generetur, relinquitur quod singulis partibus maris sit huiusmodi terrestre admixtum, quod secundum plurimum subsidet dulci et subtili, in maiori parte elevato. Et quia ex eo quod evaporat generatur aqua dulcis, omnis autem aqua fontium et fluviorum ex eo quod evaporat generatur, vel supra terram vel infra terram, consequens est ut aqua fontium et fluviorum sit dulcis, utpote propinqua principio generationis; aqua autem maris sit salsa, utpote residuum existens vaporum elevatorum a sole, et ultimus terminus in quem aquae generatae colliguntur.

[80240] Super Meteora, lib. 2 cap. 6 n. 8 Deinde cum dicit: quod autem est in commixtione etc., manifestat quod ex commixtione terrestris causatur salsus sapor. Et ponit multa signa. Quorum primum est de vase cereo, quod si claudatur et ponatur in aqua, quod resudat interius efficitur dulce, tanquam depurato terrestri per ceram. Aliud signum est, quod aqua maris plus ponderat quam dulcis. Tertium signum est, quod aqua maris est grossior quam aqua fluviorum, ita quod naves oneratae plus profundantur in aquis fluviorum quam maris. Quartum signum est, quod ova, si sint plena, supernatant in aqua quae fit salsa per admixtionem salis, et etiam supernatant in mari. Unde et mare videtur sicut lutum, propter grossitiem. Et hoc faciunt salientes, ut accipiant signum si sal sit bene mixtum aqua, ex hoc quod ova supernatant. Igitur et aqua maris est grossa per admixtionem alicuius terrestris ingrossantis. Quintum signum est, quod in stagno Palestinae, quod est salsum vel amarum, si quis immerserit hominem vel asinum, non submergitur; et vestimenta ibi perfusa foedantur. Sextum autem signum est de quodam fonte aquae *latae*, idest salsae, in provincia Chaoniae, qui effluit in quendam fluvium dulcem, sed non habentem pisces; in quo quidem fluvio, propter admixtionem fontis, inventi sunt aliquando sales pro piscibus; cuius quidem aqua vertitur per decoctionem in sales, evaporante calido et humido. Huiusmodi autem sales non sunt spissi, sed subtiles sicut nix; et sunt debiliores aliis, et isti in cibariis magis delectant. Septimum autem signum est, quod in quodam loco calami et scirpi comburuntur, et eorum cinis, dum in aqua decoquitur, post infrigidationem efficitur sal, secundum terrestris combusti mixtionem, quam dixerat esse causam salsedinis. Unde oportet quod tam in aqua horum cinerum quam in aqua maris, combustio sit quae causet salsedinem. Et hinc est quod universaliter quaecumque aqua fluens fontium vel fluviorum est salsa, aliquando fuit calida, utpote ex terra ignita procedens: sed postea ignis extinguitur infra terram, et terra quae ex combustione fit sulphurea vel aliquid huiusmodi, remanet adhuc combusta ad modum calcis vel cineris: unde aqua transiens per eam fit salsa. Et non solum fit salsa, et salsedinem recipit aqua ex terra per quam transit, sed etiam alios sapores, ut manifestat per quaedam exempla: et littera plana est. Ultimo autem recapitulat ea quae dicta sunt: et hoc etiam est planum in littera.

Caput 7

[80241] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 1 Postquam philosophus determinavit de mari, cuius salsedo causatur ex admixtione exhalationis siccae terrestris, consequenter determinat de ventis, qui ab eadem exhalatione sicca causantur. Et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsis ventis; in secunda de quibusdam passionibus ex ventis causatis, ibi: de agitatione autem et motu et cetera. Prima iterum dividitur in duas: in prima determinat de ventis in communi; in secunda de speciebus ventorum, ibi: de positione et cetera. Prima dividitur in tres partes: in prima determinat de generatione ventorum; in secunda de motu locali eorum, ibi: latio autem ipsorum etc.; in tertia de augmento et quietatione ipsorum, ibi: sol autem et cessare et cetera. Circa primum tria facit: primo praemittit principia generationis ventorum; secundo ponit modum generationis

eorum, ibi: exhalatione autem sicut etc.; tertio manifestat quod dictum est, ibi: hoc autem quod isto modo et cetera.

[80242] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 2 Circa primum duo facit. Primo assignat principium materiale ventorum. Et dicit quod, cum dicendum est de *spiritibus*, idest de ventis, oportet resumere hoc principium, quod iam prius dictum est, scilicet quod sunt duae species exhalationis: una quidem humida, quae vocatur vapor; alia autem sicca, quae, quia non habet nomen commune, a quadam sui parte vocetur *fumus*; nam fumus proprie dicitur exhalatio sicca lignorum ignitorum. Duae autem hae exhalationes non sic discretae sunt ad invicem, quod humidum sit sine sicco, et siccum sine humido: sed ab eo quod excedit, utraque denominatur.

[80243] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 3 Secundo ibi: lato autem sole etc., ponit principium efficiens, quod est motus solis. Et dicit quod cum sol suo motu appropinquat ad aliquam partem terrae, sua caliditate elevat humidum: eo autem elongato, vapor elevatus, propter frigiditatem, condensatur in aquam. Et inde est quod in hieme magis pluit quam in aestate, et in nocte quam in die, licet aquae nocturnae lateant propter somnum. Aqua autem pluens dividitur per terram, et bibitur ab ea. In terra autem est multum de calore, ex actione solis et aliorum corporum caelestium; et sol desuper eam calefaciens, non solum attrahit per evaporationem humidum quod supernatat terrae, ut puta aquam maris, fluviorum et stagnorum, sed etiam ipsam terram desiccat, attrahens humorem imbibitum in terra. Quod ergo exhalat ab humido supernatante, dicitur vapor: quod autem exhalat per desiccationem terrae, dicitur fumus; sicut in simili dicitur fumus, quod exhalat a lignis calefactis.

[80244] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 4 Deinde cum dicit: exhalatione autem sicut etc., determinat generationem ventorum. Et dicit quod, cum exhalatio duplex sit, ut dictum est, una vaporosa et alia fumosa, necesse est quod ex motu solis fiat utraque. Ea autem quae plus habet de humido, est principium pluentis aquae, ut supra dictum est (quod dicit propter hoc, quia supra dixerat ei admisceri aliquid de exhalatione sicca): sicca autem exhalatio est principium ventorum.

[80245] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 5 Deinde cum dicit: hoc autem quod isto modo etc., manifestat quod dictum est de generatione ventorum. Et circa hoc tria facit: primo hoc manifestat per rationem; secundo ex hoc quod dictum est, excludit falsas opiniones de ventis, ibi: quoniam autem altera etc.; tertio hoc manifestat per signa, ibi: attestantur autem quae fiunt et cetera. Dicit ergo primo quod, cum sit duplex exhalatio, propter duo ex quibus consurgit, scilicet terram et aquam, possibile est, immo necessarium, quod sol et caliditas quae est circa terram, possit causare resolutionem utriusque exhalationis.

[80246] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 6 Deinde cum dicit: quoniam autem altera etc., excludit falsas opiniones de ventis. Et primo quantum ad hoc, quod dicebant quod eadem natura est venti et pluviae. Quod quidem excludit per hoc, quod diversorum diversi sunt effectus: unde, cum exhalationes differant secundum siccum et humidum, necesse est quod non sit eadem natura venti et natura aquae pluentis, ut quidam posuerunt, dicentes quod idem aer quando movetur, est ventus, quando autem condensatur, fit aqua. Sed, sicut dictum est in libro de generatione, aer habet aliquid

vaporis et aliquid fumi. Vapor eius est frigidus et humidus, et bene terminabilis, propter grossitiem: et hoc convenit aeri inquantum est humidus. Sic etiam vapor, qui elevatur ab aqua, est frigidus secundum suam naturam, sicut et aqua non calefacta: sicut autem aqua calefacta remanet frigida secundum naturam, ita et vapor. Sed fumus est calidus et siccus: siccus quidem propter terram, calidus autem propter ignem. Unde manifeste patet quod superior aer, qui est calidus et humidus, habet similitudinem cum utroque.

[80247] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 7 Secundo ibi: etenim inconveniens etc., excludit falsam opinionem quantum ad hoc, quod dicebant quod ventus nihil aliud est quam aer motus. Et dicit quod inconveniens est, si quis existimet quod iste aer qui circumstat unumquemque nostrum, quando movetur est ventus; vel quod unusquisque motus qui accidit in aere, sit ventus; sicut etiam non existimamus fluvium esse aquam qualitercumque fluentem, etiam si multa sit, sed solum quando fluit ex aliquo principio determinato, quod est fons ex terra scaturiens. Sic etiam est de ventis: non enim est ventus, si aer moveatur aliquo modo casu, etiam in magna multitudine, nisi habeat principium, quasi fontem, exhalationem siccam elevatam. Sic igitur non est verum quod aer motus est ventus: tum quia quandoque parvus aer movetur, tum quia non habet principium.

[80248] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 8 Deinde cum dicit: attestantur autem quae fiunt etc., manifestat quod dictum est de generatione ventorum, per signa. Et dividitur in partes tres, secundum tria signa quae ponit: secunda pars incipit ibi: adhuc autem post imbres etc.; tertia ibi: adhuc autem fiendi et cetera. Dicit ergo primo quod ea quae fiunt circa ventos et pluvias, attestantur his quae dicta sunt de generatione eorum. Quia enim continue fit exhalatio, licet quandoque magis et quandoque minus, propter hoc nubes, ex quibus causantur pluviae, et venti semper fiunt, secundum quod natura temporis habet: quia quandoque magis fit, quandoque minus, secundum diversam temporis conditionem. Et quia quandoque exhalatio vaporosa plus elevatur, quandoque autem plus de fumosa, secundum diversos effectus solis et stellarum, ideo quandoque fiunt anni magis pluviosi et humidi, quandoque autem magis ventosi et sicci. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo secundum unam totam regionem continuam, in qua aliquo tempore multiplicantur pluviae, et aliquo tempore venti; alio modo fit secundum partes. Quandoque enim in una parte unius regionis accidunt multi imbres, in alia vero parte eiusdem regionis accidit multa siccitas: quandoque etiam contingit contrarium, quod tota regio circumstans habet mediocres aquas, vel etiam excedit in siccitate, alia vero abundat multitudine aquarum. Et huius causam assignat, dicens quod causa huius est, quod verisimile est quod eadem passio vel siccitatis vel humiditatis, pertingat frequentius ad multam regionem, ex hoc quod loca quae sunt prope, eandem habent positionem vel situm respectu solis, qui est causa pluviarum et ventorum: nisi forte aliqua habeat aliquid proprium quod immutet dispositionem eius, ut puta montes vel aquas. Sed quamvis ut plurimum hoc accidat, quod tota regio eandem participet passionem, tamen quandoque contingit quod secundum unam partem unius regionis abundet exhalatio sicca, ad generandum ventos, aliquando autem humida, ad generandum pluvias: et quandoque contingit contrarium, ut scilicet ubi olim abundavit pluvia, ibi nunc abundet ventus. Et huiusmodi diversitatis causa est, quia contingit de utraque exhalatione quod transeat in exhalationem alterius regionis *habitae*, idest consequenter se habentis: ut

puta, quandoque sicca exhalatio facit fluxum ventorum in illa regione unde elevatur, sed exhalatio humida a ventis impellitur ad aliquam regionem propinquam terrae ventosae; et aliquando remanet humida, et transfertur sicca. Sicut enim in corpore animalis aliquando superior ventositas, quae ex stomacho exhalat, contrarie disponitur inferiori, quae exhalat ex intestinis; sic et circa loca accidit quod patiuntur quandam contraiacentiam ex permutatione exhalationum; scilicet dum in regione ex qua transfertur exhalatio humida, abundat siccitas, et in illa ad quam transfertur, abundat humiditas.

[80249] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 9 Deinde cum dicit: adhuc autem post imbres etc., ponit secundum signum. Et dicit quod pluries fit ventus post pluvias in locis in quibus pluit; et e converso venti cessant aqua pluente. Et hoc accidit propter hoc quod dictum est de principiis pluviae et ventorum, quia scilicet unum eorum fit ex exhalatione sicca, aliud ex humida. Quia cum pluvia ceciderit et humectaverit terram, iterato a terra exhalat exhalatio sicca, quae est materia ventorum, desiccata ipsa terra tum a caliditate intrinseca, tum a superiori caliditate solis. Et haec est causa quare post pluvias fiunt venti: cum scilicet venti invalescant per separationem talis elevationis a terra. Et cessant propter hoc, quod ex virtute caloris iterato separatur calidus vapor a terra, et elevatur in superiorem locum, et propter frigiditatem ibi condensatur, et fit pluvia: et haec est causa quare post ventos pluviae superveniunt. Nec solum pluviae succedunt ventis, sed etiam destruunt eos: quia cum nubes a vento adunentur in unum locum, frigiditas circumstans condensat eas, et generantur aquae; aqua vero infrigidat et humectat exhalationem siccam, quae erat materia ventorum. Unde manifestum est quod aquae fluentes faciunt cessare ventos, et succedunt, ipsis cessantibus, pluviae, propter praedictas causas. Et hoc accipit ut signum ad ostendendum quod ventus et pluvia fiunt ex causis contrariis.

[80250] Super Meteora, lib. 2 cap. 7 n. 10 Deinde cum dicit: adhuc autem fiendi etc., ponit tertium signum quod venti generentur ab exhalatione sicca. Haec enim est causa quare fiunt venti maxime *ab ursa*, idest a Septentrione (quod vocatur *ab ursa*, eo quod duae ursae, maior et minor, circumeunt polum Septentrionalem de propinquo), et iterum a meridie: inter omnes enim ventos magis abundant Boreae, qui sunt a Septentrione, et Austri, qui sunt a meridie. Et huius causa est, quia super ista loca non movetur sol, sed accedit ad ea et recedit ab eis. Ad polum quidem Septentrionalem maxime accedit, cum pervenit ad principium cancri: et tunc incipit ab eo recedere continue magis, quousque perveniat ad principium Capricorni; tunc enim maxime accedit ad polum contrarium, a quo iterum recedens circulariter redit ad principium cancri. Et propter hoc haec duo puncta, scilicet principium cancri et Capricorni, dicuntur *tropica*, idest conversiva: et quando est in principio cancri, fit versio aestiva, quando autem est in principio Capricorni, versio hiemalis. Ultra autem haec duo signa non accedit ad alterutrum polorum. Sed super orientem et occidentem semper fertur. Et ideo in locis qui lateraliter se habent ad viam solis, multae nubes congregantur: quia appropinquante sole, fit exhalatio humidi propter calorem; recedente autem sole ad locum contrarium, fiunt pluviae et hiemalia frigora. Sic igitur propter hoc quod sol accedit ad tropicos vel recedit, fit aestas et hiems, et elevatur aqua per evaporationem, et iterum pluit. Quia cum in caelo accedit sol ad principium cancri, fit aestas nobis, et elevantur plurimi vapores propter calorem ex

vicinitate solis: cum autem accedit ad principium Capricorni, fit nobis frigus et hiems, et multitudo pluviarum, propter elongationem solis a nobis. E converso autem accidit in illa parte terrae sita ad alium polum. Quia igitur in istis locis qui sunt ad meridiem et Septentrionem, plurima aqua descendit, oportet quod ibi etiam plurima fiat exhalatio; sicut ex lignis viridibus et humidis maior exhalat fumus quam ex siccis. Unde, cum exhalatio talis sit principium ventorum, rationabile est quod plures et maximi ventorum sint, qui flant a meridie et vocantur Austri, et qui a Septentrione et vocantur Boreae. Considerandum est tamen quod Aristoteles hic dicit Austrum flare ab alio polo, secundum aliorum opinionem: sed contrarium infra dicet secundum suam opinionem, et aliam causam assignabit de vehementia huius venti.

Caput 8

[80251] Super Meteora, lib. 2 cap. 8 n. 1 Postquam determinavit de generatione ventorum, hic determinat de motu ipsorum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit qualis sit motus eorum; secundo inquirit de principio motus eorum, ibi: propter quod et dubitabit et cetera. Dicit ergo primo quod, quamvis exhalatio quae est principium ventorum, sursum elevetur in rectum, tamen motus eorum non est in rectum: flant enim venti circa terram ab una parte in aliam procedentes, sicut ab oriente in occidentem, vel e converso. Et causa talis motus est quod, ut supra dictum est, superior pars aeris fertur circulariter secundum motum caeli; et licet in illo superiori aere non flant venti, ut supra dictum est, sed in aere inferiori qui est infra altitudinem montium supremorum, tamen iste etiam aer aliquid participat de motu superioris, licet ista circulatio non compleatur. Et ex hoc contingit quod exhalationes commoventes aerem, non movent ipsum in sursum aut in deorsum, quod videtur exigere subtilitas exhalationis calefactae, aut frigiditatis iam condensatae; sed commovent aerem in obliquum, quasi aere retinente aliquid de utroque motu. Unde non oportet quod semper motus venti sit ad occidentem, sicut est motus caeli, sed fit in oppositum exhalationis compellentis; quae tamen impulsio ex motu caeli habet quod sit obliqua. Nec propter hoc sequitur quod motus venti non sit naturalis, quia obliquitas eius causatur ex motu corporis caelestis: tum quia motus qui fiunt in inferioribus a corpore caelesti, dicuntur naturales, licet non sint secundum naturam corporis inferioris, ut patet in fluxu et refluxu maris, quia corpora inferiora naturaliter subduntur superioribus; tum quia naturale est unicuique, quod consequitur ipsum ex causa suae generationis; unde, cum causa activa ventorum sit motus solis, ut supra dictum est, sequitur quod obliquitas motus ex motu caeli causata, sit ei naturalis.

[80252] Super Meteora, lib. 2 cap. 8 n. 2 Deinde cum dicit: propter quod et dubitabit etc., inquirit de principio motus ventorum: et primo unde incipiant moveri; secundo qualiter ex illo principio procedant, ibi: quod autem exhalationibus et cetera. Dicit ergo primo quod, quia non est motus venti in rectum, scilicet neque sursum neque deorsum, sed in obliquum, dubitabit utique quis unde sit principium motus ventorum, utrum sursum aut deorsum. Sed quod principium motus ventorum sit sursum, manifestat ipse aer, in quo apparet motus venti, antequam ventus flaverit

in terra. Nam si apparuerit aliqua nubes aut caligo, videtur moveri a vento iam existente in aere, antequam manifeste veniat circa terram, tanquam vento habente principium motus sursum. Sed quia ventus generatur ex multitudine exhalationis siccae resolutae a terra, manifestum est quod, licet principium motus sit desuper, tamen materiale principium generationis est de subtus. Et hoc ideo, quia ab illo loco incipit motus venti, in quem tendit exhalatio sicca elevata; sicut ab illo loco incipit descendere pluvia, quo ascendit vapor. Et hoc apparet ex hoc quod motus venti magis dominatur in locis altis remotis a terra; et etiam, cum exhalatio in rectum sursum feratur, ibi incipit motus; et in loco ubi appropinquat illi principio, magis potest ventus. Sed tamen manifestum est quod principium generationis venti est ex terra.

[80253] Super Meteora, lib. 2 cap. 8 n. 3 Deinde cum dicit: quod autem exhalationibus etc., ostendit quomodo venti procedunt a suo principio. Et dicit quod sicut principia fluviorum paulatim congregantur ex diversis partibus terrae, ita etiam paulatim ab exhalationibus adunatis congregatur ventus. Et hoc manifestat per duo signa. Quorum unum est, quod venti minimi apparent in locis in quibus oriuntur, sed procedentes fiunt maximi. Aliud signum est, quod in partibus Septentrionalibus, in hieme est tranquillitas, et loca illa sunt sine vento boreali; sed secundum quod receditur ab eis, paulatim crescit ventus, et fit maximus. Ultimo recolligit quod dictum est: et est manifestum in littera; sed oportet attendere quod eosdem ventos hic *notos* vocat, quos supra dixit Austros.

Caput 9

[80254] Super Meteora, lib. 2 cap. 9 n. 1 Postquam philosophus determinavit de generatione et motu ventorum, hic determinat de eorum augmento et deminutione. Et dividitur in partes duas: in prima determinat de deminutione ventorum; in secunda de augmento eorum, ibi: indiscretus autem et difficilis et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quomodo sol sit causa deminutionis ventorum; secundo universaliter colligit causas ex quibus contingit ventos cessare vel deminui, ibi: universaliter autem fiunt et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut sol movet ventos, ita etiam eos cessare facit. Cum enim sunt paucae exhalationes et debiles, caliditas solis quod est magis calidum in exhalatione distrahit, ipsum consumendo et dissolvendo exhalationes, sicut maior flamma exterminat minorem, consumendo materiam eius: et sic cessant venti. Nec solum facit eos cessare iam existentes, sed etiam impedit eos ne fiant; dum scilicet praevenit, exsiccando terram, congregationem exhalationis, quae est materia ventorum (et hoc contingit maxime temporibus et locis calidis et siccis); ut si quis proiiceret modicum cumbustibile in magnum ignem, ex vehementia ignis desiccatur prius humiditas combustibilis, quam fumus inde exhalare possit. Sic igitur sol et cessare facit ventos, consumendo materiam iam recollectam; et impedit ne fiant, velociter desiccando terram. Et ideo circa ortum Orionis, idest ante tempus in quo constellatio Orionis incipit apparere, exiens de sub radiis solis, tempore ferventis aestatis, fit maxima tranquillitas in aere a ventis, usque ad *Etesias*, idest ad ventos annuales, qui annuatim consueverunt flare in aestate, et *prodromos*, idest praecursivos: quia Etesias aliquando aliqui venti praecurrunt, propter hoc quod

aliquando aliqua materia velocius praeparatur.

[80255] Super Meteora, lib. 2 cap. 9 n. 2 Deinde cum dicit: universaliter autem fiunt etc., colligit causas cessationis ventorum. Et dicit quod tranquillitas a ventis fit propter duas causas: aut propter magnum frigus extinguens caliditatem resolventem exhalationem, sicut accidit tempore quo est magnum gelu, cum supra dictum sit quod pruina impeditur a ventis, et ideo cum est magnum frigus et pruina, non sunt venti; aut etiam accidit propter maximum calorem, qui suffocat et extinguit exhalationem, ut supra dictum est. Sed etiam temporibus intermediis, scilicet inter maximum frigus et maximum calorem, fiunt plurimae tranquillitates: vel quando nondum facta est exhalatio post impedimentum frigoris aut caloris; aut quando iam facta est aliqua exhalatio et praeteriit, et alia nondum advenit, postquam ex praeterita generati sunt venti.

[80256] Super Meteora, lib. 2 cap. 9 n. 3 Deinde cum dicit: indiscretus autem et difficilis etc., determinat de augmento ventorum: et primo de augmento quod accidit in ortu Orionis; secundo de augmento quod accidit post ortum canis, ibi: Etesiae autem et cetera. Dicit ergo primo quod figuratio Orionis in suo ortu et occasu, idest quando incipit apparere et quando incipit disparere, est *indiscreta*, sive intolerabilis, et *difficilis*, idest habet graves et tempestuosos ventos. Nec est contrarium ei quod supra dixit: nam ante ortum Orionis est quaedam tranquillitas, ut supra dixit, sed in ipso ortu et occasu est tempestas. Causa autem huius est, quia ortus ipsius accidit in permutatione aestatis ad autumnum, occasus autem in permutatione autumni ad hiemem. Utrumque autem tempus, et ortus et occasus, per plures dies durat, propter multitudinem constellationis, quae non tota simul incipit apparere vel disparere. In permutationibus autem temporum accidunt multae perturbationes: quia quando tempus non est determinatum ad unum, modo declinat ad hoc, modo ad contrarium. Et ideo multiplicantur pluviae et venti propter exhalationes.

[80257] Super Meteora, lib. 2 cap. 9 n. 4 Deinde cum dicit: Etesiae autem etc., determinat de augmento venti post ortum canis. Et circa hoc tria facit: primo proponit propositum; secundo assignat causam, ibi: causa autem etc.; tertio circa praedicta movet dubitationem, ibi: dubitant autem quidam et cetera. Dicit ergo primo quod *Etesiae*, idest venti quidam annuales, quasi semper flantes in eodem tempore, flant post *conversiones*, idest post solstitium aestivale; et non solum statim post ipsum solstitium, sed etiam post ortum caniculae. Et hoc ideo, quia non flant quando sol maxime appropinquat nobis, scilicet in prima versione, scilicet in principio cancri; neque quando est longe, utpote quando est in signis meridionalibus. Et iterum, Etesiae flant diebus, et noctibus cessant.

[80258] Super Meteora, lib. 2 cap. 9 n. 5 Deinde cum dicit: causa autem etc., assignat causam praedictorum. Et primo, quare de die flant Etesiae, et maxime in mane et circa vesperum: dicens quod quando sol est maxime propinquus, exsiccat humorem, ex quo posset congregari materia venti, si resolvi posset; sed quando aliquantulum recedit, tunc exhalatio resolvitur et fit mediocris; et caliditas etiam est mediocris, ita quod aquae congelatae liquescunt; et terra, dum exsiccatur tum a caliditate solis tum a caliditate intrinseca, quasi turgescit, et dum multiplicatur humiditas resoluta, exhalat; et sic generantur venti.

[80259] Super Meteora, lib. 2 cap. 9 n. 6 Secundo ibi: nocte autem deficiunt etc., ostendit causam quare nocte deficiunt Etesiae. Et dicit quod hoc ideo accidit, quia frigiditas noctium congelat humores liquescentes, ut sic exhalatio cesset. Manifestum est enim quod neque id quod est congelatum exhalat, neque siccum non habens humiditatem; sed siccum habens humiditatem calefactum exhalat. Et ideo neque in maxima propinquitate solis flant Etesiae, propter desiccationem; neque in noctibus, propter congelationem. Licet etiam huius possit assignari alia ratio: quia scilicet in nocte sol maxime distat a nobis, et ideo exhalationem elevare non potest.

[80260] Super Meteora, lib. 2 cap. 9 n. 7 Deinde cum dicit: dubitant autem quidam etc., movet dubitationem circa praedeterminata. Et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit, ibi: habet autem non irrationabiliter etc.; tertio excludit quoddam quod videtur solutioni contrarium, ibi: Auster autem ab aestiva et cetera. Dicit ergo primo quod quidam dubitant quare sic venti boreales continue flant post solstitium aestivale, et *Noti*, idest Austri, non sic flant post solstitium hiemale. Videtur enim quod, sicut post appropinquationem solis ad polum Septentrionalem, flant venti ex illa parte, ita post appropinquationem solis ad polum contrarium, deberent flare venti ex parte opposita.

[80261] Super Meteora, lib. 2 cap. 9 n. 8 Deinde cum dicit: habet autem non irrationabiliter etc., solvit praedictam dubitationem. Et dicit quod opposito tempore fiunt quidam venti qui vocantur *leuconoti*, sic dicti quia in sereno flant (nam *leucos* in Graeco album significat); sed non sic fiunt continui, sicut Etesiae boreales, et ideo, quia latent, latentia causat praedictam dubitationem. Causa autem quare non flant continue, est ista. Quia Boreas flat a locis qui sunt sub polo Arctico, in quibus est abundantia aquarum et nivium; quae quidem liquefiunt a sole magis post versiones aestivas quam in primis versionibus, licet tunc sol maxime appropinquet nobis; et ideo post aestivas versiones, et non in ipsis versionibus flant Etesiae. Ita etiam maxime suffocationes caliditatum fiunt, non quando sol maxime appropinquat nobis, qui sumus in parte Septentrionali; sed post est maior calor, propter continuationem calefactionis in longo tempore. Primo enim, quando sol accedit versus tropicum, invenit materiam dispositam: sed paulatim dominando in ipsam, magis imprimit effectum suum postquam incipit recedere, cum tamen adhuc sit prope. Et ideo post ortum canis, in diebus scilicet canicularibus, est maior calor quam ante solstitium vel in ipso solstitio. Et magis etiam tunc liquefiunt et aquae et nives: et ideo tunc plures fiunt exhalationes, et magis flant venti. Sed verum est quod in ipso solstitio, quando est magis prope, magis exsiccat, ut supra dixit, et magis disponit materiam ad exhalationem: sed exhalatio maior fit post ortum canis; et tunc flant Etesiae continue. Et similiter post versiones hiemales flant *Ornithiae*, dictae ab ave vel gallina: quia oriente aliqua constellatione avis flant, sicut Etesiae post ortum canis (has autem Ornithias supra dixit leuconotos). Et dicit quod Ornithiae sunt debiles, quia sunt minores: et tardius flant quam Etesiae; incipiunt enim flare septuagesimo die post versionem hiemalem, quasi circa principium veris. Et hoc ideo, quia necesse est quod sol multum elongetur et minus invalescat, et non totaliter exurat regionem illam ex qua flant venti Australes, ut possint aliquae exhalationes elevari ad generationem ventorum. Et haec est ratio quare non continue flant: quia quaedam humiditates in superficie terrae existentes et debiles, exhalant ex illa parte terrae, sole sic elongato, ex quibus non potest generari

continuus ventus; aliae autem humiditates, quae sunt magis congelatae, indigent maiori caliditate ad hoc quod exhalent; cum scilicet caliditas quam tunc exhibet sol, sit parva, quia sol est distans. Et ideo isti venti no

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

n continue, sed interpolate flant, donec iterum post versiones aestivas flaverint Etesiae ex parte Septentrionis: huiusmodi enim venti aquilonares magis habent aptitudinem ut continue flent, propter supradictam causam.

Caput 10

[80262] Super Meteora, lib. 2 cap. 10 n. 1 Quia in solutione praedictae dubitationis posuerat quod venti Australes non flant continue post hiemales versiones, sicut aquilonares post aestivas; et causa quam assignavit, supponebat quod venti Australes non flarent a locis in quibus abundant aquae et nives; quod esset falsum, si Auster flaret ab altero polo, quia etiam ibi abundat talis materia, ut supra dictum est; ideo nunc intendit ostendere quod Auster non flat ab altero polo, sed a loco qui est sub tropico aestivali. Et circa hoc tria facit: primo proponit quod intendit; secundo manifestat dispositionem terrae habitabilis, ut melius accipiatur quod intendit, ibi: duabus enim existentibus etc.; tertio manifestat quod proponit, ibi: quoniam autem similiter et cetera. Dicit ergo primo quod Auster flat nobis *ab aestiva versione*, idest a loco qui est sub tropico aestivali, scilicet sub cancro; et non *ab altera ursa*, idest ab altero polo immanifesto nobis. Utitur autem tali modo loquendi, quia polum Arcticum, qui nobis apparet, circumeunt constellationes ursae, maioris scilicet et minoris.

[80263] Super Meteora, lib. 2 cap. 10 n. 2 Deinde cum dicit: duabus enim existentibus etc., ostendit dispositionem terrae habitabilis. Et primo ostendit quod figura terrae habitabilis est sicut tympani; secundo autem excludit opinionem contrariam quorundam, ibi: propter quod et ridicule et cetera. Dicit ergo primo quod duae partes sunt quae possunt habitari: una quidem quae est versus superiorem polum Arcticum, in qua scilicet nos habitamus; altera vero est versus alterum polum, et est nobis ad meridiem, sicut et nostra habitabilis est eis ad meridiem ipsorum. Sed utrum illa terra habitetur, relinquit immanifestum. Utriusque tamen partis est figura ad modum tympani. Cuius imaginationem oportet sic accipere ex eis quae ponit. Manifestum est enim quod aliqua pars caelestis sphaerae est nobis semper apparens, scilicet a polo Arctico usque ad aliquam quantitatem, quae tanto minor est, quanto ad polum oppositum polo Arctico aliquis magis appropinquat. Alia autem pars est nobis semper immanifesta, scilicet a polo contrario usque ad aliquam quantitatem,

quae etiam tanto maior est, quanto est maior propinquitas ad polum Arcticum. In medio autem inter utrumque polum est circulus aequinoctialis, quem intersecat zodiacus, declinans ad utramque partem. Ubi ergo zodiacus maxime declinat ab aequinoctiali versus polum Arcticum, est tropicus aestivalis, idest principium cancri: ubi autem maxime declinat versus polum occultum nobis, est tropicus hiemalis, idest principium Capricorni. Haec ergo est tertia pars caelestis sphaerae, quae est inter duos tropicos. Duae autem aliae partes considerantur: una scilicet inter tropicum aestivalem et id quod est semper nobis manifestum; alia inter tropicum hiemalem et id quod est nobis occultum de caelo. Et quia tota terra sphaerica est, et in centro caelestis sphaerae locata, necesse est quod sub singulis partibus sphaerae caelestis considerentur singulae partes sphaerae terrestris. In puncto igitur terrae qui est sub polo Arctico, describatur a; in puncto vero qui est sub termino partis semper manifestae, describatur b; in puncto vero qui est sub aestivo tropico, describatur c; in puncto vero qui est sub hiemali tropico, describatur d; in puncto autem qui est sub termino partis semper occultae, describatur e; in puncto autem qui est sub polo Antarctico, describatur f; in puncto autem qui est in centro terrae, describatur z; et producantur rectae lineae a centro terrae, scilicet in b et in c. (Lineae zb et zc) faciunt duos angulos cum linea ducta per superficiem terrae, quos angulos hic *conos* vocat. Et quia linea ducta per superficiem terrae est curva, eo quod terra est sphaerica, manifestum est quod duae praedictae lineae faciunt figuram tympani, descindentes superficiem terrae in figuram non circularem. Et hoc est, quod dicit: *talem enim figuram*, idest tympani, terrae habitabilis *excidunt duae lineae ductae ex centro ipsius*, idest terrae, *et faciunt duos conos*, idest duos angulos, cum linea ducta per superficiem terrae, *hunc quidem habentem basim tropicum*, idest existentem in basi in tropico puncto, *hunc vero semper manifestum*, idest alium angulum apud terminum partis caelestis semper nobis manifestae; *verticem autem*, idest caput trianguli zbc, cuius basis est bc, faciunt *in medio terrae*, idest in centro. Et eodem modo ex alia parte versus inferiorem polum: quia illam partem excidunt duae lineae ductae a centro, scilicet in d et in e. Et hae duae partes solae possunt habitari. Nam illa pars quae est inter duos tropicos, videtur inhabitabilis propter immensitatem caloris: eo quod sol pertransit quasi directe super eam, et super summitatem capitis habitantium, si habitaretur. Aliae vero partes, quae sunt sub parte caeli semper manifesta et occulta nobis, prope utrumque polum, sunt inhabitabiles propter immensitatem frigoris ex distantia solis. Et quod illa pars quae est ultra tropicum aestivalem, non habitetur, ostendit quia, si habitaretur, non semper apud omnes homines versus polum Arcticum habitantes umbra fieret versus Septentrionem. Si enim sol aliquando esset inter eos et Septentrionem, fieret aliquando eis umbra ad meridiem, in oppositum scilicet solis; si autem aliqui habitarent ultra tropicum aestivum, prope polum Arcticum, tunc quando sol est in tropico aestivo, esset inter eos et polum Arcticum; unde umbra tunc fieret eis versus meridiem. Sed hoc non invenitur ad loca habitabilia, quod deficiat umbra aut permutetur ad meridiem. Ibi quidem deficit umbra, ubi sol existit super summitates capitum, ut sic in nullam partem umbra fieri possit: ibi autem umbra fit ad meridiem, ubi sol declinat magis ad Septentrionem. Talia autem loca dicit esse inhabitabilia, quia etsi aliqui habitent ibi, propter aliquam contemperantiam aut aquarum aut montium, tamen rarae sunt habitationes et graves. Sicut autem praedicta loca inhabitabilia sunt propter nimium aestum, ita loca quae sunt sub constellatione ursae, quae quidem pars caeli semper nobis apparet, sunt inhabitabilia propter frigus, causatum ex distantia solis. Similiter ergo pars ista terrae in qua nos habitamus, est inter utrumque circulum, scilicet inter eum qui transit per tropicum aestivalem, et eum qui terminat partem caeli semper nobis manifestam. Et hoc evidenter apparet ex hoc quod constellatio coronae, quae quidem est inter utrumque dictorum circulorum, fit nobis super summitatem capitum, quando fuerit in circulo *meridiano*, idest in circulo qui transit per polos mundi et per punctum qui est supra caput nostrum.

[80264] Super Meteora, lib. 2 cap. 10 n. 3 Deinde cum dicit: propter quod et ridicule etc., excludit quorundam falsam opinionem. Et dicit quod per praedicta apparet quod deridendi sunt describentes terram habitatam a nobis quasi circularem: hoc enim apparet impossibile et secundum rationem, et secundum signa apparentia. Ratio enim ostendit quod habitatio terrae determinatur secundum latitudinem, ex una parte ad loca inhabitabilia propter aestum, et ex alia parte inhabitabilia propter frigus. Sed quantum ad longitudinem posset copulari circulus, ut tota pars terrae praedicta undique habitaretur, propter eius temperantiam: non enim invenitur excessus frigoris et caloris secundum distantiam orientis et occidentis, secundum quam longitudo terrae attenditur, sed secundum latitudinem, quae attenditur secundum distantiam Poli ad circulum aequinoctialem; eo quod in superficie maior dimensio vocatur longitudo, minor vero latitudo, ab oriente vero in occidentem designatur totus semicirculus, a polo autem Arctico usque ad aequinoctialem circulum, quarta pars circuli. Rationabiliter etiam distantia orientis et occidentis non diversificat calorem et frigus, quia per hoc non fit maior aut minor appropinquatio ad viam solis, sicut fit per distantiam latitudinis. Unde, nisi alicubi prohiberet multitudo maris, totum esset perambulabile quod est ab occidente in orientem, et iterum ab oriente in occidentem, quia totum videtur esse temperatum. Non tamen invenitur habitatum de terra, nisi secundum quantitatem semicirculi ab oriente in occidentem: ad alium enim semicirculum prohibet accessum nobis multitudo maris. Sic igitur ratio ostendit sufficienter quod superficies terrae habitabilis non est circularis vel sphaerica. Et hoc etiam apparet per signa apparentia circa navigationes et itinera: quia multum differt secundum quantitatem longitudo a latitudine, et sic superficies terrae habitabilis non est sphaerica. Et quod multum differat, patet quia illud quod est a columnis Herculis, quae sunt in ultimis partibus Hispaniae, quasi in ultimo termino occidentis, usque ad Tanaim Indicum, quae est longitudo, plus excedit secundum magnitudinem id quod est ab ultimis terminis Ethiopiae usque ad extrema Scythiae loca, quae est latitudo nostrae habitabilis, quam sit proportio quinque ad tria. Si quis ratiocinetur navigationes et itinera, prout convenit, talium distantiarum accipiet certitudinem. Sed in hoc differt secundum longitudinem et latitudinem, quia scimus totum illud quod est habitabile de terra secundum latitudinem, esse habitatum usque ad loca inhabitabilia, quae non habitantur vel propter frigus vel propter aestum: sed non est ita de longitudine, quia id quod est circa terminum Indicum ex parte orientis, et quod est circa columnas Herculis ex parte occidentis, non videntur posse copulari adinvicem, ut sit reditus ex alia parte, et sic tota ista portio terrae sit habitabilis continue, quia impeditur accessus propter mare. Unde non est nobis certum, utrum aliqui habitent ibi vel non.

[80265] Super Meteora, lib. 2 cap. 10 n. 4 Deinde cum dicit: quoniam autem similiter etc., ostendit

propositum de principio Austri. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod Auster non flat ab altero polo; secundo quod non flat a tropico hiemali, sed aestivo, ibi: quoniam autem neque ille etc.; tertio ostendit causam vehementiae Austri, ibi: ille autem et cetera. Dicit ergo primo quod sicut ista pars terrae in qua habitamus, se habet ad polum Arcticum, ita etiam necesse est quod aliqua alia se habeat ad polum oppositum. Unde oportet quod proportionabiliter sit ibi flatus ventorum sicut et hic. Unde sicut flat Boreas a polo Arctico, ita ibi flat aliquis ventus a polo opposito (quem nominat aliam ursam). Sed ille ventus qui flat ab alio polo, non potest pertingere huc: quia Boreas non solum non potest pertingere ad aliam partem terrae habitabilem, sed nec etiam in totam istam habitabilem nostram pertingere potest; est enim Boreas ventus *apogeios*, quod non multum procedere potest. Sed propter hoc quod ista nostra habitabilis posita est ad arctum, plurimi Boreae flant nobis: sed sicut hic flant plurimi Boreae et Austri, ita et extra mare Libycum, quod est ad Austrum, flant plurimi Euri et Zephyri. Sic igitur manifestum est quod Auster non flat ab alio polo.

[80266] Super Meteora, lib. 2 cap. 10 n. 5 Deinde cum dicit: quoniam autem neque ille etc., ostendit quod non flat a tropico hiemali. Quia si Auster flaret a tropico hiemali, alium oporteret dare ventum qui flaret a tropico aestivali, cum ista duo loca sibi proportionaliter correspondeant. Sed hoc non contingit: solus enim unus ventus flat nobis ex illa parte. Quare necesse est quod Auster sit ventus flans a tropico aestivali, ubi est exusta regio.

[80267] Super Meteora, lib. 2 cap. 10 n. 6 a Deinde cum dicit: ille autem etc., quia supra assignaverat causam vehementiae Boreae et Austri, supponendo quod

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentencia super Meteora

liber II a capite XIII ad caput XV

Textum a K. White in ”Mediaeval Studies” 1992 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 13

[91887] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 1 *De agitatione autem et motu terre* et cetera. Postquam Philosophus determinauit de uentis in aere flantibus, hic determinat de effectibus uentorum. Et primo de terremotu, qui causatur ex uento infra terram generato; secundo de tonitruo, qui causatur ex uento in nubibus, ibi: *de coruscatione autem et tonitruo* et cetera.

[91888] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 2 Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Et dicit quod *post* uentos *dicendum* est *de motu et agitatione terre.* Et rationem ordinis assignat quia *causa* huius *passionis*, scilicet terremotus, *est habita*, id est consequens et proxima, *huic generi*, scilicet uentorum: quod enim uentum causat in aere, hoc causat infra terram terre agitationem.

[91889] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 3 Secundo cum dicit, *sunt autem tradita*, exequitur propositum. Et primo secundum opinionem aliorum; secundo secundum ueritatem, ibi: *set quoniam manifestum.*

[91890] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 4 Circa primum duo facit. Primo enumerat opiniones et opinantes. Et dicit quod *usque ad tempus* suum tres opiniones fuerant de terremotu trium philosophorum, quorum unus fuit *Anaxagoras*, alius fuit *Anaximenes* predecessor eius, qui et magister ipsius fuisse dicitur, tercius autem post eos fuit *Democritus*; et nominat eos a locis unde fuerunt.

[91891] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 5 Secundo ibi: *Anaxagoras quidem igitur* etc., prosequitur opiniones. Et primo opinionem Anaxagore; secundo opinionem Democriti, ibi: *Democritus autem ait* etc.; tercio opinionem Anaximenis, ibi: *Anaximenes autem ait* et cetera.

[91892] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 6 Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem. Circa quam sciendum est quod Anaxagoras estimauit quod sursum et deorsum distinguerentur in uniuerso secundum positionem hominis, ut scilicet quicquid est in uniuerso supra caput nostrum sit sursum, quicquid autem est uersus pedes nostros totum sit deorsum; et secundum hoc sequitur quod sicut terra est inferior ad unam partem celestis spere, ita sit superior respectu partis opposite.

[91893] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 7 Quia igitur ether, quem dicebat Anaxagoras ignem ex quo ponebat totum celum consistere, naturaliter fertur *sursum*, terra autem est sursum respectu alicuius partis celi, sequitur quod ether naturaliter feratur uersus terram. Et ita dicebat quod incidit *in* concauitates que sunt in inferiori parte *terre*, et sic ether inclusus in terram mouet *ipsam*; dicebat enim quod naturaliter tota terra est sompha, id est concaua et spongiosa, set ista concauitas non apparet ita in superiori parte terre, quoniam partes terre superiores concluduntur et non sunt concaue *propter ymbres* humefacientes terram: manifestum est enim quod propter siccitates fiunt yatus et concauitates in terra, unde propter ymbres huiusmodi concauitates impediuntur. Et hoc idem dicebat Anaxagoras ac si una pars *tocius spere* mundialis sit inferior, que est uersus pedes nostros, et alia superior, scilicet *in qua* nos *habitamus*.

[91894] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 8 Secundo ibi: *ad hanc quidem autem causam*, inprobat hanc opinionem quatuor rationibus. Circa quarum primam dicit quod cum ista causa sit *simpliciter* et irrationabiliter assignata, non esset multum oportunum aliquid contra eam *dicere* eo quod manifeste continet inconueniens: *stultum enim* est *putare* quod sursum et deorsum determinentur *sic* in uniuerso quod *non* dicatur esse deorsum respectu tocius uniuersi locus terre, *ad* quem feruntur grauia, et *sursum* locus oppositus, ad quem feruntur *leuia*, cuius contrarium ipse ponit.

[91895] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: *et hoc uidentes* et cetera. Ad cuius intelligenciam considerandum est quod cum Anaxagoras poneret ignem naturaliter ferri ad terram ex alia parte spere uelud sursum cogebatur, eadem ratione ponere quod tota terra naturaliter tenderet uersus celum quasi deorsum; set dicebat hoc impediri propter latitudinem terre, unde non ponebat terram esse sperice figure, set late, ut quasi nataret in aere ad modum quo corpora lata natant in aqua, rotunda uero submerguntur.

[91896] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 10 Hoc autem dicere stultum est, cum uideamus in tota terra quam *nos scimus habitatam* quod transeuntibus de loco ad locum *semper* orizon uariatur, quia semper polus articus uel magis uel minus eleuatur super orizontem, et hoc non esset si terra esset late figure uel concaue, set per hoc ostenditur quod est sperice figure et gibbose ex parte nostra.

[91897] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 11 Terciam rationem ponit ibi: *et dicere quidem.* Et dicit quod etiam stultum est *dicere quod* terra quiescat *in aere propter* suam *magnitudinem*, et quod tamen ab ethere agitetur totaliter uersus *sursum* quasi *desubtus* percussa: hec enim uidentur esse contraria, quod quiescat et moueatur.

[91898] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 12 Quartam rationem ponit ibi: *adhuc autem nullum*

reddunt. Et dicit quod per hanc causam quam assignant de terremotu non potest assignari ratio eorum que accidunt *circa terremotus*: non *enim* omnes *regiones* nec omnia *tempora participant hac passione*, quod oporteret si terremotus accideret ex causa predicta.

[91899] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 13 Deinde cum dicit: *Democritus autem ait*, ponit opinionem Democriti. Et dicit eum dixisse quod terra intrinsecus erat plena *aqua*, et tamen ab extrinseco superuenit ei multa alia aqua pluuialis a qua mouetur: dum *enim* aqua crescit, uoragines que sunt sub terra, quas *uentres* uocat, *non possunt* faciliter *suscipere* aquam superuenientem cum quadam uiolencia, et ex hoc accidit terremotus; et simul etiam aqua superueniens trahit partes terre que propter siccitatem inueniuntur aperte; et sic dum tam aqua quam terra superueniens *ex* plenis locis tendit *in uacua*, facit agitationem terre.

[91900] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 14 Hanc autem opinionem specialiter non reprobat, tum quia eius reprobatio apparet ex hiis que supra dicta sunt de fluminum generatione et fontium, tum etiam quia quantum ad aliquid conuenit cum sequenti opinione.

[91901] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 15 Deinde cum dicit: *Anaximenes autem*, ponit opinionem Anaximenis. Et circa hoc duo facit. Primo narrat eam. Et dicit eum dixisse quod terra postquam fuerit compluta desiccatur et rumpitur ita quod apparent quedam aperture, *et ab hiis* aperturis cadunt quedam frusta inferius a quibus terra concutitur. Et huius signum accipiebat ex hoc quod terremotus fiunt tam *in* temporibus siccis quam *pluuiosis: in* siccis quidem quia terra per exsiccationem rumpitur, in pluuiosis autem quia aque humectantes terram faciunt terram decidere inferius; et quantum ad hoc concordabat etiam Democritus.

[91902] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 16 Secundo ibi: *oportebat autem* etc., inprobat predictam opinionem tripliciter. Primo quidem quia si ex hac causa accideret terremotus, oporteret quod in multis locis appareret terre subuersio propter partes terre que iam ceciderunt inferius in precedentibus terremotibus.

[91903] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 17 Secundo ibi: *adhuc autem* etc., inprobat per hoc quod in quibusdam locis *sepe fit* terremotus in quibus tamen non apparet excessus talis rupture per differenciam *ad alia* loca, quod tamen oporteret si hoc quod dictum est esset causa terremotus, quia multiplicatio effectus ex multiplicatione cause procedit.

[91904] Super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 18 Tercio ibi: *omnino autem* etc., inprobat per hoc quod oporteret *semper minus* et minus *fieri terremotus, et tandem* omnino *aliquando* cessaret, quia si partes superiores decidunt inferius, oportet quod quandoque repleant partes inferiores ut non sit ultra decidere; unde *si hoc* est *inpossibile, inpossibile* est hoc quod dictum est *esse causam* terremotus.

Caput 14

[91905] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 1 *Set quoniam manifestum* et cetera. Postquam Philosophus reprobauit opiniones aliorum de terremotu, hic determinat de eo secundum suam opinionem.

[91906] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 2 Et primo assignat causam terremotus; secundo causam quorundam accidencium circa ipsum, ibi: *cum autem fortis factus fuerit* et cetera.

[91907] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 3 Circa primum duo facit: primo assignat causam terremotus; secundo ostendit causam esse bene assignatam, ibi: *existit enim terra.*

[91908] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 4 Dicit ergo primo quod dictum est *in* precedentibus duplicem esse *exalationem*: unam uaporosam que resoluitur *ab humido*, alteram fumosam que resoluitur *a sicco*, et ex hac causatur terremotus.

[91909] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 5 Secundo ibi: *existit enim terra* etc., probat causam bene esse assignatam. Et primo per rationem; secundo per signa, ibi: *propter quod fiunt* et cetera.

[91910] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 6 Vtitur autem tali ratione: exalatio sicca uentum causat, unde cum infra terram retinetur causat uentum infra terram; uentus autem maxime est motiuus corporum; a uento igitur rationabile est fieri terremotum.

[91911] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 7 Circa hanc rationem tria facit. Primo manifestat quod exalatio sicca causet uentum infra terram. Et dicit quod licet *terra per se* sit *sicca*, tamen *propter ymbres* quos recipit *multam humiditatem* habet, *ut* sic tum ex calore solis, tum ex calore incluso *in* terra qui est a sole et stellis, causatur multa fumositas exalata ex terra ex qua multum de uento causatur. *Et aliquando* tota materia uenti a terra eleuatur et causatur uentus in aere; *aliquando autem* tota materia retinetur intus infra terram et causat infra terram uentum; *aliquando autem* partim retinetur infra terram et partim eleuatur supra, et sic utrobique uentus causatur.

[91912] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 8 Secundo ibi: *si itaque hoc* etc., ostendit quod uentus maxime habet uirtutem ad mouendum corpora. Et dicit quod cum predicte *inpossibile* sit *aliter* se *habere*, oportet considerare quid sit *maxime motiuum corporum.* Ad quod duo requiruntur, quorum unum est *quod* possit *ad* multam distanciam moueri: cum enim corporalia mouencia non moueant nisi moueantur, oportet quod maxime motiuum est ad multum moueri; secundo oportet quod sit uehemens et uiolentum ad hoc quod fortiter impellat. Set quod aliquid sit *uehementissimum* ad uiolenter impellendum conuenit ex uelocitate motus, quia quod uelociter fertur fortiter *percutit*; set quod aliquid *ad* magnam distanciam possit transire conuenit ex subtilitate ratione cuius *potest per* omnia penetrare. Hec autem duo conueniunt uento, scilicet uelocitas motus et subtilitas, unde sequitur quod uentus *maxime* possit mouere corpora. Et hoc non solum per rationem, set etiam ad sensum apparet, quia *quando* igni adhibetur uentus, *fit* inflammatio *et* uelociter *fertur.*

[91913] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 9 Tercio ibi: *non igitur aqua*, inducit conclusionem principaliter intentam, scilicet quod *causa* terremotus non est neque *aqua*, ut dixit Democritus, *neque terra*, ut dixit Anaximenes, *set uentus*, quando scilicet fluxus exalationis infra terram retinetur.

[91914] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 10 Deinde cum dicit: *propter quod fiunt* etc., manifestat causam assignatam per signa. Et primo per signa accepta ab ipsis uentis; secundo per signa accepta ab inferioribus rebus, ibi: *adhuc autem circa loca*; tercio a rebus in alto existentibus, ibi: *adhuc*

solem fieri caliginosum.

[91915] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 11 Circa primum tria facit. Primo ponit signum a uentis sumptum generaliter. Et dicit quod quia terremotus fit a uento infra terram retento, *plurimi et maximi terremotuum fiunt* quando aer est tranquillus a uentis, quia cum tota *exalatio* que resoluitur a terra et est materia uenti sit quasi aliquid unum continuum, *ut in pluribus* sequitur *impetum principii*; unde si id quod id quod primo exalat feratur infra terram, tota exalatio infra terram continebitur, et sic omnes uenti erunt infra terram causantes terremotum et extra erit tranquillitas; e conuerso autem erit si principium exalationis feratur *extra.*

[91916] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 12 Secundo ibi: *quosdam autem fieri*, excludit quandam obiectionem que posset fieri ex hoc quod aliquando terremotus accidunt etiam uentis in aere existentibus. Et dicit quod hoc non est *irrationabile: uidemus enim* quod etiam in aere quandoque flant plures uenti *simul*, sicut ex superioribus patet, unde *cum* causentur duo uenti *quorum* unus feratur infra *terram* faciens terremotum et alius sit in aere, sequetur quod *terremotus* sit simul cum uento in aere. Set tamen necesse est quod huiusmodi terremotus sint *minores*, quia exalatio que est *causa et principium est* diuisa, partim fluens extra et partim retenta intus.

[91917] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 13 Tercio ibi: *nocte autem*, prosequitur istud signum quod a uentis assumpsit in quibusdam specialibus. Et dicit quod in *nocte fiunt plures et maiores* terremotus quam in die, set illi *qui* fiunt *de die* sunt maiores qui sunt *circa meridiem.* Et assignat causam quare diurnorum terremotuum sunt maximi qui sunt circa meridiem, quia scilicet hec hora *diei ut in pluribus est* maxime tranquilla a uentis, quia quando *sol maxime* habet uictoriam super terram, facit *exalationem* causantem uentos declinare infra *terram*: illud enim quod tunc eleuatur in altum propter uictoriam solis rarefactum consumitur et dispergitur; set quia non habet tantam uictoriam infra terram, resoluit quidem exalationem, set non consumit eam; et inde est quod quando maxime sol obtinet super terram, maxime exalatio includitur infra terram. Vnde cum *maxime* habeat uictoriam in hora meridiei, tunc maxime exalatio declinat infra terram tranquillitate in aere existente, et ideo diurnorum terremotuum maximi fiunt in meridie. Set in nocte fiunt adhuc magis, quia in nocte fit tranquillitas in aere, quia exalationes causantes uentos non ita eleuantur *propter absenciam solis* sicut in die, etsi aliquando contingant in nocte uenti propter exalationes prius eleuatas; et ideo facta resolutione exalationum in die apud presenciam solis, quia cessat causa eleuans in nocte, recurrunt exalationes *in contrarium*, scilicet infra terram, et ideo terremotus causantur in noctibus; *et maxime* circa *diluculum*, quia de nocte exalationes infra terram retente quasi congelantur, set circa diluculum propter appropinquationem solis resoluuntur exalationes et excitantur uenti; unde *si principium* uentorum inueniatur sub terra, faciet *fortiorem terremotum propter multitudinem* materie recurrentis infra terram, *sicut* accidit de motu Euripi, qui propter recursum aque fortiter mouetur.

[91918] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 14 Deinde cum dicit: *adhuc autem circa loca*, manifestat predictam causam terremotus per signa a rebus inferioribus accepta. Et primo ponit signa generalia; secundo quedam signa specialia, ibi: *signa autem horum.*

[91919] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 15 Circa primum tria facit: primo ponit signa accepta a locis; secundo signa accepta a temporibus, ibi: *et uere autem et autumpno*; tercio signa accepta a nostris corporibus, ibi: *oportet enim intelligere.*

[91920] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 16 Dicit ergo primo quod quia terremotus causantur ex uento infra terram retento, inde est quod *circa* illa *loca fiunt* maximi terremotus in quibus uel *mare* habet magnum fluxum uel terra est *spongiosa et* cauernosa. Et ponit exemplum de quibusdam locis, sicut est in Ellesponto *et* in Achaia *et* in Sicilia, *et circa* quedam alia *loca* in quibus *uidetur mare penetrare sub terra* propter cauernositatem terre. Et ex ista *causa*, quia scilicet terra est subantrosa et mare fortiter impellit, dicit esse factas in quodam loco thermas, id est emanationes aquarum calidarum: nam propter impulsionem que fit ex motu maris infra terram, excitatur calor et ignitio interius, et maxime si sint loca cauernosa in quibus aer contineatur, et per huiusmodi adustionem redditur terra sulfurea. Dicit autem quod *circa loca* predicta que sunt uicina mafi fluxili maximi *fiunt terremotus propter* angustationem interioris uenti ab impulsu maris ipsum exalare non permittentis, quia uentus *uehemens* qui natus *erat* exire a *terra repellitur iterum in terram propter multitudinem maris* que impellitur a uento exteriori uersus terram. Assignat etiam causam quare in locis cauernosis fiunt terremotus. Et dicit quod *quecunque regiones habent* sub terra *loca* cauernosa que dicuntur *inania*, quia non sunt plena corpore solido, *magis concutiuntur* per terremotus, quia in huiusmodi cauernis recipiunt *multum* de uento.

[91921] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 17 Deinde cum dicit: *et uere autem et autumpno*, ponit signa sumpta ex temporibus. Et dicit quod *maxime* fiunt terremotus in *uere et* in *autumpno, et fiunt* etiam *in siccitatibus et in* temporibus *pluuiosis propter eandem causam*, scilicet quia terremotus ex uentis causantur, unde maxime fiunt in uere et in autumpno: in hyeme enim *propter* frigiditatem et *gelu* inmobilitantur uenti quia frigiditas impedit resolutionem exalationum que est materia uentorum; in estate uero *propter* inmensum *estum* et siccitatem, ita quod non est materia in terra ex qua exalatio resoluatur (sicut ex lignis ualde siccis resoluitur modicus fumus), quia tunc maxime obtinet sol super terram.

[91922] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 18 Posset autem obici de hoc quod supra dixit quod in meridie maximi fiunt terremotus quia tunc maxime obtinet sol super terram, unde si in estate maxime obtinet, uidetur quod tunc maxime debeant fieri terremotus.

[91923] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 19 Set non est simile, quia uictoria solis que est in meridie licet sufficiat ad desiccandum superficiales humiditates terre ut non possint exalationes congregari ad exalationem uenti, non tamen sufficit ad totalem desiccationem terre qualis accidit in estate, per quam etiam nec interiores humiditates supersunt ex quibus materia uentorum resolui possit.

[91924] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 20 Assignat etiam causam quare *in* temporibus siccis fiunt terremotus, quia tunc *aer* est uentosus: *hoc enim*, scilicet aer, *est achimos*, id est sine humore, *quando* plus fit de exalatione sicca *quam* de humida, que quidem exalatio sicca est uentorum materia; set tamen intelligendum est: quando non est tanta siccitas que humiditatem terre consumat ut exalatio impediatur, ut accidit aliquando in estate. Set *in* temporibus *pluuiosis* fit terremotus

propter multitudinem exalationis que concluditur *in locis* artis sub terra *et* constringitur *in minorem locum* propter hoc quod concauitates terre temporibus pluuiosis replete sunt *aqua*; et ideo *cum* exalatio multiplicata *inceperit* habere uictoriam, *uentus* ex ea generatus propter constrictionem impingit ad partes terre et *fortiter mouet.*

[91925] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 21 Deinde cum dicit: *oportet enim intelligere*, ponit signa que accipiuntur ex corporibus nostris. Et dicit, quod *sicut in corpore nostro* tremor *et* pulsus accidit ex spiritu incluso qui non habet liberum exitum, similiter facit spiritus inclusus in terram; unde aliquis terremotus est sicut tremor et aliquis sicut pulsus. Et dicit quod *sicut post urinationem* frequenter *accidit* in corpore *tremor* eo quod *subito* uentus ab exteriori intrat interius permeatus unde exit urina, sic accidit *et circa terram*, nam uentus interius inclusus facit terre tremorem. Quod *autem* uentus *habeat* magnam *uirtutem* ad mouendum apparet *non solum ex hiis que* facit *in aere*, ubi potest dici quod magna facit *propter* suam *magnitudinem, set* etiam ex hiis que facit *in corporibus* nostris modicus spiritus in nobis inclusus: manifestum est *enim* quod *spasmi et tetani*, qui accidunt ex contractione neruorum, *sunt* propter motus *spiritus* qui retrahitur et retractus retrahit neruos; huiusmodi *autem* spasmi tam uiolentum motum *habent ut multi* congregati aliquando temptauerunt per uiolenciam retinere ne nerui contraherentur, et tamen *non* potuerunt uincere *motum infirmancium.* Et sic *oportet intelligere, ut* fiat comparatio minoris ad maius, quod uentus inclusus in terra cum magna uiolencia terram mouet.

[91926] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 22 Deinde cum dicit: *signa autem horum*, ponit signa ex quibusdam particularibus accidentibus. Quorum primum est quod dicit quendam terremotum *in* aliquibus *locis* factum fuisse qui *non desiit* quousque erumperet *uentus qui* mouebat terram *manifeste* extra terram ad modum quo uentus qui uocatur *enefias*, de quo infra dicetur, exit a nube. Et hoc dicit suo tempore accidisse *in Ponto circa Eracleam, et prius* dicit hoc accidisse in insula sacra, hoc est Vulcani, *in* qua *intumuit* quandoque terra *et* eleuata est *cum sono* quedam *moles* ad modum collis, que *tandem* propter uiolenciam uenti interioris rupta fuit, et *exiuit* inde *multus* uentus eleuans *fauillam et cinerem*, propter quod repleta fuit ciuitas *Lipareorum* cinere, *et* cinis ille peruenit *ad* multas ciuitates Ytalie. Et dicit apparuisse illius facti uestigia usque ad tempus suum: causa *enim* est illius *ignis* qui in illa insula apparet, uel *in* aliqua alia *terra*, quod aer infra terram *in* paruas partes diuiditur, et ex motu ignitur, et ex tali ignitione *primo* terra accenditur, et istius accensionis diu durat effectus.

[91927] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 23 Secundum autem signum particulare ponit ibi: *Argumentum autem est.* Et dicit quod possumus accipere argumentum *quod* uenti *fluant sub terra* illud quod accidit *circa has insulas*, scilicet Vulcanum et alias insulas dictas Eoli, quia huiusmodi insule presignificant quando *debeat auster flare* quodam sono qui causatur ex *hoc quod* quando modicum incipit auster flare a remotis et a mari, illud quod debebat extra terram exsufflare de uento *iterum* repellitur *intus* propter *mare* quod superuenit, et sic fit sonus, tamen quandoque *sine seismo*, id est terremotu, tum *propter* hoc quod loca cauernosa infra terram sunt ampla ita quod uentus interius conclusus dispergitur *in inmensum*, tum etiam *propter paucitatem* que est

exalationis repulse, que quandoque pauca est et non sufficit facere terremotum.

[91928] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 24 Deinde cum dicit: *adhuc solem fieri caliginosum*, ponit signa accepta a rebus que fiunt in alto. Et diuiditur in tres partes secundum tria signa que ponit: secunda pars incipit ibi: *idem autem causa*; tercia ibi: *propter eandem autem.*

[91929] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 25 Dicit ergo primo quod oportet pro signo accipere *cause* assignate de terremotu hoc quod circa terremotum fit sol caliginosus *et* obscurus *sine nube* manifesta, *et* quod *ante terremotus* qui fiunt de mane *aliquando* accidit tranquillitas in aere *et* magnum frigus. Ideo *enim* sol circa terremotum apparet caliginosus *et* obscurus, quia uentus qui poterat rarefacere *aerem et* disgregare exalationes incipit subintrare *terram* circa tempus terremotus. Similiter etiam ante *matutinos* terremotus fit tranquillitas, quia sicut *dictum est, ut plurimum* accidit tranquillitas ante terremotus uento incluso infra terram, *et* maxime hoc accidit circa magnos *terremotus*, quia quando principium uenti *non* diuiditur ut una pars eius procedat infra terram et alia *extra* terram, *set totum simul* feratur, tunc necesse est quod *magis* ualeat uentus ad mouendum uel aerem uel terram. Ideo *autem accidit frigus* ante terremotus, quia *exalatio* que secundum naturam suam *calida* est, utpote adhuc aliquid retinens de uirtute caloris resoluentis ipsam, non est in aere, set conuertitur infra terram. Licet autem exalatio *secundum se* sit calida, tamen *uenti non uidentur esse calidi, quia* commouent *aerem plenum multo uapore frigido* cuius uaporis frigiditas magis sentitur per huiusmodi commotionem, *sicut* etiam *spiritus per os exsufflatus* secundum se *calidus est* et sic sentitur *de prope, sicut cum hyamus, set de longe frigidus* sentitur *propter eandem causam*, scilicet propter uaporem frigidum quem commouet, licet *non* sit *similiter manifestum* de flatu nostro sicut de uento *propter paucitatem.* Quando igitur talis exalatio concluditur infra terram terremotu instante, rationabile est quod circa illa loca *in quibus accidit* terremotus uapores humidi resoluti in aere existentes faciant *frigus.*

[91930] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 26 Deinde cum dicit: *idem autem causa* etc., ponit aliud signum. Et dicit quod hoc quidem, scilicet uentum concludi infra terram et cessare in aere, est *causa* eius quod consueuit accipi ut signum precedens terremotum, quia ante terremotum de nocte, *per diem* uel *post* solis *occasum*, si sit serenitas, *apparet* quedam *nubecula subtilis* in longum *porrecta* et directa, per quod significatur quod uentus defecerit in aere et sit inclusus infra terram. Sicut enim *circa litora* maris, *quando* fuerit magnus uentus fluctuare faciens mare, *fiunt grosse et distorte regmines*, id est undositates, cum *autem* mare fuerit placatum, fiunt *subtiles et recte* propter paruam commotionem maris a uento; sic accidit *in aere circa caliginem* quod *quando* est *tranquillitas* in aere, derelinquitur *recta et subtilis, tanquam* talis *nubecula* sic se habeat ad aerem sicut regmis ad mare.

[91931] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 27 Deinde cum dicit: *propter eandem autem*, ponit tercium signum. Et dicit quod *propter eandem causam*, scilicet tranquillitatem existentem in aere, *aliquando* fit terremotus *circa* eclipsim *lune*, id est quam luna facit per sui interpositionem inter nos et solem, quod fit in eclipsi solis, quia *quando iam prope* est tempus quod luna interponatur inter nos et solem, *et lumen et* caliditas solis *nondum* est *deficiens ex aere*, set *iam* est *marcefactum*, id

est debilitatum, tunc *fit tranquillitas* in aere, quia cum calor debilis non possit eleuare exalationes in altum, feruntur infra *terram*, et tunc spiritus intra terram retentus *facit terremotum ante eclipses.* Set *et* aliquando *fiunt uenti ante eclipses* lunares, *in principio quidem noctis ante eclipses* que fiunt in media nocte, *in media autem nocte ante* eclipses que fiunt diluculo. Et *hoc accidit propter* hoc quod calor qui est in aere *a luna* debilitatur *cum* luna appropinquat loco eclipsis; uirtute autem caloris lunaris detinetur *aer* ne perturbetur *et* quiescit: luna enim habet manifestum effectum in conseruatione rerum inferiorum et precipue humidarum; et ideo diminuto calore lune turbatur aer *et fit* uentus. Et si *eclipsis* fit *tardior*, id est maiorem moram habens, uentus etiam est durabilior.

[91932] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 28 Vel potest aliter exponi ut hoc etiam quod supra dictum est, quod *circa eclipses lune accidit fieri terremotum*, intelligatur de eclipsibus lunaribus; et quod dicit quod cum *iam prope fuerit interpositio*, non intelligatur de interpositione lune inter nos et solem, set de interpositione umbre terre; et quod dicit *lumen el calidum quod* est *a sole nondum* deficere *ex aere*, intelligendum est de lumine et calido quod luna recipit a sole.

[91933] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 29 Set tunc uidetur duo contraria dicere: primo quidem enim dixit quod ante eclipses lunares fit tranquillitas deficiente calido, postea uero dixit quod ante eclipses lunares diminuto eius calido fit turbatio aeris.

[91934] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 30 Potest autem ad hoc dici quod diminutio calidi quod est a luna quandoque facit tranquillitatem, quando scilicet calor lune erat moderatus et contemperatus ad mouendum exalationes ad generationem uentorum, unde diminutio caloris facit uentos cessare; quando autem caliditas lune erat maior, quasi uincens exalationes et disgregans eas, tunc calor lune facit tranquillitatem et diminutio eius caloris facit uentos.

[91935] Super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 31 Potest etiam dici quod parum ante eclipses lunares fit tranquillitas propter magnam diminutionem lunaris caliditatis; dicit autem philosophus uentos fieri non inmediate ante eclipses, set per mediam noctem ante, quia tunc aliquantulum remissus est calor lune, et non totaliter marcefactus, id est debilitatus.

Caput 15

[91936] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 1 *Cum autem fortis factus fuerit* et cetera. Postquam philosophus assignauit causam terremotus, hic assignat causam accidencium circa ipsos. Et circa hoc duo facit: primo assignat causam generalium accidencium; secundo causam quorundam particularium, ibi: *in insulis autem ponticis.*

[91937] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 2 Circa primum tria facit: primo assignat causam durationis terremotuum; secundo causam quorundam effectuum, eius, ibi: *facit autem et sonos*; tercio assignat causam diuersimode habitudinis ipsius ad terram, ibi: *secundum autem partem.*

[91938] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 3 Dicit ergo primo quod quando *fuerit fortis terremotus, non* statim *cessat, neque ad* primam agitationem, *set* aliquando *quod* est primum in eius duratione *agitat usque ad quadraginta dies* interpolatis noctibus, et post hoc usque *ad unum* uel *duos annos.*

Cuius *causa* ex duobus sumitur, scilicet ex multitudine uenti *et* ex figura *locorum per* que fluit uentus. Quando *enim* loca subterranea sunt arta et solida ut spiritus *repulsus non facile pertranseat*, tunc *maxime concutit et intus* maxime retinetur, sicut *aqua non potens* transire. Et ideo *sicut* quando ab aliqua passione, puta ire, incitatur *pulsus in corpore* humano, *non repente* cessat, *neque* in paruo tempore, *set* post magnam horam debilitata *passione*, sic accidit in uento mouente terram. Sic igitur accidit duratio terremotus propter figuram loci. Accidit etiam propter multitudinem materie, quia illud *principium* ex *quo facta fuit exalatio ex qua* natus est uentus concutiens terram *non* statim totam *materiam* exalationis *expendit* per resolutionem; *quousque* ergo illa materia *consumatur*, reliquie illius materie faciunt agitationem, set semper *debilius*, quousque ueniat *ad hoc* quod *sit* ita modica exalatio quod *non possit mouere* terram.

[91939] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 4 Deinde cum dicit: *facit autem et sonos*, assignat causam quorundam effectuum terremotus. Et primo sonorum qui causantur in terra; secundo aquarum que erumpunt a terra propter terremotum, ibi: *iam autem et aque*; tercio fluctuum qui fiunt in mari, ibi: *ubi autem simul.*

[91940] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 5 Dicit ergo primo quod uentus inclusus *sub terra* qui causat terremotum aliquando *facit sonos ante* terremotum, *et* aliquando etiam fiunt soni *sine* terremotu. *Sicut enim aer percussus*, utpote uirga uel corrigia discussa in aere, facit *sonos*, ita etiam quando *ipse* percutit ad aliquod corporum: non *enim* est differencia quantum ad hoc utrum ipse uerberet uel uerberetur, quia *omne* quod uerberat *uerberatur* propter resistenciam uerberati. Huiusmodi *autem sonus* a spiritu infra terram incluso causatus precedit terremotum, licet simul fiat cum ipso, *quia est subtiliorum parcium, et quia sonus magis* potest penetrare *per* totum quam spiritus, id est uentus. Quod non est sic intelligendum quasi sonus sit corpus partes et subtilitatem habens, set quia in subtiliori aere potest fieri sonus quam uentus. Et ideo etiam fiunt aliquando huiusmodi soni sine terremotu, quia aliquando uentus est *minor* causans sonum *quam* sufficiat ad mouendum *terram*, et *propter subtilitatem* de facili potest *penetrare* ut perueniat ad auditum nostrum, licet *non* possit *mouere.* Ideo autem causantur diuerse maneries sonorum, *quia* spiritus inclusus impingit *ad moles solidas et concauas et* diuersis figuris figuratas, ex qua diuersitate causatur diuersus modus sonorum, ita quod *aliquando uideatur* terra *mugire*, secundum quod *dicunt* illi qui antiquitus uulgabant *prodigia*, ut aliquibus sacrificiis expiarentur: consuetum enim erat apud antiquos ut quando inconsueta acciderent in aliqua regione, principibus regionis nunciarentur ut a diuinis perquirerent quid pretenderent.

[91941] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 6 Deinde cum dicit: *iam autem et aque eruperunt*, assignat rationem de alio effectu terremotus. Et dicit quod aliquando *factis terremotibus eruperunt aque* de terra. *Non* tamen *propter hoc* credendum est quod *aqua* sit *causa* terremotus, sicut Democritus dixit, *set* uentus inclusus in terra qui cum quadam uiolencia mouet aquam, *si* sit in *superficie* terre, uel etiam sub terra et subuertendo terram, facit eam apparere, *sicut* et fluctuatio accidit in mari propter uentos, *non* tamen *fluctus* sunt causa *uentorum*: hac enim ratione posset aliquis etiam *terram* dicere causam terremotus, quia terra *agitata euertitur* propter terremotum, sicut *aqua*

effunditur: *effusio enim* aque *est quedam euersio* ipsius. *Set* tamen *hec* duo, scilicet terra et aqua, in hoc se habent *ut materia*, quia *paciuntur* et *non agunt.*

[91942] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 7 Deinde cum dicit: *ubi autem simul*, assignat causam alterius effectus. Et dicit quod quando *simul cum terremotu* fiunt *fluctus* in mari, *causa* est contrarietas uentorum: *hoc* enim *fit* quando uentus inclusus in terra qui agitat *terram non* potest *repellere* totaliter *mare* quod contrafertur a contrario uento, set tamen impellendo *et* coartando congregatur *multum* de aqua maris circa eundem locum. Cum ergo interior uentus uincatur ab exteriori, *tunc* necesse est quod mare erumpat super terram *et* faciat quasi diluuium. Et *hoc* dicit fuisse *factum circa Achaiam*, quia in mari fiabat *auster*, infra terram *autem* erat quasi uentus borealis, set quando fuit facta tranquillitas, scilicet contraria impugnatione uentorum *et uento* boreali recurrente infra terram quasi repulso, accidit *simul et* fluctuatio *et terremotus, et* maxime *propter* hoc quod mare obsistebat et *non* dabat locum perflandi uento subterraneo qui *impetum* faciebat; et sic dum contra se *inuicem uim* inferent mare et subterraneus uentus, uentus *quidem* subterraneus *fecit terremotum*, set *ypostasis spiritus*, id est mare quod subsistebat interiorem uentum, obtinendo fecit *cataclismum.*

[91943] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 8 Deinde cum dicit: *secundum partem autem*, assignat rationem quorundam accidencium terremotus ex habitudine ipsius ad terram. Et primo quantum ad hoc quod terremotus accidunt secundum partem; secundum quantum ad diuersos motus quibus terra mouetur, ibi: *quando quidem igitur.*

[91944] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 9 Dicit ergo primo quod *terremotus* non *fiunt* ita quod tota terra commoueatur, set *secundum* aliquam *partem, et* frequenter usque *ad modicum locum*, set *non* est ita de uentis. Ideo autem terremotus accidit *secundum* partes, quia *exalationes que* fiunt in illo loco *et* in uicinis locis conueniunt *in unum, sicut et* supra *diximus* quod siccitates aliquando accidunt in aliqua parte, uel etiam pluuie, propter congregationem exalationum humidarum in unum locum, *et* eadem ratione *terremotus fiunt* in aliqua modica parte terre. Set de uentis qui flant in aere *non* est sic, quia magis exalationes causantes eos disperguntur; uenti *enim* qui causant terremotus *habent* sub *terra principium*, ita quod *omnes* faciunt impetum *ad unum* locum; *sol* enim *non* tantum *potest* infra terram quantum potest supra terram, ut scilicet possit impedire dissoluendo congregationem exalationum sub terra sicut impedit supra terram; set super exalationes suspensas, id est eleuatas, *in aere magis* potest sol, ita *ut cum acceperint principium a* motu *solis* resoluente et eleuante eas, tunc *fluant ad* aliquod *unum secundum* differenciam *locorum*; et sic quandoque fit boreas, quandoque auster, quandoque autem aliquis alius uentus. Fluxus autem subterranei uenti, cum confluit ad unum ut post congregationem possit facere terremotum, non est nobis manifestus sicut fluxus uenti in aere ad unum tendentis; unde uenti apparent diffusi et ad longum spatium flantes, terremotus autem ad modicum.

[91945] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 10 Deinde cum dicit: *Quando quidem igitur*, assignat causam de diuerso modo agitationis terre. Et dicit quod *quando fuerit multus spiritus* congregatus, tunc *mouet terram*, et si sit motus in *latum*, fit quasi *tremor*; aliquando *autem fit*, set *raro*, in aliquibus locis motus terre per modum pulsus, quasi aliquid *desubtus* impellat terram *sursum.* Set

hoc *minus* fit, quia *non* est *facile* quod tantum de exalatione conueniat in unum locum ut possit *sic* terram sursum impellere: multo *enim* est maior *exalatio* que colligitur secundum *longitudinem* et latitudinem terre quam *que* potest colligi *a profundo.* Set *ubicunque factus fuerit* terremotus per modum pulsus, *egreditur* ibi *multitudo lapidum* bulliencium *sicut bulliencium in caldariis*, eo quod propter uehemenciam motus causatur interius aliqua ignitio; et *hoc modo* dicit accidisse in subuersione quarundam terrarum.

[91946] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 11 Deinde cum dicit: *in insulis autem ponticis*, assignat causam quorundam particularium accidencium. Et dicit quod *in insulis ponticis*, id est que sunt in profundo maris, *minus fiunt terremotus quam in* insulis *que* sunt prope *terram*, quia *multitudo maris infrigidat exalationes* ut non resoluantur ad generationem uentorum; *et* iterum mare suo *pondere prohibet et uim infert* terre subsidenti ne possit moueri; iterum mare *fluit* propter uentos hac et illac, *et* sic *non agitatur* terra ei subposita *a* uentis; *et quia* etiam mare *multum locum occupat* secundum altitudinem et profunditatem, *exalationes* maris *non* concluduntur *in* terra, *set* eleuantur sursum, exalationes autem terre subsidentis mare *consequuntur* etiam exalationes maris in tendendo sursum, et ita non inclusis exalationibus sub terra non fiunt ibi terremotus. Set insule *que* sunt *prope terram sunt* quasi partes *terre*, unde eadem ratio est et de illis et de terra, ut in eis possit accidere terremotus: mare *enim* quod est *intermedium propter* suam *paruitatem nullam habet uirtutem* ad impediendum terremotum. Set insulas que sunt infra mare multum *non contingit moueri* nisi totum mare moueretur quod eas circumstat, et hoc est difficile propter causas predictas.

[91947] Super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 12 Vltimo recapitulat quod dictum est; et est manifestum in littera.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Sentencia super Meteora

a libro II capite X in fine ad caput XII

Thomas de Aquino a Reynolds Stone depictus

Textum Leoninum Romae 1882 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 10

[91972] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 10 n. 6 b flant a duobus polis oppositis, secundum aliorum opinionem, quae supra impugnata est; ideo hic ostendit veram causam vehementiae Austri, secundum opinionem propriam. Dicit ergo quod licet in illo loco, idest sub tropico aestivali, non sit multa materia fumans, sicut est circa polum, quia propter vicinantiam solis non sunt ibi multae aquae, neque *pascua*, idest loca herbosa et humida, ex quibus possint pervenire *Etesiae*, idest venti continui; tamen ad illum locum, propter eius magnitudinem, congregatur ex diversis regionibus materia Austri; qui propter magnitudinem locorum ex quibus per longum tempus adunata est materia eius in magna abundantia, est ventus magis stabilis et fortis quam Boreas. Et ex consequenti magis durare potest, et pertingere ad locum Boreae, quam Boreas possit pertingere illuc, idest ad locum Austri.

Caput 11

[90855] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de motu et causis motus ventorum, hic determinat de positione et contrarietate, et aliis passionibus sive affectibus eorum. Et primo praemittit intentionem suam, dicens quod post determinationem praedictorum dicendum est *de positione*, idest situ et ordine, ipsorum ventorum, et de contrarietate, scilicet qui sint contrarii inter se, et quos possibile est simul flare et quos impossibile. Considerandum est etiam qui sunt secundum nominis rationem, et quot sunt secundum numerum. Adhuc autem de passionibus et accidentibus, sive de affectibus eorum, quae contingit considerare in particularibus

problematibus. Et hunc ordinem oportet manifestare ex descriptione singulari, describendo singulos ventos.

[90856] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 11 n. 2 Secundo ibi: describitur quidem igitur etc., prosequitur intentum suum. Et circa hoc tria facit: primo ostendit positionem et ordinem ventorum; secundo determinat de contrarietate eorum, ibi: quoniam igitur plurimum etc.; tertio de accidentibus sive affectibus eorum, ibi: sic autem ordinatis ventis et cetera. Prima iterum in duas: primo praemittit quaedam necessaria ad propositum ostendendum; secundo concludit propositum, ibi: sit igitur in quo a et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quoddam necessarium ad ostendendam positionem ventorum; secundo quoddam quod est necessarium ad declarandam eorum contrarietatem, ibi: supponatur autem primo quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod ex quo oportunum est ordinem ventorum manifestare ex descriptione, ut magis manifesta sint dicenda, describatur horizon, quia horizon est circulus quidam, propter quod etiam est rotundus, decidens caelum scilicet in duo hemisphaeria, et ex consequenti terminans visum nostrum circa terram, quia dividit hemisphaeria, idest partem caeli visam a nobis a parte non visa. Considerandum est autem quod horizontes plures sunt et diversi, secundum diversas partes terrae habitabilis. Non enim est idem horizon habitantibus hic Parisius, et habitantibus Romae. Nam cum terra Parisius sit declivior, et Romae altior, eo quod tota terra est rotunda, qui habitant Parisius non vident eandem partem caeli quam vident Romani, quia terra existens Romae altior occupat visui eorum unam partem, sed tamen in singulis describi possunt venti ordine consequenti.

[90857] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 11 n. 3 Deinde cum dicit: supponatur autem primo quidem etc., praemittit quoddam quod est necessarium ad ostendendum qui venti sunt contrarii. Et dicit quod supponere debemus primo, quod contraria secundum locum sunt quae maxime distant secundum locum, sicut contraria secundum speciem, idest formam, dicuntur quae maxime distant secundum formam. Contraria enim sunt quae maxime distant in eodem genere et cetera. Non tamen est intelligendum quod contraria secundum formam distent proprie, idest distantia locali; sed ideo dicuntur maxime distare, quia sunt maxime dissimilia naturaliter. Maxime autem distant secundum locum quae distant secundum diametrum, idest quae sunt extrema unius lineae rectae diametralis, adinvicem contraposita, sicut est illa distantia lineae rectae quae transit per centrum horizontis.

[90858] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 11 n. 4 Deinde cum dicit: sit igitur in quo a etc., concludit propositum, distinguens horizonta secundum diversa puncta, in habitudine ad solem orientem et occidentem supra ipsum. Et dicit quod ad evidentiam propositi describatur praedictus circulus horizontis, et ducatur linea per centrum eius ab oriente in occidentem, quae dicitur aequinoctialis, et in una parte eius, scilicet in puncto occidentis, describatur a, in altera vero parte, scilicet in puncto orientis contrario *huic*, idest occidenti, describatur b. Deinde ducatur *alia diametros*, idest alia linea recta, transiens per centrum horizontis et dividens praedictam lineam aequinoctialem ad angulos rectos: in cuius capite erit *ursa*, idest polus Septentrionis, in alio vero capite erit *meridies*, idest polus meridionalis. In puncto ergo meridionali describatur c, in puncto autem Septentrionali

d. Rursus ex parte *aestivali orientis*, idest a latere orientis ex parte aquilonari (quam vocat *oriens aestivalis*, quia cum sol est in illa parte orientis, facit aestatem), signetur h, ab alio vero latere orientis (quod vocatur *oriens hiemalis*, ratione praedicta: quia sol existens in illa parte, scilicet a parte meridionali, facit hiemem), designetur g. Sic etiam ex parte occidentis, a parte aquilonari quae est *occidens aestivalis*, designetur f, a parte meridionali quae est *occidens hiemalis* e. Iterum ad latus meridiei, ex parte orientis, describatur I, ex parte vero occidentis k. Sic ex parte Aquilonis: nam ex parte orientis describatur l, ex parte vero occidentis m. Et secundum hunc ordinem disponuntur venti, ut in sequenti figura apparet. (Figura).

[90859] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 11 n. 5 Deinde cum dicit: quoniam igitur plurimum etc., ostendit qui venti sint contrarii adinvicem. Et circa hoc duo facit: primo ostendit qui sint contrarii; secundo ut melius hoc intelligatur, determinat de nominatione eorum, ibi: vocantur autem et cetera. Dicit ergo primo quod, ex quo contraria secundum locum sunt quae maxime distant secundum locum, maxime autem secundum locum distant quae sunt in extremis oppositis lineae rectae, ut supra dictum est, illi venti sunt contrarii, qui distant secundum lineam rectam diametralem, quae transit per centrum horizontis. Sciendum tamen est quod venti habent duplicem contrarietatem adinvicem, quarum una est secundum locum, de qua hic loquitur Aristoteles, altera est secundum qualitates activas et passivas, quae attenditur non secundum contrarietatem unius qualitatis tantum, sed utriusque. Et secundum hoc subsolanus, qui oritur in puncto b, et est calidus et siccus, contrariatur Favonio qui oritur in puncto a occidentis, et est frigidus et humidus. Auster autem qui oritur sub puncto c meridiei, est calidus et humidus, et contrariatur Septentrioni qui oritur sub puncto d Aquilonis, et est frigidus et siccus. Similiter Vulturnus qui oritur sub puncto h, et est calidus temperate, siccus autem excellenter (quia remittitur caliditas eius propter propinquitatem ad Septentrionem, et augetur siccitas propter eandem causam), est contrarius Africo qui oritur sub puncto e, et est frigidus temperate et humidus excellenter (quia remittitur frigiditas eius propter propinquitatem ad Austrum, et eadem causa augetur humiditas). Eurus qui oritur sub puncto g, et est calidus excellenter et siccus temperate (quia propter vicinitatem ad Austrum augetur eius caliditas et remittitur siccitas), est contrarius Coro qui oritur in puncto f, et est frigidus excellenter et humidus temperate (quia propter vicinantiam ad Septentrionem augetur eius frigiditas et remittitur humiditas). Et propter eandem causam Austroafricus est calidus temperate et humidus excellenter, et contrariatur Aquiloni, qui est frigidus temperate et siccus excellenter. Sic etiam Euroauster est contrarius circio, quia eadem ratione ille est calidus excellenter et humidus temperate, hic autem frigidus temperate et siccus excellenter. Sic igitur hi omnes perfecte contrariantur hac duplici ratione, scilicet quia flant ex opposito secundum lineam rectam, et quia habent qualitates contrarias. Sciendum etiam est, quod cum in omnibus ventis inveniatur exhalatio sicca mixta cum humida, licet in eis exhalatio sicca praedominetur, ut supra dictum est, secundum diversam proportionem mixtionis praedictarum qualitatum venti magis et minus excedunt in praedictis qualitatibus: quae tamen in eis etiam augentur propter loca in quibus oriuntur, et per quae transeunt.

[90860] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 11 n. 6 Deinde cum dicit: vocantur autem etc., determinat de nominatione ventorum, ex quo magis determinate apparet qui venti quibus sunt contrarii. Et

dicit quod venti denominantur secundum positionem locorum ex quibus flant: quia Zephyrus dicitur ille qui oritur ab a, scilicet ab occidenti aequinoctiali; et contrarius ei, qui scilicet distat secundum diametrum et flat ab oriente aequinoctiali sub puncto b, dicitur Apeliotes. Primus autem a Latinis dicitur Favonius, secundus autem subsolanus. Boreas autem, qui flat a d ubi est ursa, idest a polo Septentrionis, dicitur aparctias, a nobis autem dicitur Septentrio. Contrarius autem huic, qui flat a c, qui est punctus meridiei, dicitur Auster, a Graecis autem vocatur alio nomine Notus. A g vero, quod est oriens hiemalis, flat Eurus. Contrarius autem ei est, non qui flat ab occidente hiemali, sed qui flat ab occidente aestivali, qui est ei oppositus secundum lineam rectam, et dicitur corus, vel Argestes, vel Olympius, vel Scirona. Ab occidente autem hiemali sub puncto e flat ille qui dicitur a nobis Africus, vel Libs, et contrarius est ei qui oritur sub puncto h ab oriente aestivali, et dicitur Caecias vel alio nomine.

[90861] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 11 n. 7 Deinde cum dicit: alii autem sunt etc., determinat de contrarietate ventorum minus principalium. Et dicit quod alii sunt venti minus principales, et manifesti in regione ista, quibus non sunt aliqui contrarii nobis manifesti. Sicut est Thrascias, qui flat a puncto m, et mediat inter Argestem et aparctiam, idest inter Corum et Septentrionem, et a nobis dicitur circius. Et similiter Meses, a nobis dictus Aquilo, qui oritur in puncto l, et est medius inter Caeciam et aparctiam, hoc est inter Vulturnum et Septentrionem. Sed a punctis oppositis, scilicet ab I et a k, nullus apparet nobis sensibiliter flare ventus: vel si flant, illi sunt tenues et modici, et non pertingunt ad nos; sicut est ille qui ab incolis loci dicitur Phoenicias, a nobis vero Euroauster, et etiam ille, qui dicitur Austroafricus: sunt enim modici flatus, et ideo nobis non apparent. Dicit autem quod praedicti venti non habent contrarios, quia contrarietas est principaliter inter quatuor principales, inter alios autem non est nisi participative, quia medium participat naturam extremorum.

[90862] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 11 n. 8 Deinde cum dicit: essendi autem plures ventos etc., quia superius Aristoteles supposuerat quod plures venti flant a parte boreali quam a parte Australi, ideo hic ostendit causam huius. Et dicit quod causa quare a locis *ad arctum*, idest ad Septentrionem, inter polum Arcticum et orientem, flant plures venti quam a parte opposita, scilicet Austri, est quia nostra habitabilis propinquior est isti parti quam illi, et ideo venti qui ibi generantur, magis sentiuntur a nobis quam alii, qui flant a parte opposita. Deinde aliam causam assignat, per quam ostenditur simpliciter quare plures venti generantur hic quam ibi: superior enim ratio hoc ostendebat solum quoad nos. Et est, quia ibi sunt plures aquae et nives propter remotionem a sole, quam in alia parte quae est subiecta soli et eius lationi, qui non permittit aquam ibi congelari. Licet enim ventus generetur ex exhalatione sicca, tamen exhalatio sicca non potest continuari aut condensari in ventum sine humiditate, continuante partes siccae exhalationis. Ad arctum igitur magis elevantur exhalationes siccae, et fiunt plures venti.

[90863] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 11 n. 9 Deinde cum dicit: est autem dictorum ventorum etc., ostendit ad maiorem evidentiam praedictorum, qui sint venti boreales et qui Australes. Et dicit quod boreales sunt, qui etiam dicuntur quandoque aparctias et Thrascias, idest Septentrio

et circius, qui mediant inter Argestem, idest Corum, et Boream; sed Australes sunt Auster, qui etiam ithagenes dicitur, et Libs: qui flant a meridie. Orientales vero sunt Apeliotes et cetera. Et universaliter Orientales sunt duo qui sunt propinquiores orienti, et tertius ille qui oritur in puncto orientis, qui est medius et communis utrique. Sic Occidentales qui sunt propinquiores occidenti, et communis utrique qui oritur in puncto occidentis: Australes vero propinquiores Austro, et medius inter eos: et boreales, qui sunt viciniores Septentrioni, et qui mediat inter eos, ut patet in praemisso circulo. Notandum est autem quod Aristoteles quandoque nominat, et nominari dicit ab aliis, unum ventum nomine alterius: quia propter magnam vicinitatem quam habet locus in quo oritur unus, ad locum alterius, unus videtur participare naturam et nomen alterius: ut Septentrio dicitur Boreas, et sic de singulis. Ostendit deinde quare extenso nomine omnes venti dicuntur boreales vel Australes; et sumit rationem ex similitudine qualitatum. Venti enim Occidentales, qui vocantur Zephyri, quia coniunguntur Boreae sunt frigidiores: Orientales autem, qui iunguntur Australibus, sunt calidiores; et ideo propter similitudinem harum qualitatum Orientales vocantur Australes, Occidentales autem dicuntur boreales; et sic omnes venti dicuntur boreales aut Australes. Assignat autem causam quare Australes venti sunt calidiores: quia scilicet *pluri tempore*, idest longiori tempore, stant sub sole; et boreales ex opposito sunt frigidiores, quia minus stant sub sole. Potest etiam assignari alia causa: quia scilicet Australes transeunt per loca calidiora, et ideo continue magis calefiunt, boreales vero per frigidiora, et ideo semper magis fiunt frigidiores.

Caput 12

[90864] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 12 n. 1 Deinde cum dicit: sic autem ordinatis ventis etc., determinat de his quae consequuntur ventos. Et circa hoc duo facit: primo determinat de quibusdam accidentibus ventorum; secundo determinat de effectibus eorum, ibi: contrarii autem aut idem et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit qui venti possunt simul flare, et qui non; secundo determinat de incidentia ventorum, ibi: incidunt autem aliis etc.; tertio de gyratione eorum, ibi: gyrationes autem fiunt et cetera. Dicit ergo primo, quod si venti sic disponuntur ut praemissum est, scilicet quod contrarii sunt qui ponuntur ex opposito secundum lineam rectam, palam est quod contrarii non possunt simul flare; quia cum unus flet contra alterum, vel ambo essent aeque fortes, et sic mutuo se impedirent: vel unus eorum esset fortior, et sic totaliter exterminaret ventum debiliorem. Sed illi qui non sunt contrarii, possunt quandoque simul flare: sicut g et e, idest Eurus et Africus, quandoque simul flant et ad eandem partem; sed non omnino ex eodem signo, quia Eurus flat ex signo g, Africus autem a signo e. Neque etiam flant eodem spiritu, idest aequali flatu, sed unus fortiori et alter debiliori, secundum diversitatem materiae et contrarii repellentis. Flant autem venti contrarii non simul, sed secundum diversa tempora et contraria: quia contrariorum contrariae sunt causae, diversa autem tempora sunt contraria secundum qualitates contrarias. Ut exempli gratia Caecias flans ab oriente aestivali, flat frequenter circa aequinoctium vernale, et universaliter ad tropicum aestivum accedente sole: Libs autem flat circa aequinoctium autumnale, declinante

sole a praedicto tropico; Zephyrus autem flans ab occidente aequinoctiali, flat circa solstitium, vel conversionem aestivalem: Eurus vero et Apeliotes circa hiemalem.

[90865] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 12 n. 2 Deinde cum dicit: incidunt autem etc., determinat consequenter de incidentia ventorum. Dicitur autem ventus incidere alteri, qui flans contra alterum, facit eum cessare. Dicit ergo quod aparctias et Thrascias et Argestes qui boreales dicuntur, maxime incidunt aliis, et faciunt eos cessare. Et ratio est, quia flatus illorum est nobis, qui habitamus sub Septentrione, de prope: et etiam flatus ipsorum est fortis, quia in loco ubi oriuntur tales venti, est multitudo materiae, scilicet ex qua fit exhalatio sicca; unde de facili repellunt ventos debiliores quibus incidunt, et sic frequenter faciunt eos cessare. Et sunt causa serenitatis aeris: quia propter vehementiam flatus propellunt consistentiam nubium eis obviantium. Sed hoc contingit quando non sunt vehementer frigidi: tunc enim non serenant aerem, sed sua frigiditate inspissant et ingrossant vaporem in nubem; sicut exempli gratia Caecias frequenter congregat nubes, et non est omnino serenus: quia non flat omnino lateraliter circa terram sed declinat quasi versus terram, et quando a terra reflectitur, tunc propellit nubes obviantes ad locum suum a quo incepit flare, et ibi eas congregat: quod sic est causa nubium et pluviae. Unde dicitur in proverbio de avaro, quod ad seipsum trahit pecuniam sicut Caecias nubem.

[90866] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 12 n. 3 Deinde cum dicit: gyrationes autem fiunt etc., determinat de gyratione ventorum. Vocat autem gyrationem generationem venti propinqui, circumeundo horizontem post cessationem primi. Sicut exempli gratia, quando post cessationem subsolani generatur Eurus, qui est ei propinquus, tunc dicitur gyratio ventorum, quia generatur secundum quendam gyrum. Dicit ergo quod *gyrationes* ventorum *cessantium in habita*, idest generationes sequentium qui sunt habiti, idest consequenter se habentes ad praecedentes, fiunt secundum translationem solis; quia sol per accessum ad diversa loca elevat exhalationem siccam, quae est principium ventorum, et ita in illis facit generare ventos, per recessum vero, quia deficit elevatio materiae, facit eos cessare: et quia sol accedit et recedit secundum quendam gyrum, ideo facit *gyrationes*, hoc est generationes ventorum per gyrum. Igitur quia sol primo elevat exhalationes in tropico aestivali, deinde in solstitio autumnali, postea in tropico hiemali, et deinde in solstitio vernali, sic etiam consequenter venti se habent proportionabiliter et similiter.

[90867] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 12 n. 4 Deinde cum dicit: contrarii autem etc., determinat de effectibus ventorum. Et circa hoc duo facit: primo determinat de effectibus primariis; secundo de effectibus secundariis, ibi: nebulosus autem et cetera. Dicit ergo primo quod venti contrarii aliquando faciunt idem, et aliquando contrarium: idem faciunt per accidens, et contraria per se, cum per se effectus contrariorum sint contrarii. Sicut Boreas per se frigefacit, sed per accidens, congregando scilicet calidum, calefacit: frigefaciendo enim cogit calidum congregari in unam aliquam partem, et sic calefacit, ut de visceribus terrae in hieme supradictum est; sed Libs et Caecias humectant. Eurus vero (quem propter propinquitatem ad ventum Orientalem quidam Apeliotem vocant) et Argestes desiccant: sed tamen Eurus in fine fit aquosus propter commixtionem vaporis humidi.

[90868] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 12 n. 5 Deinde cum dicit: nebulosus autem etc., agit de effectibus eorum secundariis. Et dicit quod aparctias et Meses sunt factivi nubium, quia sunt frigidissimi: frigidi enim est congregare vaporem et condensare eum in nubem; sed per accidens, propter vehementiam flatus, serenant, propellendo nubes ad partem contrariam. Sed generativi grandinis ut frequentius sunt idem aparctias, idest Boreas, et Thrascias et Argestes, propter frigiditatem vehementem cuius est congelare. Et calefactivi sunt Auster, Zephyrus et Eurus, vel propter caliditatem exhalationis elevatae, vel propter caliditatem regionis per quam feruntur. Quod autem hic dicitur de caliditate ventorum Australium propter caliditatem regionis per quam transeunt, verum est etiam in borealibus: sicut enim Auster est calidus propter caliditatem regionis, ita etiam Boreas, contrarius ei, est frigidus propter frigiditatem regionis in qua oritur, et per quam transit: contrariorum enim effectuum in natura semper causae sunt contrariae. Sed Caecias valde condensat caelum, idest aerem, nubibus, et Libs, contrarius ei, rarius hoc facit; quia Caecias reflexus propellit nubes ad suum locum in quo a principio oritur, et etiam est frigidus: et cum hoc habet multam materiam quam propellit, quia loco est apelioticus, idest prope ventum Apeliotem, ubi sol elevat multam exhalationem. Et aparctias et Thrascias et Argestes serenant propter causam prius dictam, per accidens scilicet, propter vehementiam flatus. Et iidem venti, similiter et Meses, faciunt coruscationes, quia sunt frigidi et flant *de prope*, idest de partibus Septentrionalibus, quae sunt frigidae; coruscationes enim et fulgura fiunt a frigido: quia frigefaciendo nubes, exhalationem siccam in ipsis conclusam et semiaccensam expellit et exire cogit. Et propter eandem causam quidam istorum sunt factivi grandinis, quia sua frigiditate cito congelant nubem in grandinem.

[90869] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 12 n. 6 Deinde cum dicit: Ecnephiae autem fiunt etc., ostendit qui venti magis faciunt Ecnephias. Sciendum est autem quod Ecnephia dupliciter sumi potest. Uno modo et principaliter, inquantum est spiritus quidam fluens ex nubibus cum violentia ad terram: et secundum hunc modum determinabitur de ipsa in tertio huius; alio modo sumitur pro motu sursum aut deorsum cuiuscumque venti, propter violentiam alterius incidentis: et sic de ea hic determinatur. Dicit ergo quod Ecnephiae maxime fiunt in autumno, deinde in vere. Et illos ventos maxime faciunt aparctias et Thrascias et Argestes; quia Ecnephiae maxime fiunt, quando aliqui venti incidunt aliis, propellentes eos ad terram propter vehementiam flatus, ut dictum est: sed hoc faciunt praedicti venti, qui sunt maximi flatus et maxime incidunt aliis, ut supra dictum est. Etesiae autem, idest venti annuales, flant gyrando secundum circulum: quia habitantibus circa occidentem incipiunt a Borea, et procedunt in Thrasciam et in Argestem, et terminantur in Zephyrum, qui est frigidus. Sed circa orientem fiunt gyrationes ab eodem Borea versus occidentem et meridiem, usque ad Apeliotem qui flat ab oriente aequinoctiali. Deinde recapitulat quae dicta sunt, dicens quod tanta a nobis dicta sint de ventis, scilicet de substantia, generatione, et de motu, et de loco ipsorum: adhuc autem de accidentibus communibus, et propriis secundum unumquemque ipsorum.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Sentencia super Meteora

a libro II capite XIII ad caput XV

Thomas de Aquino a Reynolds Stone depictus

Textum Leoninum Romae 1882 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 13

[90870] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 1 Postquam philosophus determinavit de his quae generantur circa terram ex sicca exhalatione, hic determinare intendit de his quae generantur interius in terra, puta de terraemotu et accidentibus circa ipsum. Et circa hoc duo facit: primo praemittit intentionem suam, dicens quod post determinationem de ventis determinandum est de agitatione et motu terrae. Et ratio huius est, quia causa vel negotium terraemotus *est habita*, idest consequenter se habet, ad negotium ventorum, cum utrumque ex eadem causa generetur.

[90871] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 2 Secundo ibi: sunt autem tradita etc., exequitur propositum. Et primo ponit opiniones aliorum, et quasdam improbat; secundo determinat de terraemotu et accidentibus eius secundum opinionem propriam, ibi: sed quoniam manifestum et cetera. Circa primum tria facit, secundum quod tres sunt opiniones quas ponit: primo enim ponit opinionem Anaxagorae, secundo opinionem Democriti, tertio opinionem Anaximenis. Circa primum iterum duo facit: primo ponit opinionem Anaxagorae; secundo improbat eam, ibi: ad hanc autem causam et cetera. Dicit ergo primo quod usque ad suum tempus sunt traditae tres opiniones de terraemotu, et a tribus philosophis: primus enim fuit Anaximenes Milesius, secundus Anaxagoras Clazomenius, tertius vero Democritus Abderites. Circa primam igitur opinionem considerandum est, quod Anaxagoras opinatus est quod terra esset rara et spongiosa in parte inferiori, in parte autem superiori in superficie esset compacta et constricta propter imbres descendentes. Et etiam opinatus est quod terra sit latae et planae figurae, et quidquid continetur ab horizonte ad superius usque ad caelum, illud sit sursum, quod autem est subtus, hoc est deorsum. Dixit ergo Anaxagoras quod aer vel aether, incidens terrae in inferiori parte in qua est arenosa et spongiosa, natus est moveri sursum; et quia non potest libere ferri sursum, sic movet terram et facit terraemotum. Hoc autem opinatus est Anaxagoras, ac si totius sphaerae mundi una pars esset inferior, alia superior, sic scilicet quod illa in qua nos habitamus, esset sursum, et alia opposita deorsum: quae hodie etiam est opinio vulgarium.

[90872] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 3 Secundo ibi: ad hanc autem causam etc., reprobat praedictam positionem quatuor rationibus. Quarum prima est contra id quod Anaxagoras dixit, quod illud quod est a superficie terrae ad caelum, est sursum, quod autem est sub ea, est deorsum. Si enim ita esset, gravia quae moventur super terram, non moverentur deorsum sed sursum, et levia quae moventur a centro terrae ad superficiem, non moverentur sursum sed deorsum: et etiam si aliquod leve ascenderet a terra ad oppositum hemisphaerium, ascenderet deorsum. Sic igitur patet quod Anaxagoras male accepit sursum et deorsum. Secunda ratio est, quia male dixit quod terra est latae et planae figurae: quia ambulantes longo tempore per terram, continue vident alium et alium horizontem, et alia et alia astra; et hoc est signum, quod terra sit gibbosa et figurae circularis: si enim esset planae figurae, semper viderentur eadem astra. Tertia ratio sumitur ex hoc, quod si terra nataret supra aerem propter magnitudinem, ut ipse volebat, aer propter hoc non deberet movere terram, vel impellere eam. Cum enim aer sit multo maioris quantitatis quam terra, terra non cooperiret totum aerem, et sic ab omni parte de sub terra exire posset sine commotione et motu terrae; aut si terra moveretur, moveretur magis deorsum, exeunte aere sub ea, quam sursum vel ad latus. Quartam rationem ponit, dicens quod adhuc ultra praedicta ista opinio est insufficiens, quia non potest assignare rationem accidentium circa terraemotum, neque scilicet quare magis fit in una regione quam in alia, neque quare magis in uno tempore quam in alio.

[90873] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 4 Deinde cum dicit: Democritus autem etc., ponit opinionem Democriti, et dicit quod Democritus dixit terraemotum fieri ex duabus causis. Prima est, quia terra habet suos ventres plenos aqua. Quando igitur pluit, aqua pluta non invenit susceptaculum intra terram, sed vim faciens impellit eam: sicque terra, onerata et impulsa ab aquis,

tremit et causat terraemotum. Secunda causa est, quia terra exsiccata in aliqua parte interiori, quasi sitiens trahit aquas ex susceptaculis superioribus, qui sunt magis repleti propter imbres, ad loca vacua: et sic aqua cadens cum impetu causat terraemotum. Contra hanc autem opinionem Democriti Aristoteles nihil determinate dixit, quia satis patet quod superficialiter valde posita est, et fragilitas eius apparebit in positione opinionis propriae.

[90874] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 5 Anaximenes autem et cetera. Ponit hic consequenter opinionem Anaximenis. Et circa hoc duo facit: primo ponit opinionem eius; secundo improbat eam, ibi: oportebat autem hoc et cetera. Dicit ergo primo, quod Anaximenes dixit quod terra quibusdam temporibus, scilicet pluvialibus, madefit et impletur aquis, temporibus autem siccitatis tantum calefit a sole et desiccatur, quod necesse est eam frangi et rumpi in partes: quae partes decidentes a superioribus ad inferiora percutiunt terram, quae percussa tremit et facit terraemotum. Et propter hoc dixit terraemotum fieri in siccitatibus et temporibus pluviosis, quia in siccitatibus partes exsiccatae decidunt in pluviosis autem temporibus partes ingrossatae et ponderosae factae propter imbres supervenientes, decidunt ad inferiores partes et faciunt terraemotum.

[90875] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 13 n. 6 Deinde cum dicit: oportebat autem hoc etc., improbat praedictam opinionem per tres rationes. Primo enim sequeretur, si haec esset vera causa terraemotus, quod nunc fere tota terra esset subversa propter continuam illam decidentiam. Secundo etiam ista causa videtur insufficiens, quia per eam non potest assignari ratio, quare terraemotus fiat magis in uno loco quam in alio. Tertio sequeretur etiam, quod terraemotus continue deberent fieri minores, et tandem totaliter cessare: quia illae concavitates semper magis replerentur; si ergo hoc non apparet, manifestum est quod illa non est vera causa terraemotus.

Caput 14

[90876] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 1 Reprobatis opinionibus aliorum, hic determinare intendit de terraemotu et accidentibus eius secundum opinionem propriam. Circa quod duo facit: primo ostendit quae sit vera causa terraemotus; secundo hoc manifestat per quaedam signa et similitudines, ibi: propter quod fiunt tranquillitate et cetera. Prima iterum in tres: nam primo ostendit quid sit quasi radicale principium terraemotus; secundo quid sit eius formale principium, ibi: si itaque hoc impossibile etc.; tertio ostendit quid sit eius totale principium, ibi: non igitur aqua neque et cetera. Dicit ergo primo, quod si verum est quod supra diximus, quod exhalatio constet ex humido et sicco, licet aliqua vocetur exhalatio sicca, alia vero exhalatio humida vel vapor, aqua et ruptura terrae non sunt causa terraemotus, sed causa est ista: quia terra de natura sua est sicca, sed propter imbres super eam descendentes est humida et calida, humida quidem propter ipsos imbres, calida autem est intrinsecus propter multam exhalationem siccam et calefactam, quae ab imbribus repellitur ad terram et cum eis descendit; et sic terra, calefacta tum a caliditate solis, tum etiam ab igne, idest caliditate, quasi in ea existente ut dictum est, emittit multum spiritum, idest multam exhalationem, non solum extra sed etiam intra terram. Aliquando ista exhalatio habet liberum

egressum ex terra: et tunc totaliter exit, quia propter suam levitatem naturaliter movetur sursum; et tunc fiunt magni venti supra terram, et aliae impressiones generatae in suprema aeris regione, de quibus in primo libro dictum est sufficienter. Aliquando autem totaliter includitur intra, et non potest egredi, quia pori et exitus terrae propter imbres obturantur: et tunc fiunt magni terraemotus. Aliquando autem partim exit et partim manet intra: et tunc una pars est principium ventorum, scilicet quae exit, alia autem quae remanet intus, est principium terraemotus.

[90877] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 2 Deinde cum dicit: si itaque hoc impossibile etc., ostendit illud quod est quasi completum et formale principium terraemotus. Et dicit quod necesse est quod illud sit tale principium terraemotus, quod potest movere corpus grave: quia terra, quae movetur per terraemotum, est corpus grave; hoc autem potest illud, quod est velocissimi et vehementissimi motus, et movetur ad longinquum; sed illa exhalatio quae manet intra, propter eius subtilitatem faciliter penetrat et pertransit partes terrae, et movetur ad remotas partes: et ex eo quod est sicca et calida, est velocissimi motus; et propter hoc velocissime movetur intra terram, et vehementissime percutit terram, et causat terraemotum. Illud enim vehementissime movetur, quod est velocissimi motus, et illud movetur ad plurimum, idest multum durat in motu, quod faciliter penetrat et potest ire ubique. Considerandum tamen est, quod esse faciliter penetrabile non est totalis causa durationis motus, sed principalis causa est stabilitas et fortitudo principii motus in movente, et secundario penetrabilitas et dispositio mobilis. Huius autem signum, scilicet quod exhalatio sicca in cuius virtute est ignis, vehementissime moveatur, est quia aliquando tam velociter movetur, ut inflammetur, ut supra dictum est.

[90878] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 3 Deinde cum dicit: non igitur aqua neque etc., concludit causam totalem terraemotus. Et dicit quod ex praedictis patet, quod neque aqua est causa terraemotus, sicut dixit Democritus, neque etiam terra, sed spiritus, idest exhalatio sicca, manens intra, et mota cum violentia ut feratur extra. Quia ut dictum est, terra est corpus gravissimum, et non movetur nisi a corpore quod potest facere magnam violentiam: quod potest exhalatio sicca, cum sit maxime motiva ut probatum est; igitur rationabiliter exhalatio sicca movet terram, et causat terraemotum.

[90879] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 4 Deinde cum dicit: propter quod fiunt tranquillitate etc., manifestat praedictam causam per effectus et accidentia quaedam circa terraemotum. Et circa hoc tria facit: primo manifestat eam per signa vel accidentia praecedentia terraemotum; secundo eam manifestat per quandam similitudinem in corporibus animatis, ibi: oportet enim intelligere etc.; tertio per quaedam alia signa consequentia terraemotum, ibi: signa autem horum et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit unum signum sumptum ex dispositione aeris circa terraemotum; secundo ponit aliud signum sumptum ex loco, ibi: adhuc autem circa etc.; tertio ponit signum sumptum ex tempore, ibi: et vere autem et cetera. Primo ergo ponit primum signum, et dicit quod propter hoc quod exhalatio sicca inclusa interius est principium terraemotus, propterea terraemotus fiunt existente tranquillitate in aere. Et huius ratio est, quia tranquillitas causatur ex eo quod tota exhalatio manet intra terram et non perturbat aerem: quod si egrederetur foras,

causaret ventum et commoveret aerem et tolleret tranquillitatem; intus ergo conclusa continue movet terram cum violentia, et causat terraemotum. Sed quia posset aliquis obiicere, quod aliquando existente terraemotu fiunt venti superius, quod videtur esse contra praedicta, respondet philosophus, et dicit quod hoc non est irrationabile: quia sicut videmus ad sensum, quod aliquando in aere flant plures venti, ex eo quod tota exhalatio non colligitur in uno sed dividitur in plures ventos, ita etiam praedicta exhalatio partim potest exire foras, et ex ea fieri venti, partim vero manere intus, et ex hac fieri terraemotus. Si ergo contingat alteram partem exhalationis propelli ad terram, altera remanente in aere, tunc fit ventus existente terraemotu; sed tales terraemotus sunt minores et debiliores secundum virtutem, quia principium et causa ipsorum, scilicet exhalatio, est divisa: sed divisa et deminuta causa, necesse est et effectum dividi. Quod autem plures et maximi terraemotuum fiant existente tranquillitate, patet, quia maximi terraemotus fiunt de nocte, et magis etiam circa meridiem quam in aliis partibus diei: quia tunc aer est tranquillissimus, vel propter praevalentiam solis in meridie, vel propter eius absentiam in nocte. In nocte autem frequentius fit terraemotus in diluculo ante principium diei, quia tunc exhalatio maxime nata est moveri; tunc etiam propter adventum solis aer incipit aliqualiter calefieri circa, et ideo frigidum terrae per praesentiam contrarii fortificatum, fortificat ulterius calidum terrae interius: et tale est principium segregationis et motus exhalationis, propter aliquam causam propellentem; sicut *Euripus*, idest spiritus circularis, propter multitudinem exhalationis fit fortior, et maiorem facit terraemotum.

[90880] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 5 Secundo ibi: adhuc autem circa etc., ponit secundum signum sumptum ex loco. Et dicit quod adhuc aliud signum est, quod exhalatio sicca sit principium terraemotus, quia plures et vehementissimi terraemotus fiunt in locis, quae habent mare fluens coniunctum, et in quibus est terra spongiosa et subantrosa: eo quod in talibus multae reperiantur exhalationes, quae propelluntur a mari propter eius frigiditatem ad illas concavitates locorum; et ideo circa Hellespontum, Achaiam, Siciliam et similes insulas, quae non solum habent mare coniunctum, sed etiam mare videtur sub eis penetrare, fiunt maximi terraemotus. Et huius ratio est, quia istae et similes regiones sunt nimium constrictae inter maria circumstantia: et quia istae regiones sunt calidae, propter hoc emittunt multas exhalationes, quae propter multitudinem aquae maris actu frigidae, iterum propelluntur ad terram, et postquam ibi calefactae sunt a caliditate regionis, rarefiunt, et propter strictitudinem terrae non invenientes locum, propellunt et commovent terram et causant terraemotum. Ipsa enim exhalatio nata est efflare et exire foras, sed repulsa a frigiditate aquarum non potest efflare. Unde concludendum est, quod omnes regiones quae habent subtus concavitates inanes et vacuas, quae possunt recipere multam exhalationem, magis concutiuntur, et maiores faciunt terraemotus.

[90881] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 6 Tertio ibi: et vere autem etc., ponit tertium signum quod sumitur ex tempore. Et dicit quod propter eandem causam, scilicet quia causa terraemotus est exhalatio inclusa in terra, terraemotus fiunt frequentius in vere et autumno et in pluviosis et aestuosis temporibus, quam in aliis. Et huius ratio est, quia illa tempora habent multam caliditatem et humiditatem coniunctam, et ideo multam proferunt exhalationem. Sed in aestate et in hieme minus fluit de exhalatione: quia in hieme exhalatio cito extinguitur a vehementi

frigore, in aestate autem propter excellentiam calidi exterminatur et propellitur in oppositum; et ideo rarius in his temporibus accidit terraemotus. Fit etiam in temporibus siccis temperate, quia in illis temporibus aer est maxime spumosus, et multam proferens exhalationem siccam: hoc autem maxime causat terraemotum, quando magis exhalat de sicco quam de humido. In pluviosis autem temporibus fit, tum quia tunc maior exhibetur materia exhalationis et plus de ea generatur, tum quia, ex eo quod exhalatio quae est in superficie terrae, repellitur intus propter pluviam, ea quae prius erat intus, in concavitatibus terrae angustatur compressa in parvo loco, et angustata quaerit locum maiorem, et pellit terram ut fluat exterius, et sic causat terraemotum.

[90882] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 7 Deinde cum dicit: oportet enim intelligere etc., ostendit praedictam causam per quandam similitudinem in corporibus animalium, simul ostendens modum et virtutem spiritus in movendo. Et dicit quod sicut spiritus interceptus in corporibus nostris dupliciter movet corpus, scilicet per pulsum et tremorem, sic etiam existimandum est *spiritum*, idest exhalationem, similiter facere in terra. Spiritus enim vitalis in corpore nostro est causa pulsuum, inquantum per ebullitionem vel respirationem propellitur ad exterius; et etiam est causa tremoris propter frequentem pulsationem, eo quod frequenter repulsus repellit. Sic etiam similiter ipse spiritus inclusus in terra aliquando propellit terram ad alteram partem, et vehementer repulsus facit terram tremere, et causat terraemotum: sicut etiam in nobis post urinationem accidit frequenter tremor quidam, propter hoc quod aer frigidus ingrediens interiora per vias urinae, propellit spiritum intus, et propellitur ab eo, et sic propellentes se invicem frequenter percutiunt membra, et faciunt ea tremere. Eodem modo oportet intelligere de exhalatione, quae propulsa ad unam partem terrae repellitur ad aliam, et sic frequenter percutiendo partes terrae, facit eam tremere et causat terraemotum. Aliquando autem spiritus movetur non ad latus, sed sursum motu recto, quasi ebulliendo, et tunc pellit terram sursum, et causat terraemotum, qui aliquando subvertit domos et turres ingentes et civitates, transportando terram in qua sunt a loco suo. Nec est incredibile quod dicitur de motu spiritus, quia virtus eius in movendo est maxima. Quod si volumus intelligere, oportet considerare eam non solum ex his quae fiunt in aere, ubi propter ipsius vehementiam frequenter evelluntur arbores et subvertuntur aedificia: hoc enim fit et de facili creditur propter ipsius magnitudinem; sed etiam oportet illam virtutem considerare in corporibus animalium, in quibus accidunt *tetani* et *spasmi* propter motum ipsius spiritus: quia retractis spiritibus moventibus nervos, retrahuntur nervi et exsiccantur, vel replentur humore grosso humido. Sciendum est autem, quod *spasmus* est retractio nervorum simpliciter cum dolore vehementi: *tetanus* autem est contractio partium anteriorum vel posteriorum. Eodem modo oportet intelligere, comparando maiorem motum spiritus factum in aere ad ictum parvum in corpore animalis, quod spiritus inclusus in partibus terrae, facit multos vehementes motus et causat terraemotum.

[90883] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 8 Deinde cum dicit: signa autem horum etc., regreditur ad declarandam causam iam dictam per signa consequentia terraemotum. Et circa hoc duo facit: primo eam declarat per signa apparentia in terra; secundo per signa apparentia in alto, ibi: adhuc fieri solem et cetera. Prima iterum in duas, secundum duo signa quae ponit. Primo enim ponit primum signum, et dicit quod horum, scilicet quae dicta sunt, facta sunt signa

manifesta ad sensum nostrum. Quorum primum est, quod terraemotus in quibusdam locis factus, non prius cessavit quam exhalatio et spiritus movens erumperet superius, et fieret ventus Etesius, qui erumpendo ex terra propellit aerem superius, sicut Ecnephias procedens ex nube propellit ipsum inferius: quod est manifestum signum, quod spiritus intus inclusus est causa terraemotus. Et hoc dicit esse factum tempore suo circa Heracleam, civitatem quae est in regione Ponti, et similiter circa sacram insulam quae dicitur Vulcani, et est una de insulis Aeoli, qui reputabatur ab antiquis illius regionis Deus ventorum. Et propter multitudinem exhalationis in illis locis quandoque terra incipit intumescere per modum collis, et sonos magnos causat. Et illa exhalatio quandoque effluxit, et elevavit secum favillam et cinerem, ex eo quod tum a caliditate loci tum a vehementi motu ignita esset, et Liparaeorum civitatem non longe existentem combussit et incineravit, et fere inutilem reddidit, et pervenit usque ad quasdam civitates Italicorum. Et illa etiam exhalatio dicitur esse causa ignis generati in praedicta insula Etnae.

[90884] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 9 Secundo ibi: argumentum autem est etc., ponit secundum signum sumptum ex his quae accidunt circa terram. Et dicit quod aliud argumentum sive signum, quod exhalatio sicca fluat in terra, est quia, cum ventus Auster est futurus flare in illa regione, tunc praesignificatur flatus eius per sonum, factum in illis insulis in parte illa in qua debet fieri exsufflatio eius. Et huius ratio est, quia mare a remotis propellitur ab Austro ad illas insulas, et Auster etiam repellit exhalationem factam exterius et extra terram ad intra, saltem in illa parte in qua terra supergreditur mare: et illa exhalatio violenter ad interius repulsa percutit partes terrae, et facit quandoque sonum sine terraemotu. Et hoc propter duo: primo propter amplitudinem locorum ad intra, ad quae exhalatio repellitur, quae sunt capacissima: et ideo recipiunt in se exhalationem cum sono sine terraemotu; secundo propter paucitatem spiritus seu aeris repulsi ad interius. Potest etiam assignari alia ratio huius, quia ventus Auster, cum sit calidus ut superius probatum est, non totam exhalationem repellit ad intra, sed sua caliditate partem disgregat et elevat sursum: et ideo propter paucitatem exhalationis repulsae ad intra fit sonus sine terraemotu.

[90885] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 10 Deinde cum dicit: adhuc fieri solem etc., probat idem per signa ex his quae apparent superius. Et dividitur in tres partes, secundum quod tria sunt signa quae ponit. Circa primum autem signum dicit, quod signum quod motus exhalationis in terra sit principium terraemotus, est quia frequenter contingit circa terraemotum solem fieri caliginosum et obscurum sine interpositione nubis, et etiam ante terraemotus matutinos ut frequentius contingit fieri tranquillitatem et vehemens frigus. Et ratio primi est, quia illa exhalatio et spiritus qui suo motu rarefacit et disgregat aerem, incipit discedere et progredi subtus terram, et ideo aer relinquitur humidus et grossus: et ex hoc sol qui per ipsum videtur, videtur obscurus sine nube. Et etiam quia ipse spiritus qui propellitur ad terram, partim remanens in aere propinquo terrae propter frigiditatem terrae et aquae, frigescit et ingrossatur: et ideo oppositus visui nostro impedit nobis claritatem solis. Fit autem tranquillitas et frigus ex hoc, quia illa exhalatio sicca et calida commovet aerem, cum ut supra dictum est, illa sit materia ventorum, et etiam calefacit ipsum: sed quando ad intra propellitur, tunc per absentiam suam facit in aere oppositum, scilicet tranquillitatem et frigus: eadem enim causa facit quandoque unum per se, et oppositum per accidens. Accidit

autem maxima tranquillitas praesertim ante maiores terraemotus, velut materia non sit divisa sub et supra, sed tota repulsa est intra. Ex quo sequitur utrumque maius, scilicet maior tranquillitas supra terram, et maior terraemotus intra. Sed quia posset aliquis dicere quantum ad frigus, quod venti videntur ad sensum esse frigidi, et ideo non videtur quod per absentiam suam faciant frigus, sed magis per praesentiam, ideo hoc removet et dicit, quod venti secundum propriam naturam sunt calidi: quia ventus est multitudo exhalationis siccae et calidae circa terram motae; sed videntur frigidi, quia movent secum aerem existentem plenum multo frigido vapore. Sicut spiritus, idest flatus, exsufflatus ab ore in principio est calidus, licet non multum appareat propter paucitatem, sed de longe ab ore est frigidus, eadem causa qua etiam venti sunt frigidi, scilicet quia propellit aerem frigidum. Deficiente igitur in superficie terrae tali virtute, scilicet calefactiva exhalationis, rationabile est circa terram fieri frigus propter fluxum vaporum aquae et terrae, et terraemotum tunc fieri: quia exhalatio, quae est materia eius, repulsa est intra terram.

[90886] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 11 Secundo ibi: idem autem causa etc., ponit secundum signum sumptum ex his quae videntur in alto. Et dicit quod idem, scilicet propulsio exhalationis in terra, sit principium terraemotus, consuevit declarari ex hoc signo, quia antequam terraemotus incipiat de nocte, tranquillitate existente de die aut parum post occasum solis, apparet quandoque in aere nubecula quaedam tenuis, porrecta et extensa in longum propter dispositionem materiae ad modum lineae rectae: quod accidit propter translationem spiritus, idest exhalationis siccae, ad terram. Deficiente enim spiritu sicco et calido, vapor relictus fit tenuis, non extensus per latus sed longae figurae, propter defectum materiae. Cuius simile accidit circa litus maris: quia quando ventus vehemens incidit mari et facit ipsum vehementer fluctuare, tunc fiunt in litore maris rhegmines et ventositates, vel undae distortae et grossae; sed quando mare est tranquillum a ventis, tunc fiunt rhegmines subtiles et rectae: quia tunc spiritus movens est tenuis et parvus. Dicuntur autem *rhegmines*, secundum Alexandrum, figurae aquae, idest undae in litoribus factae ab infusione spirituum, idest a commotione ventorum, allisae litoribus irregulariter, idest non semper eodem modo. Et hoc idem quod facit ventus in mare, facit spiritus movens aerem circa praedictam caliginem: quia quandoque, scilicet quando est potens, facit distortas et inordinatas figuras, quandoque autem, cum est debilis, facit parvas et subtiles.

[90887] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 14 n. 12 Tertio ibi: propter eandem causam etc., ponit tertium signum. Et dicit quod propter eandem causam, scilicet propter impulsum exhalationis introrsum et infrigidationem terrae in superficie, contingit quandoque fieri terraemotum circa eclipses lunae: quia quando lumen lunae adhuc non deficit, licet propinqua sit interpositioni, tunc per virtutem quam accipit a sole, adhuc calefacit aerem, et manet in eo exhalatio sicca; sed quando fit eclipsis, tunc luna propter defectum luminis non calefacit terram et aerem: frigefacto igitur aere circa terram, propellitur a frigido per antiperistasim exhalatio in ipsam terram, in qua fit terraemotus; et fiunt terraemotus et circa eclipses. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod lumen solis secundum quod solis, est generativum caliditatis, sicut experientia docet: et propterea, quia luna a sole illuminatur, lumen lunae secundum quod est a sole, est calefactivum; quamvis ab ipsa luna accipiat virtutem movendi humida. Et ex hoc contingit quod, luna totaliter illuminata a sole,

inferiora sunt calida: propter quod dicit Aristoteles in libro de animalibus, quod in plenilunio noctes sunt calidiores. Sed ipsa deficiente frigefiunt aer et terra: sicut accidit in coniunctione et in eclipsi. Deficit autem illuminatio lunae a sole per interpositionem umbrae terrae inter solem et lunam; licet enim umbra terrae non agat in lunam, et ideo non sit per se causa infrigidationis terrae, tamen per accidens est eius causa: quia accedente luna ad umbram terrae sol incipit sibi fieri oppositus, et ipsa impediente non illuminat lunam, et terra non illuminatur a luna lumine participato a sole, neque etiam calefit ab ipsa. Et propter hoc, terra infrigidata, exhalatio concluditur in terra et causat terraemotum, et fit in aere tranquillitas. Sed quia posset aliquis dicere quod interdum sunt eclipses non existente tranquillitate aeris, quia quandoque fit ventus ante futuras eclipses per sex horas (sicut quando futura est eclipsis in medio noctis, tunc fit ventus ante in principio noctis, sed quando debet fieri in diluculo, tunc fit antecedenter ventus in medio noctis), respondet philosophus et dicit, quod illius in causa est, quia quando luna appropinquat ad locum in quo futura est eclipsis, tunc caliditas quae causatur a luna in superficie terrae, incipit marcescere et remitti, qua remissa, aer qui prius erat tranquillus propter excessum caloris, qui prohibebat motum exhalationis, incipit moveri per motum exhalationis: et tunc fit ventus, tanto tardior quanto eclipsis fit tardior, ut dictum est. Fit itaque circa eclipsim lunae ventus et terraemotus: et huius ratio est, quia luna cuius est movere humida, praesertim ea movet in suis revolutionibus, ut experientia docet in corporibus animalium, et ex hoc in illo tempore causat multam exhalationem, quae aut existit in aere supra terram, et fiunt venti, aut includitur intra cavernas terrae, et generatur terraemotus. Sed videtur Aristoteles contradicere his quae superius dicta sunt. Supra enim dixit quod praedictas eclipses et terraemotum contingit fieri existente tranquillitate: hic autem dicit quod ante eclipses lunae contingit ventos fieri. Hanc autem quaestionem Alexander solvit duobus modis, ex quibus tamen completur una solutio perfecta. Primo, quia quod ante eclipses sint venti, hoc est propter remissionem caloris, qui prohibebat motum exhalationis, ex qua generantur venti: sed quod non sint, sicut prius dixerat, accidit propter infrigidationem aeris circa terram, ex qua repellitur exhalatio intra terram. Secundo dicit quod haec duo dicta intelligi non debent secundum idem tempus: quia quod hic dicitur quod ante eclipses fiunt venti, intelligitur de tempore antecedente eclipsim per sex horas, sed quod prius dictum est, intelligi debet de tempore propinquo terraemotui vel eclipsi.

Caput 15

[90888] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 1 Postquam philosophus ostendit causam terraemotus, et eam per multa signa declaravit, hic determinat de accidentibus consequentibus terraemotum. Primo ergo assignat causam quare terraemotus quandoque non cito cessat, sed durat per longum tempus, et aliquando etiam interpolatione facta, post annum vel duos sentitur notabiliter terraemotus debilior circa eadem loca. Et dicit quod, quando fortis fuerit factus terraemotus, tunc exhalatio movens terram non statim cessat, agitando scilicet ipsam semel vel ad parvum tempus, sed aliquando durat per quadraginta dies, et quandoque sentitur post duos annos, facta interpolatione

sicut praedictum est. Causa autem huius est, quia intra cavernas terrae inclusa est magna multitudo exhalationis, et loca etiam in quibus recipitur illa exhalatio, sunt parva, et habent exitus strictos et latera solida, quae cum difficultate franguntur: et ex hoc illa exhalatio non potest cito et in parvo tempore exire, sed diu durat. Necesse est enim intus retineri quod non potest faciliter exire: velut cum in aliquo loco fuerit magna multitudo aquae, et foramen per quod exit fuerit strictum, non cito exit, sed longo tempore durat exitus eius. Et hoc etiam declarat per simile in corpore nostro de motu spiritus febrilis, qui fit in nobis propter putrefactionem humorum, et causat magnos pulsus et frequentes, per quos ostenditur febris in corpore animalis. Sicut igitur spiritus febrilis non cito neque repente cessat, sed durat per longum tempus, quousque consumatur materia quae est principium talis passionis, sic etiam patet quod spiritus intus inclusus, non expandit vel effundit immediate omnem materiam ex qua fit ventus et terraemotus, sed necesse est terram agitari quousque consumptae fuerint reliquiae exhalationis. Sed tamen agitatur continue debilius, quanto minus de materia remanserit intus, quousque tam parum remaneat, quod non potest amplius movere terram. Non assignat autem Aristoteles causam interpolationis terraemotus. Potest tamen ista esse causa, quia quandoque remanet exhalatio inclusa per longum tempus secundum modicam quantitatem, quae non potest movere terram: et propter hoc quiescit a terraemotu; sed postea per processum temporis augetur illa exhalatio, vel propter eandem constellationem quae priorem adduxit, vel propter aliam causam: et ita fortificata exhalatio iterum movet terram post annum aut post duos annos.

[90889] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 2 Secundo ibi: sicut enim et percussus etc., ostendit causam quare quandoque fit sonus ante terraemotum, et aliquando etiam fit non futuro terraemotu. Et dicit quod eadem exhalatio quae facit terraemotum, facit etiam sonos, vel praecedentes terraemotum, vel etiam sine terraemotu. Et declarat hoc per simile in aere exteriori: quia sicut aer exterior percussus ad aliquod corpus solidum et concavum, vel etiam percutiens tale corpus (quia nihil differt utrum aer sit percutiens vel percussus, ex eo quod ad causandum sonum necesse est percutiens et percussum esse simul), causat diversos sonos secundum diversam dispositionem percutientis et percussi, sic exhalatio exiens per diversos poros terrae diversimode dispositos et figuratos, facit varios et diversos sonos, ita ut aliquando terra videatur mugire vel alios terribiles sonos emittere, sicut dixerunt hi qui prodigia divulgabant. Praevenit autem sonus motum, quia exhalatio aliqua quae est subtiliorum partium et magis penetrabilis, citius exit, et non potens causare terraemotum, facit diversos sonos; et citius etiam a nobis auditur, quia penetrabilior est sonus et magis sensibilis quoad nos, quam motus terrae causatus ab exhalatione.

[90890] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 3 Tertio ibi: iam autem et aquae etc., assignat causam quare tempore terraemotus fiunt inundationes aquarum: et assignat circa hoc duas rationes. Primo enim dicit, quod in terraemotibus contingit aliquando effluxio aquarum; non tamen credendum est, quod aqua sit causa terraemotus, sicut posuit Democritus, sed huius ratio est, quia spiritus vel exhalatio erumpens, inveniens aquam in superficie terrae, propellit eam vel per se vel per eversionem terrae: scilicet vel ponendo lapides et terram quae erat in fundo loci, supra aquam, qui descendentes cum impetu causant effusionem aquarum, ut patet ad sensum, vel propellendo

aquam inventam in superficie terrae ab inferiori. Et hoc modo etiam venti sunt causa inundationis aquarum, sed non e contra; quia per eandem rationem posset aliquis dicere terram esse causam terraemotus activam, quia ipsa agitata evertitur, sicut aqua agitata effluit et effunditur: effusio enim eversio quaedam est. Et ideo potius dicendum est, quod aqua et terra in tali motu se habent magis passive et ut materia quam ut agens, quia in hoc motu patiuntur sed nihil agunt; exhalatio autem sive spiritus habet se in ratione moventis. Et hanc rationem inducit contra Democritum. Secunda vero ratio est, quia aliquando flant supra terram et supra mare venti contrarii, quorum unus pugnando adinvicem succumbit alteri, et repellitur extra mare ad cavernas terrae, et in eis manet, et causat terraemotum. Cum igitur iste ventus non possit resistere vento contrario, et spiritus contrarius circumvolando supra mare elevaverit multam aquam, et congregaverit eam in se, proiicit eam in litora ubi propulsus fuerat ventus contrarius, et fit *cataclysmus*, hoc est inundatio sive diluvium. Sicut factum fuit in Achaia, ubi extra mare flabat Auster, intra vero erat Boreas; cum autem facta esset tranquillitas, ex eo quod Auster victus fuisset et cessasset et ingressus fuisset terram, tunc facta est inundatio et terraemotus. Et tunc fit maior terraemotus et maior inundatio: quia mare non dat exitum spiritui vim facienti de subtus, sed resistit ei, et propter hoc maiori impetu spiritus agitat mare et terram, ille quidem qui propellitur in terram, faciendo terraemotum, ille autem qui est *hypostasis*, idest subsistens, et remanet supra mare, facit *cataclysmum*, idest diluvium. Videtur autem Aristoteles contradicere sibi ipsi: supra enim probatum est, quod venti contrarii non possunt simul flare, hic autem dicit quod inundatio aquarum accidit, quia venti contrarii simul flant et adinvicem pugnant. Sed considerandum est, quod superius probatum est quod venti contrarii non possunt simul flare diu et per longum tempus, sed non inconveniens est quod simul flent per parvum tempus: in cuius signum supra induxit istam rationem, quia si simul flarent, unus superaret alium, et sic non possunt diu simul flare. Vel intelligendum est, quod superius vocavit ventos contrarios tantum, qui opponuntur omnino diametraliter, cuiusmodi sunt Auster et Septentrio, non autem Auster et Boreas.

[90891] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 4 Quarto ibi: secundum partem etc., comparat terraemotum vento, ostendens quare terraemotus non fit simul per totam regionem, ventus autem fit per totam regionem. Et huius simile dicit esse in siccitatibus et pluviis, quae fiunt secundum partes regionis, et non per totam regionem. Huius autem ratio est, quia exhalatio ex qua causatur terraemotus, propellitur interius ad unum locum determinatum, ut supra dictum est: et ex consequenti terraemotus fit in uno loco, in quo sol non habet tantam virtutem, quod possit disgregare huiusmodi exhalationem impediendo motum eius. Hoc autem non accidit de vento, quia illa exhalatio superius existens per virtutem solis disgregatur et dispergitur per totam regionem: et ita venti non fiunt per partes sed secundum totam regionem. Sed materia pluviae licet elevetur in altum, tamen ibi per virtutem solis non disgregatur, sed potius frigefacta per illud frigus congregatur in uno loco: et ex hoc pluvia fit secundum partes sicut etiam terraemotus, non autem venti, licet ex eadem materia generentur cum terraemotu.

[90892] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 15 n. 5 Quinto ibi: quando igitur fuerit etc., determinat ultimo de differentiis terraemotuum, simul ostendens quare in insulis remotis a terra minus fiat

terraemotus quam in propinquis. Primo igitur tangit id quod supra dictum est, quod scilicet exhalatio dupliciter movet terram, aliquando scilicet per modum tremoris, aliquando autem per modum pulsus; quia quando exhalatio movetur in terra secundum latitudinem terrae, et percutitur ad alterum latus, tunc facit multas percussiones, et facit tremere terram; sed quando exhalatio movet terram sursum, tunc fit terraemotus per modum pulsus. Et hoc fit raro, quia difficile est tantam exhalationem convenire in profundo ut possit terram proiicere sursum. Sed quando hoc fit, propellitur sursum multitudo lapidum: sicut accidit in caldariis quae bulliunt, in quibus gravia superius propelluntur. Et hoc etiam potest esse causa inundationis aquarum, sicut supra dictum est. Et tales terraemotus sunt difficiles et periculosi, quia eos concomitatur subversio terrae et ruina locorum, sicut accidit in terraemotu qui factus est circa Sipylum civitatem, et in campo qui dicitur Phlegraeus, et etiam circa Ligusticam regionem. Assignat autem causam quare in insulis remotis a terra minus fit terraemotus quam in propinquis, dicens quod in insulis Ponticis, quae sunt multum remotae a terra, rarius accidit terraemotus quam in propinquis, propter quatuor causas. Prima est, quia multitudo aquae maris sua frigiditate infrigidat exhalationem propinquam in insulis existentem, et ex consequenti facit eam immobilem, quia principium movendi est calor, qui per infrigidationem aufertur. Secunda vero ratio est, quia mare circumdans humefaciendo insulas facit eas graviores et ponderosiores, et sic non ita de facili moveri possunt; ad sensum autem patet, quod terra humefacta gravior est quam sicca, et ex hoc est magis immobilis. Tertia est, quia quod movetur uno motu, necesse est tunc quiescere ab omni alio motu eiusdem speciei, sive ex eodem principio immediate causato; mare autem circumfluens fertur propter multitudinem venti huc et illuc, et ex consequenti non potest moveri motu terrae, et fit immobilis alio motu: mari autem facto immobili, immobilitantur et insulae ipsae. Quarta vero est, quia circa illas insulas mare occupat multa loca, exhalatio autem ex qua generatur terraemotus, quae est exhalatio sicca, generatur in terra, et propter nimiam distantiam non potest ferri ad insulas remotas, quia mare interiacens sua frigiditate condensaret ipsam: et ex hoc minus fit ibi terraemotus. Sed in insulis propinquis terrae magis generatur exhalatio, et frequentius agitantur, quia propter propinquitatem sunt quasi quaedam pars terrae. Et licet inter eas et terram sit intermedium paucum mare, tamen propter parvitatem distantiae non habet tantam virtutem, quod possit impedire motum exhalationis. Sed insulae Ponticae quae sunt remotae a terra, non possunt moveri nisi moveatur simul totum mare, quod est nimis difficile. Deinde recapitulat ea quae superius dicta sunt, et dicit quod iam dictum est de terraemotibus, quae sit natura ipsorum, et propter quam causam fiunt, et quomodo, et de accidentibus maximis et manifestioribus circa ipsos, de quibus sufficienter dictum est supra.

age retro nota ad textum age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Sentencia super Meteora

a libro II capite XVI ad librum IV

Thomas de Aquino a Reynolds Stone depictus

Textum Leoninum Romae 1882 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 16

[90893] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 16 n. 1 Postquam philosophus determinavit de his quae generantur ex exhalatione sicca circa terram et in terra, sicut de ventis et terraemotu, hic determinat de his quae generantur ex eadem in nube. Et circa hoc duo facit: primo praemittit intentionem suam, et dicit quod determinato de vento et terraemotu restat consequenter dicendum de coruscatione et tonitruo, et de *typhone*, idest de vento circulari expulso ex nube, et de incensionibus et fulminibus, et simul de omnibus, quia omnium est idem principium, scilicet exhalatio sicca, et omnia etiam sunt substantialiter exhalatio, quae differt secundum motus et passiones diversas.

[90894] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 16 n. 2 Deinde cum dicit: exhalatione enim etc., prosequitur intentum suum. Et circa hoc duo facit: primo praemittit quaedam necessaria ad propositum;

secundo determinat de coruscatione et tonitruo secundum opinionem propriam, ibi: segregata quidem igitur et cetera. Circa primum praemittit tria. Primum est, quod sicut saepe dictum est prius, cum aqua et terra calefactae fuerint virtute solis, elevatur duplex exhalatio, una quidem humida, quae est principium pluviae, nivis et grandinis, et similium, alia autem sicca, quae est principium propositorum sicut videbitur, et etiam quorundam prius determinatorum. Et ambae illae exhalationes simul elevantur, quia nec humida nec sicca sola sine alia ascendit, sicut supra declaratum est. Secundum est, quod aggregatum ex istis duabus exhalationibus si sit humidum a praedominio, tunc propter frigiditatem convertitur in nubem, sicut dictum est in praecedentibus. Tertium est, quod nubes est densior in parte superiori quam in inferiori; et huius ratio est, quia necesse est nubem esse frigidiorem, et ex consequenti densiorem, in ea parte ubi deficit caliditas disgregans nubem; in parte autem superiori magis deficit caliditas, quia pars superior mediae regionis magis distat a puncto reflexionis: igitur ibi nubes est spissior. Sed in parte inferiori nubes est rarior, quia est minus frigida, et propterea, quia est minus densa, fulmina, Ecnephiae et omnia huiusmodi quae fiunt ex sicca exhalatione, propulsa a frigido moventur inferius, quamvis exhalatio sicca sit nata moveri sursum propter naturam caliditatis. Sicut in simili accidit, quia nuclei et parvi lapilli, dum comprimuntur inter digitos ex una parte, exeunt ex alia quae est minus compressa et densa.

[90895] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 16 n. 3 Deinde cum dicit: segregata quidem igitur etc., inquirit causas et principia aliquorum propositorum, scilicet tonitrui et coruscationis, quae sunt nobis magis manifesta; sed in principio tertii libri reddit causam aliorum minus manifestorum. Circa hoc autem tria facit: primo ostendit causam et modum generationis tonitrui; secundo manifestat causam coruscationis, ibi: spiritus autem extrusus etc.; tertio comparat illa duo simul, ibi: fit autem post percussuram et cetera. Dicit ergo primo quod exhalatio calida et sicca, elevata cum vapore humido iuxta primum suppositum, quantum ad partes subtiles dispergitur in aere supra locum frigidum per virtutem calidi, sed alia pars quae est grossior, quae propter grossitiem non elevatur in altum, includitur in partibus aeris frigidi coagulantis nubem, et in nube, segregata tamen a frigiditate partium nubis. Et illa exhalatio sic in nube inclusa, propter frigiditatem nubis exitum petit, et movetur huc et illuc, et facit magnam percussionem frangendo latera nubis. Et ex tali percussione et fractione causatur sonus, qui vocatur tonitruum. Et hoc declarat per simile: quia fumus existens intra lignum viride, aliquando resolvitur et subtiliatur a calido ignis, et sic subtiliatum quaerit maiorem locum et petit exitum, et sic percutiendo lignum vel corticem per violentiam, causat diversum sonum secundum diversam dispositionem materiae et exhalationis moventis; de quo sono dicunt vulgares, fabulas et prodigia sectantes, quod est risus Vulcani, quem dicebant esse Deum ignis: alii autem dicunt quod est risus Vestae, quae secundum eos est dea ignis; aliquando etiam, cum scilicet sonus est magnus et subitus, dicunt quod est comminatio utriusque ad circumstantes. Huic etiam simile apparet in castanea non scissa, et posita ad ignem: cum enim exhalatio per calorem subtiliata exitum quaerit, tunc frangit castaneam cum magno sono. Et eodem modo exhalatio subtiliata quaerens exitum ex nube, et percutiens cum violentia latera nubis habentia spissitudinem, et frangens ea, facit sonum quem vocamus tonitruum. Causa autem diversitatis sonorum est ex diversitate percussionum et ex diversitate et irregularitate partium nubis,

quarum quaedam sunt frigidiores et spissiores, propter quod fortius repercutiuntur et sonant, aliae vero sunt minus spissae, et ex hoc remissius sonant. Tonitruum igitur est sonus factus propter causam dictam, scilicet propter collisionem violentam exhalationis siccae ad latera nubis a frigido propellente.

[90896] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 16 n. 4 Deinde cum dicit: spiritus autem extrusus etc., ostendit causam coruscationis. Et dicit quod eadem exhalatio sicca quae ex collisione sua causat tonitruum, extrusa et propulsata inferius secundum multas partes, ignitur debiliter in partibus subtilioribus et coloratur: sicut etiam apparet in corpore ignibili violenter ac fortiter moto, quod propter motum ignitur. Et hoc dicimus coruscationem extrusam a nube, et coloratam sive ignitam a calido igniente.

[90897] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 16 n. 5 Deinde cum dicit: fit autem post percussuram etc., comparat ista duo quantum ad tempus apparitionis et generationis. Et dicit quod coruscatio secundum naturam posterius generatur quam tonitruum: quia tonitruum causatur ex violenta percussione ad latera nubis, coruscatio autem est ignitio exhalationis extrusae a nube: extrusio autem et ignitio sunt posteriores percussura. Sed quod coruscatio prius videatur quam audiatur tonitruum ideo est, quia visus in apprehendendo anticipat auditum: quia auditus indiget tempore ut sonus cum motu locali veniat ad ipsum, sed perfectio visus a visibili non est in tempore, sed in indivisibili. Et ex hoc sensus visus perfectior est auditu, ut patet in I Metaphys., quia citius et immaterialius immutatur ab obiecto. Et hoc manifestat Aristoteles in motu *triremium*, idest navium quae habent tres ordines remorum: quia quando remigantes elevant remos a prima percussione, prius videtur elevatio remorum quam audiatur sonus ex percussione praecedenti. Patet etiam quod in ripa Sequanae, ab existentibus de longe prius videtur elevatio percussorii lotri, cum purgant pannos, quam audiatur sonus. Et qui intuentur de longe lapidicidas, vel incidentes ligna, prius vident elevationem securis vel mallei, immo prius vident secundam percussuram, quam audiant sonum primae. Sic etiam licet tonitruum et percussura prius generetur quam coruscatio, tamen prius apparet coruscatio, quia visus praevenit auditum.

Caput 17

[90898] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 17 n. 1 Postquam philosophus determinavit de coruscatione et tonitruo secundum opinionem propriam, hic ostendit opiniones aliorum suae opinioni contrarias, et improbat eas. Circa hoc autem duo facit, secundum quod duae sunt opiniones quas ponit. Primo ergo dicit quod quidam, scilicet Empedocles et Anaxagoras, ponunt in nubibus esse aliquem ignem, qui sit causa coruscationis et tonitrui. Sed illum ignem dicebat Empedocles esse interceptum a radiis solaribus descendentibus deorsum, quos existimabat esse corpora; sed Anaxagoras dixit illum ignem esse aliquam partem aetheris, idest ignis, extrusam a superioribus: quia opinabatur superiora esse de natura ignis. Et utrique dixerunt *micationem*, idest illustrationem, ipsius ignis esse coruscationem; sed sonum et *sixim*, idest stridorem illius ignis extincti, sicut ap-

paret in titione extincto in aqua, vocant tonitruum. Quantum autem ad comparationem eorum, dicunt quod ambo generantur secundum illum ordinem quo apparent. Sed opinio utriusque videtur irrationabilis; magis tamen irrationabilis est opinio Anaxagorae, qui dixit ignem esse interceptum per detractionem ab aethere superiori, propter duas rationes. Prima est, quia de natura ignis est ascendere et non descendere, ideo irrationabile est dicere illum ignem descendere a sua sphaera: aut saltem debebat reddere causam quare descendat, cum natus sit ascendere. Secunda ratio est, quia si ignis descendit per impossibile, non est maior ratio quare descendat uno tempore quam alio, et sic non magis descenderet tempore nubis quam serenitate existente. Similiter etiam non est probabilis opinio Empedoclis propter duas rationes. Prima, quia secundum opinionem Empedoclis eodem modo deberet fieri tonitruum in qualibet parte nubis, vel semper oporteret reponere in nube aliquod determinatum per se existens in actu, puta ignem in actu, qui sit causa illorum, et a quo separentur. Sed hoc multum differt a veritate: quia oporteret idem dicere de nive, aqua et grandine et similibus, cum ista etiam generentur in superioribus, sicut tonitruum et coruscatio; et sic, si omnia ista essent prius in actu in superioribus, non generarentur ibi, sed quasi in quadam apotheca conservarentur, et tempore quo descendunt segregarentur ab aliis: quod est derisibile. Secunda ratio est, quia si nubes inspissata interciperet ignem, eadem ratione aqua calefacta a sole vel ab igne, quando postea infrigidatur pateretur idem, interciperet ignem, et haberet eosdem effectus: quia ubi est una causa, ibi est unus et idem effectus; quod tamen non apparet. Quamvis autem verum sit, quod spiritus, idest calida exhalatio, facta ab igne in aqua, faciat aliquem *fervorem*, idest sonum consequentem ebullitionem, non tamen facit *sixim*, idest stridorem causatum ab extinctione ignis. Illi autem non dicunt quod ille ignis faciat fervorem vel ebullitionem, sed *sixim*, idest stridorem. Est autem differentia inter ebullitionem et sixim, quia ebullitio causatur in frigido humido a calido evaporante et resolvente spiritum, sed sixis causatur a frigido calidum extinguente, vel est sonus consequens ipsum; quamvis et sixis videatur esse quaedam parva ebullitio: quia in qua parte inciderit ignis qui extinguitur, illam partem parvo tempore ebullire facit, et causat sonum. Est autem hoc quod dicitur de extinctione ignis in nube, manifeste contra experientiam sensus. Si enim ille ignis extingueretur in nube, et ex hoc causaret tonitruum, coruscatio non appareret nobis tam manifeste ignita, sed extincta: sicut titio extinctus in aqua et extractus non videtur incensus.

[90899] Inserta super Meteora, lib. 2 cap. 17 n. 2 Secundo ibi: sunt autem quidam etc., ponit secundam opinionem, et reprobat eam. Dicit ergo quod quidam fuerunt, qui dixerunt coruscationem non esse aliquod reale, sed phantasiam et apparentiam quandam; sicut dixit Clidemus, qui probabat hoc per simile de illo, qui de nocte percutit supra mare: tunc enim apparet in mari ex aqua elevata quidam fulgor sicut in igne. Et ita similiter etiam dicebant, quod in nube velociter mota a vento vel aliquo huiusmodi, apparet quidam fulgor, quem dixerunt esse coruscationem; ex percussione autem nubis dixerunt causari tonitruum. Hanc autem opinionem reprobat philosophus, et dicit quod antiqui dixerunt hoc, quia nondum erant bene assueti scientiae de refractionibus radiorum, quae videtur esse causa immutationis apparentis in aqua percussa. Cum enim percutitur aqua et aliqualiter elevatur aliqua pars eius, visus ab ipsa refrangitur ad aliquod corpus fulgidum. In puncto autem reflexionis apparet color, mixtus ex colore corporis fulgentis et aquae a qua fit refractio: et

ideo magis apparet de nocte quam de die, quia lumen solis ratione magnitudinis obumbrat illam apparitionem. Sed ista causa non potest esse in apparitione coruscationis. Deinde recolligit ea quae dicta sunt de coruscatione et tonitruo, tam secundum opinionem aliorum quam propriam: et omnia sunt clara in littera. Deinde addit quod omnia ista, scilicet ventus, terraemotus, tonitruum et coruscatio, sunt idem secundum substantiam, quia omnia sunt exhalatio sicca: quae quidem lateraliter mota et fluens circa terram, est ventus, sed propulsa infra terram et ibi angustiam passa, est terraemotus, in nubibus autem subtiliata, et propulsa a frigido quando nubes congregantur in aquam, facit tonitruum, coruscationem, et cetera quae sunt eiusdem generis. Sicut enim omnia quae generantur ex vapore humido per coagulationem a frigido, sunt idem secundum speciem, differentia secundum magis et minus et secundum diversas passiones vel diversos modos patiendi, sic etiam omnia quae generantur ex sicca exhalatione a calido inflammante vel frigido propellente, sunt idem secundum speciem, sed differunt secundum quod diversimode patiuntur a calido secundum plus et minus, et secundum diversam repulsionem a frigido. Considerandum tamen est, quod terraemotus, tonitruum, coruscatio et alia huiusmodi, dupliciter considerari possunt. Primo formaliter, scilicet inquantum terraemotus est formaliter quidam motus, tonitruum est sonus factus ab exhalatione, unde et nomen sumpsit, coruscatio vero est illuminatio facta ab exhalatione incensa, etc.: et sic manifestum est quod sunt diversarum specierum. Alio modo considerantur fundamentaliter, quantum scilicet ad fundamentum essentiale ex quo talia immediate generantur: et hoc modo sunt idem secundum speciem, quia omnia immediate fiunt ex exhalatione sicca, licet diversimode et secundum diversos modos generandi, sicut superius dictum est.

Liber 3

Caput 1

[90900] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit de tonitruo et coruscatione in fine praecedentis libri, in principio huius tertii intendit consequenter determinare de aliis, quae generantur ex eadem exhalatione sicca extrusa ex nubibus, puta de Ecnephia, typhone et huiusmodi. Et dividitur in partes duas. In prima praemittit intentionem suam, et dicit, quod postquam determinatum est de tonitruo et coruscatione, quae sunt principales passiones in aere generatae ex materia ventorum, dicendum est consequenter de residuis effectibus sive passionibus, quae sunt minus principales, scilicet de Ecnephia, typhone, incensione et fulmine, secundum modum prius inductum, scilicet accipiendo pro principio quod duplex sit exhalatio ex terra, una humida et alia sicca, et ostendendo quomodo et unde sit in ipsis principium motus et generationis.

[90901] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 1 n. 2 Secundo ibi: spiritus enim hic etc., prosequitur intentum. Et dividitur in quatuor partes, secundum quod quatuor sunt passiones de quibus determinat: primo enim determinat de Ecnephia; secundo de typhone, ibi: quando autem segregatus etc.; tertio de incensione, ibi: cum autem detractus igniatur etc.; quarto determinat de fulmine, ibi: si autem in ipsa nube et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quid sit principium

generationis Ecnephiae; secundo ostendit causam continuitatis et magnitudinis eius, ibi: quando quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod spiritus iste qui exhalatio sicca vocatur, habens partes subtiliores, fluens ex ipsa nube per interpolationem, et dispersus in multa loca, est principium tonitrui et coruscationis, sicut prius dictum est. Sed si eadem exhalatio spissior fuerit et minus subtilis, et segregetur ex nube multa simul absque interpolatione, et feratur deorsum velociter, tunc fit Ecnephias, qui est spiritus fluens ex nube secundum rectum deorsum velociter, propter velocem segregationem quae fit a magnitudine frigidi. Propter quod Ecnephias est ventus violentus: quia velocitas segregationis facit motum velocem, velox autem motus non est sine violentia; segregatur autem celeriter propter fortitudinem frigidi segregantis.

[90902] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 1 n. 3 Deinde cum dicit: quando quidem igitur etc., ostendit causam multitudinis et continuitatis Ecnephiae. Et dicit quod, quando exhalatio sicca, grossa et compacta, segregatur ex nube et est multa, ita quod longo tempore una pars sequatur aliam, tunc spiritus Ecnephiae fit magnus et continuus, propter multitudinem materiae continuae exeuntis: sicut et contraria exhalatio, scilicet humida, cum movetur, et incipiunt segregari partes et cadere pluvia, si sit multa, una pars continue cadit post aliam, et fiunt magni et continui imbres. Quod autem rationabilis sit similitudo inter istas duas contrarias exhalationes, declarat per hoc quod utrumque horum est in potentia in eadem nube; quia unumquodque est in potentia in materia ex qua fit: Ecnephias autem fit ex exhalatione sicca inclusa in nube, et pluvia generatur ex vapore ipsius nubis. Et similiter utrumque fit ab eodem principio activo, scilicet a vehementi frigiditate: eadem enim frigiditas loci et nubis concernit vaporem in aquam, et expellit violenter contrariam exhalationem calidam ex nube. Propter quod etiam multoties, cum tale principium fuerit applicatum nubi in qua utrumque est in potentia, generatur utrumque simul; et si in nube fuerit maior multitudo exhalationis siccae, fit maior ventus quam pluvia; si vero e converso plus fuerit de vapore humido, generatur maior pluvia: simul tamen fiunt Ecnephiae.

[90903] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 1 n. 4 Deinde cum dicit: quando autem segregatus etc., determinat de typhone. Et circa hoc duo facit: primo determinat de ipso typhone; secundo de effectu eius, ibi: fit quidem igitur et cetera. Prima iterum in tres: primo enim determinat de principio generationis eius; secundo de motu ipsius, ibi: deorsum autem fertur etc.; tertio de tempore et loco generationis eius, ibi: borealibus autem non et cetera. Circa primum duo facit: primo facit quod dictum est; secundo comparat typhonem ad Ecnephiam quantum ad generationem eorum, ibi: veruntamen quia sicut et cetera. Dicit ergo primo quod, quando spiritus inclusus in nube segregatur et expellitur a frigiditate loci et superioris partis nubis ex amplo ventre nubis per angustum exitum et parvam scissuram, et repercutitur ad aliquod corpus solidum, tunc fit quidam ventus in portis et viis flans per modum turbinis, qui dicitur typho. Et hoc fit ex eo, quod prima pars repercutitur ad terram, sive ad aliud corpus solidum, vel aliqua alia ratione impeditur anterius procedere, et revolvitur in partem subsequentem, et pars sequens continue impellit priorem. Ideo cum pars prior non possit procedere ante, quia impeditur, neque possit retroverti, quia impellitur a sequenti, involvitur in sequenti, et reflectit se ad latus ubi non invenit prohibens: et sic causat motum quasi circularem. Motus enim qui est *una latio*, idest unus motus localis, si non est motus

rectus, scilicet sursum aut deorsum, sicut iste, oportet quod sit circularis. Sicut autem movetur prima pars, ita similiter moventur omnes subsequentes: et propter hoc fit ista revolutio super terram, quae habet principium in nubibus.

[90904] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 1 n. 5 Deinde cum dicit: veruntamen quia sicut etc., comparat typhonem ad Ecnephiam. Et dicit quod similiter generantur, scilicet per continuam segregationem nubis a spiritu, sive ab exhalatione sicca; quod propterea necessarium est, quia typho velocius movetur circulariter, quam nubes nata sit ex seipsa moveri, et ex hoc nubes continue separatur ab exhalatione, ita tamen quod semper aliqua pars nubis sequitur exhalationem. Et sic etiam generatur Ecnephias; sed tamen ista duo differunt in motu: quia Ecnephias movetur motu recto, typho autem movetur secundum circulum, propter causam iam dictam.

[90905] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 1 n. 6 Deinde cum dicit: deorsum autem fertur etc., determinat de motu eius. Et dicit quod typho licet sit generatus superius, tamen movetur deorsum sicut Ecnephias, quia fertur in contrarium eius a quo expellitur: expellitur autem a superiori parte nubis, quae est magis frigida, propter hoc quod ibi deficit caliditas causata a reflexione radiorum solarium, sicut supra dictum est: et ex consequenti movetur inferius. Et vocatur ille spiritus typho, quando movetur deorsum circulariter, et non est coloratus, nec a calido ignitus, sicut multae aliae impressiones; quod accidit ex hoc, quia ille spiritus est indigestus, et non est totaliter separatus a nube, sed semper trahit secum aliquam partem nubis, et eius humiditas impedit eius colorationem vel ignitionem.

[90906] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 1 n. 7 Deinde cum dicit: borealibus autem etc., determinat de loco et tempore generationis typhonis. Et dicit quod typho non generatur in temporibus et locis borealibus, idest vehementer frigidis, nec etiam in locis vel temporibus nivosis et congelatis, sicut nec Ecnephias. Et huius ratio est, quia ista duo in hoc conveniunt, quod utrumque est *spiritus*, idest exhalatio sicca. Cum autem obtinet excellens frigus, idest quando est tempus vel locus excellentis frigoris, tunc exhalatio calida statim in sui principio extinguitur a magno frigore. Et propter eandem causam, in eisdem locis raro aut nunquam fit tonitruum et terraemotus.

[90907] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 1 n. 8 Deinde cum dicit: fit quidem igitur etc., ostendit effectum mirabilem huius venti. Et dicit, quod sicut descendendo semper ducit secum aliquam partem nubis, ita quando reflectitur a terra involvit secum omnia super quae cadit, eradicando scilicet arbores, quandoque evertendo domos, elevando saxa. Et cum inciderit ad mare, elevat secum et involvit magnitudinem aquae maris: quandoque autem elevat naves, propter quod multum timetur a nautis; quia super quaecumque incidit, illa motu circulari circumeundo et vim faciendo evertit, et revertendo elevat ea sursum.

Caput 2

[90908] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 2 n. 1 Deinde cum dicit: cum autem detractus igniatur

etc., determinat de incensione. Et dicit, quod cum spiritus subtilior quam ille ex quo generatur typho, segregatus fuerit ex nube, et ignitus propter suam subtilitatem et motum violentum calidi, tunc fit passio quae dicitur incensio. Et haec exhalatio sic incensa, cadendo coincendit aerem per quem cadit; sed quia illa incensio non est fortis sed debilis, videtur potius quaedam coloratio aeris ad modum albi.

[90909] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 2 n. 2 Deinde cum dicit: si autem in ipsa etc., determinat de fulmine. Et circa hoc tria facit: primo determinat de fulmine; secundo de effectu eius, ibi: hic quidem enim etc.; tertio concludit quoddam corollarium ex dictis, ibi: quare et quod spiritus et cetera. De primo ergo dicit, quod si spiritus subtilis secundum substantiam et multus in quantitate, extrudatur a frigido quod est in ipsa nube, generatur fulmen, quod penetrat et frequenter adurit illud cui incidit. Quod quidem est duplex: nam si spiritus fuerit magis subtilis quam calidus, fit fulmen vehementer penetrans, sed non adurit; si autem exhalatio fuerit minus subtilis et magis calida, fit fulmen quod tardius penetrat, et maiorem moram faciendo adurit. Primum poetae vocant argeta, secundum vero psoloenta.

[90910] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 2 n. 3 Deinde cum dicit: hic quidem enim etc., determinat de efficacia sive effectu fulminis. Et dicit quod primum fulmen, quod scilicet est magis subtile quam calidum, propter eius subtilitatem velocissime movetur, et penetrat illa super quae cadit antequam ipsa igniat, et est adeo subtile, quod penetrat intra res per parvos poros et insensibiles. Ex quo etiam ratio reddi potest multorum effectuum mirabilium, qui efficiuntur ab hoc fulmine. Aliquando enim visum est, quod ictu fulminis liquefacta est pecunia in marsupio, illaeso marsupio: et hoc propter eius magnam subtilitatem, propter quam per poros aut parva foramina, aut per os marsupii penetravit ad pecuniam, illaeso marsupio. Et simili ratione inventi sunt homines mortui a fulmine, vestimentis exterioribus illaesis; puer etiam in utero matris exterminatus est, matre remanente intacta. Dicit etiam Seneca, quod vinum quandoque sine combustione mansit, et remansit in dolio, adustis asseribus et ad terram proiectis. Et huius ratio esse potest, quia virtus penetrativa fulminis per quam confregit asseres et latera dolii, multo maior est quam virtus vini, per quam natum est effundi deorsum: ideo in minori tempore frangit latera vasis, quam vinum natum sit moveri deorsum; quapropter confracto vase vinum stare potuit per modicum tempus, maxime si sit vinum viscosum et grossum, et vas sit porosum, quia tunc facilius fulmen pertransit vas quod est porosum, quam vas in quo non inveniuntur pori. Sua etiam caliditate fulmen facit vinum grossum et viscosum, maxime in superficie facere potest quasi crustam, ut patet de sapa, propter quod vinum tardius effunditur. Sed aliud fulmen, quia est grossius, propter nimiam eius tarditatem non ita penetrat: et quia est calidius quam subtile, prius adurit et colorat quam penetret, ita quod adustio praevenit motum localem eius in penetrando. Hoc autem fulmen, quia propter suam grossitiem non multum penetrat, ideo minus laedit dura et resistentia quam rara. Unde aliquando inventum est, quod excussit aliquando vestem, aliquando pilos et barbam hominis, homine in nullo penitus laeso. Sed primum fulmen ea quae parum resistunt non colorat aut adurit, sed cito penetrat, sicut prius dictum est. Ea vero quae resistunt, ut sunt corpora dura, magis patiuntur ab hoc fulmine, quia ea adurit propter duas rationes; primo quia ea quae sustinent fixionem fulminis maiori tempore, magis patiuntur ab eo:

sed fulmen agit in resistentia maiori tempore; secundo quia quando resistitur spiritui, tunc spiritus fortificatur et multiplicatur et fortius agit. Et hoc etiam manifestat duobus exemplis. Primo quia visum est quandoque, quod clypeus a parte interiori erat coopertus aere in aliqua parte, vel etiam a parte exteriori, et iste clypeus ictus fulmine et lignum nihil passum fuit, quia propter raritatem cito ipsum penetravit fulmen, sed aes, quod magis resistebat, liquefactum fuit. Temporibus etiam nostris miles, qui percussus est a fulmine, habebat scutum ligneum suspensum humeris, et sub scuto arma ferrea: fulmen confregit et partim liquefecit ferrum sub scuto, lignum autem scuti in nullo laesum inventum est. Secundo dicit, quod sicut dictum est, fulmen aliquando interfecit hominem propter resistentiam, vestimenta vero propter minorem resistentiam pertransivit. Ex quo concludi potest, quod primum fulmen magis periculosum est quam secundum. Si autem verum sit quod fulmen habet alios effectus, qui proferuntur vulgo, ut puta quod magis percutiunt campanilia Ecclesiae et loca sacra quam alia loca, dicendum quod non est inconveniens, quod Daemones utantur virtute sua circa hos mirabiles effectus naturae, ut ipsi rerum mirabilium auctores videantur: sicut aliquando se immiscent nobilissimo effectui naturae, scilicet generationi et propagationi humanae. Nos tamen hic non quaerimus quid Deus permittat, sed quid natura faciat. Et de facili dicere possumus, quod magis tangit campanilia et Ecclesias, quia sunt altiores, et citius ei occurrunt. Sciendum est etiam quod Seneca tres species fulminis dicit esse; sed istae de facili reducuntur ad duas praedictas, ut patet intuenti.

[90911] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 2 n. 4 Deinde cum dicit: quare et quod spiritus etc., concludit corollarie ex dictis, quod fulmen non est lapis vel aliquod corpus solidum, sicut tamen multi crediderunt, sed est spiritus, idest exhalatio sicca, incensa et subtilis. Et hoc quod dicit philosophus, declarat per ea quae patent oculis; quia combusto templo in Epheso a fulmine, ibi, quia materia fulminis erat multa, videri poterat quod fulmen est spiritus: quia quando templum percussum est, flamma exhalationis incensae ferebatur hac illac ad multas partes templi, et denique cum fumo templi ferebatur sursum, incensa sicut fumus propter admixtionem humidi grossi quod exibat ex combustione templi. Sed accidit de huiusmodi exhalatione sicut de fumo, quia etiam fumus est quidam spiritus, et ardet sicut exhalatio, sicut prius dictum est. Quando igitur materia est multa quae comburitur, tunc fit multus fumus incensus, et manifeste videtur, sicut in incensione fornacis: quando autem materia est pauca, non ita videtur fumus. Sic etiam quando materia fulminis est multa, manifeste apparet quod fulmen est exhalatio incensa, sicut accidit in fulmine percutiente praedictum templum: quando vero materia est pauca, non ita videtur; quod tamen videtur in uno, iudicandum est etiam in altero. Quod autem fulmen non sit corpus solidum vel lapis, patet: quia tale corpus non potest habere effectus, qui superius dicti sunt procedere a fulmine. Non enim posset penetrare ad interiora, nisi prius ruptis exterioribus: alioquin duo corpora essent simul in eodem loco, quod naturaliter non potest fieri. Videtur etiam inconveniens esse, quod tam parvus lapis evertat turres et domos. Considerandum tamen est, quod quandoque cum fulmine antefertur lapis vel aliud huiusmodi deorsum, quod vel est generatum in nube ab exhalatione calida, digerente humidum aqueum nubis, sicut patet in decoctione laterum: qui lapis etiam quandoque antefertur tonitruo, vel a vento circulari sursum est elevatum. Sed iste lapis non est fulmen, ut dictum est,

neque semper fit quando fit fulmen.

[90912] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 2 n. 5 Deinde cum dicit: semper enim oportet etc., reddit rationem cuiusdam accidentis circa fulmen, quare scilicet illa quae percutiuntur a fulmine, videntur moveri antequam percutiantur. Et huius ratio est sicut ipse dicit, quia aliquis spiritus, velut fumus vel aer motus ab ipso fulmine, semper praecedit et semper sequitur exhalationem incensam, quae est fulmen: qui spiritus propulsus ante fulmen suo motu movet corpora, quae patiuntur a fulmine. Et propter hanc causam animalia fulmine percussa ut in pluribus inveniuntur habere caput conversum ad fulmen, quia sentientes hunc motum qui praecedit fulmen, naturaliter convertunt caput ad illam partem, ut cognoscant quid sit, et sic percutiuntur fulmine.

[90913] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 2 n. 6 Deinde cum dicit: et tonitrua autem etc., comparat fulmen ad tonitruum. Et dicit, quod sicut fulmen deiicit et dividit corpora quae tangit, ita similiter tonitruum quandoque dividit corpora. Sed tamen non est imaginandum quod tonitruum dividat corpora mediante sono, sed dividit mediante spiritu, idest exhalatione segregata a nube, quae incidens alicui corpori plerumque dividit illud, sed non exurit, quia non est ita subtilis et incensa sicut fulmen. Ipsum vero fulmen dividit mediante motu exhalationis, exurit autem et colorat propter ignitionem. Deinde recapitulat ea quae dicta sunt, dicens quod de tonitruo et coruscatione et Ecnephia, iterum de typhonibus et incensione et fulminibus dictum est quid sit unumquodque eorum secundum substantiam: quia sunt exhalatio sicca. Sed differentia eorum est secundum magis et minus subtile, et secundum alia accidentia consequentia.

Caput 3

[90914] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 3 n. 1 Postquam philosophus determinavit de his quae generantur ex exhalatione elevata a terra per motum et alterationem, consequenter intendit determinare de his quae fiunt per refractionem luminis ab exhalatione humida constante superius. Et circa hoc duo facit. Primo ponit intentionem suam, et dicit quod cum superius determinatum sit de his quae fiunt ex exhalatione humida per motum et alterationem, consequenter dicendum est de his quae fiunt per refractionem luminis ab eodem vapore humido, consistente in nube vel caligine, puta de halo, iride et virgis, et pareliis. Et circa hoc considerandum est quid sit unumquodque eorum, et propter quam causam fiunt, quia unumquodque eorum fit propter eandem causam.

[90915] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 3 n. 2 Secundo ibi: ipsius quidem igitur etc., prosequitur intentum. Et circa hoc duo facit: primo determinat in generali de accidentibus et causis halo et iridis, et quorundam aliorum quae fiunt per refractionem luminis; secundo determinat de causa et principio illorum magis in speciali, ibi: quod quidem igitur visus et cetera. Prima iterum dividitur in duas partes: primo enumerat accidentia circa halo et iridem; secundo determinat de causis dictarum apparentiarum, ibi: causa autem horum et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de accidentibus halo; secundo de accidentibus iridis, ibi: iridis autem nunquam et cetera. Primo ergo

dicit quod halo saepius apparet secundum circulum perfectum: dicit autem *saepe*, quia quandoque propter interruptionem caliginis a qua fit refractio, circulus interrumpitur. Fit etiam halo circa solem et lunam, et circa astra multum luminis habentia. Adhuc non minus apparet de nocte circa lunam et stellas, quam de die circa solem: immo magis apparet de nocte quam de die, quia in die lumen solis obscurat apparentiam eius. Et indifferenter fit in meridie et in sero, sed in mane et circa occasum minus fit. Vocat autem hic philosophus occasum, non illud tempus vespertinum quod communiter sero dicitur: alias sibi contradiceret, dicendo quod halo fit in sero et non fit circa occasum; sed vocat occasum declinationem solis a meridie, quae est ante illud tempus vespertinum et post meridiem. Et non fit halo circa occasum, quia tunc propter moram solis calor est ferventior, et dissipat eius apparentiam.

[90916] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 3 n. 3 Deinde cum dicit: iridis autem nunquam etc., ostendit accidentia circa alias apparentias. Et circa hoc duo facit: primo ostendit accidentia circa iridem; secundo accidentia circa virgas et parelios, ibi: parelii autem et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit accidentia iridis quantum ad figurationem; secundo ostendit accidentia quantum ad tempus apparitionis, ibi: et post autumnale etc.; tertio quantum ad colores et numerum, ibi: neque duabus plures et cetera. Dicit ergo primo quod iris nunquam apparet secundum circulum perfectum, neque apparet in maiori portione circuli decisi per diametrum, sed sole oriente aut occidente apparet sub figura semicirculi completa, quae est maior portio circuli sub qua possit apparere; ille tamen circulus est minor quam circulus quem facit in meridie. Cum autem sol elevatur supra horizontem, apparet minor pars semicirculi; circulus tamen quem tunc facit, est maior quam ille quem faciebat oriente vel occidente sole.

[90917] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 3 n. 4 Deinde cum dicit: et post autumnale etc., enumerat accidentia iridis quantum ad tempus apparitionis. Et dicit quod post aequinoctium autumnale existentibus diebus brevioribus, iris potest apparere in qualibet hora diei, quia tunc sol non multum elevatur super horizontem: sed in aestate, sole existente circa tropicum, non fit in meridie. Et hoc maxime in regionibus, in quibus sol multum accedit ad Zenith capitum: quia tunc basis pyramidis sub qua videtur iris, aut directe iacet supra terram, aut modica portio eius est per eam. Et tunc ad videndam apparentiam iridis, oporteret quod homo iaceret quasi resupinus in terra, et oculus non esset elevatus.

[90918] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 3 n. 5 Deinde cum dicit: neque duabus plures etc., ostendit quot sint irides secundum numerum, et accidentia eius quantum ad colores. Et dicit de primo quod aliquando videntur duae irides (sed plures duabus non apparent nisi raro), quarum altera continet alteram. Et utraque earum habet tres colores principales, eosdem quidem secundum speciem et aequales secundum numerum, sed eius quae est extra et continet aliam, colores sunt obscuriores et minus apparentes quam illius quae est intra et continetur. Et isti colores secundum situm sunt positi modo contrario; quia iris interior et quae continetur, habet in maiori *peripheria*, idest circumferentia, colorem puniceum, in media autem viridem, et in minori *halurgum*, idest subalbum: sed maior exterior habet in minori circulo puniceum, et alios proportionaliter, scilicet in

medio viridem, et in supremo halurgum. Et hi colores, quos dicimus esse in iride, sunt tales quod eos non possunt facere pictores: ipsi enim faciunt colores per admixtionem aliorum colorum, sed isti tres colores quos habet iris, non fiunt per aliquam commixtionem.

[90919] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 3 n. 6 Deinde cum dicit: parelii autem etc. determinat de accidentibus circa virgas et parelios. Et dicit quod parelii et virgae apparent tantum circa solem, et ideo non fiunt nocte, sole existente sub nostro hemisphaerio. Et quando contingit eos apparere, tunc solum apparent ex latere solis, scilicet ex parte Septentrionis vel meridiei: et non apparent supra solem, quia impressiones existentes supra solem non essent visibiles. Neque apparent directe subtus solem versus terram, neque ex opposito, puta in oriente unde movetur sol, vel in occidente ad quem tendit. Et iterum apparent parelii sole ascendente ab oriente, vel descendente ad occidentem: sed raro apparent ipso existente in meridie, quia tunc sol propter nimium calorem dissolvit materiam. Accidit tamen aliquando in Bosphoro, quod est mare dividens Asiam ab Europa, quod ibi apparuerunt duo parelii ex duobus lateribus solis, ab ortu eius usque ad occasum per totam diem. Accidentia igitur manifesta circa unumquodque istorum sunt haec quae determinata sunt.

[90920] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 3 n. 7 Deinde cum dicit: causa autem horum etc., determinat de causis dictarum impressionum. Et dicit quod causa et principium omnium praedictorum est una et eadem secundum substantiam, quia omnia secundum substantiam sunt refractio. Quod intelligendum est non formaliter, sed causaliter: non enim istae impressiones sunt formaliter refractio, quia iris formaliter est quaedam figura etc., sed sunt refractio causaliter, quia omnia causantur ex refractione aliqua; sed differenter fiunt secundum diversos modos refractionis sive reflexionis ad solem vel ad aliquod aliud astrorum fulgidorum. Sed qualis fit refractio, et qualiter fiat, et ad quid, et a quo, et quae sit causa eorum quae accidunt circa ipsam refractionem, consequenter ostendit philosophus, licet textus nostri communiter hoc non habeant. Dicit ergo quod radii visuales refranguntur ab omnibus corporibus quae habent aliquam virtutem opaci, quod impedit illuminationem secundum directum, et ab habentibus planam et lenem superficiem, sicut est aqua quae est grossior, et aer qui est subtilior. Et illud quod refrangitur secundum veritatem, est lumen generatum a corpore lucido secundum directum, sed colores qui movent perspicuum quando est illuminatum, colorant ipsum.

[90921] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 3 n. 8 Deinde cum dicit: et per diem quidem etc., regreditur ad numerandum quaedam alia accidentia circa iridem. Ex quo patet quod haec pars continuari debet ad illam partem in qua enumerat alia accidentia iridis: sed est huc transposita propter aliquod accidens. Dicit igitur quod iris de die apparet, propter refractionem luminis solis a nube rorida sibi opposita. Sed de nocte dixerunt quidam antiquorum ipsam non apparere per refractionem luminis: quia in nocte raro fit, propter quod latebat ipsos. Sunt autem tres causae propter quas raro apparet de nocte. Prima est, quia colores obscurantur de nocte propter obscuritatem noctis. Secunda causa est, quia iris non potest apparere neque fieri de nocte, nisi solum in uno die naturali mensis. Tertia est, quia iris non fit de nocte nisi luna existente plena in oriente, et in occidente nube opposita existente densa. Et illa raro simul contingunt. Signum autem rarae

apparitionis eius dicit esse, quia in quinquaginta annis non percepit eam nisi bis fieri.

[90922] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 3 n. 9 Deinde cum dicit: quod quidem igitur etc., postquam philosophus determinavit de causis praedictorum in generali, determinat de eis magis in speciali. Et dividitur in partes duas: in prima praemittit quasdam suppositiones necessarias ad propositum; secundo declarat intentum, ibi: primo autem de figura et cetera. Circa primum ergo dicit, quod oportet supponere aliqua. Et primo, quod radii visuales procedentes ab oculo, refranguntur ab aliquo prohibente eorum directam alterationem propter grossitiem, sicut ab aqua, et aere ingrossato propter humiditatem et frigiditatem, et universaliter ab omnibus corporibus grossis habentibus planam et lenem superficiem, propter quam uniformiter recipiuntur et refranguntur ad aliquod corpus lucidum. Secundo supponere oportet, quod corpora specularia a quibus fit refractio, in quibus apparet species visibilis, sunt duplicia: quaedam sunt in quibus apparet figura et color obiecti determinate, quaedam autem sunt in quibus apparent colores, non autem figura determinata, sicut sunt illa quae sunt valde parva, et non possunt dividi in partes quae comprehendantur a visu: quare relinquitur quod in talibus solus color apparebit. Tertio supponendum est, quod in corporibus specularibus aliquando apparet color clarus, quando scilicet speculum est purum et mundum, non habens aliquem colorem extraneum, et medium similiter est purum, et visus est fortis, idest bene dispositus. Aliquando autem color corporis clari apparet obscurus propter defectum alicuius istorum trium. De his autem demonstratum est in libro de sensu et sensato, vel in libro de sensu, idest in perspectiva communi: nunc autem istis suppositis dicendum est de aliis. Intelligendum est autem circa primam suppositionem, quod visio non fit extramittendo, sed intus accipiendo, idest radii visuales per quos videntur res ab extra, non procedunt ab oculo ad obiectum sed ab obiecto ad oculum. Et ideo radii visuales refranguntur a speculo ad visum, non autem ad solem vel aliud obiectum, quia non refranguntur ad id a quo procedunt. Sed Aristoteles loquitur hic secundum communem opinionem perspectivorum sui temporis, qui habebant contrariam opinionem dictis. Nec refert ad propositum, quodcumque istorum dicatur, quia eodem modo accidunt omnia circa halo et iridem, quocumque istorum posito. Ad maiorem autem claritatem dictorum et dicendorum notanda sunt duo. Primum est quod ad quamlibet refractionem tria concurrunt de necessitate: primum est obiectum quod imprimit similitudinem suam in speculum, puta lumen solis, et hoc habet rationem refracti; speculum quod determinat actionem obiecti et recipit similitudinem eius, quod habet rationem refrangentis; et visus, qui habet rationem eius ad quod fit refractio. Secundo notandum est, quod radius visualis est triplex: scilicet rectus, qui per medium uniforme libere procedit a corpore lucido ad visum; secundo reflexus, qui propter densitatem alicuius medii non potest ulterius transire, sed reflectitur et revertitur ad corpus luminosum a quo procedit: sicut accidit de radiis solaribus, qui reflectuntur a terra sursum versus solem, sicut visum est supra; tertio est radius refractus, qui propter occursum alicuius medii non quidem impeditur totaliter ulterius procedere, immo procedit usque ad visum, sed non recte, quia recedit a perpendiculari. Aristoteles tamen indifferenter utitur istis nominibus, cum dicit quod visus refrangitur ad aliquod corpus lucidum.

Caput 4

[90923] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 4 n. 1 Deinde cum dicit: primo autem de figura etc., praemissis suppositionibus necessariis ad declarationem tam dictorum quam dicendorum, consequenter prosequitur de halo, iride et reliquis. Et primo determinat de halo; secundo de iride, ibi: iris autem etc.; et tertio de pareliis et virgis, ibi: easdem autem dictas et cetera. Circa primum duo facit: primo assignat causam generationis et modum; secundo reddit causam cuiusdam accidentis halo, ibi: saepius autem et cetera. Prima iterum in tres: primo ostendit modum generationis halo; secundo ostendit causam figurae eius, ibi: undique autem etc.; tertio ostendit causam coloris illius, ibi: oportet autem et cetera. Quantum ad primum igitur primo praemittit intentionem suam. Et dicit quod primo dicendum est de halo et de figura eius in speciali, quare scilicet fit circularis figurae, et utrum fiat circa solem et lunam, et similiter circa alia astra, et non ex opposito vel ex latere alicuius: quia eadem est ratio de omnibus.

[90924] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 4 n. 2 Secundo ibi: fit quidem igitur etc., quia halo apparet ex refractione visus consistente vapore vel aere, ideo philosophus declarat, quomodo se habeat vapor huiusmodi a quo fit refractio. Et dicit quod refractio visus in apparitionibus halo fit a vapore vel aere, idest ab aere vaporoso, ingrossato a frigido in nubem tenuem parvarum et regularium partium. Et hoc manifestat per signum: quia si ille vapor in quo apparet halo, ingrossetur, tunc est signum pluviae; si autem distrahatur et disgregetur, tunc est signum venti; si vero evanescat et exterminetur, tunc est signum serenitatis. Probat autem primum: quia talis ingrossatio vaporis ostendit continuam inspissationem nubis, quam tandem necessarium est permutari in aquam; et propter hoc huiusmodi nubes continue fiunt nigriores, quoadusque finaliter dispareat halo. Secundum vero manifestatur: quia illa distractio non potest fieri nisi a vento, qui iam incipit flare. In signum cuius, quando distrahitur halo, ventus incipit manifeste apparere ex illa parte in qua incoepit illa distractio; ex quo possumus etiam concludere, quod ventus prius flabat, et distrahebat halo, sed nondum erat nobis praesens et manifestus: vel prius flabat in aliis partibus, sed nondum erat praesens illi parti in qua fit halo. Marcefacta autem sive evanescens est signum serenitatis: quia non distrahitur nisi a calido disgregante vaporem nubis, et sic aer vel vapor propter tale calidum non potest condensari in nubem, ex quo fit serenitas. Unde relinquitur, quod halo fiat in nube tenui et densata a frigido, ut dictum est.

[90925] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 4 n. 3 Deinde cum dicit: refrangitur autem a consistente etc., ostendit quomodo et qualiter se habente nube secundum positionem ad astrum fulgidum, fiat refractio. Et dicit quod visus refrangitur a caligine existente inter ipsum et solem vel lunam, et propter hoc non apparet ex opposito, sicut iris, quae apparet in nube opposita soli vel lunae, visu existente in medio, nec etiam apparet ex lateribus, sicut virgae et parelii. Ad cuius intelligentiam considerandum est, quod in apparitione halo inter visum et astrum mediat nubes tenuis, a qua fit refractio, ita quod astrum videtur per ipsam; propter quod etiam videtur in eadem superficie cum ipsa: quia quando aliquod corpus remotum videtur per aliquod corpus medium distans a visu, tunc

obiectum videtur esse simul cum medio, quia visus propter distantiam improportionatam sibi non diiudicat remotionem unius ab altero. Et propter eandem causam corpus sphaericum a remotis visum semper apparet planae superficiei, quia visus propter improportionatam distantiam, sicut dictum est, non diiudicat distantiam, neque figuram et maximum circulum eius.

[90926] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 4 n. 4 Deinde cum dicit: undique autem similiter etc., ostendit quae sit figura halo. Et dicit quod nube sic se habente ut dictum est, necesse est quod talis refractio fiat secundum circulum; et ideo necesse est halo esse circulum, si nubes sit continua et regularis, vel partem circuli si nubes sit discontinua et irregularis. Quod quidem facile est probare, si supponamus secundum veritatem quod refrangatur obiectum, non visus. Nam visibile producit radios suos pyramidaliter: cuius pyramidis basis est in ipso obiecto, conus vero pyramidis terminatur ad visum si radii sint recti, vel si sint refracti conus est in puncto refractionis, licet sit magis obtusus; in fine autem pyramidis semper apparet figura similis obiecto, sicut experientia testatur. Tum etiam, quia omne agens naturaliter imprimit suam similitudinem in passum secundum esse perfectum, nisi impediatur; cum igitur astrum sit circularis figurae, eius similitudo impressa tum in caligine tum etiam in oculo, erit figurae circularis. Sed Aristoteles hic non accipit astrum in alterando refrangi, sed visum, sicut dictum est prius, non quidem secundum radium perpendicularem, sed secundum radios declinantes a perpendiculari. Assumptum vero sic probat per rationem mathematicalem. Radii qui aequaliter distant a perpendiculari, et refranguntur ad angulos aequales, facientes scilicet angulos aequales in puncto refractionis, faciunt figuram circularem; sed radii quibus videtur halo, aequaliter distant a perpendiculari, et refranguntur in aequali distantia ad perpendicularem ad angulos aequales; ergo faciunt circulum. Maior est manifesta: quia astrum aequaliter agit et illuminat partes existentes inter extremos radios refractos, quia aequaliter distant. Minorem vero probat in terminis communibus hoc modo. Sit a visus qui refrangitur, b autem sit astrum ad quod fit refractio secundum antiquos, et protrahatur linea perpendicularis ab a in b per medium caliginis refrangentis visum, in puncto c, et signentur tria puncta aeque distantia a c in peripheria, sive circumferentia, nubis, scilicet g d z, in quibus franguntur radii luminosi ad lineam perpendicularem, et concurrunt in puncto a. Tunc ibi intelliguntur tres trianguli maiores, scilicet agb, adb et azb, qui sunt aequales, ut potest practicari per propositiones mathematicas, et maxime per quartam primi Euclidis: quae dicit quod duorum triangulorum, quorum duo latera unius sunt aequalia duobus lateribus alterius, et duo anguli duobus angulis, toti trianguli erunt aequales. Ducantur igitur tres lineae perpendiculares super lineam ab ad punctum c ab illis tribus punctis g d z in peripheria nubis signatis: tunc constituuntur tres parvi trianguli, scilicet agc, adc et azc, et isti trianguli etiam sunt aequales, sicut probari potest per eandem quartam, et per octavam primi Euclidis. Sed istae tres lineae ducuntur directe ex diversis partibus in eundem punctum, et sunt plures quam duae: igitur talis punctus est centrum circuli, et linea tangens extremitates illarum linearum erit circulus, ut dicit vigesimatertia propositio tertii Euclidis. Et ista magis patebunt in sequenti figura. (Figura).

[90927] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 4 n. 5 Deinde cum dicit: oportet autem intelligere etc., determinat de colore halo. Et dicit quod in nube clara et subtili, quae incipit converti in aquam et dicitur nubes rorida, in qua apparet halo, sunt quaedam parvae guttulae indivisibiles secundum

sensum, quae sunt parva specula, in quibus apparet tantum color corporis obiecti, non figura: ex quo in illis simul sumptis apparet color, mixtus ex lumine stellae et colore nubis a qua fit refractio. Et hoc ideo, quia nubes non est speculum purum: nam si esset speculum purum, non admixtum alteri colori, pure representaret colorem obiecti. Et quia color albus est propinquior lumini ipsius stellae, ideo in illa parte halo quae plus obtinet de lumine, scilicet in medio, apparet color albus; sed in parte remotiori, scilicet in circumferentia, apparet maior nigredo, tum propter minus lumen ibi existens, tum etiam propter maiorem albedinem alterius partis: quia opposita iuxta se posita maiora videntur. Est autem maius lumen in medio, quia radii luminosi super illam partem cadunt perpendiculariter versus terram, quo quidem modo habent causare maius lumen.

[90928] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 4 n. 6 Deinde cum dicit: saepius autem fit etc., ostendit causam unius accidentis circa halo, scilicet quare halo saepius apparet circa lunam quam circa solem. Et huius ratio est, quia sol propter maiorem caliditatem citius disgregat humorem consistentem in nube, quam luna quae habet minorem virtutem calefaciendi. Sed circa alia astra apparet eadem halo propter easdem causas, vel propter causas proportionales dictis; sed tamen non eodem modo significat: quia circa lunam vel solem est signum pluviae, vel venti, aut serenitatis, sed circa alia astra est signum tenuis et debilis caliginis, non habentis fecunditatem. Considerandum est autem quod halo fit etiam circa lucernas de nocte tempore hiemali, et tunc lumen lucernae habet rationem obiecti refracti, aer circumstans humidus et ingrossatus a frigore est quasi speculum, oculus vero est id ad quod fit refractio. Apparet etiam tempore magni caloris circa oculum et circa lumina, propter humiditatem existentem in oculo, maxime quando homo surgit a somno et fricat oculos: tunc enim evaporare facit humorem existentem in oculo extrinsecus. Apparet autem et videtur esse prope circa lumen: quia propter parvam distantiam lumen alterat totum medium usque ad oculum, et ideo visus totum continuum iudicat unum cum lumine. Quare autem appareat circularis figurae, cum tamen flamma sit figurae ovalis et oblongae, ad perspectivam communem pertinet.

Caput 5

[90929] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 5 n. 1 Postquam philosophus determinavit de halo in speciali, determinat nunc de iride etiam in speciali. Et circa hoc duo facit: primo praemittit intentionem suam, et dicit quod dictum est prius, quod iris est quaedam refractio, scilicet causaliter, ut dictum est; sed qualis sit refractio, et propter quam causam, et quomodo fiant singula accidentia circa iridem, dicimus nunc.

[90930] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 5 n. 2 Secundo ibi: refractus quidem igitur etc., prosequitur intentionem suam. Et circa hoc tria facit: primo ostendit causam et modum generationis colorum in iride; secundo determinat de ea quantum ad figuram et consequentia figuram eius, ibi: quoniam autem neque circulum etc.; tertio determinat de tempore et modo apparitionis eius, ibi: quod autem in minoribus et cetera. Prima iterum dividitur in duas partes: in prima determinat de generatione colorum principalium; in secunda de generatione colorum minus principalium, ibi: xan-

thos autem et cetera. Circa primum tria facit: primo determinat de generatione colorum iridis in generali; secundo de generatione primi coloris in speciali, ibi: quod quidem igitur iris etc.; tertio de generatione aliorum colorum, ibi: quoniam autem color et cetera. Circa primum iterum duo facit: primo ponit quandam suppositionem necessariam ad propositum; secundo concludit modum generationis colorum iridis, ibi: *quoniam autem et manifestum* et cetera. Dicit ergo primo quod radius visualis natus est refrangi ab omni corpore plano et terminato, sicut sunt aer et aqua. Quod autem refrangatur ab aere probat quatuor signis. Primum est quia Antipheronti propter debilitatem sui visus accidit, quod semper videbat similitudinem suae faciei in aere ipso aspiciendo, propter refractionem suae faciei in aere: signum est igitur quod refractio fiat in aere. Intelligendum est autem circa istud primum signum, quod Aristoteles hic loquitur secundum opinionem antiquorum mathematicorum, ut dictum est supra, sed secundum veritatem illa est causa passionis accidentis circa Antipherontem, quod circa pupillam eius erat humor innaturalis grossus, alterans visum, et ipse propter infirmitatem iudicabat de isto humore et de idolo in eo impresso, sicut de quodam extrinseco: quia utebatur pupilla quasi speculo, et humore quasi obiecto, et iudicabat ipsum esse hominem ambulantem, propter similitudinem passionis apparentis in colore et lineatione. Sicut aliis laborantibus infirmitate oculorum apparet tela aranearum ante oculos, quibusdam autem muscae volantes etc., cum tamen sit humor in pupilla respersus. Secundum signum est, quia summitates navium, scilicet summitas arboris navis, et etiam montes alti in mare, videntur breviores et grossiores: quia aer supra mare existens magis accedit ad dispositionem opaci, quia est ingrossatus ab humiditate et frigiditate maris, ex quo potest esse speculum, quod non posset esse nisi aer esset aliquo modo inspissatus et ingrossatus. Tertium signum quod refractio fiat ab aere ita consistente et inspissato, est quia cum flant Euri, qui sunt venti Orientales humidi, omnia videntur maiora propter refractionem ad aerem ingrossatum a flatu Euri. Quartum signum est, quia tempore caliginis, scilicet in mane quando sol adhuc non rarefecit aerem, et in sero et aliis temporibus nebulosis, sol et alia astra orientia vel occidentia videntur maiora quam in medio caeli, propter talem refractionem ad aerem istum caliginosum et grossum. Quod autem ab aqua fiat refractio manifestat, quia si sit ab aere, multo magis fiet ab aqua, quae est planae superficiei et est magis densa quam aer, et ex consequenti magis potest esse speculum quam aer vel caligo. Et adhuc magis fit a caligine incipiente converti in aquam quam a simplici aere, quia etiam talis caligo magis accedit ad rationem speculi quam aer.

[90931] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 5 n. 3 Deinde cum dicit: quoniam autem et manifestum etc., concludit modum generationis colorum iridis in generali. Et dicit quod, sicut dictum est prius, si fuerit nubes rorida, idest habens parvas guttulas semilucidas ad modum roris, sicut accidit cum incipit pluere antequam pluat, vel etiam cum desinit, et talis nubes posita fuerit ex opposito solis vel alterius astri fulgidi, ita ut fiat speculum refrangens visum ad oppositum, scilicet ad astrum, tunc fiunt colores iridis in tali speculo. Sed quia illae parvae guttulae nubis sunt specula parva, et indivisibilia secundum sensum, ideo in illis apparet color tantum, non autem figura obiecti. Quia autem sunt continuatae adinvicem, ideo in illis apparet color continuus, non interruptus. Sed ista reverberatio colorum solum contingit, quando nubes et astrum ponuntur ex opposito, et visus noster est in medio ipsorum.

[90932] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 5 n. 4 Deinde cum dicit: quod quidem igitur iris etc., ponit in speciali modum generationis coloris punicei, qui est primus inter principales colores iridis. Et circa hoc tria facit: primo praemittit quasdam suppositiones necessarias ad propositum; secundo ostendit causam coloris punicei, ibi: propter quod iridis etc.; tertio ponit modum generationis talis coloris, declarando ipsum per quaedam signa, ibi: apparet utique iris et cetera. Ponit ergo primo tres suppositiones. Quarum prima est quod iris est refractio, idest apparitio ex refractione causata, et quia causatur ex refractione a nube opposita, ideo semper fit ex opposito ad astrum: halo autem fit circa ipsum; conveniunt tamen in hoc quod utrumque fit ex quadam refractione. Secundum quod supponit, est quaedam differentia inter halo et iridem: quia in halo non est illa varietas colorum quae est in iride; iterum in iride est refractio a longe et a nigro, sed halo fit de prope et ab aere albiori secundum naturam. Tertia suppositio est, quod fulgidum seu lucidum, visum in nigro vel per nigrum, apparet puniceum. In signum cuius ignis lignorum viridium habet flammam rubeam, quia magna multitudo fumi, qui est niger, miscetur tali igni lucido. Sol etiam, visus per caliginem vel fumum, apparet puniceus, idest subrubeus, tendens ad albedinem. Sciendum est autem, quod quando aer vel aliud perspicuum est in propria natura purum, et non aliquo colore coloratum, tunc habet solum rationem medii per quod videtur obiectum, non autem habet rationem obiecti. Quando autem est impurum et coloratum aliquo colore, tunc habet rationem medii et obiecti, et ex colore utriusque, scilicet medii et obiecti, componitur unum obiectum completum visus. Ex hoc, quando lucidum vel obiectum transit per fumum vel caliginem vel aliud nigrum, tunc ex utroque componitur tertius color qui dicitur puniceus: et hic tanto magis accedit ad album, quanto magis in tali mixtione dominatur lucidum; et ita similiter de nigro. Et huius signum evidens potest esse, quod radius solaris transiens per amphoram vini nigri, videtur puniceus, secundum modum praedictum.

[90933] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 5 n. 5 Deinde cum dicit: propter quod iridis etc., ponit causam coloris punicei in iride, dicens quod prima refractio, idest primus color ex refractione causatus, apparet propter refractionem luminis solis a guttis parvis, quae sunt in nube nigra et aquosa: quia fulgidum visum in nigro apparet puniceum. Sic autem non est de halo. Non est autem tanta diversitas colorum in halo sicut in iride: quia nubes in qua videtur halo, non est tantae permanentiae circa solem sicut nubes in qua apparet iris: quia nubes circa solem vel convertitur in pluviam, vel cito dissolvitur propter calorem solis, sed nubes existens in opposito solis facit aliquam moram, saltem per totum tempus in quo generatur aqua ex nube: quod si esset in nube in qua generatur halo, tunc utique halo appareret colorata sicut iris. Et eadem etiam causa, quia iris fit ex opposito, non fit sub figura circuli completi, sed est figura eius parva: quia non est maior semicirculo, divisa per quasdam virgas, quae apparent in medio praedictorum colorum. Et si talis caligo aliter poneretur circa solem, esset maioris figurae iris.

[90934] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 5 n. 6 Deinde cum dicit: apparet utique iris etc., declarat modum generationis coloris punicei per quaedam signa. Et primum, per quod demonstratur quod iris fiat per refractionem ad aerem grossum et caliginosum, est quia in hieme circa lucernas de nocte apparet circulus habens colorem puniceum iridis, quod fit propter refractionem luminis lucernae

ad aerem circumstantem, qui est ingrossatus a frigido, vel etiam est terminatus per admixtionem fumi egredientis a lucerna, et ita est nigrefactus a fumo. Hoc autem fit maxime flantibus ventis Australibus, quia tunc aer est magis ingrossatus propter humorem quem secum adducunt venti Australes. Et hoc maxime accidit his qui habent oculos debilitatos propter nimiam humiditatem: tum quia aer etiam tunc magis ingrossatur propter humorem evaporantem ab oculis; tum quia visus facile refrangitur ab aere grosso propter debilitatem, supposito secundum antiquos, quod visus sit qui refrangatur, sicut supra dictum est. Sed tamen possumus dicere quod huius ratio est, quia visus debilis non potest operari circa obiectum forte, cuiusmodi est lumen, propter debilitatem: sicut accidit noctuae, quae propter debilitatem visus non potest aspicere lumen solis. Et ideo propter infirmitatem, quae quasi velat oculum, intuetur lumen lucernae sub quadam caligine, et videtur ei lumen etiam magis obscurum quam sit. Assignat autem duas rationes, quare lumen lucernae non facit colorem puniceum in sua iride, sicut lumen solis. Prima est, quia visus debiliter alteratur a lumine lucernae debili existente, et ideo lumen non apparet ita album, sicut appareret in alteratione forti. Secunda autem est, quia speculum in quo lumen videtur, scilicet aer circumstans, est nigrum propter fumum lucernae, et propter hoc ostendit colorem solis non puniceum, sed purpureum, qui magis accedit ad nigrum quam puniceus. Secundum signum est, quia in aqua maris sursum elevata a remis nautarum, apparent tales colores, propter refractionem luminis ad aerem ingrossatum propter frigiditatem et humiditatem aquae maris, et terminatum etiam et aliquo modo denigratum ab umbra quam faciunt latera navis; et propter hoc tales colores sunt similiores coloribus iridis lucernae quam iridis caelestis, quia talis iris non habet colorem puniceum, sed purpureum. Refractio autem in tali iride fit a guttis parvis et continuis, quae elevantur a remis. Tertium signum est, quia quando aliquis est in aliquo loco, qui ex una parte est tenebrosus et ex alia, scilicet ex opposita parte, irradiatur a sole, et *rorat*, idest distillat, humorem aqueum, sive manu sive ore sive alio instrumento, subtili stillatione, tunc apparent similes colores iridis, propter refractionem luminis ad talem aquam stillantem et nigram apparentem propter umbram. Hoc autem manifeste videtur in hominibus velociter loquentibus: ab ore enim eorum dum loquuntur, saepe egreditur quidam humor aqueus, rotundus et inflatus, in quo apparent colores iridis, si homo fuerit versus solem. Pueri etiam quibusdam instrumentis vitreis ori suo appositis, emittunt tales inflationes rotundas ad modum vesicarum, in quibus apparent colores iridis. Hoc etiam apparet in aqua dum percutitur, et in sapone quando lotrices ipsum manibus liquefaciunt, et in multis aliis, a quibus elevantur huiusmodi inflationes rotundae, et in eis apparent colores iridis. Signum est ergo quod iris caelestis generetur per refractionem luminis a nube rorida, quia etiam praedicta iris causatur per refractionem ab aqua rorida.

Caput 6

[90935] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 1 Postquam philosophus ostendit causam et modum generationis coloris punicei, consequenter assignat causam et modum generationis aliorum. Et

circa hoc duo facit: primo assignat causam colorum principalium; secundo cuiusdam alterius coloris minus principalis, ibi: xanthos autem et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quasdam suppositiones necessarias ad propositum; secundo ex talibus suppositionibus concludit propositum, ibi: qui quidem igitur et cetera. Circa primum igitur dicit, quod postquam dictum est de uno colore, simul etiam ex dicendis manifestum erit de aliis. Sed oportet prius supponere quaedam. Et primo, quod sicut dictum est, lucidum sive fulgidum, apparens in nigro per refractionem, sive per nigrum tanquam per medium, facit apparitionem coloris punicei, maxime si alteratio fulgidi sit fortis. Secundo supponendum est, quod visus de longe videns obiectum, debilius et minus videt quam videns de prope. Et huius ratio est, quia omne agens naturale debilius agit in multum distans quam in propinquum, et ex consequenti visibile debilius alterat visum a remotis quam de propinquo, convenienti scilicet propinquitate. Tertia suppositio est, quod nigrum in genere colorum est velut privatio, respectu albi praesertim: contraria enim reducuntur ad privativa, et semper alterum contrariorum habet rationem habitus et perfectioris respectu alterius, alterum vero rationem privationis et imperfecti respectu primi, sicut declaratur X Metaphys. Ex quo sequitur, quod illud quod videtur visu existente debili et deficiente, apparet nigrum; quia sicut se habet album ad nigrum, ita se habet visio albi ad visionem nigri, et visus comprehendens unum ad visum comprehendentem reliquum: igitur si unum est velut privatio, reliquum etiam erit tale. Quarta suppositio, quae est magis propinqua proposito, est quia omnia quae videntur a longe, apparent nigriora quam si viderentur de prope. Cuius causa est secundum mathematicos, quia visus non pertingit ad illa, aut debiliter pertingit. Sed secundum veritatem causa est, quia visibile a remotis minus movet quam de propinquo, sicut dictum est in secunda suppositione, ex qua quasi corollarie concluditur ista. Dicit tamen Aristoteles quod de his diligentius considerandum est in libris de sensu et sensato, et in perspectivis, quia illorum est proprium facere considerationem de istis. Propter causam praedictam igitur ea quae videntur de longe, apparent nigriora, minora et planiora. Causa primi dicta est. Sed causa secundi est, quia sicut supra dictum est, visibile emittit radios ad visum quasi pyramidaliter, et basis pyramidis est in ipso visibili, conus autem, qui, est ille angulus acutus pyramidis, terminatur ad visum. Quanto autem magis obiectum distat a visu, tanto magis pyramis protrahitur et fit longior, et facit minorem angulum in oculo, et ex consequenti videtur minor. Causa autem tertii est, quia visus a remotis non potest percipere modicam supereminentiam vel concavitatem, propter debilem alterationem: ex quo omnia astra apparent planae figurae. Et nubes visae per refractionem in aqua tanquam in quodam speculo, nigriores videntur quam visae in seipsis. Quod est signum quod ea quae videntur per refractionem, videntur nigriora: quia scilicet debilius immutant visum. Addit autem quod nihil differt quantum ad praesens propositum, dicere quod visibile immutat visum in visione, quod verum est, aut dicere quod visus permutat visibile, sicut dicebant mathematici antiqui: quia utroque modo accidit idem quod dictum est. Quinta suppositio est, quod nubes quanto fuerit propinquior soli, tanto minus est colorata colore iridis, sed apparet alba, quia tunc magis recipit lumen; sed visa in aqua per refractionem apparet nigrior propter distantiam, et ideo tunc videtur habere aliquem colorem iridis. Ex quibus omnibus ultimate concludit, manifestum esse quod alba visa per refractionem, tum propter maiorem distantiam obiecti, tum quia radii refracti sunt debiliores quam directi, videntur minus alba et quasi tendentia ad nigredinem, quia debilitatio radii facit apparere minus colorem album.

[90936] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 2 Deinde cum dicit: qui quidem igitur etc., ex dictis suppositionibus concludit causam aliorum colorum apparentium in iride. Et dicit quod ubi est fortior et intensior actio fulgidi in nubem propter minorem distantiam, ibi permutatur color clarus solis in puniceum, qui est propinquior albo: fulgidum enim visum in nigro videtur puniceum, sicut dicit secunda suppositio. Et talis refractio fit in prima peripheria iridis. Sed refractio facta a secunda peripheria adhuc est debilior propter maiorem distantiam, et ideo in ea apparet color viridis, qui est propinquior nigro quam puniceus. Et in tertia circumferentia apparet halurgus, quia etiam est propinquior nigro quam viridis, propter eandem causam.

[90937] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 3 Deinde cum dicit: quoniam autem quod etc., assignat rationem numeri colorum iridis. Et dicit quod numerus colorum iridis statum habet in tribus, et non procedit ultra: sicut in pluribus aliis naturalibus terminus est in tribus, ut patet I caeli. Permutatio autem si qua alia fit in aliis partibus nubis, est insensibilis, et non facit apparere alium colorem praeter istos. Ratio autem quare sunt tantum tres colores in iride, est quia tot sunt ibi colores, quot sunt loca in nube a quibus fit diversa refractio: sed illa sunt tantum tria, ut iam declaratum est, scilicet supremus, medius et infimus, a quibus diversimode refrangitur lumen.

[90938] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 4 Deinde cum dicit: propter quod et iris etc., ostendit ordinem et positionem colorum in iride. Et dicit quod quandoque apparent duae irides, et utraque habet praedictos colores, licet e contrario positos: quia interior et contenta, quae est principalior, habet in maiori peripheria colorem puniceum, in media viridem, in infima *halurgum*, idest caeruleum; sed exterior propter maiorem propinquitatem ad solem, ut dictum est, in minori peripheria habet puniceum, in media viridem, et in suprema halurgum. Deinde recapitulat ea quae dicta sunt, et dicit quod *si*, pro quia, ea quae prius supposita sunt de apparitione coloris, sunt bene dicta, necesse est in iride apparere tres colores tantum, et nubem colorari solum tribus coloribus, propter rationes quae dictae sunt.

[90939] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 5 Deinde cum dicit: xanthos autem etc., determinat de causa apparitionis cuiusdam coloris minus principalis, qui apparet aliquando inter puniceum et viridem, et est propinquior albo quam puniceus. Dicitur autem Graece xanthos, Latine autem citrinus. Dicit ergo quod xanthos apparet interdum in iride, non quidem per refractionem: quia tunc essent plures colores principales quam tres, et etiam talis color tunc deberet apparere plus niger quam albus; sed causatur ille color per iuxtapositionem punicei et viridis, quia puniceum positum iuxta viride album videtur: contraria enim iuxta se invicem posita videntur maiora et manifestiora. Hoc autem probat philosophus per quatuor signa. Et primo, quia quando apparet iris in nube spissa et valde nigra, tunc colores videntur maxime puri, et propter hoc xanthos apparet intensior: quod signum est quod xanthos fit per iuxtapositionem punicei et viridis. Et tunc etiam xanthos magis apparet quam puniceus, ex eo quod nubes in parte exteriori per circuitum nigra, propter iuxtapositionem punicei et nigri facit apparere puniceum album, et ex consequenti xanthos positus inter album et viridem, magis apparet, et puniceus magis occultatur. Secundum signum est,

quia marcescente nube, idest evanescente, quia tunc rarefit et perdit obscuritatem et nigredinem, tunc puniceus fit albior et mutatur in xanthos, propter iuxtapositionem albi et viridis. Tertium et maximum signum est, quia in iride facta a luna in nocte, omnes colores apparent albiores, et maxime apparet xanthos; quia tunc propter obscuritatem noctis additam nigredini nubis, colores nigri maxime videntur obscuri, et ideo per iuxtapositionem nigri maioris color puniceus videtur albior et citrinus: quia nigrum additum nigro facit album iuxtapositum apparere magis album, sicut ignis vel lumen additum lumini facit e converso nigrum iuxtapositum apparere magis nigrum. Quartum signum est, quia textores texentes flores in pannis sericeis vel alterius generis, diversimode ponunt iuxta se colores, secundum quod volunt causare apparentias diversas in diversis floribus vel figuris. Et hoc etiam observant pictores: nam aliam apparentiam habet color purpureus positus in lana vel serico albo quam positus in nigro, et melius apparet aurum positum in azzurino quam in albo: quod non esset, nisi colores iuxtapositi aliis coloribus magis apparerent et variarent in apparentiis. Colores etiam aliter et aliter positi ad lucernam, idest ad lumen, secundum experientiam variantur propter diversam iuxtapositionem luminis: propter quod saepe accidit quod homines decipiuntur circa colores, propter diversam positionem colorum iuxta se invicem. Deinde epilogat, dicens quod dictum est propter quid iris habet tres colores principales, et quartum minus principalem, et quare iste, vel quartus, appareat inter praedictos colores.

[90940] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 6 Deinde cum dicit: dupla autem etc., assignat causam quorundam dictorum prius de iride. Dictum est enim supra, quod irides sunt duae tantum, quarum una est continens, altera contenta: sed continens, idest exterior, habet colores obscuriores, et modo contrario positos. Ratio primi est, quia reflexio iridis superioris est remotior, tum a sole illuminante tum etiam ab oculo, sicut dictum est: ideo est debilior, et colores videntur obscuriores. Causa autem secundi, quia quanto magis reflexio est debilis, tanto color est nigrior, et e converso; sed maior circumferentia exterioris iridis est remotior, et ex consequenti reflexio est debilior; et ideo in ea est color halurgus, quia est magis obscurus, in secunda vero eiusdem iridis, quae est minus remota, est color viridis, in tertia adhuc minus remota, puniceus. Sed in interiori maior peripheria est propinquior: ideo in ea est color puniceus, in secunda, quae est minus propinqua, est viridis, in tertia vero adhuc magis remota, est color halurgus. Quae omnia satis manifesta sunt absque alia deductione in terminis communibus. Dicit autem quod ut in pluribus non apparent plures irides duabus: quia ascendendo et descendendo a medio nubis, propter nimiam elongationem semper refractio debilitatur, ita quod ultra tres colores refractio non pertingit ad visum nostrum, quia a remotiori semper fit debilior refractio.

[90941] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 7 Sed ad maiorem evidentiam illorum quae Aristoteles dixit de coloribus iridis, oportet quaedam considerare. Primo quidem, utrum colores iridis sint colores secundum rei veritatem, an tantum secundum apparentiam. Secundo, in quo sint colores iridis sicut in subiecto. Tertio, utrum id quod continetur inter minorem peripheriam iridis et maiorem, sit coloratum vel non. Quarto, utrum medium quod interiacet duabus iridibus, sit coloratum colore puniceo. Quinto, utrum possibile sit aliquando tertiam apparere iridem, et propter quam causam. Sexto videndum est de causa cuiusdam iridis quae apparet, alio modo se habente

nube ad solem quam Aristoteles dixit, sicut videbitur. Et ad evidentiam primi, quia colores iridis causantur ex refractione luminis a corporibus specularibus, primo videndum est utrum lumen in medio sit aliqua qualitas, an non. Secundo, utrum lumen refractum in corpore speculari, faciat in ipso a quo refrangitur apparentiam alicuius coloris non existentis prius in eo secundum quod huiusmodi, aut recipiat ab eo, vel non. Primo ergo quaerendum est, utrum lumen sit in medio secundum esse reale, aut tantum secundum esse intentionale. Et videtur quod tantum habeat esse intentionale: quia quod habet esse reale in alio, manet in ipso post absentiam generantis, sicut in simili, calidum et frigidum manent in eis in quibus fiunt, in absentia generantis; sed amoto corpore luminoso, lumen non remanet in medio; ergo et cetera. Secundo: sensibile positum supra sensum secundum esse reale, nullam facit sensationem, sicut habetur in II de anima; sed lumen in medio existens vel in sensu, facit sensationem in actu; ergo non habet ibi esse reale. Praeterea: omnis forma realiter recepta in materia inferiorum, habet contrarium; sed luminis in medio nihil est contrarium; ergo non est realiter receptum in medio. Maior probatur: quia in hoc differunt materia corporum superiorum et inferiorum, quia materia superiorum habet formam quae complet totum eius appetitum, et ideo non est susceptiva contrariorum, sed materia inferiorum recipit formam non complentem totum eius appetitum: ergo est susceptiva contrariorum, et forma recepta in ea realiter, habet contrarium. Pro huius igitur intelligentia sciendum est, quod lumen in medio habet esse intentionale, quia causat sensationem; sed non solum habet ibi esse intentionale, sed etiam habet esse reale et naturale, licet tale esse reale debilius sit et minus permanens in medio quam in corpore luminoso. Et hoc multipliciter probari potest. Primo: quia quae habent unum receptivum secundum naturam, habent etiam idem esse reale et eundem modum essendi; sed lumen in corpore luminoso et in medio illuminato ab eo, habet idem receptivum, scilicet perspicuum: quia lumen per se est actus diaphani secundum quod huiusmodi; ergo habet idem esse; ergo si in uno habet esse reale, et in reliquo. Maior probatur: quia ad unitatem unius per se relativi sequitur unitas alterius; sed receptibile et receptum dicuntur relative; ergo si susceptibile luminis est unum, et lumen erit unum, et habebit unum esse. Confirmatur minor primi argumenti: quia diaphanum in corporibus inferioribus est eiusdem naturae, differens solum secundum magis et minus, sicut in simili, in corporibus superioribus diaphanum in parte stellata et in parte non stellata est idem secundum naturam, differens secundum magis et minus densum. Praeterea secundo: quorum est una operatio prima, horum est una natura, et ex consequenti unum esse; sed lucis in corpore luminoso et in medio illuminato est una operatio prima, illuminare scilicet perspicuum; ergo si lux in uno est qualitas realis, et in altero. Maior patet: quia operatio consequitur formam, sicut transmutatio materiam. Praeterea: forma aliqua in eo habet esse reale et naturale, in quo generatur ab agente secundum naturam, secundum quod huiusmodi, per reductionem de potentia naturali ad actum; sed lumen est tale in medio; ergo habet ibi esse reale. Maior est nota, et manifeste ostendit a priori aliquid habere esse reale. Minor vero probatur: quia lumen causatur ab agente naturali, scilicet a corpore lucido, per reductionem medii de potentia naturali, qua erat lucidum in potentia, ad esse lucidum in actu. Deinde: illud quod habet operationem realem et naturalem secundum quod huiusmodi, videtur habere etiam esse reale et naturale: quia unumquodque operatur secundum quod est (IX Metaphys.), et operatio consequitur esse; sed lumen in medio habet operationem realem et naturalem, sicut illuminare, calefacere et huiusmodi: sicut sensus docet, et scientia de speculis comburentibus supponit. Quod autem lumen in medio habeat debilius esse quam in corpore lucido, satis manifestum est: quia medium quod est perspicuum, est rarum, et lumen propter raritatem medii facile pertransit, et non est multae permanentiae in eo; sed in corpore illuminato est densitas, quae corpus lucidum et etiam lumen aliqualiter terminat, et propter densitatem talis corporis lumen in eo est maioris permanentiae. Et in signum huius, lumen existens in medio debilius operatur quam existens in corpore lucido vel illuminato; debilior autem operatio consequitur debilius esse: quia modus operandi consequitur modum essendi. Et propter hoc, si aliquis huiusmodi esse debilius vocet esse intentionale, coincidit secundum rem nobiscum, et nomine tantum differens est: de qua differentia non est curandum inquirentibus veritatem. Ad primum autem in oppositum dicendum est, quod sensibile extra sensum habens esse firmum, quia excellenter movet sensum, ideo positum supra sensum non movet sensum ad actum, sed magis ipsum corrumpit propter suam disproportionem ad sensum: quia sensus consistit in quadam medietate vel harmonia; sed tamen sensibile receptum in medio, sub esse reali debiliori quod proportionatur sensui, potest in ipso habere esse etiam intentionale, et movere ipsum ad sensationem in actu. De sensibili autem primo modo, cuiusmodi est lumen in corpore lucido, loquebatur philosophus. Ad secundum, non est difficile illud solvere, quia est duplex generans: unum quod est principium transmutationis rei generatae tantum, et non conservationis ipsius esse, sicut domificator est causa factionis domus: aliud est generans, quod cum hoc est causa conservationis rei generatae, quemadmodum locus est causa rei locatae per se; effectus autem manet post absentiam generantis primo modo, non autem post absentiam generantis secundo modo. Eiusmodi est corpus lucidum. Ad tertium dicendum, quod contraria dicuntur dupliciter. Uno modo sumitur contrarietas proprie, pro repugnantia duarum formarum aequaliter et maxime distantium sub eodem genere: sicut calidum et frigidum distant et per se contrariantur. Alio modo accipiuntur contraria, prout extendunt se ad principia opposita: sicut forma et privatio interdum dicuntur contraria; et hoc modo intelligitur quod forma recepta in materia horum inferiorum habet contrarium, non autem primo modo. Sed hoc modo lumen habet contrarium, quia habet privationem oppositam.

[90942] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 8 Secundo videndum est, utrum lumen in eo corpore a quo refrangitur, sit principium alicuius coloris non praeexistentis. Et videtur quod non: quia si lumen refractum in eo a quo refrangitur, esset per se principium alicuius coloris, sequeretur quod a quocumque fieret refractio et in quocumque situ, semper causaret talem colorem; sed hoc est falsum, ut ad sensum videtur; ergo lumen refractum per se non est principium alicuius talis coloris. In contrarium est, quia sensus docet quod lumen incidens corpori pervio spisso, colorato aliquo colore, puta rubeo, facit ea a quibus refrangitur apparere per illud colore vergente ad colorem illius. Etiam ea quae videntur in speculis viridibus, videntur sub lumine refracto consimilis coloris. Sed tamen quomodo hoc fiat intelligendum est, quod color causatur ex praesentia luminis in perspicuo terminato per opacum, et secundum diversam proportionem luminis ad opacum in perspicuo diversificantur colores, quia ex multo lumine et pauco opaco causatur color albus, et e converso color niger; sed medii colores fiunt secundum proportiones medias: propinquiores quidem albo in plus

habendo de lumine et minus de opaco, et propinquiores nigro causantur opposito modo. Ex quibus patet, quod appositio luminis ad opacum, vel e contra, secundum aliam et aliam quantitatem, variat colores. Ex quo sequitur ad propositum, quod lumen generatum a corpore luminoso, secundum rectum incidens alicui corpori aspero habenti aliquem colorem in actu vel in virtute, ita quod a profundo eius refrangitur, si fuerit multum lumen, illuminat tale corpus secundum partem cui incidit, fortius quam esset illuminatum ante, et mutat in ipso colorem praeexistentem sensibiliter secundum diversam proportionem eius ad opacum, et per consequens facit ibi apparitionem alicuius coloris non praeexistentis. Sed quando lumen refrangitur a prima superficie talis corporis propter lenitatem, ita quod lumen non recipiatur in profundo, tunc generatur phantasia, idest apparitio coloris, debilior tamen: quia in parte in qua incidit lumen, fit fortior illuminatio corporis a quo fit refractio luminis ad visum, et propter huiusmodi fortificationem coloratur non tantum corpus sed etiam lumen colore proprio corporis, vergente aliquantulum ad clarum, propter adiunctionem luminis ipsius. Et secundum hunc modum corpus a quo fit refractio, videtur alterius coloris quam fit ordinarie. Si vero corpus cui incidit lumen, non habeat aliquem colorem proprium, sed solum naturam perspicui, tunc nulla fiet phantasia coloris, propter defectum opaci. Ad rationem autem in oppositum dicitur quod verum concludit, quando lumen in corpore a quo refrangitur, invenit opacum actu vel virtute. Sed hoc opacum non invenit in omni eo a quo refrangitur: et ideo non causat in omnibus talem apparentiam colorum, quia sine opaco non possunt fieri. Quare autem lumen faciat magis apparere colores quam magnitudinem vel figuram corporis a quo refrangitur, partim patet ex dictis, et melius manifestabitur in sequentibus.

[90943] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 9 Quaeritur tertio, utrum colores iridis habeant rationem veri coloris. Et primo arguitur quod non: quia quod causatur ex sola refractione luminis ad visum, non videtur verus color, sed apparens tantum; colores autem iridis secundum Aristotelem causantur ex sola refractione; ergo non sunt veri colores. Praeterea: si tales apparentiae essent veri colores, deberent apparere in quocumque situ, sicut apparet de his quae colorantur secundum veritatem; sed sic non est de coloribus iridis; ergo non sunt veri colores. Praeterea: quod causatur ex debilitate visus, non est color secundum veritatem; sed colores iridis causantur ex debilitate visus; ergo non sunt colores secundum veritatem. Intelligendum igitur est, quod colores iridis habent essentiam veri coloris, debiliter tamen et imperfecte, sicut lumen in medio respectu luminis in corpore luminoso; quia quod est motivum visus secundum se, hoc est color secundum veritatem: quia color secundum philosophum II de anima, est quod est motivum visus secundum se; sed colores iridis sunt huiusmodi, sicut sensus iudicat; ergo sunt veri colores. Secundo: quia veritas rei idem est quod essentia rei, differens solum secundum rationem; sed colores iridis habent essentiam et formam coloris, licet secundum esse debile; ergo habent veritatem coloris. Minor probatur: quia sensus visus qui hoc iudicat, non decipitur circa proprium sensibile. Tertio: id quod visus iudicat se apprehendere per se primo, est color secundum veritatem, qui est obiectum visus: quia sensus proprius circa proprium et per se obiectum non decipitur; sed in visione iridis visus iudicat se videre verum colorem; ergo et cetera. Amplius: ubicumque sunt principia veri coloris secundum veritatem, ibi est forma et essentia veri coloris secundum veritatem; sed in iride actu concurrunt

omnia principia coloris secundum veritatem; ergo et cetera. Maior est nota: quia causa et effectus in actu sunt simul in actu (II Physic.). Minor probatur: quia principium veri coloris in actu, est perspicuum aliquo modo terminatum in ratione materiae, et lumen ibi existens actu in ratione formae; sed ista ambo sunt actu in iride, sive in eo in quo apparet iris: quia perspicuum aequaliter est terminatum per opacum in roratione descendente sub nube, in qua generatur iris, aliter non haberet rationem speculi refrangentis: lumen vero a sole vel a luna incidens illi, habet rationem formae; ergo sequitur, quod cum in iride sint actu omnia principia veri coloris, sint ibi veri colores: licet color ibi habeat esse debile, sicut dictum est, quia principia eius non sunt ita permanentia sicut in corporibus mixtis terminatis, in quibus principia coloris consequuntur principia intrinseca corporis mixti, et sunt ei intrinseca: consequuntur enim ipsa miscibilia, quae sunt permanentia actu vel virtute, et per consequens et color ex ipsis causatus est permanens et perfectus. Sed non est sic de coloribus iridis, quia lumen ibi est extrinsecum, et solum incidit secundum determinatum situm ad visum, et secundum quod incidit diversimode causat diversos colores, qui apparent transferri per motum ipsius visus; et tamen secundum veritatem non transferuntur, quia in aliis partibus rorationis de novo continue generantur. Ad obiecta autem dicendum est: et ad primum, quod color potest causari ex refractione, vel ex concurrentibus ad refractionem luminis ad visum, sicut dictum est: sed non color secundum esse perfectum et fixum, propter variationem refractionis. Sed si staret corpus luminosum et nubes in eadem distantia et dispositione, iris haberet esse permanens. Ad secundum dicendum est, quod assumptum verum est de coloribus habentibus esse firmum et fixum in subiecto, non autem de coloribus apparentibus per refractionem, quae non fit nisi ex opposito, vel quasi ex opposito, existente luminoso. Ad tertium dico quod color qui totaliter causatur ex debilitate visus, non est verus color: quia tale est pura privatio, sicut remotio luminis est privatio. Sed falsum est quod colores iridis causentur totaliter ex debilitate visus, quia causantur primo ex lumine incidente rorationi. Est tamen verum quod debilitas visus, sicut et remotio luminis, facit ad hoc quod colores appareant obscuriores.

[90944] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 10 Quarto quaeritur, utrum colores iridis sint subiective in partibus specularibus rorationis. Et videtur quod non: quia color videtur esse ibi, ubi visus iudicat ipsum esse; sed visus eum iudicat esse in nube, non in partibus rorationis; ergo et cetera. Secundo: simile iudicium videtur esse de idolo apparente in speculo, et de colore iridis, quia ambo apparent per refractionem; sed idolum apparens in speculo non dicitur esse in eo, sed in corpore; ergo color iridis non est in corporibus specularibus, sed in sole vel astro, ex quorum refractione apparet. In oppositum est tamen, quod in illo sunt colores iridis sicut in subiecto, in quo concurrunt actu principia ipsorum, sicut in simili, in eo sunt sapores sicut in subiecto, in quo concurrunt principia saporis actu; sed principia coloris iridis sunt perspicuum partium rorationis aliquo modo terminatum per opacum, et lumen incidens ei et refractum ab ipso, quae simul concurrunt in dictis partibus rorationis sub nube existentis; ergo colores sunt ibi sicut in subiecto, et non sunt in ipsa nube nigra: licet appareant secundum sensum ibi esse, quia visus propter nimiam distantiam eorum ab oculo non percipit remotionem unius ab altero. Quando enim aliquod corpus distans videtur per alterum vel iuxta alterum, tunc apparet esse in eadem superficie

cum ipso, et propter eandem causam omnia a remotis visa videntur plana, sicut dicebatur prius; sed nubes videtur per iridem, vel iuxta iridem: et per consequens videtur in eadem superficie cum ipsa. Ad primum dicitur, quod aliud est subiectum colorum iridis et idolorum universaliter apparentium ex refractione, secundum veritatem, et aliud locus in quo apparent esse secundum sensum: quia colores iridis sunt in partibus rorationis specularibus sicut in subiecto, secundum veritatem, sed sunt in nube solum secundum apparentiam, quod concessum est. Ad secundum dicitur, quod similitudo potest concedi, sed illud quod assumitur, quod idolum non sit in superficie speculari a qua fit refractio, sed sit in corpore obiecto, negandum est: quia species visibilis, vel figura visibilis illius cuius est idolum, in quod fertur visus mediante specie, est in eo secundum esse fixum et permanens, sed tamen est in superficie speculi a quo fit refractio, secundum aliud esse, et est quodammodo in medio secundum lineam rectam. Sic in proposito, lumen ex cuius refractione generatur iris, secundum esse magis reale est in corpore luminoso, sed secundum aliud esse eius est in corpore illuminato, et in corpore a quo refrangitur, in quo per admixtionem perspicui terminati facit aliquem colorem ibi existentem.

[90945] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 11 Quinto quaeritur, utrum illud quod continetur intra minorem peripheriam iridis, et id quod est supra maiorem, sit coloratum vel non. Videtur quod sic: quia ubi est eadem causa, ibi est idem effectus; sed causa coloris videtur esse eadem intra minorem et supra maiorem peripheriam iridis, sicut in illa parte ubi apparet iris, scilicet refractio luminis stellae a roratione descendente sub nube; ergo videtur quod illa pars sit colorata. Respondetur quod illud est coloratum colore nigro nubis, quia halurgus, qui est in minori peripheria iridis et est propinquior nigro, disparet in nigrum: et hoc etiam sensus docet; sed non est coloratum aliquo colore iridis sensibiliter diverso a colore nubis. Cuius ratio est, quia ad hoc quod appareat aliquis color irialis sensibilis ex refractione luminis solis a roratione opposita, oportet refractionem esse multam et fortem secundum philosophum; sed ab illo loco non fit multa refractio et fortis: non multa, propter parvitatem illius intermedii, nec fortis, quia a partibus perpendicularibus vel propinquioribus perpendiculari, debilius refranguntur radii et ad minorem angulum. Et propter hoc philosophus, ubi dat naturam colorum iridis, dicit quod ab illa parte est permutatio insensibilis colorum. Ad rationem in contrarium dicendum est, quod minor est falsa: non enim quaecumque refractio est causa coloris iridis, sed oportet ipsum lumen multiplicatum esse forte: refractio autem quae fit ab illo loco, est debilis.

[90946] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 12 Sexto quaeritur, utrum medium duarum iridum sit puniceum. Ad quod respondet Alexander in commento, quod non est ibi aliquis color: quia color in iride causatur a determinata distantia et situ determinato inter solem et visum; sed talis secundum eum non est in tali parte intermedia; ergo ab ipsa non est talis refractio, et per consequens non mutat ipsam ad aliquem colorem. Et confirmatur: quia sensus non iudicat de illo colore intermedio; ergo videtur quod non sit ponendus. Sciendum est tamen, quod maior nunc assumpta vera est, sed falsa est minor: quia non videtur rationabile neque consonans rationi, quod a superiori iride et remotiori, et similiter ab inferiori et propinquiori possit fieri refractio sensibilis, et quod non fiat a parte intermedia, si fuerit materia disposita, sicut hic supponitur; sicut in simili, si accipiantur

tria specula, in tali distantia ad se invicem et ad corpus obiectum secundum aliquam proportionem, qualis est distantia duarum iridum et partis intermediae ad se invicem et ad solem et ad visum, si fit refractio corporis obiecti a duobus speculis extremis ad visum, et apparitio idoli, tunc etiam fit a speculo intermedio, ut patet ad sensum. Et confirmatur: quia omnia ad colorem talem requisita possunt concurrere in tali intermedio, scilicet refractio fortis et multum luminis, si sit roratio disposita in medio sicut in extremis: immo fit maior quam in peripheria maiori minoris iridis, et etiam fit propinquior et maior quam in peripheria minori exterioris iridis. Est ergo dicendum, quod in illa parte intermedia non est color puniceus, sed est alius color secundum aliquid propinquior albo vel clarior quam sit puniceus, quia plus obtinet de lumine per iuxtapositionem illorum duorum puniceorum, quam puniceus in minori peripheria superioris vel in maiori inferioris. Et ex hoc iste color in parte intermedia est albior et clarior. Ad id autem quod in oppositum inducebatur de sensu, dicendum quod iste color, propter eius claritatem et non multam differentiam a puniceo, vix discernitur a visu in tanta distantia, nisi subtiliter intuenti: sed tamen sensus non iudicat oppositum. Et hoc apparet ex eo, quia in medio duarum iridum apparet quaedam citrinitas clara valde; sed color citrinus est propinquior claro et albo quam puniceus, sicut dictum est prius, et inter duos puniceos positus adhuc magis claret.

[90947] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 13 Septimo videndum est, utrum possibile sit apparere simul plures irides duabus. Et videtur quod non: quia Aristoteles supra dixit, quod propter remotionem secunda iris habet colores debiliores quam prima; sed situs tertiae est multo remotior; ergo etiam refractio erit debilior, adeo quod non poterit causare apparentiam alicuius coloris sensibilis. Dicimus tamen ad quaestionem, quod non est impossibile apparere tertiam iridem, licet hoc raro contingat. Et talis iris se habet secundum situm ad secundam, sicut secunda ad primam, et habet obscuriores colores coloribus secundae, sicut secunda respectu primae, propter eandem causam. Et talis iris apparet propter eandem causam propter quam duae aliae apparent, scilicet propter refractionem luminis ad visum. Et tunc causatur, quando nubes opposita soli est multum nigra et spissa, quia tunc potest facere multam et bene dispositam rorationem ad refractionem. De ordine autem colorum istius iridis experimentum non habui; rationabiliter tamen videtur quod haberet colores ordine contrario cum coloribus secundae, scilicet halurgum in minori peripheria, viridem in secunda et puniceum in maiori, sicut prima: quia omnis processus fit per assimilationem secundorum ad prima; sed halurgus qui est in maiori peripheria secundae, est propinquior nigro; igitur rationabiliter in minori peripheria tertiae deberet apparere color halurgus, qui est propinquior nigro: et deinde in secunda viridis, qui est propinquior huic: deinde in tertia puniceus, qui disparet in albo vel claro nubis subtilioris in extremitate. Ad rationem in contrarium dicitur, quod dictum Aristotelis intelligendum est ut in pluribus, quia raro videtur tertia. Consequentia autem absolute non valet: quia potest esse quod refractio continue fiat debilior, quanto nubes est remotior, et tamen roratio in qua fit tertia iris, non sit ita remota quod non possit colorari a lumine refracto in ipsa.

[90948] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 6 n. 14 Quaeritur octavo, utrum non existente nube possit interdum apparere iris in superficie maris. Videtur quod non: iris enim causatur ex refractione

luminis a roratione sub nube opposita, visu existente in medio; sed in ista apparitione navigantibus facta, talia non habent locum, ut suppositum est; ergo non potest ibi fieri iris. Sciendum est autem quod quandoque, existente caligine in superficie maris non multum elevata, apparuit iris navigantibus lateraliter, habens omnes colores iridis: et tamen erat nubes. Videbatur autem navigantibus transferri, semper apparens ipsis in eadem distantia et situ ad ipsos, usque ad defectum caliginis, quia semper ab alia et alia parte fiebat continue alia et alia refractio ad visum. Ad rationem in oppositum dicitur, quod omnia ista in praedicta apparitione assignari possunt: quia superior pars caliginis, incidentibus radiis solaribus antiperistasim passa, convertebatur in subtilem rorationem, cuius partes habent rationem speculi, in quo possibile est apparere colorem corporis obiecti, non autem figuram, sicut dicebatur prius. Sed mare ex opposito navigantium existens, apparens navigantibus altius, et habens circa terram figuram circularem, non planam, cum sit aqua pura et a remotis videatur repraesentare colorem nigrum, quemadmodum nubes, habet rationem nubis; lumen vero factum a sole vel ab aliqua stella, et refractum ad visum a nigredine maris altioris per subtilem rorationem caliginis, habebat rationem refracti ad visum: et propter hoc causabat figuram iridis et colores.

Caput 7

[90949] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 7 n. 1 Postquam philosophus determinavit de causa generationis iridis et de coloribus eius, determinat consequenter de figura eius, et de his quae consequuntur ipsam quantum ad figuram. Et circa hoc primo praemittit intentionem suam, et dicit quod ex figurali descriptione iridis, quantum ad situm eius et solis et visus, potest esse manifestum considerantibus, quod iris non potest apparere secundum circulum perfectum, neque secundum proportionem maiorem semicirculo; et etiam manifestum erit de aliis accidentibus circa ipsam.

[90950] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 7 n. 2 Secundo ibi: hemisphaerio enim existente etc., prosequitur propositum suum. Et circa hoc sciendum est, quod Aristoteles intendit probare unam conclusionem quadrimembrem: scilicet quod iris non est maior semicirculo; sed quando astrum refractum est in oriente vel occidente, tunc figura iridis est semicirculi completi; quando autem supra horizontem elevatum, tunc iris apparet nobis minoris figurae quam semicirculus; quando vero astrum est in meridie, tunc apparet minimae figurae quam possit apparere. Quam conclusionem ipse probat multis suppositionibus ac propositionibus mathematicalibus praemissis, quas si clare deducere vellem, oporteret multum digredi a physico proposito, et ideo videantur in littera. Ratio autem physica huius est, quia astrum quodlibet naturaliter emittit radios suos in directum, quoadusque non invenit corpus opacum prohibens processum radiorum in directum: unde etiam tales radii quoadusque non reflectuntur, dicuntur radii recti, quasi in rectum tendentes. Ex quo patet ratio illius quod supra dictum est, quod iris fit ex opposito astri: quia illud agit in partem sibi diametraliter oppositam, et ab ea reflectitur. Astrum autem in nube opposita causat quidem figuram circularem, nisi impediatur: quia omne agens intendit per suam actionem inducere similitudinem

suam in passum; sed apparet nobis tantum semicirculus, quia reliqua pars nubis vel rorationis in qua fit iris, occultatur sub horizonte. Cum igitur astrum est in oriente, nubes ei opposita est in occidente, dimidia sub horizonte et dimidia supra, et ex consequenti apparet nobis tantum semicirculus refractionis irialis: quia reliqua dimidia pars rorationis occultatur sub horizonte, ut dictum est. Quanto autem magis elevatur astrum super horizontem, tanto magis pars ei opposita in qua fit iris, occultatur sub ea; et ideo minor pars circuli refractionis apparet nobis: quia roratio opposita astro magis occultatur. Quando autem astrum est elevatissimum, et est in meridie, tunc minima portio circuli irialis apparet: quia roratio opposita astro in qua fit iris, maxime occultatur. Nunquam igitur apparet maior portio quam semicirculus, et saepe apparet minor.

[90951] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 7 n. 3 Quod autem in minoribus et cetera. Postquam determinavit de figura iridis, hic determinat de quibusdam aliis accidentibus. Et dicit quod colores iridis apparent fortiores in extremitatibus iridis circa terram quam in medio, eo quod in corpore densiori lumen fortius retinetur et fortificatur magis: nubes autem est densior in extremitatibus quam in medio. Secundum accidens est, quod iris raro fit a luna: quod probat dupliciter. Primo, quia nunquam fit a luna nisi in plenilunio, propter debilitatem sui luminis in aliis temporibus. Secundo, quia luna propter debilitatem sui luminis non sufficit elevare tantos vapores, quod super eos possit causari iris. Tertium accidens, quod accidit propter eandem causam, scilicet propter elevationem vaporum, est quod in ea parte hemisphaerii maxime fit iris, in qua sol elevat maiores vapores: quia ex eis generatur nubes sub qua debet fieri iris. Quartum vero est, quia in diebus brevioribus post aequinoctium autumnale, quando dies sunt minores noctibus, iris apparere potest omni hora diei; sed post aequinoctium vernale, quando dies sunt maiores noctibus, iris non potest apparere omni hora: quia non apparet circa meridiem his quibus solstitium multum elevatur in meridie. Et huius ratio est, quia portiones circuli quas sol describit in diebus longioribus super horizontem, sunt minores semicirculo, sed portiones quas describit quando accedit ad tropicum hiemalem, sunt maiores: quia quanto plus sol elevatur supra horizontem vel supra terram, tanto depressior est polus et arcus iridis in parte ei opposita sub terra, sicut dictum est; magis autem elevatur sol in vere et in aestate quam in autumno et hieme: et ex hoc etiam maiores causat calores, et arcus iridis causatus ab eo in parte opposita, est magis depressus, intantum ut propter parvitatem non appareat, quia quod est parvum, videtur immanifestum. Portio autem circuli iridis in diebus longioribus est parva: in diebus autem brevioribus, quia sol non multum elevatur a terra, ideo decisio circuli iridis non multum deprimitur, et maior pars remanet super terram, et ex consequenti iris tunc magis apparet. Ex quo corollarie concludi potest, quod defectus integri circuli in iride non est ex parte radii luminosi incidentis, sed est ideo, quia nubes vel roratio in qua fit iris, occultatur secundum partem sub horizonte.

Caput 8

[90952] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 8 n. 1 Postquam philosophus determinavit de halo et

iride, nunc consequenter determinat de virgis et pareliis. Et circa hoc duo facit: primo determinat de generatione virgarum et pareliorum; secundo de accidentibus circa ea, ibi: fiunt autem sicut diximus et cetera. Circa primum iterum duo facit: primo ostendit modum et causam generationis virgarum et pareliorum in communi; secundo ostendit eam in speciali de utroque eorum, ibi: virgae autem propterea et cetera. Dicit ergo primo, quod existimandum est quod parelii et virgae fiant propter easdem causas sicut halo et iris, quia omnia haec sunt refractio quaedam, licet differant secundum diversam dispositionem et situm caliginis a qua fit refractio: quia parelius generatur ex refractione visus a nube aliqua ad solem, et virgae similiter. Et iterum utitur hic philosophus opinione mathematicorum sui temporis, qui dicebant visum refrangi ab obiecto ad solem: sed tamen secundum veritatem lumen refrangitur ab obiecto ad visum.

[90953] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 8 n. 2 Deinde cum dicit: virgae autem propterea etc., assignat causam et modum generationis ipsorum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit causam generationis virgarum; secundo generationis pareliorum, ibi: parelius et cetera. Prima iterum in duas: in prima comparat virgas ad ea quae apparent ex refractione in aliis; secundo declarat modum generationis virgarum, ibi: fit autem hoc cum irregularis et cetera. Dicit ergo primo quod virgae generantur propterea, quod visus qui refrangitur ex nube in latere solis existente, est talis secundum effectum, qualis est quando refrangitur ab aqua vel ab aliquo alio humidorum ad nubem visam, sicut diximus prius. Nam nubes prope solem existentes, visae secundum rectum aspectum, non videntur coloratae diversis coloribus apparentibus et propriis, ut frequenter, sed quando aspiciuntur per refractionem ab aqua vel ab aliquo humidorum, tunc apparent coloratae vel virgulatae ad modum virgularum. Et tamen in hoc est differentia: quia in aliis apparentiis illa diversitas coloris nubis apparet in ipsa nube, sed in virgis apparet quodammodo supra ipsam. Et huius ratio est, quia albo et nigro apparentibus in eadem superficie, nigrum videtur longius, sicut e converso remotius visum apparet nigrum, eo quod minus alterat: sed colores virgarum sunt nigri vel propinquiores nigro, et sunt in eadem superficie cum fulgido nubis, et per consequens apparent remotiores quam fulgidum nubis.

[90954] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 8 n. 3 Deinde cum dicit: fit autem hoc etc., assignat modum generationis virgarum in speciali. Et dicit quod generatio virgarum fit a nube, quando nubes a qua fit refractio est irregularis: scilicet non unius dispositionis per totum, sed in una parte rarior, in alia densior, et in una propinquior aquae, in alia remotior. Radii ergo incidentes super partes rariores, transeunt per illas tanquam per foramina, et colorantur reflexis radiis super parte aquosa et rorida, in qua apparet color sine figura. Et propter irregularitatem illius nubis ad quam refranguntur radii solares albi et clari, apparent diversi colores virgarum: scilicet puniceus in parte clariori nubis et magis propinqua ad album, viridis autem in parte magis densa, et per consequens etiam magis nigra, xanthos vero apparet vel per iuxtapositionem duorum praedictorum, sicut dictum est supra, vel etiam apparet in parte proportionaliter densa. Licet autem in generatione virgarum lumen aliquo modo transeat per partes nubis, tamen fiunt diversi colores in virgis, sicut in iride, in qua lumen immediate refrangitur a nube rorida: quia ut dicit, nihil differt quantum ad generationem colorum diversorum, videre solem per nubem transparentem aliquo

modo, et videre ipsum immediate refractum a nube. Deinde quasi recapitulando dicit, quod virgae generantur propter irregularitatem speculi, idest nubis roridae, non secundum figuram, idest non repraesentando figuram obiecti, sed colorem: quia scilicet nubes non est nata facere unum colorem.

[90955] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 8 n. 4 Deinde cum dicit: parelius autem etc., ostendit modum generationis pareliorum. Et dicit quod parelii fiunt, quando aer, idest nubes subtilis a qua fit refractio, est maxime regularis, uniformis et spissa, et lumen solis fortiter refrangitur a tali nube: tunc apparet ibi color albus ad similitudinem coloris solis, quasi alter sol; quia regularitas speculi facit colorem apparentem esse unum et regularem, sicut diversa dispositio partium nubis facit colores esse diversos. Hoc autem declarat per exemplum: sicut enim lumen quod refrangitur ab aere polito sive ferro, puta ab armis militum, est coloris clari et albi, et est fulgidum, sic lumen quod refrangitur a nube, vel caligine spissa et existente propinqua ad hoc quod convertatur in aquam, nondum tamen in eam conversa (quae dicitur nubes rorida), est album et clarum. Ex isto concludit duo corollaria. Primum, quod parelius est magis signum pluviae quam virgae, quia generatur per refractionem a nube regulari et spissa, quae est propinqua ad dispositionem aquae: et ideo citius ex ea generatur aqua. Secundum est, quod parelius Australis, idest qui apparet quando flant venti Australes, vel etiam qui apparet ex parte Australi, est magis signum pluviae quam borealis: quia ventus Australis propter calidum temperatum elevat multos vapores, et congregat eos in nubes, et etiam nubes permutat in aquas, sed Boreas propter frigiditatem et siccitatem propellit nubes et prohibet elevationem vaporum, sicut superius dictum est.

[90956] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 8 n. 5 Deinde cum dicit: fiunt autem sicut diximus etc., assignat philosophus causam accidentium circa virgas et parelios. Et pro primo dicit, quod virgae et parelii maxime accidunt circa occasum et ortum solis; cuius ratio est, quia tunc nubes non disperguntur calore solis ita de facili, cum calor solis non sit multum vehemens. Secundum accidens est, quod non fiunt supra solem, neque desubtus. Et ratio est, quia si fierent supra solem, non viderentur propter distantiam (licet impossibile sit, quod ibi fiant, cum supra solem non fiant nubes vel roratio); et si sub sole fierent, dissolverentur propter radios directe incidentes sub sole: et etiam radii solares non venirent ad nos, sed propter reflexionem potius reverterentur ad caelum. Tertium est, quod fiunt a latere solis, puta nube existente ex parte meridiei vel Boreae: quia quando nubes stant a latere, tunc sol non dissolvit eas, si sint in debita distantia a sole, et tunc visus potest ad illas pertingere propter convenientem proportionem distantiae. Quartum est, quod non fiunt multum prope solem, nec etiam multum longe. Et huius ratio est, quia prope solem sol dissolvit consistentiam nubis sua caliditate; de longe autem non videretur: quia a parvo speculo fit debilis refractio, ut patet, nubes autem remota a sole, ubi sol habet paucam virtutem elevandi vapores a terra, est parva, et ex consequenti non videretur in ea refractio. Non fiunt etiam ut in pluribus sole existente in meridie: quia tunc nubes sursum elevata prope solem, est multum remota a visu, et propter hoc color nubis non fertur ad eum in superficie terrae, sed movetur per aerem supra terram et prope solem, et ibi propter excellentem fulgorem dispergitur: et ex hoc non facit virgas et parelios. Finaliter recapitulat dicta in praecedentibus, dicens quod omnia opera, quae generantur in locis supra terram per motum et alterationem, et etiam in terra ex segregatione humida et sicca, fere

sunt tot et talia. Dicit autem *fere*, propter quaedam accidentia quorum causas non dixit expresse, quae tamen ex praedictis reddi possunt: sicut sunt quidam ignes qui videntur volitare in superficie terrae, et lapides et alia quaedam cadentia ex nubibus, et coloratio aquae descendentis, puta quando pluit aqua sanguinea.

Caput 9

[90957] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 9 n. 1 Postquam philosophus in superioribus determinavit de his quae generantur ex exhalatione humida et sicca per motum et alterationem, aut etiam per refractionem luminis supra terram, et etiam de aliis quae causantur per motum ab exhalatione sicca in ipsa terra, scilicet de agitatione et motu terrae, hic determinare intendit breviter de his, quae generantur in profundo ipsius terrae principaliter per alterationem. Et circa hoc duo facit. Primo praemittit distinctionem eorum quae fiunt in ipsa terra, et dicit quod sicut in alto, idest supra terram, est duplex exhalatio, una vaporosa, idest humida, ex qua generantur ea quae generantur per ingrossationem a frigido, alia autem fumosa et sicca, ex qua fiunt ea quae generantur per subtiliationem vel inflammationem, ita similiter in partibus terrae est duplex exhalatio, ex qua generantur duo genera corporum, quorum quaedam dicuntur fossibilia, eo quod fodiuntur in terra, et sunt similia terrae defossae: et generantur ex sicca exhalatione; alia vero dicuntur metallica, quae magis generantur per coagulationem.

[90958] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 9 n. 2 Secundo ibi: sicca quidem etc., assignat causam praedictorum. Et primo assignat causam fossibilium, et dicit quod exhalatio sicca a dominio, secundum quod est ignita a calido, est principium omnium fossibilium: ita quod exhalatio sit materia ex qua fiunt. Sed calidum igniens, secundum quod commensuratur frigido a virtute caelesti, mediante continuitate, est quodammodo principium activum; ita quod principium activum principale est virtus caelestis, quae dicitur virtus mineralis: a qua habent fossibilia quaedam, puta lapides pretiosi, quandam virtutem caelestem et occultam, per quam occultas operationes vere exercent; principium autem instrumentale est caliditas, quae humidum desiccat, et generat omnia fossibilia. Huiusmodi autem fossibilia sunt genera lapidum non liquabilium: quod dicit ad differentiam quorundam fossibilium quae sunt liquabilia, ut vernix, oricella et sulphur, et alia huiusmodi; quae omnia generantur a calido exsiccante exhalationem et consumente humidum et aliqualiter colorante. Et horum fossibilium quaedam fiunt sicut pulvis coloratus: sicut illa quae generantur a calido fortiter consumente humidum et aliqualiter adurente, ut sunt omnia supradicta; alia autem sunt quasi lapides aggregati per condensationem ex pluribus partibus, et generantur ex eadem exhalatione a calido exhalante humidum superfluum, et fortiter terminante humidum cum sicco.

[90959] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 9 n. 3 Secundo ibi: exhalationis autem etc., determinat de his quae fiunt ab exhalatione humida. Et circa hoc duo facit: primo assignat causam generationis eorum; secundo ostendit modum et locum generationis eorum, ibi: facit autem et cetera. Dicit ergo primo, quod illa quae *metallantur*, idest habent formam metalli, generantur materialiter ex

vaporosa exhalatione, et a frigido commensurato coagulante effective instrumentaliter: principale autem agens est virtus caelestis mineralis, sicut supra diximus. Et istorum quaedam sunt fusibilia, et quaedam ductibilia: fusibilia seu liquabilia sunt, quae plus accedunt ad naturam humidi quam sicci, sicut stannum aut plumbum; sed ductibilia sunt, quae habent humidum magis reductum ad medium per siccum, ut sunt ea in quibus est bona terminatio sicci et humidi, sicut in auro etc., aut in quibus est humidum viscosum non bene separabile a sicco, sicut ferrum, quod calefactum ictu mallei extenditur. Sciendum est autem, quod corpora quae hic dicuntur fusibilia, seu liquabilia, non ita sunt fusibilia, quod non sint etiam ductibilia, quamvis in hoc loco contra ductibilia distinguantur: sed ideo dicuntur esse liquabilia, quia melius et facilius liquantur quam ducantur, et ductibilia e converso dicuntur, quae facilius ducuntur, quamvis etiam liquari et fundi possint, ut ferrum et aes.

[90960] Inserta super Meteora, lib. 3 cap. 9 n. 4 Deinde cum dicit: facit autem haec etc., assignat modum et locum generationis praedictorum. Et dicit quod huiusmodi generantur ex exhalatione vaporosa inclusa in partibus terrae, et praecipue in lapidibus, propter siccitatem lapidum bene coarctantem humidum vaporosae exhalationis, et propter fortiorem et maiorem coagulationem factam a frigido commensurato formae metalli virtute caelesti, quae dicitur virtus mineralis, ut supra dictum est: sicut ab eodem frigido generantur supra terram ros et pruina, quando a vapore segregata est exhalatio calida et sicca, quae sursum movebat. Est tamen differentia in generatione istorum, quia in generatione roris et pruinae prius segregatur siccitas, antequam materia coaguletur et ros descendat: et ex hoc ros et pruina sunt liquida; sed metalla generantur in partibus terrae ex eadem exhalatione, antequam separetur siccitas: et ideo sunt dura, et quanto plus est in eis de siccitate, tanto sunt magis dura. Et propter hoc verum est dicere, quod metalla sunt aqua secundum unum modum, quia scilicet fiunt ex vapore humido a dominio, qui est in potentia aqua, et est materia aquae: et secundum alium modum non sunt aqua, quia scilicet siccitas in eis non est segregata. In cuius signum metalla igniuntur, comburuntur et reducuntur in pulverem et terram: et hoc convenit eis solum propter siccam exhalationem, quae sola exuritur, quia est materia apta ignitioni propter siccitatem. Et ipsa etiam post exustionem reducuntur in minorem quantitatem, propter separationem alicuius grossi et impuri per exhalationem vel evaporationem humidi grossi, quae fit a calido exurente: unde etiam post exustionem vel liquationem metalla sunt duriora, quia tunc humidum metalli est magis separatum. Aurum autem solum non fit minus nec minoris ponderis quando exuritur, quia est genitum ex sicco et humido subtilissimis, et non habentibus aliquid impurum admixtum quod per ignitionem separari possit. Ipsum etiam de difficili solvitur et liquatur, licet reducatur in partes minimas, quia in ipso est optime commixtum siccum cum humido: et ideo propter fortem commixtionem de difficili separantur. Unde ex his patet, quod aurum non solum secundum opinionem hominum, sed secundum naturam rerum est nobilius et purius quam cetera metalla. Quod etiam patet ex virtute quam habet, in operando mirabiles et nobiliores operationes quam alia. Deinde recapitulando dicit, quod communiter et universaliter dictum est de omnibus fossibilibus et metallicis, quomodo generentur et quae sit eorum differentia; sed si quis velit particulariter de eis intendere, et considerare circa unumquodque eorum, quae scilicet sint principia generationis et accidentia et differentiae eorum, hoc facere habebit in eo qui

de metallicis inscribitur, et in aliis, circa quae Theophrastus negotiatus est secundum Alexandrum et Commentatorem. Considerandum est autem circa principia materialia metallorum, quod sunt in duplici differentia: quaedam enim sunt materia remota talium metallicorum, sicut est vapor inclusus in locis lapidosis terrae, sicut supra declaratum est; alia autem sunt materia propinqua eorum, et haec sunt sulphur et argentum vivum, sicut alchimistae dicunt: ita quod in praedictis locis lapidosis terrae per virtutem mineralem primo generatur sulphur et argentum vivum, deinde ex ipsis generantur diversa metalla, secundum diversam commixtionem eorum. Unde etiam ipsi alchimistae per veram artem alchimiae (sed tamen difficilem, propter occultas operationes virtutis caelestis quae mineralis dicitur: quae ex eo quod sunt occultae, difficulter a nobis imitari possunt per praedicta principia, vel per principiata ab ipsis) faciunt aliquando veram generationem metallorum, aliquando quidem ex sulphure et argento praedictis sine generatione exhalationis, aliquando autem faciendo exsudare praedictam exhalationem vaporosam ab aliquibus corporibus, per applicationem caliditatis proportionatae quae est agens naturale.

Liber 4

Caput 1

[90961] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 1 n. 1 Postquam philosophus in superioribus determinavit de particularibus transmutationibus elementorum, quibus secundum se transmutantur tam in alto quam infra terram, hic determinat de passionibus seu transmutationibus eorum, secundum quod veniunt in compositionem mixti. Et quia elementa agunt mediantibus qualitatibus activis, et patiuntur mediantibus passivis, determinat de actione primarum qualitatum activarum, et de passione passivarum in mixtis. Convenienti autem ordine iste liber sequitur tertium, quia in fine tertii determinatum est de mineralibus: haec autem scientia multum valet ad scientiam de mineralibus. Licet aliqui dicant, quod iste liber est magis continuus cum libro de generatione, quamvis inscribatur quartus liber Meteororum.

[90962] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 1 n. 2 Considerandum est autem quod scientia istius libri, et similiter omnis scientia naturalis, non est ab homine despicienda: immo qui eam despicit, despicit seipsum. Et licet multi dicant quod scientia naturalis non debet appretiari, eo quod non sit utilis ad speculationem divinorum, in qua vita beatissima et felicitas hominis consistit, sicut dicit philosophus in X Ethicorum, tamen isti decipiunt seipsos, quia non solum scientia istius libri, sed etiam tota scientia naturalis, in qua non solum oportet considerare communia, sed etiam specialia et propria unicuique, deservit ad huiusmodi speculationem divinorum: quia per manifesta et naturalia tanquam per effectus in cognitionem causarum pervenimus. Propter quod philosophus in libro metaphysicae incipit a substantiis sensibilibus, et in duodecimo naturam substantiarum separatarum probat per astronomicas rationes. Et ideo quamcumque aliam scientiam addiscimus, hoc facimus ut ad cognitionem divinorum veniamus, et qui alia intentione scientias acquirit, perversus est in intentione, nisi necessitate detineatur. Neque vile est cognoscere haec particularia naturalia,

quia sicut inspicere picturam turpium animalium, ut melius cognoscantur pulchra per oppositionem turpium, non est vile, item nec causas horum cognoscere, ut veniamus in cognitionem primarum causarum: immo multo minus hoc est vile, quia res multo immaterialius sunt apud intellectum quam apud sensum. Est autem utilis scientia istius libri, non solum ad cognitionem divinorum sicut dictum est, sed fere ad totam scientiam naturalem, et maxime ad scientiam de mineralibus, quae ab Aristotele composita nondum pervenit ad nos. Est etiam utilis ad medicinam: quia hic dicitur *propter quid* multorum, quorum *quia* tantum consideratur in medicina. Et propter hoc aliqui voluerunt exponere librum istum modo medicinali sine logica: sicut Galenus recitat de quodam, quod cum quaesitum esset ab eo quid esset calidum, bene respondit, et cum contrarium argueretur, statim sibi contradixit, non cognoscens suam contradictionem, propter defectum logicae. Debet igitur iste liber exponi modo naturali, non medicinali: quia secundum Avicennam medicina versatur solum circa corpus humanum ad infirmitatem removendam et sanitatem inducendam, sed illa quae in hoc libro determinantur sunt communia omnibus mixtis, sicut patet per processum. Igitur haec scientia potius applicatur ad medicinam quam e converso, quia commune applicatur ad speciale. Est insuper utilis ad scientiam alchimiae: quia tantummodo alchimistarum est transmutare metalla secundum veritatem, et non secundum sophisticationem; quod licet sit difficile et dispendiosum, sicut supra dictum est, non tamen est impossibile. Et propter hoc intentio aliquorum est, quod metalla non differunt secundum speciem, sed secundum sanum et infirmum, vocantes metallum sanum, durum, et alia, infirma: sic facile esset metalla adinvicem transmutare. Sed credo quod differunt secundum speciem, et nihilominus transmutari possent adinvicem, quia sunt naturalia et materia eorum est una. Quod autem hoc fiat per artem est difficile, non impossibile. Non tamen intelligi debet quod artifices principaliter transmutent, sed agunt quasi instrumenta, applicando propria agentia propriis passivis: quia materia propinqua omnium metallorum est argentum vivum et sulphur, sicut dictum est, quorum naturas artifices transmutare possunt conglutinando et congelando. Vel etiam alio modo evaporatio est materia praedictorum: et de hac determinatur in isto libro, et ex consequenti iste liber est utilis ad scientiam alchimiae.

[90963] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 1 n. 3 Circa determinationem igitur de qualitatibus primis duo facit. Primo resumit tria superius determinata in II de generatione et III caeli: quorum primum est quod quatuor sunt causae elementorum, per quas intelligit quatuor primas qualitates, calidum et frigidum, siccum et humidum. Et non sunt causae materiales, quia quaedam sunt actionis principia: nec sunt agentes, aut fines, quia praedicantur de suis causatis; ergo relinquitur, quod erunt causae ut formales. Et dicitur notanter ut formales, non absolute formales, ad denotandum quod non sunt formae substantiales elementorum. Secundum quod resumit, est quod quatuor sunt elementa, secundum quatuor combinationes possibiles harum qualitatum, quia in simplicibus humidum non potest uniri cum sicco, nec frigidum cum calido. Et de istis elementis, sicut dicit Commentator, medicus debet credere naturali, scilicet quod sunt quatuor, et quod magnas habent commoditates et operationes in mixto: quarum aliquas medicus inquirere debet, ad conservandum contemperamentum elementorum et qualitatum praedictarum in corpore humano. Tertium est, quod istarum qualitatum duae sunt activae, scilicet calidum et frigidum, et duae passivae, scilicet

siccum et humidum; hoc autem intelligi debet quantum ad victoriam unius supra alteram in corpore mixto: quia secundum se quaelibet sunt activae et quaelibet passivae, cum sint contraria adinvicem. Et hoc philosophus probat primo per inductionem in omnibus, quia in omnibus dicimus calidum et frigidum terminare, coagulare etc., siccum vero et humidum terminari et coagulari: terminare autem est agere, terminari vero est pati. Secundo probat idem ratione, scilicet per definitionem eorum, quia calidum est, quod est congregativum similium, frigidum vero est congregativum similium et dissimilium: humidum est, quod est male terminabile termino proprio, bene autem alieno, siccum vero e converso, quod est bene terminabile termino proprio, male alieno; quod autem est congregativum, est activum, quod est terminabile, est passivum.

Caput 2

[90964] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 2 n. 1 Secundo cum dicit: determinatis autem his etc., prosequitur propositum, determinando de operationibus sive passionibus praedictarum qualitatum. Et dividitur in tres partes: in prima determinat de actione qualitatum activarum in mixto; in secunda determinat de passione passivarum, ibi: passivorum autem etc.; in tertia determinat de homoeomeris quantum ad praedictas qualitates, ibi: quoniam autem de his et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de operationibus consequentibus rem in constitutione et destitutione rei; secundo de operationibus consequentibus rem iam in esse constitutam, ibi: reliquum autem et cetera. Circa primum iterum duo facit: primo determinat de simplici generatione; secundo de corruptione ei opposita, ibi: putrefactio autem et cetera. Dicit ergo primo, quod post determinata dicendum est de operibus praedictarum qualitatum, et primo de simplici generatione quae fit ab istis virtutibus, sicut declarabitur, et est in plantis et aliis naturalibus. Est ergo simplex et naturalis generatio, permutatio facta ab istis virtutibus activis, cum istae virtutes in materia subiecta habent *rationem*, idest proportionem, ad unamquamque naturam. Dicit autem *generatio simplex et naturalis*, ut excludat permutationem violentam et artificialem ab his virtutibus activis. Per permutationem tangit genus, reliquum autem totum sequens ostendit differentias ad alias permutationes: per materiam autem subiectam intelligit qualitates passivas, vel materiam affectam his qualitatibus, quae est materia generationis. Dicit ergo quod hae sunt virtutes dictae contra se invicem, idest contrariae. Cum igitur activae obtinent supra passivas, tunc sequitur generatio: quando autem passivae vincunt activas ita quod non sequatur actio activarum, tunc sequitur indigestio, quae est via ad corruptionem. Dicitur autem generatio dupliciter: primo mutatio a non esse ad esse, sicut de ea determinatur in V Physic., et hoc modo sive obtineant qualitates activae sive passivae, sequitur generatio, et una et eadem mutatio est generatio unius et corruptio alterius. Alio modo dicitur generatio, quando id quod ponitur in esse est nobilius, et e converso dicitur corruptio, quando quod ponitur in esse est ignobilius: et hoc modo loquitur hic Aristoteles de generatione; quia calidum generat aliud calidum sibi simile: cum ergo obtinent qualitates activae, quod ponitur in esse est nobilius, quia qualitates activae sunt nobiliores quam passivae. Corruptio autem opposita simplici

generationi est putrefactio: quod probat duplici ratione. Primo quia illa corruptio ad quam omnia terminantur naturaliter, opponitur generationi simplici et naturali; sed ad putrefactionem terminantur omnia, ut animalia quae naturaliter senescunt, et plantae et artificialia quae veterascunt: omnia denique orta occidunt, et aucta senescunt (nisi forte talia violenter corrumpantur et comburantur, quia tunc corruptio eorum non terminatur ad senectutem vel vetustatem): senectus autem et vetustas sunt quaedam putrefactiones. Secundo probat idem: quia illae transmutationes opponuntur, quae sunt ex contrariis in contraria; generatio autem et putrefactio sunt huiusmodi: quia generatio incipit ab humido et sicco interminatis, et finitur ad terminationem ipsorum, putrefactio autem e converso incipit ab humido et sicco terminatis, et finitur ad divisionem ipsorum: nam quando virtutes activae obtinent passivas, calidum educendo humidum a sicco causat putrefactionem. Quod etiam apparet in aliis tribus elementis ab igne, quae putrescunt propter humidi eductionem factam a calido ignis; solus autem ignis non putrescit, quia nec habet humiditatem quae educatur a sicco, neque invenitur caliditas vincens caliditatem ignis.

[90965] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 2 n. 2 Deinde cum dicit: putrefactio autem etc., determinat de corruptione opposita generationi simplici, quae est putrefactio. Et dicit quod putrefactio est corruptio propriae et naturalis caliditatis, facta a caliditate extrinseca, scilicet continentis, in humido naturali. Patitur autem res naturalis et putrefit a calido extrinseco, quia habet debilem caliditatem intrinsecam et est indigens caliditatis, et frigidum vincit caliditatem naturalem: ex quo sequitur quod tam caliditas extranea quam frigiditas intrinseca est causa putrefactionis; sed caliditas extrinseca est causa principalis, frigiditas est causa secundaria: quia quod patitur a calido extrinseco, patitur propter defectum caliditatis propriae, defectus autem caliditatis ponit frigiditatem contrariam abundantem, quae etiam agit ad expulsionem caliditatis intrinsecae. Quod autem putrefactio sit corruptio propriae caliditatis, probat: quia calido extrinseco educente humidum naturale per exsudationem, educit etiam caliditatem intrinsecam existentem in humido naturali: sunt enim coniuncta et trahunt se invicem propria caliditas et humidum naturale. Propter quod putrefacta prius, desiccantur interius et madescunt exterius, quia humidum foras educitur: deinde totaliter exterius desiccantur a calido totaliter resolvente humidum, et finaliter efficiuntur sicca, et ultimo resolvuntur in terram et fimum. Sed quod putrefactio sit a caliditate continentis, probat quinque signis sumptis ab his quae impediunt putrefactionem. Quorum primum est, quod in frigoribus res minus putrescunt quam in aestate, quia in hieme minor est caliditas continentis aeris vel aquae quam in aestate, et ideo minus potest putrefacere. Secundum est, quod id quod est coagulatum sive congelatum forti frigido, sicut sunt metalla, non putrescit, quia vehementia frigoris intrinseci vincit caliditatem extrinsecam. Tertium est, quod ea quae habent magnam caliditatem intrinsecam, non putrescunt, sicut piper et galanga, praecipue cum exsiccantur: quia tunc non est ibi humidum admixtum quod educi possit, quia caliditas intrinseca fortiter resistit extrinsecae. Quartum est, quod id quod movetur minus putrescit quam id quod stat, ut aqua fluvii minus putrescit quam aqua paludis: et ratio est, quia motus causat caliditatem in re mota, et ideo augetur et vigoratur caliditas rei motae et vincit caliditatem extrinsecam. Quinto, multum simul minus putrescit quam paucum: quia id quod est magnum sive multum habet maiorem ignem, idest maiorem caliditatem,

quam quod est parvum, ut in pluribus, et etiam maiorem frigiditatem ceteris paribus, et ideo fortius resistit actioni caliditatis extrinsecae. Propter quod pauca aqua in lacuna citius putrescit quam magna aqua maris quae non putrescit, tum propter multitudinem, tum propter continuum motum. Quod autem dicitur hic, debet intelligi in continuis, et praesertim in simplicibus: quia multa frumenta citius putrescunt quam pauca. Quod autem putrefactio sit in humido probatur: quia animalia et cetera genita ex putrefactis generantur ex humido; ergo putrefactio fit in humido. Cum enim caliditas naturalis educitur, educit secum humidum subtile et segregat ipsum a re putrefacienda. Virtus autem caelestis tanquam principale agens, sed calor et humidum segregatum quod circumstat putrefactum loco virtutis formativae, generant animalia ex putrefactis.

Caput 3

[90966] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 3 n. 1 Postquam philosophus determinavit de operationibus qualitatum primarum in constitutione et destitutione rei, nunc determinat de operationibus quae eius consequuntur rem in esse iam constituto. Et circa hoc duo facit: primo determinat de talibus operationibus secundum se; secundo de speciebus earum, ibi: pepansis autem et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de digestione quae est prima; secundo de indigestione ei opposita, ibi: indigestio autem et cetera. Circa primum iterum duo facit: primo definit digestionem; secundo ostendit quando et quomodo fiat, ibi: accidit autem hoc et cetera. Dicit ergo primo, quod post determinata reliquum est dicere de operationibus talium qualitatum, quae consequuntur res iam constitutas in esse, quae sunt istae. Calidi enim operatio in mixto est digestio. Digestionis autem species sunt pepansis, hepsesis et optesis. Frigiditatis autem operatio est indigestio: cuius indigestionis species sunt omotes, molynsis, et stateusis. Considerandum est autem sicut ipse dicit, quod haec nomina non sunt propria speciebus digestionis, sed sunt accommodata per quandam similitudinem et proportionem. Considerandum est iterum quod indigestionis est duplex causa: una per se, et haec est frigiditas: quia contrariarum causarum sunt effectus per se contrarii, si igitur caliditas est causa digestionis, frigiditas erit causa indigestionis; alia per accidens, et haec est remotio caliditatis: sicut enim praesentia caliditatis faciebat digestionem, ita ea remota remanet res indigesta. Sed quia remotio caliditatis ponit frigiditatem, absolute dicitur quod causa indigestionis est frigiditas. Est itaque digestio perfectio quaedam, idest transmutatio ducens ad esse perfectum, causata effective a proprio et naturali calido quod agit in virtute formae substantialis ex oppositis passivis, idest facta in qualitatibus passivis quae sunt oppositae isti, tanquam in materia. Fit enim digestio a proprio et naturali calido principaliter, secundario autem fit ab extrinsecis, sicut a balneis, ab exercitio moderato, et aliis fomentis calidi intrinseci et naturalis. Sed finis principalis istius digestionis est introductio naturae, idest formae nutriti, in materia quae digeritur: quia tunc dicimus esse factam digestionem cum in materia est introducta forma nutriti. Alius autem finis, et quasi secundarius, est quaedam forma accidentalis, scilicet calor introductus in materia digesta, qui facit evaporare humidum subtile et terminat grossum, sicut apparet in carne elixata et

in musto: cum enim evaporavit humidum subtile, et grossum est terminatum et quasi induratum a calido, tunc dicimus ipsa esse digesta et cocta. Simile etiam apparet de lacrima et apostematibus: cum enim lacrima et putredo apostematis terminata fuerit a calido vincente et quasi ingrossata et facta quaedam lippitudo grossa, tunc dicimus ea esse digesta. Idem etiam ostendit superfluitas quae emittitur ex corpore, quae dum est liquida et subtilis, dicitur esse indigesta, cum autem est terminata per calidum et ingrossata, tunc est digesta et signum sanitatis.

[90967] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 3 n. 2 Deinde cum dicit: accidit autem hoc etc., ostendit quomodo et quando fiat digestio. Et dicit quod digestio accidit quando calidum vincit humidum, quod est materia digestionis, quia solum humidum est quod naturaliter terminatur a calido: sicut accidit in superfluitatibus emissis, sicut supra dictum est; et propter hoc necesse est, ea quae sunt digesta esse sicciora et grossiora, propter evaporationem et terminationem humidi factam a calido.

[90968] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 3 n. 3 Deinde cum dicit: indigestio autem etc., definit indigestionem oppositam digestioni. Et dicit quod indigestio est imperfectio facta in qualitatibus passivis propter indigentiam caliditatis propriae et naturalis: sed quia talis indigentia caliditatis est frigiditas, idest ponit frigiditatem, ideo indigestionis causa per se est frigiditas, causa vero per accidens est remotio caliditatis, sicut supra declaratum est. Quia autem contrariorum contrariae sunt definitiones, ideo sicut supra in definitione digestionis posuit perfectionem loco generis, caliditatem propriam ut efficiens, ita hic ponitur imperfectio loco generis, quia indigestio est via ad imperfectionem, scilicet ad putrefactionem, et ponitur frigiditas impediens digestionem ut efficiens: sed quia contrariorum est eadem materia, ideo utrobique ponitur qualitas passiva, idest humidum, ut materia. Non autem assignat aliquem finem indigestionis, quia indigestio non fit ad aliquem finem, sed praeter intentionem naturae: cum sit imperfectio, et finis habeat rationem boni et perfecti.

Caput 4

[90969] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 4 n. 1 Agit de speciebus digestionis et indigestionis sibi oppositae. Et primo agit de *pepansi*, quae sola est naturalis species digestionis, aliae vero sunt magis artificiales; secundo agit de aliis speciebus, ibi: hepsesis autem et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat de *pepansi*; secundo de *omote* ei opposita, ibi: omotes autem et cetera. Dicit ergo primo quod pepansis est digestio quaedam in *pericarpiis*, idest in illo tegmine sive cooperimento quod cooperit semen vel fructum, sive sit pellis in animalibus, sive cortex in fructibus. Et quia digestio ut dictum est, est perfectio, ideo et pepansis quae est eius species, est perfectio quaedam. Tunc enim res dicitur pepansim passa, quando semen in pericarpio potest efficere et generare tale, quale est id a quo procedit: in aliis enim perfectum etiam dicimus, quod potest generare tale quale est ipsum, ut declaratum est in II de anima. Est autem pepansis ab eodem agente, scilicet a naturali calido principaliter, et in eadem materia, scilicet in humido naturali, sicut superius dictum est de digestione in universali. Alio autem modo dicitur pepansis metaphorice: quia non eodem modo univoce, neque etiam pure aequivoce, sed analogice praedicatur pepansis de suis subiectis, sicut

ridere de animali et prato viridi. Est autem pepansis metaphorice non solum in nutrimento viventium, sed etiam circa alia: ut circa *nascentias*, idest apostemata, et *phlegmatica*, ut sunt catarrhi, et circa urinas et secessiones. Et universaliter dicitur digestio pepansis metaphorice omnis maturatio et terminatio huiusmodi a naturali calido, quod fit, sicut dictum est, quando calidum obtinet super humidum: impossibile enim esset quod terminaret, nisi obtineret victoriam supra ipsum. Fit autem hoc modo. Nam primo calor digerens agit in humidum aereum, quod est spumosum, faciendo evaporare subtiliores partes, et ingrossando reliquas ac convertendo in humorem aquosum. Deinde subtiliando humorem aquosum facit ipsum evaporare, reliquum ingrossat, terminat et digerit, et ipsum coniungit cum sicco: et tunc convertitur in semen. Iste autem ordo apparet in animalibus et plantis. Nam in prima digestione separantur faeces: quando autem humidum cibi est reductum ad humorem aquosum, tunc in secunda digestione separatur urina: in tertia vero et quarta fit maturatio cibi, et conversio in semen. Hoc etiam apparet in omnibus pomis, et clare in amygdala, in qua prius a calido separatur humidum aereum, et convertitur flos in corticem viridem et aquosum, postea separatur humidum aquosum et convertitur in corticem osseum, et tertio semen intra formatur. Et ex hoc quasi in omnibus seminibus invenimus corticem extrinsecam magis aeream, secundam magis aqueam, et intra semen bene maturatum et digestum.

[90970] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 4 n. 2 Deinde cum dicit: omotes autem etc., determinat de *omote* opposita pepansi. Et dicit quod est indigestio in pericarpio, sicut pepansis est digestio in eo: ut quando semina non possunt efficere tale quale ipsa sunt; et habet fieri circa humidum interminatum: quia illa quae patiuntur omoten, sunt spumosa aut aquosa, sive mixta ex his. Sicut autem pepansis est perfectio, sic et omotes est imperfectio, quae accidit propter indigentiam calidi et abundantiam frigidi. Cum enim calidum non est commensuratum et proportionatum humido, tunc sequitur omotes: quia nunquam fit pepansis in humido solo sine siccitate, quae fit a calido proportionato; et ex hoc sola aqua inter omnia humida non ingrossatur, quia caret siccitate. Fit autem omotes propter duas causas: aut scilicet propter defectum caliditatis, sicut dictum est: aut propter excessum humidi digerendi; tunc enim calor proprius non potest obtinere humidum, et sequitur indigestio. Signum autem huius est, quod omnes fructus et poma parva in suo genere et humida, sunt indigesta et non bene matura: calida vero et grossa sunt bene digesta, et talia sunt apta ad esum humanum. Et universaliter quaecumque patiuntur omoten, sunt magis frigida et subtilia et humida. Sicut autem pepansis non dicitur uno modo sed multis, et dicitur quandoque metaphorice, sic et omotes dicitur quandoque metaphorice, et est indigestio quae apparet in catarrhis senum, infirmorum et mulierum, et in pustulis et huiusmodi. Adhuc etiam dicitur omotes magis metaphorice in lateribus et lacte: quando enim calidum non obtinet super humidum in talibus, tunc dicuntur indigesta, sicut sensus manifestat. Digestio igitur fit a calido naturali primo et per se, a frigido autem per accidens. Frigidum enim extrinsece circumstans calidum concludit ipsum interius et non permittit ipsum evaporare, et sic retinendo calidum naturale interius, causat digestionem. In cuius signum ventres animalium sunt calidiores et magis digerunt in hieme, quam in aestate. Indigestio autem fit a frigido per se, a calido autem per accidens, sicut supra dictum est.

Caput 5

[90971] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 5 n. 1 Determinat de alia specie digestionis quae dicitur *hepsesis*, et fit tam ab arte quam a natura. Et dicit quod hepsesis *secundum totum*, idest uniformiter facta in omnibus partibus, ad differentiam aliarum digestionum quae non fiunt aequaliter omnibus partibus, vel *secundum totum*, idest in universali, est digestio humidi interminati et subtilis, facta a caliditate extrinseca existente in humido exteriori: propter quod nomen et ratio hepsesis convenit solis elixatis. Patet autem ex ista definitione quod superior species digestionis est magis naturalis, sicut diximus, quam sequentes; quia ille motus dicitur naturalis, qui est a principio intrinseco, sicut patet in II Physic.: pepansis autem est a caliditate intrinseca, reliquae autem ab extrinseca. Humidum vero interminatum circa quod fit hepsesis, est magis aqueum vel spumosum, quod digeritur per caliditatem humidi extrinseci, sicut patet quando carnes decoquuntur elixae. Digestio autem hepsesis fit ab humido extrinseco: ea enim quae elixantur, patiuntur a tali humido; sicut e converso ea quae assantur in frixoriis, agunt in ipsum humidum unctuosum, ipsum in se absorbendo: patiuntur autem a sicco calido ignis. Et in signum huius frixa sunt magis sicca exterius et humida interius: elixa vero e contrario sunt humida exterius, quia humefiunt ab humiditate circumstante, et magis sicca interius, quia per actionem humidi extrinseci, sive caliditatis eius, perdunt humidum proprium et non recipiunt alienum: frixa vero retinent proprium et suscipiunt alienum. Omnia igitur corpora quae habent multum humidum, et bene passibile a calido quod est in humido extrinseco, sunt elixabilia, ut carnes, pisces, olus et huiusmodi: quaecumque vero non habent multum humidum, ut lapides, aut si habent illud, non est bene passibile et educibile a caliditate extrinseca, sicut ligna, non sunt elixabilia. Quamvis metaphorice multa alia dicantur pati hepsesim et elixari, sicut aurum et ligna et multa alia: quae licet proprie non elixentur, tamen vocantur elixa per quandam similitudinem, eo quod non sunt adhuc imposita nomina omnibus differentiis rerum. Dicitur autem elixari aurum vel lignum, inquantum virtute ignis humidum extrinsecum exhalat et separatur ab eis. Eodem modo elixantur humida, scilicet mustum et lac, inquantum virtute ignis a musto separatur humidum aereum, et a lacte separatur serum. Dicit autem quod finis non est idem in omnibus elixatis, sicut erat superius in alia digestione: quia alia elixantur ad esum, alia ad sorbitionem et cetera. Notandum est autem diligenter quod in fine textus ultimo concludit, quod ista digestio fit tam a natura quam ab arte propter eandem causam. Nam sicut per artem carnes elixantur ab humido circumstante, ita natura humidum nutrimentale in pueris digerit per humidum et calidum circumfusum. Ad sensum enim manifestum est quod in pueris et mulieribus est maior humiditas, quae quasi elixat humidum cibi. Et hoc etiam accidit in phlegmaticis.

[90972] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 5 n. 2 Deinde cum dicit: molynsis autem etc., determinat de specie indigestionis opposita hepsesi, quae dicitur *molynsis*. Et dicit quod molynsis est indigestio humidi interminati (quod dictum est esse elixabile), causata propter defectum caliditatis existentis in humido circumstante: talis autem defectus caliditatis est frigiditas, sicut supra dictum est. Et ista indigestio accidit propter duas causas: aut scilicet propter parvitatem caloris in humido

circumstante, aut propter multitudinem humidi digerendi, quod a parvo calore non potest obtineri. Et propter hoc duriora sunt quae patiuntur molynsim, quam quae patiuntur hepsesim; quia parvus calor dissolvit humidum, sed non educit: et ideo iterum magis congelatur et quasi conglutinatur, et duriores res facit.

Caput 6

[90973] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 6 n. 1 Determinat de *optesi*, quae est alia species digestionis, et definit eam. Et dicit quod optesis est digestio a caliditate sicca (ad differentiam hepsesis, quae est digestio a caliditate humida) et aliena: quod dicit ad differentiam pepansis, quae non est a caliditate aliena, idest extranea, sed est ab intrinseca: vel quia omnis digestio est a caliditate aliena ei quod digeritur, non ei quod digerit. Et ex hoc, si quis digerat carnes vel aliud per optesim, cum consummata fuerit digestio, illud tale erit assum et non elixum, et si talis caliditas sicca fuerit excessiva, dicetur adustum. Quod autem fiat a sicca caliditate, probat: quia ista digestio quae dicitur assatio, quae citius consummatur quam elixatio, desiccat partes extrinsecas, remanentibus humidis partibus interioribus; cuius ratio est, quia caliditas sicca sine humiditate, desiccando primo partes exteriores, constringit poros rei digerendae, et propter hoc humiditas resoluta interius non potest exire: et ideo non parvam subtilitatem dicit esse bene assare, ita quod exteriora et interiora regulariter et pariformiter sint decocta ab igne. Dicit autem quod optesis et hepsesis fiunt, non solum ab arte, sed a natura, sicut superius diximus. Et hoc probat: primo, quia ars in suis effectibus imitatur naturam; sicut ergo ars operatur in assando, ita prius didicit a natura. Secundo, quia sicut in corpore humano fit digestio similis hepsesi, ut apparet in pueris, ita etiam fit in eo digestio optesis: sicut est in iuvenibus, in quibus propter fortitudinem caloris, nutrimentum magis assatur quam elixetur; cuius signum est, quod superfluitates eorum sunt siccae adustae. Deducit autem corollarie ex dictis, quod animalia, idest vermes, non generantur in superiori ventre, scilicet stomachi, sed in inferiori. Et ratio est, quia talia animalia non generantur nisi in loco putrefactionis superfluitatum cibi, cum sint animalia genita per putrefactionem: superfluitates autem non putrefiunt in superiori ventre, sed in inferiori. Cuius ratio ut ipse dicit, dicta est alibi: colligi tamen potest ex superioribus. Putrefactio enim fit propter defectum caliditatis digerentis, et ex hoc debet fieri in illo loco in quo est talis defectus caliditatis, in superiori autem ventre non est defectus caliditatis, cum sit propinquus cordi in quo est sedes caliditatis naturalis, sed talis defectus est in ventre inferiori, qui magis distat a proprio loco caliditatis naturalis. Sciendum tamen est quod id quod hic dicitur, intelligi debet ut in pluribus, quia quandoque propter debilitatem virtutis digestivae, scilicet calidi naturalis, ex infirmitate provenientem, cibus non digeritur, sed putrefit in stomacho: quod patet ex foetore proveniente ex stomacho per eructationem, sive alia via; et ideo ibi etiam quandoque generantur vermes, qui aliquando eiiciuntur per os.

[90974] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 6 n. 2 Deinde cum dicit: molynsis quidem igitur etc., determinat finaliter de indigestione opposita optesi, quae dicitur *stateusis*. Et dicit quod ista

indigestio, licet sit parum nota, tamen eam definiendo dicimus, quod est indigestio facta propter defectum caliditatis siccae. Et fit propter duas causas, sicut supra in aliis declaravimus, scilicet aut propter parvitatem sicci caloris, aut propter multitudinem humidi digerendi. Deinde epilogat, et est clarum in littera.

Caput 7

[90975] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 7 n. 1 Determinat de passionibus qualitatum passivarum. Et circa hoc duo facit: primo determinat de eis secundum se; secundo determinat de eis per comparationem ad corpora, ibi: his autem passionibus et cetera. Et circa primum iterum duo facit: primo determinat de eis in generali; secundo determinat de singulis secundum speciem, ibi: corporalium autem passionum et cetera. Dicit ergo primo, quod dicendum est de passionibus primarum qualitatum passivarum et de speciebus earum. Hae autem qualitates sunt humidum et siccum, quorum passiones sunt primo determinandae, quia humidum et siccum sunt prima principia passiva omnium corporum mixtorum. Quod intelligendum est inquantum sunt passiva: calidum enim et frigidum, humidum et siccum, sunt prima principia corporum inquantum sunt substantiae, materia prima est primum principium passivum corporum, forma substantialis est primum principium activum. Omnia autem corpora aut sunt primo humida, sicut est aqua, aut primo sicca, sicut terra, aut sunt mixta ex his. Sed eorum quae sunt mixta ex his duobus, sicut medium ex extremis, sicut sunt composita ex elementis, quaedam magis accedunt ad unum extremum, quaedam vero ad alterum: et quae magis accedunt ad siccum, denominantur sicca a praedominio, ut ligna et lapides, quae autem magis accedunt ad humidum, dicuntur a praedominio humida. Talia autem dupliciter dicuntur, sicut omnia alia entia existentia in genere: quaedam enim sunt talia actu, sicut ea quae sunt liquida actu, dicuntur actu humida; quaedam vero sunt opposito modo, scilicet in potentia, ut id quod non est actu liquidum, sed est liquabile, sicut sunt metalla. Ratio autem quare ex ambobus composita sunt omnia elementata, est quia unum non potest bene consistere et terminari sine alio: quia humidum est male terminabile proprio termino et intrinseco, sed bene terminatur alieno et extrinseco termino, et ideo non potest terminari sine sicco, quod est bene terminabile proprio termino, idest intrinseco, et male alieno; similiter etiam siccum non terminatur sine humido, sed unum est alteri velut colla. Cuius simile accidit in pulmentis: ex farina enim sicca et aqua humida fit et conglutinatur panis; et Empedocles etiam physicus fecit collam tenacem ex farina et aqua, conglutinans unum alteri per calorem. Quod autem aqua sit primo humida et terra sit primo sicca, ipse probat per duas rationes: quarum prima talis est. Illud enim dicitur primo tale, ratione cuius alia sunt talia, sicut ad longum declaratum est in I posteriorum; sed omnia corpora terminata sive elementata, sunt humida vel sicca, inquantum sunt ex aqua vel ex terra: quia nullum talium corporum est sine aqua et terra; ergo aqua et terra sunt primo talia. Dicit autem omnia corpora terminata *hic*, scilicet inferius apud nos, ad differentiam corporum superiorum, quae sunt composita ex materia et forma, non tamen sunt terrea vel aquea, sed sunt terminata aequivoce

cum istis inferioribus. Secunda vero ratio est, quia omnia naturaliter appetunt locum consimilem et proportionatum suae naturae, et naturaliter quiescunt in eo: quia locus naturaliter est conservativus locati, sicut patet in IV Physic.; igitur omnia animalia manent in terra et aqua naturaliter, ut in simili suae naturae loco, et ut nutriri et conservari possint ab elemento, quod primo habet qualitatem passivam quae praedominatur in eis. Licet autem aliqua animalia dicantur nutriri in alio elemento, ut aves in aere et salamandra in igne, tamen haec omnia nutriuntur ex terra et aqua, vel ex his quae nascuntur in eis, ut manifestum est in avibus. Salamandra autem per longum tempus nutritur in igne ex sicco terreo adusto et fumoso, propter convenientem similitudinem ad complexionem suam, quae maxime invenitur in nostro igne inferiori: quia non habemus hic ignem purum, sed admixtum terreo; non autem nutriretur in igne puro.

[90976] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 7 n. 2 Deinde cum dicit: corporalium autem etc., determinat de speciebus qualitatum passivarum provenientibus ex humido et sicco: quarum primae sunt durum et molle. Et ideo primo determinat de duro et molli, et dicit quod omnia corpora quae generantur ex humido et sicco, sunt aut dura aut mollia: et ideo de eis primo dicendum est. Definit autem durum et molle, dicens quod durum est illud quod non cedit in seipsum tangenti secundum superficiem, ut lapis et lignum. Quod intelligendum est de tangente naturaliter et sine magna violentia: quia licet lignum cedat securi et ferrum malleo tangenti cum violentia, tamen dicitur durum quia non cedit tangenti naturaliter. Molle autem est, quod e converso cedit tangenti naturaliter sine magna violentia, et non circumstat tactui, sed cedit in profundum sui ipsius, sicut cera. Aqua autem non dicitur mollis, neque alia liquida, quia non deprimitur in profundum illa pars quae supponitur tactui, sed quasi diffugit ad latus: quod ipse vocat *circumstare*. Sed durum et molle dupliciter dicuntur, scilicet absolute et simpliciter, et per comparationem ad alterum, sicut lignum quod respectu cerae est durum, et per comparationem ad ferrum est molle. Quia autem in definitionibus praedictis cadit sensus tactus, ideo dicit quod durum et molle definivit per respectum ad tactum, quia universaliter omne sensibile definitur per comparationem ad sensum: sunt enim sensus et sensibile correlativa. Cognoscit autem sensus tactus qualitates mixtorum, secundum quod excedunt aut deficiunt a media qualitate organi tactus. Non enim potest eas cognoscere inquantum sunt omnino similes tactui, sicut probant rationes Alexandri; sed tamen illa qualitas quae non cognoscitur ab uno tactu propter omnimodam similitudinem, cognoscitur ab alio propter dissimilitudinem aliquam: quia non est omnino eadem qualitas media in organo tactus diversorum animalium. Et sic universaliter omnis qualitas tangibilis cognoscitur ab aliquo tactu.

Caput 8

[90977] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 8 n. 1 Determinat de coagulatione et liquefactione et aliis passionibus, quibus differunt corpora secundum quod tangibilia sunt. Et circa hoc duo facit: primo determinat de siccari et humectari, quia omnis coagulatio est quaedam siccatio, liquefieri autem est humectari; secundo determinat de ipsa coagulatione et liquefactione et aliis speciebus,

ibi: de liquefactione autem et cetera. Prima iterum in duas: primo enim determinat de siccatione; secundo de humectatione, ibi: humectari autem et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit intentionem suam; secundo exsequitur propositum, ibi: desiccantur autem et cetera. Dicit ergo primo quod, quia sicut dictum est, omne corpus terminatum est durum aut molle, si sit terminatum proprio termino (quod dicit propter liquida, quae non terminantur proprio termino, nisi ex magna violentia frigidi), terminatio autem non fit sine coagulatione quadam, ideo omnia corpora composita, scilicet ex elementis, non sunt sine coagulatione. Ideo prius de ea dicendum est. Sed tamen, quia sicut dictum est, praeter materiam sunt duae causae entium, scilicet faciens, idest qualitas activa, et passio, idest qualitas passiva, quae est quasi materia ex qua educitur forma et species, licet non sit proprie materia, sed instrumentum materiae quo materia patitur, sicut qualitates activae sunt instrumenta quibus agens agit, et talia instrumenta materiae sunt duo, scilicet humidum et siccum, sicut et instrumenta agentis sunt duo, scilicet calidum et frigidum, ideo prius de humectari et siccari dicendum est quam de coagulatione. Primum enim quo materia patitur est humidum et siccum: et prima corpora passibilia sunt terra et aqua, quae sunt sicca et humida. Et propter hoc frigidum quod convenit terrae et aquae, est minus activum et magis passibile quam calidum, quod convenit aeri et igni. Quomodo autem frigidum sit activum ostendit, dicens quod est activum dupliciter. Primo quia corrumpere est quoddam agere: frigidum autem est corruptivum, quia corrumpit calidum, quae est qualitas generativa; secundo dicitur agere per accidens, quia circumstat calidum, et ex hoc calidum per antiperistasim, hoc est contrasistentiam frigidi, fortificatur, et sic frigidum fortificando calidum per accidens agit ad generationem. Sed considerandum est quantum ad hoc quod dicitur, quod frigiditas est per se corruptiva et per accidens generativa, quod generatio dupliciter dicitur, sicut supra dictum est: primo inquantum est mutatio a non esse ad esse absolute; secundo dicitur generatio, quando id quod producitur in esse, est nobilius, et e converso quod corrumpitur, est ignobilius: corruptio vero dicitur, quando quod corrumpitur, est nobilius, licet etiam ibi generetur aliquid aliud absolute; ut generatio dicitur, quando ex terra vel aqua generatur aer vel ignis, corruptio, quando e contrario ex igne vel aere generatur aqua vel terra. Et hoc modo agitur de generatione in I de generatione. Loquendo igitur de generatione primo modo, frigiditas est per se generativa, et non solum per accidens, quia corruptio unius est generatio alterius, et quod per se corrumpit unum, eadem actione generat per se reliquum: natura enim non operaretur per se intendens ad solam corruptionem, quae est quoddam malum, nisi eadem actione aliquid generaret. Sed de generatione secundo modo verum est quod frigidum per se est solummodo corruptivum: quia frigiditas corrumpit ignem et aerem, quae sunt nobiliora, et generat terram et aquam, quae sunt ignobiliora.

[90978] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 8 n. 2 Deinde cum dicit: desiccantur autem etc., determinat de siccari exsequendo intentionem propositam. Et dicit quod omnia illa dicuntur desiccari quae sunt aqua aut aquae species, sicut vinum, serum et huiusmodi, aut quae habent humiditatem connaturalem, ut lac, vel superinductam, velut lana madefacta, et universaliter omnia humida, quae non faciunt residentiam in fundo propter puritatem, et non propter viscositatem. Quod dicit, quia sunt quaedam quae sunt terrea et grossa, et tamen partes terreae non resident in profundo propter

viscositatem continentem siccum terrestre, sicut oleum et pix. Omnia autem ista aut desiccantur a calido exteriori foras educente humidum, sicut patet in carne elixata: aut a calido interiori et a frigore circumstante, quod fortificat calidum interius per antiperistasim, sicut apparet in indumentis desiccatis in hieme a vento frigido. Et sic omnia desiccantur aut a frigido per accidens, aut per se a calido, sive interiori sive exteriori.

[90979] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 8 n. 3 Deinde cum dicit: humectari autem etc., ostendit quid sit humectari. Et dicit quod humectari dicitur dupliciter: uno quidem modo est fieri aquam, sicut cum ex nube generatur aqua pluviae; secundo modo humectari est liquefieri, sicut cum glacies vel metalla liquescunt. Hoc autem provenit non ab eadem causa, sed a diversis: humectantur enim res primo modo a frigido condensante vaporem in aquam, sicut supra dictum est, humectatio autem secundo modo fit a calido resolvente.

Caput 9

[90980] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 9 n. 1 Prosequitur de coagulabili et liquefactibili, et dicit quod omnia quae coagulantur, aut sunt aqua, aut composita ex aqua et terra: haec autem omnia coagulantur aut a calido, aut a frigido, aut a sicco. Et hoc ipse probat: quia contrariorum effectuum per se sunt contrariae causae; sed coagulata dissolvuntur aut a frigido, aut a calido, ut patet; quae ergo dissolvuntur a frigido, coagulantur a calido, et e converso: quia dissolutio et coagulatio sunt effectus per se contrarii. Sed videtur quod quaedam coagulentur ab humido: quia mel elixatum coagulatur in aqua, ergo videtur coagulari ab humido. Dicendum quod ab humido ut sic nihil coagulari potest effective: primo quia humidum est materia coagulationis, idem autem non potest esse eidem materia et efficiens; secundo quia in motu coagulationis humidum est terminus a quo: humidum enim superfluum expellitur, et reliquum terminatur cum sicco, et sic fit coagulatio. Sed mel elixatum coagulatur ab aqua calida, non inquantum est humida, sed inquantum est frigida, non actu, sed virtute. Vel potest etiam dici quod mel coagulatur ab aqua calida inquantum est calida, si mel praesupponatur esse terreum a praedominio. Quaecumque igitur sunt aquea, non coagulantur ab igne, idest a calido. Quod probat: quia talia dissolvuntur ab igne, ut patet in glacie; igitur non coagulantur ab igne, scilicet a calido, quia idem eidem non potest esse causa contrariorum. Quod igitur in abscessu calidi et ingressu frigoris coagulatur, dissolvetur e converso in ingressu caloris et abscessu frigoris. Et propter hoc talia aquea non ingrossantur cum coagulantur: quia ingrossatio fit per separationem humidi superflui, quo separato reliquum humidum constat et terminatur cum sicco, et sic sequitur ingrossatio; sed aquea siccum non habent quod separari possit. Quaecumque autem sunt terrea, coagulantur a calido, sicut sal et lac etc.: quod patet, quia talia solvuntur ab aqua. Si autem sint aliqua, quae sint proportionabiliter commixta ex utroque, talia coagulantur ab utroque, sicut lutum: quando enim sunt humida, et magis praedominatur aqua, coagulantur a frigido, quando autem praedominatur terreum, tunc coagulantur a sicco calido ignis. Sed tamen ista coagulatio diversimode fit a calido et a frigido: nam calidum extrinsecum coagulat

educendo humidum intrinsecum, ut patet in ovo decocto; frigidum vero extrinsecum expellit calidum intrinsecum, quod secum educit humidum intrinsecum, et sic desiccat et coagulat. Dicit autem quod sunt quaedam, quae non coagulantur in principio a calido, sicut lateres primo indurati a frigore, et postea positi in igne: nam cum ponuntur in igne, fit separatio humidi indurati, postea finaliter desiccantur per separationem humidi superflui. Et propter hoc multi lateres corrumpuntur in fornacibus propter nimiam appropinquationem vel remotionem ab igne: quia tunc aut parum separatur de humiditate, et non sunt decocti, aut separatur nimis ex ea, et de facili franguntur.

[90981] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 9 n. 2 Deinde cum dicit: quaecumque quidem etc., determinat de liquabili. Et dicit quod quaecumque coagulantur a frigido, sive sint aquea, sive mixta ex aqua et terra, etiam si habeant in sui compositione plus terrae quam aquae, secundum quantitatem, non secundum proportionem virtutis, talia liquantur a calido. Sed ista sunt in duplici differentia: quaedam enim coagulantur a frigido non educente totum humidum superfluum cum calido intrinseco, et ista solvuntur de facili a calido, sicut lutum et glacies, et huiusmodi; quaedam autem coagulantur a frigido educente totum humidum superfluum cum calido intrinseco, et ista non possunt solvi nisi a fortissimo igne: sicut sunt metalla, et maxime duriora, in quibus partes terrestres subtiles sunt optime commixtae cum humidis remanentibus, et cornua, in quibus est humidum viscosum, quod continet siccum ne defluat. Quod autem ita sit quod coagulatio fiat per separationem humidi, et liquatio fiat per separationem sicci terrei, patet triplici signo. Primo, quia ferrum in quo relictum est parum de humiditate, et illa est fortiter commixta cum sicco terrestri, de difficili solvitur, et quando solvitur et fit humidum, purificatur, quia scoria terrestris subsidet in profundo, et separatur. Et ita multoties faciendo artifices faciunt chalybem, quod est ferrum depuratum; sed nolunt depurare ipsum multoties, et facere perfectum chalybem, tum quia nimis de ferro perditur in igne, tum quia multiplicando purificationem, pondus nimis deminuitur, tum etiam, quia melius est ferrum quod est minus purificatum: quia coagulatum quanto pluries dissolvitur, tanto fit durius quando iterum coagulatur, et ideo ferrum minus purificatum est melius, quia facilius ducitur et magis obedit malleo et manibus artificum. Secundum signum est, quia et lapis qui dicitur pyrimachus, liquescit propter eandem causam, ita ut etiam distillet, quia scilicet continue separatur siccum terrestre. Tertium est, quod plumbum quod in sua natura multum habet de opaco terrae, et ideo est nigrum, quando liquatur eadem causa efficitur coloris albi ad modum calcis, quia in liquatione separatur siccum terrestre, et humidum aereum supernatat secundum superficiem planam, et recipitur lux ubique, et ita recipit album colorem.

[90982] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 9 n. 3 Deinde cum dicit: quaecumque autem etc., ostendit quae sint incoagulabilia et illiquefactibilia. Et dicit quod omnia quae coagulantur a sicco calido, sunt in duplici differentia: quaedam enim prius desiccantur a calido sicco per humidi superflui eductionem, et postea ultimo congelantur a frigido per fortem terminationem humidi cum sicco, ut lapides et dentes molares: et ista sunt insolubilia; quaedam autem coagulantur absolute a calido ignis, ut nitrum et sal: et talia liquantur ab aqua frigida et humida. Et huius ratio est, quae supra dicta est, quia contrariorum effectuum sunt contrariae causae: si igitur calidum coagulavit, frigidum solvet. Universaliter itaque coagulantur ea quae sunt terrea vel aquea a praedominio:

aquea coagulantur a frigido, sicut glacies, terrea autem coagulantur a calido, ut nitrum, sales, lapides et lateres: propter quod talia sunt magis terrea, quod eorum salsedo ostendit. Quae autem sunt aerea a praedominio, non possunt coagulari neque liquefieri, ut argentum vivum et oleum, quod non coagulatur neque a frigido neque a calido, tum propter suam viscositatem, tum etiam quia est naturae aereae, cuius humiditas de difficili desiccatur. Et propter hoc oleum supernatat super aquam, quia aer naturaliter fertur sursum. Ingrossatur itaque ab ambobus, scilicet calido et frigido, sed a neutro coagulatur. Ingrossatur etiam oleum et albescit, si duret per longum tempus et fiat antiquum: ingrossatur quidem, quia recedente calido intrinseco aer convertitur in elementum grossius, scilicet aqueum, albescit autem, quia evaporat aqueum et terreum quod inerat prius. Aerea etiam liquari non possunt. Cuius ratio est, quia sicut humidum aqueum defluendo intra se facit fluere partes terrae, et mollificat et liquefacit eas, ita humidum aereum e converso adunat siccum terreum et continet intra. Unde ligna propter hanc causam non liquantur. Quod autem ligna sint aerea a praedominio patet, tum quia sunt materia ignis, ut oleum, tum quia supernatant in aqua, praeter ebenum quod est magis terrestre, quod nigredo eius et pondus ostendit.

[90983] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 9 n. 4 Deinde cum dicit: quaecumque autem mixta etc., determinat de ingrossabili et non ingrossabili. Et dicit quod ab igne ingrossantur ea, quae habent in sui compositione plus terrae quam aquae, ut lac et sanguis, et quoddam vinum grossum et calidum, in quo siccum terreum et humidum aqueum sunt proportionaliter commixta, sicut est vinum Cretense. Abscedit autem ab his omnibus aqua dum ingrossantur, quia ingrossatio est quaedam desiccatio imperfecta. In cuius signum a tali vino dum decoquitur et ingrossatur ab igne, evaporat humidum aqueum subtile valde: quod si recolligatur in vase tortuoso ad modum stillae, fit aqua, quae dicitur aqua vitis. Quod ergo relinquitur in tali ingrossato, est magis terreum: nam ingrossatio fit per separationem humidi superflui, et terminationem humidi derelicti cum sicco. Et ideo omnia aquea a praedominio impinguari et ingrossari non possunt, ut vinum, universaliter serum et cetera similia. Quod autem lac et sanguis sint terrea a praedominio apparet. De lacte quidem, quia si non separetur serum, et coquatur in igne, exuritur serum, et id quod restat, constat et ingrossatur et efficitur stypticum valde, et valet contra fluxum ventris: quod etiam potest esse signum quod ingrossatio fit per separationem aquei, quia serum est aqueae naturae, substantia autem caseata est magis terrea. Si autem lac non habeat substantiam caseatam, tunc ingrossari non potest et non est aptum ad esum, sicut lac cameli, suis et asinae: et tale est aqueum a praedominio. Et propter hoc artifices ultra substantiam caseatam lactis apponunt coagulum, quando volunt ingrossare ipsum: quod est etiam magis terreum. De sanguine etiam apparet, quia repositus desiccatur propter paucitatem humidi aquei, et habet quosdam magnos poros propter partes terrestres restringentes se, et continentes humidum ne fluat ad centrum. Si autem sanguis sit indigestus propter frigiditatem complexionis, tunc non desiccatur repositus, nec habet poros, quia partes humidae praedominantur et fluunt undique: sed magis est languorosus et fluidus ad modum humoris phlegmatici. Et ex hoc sanguis humanus extractus ex venis si non desiccatur, est signum malae dispositionis et infirmitatis, sicut in venis existens si congeletur, est signum eiusdem, quia significat, quod caliditas naturalis est debilis in tali patiente. Quaedam autem ingrossantur

etiam a frigido, ut aerea, sicut oleum. Frigidum enim non solum ingrossat, sed etiam desiccat et coagulat, sicut dictum est: desiccat enim aquam, ut in glacie apparet, ingrossat autem aerem, et convertit in aquam, sicut patet in oleo. Frigus enim aerem existentem in poris convertit in aquam et ingrossat oleum; calor vero intrinsecus facit evaporare humidum aqueum ipsum subtiliando, reliquum terminat cum sicco. Et ideo albescit oleum perspicuo subtiliato.

[90984] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 9 n. 5 Deinde cum dicit: adhuc autem haec etc., agit de mollificabili et non mollificabili. Mollificatio enim est quaedam via ad liquefactionem, sicut ingrossatio est via ad coagulationem, sive coagulatio imperfecta. Et dicit quod mollificabilia sunt, quae coagulantur sive etiam ingrossantur a calido tantum, vel a frigido tantum: nam quae coagulantur a calido tantum, solvuntur sive mollificantur a frigido, quae autem coagulantur sive ingrossantur a frigido, solvuntur et mollificari possunt a calido, quia contrariorum contrariae sunt causae, sicut dictum est. Sed quae coagulantur ab ambobus, scilicet a calido et frigido, haec sunt maxime insolubilia: sicut sunt lapides et lateres, quae primo desiccantur a calido per humidi abstractionem, et postea coagulantur a frigido, terminante reliquum humidum cum sicco. Et huius ratio est, quia cum sit coagulatum tam a calido quam a frigido, a neutro dissolvi potest: contrariorum enim effectuum non potest esse eadem causa, sed ut supra dictum est, debet esse contraria. Et propter hanc causam ferrum, quod primo liquefit a calido et magis purificatur, deinde a frigido coagulante induratur, non mollificatur, licet a forti calido liquefiat. Ligna autem et etiam lateres non mollificantur neque liquescunt propter causam superius assignatam, et inferius etiam melius declarandam, quia de mollificabili iterum magis in speciali tractabit; sed de coagulatione et liquefactione, de ingrossatione, et de mollificabili, inquantum mollificatio est via ad liquefactionem, dictum est in superioribus.

Caput 10

[90985] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 10 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principalibus speciebus qualitatum passivarum consequentibus primo primas qualitates passivas, scilicet de coagulabili et non coagulabili, de liquabili et illiquabili, et de ingrossabili et mollificabili, inquantum sunt quasi via ad coagulationem vel liquefactionem, nunc determinat de aliis speciebus minus principalibus. Et circa hoc duo facit. Primo quasi corollarie concludit quoddam superius determinatum, et dicit quod ex dictis est manifestum, quod corpora scilicet inferiora constant et coagulantur a calido et frigido. Et propter hoc corpora ingrossantia et coagulantia, scilicet corpora calida et frigida, faciunt operationem calidi et frigidi, quasi ab eis constituta sint in esse, scilicet activo. Propter hoc etiam in omnibus talibus corporibus est caliditas, quae est magis activa, vel ad minus est in eis frigiditas, inquantum deficiunt a caliditate. Alterum enim contrariorum semper est deficiens et imperfectum respectu alterius, ut frigiditas respectu caliditatis. Et ex hoc quod istae sunt primae qualitates activae, humidum autem et siccum sunt primae passivae, ideo haec conveniunt et sunt communia omnibus. Et ideo ex aqua et terra constituta sunt omnia corpora, tam homoeomera quam plantarum et animalium, et metallorum, sicut auri et argenti, et omnium

aliorum quae nascuntur ex exhalatione inclusa in utroque, sicut alibi ipse declaravit. Sed differentia est in hoc inter ea, quod operatio primarum duarum, scilicet calidi et frigidi, consistit in agere, et movere sensus: unde dicuntur qualitates sensibiles; album enim, odor, sonus, dulce, et calidum et frigidum, naturaliter habent facere sensationem, et agere in sensum. Alia autem duo et consequentia magis consistunt in pati, ut liquabile, coagulabile, flexibile et alia, quibus differunt multa corpora naturalia, sicut os, caro, nervus et cetera. Et de his nunc est agendum, quia aliae dictae qualitates activae in aliis declaratae sunt. Quae autem et quot sint istae de quibus est agendum, est clarum in littera.

[90986] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 10 n. 2 Secundo ibi: de coagulabili quidem igitur etc., dicit quod de coagulabili et non coagulabili, liquabili et non liquabili dictum est prius universaliter; sed tamen propter maiorem claritatem tam dictorum quam dicendorum dicamus iterum, quod coagulatorum quaedam coagulantur a calido, quaedam a frigido: calidum quidem coagulat, quia exprimit humidum superfluum, frigidum vero, quia expellit calidum, quod secum evaporare facit humidum. Quae igitur coagulantur a calido per absentiam humidi, solvuntur a frigido, quod humidum iterum ingredi facit: quae autem coagulantur a frigido per expulsionem calidi, solvuntur a calido iterum ingrediente, sicut glacies et cetera. Aliqua autem non solvuntur a frigido, quae sunt coagulata a calido: quia coagulatio fuit fortis, et pori relicti sunt parvi, adeo ut humiditas dissolutiva ingredi non possit, sicut sunt lateres. Incoagulabilia autem sunt quae non habent humiditatem aquosam, sed sunt magis terrea, ut mel et mustum: et ratio est, quia talia sunt vehementer calida, et talis caliditas fortiter resistit, et continet humidum intra; et quae sunt aerea a praedominio, sicut oleum, argentum vivum, et viscosa, ut colla.

Caput 11

[90987] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 11 n. 1 Determinat de mollificabili magis in speciali, et ponit sex conditiones quas habere debet coagulatum ad hoc quod mollificetur. Et prima est, quod tale coagulatum non sit aqua vel aqueum a praedominio, sed si est in eo excessus unius super alterum, sit magis terreum: et propter defectum huius, glacies non est mollificabilis. Secunda conditio est, quod totum humidum non sit evaporatum per coagulationem, quia mollificabile debet esse tam aqueum quam terreum, vel non multum plus terreum: et propter hoc nitrum et sal non sunt mollificabilia, sed statim solvuntur. Tertia conditio est, quod non habeant siccum inaequaliter dispositum, ne pori sint strictiores quam humidum aqueum, quod est quasi materia mollificationis, diffundi possit: et propter hoc lateres et lapides non mollificantur. Quarta vero est, quod non sint trahibilia in longum vel ad latus, ut corrigia et nervus; et ratio est, quia talia sunt viscosa, quae non cedunt tactui in profundum sui, sed extra se trahuntur in longum: mollificabile autem debet cedere tactui in se, sicut manifestum fuit superius in definitione mollis. Quinta est, quod non sint humectabilia, humido scilicet alieno et extrinseco, ut lana, sed mollificabile debet habere humidum proprium: est enim humidi quod ubique fluat, et ita mollificet. Sexta conditio est, quod non sint

ductibilia: et ratio est, quia talia habent plus aquae quam terrae, sicut metalla. Si autem sint aliqua quae cum magno labore liquentur et ducantur, et tamen non habeant multum plus aquae quam terrae, immo forte minus, sicut ferrum, talia mollificantur. Fit autem mollificatio tanquam a causa efficiente ut in pluribus ab igne, sicut ligna et cornu mollificantur ab igne.

[90988] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 11 n. 2 Deinde cum dicit: sunt autem liquabilium etc., prosequitur de intingibili et non intingibili. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod intingibile hic dicitur, quod est susceptivum humidi extrinseci per poros amplos et duros. Ratione primi ea quae sunt aquea, non madefiunt neque intinguntur, quia aquea non habent poros, sicut glacies; metalla autem non intinguntur, quia licet sint porosa, non tamen habent poros amplos sed strictos, ita quod humidum non potest ingredi et madefacere; ratione tertii multa quae liquantur ab aqua, non sunt intingibilia, sicut nitrum et sal, quia licet talia habeant poros amplos, non tamen pori sunt duri sed molles et passibiles, ita quod humidum ingrediens non madefacit sed corrumpit illud in quod intrat. Quae autem habent poros amplos et duros, sicut lana, pannus, et multa alia, intinguntur: quia humidum ingrediens per poros amplos madefacit siccum terrestre, et non corrumpit ipsum propter duritiem. Ex his autem patet quod intingibilia sunt terrea a praedominio, quia in eis dominatur siccum terrestre, et coagulata sunt a calido per abstractionem humidi: ideo intinguntur per novam humidi introductionem. Patet etiam ratio quare terra intingitur, nitrum autem et sal quae sunt terrea, non intinguntur. Primo scilicet quia terra habet poros duriores quam talia, propter maiorem admixtionem humidi fluidi in talibus quam in terra; secundo etiam quia talia sunt porosa per totum, et ex hoc humidum per totum ingrediens et defluens cito dividit ea in partes et corrumpit: terra autem habet poros non per totum, sed hic illic, et ideo partes magis continentur.

[90989] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 11 n. 3 Deinde cum dicit: sunt autem et haec quidem etc., ostendit quae sint flexibilia et quae dirigibilia, dicens quod quaedam corpora sunt flexibilia et dirigibilia, ut calamus et virga, quaedam vero non sunt flexibilia neque dirigibilia, sicut lateres et lapides. Ad intelligendum autem quae sint flexibilia et dirigibilia, et quae non, sciendum est quod flexio vel etiam rectificatio, est motus a circulari peripheria in rectitudinem, vel a rectitudine in peripheriam circularem, manente eadem longitudine flexi. Omnia igitur corpora quae possunt moveri ex rectitudine in peripheriam circularem, vel e converso ex peripheria circulari, sive sit concava sive convexa, in rectitudinem, sunt flexibilia vel dirigibilia: quae autem non possunt ita moveri, non sunt flexibilia neque dirigibilia. Non tamen est idem flexio et rectificatio, immo sunt motus contrarii: quia flexio est motus ad concavitatem vel convexitatem, rectificatio autem est motus ad rectitudinem. Sed philosophus hic non assignat causam praedictorum: et ideo sciendum est, quod humidum fluens, sicut superius declaravimus, quaerit terminos alienos, quia non bene terminatur terminis propriis, siccum vero quaerit terminos proprios, quibus bene terminatur. Flexio igitur est motus ad terminos alienos, quia res quando est flexa, non habet proprios terminos suae longitudinis, sed potest amplius elongari si dirigatur: rectificatio vero est motus ad terminos quasi proprios et sibi convenientes secundum suam longitudinem; et ideo res ratione humidi fluentis flectuntur, sed ratione sicci retrahentis habent dirigi et rectificari. Quae igitur sunt coagulata per eductionem humidi, non sunt flexibilia neque dirigibilia, sed potius franguntur, ut lateres et ligna

sicca. Quae autem habent humidum viscosum grossum, flectuntur de facili, et semper flectuntur ad illam partem in qua est maior humiditas, sicut tabulae calefactae ad ignem, flectuntur versus ignem, quia ignis calefaciendo eas educit humiditatem ad illam partem. Sed quae habent humidum viscosum magis subtile, et bene commixtum cum sicco aereo subtili, non flectuntur ita de facili: sed tamen flexa cito redeunt ad rectitudinem, sicut boni enses; vel si non possunt redire ad perfectam rectitudinem, redeunt ad illam partem rectitudinis quam habuerunt in sui coagulatione, sicut bonae balistae, et arcus emissa sagitta. Sed quae habent humiditatem grossam, et non bene commixtam cum sicco, non redeunt ad rectitudinem, sicut pravi enses, arcus et similia.

[90990] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 11 n. 4 Deinde cum dicit: et haec quidem frangibilia etc., determinat de frangibili et comminuibili, quae sunt passiones procedentes ex eisdem causis, scilicet humido et sicco. Nam quae habent parum aut nihil de sicco, et multum de humido, neque sunt frangibilia neque comminuibilia, sicut liquida. Quae autem habent multum de sicco, sunt in tribus differentiis: quaedam enim sunt frangibilia, et non comminuibilia, ut lignum; quaedam sunt comminuibilia et non frangibilia, sicut lapis, qui a scalpentibus dividitur in partes minutas, non autem frangitur in magnas partes, et paucas numero; quaedam vero sunt comminuibilia et frangibilia, sicut lateres. Et ratio huius differentiae est, quia quaedam ita coagulantur quod habent parvos poros, numero multos, et propinquos situatione, et ista comminuuntur; quia comminutio est divisio in parvas partes, et divisio rei fit in poris ipsius, nisi scindantur: si ergo pori sunt multi, divisio fiet secundum multas partes. Aliqua vero habent poros magnos, paucos numero et distantes situ: et talia sunt frangibilia, quia fractio est divisio rei in magnas partes et paucas. Alia vero habent utrumque, scilicet quosdam poros magnos et reliquos parvos: et talia sunt frangibilia et comminuibilia, sicut lateres. Considerandum est autem ad evidentiam praedictorum, quod porus hic vocatur illa pars rei porosae, quae est non quidem vacua, sicut dicebant antiqui credentes vacuum dari, sed plena corpore subtili, sive tale corpus subtile sit eiusdem naturae cum reliquo, sive alienae, puta aqueae vel aereae.

Caput 12

[90991] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 12 n. 1 Ostendit quae sunt impressibilia et quae non. Et dicit quod sunt quaedam corpora impressibilia, idest apta nata recipere impressionem, quorum quaedam sunt mollia, sicut cera, quaedam vero sunt dura, sicut aes. Alia autem non sunt impressibilia: et horum etiam aliqua sunt mollia, sicut aqua, aliqua autem sunt dura, velut later et lapis. Nam impressio passive sumpta est cessio in profundum secundum partem superficiei, non e contra circumstando (quod dicitur propter aquam, quae cedit imprimenti secundum superficiem, non tamen suscipit impressionem, quia contra circumstat, sicut supra dictum est in definitione mollis). Et ista fit dupliciter: aut per solam pulsionem tactus, ut in cera et in omnibus mollibus, aut per percussionem, ut in metallis et aliis duris. Universaliter igitur eorum quae sunt impressibilia, quaedam sunt mollificabilia sive mollia actu, ut cera, quaedam vero sunt dura, ut metalla: sed tamen

talia sunt, in quibus est humiditas fortis et bene permixta cum sicco terrestri. Alia autem dura, in quibus non est fortis humiditas sed est educta a coagulante, et etiam illa debilis quae remansit non est bene commixta cum sicco terrestri, talia non sunt impressibilia, sicut later et lapis. Non est etiam impressibilis aqua, propter rationem superius assignatam, propter quam etiam non est mollis. Manifestum est autem ex dictis, quod humiditas non fluens sed bene permixta cum sicco terrestri, est materia impressionis.

[90992] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 12 n. 2 Deinde cum dicit: impressibilium autem etc., determinat de formabili manu et non formabili. Et dicit quod impressibilia sunt duplicia: quaedam enim sunt impressibilia, quae non tantum suscipiunt impressionem de facili, sed etiam retinent eam: et talia sunt etiam formabilia manu, sicut pasta et cera; quaedam vero sunt quae bene retinent impressionem, sed non recipiunt eam de facili, sicut metalla, quae non recipiunt impressionem nisi per fortem percussionem: et talia non sunt formabilia manu, sed tamen formantur per artem, fundendo scilicet ea. Quaedam etiam sunt quae de facili recipiunt impressionem, sed eam non retinent, sicut lana aut spongia: et haec non sunt manu formabilia, ita scilicet quod retineant formationem. Quae autem non sunt impressibilia, non sunt etiam manu formabilia, licet formentur per artem, puta per sculptoriam, sicut lateres et lapides. Ex quibus patet quod materia impressibilium, etiam manu formabilium, est eadem, non differens nisi secundum magis et minus: quia manu formabilia debent esse paulo plus humida quam impressibilia; et ex hoc res fere eodem modo sunt manu formabilia quo sunt impressibilia, scilicet permanenter aut non permanenter.

[90993] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 12 n. 3 Deinde cum dicit: sunt autem capibilia etc., agit de capibili et non capibili. Et dicit quod capibilia sunt, quae pulsa possunt convenire, idest contrahi et reverti, intra se in profundum sui, superficie mutata de maiore in minorem, sicut cum stringitur spongia, et non divisa aut translata in aliam partem, sicut accidit in aqua, quae quando comprimitur manibus, quasi effugit ad aliam partem. Et quia multoties in superioribus et nunc in isto loco fecit mentionem de pulsione et percussione, ideo declarat quid sint, et dicit quod pulsio est motus factus per solum tactum, scilicet sine magna violentia: percussio autem est motus factus cum elevatione vel manus vel alterius instrumenti percutientis, sicut quando faber elevat malleum et percutit. Ratio autem quare talia sunt capibilia, est quia habent poros plenos subtiliori corpore, sive tale corpus subtile sit eiusdem naturae cum reliquo, sive alterius. Nam tale corpus subtile aut egreditur quando capitur, si est alterius naturae, sicut patet in spongia, aut ingrossat et comprimitur, si est eiusdem naturae, sicut in carne. Quae igitur habent tales poros, sunt capibilia: quae autem non habent poros, ut aqua et liquida, non capiuntur: quae vero habent poros, sed plenos corpore duro, ut ferrum, illa etiam non sunt capibilia. Ex quibus manifestum est quod capibile hic vocatur, non quodcumque accipi potest, prout nomen sonat, sed quod potest restringi et reduci ad minorem superficiem. Ferrum enim capi, idest accipi, potest manibus: tamen dicit quod non est capibile, quia non potest restringi ad minorem superficiem. Est autem materia capibilium siccum terrestre a praedominio, sicut ex dictis est manifestum.

[90994] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 12 n. 4 Deinde cum dicit: trahibilia autem etc.,

determinat de trahibili. Et dicit quod trahibilia sunt, quorum superficies potest mutari de loco ad locum, sicut corrigia. Est enim tractio motus corporis secundum longitudinem vel latitudinem, ita quod ex illa parte qua movetur, extenditur, ex alia per accidens restringitur: sicut corrigia cum trahitur per longum, extenditur, et restringitur secundum latitudinem. Quaedam autem sunt trahibilia et etiam capibilia, ut cera et lana: aliqua vero sunt trahibilia et non capibilia, ut phlegma et sputa, quae trahuntur ad modum fili: aliqua sunt capibilia et non trahibilia, sicut spongia. Sed quae carent sicco, sicut aqua, vel quae non habent humiditatem viscosam, sicut lapis et metalla, non sunt trahibilia vel extensibilia, neque etiam capibilia. Ex quibus est manifestum quod illa dicuntur universaliter trahibilia, quorum materia est humidum viscosum a praedominio: et tale humidum propter viscositatem continet siccum terrestre. Non dicitur etiam hic trahibile secundum usum vocabuli apud nos: Latini enim grammatici vocant trahibilia, omnia quae possunt moveri de loco ad locum, vel per violentiam, sicut homo dicitur trahi ad carcerem, vel saltem per motum qui non est naturalis talibus, sicut currus et ligna dicuntur trahi. Sed hic vocatur trahibile tantummodo illud, cuius partes mutant locum per extensionem, sicut accidit in corrigia vel pelle molli: quia trahi est transferri de loco ad locum secundum partes manente continuitate totius.

[90995] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 12 n. 5 Deinde cum dicit: sunt autem et haec quidem ductilia etc., ostendit quae sint ductilia et quae non. Et dicit quod ductilia sunt ea, quae transferuntur secundum partem superficiei in profundum et ad latus per unam et eandem percussionem, sicut *aes*, idest species simplices metallorum, ut stannum vel plumbum, quae per unam et eandem percussionem, quando percutiuntur, deprimuntur in profundum secundum partem superficiei, et etiam extenduntur secundum latera: vel etiam deprimuntur et extenduntur secundum totam superficiem, si instrumentum percutiens sit aequale vel maius ipsa superficie. Quae autem non possunt deprimi et extendi, sicut dictum est, talia non sunt ductilia, sicut lapis et lignum. Causa autem quare talia cedunt percutienti in profundum et ad latus, est humiditas bene commixta cum sicco terrestri, quae calefacta et commota per percussionem facit secum fluere aliqualiter siccum terrestre. Et quia tale humidum est valde constrictum et proportionabiliter commixtum cum sicco, non habens magnos poros interceptos, ideo facit siccum fluere ad omnem partem. Ex quo sequitur, quod meliora sunt metalla quae ducuntur aequaliter ab omni parte, quam quae ducuntur ex una parte, ex alia autem crepant vel minus ducuntur, quia in talibus humidum est melius permixtum cum sicco. Dicit autem quod omnia quae sunt ductilia, sunt etiam impressibilia, sed *ut est dicere ad omne*, idest universaliter loquendo, non convertitur consequentia, quod scilicet omne impressibile sit ductile: quia lignum est impressibile, non tamen est ductile. Similiter capibilium quaedam sunt ductilia sicut cera, quaedam vero non, sicut aqua, quae non est ductilis propter nimiam humiditatem continue fluentem.

[90996] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 12 n. 6 Deinde cum dicit: sunt autem et haec quidem scissibilia etc., determinat de scissibili et detruncabili simul, quia ambae sunt species divisionis. Et dicit quod scissibilia sunt illa, quae prius dividuntur quam a dividente tangantur, in illa scilicet parte secundum quam dividuntur: sicut asseres ex abiete, quae quando tanguntur ut dividantur in longum, scinduntur remotius quam tangantur a dividente, ita quod divisio praecedit tactum. Quae

autem non ita dividuntur, non sunt scissibilia. Et ex hoc quae sunt mollia non sunt scissibilia, quia non sic dividuntur. Neque etiam omnia dura sunt scissibilia, ut ea quae sunt comminuibilia: sed scissibilia sunt ea quae sunt sicca, non ratione qua sicca, sed inquantum habent poros dispositos secundum longitudinem, plenos corpore passibili et subtili, et *adnatos*, idest propinquos unum alteri. Humida autem vel mollia non scinduntur, quia carent poris, sicut aqua, pasta et cera, et huiusmodi. Comminuibilia autem non scinduntur, quia non habent poros dispositos secundum longitudinem, sed secundum omnem partem, sicut vitrum: frangibilia autem, quia non habent poros adnatos unum alteri. Multa enim dura non scinduntur, quia pori in eis non sunt pleni corpore subtili et passibili, sed duro et impassibili. Detruncabilia autem sunt, quae quando dividuntur, neque divisio praecedit tactum, sicut in scissione, neque etiam comminuuntur. Et talia sunt quae non sunt humida carentia poris, sed magis habent poros dispositos secundum latitudinem; et quia aliqua habent multos poros dispositos secundum utramque partem, ideo sunt scissibilia et detruncabilia. Et quia viscositas impedit scissionem ratione humiditatis, ideo ut sciatur quomodo fit viscosum, dicit quod viscosum, quod non frangitur sed est trahibile, sicut dictum est superius, est humidum et molle. Talia autem fiunt viscosa propter concatenationem partium adinvicem. Quae colligatio aut fit a calido movente, quod fortiter unit siccum cum humido terminato, sicut in oleo et pice, aut fit a frigido, quod fortiter et inseparabiliter comprimit humidum cum sicco. Non determinat autem de divisione simpliciter, quae est genus talium: quia divisio ut sic accidit potius ratione materiae et quantitatis, quam ratione qualitatum passivarum.

[90997] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 12 n. 7 Deinde cum dicit: commassabilia autem etc., determinat de commassabilibus. Et dicit quod commassabilia sive infiltrabilia sunt ea, quae sunt capibilia, sed non habent *capturam mansivam*, idest non retinent figuram, quam habent quando capiuntur; quod enim talia sint capibilia, convenit eis ratione pororum interceptorum in partibus eius: quod autem redeant ad primam figuram, convenit eis ratione sicci praedominantis. Incommassabilia autem dicuntur propter causas oppositas.

Caput 13

[90998] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 13 n. 1 Ostendit quae sint ustibilia et quae non ustibilia. Et dicit quod quaedam corporum coagulatorum sunt ustibilia, sicut lignum et ossa, quaedam vero sunt inustibilia, sicut lapides et glacies. Ustibilia autem sunt quaecumque habent poros susceptivos ignis, et humiditatem superabilem ab igne. Talia autem sunt quae habent poros plenos humiditate aerea bene passibili. Dico quod debent habere poros: quia carentia poris non sunt ustibilia, ut glacies, quae propter defectum siccitatis caret poris. Debent etiam esse pleni humiditate aerea, quia aer est nutrimentum ignis: et propter hoc ebenus, qui inter omnia ligna est minus aereus et magis terrestris (quod ostendit pondus et nigredo eius), non est ustibilis. Debet etiam talis humiditas esse bene passibilis: quia habentia humiditatem grossam et fortem, non sunt bene ustibilia, sicut ligna multum viridia. Universaliter etiam carentia humiditate aerea non sunt ustibilia, sicut lapides, quia

talis humiditas est materia ustionis.

[90999] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 13 n. 2 Deinde cum dicit: exhalabilia autem etc., determinat de exhalabilibus et vaporabilibus simul. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod aliter locutus est superius de exhalatione et vapore, et aliter in isto loco. Nam superius dixit quod exhalatio est segregatio sicca et calida, sive segregaretur a calido ustivo sive ab alio: et haec est principium venti; vapor autem est segregatio humida, et talis est principium pluviae. Hic autem dicit quod exhalabilia sunt, quae habent humiditatem non evaporabilem a calido ustivo posito sub eis, quia talia dicuntur vaporabilia: sed potius exhalabilia dicuntur, quae processu temporis paulatim segregantur in aerem, sicut apparet in pomis antiquis, in quibus separato paulatim humido aereo, ipsa remanent sicca contrahentia rugas. Vapor autem est segregatio facta virtute calidi ustivi: et ideo vapor humectat vaporabile propter humiditatem segregatam foris, et colorat ipsum ratione calidi ustivi; et est principium *spiritus*, idest venti, si sit vapor sive segregatio sicca praedominio. Sed exhalatio non madefacit neque colorat sensibiliter, propter paucitatem et debilitatem sui, neque etiam est principium venti. Differt autem talis segregatio in diversis; quia in lignis, et his similibus, sicut sunt pili et cornua et alia, quae sunt similiter spissa et fumabilia, vocatur fumus; quia non est impositum nomen talibus diversis segregationibus, sicut dicebat Empedocles, licet secundum rem alius sit fumus lignorum et cornuum. In pinguibus autem vocatur in Graeco *lignys*, in unctuosis autem dicitur *knisa*. Et ex hoc oleum est exhalabile, quia est unctuosum; non tamen est vaporabile, quia eius humiditas non permittit: et ideo elixari non potest, quia elixata evaporant. Aqua autem est vaporabilis a calido propter humiditatem: non tamen est exhalabilis, quia caret siccitate, quae est materia exhalationis siccae et calidae. Simile est etiam de vino dulci quod est pingue et grossum, quod patitur exhalationem sicut oleum: nam sicut oleum non coagulatur a calido neque a frigido, ingrossatur tamen ab utroque, sic et istud vinum. Et si figantur calami parvi in ipso, inflammantur. Et si sublimetur, et permisceatur cum pulvere sulphuris et sale, praestat fomentum flammae subtili: quia a sulphure augetur in eo unctuositas, a sale augetur siccitas. Et ideo est vinum solo nomine, quia vini operationem non habet, quae est inebriare: eo quod non potest evaporare. Non est autem intelligendum quod tempus sit, illud quod per se facit sive segregat exhalationem: quia tempus nullius actionis potest esse per se causa, sed solum est per se mensura aliquarum actionum. Segregatur autem talis exhalatio vel a caliditate intrinseca, vel a caliditate solis, sive continentis, non cito et in magna multitudine sicut vapor, sed paulatim et quasi insensibiliter. Et ideo dicitur fieri a tempore, quia non fit nisi in multo et longo tempore.

[91000] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 13 n. 3 Deinde cum dicit: ustibilia autem etc., ostendit quae sunt inflammabilia, et quae non. Sed quia inflammabilia sunt quaedam pars ustibilium, ut melius cognoscatur quae sint inflammabilia, iterum repetit sub brevitate quae sint ustibilia. Et dicit quod talia videntur esse quaecumque possunt resolvi in cinerem: huiusmodi autem sunt quae fuerunt coagulata a solo calido, vel ab utroque, scilicet a calido et frigido, in quibus abundat siccitas propter caliditatem quae in coagulatione evaporare fecit humiditatem. Non autem sunt inflammabiles lapides, et maxime lapis carbunculus qui vocatur sigillum lapidum (licet videatur ardere propter fulgorem suae lucis), quia in ipso est fortiter commixtum humidum cum sicco, ita quod non potest

resolvi in cinerem. Sed ustibilium quaedam sunt inflammabilia et quaedam non: omnia enim corpora communia terrae et aquae, quae non habent multam humiditatem aqueam sed aeream, et sunt exhalabilia, inflammantur; nam talia exhalabilia exhalant fumum, qui accensus dicitur flamma. Istorum autem quaedam faciunt per se flammam, sicut ligna, quae habent siccitatem sufficientem et exhalant fumum. Aliqua vero per se quidem non faciunt flammam, sed apposita siccis faciunt, sicut oleum, pix et huiusmodi: et ratio huius est, quia talia unctuosa, licet habeant humiditatem aeream multam quae est bene inflammabilis, deficiunt tamen in sicco. E converso autem sunt aliqua quae abundant in sicco, sed deficiunt in humido unctuoso, et ideo apposito eis unctuoso faciunt flammam meliorem. Sunt etiam quaedam quae sunt liquabilia et non inflammabilia, sicut metalla: quaedam sunt e converso inflammabilia et non liquabilia, sicut ligna: aliqua autem patiuntur utrumque, sicut thus. Causa autem quare ligna sunt inflammabilia, est quia habent humidum aereum bene diffusum et continuum in toto ligno: hoc autem humidum est materia ignis. Non sunt autem liquabilia, tum quia coagulata sunt ab utroque, tum quia liquabilium materia est humidum aqueum, non aereum quod praedominatur in lignis. Metalla autem non inflammantur, quia habent humidum aqueum multum quod repugnat igni, et aereum paucum quod est materia ignis: et propter eandem rationem sunt liquabilia. Thus autem patitur utrumque: nam ratione humidi aerei inflammatur, ratione vero humidi aquei quod in ipso est commixtum cum aereo, liquatur. Universaliter igitur quae sunt sicca, sive terrea sive etiam humida humiditate aerea, sunt bene inflammabilia; et propter hoc flamma non est aliud quam spiritus sive fumus ardens: fumus enim est segregatio aerea, et ideo est materia flammae. Eorum autem quae sunt ustibilia et non sunt inflammabilia, quaedam sunt carbonabilia: et talia sunt quaecumque habent plus terrae quam aeris, sive fumi qui est exhalatio aerea, sicut ligna viridia et ossa. Nam talia ratione sicci terrestris sunt passibilia ab igne, propter defectum vero humidi aerei non inflammantur.

Caput 14

[91001] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 14 n. 1 Postquam philosophus determinavit de qualitatibus activis et passivis secundum se, tam in generali quam in speciali de singulis speciebus eorum, nunc determinat de eis per comparationem ad corpora. Et circa hoc duo facit: primo determinat de qualitatibus passivis; secundo de qualitatibus activis, ibi: qualia autem calida et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quaedam necessaria ad propositum; secundo determinat de qualitatibus passivis per comparationem ad corpora, ibi: humidorum quidem igitur et cetera. Quantum ad primum igitur, primum quod reassumit ex superioribus, est quod corpora sunt in duplici differentia. Quaedam enim sunt homoeomera sive homogenea: et talia sunt in quibus partes sunt eiusdem rationis et nominis cum toto, sicut aqua, terra, lignum, lapis, et in animalibus caro, sanguis et huiusmodi; alia autem sunt anomoeomera sive heterogenea, quae sunt diversarum rationum in toto et in partibus, sicut animal, homo, facies, manus et similia: partes enim hominis aut manus non sunt homo aut manus. Et omnia talia differunt abinvicem qualitatibus passivis, et

maxime tangibilibus; differunt etiam odoribus, saporibus et coloribus et similibus: quamvis istis qualitatibus magis differant corpora homoeomera quam anomoeomera. Secundum quod reassumit, est quod causa talium corporum instrumentalis est duplex. Causa enim instrumentalis ex parte materiae est humidum et siccum: et ex consequenti causa materialis istorum est aqua et terra, quia aqua est primo humida, et terra est primo sicca. Causae vero ex parte agentis sunt calidum et frigidum: quia talia faciunt constare et coagulant talia corpora, et ex consequenti sunt activa. Et ideo considerandum est qualia sunt corpora homoeomera, scilicet species terrae et aquae et communes utrique, inquantum substant talibus qualitatibus. Tertium vero est, quod corporum constantium alia sunt humida, alia sunt dura, alia mollia. Sed de duro et molli superius satis dictum est, quomodo scilicet coagulentur: nunc autem restat dicendum de reliquis.

[91002] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 14 n. 2 Deinde cum dicit: humidorum quidem igitur etc., prosequitur intentum suum, et determinat de qualitatibus corporum mixtorum per comparationem ad talia corpora. Primo ergo determinat de qualitatibus passivis, ostendendo quae corpora sunt magis humida, et quae magis sicca a praedominio. Et dicit quod omnium corporum mixtorum est triplex diversitas: nam quaedam sunt humida, ut species aquae: aliqua sunt mollia, sicut caro et nervus: aliqua autem sunt sicca vel dura, ut ossa. Et istorum ea quae coagulantur vel ingrossantur, aut coagulantur sive ingrossantur a calido, aut a frigido, aut ab utroque. Similiter etiam dicendum est de liquefactis humidorum. Igitur quaedam sunt vaporantia: et talia sunt aquea a praedominio, nam vapor est humor aqueus resolutus a calido; aut non vaporantia: et talia sunt communia terrae et aquae, ut lac, aut sunt communia terrae et aeri, sicut ligna, aut aquae et aeri, sicut oleum. Quae autem ingrossantur a calido, sunt communia terrae et aquae: nam ingrossatio facta a calido est separatio humidi superflui, et terminatio humidi derelicti cum sicco terrestri. Ingrossata vero a frigido sunt terrea a praedominio: nam in talibus est parva humiditas compressa cum multo sicco terrestri. Quae autem ingrossantur ab utroque, aut sunt communia terrae et aquae, aut terrae et aeris, sicut apparet de oleo, melle et dulci vino. Sed dubitatio oritur de vino. Nam ex ea parte qua evaporat, videtur aqueum a praedominio: ex ea vero parte qua ingrossatur a calido, videtur terreum a praedominio. Sed dicendum quod de vino tripliciter loquimur. Nam quoddam vinum est grossum terrestre, ratione cuius ingrossatur et etiam coagulatur a calido: unde si ponatur ad fumum vel solem, humido resoluto desiccatur ad modum salis; est etiam calidum, ratione cuius a frigido coagulari non potest. Et tale est vinum quod nascitur in Corinthio et apud Arcadas, et est terreum a praedominio. Quoddam vero est vinum album et debile: et istud est aquae magis. Vina vero nova ante purificationem, quae faciunt faeces, sunt communia terrae et aquae secundum magis et minus, sicut musta. Coagulata vero, aut coagulantur a frigido, et sunt aquea a praedominio, sicut nix, glacies et grando: coagulata vero a calido sunt terrea, sicut later, caseus et similia: coagulata autem ab ambobus, sunt communia terrae et aquae; quia coagulata a frigido coagulantur per solam privationem calidi, et talia sunt aquea: calido coagulantur per privationem humidi, et sunt terrea: ab ambobus autem coagulata coagulantur per privationem utriusque, et ideo sunt communia terrae et aquae. Sed coagulata ab utroque differunt inter se: quia quaedam sunt in quibus totum humidum exhalavit relicto solo humido continuante, sicut in lapidibus. Et ista sunt magis terrea et mollificari

non possunt, sicut lapides et electrum: nam et electrum videtur esse huius generis coagulatorum ab utroque; sed lacrimae, et similia, sicut myrrha, thus, gumma et pori, qui sunt quasi lapides geniti ex humiditate montium distillante in speluncis, coagulantur magis per infrigidationem. Quaedam autem sunt a quibus non totum humidum exhalavit, sed aliquid remansit quod siccum fluere facit: et talia non sunt totaliter terrea, et mollificari possunt, sicut ferrum et cornu. Liquabilia vero aut liquantur ab igne, idest a calido: et talia aut sunt aquea a praedominio, sicut glacies, aut sunt communia terrae et aquae, sicut cera. Liquata autem ab aqua sunt terrea, sicut sal, liquata ab utroque sunt aut terrea aut communia, sicut sulphur. Epilogat autem quae dicta sunt de humidis et coagulatis etc., dicens quod hoc modo, scilicet sicut supra dictum est, cognoscemus quae istorum sint terrea, et quae sint aquea. Deinde quasi corollarie concludit ex dictis, quod aurum et argentum, et tam metalla quam multa alia, quae cito liquescunt ab igne, sunt aquea a praedominio, sicut urina, vinum et cetera similia: ferrum autem et cornu, et talia quae aut non liquescunt per ignem, aut non cito liquescunt, sunt terrea magis. Adhuc legumina, lacrimae, electrum, myrrha et omnia huiusmodi quae mollificantur per aquam, sunt terrea: sed inter ipsa aliqua sunt magis terrea, aliqua minus, et quae sunt magis terrea, sunt exhalabilia, quae autem minus, sunt mollificabilia. Et universaliter sunt terrea omnia, quae non coagulantur a frigido. Sanguis vero, et ea quae liquefiunt humido et coagulantur frigido, ut semen animalis, sunt communia terrae et aquae; sed aliqua ipsorum sunt magis terrea, aliqua magis aquea: quae enim habent vias, idest poros, intra se sunt magis terrea, sed tamen habent multum de aqua, et ideo coagulantur, sive ingrossantur a frigido, sicut sanguis. Quae autem non habent vias, sunt magis aquea, sicut semen: quod tamen non coagulatur a frigido, propter viscositatem continentem humidum ne exeat.

Caput 15

[91003] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 15 Determinat de qualitatibus activis per comparationem similiter ad corpora, ostendens quae sint calida et quae frigida a praedominio. Et dicit quod omnia quae sunt aquea a praedominio, sunt universaliter frigida, nisi recipiant caliditatem aliunde: sicut urina, quae recipit caliditatem a digerente caliditate, lixivium, quod recipit caliditatem a cineribus calidis per quos colatur, et vinum ab aere calido circumstante. Terrea autem universaliter sunt calidiora, sicut calx et cinis. Non est autem intelligendum, quod terrea sint calida ab intrinseco et secundum naturam suam, quia ratione materiae, scilicet tam terrae quam aquae, omnia mixta sunt frigida; quia materia mixtorum sunt humidum et siccum, sicut supra dictum est: humidum autem attribuitur aquae, quae est frigida et humida, siccum vero terrae, quae est frigida et sicca; et ita semper materia mixtorum est frigida, sive sit terra, sive aqua. Sed terra dicitur calidior aqua: tum quia frigidum convenit aquae per se primo, terrae autem per participationem: tum quia utrumque ipsorum recipit alienam caliditatem, sed aqua non ita cito transmutatur ab igne sicut terra, quia terra convenit cum igne in siccitate, aqua vero in nullo, et quia aqua est rarior terra, ideo calorem non recipit in cumulo nec receptum sic fortiter tenet, ut terra; et propter hoc universaliter omnia

aquea et humida sunt minus calida quam sicca et terrea. Licet autem terra et aqua, sicut dictum est, ex natura sua sint frigida, tamen in omnibus tam terreis a praedominio quam aqueis est recepta aliqua caliditas extrinseca. In cuius signum in talibus generantur animalia ex putrefactione, quorum generatio non posset esse, nisi in tali materia esset recepta aliqua caliditas particularis coagens, et simul disponens materiam ad influxum caelestem, qui est universale generans talia animalia. Quaedam autem terrea vel aquea sunt sine putrefactione, ut metalla, et ideo in his non generantur animalia. Quae autem sunt communia terrae et aquae, sunt calida: quia talia coagulantur a calido separante humidum, terminando humidum cum reliquo sicco; et ideo talia quandiu retinent mixtam naturam a generantibus data, sunt calida. Corrupta vero et perdentia naturam sunt frigida magis, praesertim cum perditur natura nobilior et acquiritur forma ignobilior, sicut in mortuis hominibus apparet; et non solum perdentia naturam, sed etiam separata a proprio loco naturali sunt frigidiora, sicut semen, sanguis et lac, quando sunt extra propria loca. Et rationem huius reddit, quia talia per corruptionem revertuntur in naturam elementi praedominantis, scilicet aquae vel terrae, quae sicut dictum est, sunt frigida. Non autem determinat de igneis vel aereis, ostendendo utrum sint calida vel frigida, tum primo, quia fere in omnibus mixtis praedominatur aqua vel terra secundum existentiam vel quantitatem: licet in aliquibus praedominetur ignis aut aer secundum virtutem; tum secundo, quia manifestum est, quod talia in quibus praedominatur ignis vel aer, sunt calida, cum haec duo elementa respectu aliorum sint activa: calidum vero est maxime activum; propter quod etiam ignea sunt magis calida quam aerea.

Caput 16

[91004] Inserta super Meteora, lib. 4 cap. 16 Determinat de *homoeomeris*, idest homogeneis corporibus, ostendendo quomodo differant per passiones determinatas, et magis continuando ea quae determinata sunt ad libros sequentes. Primo igitur praemittit duo. Quorum primum est, quod determinando de homoeomeris de facili cognoscemus reliqua, quia omnia constant ex homoeomeris tanquam ex partibus. Ipsa autem homoeomera possunt cognosci ex dictis: quia determinatum est a quibus generentur tanquam ab agente, quia scilicet a calido et frigido, et ex quibus fiant tanquam ex materia, quia ex humido et sicco, et ex consequenti ex aqua et terra, quae sunt materia omnium mixtorum. Secundum est, quod formae homoeomerorum substantiales sunt nobis ignotae: et ex consequenti talia corpora non sunt nobis cognita, nisi per accidentia praedeterminata, quia cognitionis quidditativae principium est forma substantialis. Quod autem tales formae sint nobis ignotae manifestat, quia formae quanto sunt posteriores in via generationis, tanto magis sunt notae: sicut anima quae est ultima in via generationis et est principium diversarum operationum, est nota valde, et ideo discernimus inter animalia viva et mortua; sed forma carnis non est sic nobis nota, et ideo non ita bene discernimus inter carnem vivam et mortuam: adhuc etiam formae ignis et aeris sunt nobis minus notae. Quod autem ita sit, dupliciter probat. Primo, quia materia quae de se est pura potentia, non est cognoscibilis nisi per analogiam ad formam, forma vero quae est actus et perfectio, est cognoscibilis per se: formae igitur intermediae quanto sunt remotiores a materia et propinquiores ultimae formae, tanto magis sunt notae; sed formae homoeomerorum sunt propinquae materiae et elementis; igitur sunt minus notae. Secundo, omne corpus quod generatur ex materia, habet aliquam

formam per quam determinatur ad speciem, et talis forma cognoscitur per propriam operationem: quia unumquodque tunc vere dicimus esse tale, quando potest facere proprium opus illius, sicut vere dicimus esse oculum cum videt, eum autem qui non videt, sicut oculus lapideus aut mortuus, non vocamus oculum nisi aequivoce et metaphorice, ut serra lapidea vel lignea quae non potest secare, est serra aequivoce; operationes autem animae sunt nobis magis notae quam operationes carnis vel ignis, et operationes plantarum sunt magis cognitae quam operationes inanimatorum, ut metallorum et aliorum homoeomerorum: quia omnia habent aliquam formam et virtutem, sed non cognoscimus recte rationem et formam ipsorum, quia operatio earum est nobis incognita. Ex hoc sequitur, quod omnis nostra cognitio quam habemus de formis substantialibus, est per operationem sive per alia accidentia et figuras, et ideo discernimus inter hominem mortuum et vivum; non autem discernimus ita bene inter carnem vivam et mortuam, quia operatio eius non est cognita, et figura videtur esse eadem: cuius autem operatio est incognita, illud non cognoscitur nisi per figuram, sicut antiquorum mortuorum corpora quae sunt redacta in cinerem, non cognoscimus nisi per aliquam figuram. Concludit igitur quod homoeomera, idest corpora quae habent partes eiusdem rationis cum toto, sicut caro, nervus, pili, fiunt tanquam ab agente, scilicet instrumentali, a caliditate et frigiditate per motum factum ab ipsis, tanquam ex materia fiunt ex humido et sicco, et differunt inter se per praedeterminatas passiones, scilicet duritie, mollitie, tractione, comminutione etc.: et ex hac oportet ea cognoscere quale sit unumquodque, ex talibus praedeterminatis, postquam forma substantialis est nobis incognita. Sed corpora dissimilium partium, ut facies, manus, non differunt per tales qualitates nisi ratione eorum ex quibus componuntur, sicut phialae vel arcae non est causa calidum vel frigidum, nisi inquantum sunt causa argenti vel ligni ex quibus talia componuntur: sed differunt formis naturalibus existentibus in eis, sicut artificialia differunt formis artis, licet materia eorum, ut metalla, differant passionibus istis. Deinde epilogat, dicens quod isto modo cognoscimus quid sint homoeomera, quia tunc cognoscimus aliquid, cum cognoscimus causam materialem eius vel formalem, et melius cum cognoscimus utramque. Maxime autem cognoscimus aliquid, cum cognoscimus omnes eius causas, quia perfecta cognitio habetur de rebus per omnes causas earum. Cum autem cognoscimus homogenea, quae sunt partes aliorum, considerandum erit de aliis, ut de animalibus et plantis, quae constituuntur ex his partibus.

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentencia libri De anima

liber I

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Taurini 1959 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Liber 1

Lectio 1

[86461] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 1 Sicut docet philosophus in undecimo de animalibus, in quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia et seorsum, et postea propria unicuique illius generis: quem quidem modum Aristoteles servat in philosophia prima. In metaphysicae enim primo tractat et considerat communia entis inquantum ens, postea vero considerat propria unicuique enti. Cuius ratio est, quia nisi hoc fieret, idem diceretur frequenter. Rerum autem animatarum omnium quoddam genus est; et ideo in consideratione rerum animatarum oportet prius considerare ea quae sunt communia omnibus animatis, postmodum vero illa quae sunt propria cuilibet rei animatae. Commune autem omnibus rebus animatis est anima: in hoc enim omnia animata conveniunt. Ad tradendum igitur de rebus animatis scientiam, necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis. Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis

rebus animatis, primo tradit scientiam de anima, postmodum vero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris.

[86462] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 2 In tractatu autem de anima, quem habemus prae manibus, primo ponit prooemium, in quo facit tria quae necessaria sunt in quolibet prooemio. Qui enim facit prooemium tria intendit. Primo enim ut auditorem reddat benevolum. Secundo ut reddat docilem. Tertio ut reddat attentum. Benevolum quidem reddit, ostendendo utilitatem scientiae: docilem, praemittendo ordinem et distinctionem tractatus: attentum attestando difficultatem tractatus. Quae quidem tria Aristoteles facit in prooemio huius tractatus. Primo enim ostendit dignitatem huius scientiae. Secundo vero ordinem huius tractatus, quis sit, scilicet, et qualiter sit tractandum de anima, ibi, inquirimus autem. Tertio vero ostendit difficultatem huius scientiae, ibi, omnino autem et penitus, et difficillimorum et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim ostendit dignitatem huius scientiae. Secundo utilitatem eius, ibi, videtur autem et ad veritatem, et cetera.

[86463] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 3 Circa primum sciendum est, quod omnis scientia bona est: et non solum bona, verum etiam honorabilis. Nihilominus tamen una scientia in hoc superexcellit aliam. Quod autem omnis scientia sit bona, patet; quia bonum rei est illud, secundum quod res habet esse perfectum: hoc enim unaquaeque res quaerit et desiderat. Cum igitur scientia sit perfectio hominis, inquantum homo, scientia est bonum hominis. Inter bona autem quaedam sunt laudabilia, illa scilicet quae sunt utilia in ordine ad finem aliquem: laudamus enim bonum equum, quia bene currit; quaedam vero sunt etiam honorabilia, illa scilicet quae sunt propter seipsa; honoramus enim fines. In scientiis autem quaedam sunt practicae, et quaedam speculativae: et hae differunt, quia practicae sunt propter opus, speculativae autem propter seipsas. Et ideo scientiarum, speculativae, et bonae sunt et honorabiles, practicae vero laudabiles tantum. Omnis ergo scientia speculativa bona est et honorabilis.

[86464] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 4 Sed et in ipsis scientiis speculativis invenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex obiecto et qualitate seu modo: sicut aedificare est melius quam facere lectum, quia obiectum aedificationis est melius lecto. In eodem autem, respectu eiusdem rei, ipsa qualitas gradum quemdam facit; quia quanto modus aedificii est melior, tanto melius est aedificium. Sic ergo, si consideretur scientia, seu actus eius, ex obiecto, patet, quod illa scientia est nobilior, quae est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideretur ex qualitate seu modo, sic scientia illa est nobilior, quae est certior. Sic ergo dicitur una scientia magis nobilis altera, aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa.

[86465] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 5 Sed hoc est in quibusdam scientiis diversum: quia aliquae sunt magis certae aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus: aliae vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certae. Nihilominus tamen illa est melior quae de rebus melioribus et honorabilioribus est. Cuius ratio est, quia sicut dicit philosophus in Lib. undecimo de animalibus, magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis,

etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et ex qualitate.

[86466] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 6 Haec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet: quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet. Et quia est nobilior: anima enim est nobilior inter inferiores creaturas. Et hoc est quod dicit, *nos opinantes notitiam*, idest scientiam speculativam *omnium esse bonorum*, id est de numero bonorum, *et honorabilium.* Sed altera scientia est magis bona et honorabilis altera dupliciter. Aut quia est magis certa, ut dictum est: unde dicit *secundum certitudinem*, aut ex eo quod *meliorum*, illorum scilicet quae sunt in sua natura bona, *et mirabiliorum*, idest illorum quorum causa ignoratur, *propter utraque*, idest propter haec duo *animae historiam.* Et dicit *historiam*, quia in quadam summa tractat de anima, non perveniendo ad finalem inquisitionem omnium quae pertinent ad ipsam animam, in hoc tractatu. Hoc enim est de ratione historiae. *In primis* hoc si accipiatur quantum ad totam scientiam naturalem, non dicit ordinem, sed dignitatem. Si vero ad scientiam de rebus animatis tantum, sic *in primis* dicit ordinem.

[86467] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 7 Consequenter cum dicit videtur autem reddit auditorem benevolum ex utilitate huius scientiae: dicens, quod cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones. Quia si ad philosophiam primam attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum, sicut dicit Commentator super undecimo metaphysicae. Si vero attendatur quantum ad moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod philosophus in Ethicis attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animae. Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. *Est enim* anima *tamquam principium animalium.* Ly *tamquam* non ponitur similitudinarie, sed expressive.

[86468] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 8 Consequenter cum dicit inquirimus autem ostendit ordinem huius tractatus: dicens, quod intendimus *considerare* per signa scilicet, *et cognoscere* per demonstrationem scilicet, quid sit anima, seu naturam ipsius et substantiam, *et postea quaecumque accidunt circa ipsam*, idest passiones eius. Et in hoc est quaedam diversitas: quia quaedam videntur passiones animae tantum, sicut intelligentia et speculatio: quaedam vero per ipsam animam inesse videntur communiter animalibus, sicut delectatio et tristitia, sensus et phantasia.

[86469] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 9 Consequenter cum dicit omnino autem ostendit difficultatem huius tractatus. Et hoc quantum ad duo. Primo quantum ad cognoscendum substantiam animae. Secundo quantum ad cognoscendum accidentia, seu proprias passiones, ibi, dubitationem autem, et cetera. Quantum autem ad primum, ostendit duplicem difficultatem. Et primo quantum ad modum definiendi ipsam. Secundo quantum ad ea quae intrant definitionem, ibi, primum autem

fortassis, et cetera. Dicit ergo: quamvis sit utilis scientia de anima, tamen difficile est scire de anima quid est: et haec est difficultas in qualibet re, cum sit una communis quaestio animae et multis aliis, circa substantiam eorum, et circa quod quid est. Est ergo prima difficultas, quia nos nescimus per quam viam procedendum sit ad definitionem: quia quidam dicunt, quod demonstrando: quidam, quod dividendo: quidam vero, quod componendo. Aristoteles autem voluit, quod componendo.

[86470] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 10 Secunda difficultas est de his quae ponuntur in definitione. Definitio enim notificat essentiam rei, quae non potest sciri nisi sciantur principia: sed diversorum sunt diversa principia: et ideo difficile est scire, ex quibus sumantur principia. Illa ergo quae ingerunt difficultatem ponentibus et inquirentibus definitionem, reducuntur ad tria, quorum primum est circa substantiam animae; secundum circa partes eius; tertium circa adiutorium, quod necessarium est in definitionibus ex accidentibus animae.

[86471] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 11 Circa substantiam est dubitatio de genere. Hoc enim primo quaerimus in definitione cuiuslibet rei, ut scilicet sciamus genus. Et ideo quaerendum est in quo genere sit ponenda anima; utrum scilicet in genere substantiae, vel in quanto, vel in quali. Et non solum est accipere genus supremum, sed propinquum. Neque enim quando hominem definimus, substantiam accipimus, sed animal. Et si anima invenitur in genere substantiae, adhuc, cum unumquodque genus dicatur dupliciter, hoc quidem potentia, hoc autem actu, quaerendum erit utrum sit potentia, vel actus. Item quia substantiarum quaedam sunt compositae, quaedam simplices, quaerendum erit, utrum anima sit composita, aut simplex; et utrum partibilis vel impartibilis. Est etiam quaestio utrum sit unius speciei omnis anima ad omnem animam, aut non. Et si non sit unius speciei, adhuc est quaestio utrum differant etiam genere, vel non. Item adhuc dubitatio est circa ea quae participant definitione. Quaedam enim definiuntur ut genus, quaedam vero ut species. Et ideo videtur esse quaestio, utrum definitio animae sit sicut generis, aut sicut speciei specialissimae.

[86472] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 12 Nam aliqui quaerentes de anima videntur intendere solum de anima humana. Et quia apud antiquos philosophos erat duplex opinio de anima. Platonici enim, qui ponebant universalia separata, scilicet quod essent formae et ideae, et erant causae rebus particularibus cognitionis et esse, volebant quod esset quaedam anima separata per se, quae esset causa et idea animabus particularibus; et quod quicquid invenitur in eis, derivetur ab illa. Naturales autem philosophi volebant, quod non essent substantiae universales nisi particulares tantum, et quod universalia nihil sint in rerum natura. Et propter hoc est quaestio, utrum sit quaerenda solum una communis ratio animae, sicut dicebant Platonici: vel huius vel illius animae, sicut dicebant naturales, scilicet ut animae equi, vel hominis, aut Dei. Et dicit *Dei* quia credebant corpora caelestia esse deos, et dicebant ea esse animata.

[86473] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 13 Aristoteles autem vult quod quaeratur ratio utriusque: et communis animae, et cuiuslibet speciei. Quod autem circa hoc dicit *animal autem universale, aut nihil est, aut posterius*: sciendum est, quod de animali universali possumus loqui dupliciter: quia aut secundum quod est universale, quod scilicet est unum in multis aut de multis: aut secundum

quod est animal: et hoc, vel secundum quod in rerum natura, vel secundum quod est in intellectu. Secundum autem quod est in rerum natura, Plato voluit animal universale aliquid esse, et esse prius particulari; quia, ut dictum est, posuit universalia separata et ideas. Aristoteles autem vult quod ut sic, nihil est in rerum natura. Et si aliquid est, dixit illud esse posterius. Si autem accipiamus naturam animalis non secundum quod subiacet intentioni universalitatis, sic aliquid est, et prius, sicut quod est in potentia, prius est, quam id quod est actu.

[86474] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 14 Consequenter cum dicit amplius autem tangit difficultates, quae emergunt circa potentias animae. In anima enim sunt partes potentiales, scilicet intellectivum, sensitivum et vegetativum. Est ergo quaestio, utrum hae sint diversae animae, sicut Platonici volebant, et etiam ponebant: an sint partes potentiales animae. Et si sint partes potentiales animae, quaeritur etiam, utrum primo debeamus quaerere potentias ipsas quam actus, aut primo actus quam potentias, ut intelligere ante intellectum, et sentire, quod est actus, ante sensitivum quod est potentia, et similiter in aliis potentiis et actibus. Et si primo debemus quaerere actus quam potentias, adhuc erit quaestio utrum sint prius quaerenda obiecta horum actuum quam potentiae, ut puta prius debeat quaeri sensibile quam sensitivum, aut intelligibile quam intellectivum.

[86475] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 15 Consequenter etiam cum dicit videtur autem ponit difficultates, quae emergunt quantum ad illa quae sunt in adiutorium definitionis animae. Quia in definitione oportet non solum cognoscere principia essentialia, sed etiam accidentalia. Si enim recte definirentur et possent cognosci principia essentialia, definitio non indigeret accidentibus. Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium: bipes enim non est essentiale, sed ponitur in designatione essentialis. Et per eas, scilicet per differentias accidentales, devenimus in cognitionem essentialium. Et ideo difficile est, quia oportet nos prius cognoscere quod quid est animae, ad cognoscendum facilius accidentia animae: sicut in mathematicis valde utile est praeaccipere quodquid erat esse recti et curvi et plani ad cognoscendum quod rectis trianguli anguli sint aequales. E converso etiam accidentia, si praeaccipiantur, multum conferunt ad cognoscendum quod quid erat esse, ut dictum est. Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitae, illa definitio non est realis, sed remota et dialectica. Sed illa definitio per quam devenitur in cognitionem accidentium, est realis, et ex propriis, et essentialibus rei.

Lectio 2

[86476] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit difficultatem, quae est in scientia de anima ex parte substantiae, et quod quid est animae: hic consequenter ostendit difficultatem, quae est ex parte passionum et accidentium animae. Et circa hoc duo facit. Primo movet dubitationem circa passiones animae, et solvit eam. Secundo ex huiusmodi solutione ostendit, quod cognitio de anima pertinet ad philosophum naturalem, seu ad physicum, ibi, et propter

hoc igitur iam physici, et cetera. Dicit ergo primo, quod dubitatio est circa passiones animae, et operationes, utrum scilicet essent animae propriae sine communicatione corporis, ut Platoni videbatur: vel nulla sit propria animae, sed omnes sint communes corporis et compositi.

[86477] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit hoc enim circa hoc duo facit. Primo enim ostendit difficultatem huiusmodi quaestionis. Secundo vero necessitatem, ibi, si quidem igitur est aliquid. Dicit ergo primo, quod accipere hoc, scilicet utrum passiones et operationes animae sint communes vel propriae, est necessarium, et non est leve, sed valde difficile. Et quod sit difficile, ostendit dicens: quod causa difficultatis est, quia in apparenti videtur, quod multae passiones sint communes, et non sit pati sine corpore, ut puta irasci et sentire et huiusmodi, quorum nihil patitur anima sine corpore. Sed si aliqua operatio esset propria animae, appareret hoc de operatione intellectus. Intelligere enim, quae est operatio intellectus, maxime videtur proprium esse animae.

[86478] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 3 Si quis tamen recte consideret, non videtur proprium animae intelligere. Cum enim intelligere, vel sit phantasia, ut Platonici ponebant, aut non sit sine phantasia: (fuerunt enim quidam sicut antiqui naturales qui dicebant, quod intellectus non differebat a sensu, et si hoc esset, tunc intellectus in nullo differret a phantasia; et ideo Platonici moti sunt ad ponendum intellectum esse phantasiam). Cum ergo phantasia indigeat corpore, dicebant quod intelligere non est proprium animae, sed commune animae et corpori. Si autem detur, quod intellectus non sit phantasia, nihilominus tamen non est intelligere sine phantasia. Restat igitur quod intelligere non est proprium animae, cum phantasia indigeat corpore. Non ergo contingit hoc, scilicet intelligere, esse sine corpore.

[86479] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 4 Quamvis autem hoc Aristoteles scilicet aperte manifestet in tertio huius, nihilominus tamen quantum ad hoc aliquid exponemus. Nam intelligere quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti. Sciendum est igitur, quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto. Sicut videre indiget corpore, sicut obiecto, quia color, qui est obiectum visus, est in corpore. Item sicut instrumento; quia visio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum; et sic videre non est animae tantum, sed est organi. Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tantum. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali. Sicut enim philosophus dicit in tertio huius, hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Colores autem se habent ad visum, sicut obiecta: phantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta. Cum autem phantasmata non sint sine corpore, videtur quod intelligere non est sine corpore: ita tamen quod sit sicut obiectum et non sicut instrumentum.

[86480] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 5 Ex hoc duo sequuntur. Unum est, quod intelligere est propria operatio animae, et non indiget corpore nisi ut obiecto tantum, ut dictum est: videre autem et aliae operationes et passiones non sunt animae tantum, sed coniuncti. Aliud est, quod illud, quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; et illud, quod non habet operationem per se, non habet esse per se. Et ideo intellectus est forma subsistens, aliae

potentiae sunt formae in materia. Et in hoc erat difficultas huiusmodi quaestionis, quia scilicet omnes passiones animae secundum apparentiam videntur esse coniuncti.

[86481] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 6 Consequenter cum dicit si quidem assignat causam necessitatis huius quaestionis, quia scilicet ex hoc habetur unum quod omnes maxime scire desiderant circa animam, utrum scilicet contingat animam separari: dicens, quod si contingat aliquam propriam operationem aut passionem animae esse, utique continget ipsam animam separari a corpore; quia, ut dictum est, quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se. Si vero non esset aliqua propria operatio seu passio animae, eadem ratione non contingeret ipsam animam separari a corpore, sed erit de anima sicut de recto. Licet enim multa accidant recto inquantum rectum, scilicet tangere aeneam sphaeram secundum punctum, non tamen accidit ei nisi in materia: non enim tangit rectum in puncto aeneam sphaeram nisi in materia. Sic erit de anima, si non habet propriam operationem, quod licet ei multa accidant, non tamen accidunt ei nisi in materia.

[86482] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 7 Consequenter cum dicit videntur autem manifestat illud quod supra supposuerat, quod scilicet quaedam passiones animae sunt coniuncti, et non animae tantum. Manifestat autem hoc ex uno, quod consistit ex duobus. Cuius ratio talis est. Omne ad quod operatur complexio corporis non est animae tantum, sed etiam corporis: sed complexio corporis operatur ad omnes passiones animae, ut puta ad iram, mansuetudinem, timorem, confidentiam, misericordiam et huiusmodi: videntur ergo animae passiones omnes esse cum corpore. Et quod ad huiusmodi passiones operetur complexio corporis, probat dupliciter. Primo sic. Quia nos videmus quod aliquando superveniunt durae et manifestae passiones, et homo non provocatur, neque timet; sed si accendatur ex furore, seu ex complexione, corpus a valde parvis et debilibus movetur, et sic se habet sicut cum irascitur. Secundo probat dicens adhuc fit magis manifestum quod ad huiusmodi passiones operetur complexio corporis. Videmus enim quod etiam si nullum immineat periculum, fiunt in aliquibus passiones similes his passionibus quae sunt circa animam, ut puta melancholicis frequenter, si nullum periculum immineat, ex ipsa complexione inordinata fiunt timentes. Ergo, quia sic se habet, scilicet quod complexio operetur ad passiones huiusmodi, manifestum est quod huiusmodi passiones *sunt rationes in materia*, idest habentes esse in materia. Et propter hoc *termini tales*, idest definitiones harum passionum, non assignantur sine materia: sicut si definiatur ira, dicetur quod est motus *talis corporis* sive cordis, *aut partis, aut potentiae*: et hoc dicit quantum ad substantiam seu causam materialem: *ab hoc* quantum ad causam efficientem: *gratia huius* quantum ad causam finalem.

[86483] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 8 Consequenter cum dicit et propter concludit ex his, quae dicta sunt, quod consideratio de anima pertinet ad naturalem. Et hoc ex modo definiendi concludit. Et ideo hic duo facit. Primo probat propositum. Secundo insistit circa definitiones, ibi, differenter autem definiet et cetera. Probat autem propositum hoc modo. Operationes animae et passiones sunt operationes corporis et passiones, ut ostensum est. Omnis autem passio, cum definitur, oportet quod habeat in sui definitione illud cuius est passio; nam subiectum semper cadit

in definitione passionis. Si ergo passiones huiusmodi non sunt tantum animae, sed etiam corporis; de necessitate oportet quod in definitione ipsarum ponatur corpus: sed omne, in quo est corpus, seu materia, pertinet ad naturalem: ergo et passiones huiusmodi pertinent ad naturalem. Sed cuius est considerare passiones, eius est considerare subiectum ipsarum. Et ideo iam physici est considerare de anima *aut omni* simpliciter *aut huiusmodi* scilicet de ea quae est affixa corpori. Et hoc dicit, quia reliquerat sub dubio utrum intellectus sit potentia affixa corpori.

[86484] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 9 Consequenter cum dicit differenter autem insistit circa definitiones. Quia enim ostendit, quod in definitionibus passionum animae, aliquae sunt, in quibus ponitur materia et corpus, aliquae vero in quibus non ponitur materia, sed forma tantum, ostendit quod huiusmodi definitiones sunt insufficientes. Et circa hoc investigat differentiam, quae invenitur in istis definitionibus. Aliquando enim datur aliqua definitio, in qua nihil est ex parte corporis, sicut quod ira est appetitus vindictae; aliquando assignatur aliqua definitio, in qua est aliquid ex parte corporis seu materiae, sicut quod ira est accensio sanguinis circa cor. Prima est dialectica. Secunda vero est physica, cum ponatur ibi aliquid ex parte materiae; et ideo pertinet ad naturalem. Hic enim, scilicet physicus, assignat materiam, cum dicit, quod est accensio sanguinis circa cor. Alius vero, scilicet dialecticus, ponit speciem et rationem. Hoc enim, scilicet appetitus vindictae, est ratio irae.

[86485] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 10 Quod autem definitio prima sit insufficiens, manifeste apparet. Nam omnis forma, quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficiens: sed haec forma, scilicet *appetitus vindictae* est forma in materia determinata: unde cum non ponatur in eius definitione materia, constat quod ipsa definitio est insufficiens. Et ideo necesse est ad definitionem, quod in definitione ponatur hoc, scilicet forma, esse in materia huiusmodi, scilicet determinata.

[86486] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 11 Et sic habemus tres definitiones, quia una assignat speciem et speciei rationem, et est formalis tantum, sicut si definiatur domus quod sit operimentum prohibens a ventis et imbribus et caumatibus. Alia autem assignat materiam, sicut si dicatur quod domus est operimentum quoddam ex lapidibus, lateribus et lignis. Alia vero assignat idest in definitione ponit *utrumque*, materiam scilicet et formam; dicens, quod domus est operimentum tale constans ex talibus, et propter talia, scilicet ut prohibeat ventos etc. et ideo dicit quod *alia* definitio scilicet, tria ponit *in his* scilicet lignis lapidibus quae sunt ex parte materiae *speciem* idest formam *propter ista* scilicet ut prohibeat ventos. Et sic complectitur materiam cum dicit *in his* et formam cum dicit *speciem* et causam finalem cum dicit *propter ista*: quae tria requiruntur ad perfectam definitionem.

[86487] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 12 Sed si quaeratur quae istarum definitionum sit naturalis, et quae non: dicendum, quod illa, quae considerat formam tantum, non est naturalis, sed logica. Illa autem, quae est circa materiam, ignorat autem formam, nullius est nisi naturalis. Nullus enim habet considerare materiam nisi naturalis. Nihilominus tamen illa quae ex utrisque est, scilicet ex materia et forma, est magis naturalis. Et duae harum definitionum pertinent ad naturalem: sed

una est imperfecta, scilicet illa quae ponit materiam tantum: alia vero perfecta, scilicet illa quae est ex utrisque. Non enim est aliquis qui consideret passiones materiae non separabiles, nisi physicus.

[86488] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 13 Sed quia sunt aliqui, qui aliter considerant passiones materiae, ideo ostendit qui sint, et qualiter considerent: et dicit quod sunt tres. Unum genus est quod differt a naturali quantum ad principium, licet consideret passiones prout sunt in materia; sicut artifex, qui considerat formam in materia, sed differunt, quia huiusmodi principium est ars, physici vero principium est natura. Aliud genus est quod quidem considerat ea quae habent esse in materia sensibili, sed non recipit in definitione materiam sensibilem; sicut curvum, rectum et huiusmodi, licet habeant esse in materia, et sint de numero non separabilium, quantum ad esse, tamen mathematicus non determinat sibi materiam sensibilem. Cuius ratio est, quia res aliquae sunt sensibiles per qualitatem, quantitates autem praeexistunt qualitatibus, unde mathematicus concernit solum id quod quantitatis est absolute, non determinans hanc vel illam materiam. Aliud genus est quod quidem considerat illa quorum esse vel non est in materia omnino, vel quorum esse potest esse sine materia; et hic est philosophus primus.

[86489] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 14 Et notandum quod tota ratio divisionis philosophiae sumitur secundum definitionem et modum definiendi. Cuius ratio est, quia definitio est principium demonstrationis rerum, res autem definiuntur per essentialia. Unde diversae definitiones rerum diversa principia essentialia demonstrant, ex quibus una scientia differt ab alia.

[86490] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 15 Consequenter cum dicit sed redeundum quia videbatur fecisse quasdam digressiones ex hoc quod instituit ad inquisitionem definitionum, reducit se ad materiam propriam, dicens quod redeundum est ad materiam propriam, unde est sermo habitus, scilicet quod passiones animae, ut amor, timor et huiusmodi, non sunt separabiles a physica materia animalium, *inquantum tales existunt*, scilicet inquantum passiones quae non sunt sine corpore, *et non sunt sicut linea et planum*, idest superficies, quae ratione possunt separari a materia naturali. Si ergo ita est, ad naturalem spectat consideratio earum, et etiam animae, sicut supra dictum est. *De qua*, scilicet anima, intendentes ad praesens necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint qui aliquid enunciaverunt de ipsa. Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo, quia illud quod bene dictum est ab eis, accipiemus in adiutorium nostrum. Secundo quia illud, quod male enunciatum est, cavebimus.

Lectio 3

[86491] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 1 Supra posuit philosophus prooemium, in quo intentionem suam, quid agendum, et difficultatem huius operis ostendit: hic vero prosequitur tractatum secundum ordinem promissum. Dividitur autem tractatus iste in duas partes. Primo enim tractat de natura animae secundum opinionem aliorum philosophorum. Secundo vero secundum veritatem; et hoc in secundo libro. Prima pars dividitur in duas partes. Primo enim narrat opiniones aliorum

philosophorum de anima. Secundo vero inquirit de opinionibus illis, ibi, considerandum est autem et cetera. Prima pars dividitur in duas. Primo enim ostendit ex quibus philosophi habuerunt viam ad investigandum de anima. Secundo vero ostendit quomodo diversi devenerunt in diversas opiniones de anima, ibi, dicunt enim.

[86492] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 2 Dicit ergo primo, quod principium nostrae quaestionis, idest inquisitionis, est apponere omnia quae secundum naturam videntur inesse animae. Circa quod sciendum est, quod quando invenimus aliqua differre secundum aliquid manifestum, et secundum aliud immanifestum, certum est quod per id quod est manifestum, venimus in notitiam illius quod est immanifestum. Et hunc modum tenuerunt philosophi ad inveniendum naturam de anima. Animata enim ab inanimatis differunt, per hoc quod animata habent animam, inanimata vero non. Sed quia natura animae erat immanifesta, et non poterat investigari nisi per aliqua manifesta, in quibus differunt animata ab inanimatis, invenerunt illa, et secundum illa conati sunt devenire in cognitionem naturae animae. Illa autem manifesta in quibus animata differunt ab inanimatis, sunt duo, scilicet sentire et moveri. Nam animata videntur differre ab inanimatis maxime motu, ut scilicet moveant seipsa, et sensu seu cognitione. Unde credebant quod quando scirent principia istorum duorum, scirent quid est anima. Unde laboraverunt causam motus et sensus scire, ut per hoc scirent naturam animae: et credebant quod id quod est causa motus et sensus, esset anima: et in hoc omnes antiqui philosophi conveniebant. Sed ex hoc antiqui in diversas opiniones divisi sunt. Nam aliqui conati sunt devenire in cognitionem animae per motum, aliqui vero per sensum.

[86493] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 3 Et ideo cum dicit dicunt enim ostendit horum diversitatem. Et primo de illis, qui inquirebant naturam animae a motu. Secundo de illis, qui inquirebant eam a cognitione seu sensu, ibi, quicumque autem ad cognoscere et sentire. Tertio eorum qui inquirebant naturam eius ex utroque, ibi, quoniam autem et motivum. Circa primum sciendum est, quod illis, qui inquisierunt animae naturam a motu, erat unum commune, scilicet quod si moventur animata, quod anima sit movens et mota. Et huius ratio est, quia existimabant quod id quod non movetur, non contingit movere alterum, idest quod nihil movet nisi moveatur. Si ergo anima movet animata, et nihil movet alterum nisi moveatur ipsum, manifestum est, quod anima maxime movetur. Et hoc est, propter quod antiqui naturales arbitrati sunt animam esse eorum, quae moventur. Sed ex hoc etiam diversae opiniones provenerunt.

[86494] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 4 Et ideo cum dicit unde Democritus ponit primo opinionem Democriti, de anima, dicens, *unde Democritus*, quidam scilicet antiquus philosophus, qui excogitans illud, quod maxime movetur, esse naturam animae: et quia illud quod maxime movetur, videtur esse de natura ignis: ideo dicit ipsam animam *esse ignem quemdam aut calorem*. Et opinio sua fuit talis. Ipse enim nihil ponebat esse in rerum natura nisi sensibile et corporale: et volebat quod principia omnium rerum sint corpora indivisibilia, et infinita, quae vocabat atomos. Quae quidem dixit esse unius naturae, sed differre ab invicem figura, positione, et ordine: licet hic tantum ponat de figura, quia haec sola differentia, quae est secundum figuram, necessaria est. Et ista differentia, quae est secundum figuram, est quod quaedam erant rotunda, quaedam

quadrata, quaedam pyramidalia et huiusmodi. Ponebat etiam haec esse mobilia, et nunquam quiescentia, et ex concursu ipsorum atomorum casu esse mundum factum aiebat. Et quod haec indivisibilia corpora sint mobilia, dabat exemplum de decisionibus, quae moventur in aere, etiam si nulla tempestas sit, sicut apparet per portas in radiis solis. Unde, cum ista sint multo minora, quia sunt indivisibilia, illae vero quae apparent in radiis decisiones, sunt divisibiles, manifeste apparet, quod sint maxime mobilia. Et quia inter alias figuras, figura rotunda est magis apta ad motum, cum non habeat angulos, quibus impediatur a motu; et quia credebant animam maxime moveri, ex eo, quod arbitrati sunt animam efficere motum animalibus, ideo inter ista infinita corpora, illa quae erant inter illa rotunda corpora, dicebat esse animam.

[86495] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 5 Huius etiam opinionis fuit Leucippus, qui fuit socius eius. Et ad hoc habebat unum signum: quia voluit Democritus terminum vitae, idest rationem consistere in respiratione, licet insufficienter, quia non omnia viva respirant: quae quidem respiratio necessaria erat secundum eum, quia corpora rotunda implent corpus, cum sint causa motus in corpore animalis secundum eum, et sunt in continuo motu, et *eo quod continet*, idest corpora nostra aere constringente, *et extrudente* idest exterius mittente illas, quae sunt de numero figurarum, quae sunt praebentes animalibus motum, ex eo quod nullo modo quiescunt; ne forte eis omnino expulsis a corporibus nostris deficerent corpora, ideo necessaria est respiratio, per quam et intromittantur alia corpora, et ea quae sunt intus ab istis, quae per respirationem intrant, impediantur ab exitu. Et tamdiu dixit vivere animalia, quamdiu possunt hoc facere, scilicet respirare. Et vis huiusmodi signi est, quia cum respiratio ex hoc dicatur esse ratio vitae, quod continet ipsa corpora rotunda in corporibus animalium, et immittit etiam ea intus, ne propter exeuntia corpora, quae continue moventur, deficiat corpus animalis; manifestum est, quod ipsa corpora sint anima: quae quidem corpora voluit Democritus esse de natura ignis, et ex eis causari calorem.

[86496] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 6 Secundo cum dicit videtur autem ponit opinionem quorumdam Pythagoricorum, quae similis erat opinioni Democriti: nam illud quod Pythagorici dicunt de anima, eamdem habet intelligentiam cum eo quod dicit ipse Democritus, licet Pythagorici in eamdem sententiam non conveniant. Nam quidam ipsorum convenientes cum Democrito dixerunt animam esse *decisiones, quae sunt in aere*, idest corpora indivisibilia et infinita, sicut Democritus dicebat. Alii vero ex ipsis philosophis non dixerunt ipsa corpora indivisibilia, et mobilia esse animam, sed illam virtutem quae movet ea corpora, animam dicebant. Et huius opinionis fuit quidam Archelaus philosophus magister Socratis, ut Augustinus narrat in libro de civitate Dei. Et ratio horum, scilicet quare dicebant huiusmodi corpora esse animam, dicta est: quia sicut iam patet, volebant quod illud quod maxime movetur est anima: unde propter hoc quod haec corpora continue moveri videbantur, sicut apparet in aere, in quo moventur, etiam si sit tranquillitas, dicebant ista corpora esse animam.

[86497] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 7 Consequenter cum dicit in idem reducit in quamdam summam opinionem plurium philosophorum de anima ad has opiniones; dicens, quod omnes illi, qui definientes animam a motu, dixerunt ipsam esse illud quod seipsum movet, *feruntur in idem* id

est in eamdem intelligentiam cum praedictis. Omnes enim concordant in hoc et conveniunt, quod videntur existimasse motum maxime et praecipue esse proprium animae, et quicquid movetur, movetur ab anima, ipsam vero animam moveri a seipsa. Et ratio horum, sicut iam tactum est, erat, quia communiter opinati sunt quod nihil movet alterum nisi moveatur et ipsum. Unde, cum anima moveat alia, credebant animam maxime et praecipue moveri.

[86498] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 8 Tertio cum dicit similiter autem ponit opinionem Anaxagorae de natura animae. Et primo ponit in quo Anaxagoras concordabat cum superioribus, dicens, quod Anaxagoras et quicumque alius dixit quod intellectus movet omnia, dicit animam esse moventem omnia, sicut et illi dicunt. Sed in hoc differt, quia noluit quod omne quod movet alterum, moveatur et ipsum: immo dixit esse unum intellectum separatum et immixtum qui alia moveat, eo non moto: et de natura huiusmodi dicit esse animam. Unde ex hoc insurrexit error quorumdam, qui dicerent animam esse de natura divina. Sic ergo patet in quo concordabat cum superioribus, in hoc scilicet quod dixit animam esse moventem. Sed differebat in hoc, quod dixit animam non moveri, cuius contrarium illi dicebant. Differebat etiam a Democrito in acceptione intellectus.

[86499] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 9 Et ideo cum dicit ille quidem ponit hanc differentiam. Et primo opinionem Democriti: dicens, quod *ille* scilicet Democritus dixit *simpliciter* idest ubique et universaliter intellectum et animam esse idem. Cuius ratio est, quia Democritus credebat quod nihil esset in mundo nisi sensibilia: et sicut nihil erat in mundo nisi sensibilia, ita dicebat, quod nulla vis apprehensiva erat in anima, nisi sensitiva. Unde fuit huius opinionis, quod nulla veritas determinate haberetur de rebus, et quod nihil determinate cognoscitur, sed quicquid apparet, verum esset; et non magis illud quod cogitat unus de re aliqua, quam illud quod cogitat alius de eadem re, eodem tempore, verum esse: et ex hoc sequebatur, quod poneret contradictoria simul esse vera. Cuius ratio est, quia ipse, ut dictum est, non utebatur *intellectu, qui est circa veritatem*, idest virtute intellectiva, per quam anima intelligit intelligibilia, sed solum vi sensitiva; et quod nihil cognosceretur nisi sensibile, cum nihil poneret in rerum natura nisi sensibile. Unde, cum sensibilia sint in continuo motu et fluxu, opinatus est nullam veritatem determinatam esse in rebus. Et quia non pervenit ad hoc quod cognosceret intellectum esse potentiam quamdam *quae est circa veritatem* idest cuius obiectum est verum, et excedit omnes alias potentias animae, sed accepit tantum potentias animae sensitivas; ideo communiter et indifferenter *idem dicit animam et intellectum*, quem quidem intellectum dicit transmutari secundum hominis transmutationem. Et propter hoc commendat Homerum, qui dixit, *quod Hector iacet aliud sapiens* idest quod secundum sui mutationem, mutatus est intellectus eius, dum aliud saperet victus, et aliud invictus.

[86500] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 10 Secundo cum dicit Anaxagoras autem ostendit in quo differebat Anaxagoras a Democrito. Et circa hoc duo facit. Primo ponit opinionem Anaxagorae. Secundo reprobat eam, ibi, non videtur autem et cetera. Dicit ergo primo, quod Anaxagoras loquitur de anima magis dubie, et minus certificat de ipsa. Nam ipse Anaxagoras multoties dicit in intellectu esse causam eius, quod est bonum operari, idest bonae operationis. Alibi vero, idest in aliis locis, dicit hunc intellectum, scilicet qui est causa bonae operationis, et animam esse idem; et

hoc apparet, quia constat quod anima inest omnibus animalibus tam vilibus quam honorabilibus, et tam magnis quam parvis. Unde, cum in omnibus his dicat intellectum esse, manifestum est, quod idem dicit animam et intellectum.

[86501] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 11 Secundo cum dicit non videtur ostendit contrarietatem esse in huiusmodi acceptione intellectus secundum Anaxagoram, scilicet aliquando hoc, quod dicit intellectum non esse idem cum anima, aliquando vero dicit ipsum et animam esse idem: quae sunt contradictoria, et non possunt simul stare. Et hoc probat tali ratione. Constat quod bene operari est proprium intellectus secundum prudentiam perfecti, quia bene operari pertinet ad prudentiam. Si ergo idem esset intellectus, qui est causa bonae operationis, cum anima, sequeretur quod intellectus prudens idem esset cum anima. Sed hoc est falsum, quia anima inest omnibus animalibus. Intellectus autem secundum prudentiam dictus, non videtur inesse, non solum omnibus animalibus, sed nec omnibus hominibus: ergo non est idem quod anima.

[86502] Sentencia De anima, lib. 1 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit quicumque quidem ostendit, quod omnes illi, qui consideraverunt animata secundum motum, idest secundum id quod est moveri a seipsis, opinati sunt animam esse illud quod maxime est motivum, sicut patet in opinionibus iam dictis.

Lectio 4

[86503] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 1 Superius ostendit philosophus quomodo aliqui venerunt in cognitionem animae per motum: hic vero ostendit quomodo aliqui venerunt in cognitionem animae per sensum, seu cognitionem. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, in quo convenerunt philosophi, qui consideraverunt animam ex sensu. Secundo vero in quo differunt, ibi, sicut Empedocles quidem, et cetera. Dicit ergo primo, quod omnes quicumque venerunt in cognitionem animae quantum *ad cognoscere et sentire*, idest per cognitionem et sensum, in hoc conveniebant, quia dicebant animam esse ex principiis: quae quidem principia alii *faciebant*, idest ponebant, esse plura, alii vero unum tantum. Ad ponendum autem animam esse ex principiis constitutam movebantur, quia ipsi antiqui philosophi quasi ab ipsa veritate coacti, somniabant quodammodo veritatem. Veritas autem est, quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente: oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente. Antiqui vero philosophi arbitrati sunt, quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse quod habet in seipsa: dicebant enim quod oportebat simile simili cognosci; unde si anima cognoscat omnia, oportet, quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale, sicut ipsi ponebant. Nescierunt enim distinguere illum modum, quo res est in intellectu, seu in oculo, vel imaginatione, et quo res est in seipsa: unde quia illa, quae sunt de essentia rei, sunt principia illius rei, et qui cognoscit principia huiusmodi cognoscit ipsam rem, posuerunt quod ex quo anima cognoscit omnia, esset ex principiis rerum. Et hoc erat omnibus commune.

[86504] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 2 Sed diversificati sunt secundum quod differebant in principiis quae ponebant. Non enim omnes ponebant eadem principia, sed unus plura, alius unum, unus hoc, alius illud: et secundum hoc differunt in ponendo principia, ex quibus principiis anima constituatur.

[86505] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 3 Et ideo consequenter cum dicit sicut Empedocles ponit quomodo differunt. Et primo ponit opinionem Empedoclis, dicens quod antiqui philosophi, qui per sensum consideraverunt animam, dicunt ipsam constare ex elementis. Et illi quidem, qui unum faciunt principium, illud unum dicunt esse animam. Et qui plura, ex illis eam componi: sicut Empedocles dicit animam esse ex omnibus elementis, et unumquodque horum dicit animam. Circa quod sciendum est, quod Empedocles posuit sex principia: quatuor materialia, scilicet terram, aquam, aerem et ignem: et duo activa et passiva, scilicet litem et amicitiam. Et ideo, ex quo ponebat animam omnia cognoscere, dixit animam esse ex huiusmodi principiis, quae ponebat. Secundum enim quod ex terra, terram cognoscimus; et secundum quod ex aethere, idest ex aere aerem, et ex aqua aquam: sed et ignem ex igne manifestum esse: et per concordiam cognoscimus concordiam: et ex tristi discordia cognoscimus discordiam: et ponit ibi, *tristi* quia Empedocles metrice composuit libros suos.

[86506] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 4 Secundo cum dicit eodem autem ponit opinionem Platonis, dicens quod Plato etiam *facit animam ex elementis*, idest dicit animam ex principiis constitutam esse. Et quod hoc sit verum, scilicet quod Plato dicat animam compositam ex principiis rerum, probat per triplex dictum Platonis. Primum est, quod ipse dicit in Timaeo. Ibi enim dicit duo esse elementa seu principia rerum, scilicet idem et diversum. Quaedam enim natura est, quae semper eodem modo se habet, et est simplex, sicut sunt immaterialia; et hanc naturam vocat idem. Quaedam vero natura est, quae non semper eodem modo se habet, sed transmutationem suscipit et divisionem, sicut sunt materialia, et hanc vocat diversum. Et ex istis duobus, scilicet ex eodem et diverso, animam dicit esse compositam: non quod sint ista duo in anima ut partes, sed quod sunt quasi media, et quod natura rationalis animae superioribus et omnino immaterialibus sit inferior et deterior, et materialibus et inferioribus sit nobilior et superior.

[86507] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 5 Et ratio huius erat, sicut dictum est, simile cognoscitur simili: unde si anima cognosceret omnia, et idem et diversum sunt principia, ponebat animam esse ex istis duobus compositam eo modo quo dictum est, ut inquantum habet de natura identitatis, cognosceret ea quae ponit idem; inquantum vero de natura eorum quae vocat diversum, cognosceret diversum, scilicet materialia. Unde et hac cognitione utitur. Nam quando colligit genera et species, tunc dicit eam repraesentare idem, seu identitatem. Quando vero differentias et accidentia assumit, alteritatem adinvenit. Sic ergo patet quomodo Plato in Timaeo dicit animam ex principio componi.

[86508] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 6 Secundum dictum Platonis, per quod ostenditur, quod dixit animam ex principiis esse, ponitur cum dicit similiter autem ubi ostendit animam esse ex principiis similiter. Circa quod sciendum est quod Plato posuit, quod intelligibilia essent per se substantia et separata, et essent semper in actu, et essent causa cognitionis et esse rebus sen-

sibilibus. Quod Aristoteles tamquam inconveniens volens evitare, coactus est ponere intellectum agentem. Unde sequebatur ex positione Platonis, quod secundum quod aliqua sunt abstracta per intellectum, sic essent aliqua, quae essent per se subsistentia et in actu. Habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad universalia; alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus. Et sic cogebatur ex hoc ponere tria subsistentia, scilicet sensibilia, mathematica et universalia, quae essent causa, ex quorum participatione, res etiam sensibiles et mathematicae essent.

[86509] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 7 Item ponebat Plato numeros esse causam rerum: et hoc faciebat, quia nescivit distinguere inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, prout est species quantitatis. Ex quo sequebatur, quod cum universale separatum poneret causam rerum, et numeros esse substantiam rerum, quod huiusmodi universalia essent ex numeris. Dicebat enim quod principia omnium entium essent species et numerus specificus, quem vocabat specificum tamquam compositum ex speciebus. Nam et ipsum numerum reducebat, tamquam in principia et elementa, in unum et dualitatem. Nam cum ex uno nihil procederet, ideo necessaria fuit ipsi uni aliqua subiecta natura, a qua multitudo produceretur: et hanc vocavit dualitatem.

[86510] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 8 Et secundum ordinem materialitatis ordinabat illa tria. Quia enim sensibilia sunt magis materialia quam mathematica, et universalia immaterialiora mathematicis: ideo primo posuit sensibilia, supra quae posuit mathematica, et supra haec, universalia separata et ideas: quae differunt a mathematicis: quia in mathematicis in una specie sunt aliqua quae differunt secundum numerum, sed in ideis et substantiis separatis non inveniuntur aliqua unius speciei quae differant numero: unius enim speciei unam posuit ideam. Quas ideas dicit esse ex numeris, et secundum numeros in eis esse rationes rerum sensibilium, quae quidem constant ex longitudine, latitudine et profunditate. Et ideo dixit ideam longitudinis esse primam dualitatem, longitudo enim est ab uno ad unum, scilicet de puncto ad punctum. Latitudinis autem primam Trinitatem, nam figura triangularis est prima superficialium figurarum. Profunditatis autem quae continet longitudinem et latitudinem, ideam dixit esse primam quaternitatem: prima enim figura corporum est pyramis, quae quatuor angulis consistit: unde, cum Plato poneret animam sensibilem, posuit animam separatam, quae esset causa eius; et hanc, sicut alia separata et ideas, dixit esse ex numeris, scilicet ex unitate et dualitate quae ponebat principia rerum.

[86511] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 9 Tertio cum dicit adhuc autem ponit tertium dictum Platonis, per quod apparet quod ipse dixerat animam compositam ex principiis. Plato enim posuit numeros, sicut dictum est, species et principia rerum: unde, cum loqueretur de anima, posuit eam secundum hoc venire in cognitionem entium, quod erat composita ex principiis, scilicet ex numeris, et omnes operationes eius ab eis procedere. Invenimus enim in anima diversas potentias ad apprehensionem entium; scilicet intellectum, scientiam, opinionem et sensum. Dicit ergo animam habere intellectum et eius operationem ex idea unius, quia scilicet est in una natura unitatis; intellectus enim una apprehensione apprehendit unum. Item scientiam ex prima dualitate; scientia

enim est ab uno ad unum, scilicet de principiis ad conclusionem. Opinionem vero ex prima Trinitate: opinio enim est de uno ad duo, est enim de principiis ad conclusionem cum formidine alterius; et sic sunt ibi tria; principium, et duae conclusiones, una conclusa et alia formidata. Sensum autem habet anima a prima quaternitate: est enim quaternitas prima, idea corporis, quod consistit ex quatuor angulis, ut dictum est: sensus autem corporum est. Cum ergo res omnes cognoscantur istis quatuor, scilicet intellectu, scientia, opinione et sensu, et has potentias dicit habere animam secundum quod participat naturam unitatis, dualitatis, ternarii et quaternarii, manifestum est, quod dixit animam separatam, quam posuit ideam huius animae, compositam ex numeris, qui sunt principia et elementa rerum. Et sic patet, quod Plato dixit animam esse compositam ex principiis.

[86512] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 10 Consequenter cum dicit quoniam autem ponit quod quidam philosophi definierunt et venerunt in cognitionem animae ex motu et sensu simul, seu cognitione, dicens: quia anima videbatur eis esse motiva per se et cognoscitiva, complexi sunt ista duo, et definierunt animam ex utrisque, scilicet motu et cognitione, dicentes, quod anima est numerus movens seipsum. Per numerum quidem insinuantes potentiam cognoscitivam, quia secundum quod suprapositum est, ex hoc dicebant habere animam vim cognoscitivam rerum, quod participabat naturam numeri specifici, quod erat de opinione Platonis: per movere autem seipsam, insinuantes potentiam motivam in anima.

Lectio 5

[86513] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 1 In praecedentibus ostendit in quo antiqui philosophi conveniebant quantum ad considerationem de anima; in hoc scilicet, quod anima est principium motus et cognitionis. In parte autem ista ostendit qualiter dicti philosophi diversificati sunt circa hoc commune. Dividitur autem pars ista in partes tres. Primo enim ponit radicem diversitatis philosophorum quantum ad considerationem de anima. Secundo vero illam diversitatem specialiter enumerat, ibi, unde quibusdam, et cetera. Tertio colligit et epilogat ea, quae circa huiusmodi diversitates consideranda sunt, ibi, definiunt autem omnes et cetera. Radix autem diversitatis philosophorum in consideratione de anima est, quia ipsi attribuebant animam principiis, sicut dictum est: et ideo secundum differentiam dictorum philosophorum circa considerationem principiorum, est etiam differentia ipsorum in consideratione de anima. Dicti vero philosophi, licet omnes ponant animam componi ex principiis, non tamen conveniunt quod ponant animam componi ex eisdem principiis: sed sicut differunt de principiis, ita etiam differunt de consideratione animae.

[86514] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 2 Differunt autem de principiis quantum ad duo. Primo quantum ad substantiam principiorum, *quae* scilicet sint, et quantum ad numerum, *quot* scilicet sint. Quantum autem ad substantiam quidem, quia quidam ponebant principia corporalia: illi scilicet qui posuerunt ignem, aut aquam aut aerem: quidam vero incorporalia et immaterialia, sicut qui posuerunt numeros et ideas: quidam vero miscentes utraque, sicut Platonici, qui posuerunt principia sensibilia et separata. Circa numerum vero, seu multitudinem differunt: quia quidam

posuerunt tantum unum primum principium, sicut Heraclitus, qui posuit aerem, et alius ignem; quidam vero dicunt plura prima principia, sicut Empedocles qui posuit quatuor elementa. Et secundum has suppositiones de principiis consequenter assignant animam his principiis; quia qui ponebant principia materialia, dixerunt animam ex ipsis componi, sicut Empedocles; et similiter hi, qui ponebant immaterialia: sicut Plato. Omnes autem existimaverunt animam esse id quod maxime motivum est.

[86515] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 3 Consequenter cum dicit unde quibusdam enumerat diversitatem philosophorum in speciali. Sciendum autem est, quod inter illos qui ponebant unum corporum esse principium rerum, nullus dignatus est ponere solam terram; sed alii posuerunt ignem primum principium: alii aerem, alii aquam, terram vero nullus posuit nisi qui posuit omnia elementa quatuor esse primum principium. Et ratio huius est, quia terra propter suam grossitiem, magis videbatur esse composita ex principiis, quam ipsa esset principium. Et ideo circa hanc partem tria facit. Primo enim ponit opiniones illorum, qui posuerunt primum principium et animam esse ignem. Secundo vero ponit opinionem illorum, qui posuerunt primum principium et animam esse aerem, ibi, Diogenes autem et cetera. Tertio vero ponit opinionem illorum qui posuerunt aquam esse primum principium et animam, ibi, magis autem rudium.

[86516] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 4 Circa primum sciendum est, quod propter hoc quod animae attribuitur motivum et cognoscitivum, visum est quibusdam animam esse illud quod est maxime motivum et cognoscitivum; et quia illud quod est maxime subtile videbatur eis esse maxime motivum et cognoscitivum, ideo dixerunt animam esse ignem, qui est inter corpora magis subtilis et activus. Et licet plures essent huius opinionis, et sic opinarentur animam esse ignem, Democritus tamen subtilius et rationabilius dixit hoc *enuncians propter quid utrumque eorum* idest rationem motus et cognitionis magis expressit. Volebat enim, sicut dictum est, quod omnia essent composita ex atomis. Et licet secundum eum huiusmodi atomi essent principium omnium rerum, nihilominus tamen volebat, quod atomi, qui sunt figurae rotundae, essent de natura ignis: et ideo dicebat animam componi ex illis, qui sunt figurae sphaericae. Et haec, inquantum sunt prima principia, dicebant habere rationem cognoscendi; inquantum vero rotunda, rationem movendi; et ideo inquantum anima erat composita ex huiusmodi corporibus indivisibilibus rotundis, dicebat eam cognoscere et movere omnia. Unde ponens illa corpora rotunda de natura ignis, concordabat cum istis quod omnia essent de natura ignis.

[86517] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 5 Consequenter cum dicit Anaxagoras autem ponit Anaxagorae opinionem: qui in hoc concordabat cum praecedentibus, quod eidem, scilicet animae, attribuit rationem cognoscendi et movendi. Hic autem aliquando videtur alterum dicere esse animam et intellectum, sicut dictum est superius sed aliquando utitur utrisque, scilicet anima et intellectu, sicut una natura. Ipse enim dicebat animam esse motivam et cognoscitivam: unde, cum ipse poneret intellectum moventem omnia et cognoscentem, pro eodem accipiebat animam et intellectum. Sed in hoc differebat ab aliis: quia Democritus ponebat animam esse naturae corporeae, utpote ex materialibus principiis compositam: Anaxagoras vero dicit intellectum esse *simplicem* ut

excludat diversitatem in essentia, *immixtum* ut excludat componi cum alio, *et purum* ut excludat additionem ab alio. Sed movere et cognoscere assignat eidem principio, scilicet intellectui: nam intellectus ex natura sua habet quod sit cognoscens: motum autem habet, quia ipse, sicut dictum est, dicit intellectum omnia movere.

[86518] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 6 Consequenter cum dicit videtur autem ponit opinionem cuiusdam philosophi, scilicet Thaletis; qui in hoc solum concordat cum superioribus, quia illud dicit esse animam, quod habet virtutem motivam. Hic enim, scilicet Thales, fuit unus de septem sapientibus. Et cum omnes alii studerent circa moralia, hic solus dedit se inquisitioni rerum naturalium, et est primus naturalis philosophus. Et ideo dicit, *ex quibus reminiscuntur*, scilicet qui volunt quod aqua esset principium omnium rerum. Hic enim secundum considerationem principii in rebus animatis opinabatur esse principium omnium rerum. Unde, cum principia seu semina omnium animatorum sint humida, voluit quod illud esset principium omnium rerum quod est maxime humidum; et quia huiusmodi est aqua, dixit aquam esse principium omnium rerum. Sed tamen non consequitur opinionem suam in hoc quod diceret animam esse aquam; sed illud dixit animam, quod habet virtutem motivam. Unde, cum lapis quidam, scilicet magnes, moveat ferrum, dixit illum habere animam. Ponantur ergo Anaxagoras et Thales cum istis; non quod dicant animam esse ignem; sed quia dicunt illud esse animam, quod habet rationem sensus et cognitionis, sicut dixit Anaxagoras: seu motus, sicut dixit Thales.

[86519] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit Diogenes autem ponit opiniones illorum, qui dicunt aerem esse primum principium et animam. Et ii quidem sunt tres. Primo ponit opinionem Diogenis, qui volebat quod aer esset principium omnium, et esset subtilissimum omnium corporum. Unde et animam dixit esse aerem, et ex hoc habere virtutem cognoscendi et movendi. Virtutem quidem cognoscendi habet, quia aer, secundum eum, est principium omnium. Cum enim cognitio fiat per simile, sicut dictum est, oportebat quod si anima cognosceret omnia, esset composita ex principiis omnium rerum. Virtutem vero movendi habet, quia aer est subtilissimum omnium corporum, et ideo maxime mobilis.

[86520] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 8 Secundo cum dicit Heraclitus autem ponit opinionem Heracliti; qui non dicebat simpliciter aerem esse principium rerum, sed aliquod coniunctum aeri, scilicet vaporem, qui est medius inter aerem et aquam. Hic enim non posuit aquam, seu ignem vel aerem principium rerum, sed aliud medium, quia non posuit nisi materialia tantum: unde illud voluit esse principium rerum, quod esset magis remotum a contrarietate. Et hoc videbatur ei quod esset vapor: et ideo secundum hoc voluit, quod anima esset vapor, quia ex hoc dicebat animam maxime cognoscitivam et motivam esse. Ipse enim fuit huius opinionis, quod omnia essent in continuo fluxu, et quod nihil vel ad horam quiesceret, nec poterat aliqua oratio determinate dici. Unde cum vapor esset inter alia maxime fluxibilis, dixit illum esse omnium rerum principium. Et hunc dicit esse animam. Et dixit quod naturam cognoscitivam habet ex hoc quod est principium: motivam vero ex hoc quod est incorporalissimum et fluxibile.

[86521] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 9 Tertio vero cum dicit similiter autem ponit opinionem

Alchmaeonis, qui concordabat cum istis quantum ad motum tantum, qui dicebat animam esse quid mobilissimum. Unde quia semper movetur, assimilatur *immortalibus*, scilicet corporibus caelestibus: et ideo dicit eam immortalem, sicut corpora caelestia, et sic esse de natura caelesti et divina, quae semper movetur, ut luna, et sol, et huiusmodi, quae semper moventur et immortalia sunt. Nam secundum eum, sicut motus causat in eis immortalitatem, ita et in anima quae naturae mobilissimae est.

[86522] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit magis autem hic ponit opinionem illorum qui posuerunt aquam primum principium omnium rerum. Fuerunt enim quidam rudes discipuli, et sequaces Thaletis, qui, sicut dictum est, voluerunt comparare principium unius rei ad principium totius naturae: et isti videbant, quod principium omnium viventium sit humidum: unde opinabantur, quod eodem modo principium omnium rerum sit humidum. Cum igitur aqua sit humidius elementum inter cetera, dixerunt ipsam esse principium omnium rerum: et usque ad hoc secuti sunt magistrum suum, scilicet Thaletem. Sed in hoc differunt: quia Thales, licet poneret aquam esse omnium principium, non tamen dixit animam esse aquam, sed virtutem moventem, sicut dictum est. Isti vero de numero rudium dixerunt animam esse aquam, ut Hippo. Hic namque arguebat quosdam qui dicebant, animam esse sanguinem, ex hoc quod sanguis non est genitura seu semen rerum animatarum, quam dicebant esse primam animam: et hoc attribuebant aquae propter humiditatem.

[86523] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 11 Consequenter cum dicit alii autem ponit opinionem cuiusdam philosophi, qui magis considerans animam quantum ad cognitionem, adhuc grossius locutus est de ipsa: dicens ipsam esse sanguinem. Cuius ratio est, quia in animali non est sensus sine sanguine; et ideo, cum anima sit principium cognoscendi, dixit ipsam esse sanguinem, sine quo non est sensus animali: exanguia enim, puta ossa, et ungues, et dentes, sine sensu sunt, licet nervi sine sanguine existentes maxime sensitivi sint. Et hoc dixit Critias.

[86524] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 12 Quia vero posset quaeri, quare in consideratione de anima non facit mentionem de terra sicut de aliis elementis, ideo excusat se cum dicit omnia enim dicens quod secundum hoc opinati sunt de anima, sicut de principiis. Unde terra *nullum iudicem accepit*, idest nullus iudicavit eam esse principium, et per consequens nullus dixit animam esse terram, nisi forte aliquis dixerit animam componi ex omnibus principiis, sicut Empedocles, aut omnia principia, sicut Democritus.

[86525] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 13 Deinde cum dicit definiunt autem epilogat et colligit ex his omnibus, quae dixit, suam intentionem. Et primo quantum ad ipsa principia. Secundo vero quantum ad contrarietates, quae sunt in ipsis principiis, ibi, quicumque autem contrarietates et cetera. Quantum vero ad ipsa principia: quia ipsi tria attribuebant animae: scilicet quod sit quid subtilissimum, quod sit quid cognoscitivum, et quod sit quid motivum: et haec tria, scilicet sensus, motus et incorporeum, reducuntur in principium. Illud enim dicunt esse principium, quod est simplex. Item principium ex se habet, quod sit cognoscitivum, quia sicut dictum est, simile simili cognoscitur: unde et dicebant animam componi ex elementis, aut esse elementa, quia dicebant,

quod simile simili cognoscitur, praeter Anaxagoram qui ponebat intellectum immixtum. Item, quia principium est subtilissimum, dicebant illud maxime motivum; et quia anima cognoscit omnia, dicunt ipsam componi ex omnibus principiis. Et hoc dicunt omnes: quia secundum quod ponunt principia, ita ponunt animam. Unde quicumque ponunt unam aliquam causam seu principium et elementum unum, isti dicunt animam esse illud unum, sicut iam patet: ut ignem, aut aerem, seu aquam. Item illi, qui dicunt plura principia esse, isti similiter aiunt animam esse plura illa, sive ex his componi.

[86526] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 14 Et quia dixerat, quod omnes conveniunt in hoc, quod dicunt animam componi ex principiis, quia oportet cognosci simile simili: praeter unum, scilicet Anaxagoram: ideo cum dicit: Anaxagoras autem solus ostendit qualiter differt ab eis: dicens quod Anaxagoras solus dixit intellectum esse impassibilem, nec habere aliquid commune alicui, idest nulli eorum quae cognoscit similem. Sed qualiter cognoscit intellectus, neque Anaxagoras dixit, neque est manifestum ex his quae dicta sunt.

[86527] Sentencia De anima, lib. 1 l. 5 n. 15 Consequenter etiam cum dicit quicumque autem colligit intentionem suam quantum ad contrarietates, quae in ipsis principiis sunt: dicens, quod quidam ponunt principia rerum contraria; et ii constituunt animam ex principiis contrariis, sicut Empedocles. Dans enim elementis caliditatem, frigiditatem, humiditatem et siccitatem, dat et animae inesse contrarietates has. Dixit enim, quod terra terram intuemur, aquam autem aqua, et cetera. Quidam vero posuerunt principium omnium esse unum elementorum, et illius qualitatem apposuerunt animae: ii quidem ignis caliditatem, qui dixerunt principium omnium esse ignem: illi vero qui dicunt primum principium aquam, apponunt animae frigiditatem. Unde secundum qualitates principiorum, quae ponunt, dicunt similiter esse animam, ut de natura caloris, aut frigoris, et huiusmodi. Et hoc etiam ostendunt ex nominibus, quibus nominant ipsam animam; quia illi, qui dicebant animam esse de natura caloris, denominabant eam a zaein vel zooein, idest vivere, quod denominatum est a zeein, quod est fervere. Illi vero, qui dicebant animam de natura frigoris, nominabant eam psychron, quod est frigidum, unde et ab hoc venit Psychi, idest anima propter refrigerationem, quae salvat animal ex respiratione. Sic ergo patet, quod alii nominabant animam a vita, scilicet illi qui dicebant ipsam de natura caloris. Alii autem respirationem, scilicet illi qui dicebant, quod erat de natura frigoris. Ex his omnibus concludit dicens, quod *haec sunt, quae tradita sunt de anima, et propter quas causas sic dicunt de ipsa.*

Lectio 6

[86528] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 1 Supra posuit philosophus opiniones aliorum philosophorum de anima: hic consequenter disputat contra eas. Sunt autem tria, quae dicti philosophi attribuebant animae: scilicet quod sit principium motus, quod sit principium cognitionis, et quod sit incorporalissimum. Inter quae duo ex eis, quae sunt quasi principalia, quae primo et per se animae attribuebant; scilicet quod sit principium motus, et quod sit principium cognitionis. Ter-

tium autem, quod attribuebant animae, scilicet quod sit subtilissimum quantum ad aliquid bene dicitur, quantum ad aliquid male. Si enim subtilissimum accipiatur simpliciter dictum de anima, sic bene dicitur, quia sine dubio anima incorporalissima et subtilissima est. Si autem non accipiatur simpliciter, sed cum corpore, ut dicatur anima subtilissimum corpus, sic male dicitur. Et ideo philosophus non utitur nisi duobus tantum, scilicet motu et cognitione.

[86529] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 2 Dividitur autem pars ista in tres partes. Primo enim inquirit de anima contra opiniones philosophorum secundum quas dixerunt ipsam animam esse principium motus. Secundo contra opiniones eorum qui dixerunt ipsam esse principium cognitionis, ibi, tribus autem modis traditis, et cetera. Tertio vero movet quamdam quaestionem, utrum scilicet movere, sentire et cognoscere attribuantur animae sicut uni principio, vel sicut diversis, ibi, quoniam autem cognoscere animae est. Prima pars dividitur in duas. In prima disputat contra ea quae dicuntur de anima secundum quod est principium motus, ex eo quod ponunt ipsam principium motus. Secundo contra quamdam opinionem, quia supra hoc quod dixerant animam esse principium motus, quidam attribuunt ipsi animae aliquid aliud, scilicet quod sit numerus movens seipsum, ibi, multo autem his quae dicta sunt irrationabilius. Prima pars dividitur in duas. Primo enim disputat contra opiniones illorum, qui attribuebant motum animae, secundum quod ipsi attribuunt animae motum. Secundo inquirit, utrum per aliquam aliam viam, motus animae attribui possit, ibi, rationabilius autem dubitabit et cetera. Pars prima dividitur in duas. Primo enim disputat in communi contra illos, qui dicunt animam principium motus. Secundo vero descendit ad quasdam quaestiones in speciali, ibi, quidam autem et movere, et cetera. Prima pars dividitur in duas. Primo enim manifestat suam intentionem. Secundo ponit rationes ad propositum ostendendum, ibi, quatuor autem motus cum sint et cetera.

[86530] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 3 Dicit ergo primo, quod sicut ex superioribus habetur, philosophi ex duobus venerunt in cognitionem animae, scilicet motu et sensu. Et inter haec primo considerandum est de motu. Omnes autem philosophi, qui venerunt in cognitionem animae ex motu, hoc principium habebant commune, scilicet quod omne quod movet, movetur: unde quia naturale est animae quod moveret, credebant quod ei sit connaturale quod moveretur; et hoc habere animam ex substantia sua: unde et ponebant in eius definitione motum, dicentes animam esse quid movens seipsum.

[86531] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 4 Est ergo hic contra duo disputandum: scilicet contra rationem positionis, et contra ipsam positionem. Utrumque enim est falsum. Nam et ratio positionis istorum falsa erat, et eorum positio. Hoc enim quod supponebant tamquam per se verum, scilicet quod omne quod movet movetur, falsum est, sicut satis probatur in octavo physicorum: ubi ostenditur, quod est quoddam movens immobile. Et quantum ad hoc pertinet, breviter potest ostendi, quod si aliquid movet, non oportet quod moveatur. Constat enim quod secundum quod movet, est in actu, secundum quod movetur, est in potentia; et sic idem et secundum idem esset in actu et potentia: quod est inconveniens.

[86532] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 5 Sed hoc praetermisso, disputemus ad positionem eorum,

utrum scilicet anima moveatur. Dicebant autem isti, duo: scilicet quod anima movetur, et quod motus esset de substantia animae. Aristoteles autem utrumque negat, dicens, quod *fortassis*. Hoc dicit, quia nondum probaverat hoc quod dicit, non solum falsum est, quod motus sit de substantia animae, secundum quod dicunt definientes ipsam, dicentes animam esse quod est seipsum movens, aut possibile movere; sed totaliter impossibile est ipsi animae convenire, quod moveatur.

[86533] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 6 Et hoc prius dictum est, scilicet in octavo physicorum, videlicet quod non sit necesse omne movens moveri. In movente etiam seipsum duo sunt: unum movens, et aliud motum: et impossibile est, quod illud quod est movens, moveatur per se. In animalibus autem licet non moveatur per se pars movens, movetur tamen per accidens. Omne enim quod movetur, movetur dupliciter: quia vel secundum se, vel secundum alterum, seu per accidens. Secundum se, quando res ipsa movetur, ut navis: per accidens, vel secundum alterum, quando non movetur ipsum, sed illud in quo est: sicut nauta in navi movetur, non quia ipse moveatur, sed quia navis movetur. Unde haec est vera, scilicet navis movetur secundum se, nauta vero secundum accidens. Et quod non movetur nauta per se, patet: quia quando aliquis movetur per se, movetur secundum partes suas; sicut in ambulatione prius est pedum ambulatio, et hoc, cum est nauta in navi, non inest ei. Sic ergo patet, quod moveri dicitur dupliciter: secundum se et secundum accidens. Sed isti attribuebant animae moveri secundum se. Et ideo praetermisso ad praesens utrum anima moveatur per accidens, intendamus de anima si movetur secundum se et participat motu, sicut isti dicebant.

[86534] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 7 Et quod non movetur per se, probat Aristoteles sex rationibus. Circa quas rationes considerandum est, quod licet rationes Aristotelis parum videantur valere, nihilominus sunt efficaces, quia sunt ad positionem: aliter enim argumentandum est ad eum qui simpliciter intendit veritatem, quia ex veris oportet procedere: sed qui arguit ad positionem, procedit ex datis: et ideo frequenter Aristoteles, et quando argumentatur ad positiones, videtur quod inducat rationes parum efficaces, quia procedit ex datis ad interimendum positionem.

[86535] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 8 Sic ergo primam rationem ponit ibi quatuor autem quae talis est. Si anima movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per accidens, tunc motus non erit substantia animae: quod est contra eos; sed movetur sicut album et tricubitum, quae moventur secundum accidens, et ideo non exigitur ad hoc locus ipsis. Si vero movetur per se, ergo movetur aliqua specie motus. Species autem motus sunt quatuor: scilicet secundum locum, augmenti et decrementi, et alterationis. Generatio enim et corruptio non sunt proprie motus, sed mutationes; quia motus sunt successivi, sed generatio et corruptio sunt mutationes instantaneae. Ergo anima movebitur aliqua specie istorum motuum: vel secundum locum, vel secundum augmentum, vel secundum decrementum, vel secundum alterationem. Si ergo movetur aliquo istorum, et omnes hi motus sunt in loco: ergo anima erit in loco.

[86536] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 9 In hac autem ratione videntur esse duo dubia. Unum de hoc, quod quidem de locali et de motu augmenti et decrementi manifestum est: sed de alteratione videtur difficile. Quod quidem sic intelligitur ab aliquibus: quia enim omne quod

alteratur est corpus, et corpus est in loco, ideo alteratio dicitur fieri in loco. Sed hoc non salvat literam Aristotelis; quia Aristoteles dicit quod huiusmodi motus sunt in loco et non sunt secundum locum. Et ideo dicendum quod sine dubio alteratio est in loco. Aliud enim est motus in loco, et aliud motum esse secundum locum. Alteratio non est secundum locum, sed in loco. Nam in alteratione oportet quod sit appropinquatio alterantis ad alteratum, et sine hoc nihil alteratur. Unde cum appropinquatio fiat per motum localem, oportet quod sit ibi motus localis ut causa.

[86537] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 10 Secundum dubium est, quia secundum istos non erit inconveniens si anima esset in loco, cum ponerent eam moveri per se; et ideo non videtur valere sua ratio. Ad hoc autem potest responderi dupliciter. Uno modo, quod istud inconveniens deducitur per sequentes rationes. Alio modo, quia propter hoc est inconveniens, quia si anima esset in loco, oporteret quod assignaretur sibi locus proprius in corpore separatus, et sic non esset forma totius corporis.

[86538] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 11 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Si anima movetur per se secundum locum, movetur naturaliter: omne autem quod movetur naturaliter, movetur violenter: sed si movetur naturaliter quiescit naturaliter, et si quiescit naturaliter quiescit violenter; ergo anima movetur violenter, et quiescit violenter. Sed hoc est impossibile, scilicet quod moveatur violenter et quiescat violenter, quia motus animae et quies sunt voluntarii.

[86539] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 12 In hac autem ratione videtur dubium esse: scilicet quod id quod movetur naturaliter, non tamen violenter. Ad hoc dicendum est, quod illa propositio secundum veritatem falsa est, sed secundum positionem vera; quia isti nullum corpus ponebant naturaliter motum, nisi quatuor elementa, in quibus videmus motus et quietes naturaliter et violenter fieri; et secundum hoc procedit ratio.

[86540] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 13 Tertiam rationem ponit cum dicit amplius si quidem quae talis est. Illi dicunt quod anima movetur, et ex hoc movet corpus: et hunc motum dicunt habere ab aliquo elementorum: aut ergo sequitur motum ignis, aut terrae, aut aliorum elementorum. Si ergo participat motum ignis, movebitur solum sursum: si terrae, deorsum. Sed hoc est falsum, quia anima movet ad omnem partem. Et haec ratio procedit ex suppositione.

[86541] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 14 Quartam rationem ponit cum dicit quoniam autem quae talis est. Vos dicitis animam ex hoc moveri, quod movet corpus; ergo rationabile est dicere, quod illis motibus movet corpus, quibus ipsa movetur: et e converso, verum erit dicere, quod illis motibus movetur, quibus movet corpus. Sed corpus movetur secundum loci mutationem: ergo anima movetur secundum locum. Sed si moveri animam secundum locum est mutare corpus, contingit ipsam animam exeuntem iterum intrare corpus. Et quia animam ingredi corpus est vivificare corpus: sequitur ad hoc, mortua de numero animalium, secundum naturam resurgere, quod est impossibile.

[86542] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 15 Contra hanc rationem aliqui obiiciunt, dicentes,

quod hoc scilicet quod anima moveat eisdem motibus quibus movetur, non est verum, quia anima non movetur nisi secundum appetitum et voluntatem, movet autem corpus aliis motibus. Ad quod dicendum, quod appetere, et velle, et huiusmodi, non sunt motus animae, sed operationes. Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti, operatio vero est actus perfecti. Nihilominus tamen vera est illa propositio secundum positionem; quia illi dicebant animam non aliter mobilem, nisi secundum quod movet corpus.

[86543] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 16 Sed numquid sequitur illud inconveniens, quod resurgant corpora animalium, si anima movetur secundum locum? Dicendum, quod quidam dixerunt quod anima est commixta toti corpori, et unita secundum quamdam proportionem, et quod non separatur nisi solvatur illa proportio: unde quantum ad istos non sequitur. Sed quantum ad illos qui dicunt animam esse in corpore ut in loco seu in vase, et intrare et egredi aliquando, sequitur illud inconveniens Aristotelis.

[86544] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 17 Quintam rationem ponit cum dicit movet autem quae talis est. Constat, quod illud quod secundum se inest alicui rei, non est necesse quod insit ei secundum aliud, nisi forte per accidens. Si ergo inest animae quod moveatur secundum se et secundum naturam suam, necessarium est quod anima sit mobilis secundum se; ergo non indiget quod moveatur per aliud et ab alio. Sed nos videmus, quod movetur a sensibilibus in sentiendo, et ab appetibilibus in appetendo; non ergo anima per se movetur.

[86545] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 18 Ad hoc obviant Platonici, dicentes, quod anima non movetur a sensibilibus, sed occurrunt motui animae, inquantum anima discurrit per ea. Sed hoc est falsum; quia sicut Aristoteles probat, intellectus possibilis reducitur per ipsa, scilicet per species rerum sensibilium, in actum; et ideo oportet quod moveatur ab eis hoc modo.

[86546] Sentencia De anima, lib. 1 l. 6 n. 19 Sextam rationem ponit cum dicit at vero quae talis est. Si anima movet seipsam, constat quod ipsa movebitur secundum suam substantiam: sed omne quod movetur, distat vel exit ab eo a quo et secundum quod movetur; sicut si aliquid movetur a quantitate, exit et distat ab ipsa quantitate qua movetur. Si ergo anima movetur a substantia sua et a seipsa, sicut illi dicunt; et distabit et exibit a substantia sua; et sic motus erit sibi causa corruptionis: quod est contrarium illis, qui dicebant animam propter motum ipsum assimilari divinis et immortalem esse, ut superius patet. Et haec ratio procedit quantum ad eos, qui non distinguebant inter operationem et motum. Operatio enim non facit distare, sed perficit operantem: sed in motu oportet quod sit exitus.

Lectio 7

[86547] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 1 Supra posuit philosophus rationes in communi contra eos qui posuerunt animam secundum se moveri: hic vero ponit rationes in speciali contra quosdam qui aliquid specialis difficultatis videntur dixisse circa opinionem eorum de motu animae. Et circa

hoc tria facit. Primo enim ponit rationes ad opinionem Democriti. Secundo vero ad opinionem Platonis, ibi, eodem autem modo et cetera. Tertio vero ad quamdam aliam opinionem, ibi, alia autem quaedam opinio, et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim ponit opinionem Democriti de motu animae, et exponit eam. Secundo vero obiicit in contrarium, ibi, nos autem interrogabimus.

[86548] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 2 Circa primum sciendum est quod in praecedentibus ponitur in una ratione, scilicet in quarta Aristotelis contra illos, qui ponunt animam moveri secundum se et ex hoc movet corpus. Quod si anima movet corpus, necesse est, quod illis motibus moveat, quibus ipsa movetur. Et hoc concedebant quidam, qui dicunt animam movere corpus in quo est, sicut ipsa movetur, idest illis motibus movere, quibus ipsa movetur. Et hic fuit Democritus. Et inducebat ad hoc similitudinem: quia erat quidam magister comoediarum nomine Philippus. Hic recitavit in libris suis, quod quidam nomine Daedalus fecit statuam ligneam deae Veneris, et haec statua erat mobilis ex eo, quod erat intus argentum fusile, idest vivum, et movebatur motu ipsius argenti vivi. Simile ergo huic dicit Democritus in opinione sua de motu animae. Dicit enim quod anima est composita ex indivisibilibus sphaeris, ut superius patet. Et quia huiusmodi indivisibiles sphaerae, idest atomi, sunt figurae rotundae, continue moventur, et ex eo quod numquam quiescunt, contrahunt et movent totum corpus secundum quod ipsae moventur.

[86549] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit nos autem obiicit Aristoteles contra hanc opinionem Democriti, duabus rationibus. Prima ratio talis est. Constat, quod anima non solum est causa motus in animali, sed quietis. Sed secundum opinionem Democriti, anima non est causa quietis, licet sit causa motus in animali: quia difficile aut impossibile est dicere, quod illa corpora sphaerica indivisibilia quiescant, cum nunquam immota permaneant, ut dictum est.

[86550] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 4 Secundam rationem ponit cum dicit omnino autem quae talis est. Constat quod motus, quem argentum vivum causat in statua, non est motus voluntarius, sed violentus. Sed motus animae non est violentus, sed voluntarius, quia movet per voluntatem et intellectum, et ideo nulla, *ut videtur* est positio Democriti.

[86551] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit eodem autem ponit opinionem Platonis. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit opinionem Platonis. Secundo reprobat eam, ibi, primum quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit similitudinem opinionis Platonicae ad opinionem Democriti. Secundo explicat opinionem Platonis de anima, ibi, constitutam autem ex elementis et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut Democritus posuit corpus moveri ab anima inquantum anima coniuncta ipsi movetur, ita et Timaeus qui introducitur a Platone loquens, assignat rationem qualiter anima movet corpus. Dicit enim, quod anima movet corpus inquantum ipsa movetur, propter hoc quod anima coniuncta est corpori per modum cuiusdam colligationis.

[86552] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit constitutam autem explicat opinionem Platonis. Et primo exprimit constitutionem substantiae ipsius. Secundo exponit quomodo ex ea procedit motus, ibi, aspectum rectum in circulum reflexit. Circa primum sciendum est, quod Plato haec verba, quae hic ponuntur, in Timaeo prosequitur loquens de anima mundi, quam imitantur, secundum ipsum, inferiores animae. Et ideo per hoc quod hic tangitur de natura animae mundi,

tangitur quodammodo natura omnis animae. Sciendum est igitur, quod sicut supra dictum est, Plato posuit substantiam omnium rerum esse numerum, ratione superius dicta. Elementa autem numeri ponebat unum quasi formale, et duo quasi materiale. Ex uno enim et duobus omnes numeri constituuntur. Et quia impar numerus quodammodo retinet aliquid de indivisione unitatis, posuit duo elementa numeri, par et impar; et impari attribuit identitatem et finitatem, pari autem attribuit alteritatem et infinitatem.

[86553] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 7 Cuius signum tangitur in tertio physicorum; quia si supra unitatem impares numeri per ordinem adduntur, semper producitur eadem figura numeralis. Puta, si supra unum addantur tria, qui est primus impar consurgunt ipsum quatuor, qui est numerus quadratus: quibus rursus si addatur secundus impar, scilicet quinarius, consurgit novenarius, qui item est numerus quadratus, et sic semper in infinitum. Sed in numeris paribus semper surgit alia et alia figura. Si enim unitati addatur binarius, qui est primus par, consurgit ternarius, qui est numerus triangularis; quibus si rursus addatur quaternarius, qui est secundus par, consurgit septenarius, qui est septangulae figurae, et sic in infinitum. Sic ergo Plato ponebat idem et diversum esse elementa omnium rerum, quorum unum attribuebat numero impari, aliud vero numero pari.

[86554] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 8 Quia vero substantiam animae ponebat mediam inter substantias superiores, quae semper eodem modo se habent, et substantias corporeas in quibus alteritas et motus invenitur: posuit animam constare ex his elementis, scilicet ex eodem et diverso, et ex numeris paribus et imparibus. Medium enim debet esse affine utrique extremorum. Et ideo dicit, quod posuit eam *constitutam ex elementis.*

[86555] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 9 Item sciendum est, quod in numeris sunt diversae proportiones, et infinitae; quarum aliquae sunt harmonicae, idest consonantiarum causa. Nam dupla proportio est causa consonantiae, quae dicitur diapason; sesquialtera proportio causat consonantiam, quae dicitur Diatessaron; sesquioctava proportio causat tonum; et aliae consonantiae, quibusdam aliis proportionibus causantur. Puta, ea quae est composita ex diapason et diapente, causatur ex tripla: ea quae sub diapason causatur ex quadrupla, quam quidem Pythagoras deprehendit, ut Boetius refert in musica, ex percussione quatuor malleorum, qui consonantes sonos reddebant secundum praedictas proportiones. Puta si unus martellus ponderaret duodecim uncias, alius novem, alius octo, alius sex, ille qui esset duodecim haberet duplam proportionem ad eum qui sex, et redderetur cum eo consonantia diapason. Ille autem qui est duodecim ad eum qui octo sub sesquialtera proportione, et consonat secundum diapente; et similiter qui novem ad eum qui sex. Item qui duodecim ad eum qui novem est in sesquitertia proportione, et consonat cum eo Diatessaron; et similiter qui octo ad eum qui sex. Qui autem novem ad eum qui octo, cum sit in sesquioctava proportione, consonat secundum totum.

[86556] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 10 Licet autem Plato posuerit res omnes ex numeris constitui, non tamen ex numeris habentibus proportiones harmonicas: sed animam posuit esse constitutam secundum numeros habentes huiusmodi proportiones. Et ideo dicit, quod posuit eam *dispartitam*, idest quasi dispensatam, *secundum harmonicos numeros*, idest secundum numeros

proportionatos adinvicem secundum musicam proportionem. Posuit enim ex his numeris animam constitutam, scilicet ex uno, duobus, tribus, quatuor, octo, nove

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

m, vigintiseptem, in quibus huiusmodi proportiones inveniuntur.

[86557] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 11 Duplici autem ex causa animam posuit constitutam ex numeris harmonicis. Una est, quia unumquodque delectatur in eo quod est sibi simile et connaturale. Videmus autem quod anima delectatur in omnibus harmonizatis, et offenditur ex his quae sunt praeter debitam harmoniam, tam in sonis quam in coloribus, quam etiam in quibuscumque sensibilibus: unde videtur harmonia de natura animae esse. Et hoc est quod dicit *anima habet sensum*, idest cognitionem *connaturalem harmoniae.*

[86558] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 12 Alia ratio est, quia Pythagorici et Platonici posuerunt ex motibus caelorum provenire sonos optime harmonizatos; et quia motus caelestes ponebant esse ab anima mundi, posuerunt animam esse ex numeris harmonicis, ut posset causare motus harmonizatos. Et hoc est quod dicit: *et ut omne*, idest universum *feratur secundum consonantes motus.*

[86559] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit aspectum rectum docet quomodo ex anima procedat motus caelestis. Ubi considerandum est, quod omnes numeri secundum naturalem ordinem accepti, linealiter dispositi sunt secundum rectitudinem, prout unus addit super alterum. Sed ex naturali serie numerorum potest aliquis accipere plures series: puta si accipiat homo quasi in una rectitudine totam seriem duplorum, et in alia totam seriem triplorum, et in alia totam seriem quadruplorum, et sic de aliis. Quia igitur homo sua cognitione potest circa numeros operari: hoc et Deus facit constituendo substantias rerum ex numeris. Unde in constituendo substantiam animae ex numeris supradictis, qui omnes naturali ordine sunt in una rectitudine, quasi duas lineas divisit: unam duplorum, et alteram triplorum; hae enim proportiones omnes harmonicas continent. Nam dupla proportio dividitur in sesquialteram et sesquitertiam. Et tripla in duplam et sesquialteram. Igitur in praedictis numeris accipitur series duplorum usque ad numerum cubicum: ut puta unum, duo, quatuor, octo; et alia series triplorum eodem modo, ut puta unum, tria, novem, vigintiseptem: quae quidem duae series in unitate coniunguntur ac si essent duae lineae rectae angulum continentes.

[86560] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 14 Rursus, si unitati coniungantur quae sunt in linea triplorum, resultabunt numeri qui sunt in linea duplorum: puta si unitati addatur trinarius, fient quatuor; et e converso, si unitati addatur binarius fient tria. Et sic constituentur quasi duae lineae sese invicem intersecantes, secundum modum literae Graecae quae vocatur XI.

[86561] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 15 Si autem procedatur ulterius, redibitur ad eosdem numeros. Nam a quatuor proceditur ad octo, et a tribus redibitur ad vigintiseptem, et sic utrobique concluditur: quasi quidam circulus.

[86562] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 16 Sciendum autem est, quod Plato ea quae inveniebantur in natura magis composita, dicebat provenire ex proprietate naturae magis simplicis, sicut consonantias sonorum ex proportionibus numerorum. Substantiam autem animae ponebat mediam inter numeros, qui sunt maxime abstracti, et inter substantiam sensibilem; et ideo proprietates animae deducebat ex proprietatibus praedictis numerorum. Nam in anima est considerare primo aspectum rectum, secundum quod aspicit directe ad suum obiectum; et postea reditur in circulum inquantum intellectus reflectit se supra seipsum. Invenitur etiam in anima intellectiva quasi circulus parium et imparium, inquantum cognoscit ea quae sunt eiusdem, et quae sunt diversae naturae; et hoc ulterius protenditur usque ad substantiam sensibilem caeli, quam anima movet.

[86563] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 17 Nam in caelo consideratur duplex motus circularis: unus simplex et uniformis, secundum quem caelum movetur seu revolvitur motu diurno ab oriente in occidentem, qui quidem fit secundum circulum aequinoctialem. Alius autem motus est planetarum, qui est ab occidente in orientem secundum circulum zodiacum, qui intersecat aequinoctialem in duobus solstitialibus punctis, scilicet in principio cancri, et Capricorni.

[86564] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 18 Et quia motus primus est uniformis, ideo non dividitur in plures motus, et assimilatur circulo imparium, et propter hoc etiam circulus primus maior est. Nam impares numeri superius positi maiores sunt.

[86565] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 19 Secundus autem motus facit multam diversitatem; et ideo videtur pertinere ad circulum parium; et dividitur in septem circulos secundum sex interstitia duplorum et triplorum numerorum, ut dicitur in Timaeo. Ubi enim sunt sex divisiones, necesse est esse septem divisa. Unde et isti circuli minores sunt, et continentur a supremo circulo qui est imparium. Sic ergo legenda est litera: *ut omne*, idest universum, *feratur secundum consonantes motus*, idest ut ex harmonia animae deriventur motus caelestes harmonizati *aspectum rectum.* Deus *reflexit in circulum* eo modo quo est expositum, et secundum proprietatem numeri, et secundum proprietatem animae, et dividens ex uno, propter unam naturalem seriem numeri, et unam vim intellectivam animae, *in duos circulos*, scilicet parium et imparium quantum ad numeros, intelligentiam mobilium et immobilium quantum ad animam, motum secundum aequinoctialem et zodiacum quantum ad caelum.

[86566] Sentencia De anima, lib. 1 l. 7 n. 20 Addit autem *dupliciter coordinatos*, quia duo circuli se intersecantes tangunt se in duobus punctis. *Iterum unum*, scilicet inferiorem, *divisit in septem circulos* quasi planetarum, *tamquam caeli motus essent animae motus*, idest ac si caelum moveretur per motum animae.

Lectio 8

[86567] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 1 Posita opinione Platonis, hic Aristoteles reprobat eam. Ubi notandum est, quod plerumque quando reprobat opiniones Platonis, non reprobat eas quantum ad intentionem Platonis, sed quantum ad sonum verborum eius. Quod ideo facit, quia Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit, et per symbola docet: intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba; sicut quod dixit animam esse circulum. Et ideo ne aliquis propter ipsa verba incidat in errorem, Aristoteles disputat contra eum quantum ad id quod verba eius sonant.

[86568] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 2 Ponit autem Aristoteles rationes decem ad destruendum suprapositam opinionem: quarum quaedam sunt contra eum, et quaedam contra verba eius. Non enim Plato voluit, quod secundum veritatem intellectus esset magnitudo quantitativa, seu circulus, et motus circularis; sed metaphorice hoc attribuit intellectui. Nihilominus tamen Aristoteles, ne aliquis ex hoc erret, disputat contra eum secundum quod verba sonant.

[86569] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 3 Primo ergo Aristoteles circa primam rationem, manifestat de qua anima Plato intellexit, scilicet de anima universi. *Et hanc* scilicet animam, *quae est omnis*, idest universi, vult esse intellectivam tantum. Non enim est vegetabilis, quia non indiget nutrimento: nec est sensibilis, quia caret organo: nec est desiderativa, quia desiderativa consequitur sensitivam. Et dixit ideo animam universi non esse sensibilem neque desiderativam, quia ipse voluit quod motus animae universi esset circularis. Unde cum motus harum, scilicet sensibilis et desiderativae, non sit circularis (non enim sensus reflectitur super seipsum, intellectus vero reflectitur super seipsum, homo enim intelligit se intelligere); ideo dicit illam animam intellectivam tantum esse; et ideo dicit intellectum esse magnitudinem quamdam et circulum.

[86570] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 4 Et hoc Aristoteles reprobat dicens, quod Plato non bene dixit animam esse magnitudinem. Et quod locutus est de ea sicut de magnitudine circulari, dividens eam in duos circulos, male fecit.

[86571] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 5 Et quod male fecerit ostendit. In natura enim animae hoc est, ut iudicium de aliqua potentia animae sumatur ex actu seu operatione ipsius potentiae, iudicium vero operationis ex obiecto: potentiae enim cognoscuntur per actus, actus vero per obiecta: et inde est, quod in definitione potentiae ponitur eius actus et in definitione actus ponitur obiectum. Constat autem quod res ab eo a quo habet esse et speciem, ab eo etiam habet unitatem. Si ergo intellectus sit et sortiatur speciem ab intelligibili, cum sit eius obiectum (dico intellectum in actu, cum nihil sit ante intelligere), manifestum est, quod si sit unus et continuus sicut Plato posuit, quod eodem modo intellectus erit unus et continuus, quo intelligibilia sunt unum et continuum; intellectus enim non est unus nisi sicut intelligentia, idest operatio eius quae est intelligere, nec actus est unus nisi sicut obiectum eius est unum, quia actus distinguuntur penes obiecta. Unde, cum obiectum intellectus sint intelligibilia, haec autem, scilicet intelligibilia, non sunt unum ut magnitudo seu continuum, sed sicut numerus, eo quod consequenter se habeant, manifestum est, quod intellectus non est magnitudo, sicut Plato dicebat. Sed aut est impartibilis, sicut se habet

ratio primorum terminorum, aut non est continuus sicut aliqua magnitudo, sed sicut numerus, inquantum unum post aliud intelligimus, et saepe plures terminantur in unum, sicut in syllogismis terminantur proportiones in conclusionem.

[86572] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 6 Secundam rationem ponit ibi qualiter autem quae talis est. Posset aliquis dicere, quod Plato non posuit magnitudinem in intellectu propter multa intelligibilia; sed oportet quod sit in intellectu magnitudo etiam propter unumquodque intelligibilium.

[86573] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 7 Contra. Hoc non potest esse. Plato enim ponit, et opinatus est, quod intelligere non fiat per acceptionem specierum in intellectu, sed quod intellectus intelligat per quemdam contactum, inquantum scilicet occurrit et obviat speciebus intelligibilibus; et istum contactum attribuit circulo, sicut supra dictum est. Quaero ergo a te, si intellectus est magnitudo, et intelligit secundum contactum, qualiter intelligat. Aut enim hoc quod intelligit, tangit secundum totum, aut secundum partem eius: si secundum totum contingens intelligit totum, tunc partes non erunt necessariae, sed erunt frustra; et sic non est necesse, quod sit intellectus magnitudo et circulus. Si vero secundum partes contingens, intelligit partes, aut hoc erit secundum plures partes, aut secundum unam tantum: si secundum unam tantum, sic idem quod prius, quia aliae erunt superfluae, et sic non erit necessarium ponere intellectum habere partes. Si vero contingens secundum omnes partes, intelliget, aut hoc erit secundum partes punctales, aut secundum partes quantitativas: si secundum partes punctales, tunc, cum in qualibet magnitudine sint infinita puncta, oportet quod infinities tangat antequam intelligat; et sic nunquam intelliget, cum non sit infinita pertransire.

[86574] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 8 Dicit autem *partes punctuales*, non quod velit magnitudinem in partes punctales dividi, sed disputat ad rationem Platonis, qui fuit huius opinionis, quod corpus componeretur ex superficiebus, et superficies ex lineis, et linea ex punctis. Quod ipse improbat in sexto (in principio) physicorum, ubi ostendit quod punctum additum puncto nihil addit.

[86575] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 9 Si vero intelligit contingens secundum partes quantitativas, tunc, cum quaelibet pars dividatur in multas partes, sequitur, quod multoties intelligat, idem. Item cum omnis quantitas sit divisibilis in infinitum secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, sequitur quod infinities intelligat, quod est inconveniens. Videtur ergo quod non contingat nisi semel; et sic nullo modo debet attribui intellectui magnitudo, neque quantum ad multa intelligibilia, neque quantum ad unum.

[86576] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 10 Et notandum, quod hic Aristoteles occulte ostendit, quod intellectus de natura sua non est partibilis, sed quid impartibile. Intelligibile enim in unaquaque re est quidditas, et natura rei est tota in qualibet parte, sicut natura speciei est tota in quolibet individuo: tota enim natura hominis est in quolibet individuo, et hoc est indivisibile: unde illud quod est intelligibile in qualibet re, est indivisibile, et per consequens intellectus.

[86577] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 11 Tertiam rationem ponit cum dicit amplius quomodo

quae talis est. Constat quod si nos ponimus intellectum impartibilem, de facili patebit ratio, quomodo intelligat impartibile et partibile: quia impartibile intelliget secundum proprietatem suae naturae, eo quod impartibilis est, ut dictum est; partibile vero intelliget abstrahendo a partibili. Sed si intellectus ponatur partibilis secundum quod Plato vult, impossibile erit invenire rationem quomodo intelligit impartibile. Et sic videtur, quod inconvenienter Plato ponat intellectum esse magnitudinem seu partibilem.

[86578] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 12 Quartam rationem ponit cum dicit necessarium autem quae talis est. Tu dicis intellectum esse circulum, et dicis intellectum moveri: sed motus circuli est circulatio, motus vero intellectus est intelligentia, hoc est intelligere: ergo si intellectus est circulus, de necessitate intelligentia erit circulatio. Sed hoc est falsum; quia cum in circulatione non sit invenire actu principium neque finem, ut probatur in octavo physicorum, sequitur etiam quod intelligentia seu operatio ipsius intellectus, quae est intelligere, nunquam terminatur. Sed hoc est falsum: quia intelligentia habet actu et principium et finem: ergo intelligentia et circulatio non sunt idem, et per consequens nec intellectus est circulus.

[86579] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 13 Quod autem intelligentia habeat principium et finem actu, probatur: quia omnis intelligentia aut est practica, aut speculativa: sed constat quod practicarum intelligentiarum termini sunt, idest fines. Nam omnes sunt alterius causa, scilicet operis, et ad opus terminantur. Speculativae etiam intelligentiae finem habent, scilicet rationes, omnes enim terminantur ad aliquas rationes: quae quidem rationes, aut sunt *definitio*, scilicet in simplici intelligentia, *aut demonstratio*, scilicet cum componit et dividit. Sed demonstrationes primae ex principiis certis sunt, et habent quodammodo finem syllogismum aut conclusionem.

[86580] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 14 Et si dicatur, quod ex una conclusione sequitur alia, et sic non terminatur; nihilominus tamen potest dici, quod conclusiones non sunt circulares, quia non est circulo demonstrare, ut probatur in primo posteriorum, sed tendunt in rectum; et impossibile est in rectum invenire motum infinitum seu processum.

[86581] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 15 Definitiones etiam habent principium et finem, quia non est ascendere in infinitum in generibus, sed accipitur quasi primum genus generalissimum: nec etiam est descendere in infinitum in speciebus, sed est stare in specie specialissima. Unde genus generalissimum est principium, species vero specialissima sicut terminus seu finis in definitionibus. Et sic patet, quod omnis intelligentia principium habet et finem actu.

[86582] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 16 Quintam rationem ponit cum dicit amplius autem quae pendet quodammodo ex praecedenti, et est quasi quoddam membrum eius. Supra enim probatum est, quod si intellectus est circulus, sicut Plato posuit, intelligentia erit circulatio; et probavit superiori ratione, quod intelligentia non est circulatio: et hoc idem probat hic tali ratione. Videmus quod haec differentia est inter circulationem et alios motus, quia impossibile est in aliis motibus, unum et eumdem motum reiterari super eamdem quantitatem multoties. Et hoc apparet deducendo per singulas species motus. In alteratione enim impossibile est eumdem motum super idem reiterari: non enim idem secundum idem de albo fit nigrum, et de nigro album. In motu

etiam augmenti impossibile est unum et idem secundum idem augmentari et diminui. In motu etiam locali impossibile est eumdem motum secundum idem reiterari, quia in motu locali secundum rectum semper sunt duo termini, scilicet actu. Unde si reiteraretur, oportet termino ad quem uti bis, quia ut fine et principio, et de necessitate interveniret ibi quies, et sic non esset idem motus numero. In circulatione vero solum hoc contingit, quod unus et idem motus secundum eamdem quantitatem multoties reiteraretur. Cuius ratio est, quia in circulatione non sunt aliqui termini actu; et ideo, quantumcumque reiteretur, non intervenit quies, nec variatur motus.

[86583] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 17 Ex hoc ergo sic arguit: tu dicis, quod intellectus est circulus: ergo et intelligentia sic circulatio est: sed hoc est inconveniens, scilicet quod intelligentia sit circulatio: ergo et primum.

[86584] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 18 Quod sit inconveniens ostendit. Constat quod eadem circulatio secundum unum et idem multoties est, idest reiteratur: ergo si intelligentia est circulatio, sicut dicis, intelligentia multoties secundum unum et eumdem motum, et super idem multoties reiterabitur, et sic multoties intelliget idem: intellectus enim movendo se tangit, et tangendo intelligit, sicut ipsi dicunt, et circulariter multoties tangit idem, et sic multoties intelliget idem, quod est inconveniens.

[86585] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 19 Sextam rationem ponit cum dicit adhuc autem quae talis est. Si intelligentia circulatio est, ut tu dicis, debet assimilari motui: sed nos videmus totum contrarium, quia intelligentia magis assimilatur quieti, quam motui: ergo intelligentia non est circulatio. Quod autem magis assimiletur quieti quam motui, patet, quia, sicut ipse dicit in septimo physicorum, non potest fieri aliquis sapiens, quando motus eius non resident nec quiescunt. Unde in pueris, et in omnibus in quibus motus non quiescunt, non de facili invenitur sapientia. Sed tunc aliquis sapientiam acquirit, quando quiescit: unde dicit, quod in quiescendo et sedendo, anima fit sapiens et prudens.

[86586] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 20 Sed quia posset dici, quod hoc verum est de simplici intelligentia, sed non de syllogismo, ideo Aristoteles dicit quod eodem modo et syllogismus assimilatur magis quieti quam motui. Et hoc patet. Ante enim quam sit syllogizatum de aliqua re, intellectus et mens hominis fluctuat ad unam et ad aliam partem, et non quiescit in aliqua. Sed quando iam est syllogizatum, determinate inhaeret uni parti, et quiescit in illa.

[86587] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 21 Septimam rationem ponit cum dicit at vero quae talis est. Constat quod beatitudo animae est in intelligendo: sed beatitudo non potest esse in eo quod est violentum et praeter naturam, cum sit perfectio et finis ultimus animae: ergo, cum motus non sit secundum naturam et secundum substantiam animae, sed praeter naturam eius, impossibile est quod intelligere, quod est operatio animae et in quo est beatitudo animae, sit motus, ut Plato dicebat. Quod autem motus sit praeter naturam animae, patet ex positione Platonis. Ipse enim dixit animam componi ex numeris, et postea dixit eam dispartitam in duos circulos, et reflexit in septimo: et ex hoc sequitur motus: ex quo apparet, quod motus non inest ei naturaliter, sed per accidens.

[86588] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 22 Octavam rationem ponit cum dicit laboriosum autem quae talis est: videtur quod secundum opinionem Platonis, anima de sua natura non sit unita corpori. Nam ipse posuit eam primo compositam ex elementis, et postea complexam et adunatam corpori, et inde non posse recedere cum vult. Inde sic. Quandocumque est aliquid unitum contra naturam suam alicui, et non potest inde cum vult recedere, ei est poenale: et quandocumque aliquid in unione ad aliud deterioratur, est fugiendum et nocivum. Sed anima unitur corpori contra naturam suam, ut dictum est, nec potest inde recedere cum vult, nec non et deterioratur in unione ad corpus, sicut consuetum est dici a Platonicis et multis ex eis. Videtur ergo quod animae poenale est et fugiendum, esse cum corpore. Non ergo conveniens est dictum Platonis, scilicet quod anima composita ex elementis, primo commisceatur corpori.

[86589] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 23 Nonam rationem ponit cum dicit immanifesta autem quae talis est. Plato loquitur de anima universi, et dicit eam moveri circulariter: sed secundum opinionem suam causa quare caelum movetur circulariter est *immanifesta*, idest non assignatur. Si enim caelum movetur circulariter, aut ergo hoc erit propter principia naturaliter, aut propter finem. Si dicatur quod naturaliter propter principia, aut erit propter naturam animae, aut propter naturam corporis caelestis. Sed non est propter naturam animae, quia moveri circulariter non inest animae secundum substantiam suam, sed per accidens, quia, ut dictum est, anima movetur per se et secundum suam substantiam motu recto, et deinde aspectum rectum reflexit in circulos. Nec etiam propter naturam ipsius corporis caelestis, quia corpus non est causa motus animae, sed anima est magis corpori causa quod moveatur. Si autem dicatur quod propter finem, non potest assignari aliquis finis determinatus secundum eum, cum quaeritur quare sic movetur, et non alio motu, nisi quod sic Deus voluerit eum moveri. Sed Deus propter aliquam causam dignatus est caelum potius moveri quam manere, et moveri sic, idest circulariter, quam alio motu, quam causam Plato non assignat. Sed quia hanc assignare est magis proprium *aliis rationibus*, idest in alio tractatu, scilicet in libro de caelo, ideo dimittamus ipsam ad praesens.

[86590] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 24 Decimam rationem ponit cum dicit illud autem quae non solum est contra Platonem, sed etiam contra multos alios; et ducens est ad inconvenientia, et ostendens eorum positiones deficientes. Quae talis est. Constat quod inter movens et motum est aliqua proportio, et inter agens et patiens, et inter formam et materiam. Non similiter enim quaelibet forma cuilibet corpori convenit et unitur, neque omne agens agit in omne patiens. Neque quodlibet movens movet quodlibet motum, sed oportet quod sit inter ea aliqua communicatio et proportio, ex qua hoc sit aptum natum movere, illud vero moveri. Patet autem quod isti philosophi posuerunt animam esse in corpore, et movere corpus: cum ergo loquantur de ipsa natura animae, videtur etiam necessarium, quod aliquid dixissent de natura corporis, propter quam causam uniatur corpori, et quomodo se habeat corpus ad eam, et quomodo comparatur corpus ad animam. Non ergo sufficienter determinant de anima dum conantur dicere solum quale quid sit anima, et negligunt ostendere quale quid sit corpus suscipiens ipsam.

[86591] Sentencia De anima, lib. 1 l. 8 n. 25 Ex quo convenit eis illud quod in fabulis Pythagoricis

habetur, quod quaelibet anima in quodlibet corpus ingrediatur, puta si casu contingat in corpus elephantis intrare animam muscae. Quamvis hoc non possit esse, cum unumquodque corporum, et maxime animalium, habeat propriam formam et propriam speciem, et proprium movens et proprium motum, et multum differat corpus vermis a corpore canis, et corpus elephantis a corpore culicis. Hoc tamen dicentes, scilicet quod quaelibet anima quodlibet corpus ingreditur, dicunt simile, ac si quis dicat artem textrinam ingredi in fistulas, et aerariam in telariam. Et tamen si ipsis artibus inesset natura ingrediendi corpora, seu organa ex seipsis, non quaelibet in quodlibet ingrederetur, sed fistulativa ingrederetur in fistulas, non in lyras, cytharativa autem in cytharas, et non in fistulas: eodem igitur modo si animae cuilibet sit corpus, unaquaeque anima non quodlibet corpus ingreditur, immo ipsa anima idoneum format sibi corpus, et non assumit paratum. Sic ergo Plato et alii philosophi loquentes tantum de animae natura, insufficienter dixerunt, non determinantes quod sit corpus conveniens cuilibet animae, et qualiter et quale existens uniatur sibi.

Lectio 9

[86592] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 1 Postquam philosophus reprobavit opinionem Platonis, hic consequenter reprobat quamdam aliam opinionem conformem opinioni Platonis quantum ad aliquid. Fuerunt enim quidam, qui dixerunt quod anima erat harmonia: et isti concordaverunt cum Platone in hoc, quod Plato dixit quod anima erat composita ex numeris harmonicis, hi vero quod erat harmonia. Sed differebant in hoc, quod Plato dixit quod anima erat harmonia numerorum, hi vero dixerunt, quod harmonia tam compositorum quam mixtorum, vel contrariorum, erat anima. Circa hoc autem tria facit. Primo enim ponit opinionem istorum et rationem opinionis. Secundo disputat contra dictam opinionem, ibi, et quidem harmonia, et cetera. Tertio ostendit quomodo haec opinio est multum probabilis, ibi, si vero alterum anima est, et cetera.

[86593] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 2 Circa primum duo facit. Primo enim ponit dictam opinionem de anima; dicens, quod quaedam opinio tradita est ab antiquis de anima, quae videbatur habere rectas rationes, et non solum in speciali de anima, sed etiam quantum ad id quod commune est ad omnia principia. Et dicit *quantum ad id quod commune est*, quia antiqui philosophi nihil tractaverunt de causa formali, sed tantum de materiali. Et inter omnes, illi qui magis visi sunt appropinquare ad causam formalem fuerunt Democritus et Empedocles: qui, scilicet Empedocles, dixit quod omnia constabant ex sex principiis: quorum quatuor posuit materialia, scilicet quatuor elementa: et duo formalia partim activa, et partim materialia, scilicet amicitiam et litem. Et dicebant quod haec principia materialia habebant inter se quamdam proportionem, quae resultabat ex eis, ita quod conveniebant in aliquo uno, quia sine hoc non possent esse simul. Et hanc dicebant formam rerum et harmoniam quamdam esse. Unde sicut de aliis formis, sic dicebant de anima, quod erat harmonia quaedam.

[86594] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 3 Secundo cum dicit etenim harmoniam ponit rationem huiusmodi opinionis; dicens, quod harmonia est complexio et proportio et temperamentum contrar-

iorum in compositis et mixtis. Et haec proportio, quae est inter ista contraria, dicitur harmonia, et forma illius compositi. Unde, cum anima sit quaedam forma, dicebant ipsam esse harmoniam. Dicitur autem haec opinio fuisse cuiusdam Dynarchi et Simiatis et Empedoclis.

[86595] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 4 Consequenter cum dicit et quidem disputat contra opinionem praedictam. Et circa hoc duo facit. Primo enim disputat generaliter ad positionem dictorum philosophorum. Secundo vero in speciali ad ponentem, scilicet contra Empedoclem, ibi, investigabit autem hoc et cetera. Ad positionem autem obiicit quatuor rationibus: quarum prima talis est. Constat quod harmonia proprie dicta est consonantia in sonis: sed isti transumpserunt istud nomen ad omnem debitam proportionem, tam in rebus compositis ex diversis partibus quam in commixtis ex contrariis. Secundum hoc ergo harmonia duo potest dicere: quia vel ipsam compositionem aut commixtionem, vel proportionem illius compositionis seu commixtionis. Sed constat quod neutrum istorum est anima; ergo anima non est harmonia. Quod autem anima non sit compositio sive proportio compositionis, patet. Isti enim accipiunt animam, ut substantiam quamdam; sed illa duo sunt accidentia; non ergo idem sunt.

[86596] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 5 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Constat quod omnes philosophi dicunt quod anima movet: sed harmonia non movet, immo relinquitur ex movente, et sequitur: sicut ex motu chordarum, qui est per musicam, relinquitur harmonia quaedam in sono. Et ex applicatione et contemperatione partium a componente relinquitur proportio quaedam in composito. Ergo si anima est harmonia, et haec relinquitur ex harmonizatore, oportebit ponere aliam animam, quae harmonizet.

[86597] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 6 Tertiam rationem ponit cum dicit congruit autem quae talis est. Philosophus dicit in quarto physicorum. Quicumque assignat definitionem seu naturam rei, oportet quod illa assignatio, si sufficiens est, conveniat operationibus et passionibus illius rei: tunc enim definitur optime quid est res, quoniam non solum cognoscimus substantiam et naturam ipsius rei, sed etiam passiones et accidentia eius. Si ergo anima est harmonia quaedam, oportet quod per cognitionem harmoniae deveniamus in cognitionem et operationum, et accidentium animae. Sed hoc est valde difficile, ut puta si velimus operationes animae in harmoniam referre. Cuius enim harmoniae erit sentire, et cuius amare aut odire, et intelligere? Sed per cognitionem harmoniae magis congruit venire in cognitionem accidentium corporum; ut si velimus cognoscere sanitatem, dicemus quod est complexio adaequata et contemperata humorum et qualitatum in corpore: et sic de aliis corporeis virtutibus. Et sic harmonia magis esse attribuenda corpori quam animae.

[86598] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 7 Quartam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Harmonia invenitur aliquando in compositis et habentibus compositionem et motum; quia quando haec sic invicem simul ponuntur et ordinantur, *ut nullum congeneum praetermittatur* idest ut nullus defectus eiusdem generis ibi sit, tunc illae partes dicuntur bene harmonizatae, et compositio ipsarum vocatur harmonia, sicut ligna et lapides, et alia corpora naturalia. Sic etiam et chordae, quando bene ordinatae sunt, vel fistulae, ut ex inde consonantia sonorum resultet, dicuntur bene harmonizatae; et huius consonantia dicitur harmonia, et hoc modo proprie dicitur

harmonia. Aliquando invenitur in corporibus mixtis ex contrariis. Quando enim aliqua contraria sunt complexa et commixta in aliquo, ita ut nulla repugnantia seu excessus alicuius contrarii sit ibi, utputa calidi aut frigidi, aut humidi aut sicci, tunc illa dicuntur bene harmonizata, et horum ratio idest proportio dicitur harmonia. Si ergo anima est harmonia, secundum aliquem istorum modorum diceretur. Sed constat quod neutro istorum modorum rationabile est animam dici harmoniam; ergo male dicunt animam harmoniam esse.

[86599] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 8 Et quod neutro istorum modorum anima dicatur harmonia, patet. Non enim anima potest dici harmonia, secundum quod invenitur in rebus compositis et habentibus compositionem; quod patet. Nam ordo partium compositarum in corpore est valde manifestus: facile enim est scire ordinem ossium ad ossa, et nervorum ad nervos, et brachii ad manum, et carnis ad ossa. Sed ratio ordinis partium animae est nobis immanifesta. Non enim per hoc possumus scire ordinem qui est inter intellectum et sensum et appetitum et huiusmodi.

[86600] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 9 Nec etiam potest dici harmonia secundum proportionem corporum commixtorum ex contrariis. Et hoc duplici ratione. Una ratio est, quia diversa proportio invenitur in diversis partibus corporis: nam commixtio elementorum non habet eamdem rationem, idest proportionem, secundum quam est caro, et secundum quam est os: ergo in diversis partibus erunt diversae animae secundum diversam proportionem et multiplicationem partium animalis. Alia ratio est, quia omnia corpora sunt commixta ex elementis et contrariis: si ergo proportio commixtionis in quolibet corpore est harmonia, et harmonia est anima; ergo in quolibet corpore erit anima: quod est inconveniens. Et sic patet, quod inconvenienter dicunt animam esse harmoniam.

[86601] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 10 Consequenter cum dicit investigabit autem disputat contra Empedoclem: et ponit contra eum tres rationes quas non deducit. Quarum prima talis est: ipsi ponunt quodlibet corpus consistere *ratione*, idest proportione quadam, quam dicunt harmoniam, et hanc dicunt animam: quaero ergo, utrum anima sit ipsa ratio, idest proportio commixtionis, aut aliquid aliud a proportione? Si tu dicis quod est ipsa proportio, tunc, cum in uno corpore sint diversae proportiones secundum diversas partes, sequuntur duo inconvenientia: scilicet quod multae animae sunt in uno corpore secundum diversas partes, et quod in quolibet mixto sit anima. Si dicas quod est aliud quam proportio, tunc, cum proportio sit harmonia, anima non erit harmonia.

[86602] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 11 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Empedocles ponebat quod amicitia esset causa congregationis in rebus, et lis causa disgregationis: sed in congregatione fit aliqua proportio: quaero ergo, utrum amicitia sit causa cuiuslibet congregationis, aut tantum congregationis harmonizatae? Si tu dicas, quod amicitia est causa cuiuslibet congregationis, tunc oportebit ponere aliquid aliud ab amicitia, quod causet huiusmodi proportionem et harmoniam in congregationibus harmonizatis: vel erit dicere, quod huiusmodi harmonizatio est a casu. Si tu dicas, quod est causa solum congregationis harmonizatae, tunc amicitia non erit causa omnis congregationis: quod est contra eum.

[86603] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 12 Tertiam rationem ponit cum dicit et hoc utrum quae talis est. Empedocles dicit quod amicitia est quae facit congregationem in rebus. Quaero ergo

utrum amicitia sit idem cum ipsa congregatione harmonizata, aut non? Si dicatur quod est idem, tunc, cum nihil sit causa suiipsius, amicitia non erit causa illius congregationis, sicut Empedocles dicebat. Si vero dicatur quod non est idem, contra. Congregatio harmonizata nihil aliud est, quam convenientia quaedam: amicitia vero videtur esse quaedam convenientia: ergo est idem: et sic idem quod prius.

[86604] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 13 Consequenter cum dicit si vero ostendit quomodo haec opinio est multum probabilis; dicens, quod ideo videtur haec opinio probabilis, quia posito uno ponitur aliud, et remoto uno removetur alterum; nam recedente ab aliquo corpore harmonia, recedit anima, et permanente harmonia permanet anima. Sed hoc non sequitur; quia proportio huiusmodi non est forma, sicut ipsi credebant, sed est dispositio materiae ad formam. Et si accipiatur proprie harmonia compositionis pro dispositione, bene sequitur, quod manente dispositione materiae ad formam manet forma, et destructa dispositione, removetur forma. Non tamen quod harmonia sit forma, sed dispositio materiae ad formam.

[86605] Sentencia De anima, lib. 1 l. 9 n. 14 Secundo cum dicit quod quidem concludit et epilogat, quod anima non movetur circulariter, sicut Plato dixit. Nec est harmonia, sicut Empedocles asseruit. Movetur autem secundum accidens, sicut diximus supra, et movet seipsam. Et quod moveatur secundum accidens, patet; quia movetur inquantum movetur corpus in quo est, corpus autem movetur ab anima. Alio modo non est moveri ipsam secundum locum nisi per accidens.

Lectio 10

[86606] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 1 Postquam philosophus posuit rationes illorum qui dixerunt animam moveri ex eo quod ipsa movet corpus, et disputavit contra eos, hic consequenter vult ostendere, quod evidentior ratio, quod anima moveatur, potest sumi ex ipsis operationibus animae. Et circa hoc duo facit. Primo enim movet dubitationem illorum, qui dixerunt animam moveri ex operibus animae. Secundo vero solvit dubitationem huiusmodi quantum ad propositum pertinet, ibi, hoc autem non est necesse et cetera. Dicit ergo primo, quod licet praedicti philosophi dubitaverint utrum anima moveretur ex eo quod movet corpus, tamen *rationabilius*, idest probabilius dubitabit aliquis de anima, quod moveatur *considerans in huiusmodi* quae dicentur, idest in operationibus animae. Ex his enim poterit probabiliter ostendi, quod anima movetur. *Nos enim dicimus animam tristari, gaudere, confidere*, idest audere *et timere*. Amplius autem dicimus ipsam irasci, sentire et intelligere. Cum ergo haec omnia sint operationes animae, et sint motus quidam, videtur quod anima moveatur. Haec autem dubitatio videtur magis probabilis quam superior. Nam illa considerat motum animae ex motu corporis. Dicebat enim quod nihil movet, nisi moveatur. Unde, cum anima moveat corpus, manifestum est, quod ipsa movetur. Haec vero opinio considerat motum ipsius animae ex propriis operationibus animae.

[86607] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 2 Consequenter cum dicit hoc autem solvit dubitationem.

Circa quod sciendum est, quod quando Aristoteles inquirit veritatem aliquam solvendo et obiiciendo, aliquando obiicit et solvit post determinatam veritatem, et tunc obiicit et solvit secundum suam opinionem: aliquando vero ante determinatam veritatem, et tunc obiicit et solvit supponendo opiniones aliorum, et non secundum suam opinionem et veritatem, quam ipse opinatur. Et huius exemplum habemus in tertio physicorum, ubi philosophus disputat contra ponentes infinitum, et utitur contra eos multis rationibus, quae secundum se sunt falsae, licet secundum illos reputentur verae; puta quod omne corpus habet levitatem et gravitatem. Cuius ratio est, quia hoc, scilicet utrum corpus habet levitatem et gravitatem, nondum determinaverat, quod postea determinavit in libro de caelo: et ideo reiteravit ibi quaestionem de infinito. Hunc autem modum obiiciendi et solvendi servat hic Aristoteles; unde et procedit contra eos supponendo illorum opiniones.

[86608] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 3 Illi enim, et maxime Platonici, opinati sunt, quod tristari, gaudere, irasci, sentire, et intelligere, et huiusmodi quae dicta sunt, sint motus animae. Et quod quodlibet illorum, etiam intelligere, fiat per organum determinatum, et quantum ad hoc non sit differentia inter sensitivam et intellectivam, et quod omnis anima, non solum intellectiva, sit incorruptibilis. Aristoteles vero omnia ista concedit. Ipse enim supponit quod huiusmodi operationes fiant per determinata organa, etiam intelligere. Et quod omnis anima sit incorruptibilis. Hoc tantum negat, scilicet quod huius operationes, scilicet sentire, gaudere, et huiusmodi, sint motus animae, sed motus coniuncti; et quantum ad hoc disputat contra eos.

[86609] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 4 Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, quod huiusmodi operationes non sunt motus animae. Secundo vero probat hoc quodam medio, ibi, intellectus autem et cetera. Dicit ergo, quod isti dicunt duo. Et primo, quod gaudere et tristari et huiusmodi, sunt motus. Secundo, quod haec attribuuntur animae, scilicet quod irascatur, gaudeat, sentiat et huiusmodi; et sic videtur quod anima moveatur. Sed hoc non est necesse; immo utrumque istorum est falsum: scilicet quia neque huiusmodi operationes sunt motus, et neque attribuuntur animae, scilicet quod irascatur, gaudeat, sentiat, et huiusmodi. Sed dato quod sint motus, et loquamur de eis secundum quod sunt motus, nihilominus tamen falsum est quod attribuantur animae, et per consequens quod secundum huiusmodi operationes moveatur. Quod sic patet.

[86610] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 5 Constat enim quod si huiusmodi operationes sunt motus et attribuantur animae, quod non attribuuntur sibi nisi secundum aliquas determinatas partes corporis; sicut sentire non attribuitur animae, nisi in aliqua parte corporis, ut in oculo, sensus qui est per visum, et irasci in corde, et sic de aliis. Similiter manifeste apparet, quod non sunt animae tantum motus, sed coniuncti. Sunt tamen ab anima, ut puta in hoc quod est irasci. Anima enim iudicat aliquid esse dignum ira, cor autem animalis ex hoc movetur, et fervet circa ipsum sanguis. Sic autem se habet ad timores. Nam aliqua particula corporis contrahitur ad terribile et alteratur, et similiter de aliis. Et sic anima non movetur, sed est moveri ab ea in eo quod aliquid, ut cor, quodammodo movet. Et quia ipse determinabit inferius quod intelligere est quaedam operatio animae, in qua non communicat cum corpore, et non est coniuncti; ideo dicit, quod intelligere forsitan est aliquid alterum ab operationibus coniuncti et dicit *forsitan*, quia non

loquitur definiendo, sed supponendo. Quia vero dixit quod huiusmodi motus non sunt animae, sed coniuncti, sunt tamen ab anima.

[86611] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 6 Ideo cum dicit horum autem vult ostendere quod huiusmodi motus corporis sunt ab anima secundum loci mutationes. Sicut patet in ira, quae fit in anima motis quibusdam particulis ipsius corporis, scilicet moto corde. Ex ira enim sanguis exit ad partes exteriores, motus a fervore cordis. Alia vero est secundum alterationem, sicut patet in timore. Nam cor ad terribile contrahitur et infrigidatur, et alteratur homo et pallescit. Quales autem passiones sint, et quomodo moveantur, alterius rationis est dicere. Sic igitur patet quod huiusmodi motus non sunt animae, sed corporis ab anima, ut dictum est.

[86612] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 7 Sicut ergo animal habet operationes corporales, et huiusmodi non sunt animae, sed corporis, seu coniuncti, ita et huiusmodi operationes, scilicet sentire et gaudere, et huiusmodi, non debent referri ad animam, sed ad coniunctum. Nam si aliquis dicat animam irasci, et secundum huiusmodi operationes moveri, simile est ac si dicat ipsam animam texere vel aedificare, aut cytharizare. Nam et anima est causa horum motuum. Habitus enim aedificativus et textivus, et cytharizandi est in ipsa anima, et huiusmodi ab anima sunt. Sed sicut melius est dicere quod aedificator aedificat, non ars, licet aedificator aedificet per aedificativam artem, sic fortassis melius est dicere quod anima non miseretur neque addiscit, neque intelligit, sed homo per animam. Dicit *fortassis intelligere* quia loquitur supponendo, ut dictum est.

[86613] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 8 Quia vero per hoc, quod dicit quod non movetur anima, sed homo per animam, posset intelligi quod motus existeret in anima sicut in subiecto; ideo removet hoc, dicens, quod cum dico hominem moveri ab anima, non sic dico quod motus in illa, scilicet in anima, existat, sed quasi ab illa.

[86614] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 9 Cum enim dico, hoc movetur per hoc, istud potest dupliciter intelligi. Vel quia aliquando ipsa res, qua aliquid movetur, motum sustinet: ut cum dico hominem moveri pede, quia ipse pes movetur. Vel quia ipsa aliquando res non sustinet motum, sed impellit aliquid ad motum. Et hoc modo homo dicitur moveri per animam.

[86615] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 10 Et in hoc est duplex motus. Quia aliquando anima est ut terminus motus, quando scilicet motus est ad illam, scilicet ad animam, sicut in apprehensione sensibilium. Nam quando anima apprehendit exteriora sensibilia, tunc virtus sensitiva, quae est in organo, nititur et movetur ad remittendum et reducendum species et intentiones rerum sensibilium *usque ad illam*, scilicet ad animam. Aliquando vero est ut principium motus, quando scilicet motus operationis initiatus est *ab illa*, scilicet ab anima, ut est in reminiscentia, a qua intentiones et phantasmata rerum occultata et recondita educuntur ad intelligendum res sensibiles. Sive autem motus aut quietes dicat aliquis, phantasmata huiusmodi sint derelicta interius, non refert quantum ad praesentem materiam.

[86616] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 11 Patet igitur quod huiusmodi motus non attribuuntur animae, sed sunt coniuncti, ab ipsa anima tamen, et non sicut motu existente in ipsa anima.

[86617] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 12 Notandum tamen quod haec solutio praedictae dubitationis non est distinctiva et definitiva veritatis, sed obviativa. Sciendum enim, quod motus attribuuntur operationibus animae, a diversis diversimode. Nam tripliciter invenitur motus in operationibus animae. In quibusdam enim invenitur motus proprie, in quibusdam minus proprie, in quibusdam vero minime proprie.

[86618] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 13 Proprie enim invenitur motus in operationibus animae vegetabilis, et in appetitu sensitivo. In operatione quidem animae vegetabilis, est proprie motus, quando movetur in esse naturae per nutrimentum, et hic est motus augmenti; et secundum hoc anima vegetabilis se habet ut agens, corpus vero ut patiens. In appetitu vero sensitivo proprie invenitur motus, et secundum alterationem et secundum motum localem. Nam ad appetitum alicuius rei, homo statim movetur et alteratur, vel ad iram, sicut in appetitu vindictae, vel ad gaudium sicut in appetitu delectabilis. Item ex hoc movetur etiam sanguis, qui est circa cor, ad partes exteriores, et etiam homo de loco ad locum ad consequendum id quod appetit.

[86619] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 14 Minus vero proprie invenitur motus in operationibus animae sensitivae. In his enim non est motus secundum esse naturae, sed solum secundum esse spirituale, sicut patet in visu cuius operatio non est ad esse naturale, sed spirituale: quia est per species sensibiles secundum esse spirituale receptas in oculo. Sed tamen habet aliquid de mutabilitate, inquantum scilicet subiectum virtutis visivae est corpus. Et secundum hoc habet rationem motus, licet minus propriam. Non enim dicitur motus in operationibus proprie, nisi cum operatio illa est ad esse naturae.

[86620] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 15 Minimum autem de proprietate motus, et nihil nisi metaphorice, invenitur in intellectu. Nam in operatione intellectus non est mutatio secundum esse naturale, sicut est in vegetabili, nec subiectum spirituale quod immutetur, sicut est in sensibili. Sed est ibi ipsa operatio, quae quodammodo dicitur motus, inquantum de intelligente in potentia fit intelligens in actu. Differt tamen a motu eius operatio, quia eius operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti.

[86621] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 16 Et ideo patet quomodo operationes animae vegetabilis et sensitivae, non sunt motus animae, sed coniuncti. Operationes autem intellectus non dicuntur motus nisi metaphorice, et sunt solum animae intellectivae absque aliquo determinato organo.

[86622] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 17 Sciendum etiam, quod sicut in sensu invenitur vis appetitiva et apprehensiva, ita et intellectu invenitur vis appetitiva et apprehensiva. Et ideo haec: amor, odium, gaudium et huiusmodi, possunt intelligi, et prout sunt in appetitu sensitivo, et sic habent motum corporalem coniunctum; et prout sunt in intellectu et voluntate tantum absque omni affectione sensitiva, et sic non possunt dici motus, quia non habent motum corporalem coniunctum. Et inveniuntur etiam in substantiis separatis, secundum quod in sequentibus melius patebit.

[86623] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 18 Consequenter cum dicit intellectus autem vult probare quae ostendit, scilicet quod huiusmodi operationes, etiam si sint motus, sicut ipsi dicebant,

non attribuuntur animae, sed corpori et coniuncto. Et hoc probat per quamdam opinionem illorum, quae erat famosa tempore suo, scilicet, quod omnis anima est incorruptibilis; et hoc secundum eos erat de intellectu et de omni anima. Dicit ergo, quod videtur praedictis philosophis quod intellectus sit quaedam substantia, quae est in fieri et nondum completa, et quod non corrumpitur. Cuius ratio est, quia nos videmus quod omnes debilitationes quae fiunt circa intellectum et sensum, non attingunt ad ipsam animam secundum se, sed proveniunt ex debilitate organi. Unde videtur quod intellectus et omnis anima sit incorruptibilis, et quod debilitatio in eius operationibus non sit ex eo quod ipsa corrumpatur, sed ex eo quod debilitantur organa.

[86624] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 19 Si enim corrumperetur anima, maxime corrumperetur a debilitate quae est in senectute, sicut accidit in organis sensitivis, quae debilitantur ex senectute: tamen anima non debilitatur ex hoc; quia si senex accipiat oculum iuvenis, videbit ut iuvenis. Quare senectus debilitat, non quidem quod ipsa anima patiatur seu virtus sensitiva, sed id in quo est. Sicut in aegritudinibus et in ebrietatibus non debilitatur anima, sed corpus. Sic ergo *intelligere*, idest simplex apprehensio *et considerare*, idest operatio intellectus quae est in componendo et dividendo, *marcescunt*, non quidem quod intellectus corrumpatur et patiatur, sed *corrupto quodam alio interius*, idest corrupto aliquo, quod est organum intellectus. *Ipsum autem intelligere est impassibile.*

[86625] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 20 Hoc autem dicit Aristoteles non quod sit huius opinionis, quod credat intellectum habere determinatum organum corporale; sed sicut dictum est, ipse hic loquitur supponendo opiniones istorum philosophorum, qui, sicut dictum est, erant huius opinionis, quod omnes operationes animae, et etiam ipse intellectus, haberent organa determinata. Et ideo secundum hoc assignat quare intelligere marcescat; quia huiusmodi operationes, quae sunt intelligere, amare et odire, sunt passiones *illius*, scilicet animae (supponendo loquitur), *sed huius habentis*, scilicet coniuncti seu organi corporalis. Organi dico habentis *illud*, scilicet intelligere et huiusmodi *secundum quod illud habet.* Unde *corrupto hoc* scilicet determinato organo huiusmodi operationis, quae est amare seu intelligere, non rememoratur neque amat, scilicet anima. Cuius ratio est, quia huiusmodi passiones non erant animae tantum *sed communis* scilicet coniuncti: quod est iam destructum et corruptum. Si ergo omnes huiusmodi motus et operationes debilitantur non propter animam, sed propter debilitatem corporis seu organi, ut dictum est: manifestum est, quod non sunt animae tantum, sed coniuncti; et per consequens, quod anima non movetur, sed coniunctum, licet anima.

[86626] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 21 Quia vero Aristoteles locutus est hic de intellectu, supponendo opiniones aliorum, sicut iam patet; ne credatur quod ipse opinetur intellectum sic esse ut supposuit, ideo removet hoc, dicens, quod *fortassis intellectus est aliquid divinius et impassibile*, idest aliquid altius et aliqua maior potentia, et per consequens operatio ipsius animae, quam dicatur hic. Dicit autem *fortassis* quia nondum hoc determinaverat, sed postea hoc in tertio ostendit. Unde patet quod supponendo loquitur.

[86627] Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 22 Consequenter concludit ex omnibus dicens, quod manifestum est ex omnibus his, quae dicta sunt, quod non est possibile animam moveri. Quod si

non movetur aliquo modo, manifestum est quod non movetur a seipsa huiusmodi motibus, sicut isti ponebant.

Lectio 11

[86628] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 1 Postquam philosophus improbavit opinionem illorum, qui dixerunt simpliciter animam moveri, hic consequenter arguit contra opinionem Xenocratis, qui supra motum addidit aliquid aliud, scilicet quod anima esset numerus movens seipsum. Et haec opinio est multum irrationabilior opinionibus aliorum philosophorum, quae dictae sunt. Nam his qui dicunt animam esse numerum moventem seipsum, multa impossibilia insunt. Et primo quidem ea quae accidunt *eo quod est moveri*, id est ex motu, quae etiam accidunt omnibus dicentibus animam moveri; accidunt etiam sic dicentibus, et inconvenientia propria, ex hoc scilicet quod dicunt animam esse numerum. Et propter hoc philosophus improbat definitionem hanc Xenocratis de anima, et non tantum est disputans ad nomen, sed ad ipsam intentionem definientis. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit hanc definitionem esse inconvenientem, quantum ad ipsam animam vel substantiam animae. Secundo vero quantum ad eius accidentia, ibi, complectentibus igitur in unum et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim destruit definitionem praedictam de anima per rationes. Secundo vero ostendit quod ad hanc definitionem sequuntur omnia inconvenientia quae sequuntur ad opiniones aliorum philosophorum, ibi, accidit autem sicut diximus et cetera.

[86629] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 2 Quod autem praedicta definitio sit incongrua, probat sex rationibus. Quarum prima talis est. Tu dicis, animam esse numerum moventem seipsum: numerus autem constat ex unitatibus: ergo dicis animam esse unitates. Si tu dicis animam esse numerum moventem seipsum, ergo et animam unitates moventes seipsas: sed omne movens seipsum habet duas partes, ut probat in octavo physicorum; quarum una est movens et alia mota: ergo oportebit dicere quod unitas seu punctum dividetur in duas partes, quarum una sit movens, et altera mota. Hoc autem est impossibile, ergo impossibile est quod anima sit numerus movens seipsum. Quod autem sit impossibile unitatem habere unam partem moventem et aliam motam, probat: quia nullo modo illud quod est omnino impartibile et indifferens, potest intelligi quod moveatur per se, ita quod habeat partem moventem unam, et aliam motam. Nam in nullo possunt haec duo, scilicet vis motiva vel movens, et mobilis vel mota esse, nisi differant. Cum ergo unitas sit impartibilis et indifferens, non potest huiusmodi partes habere, et sic nec moveri. Ergo anima non est numerus movens seipsum.

[86630] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 3 Secundam rationem ponit cum dicit amplius quoniam quae talis est. Tu dicis animam esse numerum: ergo et unitates, ut dictum est. Inter unitatem autem et punctum nulla differentia est, nisi quod punctus habet positionem; est enim punctum unitas positionem habens. Sed si anima est numerus, oportet quod alicubi sit huiusmodi numerus animae, et positionem habens: ergo anima erit unitas positionem habens. Huiusmodi autem sunt puncta: ergo anima erit puncta. Sed secundum quod dicunt Platonici, motus puncti facit lineam,

linea autem mota facit superficiem, superficies vero corpus. Sed est anima numerus movens seipsum, ergo eodem modo et unitas; et per consequens est punctum movens seipsum: punctum autem motum non facit nisi lineam: ergo motus animae non facit nisi lineam. Et sic anima motu suo non causat vitam, sed lineam, quod est falsum. Non est igitur anima numerus movens seipsum.

[86631] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 4 Tertiam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Si anima est numerus, ut tu dicis, oportet quod consequatur passiones et naturam numeri: sed constat quod si aliquis auferat a numero unitatem aliquam, seu addat, mutat speciem. Nam si huic numero, scilicet ternario, addas unitatem, mutat speciem. Alia enim species est huius numeri quatuor, et alia eius quod est tria. Si vero ab eodem auferas unitatem, efficitur duo et mutat similiter speciem. Constat autem quod animalia sumunt speciem ab anima, cum unumquodque consequatur per formam speciem suam. Ergo si anima est numerus, ex subtractione vel additione alicuius ab anima, relinquitur alia anima specie: et hoc est falsum. Videmus enim in decisionibus plantarum et animalium annulosorum, quod divisa seu decisa vivunt, et eamdem speciem habent. Non ergo anima est numerus movens seipsum.

[86632] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 5 Quartam rationem ponit cum dicit videbitur autem quae talis est. Tu dicis animam esse numerum: et sicut dictum est; sequitur quod anima sit unitates positionem habentes, et per consequens quod sit puncta. Secundum hoc autem si recte consideremus, videbitur utique quod nihil differt dicere, quod anima sit corpora parva et indivisibilia, sicut dixit Democritus, aut dicere quod sit unitates positionem habentes. Unum enim positionem habens, quantitas est et indivisibilis. Ex hoc ergo sic arguo: anima, secundum positionem tuam, est numerus movens seipsum, et per consequens unitates et puncta moventia seipsa. Ponamus autem quod corpora indivisibilia, quae posuit Democritus, sint puncta, quia non differt, sicut dictum est, et sint quanta, quod necesse est, quia proprie non movetur nisi quantum. Huiusmodi autem puncta movent seipsa, quia anima est numerus seipsum movens. Sed in movente seipso, sicut dictum est, duo sunt: ergo erit in ipso puncto, unum quod est movens, et aliud quod est motum. Nec est curandum utrum sint magna seu parva, dummodo sit quanta; quia in quolibet continuo movente seipsum hoc accidit, scilicet, quod sint duo ibi, unum ut movens, et aliud ut motum. Et sic necesse est quod sit aliquid motivum unitatum. In animali autem, illud quod movet animal, est anima; ergo et in numero, illud quod movet numerum erit anima; ergo anima non est id quod movetur, sed illud quod movet. Et sic mala est definitio animae, quod sit numerus movens seipsum; sed potius quod sit numerus movens numerum motum.

[86633] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 6 Quintam rationem ponit cum dicit contingit autem quae talis est. Secundum opinionem Xenocratis contingit hanc, scilicet animam, esse unitatem: sed ex hoc contingit ipsam esse puncta; quia si anima est unitas, oportet quod differat ab aliis unitatibus. Non poterit autem differre ab eis nisi per positionem. Quae enim est differentia *puncti solitarii* id est unitatis intellectae, nisi positio? Nulla unitas autem nisi positionem habens, est punctum: ergo anima non est unitas sed puncta. Sed anima est in corpore, et quodlibet corpus habet puncta sua per se. Quaero ergo, utrum puncta, quae sunt anima, sint eadem cum punctis

corporis, aut alia. Si quidem sunt altera, ergo in qualibet parte corporis erunt puncta animae, et sic erunt duo puncta animae in eodem loco simul. Et si duo, propter quid non plura, aut etiam infinita? Nam illa, quorum locus est indivisibilis, et ipsa indivisibilia sunt, unde non indigent ampliori loco. Unde si ponantur duo esse in loco indivisibili, per consequens possunt in eodem loco esse infinita. Si vero dicas, quod sunt eadem puncta quae sunt in corpore cum his punctis, quae sunt anima, sequitur quod cum omne corpus habeat puncta, quod omne corpus habeat animam: sed hoc est falsum: non ergo anima est numerus movens seipsum.

[86634] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 7 Sextam rationem ponit cum dicit amplius autem et sumitur ex praecedenti. Quae talis est: sicut dictum est, sequitur ex positione Xenocratis, quod anima sit puncta: sed nos videmus quod puncta non separantur, nec absolvuntur a corporibus. Nam lineae non dividuntur a superficiebus, nec puncta a lineis. Anima vero separatur et absolvitur a corpore: ergo non est puncta, neque numerus. Patet ergo quod definitio Xenocratis de anima est incongrua quantum ad ea quae in definitione ponuntur.

[86635] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 8 Consequenter cum dicit accidit autem dicit definitionem praedictam esse incongruam, quantum ad inconvenientia. Nam ex huiusmodi definitione de anima sequuntur omnia inconvenientia, quae sequuntur ex opinionibus omnium philosophorum de anima. Quidam enim erraverunt circa animam, et dixerunt ipsam esse corpus subtilissimarum partium. Ex quo sequebatur, quod cum anima sit ubicumque est sensus in corpore, et sensus sit ubique per corpus, quod si anima est corpus, quod duo corpora sint simul. Et hoc idem sequetur si anima est puncta, sicut dictum est, scilicet quod duo sint simul et etiam infinita; et hoc si puncta animae sint alia a punctis corporis. Sed si non *fiat differens numerus* punctorum animae, id est si non differant puncta animae a punctis quae sunt in corpore, sequitur quod in quolibet corpore sit anima. In quolibet enim corpore est invenire puncta.

[86636] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 9 Quidam vero, sicut Democritus, erravit dicens animam moveri, et corpus ex motu animae; et cum ipse diceret componi animam ex indivisibilibus sphaeris, et ex motu ipsarum moveri corpus, sequebatur, quod corpus moveretur ex corporibus indivisibilibus. Et hoc idem inconveniens sequitur ex definitione istorum, scilicet animal moveri ex numero, et per consequens a punctis: et non est differentia, dicere sphaeras parvas, et unitates magnas, aut quascumque unitates moveri. Nam *utrobique* id est in sphaericis corporibus et unitatibus, necesse est quod anima moveatur, eo quod ipsa, scilicet corpora sphaerica, et puncta seu unitates moventur.

[86637] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 10 Consequenter cum dicit complectentibus igitur ostendit insufficientiam praedictae definitionis ex parte accidentium. Dicit ergo quod, quandocumque definitio sufficienter assignatur, non solum debet ducere in cognitionem substantiae rei definitae, sed etiam accidentium. Sed si complicemus in unum ista duo, quae posita sunt in definitione animae, scilicet numerum et motum, non solum accidunt nobis inconvenientia quae dicta sunt circa substantiam ipsius animae, sed etiam multa alia; quia haec duo non solum est impossibile esse definitionem, idest substantiam animae, verum etiam est impossibile quod ipsa, scilicet numerus et motus, sint accidentia animae, seu ducant in cognitionem accidentium. Non igitur est congrua defi-

nitio, cum non ducat, in cognitionem accidentium. Et quod non ducat in cognitionem accidentium animae, manifestum est si quis ex huiusmodi definitione conabitur passiones et operationes animae assignare, puta ratiocinationes, delectationem, tristitiam, et huiusmodi. Ex ipsis enim, scilicet ex numero et motu, non solum non erit facile devenire in cognitionem accidentium et operationum animae, sed nec divinare poterimus ex eis aliquid de ipsis passionibus et operationibus animae.

Lectio 12

[86638] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 1 Postquam philosophus ostendit supra, quomodo antiqui naturales in cognitionem animae venerunt per tria, scilicet per motum et cognitionem, et per esse incorporalissimum, et disputavit contra illos qui venerunt in cognitionem animae per motum, et contra illos qui dixerunt animam esse quid incorporalissimum et maxime simplex, hic consequenter disputat contra illos qui dicebant animam omnia cognoscere, quia composita erat ex omnibus.

[86639] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 2 Quorum positio fuit quod anima cognosceret res omnes, quia cognitio fit per assimilationem, quasi hoc a longe divinantes, dicebant animam, ad hoc quod omnia cognosceret, esse compositam ex omnibus; et quod similitudo rerum omnium esset in anima secundum proprium modum essendi, scilicet corporalem. Unde, cum res constent ex elementis, dicebant, quod anima erat composita ex omnibus elementis, ut sentiat et cognoscat omnia quae sunt. Et quia principalis in hac positione fuit Empedocles, cum poneret animam compositam ex pluribus elementis quam aliquis aliorum, ideo philosophus principaliter hic reprobat opinionem suam, et disputat contra eam. Et circa hoc duo facit. Primo enim improbat opinionem Empedoclis. Secundo vero quamdam aliam, ibi, in toto autem quidem ipsam et cetera.

[86640] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 3 Improbat autem opinionem Empedoclis decem rationibus: quarum prima talis est. Empedocles dicit, quod quia cognitio fit per similitudinem, cum anima cognoscat omnia, oportet animam compositam esse ex omnibus. Sed patet quod huic rationi est necessarium accidere multa inconvenientia et impossibilia. Constat enim, quod in qualibet re non sunt haec sola, scilicet elementa, sed multa alia ab elementis, sicut est proportio commixtionis et ratio uniuscuiusque, et forte sunt infinita numero, quae accidunt rebus compositis ex his, scilicet elementis, sicut patet in osse. Nam non solum oportet cognoscere illa ex quibus componitur os, sed etiam proportionem, quae est inter illa ex quibus componitur et rationem ossis: quia omnia quae sunt composita, non consistunt, quocumque modo se habeant elementa, sed quadam ratione et compositione, scilicet ut sint proportionata adinvicem. Nam os, cum habeat octo partes, secundum quod dicit Empedocles, unumquodque compositum os haberet octo partes quae non aequaliter attribuuntur omnibus elementis, sed terra habet ibi duas partes. Aer habet ibi unam, aqua similiter unam, sed ignis quatuor: et ideo ex maiori participatione ignis dicit ossa esse facta alba, et ex terra sicca. Sic ergo in rebus compositis non solum sunt ipsa elementa, sed proportio et ratio uniuscuiusque. Inde sic. Aut ergo istae proportiones sunt in anima cum elementis, aut non. Si sunt in anima; ergo in anima sunt ossa, et carnes, et huiusmodi, et per consequens homo et lapis,

et corpora, et contraria: unde nullus dubitat quod haec non sunt in anima. Si vero dicas, quod non sunt ibi huiusmodi proportiones et rationes, sed solum elementa, tunc anima non cognoscet proportionem rerum, nec ipsa composita: quomodo enim poterit cognoscere Deum, scilicet totum caelum, aut hominem, aut lapidem seu os? Nullo modo cognoscet, sed elementa tantum.

[86641] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 4 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Tu dicis, quod anima est composita ex principiis: sed diversorum generum diversa sunt principia: cum ergo id quod est, dicatur multipliciter, idest secundum diversa genera, sicut substantiae, qualitatis, quantitatis, et aliorum praedicamentorum: ergo erunt diversa principia. Quaero ergo, utrum anima sit composita tantum ex principiis substantiae, aut ex principiis omnium generum. Si tantum ex principiis substantiae, tunc anima non cognoscet nisi substantias, et ipsi ponunt eam cognoscere omnia. Si vero componitur ex principiis omnium generum, tunc, cum quicquid est ex principiis substantiae sit substantia, et ex principiis quantitatis sit quantitas, et sic de singulis, anima erit substantia, quantitas, qualitas, relatio, et huiusmodi.

[86642] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 5 Posset autem responderi contra hanc rationem Aristotelis quod principia substantiae sunt etiam quantitatis et qualitatis, et aliorum, cum omnia fundentur supra substantiam; et ideo non oportet quod sint in anima aliqua alia principia quam principia substantiae, et nihilominus cognoscet omnia. Ad hoc dicendum, quod quaelibet res habet principia proxima et remota, et cognitio oportet quod sit per principia proxima. Principia autem substantiae, licet sint principia aliorum, sunt tamen remota et non proxima, et ideo per ea non potest haberi cognitio nisi de substantia.

[86643] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 6 Tertiam rationem ponit cum dicit inconveniens autem quae talis est. Ratio quare anima sit composita ex omnibus elementis, est, quia anima cognoscit omnia, et cognitio est per similitudinem. Contra. Constat enim quod sentire et cognoscere est pati aliquid. Sed inconveniens est dicere quod simile patiatur a simili, sed a contrario; ergo et inconveniens est dicere quod sentire seu cognoscere sit simile simili.

[86644] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 7 Quartam rationem ponit cum dicit multas autem quae talis est. Ex hoc quod dictum est superius, testatur quod dictum Empedoclis, scilicet quod simile simili cognoscatur, habet multas dubitationes et difficultates. Sed adhuc etiam magis apparet difficile et improprie dictum. Nam si anima cognosceret simile simili, sicut Empedocles dicit, tunc sequitur quod elementum aeris cognoscat aera, et sic de aliis. Sed nos videmus quod multae partes terrae sunt in animali, quae nihil sentiunt, sicut pili, et ossa, et nervi: et tamen conveniret quod sentirent secundum positionem eorum; ergo non cognoscitur simile simili, vel etiam non est composita ex omnibus elementis.

[86645] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 8 Quintam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Adhuc ex positione Empedoclis, quod simile cognoscatur simili, sequitur aliud inconveniens, scilicet quod principium habet plus de ignorantia quam de intelligentia. Si enim cognitio est per simile tantum, et principium quodlibet sit simplex et non habet alicuius similitudinem in se nisi suam, non cognosceret nisi seipsum, et ignorabit multa, omnia scilicet quae sunt alia ab eo.

[86646] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 9 Sextam rationem ponit cum dicit accidet autem quae talis est. Adhuc etiam ex dicta positione, scilicet quod simile cognoscatur simili, accidet aliud inconveniens Empedocli: hoc videlicet, quod Deus sit insipientissimus omnium animalium. Quod ex hoc sequitur. Sciendum enim quod sicut dictum est, Empedocles posuit ista omnia inferiora composita esse ex quatuor elementis, et ex lite et amicitia; et quod generatio et corruptio provenit in rebus ex istis duobus, scilicet lite et amicitia. Caelum vero dixit esse Deum, et dixit quod erat compositus ex quatuor elementis, et amicitia, sed non ex lite, et ideo est incorruptibile. Si ergo simile cognoscitur simili, cum Deus non sit compositus ex lite, non cognoscet litem, et sic erit simpliciter insipientior ceteris animalibus quae cognoscunt litem cum sint composita ex ea.

[86647] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 10 Septimam rationem ponit cum dicit omnino autem quae talis est. Si anima est composita ex omnibus elementis, sequitur quod omnia quae sunt habent animam: omne enim quod est, aut est ex omnibus elementis, aut ex aliquibus: sed omne quod est compositum ex elementis, aut ex elementis, est corpus: ergo omnia corpora habent animam et omnia quae sunt, quod falsum est.

[86648] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 11 Octavam rationem ponit cum dicit dubitabit autem quae talis est. Elementa sunt plura et contraria. Ubicumque autem aliqua contraria conveniunt et componuntur, oportet quod sit aliquid aliud quod contineat et faciat ipsa unum. Si ergo anima est composita ex omnibus elementis, oportet quod sit aliquid aliud continens illa. Sed hoc est valde dubium quid sit, quia sic esset nobilius et prius anima, quod est impossibile, et ad minus de intellectu; quia valde rationabile est quod intellectus sit nobilissimus omnium et divinus secundum naturam. Item sequeretur quod illud esset prius quam elementa: quod est falsum: quia Empedocles et alii dicunt elementa esse prima inter omnia entia. Non est ergo anima composita ex elementis.

[86649] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 12 Nonam rationem ponit cum dicit omnes autem et ostendit defectum et insufficientiam positionis Empedoclis et aliorum omnium qui considerant animam ex motu seu sensu. Quae talis est. Apparet etiam quod omnes et quicumque dixerunt animam esse aliquid motivum secundum locum, insufficienter dixerint. Nam multa animata sunt quae non moventur secundum locum, sed manent, sicut plantae et alia huiusmodi. Similiter autem et illi qui dixerunt animam esse quid intellectivum et sensitivum, insufficienter dixerunt. Nam multa sunt animata quae neque sentiunt neque intelligunt. Si vero aliquis hoc segregaverit, scilicet intellectivum, sensitivum, et motivum, et dicat intellectivum unam partem animae et similiter sensitivum, non tamen propter hoc dicet de omni anima, cum non omnes animae sint intellectivae. Neque de tota, cum intellectivum et sensitivum sunt partes animae. Neque de una, quia sic non diceret omnes proprietates animae cuiuscumque, cum in anima sint aliae proprietates, quam sint intelligere et sentire.

[86650] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 13 Et quia quidam philosophus qui vocatus est Orpheus, defective etiam de anima locutus est quasi in similem defectum incidit: ideo hic adiungit eius defectum. Sciendum est quod Orpheus iste fuit unus de primis philosophis qui erant quasi poetae theologi, loquentes metrice de philosophia et de Deo, et fuerunt tantum tres, Samius, Orpheus, et

quidam alius. Et iste Orpheus primo induxit homines ad habitandum simul et fuit pulcherrimus concionator, ita quod homines bestiales et solitarios reduceret ad civilitatem. Et propter hoc dicitur de eo, quod fuit optimus cytharaedus, in tantum quod fecit vel faceret lapides saltare, id est, ita fuit pulchre concionator, quod homines lapideos emollivit. Post hos vero tres, fuerunt septem sapientes, quorum unus fuit Thales. Hic ergo Orpheus volebat quod totus aer animatus esset et anima quaedam; et quod anima corporum viventium nihil aliud esset, nisi illud quod attrahit animal de aere animato per respirationem; et hoc dicebat metrice. Et ideo dicit philosophus quod ratio Orphei quae est in metricis carminibus de anima, sustinuit eumdem defectum quem sustinuerunt rationes praecedentium, quia, sicut dictum est, ipse voluit quod illud esset anima, quod attrahitur per respirationem animalium. Sed hoc insufficienter dictum est: quia multa animalium sunt quae non respirant: *hoc autem*, scilicet quod animalia multa non respirant, latuit illos qui fuerunt praedictae opinionis. Et sic patet quod isti reprehenduntur de insufficientia.

[86651] Sentencia De anima, lib. 1 l. 12 n. 14 Decimam rationem ponit cum dicit si vero et arguit eos de superfluitate: quae talis est. Dicunt enim isti quod ad hoc quod anima cognoscat, oportet quod sit composita ex elementis. Sed cum nos videamus quod cognitio omnis rei possit haberi per pauciora; ergo etsi concedatur animam componi ex elementis, non tamen debet dici composita ex elementis omnibus, sed ad plus, ex duobus. Et quod cognitio habeatur per pauciora, patet; quia cum compositum constet ex aliquo perfecto et imperfecto, ratio cognoscendi imperfectum, est perfectum; et cum contraria reducantur in privationem et habitum, sufficiens est altera pars, scilicet illa quae se habet per modum habitus et perfecti, ad cognoscendum seipsam et alteram partem, quae est per modum privationis et imperfecti. Nam per rectum diiudicamus et cognoscimus ipsum rectum, et etiam obliquum. *Canon enim* idest regula est illud per quod habetur iudicium de utroque. Per obliquum vero nec ipsum cognoscimus, nec rectum. Non ergo fuit necesse animam facere, idest eam componere ex omnibus elementis, sed ex duobus tantum, scilicet ex igne et terra, et per hoc cognosceret et seipsam et contraria; sicut per ignem cognosceret calida et frigida, et per terram, sicca et humida.

Lectio 13

[86652] Sentencia De anima, lib. 1 l. 13 n. 1 Postquam philosophus posuit opiniones ponentium animam esse ex elementis, et rationes ipsorum, et improbavit eas, hic ex incidenti ponit opinionem quorumdam dicentium animam esse in elementis. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit opinionem. Secundo vero rationem opinionis, ibi opinari autem. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem. Secundo improbat eam, ibi, hoc autem et cetera. Dicit ergo quod sunt quidam, qui dicunt animam misceri in toto universo, ponentes eam tam in elementis quam in elementatis. Unde quidam philosophus nomine Thales, fortassis motus ab hac opinione, opinatus est omnia plena esse diis. Volebat enim quod totum universum esset animatum, et eius anima esset Deus. Unde, sicut anima est in qualibet parte animalis, et tota, ita volebat quod in qualibet parte universi esset Deus,

et sic omnia essent plena diis: et forte ex hoc provenit idolatria.

[86653] Sentencia De anima, lib. 1 l. 13 n. 2 Consequenter cum dicit hoc autem improbat hanc opinionem; dicens, quod hoc, scilicet quod anima sit in elementis et in elementatis, habet quasdam dubitationes et oppositiones: quarum una est, quia si anima est in aere et in igne, in istis enim duobus dicebant maxime eam esse, difficile erit eis dicere propter quam causam anima in eis non facit animal, id est quare ista non sunt animalia: cum in mixtis anima facit animal, id est mixta animata sunt animalia; praecipue, cum putandum sit quod haec, scilicet anima, sit melior in elementis simplicibus, quam in elementatis. Alia dubitatio est, quia quaeret aliquis ex his utique motus, quare anima quae secundum ipsos est in elementis, est melior et immortalior quam anima quae est in elementatis, cum haec quae est in elementatis, constituat animal et cognoscens et sentiens: illa vero quae est in elementis, non constituat.

[86654] Sentencia De anima, lib. 1 l. 13 n. 3 Ex his autem dubitationibus quaecumque ponatur, accidit inconveniens et irrationabile; quia dicere quod ignis sive aer sit animal, ut primo dubitatur, est maxime inconveniens, et ad sensum apparet falsum, et est dictum non habentium rationem. Et non dicere ea in quibus est anima, esse animalia, valde inconveniens est. Nam secundum hoc in nullo differt, inter esse animam in aliquo corpore, et non esse.

[86655] Sentencia De anima, lib. 1 l. 13 n. 4 Consequenter cum dicit opinari autem ponit rationem praemissae opinionis; et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem, et improbat eam. Secundo concludit quid manifestum sit ex omnibus quae dicta sunt, ibi, manifestum igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim ponit rationem opinionis; dicens, quod ratio quare dicti philosophi opinari videntur animam esse *in his*, id est in omnibus elementis, est quia ipsi volebant quod totum et partes in elementis, cum sint simplicia, quod essent similis speciei. Unde, cum viderent et opinarentur quod pars *continentis*, id est aeris, intercepta in corporibus animalium per inspirationem et respirationem, sit causa quare animalia fiant animata, et sit anima, necesse erat eis dicere *animam esse similis speciei partibus*, id est totum continens esse animatum.

[86656] Sentencia De anima, lib. 1 l. 13 n. 5 Secundo vero cum dicit si autem improbat dictam rationem; dicens, quod quia aer discerptus et attractus est similis speciei toti aeri, sequetur quod anima animalis sit similis partis animae totius aeris. Sed constat quod anima animalis cuiuslibet est dissimilis partis animae aeris, quia una ipsius, scilicet anima aeris *existet*, id est immortalis est secundum eos, utpote quae semper vivificat et semper vivificavit omnia viva: *aliud autem*, scilicet anima huius vel illius animalis *non existet*, idest, est mortalis secundum eos. Necesse est ergo alterum duorum inconvenientium sequi ex hoc; videlicet quod si aer sit similis partis, scilicet ille qui est intra, et ille qui est extra, et anima etiam: quod improbatum est. Aut si ipsa anima est dissimilis partis, et aer similium, tunc sequitur quod anima non sit in qualibet parte *omnis* idest totius aeris: quod est contra eos qui totum aerem animatum ponebant.

[86657] Sentencia De anima, lib. 1 l. 13 n. 6 Consequenter cum dicit manifestum igitur concludit ex omnibus quae dicta sunt de opinionibus antiquorum, quod neutrum illorum quod ipsi attribuebant animae, sit verum, nec bene dictum, eo modo quo ipsi dixerunt, scilicet quod neque cognoscere inest

animae ex eo quod ex elementis, sicut ipsi ponebant, neque etiam motus seu moveri inest ei, ex hoc quod ex dictis elementis constabat secundum eos: et hoc satis aperte et clare patet inspicienti ad supradicta.

Lectio 14

[86658] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 1 Positis opinionibus antiquorum de anima et improbatis, consequenter philosophus movet quasdam dubitationes. Et circa hoc duo facit. Primo enim movet ipsas quaestiones. Secundo vero solvit eas, ibi, dicunt itaque et cetera. Sciendum est autem, quod operationes animae scilicet sentire, intelligere, appetere, moveri secundum locum, et augeri, possunt dupliciter accipi: quia vel secundum modum operandi, et sic sunt tres potentiae animae, et his attribuuntur huiusmodi actiones; potentiae videlicet vegetabili, sensibili et intellectuali.

[86659] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 2 Quae quidem differunt. Nam nutritiva sive vegetabilis agit mediantibus qualitatibus activis et passivis, ut calidum, frigidum et huiusmodi. Sensitiva vero seu sensus, licet non indigeat qualitatibus sensibilibus ad sentiendum, indiget tamen organo corporali. Intellectus vero neutro istorum indiget, quia nec qualitatibus, nec per organum corporale aliquid intelligit, sed perficitur in operatione sua absque aliquo organo.

[86660] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 3 Si autem accipiamus huiusmodi actiones secundum genera actionum, sic sunt quinque potentiae; scilicet nutritivum, sensitivum, motivum secundum locum, appetitivum, et intellectivum; et actiones horum sunt sentire, nutrire, movere, et appetere et intelligere.

[86661] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 4 Et ideo cum philosophus de anima secundum suam totalitatem secundum opiniones antiquorum supra tractasset, et reprobasset eas, hic inquirit de partibus et operationibus ipsarum partium, et movet duas quaestiones. Quarum prima talis est: utrum operationes animae, quae sunt cognoscere et sentire quantum ad sensum, et opinari quantum ad intellectum, adhuc concupiscere quantum ad concupiscibilem, deliberare quantum ad rationalem, et etiam appetitus, quod est in plus, quia concludit cum his duobus irascibilem, et moveri secundum locum, et augeri, et stare, et diminui, conveniant toti animae, ut scilicet unumquodque eorum sit in omni parte animae, id est secundum quamlibet partem animae intelligamus, sentiamus, moveamur, appetamus et nutriamur. Aut singulum istorum habeat singulam partem animae determinatam, ut scilicet alio intelligamus et alio sentiamus, et sic de aliis.

[86662] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 5 Secunda quaestio est, quia dato quod quaelibet operatio animae habeat specialem partem, item erit quaestio, utrum hoc, quod est vivere, conveniat alicui partium, ita quod sit in aliquo uno, aut in pluribus partibus, aut in omnibus. Et si non in his, utrum sit in aliquo alio.

[86663] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 6 Consequenter cum dicit dicunt itaque respondet ad

quaestiones positas. Et primo ad primam. Secundo vero ad secundam, ibi, videtur autem et quae et cetera. Respondens autem primae quaestioni, primo ponit opinionem quorumdam philosophorum ad hoc. Secundo improbat eam, ibi, quid igitur continetur et cetera. Quidam enim dicunt quod huiusmodi operationes non conveniunt toti animae, sed partibus. Dicunt enim animam esse partibilem, et quod alio intelligit, et alio concupiscit; sicut qui ponebant sensitivam in cerebro, vivificativam in corde, et huiusmodi.

[86664] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 7 Sed huiusmodi opinio est quodammodo vera, et quodammodo falsa: quia si in anima intelligas diversas partes potentiales, sic est verum quod anima habet diversas partes et vires, et alia intelligit, et alia sentit. Anima enim est quoddam totum potentiale, et pars accipitur ibi potentialis respectu totius potestativi. Si vero intelligatur quod anima sit quaedam magnitudo, seu quantitas, et dividatur in diversas partes quantitativas, sic est falsa. Isti vero philosophi intelligebant animam esse partibilem secundum hunc modum. Et addebant plus, quod huiusmodi potentiae animae erant diversae animae.

[86665] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 8 Consequenter cum dicit quid igitur improbat philosophus opinionem praedictam per tres rationes: quarum prima talis est. Diversa non possunt uni convenire, nisi ab aliquo uniantur: si igitur sunt diversae animae in corpore, oportet quod ab aliquo contineantur et uniantur: sed nihil est quod uniat eas et contineat: ergo non sunt diversae. Et quod nihil sit continens et uniens animam, sic patet. Quia aut est corpus in quo est, aut aliquid aliud sed corpus non unit eam et continet, immo magis anima continet corpus. Videmus enim quod egrediente anima a corpore, corpus deficit et marcescit. Si autem aliquid aliud continet eam, tunc illud erit maxime anima, quia animae est continere et regere. Et si illud erit anima, tunc iterum oportebit quaerere utrum sit una, aut multipartium. Et si dicatur quod multipartium est, iterum erit quaestio quid uniat illud, et sic in infinitum. Si vero dicatur quod est unum, *quare non dicunt mox* id est ab ipso principio, quod anima sit unum? Non igitur anima est divisibilis in partes quantitativas, sicut ipsi dicunt.

[86666] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 9 Secundam rationem ponit cum dicit dubitabit autem quia si diversae partes animae sunt in diversis partibus corporis, sequitur quod cuilibet operationi animae sit determinata pars corporis, seu organum corporale. Sed hoc est impossibile, quia intellectus non habet determinatam partem seu organum in corpore. Non igitur anima habet diversas partes, sicut ipsi dicunt.

[86667] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 10 Tertiam rationem ponit cum dicit dicuntur autem quia si diversae operationes animae sunt in diversis partibus, tunc non erit invenire partem in qua sint plures operationes simul, nec erunt partes animalis similis speciei: sed nos invenimus partes aliquorum animatorum, quae habent plures operationes, et quorum anima est eiusdem speciei in toto et in partibus; sicut est in plantis et in quibusdam animalibus, quae decisa vivunt, sicut est in animalibus anulosis, quorum quaelibet pars decisa sentit et movetur in quoddam tempus. Et si dicatur quod non diu vivunt, non refert; quia non habent instrumenta, quibus salvent suam ipsorum naturam: nihilominus tamen existunt in partibus diversis plures operationes animae, et sunt similis

speciei adinvicem, et etiam toti. Non ergo sunt diversae partes animae in diversis partibus corporis. Ratio autem, quare decisa vivunt, est, quia quanto anima est perfectior, tanto exercet plures perfectas operationes et diversas. Et ideo ad exercendum huiusmodi operationes, necessaria sunt ei plura et diversa organa vel instrumenta corporalia in corpore in quo est. Quia vero anima rationalis, quanto nobilior et perfectior est, tanto exigit maiorem diversitatem organorum; anima autem quae est in animalibus anulosis et in plantis, quia parum habet de perfectione, nec exercet diversas operationes, ideo requirit corpus magis simile et uniforme, et salvatur in qualibet parte.

[86668] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 11 Consequenter cum dicit videtur autem solvit secundam quaestionem. Circa quod sciendum est quod vivere proprie est eorum quae habent motum et operationem ex seipsis, sine hoc quod moveantur ab aliis. Unde et vivere dupliciter accipitur. Uno modo accipitur vivere, quod est esse viventis, sicut dicit philosophus, quod vivere est esse viventibus. Alio modo vivere est operatio.

[86669] Sentencia De anima, lib. 1 l. 14 n. 12 Dicendum ergo quod anima quae est in plantis, scilicet vegetabilis, videtur esse quasi quoddam principium, quod manifestat vitam in rebus inferioribus, quia sine hac nihil vivit, et in hac sola communicant omnia quae vivunt, in aliis autem non omnia. Animalia enim et plantae in vegetabili conveniunt solummodo. Item vegetabile potest esse sine sensibili et intelligibili, sed haec non possunt esse sine vegetabili. Nullum enim animal habet sensum seu intellectum *sine hoc* scilicet vegetabili. Ergo sic vivere attribuitur isti principio, scilicet vegetabili, sicut sentire tactui. Non tamen quod animal per solam vegetabilem vivat, sed quia est primum principium in quo manifestatur vita.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentencia libri De anima

liber II

Textum Taurini 1959 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 2

Lectio 1

[80494] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 1 Postquam Aristoteles posuit opinionem aliorum de anima in primo libro, in secundo accedit ad determinandum de anima secundum propriam opinionem et veritatem. Et circa hoc duo facit. Primo dicit de quo est intentio sua, continuans se ad praecedentia. Secundo prosequitur suam intentionem, ibi, dicimus itaque quoddam et cetera. Dicit ergo primo, quod in primo libro dicta sunt ea quae tradita sunt a prioribus de anima. Sed oportet iterum quasi redeundo a principio determinare veritatem. Quod quidem propter suam difficultatem magis oportet tentare, quam securitatem de veritate invenienda praesumere. Et cum supra in prooemio quaesitum fuerit, utrum prius de anima ipsa determinandum sit, aut de partibus eius, quasi hanc quaestionem determinans, dicit, quod in principio dicendum est, quid est anima, in quo notificatur ipsa animae essentia. Postea autem determinabitur de partibus sive potentiis ipsius. Et quasi huiusmodi rationem assignans, subiungit, *et quae utique erit communissima ratio ipsius.* Cum enim ostenditur quid est anima, traditur id quod est commune. Cum autem determinatur de unaquaque partium aut potentiarum ipsius, traditur id quod est speciale circa animam. Hic est autem ordo doctrinae, ut a communibus ad minus communia procedatur, sicut ostendit philosophus in principio physicorum.

[80495] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit dicimus itaque prosequitur suam intentionem quam proposuerat. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid est anima. In secunda determinat de partibus sive potentiis eius, ibi, potentiarum autem animae et cetera. Prima dividitur in duas. In prima ponit definitionem animae, quae est quasi demonstrationis conclusio. In secunda ponit definitionem animae quae est quasi demonstrationis principium, ibi, quoniam

autem ex incertis quidem et cetera. Sciendum est enim quod, sicut dicitur in primo posteriorum, omnis definitio aut est conclusio demonstrationis, sicut haec, *tonitruum est continuus sonus in nubibus*, aut est demonstrationis principium, sicut haec, *tonitruum est extinctio ignis in nube*, aut est demonstratio positione, idest ordine differens: sicut haec, *tonitruum est continuus sonus in nubibus, propter extinctionem ignis in nube.* In hac enim ponitur et demonstrationis conclusio, et principium, etsi non secundum ordinem syllogismi. Prima autem pars dividitur in duas. In prima ponit definitionem primam animae. In secunda manifestat eam, ibi universaliter igitur dictum et cetera. Prima dividitur in duas. In prima praemittit quasdam divisiones, ex quibus habetur via ad investigandum definitionem animae. In secunda investigat animae definitionem, ibi, quare omne corpus et cetera.

[80496] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 3 Sciendum autem est, quod sicut docet philosophus in septimo metaphysicae, haec est differentia inter definitionem substantiae et accidentis, quod in definitione substantiae nihil ponitur quod sit extra substantiam definiti: definitur enim unaquaeque substantia per sua principia materialia vel formalia. In definitione autem accidentis ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, scilicet subiectum; oportet enim subiectum poni in definitione accidentis. Sicut cum dicitur *simitas est curvitas nasi.* Et hoc ideo est, quia definitio significat quod quid est res; substantia autem est quid completum in suo esse et in sua specie; accidens autem non habet esse completum, sed dependens a substantia. Similiter etiam nulla forma est quid completum in specie, sed complementum speciei competit substantiae compositae. Unde substantia composita sic definitur, quod in eius definitione non ponitur aliquid quod sit extra essentiam eius. In omni autem definitione formae ponitur aliquid, quod est extra essentiam formae, scilicet proprium subiectum eius sive materia. Unde, cum anima sit forma, oportet quod in definitione eius ponatur materia sive subiectum eius.

[80497] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 4 Et ideo in prima parte ponit duas divisiones; quarum prima necessaria est ad investigandum id quod in definitione animae ponitur ad exprimendam essentiam eius. Alia quae est necessaria ad investigandum id quod ponitur in definitione animae ad exprimendum subiectum ipsius, ibi, substantiae autem maxime et cetera. Circa primum innuit tres divisiones: quarum prima est secundum quod ens dividitur in decem praedicamenta. Et hanc innuit per hoc quod dicit, quod substantia dicitur esse unum genus entium.

[80498] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 5 Secunda divisio est secundum quod substantia dividitur in materiam et formam et compositum. Materia quidem est, quae secundum se non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid. Forma autem est, secundum quam iam est hoc aliquid in actu. Substantia vero composita est, quae est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid, id est aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie; et hoc convenit soli substantiae compositae in rebus materialibus. Nam substantiae separatae, quamvis non sint compositae ex materia et forma, sunt tamen hoc aliquid, cum sint subsistens in actu et completae in natura sua. Anima autem rationalis, quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod potest esse per se subsistens. Sed quia non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino

convenit ei quod sit hoc aliquid. Est ergo differentia inter materiam et formam, quod materia est ens in potentia, forma autem est endelechia, id est actus, quo scilicet materia fit actu, unde ipsum compositum est ens actu.

[80499] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 6 Tertia divisio est quod actus dicitur dupliciter. Uno modo sicut scientia est actus. Alio modo sicut considerare est actus. Et differentia horum actuum ex potentiis perpendi potest. Dicitur enim aliquis in potentia grammaticus, antequam acquirat habitum grammaticae, discendo vel inveniendo: quae quidem potentia in actum reducitur, quando iam aliquis habet habitum scientiae. Sed tunc est iterum in potentia ad usum habitus, cum non considerat in actu; et haec potentia in actum reducitur cum actu considerat. Sic igitur et scientia est actus, et consideratio est actus.

[80500] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit substantiae autem ponit divisiones, ex quibus investigatur id quod ponitur in definitione animae, pertinens ad eius subiectum. Et innuit tres divisiones. Quarum prima est, quod substantiarum quaedam sunt corpora, quaedam non sunt corpora. Inter quas substantias maxime sunt manifestae corporales substantiae. Nam substantiae incorporeae, quaecumque sint, immanifestae sunt, eo quod sunt a sensibus remotae et sola ratione investigabiles. Hoc est ergo quod dicit, quod *corpora maxime videntur esse substantiae.*

[80501] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 8 Secunda divisio est, quod corporum, quaedam sunt corpora physica, id est naturalia; quaedam non naturalia, sed artificialia. Homo enim et lignum et lapis sunt naturalia corpora, domus et securis sunt artificialia. Magis autem videntur substantiae corpora naturalia quam artificialia, quia corpora naturalia sunt principia artificialium. Ars enim operatur ex materia quam natura ministrat; forma autem quae per artem inducitur, est forma accidentalis, sicut figura vel aliquid huiusmodi. Unde corpora artificialia non sunt in genere substantiae per suam formam, sed solum per suam materiam, quae est naturalis. Habent ergo a corporibus naturalibus quod sint substantiae. Unde corpora naturalia sunt magis substantiae quam corpora artificialia: sunt enim substantiae non solum ex parte materiae, sed etiam ex parte formae.

[80502] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 9 Tertia divisio est, quod corporum naturalium, quaedam habent vitam, et quaedam non habent. Illud autem dicitur habere vitam, quod per seipsum habet alimentum, augmentum et decrementum. Sciendum autem est, quod haec explanatio magis est per modum exempli, quam per modum definitionis. Non enim ex hoc solo quod aliquid habet augmentum et decrementum, vivit, sed etiam ex hoc quod sentit et intelligit, et alia opera vitae exercere potest. Unde in substantiis separatis est vita ex hoc quod habent intellectum et voluntatem, ut patet in undecimo metaphysicae, licet non sit in eis augmentum et alimentum. Sed quia in istis generabilibus et corruptibilibus anima, quae est in plantis, ad quam pertinent alimentum et augmentum, ut in fine primi dictum est, principium est vitae, ideo hic quasi exemplariter exposuit *habens vitam*, id quod habet alimentum et augmentum. Propria autem ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur. Ea enim sine vita esse dicimus, quae ab exteriori tantum principio moveri possunt.

[80503] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit quare omne investigat animae definitionem, suppositis praemissis divisionibus. Et circa hoc tria facit. Primo investigat partes definitionis. Secundo ponit definitionem, ibi, si autem aliquod commune et cetera. Tertio ex definitione data, excludit quamdam dubitationem, ibi, unde non oportet quaerere et cetera. Circa primum duo facit. Primo investigat particulas definitionis, quae pertinent ad essentiam animae. Secundo ea quae pertinent ad essentiam subiecti. Tale autem quodcumque organicum. Circa primum duo facit. Primo investigat hanc particulam, quod anima est actus. Secundo hanc, quod est actus primus, ibi, hic autem dicitur dupliciter. Concludit ergo primo ex praedictis, quod cum corpora physica maxime videantur esse substantiae, et omne corpus habens vitam, sit corpus physicum, necesse est dicere quod omne corpus habens vitam sit substantia. Et cum sit ens actu, necesse est quod sit substantia composita. Quia vero, cum dico, corpus habens vitam, duo dico, scilicet quod est corpus et quod est huiusmodi corpus, scilicet habens vitam, non potest dici quod illa pars corporis habentis vitam, quae dicitur corpus, sit anima. Per animam enim intelligimus id, quo habens vitam vivit: unde oportet quod intelligatur sicut aliquid in subiecto existens; ut accipiatur hic large subiectum, non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subiecto; sed etiam secundum quod materia prima, quae est ens in potentia, dicitur subiectum. Corpus autem, quod recipit vitam, magis est sicut subiectum et materia quam sicut aliquid in subiecto existens.

[80504] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 11 Sic igitur, cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia, et forma, et anima non est ipsum compositum, quod est corpus habens vitam: neque est materia, quae est corpus subiectum vitae: relinquitur, per locum a divisione, quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam.

[80505] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 12 Dixit autem *habentis vitam potentia* et non simpliciter habentis vitam. Nam corpus habens vitam intelligitur substantia composita vivens. Compositum autem non ponitur in definitione formae. Materia autem corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentia ad actum: et hoc est anima, actus, secundum quem corpus vivit. Sicut si dicerem quod figura est actus, non quidem corporis figurati in actu, hoc enim est compositum ex figura et corpore, sed corporis quod est subiectum figurae, quod comparatur ad figuram sicut potentia ad actum.

[80506] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 13 Et ne aliquis crederet quod anima sic esset actus sicut aliqua forma accidentalis actus est, ad hoc removendum, subdit quod anima est sic actus, sicut substantia est actus, id est sicut forma. Et quia omnis forma est in determinata materia, sequitur quod sit forma talis corporis, quale dictum est.

[80507] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 14 Sciendum autem est quod haec est differentia formae substantialis ad formam accidentalem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum, utputa magnum vel album vel aliquid aliud huiusmodi. Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter. Unde forma accidentalis advenit subiecto iam praeexistenti

actu. Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod impossibile est unius rei esse plures formas substantiales; quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter sed secundum quid.

[80508] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 15 Per quod tollitur positio Avicebron in libro fontis vitae, qui posuit quod secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substantialium in una et eadem re; ut puta quod in hoc individuo hominis est una forma, per quam est substantia: et alia, per quam est corpus: et tertia, per quam est animatum corpus, et sic de aliis. Oportet enim secundum praemissa dicere, quod una et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus et animatum corpus, et sic de aliis. Forma enim perfectior dat materiae hoc quod dat forma minus perfecta, et adhuc amplius. Unde anima non solum facit esse substantiam et corpus, quod etiam facit forma lapidis, sed etiam facit esse animatum corpus. Non ergo sic est intelligendum quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum; sed quia ab anima est, et quod sit, et quod sit corpus vivum. Sed hoc quod est esse corpus, quod est imperfectius, est quid materiale respectu vitae.

[80509] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 16 Et inde est quod recedente anima, non remanet idem corpus specie; nam oculus et caro in mortuo non dicuntur nisi aequivoce, ut patet per philosophum in septimo metaphysicorum. Recedente enim anima, succedit alia forma substantialis quae dat aliud esse specificum, cum corruptio unius non sit sine generatione alterius.

[80510] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 17 Deinde cum dicit hic autem venatur secundam particulam definitionis: et dicit quod actus dicitur dupliciter: alius, sicut scientia, et alius sicut considerare, ut supra expositum est. Et manifestum est, quod anima est actus sicut scientia, quia in hoc quod anima inest animali et somnus et vigilia. Et vigilia quidem assimilatur considerationi; quia sicut consideratio est usus scientiae, ita vigilia est usus sensuum; sed somnus assimilatur habitui scientiae, quando aliquis secundum ipsum non operatur, in somno enim quiescunt virtutes animales.

[80511] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 18 Horum autem duorum actuum, scientia est prior generatione, in eodem. Comparatur enim consideratio ad scientiam, sicut actus ad potentiam. Actus autem, ut habetur in nono metaphysicae, natura est prior potentia. Est enim finis et complementum potentiae. Sed ordine generationis et temporis, universaliter loquendo actus est prior potentia. Nam id quod est in potentia, reducitur in actum per aliquid ens actu. Sed in uno et eodem potentia est prior actu. Nam aliquid est primo in potentia, et postea actus fit. Et propter hoc dicit quod *scientia est prior generatione, in eodem, quam consideratio.*

[80512] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 19 Unde concludit quod cum anima sit actus sicut scientia, quod sit actus primus corporis physici potentia vitam habentis. Sciendum autem quod

philosophus dicit animam esse actum primum, non solum ut distinguat animam ab actu qui est operatio, sed etiam ut distinguat eam a formis elementorum, quae semper habent suam actionem, nisi impediantur.

[80513] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 20 Deinde cum dicit tale autem venatur particulam, quae est ex parte subiecti: et quia dixerat, quod anima est actus corporis physici habentis vitam in potentia, etiam dicit, quod tale est omne corpus organicum. Et dicitur corpus organicum, quod habet diversitatem organorum. Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae. Anima enim, cum sit forma perfectissima inter formas rerum corporalium, est principium diversarum operationum; et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili. Formae vero rerum inanimatarum, propter sui imperfectionem sunt principia paucarum operationum: unde non exigunt diversitatem organorum in suis perfectionibus.

[80514] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 21 Inter animas autem anima plantarum imperfectior invenitur: unde in plantis minor est diversitas organorum quam in animalibus. Et ideo ad ostendendum, quod omne corpus suscipiens vitam est organicum, accipit argumentum ex plantis in quibus est minor diversitas organorum. Et hoc est quod dicit, quod etiam plantarum partes sunt diversa organa. Sed partes plantarum sunt *penitus simplices*, idest consimiles; non enim est in eis tanta diversitas, sicut in partibus animalium. Pes enim animalis ex diversis partibus compositus est, scilicet carne, nervo, osse, et huiusmodi. Sed partes organicae plantarum non habent talem diversitatem partium, ex quibus componantur.

[80515] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 22 Et quod partes plantarum sint organicae, manifestat per hoc, quod diversae partes sunt ad diversas operationes. Sicut folium est ad cooperimentum corticis vel fructiferi, id est illius partis in qua fructus nascitur. Cortex autem vel fructiferum, ad cooperimentum fructus. Radices autem in plantis sunt proportionabiles ori animalium, quia utraque attrahunt alimentum, scilicet radix in plantis, et os in animalibus.

[80516] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 23 Deinde cum dicit si autem colligit ex omnibus praedictis definitionem animae; et dicit, quod si aliqua definitio communis debeat assignari, quae conveniat omni animae, erit haec, *anima est actus primus corporis physici organici.* Non autem oportet addere, potentia vitam habentis. Loco enim huius ponitur organicum, ut ex dictis patet.

[80517] Sentencia De anima, lib. 2 l. 1 n. 24 Deinde cum dicit unde non ex definitione data, solvit quamdam dubitationem. Fuit enim a multis dubitatum, quomodo ex anima et corpore fieret unum. Et quidam ponebant aliqua media esse, quibus anima corpori uniretur, et quodammodo colligaretur. Sed haec dubitatio iam locum non habet, cum ostensum sit, quod anima sit forma corporis. Et hoc est quod dicit quod non oportet quaerere si ex anima et corpore fit unum, sicut nec dubitatur circa ceram et figuram, neque omnino circa aliquam materiam et formam, cuius est materia. Ostensum est enim in octavo metaphysicae quod forma per se unitur materiae, sicut actus eius; et idem est materiam uniri formae, quod materiam esse in actu. Et hoc est etiam quod hic dicit, quod cum unum et ens multipliciter dicatur, scilicet de ente in potentia, et de ente in actu, id quod proprie est ens et unum est actus. Nam sicut ens in potentia non est ens simpliciter, sed

secundum quid, ita non est unum simpliciter sed secundum quid: sic enim dicitur aliquid unum sicut et ens. Et ideo sicut corpus habet esse per animam, sicut per formam, ita et unitur animae immediate, inquantum anima est forma corporis. Sed inquantum est motor, nihil prohibet aliquid esse medium, prout una pars movetur ab anima, mediante alia.

Lectio 2

[80518] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 1 Posita definitione animae, philosophus hic eam manifestat. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat definitionem praemissam. Secundo ex definitione manifestata, quamdam veritatem concludit, ibi, quod quidem igitur non sit anima et cetera. Circa primum duo facit. Primo manifestat definitionem animae, quantum ad id quod in definitione praedicta ponitur ex parte ipsius animae. Secundo quantum ad id quod ibi ponitur ex parte subiecti, ibi, est autem non abiiciens animam et cetera. Circa primum duo facit. Primo manifestat definitionem animae ex similitudine rerum artificialium. Secundo ex partibus eius, ibi, considerare autem in partibus oportet et cetera. Quia enim formae artificiales accidentia sunt, quae sunt magis nota, quoad nos, quam formae substantiales, utpote sensui propinquiora: ideo convenienter rationem animae, quae est forma substantialis, per comparationem ad formas accidentales manifestat. Similiter etiam partes animae sive potentiae eius manifestiores sunt quoad nos, quam ipsa anima: procedimus enim in cognitione animae, ab obiectis in actus, ab actibus in potentias, per quas anima ipsa nobis innotescit; unde convenienter etiam per partes ratio manifestatur.

[80519] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo, quod dictum est in universali quid sit anima, cum praedicta definitio omni animae conveniat. Dictum est enim quod anima est substantia, quae est forma, a qua accipitur ratio rei. Est autem differentia inter formam quae est substantia, et formam quae non est substantia. Nam forma accidentalis, quae non est in genere substantiae, non pertinet ad essentiam sive quidditatem subiecti: non enim albedo est de essentia corporis albi. Sed forma substantialis est de essentia, sive de quidditate subiecti. Sic igitur anima dicitur forma substantialis, quia est de essentia sive de quidditate corporis animati. Et hoc est quod subdit, *haec autem*, scilicet substantia quae est secundum rationem *est quod quid erat esse huic corpori*, id est corpori constituto in specie per talem formam. Ipsa enim forma pertinet ad essentiam rei, quae significatur per definitionem significantem de re quid est.

[80520] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 3 Et quia formae substantiales, cuiusmodi sunt formae corporum naturalium, sunt latentes, manifestat hoc per formas artificiales, quae sunt accidentales. Et hoc est quod subdit: *sicut si aliquid organorum*, id est artificialium instrumentorum, ut puta dolabra *esset corpus physicum*, idest naturale, forma sua hoc modo se haberet ad ipsum sicut dictum est. Et ideo subdit. *Erat quidem dolabrae esse substantia ipsis*, idest forma dolabrae, *secundum quam accipitur ratio dolabrae*: quam quidem rationem nominat esse dolabrae, eo quod secundum eam dolabra dicitur esse dolabra, haec inquam forma est substantia dolabrae. Et hoc ideo dicit, quia formae corporum naturalium sunt in genere substantiae. Et ulterius si dolabra non esset solum

corpus physicum, sed etiam corpus animatum, forma dolabrae esset anima, et ea separata, non esset amplius dolabra nisi aequivoce, sicut separata anima, non est caro nec oculus, nisi aequivoce. Nunc autem, quia dolabra non est corpus naturale, nec eius forma est quod quid erat esse tali corpori, remota forma dolabrae adhuc est dolabra, id est substantia dolabrae. Substantia enim corporum artificialium est materia eorum, quae remanet sublata forma artificiali, licet non remaneat ipsum corpus artificiale in actu.

[80521] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 4 Et quia dixerat quod aliter nunc est in dolabra, et aliter esset si esset corpus physicum animatum, assignat rationem huius, dicens, quod hoc ideo est, quia anima non est quod quid est esse et ratio, id est forma huiusmodi corporis, scilicet artificialis *sed corporis physici huiuscemodi* scilicet habentis vitam. Et ut manifestet quid sit esse physicum corpus, subiungit *habentis in seipso principium motus et status.* Naturalia enim sunt, quae in seipsis principium motus et status habent. Huiusmodi enim principium, natura dicitur, uti habes in libro physicorum secundo.

[80522] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit considerare autem manifestat definitionem animae ex partibus, dicens, quod id quod dictum est de tota anima et de toto corpore vivente, oportet considerare in partibus utriusque; quia, si oculus esset animal, oporteret quod visus esset anima eius, quia visus est substantialis forma oculi, et oculus est materia visus, sicut corpus organicum materia animae. Deficiente autem visu, non remanet oculus nisi aequivoce, sicut oculus lapideus aut depictus aequivoce dicitur oculus. Et hoc ideo est, quia aequivoca sunt, quorum nomen solum commune est et ratio substantiae diversa: et ideo sublata forma a qua est ratio substantiae oculi, non remanet nisi nomen oculi aequivoce dictum. Quod ergo invenitur in parte viventis corporis, oportet accipere in toto vivente corpore, scilicet quod sicut visus est forma substantialis oculi, et eo remoto non remanet oculus nisi aequivoce, ita anima est forma substantialis viventis corporis, et ea remota non remanet corpus vivum nisi aequivoce. Sicut enim se habet una pars animae sensitivae ad unam partem corporis sensitivi, sic se habet totus sensus ad totum corpus sensitivum inquantum huiusmodi.

[80523] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit est autem exponit praemissam definitionem de anima quantum ad hoc quod dixerat, quod est actus corporis habentis vitam in potentia. Dicitur enim aliquid esse in potentia dupliciter. Uno modo, cum non habet principium operationis. Alio modo cum habet quidem, sed non operatur secundum ipsum. Corpus autem, cuius actus est anima, est habens vitam in potentia, non quidem primo modo, sed secundo. Et hoc est quod dicit corpus *potentia ens ut vivat*, id est habens vitam in potentia, cuius est actus anima, non sic dicitur esse in potentia ad vitam, quod *sit abiiciens animam*, id est carens principio vitae, quod est anima, sed quod est habens huiusmodi principium. Sed verum est quod semen et fructus, in quo conservatur semen plantae, est in potentia ad huiusmodi corpus vivum, quod habet animam: nondum enim semen habet animam. Unde sic est in potentia, sicut abiiciens animam.

[80524] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 7 Et ut ostendat quomodo est in potentia ad vitam corpus cuius actus est anima, subiungit quod ita vigilantia est actus animae sensitivae, sicut incisio est

actus cultelli, et visio est actus oculi. Quodlibet enim istorum est operatio et usus principii habiti. Sed anima est actus primus, sicut visus et quaecumque potentia organi; quodlibet enim horum est principium operationis. Sed corpus quod est perfectum per animam, est potentia habens quidem actum primum, sed aliquando carens actu secundo. Sed sicut oculus est aliquid compositum ex pupilla sicut materia, et visu sicut forma, ita animal est compositum ex anima sicut forma et ex corpore sicut materia.

[80525] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit quod quidem concludit quamdam veritatem ex praemissis: quia enim ostensum est quod anima est actus totius corporis, et partes sunt actus partium, actus autem et forma non separantur ab eo cuius est actus vel forma: manifestum est quod anima non potest separari a corpore, vel ipsa tota, vel aliquae partes eius, si nata est aliquo modo habere partes. Manifestum est enim quod aliquae partes animae sunt actus aliquarum partium corporis, sicut dictum est quod visus est actus oculi. Sed secundum quasdam partes nihil prohibet animam separari, quia quaedam partes animae nullius corporis actus sunt, sicut infra probabitur de his quae sunt circa intellectum.

[80526] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 9 Et quia Plato ponebat quod anima est actus corporis non sicut forma, sed sicut motor, subiungit quod hoc nondum est manifestum, si anima sic sit actus corporis sicut nauta est actus navis, scilicet ut motor tantum.

[80527] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 10 Deinde epilogando colligit quae dicta sunt; et dicit quod secundum praedicta determinatum est de anima, et posita est animae descriptio *figuraliter* quasi extrinsece et superficialiter et incomplete. Complebitur enim determinatio de anima quando pertinget usque ad intima ut determinetur natura uniuscuiusque partis ipsius animae.

Lectio 3

[80528] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 1 Postquam philosophus posuit definitionem animae, hic intendit demonstrare ipsam. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo prosequitur intentum, ibi, dicamus igitur principium et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat modum demonstrationis, quo uti intendit in demonstrando. Secundo manifestat quomodo quaedam definitiones sunt demonstrabiles, ibi, non enim solum quodque et cetera. Circa primum sciendum est, quod cum ex notis oporteat in cognitionem ignotorum devenire: omnis autem demonstratio adducitur causa notificandi aliud, necesse est, quod omnis demonstratio procedat ex notioribus quo ad nos, quibus per demonstrationem fit aliquid notum. In quibusdam autem eadem sunt notiora quo ad nos et secundum naturam, sicut in mathematicis, quae sunt a materia abstracta; et in his demonstratio procedit ex notioribus simpliciter et notioribus secundum naturam, scilicet ex causis in effectus: unde dicitur demonstratio propter quid. In quibusdam vero non sunt eadem magis nota simpliciter et quo ad nos, scilicet in naturalibus, in quibus plerumque effectus sensibiles sunt magis noti suis causis; et ideo in naturalibus, ut in pluribus proceditur ab his quae sunt minus nota secundum

naturam et magis nota quo ad nos, ut dicitur in primo physicorum.

[80529] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 2 Et hoc modo demonstrationis intendit hic uti. Et hoc est quod dicit, quod quia illud quod est certum secundum naturam, et quod est secundum rationem notius, fit certius quo ad nos ex his quae sunt incerta secundum naturam, certiora autem quo ad nos, per istum modum tentandum est iterum aggredi de anima, demonstrando definitionem eius supra positam.

[80530] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit non enim assignat rationem praedictae intentionis; ostendendo quod aliquae definitiones sunt demonstrabiles. Et hoc est quod dicit, quod ideo oportet iterum aggredi de anima, quia oportet quod ratio definitiva non solum dicat hoc quod est quia, sicut plures *terminorum* idest definitionum dicunt; sed oportet etiam quod in definitione tangatur causa, et quod per definitionem dicentem propter quid, demonstretur definitio quae dicit solum quia. Inveniuntur autem multae *rationes terminorum*, idest definitiones, quae sunt sicut conclusiones. Et ponit exemplum in geometricalibus.

[80531] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 4 Ad cuius intelligentiam sciendum est, quod figurarum quadrilaterarum, quaedam habent omnes angulos rectos, et vocantur orthogonia, idest superficies rectorum angulorum; quaedam autem non habent angulos rectos, et vocantur rhomboydes. Sciendum est autem, quod orthogoniorum quoddam consistit ex omnibus lateribus aequalibus, et vocatur quadratum sive tetragonismus; quoddam autem non habet omnia latera aequalia, in quo tamen quaelibet duo latera sibi opposita sunt aequalia: et vocatur huiusmodi orthogonium altera parte longius, sicut patet in sequentibus figuris. (Figura).

[80532] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 5 Item sciendum est, quod in qualibet superficie rectorum angulorum duae rectae lineae, quae angulum rectum concludunt, dicuntur totam superficiem continere, quia cum alia duo latera sint aequalia eis, unumquodque suo opposito, necesse est, quod una praedictarum linearum rectum angulum concludentium mensuret longitudinem superficiei rectangulae; et alia latitudinem; unde tota superficies rectangula consurgit ex ductu unius in aliam. Unde si imaginaremur, quod una earum moveretur per aliam, consurgeret talis superficies.

[80533] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 6 Item sciendum est, quod cum in orthogonio quod est altera parte longius, duae lineae continentes ipsum, sint inaequales, si accipiatur inter eas linea media in proportione, et ducatur in seipsam, fiet quadratum aequale altera parte longiori. Et quia haec demonstrationibus geometricis diffusum esset ostendere, sufficiat hoc ad praesens manifestare in numeris. Sit igitur orthogonium altera parte longius, cuius maius latus sit novem palmorum, minus vero quatuor. Accipiatur autem linea media in proportione inter ea, quae scilicet sunt sex palmorum. Quia sicut se habent sex ad novem, ita quatuor ad sex. Quadratum autem huius lineae erit aequale praedicto orthogonio altera parte longiori. Quod etiam in numeris patet. Nam quater novem sunt triginta sex. Similiter etiam sexies sex sunt triginta sex.

[80534] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 7 Hoc est ergo quod dicit, quod si quaeratur quid est tetragonismus, idest quadratum, quod est aequale altera parte longiori, assignabitur talis definitio,

ut dicatur *esse orthogonium*, idest superficies rectorum angulorum *aequilaterale*, idest habens omnia latera aequalia, et cetera. *Talis autem terminus*, idest talis definitio est *ratio conclusionis*, idest per demonstrationem conclusa. Si autem aliquis sic definiat, dicens quod *quadratum est inventio mediae*, scilicet lineae mediae in proportione inter duo latera inaequalia orthogonii altera parte longioris, idest orthogonium constitutum ex tali linea inventa, qui inquam sic definit *dicit causam rei.*

[80535] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 8 Attendendum est autem, quod hoc exemplum quod hic inducitur, est simile ei quod intendit circa animam, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad hoc quod demonstretur definitio animae, non autem quantum ad hoc quod demonstretur demonstratione dicente propter quid.

[80536] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit dicamus igitur incipit demonstrare definitionem animae superius positam, modo praedicto, scilicet per effectum. Et utitur tali demonstratione. Illud quod est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma: sed anima est primum principium vivendi his quae vivunt: ergo est corporis viventis actus et forma. Manifestum est autem, quod haec demonstratio est ex posteriori. Ex eo enim quod anima est forma corporis viventis, est principium operum vitae, et non e converso. Circa hoc ergo duo facit. Primo ostendit, quod anima est principium vivendi. Secundo, quod primum principium vivendi est forma corporis viventis, ibi, quoniam autem quo vivimus et sentimus. Circa primum tria facit. Primo distinguit modos viventium. Secundo ostendit, quod anima est vivendi principium, ibi, unde et vegetabilia omnia, et cetera. Tertio manifestat quomodo se habeant partes animae, abinvicem, secundum quas est principium operum vitae, ibi, utrum autem unumquodque horum.

[80537] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 10 Dicit ergo primo, quod ad prosequendum nostram intentionem, qua intendimus demonstrare definitionem animae, oportet hoc quasi principium accipere, quod animatum distinguitur ab inanimato in vivendo. Animata enim vivunt, sed inanimata non vivunt. Sed cum multiplex sit modus vivendi, si unus tantum eorum insit alicui, dicitur illud vivens et animatum.

[80538] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 11 Ponit autem quatuor modos vivendi: quorum unus est per intellectum, secundus per sensum, tertius per motum et statum localem, quartus per motum alimenti, et decrementi et augmenti. Ideo autem quatuor tantum modos ponit vivendi, cum supra quinque genera operationum animae posuerit, quia hic intendit distinguere modos vivendi, secundum gradus viventium; qui distinguuntur secundum haec quatuor. In quibusdam enim viventium inveniuntur tantum alimentum, augmentum et decrementum, scilicet in plantis. In quibusdam autem, cum his invenitur sensus sine motu locali, sicut in animalibus imperfectis, sicut sunt ostreae. In quibusdam autem, ulterius invenitur motus secundum locum, sicut in animalibus perfectis, quae moventur motu progressivo, ut bos et equus. In quibusdam autem, cum his ulterius invenitur intellectus, scilicet in hominibus. Appetitivum autem, quod est quintum praeter haec quatuor, non facit aliquam diversitatem in gradibus viventium. Nam ubicumque est sensus, ibi est et appetitus.

[80539] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit unde et vegetabilia manifestat, quod

anima est principium vivendi secundum omnes modos praedictos. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quomodo anima est principium vivendi in plantis. Secundo in animalibus, ibi, animal autem propter sensum, et cetera. Tertio ostendit quid dictum sit, et quid restat dicendum, ibi, propter unam autem causam, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod anima est principium vivendi in plantis; et dicit, quod cum dictum sit, quod quibuscumque inest unum quatuor praedictorum modorum viventium, dicuntur vivere, sequitur quod omnia vegetabilia vivant. Omnia enim in seipsis habent potentiam quamdam, et principium, quo suscipiunt motum augmenti et decrementi.

[80540] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 13 Et quod hoc principium non sit natura sed anima, manifestum est. Nam natura non movet ad contraria loca: motus autem augmenti et decrementi est secundum contraria loca. Augentur enim vegetabilia omnia, non solum sursum et deorsum, sed utroque modo. Manifestum est ergo, quod principium horum motuum non est natura sed anima. Nec solum vegetabilia vivunt, dum augentur et decrescunt, sed quaecumque nutriuntur tamdiu vivunt, quamdiu possunt accipere nutrimentum per quod fit augmentum.

[80541] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 14 Secundo ibi separari autem ostendit quod praedictum vivendi principium, est primum et separabile ab aliis. Et dicit quod hoc, scilicet principium augmenti et alimenti, potest separari ab aliis principiis vivendi, sed alia non possunt separari ab eo in rebus mortalibus. Quod ideo dicit, quia in rebus immortalibus, sicut sunt substantiae separatae, et corpora caelestia, si tamen sunt animata, invenitur intellectivum sine nutritivo. Quod autem hoc principium sit separabile ab aliis, manifestum est in his quae vegetantur, idest, in plantis, in quibus nulla alia potentia animae inest, nisi huiusmodi. Ex quo manifestum est, quod illud propter quod primum invenitur vita in rebus mortalibus, est principium augmenti et alimenti, quod vocatur anima vegetabilis.

[80542] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 15 Deinde cum dicit animal autem manifestat quomodo anima est principium vivendi in animalibus. Et circa hoc duo facit. Primo dicit, quod primum dicitur aliquid esse animal propter sensum, licet animalia quaedam et sentiant et moveantur. Ea enim dicimus esse animalia, et non solum vivere, quae licet non mutent locum, tamen habent sensum. Sunt enim multa animalium talia, quae naturaliter manent in eodem loco, et tamen habent sensum, sicut ostreae, quae non moventur motu progressivo.

[80543] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 16 Secundo ibi sensuum autem ostendit quod inter alios sensus primo inest tactus animalibus. Quod probat ex hoc, quod sicut vegetativum potest separari a tactu et ab omni sensu, sic tactus potest separari ab aliis sensibus. Multa enim sunt animalia, quae solum sensum tactus habent, sicut animalia imperfecta. Omnia autem animalia habent sensum tactus. Vegetativum autem principium dicimus illam partem animae, qua etiam vegetabilia, idest plantae, participant. Sic igitur ex praedictis patent tres gradus viventium. Primus est plantarum. Secundus animalium imperfectorum immobilium, quae habent solum sensum tactus. Tertius est animalium perfectorum, quae moventur motu progressivo, quae etiam habent alios sensus. Manifestum est autem, quod quartus gradus est eorum, quae habent cum his etiam

intellectum.

[80544] Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 17 Deinde cum dicit propter quam ostendit quid dictum sit, et quid restat dicendum. Et dicit, quod posterius dicendum est, propter quam causam utrumque horum accidat, scilicet quod vegetativum potest esse sine sensu, et quod tactus sine aliis sensibus. Hoc enim dicet in fine libri. Nunc autem sufficiet intantum dictum esse, quod anima est principium vivendi secundum praedictos modos, et quod distincta est istis quatuor, scilicet vegetativo, quod est in plantis et in omnibus viventibus, et sensitivo, quod est in omnibus animalibus, et intellectivo, quod est in omnibus hominibus, et motu progressivo, qui est in omnibus animalibus perfectis sensu vel intellectu.

Lectio 4

[80545] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 1 Ostendit superius philosophus, quod anima est principium vivendi, secundum diversa genera vitae. Et ideo nunc inquirit, qualiter principia vivendi secundum diversa genera vitae se habent ad animam et adinvicem. Et circa hoc duo facit. Primo movet quaestiones duas. Quarum prima est. Cum anima, quae est principium vivendi, sit determinata vegetativo, sensitivo, motivo secundum locum, et intellectivo, utrum quodlibet eorum sit anima per se, aut sit pars animae. Et manifestum est, quod in his quae tantum augentur et nutriuntur, sicut in plantis, vegetativum est anima. In his autem quae vegetantur et sentiunt, est pars animae, et similiter est de aliis. Secunda quaestio est. Si unumquodque praedictorum est pars animae, puta cum omnia inveniantur in una anima sicut in humana, utrum hoc modo sint partes, quod separentur adinvicem solum secundum rationem, ut scilicet sint diversae potentiae, aut etiam separentur loco et subiecto, utpote quod in una parte corporis sit sensitivum, in alia appetitivum, in alia motivum, et sic de aliis, sicut quibusdam visum fuit.

[80546] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 2 Secundo cum dicit de quibusdam solvit propositas quaestiones. Et primo secundam. Secundo primam, ibi, ad haec quibusdam animalium. Circa primum duo facit. Primo solvit secundam quaestionem quantum ad secundam partem, ostendens, utrum partes animae sint separabiles loco. Secundo, quantum ad primam, utrum scilicet sint separabiles ratione, ibi, ratione autem, quod alterae et cetera. Dicit ergo primo, quod de quibusdam partibus animae, non est difficile videre utrum sint separabiles *loco*, idest subiecto; sed de quibusdam dubium est.

[80547] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 3 Et ad ostendendum quod in quibusdam hoc facile est videre, praemittit similitudinem de plantis, ibi, sicut enim in plantis: dicens quod quaedam partes divisae ab eis, et separatae ab aliis partibus, videntur vivere. Et hoc manifestatur per hoc, quod ramusculi abscissi inseruntur vel plantantur, et coalescunt; quod non esset nisi remaneret in eis vita, et per consequens anima, quae est principium vivendi: quod contingit tamquam in unaquaque planta, anima sit una in actu, et multiplex in potentia. Sicut enim accidere videtur in formis

corporum naturalium inanimatorum, ita in eis quae propter sui imperfectionem non requirunt diversitatem in partibus, quod in aliquo uno toto anima est in actu una et plures in potentia, sicut et ipsum corpus est unum in actu, et plura in potentia. Potest enim dividi unumquodque eorum in diversas partes similes specie, sicut patet in aere, aqua et in corporibus mineralibus. Unde oportet, quod si partes sunt similes specie adinvicem et toti, quod forma specifica post divisionem sit in utraque partium. Et eadem ratione, quia anima plantae imperfecta est in ordine animarum, non requirit magnam diversitatem in partibus, unde anima totius potius potest salvari in aliqua partium.

[80548] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 4 Et sic etiam videmus in aliis differentiis animae, sicut *in entomis decisis*, idest in animalibus quae decisa vivunt, quia utraque partium habet sensum. Quod patet ex hoc, quod retrahit se, si pungitur. Et etiam habet motum secundum locum, ut ad sensum apparet. Sic ergo in una et eadem parte apparet et sensitivum et motivum principium. Et si est ibi sensus, necesse est, quod sit ibi phantasia. Phantasia autem nihil aliud est, quam motus factus a sensu secundum actum, ut infra dicetur. Et similiter si habeat sensum pars decisa, necesse est, quod habeat appetitum; ad sensum enim de necessitate sequitur laetitia et tristitia, sive delectatio et dolor. Necesse est enim, si sensibile perceptum est conveniens, quod sit delectabile: si autem est nocivum, quod sit dolorosum. Ubi autem est dolor et delectatio, oportet quod sit desiderium et appetitus; unde necesse est, quod si pars decisa sentit, quod etiam habeat appetitum.

[80549] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 5 Sic ergo manifestum est, quod vegetativum, sensitivum, appetitivum et motivum inveniuntur in una parte decisa: ex quo patet, quod non distinguuntur loco in corpore animalis. Sed de quibusdam potentiis particularibus, manifestum est quod distinguuntur loco. Visus enim manifeste non est nisi in oculo, auditus in aure, olfactus in naribus, gustus in lingua et palato. Sed primus sensus qui est tactus, et necessarius animali, est in toto.

[80550] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 6 Sed quod dicit quod phantasia est in parte decisa, videtur esse dubium. Nam a quibusdam phantasiae attribuitur determinatum organum in corpore. Sed sciendum est, quod phantasia invenitur indeterminata in animalibus imperfectis, in animalibus vero perfectis determinata, sicut infra in tertio dicetur. Organum ergo aliquod determinatum phantasiae attribuitur, ad maiorem perfectionem et determinationem sui actus, sine quo phantasiae actus nullo modo esse posset, sicut actus visus nullo modo potest esse sine oculo. Sic igitur manifestavit quod in quibusdam potentiis animae, non est difficile videre utrum sunt separabiles loco.

[80551] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit de intellectu ostendit in qua parte animae circa hoc possit esse dubium. Et dicit, quod de intellectu, quocumque nomine vocetur perspectiva potentia, idest speculativa, nihil est adhuc manifestum. Nondum enim per ea quae dicta sunt, apparet utrum habeat aliquod organum in corpore distinctum loco ab aliis organis, vel non distinctum. Sed tamen quantum in superficie apparet, videtur quod sit alterum genus animae ab aliis partibus animae, idest alterius naturae, et alio modo se habens; et quod hoc solum genus animae possit separari ab aliis partibus animae, vel etiam quod sit separatum ab organo corporeo, sicut perpetuum a corruptibili. Sed quod reliquae partes animae non sint separabiles loco adinvicem,

manifestum est ex praedictis.

[80552] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit ratione autem ostendit quod sint separabiles ratione. Cuiuslibet enim potentiae ratio est secundum ordinem ad actum: unde necesse est, si actus sint diversi secundum speciem, quod potentiae habeant diversam rationem speciei. Et hoc est quod dicit, quod *alterum est esse sensitivo et opinativo*, id est intellectivo: idest altera est ratio utriusque potentiae, si sentire est alterum ab opinari: et similiter est de praedictis aliis potentiis.

[80553] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit ad haec quibusdam solvit primam quaestionem: et dicit, quod hic facit differentiam in animalibus, quod quibusdam animalium insunt omnia praedicta, quibusdam vero quaedam horum, aliis vero unum solum. Quibuscumque autem inest unum solum praedictorum, oportet quod illud sit anima. In quibus vero insunt plura, quodlibet est pars animae; sed illa anima denominatur a principaliori, vel sensitiva, vel intellectiva. Quare autem hoc sit, quod quaedam habent unum, quaedam plura, quaedam omnia, posterius dicetur. Et sicut accidit circa potentias animae, ita accidit circa sensus. Quaedam enim habent omnes sensus, sicut animalia perfecta: quaedam vero habent quosdam sensus, sed non omnes, ut talpa: quaedam vero habent unum maxime necessarium, scilicet tactum, ut animalia imperfecta. Potest autem et haec particula ad alium sensum referri, ut dicatur quod quia superius ostenderat philosophus, quod partes animae non sunt separabiles abinvicem loco, vel subiecto, in animali in quo sunt, quod propter hoc etiam non separentur in diversis animalibus, sed cuicumque inest unum, inessent omnia. Et ideo removet hoc in hac particula.

[80554] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit quoniam autem ostenso quod anima est primum vivendi principium, concludit ex hoc definitionem prius assignatam. Et circa hoc duo facit. Primo demonstrat propositum. Secundo ex veritate demonstrata, quasdam conclusiones ulterius inducit, ibi, propter hoc bene opinantur et cetera. Circa primum ponit talem demonstrationem. Duorum, quorum utroque dicimur esse aliquid aut operari, unum, scilicet quod primum est, est quasi forma, et aliud quasi materia. Sed anima est primum quo vivimus, cum tamen vivamus anima et corpore: ergo anima est forma corporis viventis. Et haec est definitio superius de anima posita, quod anima est actus primus physici corporis potentia vitam habentis. Manifestum est autem, quod medium huius demonstrationis est quaedam definitio animae, scilicet anima est quo vivimus primum.

[80555] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 11 Circa hanc autem demonstrationem quatuor facit. Primo ponit maiorem; dicens, quod quo vivimus et sentimus dicitur dupliciter: scilicet altero, sicut forma, et altero sicut materia. Sicut et quo scimus dicitur dupliciter. Duobus enim dicimur scire: quorum unum est scientia, et aliud est anima. Et similiter quo sanamur dicitur de duobus: quorum unum est sanitas, et aliud est aliqua pars corporis, vel etiam totum corpus. Utrobique autem unum est quasi forma, et aliud quasi materia. Nam scientia et sanitas sunt formae et quasi actus susceptivorum: scientia quidem forma scientifici, idest partis animae, in qua est scientia; sanitas vero est forma corporis sanabilis. Ideo autem dicit *sanabile et scientificum*, ut ostendat aptitudinem

in subiecto ad tales formas. Semper enim activorum actus, idest formae, quae inducuntur ab agentibus in materia, videntur esse in patiente et disposito, idest in eo quod est natum pati actiones agentis a tali agente, et quod est dispositum ad consequendum finem passionis, scilicet formam ad quam patiendo perducitur.

[80556] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 12 Secundo ibi, anima autem hoc, ponit minorem propositionem: et dicit, quod anima est primum quo et vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus. Et referuntur haec quatuor ad quatuor genera vitae de quibus superius fecerat mentionem. Vivere enim refert ad principium vegetativum, quia superius dixerat, quod vivere propter hoc principium inest omnibus viventibus. Sciendum est autem, quod quamvis sanitate et corpore dicamur esse sani, tamen sanitas est primum quo sani dicimur esse. Non enim dicimur esse sani corpore nisi inquantum habet sanitatem. Et similiter scientia est primum quo dicimur esse scientes, quia anima non dicimur esse scientes nisi inquantum habet scientiam. Similiter etiam et corpore non dicimur esse viventes, nisi inquantum habet animam: et propter hoc, hic dicitur, quod *anima* est primum quo vivimus, sentimus, et cetera.

[80557] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 13 Tertio ibi, quare ratio quaedam, ponit conclusionem, et pendet hucusque constructio ab illo loco quoniam autem quo vivimus et cetera. Concludit ergo ex praedictis, quod anima se habet ut ratio et species, et non sicut materia et subiectum.

[80558] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 14 Quarto ibi, tripliciter enim dicta substantia, etc., ostendit conclusionem sequi ex praemissis. Non enim videbatur magis sequi de anima, quod sit forma, quam de corpore, cum utroque vivere dicamur: unde ad perfectionem dictae demonstrationis, subiungit, quod cum substantia dicatur tripliciter, ut supra dictum est, scilicet de materia, forma, et composito ex utrisque, quorum materia est potentia, et species sive forma est actus, et compositum ex utrisque est animatum, manifestum est, quod corpus non est actus animae, sed magis anima est actus corporis alicuius: corpus enim est in potentia respectu animae. Et ideo cum consequatur ex praedicta demonstratione, quod vel corpus vel anima sit species: et corpus, ut dictum est, non sit species animae, sequitur quod anima sit species corporis.

[80559] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 15 Deinde cum dicit et propter hoc bene inducit quasdam conclusiones ex praemissis: quarum prima est, quod bene opinati sunt, quibus visum est, quod anima non sit sine corpore, neque sit corpus. Non enim est corpus, quia non est materia; sed est aliquid corporis, quia est actus corporis. Et quia omnis actus est in eo cuius est actus, infert consequenter ibi et propter hoc, in corpore.

[80560] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 16 Secundam conclusionem, scilicet quod anima est in corpore, et tali corpore, scilicet physico, organico, et hoc non est per modum quo priores physici loquebantur de anima et unione eius ad corpus, nihil determinantes in quo vel quali corpore esset. Et vere hoc est, sicut nunc dicimus, quod anima est in determinato corpore, cum non videatur anima accipere quodcumque corpus contingat, sed determinatum. Et hoc rationabiliter accidit; quia unusquisque actus natus est fieri in propria et determinata materia: unde et anima oportet, quod in determinato corpore recipiatur.

[80561] Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 17 Ultimo autem epilogando concludit, quod anima est actus quidam et ratio habentis esse huiusmodi, scilicet potentia viventis.

Lectio 5

[80562] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 1 Postquam Aristoteles definivit animam in communi, nunc accedit ad determinandum de partibus eius. Non autem habet aliter anima partes, nisi, secundum quod eius potentiae partes eius dicuntur, prout alicuius potentis multa, partes dici possunt potestates ad singulas. Unde determinare de partibus eius est determinare de singulis potentiis eius. Dividitur autem haec pars in duas. In prima determinat de potentiis animae in communi, distinguendo eas abinvicem. In secunda determinat de singulis earum, ibi, *quare primum de alimento et generatione* et cetera. Prima autem pars dividitur in duas. In prima distinguit potentias animae abinvicem. In secunda ostendit quid de potentiis animae, et quomodo, et quo ordine determinandum sit, ibi, quare et secundum unumquodque quaerendum, et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit potentias animae abinvicem. Secundo ostendit quomodo ratio communis animae se habet ad partes praedictas, ibi manifestum igitur est quoniam eodem et cetera. Circa primum duo facit. Primo enumerat potentias animae. Secundo ostendit quomodo seinvicem consequantur, ibi, inest autem plantis, et cetera. Dicit ergo primo, quod de potentiis animae, quae supra nominatae sunt, quibusdam insunt omnes, sicut hominibus, quibusdam quaedam harum, sicut aliis animalibus: quibusdam una tantum, sicut plantis. Et quia superius non nominaverat eas potentias, sed partes animae; ideo manifestat, quod per potentias idem intelligit, quod supra per partes. Quarum quidem sunt quinque genera; scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum.

[80563] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 2 Oportet autem haec duo videre. Primo quidem quare ponuntur hic quinque genera potentiarum animae; praecipue cum consuetum sit dici triplicem esse animam, vegetabilem, sensibilem et rationalem. Secundo considerare oportet quare hic ponit quinque cum superius posuerit tantum quatuor.

[80564] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 3 Sciendum autem circa primum, quod cum omnis potentia dicatur ad actum proprium, potentia operativa dicitur ad actum qui est operatio. Potentiae autem animae sunt operativae, talis enim est potentia formae; unde necesse est secundum diversas operationes animae, accipi diversitatem potentiarum. Operatio autem animae, est operatio rei viventis. Cum igitur unicuique rei competat propria operatio, secundum quod habet esse, eo quod unumquodque operatur inquantum est ens: oportet operationes animae considerare, secundum quod invenitur in viventibus.

[80565] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 4 Huiusmodi autem viventia inferiora, quorum actus est anima, de qua nunc agitur, habent duplex esse. Unum quidem materiale, in quo conveniunt cum aliis rebus materialibus. Aliud autem immateriale, in quo communicant cum substantiis superioribus

aliqualiter.

[80566] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 5 Est autem differentia inter utrumque esse: quia secundum esse materiale, quod est per materiam contractum, unaquaeque res est hoc solum quod est, sicut hic lapis, non est aliud quam hic lapis: secundum vero esse immateriale, quod est amplum, et quodammodo infinitum, inquantum non est per materiam terminatum, res non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia. Unde in substantiis superioribus immaterialibus sunt quodammodo omnia, sicut in universalibus causis.

[80567] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 6 Huiusmodi autem immateriale esse, habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile. In intellectu enim res habent esse, et sine materia, et sine conditionibus materialibus individuantibus, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque. Nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo corporali. Est enim sensus particularium, intellectus vero universalium. Et quantum ad hoc duplex esse, dicit philosophus in tertio huius, quod anima est quodammodo omnia.

[80568] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 7 Operationes igitur, quae competunt viventi secundum esse materiale, sunt operationes quae attribuuntur animae vegetabili: quae tamen licet ad id ordinentur, ad quod etiam ordinantur actiones in rebus inanimatis, scilicet ad consequendum esse et conservandum, tamen in viventibus hoc fit per altiorem et nobiliorem modum. Corpora enim inanimata generantur et conservantur in esse a principio motivo extrinseco; animata vero generantur a principio intrinseco, quod est in semine, conservantur vero a principio nutritivo intrinseco. Hoc enim videtur esse viventium proprium, quod operentur tamquam ex seipsis mota. Operationes autem, quae attribuuntur rebus viventibus secundum esse penitus immateriale, pertinent ad partem animae intellectivam; quae vero attribuuntur eis secundum esse medium, pertinent ad partem animae sensitivam. Et secundum hoc triplex esse distinguitur communiter triplex anima: scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis.

[80569] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 8 Sed quia omne esse est secundum aliquam formam, oportet, quod esse sensibile sit secundum formam sensibilem, et esse intelligibile secundum formam intelligibilem. Ex unaquaque autem forma sequitur aliqua inclinatio, et ex inclinatione operatio; sicut ex forma naturali ignis, sequitur inclinatio ad locum qui est sursum, secundum quam ignis dicitur levis; et ex hac inclinatione sequitur operatio, scilicet motus qui est sursum. Ad formam igitur tam sensibilem quam intelligibilem sequitur inclinatio quaedam quae dicitur appetitus sensibilis vel intellectualis; sicut inclinatio consequens formam naturalem, dicitur appetitus naturalis. Ex appetitu autem sequitur operatio, quae est motus localis. Haec igitur est ratio, quare oportet esse quinque genera potentiarum animae, quod primo quaerebatur.

[80570] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 9 Circa secundum sciendum est, quod supra Aristoteles intendens ostendere quod anima est principium vivendi in omnibus viventibus, distinxit ipsum vivere secundum gradus viventium, et non secundum operationes vitae secundum quas distinguuntur haec genera potentiarum. Appetitivum autem non constituit aliquem diversum gradum in viven-

tibus; quia omnia quae habent sensum, habent appetitum; et sic remanent tantum quatuor gradus viventium, ut supra ostensum est.

[80571] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit inest autem ostendit, quomodo praedictae potentiae consequuntur se invicem: manifestans quod supra dixerat, quod potentiarum quibusdam insunt omnes, quibusdam quaedam, quibusdam una sola. Ubi considerandum est, quod ad hoc quod universum sit perfectum, nullus gradus perfectionis in rebus intermittitur, sed paulatim natura de imperfectis ad perfecta procedit. Propter quod etiam Aristoteles, in octavo metaphysicae, assimilat species rerum numeris, qui paulatim in augmentum proficiunt. Unde in viventibus quaedam habent unum tantum praedictorum, scilicet plantae, in quibus est solum vegetativum, quod necesse est in omnibus viventibus materialibus esse, quia huic potentiae attribuuntur operationes pertinentes ad esse materiale. Aliis autem, scilicet animalibus, inest vegetativum et sensitivum. Si autem est ibi sensitivum, oportet quod adsit tertium, scilicet appetitivum. Quod quidem dividitur in tria: scilicet desiderium, quod est secundum vim concupiscibilem; et iram, quae est secundum vim irascibilem: qui duo appetitus pertinent ad partem sensitivam: sequuntur enim apprehensionem sensus. Tertium autem est voluntas, quod est appetitus intellectivus, consequens scilicet apprehensionem intellectus.

[80572] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 11 Quod autem appetitivum insit omnibus animalibus, probat duplici ratione. Quarum prima est, quod omnia animalia habent ad minus unum sensum, scilicet tactum; quibus autem inest sensus, inest laetitia et tristitia, delectatio et dolor. Laetitia enim et tristitia magis videntur sequi apprehensionem interiorem. Sed delectatio et dolor consequuntur apprehensionem sensus, et praecipue sensus tactus. Et si est laetitia et tristitia, necesse est quod sit aliquid *triste et dulce*, idest delectabile et dolorosum; oportet enim, omne quod sentitur secundum tactum, esse, vel conveniens, et sic est delectabile: vel nocivum, et sic est dolorosum. Quibuscumque autem inest aliquid delectabile et triste, his inest et concupiscentia, quae est appetitus delectabilis; ergo de primo ad ultimum omnibus animalibus, quibus inest sensus tactus, inest appetitus.

[80573] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 12 Secundam rationem ad idem ostendendum ponit ibi adhuc autem quae talis est. Omnia animalia habent sensum, quo cognoscunt suum alimentum; scilicet sensum tactus, qui est sensus alimenti. Et quia necessarium est omnibus animalibus uti alimento, ut dictum est; ideo necessarium est, quod habeant sensum tactus quo percipiant alimentum sibi conveniens. Quod autem tactus sit sensus alimenti, manifestum est: sicuti enim corpora viventia constant ex calidis, et humidis, et frigidis, et siccis, ita ex his nutriuntur: tactus autem est sensus discretivus horum. *Sed aliis sensibilibus*, idest aliis sensibilibus non nutriuntur viventia nisi secundum accidens, inquantum videlicet coniunguntur tangibilibus. Sonus enim et odor et color nihil conferunt in alimentum inquantum huiusmodi, sed solum inquantum contingit colorata et odorata et sonantia esse calida vel frigida, humida vel sicca: humor autem, idest sapor, est quoddam de numero tangibilium qualitatum, sicut et gustus est quidam tactus. Sic igitur patet, quod omnia animalia habent sensum alimenti.

[80574] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 13 Quibuscumque autem inest sensus alimenti, his inest esuries et sitis: quorum utrumque est concupiscentia alimenti: esuries quidem est concupiscentia calidi et sicci, quod habet rationem cibi: sitis autem frigidi et humidi, quod habet rationem potus. Sapor autem est quoddam horum delectamentum: sapor enim delectabilis indicat convenientem proportionem calidi et frigidi, humidi et sicci in alimento. Unde magis pertinet ad delectationem alimenti, quam ad necessitatem. Sic igitur ubicumque est sensus tactus, est etiam appetitus.

[80575] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 14 Quomodo autem phantasia se habet ad appetitivum et sensitivum, posterius dicetur.

[80576] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 15 Quibusdam autem animalibus, supra haec tria, scilicet vegetativum, sensitivum et appetitivum, inest etiam motivum secundum locum. Aliis vero supra haec quatuor inest etiam intellectivum et intellectus ipse, scilicet hominibus, et si aliquod aliud genus rerum est simile hominibus, aut etiam honorabilius hominibus. Invenitur autem aliquid honorabilius hominibus, quibus inest intellectus; est enim in substantiis separatis, et in corporibus caelestibus, si tamen sunt animata: licet in viventibus mortalibus non est aliquod genus viventium habentium intellectivum, nisi in specie humana.

[80577] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 16 Cum enim intellectus non habeat organum corporale, non possunt diversificari habentia intellectum secundum diversam complexionem organorum, sicut diversificantur species sensitivorum secundum diversas complexiones, quibus diversimode se habent ad operationes sensus.

[80578] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 17 Deinde cum dicit manifestum igitur ostendit qualiter se habet praedicta definitio animae ad partes enumeratas. Et ad huius intellectum, sciendum est, quod Plato posuit universalia esse separata secundum esse; tamen in illis, quae se habent consequenter, non posuit unam ideam communem, sicut in numeris et figuris: non enim posuit unam ideam numeri praeter omnes numeros, sicut posuit unam ideam hominis praeter omnes homines, eo quod numerorum species naturali ordine consequenter se habent. Et sic prima earum, scilicet dualitas, est causa omnium consequentium. Unde non oportet ponere aliquam ideam communem numeris, ad causandum speciem numerorum. Et similis ratio est de figuris. Nam eius species consequenter se habent, sicut et species numerorum: trigonum enim est ante tetragonum, et tetragonum ante pentagonum.

[80579] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 18 Dicit ergo manifestum esse, quod eodem modo una est ratio animae, sicut una est ratio figurae. Sicuti enim inter figuras non est aliqua figura quae sit praeter triangulum et alias species consequentes, utpote quae sit communis omnium figurarum, ita nec in proposito est aliqua anima, quasi separata existens praeter omnes praedictas partes.

[80580] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 19 Sed quamvis non sit una figura separata in esse praeter omnes figuras, etiam secundum Platonicos, qui ponunt species communes separatas; tamen invenitur una ratio communis, quae convenit omnibus figuris, et non est propria alicuius earum; ita est et in animalibus. Et ideo ridiculum est, quod homo quaerat unam rationem communem, tam

in animalibus, quam in aliis rebus, quae non conveniat alicui animarum quae sunt in rerum natura particulariter. Neque etiam est conveniens, quod homo quaerat definitionem animae, secundum unamquamque speciem animae, et dimittat definitionem communem omnibus. Ergo neque definitio communis animae praetermittenda fuit; neque sic est assignanda definitio communis animae quod non conveniat singulis animabus.

[80581] Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 20 Et quia dixerat, quod eodem modo se habet ratio animae sicut ratio figurae, ostendit convenientiam inter utrumque: et dicit quod similiter se habent figurae et animae adinvicem: in utrisque enim illud quod est prius, est in potentia in eo quod est consequenter. Manifestum est enim in figuris, quod trigonum, quod est prius, est potentia in tetragono. Potest enim tetragonum dividi in duos trigonos. Et similiter in anima sensitiva, vegetativa est quasi quaedam potentia eius, et quasi anima per se. Et similiter est de aliis figuris, et aliis partibus animae.

Lectio 6

[80582] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 1 Postquam philosophus enumeravit genera potentiarum animae, et quomodo se habet definitio communis animae supra posita ad partes eius, hic ostendit quid aliud modo determinandum sit, et quo ordine. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid determinandum restat de anima. Secundo ostendit quo ordine determinare oporteat, ibi, necessarium autem est debentem. Circa primum ostendit duo restare ad determinandum: quorum unum concludit ex praedictis. Dictum est supra, quod sicut non est quaerenda talis definitio communis animae, quae nulli animae partium conveniat, ita non debemus esse contenti definitione communi, sed oportet propriam definitionem cuiuslibet partis animae inquirere. Et ex hoc concludit, quod hoc, secundum unumquodque animatum quaerendum est, quae sit uniuscuiusque anima; ut scilicet sciatur quid est anima plantae, et quid anima hominis, et quid anima bestiae: et hoc est scire de unaquaque parte animae, quid sit.

[80583] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 2 Secundo ibi propter quam ponit aliud, quod restat ad determinandum. Dictum est enim supra, quod partes animae consequenter se habent adinvicem, sicut species figurae. Sed considerandum est propter quam causam partes animae hoc modo se habeant consequenter. Huiusmodi enim causam in fine libri assignabit. Exponit autem qualiter se habeant consequenter: quia sensitivum non potest esse sine vegetativo, sed vegetativum separatur a sensitivo in plantis. Nec est mirum; quia supradictum est; quod opera vegetativi ordinantur ad adipiscendum et conservandum esse, quod subiacet quasi fundamentum. Iterum etiam consequentia quaedam invenitur in ipsis sensibus; quia sine sensu tactus, nullus aliorum sensuum esse potest; tactus autem invenitur sine aliis sensibus. Multa enim animalium, neque visum habent, neque auditum, neque sensum odoratus, sed solum tactum. Et hoc etiam rationabiliter accidit. Nam tactus est sensus perceptivus eorum quae pertinent ad consistentiam animalis, ex quibus scilicet animal constat et nutritur. Alia vero sensibilia non conferunt ad hoc nisi per accidens. Unde alii

sensus non sunt de necessitate animalis, et propter hoc non inveniuntur in omnibus animalibus, sed in perfectis.

[80584] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 3 Est etiam consideranda consequentia sensitivi et motivi. Nam motivum non potest esse sine sensitivo: sensitivum autem potest esse sine motivo: aliqua enim habentium sensum, habent etiam motum secundum locum, sed aliqua non habent. Sed intelligendum est de motu progressivo animalium secundum quod animalia moventur de loco ad locum. Hic enim motus non inest omnibus animalibus. Sed quae carent hoc motu, habent aliquem motum localem, scilicet dilatationis et constrictionis, sicut apparet in ostreis. Illud autem, quod est ultimum inter omnes partes animae et minimum, quia non dividitur in diversa secundum speciem, est, quod habet rationem et intellectum, quia quibuscumque de numero corruptibilium inest ratio, his insunt et omnia alia praedicta. Hoc autem dicit, ut praeservet se a substantiis separatis, et a corporibus caelestibus si sunt animata: quia cum sint sine generatione et corruptione, non indigent vegetativo. Iterum, eorum intellectus per se speculatur ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde non indigent sensibus ad cognitionem intellectivam consequendam. Sed in mortalibus habentibus intellectum, necesse est omnia alia praeexistere, sicut quaedam instrumenta, et praeparatoria ad intellectum, qui est ultima perfectio intenta in operatione naturae. Non autem omnibus quibus inest aliquod praedictorum, inest et ratio. Et quia imaginatio videtur habere quamdam affinitatem ad intellectum, cum supra dictum sit, quod intellectus, vel est phantasia quaedam, vel non sine phantasia; addit de imaginatione; et dicit quod quibusdam animalibus non solum non inest intellectus, sed non etiam imaginatio.

[80585] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 4 Videtur tamen hoc esse contrarium ei quod supra dixerat: quia si pars decisa habet sensum et appetitum, habet etiam phantasiam; si tamen phantasia est idem cum imaginatione, ut videtur. Dicendum est igitur, quod animalia imperfecta, ut in tertio dicetur, habent quidem phantasiam, sed indeterminatam, quia scilicet motus phantasiae non remanet in eis post apprehensionem sensus: in animalibus autem perfectis remanet motus phantasiae, etiam abeuntibus sensibilibus. Et secundum hoc, dicitur hic quod imaginatio non est eadem omnibus animalibus. Sed quaedam animalia sunt, quae hac sola vivunt, carentia scilicet intellectu, et directa in suis operationibus per imaginationem, sicut nos dirigimur per intellectum. Et licet non omnibus animalibus insit imaginatio, sicut nec intellectus, tamen de intellectu speculativo est alia ratio quam de imaginatione. Differunt enim adinvicem, ut infra patebit. Manifestum est igitur quod de unaquaque parte animae propriissime dicitur haec definitio, quae assignata est de anima.

[80586] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit necessarium autem ostendit quo ordine determinandum sit de partibus animae. Et assignat ordinem, quantum ad duo. Primo quantum ad hoc, quod ille qui debet de partibus animae perscrutari, primo debet accipere unumquodque horum, quid est: et postea debet considerare de habitis, idest consequentibus partibus, et de aliis quae sunt consideranda circa partes animae et circa ipsa animata, sicut de organis, et de aliis huiusmodi. Et iste ordo necessarius est; quia si simul de omnibus determinaretur, esset confusa doctrina.

[80587] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 6 Secundum tangit ibi si autem dicens, quod si

oportet de aliqua parte animae dicere quid est, scilicet quid est intellectivum, aut sensitivum, aut vegetativum, prius oportet dicere de actibus, scilicet quid sit intelligere, et quid sentire. Et hoc ideo, quia secundum rationem definitivam, actus et operationes sunt priores potentiis. Potentia enim, secundum hoc ipsum quod est, importat habitudinem quamdam ad actum: est enim principium quoddam agendi vel patiendi: unde oportet, quod actus ponantur in definitionibus potentiarum. Et si ita se habet circa ordinem actus et potentiae, et actibus adhuc sunt priora opposita, idest obiecta.

[80588] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 7 Species enim actuum et operationum sumuntur secundum ordinem ad obiecta. Omnis enim animae operatio, vel est actus potentiae activae, vel passivae. Obiecta quidem potentiarum passivarum comparantur ad operationes earum ut activa, quia reducunt potentias in actum, sicut visibile visum, et omne sensibile sensum. Obiecta vero potentiarum activarum comparantur ad operationes ipsarum ut fines. Obiecta enim potentiarum activarum, sunt operata ipsarum. Manifestum est autem, quod in quibuscumque praeter operationes sunt aliqua operata, quod operata sunt fines operationum, ut dicitur in primo Ethic.: sicut domus quae aedificatur, est finis aedificationis. Manifestum est igitur, quod omne obiectum comparatur ad operationem animae, vel ut activum, vel ut finis. Ex utroque autem specificatur operatio. Manifestum est enim, quod diversa activa secundum speciem, habent operationes specie differentes, sicut calefactio est a calore, et infrigidatio a frigore. Similiter etiam ex termino et fine specificatur operatio; sicut sanatio et aegrotatio differunt specie, secundum differentiam sanitatis et aegritudinis. Sic igitur obiecta sunt priora operationibus animae in via definiendi.

[80589] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 8 Unde et prius oportebit determinare de obiectis quam de actibus, propter eamdem causam, propter quam et de actibus prius determinatur quam de potentiis. Obiecta autem sunt sicut alimentum respectu vegetativi, et sensibile respectu sensus, et intelligibile respectu intellectus.

[80590] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 9 Sed sciendum est, quod ex obiectis diversis non diversificantur actus et potentiae animae, nisi quando fuerit differentia obiectorum inquantum sunt obiecta, id est secundum rationem formalem obiecti, sicut visibile ab audibili. Si autem servetur eadem ratio obiecti, quaecumque alia diversitas non inducit diversitatem actuum secundum speciem et potentiae. Eiusdem enim potentiae est videre hominem coloratum et lapidem coloratum; quia haec diversitas per accidens se habet in obiecto inquantum est obiectum.

[80591] Sentencia De anima, lib. 2 l. 6 n. 10 Sciendum est etiam, quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium: fit autem actu per formam a phantasmatibus abstractam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu: unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in tertio habetur, non autem intuendo essentiam suam directe. Et ideo oportet, quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum; ut scilicet per obiecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam, esset contrarius ordo

servandus in animae cognitione; quia quanto aliquid esset propinquius essentiae animae, tanto prius cognosceretur ab ea.

Lectio 7

[80592] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 1 Postquam philosophus distinxit potentias animae abinvicem, et ostendit quid et quo ordine de eis tractandum sit, hic secundum praetaxatum ordinem de eis determinat. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de singulis partibus animae, quid sit unaquaeque. In secunda assignat causam, quare talem consequentiam habent adinvicem, ibi, vegetabilem igitur habent animam etc., in penultimo capitulo libri. Prima dividitur in partes quatuor. In prima determinat de vegetativo. In secunda de sensitivo, ibi, determinatis autem his, dicamus communiter de omni sensu, et cetera. In tertia de intellectivo, ibi, de parte autem animae, qua cognoscit, et cetera. In quarta de motivo secundum locum, ibi, de movente autem, quod forte animae sit, et cetera. De appetitivo autem non facit specialem tractatum, quia appetitivum non constituit aliquem specialem gradum viventium, et quia simul cum motivo de eo determinatur in tertia. Prima autem pars dividitur in duas. In prima praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad cognitionem partis vegetativae. In secunda determinat de parte vegetativa, ibi, quoniam autem eadem potentia animae vegetativae et generativae, et cetera. Prima dividitur in duas. In prima dicit de quo est intentio. In secunda manifestat quaedam, quae praeexiguntur ad cognitionem partis vegetativae, ibi, naturalissimum enim operum et cetera.

[80593] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 2 Concludit ergo primo ex praedictis, quod cum dicendum sit primo de obiectis et actibus, quam de potentiis: et primo de prima potentia, quam de consequentibus; sequitur quod primo dicendum est de alimento, quod est obiectum animae vegetativae, et de generatione, quae est actus eius. Ideo primo dicendum est de obiecto et actu huiusmodi partis, quam aliarum: quia ista pars est prima inter alias partes animae in subiectis in quibus invenitur cum aliis: est enim quasi fundamentum aliarum, sicut esse naturale ad quod pertinent operationes eius, est fundamentum esse sensibilis et intelligibilis. Et alia ratio est, quare prius de ea dicendum est; quia ipsa est communis omnibus viventibus: ipsa enim separatur ab aliis, sed aliae non separantur ab ea, et de communibus prius est agendum. Huiusmodi autem partis opera sunt: generare, et alimento uti; et ideo de istis primo agendum est.

[80594] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit naturalissimum enim determinat quaedam quae praeexiguntur ad cognitionem partis vegetativae. Et dividitur in duas partes. In prima ostendit, quod generare pertinet ad partem vegetativam: quod ideo necessarium fuit quia supra huic parti non attribuit generationem, sed solum augmentum et decrementum. In secunda ostendit, quod opera potentiae vegetativae sint ab anima: quod ideo necessarium fuit, quia cum his operibus deserviant qualitates activae vel passivae, posset alicui videri, quod essent a natura, et non ab anima; et praecipue quia in plantis est vita occulta et latens, et hoc ibi, est autem anima viventis corporis, et cetera.

[80595] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 4 Primum ostendit tali ratione. Omnis operatio, quae naturaliter invenitur in omnibus viventibus, pertinet ad potentiam vegetativam, secundum quam primo vivere inest omnibus, ut dictum est: sed generare naturaliter inest omnibus viventibus: ergo pertinet ad potentiam vegetativam. Dicit ergo, quod ideo generare est opus animae vegetativae, quia inter alia opera est magis naturale omnibus viventibus. Et dicitur naturalissimum, quia in hoc convenit etiam cum aliis rebus inanimatis, quae generationem habent, licet alio modo: habent enim inanimata generationem ab extrinseco generante; sed viventia a principio intrinseco, inquantum generantur ex semine, quod proficit in rem vivam.

[80596] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 5 Sed ab ista generalitate viventium excipiuntur tria, quibus hoc opus non competit. Primo illa quae sunt imperfecta, sicut pueri non generant. Quod enim potest alterum facere tale quale ipsum est, in unoquoque genere, perfectum est. Secundo excipit illa quae patiuntur aliquem defectum alicuius principii naturalis, sicut sunt spadones et frigidi. Tertio animalia et plantae quae generantur sine semine ex putrefactione. In his enim, propter sui imperfectionem sufficit ad eorum productionem agens universale, scilicet virtus corporis caelestis, et materia disposita. In animalibus autem perfectis plura requiruntur principia; non enim agens universale sufficit, sed requiritur agens proprium univocum.

[80597] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 6 Dicit ergo, quod viventia possunt facere alterum quale ipsa sunt *quaecumque sunt perfecta* ad excludendum pueros: *et non orbata*: ad excludendum eunuchos, et habentes similes defectus: *aut quaecumque non habent generationem spontaneam*: ad excludendum ea quae generantur ex putrefactione, quae dicuntur quasi sponte nasci, quia producuntur ex terra sine semine, per illam similitudinem, qua dicitur aliquis sponte facere illud, ad quod extrinseco non inducitur. Sic autem intelligitur, quod res viva facit alterum quale ipsum est, quia animal facit animal, et planta plantam. Et ulterius secundum speciem tale animal facit tale animal, ut homo generat hominem, et oliva olivam. Ideo autem est naturale viventibus facere alterum tale quale ipsum est, ut semper participent, secundum quod possunt, divino et immortali, id est ut assimilentur ei secundum posse.

[80598] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 7 Considerandum est enim, quod sicut sunt diversi gradus perfectionis in aliquo uno et eodem, quod exit de potentia in actum, ita etiam sunt diversi gradus perfectionis in diversis entibus: unde quanto aliquid fuerit magis perfectum, tanto perfectioribus magis assimilatur. Sicut igitur unumquodque quando fuerit exiens de potentia in actum, cum fuerit in potentia, ordinatur ad actum, et appetit ipsum naturaliter, et cum fuerit in actu minus perfecte desiderat actum perfectiorem: ita unumquodque, quod est in inferiori gradu rerum, desiderat assimilari superioribus, quantum potest. Et hoc est quod subiungit, *quod omnia appetunt illud*, scilicet assimilari divino et immortali, *et illius causa agunt, quaecumque naturaliter agunt.*

[80599] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 8 Sed intelligendum est, quod id cuius causa agitur, dicitur dupliciter. Uno modo id cuius causa agitur directe, sicut sanitatis causa agit medicus: alio modo sicut quo. Quod potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligamus, quod finis dicitur, et subiectum habens id cuius causa agitur, ut si dicamus, quod finis medicinae est, non tantum sanitas,

sed etiam corpus habens sanitatem; alio modo ut dicamus, quod finis est, non tantum principale intentum, sed etiam illud quo illud adipiscimur, ut si dicamus, quod finis medicinae est calefacere corpus, quia a calore habetur aequalitas complexionis, quae est sanitas. Sic igitur et hoc potest dici, quod ipsum esse perpetuum est cuius causa agitur, vel res habens perpetuitatem, cui naturalia intendunt assimilari per generationem, in quo scilicet est perpetuitas, vel etiam ipsa generatio, qua perpetuitatem adipiscuntur.

[80600] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 9 Quia igitur non possunt communicare inferiora viventia ipsi esse sempiterno et divino, per modum continuationis, idest ut maneant eadem numero, propter hoc quod nihil corruptibilium contingit unum et idem numero permanere semper, et cum necessitas corruptionis sit necessitas absoluta, utpote proveniens ex ipsa materia, non ex fine, sequitur, quod unumquodque communicet perpetuitate secundum quod potest: hoc quidem magis, quod est diuturnius: illud vero minus, quod est minus diuturnum, et tamen permanet semper per generationem, non idem simpliciter, *sed ut idem*, id est in simili secundum speciem. Unde exponens quod dixerat, subdit quod non permanet unum numero, quod est esse unum simpliciter; sed permanet idem specie, quia unumquodque generat sibi simile secundum speciem.

[80601] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit est autem ostendit quod opera, quae attribuuntur potentiae vegetativae, sunt ab anima. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, Empedocles autem non bene dixit, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit, quod anima est principium et causa viventis corporis. Et cum principium et causa dicatur multipliciter, anima dicitur tribus modis principium et causa viventis corporis. Uno modo, sicut unde est principium motus. Alio modo, sicut cuius causa, idest finis. Tertio, sicut substantia, id est forma corporum animatorum.

[80602] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 11 Secundo ibi quod igitur probat quod supposuerat. Et primo, quod anima sit causa viventis corporis, ut forma: et hoc duplici ratione: quarum prima talis est. Illud est causa alicuius ut substantia, idest, ut forma, quod est causa essendi. Nam per formam unumquodque est actu. Sed anima viventibus est causa essendi; per animam enim vivunt, et ipsum vivere est esse eorum: ergo anima est causa viventis corporis, ut forma.

[80603] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 12 Secundam rationem ponit ibi amplius autem quae talis est. Id quod est actus alicuius, est ratio et forma eius quod est in potentia: sed anima est actus corporis viventis, ut ex superioribus patet: ergo anima est ratio et forma viventis corporis.

[80604] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 13 Secundo ibi manifestum autem ostendit quod anima est causa, ut finis. Et quod sit causa, ut finis, viventium corporum, sic ostendit. Sicut enim intellectus operatur propter finem, ita et natura, ut probatur in secundo physicorum. Sed intellectus in his quae fiunt per artem, materiam ordinat et disponit propter formam: ergo et natura. Cum igitur anima sit forma viventis corporis, sequitur quod sit finis eius.

[80605] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 14 Et ulterius non solum anima est finis viventium corporum, sed etiam omnium naturalium corporum in istis inferioribus: quod sic probat. Videmus

enim quod omnia naturalia corpora sunt quasi instrumenta animae, non solum in animalibus, sed etiam in plantis. Videmus enim quod homines utuntur ad sui utilitatem animalibus, et rebus inanimatis: animalia vero plantis et rebus inanimatis; plantae autem rebus inanimatis, inquantum scilicet alimentum et iuvamentum ab eis accipiunt. Secundum autem, quod agitur unumquodque in rerum natura, ita natum est agi. Unde videtur quod omnia corpora inanimata, sint instrumenta animatorum, et sint propter ipsa. Et etiam animata minus perfecta, sint propter animata magis perfecta. Et consequenter distinguit id cuius causa est, sicut et supra.

[80606] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 15 Tertio ibi at vero ostendit quod anima est principium moventis corporis, sicut unde motus: et utitur quasi tali ratione. Omnis forma corporis naturalis est principium motus proprii illius corporis, sicut forma ignis est principium motus eius. Sed quidam motus sunt proprii rebus viventibus: scilicet motus localis, quo animalia movent seipsa motu processivo secundum locum, licet hoc non insit omnibus viventibus: et similiter sentire est alteratio quaedam: et hoc non inest nisi habentibus animam. Item motus augmenti et decrementi non inest nisi illis quae aluntur, et nihil alitur nisi habens animam: ergo oportet, quod anima sit principium omnium istorum motuum.

Lectio 8

[80607] Sentencia De anima, lib. 2 l. 8 n. 1 Superius ostendit philosophus, quod opera quae attribuuntur potentiae vegetativae, sunt ab anima. Nunc excludit quosdam errores, contra determinatam veritatem. Et dividitur in partes duas, secundum duos errores, quos removet. Secunda pars incipit, ibi, videtur autem quibusdam. Circa primum duo facit. Primo ponit errorem. Secundo improbat ipsum, ibi, neque enim sursum et deorsum. Sciendum est igitur circa primum, quod sicut Empedocles alias utilitates, quae in rebus viventibus proveniunt, non dixit procedere ex intentione naturae, sed ex necessitate materiae, puta quod pedes animalium sic sunt dispositi, non ut sint utiles ad gressum, sed quia sic contingit materiam dispositam fuisse circa pedes; ita etiam et augmentum viventium non attribuit animae, sed motui gravium et levium. Videbat enim quod viventia augentur in diversas partes, puta sursum et deorsum; quod apparet manifeste in plantis, quae radices in deorsum mittunt, et rami in sursum elevantur. Dicebat igitur, quod augmentum plantarum in deorsum, causatur ex motu terrae, quae est in compositione plantae, et naturaliter deorsum fertur, propter sui gravitatem. Augmentum autem in sursum causatur ex motu ignis, qui propter sui levitatem naturaliter sursum fertur.

[80608] Sentencia De anima, lib. 2 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit neque enim reprobat praedictam opinionem dupliciter. Et primo quidem per hoc quod non bene accipit sursum et deorsum. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sursum et deorsum, et aliae positionum differentiae, scilicet ante et retro, dextrum et sinistrum, in quibusdam quidem distinguuntur secundum naturam, in quibusdam vero solum positione quoad nos. In quibus enim sunt determinatae partes, quae sunt naturaliter principia aliquorum motuum, in his distinguuntur praedictae positionum differentiae

secundum naturam; sicut in universo, ad cuius medium naturaliter feruntur gravia, ad circumferentiam feruntur naturaliter levia. Unde in universo sursum et deorsum naturaliter distinguuntur. Et sursum dicitur locus ad quem feruntur levia: et deorsum sive medium, ad quem feruntur naturaliter gravia. In viventibus etiam et mortalibus, secundum motum augmenti et decrementi, determinantur sursum et deorsum. Nam sursum dicitur illa pars, unde viventia alimentum accipiunt; deorsum autem pars opposita, unde superfluitates emittuntur.

[80609] Sentencia De anima, lib. 2 l. 8 n. 3 Ante vero et retro determinatur in quibusdam animalibus vel viventibus secundum sensum: dextrum et sinistrum secundum motum localem. In his vero in quibus non est aliqua determinata pars, principium aut terminus alicuius motus, in eis non determinantur positionum differentiae secundum naturam, sed solum positione quoad nos, sicut in rebus inanimatis. Unde eadem columna dicitur sinistra et dextra, secundum quod est homini dextra vel sinistra. In quibusdam autem viventium, in quibus determinatur sursum et deorsum secundum naturam, eodem modo determinantur sicut in universo; ut in homine, cuius superior pars, idest caput, est versus sursum universi, inferior autem est versus deorsum ipsius. In plantis autem est e converso; nam radices plantarum sunt proportionabiles capiti; ad eumdem enim actum ordinantur: nam sicut animalia cibum accipiunt ore, quod est in capite, ita plantae radicibus. Instrumenta autem dicuntur eadem et altera, sive similia et dissimilia, ex operibus, quae sunt fines eorum; unde radices plantarum sunt similes capitibus animalium, et tamen sunt versus deorsum. Unde modo contrario se habet sursum et deorsum in plantis, et in universo. In brutis autem animalibus non eodem modo se habet; quia eorum capita non se habent versus sursum universi, neque deorsum ipsius. Hoc est ergo quod dicit, quod sursum et deorsum non est idem omnibus, scilicet viventibus, et omni, idest universo.

[80610] Sentencia De anima, lib. 2 l. 8 n. 4 Sed Empedocles sic accipit sursum et deorsum, ac si eodem modo esset in omnibus viventibus et in universo. Si enim motus augmenti, secundum quem determinatur sursum et deorsum in viventibus, sit secundum motum gravium et levium secundum quem determinatur sursum et deorsum in universo, sequetur quod eodem modo sit sursum et deorsum in omnibus viventibus et in universo. Et ideo etiam ipse in plantis augmentum radicum dicit esse deorsum.

[80611] Sentencia De anima, lib. 2 l. 8 n. 5 Secundo ibi adhuc autem reprobat praedictam positionem alio modo. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum elementa non sint actu in mixto, sed in virtute, non habet in eo quodlibet elementum seorsum proprium motum, sed totum mixtum movetur motu elementi praedominantis in ipso. Si autem quodlibet elementum haberet proprium motum, ut Empedocles ponere videbatur; cum naturalis motus elementorum sit ad contraria loca, sequeretur, quod totaliter abinvicem separarentur, nisi esset aliquid continens elementa, quod non sineret totaliter abscedere elementa abinvicem. Illud autem quod continet elementa, ne totaliter abinvicem segregentur, maxime videtur esse causa augmenti. Sed augmentum secundum diversas partes contingit ex diversis motibus elementorum. Non enim posset imaginari, qualiter esset augmentum, elementis in contraria motis, nisi per hoc quod manent adinvicem coniuncta; quia

si totaliter separarentur, esset divisio, non augmentum. Illud igitur principaliter est causa augmenti, quod continet elementa, ne totaliter abinvicem separentur: hoc autem est anima in rebus viventibus: anima igitur est principium augmenti.

[80612] Sentencia De anima, lib. 2 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit videtur autem ponit aliam positionem. Et circa hoc duo facit. Primo ponit eam. Secundo improbat, ibi, hoc autem concausa, et cetera. Sciendum est autem, quod haec opinio differt in hoc a prima, quod prima attribuebat causam augmenti et alimenti diversis elementis, scilicet igni et terrae: haec autem attribuit eorum causam igni tantum.

[80613] Sentencia De anima, lib. 2 l. 8 n. 7 Et movebantur ad hoc hac ratione. Quia illud videtur esse principium alicuius passionis vel motus in aliquo, secundum quod se habet illam passionem vel motum: sicut ignis, qui secundum se calidus est, est causa caloris in rebus mixtis; et terra, quae secundum se est gravis, est causa gravitatis in eis. Inter autem elementa videtur solus ignis nutriri et augeri, si superficialiter de nutrimento et augmento loquamur. Solus igitur ignis videtur esse faciens augmentum et alimentum in plantis et animalibus. Utrum vero ignis nutriatur et augeatur, inferius erit manifestum.

[80614] Sentencia De anima, lib. 2 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit hoc autem improbat praedictam positionem. Sciendum tamen est, quod praedicta positio aliquid habet veritatis. Necesse est enim omne alimentum decoqui: quod quidem fit per ignem: unde ignis aliquo modo operatur ad alimentum, et per consequens ad augmentum: non quidem sicut agens principale, hoc enim est animae; sed sicut agens secundarium et instrumentale. Et ideo dicere, quod ignis quodammodo concausa est augmenti et alimenti, sicut instrumentum concausa est principalis agentis, verum est; non tamen est principaliter causa ut principale agens, sed hoc modo causa est anima: quod sic probat.

[80615] Sentencia De anima, lib. 2 l. 8 n. 9 Illud est principale in qualibet actione a quo imponitur terminus et ratio ei quod fit; sicut patet in artificialibus, quod terminus vel ratio arcae vel domui non imponitur ab instrumentis, sed ab ipsa arte. Nam instrumenta se habent differenter ut cooperentur ad hanc formam vel quantitatem, vel aliam. Serra enim quantum est de se, apta est ad secandum lignum, secundum quod competit et ostio, et scamno, et domui, et in quacumque quantitate; sed quod sic secetur lignum, quod sit aptum ad talem formam et ad talem quantitatem, est ex virtute artis. Manifestum est autem, quod in omnibus quae sunt secundum naturam, est certus terminus, et determinata ratio magnitudinis et augmenti: sicut enim cuilibet speciei debentur aliqua accidentia propria, ita et propria quantitas, licet cum aliqua latitudine propter diversitatem materiae, et alias causas individuales; non enim omnes homines sunt unius quantitatis. Sed tamen est aliqua quantitas tam magna, ultra quam species humana non porrigitur; et alia quantitas tam parva, ultra quam homo non invenitur. Illud igitur quod est causa determinationis magnitudinis et augmenti est principalis causa augmenti. Hoc autem non est ignis. Manifestum est enim, quod ignis augmentum non est usque ad determinatam quantitatem, sed in infinitum extenditur, si in infinitum materia combustibilis inveniatur. Manifestum est igitur, quod ignis non est principale agens in augmento et alimento, sed magis anima. Et hoc rationabiliter accidit; quia determinatio quantitatis in rebus

naturalibus est ex forma, quae est principium speciei, magis quam ex materia. Anima autem comparatur ad elementa, quae sunt in corpore vivente, sicut forma ad materiam. Magis igitur terminus et ratio magnitudinis et augmenti est ab anima, quam ab igne.

Lectio 9

[80616] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit, quod anima est principium operationum quae attribuuntur potentiae vegetativae, hic intendit de his determinare. Et circa hoc tria facit. Primo determinat de obiecto secundum se, scilicet de alimento. Secundo determinat de eo secundum quod congruit operationibus animae vegetativae, ibi, quoniam autem non alitur. Tertio potentias definit, quae sunt principia harum operationum, ibi, quare huiusmodi animae, et cetera. Circa primum tria facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo proponit id quod primo aspectu apparet de alimento, ibi, videtur autem esse alimentum, et cetera. Tertio movet circa hoc dubitationem, ibi, dubitationem autem habet. Dicit ergo primo, quod cum vegetativa et generativa ab eadem communi potentia animae contineatur, licet vegetativa, idest nutritiva sit quaedam specialis potentia distincta a generativa, oportet primum determinare de alimento, quod est obiectum generativae, sive nutritivae. Hoc enim opere, scilicet nutritione, distinguitur haec pars animae ab aliis, scilicet intellectivo, sensitivo, et cetera. Nam aliae operationes huius partis, idest animae, hanc praesupponunt.

[80617] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit videtur autem proponit illud, quod primo aspectu de alimento apparet; et proponit tria: quorum primum est, quod alimentum videtur esse contrarium ei quod alitur; et hoc ideo, quia nutrimentum convertitur in id quod nutritur: generationes autem fiunt ex contrariis. Secundum autem est quod non videtur quodcumque contrarium sufficere ad rationem alimenti, sed oportet quod sit de illis contrariis, quae habent generationem ex se invicem. Nutrimentum enim convertitur in substantiam nutriti; unde quaecumque contraria insunt in substantia, secundum quae fiunt alterationes adinvicem, et non generationes, non pertinent ad rationem alimenti. Non enim dicimus quod infirmum sit nutrimentum sani, vel album nigri, aut aliquid huiusmodi. Quomodo autem in substantiis sit aliqua contrarietas, alia quaestio est.

[80618] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 3 Tertio oportet, quod sit de illis contrariis, quae augmentum suscipiunt ex invicem, quia alimentum videtur sequi augmentum. Unde licet ex igne generetur aqua, sicut e converso, non tamen dicitur quod ex igne nutriatur aqua: sed quod ex aqua nutriatur ignis, inquantum liquores humidi cedunt in ignis nutrimentum: quia scilicet dum ignis in aquam convertitur, non apparet nova aquae generatio; sed ignis praeexistens, ad sui conservationem et augmentum videtur in se humorem convertere. Et ideo in elementis videtur solus ignis nutriri, et sola aqua esse eius nutrimentum, secundum quod ad aquam pertinent omnes humores et liquores.

[80619] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit dubitationem autem movet quamdam dubitationem circa praedeterminata. Et primo obiicit ad utramque partem. Secundo solvit eam,

ibi, utrum autem sit alimentum, et cetera. Oritur autem dubitatio circa hoc quod supra dictum est, quod alimentum oportet esse contrarium. Quibusdam autem videtur quod alimentum oportet esse simile ei quod alitur. Alimentum enim est causa augmenti: oportet autem quod simile simili augeatur. Si enim aliquid diversum apponeretur alicui, non esset eiusdem augmentum, sed naturae extraneae adiunctio. Videtur igitur quod oporteat simile simili ali.

[80620] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 5 Aliis autem videtur, quod alimentum oportet esse contrarium ei quod alitur, secundum id quod supra dictum est. Et ad hoc inducuntur duplici ratione: quarum prima est, quia alimentum decoquitur et mutatur in id quod nutritur. Nihil autem mutatur nisi in contrarium aut medium; sicut album mutatur in nigrum aut pallidum. Medium autem est quodammodo contrarium. Pallidum enim albo comparatum, est nigrum: nigro vero comparatum, est album; est enim compositum ex utroque. Ergo nutrimentum est contrarium ei quod alitur, et in quod mutatur.

[80621] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 6 Secunda ratio est, quia agens est contrarium patienti; non enim simile a simili patitur. Alimentum autem patitur ab eo quod alitur; alteratur enim ab eo, et digeritur. Id autem quod alitur, non patitur ab alimento, sicut neque artifex patitur a materia, sed e converso: materia enim mutatur, non autem artifex, nisi forte per accidens, secundum quod exit de potentia in actum. Videtur igitur, quod alimentum sit contrarium ei quod alitur. Prima igitur harum rationum sumitur ex contrarietate quam oportet esse inter terminos mutationis. Secunda vero ex contrarietate, quam oportet esse inter agens et patiens. Id enim quod alitur, et agit in alimentum, est terminus, in quem alimentum mutatur.

[80622] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit utrum autem solvit propositam dubitationem; dicens, quod differt quantum ad propositam quaestionem, utrum alimentum dicatur id quod ultimo advenit, scilicet post decoctionem et digestionem, an illud quod primo assumitur, scilicet antequam digeratur et decoquatur. Et si dici possit utrumque horum, alimentum: unum horum quasi alimentum decoctum, aliud vero quasi non decoctum, secundum utramque partem quaestionis poterit iudicari de alimento. Quia inquantum alimentum dicitur non decoctum, sic contrarium contrario alitur, hoc enim est quod patitur et mutatur. Inquantum vero est coctum, sic alitur simile simili; agens enim assimilat sibi patiens; unde in fine passionis oportet passum esse simile agenti, et per hunc modum potest augere id quod alitur. Et sic patet quod utrique praedictorum opinantium, aliquo modo dicunt recte, et aliquo modo non dicunt recte.

[80623] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit quoniam autem determinat de alimento secundum quod convenit operationibus animae vegetativae. Et primo secundum quod congruit nutritioni. Secundo secundum quod congruit augmento, ibi, est autem alterum alimento, et cetera. Tertio secundum quod congruit generationi, ibi, et generationis autem factivum, et cetera. Dicit ergo primo, quod nihil nutritur, quod non participet vitam: omne autem participans vitam est animatum: sequitur ergo quod corpus quod alitur sit animatum. Alimentum autem est in potentia ad id quod alitur, convertitur enim in ipsum: relinquitur ergo quod alimentum, inquantum est nutritionis obiectum, sit aliquid existens in potentia ad animatum per se, et non

secundum accidens.

[80624] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 9 Considerandum est autem, quod nihil proprie nutritur nisi animatum: ignis autem videtur quidem per quamdam similitudinem nutriri, non autem proprie nutritur: quod sic patet. Id proprie nutriri dicimus, quod in seipso aliquid recipit ad suiipsius conservationem: hoc autem in igne videtur quidem accidere, sed tamen non accidit. Cum enim igne accenso aliqua materia combustibilis additur, in illa materia combustibili novus ignis generatur, non autem ita, quod illud combustibile additum cedat in conservationem ignis, in alia materia prius accensi. Puta, si aliquod lignum de novo ignitur, per hanc ignitionem non conservatur ignitio alterius ligni prius igniti: totus enim ignis qui est ex congregatione multorum ignitorum, non est unus simpliciter, sed videtur unus aggregatione, sicuti acervus lapidum est unus: et propter talem unitatem, est ibi quaedam similitudo nutritionis.

[80625] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 10 Sed corpora animata vere nutriuntur, quia per alimentum conservatur vita in illa parte eadem, quae prius fuit. Et propter hoc etiam sola animata vere augentur, quia quaelibet pars eorum nutritur et augetur; quod non convenit rebus inanimatis, quae videntur per additionem crescere. Non enim crescit id quod prius fuit, sed ex additione alterius constituitur quoddam aliud totum maius. Ideo autem similitudo augmenti et nutrimenti praecipue apparet in igne, quia ignis habet plus de forma, quam alia elementa, et est potentior in virtute activa: unde propter hoc quod manifeste alia convertit in se, videtur nutriri et augeri.

[80626] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit est autem ostendit quomodo alimentum congruit augmento. Et dicit quod licet idem sit subiecto, quod est obiectum nutritionis, prout dicitur alimentum, et quod est obiectum augmenti, prout dicitur augmentativum, tamen differt ratione. Dictum est enim quod alimentum est in potentia ad corpus animatum. Corpus autem animatum, et est quoddam quantum, et est hoc aliquid et substantia. Secundum igitur quod est quoddam quantum, secundum hoc alimentum adveniens ei, *quod etiam et ipsum quantum est* facit augmentum, et dicitur augmentativum: in quantum autem corpus animatum, hoc aliquid et substantia est, sic habet rationem alimenti. Hoc enim est de ratione alimenti, quod conservat substantiam eius quod alitur. Quae quidem conservatio necessaria est propter continuam consumptionem humidi a calido naturali; et ideo tamdiu durat substantia eius quod nutritur, quamdiu nutriatur.

[80627] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit et generationis ostendit quomodo alimentum congruat generationi. Et dicit, quod etiam alimentum est factivum generationis. Semen enim quod est generationis principium, est superfluum alimenti. Non tamen alimentum est principium generationis eius quod alitur, sed alterius quod est tale secundum speciem, quale est quod alitur: quia substantia quae alitur, iam est, et quod est, non generatur, et nihil generat seipsum; quia quod generat, iam est, quod generatur nondum est. Sed aliquid potest agere ad sui conservationem.

[80628] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit quare tale ex praemissis accipit definitionem potentiarum animae vegetabilis. Et primo potentiae nutritivae. Secundo totius ani-

mae vegetabilis, ibi, quoniam autem a fine, et cetera. Circa primum, primo ex praemissis concludit definitionem potentiae nutritivae: et dicit, quod cum dictum sit, quod nutrimentum inquantum huiusmodi salvat nutritum, manifestum est quod hoc principium animae, quod scilicet est principium nutritionis, nihil est aliud quam potentia potens salvare suum susceptivum, inquantum huiusmodi. Alimentum vero est, quod praeparat operationem huiusmodi potentiae, inquantum talis potentia mediante alimento salvat suum susceptivum. Et propter hoc, illud quod privatur alimento, non potest conservari.

[80629] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 14 Et quia dixerat, quod principium nutritionis est potentia animae, cuius principium est etiam alimentum, ut ex dictis patet; ideo secundo ibi quoniam autem ostendit quomodo differenter potentia animae et alimentum sunt principia nutritionis. Dicit ergo, quia in nutritione sunt tria: quod alitur, quo alitur et alens primum. Primum quidem alens est prima anima, scilicet anima vegetabilis. Illud vero quod alitur est corpus habens hanc animam, sed illud quo alitur est alimentum. Sic igitur potentia animae est principium nutritionis, ut agens principale; alimentum autem, ut instrumentum.

[80630] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 15 Deinde cum dicit quoniam autem definit ipsam primam animam, quae dicitur anima vegetabilis; quae quidem in plantis est anima, in animalibus pars animae. Et circa hoc duo facit. Primo definit huiusmodi animam. Ad cuius definitionis intellectum, sciendum est, quod inter tres operationes animae vegetabilis, est quidam ordo. Nam prima eius operatio est nutritio, per quam salvatur aliquid ut est. Secunda autem perfectior est augmentum, quo aliquid proficit in maiorem perfectionem, et secundum quantitatem et secundum virtutem. Tertia autem perfectissima et finalis est generatio per quam aliquid iam quasi in seipso perfectum existens, alteri esse et perfectionem tradit. Tunc enim unumquodque maxime perfectum est, ut in quarto Meteororum dicitur, cum potest facere alterum tale, quale ipsum est. Quia igitur iustum est, ut omnia definiantur et denominentur a fine, finis autem operum animae vegetabilis est generare alterum tale quale ipsum est, sequitur quod ipsa sit conveniens definitio primae animae, scilicet vegetabilis, ut sit generativa alterius similis secundum speciem.

[80631] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 16 Et quia dixerat, quod alimentum est instrumentum huius animae, ne credatur quod non habeat aliud instrumentum, ideo secundo ibi est autem ostendit quod habeat aliud instrumentum: et dicit quod duplex est instrumentum quod alitur, sicut duplex est instrumentum gubernationis: gubernator enim gubernat manu, et temone: manus enim est instrumentum coniunctum, cuius forma est anima. Unde temo est instrumentum movens navem, et motum a manu; sed manus non est instrumentum motum ab aliquo exteriori, sed solum a principio intrinseco: est enim pars hominis moventis seipsum. Sic igitur et nutritionis instrumentum est duplex. Et ut separatum quidem, et cuius forma nondum est anima, est nutrimentum. Oportet autem, quod aliud sit instrumentum nutritionis coniunctum. Necesse est enim, quod alimentum decoquatur: quod autem operatur decoctionem, est aliquid calidum. Sicut igitur gubernator movet temonem manu, navem autem temone, ita anima movet calido alimentum, et alimento nutrit. Sic igitur calidum aliquod est instrumentum coniunctum huius animae, in quo scilicet radicaliter

est calor naturalis digerens; et propter hoc oportet, quod omne animatum, quod nutritur, habeat calorem naturalem, qui est digestionis principium. Si autem haec anima non haberet instrumentum coniunctum, non esset actus alicuius partis corporis: quod soli intellectui competit.

[80632] Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 17 Ultimo epilogans quod dixerat, concludit quod *figuraliter*, id est universaliter dictum est quid sit alimentum; sed posterius certius tractandum est de alimento, in propriis rationibus. Fecit enim unum specialem librum de alimento, sicut de generatione animalium, et de motu animalium.

Lectio 10

[80633] Sentencia De anima, lib. 2 l. 10 n. 1 Postquam determinavit philosophus de parte vegetativa, hic incipit determinare de parte sensitiva. Et dividitur in partes duas: in prima determinat de eo quod apparet in hac parte, scilicet de sensibus exterioribus. In secunda determinat de eo quod latet in parte sensitiva, ibi, quod autem non sit sensus alter et cetera. Prima dividitur in partes duas. In prima ostendit quomodo se habet sensus ad sensibile. In secunda determinat de sensibili et sensu, ibi, dicendum est autem secundum unum. Circa primum duo facit. Primo resumit quaedam, quae sunt prius dicta. Secundo investigat propositum, ibi, habet autem dubitationem, et cetera. Dicit ergo primo, quod determinatis his quae pertinent ad animam vegetativam, dicendum est de his quae pertinent ad sensum in communi. De his enim quae pertinent ad unumquemque sensum specialiter, postmodum dicet. Duo autem resumit dicta de sensu: quorum unum est, quod sentire consistit in moveri et pati. Est enim sensus in actu, quaedam alteratio: quod autem alteratur, patitur et movetur. Aliud autem quod resumit est, quod quidam dicunt simile a simili pati, et propter hoc sentire est pati.

[80634] Sentencia De anima, lib. 2 l. 10 n. 2 Quidam antiqui philosophi posuerunt, quod simile simili cognoscitur et sentitur; sicut Empedocles posuit quod terra, terra cognoscitur, ignis igne, et sic de aliis. Sed hoc quomodo esse possit, vel non, quod simile simili patiatur, dictum est in universalibus rationibus de agere et pati, idest in libro de generatione, ubi determinavit de actione et passione in communi. Dictum est enim ibi, quod id quod patitur, a principio dum patitur est contrarium agenti, sed in fine, quando iam est passum, est simile. Agens enim agendo assimilat sibi patiens.

[80635] Sentencia De anima, lib. 2 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit habet autem determinat veritatem circa propositum. Et circa hoc facit tria. Primo ostendit, quod sensus sit in potentia. Secundo quod quandoque est in actu, ibi, quoniam autem sentire et cetera. Tertio ostendit quomodo sensus reducatur de potentia in actum, ibi, dicendum autem et cetera. Circa primum considerandum est, quod Empedocles et quicumque posuerunt simile simili cognosci, posuerunt sensum esse actu ipsa sensibilia. Ut enim cognosceret omnia sensibilia, posuerunt animam sensitivam esse compositam quodammodo ex omnibus sensibilibus, inquantum constabat, secundum eos, ex elementis sensibil-

ium.

[80636] Sentencia De anima, lib. 2 l. 10 n. 4 Duo ergo ad hanc positionem consequebantur. Quorum unum est, quod sensus est ipsa sensibilia in actu, utpote compositus ex eis: et cum ipsa sensibilia in actu sentiri possint, sequeretur quod ipsi sensus sentiri possent. Secundum est, quod cum sensus sentire possit praesentibus sensibilibus, si sensibilia actu sunt in sensu, utpote ex eis composito, sequitur quod sensus possit sentire sine exterioribus sensibilibus. Utrumque autem horum est falsum. Et ideo haec duo inconvenientia, quae sequuntur ad antiquorum positionem, sub quaestione proposuit, tamquam quae per antiquos solvi non possint. Hoc est ergo quod dicit, quod *dubitationem habet, propter quid non sunt sensus ipsorum sensuum*, id est quare ipsi sensus non sentiantur: hoc enim videtur sequi, si sensus sint similes sensibilibus.

[80637] Sentencia De anima, lib. 2 l. 10 n. 5 Etiam habet dubitationem, *quare non faciunt sensum*, id est quare sensus non sentiunt actu, *sine his, quae sunt extra*, id est sine exterioribus sensibilibus, cum tamen interius existant in ipsis sensibus *secundum opinionem antiquorum* ignis, et terra, et alia elementa, quae sunt sensibilia, aut secundum se, id est secundum suam substantiam, secundum eos, qui non discernunt inter sensum et intellectum: intellectus enim est proprie cognoscitivus substantiae, aut secundum accidentia propria, scilicet calidum et frigidum, et alia huiusmodi, quae sunt per se sensibilia. Quia igitur hae dubitationes per se solvi non possunt, si sensus habet sensibilia in actu, ut antiqui posuerunt, concludit tamquam manifestum, quod anima sensitiva non est actu sensibilis, sed potentia tantum. Et propter hoc, sensus non sentiunt sine exterioribus sensibilibus, sicut combustibile, quod est potentia tantum ignitum, non comburitur a seipso, sine exteriori combustivo. Si enim esset actu ignitum, combureret seipsum, et non indigeret exteriori igne ad hoc quod combureretur.

[80638] Sentencia De anima, lib. 2 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quod etiam sensus est quandoque actu. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit sensum quandoque esse in actu, per hoc, quod dupliciter dicimus aliquem sentire: quandoque enim dicimus aliquem videre et audire, qui audit et videt in potentia: puta cum aliquis est dormiens: quandoque autem dicimus aliquem videre et audire, eo quod est in ipsa operatione audiendi et videndi. Ex quo patet, quod sensus et sentire dicuntur dupliciter, scilicet in actu et in potentia.

[80639] Sentencia De anima, lib. 2 l. 10 n. 7 Secundo ibi primum igitur manifestat quomodo intelligendum sit quod dictum est. Videbatur enim repugnare, quod sentire dicitur in actu, ei quod dictum est, quod sentire est quoddam pati et moveri. Esse enim in actu videtur magis pertinere ad agere. Et ideo ad hoc exponendum dicit, quod ita dicimus sentire in actu, ac si dicamus, quod pati et moveri sint quoddam agere, id est quoddam esse in actu. Nam motus est quidam actus, sed imperfectus, ut dictum est in tertio physicorum. Est enim actus existentis in potentia, scilicet mobilis. Sicut igitur motus est actus, ita moveri et sentire est quoddam agere, vel esse secundum actum. Per hoc autem quod dicit *primum*, significat quod quaedam alia postmodum subdet ad ostendendum, quomodo sensus fiat in actu.

[80640] Sentencia De anima, lib. 2 l. 10 n. 8 Tertio ibi omnia autem ostendit secundum praedicta,

quomodo antiquorum positio non possit esse vera, scilicet quod simile simili sentitur. Dicit ergo, quod omnia quae sunt in potentia, patiuntur et moventur ab activo, et existente in actu; quod scilicet dum facit esse in actu ea, quae patiuntur, assimilat ea sibi: unde quodammodo patitur aliquis aliquid a simili, et quodammodo a dissimili, ut dictum est; quia a principio dum est in transmutari et pati, est dissimile; in fine autem, dum est in transmutatum esse et passum, est simile. Sic igitur et sensus postquam factus est in actu a sensibili, est similis ei: sed ante non est similis. Quod antiqui non distinguentes erraverunt.

Lectio 11

[80641] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 1 Postquam philosophus ostendit sensum esse in potentia et actu, et nunc intendit ostendere quomodo educatur de potentia in actum. Et dividitur in partes duas. In prima distinguit potentiam et actum, et ostendit quomodo diversimode aliquid educatur de potentia in actum, utens exemplo in intellectu. In secunda parte ostendit propositum circa sensum, ibi, sensitivi autem. Circa primum tria facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo distinguit potentiam et actum circa intellectum, ibi, est quidem enim sic sciens et cetera. Tertio ostendit quomodo educitur aliquid de utraque potentia in actum, ibi, ambo quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod dicendum est *de potentia et actu*, id est ostendendum quot modis dicitur aliquid in potentia, et quot modis in actu: quod necessarium fuit, quia in superioribus, *simpliciter*, id est absque distinctione usus est potentia et actu.

[80642] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit est enim distinguit potentiam et actum circa intellectum. Et dicit, quod uno modo dicitur aliquid in potentia, puta homo sciens, quia habet naturalem potentiam ad sciendum, sicut homo dicitur esse de numero scientium et habentium scientiam, inquantum habet naturam ad sciendum, et ad habendum habitum scientiae. Secundo modo dicimus aliquem esse scientem, quod aliqua sciat; sicut dicimus habentem habitum alicuius scientiae, puta grammaticae, esse iam scientem.

[80643] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 3 Manifestum est autem quod uterque horum dicitur sciens, ex eo quod aliquid potest: sed non eodem modo uterque est potens ad sciendum. Sed primus quidem dicitur potens, quia est genus huiusmodi et materia, scilicet quia habet naturalem potentiam ad sciendum, per quam collocatur in tali genere; et quia est in potentia, puta ad scientiam, sicut materia ad formam. Secundus autem, scilicet qui habet habitum scientiae, dicitur potens, quia cum vult, potest considerare, nisi aliquid extrinsecum per accidens impediat; puta vel occupatio exterior, vel aliqua indispositio ex parte corporis.

[80644] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 4 Tertius autem, qui iam considerat, est in actu; et iste est qui proprie et perfecte scit ea quae sunt alicuius artis; puta hanc literam a, quae pertinet ad grammaticam, de qua supra fecit mentionem. Horum igitur trium, ultimus est in actu tantum: primus in potentia tantum; secundus autem in actu respectu primi, et in potentia respectu secundi.

Unde manifestum est, quod esse in potentia, dicitur dupliciter, scilicet de primo et secundo; et esse in actu dicitur dupliciter, scilicet de secundo et tertio.

[80645] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit ambo igitur ostendit quomodo de utraque potentia aliquid reducitur in actum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo de utraque potentia aliquid in actum reducitur. Secundo ostendit utrum talis reductio sit secundum aliquam passionem, ibi, non est autem simpliciter neque pati et cetera. Dicit ergo primo, quod cum ambo primi sint scientes secundum potentiam, et id quod est in potentia, reducatur in actum; alio modo reducitur in actum aliquid de potentia prima, et aliter de secunda. Nam quod est in potentia primo modo, reducitur in actum, quasi alteratus per doctrinam, et motus ab aliquo alio existente in actu, sicut a magistro; et multoties talis mutatio est ex contrario habitu. Quod ideo dicit, quia cum aliquis reducitur de potentia prima in actum, ex ignorante fit sciens.

[80646] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 6 Ignorans autem dicitur dupliciter: uno modo secundum simplicem negationem, quando nec veritatem cognoscit nec contrario errore detinetur: et qui sic ignorans est, fit actu sciens; non quod mutatus de contrario habitu, sed solum sicut acquirens scientiam. Alio modo dicitur aliquis ignorans, secundum pravam dispositionem; utpote quia detinetur errore contrario veritati; et hic in actum scientiae reducitur quasi de contrario habitu mutatus.

[80647] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 7 Qui vero est in potentia secundo modo, ut scilicet iam habens habitum, transit ex eo quod habet sensum aut scientiam et non agit secundum ea, in agere; quia scilicet fit agens secundum scientiam. Sed alio modo iste fit actu, et alio modo primus.

[80648] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit non est autem manifestat utrum secundum quod aliquid educitur de potentia in actum scientiae primo modo, vel secundo, possit dici pati. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur pati. Secundo manifestat propositum, ibi, speculans autem fit habens scientiam. Dicit ergo primo, quod sicut potentia et actus non dicuntur simpliciter, sed multipliciter; ita et pati non uno modo, sed multipliciter. Dicitur enim pati uno modo, secundum quamdam corruptionem, quae fit a contrario. Passio enim proprie dicta, videtur importare quoddam decrementum patientis, inquantum vincitur ab agente: decrementum autem patienti accidit secundum quod aliquid a patiente abiicitur. Quae quidem abiectio, corruptio quaedam est: vel simpliciter, sicut quando abiicitur forma substantialis; vel secundum quid, sicut quando abiicitur forma accidentalis. Huiusmodi autem formae abiectio fit a contrario agente: abiicitur enim forma a materia vel subiecto, per introductionem contrariae formae; et hoc est a contrario agente. Primo igitur modo proprie dicitur passio, secundum quod quaedam corruptio fit a contrario.

[80649] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 9 Alio modo passio communiter dicitur et minus proprie, secundum scilicet quod importat quamdam receptionem. Et quia quod est receptivum alterius, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum: actus autem est perfectio potentiae; et ideo hoc modo dicitur passio, non secundum quod fit quaedam corruptio patientis, sed magis secundum quod fit quaedam salus et perfectio eius quod est in potentia, ab eo quod est in actu.

Quod enim est in potentia, non perficitur nisi per id quod est in actu. Quod autem in actu est, non est contrarium ei quod est in potentia, inquantum huiusmodi, sed magis simile: nam potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum. Nisi autem esset aliqua similitudo inter potentiam et actum, non esset necessarium quod proprius actus fieret in propria potentia. Potentia igitur sic dicta, non est a contrario, sicut potentia primo modo dicta; sed est a simili, eo modo quo potentia se habet secundum similitudinem ad actum.

[80650] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit speculans enim manifestat, utrum quod educitur de potentia in actum scientiae patiatur. Et primo manifestat hoc circa id quod educitur de secunda potentia in actum purum. Secundo autem manifestat hoc circa id quod educitur de potentia prima in habitum, ibi, ex potentia autem et cetera. Dicit ergo primo, quod habens scientiam, id est habitualiter sciens, fit actu speculans. Sed hoc aut non est vere et proprie alterari et pati; quia, ut dictum est, non est proprie passio et alteratio, cum de potentia procedit in actum, sed cum aliquid de contrario mutatur in contrarium. Cum autem habitualiter sciens, fit speculans actu, non mutatur de contrario in contrarium, sed proficit in eo quod iam habet. Et hoc est quod dicit quod *est additio in ipsum, et in actum.* Additur enim ei perfectio secundum quod proficit in actum. Aut si dicatur alterari et pati, erit aliud genus alterationis et passionis non proprie dictae. Et hoc manifestat per exemplum; dicens, quod non bene se habet, dicere sapientem habitualiter, cum sapiat actu, alterari, sicut neque dicimus aedificatorem alterari, cum aedificat.

[80651] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 11 Concludit autem ulterius, quod cum ille qui transit de habitu in actum, non accipiat de novo scientiam, sed proficiat, et perficiatur in eo quod habet: doceri autem, scientiam est acquirere: manifestum est, quod cum educitur aliquis de potentia in actum, secundum hoc quod incipit facere eum intelligere actu et sapere, non est iustum quod talis exitus de potentia in actum habeat denominationem doctrinae; sed aliquam aliam potest habere, quae quidem forte non est posita, sed potest poni.

[80652] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit ex potentia manifestat, utrum cum aliquis exit de prima potentia in actum scientiae, alteretur et patiatur: et dicit quod cum aliquis prius sciens in potentia tantum fit addiscens et accipiens scientiam ab eo qui est actu sciens, et a magistro; vel non debet dici pati simpliciter et alterari; aut dicendum est esse duos modos alterationis: quorum unus alterationis est secundum *mutationem, in privationis dispositiones*, id est in dispositiones contrarias, quibus privantur, propter dispositiones prius existentes, quia unum contrariorum est privatio alterius. Alter vero alterationis modus est secundum *mutationem in habitum et naturam*, id est secundum quod recipiuntur aliqui habitus et formae, quae sunt perfectiones naturae, absque eo quod aliquid abiiciatur. Ille igitur, qui addiscit scientiam, non alteratur neque patitur primo modo, sed secundo.

[80653] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 13 Videtur autem hoc esse contrarium eius quod supra dixit, quod multoties qui addiscit scientiam, mutatus est a contrario habitu; et ita videtur quod sit alteratio secundum mutationem in privativas dispositiones. Sed dicendum, quod cum aliquis ab errore reducitur ad scientiam veritatis, est ibi quaedam similitudo alterationis, quae est

de contrario ad contrarium; non tamen vere est ibi talis alteratio. Nam alterationi, quae est de contrario in contrarium, utrumque per se et essentialiter competit: scilicet quod sit a contrario, et quod sit in contrarium. Sicut enim dealbatio non est nisi ad album, ita non est nisi a nigro vel medio, quod respectu albi, est quodammodo nigrum. Sed in acquisitione scientiae accidit quod ille qui acquirit scientiam veritatis, prius fuerit in errore: absque hoc enim potest adduci ad scientiam veritatis; unde non est vere alteratio de contrario in contrarium.

[80654] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 14 Item dubitatur de hoc quod dicit, quod ille qui accipit scientiam fit actu sciens a sciente in actu, et magistro. Hoc enim non semper fit; scientiam enim aliquis acquirit, non solum addiscendo a magistro, sed etiam per se inveniendo. Et ad hoc dicendum est, quod semper cum aliquis est in potentia sciens, si fiat actu habens scientiam, oportet quod hoc sit ab eo quod est actu. Considerandum tamen est, quod aliquid aliquando reducitur de potentia in actum ab extrinseco principio tantum: sicut aer illuminatur ab eo quod est actu lucidum: quandoque autem et a principio intrinseco, et a principio extrinseco: sicut homo sanatur, et a natura, et a medico; utrobique autem sanatur a sanitate in actu. Manifestum est enim quod in mente medici est ratio sanitatis, secundum quam sanat. Oportet etiam in eo qui sanatur secundum naturam, esse aliquam partem sanam, scilicet cor, cuius virtute aliae partes sanantur. Et cum medicus sanat, hoc modo sanat, sicut natura sanaret, scilicet calefaciendo, aut infrigidando, aut aliter transmutando. Unde medicus nihil aliud facit quam quod auxiliatur naturae ad expellendum morbum; quo auxilio natura non egeret, si esset fortis.

[80655] Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 15 Eodem autem modo se habet in scientiae acquisitione. Homo enim acquirit scientiam, et a principio intrinseco, dum invenit, et a principio extrinseco, dum addiscit. Utrobique autem reducitur de potentia in actum, ab eo quod est actu. Homo enim per lumen intellectus agentis, statim cognoscit actu prima principia naturaliter cognita; et dum ex eis conclusiones elicit, per hoc quod actu scit, venit in actualem cognitionem eorum quae potentia sciebat. Et eodem modo exterius docens ei auxiliatur ad sciendum; scilicet ex principiis addiscenti notis deducens eum per demonstrationem in conclusiones prius ignotas. Quod quidem auxilium exterius homini necessarium non esset, si adeo esset perspicacis intellectus quod per seipsum posset ex principiis notis conclusiones elicere: quae quidem perspicacitas hominibus adest secundum plus et minus.

Lectio 12

[80656] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 1 Postquam philosophus distinxit potentiam et actum, et ostendit quomodo aliquid de potentia in actum exeat circa intellectum, quod dixerat de intellectu adaptat ad sensum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quomodo circa sensum aliquid educitur de potentia in actum. Secundo ostendit differentiam inter sensum et intellectum, ibi, differunt autem, quia huius quidem accidentia et cetera. Tertio colligit epilogando quae dixerat de sensu, ibi, nunc autem in tantum. Considerandum est ergo circa primum, quod sicut in scientia est duplex

potentia et duplex actus, ita est et circa sensum. Nam quod nondum habet sensum et natum est habere, est in potentia ad sensum. Et quod iam habet sensum et nondum sentit, est potentia sentiens, sicut circa scientiam dicebatur. Sicut autem de potentia prima aliquid mutatur in primum actum, dum acquirit scientiam per doctrinam; ita de prima potentia ad sensum, aliquid mutatur in actum, ut scilicet habeat sensum per generationem. Sensus autem naturaliter inest animali: unde sicut per generationem acquirit propriam naturam, et speciem, ita acquirit sensum. Secus autem est de scientia, quae non inest homini per naturam sed acquiritur per intentionem et disciplinam.

[80657] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 2 Hoc est ergo quod dicit, quod prima mutatio sensitivi fit a generante. Manifestat autem primam mutationem, quae est de pura potentia in actum primum ducens. Haec autem mutatio fit a generante; nam per virtutem, quae est in semine, educitur anima sensitiva de potentia in actum cum omnibus suis potentiis. Cum autem animal iam generatum est, tunc hoc modo habet sensum, sicut aliquis habet scientiam quando iam didicit. Sed quando iam sentit secundum actum, tunc se habet sicut ille qui iam actu considerat.

[80658] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit differunt tamen quia posuerat similitudinem inter sentire in actu et considerare, vult ostendere differentiam inter ea: cuius quidem differentiae causam assignare incipit ex differentia obiectorum, scilicet sensibilium, et intelligibilium, quae sentiuntur et considerantur in actu. Sensibilia enim quae sunt activa operationis sensitivae, scilicet visibile et audibile, et alia huiusmodi, sunt extra animam. Cuius causa est, quia sensus secundum actum, sunt singularium quae sunt extra animam, sed scientia est universalium quae quodammodo sunt in anima. Ex quo patet, quod ille qui iam habet scientiam, non oportet quod quaerat extra sua obiecta, sed habet ea in se; unde potest considerare ea cum vult, nisi forte per accidens impediatur. Sed sentire non potest aliquis cum vult; quia sensibilia non habet in se, sed oportet quod adsint ei extra.

[80659] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 4 Et sicut est de operatione sensuum, ita est in scientiis sensibilium; quia etiam sensibilia sunt de numero singularium, et eorum quae sunt extra animam. Unde homo non potest considerare secundum scientiam, omnia sensibilia quae vult, sed illa tantum, quae sensu percipit. Sed secundum certitudinem determinare de his, iterum erit tempus, scilicet in tertio, ubi agetur de intellectu, et de comparatione intellectus ad sensum.

[80660] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 5 Circa ea vero quae hic dicuntur, considerandum est, quare sensus sit singularium, scientia vero universalium; et quomodo universalia sint in anima. Sciendum est igitur circa primum, quod sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicuius organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et

materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae.

[80661] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 6 Circa secundum vero considerandum est, quod universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se. Sicut et album potest accipi dupliciter: vel id, cui accidit esse album, vel ipsummet, secundum quod subest albedini. Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei universalitatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile, quod abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, id est realis, nisi in his carnibus, et in his ossibus, sicut probat philosophus in septimo metaphysicae. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse praeter principia individuantia, nisi tantum in intellectu.

[80662] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 7 Nec tamen intellectus est falsus, dum apprehendit naturam communem praeter principia individuantia, sine quibus esse non potest in rerum natura. Non enim apprehendit hoc intellectus, scilicet quod natura communis sit sine principiis individuantibus; sed apprehendit naturam communem non apprehendendo principia individuantia; et hoc non est falsum. Primum autem esset falsum: sicut si ab homine albo separarem albedinem hoc modo, quod intelligerem eum non esse album: esset enim tunc apprehensio falsa. Si autem sic separarem albedinem ab homine, quod apprehenderem hominem nihil apprehendendo de albedine eius, non esset apprehensio falsa. Non enim exigitur ad veritatem apprehensionis, ut quia apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quae insunt ei. Sic igitur intellectus absque falsitate abstrahit genus a speciebus, inquantum intelligit naturam generis non intelligendo differentias. Et similiter abstrahit speciem ab individuis, inquantum intelligit naturam speciei, non intelligendo individualia principia.

[80663] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 8 Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur: unde relinquitur, quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Et propter hoc, nomina communia significantia naturas ipsas, praedicantur de individuis; non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species.

[80664] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit nunc autem recolligit quod dictum est de sensu. Et dicit, quod nunc tantum sit definitum, quod non simpliciter dicitur, quod est in potentia, seu simpliciter. Uno enim modo dicimus puerum posse militare, secundum potentiam remotam. Alio modo posse dicimus militare, quoniam iam est in aetate perfecta, et hoc secundum

potentiam propinquam. Et similiter se habet in sensitivo. Dupliciter enim est aliquis in potentia ad sentiendum aliquid, ut iam dictum est. Et licet non sint nomina posita, in quibus harum differentia potentiarum ostendatur, tamen determinatum est quod istae potentiae sunt alterae abinvicem, et quomodo sint alterae.

[80665] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 10 Et licet alterari et pati non proprie dicatur aliquid, secundum quod exit de potentia secunda in actum, prout habens sensum fit actu sentiens: tamen necesse est uti hoc ipso, quod est pati et alterari, ac si essent nomina propria et convenientia: quia sensitivum in potentia est tale quale est in actu sensibile. Et propter hoc sequitur, quod secundum quod patitur a principio, non est similis sensus sentienti; sed secundum quod iam est passum, est assimilatum sensibili, et est tale quale est illud. Quod quia distinguere nescierunt antiqui philosophi, posuerunt sensum esse compositum ex sensibilibus.

Lectio 13

[80666] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 1 Postquam ostendit philosophus, quomodo se habet sensus ad sensibilia, incipit determinare de sensibili et sensu. Et dividit in partes duas. In prima parte determinat de sensibilibus. In secunda de sensu, ibi, quod autem universaliter de omni sensu et cetera. Prima dividitur in duas partes. In prima distinguit sensibilia propria ab aliis modis sensibilium. In secunda determinat de sensibilibus propriis secundum unumquemque sensum, ibi, cuius quidem est visus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem sensibilium. Secundo exponit membra divisionis, ibi, dico autem proprium quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod antequam determinetur de sensu quidnam sit, oportet primo dicere de sensibilibus secundum unumquemque sensum, quia obiecta sunt praevia potentiis. Sensibilia vero tribus modis dicuntur. Uno quidem modo per accidens, et duobus modis per se: quorum uno dicuntur sensibilia illa, quae propria sint singulis sensibus; alio modo dicuntur sensibilia illa, quae communiter sentiuntur ab omnibus quae sentiunt.

[80667] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit dico autem exponit membra divisionis. Et primo exponit quae sunt sensibilia propria. Et dicit, quod sensibile proprium est quod ita sentitur uno sensu, quod non potest alio sensu sentiri, et circa quod non potest errare sensus: sicut visus proprie est cognoscitivus coloris, et auditus soni, et gustus *humoris*, id est saporis: sed tactus habet plures differentias appropriatas sibi: cognoscit enim calidum et humidum, frigidum et siccum, grave et leve, et huiusmodi multa. Unusquisque autem horum sensuum iudicat de propriis sensibilibus, et non decipitur in eis; sicut visus non decipitur quod sit talis color, neque auditus decipitur de sono.

[80668] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 3 Sed circa sensibilia per accidens vel communia, decipiuntur sensus; sicut decipitur visus, si velit iudicare homo per ipsum, quid est coloratum, aut ubi sit. Et similiter decipitur quis, si velit iudicare per auditum quid est quod sonat. Haec igitur

sunt propria sensibilia uniuscuiusque sensus.

[80669] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 4 Secundo ibi communia autem exponit secundum membrum divisionis; dicens, quod communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus. Quod non est sic intelligendum, quasi omnia ista sint omnibus communia; sed quaedam horum, scilicet numerus, motus et quies, sunt communia omnibus sensibus. Tactus vero et visus percipiunt omnia quinque. Sic igitur manifestum est, quae sint sensibilia per se.

[80670] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 5 Tertio ibi secundum accidens exponit tertium membrum divisionis; et dicit, quod secundum accidens sensibile dicitur, ut si dicimus quod Diarus vel Socrates est sensibile per accidens, quia accidit ei esse album. Hoc enim sentitur per accidens, quod accidit ei quod sentitur per se: accidit autem albo, quod est sensibile per se, quod sit Diarus, unde Diarus est sensibile per accidens. Unde nihil patitur sensus ab hoc, in quantum huiusmodi. Quamvis autem sensibilia communia et sensibilia propria sint per se sensibilia, tamen propria sensibilia sunt proprie per se sensibilia; quia substantia uniuscuiusque sensus et eius definitio est in hoc, quod est aptum natum pati a tali sensibili. Ratio autem uniuscuiusque potentiae consistit in habitudine ad proprium obiectum.

[80671] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 6 Dubitatur autem hic de distinctione sensibilium communium a sensibilibus per accidens. Sicut enim sensibilia per accidens non apprehenduntur nisi in quantum sensibilia propria apprehenduntur, sic nec sensibilia communia apprehenduntur, nisi apprehendantur sensibilia propria: nunquam enim visus apprehendit magnitudinem aut figuram, nisi inquantum apprehendit coloratum. Videtur ergo quod sensibilia communia sunt etiam sensibilia per accidens.

[80672] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 7 Dicunt igitur quidam, quod huiusmodi communia sensibilia non sunt sensibilia per accidens, propter duas rationes. Primo quidem, quia huiusmodi sensibilia communia sunt propria sensui communi, sicut sensibilia propria sunt propria singulis sensibus. Secundo, quia sensibilia propria non possunt esse sine sensibilibus communibus; possunt autem esse sine sensibilibus per accidens.

[80673] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 8 Utraque autem responsio incompetens est. Prima quidem, quia falsum est, quod ista sensibilia communia sint propria obiecta sensus communis. Sensus enim communis est quaedam potentia, ad quam terminantur immutationes omnium sensuum, ut infra patebit. Unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquod proprium obiectum, quod non sit obiectum sensus proprii. Sed circa immutationes ipsas sensuum propriorum a suis obiectis, quas sensus proprii habere non possunt: sicut quod percipit ipsas immutationes sensuum, et discernit inter sensibilia diversorum sensuum. Sensu enim communi percipimus nos vivere et discernimus inter sensibilia diversorum sensuum, scilicet album et dulce.

[80674] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 9 Praeterea. Dato quod sensibilia communia essent propria obiecta sensus communis, non excluderetur quin essent per accidens sensibilia, respectu

sensuum propriorum. Sic enim agitur de sensibilibus, secundum quod habent habitudinem ad sensus proprios: nam potentia sensus communis nondum est declarata. Quod autem est obiectum proprium alicuius interioris potentiae, contingit esse per accidens sensibile, ut postea dicetur. Nec est mirum; quia hoc quod est per se sensibile uni sensuum exteriorum, est per accidens sensibile respectu alterius: sicut dulce est per accidens visibile.

[80675] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 10 Secunda etiam ratio non est competens. Non enim refert ad id quod est sensibile per accidens, utrum id quod est subiectum sensibilis qualitatis, sit per se subiectum eius, vel non per se. Nullus enim diceret ignem, qui est proprium subiectum caloris, esse per se sensibile tactu.

[80676] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 11 Et ideo aliter dicendum, quod sentire consistit in quodam pati et alterari, ut supra dictum est. Quicquid igitur facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum, et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens. Unde et in litera dicit philosophus, quod a sensibili per accidens nihil patitur sensus, secundum quod huiusmodi.

[80677] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 12 Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem; et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color, illud autem est sonus, hoc autem est album, illud vero nigrum. Ipsae enim species activorum in sensu, actu sunt sensibilia propria, ad quae habet naturalem aptitudinem potentia sensitiva; et propter hoc secundum aliquam differentiam horum sensibilium diversificantur sensus. Quaedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in maiori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa immutationem sensuum differentiam sensibilia communia. Manifestum est enim quod secundum omnia haec quinque diversificatur magnitudo vel situs. Et quia non habent habitudinem ad sensum, ut species activorum, ideo secundum ea non diversificantur potentiae sensitivae, sed remanent communia pluribus sensibus.

[80678] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 13 Viso igitur quomodo dicantur per se sensibilia, et communia et propria, restat videndum, qua ratione dicatur aliquid sensibile per accidens. Sciendum est igitur, quod ad hoc quod aliquid sit sensibile per accidens, primo requiritur quod accidat ei quod per se est sensibile, sicut accidit albo esse hominem, et accidit ei esse dulce. Secundo requiritur, quod sit apprehensum a sentiente: si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis. Et hoc quidem vel est alius sensus, vel est intellectus, vel vis cogitativa, aut vis aestimativa. Dico autem quod est alius sensus; sicut si dicamus, quod dulce est visibile per accidens inquantum dulce accidit albo, quod apprehenditur visu, et ipsum dulce per se cognoscitur

ab alio sensu, scilicet a gustu.

[80679] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 14 Sed, ut proprie loquamur, hoc non est universaliter sensibile per accidens, sed per accidens visibile, sensibile autem per se. Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium.

[80680] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 15 Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur. In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium, vel aliquid huiusmodi.

[80681] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 16 Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas.

Lectio 14

[80682] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 1 Postquam philosophus distinxit propria sensibilia a communibus sensibilibus, et a sensibilibus secundum accidens, hic determinat de propriis sensibilibus secundum unumquemque sensum. Et primo de proprio sensibili visus. Secundo de proprio sensibili auditus, ibi, nunc autem primum de sono et cetera. Tertio de proprio sensibili olfactus, ibi, de odore autem et cetera. Quarto de proprio sensibili gustus, ibi, gustabile autem est et cetera. Quinto de proprio sensibili tactus, ibi, de tangibili autem, et tactu et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de visibili. Secundo dicit, quomodo visibile videatur, ibi, nunc autem in tantum et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat quid est visibile, distinguens visibile in duo. Secundo determinat de utroque visibili, ibi, visibile enim est color et cetera. Dicit ergo

primo, quod cum dictum sit, quod propria sensibilia sunt quae unusquisque sensus proprie percipit, illud sensibile cuius proprie perceptivus est visus, hoc est visibile. Sub visibili autem comprehenduntur duo. Nam visibile et est color, et est quoddam aliud, quod oratione quidem designari potest, sed non habet proprium nomen sibi impositum: quod quidem visibile competit his quae videntur de nocte, sicut sunt noctilucae, et putredines quercuum, et huiusmodi, de quibus erit manifestum in processu huius tractatus, postquam ingressi fuerimus in cognitionem visibilis, ex cognitione coloris, quod est manifestius visibile.

[80683] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit visibile enim determinat de utroque visibili. Et primo de colore. Secundo de eo quod dixit esse innominatum, ibi, non autem omnia visibilia et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo color se habet ad hoc quod sit visibilis. Secundo determinat de his quae requiruntur ad hoc, quod color videatur, ibi, est igitur aliquid diaphanum et cetera. Dicit ergo primo, quod cum color sit quoddam visibile, esse visibile convenit ei secundum se; nam color in eo quod est color, est visibilis per se.

[80684] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 3 Per se autem dupliciter dicitur. Uno enim modo dicitur propositio per se, cuius praedicatum cadit in definitione subiecti, sicut ista, homo est animal: animal enim cadit in definitione hominis. Et quia id quod est in definitione alicuius, est aliquo modo causa eius, in his quae sunt per se, dicuntur praedicata esse causa subiecti. Alio modo dicitur propositio per se, cuius e contrario subiectum ponitur in definitione praedicati; sicut si dicatur, nasus est simus, vel numerus est par; simum enim nihil aliud est, quam nasus curvus, et par nihil aliud est quam numerus, medietatem habens, et in istis subiectum est causa praedicati.

[80685] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 4 Intelligendum est ergo, quod color est visibilis per se, hoc secundo modo, et non primo. Nam visibilitas est quaedam passio, sicut simum est passio nasi. Et hoc est quod dicit, quod color secundum se est visibile *non ratione*, idest non ita quod visibile ponatur in eius definitione, sed quia in seipso habet causam ut sit visibile, sicut subiectum in seipso habet causam propriae passionis.

[80686] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 5 Quod probat per hoc, quod omnis color est motivus diaphani secundum actum. Diaphanum autem est idem quod transparens, ut aer vel aqua; et hoc habet color de sui natura, quod possit movere diaphanum in actu. Ex hoc autem quod movet diaphanum in actu, est visibile: unde sequitur quod color secundum suam naturam est visibilis. Et quia diaphanum non fit in actu nisi per lumen, sequitur quod color non sit visibilis sine lumine. Et ideo antequam ostendatur qualiter color videatur, dicendum est de lumine.

[80687] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit est igitur determinat de his sine quibus color videri non potest; scilicet diaphano et lumine. Et dividitur in partes tres. Primo ostendit quid sit diaphanum. Secundo determinat de lumine, quod est actus eius, ibi, lumen autem est huius actus et cetera. Tertio ostendit quomodo diaphanum est susceptivum coloris, ibi, est autem coloris et cetera. Dicit ergo primo, quod cum color sit motivus secundum suam naturam diaphani, necesse est, quod diaphanum sit aliquid. Est autem diaphanum, quod non habet proprium colorem, ut secundum ipsum videri possit, sed est susceptivum extranei coloris, secundum quem

aliquo modo est visibile. Huiusmodi autem diaphanum est, sicut aer et aqua et multa corpora solida, ut lapides quidam, et vitrum. Licet autem alia accidentia, quae conveniunt elementis et elementatis conveniant eis secundum naturam elementorum, sicut calidum et frigidum, et grave, et leve, et alia huiusmodi, tamen diaphanum non convenit praedictis ex natura aeris, aut aquae, secundum quod huiusmodi, sed consequitur quamdam naturam communem non solum aeri et aquae quae sunt corpora corruptibilia, sed convenit etiam caelesti corpori, quod est perpetuum et incorruptibile. Manifestum est enim aliqua caelestia corpora esse diaphana. Non enim possemus videre stellas fixas, quae sunt in octava sphaera, nisi inferiores sphaerae planetarum essent transparentes, vel diaphanae. Sic ergo manifestum est quod diaphanum non est proprietas consequens naturam aeris aut aquae, sed aliquam communiorem naturam, ex cuius proprietate oportet causam diaphanitatis assignare, ut postea apparebit.

[80688] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit lumen autem ostendit quid sit lumen. Et primo manifestat veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, quod quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod lumen est actus diaphani, secundum quod est diaphanum. Manifestatum est enim, quod neque aer, neque aqua, neque aliquid huiusmodi est actu transparens, nisi fuerit illuminatum. Ipsum autem diaphanum secundum se est in potentia respectu luminis et respectu tenebrae, quae est privatio luminis, sicut materia prima est ut potentia respectu formae et privationis. Lumen autem comparatur ad diaphanum, sicut color ad corpus terminatum; quia utrumque est actus et forma sui susceptivi. Et propter hoc dicit, quod lumen est quasi quidam color diaphani, secundum quod diaphanum est actu factum diaphanum ab aliquo corpore lucente, sive illud sit ignis, aut aliquid aliud huiusmodi, sive aliquod corpus caeleste. Esse enim lucens actu et illuminativum, commune est igni et corpori caelesti, sicut esse diaphanum est commune aeri et aquae, et corpori caelesti.

[80689] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit quid quidem excludit falsam opinionem de lumine. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod lumen non est corpus. Secundo improbat quamdam solutionem ad rationem quamdam, per quam potest probari lumen non esse corpus, ibi, et non recte Empedocles. Circa primum tria facit. Primo ponit intentum; et dicit quod cum dictum sit quid est diaphanum, et quid lumen, manifestum est quod lumen, neque est ignis, ut quidam dicebant, ponentes tres species ignis, carbonem, flammam, et lumen: neque est aliquod corpus omnino, neque aliquid defluens ab aliquo corpore, sicut posuit Democritus, lumen esse quasdam decisiones defluentes a corporis lucidis: scilicet atomos quosdam. Si essent aliqua defluentia a corpore, sequeretur quod essent corpora vel aliquod corpus, et sic nihil aliud esset lumen quam praesentia ignis, aut alicuius huiusmodi corporis in diaphano: nihil ergo differt dicere quod lumen est corpus, aut quod est defluxus corporis.

[80690] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 9 Secundo ibi neque enim probat quod proposuerat, tali ratione. Impossibile est duo corpora esse simul: si ergo lumen est corpus, impossibile est quod lumen sit simul cum corpore diaphano: hoc autem est falsum: ergo lumen non est corpus.

[80691] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 10 Tertio ibi videtur autem probat quod lumen

sit simul cum diaphano. Contrariorum enim est idem subiectum: lumen autem et tenebra sunt contraria secundum modum quo privatio et habitus est quaedam contrarietas, ut dicitur in decimo metaphysicae. Manifestum est autem, quod tenebra est quaedam privatio huius habitus, scilicet luminis in diaphano; et sic subiectum tenebrae est diaphanum; ergo et praesentia dicti habitus, scilicet lucis, est lumen: ergo lumen est simul cum diaphano.

[80692] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 11 Deinde cum dicit et non recte reprobat quamdam responsionem ad rationem quamdam, quae potest fieri contra ponentes lumen esse corpus. Potest enim contra eos sic argui. Si lumen esset corpus, oportet quod illuminatio sit motus localis luminis deveniens in diaphanum. Nullus autem motus localis cuiuscumque corporis, potest esse subitus sive in instanti; ergo illuminatio non est subito sed successive.

[80693] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 12 Cuius contrarium videmus; quia in eodem instanti, in quo corpus lucidum praesentatur, illuminatur diaphanum totum simul, et non pars eius post partem. Non autem recte Empedocles neque quicumque alius dixit, quod scilicet lumen feratur motu locali, tamquam corpus, et extendatur successive in spatio, quod est medium inter terram et continens, scilicet caelum, et quod ista successio nos lateat, sed videatur nobis quod totum illuminetur simul et subito.

[80694] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 13 Hoc enim dictum est contra veritatem, quae potest ratione percipi; quia ad illuminationem diaphani nihil requiritur nisi directa oppositio, absque obstaculo medio, corporis illuminantis ad illuminabile.

[80695] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 14 Iterum autem est contra id quod apparet. Posset enim dici quod successio motus localis parvo spatio lateat nos: sed quod lateat nos successio in motu luminis, ab oriente, usque ad occidentem horizontis nostri, hoc habet magnam quaestionem, tamquam difficile aut omnino impossibile.

[80696] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 15 Quia vero hic agitur de natura luminis et diaphani et necessitate luminis ad videndum, de his tribus considerandum est. Circa naturam igitur luminis diversi diversimode opinati sunt. Quidam enim opinati sunt lumen esse corpus, ut in litera dicitur. Ad quod dicendum moti sunt ex quibusdam locutionibus, quibus utimur, loquentes de lumine. Consuevimus enim dicere, quod radius transit per aerem, quod reverberatur, quod radii se intersecant, quae omnia videntur esse corporis.

[80697] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 16 Quae quidem opinio stare non potest, propter rationes, quas Aristoteles in litera adducit, et plures alias facile esset adducere. Non enim facile esset assignare, quomodo huiusmodi corpus per totum hemisphaerium subito multiplicaretur aut generaretur vel corrumperetur; quomodo etiam sola oppositio corporis opaci esset causa corruptionis huius corporis in parte diaphani aliqua. Quod autem dicitur de motu luminis, aut reverberatione ipsius, metaphorice dictum est; sicut etiam possumus dicere, quod calor procedit dum aliqua de novo calefiunt; vel reverberantur, cum habet obstaculum.

[80698] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 17 Quidam vero alii dixerunt quod lux est quaedam

natura spiritualis, argumentum sumentes quod in rebus intellectualibus, nomine luminis utimur: dicimus enim in substantiis intellectualibus esse quoddam lumen intelligibile. Sed hoc etiam est impossibile.

[80699] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 18 Impossibile est enim quod aliqua natura spiritualis et intelligibilis cadat in apprehensione sensus: qui cum sit virtus corporea, non potest esse cognoscitivus nisi rerum corporalium. Si quis autem dicat quod aliud est lumen spirituale ab eo quod sensus percipit, non erit cum eo contendendum, dummodo hic habeat quod lumen quod visus percipit, non est natura spiritualis. Nihil enim prohibet unum nomen imponi rebus quantumcumque diversis.

[80700] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 19 Quod autem lumine, et his quae ad visum pertinent, utamur in rebus intellectualibus, contingit ex nobilitate sensus visus, qui est spiritualior et subtilior inter omnes sensus. Quod patet ex duobus. Primo quidem ex suo obiecto. Nam aliqua cadunt sub visu, secundum proprietates in quibus communicant inferiora corpora cum caelestibus: tactus autem est perceptivus proprietatum quae sunt propriae elementis, scilicet calidi, et frigidi, et similium; gustus autem et olfactus, proprietatum quae competunt corporibus mistis secundum diversam rationem commistionis calidi et frigidi, humidi et sicci. Sonus autem causatur ex motu locali, qui etiam communis est corporibus caelestibus et inferioribus, licet species motus quae causat sonum, non competat corporibus caelestibus secundum sententiam Aristotelis. Unde ex ipsa natura obiecti, apparet quod visus est altior inter sensus, et auditus propinquior ei, et alii sensus magis remoti.

[80701] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 20 Secundo apparet quod sensus visus est spiritualior, ex modo immutationis. Nam in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis, sine naturali. Dico autem immutationem naturalem prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturae, sicut cum aliquid infrigidatur vel calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae. Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili. Patet autem quod in tactu, et gustu, qui est tactus quidam, fit alteratio naturalis; calefit enim et infrigidatur aliquid per contactum calidi et frigidi, et non fit immutatio spiritualis tantum. Similiter autem immutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione: immutatio autem soni, cum motu locali. Sed in immutatione visus est sola immutatio spiritualis: unde patet, quod visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus. Et propter hoc hi duo sensus sunt maxime spirituales, et soli disciplinabiles; et his quae ad eos pertinent, utimur in intellectualibus, et praecipue his quae pertinent ad visum.

[80702] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 21 Quidam vero dixerunt quod lumen non est nisi evidentia coloris. Sed hoc aperte apparet esse falsum in his quae lucent de nocte, et tamen eorum color occultatur.

[80703] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 22 Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis, et lumen defluens a luce habet esse intentionale, sicut species colorum in aere. Utrumque autem horum est falsum. Primum quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, sed solo intellectu comprehensibilis. Et si dicatur quod id quod videtur in sole, non est lux, sed

splendor, non erit contendendum de nomine; dummodo hoc quod dicimus lucem, scilicet quod ex visu apprehenditur, non sit forma substantialis. Secundum etiam falsum est; quia quae habent solum esse intentionale, non faciunt transmutationem naturalem: radii autem corporum caelestium transmutant totam naturam inferiorem. Unde dicimus, quod sicut corpora elementaria habent qualitates activas, per quas agunt, ita lux est qualitas activa corporis caelestis, per quam agit, et est in tertia specie qualitatis sicut et calor.

[80704] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 23 Sed in hoc differt a calore, quia lux est qualitas primi corporis alterantis, quod non habet contrarium; unde nec lux contrarium habet: calori autem est aliquid contrarium. Et quia luci nihil est contrarium, in suo susceptibili non potest habere contrariam dispositionem: et propter hoc suum passivum, scilicet diaphanum, semper est in ultima dispositione ad formam; et propter hoc statim illuminatur; non autem calefactibile statim calefit. Ipsa igitur participatio vel effectus lucis in diaphano, vocatur lumen. Et si fit secundum rectam lineam ad corpus lucidum, vocatur radius. Si autem causetur ex reverberatione radii ad corpus lucidum, vocatur splendor. Lumen autem commune est ad omnem effectum lucis in diaphano.

[80705] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 24 His igitur visis circa naturam luminis, de facili apparet ratio, quare quaedam corpora sunt lucida actu: quaedam diaphana, quaedam opaca. Nam cum lux sit qualitas primi alterantis, quod est maxime perfectum et formale in corporibus, illa corpora quae sunt maxime formalia et mobilia sunt lucida actu; quae autem propinqua his, sunt receptiva luminis sicut diaphana; quae autem sunt maxime materialia, neque habent lumen in sui natura, neque sunt luminis receptiva, sunt opaca. Quod patet in ipsis elementis. Nam ignis habet lucem in sui natura, licet eius lux non appareat nobis nisi in natura aliena propter densitatem. Aer autem et aqua, quae sunt minus formalia, sunt diaphana: terra autem quae est maxime materialis, est opaca.

[80706] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 25 Circa tertium vero sciendum est, quod quidam dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum ex parte ipsius coloris. Dicunt enim quod color non habet virtutem ut moveat diaphanum, nisi per lumen. Et huius signum dicunt, quia ille qui est in obscuro, videt ea quae sunt in lumine, sed non e converso. Rationem etiam ad hoc adducunt; quia oportet quod, cum visus sit unus, quod visibile non sit nisi per rationem unam; quod non esset, si color esset per se visibilis, non per virtutem luminis, et item lumen esset per se visibile.

[80707] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 26 Sed hoc est manifeste contra id quod Aristoteles hic dicit, *et quod habet in se causam essendi visibile.* Unde secundum sententiam Aristotelis dicendum est, quod lumen necessarium est ad videndum, non ex parte coloris eo quod faciat colores esse actu, quos quidam, tantum dicunt esse in potentia, cum sunt in tenebris; sed ex parte diaphani, inquantum facit ipsum esse in actu, ut in litera dicitur.

[80708] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 27 Et ad huius evidentiam, considerandum est, quod omnis forma, inquantum huiusmodi, est principium agendi sibi simile: unde cum color sit quaedam forma, ex se habet, quod causet sui similitudinem in medio. Sed tamen sciendum est quod differentia est inter virtutem perfectam et imperfectam. Nam forma quae est perfectae virtutis in agendo, non

solum potest inducere suam similitudinem in suo susceptibili; sed potest etiam disponere patiens, ut sit proprium eius susceptivum; quod quidem non potest facere, cum fuerit imperfectae virtutis. Dicendum est igitur quod virtus coloris in agendo est imperfecta respectu virtutis luminis. Nam color nihil aliud est quam lux quaedam quodammodo obscurata ex admixtione corporis opaci. Unde non habet virtutem, ut faciat medium in illa dispositione, qua fit susceptivum coloris; quod tamen potest facere lux pura.

[80709] Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 28 Ex quo etiam patet quod, cum lux sit quodammodo substantia coloris, ad eamdem naturam reducitur omne visibile, nec oportet quod color per lumen extrinsecum fiat actu visibile. Quod autem colores illuminati ab eo qui est in obscuro, videantur, contingit ex eo, quod etiam medium illuminatur, in quantum sufficit ad immutationem ipsius.

Lectio 15

[80710] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 1 Postquam philosophus ostendit superius quid est color, et quid diaphanum, et quid lumen, hic ostendit, quomodo diaphanum se habeat ad colores. Manifestum est autem ex praemissis, quod diaphanum est susceptivum coloris; est enim color motivus diaphani, ut supra dictum est. Quod autem est susceptivum coloris, oportet esse sine colore, sicut quod est susceptivum soni, oportet esse sine sono: nihil enim recipit quod iam habet: et sic patet quod diaphanum, oportet esse sine colore.

[80711] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 2 Cum autem corpora sint visibilia per suos colores, sequitur quod diaphanum secundum seipsum sit invisibile. Quia vero eadem est potentia cognoscitiva oppositorum, sequitur, quod visus qui cognoscit lucem, cognoscat et tenebram. Licet igitur diaphanum secundum se careat colore et lumine, quorum est susceptivum, et sic secundum se visibile non sit, eo modo quo sunt visibilia, lucida et colorata, tamen potest dici visibile, sicut videtur tenebrosum quod vix videtur. Diaphanum igitur est huiusmodi, idest tenebrosum, cum non est actu diaphanum, sed in potentia tantum. Eadem enim natura est subiecta quandoque quidem tenebrarum, quandoque autem luminis. Et sic diaphanum carens lumine, quod ei accidit, dum est in potentia diaphanum, oportet, quod sit tenebrosum.

[80712] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit non omnia quia iam determinatum est de colore, quod videtur in lumine, determinat de alio visibili, quod supra dixit esse innominatum. Et dicit quod non omnia sunt visibilia in lumine, sed solum proprius color uniuscuiusque corporis in lumine visibilis est: quaedam enim non videntur in lumine, sed in tenebris, sicut animalia quae in tenebris videntur ignita, et lucentia, haec sunt multa, sed non habent unum nomen commune, sicut putredines quercuum, et aliquod cornu alicuius animalis et capita quorumdam piscium, et squamae, et oculi quorumdam animalium. Sed licet ista videantur in tenebris, nullius tamen horum proprius color in tenebris videtur. Videntur ergo ista in tenebris et in lumine; sed in tenebris, ut lucentia; in lumine autem, ut colorata.

[80713] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 4 Sed propter quam causam sic videantur in tenebris lucentia, alia ratio est. Non enim hic inducitur hoc, nisi quasi per accidens, ad ostendendum comparationem visibilis ad lumen. Videtur autem visibilitatis eorum in tenebris haec esse ratio: quia huiusmodi ex sua compositione habent aliquid lucis, inquantum lucidum ignis et diaphanum aeris et aquae non est totaliter in eis comprehensum per opacum terrae. Sed quia modicum habent de luce, eorum lux ad praesentiam maioris luminis occultatur. Unde in lumine non videntur, ut lucentia, sed ut colorata tantum. Lux autem eorum propter sui debilitatem non potest diaphanum perfecte reducere in actum, secundum quod natum est moveri a colore; unde sub eorum luce, nec eorum color, nec aliorum videtur; sed solum lux ipsorum. Lux enim, cum sit efficacior ad movendum diaphanum, quam color, et magis visibilis, cum minori immutatione diaphani videri potest.

[80714] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit nunc autem ostendit quomodo color perveniat ad visum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod est necessarium ad hoc, quod visus moveatur a colore. Secundo ostendit aliquid simile, quod est necessarium in aliis sensibilibus, ibi, eadem autem ratio. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, non enim bene hoc. Dicit ergo primo, quod per supradicta, intantum manifestum fit, quod illud quod videtur in lumine, est color, et quod sine lumine videri non potest, quia, ut supra dictum est, hoc est de ratione coloris quod sit motivum diaphani; quod quidem fit per lumen, quod est actus diaphani; et ideo sine lumine color videri non potest.

[80715] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 6 Cuius signum est: quia si aliquis ponat corpus coloratum super organum visus, non videbitur: quia non est ibi diaphanum in actu, quod moveatur a colore. Nam etsi pupilla sit quoddam diaphanum, non tamen erit diaphanum in actu, si superponatur sibi corpus coloratum. Oportet autem quod color moveat diaphanum in actu, puta aerem vel aliquid huiusmodi; et ab hoc movetur sensitivum, idest organum visus, sicut a corpore sibi continuato. Corpora enim non se immutant, nisi se tangant.

[80716] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit non enim excludit errorem; dicens, quod non bene dixit Democritus, qui opinatus fuit, quod si medium, quod est inter rem visam et oculum esset vacuum, quod posset aliquid quantumcumque parvum videri per quantamcumque distantiam, puta si formica esset in caelo. Sed hoc est impossibile. Oportet enim, ad hoc quod aliquid videatur, quod organum visus patiatur a visibili. Ostensum est autem, quod non patitur ab ipso visibili immediate, quia visibile superpositum oculo non videtur. Relinquitur ergo, quod oporteat organum visus pati a visibili per aliquod medium: necesse est ergo esse aliquod medium inter visibile et visum. Si autem est vacuum, nihil est medium, quod posset immutare et immutari. Relinquitur ergo, quod si esset vacuum, omnino nihil videretur.

[80717] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 8 Incidit autem in hanc opinionem Democritus, quia putabat, quod causa quare distantia impedit visionem alicuius rei, sit per medium quod resistit immutationi visibilis: hoc autem est falsum. Non enim diaphanum habet contrarietatem ad lumen vel colorem, sed est in ultima dispositione ad eorum receptionem: cuius signum est quod subito immutatur a lumine vel colore. Causa autem, quare distantia impediat visum, est, quia omne

corpus videtur sub quodam angulo cuiusdam trianguli, vel magis pyramidis, cuius basis est in re visa, et angulus est in oculo videntis.

[80718] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 9 Neque differt quantum ad hoc, utrum visus fiat extramittendo, ita quod lineae concludentes triangulum vel pyramidem, sint lineae vel visuales progredientes a visu ad rem visam, vel e converso sit, dummodo visus sit sub praedicta figura trianguli vel pyramidis. Quod ideo necesse est, quia cum res visa sit maior quantitate, quam pupilla, oportet quod proportionaliter diminuendo, proveniat immutatio visibilis, usque ad visum. Manifestum est autem, quod quanto latera trianguli vel pyramidis sunt longiora, dummodo sit eadem basis, tanto angulus est minor: et ideo quanto a remotiori videtur, minus videtur; et tanta potest esse distantia quod omnino non videatur.

[80719] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit ignis autem ostendit quomodo videatur ignis et lucida corpora: et dicit quod videntur non solum in lumine, sicut colorata, sed etiam in tenebris, sicut illa de quibus supra dixit. Et hoc ex necessitate contingit; quia ignis habet tantum de lumine, quod potest diaphanum omnino facere in actu, ita ut et ipsum et alia videantur. Nec est tantum debile lumen eius, quod ad praesentiam maioris luminis obumbretur, sicut accidit in his quae sunt dicta supra.

[80720] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 11 Deinde cum dicit eadem autem ostendit quod similiter se habet in aliis sensibus sicut in visu: et dicit quod eadem ratio est de sono et odore, sicut et de colore. Nullum enim eorum sentitur, si tangit organum sensus; sed ab odore et sono moventur media, a medio autem utrumque organorum, auditus scilicet et olfactus. Sed cum aliquis ponit corpus odorans aut sonans, super organum sensus, non sentitur. Et similiter est in tactu et gustu, licet non videatur, propter causam quae inferius dicetur.

[80721] Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 12 Deinde cum dicit medium autem ostendit quid sit medium in his sensibus; et dicit, quod illud quod movetur a sono, est aer; medium autem, quod movetur ab odore, est aliquid commune aeri et aquae, sicut et utrumque eorum est medium, quod movetur a colore; sed a colore movetur utrumque horum, secundum quod diaphanum. Passio autem communis aeri et aquae, secundum quam moventur ab odore, est innominata: non enim moventur ab odore secundum quod sunt diaphana. Et quod utrumque horum moveatur ab odore, manifestat per hoc, quod animalia aquatica habent sensum odoris: ex quo manifestum est, quod aquae moventur ab odore. Homo autem et animalia gressibilia et respirantia, non odorant nisi respirando. Et sic manifestum est, quod aer est medium in odoratu. Horum autem causa posterius dicetur.

Lectio 16

[80722] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 1 Postquam philosophus determinavit de visibili, hic determinat de audibili, id est de sono. Et dividitur in duas partes. In prima determinat de sono in

communi. In secunda determinat de quadam specie soni, scilicet voce, ibi, vox autem. Prima in duas partes dividitur. In prima determinat de sono. In secunda de differentiis sonorum, ibi, differentiae autem sonorum. Prima dividitur in duas. In prima determinat de sono. In secunda movet quamdam dubitationem circa praedeterminata, ibi, utrum autem sonat. Prima dividitur in duas. In prima determinat de generatione soni. In secunda de immutatione auditus a sono, ibi, vacuum autem. Si autem quaeratur quare determinat hic de generatione soni, cum supra non determinaverit de generatione coloris, sed solum de immutatione sensus et medii a colore, dicendum est, quod color et odor et sapor et qualitates tangibiles habent esse permanens et fixum in suo subiecto. Unde est alia consideratio ipsarum qualitatum secundum se, et secundum quod immutant sensum; et propter hoc alterius est considerationis utrumque. Unde philosophus de generatione coloris et saporis et odoris determinat in libro de sensu et sensato: de qualitatibus autem tangibilibus, in libro de generatione, et quantum ad aliqua, in libro Meteor. In hoc autem libro non intendit determinare de sensibilibus, nisi inquantum sunt immutativa sensus. Sonus autem causatur ex motu, et non habet esse fixum et quiescens in subiecto, sed in quadam immutatione consistit: unde simul determinatur de eo secundum quod generatur in sua specie et secundum quod immutat sensum. Prima autem pars dividitur in duas. In prima determinat de prima generatione soni. In secunda de secunda soni generatione quae fit per reflexionem, ibi, echo autem fit. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod sonus quandoque est in actu, quandoque in potentia. Secundo ostendit quomodo fit sonus in actu, ibi, fit autem secundum actum.

[80723] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 2 Dicit ergo primo, quod antequam determinetur de tactu et de gustu, dicendum est de sono et olfactu: sed primo de sono, quia spiritualior est, ut supra ostensum est. Sonus autem dupliciter dicitur: dicitur enim sonus in actu, et sonus in potentia. Dicimus autem aliquam rem habere sonum, et quando actu sonat, et quando habet potentiam sonandi; sicut dicimus, haec Campana bene sonat, quamvis, non sonet in actu. Et secundum hunc modum dicimus, quod quaedam non habent sonum, quia non habent potentiam sonandi, sicut spongia, et huiusmodi mollia. Quaedam autem dicuntur habere sonum, quia possunt sonare, sicut aes, et alia huiusmodi plana et lenia. Sic ergo patet, quod sonus quandoque dicitur secundum potentiam, quandoque secundum actum.

[80724] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 3 Sed quod fiat sonus in actu, hoc pertinet, et ad medium, et ad auditum. Omne enim sensibile dupliciter dicitur esse in actu. Uno modo, quando actu sentitur; hoc est dum species eius est in sensu; et sic sonus est actu, secundum quod est in auditu. Alio modo secundum quod habet propriam speciem, per quam sentiri potest, prout est in subiecto; et sic alia sensibilia fiunt in actu, prout sunt in corporibus sensibilibus, sicut color prout est in corpore colorato, odor et sapor prout sunt in corpore odorifero et saporoso. Sic autem non est de sono. Nam in corpore sonante non est sonus, nisi in potentia. In medio autem quod movetur ex percussione corporis sonantis, fit sonus in actu. Et propter hoc dicitur, quod sonus in actu est medii et auditus, non autem subiecti sonabilis.

[80725] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 4 Deinde cum dicit fit autem ostendit quomodo sonus fiat

in actu. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quot concurrunt ad hoc, quod sonus constituatur in actu. Secundo ostendit, qualia esse oporteat, ibi, sicut autem diximus. Dicit ergo primo, quod ad hoc quod sonus fiat in actu, oportet tria concurrere. Fit enim semper alicuius, et ad aliquid, et in aliquo: et ideo si sit unum tantum, non potest sonum facere. Et huius ratio est, sive signum, quia percussio est causa soni: oportet igitur esse aliquid, id est percutiens, et aliquid percussum. Et propter hoc dicit, quod *sonus est alicuius ad aliquid* idest percutientis ad percussum. Oportet enim quod illud quod facit sonum, tangat aliquid; et cum tetigerit suo ictu, generetur tunc sonus. Ictus autem percutientis, non fit sine motu locali: motus autem localis non est sine medio. Unde relinquitur, quod oportet esse medium, et ad hoc quod fiat sonus in actu. Et hoc est, quod dictum est, quod oportet esse sonum non solum alicuius et ad aliquid, sed etiam in aliquo.

[80726] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit sicut autem ostendit qualia oportet esse ea quae requiruntur ad soni generationem. Et primo ostendit qualia oportet esse percutiens et percussum. Secundo quale oportet esse medium, ibi, amplius autem. Dicit ergo primo, quod sicut praedictum est, sonus non fit ex percussione quorumcumque corporum. Dictum est enim supra, quod pili, et spongiae, et huiusmodi mollia, non habent potentiam sonandi; unde nullum sonum faciunt, etiam si percutiantur. Cuius ratio est, quia mollia cedunt percutienti; unde ex percussione non extruditur aer, ut sic in eo possit formari sonus ex ictu percutientis et resistentia percussi. Sed si huiusmodi mollia comprimantur, ut aliquam duritiem habeant, et resistant percutienti, sequitur sonus, licet sonus surdus. Sed aes, et corpora lenia et concava, sua percussione faciunt sonum. Necesse est enim quod illa, ex quorum percussione sonus redditur, sint dura, ut aer extrudatur: quae quidem extrusio est causa generationis soni. Requiritur etiam quod sint lenia, ut sit aer unus, sicut infra dicetur.

[80727] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 6 Concava autem etiam percussa, bene reddunt sonum, quia in eis intus aer concluditur. Et cum illud quod primo motum est, non possit statim exire, percutit alium aerem, et sic ex repercussione fiunt multi ictus et multiplicatur sonus. Et propter hoc etiam illa quae in sui compositione habent aerem bene dispositum, sunt bene sonora, sicut aes et argentum. In quorum autem compositione aer non bene se habet, non sunt bene sonora, sicut plumbum, et alia huiusmodi, quae sunt magis feculenta et terrestria.

[80728] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 7 Deinde cum dicit amplius auditur ostendit quale sit medium, in quo generatur sonus: et dicit, quod medium, in quo sonus auditur, est aer et aqua, sed minus auditur in aqua quam in aere; unde propriissimum medium tam in generatione soni quam in auditu, est aer. Et quia medium, in quolibet sensu, qualitatibus sensibilibus secundum illum sensum caret, ut possit omnes recipere; manifestum est, quod neque aer neque aqua habent proprium sonum, sed necessarium est ad soni generationem, in aere vel aqua, quod aliqua corpora firma vel solida et dura percutiant seinvicem, et percutiant aerem.

[80729] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 8 Quod autem simul fiat percussio solidorum adinvicem, et per consequens sonus et ad aera, contingit cum aer in sua integritate manet, ut possit percuti, et non dividitur ante percussionem. Et propter hoc videmus, quod si aliquid tardo motu tangat

alterum, non facit sonum, quia prius recedit aer et dissolvitur, quam contactus solidorum corporum fiat. Sed si percussio sit velox et fortis, tunc fit sonus; quia ad hoc quod fiat sonus, oportet quod motus percutientis praeveniat divisionem aeris, ut aer adhuc adunatus sive collectus percuti possit, et in eo sonus generari. Et est simile, sicut cum aliquid velociter fertur, percutere potest acervum lapidum antequam dissolvatur, quod non contingit si tarde moveatur. Et propter hoc etiam, quando aliquid velociter fertur in ipso aere, facit sonum ex suo motu, quia ipse aer adhuc adunatus, se habet in ratione percussi, et non solum medii.

[80730] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 9 Deinde cum dicit echo autem determinat de secunda generatione soni, quae fit per reverberationem; qui quidem sonus vocatur echo. Primo ergo determinat quomodo generetur. Secundo ostendit quomodo diversificetur in sui generatione, ibi, videtur autem. Considerandum est autem circa primum, quod generatio soni in aere consequitur motum aeris, ut dictum est. Sic autem contingit de immutatione aeris apud generationem soni, sicut de immutatione aquae, cum aliquid in aquam proiicitur. Manifestum est enim quod fiunt quaedam regyrationes in circuitu aquae percussae. Quae quidem circa locum percussionis sunt parvae, et motus est fortis. In remotis autem gyrationes sunt magnae, et motus debilior. Tandem autem motus totaliter evanescit, et gyrationes cessant. Si autem antequam motus cesset, gyrationes illae aliquod obstaculum inveniant, fit motus gyrationis in contrarium; et tanto vehementius, quanto propinquius sunt primae percussioni.

[80731] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 10 Sic igitur intelligendum est, quod ad percussionem corporum sonantium, aer in gyrum movetur, et sonus undique diffunditur. Et in vicino quidem gyrationes sunt minores, sed motus fortior; unde sonus fortius percipitur. In remotis autem gyrationes sunt maiores, et motus debilior, et sonus obscurior auditur. Tandem autem deficit totum. Si autem antequam huiusmodi gyrationes deficiant, fiat reverberatio aeris sic moti, et sonum deferentis ad aliquod corpus, gyrationes revertentur in contrarium, et sic auditur sonus quasi ex adverso. Et haec vocatur echo.

[80732] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 11 Quod praecipue fit, quando illud obstans, ad quod repercutitur aer motus, est aliquod corpus concavum, quasi quoddam vas determinans, et concludens aerem in sua unitate, et ideo prohibens ipsum dividi. Tunc enim ille aer sic unitus et commotus, quia non potest ulterius motum protendere, propter corpus obstans, percutit iterum aerem, a quo percutiebatur, et fit motus in contrarium. Sicut accidit cum aliquis proiicit pilam, quae hic sphaera dicitur, et inveniens obstaculum resilit.

[80733] Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 12 Deinde cum dicit videtur autem ostendit quomodo diversimode fit echo; et dicit, quod videtur semper fieri echo, sed non semper fit *certa*, id est manifeste perceptibilis. Et hoc ostendit per simile. Dicit enim quod accidit in sono sicut in lumine. Lumen enim semper repercutitur; sed quandoque quidem est manifesta repercussio luminis, quandoque autem non. Manifesta quidem est repercussio luminis, quando repercutitur ab aliquo corpore fulgido, itaque cum quadam claritate fit luminis repercussio, simili modo primae luminis emissioni. Immanifesta autem est repercussio luminis, quando repercutitur ab aliquo corpore opaco;

quia huiusmodi repercussio fit sine claritate et radiorum emissione. Nisi enim a corporibus opacis fieret repercussio radiorum solis, non fieret lumen *penitus*, idest in qualibet parte aeris superioris hemisphaerii, sed ubique esset tenebra extra solem, id est extra loca ad quae directe perveniunt radii solares. Non tamen sic repercutitur lumen a corporibus opacis, sicut ab aqua vel aere, aut aliquo de numero lenium corporum et tersorum, a quibus fit repercussio cum claritate et radiorum emissione. Et ideo, quia repercussio, quae fit a corporibus opacis, non est similis repercussioni quae fit a corporibus fulgidis; repercussio, quae fit a corporibus opacis, facit tenebram, idest umbram ex illa parte ubi determinatur lumen manifestum, quod est ex directa emissione radiorum solarium. Similiter autem, quando repercussio soni fit ad corpus concavum, in quo natus est multiplicari sonus, fit echo certus, id est manifeste comprehensibilis. Quando autem ad alia corpora fit reverberatio soni, quae non sunt nata multiplicare sonum, non fit echo manifestus.

Lectio 17

[80734] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 1 Postquam philosophus determinavit de generatione soni, hic determinat de immutatione sensus a sono. Et primo quantum ad immutationem instrumenti, ibi, auditus autem. Dicit ergo primo, quod quia medium in sono est aer, recte dicitur a quibusdam, quod vacuum est proprium sensui auditus, quia videtur eis quod vacuum sit aer. Aer autem facit audire sonum, cum moveatur, existens unus et continuus, ut in eo possit formari sonus. Et quia ad hoc quod formetur sonus, necessaria est unitas et continuitas aeris, ideo non fit sonus, nisi sonabile quod percutitur, sit lene. Lene enim est cuius una pars non supereminet alteri. Asperum autem cuius una pars alicui supereminet. Unde manifestum est, quod superficies lenis corporis est simpliciter una; et propter hoc, aer propter unitatem plani, id est superficiei, fit unus, et simul existens. Si autem corpus non sit lene, sed asperum, tunc superficies non est una. Et, quia aer est frangibilis, id est facile divisibilis, sequitur quod etiam aer non sit unus et continuus: unde non potest in eo formari sonus.

[80735] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 2 Sic igitur patet, quod illud est sonans tantum, id est faciens sonum, quod movet aerem unum continuum existentem a se usque ad auditum. Sic ergo patet, quod illi qui dicunt quod vacuum est proprium sensui auditus, dicunt aliquid recte: quia esse proprium auditus competit aeri, quem vacuum esse dicunt. Non autem dicunt recte quantum ad hoc quod plenum aere dicunt esse vacuum.

[80736] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 3 Deinde cum dicit auditus autem determinat de immutatione auditus a sono, quantum ad ipsum organum sensus auditus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod aer appropriatur organo auditus. Secundo ostendit, qualis sit aer, qui competit organo auditus, ibi, per se quidem igitur. Tertio ostendit, quomodo auditus impeditur vel non impeditur ex impedimento organi, ibi, propter hoc autem et aqua. Dicit ergo primo, quod auditus connaturalis est aeri, ita quod, sicut humidum aqueum convenit instrumento visus, ita aer convenit instrumento auditus. Et hoc ideo, quia si attribuatur aer instrumento auditus, sequitur

quod eadem passio soni erit in aere exterius moto et in aere qui movetur intus, et est instrumentum auditus. Et ideo anima non audit in qualibet parte sui corporis, neque aer sonans generat sonum, sive penetrat quamcumque partem corporis animati, quia animatum non habet in qualibet sui parte aerem, ut quaelibet pars eius possit esse movenda a sono; sicut etiam animatum habet humidum aqueum non ubique, sed in quadam parte determinata, scilicet in pupilla.

[80737] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit per se igitur ostendit qualis sit aer, qui appropriatur instrumento auditus. Et dicit, quod cum omne habens sonum sit aptum natum resistere percutienti: manifestum est, quod aer per se non habet sonum, eo quod de se non est natum resistere percutienti, sed facillime cedit. Prohibetur enim cessio eius, sive diffluxus, ab aliquo corpore solido; et ideo cum hoc accidit, motus aeris reddit sonum. Dictum est enim, quod ad generationem soni, oportet fieri percussionem duorum solidorum adinvicem, et ad aerem. Sed aer, qui est connaturalis auditui *est aedificatus*, id est firmiter dispositus in auribus, cum hac proprietate quod sit immobilis, ad hoc quod animal possit sentire per certitudinem omnes differentias motus. Sicut enim humidum aqueum, quod est in pupilla, caret omni colore, ut possit cognoscere omnes colorum differentias, ita oportet quod aer, qui est intra tympanum auris, careat omni motu ad hoc quod possit discernere omnes sonorum differentias.

[80738] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 5 Deinde cum dicit propter hoc ostendit quomodo impediatur auditus ex impedimento organi. Ponit autem duo impedimenta, secundum duo quae dixit esse necessaria ad organum auditus. Quorum primum est quod sit ibi aer. Secundum est, quod ille aer sit immobilis. Primum ergo impedimentum est ex hoc quod ipse aer corrumpitur. Et ideo ex praedictis manifestum est, quod in aqua auditus fit ita dumtaxat, quod aqua non ingrediatur ad ipsum connaturalem aerem, quem dixit aedificatum esse in auribus; sed neque etiam in aurem ingrediatur; quod impossibile est propter reflexiones, quae prohibent introitum aquae in aurem.

[80739] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 6 Sed cum hoc accidit, quod aqua scilicet ingrediatur ad naturalem aerem, non audit animal propter corruptionem aeris, qui est necessarius ad audiendum. Sicut etiam, si corrumpatur humidum pupillae ex immissione alicuius extranei, impeditur visio. Et non solum ex corruptione aeris impeditur auditus, sed etiam *si meninga*, id est pellis circumdans aerem, aut aliqua pars coniuncta *laboret*, idest impediatur pellis pupillae, quae continet humorem aqueum pupillae.

[80740] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 7 Quidam autem libri habent quod *in aqua non audimus*. Quod est contra illud quod dictum est, quod audimus in aere et in aqua, et contra illud quod philosophus dicit in libro de historia animalium, quod animalia audiunt in aqua. Licet enim aqua non ingrediatur ad interiorem aerem, tamen potest eum commovere, et sic imprimere in ipsum speciem soni.

[80741] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 8 Secundum autem impedimentum auditus, ponit ibi sed signum. Et hoc impedimentum provenit ex hoc, quod aer, qui est in auribus, non est immobilis: unde dicit, quod signum per quod potest discerni, utrum aliquis sit boni auditus vel non, est quod semper audiat tinnitum in auribus, et sonum, sicut auditur cum apponitur cornu ad aures, propter

motum aeris in cornu. Cum enim hoc accidit, homo non est boni auditus, quia aer in auribus sic audientis tinnitum, semper movetur quodam proprio motu. Sed ab instrumento auditus, sonus debet esse extraneus, et non proprius sicut instrumentum visus recipit extraneum colorem, et non habet proprium. Si autem haberet proprium, impediretur visio. Et similiter si aer, qui est in auribus, habeat proprium motum et sonum, impeditur auditus. Quia igitur auditus fit per aerem, propter hoc aliqui credentes aerem esse vacuum, dicunt nos audire vacuo et sonanti, quia scilicet pars qua audimus, habet aerem determinatum, id est immobilem et distinctum ab aere exteriori.

[80742] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 9 Deinde cum dicit utrum autem movet quaestionem circa generationem soni; utrum causa activa soni sit verberans, aut quod verberatur. Et determinat quod utrumque est causa, sed alio et alio modo: quia enim consequitur sonus motum, necesse est quod sicut aliquid est causa activa motus, ita aliquid est causa activa soni. Generatur autem sonus ex motu, quo aliquid percutiens, propter resistentiam percussi, resilit, eo scilicet modo quo saltantia, idest resilientia, moventur a lenibus et duris, et cum aliquis *ea traxerit*, idest fortiter impulerit. Manifestum est igitur, quod primum percutiens movet, et iterum percussum, inquantum facit resilire percutiens; et sic utrumque est causa activa motus.

[80743] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 10 Et quia in generatione soni necesse est quod quaedam resilitio fiat ex resistentia percussi, non omne quod verberat et verberatur sonat, sicut dictum est primo; puta si obiiciatur acus acui, non fit sonus. Sed ad hoc quod generetur sonus, oportet hoc quod percutitur esse regulare, idest esse sic dispositum, ut aer subito dissiliat ex eius resistentia, et moveatur, et ex tali motu generetur sonus.

[80744] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 11 Deinde cum dicit differentiae autem determinat de differentiis sonorum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo percipiantur. Secundo quomodo nominentur, ibi, haec autem dicuntur. Dicit ergo primo, quod diversae res sonantes faciunt diversos sonos. Sed huiusmodi differentiae sonantium, secundum quod natae sunt facere diversos, non manifestantur quando sonus est in potentia, sed solum quando sonus est in actu. Sicut enim non videntur colores sine lumine, sic non percipiuntur acutum et grave in rebus sonativis, nisi fiat sonus in actu.

[80745] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 12 Deinde cum dicit haec autem ostendit quomodo differentiae sonorum nominentur. Et circa hoc quatuor facit. Primo ostendit unde sumantur nomina sonorum: et dicit, quod sumuntur, secundum metaphoram a qualitatibus tangibilibus. Manifestum est enim quod acutum et grave inter qualitates tangibiles computantur.

[80746] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 13 Secundo ibi acutum enim ponit rationes nominum. Et dicit quod ille sonus acutus est, qui multum movet sensum auditus in pauco tempore; gravis autem sonus est, qui multo tempore movet parum.

[80747] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 14 Tertio ibi neque tamen quia praedictae rationes videntur esse velocis et tardi, (velox enim est quod in parvo tempore multum movetur, tardum autem quod in multo tempore parum), ostendit qualiter se habet acutum et grave in sonis, ac velox

et tardum in motibus: et dicit, quod velox non est idem quod acutum, nec grave in sonis est idem quod tardum, sicut nec sonus *cuius differentiae sunt grave et acutum*, est idem quod motus cuius differentiae sunt velox et tardum. Sed sicut motus est causa soni, ita velocitas motus est causa soni acuti, et tarditas motus est causa soni gravis. Sed hoc intelligendum est cum sonus causatur ab uno motu. Cum autem causatur ex pluribus motibus, frequentia motuum est causa acuti soni, et tarditas est causa gravis, ut dicit Boetius in musica. Unde et chorda magis tensa, acutius sonat, quia ex una percussione frequentius movetur.

[80748] Sentencia De anima, lib. 2 l. 17 n. 15 Quarto ibi et videntur assimilat differentias sonorum qualitatibus tangibilibus a quibus nominantur: et dicit quod ea quae sunt circa tactum, habent similitudinem cum acuto et hebeti in sonis: quia acutus sonus quasi pungit auditum, eo quod in pauco tempore movet ipsum: hebes autem quasi pellit, quia in multo tempore movet. Unde unum eorum accidit cum velocitate motus, aliud cum tarditate. Ultimo concludit quod sic de sono determinatum sit.

Lectio 18

[80749] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 1 Postquam philosophus determinavit de sono, hic determinat de voce, quae est species soni. Et dividitur in partes duas: quarum prima praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad definitionem vocis. In secunda definit vocem, ibi, quare percussio. Circa primum duo facit. Primo ostendit quorum sit habere vocem. Secundo, quid sit proprium organum vocis, ibi, vox autem sonus. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod habere vocem est animatorum. Secundo ostendit quorum animatorum, ibi, multa autem animalium. Dicit ergo primo, quod vox est quaedam species soni: est enim sonus animati: non autem quorumlibet, sed quorumdam, ut post patebit.

[80750] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 2 Nullum autem inanimatum habet vocem. Et si aliquando aliquod eorum dicatur habere vocem, hoc est secundum similitudinem, sicut tibia et lyra et huiusmodi instrumenta dicuntur habere vocem. Habent enim tria, eorum soni, in quibus assimilantur voci. Quorum primum est extensio. Manifestum est enim quod in corporibus inanimatis ex simplici percussione causatur sonus: unde, cum percussio statim transeat, sonus etiam cito transit et non continuatur. Sed vox causatur ex percussione aeris ad vocalem arteriam, ut post dicetur: quae quidem percussio continuatur secundum appetitum animae, et ideo vox extendi potest et continuari. Illa igitur instrumenta, de quibus dictum est, ex hoc ipso quod habent quamdam continuitatem in suo sono, habent similitudinem vocis.

[80751] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 3 Secundum autem, in quo assimilantur voci, est melos, idest consonantia. Sonus enim corporis inanimati, cum ex simplici percussione proveniat, uniformis est, non habens in se diversitatem gravis et acuti: unde in eo non est consonantia, quae ex eorum proportione causatur. Sed vox diversificatur secundum grave et acutum, eo quod percussio,

quae causat vocem, diversimode fit secundum appetitum animalis vocem emittentis. Unde, cum in praedictis instrumentis distinctio sit gravis et acuti in sono, eorum sonus est cum quadam melodia ad similitudinem vocis.

[80752] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 4 Tertium, in quo sonus horum instrumentorum habet similitudinem vocis, est locutio, idest interpretatio sonorum ad similitudinem locutionis. Manifestum est enim, quod humana locutio non est continua; unde et in libro praedicamentorum, oratio, quae in voce profertur ponitur species quantitatis discretae. Distinguitur enim oratio per dictiones, et dictio per syllabas; et hoc accidit propter diversas percussiones aeris ab anima. Et similiter sonus praedictorum instrumentorum distinguitur secundum diversas percussiones, utpote diversarum chordarum, vel diversorum flatuum, aut aliquorum huiusmodi.

[80753] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 5 Deinde cum dicit multa autem ostendit quorum animatorum sit habere vocem; et dicit quod etiam multa animalia sunt quae non habent vocem, sicut omnia carentia sanguine, quorum quatuor sunt genera, ut dicitur in libro de animalibus: scilicet mollia, quae habent mollem carnem exterius, ut pulpi et sepiae; et animalia mollis testae ut cancri, et animalia durae testae ut ostreae, et animalia anulosi corporis ut apes, formicae et huiusmodi. Nullum enim horum habet sanguinem neque vocem.

[80754] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 6 Et similiter etiam aliqua animalium habentium sanguinem non habent vocem, scilicet pisces. Et hoc rationabiliter accidit; quia sonus est quidam motus aeris, ut supra dictum est. Huiusmodi autem animalia non respirant aerem, et ideo non habent proprium sonum, qui sit vox. Sed quod aliqui pisces dicuntur habere vocem, sicut qui sunt in Acheloo, quod est proprium nomen fluvii, non habent proprie vocem, sed faciunt quemdam sonum cum branchiis, quibus expellunt aquam et attrahunt aerem, aut aliquo alio instrumento motus.

[80755] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 7 Deinde cum dicit vox autem ostendit quod sit organum vocis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod idem est organum vocis et respirationis. Secundo ostendit ad quid respiratio sit utilis, ibi, iam enim respiratio. Tertio ostendit quid sit organum respirationis, ibi, organum autem. Dicit ergo primo, quod quamvis vox sit sonus animalis, non tamen cuiuscumque partis animalis sonus est vox. Sed quia ad generationem soni requiritur quod sit percussio alicuius ad aliquid, et in aliquo, quod est aer: rationabile est, quod illa sola animata vocem habeant, quae aerem respirando suscipiunt, et ex eadem parte, unde respirant.

[80756] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 8 Deinde cum dicit iam enim dicit quod natura utitur aere respirato ad duo opera, sicut etiam utitur lingua ad gustum et ad locutionem: quorum duorum, gustus est necessarius: est enim discretivus alimenti convenientis, quo conservatur animal; et propter hoc pluribus animalibus inest. Sed interpretatio quae fit per locutionem, est ad bene esse. Et similiter aere respirato natura utitur ad mitigationem caloris naturalis, quod est necessarium: et huius causa dicta est in libro de respiratione et expiratione: et utitur aere respirato ad formationem vocis, quod est ad bene esse.

[80757] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 9 Deinde cum dicit organum autem ostendit quod sit organum respirationis: et dicit quod organum respirationis est vocalis arteria, quae est ordinata ad pulmonem ut ei deserviat ad aeris attractionem. Aer enim necesse est ut recipiatur in pulmone, quia animalia gressiva habent in hac parte plus de calore, quam in aliis partibus. Pulmo enim coniungitur cordi, in quo est principium caloris naturalis: et ideo locus, qui est circa, cor, indiget respiratione ad refrigerium caloris naturalis.

[80758] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 10 Dicit autem *locus primus*, vel quia est primus post cor, pulmo utpote ei vicinior; vel quia cor est prima pars animalis, quantum ad generationem, et quantum ad causalitatem motus: et propter hoc necesse est, ut aer ingrediatur ad pulmonem ad refrigerium caloris naturalis cordis. Vel hoc quod dicit, quia *in hac parte animalia pedibus gradientia habent plus caloris aliis*, intelligendum est aliis animalibus. Manifestum est enim, quod animalia habentia sanguinem habent plus de calore naturali, carentibus sanguine. Et in genere habentium sanguinem habent pisces minus de calore naturali. Et propter hoc animalia carentia sanguine et pisces non respirant, ut supra dictum est.

[80759] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 11 Deinde cum dicit quare percussio ex praemissis, vocis definitionem concludit. Et circa hoc duo facit. Primo ponit definitionem vocis. Secundo manifestat eam, ibi, non enim omnis. Dicit ergo primo, quod quia vox est sonus animati, et ex illa parte, qua aerem respirat: omnis autem sonus est ex aliqua percussione aeris: sequitur quod vox sit respirati percussio aeris ad arteriam vocalem; quae quidem percussio fit ab anima, quae est in his partibus, idest principaliter in corde. Quamvis enim anima sit in toto corpore, ut est forma animalis, tamen vis eius motiva est principaliter in corde. Datur autem haec definitio per causam: non enim vox est percussio, sed sonus ex percussione causatus.

[80760] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 12 Deinde cum dicit non enim manifestat praedictam definitionem. Et primo quantum ad hoc quod dixerat, quod percussio vocalis est ab anima. Secundo quantum ad hoc quod dixit, quod est aeris respirati, ibi, signum autem. Posuerat enim tria in definitione vocis. Percutiens, scilicet animam. Percussum, scilicet aerem respiratum. Et ad quod fit percussio: scilicet vocalem arteriam: quorum tertium supra manifestaverat: unde restabat, quod duo prima manifestaret. Dicit ergo primo, quod sicut supra dictum est, non omnis sonus animalis est vox. Contingit enim linguam facere aliquos sonos, qui tamen non sunt voces; sicut et tussientes faciunt sonum, qui tamen non est vox. Oportet enim ad hoc quod sit vox, quod verberans aerem sit aliquid animatum, et cum imaginatione ad aliquid significandum. Oportet enim quod vox sit sonus quidam significans, vel naturaliter, vel ad placitum; et propter hoc dictum est, quod huiusmodi percussio est ab anima. Operationes enim animales dicuntur, quae ex imaginatione procedunt. Et sic patet, quod vox non est percussio respirati aeris, sicut accidit in tussi. Sed id cui principaliter attribuitur causa generationis vocis, est anima, quae utitur isto aere, scilicet respirato, ad verberandum aerem, qui est in arteria, ad ipsam arteriam. Aer ergo non est principale in vocis formatione, sed anima quae utitur aere, ut instrumento, ad vocem formandam.

[80761] Sentencia De anima, lib. 2 l. 18 n. 13 Deinde cum dicit signum autem ostendit aliam partem

definitionis, scilicet quod vox sit percussio aeris respirati: et dicit, quod signum huius est duplex. Unum, quia animal non potest formare vocem, neque dum attrahit aerem respirando, neque dum expellit expirando, sed dum retinet aerem: quia dum retinet, isto aere retento, et percutiente aerem existentem in vocali arteria, causat motum ad formationem vocis. Aliud signum est, quod pisces non habent vocem; non enim habent guttur, idest vocalem arteriam; et hanc partem non habent, quia non recipiunt aerem, neque respirant. Sed qui dicunt hoc, quod pisces respirant, peccant. Quare autem pisces non respirant, alia ratio est; pertinet enim ad scientiam, in qua considerantur particularia accidentia animalium.

Lectio 19

[80762] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 1 Postquam philosophus determinavit de visibili et audibili, nunc tertio determinat de odorabili. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de odorabili, ut sic: in secunda determinat de odorabili secundum quod immutat sensum olfactus, ibi, est autem olfactus. Circa primum duo facit. Primo determinat de odorabili secundum se. In secunda de non odorabili secundum quod odoratu percipitur, ibi, adhuc autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit difficultatem determinandi de odorabili. Secundo ostendit quomodo accipiatur cognitio odorabilium, ibi, videtur enim et analogia. Dicit ergo primo, quod non ita bene determinari potest de odore et odorabili, sicut de praedictis sensibilibus, scilicet audibili et visibili; quia non manifestum est nobis, quid sit odor, sicut quid est sonus, aut quid est visibile, aut lumen, vel aliquid huiusmodi.

[80763] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 2 Et huius causam assignat, quia sensum odoratus non habemus bonum, qui perspicaciter et per certitudinem cognoscat suum obiectum; sed habemus eum peiorem multis aliis animalibus. Cuius ratio est, quia cum instrumentum sensus debeat esse proportionatum suo sensibili, sicut odor causatur ex calido et sicco, ita ad bonitatem instrumenti odoratus exigitur victoria calidi et sicci. Homo autem habet cerebrum, in cuius vicino positum est instrumentum olfactus, maius omnibus aliis animalibus secundum proportionem sui corporis, ut philosophus dicit in libro de animalibus: unde, cum cerebrum sit humidum et frigidum in se consideratum, impeditur in homine bonitas olfactus; et propter hoc prave odorat homo, et nihil odorabilium percipit nisi quod est secundum aliquam excellentiam inducens delectationem aut contrarium: quod contingit propter sensum, qui non est perspicax ad certitudinaliter discernendum de suo obiecto. Unde rationabile est, quod hominum genus sic se habeat ad percipiendos odores, sicut se habent animalia habentia duros oculos, ut locustae, et quidam pisces, ad percipiendos colores: quos propter debilitatem visus, ex ineptitudine organi, non percipiunt nisi in quadam excellentia, prout ex eis ingeritur eis aliquis terror, vel eius contrarium.

[80764] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 3 Deinde cum dicit videtur enim ostendit quomodo innotescant nobis differentiae odorum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod differentiae odorum nobis innotescunt per comparationem ad differentias saporum. Secundo ostendit quomodo

respondent differentiae odorum differentiis saporum, ibi, est autem sicut humor. Dicit ergo primo, quod sensus olfactus in homine videtur habere quamdam convenientiam et proportionem ad gustum; similiter species *humorum*, idest saporum, ad species odoris. Unumquodque autem ignotum cognoscitur per id quod est magis manifestum. Unde, cum species saporum sint nobis maxime manifestae, species odorum, quae sunt nobis ignotae, et habent affinitatem ad species saporum, sub eorum similitudine a nobis cognoscuntur.

[80765] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 4 Species autem saporum sunt nobis manifestae, quia sensum gustus habet homo certiorem quam alia animalia, quia gustus est tactus quidam: tactum autem habet certissimum aliis animalibus, licet in aliis sensibus deficiat a quibusdam animalibus. Sunt enim quaedam animalia, quae melius vident, audiunt et olfaciunt, quam homo; sed homo secundum tactum, multum differt in certitudine cognitionis ab aliis animalibus.

[80766] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 5 Unde, quia homo habet optimum tactum, sequitur quod sit prudentissimum omnium aliorum animalium. Et in genere hominum ex sensu tactus accipimus, quod aliqui ingeniosi sunt, vel non ingeniosi: et non secundum aliquem alium sensum. Qui enim habent duram carnem, et per consequens habent malum tactum, sunt inepti secundum mentem: qui vero sunt molles carne, et per consequens boni tactus, sunt bene apti mente. Unde etiam alia animalia habent duriores carnes quam homo.

[80767] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 6 Sed videtur, quod aptitudo mentis magis respondeat bonitati visus, quam bonitati tactus: quia visus est spiritualior sensus, et plures differentias rerum demonstrat. Sed dicendum est, quod duplici ex causa, bonitas mentis respondet bonitati tactus. Prima ratio est, quod tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum: manifestum est enim, quod organum tactus diffunditur per totum corpus, et quodlibet instrumentum cuiuscumque sensus est etiam instrumentum tactus; et illud, ex quo aliquid dicitur esse sensitivum, est sensus tactus. Unde ex hoc quod aliquis habet meliorem tactum, sequitur quod simpliciter habet meliorem sensitivam naturam, et per consequens, quod sit melioris intellectus. Nam bonitas sensus est dispositio ad bonitatem intellectus. Ex hoc autem, quod aliquis habet meliorem auditum vel meliorem visum, non sequitur quod sit melius sensitivus, vel melioris sensitivae simpliciter, sed solum secundum quid.

[80768] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 7 Alia ratio est, quia bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae. Cum enim instrumentum tactus non possit esse denudatum a genere tangibilium qualitatum, eo quod est ex elementis compositum, oportet quod sit in potentia ad extrema saltem per hoc, quod est medium inter ea. Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae: quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur, quod qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae, et perspicacioris mentis.

[80769] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 8 Quaeritur autem iterum, cum tactus sit certissimus sensuum, quare species odorum denominantur magis a speciebus saporum, quam a qualitatibus tangibilibus. Et dicendum, quod odor et sapor causantur ex determinata commixtione qualitatum elementarium; et ideo species odoris magis correspondent speciebus saporis, quam simplicibus

qualitatibus tangibilibus.

[80770] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 9 Deinde cum dicit est autem ostendit quomodo species odoris correspondent speciebus saporis: et dicit, quod sicut humor, idest sapor, quidam est dulcis, et quidam amarus, sic etiam et odores distinguuntur. Sed sciendum est, quod quaedam habent proportionalem odorem et saporem, scilicet dulcem odorem et dulcem saporem; quaedam vero per contrarium, scilicet suavem saporem, et non suavem odorem, vel e converso.

[80771] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 10 Cuius ratio est, quia sapor consistit in humido aqueo aliqualiter digesto; odor autem consistit in sicco aereo, aliqualiter contemperato. Contingit autem quandoque utramque substantiam, scilicet subtilem aeream, et aqueam grossiorem, secundum debitam proportionem commistam esse, et sic est suavitas saporis et odoris. Si vero sit debita proportio in uno et non in altero, erit in uno suavitas, et in alio non. Et sicut dictum est de dulci et amaro, quae sunt extrema in saporibus, quae transferuntur ad odores, ita etiam et acetosum et *austerum*, idest stipticum, aut Ponticum, et acutum, et pingue, odoribus attribuuntur.

[80772] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 11 Sed licet non semper in omnibus correspondeant odores saporibus, tamen, sicut dixi, propter hoc quod odores non sunt multum manifesti, sicut sapores, acceperunt nomina odores a saporibus, secundum similitudinem rerum; quia ut in pluribus, odores respondent saporibus. Dulcis enim odor et sapor causatur a croco et melle. Acer autem a thymo et a similibus. Et similiter de aliis odoribus et saporibus.

[80773] Sentencia De anima, lib. 2 l. 19 n. 12 Deinde cum dicit adhuc autem ostendit etiam quomodo non odorabilia odoratu percipiuntur; et dicit quod sicut auditus est audibilis et non audibilis, et visus est visibilis et non visibilis, cum sit eadem potentia cognoscitiva oppositorum, et privatio non cognoscatur nisi per habitum, similiter olfactus est odorabilis et non odorabilis. Sed non odorabile dicitur dupliciter. Aut quod omnino non potest habere odorem, sicut corpora simplicia. Aut quod habet parum de odore, aut malum odorem. Et similiter intelligendum est de gustabili et non gustabili.

Lectio 20

[80774] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 1 Postquam philosophus determinavit de odorabili, hic determinat de immutatione odoratus ab ipso. Et primo quantum ad medium. Secundo quantum ad organum sensus, ibi, est autem odor sicci. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit medium instrumenti odoratus. Secundo movet quamdam quaestionem circa determinata, ibi, unde dubium. Dicit ergo primo, quod sensus olfactus immutatur ab odorabili per medium, scilicet aerem, aut aquam. Et quod aer sit medium in olfactu, manifeste apparet, quia nos per aerem odoramus; unde oportuit manifestare aquam esse medium in olfactu. Quod quidem ostendit per hoc, quod animalia aquatica odorem sentiunt, non solum illa quae habent sanguinem, sed etiam illa quae sanguine carent, sicut et animalia quae vivunt in aere. Quod apparet ex hoc, quod quaedam eorum

de longinquo veniunt ad alimentum; quod non posset esse nisi inquantum provocantur ab odore; sicut patet de vulturibus, qui ex multis diebus dicuntur ad cadavera convenire. Quomodo autem odor ad tam remota spatia diffundatur, dubitatio est.

[80775] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 2 Sciendum itaque est quosdam posuisse omnes sensus quodam perfici tactu. Dicebant enim oportere, quod sensus sensibile contingat ad hoc quod sentiatur. Aliter tamen aestimabant hoc accidere in visu, et in aliis sensibus. Dicebant enim, quod ex visu egrediebantur lineae visuales progredientes usque ad rem visam, et ex earum contactu visibile videbatur. In aliis autem sensibus dicebant, quod e converso sensibile perveniebat ad sensum. Et quod in tactu et gustu hoc manifeste videtur accidere. Nam tangibile et gustabile quodam contactu sentiuntur; in auditu etiam idem videtur esse. Nam aer motus usque ad auditum pertingit. Circa olfactum etiam idem esse dicebant. Ponebant enim quod a corpore odorabili resolvatur quaedam fumalis evaporatio, quae est subiectum odoris, et perveniebat usque ad sensum olfactus.

[80776] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 3 Causa enim huius diversitatis haec esse videtur, quia antiqui non ponebant nec percipiebant aliquid de immutatione spirituali medii, sed solum de immutatione naturali. In aliis autem sensibus apparet quaedam immutatio naturalis in medio, sed non in visu. Manifestum est enim, quod soni et odores deferuntur per ventos vel impediuntur, colores autem nullo modo. Manifestum est etiam, quod contrariorum colorum species per eamdem partem aeris deferuntur ad visum, sicut cum unus videt album, alius nigrum, simul existens in eodem aere, et eodem aere utentes pro medio. Quod quidem in olfactu non accidit. Nam contrarii odores etiam in medio se impedire inveniuntur. Et ideo non percipientes immutationem, qua medium immutatur a visibili, posuerunt quod visus defertur usque ad rem visam. Sed quia percipiebant immutationem qua medium immutatur ab aliis sensibus credebant, quod alia sensibilia deferrentur ad sensum.

[80777] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 4 Sed manifestum est, quod hoc in olfactu non potest accidere. Cum enim odor cadaveris usque ad quingenta milliaria, vel amplius, a vulturibus sentiatur, impossibile esset, quod aliqua corporalis evaporatio cadaveris usque ad tantum spatium diffunderetur, praecipue cum sensibile immutet medium undique secundum eamdem distantiam, nisi impediatur. Non autem sufficeret ad occupandum tantum spatium, etiam si totum cadaver resolveretur in fumalem evaporationem, cum sit certus terminus rarefactionis ad quem corpus naturale pervenire potest, qui est raritas ignis; et praecipue cum per huiusmodi odorem cadaver non appareat sensibiliter immutatum.

[80778] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 5 Et ideo dicendum est, quod ab odorabili resolvi quidem potest fumalis evaporatio, quae tamen non pertingit usque ad terminum ubi odor percipitur, sed immutatur medium spiritualiter, ultra quam dicta evaporatio pertingere possit. Quod autem spiritualis immutatio fit a visibili magis quam ab aliis sensibilibus, ratio est, quia visibiles qualitates insunt corruptibilibus corporibus, secundum quod communicant cum corporibus incorruptibilibus; unde habent esse formalius et nobilius quam reliqua sensibilia, quae sunt propria corruptibilium corporum.

[80779] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 6 Deinde cum dicit unde et dubium movet dubitationem

circa praedicta. Et primo obiicit ad unam partem. Secundo ad aliam, ibi, sed impossibile est. Tertio solvit, ibi, videtur autem. Dicit ergo primo, quod cum etiam aquatica odorent per aquam, dubium videtur, si omnia similiter odorent, quasi habentia eumdem sensum. Et videtur quod non: quia homo odorat dum attrahit aerem respirando; quando autem non respirat attrahendo aerem, sed emittendo ipsum, expirat, aut retinet spiritum, non odorat, neque de longe neque de prope, etiam si poneretur odorabile intus in naso. Sed hoc quod sensibile positum supra sensum non sentiatur, commune est omnibus aliis sensibus, vel animalibus. Sed quod odor non sentiatur sine respiratione, hoc est proprium hominibus. Et hoc manifestum est si quis tentare voluerit. Unde, cum animalia non habentia sanguinem, non respirent, videtur quod habeant alium sensum praeter olfactum et alios sensus, qui dicti sunt in homine.

[80780] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 7 Deinde cum dicit sed impossibile obiicit in contrarium duabus rationibus. Prima ratio est, quia sensus distinguuntur secundum sensibilia. Unde cum sensus olfactus, sit sensus odorabilis, scilicet boni et mali odoramenti: et hoc communiter sentiatur tam ab homine quam animalibus aliis non respirantibus, sequitur quod idem sensus olfactus sit in homine et in aliis animalibus.

[80781] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 8 Alia ratio est, quia eiusdem sensus eadem sunt corruptiva: non enim visus patitur aliquid a sonis, neque auditus a coloribus. Sed sensus animalium non respirantium videntur corrumpi a gravibus odoribus et excellentibus, ex quibus sensus hominis corrumpitur, scilicet ab asphalto, quod est quaedam confectio ex succis herbarum, et a sulphure, et ab huiusmodi: ergo alia habent sensum olfactus, sicut homo, licet non respirent.

[80782] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 9 Deinde cum dicit videtur autem solvit quaestionem; quia ista diversitas in modo respirandi, non est ex diversitate sensus, sed ex diversa dispositione organi. Organum enim olfactus in homine differt ab organis aliorum animalium, sicut oculi hominum differunt ab oculis duris quorumdam animalium. Oculi enim hominum habent quoddam phragma, idest pannum ad cooperiendum, scilicet palpebras, unde homo non potest videre nisi quodam motu palpebrae retrahantur; quod non accidit in animalibus habentibus duros oculos, sed statim vident ea quorum species fiunt in diaphano. Ita etiam et in animalibus non respirantibus, organum odoratus est sine operculo; sed in animalibus respirantibus habet quoddam cooperculum, quod oportet aperiri, ampliatis poris per respirationem. Et ideo animalia respirantia non odorant in aqua, quia oportet quod patiantur ab odore respirando, quod non potest fieri in aqua.

[80783] Sentencia De anima, lib. 2 l. 20 n. 10 Deinde cum dicit est autem determinat de instrumento olfactus: et dicit quod odor fundatur in sicco, sicut sapor in humido. Organum autem odoratus oportet esse in potentia ad odorem et ad siccum, sicut organum visus est in potentia ad colores et ad lucem.

Lectio 21

[80784] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 1 Postquam philosophus determinavit de visibili, et audibili, et olfactibili, hic quarto determinat de gustabili. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de gustabili in communi. In secunda de speciebus gustabilis, idest saporis, ibi, species autem. Circa primum tria facit. Primo inquirit an gustabile percipiatur per medium. Secundo ostendit quid percipiatur per gustum, quia gustabile et non gustabile, ibi, sic autem. Tertio quale oporteat esse organum sensus gustus, ibi, quoniam autem humidum. Haec enim tria circa alios sensus tractavit, scilicet medium, in quo sentitur: id quod sensu percipitur: et organum sensus: quae in gustu, ut videbitur, oportet esse. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod gustabile non percipitur per medium extraneum. Secundo excludit quamdam obiectionem, ibi, unde etsi in aqua. Tertio ostendit quid requiratur ad hoc, quod gustabile percipiatur, ibi, non autem facit.

[80785] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 2 Dicit ergo primo, quod *gustabile est quoddam tangibile*, idest quod tactu discernitur. Et haec est causa, quare non sentitur per medium quod sit corpus extraneum. Et dicitur extraneum, quod non est pars animalis. Sentiuntur enim sensibilia, de quibus prius dictum est, per aerem aut aquam, quae non sunt partes animalis. Sed tactus non sentit suum obiectum per medium extraneum, sed per medium coniunctum. Nam caro est medium in sensu tactus, in infra patebit. Et ideo, cum gustus sit quidam tactus, et gustabile sit quoddam tangibile, non percipietur gustabile per medium extraneum.

[80786] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 3 Quod autem gustabile sit quoddam tangibile, ostendit per hoc quod humor, idest sapor, qui est gustabile, radicatur in humido, sicut in materia propria. Humidum autem est quoddam tangibile. Unde manifestum est, quod gustabile est quoddam tangibile.

[80787] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 4 Sed si gustus est quidam tactus, videtur quod non debeat distingui contra tactum, cum species non dividatur ex opposito contra genus: et sic sequitur, quod non sunt quinque sensus, sed tantum quatuor. Sed dicitur, quod gustus et tactus possunt considerari dupliciter. Uno modo quantum ad modum sentiendi; et sic gustus est quidam tactus. Nam in tangendo, suum obiectum percipit. Alio modo quantum ad obiectum; et ita oportet dicere, quod sicut se habet obiectum gustus ad obiectum tactus, sic se habet sensus gustus ad sensum tactus. Manifestum est autem, quod sapor, qui est obiectum gustus, non est aliqua qualitas de qualitatibus simplicium corporum, ex quibus animal constituitur, quae sunt propria obiecta sensus tactus; sed causatur ab eis, et fundatur in aliquo eorum, sicut in materia, scilicet in humido. Unde manifestum est, quod gustus non est idem quod sensus tactus, sed quodammodo radicatur in eo. Unde et consuevit de gustu distingui, quod potest accipi gustus prout est discretivus saporum, et potest accipi ut est tactus quidam, prout discernit qualitates tangibiles, scilicet alimenti, cuius sensus est tactus, ut supra dictum est. Unde philosophus dicit in tertio Ethicorum, quod circa delectationes gustus prout accipitur primo modo non est temperantia, sed solum prout accipitur secundo modo.

[80788] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 5 Deinde cum dicit unde etsi in excludit quamdam obiectionem. Manifestum est enim quod si aliquod corpus saporosum dissolubile per aquam, in

aqua ponatur, utpote mel, vel aliquid huiusmodi, et nos essemus in aqua, *quamvis distantes ab illo corpore saporoso* saporem tamen eius sentiremus in aqua: et sic videtur, quod gustus suscipiat suum obiectum per aquam, quod est medium extraneum.

[80789] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 6 Et ideo ad excludendum hanc obiectionem, concludit ex dictis, quod cum gustabile non percipiatur per medium extraneum, sequitur, quod si essemus in aqua sentiremus utique corpus dulce appositum in aqua, distans a nobis; non tamen esset nobis sensus per medium, sed ex eo, quod sapor ille permiscetur aqueo humido, ut accidit in potu; puta cum permiscetur, aquae, vel vino, mel, vel aliquid huiusmodi: ipsa enim aqua immutatur naturali immutatione a corpore saporoso. Unde gustus non percipit saporem corporis distantis; ut est talis corporis sapor, nisi secundum quod aqua est immutata tali corpore.

[80790] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 7 Cuius signum est, quod gustus non immutatur ab aqua sic intense, sicut natus est immutari a sapore corporis distantis, eo quod sapor ille debilitatur per admixtionem aquae. Sed color non sic videtur per medium, quod scilicet corpus coloratum admisceatur medio, aut aliquid eius defluat ad visum, ut Democritus ponebat; sed per spiritualem immutationem medii. Unde visus non percipit colorem ut aeris, vel ut aquae, sed ut corporis colorati distantis, et secundum eamdem mensuram. Si ergo velimus comparare gustum ad visum, nihil est quod sit medium in gustu, sicut illud quod est medium in visu. Sed sicut color est visibile, idest obiectum visus, sic humor, idest sapor, est gustabile, id est obiectum gustus.

[80791] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 8 Deinde cum dicit non autem ostendit quid requiratur ad gustum, ex quo medium non requiritur: et dicit, quod nullum saporosum facit sensum sui *humoris*, idest saporis, sine humiditate. Nam sicut color fit actu visibilis per lumen, ita sapor fit actu gustabilis per humidum. Et propter hoc oportet, quod gustabile, vel actu habeat humiditatem aqueam, sicut vinum vel aliquod huiusmodi, aut sit potentia humectabile, sicut quod sumitur per modum cibi. Et ideo oportet, ut sit saliva in ore, quae est bene liquida, et liquefactiva linguae, per quam ea quae sumuntur, humectantur, ut eorum sapor percipi possit.

[80792] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 9 Deinde cum dicit sicut autem ostendit quid percipiatur per gustum; et dicit quod sicut est de visu et auditu, sic est de gustu. Visus enim cognoscit visibile et invisibile, ut supra dictum est. Invisibile enim est tenebra, de qua visus iudicat. Et similiter illud quod est valde splendidum, ut sol, dicitur invisibile, sed alio modo quam tenebra. Nam tenebra dicitur invisibile, propter defectum luminis; splendidum autem propter abundantiam corrumpentis sensum. Et similiter auditus est audibilis, scilicet soni, et non audibilis, ut silentii, quod est privatio soni, et etiam non audibilis, idest soni male audibilis, qui vel propter sui excellentiam corrumpit sensum, vel propter sui parvitatem, non sufficienter sensum immutat. Sic etiam est in omnibus quae secundum potentiam et impotentiam dicuntur.

[80793] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 10 Nam impossibile dicitur in omnibus, aut quod non habet quod natum est habere, aut quod prave habet. Sicut non gressibile dicitur animal, et quod penitus caret pedibus, et quod est claudum, aut debile pedibus. Similiter autem et gustus, et gustabilis, et non gustabilis. Non gustabile autem dicitur dupliciter: quod aut parum habet de

sapore, aut malum saporem, aut nimis violentum ad corrumpendum sensum. Et quia gustabile est humidum aqueum, quod est potabile, et hoc est principium saporis, scilicet humidum aqueum, videtur quod potabile et non potabile, sit principium eorum quae gustu percipiuntur. Gustus enim percipit ambo; sed unum ut pravum et corruptivum sensus, scilicet non potabile; aliud autem ut conveniens secundum naturam, scilicet potabile. Sicut autem gustabile percipitur gustu, prout gustus est quidam sensus discretus a tactu, ita potabile et non potabile, percipitur a gustu prout gustus est quidam tactus. Nam potabile est commune et tactus et gustus. Tactus quidem, inquantum est humidum; gustus autem, inquantum est humidum saporabile.

[80794] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 11 Manifestum est ergo, quod delectationes quae sunt in cibis et potibus inquantum sunt sensibilia et potabilia, pertinent ad gustum, inquantum est tactus quidam, ut dicitur in tertio Ethicorum.

[80795] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 12 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quale debeat esse instrumentum gustus. Et primo ponit veritatem. Secundo manifestat eam per signum, ibi, signum autem. Dicit ergo primo, quod quia illud quod est gustabile, oportet esse humidum et saporosum, necesse est organum gustus, neque esse humidum actu, neque saporosum secundum seipsum; neque esse tale, quod non possit fieri humidum: sicut instrumentum visus est, quod non habet colorem, sed est susceptivum coloris. Et hoc ideo est, quia gustus patitur aliquid a gustabili, secundum quod est gustabile, sicut quilibet sensus a sensibili. Unde, cum gustabile inquantum gustabile sit humidum, necesse est, quod organum gustus, inquantum est iam passum, sit humectatum; et tamen salvatur in sua natura, ut sit gustativum, idest potens gustare, cum possibile est humectari, non tamen est humidum actu.

[80796] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 13 Deinde cum dicit signum autem ostendit quod dixerat, per signum; dicens, quod signum praedictorum est quod neque lingua existens sicca potest sentire, neque existens multum humida: quia cum existit valde humida a praecedente dominante humiditate, sic enim fit in ea tactus et sensus praecedentis humidi, et non supervenientis; sicut cum aliquis ante gustaverit aliquem fortem saporem, postea si gustet alterum, non percipiet ipsum, quia adhuc manet sensus primi humoris in lingua. Et similiter *laborantibus*, idest febricitantibus, omnia videntur esse amara, propter hoc quod sentiunt per linguam plenam *humiditate huiusmodi*, scilicet cholera, quae est amara.

[80797] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 14 Deinde cum dicit species autem determinat de speciebus saporum: et dicit quod sicut in coloribus simplices colores sunt contrarii, ut album nigro, sic in saporibus simplices sunt contrarii, ut dulce et amarum. Species autem saporum *habitae*, idest immediate consequentes simplices species, sunt pingue, quod sequitur dulce, et salsum, quod sequitur amarum. Media autem horum sunt acetosum et austerum et Ponticum, et acutum quae duo in idem reducuntur. Ad has autem septem species saporum fere videntur reduci omnes aliae.

[80798] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 15 Considerandum est autem circa has species, quod quamvis sapores causentur a calido et frigido, et humido et sicco, et contraria sunt quae maxime distant, non tamen secundum maximam distantiam calidi et frigidi, et humidi et sicci attenditur

contrarietas in speciebus saporum; sed secundum ordinem ad gustum, prout natus est immutari a sapore, vel cum horrore, vel cum suavitate. Unde non est necessarium, quod dulce vel amarum sit maxime vel calidum vel frigidum, vel humidum vel siccum; sed maxime se habeat in tali dispositione, per quam comparatur ad sensum gustus. De generatione autem saporum in libro de sensu et sensato determinatur.

[80799] Sentencia De anima, lib. 2 l. 21 n. 16 Ultimo autem concludit, quod gustativum, idest sensus gustus, vel organum eius, est in potentia ad saporem et species eius; gustabile autem est, quod potest reducere ipsum de potentia in actum.

Lectio 22

[80800] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 1 Postquam determinavit philosophus de sensibilibus secundum alios sensus, hic determinat ultimo de sensibili secundum tactum: quia tactus inter alios sensus videtur esse minus spiritualis, licet sit omnium aliorum sensuum fundamentum. Dividitur autem haec pars in duas partes. In prima determinat quasdam dubitationes circa sensum tactus. In secunda ostendit veritatem circa hunc sensum, ibi, omnino autem videtur. Circa primum duo facit. Primo movet quaestiones. Secundo determinat eas, ibi, omnis etenim sensus. Dicit ergo primo, quod quantum ad ea de quibus inquirendum est, eadem ratio est, sive loquamur de tangibili, sive de tactu. Quod enim dicitur de uno, oportet dici de altero: quia si tactus non est unus sensus, sed plures, necesse est quod tangibilia non sint unum genus sensibilium, sed plura. Ideo autem hoc dicit, quia intentio sua est primo determinare de sensibilibus, postmodum determinabit de sensu. Quia vero in his quae circa tangibile et tactum dicenda sunt, circa sensum tactus quaestiones movebit propter hoc quod commodius possunt pertractari quaestiones istae circa tactum, quam si moveantur circa tangibile, idcirco hanc excusationem praemittit, ostendens, quod non refert utrum de tactu, vel tangibili loquamur.

[80801] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 2 Movet ergo duas quaestiones circa tactum et tangibile. Quarum prima talis est. Utrum sint plures sensus tactus, an unus tantum. Secunda dubitatio est quid est *sensitivum*, idest organum sentiendi in tactu: utrum scilicet caro sit organum sensus tactus in animalibus habentibus carnem, quae sunt animalia habentia sanguinem, et in aliis quae carent sanguine aliquid proportionabiliter respondens carni. Aut non est ita, sed caro quidem et illud quod proportionabiliter ei respondet, est medium in sensu tactus, sed primum organum sensus tactus est aliquid intrinsecum circa cor, ut dicitur in libro de sensu et sensato.

[80802] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 3 Deinde cum dicit omnis etenim determinat praemissas dubitationes. Et primo primam. Secundo secundam, ibi, utrum autem. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod non est unus sensus tactus, sed plures. Secundo solvit positam rationem, ibi, habet autem solutionem. Tertio improbat solutionem, ibi, sed quod sit. Ratio autem, quam primo ponit, talis est. Omnis enim unus sensus videtur esse unius contrarietatis, sicut visus albi

et nigri, auditus gravis et acuti, gustus amari et dulcis. Sed in tangibili, quod est obiectum tactus, sunt multae contrarietates; scilicet calidum et frigidum, humidum et siccum, durum et molle, et quaedam alia huiusmodi, et grave et leve, et acutum et hebes, et similia: ergo tactus non est unus sensus, sed plures.

[80803] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 4 Deinde cum dicit habet autem ponit quamdam apparentem solutionem ad praedictam dubitationem: et dicit, quod aliquis potest habere solutionem ad praedictam dubitationem per hoc, quod in aliis sensibus videntur esse plures contrarietates, sicut in auditu. Nam circa vocem audibilem non solum potest attendi contrarietas acuti et gravis, sed etiam magnitudo et parvitas vocis, et lenitas et asperitas eius, et aliqua alia similia. Et similiter circa colorem possunt inveniri aliquae aliae differentiae praeter contrarietatem albi et nigri; sicut quod aliquis color est intensus, et alius remissus; aliquis pulcher, et aliquis turpis: et tamen per hoc non tollitur, quin auditus sit unus sensus, et similiter visus. Unde multiplex contrarietas tangibilium non videtur impedire, quominus tactus sit unus sensus.

[80804] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 5 Deinde cum dicit sed quod excludit positam solutionem: et dicit quod omnium contrarietatum, quae sunt circa audibilia, est unum subiectum, scilicet sonus, et similiter color circa visibilia. Sed non potest inveniri aliquid unum, quod sit commune subiectum omnium contrarietatum quae sunt circa tangibilia: et propter hoc non videtur esse unum genus tangibilium, unde neque unus sensus tactus.

[80805] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 6 Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerare oportet, quod distinctio potentiarum et obiectorum proportionabilis est. Unde, cum unus sensus sit una potentia, oportet quod et sensibile correspondens sit unum genus. Ostensum est autem in decimo metaphysicae, quod in uno genere est una prima contrarietas. Unde oportet, quod circa obiectum unius sensus, attendatur tantum una prima contrarietas. Et ideo hic dicit philosophus, quod unus sensus est unius contrarietatis.

[80806] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 7 Possunt tamen in uno genere esse plures contrarietates post primam, vel per modum subdivisionis, sicut in genere corporum prima contrarietas est animati et inanimati. Et quia animatum corpus dividitur per sensibile et insensibile, et ulterius sensibile per rationale et irrationale, multiplicantur contrarietates in genere corporis. Vel sunt plures contrarietates unius generis per accidens; sicut in genere corporis est contrarietas albi et nigri, et secundum omnia, quae corpori accidere possunt. Et per hunc modum intelligendum est, quod circa sonum et vocem, praeter primam contrarietatem gravis et acuti, quae est per se, sunt aliae contrarietates quasi per accidens.

[80807] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 8 In genere autem tangibilium sunt plures primae contrarietates per se, quae tamen omnes quodammodo reducuntur ad unum subiectum, et quodammodo non: potest enim uno modo accipi subiectum contrarietatis ipsum genus, quod comparatur ad differentias contrarias, sicut potentia ad actum. Alio modo potest accipi subiectum contrarietatum substantia quae est subiectum generis, cuius sunt contrarietates: sicut si dicamus, quod corpus coloratum est subiectum albi et nigri. Si igitur loquamur de subiecto quod est genus; manifestum

est, quod non est idem subiectum omnium qualitatum tangibilium. Si autem loquamur de subiecto quae est substantia, unum subiectum est omnium eorum, scilicet corpus, pertinens ad consistentiam animalis. Unde infra dicit philosophus, quod tangibiles qualitates sunt corporis secundum quod est corpus, quibus scilicet elementa corporis distinguuntur abinvicem. Horum enim est sensus tactus discretivus, quae ad consistentiam corporis animalis pertinent. Unde formaliter loquendo, et secundum rationem, sensus tactus non est unus sensus, sed plures; subiecto autem est unus.

[80808] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 9 Deinde cum dicit utrum autem pertractat secundam quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo docet veritatem. Secundo concludit quoddam quod pertinet ad manifestationem primae quaestionis, ibi, propter quod talis pars. Circa primum sciendum est, quod posset alicui videri, quod caro esset organum sentiendi secundum tactum hac ratione, quia statim ad tactum carnis sentimus tangibilia.

[80809] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 10 Dicit ergo, ad excludendum hanc rationem, quod ad iudicandum utrum organum tactus sit intus, vel non, sed statim caro sit organum tactus, non videtur esse sufficiens signum hoc, quod simul cum caro tangitur fit sensus tangibilis, idest sentitur; quia et nunc si aliquis supra carnem extenderet aliquam pelliculam aut telam subtilem, statim ad tactum ipsius quod super extenderetur carni, sentiretur tangibile. Sed tamen constat, quod organum sensus tactus non esset in illa pelle super extensa. Et iterum manifestum est, quod si illa pellis superextensa fieret connaturalis homini, citius per eam sentiretur. Unde, licet ad tactum carnis, quae est homini connaturalis, statim tangibile sentiatur, non tamen sequitur quod caro sit organum tactus, sed est quoddam medium connaturale.

[80810] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 11 Deinde cum dicit propter quod concludit quoddam, quod valet ad manifestationem primae quaestionis: et dicit quod quia caro est sicut medium connaturale in sensu tactus, videtur quod haec pars corporis sic se habeat ad sensum tactus, sicut si aer, qui est circa nos, esset connaturalis nobis. Videretur enim tunc quod aer ille esset organum in visu, auditu et olfactu, quamvis sit medium; et ita videremur uno organo sentire sonum et odorem et colorem, et per consequens videretur esse unus sensus auditus, visus et olfactus. Sed nunc quia medium, per quod fiunt motus dictorum sensibilium, est *determinatum*, idest distinctum a nobis: manifestum est, quod non est organum. Et item manifestum est, quod diversa sunt organa trium sensuum dictorum, et per consequens, quod sunt diversi sensus. Sed in tactu hoc non est manifestum, quia medium est connaturale nobis.

[80811] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 12 Et huius diversitatis rationem assignat. Aer enim et aqua, quae sunt media aliorum sensuum, non possunt esse connaturalia nobis, quia impossibile est, quod ex aere puro et ex aqua pura consistat animatum corpus. Cum enim sint corpora humida et fluxibilia, non sunt firma neque bene terminabilia in seipsis, sed solum termino alieno. Corpus autem animatum oportet esse firmum et in se terminatum: unde oportet quod sit mixtum ex terra et aere et aqua, sicut vult se habere, idest sicut exigit caro in animalibus habentibus carnem, et illud quod proportionale est, in animalibus non habentibus carnem. Et sic illud corpus, quod est medium in tactu, scilicet caro, potest esse *adnatum*, id est naturaliter unitum tactui, ita quod per

ipsum sicut per medium connaturale, fiant plures sensus tactus.

[80812] Sentencia De anima, lib. 2 l. 22 n. 13 Deinde cum dicit demonstrat autem ponit quoddam aliud ad idem manifestandum: et dicit, quod hoc idem demonstratur per hoc, quod in lingua fiunt plures tactus. Sentimus enim per linguam omnia tangibilia, qua sentimus per alias partes corporis, et ulterius per ipsam sentimus *humorem* idest saporem, quem non sentimus per aliquam aliam partem corporis. Si autem alia caro sentiret saporem, non discerneremus inter gustum et tactum; sicut nunc non discernimus inter tactum qui est discretivus calidi et frigidi, et tactum qui est discretivus humidi et sicci. Sed nunc apparet, quod gustus et tactus sunt duo sensus, quia non convertuntur adinvicem; non enim per quamcumque partem fit sensus tactus, fit et gustus. Ratio autem quare non per quamcumque partem fit gustus, per eam fit tactus, est quia sapores non sunt qualitates elementorum, ex quibus corpus animalis constat: unde nec pertinent ad consistentiam animalis, sicut qualitates tangibiles.

Lectio 23

[80813] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 1 Ostenso quod in sensu tactus requiritur medium connaturale, hic inquirit philosophus utrum requiratur in eo medium extraneum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod tactus non fit sine medio extraneo. Secundo ostendit in quo differant tactus et gustus ab aliis sensibus, qui per medium extraneum sentiunt, ibi, utrum igitur. Dicit ergo primo, quod circa tactum potest aliquis dubitare, utrum scilicet habeat medium extraneum, cum ostensum sit quod habeat medium connaturale. Et ista dubitatio procedit si omne corpus habet profundum, quod est tertia dimensio. Manifestum est enim omne corpus tres dimensiones habere, scilicet longitudinem, latitudinem et profunditatem. Ex quo sequitur, quod inter quaecumque corpora est aliquod corpus medium, ipsa non tangunt seinvicem immediate. Distant enim abinvicem, ex quo aliqua dimensio est inter ea.

[80814] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 2 Manifestum est etiam quod ubicumque est medium humidum vel humectatum, oportet esse aliquod corpus. Humiditas enim cum sit qualitas quaedam, non est nisi in subiecto corpore. Aut igitur inest alteri corpori secundum seipsum, et tunc est humidum sicut aqua; aut habet humiditatem secundum aliquod corpus sibi adveniens, et sic dicitur humectatum, ex hoc quod habet aquam in superficie tantum, vel in superficie et profundo. Et hoc est quod dicit, quod necesse est omne corpus humidum vel humectatum, esse aquam, aut habere aquam. Manifestum est autem, quod corpora, quae tanguntur in aqua adinvicem, necesse est, quod habeant inter se aquam medium, qua repleta sunt ultima eorum; nisi forte dicatur, quod sint sicca in aqua existentia, quod est impossibile. Necesse est enim, quod ea quae in aqua sunt, sint humectata, ita quod habeant aquam in superficie; et sic relinquitur, quod inter duo tangentia se in aqua, sit aqua medium. Et si hoc verum est, sequitur, quod impossibile sit, quod aliquod corpus tangat aliud in aqua immediate. Et similiter eodem modo se habet de aere, qui est humidus naturaliter, sicut et aqua.

[80815] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 3 Similiter enim se habet aer ad humectanda ea quae sunt in aere, sicut habet aqua ad humectanda ea quae sunt in aqua. Sed magis latet nos de aere, quod sit medium, quam de aqua, propter hoc, quod continue sumus in aere, et sic imperceptibiliter inhaeret nobis. Et similiter animalia, quae sunt in aqua, latet, si duo corpora humectata per aquam, tangant; quia enim continue sunt in aqua, non percipiunt aquam, quae est inter ipsa, et corpora tangentia. Est autem et alia ratio, quare magis latet nos de aere, quam de aqua, quia aer est subtilior, et minus sensu perceptibilis. Relinquitur ergo, quod semper quando tangimus aliquid, est medium inter nos et res contactas, aer vel aqua.

[80816] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 4 Sed dubitatio hic accidit. Oportet enim illud quod est medium in aliquo sensu, esse denudatum a qualitatibus sensibilibus secundum illum sensum; sicut diaphanum nullum habet colorem. Manifestum est autem quod aer et aqua habent tangibiles qualitates; non igitur mediantibus eis potest fieri sensus tactus.

[80817] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 5 Respondet autem ad hoc Averrois, quod nos non patimur a puro aere vel aqua. Nihil enim patitur nisi a suo contrario secundum principium passionis. Aer autem et aqua non contrariantur nobis, sed sunt nobis similia: comparantur enim ad nos, sicut locus ad locatum: unde tactus noster non patitur a qualitatibus aeris vel aquae, sed ab extraneis qualitatibus. Quod enim sentitur de qualitatibus tangibilibus in aere et in aqua, est de admixtione extraneorum corporum, ut ipse dicit: quia sicut ignis numquam amittit calorem suum, ita nec aqua amittit suam qualitatem. Sed quod aliquando sentimus calidum, hoc est ex permixtione extranei.

[80818] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 6 In hac autem responsione est multiplex error. Primo quidem in hoc, quod dicit, quod corpora nostra non patiuntur ab aere vel aqua, quae sunt similia nobis, sicut locus locato. Manifestum est enim, quod corpora nostra sortiuntur locum naturalem, sicut et motum naturalem, ex natura elementi praedominantis. Non ergo aliter comparantur ad locum et ad corpora continentia corpora nostra, quam ipsa elementa locata ad elementa locantia. Elementa autem in suis extremitatibus se alterant, ut patet per philosophum in primo Meteororum: corpus ergo nostrum ab elementis natum est alterari.

[80819] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 7 Item omne quod est in potentia, natum est pati ab eo quod est in actu. Corpora autem nostra, cum sint in quadam medietate constituta inter extremitates tangibilium qualitatum, quae sunt in elementis, habent se ad qualitates elementares ut potentia ad actum. Medium enim est in potentia ad extrema, ut infra dicetur. Manifestum est igitur, quod corpora nostra nata sunt immutari a qualitatibus elementorum, et sentire eas.

[80820] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 8 Provenit ergo hic error ex eo, quod nescivit distinguere inter elementa secundum quod sunt sibi invicem contraria, et secundum quod sunt se continentia et sibi similia ut locus locato.

[80821] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 9 Dicendum est igitur, quod elementa possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum qualitates activas et passivas: et sic contrariantur adinvicem, et se invicem immutant in suis extremis. Alio modo secundum formas substantiales, quas consequ-

untur ex impressione corporis caelestis. Unde, quanto corpus elementale est propinquius corpori caelesti, tanto plus habet de forma. Et quia ad formam pertinet continere, et quod se habeat in ratione totius; inde est quod corpus superius continet inferius, et comparatur ad ipsum sicut totum ad partem divisam, quae est comparatio loci ad locatum. Unde et vis locantis et continentis derivatur ad elementa ex primo continenti, scilicet corpore caelesti. Et propter hoc, locus et motus localis non attribuuntur elementis secundum qualitates activas et passivas, sed consequuntur formas substantiales elementorum.

[80822] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 10 Alius est error in hoc quod dicit, quod aqua et aer non alterantur nisi per admixtionem extranei. Manifestum est enim quod aer et aqua secundum partem sunt corruptibilia. Corruptio autem et generatio in elementis potest fieri sine mixtione, et sequitur alterationem, ut patet in libro de generatione. Unde manifestum est, quod adhuc durante specie aquae, potest immutari aqua a sua naturali qualitate, absque admixtione extranei. Ignis autem, cum sit formalior, est magis activus inter elementa, quae omnia comparantur ad ipsum sicut materialia, ut dicitur quarto Meteororum. Unde non est simile de ipso et de aliis.

[80823] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 11 Dicendum est igitur, quod quia aer et aqua sunt facile mutabilia ab extraneis qualitatibus, et praecipue quando sunt modicae quantitatis, sicut accidit in aqua vel aere, quae sunt inter alia duo corpora se tangentia; propter hoc non impeditur sensus tactus, quin per medium aerem et aquam fieri possit. Et minus etiam impedit aer quam aqua; quia aer habet qualitates tangibiles parum sensibiles. Unde, si intendantur qualitates tangibiles aeris vel aquae, magis impeditur tactus, utpote cum aer vel aqua intensam frigiditatem vel caliditatem habuerint.

[80824] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 12 Deinde cum dicit utrum igitur ostendit differentiam inter tactum et gustum et alios sensus. Et primo excludit quamdam differentiam aestimatam. Secundo ponit differentiam veram, ibi, sed differt. Dicit ergo primo, quod ex quo tactus habet medium extraneum, considerandum est, utrum omnium sensibilium fiat similiter sensus, aut diversorum diversimode: sicut in promptu videtur haec esse differentia, quod gustus et tactus sentiant ex eo quod immediate tangant, alii autem sensus sentiant a longe sua sensibilia non tangendo ipsa.

[80825] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 13 Sed hoc verum non est, quod sic differant; sed durum et molle et alias qualitates tangibiles sentimus *per altera*, idest per media extranea, sicut et obiecta aliorum sensuum, sicut sonabile, visibile et odorabile. Sed ista sensibilia sunt a longe quandoque a sensu, gustabilia autem et tangibilia sunt de prope, intantum quod medium est quasi imperceptibile propter parvitatem, et ideo medium latet. Omnia enim sensibilia sentimus per medium extraneum: sed in gustabilibus et tangibilibus latet: quia sicut prius diximus, si per aliquam pellem nobis circumpositam, omnia tangibilia sentiremus, ignorato, quod aliquid esset prohibens, similiter nos haberemus ad sentiendum per medium, sicut et nunc nos habemus sentientes in aqua et aere. Putamus enim nunc quod tangamus sensibilia ipsa, et nihil sit medium.

[80826] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 14 Deinde cum dicit sed differt exclusa falsa differentia ponit veram; et dicit, quod tangibilia differunt a visibilibus et sonativis, ex eo quod illa sensibilia

sentimus per hoc quod movent medium, et iterum medium movet nos; sed tangibilia sentimus per medium extraneum, non quasi moti a medio extraneo, sed simul cum medio movemur a sensibili. Sicut patet de eo, qui percutitur per clypeum. Non enim accidit sic, quod clypeus percussus percutiat; sed quia simul accidit utrumque percuti.

[80827] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 15 Hoc autem quod dicitur *simul* non est intelligendum secundum ordinem temporis tantum; quia etiam in visu simul movetur medium ab obiecto, et sensus a medio; fit enim visio sine successione. Perceptio autem soni et odoris, cum successione aliqua, ut in libro de sensu et sensato dicitur: sed hoc referendum est ad ordinem causae. In aliis enim sensibus, immutatio medii est causa quod immutetur sensus, non autem in tactu. Nam in aliis sensibus medium est ex necessitate, in tactu autem quasi per accidens, inquantum accidit corpora se tangentia esse humectata.

[80828] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 16 Deinde cum dicit omnino autem determinat de sensu tactus secundum veritatem. Et primo quantum ad medium. Secundo quantum ad qualitatem organi, ibi, tangibiles quidem. Tertio quantum ad obiectum quod percipitur sensu, ibi, amplius autem. Dicit ergo primo, quod ita videtur se habere caro et lingua ad organum sensus tactus, sicut se habent aer et aqua ad organum visus, auditus et olfactus. In nullo enim istorum sensuum potest fieri sensus, si tangatur organum: ut si quis ponat aliquod corpus album in superficie oculi, non videtur. Unde manifestum est, quod organum sensitivum in sensu tactus, sit intus. Sic enim accidit in hoc sensu, sicut et in aliis. Non enim sentiunt animalia sensibilia apposita super organum sensus. Sentiunt autem sensibilia posita super carnem: quare manifestum est, quod caro non est organum sensus, sed medium.

[80829] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 17 Deinde cum dicit tangibiles quidem ostendit quale sit organum tactus: et dicit, quod tangibiles qualitates sunt differentiae corporis, secundum quod est corpus; idest differentiae, quibus elementa distinguuntur abinvicem, scilicet calidi, frigidi, humidi et sicci, de quibus dictum est in his quae sunt de elementis, idest in libro de generatione et corruptione.

[80830] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 18 Manifestum est autem, quod organum tactus, et in quo primo fundatur sensus qui dicitur tactus, est quaedam pars, quae est in potentia ad huiusmodi qualitates. Organum enim sensus patitur a sensibili, quia sentire est pati quoddam: unde sensibile, quod est agens, facit ipsum esse tale in actu, quale est sensibile, cum sit in potentia ad hoc. Et propter hoc, organum tactus, non sentit illam qualitatem secundum quam est in actu. Non enim sentimus id quod est calidum aut frigidum, durum aut molle, secundum illum modum quo haec insunt organo tactus; sed sentimus excellentias tangibilium, quasi organo tactu constituto in aliqua medietate inter contrarias tangibiles qualitates. Et propter hoc organum tactus discernit extrema tangibilium: medium enim est discretivum extremorum: potest enim pati ab utroque extremorum, eo quod dum comparatur ad unum habet in se rationem alterius; sicut tepidum in comparatione ad calidum, est frigidum; in comparatione ad frigidum, est calidum: unde medium patitur ab utroque extremorum, cum sit quodammodo utrique contrarium. Et oportet quod, sicut organum, quod debet sentire album et nigrum, neutrum ipsorum habet actu, sed utrumque in potentia, et eodem

modo in aliis sensibus; sic etiam se habeat in sensu tactus; scilicet organum, neque sit calidum, neque frigidum actu, sed potentia utrumque.

[80831] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 19 Aliter tamen accidit hoc circa tactum, et circa alios sensus. Nam in visu organum visus est in potentia ad album et nigrum, denudatum a toto genere albi et nigri: est enim penitus carens colore. Sed organum et medium tactus non potest denudari a toto genere calidi et frigidi, humidi et sicci: componitur enim ex elementis, quorum hae sunt propriae qualitates. Sed sic fit in potentia organum tactus ad sua obiecta, inquantum est medium inter contraria. Medium enim est in potentia ad extrema. Et propter hoc, quanto animal habet complexionem magis reductam ad medium, tanto habet meliorem tactum. Unde homo inter omnia animalia est melioris tactus, ut supra dictum est.

[80832] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 20 Deinde cum dicit amplius autem determinat de eo quod percipitur per tactum: et dicit quod sicut est visus quodammodo visibilis et invisibilis, et sicut alii sensus sunt oppositorum ut auditus soni et silentii, sic tactus est tangibilis et intangibilis. Intangibile autem dicitur dupliciter: aut illud, quod habet excellentiam, ita quod corrumpit sensum, sicut ignis: aut illud quod habet parum de qualitate tangibili, sicut aer. Utrumque enim dicitur intangibile, quasi male perceptibile, sensu tactu.

[80833] Sentencia De anima, lib. 2 l. 23 n. 21 Ultimo autem quasi epilogando concludit, quod *figuraliter*, idest in quadam summa dictum est de sensibilibus, secundum unumquemque sensum. De eis enim specialiter in libro de sensu et sensato determinatur.

Lectio 24

[80834] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 1 Postquam philosophus in parte praecedenti determinavit de sensibus secundum unumquemque sensum, hic determinat de sensu. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid sit sensus. Secundo concludit solutionem quarumdam quaestionum ex definitione sensus posita, ibi, manifestum autem ex his et cetera. Tertio movet quasdam dubitationes circa passionem a sensibilibus, ibi, dubitabit autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit sensus. Secundo ostendit quid sit organum sensus, ibi, sensitivum autem. Dicit ergo primo quod hoc oportet accipere, universaliter et communiter omni sensui inesse, quod sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum anuli sine ferro et auro. Sed hoc videtur esse commune omni patienti. Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam: omne igitur patiens recipit formam sine materia. Et hoc etiam ad sensum apparet: non enim aer recipit ab igne agente, materiam eius sed formam: non igitur videtur hoc proprium esse sensus, quod sit receptivus specierum sine materia.

[80835] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 2 Dicendum igitur, quod licet hoc sit omni patienti, quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est in modo recipiendi. Nam forma, quae in patiente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eumdem modum essendi in patiente, quem habet in

agente: et hoc quidem contingit, quando patiens habet eamdem dispositionem ad formam, quam habet agens: quodcumque enim recipitur in altero secundum modum recipientis recipitur. Unde si eodem modo disponatur patiens sicut agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente; et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem materia numero quae est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, inquantum similem dispositionem materialem ad formam acquirit ei quae erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne, et quicquid patitur passione naturali.

[80836] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 3 Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale.

[80837] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 4 Et ponitur conveniens exemplum de sigillo et cera. Non enim eadem dispositio est cerae ad imaginem, quae erat in ferro et auro. Et ideo subiungit, quod cera accipit signum idest imaginem sive figuram auream aut aeneam, sed non inquantum est aurum aut aes. Assimilatur enim cera aureo sigillo quantum ad imaginem, sed non quantum ad dispositionem auri. Et similiter sensus patitur a sensibili habente colorem aut humorem, idest saporem aut sonum, *sed non inquantum unumquodque illorum dicitur*, idest non patitur a lapide colorato inquantum lapis, neque a melle dulci inquantum mel: quia in sensu non fit similis dispositio ad formam quae est in subiectis illis, sed patitur ab eis inquantum huiusmodi, vel inquantum coloratum, vel saporosum, vel secundum rationem, idest secundum formam. Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae.

[80838] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 5 Deinde cum dicit sensitivum autem determinat de organis sensus. Quia enim dixerat quod sensus est susceptivus specierum sine materia, quod etiam intellectui convenit, posset aliquis credere, quod sensus non esset potentia in corpore, sicut nec intellectus. Et ideo ad hoc excludendum, assignat ei organum: et dicit quod primum sensitivum, idest primum organum sensus est in quo est potentia huiusmodi, quae scilicet est susceptiva specierum sine materia. Organum enim sensus, cum potentia ipsa, utputa oculus, est idem subiecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore. Potentia enim est quasi forma organi, ut supra traditum est. Et ideo subdit quod *magnitudo*, idest organum corporeum est, *quod sensum patitur*, idest quod est susceptivum sensus, sicut materia formae. Non tamen est eadem ratio magnitudinis et sensitivi sive sensus, sed sensus est quaedam ratio, idest proportio et forma et potentia illius, scilicet magnitudinis.

[80839] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 6 Deinde cum dicit manifestum autem ex praemissis concludit solutionem quamdam duorum quae possunt quaeri: et dicit quod manifestum est ex praedictis, propter quid excellentia sensibilium corrumpat organa sensuum. Oportet enim in organis

sentiendi, ad hoc quod sentiatur, esse *quamdam rationem*, idest proportionem, ut dictum est. Si ergo motus sensibilis fuerit fortior quam organum natum sit pati, solvitur proportio, et corrumpitur sensus, qui consistit in quadam proportione organi, ut dictum est. Et est simile, sicut cum aliquis fortiter percutit chordas, solvitur symphonia et tonus instrumenti, qui in quadam proportione consistit.

[80840] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 7 Manifesta est etiam ex praedictis ratio alterius quaestionis *propter quid* scilicet plantae non sentiunt, cum tamen habeant quamdam partem animae, et patiantur a quibusdam sensibilibus, scilicet a tangibilibus. Manifestum est enim quod calescunt et infrigidantur. Causa igitur, quare non sentiunt, est quia non est in eis illa proportio, quae requiritur ad sentiendum. Non enim habent medietatem secundum complexionem inter tangibilia, quae requiritur ad organum tactus, sine quo nullus sensus esse potest: et ideo non habent in se huiusmodi principium, quod potest recipere species *sine materia*, scilicet sensum. Sed accidit ei pati cum materia, scilicet secundum materialem transmutationem.

[80841] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 8 Deinde cum dicit dubitabit autem movet quamdam dubitationem circa passionem a sensibilibus. Quia enim dixerat, quod plantae patiuntur a quibusdam sensibilibus: primo movet dubitationem utrum ab aliis sensibilibus aliquid possit pati, quod non habet sensum: puta ab odore, quod non habet olfactum; a colore, quod non habet visum; a sono, quod non habet auditum.

[80842] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 9 Secundo ibi si autem inducit duas rationes ad ostendendum, quod non: quarum prima talis est. Quia proprium olfactibilis est facere olfactum: odor autem est olfactibile: ergo, si aliquid facit olfactum, facit per odorem. Vel secundum aliam literam, odor facit olfactum. Propria igitur actio odoris, inquantum odor, est quod facit olfactum, sive olfacere. Ex quo sequitur, quod suscipiens actionem odoris, in quantum odor, habet sensum olfactus: quod ergo non habet sensum olfactus, non potest pati ab odore. Et eadem ratio videtur de aliis, quod non sit quorumcumque, posse pati a sensibilibus, sed solum habentium sensum.

[80843] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 10 Secundam rationem ponit cum dicit simul autem et dicit, quod hoc quod prima ratio concludit, manifestum est per experimentum: quia lumen et tenebra, et odor, et sonus, nullum effectum faciunt in corpora sensibilia, nisi forte per accidens, inquantum corpora habentia huiusmodi qualitates, aliquid agunt: sicut aer, qui quando est tonitruum, scindit lignum. Lignum enim patitur non a sono, per se loquendo, sed ab aere moto.

[80844] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 11 Tertio ibi sed tangibilia ostendit aliter esse de qualitatibus tangibilibus: et dicit quod *tangibilia et humores*, idest sapores, faciunt quemdam effectum in sensibilibus. Sed hoc intelligendum est de saporibus, non inquantum sapores sunt, sed inquantum gustabile est quoddam tangibile, et gustus est quidam tactus. Si enim corpora insensibilia non paterentur a qualitatibus tangibilibus, non esset ponere a quo paterentur et alterarentur corpora inanimata. Nam tangibilia sunt qualitates activae et passivae elementorum, secundum quas accidit universaliter alteratio in corporibus.

[80845] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 12 Quarto ibi ergo ne et ostendit etiam quod alia sensibilia agunt in quasdam res inanimatas, licet non in omnes: dicens *ergo ne et illa*, scilicet sensibilia alia, faciunt aliquem effectum et olfactum, in res inanimatas? Quasi dicat: sic. Sed tamen non omne corpus passivum est ab odore et sono, sicut omne corpus passivum est a calore et frigore; sed ab istis sensibilibus pati possunt sola corpora indeterminata, et quae non manent, ut aer et aqua, quae sunt humida, et non bene determinabilia termino proprio. Et quod aer possit pati ab odore, manifestum est quia aer *foetet sicut aliquid patiens* ab odore. Alia litera habet *feret* quia, scilicet mediantibus aliis sensibilibus deferuntur species ad sensum. Ratio autem huius diversitatis est, quia qualitates tangibiles sunt causae aliorum sensibilium, et ideo habent plus de virtute activa, et possunt agere in quaecumque corpora. Sed alia sensibilia, quae habent minus de virtute activa, non possunt agere nisi in corpora valde passibilia. Et similis etiam ratio est de luce corporum caelestium, quae alterant inferiora corpora.

[80846] Sentencia De anima, lib. 2 l. 24 n. 13 Quinto ibi quid igitur solvit rationem supra positam; dicens, quod si aliquid patitur ab odore, quod non odorat, quid est odorare, nisi pati aliquid ab odore? Et respondet, quod odorare, est sic aliquid pati ab odore, quod sentiat odorem. Aer autem non sic patitur ut sentiat, quia non habet potentiam sensitivam; sed sic patitur ut sit sensibilis, inquantum scilicet est medium in sensu.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentencia libri De anima

liber III

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Taurini 1959 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro

Liber 3

Lectio 1

[80847] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 1 Hic incipit liber tertius apud Graecos. Et satis rationabiliter. Ex hinc enim Aristoteles ad inquirendum de intellectu accedit. Fuerunt enim aliqui, qui posuerunt sensum et intellectum esse idem. Manifestum est autem, quod intellectus non est aliquid de sensibus exterioribus, de quibus iam dictum est, ex eo quod non coarctatur ad unum genus sensibilium cognoscendum: unde restat inquisitio, utrum in parte sensitiva sit aliqua alia potentia cognoscitiva, ut ex hoc possit accipi, utrum intellectus sit aliquo modo sensus.

[80848] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 2 Dividitur ergo pars ista in partes tres. In prima inquirit, an sit aliquis alius sensus, praeter quinque sensus exteriores, de quibus iam dictum est. In secunda ostendit, quod intellectus et sensus nullo modo sunt idem, ibi, quoniam autem duabus. In tertia ostenso, quod intellectus non sit sensus, determinat de parte animae intellectiva, ibi, de parte autem animae. Prima dividitur in duas partes. In prima ostendit, quod non est alius sensus proprius praeter quinque iam dictos. In secunda ostendit praeter sensus proprios, esse sensum communem, ibi, quoniam autem sentimus. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non sit alius sensus, praeter quinque. Secundo ostendit, quare sunt plures, et non unus tantum, ibi, inquirit autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non sit alius sensus praeter quinque, qui sit cognoscitivus sensibilium propriorum. Secundo ostendit, quod non est alius sensus praeter quinque, cuius obiectum sunt sensibilia communia, ibi, at vero neque.

[80849] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 3 Circa primum utitur tali ratione. Quicumque habet aliquod organum sensus, per quod nata sunt cognosci aliqua sensibilia, cognoscit omnia illa sensibilia per organum illud: sed animalia perfecta habent omnia organa sensus: ergo cognoscunt omnia sensibilia. Cum igitur non habeant nisi quinque sensus, non erit alius respectu propriorum sensibilium, praeter quinque sensus.

[80850] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 4 Circa hanc rationem hoc modo procedit. Primo proponit quod intendit; dicens, quod ex his quae sequuntur, potest aliquis sufficienter ad credendum moveri, quod non sit sensus praeter quinque iam dictos.

[80851] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 5 Secundo ibi si enim ostendit primam propositionem rationis inductae; scilicet hanc, quod animal habens aliquod organum sensus, cognoscit omnia sensibilia, quae possunt sentiri per illud organum. Et hoc quidem manifestat ex sensu tactus, eo quod manifestum est quod sunt qualitates tangibiles. Dictum enim est supra, quod qualitates tangibiles sunt differentiae corporis elementati, inquantum huiusmodi; quae quidem manifestae sunt ex his quae determinata sunt ex elementis; unde manifestum nobis potest esse, quod nos sentimus omnes qualitates tangibiles.

[80852] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 6 Et ex hoc concludit per simile in aliis, quod si habemus aliquod organum, quod habemus sensum illorum sensibilium, quae nata sunt cognosci per illud organum. Hoc est ergo quod dicit: quod si nos habemus sensum omnis sensibilis, cuius tactus est perceptivus quod ex hoc apparet quod omnes passiones tangibiles, inquantum huiusmodi, a nobis sentiuntur; necesse est universaliter dicere, quod si deficit nobis aliquis sensus aliquorum sensibilium, quod deficiat nobis aliquod organum, quo nata sunt cognosci illa sensibilia: quia si habemus organum, cognoscimus sensibilia. Et hoc quod universaliter dictum est, manifestat exemplificando per singula.

[80853] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 7 Et primo quantum ad ea quae cognoscuntur absque medio extraneo. Et hoc est quod dicit, quod quaecumque nos sentimus *tangentes*, idest absque medio extraneo, possunt sentiri per organum tactus, sub quo intelligitur gustus, quem habemus. Sed circa illa sensibilia, quae sentimus per media extranea, quae sunt simplicia corpora, scilicet aer et aqua, et non sentimus ea tangendo, illa sic se habent ut dicam: videlicet, quod si per unum organum plura sensibilia diversa genere adinvicem sentiri possunt, necesse est quod qui habet huiusmodi organum, sentiat utrumque genus. Puta, quod si aliquod organum est ex aere, et aer potest immutari a colore et sono, sequitur quod qui habet huiusmodi organum, potest et sonum et colorem percipere. Si vero e converso, plura organa sunt susceptiva eiusdem sensibilis, sicut aer et aqua, quorum utrumque est diaphanum, sunt perceptiva coloris, sequitur quod animal habens aliquod horum potest percipere quod est perceptibile per utrumque, sicut per media, *aut ab ambobus* sicut ab instrumentis. Quod ideo dicit, quia in sensibus, qui sentiunt per medium extraneum, organa sunt conformia mediis. Has autem conditiones ideo posuit, quia idem sensibile sentitur ab aliquo animali per aquam, et ab aliquo per aerem, sicut patet de odore.

[80854] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 8 Tertio ibi simplicium autem ponit secundam propositionem cum sua manifestatione; scilicet quod omnia organa sentiendi habentur ab animalibus perfectis. Dicit ergo, quod organa sentiendi nata sunt constare ex solis duobus simplicium corporum, scilicet ex aere et aqua, quia ista sunt magis passibilia, et hoc requirit conditio organi sensus, ut facile immutetur a sensibili. In pupilla enim est aqua, quia per humorem aqueum in pupilla existentem, recipit oculus speciem visibilis. In organo autem auditus est aer, ut supra dictum est.

Olfactus autem in quibusdam attribuitur aeri, in quibusdam aquae, ut supra dictum est: ignis autem secundum se nullius sensus organum est, quia ignis est maxime activus et minime passivus. Sed secundum participationem suae qualitatis est communis omnibus sensibus. Nihil enim est sensitivum sine calore, sicut nec vivens, cum nihil sentiat nisi vivens.

[80855] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 9 Terra vero pura, nullius sensus est organum, inquantum ipsum organum est sensitivum; sed per commistionem appropriatur tactui, quia organum tactus oportet esse mediae complexionatum, ut supra dictum est; et per consequens oportet, quod sit quasi compositum ex omnibus elementis. Unde relinquitur, quod nullum organum sensus est praeter aerem et aquam. Haec autem organa aeris et aquae, habent quaedam animalia, scilicet animalia perfecta. Unde concludit, quod omnia organa sensus habentur ab animalibus non imperfectis secundum suam naturam, sicut sunt imperfecta animalia immobilia, quae habent solum tactum.

[80856] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 10 Et animalibus *non orbatis*, idest non carentibus aliquo sensu, ex aliqua causa innaturali, sicut homines caeci vel surdi. Unde et talpa, quae est de genere perfectorum animalium, videtur habere oculos sub pelle, ut assimiletur suo generi. Sed propter hoc quod conversatur sub terra, non fuit ei necessarius visus, et terra, si haberet oculos discoopertos, eius oculos offenderet.

[80857] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 11 Procedit autem haec ratio, ut manifeste apparet, ex determinato numero elementorum, ex quo probavit, quod organa sensuum, qui sunt per media exteriora, fiunt per aerem et aquam solum. Et iterum ex determinatione passionum elementorum, quae sunt qualitates tangibiles: unde per eas fit notum, quod omnes qualitates tangibiles cognoscimus. Et ideo concludit quod nullus sensus deficit nobis; nisi aliquis dicere velit quod sit aliquod corpus elementale, praeter quatuor elementa; et quod sunt aliae passiones, quae possunt tactu discerni, quae sunt aliquorum corporum hic existentium, et nobis notorum. Et hoc videtur inconveniens. Unde relinquitur, quod sint quinque sensus tantum, qui a nobis habentur.

[80858] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit at vero quia posset aliquis dicere, quod est aliquis alius sensus cognoscitivus sensibilium communium: excludit hoc tali ratione. Quicquid cognoscitur ab uno sensu, ut proprium sensibile eius, non cognoscitur ab aliis sensibus, nisi per accidens: sed sensibilia communia non sentiuntur per accidens ab aliquo sensuum, sed per se a pluribus: sensibilia igitur communia non sunt proprie obiecta alicuius sensus.

[80859] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 13 Circa rationem hanc, hoc modo procedit. Primo ponit conclusionem; dicens, quod non potest esse aliquod proprium organum sensus, cognoscitivum communium sensibilium, quae sentimus unoquoque sensu per se, et non per accidens, quae sunt motus, et status, et cetera.

[80860] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 14 Secundo ibi haec enim probat, quod ista sensibilia communia sentiantur per se, et non secundum accidens. Quaecumque enim sentiuntur per hoc quod immutant sensum, sentiuntur per se et non secundum accidens. Nam hoc est per se sentire, pati aliquid a sensibili. Sed omnia haec sensibilia, per immutationem quamdam sentiuntur. Et hoc

est quod dicit, quod haec omnia sentimus *motu*, idest quadam immutatione. Manifestum est enim quod magnitudo immutat sensum, cum sit subiectum qualitatis sensibilis puta coloris aut saporis, et qualitates non agunt sine suis subiectis. Ex quo apparet, quod figuram etiam cognoscimus cum quadam immutatione, quia figura est aliquid magnitudinis, quia consistit in conterminatione magnitudinis. Est enim figura quae termino vel terminis continetur, ut dicitur in primo Euclidis.

[80861] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 15 Manifestum est etiam, quod quies comprehenditur ex motu, sicut tenebra per lucem. Est enim quies privatio motus. Numerus etiam cognoscitur per negationem continui, quod est magnitudo. Numerus enim rerum sensibilium, ex divisione continui causatur; unde et proprietates numeri per proprietates continui cognoscuntur. Quia enim continuum divisibile est in infinitum, et numerus in infinitum crescere potest, ut patet ex tertio physicorum. Manifestum etiam quod unusquisque sensus per se cognoscit unum, ut immutatus ab uno obiecto. Unde manifestum est, quod ista sensibilia communia sentiuntur per se, et non per accidens. Unde ex hoc concluditur, quod impossibile est esse proprium sensum alicuius horum.

[80862] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 16 Tertio ibi sic enim ostendit quod si sentirentur proprie ab aliquo sensu, quod essent sensibilia per accidens. Et hoc est quod dicit quod sic esset de sensibilibus communibus, si essent propria obiecta alicuius sensus, sicut nunc est, quod visu sentimus dulce. Hoc enim est, quia nos habemus sensum utriusque, scilicet albi et dulcis. Et ideo, quando coincidunt in unum, illud quod est unius sensus, per se cognoscitur ab illo sensu, per accidens autem ab alio. Ideo videndo album per se, videmus dulce per accidens.

[80863] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 17 Si autem non sit sensibile proprie ab aliquo sensu, numquam hoc erit quod sentiatur per accidens ab aliquo alio sensu ex coincidentia duorum sensuum vel sensibilium in idem; sed omnino secundum accidens sensibile est, ut supra dictum est; sicut filium Cleonis secundum accidens sentimus, non quia filius Cleonis est, sed quia albus, cui accidit esse filium Cleonis. Hoc autem, scilicet esse filium Cleonis, non ita est sensibile visu per accidens, quod sit aliquo alio sensu sensibile per se, sicut erat de dulci, *communium autem sensibilium habemus sensum communem non secundum accidens*, id est communia sensibilia communiter sentiuntur a diversis sensibus per se, et non secundum accidens. Unde sequitur, quod non sit aliquis proprius sensus eorum; quia tunc non sentiremus ea per se aliis sensibus, sed sentiremus ea per accidens, sicut sentimus filium Cleonis.

[80864] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 18 Sentiunt enim sensus propria sensibilia adinvicem secundum accidens, ut puta visus sensibile auditus, et e converso. Non enim visus cognoscit sensibile auditus, neque auditus sensibile visus, secundum quod ipsa sunt; quia visus nihil patitur ab audibili, nec auditus a visibili. *Sed secundum quod fit unus sensus*, id est una sensatio secundum actum, ut ita loquar, in eodem sensibili. Et dico eumdem sensum actu, ex eo quod simul fit actio utriusque sensus respectu eiusdem sensibilis; sicut cholera simul percipitur per gustum quod sit amara, et per visum quod sit rubicunda; et ideo statim ad aspectum rubicundi iudicamus aliquid esse amarum. Non est autem aliquis alius sensus cuius proprium sit cognoscere quod album et amarum sunt unum. Haec enim unitas non est nisi per accidens; et quod est per accidens tantum, non potest

esse obiectum alicuius potentiae. Et ideo quia visus non percipit illud quod est gustus, nisi per accidens, frequenter in talibus decipitur sensus, et iudicamus quod si aliquid sit rubeum, quod sit cholera.

[80865] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 19 Deinde cum dicit inquirit autem inquirit causam pluralitatis sensuum. Et hoc est quoddam consequens speciem totam et in talibus assignanda est causa finalis, ut philosophus docet in ultimo de generatione animalium. Secus autem de accidentibus individui, quorum assignanda est ratio ex parte materiae, vel agentis. Unde et hic assignat causam finalem. Dicit ergo, quod aliquis potest quaerere, cuius causa habemus plures sensus, et non unum tantum. Et est responsio ad hoc, ut nos non lateant ea quae consequuntur ad sensibilia propria, et sunt communia diversis sensibilibus, sicut motus et magnitudo et numerus. Si enim esset solus sensus visus; cum ipse coloris tantum sit, et color et magnitudo se consequantur, quia simul cum colore immutatur sensus a magnitudine; inter colorem non possemus discernere et magnitudinem, sed viderentur esse idem. Sed nunc quia magnitudo sentitur alio sensu quam visu, color autem non, hoc ipsum manifestat nobis quod aliud est color et magnitudo. Et simile est de aliis sensibilibus communibus.

[80866] Sentencia De anima, lib. 3 l. 1 n. 20 Potest autem et haec ratio assignari distinctionis sensuum. Manifestum est enim quod cum potentia dicatur ad obiectum, oportet quod secundum differentiam obiectorum, diversificentur potentiae sensitivae. Obiectum autem sensibile est, prout est immutativum sensus: unde secundum diversa genera immutationum sensus a sensibili, oportet esse diversos sensus. Immutatur autem sensus a sensibili uno modo per contactum, et sic est sensus tactus, qui est discretivus eorum ex quibus constat animal, et sensus gustus, qui est perceptivus qualitatum quae designant convenientiam nutrimenti, quo conservatur corpus animalis. Alio modo immutatur sensus per medium. Et haec quidem immutatio, aut est cum alteratione sensibilis, et sic odor immutat sensum cum aliqua resolutione odorabilis. Aut cum aliquo motu locali, et sic immutat sonus. Aut absque immutatione sensibili, sed per solam immutationem spiritualem medii et organi, et sic immutat color.

Lectio 2

[80867] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod non sit alius sensus proprius, praeter quinque, procedit ad inquirendum, utrum sit aliqua potentia sensitiva communis his quinque sensibus. Et hoc quidem investigat ex quibusdam actionibus, quae non videntur alicuius sensus propriae esse, sed videntur exigere aliam potentiam sensitivam communem. Huiusmodi autem actiones sunt duae. Una est secundum quod nos percipimus actiones propriorum sensuum, puta quod sentimus nos videre et audire. Alia est secundum quod discernimus inter sensibilia propria diversorum sensuum, puta quod aliud sit dulce, et aliud album. Primo ergo inquirit cui sit attribuenda prima harum actionum. Secundo, cui sit attribuenda secunda, ibi, uniuscuiusque quidem igitur. Circa primum tria facit. Primo movet quaestionem, dicens: quoniam sentimus quod

videmus, et similiter sentimus quod audimus, et sic de unoquoque sensibilium; necessarium est aut per visum sentire quod ipse visus videt, aut per aliam virtutem; et sic de aliis sensibus.

[80868] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 2 Secundo obiicit ad utramque partem, ibi si autem et primo inducit, ad ostendendum quod visus videat se videre, duas rationes. Quarum prima talis est. Si homo sentit se videre altero sensu quam visu; aut hoc erit quia illo alio sensu homo videt colorem; aut omnino alio sensu videt colorem, et sentit visionem coloris. Si vero eodem sensu quo sentit colorem et sentit visionem coloris; sequitur, quod unus et idem erit sensus secundum actum apprehensivus ipsius visionis et subiecti coloris. Quare sequitur alterum duorum: quia, si iste sensus, qui sentit visionem et colorem, sit alius sensus a visu, oportebit quod duo sensus sint unius subiecti, scilicet coloris. Aut si iste sensus, quo sentimus visionem et colorem, est idem cum sensu visus, sequitur quod sit idem eiusdem, id est quod visus sit sensus suiipsius, quod a principio negabatur. Dicere vero, quod ille alter sensus, quo quis sentit se videre, non sentiat colorem, est omnino irrationabile: quia si non cognosceret colorem, non posset cognoscere quid esset videre, cum videre nihil aliud sit, quam sentire colorem.

[80869] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 3 Secundam rationem ponit ibi amplius autem quae talis est. Si sensus, id est visionis, quo scilicet sentimus nos videre, sit alter a visu, iterum quaerendum est de illo sensu: utrum, scilicet ille sensus sentiat se sentire; et si non, oportebit quaerere tertium sensum, qui sentiat illum sentire. Aut igitur hoc procedit in infinitum, quod est impossibile, cum impossibile sit compleri actionem quae dependet ab actionibus infinitis, neque etiam unius rei possint esse potentiae infinitae: aut oportebit quod deveniatur ad aliquem sensum, qui sit *iudex suiipsius*, id est percipiat se sentire. Eadem ergo ratione poterat fieri in primo sensu, ut scilicet visus sentiret se videre. Non est ergo alius sensus, qui percipiat colorem, et qui percipit visionem coloris.

[80870] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit habet autem obiicit ad partem contrariam. Et quia primae rationes aliqualiter concludunt verum, haec ratio per modum dubitationis proponitur, unde et eam solvit. Est autem ratio talis. Si visu sentimus nos videre; sentire autem visu, nihil est aliud quam videre; ergo videmus nos videre. Sed nihil videtur nisi color tantum, aut habens colorem. Si igitur aliquis videt se quod sit videns, sequitur quod primum videns, quod secundo fuit visum, sit habens colorem; quod videtur inconveniens. Nam dictum est supra, quod visus, cum sit susceptivum coloris, est absque colore.

[80871] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit manifestum igitur solvit tertio propositam dubitationem duobus modis. Primo concludens ex praedictis, quod sentire visu multipliciter dicitur. Ostensum est enim supra, quod visu sentimus nos videre. Item ostensum est, quod visu non sentimus, nisi colorem. Sentire ergo visu dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod visu sentimus nos videre. Alio modo, cum visu videmus colorem. Et quod visu sentire dicatur multipliciter; apparet ex hoc, quod aliquando dicimur sentire visu, cum visus praesentialiter immutatur a visibili, scilicet colore. Aliquando autem discernimus visu et tenebras et lumen etiam cum non videmus, per immutationem scilicet ab exteriori sensibili. Sed non similiter dicitur utroque

modo, visu sentire. Redit ergo solutio ad hoc, quod actio visus potest considerari, vel secundum quod consistit in immutatione organi a sensibili exteriori, et sic non sentitur nisi color. Unde ista actione, visus non videt se videre. Alia est actio visus secundum quam, post immutationem organi, iudicat de ipsa perceptione organi a sensibili, etiam abeunte sensibili: et sic visus non videt solum colorem, vel sentit, sed sentit etiam visionem coloris.

[80872] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit amplius autem ponit aliam solutionem: quae quidem necessaria est, eo quod color habet duplex esse: unum naturale in re sensibili, aliud spirituale in sensu. Secundum ergo primum esse coloris, processit prima solutio. Haec autem secunda procedit quantum ad secundum esse coloris. Circa hanc solutionem tria facit. Primo ponit solutionem. Secundo probat quoddam, quod in solutione supposuerat, ibi, si igitur est motus. Tertio ex hac solutione ostendit etiam quarumdam aliarum quaestionum solutionem, ibi, quoniam autem unus.

[80873] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 7 Dicit ergo primo, quod cum soluta sit prima dubitatio, sustinendo quod videns non sit coloratum, amplius potest solvi dicendo quod videns est tamquam coloratum, quia in vidente est similitudo coloris, unde videns est simile colorato. Unde illa potentia, quae videt aliquem esse videntem, non est extra genus potentiae visivae. Et quod videns sit quodammodo coloratum, probat per ea quae supra dicta sunt, quia unumquodque organum sensus est susceptivum speciei sensibilis sine materia, ut dictum est. Et ista est ratio, quare abeuntibus sensibilibus, fiunt in nobis sensationes et *phantasiae*, id est apparitiones, secundum quas aliquo modo sentiunt animalia. Et sic patet quod videns est tamquam coloratum, inquantum habet similitudinem coloris. Et non solum videns est tamquam coloratum, et simile colorato; sed etiam actus cuiuslibet sensus, est unus et idem subiecto cum actu sensibilis, sed ratione non est unus.

[80874] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 8 Et dico actum sensus, sicut auditum secundum actum; et actum sensibilis, sicut sonum secundum actum. Non enim semper sunt in actu: quia contingit habentia auditum non audire, et habens sonum non semper sonare. Sed cum potens audire habet suam operationem, et potens sonare habet sonare, tunc simul fit sonus secundum actum qui vocatur sonatio, et auditus secundum actum, qui vocatur auditio. Cum igitur visus percipiat sensibile et actum eius, et videns sit simile sensibili, et actus videntis sit idem subiecto cum actu sensibilis, licet non ratione, relinquitur quod eiusdem virtutis est, videre colorem et immutationem quae est a colore, et visum in actu et visionem eius. Potentia ergo illa, qua videmus nos videre, non est extranea a potentia visiva, sed differt ratione ab ipsa.

[80875] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit si igitur probat quod supposuerat; scilicet quod unus et idem sit actus sensibilis et sentientis, sed ratione differant, ex his quae sunt ostensa in tertio physicorum. Ibi enim ostensum est, quod tam motus quam actio vel passio sunt in eo quod agitur, id est in mobili et patiente. Manifestum est autem, quod auditus patitur a sono; unde necesse est, quod tam sonus secundum actum, qui dicitur sonatio, quam auditus secundum actum, qui dicitur auditio, sit in eo quod est secundum potentiam, scilicet in organo auditus. Et hoc ideo, quia actus activi et motivi fit in patiente, et non in agente et movente. Et ista est ratio,

quare non est necessarium, quod omne movens moveatur. In quocumque enim est motus, illud movetur. Unde, si motus et actio, quae est quidam motus, esset in movente, sequeretur, quod movens moveretur. Et sicut dictum est in tertio physicorum, quod actio et passio sunt unus actus subiecto, sed differunt ratione, prout actio signatur ut ab agente, passio autem ut in patiente, ita supra dixit, quod idem est actu sensibilis et sentientis subiecto, sed non ratione. Actus igitur sonativi vel soni est sonatio, auditivi autem actus est auditio.

[80876] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 10 Dupliciter enim dicitur auditus et sonus: scilicet secundum actum et secundum potentiam. Et quod de auditu et sono dictum est, eadem ratione se habet in aliis sensibus et sensibilibus. Sicut enim actio et passio est in patiente et non in agente, ut subiecto, sed solum ut in principio a quo, ita tam actus sensibilis quam actus sensitivi, est in sensitivo ut in subiecto. Sed in quibusdam sensibilibus et sensitivis, nominatus est uterque actus, et sensibilis ut sonatio, et sensitivi, ut auditio. In quibusdam autem unum tantum nominatum est, scilicet actus sensitivi. Visio enim dicitur actus visus, sed actus coloris non est nominatus. Et gustus, id est *gustatio*, est actus gustativi, sed actus saporis non est nominatus apud Graecos.

[80877] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit quoniam autem ex praemissa solutione procedit ad demonstrandum veritatem duarum quaestionum: quarum prima est utrum sensus et sensibilia simul corrumpantur et salventur. Ad huius ergo solutionem dicit, quod quia actus sensibilis et sensitivi est unus subiecto, sed differunt ratione, ut dictum est; necesse est quod auditus dictus secundum actum, et sonus dictus secundum actum, simul salventur et corrumpantur: et similiter est de sapore et gustu, et aliis sensibilibus et sensibus. Sed si dicantur secundum potentiam, non necesse est, quod simul corrumpantur et salventur.

[80878] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 12 Ex hac autem ratione excludit opinionem antiquorum naturalium, ibi, sed priores. Dicens, quod priores naturales non bene dicebant in hoc, quia opinabantur nihil esse album, aut nigrum, nisi quando videtur; neque saporem esse, nisi quando gustatur; et similiter de aliis sensibilibus et sensibus. Et quia non credebant esse alia entia, nisi sensibilia, neque aliam virtutem cognoscitivam, nisi sensum, credebant quod totum esse et veritas rerum esset in apparere. Et ex hoc deducebantur ad credendum contradictoria simul esse vera, propter hoc quod diversi contradictoria opinantur.

[80879] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 13 Dicebant autem quodammodo recte, et quodammodo non. Cum enim dupliciter dicatur sensus et sensibile; scilicet secundum potentiam et secundum actum; de sensu et sensibili secundum actum accidit quod ipsi dicebant, quod non est sensibile sine sensu. Non autem hoc verum est de sensu et sensibili secundum potentiam. Sed ipsi loquebantur simpliciter, id est sine distinctione, de his quae dicuntur multipliciter.

[80880] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit si autem demonstrat ex praemissis solutionem alterius quaestionis: quare scilicet quaedam sensibilia corrumpant sensum, et quaedam delectant: et dicit quod cum *symphonia*, id est vox consonans et proportionata, *sit vox quaedam*, et vox quodammodo sit idem quod auditus, *et symphonia sit quaedam proportio*, necesse est quod auditus sit quaedam proportio. Et quia quaelibet proportio corrumpitur per superabundantiam,

ideo excellens sensibile corrumpit sensum, sicut quod est excellenter grave et acutum corrumpit auditum, et excellens saporosum corrumpit gustum, et fortiter fulgidum vel obscurum corrumpit visum, et fortis odor corrumpit olfactum, quasi sensus sit quaedam proportio.

[80881] Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 15 Sed si plura sensibilia deducuntur ad proportionatam mistionem, efficiuntur delectabilia: sicut in saporibus, quando aliquid secundum debitam proportionem est aut acutum, aut dulce, aut salsum; tunc enim sunt omnino delectabilia. Et omne, quod est mistum, est magis delectabile, quam quod est simplex; sicut symphonia, quam vox acuta tantum, vel gravis tantum. Et in tactu, quod est compositum ex calefactibili et frigidabili. Sensus enim delectatur in proportionatis, sicuti in sibi similibus, eo quod sensus est proportio quaedam. Sed excellentia corrumpit sensum, vel saltem contristat ipsum.

Lectio 3

[80882] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 1 Processit philosophus superius, ad investigandum sensum communem ex hac operatione, qua sentimus nos videre et audire. Ex hac autem operatione ad hoc deventum est, quod potentia visiva sentit visione, alio tamen modo quam sentiat sensibile exterius; sed nondum habetur, quod potentia iudicativa de actibus sensuum, sit una et communis. Et ideo procedit ulterius ad investigandum huiusmodi veritatem per aliam operationem, quae ostendit unam potentiam esse communem, habentem se quodammodo ad omnes quinque sensus; et haec operatio est discernere sensibilia abinvicem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quantum se possit extendere discretio sensus proprii. In secunda inquirit de illa discretione sensibilium, quae excedit virtutem sensus proprii, ibi, quoniam autem album.

[80883] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 2 Dicit ergo primo, quod ex dictis manifestum est, quod unusquisque sensus est cognoscitivus sensibilis sui obiecti, cuius species fit in suo organo, inquantum est tale organum. Immutatur enim organum uniuscuiusque sensus a proprio obiecto sensus per se, non per accidens. Et unusquisque sensus discernit differentias proprii sensibilis, sicut visus discernit album et nigrum, gustus dulce et amarum, et similiter se habet in aliis sensibus.

[80884] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit cui sit attribuenda ista discretio, quae excedit primum sensum, scilicet discernere sensibile unius sensus a sensibili alterius. Et circa hoc duo facit. Primo determinat veritatem. Secundo obiicit contra veritatem et solvit, ibi, at vero impossibile. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod aliquis sensus est qui discernit inter album et nigrum, et dulce. Secundo, quod non sunt duae potentiae sensus, sed una, ibi, neque utique. Tertio, quod simul illa potentia percipit utrumque sensibile, inter quae discernit, ibi, quod autem neque. Dicit ergo primo, quod quia discernimus aliqua virtute, non solum album a nigro, vel dulce ab amaro, sed etiam album a dulci, et unumquodque sensibile discernimus ab unoquoque et sentimus quod differunt, oportet quod hoc sit per sensum; quia cognoscere sensibilia, inquantum sunt sensibilia, est sensus. Cognoscimus autem differentias albi

et dulcis, non solum quantum ad quod quid est utriusque, quod pertinet ad intellectum, sed etiam quantum ad diversam immutationem sensus. Et hoc non potest fieri nisi per sensum.

[80885] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 4 Et si per aliquem sensum fit, hoc maxime videtur quod fiat per tactum, qui est primus sensuum, et quodammodo radix et fundamentum omnium sensuum; et ab hoc, animal habet, quod dicatur sensitivum. Unde manifestum est, quod caro non est ultimum organum sensus tactus: quia cum per sensum tactus fiat discretio, necesse esset quod ipso contactu carnis a tangibili, fieret discretio tangibilis ab aliis sensibilibus. Attribuitur autem ista discretio tactui non secundum quod tactus est sensus proprius, sed secundum quod est fundamentum omnium sensuum, et propinquius se habens ad fontalem radicem omnium sensuum, qui est sensus communis.

[80886] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit neque utique ostendit, quod idem sensus sit, qui discernit album a dulci. Posset enim aliquis credere, quod discernamus album a dulci non quadam una potentia, sed diversis: ut scilicet inquantum gustu cognoscimus dulce, et visu album. Hoc autem excludit dicens, quod non contingit discernere, quod dulce sit alterum ab albo, *separatis* potentiis, id est diversis; sed oportet ad discernendum ea, quod secundum aliquam unam potentiam manifestum sit nobis. Ita enim esset si diversis potentiis sentiremus dulce et album, sicut si diversi homines sentirent, unus dulce et alius album; puta si ego sentio hoc, et ille illud. Hoc autem posito, manifestum est, quod altera sunt abinvicem dulce et album, quia aliter patior ego a dulci quam tu ab albo.

[80887] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 6 Sed tamen diversitas ista non erit nobis per sensum manifesta; sed oportet quod unus sit, qui dicat quod alterum est dulce ab albo. Hoc enim est aliquid unum verum, scilicet quod alterum sit dulce ab albo: ergo oportet quod illud unum ab eodem dicatur. Sed dictio est interpretatio interioris apprehensionis: ergo sicut est unus qui dicit, ita oportet quod unus sit qui intelligat et sentiat, alterum esse dulce ab albo. Dicit autem *intelligat et sentiat* quia nondum ostensum est, quod aliud sit intellectus a sensu, vel quia ista diversitas, ex sensu et intellectu cognoscitur. Sicut igitur oportet quod unus homo, qui dicit alterum esse album a dulci, sit qui cognoscit utrumque, ita oportet quod una potentia sit, qua agnoscitur utrumque. Nam homo non cognoscit nisi per aliquam potentiam. Et hoc est quod concludit ulterius, palam esse quod non est possibile iudicare *separata* idest quod aliqua sint diversa, *separatis* idest diversis; sed oportet quod sit eadem potentia, quae utrumque cognoscat.

[80888] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit quod autem ostendit quod oportet simul utrumque cognosci. Dicit ergo, quod ex his quae dicentur manifestum est *quod neque in separato tempore*, idest in diverso tempore cognoscit utrumque. Sicut enim ille qui iudicat aliqua esse diversa, dicit aliquid unum et idem, scilicet quod alterum sit bonum et malum, sic etiam dicit quando alterum sit. Dicit enim quod sit alterum tunc quando iudicat, et hoc ipsum quando sit alterum, non dicit secundum accidens, ita quod ly quando, referatur ad dicentem, ut puta quia nunc dicit quod est alterum, (si non diceret, quod nunc est alterum. Hoc enim esset per accidens respectu eius quod dicitur): sed sicut nunc dicit quod est alterum, ita dicit quod nunc sit alterum.

Hoc autem non posset esse, nisi simul ea apprehenderet, idest in illo instanti, pro quo iudicat esse altera. Manifestum est ergo quod simul cognoscit utrumque. Ergo sicut est inseparabilis potentia, id est una et eadem quae cognoscit utrumque eorum inter quae iudicatur differentia, ita oportet quod in inseparabili tempore apprehendat utrumque.

[80889] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit at vero obiicit in contrarium. Et circa hoc quatuor facit. Primo ponit obiectionem talem. Impossibile est idem et indivisibile, simul moveri secundum contrarios motus simul et in indivisibili tempore: sed intellectus et sensus movetur a sensibili inquantum sentit, et intelligibili, inquantum intelligit. Diversa autem sensibilia et contraria, diversis et contrariis motibus movent; ergo impossibile est, quod eadem vis sensitiva aut intellectiva, simul cognoscat contraria diversa.

[80890] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 9 Secundo ibi ergo simul ponit unam solutionem: et dicit quod illud quod iudicat differentiam inter contraria, est simul et numero indivisibile et inseparabile, id est unum subiecto, sed secundum esse separatum, id est ratione est diversum. Sic igitur quodammodo indivisibile sentit divisa, id est diversa. Alio autem modo divisibile sentit diversa, quia secundum esse est divisibile, id est ratione est diversum, sed loco et numero est *indivisibile*, id est subiecto est unum. Et dicit *loco* quia diversae potentiae inveniuntur in diversis partibus corporis organa habere.

[80891] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 10 Tertio ibi aut non improbat hanc solutionem; dicens, quod non est possibile illam praedictam solutionem stare. Quod enim est idem et indivisibile subiecto, sed non secundum esse, idest secundum rationem, potest quidem habere contraria secundum potentiam; sed quod habet contraria *in operari*, id est secundum actum, oportet quod sit divisibile. Et impossibile est idem et indivisibile, simul et semel esse album et nigrum. Quare neque possibile est aliquod unum et idem indivisibile, simul pati species eorum; et ita neque intelligere et sentire, si intelligere et sentire est huiusmodi, id est pati quoddam.

[80892] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 11 Quarto ibi sed sicut ponit veram solutionem; et solutio ista sumitur ex similitudine puncti. Punctum enim quod est inter duas partes lineae, potest accipi *ut unum et ut duo.* Ut unum quidem, secundum quod continuat partes lineae ut communis terminus. Ut duo autem, secundum quod bis utimur puncto, id est ut principio unius lineae, et ut fine alterius. Sic etiam intelligendum est, quia vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum: quae potest considerari dupliciter. Uno modo prout est principium unum et terminus unus omnium sensibilium immutationum. Alio modo, prout est principium et terminus huius et illius sensus. Et hoc est quod dicit, quod sicut punctum est unum aut duo, sic divisibile est, inquantum *simul bis utitur eodem signo* id est principio sensitivo, scilicet ut principio et termino visus et auditus.

[80893] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 12 Inquantum igitur aliquis utitur principio sensitivo, quasi uno termino pro duobus, *intantum duo iudicat, et separata sunt* quae accipiuntur, sicut

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

>in separato idest divisibili principio cognoscuntur *inquantum vero* est unus in se, sicut in uno principio cognoscit differentiam utriusque, et simul. Habet igitur hoc principium sensitivum commune, quod simul cognoscat plura, inquantum accipitur bis, ut terminus duarum immutationum sensibilium; inquantum vero est unum, iudicare potest differentiam unius ad alterum.

[80894] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 13 Oportet autem illud principium sensitivum commune habere aliud organum, quia pars sensitiva non habet aliquam operationem sine organo. Cum enim organum tactus diffundatur per totum corpus, necessarium videtur, ut ibi sit organum huius principii sensitivi communis, ubi est prima radix organi tactus. Et propter hoc superius dixit, quod si caro esset ultimum organum tactus, quod tangendo secundum carnem, discerneremus unum sensibile ab alio.

[80895] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 14 Considerandum est etiam, quod licet hoc principium commune immutetur a sensu proprio, quia ad sensum communem perveniunt immutationes omnium sensuum propriorum, sicut ad communem terminum; non tamen sensus proprius est nobilior quam sensus communis, licet movens sit nobilius moto, et agens patiente; sicut nec sensibile exterius est nobilius quam sensus proprius, licet moveat ipsum. Est enim secundum quid nobilius, scilicet inquantum est actu album vel dulce, ad quod est sensus proprius in potentia. Sed sensus proprius simpliciter est nobilior propter virtutem sensitivam, unde et nobiliori modo recipit sine materia: omne enim recipiens aliquid, recipit illud secundum suum modum. Et sic sensus communis nobiliori modo recipit quam sensus proprius, propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi ut in radice, et minus divisa. Neque oportet, quod per aliquam actionem sensus communis species recepta in organo fiat in ipso: quia omnes potentiae partis sensitivae, sunt passivae; nec est possibile, quod una potentia sit activa et passiva.

[80896] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 15 Considerandum est etiam, quod sensus proprius habet discernere inter contraria sensibilia, inquantum proprius participat aliquid de virtute sensus communis, quia et ipse sensus proprius est unus terminus diversarum immutationum, quae fiunt per medium a contrariis sensibilibus. Sed ultimum iudicium et ultima discretio pertinet ad sensum communem.

[80897] Sentencia De anima, lib. 3 l. 3 n. 16 Ultimo autem epilogando concludit, quod dictum est

de principio, secundum quod dicitur animal esse sensitivum, vel potens sentire.

Lectio 4

[80898] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 1 Postquam philosophus ostendit, quod duae operationes, de quibus dubium videbatur, percipere scilicet actus sensuum propriorum, et discernere inter sensibilia diversorum sensuum, non excedunt facultatem principii sensitivi, nunc vult inquirere, utrum sapere et intelligere excedant facultatem principii. Circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod sapere et intelligere, non pertinent ad sensum: quod est ostendere, sensum et intellectum non esse idem subiecto. Secundo, quod phantasia, quae pertinet ad sensum, non est idem cum opinione, quae pertinet ad intellectum, ibi, phantasia autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem ponentium sensum et intellectum esse idem. Secundo improbat eam, ibi, et tamen oportuit. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem. Secundo assignat causam opinionis, ibi, omnes enim hi. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem in communi. Secundo inducit quaedam verba quorumdam philosophorum, quae ad illud pertinere videntur, ibi, et antiquis sapere.

[80899] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 2 Dicit ergo primo, quod quia antiqui philosophi definiebant animam secundum duo, scilicet secundum motum secundum locum, et cognitionem, quae includit intellectivam discretionem et sensum: videtur hoc, quod secundum eorum opinionem intelligere et sapere sit quoddam sentire: quia tam sentiendo quam intelligendo anima iudicat et cognoscit.

[80900] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit et antiqui ostendit, quod non solum hoc sequitur ex hoc quod in communi dicebant; sed expresse antiqui dixerunt, quod idem sit sapere per intellectum et sentire. Ut autem intelligantur verba philosophorum, quae inducuntur, quomodo ad propositum faciunt, considerandum est, quod nullum corpus potest directe agere in id quod nullo modo est corporeum. Quia igitur potentiae sensitivae aliquo modo sunt corporeae, quia sunt virtutes in corporis organis, immutari possunt ex actione corporum caelestium; per accidens tamen, quia neque anima neque animae virtus movetur nisi per accidens moto corpore. Et propter hoc contingit, quod ex impressione corporis caelestis variatur et phantasia, et appetitus sensitivus. Unde et animalia irrationalia, quae solo appetitu sensitivo aguntur in suis motibus, ut plurimum insequuntur impressiones corporum caelestium. Ponere igitur, quod corpora caelestia habeant impressionem directe in partem intellectivam quantum ad intellectum et voluntatem, est ponere quod voluntas et intellectus sunt virtutes corporeae. Et hoc sonant verba quorumdam philosophorum antiquorum.

[80901] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 4 Dicit enim Empedocles quod tam in hominibus, quam in aliis animalibus, *voluntas augetur*, idest incitatur ad agendum *ad praesens*, scilicet secundum praesentis horae dispositionem, quae quidem dispositio dependet ex dispositione corporum caelestium. Unde praesens tempus vel hora *eis* idest hominibus, et aliis animalibus *praestat semper sapere altera.* Diversis enim horis et temporibus, diversa diversimode homo et alia animalia inveniuntur iudicare

de rebus.

[80902] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 5 Et ad idem pertinet illud verbum Homeri. *Talis enim est intellectus in terrenis hominibus, qualem pater virorumque deorumque*, idest sol, *ducit in diem.* Dicitur autem sol pater virorum, quia est aliqua causa humanae generationis. Homo enim generat hominem et sol. Dicitur autem pater deorum, vel propter corpora caelestia, quae antiqui deos appellabant, quae secundum astrologos quodammodo a sole regulantur, vel propter homines, quos deificari credebant, qui virtute solis generantur. Virtus autem solis est in die, quia in die nobis apparet, dum movetur in superiori hemisphaerio, unde et ab astrologis dicitur planeta diurnus. Voluit ergo Homerus dicere, quod homines terreni intellectum sortiuntur ex actione solis, et quod secundum diversitatem motus, et situs, et aspectus solaris, diversimode se habent in intelligendo.

[80903] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 6 Sciendum est autem quod hunc versum Homeri Aristoteles non totum posuit, sed solum principium. Unde nec in Graeco nec in Arabico plus habetur quam hic. Talis enim intellectus est, ut sic intelligatur hoc dictum, sicut consuevimus inducentes aliquem versum alicuius auctoris tantum ponere principium, si versus sit notus. Sed quia hic versus Homeri non erat notus apud Latinos, Boetius totum posuit.

[80904] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 7 Patet ergo ex hoc quod hic dicitur quod si corpora caelestia habent directe impressionem in intellectum et voluntatem, idem est ac si ponatur quod intellectus est idem cum sensu. Indirecte vero impressio corporum caelestium potest pertingere ad intellectum vel voluntatem, prout intellectus et voluntas coniunguntur in sua operatione virtutibus sensitivis. Laeso enim organo phantasiae, impeditur intellectus in sua operatione; et ex appetitu sensitivo inclinatur voluntas ad volendum vel nolendum aliquid. Quia tamen voluntas non ex necessitate trahitur appetitu sensitivo, sed semper ei liberum manet sequi inclinationem appetitus sensitivi, vel non sequi; ideo corpora caelestia nullam necessitatem humanis actibus inducunt.

[80905] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit omnes enim ostendit causam positionis. Manifestum est enim quod remota differentia, qua aliqua abinvicem differunt, remanent idem; sicut si rationale auferatur ab homine, remanebit de numero irrationabilium animalium. Haec autem est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod sentire est aliquid corporeum. Non enim operatio sensus est sine organo corporali. Intelligere autem non est aliquid corporeum; quia operatio intellectus non est per organum corporeum, ut infra ostendetur. Ideo ergo antiqui ponebant sensum et intellectum, idem esse, quia opinabantur quod intelligere esset aliquid corporeum sicut et sentire.

[80906] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 9 Quomodo autem utrumque ponerent aliquid corporeum, consequenter ostendit per hoc, quod ponebant tam sapere secundum intellectum quam sentire, contingere per virtutem similitudinis, sicut in primo libro dictum est. Et intelligebant similitudinem secundum esse corporeum, puta quod per terram cognoscitur terra, et per aquam aqua, et sic de aliis. Unde sequebatur quod sentire et intelligere consequerentur naturam corpoream, et eodem modo. Et sic sentire et intelligere sequitur esse idem.

[80907] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit et tamen improbat praedictam positionem. Et primo quantum ad causam. Secundo quantum ad ipsam positionem, ibi, quod quidem igitur. Dicit ergo primo, quod philosophi assignantes causam cognitionis esse similitudinem cognoscentis ad cognitum, debuerunt assignare aliquam causam etiam deceptionis; quia deceptio videtur esse magis propria animalibus quam cognitio secundum conditionem suae naturae. Videmus enim quod homines ex seipsis decipi possunt et errare. Ad hoc autem quod veritatem cognoscant, oportet quod ab aliis doceantur. Et iterum pluri tempore anima est in deceptione quam in cognitione veritatis; quia ad cognitionem veritatis vix pervenitur post studium longi temporis. Et haec quidem ratio efficax est contra antiquos philosophos, qui ponebant cognitionem inesse animae ex sui natura, quasi anima ex hoc quod constituta est ex principiis, habeat quod non solum sit in potentia ad cognoscibilia, sed quod sit actu cognoscens.

[80908] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 11 Potest autem ad hoc dupliciter responderi. Uno modo, ut dicatur, quod antiqui philosophi non credebant aliquam deceptionem esse. Ponebant enim quod omnia quae videntur, sunt vera ut supra dictum est. Et ideo non oportebat, quod assignarent causam deceptionis.

[80909] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 12 Alio modo potest responderi, quod ex hoc ipso, quod dicebant causam cognitionis esse ex hoc quod anima tangit id quod est sibi simile, datur intelligi quod causa deceptionis sit haec quod anima tangit sibi dissimile. Hoc est ergo quod concludit, quod quia antiqui philosophi non assignaverunt causam deceptionis animae, necesse est, quod aut omnia, quae videntur, vera sint, ut quidam dixerunt, aut quod tactus, quo anima tangit rem dissimilem, sit deceptionis causa. Tangere enim dissimile videtur esse contrarium ad cognoscere sibi simile.

[80910] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 13 Primum autem reprobatum est in quarto metaphysicae.

[80911] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 14 Unde procedit ad inquirendum secundum, cum dicit videtur autem manifestum est enim, quod dissimile et simile sunt contraria: sed circa contraria eodem modo se habet homo ad cognitionem et deceptionem; quia qui cognoscit unum contrariorum, cognoscit et aliud et qui errat in uno, errat in alio. Et hoc est quod dicit quod scientia et deceptio videtur eadem esse contrariorum. Non ergo est possibile, quod tactus rei similis sit causa verae cognitionis, et tactus rei dissimilis sit causa deceptionis, quia tunc esset scientia de uno contrariorum, et deceptio de alio.

[80912] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 15 Deinde cum dicit quod quidem improbat positionem, ostendens, quod neque sapere neque intelligere est idem, quod sentire: haec enim duo intellectivae cognitioni attribuuntur. Intellectus enim habet iudicare, et hoc dicitur sapere et apprehendere, et hoc dicitur intelligere. Primo ergo ostendit, quod sentire non sit idem quod sapere, tali ratione. Sentire inest omnibus animalibus; sapere autem non inest omnibus, sed paucis; ergo sapere non est idem quod sentire. Dicit autem quod sapere inest paucis animalium, et non quod insit solis hominibus, quia etiam quaedam animalia participant aliquid prudentiae et aliquid sapientiae, scilicet quod recte iudicant de agendis per aestimationem naturalem.

[80913] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 16 Secundo ibi sed neque probat quod intelligere non sit idem quod sentire, per duo media. Quorum primum tale est. Intelligere contingit recte et non recte. Recte quidem contingit intelligere secundum scientiam, quae est speculabilium et necessariorum, vel secundum prudentiam, quae est recta ratio contingentium agibilium, vel secundum opinionem veram, quae se habet ad utrumque, et non determinate ad alterum oppositorum, sicut scientia et prudentia, sed ad unum, cum formidine alterius. *Non recte autem* contingit intelligere, secundum eorum contraria, idest secundum falsam scientiam, et secundum imprudentiam et secundum opinionem falsam. Sentire autem non contingit nisi recte, quia sensus circa propria sensibilia semper verus est; ergo sentire et intelligere non sunt idem.

[80914] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 17 Et quia posset aliquis dicere quod recte intelligere sit idem quod sentire, ideo adiungit aliud medium ad hoc excludendum, quod tale sentire *inest omnibus animalibus* intelligere autem non, sed solis illis, quibus inest ratio, scilicet hominibus, qui per inquisitionem rationis, apprehensionem veritatis intelligibilis consequuntur: quamvis substantiae separatae, quae sunt altioris intellectus, statim absque inquisitione veritatem intelligant: ergo et recte intelligere non idem est quod sentire.

[80915] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 18 Deinde cum dicit phantasia enim ostendit quod opinio, quae sequitur intellectum, sit aliud a phantasia, quae sequitur sensum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod phantasia non est opinio. Secundo inquirit quid sit phantasia, ibi, de eo autem quod est intelligere. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: et dicit, quod ex hoc etiam apparet quod sensus et intellectus differunt, quia phantasia aliud est a sensu et ab intellectu, et tamen phantasia non fit sine sensu, quia consequitur sensum, ut postea dicetur, et sine phantasia non fit opinio. Ita enim videtur se habere phantasia ad sensum, sicut opinio ad intellectum. In rebus autem sensibilibus, cum aliquid sentimus, asserimus sic esse. Cum autem secundum phantasiam aliquid videtur, non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis. A visione enim vel apparitione sumitur nomen phantasiae, ut infra dicetur. Et similiter circa intelligibilia, cum aliquid intelligimus asserimus sic esse. Cum autem opinamur, dicimus sic videri, vel apparere nobis. Sicut enim intelligere requirit sensum, ita et opinari requirit phantasiam.

[80916] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 19 Secundo ibi quod autem probat quod non sit idem opinio et phantasia, duabus rationibus; quarum prima talis est. Passio phantasiae est in nobis cum volumus, quia in potestate nostra est formare aliquid, quasi apparens ante oculos nostros, ut montes aureos, vel quicquid volumus, sicut patet de illis qui recordantur, et formant sibi idola eorum quae sibi videntur ad votum. Sed opinari non est in potestate nostra; quia necesse est, quod opinans habeat rationem, per quam opinetur, vel verum vel falsum; ergo opinio non est idem quod phantasia.

[80917] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 20 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Opinionem statim sequitur passio in appetitu; quia cum opinamur aliquid esse grave vel terribile, statim compatimur tristando vel timendo. Et similiter si sit aliquid confidendum, idest de quo aliquis debeat confidere et sperare, statim sequitur spes vel gaudium. Sed ad phantasiam

non sequitur passio in appetitu; quia dum aliquid apparet nobis secundum phantasiam, similiter nos habemus, ac si consideremus in pictura aliqua terribilia vel sperabilia; ergo opinio non est idem quod phantasia.

[80918] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 21 Huius autem differentiae ratio est, quia appetitus non patitur neque movetur ad simplicem apprehensionem rei, qualem proponit phantasia. Sed oportet quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Et hoc facit opinio in hominibus, componendo vel dividendo, dum opinatur hoc esse terribile vel malum, illud autem esse sperabile vel bonum. Phantasia autem non componit neque dividit. Patitur tamen appetitus animalium ab aestimatione naturali, quae hoc operatur in eis, quod opinio in hominibus.

[80919] Sentencia De anima, lib. 3 l. 4 n. 22 Tertio ibi sunt autem dicit quod cum ad intellectualem acceptionem multa pertineant, scilicet scientia, prudentia, opinio et contraria horum, de horum differentia non est hic agendum, sed alibi, scilicet in sexto Ethicorum.

Lectio 5

[80920] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod phantasia non est opinio, incipit inquirere quid sit. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo prosequitur, ibi, si igitur phantasia. Dicit ergo primo, quod cum ostensum sit quod intelligere est aliud quam sentire, et ad unum horum pertineat opinio, scilicet ad intellectum, ad aliud autem phantasia, scilicet ad sensum; postquam determinatum est de sensu, dicendum est de phantasia; ut sic postmodum determinetur de altero, scilicet de intellectu et opinione.

[80921] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit si igitur prosequitur intentum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod phantasia non est aliqua potentiarum vel habituum manifestorum, qui discernunt vel iudicant verum et falsum. Secundo ostendit quid sit, ibi, sed quoniam accidit motus. Circa primum tria facit. Primo distinguit potentias et habitus, quibus aliquid discernitur. Secundo ostendit, quod phantasia non est aliquid horum, ibi, quod quidem igitur non sit sensus. Tertio ostendit quod non est aliquid compositum ex eis, ibi, manifestum igitur quoniam. Dicit ergo primo, quod cum phantasia sit, secundum quam dicitur nobis fieri aliquod phantasma, idest aliquid apparibile, nisi forte accipiamus phantasmata metaphorice, necesse videtur quod sit aliquid de numero habituum vel potentiarum cognoscitivarum, quibus discernitur unum ab alio, aut quibus circa aliquid dicimus verum vel falsum, hoc est erramus vel non erramus. Nam apparere est aliquid discernere et dicere verum vel falsum. Potentiae autem vel habitus quibus discernimus, et dicimus verum et falsum, videntur esse hi quatuor: sensus, intellectus, opinio et scientia. Unde videtur quod phantasia sit aliquid horum quatuor.

[80922] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 3 Ponit autem haec quatuor, quasi iam nota. Alia autem, quae ad cognitionem videntur pertinere, nondum erant suo tempore per certitudinem scita. Ipse autem iam superius distinxit intellectum a sensu. Unde praeter sensum connumerat tria alia; scilicet

intellectum, opinionem et scientiam. Et videtur quod intellectus non accipiatur hic pro potentia; sic enim contra intellectum non dividerentur scientia et opinio, quae ad potentiam intellectivam pertinent: sed intellectus accipitur pro certa apprehensione eorum quae absque inquisitione nobis innotescunt, sicut sunt prima principia. Scientia vero pro cognitione eorum, de quibus certificamur per certitudinem vel investigationem rationis. Opinio autem pro cognitione eorum de quibus certum iudicium non habemus.

[80923] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 4 Unde etiam dicit quod phantasia est habitus vel potentia de numero eorum, ad ostendendum quod inter haec, aliquid est ut potentia, et aliquid ut habitus. Cognoscere autem possumus quod haec tantum apprehensionis principia apud antiquos nota erant, ex positione Platonis superius in primo libro posita, qui solum haec quatuor ad numeros reduxit, tribuens intellectum uni, scientiam dualitati, opinionem ternario, sensum quaternario.

[80924] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit quod igitur ostendit quod phantasia non est aliquid dictorum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod non sit sensus. Secundo quod non sit intellectus, sive scientia, ibi, at vero neque semper. Tertio quod non sit opinio, ibi, relinquitur. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod phantasia non sit sensus, neque secundum potentiam, neque secundum actum: et ratio est talis. Dormiens aliquid phantasiatur: hoc autem non fit secundum sensum in potentia, quia sensui in potentia existenti, nihil apparet: nec secundum sensum in actu, quia in somno non est sensus in actu; ergo phantasia non est sensus in potentia, neque sensus in actu.

[80925] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 6 Secundo ibi postea secundum ostendit quod phantasia non sit sensus in potentia: et est ratio talis. Sensus in potentia semper adest animali, phantasia autem non semper, cum non semper animali aliquid appareat; ergo phantasia non est sensus in potentia.

[80926] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 7 Tertio ibi si vero ostendit quod phantasia non sit sensus secundum actum, quatuor rationibus. Quarum prima talis est. Sensus secundum actum conveniunt omnibus bestiis, idest animalibus irrationalibus. Si igitur phantasia esset idem quod sensus in actu, sequeretur quod inesset omnibus animalibus irrationalibus. Hoc autem non est verum; non enim inest formicae aut api, aut vermi: ergo phantasia non est sensus secundum actum.

[80927] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 8 Considerandum est autem quod omnia animalia habent quodammodo phantasiam; sed animalia imperfecta habent phantasiam indeterminatam, sicut infra dicet philosophus. Sed hoc non videtur verum de formica et ape, in quarum operatione plurimum prudentiae apparet. Sed sciendum est quod opera prudentiae, formica et apis operantur naturali inclinatione, non ex hoc quod habeant phantasiam determinatam et distinctam a sensu: non enim phantasiantur aliquid, nisi dum moventur a sensibili. Quod autem operantur propter finem, quasi providentes in futurum, non contingit ex hoc quod habeant aliquam imaginationem ipsius futuri; sed imaginantur actus praesentes, qui ordinantur ad finem ex naturali inclinatione magis quam ex apprehensione. Illa autem animalia dicit philosophus phantasiam habere, quibus aliquid secundum phantasiam apparet, etiam dum non actu sentitur.

[80928] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 9 Secundam rationem ponit ibi postea hi quae talis est. Sensus secundum actum semper sunt veri; non enim sensus decipitur circa proprium sensibile: sed phantasiae ut plurimum sunt falsae. Non enim respondet imaginationi ut plurimum; ergo phantasia non est sensus secundum actum.

[80929] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 10 Tertiam rationem ponit ibi amplius autem quae est talis. Cum operamur cum certitudine circa sensibile actu, scilicet ipsum sentiendo, non dicimus quod hoc videtur nobis homo, sed magis hoc dicimus cum non manifeste sentimus, sicut cum a remotis aliquid videmus, vel cum videmus aliquid in tenebris. Et tunc sensus secundum actum, aut est verus, aut est falsus. Circa sensibile enim per accidens, cuiusmodi sensibile est homo, non semper sensus est verus, sed quandoque decipitur. Addit autem hoc ut ostendat convenientiam inter sensum non manifestum, et phantasiam, quae etiam quandoque est vera, quandoque falsa est. Cum autem manifeste aliquid phantasiamur, dicimus quod hoc videtur nobis homo, et quod non per certitudinem sit homo; ergo phantasia non est idem quod sensus in actu.

[80930] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 11 Quartam rationem ponit ibi et quod quae talis est. Phantasticae visiones apparent dormientibus. In eis autem non est sensus secundum actum; ergo phantastica visio non est sensus secundum actum.

[80931] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit at vero ostendit quod phantasia non sit intellectus neque scientia. Intellectus enim est primorum principiorum, et scientiarum de conclusionibus per demonstrationem acquisita, semper sunt verorum. Phantasia autem quandoque est falsa; ergo phantasia non est intellectus, neque scientia.

[80932] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 13 Deinde cum dicit relinquitur igitur ostendit quod phantasia non sit opinio quod magis videbatur, quia opinio etiam quandoque est falsa, sicut phantasia. Ostendit autem hoc duabus rationibus. Prima quarum talis est. Opinionem sequitur fides; non enim videtur esse conveniens, quod aliquis non credat id quod opinatur; et sic cum nulla bestia habeat fidem, nulli bestiarum inerit opinio. Sed phantasia inest multis bestiarum, ut dictum est; ergo phantasia non est opinio.

[80933] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 14 Secundam rationem ponit ibi amplius omnem quae talis est. Ad omnem opinionem consequitur fides, quia unusquisque credit illud quod opinatur, ut dictum est. Sed ad fidem sequitur quod aliquis sit persuasus; ea enim credimus, quae nobis persuasa sunt. Ad persuasionem autem sequitur ratio secundum ordinem illationis, quia per aliquam rationem, aliquid alicui suadetur; ergo de primo ad ultimum, quicumque habet opinionem, habet rationem. Nulla autem bestia habet rationem, cum autem aliqua habeat phantasiam; ergo phantasia non est opinio. Et manifestum est quod haec secunda ratio inducitur ad confirmandum primam, quantum ad hoc quod prima supponebat quod nulla bestia habet fidem.

[80934] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 15 Deinde cum dicit manifestum igitur ostendit quod phantasia non est aliquid compositum ex praemissis, et praecipue ex sensu et opinione, ex quibus magis posset videri esse composita. Et circa hoc tria facit. Primo ponit quod intendit, quasi ex

praemissis concludens, quod quia phantasia neque est sensus neque opinio, manifestum propter hoc esse potest, quod phantasia, nec opinio est cum sensu, ita quod essentialiter sit opinio et habeat sensum concomitantem, neque opinio est per sensum, ita quod essentialiter sit opinio, sed et habeat sensum causantem, neque est complexio opinionis et sensus, ita quod essentialiter componatur ex utroque. Non autem addit quod non sit phantasia sensus cum opinione, quia phantasia magis videtur communicare cum opinione, quae potest esse falsa, quam cum sensu, qui est semper verus.

[80935] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 16 Secundo ibi et manifestum ostendit qualiter oporteat accipi opinionem, si phantasia complectitur opinionem et sensum: quia enim phantasia est unius et eiusdem, manifestum est quod opinio adiuncta sensui, quae est phantasia, non est alia quaedam opinio, sed illa quae est de eodem de quo est sensus; sicut si dicamus, quod phantasia est quaedam complexio ex opinione albi, et sensu eiusdem. Non enim potest esse composita ex opinione albi et sensu boni, quia sic phantasia non esset de uno et eodem. Oportet igitur, si phantasia est ex complexione opinionis et sensus, quod apparere aliquid secundum phantasiam, nihil aliud sit quam opinari aliquid idem, quod sentitur per se, et non secundum accidens.

[80936] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 17 Tertio ibi apparent autem destruit praedictam positionem tali ratione. Contingit aliquando quod aliqua falsa apparent secundum phantasiam, quae est a sensu: et de illis et de eisdem rebus, homo habet veram opinionem. Sicut secundum sensum apparet, quod sol non excedit quantitatem unius pedis, quod falsum est. Sed secundum veram opinionem creditur esse maior *habitatione*, idest tota terra, in qua habitamus. Si enim apparitio ipsa falsa, sit idem quod opinio cum sensu, oportet alterum duorum dicere: quorum unum est, quod in ista compositione opinionis ad sensum, aliquis abiiciat veram opinionem quam prius habebat, re opinata *salvata*, idest eodem modo manente; et ille qui abiicit opinionem, non sit oblitus neque quod decredat. Quod est impossibile. Istis enim tribus modis aliquis abiicit veram opinionem. Primo quando res mutatur, sicut cum aliquis vere opinatur quod Socrates sedet, eo sedente; sed postquam Socrates sedere destiterit, si retineat opinionem eamdem, vera opinio mutatur in falsam. Secundo quando desinit opinari quod prius opinabatur, propter hoc quod est pristinae opinionis oblitus. Tertio, quando desinit opinari quod prius opinabatur, quia decredit quod prius credebat, immutatur propter aliam rationem. Quod autem aliquis amittat opinionem, nullo istorum contingente, est impossibile. Quod tamen contingeret in proposito.

[80937] Sentencia De anima, lib. 3 l. 5 n. 18 Aliud autem quod oportet dicere, si primum non dicatur, est quod aliquis retineat cum falsa opinione, veram opinionem. Et sic si ipsa apparitio est ipsa opinio (quod necesse est ponere, si phantasia est opinio), sequitur quod eadem apparitio sit vera et falsa. Sed oportet si vera falsa facta est, et non sit vera, quod res *transcendens* idest transmutata ab eo quod prius erat, lateat opinantem; quia si non lateret eum, simul cum mutatione rei mutaretur opinio, et non esset eius opinio falsa. Hoc autem adiunxit ad exponendum quod prius dixerat de salvatione rei. Concludit ergo quod phantasia neque est quid praedictorum quatuor, neque est compositum ex his.

Lectio 6

[80938] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod phantasia non est aliquid illorum quatuor, quae ab antiquis ad cognitionem pertinere ponebantur, hic inquirit quid sit phantasia. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid sit phantasia. In secunda assignat rationem eorum, quae ad phantasiam pertinent, ibi, hoc autem accidit. Ad investigandum quid sit phantasia, hoc modo procedit. Primo enim proponit, quod si aliquid est motum, contingit quod ab eodem aliquid aliud moveatur. Ostensum est enim in octavo physicorum, quod est duplex movens: scilicet movens immobile, et movens motum, quod scilicet movet, eo quod movetur.

[80939] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 2 Deinde ponit, quod phantasia est quidam motus. Sicuti enim sentiens movetur a sensibilibus, ita in phantasiando movetur a quibusdam apparentibus, quae dicuntur phantasmata.

[80940] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 3 Ulterius ponit affinitatem, quam habet phantasia ad sensum, quia phantasia non potest fieri sine sensu, sed est tantum in habentibus sensum, scilicet in animalibus; et est illorum tantum quorum est sensus, scilicet illorum quae sentiuntur. Ea enim, quae sunt intelligibilia tantum, non cadunt in phantasiam.

[80941] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 4 Deinde proponit quod ab actu sensus contingit quemdam motum fieri. Quod quidem fit manifestum ex eo quod primo proponebatur, scilicet quod ab eo quod est motum, contingit moveri alterum. Sensus autem secundum actum fit, ex eo quod movetur a sensibilibus; unde relinquitur, quod a sensu secundum actum causetur aliquis motus. Ex quo etiam manifestum est, quia motus causatur ab actu sensus, necesse est quod sit similis sensui, quia omne agens agit simile sibi. Unde et illud, quod movet inquantum movetur, causat motum similem motui quo ipsum movetur.

[80942] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 5 Ex omnibus autem his concludit, quod phantasia sit quidam motus causatus a sensu secundum actum; qui quidem motus non est sine sensu, neque potest inesse his quae non sentiunt. Quia si aliquis motus fit a sensu secundum actum, similis est motui sensus, et nihil aliud nisi phantasia invenitur esse tale. Relinquitur ergo, quod phantasia erit huiusmodi motus. Et ex hoc quod est motus causatus a sensu, similis ei, sequitur quod continget habentem phantasiam, multa agere et pati secundum eam. Et contingit esse veram et falsam, ut statim ostenditur.

[80943] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit hoc autem assignat rationem eorum quae conveniunt phantasiae, per ea quae dicta sunt. Et circa hoc tria facit. Primo assignat causam eius quod dixerat, quod phantasia quandoque sit vera et quandoque falsa. Secundo assignat causam huius nominis, ibi, quoniam autem visus. Tertio assignat causam eius quod dixerat, quod animalia multa agunt secundum phantasiam, ibi, et quoniam immanent. Dicit ergo primo quod hoc, scilicet phantasiam esse quandoque veram et quandoque falsam, accidit propter hoc quod dicetur, quia scilicet sensus, a cuius actu causatur phantasia, diversimode se habet ad veritatem, secundum

quod comparatur ad diversa.

[80944] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 7 Nam primo quidem circa propria sensibilia semper verus est aut modicum habet de falsitate. Sicut enim potentiae naturales non deficiunt in propriis operationibus, nisi in minori parte, propter aliquam corruptionem; sic etiam sensus non deficiunt a vero iudicio propriorum sensibilium, nisi in minori parte, propter aliquam corruptionem organi; ut apparet in febricitantibus, quibus propter indispositionem linguae dulcia amara esse videntur.

[80945] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 8 Secundo autem sensus est circa sensibilia per accidens; et hic iam decipitur sensus. Quod enim album sit quod videtur, non mentitur sensus; sed si album sit hoc aut illud, puta vel nix, vel farina vel aliquid huiusmodi, hic iam contingit mentiri sensum, et maxime a remotis.

[80946] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 9 Tertio sensus est sensibilium communium quae consequuntur subiecta in quibus sunt accidentia, quae sunt sensibilia propria; sicut magnitudo et motus, quae sunt sensibilia communia accidunt sensibilibus corporibus. Et circa huiusmodi maxime est deceptio, quia iudicium de his variatur secundum diversitatem distantiae. Nam quod a remotiori videtur, minus videtur.

[80947] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 10 Motus autem phantasiae qui est factus ab actu sensus, differt ab istis tribus sensibus, id est actibus sensus, sicut effectus differt a causa. Et propter hoc etiam quia effectus est debilior causa, et quanto magis aliquid elongatur a primo agente, tanto minus recipit de virtute et similitudine eius; ideo in phantasia facilius adhuc quam in sensu potest incidere falsitas, quae consistit in dissimilitudine sensus ad sensibile. Tunc enim est falsus sensus quando aliter recipitur forma sensibilis in sensu, quam sit in sensibili. Et dico aliter secundum speciem, non secundum materiam; puta si sapor dulcis recipiatur in lingua secundum amaritudinem: secundum vero materiam semper aliter recipit sensus, quam habeat sensibile. Omnis igitur motus phantasiae, qui fit a motu propriorum sensibilium, est verus, ut in pluribus. Et hoc dico quantum ad praesentiam sensibilis, quando motus phantasiae est simul cum motu sensus.

[80948] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 11 Sed quando motus phantasiae est in absentia sensus, tunc etiam circa propria sensibilia contingit decipi. Imaginatur enim quandoque absentia ut alba, licet sint nigra. Sed alii motus phantasiae, qui causantur a sensu sensibilium per accidens, et a sensu sensibilium communium, possunt esse falsi, sive sit praesens sensibile, sive non. Sed magis sunt falsi in absentia sensibilis, quam sunt quando sunt procul.

[80949] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 12 Ex hac autem ratione assignata, concludit ulterius principale propositum; dicens, quod si ea quae dicta sunt non conveniunt nisi phantasiae, et phantasia habet quod dictum est, relinquitur quod phantasia sit motus a sensu factus in actu.

[80950] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 13 Ulterius autem quod iste motus aliam potentiam requirat, quam sensitivam, Aristoteles hoc non determinat. Sed videtur quod cum secundum diversitatem actuum distinguantur potentiae, et diversitas motus requirat diversa mobilia, quia quod movetur, non movet seipsum, sed alterum, necessarium videtur quod sit alia potentia phantastica,

sive imaginativa, a sensu.

[80951] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 14 Deinde cum dicit quoniam autem assignat causam huius nominis. Circa quod sciendum est, quod phos in Graeco, idem est quod lux; et inde venit phanos quod est apparitio, vel illuminatio et phantasia. Dicit ergo quod visus est praecipuus inter alios sensus, eo quod est spiritualior, ut supra ostensum est, et plurium cognoscitivus: ideo phantasia quae causatur a sensu secundum actum, accipit nomen a lumine, sine quo non est videre, ut supra dictum est.

[80952] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 15 Deinde cum dicit et quoniam ostendit causam, quare animalia agunt et patiuntur secundum phantasiam; et dicit, quod phantasiae *immanent*, idest perseverant, etiam abeuntibus sensibilibus, et sunt similes sensibus secundum actum. Unde sicut sensus secundum actum movet appetitum ad praesentiam sensibilis, ita et phantasiae in absentia sensibilis. Et propter hoc dicit quod animalia multa operantur secundum phantasias. Sed hoc contingit propter defectum intellectus, quia cum intellectus adest, quia est superior, eius iudicium praevalet ad agendum.

[80953] Sentencia De anima, lib. 3 l. 6 n. 16 Unde quando intellectus non dominatur, agunt animalia secundum phantasiam. Alia quidem, quia omnino non habent intellectum, sicut bestiae, alia vero quia habent intellectum velatum, sicut homines. Quod contingit tripliciter. Quandoque quidem ex aliqua passione irae, aut concupiscentiae, vel timoris aut aliquid huiusmodi. Quandoque autem accidit ex aliqua infirmitate, sicut patet in phreneticis vel furiosis. Quandoque autem in somno, sicut accidit in dormientibus. Ex istis enim causis contingit quod intellectus non praevalet phantasiae, unde homo sequitur apprehensionem phantasticam quasi veram. Ultimo concludit de phantasia, quod dictum est quid sit, et quae sit eius causa.

Lectio 7

[80954] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 1 Postquam philosophus determinavit de parte animae sensitiva, et ostendit etiam quod sentire et intelligere non sunt idem, hic incipit determinare de parte animae intellectiva. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de parte animae intellectiva. In secunda, ex his quae determinata sunt de sensu et intellectu, ostendit quid sit de anima sentiendum, ibi, nunc autem de anima. Prima dividitur in partes duas. In prima determinat de intellectu. In secunda comparat ipsum ad sensum, ibi, videtur autem sensibile. Prima dividitur in duas. In prima determinat de intellectu. In secunda de operatione eius, ibi, indivisibilium. Prima dividitur in tres. In prima determinat de intellectu possibili. In secunda de intellectu agente, ibi, quoniam autem sicut in omni. In tertia de intellectu in actu, ibi, idem autem est secundum actum. Circa primum tria facit. In prima determinat de intellectu possibili. In secunda de obiecto eius, ibi, quoniam autem aliud. In tertia movet dubitationem circa praedeterminata, ibi dubitabit autem aliquis. Circa primum duo facit. Primo ostendit naturam intellectus possibilis. Secundum ostendit

quomodo reducatur in actum, ibi, cum autem sic fiat singula. Circa primum duo facit. Primo ostendit de quo est intentio. Secundo ostendit propositum, ibi, si igitur est intelligere.

[80955] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 2 Dicit ergo, quod postquam determinatum est de parte animae sensitiva, et ostensum est quod sapere et intelligere non est idem quod sentire, considerandum est nunc de parte animae *qua cognoscit anima*, idest intelligit, *et sapit*. Supra autem dictum est, quod differentia est inter sapere et intelligere. Nam sapere pertinet ad iudicium intellectus, intelligere autem ad eius apprehensionem.

[80956] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 3 Circa hanc autem partem aliquid est quod praetermittit, de quo erat apud antiquos dubium. Utrum scilicet haec pars animae sit separabilis ab aliis partibus animae subiecto, sive non sit separabilis subiecto, sed ratione tantum. Intelligit autem esse separabile subiecto, per hoc quod dicit esse separabile secundum magnitudinem, propter Platonem, qui ponens partes animae subiecto abinvicem separatas, attribuit eis organa in diversis partibus corporis. Hoc est ergo quod praetermittit.

[80957] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 4 Sed duo sunt quae inquirere intendit. Quorum primum est. Si sit separabilis secundum rationem haec pars animae ab aliis, quam differentiam habet ab aliis. Et quia proprietas potentiae ex qualitate actus cognoscitur. Secundum quod inquirere intendit est *quomodo sit ipsum intelligere*, idest quomodo operatio intellectualis compleatur.

[80958] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit si igitur ostendit propositum. Et circa hoc tria facit. Primo proponit similitudinem intellectus ad sensum. Secundo ex huiusmodi similitudine concludit naturam intellectus possibilis, ibi, necesse est itaque. Tertio ostendit, ex his quae de intellectu probaverat, differentiam inter intellectum et sensum, ibi, quoniam autem non similis. Primo igitur ex huiusmodi suppositione procedit ad propositum ostendendum quod intelligere est simile ei quod est sentire. Quae quidem similitudo ex hoc manifesta est, quod sicut sentire est quoddam cognoscere, et sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu, sic et intelligere cognoscere quoddam est; et quandoque quidem intelligimus in potentia, et quandoque in actu. Ex hoc autem sequitur quod, cum sentire sit quoddam pati a sensibili, aut aliquid simile passioni, quod intelligere sit vel pati aliquid ab intelligibili, vel aliquid alterum huiusmodi, simile scilicet passioni.

[80959] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 6 Horum autem duorum secundum verius est. Nam sentire, ut supra in secundo dictum est, non proprie pati est. Patitur enim proprie aliquid a contrario. Sed aliquid habet simile passioni, inquantum sensus est in potentia ad sensibile, et est susceptivus sensibilium. Ergo, si intelligere est simile ei quod est sentire; et partem intellectivam oportet esse impassibilem, passione proprie accepta; sed oportet quod habeat aliquid simile passibilitati: quia oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, sed non sit hoc in actu. Et sic oportet, quod sicut se habet sensitivum ad sensibilia, similiter se habeat intellectivum ad intelligibilia; quia utrumque est in potentia ad suum obiectum, et est susceptivum eius.

[80960] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit necesse est ex praemissis ostendit naturam intellectus possibilis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod intellectus possibilis non est aliquid corporeum, vel commixtum ex rebus corporalibus. Secundo ostendit quod non habet organum corporale, ibi, unde neque misceri est. Considerandum est ergo circa primum, quod antiqui de intellectu dupliciter opinati sunt. Quidam enim posuerunt, quod intellectus erat compositus ex principiis omnium ad hoc quod cognosceret omnia; et hanc supra dixit esse opinionem Empedoclis. Anaxagoras vero dixit intellectum esse simplicem et immixtum, et nulli rerum corporalium habere aliquid commune. Ex eo ergo quod dictum est, quod intellectus non est actu intelligens, sed potentia tantum, concludit quod necesse est intellectum, propter hoc quod intelligit omnia in potentia, non esse mixtum ex rebus corporalibus, sicut Empedocles posuit, sed esse immixtum sicut dixit Anaxagoras.

[80961] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 8 Et quidem Anaxagoras hoc dixit hac ratione motus, quia posuit intellectum esse principium totius motus a quo omnia moventur secundum eius imperium. Si autem esset mixtus ex naturis corporalibus, vel haberet aliquam earum determinate, non posset omnia movere suo imperio, quia determinaretur ad unum. Et hoc est quod dicit quod Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum *ut imperet*, id est ut suo imperio omnia moveat.

[80962] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 9 Sed quia nos nunc non loquimur de intellectu, qui omnia movet, sed de intellectu quo anima intelligit, illud medium non est opportunum ad ostendendum intellectum esse immixtum; sed oportet aliud medium accipere ad illud ostendendum, ex hoc scilicet quod intellectus omnia cognoscit: et hoc est quod addit *hoc autem est ut cognoscat*: quasi dicat: sicut Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum ad hoc ut imperet, ita oportet nos ponere intellectum esse immixtum ad hoc ut cognoscat.

[80963] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 10 Quod quidem tali ratione apparet. Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum; sicut pupilla, quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore: sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris. Si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem saporem. Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit: *intus apparens enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet*, idest impediet intellectum, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut si diceremus quod humor amarus esset intus apparens linguae febricitantis.

[80964] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 11 Concludit autem ex hoc quod non contingit naturam

intellectus esse *neque unam*, idest nullam determinatam, sed hanc solam naturam habet, quod est possibilis respectu omnium. Et hoc quidem contingit intellectui, quia non est cognoscitivus tantum unius generis sensibilium, sicut visus vel auditus, vel omnium qualitatum et accidentium sensibilium communium vel propriorum; sed universaliter totius naturae sensibilis. Unde sicut visus caret quodam genere sensibilium, ita oportet quod intellectus careat tota natura sensibili.

[80965] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 12 Ex hoc autem ulterius concludit, quod ille, qui vocatur intellectus animae, nihil est in actu eorum, quae sunt ante intelligere: quod est contrarium ei quod antiqui ponebant. Dicebant enim eum ad hoc quod cognosceret omnia, esse compositum ex omnibus. Si autem esset cognoscitivus omnium quia haberet in se omnia, esset semper intellectus in actu et nunquam in potentia: sicut supra dixit de sensu, quod si esset compositus ex sensibilibus, non indigeret sensibilibus exterioribus ad sentiendum.

[80966] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 13 Et ne quis crederet, quod esset hoc verum de quolibet intellectu, quod sit in potentia ad sua intelligibilia, antequam intelligat; interponit quod nunc loquitur de intellectu quo anima opinatur et intelligit. Et hoc dicit, ut praeservet se ab intellectu divino, qui non est in potentia, sed est quodammodo intellectus omnium. De quo intellectu Anaxagoras dixit, quod est immixtus ut imperet.

[80967] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit unde neque ostendit quod intellectus non habet organum corporale. Et primo ostendit propositum. Secundo adaptat ad hoc quoddam dictum antiquorum, ibi, et bene iam. Dicit ergo primo, concludens ex praedictis, quod si intellectus noster, ad hoc quod cognoscat omnia, oportet quod non habeat naturam aliquam determinatam ex naturis rerum corporalium quas cognoscit, eodem modo rationabile est quod non *misceatur corpori*, idest quod non habeat aliquod organum corporale, sicut habet pars animae sensitiva: quia si erit aliquod organum corporale intellectui, sicut est parti sensitivae, sequetur quod habeat aliquam naturam determinatam ex naturis rerum sensibilium. Et hoc est quod dicit *qualis enim aliquis utique fiet*, idest aliquam qualitatem sensibilem habens, ut scilicet sit actu calidus aut frigidus. Manifestum est enim quod potentia animae, quae est actus alicuius organi, conformatur illi organo, sicut actus susceptibilis.

[80968] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 15 Neque refert quantum ad actum potentiae, utrum ipsa potentia habeat aliquam qualitatem sensibilem determinatam aut organum, cum actus non potentiae sit solum, sed compositi ex potentia et organo corporeo. Similiter enim impeditur visio oculorum, si potentia visiva haberet colorem determinatum sive pupilla. Et ideo dicit quod eiusdem rationis est ponere quod intellectus non habeat organum corporale, et quod non habeat aliquam naturam corpoream determinatam. Et ideo subdit quod nullum est organum intellectivae partis sicut est sensitivae.

[80969] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 16 Deinde cum dicit et bene adaptat quod dictum est, opinioni antiquorum; et dicit, quod ex quo pars intellectiva non habet organum sicut pars sensitiva, iam potest verificari dictum illorum, qui dixerunt, quod anima est locus specierum: quod per similitudinem dicitur, eo quod est specierum receptiva. Quod quidem non verum esset, si quaelibet

pars animae haberet organum; quia iam species non reciperentur in anima sola, sed in coniuncto. Non enim visus solum est susceptivus specierum, sed oculus: et ideo non dicendum est, quod tota anima sit locus specierum, sed solum pars intellectiva, quae organum non habet. Nec ita est locus specierum, quod habeat actu species, sed potentia tantum.

[80970] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 17 Deinde cum dicit quod autem ostendit differentiam inter intellectum et sensum quantum ad impassibilitatem. Dictum est enim supra, quod sicut sentire non est pati passione proprie accepta, ita nec intelligere. Et ex hoc supra conclusit, quod intellectus erat impassibilis. Ne ergo aliquis crederet, quod in eodem gradu impassibilitatis esset sensus et intellectus, subiungit hoc, quod non est similis impassibilitas sensitivi et intellectivi. Sensus enim licet non patiatur a sensibili, passione proprie accepta, patitur tamen per accidens, inquantum organi proportio corrumpitur ab excellenti sensibili. Sed de intellectu hoc accidere non potest, cum organo careat; unde nec per se nec per accidens passibilis est.

[80971] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 18 Et hoc est quod dicit, quod dissimilitudo impassibilitatis sensitivi et intellectivi manifesta est ex organo et sensu, quia sensus efficitur impotens ad sentiendum ex valde sensibili, sicut auditus non potest audire sonum propter hoc quod motus est ex magnis sonis, neque visus potest videre, neque olfactus odorare ex eo quod hi sensus moti sunt prius ex fortibus odoribus et coloribus corrumpentibus organum. Sed intellectus, quia non habet organum corporeum, quod corrumpi possit ob excellentiam proprii obiecti, cum intelligit aliquid valde intelligibile, non minus postea intelligit infima, sed magis: et idem accideret de sensu, si non haberet organum corporale. Debilitatur tamen intellectus ex laesione alicuius organi corporalis indirecte, inquantum ad eius operationem requiritur operatio sensus habentis organum. Causa igitur diversitatis est, quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus.

[80972] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 19 Ex his autem, quae dicuntur, apparet falsitas opinionis illorum qui dixerunt, quod intellectus est vis imaginativa, vel aliqua praeparatio in natura humana, consequens corporis complexionem. Sed horum occasione verborum, quidam intantum decepti sunt ut ponerent intellectum possibilem esse a corpore separatum, sicut una de substantiis separatis. Quod quidem omnino impossibile est.

[80973] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 20 Manifestum est enim, quod hic homo intelligit. Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus: si autem intelligit oportet quod aliquo formaliter intelligat. Hic autem est intellectus possibilis, de quo philosophus dicit: *dico autem intellectum quo intelligit et opinatur anima.* Intellectus ergo possibilis est, quo hic homo, formaliter loquendo, intelligit. Illud autem, quo aliquid operatur, sicut activo principio, potest secundum esse separari ab eo quod operatur: ut si dicamus, quod balivus operatur per regem, quia rex movet eum ad operandum. Sed impossibile est illud, quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse. Quod ideo est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Sic igitur aliquid formaliter operatur per aliquid, si cum eo sit actu. Non autem fit aliquid cum aliquo ens actu, si sit separatum ab eo secundum esse. Unde impossibile est quod illud, quo aliquid agit formaliter, sit separatum ab eo secundum esse.

[80974] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 21 Ideo hoc considerantes adinventores huius opinionis conati sunt adinvenire aliquem modum, quo illa substantia separata quem intellectum possibilem dicunt, continuetur et uniatur nobiscum, ut sic eius intelligere sit nostrum intelligere. Dicunt enim quod species intelligibilis est forma intellectus possibilis. Per eam enim fit in actu. Huiusmodi autem speciei subiectum est quoddam phantasma quod est in nobis. Sic igitur dicunt intellectum possibilem copulari nobiscum per formam suam.

[80975] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 22 Sed hoc quod dictum est, nullam omnino continuationem intellectus ad nos demonstrat: quod sic patet. Intellectus enim possibilis non est unum cum intelligibili, nisi secundum quod intellectus est in actu; sicut neque sensus est idem cum sensibili in potentia, ut supra habitum est. Species igitur intelligibilis non est forma intellectus possibilis, nisi secundum quod est intelligibilis actu: non est autem intelligibilis actu, nisi secundum quod est a phantasmatibus abstracta et remota. Manifestum est igitur, quod secundum quod unitur intellectui, est remota a phantasmatibus. Non igitur intellectus per hoc unitur nobiscum.

[80976] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 23 Sed manifestum est, quod auctor huius positionis deceptus fuit per fallaciam accidentis, quasi sic arguens. Phantasmata sunt quodammodo unum cum specie intelligibili: species autem intelligibilis est unum cum intellectu possibili: ergo intellectus possibilis unitur phantasmatibus. Manifestum est autem quod hic incidit fallacia accidentis: quia species intelligibilis secundum quod est unum cum intellectu possibili, est abstracta a phantasmatibus, ut dictum est.

[80977] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 24 Dato tamen quod per hunc modum sit aliqua unio intellectus possibilis ad nos, non tamen haec unio faceret nos intelligentes, sed magis intellectos. Id enim cuius similitudo est species, in virtute aliqua cognoscitiva existens, non ex hoc fit cognoscens, sed cognitum. Non enim per hoc quod species quae est in pupilla, est similitudo coloris qui est in pariete, color est videns, sed magis est visus. Per hoc igitur quod species intelligibilis, quae est in intellectu possibili, est similitudo quaedam phantasmatum, non sequitur quod nos sumus intelligentes, sed quod nos, vel potius phantasmata nostra sint intellecta ab illa substantia separata.

[80978] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 25 Sunt autem plura alia quae contra hanc positionem dici possunt; quae alibi diligentius pertractavimus. Sed hic hoc unum sufficiat, quod ad positionem hanc sequitur, quod hic homo non intelligit.

[80979] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 26 Manifestum etiam est quod haec positio contra intentionem philosophi est. Et primo quidem, quia philosophus hic inquirit de parte animae. Sic enim hunc tractatum incipit. Unde manifestum est quod intellectus possibilis pars animae est, et non substantia separata.

[80980] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 27 Item ex hoc quod ipse procedit ad inquirendum de intellectu, sive sit subiecto separabilis ab aliis partibus animae, sive non. Unde patet quod suus processus stat, etiam si intellectus subiecto non sit separabilis ab aliis partibus animae.

[80981] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 28 Item per hoc quod dicit quod intellectus est quo

anima intelligit. Haec enim omnia ostendunt quod Aristoteles non dicit intellectum esse separatum sicut sunt substantiae separatae.

[80982] Sentencia De anima, lib. 3 l. 7 n. 29 Mirum est autem quomodo tam leviter erraverunt, ex hoc quod dicit quod intellectus est separatus, cum ex litera sua huius rei habeatur intellectus, dicit enim separatus intellectus, quia non habet organum, sicut sensus. Et hoc contingit propter hoc, quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat. Et propter hoc potentia eius ad hanc actionem non habet organum corporale, et sic est intellectus separatus.

Lectio 8

[80983] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 1 Postquam philosophus determinavit de intellectu possibili, qui est in potentia ad intelligibilia, hic ostendit quomodo in actum reducatur. Et primo ostendit quod intellectus aliquando fit in actu. Secundo ostendit quid sit proprium obiectum eius respectu cuius fit in actu, ibi, quoniam autem aliud est magnitudo. Ostendit igitur, quomodo intellectus in actum reducatur, dicens: dictum est, quod anima intellectiva non est actu ipsae species, sed in potentia tantum, *cum autem sic fiat singula*, idest sic reducatur in actum specierum intelligibilium, quemadmodum sciens, idest habens scientiae habitum, habet species in actu, et tunc dicitur intellectus qui est secundum actum. Hoc autem accidit, statim, cum aliquis potest per seipsum operari operatione intellectus, quae est ipsum intelligere: sicut et quamlibet formam tunc aliquis in actu habet, quando potest operationem illius formae explere.

[80984] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 2 Sed licet tunc intellectus quodammodo sit in actu, quando habet species intelligibiles, sicut sciens habet habitum; est tamen et tunc quodammodo in potentia, non tamen eodem modo sicut prius erat in potentia, antequam scientiam acquireret, addiscendo vel inveniendo. Nam antequam haberet habitum scientiae, qui est primus actus, non poterat operari cum vellet; sed oportebat, quod ab altero reduceretur in actum; sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum qui est operatio.

[80985] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 3 Manifestum est autem ex hoc quod hic dicitur, falsam esse opinionem Avicennae quam habet de speciebus intelligibilibus contra opinionem Aristotelis. Ponit enim Avicenna, quod species non conservantur in intellectu possibili, nec sunt in eo nisi quando actu intelligit. Sed oportet secundum ipsum, quod quandocumque intelligit actu, quod convertat se ad intelligentiam separatam agentem, a qua effluunt in intellectum possibilem intelligibiles species.

[80986] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 4 Contra quod manifeste hic philosophus dicit, quod intellectus reducitur in actum specierum, per modum, quo sciens actu, adhuc est in potentia intelligens. Cum enim intellectus actu intelligit, species intelligibiles sunt in eo secundum actum perfectum:

cum autem habet habitum scientiae, sunt species in ipso intellectu medio modo inter potentiam puram et actum purum.

[80987] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 5 Et quia dixerat, quod quando intellectus fit quodammodo in actu, secundum singula eorum ad quae erat in potentia, tunc potest intelligere, respectu autem sui nullo modo erat in potentia, posset aliquis credere, quod factus in actu, seipsum non intelligeret; et ideo ad hoc excludendum subiungit quod intellectus factus in actu, non potest intelligere alia, sed etiam tunc potest intelligere seipsum.

[80988] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit quoniam autem, ostendit philosophus quid sit obiectum intellectus. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod philosophus in septimo metaphysicae inquirit, utrum quod quid est, idest quidditas, vel essentia rei, quam definitio significat, sit idem quod res. Et quia Plato ponebat quidditates rerum esse separatas a singularibus, quas dicebat ideas, vel species; ideo ostendit, quod quidditates rerum non sunt aliud a rebus nisi per accidens; utputa non est idem quidditas hominis albi, et homo albus; quia quidditas hominis non continet in se nisi quod pertinet ad speciem hominis; sed hoc quod dico homo albus habet aliquid in se praeter illud quod est de specie humana.

[80989] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 7 Hoc autem contingit in omnibus habentibus formam in materia, quia in eis est aliquid praeter principia speciei. Nam natura speciei individuatur per materiam: unde principia individuantia et accidentia individui sunt praeter essentiam speciei. Et ideo contingit sub una specie inveniri plura individua: quae licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individuantia. Et propter hoc in omnibus habentibus formam in materia, non est omnino idem, et res et quod quid est eius. Socrates enim non est sua humanitas. In his vero quae non habent formam in materia, sicut sunt formae simplices, nihil potest esse praeter essentiam speciei; quia ipsa forma est tota essentia. Et ideo in talibus non possunt esse plura individua unius speciei, nec potest in eis differre res et quod quid est eius.

[80990] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 8 Considerandum est etiam, quod non solum naturalia habent speciem in materia, sed etiam mathematica. Est enim duplex materia: scilicet sensibilis, a qua abstrahunt mathematica, et concernunt eam naturalia, et intelligibilis, quam mathematica concernunt. Quod quidem sic intelligendum est. Manifestum est enim, quod quantitas immediate inhaeret substantiae: qualitates autem sensibiles in quantitate fundantur, ut album et nigrum, calidum et frigidum. Remoto autem posteriori remanet prius: unde remotis qualitatibus sensibilibus secundum intellectum, adhuc remanet quantitas continua in intellectu.

[80991] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 9 Quaedam ergo sunt formae, quae materiam requirunt sub determinata dispositione sensibilium qualitatum; et huiusmodi sunt omnes formae naturales; et idcirco naturalia concernunt materiam sensibilem. Quaedam vero sunt formae, quae non exigunt materiam sub determinata dispositione sensibilium qualitatum, tamen requirunt materiam sub quantitate existentem: sicut triangulus, et quadratum, et huiusmodi: et haec dicuntur mathematica; et abstrahunt a materia sensibili, sed non a materia intelligibili, inquantum in intellectu remanet continua quantitas, abstracta a sensibili qualitate. Sic ergo patet, quia sicut naturalia habent

formam in materia, ita et mathematica: et propter hoc tam in naturalibus quam in mathematicis differt res et quod quid est: unde in utrisque inveniuntur plura individua sub una specie. Sicut enim sunt plures homines unius speciei, ita et plures trianguli sub una specie.

[80992] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 10 His igitur habitis, planum est accipere ex litera philosophi intellectum. Dicit enim quod aliud est *magnitudo et magnitudinis esse*, id est aliud est magnitudo, et quod quid est eius. Esse enim quod est magnitudinis appellat quidditatem eius. Et similiter aliud est *aqua et aquae esse*, et sic est in multis aliis, id est in omnibus mathematicis et naturalibus. Unde signanter duo exempla posuit. Nam magnitudo est quid mathematicum, aqua autem quid naturale.

[80993] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 11 *Non autem* hoc contingit *in omnibus.* Nam in his, quae omnino sunt separata a materia idem est res et quod quid est eius. Et quia substantiae separatae ignotae sunt nobis, non potuit eas nominare propriis nominibus, sicut mathematica et naturalia, sed nominavit ea sub exemplo rerum naturalium. Et hoc est quod subdit, quod in quibusdam idem est carni esse et carnem: ex quo non intelligit, quod sit idem caro et quod quid est eius. Non enim diceret in quibusdam sic esse; sed simpliciter diceret, quod idem est caro et carni esse. Sed intelligit quod hoc, quod sic dicitur aliquid et alicui, ut caro, et carni esse, idem est *in quibusdam*, idest in his quae sunt a materia separata.

[80994] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 12 Et quia ad diversa cognoscenda diversae potentiae cognoscitivae requiruntur, concludit, quod anima aut cognoscit alio rem, et alio eius quidditatem, aut uno et eodem, sed alio modo se habente. Manifestum est autem, quod caro non est sine materia: sed forma carnis est forma determinata, et in materia determinata sensibili: sicut etiam simul habet subiectum sensibile determinatum, scilicet nasum. Hanc igitur naturam sensitivam cognoscit anima per sensum. Et hoc est quod subdit, quod anima iudicat potentia sensitiva calidum et frigidum, et alia huiusmodi *quorum ratio*, idest proportio *quaedam caro est.* Forma enim carnis requirit determinatam proportionem calidi et frigidi, et aliorum huiusmodi.

[80995] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 13 Sed oportet quod alia potentia *discernat esse carni*, idest quod quid est carnis. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo sic quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis abinvicem diversis: puta quod potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro: et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis: non quod sit alia et alia potentia: sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem, et quod quid est eius: et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo.

[80996] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 14 Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, inquantum

redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Et hoc est quod dicit, quia sensitivo cognoscit carnem *alio*, idest alia potentia *discernit esse carni*, idest quod quid est carnis, *aut separata* puta cum caro cognoscitur sensu, et esse carnis intellectu, aut eodem aliter se habente, scilicet *sicut circumflexa se habet ad seipsam*, anima intellectiva cognoscit carnem; quae *cum extensa sit, discernit esse carni*, id est directe apprehendit quidditatem carnis; per reflexionem autem, ipsam carnem.

[80997] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 15 Deinde cum dicit iterum autem quod supra dixerat in naturalibus, exponit in mathematicis: dicens, quod iterum in his quae sunt per *abstractionem*, idest in mathematicis, quorum ratio abstrahit a materia sensibili, rectum se habet, sicut simum. Haec enim mathematica habent materiam, sicut et naturalia. Rectum enim mathematicum est, simum autem naturale. Ratio enim recti est cum continuo, sicut ratio simi cum naso. Continuum autem est materia intelligibilis, sicut simum materia sensibilis. Unde manifestum est, quod aliud est in mathematicis res et quod quid erat esse, ut rectum et recto esse; unde oportet quod alio cognoscat quod quid erat esse horum, et alio ipsa.

[80998] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 16 Et supponamus ad praesens, exempli causa cum Platone, quod dualitas sit quod quid erat esse lineae rectae. Plato enim ponebat, quod numeri erant species et quidditates mathematicorum; puta unitas lineae, dualitas lineae rectae, et sic de aliis. Oportet igitur, quod anima alio cognoscat ipsa mathematica et quidditates eorum, aut eodem aliter se habente. Unde sicut per naturalia ostenditur, quod intellectus, qui cognoscit quidditates naturalium, sit alius a sensu qui cognoscit ipsa naturalia singularia, ita ex mathematicis ostenditur quod intellectus qui cognoscit quod quid est ipsorum, sit aliud ab imaginativa virtute, quae apprehendit ipsa mathematica.

[80999] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 17 Et quia posset aliquis dicere, quod eodem modo intelligerentur mathematica et naturalia, subiungit quod sicut res sunt separabiles a materia, ita se habent ad intellectum. Unde illa quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt; quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse, sed secundum rationem, intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili. Naturalia vero intelliguntur per abstractionem a materia individuali, non autem per abstractionem a materia sensibili totaliter. Intelligitur enim homo, ut compositus ex carnibus et ossibus, per abstractionem tamen ab his carnibus et his ossibus. Et inde est, quod intellectus non cognoscit directe singularia, sed sensus vel imaginatio.

[81000] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 18 Apparet autem ex hoc quod philosophus hic dicit, quod proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde illud, quod est obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens; licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur. Et hoc sine falsitate intellectus contingere potest. Nihil enim prohibet duorum adinvicem coniunctorum, unum intelligi

absque hoc quod intelligatur aliud. Sicut visus apprehendit colorem, absque hoc quod apprehendat odorem, non tamen absque hoc quod apprehendat magnitudinem quae est proprium subiectum coloris. Unde et intellectus potest intelligere aliquam formam absque individuantibus principiis, non tamen absque materia, a qua dependet ratio illius formae: sicut non potest intelligere simum sine naso, sed potest curvum sine naso intelligere. Et quia hoc non distinxerunt Platonici, posuerunt quod mathematica et quidditates rerum sunt separatae in esse, sicut sunt separatae in intellectu.

[81001] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 19 Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis, nisi inquantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae.

[81002] Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 20 Ex quo patet nullam esse rationem quorumdam volentium ostendere, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus, ex hoc, quod idem est intellectum ab omnibus, cum oporteat esse plures numero species intelligibiles, si sunt plures intellectus. Non enim est species intelligibilis, ipsum intellectum, sed similitudo eius in anima: et ideo si sunt plures intellectus habentes similitudinem unius et eiusdem rei, erit eadem res intellecta apud omnes. Et praeter hoc manifestum est, quod etiam substantiae separatae intelligunt quidditates rerum naturalium, quas nos intelligimus, et earum intellectus diversi sunt. Unde, si eorum ratio esset efficax, non evitaretur inconveniens, quod concludunt, per hoc, quod ponunt unum intellectum in omnibus hominibus. Non enim possunt ponere unum intellectum in omnibus intelligentibus.

Lectio 9

[81003] Sentencia De anima, lib. 3 l. 9 n. 1 Postquam ostendit philosophus naturam intellectus possibilis, et obiectum eius, hic movet quasdam dubitationes circa praedeterminata. Et dividitur in duas partes. In prima ponit dubitationes. Secunda solvit eas, ibi, aut pati. Movet autem primo duas dubitationes: quarum prima talis est. Si intellectus est simplex et impassibilis, et nulli habet aliquid commune, ut Anaxagoras dixit, quomodo intellectus potest intelligere, cum intelligere sit pati quoddam, et de ratione patientis hoc esse videatur, quod habeat aliquid commune cum agente? Quia inquantum est aliquid commune utrisque, scilicet agenti et patienti, videtur quod hoc agat, et illud patiatur. Oportet enim ea quae agunt et patiuntur adinvicem, communicare in materia, ut dicitur in primo de generatione.

[81004] Sentencia De anima, lib. 3 l. 9 n. 2 Secundam dubitationem ponit ibi amplius autem

et insurgit haec dubitatio ex eo quod supra dixit, quod intellectus factus in actu, etiam seipsum intelligit. Et est ista dubitatio, quod si intellectus est intelligibilis, hoc potest contingere duobus modis. Uno modo, quod sit intelligibilis secundum se, et non secundum aliud. Alio modo, quod habeat aliquid sibi adiunctum, quod faciat ipsum intelligibilem. Si autem secundum seipsum est intelligibilis, et non secundum aliud, intelligibile autem inquantum huiusmodi est unum in specie, sequetur, si hoc non solum est intelligibile, sed intellectus; quod etiam alia intelligibilia sint intellectus, et ita omnia intelligibilia intelligent. Si autem est intelligibilis per hoc quod habet aliquid aliud sibi adiunctum, sequeretur quod habeat aliquid quod faciat ipsum intelligibilem, sicut et alia, quae intelliguntur: et ita videtur sequi idem quod prius, scilicet quod semper id quod intelligitur, intelligat.

[81005] Sentencia De anima, lib. 3 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit aut pati solvit praemissas dubitationes. Et primo solvit primam; dicens, quod sicut prius distinctum est de passione, cum ageretur de sensu, quod pati dicitur secundum aliquid commune, idest hoc quod est pati commune est ad passionem quae est in contrarias dispositiones, sicut est passio mutua in rebus naturalibus, quae communicant in materia: et est aliquod pati, quod dicitur secundum receptionem tantum. Intellectus igitur dicitur pati, inquantum est quodammodo in potentia ad intelligibilia, et nihil est actu eorum antequam intelligat. Oportet autem hoc sic esse, sicut contingit in tabula, in qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi. Et hoc etiam accidit intellectui possibili, quia nihil intelligibilium est in eo actu, sed potentia tantum.

[81006] Sentencia De anima, lib. 3 l. 9 n. 4 Et per hoc excluditur tam opinio antiquorum naturalium, qui ponebant animam compositam ex omnibus, ut intelligeret omnia, quam etiam opinio Platonis, qui posuit naturaliter animam humanam habere omnem scientiam, sed esse eam quodammodo oblitam, propter unionem ad corpus: dicens, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

[81007] Sentencia De anima, lib. 3 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit et ipse solvit secundam dubitationem. Et primo solvit quaestionem. Secundo respondet ad obiectionem in contrarium factam, ibi, non autem semper. Dicit ergo primo, quod intellectus possibilis est intelligibilis non per suam essentiam, sed per aliquam speciem intelligibilem, sicut et alia intelligibilia. Quod probat ex hoc, quod intellectum in actu et intelligens in actu, sunt unum, sicut et supra dixit, quod sensibile in actu et sensus in actu sunt unum. Est autem aliquod intelligibile in actu, per hoc quod est in actu a materia abstractum: sic enim supra dixit, quod sicut res sunt separabiles a materia, sic sunt et quae sunt circa intellectum. Et ideo hic dicit, quod *in his quae sunt sine materia.* Id est si accipiamus intelligibilia actu, idem est intellectus et quod intelligitur, sicut idem est sentiens in actu et quod sentitur in actu. Ipsa enim scientia speculativa, *et sic scibile*, idest scibile in actu, est idem. Species igitur rei intellectae in actu, est species ipsius intellectus; et sic per eam seipsum intelligere potest. Unde et supra philosophus per ipsum intelligere, et per illud quod intelligitur, scrutatus est naturam intellectus possibilis. Non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere.

[81008] Sentencia De anima, lib. 3 l. 9 n. 6 Accidit autem hoc in intellectu possibili, quod non

intelligatur per essentiam suam, sed per speciem intelligibilem, ex hoc quod est potentia tantum in ordine intelligibilium. Ostendit enim philosophus, in nono metaphysicae, quod nihil intelligitur nisi secundum quod est in actu. Et potest accipi simile in rebus sensibilibus. Nam id quod est in potentia tantum in eis, scilicet materia prima, non habet aliquam actionem per essentiam suam, sed solum per formam ei adiunctam: substantiae autem sensibiles, quae sunt secundum aliquid in actu, et secundum aliquid in potentia, secundum seipsas habent aliquam actionem. Similiter intellectus possibilis, qui est tantum in potentia in ordine intelligibilium, non intelligit, neque intelligitur, nisi per speciem in eo susceptam.

[81009] Sentencia De anima, lib. 3 l. 9 n. 7 Deus autem, qui est purus actus in ordine intelligibilium, et aliae substantiae separatae, quae sunt mediae inter potentiam et actum per suam essentiam et intelligunt et intelliguntur.

[81010] Sentencia De anima, lib. 3 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit non autem respondet ad obiectionem, quae erat in contrarium; dicens, quod ex quo intellectus possibilis habet aliquid quod facit ipsum intelligibilem, sicut et alia, restat ut consideretur *causa non semper intelligendi*, id est quare non semper intelligibile intelligit. Quod ideo est, quia in rebus habentibus materiam, species non est intelligibilis secundum actum, sed secundum potentiam tantum. Intelligibile autem in potentia non est idem cum intellectu, sed solum intelligibile in actu: unde in illis quae habent speciem in materia, non inerit intellectus, ut scilicet intelligere possint, quia *intellectus talium*, idest intelligibilium, est quaedam potentia sine materia. Illud autem quod est in materia est intelligibile, sed in potentia tantum, quod vero est in intellectu, est species intelligibilis secundum actum.

Lectio 10

[81011] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 1 Postquam philosophus determinavit de intellectu possibili, nunc determinat de intellectu agente. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit esse intellectum agentem, praeter possibilem, et ratione, et exemplo. Secundo ostendit huius intellectus naturam, ibi, et hic intellectus. Ponit ergo circa primum talem rationem. In omni natura quae est quandoque in potentia et quandoque in actu, oportet ponere aliquid, quod est sicut materia in unoquoque genere, quod scilicet est in potentia ad omnia quae sunt illius generis. Et aliud, quod est sicut causa agens, et factivum; quod ita se habet in faciendo omnia, sicut ars ad materiam. Sed anima secundum partem intellectivam quandoque est in potentia, et quandoque in actu. Necesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias: ut scilicet unus sit intellectus, in quo possint omnia intelligibilia fieri, et hic est intellectus possibilis, de quo supra dictum est: et alius intellectus sit ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu; qui vocatur intellectus agens, et est sicut habitus quidam.

[81012] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 2 Huius autem verbi occasione, quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum. Quod esse non potest:

quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu: scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia: et sic sequeretur, quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic philosophus dicit. Dicendum est ergo, quod habitus, sic accipitur secundum quod philosophus frequenter consuevit nominare omnem formam et naturam habitum, prout habitus distinguitur contra privationem et potentiam, ut sic per hoc quod nominat eum habitum distinguat eum ab intellectu possibili, qui est potentia.

[81013] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 3 Unde dicit quod est habitus, ut lumen, quod quodammodo facit colores existentes in potentia, esse actu colores. Et dicit *quodammodo*, quia supra ostensum est, quod color secundum seipsum est visibilis. Hoc autem solummodo facit lumen, ipsum esse actu colorem, inquantum facit diaphanum esse in actu, ut moveri possit a colore, ut sic color videatur. Intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, quae prius erant in potentia, per hoc quod abstrahit ea a materia; sic enim sunt intelligibilia in actu, ut dictum est.

[81014] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 4 Inducitur autem Aristoteles ad ponendum intellectum agentem, ad excludendum opinionem Platonis, qui posuit quidditates rerum sensibilium esse a materia separatas, et intelligibiles actu; unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem. Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilium sunt in materia, et non intelligibiles actu, oportuit quod poneret aliquem intellectum qui abstraheret a materia, et sic faceret eas intelligibiles actu.

[81015] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit et hic ponit quatuor conditiones intellectus agentis: quarum prima est, quod sit separabilis: secunda, quod sit impassibilis: tertia quod sit immixtus, idest non compositus ex naturis corporalibus, neque adiunctus organo corporali; sed in his tribus convenit cum intellectu possibili: quarta autem conditio est, quod sit in actu secundum suam substantiam; in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potentia secundum suam substantiam, sed est in actu solum secundum speciem susceptam.

[81016] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 6 Et ad has quatuor conditiones probandas, inducit unam rationem, quae talis est. Agens est honorabilius patiente, et principium activum, materia: sed intellectus agens comparatur ad possibilem sicut agens ad materiam, sicut iam dictum est: ergo intellectus agens est nobilior possibili. Sed intellectus possibilis est separatus, impassibilis et immixtus, ut supra ostensum est: ergo multo magis intellectus agens. Ex hoc etiam patet, quod sit secundum substantiam suam in actu; quia agens est nobilius patiente, non nisi secundum quod est in actu.

[81017] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 7 Occasione autem horum quae hic dicuntur, quidam posuerunt intellectum agentem, substantiam separatam, et quod differt secundum substantiam ab intellectu possibili. Illud autem non videtur esse verum. Non enim homo esset a natura sufficienter institutus, si non haberet in seipso principia, quibus posset operationem complere, quae est intelligere: quae quidem compleri non potest, nisi per intellectum possibilem, et per intellectum agentem. Unde perfectio humanae naturae requirit, quod utrumque eorum sit aliquid in homine. Videmus etiam, quod sicut operatio intellectus possibilis, quae est recipere intelligibilia, attribuitur

homini, ita et operatio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia. Hoc autem non posset, nisi principium formale huius actionis esset ei secundum esse coniunctum.

[81018] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 8 Nec sufficit ad hoc, quod actio attribuatur homini per hoc quod species intelligibiles factae per intellectum agentem, habent quodammodo pro subiecto phantasmata, quae sunt in nobis; quia ut supra diximus, cum de intellectu possibili ageretur, species non sunt intelligibiles in actu, nisi quia sunt abstractae a phantasmatibus: et sic eis mediantibus actio intellectus agentis non posset nobis attribui. Et praeterea intellectus agens comparatur ad species intellectus in actu, sicut ars ad species artificiatorum, per quas manifestum est, quod artificia non habent actionem artis: unde etiam dato, quod species factae intelligibiles actu, essent in nobis, non sequeretur, quod nos possemus habere actionem intellectus agentis.

[81019] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 9 Est etiam praedicta positio contra Aristotelis intentionem: qui expresse dixit, has differentias duas, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, esse in anima: ex quo expresse dat intelligere, quod sint partes animae, vel potentiae, et non aliquae substantiae separatae.

[81020] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 10 Sed contra hoc videtur esse praecipue, quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, ut in potentia existens ad illa; intellectus autem agens comparatur ad ea, ut ens in actu: non videtur autem possibile, idem respectu eiusdem posse esse in potentia et in actu: unde non videtur possibile, quod intellectus agens et possibilis conveniant in una substantia animae.

[81021] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 11 Sed hoc de facili solvitur, si quis recte consideret, quomodo intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, et quomodo intelligibilia sunt in potentia respectu intellectus agentis. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilium. Unumquodque autem intelligibile, est aliqua determinata natura alicuius speciei. Unde supra dixit, quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum autem ad hoc, intellectus agens non est in actu.

[81022] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 12 Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compararetur ad intelligibilia ut faciens ad factum, ut philosophus hic dicit, sed ut existens ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu. Sic enim et lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum. Huiusmodi autem virtus activa est quaedam participatio luminis intellectualis a substantiis separatis. Et ideo philosophus dicit, quod est sicut habitus, vel lumen; quod non competeret dici de eo, si esset substantia separata.

[81023] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 13 Deinde cum dicit idem autem determinat de intellectu

secundum actum. Et circa hoc duo facit. Primo ponit conditiones intellectus in actu. Secundo ostendit conditiones totius partis intellectivae, secundum quod differt ab aliis partibus animae, ibi, separatus autem. Circa primum tres ponit conditiones intellectus in actu: quarum prima est, quod scientia in actu, est idem rei scitae. Quod non est verum de intellectu in potentia. Secunda conditio eius est, quod scientia in potentia in uno et eodem, tempore est prior quam scientia in actu; sed universaliter non est prior, non solum natura, sed neque etiam tempore: et hoc est, quod philosophus dicit in nono metaphysicae, quod actus est prior potentia natura, tempore vero in uno et eodem potentia prior est actu, quia unum et idem prius est in potentia, et postea fit actu. Sed universaliter loquendo, etiam tempore actus est prior. Nam quod in potentia est, non reducitur in actum nisi per aliquod quod est actu. Et sic etiam de potentia sciente, non fit aliquis sciens actu, inveniendo, neque discendo, nisi per aliquam scientiam praeexistentem in actu; quia omnis doctrina et disciplina intellectiva fit ex praeexistenti cognitione, ut dicitur in primo posteriorum.

[81024] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 14 Tertia conditio intellectus in actu, per quam differt ab intellectu possibili, et intellectu in habitu, est quia uterque quandoque intelligit, et quandoque non intelligit. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu, qui consistit in ipso intelligere.

[81025] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 15 Deinde cum dicit separatus autem ponit conditiones totius intellectivae partis. Et primo ponit veritatem. Secundo excludit obiectionem, ibi, non reminiscitur. Dicit ergo primo, quod solus intellectus separatus est hoc, quod vere est. Quod quidem non potest intelligi neque de intellectu agente neque de intellectu possibili tantum, sed de utroque, quia de utroque supra dixit quod est separatus. Et patet quod hic loquitur de tota parte intellectiva: quae quidem dicitur separata, ex hoc quod habet operationem suam sine organo corporali.

[81026] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 16 Et quia in principio huius libri dixit quod si aliqua operatio animae sit propria, contingit animam separari; concludit, quod haec sola pars animae, scilicet intellectiva, est incorruptibilis et perpetua. Et hoc est quod supra posuit in secundo, quod hoc genus animae separatur ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili. Dicitur autem perpetua, non quod semper fuerit, sed quod semper erit. Unde philosophus dicit in duodecimo metaphysicorum, quod forma numquam est ante materiam, sed posterius remanet anima, non omnis, sed intellectus.

[81027] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 17 Deinde cum dicit reminiscitur excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis credere, quod quia pars intellectiva animae est incorruptibilis, remanet post mortem in anima intellectiva scientia rerum eodem modo quo nunc eam habet: cuius contrarium supra dixit in primo, quod intelligere corrumpitur, quodam interius corrupto; et quod corrupto corpore non reminiscitur anima, neque amat.

[81028] Sentencia De anima, lib. 3 l. 10 n. 18 Et ideo hic dicit, quod non reminiscitur, scilicet post mortem eorum, quae in vita scivimus, quia *hoc quidem impassibile est*, id est ista pars animae intellectivae impassibilis est, unde ipsa non est subiectum passionum animae, sicut sunt amor et odium, reminiscentia et huiusmodi, quae ex aliqua passione corporali contingunt. Passivus vero intellectus corruptibilis est, idest pars animae, quae non est sine praedictis passionibus, est

corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, inquantum aliqualiter participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius, ut dicitur in primo Ethicorum. Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicetur. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit. Sed quomodo tunc intelligat, non est praesentis intentionis discutere.

Lectio 11

[81029] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de intellectu, hic determinat de operatione intellectus. Et dividitur in duas partes. In prima distinguit duas operationes intellectus. In secunda determinat de utraque earum, ibi, indivisibile autem. Dicit ergo primo, quod una operationum intellectus est, secundum quod intelligit indivisibilia, puta cum intelligit hominem aut bovem, aut aliquid huiusmodi incomplexorum. Et haec intelligentia est in his circa quae non est falsum: tum quia incomplexa non sunt vera neque falsa, tum quia intellectus non decipitur in eo quod quid est, ut infra dicetur.

[81030] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 2 Sed in illis intelligibilibus, in quibus est verum et falsum, est iam quaedam compositio intellectuum, idest rerum intellectarum: sicut quando ex multis fit aliquid unum. Et ponit exemplum secundum opinionem Empedoclis qui opinabatur, quod omnia generata sunt a casu, non propter aliquem finem, sed secundum quod contingit ex divisione rerum per litem et coniunctione per amicitiam. Unde dixit quod a principio germinaverunt multa capita sine cervice, et similiter multae aliae partes animalium separatae ab aliis partibus. Et dicit *germinaverunt* quasi ex elementis producta sine semine animalis, sicut terra germinat herbam virentem. Sed postmodum huiusmodi partes, sic divisae, compositae sunt per concordiam, et ex eis factum est unum animal habens diversas partes, ut puta caput, manus, pedes et huiusmodi. Et ubi est constitutum animal habens omnes partes necessarias ad sui conservationem, idem animal salvatum est, et generavit sibi simile. Si autem defuit alia aliqua aliarum partium, non potuit salvari, nec remansit in sibi simili per generationem. Sicut ergo Empedocles posuit quod amicitia composuit multas partes, et constituit ex eis unum animal, ita et intellectus multa incomplexa prius separata componit, et facit ex eis unum intellectum: in qua compositione, quandoque est veritas, quandoque falsitas.

[81031] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 3 Veritas quidem, quando componit ea quae in re sunt unum, et composita; sicut cum componit asymmetrum, hoc est incommensurabile, et diametrum: nam diameter quadrati est incommensurabilis lateri. Falsa autem compositio est, quando componit ea quae non sunt composita in rebus, sicut cum componit symmetrum diametro, dicens, quod diameter quadrati est symmeter, id est commensurabilis lateri.

[81032] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 4 Symmetrum et diametrum aliquando separatim

et seorsum intellectus intelligit, et tunc sunt duo intelligibilia: quando autem componit, fit unum intelligibile, et simul intelligitur ab intellectu. Sed quia intellectus non semper componit ea quae sunt in praesenti, sed quae fuerunt vel erunt, ideo subiungit, quod si intellectus faciat compositionem factorum, idest praeteritorum et futurorum, oportet quod cointelligat suae compositioni tempus praeteritum et futurum. Et sic componit, formans compositionem de praeterito vel de futuro.

[81033] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 5 Et quod hoc sit verum, probat, quia contingit compositionem de praeterito vel de futuro esse falsam, falsum autem semper in compositione est. Et namque falsum est, si non album componatur ei quod est album, ut si dicas, cygnus non est albus: aut si album componatur ei quod non est album, ut si dicatur, quod corvus est albus. Et quia quaecumque contingit affirmare, contingit etiam negare, subiungit quod omnia praedicta possunt per divisionem fieri.

[81034] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 6 Potest enim intellectus omnia dividere et secundum praesens tempus et secundum praeteritum, et secundum futurum, et vere et false. Sic igitur patet quod cum compositio non solum sit secundum praesens tempus, sed secundum praeteritum et futurum, verum autem et falsum consistit in compositione et divisione, oportet quod verum et falsum non solum sint in propositionibus de praesenti puta quod Cleon est albus, sed etiam in illis de praeterito et futuro, quod Cleon erit vel fuit albus. Considerandum est autem, quod compositio propositionis non est opus naturae, sed est opus rationis et intellectus. Et ideo subiungit, quod illud quod facit unumquodque intelligibilium, componendo ex intelligibilibus propositiones, hoc est intellectus. Et quia verum et falsum consistit in compositione; ideo dicitur in sexto metaphysicorum, quod verum et falsum non est in rebus, sed in mente.

[81035] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit indivisibile autem determinat de utraque praedictarum operationum. Et primo de ea, quae est intelligentia indivisibilium. Secundo de ea quae est compositio et divisio, ibi, est autem dictio quidem. Tertio ponit quoddam quod est commune utrisque, ibi, idem autem est secundum actum. Prima pars dividitur in tres, secundum quod indivisibile dicitur tripliciter, quot videlicet modis dicitur et unum, cuius ratio ex indivisione est. Dicitur enim uno modo aliquid unum continuitate. Unde et illud, quod est continuum, indivisibile dicitur, inquantum non est divisum actu, licet sit divisibile in potentia. Hoc est ergo quod dicit, quod cum divisibile dicatur dupliciter, scilicet, actu et potentia, nihil prohibet intellectum intelligere indivisibile cum intelligit aliquid continuum, scilicet longitudinem, quae est indivisibilis actu, licet sit divisibilis potentia. Et propter hoc intelligit eam cum indivisibili tempore, quia intelligit eam, ut indivisibile.

[81036] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 8 Et hoc est contra opinionem Platonis in primo positam, qui posuit intelligentiam fieri quasi per motum quemdam continuum magnitudinis. Potest ergo intellectus intelligere magnitudinem dupliciter. Uno modo, secundum quod est divisibilis in potentia, et sic intelligit lineam numerando partem post partem, et sic intelligit eam in tempore: alio modo secundum quod est indivisibilis in actu, et sic intelligit eam ut unum quid constans ex multis partibus, et sic intelligit eam simul. Et ideo subiungit, quod similiter tempus et longitudo

dividitur vel non dividitur intelligendo.

[81037] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 9 Unde non est dicere, quod intelligatur secundum medium utriusque, id est quod media pars intelligatur in medio temporis. Hoc enim non esset, nisi linea divideretur in actu; sed est divisibilis tantum in potentia. Si autem utrumque dimidium lineae seorsum intelligat, tunc dividit lineam in actu secundum intellectum. Unde et tunc tempus simul dividitur, sicut et longitudo. Si autem intelligat lineam, sicut unum quid constitutum ex duabus partibus, etiam intelliget in tempore non diviso, sed secundum aliquid quod est in utrisque partibus temporis, scilicet in instanti. Et si continuetur consideratio per aliquod aliud tempus, non dividetur tempus, ut aliud intelligat in una parte temporis, et aliud in alia, sed idem in utraque.

[81038] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit quod autem ponit alium modum indivisibilis. Nam dicitur alio modo unum, quando habet speciem unam, etsi sit compositum ex partibus non continuis, sicut homo, aut domus, aut etiam exercitus; et huic respondet indivisibile secundum speciem. Et de hoc dicit hic, quod illud, quod est indivisibile non secundum quantitatem, sed speciem, intelligit anima tempore indivisibili, et per indivisibilem animae partem; non quod intellectus intelligens sit aliqua magnitudo, ut Plato posuit. Et licet illud quod est indivisibile specie, habeat aliquam divisionem in partibus, tamen illa divisa intelligit per accidens, non inquantum sunt divisibilia et ex parte eius quod intelligitur, et ex parte temporis, sed inquantum sunt indivisibilia: quia in partibus divisis etiam in actu, est aliquid indivisibile, scilicet ipsa species quam intellectus indivisibiliter intelligit. Sed si intelligeret partes ut divisas, puta carnem per se, et os per se, et sic de aliis, tunc non intelligeret in tempore indivisibili.

[81039] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 11 Vult autem philosophus consequenter ostendere similitudinem huiusmodi ad primum modum. Sicut enim in hoc modo est aliquid indivisibile, scilicet species, quae facit omnes partes totius esse unum, sic forte in continuis est aliquid inseparabile, scilicet indivisibile, quod facit tempus esse unum et longitudinem unam, sive hoc dicatur esse punctum in longitudine, et instans in tempore, sive ipsa species longitudinis aut temporis. Sed in hoc differt, quod istud indivisibile est similiter in omni continuo, et tempore, et longitudine; sed indivisibile, quod est species, non est similiter in omnibus habentibus speciem; quia quaedam componuntur ex partibus homogeneis, quaedam ex partibus heterogeneis, et ex his dissimiliter.

[81040] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit punctum autem prosequitur de indivisibili tertio modo dicto. Videtur enim unum esse quod est penitus indivisibile, ut punctus et unitas: et de hoc ostendit nunc, quomodo intelligitur: dicens, quod punctum, quod est quoddam signum divisionis inter partes lineae, et omne quod est divisio inter partes continui, sicut instans inter partes temporis, et sic de aliis, et omne quod est sic indivisibile in potentia et actu, ut punctus, *monstratur*, idest manifestatur intellectui *sicut privatio*, idest per privationem continui et divisibilis.

[81041] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 13 Cuius ratio est, quia intellectus noster accipit a sensu; et ideo ea cadunt prius in apprehensionem intellectus nostri, quae sunt sensibilia; et huiusmodi sunt magnitudinem habentia, unde punctus et unitas non definiuntur nisi negative. Et inde est etiam quod omnia quae transcendunt haec sensibilia nota nobis non cognoscuntur a nobis nisi per

negationem: sicuti de substantiis separatis cognoscimus, quod sunt immateriales et incorporeae, et alia huiusmodi.

[81042] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 14 Et similis ratio est in aliis, quae cognoscuntur per oppositum; ut quando cognoscit intellectus malum, aut nigrum, quae se habent ad sua opposita ut privationes: semper enim alterum contrariorum est ut imperfectum et ut privatio respectu alterius. Et subiungit quasi respondens, quod intellectus cognoscit utrumque istorum aliquo modo, suo contrario scilicet malum per bonum et nigrum per album. Oportet autem quod intellectus noster qui sic cognoscit unum contrariorum per alterum, sit in potentia cognoscens, et quod in ipso sit species unius oppositi per quam aliud cognoscat, ita quod quandoque sit in ipso species albi, et quandoque species nigri, ut per unum possit cognoscere alterum. Si autem est aliquis intellectus, cui non inest unum contrariorum, ad cognitionem alterius, tunc oportet, quod talis intellectus cognoscat seipsum primo et per seipsum cognoscat alia, et quod sit semper in actu, et sit penitus separabilis a materia etiam secundum esse, ut ostensum est de intellectu Dei in duodecimo metaphysicorum.

[81043] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 15 Deinde cum dicit est autem determinat de secunda operatione intellectus, quae est compositio et divisio. Et dicit, quod dictio, qua dicit intellectus aliquid de aliquo, sicut contingit in affirmatione, semper est aut vera, vel falsa. Sed intellectus non semper est verus aut falsus, quia intellectus est incomplexorum, qui neque verus aut falsus est quantum ad id quod intelligitur. Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparatione unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus. Non autem in intelligibili incomplexo.

[81044] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 16 Sed licet ipsum intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, inquantum adaequatur rei intellectae. Et ideo subdit, quod intellectus, qui est ipsius quid est secundum hoc quod aliquid erat esse, scilicet secundum quod intelligit quid est res, verus est semper, et non secundum quod intelligit aliquid de aliquo.

[81045] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 17 Et huius rationem assignat, quia quod quid est primum obiectum intellectus: unde sicut visus nunquam decipitur in proprio obiecto, ita neque intellectus in cognoscendo quod quid est. Nam intellectus nunquam decipitur in cognoscendo quod quid est homo. Sed sicut visus non semper verus est in iudicando de his quae sunt adiuncta proprio obiecto, puta si album est homo, vel non, sic intellectus non semper est verus in componendo aliquid alicui. Sic enim se habent intelligendo substantiae separatae, si penitus sunt sine materia, sicut cum nos intelligimus, quod quid est: et ideo in earum intellectu non contingit esse falsum.

[81046] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 18 Sciendum tamen est, quod in cognoscendo quod quid est, contingit esse deceptionem per accidens, dupliciter, ratione compositionis intervenientis. Uno modo prout definitio unius rei est falsa ad aliam rem, sicut definitio circuli est falsa ad triangulum. Alio modo, prout partes definitionis non cohaerent sibi invicem; et tunc definitio est falsa simpliciter; ut si aliquis ponat in definitione alicuius animalis insensibile; unde in illis in quorum definitione nulla est compositio, non contingit esse deceptionem; sed oportet ea, vel intelligere vere, vel nullo

modo, ut dicitur in nono metaphysicorum.

[81047] Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 19 Deinde cum dicit idem autem resumit quoddam, quod supra dictum est, de intellectu secundum actum eo quod nunc etiam de actu intellectus locutus est: et dicit, quod scientia secundum actum est idem rei scitae secundum actum: et quia scientia, quae est secundum potentiam est in uno et eodem prior tempore; sed universaliter, neque est tempore prior; quia omnia quae sunt in actu, fiunt ex ente in actu; et hoc supra expositum est.

Lectio 12

[81048] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 1 Postquam philosophus determinavit de intellectu secundum se, hic determinat de intellectu per comparationem ad sensum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualis sit motus sensus. Secundo, assimilat motum intellectus motui sensus, ibi sentire quidem igitur. Dicit ergo primo, quod sensibile videtur faciens in actu partem sensitivam, ex eo quod erat in potentia. Non enim sic agit sensibile in sensum sicut contrarium in suum contrarium ut aliquid ab eo abiiciat transmutando, et alterando ipsum; sed solum reducit eum de potentia in actum. Et hoc est quod subdit, quod sensitivum neque patitur neque alteratur a sensibili, passione et alteratione proprie accepta, secundum scilicet quod est ex contrario in contrarium.

[81049] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 2 Et quia motus, qui est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in libro physicorum, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea de qua determinatum est in libro physicorum: ille enim motus est actus existentis in potentia: quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia. Et quia omne, quod est in potentia, inquantum huiusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet seipsam secundum Platonem, inquantum cognoscit et amat seipsam.

[81050] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit sentire igitur assimilat motum intellectus motui sensus. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter procedit motus in sensu. Secundo ostendit, quod similiter procedit in intellectu, ibi, intellectivae autem. Dicit ergo primo, quod cum sensibile reducat in actum sensitivum sine passione et alteratione, sicut de intellectu supra dictum est; manifestum est ex dictis, quod ipsum sentire est simile ei quod est intelligere, ita tamen quod quando est solum sentire, idest apprehendere et iudicare secundum sensum, hoc est simile ei quod est solum dicere et intelligere: quando scilicet intellectus iudicat aliquid, et apprehendit: quod est dicere, quia simplex apprehensio et iudicium sensus assimilatur speculationi intellectus. Sed quando sensus sentit aliquid delectabile aut triste, quasi affirmans et negans id

quod sensu percipitur, esse delectabile aut triste, tunc prosequitur per appetitum, idest desiderat aut fugit. Et dicit signanter, *aut affirmans aut negans*, quia facere affirmationem et negationem est proprium intellectus, ut supra dictum est. Sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit aliquid ut delectabile et triste.

[81051] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 4 Et ut sciatur quid sit delectari et tristari, subiungit quod delectari et tristari, est agere sensitiva medietate, idest actio quaedam sensitivae virtutis, quae dicitur medietas, inquantum sensus communis comparatur ad sensus proprios ut quoddam medium, sicut centrum comparatur ad lineas terminatas ad ipsum. Non autem omnis actio sensitivae partis est delectare et tristari, sed quae est respectu boni vel mali inquantum huiusmodi. Nam bonum sensus, scilicet quod est ei conveniens, causat delectationem; malum autem quod est repugnans et nocivum, causat tristitiam. Et ex hoc quod tristari vel delectari, sequuntur fuga et appetitus, id est desiderium, quae sunt secundum actum.

[81052] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 5 Patet igitur, quod motus sensibilis in sensum procedit quasi triplici gradu. Nam primo apprehendit ipsum sensibile ut conveniens vel nocivum. Secundo ex hoc sequitur delectatio et tristitia. Tertio autem sequitur desiderium vel fuga. Et quamvis appetere vel fugere vel sentire, sint diversi actus, tamen principium eorum est idem subiecto, sed ratione differt. Et hoc est quod subiungit, quod *appetitivum et fugitivum*, idest pars animae, quae fugit et desiderat, non sunt alterae subiecto, neque abinvicem, neque a parte sensitiva; *sed esse aliud est*, idest differunt ratione. Et hoc dicit contra Platonem, qui ponebat in alia parte corporis organum appetitivi, et in alia organum sensitivi.

[81053] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit intellectivae autem assimilat processum motus in intellectu, ad id quod dictum est circa sensum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo habet se circa sensibilia. Secundo quomodo se habet ad ea quae sunt a sensibilibus separata, ibi, abstractione autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo intellectus se habet circa sensibilia in agendo. Secundo comparat intellectum activum ad speculativum, ibi, ut omnino in actione. Circa primum duo facit. Primo assimilat processum intellectus processui sensus. Secundo manifestat similitudinem, ibi, sicut enim aer. Dicit ergo primo, quod phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus movetur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmatibus. Et sicut, cum sensus apprehendit aliquid sicut delectabile vel triste, prosequitur illud aut fugit, ita etiam cum intellectus apprehendit aliquid, affirmans vel negans esse bonum vel malum, fugit aut prosequitur.

[81054] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 7 Ex ipso autem modo loquendi Aristotelis duplex est attendenda differentia inter intellectum et sensum: quia in sensu erant tria. Nam ex apprehensione boni vel mali, non statim sequebatur desiderium vel fuga, sicut hic circa intellectum; sed sequebatur delectatio et tristitia, et ex hoc ulterius desiderium et fuga. Cuius ratio est, quia sicut sensus non apprehendit bonum universale, ita appetitus sensitivae partis non movetur a bono vel malo universali, sed a quodam determinato bono, quod est delectabile secundum sensum, et quodam determinato malo, quod est contristans secundum sensum. In parte autem intellectiva est

apprehensio boni et mali universalis: unde et appetitus intellectivae partis movetur statim ex bono vel malo apprehenso.

[81055] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 8 Secunda differentia est quod de intellectu dicit simpliciter quod affirmat vel negat; sed de sensu, quod quasi affirmat vel negat. Cuius ratio ex dictis patet. Ex hoc autem quod dixerat, concludit ulterius, quod si phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut sensibile ad sensum; sicut sensus non potest sentire sine sensibili, ita anima non potest intelligere sine phantasmate.

[81056] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit sicut enim manifestat similitudinem positam. Et primo quantum ad hoc quod dixit, quod intellectivae animae phantasmata sunt ut sensibilia. Secundo quantum ad hoc quod dixit, quod cum bonum aut malum affirmat aut negat, fugit aut prosequitur, ibi, species quidem igitur. Dicit ergo primo, quod aer immutatus a colore, facit pupillam huiusmodi, id est facit eam aliqualem, imprimens in eam speciem coloris; et ipsa, scilicet pupilla sic immutata immutat alterum, scilicet sensum communem; et similiter auditus immutatus ab aere immutat sensum communem. Et licet sensus exteriores sint plures, tamen ultimum, ad quod terminantur immutationes horum sensuum, est unum; quia est quasi quaedam medietas una inter omnes sensus, sicut centrum, ad quod terminantur omnes lineae, quasi ad unum medium.

[81057] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 10 Et quamvis sit unum subiecto, illud medium omnium sensuum, tamen *esse ipsius est plura*, id est ratio ipsius diversificatur secundum quod ad diversos sensus comparatur. Et hoc est quo discernit anima, in quo differat dulce et calidum, de quo dictum est prius, cum de ipso secundum se agebatur; et nunc etiam dicendum est de ipso per comparationem ad intellectum, quia est aliquid unum respectu omnium sensibilium, sicut intellectus est terminus omnium phantasmatum. Et sicut ex parte illa erant plura, quae diiudicabantur ab uno, ita et haec ex parte intellectus se habent in quodam modo proportionabili, idest quod proportionabiliter respondet uni diiudicanti circa sensibilia, aut etiam est similitudo quantum ad numerum diiudicatorum: inquantum intellectus se habet ad utraque inter quae discernit sicut illa se habebant adinvicem, idest sicut se habebat unus sensus communis ad diversa sensibilia inter quae discernebat.

[81058] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 11 Et non differt si accipiamus, causa exempli, vel non homogenea, id est diversa sensibilia non unius generis, sicut album, quod est in genere coloris, et dulce quod est in genere saporis, inter quae sensus communis discernit: aut si accipiamus contraria, ut album et nigrum, quae sunt unius generis, quia inter utraque sensus communis discernit.

[81059] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 12 Accipiamus ergo a, loco albi, et b loco nigri: ut sic se habeat a album ad b nigrum, sicut c ad d: id est sicut phantasia albi ad phantasiam nigri: quare et secundum permutationem proportionum a se habet ad c, sicut b ad d; idest album ad phantasma albi sicut nigrum ad phantasma nigri; et sic se habet intellectus ad c et ad d, scilicet ad phantasma albi et nigri, sicut se habet sensus ad a et b, idest ad album et nigrum. Si igitur c et d, idest phantasmata albi et nigri, sunt inexistentia uni, idest iudicantur ab uno intellectu, sic se

habebunt sicut a et b, idest album et nigrum, quae iudicantur ab uno sensu. Ita quod sicut sensus diiudicans haec duo erat unum subiecto, differens ratione; ita erit de intellectu. Et eadem ratio est, si accipiamus non homogenea, ut scilicet a sit dulce, et b sit album.

[81060] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit species quidem manifestat quod dixerat supra, quod cum intellectus affirmat vel negat bonum aut malum, fugit aut prosequitur; concludens ex praedictis, quod pars animae intellectiva intelligit species a phantasmatibus abstractas. Et sicut intellectui determinatur aliquid imitabile et fugiendum in illis, scilicet in sensibilibus, cum praesentia fuerint, ita et modo ad imitandum vel fugiendum, cum fiunt in phantasmatibus extra sensum, idest cum repraesentantur phantasmata in absentia sensibilium.

[81061] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 14 Et ponit exemplum de utroque. Et primo, quando movetur ad praesentiam sensibilium, sicut homo sentiens aliquid quod fugiendum est, idest aliquod terribile, puta fremitum aliquem, sicut cum videt, quod ignis est accensus in civitate, videns ignem moveri, cognoscit *communi*, idest aliqua potentia communi diiudicativa, vel *communi*, idest ab eo quod communiter accidere solet, cognoscit, inquam, quoniam sunt praelia, vel quoniam est aliquid pugnans, et sic movetur aliquando intellectus ad fugiendum vel imitandum ex sensibili praesente. Aliquando autem ex phantasmatibus, aut intelligibilibus quae sunt in anima, ratiocinatur, et deliberat futura aut praesentia, tamquam si actu videret. Et cum iudicat aliquid esse laetum vel triste, fugit hoc, aut imitatur, ut ibi quando movebatur a praesenti sensibili.

[81062] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 15 Deinde cum dicit et omnino comparat cognitionem intellectus practici et speculativi; dicens *quod verum et falsum*, idest vera et falsa cognitio intellectus *in actione* idest secundum quod pertinet ad intellectum practicum, *et sine actione* idest secundum quod pertinet ad intellectum speculativum, est in eodem genere, sive illud genus sit bonum sive malum. Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo sic, quod res intellecta vel practice vel speculative, quandoque est bona, quandoque est mala. Neque diversificatur propter hoc genus rei, quod consideratur speculative vel practice. Alio modo potest intelligi, quod ipsa cognitio vera est quoddam bonum intellectus sive speculativi sive practici. Et ipsa cognitio falsa est quoddam malum intellectus, sive speculativi sive practici.

[81063] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 16 Non ergo intendit comparare verum et falsum bono et malo secundum convenientiam generis, sed verum et falsum, quod est in actione, vero et falso quod est sine actione. Et hoc patet ex differentia quam subdit, dicens, quod *differt*, scilicet quod est in actione, et quod est sine actione, *in eo quod est simpliciter et quodam.* Nam intellectus speculativus considerat aliquod verum esse vel falsum in universali, quod est considerare simpliciter: intellectus autem practicus applicando ad particulare operabile, quia operatio in particularibus est.

[81064] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 17 Deinde cum dicit abstractione autem quia dixerat philosophus, quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima, phantasmata autem a sensu accipiuntur; vult ostendere quomodo intellectus noster intelligit ea quae sunt a sensibus separata. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo intelligit mathematica, quae a materia sensibili abstrahuntur. Secundo, inquirit utrum intelligat ea quae sunt secundum esse a materia separata,

ibi, utrum autem contingat. Circa primum considerandum est, quod eorum quae sunt in rebus coniuncta, contingit unum sine altero intelligi, et vere, dummodo unum eorum non sit in ratione alterius. Si enim Socrates sit musicus et albus, possumus intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. Non autem possum intelligere hominem, nihil intelligendo de animali, quia animal est in ratione hominis. Sic ergo separando secundum intellectum, quae sunt secundum rem coniuncta modo praedicto, non contingit falsitas.

[81065] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 18 Si autem intellectus intelligat ea quae sunt coniuncta, esse separata, esset intellectus falsus: ut puta si in praedicto exemplo, diceret musicum non esse album: ea vero, quae sunt in sensibilibus, abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed separatim vel seorsum ea intelligens. Et hoc est quod dicit, quod intellectus intelligit ea, quae sunt dicta per abstractionem, scilicet mathematica, hoc modo sicut dum intelligit simum secundum quod est simum, non intelligit separate, id est seorsum, simum a materia sensibili, quia materia sensibilis, scilicet nasus, cadit in definitione simi.

[81066] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 19 Si autem intellectus intelligit aliquid in actu, inquantum est curvum, sine carne intelligit inquantum est curvum: non quidem ita quod intelligat curvum esse sine carne; sed quia intelligit curvum, non intelligendo carnem. Et hoc ideo, quia caro non ponitur in definitione curvi. Et sic intellectus intelligit omnia mathematica separate, tamquam si essent separata, quamvis non sint separata secundum rem.

[81067] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 20 Non autem sic intelligit naturalia; quia in definitione naturalium ponitur materia sensibilis, non autem in definitione mathematicorum. Abstrahit tamen circa naturalia intellectus universale a particulari simili modo, inquantum intelligit naturam speciei sine principiis individuantibus, quae non cadunt in definitione speciei. Et omnino intellectus in actu est res intellecta, quia sicut res in sui ratione habent materiam vel non habent, sic ab intellectu percipiuntur. Et quia hunc modum abstractionis Plato non consideravit, coactus fuit ponere mathematica et species separatas, loco cuius ad praedictam abstractionem faciendam Aristoteles posuit intellectum agentem.

[81068] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 21 Deinde cum dicit utrum autem movet quaestionem de his quae sunt separata a materia secundum esse, dicens quod posterius considerandum erit, utrum contingat intellectum nostrum non separatum a magnitudine, idest a corpore, intelligere aliquid separatorum, idest aliquam substantiam separatam. Haec enim quaestio hic determinari non potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas, nec quae vel quales sint. Unde haec quaestio pertinet ad metaphysicum: non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum illius scientiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte praeoccupatus morte non complevit.

[81069] Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 22 Considerandum tamen est quod intellectum hic dicit non separatum a corpore, inquantum est potentia quaedam animae, quae est actus corporis. Supra tamen dixit eum a corpore separatum, quia non habet aliquod organum deputatum suae operationi.

Lectio 13

[81070] Sentencia De anima, lib. 3 l. 13 n. 1 Postquam philosophus determinavit de sensu et intellectu, nunc per ea quae de utroque dicta sunt ostendit quid de natura animae sit sentiendum. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit, quod natura animae est quodammodo sicut antiqui credebant et quodammodo aliter. In secunda ostendit dependentiam intellectus a sensu, ibi, quoniam autem neque res. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod anima quodammodo est omnia sicut antiqui dixerunt. Secundo dicit quod aliter est omnia, quam illi dixerunt, ibi, necesse est autem. Dicit ergo primo, quod nunc recapitulantes quae dicta sunt de anima, ut ex his propositum ostendamus, dicamus quod omnia quodammodo est anima. Omnia enim quae sunt, aut sunt sensibilia, aut intelligibilia; anima autem est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia, quia in anima est sensus et intellectus sive scientia, sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia, et intellectus intelligibilia, sive scientia scibilia.

[81071] Sentencia De anima, lib. 3 l. 13 n. 2 Et qualiter hoc sit oportet inquirere. Sensus enim et scientia dividuntur *in res*, idest dividuntur in actum et potentiam quemadmodum et res, ita tamen quod scientia et sensus quae sunt in potentia ad sensibilia et scibilia, se habent ad scibilia et sensibilia quae sunt in potentia; scientia vero et sensus quae sunt in actu, ordinantur in sensibilia et scibilia quae sunt in actu, sed tamen diversimode. Nam sensus in actu, et scientia vel intellectus in actu, sunt scibilia et sensibilia in actu. Sed potentia animae sensitivae, et id quod scire potest idest potentia intellectiva, non est ipsum sensibile vel scibile, sed est in potentia ad ipsa. Sensitivum quidem ad sensibile; quod autem scire potest, ad scibile. Relinquitur igitur quod anima quodammodo sit omnia.

[81072] Sentencia De anima, lib. 3 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit necesse est ostendit quod alio modo est omnia, quam antiqui ponerent; et dicit, quod si anima est omnia, necesse est quod sit, vel ipsae res scibiles et sensibiles, sicut Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus, et aqua aquam, et sic de aliis; aut sit species ipsorum. Non autem anima est ipsa res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu.

[81073] Sentencia De anima, lib. 3 l. 13 n. 4 Ex quo patet quod anima assimilatur manui. Manus enim est organum organorum, quia manus datae sunt homini loco omnium organorum, quae data sunt aliis animalibus ad defensionem, vel impugnationem, vel cooperimentum. Omnia enim haec homo sibi manu praeparat. Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium.

[81074] Sentencia De anima, lib. 3 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit quoniam autem quia dixerat quod

intellectus est quodammodo intelligibilis, sicut sensus sensibilis, posset aliquis credere, quod intellectus non dependeret a sensu. Et hoc quidem verum esset si intelligibilia nostri intellectus essent a sensibilibus separata secundum esse, ut Platonici posuerunt. Et ideo hic ostendit, quod intellectus indiget sensu. Et postmodum quod intellectus differt a phantasia, quae etiam a sensu dependet, ibi, est autem phantasia. Dicit ergo primo, quod quia nulla res intellecta a nobis, est praeter magnitudines sensibiles, quasi ab eis separata secundum esse, sicut sensibilia videntur abinvicem separata: necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse, tam illa quae dicuntur per abstractionem, scilicet mathematica, quam naturalia, quae sunt habitus et passiones sensibilium. Et propter hoc sine sensu non potest aliquis homo addiscere quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita. Sed oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod simul formet sibi aliquod phantasma. Phantasmata enim sunt similitudines sensibilium.

[81075] Sentencia De anima, lib. 3 l. 13 n. 6 Sed in hoc differunt ab eis, quia sunt praeter materiam. Nam sensus est susceptivus specierum sine materia, ut supradictum est. Phantasia autem est motus factus a sensu secundum actum. Patet autem ex hoc falsum esse, quod Avicenna ponit, quod intellectus non indiget sensu postquam acquisivit scientiam. Manifestum est enim quod postquam aliquis acquisivit habitum scientiae, necesse est ad hoc quod speculetur, quod utatur phantasmate; et propter hoc per laesionem organi impeditur usus scientiae iam acquisitae.

[81076] Sentencia De anima, lib. 3 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit est autem ostendit differentiam inter phantasiam et intellectum. Et primo quantum ad operationem communem intellectus, quae est compositio et divisio; dicens quod phantasia est alterum ab affirmatione vel negatione intellectus; quia in complexione intelligibilium iam est verum et falsum: quod non est in phantasia. Nam cognoscere verum et falsum est solius intellectus.

[81077] Sentencia De anima, lib. 3 l. 13 n. 8 Secundo ibi primi autem inquirit in quo differant primi intellectus, idest intelligentiae indivisibilium, cum non sint phantasmata. Et respondet, quod non sunt sine phantasmatibus, sed tamen non sunt phantasmata, quia phantasmata sunt similitudines particularium, intellecta autem sunt universalia ab individuantibus conditionibus abstracta: unde phantasmata sunt indivisibilia in potentia, et non in actu.

Lectio 14

[81078] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 1 Postquam philosophus determinavit de partibus animae vegetativa, sensitiva et intellectiva, nunc quarto determinat de parte animae motiva. Et dividitur in partes duas. In prima dicit de quo est intentio. In secunda prosequitur, ibi, habet autem dubitationem. Dicit ergo primo, quod quia anima quae est animalium, definita est etiam ab antiquis philosophis secundum duas potentias, idest secundum quod habet potentiam ad duo quorum unum est discretio, quae fit per cognitionem, quae quidem discretio opus est intellectivae

et sensitivae partis, aliud autem est movere secundum locum: de sensu et intellectu sunt tanta determinata, quanta in prioribus habita sunt. Sed nunc speculandum est de alia parte scilicet principio movente, quid animae sit. Utrum scilicet sit aliqua pars animae separabilis ab aliis, vel magnitudine, id est subiecto, ita quod habeat distinctum locum in corpore ab aliis potentiis, sicut Platonici posuerunt: vel sit separabilis ab aliis animae partibus, ratione tantum. An non sit pars animae, sed sit tota anima. Et dato quod sit aliqua pars animae, remanet considerandum utrum sit quaedam alia pars animae praeter illas quae consueverunt dici, et praeter eas quae a nobis dictae sunt, aut est una earum.

[81079] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit habet autem prosequitur suam intentionem. Et primo per modum disputationis. Secundo per modum determinationis, ibi, videntur autem haec duo. Circa primum duo facit. Primo disputat contra distinctionem potentiarum animae. Secundo specialiter circa principium motus, quae pars animae sit, ibi, sed de motu secundum locum. Circa primum duo facit. Primo recitat divisionem potentiarum animae, quam quidam ponebant. Secundo disputat contra eas, ibi, secundum enim differentias. Dicit ergo primo, quod mox in principio huius inquisitionis habet dubitationem, quomodo oporteat distinguere partes animae, et quot sunt: quia secundum aliquem modum videntur infinitae esse, idest non posse comprehendi sub aliquo certo numero. Et hoc verum esset, si singulis operibus animae et motibus qui sunt ab anima, necesse esset attribuere diversas partes animae: et sic videtur quod non sint solum illae partes quas quidam determinant, scilicet rationalem, irascibilem, appetitivam, idest concupiscibilem. Haec quidem divisio non comprehendit omnes animae partes, sed solum vires motivas in homine.

[81080] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 3 Alii autem distinguunt animae vires, per rationem habentem, et irrationabilem. Sed haec quidem divisio, licet secundum aliquem modum comprehendat animae partes omnes, non tamen est propria divisio partium animae, secundum quod sunt animae partes, sed solum secundum quod sunt in anima rationem habente; et sic utitur ea Aristoteles in primo Ethicorum.

[81081] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit secundum enim obiicit contra praedictas divisiones multipliciter. Prima obiectio est, quod si istae differentiae secundum quas diversificant aliquae partes animae, sufficiunt ad diversitatem in partibus animae constituendam, inveniuntur aliae partes maiorem differentiam habentes adinvicem, quam illae quae dictae sunt, de quibus etiam in hoc libro dictum est. Pars enim vegetativa est in plantis, et in omnibus animalibus, sive in omnibus viventibus, et sensitiva etiam est in omnibus animalibus: et manifestum est, quod vegetativa et sensitiva plus differunt abinvicem, et a rationali et concupiscibili et irascibili, quam irascibilis differat a concupiscibili: et tamen istae duae potentiae non comprehenduntur sub illis divisionibus.

[81082] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 5 Et quod non comprehendantur sub prima divisione manifestum est. Patet enim quod neque vegetativa neque sensitiva potest dici esse rationabilis, vel concupiscibilis, vel irascibilis. Unde hoc praetermisso, probat, quod haec non comprehendantur sub

secunda divisione; dicens quod non de facili potest aliquis, vel vegetativam vel sensitivam ponere, vel irrationalem, vel rationem habentem.

[81083] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 6 Et quidem quod neutra harum habeat rationem, manifestum est. Sed quod neque etiam aliqua earum sit irrationabilis, ex hoc manifestum esse potest: quia irrationabile est, vel quod est contrarium rationi, vel quod est natum habere rationem et non habet: quorum neutrum contingit dictis partibus. Si enim diceret tantum negationem rationis, non posset poni genus potentiarum animae. Unde manifestum videtur, quod praemissae divisiones potentiarum animae sint inconvenientes.

[81084] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 7 Secundam rationem ad idem ponit ibi adhuc autem dicens quod pars animae phantastica, qua secundum rationem ab omnibus aliis differt, habet multam dubitationem cum qua praedictarum potentiarum debeat esse eadem vel altera; et praecipue si aliquis ponat partes animae separatas subiecto, sicut aliqui ponebant.

[81085] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 8 Tertiam rationem ponit ibi adhuc autem dicit quod vis etiam appetitiva videtur esse altera ratione et potentia ab omnibus partibus animae. Et si secundum praedictam divisionem, partes animae subiecto distinguantur in rationalem et irrationalem *inconveniens* videbitur *sequestrare*, idest, dividere appetitivam in duas partes subiecto differentes: et tamen hoc oportebit, si quis dicat rationale et irrationale partes animae subiecto distinctas; quia quaedam appetitiva est in parte rationabili, idest voluntas, quaedam in parte irrationabili scilicet irascibilis et concupiscibilis. Et siquis distinguat partes animae in tres subiecto distinctas, scilicet rationalem, irrationalem et irascibilem, sequetur quod in unaquaque earum erit appetitus: in rationabili enim est voluntas, ut dictum est: irascibili inest appetitus, et similiter concupiscibili. Erunt igitur tres appetitus in anima subiecto differentes secundum praedictam divisionem.

[81086] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 9 Sed quaeritur quare in appetitu sensitivo sunt duae potentiae appetitivae, scilicet irascibilis et concupiscibilis, in appetitu autem rationali est unus appetitus tantum, scilicet voluntas. Et dicendum est, quod potentiae distinguuntur secundum rationes obiectorum. Obiectum autem appetitivae est bonum apprehensum.

[81087] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 10 Alio autem modo apprehendit bonum intellectus et sensus. Nam intellectus apprehendit bonum secundum universalem rationem boni; sensus autem apprehendit sub determinata ratione boni. Et ideo appetitus qui sequitur apprehensionem intellectus, est unus tantum. Appetitus autem qui sequuntur apprehensionem sensus, distinguuntur secundum diversam rationem boni apprehensi. Nam aliquid apprehensum per sensum, habet rationem boni appetibilis, inquantum est delectabile secundum sensum; et ad hoc bonum ordinatur concupiscibilis. Aliquid autem habet rationem boni et appetibilis, inquantum perficitur delectabilibus, quasi habens facultatem ad libitum utendi eis; et ad hoc ordinatur irascibilis, quae est quasi propugnatrix concupiscibilis. Et inde est quod animalia non irascuntur neque pugnant nisi propter delectabilia, id est propter cibos et venerea, ut dicitur in sexto de historiis animalium.

[81088] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 11 Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et terminantur in eis. Ira enim tristitia commovetur, et in delectationem finitur. Irati enim puniendo delectantur. Et propter hoc quidam dicunt, quod obiectum irascibilis est arduum.

[81089] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 12 Quod autem a quibusdam dicitur, quod irascibilis ordinatur ad fugam mali, nullam omnino habet rationem. Eadem enim est potentia contrariorum, sicut visus albi et nigri: unde bonum et malum non possunt diversificare potentiam appetitivam. Et propter hoc, sicut amor boni pertinet ad concupiscibilem, ita odium mali, ut dicit philosophus in nono Ethicorum; et spes de bono et timor de malo pertinent ad irascibilem.

[81090] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 13 Quartam rationem ponit ibi sed iam dicens, quod etiam illud, de quo nunc quaerimus, scilicet quid sit movens animal secundum locum, facit dubitationem circa praedictas divisiones; quia non videtur sub eis contineri. De motu autem augmenti et decrementi, qui est communis omnibus viventibus, manifestum est, quod habet principium commune omnibus viventibus, secundum generativam et vegetativam. Quaedam autem aliae mutationes animalium sunt, sicut respiratio et expiratio, somnus et vigilia, de quibus posterius determinandum est, quid causet ea. Habent enim multam dubitationem; et propter hoc specialem exigunt tractatum.

[81091] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit sed de motu procedit disputative ad inquirendum quid sit principium motus secundum locum in animalibus. Et primo ostendit, quod non sit vegetativa potentia. Secundo quod nec sensitiva, ibi, similiter autem neque sensitiva. Tertio quod nec intellectiva, ibi, at vero neque ratiocinativa. Quarto quod nec appetitiva, ibi, at vero neque appetitus. Dicit ergo primo, quod considerandum nunc est, quid sit movens animal secundum locum motu processivo. Et quod non sit potentia vegetativa, ostendit duabus rationibus: quarum prima talis est. Semper motus processivus secundum locum, est propter aliquid imaginatum et desideratum. Non enim animal movetur nisi appetens aut fugiens aliquid, nisi forte per violentiam: sed phantasia et appetitus non competit parti vegetativae: ergo pars vegetativa non est principium motus localis processivi.

[81092] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 15 Secundam rationem ponit ibi, amplius et quae talis est. Pars vegetativa est etiam in plantis: si igitur pars vegetativa esset principium motus localis processivi, sequeretur quod plantae essent motivae suiipsarum secundum hunc motum, et haberent partes organicas convenientes huic motui: quod patet esse falsum. Non ergo pars vegetativa est principium motus localis processivi in animalibus.

[81093] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 16 Deinde cum dicit similiter autem ostendit quod neque etiam sensus est principium talis motus, tali ratione. Sensus enim est omnibus animalibus: si ergo sensus esset principium praedicti motus, sequeretur quod omne animal hoc modo moveretur. Quod patet esse falsum: quia multa sunt habentia sensum, quae tamen manent semper in eodem loco, et sunt immobilia *per finem*, id est quamdiu vivunt.

[81094] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 17 Et quia posset aliquis credere, quod non est propter hoc quod deficiat eis principium motivum, sed quia deficiunt eis instrumenta apta ad motum; ideo ad removendum hoc, subiungit quod natura nihil facit frustra, neque deficit in necessariis, nisi in animalibus orbatis et imperfectis, sicut sunt animalia monstruosa: quae quidem monstra animalibus accidunt praeter intentionem naturae, ex corruptione alicuius principii in semine. Sed animalia immobilia sunt perfecta in sua specie, et non sunt orbata quasi monstra: cuius signum est, quia generant sibi simile, et habent debitum augmentum et decrementum, quod non est in animalibus orbatis; ergo et in huiusmodi animalibus natura nihil facit frustra, neque deficit in necessariis. Unde sequitur, quod si haberent principium motus, quod haberent partes organicas dispositas ad motum processivum. Alias principium motivum esset in eis superfluum, et necessaria ad executionem potentiae motivae eis deficerent. Ex hoc autem accipere possumus, quod cuicumque inest aliquod principium vitae, insunt ei organa convenientia illi principio; et quod partes corporis sunt propter partes animae.

[81095] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 18 Deinde cum dicit at vero neque ostendit quod etiam intellectus non est principium motivum: et dicit, quod neque ratiocinativa, quae vocatur intellectus, videtur esse movens. Unde accipere possumus, quod ratio et intellectus non sunt diversae partes animae, sed ipse intellectus dicitur ratio, inquantum per inquisitionem quamdam pervenit ad cognoscendum intelligibilem veritatem.

[81096] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 19 Et quod intellectus non sit principium motus, probat primo quantum ad speculativum intellectum; quia cum intellectus speculativus speculative consideret ea quae sunt tantum speculabilia, et nullo modo agibilia, sicut cum considerat quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, et alia huiusmodi; manifestum est, quod speculativus intellectus non speculatur aliquid agibile, neque dicit aliquid de fugibili et persequibili; et sic non potest movere; quia semper motus est fugientis aliquid secundum appetitum aut prosequentis.

[81097] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 20 Aliquando autem intellectus considerat aliquid agibile, non tamen practice, sed speculative, quia considerat ipsum in universali, et non secundum quod est principium particularis operis. Et de hoc consequenter dicit, quod neque intellectus, *cum fuerit speculatus*, idest speculative consideraverit, *aliquid huiusmodi*, idest aliquid agibile, nondum praecipit prosequi vel fugere: sicut cum multoties intelligimus terribile aliquod vel delectabile. Sed intellectus non iubet timere vel desiderare; sed aliquando movetur cor ad timendum, absque imperio intellectus. Et si iterum delectabile moveat appetitum, erit aliqua alia pars, quam cor, quae movetur.

[81098] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 21 Et hoc dicit propter opinionem Platonis, qui posuit partes animae esse subiecto distinctas; ita quod irascibilis, cuius est timere, sit in corde, et concupiscibilis sit in aliqua alia parte corporis, puta in hepate. Sic igitur manifestum est, quod intellectus speculative considerando aliquid agibile, non movet. Ex quo patet, quod intellectus speculativus nullo modo movet aliquid.

[81099] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 22 Deinde cum dicit amplius et probat, quod nec etiam

intellectus practicus movet: dicens, quod nec etiam intellectu practico praecipiente, quod contingit cum intelligentia dicit aliquid fugiendum aut prosequendum, non propter hoc homo movetur, sed agit secundum concupiscentiam; sicut patet de incontinentibus, qui habent rationem rectam, sed non inhaerent rationi rectae; unde videtur quod intellectus non moveat. Probat autem idem ex medicis, qui habentes scientiam medicativam non sanantur, quia non faciunt ea in seipsis, quae praecipit ars eis. Ex quo videtur, quod agere secundum scientiam non sit scientiae practicae, sed alicuius alterius.

[81100] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 23 Deinde cum dicit at vero ostendit quod pars appetita non sit dominativa super hunc motum, quia videmus quod continentes appetunt et concupiscunt, sed non operantur ea quorum habent appetitum. E converso est in incontinentibus, ut manifestius apparet in septimo Ethic. Videtur igitur quod neque appetitus moveat.

Lectio 15

[81101] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 1 Postquam philosophus processit disputative ad inquirendum quid sit principium motus localis in animalibus, hic determinat veritatem. Et primo ostendit in universali, quid sit principium motus. Secundo quomodo hoc principium diversimode in diversis reperitur, ibi, omnino quidem igitur. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit principium motus in animalibus. Secundo docet ordinem, quomodo motus iste completur, quantum ad motores et mobilia, ibi, specie quidem igitur. Circa primum tria facit. Primo ponit esse duo principia motus. Secundo reducit ea in unum, ibi, intellectus autem. Tertio solvit obiectionem superius positam, ibi, quoniam autem. Dicit ergo primo, quod consideratis his quae praedicta sunt, cum manifestum sit quod vegetativa pars non sit movens, et similiter neque sensus, cum non omnia, in quibus haec sunt, moveri inveniantur, ut patet ex dictis: videntur duo haec esse moventia, scilicet appetitus et intellectus; ita tamen quod sub intellectu phantasia comprehendatur, quae habet aliquid simile intellectui, inquantum movet ad absentiam sensibilium sicut intellectus, quia haec etiam est principium motus.

[81102] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 2 Multi enim homines praetermissa scientia intellectus, sequuntur in suis motibus phantasiam, sicut illi, qui non secundum rationem agunt, sed impetu moventur ad aliquid agendum. Et in aliis animalibus manifestum est, quod nunquam intellectus est neque ratio quae movere possit, sed solum phantasia. In hominibus vero est phantasia et intellectus. Sic ergo manifestum est, quod utraque haec movent; scilicet intellectus comprehendens sub se phantasiam, et appetitus.

[81103] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit intellectus autem reducit praedicta moventia in unum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum. Secundo ex eo, quod est ostensum, assignat causam cuiusdam accidentis circa motum animalium, ibi, intellectus quidem igitur. Tertio improbat divisionem potentiarum, quam antiqui ponebant, ibi, dividentibus autem.

Dicit ergo primo, quod intellectus, qui movet, est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid, non propter ratiocinari tantum; et hic est intellectus practicus, qui differt a speculativo secundum finem. Nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; practicus autem speculatur veritatem propter operationem.

[81104] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 4 Et manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici. Nam illud, quod est primo appetibile, est finis a quo incipit consideratio intellectus practici. Cum enim volumus aliquid deliberare de agendis, primo supponimus finem, deinde procedimus per ordinem ad inquirendum illa, quae sunt propter finem; sic procedentes semper a posteriori ad prius, usque ad illud, quod nobis imminet primo agendum. Et hoc est quod subdit quod ultimum de actione intellectus practici, est principium actionis; idest illud, unde debemus actionem incipere. Unde rationabiliter dictum est, quod haec duo sunt moventia, scilicet appetitus, et intellectus practicus. Quia enim ipsum appetibile, quod est primum consideratum ab intellectu practico, movet, propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet.

[81105] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 5 Et quod dicitur de intellectu, intelligendum est etiam de phantasia; quia cum phantasia movet, non movet sine appetitu. Non enim movet, nisi inquantum repraesentat appetibile, sicut nec intellectus.

[81106] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 6 Sic igitur apparet, quod unum est movens, scilicet appetibile; hoc enim appetitum movet, et est principium intellectus, quae duo ponebantur moventia.

[81107] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 7 Et hoc rationabile est, quod haec duo moventia reducantur in unum, quod est appetibile: quia si ponebantur haec duo intellectus et appetitus esse moventia, respectu eiusdem motus, cum unius effectus sit una causa propria, necesse est quod moveant haec duo secundum aliquam communem speciem. Non est autem dicendum quod appetitus moveat sub specie intellectus, sed magis e converso; quia intellectus non invenitur movens sine appetitu; quia voluntas, secundum quam movet intellectus, est quidam appetitus.

[81108] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 8 Et ratio huius assignatur in nono metaphysicorum: quia cum ratio scientiae practicae se habeat ad opposita, non movet, nisi determinetur ad unum per appetitum. Sed appetitus movet sine ratione, sicut patet ex his quae ex concupiscentia moventur. Concupiscentia enim est appetitus quidam. Exemplificat autem magis de concupiscentia quam de ira, quia ira habet aliquid rationis, non autem concupiscentia, ut probat philosophus in septimo Ethicorum. Et sic patet quod moventia reducuntur in unum, quod est appetibile.

[81109] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 9 Deinde cum dicit intellectus quidem assignat ex praedictis rationem cuiusdam accidentis circa motum vel actionem; ostendens scilicet quare in actionibus et motibus nostris erramus. Et dicit quod *omnis intellectus est rectus*: quod intelligendum est de intellectu principiorum. Non enim erramus circa prima principia in operabilibus, cuiusmodi

sunt, nulli nocendum esse, non esse aliquid iniuste agendum, et similia; sicut nec erramus circa prima principia in speculativis. In his autem quae sunt post principia, si quidem recte consideramus, procedit ex rectitudine quae est circa prima principia. Si autem a rectitudine deviamus, procedit ex errore qui accidit in ratiocinando. Sed appetitus et phantasia, qui etiam movent, sunt et cum rectitudine, et sine rectitudine. Et ideo in actionibus nostris contingit deficere a rectitudine secundum quod deficimus ab intellectu et ratione. Unde patet ex praedictis quod appetibile semper movet.

[81110] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 10 Hoc autem appetibile, est aut vere bonum, quando persistitur in iudicio intellectus recti, aut apparens bonum quando declinat a iudicio intellectus recti, propter appetitum vel phantasiam. Non autem omne bonum est appetibile et movens, sed bonum agibile, quod est bonum applicatum ad operationem; et hoc contingit aliter se habere, sicut omnia quae nostrae actioni subduntur. Unde bonum ultimum et necessarium in sua universitate consistens, non movet. Manifestum est igitur quod potentia animae quae dicitur appetitus, sit movens.

[81111] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 11 Deinde cum dicit dividentibus autem excludit illud quod antiqui dixerunt de distinctione partium motivarum; dicens, quod dividentibus partes animae in rationalem, irascibilem et concupiscibilem, si ipsi intendunt distinguere potentias animae abinvicem separatas, multo plures fient quam ipsi ponant; scilicet vegetativum, sensitivum, intellectivum, consiliativum, et appetitivum. Distinguit autem consiliativum ab appetitivo, sicut in sexto Ethicorum distinguitur ratiocinativum quod est contingentium, a scientifico, quod est necessariorum, et ea ratione quae ibi tangitur. Hae autem partes animae plus differunt abinvicem quam concupiscibile et irascibile, quae comprehenduntur sub appetitu sensitivo; unde plures sunt partes, quam ipsi ponant.

[81112] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 12 Deinde cum dicit quoniam autem excludit quamdam obiectionem supra positam ad ostendendum quod appetitus non movet, per hoc quod continentes appetitum non sequuntur. Sed haec ratio solvitur; quia in homine sunt contrarii appetitus, quorum unum continentes sequuntur, et alii repugnant. Dicit ergo, quod quia possunt fieri appetitus contrarii adinvicem, hoc contingit cum ratio concupiscentiae contrariatur: et *fit* idest accidit hoc *in habentibus sensum temporis*, idest qui non solum cognoscunt quod in praesenti est, sed considerant praeteritum et futurum; quia intellectus quandoque ab aliquo concupiscibili retrahere iubet, propter futuri considerationem. Sicut cum febricitanti, ex iudicio intellectus videtur a vino abstinendum esse, ne febris incalescat. Sed concupiscentia incitat ad accipiendum *propter ipsum iam*, idest propter illud quod in praesenti est: videtur enim quod in praesenti est delectabile, esse simpliciter delectabile et bonum, ex eo quod non consideratur ut futurum.

[81113] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 13 Deinde cum dicit specie quidem ostendit ordinem motus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quomodo moventia sunt unum, et quomodo plura. Secundo quomodo ordinantur adinvicem, ibi, quoniam autem tria sunt. Tertio summarie determinat de unoquoque eorum quaedam, quae ad motum requiruntur, ibi, nunc autem. Dicit ergo primo,

quod si moventia considerantur formaliter et secundum speciem, unum erit movens, scilicet appetibile vel appetitivum, quia inter omnia primum movens est appetibile; hic enim est movens non motum, inquantum est imaginatum vel intellectum. Manifestum est enim, quod secunda moventia non moventur, nisi inquantum participant primum. Unde omnia conveniunt in specie primi moventis. Quamvis autem omnia conveniant in specie primi moventis, tamen numero sunt plura.

[81114] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 14 Deinde cum dicit quoniam autem assignat ordinem motus; et dicit quod tria sunt quae inveniuntur in motu. Unum, quod est movens, et aliud est organum quo movens movet, et tertium est quod movetur. Movens autem est duplex: unum quidem immobile, et aliud quod est movens motum. In motu igitur animalis, movens quod non movetur, est bonum actuale, quod movet appetitum prout est intellectum vel imaginatum. Sed movens motum, est ipse appetitus; quia omne quod appetit, inquantum appetit movetur, et ipsum appetere est quidam actus vel motus, prout motus est actus perfecti, prout dictum est de operatione sensus et intellectus. Quod autem movetur est animal. Organum autem, quo appetitus movet, est aliquid corporeum, scilicet quod est primum organum motus; et ideo de huiusmodi organis considerandum est in operationibus communibus animae et corporis. Determinat enim de hoc in libro de causa motus animalium. In hoc enim libro intendit determinare de anima secundum se.

[81115] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 15 Deinde cum dicit nunc autem summarie determinat de organo motus localis: et dicit, in summa, quod primum movens organice oportet tale esse, ut in eodem sit et principium et finis motus, sicut in quadam circulatione, in qua est gibbosum et concavum, quorum unum est quasi finis, et aliud quasi principium. Nam concavum est sicut finis, gibbosum autem videtur esse sicut principium motus. Secundum concavitatem enim contrahitur in seipso, secundum gibbositatem vero attenditur eius dilatatio, prout ab ipso fit principium motus et pulsus.

[81116] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 16 Et quia in ipso est principium motus et finis; principium autem motus oportet esse immobile in unoquoque motu, sicut cum movetur manus quiescit brachium, et cum movetur brachium quiescit humerus, et sicut omnis motus ab aliquo immobili procedit; oportet quod in ipso organo motus quod est cor, sit aliquid quiescens, inquantum est principium motus, et aliud quod movetur, inquantum motus terminatur ad ipsum. Et haec duo in ipso, scilicet quiescens et motum sunt diversa ratione, licet subiecto et magnitudine sint abinvicem inseparabilia.

[81117] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 17 Et quod oporteat id esse principium motus et finis, et per consequens quiescens et mobile, manifestum est ex hoc, quod omnis motus animalis componitur ex pulsu et tractu. In pulsu autem id quod est movens, est tantum principium motus, quia pellens elongat a se id quod pellitur. Sed in tractu id quod movet est terminus motus, quia trahens ad se movet id quod trahitur. Et propter hoc oportet quod primum organum motus localis in animali, sit et ut principium motus, et ut terminus.

[81118] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 18 Et ideo oportet quod in eo sit aliquid manens, et tamen quod hinc incipiat motus, sicut apparet in motu circulari. Nam corpus quod circulariter

movetur, propter immobilitatem centri et polorum, non mutat totaliter locum, nisi forte ratione; sed secundum totum manet in eodem loco secundum subiectum; partes autem variant locum subiecto, et non ratione tantum: sic etiam est in omni motu cordis. Nam cor in eadem parte corporis confixum manet, sed movetur secundum dilatationem et constrictionem, ut causet motum pulsus et tractus; et sic quodammodo est mobile, et quodammodo quiescens.

Lectio 16

[81119] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principio motivo secundum localem motum in communi et secundum se, nunc determinat de ipso per comparationem ad diversa genera animalium. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid sit commune omnibus animalibus participantibus motum. Secundo quomodo principium motivum inveniatur in animalibus imperfectis, ibi, considerandum autem de imperfectis. Tertio ostendit quomodo hoc principium motus sit in animali perfectissimo, quod est homo, differenter ab aliis animalibus, ibi, sensibilis quidem. Dicit ergo primo, quod omne animal inquantum est appetitivum, sic est suiipsius motivum. Nam appetitus est causa propria motus. Sed appetitivum non est sine phantasia, quae est vel rationalis, vel sensibilis. Sensibili autem phantasia, alia animalia ab homine participant, non autem rationali phantasia.

[81120] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 2 Considerandum autem est, quod sicut supra dictum est, sicut sub intellectu phantasiam comprehendit, ita etiam phantasiam usque ad intellectum extendit, sequens nominis rationem. Nam phantasia apparitio quaedam est: apparet autem aliquid et secundum sensum et secundum rationem. Phantasia etiam habet suam operationem in absentia sensibilium, ut ratio et intellectus.

[81121] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit considerandum autem ostendit quid sit principium motus in animalibus imperfectis. Et dicuntur animalia imperfecta, quibus inest solum sensus tactus. Et dicit, quod considerandum est quid moveat ea; utrum scilicet in eis sit phantasia et concupiscentia, vel non. Videtur autem, quod in eis sit concupiscentia, quia in eis videtur esse laetitia et tristitia. Retrahunt enim se, cum ab aliquo nocivo tanguntur, et aperiunt se et extendunt in illud quod est eis conveniens; quod non fieret, nisi in eis esset dolor et delectatio. Si haec autem sunt in eis, necessarium est quod in eis sit concupiscentia. Sed cum concupiscentia ex sensu fiat delectationis, sequitur quod concupiscentia non sit sine phantasia.

[81122] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 4 Restat ergo quaerendum, quomodo in eis sit phantasia. Et respondet quod sicut moventur, ita inest huiusmodi animalibus et phantasia et concupiscentia. Moventur autem non determinate, quasi intendentia aliquem determinatum locum, in suo motu, sicut accidit in animalibus quae moventur motu processivo, quae imaginantur aliquid distans, et illud concupiscunt et ad illud moventur. Sed huiusmodi animalia imperfecta non imaginantur aliquid distans, quia nihil imaginantur nisi ad praesentiam sensibilis. Sed cum laeduntur imaginantur illud

ut nocivum, et retrahunt se; et cum delectantur, extendunt se super illud, et applicant se illi. Et sic in eis est phantasia vel concupiscentia indeterminata, inquantum imaginantur et concupiscunt aliquid ut conveniens non autem ut hoc aut illud, hic aut ibi; sed habent confusam imaginationem et concupiscentiam.

[81123] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit sensibilis igitur ostendit quod principium motivum sit in hominibus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quomodo principium movens in hominibus est ratio deliberans. Secundo quomodo aliquando deliberatio rationis per appetitum vincitur, ibi, vincit autem. Tertio ostendit quae ratio sit movens, ibi, scientificum autem. Dicit ergo primo, quod phantasia sensibilis, ut ex dictis patet, est etiam in aliis animalibus; sed illa, quae est per deliberationem, est tantum in rationalibus; quia considerare utrum hoc sit agendum, aut hoc quod est deliberare, opus est rationis.

[81124] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 6 Et in tali consideratione necesse est accipere aliquam unam regulam, vel finem, vel aliquid huiusmodi, ad quod mensuretur quid sit magis agendum. Manifestum est enim quod homo, *imitatur*, idest desiderat, id quod est magis in bonitate, et id quod est melius: melius autem semper diiudicamus aliqua mensura: et ideo oportet accipere aliquam mensuram in deliberando quid magis sit agendum. Et hoc est medium ex quo ratio practica syllogizat quid sit eligendum. Unde manifestum est, quod ratio deliberans potest ex pluribus phantasmatibus unum facere, scilicet ex tribus, quorum unum praeeligitur alteri, et tertium est quasi mensura, quae praeelegit.

[81125] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 7 Et haec est causa, quare animalia non habent opinionem, licet habeant phantasiam; quia non possunt uti syllogismo, per quem unum praeeligant alteri. Sed deliberatio rationis habet illam, scilicet opinionem, alias non faceret ex pluribus phantasmatibus unum. Et inde est, quod appetitus inferior, qui sequitur phantasiam, non habet deliberationem, sed absque deliberatione movetur ad concupiscendum vel irascendum, quia scilicet sequitur phantasiam sensibilem.

[81126] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 8 Deinde cum dicit vincit autem ostendit quomodo deliberatio rationis vincatur ab appetitu inferiori; et dicit quod appetitus inferior, qui est sine deliberatione, vincit deliberationem, et removet hominem ab eo quod deliberavit. Aliquando e converso appetitus movet appetitum, scilicet superior, qui est rationis deliberantis, eum qui est phantasiae sensibilis, sicut in corporibus caelestibus, sphaera superior movet inferiorem; quod accidit cum aliquis continens fuerit. Continentis enim est, per deliberationem rationis vincere passiones.

[81127] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 9 Et iste est naturalis ordo, ut superior appetitus moveat inferiorem; quia etiam in corporibus caelestibus naturaliter sphaera superior principalior est et movet inferiorem, ita quod inferior movetur tribus motibus localibus. Sicut sphaera Saturni movetur et motu diurno, qui est super polos mundi, et motu contrario, qui est super polos zodiaci, et praeter hoc motu proprio. Et similiter appetitus inferior, etsi aliquid de motu proprio retineat, movetur tamen naturali ordine, motu appetitus superioris, et motu rationis deliberantis. Si autem e converso accidit, quod appetitus superior transmoveatur ab inferiori, hoc est praeter ordinem

naturalem. Unde et hoc facit peccatum in moribus, sicut peccata sunt monstra in natura.

[81128] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 10 Deinde cum dicit scientificum autem ostendit quae ratio sit movens. Et primo sciendum est quod ratio speculativa, quam appellat scientificam, non movet, sed in quiete est, quia nihil de imitando vel fugiendo dicit, ut supra dictum est. Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti.

[81129] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 11 Haec autem iam opinio movet, sed non autem illa quae est universalis. Aut si utraque movet, illa quae est universalis, movet ut causa prima et quiescens, particularis vero ut causa proxima, et quodammodo motui applicata. Nam operationes et motus in particularibus sunt; unde oportet ad hoc quod motus sequatur, quod opinio universalis ad particularia applicetur. Et propter hoc etiam peccatum in actionibus accidit, quando opinio in particulari operabili corrumpitur propter aliquam delectationem, vel propter aliquam aliam passionem, quae talem universalem opinionem non corrumpit.

Lectio 17

[81130] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 1 Postquam philosophus determinavit de singulis partibus animae, hic ostendit quomodo adinvicem ordinantur. Et primo ostendit, quod necesse est animae partem vegetabilem in omnibus viventibus inveniri. Secundo ostendit quod sensitiva non est in omnibus, sed in aliquibus, ibi, sensum autem non necesse. Dicit ergo primo, ex his quae supra de partibus animae determinata sunt, concludens, quod omne quod vivit, et per consequens quamcumque partem animae habens, necesse est quod habeat animam vegetabilem a principio suae generationis usque ad suam corruptionem. Ex quo innuit hoc esse in animalibus, quae generantur et corrumpuntur, intelligendum.

[81131] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 2 Hoc autem probat sic: quia necesse est quod omne vivens quod generatur, habeat augmentum et statum et decrementum: sed haec non possunt accidere sine alimento, quia tempore augmenti oportet quod plus de alimento convertatur, quam sufficiat ad conservationem praeexistentis magnitudinis: tempore autem status, aequaliter; sed tempore diminutionis, minus. Cum igitur uti alimento pertineat ad partem vegetabilem, necesse est quod haec pars animae sit in omnibus viventibus, quae generantur et corrumpuntur. Et sic patet ordo istius partis animae ad alias partes animae; quia omnes aliae praesupponunt istam.

[81132] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 3 Deinde cum dicit sensum autem ostendit quomodo se habeat pars sensitiva ad viventia. Et primo ostendit quod non est in omnibus viventibus. Secundo ostendit in quibus viventibus sit, ibi, animal autem necesse. Dicit ergo primo, quod non est necessarium quod omnia viventia habeant sensum, quia sensus tactus (sine quo nullus alius potest esse,

et per consequens neque aliquod animal, cuius ratio perficitur ex hoc quod habet sensum) esse non potest in aliquo corpore simplici, quia organum sensus tactus necesse est esse in quadam medietate inter contraria, ut supra ostensum est: quod nulli corpori simplici convenit, cum in corporibus simplicibus sint excellentiae qualitatum sensibilium, puta in igne excellentia calidi, in aqua, excellentia frigidi.

[81133] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 4 Similiter etiam quaecumque non sunt susceptiva specierum sine materia, non habent sensum. Nam sensus est susceptivus specierum sine materia, ut supra dictum est. Sunt autem quaedam viventia, scilicet plantae, quae sunt propinqua corporibus simplicibus propter earum terrestreitatem, et non recipiunt species sensibilium, nisi per materialem immutationem; non ergo omnia viventia habent sensum.

[81134] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 5 Deinde cum dicit animal autem ostendit quod omnia animalia habent sensum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit hoc de animalibus quae moventur motu processivo. Secundo simpliciter de omnibus animalibus, ibi, at vero. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo excludit quoddam per quod posset suae rationi obviari, ibi, non potest autem corpus. Dicit ergo primo, quod necesse est quod animal sensum habeat. Ad quod probandum proponit, primo quod natura nihil facit frustra: quia omnia, quae sunt in natura, sunt propter aliud, idest proveniunt ex necessitate ex his, quae propter aliquid sunt. Sicut natura facit membra propter aliquas operationes. Sed ex hoc quod membra sunt talis dispositionis, sequitur quod habeant aliqua accidentia, sicut quod habeant pilositates quasdam, vel colores, vel corruptiones, quae non sunt propter finem, sed magis proveniunt ex necessitate materiae. Sic igitur, cum natura operetur propter aliquid, si res naturales non possent pervenire ad finem, quem natura intendit, essent frustra.

[81135] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 6 Sed natura fecit corpus processivum, id est animalis quod potest moveri motu processivo, sic organizatum et dispositum, propter motum, et ut per motum ulterius prosequeretur alimentum, per quod conservaretur in esse. Hoc autem non posset esse, si non haberet sensum; quia non discerneret corruptibilia, quae possunt ei obviare, et sic corrumperetur, et non perveniret ad finem quem natura intendit, ut scilicet conservetur alimento, quod ex motu acquiritur. Quomodo enim alerentur, nisi quaererent alimentum per motum?

[81136] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 7 Nec est instantia de animalibus immobilibus; quia animalibus manentibus, id est immobilibus existit adiunctum illud unde nata sunt nutriri, unde non oportet quod a remotis quaerant. Manifestum est igitur, quod si corpora processiva non haberent sensum, non possent consequi finem ad quem natura ordinavit, et ita essent frustra; quod est inconveniens.

[81137] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 8 Deinde cum dicit non potest excludit quoddam, per quod posset obviari praedictae rationi. Posset enim aliquis dicere, quod corpus processivum potest pervenire ad finem intentum a natura discernendo corruptibilia per intellectum, etiam si non haberet sensum. Sed excludit hoc, dicens, quod corpus non existens mansivum, sed processivum, non potest habere animam, et intellectum discernentem nociva, ita quod non habeat sensum, neque

si sit generabile, neque si sit ingenerabile. Et de generabili quidem ostensum est. Nam viventia generabilia habentia intellectum sunt tantum homines. Intellectus autem humanus indiget sensu, ut supra ostensum est.

[81138] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 9 Sed quod dicit, *quod neque illud quod est ingenerabile habet intellectum sine sensu*, videtur esse falsum secundum opinionem Aristotelis. Nam corpora caelestia, quae ponit esse animata, habent de partibus animae, intellectum. Non habent autem sensum, cum sint corpora uniformia, non habentia distinctionem in organis, quae requiruntur ad sensum. Unde quidam sic exponunt, ut ibi terminetur sententia, ubi dicit generabile autem: ut sit sensus, quod nullum corpus non manens, non potest habere intellectum sine sensu, dummodo sit generabile. Sed quod subdit, *at vero neque ingenerabile*, est principium alterius sententiae: ac si dicat, quod hoc quod dictum est de corpore generabili, non sic se habet circa corpus ingenerabile, ut scilicet non possit habere intellectum sine sensu.

[81139] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 10 Et hoc est quod subdit, *quare enim non habebit.* Intelligendum est magis relative quam interrogative; ut sit sensus, quod causa, quare corpus ingenerabile, scilicet corpus caeleste, non habet sensum, licet habeat intellectum, est ista: quia si haberet sensum, aut hoc esset ut exinde esset aliquid melius animae corporis, aut exinde esset melius corpori caelesti: sed neutrum horum est, quia anima corporis caelestis non magis intelligeret per sensum, quam sine sensu; intelligit enim per modum substantiarum separatarum ea quae sunt secundum se intelligibilia. Neque etiam corpus caeleste magis posset conservari in esse, propter sensum; quia non est possibile ipsum corrumpi, unde non indiget sensu ad vitandum corrumpentia. Sed ad hunc sensum non adaptatur conclusio consequens, scilicet quod nullum corpus non manens, idest non immobile, habet animam sine sensu. Nisi forte dicatur, quod haec conclusio, non sequitur ex eo quod immediate dictum est, sed ex eo quod primo fuit dictum.

[81140] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 11 Quia igitur haec expositio extorta videtur, dicendum est, quod per corpus ingenerabile non intelligit corpus caeleste, sed corpora quorumdam animalium aereorum quae ponebant Platonici nominantes ea Daemones; quos quidem Apuleius Platonicus sic definit. *Daemones sunt animalia corpore aerea, mente rationalia, animo passiva, tempore aeterna.* Et de huiusmodi animalium corporibus vult philosophus ostendere, quod non est possibile quod habeant intellectum sine sensu, sicut Platonici posuerunt; ut interrogative legatur quod dicitur: *quare enim non habebit*, scilicet huiusmodi corpus sensum? Quasi dicat: non est huius rationem assignare. Si enim non habet, aut hoc est propter bonum animae, aut propter bonum corporis. Sed neutrum horum; quia sine sensu neque anima eius intelligit melius, neque corpus magis conservabitur. Et ex hoc statim directe sequitur conclusio, quam inducit, quod nullum corpus mobile habens animam, careat sensu. Apparet autem, hanc esse intentionem Aristotelis, ex hoc quod immediate subiungit, quod impossibile est aliquod corpus simplex esse corpus animalis.

[81141] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 12 Deinde cum dicit at vero ostendit quod sensus sit simpliciter necessarius omni animali. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo inducit quamdam conclusionem ex dictis, ibi, manifestum igitur quoniam necesse. Circa primum

duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, hoc autem ex his. Proponit autem duo: quorum primum est quod si aliquod corpus habet sensum, necesse est quod vel sit simplex, vel mistum. Et impossibile est quod sit simplex: quia si esset corpus simplex, non haberet tactum, quem quidem sensum necesse est omne animal habere, non solum animalia processiva, sed etiam animalia immobilia, sicut ostendit supra.

[81142] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 13 Deinde cum dicit hoc autem probat propositum. Et primo, quod sensus tactus sit in omnibus animalibus. Secundo, quod corpus animalis non possit esse corpus simplex, ibi, quod autem possibile. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod necesse est inesse omnibus animalibus sensum tactus. Secundo, quod alii sensus a sensu tactus non insunt omnibus, ibi, alii autem propter bonum et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod necesse est tactum inesse omnibus animalibus. Secundo ostendit idem de gustu, ibi, propter quod et gustus. Dicit ergo primo, quod hoc, scilicet quod necesse sit tactum inesse omnibus animalibus, manifestum est ex his quae nunc dicentur. Animal enim est corpus animatum. Omne autem corpus, scilicet generabile et corruptibile, est tangibile; et dico tangibile, quod est sensibile tactu. Corpora autem caelestia quae sunt ingenerabilia et incorruptibilia, non sunt tangibilia. Non enim sunt de natura elementorum, ut possint habere qualitates elementares, quae sunt qualitates tangibiles. Sed omnia corpora corruptibilia necesse est habere qualitates tangibiles, cum sint vel elementa simplicia, vel ex elementis composita.

[81143] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 14 Et ex hoc concludit, quod necesse est corpus animalis habere sensum tactus si debeat salvari corpus animalis; quia cum corpus animalis sit tangibile, idest habens tangibiles qualitates, et similiter corpora quae ipsum tangunt, immutari potest corpus animalis ab his quae ipsum tangunt, naturali immutatione usque ad suam corruptionem. Aliter autem est de aliis sensibus quae sentiunt per alia media, et non tangendo, sicut olfactus, visus et auditus. Unde illa sensibilia cum sint remota, non tangunt corpus animalis, nec possunt alterare ipsum ad corruptionem, sicut tangibilia. Et ideo nisi animal haberet sensum tactus, per quem discerneret convenientia a corruptivis, non posset haec fugere et illa accipere, et ita non posset salvari animal. Necessarium est igitur ad salutem animalis, quod habeat sensum tactus.

[81144] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 15 Deinde cum dicit propter quod ostendit idem de gustu; scilicet quod gustus est sicut tactus quidam. Est enim gustus alimenti: quo scilicet discernitur alimentum, utrum sit conveniens vel non. Alimentum autem est quoddam corpus tangibile. Nutrit enim ex hoc quod est calidum, humidum, frigidum et siccum. Ex eisdem enim nutrimur ex quibus sumus. Sed sonus et color et odor nihil faciunt ad alimentum neque ad augmentum vel ad decrementum. Sapor autem confert ad alimentum, inquantum est sequela complexionis. Sic igitur patet, quod gustus est quidam tactus, quia est sensus alicuius tangibilis et vegetativi, id est nutritivi, scilicet alimenti. Et sic patet quod hi sensus necessarii sunt animali. Ex quo etiam manifestum est, quod animal non potest esse sine tactu.

[81145] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 16 Deinde cum dicit alii autem ostendit quod alii sensus non insunt omnibus animalibus, sed quibusdam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit

propositum. Secundo manifestat quoddam quod dixerat, ibi, sicut enim movens. Dicit ergo primo, quod alii sensus, scilicet visus, auditus et olfactus, conveniunt animali non propter necessitatem, sed propter bene esse. Sed necessarium est eos inesse non cuilibet generi animalium, sed quibusdam, scilicet quae moventur motu processivo: quia si debet huiusmodi animal salvari, non solum debet sentire id quod tangit, sed debet sentire id quod est a longe, quia ad aliquid remotum movetur. Hoc autem, scilicet quod sentiat aliquid a longe, erit, si habeat sensus, qui sentiant per medium; eo quod medium patitur et movetur a sensibili, sensus autem a medio.

[81146] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 17 Et hoc ostendit consequenter cum dicit sicut enim ostendit per simile in motu locali. Videmus enim quod movens secundum locum, facit permutationem usque ad aliquem determinatum locum; quia quod primo depellit, facit, ut illud depulsum, iterum depellat aliud; et sic primum depellens movet tertium per medium. Et primum quidem movens depellit, sed non depellitur; ultimum autem, ubi terminatur motus, depellitur, sed non depellit. Medium autem habet utrumque; scilicet quod depellit et depellitur; et contingit multa media esse talia. Et sicut hoc est in motu locali, ita contingit in alteratione, quod sit primum movens et ultimum motum, et medium quod sit movens et motum.

[81147] Sentencia De anima, lib. 3 l. 17 n. 18 Sed in hoc tamen differt, quod primum alterans manet secundum locum dum alterat; quod non contingit dici de pellente. Et ponit exemplum, sicut si aliquis tangat ceram liquefactam, usque ad illum terminum mota est, quousque per actionem caloris actio tangentis pertingit. Sed lapis, quia durus est, non est susceptivus talis impressionis. In aqua autem talis actio magis protenditur procul, quam in cera. Sed adhuc aer, qui est passibilior, in maxime remotum movetur, et facit et patitur, ut medium existens, dummodo maneat et sit unus; ut scilicet non interrumpatur per aliquod obstaculum interpositum. Et ideo circa repercussionem sensus, melius est dicere, quod aer patiatur a figura et colore, quousque permanet unus et continuus, quod contingit quando est lenis, et non interruptus, quam quod radii egredientes a visu repercutiantur a visibili, ut Platonici posuerunt. Et ideo aer sic motus a figura et colore, movebit visum inquantum visibile immutat totum aerem usque ad visum. Et esset simile de cera et sigillo, si figura sigilli imprimeretur in ceram usque ad ultimum terminum eius, sicut visibile imprimit speciem suam in aerem usque ad visum.

Lectio 18

[81148] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod tactus de necessitate inest omnibus animalibus, hic intendit ostendere quod impossibile sit corpus animalis esse simplex, puta quod sit igneum, vel aereum, sicut Platonici posuerunt quaedam animalia esse aerea. Hoc autem probat, quia nullum alium sensum contingit esse sine tactu: oportet enim omne animal habere tactum, ut ostensum est, et per consequens oportet quod omne corpus animatum, scilicet anima sensibili, sit tale, ut per ipsum possit fieri sensus tactus. Omnia autem elementa praeter terram, possunt esse organa, vel media aliorum sensuum, scilicet aer et aqua, eo quod

aer et aqua faciunt sentire per alterum, idest per medium. Sed tactus non fit per medium, sed in tangendo ipsa sensibilia; et ideo sic nominatur, quamvis et alii sensus sentiant quodammodo in tangendo, non quidem immediate, sed per medium. Nam sensibile tangit sensum per medium, sicut et per medium immutat ipsum. Solus autem sensus tactus in tangendo sensibile sentit per seipsum, et non per aliquod medium.

[81149] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 2 Ex quo manifestum est, quod corpus animalis debet esse tale, ut per ipsum possit fieri tactus, non autem, ut per ipsum possit fieri visus et auditus: quia hi sensus fiunt per medium extrinsecum. Et, quia corpus animalis oportet esse tale ut per ipsum fiat sensus tactus, impossibile est quod ullum elementorum sit corpus animalis: neque terra, per quam non sunt alii sensus: neque alia elementa, per quae fiunt alii sensus.

[81150] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 3 Cuius ratio est, quia illud, per quod fit tactus, oportet esse medium inter qualitates tangibiles, ad hoc quod sit susceptivum earum, utpote in potentia existens ad eas, ut supra ostensum est. Et hoc est verum non solum respectu qualitatum terrae, sed etiam omnium tangibilium qualitatum. In corporibus autem simplicibus non invenitur medium inter qualitates tangibiles, sed inveniuntur ipsae qualitates, secundum extremitatem contrarietatis. Et inde manifestum est, quod per nullum corpus simplex, nec per aliquid corporibus simplicibus vicinum, potest fieri sensus tactus. Et ideo ossibus, capillis et talibus partibus non sentimus, quia superabundat in eis quod terrae est, et non reducuntur ad medium, prout tactus requirit.

[81151] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 4 Propter istam etiam rationem, plantae nullum habent sensum, quia habent multum de terrestri, et sine tactu non est possibile esse aliquem alium sensum, nec tactum fieri possibile per aliquod simplex elementum. Sic ergo manifestum est, quod nullum corpus simplex potest esse animatum anima sensibili.

[81152] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 5 Deinde cum dicit manifestum igitur concludit ex praedictis habitudinem sensuum ad animalia. Et primo quantum ad tactum. Secundo quantum ad alios sensus, ibi alios autem sensus. Dicit ergo primo, quod cum necesse sit omne animal habere tactum, ut ostensum est, manifestum est quod solum per privationem huius sensus, scilicet tactus, necesse est animalia mori. Hic enim sensus convertitur cum animali, nec aliquid potest ipsum habere nisi sit animal, nec aliquid potest esse animal nisi habeat hunc sensum.

[81153] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 6 Et inde ulterius concludit, quod sensibilia aliorum sensuum *si sint excellentia* corrumpunt quidem singulos sensus, puta nimis fulgida corrumpunt visum, et fortes soni corrumpunt auditum: quia tamen corruptis his sensibus, potest animal remanere, horum excellentiae non corrumpunt animal nisi per accidens, inquantum scilicet accidit animal pati simul ab aliquibus tangibilibus corrumpentibus; puta si simul cum sono fiat depulsio et ictus, ut accidit in tonitruo, ex quo interdum animalia moriuntur. Et similiter ab his quae videntur, aliqua moriuntur, non inquantum sunt visa, sed inquantum aerem inficiunt, ut dicitur de quibusdam venenosis. Et similiter intelligendum est de odoribus, secundum quod cum malis odoribus interdum adiungitur corruptio aeris. Et ita etiam de sapore est, quod potest corrumpere animal, non inquantum sapor est, sed inquantum sapori adiungitur aliqua qualitas tangibilis, puta

quod talis sapor consequitur calorem excedentem vel frigus.

[81154] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 7 Sed excellentia qualitatum tangibilium corrumpit animal per se, et non per accidens: quia omnis excellentia sensibilis corrumpit sensum. Unde quod tangi potest, idest tangibile si fuerit excellens, corrumpit tactum. Secundum autem hunc sensum determinatur vita animalis; tamdiu enim durat animal, quamdiu durat sensus tactus in eo. Ostensum est enim quod impossibile est esse animal sine tactu: unde manifestum est quod excellentiae tangibilium, non solum corrumpunt sensum tactus, sed etiam corrumpunt animal inquantum hunc solum sensum necesse est inesse animali.

[81155] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 8 Deinde cum dicit alios autem ostendit qualiter se habeant alii sensus ad animal: et dicit quod alios sensus habet animal, non propter necessitatem sui esse, quia sine eis potest esse et vivere, sed propter bene esse; sicut visum habet, qui videt in aere et in aqua, ut videat per aerem et aquam ea quae procul sunt. Et non solum per aerem et aquam, sed etiam per quodcumque diaphanum, quia etiam per corpora caelestia videmus. Gustum autem habet animal propter delectationem et tristitiam, quae est in cibo, ut sentiat delectationem in alimento, et sic concupiscat ipsum, et moveatur ad quaerendum ipsum.

[81156] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 9 Sed notandum est quod supra posuit gustum necessarium animalibus, inquantum est tactus quidam alimenti; hic autem numerat ipsum inter sensus non necessarios, inquantum est discretivus saporum, qui faciunt alimentum delectabile vel triste, ut accipiatur facilius, vel refutetur. Et quod dicitur de gustu intelligendum est de odoratu, quia per odoratum attrahuntur animalia ad alimentum a remotis; licet etiam in hominibus sit alia species et alia utilitas odoratus, ut in libro de sensu et sensato dicitur.

[81157] Sentencia De anima, lib. 3 l. 18 n. 10 Auditus autem est in animali ad hoc, quod ei aliquid significetur. Est enim necessarium quod conceptiones unius animalis alteri significentur, secundum quod unum animal iuvatur ex altero, ut patet maxime in gregabilibus animalibus, in quibus geniti educantur a generantibus. Et ideo oportet etiam quod animal habeat linguam, per quam sonando significet suas affectiones alteri. Et haec dicta de anima ad praesens sufficiant.

age retro

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentencia libri De sensu et sensato

tractatus I

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Taurini 1949 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Tractatus 1

Lectio 1

[81158] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 1 Sicut philosophus dicit in tertio de anima, sicut separabiles sunt res a materia, sic et quae circa intellectum sunt. Unumquodque enim intantum est intelligibile, inquantum est a materia separabile. Unde ea quae sunt secundum naturam a materia separata, sunt secundum seipsa intelligibilia actu: quae vero a nobis a materialibus conditionibus sunt abstracta, fiunt intelligibilia actu per lumen nostri intellectus agentis. Et, quia habitus alicuius potentiae distinguuntur specie secundum differentiam eius quod est per se obiectum potentiae, necesse est quod habitus scientiarum, quibus intellectus perficitur, etiam distinguantur secundum differentiam separationis a materia; et ideo philosophus in sexto metaphysicorum distinguit genera scientiarum secundum diversum modum separationis a materia. Nam ea, quae sunt separata a materia secundum esse et rationem, pertinent ad metaphysicum; quae autem sunt separata secundum rationem et non secundum esse, pertinent ad mathematicum; quae autem in sui ratione concernunt materiam sensibilem, pertinent ad naturalem.

[81159] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 2 Et sicut diversa genera scientiarum distinguuntur secundum hoc quod res sunt diversimode a materia separabiles, ita etiam in singulis scientiis, et

praecipue in scientia naturali, distinguuntur partes scientiae secundum diversum separationis et concretionis modum. Et quia universalia sunt magis a materia separata, ideo in scientia naturali ab universalibus ad minus universalia proceditur, sicut philosophus docet primo physicorum. Unde et scientiam naturalem incipit tradere ab his quae sunt communissima omnibus naturalibus, quae sunt motus et principium motus, et demum processit per modum concretionis, sive applicationis principiorum communium, ad quaedam determinata mobilia, quorum quaedam sunt corpora viventia: circa quae etiam simili modo processit distinguens hanc considerationem in tres partes. Nam primo quidem consideravit de anima secundum se, quasi in quadam abstractione. Secundo considerationem facit de his, quae sunt animae secundum quamdam concretionem, sive applicationem ad corpus, sed in generali. Tertio considerationem facit applicando omnia haec ad singulas species animalium et plantarum, determinando quid sit proprium unicuique speciei. Prima igitur consideratio continetur in libro de anima. Tertia vero consideratio continetur in libris quos scribit de animalibus et plantis. Media vero consideratio continetur in libris, quos scribit de quibusdam, quae pertinent communiter, vel ad omnia animalia, vel ad plura genera eorum, vel etiam ad omnia viventia, circa quae huius libri est praesens intentio.

[81160] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 3 Unde considerandum est, quod in secundo de anima quatuor gradus viventium determinavit. Quorum primus est eorum quae habent solam partem animae nutritivam per quam vivunt, sicut sunt plantae. Quaedam autem sunt, quae cum hoc habent etiam sensum sine motu progressivo, sicut sunt animalia imperfecta, puta conchylia. Quaedam vero, quae habent insuper motum localem progressivum, sicut animalia perfecta, ut equus et bos. Quaedam vero insuper intellectum, sicut homines. Appetitivum enim, quamvis ponatur quintum genus potentiarum animae, non tamen constituit quintum gradum viventium, quia semper consequitur sensitivum.

[81161] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 4 Horum autem, intellectus quidem nullius partis corporis actus est, ut probatur tertio de anima: unde non potest considerari per concretionem, vel applicationem ad corpus vel ad aliquod organum corporeum. Maxima enim concretio eius est in anima: summa autem eius abstractio est in substantiis separatis. Et ideo praeter librum de anima Aristoteles non fecit librum de intellectu et intelligibili: vel si fecisset, non pertineret ad scientiam naturalem, sed magis ad metaphysicam, cuius est considerare de substantiis separatis. Alia vero omnia sunt actus alicuius partis corporis: et ideo eorum potest esse specialis consideratio per applicationem ad corpus, vel organa corporea, praeter considerationem quae habita est de ipsis in libro de anima.

[81162] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 5 Oportet ergo huiusmodi considerationem mediam in tres partes distingui: quarum unum contineat ea, quae pertinent ad vivum, inquantum est vivum: et hic continetur in libro quem scribit de morte et vita, in quo etiam determinat de respiratione et expiratione, per quae in quibusdam vita conservatur; et de iuventute et senectute, per quae diversificatur status vitae. Similiter autem et in libro qui inscribitur de causis longitudinis et brevitatis vitae et in libro quem fecit de sanitate et aegritudine, quae etiam pertinent ad dispositionem vitae, et in libro

quem dicitur fecisse de nutrimento et nutribili, qui duo libri apud nos nondum habentur. Alia vero pertinent ad motivum: quae quidem continentur in duobus: scilicet in libro de causa motus animalium, et in libro de progressu animalium, in quo determinatur de partibus animalium opportunis ad motum. Tertia vero pertinet ad sensitivum. Circa quod considerari potest, et id quod pertinet ad actum interioris, vel exterioris sensus; et quantum ad hoc consideratio sensitivi continetur in hoc libro, qui inscribitur de sensu et sensato; idest de sensitivo et sensibili, sub quo etiam continetur tractatus de memoria et reminiscentia. Et iterum, ad considerationem sensitivi pertinet id, quod facit differentiam circa sensum in sentiendo, quod per somnum et vigiliam determinavit in libro quod inscribitur de somno et vigilia.

[81163] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 6 Sed quia oportet per magis similia ad dissimilia transire, talis videtur esse rationabiliter horum librorum ordo, ut post librum de anima, in quo de anima secundum se determinatur, immediate sequatur hic liber de sensu et sensato, quia ipsum sentire magis ad animam quam ad corpus pertinet: post quem ordinandus est liber de somno et vigilia, quae important ligamentum et solutionem sensus. Deinde sequuntur libri qui pertinent ad motivum, quod est magis propinquum sensitivo. Ultimo autem ordinantur libri qui pertinent ad communem considerationem vivi, quia ista consideratio maxime concernit corporis dispositionem.

[81164] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 7 Hic igitur liber, qui de sensu et sensato inscribitur, primo quidem in duas partes dividitur, in prooemium et tractatum, quod incipit, ibi, sed de sensu et sentire. Circa primum duo facit. Primo manifestat suam intentionem, ostendens de quibus sit tractandum. Secundo assignat rationem, quare necessarium est de his tractari, ibi, videntur autem maxime. Dicit ergo primo iam determinatum esse in libro de anima, de anima secundum seipsam, ubi scilicet animam definivit. Iterum consequenter determinatum est de qualibet virtute et potentia eius: sed hoc dico *ex parte ipsius*. Cum enim potentiae animae, praeter intellectum, sint actus quarumdam partium corporis, dupliciter de his considerari potest: uno modo secundum quod pertinent ad animam, quasi quaedam potentiae vel virtutes eius; alio modo ex parte corporis. De ipsis ergo potentiis animae ex parte ipsius animae determinatum est in libro de anima, sed nunc consequens est facere considerationem de animalibus, *et omnibus habentibus vitam*: quod addit propter plantas *determinando scilicet quae sunt operationes eorum propriae* scilicet singulis speciebus animalium et plantarum. *Et quae communes*, scilicet omnibus viventibus, vel omnibus animalibus, vel multis generibus eorum, *illa igitur quae dicta sunt de anima subiiciantur vel supponantur*, idest utamur ipsis in sequentibus, tamquam suppositionibus iam manifestis. *De reliquis autem dicamus, et primum de primis*, id est primo de communibus, et postea de propriis. Iste enim est debitus ordo scientiae naturalis, ut determinatum est in principio libri physici.

[81165] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit videntur autem ostendit necessitatem praesentis considerationis. Si enim operationes tam propriae, quam communes animalium et plantarum, essent propriae ipsius animae, sufficeret ad hoc consideratio de anima. Sed quia sunt communes animae et corpori; ideo oportet, post considerationem de anima, de huiusmodi considerare, ut sciatur qualis dispositio corporum ad huiusmodi operationes vel passiones requiritur.

Et ideo philosophus hic ostendit omnia communia esse animae et corpori. Circa autem hoc tria facit philosophus. Primo proponit quod intendit. Secundo numerat ea, de quibus est intentio, ibi, puta sensus. Tertio probat propositum, ibi, quod autem omnia dicta. Dicit ergo primo, quod illa quae sunt maxima et praecipua inter ea quae pertinent ad animalia et plantas, sive sint communia omnium animalium aut plurium, sive sint propria singulis speciebus, etiam ex ipso primo aspectu videntur esse communia animae et corporis. Unde aliam considerationem requirunt praeter eam quae est de anima absolute.

[81166] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit puta sensus enumerat ea de quibus est intentio: et primo ponit ea quae pertinent ad sensitivum, scilicet sensum et memoriam. Non facit autem de aliis mentionem, scilicet de imaginatione et aestimatione, quia haec non distinguuntur a sensu ex parte rei cognitae: sunt enim praesentium vel quasi praesentium; sed memoria distinguitur per hoc quod est praeteritorum inquantum praeterita sunt.

[81167] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 10 Secundo ponit illa quae pertinent ad motivum. Est autem propinquum principium motus in animalibus appetitus sensitivus, qui dividitur in duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem, sicut dictum est in tertio de anima. Ponit ergo iram pertinentem ad vim irascibilem, et desiderium pertinens ad concupiscibilem; a quibus duabus passionibus, tamquam a manifestioribus, praedictae duae vires denominantur. Concupiscibilis enim denominatur a desiderio, irascibilis autem ab ira. Sed, quia sunt quaedam aliae animae passiones ad vim appetitivam pertinentes, ideo subiungit, *et omnino appetitus* ut comprehendat omnia quae ad vim appetitivam pertinent.

[81168] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 11 Ad omnes autem passiones animae, sive sint in irascibili, sive in concupiscibili, sequitur gaudium vel tristitia, ut dicitur secundo Ethicorum; et ideo subdit *et cum his gaudium et tristitiam*, quasi finales ultimae passiones. Et subiungit quod haec, quae enumerata sunt, fere inveniuntur in omnibus generibus animalium. Dicit autem *fere*, quia plura eorum inveniuntur in omnibus animalibus tam perfectis quam imperfectis, scilicet sensus et desiderium et appetitus et gaudium et tristitia. Habent enim animalia imperfecta de sensibus solum tactum, habent etiam phantasiam et concupiscentiam et gaudium et tristitiam, licet indeterminate sint, et indeterminate moveantur, ut dictum est secundo de anima. Memoria vero et ira in eis totaliter non invenitur, sed solum in animalibus perfectis. Cuius ratio est, quia non omnia quae sunt inferioris generis, sed solum suprema et perfectiora, pertingunt ad aliquam participationem similitudinis eius, quod est proprium superiori generi. Differt autem sensus ab intellectu et ratione; quia intellectus vel ratio est universalium, quae sunt ubique et semper; sensus autem est singularium quae sunt hic et nunc. Et ideo sensus secundum suam propriam rationem non est cognoscitivus nisi praesentium.

[81169] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 12 Quod autem sit aliqua virtus sensitivae partis, se extendens ad alia quae non sunt praesentia, hoc est secundum similitudinariam participationem rationis vel intellectus. Unde memoria, quae est cognoscitiva praeteritorum, convenit solum animalibus perfectis, utpote supremum quoddam in cognitione sensitiva. Similiter etiam appetitus sensitivus,

consequens sensum secundum propriam rationem, est eius quod est delectabile secundum sensum, quod pertinet ad vim concupiscibilem, quae est communis animalibus. Sed quod animal tendat per appetitum ad aliquod laboriosum, puta ad pugnam vel aliquod huiusmodi, habet similitudinem cum appetitu rationali, cuius est appetere aliqua propter finem quae non secundum sensum sunt appetibilia. Et ideo ira, quae est appetitus vindictae, pertinet solum ad animalia perfecta, propter quamdam appropinquationem ad genus rationalium.

[81170] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 13 Deinde ponit ea quae pertinent aliqualiter ad rationem vitae: et dicit quod cum praemissis inveniuntur alia in animalibus, quorum quaedam sunt communia omnibus participantibus vitam, non solum animalibus, sed etiam plantis. Quaedam vero pertinent solum ad quaedam genera animalium: et horum praecipua sub quadruplici coniunctione enumerantur vel coniugatione. Primam quidem coniugationem ponit vigiliam et somnum: quae inveniuntur in omnibus animalibus, non tamen in plantis. Secundam autem ponit iuventutem et senectutem, quae inveniuntur tam in animalibus quam in plantis. Cuiuslibet enim corruptibilis et generabilis vita distinguitur per diversas aetates. Tertiam ponit respirationem et expirationem, quae inveniuntur in quibusdam generibus animalium, scilicet in omnibus habentibus pulmonem. Quartam ponit vitam et mortem, quae inveniuntur in omnibus viventibus in hoc mundo inferiori. Et de his omnibus dicit considerandum quid unumquodque eorum sit, et quae sit causa eius. Et quia praedicta dixerat esse maxima, subiungit de quibusdam quae non sunt ita praecipua, sicut sanitas et aegritudo, quae non inveniuntur in omnibus individuis generum, in quibus nata sunt esse, sicut accidit de praemissis; sunt tamen nata inveniri in omnibus viventibus tam animalibus quam plantis.

[81171] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 14 Dicit autem quod etiam ad naturalem philosophum pertinet invenire prima et universalia principia sanitatis et aegritudinis: particularia autem principia considerare pertinet ad medicum, qui est artifex factivus sanitatis; sicut ad quamlibet artem factivam pertinet considerare singularia circa suum propositum, eo quod operationes in singularibus sunt. Et quod haec consideratio pertineat ad naturalem probat, ibi, nec enim sanitatem et cetera. Et hoc dupliciter.

[81172] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 15 Primo quidem per rationem. Non enim potest inveniri sanitas, nisi in habentibus vitam. Ex quo patet quod corpus vivum est proprium subiectum sanitatis et aegritudinis. Principia enim subiecti sunt principia propriae passionis. Unde, cum ad philosophum naturalem pertineat considerare corpus vivum et eius principia, oportet etiam quod consideret principia sanitatis et aegritudinis.

[81173] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 16 Secundo probat idem per signum sive exemplum, quod concludit ex ratione inducta. Plurimi enim philosophorum naturalium finiunt suam considerationem ad ea etiam quae sunt de medicina. Similiter etiam plurimi medicorum, qui scilicet magis physice artem medicinae prosequuntur, non solum experimentis utentes sed causas inquirentes, incipiunt medicinalem considerationem a naturalibus. Ex quo patet quod consideratio sanitatis et aegritudinis communis est et medicis et naturalibus. Cuius ratio est, quia sanitas causatur

quandoque quidem solum a natura, et propter hoc pertinet ad considerationem naturalis, cuius est considerare opera naturae: quandoque vero ab arte, et secundum hoc consideratur a medico. Sed quia ars non principaliter causat sanitatem, sed quasi adiuvat naturam et est ministrans ei; ideo necesse est quod medicus a naturali tamquam a principaliori principia suae scientiae accipiat, sicut gubernator navis ab astrologo. Et haec est ratio quare medici bene artem prosequentes a naturalibus incipiunt. Si qua vero sunt artificialia, quae solum fiunt ab arte, ut domus et navis, haec nullo modo pertinent ad considerationem naturalis, sicut ea quae fiunt solum a natura nullo modo pertinent ad considerationem artis, nisi inquantum ars utitur re naturali.

[81174] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 n. 17 Deinde cum dicit quod autem probat propositum, scilicet quod omnia praedicta sunt communia animae et corpori: et utitur tali ratione. Omnia praedicta ad sensum pertinent: sensus autem communis est animae et corpori, sentire enim convenit animae per corpus: ergo praedicta omnia sunt communia animae et corpori. Primum manifestat quasi per inductionem. Praedictorum enim quaedam cum sensu accidunt, scilicet quae pertinent ad cognitionem sensitivam, ut sensus, phantasia et memoria, quaedam vero accidunt per sensum, sicut ea quae pertinent ad vim appetitivam, quae movetur per apprehensionem sensus. Aliorum vero, quae pertinent manifestius ad corpus, quaedam sunt passiones sensus, scilicet somnus, qui est ligamentum sensus, et vigilia quae est solutio eius; quaedam vero sunt habitudines sensus, scilicet iuventus et senectus quae pertinent ad hoc, quod sensus bene se habeant vel debiliter; quaedam vero sunt conservationes et salutaria sensus, scilicet respiratio, vita et sanitas; quaedam vero corruptiones, sicut mors et infirmitas. Secundum autem, scilicet quod sensus communis sit animae et corpori, dicit esse manifestum, et per rationem et sine ratione. Ratio enim est in promptu: quia cum sensus patiatur a sensibili, sicut ostensum est in libro de anima, sensibilia autem materialia sint et corporea, necesse corporeum esse, quod a sensibili patiatur. Absque autem ratione manifestum est experimento: quia turbatis corporeis organis impeditur operatio sensus; et eis ablatis, totaliter sensus tollitur.

Lectio 2

[81175] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 1 Praemisso prooemio, in quo ostendit philosophus suam intentionem, hic incipit prosequi suum propositum. Et primo determinat ea quae pertinent ad sensum exteriorem. Secundo determinat ea quae pertinent ad cognitionem sensitivam inferiorem, scilicet de memoria et reminiscentia, ibi, de memoria et reminiscentia. Ille enim tractatus est pars istius libri secundum Graecos. Circa primum tria facit. Primo resumit quaedam, quae de sensu dicta sunt in libro de anima, quibus utendum est tamquam suppositionibus, ut supra dictum est. Secundo determinat veritatem, quam intendit circa opera sensuum et sensibilia, ibi, in quibus autem habent fieri. Tertio solvit quasdam dubitationes circa praemissa, ibi, obiiciet autem aliquis si omne corpus. Circa primum duo facit. Dicit enim primo, quid circa sensum in libro de anima dictum sit. Secundo assumit quaedam eorum, ibi, anima autem secundum quod animal.

[81176] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo, quod in libro de anima dictum est de sensu et sentire id est de potentia sensitiva et actu eius; et duo dicta sunt de eis, scilicet quid sit utrumque eorum, et causa quare animalibus haec accidant. Vocat autem sentire passiones, quia actio sensus in patiendo fit, ut probatum est in secundo de anima. Quid autem sit sensus, et quare animalia sentiant, ostendit circa finem secundi de anima, per hoc scilicet quod animalia recipere possunt species sensibilium sine materia.

[81177] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit animal autem assumit tria ex his, quae in libro de anima dicta sunt circa sensum: quorum primum pertinet ad sensum in communi; secundum pertinet ad sensus qui sunt communes omnibus animalibus, et hoc, ibi, proprie autem secundum unumquodque; tertium pertinet ad alios sensus, qui inveniuntur in animalibus perfectis, ibi, sensus autem qui per exteriora. Dicit ergo primo, quod omne animal inquantum est animal necesse est quod habeat sensum aliquem. In hoc enim, quod est sensitivum esse, consistit ratio animalis, per quam animal a non animali distinguitur. Attingit enim animal ad infimum gradum cognoscentium: quae quidem aliis rebus cognitione carentibus praeeminent in hoc quod plura entia in se continere possunt; et ita virtus eorum ostenditur esse capacior, et ad plura se extendens. Et quanto quidem aliquod cognoscens universaliorem habet rerum cognitionem, tanto virtus eius est absolutior et immaterialior et perfectior. Virtus autem sensitiva, quae inest animalibus, est quidem capax extrinsecorum, sed in singulari tantum: unde et quamdam immaterialitatem habet, inquantum est susceptiva specierum sensibilium sine materia; infimam tamen in ordine cognoscentium, inquantum huiusmodi species recipere non potest nisi in organo corporali.

[81178] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit proprie autem ponit id quod pertinet ad sensus communes et necessarios animali. Circa quod considerandum est quod sensus communes et necessarii omni animali sunt illi, qui sunt cognoscitivi eorum, quae sunt necesse animali. Est autem animali aliquod sensibile necessarium dupliciter. Uno modo inquantum corpus est mixtum ex quatuor elementis; et sic necessarium est animali debita commensuratio calidi et frigidi, humidi et sicci, et aliorum huiusmodi, quae sunt differentiae corporum mixtorum. Aliud autem est necessarium animali, inquantum corpus eius est vivum nutribile; et sic necessarius est ei cibus conveniens. Per contraria autem horum animal corrumpitur. Et quamvis primum sit necessarium omni mixto corpori, secundum autem sit necessarium etiam plantis, tamen animal superabundat in hoc, quod horum notitiam habere potest ratione iam dicta secundum gradum suae naturae. Ad hoc igitur quod cognoscat ea, quae sibi sunt necessaria vel contraria secundum rationem corporis mixti, ordinatur sensus tactus, qui est cognoscitivus praedictarum differentiarum. Ad hoc autem quod cognoscat conveniens nutrimentum, necessarius est ei gustus, per quem cognoscitur sapidum et insipidum, quod est signum nutrimenti convenientis vel inconvenientis. Et ideo dicit quod gustus et tactus ex necessitate consequuntur omnia animalia.

[81179] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 5 Et de tactu quidem, causa assignata est in libro de anima, quia scilicet tactus est cognoscitivus eorum ex quibus componitur animal. Gustus autem est ei necessarius propter alimentum; quia per gustum animal discernit delectabile *et tristabile*,

sive sapidum et insipidum circa cibum, ut unum eorum prosequatur tamquam conveniens, alterum fugiat tamquam nocivum. Et totaliter, *sapor est passio nutritivae partis animae*; non quod sit obiectum potentiae nutritivae, sed quia ordinatur ad actum nutritivae potentiae, sicut ad finem, ut dictum est. Alexander tamen dicit in commento, quod in quibusdam libris invenitur in Graeco quod sapor est gustativae nutribilis partis animae passio, quia videlicet sapor apprehenditur a gustu ordinato ad nutritionem.

[81180] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit *sensus autem* prosequitur de sensibus, qui insunt solum animantibus perfectis. Et primo assignat causam, propter quam communiter huiusmodi sensus insunt omnibus talibus animalibus. Secundo assignat causam, propter quam specialiter insunt quibusdam perfectioribus eorum, ibi, et habentibus autem prudentiam. Sciendum est circa primum, quod animalia perfecta dicuntur, quibus non solum inest sensitivum sine motu progressivo, ut ostrea, sed quae praeter id habent motivum secundum motum progressivum. Est autem considerandum quod huiusmodi animalia excedunt animalia imperfecta, idest immobilia, sicut illa animalia excedunt plantas et alia corpora mixta: plantae enim et corpora inanimata non habent aliquam notitiam eorum quae sunt eis necessaria; sed animalia immobilia habent quidem cognitionem eorum quae sunt necessaria solum secundum quod eis praesentialiter offeruntur; animalia autem progressiva accipiunt notitiam eorum etiam quae a remotis: unde haec magis accedunt ad cognitionem intellectivam quae non determinatur ad hic et nunc. Et sicut omnibus animalibus ad cognoscendum necessaria, quae pertinent ad nutritionem, secundum quod praesentialiter offeruntur, ordinatur gustus, ita ad cognoscendum ea quae offeruntur a remotis ordinatur odoratus. Odor enim et sapor quamdam affinitatem habent, ut infra dicetur. Et sicut per saporem cognoscitur convenientia cibi coniuncti, ita per odorem cognoscitur convenientia cibi a remotis.

[81181] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 7 Alii autem duo sensus, scilicet visus et auditus, ordinantur ad cognoscendum a remotis omnia necessaria animali, vel corruptiva, sive sint ei necessaria secundum rationem corporis mixti, sive secundum rationem vivi corporis nutribilis. Manifestum enim est quod animalia per visum et auditum fugiunt corruptiva quaelibet, et salubria prosequuntur. Et ideo dicit quod illi sensus, qui per exteriora media fiunt, ut dictum est secundo de anima, scilicet odoratus, auditus et visus, insunt illis de numero animalium *quae proficiscuntur*, id est motu progressivo moventur *omnibus quidem his propter unam causam communem*, scilicet causam salutis, ut a remotis scilicet necessaria cognoscant, sicut per gustum et tactum praesentialiter. Et hoc est quod subdit *ut praesentientia*, id est a remotis sentientia prosequantur conveniens alimentum, et fugiant mala et corruptiva quaecumque, sicut ovis fugit lupum ut corruptivum, lupus autem sequitur ovem visam vel auditam aut odoratam, ut conveniens alimentum.

[81182] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit et habentibus assignat aliam causam specialem quibusdam perfectioribus animalibus. Et primo proponit hanc causam. Secundo circa has causas comparat sensus adinvicem, ibi, horum autem ipsorum. Circa primum, considerandum est, quod prudentia est directiva in agendis. Et universalis quidem prudentia est directiva respectu quorumcumque agendorum. Unde non est in animalibus, nisi in solis hominibus, qui

habent rationem universalium cognoscitivam: in aliis autem animalibus sunt quaedam prudentiae particulares ad alios aliquos determinatos actus, sicut formica, quae congregat in aestate cibum, de quo vivat in hyeme. Praedicti autem sensus, maxime auditus et visus, proficiunt animalibus, ad huiusmodi prudentias particulares, et hominibus ad prudentiam universalem ad hoc quod aliquid bene fiat. Odoratus autem totaliter videtur necessitati nutrimenti deservire, parum autem prudentiae. Unde in omnibus, in quibus est perfecta prudentia, est deficientissimus iste sensus, ut dicitur libro secundo de anima.

[81183] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 9 Quomodo autem deserviant praedicti sensus prudentiae, ostendit per hoc quod multas differentias rerum ostendunt, ex quibus homo proficit ad discernendum et contemplabilia et agibilia; per effectus enim sensibiles homo elevatur in intelligibilium et universalium considerationem, et etiam ex sensibus per ea quae audivit, instruitur circa agenda. Alia vero animalia in nullo participant de contemplatione; actionem autem participant particularem, sicut dicitur decimo Ethicorum. Ideo autem hi duo sensus multas differentias annunciant, quia obiecta eorum inveniuntur in omnibus corporibus, quia consequuntur ab ea, quae sunt communia omnibus corporibus, et inferioribus et superioribus. Color enim consequenter se habet ad lucem et diaphanum in quibus inferiora communicant caelesti corpori; sonus autem consequitur motum localem, qui etiam invenitur in utrisque corporibus; odor autem consequitur sola corpora mixta, ex quibus animal natum est nutriri.

[81184] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit horum autem comparat circa praedictas causas visum et auditum. Et primo ponit comparationem. Secundo probat, ibi, multas quidem. Circa primum quidem dicit quod visus dupliciter praeeminet auditui. Uno quidem modo quantum ad necessaria; puta ad quaerendum cibum, et ad vitandum corruptiva, quae certius apprehenduntur per visum, qui immutatur ab ipsis rebus, quam per auditum, qui immutatur a sonis, consequentibus motus aliquos rerum. Alio modo visus est praevium auditui secundum se, quia magis cognoscitivus est plurium quam auditus. Sed auditus praeeminet visui inquantum deservit intellectui; et hoc est secundum accidens, ut post manifestabit.

[81185] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit multas quidem manifestat quod dixerat. Et primo quod visus sit secundum se melior. Secundo quod auditus sit melior per accidens, ibi, secundum vero accidens. Dicit ergo primo, quod visus ideo secundum se est melior, quia potentia visiva, sua apprehensione annunciat nobis multas differentias rerum, et diversorum modorum. Et hoc ideo est, quia eius obiectum, quod est visibile, invenitur in omnibus corporibus. Fit enim aliquid visibile per hoc quod diaphanum illuminatur actu a corpore lucido, in quibus inferiora corpora cum superioribus communicant. Et ideo dicit, quod colore omnia corpora participant tam superiora quam inferiora; quia in omnibus corporibus vel invenitur ipse color secundum propriam rationem, sicut in corporibus in quibus est diaphanum terminatum, vel saltem in eis inveniuntur principia coloris, quae sunt diaphanum et lux; et ideo plura manifestantur per visum.

[81186] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 12 Per hunc etiam sensum magis cognoscuntur communia sensibilia: quia quanto potentia habet virtutem cognoscitivam universaliorem, et ad plura se

extendentem, tanto est efficacior in cognoscendo; quia omnis virtus quanto est universalior, tanto est potentior. Et dicuntur sensibilia communia, quae non cognoscuntur ab uno sensu tantum, sicut sensibilia, propria, sed a multis sensibus; sicut magnitudo, figura, quies, motus et numerus. Qualitates enim, quae sunt propria obiecta sensuum, sunt formae in continuo; et ideo oportet quod ipsum continuum inquantum est subiectum talibus qualitatibus, moveat sensum, non per accidens, sed sicut per se subiectum, et commune omnium sensibilium qualitatum. Omnia autem haec, quae dicuntur sensibilia communia, pertinent aliquo modo ad continuum, vel secundum mensuram eius ut magnitudo, vel secundum divisionem ut numerus, vel secundum terminationem ut figura, vel secundum distantiam et propinquitatem ut motus.

[81187] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 13 Sed auditus annunciat nobis solas differentias sonorum, qui non inveniuntur in omnibus corporibus, nec sunt expressivae multarum differentiarum, quae sunt in rebus paucis. Animalibus autem ostendit auditus differentias vocis. Vox enim est sonus ab ore animantis prolatus cum imaginatione quadam, ut dicitur in secundo de anima; et ideo vox animalis inquantum huiusmodi naturaliter significat interiorem animalis passionem, sicut latratus canum significat iram ipsorum; et sic perfectiora animalia ex vocibus invicem cognoscunt interiores passiones: quae tamen cognitio in imperfectis animalibus deest. Sic ergo auditus non cognoscit per se nisi vel differentiam sonorum, utputa grave et acutum, aut aliquid huiusmodi, vel differentias vocis, secundum quod sunt indicativae diversarum passionum; et sic cognitio auditus non se extendit ad cognoscendum per se tot rerum differentias, sicut visus.

[81188] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit secundum vero manifestat quod auditus per accidens melior sit ad intellectum; et dicit quod auditus multum confert ad prudentiam. Et accipitur hic prudentia pro quadam intellectiva cognitione, non solum prout est recta ratio agibilium, ut dicitur sexto Ethicorum. Sed hoc est per accidens, quia sermo, qui est audibilis, est causa addiscendi non *per se*, id est secundum ipsas sonorum differentias, sed *per accidens*, inquantum scilicet nomina, in quibus sermo est, id est locutio componitur, sunt symbola, idest signa intentionum intellectarum, et per consequens rerum. Et sic doctor docet discipulum inquantum per sermonem significat ei conceptionem intellectus sui. Et plus homo potest cognoscere addiscendo *ad quod est utilis auditus quamvis per accidens*, quam de se inveniendo, ad quod praecipue est utilis visus. Inde est quod inter privatos a nativitate utrolibet sensu, scilicet visu et auditu, sapientiores sunt caeci, qui carent visu, mutis et surdis qui carent auditu.

[81189] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 2 n. 15 Addit autem *mutis*, quia omnis surdus a nativitate ex necessitate mutus est. Non enim potest addiscere formare sermones significativos, qui significant ad placitum. Unde sic se habet ad locutionem totius humani generis, sicut ille, qui nunquam audivit aliquam linguam, ad imaginandum illam. Non est autem necessarium quod e converso omnis mutus sit surdus: potest enim contingere ex aliqua causa aliquem esse mutum, puta propter impedimentum linguae. Ultimo autem epilogando concludit quod dictum est de virtute, quam habet unusquisque sensus.

Lectio 3

[81190] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 1 Postquam philosophus resumpsit, ea quae sunt necessaria ad praesentem considerationem de ipsis virtutibus sensitivis, nunc accedit ad principale propositum in hoc libro, applicando considerationem sensus ad corporalia. Et primo quantum ad organum sensuum. Secundo, quantum ad sensibilia, ibi, de sensibilibus autem his. Circa primum duo facit. Primo attribuit organum sensuum elementis, improbando sermones aliorum. Secundo determinando id quod verius esse potest, ibi, quod quidem igitur. Circa primum duo facit. Primo tangit in generali, quomodo antiqui attribuebant organa sensuum elementis. Secundo descendit specialiter ad organum visus, circa quod a pluribus errabatur, ibi, faciunt autem omnes visum. Dicit ergo primo, quod priores philosophi quaerebant secundum elementa corporum, qualia essent corporea instrumenta, in quibus et per quae operationes sensuum exercerentur. Et hoc ideo, quia sicut in primo de anima dictum est, ponebant simile simili cognosci. Unde et ipsam animam ponebant esse de natura principiorum, ut per hoc posset omnia cognoscere, quasi omnibus conformis. Nam omnia in principiis communicant: et pari ratione, quia organa sensuum omnia corporalia cognoscunt, attribuebant ea elementis corporum.

[81191] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 2 Sed statim occurrebat eis una difficultas: sunt enim quinque sensus, et quatuor elementa; et ideo inquirebant cui possent organum quinti sensus applicare. Est autem inter aerem et aquam quoddam medium, aere quidem densius, aqua autem subtilius, quod dicitur fumus vel vapor, quae etiam quidam posuerunt esse primum principium: et huic attribuebant organum odoratus: quia odor secundum quamdam evaporationem fumalem sentitur: alios vero quatuor sensus attribuebant quatuor elementis; tactum autem terrae; gustum autem aquae, quia sapor sentitur per humidum; auditum autem aeri, visum igni.

[81192] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit faciunt autem accedit specialiter ad organum visus, quod attribuebant igni. Et primo improbat causam positionis. Secundo ipsam positionem, ibi, quoniam autem si ignis esset. Circa primum tria facit. Primo ponit causam, ex qua quidem movebantur ad attribuendum organum visus igni. Secundo movet quamdam dubitationem, ibi, habet autem dubitationem. Tertio determinat veritatem circa utrumque, causa utique huiusmodi. Ait ergo primo, quod omnes, qui attribuunt organum visus igni, hoc ideo faciunt, quia ignorant causam cuiusdam passionis, quae circa oculum accidit: si enim oculus comprimatur et fortiter moveatur, videtur quod ignis luceat: quod accidit si sint apertae palpebrae solum quando aer exterior est tenebrosus, aut etiam in aere claro, si primo claudantur palpebrae, quia per hoc fiunt tenebrae oculo clauso. Et hoc reputabant esse manifestum signum, quod organum visus ad ignem pertineret.

[81193] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit habet autem movet quamdam dubitationem circa praedicta. Manifestum est enim quod sensus cognoscunt sensibile praesens: unde et visus cognoscit visibile praesens, sicut ignis propter suam lucem est quid visibile praesens. Si ergo semper est praesens ignis visui, utpote organo visus in eo existente, videtur quod semper

visus ignem deberet videre. Sed hoc quidem secundum principia, quae Aristoteles supponit, non sequitur. Supponit enim quod sensus est in potentia ad sensibile: et oportet quod per aliquod medium a sensibili immutetur. Unde secundum ipsum, sensibile superpositum sensui non sentitur, ut dicitur secundo de anima. Unde si etiam organum visus esset igneum, propter hoc visus non videret ignem. Sed secundum alios philosophos, visus et alii sensus percipiunt sensibilia inquantum sunt actu tales, idest similes sensibilibus utpote naturam principiorum habentibus, ut dictum est. Et ideo secundum eos, quibus organum visus erat igneum, sequebatur quod praedicto modo videret ignem. Sed tunc remanet dubitatio, quam Aristoteles hic inducit, quare oculus quiescens non videt ignem, sicut oculus motus.

[81194] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit causa quidem assignat causam praedictae apparitionis: per quam et dubitatio mota solvitur, et ostenditur quomodo inaniter putaverunt ignem visum. Et ad hoc accipiendum est, quod corpora *laevia*, idest polita et tersa, ex proprietate suae naturae habent quemdam fulgorem, quod in corporibus asperis et non planis non accidit, quia quaedam partes supereminent aliis et obumbrant eas: et quamvis in se aliqualiter fulgeant huiusmodi corpora, non tamen habent tantum de fulgore, quod de se possint facere medium lucidum actu, sicut facit sol et huiusmodi corpora. Manifestum est igitur quod illud quod est medium oculi, quod vocatur nigrum oculi, est quasi laeve et politum. Unde habet quemdam fulgorem ex ratione lenitatis, non ex natura ignis, sicut illi existimabant. Per hoc ergo iam remota est necessitas attribuendi organum visus igni, quia scilicet huius claritatis, quae apparet causa, potest aliunde assignari quam ab igne. Sed, sive hoc sit ex laevitate pupillae, remanet communis dubitatio, quare huiusmodi fulgorem videt oculus motus, quiescens vero non.

[81195] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 6 Et ideo assignat causam huius; et dicit quod talis fulgor apparet moto oculo, quia accidit per oculi motionem quasi quod unum fiat duo. Unum enim et idem subiecto est pupilla fulgens et videns. Inquantum autem est fulgens, proiicit fulgorem suum ad extra: inquantum autem est videns, cognoscit fulgorem, quasi recipiendo ipsum ab exteriori: cum autem est quiescens, emissio fulgoris fit ad exterius, et ita visus huiusmodi fulgorem non recipit ut videre possit. Sed, quando oculus celeriter movetur, illud nigrum oculi transfertur ad exteriorem locum, in quem pupilla emittebat suum splendorem, antequam ille splendor deficiat; et ideo pupilla ad alium locum velociter translata recipit splendorem suum quasi ab exteriori, ut sic videatur esse aliud videns et visum, quamvis sit idem subiecto: et ideo huiusmodi ibi apparitio fulgoris non fit nisi oculus celeriter moveatur: quia si moveatur tarde, prius deficiet impressio fulgoris ab exteriori loco, ad quem fulgor perveniebat, quam pupilla illuc perveniat.

[81196] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 7 Sed videtur quod nulla celeritas motus ad hoc sufficiat. Quantumcumque enim motus localis sit velox, oportet tamen quod sit in tempore: emissio autem fulgoris ad praesentiam corporis fulgentis, et eius cessatio ab ipsius absentia, utrumque fit in instanti: non ergo videtur possibile, quantumcumque oculus celeriter moveatur, quod prius perveniat pupilla ad exteriorem locum, quam cesset fulgor illuc perveniens ex pupilla in alio loco existente. Sed ad hoc dicendum est secundum Alexandrum in commento: pupilla corpus est quoddam et in

partes divisibile: unde celeriter commoto oculo, cum aliqua pars pupillae ad alium locum pervenire incoeperit, adhuc fulgor illuc pervenit ex residuo corpore pupillae, quod nondum attingit locum illum; et inde est quod pupilla incipit videre fulgorem, quasi aliunde resplendentem. Et huius signum est quod huiusmodi fulgor non videtur defecisse, sed pertransit et subito disparet visio.

[81197] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 8 Assignat etiam causam, quare talis apparitio accidit in tenebris et non in lumine; quia fulgor corporum laevium propter sui modicitatem obscuratur a magna claritate, sed in tenebris videtur; sicut etiam accidit de quibusdam aliis, quae modicum habent lucis, et propter hoc videntur in tenebris et non in lumine, sicut quaedam capita piscium et humor turbidus piscis, qui dicitur sepia. Et subiungit quod, si aliquis lente vel tarde moveatur, non accidit praedicta apparitio, per hoc quod videns et visum simul videatur esse unum et duo, ut dictum est: sed illo modo, quando scilicet celeriter movetur oculus, tunc oculus videt seipsum, quasi secundum diversum situm a seipso immutatus, sicut accidit in refractione vel in reflexione, puta cum oculus videt seipsum in speculo, a quo scilicet ab exteriori redit species oculi ad ipsum oculum per modum reflexionis cuiusdam, sicut et in praedicta apparitione fulgor oculi redit ad ipsum, ut dictum est.

[81198] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit, quoniam si accedit ad improbandum ipsam positionem. Et primo quantum ad hoc quod visum attribuebant igni. Secundo quantum ad hoc quod ponebant visum videre extramittendo, ibi, irrationale vero omnino est. Circa primum tria facit. Primo proponit opinionem Platonis. Secundo Empedoclis, ibi, Empedocles autem videtur. Tertio opinionem Democriti, ibi, Democritus autem quoniam. Circa primum duo facit. Primo obiicit contra Platonem. Secundo removet eius responsionem, ibi, dicere autem quod extinguatur. Circa primum sciendum est, quod Empedocles et Plato in Timaeo in duobus conveniebant, quorum unum est quod organum visus pertinet ad ignem: secundum est quod visio contingit per hoc quod lumen exit ab oculo, sicut ex lucerna. Ex his autem duabus concludit philosophus quod visus deberet videre in tenebris, sicut in luce. Potest enim etiam in tenebris lumen a lucerna emitti illuminans medium. Et ita, si per emissionem luminis oculus videt, sequitur quod etiam in tenebris oculus videre possit.

[81199] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit dicere autem excludit positionem Platonis quam in Timaeo ponit dicens, quod, quando lumen egreditur ex oculo, si quidem inveniat in medio lumen, salvatur per ipsum, sicut per sibi simile, et ex hoc accidit visio. Si tamen non inveniat lumen, sed tenebras, propter dissimilitudinem tenebrarum ad lumen ab oculo egrediens extinguitur, et ideo oculus non videt.

[81200] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 11 Sed Aristoteles dicit hanc causam non esse veram; et hoc probat ibi, quae enim. Non enim potest assignari ratio, quare lumen oculi a tenebris extinguitur, dicebant enim Platonici tres esse species ignis: scilicet lumen, flammam, et carbonem. Ignis autem, cum sit naturaliter calidus et siccus, extinguitur, vel ex frigido, vel ex humido: et hoc manifeste apparet in carbonibus et flamma. Sed neutrum contingit in lumen, quia nec per frigidum nec per humidum extinguitur. Non ergo bene dicitur, quod extinguitur ignis per modum ignis. Alexander

autem in commento dicit, quod invenitur alia litera talis: *qualis videtur quidem in carbonibus esse ignis et flamma in lumine: neutrum autem videtur conveniens. Neque enim humidum, nec frigidum, quibus extinctio fit.* Et secundum hanc literam ratio Aristotelis magis videtur esse ad propositum. Lumen enim igneum quod apparet in carbonibus et flamma extinguitur frigido aut humido. Tenebrae autem neque sunt aliquid frigidum nec humidum. Non ergo per tenebras potest extingui lumen igneum egrediens ab oculo.

[81201] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 12 Posset autem aliquis dicere, quod lumen igneum egrediens ab oculo non extinguitur in tenebris, sed quia debile est, nec confortatur ab exteriori lumen, ideo latet nos. Et propter hoc non fit visio.

[81202] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 13 Sed Aristoteles hoc reprobat ibi, si igitur. Circa quod sciendum est, quod lumen igneum extinguitur vel obtenebratur dupliciter. Uno quidem modo secundum proprietatem luminis, prout parvum lumen extinguitur ex praesentia maioris luminis. Alio modo secundum proprietatem ignis, qui extinguitur in aqua. Si ergo illud debile lumen ab oculo egrediens esset igneum, oporteret quod extingueretur in die propter excellentiorem claritatem, et in aqua propter contrarietatem ad ignem; et per consequens inter glacies magis obtenebraretur praedictum lumen visibile. Videmus enim hoc accidere in flamma et in corporibus igneis vel ignitis, quod tamen non accidit circa visum. Unde patet praedictam responsionem vanam esse.

[81203] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 14 Deinde cum dicit Empedocles autem narrat opinionem Empedoclis, de cuius improbatione iam dictum est: et dicit quod Empedocles videtur aestimare sicut dictum est, quod visio fiat lumine exeunte: et ponit verba eius quae metrice protulit. Dicebat enim quod ita accidit in visu, sicut quando aliquis cogitans progredi per aliquod iter per noctem hyemis, flant venti, praeparat lucernam, accendens lumen ardentis ignis, licet impetus omnium ventorum sufficienter prohibens, ponens accensum in laternam, et per hoc flatum ventorum spirantium impediens, scilicet eos ne possint eorum flatus pervenire usque ad lumen ignis, lumen autem ignis contentum extragrediatur, et quanto magis expansum fuerit extra, tanto magis illustrat aerem, ita tamen quod radii exeuntes sunt domiti, idest attenuati per velum laternae, puta per pellem, vel aliud huiusmodi. Non enim ita clare illuminatur aer per laternam, sicut illuminaretur ab igne non velato. Et similiter dicit accidere in oculo *in quo lumen antiquum*, idest a prima formatione oculi *ad sensum contutatur*, idest tute conservatur *in miringis*, idest in tunicis oculi per quas sicut per quosdam subtiles linteos lumen diffunditur circumquaque per pupillam, quae quidem tunicae revelant radiis per eas emissis profundum aquae fluentis circa ignis accensum in pupilla ad nutritionem, vel potius contemperationem ignis in profundo collocati. Et sic lumen extra pervenit, quando magis fuerit expansum, ab interiori procedens. Vel quod dicit *circulo* referendum est ad circularitatem pupillae.

[81204] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 3 n. 15 Notandum est, quod signanter dixit *per velum domitis radiis*, ad signandum causam quare non videtur in tenebris, quia scilicet lumen egrediens debilitatur per hoc quod transit per praedicta velamenta ut possint perfecte aerem illuminare. Positis autem verbis Empedoclis, subiungit, quod aliquando dicebat visionem fieri per emissionem luminis, ut

dictum est, aliquando autem dicebat quod visio fit per quaedam corpora defluentia a visibilibus et pervenientia ad visum; et forte eius opinio erat, quod utrumque coniungeretur ad visionem.

Lectio 4

[81205] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 1 Post opinionem Platonis et Empedoclis hic tertio philosophus prosequitur de opinione Democriti. Circa quod tria facit. Primo ostendit in quo Democritus bene dixerit et in quo male. Secundo prosequitur illud in quo male dixit, ibi, incongruum autem est. Tertio prosequitur illud, in quo bene dixit, ibi, quod visus namque. Dicit ergo primo, quod Democritus bene dixit in hoc, quod visum attribuit aquae; sed in hoc male dixit, quod putavit visionem non aliud esse quam apparitionem rei visae in pupilla ex corporali dispositione oculi, quia scilicet oculus est laevis, idest politus, tersus. Et ita patet quod ipsum videre non consistit in hoc quod est apparere talem formam in oculo; sed consistit *in vidente*, idest in habente virtutem visivam: non enim oculus est videns propter hoc quod est laevis, sed propter hoc quod est virtutis visivae: illa enim passio, scilicet quod forma rei visae in oculo appareat, est reverberatio, idest causatur ex refractione sive reverberatione formae ad corpus politum. Sicut videmus in speculo accidere: cum enim immutatio diaphani, quae fit a corpore visibili pervenerit ad corpus non diaphanum, non potest ultra immutatio transcendere, sed quodam modo reflectitur ad similitudinem pilae, quae repercutitur proiecta ad parietem; et ex tali repercussione redit forma rei visae ad partem oppositam. Unde contingit quod aliquis in speculo videat seipsum, vel etiam in aliam rem, quae non directe visui eius obiicitur.

[81206] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 2 Sed hoc locum non habet nisi duo concurrant: quorum unum est, ut corpus sit superficie laeve, et ex hoc quodam modo fulgens, ut supra dictum est, per quem fulgorem moderatum manifestatur species in reflexione. Aliud est quod corpus illud sit interius ad aliquid terminatum, ut immutatio praedicta ultra non transeat. Et ideo videmus, quod nisi in vitro apponatur plumbum vel aliquod huiusmodi, quod impediat penetrationem, ne ulterius procedat immutatio, non fit talis apparitio. Utrumque autem horum concurrit in oculo. Est enim moderate fulgens propter laevitatem, ut supra habitum est, et habet aliquod in fundo, quod terminet eius pervietatem: unde manifestum est quod hoc accidens, scilicet quod forma rei visae appareat in oculo, accidit pure propter refractionem, quae est passio corporalis, quae causatur ex determinata corporis dispositione.

[81207] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 3 Democrito tamen nondum erat manifestum de huiusmodi refractionibus, et de formis, quae apparent in corporibus specularibus propter refractionem praedictam. Ipsa autem visio secundum rei veritatem non est passio corporalis, sed principalis eius causa est virtus animae. Democritus tamen ponebat animam esse aliquid corporale; et ideo non est mirum si operationem animae nihil aliud esse dicebat quam passionem corporalem.

[81208] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 4 Sciendum tamen quod praedicta apparitio, quantum

ad primam receptionem formae quae est visionis, est corporalis, non enim visio est actus animae nisi per organum corporeum: et ideo non est mirum si habeat aliquam causam ex parte corporeae passionis; non tamen ita quod ipsa corporea passio sit idem quod visio. Sed aliqua causa est eius quantum ad primam, ut ita dicam, percussionem formae visibilis ad oculum: namque reflexio consequens, nihil facit ad hoc quod oculus videat rem visam per speciem in eo apparentem, sed facit ad hoc quod alteri possit apparere. Unde etiam oculus videns rem per speciem, non videt ipsam speciem in eo apparentem.

[81209] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit incongruum autem prosequitur quantum ad hoc quod Democritus male dixit. Et dicit quod valde incongruum videtur quod Democrito ponenti visionem nihil aliud esse quam apparitionem praedictam, non occurrerit ista dubitatio, quare alia corpora, in quibus formae rerum visibilium, quas idola nominabat, specialiter apparent, non videant, sed solus oculus. Ex quo manifeste apparet, quod non tota ratio visionis est praedicta apparitio; sed in oculo est aliquid aliud, quod visionem causat, scilicet virtus visiva.

[81210] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit quod visus prosequitur id quod Democritus bene dixit. Et primo proponit necessitatem. Secundo manifestat per signa, ibi, et hoc est et ipsis operibus. Dicit ergo primo: hoc quod Democritus organum visus attribuit aquae, verum est. Sciendum tamen quod visio attribuitur aquae non secundum quod est aqua, sed ratione perspicuitatis, quae communiter in aqua et aere invenitur. Nam visibile est motivum perspicui, ut dicitur in libro de anima. Attribuitur magis tamen visio aquae quam aeri propter duo. Primo quidem, quia aqua magis potest conservari quam aer. Aer enim de facili diffunditur; et ideo ad conservationem visus convenientior fuit aqua quam aer. Natura autem facit semper quod melius est. Secundo, quia aqua est magis spissa quam aer, et ex ratione suae spissitudinis habet quod in ea per quamdam reverberationem appareat forma rei visae; et hoc competit instrumento visus: esse autem perspicuum competit medio in visu, eo quod commune est aeri et aquae: et ideo concludit, quod oculus et pupilla magis attribuuntur aquae quam aeri. Est etiam et corpus caeleste perspicuum; sed quia non venit in compositione corporis humani, propter hoc hic praetermittitur.

[81211] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit et hoc est manifestat organum visus esse aquae, per tria signa, quae in ipsis operibus manifesta sunt; quorum primum est, quod si oculi destruantur, ad sensum apparet inde aqua discurrens. Secundum est, quod in oculis embryonum de novo formatis, qui quasi adhuc recipientes magis virtutem sui principii, excedunt et in frigiditate et claritate, quae duo sunt connaturalia aquae. Tertium signum est, quia in animalibus habentibus sanguinem, in quibus potest esse pinguedo, quasi ex sanguine generata, circa pupillam ponitur album oculi habens pinguedinem et crassitudinem quamdam, ut ex eius caliditate permaneat aqueum pupillae humidum absque congelatione, quae perspicuitatem aquae diminueret, et sic impediretur visio. Et ideo ratione praedictae pinguedinis oculus qui pinguescit propter eius caliditatem nullis unquam passus est frigus in toto eo quod intra palpebras continetur. In animalibus vero, quae sunt sine sanguine, in quibus non invenitur pinguedo, natura facit oculos durae pellis, ad protegendum humidum aqueum, quod est intra pupillam.

[81212] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit irrationale vero accedit ad improbandum quod aliqui posuerunt visionem fieri extramittendo, quod erat ratio attribuendi visum igni: unde hoc remoto, et illud removetur. Et circa hoc duo facit. Primo proponit duas opiniones ponentium quod videmus extramittendo. Secundo improbat alteram illarum, ibi, isto enim melius est. Dicit ergo primo, quod irrationale videtur quod visus videat aliquo ab eo exeunte. Quod quidem aliqui posuerunt dupliciter. Uno modo, ut id quod egreditur ab oculo extendatur usque ad rem visam; ex quo sequitur, quod cum nos videamus etiam astra, id quod egreditur a visu, extendatur usque ad astra: quod continet manifestam impossibilitatem. Cum enim egredi non sit nisi corporum, sequitur quod aliquod corpus egrediens ab oculo perveniet usque ad astra: quod idem apparet falsum multipliciter. Primo quidem, quia sequeretur plura corpora esse in eodem loco; tum quia illud quod egrederetur ab oculo simul esset cum aere; tum quia huiusmodi egredientia ab oculis oporteret multiplicari in eodem medio secundum multitudinem videntium per idem medium. Secundo, quia quaelibet emissio corporis in principio quidem est maior, in fine vero attenuatur, propter quod contingit quod flamma ex corpore accenso procedens tendit in summum: hic autem accidit contrarium. Dicunt enim mathematici, quorum est haec positio quod conus corporis egredientis ab oculo, est intra oculum basis illius res visae. Tertio, quia non posset quantitas oculi sufficere ad hoc quod tantum corpus ab eo progrederetur, quod attingeret usque ad astra quantumcumque subtiliaretur: talis enim est terminus subtilitatis corporum naturalium; et propterea quanto esset subtilius, tanto facilius corrumperetur. Et iterum: oporteret quod vel esset aer vel ignis illud corpus emissum ab oculo. Et aerem quidem emitti ab oculo non est necessarium, quia abundat exterius. Si vero esset ignis, videremus etiam ignem, vel non possemus videre media in aqua: nec etiam possemus videre nisi in sursum, quo tendit motus ignis. Non autem potest dici quod illud corpus, quod egreditur ab oculo, sit lumen, quia lumen non est corpus, ut probatum est in libro de anima.

[81213] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 9 Alia opinio est Platonis qui posuit quod lumen egrediens ab oculo non procedit usque ad rem, sed *quodantenus*, idest aliquod determinatum spatium, ubi scilicet cohaeret lumini exteriori, ratione cuius cohaerentiae fit visio, ut prius dictum est.

[81214] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit isto enim melius praetermissa prima opinione tamquam maxime inconvenienti, consequenter improbat secundam dupliciter. Primo quidem, quia inutiliter et vane aliquid ponitur. Et hoc est quod dicit: melius esset dicere quod lumen interius coniungeretur exteriori in ipsa interiore extremitate oculi, quam extra per aliquam distantiam. Et hoc ideo, quia in illo spatio intermedio, si non est lumen exterius, extingueretur lumen interius a tenebris, secundum eius positionem, ut supra habitum est. Si vero attingat lumen usque ad oculum, melius est quod statim coniungatur; quia quod potest fieri sine medio melius est quam quod fiat per medium: cum aliquid fieri per pauciora melius sit quam per plura.

[81215] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit sed hoc improbat coniunctionem luminis interioris ad exterius, etiam si fiat in principio oculi. Et hoc tripliciter. Primo quidem, quia coniungi vel separari est proprie corporum, quorum utrumque habet per se subsistentiam, non autem qualitatum, quae non sunt nisi in subiecto. Unde cum lumen non sit corpus sed accidens

quoddam, nihil est dictum quod lumen adiungatur lumini, nisi forte corpus luminosum adiungeretur corpori luminoso. Potest autem contingere quod lumen intendatur in aere per multiplicationem luminarium: sicut et calor intenditur per augmentum calefacientis, quod tamen non est per additionem, ut patet in quarto physicorum. Secundo improbat per hoc, quod etiam dato quod utrumque lumen esset corpus, non tamen esset possibile quod utrumque coniungeretur, cum non sint eiusdem rationis. Non enim quodlibet corpus natum est coniungi cuilibet corpori, sed solum illa quae sunt aliqualiter homogenea. Tertio, quia cum inter lumen interius et exterius intercidat corpus medium, scilicet *meninga*, idest tunica oculi, non potest utriusque luminis esse coniunctio.

Lectio 5

[81216] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 1 Postquam philosophus improbavit opinionem ponentium visionem, fieri extramittendo, hic determinat veritatem. Et circa hoc tria facit. Primo manifestat qualiter visio fiat secundum suam sententiam. Secundo ex hoc reddit causam eius quod supra positum est de organo visus, ibi, et rationabiliter. Tertio manifestat causam illam per signum, ibi, et hoc etiam ab accidentibus. Resumit ergo primo, quod dictum est in libro de anima, quod sine lumine impossibile est videre: quia enim visio fit per medium, quod est diaphanum, requiritur ad visionem lumen, quod facit aliquod corpus esse actu diaphanum, ut dicitur in libro de anima. Et ideo sive illud medium, quod est inter rem visam et oculum sit actu aer illuminatus, sive sit lumen, non quidem per se subsistens, cum non sit corpus, sed quocumque alio corpore, puta aqua vel vitro, motus, qui fit per huiusmodi medium, causat visionem.

[81217] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 2 Non est autem intelligendum quod huiusmodi motus sit localis, quasi quorumdam corporum defluentium a re visa ad oculum, sicut Democritus et Empedocles posuerunt: quia sequeretur quod per huiusmodi defluxum corpora visa diminuerentur quo usque totaliter consumerentur; sequeretur etiam quod oculus ex occursu continuo huiusmodi corporum destrueretur; neque etiam esset possibile ut totum corpus ab oculo videretur, sed solum secundum tantam quantitatem, quantam posset pupilla capere.

[81218] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 3 Est autem motus iste secundum alterationem: alteratio autem est motus ad formam, quae est qualitas rei visae, ad quam medium est in potentia inquantum est lucidum in actu, quod est diaphanum interminatum. Color autem est qualitas diaphani terminati, ut infra dicetur. Quod autem interminatum est, sic se habet ad terminatum, sicut potentia ad actum. Nam forma est quidam terminus materiae.

[81219] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 4 Sed propter aliam rationem diaphaneitatis in medio perspicuo, sequitur quod medium recipiat alio modo speciem coloris quam sit in corpore colorato, in quo est diaphanum terminatum, ut infra dicetur. Actus enim sunt in susceptivis secundum modum ipsorum: et ideo color est quidem in corpore colorato sicut qualitas completa in suo esse naturali; in medio autem incompleta secundum quoddam esse intentionale; alioquin non posset secundum

idem medium videri album et nigrum. Albedo autem et nigredo, prout sunt formae completae in esse naturali, non possunt simul esse in eodem: sed secundum praedictum esse incompletum sunt in eodem, quia iste modus essendi propter suam imperfectionem appropinquat ad modum quo aliquid est in aliquo in potentia. Sunt autem in potentia opposita simul in eodem.

[81220] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit et rationabiliter assignat, super id quod dictum est, causam quare necesse sit visum attribuere aquae, quod supra solum per signa ostenderat. Et dicit quod quia immutatio medii illuminati a corpore viso causat visionem, rationabiliter id quod est intra pupillam, quae est organum visus, est aqueum. Aqua enim est de numero perspicuorum. Oportet autem quod, sicut exterius medium est aliquod perspicuum illuminatum sine quo nihil potest videri, ita etiam quod intra oculum sit aliquod lumen. Et, cum non sit visio nisi in perspicuo, necesse est quod est intra oculum sit aliquod perspicuum; non autem corpus caeleste, quia non venit in compositionem humani corporis; et ideo necesse est quod sit aqua quae sit servabilior et spissior quam aer ut dictum est.

[81221] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 6 Quare autem ad videndum requiratur lumen interius, manifestat cum dicit: non enim in ultimo. Si enim virtus visiva esset in exteriori superficie oculi, sufficeret ad videndum solum lumen exterioris perspicui, per quod immutatio coloris perveniret ad exteriorem superficiem pupillae. Sed anima sive sensitivum animae non est in exteriori superficie oculi, sed intra. Et est attendendum quod signanter addit *aut animae sensitivum*; anima enim cum sit forma totius corporis et singularum partium eius, necesse est quod sit in toto corpore et in qualibet parte eius: quia necesse est formam esse in eo, cuius est forma; sed sensitivum animae dicitur potentia sensitiva, quae quia est principium sensibilis operationis animae quae per corpus exercetur, oportet esse in aliqua determinata parte corporis; et sic principium visionis est interius iuxta cerebrum, ubi coniunguntur duo nervi ex oculis procedentes. Et ideo oportet quod intra oculum sit aliquod perspicuum receptivum luminis, ut sit uniformis immutatio a re visa usque ad principium visivum.

[81222] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit et hoc etiam manifestat quod dixerat per signum, quod accidit in quibusdam, qui in pugnis circa tempora vulnerantur; scissis enim poris, qui pupillam continuant visivo principio, subito tenebrae fiunt per visus amissionem, ac si lucerna extingueretur. Pupilla enim est sicut quaedam lampas illuminata ab exteriori lumine; et ideo, quando praescinduntur pori continuantes pupillam principio visivo, non potest lumen huius lampadis usque ad visivum principium pervenire, et ideo visus obscuratur.

[81223] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit igitur si exclusis falsis opinionibus aliorum, accedit ad principale propositum. Et primo quantum ad organa sensuum non necessariorum. Secundo quantum ad organa sensuum necessariorum, ibi, tactivum autem. Circa primum duo facit. Primo adaptat organa sensuum elementis. Secundo manifestat quod dixerat, ibi, quod enim actu odoratur. Circa primum, considerandum est quod non fuit secundum sententiam Aristotelis quod organa sensuum elementis attribuerentur, ut patet in libro de anima, sed quia alii philosophi organa sensuum quatuor elementis attribuebant; ideo quasi in hoc condescendens, dicit quod suppositis his

quae dicta sunt de visu, oportet, secundum quod aliqui dicunt, unumquodque *sensitivorum*, idest organorum sensus, attribuere alicui uni elementorum, sicut alii faciunt. Existimandum est quod visivum oculi attribuendum sit aquae, sensitivum autem sonorum sit attribuendum aeri, igni vero odorativum.

[81224] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 9 Sed hoc videtur esse contra id quod dictum est in libro de anima. Pupilla est aquae, auditus vero aeris, olfactus autem alterius, horum autem ignis aut nullius est, aut omnibus communis. Sed dicendum est, quod id quod est odoratus potest accipi dupliciter. Uno modo secundum potentiam; et sic organum odoratus est aeris vel aquae, ut dicitur in secundo de anima. Alio modo secundum actum; et sic est verum quod hic dicitur, ut ipse probabit. Et ideo signanter non dixit odorativum esse ignis, sicut dixerat sensitivum sonorum esse aeris, visivum oculi esse aquae; sed dicit odoratum esse ignis. Odorativum enim dicitur secundum potentiam, sed odoratus secundum actum.

[81225] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit quod enim probat quod dixerat de organo odoratus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit odorativum esse in actu ignis. Secundo concludit quale debeat esse organum odoratus, quod est odoratus in potentia, ibi, propter quod et circa cerebrum. Tertio ostendit similitudinem organi odoratus ad organum visus, oculi autem generatio. Ait ergo primo, quod *odorativum*, idest organum habens virtutem odorandi, oportet quod sit hoc in potentia, quod actualis odoratus est in actu: quod manifestat per hoc quod sensibile facit sensum *agere*, idest esse in actu vel etiam operari. Oportet enim quod sensitivum sit in potentia sensibile; alioquin non pateretur ab ipso. Unde relinquitur quod sensitivum sit in potentia, sensus in actu. Manifestum est autem quod odor est fumalis evaporatio: non quidem ita quod fumalis evaporatio sit ipsa essentia odoris, hoc enim improbatum est, secundo de anima, longius enim diffunditur odor quam fumalis evaporatio; sed hoc dicitur, quia fumalis evaporatio est causa quod sentiatur odor. Fumalis enim evaporatio est ab igne vel a quocumque calido: ergo odoratus in actu fit per caliditatem, quae principaliter est in igne; et ideo in temporibus et locis calidis flores sunt maioris odoris.

[81226] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit propter quod concludit ex praemissis, quod organum odoratus dicitur esse in loco, qui est circa cerebrum. Organum enim odoratus est in potentia odor in actu, qui est per calorem vel ignem; et ita oportet quod sit potentia: potentia autem calidum est materia contrariorum, nec potest esse in potentia ad unum eorum nisi secundum quod est actu sub altero, vel perfecte, vel imperfecte. Perfecte, sicut quando est sub forma medii, et ideo oportet quod substantia organi odoratus sit id, quod est actus frigidum, quod praecipue est in loco circa cerebrum.

[81227] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit oculi autem ostendit convenientiam organi odoratus ad organum visus: et dicit, quod etiam oculi generatio habet eundem modum quantum ad hoc quod constat ex cerebro, quia cerebrum inter omnes partes corporis est humidius et frigidius, et ita habet naturam aquae quae est naturaliter frigida et humida; et congruit organo odoratus, quod debet esse calidum in potentia, et organo visus quod debet esse aquae.

[81228] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 13 Sed tunc videtur convenienter attribuisse Plato visum igni, sicut et hic Aristoteles odoratum. Dicendum est autem quod organum odoratus est aquae, inquantum aqua est potentia calidum, quod est ignis; organum autem visus est aqua inquantum est perspicua, et per consequens lucida in potentia.

[81229] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 14 Sed quia ignis est etiam lucidus actu sicut et calidum, adhuc posset aliquis dicere quod convenienter visus attribuitur igni. Dicendum est ergo quod eodem modo quo Aristoteles attribuit odoratum igni, nihil prohibet visum attribui igni, non secundum proprias eius qualitates, quae sunt calidum et siccum, sed secundum quod est lucidus actu: quod etiam attendisse videntur aliquid philosophi, augmentum sumentes a fulgore, qui apparet moto oculo. Sed tamen quantum ad hoc improbavit eorum opinionem Aristoteles; non quidem quia ponebant visum in actu esse ignem, quod aliqualiter esset verum, inquantum scilicet visus in actu, non fit sine lumine, sicut nec odoratus in actu sine calore; sed quia ponebant organum visus esse lucidum actu, ponentes visionem fieri non suscipiendo, sed extramittendo.

[81230] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 15 Deinde cum dicit tactivum autem determinat de organis sensuum necessariorum. Et primo ostendit quae cuique elemento sunt attribuenda. Secundo in quo loco sint sita, ibi, et ideo iuxta cor. Dicit ergo primo, quod organum tactus attribuitur terrae, et similiter organum gustus, qui est tactus quidam, ut in tertio de anima dictum est. Quod quidem non est sic intelligendum, quasi organum tactus vel gustus sit simpliciter terreum. Capillis enim et crinibus non sentimus, quae sunt magis terrea; sed quia, ut tertio de anima dicitur, terra maxime miscetur in organo ipsorum sensuum. Et de organo quidem tactus ratio ista est quia ut dicitur secundo de anima, organum tactus, ad hoc quod sit in potentia ad contrarias qualitates tangibiles, debet esse mediocriter complexionatum: et ideo oportet quod sit ibi secundum quantitatem plus de terra, quae inter alia elementa minus habet de virtute activa. De organo autem gustus ratio manifesta est. Sicut enim organum odoratus debet esse aqueum, ut sit ibi potentia calidum, sine quo non fit odoratus in actu, ita etiam organum gustus debet esse terreum, ut sit potentia humidum, sine quo non est gustus in actu.

[81231] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 16 Deinde cum dicit et ideo ostendit, ubi sit organum tactus et gustus constitutum; et dicit quod est iuxta cor, et assignat huius rationem, quia cor est oppositum cerebro secundum situm et qualitatem: et sicut cerebrum est frigidissimum omnium, quae in corpore sunt, ita et cor est calidissimum inter omnes corporis partes: et propter hoc sibi invicem opponuntur secundum situm, ut per frigiditatem cerebri temperetur caliditas cordis. Et inde est quod illi, qui habent parvum caput secundum proportionem ceterorum membrorum, impetuosi sunt, tamquam calore cordis non sufficienter reflexo per cerebrum. Et e converso illi, qui excedunt immoderate in magnitudine capitis sunt nimis humorosi et pinguiores per magnitudinem cerebri calorem cordis impedientem: propter quod oportet organum tactus, quod terreum est, esse principaliter in loco calidissimo corporis, ut per caliditatem cordis ad temperiem terrae frigiditas reducatur.

[81232] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 17 Nec obstat quod per totum corpus animal sentit

sensu tactus: quia sicut alii sensus fiunt per medium extrinsecum, ita tactus et gustus per medium intrinsecum, quod est caro. Et sicut visivum principium non est in superficie oculi, sed intrinsecus; ita etiam principium tactivum est intrinsecus circa cor. Cuius signum est quod laesio, si accidat in locis circa cor, est maxime dolorosa.

[81233] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 5 n. 18 Nec tamen oportet esse duo principia sensitiva in animali; unum circa cerebrum ubi constituitur principium visivum, odorativum et auditivum, et aliud circa cor ubi constituitur principium tactivum et gustativum. Sensitivum enim principium primo quidem est in corde, ubi est fons caloris in corde animalis. Nihil enim est sensitivum sine calore, ut dicitur in libro de anima. Sed a corde derivatur virtus sensitiva ad cerebrum, et exinde procedit ad organa trium sensuum, visus, auditus et odoratus: tactus autem et gustus referuntur ad ipsum cor per medium coniunctum, ut dictum est. Ultimo autem epilogat quod de sensitivis partibus corporis sit hoc modo determinatum sicut in superioribus habitum est.

Lectio 6

[81234] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 1 Postquam philosophus ad organa sensuum applicavit considerationem de sensibus animalium, hic applicat ea ad ipsa sensibilia. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, quemadmodum igitur dictum est de lumine. Circa primum duo facit. Primo proponit intentum secundo manifestat quod dixerat, ibi, est quidem igitur unumquodque. Dicit ergo primo, quod de sensibilibus propriis, quae sentiuntur *secundum unumquodque sensitivum*, idest secundum singula organa sensuum, (quod dicitur ad differentiam sensibilium communium scilicet de colore, sono et odore, quae sentiuntur per visum, auditum et odoratum) et de gustu et tactu, idest de sensibilibus horum sensuum, dictum est in libro de anima, universaliter et quomodo habent in sensum agere, et qualis sit operatio sensus secundum unumquodque organum immutatum a praedicto sensibili. Dictum est enim in secundo de anima, quod sensus est potentia sensibile, et quod sensibilia faciunt sensum esse in actu. Sed nunc considerandum est quid sit quodlibet sensibile secundum seipsum, scilicet quid sit color, quid sonus, quid odor, quid sapor; et similiter *de tactu*, idest de sensibilibus tactus. Sed primum dicendum est de colore, qui est obiectum visus, eo quod visus est spiritualior inter omnes sensus.

[81235] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 2 Non est tamen per hoc intelligendum, quod de omnibus his sensibus in hoc libro determinare intendat; sed quod omnium horum sensibilium consideratio, necessaria sit ad propositam intentionem. Sed cum sensibilia tactus sint vel proprietates elementorum, idest calidum, frigidum, humidum et siccum, de quibus determinatum est in libro de generatione, vel sint proprietates corporum distinctorum, sicut durum et molle et alia huiusmodi, de quibus determinatum est in libro Meteororum; unde nunc restat determinare de tribus, scilicet de colore, odore et sapore. De sono enim determinatum est in libro de anima, eo quod eadem est ratio generationis soni et immutationis auditus organi a sono. Qualiter autem immutentur organa sensuum a sensibilibus, pertinet ad considerationem libri de anima.

[81236] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit est quidem exponit quod dictum est, scilicet quod considerandum sit quid sit color et sapor et cetera. Unumquodque horum enim dupliciter est. Uno quidem modo prout sentitur in actu. Alio vero modo, prout est sensibile in potentia. Quid autem sit unumquodque eorum secundum actum, idest secundum quod est color actu perceptus a sensu, aut sapor vel quodcumque aliud sensibile, dictum est in libro de anima, quomodo scilicet unumquodque horum idem sit vel alterum sensui secundum actum, scilicet visioni vel auditioni, quia videlicet visibile in actu est idem visioni in actu, visibile autem in potentia non est idem visui in potentia. Ergo quid unumquodque sensitivum sit in actu dictum est in libro de anima, in quo determinatum est de sensibilibus in actu; sed quid sit unumquodque eorum secundum seipsum, quod natum est facere sensitivum actu, est nunc dicendum in hoc libro.

[81237] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit quemadmodum igitur determinat de sensibilibus secundum modum praetactum. Et primo de colore. Secundo de sapore, ibi, de odore vero et sapore. Tertio de odore, ibi, eodem autem modo oportet intelligere. Prima autem pars dividitur in duas partes. In prima, ostendit quid sit color in communi. In secunda parte determinat de differentiis colorum, ibi, est ergo inesse perspicuo. Circa primum duo facit. Primo proponit principia coloris. Secundo investigat coloris definitionem ex huiusmodi principiis, ibi, quemadmodum ergo et corporum. Est autem duplex coloris principium: unum quidem formale, scilicet lumen; aliud materiale, scilicet perspicuum. Primo ergo tangit principium formale, scilicet lumen. Secundo principium materiale, scilicet perspicuum, ibi, quod autem dicimus. Dicit ergo primo, quod sicut dictum est in libro de anima, lumen est color perspicui: quod quidem dicitur secundum quamdam proportionem, ex eo quod sicut color est forma et actus corporis colorati, ita lumen est forma et actus perspicui.

[81238] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 5 Differt autem quantum ad hoc quod corpus coloratum in seipso habet causam sui coloris, sed corpus perspicuum habet lumen ab alio. Et ideo dicit quod lumen est color perspicui *secundum accidens*, idest per aliud, non quia lumen sit actus perspicui inquantum huius. Quod autem sit actus eius secundum aliud, manifestat per hoc, quod, quando aliquod corpus ignitum, scilicet actu lucidum, adest perspicuo, ex praesentia eius fit lumen in perspicuo, ex privatione vero fiunt tenebrae. Non sic autem est de colore; quia color manet in corpore colorato quocumque praesente vel absente, licet non sit actu visibilis sine lumine.

[81239] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit quod autem determinat de perspicuo: et dicit quod, hoc quod dicitur perspicuum, non est proprium vel aeris vel aquae, vel alicuius huiusmodi corporum, sicut est vitrum et alia corpora transparentia; sed est quaedam natura communis, quae in multis corporibus invenitur; scilicet quaedam naturalis proprietas in multis inventa, quam etiam virtutem nominat, inquantum est quoddam principium visionis. Et quia Platonici ponebant communia, sicut sunt separata secundum rationem, ita etiam separata esse secundum esse, ideo ad hoc excludendum subiungit, quod natura perspicuitatis non est aliqua natura separata, sed est in his corporibus sensibilibus, scilicet in aere et aqua et in aliis; in quibusdam quidem magis, in quibusdam vero minus.

[81240] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 7 Ad cuius evidentiam sciendum est quod philosophus dicit in secundo de anima, visibile non solum est color, sed etiam quoddam aliud, quod ratione comprehenditur innominatum. Est autem in genere visibilis communiter accepti, aliquid ut actus, aliquid vero ut potentia. Non est autem in hoc genere ut actus aliqua qualitas propria alicuius elementorum; sed ipsorum lumen, quod est quidem primo in corpore caelesti, derivatur autem ad inferiora corpora. Ut potentia quidem in hoc genere est id, quod est proprium luminis susceptivum: quod quidem in triplici ordine graduum se habet.

[81241] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 8 Primus quidem gradus, cum id quod est luminis susceptivum est totaliter lumine repletum, quasi perfecte in actum reductum, ita quod ulterius non sit receptivum alicuius qualitatis vel formae huius generis; quod quidem inter omnia corpora maxime competit soli. Unde corpus solare non potest esse medium in visu, ut sit recipiens et reddens formam visibilem. Proprietas autem lucendi secundum ordinem quemdam descendendo, procedit usque ad ignem: ulterius usque ad quaedam corpora, quae propter parvitatem sui luminis, non possunt lucere nisi in nocte, ut supra dictum est.

[81242] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 9 Secundus gradus est, eorum quae de se non habent lumen in actu, sed sunt susceptiva luminis per totum: huiusmodi corpora proprie dicuntur perspicua sive transparentia, vel diaphana. Phanon enim in Graeco idem est quod visibile. Et haec quidem proprietas transparendi invenitur quidem maxime in corporibus caelestibus, praeter corpora astrorum, quae occultant quod post se est; secundario autem in igne, secundum quod est in propria sphaera propter raritatem; tertio in aere; quarto in aqua; quinto etiam in quibusdam terrenis propter abundantiam aeris vel aquae in ipsis.

[81243] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 10 Tertius et infimus gradus est terrae, quae maxime distat a corpore caelesti, quae minime nata est recipere de lumine, sed in superficie tantum: exteriores enim partes propter sui grossitiem interiores obumbrant, ut ad eas non perveniat lumen. Quamvis autem in solis corporibus medii gradus proprie dicatur perspicuum vel diaphanum secundum nominis proprietatem, communiter tamen loquendo, potest dici perspicuum, quod est luminis susceptivum qualitercumque. Et ita videtur philosophus hic de perspicuo loqui.

[81244] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit quemadmodum ergo investigat definitionem coloris. Et primo investigat genus. Secundo differentiam, ibi, sed eamdem naturam. Tertio definitionem concludit, ibi, quare color utique etiam. Est autem considerandum quod semper oportet subiectum ponere in definitione accidentis, ut dicitur septimo metaphysicae: differenter tamen. Nam, si accidens definitur in abstracto, subiectum ponitur loco differentiae; id autem, quod pertinet ad genus accidentis, ponitur loco generis; sicut cum dicitur, simitas est curvitas nasi. Cum autem accidens definitur in concreto, e converso subiectum ponitur loco generis, sicut cum dicitur, simus est nasus curvus. Quia ergo hic color definiendus est in abstracto, primo incipit investigare loco generis id quod est essentialiter ipse color. Et concludit ex praedictis, quod, cum perspicuum non sit natura separata, sed in corporibus existens; necesse est quod sicut corporum, in quibus haec natura invenitur, est aliquod ultimum, si sit finita: ita et ipsius perspicui, quod

significat qualitatem talium corporum, oportet esse aliquod ultimum.

[81245] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 12 Et eadem ratio est de omnibus qualitatibus corporum quae per accidens fiunt quanta secundum corporum quantitatem: unde per accidens terminatur secundum corporum terminationem. Est ergo considerandum quod sicut corporum, quaedam terminata dicuntur, quia propriis terminis terminantur, sicut corpora terrestria; quaedam interminata, eo quod non terminantur propriis terminis, sed alienis: ita etiam est et circa perspicuum. Quoddam enim est interminatum ex seipso, quia nihil habet in se determinatum unde ipsum videatur. Quoddam autem est terminatum, quia determinate habet aliquid in seipso, unde videatur secundum propriam terminationem.

[81246] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 13 Perspicuum igitur indeterminatum est susceptivum luminis, cuius natura non est ut suscipiatur solum in extremo, sed per totum medium. Manifestum est autem quod ipsius perspicui, quod significat qualitatem in corporibus existentem, ut dictum est, est aliquid ultimum: et quod sit color, manifestum est ex his, quae accidunt; non enim videntur corpora colorata, nisi secundum suas extremitates. Per quod apparet quod color, vel est extremitas corporis, vel est in extremitate corporis. Et inde est quod Pythagorici colorem vocabant Epiphaniam, idest apparitionem, quia illud, quod apparet in superficie corporum, color est. Non est autem verum quod color sit extremitas corporis, ut Pythagorici posuerunt; quia sic esset superficies, vel linea, vel punctus; sed est in extremitate corporis, sicut natura perspicui est in corporibus.

[81247] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 14 Deinde cum dicit sed eamdem investigat id quod ponitur in definitione coloris sicut differentia; scilicet eius subiectum, quod est perspicuum. Et dicit, quod oportet existimare eamdem naturam esse, quae est susceptiva coloris in corporibus, quae colorantur *exterius*, idest non per proprium colorem, sed ex aliquo exteriori, et in his quae colorantur interius per proprium colorem. Illa autem quae colorantur ab exteriori, sunt perspicua, sicut aer et aqua: et hoc manifestat per colorem, qui apparet in aurora ex resplendentia radiorum solis ad aliqua corpora.

[81248] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 15 Assignat tamen differentiam inter corpora quae colorantur ab exteriori vel a seipsis. In his enim quae ab exteriori colorantur, propter hoc quod non habent determinatum colorem de se, non videtur idem color de prope et de longe, sicut apparet in aere et aqua maris, quae de longe apparet alterius coloris quam de prope. Quia enim horum color videtur secundum aliquam reverberationem, necesse est quod secundum varietatem situs prospicientis varietur apparitio propter diversam reverberationis figuram; sed in corporibus quae de se habent determinatum colorem est determinata *phantasia*, idest apparitio coloris, et non variatur secundum diversum situm aspicientium, nisi forte per accidens, puta cum corpus continens facit aliquam transmutationem apparitionis, vel quando color videtur per alium; sicut quae continentur in vase vitri rubei videntur rubea, vel etiam per aliquam reverberationem splendoris, sicut patet in collo columbae.

[81249] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 16 Quia igitur color, qui videtur in utrisque corporibus, non differt secundum proprium subiectum coloris, sed secundum apparitionis causam, quae est vel

interius vel exterius; manifestum etiam quod utrobique est idem susceptivum coloris. Manifestum etiam quia in iis quae colorantur ab exteriori, perspicuum est susceptivum coloris, et etiam quod in his quae colorantur interius, perspicuum est quod facit ea participare colorem: quod quidem perspicuum in corporibus invenitur secundum magis et minus, ut dictum est. Quae enim istorum corporum plus habent de aere vel aqua, plus habent de perspicuo; minus autem habent quae superabundant in terrestri. Si ergo coniungamus duo quae dicta sunt: scilicet quod color sit in extremitate corporis, et quod corpora participent colorem secundum perspicuum; sequitur quod color sit quaedam extremitas perspicui.

[81250] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 17 Deinde cum dicit quare color concludit definitionem coloris. Et primo in his quae per se colorantur interius. Secundo in his quae colorantur ab exteriori, ibi, et ipsorum autem perspicuorum. Concludit ergo, quod color est extremitas perspicui in corpore determinato: quod quidem additur, eo quod huiusmodi corpora sunt, quae secundum se colorantur. In definitione autem debet poni id quod est per se. Quod autem dicit colorem esse extremitatem perspicui, non repugnat ei quod dixerat supra, colorem non esse extremitatem. Illud enim dixit de extremitate corporis; hoc autem de extremitate perspicui, quod nominat corporis qualitatem, sicut calidum et album. Et ideo color non est in genere quantitatis, sicut superficies, quae est extremum corporis; sed est in genere qualitatis, sicut et perspicuitas; quia extremum et id cuius est extremum, unius generis sunt. Si autem corpora intrinsecus quidem habent superficiem in potentia, non autem actu, ita etiam intrinsecus non colorantur in actu, sed in potentia, quae reducitur ad actum facta corporis divisione: illud autem intrinsecum non habet virtutem movendi visum, quod per se colori convenit.

[81251] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 6 n. 18 Deinde cum dicit et ipsorum manifestat rationem coloris quantum ad ipsa perspicua interminata, sicut est aqua vel quicquid aliud huiusmodi habet aliquem colorem; quia in omnibus his non est color, nisi secundum extremitatem.

Lectio 7

[81252] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid est color, hic procedit ad distinguendum species colorum. Et primo quantum ad colores extremos. Secundo quantum ad colores medios, ibi, de aliis autem coloribus. Quia vero differentiae, quibus species distinguuntur, debent esse per se generis divisivae et non per accidens, ut patet in septimo metaphysicae; ideo ex ipsa natura coloris, quam per definitionem supra positam explicaverat, concludit diversitatem specierum ipsius. Habitum est enim ex praemissis, quod subiectum coloris est perspicuum secundum suum extremum in corporibus terminatis. Proprius autem actus perspicui inquantum huius est lux, cuius praesentia in diaphano non determinato, sicut est aer, facit lumen, eius autem absentia facit tenebras. Contingit ergo in extremo perspicui terminatorum corporum inesse illud, quod in aere facit lumen; et hoc faciet ibi colorem album, et per eius absentiam efficietur color niger. Quod quidem non est sic intelligendum quasi in colore nigro nihil sit luminis: sic enim nigredo non esset

contraria albedini, utpote non participans eamdem naturam, sed esset pura privatio, sicut tenebra aeris. Sed dicitur nigredo causari per absentiam luminis, quia minimum habet de lumine inter omnes colores, sicut albedo plurimum. Contraria enim sunt, quae in eodem genere maxime distant, ut dicitur decimo metaphysicae.

[81253] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit de aliis procedit ad distinguendum colores medios; et dividitur in partes duas. In prima ponit quosdam modos generationis distinctionis colorum mediorum, non secundum ipsorum existentiam, sed secundum apparentiam. Secundo assignat veram generationem mediorum colorum secundum suam naturam, ibi, si autem commixtio est corporum. Circa primum philosophus duo facit. Primo ponit duos modos generationis et distinctionis mediorum colorum secundum apparentiam. Secundo comparat illos modos adinvicem, ibi, dicere autem sicut antiqui. Prima pars dividitur in duas, secundum duos modos, quos ponit. Secunda pars incipit ibi, unus autem apparere. Circa primum duo facit. Primo ponit generationem colorum mediorum. Secundo assignat distinctionem ipsorum, ibi, multos autem proportione.

[81254] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 3 Dicit ergo primo, quod cum dictum sit de coloribus extremis, dicendum est de aliis coloribus, scilicet mediis, distinguendo quot modis contingit eos generari. Supponitur ergo aliquid esse invisibile propter eius parvitatem. Contingit ergo duobus parvis corporibus non visibilibus propter parvitatem iuxta se positis, quorum unum sit nigrum, et aliud sit album, illud quod ex utroque compositum est, videri propter maiorem quantitatem. Omne autem quod videtur in huiusmodi corporibus, secundum aliquem colorem videtur. Illud autem totum, nec videtur ut album, nec ut nigrum: quia tam illud quod est album, quam illud quod est nigrum in ipso, positum est esse invisibile propter parvitatem. Unde necesse est quod videatur quasi quidam color ex utroque commixtus: et sic fit alia species coloris praeter album et nigrum. Ex quo patet quod contingit colores plures accipere, quam album et nigrum.

[81255] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit multos autem assignat distinctionem mediorum colorum. Et primo assignat causam distinctionis mediorum colorum ex diversa proportione albi et nigri. Secundo assignat causam quare quidam colores medii sunt delectabiles, et quidam non, ibi, et eodem itaque modo. Circa primum considerandum est quod sicut philosophus dicit decimo metaphysicae, ratio mensurae primo quidem invenitur in numeris, secundo in quantitatibus continuis, deinde ultimo transfertur etiam ad quantitates, secundum quod in eis potest inveniri excessus unius qualitatis super aliam, sive per modum intensionis, prout aliquid dicitur albedo maior, quae est in maiori superficie. Quia vero proportio est quaedam habitudo quantitatum adinvicem; ubicumque dicitur quantum aliquo modo, ibi potest dici proportio. Et primo quidem in numeris; quia omnes in prima mensura, quae est unitas, sunt adinvicem commensurabiles. Communicant autem omnes in prima mensura, quae est unitas.

[81256] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 5 Sunt autem diversae proportiones numerorum, secundum quod diversi numeri adinvicem comparantur. Alia enim est proportio trium ad duo, quae vocatur sesquialtera, et alia quatuor ad tria, quae vocatur sesquitertia. Quia vero quantitates continuae non resolvuntur in aliquod indivisibile, sicut numeri in unitatem, non est necesse omnes quanti-

tates continuas esse adinvicem commensurabiles; sed est invenire aliquas, quarum una excedat alteram, quae tamen non habent commensurationem. Quaecumque tamen quantitates continuae proportionantur adinvicem, secundum proportionem numeri ad numerum, earum est una mensura communis; puta si una sit trium cubitorum, et alia quatuor, utraque mensuratur cubito.

[81257] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 6 Et ad hunc modum in qualitatibus etiam contingit esse excessum et defectum, vel secundum aliquam proportionem numeralem, vel secundum excessum incommensurabilem. Et hoc est quod dicit quod contingit esse multos medios colores secundum diversas proportiones. Contingit enim quod album iaceat iuxta nigrum secundum proportionem duorum ad tria, vel trium ad quatuor, vel quorumlibet aliorum numerorum: aut secundum nullam proportionem numeralem, sed solum secundum incommensurabilem superabundantiam et defectum.

[81258] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit eodem itaque ostendit quare quidam colores sunt delectabiles et quidam non; et assignat circa hoc duas rationes. Secundam ponit, ibi, vel etiam omnes colores. Dicit ergo primo, quod ex quo medii colores distinguuntur secundum diversas proportiones albi et nigri, *eodem modo oportet* se habere in mediis coloribus, sicut *et in consonantiis* quae causantur secundum proportionem vocis gravis et acutae. Sicut enim in consonantiis illae sunt proportionatissimae et delectabilissimae quae consistunt in numeris, sicut diapason in proportione duorum ad unum, et diapente in proportione trium ad duo; ita etiam in coloribus illi qui consistunt in proportione numerali sunt proportionatissimi, et hi etiam videntur delectabilissimi, *sicut croceus et purpureus*, idest rubeus. Et sicut paucae symphoniae delectabiles, ita etiam pauci sunt colores tales. Alii vero colores, qui non sunt delectabiles, non consistunt in proportione numerali.

[81259] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit vel etiam assignat aliam rationem, quare quidam colores sunt delectabiles, et quidam non. Et dicit quod omnes species colorum possunt dici quod sint ordinatae secundum numeros. Et potest ad hoc movere, quia si sit excessus solum secundum superabundantiam et defectum, non erit alia species coloris, sed tunc solum quando superabundantia et defectus est secundum aliquam proportionem numeralem. Hoc autem supposito, adhuc sequeretur ipsos eosdem colores esse inordinatos *quando sunt puri*; puta si in una parte sit excessus albi supra nigrum secundum unam proportionem, in alia autem parte secundum aliquam aliam numeralem proportionem, et hoc confuse et absque ordine. Et ideo, quando non erit per totum eadem proportio numeralis, sequitur quod huiusmodi colores erunt inordinati et indelectabiles. Ultimo autem concludit hunc esse unum modum generationis mediorum colorum.

[81260] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit unus autem ponit secundum modum generationis mediorum colorum. Et primo assignat generationem colorum mediorum. Secundo distinctionem ipsorum, ibi, multi autem et sic erunt. Dicit ergo primo, quod praeter modum praedictum est unus alius modus generationis mediorum colorum secundum apparentiam, per hoc, quod unus colorum apparet per alium, ita quod ex duobus coloribus resultat apparitio cuiusdam medii coloris. Et ponit duo exempla: primum in artificibus; sicut quandoque faciunt pictores ponentes unum colorem super alium, ita tamen quod manifestior color, idest fortior et tenacior,

subtus ponatur; alioquin si debilior poneretur subtus, nullatenus apparet: et hoc praecipue faciunt quando volunt facere in sua pictura quod aliquid appareat ac si esset in aere vel aqua, ut puta cum pingunt pisces quasi in mari natantes, tunc enim superponunt fortiori colori piscium, quaedam debilem colorem, quasi aqua. Aliud vero exemplum ponit in rebus naturalibus. Sol enim secundum se videtur albus propter luminis claritatem; sed quando videtur a nobis mediante caligine sive fumo resoluto a corporibus, fit tunc puniceus, idest rubicundus. Et sic patet quod id quod secundum se est unius coloris, quando videtur per alium colorem, facit apparentiam tertii coloris. Fumus enim secundum se non est rubeus, sed magis niger.

[81261] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit multi autem assignat etiam secundum hunc modum rationem distinctionis colorum. Et dicit, quod eodem modo multiplicantur medii colores secundum hunc modum generationis eorum, sicut et secundum praedictum, scilicet secundum diversas proportiones. Est enim accipere quamdam proportionem coloris infra positi, quod dicit esse in profundo, ad colorem supra positum, quem dicit esse in superficie. Et quidam tamen colores, supra et infra positi, non sunt in proportione aliqua numerali, et ideo causantur colores ut delectabiles et indelectabiles, ut supra dictum est.

Lectio 8

[81262] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 1 Positis duobus modis generationis colorum mediorum, hic comparat praedictos modos adinvicem. Et circa hoc tria facit. Primo excludit quamdam positionem, ex qua procedebat unus praedictorum modorum. Secundo comparat praedictos modos adinvicem, ibi, in his autem quae secus invicem. Tertio ostendit quantum ad quid utrique praedictorum modorum sustineri possint, ibi, quare si non contingit. Dicit ergo primo, quod antiqui posuerunt colorem nil aliud esse quam quemdam effluxum a corporibus visis, sicut supra Democritus, et etiam Empedocles posuerunt, quod visio sit propter huiusmodi causam, scilicet propter defluxum idolorum a corporibus visis. Et quia unumquodque videtur per proprium colorem, ideo crediderunt nihil aliud esse colorem quam huiusmodi defluxionem. Sed hoc dicere est omnino incongruum.

[81263] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 2 Non enim poterant ponere, quod huiusmodi corpora, defluentia a corporibus visis ingrederentur intra oculum, quia sic corrumperetur substantia eius: unde oportebat omnibus modis quod visio fieret per contactum corporum resolutorum ad ipsum oculum, ex huiusmodi contactu immutatum ad videndum. Si ergo immutatio talis sufficit ad causandum visionem, melius est dicere quod visio fiat per hoc quod medium statim a principio moveatur a sensibili, quam dicere visionem fieri per contactum et defluxionem. Natura enim per pauciora se expedit inquantum potest.

[81264] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 3 Sunt autem et alia, quibus praedicta positio ostenditur esse falsa. Primo quidem, quia si visio fieret per contactum, tunc sensus visus non distingueretur a tactu, quod patet esse falsum. Visus enim non est cognoscitivus contrarietatum tactus. Secundo,

quia corpora visa per continuum defluxum diminuerentur, et tandem totaliter consumerentur, nisi aliis defluxionibus supervenientibus, eorum quantitas servaretur. Tertio quia huiusmodi corpora defluentia a rebus visis cum sint subtilissima, a ventis propellerentur. Unde non fieret recta visio. Quarto, quia visus non indigeret lumine ad videndum, ex quo visio fieret per contactum visibilis: et multa alia huiusmodi inconvenientia sequuntur quae, quia manifesta sunt, philosophus praetermisit.

[81265] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit in his autem comparat praedictos modos adinvicem. Ubi considerandum est quod primum modus generationis mediorum colorum assignabatur ab illis, qui ponebant colorem esse defluxionem. Et ideo, postquam Aristoteles ostendit falsitatem huius positionis secundum se, concludit inconveniens, quod sequitur in eis hac assignatione generationis colorum mediorum. Et dicit, quod qui ponunt medios colores generari, per hoc quod colores extremi *secus invicem ponuntur* necesse est eis dicere *non solum quod magnitudo sit invisibilis, sed etiam*, quod *aliquod tempus sit insensibile* ad hoc quod habeant propositum; quia ponebant visionem fieri per motum localem corporum defluentium. Nihil autem movetur ad aliquam distantiam secundum motum localem, nisi in tempore. Oportet autem assignare aliquod tempus, in quo defluxus fiat a re visa ad oculum; et tanto oportet ponere maius tempus, quanto fuerit maior distantia.

[81266] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 5 Manifestum est autem quod corporum minimorum secus invicem positorum non est omnino eadem distantia ad oculum: et sic oportet diversa esse tempora, in quibus perveniunt motus ab eis ad oculum. Non ergo videbitur totum, quod ex huiusmodi corporibus componitur, ut unum, sicut supra ponebatur nisi lateat tempus, in quo unus motus praeoccupat alium. Et ita necesse est ponere tempus insensibile in hoc modo generationis colorum. Sed *hic*, in secundo modo generationis colorum *nulla necessitas est* quod ponatur tempus insensibile, quia non ponitur visio fieri per defluxum secundum motum localem, *sed ille color, qui in superficie*, ponitur *immobilis existens*, idest cum maneat immobilis secundum locum, immutatur tamen per motum alterationis ab inferiori colore, ita *ut non similiter moveat*, visum, sicut per se moveret vel color supra positus vel suppositus, vel *alius* color medius *apparebit* et *nec album nec nigrum.*

[81267] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 6 Est autem considerandum quod ponentibus visum fieri per defluxionem et tactum, etiam remota generatione mediorum colorum, quam ponebant, sequitur tempus esse insensibile. Oportet enim eos dicere quod nullum corpus totum simul videatur, sed per aliquam temporis successionem, cum ponant visum fieri per contactum. Non est autem possibile quod totum aliquod magnum corpus, vel defluxus eius, simul tangatur a pupilla, propter eius parvitatem. Et ideo sequitur tempus esse insensibile, cum de aliquibus nobis videatur, quod simul ea tota videamus.

[81268] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 7 Est tamen considerandum quod aliquod corpus visui se offerens potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est totum unum in actu, et singulae partes eius in eo existentes sunt quodammodo in potentia, et sic visio fertur in totum simul sicut in aliquid unum, non autem in aliquam eius partem determinate. Alio autem modo potest considerari corpus, quod visui se offert, secundum quod aliqua pars ipsius accipitur ut

determinata in seipsa, et quasi ab aliis partibus distincta; et sic visus non fertur in totum simul, sed in unam partem post aliam. Et hoc quidem tempus, quo visio totius mensuratur, non est insensibile simpliciter, cum anima sentiendo prius et posterius in motu, sentiat tempus, ut patet in quarto physicorum. Sed tanto est huiusmodi tempus sensibilius quanto sensus fuerit perspicacior, et maior diligentia fuerit apposita.

[81269] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit quare si non ostendit qualiter praedicti duo modi generationis colorum sustineri possint, et usque ad quid se extendant, scilicet usque ad apparentiam; concludens ex praedictis, *quod si non contingit aliquam magnitudinem esse invisibilem, sed quaelibet magnitudo ab aliqua distantia est visibilis*, ut sequitur, erit *quaedam commixtio colorum haec*, scilicet per alternos colores, *et illo etiam modo* per positionem colorum secus invicem, *nihil prohibet*, quin appareat quidam color communis ab aliqua distantia, ex qua scilicet non potest videri per se uterque color simplicium propter corporis parvitatem. Quod autem *nulla magnitudo sit invisibilis* simpliciter propter parvitatem, dicit in sequentibus esse videndum.

[81270] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit si autem ponit modum generationis mediorum colorum, qui est non solum secundum apparentiam, sed secundum existentiam. Et primo determinat generationem mediorum colorum. Secundo assignat rationem distinctionis ipsorum secundum istum modum generationis, ibi, multi autem erunt. Quia vero iste modus generationis mediorum colorum accipitur secundum mixtionem corporum, ideo praemittit primo de mixtione corporum adinvicem; et subiungit secundo de mixtione colorum, ibi, simul autem quae sit necessitas. Dicit ergo primo, quod mixtio corporum adinvicem non solum est secundum quidem hunc modum, quem quidam putaverunt, quod quaedam minima iuxta alia ponerentur, quae propter parvitatem essent nostris sensibus immanifesta. Sed contingit aliqua corpora totaliter immisceri, ita scilicet quod totum toti immisceatur, sicut dictum est in libro de generatione, ubi universaliter tractatum est de corporum mixtione. Est autem verum, quod quaedam miscentur illo modo scilicet per positionem minimorum iuxta invicem, quaecumque scilicet possunt usque ad minima dividi; sicut multitudo hominum dividitur usque ad unum hominem, tamquam usque ad aliquid unum minimum, et multitudo equorum usque ad unum equum, et multitudo seminum usque ad unum semen, quod est unum granum tritici, vel aliquid huiusmodi. Unde bene potest dici quod talium multitudo est permixta per hoc, quod minima secus invicem ponuntur, sicut si homines confuse equis permiscentur, vel semina tritici seminibus hordei, non tamen erit permixtio talium totaliter. Singulae enim partes multitudinum remanebunt impermixtae, quia unus homo non permiscetur uni equo, nec aliquod aliud huiusmodi alicui tali.

[81271] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 10 Sed eorum quae non dividuntur usque ad minimum, scilicet corporum continuorum et similium partium, sicut vinum et aqua, non potest fieri mixtio modo praedicto, scilicet per positionem minimorum iuxta invicem, quia non est in eis accipere minimum; sed per hoc quod totum toti commiscetur, ita quod nulla pars remanet impermixta. Et haec sunt, quae maxime et verissime nata sunt permisceri. Quomodo autem haec fieri possint, determinatum est in libro de generatione.

[81272] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit simul autem post commixtionem corporum tangit commixtionem colorum. Et dicit manifestum esse secundum praedeterminata quae sit necessitas quod commixtis corporibus colores misceantur. Dictum enim est supra quod perspicuum secundum quod existit in corporibus, facit colores participari. Perspicuum autem diversimode invenitur in corporibus secundum maius et minus, et similiter lucidum; et ideo permixtis coloribus in quibus est lucidum et diaphanum, necesse est quod fiat permixtio colorum. Et ista est principalis causa quod sunt multi colores praeter album et nigrum. Non autem est principalis causa supernatatio, idest quod unus color ponatur super alium, neque secus invicem positio, scilicet quod minima colorata iuxta invicem ponantur, quia color medius videtur praeter album et nigrum, non quidem de longe, nec de prope, sed ex quacumque distantia. Et ita patet quod iste est modus generationis colorum mediorum secundum ipsorum existentiam; alii autem duo modi pertinent ad solam apparentiam.

[81273] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit multi autem assignat causam distinctionis colorum mediorum secundum praedictum modum generationis. Et dicit quod multi generantur colores medii, quoniam multis proportionibus solum invicem contingit commiscere corpora, et per consequens ipsos colores. Quaedam quidem secundum determinatos numeros, quaedam vero secundum solam superabundantiam incommensurabilem. Et alia omnia eodem modo hic dicenda sunt circa mixtionem, quae supradicta sunt in aliis duobus modis, scilicet in positionem colorum iuxta invicem, et in superpositione unius coloris super alterum. Unum autem est, quod restat posterius determinandum, quare scilicet sint finitae et non infinitae species colorum, saporum et sonorum.

[81274] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 8 n. 13 Ultimo autem epilogando concludit. Iam dictum est quid sit color, et propter quam causam sint multi colores. Excusat autem se deinceps a determinatione soni et vocis: quia de his iam determinatum est in libro de anima, eo quod eadem est ratio generationis ipsorum et immutationis, quae secundum quod immutant pertinent ad considerationem libri de anima.

Lectio 9

[81275] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 1 Postquam philosophus determinavit de colore, hic consequenter determinat de sapore. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, igitur aquae natura. Dicit ergo primo, quod post colorem dicendum est de odore et sapore. Et circa hoc assignat duorum causam. Prima quidem, quare coniunctim de eis sit agendum, scilicet propter eorum convenientiam, quia utrumque eorum est fere eadem passio. Nominat autem utrumque passionem, quia utrumque eorum est in tertia specie qualitatis, quae est passio, vel passibilis qualitas. Dicit autem saporem et odorem fere esse eamdem passionem, quia utrumque causatur ex permixtione humidi et sicci secundum aliqualem terminationem a calido: non tamen utrumque eorum est omnino in eisdem: quia odor magis sequitur siccum, et ideo principalius est in fumali evaporatione; sapor autem magis sequitur humidum.

[81276] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit manifestius autem assignat causam, quare prius dicendum est de sapore quam de odore. Videbatur enim esse dicendum de odore immediate post colorem, quia odor sentitur per medium extrinsecum sicut et color, non autem sapor. Sed ordo disciplinae requirit, ut a manifestioribus ad minus manifesta procedatur: manifestius est autem nobis genus saporum quam odorum. Unde de saporibus prius est agendum. Ideo autem sapor est nobis manifestior, quia certiori sensu sentitur a nobis. Sensum enim olfactus peiorem habemus et per comparationem ad cetera animalia, et per comparationem ad ceteros sensus qui in nobis sunt. Cuius ratio est, quia sicut supra dictum est, odoratus in actu perficitur per calidum igneum. Est autem organum olfactus circa cerebrum, quod est frigidius et humidius omnibus partibus corporis, ut supra habitum est. Homo autem inter omnia animalia habet cerebrum maius secundum quantitatem sui corporis, ut dicitur in libro de partibus animalium. Et ideo oportet quod homo deficiat in sensu odoratus.

[81277] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 3 Sed homo habet certissimum tactum inter omnia animalia. Cum enim tangibilia sint ea ex quibus constituitur corpus animalis, scilicet calidum et frigidum, humidum et siccum, et alia huiusmodi, quae consequuntur; non potuit esse, quod organum tactus esset denudatum ab omni qualitate tangibili, sicut pupilla caret omni colore; sed oportuit organum tactus esse in potentia ad qualitates tangibiles, sicut medium est in potentia ad extrema, ut dicitur in secundo de anima. Et ideo oportet, quod sensus tactus tanto sit certior quanto complexio corporis est magis temperata, quasi ad medium reducta. Hoc autem maxime oportet esse in homine, ad hoc quod corpus eius sit proportionatum nobilissimae formae. Et ideo homo inter alia animalia habet certissimum tactum, et per consequens gustum, qui est tactus quidam. Et huius signum est, quod homo minus potest sustinere vehementiam frigoris et caloris quam alia animalia: et etiam inter homines tanto est aliquis magis aptus mente, quanto est melioris tactus; quod apparet in his qui habent molles carnes, sicut dictum est in secundo de anima.

[81278] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit igitur aquae exequitur propositum. Et primo determinat de sapore secundum veritatem. Secundo excludit falsas positiones quorumdam de natura saporis, ibi, Democritus autem. Prima pars dividitur in duas. In prima determinat quae sit natura saporis. In secunda determinat de speciebus saporum, ibi, quemadmodum autem colores. Circa primum duo facit. Primo excludit opiniones quasdam circa generationem saporum. Secundo determinat veritatem, ibi, apparent autem sapores. Circa primum duo facit. Primo ponit tres opiniones circa generationem saporum. Secundo improbat eas, ibi, horum autem, sicut Empedocles.

[81279] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 5 Incipit autem determinare naturam sive generationem saporum ab aqua, quae videtur esse subiectum saporum; et dicit, quod ipsa natura aquae secundum se, *vult esse* idest habet naturalem aptitudinem ad hoc quod sit insipida: et si aqua habet aliquem saporem, hoc est per mixtionem alicuius terrestris. Tamen quamvis aqua sit secundum se insipida, est tamen radix et principium omnium saporum. Qualiter autem hoc esse possit, tripliciter aliqui assignaverunt.

[81280] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 6 Empedocles enim dixit, quod omnes sapores sunt actu in ipsa aqua, sed sunt insensibiles propter parvitatem partium, in quibus radicantur. Secunda opinio fuit Democriti et Anaxagorae, sicut dixit Alexander in commento, quod in aqua quidem non erant sapores, idest actu, sed erat ibi quaedam materia saporum quemadmodum pansperma, idest universale semen, ita scilicet quod omnes sapores fiant quidem ex aqua, sed alii sapores ex aliis aquae partibus. Ponebant enim partes indivisibiles esse principia corporum. Nullum autem indivisibile est actu saporosum, sed oportet corpus sapidum esse compactum. Et ideo non ponebant esse sapores in actu sed saporum semina, ita tamen quod diversa indivisibilia corpora sint semina diversorum saporum, sicut et diversarum naturarum. Tertia opinio est dicentium quod differentia saporum non est ex parte ipsius aquae, sed solum ex parte agentis, quod aquam transmutat diversimode, sicut sol, vel quodcumque aliud calidum.

[81281] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit horum autem improbat per ordinem praedictas tres opiniones. Et primo opinionem Empedoclis: dicens quod dictum Empedoclis est apertum mendacium. Si enim diversitas saporum esset actus in parvis partibus aquae, oporteret quod immutatio saporum non fieret nisi per hoc quod diversae partes aquae attraherentur ad corpus cuius sapores immutantur: hoc autem non semper fit. Si enim fructus ablati ab arbore exponantur soli, vel etiam decoquantur ad ignem, manifestum est quod immutatur eorum sapor per actionem caloris et non per aliam actionem ab aqua, quod posset dici de fructibus, qui dum pendent in arbore, mutant saporem attrahendo diversos humores a terra, sed in fructibus decisis ab arbore, videmus transmutationem saporum factam, per hoc quod ipsi fructus transmutantur facta resolutione interioris humoris per modum cuiusdam resudationis; et ita, dum iacent aliquo tempore ad solem, transmutantur de dulcedine in amaritudinem, aut e converso, vel ad quoscumque alios sapores, secundum diversam qualitatem decoctionis.

[81282] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 8 Secundo cum dicit similiter autem improbat secundam opinionem Democriti et Anaxagorae. Et dicit, quod etiam impossibile est aquam esse materiam saporum, quasi continentem omnia semina eorum, ita scilicet quod diversae partes eius sint semina diversorum saporum; quia videmus omnes unum et idem corpus immutari ad diversos sapores. Sicut enim eadem esca, quae sumitur ab animali vel planta, convertitur in diversas partes animalis vel plantae, ita et convertitur in diversos sapores convenientes diversis partibus; sicut unius plantae alius sapor est radicis, seminis et fructus; et diversarum plantarum ex eodem cibo nutritarum sunt diversi sapores. Et hoc est manifestum indicium quod diversi sapores non causantur ex diversis partibus aquae. Unde relinquitur quod causantur ex hoc quod aqua transmutatur in diversos sapores, secundum quod aliqualiter patitur ab aliquo immutante.

[81283] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 9 Tertio ibi, quod quidem improbat tertiam opinionem dicentium, quod sapores causantur ex mutatione aquae a solo calido. Et dicit manifestum esse quod aqua non accipit qualitatem saporis ex sola virtute calidi immutantis: aqua enim est subtilissima inter omnes humores et inter omnia corpora, quae sensibiliter humectant. Non autem dicit, inter omnia humida, quia aer, qui est humidus, est subtilior aqua.

[81284] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 10 Poterat autem esse dubium de oleo propter hoc quod supernatat aquae et plus diffunditur quam aqua. Et ideo ad hoc removendum subdit, quod aqua est subtilior etiam ipso oleo, et quod oleum supernatet aquae est propter aeritatem vel raritatem ipsius, sicut et ligna supernatant aquae. Sed quod oleum plus diffundatur quam aqua contingit propter eius lubricitatem et viscositatem: aqua enim est valde divisibilis, et ita una pars eius non sequitur ad aliam, sicut contingit in oleo. Et propter hoc quia aqua est subtilior oleo et magis divisibilis, difficilius est conservare aquam in manu, quam oleum: facilius enim tota cum manu elabitur, quam oleum.

[81285] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 9 n. 11 Quia igitur aqua, propter sui subtilitatem, si sit pura non habens aliquid permixtum, non ingrossatur a calido agente, sicut alia, in quibus sunt partes terrestres, quae remanent subtili humido exhalante, manifeste sequitur quod oportet aliquam aliam causam ponere generationis saporum, quam immutationem aquae a caliditate: quia omnes sapores inveniuntur in corpore aliquo grossitudinem habente. Non tamen removetur, quod calidum sit aliqua causa immutans aquam ad saporem; sed non est tota causa: requiritur enim aliquid aliud; unde est magis concausa quam causa.

Lectio 10

[81286] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 1 Postquam philosophus exclusit opiniones aliorum de causa generationis saporum, hic assignat veram causam secundum propriam opinionem. Et circa hoc tria facit. Primo assignat causam generationis saporum. Secundo definit saporem, ibi, et hoc est sapor. Tertio manifestat quod dixerat, ibi, quoniam autem non omnis sicci. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod sapor est terrae et non solum aquae, ut antiqui ponebant. Secundo ostendit quod aqua immutatur a sicco terrestri ad sapores, ibi, pati enim et cetera. Tertio concludit causam generationis saporum, ibi, quemadmodum igitur qui lavant. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, quare multi antiquorum. Dicit ergo primo, quod omnes sapores quicumque apparent in fructibus plantarum, in quibus manifeste diversificantur sapores, sunt et in terra: non quidem ita quod terra pura saporem habeat, cum non habeat humorem; sed ad modicam permixtionem humidi, cum alteratione calidi, acquirit aliquem saporem.

[81287] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit quare multi manifestat quod dixerat, per duo signa. Quorum primum sumitur secundum dictum, in quo multi antiquorum naturalium conveniunt: qui dicunt talis saporis esse aquam, per qualem terram transeat; et hoc manifestum est maxime in salsis aquis, non quidem ipsius maris, quia hoc habet aliam causam, ut in libro Meteororum ostensum est; sed quia aquae quorumdam fontium sunt salsae, propter hoc quod transeunt per similem terram. Nec hoc debet videri mirum; quia sal est quaedam species terrae, sicut et alumen vel sulphur. Unde et quidam montes inveniuntur de sale: hoc etiam apparet in aquis colatis per cinerem, quae habent amarum saporem, sicut cinis, per quem colantur. Inveniuntur

quoque fontes diversorum saporum propter diversas terras per quas transeunt.

[81288] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 3 Est autem considerandum quod Aristoteles non inducit hoc ad ostendendum universaliter causam generationis saporum: quia per hoc non manifestatur nisi causa saporum in aquis; sed totum hoc inducit quasi quoddam signum ad ostendendum quod sapores conveniunt terrae et non soli aquae.

[81289] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 4 Secundum signum ponit ibi rationabiliter itaque et dicit quod sapores conveniunt terrae rationabiliter, quia saporum genus maxime manifestatur et diversificatur in his quae nascuntur immediate ex terra, propter affinitatem ipsorum ad terram.

[81290] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit pati enim probat quod humidum aquae immutatur ad sapores a terra. Et primo probat propositum. Secundo excludit quamdam obiectionem, ibi, qua quidem igitur. Dicit ergo primo, quod humidum natum est pati a suo contrario sicut et omnia alia patiuntur a suis contrariis, ut probatum est in primo de generatione. Contrarium autem humido est siccum: unde humidum naturaliter patitur a sicco. Et, quia non solum terra est sicca, sed etiam ignis; ideo etiam patitur ab igne; quamvis quatuor qualitatum elementalium duae conveniant singulis, nam ignis est calidus et siccus, aer calidus et humidus, aqua frigida et humida, terra frigida et sicca. In singulis tamen elementis singulae harum qualitatum principaliter inveniuntur quasi propriae ipsis.

[81291] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 6 Nam ignis proprie calidus est, quia ignis est nobilissimum inter elementa et propinquissimum caelesti corpori, ideo contingit ei proprie et secundum se calidum esse, quod est maxime activum; siccum vero competit ei propter excessum caliditatis, quasi iam humiditate consumpta. Aeri vero competit quidem calidum secundario ex affinitate ad ignem; secundum se autem competit ei humidum, quod est nobilius inter qualitates passivas, quasi calore resolvente humiditatem et non consumente propter maiorem distantiam a prima causa caloris, quae est corpus caeleste. Aquae vero proprie et secundum se competit frigidum, quod est secunda qualitas activa, quasi privative se habens ad calidum: competit autem ei humidum secundario secundum propinquitatem ad aerem. Terrae vero competit quidem frigidum secundario, quasi ex propinquitate aquae; siccum autem competit ei proprie et per se, quasi propter longissimam distantiam a fonte caloris non soluta terra in humiditatem, sed in ultima grossitie permanente. Et haec determinata sunt in libro de elementis, idest in secundo de generatione, unde humidum maxime natum est pati a sicco terrestri.

[81292] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit qua quidem excludit quamdam obiectionem. Non enim sequitur quod humidum a magis sicco patiatur, nisi patiatur a sicco in quantum est siccum. Posset autem aliquis hoc negans dicere, quod humidum patitur maxime ab igne inquantum est ignis; et ideo ad hoc excludendum dicit quod ignis inquantum est ignis, nihil natum est facere vel pati, nec etiam aliquod aliud corporum. Et hoc probat, quia secundum hoc nata sunt aliqua agere et pati abinvicem, quia habent contrarietatem, ut ostensum est in primo de generatione. Igni autem inquantum ignis, et terrae, inquantum terrae, nihil est contrarium, sicut nec alicui substantiae. Unde relinquitur quod huiusmodi corpora non agant et patiantur inquantum

sunt ignis vel terra vel aliquid huiusmodi; sed inquantum calidum vel frigidum, humidum et siccum. Sed contra hoc videtur esse dubitatio.

[81293] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 8 Si enim igni competit per se esse calidum et siccum, si agit inquantum est calidum, videtur sequi quod agit inquantum est ignis. Ad hoc sciendum est, quod quidam opinati sunt calorem esse formam substantialem ignis, et secundum suam formam substantialem habebit aliquod contrarium et per consequens erit activus: sed quia ignis non solum significat formam, sed compositum ex materia et forma, ideo hic dicitur, quod ignis non est activus, nec est ei aliquid contrarium. Et sic solvit Alexander in commento. Sed hoc non potest stare; quia idem non potest esse in genere substantiae et accidentis secundum illud philosophi primo physicorum: quod vere est, nulli accidit. Forma autem substantialis ignis reducitur ad genus substantiae; ergo non potest esse quod calor sit forma substantialis ignis, cum sit accidens aliorum. Item forma substantialis non percipitur sensu, sed intellectu: nam quod quid est, est proprium obiectum intellectus, ut dicitur tertio de anima. Unde cum calidum sit sensibile per se, non potest esse forma substantialis alicuius corporis.

[81294] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 9 Est ergo dicendum, quod calor per se inest igni non sicut forma substantialis, quae non percipitur sensu, sed sicut proprium accidens eius; et quia actio naturalis est alicuius contrarii alternantis, ideo ignis agit secundum suum calorem, cuius est aliquid contrarium; non autem secundum suam formam substantialem, quae caret contrarietate; nisi contrarietas large accipiatur secundum differentiam perfecti et imperfecti in eodem genere; per quem modum etiam in numeris contrarietas invenitur, secundum quod minor numerus est ut imperfectum et pars respectu maioris. Formae autem substantiales rerum sunt sicut numeri, ut dicitur octavo metaphysicorum. Et per hunc modum est etiam inter differentias cuiuslibet generis contrarietas, ut in decimo metaphysicorum: sic enim animatum et inanimatum, sensibile et insensibile sunt contraria. Sed adhuc potest esse dubitatio.

[81295] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 10 Si enim in elementis non est principium actionis forma substantialis sed accidentalis; cum nihil agat ultra speciem, non videtur, quod per actionem naturalem elementorum transmutetur ad formam substantialem, sed solum ad formam accidentalem. Et propter hoc quidam posuerunt quod omnes formae substantiales sunt a causa supernaturali, et quod agens naturale solum alterando disponat ad formam. Et hoc reducitur ad opinionem Platonicorum, qui posuerunt quod species separatae sunt causae generationis, et quod omnis actio est a virtute incorporea. Stoici autem, sicut Alexander dicit, posuerunt quod corpora secundum seipsa agunt, inquantum scilicet sunt corpora. Aristoteles autem hic tenet mediam viam, quod corpora agunt secundum qualitates suas.

[81296] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 11 Et ideo dicendum quod unumquodque agit secundum quod est in actu, ut patet primo de generatione. Necesse est autem quod esse qualitatum elementalium derivetur a principiis essentialibus eorum; ita etiam, ut virtus Angeli competat huiusmodi qualitatibus ex virtute formarum substantialium. Omne autem, quod agit in virtute alterius, facit simile ei in cuius virtute agit; sicut terra facit domum ex virtute domus quae est in anima; et calor

naturalis generat carnem animatam ex virtute animae; et per hunc etiam modum, per actionem qualitatum elementalium transmutatur materia ad formas substantiales.

[81297] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit quemadmodum ergo concludit ex praemissis generationem saporum. Et dicit, quod sicut illi qui in humido aqueo lavant colores et sapores, idest corpora colorata et saporosa, faciunt aqua habere talem colores et saporem: ita etiam e converso, quando humidum aqueum colatur per siccum terrestre, et cum hoc fit aliqua immutatio a calido digerente et quodammodo commiscente humidum sicco, qualificatur humor aqueus qualitate saporosa.

[81298] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 13 Deinde cum dicit et hoc est inducit, ex praemissis praedictis, definitionem saporum; et dicit, quod sapor nihil est aliud quam passio facta in humido aqueo a dicto sicco, scilicet terrestri cum additione calidi, quae gustum secundum potentiam alterando, in actum reducit; quod quidem additur ad differentiam odoris et quarumdam aliarum passionum, quae causantur ab humido et sicco per actionem calidi, quae tamen non sunt immutativa gustus, sed aliorum sensuum.

[81299] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 14 Deinde cum dicit ducit enim manifestat definitionem saporis, et quantum ad ultimam partem eius: nam prima pars eius manifesta est ex praecedentibus. Dixerat autem quod sapor alterat gustum secundum potentiam: et ad hoc manifestandum subdit, quod sapor, sicut et quodlibet sensibile, reducit in actum sensitivum, quod prius erat in potentia ad sensibile; quia sentire, quod sequitur actionem sensibilis in sensum, non fit secundum addiscere, sed secundum speculari, idest non habet similitudinem cum eo quod est addiscere, quia alias in eo qui addiscit, generatur habitus scientiae de novo; sed in eo qui sentit, non generatur sensus de novo per actionem sensibilis, sed sensus fit actu operans, sicut contingit in eo qui speculatur actu.

[81300] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 15 Deinde cum dicit *quoniam autem* manifestat quod supra dixerat, scilicet quod sapor non sit solum in humido sive sicco. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod sapor fundatur simul in humido et sicco. Secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi, et sunt oblati cibi. Tertio probationem manifestat, ibi, oportet quidem. Dicit ergo primo, quod sapores sunt passiones quantum ad dulce, vel privationes quantum ad amarum, quod se habet ut imperfectum et privatio ad dulce sicut nigrum ad album; sed non cuiuslibet sicci, sed nutrimentalis; ex quo scilicet possunt nutriri animalia et plantae. Ex hoc possumus accipere quod nec siccum sine humido, nec humidum sine sicco pertinet ad sapores; quia esca, qua nutriuntur animalia, non est solum humidum, vel solum siccum, sed commixtum ex his. Ex iisdem enim nutrimur, ex quibus sumus, ut dictum est secundo de generatione et eadem ratio est de plantis.

[81301] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 16 Deinde cum dicit et sunt probat quod supposuerat, quod sapor sit passio vel perfectio nutrimenti. Ubi considerandum est quod cibi, qui offeruntur animalibus, ad duo eis deserviunt: scilicet ad augmentum, quo perducuntur ad perfectam quantitatem, et ad nutrimentum, per quod conservatur substantia. Deserviunt etiam cibi et ad generationem; sed hoc iam non pertinet ad individuum, sed ad speciem. Dicit ergo, quod cibi animalibus oblati, cum sint de numero sensibilium, inquantum sunt tangibilia, causant augmentum et decrementum,

quia calidum et frigidum facit augmentum et decrementum; ita quod calidum proprie facit augmentum: eius est enim dilatare et diffundere quasi movendo ad circumferentiam; frigidum autem causat decrementum, quia eius est constringere, quasi movendo ad centrum, unde in iuventute animalia augentur, in senectute decrescunt.

[81302] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 17 Nec est contrarium quod dicitur secundo de anima, quod cibus auget prout est quantus; quia quantitas non sufficeret ad augmentum, nisi esset calor convertens et dirigens; sed cibus oblatus nutrit, inquantum est gustabilis. Et hoc probat per hoc quod omnia nutriuntur dulci, quod percipitur gustu; et hoc vel simplici dulci, vel commixtione aliorum saporum. Nec etiam est contrarium, quod secundo de anima dictum est, quod tactus est sensus animalium alimenti; quia ibi humorem, idest saporem ponit inter tangibilia; et ibidem dicit, quod sapor est delectamentum nutrimenti, inquantum scilicet indicat convenientiam eius.

[81303] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 18 Deinde cum dicit oportet quidem confirmat probationem praemissam. Et primo quantum ad hoc, quod dixit omnia nutriri dulci. Secundo quantum ad hoc quod dixerat de commixtione aliorum, ibi, commiscetur autem. Dicit ergo primo: quae pertinent ad augmentum et nutrimentum, oportet determinare in his quae sunt de generatione: dixit autem de his in libro de generatione in universali, sed adhuc magis dicendum est de his in libro de generatione animalium, ad quem pertinet consideratio de alimento animalium; nunc autem quantum ad propositum pertinet, tangendum est aliquid, scilicet quod calor naturalis active causat augmentum per extensionem quamdam; et construit nutrimentum digerendo, inquantum scilicet attrahit id quod est leve et dulce, et relinquit id quod est salsum et amarum propter gravitatem. Unde omnes faeces animalium sunt satis amarae vel salsae; et hoc manifestat per similitudinem in toto universo. Quia facit calor naturalis in animalibus et plantis, quod facit calor solis in corporibus exterioribus: attrahit enim humidum subtile, et relinquit id quod est terrestre et grossum; unde aquae complutae sunt dulces, quamvis mare a quo plurima fit resolutio, sit quod alii sapores commiscentur in cibo dulci quod solum nutrit, loco condimenti; sicut manifeste apparet de sapore salso et acuto, ut scilicet per huiusmodi sapores reprimatur dulce, ne nimis nutriat. Est enim nimis repletivum et supernatativum, quia facile attrahitur a calore propter sui levitatem.

[81304] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 10 n. 19 Deinde cum dicit commiscentur autem assignat causam commixtionis aliorum saporum ad nutrimentum. Et dicit salsum. Ex hoc concludit quod omnia nutriuntur dulci, quod est attractum a calido naturali.

Lectio 11

[81305] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit generationes saporum, hic distinguit species saporum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit in communi generationem mediorum saporum. Secundo ostendit quomodo medii sapores diversificantur, ibi, et secundum proportionem et cetera. Tertio ostendit quomodo album et nigrum se habeant adin-

vicem, ibi, et quemadmodum nigrum. Dicit ergo primo, quod sicut alii colores medii generantur ex commixtione albi et nigri, et ipsorum secundum se vel ex compositione causarum albi et nigri, ita medii sapores generantur mixtione dulcis et amari, vel ipsorum secundum se, vel ex mixtione causarum dulcis et amari. Calidum enim perfecte digerens humidum, causat saporem dulcem; privatio autem humidi perfecte digesti, est causa amaritudinis. Alii vero sapores causantur secundum quod humidum medio modo se habet, nec totaliter est consumptum, nec totaliter est indigestum. Quia enim sapor propinquius sequitur humorem quam calorem, non oportet considerare medium et extrema secundum calidum, sed secundum humidum aliqualiter passum a sicco et calido, quia in hoc principaliter consistit natura saporis; alioquin si medium et extrema acciperentur in saporibus secundum calidum, non essent dulce et amarum extrema, sed dulce esset medium. Nam calidum intensum et consumens frigidum, aut digerens calidum, aut omnino deficiens in digerendo propter victoriam frigidi, causat Ponticum vel acetosum saporem; calor autem moderatus sufficiens ad digerendum causat dulcedinem.

[81306] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit et secundum agit de distinctione mediorum saporum. Et primo quantum ad differentiam delectabilis et indelectabilis. Secundo quantum ad nomina, ibi, qui quidem ergo pinguis. Tertio quantum ad numerum, per similitudinem ad colores, ibi, fere enim aequales. Dicit ergo primo, quod medii sapores diversificantur secundum proportionem commixtionis, inquantum scilicet unusquisque eorum vel magis vel minus accedit ad dulcedinem, sive amaritudinem. Quod quidem contingit dupliciter, sicut in coloribus dictum est: uno modo secundum numeralem proportionem observatam in praedicta commixtione et transmutationem humidi a calido; alio modo secundum indeterminatam superabundantiam, absque proportione numerali. Solum autem illi sapores delectant gustum, qui sunt commixti secundum numeralem proportionem.

[81307] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 3 Distinguit sapores medios secundum nomina. Et dicit quod sapor pinguis est quasi idem cum dulci: uterque enim sapor designat digestionem humidi a calido: verumtamen in dulci sapore ostendit calor magis dominari super humidum; unde pinguis sapor propinquior est aquoso sive insipido sapori propter abundantiam humiditatis. Similiter etiam amarus sapor et salsus fere sunt idem: uterque enim ostendit excessum caloris consumentis humidum: verumtamen in amaro videtur esse maior consumptio humiditatis quam in salso quia in salso videtur esse consumptum humidum infusum corpori: in amaro autem videtur esse ulterius resolutum et consumptum, vel totaliter vel in parte, humidum, conglutinans substantiam corporis. Unde faeces corporum resolutorum et interminatorum sunt amarae.

[81308] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 4 In medio autem sunt Ponticus sive mordicativus sapor, et austerus, idest acetosus, et acutus: ita tamen quod Ponticus et acetosus consistunt in humore nondum digesto propter defectum caloris: propter quod fructus indigesti sunt vel acetosi saporis, ut poma acerba vel Pontici, sicut pyra acerba. Ponticus tamen sapor videtur plus habere de terrestri. Unde et terra fere Ponticum saporem habet: acetosus autem videtur plus habere de frigido. Stypticus autem sapor videtur etiam multum habere de terrestri, propinquius enim

est Ponticus, sed plus habet de calido, magis enim ad digestionem accedit; unde etiam quaedam digesta habent saporem stypticum, sicut fructus myrti. Acutus autem sapor significat excessum caloris, non quidem consumentis, sed superdigerentis humidum.

[81309] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit fere enim distinguit sapores medios secundum numerum per similitudinem ad colores. Et dicit quod species humorum, idest saporum, sunt fere aequales numero speciebus colorum: septem autem species saporum sic numerandae sunt, ut pinguis sapor non distinguatur a dulci, salsum autem distinguatur ab amaro: ita quod si his tribus saporibus addantur alii quatuor supernumerati, erunt septem sapores. Similiter etiam rationabiliter dicitur ex parte colorum, quod lividum se habet ad nigrum sicut salsum ad amarum; flavum autem ad album, sicut pingue ad dulce. In medio autem erunt hi colores: puniceus, idest rubeus, et alurgon, idest citrinus, et viridis et ciarium, idest color caelestis, ita tamen quod viride et ciarium magis appropinquant ad nigrum, puniceum autem et citrinum magis appropinquant ad album. Sunt autem aliae species plurimae colorum et saporum, ex commixtione praedictarum specierum adinvicem.

[81310] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit et quemadmodum comparat amarum ad dulce. Et dicit, quod sicut nigrum est privatio albi in perspicuo, ita amarum et salsum est privatio dulcis in humido nutrimentali. Semper enim alterum contrariorum est ut privatio, ut patet ex decimo metaphysicorum. Et, quia amarum est privatio dulcis, inde est quod omnium combustorum cinis est amarus, propter exhalationem humidi nutrimentalis, quod potabile vocat.

[81311] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit Democritus autem excludit falsas opiniones aliorum de natura saporum. Primo in generali quantum ad omnia sensibilia. Secundo in speciali, quantum ad sapores, ibi, quidam autem proprie. Circa primum duo facit. Primo improbat opinionem antiquorum, quantum ad hoc quod reducebant omnia sensibilia ad qualitates tangibiles, secundo quantum ad hoc quod reducebant sensibilia propria ad sensibilia communia, ibi, amplius autem communibus. Dicit ergo primo, quod Democritus et plurimi naturalium philosophorum, quicumque intromittunt se ad loquendum de sensibilibus, faciunt quoddam incongruissimum, quia omnia, scilicet sensibilia, dicunt esse tangibilia: quod si esset verum, sequeretur quod quilibet sensus esset tactus, cum potentiae distinguantur secundum obiecta. Quod autem hoc sit falsum, facile est videre; quia alii sensus sentiuntur per medium extraneum, non autem tactus.

[81312] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit amplius autem arguit antiquos in hoc, quod utebantur sensibilibus communibus quasi propriis. Reducebant enim colores et sapores et alia sensibilia ad magnitudinem et figuram. Magnitudo enim et figura, et asperum et leve, secundum quod ad figuram pertinent, et similiter acutum et obtusum, quae etiam pertinent ad dispositiones figurarum habentium angulos, sunt communia sensuum: quamvis non omnia haec percipiantur ab omnibus sensibus, percipiuntur tamen saltem tactu et visu; et ita non sunt propria sensibilia, quia sic uno solo sensu sentirentur. Dicit autem quod acutum et obtusum, quod est in melodiis, vel in magnitudinibus secundum aliam literam, id est in corporibus ad differentiam acuti, secundum quod est in vocibus et in saporibus. Et quod praedicta sunt sensibilia communia, manifestat per quoddam

signum, quod circa huiusmodi, quae dicta sunt decipiuntur sensus, qui tamen non decipiuntur de propriis sensibilibus, sicut visus non decipitur de colore, nec auditus de sonis.

[81313] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit quidam autem excludit opiniones praedictas in speciali. Et primo narrat eas. Secundo improbat, ibi, quamvis autem nullius. Dicit ergo primo, quod quidam reducunt propria sensibilia ad ista communia, sicut Democritus, qui nigrum dixit esse asperum, existimans obscuritatem nigri causari propter hoc quod partes, quae supereminent in aspero, occultant alias. Album autem dixit esse laeve, existimans claritatem albi provenire ex hoc, quod laeve totaliter illustretur propter hoc quod partes eius aequaliter iacent. Sapores autem reduxit ad figuras propter hoc, quod invenit acutum et obtusum in saporibus sicut in figuris, aequivocatione deceptus.

[81314] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 10 Secundo ibi, quamvis aut improbat praedictam opinionem de saporibus tribus rationibus. Quarum prima est, quod nullus sensus cognoscit figuras quasi propria sensibilia; et si essent alicui sensui propria maxime pertinerent ad visum. Sed, si sapores essent figurae, sequeretur quod gustus magis ea cognosceret. Si ergo hoc est verum, cum sensus aliquis quanto est certior tanto possit maxime discernere etiam minima in unoquoque genere, sequeretur, quod gustus tamquam certissimus cognosceret communia sensibilia, et maxime discerneret figuras: quod patet esse falsum, quia visus in hoc est potentior.

[81315] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 11 Secundam rationem ponit ibi amplius sensibilia quae talis est. Omnia sensibilia habent contrarietatem, quia secundum ea fit alteratio, ut probatum est septimo physicorum, sicut in colore sunt contraria album et nigrum, in saporibus autem dulce et amarum, et idem patet in aliis.

[81316] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 12 Videtur autem esse instantia in lumine, quod secundum se non habet contrarietatem, utpote qualitas propria existens supremi corporis contrarietate carentis. Tenebra vero opponitur ei ut privatio, non ut contrarium. Habet tamen contrarietatem secundum quod participat in coloribus. Sed figura non videtur esse contraria figurae; non enim est assignare quod polygoniarum, idest figurarum habentium multos angulos sit contrarium circumferens, idest circulus, qui nullum angulum habet. Contraria enim maxime distant. Non enim est dare aliquam figuram, qua non sit invenire aliam plures angulos habentem: ergo sapores non sunt figurae.

[81317] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 13 Tertiam rationem ponit ibi amplius et quae talis est. Figurae sunt infinitae, sicut et numeri: multiplicantur enim secundum numerum angulorum et linearum, ut patet in triangulo. Si ergo sapores essent figurae, sequeretur quod essent infinitae species saporum: quod patet esse falsum, quia nulla esset ratio quare unus sapor sentiretur et non alius. Non autem discernit sensus infinitos sapores: ergo sapores non sunt figurae.

[81318] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 11 n. 14 Ultimo autem epilogando concludit quod dictum est de sapore et gustabili: quaedam autem aliae proprietates saporum propriam habent considerationem in libro de plantis, quem Aristoteles non fecit, sed Theophrastus, ut Alexander hic dicit in commento.

Lectio 12

[81319] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 1 Postquam philosophus determinavit de saporibus, hic incipit determinare de odoribus. Et dividitur in duas partes. In prima determinat de odoribus. In secunda comparat sensum odoratus ad alios sensus, ibi, videtur autem sensus, qui est odorandi. Circa primum duo facit. Primo determinat generationem et naturam odoris. Secundo determinat species ipsius, ibi, species autem odorabilis. Circa primum duo facit. Primo manifestat quid sit passivum in generationem odorum. Secundo quid sit activum, ibi, quoniam vero ab enchymo. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo exponit quod dixerat, ibi, commune autem his. Tertio probat, ibi, non enim solum. Dicit ergo primo, quod eodem modo oportet intelligere in generatione odorum, sicut et in generatione saporum: scilicet quod aliquid est in generatione saporum passivum, et aliquid activum. Dictum est enim circa sapores, quod humidum aqueum patitur a sicco terrestri, et sic reducitur per actionem caloris ad hoc quod sit saporosum: in generatione autem odoris est activum humidum enchymum. Et dicitur enchymum ab en, quod est in, et chymos, quod est humor, quasi humore existente imbibito et incorporato alicui sicco. Hoc igitur est activum in odore; passivum autem est aliquod aliud genus, quod comprehendit sub se aerem et aquam.

[81320] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit commune autem exponit quid sit illud genus commune aeri et aquae, quod est susceptivum odoris. Et dicit, quod commune utrique dicitur esse perspicuum, non tamen perspicuum, inquantum perspicuum est susceptivum odoris, sed coloris, ut supra habitum est; sed est susceptivum odoris secundum quod est lavabile vel mundabile enchymae siccitatis, idest secundum quod est receptivum enchymi sicci: quam quidem receptionem vocat lavationem, vel mundationem, inquantum aliquid per humidum receptivum natum est ablui vel mundari.

[81321] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit non enim probat quod supposuerat, scilicet quod susceptivum odoris non solum sit aer, sed etiam aqua. Et primo inducit huius probationem. Secundo concludit quid sit proprium susceptivum odoris, ibi, si quis ergo. Dicit ergo primo, quod odor non solum suscipitur in aere, sed etiam in aqua; et hoc manifeste ostenditur propter hoc quod pisces aliqui, ut sunt ostracoderma, idest animalia durae testae, viventia in aqua, videntur odorare ex hoc quod a longe odore trahuntur ad alimentum, quod videre non possunt. Et ex hoc apparet quod aqua est susceptiva odoris, duplici ratione. Primo quidem, quia huiusmodi animalia non vivunt in aere, sed in aqua. Quod autem sub aqua, in qua huiusmodi pisces degunt, non sit aer sed aqua, probat per hoc, quod aer supernatet aquae etiam si infra aquam ponatur; sicut patet de ventre inflato, si per violentiam submergatur, quod supernatabit aquae. Secundo etiam, quia si daretur quod aer esset intra aquam, cum tamen huiusmodi animalia non respirent aerem, ita non sentirent odorem, si solus aer esset odoris susceptivus.

[81322] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit si quis ergo concludit quid sit

proprium susceptivum odoris: et dicit quod aer et aqua, quae sunt susceptiva odoris, sunt humida; sequitur quod odor nihil sit aliud quam quaedam natura, scilicet forma ab enchymo sicco impressa in humido, quod est aer et aqua; et illud est odorabile, quod est tale, idest humidum habens naturam sibi impressam ab enchymo sicco.

[81323] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit quoniam vero probat quod enchymus sit effectivum odoris. Et hoc probat tripliciter. Primo quidem per ea quae habent vel non habent odorem. Secundo per diversas opiniones quorumdam de odore, ibi, videtur autem quibusdam. Tertio per affinitatem odoris ad saporem, ibi, adhuc autem siquidem. Dicit ergo primo, quod manifestum est et per ea quae habent odorem, quod haec passio, quae est odor, sit impressa ab enchymo, idest ab humore imbibito et comprehenso a sicco, ut supra dictum est. Primo enim elementa omnia, scilicet ignis, aqua, terra, carent odore; quia sive sint humida, sive sicca, sunt achyma, idest sine humore comprehenso a sicco; quia quae eorum sunt humida habent humidum sine sicco; quae autem eorum sunt sicca habent siccum sine humido, nisi sit facta aliqua commixtio elementorum. Unde mare habet aliquem odorem, quia in eo siccum terrestre est admixtum humido aqueo, ut manifestatur per salsum saporem. Sal etiam magis habet odorem, quam nitrum. Et quod ista duo, scilicet sal et nitrum, habeant aliquid de enchymo, manifestatur per hoc quod oleum exit ab eis per aliquod artificium; et ex hoc manifestatur quod est in eis aliquis humor pinguis comprehensus a sicco: sed nitrum minus habet de huiusmodi humore quam sal; et ideo est minus odorabile.

[81324] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 6 Secundo manifestat idem in lapidibus et lignis: et dicit quod lapis solidus et durus caret odore, quia non habet praedictum humorem, a quo odor causatur, propter magnam sui terrestritatem; sed ligna habent odorem, quia habent aliquid de praedicto humore: quod patet ex hoc, quia inflammabilia sunt propter pinguedinem in eis existentem. Unde ligna, quae habent humorem magis aquosum et minus pinguem, quasi non comprehensum a sicco, sunt minus odorabilia, sicut patet de ligno populeo: ligna autem abietis et pinea sunt multum odorabilia, propter pinguedinem humoris ipsorum.

[81325] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 7 Tertio manifestat idem in metallis, inter quae aurum est minime odorabile, eo quod caret praedicto humore: quod contingit propter eius magnam terrestritatem, quae significatur ex maximo pondere eius. Est enim ponderosius ceteris metallis. Sed aes et ferrum est odorabile, quia humidum in eis digestum est imbibitum a sicco, et non est totaliter ab eo separatum, sicut in auro. Unde et scoriae eorum, propter adustionem humidi, sunt minus odorabiles. Argentum vero et stannum sunt magis odorabilia quam aurum, minus vero quam aes et ferrum: habent enim humorem magis aquaticum et minus comprehensum a sicco quam aes et ferrum. Quia tamen humiditas eorum aliqualiter comprehenditur a sicco, non sunt penitus absque odore, sicut aurum.

[81326] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit videtur autem ostendit quod enchymum sit activum odoris per opiniones aliorum. Secundo excludit eas, ibi, sed neutrum horum. Tertio concludit propositum, ibi, quoniam ergo. Dicit ergo primo: quibusdam videtur quod odor

sit fumalis evaporatio, quae est communis aeri et terrae, quasi medium inter ea, quia est aliquid resolutum a sicco terrestri non pertingens ad subtilitatem aeream: et omnes antiqui qui loquuntur de odore, propinqui fuerunt ad hanc positionem. Unde et Heraclitus dicit, quod, si omnia entia resolverentur in fumum, nares percipientes odorem, discernerent omnia entia, quasi omnia entia essent odores. Existimabat enim Heraclitus vaporem esse rerum principium.

[81327] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 9 Quia tamen non omnes philosophi posuerunt odorem esse fumum, sed quidam aliquid simile, ideo ad hanc diversitatem manifestandam subiungit, quod quidam attribuebant odori exhalationem, quidam evaporationem, quidam utrumque; et ostendit differentiam inter haec duo; quia evaporatio nihil aliud est quam quaedam humiditas aquea resoluta; exhalatio autem sive fumus est commune aeri et terrae, cum sit resolutio quaedam ex sicco terrestri, sicut dictum est. Et signum huius differentiae est quod ex evaporatione quando condensatur, generatur aqua, ex fumali autem evaporatione aliquid terrestre.

[81328] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 10 Secundo ibi sed neutrum excludit praedictas positiones duabus rationibus. Quarum prima est, quia vapor pertinet ad aquam, quae non est odorabilis absque admixtione sicci, sicut supra dictum est; fumus autem non potest fieri in aqua, tamen fit odor, ut supra est ostensum per hoc, quod quaedam animalia odorant in aqua: ergo odor non est fumus nec vapor.

[81329] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 11 Secundam rationem ponit ibi amplius evaporatio quae talis est. Similis ratio est quod evaporatio dicatur odor, et quod colores dicantur effluxiones; sed illud non dicitur de coloribus, ut supra dictum est; ergo nec istud bene dicitur de odoribus. Utrobique enim sequitur quod sensus fiat per tactum, et odorum, et colorum; et quod corpora odorata et visa diminuerentur, et tandem totaliter resolverentur per effluxionem: et hoc est inconveniens, praesertim cum inveniatur tam a remotis aliquid videri et odorari, quod nullo modo resolutio corporis usque illuc reduci possit. Sic enim ad tantam distantiam, et color et odor per spiritualem immutationem medii percipi possunt.

[81330] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit quod ergo concludit propositum, scilicet quod ex quo odor non est nec vapor, nec fumus, manifestum est quod humidum, quod est in spiritu, idest in aere et in aqua, patitur ab enchyma siccitate, et sic odor fit et sentitur. Humidum enim non solum invenitur in aqua, sed etiam in aere.

[81331] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit adhuc autem manifestat quod enchymum sit activum odoris per affinitatem ad saporem. Et circa hoc tria facit. Primo proponit dicens: et si enchymum similiter facit odorem in humido aqueo et in aere, sicut siccum terrestre lavatum per humidum aqueum facit sapores, manifestum est quod odores oportet proportionatos esse saporibus.

[81332] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 14 Secundo ibi, sed adhuc manifestat propositum adaptando odores saporibus. Et dicit quod in quibusdam hoc accidit manifeste. Dicuntur enim acetosi et dulces odores, et austeri, et styptici, et Pontici, et crassi, sicut et sapores; sed amaros odores

non dicimus, sed putridi odores proportionabiliter respondent amaris saporibus, quia amari sapores difficile sorbentur. Putrida sunt dysanapneusta, idest difficilis respirationis. Unde manifestum est ex hac affinitate odoris ad saporem, quod sicut sapor fit in aqua, ita odor in aere et aqua.

[81333] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 12 n. 15 Tertio ibi, et propter. Probat praedictam affinitatem per impedimenta saporis et odoris; quia per frigus et congelationem, sapores hebetantur et odores, exterminantur, inquantum per praedicta aufertur calidum, quod generat et movet odores et sapores, ut ex dictis apparet.

Lectio 13

[81334] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 1 Postquam philosophus determinavit generationem et naturam odoris, hic determinat de speciebus odorum. Et circa hoc duo facit. Primo determinat diversas species odoris. Secundo determinat modum odorandi, ibi, et propter hoc fit per respirationem. Circa primum tria facit. Primo proponit esse aliquas species odoris. Secundo determinat de speciebus odoris per convenientiam ad species saporum, ibi, hoc quidem enim est secundum sapores. Tertio determinat species, quae sunt odoris secundum se, ibi, quidam autem secundum ipsos. Dicit ergo primo, quod duae sunt species odorabilis: una quidem per convenientiam ad sapores, alia secundum se. Falsum est enim quod quidam dicunt, odorabile species non habere; sed oportet determinare quomodo habeat, et quomodo non habet. Est enim determinare species odorum secundum convenientiam ad species saporum, ut supra dictum est; non autem sunt determinatae odoris species secundum se nisi solum secundum diversa odorabilia; sicut si dicamus alium esse odorem rosarum et violarum, et aliorum huiusmodi. Discernitur tamen in his odoribus delectabile et abominabile.

[81335] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit hoc quidem determinat de speciebus odorum, quae consequuntur species saporum. Et dicit, quod inter odorabilia aliquid est odorativum secundum saporis species, ut supra dictum est; et ideo delectabile et contristans est in eis secundum accidens, idest non inquantum habent odorem, sed inquantum eorum odor significat nutrimentum. Odor enim est quaedam passio nutrimenti, sicut et sapor: animal enim discernit conveniens nutrimentum a remotis per odorem, sicut coniunctum per saporem. Et ideo huiusmodi odores non sunt delectabiles animalibus repletis, et quae cibo non indigent, sicut nec esca habens hos odores est his delectabilis; sed animalibus appetentibus cibum, idest esurientibus vel sitientibus, sunt huiusmodi odores appetibiles, sicut et cibus vel potus est eis appetibilis. Unde manifestum est quod huiusmodi odorabile habet delectationem et tristitiam secundum accidens, sicut dictum est, scilicet ratione nutrimenti.

[81336] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 3 Et, quia nutrimentum est commune omnibus animalibus, idcirco omnia animalia percipiunt hos odores: quod tamen intelligendum est de omnibus animalibus habentibus motum progressivum, quae necessario habent quaerere alimentum ex longinquo per

odorem: animalibus autem immobilibus sufficit gustus et tactus ad discernendum convenientiam alimenti.

[81337] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit quidam autem determinat species odoris per se. Et primo ponit huiusmodi species odoris. Secundo ostendit a quibus animalibus percipiantur, ibi, hoc quidem igitur odorabile. Circa primum tria facit. Primo proponit quid intendit. Secundo probat propositum, ibi, nihil enim magis. Tertio excludit obiectionem contrariam, ibi, qui autem nunc commiscent. Dicit ergo primo, quod quidam odores sunt delectabiles secundum seipsos, idest non per comparationem ad alimentum, sicut fit de odoribus florum.

[81338] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit nihil enim probat quod huiusmodi odores sunt secundum se delectabiles; quia scilicet non habent conferre ad escam, ut videlicet appetentes escam magis his odoribus delectentur, et repleti minus. Neque etiam huiusmodi odores conferunt aliquid ad desiderium escae, sicut odores, de quibus supra dictum est, promoventes escae appetitum; sed magis accidit contrarium: quia per immixtionem horum odorabilium, redditur esca indelectabilis, quia frequenter quae bene redolent secundum huiusmodi odorem, sunt mali saporis.

[81339] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 6 Et inducit ad hoc verbum cuiusdam poetae comici, qui Stratis dicebatur, qui in vituperium alterius poetae, scilicet Euripidis exquirentis cibaria nimis delicate parata, dixit: *quando lentem decoquis, non infundas myron*, idest unguentum suaviter redolens: quia non oportet quod in pulmento tuo apponas aliqua suaviter redolentia.

[81340] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit qui autem excludit obiectionem quae posset fieri propter consuetudinem quorumdam talia cibis admiscentium. Sed ipse respondet dicens, quod illi qui huiusmodi virtutes, idest res odoriferas, commiscent cibis et potibus, faciunt per consuetudinem quamdam violentiam naturali delectationi, ut scilicet perveniant ad hoc quod unum et idem sit delectabile duobus sensibus, scilicet gustui et odoratui, sicut naturaliter est unum delectabile uni sensui.

[81341] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit hoc quidem ostendit a quibus huiusmodi odorabilia percipiantur. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quid intendit. Secundo assignat causam dictorum, ibi, causa autem est. Tertio excludit obiectionem, ibi, cibus. Dicit ergo primo, quod hoc odorabile, quod secundum se delectat vel contristatur, est proprium hominis, quia scilicet solus homo huiusmodi odorabilia discernit, et in eis delectatur vel contristatur. Unde quantum ad hoc abundat in homine sensus odoratus prae aliis animalibus. Sed odor, qui coordinatur sapori, competit etiam aliis animalibus, quae in huiusmodi odoribus discernendis habent acutiorem sensum quam homo; et quantum ad hoc supra dixit, quod sensum odoratus habemus peiorem aliis animalibus. Et, quia illi odores, qui coordinantur saporibus, habent delectationem per accidens, scilicet per comparationem ad escam; ideo species eorum distinxit secundum species saporum: quod non contingit in his odoribus, qui secundum propriam naturam habent tristitiam vel delectationem; sed huius odoris species distingui non possunt nisi secundum odorabilia, ut dictum est.

[81342] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit causa autem assignat causam prae-

dictorum: et dicit, quod odor secundum se delectabilis, est proprius hominis ad contemperandum frigiditatem cerebri ipsius. Homo enim habet maius cerebrum secundum quantitatem sui corporis inter cetera animalia: cerebrum autem secundum suam naturam est frigidum, et sanguis qui circa cerebrum continetur in quibusdam subtilibus venis, est de facili, infrigidabilis; et ex hoc contingit, quod fumi resoluti a cibo sursum ascendentes propter loci infrigidationem, inspissantur infrigidati, et ex hoc causantur rheumaticae infirmitates in hominibus; et ideo in adiutorium sanitatis contra superfluam cerebri frigiditatem attributa est ita species odoris hominibus; et si quandoque huiusmodi odores gravent cerebrum, hoc est quia non adhibentur secundum quod debent, sed superflue ipsum calefacientes faciunt nimiam resolutionem; sed, si modo debito adhibeantur, conferunt ad sanitatem; et hoc manifeste apparet ex effectu, cum tamen nulla alia utilitas appareat talis odoris: parum enim deservit intellectui perceptio talium odorum ad investigandas naturas rerum, cui multum deservit visus et auditus, ut supra ostensum est.

[81343] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit cibus enim excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis dicere, quod ad praedictum remedium sanitatis sufficeret aliqua species odorabilis, quae coordinatur sapori. Sed ipse respondet, quod illa species odoris, quae est delectabilis propter cibum, multotiens magis gravat caput, vel propter superfluam humiditatem, vel propter superfluam siccitatem. Sed illa species odoris, quae est secundum se delectabilis, semper est utilis ad sanitatem ex sui natura. Addit autem *ut est dicere*, propter indebitum usum.

[81344] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 11 Deinde cum dicit et propter concludit ex praedictis debitum modum odorandi. Et primo in hominibus et in aliis animalibus respirantibus. Secundo in animalibus non respirantibus, ibi, quae vero non respirant. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo assignat causam propositam quantum ad homines, ibi, ascendentibus namque. Tertio quantum ad alia animalia, ibi, aliis vero. Dicit ergo primo, quod, quia odor utilis est ad contemperandum cerebri frigiditatem, ideo odoratio fit per respirationem; non quidem in omnibus animalibus, sed in hominibus et quibusdam animalibus habentibus sanguinem, sicut in quadrupedibus et avibus, quae etiam magis participant aerem et naturam aeris, ut eorum motus demonstrat.

[81345] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit ascendentibus namque manifestat causam, quare odor percipitur respirando quantum ad homines. Et dicit quod odores ascendunt ad cerebrum, quia calor igneus, qui resolvit odores, dat eis quamdam levitatem, ut superiora petant; et ex hoc sequitur quaedam sanitas circa cerebrum. Odor enim habet virtutem calefaciendi, propter calidum igneum a quo causatur et resolvitur. Unde natura utitur respiratione ad duo: *ut operose quidem*, id est principaliter ad adiutorium thoracis, id est pectoris et ad refrigerium caloris. Ut adventitie autem, idest secundario ad percipiendum odorem. Dum enim homo respirat commovet aerem per nares attrahendo, et sic facit pertransire odores usque ad organum olfactus.

[81346] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 13 Ideo autem tale genus est proprium naturae humanae, quia homo habet inter cetera animalia, secundum proportionem suae magnitudinis, maius cerebrum et humidius aliis animalibus: et ideo solus homo inter cetera animalia sentit et delectatur in

odoribus florum et aliorum huiusmodi odorum, et motus ad cerebrum reducet ad debitam mensuram hyperbolem, id est superexcessum frigiditatis et humiditatis cerebri. Addit autem *ut est dicere* quia alia animalia fugiunt malos odores inquantum sunt corruptivi.

[81347] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 13 n. 14 Deinde cum dicit aliis vero assignat causam odorandi per respirationem quantum ad alia animalia. Et dicit, quod animalibus habentibus pulmonem, quae sola respirant, natura dedit sensum alterius odoris, idest pertinentia ad cibum per respirationem, ut non faciat duo organa, unum respirandi et alium odorandi, cum sufficiat organum respirandi etiam ad odorandum, sicut hominibus, quantum ad duo genera odorabilium, et ita etiam aliis animalibus quantum ad unum tantum.

Lectio 14

[81348] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod homines et quaedam alia animalia odorant respirando, hic inquirit quomodo animalia non respirantia odorant. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid circa huiusmodi animalia sit manifestum. Secundo quid circa ea sit dubium, ibi, quomodo autem et cetera. Dicit ergo primo manifestum esse quod animalia quae non respirant, sentiant odorabile, ex hoc quod videmus pisces et omne genus entomorum, idest insectorum animalium, sicut sunt formicae, apes, et huiusmodi, acute sentire de longe nutrimentum suum, quando distant a proprio cibo, plus quam per proprium visum possent id percipere. Unde manifestum est, quod id percipiunt propter nutritivam speciem odoris, scilicet inquantum sentiunt illam odoris speciem, quae proportionatur sapori, et indicat qualitatem nutrimenti.

[81349] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 2 Et ponit exemplum de apibus, quae longe moventur ad suum cibum quaerendum, scilicet mel, et de quibusdam formicis parvis, quae habent sex pedes, et quibusdam animalibus aliis, quae purpurae vocantur propter colorem, et similiter multa animalia non respirantia inveniuntur, quae acute a remotis sentiunt suam escam propter odorem.

[81350] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit quomodo autem ostendit quid circa huiusmodi animalia sit dubium. Et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo solvit, ibi, sed non forte eodem. Tertio manifestat solutionem magis per simile, ibi, similiter autem et aliorum. Dicit ergo primo, quod, cum manifestum sit quod praedicta animalia sentiunt odorem, non est manifestum quomodo sentiant odorem. Et ratio dubitationis est, quia omnia animalia respirantia percipiunt odorem uno modo, scilicet respirando. Hoc enim per experimentum apparet accidere in omnibus animalibus respirantibus. Sed circa praedicta animalia apparet quod non respirant et tamen sentiunt odorabile.

[81351] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 4 Posset autem aliquis assignare rationem, dicens quod quodam alio sensu, qui est propter quinque sensus nominatos, huiusmodi animalia sentiunt odorabile; et posset videri responsio probabilis, quia sentire est pati quoddam, unde diversus modus sentiendi est quasi diversus modus patiendi, qui indicat diversitatem potentiae passivae, sicut di-

versus modus agendi significat diversitatem virtutis activae: videmus enim quod quanto calor est fortior tanto calefactio est vehementior; et sic ex parte passivorum quae alio modo patiuntur, aliam potentiam passivam habere videntur; et sic quae alio modo sentiunt videntur habere alium sensum. Sed quod alio modo sentiant odorabile est impossibile; quia ubi est idem sensibile est idem sensus. Potentiae enim distinguuntur secundum obiecta. Idem autem est sensibile, quod sentiunt utraque animalia, scilicet odorabile. Unde non potest esse alius et alius sensus.

[81352] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit sed non forte solvit praemissam dubitationem per hoc quod idem odorabile sentiunt cum eodem sensu, sed non eodem modo. Considerandum enim est quod modus sentiendi potest diversificari dupliciter. Uno modo per se, quod est secundum diversam habitudinem sensibilis ad sensum; et talis diversitas in modo sentiendi diversificat sensum; puta quod unus sensus sentit sensibile coniunctum, sicut tactus, alius autem sensibile remotum, sicut visus. Est et alia diversitas in modo sentiendi per accidens, quae non diversificat sensum et attenditur secundum remotionem prohibentis; et talis diversitas in modo sentiendi est in proposito, quia in animalibus respirantibus per respirationem removetur quoddam quod per modum cooperculi subiacet organo odoratus; et ideo quando non respirant impediuntur ab odorando propter huiusmodi cooperculum. Sed animalia non respirantia carent huiusmodi cooperculo, et ideo non indigent respiratione ad odorandum, sicut videmus in oculis, quod quaedam animalia, habent palpebras, quae si non aperiantur, non possunt huiusmodi animalia videre.

[81353] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 6 Huiusmodi autem palpebras dedit natura animalibus indigentibus acutiori visu propter securitatem oculi ut oculus conservetur. Unde animalia habentia duros oculos, quasi non indigentia acuto visu, non habent huiusmodi palpebras, et ideo non indigent aliquo motu aperiente palpebras ad videndum, sed statim oculos habent ad videndum, et facultatem nullo remoto.

[81354] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit similiter autem manifestat praedictam solutionem per aliud simile per olfactum, in quo est quaedam alia diversitas, inter animalia, quae non diversificat sensum. Nullum enim aliorum animalium, praeter hominem, graviter fert ea quae habent foetidum odorem secundum seipsa, idest non per comparationem ad nutrimentum. Et hoc quidem superius dixerat.

[81355] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 8 Sed poterat esse circa haec dubitatio ex hoc quod quaedam animalia videntur huiusmodi foetidos odores fugere. Et ideo repetit ut hanc dubitationem removeret; et dicit, quod alia animalia non fugiunt odores secundum se foetidos nisi per accidens, inquantum, scilicet accidit huiusmodi foetidum odorem esse corruptivum. Cum enim odor causetur ex calido, humido et sicco, ut supra dictum est: quandoque contingit quod foetidus odor provenit ex magna distemperantia in praedictis qualitatibus, et sic simul cum odore immutatur medium ad aliquam pessimam passivam dispositionem, quae corrumpit corpora aliorum animalium, sicut et hominis; quam quidem immutationem alia animalia sentiunt per sensum tactus, et ideo fugiunt huiusmodi foetida.

[81356] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 9 Et ponit exemplum, quod homines patiuntur gravedinem

capitis a fumo carbonum propter eius distemperantiam et quandoque usque ad corruptionem. Similiter est de sulphure. Unde animalia fugiunt huiusmodi corruptiva propter passionem corporis, quam sentiunt; sed de ipsa foetiditate odoris secundum se considerata non curant, *quamvis multa terrae nascentium habeant foetidos odores* nisi secundum quod foetiditas odoris repraesentat aliquod circa gustum, vel circa convenientiam proprii nutrimenti.

[81357] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit videtur autem comparat sensum odoratus ad alios sensus. Et primo determinat veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, quod autem quidam. Circa primum considerandum est quod secundum consuetudinem Pythagoricorum philosophus utitur huiusmodi proprietate numeri ad ostendendum comparationem sensuum. Numerus enim impar non potest dividi in duo media, sicut par; sed in medio remanet aliquid indivisum inter duas partes aequales, sicut in quinario remanet unitas media inter duo et duo. Cum autem sensus sint in impari numero constituti, scilicet quinario, duo eorum sunt tactivi, quia scilicet sentiunt suum sensibile coniunctum non per medium extraneum, scilicet tactus et gustus; duo autem eorum, scilicet visus et auditus, sentiunt suum sensibile remotum per alia, idest per extrinseca media. Odoratus autem in medio utrorumque, unde et cum utriusque convenit: cum tactu quidem et gustu, qui sunt sensus nutrimenti, ut dicitur in secundo de anima, inquantum odorabile est quaedam passio nutritivorum secundum quod odor proportionatur sapori. Et sic tangibilia et gustabilia sunt in eodem genere cum odoribus: et est idem genus visibilis et audibilis et odorabilis, inquantum scilicet utraque cognoscuntur per medium extraneum. Unde odorant animalia per aerem et aquam, sicut vident et audiunt. Et sic patet quod odorabile est aliquid commune utrisque.

[81358] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 11 Inest enim tactuali, secundum quod est passio nutrimenti, et sic concurrit in eodem cum tangibili et gustabili qualitate; et similiter inest perspicuo et audibili, idest percipitur per medium perspicuum, per quod videtur, et per quod etiam auditur, idest per aerem et aquam; licet non inquantum huiusmodi sunt perspicua, sed inquantum sunt susceptiva enchymae siccitatis, ut supra dictum est. Et ideo a quibusdam rationabiliter ista duo assimilantur, ut esse enchymae siccitatis odoriferae in humido aqueo et fusibili, idest aereo propter facilem diffusionem, sit sicut tinctura quaedam, quae refertur ad immutationem medii a colore, et sicut lotura, quae refertur ad sapores, quia scilicet odor habet convenientiam cum utrisque. Et post hoc epilogando concludit, dictum esse quomodo oporteat distinguere species odorabilis, et quomodo non, inquantum scilicet accipiuntur odores secundum seipsos.

[81359] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 12 Deinde cum dicit quod autem excludit errorem. Et circa hoc tria facit. Primo narrat erroneam opinionem. Secundo improbat eam, ibi, primum quidem enim. Tertio respondet tacitae obiectioni, ibi, quod quidem igitur. Dicit ergo primo, non esse rationabile quod quidam Pythagorici dixerunt, quaedam animalia nutriri odoribus: secundum quos, odoratus non esset medius inter sensus, ut dictum est, sed omnino connumerandus est sensibus nutrimenti. Movebantur autem ad hoc dicendum, quod videbant homines et animalia confortari odoribus.

[81360] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 13 Deinde cum dicit primum quidem improbat praedictam

opinionem duabus rationibus. Quarum prima est, quia oportet cibum compositum esse ex pluribus elementis. Simplicia enim elementa non nutriunt, quia animalia, quae ex his nutriuntur, composita sunt ex elementis. Ex eisdem autem nutritur aliquid ex quibus est: ut dictum est in secundo de generatione. Et per huiusmodi signum concludit quod ex cibis generatur aliqua superfluitas interius, sicut patet in animalibus intra quorum corpora sunt quaedam loca deputata ad congregationem superfluitatum, vel exterius emittitur, sicut patet de gummis arborum et de aliis huiusmodi. Si autem aliquod animal vel planta, nutriretur simplici elemento, nulla fieret superfluitas, cum non sit ibi aliqua difformitas partium: cum autem nullum elementum sit aptum nutritioni propter simplicitatem.

[81361] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 14 Adhuc amplius aqua habet speciale impedimentum quare sola non possit nutrire sine commixtione alicuius terrestris; sicut agricultores adhibent fimum, ut aqua commixta nutriat plantas: quia nutrimentum constituit et generat aliquid in substantia nutriti, et ideo oportet quod sit aliquid corporale et solidum, quod non competit aquae. Unde aqua sola non potest nutrire, et multo minus aer: unde relinquitur quod odor nutrire non possit. Manifestum est enim quod odor, cum sit qualitas, secundum se non potest nutriendo constituere substantiam, nisi forte ratione susceptivi, quod est aer vel aqua. Et si odor esset evaporatio vel fumalis exhalatio, ut antiqui dixerunt, adhuc ratio remanet, quia utrumque pertinet ad naturam aeris, ut supra dictum est.

[81362] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 15 Secundam rationem ponit ibi, cum his. Et dicit quod in omnibus animalibus est aliquis locus, in quo primo recipitur cibus scilicet stomachus, unde derivatur ad singulas partes corporis. Quia vero animalia plurima respirando odorant, si consideremus ipsum odorabile, manifestum est quod sentitur organo circa cerebrum existente, ut supra dictum est. Ipse autem aer respiratus, cum quo odor attrahitur, vadit *ad locum respirativum*, idest ad pulmonem. Manifestum est autem quod in animalibus, neque cerebrum neque pulmo est locus recipiens cibum. Unde manifestum est quod odor non nutrit, confortat autem propter immutationem, quae est a calido humido et sicco, et propter delectationem, sicut et malus odor corrumpit, ut supra dictum est.

[81363] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 16 Deinde cum dicit quod quidem respondet tacitae obiectioni. Posset enim aliquis obiicere. Si odor non nutrit, ergo ad nihil est utilis. Sed ipse respondet quod licet non nutriat, tamen confert ad sanitatem, sicut manifestum est ad sensum et per ea quae supra dicta sunt. Unde concludit quod sicut sapor ordinatur ad nutritionem, ita odor ad sanitatem.

[81364] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 14 n. 17 Ultimo autem epilogando concludit quod dictum est de sensibilibus secundum unumquodque organum sensus.

Lectio 15

[81365] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 1 Postquam philosophus determinavit de organis sensuum et de sensibilibus, hic determinat quasdam quaestiones circa sensum et sensibilia et primo movet quamdam quaestionem circa ipsa sensibilia. Secundo movet aliam circa immutationem sensus a sensibili, ibi, obiiciet utique aliquis. Tertio movet tertiam circa ipsum sensum, ibi, est autem quaedam obiectio. Circa primum tria facit. Primo movet quaestionem, ibi, aut impossibile. Tertio solvit, ibi de solutione autem eorum. Dicit ergo primo, quod omne corpus in infinitum dividitur: hoc enim est de ratione continui, ut patet in libro physicorum. Qualitates autem sensibiles, quae passiones dicuntur, ut dicitur in praedicamentis, sunt in corpore aliquo sicut in subiecto. Est ergo quaestio, quam quis obiicere potest, utrum et ipsae qualitates sensibiles, scilicet color et sapor et alia huiusmodi in infinitum dividantur.

[81366] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit aut impossibile obiicit ad quaestionem motam. Et primo ad ostendendum quod qualitates sensibiles non dividuntur in infinitum. Secundo ad oppositum, ibi, si enim non sic. Tertio excludit quamdam solutionem, ibi, sed si haec habent sic. Dicit ergo primo, quod impossibile videtur qualitates sensibiles dividi in infinitum, quia unaquaeque praedictarum sensibilium qualitatum est nata agere in sensum. In hoc enim propria ratio uniuscuiusque earum consistit, ut moveat sensum, sicut ad rationem coloris pertinet quod possit movere visum. Si ergo praedictae qualitates in infinitum dividuntur, consequens erit quod sensus, id est ipsum sentire, in infinitum dividatur, secundum quod moveri dividitur in infinitum secundum divisionem magnitudinis, secundum quam aliquid movetur: et ita sequeretur, quod sicut id quod movetur pertransit quamlibet magnitudinem, ita sentiens sentiret omnem magnitudinem quantumcumque parvam, et sic omnis magnitudo esset sensibilis.

[81367] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 3 Subdit autem rationem quare non concludit etiam puncta esse sensibilia; quia impossibile est videre album quod non sit quantum; et eadem ratio est de sensibilibus aliis. Huius autem ratio est quia sensus est virtus in magnitudine, cum sit actus organi corporei: et ideo non potest pati nisi ab habente magnitudinem. Activum enim debet esse proportionatum passivo. Relinquitur autem pro inconvenienti omnem magnitudinem esse sensibilem: quod quomodo sit intelligendum, infra patebit; unde concludi potest, quod qualitates sensibiles non dividuntur in infinitum.

[81368] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit si enim obiicit ad oppositum duabus rationibus. Quarum prima talis est. Si qualitates sensibiles non dividantur, contingit esse aliquod corpus minimum transcendens divisionem sensibilium qualitatum nullam habens sensibilem qualitatem, idest neque colorem, neque gravitatem, neque aliquod aliud huiusmodi; et ita huiusmodi corpus non erit sensibile, quia solae praedictae qualitates sunt sensibiles. Cum igitur huiusmodi parva corpora sint partes totius corporis, quod est sensibile, sequitur quod corpus sensibile sit compositum non ex sensibilibus. Sed necesse est sensibile corpus ex sensibilibus componi. Non enim potest dici, quod corpus sensibile componatur ex mathematicis, scilicet corporibus, in quibus consideratur quantitas, sine qualitatibus sensibilibus. Relinquitur ergo quod oportet qualitates sensibiles in infinitum dividi.

[81369] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 5 Secundam rationem ponit ibi, amplius quoniam. Et procedit ratio sua ex hoc quod, anima nata est cognoscere omnia vel secundum sensum, vel secundum intellectum, ut habitum est in tertio de anima. Si ergo praedicta minima corpora, quae transcendunt divisionem qualitatum sensibilium, non fuerint sensibilia, utpote sensibilibus qualitatibus carentia, non possunt iudicari nisi per intellectum, ut cognoscantur per ipsum. Sed non potest dici quod sunt intelligibilia. Nihil enim eorum quae sunt extra animam, intellectus intelligit, nisi cum sensu eorum, idest simul ea sentiendo. Si ergo huiusmodi minima corpora non sentiuntur, intelligi non poterunt.

[81370] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 6 Dicit autem hoc ad excludendum opinionem Platonis, qui posuit formas intellectas esse extra animam. Secundum autem Aristotelem res intellectae sunt ipsae naturae rerum, quae sunt in singularibus, quae quidem secundum quod in singularibus sunt, cadunt sub apprehensione sensus: intellectus autem apprehendit huiusmodi naturas abstracte, et attribuit eis quasdam intentiones intelligibiles, scilicet esse genus vel speciem; quae quidem intentiones sunt solum in intellectu, non autem exterius. Unde solus intellectus eas cognoscit.

[81371] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit sed, si haec excludit falsam responsionem. Posset enim aliquis dicere, quod ex quo posita divisione magnitudinis in infinitum, sequitur inconveniens, quicquid dicatur de sensibilibus qualitatibus, sive quod dividantur in infinitum, sive quod non; videtur hoc attestari opinionem illorum, qui ponunt aliquas magnitudines indivisibiles. Per hunc enim modum praedicta dubitatio solvetur. Si enim corpus non est divisibile in infinitum, non sequetur aliqua corpora esse insensibilia, si in infinitum non dividetur qualitas sensibilis. Sed hoc est impossibile, scilicet aliquas magnitudines esse indivisibiles, ut patet per ea quae dicta sunt in sermonibus de motu, id est in sexto physicorum.

[81372] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 8 Deinde cum dicit de solutione solvit praedictam quaestionem, quam moverat de divisione sensibilium qualitatum. Et primo agit de formali divisione earum quae est generis in species. Secundo de divisione quantitativa, ibi, continuum quidem igitur. Dicit ergo primo, quod cum solutione praedictarum dubitationum, simul manifestandum erit quare sunt finitae species coloris, et saporis, et aliorum huiusmodi: hoc enim supra determinandum promiserat. Et huius rationem assignat, quia, si est devenire ad ultimum ex parte utriusque extremi necesse est ea quae in medio sunt, esse finita, ut probatum est in primo posteriorum. Manifestum est autem quod in quolibet genere sensibilium est quaedam contrarietas quae est maxima distantia. Et ideo contraria oportet esse ultima: sicut in colore, album et nigrum; in sapore, dulce et amarum; et in aliis similiter. Unde relinquitur quod species mediae sunt finitae.

[81373] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 9 Deinde cum dicit continuum quidem solvit prius motam quaestionem de divisione quantitativa sensibilium qualitatum. Et primo praesupponit quaedam. Secundo procedit ad solvendum, ibi, quoniam igitur passiones. Circa primum, praesupponit duo. Quorum primum est quod continuum quodammodo dividitur in infinita. Si enim fiat divisio in partes aequales, non poterit divisio in infinitum procedere, dummodo continuum sit finitum. Quia, si ab unoquoque finito semper subtrahatur aliquid ad mensuram palmi, totaliter consumetur. Si

vero fiat divisio per partes inaequales, procedit divisio in infinitum: puta si totum dividatur in dimidium, et iterum dimidium in dimidium, quod est quarta pars totius, in infinitum procedet divisio. Secunda suppositio est quod id quod non est secundum se continuum, sed per accidens, sicut color et alia huiusmodi, dividitur per se quidem formaliter in species finitas, sicut paulo ante dictum est.

[81374] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit quoniam ergo procedit ad solvendum principalem quaestionem quae erat de divisione sensibilium qualitatum. Et quia ad hanc quaestionem, rationem assumpserat ex apparentia sensus, ideo primo inquirit de divisione in infinitum quantum ad ipsum sentire. Secundo excludit propositum, quantum ad ipsa sensibilia, ibi, cum autem utique. Circa primum duo facit. Primo inquirit utrum sentire procedat in infinitum secundum partes existentes in toto. Secundo, utrum secundum partes separatas, ibi, separatae. Dicit ergo primo, quod, quia passiones, idest sensibiles qualitates dicendae sunt quasi quaedam species et formae, quae non sunt infinitae secundum se consideratae, sicut dictum est, et cum existunt in continuo sicut in subiecto, secundum cuius divisionem per accidens dividitur, consequens est quod sicut in continuo aliud est in actu, sicut pars separata, et aliud in potentia, scilicet pars in continuo existens non separata, ita etiam in his qualitatibus, quae sunt divisibiles per accidens, pars separata est actus existens, unde potest actu sentiri; pars autem indivisa est in potentia, et ideo non sentitur in actu.

[81375] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 11 Et inde quod *quamvis superveniat visus*, tamen aliqua pars eius minima, puta decima millesima, latet visum; et similiter quamvis totus cantus continuus audiatur, tamen auditum aliquid latet parvum de cantu, puta diesis, quod est minimum in melodia, quasi distantia quaedam toni et semitoni: huiusmodi autem distantia media inter ultima latet. Et ita est in aliis sensibus, quod ea quae sunt omnino parva, latent omnino sensuum. Sunt enim sensibilia in potentia, non autem in actu, nisi quando separantur: sic videmus in magnitudinibus quod linea unius pedis est in potentia in linea bipedali, sed tunc est actu quando dividitur a toto.

[81376] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 12 Patet autem ex praemissis falsum esse quod quidam mathematici dicunt, quod nihil simul totum videtur, sed visus percurrit per partes visibiles ac si videret sic continuum, sicut et moveri. Decipiuntur autem in hoc, quod partes continui non sunt visibiles actu, sed solum in potentia. Unde visus utitur toto visibili ut quodammodo uno indivisibili in suo genere, nisi forte utatur partibus non divisis ut divisis, sicut cum sigillatim inspicit unamquamque. Sed tamen nec in hoc procedit visus usque ad quascumque minimas partes, quia sic sentire divideretur in infinitum, quod supra dimissum est pro inconvenienti.

[81377] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 13 Deinde cum dicit separatae autem ostendit quod etiam partes separatae non sunt in infinitum sensibiles. Et primo ex parte ipsarum partium. Secundo ex parte ipsius sensus, ibi, quinimmo. Dicit ergo primo, quod, si partes in parvitate superabundantes, separantur a toto, rationabiliter videtur quod non possunt permanere propter parvitatem virtutis conservantis, quia virtus corporalis dividitur secundum divisionem magnitudinis, ut patet in septimo physicorum; et ideo minima separata convertuntur in corpus continens, puta aerem vel

aquam, sicut patet de aliquo liquore saporoso, qui infunditur mari. Et ex hoc patet, quare corpus mathematicum est divisibile in infinitum, in quo consideratur sola ratio quantitatis in qua nihil est repugnans divisioni infinitae. Sed corpus naturale, quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi, quia, quando iam ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud. Unde est invenire minimam carnem, sicut dicitur in primo physicorum: nec tamen corpus naturale componitur ex mathematicis, ut obiiciebatur.

[81378] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 14 Deinde cum dicit quinimmo quoniam ostendit propositum ex parte ipsius sensus. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quanto virtus sensitiva est excellentior, tanto minorem immutationem organi a sensibili percipit. Manifestum est autem quod quanto minus est sensibile, tanto maiorem immutationem facit organi; et ideo indiget excellentiori virtute sensus ad hoc quod sentiatur in actu. Manifestum est autem quod potentia sensitiva non crescit in infinitum, sicut nec aliae virtutes naturales. Unde etiam si corpora sensibilia in infinitum dividerentur, tamen non semper inveniretur superabundantia sensus in excellentia virtutis, secundum ipsam superabundantiam sensibilis in parvitate; nec etiam hoc esset superabundanti parvitate sensibilis separata remanente; quia superabundans parvitas sensibilis, est in potentia ut sentiatur a certiori et perfectiori sensu: qui si non adsit, non poterit actu sentiri, sed tamen erit sensibile, quantum est in se; iam enim ex quod separatum est, habet potentiam activam ad immutandum sensum, et quando sensus adveniet sentietur in actu. Sic igitur patet verum esse quod supra dixit, nullam magnitudinem esse invisibilem, scilicet quantum est in se, quamvis sit invisibilis propter defectum visus.

[81379] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 15 Concludit ergo quod dictum est quod quaedam magnitudines et passibiles qualitates lateant sensum, et propter quam causam; et quomodo sint sensibilia, et quomodo non.

[81380] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 15 n. 16 Deinde cum dicit cum autem concludit ex praemissis quod, cum aliquae partes sensibilium corporum, hoc modo habeant quantitatem ut sint actu sensibilia, non solum in toto existentes, sed etiam divisim, necesse est quod huiusmodi partes sint finitae secundum aliquem numerum, sive in coloribus, sive in sonis. Et sic, secundum quod actu sunt sensibilia, in infinitum non dividuntur.

Lectio 16

[81381] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 1 Postquam philosophus prosecutus est quaestionem primam pertinentem ad ipsa sensibilia, hic accedit ad quaestionem secundam, quae pertinet ad immutationem sensus a sensibilibus. Et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem. Secundo argumentatur ad ipsam, ibi, quemadmodum et Empedocles. Tertio solvit, ibi, vel circa sonum. Circa primum considerandum est, quod, sicut supra habitum est, quidam posuerunt sensum immutari a sensibilibus per modum cuiusdam defluxus, ita quod ipsa sensibilia et defluentia ab eis,

perveniunt usque ad sensum: ipse vero posuit quod sensibilia per modum cuiusdam alterationis immutant medium, ita quod huiusmodi permutationes perveniunt usque ad sensum.

[81382] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 2 Est ergo quaestio, qualitercumque fiat sensus, utrum vel sensibilia secundum aliorum opinionem, vel immutationes quae sunt a sensibilibus secundum suam opinionem, primo perveniant ad medium, quam ad sensum. Et hoc non habet dubitationem in auditu et odoratu. Manifestum est enim quod aliquis de propinquo prius sentit odorem, et similiter sonus posterius pervenit ad auditum quam faciat ictus percussionis quae causat sonum, sicut manifeste potest percipere, qui percussionem inspicit ex longinquo. Manifestum est etiam quod in gustu et tactu haec quaestio locum non habet, quia non sentiunt per medium extrinsecum. Unde dubitatio videtur esse de solo visu, utrum scilicet visibile, et lumen quod facit videre, prius perveniat ad medium quam ad sensum, vel ad quemcumque terminum.

[81383] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit quemadmodum et obiicit ad quaestionem motam. Et primo argumentatur ad partem falsam quaestionis. Secundo excludit quamdam falsam solutionem, ibi, et si omne simul. Argumentatur autem ad quaestionem, primo per auctoritatem Empedoclis, qui dixit quod lumen a sole progrediens, primo pervenit ad medium quam ad visum qui videt lumen, vel ad terram, quae videtur per lumen et ultra, quam radius solis non procedit. Et hanc quidem opinionem tetigit in secundo de anima; sed improbavit eam per hoc, quod in tam magno spatio, sicut est ab oriente usque ad nos, latere nos temporis successionem impossibile est.

[81384] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 4 Secundo ibi putabitur autem argumentatur ad idem per rationem. Et dicit quod hoc videtur rationabiliter accidere, scilicet quod visibile vel lumen primo perveniat ad medium quam ad visum. Videtur enim esse quidam motus ipsius visibilis, vel luminis pervenientis ad visum. Omne autem quod movetur ab aliquo in aliud, ita se habet quod prius sit in termino a quo movetur, et posterius in termino ad quem movetur: alioquin, si simul esset in utroque termino, non moveretur de uno in aliud. Prius autem et posterius in motu, numeratur tempore: ergo necesse est esse aliquod tempus, in quo visibile vel lumen movetur a corpore visibili vel illuminante usque ad visum: omne autem tempus est divisibile, ut probatum est in sexto physicorum. Si ergo accipiamus medium illius temporis, adhuc radius luminis, vel ipsius visibilis, nondum pervenit ad visum, sed adhuc movebatur per medium, quia oportet dividi per magnitudinem per quam aliquid movetur, secundum divisionem temporis, ut probatum est in sexto physicorum.

[81385] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit et in omne excludit quamdam insufficientem responsionem. Posset enim aliquis putare quod sensibilia non prius perveniant ad medium quam ad sensum, quia sensus simul percipit sensibile absque successione, ita quod in auditione non prius est audire quam auditum esse, sicut in successivis prius est moveri quam motum esse; sed simul dum aliquis audit, iam audivit, quia in instanti perficitur tota auditio. Et universaliter hoc est verum in omni sensu, quod simul scilicet aliquod sentit et sensit. Et hoc ideo quia non est generatio eorum, sed sunt absque fieri.

[81386] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 6 Illorum enim dicitur esse generatio, ad quorum esse pervenitur per aliquem motum successivum; sive illius successivi motus sit ipsa eorum forma terminus, sicut si album dicatur generari, quia per successivam alterationem pervenitur ad albedinem; sive ipsa dispositio ad formam ipsorum sit motus successivi termini, sicut ignis et aqua dicuntur generari, quia dispositiones ad formam ipsorum, quae sunt qualitates elementales, per alterationem successivam acquiruntur.

[81387] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 7 Illa vero incipiunt esse absque hoc quod generentur vel fiant, quae nec secundum se, nec secundum aliquas dispositiones praecedentes in ipsis per motum successivum causantur, sicut dextrum causatur in aliquo, nullo successivo motu praeexistente in ipso, sed quodam alio facto sibi sinistro. Similiter et aer incipit illuminari nullo motu successivo praeexistente in ipso, sed ad praesentiam corporis illuminantis. Et similiter sensus incipit sentire, nullo motu in ipso praeexistente, sed ad debitam oppositionem sensibilis. Et ideo simul aliquis sentit, et iam sensit.

[81388] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 8 Nihilominus tamen propter hoc non oportet quod sensibilia vel motus sensibilium, absque successione sensibilium perveniant ad sensus; manifeste enim apparet, quod simul aliquis audit, et audivit statim, et tamen sonus, non statim facto ictu, qui causat sonum, pervenit ad auditum.

[81389] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 9 Et hoc fit manifestum per transfigurationem literarum, quando alicuius locutio auditur ex longinquo, ac si sonus vocis literatae deferatur per medium successive. Propter hoc enim audientes sonum, non videntur auditu discrevisse literas prolatas, quia aer motus in medio transfiguratur, quasi admittens impressionem primi sonantis.

[81390] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 10 Quod quidem contingit quandoque propter aliquam aliam aeris immutationem, sicut cum multis loquentibus non potest discerni quod aliquis eorum dicat, propter hoc quod motus invicem se impediunt. Quandoque vero contingit propter distantiam: sicut enim actio calefacientis, in remotioribus debilitatur, ita etiam immutatio aeris, quae est a primo sonante; ex quo contingit quod ad illos qui sunt prope loquentem, perfecte contingit sonus locutionis cum debita expressione litterarum; ad remotos autem cum quadam confusione.

[81391] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 11 Videtur igitur similiter se habere et de colore et de lumine; quia etiam color et lumen non videntur quomodocumque sint disposita secundum situm, sed requiritur determinata distantia. Sicut enim locutiones a remotis audiuntur, absque discretione literarum, ita etiam corpora videntur a remotis absque discretione dispositionis singularum partium.

[81392] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 12 Nec est ita de relatione visus et visibilis, sicut de relatione aequalitatis: ad hoc enim quod aliqua sint aequalia, non requiritur aliquis determinatus situs, sed qualitercumque varietur eorum situs, semper manent eodem modo aequalia. Nec differt utrum sint prope vel longe. Videtur ergo quod sicut transfiguratio literarum manifestat sonum successive pervenire ad auditum, quamvis postquam iam pervenerit simul audiatur, ita etiam imperfecta visio visibilium remotorum, videtur significare quod color et lumen successive perveniant

ad visum quamvis simul videantur.

[81393] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 13 Deinde cum dicit vel circa hoc ponit veram solutionem, ostendens differentiam visus ad alios duos sensus, qui sunt per media exteriora, auditum et olfactum. Et dividitur in partes duas. Primo namque assignat differentiam visus ad auditum et odoratum. Secundo excludit obiectionem, ibi, rationabiliter autem. Prima pars dividitur in duas secundum duas differentias quas ponit. Secunda incipit, ibi, omnino autem, nec similiter. Dicit ergo primo, quod rationabile est hoc accidere circa sonum et odorem, quod successive perveniant. Cuius rationem assignat ex hoc, quod aer et aqua *quae sunt media, quibus huiusmodi sensibilia deferuntur ad sensus* sunt quidem secundum suam substantiam continua, sed tamen in eis possunt fieri motus abinvicem divisi; quod contingit propter facilem divisionem aeris et aquae, sicut patet in motu proiectionis, ut philosophus ostendit septimo physicorum, in quo sunt multi motus, multa moventia et mota. Nam una pars aeris movetur ab alia, et sic sunt diversi motus sibi invicem succedentes, quia pars aeris mota adhuc remanet movens, postquam cessat moveri, et sic non omnes motus partium aeris sunt simul, sed sibi invicem succedunt, ut ostenditur in octavo physicorum.

[81394] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 14 Et hoc etiam apparet in sono, qui causatur ex quadam aeris percussione; non tamen ita quod totus aer, qui est medius, uno motu moveatur a percutiente; sed sunt motus multi sibi succedentes ex eo quod una pars primo mota movet aliam. Et inde est quod quodammodo idem est quod audit primus qui est propinquus percussioni causanti sonum, et extremus qui est remotus; quodam autem modo non idem.

[81395] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 15 Apud quosdam enim videtur de hoc esse dubitatio: quia quidam dicunt, quod, cum diversi per diversa organa sentiant, impossibile est quod idem sentiant. Quod quidem verum est, si referatur ad id quod proxime movet sensum, quia diversorum sensus immutantur immediate a diversis partibus medii sibi propinquis, et ita intercipitur hoc, et distinguitur illud quod unus sentit, ab eo quod sentit alius. Si vero accipitur id quod primo movet medium, sic erit unum idem quod omnes sentiunt, sicut unius percussionis sonum audiunt omnes, sive propinqui sive remoti; et similiter unum corpus odoriferum, puta cothonium vel thus in igne ardens, odorant omnes; sed id, quod iam proprie pervenit ad unumquemque est alterum numero, sed est idem specie, quia ab eadem forma primi activi, omnes huiusmodi immutationes causantur. Unde simul multi vident et odorant et audiunt idem sensibile, per diversas immutationes ad eos pervenientes.

[81396] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 16 Huiusmodi autem quae perveniunt ad singulorum sensus, non sunt corpora defluentia a corpore sensibili, ut quidam posuerunt; sed singulum eorum est motus et passio medii immutati per actionem sensibilis. Si enim essent diversa corpora, quae ad diversos per defluxum pervenirent, non accideret hoc, quod scilicet idem omnes sentirent, sed unum sentiret, scilicet solum corpus ad ipsum perveniens. Et quamvis non sint corpora, non tamen sunt sine corpore, vel medio, quasi passo et moto a sensibili, quasi primo movente et agente. Sic ergo per praedicta patet, quod sonus pervenit ad auditum per multos motus partium medii sibiinvicem succedentes; et simile est de odore, nisi quod mutatio odoris fit per alterationem medii: immutatio

autem soni per motum localem.

[81397] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 17 Sed de lumine est alia ratio. Non enim per motus sibi succedentes in diversis partibus medii pervenit lumen usque ad visum; sed per unum aliquod esse, idest per hoc quod totum medium sicut unum mobile, movetur uno motu a corpore illuminante. Sed non est ibi motus, qui succedat motui, sicut dictum est de odore et sono.

[81398] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 18 Huiusmodi autem differentiae ratio est: quia quod recipitur in aliquo sicut proprio subiecto et naturali, potest in eo permanere et esse principium actionis; quod autem recipitur in aliquo solum sicut adventitia qualitas, non potest permanere, nec esse principium actionis. Quia vero formae substantiales sunt principia qualitatum et omnium accidentium, illa qualitas recipitur in subiecto aliquo secundum esse proprium et naturale, quae disponit subiectum ad formam naturalem, cuius est susceptivum; sicut aqua ratione suae materiae, est susceptiva formae substantialis ignis, quae est principium caloris. Et ideo calor recipitur in aqua, disponens ipsam ad formam ignis; et ideo remoto igne adhuc aqua remanet calida calefacere potens.

[81399] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 19 Et similiter odor recipitur in aere et aqua et sonus in aere secundum suum esse proprium et naturale et secundum quod aer et aqua immutantur ab enchyma siccitate et aer a percussione alicuius corporis. Et inde est quod cessante percussione, remanet sonus in aere, et remoto corpore odorifero adhuc sentitur odor in aere, propter hoc quod pars aeris immutata ad sonum vel ad odorem potest aliam similiter immutare, ut sic fiant diversi motus sibiinvicem succedentes.

[81400] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 20 Sed diaphanum non est susceptivum formae substantialis corporis illuminantis, puta solis, qui est prima radix luminis; neque per receptionem luminis disponetur ad aliquam formam substantialem. Unde recipitur lumen in diaphano sicut quaedam qualitas adventitia, quae non remanet absente corpore illuminante, nec potest esse principium actionis in aliud. Unde una pars aeris non illuminatur ab alia; sed totus aer illuminatur a primo illuminante quantum potest se extendere virtus illuminantis; et ideo est unum illuminatum et una illuminatio totius medii.

[81401] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 21 Deinde cum dicit omnino autem ostendit secundam differentiam. Et dicit, quod si universaliter loquamur de alteratione, idest loci mutatione, non similiter se habet in utroque, quia loci mutationes rationabiliter perveniunt prius ad medium magnitudinis, supra quam est motus, quam ad ultimum; quia scilicet in loci mutatione est motus de extremo magnitudinis, ad extremum eius, unde oportet quod mobile in medio temporis pertingat ad medium magnitudinis; et tunc ratio superinducta locum habet in loci mutatione. Sonus autem consequitur quemdam motum localem, inquantum scilicet ex percussione causante sonum commovetur aer usque ad auditum; et ideo rationabile est, quod sonus prius perveniat ad medium, quam ad auditum.

[81402] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 22 Sed in his quae alterantur non similiter se habet.

Termini enim alterationis non sunt ipsa extrema magnitudinis. Et ideo non oportet, quod tempus alterationis, per se loquendo, commensuretur alicui magnitudini, ita quod in medio temporis, motus perveniat ad medium magnitudinis super quam fit motus; quia hoc non est dare in alteratione, quae non est motus in quantitate vel in ubi, sed in qualitate, neque ad medium magnitudinis quae movetur. Contingit enim aliquando quod totum corpus simul alteratur, non autem dimidium eius prius, sicut videmus quod tota aqua simul congelatur. Sicut enim in motu locali tempus commensuratur distantiae magnitudinis, super quam transit motus, et secundum divisionem eius dividitur, ut probatur in sexto physicorum; ita etiam in alteratione, tempus commensuratur distantiae terminorum. Et ideo maius tempus requiritur ceteris paribus, ad hoc quod de frigido fiat calidum, quam ad hoc quod de tepido fiat calidum.

[81403] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 23 Et ideo, si aliqua extrema sunt inter quae non sit accipere medium, oportet quod de uno extremo in aliud fiat transitus absque medio. Contradictio autem est oppositio, cuius non est medium secundum se, ut dicitur in primo posteriorum, et eadem ratione supposita aptitudine subiecti, cum privatio nihil aliud sit quam negatio in subiecto. Unde omnes mutationes quarum termini sunt esse et non esse, vel privatio et forma, sunt instantaneae, et non possunt esse successivae.

[81404] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 24 In alterationibus enim successivis attenditur successio secundum distantiam unius contrarii ab alio determinata media: in qua quidem distantia tota magnitudo corporis, in quam potest immediate virtus primi alterantis, consideratur sicut unum subiectum, quod statim simul incipit moveri. Sed, si sit corpus alterabile tam magnum, quod virtus primi alterantis non possit ipsum attingere secundum totum, sed secundum partem eius, sequitur quod prima pars primo alterata, alterabit consequenter aliam. Et ideo dicit quod, si fuerit multum corpus quod calefit vel quod congelatur, necesse est quod habitum patiatur ab habito, idest quod consequens pars ab immediate praecedente alteretur. Sed prima pars alteratur ab ipso primo alterante, et simul et subito, quia scilicet non est ibi successio ex parte magnitudinis, sed solum ex parte contrariarum qualitatum, ut dictum est.

[81405] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 25 Haec autem est causa quare odor prius pervenit ad medium quam ad sensum, quamvis hoc fiat per alterationem sine motu locali, quia corpus odoriferum non potest simul immutare totum medium, sed immutat partem unam, quae immutat aliam; et sic successive pervenit immutatio usque ad olfactum per plures motus, ut supra dictum est. Et esset simile in gustu sicut in odoratu, si nos viveremus in humido aqueo, quod solum susceptivum est saporis, sicut in aere, qui est susceptivus odoris, et si iterum posset sentiri sapor per alterationem medii a remotis, antequam tangeremus corpus saporosum, sicut contingit circa odoratum.

[81406] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 26 Videtur autem quod hic dicitur esse contrarium ei, per quod philosophus probat in sexto physicorum, omne quod movetur esse divisibile, quia pars eius est in termino a quo, et pars in termino ad quem. Sic igitur videtur quod dum aliquid alteratur de albo in nigrum, quando una pars eius est alba, altera sit nigra, et sic non potest esse quod totum

simul alteretur sed post partem.

[81407] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 27 Dicunt autem quidam, quod intentio philosophi ibi, est ostendere non quidem quod una pars mobilis sit in termino a quo, et alia in termino ad quem; sed quod mobile sit in una parte termini a quo, et in alia parte termini ad quem, et sic in alteratione non oportet quod una pars mobilis prius alteretur quam alia, sed quod totum mobile, quod alteratur, puta de albo in nigrum, habeat partem albedinis et partem nigredinis. Hoc autem non convenit intentioni Aristotelis; quia per hoc non probaretur directe quod mobile esset divisibile, sed quod termini motus sint aliqualiter divisibiles, nec etiam competit verbis quibus utitur, sicut patet diligenter literam eius intuenti, in qua manifeste hoc refert ad partes mobiles.

[81408] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 28 Et ideo aliter dicendum est, quod demonstratio illa intelligitur de motu locali, qui est vere et secundum se continuus. Agit enim Aristoteles in sexto physicorum de motu sub ratione continui: motus vero augmenti et alterationis non sunt simpliciter continui, ut dictum est in octavo physicorum. Unde in alteratione non verificatur illud Aristotelis dictum omnino, sed solum quod accipit quamdam continuitatem ex mobili, cuius una pars alterat aliam. Mobile vero, quod totum simul attingitur a virtute primi alterantis, habet se sicut quiddam indivisibile, quantum ad hoc, quod simul alteratur.

[81409] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 16 n. 29 Deinde cum dicit rationabiliter autem concludit ex praemissis principale intentum. Et dicit quod rationabiliter in sensibus in quibus est aliquod medium inter sensibile et organum sentiendi, non simul patitur et movetur totum medium, sed successive, praeter quam in lumine: et hoc propter praedicta. Primo quidem, quia illuminatio non fit per motum localem, ut sonatio, sicut Empedocles posuit, sed motum alterationis. Secundo, quia non sunt ibi multi motus, sicut dictum est de odore, sed unus tantum. Quibus addendum est tertio, quia lumen non habet contrarium, sed tenebra opponitur ei sicut simplex privatio, et ideo illuminatio fit subito. Et idem oportet dicere de visione, quia lumen facit videre, unde medium immutatur a visibilibus proportionabiliter lumini.

Lectio 17

[81410] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 1 Solutis duabus quaestionibus, hic philosophus prosequitur tertiam, quae est ex parte ipsius sensus. Et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem. Secundo obiicit ad partem falsam, ibi, si autem semper. Tertio determinat veritatem, ibi, de prius autem dicta obiectione. Dicit ergo primo, quod circa ipsos sensus est quaedam alia talis obiectio: utrum scilicet contingat quod simul et in eodem indivisibili tempore sentiant duo sensus, puta simul dum visus videt colorem, auditus audiat vocem.

[81411] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 2 Deinde cum dicit si autem obiicit ad partem falsam, scilicet ad ostendendum quod duo sensus non possunt simul sentire. Et primo ponit rationes ad hoc ostendendum. Secundo excludit quamdam falsam solutionem, per quam hoc sustinebatur, ibi,

quod autem dicunt. Circa primum duo facit. Primo ponit tres rationes: quarum prima accipitur ex immutationibus sensibilium; secunda ex parte ipsius sensus, ibi adhuc si magis; tertia ex contrarietate sensibilium, ibi, amplius contrariorum. Circa primam rationem praemittit duas suppositiones. Quarum prima est, quod maior motus repellit minorem: et ex hoc dicit provenire multotiens quod ea quae iacent sub oculis, homines non sentiunt propter alium fortiorem motum, vel interiorem sive rationis sicut cum homines aliquando vehementer intendunt ad aliquid, sive appetitivae virtutis sicut cum homines vehementer timent, vel etiam exteriorem alicuius sensibilis sicut cum homines audiunt magnum sonum: hoc igitur propter evidentiam dicit esse supponendum.

[81412] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 3 Secunda suppositio est quod unumquodque magis sentitur si sit simplex, quam si sit alteri permixtum, sicut vinum purum fortius sentitur, quam si sit temperatum aqua. Et idem est de melle quantum ad gustum, et de colore quantum ad visum, et quantum ad auditum de una voce, quae magis sentitur si sola sit, quam si audiatur in consonantia ad aliam vocem, puta in diapason, vel in quacumque alia consonantia: et hoc ideo, quia quae commiscentur, obscurant se invicem. Sed haec secunda suppositio non habet locum nisi in his ex quibus unum fieri potest: haec enim sola permiscentur.

[81413] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 4 Ex his autem duabus suppositionibus ulterius procedit cum subdit, si itaque maior, et dicit quod si maior motus repellat minorem, ut prima suppositio dicit, necesse est, si ambo motus sunt simul, quod etiam maior motus minus sentiatur, quam si esset solus: quia aliquid eius aufertur per minoris commixtionem, ut patet ex secunda suppositione, scilicet quod simplicia sunt magis sensibilia quam permixta. Signanter dicit autem *si sint simul*, quia maior motus quandoque est tam fortis quod non permittit alium motum fieri; et tunc in nullo diminuitur ex motu minori, quia non est. Sed si tantum praevaleat, quod non omnino impediat minorem motum fieri, duobus motibus existentibus, necesse est quod minor motus in aliquo obscuret maiorem. Si ergo motus fuerint omnino aequaliter diversi existentes, neuter erit sensibilis, quia totaliter alter obscurat alterum; nisi forte ex istis duobus motibus permixtione fiat unus motus: sed non potest aliquis eorum simplex sentiri: et sic oportet quod vel nullus sensus fiat illorum motuum aequalium, vel quod sit quidam alter sensus compositus ex utrisque, inquantum scilicet id quod sentitur est compositum ex utrisque: et hoc manifeste apparet in omnibus quae commiscentur. Nam permixtum non est aliquid eorum quae commiscentur, sed quoddam alterum compositum ex his. Sic ergo ex praemissis patet, quod, si duo motus fuerint inaequales, maior obscurat minorem; si autem aequales vel nil sentitur, vel aliquid commixtum.

[81414] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 5 Ex his autem ulterius procedit, proponens quod quaedam sunt, ex quibus potest aliquod unum fieri; quaedam vero sunt, ex quibus unum fieri non potest: et huiusmodi sunt illa quae sentiuntur diversis sensibus, sicut color et odor. Illa enim solum commisceri possunt, in quibus extrema sunt contraria, quia commixtio fit per quamdam alterationem; sed ea quae sentiuntur diversis sensibus, non sunt contraria adinvicem, unde non possunt commisceri. Unde non fit aliquid unum ex colore albo et sono acuto, nisi forte per accidens, inquantum conveniunt in eodem subiecto; non autem per se, sicut symphonia constituitur ex voce

gravi et acuta. Et ex his concludit quod nullo modo contingit sentire sensibilia diversorum sensuum simul. Quia, si eorum motus sint aequales omnino, destruent seinvicem, cum non possit unum fieri ex ipsis; si vero sint inaequales, maior motus praevalebit, et ipse solus sentietur.

[81415] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit adhuc si magis ponit secundam rationem, quae sumitur ex unitate et pluralitate sensuum. Et arguit per locum a maiori negative. Magis enim videtur quod anima possit duo aliqua sentire simul pertinentia ad unum sensum, sicut acutum et grave in sonis, quam diversa sensibilia ad diversos sensus pertinentia per duos sensus. Et huius rationem assignat: quia quanto motus sunt magis diversi, minus videntur eidem potentiae simul attribui. Duo autem motus quibus anima diversis sensibus sentit diversa sensibilia diversorum sensuum et diversorum generum, sunt magis diversi quam duo motus, quibus per unum sensum sentit diversa sensibilia eiusdem generis. Unde magis videtur quod possit esse simul in una anima motus unius sensus respectu diversorum sensibilium eiusdem generis, quam motus duorum sensuum, puta visus et auditus.

[81416] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 7 Posita autem hac comparatione, removet, id quod magis videtur: et dicit quod non contingit simul sentire duo sensibilia per unum sensum, nisi illa duo fuerint commixta; et tunc quando mixta sunt, non sunt duo, quia mixtum naturaliter est aliquid unum. Quod autem sensus unus non possit cognoscere multa nisi inquantum fuerint unum per mixturam, probat per hoc quod unus sensus in actu, non potest esse simul nisi unius, sicut nec aliqua una operatio aut unus motus terminatur nisi ad aliquid unum. Sensus autem non potest esse simul in actu nisi unius, sicut nec aliqua potentia simul recipit diversas formas. Unde necesse est, quod si aliquis sensus, puta visus vel auditus, debeat sentire plura, sentiat ea inquantum sunt facta unum permixtione.

[81417] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 8 Et hoc ideo, quia potentia sensitiva sentit illa duo secundum unum sensum in actu, idest secundum unam operationem sensitivam. Ex hoc autem sensus secundum actum, idest operatio sensitiva, habet unitatem secundum numerum, quia est unius sensibilis: specie autem est unus sensus secundum actum, sive una operatio sensitiva, ex eo quod est secundum potentiam unam; sicut omnes visiones quorumcumque visibilium sunt eiusdem speciei propter unitatem potentiae; sed visio huius rei differt numero a visione alterius rei. Necesse est ergo, si est unus sensus secundum actum, quod unum dicat, idest iudicet; ergo oportet quod, si sunt multa, quod commisceantur in unum; et si non fuerint mixta, necesse est quod sint duo sensus secundum actum, idest duae operationes sensitivae.

[81418] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 9 Sed necesse est quod unius potentiae in eodem indivisibili tempore sit una operatio, quia unius rei non potest esse simul nisi unus actus et unus motus. Unde, cum operatio sensitiva nihil aliud sit quam usus quidam quo anima utitur potentia sensitiva, erit motus quidam ipsius potentiae, inquantum sensus movetur a sensibili. Cum ergo unus sensus sit una potentia, non contingit quod sic multa sentiantur uno sensu. Si ergo ea quae sunt unius sensus non possunt simul sentiri, si sunt duo, manifestum esse videtur adhuc quod minus contingit simul sentire quae sunt secundum diversos sensus, sicut album et dulce.

[81419] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 10 Hanc autem illationem consequenter manifestat, dicens, quod anima nullo modo alio videtur diiudicare aliquid esse unum numero nisi inquantum simul ab ea percipitur: ipsa enim operatio sensitiva est una numero inquantum est simul, ut dictum est. Sed anima dicit aliquid esse unum specie, non ex eo quod simul sentit, sed quia est idem sensus qui iudicat utrumque, et quia est idem modus, quo uterque sentit.

[81420] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 11 Ad exponendum hoc quod dixerat subdit, quod idem proprium, idest idem sensus proprius iudicat de duobus diversis, scilicet de albo et de nigro, et similiter dulce et amarum diiudicat quidam sensus, qui est idem numero, quia eodem sensu, scilicet gustu utrumque cognoscitur. Sed iste sensus, qui idem existens cognoscit dulce et amarum, alius est ab illo qui cognoscit album et nigrum. Sed tamen unus et idem sensus aliter cognoscit utrumque contrariorum: unum enim cognoscit sicut habitum et aliquid perfectum, et aliud sicut privationem et aliquid imperfectum: omnia enim contraria hoc modo se habent: tamen idem est modus quo uterque sensus cognoscit cognata, idest principia proportionabiliter sibi respondentia. Eo enim modo, quo gustus sentit dulce, visus album; et sicut visus nigrum, ita et gustus amarum.

[81421] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 17 n. 12 Patet ergo quod anima iudicat aliqua esse diversa specie, vel diversa sensu, sicut album et dulce vel eodem sensu, sed diverso modo, sicut album et nigrum; unum autem numero ex hoc quod simul sentit. Si ergo impossibile est illud quod est unum specie esse unum numero, videtur impossibile esse quod anima simul sentiat, vel ea quae cognoscuntur diversis sensibus, vel ea quae cognoscuntur uno sensu, sed alio modo, quae minus diversa esse videntur.

Lectio 18

[81422] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 1 Positis duabus rationibus ad ostendendum quod non contingit sensus duos simul sentire, hic ad idem ponit tertiam rationem, quae sumitur ex contrarietate sensibilium. Et dicit quod immutationes, quae sunt a contrariis, sunt contrariae, sicut calefactio et infrigidatio. Contraria autem non possunt simul esse in eodem atomo, idest indivisibili; in eodem indivisibili possunt simul esse contraria secundum diversas partes. Manifestum autem est quod ea quae cadunt sub unum sensum, sunt contraria, sicut dulce et amarum: ergo non possunt simul sentiri.

[81423] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 2 Et similis ratio est in his quae non sunt contraria, scilicet in mediis, quorum quaedam magis appropinquant ad unum extremum quaedam magis ad aliud, sicut supra dictum est de coloribus et saporibus; quia colorum mediorum, quidam pertinent ad album, et quidam ad nigrum; et similiter saporum mediorum, quidam pertinent ad dulce, quidam ad amarum: et eadem ratio est de commixtis omnibus, quia diversae commixtiones habent quamdam contrarietatem, quia diversae commixtiones fiunt secundum diversas proportiones, quae habent quamdam oppositionem adinvicem, ut patet in consonantiis, quarum una dicitur diapason,

quae consistit in dupla proportione, quae est duorum ad unum; alia autem dicitur diapente quae consistit in proportione sesquialtera, quae est trium ad duo; ista autem inquantum sunt commixta diversis proportionibus, non possunt simul sentiri propter oppositionem proportionum, nisi forte duo sentiantur ut unum, quia sic fiet una proportio ex diversis extremitatibus.

[81424] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 3 Ostendit autem consequenter diversas proportiones esse oppositas secundum duplicem oppositionem, quae in numeris invenitur: quarum una est secundum multum et paucum, et secundum hoc opponuntur proportio dupli et proportio dimidii: nam proportio dupli est multi ad paucum proportio vero dimidii est pauci ad multum. Alia vero est oppositio secundum par et impar, et secundum hoc opponuntur proportio dupla et sesquialtera: nam proportio dupla est duorum ad unum, quasi paris ad impar, unum enim est forma imparis numeri. Sesquialtera autem proportio est trium ad duo, quod est imparis ad parem.

[81425] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 4 Sic ergo patet quod non possunt simul sentiri quae cadunt sub eodem sensu. Plus autem distant adinvicem quae coelementariter sibi correspondent in diverso genere existentia, puta dulce et album, quam ea quae sunt unius generis; quia ea quae sunt unius generis, non distinguuntur specie nisi propter modum sentiendi, sicut album et nigrum. Ea vero quae sunt diversorum generum possunt differre specie non solum ex parte sensus, sed etiam ex parte modi, sicut dulce a nigro plus differt quam album, unde minus possunt simul sentiri, quod est quasi esse unum numero, ut supra habitum est. Si igitur ea quae sunt unius generis, propter contrarietatem non possunt simul sentiri, multo minus ea quae sunt diversorum generum, possunt simul sentiri.

[81426] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 5 Deinde cum dicit *quod autem* excludit quamdam falsam solutionem huius quaestionis. Et primo narrat eam. Secundo improbat, ibi, aut hoc non est verum. Dicit ergo primo, quod quidam de symphoniis, id est de consonantiis musicis tractantes, dixerunt quod soni consonantes non simul perveniunt ad auditum, sed videntur simul pervenire, eo quod tempus medium est insensibile propter parvitatem. De quo potest esse dubium utrum recte dicatur vel non: si enim hoc recte dicatur, poterit aliquis similiter in proposito dicere consentiens praemissis rationibus, quod non est possibile simul videre et audire: sed tamen sensibiliter videtur ita contingere, quia latent nos tempora media visionis et auditionis.

[81427] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 6 Deinde cum dicit aut hoc improbat praedictam solutionem. Et circa hoc tria facit. Primo interimit id quod praedicta solutio supponit. Secundo probat quod dixerat, ibi, omnia quidem igitur. Dicit ergo primo, quod non est verum quod praedicta solutio supponit, scilicet quod sit aliquod tempus insensibile vel latens sensum; nullum enim tempus est tale, sed omnia tempora contingit sentire.

[81428] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 7 Deinde cum dicit si enim probat quod dixerat duabus rationibus. Circa quarum primam considerandum est, quod tempus non sentitur quasi aliqua res permanens proposita sensui, sicut videtur color, magnitudo; sed propter hoc sentitur tempus, quia sentitur aliquid quod est in tempore: et ideo sequitur, quod si aliquod tempus non sit sensibile, quod id quod est in tempore illo non sit sensibile. Dicit ergo quod, si aliquando aliquis sentit

se ipsum esse in aliquo continuo tempore, non contingit latere illud tempus esse: manifestum est autem quod homo vel aliquid aliud est in quodam continuo tempore; et quantumcumque dicas parvum tempus esse insensibile, manifestum est quod latebit hominem, si ipse sit in illo tempore, et latebit etiam si in illo tempore videt vel sentit; quod est inconveniens omnino: ergo impossibile est aliquod tempus esse insensibile.

[81429] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 8 Secundam rationem ponit ibi, amplius nec circa quam primo considerandum est, quod, sicut dicit philosophus in quinto physicorum, tripliciter dicitur aliquid movere aut moveri. Uno modo per accidens, ut si dicamus musicum ambulare. Alio modo secundum partem, ut si dicamus hominem sanari, quia oculus sanatur. Tertio modo primo et per se, quando aliquid movetur vel movet, non quia una pars eius tantum movetur aut movet, sed quia totum movetur secundum quamlibet suam partem. Et similiter potest dici tripliciter aliquid sentiri. Uno modo per accidens, sicut dulce videtur. Alio modo secundum partem, ut si dicamus hominem videri, quia solum caput eius videtur. Tertio modo primo et per se, scilicet quia aliqua pars eius videatur.

[81430] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 9 Dicit ergo quod, si est aliqua magnitudo, vel temporis vel etiam rei corporalis insensibilis propter parvitatem, sequeretur quod nec tempus nec illa res sit quae sentit, scilicet *in quo* tempore scilicet *non sit*, idest non sentiatur *quia in huius aliquo*. Quasi dicat. Nullum tempus erit possibile quod non dicatur sentiri propter aliquam partem eius. Et quantum ad rem corpoream subdit: *vel quia istius aliquid videt*. Quasi dicat. Nulla magnitudo corporea erit quae non sentiatur quia aliqua pars eius sentitur: quod est eam non esse sensibilem primo.

[81431] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 10 Ad probandum autem quod dixerat, subdit, quod si aliquis videt vel sentit quocumque sensu aliquo continuo tempore, non ratione alicuius partis temporis vel magnitudinis, et tamen ponatur aliqua magnitudo et tempus esse insensibilis propter parvitatem, sit igitur quaedam magnitudo vel temporis vel rei corporalis, scilicet a c b, et sit pars eius, quae est b c, insensibilis propter parvitatem. Non ergo de hac parte insensibili propter parvitatem poterit dici quod sentiatur in huius aliquo si sit tempus insensibile, vel quod sentiatur aliquid istius si sit insensibile corpus, eo modo quo dicitur de tota terra, quod videtur ab aliquo quia aliqua pars eius videtur: et de aliquo quod ambulat in amne, quia ambulat in quadam parte amnis. Quia ergo in c b, nil sentit, relinquitur quod dicatur sentire totum a b, sive sit tempus, sive corpus, quia in residua parte eius sentitur, scilicet a c.

[81432] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 11 Et eadem ratio est de magnitudine a c quae ponebatur sentiri: quia aliqua pars eius erit insensibilis propter parvitatem. Et ita semper dicetur sentiri quodcumque sensibile quia in aliquo eius sentitur, si sit tempus, vel quia aliquid eius sentitur, si sit corpus. Nihil autem totum erit sentire: sicut nec a c b. Hoc autem videtur inconveniens: non ergo est aliquod tempus vel aliquod corpus insensibile propter parvitatem.

[81433] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 12 Videtur autem haec ratio efficaciam non habere. Sentitur enim aliquid per hoc, quod habet virtutem immutandi sensum: probatur autem septimo

physicorum, quod si aliquod totum movet aliquod mobile in aliquo tempore, non oportet quod pars eius moveat illud mobile in quocumque tempore: et tamen dicitur esse primum movens, quia totum movet, licet forte nulla pars eius moveat. Similiter ergo videtur posse dici quod aliquid sit primo sensibile, licet aliquae partes eius sint insensibiles propter parvitatem.

[81434] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 13 Est autem ad hoc dicendum, quod differt loqui de parte in toto existente et de parte separata a toto. Pars enim alicuius moventis primo, si sit separata, movere non poterit: sed, si in toto existens, non concurreret ad virtutem movendi totius, sed omnino esset expers virtutis motivae, sequeretur quod totum non esset primo movens, sed ratione partis ad quam pertinet virtus motiva. Similiter etiam nihil prohibet aliquam partem separatim acceptam latere sensum propter parvitatem, ut supra habitum est: quae tamen, prout in toto existit, cadit sub sensu inquantum sensus fertur super toto non exclusa aliqua parte. Et ideo ad hanc dubitationem aperiendam,

[81435] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 14 Consequenter cum dicit *omnia quidem* ostendit quid sit verum circa praedicta. Et dicit quod omnia, sive magna, sive parva, sunt sensibilia *sed non videntur quaecumque sunt* idest non videntur omni modo secundum quod sunt: sicut patet de sole, cuius magnitudo est longe maior terra, tamen propter hoc quod a longe est, videtur quatuor cubitorum vel etiam minus. Similiter etiam licet omnia sint sensibilia sensui secundum naturam, non tamen videntur in actu quantumcumque sint.

[81436] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 15 Sed aliquod indivisibile potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod indivisibile dicitur aliquod corpus naturale minimum, quod non potest dividi ulterius quin corrumpatur, et tunc resolvitur in corpus continens. Et tunc sensus erit, quod corpus indivisibile, est quidem in seipso insensibile, sed tamen huiusmodi indivisibile sensus videre non potest. Alio modo potest intelligi indivisibile, quod non est actu divisum sicut pars continui; et huiusmodi indivisibile non videt sensus in actu. Et quantum ad utramque expositionem competit quod subditur, quod causa huius dicta est prius in determinatione primae quaestionis. Videtur autem secunda expositio melior, quia per hoc solvitur obiectio praedicta, quia scilicet pars quaelibet continuae magnitudinis sentitur quidem in toto, prout est in potentia in ipso, licet non sentiatur in actu quasi separata.

[81437] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 18 n. 16 Ultimo autem concludit manifestum esse ex praedictis, quod nullum tempus est insensibile.

Lectio 19

[81438] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 1 Postquam philosophus exclusit secundam solutionem falsam, hic inquirit veram. Et circa hoc tria facit. Primo inquirit veritatem praedictae quaestionis. Secundo probat quoddam, quod in praecedentibus supposuerat, ibi, quod autem sensibile omne. Tertio epilogat quae in hoc libro dicta sunt, ibi, de sensitivis quidem igitur. Circa primum duo

facit. Primo proponit quod intendit. Secundo exequitur propositum, ibi, primum quidem igitur. Dicit ergo primo quod, ex quo conclusum est, quod quidam dixerunt plura sentiri simul, non quasi in indivisibili temporis secundum rei veritatem, sed quasi in tempore imperceptibili propter parvitatem, oportet considerare de obiectione prius mota: utrum scilicet contingat vel non contingat plura sentire simul, ita scilicet quod intelligatur simul, hoc est in indivisibili tempore.

[81439] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 2 Deinde cum dicit primum quidem supposito quod animal simul sentiat diversa sensibilia, quia hoc manifeste experimur, inquirit quomodo possibile. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quemdam modum falsum. Secundo improbat ipsum, ibi, vel quoniam primum. Tertio proponit modum verum, ibi, igitur secundum quod indivisibile. Dicit ergo primo, quod primo considerandum est, utrum contingat simul sentire diversa sensibilia per aliquam partem animae, quasi sensitivum animae sit non indivisibile, idest non quod non possit dividi; sit tamen indivisibile, idest non divisum in actu, ac si esset quoddam totum continuum. Si autem intelligamus partem animae sensitivam esse sicut quoddam continuum, solventur praemissae rationes, quia nihil prohibebit diversa et contraria esse in virtute vel potentia sensitiva animae secundum diversas partes eius, sicut invenimus unum corpus esse album in una parte, et nigrum in alia.

[81440] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 3 Deinde cum dicit vel quoniam improbat modum praedictum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod sequeretur etiam quod unus sensus, puta visus, dividatur in plures partes. Secundo ostendit hoc esse impossibile, ibi, si autem quemadmodum. Tertio ostendit quia etiam non est possibile quantum ad diversos sensus, ibi: si autem hoc. Dicit ergo primo, quod cum contingit plura secundum eumdem sensum sentire, sicut cum visus discernit inter album et nigrum, oportebit dicere secundum eamdem rationem, quod diversos colores sentiat secundum diversas sui partes: et sequetur, quod idem sensus habebit plures partes easdem specie: non enim potest dici, quod partes sensus visus differant specie, quia omne, quod sentitur per visum, est eiusdem generis. In potentiis autem sensitivis nihil differt specie, nisi propter diversa genera sensibilium.

[81441] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 4 Deinde cum dicit si autem improbat quod dictum est duabus rationibus. Quarum prima est, quod, si aliquis dicat, quod, sicut sunt duo organa visus, scilicet duo oculi, sic nihil prohibet in anima sensitiva etiam esse duos visus, dicendum est hoc esse falsum; quia ex duobus oculis fit aliquid unum, et una est operatio amborum oculorum, inquantum scilicet visio utriusque oculi concurrit per quosdam nervos ad aliquid intrinsecum in suum organum, quod est circa cerebrum, ut supra dictum est. Si autem similiter in anima fiat unum ex duobus visibus, per hoc quod uterque visus concurrat ad aliquod unum principium, illi uni attribuetur operatio sentiendi; si vero omnino separatim se habent duo visus in anima, quod non concurrant in aliquod unum principium, tunc non similiter se habebit de visione in anima, sicut de oculis in corpore; et ita similitudo non fuit conveniens ad manifestandum propositum. Non ergo videtur rationabiliter dici, quod sunt duo visus in anima.

[81442] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 5 Secundam rationem ponit ibi, amplius et. Et dicit quod

secundum praedictam positionem hoc modo erunt plures sensus, qui sunt idem specie, puta plures visus aut plures auditus, sicut si aliquis dicat, scientias non differentes specie esse plures in eodem homine, ut plures grammaticas vel plures geometrias, esse quidem plures grammaticas numero, vel plures hominibus possibile est, sed non in uno et eodem homine: sicut nec plures numero albedines sunt in uno et eodem subiecto. Subiungit autem ad ostendendum quod non possunt esse plures sensus eiusdem speciei in eodem: quia virtus sensitiva et operatio seinvicem consequuntur, ita quod neque virtus est sine propria et per se operatione, neque operatio sine propria virtute. Operatio autem sensitiva distinguitur secundum sensibilia, et ideo ubi sunt omnino eadem sensibilia non sunt diversae virtutes sensitivae causantes diversas operationes. Et simile est de habitibus scientiarum, quarum actus distinguuntur secundum obiecta.

[81443] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 6 Deinde cum dicit si autem hic ostendit esse impossibile in sensibilibus diversorum sensuum, ut scilicet per eamdem partem animae sentiantur. Et dicit quod, si sensibilia diversorum generum sentiuntur per aliquid animae unum et idem indivisibile, manifestum est quod multo magis alia, quae sunt unius generis. Probatum est enim supra, quod magis contingit ea quae sunt unius generis simul sentire, quam ea quae sunt diversorum generum; et hoc maxime verum est quantum ad identitatem sentientis: quod autem eadem indivisibilis anima sentiat sensibilia diversorum generum, probat, quia, si anima sentit per aliam sui partem dulce et per aliam album, aut ex istis duabus partibus erit aliquid unum vel non erit. Sed necesse est dicere quod sit aliquid unum, ad quod referantur omnes istae partes, scilicet diversi sensus, quia sensitiva est quaedam una pars animae; non autem potest dici quod pars sensitiva animae sit alicuius unius generis sensibilium; nisi forte diceretur, quod ex omnibus sensibilibus particularium sensuum, puta, colore, sono et aliis huiusmodi, fieret unum sensibile correspondens isti uni parti sensitivae, quae est communis omnibus propriis sensibus; hoc autem est impossibile. Necesse est ergo quod sit aliquid unum animae, quo animal omnia sentit; sed aliud genus per aliud, puta colorem per visum, et sonum per auditum, et sic de aliis.

[81444] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 7 Considerandum autem est hic, quod ubicumque sint diversae potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem. Actio autem attribuitur principali agenti per instrumentum, sicut dicimus, quod artifex secat per serram. Et per hunc modum philosophus dicit quod sensus communis sentit per visum et per auditum, et alios sensus proprios, qui sunt diversae partes potentiales animae; non autem diversae partes sunt alicuius continui, ut superius dicebatur.

[81445] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 8 Deinde cum dicit igitur secundum ostendit quomodo eadem pars animae indivisibilis possit simul sentire diversa. Et assignat duos modos. Quorum primum breviter et obscure ponit, quia in libro de anima apertius positus est. Ad huius ergo evidentiam considerandum, quod, cum operationes sensuum propriorum referantur ad sensum communem, sicut ad primum et commune principium, hoc modo se habet sensus communis ad sensus proprios et operationes eorum, sicut unum punctum ad diversas lineas, quae in ipsum concurrunt. Punctum autem, quod est terminus diversarum linearum, secundum quod in se consideratur, est unum et

indivisibile. Et isto modo sensus communis secundum quod in se est unum, est indivisibilis, et est unum sensitivum actu dulcis et albi: dulcis per gustum, et albi per visum; si vero consideretur punctum seorsum ut est terminus huius lineae, sic est quodammodo divisibile, quia utimur uno puncto ut duobus. Et similiter sensus communis, quando accipitur ut divisibile quoddam, puta cum seorsum iudicat de albo, et iudicat seorsum de dulci, est alterum secundum actum: secundum vero quod est unum, iudicat differentias sensibilium. Et per hoc solvuntur rationes supradictae, quia quodammodo est unum, et quodammodo non est unum illud quod sentit diversa sensibilia.

[81446] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 9 Secundum modum ponit ibi, vel quemadmodum. Et dicit, quod sicut est in rebus exterioribus, ita potest dici in anima. Videmus enim quod corpus unum et idem numero est album et dulce, et multa alia huiusmodi, quae accidentaliter de eo praedicantur; sed tamen huius passiones separantur abinvicem, sicut contingit quod aliquod corpus retinet albedinem et amittit dulcedinem; sed quamdiu non sic separantur istae passiones, album et dulce remanent, vel sunt idem subiecto, sed differunt secundum esse. Et similiter potest poni de anima, quod unum et idem subiecto est sensitivum omnium sensibilium, tam eorum quae differunt genere sicut album et dulce, quam eorum quae differunt specie sicut album et nigrum. Et secundum hoc dicendum erit quod anima sentit diversa sensibilia quodammodo secundum unum et idem, scilicet subiecto, quodammodo diversa, inquantum ratione differunt.

[81447] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 10 Potest autem contra hoc obiici, quia in rebus quae sunt extra animam, licet idem posset esse dulce et album, non tamen potest idem esse album et nigrum, et ita videbitur quod anima non possit simul sentire sensibilia unius generis, cum sint contraria.

[81448] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 11 Hanc autem obiectionem Aristoteles removet in libro de anima, cum dicit: *et impossibile est album et nigrum esse simul, quare neque species pati ipsorum.* Et innuit solutionem per hoc quod subdit, si huius est sensus, et intelligentia vel intellectus. Per quod datur intelligi, quod non omnino se habet in sensu et intellectu, sicut in corporibus naturalibus. Corpus enim naturale recipit formas secund

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

um esse naturale et materiale, secundum quod habent in se contrarietatem: et ideo non potest idem corpus simul recipere albedinem et nigredinem: sed sensus et intellectus recipiunt formas rerum spiritualiter et immaterialiter secundum esse quoddam intentionale prout non habent contrarietatem. Unde sensus et intellectus simul potest recipere species sensibilium contrariorum. Cuius simile potest videri in diaphano, quod in una et eadem sui parte immutatur ab albo et nigro: quia immutatio non est materialis secundum esse naturale, ut supra dictum est.

[81449] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 12 Est etiam aliud considerandum, quod sensus et intellectus non solum recipiunt formas rerum, sed etiam habent iudicare: iudicium autem quod faciunt de contrariis non est contrarium, sed unum et idem, quia per unum contrariorum sumitur iudicium de altero. Et quantum ad hoc, verum est quod supra dictum est, quod magis simul possunt sentiri sensibilia unus generis, de quorum uno iudicatur per alterum, quam sensibilia diversorum sensuum.

[81450] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 13 Est autem et aliud circa hoc dubium: quia per praemissa verba philosophi, videtur confirmari opinio Stoicorum, qui posuerunt, quod non diversis potentiis sentitur color et odor et alia sensibilia; sed nec sunt diversae potentiae sensuum, sed ipsa anima secundum seipsam cognoscit omnia sensibilia, non differens nisi ratione. Sed dicendum est quod secunda solutio supponit primam. Unde intelligendum est, quod anima, idest sensus communis, unus numero existens, sola autem ratione differens, cognoscit diversa genera sensibilium, quae tamen referuntur ad ipsum secundum diversas potentias sensuum propriorum.

[81451] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 14 Deinde cum dicit quod autem probat quod supposuerat, scilicet quod nihil sentitur nisi quantum. Et dicit manifestum esse quod omne sensibile est magnitudo, et nullum indivisibile est sensibile. Et ad hoc probandum inducit, quod est quaedam distantia ex qua non potest aliquid videri, et hanc distantiam dicit esse infinitam: quia, si in infinitum illa distantia protendatur, nihil inde videtur. Est autem aliqua distantia unde aliquid videtur, et haec est finita, quia a finita distantia incipit aliquid videri. Et simile est de aliis sensibilibus quae sentiunt ab aliqua distantia per medium extrinsecum non tangentes ipsa sensibilia, sicut auditus et odoratus.

[81452] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 15 Cum igitur distantia, unde non videtur aliquid, sit

infinita per remotionem a visu, finita autem versus visum, sequitur quod sit dare ultimum aliquod unde nihil videatur. Distantia autem ex qua videtur aliquod, est ex utraque parte finita. Est ergo dare aliquem terminum, unde primo possit aliquid videri: omne autem quod est medium duarum quantitatum invicem continuarum, est indivisibile; ergo necesse est esse aliquid indivisibile ultra quod nihil possit sentiri, et citra quod necesse sit aliquod sentiri. Si ergo aliquod indivisibile sit sensibile et ponatur in illo indivisibili termino, sequetur quod illud sit visibile simul et invisibile: invisibile quidem, inquantum est in termino invisibilis distantiae; visibile autem, inquantum est in termino visibilis; hoc autem est impossibile; ergo et primum, scilicet quod aliquod indivisibile sit sensibile. Si enim aliquod indivisibile in praedicto termino ponatur, partim videbitur et partim non videbitur, quod de invisibili dici non potest.

[81453] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 16 Videtur autem quod haec probatio non valeat: quia non est dare aliquem terminum unde omnia visibilia incipiant videri; quia maiora a maiori distantia videntur, minora vero a minori. Dicendum est autem quod unumquodque sensibile ab aliqua determinata distantia videtur. Si ergo illud indivisibile, quod ponitur posse sentiri, videatur ab aliqua determinata distantia, sicut et aliquod divisibile, concludet ratio Aristotelis. Si vero non sit determinare aliquam distantiam, ex qua simul incipit videri cum aliquo divisibili, sequetur iterum quod nullo modo possit videri. Oportet enim accipere proportionem distantiae ex qua videtur aliquod divisibile, secundum proportionem magnitudinum quae videtur. Sed non est aliqua proportio indivisibilis ad magnitudinem divisibilem, sicut nec puncti ad lineam. Et ita sequetur quod ex nulla distantia possit videri indivisibile: quia cuiuslibet distantiae est aliqua proportio ad aliam distantiam. Sequetur ergo, si videtur, quod videatur coniunctum visui, quod est contra rationem visus et aliorum sensuum, qui non tangentes sentiunt. Si ergo indivisibile non potest sentiri, nisi forte secundum quod est terminus continui, sicut et alia accidentia continuorum sentiuntur.

[81454] Sentencia De sensu, tr. 1 l. 19 n. 17 Deinde cum dicit de sensitivis epilogat quae dicta sunt in hoc libro continuans se ad sequentia, et dicit quod dictum est de sensitivis, idest de organo sentiendi et de sensibilibus quomodo se habeant ad sensus, et communiter et secundum unumquodque organum sensus, partim in hoc libro, partim in libro de anima. Inter reliqua vero, quod primo considerandum occurrit est memoria et reminiscentia et de somno; quia, sicut per sensum cognoscuntur praesentia, ita et per memoriam cognoscuntur praeterita, et in somno fit aliqua praecognitio futurorum.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentencia libri De sensu et sensato

tractatus II

De memoria et reminiscencia

Thomas de Aquino a Francesco Traini depictus

Textum Taurini 1949 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Tractatus 2

Lectio 1

[81455] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 1 Sicut philosophus dicit, in septimo de historiis animalium, natura ex inanimatis ad animata procedit paulatim, ita quod genus inanimatorum prius invenitur quam genus plantarum: quod quidem ad alia corpora comparatum videtur esse animatum, ad genus autem animalium, inanimatum. Et similiter a plantis ad animalia quodam continuo ordine progreditur: quia quaedam animalia immobilia, quae scilicet terrae adhaerent, parum videntur a plantis differre. Ita etiam et in progressu ab animalibus ad hominem, quaedam inveniuntur, in quibus aliqua similitudo rationis appareat. Cum enim prudentia sit propria virtus hominis (est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dicitur in septimo Ethicorum)-, inveniuntur quaedam animalia quamdam prudentiam participare non ex eo quod habeant rationem, sed ex eo quod instinctu naturae moventur per apprehensionem sensitivae partis ad quaedam opera facienda, ac si operarentur ex ratione. Pertinet autem ad prudentiam, ut prudens dirigatur per eam in his quae imminent

sibi agenda ex consideratione non solum praesentium, sed etiam praeteritorum. Unde Tullius, in sua rhetorica, partes prudentiae ponit non solum providentiam per quam futura disponuntur, sed etiam intelligentiam per quam considerantur praesentia, et memoriam per quam apprehenduntur praeterita. Unde etiam in aliis animalibus, in quibus invenitur prudentiae similitudo participata, necesse est esse non solum sensum praesentium, sed etiam memoriam praeteritorum. Et ideo philosophus in principio metaphysicorum dicit quod quibusdam animalibus ex sensu memoria fit, et propter hoc prudentia sunt.

[81456] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 2 Sed sicut prudentiam imperfectam habent respectu hominis, ita etiam et memoriam. Nam alia animalia memorantur tantum, homines autem et memorantur et reminiscuntur; et ideo gradatim Aristoteles post librum, in quo determinatur de sensu, qui communis est omnibus animalibus, determinat de memoria et reminiscentia; quorum alterum invenitur in solis hominibus, alterum vero in his et in animalibus perfectis.

[81457] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 3 Dividitur autem liber iste in partes duas. Primo enim ponit prooemium, in quo manifestat suum propositum. Secundo accedit ad tractandum ea de quibus intendit, ibi, primum quidem igitur. Circa primum dicit de duobus esse dicendum. Primo quidem de memoria et memorari, quod est actus eius, circa quod tria se promittit dicturum. Primum quid sit memoria et quid memorari, et quae sit causa eius, et ad quam partem animae pertineat passio memorandi. Omnes enim operationes sensitivae partis passiones quaedam sunt, secundum quod sentire pati quoddam est.

[81458] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 4 Secundo promittit se dicturum de reminisci. Et ne videretur idem esse reminisci et memorari, subiungit quoddam signum differentiae ipsorum ex parte hominum, in quibus invenitur utrumque. Non enim iidem homines inveniuntur ita bene memorativi et bene reminiscitivi; sed sicut frequenter accidit, illi sunt melius bene memorantes, qui sunt tardi ad inveniendum et discendum. Illi autem melius reminiscuntur, qui sunt velocis ingenii ad inveniendum ex se et bene discendum ab aliis.

[81459] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 5 Cuius ratio est, quia diversae habitudines hominum ad opera animae proveniunt ex diversa corporis dispositione. Videmus autem in corporalibus, quod illa, quae difficiliter et tarde recipiunt impressionem, bene retinent eam, sicut lapis; quae vero de facili recipiunt non retinent bene, sicut aqua. Et, quia memorari nil aliud est quam bene conservare semel accepta, inde est, quod illi qui sunt tardi ad recipiendum, retinent bene recepta, quod est bene memorari. Quia autem de facili recipiunt, plerumque de facili amittunt. Sed reminisci est quaedam reinventio prius acceptorum non conservatorum; et ideo illi, qui sunt velocis ingenii ad inveniendum et recipiendum disciplinam, etiam sunt bene reminiscitivi.

[81460] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit primum quidem exequitur propositum. Et primo determinat de memorari. Secundo de reminisci, ibi, de reminisci autem reliquum est dicere. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid sit memorari. Secundo cuius partis animae sit, ibi, quoniam autem de phantasia. Tertio propter quam causam fiat, ibi, dubitabit autem utique aliquis. Et, quia operationes et habitus et potentiae specificantur ex obiectis, ideo circa primum duo facit.

Primo inquirit quid sit obiectum memoriae. Secundo concludit quid sit memoria, ibi, est quidem igitur memoria. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo manifestat propositum, ibi, neque enim futura. Dicit ergo primo, quod ad determinandum de memoria, primo oportet accipere qualia sunt memorabilia, quia obiecta sunt priora actibus et actus potentiis, ut dictum est in secundo de anima. Necessarium autem est hoc determinare, quia multotiens accidit deceptio circa hoc, quia aliqui putant quorumdam esse memoriam quorum non est.

[81461] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit neque enim manifestat propositum. Et primo dicit quod memoria non est futurorum. Secundo, quod non est praesentium, ibi, neque praesentis. Tertio quod est praeteritorum, ibi, memoria autem facti est. Dicit ergo quod futura non contingit memorari, sed eorum est opinio ex parte virtutis cognoscitivae, dum scilicet aliquis opinatur aliquid esse futurum et sperat ex parte virtutis appetitivae, dum scilicet spes in aliquid futurum quandoque tendit. Dicit autem quod etiam quaedam scientia esse futurorum, quae potest esse sperativa scientia. Quidam autem nominant eam divinativam, quia per eam aliqui possunt cognoscere quid in futurum continget, de quo est spes. Sed, cum spes sit futurorum, quae ab homine acquiri possunt, huiusmodi autem sunt futura contingentia de quibus non potest esse scientia, videtur quod nulla scientia possit esse sperativa futurorum.

[81462] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 8 Dicendum autem est quod de futuris contingentibus, secundum se consideratis, non potest esse scientia; sed cum in causis suis considerantur, potest de eis scientia esse, prout aliquae scientiae cognoscunt esse inclinationes quasdam ad tales effectus. Sic enim et scientia naturalis est de generabilibus et corruptibilibus. Et hoc etiam modo astrologi possunt per suam scientiam praenuntiare quosdam futuros eventus sperando: puta ubertatem vel sterilitatem, propter dispositionem corporum caelestium ad tales effectus.

[81463] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit neque praesentis ostendit quod memoria non est praesentis; sed hoc dicit pertinere ad sensum, per quem neque futurum, neque *factum*, id est praeteritum, cognoscimus, sed tantummodo praesens.

[81464] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit memoria autem ostendit quod memoria est praeteritorum. Et hoc probat ex communi usu loquendi. Cum enim aliquid praesentialiter adest, puta cum aliquis praesentialiter videt album, nullus diceret se memorari album: sicut nullus dicit se memorari illud, quod per intellectum actu consideratur, cum actu considerat et intelligit: sed cum communiter homines vident album, nominant sentire; et considerare aliquid actu, nominant solummodo scire. Cum aliquis autem habet scientiam habitualem et potentiam sensitivam sine actibus vel operationibus eorum, tunc dicitur memorari praeteritorum actuum, puta cum considerat intellectu triangulum habere tres angulos duobus rectis aequales, et forte sensibiliter descriptionem figurae videt: et ex quadam parte operationis intellectualis memoratur aliquis, quia didicit ab alio, vel quia speculatus est per seipsum; ex parte vero sensibilis apprehensionis memoratur, quia audivit vel vidit, vel aliquo alio sensu percepit. Semper enim cum anima memoratur, pronunciat se vel prius audivisse aliquid, vel sensisse, vel intellexisse.

[81465] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 11 Ex quo patet quod non est intentio philosophi dicere quod

memoria non possit esse ipsarum rerum quae in praesenti sunt, sed solum eorum quae in praeterito fuerunt. Potest enim aliquis memorari non solum hominum qui mortui sunt, sed etiam qui nunc vivunt, sicut et suiipsius aliquis dicitur reminisci, secundum illud Virgilii: *nec talia passus Ulyxes, oblitusve sui est Ithacus discrimine tanto.* Per quod intelligi voluit quod meminit sui. Sed intentio philosophi est dicere quod memoria est praeteritorum quantum ad nostram apprehensionem, idest quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferenter, sive illae res secundum se consideratae sunt in praesenti sive non.

[81466] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit est quidem concludit ex praemissis quid sit memoria: quia neque est sensus, quia solum est praesentium; neque est opinio quae potest etiam esse futurorum: sed oportet quod ad aliquid horum pertineat vel per modum habitus, puta si sit aliqua vis permanens, vel per modum passionis, puta si sit aliqua impressio transiens. Sic autem memoria pertinet ad sensum vel opinio, cum intervenit aliquod tempus medium inter priorem apprehensionem sensus vel intellectualis opinionis et memoriam subsequentem, ut sic memoria possit esse praeteritae apprehensionis: quia eius quod nunc apprehenditur, in ipso nunc non est memoria, ut dictum est, sed sensus quidem est praesentis, spes vero futuri, memoria vero praeteriti. Et ideo oportet quod omnis memoria sit cum aliquo tempore intermedio inter ipsam et priorem apprehensionem.

[81467] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 1 n. 13 Et ex hoc concludit quod sola animalia, quae possunt sentire tempus, memorantur: et illa parte animae memorantur, qua et tempus sentiunt: et de hoc in sequentibus inquiret.

Lectio 2

[81468] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid est memoria, hic ostendit ad quam partem animae pertineat. Et circa hoc duo facit. Primo praemittit quoddam, quod est necessarium ad propositi manifestationem. Secundo manifestat propositum, ibi, magnitudinem autem et motum. Circa primum, primo praemittit quod intendit. Secundario manifestat quod dixerat per exemplum, ibi, accidit enim eadem passio. Tertio ostendit quid circa hoc sit alibi manifestandum, ibi, propter quam igitur causam. Proponit ergo primo, quod in libro de anima dictum est de phantasia quid sit, quia scilicet est motus factus a sensu secundum actum. In eodem etiam libro dictum est quod non contingit hominem sine phantasmate intelligere.

[81469] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit accidit enim manifestat hoc quod ultimo dixerat. Posset enim alicui videri inconveniens, si non possit homo sine phantasmate intelligere, cum phantasma sit similitudo rei corporalis, intelligere autem sit universalium, quae a particularibus abstrahuntur; et ideo ad huius manifestationem inducit quoddam exemplum, dicens quod ita accidit circa intellectum, quantum ad hoc quod indiget phantasmate, sicut accidit in descriptionibus figurarum geometriae, in quibus describitur quidam triangulus, qui sit alicuius determinatae

quantitatis, cum geometra in sua demonstratione non utatur aliqua determinata quantitate trianguli; similiter et homini volenti intelligere rem aliquam proponitur ante oculos phantasma alicuius determinatae quantitatis, utpote singularis: puta volenti intelligere hominem, occurrit imaginatio alicuius hominis bicubiti, sed intellectus intelligit hominem inquantum est homo, non autem inquantum habet quantitatem hanc.

[81470] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 3 Sed quia intellectus potest intelligere naturam quantitatis, ideo subiungit quod, si ea quae debent intelligi, sunt secundum suam naturam quanta, puta linea, superficies et numerus, non tamen *finita*, idest determinata determinatione singularitatis, nihilominus tamen ponit ante oculos phantasma quanti determinati: sicut volenti intelligere lineam occurrit phantasma lineae bipedalis; sed intellectus intelligit eam solum secundum naturam quantitatis, non secundum quod est bipedalis.

[81471] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit propter quam ostendit ad quam considerationem reservatur hoc; et dicit quod ad aliam rationem pertinet assignare causam, quare nihil potest homo intelligere sine continuo et tempore; quod quidem accidit, inquantum nihil potest homo intelligere sine phantasmate. Phantasma autem oportet quod sit cum continuo et tempore, eo quod est similitudo rei singularis, quae est hic et nunc: quod non potest intelligi sine phantasmate. Quare homo autem non possit intelligere sine phantasmate, de facili potest assignari ratio quantum ad primam acceptionem specierum intelligibilium, quae a phantasmatibus abstrahuntur secundum doctrinam Aristotelis in tertio de anima. Sed experimento patet quod etiam ille qui iam acquisivit scientiam intelligibilem per species intellectas, non potest actu considerare illud cuius scientiam habet nisi occurrat ei aliquod phantasma. Et inde est quod laeso organo imaginationis impeditur homo non solum ab intelligendo aliqua de novo, sed etiam considerando ea, quae prius intellexit, ut patet in phreneticis.

[81472] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 5 Posset autem adhuc aliquis dicere quod species intelligibiles non manent in intellectu possibili humano, nisi quamdiu actu intelligit; postquam autem desiit actu intelligere pereunt et cessant species intelligibiles esse in intellectu per modum quo cessat lumen esse in aere apud absentiam corporis illuminantis: et ideo est necesse, si intellectus velit de novo intelligere, quod iterum se convertat ad phantasmata, ut acquirat species intelligibiles.

[81473] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 6 Sed hoc est expresse contra verba Aristotelis in tertio de anima, ubi dicit quod, cum intellectus possibilis fiat singula intelligibilia, quod est per species eorum, tunc etiam est in potentia ad intelligendum in actu. Repugnat etiam rationi, cum species intelligibiles recipiantur in actu in intellectu possibili immobiliter secundum modum ipsius, quod autem intellectus possibilis habeat species intelligibiles etiam cum actu non intelligit, non est sicut in potentiis sensitivis, in quibus propter compositionem organi corporalis aliud est recipere impressionem, quod facit sentire in actu, et aliud retinere, quando etiam res actu non sentiuntur, ut obiicit Avicenna; sed contingit propter diversum gradum essendi formarum intelligibilium, vel secundum potentiam puram sicut invenire vel addiscere, vel secundum actum purum sicut quando actu intelligit, vel medio modo inter potentiam et actum, quod est esse in habitu. Non ergo propter

hoc solum indiget intellectus possibilis humanus phantasmate ut acquirat intelligibiles species, sed etiam ut eas quodam modo in phantasmatibus inspiciat. Et hoc est quod dicitur in tertio de anima. Species igitur in phantasmatibus intellectivum intelligit.

[81474] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 7 Huius autem ratio est, quia operatio proportionatur virtuti et essentiae: intellectivum autem hominis est in sensitivo, sicut dicitur in secundo de anima. Et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus, sicut intellectus substantiae separatae operatio est intelligere res secundum se intellectas; et ideo huius est causa reddenda a metaphysico, ad quem pertinet considerare diversos gradus intellectuum.

[81475] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit magnitudinem autem ostendit ad quam partem animae pertineat memoria. Et primo per rationem. Secundo per signa, ibi, unde et alteris. Tertio concludit propositum, ibi, cuius quidem igitur. Dicit ergo primo, quod necesse est quod eadem parte animae cognoscatur magnitudo et motus, qua etiam cognoscitur tempus. Haec enim tria se sequuntur tam in divisione, quam in eo quod est esse infinitum et finitum, ut probatur in sexto physicorum.

[81476] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 9 Magnitudo autem cognoscitur sensu: est enim unum de sensibilibus communibus. Similiter autem et motus, praecipue localis, cognoscitur, in quantum cognoscitur distantia magnitudinis. Tempus autem cognoscitur, inquantum cognoscitur prius et posterius in motu: unde et etiam sensu percipi possunt. Dupliciter autem aliquid sensu percipitur. Uno quidem modo per ipsam immutationem sensus a sensibili et sic cognoscuntur tam sensibilia propria quam etiam communia, a sensibus propriis et a sensu communi. Alio modo cognoscitur aliquid quodam secundario motu, qui relinquitur ex prima immutatione sensus a sensibili. Qui quidem motus remanet etiam quandoque post absentiam sensibilium, et pertinet ad phantasiam, ut habitum est in libro de anima. Phantasia autem, secundum quod apparet per huius immutationem secundariam, est passio sensus communis: sequitur enim totam immutationem sensus, quae incipit a sensibilibus propriis, et terminatur ad sensum communem. Unde manifestum est quod praedicta tria, scilicet magnitudo, motus et tempus, secundum quod sunt in phantasmate, comprehenduntur et cognoscuntur per sensum communem.

[81477] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 10 Memoria autem non solum est sensibilium, utputa cum aliquis memoratur se sensisse, sed etiam intelligibilium, ut cum aliquis memoratur se intellexisse. Non autem est sine phantasmate. Sensibilia enim postquam praetereunt, a sensu non percipiuntur, nisi sicut in phantasmate: intelligere etiam non est sine phantasmate, ut supra habitum est. Unde concludit quod memoria sit intellectivae partis animae, sed per accidens; per se autem primi sensitivi, scilicet sensus communis. Dictum est enim supra, quod intelligens proponit in phantasmate quantum determinatum, licet intellectus secundum se consideret rem absentem; ad memoriam autem pertinet apprehensio temporis secundum determinationem quamdam, secundum scilicet distantiam in praesenti nunc. Unde per se memoria pertinet ad apparitionem phantasmatum, per accidens autem ad iudicium intellectus.

[81478] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 11 Posset aut alicui videri quod ex his quae hic dicun-

tur, quod phantasia et memoria non sunt potentiae distinctae a sensu communi, sed sint quaedam passiones ipsius. Sed Avicenna rationabiliter ostendit esse diversas potentias. Cum enim potentiae sensitivae sint actus corporalium organorum, necesse est ad diversas potentias pertinere receptionem formarum sensibilium quae pertinet ad sensum, et conservationem earum, quae pertinet ad phantasiam sive imaginationem; sicut in corporalibus videmus quod ad aliud principium pertinet receptio et conservatio: humida enim sunt bene receptiva, sicca autem et dura bene conservativa. Similiter etiam ad aliud principium pertinet recipere formam, et conservare receptam per sensum et intentionem aliquam per sensum non apprehensam, quamvis aestimativa percipit etiam in aliis animalibus, vis autem memorativa retinet, cuius est memorari rem non absolute, sed prout est in praeterito apprehensa a sensu vel intellectu.

[81479] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 12 Contingit tamen quod diversarum potentiarum est una quasi radix et origo aliarum potentiarum, quarum actus actum ipsius primae potentiae praesupponunt, sicut nutritiva est quasi radix augmentativae et generativae potentiae, quarum utraque utitur nutrimento. Similiter autem sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis.

[81480] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit unde et manifestat quod dixerat per duo signa. Quorum primum sumitur ex parte animalium habentium memoriam; et dicit quod, quia memoria est per se primi sensitivi, inde est quod memoria inest quibusdam aliis animalibus habentibus sensum et carentibus intellectu, et non solum homini et quibuscumque aliis habentibus opinionem, quae potest ad intellectum speculativum pertinere, et prudentiam quae pertinet ad intellectum practicum. Si autem memoria esset aliquid de potentiis intellectivis, non inesset multis aliorum animalium, de quibus manifeste constat quod habent memoriam, et tamen non habent intellectum; et forte non inesset memoria alicui mortalium nisi homini, qui solus homo inter mortales habet intellectum.

[81481] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 14 Dicit autem *forte*, propter quosdam qui dubitaverunt de quibusdam aliis animalibus ab homine utrum habeant intellectum, propter opera quaedam similia operibus rationis, sicut sunt opera simiarum et quorumdam huiusmodi animalium.

[81482] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 15 Secundum signum ponit ibi, quoniam neque et sumitur ex animalibus non habentibus memoriam; et dicit inde esse manifestum quod memoria pertinet per se ad partem sensitivam, quia etiam nunc cum supponimus solum hominem inter mortales habere intellectum, memoria non inest omnibus animalibus, sed solum illa habent memoriam, quae sentiunt tempus. Quaedam enim animalia nihil percipiunt nisi apud praesentiam sensibilium; sicut quaedam animalia immobilia, quae propter hoc habent indeterminatam phantasiam, ut dicitur in secundo et tertio de anima, et propter hoc non possunt cognoscere prius et posterius, et per consequens non habent memoriam. Semper enim cum anima agit per memoriam, ut prius dictum est, simul sentit quod hoc prius vidit, aut audivit, aut didicit: prius autem et posterius pertinent ad tempus.

[81483] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 2 n. 16 Deinde cum dicit cuius quidem concludit propositum. Et dicit manifestum esse ex praemissis ad quam partem animae pertineat memoria, quia ad eam,

ad quam pertinet phantasia; et quod illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, scilicet sensibilia; per accidens autem memorabilia sunt intelligibilia, quae sine phantasia non apprehenduntur ab homine. Et inde est quod ea quae habent subtilem et spiritualem considerationem, minus possumus memorari. Magis autem sunt memorabilia quae sunt grossa et sensibilia. Et oportet, si aliquas intelligibiles rationes volumus memorari facilius, quod eas alligemus quasi quibusdam aliis phantasmatibus, ut docet Tullius in sua rhetorica. Memoria tamen ponitur a quibusdam in parte intellectiva, secundum quod hic per memoriam intelligitur omnis habitualis conservatio eorum, quae pertinent ad partem animae intellectivam.

Lectio 3

[81484] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid sit memoria, et cuius partis animae sit, hic ostendit causam memorandi. Et circa hoc duo facit. Primo proponit dubitationem. Secundo solvit, ibi, aut est ut contingit. Circa primum tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo manifestat quoddam, quod dubitatio supponit, ibi, manifestum enim quoniam oportet. Tertio inducit rationes ad quaestionem, ibi, sed si tale accidens. Dicit ergo primo, quod potest aliquis dubitare, cum in memorando quaedam passio praesentialiter afficiat animam: res vero, cuius memoramur sit absens, propter quid memoramur id, quod non est praesens, scilicet rem, et non memoramur passionem praesentem.

[81485] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit manifestum enim manifestat quoddam quod supposuerat, scilicet passionem quamdam esse in anima dum memoramur. Et primo manifestat hoc per causam. Secundo per signa, ibi, unde et his quidem. Dicit ergo primo, manifestum esse quod oportet intelligere aliquam talem passionem a sensu esse factam in anima, et in organo corporis animati, cuius quidem animae memoriam dicimus esse quemdam quasi habitum, quae quidem passio est quasi quaedam pictura, quia scilicet sensibile imprimit suam similitudinem in sensu, et huius similitudo remanet in phantasia etiam sensibili abeunte. Et ideo subiungit quod motus qui fit a sensibili in sensum, imprimit in phantasia quasi quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum, quo illi qui sigillant cum annulis imprimunt figuram quamdam in cera, quae remanet etiam sigillo vel annulo remoto.

[81486] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 3 Dicit autem, *in anima et in parte corporis*: quia cum huiusmodi passio pertineat ad partem sensitivam, quae est actus organici corporis, huiusmodi passio non pertinet ad solam animam, sed ad coniunctum. Memoriam autem nominat *habitum* partis huius, quia memoria est in parte sensitiva: et in ea quae in memoria conservamus, quandoque non actu apprehendimus, sed quasi habitualiter tenemus.

[81487] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit unde et manifestat propositum per signa, scilicet quod in memorando sit praedicta passio praesens. Et dicit quod, propter haec talis passio necessaria est ad memoriam, contingit quod quibusdam non fit memoria, quia sunt in

multo motu, sive hoc sit propter passionem corporis sicut infirmis vel ebriis, vel animae sicut in his qui sunt commoti ad iram vel concupiscentiam; aut etiam hoc accidit propter aetatem deputatam augmento sive decremento, et sic propter huiusmodi causas corpus hominis est in quodam fluxu, et ideo non potest retinere impressionem quae fit ex motu rei sensibilis, sicut contingeret si aliquis motus vel etiam sigillum imprimeretur in aquam fluentem. Statim enim propter fluxum deperiret figura.

[81488] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 5 In quibusdam vero aliis non recipitur praedicta impressio. Quandoque quidem propter frigiditatem congelantem humores, sicut accidit in his qui sunt in magno timore constituti: quod propter frigiditatem quamdam non potest imprimi aliquid in anima ipsorum. Et ponit exemplum de antiquis aedificiis, cum paries est novus antequam cementum inspissetur, potest de facili immutari, non autem postquam inspissatur. Quandoque autem accidit non propter infrigidationem, sed propter duritiem naturalem eius quod debet recipere passionem. Corpora enim terrestria duritiem habent etiam si sint calida, corpora vero aquea indurantur per hoc quod superfrigidantur. Et propter praedictas causas, illi qui sunt multum novi sicut pueri, et etiam senes, sunt immemores, quia corpora puerorum sunt in fluxu propter augmentum, senum vero propter decrementum; ideo in neutris bene retinetur impressio.

[81489] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 6 Contingit tamen quod ea quae quis a pueritia accipit, firmiter in memoria tenet propter vehementiam motus; ex quo contingit ut ea quae admiramur, magis memoriae imprimantur. Admiramur autem nova praecipue et insolita: pueris de novo mundum ingredientibus maior advenit admiratio de aliquibus quasi insolitis: et ex hac etiam causa firmiter memorantur; secundum autem complexionem fluentis corporis, naturaliter competit illis ut sint labilis memoriae. Subiungit autem quod similiter propter praedicta, neutri videntur esse bene memores: neque illi qui sunt multum velocis apprehensionis, neque illi qui sunt multum tardae. Illi enim qui sunt multum veloces, sunt magis humidi quam oportet. Humidi enim est facile recipere impressiones. Illi autem, qui sunt magis tardi, sunt etiam magis duri; et ideo velocius non remanet impressio phantasmatis in anima. *Duros autem non tangit*, idest non recipiunt phantasmatis impressionem.

[81490] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 7 Potest etiam aliter exponi quod dictum est, ut primo quidem intelligat assignasse causam defectus memoriae propter motum supervenientem, quam postea manifestavit per exemplum iuvenum et senum. Secundo autem assignavit causam ex naturali complexione, vel quia in aliquibus abundat humor aqueus qui est frigidus et humidus, et ideo disperguntur de facili in eis impressiones phantasmatum, sicut faciliter dilabuntur antiqua aedificia; vel quia in aliquibus abundat humor terrestris, qui propter duritiem non recipiunt impressionem. Et hoc postea manifestavit per exemplum velocium et tardorum.

[81491] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 8 Est autem considerandum, quod ideo praemisit impressionem phantasmatis fieri in anima et in parte corporis, ut postmodum ostenderet homines diversimode se habere ad huiusmodi impressionem propter diversam corporis dispositionem.

[81492] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit sed si tale argumentatur ad quaestionem

prius propositam. Et primo iam manifestato quod suppositum erat, resumit quaestionem; et dicit quod, si hoc accidit circa memoriam, scilicet quod sit in ea passio quaedam praesens ut pictura, quaerendum est: utrum aliquis memoratur hanc passionem, quae praesentialiter est in memorante, aut rem sensibilem a qua facta est ita impressio.

[81493] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 10 Secundo ibi, si quidem enim hoc, obiicit ad unam partem, et dicit quod, si quis dicat quod homo memoratur hanc passionem praesentem, sequitur quod nihil absentium memoretur, quod est contra praedeterminata.

[81494] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 11 Tertio ibi, si vero illud, obiicit ad partem aliam tribus rationibus. Quarum primam ponit dicens quod, si aliquis memoretur illam rem a qua facta est passio, videtur esse inconveniens quod homo sentiat id quod est praesens, scilicet passionem, et simul cum hoc memoretur id quod est absens, quod non potest sentire. Dictum est enim quod memoria pertinet ad primum sensitivum: et sic non videtur quod sensus sit de uno, et memoria de alio.

[81495] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 12 Secundam rationem ponit, ibi, et si est simile. Et dicit quod, si huiusmodi passio, quae est praesens memoranti, est in nobis sicut quaedam figura aut pictura ipsius sensus in repraesentando primam immutationem sensus a sensibili, quare memoria erit *alterius*, scilicet rei, et non ipsiusmet figurae vel picturae? Cum enim sit figura sensus, manifestum et quod apprehendi potest. Et etiam hoc experimento patet quod ille qui memoratur, speculatur aliquid per intellectum circa hanc passionem vel sentit per partem sensitivam. Videtur autem inconveniens quod praesente eo quod cadit sub apprehensione, illud non apprehendatur sed aliquid aliud.

[81496] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 13 Tertiam rationem ponit, ibi, quomodo igitur. Et quaerit quomodo aliquis possit per sensum interiorem memorari illud quod non est praesens. Cum enim sensus exterior sit conformis sensui interiori, sequeretur quod sensus exterior esset rei non praesentis, ita scilicet quod contingeret videre et audire rem non praesentem, quod videtur inconveniens.

[81497] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 14 Deinde cum dicit aut est ut solvit propositam quaestionem. Et primo ostendit per quam causam contingat memorari. Secundo ostendit quae sit causa quod aliquid bene in memoria conservetur, ibi, meditationes autem. Tertio epilogat, ibi, quod quidem igitur. Circa primum duo facit. Primo solvit dubitationem. Secundo manifestat solutionem per signum, ibi, et ob hoc aliquando. Dicit ergo primo, quod potest assignari quomodo contingat et accidat hoc quod dictum est, scilicet quod aliquis sentiat passionem praesentem et memoretur rem absentem. Et inducit exemplum de animali quod pingitur in tabula, quod quidem et est animal pictum et est imago animalis veri. Et, cum idem subiecto sit cui conveniunt haec ambo, differunt tamen haec duo ratione; et ideo alia est consideratio eius inquantum est animal pictum, et alia inquantum est imago animalis veri; ita etiam et phantasma quod est in nobis potest accipi vel prout est aliquod in se, vel prout est phantasma alterius. Et secundum se quidem est quoddam speculatum, circa quod speculatur intellectus vel phantasia quantum pertinet ad partem sensitivam. Secundum vero quod est phantasma alterius, quod prius sensimus vel intelleximus, sic

consideratur ut imago in aliud ducens, et principium memorandi.

[81498] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 15 Et ideo, cum anima memoretur secundum modum phantasmatis, si anima convertatur ad ipsum secundum se, sic videtur animae adesse, vel aliquid intelligibile quod intellectus in phantasmate inspicit, vel simpliciter phantasma quod vis imaginativa apprehendit. Si vero anima convertat se ad phantasma inquantum est phantasma alterius, et consideret ipsum tamquam imaginem eius quod prius sensimus vel intelleximus, ut dictum est circa picturam; et sicut ille qui non videt Coriscum et considerat eius phantasma ut Corisci imaginem, haec iam est alia passio huius considerationis, quia videlicet iam hoc ad memoriam pertinet.

[81499] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 16 Et sicut accidit de phantasmate alicuius singularis hominis, puta Corisci imaginem, quod quandoque consideratur secundum se quandoque ut imago, ita etiam accidit circa intelligibilia: quandoque enim intellectus inspicit ad phantasma, sicut ad quoddam animal pictum, si inspiciat ad ipsum secundum se, sic solum consideratur ut quoddam intelligibile; si autem intellectus inspiciat ad ipsum inquantum est imago, sic erit principium memorandi, sicut accidit ibi, idest circa particularia.

[81500] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 17 Sic igitur manifestum est quod quando anima convertit se ad phantasma, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum, inquantum est imago eius, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam.

[81501] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 18 Deinde cum dicit et ob hoc manifestat quod dixerat per quaedam signa. Et dicit quod, quia tunc memoramur quando attendimus ad phantasma, secundum quod est imago eius quod prius sensimus et intelleximus, ideo circa actum memoriae tripliciter se habent homines.

[81502] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 19 Aliquando enim quamvis in nobis sint motus phantasmatum, qui sunt facti ab eo quod sensimus, qui scilicet relinquuntur ex prima immutatione sensus proprii a sensibili, tamen nescimus si accidat hos motus esse in nobis secundum hoc quod prius sensimus aliquid. Et ideo dubitamus utrum memoremur vel non.

[81503] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 20 Secundo vero contingit aliquando quod hoc intelligit et reminiscitur, quia prius audivimus aut vidimus aliquid cuius phantasma tunc nobis occurrit, quod est proprie memorari: et hoc contingit quando ille qui speculatur phantasma movetur quidem ab ipso praesenti phantasmate, sed considerat ipsum inquantum est imago alterius, quod prius sensit vel intellexit.

[81504] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 21 Tertio autem modo aliquando accidit contrarium primi modi, ut scilicet credat homo se memorari cum non memoratur, sicut accidit cuidam, qui dicebatur Antipheron, et erat origine Orcitas; et similiter contingit illis qui patiuntur alienationem mentis.

Phantasmata enim quae eis de novo occurrunt existimant ac si essent aliquorum prius factorum, ac si memorentur illa, quae nunquam viderunt vel audierunt. Et hoc contingit cum aliquis considerat id quod non est imago alterius prius facti, ac si esset eius imago.

[81505] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 22 Deinde cum dicit meditationes autem ostendit per quae memoria conservetur. Et dicit quod frequentes meditationes eorum quae sensimus aut intelleximus conservant memoriam ad hoc quod aliquis bene reminiscatur eorum quae vidit aut intellexit. Nihil autem est aliud meditari, quam multotiens considerare aliqua, sicut imaginem priorum apprehensorum et non solum secundum se; qui quidem modus conservandi pertinet ad rationem memoriae. Manifestum autem est quod ex frequenti actu memorandi habitus memorabilium confirmatur, sicut et quilibet habitus per similes actus, et multiplicata causa fortificatur effectus.

[81506] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 23 Deinde cum dicit quid quidem epilogat similiter supradicta. Et dicit quod dictum est quid memoria et memorari, quia memoria est habitus, idest habitualis quaedam conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam), sed inquantum phantasma est imago alicuius prius sensati. Dictum est etiam ad quam partem animae earum, quae in nobis sunt, pertineat, quia scilicet pertinet ad primum sensitivum, inquantum per ipsum cognoscimus tempus.

Lectio 4

[81507] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 4 n. 1 Postquam philosophus determinavit de memoria et memorari, nunc determinat de reminisci. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo prosequitur propositum, ibi, non enim est memoria. Dicit ergo primo, quod, postquam dictum est de memorari, reliquum est dicere de reminisci, hoc ordine ut quaecumque vera possint accipi per disputativas rationes, primo supponantur quasi existentia vera: per quod excusat se a prolixa disputatione eorum quae ad reminiscentiam pertinent.

[81508] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit non enim exequitur propositum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid sit reminiscentia, per comparationem ad alias apprehensiones. Secundo determinat modum reminiscendi, ibi, contingunt autem reminiscentiae. Tertio ostendit qualis passio sit reminiscentia, ibi, quod autem corporea quaedam passio. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid non sit reminiscentia. Secundo quid sit, ibi, sed cum resumat. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, cum enim primum addiscat. Dicit ergo primo, quod reminiscentia neque est resumptio memoriae, ita quod nihil aliud sit reminisci quam iterato memorari; neque iterum reminiscentia est prima acceptio alicuius cognoscibilis, puta quae fit per sensum vel per intellectum.

[81509] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit cum enim manifestat quod dixerat. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit differentiam duorum quae proposuerat, scilicet resumptionis memoriae et acceptionis. Secundo ostendit quod reminiscentia non sit memoriae resumptio, neque

etiam acceptio, ibi, amplius manifestum. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod acceptio non est memoria, quia ille qui accipit non memoratur. Secundo ostendit, quod nec e converso memorari est acceptio, eo quod ille qui memoratur non de novo accipit, ibi, neque ex principio. Dicit ergo primo, quod, cum aliquis primum addiscat vel patiatur quantum ad apprehensionem sensitivam, nullam memoriam tunc resumit, quia nihil resumitur nisi prius existens: nulla autem memoria praecessit; ergo primum addiscere vel sentire non est memoriam resumere.

[81510] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit neque ex ostendit quod memorari non sit prima acceptio. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod memorari non consistit in hoc quod est accipere notitiam. Secundo ostendit quod non consistit in hoc quod est primo acceptum esse, ibi, adhuc autem. Dicit ergo primo, quod neque etiam memorans accipit a principio notitiam rei memoratae. Cum enim memoria sit facti, ut supra habitum est, tunc est memor, quando notitia per modum habitus vel saltem passionis iam est in facto esse. Sed, cum fit prima passio in ipsa, scilicet acceptione notitiae, nondum est in facto esse; ergo nondum fit in homine memoria.

[81511] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit adhuc autem ostendit quod neque memoria est in primo instanti in quo iam facta est notitia, sive per modum habitus, sive per modum passionis, sicut quando nondum notitia est in habitum versa. Ubi considerandum est quod sicut probatur in sexto physicorum, primo dicitur esse factum aliquid in indivisibili instanti, quod est ultimum temporis mensurantis motum. Dicit ergo quod cum primo facta est notitia in indivisibili, quod est ultimum temporis generationis notitiae, in illo quidem instanti dici potest quod iam inest *patienti*, id est acquirenti notitiam, passio et scientia, ita ut non faciamus vim in nomine scientiae, quod proprie significat habitum, sed accipiamus hoc nomen communiter pro habitu et pro passione. Et ratio huius quod dicit est, quia semper in ultimo instanti generationis verum est dicere illud esse cuius est generatio, sicut in ultimo instanti generationis ignis, ignis iam est. Existente autem scientia, nihil prohibet memorari ea quae iam scimus, sed hoc est per accidens. Non enim memoramur ea inquantum in praesenti eorum scientiam habemus, sed per se memorari non contingit ante factum tempus, scilicet antequam interveniat tempus medium inter notitiam prius existentem et ipsam memoriam. Memoratur enim nunc aliquis quae prius audivit vel vidit vel qualitercumque passus fuit, non autem nunc memoratur quod nunc passus est. Manifestum est autem quod primo aliquis iam passus dicitur in ipso ultimo instanti passionis; non ergo tunc potest esse memoria.

[81512] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit amplius manifestum ostendit ulterius quod reminiscentia nec est memoriae resumptio, nec nova acceptio. Et dicit per praemissa manifestum esse quod *memorari* contingit *non nunc reminiscentem*, id est non memoratur aliquis huius quod nunc reminiscitur, sed eius quod a principio sensit vel qualitercumque passus est. Et sic reminiscentia non est resumptio memoriae, sed refertur ad aliquid quod prius aliquis apprehendit.

[81513] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit sed cum manifestat quid sit reminiscentia. Et primo dicit, quod reminiscentia est resumptio primae acceptionis. Secundo ostendit quod non quaelibet talis resumptio est reminiscentia, ibi, neque itaque. Dicit ergo primo, quod

reminiscentia non est resumptio memoriae, sed cum resumit aliquis id quod prius scivit vel sensit sensu proprio vel communi, huiusmodi habitum dicimus *esse memoriam*. Sicut enim memorari refertur ad prius factam notitiam, ita et reminisci. *Et tunc est reminisci*, scilicet cum aliquo modo resumimus priorem apprehensionem, non autem ita quod reminiscentia sit aliquid eorum quae dicta sunt, vel sensus, vel memoria, vel phantasia, vel scientia; sed per reminiscentiam accidit memorari, quia reminiscentia est quidam motus ad memorandum. Et sic memoria sequitur reminiscentiam, sicut terminus motum.

[81514] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 4 n. 8 Vel secundum aliam literam, reminiscentia sequitur memoriam, quia sicut inquisitio rationis est via ad aliquid cognoscendum, et tamen ex aliquo cognito procedit, ita reminiscentia est via ad aliquid memorandum, et tamen ex aliquo memorato procedit, ut infra patebit.

[81515] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit neque itaque hic ostendit quod non quaelibet resumptio sensus vel scientiae est reminiscentia. Et dicit quod non est universaliter hoc verum quod reminiscentia fiat quandocumque iterum fit cognitio scientiae vel sensus, quae prius fuerat; sed quodammodo contingit resumentem scientiam aut sensum reminisci, et quodammodo non. Et quod non sit universaliter verum, ostendit per hoc quod contingit eumdem hominem, secundo post amissam scientiam idem addiscere aut invenire quod prius, hoc tamen non est reminisci. Oportet igitur quod reminisci differat ab his, scilicet ab iterato addiscere vel invenire: et aliquid plus insit, quod sit principium reminiscendi, quam requiratur ad addiscendum. Quid autem sit illud plus, per sequentia manifestatur.

Lectio 5

[81516] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 1 Postquam philosophus inquisivit quomodo reminiscentia se habeat ad alia quae ad cognitionem pertinent, hic incipit manifestare reminiscendi modum. Et primo manifestat modum reminiscendi. Secundo ostendit differentiam inter memoriam et reminiscentiam, ibi, quod quidem igitur non idem sunt. Circa primum duo facit. Primo ostendit modum reminiscendi quantum ad res quarum reminiscimur. Secundo quantum ad tempus; reminiscentia enim concernit tempus, sicut memoria, et hoc ibi, maxime autem oportet cognoscere. Circa primum duo facit. Primo proponit causam reminiscendi. Secundo ostendit modum, quo proceditur in reminiscendo, ibi, cum igitur reminiscimur. Causa autem reminiscendi est ordo motuum, qui relinquuntur in anima ex prima impressione eius, quod primo apprehendimus.

[81517] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 2 Hanc ergo causam primo proponens, dicit quod reminiscentiae contingunt per hoc quod unus motus natus est post alium nobis occurrere: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quando secundus motus consequitur post primum motum ex necessitate, sicut ad apprehensionem hominis sequitur apprehensio animalis ex necessitate: et sic manifestum est, quod quando anima movetur primo motu, movebitur etiam secundo. Alio vero

modo contingit, quia secundus motus sequitur post primum non ex necessitate, sed ex consuetudine, quia scilicet aliquis consuevit post hoc cogitare vel dicere vel facere, et tunc secundus motus sequitur post primum non semper, sed ut ad multum, idest ut in pluribus, sicut etiam effectus naturales ut in pluribus ex suis causis sequuntur, non semper.

[81518] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 3 Dicta autem consuetudo non firmatur aequaliter in omnibus hominibus, sed accidit quod quidam semel cogitando velocius firment in se consuetudinem quam alii, si multotiens cogitent hoc post illud; quod potest contingere vel propter naturam, quae est melius receptiva et retentiva impressionis. Et inde etiam contingit, quod nos semel videntes quaedam, magis memoramur eorum quam alia multotiens visa. Quia ea, quibus vehementius intendimus, magis in memoria manent. Ea vero, quae superficialiter et leviter videmus aut cogitamus, cito a memoria labuntur.

[81519] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit cum igitur ostendit quomodo reminiscentia procedat, supposito praedicto ordine motuum. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat modum procedendi in reminiscendo. Secundo ostendit unde oporteat reminiscentem procedere, ibi, oportet autem acceptum esse principium. Circa primum duo facit. Primo manifestat modum, quo proceditur in reminiscendo. Secundo ex hoc ostendit qualiter differt reminisci et addiscere, quod supra indeterminatum dimiserat, et hoc ibi, et in hoc reminisci. Circa primum tria facit. Primo proponit modum reminiscendi. Secundo ex hoc solvit quamdam dubitationem, ibi, nihil autem oportet. Tertio manifestat propositum per signa, ibi, unde citissime. Primo igitur concludit ex praemissis quod, ex quo unus motus sequitur post alterum vel ex necessitate vel ex consuetudine, oportet quod quando reminiscimur, moveamur secundum aliquem horum motuum quousque veniamus ad hoc quod moveamur apprehendendo illo motu, qui consuevit esse post primum, quem scilicet motum intendimus reinvenire reminiscendo, quia reminiscentia nil est aliud quam inquisitio alicuius quod a memoria excidit. Et ideo reminiscendo *venamur*, id est inquirimus id quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus. Sicut enim ille qui inquirit per demonstrationem, procedit ex aliquo priori, quod est notum, ex quo venatur aliquid posterius, quod est ignotum; ita etiam reminiscens, ex aliquo priori, quod in memoria habetur, procedit ad reinveniendum id quod ex memoria excidit.

[81520] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 5 Hoc autem primum, a quo reminiscens suam inquisitionem incipit, quandoque quidem est tempus aliquod notum, quandoque autem aliqua res nota. Secundum tempus quidem incipit quandoque *a nunc*, idest a praesenti tempore procedendo in praeteritum, cuius quaerit memoriam: puta si quaerit memorari id quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic, hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id quod fecit quarta die. Quandoque vero incipit ab aliquo alio tempore, puta siquis in memoria habeat quid fecerit octavo die ante, et oblitus sit quid fecerit quarta die, procedet descendendo ad septimam, et sic inde quousque veniat ad quartam diem, vel etiam ab octava die ascendet in decimamquintam diem, aut in aliquod aliud tempus praeteritum.

[81521] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 6 Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipiens

ab aliqua re cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles. Quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate, vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum seinvicem consequuntur.

[81522] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 7 Quorumdam enim praemissorum motus sunt idem, sicut praecipue similium; quorumdam autem simul, scilicet contrariorum, quia cognito uno contrariorum simul cognoscitur aliud; quandoque vero quidam motus habent partem aliorum, sicut contingit in quibuscumque propinquis, quia in unoquoque propinquorum consideratur aliquid quod pertinet ad alterum; et ideo illud residuum, quod deest apprehensioni, cum sit parvum, consequitur motum prioris, ut apprehenso primo, consequenter occurrat apprehensioni secundum.

[81523] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 8 Est autem considerandum ulterius, quod quandoque pervenitur ad motum posteriorem ex aliquo priori secundum praedictum modum ab his qui quaerunt invenire motum consequentem perditum, et hoc proprie est reminisci; quando scilicet aliquis ex intentione inquirit alicuius rei memoriam. Contingit autem quandoque quod etiam illi qui non quaerunt memorari, propterea quod sic procedentes ex priori motu in posteriorem, ut dictum est, deveniunt in memoriam alicuius rei, cum ille motus rei oblitae fiat in anima post alium, et hoc quidem erat praeter intentionem *sed ut secundum multa*, idest in pluribus factis aliis motibus quales diximus, scilicet similibus vel contrariis vel propinquis insurgebat ille motus qui occurrit; sed hoc abusive dicitur reminisci. Est autem casualiter memorari secundum similitudinem quamdam reminiscentiae.

[81524] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit nihil autem solvit ex praemissis quamdam dubitationem. Posset enim alicui venire in dubium, quare frequenter memoramur ea quae procul sunt, puta ea quae ante multos annos contigerunt, et non memoramur ea quae sunt prope, puta quae fuerunt ante paucos dies.

[81525] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 10 Sed ipse dicit, quod circa hoc non oportet *intendere*, idest dubitando sollicitari, quia manifestum est quod aliqualiter eodem modo hoc accidit, qui in praemissis positus est. Et exponit resumens quod dictum est, scilicet quod contingit quandoque quod anima dicat apprehendendo id quod consequenter est, cuius erat oblita, absque hoc quod praeinquirat, vel ex intentione reminiscatur: quia propter consuetudinem, unus motus sequitur ad alium. Unde insurgente primo motu, sequitur secundus, etiam si homo non intendat. Et sicut contingit hoc ex consuetudine praeter intentionem, ita etiam hoc faciet aliquis cum ex intentione voluerit reminisci: quaeret enim accipere primum motum, ad quem consequatur motus posterior. Et, quia quandoque contingit quod motus eorum quae sunt procul, magis per consuetudinem sunt firmati, propter hoc eorum interdum magis memoramur, vel ex inquisitione vel sine inquisitione.

[81526] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit unde citissime manifestat praemissum

modum per duo signa. Quorum primum ponit dicens, quod, quia ex priori motu propter consuetudinem venitur in sequentem vel inquirendo vel non inquirendo, inde est quod citissime et optime fiunt reminiscentiae, quando incipit aliquis meditari a principio totius negotii, quia secundum ordinem quo res sunt sibiinvicem consecutae, secundum hunc ordinem facti sunt motus eorum in anima: sicut quando quaerimus aliquem versum, prius incipimus a capite.

[81527] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 12 Secundum signum ponit ibi, et sunt. Et dicit quod illa sunt magis reminiscibilia, quaecumque sunt bene ordinata, sicut mathematica et theoremata mathematicorum, quorum secundum concluditur ex primo, et sic deinceps. Illa autem quae sunt male ordinata, difficulter reminiscuntur.

[81528] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 5 n. 13 Sic ergo ad bene memorandum vel reminiscendum, ex praemissis quatuor documenta utilia addiscere possumus. Quorum primum est, ut studeat quae vult retinere in aliquem ordinem deducere. Secundo ut profunde et intente eis mentem apponat. Tertio ut frequenter meditetur secundum ordinem. Quarto ut incipiat reminisci a principio.

Lectio 6

[81529] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 1 Postquam philosophus ostendit modum reminiscendi, hic manifestat duo quae supra dicta sunt. Primo quidem quomodo differant reminisci et iterum addiscere. Secundo quod oportet reminiscentem a principiis incipere, ibi oportet autem acceptum esse. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo differt reminisci et iterum addiscere. Secundo quomodo differt reminisci et iterum invenisse, ibi, multotiens autem. Circa primum considerandum est, quod tam ille qui reminiscitur quam ille qui iterato addiscit, recuperat notitiam quam amisit: sed ille qui reminiscitur recuperat eam sub ratione memoriae, in ordine scilicet ad id quod prius fuit cognitum; ille autem, qui iterato addiscit, recuperat eam absolute, non quasi alicuius prius cogniti. Cum autem ad notitiam ignotorum non perveniamus nisi ex aliquibus principiis praecognitis, necesse est quod principia, ex quibus procedimus ad aliquid ignotum cognoscendum, sint eiusdem generis, ut patet in primo posteriorum. Et ideo necesse est, quod reminiscens ad recuperandum notitiam sub ratione memoriae procedat ex aliquibus a principio memoratis, quod non contingit iterato addiscere.

[81530] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 2 Dicit ergo, quod in hoc differt reminisci ab hoc quod est iterum addiscere: quia reminiscens habet potestatem quodammodo ut moveatur in aliquid quod consequitur ad primum in memoria retentum, puta cum aliquis recordatur quod tale quid dictum est ei, oblitus est autem quis dixerit ei; utetur ergo ad reminiscendum id cuius est oblitus, eo quod habet in memoria. Sed quando non pervenit ad recuperandum amissam notitiam per principium in memoria retentum, sed per aliquod aliud quod ei de novo traditur a docente, non est memoria nec reminiscentia, sed hoc est de novo addiscere.

[81531] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit multoties autem manifestat quomodo

differt reminisci et iterum invenire. Et dicit, quod multoties homo non potest iam reminisci eius quod oblitus est, quia non manent in eo motus aliqui, ex quibus possit devenire in id quod quaerit memorari; sed si quaerat, quasi de novo, in notitiam illius rei potest procedere, et multotiens invenit id quod quaerit, ac si de novo scientiam acquireret. Id autem contingit, quando anima diversa excogitans, multis motibus movetur: et si contingat quod perveniat ad motum, quem consequitur cognitio rei, tunc dicitur invenire.

[81532] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 4 Ideo autem non potest reminisci, licet posset invenire; quia reminisci contingit per hoc, quod homo interius retinet quamdam potentiam vel virtutem inducendi se ad motus rei quos quaerit: hoc autem contingit, cum potest pervenire ad hoc quod moveatur motu quem amisit per oblivionem: et hoc ex seipso, non ex aliquo docente, ut contingit, quando iterum addiscit, et ex motibus praehabitis, sicut dictum est, non ex novis motibus, sicut quando iterum invenit.

[81533] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit oportet autem manifestat quod oportet reminiscentem a principio incipere. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo assignat causam defectus, quem quandoque patimur in reminiscendo, ibi, eius autem quod ab eodem. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod oportet reminiscentem incipere a principio. Secundo a quali principio, ibi, videtur autem. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod oportet, eum qui vult reminisci, accipere principium, a quo incipit moveri, vel cogitando, vel loquendo, vel aliud faciendo.

[81534] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 6 Secundo ibi propter quod manifestat quod dixit per signum. Quia enim oportet reminiscentem aliquod principium accipere, unde incipiat procedere ad reminiscendum, inde est quod aliquando homines videntur reminisci a locis, in quibus aliqua sunt dicta vel facta vel cogitata, utentes loco quasi quodam principio ad reminiscendum: quia accessus ad locum est principium quoddam eorum omnium quae in loco aguntur. Unde et Tullius in sua rhetorica docet quod ad facile memorandum oportet imaginari quaedam loca ordinata, quibus phantasmata eorum quae memorari volumus quodam ordine distribuantur.

[81535] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 7 Tertio ibi, causa autem manifestat propositum per causam, dicens; quod causa quare oportet reminiscentem accipere principium est, quia homines de facili per mentis quamdam evagationem de uno veniunt in aliud ratione similitudinis, aut contrarietatis, aut propinquitatis: sicut si cogitemus vel loquamur de lacte, de facili pervenimus in album propter lactis albedinem, et de albo in aerem propter claritatem diaphani quae causat albedinem, et ab aere in humidum, quia aer est humidus, ab humido autem pervenitur ad reminiscendum temporis autumnalis, quod quaerebat, ratione contrarietatis: quia hoc tempus est frigidum et siccum.

[81536] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit videtur autem ostendit quale principium reminiscens debeat accipere. Et dicit, quod istud, quod est universale, videtur esse principium et medium, per quod potest perveniri ad omnia. Dicitur hic *universale*, non illud quod praedicatur de pluribus, sicut in logicis, sed id a quo aliquis consuevit ad diversa moveri; sicut si post lac, aliquis moveatur ad albedinem et ad dulcedinem, et iterum ab albedine ad quaedam alia, sicut dictum est,

et iterum a dulcedine ad calorem digerentem, et ad ignem, et alia consequenter cogitata, lac erit quasi universale ad omnes istos motus; et oportet ad hoc recurrere si aliquis voluerit cuiuscumque consequentium reminisci: quia si non reminiscitur alicuius consequentium prius, per alia posteriora principia, saltem reminisci poterit cum venerit ad illud primum universale principium. Aut, si tunc non reminiscitur, non poterit aliunde reminisci.

[81537] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 9 Et ponit exemplum de diversis cogitatis per diversas literas, a b g d e z s t. Quas quidem literas enumerat secundum ordinem alphabeti Graeci. Non tamen in reminiscendo est idem ordo, sed accipiendum est quod aliquis cogitando vel loquendo de b, veniat in a, de a vero quandoque quidem in t, quandoque in g, aut quandoque in d, quandoque in e, de g vero quandoque in t, quandoque in a. Si ergo aliquis non reminiscatur eius quod est in g, poterit reminisci eius quod est in e, si veniat ad t ex quo movebatur ad duo, scilicet ad e et ad d. Sed forte non quaerebat e, neque d, sed quaerebat s vel z; tunc veniens ad g reminiscetur. Sed, quia nescimus utrum id quod quaerimus contineatur sub e, vel sub g, oportet recurrere ad a, quod est quasi universale respectu omnium. Et sic semper oportet procedere: puta si adhuc b sit universalius quam a. Potest autem et aliter dispositio praedicta intelligi, ut ab a directe quidem veniatur in g, lateraliter autem in b: g autem lateraliter quidem in I, hinc inde, directe autem in t a quo in d et e. Et inde dicit quod si aliquis non meminit in e quod est ultimum venit in t quod est prius; et si forte in d non meminit, quia id quod quaerit non continetur sub eo, recurrendum est ad g, sub quo quaedam alia continentur, puta a z, et deinde in a, ut prius dictum est sub quo continetur etiam b: quod quidem in proposita linea conspici potest.

[81538] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit eius autem assignat causam defectus quam reminiscentes patiuntur. Et primo quantum ad hoc, quod omnino reminiscimur. Secundo quantum ad hoc quod corrupte reminiscimur, ibi quoniam autem. Dicit ergo primo, quod ideo ab eodem principio accepto quandoque homines reminiscuntur, et quandoque non, quia contingit quod ab eodem principio a quo movetur aliquis ad diversa, pluries movetur ad unum quam ad aliud: puta si ab ipso g moveatur in e et in d pluries in unum quam in aliud. Unde eo accepto, de facili reminiscitur eius, in quod pluries consuevit moveri. Si vero non moveatur *per antiquum*, idest per id, per quod magis consuevit moveri, movetur minus consuete, et ideo non de facili reminiscitur, quia consuetudo est quasi quaedam natura. Unde sicut ea quae sunt naturaliter de facili fiunt et reparantur, inquantum scilicet res cito redeunt ad suam naturam propter naturae inclinationem, ut patet in aqua calefacta quae cito redit ad frigiditatem, ita etiam ea quae multoties consideravimus, de facili reminiscimur propter inclinationem consuetudinis.

[81539] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 11 Quod autem consuetudo sit sicut natura, manifestat per hoc, quod sicut in natura quidam fit ordo, quo hoc potest hoc fit, ita etiam quando multae operationes per ordinem se consequuntur, faciunt quamdam naturam: et hoc praecipue contingit in operationibus animalium, in quorum principiis aliquid est imprimens, et aliquid impressionem recipiens, sicut imaginatio recipit impressionem sensus. Et ideo quae frequenter vidimus vel audivimus magis in imaginatione firmantur per modum cuiusdam naturae; sicut etiam multiplicatio

impressionis agentis naturalis producit ad formam, quae est natura rei.

[81540] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 12 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit causam quare quandoque corrupte reminiscamur. Et dicit quod sicut in his quae sunt secundum naturam contingit aliquid quod est extra naturam, quod est a fortuna vel casu, sicut monstratur in partibus animalium, multo magis contingit aliquid inordinatum et praeter intentionem in his quae sunt secundum consuetudinem, quae etsi imitetur naturam, deficit tamen a firmitate ipsius. Et ideo etiam ibi, idest in his quae per consuetudinem reminiscimur, contingit reminisci aliter et aliter; et hoc accidit propter aliquod impedimentum, puta cum aliquis retrahitur inde, idest a consueto cursu ad quodcumque aliud, ut patet in his, qui memoriter aliquid dicunt, quorum imaginatio si ad aliud distrahatur, perdunt quod dicere debent vel dicunt corrupte: et propter hoc, cum aliquis indigeat reminisci aliquod nomen, vel aliquem sermonem, facimus circa alium sermonem dissimiliter ab eo quod scimus.

[81541] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 6 n. 13 Ultimo autem epilogat, quod reminisci accidit secundum modum praemissum.

Lectio 7

[81542] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 1 Postquam philosophus manifestavit modum reminiscendi ex parte rerum reminiscendarum, hic determinat modum reminiscendi ex parte temporis. Et primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, est autem aliquid. Dicit ergo primo, quod in reminiscendo oportet maxime cognoscere tempus, scilicet praeteritum, quod concernit memoria, cuius inquisitio quaedam est reminiscentia. Tempus autem praeteritum cognoscitur a reminiscente quandoque quidem sub certa mensura, puta cum scit se hoc sensisse quandoque ante tres dies, quandoque autem *infinite*, idest indeterminate, puta si recordetur se aliquando hoc sensisse.

[81543] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit est autem manifestat propositum. Et primo ostendit quomodo anima cognoscat mensuram temporis. Secundo manifestat principale propositum, scilicet quod cognoscere tempus necessarium est reminiscenti, ibi, cum igitur rei. Et circa primum duo facit. Primo manifestat propositum. Secundo movet quamdam quaestionem, ibi, quomodo enim differt. Dicit ergo primo, quod aliquid est in anima, quo iudicat maiorem et minorem mensuram temporis. Et hoc rationabile est esse circa tempus, sicut et circa magnitudines corporales: magnas quidem, quantum ad quantitatem corporum visorum, et procul, quantum ad quantitatem distantiae localis, cui proportionatur quantitas temporis, quae accipitur secundum distantiam a praesenti nunc.

[81544] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 3 Huiusmodi autem magnitudines cognoscit anima non extendendo ibi intelligentiam, quasi anima cognoscat magnitudinem, contingendo eas secundum intellectum: quod videtur dicere propter Platonem, ut patet in primo de anima. Et per hunc

etiam modum quidam dicunt visum fieri per hoc quod radius pertransit totam distantiam usque ad rem visam, ut dictum est in libro de sensu et sensato. Sed non potest esse quod magnitudines cognoscantur ab anima per contactum intelligentiae, quia sic non posset anima intelligere nisi magnitudines existentes: nunc autem videmus quod intelligit magnitudines quae non sunt. Nihil enim prohibet animam intelligere quantitatem duplam quantitatis caeli. Non ergo cognoscit anima magnitudinem ei se coextendendo, sed per hoc, quod quidam motus a re sensibili resolutus in anima, est proportionalis magnitudini exteriori. Sunt enim in anima quaedam formae et motus similes rebus, per quas res cognoscit.

[81545] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit quo enim determinat quamdam quaestionem circa praemissa. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem. Secundo solvit, ibi, aut quia. Tertio solutionem exemplificat in literis, ibi, sicut igitur. Quaerit ergo primo, cum anima per similitudinem magnitudinis quam habet magnitudinem cognoscat, in quo differt illud quo cognoscit maiorem et minorem magnitudinem? Videtur enim non habere differentem similitudinem, eo quod non differunt specie.

[81546] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit an quia solvit quaestionem. Et dicit quod anima vel per similem figuram sive formam intelligit *minora*, idest minorem quantitatem, sicut et per formam similem cognoscit maiorem magnitudinem. Formae enim et motus interiores proportionaliter correspondent magnitudinibus exterioribus, et forte ita est de magnitudinibus sive distantiis locorum et temporum, sicut de speciebus rerum. Unde, sicut in ipso cognoscente sunt diversae similitudines et motus proportionaliter respondentes diversis speciebus rerum, puta equo et bovi, ita etiam et diversis quantitatibus.

[81547] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit sic igitur manifestat huiusmodi diversam proportionem per exemplum in literis. Ad cuius evidentiam considerandum est quod quia supra dixit in intelligentia esse similes figuras et motus proportionales rebus, utitur hic gratia exempli similitudine figurarum, sicut geometrae utuntur: apud quod figurae similes dicuntur, quarum latera sunt proportionabilia et anguli aequales, ut patet in sexto Euclidis: (figura).

[81548] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 7 Describatur ergo triangulus bae, cuius basis sit be. Deinde a puncto g signato in latere ba ducatur linea aeque distans a basi usque ad aliud latus, quae sit gd; et similiter in triangulo gad, producatur linea aeque distans a basi. Est autem demonstratum in primo Euclidis, quod linea recta cadens super duas aeque distantes, facit angulos oppositos aequales. Angulus ergo agd est aequalis angulo aeb, et angulus adg est aequalis angulo aeb: angulus autem a est communis: ergo tres anguli trianguli agd, sunt aequales angulis trianguli bae: ergo lineae, quae subtenduntur aequalibus angulis, sunt proportionales, secundum quartam proportionem sexti Euclidis; ergo proportio quae est ab ab ad ag, eadem est proportio be ad gd; ergo permutatim, quae est proportio ab ad be eadem est proportio ag ad gd: et sic duo trianguli praedicti sunt figurae similes. Per lineam vero ab et partes eius, intelliguntur motus animae, quibus anima cognoscit. Per lineas autem be, gd et zi, quae sunt bases triangulorum, intelliguntur diversae quantitates, magnitudine et parvitate differentes.

[81549] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 8 Concludit ergo exemplificando quod, si anima secundum motum ab, movetur ad cognoscendum quantitatem be, faciet etiam iste motus secundum aliquid sui cognosci quantitatem gd; quia motus ag qui continetur in ab, et magnitudo gd in eadem proportione se habent, in qua motus ab et magnitudo be.

[81550] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 9 Sed tunc redibit quaestio, quae supra mota est: cum plus requiratur ad cognoscendum quantitatem gd, quae est maior, quam ad cognoscendum quantitatem zi quae est minor.

[81551] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 10 Et ut hoc expressius videri possit, accipit motus ut distinctos quorum unus non contineatur in altero. Sit ergo una linea km, et dividatur in puncto t tali ratione, ut eadem sit proportio kt ad tm, quae est lineae ag, secundum quam cognoscitur quantitas gd, ad lineam ab, secundum quam cognoscitur be. Sic ergo simul (figura). Movetur secundum hos motus: quia sicut secundum motum ag cognoscitur quantitas gd, ita secundum motum kt. Et sicut secundum motum ab cognoscitur quantitas be, ita secundum motum tm. Si vero aliquis velit secundum motum az, cognoscere quantitatem zi, oportebit quod subtrahatur ab ag hoc quod est gz; sicut ei addebatur gb ad cognoscendum quantitatem be. Sed, si volumus accipere motus distinctos, oportebit accipere loco duorum motuum kt et tm, loco cuius ponit te, ita quod est g et m. Inscribantur eidem puncto alii duo motus: quorum unus sit kl et alius lm, ita quod linea km dividatur in puncto l, et ob hanc rationem, ut sit proportio kl ad lm sicut proportio az ad ab. Unde sicut per motum lm cognoscet quantitatem be, ita per motum kl cognoscet zi. Quod quidem sic demonstratur.

[81552] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit cum igitur manifestat principale propositum. Et primo ostendit quod reminiscentem oportet cognoscere tempus. Secundo manifestat duplicem modum cognoscendi tempus, ibi, qui vero est temporis. Dicit ergo primo, quod quando in anima simul occurrit motus rei memorandae et temporis praeteriti, tunc est memoriae actus. Si vero aliquis putet ita se habere, et non ita fiat in memoria, quia vel deest motus rei, vel motus temporis, non est memoratum. Nihil enim prohibet quod in memore insit mendacium, sicut cum alicui videtur quod memoretur et non memoratur, quia occurrit ei tempus praeteritum, sed non res quam vidit, sed alia loco eius. Et quandoque aliquis memoratur et non putat se memorari: sed latet ipsum, quia scilicet non occurrit ei tempus, sed res, quia ut supra dictum est, hoc est memorari, phantasmati intendere alicuius rei prout est imago prius apprehensi. Unde, si motus rei fiat sine motu temporis, aut e converso, non reminiscitur.

[81553] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit qui vero ostendit diversum modum quo reminiscentes cognoscunt tempus. Quandoque enim aliquis recordatur tempus non quidem sub certa mensura, puta quod tertia die fecerit aliquid, sed quod aliquando fecit. Quandoque autem recordatur sub mensura temporis praeteriti, quamvis non sub certa mensura. Consueverunt enim homines dicere quod recordantur quidem alicuius rei ut praeteritae, sed nesciunt quando fuerit, quia nesciunt temporis metrum, idest, mensuram: et hoc contingit propter debilem impressionem, sicut contingit in his quae videntur a remotis, quae indeterminata cognoscuntur.

Lectio 8

[81554] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 1 Postquam philosophus ostendit modum reminiscendi, nunc ostendit differentiam memoriae et reminiscentiae. Innuit autem tres differentias: quarum prima est ex aptitudine ad utrumque. Dictum est enim supra quod non iidem homines sunt bene memorativi et reminiscitivi. Secunda autem differentia est ex parte temporis, quia scilicet reminiscentia, cum sit via ad memoriam, tempore ipsam praecedit, ut ex praedictis patet. Tertia differentia est ex parte subiecti in quo utrumque eorum inveniri potest: quia hoc quod est memorari, multa alia animalia participant praeter hominem, ut etiam supra dictum est; sed nullum animal quod a nobis cognoscatur, reminiscitur, nisi homo, quod quidem dicit, quia apud quosdam dubium fuit, an aliquod animal esset rationale praeter hominem.

[81555] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 2 Causa autem quare soli homini convenit reminisci, est quia reminiscentia habet similitudinem cuiusdam syllogismi; quare, sicut in syllogismo pervenitur ad conclusionem ex aliquibus principiis, ita etiam in reminiscendo aliquis quodam modo syllogizat se prius aliquid vidisse, aut aliquo alio modo percepisse, ex quodam principio in hoc deveniens: et reminiscentia est quasi quaedam inquisitio, quia non a casu reminiscens ab uno in aliud, sed cum intentione deveniendi in memoriam alicuius procedit. *Hoc autem, scilicet quod aliquis inquirat in aliud pervenire, solum illis accidit, quibus inest naturalis virtus ad deliberandum: quia etiam deliberatio fit per modum cuiusdam syllogismi; deliberatio autem solis hominibus competit: cetera vero animalia non ex deliberatione, sed ex quodam naturali instinctu operantur.*

[81556] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit quod autem ostendit qualis passio sit reminiscentia. Quia enim dixerat quod reminiscentia est sicut syllogismus quidam: syllogizare autem est actus rationis, quae non est actus corporis cuiusdam, ut probatur secundum de anima, posset alicui videri quod reminiscentia non esset *passio corporea*, idest operatio exercitata per organum corporale. Philosophus autem ostendit contrarium.

[81557] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 4 Et primo quidem per quoddam quod accidit reminiscentibus. Secundo per eos qui habent impedimentum reminiscentiae, ibi, sunt autem et superiora. Circa primum tria facit. Primo inducit accidens praedictum. Secundo assignat causam praedicti accidentis, ibi, causa autem eius. Tertio manifestat per simile, ibi, unde et irae et timores. Dicit ergo primo, quod signum huius quod reminiscentia sit quaedam corporea passio, sive existens inquisitio phantasmatis *in tali*, idest in aliquo particulari, vel *in tali*, idest in quodam organo corporeo, est, quod cum quidam non possunt reminisci turbantur, id est quadam inquietudine sollicitantur, et valde apponunt mentem ad reminiscendum. Et si contingat quod iam de cetero non conentur ad reminiscendum, quasi cessante a proposito reminiscendi, nihilominus adhuc inquietudo illa cogitationis remanet in eis; et hoc maxime contingit in melancholicis, qui maxime moventur a phantasmatibus: quia propter terrestrem naturam, impressiones phantasmatum magis firmantur in eis.

[81558] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit causa autem assignat causam praedicti accidentis. Et primo ponit causam. Secundo ostendit in quibus maxime locum habet, ibi, maxime autem turbantur. Circa primum considerandum est, quod operationes, quae sunt partis intellectivae absque organo corporali, sunt in sui arbitrio ut possit ab eis desistere cum voluerit. Sed non ita est de operationibus quae per organum corporale exercentur: quia non est in potestate hominis quod ex quo organum corporale est mere eius passio statim cesset. Et ideo dicit quod *causa eius, quod est reminisci, non ita est in ipsis reminiscentibus*, idest in potestate eorum, ut scilicet possint desistere cum voluerint: quia sicut accidit proiicientibus quod postquam moverit corpus proiectum, non est amplius in eorum potestate ut sistant, sic etiam reminiscens et quicumque investigans per organum corporale, movet corporale organum in quo est passio. Unde non statim motus cessat cum homo voluerit.

[81559] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit maxime autem ostendit in quibus maxime praedicta causa locum habeat. Et dicit quod *maxime turbantur*, idest commoventur in reminiscendo illi, quibus humiditas abundat circa locum ubi sunt organa sensuum, puta circa cerebrum et circa cor: quia humiditas mota non de facili quiescit, quousque occurrat illud quod quaeritur, et motus inquisitionis procedat recte usque ad terminum. Nec est contrarium quod supra dixit, hoc maxime accidere melancholicis, qui sunt siccae naturae: quia in illis contingit propter violentam impressionem, in his autem propter facilem commotionem.

[81560] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit unde et manifestat quod dixerat per simile. Et ponit duo similia. Quorum primum est de passionibus animae, quibus organum corporale quodam modo commovetur. Et dicit quod quando ira, vel timor, vel concupiscentia, vel si quid huiusmodi movetur contra aliquod obiectum, etiam si homines velint in contrarium movere, retrahendo se ab ira vel timore, non sedatur passio, sed contra idem adhuc movetur: quod contingit, quia commotio corporalis organi non statim quietatur.

[81561] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 8 Secundum simile ponit ibi, et comparatur. Et dicit quod praedicta passio, quae accidit in reminiscendo, comparatur nominibus et melodiis et ratiocinationibus cum aliquod eorum cum aliqua intentione per os proferatur, sicut accidit his qui cum magna intentione recitant, nominant, vel cantant, vel argumentantur: quia quando ipsi volunt desistere, adhuc praeter intentionem eorum accidit quod cantent, vel aliquid proferant, propter hoc quod motus pristinae imaginationis adhuc manet in organo corporali.

[81562] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit sunt autem manifestat propositum per hoc quod reminiscentia impeditur per aliquam corporalem dispositionem. Et ponit duas dispositiones corporales impedientes reminiscentiam. Quarum primam ponit dicens, quod illi qui habent membra superiora maiora quam inferiora, quae est dispositio nanorum, quia habent curtas tibias, et superiorem partem corporis proportionaliter maiorem, sunt peius memorativi, quam illi qui habent contrariam dispositionem, propter hoc, quod organum sensitivum in eis, quod est in superiori parte, est aggravatum in eis multitudine materiae, et propter hoc nec motus sensibilium in eis diu possunt permanere, sed cito dissolvuntur propter confusionem humorum, quod pertinet

ad defectum memoriae; nec etiam de facili possunt recte procedere reminiscendo: quia non possunt regulare motum materiae, quod pertinet ad defectum reminiscentiae.

[81563] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 10 Secunda dispositio impediens est, quod illi qui sunt penitus novi, sicut pueri nuper nati et multum senes sunt immemores, propter motum augmenti qui est in pueris, et decrementi qui est in senibus, ut supra dictum est, haec dispositio partim convenit cum prima, scilicet quantum ad pueros, qui usque ad longam aetatem sunt nanosi, quasi habentes superiorem partem corporis maiorem.

[81564] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 11 Sic ergo patet quod reminiscentia est corporalis passio, nec est actus partis intellectivae, sed sensitivae, quae etiam in homine est nobilior et virtuosior quam in aliis animalibus propter coniunctionem ad intellectum. Semper enim quod est inferioris ordinis perfectius fit suo superiori coniunctum, quasi aliquid de eius perfectione participans.

[81565] Sentencia De sensu, tr. 2 l. 8 n. 12 Ultimo autem epilogando concludit quod dictum est de memoria et memorari quae sit natura ipsorum, et per quam partem animae animalia memorantur, et similiter de reminiscentia quid sit, et quomodo fiat, et propter quam causam.

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Ethicorum

liber I a lectione I ad III

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo

emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Liber 1

Lectio 1

[72705] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 1 Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.

[72706] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 2 Et quia consideratio rationis per habitum scientiae perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum in conclusiones; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem.

[72707] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 3 Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur,

quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetabilis, quae nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiae. Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

[72708] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 4 Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet.

[72709] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 5 Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius. In continuis enim idem est motus totius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est totius; et ideo oportet, quod ad eamdem scientiam pertineat consideratio talis totius et partis eius. Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius.

[72710] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 6 Et inde est, quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.

[72711] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 7 Incipiens igitur Aristoteles tradere moralem philosophiam a prima sui parte in hoc libro, qui dicitur Ethicorum, idest Moralium, praemittit prooemium, in quo tria facit. Primo enim ostendit de quo est intentio. Secundo modum tractandi, ibi, dicetur autem utique sufficienter et cetera. Tertio qualis debeat esse auditor huius scientiae, ibi: unusquisque

autem bene iudicat et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Secundo manifestat propositum, ibi, si utique est aliquis finis et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim proponit necessitatem finis; secundo habitudinem humanorum actuum ad finem, ibi: multis autem operationibus et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit, quod omnia humana ordinantur ad finem; secundo ostendit diversitatem finium, ibi, differentia vero finium etc.; tertio ponit comparationem finium adinvicem, ibi, quorum autem sunt fines et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, ideo bene enunciaverunt et cetera.

[72712] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 8 Circa primum, considerandum est, quod duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio, et appetitus, quae sunt principia moventia, ut dicitur in tertio de anima. In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum. In appetitu autem rationali consideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem; nam verum est finis speculationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfunditur scientia a magistro in discipulum. Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quae est recta ratio factibilium, ut habetur in VI huius; quantum vero ad actum intellectus appetitivi ponitur electio. Quantum vero ad executionem ponitur actus. Non facit autem mentionem de prudentia, quae est in ratione practica sicut et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio. Dicit ergo quod singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem.

[72713] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit: ideo bene enuntiaverunt etc., manifestat propositum per diffinitionem boni. Circa quod considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciaverunt, bonum esse id quod omnia appetunt.

[72714] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 10 Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet aestimant illud esse bonum, et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum.

[72715] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 11 Quod autem dicit *quod omnia appetunt*, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicetur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi inquantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono

et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.

[72716] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit: differentia vero quaedam etc., ostendit differentiam finium. Circa quod considerandum est, quod finale bonum in quod tendit appetitus uniuscuiusque est ultima perfectio eius. Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis. Et ideo oportet hanc esse differentiam finium quod quidam fines sint ipsae operationes, quidam vero sint ipsa *opera*, id est opera quaedam praeter operationes.

[72717] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 13 Ad cuius evidentiam considerandum est, quod duplex est operatio, ut dicitur in IX metaphysicae: una quae manet in ipso operante, sicut videre, velle et intelligere: et huiusmodi operatio proprie dicitur actio; alia autem est operatio transiens in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio; et haec est duplex: quandoque enim aliquis exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad equitandum, et cytharam ad cytharizandum. Quandoque autem assumit materiam exteriorem ut mutet eam in aliquam formam, sicut cum artifex facit lectum aut domum. Prima igitur et secunda harum operationum non habent aliquid operatum quod sit finis, sed utraque earum est finis; prima tamen nobilior est quam secunda: inquantum manet in ipso operante. Tertia vero operatio est sicut generatio quaedam, cuius finis est res generata. Et ideo in operationibus tertii generis ipsa operata sunt fines.

[72718] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit: quorum autem sunt fines etc., ponit tertium; dicens, quod in quibuscumque operata, quae sunt praeter operationes, sunt fines, oportet quod in his operata sint meliora operationibus: sicut res generata est melior generatione. Nam finis est potior his quae sunt ad finem. Nam ea quae sunt in finem habent rationem boni ex ordine in finem.

[72719] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 15 Deinde cum dicit: multis autem operationibus etc., agit de comparatione habituum et actuum ad finem. Et circa hoc quatuor facit. Primo manifestat, quod diversa ordinantur ad diversos fines. Et dicit, quod cum multae sint operationes, et artes et doctrinae, necesse est quod earum sint diversi fines. Quia fines, et ea quae sunt ad finem sunt proportionalia. Quod quidem manifestat per hoc, quod artis medicinalis finis est sanitas, navifactivae vero navigatio, militaris autem victoria, *oeconomicae vero*, idest dispensativae domus, divitiae, quod quidem dicit secundum multorum opinionem. Ipse autem probat in primo politicae, quod divitiae non sunt finis oeconomicae, sed instrumenta.

[72720] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 16 Secundo ibi: quaecumque autem sunt talium etc., ponit ordinem habituum adinvicem. Contingit enim unum habitum operativum, quem vocat virtutem, sub alio esse. Sicut ars quae facit frena est sub arte equitandi, quia ille qui debet equitare praecipit artifici qualiter faciat frenum. Et sic est architector, idest principalis artifex respectu ipsius. Et eadem ratio est de aliis artibus, quae faciunt alia instrumenta necessaria ad equitandum, puta sellas, vel aliquid huiusmodi. Equestris autem ulterius ordinatur sub militari. Milites enim dicebantur antiquitus non solum equites, sed quicumque pugnatores ad vincendum. Unde sub militari continetur non solum equestris, sed omnis ars vel virtus ordinata ad bellicam operationem, sicut sagittaria, fundibularia vel quaecumque alia huiusmodi. Et per eundem modum aliae artes sub aliis.

[72721] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 17 Tertio ibi: in omnibus utique etc., proponit ordinem finium secundum ordinem habituum. Et dicit quod in omnibus artibus vel virtutibus hoc communiter est verum, quod fines architectonicarum sunt simpliciter quoad omnes magis desiderabiles, quam fines artium vel virtutum, quae sunt sub principalibus. Quod probat per hoc, quod homines *persequuntur*, id est quaerunt, *illa*, id est fines inferiorum artium vel virtutum *gratia horum*, idest propter fines superiorum. Litera autem suspensiva est, et sic legenda: *quaecumque sunt talium sub una quadam virtute (...) in omnibus utique architectonicarum fines* et cetera.

[72722] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 18 Quarto ostendit non differre quantum ad ordinem finium, utrum finis sit opus vel operatio. Et dicit quod nihil differt, quantum ad ordinem pertinet, quod fines earum sint operationes, aut aliquod operatum praeter operationes, sicut apparet in praedictis doctrinis. Nam frenifactivae finis est operatum frenum; equestris vero, quae est principalior, finis est operatio scilicet equitatio; e converso autem se habet in medicinali, et in exercitativa. Nam medicinalis finis est aliquod operatum, idest sanitas. Exercitativae vero, quae sub ea continetur, finis est operatio idest exercitium.

Lectio 2

[72723] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 1 Si itaque est aliquis finis operabilium et cetera. Praemissis his quae sunt necessaria ad propositum ostendendum, hic accedit philosophus ad manifestandum propositum, scilicet ad ostendendum ad quid principaliter respiciat huius scientiae intentio. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit ex praemissis, esse aliquem finem optimum in rebus humanis. Secundo ostendit, quod necessarium est habere cognitionem de ipso, ibi, igitur ad vitam et cetera. Tertio ostendit ad quam scientiam pertineat eius cognitio ibi. Videbitur autem utique principalissimae et cetera. Circa primum utitur triplici ratione. Quarum principalis talis est. Quicumque finis est talis quod alia volumus propter illum et ipsum volumus propter se ipsum et non aliquid aliud, iste finis non solum est bonus, sed etiam est optimus, et hoc apparet ex hoc quod semper finis cuius gratia alii fines quaeruntur est principalior, ut ex supra dictis patet; sed necesse est esse aliquem talem finem. Ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus.

[72724] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 2 Minorem probat secunda ratione ducente ad impossibile, quae talis est. Manifestum est ex praemissis quod unus finis propter alium desideratur. Aut ergo est devenire ad aliquem finem, qui non desideratur propter alium, aut non. Si sic, habetur propositum. Si autem non est invenire aliquem talem finem, consequens est quod omnis finis desideretur propter alium finem. Et sic oportet procedere in infinitum. Sed hoc est impossibile, quod procedatur in finibus in infinitum: ergo necesse est esse aliquem finem qui non sit propter alium finem desideratus.

[72725] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 3 Quod autem sit impossibile in finibus procedere in infinitum, probat tertia ratione quae est etiam ducens ad impossibile, hoc modo. Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut scilicet semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, nunquam

erit devenire ad hoc quod homo consequatur fines desideratos. Sed frustra et vane aliquis desiderat id quod non potest assequi; ergo desiderium finis esset frustra et vanum. Sed hoc desiderium est naturale: dictum enim est supra quod bonum est, quod naturaliter omnia desiderant; ergo sequetur quod naturale desiderium sit inane et vacuum. Sed hoc est impossibile. Quia naturale desiderium nihil aliud est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse supervacua; ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum.

[72726] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 4 Et sic necesse est esse aliquem ultimum finem propter quem omnia alia desiderantur et ipse non desideratur propter alia. Et ita necesse est esse aliquem optimum finem rerum humanarum.

[72727] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: igitur ad vitam etc., ostendit quod huius finis cognitio, est homini necessaria. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod necessarium est homini cognoscere talem finem. Secundo ostendit quid de eo cognoscere oporteat, ibi, si autem sic, tentandum est, et cetera. Concludit ergo primo ex dictis, quod ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cognitio eius, habet *magnum incrementum ad vitam*, idest multum auxilium confert ad totam vitam humanam. Quod quidem apparet tali ratione. Nihil quod in alterum dirigitur potest homo recte assequi nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est. Et hoc apparet per exemplum sagittatoris, qui directe emittit sagittam, attendens ad signum ad quod eam dirigit. Sed tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum et optimum finem humanae vitae; ergo ad rectitudinem humanae vitae necesse est habere cognitionem de ultimo et optimo fine humanae vitae. Et huius ratio est, quia semper ratio eorum quae sunt ad finem, sumenda est ab ipso fine, ut etiam in secundo physicorum probatur.

[72728] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: si autem sic etc., ostendit quid circa istum finem sit cognoscendum. Et dicit quod ex quo sic est, quod cognitio optimi finis necessaria est ad vitam humanam: oportet accipere quis sit iste optimus finis et ad quam scientiam speculativam vel practicam pertineat eius consideratio. Per disciplinas enim intelligit scientias speculativas, per virtutes autem scientias practicas, quia sunt aliquarum operationum principia. Dicit autem quod tentandum est de his determinare ad insinuandum difficultatem, quae est in accipiendo ultimum finem in humana vita sicut et in considerando omnes causas altissimas. Dicit autem quod oportet illud accipere *figuraliter*, id est verisimiliter, quia talis modus accipiendi convenit rebus humanis, ut infra dicetur. Horum autem duorum, primum quidem pertinet ad tractatum huius scientiae, quia talis consideratio est circa rem de qua haec scientia considerat. Sed secundum pertinet ad prooemium: in quo manifestatur intentio huius doctrinae.

[72729] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 7 Et ideo statim consequenter cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit ad quam scientiam pertineat huius finis consideratio. Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem ad propositum ostendendum. Secundo probat quiddam quod supposuerat, ibi: quas enim esse est debitum et cetera. Primo ergo ponit rationem ad propositum, quae talis est. Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam. Et hoc patet ex his, quae supra praemissa sunt. Dictum est enim quod sub scientia vel arte quae est de

fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad scientiam principalissimam, tamquam de principalissimo fine existentem, et maxime architectonicae, tamquam praecipienti aliis quid oporteat facere. Sed civilis scientia videtur esse *talis*, scilicet principalissima, et maxime architectonica. Ergo ad eam pertinet considerare optimum finem.

[72730] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: quas enim esse etc., probat quod supposuerat; scilicet quod civilis sit talis. Et primo probat quod sit maxime architectonica. Secundo quod sit principalissima, ibi: si enim et idem est uni et cetera. Circa primum duo facit. Primo attribuit politicae, sive civili, ea quae pertinent ad scientiam architectonicam. Secundo ex his concludit propositum, ibi, utente autem hac et cetera. Duo autem pertinent ad scientiam architectonicam, quorum unum est, quod ipsa praecipit scientiae vel arti quae est sub ipsa quid debeat operari, sicut equestris praecipit frenifactivae. Aliud autem est, quod utitur ea ad suum finem. Primum autem horum convenit politicae, vel civili, tam respectu speculativarum scientiarum, quam respectu practicarum; aliter tamen et aliter. Nam practicae scientiae praecipit politica, et quantum ad usum eius ut scilicet operetur vel non operetur, et quantum ad determinationem actus. Praecipit enim fabro non solum quod utatur sua arte, sed etiam quod sic utatur, tales cultellos faciens. Utrumque enim est ordinatum ad finem humanae vitae.

[72731] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 9 Sed scientiae speculativae praecipit civilis solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem operis; ordinat enim politica, quod aliqui doceant vel addiscant geometriam. Huiusmodi enim actus inquantum sunt voluntarii pertinent ad materiam moralem et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae. Non autem praecipit politicus geometrae quid de triangulo concludat, hoc enim non subiacet humanae voluntati, nec est ordinabile humanae vitae, sed dependet ex ipsa rerum ratione. Et ideo dicit, quod politica praeordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quis quam debeat addiscere, et usque ad quod tempus.

[72732] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 10 Alia autem proprietas scientiae architectonicae, scilicet uti inferioribus scientiis, pertinet ad politicam, solum respectu practicarum scientiarum; unde subdit quod *pretiosissimas*, idest nobilissimas *virtutum* idest artium operativarum videmus esse sub politica, scilicet militarem, et oeconomicam et rhetoricam, quibus omnibus utitur politica ad suum finem, scilicet ad bonum commune civitatis.

[72733] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit: utente autem hac etc., ex praemissis duobus concludit propositum. Et dicit quod, cum politica, quae practica est, utatur reliquis practicis disciplinis, sicut secundo dictum est, et cum ipsa legemponat quid oporteat operari et a quibus abstinere, ut primo dictum est, consequens est quod finis huius tamquam architectonicae *complectitur*, idest sub se continet fines aliarum scientiarum practicarum. Unde concludit quod hic, scilicet finis politicae, est *humanum bonum*, id est optimum in rebus humanis.

[72734] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit: si enim et idem est etc., ostendit quod politica sit principalissima, ex ipsa ratione proprii finis. Manifestum est enim quod unaquaeque

causa tanto potior est quanto ad plura effectus eius se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo, si idem est bonum uni homini et toti civitati: multo videtur maius et perfectius *suscipere*, id est procurare, et salvare, id est conservare, illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem enim ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat et conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius est et divinius quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliter: amabile quidem est quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae civitates continentur. Dicit autem hoc esse *divinius*, eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est universalis causa omnium bonorum. Hoc autem bonum, scilicet quod est commune uni vel civitatibus pluribus, intendit *methodus quaedam, id est ars*, quae vocatur civilis. Unde ad ipsam maxime pertinet considerare ultimum finem humanae vitae: tamquam ad principalissimam.

[72735] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 13 Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae; de quo tamen in hoc libro determinat, quia doctrina huius libri continet prima elementa scientiae politicae.

Lectio 3

[72736] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 1 Dicetur autem utique sufficienter et cetera. Postquam philosophus ostendit quid sit bonum, quod principaliter intenditur in hac scientia, hic determinat modum huic scientiae convenientem. Et primo ex parte doctoris; secundo ex parte auditoris, ibi: eodem utique modo et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subiicitur sicut materia in illa scientia. Quod quidem manifestat ex hoc, quod certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur. Sicut etiam neque *in conditis*, id est his quae fiunt per artem, non est similis modus operandi in omnibus; sed unusquisque artifex operatur ex materia, secundum modum ei convenientem aliter quidem ex cera aliter ex luto, aliter ex ferro. Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo. Et hoc manifestat per duo genera rerum quae videntur ad materiam moralem pertinere.

[72737] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 2 Primo namque et principaliter ad materiam moralem pertinent opera virtuosa, quae vocat hic *iusta*, de quibus principaliter intendit civilis scientia. Circa quae non habetur certa sententia hominum, sed magna differentia est in hoc quod homines de his iudicant. Et in hoc multiplex error contingit. Nam quaedam sunt quae a quibusdam reputantur iusta et honesta, a quibusdam autem iniusta et inhonesta, secundum differentiam temporum et locorum et personarum. Aliquid enim reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione, quod in

alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum. Et ex ista differentia contingit quosdam opinari quod nihil esset naturaliter iustum vel honestum, sed solum secundum legispositionem; de qua quidem opinione ipse plenius aget in V huius.

[72738] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 3 Secundo autem ad materiam moralem pertinent bona exteriora, quibus homo utitur ad finem, et circa ista etiam bona contingit invenire praedictum errorem, quia non semper eodem modo se habent in omnibus. Quidam enim per ea iuvantur, quibusdam vero ex ipsis proveniunt detrimenta. Multi enim homines occasione suarum divitiarum perierunt, utpote a latronibus interfecti. Quidam vero occasione suae fortitudinis corporalis, ex cuius fiducia incaute se periculis exposuerunt. Et sic manifestum est, quod materia moralis est varia et deformis, non habens omnimodam certitudinem.

[72739] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 4 Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, *de talibus*, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem *grosse* idest applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia. Deinde oportet ostendere veritatem *figuraliter*, idest verisimiliter; et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum. Tertio oportet ut cum dicturi simus de his quae ut frequentius accidunt, idest de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinata magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia.

[72740] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: eodem utique modo etc., ostendit quod auditorem oportet acceptare in moralibus praedictum modum determinandi. Et dicit, quod debitum est, quod unusquisque recipiat unumquodque (eorum) quae sibi ab alio dicuntur *eodem modo*, id est secundum quod convenit materiae. Quia ad hominem disciplinatum, idest bene instructum, pertinet, ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. Et ideo auditor bene disciplinatus nec debet maiorem certitudinem requirere, nec minori esse contentus, quam sit conveniens rei de qua agitur. Propinquum enim peccatum esse videtur, si aliquis auditor acceptet aliquem mathematicum persuasionibus rhetoricis utentem, et si expetat a rhetorico demonstrationes certas, quales debet proferre mathematicus. Utrumque enim contingit ex hoc, quod non consideratur modus materiae conveniens. Nam mathematica est circa materiam, in qua invenitur omnimoda certitudo. Rhetorica autem negotiatur circa materiam civilem, in qua multiplex variatio accidit.

[72741] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit unusquisque autem iudicat bene etc., ostendit qualis debeat esse auditor huius scientiae. Et primo ostendit quis sit insufficiens auditor. Secundo quis sit inutilis, ibi, amplius autem passionum et cetera. Tertio ostendit quis sit auditor

conveniens, ibi, secundum rationem autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Et dicit, quod unusquisque non potest habere bonum iudicium nisi de his quae cognoscit. Et sic ille qui est instructus circa unum quodlibet genus bene potest iudicare de his quae pertinent ad illud genus. Sed ille qui est bene instructus circa omnia, potest simpliciter bene iudicare de omnibus.

[72742] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 7 Secundo ibi: idcirco politicae etc., concludit propositum, scilicet quod iuvenis non est conveniens auditor politicae et totius moralis scientiae, quae sub politica comprehenditur; quia sicut dictum est, nullus potest bene iudicare nisi ea quae novit. Omnis autem auditor oportet quod bene iudicet de his quae audit, ut scilicet bene dicta recipiat, non autem ea quae male dicuntur. Ergo oportet, quod nullus sit auditor conveniens nisi habeat aliquam notitiam eorum quae debet audire. Sed iuvenis non habet notitiam eorum quae pertinent ad scientiam moralem, quae maxime cognoscuntur per experientiam. Iuvenis autem est inexpertus operationum humanae vitae propter temporis brevitatem, et tamen rationes moralis scientiae procedunt ex his quae pertinent ad actus humanae vitae, et etiam sunt de his; sicut si dicatur quod liberalis minora sibi reservat, et maiora aliis tribuit, hoc iuvenis propter inexperientiam forte non iudicabit esse verum, et idem est in aliis civilibus. Unde manifestum est, quod iuvenis non est conveniens auditor politicae.

[72743] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: amplius autem passionum etc., ostendit quis sit inutilis auditor huius scientiae. Ubi considerandum est, quod scientia moralis docet homines sequi rationem, et discedere ab his in quae passiones animae inclinant, quae sunt concupiscentia, ira et similia. In quae quidem aliqui tendunt dupliciter. Uno modo ex electione: puta cum aliquis hoc proponit, ut concupiscentiae suae satisfaciat. Et hos vocat sectatores passionum; alio modo cum aliquis proponit quidem a noxiis delectationibus abstinere, vincitur tamen interdum impetu passionis, ut contra suum propositum, impetum passionis sequatur. Et talis vocatur incontinens.

[72744] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 9 Dicit ergo, quod ille qui est sectator passionum, inaniter, idest sine aliqua efficacia audiet hanc scientiam, et inutiliter, idest absque consecutione debiti finis. Finis enim huius scientiae non est sola cognitio, ad quam forte pervenire possent passionum sectatores. Sed finis huius scientiae est actus humanus, sicut et omnium scientiarum practicarum. Ad actus autem virtuosos non perveniunt, qui passiones sectantur. Et sic nihil differt quantum ad hoc quod arceantur ab auditu huius scientiae iuvenis aetate vel iuvenis moribus, scilicet passionum sectator, quia, sicut iuvenis aetate deficit a fine huius scientiae, qui est cognitio, ita ille qui est iuvenis moribus deficit a fine, qui est actio: non enim est defectus eius propter tempus, sed propter hoc quod vivit secundum passiones, et sequitur singula, ad quae passiones inclinant. Talibus autem fit inutilis cognitio huius scientiae; sicut etiam incontinentibus, qui non sequuntur scientiam, quam de moralibus habent.

[72745] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: secundum rationem autem etc., ostendit quis sit conveniens auditor huius scientiae. Et dicit, quod multum est utile scire de moralibus illis, qui secundum ordinem rationis implent omnia sua desideria et exterius operantur.

[72746] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 11 Ultimo autem epilogat ea quae dicta sunt in hoc prooemio, dicens quod tanta sint dicta prooemialiter de auditore, quod fuit ultimum; et quis sit modus demonstrandi, quod fuit medium; et *quid proponimus*, idest quid sit illud, de quo ista scientia principaliter intendit.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Ethicorum

liber I a lectione IV ad XVIII

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 1

Lectio 4

[72747] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 1 Dicamus ergo resumentes et cetera. Praemisso prooemio, hic Aristotiles accedit ad tractatum huius scientiae. Et dividitur in partes tres. In prima determinat de felicitate, quae est summum inter humana bona perducens ad hoc considerationem felicitatis quod est operatio secundum virtutem. In secunda parte determinat de virtutibus, ibi, si autem est felicitas operatio quaedam secundum virtutem et cetera. In tertia complet suum tractatum de felicitate, ostendens qualis et quae virtutis operatio sit felicitas. Et hoc in decimo libro, ibi: post haec autem de delectatione et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi: nomine quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo resumendo quod supradictum est, quod cum omnis cognitio et electio *desideret aliquod bonum*, idest ordinetur ad aliquod bonum desideratum sicut in finem, dicendum est, quid sit illud bonum, ad quod ordinatur civilis scientia; quod scilicet est *summum omnium operatorum*, idest inter omnia ad quae opere humano perveniri potest. Haec enim duo supra dictum est oportere considerari de ultimo fine humanorum bonorum: scilicet quid sit, quod hic proponitur considerandum; et ad quam scientiam pertineat, quod supra in prooemio tractatum est.

[72748] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit: nomine quidem igitur etc., determinat de felicitate. Et circa hoc duo facit. Primo prosequitur opiniones aliorum de felicitate. Secundo determinat de ipsa secundum propriam sententiam, ibi, rursus autem redeamus ad quaesitum bonum et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opiniones aliorum de felicitate. Secundo inquirit de eis, ibi, nos autem dicamus unde discessimus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opiniones de ultimo fine humanorum. Secundo determinat qualiter de huiusmodi opinionibus sit inquirendum, ibi, omnes quidem igitur perscrutari et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit in quo omnes conveniant. Secundo in quo differant, ibi, de felicitate autem, quae est et cetera.

[72749] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 3 Ponit ergo primo duo, in quibus omnes conveniunt secundum ultimum finem. Primo quidem in nomine, quia tam multi, id est populares, quam etiam excellentes, id est sapientes, nominant summum humanorum bonorum felicitatem. Secundo quantum ad quamdam communem nominis rationem; quia omnes existimant bene vivere et bene operari (idem esse ei) quod est esse felicem.

[72750] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit: de felicitate autem etc., ostendit in quo differunt opiniones hominum circa felicitatem. Et dicit quod de felicitate quid sit in speciali *alterantur*, idest diversificantur homines. Et hoc triplici differentia. Quarum prima accipitur secundum quod multitudo popularium non similiter in hoc sentit cum sapientibus. Nam populares existimant felicitatem esse aliquid eorum quae sunt in aperto et manifesto, ut sunt illa quae in sensibilibus considerantur, quae sola manifesta sunt multitudini, et adeo aperta, quod non indigent expositione reserante, sicut sunt voluptas, divitiae et honor et alia huiusmodi. Quid autem sapientes super hoc sentiant, ultimo ponet.

[72751] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 5 Secunda autem differentia est popularium adinvicem. Quorum alii aliud sensibile bonum aestimant esse felicitatem, sicut avari divitias, intemperati voluptates, ambitiosi honores.

[72752] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 6 Tertia autem differentia est eiusdem ad seipsum. Est enim conditio ultimi finis, ut sit maxime desideratum. Unde illud quod maxime desiderat homo aestimat esse felicitatem, indigentia autem alicuius boni auget eius desiderium. Unde aeger, qui indiget sanitate, iudicat ipsam summum bonum. Et pari ratione mendicus divitias. Et similiter illi, qui recognoscunt suam ignorantiam, admirantur quasi felices eos qui possunt dicere aliquid magnum, et quod eorum intellectum excedat. Et omnia ista pertinent ad opiniones multitudinis.

[72753] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 7 Sed quidam sapientes, scilicet Platonici, praeter haec diversa bona sensibilia, aestimaverunt esse unum bonum quod est *secundum seipsum*, idest quod est ipsa essentia bonitatis separata, sicut et formam separatam hominis dicebant per se hominem, et quod omnibus bonis est causa quod sint bona, inquantum scilicet participant illud summum bonum.

[72754] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: omnes quidem igitur etc., ostendit qualiter oporteat inquirere de praedictis opinionibus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit de quibus harum opinionum oportet inquirere. Secundo quo ordine, ibi, non lateat autem nos et cetera. Tertio qualiter oporteat auditorem dispositum esse, ad hoc quod bene capiat ea quae dicentur, ibi, propter quod oportet consuetudinibus et cetera. Dicit ergo primo, quod perscrutari omnes opiniones quas aliqui habent de felicitate esset aliquid magis vanum, quam deceat philosophum; quia quaedam sunt omnino irrationabiles, sed sufficit illas opiniones maxime perscrutari, quae in superficie habent aliquam rationem, vel propter apparentiam aliquam, vel saltem propter opinionem multorum hoc existimantium.

[72755] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit: non lateat autem nos etc., ostendit quo ordine ratiocinandum sit de huiusmodi opinionibus, et simpliciter in tota materia morali. Et assignat differentiam in processu ratiocinandi. Quia quaedam rationes sunt, quae procedunt *a principiis*, id est a causis in effectus: sicut demonstrationes propter quid. Quaedam autem e converso ab effectibus ad causas sive principia, quae non demonstrant propter quid, sed solum quia ita est. Et hoc etiam Plato prius distinxit, inquirens utrum oporteat procedere a principiis vel ad principia. Et ponit exemplum de cursu stadiorum. Erant enim quidam *athlothetae*, idest propositi athletis currentibus in stadio, qui quidem athlothetae stabant in principio stadiorum. Quandoque igitur athletae incipiebant currere ab athlothetis et procedebant usque ad terminum, quandoque autem e converso. Et sic etiam est duplex ordo in processu rationis, ut dictum est.

[72756] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 10 Et ut accipiatur quo ordine oporteat procedere in qualibet materia, considerandum est quod semper oportet incipere a magis cognitis, quia per notiora devenimus ad ignota. Sunt autem aliqua notiora dupliciter. Quaedam quidem quoad nos, sicut composita et sensibilia, quaedam simpliciter et quoad naturam, scilicet simplicia et intelligibilia. Et quia nobis ratiocinando notitiam acquirimus, oportet quod procedamus ab his quae sunt magis

nota nobis; et si quidem eadem sint nobis magis nota et simpliciter, tunc ratio procedit a principiis, sicut in mathematicis. Si autem sint alia magis nota simpliciter et alia quoad nos, tunc oportet e converso procedere, sicut in naturalibus et moralibus.

[72757] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., ostendit qualiter oportet esse dispositum talium auditorem. Et dicit, quod quia in moralibus oportet incipere ab his quae sunt magis nota quoad nos, id est a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos, oportet illum, qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae quod sit bene manuductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, idest de bonis exterioribus *et iustis*, idest de operibus virtutum, et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines politiarum et si qua alia sunt huiusmodi. Quia oportet in moralibus accipere, ut principium, quia ita est. Quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem; puta quod concupiscentiae per abstinentiam superantur.

[72758] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 12 Et si hoc sit manifestum alicui, non multum necessarium est ei ad operandum cognoscere propter quid, sicut et medico sufficit ad sanandum scire quod haec herba curat talem aegritudinem. Cognoscere autem propter quid requiritur ad sciendum, quod principaliter intenditur in scientiis speculativis. *Talis autem*, qui scilicet est expertus in rebus humanis, vel per seipsum habet principia operabilium, quasi per se ea considerans, vel de facili suscipit ea ab alio. Ille vero cui neutrum horum convenit, audiat sententiam Hesiodi poetae qui dixit quod iste est optimus qui scilicet potest per seipsum intelligere. Et ille etiam est bonus qui bene recipit quae ab alio dicuntur. Ille autem, qui neque per seipsum potest intelligere, neque alium audiens potest in animo reponere, est inutilis, quantum scilicet ad acquisitionem scientiae.

Lectio 5

[72759] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 1 Nos autem dicamus unde discessimus et cetera. Postquam philosophus recitavit opiniones aliorum diversas de felicitate, hic inquirit veritatem de praedictis opinionibus. Et primo inquirit de opinione loquentium de felicitate moraliter, qui scilicet ponebant in aliquo bonorum huius vitae felicitatem. Secundo inquirit de opinione loquentium de felicitate non moraliter, ponentium scilicet felicitatem in quodam bono separato, ibi, quod autem universale et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit id quod est commune omnibus huiusmodi opinionibus; secundo inquirit de diversitate opinionum. Quia ergo videbatur philosophus digressionem fecisse a principali proposito, dum modum procedendi determinavit, redit ad principale propositum, unde discesserat, id est ad opiniones de felicitate. Et dicit, quod non irrationabiliter aliqui videntur existimare quod finale bonum quod felicitas dicitur sit aliquid ex his quae pertinent ad hanc vitam, scilicet humanam. Est enim finis omnium operum vitae. Ea vero quae sunt ad finem proportionantur fini; unde probabile est quod felicitas sit aliquid de numero bonorum pertinentium ad hanc vitam. Sed de hoc infra dicetur quid verum sit.

[72760] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit: multi quidem et gravissimi etc., inquirit veritatem circa ea in quibus diversificantur. Et circa hoc duo facit. Primo inquirit de opinionibus, quae magis videntur accedere ad veritatem. In secunda de opinione recedente magis a veritate, ibi, pecuniosus autem violentus quis et cetera. Circa primum tria facit. Primo inquirit de opinione ponente felicitatem in his quae pertinent ad vitam voluptuosam; in secunda de opinionibus ponentium felicitatem in his quae pertinent ad vitam civilem, ibi, qui autem excellentes et operativi et cetera. In tertia facit mentionem de vita contemplativa, ibi, tertia autem est et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit opinionem. Secundo ex incidenti distinguit vitas, ibi, tres enim sunt et cetera. Tertio inquirit de veritate propositae opinionis, ibi: multi quidem igitur et cetera.

[72761] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 3 Dicit ergo primo, quod inter bona huius vitae, quidam eligunt voluptatem, in ea felicitatem ponentes. Et hi quidem sunt non solum *multi*, idest populares homines, qui fere omnes ad voluptates declinant; sed etiam quidam qui sunt gravissimi, vel propter auctoritatem scientiae et doctrinae, vel etiam propter vitae honestatem. Nam etiam Epicuri, qui voluptatem summum bonum aestimabant, diligenter colebant virtutes, sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi corporis dolores generat, propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode voluptatem impediunt. Et quia ultimus finis est maxime diligibilis, ideo illi qui ponunt voluptatem summum bonum, maxime diligunt vitam voluptuosam.

[72762] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit: tres enim sunt maxime etc., distinguit triplicem vitam: scilicet voluptuosam quae nunc dicta est, et civilem et contemplativam, et has dicit esse maxime excellentes. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut infra in IX dicetur, unusquisque id ad quod maxime afficitur reputat vitam suam, sicut philosophus philosophari, venator venari, et sic de aliis. Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est, quod vitae diversificentur secundum diversitatem ultimi finis. Finis autem habet rationem boni. Bonum autem in tria dividitur, scilicet in utile, delectabile et honestum. Quorum duo, scilicet delectabile et honestum, habent rationem finis, quia utrumque est appetibile propter seipsum. Honestum autem dicitur, quod est bonum secundum rationem, quod quidem habet aliquam delectationem annexam. Unde delectabile, quod contra honestum dividitur, est delectabile secundum sensum. Ratio autem est et speculativa et practica.

[72763] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 5 Vita igitur voluptuosa dicitur quae finem constituit in voluptate sensus, vita vero civilis dicitur, quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum. Vita autem contemplativa, quae constituit finem in bono rationis speculativae, scilicet in contemplatione veritatis.

[72764] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: multi quidem igitur etc., inquirit de praedicta opinione. Et circa hoc duo facit. Primo improbat eam. Secundo inducit rationem inducentem ad ipsam, ibi, adipiscuntur autem et cetera. Circa primum considerandum est, quod vita voluptuosa, quae ponit finem circa delectationem sensus, necesse habet ponere finem circa maximas delectationes, quae sequuntur naturales operationes, quibus scilicet natura conservatur secundum

individuum per cibum et potum et secundum speciem per commixtionem sexuum. Huiusmodi autem delectationes sunt communes hominibus et bestiis: unde multitudo hominum ponentium finem in huiusmodi voluptatibus videntur esse omnino bestiales, quasi eligentes talem vitam quasi optimam vitam in qua pecudes nobiscum communicant. Si enim in hoc felicitas hominis consisteret, pari ratione bestiae felices essent fruentes delectatione cibi et coitus. Si igitur felicitas est proprium bonum hominis, impossibile est quod in his consistat felicitas.

[72765] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit adipiscuntur autem etc., ponit rationem inducentem ad hanc opinionem. Et dicit, quod illi qui ponunt hanc opinionem, accipiunt pro ratione quod multi illorum qui sunt in maximis potestatibus constituti, sicut reges et principes, qui felicissimi apud vulgus reputantur, similia patiuntur cuidam regi Assyriorum nomine Sardanapalo, qui fuit totaliter voluptatibus deditus, et ex hoc reputant voluptatem esse optimum, utpote quae ab optimatibus maxime diligitur.

[72766] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: qui autem excellentes etc., inquirit de opinionibus pertinentibus ad vitam activam sive civilem. Et primo quantum ad honorem. Secundo quantum ad virtutem, ibi, forsitan autem et magis et cetera. Et hoc rationabiliter. Nam vita civilis sive activa, intendit bonum honestum. Dicitur autem honestum, quasi honoris status, unde ad hoc pertinere videtur et ipse honor, et virtus, quae est honoris causa. Circa primum tria facit. Primo proponit opinionem. Et dicit quod illi qui sunt *excellentes*, idest virtuosi et *operativi*, idest dediti vitae activae, ponunt felicitatem in honore.

[72767] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 9 Secundo ibi: civilis enim etc., inducit ad hoc rationem. Quia fere totius civilis vitae finis videtur esse honor, qui redditur bene operantibus in vita civili quasi summum praemium. Et ideo colentibus civilem vitam probabile videtur felicitatem in honore consistere.

[72768] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 10 Tertio ibi: videtur autem magis etc., improbat hanc opinionem duabus rationibus. Quarum primam ponit dicens, quod ante assignatam veram rationem felicitatis *divinamus*, id est coniicimus felicitatem esse quoddam bonum, quod est proprium ipsi felici, utpote ad ipsum maxime pertinens, et quod difficile ab eo aufertur. Hoc autem non convenit honori, quia honor magis videtur consistere in actu quodam honorantis et in eius potestate, quam ipsius etiam qui honoratur. Ergo honor est quiddam magis extrinsecum et superficiale quam bonum quod quaeritur, scilicet felicitas.

[72769] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 11 Secundam rationem ponit ibi, amplius autem videntur et cetera. Quae talis est. Felicitas est quiddam optimum quod non quaeritur propter aliud. Sed honore est aliquid melius propter quod quaeritur. Ad hoc enim homines videntur honorem quaerere ut ipsi firmam opinionem accipiant de se ipsis quod sint boni et quod ab aliis hoc credatur, et ideo quaerunt homines honorari a prudentibus, qui sunt recti iudicii, et apud eos a quibus cognoscuntur, qui melius possunt de eis iudicare. Et quaerunt honorari de virtute, per quam aliquis est bonus, ut in secundo dicetur. Et sic virtus est aliquid melius honore propter quam honor quaeritur. Non ergo in honore consistit felicitas.

[72770] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit: forsitan autem etc., inquirit de opinione ponentium felicitatem in virtute. Et circa hoc duo facit. Primo proponit opinionem. Et dicit, quod forsitan aliquis existimabit magis esse finem civilis vitae virtutem quam honorem, ratione praedicta.

[72771] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 13 Secundo ibi: videtur autem imperfectior etc., improbat eam duplici ratione. Quarum prima talis est. Felicitas videtur esse quoddam perfectissimum bonum. Sed virtus non est talis. Invenitur enim quandoque sine operatione quae est perfectio secunda, ut patet in his qui dormiunt et tamen habitum virtutis habent, et in his qui habent habitum virtutis et in tota vita sua non occurrit eis facultas operandi secundum illam virtutem, ut maxime patet in magnanimitate et magnificentia, quia scilicet aliquis pauper habet habitum huiusmodi, qui tamen nunquam potest magnifica facere. Non ergo virtus est idem felicitati.

[72772] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 14 Secundam rationem ponit ibi et cum his mala pati et cetera. Quae talis est. Contingit aliquem habentem habitum virtutis (mala pati) et infortunatum esse. Sed nullus dicet talem esse felicem, nisi aliquis, qui velit pertinaciter positionem suam defendere contra rationes manifestas; ergo felicitas non est idem virtuti. Et hoc dicit ad propositum satis esse. Sed de his sufficienter dictum est in encycliis, idest in quibusdam circularibus versibus quos de felicitate composuit.

[72773] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 15 Deinde cum dicit: tertia autem etc., facit mentionem de vita contemplativa. Et dicit quod de tertia vita, scilicet contemplativa, perscrutabitur inferius, scilicet in decimo.

[72774] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 16 Deinde cum dicit: pecuniosus autem etc., inquirit de quadam alia opinione minus rationabili, quae ponit felicitatem in aliquo, quod habet rationem boni utilis, scilicet in pecunia. Et hoc repugnat rationi ultimi finis. Nam utile dicitur aliquid ex hoc, quod ordinatur ad finem. Quia tamen pecunia habet universalem utilitatem respectu omnium bonorum temporalium, ideo probabilitatem quamdam habet haec opinio, quae in pecuniis ponit felicitatem.

[72775] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 17 Improbat autem eam Aristoteles duplici ratione. Quarum prima talis est. Pecunia per violentiam acquiritur et per violentiam perditur. Sed hoc non convenit felicitati, quae est finis voluntariarum operationum, ergo felicitas non consistit in pecuniis.

[72776] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 18 Secundam rationem ponit ibi et divitiae non sunt et cetera. Quae talis est. Nos quaerimus felicitatem tamquam aliquod bonum quod non quaeritur propter aliud. Sed pecunia quaeritur propter aliud, quia habet rationem boni utilis, ut dictum est. Ergo in ipsa non consistit felicitas.

[72777] Sententia Ethic., lib. 1 l. 5 n. 19 Concludit autem ulterius quod illa quae supra dicta sunt, scilicet voluptas, honor et virtus, possunt existimari ultimi fines: quia propter se requiruntur, ut dictum est, et tamen neque etiam illa sunt ultimus finis ut ostensum est, quamvis a diversis sint multi sermones compositi, ad asserendum felicitatem in praedictis bonis consistere. Sed istae opiniones sunt de cetero relinquendae.

Lectio 6

[72778] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 1 Quod autem universale et cetera. Postquam philosophus improbavit opiniones ponentium felicitatem in aliquo manifestorum bonorum, hic improbat opinionem ponentium felicitatem in quodam bono separato. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod necessarium est inquirere de hac opinione. Secundo incipit eam improbare, ibi, ferentes autem opinionem hanc et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit utilitatem huius inquisitionis. Secundo ostendit quid videatur huic inquisitioni repugnare, ibi: etsi obvia tali quaestione facta et cetera. Tertio ostendit, quod illud non debeat retrahere ab inquisitione huius veritatis ibi, videbitur autem utique melius et cetera. Circa primum considerandum est, quod illud bonum separatum in quo Platonici ponebant hominis felicitatem consistere, dicebant esse universale bonum per cuius participationem omnia bona dicuntur. Dicit ergo quod perscrutari de hoc universali bono an sit, et inquirere qualiter esse ponatur, forsitan est melius, quam inquirere de praemissis opinionibus; eius enim inquisitio magis est philosophica, utpote magis pertinens ad considerationem veri boni et ultimi finis quam praemissae, si ipsae opiniones secundum se considerentur. Si autem considerentur secundum quod pertinent ad propositum, inquirere de praemissis opinionibus, magis videtur fuisse conveniens proposito. Et ideo dixit *forsitan*, quod est adverbium dubitandi.

[72779] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit etsi obvia etc., ponit quid posset eum retrahere ab inquisitione talis opinionis. Et dicit, quod huius inquisitio est contraria suae voluntati, propter hoc quod erat introducta a suis amicis, scilicet a Platonicis. Nam ipse fuit Platonis discipulus. Improbando autem eius opinionem, videbatur eius honori derogare. Ideo autem potius hic hoc dicit quam in aliis libris, in quibus opinionem Platonis improbat, quia improbare opinionem amici non est contra veritatem, quae quaeritur principaliter in speculativis, est autem contra bonos mores, de quibus principaliter agitur in hoc libro.

[72780] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit quod hoc eum non debet retrahere. Quia videbitur *melius esse*, idest magis honestum et ad bonos mores pertinens, et etiam omnino oportere ut homo non vereatur impugnare familiares suos pro salute veritatis. Est enim hoc adeo necessarium ad bonos mores, ut sine hoc virtus conservari non possit. Nisi enim homo veritatem familiaribus praeferret, consequens esset, quod homo falsa iudicia et falsa testimonia proferret pro defensione amicorum. Quod est contra virtutem. Et quamvis aliter, id est alia ratione pertinente ad omnes homines veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis.

[72781] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 4 Quod autem oporteat veritatem praeferre amicis, ostendit hac ratione. Quia ei qui est magis amicus, magis est deferendum. Cum autem amicitiam habeamus ad ambo, scilicet ad veritatem et ad hominem, magis debemus veritatem amare quam hominem, quia hominem praecipue debemus amare propter veritatem et propter virtutem ut in VIII huius dicetur. Veritas autem est amicus superexcellens cui debetur reverentia honoris; est etiam veritas

quiddam divinum, in Deo enim primo et principaliter invenitur. Et ideo concludit, quod sanctum est praehonorare veritatem hominibus amicis.

[72782] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 5 Dicit enim Andronicus Peripateticus, quod *sanctitas est quae facit fideles et servantes ea quae ad Deum iusta.* Haec etiam fuit sententia Platonis, qui reprobans opinionem Socratis magistri sui dixit quod oportet de veritate magis curare quam de aliquo alio; et alibi dicit: *amicus quidem Socrates sed magis amica veritas*; et in alio loco: *de Socrate quidem parum est curandum, de veritate autem multum.*

[72783] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: ferentes autem hanc opinionem etc., improbat positionem Platonis dicentem quod felicitas hominis consistit in quadam communi idea boni. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod non est una communis idea boni. Secundo ostendit, quod etiam si esset, non consisteret in ea humana felicitas, ibi: sed forte haec quidem relinquendum est nunc et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non sit una communis idea boni. Secundo inquirit de modo loquendi, quo Platonici hanc ideam nominabant, ibi, quaeret autem utique aliquis et cetera. Circa primum considerandum est, quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona, nam et ipse Aristotiles in XII metaphysicae ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis. Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum. Ad quod quidem improbandum utitur triplici ratione.

[72784] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 7 Quarum prima sumitur ex ipsa positione Platonicorum, qui non faciebant aliquam ideam in illis generibus in quibus invenitur prius et posterius, sicut patet in numeris. Nam binarius naturaliter prior est ternario et sic inde, et ideo non dicebant Platonici, quod numerus communis esset quaedam idea separata; ponebant autem singulos numeros ideales separatos, puta binarium, ternarium et similia. Et huius ratio est, quia ea in quibus invenitur prius et posterius, non videntur esse unius ordinis, et per consequens nec aequaliter unam ideam participare. Sed in bonis invenitur prius et posterius. Quod manifestat ex hoc, quod bonum invenitur *in eo quodquidest*, id est in substantia, et similiter in qualitate et etiam in aliis generibus; manifestum est autem, quod illud quod est *ens per seipsum*, scilicet substantia, est naturaliter prior omnibus his quae non habent esse nisi in comparatione ad substantiam, sicut est quantitas, quae est mensura substantiae, et qualitas, quae est dispositio substantiae, et ad aliquid, quod est habitudo substantiae. Et idem est in aliis generibus, quae omnia assimilantur *propagini entis*, idest substantiae, quae est principaliter ens, a qua propaginantur et derivantur omnia alia genera. Quae etiam in tantum dicuntur entia, inquantum accidunt substantiae. Et ex hoc concludit, quod non potest esse quaedam communis idea boni.

[72785] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 8 Secundam rationem ponit ibi amplius quia bonum et cetera. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod Plato ponebat ideam esse rationem et essentiam omnium eorum, quae ideam participant. Ex quo sequitur, quod eorum quorum non est una ratio communis,

non possit esse una idea. Sed diversorum praedicamentorum non est una ratio communis. Nihil enim univoce de his praedicatur. Bonum autem sicut et ens, cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento; sicut *in quod quid est*, id est in substantia, bonum dicitur Deus, in quo non cadit malitia, et intellectus, qui semper est rectus. In qualitate autem virtus, quae bonum facit habentem. In quantitate autem commensuratum, quod est bonum in quolibet quod subditur mensurae. In ad aliquid autem bonum est utile, quod est relatum in debitum finem. In quando autem tempus, scilicet opportunum, et in ubi locus congruus ad ambulandum, sicut dieta. Et idem patet in aliis generibus. Manifestum est ergo, quod non est aliquod unum bonum commune, quod scilicet sit idea, vel ratio communis omnium bonorum: alioquin oporteret, quod bonum non inveniretur in omnibus praedicamentis, sed in uno solo.

[72786] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi amplius autem quia eorum quae sunt et cetera. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut Plato ponebat quod res extra animam existentes assequuntur formam generis vel speciei per hoc quod participant ideam, ita anima formatur per scientiam ex hoc quod participat ideam, ita quod anima non cognoscit lapidem nisi per hoc quod participat ideam lapidis, ex quo sequitur quod omnium eorum, quae habent unam ideam, est una scientia. Si ergo omnium bonorum esset una idea, sequeretur quod omnia bona pertinerent ad considerationem unius scientiae. Hoc autem videmus esse falsum, etiam quantum ad bona quae sunt in uno praedicamento (quod (dicit) addit, ne aliquis diversificationes scientiarum attribueret diversitati praedicamentorum): tempus enim quod est ex congruitate considerat quidem in rebus bellicis militaris, in aegritudinibus autem medicinalis, in laboribus autem exercitativa. Relinquitur ergo quod non est una communis idea bonorum.

Lectio 7

[72787] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 1 Quaeret autem utique aliquis et cetera. Ostendit supra philosophus quod non est una idea communis omnium bonorum; sed quia Platonici illud bonum separatum non solum vocabant ideam boni, sed etiam per se bonum, hic intendit inquirere Aristotiles utrum hoc convenienter dicatur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod illud bonum separatum, non convenienter nominatur per se bonum. Secundo ostendit, quod ponere bonum separatum esse per se bonum repugnat ei quod dicitur ipsum esse communem ideam omnium bonorum, ibi, his autem, quae dicta sunt, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod illud bonum separatum non convenienter dicitur per se bonum. Secundo excludit quandam responsionem, ibi: sed quidem neque perpetuum esse etc.; tertio comparat hoc dictum opinioni Pictagoricorum, ibi, probabilius autem videntur et cetera.

[72788] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 2 Circa primum considerandum est, quod illud bonum separatum, quod est causa omnium bonorum, oportet ponere in altiori gradu bonitatis, quam ea quae apud nos sunt, eo quod est ultimus finis omnium. Per hoc autem dictum videtur, quod non sit altioris gradus in bonitate, quam alia bona. Et hoc manifestat per hoc, quod unumquodque

separatorum vocabat Plato per se, sicut ideam hominis vocabat per se hominem et ideam equi per se equum, manifestum est autem, quod una et eadem ratio est hominis qui est apud nos et *per se hominis*, idest separati. Et hoc manifestat per hoc, quod homo separatus et homo qui est in materia non differunt secundum quod homo, differunt autem secundum quaedam alia, puta quod ille homo est immaterialis et iste est materialis; sicut animal commune et homo non differunt in ratione animalis, sed differunt in hoc, quod homo addit rationale super animal. Ita etiam videtur quod in ratione hominis non differat homo separatus ab hoc homine, sed hic homo addit materiam. Eadem igitur ratione illud separatum bonum quod nominant per se bonum, non erit alterius rationis in bonitate, quam hoc particulare bonum, poterit autem esse differentia quantum ad aliqua alia, quae sunt praeter rationem boni.

[72789] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit: (sed quidem) neque perpetuum esse etc., excludit quamdam responsionem. Posset enim aliquis respondere, quod illud per se bonum est melius, quia est perpetuum. Haec autem bona sunt corruptibilia. Quod autem est diuturnius, videtur esse melius et magis eligendum. Sed ad hoc excludendum dicit, quod neque hoc quod est perpetuum esse, facit illud per se bonum esse magis bonum. Perpetuum enim a non perpetuo differt duratione. Differentia autem durationis alicuius rei est praeter rationem propriae speciei, sicut vita quae est unius diei et vita quae est diuturna non differunt in ratione vitae, sed solum differunt in duratione. Sic ergo si accipiatur bonum quasi una species, duratio erit praeter rationem boni. Et ita ex hoc quod est aliquid diuturnius non differet secundum rationem boni quasi melius existens quam si esset unius diei tantum.

[72790] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 4 Sed si ponamus non esse unam speciem vel ideam boni, ut Platonici posuerunt, sed quod bonum dicitur sicut et ens in omnibus generibus, hoc ipsum quod est diuturnius erit bonum in tempore, unde addet ad bonitatem. Et sic quod est diuturnius erit melius. Sed hoc non potest dici si bonum sit una species per se, et ita sequetur quod neque sit melius ex hoc, quod est perpetuum.

[72791] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: probabilius autem videntur etc., comparat praedictam positionem Platonicorum positioni Pythagoricorum. Circa quod considerandum est, quod secundum Platonicos eadem erat ratio boni et unius. Et ideo ponebant idem esse per se unum et per se bonum, ex quo necesse erat quod ponerent unum primum per se bonum. Quod quidem Pythagorici non faciebant. Sed unum ponebant aliquid eorum quae continentur in coordinatione boni sub quo ponebant lumen, unum, quietem, musculum, dextrum, finitum, imparem, rectum, quadratum; e contrario autem sub malo ponebant tenebras, multitudinem, motum, feminam, sinistrum, infinitum, parem numerum, curvum altera parte longius.

[72792] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 6 Dicit ergo, quod quantum ad hoc probabilius dixerunt Pythagorici quam Platonici, quia non cogebantur ponere unam rationem boni. Et ideo Speusippus, qui fuit nepos Platonis, filius sororis eius, et successor eius in scholis, in hoc non fuit secutus Platonem, sed magis Pythagoram. Dicit autem, quod de his debet fieri alius sermo, scilicet in metaphysica.

[72793] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: his autem quae dicta sunt etc., ostendit, quod dicere illud bonum separatum esse per se bonum, repugnat ei quod est unam esse ideam omnium bonorum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod per se bonum non potest esse communis idea omnium bonorum. Secundo, quod non potest esse communis idea etiam omnium quae dicuntur per se bona, ibi, dividentes igitur, et cetera. Tertio respondet cuidam quaestioni, ibi sed qualiter utique et cetera. Dicit ergo primo, quod contra ea quae dicta sunt a Platonicis, occulte apparet quaedam dubitatio propter hoc quod, cum loquitur de illo per se bono, non videntur de omni bono sermones dici, etiam quantum ad ipsam apparentiam verborum, et fieri quantum ad convenientiam rerum. Et hoc ideo quia diversae sunt species vel rationes bonorum.

[72794] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 8 Dicuntur enim secundum unam speciem vel rationem bona illa quae secundum se ipsa sunt *persecuta*, id est quaesita vel desiderata, et *dilecta*, id est amata. Et secundum aliam rationem dicuntur bona illa quae sunt aliqualiter factiva vel conservativa illorum quae sunt secundum se bona. Tertio vero modo dicuntur aliqua bona quia sunt prohibitiva contrariorum. Sic igitur manifestum est, quod bonum dupliciter dicitur. Quaedam enim sunt bona secundum seipsa, scilicet prima; de quibus dictum est, quod propter se quaeruntur. Utraque vero alia, scilicet factiva, vel conservativa, et etiam prohibitiva contrariorum dicuntur bona propter illa quae sunt secundum se bona. Et sic manifestum est, quod ratio per se boni non potest aptari omnibus bonis.

[72795] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit: dividentes igitur etc., ostendit quod una ratio per se boni non potest competere omnibus per se bonis. Et primo dicit de quo est intentio. Circa quod considerandum est, quod factiva vel conservativa secundum se bonorum et prohibitiva contrariorum dicuntur bona sicut utilia. Quia ergo manifestum est quod talibus non aptatur ratio per se boni, separemus ab eis illa quae sunt secundum se bona, et videamus si possint dici bona secundum unam ideam, quam dicunt per se bonum.

[72796] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 10 Secundo ibi: secundum se ipsa autem etc., ad hoc investigandum proponit quamdam quaestionem: qualia scilicet sint ponenda secundum se bona. Et hanc quaestionem determinat per duo membra. Quorum primum est: utrum dicenda sint secundum se bona quaecumque quaeruntur solitaria, id est etiam si sola essent, ut scilicet nulla alia utilitas ex eis sequeretur, sicut scire, videre, voluptates quaedam et honores. Huiusmodi enim quamvis quandoque quaerantur propter aliquid aliud ad quod sunt utilia, tamen si ad nihil aliud valerent, secundum se essent bona et desiderabilia. Secundum autem membrum quaestionis est: utrum nihil aliud sit per se bonum nisi sola idea.

[72797] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 11 Tertio ibi: quare erit etc., deducit hoc secundum membrum immediate praemissum. Et concludit, quod si nihil aliud sit per se bonum nisi idea, erit idea inanis, id est sine efficacia. Ponitur enim idea quasi exemplar quoddam cuius similitudo sit aliis impressa. Exemplar autem est supervacuum, si nihil ei assimulatur; unde sequitur quod idea sit inanis, si nihil aliud sit secundum se bonum.

[72798] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 12 Quarto ibi: si sunt et haec etc., deducit primum

membrum. Et dicit quod, si omnia praedicta sint secundum se bona participando ideam, quae est per se bonum, oportebit, quod in omnibus appareat eadem ratio bonitatis, sicut in nive et cerusa est eadem ratio albedinis, eo quod participant unam formam. Sed hoc non apparet esse verum in praedictis. Honor enim et prudentia et voluptas habent diversas rationes non solum proprias, prout scilicet ratio honoris, inquantum est honor, differt a ratione prudentiae inquantum est prudentia, sed etiam in quantum sunt bona; non enim est una ratio bonitatis in omnibus his, nec secundum eamdem rationem sunt appetibilia. Unde relinquitur, quod id quod dicunt per se bonum, non est aliquid commune, velut una idea communis omnium bonorum.

[72799] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit: sed qualiter utique etc., respondet cuidam tacitae quaestioni, quae est qualiter praedicta dicantur bona secundum diversas rationes. Et haec quidem quaestio locum habet, quia aliquid dici de multis secundum diversas rationes contingit dupliciter. Uno modo secundum rationes omnino diversas non habentes respectum ad aliquid unum; et ista dicuntur aequivoca casu, quia scilicet casu accidit quod unum nomen unus homo imposuit uni rei, et alius alii rei, ut praecipue patet in diversis hominibus eodem nomine nominatis. Alio modo unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo uno convenientes. Quandoque quidem in hoc, quod referuntur ad unum principium, sicut res aliqua dicitur militaris, vel quia est instrumentum militis, sicut gladius, vel quia est tegumentum eius sicut lorica, vel quia est vehiculum eius, sicut equus. Quandoque vero in hoc, quod referuntur ad unum finem sicut medicina dicitur sana, eo quod est factiva sanitatis, dieta vero eo quod est conservativa sanitatis, urina vero eo quod est sanitatis significativa. Quandoque vero secundum proportiones diversas ad idem subiectum, sicut qualitas dicitur ens quia est dispositio per se entis, idest substantiae, quantitas vero eo quod est mensura eiusdem, et sic de aliis, vel secundum unam proportionem ad diversa subiecta. Eamdem enim habent proportionem visus ad corpus et intellectus ad animam; unde sicut visus est potentia organi corporalis, ita etiam intellectus est potentia animae absque participatione corporis.

[72800] Sententia Ethic., lib. 1 l. 7 n. 14 Sic ergo dicit, quod bonum dicitur de multis, non secundum rationes penitus differentes, sicut accidit in his quae sunt casu aequivoca, sed in quantum omnia bona dependent ab uno primo bonitatis principio, vel inquantum ordinantur ad unum finem. Non enim voluit Aristoteles quod illud bonum separatum sit idea et ratio omnium bonorum, sed principium et finis. Vel etiam dicuntur omnia bona magis *secundum analogiam*, id est proportionem eandem, quantum scilicet quod visus est bonum corporis, et intellectus est bonum animae. Ideo autem hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus. Primi autem duo modi secundum bonitatem separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur.

Lectio 8

[72801] Sententia Ethic., lib. 1 l. 8 n. 1 Sed forte haec quidem et cetera. Postquam philosophus ostendit quod non est una communis idea boni, nunc ostendit quod etiam si esset, non pertineret

ad propositum, ut scilicet secundum ipsam esset quaerenda felicitas. Et circa hoc tria facit. Primo probat propositum. Secundo ponit quandam responsionem, ibi: forte autem alicui videbitur et cetera. Tertio excludit eam, ibi, probabilitatem quidem igitur, et cetera. Dicit ergo primo quod *haec*, scilicet qualiter bonum dicatur secundum unam vel diversas rationes de bonis, oportet nunc relinquere, quia per certitudinem determinare de hoc pertinet magis ad aliam philosophiam, scilicet ad metaphysicam. Et similiter etiam consideratio de idea boni, non est propria praesenti intentioni. Et horum rationem assignat: quia si esset unum bonum univoce de omnibus praedicatum, vel etiam si esset per seipsum separatum existens, manifestum est, quod non erit tale aliquid quod sit vel operatum, vel possessum ab homine. Nunc autem tale aliquid quaerimus.

[72802] Sententia Ethic., lib. 1 l. 8 n. 2 Quaerimus enim felicitatem, quae est finis humanorum actuum. Finis autem hominis, vel est ipsa eius operatio, vel est aliqua res exterior. Quae quidem potest esse finis hominis vel quia est operata ab ipso, sicut domus est finis aedificationis, vel quia est possessa, sicut ager est finis emptionis. Manifestum est autem quod illud bonum commune vel separatum non potest esse ipsa hominis operatio, nec etiam est aliquid per hominem factum. Nec etiam videtur aliquid ab homine possessum sicut possidentur res quae veniunt in usum huius vitae. Unde manifestum est, quod illud bonum commune vel separatum non est bonum humanum, quod nunc quaerimus.

[72803] Sententia Ethic., lib. 1 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: forte autem alicui videbitur etc., ponit quamdam responsionem. Posset enim aliquis dicere, quod illud bonum separatum, quamvis non sit operatum vel possessum ab homine, est tamen exemplar omnium operatorum et possessorum bonorum. Expedit autem intueri exemplar ei qui vult pervenire ad exemplata. Et ideo videtur expedire, quod aliquis ipsum bonum separatum cognoscat propter bona possessa et operata. Quia habentes illud bonum separatum sicut quoddam exemplar, magis poterimus cognoscere, et per consequens melius adipisci ea quae sunt nobis bona, sicut inspicientes ad hominem aliquem magis proprie possunt depingere eius effigiem.

[72804] Sententia Ethic., lib. 1 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit probabilitatem quidem igitur etc., excludit praemissam responsionem duabus rationibus. Quarum prima sumitur ex eo quod communiter observatur. Et dicit, quod sermo praedictae responsionis videtur esse probabilis, sed tamen videtur dissonare ab eo quod observatur in omnibus scientiis. Omnes enim scientiae et artes appetunt quoddam bonum, ut supra habitum est, et unaquaeque inquirit illud quod est necessarium sibi ad consequendum finem intentum. Nulla autem utitur cognitione illius boni separati. Quod non esset rationabile si ex hoc eis aliquod auxilium praeberetur; non ergo aliquid confert ad operata et possessa bona cognitio illius boni separati.

[72805] Sententia Ethic., lib. 1 l. 8 n. 5 Secundam rationem ponit ibi inutile autem et cetera. Quae sumitur ab ipsa natura rei. Et dicit quod illud bonum separatum est omnino inutile ad scientias et artes, et quantum ad earum exercitium, quia textor vel faber in nullo iuvatur ad operationem suae artis ex cognitione illius boni separati. Et etiam quantum ad acquisitionem scientiae vel artis. Nullus enim efficitur magis medicus vel magis miles per hoc quod contemplatur ideam separatam

boni. Cuius rationem assignat: quia oportet exemplar, ad quod necesse est inspicere, esse conforme operato. Ars autem non operatur aliquod bonum commune aut abstractum, sed concretum et in singulari, medicus enim non intendit sanitatem in abstracto, sed in concreto, eam scilicet, quae est hominis, et in singulari, eam scilicet quae est huius hominis, quia medicatur non hominem universalem sed singularem. Unde relinquitur quod cognitio boni universalis et separati non sit necessaria, neque ad acquisitionem scientiarum neque ad exercitium earum.

[72806] Sententia Ethic., lib. 1 l. 8 n. 6 Ultimo autem concludit epilogando tantum dictum esse de opinionibus felicitatis.

Lectio 9

[72807] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 1 Rursus autem redeamus et cetera. Postquam philosophus pertractavit opiniones aliorum de felicitate, hic determinat de ea secundum propriam opinionem. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid sit felicitas. In secunda determinat de quadam proprietate felicitatis, ibi, determinatis autem his, scrutemur de felicitate et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima ostendit quid sit felicitas. In secunda removet quamdam dubitationem, ibi, multae autem transmutationes fiunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit felicitas. Secundo ostendit quod praemissae sententiae concordant omnia, quae dicuntur de felicitate, ibi, scrutandum ergo de ipso et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit quasdam communes condiciones felicitatis, quae quasi sunt omnibus manifestae; secundo inquirit felicitatis essentiam, ibi, sed forte felicitatem quidem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit felicitatem esse ultimum finem. Secundo ponit conditiones, quae competunt ultimo fini, ibi, hoc autem adhuc magis explanare et cetera.

[72808] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 2 Dicit ergo primo, quod expeditis his, quae pertinent ad opiniones aliorum, rursus oportet redire ad bonum, circa quod nostra versatur inquisitio, scilicet ad felicitatem, ut investigemus quid sit. Circa quod primo considerandum est quod in diversis operationibus et artibus videtur aliud et aliud esse bonum intentum. Sicut in medicinali arte bonum intentum est sanitas, et in militari victoria et in aliis artibus aliquod aliud bonum.

[72809] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 3 Et si quaeratur quid sit bonum intentum in unaquaque arte vel in unoquoque negotio, sciendum est, quod hoc est illud cuius gratia omnia alia fiunt in illa arte vel illo negotio, sicut in medicinali omnia fiunt propter sanitatem, in militari omnia fiunt propter victoriam. Et in aedificativa omnia fiunt propter domum construendam. Et similiter in quolibet alio negotio aliquod aliud est bonum intentum, cuius gratia omnia alia fiunt. Hoc autem bonum intentum in unaquaque operatione vel electione dicitur finis, quia finis nihil est aliud quam id cuius gratia alia fiunt.

[72810] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 4 Si ergo occurrat statim aliquis finis, ad quem ordinentur omnia quae operantur omnes artes et operationes humanae, talis finis erit operatum bonum sim-

pliciter, idest quod intenditur ex omnibus operationibus humanis. Si autem adhuc occurrant plura bona ad quae ordinentur diversi fines diversarum artium, oportebit quod inquisitio rationis nostrae transcendat ista plura, quousque perveniat *ad hoc ipsum*, id est ad aliquod unum; necesse est enim unum esse ultimum finem hominis inquantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut est finis unus medici inquantum est medicus propter unitatem medicinalis artis; et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas.

[72811] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: hoc autem adhuc magis explanare etc., ponit duas condiciones ultimi finis: primo quidem quod sit perfectum; secundo quod sit per se sufficiens, ibi, videtur autem et ex per se sufficientia et cetera. Ultimus enim finis est ultimus terminus motus desiderii naturalis. Ad hoc autem quod aliquid sit ultimus terminus motus naturalis, duo requiruntur. Primo quidem quod sit habens speciem, non autem in via ad speciem habendam. Sicut generatio ignis non terminatur ad dispositionem formae, sed ad ipsam formam. Quod autem habet formam est perfectum, quod autem est dispositum ad formam est imperfectum. Et ideo oportet, quod bonum quod est ultimus finis, sit bonum perfectum. Secundo autem requiritur quod id quod est terminus motus naturalis sit integrum, quia natura non deficit in necessariis. Unde finis generationis humanae non est homo diminutus membro sed homo integer; et similiter etiam finis ultimus, qui est terminus desiderii, necesse est, quod sit per se sufficiens, quasi integrum bonum.

[72812] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 6 Circa perfectionem autem finalis boni considerandum est quod, sicut agens movet ad finem ita finis movet desiderium agentis; unde oportet gradus finium proportionari gradibus agentis. Est autem triplex agens. Unum quidem imperfectissimum, quod non agit per propriam formam, sed solum inquantum est motum ab alio, sicut martellus agit cultellum. Unde effectus secundum formam adeptam, non assimilatur huic agenti, sed ei a quo movetur. Aliud autem est agens perfectum, quod agit quidem secundum suam formam, unde assimilatur ei effectus, sicut ignis calefacit, sed tamen indiget moveri ab aliquo principali priori agente. Et quantum ad hoc habet aliquid imperfectionis, quasi participans cum instrumento. Tertium autem agens est perfectissimum, quod agit quidem secundum formam propriam, et ab alio non movetur.

[72813] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 7 Et similiter est in finibus. Est enim aliquid quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum inquantum est utile ad aliquid, sicut medicina amara. Est autem aliquid quod est quidem appetibile propter aliquid quod in se habet, et tamen appetitur propter aliud, sicut medicina sapida, et hoc est bonum perfectius. Bonum autem perfectissimum est, quod ita appetitur propter se, quod nunquam appetitur propter aliud. Hos igitur tres gradus bonorum distinguit hic philosophus. Et dicit, quod hoc quod dictum est, de ultimo fine oportet adhuc magis explanare, inquirendo scilicet conditiones, quae requiruntur ad ultimum finem.

[72814] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 8 Videntur autem esse plures gradus finium, quorum quosdam eligimus solum propter aliud, sicut divitias, quae non appetuntur nisi in quantum sunt utiles ad vitam hominis, et fistulas quibus canitur, et universaliter omnia organa, quae non quaeruntur nisi

propter usum eorum. Unde manifestum est, quod omnes isti fines sunt imperfecti. Optimus autem finis, qui est ultimus, oportet quod sit perfectus. Unde si unum solum sit tale, oportet hoc esse ultimum finem quem quaerimus. Si autem sint multi perfecti fines, oportet quod perfectissimus horum sit optimus et ultimus. Manifestum est autem, quod sicut id quod est secundum se appetibile, est magis perfectum eo quod est appetibile propter alterum, ita illud quod nunquam appetitur propter aliud, est perfectius his quae, etsi secundum se appetantur, tamen appetuntur propter aliud.

[72815] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 9 Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas, quam numquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam. Honorem vero et voluptates et intelligentiam et virtutem eligimus quidem propter seipsa. Eligeremus enim vel appeteremus ea etiam si nihil aliud ex eis nobis proveniret. Et tamen eligimus ea propter felicitatem, inquantum per ea credimus nos futuros felices. Felicitatem autem nullus eligit propter haec nec propter aliquid aliud. Unde relinquitur quod felicitas sit perfectissimum bonorum et per consequens optimus et ultimus finis.

[72816] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit: videtur autem et ex per se sufficientia etc., agit de per se sufficientia felicitatis. Et primo quantum ad id quod pertinet ad rationem sufficientiae; secundo quantum ad id quod additur per se, ibi, amplius autem omnium et cetera. Dicit ergo primo, quod idem videtur sequi ex per se sufficientia, sicut et ex perfectione; scilicet quod felicitas sit optimus et ultimus finis: haec enim duo se consequuntur. Nam bonum perfectum videtur esse per se sufficiens. Si enim quantum ad aliquid non sufficit, iam non videtur perfecte desiderium quietare; et ita non erit perfectum bonum. Dicitur autem esse per se sufficiens bonum, non quia sit sufficiens soli uni homini viventi vitam solitariam, sed parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, ut scilicet sufficiat eis et in temporalibus providere, necessaria auxilia ministrando, et etiam in spiritualibus, instruendo vel consiliando. Et hoc ideo quia homo naturaliter est animal civile. Et ideo non sufficit suo desiderio, quod sibi provideat, sed etiam quod possit aliis providere. Sed hoc oportet intelligere usque ad aliquem terminum.

[72817] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 11 Si enim aliquis velit hoc extendere non solum ad consanguineos et amicos proprios sed etiam ad amicos amicorum, procedet hoc in infinitum et sic nulli poterit talis sufficientia provenire, et ita nullus posset esse felix, si felicitas hanc infinitam sufficientiam requireret. Loquitur enim in hoc libro philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit. Quis autem sit terminus usque ad quem oporteat felicem esse sufficientem, rursus perscrutandum alibi erit, scilicet in oeconomica, vel politica.

[72818] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 12 Et quia exposuerat cui debeat esse sufficiens bonum perfectum, quod felicitas dicitur, quia scilicet non soli uni homini, sed sibi et omnibus quorum cura ad ipsum spectat, consequenter exponit quid sit quod dicitur per se sufficiens. Et dicit, quod per se sufficiens dicitur illud, quod etiam si solum habeatur, facit vitam eligibilem et nullo exteriori indigentem. Et hoc maxime convenit felicitati; alioquin non terminaret motum desiderii, si extra

ipsam remaneret aliquid, quo homo indigeret. Omnis enim indigens desiderat adipisci id quo indiget. Unde manifestum est, quod felicitas est bonum per se sufficiens.

[72819] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit: amplius autem omnium etc., exponit rationem per se sufficientiae, quantum ad hoc quod dicit per se. Dicitur autem aliquid per se sufficiens, ex eo quod seorsum ab aliis acceptum sufficiens est. Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo sic, quod illud bonum perfectum quod dicitur per se sufficiens, non possit recipere augmentum bonitatis ex alio bono addito, et haec quidem est conditio eius, quod est totale bonum, scilicet Dei; sicut enim pars connumerata toti non est aliquid maius quam totum, quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis quia nihil est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam. Aliquid autem dicitur etiam solitarium, vel nullo alio connumerato, esse sufficiens, inquantum continet omne illud, quo indiget homo ex necessitate.

[72820] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 14 Et sic felicitas de qua nunc loquitur habet per se sufficientiam, quia scilicet in se continet omne illud quod est homini necessarium, non autem omne illud quod potest homini advenire. Unde potest melior fieri aliquo alio addito; nec tamen remanet desiderium hominis inquietum, quia desiderium ratione regulatum, quale oportet esse felicis, non habet inquietudinem de his quae non sunt necessaria, licet sint possibilia adipisci. Hoc est ergo quod dicit maxime inter omnia convenire felicitati, quod ipsa etiam non connumerata aliis sit eligibilis, sed tamen, si connumeretur alicui alteri etiam minimo bonorum, manifestum est, quod erit eligibilior. Cuius ratio est quia per appositionem fit superabundantia vel augmentum bonitatis, quanto autem aliquid est magis bonum, tanto est magis eligibile.

[72821] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 15 Ultimo autem concludit epilogando quod dictum est, scilicet quod felicitas, cum sit omnium operatorum ultimus finis, est perfectum bonum et per se sufficiens.

Lectio 10

[72822] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 1 Sed forte felicitatem quidem et cetera. Postquam philosophus posuit quasdam conditiones felicitatis, hic investigat definitionem eius. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit necessitatem huius inquisitionis. Secundo venatur definitionem felicitatis, ibi, forte utique fiet hoc, et cetera. Tertio ostendit quod praemissa definitio non est sufficiens, sed adhuc oportet amplius dicere, ibi: circumscribatur quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod omnes confitentur felicitatem esse aliquid optimum ad quod pertinet quod felicitas sit ultimus finis et perfectum bonum et per se sufficiens. Sed adhuc manifestius oportet dici aliquid de felicitate, ut sciatur quid ipsa sit in speciali.

[72823] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit: forte utique etc., investigat definitionem felicitatis. Et circa hoc duo facit. Primo inquirit genus eius. Secundo differentias eius, ibi: si autem

est opus hominis et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod felicitas est operatio hominis. Secundo ostendit quod hominis sit aliqua propria operatio, ibi: utrum igitur textoris quidem etc.; tertio ostendit, quae sit propria operatio hominis, ibi: quid igitur hoc utique erit et cetera. Dicit ergo primo, quod quid sit felicitas poterit manifestum esse si sumatur operatio hominis. Cuiuslibet enim rei habentis propriam operationem, bonum suum et hoc quod bene est ei consistit in eius operatione. Sicut tibicinis bonum consistit in eius operatione. Et similiter eius qui facit statuam, et cuiuslibet artificis. Et huius ratio est, quia bonum finale cuiuslibet rei est ultima eius perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Si autem aliqua res exterior dicatur esse finis, hoc non erit nisi mediante operatione, per quam scilicet homo ad rem illam attingit vel faciendo, sicut aedificator domum, aut utitur seu fruitur ea. Et sic relinquitur quod finale bonum cuiuslibet rei in eius operatione sit requirendum. Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est, quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas, et ita genus felicitatis est propria operatio hominis.

[72824] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 3 Si autem dicatur in aliquo alio felicitas consistere, aut hoc erit aliquid quo homo redditur idoneus ad huiusmodi operationem, aut erit aliquid ad quod per suam operationem attingit, sicut Deus dicitur esse beatitudo hominis.

[72825] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit: utrum igitur textoris etc., probat quod sit aliqua propria operatio hominis. Et hoc dupliciter. Primo quidem per ea quae accidunt homini. Accidit enim homini, quod sit textor, vel coriarius, aut grammaticus, vel musicus sive aliquid aliud huiusmodi. Sed nihil istorum est, quod non habeat propriam operationem. Alioquin sequeretur quod huiusmodi otiose et frustra homini advenirent. Multo autem magis inconveniens quod sit otiosum et frustra id quod est secundum naturam, quod est ordinatum ratione divina, quam id quod est secundum artem, quod est ordinatum ratione humana. Cum igitur homo sit aliquid existens secundum naturam, impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi non habens propriam operationem. Est igitur aliqua operatio hominis propria, sicut eorum quae ei accidunt. Cuius causa est, quia unumquodque, vel naturale vel artificiale, est per aliquam formam, quae est alicuius operationis principium. Unde sicut unaquaeque res habet proprium esse per suam formam, ita etiam et propriam operationem.

[72826] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 5 Secundo ibi: vel quemadmodum oculi etc., ostendit idem per hominis partes. Eamdem enim operationem oportet existimare in toto et in partibus; quia sicut anima est actus totius corporis, ita partes animae quaedam sunt actus quarumdam partium corporis, ut visus oculi. Sed quaelibet pars hominis habet propriam operationem, sicut oculi operatio est videre, et manus palpare et pedis ambulare et sic de aliis particulis; relinquitur ergo quod etiam totius hominis sit aliqua propria operatio.

[72827] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: quid igitur hoc etc., inquirit quae sit propria operatio hominis. Manifestum est autem quod propria operatio uniuscuiusque rei est quae competit ei secundum suam formam. Forma autem hominis est anima, cuius actus dicitur vivere; non quidem secundum quod vivere est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus

vitae, puta intelligere vel sentire; unde manifestum est, quod in aliquo opere vitae consistit hominis felicitas.

[72828] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 7 Non autem potest dici, quod secundum quodcumque vivere attenditur hominis felicitas, quia vivere est commune etiam plantis, sed felicitas quaeritur sicut quoddam proprium hominis bonum. Dicitur enim bonum humanum. Pari autem ratione etiam species vitae quae dicitur nutritiva vel augmentativa separanda est a felicitate, quia haec etiam communia sunt plantis. Et ex hoc accipi potest, quod felicitas non consistit neque in sanitate, neque in pulchritudine, neque in fortitudine, neque in proceritate corporis. Omnia enim haec acquiruntur per operationes huius vitae.

[72829] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 8 Post vitam autem nutritivam et augmentativam sequitur vita sensitiva. Quae etiam non est propria homini, sed convenit etiam equo et bovi et cuilibet animali. Unde nec in hac vita consistit felicitas. Et ex hoc accipi potest, quod humana felicitas non consistit in aliqua sensibili cognitione seu delectatione.

[72830] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 9 Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquitur nisi vita quae est operativa secundum rationem. Quae quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ex hoc quod est rationalis. Sed rationale est duplex. Unum quidem participative, inquantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione. Aliud vero est rationale essentialiter, quod scilicet habet ex seipso ratiocinari et intelligere. Et haec quidem pars principalius rationalis dicitur, nam illud quod dicitur per se, semper est principalius eo quod est per aliud. Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est, ut magis consistat in eo quod pertinet ad id quod est rationale per essentiam quam in eo quod pertinet ad id quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principalius consistit in vita contemplativa quam in activa; et in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati.

[72831] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: si autem (est) opus hominis etc., investigat differentias felicitatis. Et dividitur in partes duas, secundum duas differentias quas investigat. Secunda pars incipit ibi, amplius autem, et cetera. Primo igitur accipit ex praemissis quod proprium opus hominis sit operatio animae, quae est secundum ipsam rationem, vel non sine ratione. Quod dicit propter operationem appetitus regulati ratione. Hoc autem in omnibus communiter invenitur, quod idem est opus alicuius rei in genere acceptae et opus illius rei si sit bona: nisi quod oportet apponere ex parte operationis id quod pertinet ad virtutem. Sicut opus citharistae est citharizare. Opus autem boni citharistae est bene citharizare. Et similiter est in omnibus aliis.

[72832] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 11 Si igitur opus hominis consistit in quadam vita, prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem, et optimi hominis, scilicet felicis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, quod unusquisque habens virtutem secundum eam bene operetur sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio

secundum virtutem: ita scilicet quod si est una tantum virtus hominis, operatio quae est secundum illam virtutem, erit felicitas. Si autem sunt plures virtutes hominis, erit felicitas operatio quae est secundum optimam illarum, quia felicitas non solum est bonum hominis, sed optimum.

[72833] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit: amplius autem in vitam perfectam etc., investigat aliam differentiam felicitatis. Requiritur enim ad felicitatem continuitas et perpetuitas quantum possibile est. Hoc enim naturaliter appetitus habentis intellectum desiderat, utpote apprehendens non solum esse ut nunc sicut sensus, sed etiam esse simpliciter. Cum autem esse sit secundum seipsum appetibile, consequens est, quod sicut animal per sensum apprehendens esse ut nunc, appetit nunc esse, ita etiam homo per intellectum apprehendens esse simpliciter, appetit esse simpliciter et semper et non solum ut nunc. Et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas. Oportet tamen quod felicitas qualem possibile est esse praesentis vitae, sit *in vitam perfectam*, id est per totam hominis vitam. Sicut enim una hirundo veniens non demonstrat ver, nec una dies temperata, ita etiam nec una operatio semel facta facit hominem felicem, sed quando homo per totam vitam continuat bonam operationem.

[72834] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 13 Sic ergo patet, quod felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta.

Lectio 11

[72835] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 1 Circumscribatur quidem igitur bonum et cetera. Postquam philosophus investigavit diffinitionem felicitatis, nunc ostendit quid post hoc agendum relinquatur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid restat agendum. Secundo quomodo id agere oporteat, ibi, meminisse autem et praedictorum oportet et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quid sit factum et quid restet agendum. Et dicit, quod ita sicut supra habitum est, circumscribitur bonum finale hominis, quod est felicitas. Et vocat circumscriptionem notificationem alicuius rei per aliqua communia quae ambiunt quidem ipsam rem, non tamen adhuc per ea in speciali declaratur natura illius rei. Quia, ut ipse subdit, oportet quod aliquid primo *dicatur figuraliter*, id est secundum quandam similitudinariam et extrinsecam quodammodo descriptionem; et deinde oportet ut manifestatis quibusdam aliis resumatur illud quod fuit prius figuraliter determinatum, et sic iterato plenius describatur. Unde et ipse postmodum in fine libri de felicitate tractatum complebit.

[72836] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 2 Secundo ibi: videbitur autem utique etc., assignat rationem eius quod dictum est, hoc enim ad naturam cuiuslibet hominis pertinere videtur, ut ea quae bene continent descriptionem alicuius rei perducat, scilicet de imperfecto ad perfectum, et particulatim disponat, primo scilicet unam partem, et postea aliam investigando. Ad hominis enim naturam pertinet ratione uti ad veritatis cognitionem. Rationis autem proprium est ab uno in aliud procedere, intellectus autem proprium est statim apprehendere veritatem; et ideo ad hominem

pertinet ut paulatim in cognitione veritatis proficiat, substantiae vero separatae, quae intellectuales dicuntur, statim absque inquisitionem notitiam veritatis habent.

[72837] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 3 Tertio ibi: et tempus talium etc., ostendit per quid homo ad praedicta iuvetur. Et dicit quod eorum, quae bene se habent ad aliquid circumscribendum videtur tempus esse quasi adinventor, vel bonus cooperator: non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur sed secundum ea quae in tempore aguntur. Si enim aliquis tempore procedente det se studio investigandae veritatis, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam et quantum ad unum et eumdem hominem qui postea videbit quod prius non viderat, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus adinventa et aliquid superaddit. Et per hunc modum facta sunt additamenta in artibus, quarum a principio aliquid modicum fuit adinventum, et postmodum per diversos paulatim profecit in magnam quantitatem, quia ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum.

[72838] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 4 Si autem e contrario exercitium studii praetermittatur, tempus est magis causa oblivionis, ut dicitur in quarto physicorum, et quantum ad unum hominem, qui si se negligentiae dederit, obliviscetur quod scivit, et quantum ad diversos. Unde videmus multas scientias vel artes quae apud antiquos viguerunt paulatim cessantibus studiis in oblivionem abiisse.

[72839] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: meminisse autem et praedictorum etc., ostendit quomodo sit prosequendum id quod restat. Et primo proponit hoc in generali, reducens ad memoriam ea quae supra in prooemio dicta sunt, quod scilicet non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singulis secundum convenientiam materiae, prout scilicet est proprium illi doctrinae quae circa illam materiam versatur.

[72840] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 6 Secundo ibi: et enim tector et geometra etc., manifestat, quod dixerat, in speciali. Et primo quantum ad id quod diversimode in diversis observari oportet. Secundo quantum ad id quod communiter in omnibus observandum est, ibi, pertransire autem oportet, et cetera. Circa primum tradit duplicem diversitatem. Quarum prima est secundum differentiam scientiae practicae et speculativae. Unde dicit quod *tector*, idest artifex operativus, et geometra, qui est speculativus, differenter inquirunt de linea recta. Artifex quidem operativus, utpote carpentarius, inquirit de linea recta quantum est utile ad opus, utpote ad secandum ligna vel aliquid aliud huiusmodi faciendum; sed geometra inquirit quid est linea recta et quale quid sit, considerando proprietates et passiones ipsius, quia geometra intendit solam speculationem veritatis. Et secundum hunc modum faciendum est in aliis scientiis operativis, ut non sequatur hoc inconveniens ut in scientia operativa fiant plures sermones ad opera non pertinentes illis sermonibus qui sunt circa opera, puta, si in hac scientia morali aliquis vellet pertractare omnia quae pertinent ad rationem et alias partes animae, oporteret plura de hoc dicere quam de ipsis operibus. Est enim in unaquaque scientia vitiosum, ut homo multum immoretur in his quae sunt extra scientiam.

[72841] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 7 Aliam autem diversitatem tangit ibi non expetendum autem et cetera. Quae attenditur secundum differentiam principiorum et eorum quae sunt ex

principiis. Et dicit quod non est in omnibus eodem modo causa inquirenda. Alioquin procederetur in infinitum in demonstrationibus. Sed in quibusdam sufficit quod bene demonstretur, idest manifestetur, quoniam hoc ita est, sicut in his quae accipiuntur in aliqua scientia, ut principia: quia principium oportet esse primum. Unde non potest resolvi in aliquid prius. Ipsa autem principia non omnia eodem modo manifestantur, sed quaedam considerantur inductione, quae est ex particularibus imaginatis, sicut in mathematicis, puta quod omnis numerus est par aut impar. Quaedam vero accipiuntur sensu, sicut in naturalibus; puta quod omne quod vivit indiget nutrimento. Quaedam vero consuetudine, sicut in moralibus, utpote quod concupiscentiae diminuuntur, si eis non obediamus. Et alia etiam principia aliter manifestantur; sicut in artibus operativis accipiuntur principia per experientiam quamdam.

[72842] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: pertransire autem oportet etc., determinat modum quantum ad id quod est communiter observandum in omnibus. Et dicit quod homo debet insistere ad hoc, quod singula principia pertranseat, scilicet eorum notitiam accipiendo et eis utendo, secundum quod nata sunt cognosci et studendum qualiter determinentur in hominis cognitione, ut scilicet sciat distinguere principia abinvicem et ab aliis. Cognitio enim principiorum multum adiuvat ad sequentia cognoscenda. Principium enim videtur plus esse quam dimidium totius. Quia scilicet omnia alia quae restant continentur virtute in principiis. Et hoc est quod subdit, quod per unum principium bene intellectum et consideratum, multa fiunt manifesta eorum, quae quaeruntur in scientia.

Lectio 12

[72843] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 1 Scrutandum ergo de ipso et cetera. Postquam philosophus ostendit in generali quid sit felicitas, hic intendit confirmare sententiam suam, quam de felicitate praemisit, per ea quae de felicitate dicuntur. Et circa hoc duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, divisis itaque, et cetera. Dicit ergo primo quod, (quia) principium maxime oportet bene determinare. Principium autem in operativis est ultimus finis. Ad hoc quod diligentior de eo consideratio habeatur, scrutandum est de hoc non solum considerando conclusiones et principia ex quibus ratiocinativus sermo procedit, sed etiam ex his quae dicuntur *de ipso*, idest de ultimo fine, sive de felicitate. Et huius rationem assignat, quia omnia consonant vero. Et huius ratio est, quia, ut dicetur in sexto huius, verum est bonum intellectus; bonum autem, ut dicitur in II huius, contingit uno modo, scilicet concurrentibus omnibus quae pertinent ad perfectionem rei.

[72844] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 2 Malum autem contingit multipliciter, scilicet per cuiuscumque debitae conditionis defectum. Non autem invenitur aliquod malum in quo totaliter sit bonum corruptum, ut dicetur in quarto huius, et ideo omnia concordant bono non solum bona, sed etiam mala, secundum hoc, quod aliquid retinent de bono. Et similiter omnia falsa concordant vero, inquantum aliquid retinent de similitudine veritatis. Non enim est possibile, quod intellectus

opinantis aliquod falsum totaliter privetur cognitione veritatis. Sed per verum statim diiudicatur falsum, utpote ab eo deficiens. Et hoc est quod subdit, quod falso dissonat verum, sicut ab obliquo dissonat rectum.

[72845] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: divisis itaque bonis etc., prosequitur intentum. Et primo quantum ad ea quae ab aliis de felicitate dicuntur; secundo quantum ad ea quae supra ab ipso de felicitate sunt proposita, ibi: confessa autem haec utique erunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod praedictae sententiae de felicitate conveniunt ea quae concorditer ab aliis dicuntur. Secundo quod etiam conveniunt ei ea in quibus alii discordant, ibi, videntur autem et quaesita, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod dictae descriptioni felicitatis concordant ea quae communiter a sapientibus dicuntur. Secundo ostendit idem de his quae dicuntur communiter ab omnibus, ibi, consonat autem rationi, et cetera. Primum ostendit dupliciter.

[72846] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 4 Primo quidem dividendo bona humana in tria. Quorum quaedam sunt exteriora, sicut divitiae, honores, amici et alia huiusmodi, quaedam vero sunt interiora; et haec rursus dividuntur in duo genera. Quia quaedam eorum pertinent ad corpora, sicut robur corporis, pulchritudo et sanitas. Quaedam vero pertinent ad animam, sicut scientia et virtus et alia huiusmodi; inter quae bona principalissima et maxima sunt ea quae pertinent ad animam: nam res exteriores sunt propter hominem, corpus autem propter animam sicut materia propter formam, et instrumentum propter agens principale. Et haec est communis sententia omnium philosophorum, scilicet quod bona animae sunt principalissima.

[72847] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 5 Sed circa alia bona diversimode senserunt Stoici et Peripatetici: nam Stoici posuerunt alia bona non esse hominis bona, eo quod eis non fit homo bonus; Peripatetici autem, idest sectatores Aristotelis, posuerunt, bona quidem exteriora esse minima bona, bona autem corporis quasi media, sed bona principalissima ponebant bona animae, quibus homo fit bonus, alia vero secundum eos dicuntur bona inquantum instrumentaliter ipsis principalibus deserviunt. Et sic felicitas, cum sit principalissimum bonum, in bonis animae est ponendum. Manifestum est autem quod operationes animae ad animae bona pertinent. Unde manifestum est quod ponere felicitatem in operatione animae rationalis, ut supra diximus, conveniens est secundum hanc opinionem antiquam et communem omnibus philosophis, quod scilicet principalissima bonorum sint ea quae sunt secundum animam.

[72848] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 6 Secundo ibi: recte autem etc., ostendit idem alio modo. Est enim duplex genus operationum animae. Quarum quaedam transeunt in exteriorem materiam, sicut texere et aedificare. Et huiusmodi operationes non sunt fines, sed operata ipsorum, scilicet pannus contextus, et domus aedificata. Quaedam vero operationes animae sunt in ipso operante manentes, sicut intelligere et velle. Et huiusmodi operationes ipsaemet sunt fines. Recte ergo dictum est quod ipsi actus et operationes sunt finis, dum scilicet posuimus felicitatem esse operationem, et non aliquid operatum. Sic enim felicitas ponitur aliquid bonorum quae sunt circa animam, et non aliquid eorum quae sunt exterius. Operatio enim manens in agente, ipsamet est perfectio et

bonum agentis, in operationibus autem quae procedunt exterius, perfectio et bonum in exterioribus effectibus invenitur. Unde non solum praemissa sententia convenit opinioni philosophorum ponentium bona animae esse principalissima, per hoc quod felicitatem posuimus circa operationem animae, sed etiam per hoc, quod ipsam operationem posuimus felicitatem.

[72849] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit: consonat autem etc., ostendit quod praemissae sententiae convenit illud etiam in quo omnes de felicitate conveniunt. Dictum est enim supra, quod bene vivere et bene operari idem existimant omnes ei quod est felicem esse. Et huic *rationi*, id est notificationi felicitatis, convenit praedicta assignatio; quia fere nihil aliud videtur esse bona vita quam bona operatio, qualis videtur esse felicitas. Vivere enim dicuntur illa quae ex se moventur ad operandum.

[72850] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit: videntur autem et quaesita etc., ostendit quod praemissae sententiae conveniunt etiam ea in quibus alii differunt. Et circa hoc tria facit. Primo proponit ea in quibus homines differunt circa felicitatem. Secundo ostendit, quod singula eorum praemissae sententiae conveniunt, ibi, dicentibus quidem igitur etc.; tertio movet ex praemissis quamdam quaestionem, et solvit, ibi, unde et quaeritur, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; scilicet quod omnia quae sunt a diversis diversimode circa felicitatem quaesita, videntur *existere dicto*, idest salvari cum praedicta opinione.

[72851] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 9 Secundo ibi: his quidem enim etc., ponit diversas opiniones de felicitate. Quarum prima est quod felicitas sit virtus. Et haec subdividitur in tres positiones: quidam enim posuerunt quod universaliter quaelibet virtus sit felicitas, vel specialiter virtus moralis, quae est perfectio appetitus rectificati per rationem. Quibusdam vero videtur quod felicitas sit prudentia, quae est perfectio practicae rationis; aliis autem videtur, quod felicitas sit sapientia, quae est perfectio summa rationis speculativae.

[72852] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 10 Secunda opinio est quod omnia ista vel aliquod horum sit felicitas, sed oporteat adiungi voluptatem; et haec subdividitur in duas: nam quidam posuerunt virtutem cum voluptate quasi ex aequo esse felicitatem, alii vero posuerunt, quod felicitas est virtus non sine voluptate, quasi secundario se habente ad felicitatem.

[72853] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 11 Tertia opinio est, quod quidam cum his comprehenderunt ad complementum felicitatis abundantiam exteriorum bonorum, puta divitiarum, honorum et aliorum huiusmodi.

[72854] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 12 Tertio ibi: horum autem haec quidem etc., assignat differentiam opinantium praedicta. Et dicit quod quaedam praedictorum, scilicet quod voluptas et divitiae requirantur ad felicitatem, dixerunt *multi*, idest vulgares homines, et antiqui viri, qui scilicet minus erant in talibus exercitati; alia vero, scilicet quod in bonis animae esset felicitas, dixerunt *pauci et gloriosi viri*, idest in scientia famosi. Non est autem probabile, quod aliqui eorum in omnibus erraverint, sed quilibet eorum in uno vel in pluribus recte sensit.

[72855] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit: dicentibus quidem igitur etc., ostendit

quod praedictae opiniones conveniunt cum praemissa assignatione felicitatis. Et primo ostendit hoc de prima opinione, quae posuit virtutem esse felicitatem. Secundo de secunda, quae addidit voluptatem, ibi: est autem et vita ipsorum et cetera. Tertio de tertia, quae addidit exteriora bona, ibi: videtur tamen et eorum et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit (in) quo prima opinio conveniat cum sua sententia; secundo ostendit in quo sua sententia melior sit. Dicit quod illis qui dicunt felicitatem esse virtutem omnem vel aliquam concordat ratio felicitatis superius posita, quod scilicet sit operatio secundum virtutem. Manifestum est enim quod operatio secundum virtutem est aliquid virtutis.

[72856] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 14 Deinde cum dicit: differt autem etc., ostendit quod suum dictum melius sit. Et primo per rationem. Secundo per humanam consuetudinem, ibi: quemadmodum autem et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut non parum differt in exterioribus rebus quod optimum ponatur in possessione alicuius rei vel in usu eius, qui est manifeste melior cum sit possessionis finis, ita etiam se habet circa habitum virtutis et operationem, quae est usus eius qui melior est. Potest enim esse habitus in eo qui nullum bonum facit, sicut in dormiente, vel in eo qui qualitercumque est otiosus. Sed de operatione non est hoc possibile. Ex necessitate enim sequitur, quod ille operetur cui inest operatio et quod bene operetur si insit ei operatio secundum virtutem. Unde operatio secundum virtutem est perfectior quam ipsa virtus.

[72857] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 15 Deinde cum dicit quemadmodum autem etc., manifestat idem per consuetudines humanas. Circa quod sciendum est, quod in Macedonia est quidam mons altissimus qui vocatur Olympus, in quo fiebant quidam ludi ad exercitium pugnae, qui vocabantur Olympiades, in quibus non coronabantur aliqui ex hoc quod essent optimi pugnatores et fortissimi, sed solum illi qui agonizabant, quorum aliqui vincebant. Qui autem non pugnabant non poterant vincere. Ita etiam de numero eorum qui sunt boni et optimi in vita virtuosa illi soli illustres fiunt et felices qui recte operantur. Unde melius dicitur, quod operatio secundum virtutem sit felicitas quam ipsa virtus.

Lectio 13

[72858] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 1 Est autem et vita ipsorum et cetera. Postquam philosophus ostendit de prima opinione quae posuit felicitatem esse virtutem, in quo conveniat cum definitione supra posita, et in quo ab ea deficiat, ostendit nunc idem circa secundam opinionem, quae posuit felicitatem esse virtutem cum delectatione. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit in quo conveniat haec positio cum sua sententia. Secundo ostendit in quo deficiat, ibi, nihil autem indiget voluptate et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, delectari quidem enim et cetera. Dicit ergo primo, quod vita eorum, qui operantur secundum virtutem, est secundum se delectabilis. Et ita felicitati, quam ponimus in operatione virtutis, non deest delectatio, quam secundum istos felicitas requirit.

[72859] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit: delectari quidem enim etc., probat propositum. Et primo ostendit, quod in operatione virtutis sit delectatio. Secundo ostendit, quod haec delectatio est potior aliis, ibi, multis quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod delectari est proprium animalium. Quamvis enim appetitum aliquem, scilicet naturalem, attribuamus rebus inanimatis, delectationem tamen non attribuimus nisi cognitionem habentibus; ex quo datur intelligi, quod delectatio proprie pertinet ad operationes animae, in quibus ponitur felicitas. In huiusmodi autem operationibus unicuique est delectabile id cuius dicitur esse amicus; sicut enim amans desiderat rem amatam si fuerit absens, ita delectatur in ea si fuerit praesens. Sicut equus est delectabilis amanti equum, et spectaculum amanti spectaculum. Manifestum est autem quod unusquisque virtuosus amat operationem propriae virtutis, utpote sibi convenientem. Unde iusto, inquantum amat iustitiam, delectabile est operari iusta. Et universaliter operationes, quae secundum virtutem sunt delectabiles virtuosis virtutem amantibus.

[72860] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: multis quidem igitur etc., ostendit hanc delectationem esse potiorem aliis. Et proponit quod ea quae sunt delectabilia multitudini vulgarium hominum, sunt contraria ad invicem, quia, sicut prodigus delectatur in effusione, ita illiberalis in superflua retentione; et hoc ideo est quia delectationes tales non sunt secundum naturam hominis, quae est omnibus communis: non enim sunt secundum rationem, sed secundum corruptionem appetitus a ratione deficientis. Sed illis, qui amant bonum virtutis sunt delectabilia ea quae sunt secundum naturam delectabilia, quia scilicet conveniunt homini secundum rationem, quae est perfectiva naturae ipsius, et propter hoc omnes virtuosi in eisdem delectantur. Tales autem sunt operationes *secundum virtutem*, scilicet naturaliter delectabiles homini, eo quod sunt secundum rationem rectam. Et ideo non solum sunt delectabiles quoad ipsos homines, sed etiam sunt delectabiles secundum seipsas. Operationes autem vitiosae sunt delectabiles quoad ipsos homines, quibus sunt conformes, secundum habitus corruptos quos habent. Cum igitur id quod est secundum se et naturaliter tale sit potius, consequens est delectationem quae est secundum operationem virtutis esse delectabiliorem.

[72861] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit: nihil autem indiget etc., ostendit in quo praedicta positio deficiat a veritate. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, cum dictis enim et cetera. Est ergo considerandum circa primum, quod dicentes virtutem cum voluptate esse felicitatem, videbantur innuere quod virtus ad complementum felicitatis indigeat extrinseca voluptate. Sed ipse hoc excludit; dicens, quod vita eorum qui operantur secundum virtutem, non indiget voluptate, quasi aliquo extrinseco adiuncto; sed habet voluptatem in seipsa.

[72862] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: cum dictis enim etc., manifestat quod dixerat. Et circa hoc tria facit. Primo probat quod vita virtuosa habet delectationem in seipsa. Secundo ostendit quod insuper habet pulchritudinem et bonitatem secundum excellentiam, ibi, quinimmo et pulchrae et cetera. Tertio excludit circa hoc quandam sententiam falsam, ibi: et non divisa sunt haec et cetera. Dicit ergo primo quod cum dictis rationibus quibus ostensum

est operationes secundum virtutem esse naturaliter delectabiles, etiam addendum est haec quod delectatio est de necessitate virtutis et pertinet ad rationem ipsius; nullus enim est bonus vel virtuosus qui non gaudet in bonis operationibus. Et hoc manifestat per inductionem, quia nullus diceret illum esse iustum qui non gaudet de hoc quod operatur iusta. Et idem est in liberalitate, et in qualibet alia virtute. Cuius ratio est quia unicuique virtuoso operatio propriae virtutis est ei conveniens secundum proprium habitum, et per consequens fit ei delectabilis. Ex quo patet quod operationes secundum virtutem sunt secundum seipsas delectabiles. Et sic non requirunt delectationem extrinsecam.

[72863] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit: quin immo etc., ostendit quod operationes secundum virtutem non solum sunt delectabiles, sed etiam pulchrae et bonae. Delectabiles quidem sunt in ordine ad operantem cui conveniunt secundum proprium habitum; pulcrae autem sunt secundum ordinem debitum circumstantiarum quasi quarumdam partium. Nam in debita commensuratione partium, pulchritudo consistit. Bonae autem sunt secundum ordinem ad finem.

[72864] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 7 Addit autem, quod unumquodque horum trium maxime convenit eis. Et hoc probat per iudicium studiosi. Qui, cum habeat rectum sensum circa operabilia humana, verum habet iudicium circa ea; sicut ille qui habet gustum sanum verum habet iudicium circa sapores. Sed studiosus iudicat operationes secundum virtutem esse maxime delectabiles et pulchras et bonas, utpote pro quibus omnia delectabilia et pulchra et bona praetermittit. Cum igitur in operationibus virtutum consistat felicitas, consequens est quod felicitas sit optimum et pulcherrimum et delectabilissimum.

[72865] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit: et non divisa sunt haec etc., excludit a proposito quamdam opinionem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod apud Delos vel Deluos in templo Apollinis erat superscriptum quod optimum est id quod est iustissimum: desideratissimum autem est sanum esse, delectabilissimum autem est id quo quis optat frui. Sed philosophus dicit, quod ista tria non conveniunt diversis, sed omnia conveniunt operationibus quae sunt secundum virtutem, in quibus vel in quarum optima consistit felicitas. Unde unum et idem est, scilicet felicitas, quod est optimum et desideratissimum sive pulcerrimum et delectabilissimum.

[72866] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit: videtur tamen et eorum etc., accedit ad tertiam opinionem, quae ponebat quod ad felicitatem requiruntur exteriora bona. Et circa hoc tria facit. Primo proponit in quo haec opinio veritati conveniat. Secundo manifestat propositum, ibi, impossibile enim et cetera. Tertio inducit conclusionem ex dictis, ibi, unde in idem et cetera. Dicit ergo primo, quod tertia opinio supra posita quantum ad hoc videtur vera esse, quod felicitas indiget exterioribus bonis, ut supra dictum est.

[72867] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit impossibile enim etc., manifestat propositum. Circa quod considerandum est, quod exteriorum bonorum quibusdam indiget felicitas, sicut instrumentis quibus indigemus ad exercendum opera virtutis, in quibus consistit felicitas. Et quantum ad hoc dicit quod est impossibile vel difficile quod homo qui non habet divitias ex quibus possit donare et expendere, operetur quaedam virtuosa opera; multa enim operum virtuosorum

facimus per amicos et per divitias et per civilem potentiam, puta per hoc quod aliquis est rex vel proconsul. Quaedam vero exteriorum bonorum sunt quae faciunt ad quandam pulchritudinem felicitatis, inquantum scilicet reddunt hominem placitum in oculis aliorum, quod pertinet ad rationem pulchritudinis. Et quantum ad hoc subdit, quod denudari quibusdam exteriorum bonorum, coinquinat beatitudinem, inquantum scilicet reddit hominem aliqualiter contemptibilem in oculis aliorum, sicut patet de eo qui caret nobilitate, vel bona prole, aut etiam pulchritudine corporali. Non enim est omnino felix, qui est turpis specie; quia ex hoc redditur in oculis aliorum contemptibilis et despectus. Et eadem ratio est de eo qui est ignobilis, vel qui caret bona prole et aliis secundum carnem coniunctis quasi solitarius existens, quia propter omnia ista homo contemnitur. Et multo magis minus est felix si habeat pessimos filios vel amicos, quia per eos impeditur ab operatione virtutis. Et similiter etiam repugnat felicitati si aliquando habuerit bonos et mortui sunt, quia ex hoc aliqua causa tristitiae remanet in corde eius. Sic igitur videtur quod felicitas indigeat exteriori prosperitate.

[72868] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 11 Deinde cum dicit: unde in idem etc., infert conclusionem ex dictis. Quia enim felicitas principaliter consistit in operatione virtutis, indiget tamen aliqualiter exterioribus bonis, quae dicuntur bona fortunae, quia multoties fortuito adveniunt homini vel recedunt, inde est quod quidam idem posuerunt esse bonam fortunam et felicitatem. Quidam vero dixerunt idem esse felicitatem et virtutem, ut supra dictum est.

Lectio 14

[72869] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 1 Unde et quaeritur et cetera. Postquam philosophus ostendit quomodo diversae opiniones concordant definitioni felicitatis suprapositae, hic inquirit ex consequenti de causa felicitatis. Et primo movet quaestionem. Secundo determinat eam, ibi, siquidem igitur et cetera. Circa primum considerandum est quod necesse est felicitatem procedere, vel a causa per se et determinata, vel a causa per accidens et indeterminata, quae est fortuna. Si autem a causa determinata et per se, aut hoc erit a causa humana, aut a causa divina. A causa autem humana fit aliquid in nobis tripliciter. Uno modo addiscendo, sicut scientia. Alio modo assuescendo, sicut virtus moralis. Tertio modo exercitando, sicut militaris industria, et alia huiusmodi.

[72870] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 2 Proponit igitur quaestionem trium membrorum: quorum primum pertinet ad causam humanam. Et hoc est quod quaerit: utrum felicitas sit aliquid discibile, sicut scientia, vel assuescibile, sicut virtus moralis, vel aliqualiter exercitabile, sicut industria artificialium operum. Secundum membrum pertinet ad causam divinam; et hoc est quod quaerit: utrum felicitas sit in nobis secundum quandam divinam particulam, id est secundum qualemcumque participationem alicuius divinorum super hominem existentium. Tertium autem membrum pertinet ad causam per accidens et indeterminatam; et hoc est quod quaerit: utrum felicitas adveniat homini propter fortunam.

[72871] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit: si quidem igitur etc., determinat praedictam quaestionem. Et primo quasi per modum divisivum considerando singula membra quaestionis. Secundo per rationem communem sumptam ex definitione felicitatis, ibi, manifestum est autem ex ratione et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod maxime rationabile est quod felicitas sit ex causa divina. Secundo ostendit quod tolerabile est quod sit ex causa humana, ibi, videtur autem et cetera. Tertio ostendit quod inconveniens est quod sit ex causa fortuita, ibi, si autem est ita et cetera. Dicit ergo primo, quod si aliquid aliud ex dono *deorum*, id est substantiarum separatarum quas antiqui deos vocabant, datur hominibus, rationabile est quod felicitas sit donum Dei supremi, quia ipsa est optimum inter bona humana. Manifestum est enim quod ad altiorem finem aliquid perducitur ab altiori virtute; sicut ad altiorem finem perducit ars militaris quam frenefactiva. Unde rationabile est quod ultimus finis, scilicet felicitas, proveniat homini ex suprema omnium virtute, scilicet Dei summi.

[72872] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 4 Quod autem a substantiis separatis aliquid detur hominibus, evidens fit ex ipsa convenientia hominum ad substantias separatas secundum intellectualem virtutem. Sicut enim corpora inferiora recipiunt suas perfectiones a corporibus superioribus, ita intellectus inferiores ab intellectibus superioribus. Circa hoc autem non diutius immoratur, sed dicit hoc esse magis proprium alterius perscrutationis, scilicet metaphysicae.

[72873] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit: videtur autem etc., ostendit tolerabiliter dici quod felicitas sit ex causa humana, quia, etiam si sit a Deo principaliter, tamen adhuc homo aliquid cooperatur. Hoc autem ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod si est a causa humana, non removetur id quod est proprium felicitati, scilicet quod sit aliquid optimum et divinum. Et dicit quod si felicitas non sit aliquod donum missum immediate a Deo, sed adveniat homini propter virtutem, sicut aliquid assuescibile, vel propter aliquam disciplinam, sicut aliquid discibile, vel propter aliquam exercitationem sicut aliquid exercitabile, nihilominus videtur felicitas esse aliquid divinissimum, quia cum sit praemium et finis virtutis, sequitur quod sit optimum et divinum aliquid et beatum. Non enim dicitur aliquid divinum propter hoc solum quia est a Deo, sed etiam quia nos Deo assimulat propter excellentiam bonitatis.

[72874] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 6 Secundo ibi: erit autem etc., ostendit idem per hoc quod haec positio conservat felicitati id quod pertinet ad finem alicuius naturae, ut scilicet sit commune aliquid his quae habent naturam illam. Non enim natura deficit ab eo quod intendit, nisi in paucioribus. Et ita si felicitas est finis humanae naturae, oportet quod possit esse communis omnibus vel pluribus habentibus humanam naturam; et istud salvatur si sit ex causa humana, quia sic per quandam disciplinam et studium, poterit provenire omnibus non habentibus aliquod impedimentum ad operandum opera virtutis, vel per defectum naturae, sicut qui sunt naturaliter stulti, vel per malam consuetudinem quae imitatur naturam. Ex quo patet, quod felicitas de qua philosophus loquitur non consistit in illa continuatione ad intelligentiam separatam, per quam homo intelligat omnia, ut quidam posuerunt. Hoc enim non provenit multis, immo nulli in hac vita.

[72875] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: si autem est ita etc., ostendit intolerabile

esse quod felicitatis causa sit fortuna. Et hoc duabus rationibus. Quarum prima talis est. Ea quae sunt secundum naturam optime se habent, sicut apta nata sunt. Et idem est etiam de omnibus quae fiunt secundum artem vel secundum quamcumque causam; et maxime secundum optimam causam a qua videtur felicitas dependere, cum sit quiddam optimum; huius autem ratio est quia et ars et omnis causa agens agit propter bonum. Unde consequens est quod unumquodque agens optime disponat id quod agit quanto melius potest et praecipue hoc videtur de Deo, qui est totius naturae causa. Et ideo ea quae sunt secundum naturam, videntur se habere quanto melius nata sunt esse. Sed melius est quod felicitas sit ex aliqua causa per se vel divina vel humana, quam a fortuna, quae est causa per accidens. Quia semper quod est per se, potius est eo quod est per accidens. Non ergo felicitas est a fortuna.

[72876] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 8 Secundam rationem ponit ibi, maximum autem et optimum et cetera. Quae talis est. Felicitas est maximum omnium bonorum humanorum. Quia omnia alia ad ipsam ordinantur, sicut ad finem. Esset autem maxime perniciosum, si hoc a fortuna dependeret; quia multo magis alia humana bona essent fortuita; et ita cessaret humanum studium circa humana bona exequenda, quod esset periculosissimum. Non ergo felicitas est a fortuna.

[72877] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit: manifestum autem est etc., solvit praedictam quaestionem ex diffinitione felicitatis supra posita. Et dicit manifestum esse ex diffinitione felicitatis quid sit verum circa id quod quaeritur in quaestione praemissa. Dictum est enim supra, quod felicitas est operatio animae rationalis secundum virtutem. Id autem quod est secundum virtutem, est secundum rationem motam ab aliqua causa divina. Quod autem est secundum fortunam est praeter rationem. Felicitas igitur non est a fortuna, sed ab aliqua causa humana proxima, a causa autem divina principaliter et primo. Concurrunt autem ad felicitatem quaedam alia bona, in quibus fortuna aliquid operatur. In eis tamen non principaliter consistit felicitas. Sed eorum quaedam necessarium est existere ad decorem quemdam felicitatis. Quaedam vero instrumentaliter cooperantur ad felicitatem, ut supra dictum est. Unde propter ista bona secundaria, non oportet felicitatem fortunae attribuere.

[72878] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit: confessa autem haec utique erunt etc., ostendit quod praedicta felicitatis definitio non solum consonat opinionibus aliorum de felicitate, sed etiam aliis quae sunt secundum suam opinionem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod consonat his quae ab eo supra de felicitate sunt dicta. Secundo concludit quid secundum hanc sententiam recte dicendum sit, ibi, decenter igitur neque bovem et cetera. Dicit ergo primo *quod haec*, scilicet felicitatem esse operationem secundum virtutem *confessa sunt*, idest consona his quae in prooemio diximus. Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operatores bonorum. Quod est operari secundum virtutem.

[72879] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 11 Deinde cum dicit: decenter igitur etc., concludit ex praemissa ratione, a quibus felicitas sit subtrahenda secundum ea quae convenienter dicuntur. Et

primo dicit, quod nullum animal irrationale dicitur esse felix. Et hoc convenienter quia nullum eorum potest communicare in operatione virtutis, quae est secundum rationem, quam diximus esse felicitatem.

[72880] Sententia Ethic., lib. 1 l. 14 n. 12 Secundo ibi: propter hanc autem causam etc., excludit a felicitate etiam pueros. Et dicit quod propter eamdem causam, etiam puer non potest dici felix. Quia propter defectum aetatis nondum habet plenum usum rationis ut possit esse operator virtuosarum operationum. Et si aliquando dicuntur beati, hoc est propter spem futurae perfectionis, quae ex aliquibus indiciis de eis concipitur. Ideo autem in praesenti non sunt felices, quia felicitas, ut supra dictum est, indiget et virtute perfecta, ad hoc quod sit, non solum bona, sed optima operatio et vita perfecta ad hoc quod sit bona operatio continua et diuturna.

Lectio 15

[72881] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 1 Multae autem transmutationes et cetera. Postquam philosophus ostendit quid est felicitas, hic movet quamdam dubitationem de felicitate: utrum scilicet in hac vita possit aliquis dici felix. Et circa hoc tria facit. Primo ponit dubitationis motivum. Secundo ponit dubitationem, ibi, utrum igitur nullum alium hominem etc.; tertio ponit solutionem, ibi, vel fortunas quidem sequi et cetera. Dicit ergo primo quod multae fiunt transmutationes fortunae, raro enim et in paucis stabilis est, et huiusmodi transmutationes fiunt omnibus modis, puta et de bono in alium et de malo in bonum. Quandoque quidem secundum aliquid parvum, quandoque autem secundum aliquid magnum: quandoque autem secundum aliquid mediocriter se habens. Huiusmodi autem mutationes fieri possunt secundum totam hominis vitam, puta in adolescentia, iuventute vel senectute.

[72882] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 2 Contingit enim quandoque quod aliquis, qui per totam vitam suam habuit maximam abundantiam exteriorum bonorum, in senectute incidat in maximas calamitates, sicut de Priamo narrat Homerus in versibus heroicis. Nullus autem dicet eum esse felicem qui talibus usus est bonis fortunis et postea finit miserabiliter. Quia hoc ad augmentum miseriae pertinere videtur, quod aliquis de magna prosperitate in magnam miseriam deveniat.

[72883] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit: utrum igitur nullum etc., movet dubitationem intentam. Et primo proponit quaestionem. Secundo obiicit ad eam, ibi, si autem utique et cetera. Tertio excludit quamdam responsionem, ibi, si autem non dicimus et cetera. Proponitur ergo primo quaestio de opinione Solonis, qui fuit unus de septem sapientibus et condidit Atheniensium leges. Qui considerans humanam vitam fortunae mutationibus esse obnoxiam, dixit quod nullus debet dici felix quamdiu vivit: sed solum in fine vitae suae. Est ergo quaestio, utrum propter id quod accidit circa Priamum, nullus alius homo sit dicendus beatus quamdiu vivit, sed secundum sententiam Solonis optimum est considerare finem vitae, si scilicet felicitas perseveret usque in finem, ut sic aliquis felix dicatur; vel non oporteat hoc observare.

[72884] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit: si autem utique etc., obiicit ad quaestionem praedictam, improbando dictum Solonis. Si enim aliquis ita ponat sicut Solon dixit, sequitur quod homo sit felix tunc quando moritur. Sed hoc videtur inconveniens, et propter alias rationes, utputa quia mors est maximus defectus cum felicitas sit summa perfectio, et iterum propter hoc quod supra diximus, quod felicitas est operatio quaedam; mortui autem non videntur habere operationem aliquam; non igitur possunt dici felices. Et est notandum quod philosophus non loquitur hic de felicitate futurae vitae, sed de felicitate praesentis vitae, utrum attribui possit homini dum vivit vel solum in morte.

[72885] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit: si autem non dicimus mortuum felicem etc., excludit quandam responsionem. Et hoc duabus rationibus, quarum secundam ponit, ibi, sed revertendum ad prius quaesitum et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit responsionem et improbat eam. Secundo ex hoc movet quamdam quaestionem, ibi, quaestionem autem et haec tribuunt et cetera. Circa primum considerandum est, quod praecedens Aristotelis ratio ostendebat quod aliquis non est felix in morte. Concedet autem hoc aliquis, dicens mortuum non esse felicem, nec Solon hoc dicere voluit, quod scilicet aliquis cum moritur sit felix. Sed voluit dicere quod aliquis tunc cum homo moritur potest firmam sententiam dare de eo quod fuerit beatus, quia iam est extra periculum malorum et infortuniorum, ut de cetero non possit dubitari de felicitate ipsius. Sed hanc responsionem excludit dicens quod hoc habet quamdam dubitationem.

[72886] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 6 Mortuus enim a vivo differt in hoc quod caret sensu. Contingit autem quod homini viventi proveniat aliquod bonum vel malum, etiam si illud non sentiat; puta si eo ignorante infametur aut filii eius occidantur aut divitiae eius diripiantur: ergo pari ratione videtur quod mortuo possit bonum vel malum accidere, quamvis non sentiat. Et loquitur de bono vel malo vitae civilis, ut patet per exempla quae subdit, dicens: *puta honores et inhonorationes*. Quandoque enim mortuis aliqui honores exhibentur, sicut quod laudantur et memoria eorum celebratur. Et similiter fiunt eis quaedam exhonorationes, puta cum extumulantur et eorum ossa comburuntur. Similiter etiam videntur aliqua bona vel mala eis posse accidere secundum prosperitates et infortunia filiorum et nepotum. Sic igitur videtur quod nec etiam mortui omnino sunt extra mala et infortunia et ita (nec) etiam in morte posset dici quod essent felices.

[72887] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit quaestionem autem et haec tribuunt etc., interponit quamdam quaestionem occasione praemissorum. Et dicit quod ista, scilicet prosperitates et infortunia filiorum et nepotum, afferunt quaestionem. Contingit enim quandoque quod aliquis feliciter vivit usque ad senectutem et moritur feliciter secundum rationem felicitatis assignatam, et tamen postea fiunt multae transmutationes circa filios eius, quorum quidam sunt boni et vivunt secundum dignitatem patris, quidam autem e contrario se habent. Manifestum est enim quod secundum omnem modum contingit diversificari filios a parentibus, utpote quod bonorum parentum sint mali filii, et divitum pauperes. Hac autem positione facta, inconveniens ex utraque parte sequi videtur.

[72888] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 8 Nam inconveniens est si etiam mortuus transmutetur

propter huiusmodi infortunia, ut qui aliquando fuerit felix rursum fiat miser, et ex alia parte inconveniens videtur si ad minus in aliquo vicino tempore, illa quae contingunt filiis in nullo pertineant ad parentes etiam mortuos, ut ex hoc eorum felicitas impediatur.

[72889] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 9 Deinde cum dicit: sed revertendum etc., ponit secundam rationem ad excludendum responsionem praemissam. Et dicit, quod praetermissa secunda quaestione, revertendum est ad primam quaestionem, ex cuius solutione videri poterit veritas quaestionis secundae. Videtur autem quod praedicta responsio non sit conveniens. Si enim oportet respicere ad finem vitae humanae et tunc dicere aliquem felicem, non quod tunc vere beatus sit sed quod prius beatus erat, hoc videtur esse inconveniens quod quando aliquis est felix non vere dicatur quod sit felix, sed postea vere dicatur de eo quod fuit felix, veritas autem propositionis de praeterito dependet ex veritate propositionis de praesenti. Ideo enim aliquid verum est fuisse, quia verum fuit esse.

[72890] Sententia Ethic., lib. 1 l. 15 n. 10 Sed aliqui nolebant dicere hominem esse felicem quando est, propter transmutationes praesentis vitae, et propter hoc, quod existimabant felicitatem esse quiddam permanens et non de facili transmutabile, alioquin non quietaret desiderium naturae. Desiderat enim unusquisque naturaliter firmiter permanere in bono quod habet. Sed fortunae multoties circulariter revolvuntur circa eosdem, ut scilicet de bonis deveniant in mala et e converso. Et sic manifestum est, quod si in iudicando de felicitate, sequamur considerationem fortunae, et dicamus in hac vita de aliquo quod sit felix, multoties de uno et eodem dicemus quod sit felix et rursus quod sit miser. Et sic annunciabimus aliquem esse felicem ad modum camaleontis, qui scilicet est animal mutans colorem, secundum colores diversorum corporum appositorum. Et annuntiabimus felicem esse debiliter firmatum, quod est contra rationem felicitatis.

Lectio 16

[72891] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 1 Vel fortunas quidem sequi et cetera. Praemissa dubitatione, hic philosophus dubitationem solvit. Et primo solvit principalem dubitationem. Secundo secundariam, ibi, pronepotum autem fortunas et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit quiddam quod est necessarium ad quaestionis solutionem. Secundo applicat ad solutionem praesentis quaestionis, ibi, testatur autem sermoni et cetera. Circa primum considerandum est, quod felicitas essentialiter consistit in operatione virtutis. Bona autem exteriora, quae subiacent fortunae pertinent secundario et quasi instrumentaliter ad felicitatem. Et ideo dicit quod non debemus sequi fortunas in iudicando aliquem esse miserum vel felicem, quia bonum vel malum hominis, quod attenditur secundum rationem, non consistit principaliter in his. Sed humana vita indiget his instrumentaliter, sicut dictum est. Sed operationes secundum virtutem sunt principales et dominium habentes in hoc, quod est aliquem esse felicem, ut scilicet ex hoc principaliter dicatur aliquis felix quod operatur secundum virtutem; et contrariae operationes, scilicet vitiosae, habent principalitatem et dominium in contrario, scilicet in miseria; ut scilicet ille vere sit miser, qui vitiosis

operationibus insistit.

[72892] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 2 Deinde cum dicit: testatur autem sermoni etc., adaptat quod dictum est, ad solutionem quaestionis. Et primo ostendit, quod operationes secundum virtutem, maxime inveniuntur permanentes inter omnes res humanas. Secundo ostendit quod secundum praedicta poterit felicitas permanere per totam vitam, ibi, existet autem utique et cetera. Tertio ostendit, quod secundum praedicta evitantur omnia inconvenientia, ibi: si autem sunt operationes dominae vitae et cetera. Dicit ergo primo, quod huic sermoni, quo scilicet dicimus operationes secundum virtutem esse principales in felicitate, attestatur illud, quod parum supra quaesitum est de permanentia felicitatis. Nihil enim humanorum invenitur esse ita constanter permanens, sicut operationes secundum virtutem. Manifestum est enim quod exteriora bona, et etiam interiora ad corpus pertinentia, cum sint materialia et corporalia, per se subiecta sunt mutationi; ea vero quae ad animam pertinent, solum per accidens, unde minus subiacent mutationi. Eorum vero, quae ad animam humanam pertinent, quaedam pure pertinent ad intellectum, sicut scientiae; quaedam vero ad operationes vitae, sicut virtutes, quae quidem sunt permanentiores etiam ipsis *disciplinis*, id est scientiis demonstrativis.

[72893] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 3 Quod quidem intelligendum est, non quantum ad materiam. Nam scientiae demonstrativae sunt circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere. Sed est intelligendum quantum ad exercitium actus. Non enim imminet nobis ita continuum exercitium speculationis scientiarum, sicut operationum secundum virtutem. Continue enim occurrunt nobis ea in quibus oportet nos agere secundum virtutem, vel contra virtutem; sicut usus ciborum, consortia mulierum, collocutiones hominum adinvicem, et alia huiusmodi, in quibus continue versatur vita humana. Unde oportet quod habitus virtutis magis per consuetudinem firmetur in homine, quam habitus scientiae.

[72894] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 4 Et inter ipsas virtutes illae, quae sunt honorabilissimae videntur esse permanentiores, tum quia magis intensae, tum etiam quia magis continue operantur ad hoc quod secundum eas vivatur, et tales sunt operationes virtutum, in quibus consistit felicitas, quia sunt perfectissimae, ut dictum est. Et istud videtur esse causa quare homo non obliviscitur esse virtuosus; quia scilicet continue in his homo exercitatur. Est et alia causa: quia scilicet virtus consistit principaliter in inclinatione appetitus, quae per oblivionem non tollitur.

[72895] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit: existet autem utique etc., ostendit quod, secundum praedicta, felicitas poterit per totam vitam durare. Et dicit quod, cum operationes secundum virtutem sint permanentissimae, ut dictum est; si in eis principaliter ponatur felicitas, ut diximus, sequetur quod felici inerit id quod quaesitum est in praecedenti quaestione, scilicet quod erit talis per totam vitam suam. Et hoc primo probat per ipsas operationes, ibi, semper enim et cetera.

[72896] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 6 Ille enim qui habet habitum perfectum, semper potest operari secundum illum habitum vel maxime continue inter omnes; sed felix habet perfectam virtutem, ut supra habitum est. Ergo ipse semper vel maxime poterit operari in vita activa quae sunt

secundum virtutem, et speculari in vita contemplativa.

[72897] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 7 Secundo ibi: et fortunas feret etc., ostendit idem ex bonis fortunae, quae sunt secundaria in felicitate. Et dicit quod felix optime feret omnes fortunas, et in omnibus se habebit omnino prudenter, utpote qui est vere bonus, non secundum apparentiam solam, et est *tetragonus sine vituperio*, idest perfectus quatuor virtutibus cardinalibus, ut quidam exponunt. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem Aristotelis, qui nunquam invenitur talem enumerationem facere. Sed tetragonum nominat perfectum in virtute ad similitudinem corporis cubici, habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie. Et similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet. Quia igitur ad virtutem pertinet omnes fortunas bene ferre, patet quod propter nullam fortunae mutationem, desistet felix ab operatione virtutis. Et hoc consequenter in speciali ostendit quasi per modum divisionis cum subdit: multis autem factis et cetera.

[72898] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 8 Et dicit quod, cum multa bona et mala secundum fortunam eveniant, quae differunt magnitudine et parvitate, manifestum est quod parvae prosperitates et similiter parva infortunia, non inclinant vitam de felicitate in miseriam vel e converso. Si autem fuerint multa et magna, aut erunt bona aut mala. Si bona, conferent ad hoc quod vita hominis sit beatior. Quia sicut supra dictum est, felicitas indiget exterioribus bonis, vel ad decorem, vel inquantum sunt instrumenta operationis secundum virtutem. Et quantum ad primum dicit quod nata sunt simul decorare vitam felicis. Quantum autem ad secundum dicit quod usus exteriorum bonorum est bonus et virtuosus, inquantum scilicet virtus utitur eis, ut quibusdam instrumentis ad bene agendum.

[72899] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 9 Si autem accidant e converso, ut scilicet sint multa et magna mala, inferunt quidem felici quamdam tribulationem exterius et conturbationem interius; quia interius inferunt tristitias, et exterius impediunt a multis bonis operationibus. Non tamen per ea tollitur totaliter operatio virtutis; quia etiam ipsis infortuniis virtus bene utitur. Et sic refulget in eis bonum virtutis, inquantum scilicet aliquis faciliter sustinet multa et magna infortunia: non propter hoc quod non sentiat dolorem seu tristitiam, sicut Stoici posuerunt; sed quia tamquam virilis et magnanimus, huiusmodi tristitiis eius ratio non succumbit.

[72900] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 10 Haec enim fuit diversitas inter Stoicos et Peripateticos, quorum princeps fuit Aristoteles, quod Stoici posuerunt tristitiam nullo modo cadere in virtuosum, quia in corporalibus et exterioribus rebus nullum bonum hominis consistere ponebant; Peripatetici autem ponebant in homine virtuoso tristitiam ratione moderatam, non autem quae rationem subverteret. Ponebant enim quod in corporalibus et exterioribus rebus, aliquod hominis bonum consistat, non quidem maximum, sed minimum, in quantum scilicet adiuvat et decorat virtutem.

[72901] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 11 Videtur tamen aliqua transmutatio virtuoso posse accidere, quae omnino auferat eius felicitatem impediendo totaliter operationem virtutis, puta si per aegritudinem, maniam vel furiam seu quamcumque amentiam incurrat. Sed cum felicitas non quaeratur nisi in vita humana, quae est secundum rationem, deficiente usu rationis deficit talis vita.

Unde status amentiae reputandus est quantum ad vitam humanam, sicut status mortis. Et ideo idem videtur esse dicendum de eo qui permansit in operatione virtutis usque ad amentiam, sicut si permansisset usque ad mortem.

[72902] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 12 Deinde cum dicit: si autem sunt operationes etc., ex praemissis excludit inconvenientia, quae sequi videbantur. Et dicit quod, si operationes virtuosae habent dominium in felicitate, ut dictum est, non sequitur quod beatus fiat miser propter infortunia, propter quae non operabitur aliqua *odibilia et mala*, scilicet virtuti contraria. Sed possumus existimare de eo probabiliter, quod propter virtutem perfectam, quam habet tamquam vere bonus et sapiens omnes fortunas feret decenter, quod est secundum virtutem operari in qualibet fortuna. Etsi non easdem operationes faciet in qualibet, sed secundum ea quae existunt, scilicet prospera vel adversa, semper operabitur optime, quasi utens his quae affert fortuna sicut quibusdam datis; prout etiam ad bonum ducem pertinet ut exercitu sibi dato maxime utatur bellicose secundum exercitus condicionem, aliter tamen faciet si habeat in exercitu milites expertos et aliter si habeat exercitum tironum. Et similiter ad incisorem coriorum pertinet, quod ex datis coriis optimum calceamentum faciat. Meliora tamen calceamenta faciet ex uno corio quam ex alio. Et idem etiam est in omnibus aliis artificibus.

[72903] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 13 Et si ita est, nunquam miser per aliqua prospera supervenientia efficietur felix. Quia illis prosperis male utetur, et operans vitiose semper miser remanebit. Et similiter ille qui est felix, non incidet in infortunia Priami. Primo quidem, quia prudenter ea praecavebit. Secundo, quia si superveniant ex improviso, optime ea feret, ut dictum est. Et ita non facile transmutabitur a felicitate ad miseriam neque per quaecumque infortunia, sed per multa et magna quae eum ab operatione rationis abducent, et si sic sit factus infelix, non rursus de facili fiet felix, sed in multo tempore abundantiam accipiet magnorum et bonorum, tum per exercitium virtuosi actus, tum etiam per reparationem exterioris fortunae.

[72904] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 14 Deinde cum dicit: quid igitur prohibet etc., concludit suam sententiam de felicitate. Et dicit quod nihil prohibet dicere illum esse felicem qui operatur secundum virtutem perfectam, et habet exteriora bona sufficientia ad operationem virtutis, non quidem in aliquo parvo tempore, sed *in vita perfecta*, idest per longum tempus. Et hoc quidem sufficit ad hoc, quod aliquis possit dici felix in hac vita.

[72905] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 15 Sed si volumus accipere felicitatem secundum optimum quod esse potest, sic apponendum est ad rationem felicitatis quod sit victurus sicut dictum est per totam suam vitam et *finiturus*, id est moriturus, secundum quod convenit rationi. Ratio autem quare videtur haec condicio apponenda est quia futurum ignotum est nobis. Ad rationem autem felicitatis, cum sit finis ultimus, videtur pertinere omne illud quod est perfectum et optimum. Et hoc secundo modo loquebatur Solon de felicitate. Et si ita est, ut dictum est, (beatos dicemus) illos de numero viventium in hac vita quibus existunt in praesenti et existent in futuro ea quae dicta sunt.

[72906] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 16 Sed quia ista videntur non usquequaque attingere

ad conditiones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subiecta non possunt perfectam beatitudinem habere. Et quia non est inane naturae desiderium, recte aestimari potest quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam. Ultimo epilogat dicens, quod de his in tantum dictum sit.

Lectio 17

[72907] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 1 Pronepotum autem fortunas et cetera. Postquam philosophus solvit principalem dubitationem, quae erat de transmutatione fortunae circa felicem, hic determinat dubitationem super inductam, scilicet de mutatione fortunae circa amicos. Et circa hoc duo facit. Primo comparat fortunia et infortunia circa amicos contingentia his quae contingunt circa ipsum hominem. Secundo comparat ea quae contingunt circa mortuum his quae contingunt circa vivum, ibi: differt autem passionum et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod ea quae circa amicos contingunt, redundant in ipsum hominem. Secundo ostendit quae et qualia, ibi multis autem et omnimodas et cetera. Dicit ergo primo, quod si aliquis vellet dicere quod fortunae bonae vel malae pronepotum vel quorumcumque posterorum et omnium amicorum nequaquam conferrent ad felicitatem hominis viventis seu mortui, videretur hoc esse inconveniens, duplici ratione. Primo quidem, quia hoc esset contra rationem amicitiae quae est quaedam unio amicorum, ita quod unus eorum reputat ea quae sunt alterius quasi sua. Secundo, quia hoc esset contrarium opinioni communi, quae non potest totaliter esse falsa.

[72908] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 2 Deinde cum dicit: multis autem etc., ostendit quae et qualia amicorum accidentia conferant ad felicitatem amici. Et dicit quod, cum ea quae accidunt secundum fortunia bona vel mala sint multa et omnibus modis differentia, puta secundum speciem, secundum quantitatem, secundum tempus, et secundum alia huiusmodi, quorum quaedam magis redundant et quaedam minus, si aliquis vellet omnia singillatim determinare, quid scilicet redundet ex his in hominem et quid non, esset valde longum, immo potius infinitum, quia huiusmodi diversitas infinitis modis contingit.

[72909] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 3 Sed sufficit quod determinetur in universali et *in typo*, idest figuraliter, idest superficialiter vel similitudinarie, si scilicet dicatur quod fortunarum, quae sunt circa ipsum hominem, quaedam, scilicet magnae, habent aliquod *pondus* idest vim immutandi conditionem vitae humanae, et conferunt auxilium ad vitam felicem, quaedam autem sunt leviores, ex quibus non multum immutatur vita hominis; ita etiam contingit in his quae eveniunt circa quoscumque amicos; ita tamen quod magis redundant ea quae accidunt circa propinquiores, licet sint minora in quantitate.

[72910] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit: differt autem passionum etc., ostendit ex quo accidentia amicorum redundant ad hominem; et hoc magis manifestum est quantum ad hominem dum vivit, qualiter circa hoc se habeat erga mortuum. Et circa hoc duo facit. Primo

ostendit quomodo differenter se habeat quantum ad hoc circa vivos et mortuos. Secundo inquirit utrum accidentia amicorum redundant ad mortuos, cum manifestum sit quod redundant ad vivos. Et hoc ibi: magis autem fortassis et cetera. Circa primum considerandum est quod mortui positi sunt extra vitam praesentem, cuius felicitatem Aristoteles hic inquirere intendit, ut ex praemissis patet. Attingunt autem mortui hanc vitam solum secundum quod remanent in memoriis hominum viventium. Et ideo hoc modo se habent mortui ad viventes secundum considerationem huius vitae, sicut se habent ea quae nunc actu contingunt ad ea quae olim fuerunt et nunc recitantur, puta bella Troiana vel aliquid huiusmodi.

[72911] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 5 Dicit ergo quod hoc, quod quaecumque *passionum*, idest accidentium fortuitorum, contingat circa vivos vel circa mortuos, multo magis differt quam quod aliqua iniusta, puta homicidia vel rapinae, et *mala*, idest infortunia quaecumque, praeexistant in *tragoediis*, idest a poetis recitentur ut olim existentia, vel quod nunc fiant. Quia in primo sumitur idem ex parte fortuiti eventus, et differentia ex parte personarum, quarum quaedam sunt actu in rebus humanis, quaedam autem sunt solum in memoria. In secundo autem e converso accipitur idem ex parte personarum, quae sunt actu in rebus humanis, sed attenditur differentia ex parte fortuitorum eventuum, quorum quidam sunt actu in rebus humanis, quidam autem solum secundum commemorativam recitationem. Et quia felicitas ad personas pertinet magis, quam ad res exterius contingentes, ideo philosophus dicit quod prima differentia, quantum pertinet ad propositum, scilicet ad mutationem felicitatis maior est, quam secunda. Et ex isto simili inducto de differentia eventuum, dicit esse syllogizandum differentiam in proposito.

[72912] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 6 Manifestum est enim quod praeterita mala recitata, etsi quodammodo pertineant ad hominem audientem, qui aliquo modo ad ea afficitur, non tamen ita quod immutent conditionem ipsius, unde multo minus fortunia vel infortunia immutant conditionem mortui. Et hoc quidem induxit philosophus quasi solvens rationem supra positam, quae concludebat quod si aliquid redundat ad vivos non sentientes, quod redundet etiam ad mortuos.

[72913] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit: magis autem fortassis etc., inquirit ulterius utrum aliquo modo redundent ad mortuos, quae contingunt circa amicos. Et primo inquirit propositum. Secundo concludit principale intentum, ibi, conferre quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod magis videtur esse inquirendum circa eos qui mortui sunt, si aliquo modo communicant vel bonis vel malis quae accidunt in hac vita: quia quod non immutentur ex eis a felicitate in miseriam vel e converso, satis videtur esse manifestum. Quia si aliquid ex his quae hic aguntur ad eos redundat, sive bonum sive malum, erit aliquid fragile et parum vel simpliciter vel quantum ad ipsos. Si autem hoc ita est, non erit tantum et tale ut faciat felices eos qui non sunt, neque his qui sunt auferat beatitudinem. Dictum est enim, quod parva accidentia non faciunt immutationem vitae, si ergo ex his quae aguntur parvum aliquid redundat ad mortuos, sequitur quod ex hoc eorum conditio circa felicitatem non immutetur.

[72914] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 8 Deinde cum dicit: conferre quidem igitur etc., concludit suam sententiam. Et dicit, quod bona amicorum, quae agunt vel quae eis accidunt, conferre videntur

aliquid mortuis, et similiter infortunia in eos redundare; tamen sub tali modo, et tanta quantitate, ut neque felices faciant non felices, neque non felices faciant felices, neque etiam transmutent eos secundum aliquid talium, puta secundum sapientiam et virtutem, vel aliquid huiusmodi. Potest autem esse constructio suspensiva ab illo loco *si autem non tantum et tale* etc.: et tunc consequens condicionalis erit: *conferre quidem igitur* etc., et superabundabit illativa coniunctio.

[72915] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 9 Videtur autem secundum intentionem Aristotelis ea quae hic dicuntur esse intelligenda de mortuis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod vivunt in memoriis hominum. Sic enim videntur redundare in eos ea quae amicis eorum contingunt post mortem, prout ex hoc redditur eorum memoria et gloria magis celebris vel magis obscura. Sed hoc quidem dicit esse fragile quiddam, quia nihil est fragilius eo quod in sola opinione hominum consistit. Dicit autem esse parvum quiddam et maxime quoad ipsos, quia non pertinet ad eos nisi secundum quod sunt in memoriis hominum.

[72916] Sententia Ethic., lib. 1 l. 17 n. 10 Quaerere autem, utrum homines post mortem aliqualiter vivant secundum animam, et utrum cognoscant ea quae hic aguntur, aut si ex his aliquo modo immutantur, non pertinet ad propositum, cum philosophus hic agat de felicitate praesentis vitae, sicut ex supradictis patet. Et ideo huiusmodi quaestiones, quae longa discussione indigerent, hic praetermittendae sunt, ne in hac scientia quae est operativa, plures sermones extra opera fiant, quod supra philosophus reprobavit. Alibi autem haec plenius disseruimus.

Lectio 18

[72917] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 1 Determinatis autem his et cetera. Postquam philosophus ostendit quid est felicitas, hic inquirit de quadam proprietate felicitatis. Et primo movet quaestionem. Secundo determinat veritatem, ibi: videtur autem omne laudabile et cetera. Dicit ergo quod post determinationem praedictorum necesse est perscrutari utrum felicitas sit de numero bonorum laudabilium vel magis de numero bonorum honorabilium. Et quod necesse sit felicitatem contineri sub altero genere horum bonorum, probat per hoc quod felicitas non est de genere potentiarum. Non enim aliquis laudatur vel honoratur ex eo solum quod habet potentiam ad bonum, sed ex eo quod aliqualiter est ad bonum dispositus.

[72918] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 2 Ad huius autem quaestionis evidentiam considerandum, quod honor et laus dupliciter differunt. Primo quidem ex parte eius in quo consistit honor vel laus. Sic enim honor in plus se habet quam laus. Honor enim importat quoddam testimonium manifestans excellentiam alicuius, sive hoc fiat per verba sive per facta, utpote cum aliquis genuflectit alteri vel assurgit ei. Sed laus consistit solum in verbis. Secundo differunt quantum ad id cui exhibetur laus et honor. Utrumque enim exhibetur alicui excellentiae. Est autem duplex excellentia: una quidem absoluta et secundum hoc debetur ei honor; alia autem est excellentia in ordine ad aliquem finem, et sic debetur ei laus.

[72919] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 3 Deinde cum dicit: videtur autem omne laudabile etc., determinat motam quaestionem. Et primo ostendit felicitatem esse bonorum honorabilium, ex hoc quod est quiddam perfectum et optimum; in secunda parte ex hoc, quod habet rationem principii, ibi, videtur autem ita habere et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit qualium sit laus. Secundo concludit quod optimorum non est laus, sed aliquid melius. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, iustum enim et cetera. Dicit ergo primo, quod omne quod laudatur, videtur esse laudabile ex duobus simul: ex hoc scilicet quod in se habet aliqualem dispositionem, et ex hoc quod habet aliqualem habitudinem ad aliquid aliud.

[72920] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 4 Deinde cum dicit iustum enim et virilem etc., manifestat propositum. Et primo ex laudibus humanis. Secundo ex laudibus divinis, ibi, manifestum autem est hoc et ex his et cetera. Circa primum considerandum est, quod homo laudatur et propter virtutem animi, et propter virtutem corporis. Secundum virtutem autem animi laudatur et ipse homo habens virtutem animi, puta iustus et virilis et communiter bonus secundum quamcumque virtutem. Et etiam laudatur ipsa virtus; et hoc propter aliquid aliud, scilicet propter opera et actus; ex hoc enim laudatur virtuosus et ipsa virtus, inquantum ordinatur ad exequendum opus virtutis. Secundum vero virtutem corporis laudatur aliquis, quia est fortis ad pugnandum et agilis ad currendum et de aliis similibus, ex hoc, quod homo aliqualiter ordinatur ad aliquid quod est bonum in se et studiosum quasi studio dignum.

[72921] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 5 Et est attendenda differentia inter virtutes animi et corporis, nam ad laudem virtutis animae sufficit quod aliquis bene se habeat ad proprium actum virtutis. Quia bonum hominis consistit in ipso actu virtutis, sed in virtutibus corporalibus non sufficit quod aliquis bene se habeat ad actum illius virtutis, puta ad currendum vel luctandum. In his enim non consistit bonum hominis. Potest enim aliquis currere vel luctare vel pugnare et propter bonum, et propter malum. Et ideo loquens de laude virtutum animae, dixit quod laudantur propter opera et actus. Sed loquens de virtutibus corporalibus, determinavit, quod laudantur in ordine ad aliquod bonum et studiosum.

[72922] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 6 Deinde cum dicit manifestum autem est hoc etc., manifestat quod dixerat per laudes divinas. Si enim aliquid esset laudabile absolute, et non secundum habitudinem ad aliquid aliud, sequeretur quod idem in omnibus esset laudabile. Hoc autem manifeste falsum apparet si quis consideret laudes quibus laudamus substantias separatas quas deos nominat. Si quis enim laudes eorum referret ad ea quae in hominibus laudantur, derisibile videretur; puta si quis laudaret Deum de hoc quod non vincatur a concupiscentia seu timore. Et hoc ideo contingit, quia laudes sunt per relationem ad aliquid, ut dictum est.

[72923] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 7 Deinde cum dicit: si autem est laus talium etc., ex praemissis concludit propositum. Et primo ponit conclusionem in hunc modum. Laus est eorum quorum bonitas consideratur in ordine ad aliquid aliud. Sed optima non ordinantur ad aliquid aliud, quinimmo alia ordinantur in ipsa. Ergo optimorum non est laus, sed aliquid melius laude; sicut etiam in speculativis principiorum non est scientia, sed aliquid scientia altius, scilicet intellectus.

Scientia vero est conclusionum quae cognoscuntur propter principia. Et similiter laus est eorum quorum bonitas est propter alia. Honor autem quasi aliquid melius laude est eorum ad quae alia ordinantur.

[72924] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 8 Secundo ibi: quemadmodum videtur etc., manifestat conclusionem praemissam per ea quae communiter dicuntur. Et primo quantum ad ea quorum est aliquid melius laude. Secundo quantum ad ea quorum est laus, ibi: laus quidem enim et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit ad propositum manifestandum id quod communiter videtur. Secundo id quod visum fuit Eudoxo, ibi, videtur autem et Eudoxus et cetera. Dicit ergo primo, quod optimorum esse aliquid melius laude videtur communiter omnibus. Quod manifestum est ex hoc quod diis quasi aliquid melius laude attribuentes, dicimus eos beatos et felices; et similiter optimos virorum, in quibus apparet quaedam divina similitudo propter eorum excellentiam. Et sicut optimis personarum attribuimus aliquid melius laude, ita etiam et optimis de numero bonorum, sicut felicitati; nullus enim laudat felicitatem per modum quo laudat hominem iustum vel virtuosum, sed attribuit ei aliquid maius, dum dicimus eam esse beatitudinem.

[72925] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 9 Deinde cum dicit: videtur autem et Eudoxus etc., inducit ad idem dictum Eudoxi. Qui in voluptate constituebat primitias bonorum, ponens scilicet voluptatem esse summum bonum. Et hoc denunciari existimat, quod cum sit de numero bonorum, non tamen aliquis laudatur propter voluptatem, eo quod est aliquid melius laudabilibus. Et tale est Deus et quicquid aliud est per se bonum. Quia ad huiusmodi quae sunt per se bona etiam alia referuntur, quorum scilicet bonitas laudatur in hoc quod se aliqualiter habent ad ea quae sunt per se bona.

[72926] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 10 Deinde cum dicit: laus quidem enim etc., manifestat quod dixerat quantum ad ea quorum est laus. Et dicit quod laus est virtutis per quam sumus operatores bonorum. Laudatur enim aliquis propter actus corporis vel animae, ut supra dictum est. Sed considerare ea de quibus consueverunt homines laudari magis proprie pertinet ad rhetores, quorum studium insudat circa laudes. Pertinet enim hoc ad demonstrativum genus causarum, quod est unum de tribus, quae cadunt sub consideratione rhetoricae ut patet per philosophum in I rhetoricae et per Tullium in rhetorica sua. Sed quantum ad nos manifeste apparet ex praedictis; quod felicitas est de numero honorabilium, eo quod est quoddam bonum perfectum.

[72927] Sententia Ethic., lib. 1 l. 18 n. 11 Deinde cum dicit: videtur autem ita habere etc., probat propositum ex ratione principii. Illud enim quod est principium et causa bonorum, ponimus honorabile, quasi quiddam divinum existens. Nam Deus est primum principium omnis boni. Sed felicitas est principium omnium bonorum humanorum, quia propter ipsam omnes homines operantur omnia quae agunt. Finis autem in operabilibus et appetibilibus habet rationem principii, quia ex fine sumitur ratio eorum quae sunt ad finem. Unde sequitur quod felicitas sit quoddam bonum honorabile.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Ethicorum

liber I a lectione XIX ad XX

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 1

Lectio 19

[72928] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 1 Si autem est felicitas et cetera. Postquam philosophus determinavit de felicitate, hic incipit determinare de virtute. Et primo praemittit quaedam quae exiguntur ad considerationem virtutis. Secundo incipit determinare de virtute in principio secundi libri, ibi, duplici autem virtute existente et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod ad

hanc scientiam pertineat de virtute considerare. Secundo assumit quaedam quae oportet cognoscere de partibus animae, ibi: de virtute autem perscrutandum etc.; tertio secundum divisionem partium animae dividit virtutem, ibi, determinatur autem virtus et cetera. Primum ostendit dupliciter. Primo quidem ratione assumpta ex parte felicitatis. Dictum est enim supra, quod felicitas est operatio quaedam secundum virtutem perfectam. Et sic per cognitionem virtutis melius poterimus de felicitate considerare. Unde et in X libro, determinato de omnibus virtutibus complet tractatum de felicitate. Cum igitur haec scientia principaliter quaerat bonum humanum quod est felicitas, consequens est quod ad hanc scientiam pertineat de virtute scrutari.

[72929] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 2 Secundo ibi: videtur autem et secundum veritatem etc., probat propositum ex propria ratione huius scientiae. Civilis enim scientia secundum rei veritatem maxime videtur studere et laborare circa virtutem. Intendit enim cives bonos facere et legibus obedientes, sicut patet per legislatores Cretensium et Lacedaemoniorum, qui habebant civilitatem optime ordinatam, vel si qui alii sunt similes leges ponentes ad faciendum homines virtuosos. Sed consideratio praesentis scientiae ad politicam pertinet, quia in hac scientia traduntur principia politicae. Unde manifestum est quod quaestio de virtute fiet conveniens huic scientiae, secundum id quod in prooemio elegimus politicam prae omnibus aliis disciplinis, inquirentem ultimum finem humanorum.

[72930] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 3 Deinde cum dicit: de virtute autem etc., assumit quaedam de partibus animae necessaria ad cognitionem virtutum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod necessarium est huiusmodi assumi in hac scientia. Secundo assumit ea, ibi, dicuntur autem de hac et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod necesse est huic scientiae quod considerat quaedam de partibus animae. Secundo ostendit qualiter debeat ea considerare, ibi, contemplandum autem et cetera. Dicit ergo primo quod, cum nos intendimus perscrutari de virtute, intelligimus hoc de virtute humana. Dictum est enim supra, quod quaerimus in hac scientia bonum humanum et felicitatem humanam. Et ideo si virtutem quaerimus propter felicitatem, necesse est quod virtutem humanam quaeramus. Virtus autem quae est proprie humana, non est ea quae est corporis, in qua communicat cum aliis rebus, sed ea quae est animae, quae est propria sibi. Sed et hoc etiam competit ei quod supra diximus quod felicitas est operatio animae.

[72931] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 4 Sic ergo se habet politicus ad considerandum de anima cuius virtutem quaerit, sicut medicus ad considerandum de corpore cuius sanitatem inquirit. Unde manifestum est quod oportet politicum aliqualiter cognoscere ea quae pertinent ad animam, sicut medicus qui curat oculos et totum corpus oportet quod consideret de oculis et de toto corpore, et tanto magis hoc pertinet ad politicam ut consideret animam cuius virtutem inquirit, quanto est melior ipsa quam scientia medicinae, ut ex supradictis patet. Et ideo oportet, quod eius consideratio sit magis completa. Videmus autem quod excellentes medici multa tractant circa cognitionem corporis, et non solum circa medicinales operationes. Unde et politicus debet aliqua considerare de anima.

[72932] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 5 Deinde cum dicit contemplandum autem etc., ostendit

qualiter de his debeat considerare. Et dicit quod in hac scientia contemplandum est de anima *gratia horum*, idest virtutum et actuum hominis, de quibus est hic principalis intentio. Et ideo intantum considerandum est de anima, quantum sufficit ad ea quae principaliter quaerimus. Si autem aliquis vellet plus certificare de anima, quam sufficit ad propositum, requireret hoc maius opus quam ea quae in proposito quaeruntur. Et ita est in omnibus aliis quae quaeruntur propter finem, quod eorum quantitas est assumenda secundum quod competit fini.

[72933] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 6 Deinde cum dicit: dicuntur autem de hac etc., assumit ea quae sunt hic consideranda de partibus animae. Et primo dividit partes animae in rationale et irrationale; secundo subdividit irrationale, ibi: irrationabilis autem etc.; tertio subdividit rationale, ibi: si autem oportet et hoc et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem. Secundo dicit praetermittendam quamdam dubitationem, ibi, haec autem utrum et cetera. Dicit ergo primo, quod de anima sufficienter quaedam sunt dicta in libro de anima, quem vocat exteriores sermones, vel quia scripsit librum illum per modum epistolae ad aliquos longe existentes, libri enim quos scribebat docens suos auditores vocabantur auditus, sicut liber physicorum dicitur de physico auditu. Vel melius, exteriores sermones vocantur qui sunt extra propositam scientiam. His autem quae ibi dicta sunt hic est utendum; puta quod quaedam pars animae est rationalis, quaedam irrationalis, ut dicitur in tertio de anima.

[72934] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 7 Deinde cum dicit: haec autem utrum determinata sint etc., movet quandam dubitationem quam dicit esse in proposito praetermittendam, scilicet utrum hae duae partes animae, rationale scilicet et irrationale, sint distincta ab invicem subiecto, loco et situ, sicut particulae corporis vel cuiuscumque alterius continui divisibilis, sicut Plato posuit rationale esse in cerebro, concupiscibile in corde et nutritivum in hepate; vel potius hae duae partes non dividantur secundum subiectum sed solum secundum rationem, sicut in circumferentia circuli *curvum*, idest convexum et concavum non dividuntur subiecto, sed solum ratione. Et dicit quod quantum pertinet ad propositum non differt quid horum dicatur. Et ideo praetermittit hanc quaestionem ut ad propositum non pertinentem.

Lectio 20

[72935] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 1 Irrationabilis autem et cetera. Postquam philosophus divisit partes animae per rationale et irrationale, hic subdividit partem irrationalem. Et primo ponit unum membrum divisionis. Secundo ponit aliud, ibi, videtur utique et alia quaedam et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quandam partem animae irrationalem. Secundo ostendit quod illa pars animae non est proprie humana, ibi: haec quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod inter irrationales partes animae una est, quae assimilatur animae plantarum, quae est communis omnibus viventibus hic inferius. Et huiusmodi pars est illa quae est causa nutrimenti et augmenti in hominibus. Et talis pars animae ponitur in omnibus quae nutriuntur, non solum in animalibus, sed in plantis; in animalibus autem invenitur non solum iam natis, sed etiam antequam

nascantur, idest in embryonibus, qui manifeste nutriuntur et crescunt.

[72936] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 2 Similiter etiam invenitur haec pars animae in animalibus non solum perfectis, idest habentibus omnes sensus et motis motu progressivo, sed etiam in animalibus imperfectis, quae habent solum sensum tactus et manent immobilia in eodem loco, sicut sunt conchilia. Manifestum est enim quod omnia praedicta vivunt, et habent aliquam partem animae. Rationabilius autem in eis omnibus ponitur haec pars animae quam quaevis alia, quia opera huius partis manifestius in eis apparent.

[72937] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 3 Deinde cum dicit: haec quidem igitur etc., ostendit quod praedicta pars animae non est humana. Et primo concludit hoc ex praedictis. Humanum enim dicimus, quod est proprium homini. Si ergo haec pars animae maxime est communis, consequens est quod non sit humana.

[72938] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 4 Secundo ibi: videtur enim etc., addit manifestationem ex quodam evidenti signo. Haec enim pars animae efficacissime invenitur operari in somnis: recurrente enim calore naturali ad interiora, dum animal dormit, digestio melius celebratur. Id autem quod est proprium hominis, secundum quod homo dicitur bonus vel malus, non multum operatur in somno. Nec secundum somnum manifestatur quis sit bonus vel malus. Unde proverbialiter dicunt, quod felices non differunt a miseris secundum somnum, qui est dimidium vitae, quia scilicet in somno ligatur iudicium rationis et soporantur exteriores sensus, operatur autem phantasia et vis nutritiva.

[72939] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 5 Hoc autem contingit rationabiliter, scilicet quod secundum somnum non differat bonus et malus, felix et miser. Quia in somno quiescit a sua operatione illa pars animae secundum quam homo dicitur bonus et malus. Contingit tamen per accidens quod bonus et malus in somno differunt non propter differentiam eorum quae sit in dormiendo, sed propter differentiam quae fuit in vigilando, in quantum scilicet quidam motus vigilantium paulatim pertranseunt ad dormientes, prout scilicet ea quae homo vidit vel audivit vel cogitavit vigilando occurrunt phantasiae dormientis. Et per hunc modum in dormiendo fiunt meliora phantasmata virtuosorum, qui circa honesta se occupant in vigilando, quam quorumlibet aliorum qui vanis et inhonestis vigilantes se occupant. Et de his sufficiat quod dictum est. Relinquitur autem ex praemissis, quod pars animae nutritiva non est nata esse particeps humanae virtutis.

[72940] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 6 Deinde cum dicit: videtur utique etc., ponit aliud membrum divisionis. Et primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi incontinentis enim et cetera. Dicit ergo primo quod praeter nutritivam partem animae, videtur esse quaedam alia pars animae, irrationalis quidem sicut et nutritiva, sed aliqualiter participans rationem; in quo differt a nutritiva, quae omnino est expers humanae virtutis, ut dictum est.

[72941] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 7 Deinde cum dicit incontinentis enim etc., probat propositum. Et primo quod sit quaedam alia pars animae irrationalis; secundo quod participet rationem, ibi, ratione autem et hoc videtur, et cetera. Primum autem probat ratione sumpta ex parte continentis et incontinentis, in quibus laudamus partem animae quae habet rationem, eo quod ratio

eorum recte deliberat et ad optima inducit quasi deprecando vel persuadendo: uterque enim horum eligit abstinere ab illicitis voluptatibus. Sed in utroque eorum videtur esse aliquid naturaliter eis inditum praeter rationem, quod contrariatur rationi et *obviat ei*, idest impedit ipsam in executione suae electionis, unde patet quod est quiddam irrationale, cum sit rationi contrarium. Et hoc est appetitus sensitivus, qui appetit id quod est delectabile sensui, quod interdum contrariatur ei quod ratio iudicat esse bonum simpliciter. Hoc autem in eo qui est continens vincitur a ratione, nam continens habet quidem concupiscentias pravas, sed ratio eas non sequitur. In incontinente autem vincit rationem, quae deducitur a concupiscentiis pravis.

[72942] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 8 Et ideo subdit exemplum, quod sicut quando corporis membra sunt dissoluta, quia scilicet non possunt omnino contineri a virtute corporis regitiva, sicut accidit in paraliticis et ebriis, qui moventur in partem sinistram, quando homines eligunt moveri in dextram; ita etiam firmiter verum est ex parte animae in incontinentibus quod moventur ad contraria eorum quae ratio eligit. Sed hoc non ita apparet in partibus animae, sicut in partibus corporis. Quia in partibus corporis manifeste videmus quando aliquid inordinate movetur, sed in partibus animae non ita manifeste hoc videmus. Nihilominus tamen existimandum est, quod aliquid sit in homine quod contrariatur et obviat rationi. Sed qualiter hoc sit alterum a ratione, utrum scilicet subiecto vel solum ratione, hoc non differt ad propositum.

[72943] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 9 Deinde cum dicit: ratione autem et hoc etc., ostendit secundum, scilicet quod huiusmodi irrationale participat rationem. Et primo manifestat hoc ex his quae intra hominem aguntur. Secundo ex his quae aguntur extra hominem, ibi, quoniam autem suadetur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod hoc irrationale participat rationem. Secundo quasi concludit differentiam huius irrationalis partis ad eam quae supra posita est, ibi: videtur utique et irrationabile duplex et cetera. Dicit ergo primo quod hoc irrationale de quo nunc dictum est, videtur aliqualiter participare ratione, sicut supra dictum est. Et hoc manifestum est in homine continente, cuius appetitus sensitivus obedit rationi. Quamvis enim habeat concupiscentias pravas, non tamen secundum eas operatur, sed secundum rationem. Et multo amplius subiicitur huiusmodi pars animae rationi in homine *sobrio* idest temperato, qui ita habet appetitum sensitivum edomitum per rationem, quod non sunt in eo concupiscentiae pravae vehementes. Et eadem ratio est de forti et de quolibet habente habitum virtutis moralis. Quia in talibus fere *omnia consonant rationi*; idest non solum exteriores actus, sed etiam interiores concupiscentiae.

[72944] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 10 Deinde cum dicit: videtur utique etc., concludit ex praemissis differentiam utriusque irrationalis. Et dicit, quod videtur, secundum praemissa duplex esse irrationale. Nam nutritivum, quod invenitur, in plantis, in nullo communicat cum ratione. Non enim obedit imperio rationis. Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliqualiter ratione, secundum quod exaudiunt rationem monentem et oboediunt ei ut imperanti. Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis et amicorum admonentium, et non se habet per modum speculantis tantum, sicut ratio mathematicorum. Tali

enim ratione haec pars animae irrationalis in nullo participat.

[72945] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 11 Deinde cum dicit: quoniam autem suadetur etc., ostendit quod hoc irrationale participet ratione per ea quae exterius aguntur. Significat enim hoc, ut ipse dicit, et suasio quae est ab amicis, et increpatio quae est a maioribus, et deprecatio quae est a minoribus, ad hoc quod homo suas concupiscentias non sequatur. Haec autem omnia frustra essent nisi huiusmodi pars animae irrationalis participare possit ratione. Et ex hoc apparet, quod ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere. Et ideo non subditur motibus caelestium corporum, ex quibus per immutationem corporis humani potest fieri aliqua immutatio circa appetitum animae sensitivum. Cum enim intellectus vel ratio non sit potentia alicuius organi corporalis, non subicitur directe actioni alicuius virtutis corporeae; et eadem ratione nec voluntas, quae est in ratione, ut dicitur in tertio de anima.

[72946] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 12 Deinde cum dicit: si autem oportet et hoc etc., subdividit alium membrum divisionis primae, scilicet rationalem animae partem. Et dicit, quod si oportet dicere illam partem animae, quae participat ratione esse aliqualiter rationale, duplex erit rationale: unum quidem sicut principaliter et in seipso rationem habens, quod est essentialiter rationale. Aliud autem est, quod est natum obedire rationi, sicut et patri, et hoc dicimus rationale per participationem. Et secundum hoc, unum membrum continetur et sub rationali et irrationali. Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animae nutritiva. Quaedam vero est rationalis tantum, sicut ipse intellectus et ratio; quaedam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis.

[72947] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 13 Deinde cum dicit determinatur autem virtus etc., dividit virtutem secundum praedictam differentiam potentiarum animae. Et dicit quod virtus *determinatur*, idest dividitur, secundum praedictam differentiam partium animae. Cum enim virtus humana sit per quam bene perficitur opus hominis quod est secundum rationem, necesse est quod virtus humana sit in aliquo rationali; unde, cum rationale sit duplex, scilicet per essentiam et per participationem, consequens est quod sit duplex humana virtus. Quarum quaedam sit in eo quod est rationale per seipsum, quae vocatur intellectualis; quaedam vero est in eo quod est rationale per participationem, idest in appetitiva animae parte, et haec vocatur moralis. Et ideo dicit quod virtutum quasdam dicimus esse intellectuales, quasdam vero morales. Sapientia enim et intellectus et prudentia dicuntur esse intellectuales virtutes, sed liberalitas et sobrietas morales.

[72948] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 14 Et hoc probat per laudes humanas: quia cum volumus aliquem de moribus suis laudare, non dicimus quod sit sapiens et intelligens, sed quod sit sobrius et mitis. Nec solum laudamus aliquem de moribus, sed etiam laudamus aliquem propter habitum sapientiae. Habitus autem laudabiles dicuntur virtutes. Praeter ergo virtutes morales, sunt aliquae intellectuales, sicut sapientia et intellectus et aliquae huiusmodi. Et sic terminatur primus liber.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Ethicorum

a libro II ad librum III lectionem XIII

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 2

Lectio 1

[72949] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 1 Duplici autem virtute existente et cetera. Postquam philosophus determinavit ea quae sunt praeambula ad virtutem, hic incipit de virtutibus determinare. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de ipsis virtutibus. In secunda de quibusdam, quae

consequuntur ad virtutes vel concomitantur eas, in septimo libro, ibi, post haec autem dicendum aliud facientes principium et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat de virtutibus moralibus. In secunda de intellectualibus, in sexto libro, ibi: quia autem existimus prius dicentes et cetera. Et ratio ordinis est, quia virtutes morales sunt magis notae, et per eas disponimur ad intellectuales. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad virtutes morales in communi. In secunda determinat de virtutibus moralibus in speciali. Et hoc, ibi: quoniam quidem igitur medietas est et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima determinat de virtute morali in communi. In secunda determinat de quibusdam principiis moralium actuum, in tertio libro, ibi, virtute itaque et circa passiones et cetera. Prima autem pars dividitur in partes tres. In prima inquirit de causa virtutis moralis. In secunda inquirit quid sit virtus moralis, ibi: post haec autem quid est virtus et cetera. In tertia parte ostendit quomodo aliquis possit fieri virtuosus, ibi: quoniam quidem igitur est virtus moralis et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod virtus moralis causatur in nobis ex operibus; secundo ostendit ex qualibus operibus causetur in nobis, ibi, quoniam igitur praesens negotium et cetera. In tertia parte movet quamdam dubitationem circa praedicta, ibi, quaeret autem utique aliquis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quae sit causa generationis virtutis. Secundo quae sit causa corruptionis ipsius, ibi: adhuc ex eisdem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod virtus moralis sit in nobis ex consuetudine operum. Secundo ostendit quod non est in nobis a natura, ibi: ex quo et manifestum et cetera. Tertio manifestat quod dixerat, per signum, ibi: testatur autem et quod fit et cetera.

[72950] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo quod, cum duplex sit virtus, scilicet intellectualis et moralis, intellectualis virtus secundum plurimum et generatur et augetur ex doctrina. Cuius ratio est, quia virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem, quae quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventione. Plures enim sunt, qui possunt cognoscere veritatem ab aliis addiscendo quam per se inveniendo. Plura etiam unusquisque inveniens ab alio didicit quam per seipsum inveniat. Sed quia in addiscendo non proceditur in infinitum, oportet quod multa cognoscant homines inveniendo. Et quia omnis cognitio nostra ortum habet a sensu et ex multotiens sentire aliquid fit experimentum. Ideo consequens est quod intellectualis virtus indigeat experimento longi temporis.

[72951] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 3 Sed moralis virtus fit *ex more*, idest ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quamdam inclinationem in aliquid appetibile. Quae quidem inclinatio vel est a natura quae inclinat in id quod est sibi conveniens, vel est ex consuetudine quae vertitur in naturam. Et inde est quod nomen *virtutis moralis* sumitur a consuetudine, parum inde declinans. Nam in Graeco ethos per e breve scriptum significat morem sive moralem virtutem, ythos autem scripta per y Graecum quod est quasi e longum significat consuetudinem. Sicut etiam apud nos nomen moris quandoque significat consuetudinem, quandoque autem id quod pertinet ad vitium vel virtutem.

[72952] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit: ex quo et manifestum etc., probat ex

praemissis, quod virtus moralis non sit a natura, per duas rationes. Quarum prima talis est. Nihil eorum quae sunt a natura variatur propter assuetudinem; et hoc manifestat per exemplum: quia cum lapis naturaliter feratur deorsum, quantumcumque proiciatur sursum, nullo modo assuescet sursum moveri, et eadem ratio est de igne et de quolibet eorum quae naturaliter moventur. Et huius ratio est quia ea quae naturaliter agunt, aut agunt tantum aut agunt et patiuntur. Si agunt tantum, ex hoc non immutabitur in eis principium actionis et ideo, manente eadem causa, semper remanet inclinatio ad eumdem effectum. Si autem sic agant quod etiam patiantur, nisi sit talis passio quae removeat principium actionis, non tolletur inclinatio naturalis quae inerat. Si vero sit talis passio quae auferat principium actionis, iam non erit eiusdem naturae. Et sic non erit sibi naturale quod fuerat prius. Et ideo per hoc quod naturaliter aliquid agit, non immutatur circa suam actionem. Et similiter etiam si moveatur contra naturam; nisi forte sit talis motio quae naturam corrumpat; si vero naturale principium actionis maneat, semper erit eadem actio; et ideo neque in his quae sunt secundum naturam neque in his quae sunt contra naturam consuetudo aliquid facit. In his autem quae pertinent ad virtutes consuetudo aliquid facit.

[72953] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 5 Cuius ratio est, quia virtus moralis pertinet ad appetitum, qui operatur secundum quod movetur a bono apprehenso. Et ideo simul cum hoc quod multoties operatur oportet quod multoties moveatur a suo obiecto. Et ex hoc consequitur quamdam inclinationem ad modum naturae, sicut etiam multae guttae cadentes lapidem cavant. Sic igitur patet quod virtutes morales neque sunt in nobis a natura neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, in quantum scilicet vis appetitiva in nobis nata est obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem, inquantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimitur forma rationis in vi appetitiva, quae quidem impressio nihil aliud est quam virtus moralis.

[72954] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 6 Secundam rationem ponit ibi adhuc quaecumque natura quidem et cetera. Quae talis est. In omnibus illis, quae nobis insunt ex natura, prius inest nobis potentia quam operatio. Et hoc patet in sensibus. Non enim ex hoc, quod multoties vidimus vel audivimus, accepimus sensum visus et auditus. Sed e converso ex hoc, quod habuimus hos sensus, uti eis coepimus, non autem ex hoc quod eis usi sumus factum est, ut eos haberemus. Sed operando secundum virtutem accepimus virtutes, sicut etiam contingit in artibus operativis, in quibus homines faciendo addiscunt ea quae oportet eos facere postquam didicerint, sicut aedificando fiunt aedificatores et cytharizando cytharistae. Et similiter operando iusta, aut temperata, aut fortia, fiunt homines iusti, aut temperati, aut fortes. Ergo huiusmodi virtutes non sunt in nobis a natura.

[72955] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit: testatur autem etc., manifestat quod dixerat, per signum. Et dicit quod ei quod dictum est, quod operando efficimur virtuosi, attestatur hoc quod fit in civitatibus; quia legislatores assuefaciendo homines per praecepta, praemia et poenas ad opera virtutum, faciunt eos virtuosos. Et ad hoc debet fieri intentio cuiuslibet legislatoris, qui vero hoc non bene faciunt, peccant in legislatione. Et horum civilitas differt a recta civilitate

secundum differentiam boni et mali.

[72956] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: adhuc ex eisdem etc., ostendit quod ex operibus corrumpitur virtus. Et primo ostendit propositum. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod oportet, et cetera. Dicit ergo primo, quod eadem sunt principia ex quibus diversimode acceptis, fit et corrumpitur virtus. Et similiter est de qualibet arte. Et manifestat hoc primo in artibus, quia ex hoc quod citharizant aliqualiter homines fiunt et boni et mali cytharistae, si proportionaliter accipiatur. Et eadem ratio est de aedificatoribus et de omnibus aliis artificibus, quia ex hoc quod frequenter bene aedificant fiunt boni aedificatores, et ex male aedificando mali. Et si hoc non esset verum, non indigerent homines ad addiscendum huiusmodi artes aliquo docente qui dirigeret eorum actiones, sed omnes, qualitercumque operarentur, fierent vel boni vel mali artifices. Et sicut se habet in artibus, ita se habet in virtutibus.

[72957] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 9 Qui enim in commutationibus quae sunt ad homines bene operantur, fiunt iusti, qui autem male, iniusti; et similiter qui operantur in periculis et assuescunt timere vel confidere, si hoc bene faciunt fiunt fortes; si autem male, timidi. Et ita est etiam de temperantia et mansuetudine circa concupiscentias et iras. Et universaliter, ut uno sermone dicatur, ex similibus operationibus fiunt similes habitus.

[72958] Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., concludit ex praemissis quod oportet studium adhibere quales operationes aliquis faciat; quia secundum harum differentiam sequuntur differentiae habituum. Et ideo ulterius concludit quod non parum differt, quod aliquis statim a iuventute assuescat vel bene vel male operari; sed multum differt; quin potius totum ex hoc dependet. Nam ea quae nobis a pueritia imprimuntur, firmius retinemus.

Lectio 2

[72959] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 1 Quoniam igitur praesens negotium et cetera. Postquam philosophus ostendit quod virtutes causantur in nobis ex operationibus, hic inquirit quomodo hoc fiat. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quales sint operationes ex quibus virtus causatur in nobis. Secundo ostendit quid sit signum virtutis iam generatae in nobis, ibi, signum autem oportet facere, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit necessitatem praesentis inquisitionis. Secundo determinat modum inquirendi, ibi, illud autem praeconfessum sit, et cetera. Tertio ostendit ex qualibus operationibus causantur virtutes. Circa primum duo facit. Primo ostendit necessitatem praesentis inquisitionis. Secundo ostendit quid oporteat hic supponere, ibi, secundum rectam quidem igitur et cetera. Circa primum considerandum est, quod in speculativis scientiis in quibus non quaeritur nisi cognitio veritatis, sufficit cognoscere quae sit causa talis effectus. Sed in scientiis operativis, quarum finis est operatio, oportet cognoscere qualibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur.

[72960] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 2 Dicit ergo, quod praesens negotium, scilicet moralis

philosophiae, non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Non enim in hac scientia scrutamur quid est virtus ad hoc solum ut sciamus huius rei veritatem; sed ad hoc, quod acquirentes virtutem, boni efficiamur. Et huius rationem assignat: quia si inquisitio huius scientiae esset ad solam scientiam veritatis, parum esset utilis. Non enim magnum quid est, nec multum pertinens ad perfectionem intellectus, quod aliquis cognoscat variabilem veritatem contingentium operabilium, circa quae est virtus. Et quia ita est, concludit, quod necesse est perscrutari circa operationes nostras, quales sint fiendae. Quia, sicut supra dictum est, operationes habent virtutem et dominium super hoc, quod in nobis generentur habitus boni vel mali.

[72961] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: secundum rectam quidem igitur etc., ostendit quid oporteat in ista inquisitione supponere. Et dicit quod hoc debet supponi tamquam quiddam commune circa qualitatem operationum causantium virtutem, quod scilicet sint secundum rationem rectam. Cuius ratio est, quia bonum cuiuslibet rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis. Posterius autem determinabitur, scilicet in sexto libro, quid sit recta ratio, quae scilicet pertinet ad virtutes intellectuales, et qualiter se habeat ad alias virtutes, scilicet ad morales.

[72962] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: illud autem praeconfessum sit etc., determinat modum inquirendi de talibus. Et dicit, quod illud oportet primo supponere, quod omnis sermo qui est de operabilibus, sicut est iste, debet tradi *typo*, idest exemplariter, vel similitudinarie, et non secundum certitudinem; sicut dictum est in prooemio totius libri. Et hoc ideo, quia sermones sunt exquirendi secundum conditionem materiae, ut ibi dictum est, videmus autem, quod ea quae sunt in operationibus moralibus et illa quae sunt ad haec utilia, scilicet bona exteriora, non habent in seipsis aliquid stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et variabilia. Sicut etiam accidit in operationibus medicinalibus quae sunt circa sana, quia et ipsa dispositio corporis sanandi et res quae assumuntur ad sanandum, multipliciter variantur.

[72963] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 5 Et cum sermo moralium etiam in universalibus sit incertus et variabilis, adhuc magis incertus est si quis velit ulterius descendere tradendo doctrinam de singulis in speciali. Hoc enim non cadit neque sub arte, neque sub aliqua narratione, quia casus singularium operabilium variantur infinitis modis. Unde iudicium de singulis relinquitur prudentiae uniuscuiusque, et hoc est quod subdit, quod oportet ipsos operantes per suam prudentiam intendere ad considerandum ea quae convenit agere secundum praesens tempus, consideratis omnibus particularibus circumstantiis; sicut oportet medicum facere in medicando, et gubernatorem in regimine navis. Quamvis autem hic sermo sit talis, id est in universali incertus, in particulari autem inenarrabilis, tamen attentare debemus, ut aliquod auxilium super hoc hominibus conferamus, per quod scilicet dirigantur in suis operibus.

[72964] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: primum igitur hoc speculandum etc.,

ostendit quales operationes sint quae causent virtutem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit ex qualibus operationibus causatur virtus. Secundo ostendit, quod virtus causata similes operationes producit, ibi, sed non solum generationes, et cetera. Dicit ergo primo, hoc esse primo considerandum, quod virtutes sive operationes causantes virtutem natae sunt corrumpi ex superabundantia et defectu. Et ad hoc manifestandum oportet assumere quaedam manifestiora signa et testimonia; scilicet ea quae accidunt circa virtutes corporis, quae sunt manifestiores quam virtutes animae.

[72965] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 7 Videmus enim quod fortitudo corporalis corrumpitur ex superabundantibus *gignasiis*, id est exercitiis quibusdam corporalibus (in) quibus aliqui nudi decertabant, eo quod per nimium laborem debilitatur virtus naturalis corporis; similiter etiam defectus horum exercitiorum corrumpit fortitudinem corporalem, quia ex defectu exercitii membra remanent mollia et debilia ad laborandum. Et similiter etiam est in sanitate. Nam sive aliquis sumat nimis de cibo vel potu, sive etiam minus, quam oporteat, corrumpitur sanitas. Sed si aliquis secundum debitam mensuram utatur exercitiis et cibis et potibus, fiet in eo fortitudo corporalis et sanitas et augebitur et conservabitur.

[72966] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 8 Et ita etiam se habet in virtutibus animae, puta fortitudine et temperantia et aliis virtutibus. Ille enim qui omnia timet et fugit et nihil sustinet terribilium, efficitur timidus. Et similiter qui nihil timet, sed ad omnia pericula praecipitanter vadit, efficitur audax. Et ita est etiam ex parte temperantiae; ille enim qui potitur qualibet voluptate, et nullam vitat, efficitur intemperatus. Qui autem omnes vitat, sicut homines agrestes absque ratione faciunt, iste efficitur insensibilis.

[72967] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 9 Nec tamen ex hoc accipi potest quod virginitas, quae abstinet ab omni delectatione venerea, sit vitium; tum quia per hoc non abstinet ab omnibus delectationibus, tum quia ab his delectationibus abstinet secundum rationem rectam: quemadmodum etiam non est vitiosum quod aliqui milites abstinent ab omnibus delectationibus venereis, ut liberius vacent rebus bellicis. Haec autem ideo dicta sunt quia temperantia et fortitudo corrumpitur ex superabundantia et defectu, a medietate autem salvatur; quae quidem medietas accipitur non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam.

[72968] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit: sed non solum generationes etc., ostendit quod virtus similes operationes producit eis ex quibus generatur. Et dicit quod ex eisdem operationibus fiunt generationes virtutum et augmentationes et corruptiones si contrario modo accipiantur, sed etiam operationes virtutum generatarum in eisdem consistunt. Et hoc patet in corporalibus quae sunt manifestiora, sicut fortitudo corporalis causatur ex hoc quod potest multum cibum sumere et multos labores sustinere, et quando factus est fortis, potest ista maxime facere, ita etiam se habet in virtutibus animae, quia ex hoc quod recedimus a voluptatibus efficimur temperati; et quando facti sumus temperati, maxime possumus recedere a voluptatibus. Et similiter se habet in virtute fortitudinis: quia per hoc quod sumus assueti contemnere et sustinere terribilia, efficimur fortes, et facti fortes maxime hoc possumus facere: sicut etiam ignis generatus ex calefactione potest maxime calefacere.

Lectio 3

[72969] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 1 Signum autem oportet facere et cetera. Postquam philosophus ostendit quales debeant esse operationes ex quibus causantur virtutes, hic ostendit quid sit signum virtutis iam generatae. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, propter voluptatem quidem enim et cetera. Circa primum considerandum quod, cum virtus similia operetur his operationibus ex quibus generata est, ut supra dictum est, differt executio huiusmodi operationum post virtutem et ante virtutem. Nam ante virtutem facit homo sibi quamdam violentiam ad operandum huiusmodi. Et ideo tales operationes habent aliquam tristitiam admixtam. Sed post habitum virtutis generatum, huiusmodi operationes fiunt delectabiliter. Quia habitus inest per modum cuiusdam naturae. Ex hoc autem est aliquid delectabile, quod convenit alicui secundum naturam.

[72970] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 2 Dicit ergo hic esse signum habituum iam generatorum, vel bonorum vel malorum, quod accipitur ex delectatione vel tristitia, quae supervenit operationibus. Et hoc manifestat per exempla. Ille enim, qui in hoc gaudet quod recedit a voluptatibus corporalibus est temperatus, qui autem in hoc tristatur est intemperatus, quia operatur id quod est contrarium suo habitui. Et similiter ille qui sustinet pericula delectabiliter, vel ad minus sine tristitia, est fortis. Specialiter enim in actu fortitudinis sufficit non tristari, ut infra dicetur in tertio. Ille autem qui cum tristitia pericula sustinet, timidus est. Causam autem eius quod dictum est assignat ex hoc quod omnis moralis virtus est circa voluptates et tristitias.

[72971] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 3 Quod quidem non est sic intelligendum quasi omnis virtus moralis sit circa voluptates et tristitias, sicut circa propriam materiam. Materia enim uniuscuiusque virtutis moralis est id circa quod modum rationis imponit. Sicut iustitia circa operationes quae sunt ad alterum, fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa quasdam delectationes et tristitias; sed sicut dicetur in septimo huius, delectatio est principalis finis omnium virtutum moralium. Hoc enim requiritur in omni virtute morali, ut aliquis delectetur et tristetur in quibus oportet. Et secundum hoc, hic dicitur quod moralis virtus est circa voluptates et tristitias, quia intentio cuiuslibet virtutis moralis est ad hoc quod aliquis recte se habeat in delectando et tristando.

[72972] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: propter voluptatem quidem enim etc., probat propositum. Et primo rationibus sumptis ex his quae pertinent ad virtutem. Secundo ex parte ipsius hominis virtuosi, ibi: fiet autem utique nobis et cetera. Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum prima sumitur ex studio hominum tendentium in virtutem. Ostensum est enim supra quod ex eisdem contrario modo factis, virtus generatur et corrumpitur. Videmus autem quod propter voluptatem et tristitiam virtus corrumpitur. Quia propter concupiscentiam delectationum operamur mala, propter tristitiam autem quam timemus in laboribus honestatis recedimus a *bonis*, idest virtuosis operibus. Et ideo, sicut Plato dixit, oportet eum qui tendit ad virtutem, statim a iuventute aliqualiter manuduci (ut) et gaudeat et tristetur de quibus oportet. Haec est enim recta

disciplina iuvenum ut assuescant (ut) et delectentur in bonis operibus et tristentur de malis. Et ideo instructores iuvenum cum bene faciunt applaudunt eis, cum autem male agunt increpant eos.

[72973] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 5 Secundam rationem ponit ibi adhuc autem si virtutes et cetera. Quae quidem sumitur ex materia virtutis moralis in hunc modum. Omnis virtus moralis est circa actus, sicut iustitia, quae est circa emptiones et venditiones et alia huiusmodi, vel circa passiones, sicut mansuetudo, quae est circa iras: et sic de aliis. Sed ad omnem passionem sequitur delectatio vel tristitia. Quia passio animae nihil est aliud quam motus appetitivae virtutis in prosecutionem boni vel in fugam mali; cum ergo pervenitur in bonum in quod appetitus tendit vel cum vitat malum, quod refugiebat, sequitur delectatio. Quando autem est e converso, sequitur tristitia. Sicut iratus quando consequitur vindictam, laetatur, et similiter timidus quando evadit pericula, quando autem e contrario se habet tristatur. Relinquitur ergo quod modo praedicto omnis virtus moralis sit circa delectationes et tristitias sicut circa quaedam finalia.

[72974] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi demonstrant autem et poenae et cetera. Et sumitur ex medicina virtutis. Sicut enim medicinae ad sanitatem restituendam sunt quaedam amarae potiones exhibitae et delectabiles subtractae, ita etiam poenae sunt quaedam medicinae ad reparandam virtutem. Quae quidem fiunt per subtractionem aliquarum delectationum vel adhibitionem aliquarum tristitiarum. Medicinae autem natae sunt fieri per contraria; sicut quando superabundat calor, medici adhibent frigida. Ergo etiam virtus moralis est circa aliquas delectationes et tristitias.

[72975] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 7 Quartam rationem ponit ibi: adhuc autem, sicut prius et cetera. Quae sumitur ex eo quod est contrarium et corruptivum virtutis. Et dicit quod omnis habitus naturam habet ad haec et circa haec operanda a quibus fit *deterior et melior*, id est a quibus augetur in bonitate si sit habitus bonus, vel augetur in malitia, si sit habitus malus. Vel potest intelligi, a quibus innatus est fieri *deterior vel melior*, idest a quibus natus est generari vel augeri, quod est fieri meliorem, sive corrumpi vel diminui, quod est fieri deteriorem. Videmus autem quod homines fiunt pravi per corruptionem virtutis ex eo quod sequuntur voluptates et fugiunt tristitias vel quas non oportet vel quando non oportet, vel qualitercumque aliter deviet aliquis a ratione recta.

[72976] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 8 Et ex hac occasione fuerunt moti Stoici ut dicerent quod virtutes sunt quaedam impassibilitates et quietes. Quia enim videbant quod homines fiunt mali per delectationes et tristitias, consequens esse putaverunt quod virtus in hoc consistat quod omnino transmutationes passionum cessent. Sed in hoc non bene dixerunt quod totaliter a virtuoso voluerunt excludere animae passiones. Pertinet enim ad bonum rationis, ut reguletur per eam appetitus sensitivus, cuius motus sunt passiones. Unde ad virtutem non pertinet quod excludat omnes passiones, sed solum inordinatas, quae scilicet sunt ut non oportet et quando non oportet, et quaecumque alia adduntur pertinentia ad alias circumstantias. Ex his ergo concludit supponendum esse quod circa voluptates et tristitias virtus optima operetur, malitia autem, quae est habitus virtuti contrarius, mala.

[72977] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit: fiet autem utique nobis etc., inducit ad propositum alias quatuor rationes sumptas ex parte hominum quibus inest virtus, et delectatio, et tristitia. Quarum prima sumitur ex communitate delectationum. Dicit quod tria sunt quae cadunt sub electione humana: scilicet *bonum*, idest honestum; *conferens*, idest utile; et delectabile. Quibus tria contrariantur: scilicet *malum*, idest vitium, quod opponitur honesto; nocivum, quod opponitur utili; et triste, quod opponitur delectabili. Circa omnia autem haec bonus recte se habet, malus autem homo peccat: et praecipue circa delectationem, quae est communior inter praedicta, duplici communitate.

[72978] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 10 Primo quidem quantum ad ea quae delectantur. Delectatio enim invenitur in omnibus animalibus, quia non solum est secundum partem intellectivam sed est etiam secundum sensitivam. Sed utile et honestum pertinent ad solam partem intellectivam. Nam honestum est, quod fit secundum rationem; utile autem importat ordinationem alicuius in alterum, ordinare autem est proprium rationis.

[72979] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 11 Alia autem communitas est ex parte ipsarum rerum; delectatio enim consequitur ad omnia quae cadunt sub electione. Honestum enim est delectabile homini secundum quod est conveniens rationi: utile autem est delectabile propter spem finis. Non autem est e converso, quod omne delectabile sit utile vel honestum, ut patet in delectabilibus secundum sensum.

[72980] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 12 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem ex puero et cetera. Quae sumitur ex connaturalitate delectationis. Simul enim cum omnibus hominibus nutritur a pueritia ipsa delectatio, quia puer mox natus delectatur in lacte. Et ideo difficile est, quod homo possit subiugare hanc passionem, quae comparatur vitae, in hoc scilicet quod incepit cum homine a principio vitae. Et ideo circa delectationem maxime est virtus moralis.

[72981] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 13 Tertiam rationem ponit ibi: regulamus autem et cetera. Quae sumitur ex humano studio. Omnes enim homines regulant operationes suas *delectatione et tristitia, illis* scilicet operationibus intendentes in quibus delectantur et ab illis abstinentes de quibus tristantur. Et ideo necesse est quod circa delectationem et tristitiam sit totum negotium moralis virtutis quae scilicet ordinatur ad bene operandum. Non enim parum pertinet ad operationes, quod aliquis bene vel male gaudeat vel tristetur. Quia si gaudet de bonis, bene operabitur, si autem de malis, male.

[72982] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 14 Quartam rationem ponit ibi adhuc autem difficilius et cetera. Quae sumitur ex comparatione eius ad iram: quia, ut dixit Heraclitus, difficilius est pugnare contra voluptatem, quam contra iram; quum tamen pugnare contra iram videatur difficillimum propter eius impetum. Sed concupiscentia delectationis, et communior est et naturalior et magis durat. Ars autem et virtus est circa difficilius, in quo magis requiritur quod aliquis bene operetur, ad quod ordinatur ars et virtus; nam in facilibus quilibet potest bene operari. Sed bene operari in difficilibus est solum habentis virtutem et artem. Et ideo manifestum est ex praedictis, quod totum negotium *virtutis et politicae*, idest civilis conversationis, consistit circa delectationes et tristitias;

quibus qui bene utitur, bonus erit; qui male autem utitur, erit malus.

[72983] Sententia Ethic., lib. 2 l. 3 n. 15 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt: scilicet, quod virtus sit circa delectationes et tristitias; et quod eadem sunt ex quibus virtus generatur et augetur, et ex quibus etiam corrumpitur contrario modo factis, et quod eadem sunt ex quibus generatur virtus, et quae operatur virtus iam generata.

Lectio 4

[72984] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 1 Quaeret autem utique aliquis et cetera. Postquam philosophus ostendit quod virtutes causantur ex operibus, hic movet quamdam dubitationem. Et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo solvit eam, ibi, vel neque in artibus et cetera. Tertio ex determinatione quaestionis inducit conclusionem principaliter intentam, ibi, bene igitur dicitur, et cetera. Est ergo dubitatio, quam primo movet, talis: ita se habet in virtutibus sicut et in artibus: sed in artibus ita se habet, quod nullus operatur opus artis nisi habens artem; sicut nullus facit opera grammaticalia nisi grammaticus existens, neque opera musicalia nisi musicus existens; ergo etiam ita se habebit in virtutibus, quod quicumque facit opera iusta est iam iustus, et quicumque facit opera (iam) temperata est iam temperatus; non ergo videtur verum esse quod dictum est, quod homines faciendo iusta fiunt iusti, et faciendo temperata fiunt temperati.

[72985] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit: vel neque in artibus etc., solvit dubitationem praedictam. Et primo interimendo id quod assumebatur de artibus. Secundo interimendo similitudinem, quae proponebatur inter virtutes et artes, ibi, adhuc autem neque simile, et cetera. Dicit ergo primo, quod in artibus non ita se habet sicut assumebatur, scilicet, quod quicumque facit grammaticalia iam sit grammaticus. Contingit enim quandoque quod aliquis facit opus grammaticale non per artem, sed quandoque quidem a casu, puta si aliquis idiota a casu pronunciet congruam locutionem: quandoque autem hoc contingit alio supposito, ad cuius scilicet exemplar operetur: puta si aliquis mimus repraesentet locutionem congruam, quam aliquis grammaticus profert. Sed tunc aliquis est iudicandus grammaticus, quando facit opus grammaticale et *grammaticaliter*, idest secundum scientiam grammaticae, quam habet.

[72986] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit: adhuc autem neque simile etc., ponit secundam solutionem. Circa quam duo facit. Primo interimit similitudinem artium ad virtutem. Secundo concludit solutionem, ibi, res quidem igitur iustae et cetera. Dicit ergo primo, quod non est simile in artibus et virtutibus. Quia opera quae fiunt ab artibus habent in se ipsis id quod pertinet ad bene esse artis. Cuius ratio est quia ars est ratio recta factibilium, ut dicetur in sexto huius. Facere autem est operatio transiens in exteriorem materiam. Talis autem actio est perfectio facti. Et ideo in huiusmodi actionibus, bonum consistit in ipso facto. Et ideo ad bonum artis sufficit, quod ea quae fiunt bene se habeant. Sed virtutes sunt principia actionum, quae non transeunt in exteriorem materiam, sed manent in ipsis agentibus. Unde tales actiones sunt perfectiones agentium.

Et ideo bonum harum actionum in ipsis agentibus consistit.

[72987] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 4 Et ideo dicit, quod ad hoc quod aliqua fiant iuste vel temperate, non sufficit, quod opera quae fiunt bene se habeant; sed requiritur, quod operans debito modo operetur. In quo quidem modo tria dicit esse attendenda. Quorum primum pertinet ad intellectum sive ad rationem, ut scilicet ille qui facit opus virtutis non operetur ex ignorantia vel a casu, sed sciat quid faciat. Secundum accipitur ex parte virtutis appetitivae. In quo duo attenduntur. Quorum unum est, ut non operetur ex passione, puta cum quis facit ex timore aliquod opus virtutis, sed operetur ex electione; aliud autem est ut electio operis virtuosi non sit propter aliquid aliud, sicut cum quis operatur opus virtutis propter lucrum, vel propter inanem gloriam, sed sit propter hoc, id est propter ipsum opus virtutis, quod secundum se placet ei qui habet habitum virtutis, tamquam ei conveniens. Tertium autem accipitur secundum rationem habitus, ut scilicet aliquis *firme* idest constanter quantum ad seipsum, *et immobiliter*, id est a nullo exteriori ab hoc removeatur, quin habeat electionem virtuosam, et operetur secundum eam.

[72988] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 5 Sed ad artes non requiritur nisi primum horum, quod est scire. Potest enim aliquis esse bonus artifex, etiam si nunquam eligat operari secundum artem, vel si non perseveret in suo opere; sed scientia parvam vel nullam virtutem habet ad hoc quod homo sit virtuosus, sed totum consistit in aliis, quae quidem adveniunt homini ex frequenti operatione virtuosorum operum, quia ex hoc generatur habitus per quem aliquis eligit ea quae conveniunt illi habitui et immobiliter in eis perseverat.

[72989] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: res quidem igitur etc., concludit solutionem praedictae dubitationis. Et dicit, quod res quae fiunt, dicuntur iustae et temperatae quando sunt similes illis quas iustus et temperatus operatur: sed non oportet, quod quicumque haec operatur sit iustus et temperatus; sed ille qui sic ea operatur, sicut operantur iusti et temperati secundum tria praemissa, dicitur iustus et temperatus. Sic igitur homines primo operantur iusta et temperata, non eodem modo quo iusti et temperati utuntur, et ex talibus operationibus causatur habitus.

[72990] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 7 Si quis autem quaerat quomodo hoc est possibile, cum nihil reducat se de potentia in actum? Dicendum est, quod perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc, quod appetitus reguletur secundum rationem. Prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praecognita facit aliquis inveniendo se scientem in actu: ita agendo secundum principia rationis practicae, facit aliquis se virtuosum in actu.

[72991] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: bene igitur dicitur etc., concludit conclusionem principaliter intentam. Et primo concludit propositum. Secundo arguit quorumdam errorem, ibi, sed multi haec quidem et cetera. Concludit ergo primo, quod bene supra dictum est, quod homo fit iustus ex eo quod iusta operatur et temperatus ex eo quod temperata operatur. Ex hoc autem quod non operatur, nullus nec studium apponit ad hoc quod fiat bonus.

[72992] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit: sed multi haec quidem etc., arguit quorumdam errorem, qui non operantur opera virtutis, sed confugiendo ad ratiocinandum de virtutibus aestimant se fieri bonos philosophando. Quos dicit esse similes infirmis, qui sollicite audiunt ea quae dicuntur sibi a medicis, sed nihil faciunt eorum quae sibi praecipiuntur. Ita enim se habet philosophia ad curationem animae, sicut medicina ad curationem corporis. Unde sicut illi qui audiunt praecepta medicorum et non faciunt, nunquam erunt bene dispositi secundum corpus, ita neque illi qui audiunt documenta moralium philosophorum et non faciunt ea, nunquam habebunt animam bene dispositam.

Lectio 5

[72993] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 1 Post haec autem quid est virtus et cetera. Postquam philosophus determinavit de causa virtutis, hic incipit inquirere quid sit virtus. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid sit virtus. In secunda determinat de oppositione virtutis ad vitium, ibi, tribus autem dispositionibus et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas. In prima determinat quid est virtus in generali. In secunda manifestat definitionem assignatam in singulis virtutibus, ibi, oportet autem non solum universaliter dici et cetera. Prima autem dividitur in partes duas. In prima investigat definitionem virtutis. In secunda concludit definitionem, ibi, est ergo virtus habitus et cetera. Circa primum duo facit. Primo investigat genus virtutis. Secundo differentiam eius, ibi, oportet autem non solum et cetera. Investigat autem genus virtutis per viam divisionis. Unde circa primum tria facit. Primo proponit divisionem. Secundo exponit membra eius, ibi, dico autem passiones etc.; tertio ex divisione posita argumentatur, ibi: passiones quidem igitur et cetera.

[72994] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 2 Dicit ergo primo, quod ad perscrutandum quid est virtus, oportet assumere, quod tria sunt in anima, scilicet passiones, potentiae et habitus, quorum alterum necesse est esse virtutem. Dixit enim supra, quod virtus est principium quorundam operum animae. Nihil autem est in anima, quod sit operationis principium, nisi aliquod horum trium. Videtur enim homo aliquando agere ex passione, puta ex ira. Quandoque vero ex habitu, sicut ille qui operatur ex arte. Quandoque vero ex nuda potentia, sicut quando homo primo incipit operari. Ex quo patet quod sub hac divisione, non comprehenduntur absolute omnia quae sunt in anima; quia essentia animae nihil horum est neque etiam operatio intelligibilis; sed solum hic tanguntur illa quae sunt principia alicuius actionis.

[72995] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: dico autem passiones etc., manifestat membra praemissae divisionis. Et primo manifestat quae sint passiones; secundo quae sint potentiae, ibi: potentias autem etc.; tertio qui sint habitus, ibi, habitus autem secundum quos et cetera. Circa primum considerandum est, quod secundum vegetabilem animam non dicuntur passiones animae, eo quod vires huius partis animae non sunt passivae, sed activae. Vires autem apprehensivae et appetitivae sunt passivae tam in parte sensitiva quam in parte intellectiva, praeter

intellectum agentem. Et quamvis sentire et intelligere sit pati quoddam, non tamen dicuntur passiones animae secundum apprehensionem sensus vel intellectus, sed solum secundum appetitum. Quia operatio potentiae apprehensivae est secundum quod res apprehensa est in apprehendente per modum apprehendentis. Et sic res apprehensa quodammodo trahitur ad apprehendentem; operatio autem potentiae appetitivae est secundum quod appetens inclinatur ad appetibile. Et quia de ratione patientis est quod trahatur ad agentem et non e converso, inde est quod operationes potentiarum apprehensivarum, non dicuntur proprie passiones, sed solum operationes potentiarum appetitivarum.

[72996] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 4 Inter quas etiam operatio appetitus intellectivi non proprie dicitur passio, tum quia non est secundum transmutationem organi corporalis, quae requiritur ad rationem passionis proprie dictae, tum etiam quia secundum operationem appetitus intellectivi qui est voluntas, homo non agitur tamquam patiens, sed potius seipsum agit tamquam dominus sui actus existens. Relinquitur ergo quod passiones proprie dicantur operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis, et quibus homo quodammodo ducitur.

[72997] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 5 Appetitus autem sensitivus dividitur in duas vires: scilicet in concupiscibilem, quae respicit absolute bonum sensibile, quod scilicet est delectabile secundum sensum, et malum ei contrarium, et irascibilem, quae respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis; sicut victoria dicitur esse quoddam bonum, quamvis non sit cum delectatione sensus. Sic igitur quaecumque passiones respiciunt bonum vel malum absolute, sunt in concupiscibili. Quae quidem respectu boni sunt tres, scilicet amor, qui importat quandam connaturalitatem appetitus ad bonum amatum, et desiderium, quod importat motum appetitus in bonum amatum. Et delectatio, quae importat quietem appetitus in bono amato; quibus tria opponuntur in ordine ad malum, scilicet: odium amori; aversio sive fuga desiderio; et tristitia delectationi. Illae vero passiones quae respiciunt bonum vel malum sub ratione cuiusdam ardui, pertinent ad irascibilem: sicut timor et audacia respectu mali; spes et desperatio respectu boni et quintum est ira quae est passio composita, unde nec contrarium habet.

[72998] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 6 Et ideo enumerando passiones, dicit quod passiones sunt concupiscentia, quam nominavimus desiderium, et ira et timor et audacia, et invidia quae continetur sub tristitia, et gaudium quod continetur sub delectatione (est enim delectatio non corporalis, sed in interiori apprehensione consistens), et amicitia et odium, et desiderium. Quod differt a concupiscentia: eo quod concupiscentia est delectationis corporalis, desiderium autem cuiuscumque alterius delectabilis.

[72999] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 7 Addit autem zelum et misericordiam quae sunt species tristitiae. Nam misericordia est tristitia de malis alienis, zelus autem est tristitia de hoc quod homo deficit ab his quae alii habent.

[73000] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 8 Addit autem quod universaliter ad omnia praedicta sequitur delectatio et tristitia; quia omnia alia important motus quosdam in bonum et malum, ex quorum superventu causatur delectatio vel tristitia. Unde omnes aliae passiones terminantur ad

delectationem vel tristitiam.

[73001] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit: potentias autem secundum quas etc., manifestat quae sint potentiae, non quidem in generali, sed circa materiam moralem secundum differentiam ad passiones. Dicit enim quod potentiae dicuntur secundum quas dicimur *passibiles praedictarum passionum*, idest potentes pati passiones praedictas, puta potentia irascibilis est secundum quam possumus irasci. Potentia autem concupiscibilis est secundum quam possumus tristari vel misereri.

[73002] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit: habitus autem secundum quos etc., manifestat qui sint habitus: et hoc etiam non in generali, sed in materia morali per comparationem ad passiones. Et dicit quod habitus dicuntur secundum quos nos habemus ad passiones bene vel male. Habitus enim est dispositio quaedam determinans potentiam per comparationem ad aliquid. Quae quidem determinatio, si sit secundum quod convenit naturae rei, erit habitus bonus disponens ad hoc quod aliquid fiat bene, alioquin erit habitus malus, et secundum ipsum aliquid fiet male. Et exemplificat quod secundum aliquem habitum habemus nos ad hoc ut irascamur vel male, si hoc fiat *vehementer vel remisse*, idest secundum superabundantiam aut defectum, vel bene si hoc fiat medio modo.

[73003] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit: passiones quidem igitur etc., argumentatur ex divisione praemissa. Et primo ostendit quod virtutes non sunt passiones. Secundo, quod non sunt potentiae, ibi: propter haec autem neque potentiae et cetera. Tertio concludit quod sunt habitus, ibi, si igitur neque passiones et cetera. Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum prima talis est: secundum virtutes dicimur boni, et secundum malitias oppositas dicimur mali. Sed secundum passiones absolute consideratas non dicimur boni vel mali. Ergo passiones neque sunt virtutes neque malitiae.

[73004] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 12 Secundam rationem ponit ibi et quoniam secundum passiones quidem et cetera. Quae accipitur ex laude et vituperio, quae sunt testimonia quaedam bonitatis vel malitiae. Dicit ergo quod secundum virtutes laudamur, secundum autem malitias oppositas vituperamur. Sed secundum passiones absolute consideratas neque laudamur neque vituperamur. Non enim aliquis laudatur neque vituperatur ex hoc quod absolute timet vel irascitur, sed solum ex hoc quod *aliqualiter timet vel irascitur*, idest secundum rationem vel praeter rationem. Et idem est intelligendum in aliis passionibus animae. Ergo passiones animae neque sunt virtutes neque malitiae.

[73005] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 13 Tertiam rationem ponit ibi adhuc irascimur quidem et timemus et cetera. Quae sumitur ex modo agendi secundum virtutem. Virtutes enim vel sunt electiones, vel non sine electione; potest enim virtus dici ipse actus virtutis. Et sic si accipiamus principales actus virtutum qui sunt interiores, virtus est electio. Si autem exteriores, virtus non est sine electione, quia exteriores actus virtutum ab interiori electione procedunt; si autem accipiatur virtus pro ipso habitu virtutis, sic etiam virtus non est sine electione, sicut causa non est sine proprio effectu. Passiones autem adveniunt nobis sine electione, quia interdum praeveniunt deliberationem

rationis quae ad electionem requiritur. Et hoc est quod dicit, quod irascimur et timemus *non sponte*, id est non ex arbitrio rationis. Ergo passiones non sunt virtutes.

[73006] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 14 Quartam rationem ponit ibi adhuc autem secundum passiones quidem moveri et cetera. Quae sumitur secundum ipsam essentiam virtutis. Passiones enim sunt motus quidam secundum quos moveri dicimur. Virtutes autem et malitiae sunt quaedam qualitates secundum quas non dicimur moveri, sed *aliqualiter*, idest bene vel male disponi ad hoc quod moveamur. Ergo passiones non sunt virtutes neque malitiae.

[73007] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 15 Deinde cum dicit propter haec autem neque potentiae sunt etc., ostendit, quod virtutes non sunt potentiae, duabus rationibus. Quarum prima sumitur secundum rationem boni et mali: sicut etiam et supra probavit de passionibus. Et est ratio talis: nullus dicitur bonus vel malus neque laudatur neque vituperatur ex hoc, quod potest pati secundum aliquam passionem, puta ex hoc quod potest irasci vel timere. Sed secundum virtutes et malitias dicimur boni vel mali, laudamur vel vituperamur; ergo virtutes et malitiae non sunt potentiae.

[73008] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 16 Secundam rationem ponit ibi et adhuc potentes sumus et cetera. Quae sumitur ex causa. Et est talis. Potentiae insunt nobis a natura, quia sunt naturales proprietates animae. Sed virtutes et malitiae secundum quas dicimur boni vel mali, non sunt nobis a natura, ut supra probatum est. Ergo virtutes et malitiae non sunt potentiae.

[73009] Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 17 Deinde cum dicit: si igitur neque passiones sunt virtutes, etc., concludit propositum, quia scilicet si virtutes non sunt passiones neque potentiae, relinquitur quod sint habitus, secundum divisionem praemissam. Et sic concludit, quod manifestum est, quid sit virtus, secundum suum genus, quia scilicet est in genere habitus.

Lectio 6

[73010] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 1 Oportet autem non solum sic dicere quoniam habitus, sed et qualis quidam et cetera. Postquam philosophus ostendit quid sit genus virtutis, hic inquirit quae sit propria differentia eius. Et primo proponit quod intendit. Et dicit, quod ad hoc quod sciatur quid est virtus, oportet non solum dicere quod sit habitus, per quod innotescit genus eius, sed etiam qualis habitus sit, per quod manifestatur differentia ipsius.

[73011] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 2 Secundo ibi: dicendum igitur quoniam virtus omnis etc., manifestat propositum. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat in communi quamdam conditionem virtutis. Secundo ex illa conditione virtutis manifestat propriam differentiam eius, ibi, qualiter autem hoc erit et cetera. Dicit ergo primo, quod omnis virtus subiectum cuius est facit bene se habere et opus eius reddit bene se habens, sicut virtus oculi est per quam et oculus est bonus, et per quam bene videmus, quod est proprium opus oculi. Similiter etiam virtus equi est, quae facit equum bonum, et per quam equus bene operatur opus suum, quod est velociter currere,

et suaviter ferre ascensorem, et audacter expectare bellatores.

[73012] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 3 Et huius ratio est, quia virtus alicuius rei attenditur secundum ultimum id quod potest, puta in eo, quod potest ferre centum libras, virtus eius determinatur non ex hoc quod fert quinquaginta, sed ex hoc quod fert centum, ut dicitur in I de caelo; ultimum autem ad quod potentia alicuius rei se extendit, est bonum opus. Et ideo ad virtutem cuiuslibet rei pertinet, quod reddat bonum opus. Et quia perfecta operatio non procedit nisi a perfecto agente, consequens est, quod secundum virtutem propriam unaquaeque res et bona sit, et bene operetur. Et si hoc est verum in omnibus aliis, ut per exempla iam patuit, sequitur quod virtus hominis erit habitus quidam, ut supra habitum est, ex quo homo fit bonus, formaliter loquendo, sicut albedine fit aliquid album, et per quem aliquis bene operatur.

[73013] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: qualiter autem hoc erit, iam diximus, secundum praemissam conditionem virtutis inquirit differentiam propriam virtutis. Et hoc tripliciter. Primo quidem secundum proprietatem operationum. Secundo secundum naturam virtutis, ibi, adhuc autem et hoc erit manifestum, et cetera. Tertio secundum propriam rationem boni vel mali, ibi, adhuc peccare quidem, et cetera. Dicit ergo primo, quod qualiter homo fiat bonus, et qualiter bene operetur, iam supra dictum est. Dictum est enim supra, quod per operationes, quae sunt in medio, efficimur boni secundum unamquamque virtutem. Et effecti boni operamur similes operationes. Relinquitur ergo, si virtus est, quae facit hominem bonum et bene operantem, quod sit in medio.

[73014] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: adhuc autem et hoc erit manifestum etc., probat idem per naturam virtutis. Et circa hoc tria facit. Primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Secundo concludit propositum, ibi, si utique omnis scientia, et cetera. Tertio manifestat conclusionem, ibi: dico autem moralem, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit ea quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Secundo manifestat quod dixerat, ibi, dico utique, et cetera. Dicit ergo primo, quod adhuc magis manifestum erit qualiter efficiamur boni et bene operantes, si consideremus qualis sit natura virtutis. Ad cuius evidentiam oportet praeaccipere, quod tria quaedam, idest plus et minus et aequale, contingit accipere tam in quantitatibus continuis quam etiam in quolibet alio divisibili, sive dividantur secundum numerum, sicut omnia discreta, sive per accidens, puta per intensionem et remissionem qualitatis in subiecto. Haec autem tria ita se habent, quod aequale est medium inter plus, quod pertinet ad superabundantiam, et minus, quod pertinet ad defectum. Et hoc quidem potest dupliciter accipi. Uno modo secundum absolutam quantitatem rei. Alio modo secundum proportionem eius ad nos.

[73015] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: dico utique rei quidem medium etc., manifestat quod dixerat de differentia secundum rem et quoad nos. Et primo per rationem. Secundo per exempla, ibi: puta si decem et cetera. Dicit ergo primo, quod medium secundum rem est, quod aequaliter distat ab utroque extremorum. Et quia consideratur secundum absolutam quantitatem rei, est idem quoad omnes. Sed medium quoad nos est quod neque superabundat neque deficit a

debita proportione ad nos. Et propter hoc, istud medium non est idem quoad omnes. Sicut si accipiamus in calceo medium quoad nos quod neque excedit mensuram pedis, neque deficit. Et quia non omnes habent eamdem quantitatem pedis, ideo hoc medium non est idem quoad omnes.

[73016] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: puta si decem multa etc., manifestat quod dixerat per exempla. Et primo de medio rei, quod aequaliter distat ab extremis: sicut sex media accipiuntur inter decem quae sunt multa, et duo quae sunt pauca: quia aequaliter sex exceduntur a decem, et excedunt duo, scilicet in quatuor. Medium autem, quod sic accipitur in numeris secundum aequidistantiam a duobus extremis, dicitur esse secundum arithmeticam proportionem, quae considerat ipsam numeri quantitatem. Medium autem, quod accipitur secundum aequalitatem proportionis dicitur esse secundum geometricam proportionem, ut infra patebit in quinto.

[73017] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 8 Secundo ibi: quod autem ad nos etc., exemplificat de medio quoad nos. Et dicit quod medium quod accipitur in comparatione ad nos, *non est ita sumendum*, scilicet secundum aequidistantiam ab extremis. Et hoc satis apparet in exemplo prius proposito de calceo: non enim si calceus cuius longitudo est viginti digitorum, superabundans est, ille autem, qui est quatuor est diminutus, propter hoc oportet, quod ille qui est duodecim digitorum, medio modo se habeat: sed forte erit abundans in comparatione ad pedem alicuius, et deficiens in comparatione ad pedem alterius. Et hoc etiam ipse exemplificat in cibis. Non enim, si comedere *decem minas*, idest decem mensuras est multum, et comedere duas est paucum, propter hoc magister, qui debet ordinare de cibo alicuius praecipiet ei quod comedat sex, quia hoc etiam est multum in comparatione ad unum, vel paucum in comparatione ad alterum.

[73018] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 9 Esset enim paucum ad quemdam qui vocabatur Milo, de quo Solinus narrat, quod comedebat unum bovem in die. Sed hoc esset multum dominatori gignasiorum, id est ei qui debeat vincere in ludis gignasticis in quibus homines nudi luctabantur, et oportebat eos modicum cibum sumere, ut essent agiliores. Et simile est etiam de his qui currunt in stadio et de his qui ludunt in palaestra, quae erat quidam locus exercitatorius apud Graecos. Et ita etiam est secundum omnem operativam scientiam quod sciens fugit superabundantiam et defectum et desiderat et inquirit id quod est medium, non quidem secundum rem, sed in comparatione ad nos.

[73019] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit: si utique omnis scientia sic opus etc., ex praemissis argumentatur in hunc modum. Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate. Unde et boni artifices, sicut dictum est, operantur respicientes ad medium. Sed virtus est certior omni arte, et etiam melior, sicut et natura. Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quae se habet ad diversa; unde certius operatur virtus quam ars, sicut et natura.

[73020] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 11 Similiter etiam virtus est melior quam ars; quia per artem est homo potens facere bonum opus; non tamen ex arte est ei quod faciat bonum opus: potest enim pravum opus agere; quia ars non inclinat ad bonum usum artis; sicut grammaticus potest incongrue loqui; sed per virtutem fit aliquis non solum potens bene operari, sed etiam bene operans: quia virtus inclinat ad bonam operationem, sicut et natura, ars autem facit solam cognitionem bonae operationis. Unde relinquitur a minori, quod virtus quae est melior arte, sit coniectatrix medii.

[73021] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 12 Deinde cum dicit: dico autem moralem etc., exponit conclusionem inductam. Et dicit quod hoc quod dictum est, debet intelligi de virtute morali, quae est circa passiones et operationes in quibus est accipere superabundantiam et defectum et medium. Et exemplificat primo in passionibus. Dicit enim quod contingit timere et audere et concupiscere et *averti*, id est fugere aliquid, et irasci et misereri, et universaliter delectari et tristari magis et minus quam oportet. Quorum utrumque non bene fit. Sed si aliquis timeat et audeat et sic de aliis quando oportet et in quibus oportet et ad quos oportet et cuius gratia oportet et eo modo quo oportet, hoc erit medium in passionibus et in hoc consistit optimum virtutis. Et similiter etiam circa operationes est superabundantia et defectus et medium. Virtus autem moralis est circa passiones et operationes sicut circa materiam propriam; ita quod in eis superabundantia est vitiosa et defectus vituperabilis, sed medium laudatur et recte se habet. Haec autem duo ad virtutem pertinent: scilicet rectitudo, quae opponitur perversitati vitiosae et laus quae opponitur vituperio, quae consequuntur ex primis duobus.

[73022] Sententia Ethic., lib. 2 l. 6 n. 13 Et sic concludit quod virtus moralis, et in se considerata est quaedam medietas, et est etiam medii coniectatrix, in quantum scilicet respicit ad medium et medium operatur.

Lectio 7

[73023] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 1 Adhuc peccare quidem multis modis et cetera. Praemissis duabus rationibus, hic ponit philosophus tertiam, quae sumitur ex ratione boni et mali. Et dicit, quod multipliciter contingit peccare; quia malum quod includitur in ratione peccati, (secundum Pictagoricos) pertinet ad infinitum; et quia bonum secundum eos pertinet ad finitum: per oppositum est intelligendum quod recte agere contingit solum uno modo.

[73024] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 2 Huius autem ratio accipi potest ex eo quod Dionysius dicit in libro de divinis nominibus, quod bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; sicut patet in bono et malo corporali. Turpitudo enim, quae est malum corporalis formae, contingit quodcumque membrorum indecenter se habeat; sed pulcritudo non contingit, nisi omnia membra sint bene proportionata et colorata. Et similiter aegritudo, quae est malum complexionis corporalis, provenit ex singulari deordinatione cuiuscumque humoris, sed sanitas esse non (potest) nisi ex debita proportione omnium humorum. Et similiter peccatum

in actione humana contingit quaecumque circumstantiarum inordinate se habeat qualitercumque, vel secundum superabundantiam vel secundum defectum. Sed rectitudo eius esse non potest nisi omnibus circumstantiis debito modo ordinatis. Et ideo sicut sanitas vel pulchritudo contingit uno modo, aegritudo autem vel turpitudo multis, immo infinitis modis; ita etiam rectitudo operationis uno solo modo contingit; peccatum autem in actione contingit infinitis modis. Et inde est quod peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit. Sed recte agere est difficile, quia non contingit nisi uno modo.

[73025] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 3 Et ponit exemplum, quia facile est divertere a contactu *signi*, id est puncti sive in centro circuli, sive in quacumque alia superficie determinate signati, quia hoc contingit infinitis modis. Sed tangere signum est difficile, quia contingit uno solo modo. Manifestum est autem quod superabundantia et defectus multipliciter contingunt, sed medietas uno modo; unde manifestum fit quod superabundantia et defectus pertinent ad malitiam, medietas autem ad virtutem, quia boni sunt aliqui *simpliciter*, idest uno modo; sed mali sunt *multifarie*, id est multipliciter, ut dictum est.

[73026] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: est ergo virtus habitus etc., concludit ex praemissis definitionem virtutis. Et primo ponit ipsam definitionem. Secundo manifestat eam, ibi, medietas autem duarum et cetera. Tertio excludit errorem, ibi, non autem suscipit omnis et cetera. In diffinitione autem virtutis quatuor ponit. Quorum primum est genus quod tangit cum dicit quod virtus est habitus, ut supra ostensum est. Secundum est actus virtutis moralis. Oportet enim habitum definiri per actum. Et hoc tangit cum dicit *electivus*, idest secundum electionem operans. Principale enim virtutis est electio, ut infra dicetur. Et quia oportet actum determinari per obiectum, ideo tertio ponit obiectum sive terminum actionis, in hoc quod dicit *existens in medietate quae ad nos*; ostensum est enim supra, quod virtus inquirit et operatur medium non rei, sed quoad nos. Dictum est autem supra quod virtus moralis est in appetitu, qui participat rationem. Et ideo oportuit quartam particulam apponi, quae tangit causam bonitatis in virtute, cum dicit *determinata ratione*. Non enim inquirere medium est bonum, nisi inquantum est secundum rationem determinatum. Verum quia contingit rationem esse et rectam et erroneam, oportet virtutem secundum rationem rectam operari, ut supra suppositum est.

[73027] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 5 Et ad hoc explicandum subdit, *et ut utique sapiens determinabit*, scilicet medium. Sapiens autem hic dicitur non ille qui est sapiens simpliciter, quasi cognoscens altissimam causam totius universi; sed prudens qui est sapiens rerum humanarum, ut infra in sexto dicetur. Nam et in arte aedificatoria determinatur quid bonum sit fieri secundum iudicium sapientis in arte illa. Et idem est in omnibus aliis artibus.

[73028] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: medietas autem duarum etc., manifestat praemissam definitionem quantum ad hoc quod dixit virtutem in medietate consistere. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quorum sit medietas. Secundo respectu cuius attendatur ista mediatio, ibi: et adhuc et cetera. Tertio concludit quoddam corollarium, ibi, propter quod secundum substantiam et cetera. Dicit ergo primo, quod virtus ipsa est quaedam medietas inter duas malitias, id est inter

duos habitus vitiosos: eius scilicet qui est secundum superabundantiam et eius qui est secundum defectum. Sicut liberalitas est medietas inter prodigalitatem quae vergit in superabundantiam, et illiberalitatem quae vergit in defectum.

[73029] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: et adhuc etc., ostendit respectu cuius attendatur superabundantia et defectus et medium. Et dicit adhuc esse considerandum quod quaedam malitiae per comparationem ad aliquid deficiunt, aliae vero superabundant tam in passionibus quam in operationibus ab eo scilicet quod oportet a quo quaedam deficiunt et quaedam superabundant. Sed virtus, inquantum servat id quod oportet, dicitur medium et invenire per rationem et eligere per voluntatem. Et sic patet quod virtus et ipsa est medietas et iterum medium operatur. Medietas quidem est inter duos habitus, sed medium operatur in actionibus et passionibus.

[73030] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit propter quod secundum substantiam, infert quoddam corollarium ex dictis; scilicet quod virtus secundum suam substantiam et secundum rationem definitivam est medietas. Sed inquantum habet rationem optimi in tali genere et bene operantis sive disponentis, est extremitas. Ad cuius evidentiam considerandum est quod sicut dictum est, tota bonitas virtutis moralis dependet ex rectitudine rationis. Unde bonum convenit virtuti morali, secundum quod sequitur rationem rectam; malum autem convenit utrique vitio, tam superabundanti quam deficienti, in quantum recedit a ratione recta. Et ideo secundum rationem bonitatis et malitiae ambo vitia sunt in uno extremo; scilicet in malo, quod attenditur secundum recessum a ratione. Virtus autem est in altero extremo, scilicet in bono, quod attenditur secundum sequelam rationis.

[73031] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 9 Non tamen ex hoc virtus et opposita vitia consequuntur speciem quam definitio significat, quia ratio recta se habet ad appetitum rectum, sicut motivum et regula extrinseca. Appetitus autem perversus per vitium non intendit a ratione recta deficere; sed praeter intentionem hoc ei accidit, per se autem intendit id in quo superabundat vel deficit. Quod autem est praeter intentionem est per accidens: id autem quod est extrinsecum et per accidens non constituit speciem, sed species habitus sumitur secundum obiectum in quod per se tendit. Secundum obiecta autem medium competit virtuti, extrema autem vitiis. Et ideo philosophus dixit quod secundum rationem boni, virtus est in extremo, sed secundum substantialem speciem est in medio.

[73032] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit: non autem suscipit etc., excludit quemdam errorem. Posset enim aliquis credere, quia in operationibus et passionibus virtus tenet medium, vitia autem tenent extrema, quod hoc contingeret in omnibus operationibus et passionibus. Sed ipse hoc excludit dicens quod non omnis operatio vel passio animae suscipit medietatem, quae scilicet ad virtutem pertineat.

[73033] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 11 Et hoc manifestat, ibi, quaedam enim et cetera. Et primo per rationem: quia quaedam tam passiones quam actiones in ipso suo nomine implicant malitiam, sicut in passionibus gaudium de malo et inverecundia et invidia. In operationibus autem

adulterium, furtum, homicidium. Omnia enim ista et similia, secundum se sunt mala; et non solum superabundantia ipsorum vel defectus; unde circa haec non contingit aliquem recte se habere qualitercumque haec operetur, sed semper haec faciens peccat. Et ad hoc exponendum subdit, quod bene vel non bene non contingit in talibus ex eo quod aliquis faciat aliquod horum, puta adulterium, sicut oportet vel quando oportet, ut sic fiat bene, male autem quando secundum quod non oportet. Sed simpliciter, qualitercumque aliquod horum fiat, est peccatum. In se enim quodlibet horum importat aliquid repugnans ad id quod oportet.

[73034] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 12 Secundo ibi: simile igitur etc., manifestat idem per exempla in vitiis. Et dicit quod quia ista secundum se malitiam important, simile est quaerere in istis medium et extrema, sicut si aliquis attribueret medietatem superabundantiam et defectum circa hoc quod est iniusta facere et timidum et incontinentem esse: quod quidem esset inconveniens. Cum enim ista importent superabundantiam et defectum, sequeretur quod superabundantiae et defectus esset medietas, quod est oppositio in adiecto, et quod superabundantiae esset superabundantia et defectionis esset defectus quaerendus, quod in infinitum abiret.

[73035] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 13 Tertio ibi: quemadmodum autem temperantiae etc., manifestat idem per simile in virtutibus. Manifestum est enim quod quia temperantia et fortitudo de se important medium, non est in eis accipere superabundantiam et defectum, quasi aliquis sit superabundanter vel deficienter temperatus aut fortis. Medium enim non potest esse extremum. Et similiter, quia illa de se important extrema, non potest esse illorum medietas neque superabundantia et defectus. Sed qualitercumque operatum est unumquodque eorum vitiosum est.

[73036] Sententia Ethic., lib. 2 l. 7 n. 14 Ultimo autem concludit quod nullius superabundantiae vel defectus potest esse medietas, neque medietatis superabundantia aut defectus.

Lectio 8

[73037] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 1 Oportet autem non solum et cetera. Postquam philosophus ostendit quid est virtus in generali, hic manifestat definitionem positam in speciali per singulas virtutes. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit hoc esse necessarium. Secundo prosequitur intentum, ibi, circa timores quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod oportet non solum dici universaliter quid est virtus, sed etiam adaptare in speciali ad singula. Et rationem huius assignat; quia in sermonibus qui sunt circa operationes, universales sunt magis inanes, et particulares sunt magis veri. Et huius rationem assignat, eo quod operationes sunt circa singularia. Et ita opportunum est quod sermones universales qui sunt de operabilibus concordant cum particularibus.

[73038] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 2 Si ergo dicantur sermones operationum solum in universali, erunt inanes, tum quia non consequuntur finem suum qui est directio particularium operationum, tum etiam quia non possunt universales sermones in talibus sumi, qui non deficiant in aliquo particularium, propter varietatem materiae, ut supra dictum est. Sed particulares sermones sunt

et efficaciores utpote apti ad dirigendum operationes; et sunt etiam veriores, quia accipiuntur secundum id in quo universales sermones verificantur. Et ideo illud quod dictum est in universali de virtute, sumendum est ex descriptione circa singulas virtutes.

[73039] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: circa timores quidem etc., exequitur intentum; ostendens per singula quod medium est bonum et laudabile, extremum autem malum et vituperabile. Et primo ostendit hoc in virtutibus; secundo in passionibus, ibi, sunt autem et in passionibus et cetera. Circa primum considerandum est, quod virtutes dupliciter aliqui distinxerunt. Quidam enim attenderunt distinctionem earum secundum quosdam generales modos virtutum, qui quidem sunt quatuor. Nam radix virtutis consistit in ipsa rectitudine rationis secundum quam oportet actiones et passiones dirigere. Aliter tamen sunt dirigibiles actiones, quam passiones. Nam actiones quantum est de se non habent aliquam resistentiam ad rationem, sicut emptio et venditio et alia huiusmodi. Et ideo circa eas non requiritur nisi quod ratio quamdam aequalitatem rectitudinis statuat. Sed passiones important inclinationem quandam quae potest resistere et repugnare rationi dupliciter.

[73040] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 4 Uno modo ex eo quod rationem trahit ad aliud; sicut patet de omnibus passionibus, quae pertinent ad prosecutionem appetitus; sicut concupiscentia, spes, ira, et alia huiusmodi. Et circa has passiones oportet quod ratio rectitudinem statuat reprimendo et refrenando eas. Alio modo ex eo quod passio retrahit ab eo quod est secundum rationem; ut patet in omnibus passionibus quae important fugam appetitus, sicut timor, odium et similia. Et in huiusmodi passionibus oportet quod ratio rectitudinem statuat, firmando animum in eo quod est secundum rationem. Et secundum haec quatuor nominantur virtutes quae a quibusdam principales dicuntur. Nam ad prudentiam pertinet ipsa rectitudo rationis. Ad iustitiam vero aequalitas in operationibus constituta. Ad fortitudinem autem firmitas animi, ad temperantiam vero refrenatio vel repressio passionum, sicut ipsa nomina sonant.

[73041] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 5 Quidam igitur istas virtutes generaliter acceperunt putantes omnem cognitionem veritatis ad prudentiam pertinere, omnem aequalitatem actionum ad iustitiam, omnem firmitatem animi ad fortitudinem, omnem refrenationem vel repressionem ad temperantiam. Et sic locuti sunt de his virtutibus Tullius et Seneca et alii quidam. Unde posuerunt has virtutes esse quasi generales, et dixerunt omnes virtutes esse earum species.

[73042] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 6 Sed ista virtutum distinctio non videtur esse conveniens. Primo quidem, quia praedicta quatuor sunt talia, sine quibus nulla virtus esse potest, unde per haec non possunt species virtutum diversificari. Secundo quia species virtutum et vitiorum non accipiuntur ex parte rationis, sed ex parte obiecti, ut supra dictum est.

[73043] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 7 Et ideo convenientius Aristoteles virtutes distinxit secundum obiecta sive secundum materias. Et secundum hoc praedictae virtutes quatuor, non dicuntur principales quia sint generales sed quia species earum accipiuntur secundum quaedam principalia; sicut prudentia, est non circa omnem cognitionem veri, sed specialiter circa actum rationis qui est praecipere, iustitia autem est non circa omnem aequalitatem actionum, sed solum in

actionibus quae sunt ad alterum in quibus melius est aequalitatem constituere; et similiter fortitudo est non circa quamlibet firmitatem, sed solum in timoribus periculorum mortis, temperantia autem est non circa quamlibet refrenationem, sed solum in concupiscentiis delectationis tactus. Aliae vero virtutes sunt circa quaedam secundaria, et ideo possunt reduci ad praedictas, non sicut species ad genera, sed sicut secundariae ad principales.

[73044] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 8 His igitur praesuppositis sciendum est, quod de iustitia et prudentia hic philosophus non agit, sed infra in quinto et sexto. Agit autem de temperantia et fortitudine, et quibusdam aliis secundariis virtutibus. Quae omnes sunt circa aliquas passiones. Sed omnes passiones animae respiciunt aliquod obiectum: quod quidem pertinet vel ad ipsam hominis corporalem vitam, vel ad exteriora bona, vel ad humanos actus. Primo ergo facit mentionem de virtutibus quae sunt circa passiones, quarum obiecta pertinent ad corporalem vitam. Secundo de illis quae pertinent ad exteriora bona, ibi, circa dationem autem pecuniarum etc.; tertio de illis, quae respiciunt exteriores actus, ibi, sunt autem et aliae tres et cetera. Circa primum duo facit. Primo loquitur de fortitudine, quae respicit pericula interimentia vitam. Secundo de temperantia, quae respicit ea quae sunt utilia ad conservandam vitam, scilicet cibos, quibus conservatur vita in individuo, et venerea quibus conservatur in specie, ibi: circa delectationes autem et cetera.

[73045] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 9 Dicit ergo primo, quod fortitudo est medietas circa timores et audacias, inquantum scilicet respiciunt pericula mortis. Sed eorum qui superabundant, ille qui superabundat in hoc quod est esse intimidum, qui etiam deficit in timendo, est innominatus, quia raro hoc accidit. Et multa similiter sunt innominata, propter hoc, quod homines ea non adverterunt communiter ut sic ipsis nomina imponerent. Ille vero qui superabundat in audendo, vocatur audax. Et differt ab intimido. Nam ille dicitur secundum defectum timoris, audax autem secundum excessum audaciae. Ille vero qui superabundat in timendo, et deficit in audendo, vocatur timidus.

[73046] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: circa delectationes autem etc., introducit de temperantia. Et dicit quod temperantia inducit de temperantia. Et dicit quod temperantia est medietas, non circa omnes delectationes et tristitias, sed circa eas quae sunt tactus pertinentes ad cibos et venerea. Minus autem est circa tristitias quam circa delectationes, nam huiusmodi tristitiae, causantur ex sola absentia delectationum. Superabundantia autem in talibus vocatur intemperantia. Sed defectus non multum fit, propter hoc quod omnes naturaliter appetunt delectationem. Et inde est quod iste defectus est innominatus. Sed ipse imponit nomen; et vocat tales insensibiles, eo quod huiusmodi delectationes sensu percipiuntur. Et ideo ille, qui refugit has delectationes praeter rationem rectam, convenienter vocatur insensibilis.

[73047] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit: circa dationem autem etc., introducit de virtutibus quae respiciunt exteriora. Et primo de his quae sunt circa concupiscentias exteriorum bonorum. Secundo de virtute quae respicit exteriora mala, ibi, est autem et circa iram et cetera. Exteriora autem bona sunt divitiae et honores. Primo igitur introducit de virtutibus quae respiciunt divitias. Secundo de his quae respiciunt honores, ibi: circa honorem autem et cetera. Circa

primum duo facit. Primo introducit de liberalitate, quae est circa mediocres divitias. Secundo de magnificentia, quae est circa magnas, ibi, circa pecunias autem et cetera. Dicit ergo primo quod liberalitas est medietas circa dationem et acceptionem pecuniarum. Sed prodigalitas et illiberalitas se habent secundum superabundantiam et defectum, contrario modo. Nam prodigus superabundat in datione et deficit in acceptione. Illiberalis autem e contrario superabundat in acceptione et deficit in datione. Haec autem hic dicuntur *typo*, idest exemplariter, et *in capitulo*, idest summarie; sed postea et de his et de aliis determinabitur certius.

[73048] Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit: circa pecunias autem etc., introducit de magnificentia. Et dicit quod praeter praedictas dispositiones, scilicet liberalitatem et opposita vitia, sunt etiam quaedam aliae circa pecunias, circa quas etiam magnificentia est medietas quaedam. Sed differt magnificus a liberali, in hoc quod magnificus est circa magna, sed liberalis est etiam circa parva. Sed superabundantia respectu magnificentiae vocatur *apyrocalia* ab a, quod est sine, et pyros quod est experientia, et calos, quod est bonum, quasi sine experientia boni; quia scilicet multa expendentes non curant qualiter bene expendant: vocatur etiam haec superabundantia *banausia*, a banos, quod est fornax, quia scilicet ad modum fornacis omnia consumunt. Sed defectus vocatur *parvificentia*. Et hae etiam extremitates differunt ab his quae contrariantur liberalitati. Quomodo autem differant, dicetur posterius in quarto.

Lectio 9

[73049] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 1 Circa honorem autem et cetera. Positis virtutibus quae respiciunt divitias, hic ponit virtutes quae respiciunt honores. Et primo ponit virtutem quae respicit magnos honores. Secundo virtutem quae respicit mediocres, ibi, sicut autem dicimus et cetera. Dicit ergo primo, quod magnanimitas est medietas circa honorem et inhonorationem. Superabundantia autem in prosequendo ea quae pertinent ad magnum honorem, est quaedam dispositio, quae dicitur chaumotes, ex eo quod ardet in his quae pertinent ad appetitum honoris. Nam cauma incendium dicitur, sed, quia capnos in Graeco idem est quod fumus, potest etiam si sic scribatur *chapnotes* dici, quasi fumositas. Consuevimus enim eos qui nimis anhelant ad ascendendum ad aliqua alta vel magna, vocare ventosos vel fumosos. Sed defectio opposita magnanimitati vocatur pusillanimitas.

[73050] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: sicut autem dicimus etc., ponit aliam virtutem, quae est circa mediocres honores. Et dicit quod sicut dictum est quod liberalitas differt a magnificentia in eo quod liberalitas est circa parva, cum magnificentia sit circa magna, ita etiam ad magnanimitatem, quae est circa magnum honorem, se habet quaedam virtus, quae est circa honorem qui existit parvus. Et quod circa hoc oporteat esse aliquam virtutem in medio existentem, manifestat per hoc quod subdit, quod contingit etiam mediocrem honorem appetere sicut oportet, quod pertinet ad medium virtutis; et magis quam oportet, quod pertinet ad superabundantiam; et minus quam oportet, quod pertinet ad defectum. Ille autem qui superabundat in desiderio honoris, vocatur *philotimus*, id est amator honoris; ille autem qui deficit in appetitu honoris vocatur

aphilotimus, idest sine amore honoris. Ille autem qui medio modo se habet est innominatus.

[73051] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 3 Et similiter etiam *dispositiones*, id est habitus vitiorum et virtutis mediae, sunt innominatae. Possumus tamen nomina fingere, vocantes dispositionem qua quis est philotimus, philotimiam; et similiter dispositio qua quis dicitur aphilotimus potest dici aphilotimia. Sed quia medium non est nominatum, ideo illi qui sunt in extremo contendunt de media regione, dum scilicet uterque se dicit esse in medio: et loquitur ad similitudinem duarum civitatum, inter quas solet esse contentio de mediis finibus, quando non est certus limes praefixus, dum utraque dicit territorium medium ad se pertinere. Sed quia hoc fere commune est in omnibus vitiis, quod uterque extremorum reputat se esse in medio et virtuosum in altero extremo, sicut timidus reputat fortem audacem, quem audax reputat timidum; consequenter ponit quod est proprium in hac materia: quia non solum vitiosi ascribunt sibi ipsis nomen virtutis, sed etiam virtuosi, propter hoc quod medium virtutis est innominatum, utuntur nomine vitii, quasi nomine virtutis.

[73052] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 4 Et hoc est quod subdit quod etiam nos rationabiliter loquentes quandoque illum qui est in medio vocamus philotimum et quandoque vocamus eum aphilotimum. Quandoque enim laudamus hominem ex eo quod est philotimus. Consuevimus enim dicere, aliquem laudantes, quod est homo curans de honore suo et sic ipsum virtuosum vocamus philotimum. Quandoque autem laudamus aphilotimum, sicut cum in laudem alicuius dicimus quod non curat de honoribus hominum sed de veritate. Et sic aphilotimum vocamus virtuosum. Quare autem hoc accidat, dicetur in sequentibus, scilicet in quarto. Sed nunc oportet nos prosequi de reliquis medietatibus secundum praedictum modum, scilicet exemplariter.

[73053] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: est autem circa iram etc., ponit virtutem quae respicit exteriora mala ex quibus homo provocatur ad iram. Et dicit quod circa iram est superabundantia, defectus et medium. Et quamvis omnia ista sint ut plurimum innominata, medium tamen consuevimus nominare mansuetum et medietatem mansuetudinem. Illum autem qui superabundat in hoc vocamus iracundum, et dispositionem eius iracundiam. Illum autem qui deficit vocamus inirascibilem et defectum inirascibilitatem.

[73054] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: sunt autem et aliae tres etc., ponit virtutes, quae respiciunt humanos actus. Et primo ostendit earum distinctionem. Secundo exemplificat de ipsis, ibi circa verum quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod sunt tres aliae medietates quae quantum ad aliquid conveniunt et quantum ad aliquid differunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod omnes sunt circa verba et opera quibus homines adinvicem communicant. Differunt autem quantum ad hoc quod una earum est circa veritatem talium verborum et factorum. Aliae autem circa delectationem ipsorum, ita tamen quod una earum respicit delectationem eorum quae dicuntur vel fiunt ludo, alia vero in his quae pertinent ad communem vitam, scilicet in seriosis.

[73055] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 7 De his etiam dicendum est, ut magis appareat quod in omnibus medietas est laudabilis, extrema autem non sunt laudabilia, sed vituperabilia. Plura autem horum sunt innominata. Sed sicut in aliis fecimus, tentabimus ponere nomina, ut fiat manifestum quod dicitur et propter bonum quod inde consequitur. Quia finis huius scientiae non

est manifestatio veritatis, sed bonum operis.

[73056] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: circa verum quidem igitur etc., exemplificat de praemissis virtutibus. Et primo de ea quae est circa verum. Et dicit quod circa verum medius est ille, qui dicitur verus, et medietas dicitur veritas. Sed fictio falsi quae est in plus, quando scilicet aliquis fingit maiora de se quam sint, vocatur *iactantia* et talis fictor vocatur *iactator*. Sed fictio quae est ad minus, scilicet quando aliquis fingit de se quaedam vilia, vocatur yronia, quasi irrisio, et talis fictor vocatur yron, id est irrisor.

[73057] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 9 Secundo ibi: circa delectabile autem etc., exemplificat de virtute quae est circa ludos. Et dicit quod circa delectationem quae est in ludis, ille qui medium tenet vocatur eutrapelus, quasi bene se vertens ad omnia; et dispositio vocatur *eutrapelia*. Ille autem qui superabundat, vocatur *bomolochus* a bomos quod est altare, et lochos, quod est raptor; et dicitur ad similitudinem milvi, qui semper volabat circa aras idolorum in quibus animalia immolabantur ut aliquid raperet; et similiter ille qui excedit in ludo, semper insistit ad hoc quod rapiat verbum vel factum alicuius, ut in ludum convertat. Dispositio autem vocatur *bomolochia*. Ille autem qui deficit, vocatur *agroicus*, idest agrestis, et dispositio vocatur *agroichia*.

[73058] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 10 Tertio ibi: circa reliquum autem etc., exemplificat de tertia dictarum virtutum. Et dicit quod circa reliquum delectabile quod est in vita quantum ad ea quae seriose aguntur, medius vocatur *amicus*, non ab affectu amandi, sed a decenti conversatione; quem nos possumus affabilem dicere. Et ipsa medietas vocatur *amicitia* vel affabilitas. Ille autem qui superabundat in hoc, si non faciat hoc nisi causa delectandi, vocatur *placidus*; si autem faciat hoc propter aliquam propriam utilitatem, puta propter lucrum, vocatur *blanditor* vel adulator. Qui autem in hoc deficit, et non veretur contristare eos cum quibus vivit, vocatur *litigiosus* et *dyscolus*.

[73059] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit: sunt autem et in passionibus etc., ponit exemplum de quibusdam passionibus laudabilibus. Et primo de verecundia. Et dicit quod etiam in passionibus et in his quae passionibus adiunguntur sunt quaedam medietates. Verecundia enim non est virtus, ut in IV ostendetur, sed tamen verecundus laudatur, eo quod in talibus est medium accipere. Ille autem qui superabundat, ut de omnibus verecundetur, vocatur *cataplex*, id est stupidus. Ille autem qui deficit, vel nihil verecundatur vocatur *inverecundus*.

[73060] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 12 Secundo ibi: Nemesis autem etc., agit de alia passione, quae vocatur *Nemesis*, idest reprehensio, quae est medietas invidiae et epicacocharchiae; charchos enim dicitur gaudium, cacos malum, epi super, ac si dicatur: gaudium de malo. Sunt autem hae dispositiones circa delectationem et tristitiam de his quae eveniunt proximis. *Nemesiticus* enim, idest reprehensor, tristatur, si aliqui mali prosperantur in sua malitia: invidus autem superabundat ut tristetur de omnibus, qui prosperantur, sive bonis sive malis. Sed ille qui dicitur epicacocharchos in tantum deficit a tristando ut etiam gaudeat de malis qui in sua malitia prosperantur. Sed de his alibi dicetur, scilicet in secundo rhetoricae.

[73061] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 13 Ultimo autem (concludit) quod, quia iustitia habet

diversas species, in quibus non similiter accipitur medium, de iustitia post dicetur in quinto, et qualiter partes eius sint in medio: et similiter postea dicetur in sexto de virtutibus rationalibus, idest intellectualibus.

Lectio 10

[73062] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 1 Tribus autem dispositionibus existentibus et cetera. Postquam philosophus ostendit in communi quid est virtus et diffinitionem communem applicavit ad speciales virtutes, hic determinat de oppositione virtutum et vitiorum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit in his esse duplicem contrarietatem: unam quidem vitiorum adinvicem, aliam autem vitiorum ad virtutem. Secundo ostendit quod maior est contrarietas vitiorum ad invicem quam ad virtutem, ibi: sic autem oppositis adinvicem et cetera. Tertio ostendit quomodo unum vitiorum magis opponitur virtuti quam reliquum, ibi, ad medium autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi quemadmodum enim aequale et cetera. Tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi: propter quod et proiciunt et cetera. Dicit ergo primo quod, cum sint tres dispositiones quarum duae sunt vitiosae, una scilicet secundum superabundantiam, alia vero secundum defectum; una vero est secundum virtutem, quae est in medio; quaelibet harum aliqualiter opponitur cuilibet; quia extremae dispositiones et adinvicem sunt contrariae, et etiam eis contrariatur media dispositio.

[73063] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit quemadmodum enim aequale etc., probat quod dixerat. Non fuit autem necesse probare, quod duo vitia, quae se habent secundum superabundantiam et defectum, sint contraria, eo quod maxime distant; sed hoc videbatur esse dubium quod dictum est virtutem contrariari vitiis: quia cum virtus sit in medio vitiorum, non distat maxime ab utroque eorum, cum tamen contrarietas sit maxima distantia, ut dicitur in X metaphysicae, et ideo hoc specialiter hic philosophus ostendit, quod virtus contrarietur utrique vitiorum.

[73064] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 3 Circa quod considerandum est, quod cum medium participet aliqualiter utrumque extremum, inquantum participat unum eorum contrariatur alteri, sicut aequale quod est medium inter magnum et parvum, est quidem in comparatione ad magnum parvum, et in comparatione ad parvum est magnum. Et ideo aequale et magno opponitur secundum rationem parvi, et parvo secundum rationem magni. Et propter hoc est motus a contrario in medium, sicut et in contrarium, ut dicitur in quinto physicorum.

[73065] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 4 Sic igitur medii habitus, constituti tam in passionibus quam in operationibus, se habent ut superabundantes ad eum qui est in defectu et se habent ut deficientes ad eum qui superabundat. Sicut fortis in comparatione ad timidum est audax, in comparatione autem ad audacem est timidus. Et similiter temperatus in comparatione ad insensibilem est intemperatus, in comparatione ad intemperatum est insensibilis. Ita etiam est et de liberali,

qui est prodigus in comparatione ad illiberalem, illiberalis autem in comparatione ad prodigum. Et sic patet, quod virtus contrariatur utrique extremorum.

[73066] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit propter quod et proiciunt etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Quia enim habitus medius se habet in comparatione ad unum extremum secundum rationem alterius, inde est quod extremi proiiciunt medium alter ad alterum: idest uterque in extremitate existens aestimat medium, quasi alterum extremum sibi oppositum. Sicut timidus fortem vocat audacem, et audax vocat eum timidum. Quod etiam signum est eius quod dictum est; scilicet quod virtus contrarietur utrique extremorum.

[73067] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit: sic autem oppositis etc., ostendit quod maior est contrarietas vitiorum adinvicem, quam ad virtutem: et hoc duabus rationibus. Quarum prima est quia, quanto magis aliqua a se distant, tanto magis sunt contraria, quia contrarietas est quaedam distantia. Magis autem distant extrema ab invicem quam a medio: sicut magnum et parvum magis distant abinvicem quam ab aequali, quod est medium inter ea. Ergo vitia magis opponuntur adinvicem, quam ad virtutem. Est autem hic considerandum quod loquitur hic de oppositione virtutis ad vitia, non secundum rationem boni et mali, quia secundum hoc ambo vitia continerentur sub uno extremo; sed loquitur prout virtus secundum propriam speciem est in medio duorum vitiorum.

[73068] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 7 Secundam rationem ponit ibi adhuc ad medium quidem et cetera. Quae talis est. Virtutis ad unum extremorum est aliqua similitudo: sicut inter fortitudinem et audaciam, et inter prodigalitatem et liberalitatem. Sed inter duo vitia extrema, est omnimoda dissimilitudo; ergo maxime contrariantur ad invicem, quia contrarietas est.

[73069] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: ad medium autem etc., ostendit quod virtuti unum extremorum magis contrariatur quam aliud. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo rationem assignat, ibi: propter duas autem causas et cetera. Dicit ergo primo, quod in quibusdam magis contrariatur medio virtutis vitium quod est in defectu, in quibusdam autem magis vitium quod est in excessu. Sicut fortitudini non maxime contrariatur audacia, quae pertinet ad superabundantiam, sed timiditas quae pertinet ad defectum. E contrario autem temperantiae non maxime contrariatur insensibilitas ad quam pertinet indigentia et defectus, sed intemperantia ad quam pertinet superabundantia.

[73070] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit propter duas autem causas etc., assignat duas rationes eius quod dixerat. Quarum una sumitur ex parte *ipsius rei*, idest ex ipsa natura virtutum et vitiorum. Dictum est enim supra quod est quaedam similitudo alterius extremi ad medium virtutis. Et ex hoc ipso quod unum extremorum est propinquius et similius medio virtutis quam aliud, sequitur quod non ipsum, quod est similius, sit magis contrarium virtuti, sed illud quod ei opponitur. Sicut si audacia est similior fortitudini et proximior, sequitur quod timiditas sit dissimilior, et per consequens magis contraria, quia illa quae sunt magis distantia a medio videntur ei esse magis contraria. Horum autem rationem oportet accipere ab ipsa natura passionum.

[73071] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 10 Contingit enim hoc quod hic dicitur in virtutibus moralibus quae sunt circa passiones, ad quas pertinet conservare bonum rationis contra motus passionum. Passio autem dupliciter corrumpere potest bonum rationis. Uno modo vehementia sui motus, impellendo ad plus faciendum quod ratio dictat, quod praecipue contingit in concupiscentiis delectationum et aliis passionibus quae pertinent ad prosecutionem appetitus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit passiones tales reprimere. Et propter hoc, vitium quod est in defectu magis ei assimilatur; et quod est in superabundantia magis ei contrariatur, sicut patet de temperantia. Quaedam vero passiones corrumpunt bonum rationis retrahendo in minus ab eo quod est secundum rationem, sicut patet de timore et de aliis passionibus ad fugam pertinentibus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit firmare animum in bono rationis contra defectum. Et propter hoc, vitium, quod est in defectu magis ei contrariatur, sicut patet circa fortitudinem.

[73072] Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 11 Aliam autem rationem assignat ex parte nostra. Cum enim ad virtutem pertineat repellere vitia, intentio virtutis est ad illa vitia potius repellenda ad quae maiorem etiam inclinationem habemus. Et ideo illa vitia ad quae sumus qualitercumque magis nati, ipsa sunt magis contraria virtuti. Sicut magis sumus nati ad prosequendum delectationes quam ad fugiendum eas, propter hoc facillime movemur ad intemperantiam, quae importat excessum delectationum. Sic igitur illa vitia magis dicimus esse contraria virtuti, quae magis nata sunt crescere in nobis, propter hoc quod naturaliter inclinamur ad ipsa. Et ideo intemperantia, ad quam pertinet superabundantia delectationum, magis est contraria temperantiae quam insensibilitas, ut dictum est.

Lectio 11

[73073] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 1 Quoniam quidem igitur et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtute quid sit, hic ostendit quomodo aliquis possit virtutem acquirere: quia, sicut supra dictum est, finis huius doctrinae non est cognitio veritatis, sed ut boni efficiamur. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quod difficile est hominem fieri virtuosum. Secundo ostendit qualiter ad hoc possit perveniri, ibi, propter quod oportet coniectantem medium et cetera. Circa primum duo facit. Primo resumit ea quae dicta sunt. Et dicit quod sufficienter supra dictum est quod virtus moralis est medietas et qualiter sit medietas, quia scilicet non secundum rem, sed quoad nos: et quorum sit medietas: quia scilicet est medietas duarum malitiarum, quarum una se habet secundum superabundantiam, alia vero secundum defectum. Dictum est etiam quare virtus sit medietas; quia scilicet est *coniectatrix medii*, inquirendo scilicet et eligendo medium tam in passionibus quam in actionibus.

[73074] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 2 Secundo ibi: ideo et difficile est etc., concludit ex praeostensis, quod difficile est esse *studiosum*, idest virtuosum. Quia in omnibus hoc videmus quod accipere medium est difficile, declinare autem a medio est facile, sicut accipere medium in circulo

non est cuiuslibet, sed *scientis*, scilicet geometrae, declinare autem a centro quilibet potest; ita etiam irasci qualitercumque quilibet potest et de facili, et similiter dare pecuniam et consumere eam, sed quod aliquis det cui oportet dare et quantum oportet et quando oportet et cuius gratia oportet et qualiter oportet, per quod intelligitur bene dare, non est cuiuslibet, nec est facile, sed propter suam difficultatem est rarum et est laudabile et virtuosum, inquantum est secundum rationem.

[73075] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., ostendit modos quibus aliquis potest pertingere ad hoc quod fiat virtuosus. Et circa hoc duo facit: primo docet qualiter aliquis possit ad medium inventum pervenire. Secundo agit de ipsa inventione medii, ibi, difficile autem forsitan et cetera. Circa primum ponit tria documenta. Quorum primum sumitur ex ipsa natura rei. Et dicit quod, quia fieri virtuosum et accipere medium est difficile. Propter hoc oportet eum qui coniectat medium, qui scilicet intendit ad medium pervenire, principaliter ad hoc intendere, ut recedat ab extremo quod magis contrariatur virtuti. Sicut si aliquis vult pervenire ad medium fortitudinis, debet principale studium adhibere ad hoc quod recedat a timiditate, quae magis opponitur fortitudini, quam audacia, ut dictum est.

[73076] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 4 Et ponit exemplum cuiusdam nautae vel poetae qui admonebat navigantes ut principaliter caverent maxima maris pericula quae sunt undae subvertentes navem et fumositates nebularum impedientes aspectum nautarum. Et hoc est quod dicit: *extra fumum et undam custodi navem*, quasi dicat: *ita navem custodias ut sic praetereas fumositates et undas.*

[73077] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 5 Et rationem praedicti documenti assignat dicens quod unum extremorum vitiorum, illud scilicet quod est magis contrarium virtuti, est maius peccatum; illud autem extremum quod est virtuti similius est minus peccatum. Et ideo, quia valde difficile est contingere medium virtutis, ideo debet homo niti ut saltem maiora pericula vitet, quae scilicet sunt magis virtuti contraria, sicut navigantes dicunt quod post primam navigationem in qua homo nihil periculi sustinet, secunda navigatio est, ut homo sumat minima periculorum. Et simile accidit circa vitam humanam eo modo quo dictum est, ut scilicet homo principaliter vitet vitia quae maxime contrariantur virtuti.

[73078] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 6 Secundum documentum ponit ibi tendere autem oportet et cetera. Et sumitur ex parte nostra; quantum scilicet ad ea quae sunt propria unicuique. Et dicit quod oportet eum qui vult fieri virtuosus attendere quid sit illud ad quod magis appetitus eius natus est moveri: diversi enim ad diversa naturaliter magis inclinantur. Ad quid autem naturaliter unusquisque inclinetur, cognoscere potest ex delectatione et tristitia quae circa ipsum fit; quia unicuique est delectabile id quod est sibi conveniens secundum naturam.

[73079] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 7 Unde si aliquis in aliqua actione vel passione multum delectetur, signum est quod naturaliter inclinetur in illud. Homines autem vehementer tendunt ad ea ad quae naturaliter inclinantur. Et ideo de facili circa hoc homo transcendit medium. Et propter hoc oportet quod in contrarium nos attrahamus quantum possumus. Quia quando damus studium ad hoc quod multum recedamus a peccato, ad quod proni sumus, sic tandem vix perveniemus ad

medium. Et ponit similitudinem de illis qui dirigunt ligna distorta; qui dum volunt ea dirigere, torquent in aliam partem et sic tandem reducuntur ad medium.

[73080] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 8 Et est considerandum quod haec via acquirendi virtutes est efficacissima; ut, scilicet homo nitatur ad contrarium eius ad quod inclinatur vel ex natura vel ex consuetudine; via tamen quam Stoici posuerunt, est facilior, ut scilicet homo paulatim recedat ab his in quae inclinatur, ut Tullius narrat in libro de Tusculanis quaestionibus. Via etiam quam hic Aristoteles ponit, competit his qui vehementer desiderant recedere a vitiis et ad virtutem pervenire. Sed via Stoicorum magis competit his qui habent debilem et tepidam voluntatem.

[73081] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 9 Tertium modum ponit ibi in omni autem maxime et cetera. Et hoc etiam documentum sumitur ex parte nostra, non quidem secundum id quod est proprium unicuique, ut dictum est de secundo documento; sed secundum id quod est commune omnibus. Omnes enim naturaliter inclinantur ad delectationes. Et ideo dicit quod universaliter maxime debent tendentes in virtutem cavere sibi a delectabilibus et delectationibus. Propter hoc enim quod homo maxime inclinatur in delectationem, delectabilia apprehensa de facili movent appetitum. Et ideo dicit quod non de facili possumus diiudicare delectationem, immorando scilicet circa considerationem eius, quin appetitus accipiat eam, prosiliendo scilicet in concupiscentiam eius. Et ideo illud quod seniores plebis Troianae patiebantur ad Helenam, iudicantes scilicet eam esse abiciendam, hoc oportet nos pati ad delectationem, et in omnibus respectu delectationis dicere vocem illorum, ut scilicet, abiiciamus a nobis corporales delectationes. Et sic abiicientes delectationem minus peccabimus, quia concupiscentia delectationum ducit homines in plurima peccata.

[73082] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 10 Concludit ergo quod facientes ea quae *in capitulo*, id est summarie, dicta sunt, maxime poterunt adipisci medium virtutis.

[73083] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 11 Deinde cum dicit: difficile autem forsitan etc., ostendit qualiter sit determinandum medium virtutis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit huius difficultatem; secundo ostendit quid sufficiat ad medii determinationem, ibi: sed qui quidem parum et cetera. Tertio respondet tacitae quaestioni, ibi, hic autem usquequo et cetera. Dicit ergo primo, quod hoc, scilicet invenire medium, est difficile et maxime considerando singulas circumstantias in singularibus operabilium. Quia non est facile determinare qualiter aliquid sit faciendum et respectu quorum et in qualibus rebus et quantum tempus sit determinandum. Et huius difficultatis signum ostendit; quia illos qui deficiunt, puta in irascendo, quandoque laudamus et dicimus mansuetos. Et quandoque laudamus illos qui magis aggravant puniendo vel resistendo, et vocamus illos viriles.

[73084] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit: sed qui quidem etc., ostendit quid sufficiat ad medium virtutis. Et dicit, quod ille qui parum transgreditur ab eo quod bene fit secundum medium virtutis non vituperatur, neque si declinet ad maius neque si declinet ad minus, quia modicus recessus a medio virtutis latet propter difficultatem medii. Sed ille qui multum recedit, vituperatur, quia non latet.

[73085] Sententia Ethic., lib. 2 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit: hic autem usque quo etc., respondet

cuidam tacitae quaestioni. Posset enim aliquis quaerere, quantus recessus a medio vituperatur et quantus non. Sed ipse respondens dicit quod non potest de facili determinari aliquo sermone usque ad quantum terminum, et quantum aliquis recedens a medio vituperetur. Sicut nec aliquid aliud sensibilium, quae magis sensu discernuntur quam ratione determinari possunt. Huiusmodi autem quae ad operationes virtutum pertinent, in singularibus consistunt. Et propter hoc eorum iudicium consistit in sensu, etsi non in exteriori, saltem in interiori, per quem aliquis bene aestimat de singularibus, ad quem pertinet iudicium prudentiae, ut infra dicetur in VI. Sed hoc tantum hic sufficit, ut ostendatur quod medius habitus in omnibus est laudabilis, sed quandoque oportet declinare ad superabundantiam, quandoque autem ad defectum; vel propter ipsam naturam virtutis, vel propter inclinationem nostram, ut ex supradictis patet. Et per hunc modum facile adipiscemur medium secundum quod aliquid bene fit. Et in hoc terminatur secundus liber.

Liber 3

Lectio 1

[73086] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 1 Virtute itaque et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtute in communi, hic determinat de quibusdam principiis actuum virtutis. Dixerat enim, definiens virtutem, quod virtus est habitus electivus, eo scilicet quod virtus per electionem operatur: et ideo nunc consequenter de electione determinat, et de voluntario et voluntate. Horum trium voluntarium commune est. Nam voluntarium dicitur, omne quod sponte fit. Electio autem est eorum quae sunt ad finem. Sed voluntas respicit ipsum finem. Dividitur ergo pars ista in partes duas. In prima determinat de tribus praedictis principiis virtuosorum actuum. In secunda parte comparat huiusmodi principia ad actus virtutum, ibi, existente utique voluntabili et cetera. Circa primum tria facit. Primo determinat de voluntario et involuntario. Secundo determinat de electione, ibi, determinatis autem et cetera. Tertio determinat de voluntate, ibi: voluntas autem quoniam quidem finis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ad praesentem doctrinam pertinet considerare de voluntario et involuntario; secundo determinat de eis, ibi: videntur autem involuntaria et cetera. Circa primum ponit duas rationes.

[73087] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 2 Quarum prima sumitur ex eo quod est proprium praesenti considerationi, quae est de virtutibus. Et concludit ex praemissis, quod virtus moralis, de qua nunc agitur, est circa passiones et operationes; ita scilicet quod in his quae sunt voluntaria circa operationes et passiones, fiunt laudes, cum aliquis operatur secundum virtutem, et vituperia quando aliquis operatur contra virtutem; quando autem aliquis involuntarie operatur, si quidem id quod est secundum virtutem, non meretur laudem: si autem contra virtutem, meretur veniam ex eo, quod involuntarie agit, ut scilicet minus vituperetur. Quandoque autem meretur misericordiam, ut scilicet totaliter a vituperio reddatur immunis.

[73088] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 3 Vel possunt distingui venia et misericordia ut dicatur venia,

quando diminuitur seu totaliter dimittitur vituperium seu poena ex iudicio rationis, misericordia autem quando hoc fit ex passione. Laus autem et vituperium proprie debentur virtuti et vitio. Et ideo voluntarium et involuntarium, secundum quae diversificatur ratio laudis et vituperii debent determinari ab his qui intendunt de virtute considerare.

[73089] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 4 Secundam rationem ponit ibi utile autem et legislatoribus et cetera. Quae sumitur ex consideratione politica, ad quam praesens consideratio ordinatur. Et dicit, quod utile est legislatoribus, quod considerent voluntarium et involuntarium ad hoc quod statuant honores bene agentibus, vel poenas peccantibus, in quibus diversitatem facit voluntarii et involuntarii differentia.

[73090] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: videntur autem involuntaria etc., determinat de voluntario et involuntario. Et primo de involuntario. Secundo de voluntario, ibi, existente autem involuntario etc. et ratio ordinis est, quia involuntarium ex simplici causa procedit, puta ex sola ignorantia vel ex sola violentia; sed ad voluntarium oportet plura concurrere. Circa primum tria facit. Primo dividit involuntarium. Secundo determinat de uno membro divisionis, ibi, violentum autem est et cetera. Tertio determinat de alio, ibi, quod autem propter ignorantiam et cetera. Dicit ergo primo quod involuntaria videntur aliqua esse dupliciter: scilicet vel illa quae fiunt per violentiam, vel illa quae fiunt propter ignorantiam. Et ratio huius divisionis est, quia involuntarium est privatio voluntarii. Voluntarium autem importat motum appetitivae virtutis, qui praesupponit cognitionem apprehensivae virtutis, eo quod bonum apprehensum movet appetitivam virtutem; dupliciter igitur aliquid est involuntarium. Uno modo per hoc quod excluditur ipse motus appetitivae virtutis. Et hoc est involuntarium per violentiam. Alio modo quia excluditur cognitio virtutis apprehensivae. Et hoc est involuntarium per ignorantiam.

[73091] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: violentum autem est etc., determinat de involuntario per violentiam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid sit violentum. Secundo excludit circa hoc errorem, ibi, si quis autem delectabilia et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid sit simpliciter violentum. Secundo quid sit violentum secundum quid ibi, quaecumque autem propter timorem etc.; tertio epilogat, ibi: qualia utique dicendum et cetera. Dicit ergo primo, quod violentum est cuius principium est extra. Dictum est enim quod violentia excludit motum appetitivum. Unde, cum appetitus sit principium intrinsecum, consequens est quod violentum sit a principio extrinseco; sed quia ipse etiam appetitus moveri potest ab aliquo extrinseco, non omne cuius principium est extra est violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrit in idem. Et hoc est quod dicit quod oportet tale esse violentum in quo nihil conferat, scilicet per proprium appetitum, homo qui et dicitur operans, in quantum facit aliquid per violentiam, et dicitur patiens inquantum violentiam patitur. Et ponit exemplum: puta si *spiritus*, idest ventus, per suam violentiam impulerit rem aliquam ad aliquem locum, vel si homines dominium et potestatem habentes asportaverunt aliquem contra eius voluntatem.

[73092] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit quaecumque autem etc., ostendit quid sit violentum secundum quid. Et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit,

ibi, mixtae quidem igitur sunt et cetera. Tertio solutionem manifestat, ibi, in operationibus autem et cetera. Dicit ergo primo, quod quaedam sunt, quae aliquis operatur propter timorem maiorum malorum, quae scilicet timet incurrere; vel propter bonum aliquod, quod scilicet timet amittere. Puta si aliquis tyrannus habens in suo dominio et potestate parentes et filios alicuius, praecipiat ei quod aliquid turpe operetur tali condicione ut, si ipse operetur illud turpe, conserventur filii et parentes eius in vita, si autem non operetur, occidantur.

[73093] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 8 Est ergo dubitatio utrum illa quae ex tali timore fiunt, sint dicenda voluntaria, vel potius involuntaria. Et ponit aliud exemplum de his qui in tempestatibus maritimis existentes eiciunt res suas in mari, quod quidem simpliciter loquendo nullus facit voluntarius. Sed ad hoc quod ipse et illi qui cum eo sunt salventur, faciunt hoc omnes qui habent intellectum bene dispositum.

[73094] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit: mixtae quidem igitur etc., solvit praemissam dubitationem, concludens ex eo quod dictum est, quod praedictae operationes, quae ex timore fiunt, sunt *mixtae*, idest habentes aliquid de utroque; de involuntario quidem inquantum nullus vult simpliciter res suas in mare proiicere; de voluntario autem, inquantum quilibet sapiens hoc vult pro salute suae personae et aliorum. Sed tamen magis accedunt ad voluntarias operationes quam ad involuntarias. Cuius ratio est quia hoc quod est proiicere res in mare, vel quicquid est aliud huiusmodi potest dupliciter considerari: uno modo absolute et in universali, et sic est involuntarium. Alio modo secundum particulares circumstantias quae occurrunt in tempore in quo hoc est agendum, et secundum hoc est voluntarium. Quia vero actus sunt circa singularia, magis est iudicanda conditio actus secundum considerationes singularium quam secundum considerationem universalem. Et hoc est quod dicit quod praedictae operationes ex timore factae sunt voluntariae tunc quando sunt *operatae*, idest consideratis omnibus singularibus circumstantiis quae pro tempore illo occurrunt, et secundum hoc singulare tempus est finis et complementum operationis.

[73095] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 10 Et ideo dicendum est proprie aliquid voluntarium et involuntarium secundum considerationem temporis, quando aliquis operatur. Manifestum est autem quod tunc operatur volens. Quod patet ex hoc quod in talibus operationibus principium movendi *organicas partes*, idest applicandi membra corporis ad operandum, est in ipso homine. Aliter autem esset si ipsemet non moveret membra, sed ab aliquo potentiori moverentur. Ea autem quae fiunt ex principio intrinseco sunt in potestate hominis, ut ea operetur vel non operetur, quod pertinet ad rationem voluntarii. Unde manifestum est quod tales operationes proprie et vere sunt voluntariae. Sed tamen *simpliciter*, idest in universali considerando eas, sunt involuntariae, quia nullus quantum est in se eligeret operari aliquid talium nisi propter timorem, ut dictum est.

Lectio 2

[73096] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 1 In operationibus autem et cetera. Postquam philosophus

solvit dubitationem motam circa ea quae fiunt propter metum, ostendens huiusmodi operationes magis esse voluntarias, hic solutionem manifestat per hoc quod laus et vituperium, honor et poena debentur huiusmodi operationibus, quae tamen non debentur nisi operationibus voluntariis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter huiusmodi operationibus debeatur laus et vituperium, honor vel poena; secundo manifestat difficultatem circa hoc imminentem, ibi: est autem difficile et cetera. Circa primum ponit tres gradus talium operationum quae fiunt per metum quantum ad hoc quod mereantur laudem vel vituperium.

[73097] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 2 Et quantum ad primum dicit quod in talibus operationibus quas dixit esse mixtas ex voluntario et involuntario, quandoque aliqui laudantur ex eo quod sustinent aliquod turpe, non quidem peccatum, sed ignominiam aliquam, vel etiam *aliquod triste*, idest aliquod afflictivum, propter hoc quod perseverent in aliquibus magnis et bonis, puta in aliquibus virtuosis actibus. Quando autem accidit e converso, vituperantur, quia proprium pravi hominis esse videtur, ut sustineat *turpissima*, idest aliquas magnas confusiones pro nullo vel modico bono. Nullus enim sustinet aliquod malum pro conservatione alicuius boni, nisi illud bonum praeponderet in corde suo illis bonis quibus opponuntur mala quae sustinet; pertinet autem ad inordinationem appetitus quod aliquis parva bona praeeligat magnis, quae tolluntur per magna mala. Et ideo dicit hoc esse *pravi hominis*, qui habet appetitum inordinatum.

[73098] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 3 Secundum gradum ponit ibi in aliquibus autem et cetera. Et dicit quod in quibusdam operationibus propter metum factis non meretur aliquis laudem, sed solum conceditur venia, ut scilicet aliquis inde non multum vituperetur, quando scilicet aliquis operatur quaedam quae non oportet, puta aliqua non decentia ad statum suum, cum tamen non sint multum gravia, propter timorem aliquorum malorum, quorum sustinentia excedit humanam naturam, et quae nullus posset sustinere, praecipue propter hanc causam, puta si alicui immineret sustinere ignis adustionem, nisi diceret aliquod iocosum mendacium. Vel nisi aliqua vilia et abiecta opera faceret quae non decerent eius dignitatem.

[73099] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 4 Tertium gradum ponit ibi: quaedam autem fortassis et cetera. Et dicit quod quaedam operationes sunt adeo malae quod ad eas faciendas nulla sufficiens coactio adhiberi potest, sed magis debet homo sustinere mortem patiendo durissima tormenta, quam talia operari, sicut beatus Laurentius sustinuit adustionem craticulae ne idolis immolaret. Et hoc ideo philosophus dicit, vel quia morienti propter virtutem remanet post mortem gloria, vel quia fortiter persistere in bono virtutis est tantum bonum ut ei aequiparari non possit diuturnitas vitae, quam homo moriendo perdit. Et ideo dicit quod Alcmaeona, idest carmina de Alcmaeone facta ab Euripide poeta, videntur esse derisoria, in quibus narratur quod Alcmaeon coactus fuit matrem occidere ex praecepto patris sui, qui hoc sibi praeceperat in bello Thebano moriens, ad quod ierat ex uxoris consilio.

[73100] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: est autem difficile etc., ponit duas difficultates quae imminent circa praedictas operationes. Quarum prima pertinet ad iudicium rationis. Et dicit quod quandoque difficile est iudicare quid sit eligendum pro hoc quod aliquis

evitet aliquod malum, et quid mali sit sustinendum pro hoc quod aliquis non deficiat ab aliquo bono.

[73101] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 6 Secunda difficultas pertinet ad immutabilitatem affectus. Quam ponit ibi, adhuc autem et cetera. Et dicit quod adhuc difficilius est immorari perseveranter in his quae homo cognoscit per iudicium rationis, quam recte iudicare. Et a

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ssignat rationem difficultatis dicens quod, sicut plurimum contingit, illa quae expectantur, id est quae timentur, sunt *tristia*, idest afflictiva vel dolorosa, illa autem ad quae homines coguntur per horum timorem sunt turpia. Difficile est autem quod affectus hominis ex timore doloris non moveatur, et tamen quia illa ad quae aliquis per huiusmodi cogitur sunt turpia, consequens est quod circa eos qui coguntur ad huiusmodi turpia agenda per timores tristium, fiant vituperia; circa eos autem qui ad hoc cogi non possunt, fiant laudes.

[73102] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit: qualia utique etc., epilogat quae dicta sunt ut quorundam rationem assignet. Et primo resumit quaestionem principalem, scilicet qualia sint dicenda violenta. Secundo resumit responsionem quantum ad ea quae sunt absolute violenta, et dicit quod simpliciter, id est absolute, violenta sunt quorum causa est exterius, ita quod ille qui operatur propter violentiam nihil ad hoc conferat. Tertio resumit de operationibus mixtis. Et dicit quod illa quae *secundum seipsa*, idest absolute et universaliter considerata, sunt involuntaria, efficiuntur voluntaria secundum certum tempus et propter certos eventus. Horum autem quamvis secundum se sint involuntaria, principium tamen est in operante, et ideo dicenda sunt voluntaria secundum hoc tempus et pro istis causis; et sic patet quod magis assimulantur voluntariis quam involuntariis, quia sunt voluntaria consideratis singularibus in quibus operationes consistunt.

[73103] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 8 Quarto resumit quod dixerat de difficultate in talibus contingente. Et dicit quod non est facile tradere qualia oporteat pro qualibus eligere. Et rationem assignat ex hoc quod multae differentiae sunt in singularibus. Et ideo iudicium de eis non potest sub certa regula comprehendi, sed relinquitur existimationi prudentis.

[73104] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit: si quis autem delectabilia etc., excludit errorem quorumdam de his quae per violentiam fiunt. Quia enim homo est id quod est secundum rationem, visum est quibusdam quod illud solum homo per se et quasi voluntarie faceret quod facit secundum rationem; quandoque autem contingit quod homo contra rationem operatur, vel propter concupiscentiam alicuius delectationis facit, vel propter cupiditatem alicuius exterioris boni; et ideo dicebant quod delectabilia et exteriora bona, puta divitiae, sunt violenta effective, inquantum scilicet, cum sint quaedam extrinseca, cogunt hominem ad agendum contra rationem. Sed hoc ipse improbat quinque rationibus,

[73105] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 10 Quarum prima talis est. Si exteriora inquantum sunt delectabilia et videntur bona violentiam inferunt, sequetur quod omnia quae nos agimus sint violenta et nihil in rebus humanis et nihil sit voluntarium: quia omnes homines quaecumque operantur, *operantur gratia horum*, id est propter aliquod delectabile vel propter aliquod quocumque modo bonum. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

[73106] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 11 Secundam rationem ponit ibi et qui quidem et cetera. Quae talis est. Omnes qui operantur ex violentia et involuntarii operantur cum tristitia. Unde et in V metaphysicae dicitur quod necessitas est contristans, quia contrariatur voluntati. Sed illi qui operantur propter aliquod bonum seu propter aliquod delectabile adipiscendum, operantur cum delectatione. Non ergo operantur per violentiam et nolentes.

[73107] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 12 Tertiam rationem ponit ibi ridiculum autem et cetera. Et dicit quod ridiculum est *causari*, idest incusare, exteriora bona et non incusare se ipsum ex eo quod reddit se *venabilem*, idest permittit se superari, a talibus appetibilibus; non enim voluntas nostra ex necessitate movetur a talibus appetibilibus, sed potest eis inhaerere vel non inhaerere, eo quod nihil eorum habet rationem universalis et perfecti boni, sicut felicitas, quam omnes ex necessitate volumus.

[73108] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 13 Quartam rationem ponit ibi et bonorum quidem se ipsum et cetera. Et dicit quod ridiculum est, quod aliquis dicat se ipsum esse causam bonorum, id est virtuosarum operationum, et quod delectabilia sint causa turpium operationum in quantum alliciunt concupiscentiam. Ideo autem hoc dicit esse ridiculum, quia contrariae operationes reducuntur in eamdem potentiam rationalem, sicut in causam. Et ideo oportet quod sicut ratio secundum seipsam agens est causa virtuosae operationis, ita etiam sit causa vitiosae operationis sequendo passiones.

[73109] Sententia Ethic., lib. 3 l. 2 n. 14 Quintam rationem ponit ibi videtur utique violentum et cetera. Et dicit, quod violentum est cuius principium est extra ita quod ille qui patitur vim nihil conferat ad actionem. Sed ille qui agit propter bona exteriora confert aliquid ad actionem. Ergo, quamvis principium inclinans eius voluntatem sit extra, non tamen eius operatio est violenta: neque simpliciter, quia aliquid confert ad operationem; neque per aliquam mixtionem, quia in operationibus mixtis, non redditur aliquid simpliciter voluntarium, sicut accidit hic. Et ideo ibi operatur homo cum tristitia, hic autem cum delectatione, ut dictum est.

Lectio 3

[73110] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 1 Quod autem propter ignorantiam et cetera. Postquam philosophus determinavit de involuntario per violentiam, hic determinat de involuntario per ignorantiam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo sit aliquid involuntarium per ignorantiam. Secundo manifestat quaedam quae dixerat, ibi, forsitan igitur non malum et cetera. Circa primum ponit tres differentias circa ignorantiam. Quarum prima attenditur secundum quod aliquid propter

ignorantiam fit, sed diversimode se habet ad voluntatem: quandoque enim est voluntati contrarium: et tunc proprie dicitur involuntarium. Quandoque autem non est contrarium voluntati, sed est praeter voluntatem in quantum est ignoratum et hoc non dicitur involuntarium, sed non voluntarium.

[73111] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 2 Dicit ergo, quod hoc quod fit propter ignorantiam, ita scilicet quod ignorantia sit causa eius, universaliter est non voluntarium, ex hoc scilicet quod actus voluntatis non fertur in illud. Non enim potest actus voluntatis ferri in id quod est penitus ignoratum, cum obiectum voluntatis sit bonum cognitum. Sed tunc solum id quod ex ignorantia causatur, dicitur involuntarium, quasi voluntati contrarium, quando postquam cognoscitur inducit tristitiam et poenitudinem, quae est tristitia de his quae quis fecit; ex hoc enim aliquid est contristans quod est voluntati contrarium, ut dicitur in V metaphysicae.

[73112] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 3 Ille enim qui propter ignorantiam operatur aliquid, et non tristatur de hoc quod operatus est illud postquam cognoscit, puta si accipiat argentum aestimans se accipere stamnum, non potest dici quod volens acceperit argentum, cum non cognoverit illud esse argentum; neque potest dici quod *nolens*, idest contra suam voluntatem acceperit argentum, cum non tristetur de eo quod propter ignorantiam argentum accepit. Ille enim videtur esse nolens, qui habet tristitiam et poenitudinem de eo quod propter ignorantiam fecit. Sicut si aliquis accepisset e converso stamnum putans accipere argentum. Sed quia ille qui non paenitet alter est ab illo qui paenitet qui dicitur nolens, vocetur ille non volens. Quia enim differt a nolente secundum rem, melius est quod habeat nomen proprium et distinctum.

[73113] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 4 Secundam differentiam ponit ibi alterum autem videtur et cetera. Quae quidem accipitur secundum differentiam respectus eius quod fit ad ignorantiam, quae quandoque est causa eius, quandoque vero procedit ex alia causa. Dicit ergo, quod alterum videtur esse quod aliquis operetur propter ignorantiam ab eo quod aliquis operetur ignorans. Quandoque enim aliquis operatur ignorans, sed non propter ignorantiam. Sicut ebrius vel iratus, non operatur propter ignorantiam, sed propter ebrietatem vel iram. Et tamen neuter eorum operatur sciens, sed ignorans, quia ex ebrietate et ira causatur ignorantia, simul cum tali operatione: et ita ignorantia se habet ut concomitans operationem, et non sicut causa eius.

[73114] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 5 Ex hoc autem concludit quod, sicut iratus operatur ignorans, non autem propter ignorantiam, sed propter iram: ita omnis malus operatur non quidem propter ignorantiam, sed ignorans in particulari quae bona oporteat facere et a quibus malis oporteat fugere, inquantum scilicet aestimat hoc malum sibi nunc esse faciendum, et ab hoc bono sibi nunc esse cessandum. Et propter hoc peccatum, quia scilicet operantur quae non oportet. Ignorantes autem universaliter fiunt iniusti quoad alios, et mali quoad seipsos. Ex quo patet, quod ex hoc quod aliquis operatur ignorans, et non propter ignorantiam, non causatur involuntarium. Quia nullus propter id quod involuntarius facit, est iniustus vel malus.

[73115] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 6 Tertiam differentiam ponit ibi involuntarium autem vult dici et cetera. Quae quidem sumitur ex parte eius quod ignoratur. Ubi considerandum est quod

duorum potest esse ignorantia. Uno modo secundum quod aliquis ignorat quid oporteat facere vel vitare. Et hanc ignorantiam dicit esse eius *quod confert*, idest quod operari oportet. Talis autem ignorantia non causat involuntarium, quia ignorantia huiusmodi non potest homini habenti usum rationis provenire nisi ex negligentia. Quia quilibet tenetur adhibere sollicitudinem ad sciendum quid oporteat eum facere vel vitare: unde si ipsa ignorantia reputatur voluntaria, dum homo eam non vult vitare sicut tenetur, consequens est quod nec id quod per huiusmodi ignorantiam fit, involuntarium iudicetur. Et hoc est quod dicit, quod *involuntarium vult*, idest natum est dici, non si quis ignorat *quod confert*, idest quod est expediens ad operandum. Hoc autem potest aliquis ignorare dupliciter.

[73116] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 7 Uno modo in aliquo particulari eligibili; puta cum aliquis propter concupiscentiam aestimat sibi nunc esse fornicandum. Alio modo in universali, ut patet in erroneo qui opinatur omnem fornicationem esse licitam. Utraque autem ignorantia est eius quod confert. Unde neutra involuntarium causat. Et hoc est quod subdit quod illa ignorantia quae est *in electione*, per quam scilicet aliquis aestimat hoc malum sibi nunc esse faciendum, non est causa involuntarii, sed magis est causa *malitiae*, idest peccati. Neque etiam ignorantia quae est in universali est causa involuntarii, quia propter huiusmodi ignorantiam aliquis vituperatur. Non autem vituperatur aliquis propter involuntarium, ut supra habitum est.

[73117] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 8 Alia autem est ignorantia singularium conditionum, puta quod ista mulier sit uxor, vel quod iste vir sit pater, vel quod iste locus sit sacer. Et ista sunt circa quae et in quibus est operatio humana, per quorum iustam ignorantiam aliquis meretur misericordiam et veniam, eo quod ille qui ignorat aliquid horum, operatur involuntarie. Unde patet, quod ignorantia talium singularium circumstantiarum, causat involuntarium, non autem ignorantia eius quod confert.

[73118] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit: forsitan igitur non malum etc., manifestat quod dixerat: scilicet quae sunt istae circumstantiae, quarum ignorantia causat involuntarium. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quae sint istae circumstantiae; secundo qualiter ignorentur, ibi, omnia quidem igitur, et cetera. Tertio, qualiter earum ignorantia involuntarium causet, ibi: circa omnia utique haec et cetera. Circa primum considerandum est, quod circumstantiae nihil aliud sunt, quam quaedam singulares conditiones humani actus: quae quidem possunt accipi, vel ex parte causarum actus, vel ex parte ipsius actus. Causa autem actus est efficiens, vel finis. Efficiens autem est vel agens principale vel instrumentale; ex parte autem actus, tria accipi possunt: scilicet ipsum genus actus, materia sive obiectum ipsius et modum agendi; et secundum hoc philosophus ponit hic sex circumstantias et dicit, quod non est malum, immo oportunum, determinare quae et quot sint ista singularia, quorum ignorantia, involuntarium facit. Et utitur adverbio dubitandi, sicut et in multis aliis locis in hoc libro propter incertitudinem moralis materiae.

[73119] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 10 Enumerans ergo haec singularia, dicit, *quis*, quod pertinet ad personam principalis agentis. Et *quid* scilicet agat, quod pertinet ad genus actus. Et *circa quid*, quod pertinet ad materiam vel obiectum. Apponit autem et circa hoc, id quod pertinet ad

mensuram actus aut *agentis*, id est locum vel tempus, cum dicit, *vel in quo operatur*. Quia omnes res exteriores videntur similem habitudinem habere ad actum humanum. Tullius autem hoc quod dicitur circa quid, comprehendit sub hoc quod dicitur quid. Quod autem dicitur in quo, dividit in duas circumstantias, scilicet in quando et ubi.

[73120] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 11 Quantum autem ad agens instrumentale subdit. *Quandoque autem et quo, puta instrumento.* Non enim omnis actio fit per instrumentum, puta intelligere et velle. Loco autem huius ponitur a quibusdam, quibus auxiliis. Nam ille cui praebetur auxilium, utitur auxiliis sicut instrumento. Quantum autem ad finem dicit: *et cuius gratia*, puta cum medicus vulnerat causa salutis. Quantum autem ad modum agendi, dicit *et qualiter, puta quiete*, id est leviter, *vel vehementer*, id est fortiter.

[73121] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit: omnia quidem igitur etc., ostendit qualiter praedictae circumstantiae ignorentur. Et dicit, quod nullus est, qui omnes praedictas circumstantias ignoret, nisi sit totaliter insanus. Et inter ceteras circumstantias, manifestum est, quod non potest ignorare quis sit operans, quia sic ignoraret se ipsum, quod est impossibile. Potest autem ignorare id quod quis operatur, sicut illi qui dicunt aliqua quae non erant dicenda, dicunt excusando seipsos quod excidit a memoria eorum, vel quod nunquam sciverunt quod talia erant *ineffabilia*, idest quod talia non erant dicenda, sicut revelata sunt mystica, id est secreta, Hayscili, id est cuiusdam poetae; ille ergo qui talia loquitur ignorat quid facit, quia nescit hoc esse revelationem secretorum.

[73122] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 13 Et ponit aliud exemplum quantum ad facta: sicut sagittator qui vult monstrare discipulo suo qualiter sit sagittandum, et mittit aliquid, scilicet telum; talis etiam nescit quid facit, quia nescit se dimittere telum. Deinde ponit exemplum de ignorantia eius quod est circa quid: sicut si aliquis filium suum credat esse hostem qui impugnet domum eius et interficiat eum. Sicut quaedam mulier dicta Meropes interfecit filium suum; et sic patet quod in tali facto scit homo quid facit, quia scit se interficere, sed nescit circa quid, quia nescit se interficere filium.

[73123] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 14 Postea ponit exemplum de ignorantia instrumenti; sicut si aliquis in hastiludio utatur hasta lanceata, quam putat esse rotundatam, scilicet per amotionem ferri; vel si quis aestimet lapidem quo utitur esse pumicem.

[73124] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 15 Ulterius autem ponit exemplum de ignorantia finis. Et dicit quod si aliquis medicus vel minutor percutiens hominem propter salutem corporalem, vel magister propter salutem spiritualem, occidat, iste habet ignorantiam finis; non quidem eius quem intendebat, sed eius qui ex opere consequitur. Ignorabat enim quod opus eius ad talem finem perveniret.

[73125] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 16 Ultimo autem ponit exemplum de ignorantia modi actionis; puta cum aliquis aestimat se leviter ducere manum ad ostendendum alicui qualiter sit percutiendum, sicut faciunt pugiles, et fortiter percutiat; talis enim ignoranter fortiter percutit.

[73126] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 17 Deinde cum dicit: circa omnia utique haec etc., ostendit quomodo praedictorum ignorantia involuntarium causat. Et primo dicit quod, cum ignorantia possit esse circa quodlibet praedictorum quinque quae concurrunt ad operationem, ille videtur nolens sive involuntarius operari qui ignorat aliquod praedictorum. Non autem aequaliter quantum ad omnia; sed praecipue si sit ignorantia in principalissimis circumstantiis.

[73127] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 18 Secundo ibi: principalissima autem etc., manifestat quae sunt principalissimae circumstantiae. Et dicit quod principalissimae circumstantiae esse videntur in quibus est *operatio*, idest obiectum sive materia actus. Et *cuius gratia*, idest finis. Quia actus specificantur secundum obiecta. Sicut autem materia est obiectum exterioris actus, ita finis est obiectum interioris actus voluntatis.

[73128] Sententia Ethic., lib. 3 l. 3 n. 19 Tertio ibi: secundum talem utique ignorantiam etc., ostendit quod ignorantia horum non sufficit ad involuntarium. Et dicit quod cum involuntarium dicatur secundum praedictorum ignorantiam, adhuc requiritur ad involuntarium quod operatio sit cum tristitia et poenitudine, ut supra dictum est.

Lectio 4

[73129] Sententia Ethic., lib. 3 l. 4 n. 1 Existente autem involuntario et cetera. Postquam philosophus determinavit de involuntario, hic determinat de voluntario. Et primo ostendit quid sit voluntarium. Secundo excludit circa hoc quemdam errorem, ibi, forsitan enim non bene dicitur et cetera. Circa primum considerandum est quod, quamvis involuntarium videatur dici secundum remotionem voluntarii, tamen, si ad causas respiciamus, voluntarium dicitur aliquid per remotionem eorum quae causant involuntarium, scilicet violentiae et ignorantiae; et quia unumquodque cognoscitur per suam causam, ideo definitionem voluntarii tradit removendo causas involuntarii. Et dicit quod, cum involuntarium sit quod fit propter vim illatam et propter ignorantiam, ut supra dictum est, voluntarium videtur esse cuius principium est in ipso operante. Et sic excluditur violentia; ita tamen quod ipse operans sciat singulares circumstantias quae concurrunt ad operationem. Et per hoc excluditur ignorantia quae causat involuntarium.

[73130] Sententia Ethic., lib. 3 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit forsitan enim etc., excludit quemdam errorem. Et primo ponit ipsum. Quidam enim putabant quod non omne illud cuius principium est intra, etiam cum scientia circumstantiarum, est voluntarium; potest enim contingere quod illud principium quod est intra non sit appetitus rationalis qui dicitur voluntas a qua denominatur voluntarium, sed aliqua passio appetitus sensitivi, puta ira vel concupiscentia vel aliquid aliud huiusmodi; quod philosophus dicit non esse bene dictum. Et est notandum quod, quia passiones appetitus sensitivi excitantur a rebus exterioribus apprehensis per sensum, hic error eiusdem rationis esse videtur cum eo quem supra removit, secundum quem dicebatur quod res exteriores inferunt violentiam. Sed illud fuit ibi dicendum ubi agebatur de violento cuius principium est extra. Hoc

autem est hic agendum ubi agitur de voluntario cuius principium est intra; nam passiones intra nos sunt.

[73131] Sententia Ethic., lib. 3 l. 4 n. 3 Secundo ibi: primum quidem enim etc., improbat praedictam opinionem quinque rationibus. Quarum prima talis est. Quaecumque operantur bruta animalia et etiam pueri, operantur secundum passionem appetitus sensitivi: non autem secundum appetitum intellectivum, quia carent usu rationis. Si ergo quae per iram et concupiscentiam et alias passiones appetitus sensitivi fiunt, essent involuntaria, sequeretur quod neque bruta animalia neque pueri voluntarie operarentur. Dicuntur autem voluntarie operari, non quia operentur ex voluntate, sed quia proprio motu sponte agunt, ita quod a nullo exteriori moventur. Hoc enim dicimus esse voluntarium quod quis sponte et proprio motu operatur. Ea ergo quae propter iram vel concupiscentiam fiunt, sunt voluntaria.

[73132] Sententia Ethic., lib. 3 l. 4 n. 4 Secundam rationem ponit ibi deinde utrum nihil et cetera. Quae talis est. Si ea quae fiunt propter iram vel concupiscentiam non sunt voluntaria: aut hoc est universaliter verum aut hoc est verum in malis, non autem in bonis, ut scilicet bona, quae quis facit ex passione voluntarie faciat, mala autem non voluntarie. Quod forte ideo dicebant quia bona concordant rationi, cui mala contrariantur. Voluntas autem in ratione est. Sed hoc secundum videtur esse ridiculosum: cum sit una causa omnium quae homo facit, sive sint bona sive mala: scilicet voluntas. Non enim quantumcumque ira vel concupiscentia increscat, homo prorumpit ad agendum nisi adveniat consensus rationabilis appetitus. Similiter etiam inconveniens videtur primum, scilicet quod aliquis dicat non voluntaria bona, quae oportet appetere etiam secundum passionem. Nam ad ea quae oportet appetere ratio per voluntatem inducit. Oportet autem in quibusdam irasci, puta ad coercendum peccata. Et similiter oportet concupiscere quaedam, puta sanitatem vel disciplinam. Relinquitur ergo falsum esse, quod ea quae propter passionem fiunt, non sint voluntaria.

[73133] Sententia Ethic., lib. 3 l. 4 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi videntur autem involuntaria et cetera. Quae talis est. Involuntaria sunt cum tristitia. Sed illa quae fiunt secundum concupiscentiam, fiunt cum delectatione. Non ergo sunt involuntaria.

[73134] Sententia Ethic., lib. 3 l. 4 n. 6 Quartam rationem ponit ibi adhuc autem quid differunt et cetera. Quae talis est. Sicut supra habitum est, peccata quae sunt voluntaria sunt vituperabilia et fugienda. Quod non potest dici de involuntariis; quia neque potest ea homo fugere neque propter ea vituperatur. Sed sicut peccata quae fiunt *secundum cogitationem*, idest per deliberationem, sunt fugienda et vituperabilia, ita etiam peccata quae fiunt propter iram, vel aliam passionem. Potest enim homo per voluntatem passioni resistere. Unde si propter passionem aliquid turpe operetur, vituperatur. Non ergo differunt ea quae fiunt ex passione ab his quae fiunt ex deliberatione quantum ad hoc quod sint voluntaria.

[73135] Sententia Ethic., lib. 3 l. 4 n. 7 Quintam rationem ponit ibi videntur autem et cetera. Quae talis est. *Passiones irrationabiles*, id est appetitus sensitivi, videntur esse humanae, inquantum scilicet appetitus sensitivus potest obedire rationi, ut supra dictum est. Ergo et operationes quae

sunt ab ira et concupiscentia et aliis passionibus, sunt humanae. Sed nulla operatio involuntaria est humana. Non enim attribuuntur homini quae operatur involuntarius, neque ad laudem, neque ad vituperium. Inconveniens ergo est dicere quod ea quae fiunt ex passione sint involuntaria.

Lectio 5

[73136] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 1 Determinatis autem voluntario et cetera. Postquam philosophus determinavit de voluntario et involuntario, hic determinat de electione. Et primo determinat de ipsa electione. Secundo de consilio quod in definitione electionis ponitur, ibi, consiliantur autem utrum de omnibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ad praesentem doctrinam pertinet considerare de electione. Secundo inquirit quid sit electio, ibi: electio utique voluntarium et cetera. Dicit ergo primo, quod postquam determinatum est de voluntario et involuntario, consequens est quod pertranseunter de electione determinetur, quia videlicet breviter proponit ea quae sunt necessaria ad considerandum de electione. Quod autem ad hanc doctrinam pertineat de electione determinare, probat per hoc quod electio maxime videtur esse propria virtuti, de qua ad praesens principaliter intenditur.

[73137] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 2 Et huius ratio manifestatur ex hoc quod cum ex habitu virtutis procedat et interior electio et exterior operatio, mores virtuosi vel etiam vitiosi magis diiudicantur ex electione quam ex operationibus exterioribus; omnis enim virtuosus eligit bonum; sed quandoque non operatur propter aliquod exterius impedimentum. Et vitiosus quandoque operatur opus virtutis, non tamen ex electione virtuosa, sed ex timore, vel propter aliquem inconvenientem finem, puta propter inanem gloriam, vel propter aliquid aliud huiusmodi: unde patet quod ad praesentem intentionem pertinet considerare de electione.

[73138] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: electio utique etc., ostendit quid sit electio. Et primo inquirit genus eius. Secundo differentias ipsius, ibi, dicentes autem ipsam et cetera. Tertio concludit definitionem eius, ibi: quid igitur vel quale quid et cetera. Genus autem electionis est voluntarium, quia praedicatur universaliter de electione et est in plus. Unde dicit primo quod omnis electio est quiddam voluntarium, non autem omnino sunt idem electio et voluntarium, sed voluntarium est in plus. Quod probat duplici ratione.

[73139] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 4 Quarum primam ponit ibi, voluntario quidem enim et cetera. Quae talis est. Pueri et alia animalia communicant ipso voluntario, inquantum scilicet proprio motu aliquid sponte operantur, ut supra dictum est. Non autem communicant electione, quia non operantur ex deliberatione, quod requiritur ad electionem: ergo voluntarium est in plus quam electio.

[73140] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 5 Secundam rationem ponit ibi, et repentina et cetera. Quae talis est. Ea quae repente facimus, dicimus esse voluntaria, quia scilicet principium eorum in nobis est; non autem dicuntur esse secundum electionem, quia scilicet non fiunt ex deliberatione. Ergo

voluntarium est in plus quam electio.

[73141] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: dicentes autem ipsam etc., investigat differentias electionis, probando scilicet eam differre ab his cum quibus videtur convenire. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, non enim commune, et cetera. Dicit ergo primo, quod quidam dixerunt electionem esse concupiscentiam, quia scilicet utrumque importat motum appetitus in bonum. Quidam autem posuerunt electionem esse iram, forte propter hoc quod in utroque est quidam usus rationis. Iratus enim utitur ratione, inquantum iudicat iniuriam illatam esse dignam vindicta. Quidam vero considerantes, quod electio est sine passione, attribuerunt electionem parti rationali, vel quantum ad appetitum, dicentes eam esse voluntatem, vel quantum ad apprehensionem, dicentes eam esse quamdam opinionem. Et simpliciter in his quatuor comprehenduntur omnia principia humanorum actuum: quae sunt ratio ad quam pertinet opinio, appetitus rationalis, quae est voluntas: appetitus sensitivus, qui dividitur in irascibilem, ad quam pertinet ira, et concupiscibilem, ad quam pertinet concupiscentia. Dicit autem philosophus, quod non videntur recte dicere, qui dicunt electionem esse aliquid horum.

[73142] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: non enim commune etc., probat propositum. Et primo ostendit, quod electio non sit concupiscentia. Secundo quod non sit ira, ibi, ira autem, et cetera. Tertio, quod non sit voluntas, ibi, sed neque voluntas, et cetera. Quarto quod non sit opinio, ibi, neque iam opinio, et cetera. Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum prima communis est concupiscentiae et irae, et est talis. Concupiscentia et ira communiter inveniuntur in hominibus, et in animalibus irrationabilibus. Sed in irrationabilibus non invenitur electio, ut dictum est. Ergo electio non est neque concupiscentia neque ira.

[73143] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 8 Secundam rationem ponit ibi et incontinens et cetera. Quae talis est. Si electio esset concupiscentia, quicumque operatur eligens, operaretur concupiscens, et e converso. Hoc autem est falsum. Quia incontinens operatur secundum concupiscentiam, non autem secundum electionem. Quia non immanet proprie electioni propter concupiscentiam. Continens autem e converso operatur ex electione, non autem ex concupiscentia cui per electionem resistit, ut infra in septimo patebit. Ergo electio non est idem concupiscentiae.

[73144] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: et electioni quidem et cetera. Quae talis est. Concupiscentia contrariatur electioni, in eo scilicet qui est continens vel incontinens. Contrarium enim eligit uterque secundum rationem ei quod concupiscit secundum appetitum sensitivum. In neutro autem concupiscentia contrariatur concupiscentiae; quia tota concupiscentia utriusque ad idem tendit, scilicet ad delectabile sensus. Non est autem intelligendum, quod nulla concupiscentia contrarietur alteri concupiscentiae. Inveniuntur enim concupiscentiae contrariorum: puta cum unus concupiscit moveri, et alius quiescere. Ergo patet quod electio non est idem concupiscentiae.

[73145] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 10 Quartam rationem ponit ibi et concupiscentia quidem et cetera. Quae talis est. Concupiscentia semper est cum delectatione, scilicet propter praesentiam rei concupitae, vel cum tristitia propter eius carentiam. Ad omnem enim passionem sequitur delectatio

et tristitia ut in secundo habitum est. Sed electio non est ex necessitate cum delectatione vel tristitia. Potest enim esse absque omni passione, ex solo iudicio rationis. Ergo electio non est concupiscentia.

[73146] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit: ira autem etc., ostendit quod electio non sit idem irae. Et dicit quod adhuc electio minus est ira quam concupiscentia. Quia etiam secundum apparentiam ea quae facta sunt propter iram, non videntur esse facta secundum electionem, eo quod propter velocitatem motus irae ea quae fiunt ex ira maxime sunt repentina. Quamvis enim in ira sit aliquis usus rationis, inquantum scilicet iratus incipit audire rationem iudicantem quod iniuria debet vindicari, non tamen perfecte audit eam determinantem modum et ordinem vindictae; unde ira maxime excludit deliberationem, quae requiritur ad electionem. Concupiscentia autem non ita repente operatur. Unde ea quae fiunt secundum concupiscentiam, non videntur esse remota ab electione sicut ea quae fiunt per iram.

[73147] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit sed neque voluntas etc., ostendit differentiam electionis ad voluntatem. Et primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, electio quidem enim, et cetera. Tertio concludit radicem differentiae voluntatis et electionis, ibi, universaliter autem et cetera. Dicit ergo primo, quod neque etiam electio est voluntas, quamvis videatur esse propinqua voluntati. Utrumque enim pertinet ad unam potentiam; scilicet ad appetitum rationalem, qui voluntas dicitur. Sed voluntas nominat actum huius potentiae secundum quod fertur in bonum absolute. Electio autem nominat actum eiusdem potentiae relatum in bonum secundum quod pertinet ad nostram operationem, per quam in aliquod bonum ordinamur.

[73148] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 13 Deinde cum dicit: electio quidem enim etc., probat propositum tribus rationibus. Quarum prima talis est. Electio enim, quia refertur ad nostram operationem, non dicitur esse impossibilium. Et si quis dicat se eligere aliquid impossibilium, videbitur esse stultus. Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cuiuscumque boni, licet sit impossibile, sicut potest aliquis velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum huius corruptibilis vitae. Ergo electio et voluntas non sunt idem.

[73149] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 14 Secundam rationem ponit ibi et voluntas quidem est et cetera. Quae talis est. Voluntas alicuius potest esse circa ea quae non fiunt per ipsum: sicut ille qui circumspicit duellum, potest velle quod vincat aliquis *ypocrita*, id est simulatam gerens personam, puta qui ingreditur campum quasi pugil, cum non sit pugil, vel etiam quod vincat ille qui vere est athleta. Sed nullus eligit talia quae fiunt per alium, sed solum illa quae existimat posse fieri per ipsum. Ergo electio differt a voluntate.

[73150] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 15 Tertiam rationem ponit ibi adhuc autem voluntas et cetera. Et dicit quod voluntas magis est finis quam eius quod est ad finem. Quia ea quae sunt ad finem volumus propter finem. Propter quod autem unumquodque, illud magis. Sed electio est solum eorum quae sunt ad finem, non autem ipsius finis. Quia finis praesupponitur, ut iam praedeterminatus. Ea vero quae sunt ad finem, inquiruntur ut a nobis disponenda in finem. Sicut sanitatem, quae est finis medicationis, volumus principaliter. Sed eligimus medicinalia per quae sanemur. Et similiter volumus esse felices, quod est ultimus finis, et hoc dicimus nos velle, sed non

congruit dicere quod eligamus nos esse felices. Ergo electio non est idem voluntati.

[73151] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 16 Deinde cum dicit universaliter autem etc., ponit radicem totius differentiae, ad quam universaliter omnes praedictae differentiae referuntur. Et dicit, quod electio videtur esse circa ea quae sunt in potestate nostra. Et haec est causa quare nec est impossibilium, neque eorum quae per alios fiunt, neque finis, qui ut plurimum praestituitur nobis a natura.

Lectio 6

[73152] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 1 Neque iam opinio utique erit et cetera. Postquam philosophus ostendit quod electio non est idem neque concupiscentiae neque irae, quae pertinent ad appetitum sensitivum, neque etiam voluntati quae pertinet ad appetitum rationalem, hic ostendit quod non est idem opinioni quae pertinet ad ipsam rationem. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod electio non est idem cuilibet opinioni. Secundo, quod non est idem specialiter opinioni quae est de operandis a nobis ibi sed neque cuidam, et cetera. Tertio movet quamdam dubitationem, quam insolutam relinquit, ibi, si autem praesit opinio et cetera. Dicit ergo primo, quod secundum praedicta apparet, quod electio non est idem quod opinio universaliter sumpta: et hoc probat duabus rationibus. Quarum prima talis est. Opinio potest esse circa omnia et non minus circa necessaria et impossibilia quam circa ea quae sunt in potestate nostra. Sed electio est solum circa ea quae sunt in nobis, ut dictum est. Ergo electio non est idem opinioni.

[73153] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 2 Secundam rationem ponit ibi, et falso et vero et cetera. Quae talis est. Ea quae diversis differentiis dividuntur, differunt, nec sunt idem. Sed opinio dividitur vero et falso, quia pertinet ad vim cognitivam, cuius obiectum est verum, non autem dividitur bono et malo quibus dividitur electio, quae pertinet ad vim appetitivam, cuius obiectum est bonum. Et ex hoc concludit, quod electio non est idem opinioni universaliter acceptae. Et hoc est adeo manifestum, quod nullus contrarium dicit.

[73154] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: sed neque cuidam etc., ostendit quod electio non est idem cuidam opinioni, quae scilicet est de his quae cadunt sub nostra operatione. Et hoc ostendit quinque rationibus. Quarum prima talis est. Ex hoc quod eligimus bona vel mala dicimur *quales quidam, id est boni vel mali, non autem ex hoc quod opinamur bona vel mala, sive vera* vel falsa, dicimur boni vel mali. Ergo electio non est idem opinioni quae est de eligibilibus.

[73155] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 4 Huius autem differentiae ratio est quia bonus vel malus dicitur aliquis non secundum potentiam, sed secundum actum, ut habetur in IX metaphysicae, id est non ex hoc quod est potens bene operari, sed ex hoc quod bene operatur: ex hoc autem, quod homo est perfectus secundum intellectum fit homo potens bene operari, non autem bene operans, sicut ille qui habet habitum grammaticae ex hoc ipso est potens loqui congrue; sed ad hoc quod congrue loquatur, requiritur quod hoc velit. Quia habitus est quo quis agit cum voluerit,

ut dicit Commentator in tertio de anima. Unde patet, quod bona voluntas facit hominem bene operari, secundum quamcumque potentiam vel habitum rationi obedientem. Et ideo aliquis dicitur simpliciter bonus homo ex hoc, quod habet bonam voluntatem. Ex hoc autem, quod habet bonum intellectum, non dicitur bonus homo simpliciter, sed secundum quid: puta bonus grammaticus, vel bonus musicus. Et ideo, quia electio pertinet ad voluntatem, opinio autem ad intellectum, ex electione dicimur boni vel mali, non autem ex opinione.

[73156] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 5 Secundam rationem ponit ibi, et eligimus quidem et cetera. Quae talis est. Electio praecipue respicit actiones nostras. Eligimus enim quod accipiamus hoc vel fugiamus, vel quicquid est aliud quod ad actiones nostras pertinet. Sed opinio principaliter respicit res. Opinamur enim quid est hoc, puta quod est panis, vel ad quid conferat, vel qualiter sit eo utendum. Non est autem opinio principaliter circa operationes nostras, puta quod opinemur nos accipere aliquid vel fugere. Quia actiones nostrae sunt quaedam singularia contingentia, et cito transeuntia. Unde earum cognitio vel opinio, non multum quaeritur propter veritatem quae sit in eis, sed solum propter opus. Ergo electio non est idem opinioni.

[73157] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi: et electio quidem laudatur et cetera. Quae talis est. Bonum electionis in quadam rectitudine consistit, prout scilicet appetitus recte ordinat aliquid in finem. Et hoc est quod dicit, quod electio magis laudatur in hoc, quod est eius cuius oportet quasi recte, sed opinio laudatur in hoc, quod vere est alicuius. Et sic bonum et perfectio opinionis est veritas. Quorum autem sunt diversae perfectiones, et ipsa sunt diversa. Ergo electio non est idem opinioni.

[73158] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 7 Quartam rationem ponit ibi et eligimus quidem et cetera. Quae talis est. Electio est cum quadam certitudine. Illa enim eligimus, quae maxime scimus esse bona. Sed opinio est sine certitudine. Opinamur enim illa quae non multum scimus esse vera. Ergo non sunt idem.

[73159] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 8 Quintam rationem ponit ibi et videntur et cetera. Si enim opinio et electio essent idem, oporteret quod idem essent illi qui eligunt optima et qui habent veram opinionem de eis. Sed hoc patet esse falsum. Quidam enim vere opinantur in universali quid sit melius, sed propter malitiam non eligunt quod melius est, sed quod est deterius. Ergo electio et opinio non sunt idem.

[73160] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit: si autem praesit etc., movet quamdam dubitationem: utrum scilicet opinio praecedat electionem, vel sequatur ad ipsam. Et dicit, quod hoc nihil differt ad propositum. Quia nunc non intendimus determinare ordinem eorum, sed solum utrum electio sit idem alicui opinioni. Sciendum tamen, quod opinio, quum pertineat ad vim cognoscitivam, per se loquendo praecedit electionem quae pertinet ad vim appetitivam, quae movetur a cognoscitiva. Per accidens tamen contingit quandoque, quod opinio sequitur electionem; puta cum aliquis ex affectu eorum quae eligit mutat opinionem quam prius habebat.

[73161] Sententia Ethic., lib. 3 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit: quid igitur etc., ostendit quid sit

electio. Et dicit quod cum non sit aliquod quatuor praedictorum, oportet considerare quid sit secundum genus, vel quale quid est secundum differentiam. Et quantum ad genus videtur, quod sit voluntarium. Non tamen omne voluntarium est eligibile, ut supra dictum est, sed voluntarium praeconsiliatum. Et quod haec differentia sit addenda, manifestat per hoc, quod consilium est actus rationis, et ipsa electio oportet quod sit cum actu rationis et intellectus. Et hoc videtur *subsignare*, idest occulte signare ipsum nomen eius, quod signat ut aliquid prae aliis accipiatur. Hoc autem pertinet ad rationem conferentem, ut unum aliis praeferatur.

Lectio 7

[73162] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 1 Consiliantur autem utrum de omnibus et cetera. Postquam philosophus determinavit de electione, hic determinat de consilio. Et primo de consilio secundum se. Secundo per comparationem ad electionem, ibi consiliabile autem, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit de quibus debeat esse consilium. Secundo determinat de modo et ordine consiliandi, ibi, consiliamur autem non de finibus, et cetera. Circa primum duo facit; primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, de aeternis autem, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem, quam tractare intendit. Et est quaestio, utrum homines consilientur de omnibus rebus, ita quod unumquodque sit consiliabile, aut quaedam sint de quibus non est consilium.

[73163] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 2 Secundo ibi dicendum autem forsitan etc., exponit propositam quaestionem. Et dicit quod non dicitur illud consiliabile, de quo quandoque consiliatur *aliquis insipiens*, qui scilicet habet usum rationis, sed perversum; *vel insanus*, qui totaliter usu rationis caret. Sed illud vere dicitur consiliabile de quo consiliantur homines habentes intellectum recte dispositum. Tales enim non consiliantur nisi de rebus, quae in natura sua talia sunt ut de eis consilium haberi debeat, quae proprie dicuntur consiliabilia; insipientes autem quandoque consiliantur etiam de his, quae in natura sua sunt talia ut de eis consilium haberi non debeat.

[73164] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit: de aeternis autem etc., ostendit de quibus sit consilium. Et primo distinguendo res secundum causas secundo distinguendo eas secundum artes quascumque, ibi, et quidem circa certas etc.; tertio distinguendo eas secundum ipsarum rerum conditiones, ibi, consiliari autem oportet, et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit de quibus non sit consilium. Secundo concludit de quibus sit ibi, consiliamur autem, etc.; tertio ostendit conclusionem sequi ex praemissis, ibi, haec autem et sunt reliqua, et cetera. Circa primum quinque facit. Primo dicit quod *nullus consiliatur de aeternis*, idest de his quae semper sunt et sine motu. Huiusmodi autem sunt, vel illa quorum substantiae motui non subduntur, sicut substantiae separatae, et ipsa mundi universitas. Vel etiam ea quae, etsi secundum esse sint in materia mobili, tamen secundum rationem ab huiusmodi materia abstrahuntur, sicut sunt mathematica. Unde ponit exemplum de diametro quadrati, et *costa* idest latere eius, de quibus nullus consiliatur an sint commensurabiles.

[73165] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 4 Secundo ibi: sed neque de his etc., dicit quod etiam nullus consiliatur de his quae etsi moveantur, motus tamen eorum semper est uniformis; sive uniformitas motus eorum sit ex necessitate non propter aliquam aliam causam sicut ea quae sunt necessaria per seipsa, sive hoc sit per naturam corporum mobilium, sive hoc sit propter aliquam causam separatam, prout ponuntur substantiae immateriales, moventes orbes caelestes, de quibus hic loquitur. Unde exemplificat de *versionibus*, idest de circularibus motibus solis et ortibus eius.

[73166] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 5 Tertio ibi: neque de his quae alias etc., dicit quod neque etiam est consilium de his quae in motu consistunt, et ut in pluribus eodem modo fiunt, aliquando tamen licet in paucioribus aliter accidunt; sicut sunt siccitates, quae ut frequentius accidunt in aestate, et imbres, qui ut pluries accidunt in hieme, licet quandoque aliter accidat.

[73167] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 6 Quarto ibi: neque de his quae etc., dicit quod neque consilium etiam est de his quae fiunt a fortuna, sicut de inventione thesauri. Sicut enim ea de quibus supra habitum est, non sunt ex operatione nostra, ita fortuita non possunt esse ex nostra praemeditatione, quia sunt improvisa, et praeter intentionem.

[73168] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 7 Quinto ibi: sed neque de humanis etc., dicit quod non solum homines non consiliantur de necessariis, et naturalibus, et fortuitis, sed nec etiam de omnibus rebus humanis; sicut Lacedaemonii non consiliantur qualiter Scythae, qui sunt ab eis valde remoti, optime debeant conversari. Et subiungit rationem communem respondentem omnibus praedictis, cum dicit. Non enim fiet, et cetera. Quia scilicet nihil eorum, quae scilicet sunt necessaria vel naturalia, vel fortuita, vel per alios homines facta, fit per nos.

[73169] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit consiliamur autem de his etc., dicit quasi concludens ex praemissis, de quibus sit consilium. Et dicit, quod consiliamur de operabilibus, quae *in nobis*, idest in nostra potestate existunt. Consilium enim ad operationem ordinatur.

[73170] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit: haec autem sunt etc., ostendit hoc sequi ex praemissis: quia scilicet praeter praemissa, de quibus dictum est quod non est consilium, ista sola sunt *reliqua*, scilicet ea quae sunt in nobis, de quibus dicimus esse consilium. Et hoc probat dividendo causas. Videntur enim esse quatuor causae rerum, scilicet natura, quae est principium motus, sive eorum quae semper eodem modo moventur, sive eorum quae ut in pluribus uniformitatem motus servant; et necessitas, quae est causa eorum, quae semper eodem modo sunt sine motu. Et fortuna, quae est causa per accidens, praeter intentionem agens, sub qua etiam comprehenditur casus. Et praeter has causas adhuc est causa intellectus, et quicquid est aliud, quod producit id quod per hominem fit; sicut voluntas et sensus, et alia huiusmodi principia. Et haec causa diversificatur secundum diversos homines; ita quod singuli homines consiliantur de his operabilibus quae possunt fieri per ipsos, ex quo de his quae per alias causas fiunt, consilium non est, ut dictum est.

[73171] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit: et quidem circa certas etc., ostendit de quibus potest esse consilium secundum diversas artes operativas secundum quas operamur ea

quae in nobis sunt. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit circa quas artes sit consilium, et circa quas non. Et dicit quod circa illas operativas disciplinas quae habent certos modos operandi et sunt per se sufficientes, ita scilicet quod effectus operis earum non dependet ex eventu alicuius extrinseci, circa has inquam artes non est consilium, sicut de litteris conscribendis. Et huius ratio est quia non consiliamur nisi in dubiis. Non est autem dubium qualiter debeat scribi, quia certus est modus scribendi et non dependet effectus Scripturae nisi ex arte et manu scribentis. Sed de his est consilium *quaecumque fiunt per nos*, id est in quibus oportet per nos determinari qualiter fiant, quia non sunt in se certa et determinata.

[73172] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 11 Secundo ibi: non similiter autem etc., ostendit quod de his non eodem modo est consilium; sed de quibusdam magis et de quibusdam minus. Et primo ostendit hanc differentiam inter artes operativas adinvicem. Et dicit quod non semper de his quae per nos determinantur, *similiter*, idest aequali dubitatione consiliamur, sed de quibusdam magis, quae sunt minus determinata et in quibus plura exteriora oportet considerare: sicut in arte medicinali, in qua oportet attendere ad virtutem naturae eius qui sanatur, et in negotiativa, in qua oportet attendere ad necessitates hominum et abundantiam rerum venalium, et in gubernativa in qua oportet attendere ad flatus ventorum; et in his magis consiliamur quam in arte gignastica, id est luctativa vel exercitativa, quae magis habet certos et determinatos modos, quanto praedictae artes sunt minus certae. Et idem intelligendum est in aliis artibus.

[73173] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 12 Secundo ibi: magis autem etc., ostendit differentiam quantum ad necessitatem consilii inter artes operativas et scientias speculativas. Et dicit quod magis necesse habemus consiliari circa *artes*, scilicet operativas, quam circa *disciplinas*, scilicet speculativas: in quibus non est consilium quantum ad ea de quibus sunt, quia huiusmodi sunt ex necessitate vel ex natura, sed quantum ad usum earum, ut puta quomodo vel quo ordine sit in eis procedendum. In quo tamen minus est necesse consiliari quam in scientiis practicis, circa quas magis dubitamus propter magnam varietatem quae in istis artibus accidit.

[73174] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit: consiliari autem oportet etc., ostendit de quibus debeat esse consilium, considerando conditiones ipsarum rerum. Et circa hoc ponit tres conditiones rerum de quibus est consilium. Et primo dicit quod oportet consiliari de his quae saepius accidunt. Tamen quia possunt aliter evenire, incertum est qualiter contingent. Si quis enim vellet in consilium deducere ea quae rarissime accidunt, puta si pons lapideus per quem transeundum est, cadat, nunquam homo aliquid operaretur.

[73175] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 14 Secundo ibi: et in quibus etc., dicit quod oportet consiliari de illis in quibus non est determinatum qualiter oporteat agere. Iudex enim non consiliatur qualiter debeat sententiare in his quae sunt lege statuta, sed forte in casibus in quibus non est aliquid lege determinatum.

[73176] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 15 Tertio ibi: consiliatores autem etc., dicit quod assumimus nobis alios ad consiliandum in rebus magnis, quasi non credentes nobis ipsis ut simus sufficientes ad discernendum quid oporteat nos facere. Et sic patet quod consilium non debet esse de minimis

quibuscumque, sed de rebus magnis.

Lectio 8

[73177] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 1 Consiliamur autem non de finibus et cetera. Postquam philosophus ostendit de quibus sit consilium, hic determinat de modo et ordine consiliandi. Et quia consilium est quaedam inquisitio, circa hoc tria facit. Primo ostendit modum consiliativae inquisitionis. Secundo effectum eius, ibi, et si quidem impossibile etc.; tertio ostendit huius inquisitionis terminum, ibi, videtur autem quemadmodum et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit modum consiliandi; secundo manifestat quaedam quae dixerat, ibi, qui enim consiliatur et cetera. Cum autem consilium sit quaedam inquisitio practica de operabilibus; necesse est quod sicut in inquisitione speculativa supponuntur principia et quaedam alia inquiruntur, ita etiam et in consilio fiat. Unde primo ostendit quid supponitur in consilio. Secundo quid in consilio quaeratur, ibi, sed ponentes finem et cetera.

[73178] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 2 Est autem considerandum quod in operabilibus finis est sicut principium; quia ex fine dependet necessitas operabilium, ut dicitur in II physicorum; et ideo in consiliis oportet finem supponere. Et hoc est quod dicit quod non consiliamur de finibus, sed de his quae sunt ad fines; sicut in speculativis non inquiritur de principiis, sed de conclusionibus. Hoc autem quod dixerat manifestat per exempla: quia scilicet medicus non consiliatur an debeat sanare infirmum, sed hoc supponit quasi finem; nec etiam rhetor consiliatur si debeat persuadere, sed hoc intendit quasi finem. Nec etiam *politicus*, idest rector civitatis consiliatur an debeat facere pacem quae se habet ad civitatem sicut sanitas ad corpus hominis, quae consistit in convenientia humorum sicut pax in convenientia voluntatum; et sic etiam nullus aliorum operantium consiliatur de fine.

[73179] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: sed ponentes finem etc., ostendit de quibus et quomodo sit inquisitio consilii. Circa quod tria ponit. Quorum primum est quod supposito aliquo fine, prima intentio consiliantium est *qualiter*, idest quo motu vel actione possit perveniri ad illum finem; et per quae instrumenta oporteat moveri vel agere ad finem, puta per equum vel navem. Secunda autem intentio est quando ad finem aliquem per plura perveniri potest sive instrumenta sive actiones, per quid eorum et facilius et melius perveniatur. Et hoc pertinet ad iudicium in quo quandoque aliqui deficiunt bene se habentes in inventione viarum ad finem. Tertia autem intentio est, si contingat quod per unum solum instrumentum vel motum vel per unum optime perveniatur ad finem, ut procuretur qualiter per hoc ad finem perveniatur. Ad quod requiritur constantia et sollicitudo. Et si illud per quod est deveniendum ad finem non habeatur in promptu, oportet inquirere ulterius per quid haberi possit et similiter de illo, quousque perveniatur ad causam quae occurrit prima in operando, quae est ultima in inventione consilii.

[73180] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit: qui enim consiliatur etc., manifestat

quod dixerat per similitudinem inquisitionis speculativae. Et dicit quod ideo causa quae est prima in operatione est ultima in inventione, quia ille qui consiliatur videtur inquirere, sicut dictum est, per modum resolutionis cuiusdam. Quemadmodum diagramma, id est descriptio geometrica in qua qui vult probare aliquam conclusionem oportet quod resolvat conclusionem in principia quousque pervenit ad principia prima indemonstrabilia. Omne autem consilium est *quaestio*, idest inquisitio quaedam, etsi non omnis *quaestio*, idest inquisitio, sit consilium, sicut inquisitio mathematica. Sola enim inquisitio de operabilibus est consilium. Et quia consilians resolutive inquirit, necesse est quod eius inquisitio perducatur usque ad id quod est primum in operatione, quia illud quod est ultimum in resolutione est primum in generatione sive in operatione.

[73181] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: et si quidem etc., ostendit effectum consilii. Et primo ostendit propositum. Secundo manifestat quaedam quae dicta sunt, ibi, quaeruntur autem quandoque et cetera. Dicit ergo primo, quod postquam inquisitio consilii pervenerit ad id quod oportet primum operari, si inveniant consiliantes illud esse impossibile, *discedunt*, idest dimittunt totum illud negotium quasi desperantes. Puta si ad negotium aliquod persequendum indiget homo pecuniis ad dandum aliquibus et non possit eas dare, oportet dimittere negotium. Si autem appareat quod sit possibile illud quod inventum est per consilium, statim incipiunt operari: quia, ut dictum est, oportet esse primum in operatione id ad quod terminatur resolutiva inquisitio consilii. Possibile autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum. Unde dicit quod possibilia sunt quae fiunt per nos, sub quibus comprehenduntur ea quae fiunt per amicos, quia ea quae fiunt per amicos aliqualiter fiunt per nos, in quantum scilicet principium horum est in nobis prout ipsi intuitu nostri hoc faciunt.

[73182] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit quaeruntur autem etc., manifestat quod dixerat; videlicet quae sunt illa inquisita quae quandoque inveniuntur impossibilia, quandoque non. Et dicit quod quandoque inquiruntur per consilium instrumenta, puta equus aut gladius. Quandoque autem *necessitas*, idest opportunitas *eorum, id est qualiter oporteat eis uti; et ita etiam est* in reliquis artibus: quod quandoque quaeritur per quid aliquid fiat, quandoque autem qualiter vel propter quid, quae pertinent ad necessitatem praedictam.

[73183] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: videtur autem, quemadmodum etc., ostendit quod sit terminus sive status in inquisitione consilii. Et hoc quidem secundum tria. Primo quidem ex parte ipsius operantis. Unde dicit quod sicut supra dictum est, homo est principium suarum operationum. Consilium autem uniuscuiusque hominis est de his quae sunt operabilia ab ipso. Et ideo quando inquisitio consilii pervenit ad id quod homo habet in sua potestate, ut faciat, ibi terminatur consilium.

[73184] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 8 Secundo ibi: operationes autem etc., ostendit quod consilium habet terminum vel statum ex parte finis. Et dicit, quod operationes omnes sunt *aliorum gratia*, id est finium. Unde de ipso fine non est consilium, sed de his quae sunt ad finem. Et sic patet, quod status est in inquisitione consilii et ex parte finis et ex parte agentis sicut in demonstrationibus, et in sursum et in deorsum, quasi ex parte utriusque extremi.

[73185] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 9 Tertio ibi: neque utique singularia etc., ostendit quod est status in inquisitione consilii ex parte singularium instrumentorum, quibus utimur in operationibus sicut quibusdam mediis ad perveniendum in finem. Et dicit, quod neque etiam consilium est de rebus singularibus, qualia sunt, puta, si hoc quod proponitur sit panis, vel si est *digestus*, idest coctus, vel confectus sicut oportet. Hoc enim discernit sensus.

[73186] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 10 Quod autem secundum haec tria in consiliis sit status, sicut et in demonstrationibus, probat per impossibile. Quia si aliquis semper consiliaretur, deveniret hoc in infinitum, quod sub ratione non cadit, et per consequens neque sub consilio, quod est quaedam ratiocinativa inquisitio, sicut dictum est.

Lectio 9

[73187] Sententia Ethic., lib. 3 l. 9 n. 1 Consiliabile autem et eligibile et cetera. Postquam philosophus determinavit de consilio absolute, hic determinat de consilio per comparationem ad electionem. Et circa hoc duo facit. Primo comparat consilium ad electionem. Secundo ex hoc concludit quid sit electio, ibi: existente autem eligibili et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, quod enim consilio, et cetera. Comparat ergo primo consilium ad electionem dupliciter. Uno quidem modo quantum ad obiectum sive materiam utriusque in quo conveniunt. Et quantum ad hoc dicit, quod idem est consiliabile et eligibile; quia videlicet, tam consilium quam electio est de his quae operamur propter finem; alio autem modo quantum ad ordinem utriusque. Et quantum ad hoc dicit, quod quando iam determinatum est aliquid per consilium, tunc primo eligitur, quasi consilio praecedente electionem.

[73188] Sententia Ethic., lib. 3 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit quod enim consilio etc., manifestat quod dixerat. Et primo quidem per rationem sumptam ex his quae supra dicta sunt de consilio. Et dicit, quod ideo determinatio consilii praecedit electionem, quia oportet, quod post inquisitionem consilii sequatur iudicium de inventis per consilium. Et tunc primo eligitur id quod prius est iudicatum. Et quod iudicium rationis consequatur inquisitionem consilii, manifestat per hoc, quod unusquisque qui inquirit consiliando qualiter debeat operari, desistit a consiliando, quando inquisitionem suam resolvendo perducit ad id quod ipse potest operari. Et si plura possit operari, quando reduxerit in *antecedens*, idest in id quod ei primo operandum occurrit. Et hoc est quod eligitur, id scilicet quod primo operandum occurrit. Unde relinquitur quod electio praesupponit determinationem consilii.

[73189] Sententia Ethic., lib. 3 l. 9 n. 3 Secundo ibi: manifestum autem hoc etc., probat quod dixerat, per exemplum. Et dicit, quod *hoc*, scilicet quod electio sequatur determinationem consilii, patet *ex antiquis urbanitatibus*, idest ex consuetudine antiquarum civilitatum secundum quam reges non habebant dominativam potestatem in multitudine, ut facerent omnia, prout eis videretur; sed erant rectores multitudinis ad quam pertinebat eligere ea quae a principibus consilio determinata erant. Et ideo dicit, quod antiquitus reges annunciabant plebi ea quae ipsi elegerant per determi-

nationem sui consilii, ut scilicet plebs eligeret quod ab eis determinatum erat. Et hoc secutus fuit Homerus, inducens principes Graecorum, ea quae in consilio determinaverant plebi annunciantes.

[73190] Sententia Ethic., lib. 3 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit: existente autem etc., ostendit ex praemissis quid sit electio. Et dicit, quod cum eligibile nihil aliud sit, quam quiddam de numero eorum quae sunt in nostra potestate quod ex consilio desideratur, consequens est, quod electio nihil aliud sit, quam desiderium eorum quae sunt in nostra potestate, ex consilio proveniens. Est enim electio actus appetitus rationalis, qui dicitur voluntas. Ideo autem dixit electionem esse desiderium consiliabile, quia ex hoc quod homo consiliatur pervenit ad iudicandum ea quae sunt per consilium inventa ---, quod quidem desiderium est electio.

[73191] Sententia Ethic., lib. 3 l. 9 n. 5 Ultimo autem ostendit qualis sit praedicta diffinitio de electione data. Et dicit, quod nunc est definita electio *tipo*, id est figuraliter, non secundum quod est consuetum sibi determinare id quod est *secundum subscriptionem*, idest secundum definitionem cuius singulae partes investigantur. Sed universaliter tradita est definitio electionis. Et dictum est circa qualia sit, scilicet circa ea quae sunt in nobis. Et supra etiam dictum est, quod est eorum quae sunt ad finem, de quibus etiam est consilium.

Lectio 10

[73192] Sententia Ethic., lib. 3 l. 10 n. 1 Voluntas autem quoniam quidem finis et cetera. Postquam philosophus determinavit de voluntario et electione, hic determinat de voluntate. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod manifestum est de voluntate. Secundo inducit quamdam dubitationem, ibi: videtur autem his quidem et cetera. Tertio solvit, ibi, si autem utique, et cetera. Dicit ergo primo, quod dictum est supra, quod voluntas sit ipsius finis. Et loquitur hic de voluntate secundum quod nominat actum potentiae voluntatis. Cuiuslibet enim potentiae actus denominatus ab ipsa potentia respicit id in quod potentia primo et per se tendit: sicut visio dicitur actus potentiae visivae in ordine ad visibilia. Et per hunc modum intellectus dicitur respectu primorum principiorum ad quae primo et per se comparatur intellectiva potentia; unde et voluntas dicitur proprie ipsorum finium, quos sicut principia quaedam primo et per se respicit potentia voluntatis.

[73193] Sententia Ethic., lib. 3 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit: videtur autem etc., inducit quamdam dubitationem. Et circa hoc tria facit. Primo enim proponit contrarias opiniones circa voluntatem. Et dicit, quod quibusdam videtur, quod voluntas sit eius quod est per se bonum; aliis autem videtur, quod sit eius quod est apparens bonum.

[73194] Sententia Ethic., lib. 3 l. 10 n. 3 Secundo ibi: contingit autem etc., improbat primam positionem. Et dicit, quod illis qui dicunt quod nihil est *voluntabile*, idest in quod fertur voluntas, nisi id quod est per se bonum, sequitur quod non sit voluntabile quod vult ille qui non recte vult. Quia secundum eorum positionem sequeretur, si esset voluntabile, quod esset bonum. Contingit autem quandoque, quod est malum. Non ergo semper voluntas est per se boni.

[73195] Sententia Ethic., lib. 3 l. 10 n. 4 Tertio ibi: rursus autem etc., improbat secundam positionem. Et dicit, quod illis, qui dicunt quod voluntabile sit apparens bonum, sequitur, quod nihil sit secundum naturam voluntabile, sed unicuique sit voluntabile id quod sibi videtur. Diversis autem diversa videntur voluntabilia, et quandoque contraria. Sicut si non esset visibile color, sed id quod videtur color, sequeretur quod nihil esset naturaliter visibile. Hoc autem est inconveniens. Quia cuiuslibet potentiae naturalis est aliquod obiectum naturaliter determinatum. Non ergo verum est, quod voluntas sit apparentis boni.

[73196] Sententia Ethic., lib. 3 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: si autem utique haec etc., solvit praedictam dubitationem. Et primo ponit solutionem secundum quamdam distinctionem. Et dicit quod si dicta inconvenientia quae consequuntur ad ambas praedictas opiniones non acceptantur, dicendum est distinguendo, quod *simpliciter et secundum veritatem voluntabile est per se bonum, sed secundum quid*, id est per respectum ad hunc vel ad illum, est voluntabile id quod ei videtur bonum.

[73197] Sententia Ethic., lib. 3 l. 10 n. 6 Secundo ibi: studioso quidem etc., ostendit cui conveniat utrumque membrum distinctionis praemissae. Et dicit quod studioso, id est virtuoso, est voluntabile id quod est voluntabile *secundum veritatem*, idest simpliciter bonum: sed *pravo*, id est vitioso homini, est voluntabile *quod contingit*, id est quicquid sit illud indeterminate, quod sibi videtur bonum. Et adhibet exemplum in corporalibus. Videmus enim, quod hominibus quorum corpora sunt bene disposita, sunt sana illa quae secundum veritatem sunt talia. Sed infirmis sunt sana quaedam alia, quae scilicet sunt temperativa malitiae complexionis eorum. Similiter etiam amara et dulcia secundum veritatem videntur illis qui habent gustum bene dispositum, et calida his qui habent tactum bene dispositum, et gravia bene diiudicant illi, qui habent virtutem corporalem bene dispositam. His enim qui sunt debiles etiam levia videntur gravia.

[73198] Sententia Ethic., lib. 3 l. 10 n. 7 Tertio ibi: studiosus enim etc., manifestat quod dixerat. Et primo quantum ad virtuosos. Et dicit, quod virtuosus singula, quae pertinent ad operationes humanas, recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum. Et hoc ideo quia unicuique habitui videntur bona et delectabilia ea quae sunt ei *propria*, idest ea quae ei conveniunt. Habitui autem virtutis conveniunt ea quae sunt secundum veritatem bona. Quia habitus virtutis moralis definitur ex hoc quod est secundum rationem rectam; et ideo ea quae sunt secundum rationem, quae sunt simpliciter bona, videntur ei bona. Et in hoc plurimum differt studiosus ab aliis, quod in singulis operabilibus videt quid vere sit bonum, quasi existens regula et mensura omnium operabilium. Quia scilicet in eis iudicandum est aliquid bonum vel malum secundum quod ei videtur.

[73199] Sententia Ethic., lib. 3 l. 10 n. 8 Secundo ibi: multis autem etc., manifestat quod dixerat quantum ad pravos. Et dicit quod multis, scilicet pravis, deceptio in discretione boni et mali accidit praecipue propter delectationem. Ex qua contingit quod delectabile quod non est bonum desiderent tamquam bonum, et aliquid tristabile ipsis, quod in se est bonum, fugiant tamquam malum. Quia scilicet non sequuntur rationem, sed appetitum sensitivum.

Lectio 11

[73200] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 1 Existente utique et cetera. Postquam philosophus determinavit de voluntario, electione et consilio et voluntate quae sunt principia humanorum actuum, hic applicat ea quae dicta sunt ad vitia et virtutes. Et circa hoc tria facit. Primo determinat veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, dicere autem quod nullus volens et cetera. Tertio epilogat quae dicta sunt de virtutibus, ibi, communiter quidem igitur et cetera. Circa primum tria facit. Primo secundum ea quae dicta sunt ostendit virtutem esse in nobis, idest in potestate nostra. Secundo ostendit idem de malitia, ibi, similiter autem et cetera. Tertio ostendit consequentiae rationem, ibi, si autem in nobis et cetera. Dicit ergo primo, quod cum voluntas sit de fine, consilium autem et electio de his quae sunt ad finem, consequens est quod operationes quae sunt circa haec, scilicet circa ea quae sunt ad finem, sint secundum electionem, et per consequens quod sint voluntariae, quia electio voluntarium quoddam est, ut supra dictum est. Sed operationes virtutum sunt circa praedicta. Ergo sunt voluntariae. Et per consequens oportet quod etiam ipsa virtus sit voluntaria et *in nobis*, idest in potestate nostra existens.

[73201] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit: similiter autem etc., ostendit idem de malitia, id est de vitio virtuti opposito. Et dicit quod simili ratione etiam malitia est voluntaria et in nobis existens, quia operationes eius sunt tales. Et hoc sic probat: quia si operari est in potestate nostra, oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra. Si enim non operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos non operari: ergo necesse esset nos operari: et sic operari non esset ex nobis, sed ex necessitate. Et similiter dicit quod in quibus rebus non operari est in potestate nostra, consequens est quod etiam operari sit in potestate nostra. Si enim operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos operari. Ergo necesse esset nos non operari: et sic non operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.

[73202] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 3 Sic ergo dicendum est quod in quibuscumque rebus affirmatio est in nobis, et negatio, et e converso. Operationes autem virtutum et vitiorum, differunt secundum affirmationem et negationem. Puta si honorare parentes est bonum et actus virtutis, non honorare parentes est malum et ad vitium pertinens. Et si non furari pertinet ad virtutem, furari pertinet ad vitium. Unde consequens est quod si operatio virtutum est in nobis, ut probatum est, quod etiam operatio vitii sit in nobis. Et ita per consequens ipsum vitium erit *in nobis*, id est in potestate nostra.

[73203] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit: si autem in nobis etc., assignat rationem praedictae consequentiae: scilicet quod si operationes sint in nobis, quod et habitus sint in nobis. Et dicit quod si in potestate nostra est operari vel non operari bona vel mala, ut nunc ostensum est, quum per hoc quod homo operatur vel non operatur bonum vel malum, fiat bonus vel malus, ut in secundo ostensum est, consequens est quod in potestate nostra sit esse *decentes*, id est bonos secundum habitum virtutis, et pravos secundum habitum vitii.

[73204] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: dicere autem quod nullus etc., excludit errorem circa praedicta. Et primo excludit ipsum errorem. Secundo radices eius, ibi, sed forsitan talis et cetera. Circa primum tria facit: primo proponit erroris exclusionem. Secundo movet super hoc dubitationem, ibi, vel in nunc dictis et cetera. Tertio determinat veritatem, ibi, si autem haec videntur et cetera. Circa primum considerandum est, quod quidam dixerunt quod nullus est malus volens, neque aliquis est beatus vel bonus nolens; quod ideo dicebant quia voluntas per se tendit in bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt, et per consequens voluntas per se refugit malum. Dicit ergo quod unum horum verisimiliter apparet esse mendacium, scilicet quod nullus sit malus volens, quia malitia est quiddam voluntarium; alterum autem videtur esse verum, scilicet quod nullus sit beatus vel bonus nolens.

[73205] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit vel in nunc dictis etc., movet dubitationem circa praedicta. Si enim verum est quod actiones virtutum et vitiorum sint voluntariae, et per consequens virtus et malitia, planum est verum esse quod nunc dictum est. Sed numquid est aliquis qui credat esse dubitandum de praedictis, ita quod dicat hominem non esse principium suorum operum neque genitorem per modum quo pater est principium filiorum? Quasi dicat: mirum est si aliquis hoc dicat.

[73206] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit: si autem haec videntur etc., confirmat veritatem. Et primo per rationem. Secundo per signa, ibi, his autem videntur et cetera. Dicit ergo primo quod, si haec, scilicet consilium et electio et voluntas, quae sunt in potestate nostra, videntur esse principia operationum nostrarum, et non possumus reducere operationes nostras in alia principia nisi in ea quae sunt in potestate nostra, scilicet consilium et electio, consequens est quod etiam operationes nostrae bonae vel malae sint in potestate nostra. Quia illa quorum principia sunt in potestate nostra, et ipsa sunt in potestate nostra, et sunt voluntaria.

[73207] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: his autem videntur etc., manifestat propositum per signa. Et primo in his quae manifeste sunt voluntaria. Secundo in his quae videntur aliquid de involuntario habere, ibi, etenim in ipso ignorare et cetera. Dicit ergo primo, quod his quae dicta sunt, scilicet quod operationes virtutum et vitiorum sint in nobis, videntur attestari propria quae fiunt a singulis privatis personis. Quilibet enim paterfamilias punit filium vel servum male agentem. Et similiter attestantur ea quae fiunt a legislatoribus qui habent curam reipublicae; ipsi enim puniunt levius vel cruciant gravius eos qui operantur mala, dum tamen non faciant hoc per violentiam vel propter ignorantiam, cuius scilicet ignorantiae ipsi non sunt causa. Si enim per vim aut ignorantiam operarentur, non essent eorum opera voluntaria, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod puniunt eos tamquam voluntarie operantes.

[73208] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 9 Et similiter honorant operantes bona voluntarie: quasi per honores provocantes bonos ad bona et per poenas prohibentes malos a malis. Nullus autem provocat aliquem ad operandum ea quae non sunt in potestate nostra neque voluntaria. Quia in talibus suasio ante opus est omnino inutilis. Sicut si aliquis suadeat alicui ut in aestate non calefiat vel in infirmitate non doleat vel subtractis cibis non esuriat, vel si aliquid aliud est tale quod non sit

in potestate nostra, quia nihil minus propter suasionem pateremur haec. Si ergo non provocamur ad ea quae non sunt in nobis, provocamur autem ad faciendum bona et vitandum mala, consequens est quod ista sint in nobis.

[73209] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit: et enim in ipso ignorare etc., manifestat idem in his quae videntur habere aliquid de involuntario. Ignorantia autem involuntarium causat, ut supra dictum est: si tamen nos simus ignorantiae causa, erit ignorantia voluntaria, et pro ea puniemur. Est autem aliquis causa ignorantiae dupliciter. Uno modo directe aliquid agendo; sicut patet de his qui se inebriant, et ex hoc redduntur ignorantes; qui dupliciter sunt increpandi, primo quidem quia se inebriaverunt. Secundo quia ex ebrietate aliquod peccatum fecerunt. Principium enim ebrietatis est in potestate ipsius hominis, quia homo est dominus eius, quod non inebrietur, idest in sua potestate hoc habet: ebrietas autem est causa ignorantiae et sic per consequens homo est ignorantiae causa.

[73210] Sententia Ethic., lib. 3 l. 11 n. 11 Alio autem modo est homo causa ignorantiae indirecte per hoc quod non agit illud quod agere debet; et propter hoc ignorantia eorum quae scire tenetur et potest, reputatur voluntaria, et pro ea homines puniuntur, et hoc est quod dicit quod legislatores puniunt ignorantes ea quae sunt lege statuta, quae omnes scire oportet, sicut quod non est furandum; et non sunt difficilia, sicut subtilitates iuris quas non tenentur omnes scire, quia nec possent. Et idem etiam est in aliis quaecumque homines videntur ignorare propter negligentiam; quia in potestate eorum erat ut non ignorarent; sunt enim domini, id est in potestate sua habentes, ut sint diligentes et non negligentes.

Lectio 12

[73211] Sententia Ethic., lib. 3 l. 12 n. 1 Sed forsitan talis aliquis et cetera. Postquam philosophus exclusit errorem dicentium quod nullus est voluntarie malus, hic excludit radices huius erroris. Et primo quidem quantum ad interiorem dispositionem ex qua posset aliquis (se) inclinari ad malum praeter suam voluntatem. Secundo quantum ad vim apprehensivam per quam aliquid iudicatur bonum vel malum, ibi. Si autem quis dicat et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit id cui posset aliquis inniti ad sustinendum errorem praedictum. Secundo hoc improbat, ibi: sed eius quod est tales fieri et cetera. Dixerat autem supra philosophus quod in hominis potestate est quod aliquis sit diligens vel negligens circa aliquid. Sed hoc posset aliquis negare, dicens quod aliquis naturaliter talis est ut non sit diligens. Sicut videmus phlegmaticos naturaliter esse pigros, cholericos autem iracundos, melancholicos tristes et sanguineos iucundos. Et secundum hoc sequitur quod non sit in potestate hominis quod sit diligens.

[73212] Sententia Ethic., lib. 3 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit: sed eius quod est tales fieri etc., excludit quod dictum est. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquis potest dici aliqualis dupliciter. Uno modo secundum dispositionem corporalem sive consequentem corporis complex-

ionem, sive consequentem impressionem caelestium corporum: et ex huiusmodi dispositione non potest immediate immutari intellectus vel voluntas quae sunt penitus incorporeae potentiae non utentes organo corporeo, ut patet per philosophum in tertio de anima. Potest autem per huiusmodi dispositionem sequi aliqua immutatio ex parte appetitus sensitivi qui utitur corporeo organo, cuius motus sunt animae passiones. Et secundum hoc ex huiusmodi dispositione nihil amplius movetur ratio et voluntas quae sunt principia humanorum actuum, quam ex passionibus animae, de quibus supra in I dictum est quod sint suasibiles ratione. Alia autem est dispositio ex parte animae: quae quidem est habitus ex quo inclinatur voluntas vel ratio in operatione.

[73213] Sententia Ethic., lib. 3 l. 12 n. 3 Et ideo philosophus, praetermissis dispositionibus vel qualitatibus corporalibus, agit de sola dispositione habituum. Circa hoc ergo duo facit: primo enim ostendit quod habitus animae secundum quos aliquis est negligens vel iniustus, sunt voluntarii ex hoc quod propter eos aliquis increpatur; secundo ostendit quod etiam defectus corporales qui sunt increpabiles sunt voluntariae, ibi: non solum autem animae malitiae et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod habitus animae sunt voluntarii quantum ad eorum generationem. Secundo ostendit quod non sunt voluntarii postquam iam eorum generatio est completa. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, quae enim circa singula et cetera.

[73214] Sententia Ethic., lib. 3 l. 12 n. 4 Est autem considerandum quod habitus mali differunt, sicut et actus mali. Quidam enim sunt mali habitus ex eo quod retrahunt a bene agendo; et quantum ad huiusmodi habitus dicit quod ipsi homines sibiipsis sunt causa, ut fiant *tales*, idest non diligentes ad bene operandum, per hoc quod vivunt *remisse*, idest absque conatu ad bonas operationes. Alii autem habitus mali sunt per quos aliquis inclinatur ad male agendum; sive hoc sit, in nocumentum aliorum, sive in propriam deordinationem. Et quantum ad hoc dicit quod homines sibiipsis sunt causa quod sint iniusti, in quantum mala faciunt aliis, et incontinentes inquantum vitam suam ducunt in superfluis potibus et in aliis huiusmodi quae ad delectabilia tactus pertinent.

[73215] Sententia Ethic., lib. 3 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit quae enim circa singula etc., probat propositum. Et primo per similitudinem in aliis. Videmus enim quod in singulis operationes faciunt *tales*, id est dispositos ad similia operanda. Et istud manifestum est ex illis qui student et operam dant ad quodcumque exercitium, puta luctae vel militiae, aut quamcumque operationem. Omnes enim ex hoc quod operantur multoties fiunt tales, ut possint similia perfecte facere. Cum ergo hoc videamus contingere in omnibus, hoc videtur esse hominis quasi sensu carentis, quod ignoret ex operationibus habitus generari.

[73216] Sententia Ethic., lib. 3 l. 12 n. 6 Secundo ibi: adhuc autem irrationabile etc., ostendit idem ratione sumpta ex ordine actus ad habitum. Si enim aliquis vult aliquam causam ex qua scit sequi talem effectum, consequens est quod velit illum effectum. Et quamvis forte non velit illum effectum secundum se, potius tamen vult illum effectum esse quam causa non sit. Sicut si aliquis velit ambulare in aestu, praesciens se sudaturum, consequens est quod velit sudare. Quamvis enim hoc secundum se non velit, vult tamen potius sudorem pati quam ab itinere abstinere. Nihil enim

prohibet aliquid non esse secundum se voluntarium quod tamen est voluntarium propter aliud, sicut potio amara propter sanitatem. Aliter autem esset si homo nesciret quod talis effectus sequeretur ex tali causa. Puta si aliquis ambulans in via, incidit in latrones, non efficitur hoc voluntarium, quia non fuit praescitum. Manifestum est autem quod homines iniusta facientes fiunt iniusti, et stupra committentes fiunt incontinentes. Ergo irrationabile est quod aliquis velit iniusta facere et non velit esse iniustus, aut velit stupra committere et non velit esse incontinens. Sed manifestum est quod, si non ignorans operatur voluntarie illa ex quibus sequitur quod sit iniustus, voluntarie erit iniustus.

[73217] Sententia Ethic., lib. 3 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit: non tamen si velit etc., ostendit quod habitus mali non subiacent voluntati omnino, postquam sunt generati. Et dicit quod non ideo, quia voluntarie fit aliquis iniustus, quandocumque volet desinet esse iniustus et fiet iustus. Et hoc probat per simile in dispositionibus corporalibus. Si enim sit aliquis qui quum sanus esset, volens in aegritudinem incidit per hoc quod vivit *incontinenter*, utendo scilicet immoderato cibo et potu et non obediendo medicis, a principio inerat in eius potestate non aegrotare; sed postquam emisit actionem, sumpto scilicet iam superfluo aut nocivo cibo, non adhuc est in potestate eius ut non aegrotet. Sicut ille qui proiecit lapidem potest, non proiicere: non tamen in potestate eius est quod resumat quando proiecerit, et tamen dicimus quod emittere vel proiicere lapidem sit in hominis potestate, quia a principio sic erat. Sic etiam est et de habitibus vitiorum: quia a principio in potestate hominis est quod non fiat iniustus vel incontinens. Unde dicimus quod homines volentes sunt iniusti et incontinentes: quamvis postquam facti sunt tales, non adhuc sit hoc in eorum potestate, ut scilicet statim desinant esse iniusti vel incontinentes; sed ad hoc requiritur magnum studium et exercitium.

[73218] Sententia Ethic., lib. 3 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit: non solum autem etc., ostendit per similitudinem corporalium defectuum quod habitus vitiosi sint voluntarii. Et dicit quod non solum malitiae animae sunt voluntariae, sed in quibusdam defectus corporales. Et tales homines iuste increpamus. Nullus enim iuste increpat eos qui sunt turpes naturaliter, sed solum eos qui sunt turpes propter aliquam negligentiam debiti cultus. Et similiter se habet de debilitate aut de caecitate: nullus enim iuste improperabit ei qui est caecus a nativitate vel ex infirmitate vel ex aliqua plaga, quia hoc non est voluntarium, sed magis propter hoc homines miserentur eorum. Et sic patet quod malitiarum sive defectuum corporalium illi increpantur qui sunt in potestate nostra, non autem illi qui non sunt in nostra potestate. Unde manifestum est quod *etiam in aliis*, id est in his quae ad animam pertinent, *malitiae*, id est habitus vitiosi, qui increpantur in nostra potestate existunt.

Lectio 13

[73219] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 1 Si autem quis dicat et cetera. Postquam philosophus exclusit radicem ponentium malitiam non esse voluntariam ex parte dispositionis inclinantis ap-

petitum, hic excludit aliam radicem ex parte virtutis cognoscitivae. Et circa hoc duo facit. Primo proponit dictam radicem. Secundo excludit eam, ibi, siquidem igitur et cetera. Circa primum, considerandum est, quod bonum movet appetitum inquantum est apprehensum. Sicut enim appetitus seu inclinatio naturalis, sequitur formam naturaliter inhaerentem, ita appetitus animalis sequitur formam apprehensam. Ad hoc igitur quod aliquid appetatur, praeexigitur quod apprehendatur ut bonum. Et inde est quod unusquisque desiderat id quod apparet sibi esse bonum.

[73220] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 2 Potest ergo aliquis dicere quod hoc non est in potestate nostra quod hoc videatur vel appareat nobis bonum quasi nos simus domini *phantasiae*, idest apparitionis vel visionis: sed qualis est unusquisque, *talis finis videtur ei*: idest tale aliquid videtur ei appetendum quasi bonum et finis. Secundum enim propriam formam est aliquid unicuique conveniens, sicut igni ferri sursum et terrae ferri ad medium. Et sic etiam videmus in animalibus quod unumquodque animal appetit aliquid tamquam bonum et finis secundum dispositionem suae naturae. Unde diversa animalia habent diversos motus et operationes, quamvis omnia animalia unius speciei habeant similes motus et operationes. In specie autem humana inveniuntur diversi habentes diversos motus et operationes. Unde aestimaverunt aliqui quod hoc esset propter diversam naturalem dispositionem propter quam videtur quidem huic hoc bonum, alii autem illud, ita quod hoc non subiaceat hominis dominio sive potestati.

[73221] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: si quidem igitur sibi etc., excludit radicem praedictam. Et circa hoc tria facit. Primo ponit rationem removentem quod dictum est. Secundo in contrarium subdit solutionem interimentem, ibi: si autem nullus sibi causa etc.; tertio improbat eam, ibi, si utique haec sunt vera et cetera. Circa primum considerandum est, quod aliquid potest alicui bonum apparere dupliciter.

[73222] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 4 Uno modo in universali, quasi speculativa quadam consideratione. Et huiusmodi iudicium de bono non consequitur aliquam dispositionem particularem, sed universalem vim rationis syllogizantis in operabilibus sicut et in his quae sunt a natura. Sed quia operabilia sunt contingentia, non cogitur ratio ad assentiendum huic vel illi, sicut accidit in demonstrativis: sed in potestate habet homo, quod assentiat uni vel alii parti contradictionis; sicut accidit in omnibus opinabilibus et maxime circa operabilia in quibus plurima attenduntur, secundum quorum quodlibet aliquid potest iudicari bonum vel non bonum.

[73223] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 5 Alio modo potest aliquid apparere bonum alicui quasi practica cognitione per comparationem ad opus. Et de huiusmodi iudicio nunc philosophus loquitur, quod quidem potest super aliquo ferri, quod sit bonum, dupliciter. Uno modo ut aliquid videatur alicui simpliciter et secundum se bonum; et hoc videtur bonum secundum rationem finis. Alio autem modo ut videatur aliquid alicui bonum non simpliciter et secundum se, sed prout nunc.

[73224] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 6 Cum autem appetitus inclinetur in aliquid dupliciter; uno modo secundum animae passionem; alio modo secundum habitum: ex passione contingit quod aliquid iudicetur bonum prout nunc. Sicut illi qui timet submersionem, propter passionem timoris videtur bonum ut nunc, quod merces in mare proiciat, et concupiscenti quod fornicetur, sed iudicium

quo homo iudicat aliquid esse bonum ut secundum se et simpliciter provenit ex inclinatione habitus, et de hoc nunc agitur. Et ideo dicit quod, cum homo aliqualiter sit causa sui habitus mali propter consuetudinem peccandi, ut ostensum est, consequens est, quod ipse etiam sit sibi causa phantasiae consequentis talem habitum, idest apparitionis qua sibi videtur hoc esse secundum se bonum.

[73225] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit: si autem nullus etc., ponit responsionem adversarii interimentis quod dictum est. Et dicit quod forte aliquis ponet quod nullus est sibi causa quod male faciat, sed hoc facit unusquisque propter ignorantiam finis, inquantum scilicet aestimat optimum aliquid consequi per id quod male operatur. Quod autem aliquis desiderat debitum finem, non provenit homini propria sponte, sed oportet quod ex sua nativitate hoc ei conveniat: ut scilicet sicut homo visum exteriorem, quo homo bene iudicat colores, habet ex sua nativitate, ita etiam ex sua nativitate habeat bonam dispositionem interioris visus quo bene iudicet, et desideret id quod est secundum veritatem bonum. Et sic ille dicendus erit bonam nativitatem habens, cui praedictum iudicium bene inditum est ex sua nativitate; illa enim videtur esse perfecta et vere bona nativitas per quam homini bene et optime innascitur illud quod est maximum et optimum, et quod non potest homo alterius auxilio vel disciplina accipere; sed oportet quod tale id habeat quale inditum est sibi a natura. Ergo quod homo hoc bene habeat ex sua nativitate, duplici de causa reddit nativitatem laudabilem. Uno modo propter excellentiam huius boni. Alio modo propter impossibilitatem aliter acquirendi.

[73226] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 8 Considerandum est autem, quod haec videtur esse positio quorumdam mathematicorum ponentium quod homo in sua nativitate disponitur ex virtute caelestium corporum, ut hoc vel illud agat. Quam quidem positionem Aristoteles in libro de anima attribuit his qui non ponebant differentiam inter sensum et intellectum. Si enim aliquis dicat, sicut ibi dicitur: *talis est voluntas in hominibus, qualem in die ducit pater virorum deorumque*, idest caelum vel sol, consequens erit quod voluntas, et ratio in qua est voluntas, sit aliquid corporeum, sicut est sensus. Non enim est possibile, quod id quod in se est incorporeum a corpore moveatur. Et sic intellectus et voluntas habebit organum corporale et in nullo different a sensu et appetitu sensitivo. Unde et hic similitudinem ponit visus sensitivi, et visus quo rem iudicat.

[73227] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 9 Est ergo dicendum, quod ex caelestibus corporibus potest aliqua dispositio causari in corpore humano ex qua inclinatur appetitus sensitivus, cuius motus est passio animae; unde ex inclinatione caelestium corporum non habet homo inclinationem ad hoc quod iudicet aliquid esse bonum simpliciter et secundum se, sicut fit per habitum electivum virtutis et malitiae, sed ad iudicandum aliquid esse bonum ut nunc, sicut fit per passionem. Et idem est dicendum de inclinatione quae accidit ex complexione corporis. Nunc autem non agitur de iudicio quo iudicatur aliquid bonum ex passione; quia voluntas potest hoc non consequi, ut dictum est, sed de iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum per habitum. Unde ista responsio non excludit Aristotelis rationem.

[73228] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit: si utique haec sunt vera etc., excludit praedictam responsionem ex suppositione eorum, quae adversarius supponebat. Supponebat enim

adversarius quod virtus esset voluntarium, quod de malitia negabant. Et ideo, resumens ea quae praedicta sunt, quae usque huc suspenduntur, dicit, quod si ista sunt vera quae nunc dicta sunt, scilicet quod desiderium finis insit homini a natura, nulla est ratio quare magis virtus quam malitia sit voluntarium. Similis enim ratio est quod *ambobus*, scilicet et virtuoso et vitioso, insit finis a natura, vel qualitercumque aliter ei videatur quantum ad apprehensionem, et adiaceat quantum ad appetitum. Et quamvis operatio virtutis et vitii non solum sit circa finem, sed etiam circa ea quae sunt ad finem, sed tamen *reliqua*, idest ea quae sunt ad finem, homines operantur referendo ad finem non a natura, sed qualitercumque eis videtur.

[73229] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 11 Sive ergo dicatur quod finis non videtur unicuique esse talis a natura, sed *apud ipsum est*, idest in potestate eius, ut inhaereat tali vel tali fini, sive etiam finis sit naturalis et in reliqua operando homo fiat voluntarie virtuosus, virtus tamen erit voluntaria. Et similiter malitia: quia similiter et vitioso competit id quod est propter finem in operationibus, sicut et virtuoso, quemadmodum et similiter se habent in fine. Si ergo, sicut supra ostensum est, virtutes sunt voluntariae ex eo quod nos sumus causae habituum, ex quibus disponimur ad hoc quod talem finem nobis ponamus, sequitur quod etiam malitiae sint voluntariae, quia similis ratio est de utrisque.

[73230] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit communiter igitur etc., epilogat ea quae supra dicta sunt. Et primo ostendit quid iam dictum sit de virtutibus. Secundo quid restat dicendum. Dicit ergo primo, quod dictum est de virtutibus in communi et earum *genus typo*, id est figuraliter, manifestatum est, dum dictum est quod sunt medietates, quod pertinet ad genus propinquum, et quod sunt habitus, quod pertinet ad genus remotum, sub quo etiam continentur vitia. Dictum est etiam quod virtutes easdem operationes generant ex quibus causantur: dictum est etiam quod sunt in potestate nostra, et quod sequuntur rectam rationem, et quod aliter sunt voluntariae operationes quam habitus, quia nos sumus domini operationum a principio usque ad finem, dummodo sciamus singulares circumstantias, sed domini habituum non sumus nisi a principio. Postmodum autem nobis ignorantibus per singulas operationes adiicitur aliquid in generatione habituum. Sicut etiam accidit in aegritudinibus causatis ex voluntariis actibus, ut supra dictum est. Sed quia a principio erat in potestate nostra, ut sic vel non sic ageremus, propter hoc etiam ipsi habitus dicuntur voluntarii.

[73231] Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 13 Deinde cum dicit resumentes utique etc., ostendit quid restat dicendum. Et dicit quod oportet iterato resumere considerationem de virtutibus ut dicamus de unaquaque virtute quae sit, et circa qualem materiam, et qualiter operetur. Et sic etiam manifestum erit quot sunt virtutes. Et primo dicetur de fortitudine.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentencia libri Ethicorum

a libro III lectione XIV ad librum V

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 3

Lectio 14

[73232] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 1 Quoniam quidem igitur medietas et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus in communi, hic incipit determinare de singulis in speciali. Et primo determinat de virtutibus quae sunt circa passiones interiores. Secundo de iustitia quae est circa operationes exteriores, in quinto libro, ibi, de iustitia autem et iniustitia et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat de virtutibus moralibus, quae sunt circa principales passiones, respicientes ipsam hominis vitam. Secundo determinat de virtutibus moralibus quae sunt circa quasdam secundarias passiones, respicientes exteriora hominis bona, in

quarto libro, ibi, dicamus autem deinceps et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de fortitudine quae est circa passiones respicientes corruptiva vitae humanae; secundo determinat de temperantia quae est circa passiones respicientes ea quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea, ibi, post haec de temperantia et cetera. Circa primum tria facit. Primo investigat materiam fortitudinis. Secundo determinat modum operationis ipsius, ibi, terribile autem non in omnibus quidem et cetera. Tertio determinat quasdam virtutis proprietates, ibi, circa audacias autem et timores et cetera. Circa primum duo facit. Primo resumit quod manifestum est ex praemissis de materia fortitudinis, scilicet circa quas passiones sit. Secundo inquirit obiecta illarum passionum, prout circa eas est fortitudo, ibi, timemus autem et cetera.

[73233] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 2 Dicit ergo, quod iam supra dictum in secundo, quod fortitudo est quaedam medietas circa timores et audacias. Importat enim fortitudo quamdam animi firmitatem, per quam animus stat immobilis contra periculorum timores.

[73234] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit: timemus autem etc., investigat obiecta passionum praedictarum secundum quod circa eas est fortitudo: et specialiter ex parte timoris circa quem principalius est fortitudo: ut infra dicetur. Eadem autem sunt obiecta timoris et audaciae. Nam illud idem quod per timorem aliquis refugit, per audaciam aggreditur. Circa hoc ergo tria facit. Primo ostendit quae sint obiecta timoris. Secundo ostendit circa quod genus horum sit fortitudo, quia circa timorem mortis, ibi, non enim circa omnia et cetera. Tertio ostendit in speciali circa cuius mortis timorem sit fortitudo, ibi: videbitur autem utique et cetera.

[73235] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 4 Dicit ergo primo, quod terribilia sunt quae timemus, quasi timoris obiecta. Huiusmodi autem sunt, ut universaliter dicatur, quaecumque mala. Unde et philosophi definiunt timorem, dicentes quod est expectatio mali. Et sumitur hic expectatio communiter pro quolibet motu appetitus in aliquod futurum; cum tamen expectatio proprie loquendo non sit nisi boni, sicut nec spes. Manifestum est igitur quod omnes timemus aliqua mala, sicut *malam opinionem*, idest infamiam, quae contrariatur honestati; inopiam, id est paupertatem, quae contrariatur bonis fortunae exterioris; aegritudinem et inimicitiam et mortem quae contrariantur bonis personalibus.

[73236] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit: non enim circa omnia etc., ostendit circa quorum malorum timorem sit fortitudo. Et primo ostendit circa quae non sit. Secundo concludit circa quid sit, ibi: circa qualia utique terribilium et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; scilicet quod fortitudo non videtur esse circa timorem omnium malorum.

[73237] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 6 Secundo ibi: quaedam enim etc., probat propositum. Et primo, quod fortitudo non sit circa timorem infamiae. Fortis enim laudatur ex eo quod non timet. Sed quaedam sunt quae oportet timere ad bene vivendum. Et bonum est ea timere, inquantum scilicet ipse timor non solum necessarius est ad honestatem conservandam, sed etiam ipse timor est quiddam honestum, quod autem aliquis non timeat huiusmodi mala, est quoddam malum inhonestum; ut patet de infamia quam qui timet, laudatur quasi *decens*, idest compositus in moribus et verecundus. Ille autem qui huiusmodi malum non timet, vituperatur quasi inverecundus.

Ergo patet quod fortitudo non est circa timorem talium malorum. Quandoque tamen ille qui non timet infamiam, a quibusdam metaphorice nominatur fortis; qui assimulatur forti in quantum est impavidus.

[73238] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 7 Secundo ibi: inopiam autem etc., ostendit quod fortitudo non est circa timorem paupertatis. Et dicit, quod paupertatem non oportet timere prout dicebatur de infamia; sicut neque aegritudinem neque aliquid eorum quae non pertinent ad malitiam hominis, cuius ipse est causa. Frustra enim homo timet illa quae vitare non potest. Hoc igitur debet homo circa talia timere, ne ex propria malitia in aliquod horum incidat. Quia sic timor est utilis ad ista vitanda, non autem aliter. Nec tamen, quamvis ista non oporteat timere, ille qui circa haec est impavidus vocatur fortis nisi forte secundum similitudinem. Quia non timere paupertatem videtur ad aliam virtutem pertinere, scilicet ad liberalitatem ex cuius actu aliqui laudantur, inquantum audacter audent pecunias expendere, qui tamen in maioribus periculis, scilicet bellicis, simpliciter timidi dicuntur. Non ergo circa timorem inopiae est fortitudo.

[73239] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 8 Tertio ibi: neque utique si quis etc., ostendit quod fortitudo non est circa quoscumque timores malorum personalium. Et dicit quod homo non dicitur timidus ex eo quod timet ne aliquis iniurietur vel invideat sibi aut filiis aut uxori, vel quodcumque aliud huiusmodi; neque etiam aliquis dicitur fortis ex eo quod non timet flagellari, sed audacter flagella sustinet, quia ista non sunt maxime terribilia. Dicitur autem aliquis fortis simpliciter ex eo quod est fortis circa maxime terribilia. Qui autem in aliquibus aliis est intrepidus, non dicitur fortis simpliciter, sed in genere illo.

[73240] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit: circa qualia utique etc., ostendit circa quorum malorum timorem sit fortitudo. Et dicit quod aliquis dicitur simpliciter fortis ex eo quod est intrepidus circa ea quae sunt maxime terribilia. Virtus enim determinatur secundum ultimum potentiae, ut dicitur in I de caelo, et ideo oportet quod virtus fortitudinis sit circa ea quae sunt maxime terribilia, ita quod nullus magis sustineat pericula quam fortis. Inter omnia autem maxime terribile est mors. Et huius ratio est quia est terminus totius praesentis vitae et nihil post mortem videtur esse homini vel bonum vel malum de his quae pertinent ad praesentem vitam, quae nobis sunt nota, ea enim quae pertinent ad statum animarum post mortem, non sunt visibilia nobis. Valde autem terribile est id per quod homo perdit omnia bona quae cognoscit. Unde videtur quod fortitudo proprie sit circa timorem periculorum mortis.

[73241] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit circa cuius mortis timorem sit fortitudo. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit circa quod genus mortis sit fortitudo. Secundo ostendit quo ordine se habeat etiam circa omnia genera mortis, ibi, principaliter autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi: in maximo enim et cetera. Dicit ergo primo, quod neque etiam fortitudo est circa mortem quam quis sustinet in quocumque casu vel negotio, sicut in mari vel in aegritudine; sed circa mortem quam quis sustinet pro optimis rebus, sicut contingit cum aliquis moritur in bello propter patriae defensionem. Et eadem ratio est de quacumque alia morte, quam quis sustinet

propter bonum virtutis. Sed specialiter facit mentionem de morte in bello, quia in tali negotio ut frequentius homines moriuntur propter bonum.

[73242] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 11 Deinde cum dicit: in maximo enim etc., probat dupliciter propositum. Primo quidem quia mors quae est in bello, est in maximo periculo, quia de facili ibi moritur homo; est etiam in optimo periculo, quia huiusmodi pericula sustinet homo propter bonum commune, quod est optimum, ut in I dictum est. Virtus autem est circa maximum et optimum. Ergo virtus fortitudinis maxime est circa mortem quae est in bello.

[73243] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 12 Secundo ibi: concordes autem etc., probat idem ex hoc quod morientibus tali morte vel illis qui fortiter se exponunt periculis huiusmodi mortis, exhibentur honores tam in civitatibus quae vivunt in communitate, quam etiam apud *monarchias*, idest apud reges qui soli dominantur. Quia fortiter in bello dimicantibus, et in vita et post mortem aliqui honores exhibebantur. Honor autem est praemium virtutis. Ergo circa huiusmodi mortem consideratur virtus fortitudinis.

[73244] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 13 Deinde cum dicit principaliter autem etc., ostendit quo ordine se habeat fortitudo circa omnia genera mortis. Et primo quomodo se habeat in timendo mortem. Secundo quomodo se habeat in audacia, quae fit circa huiusmodi pericula, ibi: similiter autem (et) viriliter agunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit circa quam mortem principaliter sit fortitudo. Et dicit quod principaliter dicitur aliquis fortis ex eo quod impavide se habet circa bonam mortem, sicut et omnis virtus ordinatur ad bonum, et circa pericula illativa mortis, praecipue si sint repentina; in his enim quae (ex) repente operari oportet maxime ostenditur quod aliquis ex habitu operetur. In aliis autem potest aliquis ex praemeditatione operari similia his quae fiunt ex habitu. Maxime autem sunt talia, scilicet ad bonum pertinentia et repentina, pericula bellica. Unde circa ista principaliter est intimidus fortis.

[73245] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit: sed adhuc (et) in mari etc., ostendit quomodo se habeat impavide fortis circa alias mortes. Et dicit quod etiam consequenter et in mari et in aegritudinibus fortis est intimidus, quia videlicet non stupescit nec turbatur propter timorem talium. Aliter tamen sunt intimidi fortes in mari quam marinarii. Nam fortes etiam si non sperent salvari, tamen non timent, contemnentes huiusmodi mortem, non enim tantum de ea curant ut inordinate commoveantur. Sed marinarii sunt intimidi in periculis maris in quantum sperant se bene posse evadere propter experientiam.

[73246] Sententia Ethic., lib. 3 l. 14 n. 15 Deinde cum dicit: similiter autem etc., ostendit quod non solum fortitudo est principaliter circa timorem mortis bellicae, sed etiam circa audacias talium periculorum. Et dicit quod similiter etiam fortes viriliter agunt aggrediendo pericula in illis rebus in quibus laudabilis est fortitudo vel in quibus bonum est mori, sicut est in rebus bellicis. Bonum est enim quod homo vitam suam exponat pro bono communi. Sed in praedictis corruptionibus, scilicet in morte quae est in mari vel in aegritudine, neque est fortitudo laudabilis neque ex morte aliquod bonum sequitur. Unde audacter aggredi talia pericula, non pertinet ad virtutem fortitudinis.

Lectio 15

[73247] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 1 Terribile autem non in omnibus et cetera. Postquam philosophus inquisivit materiam fortitudinis, hic determinat de actu ipsius. Et primo distinguit actum eius ab actibus vitiorum oppositorum. Secundo determinat de quibusdam quae habent actum similem fortitudini, ibi: dicuntur autem et aliae et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat quomodo actus diversificari possunt circa materiam supra inquisitam. Secundo ostendit quis sit proprius actus fortitudinis per comparationem ad actus oppositorum vitiorum, ibi, qui quidem igitur quae oportet et cetera. Circa primum duo facit. Primo assignat rationem diversificandi actus circa praedictam materiam. Secundo ostendit quomodo diversificantur, ibi: fortis autem instupescibilis et cetera. Dicit ergo primo, quod non est idem terribile quoad omnes.

[73248] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 2 Cum timor sit in irascibili cuius obiectum est arduum, non est timor nisi alicuius mali quod est aliqualiter elevatum supra facultatem timentis. Unde aliquid est terribile puero quod non est terribile viro perfecto. Est autem aliquod malum quod excedit facultatem humanam, per quam ei resisti non potest, sicut terraemotus, inundationes maris et alia huiusmodi; unde huiusmodi malum est terribile cuilibet homini sapienti qui habet rectum iudicium intellectus. Illud autem terribile quod est secundum hominem quasi non excedens facultatem ipsius ad resistendum differt dupliciter. Uno modo secundum diversam rei magnitudinem; puta maius terribile est si conveniant multi hostes quam si pauci. Alio modo secundum magis et minus, puta quod magis vel minus odiunt aut magis vel minus appropinquant. Et quod dictum est de terribilibus est etiam similiter dicendum de ausibilibus. Quia circa idem sunt timor et audacia, ut supra dictum est.

[73249] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit: fortis autem instupescibilis etc., ostendit secundum praedictam rationem quomodo diversificantur actus circa materiam praedictam. Et dicit quod cum dicitur quod fortis non obstupescit propter timorem, intelligendum est secundum quod convenit homini qui, si intellectum habeat, timebit ea quae sunt supra hominem. Unde et fortis talia timebit. Sed tamen in casu necessitatis vel utilitatis sustinebit talia sicut oportet, et sicut iudicabit recta ratio quae propria est homini. Ita scilicet quod propter timorem talium non discedet a iudicio rationis, sed sustinebit huiusmodi terribilia, quantumcumque magna, propter bonum quod est finis virtutis.

[73250] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 4 Contingit autem quandoque quod aliquis magis vel minus timet terribilia quae sunt supra hominem vel secundum hominem magis vel minus quam ratio iudicet; et adhuc, quod plus est, contingit quod ea quae non sunt terribilia timet quasi terribilia: et in hoc consistit peccatum hominis, quod est praeter rationem rectam. Et sicut aegritudo contingit in corpore per inordinationem cuiuscumque humoris, ita etiam peccatum contra rationem contingit in anima ex inordinatione cuiuscumque circumstantiae. Unde circa timorem quandoque peccatur ex hoc quod aliquis timet quod non oportet timere; quandoque vero ex hoc quod timet quando non

oportet timere. Et idem dicendum est de aliis circumstantiis supra positis. Et quod dictum est de terribilibus, intelligendum est etiam de ausibilibus, de quibus est eadem ratio, sicut dictum est.

[73251] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit: qui quidem igitur etc., ostendit quis sit actus fortitudinis per comparationem ad vitia opposita. Et circa hoc duo facit. Primo ponit actum virtutis et vitiorum. Secundo comparat virtutem ad quaedam quae ei similia videntur, ibi: et audaces quidem praevolantes et cetera. Circa primum tria facit. Primo determinat actum virtutis et vitiorum quantum ad timorem et audaciam. Secundo quantum ad spem et desperationem, ibi: desperans utique quis et cetera. Tertio epilogat, ibi circa haec quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat actum virtuosi. Secundo actus vitiosorum, ibi, superabundantium autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat quiddam quod dixerat, ibi, finis autem omnis et cetera.

[73252] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 6 Dicit ergo primo, quod ille qui sustinet quae oportet sustinere et fugit per timorem ea quae oportet vitare, et facit hoc eius gratia cuius oportet et eo modo quo oportet et quando oportet, vocatur fortis. Qui etiam similiter audet quae oportet, et cuius gratia et cetera. Et huius rationem assignat dicens quod quia fortis et virtuosus patitur per timorem et operatur per audaciam, secundum quod dignum est et secundum quod recta ratio dictat. Omnis enim virtus moralis est secundum rationem rectam, ut supra habitum est.

[73253] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit: finis autem omnis etc., manifestat quiddam quod dixerat, scilicet cuius gratia oporteat fortem operari. Et dicit quod finis cuiuslibet operationis virtuosae est secundum convenientiam proprii habitus. Movet enim habitus ex consuetudine causatus per modum naturae eo quod consuetudo est sicut quaedam natura, sicut dicitur in libro de memoria. Finis autem ultimus agentis naturalis operantis est bonum universi quod est bonum perfectum. Sed finis proximus est ut similitudinem suam in aliud imprimat. Sicut finis calidi est ut per suam actionem calidum faciat. Similiter autem et finis virtutis operantis ultimus quidem est felicitas, quae est bonum perfectum, ut in primo habitum est. Sed finis proximus et proprius est ut similitudo habitus existat in actu.

[73254] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 8 Et hoc est quod dicit, quod bonum quod intendit fortis, est fortitudo. Non quidem habitus fortitudinis qui iam praeexistit, sed similitudo ipsius in actu. Et hoc etiam est finis, quia unumquodque quod est propter finem determinatur in propria ratione secundum proprium finem quia ex fine sumitur ratio eorum quae sunt ad finem. Et ideo finis fortitudinis est aliquid ad rationem fortitudinis pertinens. Sic igitur fortis sustinet et operatur gratia boni. Et hoc est inquantum intendit operari ea quae sunt secundum fortitudinem.

[73255] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 9 Deinde cum dicit superabundantium autem etc., determinat actus vitiosorum. Et primo eius qui deficit in timendo. Secundo eius qui superabundat in audendo, ibi, qui autem in audendo et cetera. Tertio eius qui abundat in timendo, ibi, qui autem in timendo et cetera. Dicit ergo primo, quod inter vitia ad superabundantiam pertinentia ille est innominatus qui superabundat in impaviditate, qui scilicet nil timet. Supra autem dictum est, quod multa sunt innominata. Et hoc praecipue contingit in his quae raro accidunt. Talis

autem impaviditas raro accidit. Non enim contingit nisi in aliquo insano, vel in aliquo qui non habet sensum doloris, quod scilicet nihil timeat, puta neque terraemotum, nec inundationes, nec aliquid talium, sicut dicitur accidere quibusdam qui vocantur Celtae, quod est nomen gentis. Hic autem dicit esse sine sensu doloris, quia eadem sunt quae timemus futura et de quibus, cum fuerint praesentia, dolemus.

[73256] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit: qui autem in audendo etc., agit de his qui superabundant in audendo. Et dicit quod ille qui circa terribilia superabundat in audendo, ut scilicet audacter terribilia aggrediatur ultra quam ratio dictat, vocatur audax. Est autem aliquis qui non est vere audax, sed videtur, scilicet superbus quoniam fingit se esse fortem. Unde sicut fortis vel audax se habet circa terribilia, ita superbus quaerit apparere. Et propter hoc quando potest sine periculo imitatur opera fortis vel audacis. Unde multi eorum qui videntur fortes vel audaces sunt timidi quia, cum audacter se habeant in his quae habent parum periculi, quando ea quae sunt multum terribilia superveniunt, non sustinent ea.

[73257] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 11 Deinde cum dicit: qui autem in timendo etc., determinat de eo qui superabundat in timendo; et dicit quod talis vocatur timidus qui timet quae non oportet timere et eo modo quo non oportet et similiter secundum alias circumstantias. Et iste quidem qui superabundat in timendo deficit in audendo. Nulla est enim ratio quare aliquis non aggrediatur aliqua terribilia ad destruenda ipsa, nisi propter timorem. Sed defectus timoris potest esse absque audacia aggrediendi. Non enim sequitur quod quicumque non fugit sicut oportet, invadat plusquam oportet. Sed quicumque deficit ab invadendo quod oportet non facit hoc nisi propter timorem. Et ideo defectum timoris separavit a superabundantia audaciae, sed superabundantiam timoris coniungit defectui audaciae. Et quamvis timidus superabundet in timendo et deficiat in audendo, magis tamen est manifestus ex hoc quod superabundat in timore tristitiarum, quam ex hoc quod deficit in audendo, quia defectus non ita percipitur sicut abundantia.

[73258] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 12 Deinde cum dicit desperans utique etc., ostendit quomodo praedicta se habeant ad spem et desperationem. Ad cuius evidentiam considerandum est quod audaciae et timoris obiectum est malum. Spei autem et desperationis obiectum est bonum. In bonum autem per se appetitus tendit, sed per accidens refugit ipsum ratione alicuius mali adiuncti. Similiter etiam malum per se refugit appetitus; quod autem est per se est causa eius quod est per accidens. Et ideo spes, cuius est tendere in bonum, est causa audaciae quae tendit in malum quod aggreditur. Et eadem ratione timor qui refugit malum est causa desperationis quae recedit a bono. Et ideo dicit quod timidus est desperans inquantum timet circa omnia deficere. Fortis autem e contrario, in quantum audet ostenditur esse bonae spei.

[73259] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 13 Deinde cum dicit circa haec quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt, concludens ex praedictis, quod circa praedictas passiones sunt et timidus et audax et fortis, sed differenter se habent ad eas. Nam audax et timidus superabundant et deficiunt in audendo et timendo. Sed fortis medio modo se habet in his et sicut oportet, id est secundum rationem rectam.

[73260] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 14 Deinde cum dicit: et audaces quidem etc., comparat fortitudinem ad quaedam sibi similia. Et primo ostendit differentiam fortis ad audacem; secundo ad eum qui mortem sustinet propter vitandas aliquas molestias, ibi, quemadmodum igitur dictum est et cetera. Timidi autem in nullo videntur cum fortibus convenire, et ideo non curat inter eos differentiam assignare. Dicit ergo primo quod audaces ante pericula sunt *praevolantes et volentes*, id est velociter et ardenter ad ipsa currentes, quia moventur ex impetu passionis praeter rationem. Quando autem sunt in ipsis periculis discedunt, quia motus passionis praecedentis vincitur a difficultate imminente. Sed fortes quando sunt in ipsis operibus difficilibus, sunt acuti: quia iudicium rationis ex quo agunt non vincitur ab aliqua difficultate. Sed priusquam ad pericula veniant, sunt quieti: quia non agunt ex impetu passionis, sed ex deliberatione rationis.

[73261] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 15 Deinde cum dicit quemadmodum igitur etc., ostendit differentiam fortis ad eum qui sustinet mortem ut vitet molestias. Et dicit quod, sicut dictum est, fortitudo est medietas circa ausibilia et terribilia, quae sunt mala, et in quibus dictum est, scilicet in periculis mortis; et desiderat operari virtuose, et sustinet talia pericula, ut eveniat aliquod *bonum*, scilicet honestum, vel ut fugiat aliquod *turpe*, scilicet inhonestum. Sed quod aliquis moriatur sibi ipsi manus iniiciens, vel ab alio mortem illatam libenter patiens ad fugiendum inopiam vel cupidinem alicuius rei quam non potest habere, vel quicquid est aliud quod ingerit tristitiam, non pertinet ad fortem, sed magis ad timidum, duplici ratione. Primo quidem, quia videtur esse quaedam mollities animi contraria fortitudini, quod aliquis non possit sustinere laboriosa et tristia. Secundo quia non sustinet mortem propter bonum honestum, sicut fortis, sed fugiendo malum tristabile.

[73262] Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 16 Ultimo autem concludit quod ex praedictis potest sciri quid sit fortitudo.

Lectio 16

[73263] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 1 Dicuntur autem et aliae secundum quinque modos et cetera. Postquam philosophus determinavit qualis sit actus verae fortitudinis et oppositorum vitiorum; hic determinat de quibusdam quae habent actum similem fortitudini, sed deficiunt a vera fortitudine. Quod quidem quinque modis contingit. Cum enim vera fortitudo sit virtus moralis, ad quam requiritur scire, et propter hoc eligere, potest quidem aliquis exercens actum fortitudinis tripliciter a vera fortitudine deficere. Uno modo quia non operatur sciens, et sic est unus modus non verae fortitudinis secundum quem dicitur aliquis fortis per ignorantiam. Alio modo quia aliquis non operatur ex electione, sed ex passione: sive sit passio impellens ad pericula subeunda, sicut est ira; sive passio quietans animum a timore, sicut est spes: et secundum hoc sumuntur duo modi non verae fortitudinis.

[73264] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 2 Tertio modo deficit aliquis a vera fortitudine ex eo quod aliquis ex electione quidem operatur, sed aut (non) eligit id quod eligit fortis, scilicet pericula

sustinere, dum propter armorum peritiam reputat sibi non esse periculosum in bello confligere, sicut apparet in militibus. Aut quia eligit aliquis pericula sustinere, sed non propter illum finem propter quem eligit fortis, sed propter honores vel poenas, quae a rectoribus civitatum proponuntur.

[73265] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 3 Secundum hoc ergo dividitur pars ista in quinque partes. In prima parte determinat de fortitudine politica sive civili. In secunda de fortitudine militari, ibi: videtur autem et experientia et cetera. In tertia parte de fortitudine quae est per iram, ibi, et furorem autem super fortitudinem etc.; in quarta parte de fortitudine quae est per spem, ibi, neque utique bonae spei et cetera. In quinta de fortitudine quae est per ignorantiam, ibi, fortes autem videntur et ignorantes et cetera. Circa primum ponit tres gradus politicae fortitudinis. Quorum primus est eorum, qui sustinent pericula propter honorem; secundus eorum, qui sustinent propter timorem poenarum, ibi, ponet autem utique etc.; tertius eorum qui aggrediuntur et sustinent periculosa propter praesentem coactionem, ibi, et qui praecipiunt et cetera. Circa primum tria facit.

[73266] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 4 Primo proponit hunc gradum fortitudinis, et dicit quod, cum praeter fortitudinem veram dicantur quaedam aliae fortitudines secundum quinque modos; primum locum inter eas tenet fortitudo *politica* idest civilis, eo quod talis fortitudo maxime assimilatur verae. Sustinent enim cives pericula ut vitent increpationes et opprobria quae secundum statuta legum civilium inferuntur timidis, et ut adipiscantur honores qui secundum easdem leges fortibus exhibentur. Et inde est quod apud illas civitates in quibus timidis adhibentur vituperia, fortibus autem honores, inveniuntur viri fortissimi secundum hanc fortitudinem, et fortassis etiam secundum veram, propter assuetudinem.

[73267] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 5 Secundo ibi: tales autem etc., inducit exempla ex Homero, qui describens Troianum bellum inducit taliter fortes, scilicet propter honores vel vituperia, puta Diomedem ex parte Graecorum, et Hectorem ex parte Troianorum. Inducit enim Hectorem dicentem haec verba: *Polidamas*, idest quidam dux Troianorum, *primum redargutionem reponet mihi*, id est primo me redarguet nisi fortiter egero. Et Diomedes dicebat seipsum exhortans ad fortiter agendum: Hector concionando apud Troianos dicet, ut laudans se et me vituperans, *Titides*, id est Diomedes qui sic nominatus est a patre, *a me* scilicet fugit vel victus est.

[73268] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 6 Tertio ibi assimilatur autem etc., manifestat quod dixerat, scilicet quod ista fortitudo maxime assimilatur verae. Et dicit quod haec politica fortitudo maxime assimulatur ei de qua supra dictum est quod fit propter virtutem. Haec enim politica fortitudo fit propter verecundiam, quae est timor de turpi, inquantum scilicet aliquis fugit opprobria, et fit propter *boni*, id est honesti, desiderium, inquantum ista fortitudo quaerit honorem, qui est testimonium honestatis. Et ideo hoc exponens subdit, quod huiusmodi fortitudo fit propter honorem et propter fugam opprobrii quod turpe existit. Quia igitur honor propinquum aliquid est bono honesto, et vituperium turpi inhonesto, inde est quod ista fortitudo propinqua est verae fortitudini quae intendit honestum, et fugit inhonestum.

[73269] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 7 Deinde cum dicit: ponet autem aliquis etc., ponit

secundum gradum fortitudinis politicae, qui est propter timorem poenae. Et dicit quod ad eundem modum politicae fortitudinis possunt reduci illi, qui sunt fortes propter hoc quod timore poenarum coguntur a principibus civitatis. Sunt tamen deteriores praemissis, inquantum non agunt fortiter propter verecundiam turpitudinis, sed propter timorem poenae. Et hoc est quod subdit, quod non fugiunt *turpe*, idest inhonestum, sed *triste* aliquid idest dolorosum vel damnosum ex quo aliquis tristatur. Per hoc enim domini cogunt suos subditos fortiter pugnare. Sicut secundum Homerum, Hector Troianis comminabatur dicens: *ille quem intelligam fugientem sine bello*, idest sine hoc quod fortiter pugnet, ita male tractabo eum quod *non erit sufficiens ad fugiendum canes.*

[73270] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 8 Deinde cum dicit: et qui praecipiunt etc., ponit tertium gradum politicae fortitudinis, prout scilicet aliqui coguntur a principibus praesentialiter et non solum timore futurarum poenarum. Et hoc est quod dicit quod idem operantur sua actione principes qui praecipiunt subditis, ut non fugiant a praelio, et eos qui recedunt percutiunt, et similiter illi qui ante pugnatores ne fugere possint constituunt muros et foveas et alia huiusmodi impedimenta fugae. Omnes enim principes talia facientes, cogunt subditos ad pugnandum. Sed illi qui sic coguntur non sunt vere fortes. Quia oportet virtuosum esse fortem non propter necessitatem quam patitur, sed propter bonum virtutis.

[73271] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 9 Deinde cum dicit: videtur autem et experientia etc., determinat de fortitudine militari. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit milites (per experientiam aptos esse) ad fortiter agendum; secundo comparat militarem fortitudinem ad politicam, ibi, milites autem timidi sunt et cetera. Dicit ergo primo, quod in singulis experientia videtur esse quaedam fortitudo. In quolibet enim negotio audacter et sine timore operatur ille, qui est expertus, sicut Vegetius dicit in libro de re militari: *nemo facere dubitat quod se bene didicisse confidit.* Et propter hoc Socrates aestimavit quod fortitudo esset scientia quaedam quae etiam per experientiam acquiritur: aestimavit etiam omnes alias virtutes esse scientias. Sed de hoc infra in sexto agetur. Sic ergo cum quidam alii sint fortes per experientiam in quibusdam aliis rebus, in rebus bellicis milites sunt fortes per experientiam.

[73272] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 10 Ex qua quidem duo consequuntur. Quorum primum est quod in bellis multa sunt inania, quae scilicet inexpertis terrorem incutiunt, quamvis parum vel nihil periculi habeant; sicut fragor armorum, concursus equorum et alia huiusmodi, quae quidem milites maxime aspexerunt per experientiam non esse terribilia. Unde videntur fortes, cum talibus sine timore se ingerunt, quae aliis, scilicet inexpertis, periculosa videntur, quia nesciunt qualia sint. Secundo consequuntur ex experientia quod possunt *facere*, idest gravare adversarios, et non *pati*, id est non gravari ab eis, custodiendo scilicet se ab ictibus et percutiendo alios inquantum habent potestatem ad bene utendum armis, et alia huiusmodi habent, quae sunt efficacia ad hoc quod ipsi possint laedere alios, ita quod non laedantur. Unde manifestum est, quod ipsi pugnant cum aliis sicut armati cum inermibus. Quasi enim inermis videtur qui armis non potest uti aut nescit.

[73273] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 11 Et simile est de *athletis*, idest pugilibus fortibus et instructis cum *idiotis*, idest rusticis inexpertis. Quia *in talibus agonibus*, scilicet athletarum,

non illi qui maxime possunt pugnare sunt fortissimi, sed illi qui sunt potentes secundum virtutem corporalem, ut habentes corpora bene disposita.

[73274] Sententia Ethic., lib. 3 l. 16 n. 12 Deinde cum dicit: milites autem timidi sunt etc., comparat militarem fortitudinem ad politicam. Et dicit quod milites tamdiu fortiter agunt quandiu non vident periculum imminere, sed quando periculum excedit peritiam, quam habent in armis, et quando non habent multitudinem secum nec alias praeparationes bellicas, tunc efficiuntur timidi. Et tunc primi fugiunt: non enim propter aliud erant audaces, nisi quia aestimabant sibi periculum non imminere. Et ideo quando vident periculum primi fugiunt; sed illi qui sunt civiliter fortes, permanentes in periculis moriuntur. Sicut accidit in quodam loco ubi militibus fugientibus cives remanserunt. Quia cives turpe reputabant fugere, et magis eligebant mortem quam salvari per fugam. Sed milites a principio exponebant se periculis quasi existimantes se potentiores. Sed postquam cognoverunt adversarios esse potentiores, fugerunt, magis timentes mortem quam turpem fugam. Non est autem ita de forti, qui magis timet turpitudinem quam mortem.

Lectio 17

[73275] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 1 Et furorem autem super fortitudinem et cetera. Positis duobus modis fortitudinis non verae, hic ponit tertium modum, qui scilicet est per iram impellentem ad actum fortitudinis. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit quomodo furor inclinet ad actum fortitudinis. Secundo ostendit differentiam ad veram fortitudinem, ibi, fortes quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod homines in communi usu loquendi inferunt furorem supra fortitudinem, dum scilicet fortitudini attribuunt ea quae per furorem fiunt. Furentes enim vel irati videntur esse fortes. Sicut et bestiae, quae in furorem concitatae irruunt in homines qui eas vulnerant; habet enim fortitudo quamdam furoris similitudinem, inquantum scilicet furor cum maximo impetu inducit in pericula. Fortis autem cum magna virtute animi in pericula tendit.

[73276] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 2 Et inducit ad hoc exempla Homeri qui admonendo quemdam dicit: *virtutem immitte furori*, ut scilicet furor per virtutem animi reguletur. *Et virtutem erige et furorem*, ut scilicet per iram virtus animi promptior ad actum reddatur. Et alibi dicit de quibusdam, quod per singulas nares emittebant *austeram virtutem*, scilicet furorem, qui propter calefactionem cordis facit cum magno impetu respirare, intantum quod aliquando ex impetu irae ebullit sanguis per nares. Et subdit philosophus quod praedicta verba Homeri videntur significare quod furor erigatur, et impetum faciat ad actus fortitudinis.

[73277] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 3 Deinde cum dicit: fortes quidem igitur etc., ostendit differentiam huius fortitudinis ad veram fortitudinem. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid conveniat verae fortitudini. Secundo quid conveniat furori bestiarum, ibi, ferae autem propter tristitiam et cetera. Tertio quid conveniat furori humano, ibi, et homines utique irati et cetera. Dicit ergo, quod fortes non impelluntur ad opera fortitudinis peragenda ex impetu furoris, sed ex

intentione boni; sed furor secundario se habet in actu eorum ad modum cooperantis.

[73278] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit: ferae autem propter tristitiam etc., ostendit quomodo ira bestiarum se habeat ad actum fortitudinis. Et dicit, quod ferae aggrediuntur pericula propter *tristitiam*, id est malorum, quae actu patiuntur, puta cum vulnerantur, vel propter timorem eorum, quae timent se passuras, puta si timeant se vulnerandas, ex hoc enim incitatae ad iram homines invadunt, quia si essent in silva vel in palude, non vulnerarentur neque timerent vulnerari et ita non venirent ad homines invadendos. Unde patet quod in eis non est vera fortitudo, quia impelluntur ad pericula solum dolore et furore, cum tamen nihil periculorum praevideant, sicut illi, qui ex electione fortiter operantur. Si enim bestiae, quae ex passione agunt, fortes essent, pari ratione et asini essent fortes, qui propter concupiscentiam cibi non desistunt a pascuis, quando esuriunt, licet percutiantur. Et similiter etiam (adulteri) propter concupiscentiam venereorum, multa ausibilia aggrediuntur, nec tamen in his est vera fortitudo. Quia non operantur ex electione boni, sed propter passionem. Et sic patet, quod nec etiam animalia, quae propter dolorem impelluntur ad pericula (non) habent veram fortitudinem.

[73279] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 5 Et quamvis posita sit similitudo de concupiscentia et furore, inter omnes tamen passiones illa fortitudo videtur esse connaturalior verae fortitudini, quae est propter furorem: ita quod si praeaccipiat electionem et debitum finem cuius gratia operetur, erit vera fortitudo. Et signanter dicit *praeaccipiens* quia in vera fortitudine furor debet sequi electionem rationis, non praeire.

[73280] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit: et homines utique irati etc., ostendit quid conveniat fortitudini, quae est ex ira in hominibus, qui quidem videntur ex electione operari et aliquem finem intendere, scilicet punitionem eius contra quem irascitur. Unde dicit quod homines dum sunt irati dolent propter iniuriam illatam et nondum vindicatam, sed quando iam puniunt, tunc delectantur, utpote suum desiderium implentes. Qui autem propter hoc fortiter operantur, possunt quidem dici pugnantes, sed non fortes. Quia non operantur propter bonum neque ductu rationis, sed propter passionem qua vindictam appetunt. Habent tamen aliquid simile verae fortitudini ut ex praedictis patet.

[73281] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit neque utique bonae spei etc., ponit quartum modum fortitudinis, secundum quod aliqui fortes dicuntur propter spem. Et circa hoc tria facit. Primo ponit hunc modum fortitudinis. Secundo comparat hunc modum ad veram fortitudinem, ibi, consimiles autem et cetera. Tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod fortioris et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut illi, qui propter iram fortiter agunt, non sunt vere fortes, ita neque illi qui propter solam spem victoriae, vere fortes dicuntur, est tamen in eis aliqua praeeminentia per quam differunt ab aliis, quia propter hoc quod multoties vicerunt in periculis existentes, confidunt etiam nunc se victoriam obtinere, non propter aliquam peritiam, quam ex experientia sint adepti, hoc enim pertinet ad secundum modum fortitudinis, sed propter solam fiduciam, quam ex frequentibus victoriis acceperunt.

[73282] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 8 Deinde cum dicit: consimiles autem etc., comparat hanc

fortitudinem verae fortitudini. Et dicit quod isti qui sic sunt bene sperantes, sunt consimiles vere fortibus, quia ambo sunt *audaces*, idest pericula audacter aggredientes, non autem secundum quod audax dicitur aliquis vitiose. Sed differunt, quia fortes audacter aggrediuntur *propter praedicta*, scilicet ex electione, et propter bonum; sed isti qui sunt bonae spei, aggrediuntur audacter propter hoc quod aestimant se esse meliores in pugna, et nihil se passuros contrarium ab aliis. Et est simile de inebriatis, qui etiam multiplicatis spiritibus propter vinum efficiuntur bonae spei. Sed quando talibus non accidunt ea quae sperant, non persistunt sed fugiunt. Sed proprium est fortis ut sustineat propter bonum vel ad vitandum turpitudinem inhonesti, ea quae sunt homini terribilia secundum rei veritatem, et non solum secundum apparentiam.

[73283] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 9 Deinde cum dicit propter quod fortioris etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Quia enim ad fortem pertinet secundum inclinationem proprii habitus terribilia sustinere, magis videtur esse fortis, qui in repentinis timoribus non timet neque perturbatur, quam si hoc accidat in his quae (non) sunt prius manifesta. Magis enim videtur esse ab habitu, inquantum minus videtur se praeparasse ad talia sustinenda. Illa enim quae sunt praemanifesta potest aliquis eligere per rationem et deliberationem etiam contra inclinationem habitus vel passionis. Nulla enim est tam vehemens inclinatio habitus vel passionis, cui ratio non possit resistere, dummodo remaneat homini rationis usus per quem se habet ad opposita; sed in repentinis homo non potest deliberare. Unde videtur operari ex interiori inclinatione, quae est secundum habitum.

[73284] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 10 Deinde cum dicit: fortes autem videntur etc., ponit quintum modum fortitudinis non verae. Et dicit quod etiam illi qui ignorant pericula videntur esse fortes, dum scilicet audacter aggrediuntur ea quae sunt periculosa, licet eis non videantur. Et non longe differunt ab his qui sunt fortes propter bonam spem. Utrique enim aestimat non imminere eis pericula.

[73285] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 11 Sed in hoc differunt, quod ignorantes non aestimant ea quae ipsi aggrediuntur esse simpliciter et in se ipsis periculosa, illi autem qui sunt bonae spei cognoscunt quidem qualia sint in se ipsis ea quae aggrediuntur. Sed tamen non reputant ea esse sibi periculosa. Unde illi qui sunt ignorantes, tanto sunt deteriores illi qui sunt bonae spei, quanto nullam dignitatem habent, sed ex solo defectu scientiae ad pericula currunt. Illi autem qui sunt bonae spei habent aliquam dignitatem in quantum propter consuetudinem vincendi bene de se confidunt. Et ideo illi qui sunt bonae spei etiam postquam cognoscant pericula, permanent per aliquod tempus, donec scilicet magnitudo periculi superet eorum spem. Sed illi qui per ignorantiam sunt fortes statim cum cognoscunt aliud esse quam suspicarentur, fugiunt. Quod passi sunt Argeny, qui erant quidam cives Graeciae, et dum putarent contra Syconios pugnare, qui erant alii cives eis infirmiores, inciderunt in quosdam alios fortiores.

[73286] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 12 Ultimo autem concludit quod hi de quibus dictum est dicuntur fortes, inquantum existimantur fortes propter actus similitudinem, non quod vere sint fortes.

Lectio 18

[73287] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 1 Circa audacias autem et timores et cetera. Postquam philosophus determinavit materiam et actum fortitudinis, hic determinat quasdam proprietates fortitudinis secundum quod fortitudo se habet ad delectationem vel tristitiam. Et circa hoc duo facit. Primo ponit fortitudinis proprietates. Secundo excludit eas a militari fortitudine, ibi: milites autem nihil forsitan et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo se habet fortitudo ad timorem et audaciam. Secundo quomodo fortitudo se habeat ad tristitiam, ibi: in sustinendo utique et cetera. Tertio quomodo se habeat ad delectationem, ibi: sed adhuc videbitur utique et cetera. Dicit ergo primo quod cum fortitudo sit circa audacias et timores, non aequaliter est circa utrumque. Sed magis laus huius virtutis est in hoc quod aliquis bene se habet circa terribilia. Ille enim qui in terribilibus non perturbatur, sed circa ea se habet sicut oportet, magis commendatur quod sit fortis quam ille qui bene se habet circa audacias. Et hoc ideo quia timor imminet homini ab aliquo fortiori contra ipsum insurgente. Audacia autem consurgit ex hoc quod aliquis aestimat eum quem invadit, suam non excedere potestatem. Difficilius autem est stare contra fortiorem, quam insurgere in aequalem vel minorem.

[73288] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 2 Deinde cum dicit: in sustinendo utique etc., ostendit qualiter fortitudo se habeat circa tristitiam. Ad cuius evidentiam considerandum est quod idem est obiectum timoris et tristitiae, scilicet malum, sed differt secundum differentiam praeteriti et futuri. Nam malum futurum est terribile; malum autem praesentialiter imminens est contristans. Ad fortem autem pertinet non solum stare contra timores futurorum periculorum, sed etiam in ipsis periculis persistere, sicut prius dictum est. Et ideo dicit quod aliqui praecipue dicuntur fortes ex eo quod bene sustinent *tristia*, id est pericula praesentialiter imminentia, puta percussiones et vulnera. Et inde est quod fortitudo habet tristitiam adiunctam.

[73289] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 3 Et ex hoc iuste laudatur quod non recedit a bono virtutis ad hoc quod fugiat tristitiam. Rationabiliter autem ex hoc fortitudo est maxime laudabilis, quia laus virtutis maxime consistit in hoc quod aliquis bene operetur circa difficilia. Difficilius autem est quod aliquis sustinet tristia, quod pertinet ad fortitudinem, quam quod abstineat a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam. Unde laudabilior est fortitudo quam temperantia.

[73290] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 4 Deinde cum dicit: sed adhuc videbitur etc., ostendit quomodo fortitudo se habeat circa delectationem. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum. Secundo excludit errorem, ibi: et quanto utique et cetera. Tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, non utique in omnibus et cetera. Dicit ergo primo, quod cum fortitudo sit in sustinendo tristia, videtur quidem fortis habere aliquam delectationem ex consecutione finis propter quem fortiter agit; sed ista delectatio *evanescit*, idest debiliter sentitur propter circumstantes tristitias, sicut accidit in agonibus gignasticis, in quibus scilicet pugiles nudi pugnant.

[73291] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 5 Delectantur enim pugiles in fine, cuius gratia pugnant, scilicet quia coronantur et honorantur. Sed sustinere percussiones est eis dolorosum. Et hoc negare est negare eos esse carnales. Quia si habent carnem sensibilem, necesse est quod laesiva inferant eis dolorem. Et similiter omnis labor quem sustinent in pugnando, est eis tristabilis. Et quia multa sunt haec tristabilia et dolorosa quae sustinent, et bonum quod habent pro fine est aliquid parvum, non videntur aliquam delectationem sentire, quia delectatio absorbetur a maiori tristitia. Et ita etiam accidit in actu fortitudinis, quia mors et vulnera sunt dolorosa et tristia forti, quamvis fortis ea sustineat volens propter assequendum bonum virtutis et propter vitandam turpitudinem vitiosam, qui quidem finis est potior quam pugilum. Unde magis remanet aliquid de delectatione finis.

[73292] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 6 Deinde cum dicit: et quanto utique etc., excludit errorem Stoicorum qui ponebant quod virtuosus nullam tristitiam habet. Circa hoc autem duo facit: primo ostendit quod forti imminet maxima tristitia. Secundo, quod per hoc non minuitur eius fortitudo, sed augetur, ibi: sed nihil minus et cetera. Arguit autem in prima parte ex eo quod supponebant Stoici, scilicet quod nihil esset bonum hominis nisi virtus. Et ideo dicebant virtuosum non tristari, quia in proprio bono non patitur aliquod detrimentum. Sed e converso philosophus dicit quod quanto aliquis est magis perfectus in virtute et magis felix secundum felicitatem praesentis vitae, tanto magis imminet ei tristari in morte secundum considerationem bonorum praesentis vitae.

[73293] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 7 Duo enim sunt quae augent tristitiam alicuius hominis in amissione alicuius boni. Primo quidem quando privatur bono quo dignus erat. Secundo propter magnitudinem boni quo privatur. Et utrumque accidit in proposito quia virtuoso maxime dignum est quod vivat. Privatur etiam virtuosus scienter maximis bonis, scilicet optima vita sua et virtutibus quas amittit quantum ad usum praesentis vitae. Et hoc infert ei tristitiam, etiam dato quod non immineat ei tristitia respectu quorumcumque aliorum malorum quae tolerantur salva vita.

[73294] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 8 Considerandum tamen quod aliquibus virtuosis propter spem futurae vitae fit mors desiderabilis. Sed neque Stoici sic loquebantur, neque ad philosophum pertinebat de his quae ad statum alterius vitae pertinent, in praesenti opere loqui.

[73295] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 9 Deinde cum dicit: sed nihil minus etc., dicit quod praedicta tristitia non minuit fortitudinem. Sed ex hoc dicitur aliquis magis fortis, ex eo quod bonum fortitudinis quod quaeritur in bello eligit prae illis bonis quae moriendo amittit, magis appetens unum magnum bonum facere quam multa minora bona servare, sicut infra in IX huius dicetur.

[73296] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 10 Deinde cum dicit: non utique autem etc., concludit ex praemissis quod, licet in primo et secundo dictum sit, quod operationes virtutum sunt delectabiles, non tamen in omnibus virtutibus existit operatio delectabilis nisi secundum quod attingit finem. Et hoc dicitur propter fortitudinem, ut ex dictis patet.

[73297] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 11 Deinde cum dicit: milites autem etc., excludit praedictas

proprietates a militari fortitudine. Et dicit quod nihil prohibet aliquos esse optimos milites qui non sunt tales quales descripsimus esse fortes. Sed forte illi qui sunt minus fortes sunt milites meliores, et nullum aliud bonum attendunt, sicut nec fortitudinis; sunt enim isti parati ad pericula non propter aliquod bonum virtutis, sed vitam suam, quam exponunt discrimini, quodammodo commutant ad parva lucra, puta stipendiorum vel praedae.

[73298] Sententia Ethic., lib. 3 l. 18 n. 12 Deinde cum dicit: de fortitudine quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt. Et dicit quod tantum dictum est de fortitudine et ex his quae dicta sunt potest figuraliter accipi quid est fortitudo: ut dicamus quod fortitudo est virtus medio modo se habens secundum rationem rectam circa timores et audacias propter bonum.

Lectio 19

[73299] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 1 Post haec de temperantia dicamus et cetera. Postquam philosophus determinavit de fortitudine quae respicit terribilia quae sunt corruptiva humanae vitae, hic agit de temperantia quae respicit delectabilia, quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea. Et circa hoc duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, quoniam quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod post haec quae dicta sunt de fortitudine, dicendum est de temperantia. Et rationem continuationis assignat ex hoc quod istae duae virtutes conveniunt in subiecto. Utraque enim est irrationabilium partium, prout scilicet irrationabilis pars animae dicitur quae nata est et contraire et oboedire rationi, ut supra in I habitum est. Huiusmodi autem est appetitus sensitivus, ad quem pertinent animae passiones.

[73300] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 2 Unde oportet quod in appetitu sensitivo sint omnes virtutes quae sunt circa passiones. Est autem fortitudo circa passionem timoris et audaciae quae sunt in irascibili; temperantia autem circa delectationes et tristitias quae sunt in concupiscibili. Unde fortitudo est in irascibili, sed temperantia in concupiscibili.

[73301] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 3 Considerandum tamen est quod delectationes circa quas est temperantia sunt communes nobis et brutis, scilicet delectationes ciborum et venereorum. Et similiter timores circa quos est fortitudo sunt communes nobis et brutis, scilicet timores mortis. Et ideo specialiter dixit quod hae duae virtutes sunt irrationabilium partium, quia ad irrationabiles partes animae pertinent, non solum propter ipsas passiones, sed etiam propter passionum obiecta. Sunt enim quaedam passiones ex quarum obiectis bruta animalia non patiuntur, sicut divitiae, honores et alia huiusmodi.

[73302] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 4 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., incipit determinare de temperantia. Et primo inquirit quae sit materia temperantiae. Secundo determinat actum ipsius et oppositorum vitiorum, ibi, concupiscentiarum autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit in generali materiam temperantiae. Secundo inquirit materiam specialem, ibi, circa quales igitur et cetera. Circa primum resumit tria quae supra in secundo dicta sunt. Quorum

primum est quod temperantia medium tenet circa delectationes. Secundum est quod ipsa etiam est circa tristitias, quae scilicet proveniunt ex absentia delectabilium, unde minus est temperantia circa tristitias quam circa delectationes quia efficacius aliquid agit per suam praesentiam quam per suam absentiam. Tertium autem quod intemperantia est similiter circa delectationes et tristitias, eo quod contraria fiunt circa idem.

[73303] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 5 Deinde cum dicit: circa quales igitur etc., inquirit specialem materiam temperantiae. Et circa hoc tria facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo distinguit delectationes, ibi: determinentur autem etc.; tertio ostendit circa quales delectationes sit temperantia, ibi, qui autem tales et cetera. Dicit ergo primo, quod cum temperantia sit circa delectationes, oportet nunc determinare circa quales delectationes sit ut etiam in speciali ratio temperantiae cognoscatur.

[73304] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 6 Deinde cum dicit: determinentur autem etc., distinguit delectationes. Et dicit quod earum quaedam sunt animales, quaedam corporales. Corporales quidem delectationes sunt, quae consummantur in quadam corporali passione exterioris sensus. Animales autem delectationes sunt quae consummantur ex sola apprehensione interiori. Et exemplificat de delectationibus animalibus, incipiens a causa delectationis quae est amor. Unusquisque enim delectatur ex hoc quod habet id quod amat. Invenitur autem in quibusdam amor honoris, et in quibusdam amor disciplinae, quae non apprehenduntur exteriori sensu, sed interiori apprehensione animae, unde uterque horum, scilicet et ille qui est amator honoris, et ille qui est amator disciplinae, gaudet per id quod amat, dum scilicet habet ipsum. Et hoc gaudium non fit per aliquam corporis passionem, sed per solam apprehensionem mentis.

[73305] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 7 Deinde cum dicit: qui autem circa tales etc., ostendit quod circa animales delectationes non est temperantia. Et designat tria genera harum delectationum. Quaedam enim sunt animaliter delectabilia, quae habent quamdam speciem honestatis, sicut honor et disciplina, sicut praemissum est. Et ideo dicit quod circa huiusmodi delectationes non dicuntur aliqui neque temperati neque intemperati, quia temperantia et intemperantia videntur respicere aliquas delectationes turpitudinem habentes. Sunt tamen et circa delectationes honorum et disciplinae quaedam alia media et extrema pertinentia ad alias virtutes, ut patebit in quarto.

[73306] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 8 Secundo autem ibi: similiter autem etc., ponit quasdam alias delectationes animales, quae consistunt in dictis vel factis hominum. Et dicit quod sicut temperantia non est circa delectationes honoris et disciplinae, ita etiam non est circa alias delectationes, quae non sunt corporales. Illos enim qui amant audire fabulas et narrare, et totum diem terunt vel expendunt in quibuscumque contingentibus dictis vel factis, scilicet non necessariis neque utilibus, dicimus esse garrulos, sed non dicimus eos esse intemperatos. Quia intemperantia non solum habet vanitatem, sed etiam turpitudinem quamdam.

[73307] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 9 Tertio ibi: neque contristatos in pecuniis etc., ponit tertium genus animalium delectationum, quae sunt respectu exteriorum rerum sicut sunt pecuniae et amici. Unde dicit quod illi, qui inordinate contristantur in subtractione pecuniarum et amicorum, non

dicuntur intemperati, sed possunt dici secundum aliquid aliud vitiosi, quia tales tristitiae non habent turpitudinem, sed solam inordinationem appetitus. Et ex his concludit quod ex quo temperantia non est circa aliquod genus animalium delectationum, quod sit circa corporales delectationes.

[73308] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 10 Deinde cum dicit non omnes autem etc., ostendit quod temperantia non sit circa omnes delectationes corporales, sed circa aliquas. Et primo ostendit quod temperantia non sit circa delectationes trium sensuum qui per exterius medium sentiunt. Secundo ostendit quomodo sit circa delectationes duorum sensuum, qui sentiunt per medium coniunctum, ibi: videntur utique et gustu et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod temperantia non sit circa delectationes trium sensuum praedictorum. Secundo ostendit quod huiusmodi delectationes non conveniunt animalibus brutis, ibi, non est autem neque in aliis et cetera. Tertio infert quamdam conclusionem ex dictis, ibi circa tales igitur et cetera. Circa primum tria facit. Primo manifestat quod temperantia non sit circa delectationes visus.

[73309] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 11 Et dicit quod temperantia non est circa omnes delectationes corporales, quae fiunt per exteriores sensus. Illi enim qui delectantur in visibilibus, non dicuntur ex hoc temperati neque intemperati. Et exemplificat de tribus generibus visibilium. Quorum quaedam sunt sensibilia propria visus, sicut colores. Quaedam autem sunt sensibilia communia, quae tamen per visum maxime cognoscuntur, sicut figurae. Quaedam autem sunt sensibilia per accidens, sicut Scriptura, ratione eius quod per Scripturam significatur.

[73310] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 12 Nec hoc dicitur quin in his possit esse virtus et vitium, contingit enim quod in talibus aliquis delectetur *sicut oportet*, idest medio modo, et secundum superabundantiam et defectum, quae pertinent ad curiositatem, non autem ad intemperantiam, quae est circa delectationes vehementiores.

[73311] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 13 Secundo ibi: similiter autem etc., ostendit quod temperantia non est circa delectationes proprias auditus. Et dicit quod similiter se habet et in delectationibus quae sunt circa auditum, quod scilicet circa eas non est temperantia vel intemperantia. Si enim aliquis in *melodiis*, idest in consonantiis humanarum vocum, et *hypocrisi*, idest simulatione humanae vocis quae fit per musica instrumenta, aliquis gaudeat vel superabundanter, vel secundum quod oportet, non ex hoc dicetur temperatus vel intemperatus, quia nec etiam hae sunt multum vehementes delectationes. Potest autem hoc pertinere ad aliam virtutem vel vitium.

[73312] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 14 Tertio ibi: neque eos etc., ostendit quod temperantia non sit circa delectationes olfactus. Circa quod considerandum est, quod sicut in libro de sensu et sensato dicitur, species odorum dupliciter distinguuntur. Uno modo secundum se. Alio modo per comparationem ad species saporum. Dicit ergo, quod neque illi dicuntur temperati vel intemperati, qui delectantur in odoribus in se consideratis secundum quod oportet vel plus quam oportet; sed solum si delectentur *secundum accidens*, idest secundum quod coincidunt odores cum delectabilibus gustus et tactus.

[73313] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 15 Illos enim qui gaudent odoribus pomorum vel rosarum

vel thymiamatum, qui sunt species odorum secundum se, non dicimus intemperatos. Sed illos, qui delectantur in odoribus pulmentorum vel unguentorum quibus mulieres unguntur. In his enim delectantur intemperati propter memoriam quorumdam aliorum quae concupiscunt. Et hoc manifestat per exemplum eorum qui esuriunt, qui gaudent odoribus ciborum, in quibus non delectantur cum sunt repleti. Et sic patet quod non delectantur in odoribus secundum se, sed per accidens. Sic enim gaudere odoribus pertinet ad intemperatum, cui sunt concupiscibilia ea quae per odores repraesentantur.

[73314] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 16 Deinde cum dicit: non est autem neque in aliis etc., ostendit quod delectationes praedictorum sensuum non conveniunt aliis animalibus per se, sed solum per accidens. Et dicit quod in aliis animalibus non fit delectatio secundum praedictos tres sensus nisi secundum accidens, id est in ordine ad gustum et tactum. Et hoc manifestat primo in sensu olfactus; quia canes non delectantur in odore leporum propter ipsum odorem, sed propter cibum quem sperant, cuius sensum per odorem accipiunt. Secundo ostendit idem in sensu auditus. Et dicit, quod leo non delectatur in voce bovis, sed in eius comestione, quem appropinquare cognoscit per vocem. Unde videtur gaudere voce bovis. Sed hoc est per accidens. Tertio manifestat idem in visu. Et dicit, quod etiam leo non delectatur in aspectu cervi vel caprei, quem vocat agrestem capram, quando invenit aliquid huiusmodi, sed delectatur in spe habendi cibum.

[73315] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 17 Horum autem ratio est, quia appetitus animalium aliorum movetur solo instinctu naturae. Et ideo non delectantur nisi in his quae pertinent ad sustentationem naturae, propter quam dantur huiusmodi sensus animalibus; sed hominibus dantur propter cognitionem sensibilium, ex quibus proceditur ad cognitionem rationis, quae movet hominis appetitum. Et inde est quod homo delectatur in ipsa sensibilium convenientia secundum se consideratorum, etiam si non ordinentur ad sustentationem naturae.

[73316] Sententia Ethic., lib. 3 l. 19 n. 18 Deinde cum dicit: circa tales igitur operationes etc., concludit ex praemissis quod temperantia est circa tales operationes seu delectationes, in quibus et reliqua animalia communicant cum homine; et similiter intemperantia. Unde huiusmodi delectationes videntur esse serviles et bestiales. Quia id in quo communicamus cum bestiis est in nobis servile et naturaliter rationi subiectum. Huiusmodi autem sunt delectationes tactus et gustus, qui sunt duo sensus praeter tres praedictos.

Lectio 20

[73317] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 1 Videntur utique et gustu et cetera. Postquam philosophus ostendit quod temperantia et intemperantia non sunt circa delectationes trium sensuum, sed circa delectationes duorum, scilicet gustus et tactus, hic ostendit qualiter sit circa delectationes utriusque. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod directe temperantia non est circa delectationes gustus, sed circa delectationes tactus. Secundo manifestat quod dixerat per exemplum, ibi, propter quod et

oravit et cetera. Tertio infert conclusionem ex dictis: communissimus autem et cetera. Dicit ergo primo, quod temperantia et intemperantia parum vel nihil videntur uti eo, quod proprie pertinet ad gustum, prout scilicet ad gustum pertinet iudicare de saporibus. Sic autem utuntur gustu, illi qui probant vina, vel qui condiunt pulmenta et experiuntur utrum convenientem saporem pulmentis dederint.

[73318] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 2 In hoc autem non multum delectantur intemperati, vel etiam non subtrahitur eis multum de delectatione, si ciborum sapores non bene discernant. Sed tota eorum delectatio consistit in usu quarumdam rerum delectabilium, puta in sumptione ciborum et potuum, et in usu venereorum, qui quidem usus fit per tactum. Unde manifestum est, quod delectatio intemperati, directe est circa tactum. Circa gustum autem, non est nisi secundum quod sapores faciunt delectabiliorem usum ciborum. Et ideo dixit supra quod in parum utitur intemperantia gustu, scilicet secundum id quod ordinatur ad tactum, vel nihil quantum ad id quod secundum se convenit gustui.

[73319] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 3 Deinde cum dicit propter quod et oravit etc., manifestat quod dixerat per exemplum. Quidam enim Philosenus nomine, Erixius patria, cum voraciter comederet pultes, desideravit quod guttur eius fieret longius gutture gruis, ut scilicet diu cibus in eius gutture remaneret. Ex quo patet quod non delectabatur gustu, qui non viget in gutture sed in lingua, sed delectabatur solo tactu.

[73320] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 4 Deinde cum dicit communissimus autem etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Sensus enim tactus, circa quem est intemperantia, est communissimus inter omnes sensus, quia in hoc sensu communicant omnia animalia. Et ideo intemperantia videtur esse iuste exprobrabilis, quia inest hominibus non quantum ad id quod est proprium hominis, sed quantum ad id in quo communicat cum aliis animalibus. Delectari autem in talibus, et huiusmodi diligere tamquam maxima bona, videtur esse maxime bestiale. Et inde est quod vitia intemperantiae maximam turpitudinem habent, quia per ea homo bestiis assimilatur. Et inde est quod ex huiusmodi vitiis redditur homo maxime infamis et vituperabilis.

[73321] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 5 Et quia posset aliquis dicere, quod etiam in his quae ad tactum pertinent, est aliquid proprium homini quod non est bestiale, ideo ad hanc obviationem excludendam subdit, quod temperantiae subtrahuntur illae delectationes quae sunt maxime liberales, utpote hominibus appropriatae, et secundum rationem factae, sicut sunt delectationes quae fiunt in *gignasiis*, id est in exercitiis ludorum, per contritionem et calefactionem, dum aliqui ad invicem luctantur aut aliter exercentur, non per ordinem ad concupiscentias ciborum vel venereorum. Delectatio enim tactus quam intemperatus quaerit, non est circa totum corpus, sed circa quasdam corporis partes.

[73322] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 6 Deinde cum dicit concupiscentiarum autem etc., ostendit qualis sit actus temperantiae circa praedictam materiam et etiam oppositorum vitiorum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo comparat vitia intemperantiae ad quaedam alia vitia, ibi, voluntario autem magis assimilatur et cetera. Circa primum tria facit. Primo de-

terminat de intemperantia, ostendens qualiter operetur circa praeinquisitam materiam. Secundo determinat de insensibilitate, ibi, deficientes autem et cetera. Tertio de temperantia, ibi, temperatus autem medie et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo intemperantia se habeat circa delectationes; secundo quomodo se habeat circa tristitias, ibi, circa tristitias autem et cetera. Sicut autem supra dictum est, quod ad idem ordinantur timor et tristitia, quia tristitia est praesentium malorum, sicut timor futurorum, ita etiam in idem ordinantur concupiscentia, quae est futurorum bonorum, et delectatio quae est praesentium; unde et temperantia est eadem ratione circa concupiscentias et delectationes. Primo ergo ponit quamdam divisionem concupiscentiarum. Secundo manifestat eam, ibi: puta quae cibi etc.; tertio ostendit qualiter intemperantia sit circa utrasque concupiscentias, ibi, in naturalibus quidem igitur et cetera.

[73323] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 7 Dicit ergo primo quod quaedam concupiscentiae sunt communes, et quaedam sunt propriae, quae se habent per appositionem quamdam ad communes.

[73324] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 8 Deinde cum dicit puta quae cibi etc., manifestat divisionem praemissam. Et primo manifestat quae sunt concupiscentiae communes. Et dicit, quod concupiscentia cibi in communi est naturalis, utpote consequens totam naturam speciei aut etiam generis. Et inde est, quod omnis homo ad subveniendum indigentiae naturae concupiscit siccum alimentum quod dicitur cibus, vel humidum quod dicitur potus et quandoque utrumque. Sicut etiam Homerus dicit, quod omnis homo tam iuvenis quam *crescens*, idest adolescens concupiscit lectum in quo requiescat.

[73325] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 9 Secundo etiam ibi talem autem etc., ostendit quae sint propriae delectationes. Et dicit, quod non omnes homines concupiscunt talem vel talem lectum, puta stratum plumis aut pretiosis tegumentis. Similiter etiam non omnes desiderant talem vel talem cibum, puta pretiosum aut delicate paratum; neque etiam omnes idem concupiscunt; sed quidam in talibus, concupiscunt hoc, quidam aliud. Unde huiusmodi concupiscibilia videntur esse nostra, quia scilicet ad ea non inclinamur ex natura, sed potius ex nostra adinventione. Nihil tamen prohibet etiam in his esse aliquid naturale quasi pertinens ad naturam individui licet non pertineat ad naturam generis vel speciei. Videmus enim quod diversa sunt delectabilia diversis, secundum diversas complexiones eorum. Et quibusdam sunt quaedam delectabiliora quam alia indifferenter propter naturalem complexionem eorum.

[73326] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 10 Deinde cum dicit: in naturalibus quidem igitur etc., ostendit qualiter sit intemperantia circa concupiscentias praedictas. Et dicit quod in concupiscentiis naturalibus quae sunt communes, pauci peccant. Et non est peccatum in hoc nisi uno modo, scilicet secundum quod plus aliquis quam natura requirat comedit vel bibit. Contingit enim quod aliquis comedit vel bibit quicquid ei detur, si tamen hoc faciat usque ad superfluam repletionem, in quo est superabundantia respectu multitudinis cibi vel potus quam natura requirit; natura enim non concupiscit nisi quod suppleatur indigentia. Unde quod aliquis assumat ultra indigentiam, est excessus supra naturam.

[73327] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 11 Et ideo tales dicuntur *gastrimargi*, a gastir, quod est

venter, et margos, quod est furor vel insania, quasi furor vel insania ventris, quia scilicet implent naturam praeter indigentiam. Et tales fiunt illi qui sunt multum bestiales, quia videlicet ad hoc solum adhibent curam, ut ventrem impleant absque discretionem, sicut et bestiae.

[73328] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 12 Secundo ibi: circa proprias autem delectationes etc., ostendit qualiter se habeat intemperantia circa proprias concupiscentias sive delectationes. Et dicit quod circa eas multi et multipliciter peccant, scilicet secundum omnes circumstantias. Illi enim qui sunt amatores talium delectationum peccant eo quod gaudent in his quibus non oportet, puta in sumendo cibos non convenientes eis, vel etiam peccant, quasi magis gaudentes eis quibus oportet; puta si quis nimis delectetur in sumptione convenientium ciborum; vel etiam quia in his delectantur absque discretione, sicut stultorum multitudo, vel etiam non servant debitum modum ut delectentur sicut oportet. In omnibus enim his superabundant intemperati, quia gaudent de quibusdam, de quibus non oportet gaudere, quia sunt indecentia, et secundum suam naturam odibilia. Et si in quibusdam talium oporteat gaudere, gaudent magis quam oportet et absque discretione sicut multi gaudent.

[73329] Sententia Ethic., lib. 3 l. 20 n. 13 Et sic ultimo concludit quod, cum intemperantia sit superabundantia circa huiusmodi delectationes, quod est vituperabilis, sicut et aliae superabundantiae, ut supra in II dictum est.

Lectio 21

[73330] Sententia Ethic., lib. 3 l. 21 n. 1 Circa tristitias autem non quemadmodum et cetera. Postquam philosophus determinavit qualiter temperantia sit circa delectationes, hic ostendit quomodo sit circa tristitias. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo diversimode se habeat circa tristitiam fortis, temperatus et intemperatus. Secundo manifestat quod dixerat, ibi, intemperatus quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod non similiter se habent circa tristitiam fortis, temperatus et intemperatus. Fortis enim patitur quidem magnas tristitias; sed laudatur in hoc quod bene sustinet eas, ut supra dictum est. Sed temperatus non laudatur ex eo quod sustineat tristitias. Neque intemperatus vituperatur in hoc quod non sustineat eas, sicut vituperatur timidus. Sed vituperatur intemperatus de hoc quod magis tristatur quam oportet. Et est eius tristitia non ex aliquo laesivo imminenti, sicut est tristitia timidi; sed tristatur de hoc quod non adipiscitur delectabilia quae concupiscit. Et sic delectatio per suam absentiam causat in eo tristitiam. E contrario autem temperatus laudatur in hoc quod non tristatur in hoc quod abstinet a delectabilibus, sed promptus est a delectabilibus abstinere. Quia non multum ea concupiscit. Est autem potior effectus qui consequitur ex praesentia causae alicuius, quam qui consequitur ex absentia.

[73331] Sententia Ethic., lib. 3 l. 21 n. 2 Et ideo fortitudo principalius est circa tristitias quae consequuntur ex praesentia nocivorum, temperantia autem est secundario circa tristitias quae consequuntur ex absentia delectabilium, principaliter autem circa delectationes quae ex delectabilium

praesentia consequuntur.

[73332] Sententia Ethic., lib. 3 l. 21 n. 3 Deinde cum dicit intemperatus quidem igitur etc., manifestat quod dixerat, scilicet quod intemperato delectatio tristitiam faciat. Hoc enim accidit quia intemperatus concupiscit delectabilia omnia. Appetit enim delectationem propter seipsam. Et ideo appetit omnia quae delectationem faciunt, vel appetit ea quae maxime sunt delectabilia, in quorum comparatione alia delectabilia minus curat. Et inde est quod eius electio non regitur ratione, sed ducitur a concupiscentia, ut eligat delectabilia, et praecipue quae maxime sunt talia, supra alia bona quae sunt utilia vel honesta. Postponunt enim intemperati utile et honestum, ut delectationem assequantur. Et ideo intemperatus tristatur quando non adipiscitur delectationem, quam concupiscit. Concupiscentia enim quando non adipiscitur rem concupitam est cum tristitia.

[73333] Sententia Ethic., lib. 3 l. 21 n. 4 Et licet hoc videatur esse inconveniens secundum superficialem verisimilitudinem quod aliquis propter delectationem tristetur, tamen verum est intemperatum propter delectationem tristari. Non enim tristatur nisi propter eius absentiam, sicut et navis perit propter gubernatoris absentiam.

[73334] Sententia Ethic., lib. 3 l. 21 n. 5 Deinde cum dicit: deficientes autem etc., determinat de vitio intemperantiae opposito, quod deficit circa delectationes. Et dicit quod non multum contingit quod aliqui deficiant circa delectationes, ita ut minus gaudeant *quam oportet*, idest quam requiratur ad sanitatem et bonam habitudinem corporis et ad decentem conversationem cum aliis, in quo consistit vitiosus defectus, quem supra in secundo nominavit insensibilitatem: quae non convenit humanae naturae, quia etiam reliqua animalia discernunt cibos, in quorum quibusdam delectantur, in aliis autem non. Et sic acceptare aliquas delectationes videtur pertinere ad communem naturam generis.

[73335] Sententia Ethic., lib. 3 l. 21 n. 6 Unde si aliquis sit cui nihil sit delectabile, iste videtur esse longe a natura humana. Et quia hoc raro contingit, ille qui sic deficit non habet aliquod nomen nisi quod supra vocavit eum insensibilem. Non autem ad supra vocavit insensibilem. Non autem ad hanc insensibilitatem pertinet quod aliqui a delectationibus abstineant propter aliquem finem utilem vel honestum, sicut negotiatores propter lucra et milites propter victoriam. Hoc enim non fit praeter id quod oportet, quod pertinet ad vitium defectus.

[73336] Sententia Ethic., lib. 3 l. 21 n. 7 Deinde cum dicit: temperatus autem etc., ostendit qualiter temperatus se habeat circa praedictam materiam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit a quibus temperatus abstineat. Secundo quibus et qualiter utatur, ibi: quaecumque autem ad sanitatem et cetera. Dicit ergo primo quod temperatus medio modo se habet circa praedicta, scilicet circa delectationem, tristitiam et concupiscentiam. Nam primo quidem quantum ad delectationes non delectatur in illis turpibus in quibus maxime delectatur intemperatus, sed magis tristatur, si quando aliquid tale occurrat, et universaliter non delectatur in quibus non oportet, neque etiam vehementius delectatur quam oportet. Et similiter secundum nullam aliam circumstantiam superabundat. Secundo autem quantum ad tristitias non superflue tristatur in absentia delectabilium. Tertio autem quantum ad concupiscentiam non concupiscit delectabilia absentia quia non multum curat

de eis vel concupiscit ea cum debita mensura, quam non excedit neque concupiscens magis quam oportet neque concupiscens quando non oportet neque secundum aliquam aliam circumstantiam mensuram rationis excedit.

[73337] Sententia Ethic., lib. 3 l. 21 n. 8 Deinde cum dicit: quaecumque autem etc., ostendit quibus et qualiter utatur temperatus. Et dicit quod quaecumque delectabilia expediunt ad sanitatem corporis vel ad bonam habitudinem, ut scilicet homo sit promptus et expeditus ad ea quae habet facere, huiusmodi temperatus appetet, tamen secundum debitam mensuram et secundum quod oportet. Si qua autem sunt alia delectabilia, quae non sint necessaria ad duo praedicta, appetet ea temperatus triplici tamen conditione observata.

[73338] Sententia Ethic., lib. 3 l. 21 n. 9 Primo quidem ut non sint impeditiva sanitatis et bonae habitudinis, sicut est superfluus cibus vel potus. Secundo ut non sint praeter *bonum*, idest praeter honestatem, sicut est delectatio adulterii. Tertio ut non sint *super substantiam*, idest ut non excedant facultatem hominis, sicut si pauper velit uti cibariis nimis sumptuosis. Ille enim qui sic se habet ut appetat delectationes impeditivas sanitatis et bonae habitudinis atque contrarias honestati vel excedentes divitias suas, magis amat delectationes quam dignum sit. Quod non convenit temperato qui amat eas secundum rationem rectam.

Lectio 22

[73339] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 1 Voluntario autem magis assimulatur et cetera. Postquam philosophus determinavit de actu temperantiae et oppositorum vitiorum, hic comparat peccatum intemperantiae ad alia peccata. Et circa hoc duo facit. Primo comparat intemperantiam ad vitium timiditatis. Secundo ad vitia puerorum, ibi: nomen autem intemperantiae et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod intemperantia plus habeat de voluntario quam timiditas. Secundo ostendit quod alio ordine invenitur voluntarium in utroque vitio, ibi, videbitur autem utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod intemperantia plus habeat de voluntario quam timiditas. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod exprobrabilius et cetera. Dicit ergo primo quod intemperantia magis assimilatur voluntario quam timor, quia scilicet plus habet de voluntario. Et hoc probat duabus rationibus.

[73340] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 2 Quarum prima sumitur ex eo quod proprie consequitur ad voluntarium et involuntarium. Unusquisque enim delectatur in eo quod voluntarie agit: tristatur autem in eo quod est involuntarium. Manifestum est autem quod intemperatus agit propter delectationem quam concupiscit. Timidus autem agit propter tristitiam quam fugit. Horum autem duorum, delectatio est desiderabilis, quia non solum delectatur ille qui delectatione actualiter fruitur, sed etiam ille qui delectationem quaerit propter spem delectationis consequendae. Tristitia autem est fugienda, et per consequens involuntaria. Et sic manifestum est quod intemperantia movetur ab eo quod est per se voluntarium. Timiditas autem movetur ab eo quod est fugiendum et

involuntarium. Plus igitur accedit ad voluntarium intemperantia, quam timiditas.

[73341] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 3 Secundam rationem ponit ibi et tristitia quidem et cetera. Quae sumitur ex ignorantia quae causat involuntarium. Quia enim tristitia consequitur ex praesentia alicuius contrarii et nocivi, sequitur quod tristitia stupefaciat et corrumpat naturam eius qui habet tristitiam, et inde est quod sensus hominis ex tristitia impeditur a propria cognitione. Sed delectatio causatur ex praesentia convenientis quod non corrumpit naturam. Unde delectatio non stupefacit, neque corrumpit sensum eius qui delectatur. Ex quo sequitur quod intemperantia quae operatur propter delectationem plus habeat de voluntario quam timor qui movetur propter tristitiam.

[73342] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 4 Deinde cum dicit propter quod exprobrabilius etc., concludit quod quia voluntariis debetur laus in bonis et vituperium in malis, quod vitium intemperantiae sit exprobrabilius quam vitium timiditatis quod habet minus de voluntario. Ad quod etiam addit aliam rationem ex eo quod tanto aliquod vitium est magis exprobrabile, quanto facilius vitari potest.

[73343] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 5 Vitari autem potest unumquodque vitium per assuetudinem ad contrarium. Facile autem est assuescere bene operari in his circa quae est temperantia, duplici ratione. Primo quidem, quia delectabilia ciborum et potuum et aliorum huiusmodi multotiens occurrunt in vita humana. Unde non deest homini occasio assuescendi bene operari circa talia. Secundo quia assuescere bene operari in talibus non habet periculum, non enim est magnum periculum si aliquis abstineat aliquando ab aliquo delectabilium tactus. Sed in vitio timiditatis est e converso, quia et raro occurrunt bellica pericula. Et huiusmodi aggredi periculosum est. Unde consequens est quod exprobrabilius est vitium intemperantiae quam timiditatis.

[73344] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 6 Deinde cum dicit videbitur autem utique etc., ostendit quod non eodem ordine voluntarium invenitur in utroque vitio. Et primo ostendit quo ordine inveniatur in timiditate. Secundo quo ordine inveniatur in intemperantia, ibi: intemperato autem et cetera. Dicit ergo primo, quod timor non videtur similiter voluntarium habere in universali et in singularibus. Universalia enim videntur esse sine tristitia, puta quod aliquis vadat ad pugnam et invadat hostes. Sed singularia quae occurrunt, puta quod aliquis vulneretur et depellatur et alia huiusmodi patiatur, tantam tristitiam ingerunt ut homines propter huiusmodi stupefiant in tantum quod proiciant arma et alia huiusmodi turpiter faciant. Unde quia in universali sunt voluntaria et in singulari involuntaria redduntur, videntur esse violenta, inquantum scilicet ab exteriori principio homo inducitur ad hoc quod deserat hoc quod prius volebat.

[73345] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 7 Deinde cum dicit: intemperato autem etc., ostendit quis sit ordo circa intemperantiam. Et dicit quod ibi est ordo conversus; quia singularia sunt maxime voluntaria, quia proveniunt secundum quod homo concupiscit et appetit. Sed totum in universali consideratum est minus voluntarium, puta quod aliquis adulterium faciat. Nullus enim concupiscit esse intemperatus in universali. Sed singularia quibus homo fit intemperatus sunt delectabilia.

[73346] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 8 Huius autem differentiae ratio sumenda est ex hoc quod tristitia, quae movet timorem, pertinet ad involuntarium, sicut delectatio, quae movet intemperantiam, pertinet ad voluntarium. Omnis autem affectio animae circa singularia vehementior est. Et ideo circa singularia timiditas plus habet de involuntario, intemperantia vero plus de voluntario. Et ideo in vitiis intemperantiae maxime nocivum est immorari cogitatione per quam homo ad singularia descendit quae alliciunt voluntatem.

[73347] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 9 Deinde cum dicit: nomen autem intemperantiae etc., comparat vitium intemperantiae ad peccata puerorum. Et primo ponit convenientiam quantum ad nomen. Secundo rationem convenientiae assignat, ibi, non male autem videtur et cetera. Dicit ergo primo, quod nomen intemperantiae transfertur ad peccata puerorum; quod quidem in lingua nostra magis apparet ex parte virtutis quam ex parte vitii. Dicimus enim castitatem temperantiae speciem sicut et pueros disciplinatos dicimus castigatos. Eos autem, qui sunt indisciplinati, possumus dicere incastigatos. Sicut et ille, qui non est castus, dicitur incestuosus. Et huiusmodi translationis ratio est, quia habent quamdam similitudinem huiusmodi peccata, ut postea ostendetur. Sed quid horum nominetur ab alio, non refert ad propositum. Manifestum est tamen quod id cui posterius est nomen impositum nominatur ab eo cui nomen fuit impositum prius.

[73348] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 10 Deinde cum dicit: non male autem videtur etc., assignat rationem praedictae translationis nominis secundum similitudinem peccati intemperantiae ad peccata puerorum. Et primo quantum ad necessitatem castigationis, sive refrenationis. Secundo quantum ad modum castigandi vel refrenandi, ibi: propter quod oportet et cetera. Dicit ergo primo, quod non male videtur esse facta translatio huius nominis ab uno peccato ad aliud. Et hoc propter similitudinem, secundum quam translationes fiunt. Oportet enim puniri, id est castigari et refrenari eum qui prava appetit, et cuius malus appetitus multum augetur: in quo conveniunt concupiscentia et puer.

[73349] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 11 Et haec convenientia videtur esse rationabilis; quia pueri maxime vivunt secundum concupiscentiam, quia ipsi appetunt maxime delectationem, quod pertinet ad rationem concupiscentiae. Causa autem quare appetant delectationem, dicetur in septimo. Et ideo si puer et concupiscentia non bene ratione persuadeantur, perveniunt ad quoddam dominium et ad multum augmentum, ita scilicet quod dominabitur delectationis appetitus, qui est concupiscentia.

[73350] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 12 Et huius ratio est, quia appetitus delectationis est insatiabilis; quinimmo quanto plus gustatur plus concupiscitur, eo quod est secundum se appetibilis. Et inde est, quod sicut puero insipienti, ita etiam concupiscentiae propria operatio auget *cognatum*, id est hoc quod est eis simile; nam, si puer insipiens dimittatur operari secundum suam insipientiam, magis in eo insipientia crescet; et si homo concupiscentiae satisfaciat, magis concupiscentia crescit in homine, et dominatur. Et praecipue si concupiscentiae vel delectationes sint magnae, ex parte obiecti, id est de rebus multum delectabilibus, et vehementes ex parte eius qui concupiscit et delectatur, qui multum ex eis afficitur, in tantum quod impediant hominis cogitationem sive

ratiocinationem, quae quanto magis remanet, tanto concupiscentia minus potest dominari.

[73351] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 13 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., ostendit similitudinem utrorumque peccatorum, quantum ad modum castigandi, sive refrenandi. Et dicit, quod quia concupiscentia et delectatio, si sit vehemens, facit sui augmentum, ideo oportet, quod sint *mensuratae*, idest non excedentes in magnitudine, sive in vehementia affectionis, et paucae secundum numerum, et quod nil contrarientur rationi quantum ad speciem concupiscentiae seu delectationis, quae sumitur ex parte obiecti. Et illud quod ita se habet in concupiscentiis et delectationibus, dicimus esse bene persuasum et *punitum*, idest castigatum a ratione. Sicut enim oportet quod puer vivat secundum praeceptum paedagogi, sic oportet, quod vis concupiscibilis consonet rationi. Intentio enim utriusque, scilicet et rationis et paedagogi, est ad bonum. Et ita se habet concupiscibile in homine temperato, qui concupiscit quae oportet et sicut oportet et quando oportet, prout ordinat ratio.

[73352] Sententia Ethic., lib. 3 l. 22 n. 14 Ultimo autem concludit, quod ista sunt, quae dicta sunt a nobis de temperantia. Et in hoc finitur tertius liber.

Liber 4

Lectio 1

[73353] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 1 Dicamus autem deinceps de liberalitate et cetera. Postquam philosophus determinavit de fortitudine et temperantia, quae respiciunt ea quibus conservatur ipsa hominis vita, hic incipit agere de aliis medietatibus, quae respiciunt quaedam secundaria bona vel mala. Et primo determinat de medietatibus laudabilibus, quae sunt virtutes. Secundo de his quae non sunt virtutes, sed passiones, ibi: de verecundia autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de virtutibus respicientibus res exteriores. Secundo de virtutibus pertinentibus ad actus humanos, ibi, in colloquiis autem et convivere et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de virtutibus quae respiciunt exteriora bona. Secundo de virtute mansuetudinis, quae respicit exteriora mala, ibi, mansuetudo autem est quaedam medietas et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de virtutibus respicientibus divitias. Secundo de his quae respiciunt honores, ibi, magnanimitas autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de liberalitate. Secundo de magnificentia, ibi: videbitur autem consequens esse et cetera. Circa primum duo facit. Primo inquirit materiam liberalitatis et oppositorum vitiorum. Secundo determinat actus eorum circa propriam materiam, ibi, quorum autem est aliqua utilitas, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod liberalitas est circa pecunias. Secundo ostendit quod circa eandem materiam sunt opposita vitia, ibi: est autem et prodigalitas et cetera. Circa primum tria facit: primo dicit de quo est intentio. Secundo ostendit materiam liberalitatis, ibi: videtur enim esse et cetera. Tertio exponit quod dixerat, ibi, pecunias autem et cetera.

[73354] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo, quod post temperantiam dicendum est de

liberalitate: et hoc propter convenientiam liberalitatis ad temperantiam. Sicut enim temperantia moderatur concupiscentias delectationum tactus, ita liberalitas moderatur cupiditatem acquirendi vel possidendi res exteriores.

[73355] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: videtur enim esse etc., ostendit quae sit materia liberalitatis; et dicit quod est medietas quaedam circa pecunias sicut manifeste apparet, ex hoc scilicet quod liberalis laudatur non in rebus bellicis, circa quas est fortitudo, neque in delectationibus tactus circa quas est temperantia, neque etiam in iudiciis circa quae est iustitia. Sed laudatur in *datione* et *sumptione*, id est acceptione pecuniarum; magis tamen in datione quam in acceptione, ut infra ostendetur.

[73356] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 4 Est tamen considerandum quod aliquid potest dici materia virtutis moralis dupliciter. Uno modo sicut materia propinqua. Et hoc modo passiones sunt materia plurimarum virtutum moralium. Alio modo sicut materia remota, et hoc modo obiecta passionum ponuntur materiae. Sicut fortitudinis materia proxima est timor et audacia, materia autem remota pericula mortis. Temperantiae autem materia proxima concupiscentiae et delectationes, materia autem remota cibi et actus venerei. Sic igitur et liberalitatis materia quidem propinqua est cupiditas vel amor pecuniarum, materia autem remota ipsa pecunia.

[73357] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: pecunias autem etc., exponit quid nomine pecuniae intelligatur. Et dicit quod nomine pecuniarum significantur omnia illa, quorum dignum pretium potest numismate mensurari; sicut equus, vestis, domus, et quaecumque denariis appretiari possunt; quia idem est dare vel accipere ista, et dare vel accipere pecunias.

[73358] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: est autem prodigalitas etc., ostendit quomodo circa praedictam materiam, sunt etiam vitia liberalitati opposita. Et circa hoc tria facit. Primo proponit in communi, quod intendit. Et dicit, quod etiam circa pecunias se habent secundum superabundantiam et defectum prodigalitas et illiberalitas. Medium enim et extrema circa idem sunt. Unde cum prodigalitas et illiberalitas sint extrema liberalitatis, consequens est quod etiam ipsa sint circa pecunias.

[73359] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 7 Secundo ibi: illiberalitatem quidem etc., ostendit specialiter de illiberalitate, quod semper *copulamus* eam, idest attribuimus illis qui student, id est sollicitantur, circa pecunias acquirendas vel conservandas magis quam oportet.

[73360] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 8 Tertio ibi prodigalitatem autem etc., ostendit quomodo prodigalitas se habeat circa pecunias. Et dicit quod nomen prodigalitatis quandoque extendimus attribuentes ipsum intemperatis hominibus: vocamus enim quandoque prodigos illos qui incontinenter vivunt et consumunt divitias suas in intemperantiam sive ciborum sive venereorum. Unde et tales videntur esse pravissimi in hoc genere, quia simul habent multa vitia, id est intemperantiam et prodigalitatem. Et quamvis quandoque tales vocentur prodigi, nomen tamen intemperantiae proprie competit eis; quia nomen prodigi impositum est ad significandum unum vitium quod consistit in indebita corruptione vel consumptione *substantiae*, idest propriarum divitiarum. Et hoc

probat ex ipso nomine prodigalitatis. Nam prodigus dicitur quasi perditus, inquantum scilicet homo corrumpendo proprias divitias per quas vivere debet, videtur suum esse destruere quod per divitias conservatur.

[73361] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 9 Sed oportet quod hoc conveniat ei propter seipsum; quia unumquodque habet speciem et denominationem ab eo quod convenit ei per se; ille ergo vere dicitur prodigus cui per se hoc convenit quod consumat suas divitias quasi non habens curam debitam de eis. Ille vero qui consumit suam substantiam propter aliquid aliud, puta propter intemperantiam, non per se est consumptor divitiarum, sed per se est intemperatus. Contingit enim quandoque quod etiam homines cupidi et tenaces propter vim concupiscentiae bona sua consumant. Sic ergo nunc de prodigalitate loquimur, prout scilicet aliqui consumunt proprias divitias secundum se et non propter aliud.

[73362] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit: quorum autem est aliqua utilitas etc., ostendit qualiter liberalitas et opposita vitia circa praedictam materiam, operantur. Et circa hoc tria facit: primo determinat de liberali. Secundo de prodigo, ibi, qui autem superabundat et cetera. Tertio de illiberali, ibi, illiberalitas autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de actu liberalitatis. Secundo ponit quasdam proprietates ipsius, ibi, liberalis autem est vehementer et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quis sit praecipuus actus liberalitatis; secundo ostendit qualis esse debeat, ibi, quae autem secundum virtutem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod actus liberalitatis est bonus usus pecuniae, tali ratione. Quaecumque sunt ad aliquid utilia, contingit his uti bene vel male. Sed divitiae quaeruntur tamquam ad aliud utiles; ergo contingit eis uti bene vel male; sed si aliquibus rebus contingat bene uti, bonus usus illarum rerum pertinet ad virtutem quae est circa illas res. Ergo bene uti pecuniis pertinet ad liberalitatem quae est circa pecunias, ut supra ostensum est.

[73363] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 11 Secundo ibi: usus autem etc., ostendit quis sit usus pecuniae: et dicit quod usus pecuniae consistit in emissione eius, quae quidem fit per sumptus expensarum et per dationes, sed accipere vel custodire pecunias non est uti pecuniis, sed est possidere eas. Nam per acceptionem pecuniae acquiritur eius possessio; per custodiam autem conservatur: acceptio enim est sicut quaedam pecuniae generatio, custodia autem sicut quaedam habitualis retentio. Usus autem non nominat generationem vel habitum, sed actum.

[73364] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 12 Tertio ibi: propter quod etc., infert quamdam conclusionem ex dictis. Et primo ponit eam, concludens ex praemissis quod magis pertinet ad liberalem dare pecuniam quibus oportet, quod est bene uti eis, quam accipere unde oportet quod pertinet ad pecuniae generationem debitam, et non accipere unde non oportet quod pertinet ad remotionem contrarii.

[73365] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 13 Secundo ibi: virtutis enim magis etc., confirmat inductam conclusionem quinque rationibus. Quarum prima talis est. Magis pertinet ad virtutem benefacere quam bene pati, quia benefacere est melius et difficilius. Similiter etiam magis pertinet ad virtutem bene operari quam abstinere a turpi operatione. Quia recessus a termino est principium motus,

cui assimilatur vitatio turpis operationis. Sed operatio boni assimilatur perventioni ad terminum quae perficit motum. Manifestum est autem quoniam ex eo quod aliquis dat, benefacit et bene operatur; ad sumptionem autem, idest receptionem pertinet bene pati, inquantum scilicet aliquis recipit unde oportet, vel non turpe operari, inquantum scilicet non recipit unde non oportet. Ergo consequens est quod ad virtutem liberalitatis magis pertineat bene dare quam bene accipere vel abstinere a mala acceptione.

[73366] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 14 Secundam rationem ponit ibi et gratia danti et cetera. Quae talis est. Operationi virtutis debetur laus et gratiarum actio. Sed utrumque horum magis debetur danti quam accipienti bene vel non male accipienti; ergo virtus liberalitatis magis consistit in dando quam in accipiendo.

[73367] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 15 Tertiam rationem ponit ibi, et facilius autem et cetera. Quae talis est. Virtus est circa difficile. Sed facilius est quod aliquis non accipiat aliena, quam quod det proprium. Quia cum aliquis dat id quod est sibi proprium, quasi abscidit a se id quod est sibi incorporatum. Ergo virtus liberalitatis magis est circa dationem quam circa acceptionem.

[73368] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 16 Quartam rationem ponit ibi, sed et liberales dicuntur et cetera. Quae sumitur ex communi modo loquendi. Dicuntur enim maxime liberales illi qui dant. Illi vero qui non accipiunt inordinate non multum laudantur de liberalitate, sed magis de iustitia; illi vero qui accipiunt non multum laudantur. Ergo liberalitas maxime videtur esse circa dationes.

[73369] Sententia Ethic., lib. 4 l. 1 n. 17 Quintam rationem ponit ibi, amantur autem maxime et cetera. Quae talis est. Inter omnes virtuosos maxime amantur liberales, non quidem amicitia honesti, quasi liberalitas sit maxima virtus, sed amicitia utilis, inquantum scilicet sunt aliis utiles. Sunt autem utiles per hoc quod dant. Ergo liberalitas maxime consistit circa dationes.

Lectio 2

[73370] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 1 Quae autem secundum virtutem (et) operationes et cetera. Postquam philosophus ostendit quis sit praecipuus actus liberalitatis, hic ostendit qualis debeat esse. Et primo ostendit qualis sit praecipuus actus eius. Secundo quales sint actus eius secundarii, ibi: neque accipiet et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit qualis debeat esse liberalitatis datio quae est praecipuus actus eius. Secundo ostendit quod aliae dationes non pertinent ad liberalitatem, ibi: qui autem dat quibus non oportet et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod datio liberalis debeat debitis circumstantiis esse vestita, quia scilicet omnes operationes quae sunt secundum virtutem debent esse bonae, id est rectificatae a ratione secundum debitas circumstantias, et ulterius ordinatae per intentionem ad bonum finem. Cum igitur datio sit praecipuus actus liberalitatis, consequens est quod liberalis det propter bonum finem, et quod *recte*, id est secundum regulam rationis; inquantum scilicet dat quibus oportet et quando oportet et quaecumque aliae debitae circumstantiae consequuntur ad rectam dationem.

[73371] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 2 Secundo ibi: et haec delectabiliter etc., ostendit quod datio liberalis debet esse delectabilis. Et hoc est quod dicit quod liberalis dat delectabiliter, vel saltem sine tristitia. Ita enim est in omni virtute, ut ex supradictis patet, quod actus virtuosus, vel est delectabilis, vel saltem est sine tristitia; vel si oporteat aliquam tristitiam admisceri, minimum habebit per comparationem ad alios homines, sicut supra dictum est de forti quod, si non multum delectetur in suo actu, tamen non tristatur, vel saltem minus tristatur inter omnes qui huiusmodi pericula subeunt.

[73372] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: qui autem dat quibus non oportet etc., ostendit quod aliae dationes non pertinent ad liberalem. Et primo de dationibus quibus desunt debitae circumstantiae. Et dicit quod ille qui dat quibus non oportet, vel non propter honestatem, sed propter aliquam aliam causam licitam vel illicitam, non dicitur liberalis. Sed alio nomine nominatur secundum differentiam finis propter quem dat, ex quo moralia speciem et nomen sortiuntur.

[73373] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 4 Secundo ibi: neque qui triste etc., ostendit idem de dationibus quae sunt cum tristitia. Et dicit quod neque illi qui cum tristitia dant sunt liberales, quia ex hoc ipso quod tristantur in dando, videtur quod magis eligerent pecunias quam operationem virtuosam honestae dationis. Quod non pertinet ad liberalem.

[73374] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: neque accipiet etc., ostendit quales sint operationes liberalitatis sicut acceptio et alia huiusmodi. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid vitet liberalis in accipiendo. Secundo ostendit quid observet, ibi, unde autem oportet et cetera. Circa primum duo ponit. Quorum primum est, quod liberalis non accipit unde non oportet. Sic enim accipere non videtur competere homini, qui non appretiatur pecunias. Secundum est, quod liberalis non est promptus ad petendum. Sicut enim in naturalibus, quod est multum activum est parum passivum, ut ignis, ita etiam in moralibus liberalis, qui est promptus ad benefaciendum donando, non de facili vult beneficia ab alio recipere, quod est bene pati.

[73375] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: unde autem oportet etc., ostendit quid observet liberalis in accipiendo vel retinendo; et ponit tria. Quorum primum est, quod liberalis accipit unde oportet, scilicet a propriis possessionibus vel ab aliis huiusmodi, non quia quaerit pecuniam quasi per se bonum, sed quasi necessarium ad dandum. Secundum est, quod liberalis non negligit procurationem bonorum propriorum, quia vult habere unde sufficiat ad dandum aliis. Tertium est, quod liberalis non dat quibuscumque, sed retinet ad hoc quod possit dare quibus oportet, et loco et tempore debito.

[73376] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit: liberalis autem etc., ponit quatuor proprietates liberalitatis. Quarum prima est, quod ad liberalem pertinet, ut vehementer superabundet in datione, non quidem sic quod superabundet a ratione recta, sed ita quod datio in ipso superabundet retentioni. Quia minus sibi relinquit, quam aliis det. Paucis enim in seipso contentus est; sed dum vult multis providere oportet, quod pluribus largiatur. Non enim pertinet ad liberalem quod sibi soli intendat.

[73377] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 8 Secundam proprietatem ponit ibi: secundum substantiam autem et cetera. Et dicit quod liberalitas commendatur secundum proportionem substantiae, idest divitiarum. Non enim datio iudicatur liberalis ex multitudine donorum sed ex *habitu*, idest ex facultate et voluntate dantis, qui scilicet dat secundum modum suarum divitiarum. Unde nihil prohibet, quod aliquis, qui minora dat, liberalior iudicetur, si a minoribus divitiis det.

[73378] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 9 Tertiam proprietatem ponit ibi: liberaliores autem et cetera. Et dicit quod illi qui suscipiunt divitias a parentibus sunt magis liberales quam illi qui proprio labore eas acquirunt. Et huius assignat duas rationes. Quarum prima est, quod illi qui suscipiunt divitias a parentibus, nunquam fuerunt experti indigentiam; unde non timent eam et propter hoc non timent expendere, sicut illi qui aliquando experti sunt paupertatem. Secunda ratio est, quia naturale est quod omnes diligant sua opera, sicut parentes diligunt suos filios, et poetae sua poemata. Illi autem qui acquirunt proprio labore divitias, reputant eas quasi sua opera. Unde magis volunt eas conservare.

[73379] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 10 Quartam proprietatem ponit ibi: ditari autem non facile et cetera. Et circa hoc tria facit. Primo ponit proprietatem. Et dicit quod non est facile quod ditetur homo liberalis, quum non de facili accipiat, neque multum custodiat divitias; sed magis a se emittit eas dando et expendendo et non appretiatur divitias propter ipsas, sed solum propter dationem.

[73380] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 11 Secundo ibi: propter quod etc., manifestat quod dixerat per quoddam signum. Quia enim liberales non de facili sunt divites, homines vulgares accusant fortunam, cui attribuunt divitias, quod non sunt divites illi qui maxime essent digni, scilicet liberales, qui aliis largiuntur. Sed ipse dicit, quod hoc non irrationabiliter accidit: quia non est possibile, quod homo habeat pecunias, qui non multum curat habere; sicut etiam non est possibile, quod aliquid aliud habeatur, de quo homo non curat.

[73381] Sententia Ethic., lib. 4 l. 2 n. 12 Tertio ibi: non tamen dabit etc., excludit falsam opinionem. Non enim propter hoc dictum est quod non curet divitias, quia det quibus non oportet, vel quando non oportet, vel indebite secundum quamcumque aliam circumstantiam. Tum quia talis operatio non esset liberalis: tum quia per hoc impediretur ab operatione liberali, dum inutiliter consumens non haberet quod oportune consumeret. Sicut enim dictum est, liberalis dicitur, qui expendit secundum proportionem propriae substantiae, et in ea quae oportet.

Lectio 3

[73382] Sententia Ethic., lib. 4 l. 3 n. 1 Qui autem superabundat et cetera. Postquam philosophus determinavit de liberali, hic determinat de prodigo. Et primo determinat de eo, qui est totaliter prodigus. Secundo de eo qui est partim prodigus et partim illiberalis, ibi: sed multi prodigorum, et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de eo prodigo absolute; secundo comparat

prodigum illiberali, ibi: dictum est autem a nobis, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit respectu cuius prodigus superabundet. Secundo ostendit qualis sit prodigi actus, ibi, liberalitate utique et cetera. Dicit ergo primo, quod cum dicatur aliquis liberalis ex hoc quod expendit secundum proportionem suae substantiae; prodigus dicitur, qui superabundat proportionem suae substantiae expendendo vel dando. Et ex hoc concludit, quod tyranni, qui habent indeficientem divitiarum abundantiam, utpote omnia quae sunt communia sibi usurpantes, non dicuntur prodigi, quia multitudine eorum quae possident, non videtur esse facile quod in dando et expendendo superabundent proportionem propriarum divitiarum.

[73383] Sententia Ethic., lib. 4 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit: liberalitate utique etc., manifestat qualis sit actus prodigi. Et quia opposita ex invicem manifestantur, primo resumit ea quae dicta sunt de actu liberalis. Secundo ostendit qualis sit actus prodigi, ibi, prodigus autem, et cetera. Circa primum duo facit. Primo resumit qualiter liberalis se habeat circa ea quae principaliter ad eum pertinent, scilicet circa dationem et delectationem dationis. Secundo qualiter se habeat in his circa quae est secundario liberalitas, ibi: et accipiet unde oportet et cetera. Dicit ergo primo, quod cum liberalitas sit quaedam medietas circa dationem et acceptionem pecuniarum, liberalis emittit pecunias dando et expendendo, et hoc secundum rationem rectam, in quae oportet et quaecumque alia oportet in huiusmodi observare, per quod differt liberalis a prodigo; et hoc facit tam in parvis quam in magnis: per quod differt liberalis a magnifico, qui est tantummodo circa magna, ut infra dicetur. Et hoc facit delectabiliter: per quod differt ab illiberali, qui in emissione pecuniarum contristatur.

[73384] Sententia Ethic., lib. 4 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: et accipiet unde oportet etc., resumit quomodo liberalis se habeat circa ea quae secundario ad liberalitatem pertinent. Et primo quomodo se habeat circa acceptionem. Secundo quomodo se habeat circa tristitiam, ibi: si autem praeter optimum et bene et cetera. Dicit ergo primo, quod liberalis accipit unde oportet, et observat quaecumque oportet in accipiendo observari. Cum enim liberalitatis virtus medium teneat circa utrumque, scilicet acceptionem et dationem, liberalis utrumque faciet sicut oportet, quia ad decentem dationem sequitur quod sit decens acceptio. Sed si acceptio non sit decens, contraria est decenti dationi, quia ex contrariis causis procedunt. Decens enim datio procedit ex hoc, quod homo praefert bonum rationis cupiditati pecuniae. Sed indecens acceptio provenit ex hoc quod homo cupiditatem pecuniae praeponit bono rationis. Et quia ea quae seinvicem consequuntur simul fiunt in eodem, quae vero sunt contraria simul esse non possunt: inde est quod decens datio et decens acceptio, quae seinvicem consequuntur, simul adunantur in liberali. Sed indecens acceptio non simul invenitur in eo cum decenti acceptione, cui contrariatur.

[73385] Sententia Ethic., lib. 4 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: si autem praeter optimum etc., ostendit quomodo se habeat liberalis circa tristitiam, quae est de amissione pecuniae. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quomodo tristetur de inordinata datione. Et dicit quod si contingat ipsum aliquid de suis divitiis consumere praeter ordinem ad finem optimum et praeter hoc quod bene se habeat in dando secundum debitas circumstantias, de hoc tristatur, sicut et quilibet virtuosus tristatur si

contingat ipsum aliquid facere quod sit contra virtutem, et tamen circa ipsam tristitiam modum rationis observat, ut scilicet tristitia sit moderata et secundum quod oportet. Quia ad virtutem pertinet, ut aliquis delectetur et tristetur in quibus oportet et secundum quod oportet.

[73386] Sententia Ethic., lib. 4 l. 3 n. 5 Secundo ibi: sed etiam bene communicativus etc., ostendit quomodo tristetur circa ablationem pecuniarum. Et dicit, quod liberalis est *bene communicativus in pecuniis*, idest promptus ad hoc, quod pecunias suas quasi communes cum aliis habeat. Potest enim absque tristitia sustinere, quod aliquis ei in pecuniis iniurietur, eo quod non multum pecunias appretiatur.

[73387] Sententia Ethic., lib. 4 l. 3 n. 6 Tertio ibi: et magis gravatus etc., ostendit qualiter tristetur circa indebitam retentionem pecuniae. Et dicit quod magis *gravatur*, idest tristatur, si non consumit dando vel expendendo, quam tristetur, si consumat aliquid quod non oportebat consumere; et hoc ideo, quia magis ad ipsum pertinet dare quam accipere vel conservare, quamvis hoc non placeret *Simonidi* idest cuidam poetae, qui contrarium fieri oportere dicebat.

[73388] Sententia Ethic., lib. 4 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: prodigus autem etc., ostendit ex praemissis qualis sit actus prodigi. Et dicit quod in omnibus praedictis prodigus peccat, idest non solum in dando et accipiendo, sed etiam in delectando et tristando; quia neque delectatur neque tristatur in quibus oportet et secundum quod oportet. Et hoc erit magis manifestum in sequentibus.

[73389] Sententia Ethic., lib. 4 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: dictum est autem a nobis etc., comparat prodigalitatem illiberalitati. Et primo quantum ad oppositionem. Secundo quantum ad quantitatem peccati, ibi, quae quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo dictum esse supra quod prodigalitas et illiberalitas se habent secundum superabundantiam et defectum in duobus, scilicet in datione et acceptione, et hoc ideo quia expensae, quae etiam ad liberalitatem pertinent, sub datione comprehenduntur. Contrarie autem in his superabundat et deficit prodigus et illiberalis. Prodigus enim superabundat in dando, et in hoc quod non accipiat. Illiberalis autem e contrario deficit in dando, et superabundat in accipiendo; nisi forte in parvis, quae illiberalis dat et non curat accipere.

Lectio 4

[73390] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 1 Quae quidem igitur prodigalitatis et cetera. Postquam philosophus ostendit oppositionem prodigalitatis ad illiberalitatem, hic ostendit quod illiberalitas excedit in gravitate peccati. Et hoc tribus rationibus. Quarum prima sumitur ex mutabilitate prodigalitatis, quia non de facili augetur, sed de facili removetur. Unde dicit, quod ea quae pertinent ad prodigalitatem non multum possunt augeri simul, ut scilicet aliquis nullo modo accipiat et superflue omnibus det, eo quod *substantia*, idest divitiae, velociter deserit eos qui dant indiscrete, quasi quidam ydiotae et irrationabiles, et tales videntur esse prodigi. Et quia vitium, quod non multum augetur, sed de facili curatur, est minus grave, inde est, quod prodigus non modicum est

melior, idest minus malus illiberali.

[73391] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 2 Prodigus enim de facili sanabilis est a suo vitio ex duobus. Uno quidem modo ab aetate, quia, quantum aliquis magis accedit ad senectutem, fit magis pronus ad retinendum, et ad non dandum. Quia enim divitiae appetuntur, ut per eas humanis defectibus subveniatur, consequens est ut, quanto aliquis maiores sentit defectus, tanto pronior sit ad retinendum, et ad non dandum. Secundo propter paupertatem, quae consequitur ex superflua prodigi datione. Paupertas autem impedit prodigalitatem tum propter impossibilitatem dandi, tum propter experientiam defectus.

[73392] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 3 Secundam rationem ponit ibi, et ad medium potest venire et cetera. Quae sumitur ex similitudine eius ad liberalitatem. Unde dicit, quod prodigus de facili potest reduci ad medium virtutis propter convenientiam quam habet cum liberali. Habet enim prodigus ea quae habet liberalis, quia scilicet libenter dat, et non de facili accipit. Differt autem a liberali, quia neutrum horum facit secundum quod oportet, et *bene*, idest secundum rationem rectam. Et ideo si perducatur ad hoc quod faciat praedicta secundum quod oportet, sive per assuetudinem, sive per quamcumque aliam transmutationem, puta aetatis vel fortunae, erit liberalis, ut scilicet det quibus oportet, et non accipiat unde non oportet.

[73393] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 4 Et ex hoc concludit, quod prodigus non videtur esse pravus secundum id quod pertinet proprie ad virtutem moralem, quae respicit directe appetitivam potentiam. Non enim pertinet ad malum sive corruptum appetitum, neque ad defectum virilis animi, quod aliquis superabundet in dando et in non accipiendo, sed hoc videtur pertinere ad insipientiam quamdam. Et sic videtur, quod prodigalitas non tam pertineat ad malitiam moralem, quae respicit pronitatem appetitus ad malum, quam secundum rationis defectum.

[73394] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 5 Tertio ibi: secundum hunc autem modum etc., ponit tertiam rationem, quae sumitur ex effectu prodigalitatis. Unde dicit, quod prodigum esse multo meliorem illiberali, non solum apparet propter praedictas duas rationes, sed etiam propter hanc tertiam, quoniam prodigus multis prodest per suam dationem, licet sibi noceat inordinate dando. Sed illiberalis nulli prodest, in quantum deficit in dando, nec etiam prodest sibiipsi inquantum deficit in expendendo.

[73395] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: sed multi prodigorum etc., determinat de eo qui est commixtus ex prodigo et illiberali. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo aliqui prodigi aliquid illiberalitatis habent. Secundo infert quasdam conclusiones ex dictis, ibi, propter quod intemperati et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo quidam prodigi male se habent in accipiendo. Secundo quomodo male se habent in dando, ibi, propter quod neque liberales et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod multi qui sunt prodigi secundum superfluam dationem, sunt etiam secundum aliquid illiberales, inquantum accipiunt unde non oportet.

[73396] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 7 Secundo ibi: acceptivi autem etc., assignat duas rationes.

Quarum prima assignat duas rationes. Quarum prima talis est. Quia tales proni sunt ad accipiendum propter hoc quod volunt consumere sua superflue dando et expendendo, et de facili consumunt; quia ea quae habent, cito eos deserunt. Unde ad hoc quod implere possint voluntatem suam circa superfluas dationes et expensas, coguntur aliunde inordinate acquirere quae non habent.

[73397] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 8 Secunda ratio est, quia magis dant ex quadam concupiscentia dandi, quam ex ratione recta, quasi intendentes ad aliquod bonum: unde volunt quidem dare; sed qualiter, aut unde dent, nihil apud eos differt, et ideo, quia nullam curam habent de bono, indifferenter undecumque accipiunt.

[73398] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit propter quod neque liberales etc., ostendit quomodo deficiant circa dationes. Et dicit quod quia nullam curam habent de bono, ideo dationes eorum non sunt liberales quia neque sunt bonae neque propter bonum neque modum debitum habent. Sed quandoque divites faciunt malos homines quos oporteret pauperes esse, quia, dum divitiis male utuntur, et sibi et aliis sunt nocivi. Et tamen hominibus, qui habent mores moderatos secundum virtutem nihil darent, in quo deficiunt in dando. Sed multa dant adulatoribus, vel aliis hominibus, qui eos qualitercumque delectant; puta hystrionibus, vel lenonibus; in quo superabundant in dando.

[73399] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit propter quod intemperati etc., inducit duas conclusiones ex praemissis. Quarum prima est, quod propter praemissa multi prodigorum sunt intemperati. Et hoc apparet ex duobus. Primo quidem, quia cum sint faciles ad consumendum sua, de facili etiam consumunt in intemperantias, puta in cibos, et venerea, a quibus multi retrahuntur timore expensarum. Secundo, quia cum non ordinent vitam suam ad bonum honestum, consequens est, quod declinent ad voluptates. Haec enim duo sunt propter se appetibilia. Honestum quidem secundum appetitum rationalem. Delectabile autem secundum appetitum sensitivum; utile autem refertur ad utrumque horum.

[73400] Sententia Ethic., lib. 4 l. 4 n. 11 Secundam conclusionem ponit ibi prodigus quidem igitur et cetera. Et dicit quod ex praemissis patet, quod prodigus si non potest induci ad virtutem, transit in praedicta vitia. Si autem potiatur *studio*, scilicet virtutis, perveniet de facili ad *medium* et ut det et abstineat ab accipiendo secundum quod oportet, ut supra dictum est.

Lectio 5

[73401] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 1 Illiberalitas autem insanabilis est et cetera. Postquam philosophus determinavit de prodigalitate, hic determinat de illiberalitate. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quamdam conditionem illiberalitatis. Secundo distinguit illiberalitatis modos seu species, ibi: extendit autem in multum etc.; tertio comparat illiberalitatem ad suum oppositum, ibi, congrue utique illiberalitati et cetera. Dicit ergo primo quod vitium illiberalitatis est insanabile. Et huius assignat duas rationes. Quarum prima est quia vita humana et etiam res mundanae, ut

plurimum tendunt in defectum; manifestum est autem ex experimento quod et senectus et quaelibet alia impotentia vel defectus facit homines illiberales, quia videtur homini quod pluribus indigeat. Et ideo magis cupit res exteriores quibus humanae indigentiae subvenitur.

[73402] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 2 Secunda ratio est, quia illud ad quod homo naturaliter inclinatur, non de facili removetur ab eo. Magis autem inclinatur homo ad illiberalitatem, quam ad prodigalitatem. Cuius signum est, quod plures inveniuntur amatores et conservatores pecuniarum, quam datores, id autem quod naturaliter est in pluribus invenitur. In tantum autem natura inclinat ad amorem divitiarum, inquantum per eas vita hominis conservatur.

[73403] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: extendit autem in multum etc., distinguit modos seu species illiberalitatis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod illiberalitas attenditur secundum duo; scilicet secundum superfluum in accipiendo et secundum defectum in dando. Secundo ponit species, quae accipiuntur secundum defectum in dando, ibi, qui quidem enim in talibus et cetera. Tertio ponit species, quae accipiuntur secundum superfluam acceptionem, ibi: hi autem rursus secundum acceptionem et cetera. Dicit ergo primo, quod illiberalitas in multum augetur, ad multa etiam se extendit, et multiformis est, inquantum scilicet sunt multi modi illiberalitatis. Cum enim illiberalitas in duobus existat, scilicet in defectu dationis et in superabundantia acceptionis; non omnes illiberales in utroque peccant, quasi totam rationem illiberalitatis habentes. Sed dividitur aliquando in diversis; ita quod quidam superabundant in acceptione qui tamen non deficiunt in datione, sicut de prodigis supra dictum est. Alii vero deficiunt in datione, et tamen non superabundant in acceptione.

[73404] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit: qui quidem enim etc., determinat modos eorum, qui in datione deficiunt. Et dicit, quod tales appellantur parci, eo quod parum expendunt, et tenaces, a defectu dationis quasi multum retinentes; dicuntur etiam *kyminibiles*, quasi venditores cymini, a quodam superexcessu tenacitatis, quia scilicet nec minimum aliquid darent absque recompensatione. Et tamen isti non superabundant in accipiendo; quia nec aliena appetunt, nec oblata multum curant accipere. Et hoc propter duas rationes.

[73405] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 5 Quarum prima est, quia scilicet hoc dimittunt propter morum moderantiam et propter timorem turpitudinis. Videntur enim propter hoc custodire sua, et etiam hoc dicunt verbo, ne si sua dent cogantur aliquando propter penuriam aliquid operari; et inde est etiam, quod nolunt recipere aliena, turpe hoc existimantes: vel etiam dubitant ne ab his, qui eis darent, inducerentur ad aliquid indecens. Et de eorum numero videtur esse *kyminibilis*, id est cymini venditor, qui sic nominatur propter hoc quod in hoc superabundat quod nulli dare vult; et eadem ratio est de omnibus similibus.

[73406] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 6 Secunda ratio est, quia aliqui abstinent ab accipiendo aliena propter hoc, quod timent ne oporteat eos dare: quasi non sit facile, ut ipse ea quae sunt aliorum accipiat, et alii non accipiant ea quae sunt eius; et ideo placet eis quod neque dent, neque accipiant.

[73407] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: hi autem rursus etc., ponit modos illiberalitatis (qui accipiuntur secundum superfluam acceptionem). Et primo quantum ad eos qui turpiter accipiunt. Secundo quantum ad eos qui accipiunt iniuste, ibi, aleator quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod quidam illiberales superabundant in acceptione, non curantes quid vel unde accipiant seu lucrentur. Quorum quidam lucrantur de vilibus et servilibus operationibus. Quidam vero lucrantur de turpibus et illicitis, puta de meretricio, vel de aliquo simili, sicut lenones. Quidam vero lucrantur per improbam exactionem, sicut usurarii, et qui saltem aliquid parvum volunt lucrari in aliquo multo quod dant vel mutuant. Omnes enim praedicti accipiunt unde non oportet, scilicet de servilibus vel turpibus operationibus, vel quantum non oportet, sicut usurarii, qui accipiunt ultra sortem. Quibus omnibus commune est quod turpiter lucrantur inquantum scilicet sustinent ut opprobrio habeantur propter aliquod, lucrum, et hoc parvum. Quia illi qui, ut magna lucrentur, accipiunt unde non oportet, vel quae non oportet, sicut tyranni, qui depraedantur civitates et templa, non dicuntur illiberales, sed magis dicuntur perniciosi, in homines, et impii, in Deum, et iniusti, quasi legis transgressores.

[73408] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: aleator quidem etc., ponit illiberales, qui accipiunt iniuste, sicut aleator, qui lucratur ex ludo taxillorum. Et ille, qui spoliat mortuos, qui antiquitus cum magno apparatu sepeliebantur. Et latro qui spoliat vivos. Omnes enim isti turpiter lucrantur, inquantum propter lucrum negotia quaedam faciunt unde sunt opprobriosi. Quod etiam et de superioribus dictum est, sed in istis est aliqua specialis ratio turpitudinis. Quidam enim horum, scilicet spoliator mortuorum et latro, exponunt se magnis periculis propter lucrum, agentes ea quae legibus puniuntur: alii vero, scilicet aleatores, volunt lucrari ab amicis cum quibus ludunt, cum tamen magis conveniat secundum liberalitatem amicis aliquid dare. Et sic patet, quod utrique, dum volunt lucrari unde non oportet, sunt turpes lucratores. Et sic patet quod omnes praedictae sumptiones, id est acceptiones, sunt illiberales.

[73409] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit: congrue utique etc., determinat de illiberalitate per comparationem ad oppositum vitium. Et dicit, quod illiberalitas congrue denominatur ab oppositione liberalitatis. Semper enim peius vitium magis opponitur virtuti. Illiberalitas autem est peior prodigalitate, ut supra ostensum est; unde relinquitur quod magis opponatur liberalitati. Secunda ratio est, quia homines magis peccant secundum vitium quod dicitur illiberalitas, quam secundum vitium quod dicitur prodigalitas. Et propter hoc nominatur a privatione liberalitatis, quia pluries per hoc vitium corrumpitur liberalitas.

[73410] Sententia Ethic., lib. 4 l. 5 n. 10 Ultimo autem epilogat quae dicta sunt, dicens, tanta dicta esse de liberalitate, et de oppositis vitiis.

Lectio 6

[73411] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 1 Videbitur autem consequens esse et cetera. Postquam

philosophus determinavit de liberalitate, hic determinat de magnificentia. Et dividitur pars ista in duas partes. In prima inquirit materiam magnificentiae et oppositorum vitiorum. In secunda ostendit qualiter magnificentia et opposita vitia, circa propriam materiam operantur, ibi, magnificus autem scienti assimilatur, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quae sit materia magnificentiae. Secundo ostendit, quae sint vitia ei opposita, ibi, talis autem habitus, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit materiam communem magnificentiae et liberalitati. Secundo ostendit differentiam inter utrumque, ibi: non quemadmodum autem liberalitas, et cetera. Tertio probat propositum, ibi, qui autem in parvis, et cetera. Dicit ergo primo, quod post liberalitatem videtur esse conveniens, quod sequatur tractatus de magnificentia. Et ratio convenientiae est, quia magnificentia videtur esse quaedam virtus circa pecunias sicut et liberalitas.

[73412] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit: non quemadmodum autem etc., ostendit differentiam quantum ad materiam inter liberalitatem et magnificentiam. Et circa hoc duo facit. Primo proponit differentiam. Secundo manifestat quod dixerat, ibi, magnitudo autem et cetera. Circa primum ponit duas differentias. Quarum prima est, quod liberalitas se extendit ad omnes operationes quae sunt circa *pecunias*, scilicet ad acceptiones, dationes et expensas, sed magnificentia est solum circa sumptus, idest expensas. Secunda differentia est, quia etiam in sumptibus sive in expensis, magnificentia excedit liberalitatem magnitudine expensarum. Magnificentia enim est solum circa magnas expensas, sicut ipsum nomen demonstrat. Sed liberalitas potest esse etiam circa moderatas vel etiam modicas. Nec tamen intelligendum est, quod quia magnitudo importat excessum quemdam, quod magnificus ita magnos sumptus faciat, quod excedat id quod debet fieri secundum rationem. Sed sumptus magnifici ita est cum magnitudine quod cum hoc est decens; decet enim et personam facientis, et opus in quo fiunt expensae, ut infra dicetur.

[73413] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit magnitudo autem etc., exponit quod dixerat; scilicet qualiter magnitudo sumptus conveniat magnifico. Et quia magnum dicitur relative, ut habetur in praedicamentis, ideo et hic dicitur, quod magnitudo sumptus accipitur per respectum ad aliquid aliud; puta ad illud, in quo fiunt expensae, vel ad personam expendentis; quia non idem sumptus dicitur esse magnus per comparationem ad trierarcham, id est principem galearum, quae habent tres ordines remorum, unde et trieres vocantur, et *architheorum*, idest principem speculationis. Puta si aliquis fuerit praefectus templi, vel etiam studii. Oportet enim sumptum esse decentem per comparationem ad ipsum qui expendit, et per comparationem ad id in quo expendit. Circa quod etiam oportet attendere circa quae illud fiat. Puta si fiunt expensae in aedificatione domus, oportet ulterius considerare cui domus illa aedificetur; utrum scilicet principi, vel privatae personae; quia scilicet secundum hoc diversi sumptus requiruntur.

[73414] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: qui autem in parvis etc., probat quod dixerat, scilicet quod ad magnificentiam pertineat magnitudo sumptus. Quia ille qui expendit in rebus parvis vel etiam moderatis secundum quod dignum est, non dicitur magnificus; puta si multoties divisim expenderet multa in parvis rebus, ita quod omnes illae expensae congregatae facerent aliquid tantum quantum est illud quod expendit magnificus, nihilominus tamen magnificus

non diceretur, etiam si prompte et liberaliter illa parva expenderet. Quia omnis magnificus est liberalis; non tamen sequitur, quod omnis liberalis sit magnificus.

[73415] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit: talis autem habitus etc., ostendit, quae sint vitia opposita magnificentiae. Et dicit, quod vitium oppositum habitui magnificentiae per modum defectus vocatur *parvificentia*. Sed vitium, quod opponitur ei per modum superabundantiae vocatur *bannausia*, a bannos, quod est fornax. Quia tales sicut in fornace omnia sua consumunt. Vocatur etiam apyrocalia, quasi sine experientia boni, quia scilicet inexperti sunt qualiter oporteat bonum operari: et si quae etiam sunt aliae tales nominationes. Quae quidem important superabundantiam, non quia excedant magnificum in magnitudine expensarum, circa quae oportet expendere; sed superabundant in hoc, quod excedunt rationem rectam in hoc, quod faciunt magnos sumptus cum quadam praeclaritate, in quibus non oportet et sicut non oportet. Ex quo patet quod medium et extrema in virtutibus moralibus non accipiuntur secundum quantitatem absolutam, sed per respectum ad rationem rectam. Subdit autem, quod de istis vitiis posterius dicetur in hoc eodem capitulo.

[73416] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: magnificus autem etc., ostendit quomodo magnificentia et opposita vitia circa praedictam materiam se habeant. Et primo determinat de magnificentia. Secundo de vitiis oppositis, ibi, superabundans autem et bannausus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit quasdam proprietates magnifici, pertinentes ad modum expendendi. Secundo ostendit, in quibus magnificus expendat, ibi, est autem sumptuum et cetera. Circa primum ponit sex proprietates magnifici. Quarum prima est, quod magnificus assimilatur scienti. Quia scilicet, sicut ad scientem artificem pertinet cognoscere proportionem unius ad aliud, ita etiam ad magnificum pertinet cognoscere proportionem expensarum ad id in quo fiunt expensae. Potest enim magnificus ex virtute habitus sui considerare quid deceat expendere; et sic faciet magnas expensas prudenter, quod requiritur ad omnem virtutem moralem, ut scilicet prudenter operetur.

[73417] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 7 Hoc autem quod dictum est, manifestat per hoc quod supra dictum est in secundo, quod quilibet habitus determinatur per operationes, et per obiecta quorum est habitus: quia scilicet determinati habitus sunt determinatorum operationum et obiectorum. Et quia operationes magnificentiae sunt expensae, et obiecta operationum sunt ea in quibus fiunt expensae magnae, consequens est, quod ad magnificum pertineat considerare et facere magnos sumptus et convenientes, quod non potest fieri sine prudentia. Oportet etiam quod opera, id est operata, sint talia, id est magna et decentia; per hunc enim modum expensae erunt magnae et convenientes operi operato, puta domui aedificandae, vel alicui huiusmodi. Sic igitur oportet, quod opus, in quo fiunt expensae sit tale quod sit dignum huiusmodi sumptu, id est expensa, sumptum autem, id est expensam, oportet esse talem ut proportionetur operi vel quod etiam superabundet. Quia enim difficillimum est medium attingere, si contingat a medio declinare, semper virtus declinat in id quod minus habet de malo, sicut fortis in minus timendo et liberalis (in plus) dando, et similiter magnificus in plus expendendo.

[73418] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 8 Secundam proprietatem ponit ibi: consumet autem et

cetera. Quae sumitur ex parte finis. Et dicit, quod magnificus consumet, scilicet expendendo, talia magna et decentia propter bonum honestum sicut propter finem; operari enim propter bonum est commune in omnibus virtutibus.

[73419] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 9 Tertiam proprietatem ponit ibi: et adhuc delectabiliter et cetera. Et dicit, quod ad magnificum pertinet delectabiliter magna expendere, et *emissive*, idest prompte, et sine difficultate emittendo. Quia quod aliquis sit multum diligens in *ratiocinio*, id est in computatione expensarum, pertinet ad parvificentiam.

[73420] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 10 Quartam proprietatem ponit ibi: et qualiter optimum et cetera. Et dicit, quod magnificus magis intendit quomodo faciat opus optimum et decentissimum, quam quomodo minimum possit expendere ad opus intentum faciendum.

[73421] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 11 Quintam proprietatem ponit ibi: necessarium autem et cetera. Et dicit, quod necessarium est quod magnificus sit liberalis. Quia ad liberalem pertinet expendere ea quae oportet et sicut oportet. Et hoc etiam magnificus expendit; expendit enim circa magna et decentia opera, ut dictum est. Et hoc facit delectabiliter et emissive et propter bonum. Sed ad magnificum proprie pertinet, quod aliquid magnum circa hoc faciat, ac si magnificentia nihil aliud sit quam quaedam magnitudo liberalitatis circa praedicta.

[73422] Sententia Ethic., lib. 4 l. 6 n. 12 Sextam proprietatem ponit ibi: et ab aequali sumptu et cetera. Et dicit quod dum magnificus in aliquo magno opere facit magnas expensas, constituit opus magis magnificum ex aequalitate expensarum. Quia non ad idem pertinet *virtus*, idest ultimum et optimum in possessione divitiarum et in opere quo divitiae expenduntur. Quia *virtus*, idest maximum et optimum in possessionibus, est illud quod est plurimo pretio dignum et quod homines maxime honorant, idest appretiantur. Sed virtus operis est, quod sit magnum et bonum. Quia consideratio talis operis inducit admirationem. Et tale est opus magnificentiae, ut scilicet sit admirabile. Et sic patet, quod *virtus operis*, idest optima excellentia eius, est secundum magnificentiam cum magnitudine expensarum.

Lectio 7

[73423] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 1 Est autem sumptuum et cetera. Postquam philosophus ostendit qualiter magnificus se habeat in expendendo, hic ostendit in quibus magnificus expendat. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit in quibus expendit magnificus; secundo ostendit quomodo servat proportionem sumptuum ad ea in quibus expendat, ibi, et in singulis decens, et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit in quibus principaliter magnificus expendat. Secundo, in quibus expendat secundario, ibi propriorum autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quae sunt principalia, in quibus magnificus expendit; secundo ostendit ad quos pertineat in talibus expendere, ibi, in omnibus autem quemadmodum dictum est, et cetera. Tertio epilogat quod dictum est, ibi, maxime quidem igitur, et cetera. Dicit ergo primo, quod magnificus facit sumptus

circa ea quae sunt maxime honorabilia. Huiusmodi autem sunt duorum generum. Primum genus est eorum quae pertinent ad res divinas, puta cum aliqua donaria reponuntur in templis deorum, et praeparationes, puta templorum aedificia, vel aliquid aliud huiusmodi. Et etiam sacrificia ad idem pertinent. Gentiles autem non solum colebant deos, idest quasdam substantias separatas, sed etiam colebant Daemones, quos dicebant esse medios inter deos et homines. Et ideo subdit, quod ad idem genus pertinet quicquid expenditur circa cultum cuiuscumque Daemonis. Et loquitur hic philosophus secundum consuetudinem gentilium, quae nunc manifestata veritate est abrogata, unde, si aliquis nunc circa cultum Daemonum aliquid expenderet, non esset magnificus, sed sacrilegus.

[73424] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 2 Secundum autem genus honorabilium sumptuum sunt ea quae magnifice fiunt per respectum ad bonum publicum, puta quod aliquis ad aliquid utile communitati praeclare et magnifice largiatur, quod oportet. Vel si aliquod officium committitur alicui a civitate, puta quod sit *princeps trieris*, idest exercitus navium, vel galearum, quod circa executionem officii faciat magnos sumptus. Vel etiam quod convivium faciat toti civitati, sicut solitum erat apud ---, ut habetur in II politicae.

[73425] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit: in omnibus autem etc., ostendit quibus competat tales sumptus facere. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit in generali quibus competat tales sumptus facere; secundo concludit in speciali, quibus non competat, ibi: propter quod inops quidem etc.; tertio ostendit in speciali quibus competat, ibi, decet autem et eos et cetera. Dicit ergo primo, quod in omnibus quae expenduntur, sicut supra dictum est, oportet haberi respectum, non solum ad ea in quibus expenditur, (sed etiam ad eum qui expendit,) ut scilicet consideretur quis est qui expendit, utrum scilicet sit princeps vel privata persona, nobilis aut ignobilis; et etiam consideretur quas possessiones habeat, utrum scilicet magnas vel parvas. Oportet enim expensas esse *dignas*, idest bene proportionatas his, scilicet conditioni personae et divitiis, ita quod expensae non solum deceant tale opus in quo expenditur, sed etiam deceant facientem.

[73426] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit propter quod inops etc., concludit quos non deceant tales sumptus. Et dicit, quod propter praedicta *inops*, idest qui habet parvas divitias, non potest esse magnificus, quia non habet tot ex quibus possit convenienter multa consumere. Et si tentet ultra posse expendere, erit insipiens, quia hoc erit praeter dignitatem et praeter id quod fieri oportet et ita non pertinet ad virtutem magnificentiae. Quia secundum virtutem omnia fiunt *recte* idest secundum quod oportet.

[73427] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: decet autem et eos etc., ostendit quos deceat facere praedictos sumptus. Et accipit hoc secundum duo. Primo quidem secundum quantitatem divitiarum. Unde dicit quod praedictos sumptus facere decet illos homines quibus talia praeexistunt, id est qui habent magnas divitias ex quibus possunt multa consumere decenter, sive habeant huiusmodi divitias abundantes per seipsos, puta acquirendo eas per propriam industriam sive etiam habeant eas per progenitores quibus succedunt, sive etiam per quoscumque alios, per quos ad eos transeunt divitiae; puta cum relinquuntur haeredes extraneorum.

[73428] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 6 Secundo autem accipit propositum per conditionem

personarum. Decet enim, quod faciant magnos sumptus nobiles genere et gloriosos, puta in honoribus constitutos, et quaecumque similia sunt; omnia enim huiusmodi habent in se quamdam magnitudinem, et quamdam dignitatem, ut deceat tales magnos sumptus facere.

[73429] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: maxime quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt. Et dicit, quod talis est magnificus qualis supradictus est. Et in talibus sumptibus est magnificentia, sicut dictum est, scilicet in rebus divinis et communibus: huiusmodi enim inter omnia humana sunt maxima et honorabilissima.

[73430] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit propriorum autem etc., ostendit in quibus secundario magnificus expendit. Et ponit circa hoc tres gradus. Quorum primus est quod magnificus magnos sumptus facit in his quae proprie ad ipsum pertinent, quae semel tantum fiunt, puta nuptiae, militia et si aliquid tale est.

[73431] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 9 Secundum gradum ponit ibi, et (si) circa aliquid et cetera. Et dicit, quod si tota civitas vel principes civitatis student ad aliquid faciendum, et circa hoc faciet magnos sumptus magnificus. Sicut si oporteat honorifice suscipere aliquos extraneos, puta principes vel reges, vel si oporteat eis mittere magna exenia, vel etiam si oporteat eis praesentialiter dona magna offerre. Vel si oporteat eis retribuere pro aliquibus beneficiis impensis, in omnibus his magnos sumptus faciet magnificus. Magnificus enim non est sumptuosus in se ipsum, ut scilicet multum expendat in proprium usum. Sed facit magnos sumptus in communia. Dona autem, quae magnifice aliquibus dantur, habent aliquid simile cum his quae Deo consecrantur, quia scilicet sicut Deo dona consecrantur, non quia eis Deus indigeat, sed propter reverentiam et honorem, ita etiam et magnis viris dona offeruntur magis propter honorem, quam propter indigentiam.

[73432] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 10 Tertium gradum ponit ibi, magnifici autem et cetera. Et dicit quod ad magnificum etiam pertinet praeparare domum convenienter propriis divitiis. Quia habere decentem domum pertinet ad hominis ornatum. Et in aedificiis faciendis magis intendit magnificus facere sumptus circa opera diuturna et permanentia, quam circa aliquos fragiles ornatus; puta circa columnas marmoreas in domo, quam circa fenestras vitreas. Ista enim, quae sunt magis permanentia, sunt optima.

[73433] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 11 Sic igitur ex praedictis patet, quod magnificus principaliter expendit circa res divinas et publicas. Sed circa ea quae pertinent ad privatas personas expendit secundario propter tres conditiones. Primo, quia semel fiunt. Secundo, quia communiter ad hoc insistitur. Tertio, quia sunt diuturna. Haec enim sunt quae afferunt etiam rebus privatis magnitudinem.

[73434] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit: (et) in singulis decens etc., ostendit quomodo magnificus conservat debitam proportionem sumptuum ad ea in quibus expendit. Et dicit, quod magnificus in singulis expendit illud quod decet, et secundum speciem, et secundum quantitatem. Manifestum est enim quod non idem secundum speciem aut quantitatem congruit exhibere diis et hominibus, neque in templo et sepulcro construendo. Hoc tamen observabit, quod

semper faciet magnum sumptum in genere illo. Unde magnificentissimum erit quando in magno facto magnum sumptum facit, sed hic, idest in hoc facto, faciet id quod est magnum in tali genere. Et ita quandoque differt magnum respectu operis ab eo quod est simpliciter magnum in expensa: puta, quod aliquis faciat pulcherrimam *sphaeram*, idest pilam, vel *lecythum*, idest aliquod vasculum ad dandum alicui puero, habet magnificentiam in genere puerilis doni, et tamen pretium pulcherrimae sphaerae secundum se consideratum est parvum, et non pertinens ad liberalem donationem. Et propter hoc manifestum est, quod ad magnificum pertinet ut in quolibet genere magnum aliquod opus faciat. In quo etiam facit sumptus secundum operis dignitatem; tale autem factum, scilicet quod est in genere suo magnum et habet sumptus convenientes, non est de facili superabile.

[73435] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 13 Ultimo autem epilogando concludit, quod magnificus est talis, qualis dictus est.

[73436] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit superabundans autem etc., determinat de oppositis vitiis. Et primo de superabundantia. Secundo de defectu, ibi, parvificus autem, et cetera. Tertio determinat communiter de utroque, ibi, sunt quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod ille qui superabundat in sumptibus magnis, qui vocatur bannausus quasi in fornace sua consumens, excedit magnificum non quidem in absoluta sumptuum quantitate, sed in expendendo praeter id quod oportet; quia in superfluis sumptibus multa consumit, et vult splendidos sumptus facere *praeter melodiam*, idest praeter debitam proportionem (quod parabolice sive metaphorice dictum est), puta quia facit nuptialia convivia *histrionibus et comoedis*, idest repraesentatoribus multa tribuit et viam cooperit purpura, sicut faciunt Megares qui erant quidam cives Graeciae. Et omnia haec et similia facit, non propter aliquod bonum, sed solum ad ostentandum divitias, et propter hoc existimat quod in admiratione habeatur. Nec tamen ubique superflue expendit; sed quandoque deficit; quia ubi oporteret multa expendere, ibi expendit pauca, et ubi oporteret pauca expendere, ibi expendit multa, quia non attendit ad bonum, sed ad vanitatem.

[73437] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 15 Deinde cum dicit: parvificus autem etc., determinat de vitio defectus. Et dicit quod parvificus est qui circa omnia deficit. Et ponit quinque proprietates eius. Quarum prima est quod, cum faciat magnas expensas pro modico, perdit quod non bene facit. Secunda proprietas est quod quicquid facit in sumptibus facit cum quadam tarditate. Tertia est quod semper intendit qualiter possit minimum expendere. Quarta est quod expendit cum tristitia. Quinta est quod omnia reputat se maiora facere quam oporteat. Videtur enim ei quod oporteret eum minus expendere.

[73438] Sententia Ethic., lib. 4 l. 7 n. 16 Deinde cum dicit: sunt quidem igitur etc., determinat communiter de utroque vitio. Et concludit ex praedictis quod praedicti duo habitus sunt quidem malitiae propter hoc quod contrariantur virtuti (per) recessum a medio, non tamen sunt opprobriosi, quia neque inferunt aliquod nocumentum proximo neque sunt multum turpes eo quod difficile est in magnis sumptibus non recedere a medio.

Lectio 8

[73439] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 1 Magnanimitas autem circa magna quidem et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus quae sunt circa pecunias, hic determinat de virtutibus quae sunt circa honores. Et primo de magnanimitate quae est circa magnos honores. Secundo de quadam virtute innominata quae est circa moderatos honores, ibi, videtur autem et circa hunc esse virtus quaedam et cetera. Circa primum duo facit. Primo investigat materiam magnanimitatis et oppositorum vitiorum. Secundo determinat actus et proprietates eorum, ibi: maxime quidem igitur circa honores et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi: videtur magnanimus esse et cetera. Dicit ergo primo quod ex ipso nomine magnanimitatis apparet quod magnanimitas est circa magna. Oportet autem primo accipere circa qualia magna sit. Et determinat de modo considerationis, quod nihil differt utrum loquamur de ipso habitu magnanimitatis, vel de eo qui disponitur *secundum habitum*, idest de magnanimo.

[73440] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit: videtur autem magnanimus esse etc., manifestat propositum. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat materiam magnanimitatis in generali. Secundo in speciali, ibi, si autem utique magnis et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod magnanimitas est circa magna. Secundo ostendit quomodo circa eadem fiunt vitia opposita, ibi, qui autem magnis seipsum dignum facit etc.; tertio ostendit quomodo virtus in medio consistit, ibi: est autem magnanimus et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: dicens quod ille videtur esse magnanimus qui dignum seipsum aestimat *magnis*, idest ut magna faciat et magna ei fiant, cum tamen sit dignus.

[73441] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 3 Secundo ibi: qui enim non secundum dignitatem etc., ostendit quod ad magnanimum requiratur quod sit dignus magnis. Ille enim qui magnis se dignificat non *secundum dignitatem*, idest quorum non est dignus, est insipiens. Sapientis enim est in omnibus debitum ordinem servare. Nullus autem virtuosus est insipiens vel stultus; quia virtus operatur secundum rationem rectam, ut in secundo habitum est. Sic igitur patet quod magnanimus est ille qui dictus est, qui scilicet dignus est magnis quibus seipsum dignificat.

[73442] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 4 Tertio ibi: qui enim parvis dignus etc., ostendit quod magnanimus dignificet seipsum magnis. Ille enim qui est dignus parvis, et his seipsum dignificat, potest dici *temperatus*, prout temperantia large sumitur pro quacumque moderatione. Non tamen potest dici magnanimus: quia magnanimitas consistit in quadam magnitudine, sicut pulchritudo proprie consistit in corpore magno. Unde illi qui sunt parvi, possunt dicit formosi propter decentiam coloris, et commensurati, propter debitam commensurationem membrorum, non tamen possunt dici pulchri propter magnitudinis defectum.

[73443] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: qui autem magnis etc., ostendit quomodo circa magna se habeant opposita vitia. Et primo quomodo se habet circa magna vitium quod est in excessu; secundo quomodo ad hoc se habeat vitium quod est in defectu, ibi: qui autem minoribus quam dignus et cetera. Dicit ergo primo, quod ille qui aestimat seipsum dignum magnis cum sit

indignus, vocatur *chaymus*, idest fumosus; quem possumus dicere ventosum, vel praesumptuosum. Sed ille qui est dignus magnis, et adhuc maioribus se dignum aestimat, non semper vocatur chaymus, eo quod difficile est mensuram rectam attingere, ut aliquis non maioribus vel minoribus se ipsum dignum aestimet.

[73444] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit: qui autem minoribus quam dignus etc., ostendit quomodo se habeat ad magna vitium quod est in defectu. Et dicit quod ille qui aestimat seipsum dignum minoribus quam sit dignus, vocatur *pusillanimus*. Et hoc, sive sit dignus magnis, sive mediocribus, sive parvis, dum tamen adhuc minoribus seipsum dignificet. Maxime tamen vocatur pusillanimus ille, qui est dignus magnis, si illis magnis intendere recuset et intendat aliquibus minoribus; multo enim magis ad parva se deiiceret nisi esset magnis dignus.

[73445] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: est autem magnanimus etc., ostendit quomodo magnanimitas sit in medio. Videtur enim, si est circa magna, quod sit in extremo. Nam cum aequale medium sit inter magnum et parvum, magnum habet rationem extremi. Unde dicit quod magnanimus quidem quantum ad magna quibus seipsum dignificat, in extremo consistit. Sed inquantum hoc facit secundum quod oportet, consistit in medio, quia scilicet seipsum dignificat magnis secundum suam dignitatem. Medium enim virtutis non attenditur secundum quantitatem rei, sed secundum rationem rectam. Unde quantumcumque sit opus quod homo faciat, dummodo a ratione recta non recedat, non propter hoc est extra medium virtutis. Sed vitia opposita superabundant et deficiunt ab eo quod oportet.

[73446] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: si autem utique magnis etc., manifestat materiam magnanimitatis in speciali. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod magnanimitas est circa honores; secundo ostendit quomodo circa hoc se habeant vitia opposita, ibi: pusillanimis autem et cetera. Tertio ostendit quomodo magnanimitas se habeat ad alias virtutes, ibi: magnanimus autem siquidem et cetera. Primum autem ostendit dupliciter. Primo quidem per rationem; dicens quod si magnanimus dignificat se ipsum magnis tamquam eis dignus existens, consequens est quod maxime dignificet seipsum maximis. Et ulterius quod magnanimitas sit praecipue circa unum; quia id quod per excellentiam dicitur, uni attribuitur. Cum autem dicitur aliquis esse aliquibus dignus, talis dignitas refertur ad bona exteriora quae homini pro praemio dantur. Illud autem oportet ponere maximum quod Deo attribuitur et quod maxime desideratur ab his qui sunt in dignitate, et quod est praemium optimorum actuum. Huiusmodi autem est honor. Honorem enim Deo exhibemus. Honor etiam est quem requirunt hi qui sunt in dignitate. Honore etiam praemiantur virtuosi actus. Unde manifestum est quod honor est optimum inter omnia exteriora bona. Et ita sequitur quod magnanimitas maxime attendatur circa honores et opposita, inquantum scilicet magnanimus se habet sicut oportet circa talia.

[73447] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 9 Secundo ibi: et sine ratione autem etc., manifestat propositum per experimentum; dicens quod etiam sine ratione apparet quod magnanimitas maxime est circa honorem ex hoc quod experimento videmus quod magnanimi maxime dignificant seipsos honore, sed non supra suam dignitatem.

[73448] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: pusillanimis autem etc., ostendit quomodo opposita vitia se habeant circa praedictam materiam. Et dicit quod pusillanimis deficit et per respectum ad se ipsum, quia scilicet dignificat se minoribus quam dignus sit; et etiam per respectum ad dignitatem magnanimi, quia videlicet dignificat se ipsum minoribus, quam magnanimus sit dignus. Sed *chaymus*, idest praesumptuosus, superabundat quidem per respectum ad seipsum, quia scilicet magnificat seipsum maioribus quam sit dignus: non tamen superabundat magnanimum, quia scilicet non dignificat seipsum maioribus, quam magnanimus sit dignus.

[73449] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit magnanimus autem etc., determinat de magnanimitate per comparationem ad alias virtutes. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod magnanimitas non est sine aliis virtutibus. Secundo infert quasdam conclusiones ex dictis, ibi, videtur quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit per rationem communem quod magnanimitas non est sine aliis virtutibus. Secundo ostendit idem per ea quae in singulis apparent, ibi, secundum singula autem et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod magnanimitas non est sine aliis virtutibus; secundo ostendit quid faciat magnanimitatem esse specialem virtutem, ibi: videtur autem esse etc.; tertio excludit quemdam errorem, ibi, et nequaquam utique congruit et cetera. Dicit ergo primo, quod cum magnanimus dignificet seipsum maximis bonis, et eis dignus existat, consequens est ut sit optimus. Maiori enim bono semper melior est dignus; et per consequens ille qui est maximis dignus oportet quod sit optimus. Oportet ergo, quod magnanimus vere sit bonus; alioquin non esset dignus maximis honoribus.

[73450] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit: videtur autem esse magnanimi etc., ostendit per quid magnanimitas sit specialis virtus, cum concomitetur alias virtutes. Et dicit quod ad magnanimitatem videtur pertinere id quod est magnum in unaquaque virtute, propter hoc, quod non est dignus magno honore, qui non operatur magnum virtutis actum. Sic igitur circa actum alicuius alterius virtutis operatur illa virtus attendens id quod est proprium sibi. Puta fortitudo intendit fortiter agere, sed magnanimitas attendit magnum operari in fortiter agendo. Et quia moralia speciem habent ex fine quem intendunt, manifestum est quod magnanimitas et fortitudo specie differunt, licet circa idem operentur; quia scilicet non ad eamdem rationem motivi attendit utraque virtus.

[73451] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit: et nequaquam utique etc., excludit quemdam errorem. Videtur enim quibusdam quod ad magnanimum pertineat, ut suo sensui semper innitatur et nullius alterius admonitionem sequatur. Et quod non dubitet cuicumque iniustitiam facere. Sed philosophus dicit hoc esse falsum. Quia nullus operatur aliquid indecens nisi propter appetitum alicuius. Sed magnanimus non tantum appretiatur quamcumque rem exteriorem, ut propter eam aliquid turpe operari velit.

[73452] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 14 Deinde cum dicit: secundum singula autem etc., manifestat quod dictum est, per ea quae in singulis apparent. Et dicit quod, si aliquis velit ad singularia intendere, omnino videbitur derisibilis ille, qui reputat se magnanimum nisi sit bonus, quia si sit malus non erit dignus honore. Nam honor est praemium virtutis. Unde magnanimus dignificat

seipsum magnis honoribus. Unde non potest esse quod aliquis malus sit magnanimus.

[73453] Sententia Ethic., lib. 4 l. 8 n. 15 Deinde cum dicit: videtur quidem igitur etc., infert duas conclusiones ex praemissis. Quarum prima est quod magnanimitas videtur esse quasi ornatus quidam omnium virtutum. Quia per magnanimitatem omnes virtutes efficiuntur maiores, eo quod ad magnanimitatem pertinet operari magnum in omnibus virtutibus. Et ex hoc crescunt virtutes. Et iterum non fit magnanimitas sine aliis virtutibus; et sic videtur superaddi aliis tamquam ornatus earum. Secunda conclusio est quod difficile est, esse vere magnanimum. Quia magnanimitas non potest esse sine bonitate virtutis, et etiam sine magna virtute, cui debeatur magnus honor. Hoc autem consequi est difficile. Unde difficile est hominem esse magnanimum.

Lectio 9

[73454] Sententia Ethic., lib. 4 l. 9 n. 1 Maxime quidem igitur circa honores et cetera. Postquam philosophus inquisivit materiam magnanimitatis et oppositorum vitiorum, hic determinat de actibus et proprietatibus eorum. Et primo determinat de magnanimitate. Secundo de oppositis vitiis, ibi, deficiens autem pusillanimus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter magnanimus operetur circa propriam materiam. Secundo determinat proprietates magnanimi, ibi: non est autem microkindinos et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo se habeat circa honores, qui sunt materia propria magnanimitatis. Secundo quomodo se habeat circa alia, ibi, sed adhuc, et circa divitias et cetera. Circa primum duo facit. Primo resumit quod supra dictum est de materia magnanimitatis. Et dicit, quod ex supra dictis patet, quod maxime et principaliter dicitur aliquis esse magnanimus eo quod bene se habet circa honores, et opposita, scilicet inhonorationes. Eadem virtus est circa opposita, sicut fortitudo circa timores et audacias.

[73455] Sententia Ethic., lib. 4 l. 9 n. 2 Secundo ibi: et in magnis et studiosis etc., ostendit qualiter se habeat circa huiusmodi materiam. Et primo ostendit qualiter se habeat circa magnos honores; dicens, quod si magnanimo exhibeantur magni et boni honores et pro bonis actibus, moderate de eis delectatur. Contingit enim quod aliquis immoderate de aliquibus adeptis delectetur, ex eo quod ex insperato sibi adveniunt, et admiratur ea quasi quaedam maxima supra seipsum existentia. Sed, cum magnanimus adipiscitur maximos honores, existimat quasi quaedam bona proprie sibi convenientia, et adhuc minora quam ei debeantur. Considerat enim quod nullus honor exterius ab hominibus exhibitus est condignum praemium virtutis. Quia bonum rationis ex quo laudatur virtus, excedit omnia exteriora bona. Nec tamen propter hoc indignatur, quod sibi minora exhibentur, quam debeantur. Sed recipit aequanimiter, considerans, quod homines non habent aliqua maiora quae ei retribuant.

[73456] Sententia Ethic., lib. 4 l. 9 n. 3 Secundo ibi: eum autem qui a contingentibus etc., ostendit quomodo se habeat circa parvos honores. Et dicit quod, si exhibeantur ei honores a contingentibus, id est si honoretur pro quibuscumque aliis rebus praeter virtutem, puta si honoretur

propter divitias, vel propter aliquid huiusmodi, vel si honoretur in aliquibus parvis honoribus, tales honores contemnet, quia reputat se non esse talibus honoribus dignum. Non enim sufficit virtuoso, ut honoretur tamquam dives.

[73457] Sententia Ethic., lib. 4 l. 9 n. 4 Tertio ibi: similiter autem etc., ostendit quomodo se habeat circa inhonorationes. Et dicit quod etiam in hoc se habet moderate; sicut enim non extollitur magnis honoribus, ita animus eius non deiicitur per contumelias, quia considerat iniuste eas sibi inferri. Sic igitur manifestum est, quod magnanimus maxime laudatur circa honores.

[73458] Sententia Ethic., lib. 4 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: sed adhuc et circa divitias etc., ostendit quomodo se habeat magnanimitas circa quasdam secundarias materias, puta circa divitias et circa alia huiusmodi. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo magnanimus circa talia operetur. Secundo ostendit quomodo talia conferant ad magnanimitatem, ibi, videntur autem et bonae fortunae et cetera. Dicit ergo primo, quod quamvis magnanimus principaliter sit circa honores, est tamen adhuc secundario circa divitias et potentatum et omnia quae pertinent ad bonam fortunam, in quantum scilicet propter huiusmodi aliquis honoratur, et tam circa ista quam circa infortunia magnanimus moderate se habebit qualitercumque sibi accidat; ita scilicet quod neque si sit bene fortunatus superflue gaudebit, neque etiam, si infortunia patiatur, superflue tristabitur.

[73459] Sententia Ethic., lib. 4 l. 9 n. 6 Quod probat per hoc quod supra dictum est quod etiam moderate se habet circa honorem, qui tamen est maximum aliquid inter omnia exteriora bona. Quod patet ex hoc, quod tam potentatus quam divitiae desiderantur propter honorem, prout scilicet homines habentes talia, volunt honorari per ipsa. Si ergo magnanimus ipsum honorem parvum aestimat, ut non superflue pro ipso gaudeat, multo magis et alia reputabit parva, ita quod non superflue gaudebit pro eis. Et inde est quod a quibusdam iudicantur esse despectores, pro eo, quod exteriora bona contemnunt, et sola interiora bona virtutis appretiantur.

[73460] Sententia Ethic., lib. 4 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: videntur autem et bonae fortunae etc., ostendit quomodo exteriora bona fortunae conferant ad magnanimitatem. Et primo ostendit, quod conferunt ad magnanimitatem augentes eam quando sunt cum virtute; secundo ostendit, quod sine virtute non possunt magnanimum facere, ibi, qui autem sine virtute et cetera. Dicit ergo primo quod omnia exteriora bona fortunae videntur aliquid conferre ad magnanimitatem, in quantum scilicet propter ea aliqui reputantur digni honore, puta nobiles et potentes, vel divites. Omnia enim ista consistunt in quadam superexcellentia, prout scilicet nobiles excedunt ignobiles, et sic de aliis. Omne autem illud quod superexcedit in bono est magis honorabile. Honor enim est quaedam reverentia, quae debetur superexcellenti bono. Et quia magnanimus est dignus honore, inde est quod talia faciunt homines magis magnanimes, prout scilicet honorantur a quibusdam vulgaribus hominibus, qui sola haec bona cognoscunt. Sed secundum rei veritatem solus *bonus*, idest virtuosus, est honorandus. Quia scilicet honor est proprium praemium virtutis. Si autem aliquis habeat ambo simul, scilicet virtutem, et bona fortunae, fiet magis dignus honore, inquantum scilicet utroque modo est honorabilis, et secundum veritatem et secundum opinionem. Ipsa etiam bona fortunae organice deserviunt ad operationes virtutum.

[73461] Sententia Ethic., lib. 4 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: qui autem sine virtute etc., ostendit quod bona fortunae sine virtute non possunt facere magnanimum. Et dicit quod illi qui habent talia bona sine virtute, non possunt iuste reputare se dignos magnis honoribus, unde nec recte magnanimi dicuntur, quia quod aliquis sit dignus magnis honoribus et quod sit magnanimus non potest contingere sine virtute perfecta, ut supra dictum est. Sed tales qui virtute carent propter excellentiam exteriorum rerum despiciunt alios, et iniuriantur eis, et in similia mala incidunt, eo quod non est facile quod aliquis moderate ferat bona fortunae sine virtute. Hoc enim est magnum opus virtutis, ut aliquis moderate se habeat in bonis fortunae. Unde cum illi, qui carent virtute, non possunt bene ferre fortunas, dum existimant quod simpliciter excellant alios quos in divitiis excellunt, contemnunt eos. Et quia non reputant aliquam excellentiam esse secundum operationem virtutis, ideo ipsi non curant operari aliquid boni, sed operantur quicquid venit eis ad cor.

[73462] Sententia Ethic., lib. 4 l. 9 n. 9 Volunt enim imitari magnanimum, cum tamen non sint ei similes. Imitantur autem eum in quibus possunt; non quidem in hoc quod operentur secundum virtutem, quod maxime facit magnanimus; sed in hoc quod contemnunt alios, non tamen eodem modo sicut magnanimus. Nam magnanimus iuste contemnit scilicet malos, et vere glorificat scilicet bonos, sed multi, scilicet qui carent virtute, contemnunt et glorificant indifferenter qualitercumque contingit, contemnendo scilicet interdum bonos, et glorificando malos.

Lectio 10

[73463] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 1 Non est autem microkindinos et cetera. Postquam philosophus ostendit qualiter magnanimus operetur circa propriam materiam, hic determinat proprietates magnanimi. Et circa hoc duo facit. Primo ponit proprietates magnanimi quae accipiuntur per comparationem ad materias virtutum. Secundo ponit proprietates, quae accipiuntur secundum dispositionem ipsius magnanimi, ibi, neque admirativus et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit proprietates magnanimi, quae accipiuntur per comparationem ad res exteriores. Secundo per comparationem ad humanos actus, ibi, et otiosum esse et tardum et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit proprietates magnanimi per comparationem ad exteriora pericula, quae sunt materia fortitudinis. Secundo per comparationem ad exteriora beneficia, quae proprie pertinent ad liberalitatem, ibi: et potens benefacere etc.; tertio per comparationem ad honores, qui proprie pertinent ad magnanimitatem, ibi, et ad eos quidem qui in dignitate et cetera. Praetermittit autem de materia temperantiae, quia non habet de se aliquam magnitudinem, sed est circa ea quae sunt nobis et brutis communia, ut in tertio habitum est. Magnanimitatis autem est operari magnum in omnibus virtutibus, ut supra habitum est.

[73464] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 2 Circa primum ponit duas proprietates; quarum prima est, quod magnanimus non est *microcindinos*, idest pro parvis periclitans, neque est *philocindinos*, idest amator periculorum, quasi prompte et de facili se ad pericula exponens. Et hoc ideo, quia nullus exponit se periculo, nisi propter aliquid quod multum appretiatur. Ad magnanimum autem

pertinet pauca in tantum appretiari quod pro eis se velit periculis exponere. Unde non de facili, neque pro parvis rebus pericula subit. Est autem magnanimus *megalokindinus*, idest pro magnis periclitans, (quia) exponit se quibuscumque periculis pro magnis rebus, puta pro salute communi, pro iustitia, pro cultu divino et aliis huiusmodi.

[73465] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 3 Secundam proprietatem ponit ibi: et cum periclitetur et cetera. Et dicit, quod magnanimus quando periculis se exponit, hoc facit vehementer, ita ut non parcat vitae suae quasi non sit dignum quod magis velit vivere, quam magna bona per mortem consequi.

[73466] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit: et potens benefacere etc., ponit quinque proprietates magnanimi, quae accipiuntur per comparationem ad beneficia, quae sunt propria liberalitati. Quarum prima est, quod magnanimus est *potens benefacere*, idest promptus ad beneficia largienda, sed verecundatur ab aliis beneficia accipere. Nam beneficia dare est excellentis, beneficia autem recipere est eius qui exceditur. Magnanimus autem semper intendit ad hoc, quod superexcedat in bono.

[73467] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 5 Secundam proprietatem ponit ibi: et retributivus plurium et cetera. Et dicit quod si magnanimus beneficia accipiat, semper studet ut retribuat maiora. Sic enim ille, qui incepit beneficia conferre, erit magis *bene passus*, id est beneficia recipiens, in quantum plura accepit quam dedit.

[73468] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 6 Tertiam proprietatem ponit ibi videntur autem et in memoria et cetera. Et haec quidem proprietas non est ex electione magnanimi, et consequitur ex dispositione ipsius. Ita enim est dispositus magnanimus, ut delectetur beneficia dare, invitus autem beneficia recipiat. Ea vero, quae nos delectant, frequenter cogitamus, et per consequens in memoria habemus. Ea vero quae non sunt nobis delectabilia raro cogitamus, et per consequens non multum in memoria tenemus. Et inde est, quod magnanimi videntur in memoria habere eos quibus dant beneficia, non autem eos a quibus recipiunt. Hoc enim est contrarium voluntati eius secundum quam vult superexcellere in bono, ille autem qui bene patitur, recipiendo scilicet beneficia, est minor eo qui beneficia confert. Secundum electionem autem magnanimus non obliviscitur beneficiorum. Sed studet ad hoc, quod maiora recompenset, sicut dictum est.

[73469] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 7 Quartam proprietatem ponit ibi: et haec quidem et cetera. Et dicit, quod magnanimus delectabiliter audit beneficia quae ipse contulit. Non autem delectabiliter audit beneficia quae recepit. Delectari siquidem potest in amore eius cui beneficia contulit. Sed de hoc quod ipse beneficia recepit, non delectatur. Et circa hoc ponit duo exempla. Quorum primum sumitur ex dictis Homeri, qui introducit Thetim, quam dicebant esse deam aquarum, accedentem ad Iovem, quem dicebant esse regem omnium deorum. Et quod Thetis non dixit Iovi beneficia quae ipsa Iovi contulerat, quasi hoc non esset ei acceptum, sed potius beneficia quae ipsa acceperat a Iove, quod Iupiter libenter audiebat. Aliud autem exemplum sumit ex historia Graecorum; in qua narratur quod quidam cives, scilicet Lacones Atheniensium auxilium implorantes non dixerunt eis beneficia quae fecerant, sed quae receperant.

[73470] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 8 Quintam proprietatem ponit ibi: magnanimi autem et cetera. Et dicit, quod ad magnanimum pertinet, quod exhibeat se tamquam nullo indigentem, vel non de facili, inquantum scilicet non petit aliquid neque accipit, sed quod sit promptus ad hoc quod aliis beneficium ministret.

[73471] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit et ad eos quidem qui in dignitate etc., ponit proprietatem magnanimi per comparationem ad honores. Et circa hoc tria facit. Primo ponit proprietatem. Et dicit, quod ad magnanimum pertinet, ut se magnum et honorabilem exhibeat ad illos qui sunt in dignitate et excellentia bonorum fortunae. Sed ad mediocres moderationem quamdam exhibet non utendo magnitudine sua ad eos.

[73472] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 10 Secundo ibi: hos quidem enim etc., inducit duas rationes eius quod dixerat. Quarum prima est quia omnis virtus nititur ad id quod est difficile et honorabile. Quod autem aliquis excellat in bono magnos viros, est difficile et venerabile. Sed quod aliquis excellat mediocres viros, facile est.

[73473] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 11 Secunda ratio est quia, quod aliquis inter magnos viros exhibeat se venerandum, pertinet ad quamdam animi virilitatem. Sed quod aliquis velit magnam reverentiam sibi exhiberi ab infimis personis, est eorum qui sunt aliis onerosi.

[73474] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 12 Tertio ibi, quemadmodum ad imbecilles etc., ponit exemplum. Et dicit, quod simili modo hoc quod dictum est est vitiosum, sicut et quod aliquis exhibeat se fortem contra imbecilles, et quod non aggrediatur difficilia quae sunt honorabilia et in quibus alii praecellunt.

[73475] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 13 Deinde cum dicit: et otiosum esse etc., ponit proprietates magnanimi secundum actus humanos. Et primo quantum ad seipsum. Secundo per respectum ad alios, ibi: necessarium autem manifestum et cetera. Dicit ergo primo, quod ad magnanimum pertinet, quod sit *otiosus*, ex eo scilicet quod non multis negotiis se ingerit, et quod sit *tardus*, idest non de facili se ingerat negotiis. Sed solum illis actibus insistat qui pertinent ad aliquem magnum honorem, vel ad aliquod magnum opus faciendum. Et sic magnanimus est operativus paucorum. Sed operatur magna, et quae sunt digna nomine magno.

[73476] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 14 Deinde cum dicit necessarium autem etc., ponit proprietates magnanimi circa actus humanos, qui sunt per comparationem ad alium. Et primo quantum ad veritatem. Secundo quantum ad delectationem. Haec enim praecipue requiruntur in convictu ad alios, ut infra dicetur; secundum ibi: et ad alium non posse vivere et cetera. Circa primum ponit quatuor proprietates. Quarum prima respicit interiorem affectum. Et dicit quod necessarium est, quod magnanimus manifestus sit amicus, et manifestus inimicus. Quia quod aliquis latenter amet vel odiat, provenit ex aliquo timore. Timor autem magnanimitati repugnat.

[73477] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 15 Secundam proprietatem ponit ibi: et curare et cetera. Et dicit quod ad magnanimum pertinet, quod magis curet de veritate, quam de opinione hominum. Non enim propter humanam opinionem recedit ab eo quod facere debet secundum virtutem.

[73478] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 16 Tertiam proprietatem ponit ibi: et dicere et operari et cetera. Et dicit, quod ad magnanimum pertinet, quod manifeste loquatur et operetur, eo quod ipse est contemptivus aliorum. Et inde est, quod ipse libere propalat sua dicta et facta. Quod enim aliquis occultet ea quae facit vel dicit, provenit ex hoc quod timet alios. Nullus autem timet eos quos contemnit. Unde ista duo convertuntur ad invicem, ut scilicet aliquis sit libere propalativus et contemptivus. Non autem dicitur magnanimus esse contemptivus eo quod despiciat alios quasi privans eos debita reverentia; sed quia non appretiatur eos ultra quam debeat.

[73479] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 17 Quartam proprietatem ponit ibi: et veridicus et cetera. Et dicit, quod magnanimus in verbis suis non falsum, sed verum dicit; nisi forte aliqua ironice loquatur ex ludo. Utitur autem ironia in societate multorum.

[73480] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 18 Deinde cum dicit et ad alium non posse vivere etc., ponit proprietatem magnanimi circa delectationem quae est in convictu. Et dicit, quod ad magnanimum pertinet ut non promptus sit ad convivendum cum aliis, nisi cum amicis; quod enim aliquis ingerat se familiaritatibus omnium, est servilis animi. Unde et omnes blanditores, qui volunt omnibus indifferenter placere, sunt *obsequiosi*, idest ad serviendum parati. Et e converso omnes *humiles*, qui scilicet sunt abiecti animi, sunt blanditores.

[73481] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 19 Deinde cum dicit: neque admirativus etc., ponit proprietates magnanimi, quae accipiuntur secundum dispositionem ipsius. Et primo ponit quasdam, quae consistunt in corde. Secundo quasdam, quae consistunt in locutione, ibi, neque humaniloquus et cetera. Tertio ponit illas, quae consistunt in exteriori conversatione, ibi, et potens possedisse et cetera. Circa primum ponit duas proprietates. Quarum prima est, quod magnanimus non est promptus ad admirandum, quia admiratio est de rebus magnis. Sed magnanimo non est aliquid magnum eorum quae exterius occurrere possunt, quia tota intentio sua versatur circa interiora bona, quae sunt vere magna.

[73482] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 20 Secundam proprietatem ponit ibi: neque memor mali et cetera. Et dicit quod magnanimus non multum recordatur malorum, quae passus est. Et ad hoc inducit duas rationes. Quarum una est, quia non convenit magnanimo multa recordari, sicut neque admirari; eorum enim solemus multum recordari quae tamquam magna admiramur. Alia ratio est, quia ad magnanimum specialiter pertinet oblivisci malorum quae passus est, inquantum scilicet ea despicit, utpote a quibus minorari non potuit. Unde de Iulio Caesare Tullius dicit, quod nullius oblivisci solitus erat nisi iniuriarum.

[73483] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 21 Deinde cum dicit: neque humaniloquus etc., ponit duas proprietates magnanimi circa locutionem eius. Quarum prima est, quod non multum loquitur de hominibus, quia particulares res hominum non multum appretiatur. Sed tota eius intentio est circa bona communia et divina. Unde nec de seipso multum loquitur, neque de aliis. Non enim est sibi curae, quod ipse laudetur, neque quod alii vituperentur. Unde neque ipse multum laudat alios, neque etiam male loquitur de aliis, nec etiam de inimicis, nisi propter iniuriam sibi ab eis illatam repellendam.

[73484] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 22 Secundam proprietatem ponit ibi: et de necessariis et cetera. Et dicit, quod de necessariis ad vitam humanam, vel quibuscumque aliis rebus neque etiam est *planctivus*, scilicet conquerendo vel murmurando si ei desint, neque deprecativus ut ei exhibeantur; haec enim pertinent ad illum qui studet circa necessaria vitae consequenda quasi circa aliqua magna, quod est contrarium magnanimitati.

[73485] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 23 Deinde cum dicit: et potens possedisse etc., ponit proprietates magnanimi per comparationem ad exteriora. Et primo quantum ad exteriores possessiones. Et dicit quod magnanimus est promptus magis ad possidendum quaedam bona, id est honorabilia, et infructuosa, id est quae non sunt lucrosa, quam aliqua quae sunt lucrosa et utilia. Quia magis pertinet ad hominem sibi sufficientem, quod non indigeat aliunde lucrari.

[73486] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 24 Secundo ibi: sed et motus lentus etc., ponit proprietatem magnanimi quantum ad motus corporales. Et dicit, quod motus magnanimi videtur esse lentus et vox eius videtur esse gravis et locutio eius videtur esse stabilis, id est tarda. Et horum rationem assignans dicit, quod non potest motus magnanimi esse festinus, cum ipse ad pauca operanda intendat. Similiter etiam magnanimus non est contentiosus, eo quod nihil exteriorum magnum existimat, nullus autem contendit nisi pro aliquo magno. Acuitas autem vocis, et velocitas locutionis accidit propter contentionem. Patet ergo quod ipsa affectio magnanimi requirit gravitatem vocis, et tarditatem locutionis et motus. Dicit autem philosophus in praedicamentis quod si aliquis naturaliter inclinatur ad aliquam passionem, puta ad verecundiam, oportet eum naturaliter habere talem colorem, qui competat verecundiae. Unde si aliquis habet naturalem aptitudinem ad magnanimitatem, consequens est etiam quod habeat naturalem dispositionem ad huiusmodi accidentia.

[73487] Sententia Ethic., lib. 4 l. 10 n. 25 Ultimo vero concludit epilogando, quod magnanimus talis est, qualis dictus est.

Lectio 11

[73488] Sententia Ethic., lib. 4 l. 11 n. 1 Deficiens autem et cetera. Postquam philosophus determinavit de magnanimitate, hic determinat de vitiis oppositis. Et circa hoc tria facit: primo determinat id quod est commune utrique vitio. Secundo determinat de utroque secundum se, ibi, pusillanimus quidem enim et cetera. Tertio comparat unum alteri, ibi, opponitur autem magnanimitati et cetera. Dicit ergo primo, quod ille qui deficit a medio magnanimitatis, vocatur *pusillanimus*. Ille autem, qui superabundat, vocatur *chaymus*, id est fumosus, quem nos dicimus inflatum vel praesumptuosum. Non autem dicuntur esse mali, quantum ad hoc quod non sunt malefactores. Non enim alicui nocumentum inferunt, nec faciunt aliquid turpe. Sed tamen peccant in hoc quod recedunt a medio rationis.

[73489] Sententia Ethic., lib. 4 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit: pusillanimis quidem enim etc., determinat de utroque vitiorum secundum se. Et primo de vitio quod est secundum defectum;

secundo de vitio quod est secundum excessum, ibi, chaymi autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit proprium actum pusillanimi. Et dicit, quod pusillanimus, cum sit dignus bonis, privat seipsum illis quibus dignus est, dum scilicet non conatur ad operandum vel consequendum ea quae sibi competerent.

[73490] Sententia Ethic., lib. 4 l. 11 n. 3 Secundo ibi: et videbitur malum habere etc., ostendit causam pusillanimitatis. In qua quidem causa tria consideranda sunt per ordinem. Quod enim aliquis se privet bonis quibus dignus est, primo quidem contingit ex hoc quod non reputat se dignum talibus bonis, cum tamen sit dignus; hoc autem secundum contingit ex hoc quod ignorat suam conditionem. Cum enim proprium bonum sit cuilibet appetibile, si seipsum cognosceret pusillanimus, appeteret ea quibus est dignus, cum sint quaedam bona et de se appetibilia. Huiusmodi autem ignorantia non contingit ex insipientia, quia insipientes non sunt digni magnis; sed magis contingit ex quadam pigritia, per quam contingit, quod nolunt magnis se ingerere secundum suam dignitatem. Et hoc est tertium ex quo alia duo oriuntur.

[73491] Sententia Ethic., lib. 4 l. 11 n. 4 Tertio ibi: talis autem opinio etc., ponit effectum pusillanimitatis. Et dicit quod talis opinio per quam alicui videtur, quod homo non sit dignus bonis quibus est dignus, videtur homines facere deteriores. Singuli enim homines appetunt illa, quae conveniunt eis secundum propriam dignitatem. Et ideo, quando nesciunt suam dignitatem, dupliciter detrimentum patiuntur suae bonitatis. Primo quidem, quia recedunt ab ipsis operationibus virtutum, et adinventionibus speculabilium veritatum, quasi indigni et insufficientes ad talia existentes: ex hoc autem, quod magna bona praetermittunt, efficiuntur peiores, quia magnorum bonorum exercitatio facit homines meliores. Secundo, quia per praedictam opinionem recedunt aliqui ab exterioribus bonis quibus sunt digni, quae instrumentaliter ad operationes virtutum deserviunt.

[73492] Sententia Ethic., lib. 4 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: caymi autem etc., determinat de vitio quod est per excessum. Et circa hoc duo facit. Primo enim proponit causam huius vitii. Et dicit quod *chaymi*, id est praesumptuosi, et sunt insipientes et ignorant suam conditionem; non quidem propter pigritiam, sicut pusillanimes, sed propter insipientiam. Et hoc apparet manifeste, quia ipsi conantur ad agendum vel consequendum aliqua honorabilia, ad quae eorum dignitas non se extendit; unde, quando in eorum operatione vel consecutione deficiunt, manifeste redarguendi apparent.

[73493] Sententia Ethic., lib. 4 l. 11 n. 6 Secundo ibi: et veste ornantur etc., ponit actum huius vitii qui consistit in quadam exteriori magnificatione, in quantum scilicet magnificant seipsos. Primo quidem quibusdam exterioribus signis, dum scilicet ornatis utuntur vestibus, et etiam figura ornantur pompose incedentes, et alia huiusmodi faciunt ad manifestandum excellentiam suam in exterioribus bonis fortunae. Secundo, quia huiusmodi etiam verbis manifestant quasi per haec volentes assequi honorem.

[73494] Sententia Ethic., lib. 4 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit: opponitur autem etc., comparat praedicta vitia adinvicem. Et dicit quod pusillanimitas magis opponitur magnanimitati, quam *chaymotes*, id est praesumptio. Et huius assignat duas rationes. Quarum prima est, quia in secundo

habitum est, vitium quod magis accidit propter maiorem inclinationem naturae humanae in ipsum magis opponitur virtuti quae ad hoc praecipue ordinatur ut reprimantur humanae inclinationes ad malum. Manifestum est autem, quod pluries accidit aliquos esse pusillanimes, qui scilicet omittunt facere bona quae possent, quam quod se extendant ad faciendum bona quae non possunt. Unde pusillanimitas magis opponitur virtuti. Alia ratio est, quia pusillanimitas deterior est, utpote faciens homines deteriores, ut supra habitum est. Quod autem est peius, magis virtuti opponitur. Et sic patet pusillanimitatem magis opponi virtuti.

[73495] Sententia Ethic., lib. 4 l. 11 n. 8 Ultimo autem concludit epilogando, quod magnanimitas est circa magnum honorem, ut dictum est.

Lectio 12

[73496] Sententia Ethic., lib. 4 l. 12 n. 1 Videtur autem et circa hunc et cetera. Postquam philosophus determinavit de magnanimitate, quae est circa magnum honorem, hic determinat de quadam alia virtute innominata, quae est circa mediocres honores. Et circa hoc tria facit. Primo proponit esse aliquam talem virtutem; secundo probat quod dixerat, ibi, quemadmodum autem in acceptione, etc.; tertio ostendit quomodo considerentur medium et extremum in hac virtute, ibi, innominata autem existente, et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut prius in II dictum est, quaedam virtus videtur esse *circa hunc*, scilicet honorem, quae ita se habet ad magnanimitatem sicut liberalitas ad magnificentiam. Ambae enim *istae virtutes*, scilicet liberalitas et illa de qua nunc loquimur, distant ab illis duabus, scilicet magnificentia et magnanimitate, sicut a quodam magno; quia scilicet magnanimitas est circa magnum honorem, magnificentia autem circa magnos sumptus. Sed duae virtutes, scilicet liberalitas et illa de qua nunc agimus, disponunt nos circa parva et moderata, vel honores, vel divitias.

[73497] Sententia Ethic., lib. 4 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit quemadmodum autem etc., probat quod dixerat. Et primo per rationem a simili sumptam. Secundo per communem usum loquendi, ibi, philotimum enim et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut in acceptione et datione pecuniarum, scilicet parvarum et mediocrium, est medietas et superabundantia et defectus, ut supra habitum est, ita etiam et in appetitu honoris parvi vel mediocris contingit aliquem se habere plus quam oportet, et minus quam oportet, quantum ad intentionem appetitus. Et etiam ex causa unde non oportet, inquantum scilicet unus ex pluribus vel maioribus cupit honorari, quam oporteat, et alius ex paucioribus vel minoribus. Contingit etiam, quod aliquis appetat honorari secundum quod oportet quantum ad omnia. Et sic patet, quod circa parvos vel moderatos honores est accipere medium virtuosum, et extrema vitiosa, sicut et circa moderatas pecunias.

[73498] Sententia Ethic., lib. 4 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit philothimum enim etc., manifestat propositum per communem usum loquendi. Et circa hoc duo facit. Primo proponit communem usum loquendi. Secundo ex eo argumentatur ad propositum, ibi, manifestum autem et cetera.

Dicit ergo primo, quod quandoque vituperamus *philotimum*, idest amatorem honoris, quasi appetat honorem magis quam oportet et unde non oportet. Et similiter quandoque vituperamus eum qui non est amator honoris, quasi non velit bona operari ex quibus honoretur. E contrario autem quandoque laudamus eum, qui est amator honoris, quasi existentem *virilem*, idest magnum animum habentem, et quasi *amatorem boni*, scilicet virtuosi actus, cui debetur honor. Et similiter quandoque laudamus eum, qui non est amator honoris, quasi moderantem et temperantem seipsum, ut non excedat suam conditionem, sicut dictum est in secundo.

[73499] Sententia Ethic., lib. 4 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit manifestum autem etc., argumentatur ex praedicto usu loquendi. Et dicit quod, quia quandoque laudamus amatorem honoris, quandoque autem vituperamus, manifestum est quod multipliciter dicitur amator honoris; et ideo non ad idem referimus laudem et vituperium. Sed laudamus amatorem honoris prout magis studet ad ea quae sunt honoris, quam vulgaris multitudo. Vituperamus autem inquantum magis cupit honores quam oporteat. Et eadem ratio est de non amatore honoris. Unde sequitur quod medium circa hoc est laudabile, prout scilicet honor et appetitur et contemnitur secundum quod oportet, extrema autem sunt vituperabilia, inquantum scilicet appetitur honor plus vel minus quam oportet.

[73500] Sententia Ethic., lib. 4 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit: innominata autem existente etc., determinat de medio et extremis circa hanc virtutem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit dubietatem, quae circa hoc contingit. Secundo ostendit, quid ex illa dubietate sequatur, ibi, opponi autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit dubietatem. Et dicit, quod quia medietas circa appetitum honoris est innominata et sic videtur esse quasi deserta, quia non designatur aliquo nomine, inde est quod extrema videntur esse dubia, inquantum quandoque laudantur, quandoque vituperantur.

[73501] Sententia Ethic., lib. 4 l. 12 n. 6 Secundo ibi: in quibus autem etc., ostendit qualiter in hac materia se habeat veritas circa medium et extrema. Et dicit quod in quibuscumque invenitur superabundantia et defectus, ibi etiam oportet esse medium. Et ideo, cum aliqui appetant honorem et magis et minus quam oporteat, consequens est, quod etiam aliqui appetant secundum quod oportet, quod pertinet ad rationem medii.

[73502] Sententia Ethic., lib. 4 l. 12 n. 7 Tertio ibi: laudatur igitur etc., ostendit rationem praedictae dubietatis: quia enim est medium accipere circa honores, habitus medius laudatur. Et quia est innominatus, nominatur nominibus extremorum, inquantum per comparationem ad unum extremum, videtur habere similitudinem cum alio extremo. Habitus enim medius per comparationem ad superfluum amorem honoris videtur esse contemptus honoris; per comparationem autem ad contemptum honoris videtur esse amor honoris et per comparationem ad utrumque videtur esse utrumque aliqualiter. Et hoc etiam apparet in aliis virtutibus. Nam fortis per comparationem ad timidum videtur esse audax, per comparationem autem ad audacem videtur esse timidus. Sic ergo in proposito extrema vituperantur secundum se considerata, laudantur autem secundum quod attribuuntur medio.

[73503] Sententia Ethic., lib. 4 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit: opponi autem etc., ostendit, quod ex

praedicta dubietate sequitur quod extrema vitia solum adinvicem videantur opponi, non autem ad medium virtutis, propter hoc, quod est innominatum.

Lectio 13

[73504] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 1 Mansuetudo autem est quidem et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus respicientibus bona exteriora, scilicet divitias et honores, hic determinat de mansuetudine, quae respicit exteriora mala ex quibus aliquis provocatur ad iram. Et circa hoc duo facit. Primo determinat de mansuetudine et vitiis oppositis. Secundo respondet tacitae quaestioni, ibi, quod autem in prioribus dictum est et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo circa iram inveniuntur medium et extrema; secundo de eis determinat, ibi, passio quidem enim et cetera. Dicit ergo primo, quod mansuetudo est quaedam medietas circa iras. In qua tamen materia medium proprie acceptum est innominatum, et fere etiam extrema, quia non expressis nominibus distinguuntur. Nomen autem mansuetudinis assumitur ad significandum medium, cum tamen ex vi nominis magis declinet ad defectum irae. Dicitur enim aliquis mansuetus ex eo quod non irascitur quasi manu assuetus ad similitudinem bestiarum quae iracundiam deponunt manibus hominum assuetae. Ipse etiam defectus inordinatus irae est innominatus. Dicitur enim aliquis mansuetus qualitercumque non irascatur, sive bene, sive male. Sed superabundantia vocatur iracundia.

[73505] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit: passio quidem enim etc., determinat de mansuetudine et vitiis oppositis. Et primo de mansuetudine. Secundo de vitiis oppositis, ibi: defectus autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid conveniat mansuetudini secundum quod ponitur virtus. Secundo quid conveniat ei secundum nominis proprietatem, ibi, peccare autem videtur et cetera. Dicit ergo primo, quod iracundia ponitur vitium extremum, quia importat quendam superexcessum irae quae est passio quaedam quae ex multis et differentibus rebus fit, et ita secundum horum diversitatem contingit in ira accipere medium et extrema. Ille igitur qui irascitur in quibus rebus oportet et etiam quibus personis oportet et insuper medio modo se habet in modo irascendi, quia irascitur sicut oportet et quando oportet et quanto tempore oportet, talis homo laudatur; et iste est mansuetus, si tamen nomen mansuetudinis in laudem accipiatur. Videtur enim ad hoc disponi mansuetus, ut primo quidem interius iudicium rationis non perturbetur ab ira, secundo ut in exteriori actione non ducatur ab ira, sed secundum ordinationem rationis et in his rebus et in tanto tempore irascatur.

[73506] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: peccare autem etc., ostendit quid pertineat ad mansuetum secundum nominis proprietatem. Et dicit quod secundum hoc videtur magis peccare in hoc quod accedit ad defectum. Cum enim dicitur aliquis mansuetus, significatur quod non sit punitivus, sed magis remittat et condonet poenas, quod pertinet ad defectum irae. Nam ira est appetitus vindictae quae fit per poenam.

[73507] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit: defectus autem etc., determinat de vitiis oppositis. Et primo de vitio defectus. Secundo de vitio superabundantiae, ibi, superabundantia autem et cetera. Tertio comparat haec duo vitia adinvicem, ibi, mansuetudini autem magis et cetera. Dicit ergo primo quod defectus a medio in ira, sive vocetur inirascibilitas per oppositum ad iracundiam, sive qualitercumque aliter, vituperatur.

[73508] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 5 Et quia Stoici dicebant omnem iram esse vituperabilem, ideo consequenter ostendit quod defectus irae quandoque est vituperabilis triplici ratione: quarum primam ponit, ibi non irasci enim et cetera. Et est talis. Omne quod pertinet ad insipientiam est vituperabile; quia laus virtutis est in hoc quod operatur secundum rectam rationem prudentiae. Sed ad insipientiam videtur pertinere quod aliquis non irascatur in rebus in quibus oportet irasci et eo modo et tempore quo oportet irasci et quibus personis irasci oportet. Manifestum est enim quod ira causatur ex tristitia. Tristitia autem est sensus nocumenti. Si igitur aliquis non irascitur in quibus oportet irasci, consequens est quod non doleat de eis et ita quod non sentiat ea esse mala, quod pertinet ad insipientiam. Patet ergo quod defectus irae est vituperabilis.

[73509] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 6 Secundam rationem ponit ibi, et non iratus et cetera. Ira enim est appetitus vindictae. Qui ergo non irascitur in quibus debet irasci, sequitur quod non vindicet ea quae debet vindicare, quod est vituperabile. Non est autem haec ratio sic intelligenda quasi non possit aliqua vindicta fieri ex iudicio rationis sine ira; sed quia motus irae excitatus ex iudicio rationis facit promptiorem ad recte vindicandum. Nisi enim appetitus sensitivus adiuvaret ad exequendum iudicium rationis, frustra esset in natura humana.

[73510] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi iniuriantem autem et cetera. Et dicit quod ad servilem animum pertinet quod aliquis despiciat familiares suos et quod sustineat iniuriantes sibi, ita scilicet quod non repellat iniurias debito modo. Hoc autem consequitur ex defectu irae, quia per hoc redditur homo piger et remissus ad repellendum iniurias. Unde patet quod defectus irae est vituperabilis.

[73511] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit superabundantia autem etc., determinat de superabundantia irae. Et primo ostendit quod hoc vitium multipliciter contingit. Secundo determinat de speciebus ipsius, ibi: qui quidem iracundi et cetera. Dicit ergo primo, quod superabundantia irae potest fieri secundum omnes circumstantias: inquantum scilicet contingit quod aliquis irascatur quibus personis non oportet et in quibus rebus non oportet et magis quam oportet et velocius etiam provocetur ad iram et pluri tempore duret ira quam oportet. Non tamen omnes isti excessus inveniuntur in uno homine, tum propter molestiam quam ipse ex sua ira pateretur, tum etiam quia aliis molestus existens inter homines vivere non posset.

[73512] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 9 Et ita etiam est universaliter loquendo de malo; quia si esset integrum, seipsum destrueret. Fieret enim importabile tollendo subiectum a quo portari debet si sit. Quod enim nihil est, non potest dici malum, cum malum privatio sit; quodlibet autem ens inquantum huiusmodi, est bonum. Unde patet quod malum non aufert totum bonum, sed aliquod particulare bonum cuius est privatio. Sicut caecitas aufert visum, non autem aufert animal,

quo sublato iam non esset caecitas. Ex quo patet quod malum non potest esse integrum; quia sic auferendo totum bonum auferret etiam se ipsum.

[73513] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit: qui quidem igitur iracundi etc., ponit tres species superabundantiae in ira. Circa quarum primam dicit quod illi qui dicuntur *iracundi*, id est prompti ad iram, velociter irascuntur et etiam quibus personis non oportet et in quibus rebus non oportet et vehementius quam oportet; non tamen multo tempore durat eorum ira, sed velociter ab ea requiescunt, et hoc est optimum in eis. Quod accidit quia non retinent iram interius in corde, sed statim prorumpit exterius, quia vel retribuunt statim vindictam vel qualitercumque manifestant iram suam per aliqua signa propter velocitatem motus irae; et sic ira exterius exhalante requiescunt. Sicut etiam calor inclusus magis conservatur, evaporans autem citius evanescit. Ad hanc autem speciem irae maxime videntur disponi cholerici propter subtilitatem et velocitatem colerae. In hac autem velocitate superabundantiam obtinent *acrocholi*, id est extremi in ira, ab acros quod est extremum, et ethymos, quod est ira; qui sunt acuti et prompti ut irascantur circa omnia, unde et nominantur.

[73514] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 11 Secundam speciem ponit ibi, amari autem et cetera. Et dicit quod amari secundum iram dicuntur quorum ira difficile solvitur; et diu irascuntur, quia retinent iram in corde. Tunc autem eorum ira quiescit, quando retribuunt vindictam pro iniuria illata: punitio enim facit quiescere impetum irae, dum loco tristitiae praecedentis inducit delectationem, in quantum scilicet aliquis delectatur de vindicta. Sed si hoc non fiat quod puniant, graviter affliguntur interius; quia enim non manifestant iram suam, nullus potest persuadendo eorum iram mitigare quae ignoratur, sed cum hoc ad hoc quod eorum ira digeratur necessarium est longum tempus per quod paulatim tepescat et extinguatur accensio irae. Tales autem, qui sic iram retinent diuturnam sunt sibiipsis molestissimi et praecipue amicis cum quibus delectabiliter non possunt convivere, et propter hoc vocantur amari. Ad hanc autem speciem superabundantiae maxime videntur disponi melancolici, in quibus impressiones susceptae diu propter humoris grossitiem perseverant.

[73515] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 12 Tertiam speciem ponit ibi, difficiles autem et cetera. Et dicit quod illos dicimus difficiles sive graves qui irascuntur in quibus non oportet et magis quam oportet et pluri tempore quam oportet; et non commutantur ab ira sine hoc quod crucient, vel puniant eos quibus irascuntur. Non enim est in eis diuturnitas irae ex sola retentione irae ut possit tempore digeri, sed ex proposito firmato ad puniendum.

[73516] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 13 Deinde cum dicit mansuetudini autem etc., comparat praedicta adinvicem. Et dicit quod superabundantia irae magis opponitur mansuetudini quam defectus: quod probat duplici ratione. Primo quidem quia in pluribus accidit. Homo enim magis inclinatur naturaliter ad puniendum post iniuriam sibi illatam; licet quando non est iniuriam passus naturaliter inclinetur homo ad mansuetudinem. Secundo quia illi qui superabundant in ira, magis sunt difficiles ad convivendum. Et in hoc sunt deteriores, unde et magis contrariantur bono virtutis.

[73517] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 14 Deinde cum dicit: quod autem in prioribus etc., respondet tacitae quaestioni: scilicet in quibus, et qualiter homo debeat irasci. Et circa hoc duo

facit: primo ostendit quid circa hoc non possit determinari per certitudinem. Secundo quid sit in hoc manifestum, ibi sed quod quidem tale et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut dictum est in II et ibidem manifestatum, non est facile determinare qualiter sit irascendum, et in quibus, vel qualibus rebus, et quanto tempore, et usque ad quem terminum recte facit, qui irascitur et usque ad quem terminum peccat. Ille enim qui parum recedit a medio vel in maius vel in minus, non vituperatur; sed potius quandoque eos qui deficiunt in ira laudamus et vocamus eos mansuetos; illos autem, qui parum excedunt, vocamus viriles, quasi potentes, et aptos ad principandum propter promptitudinem ad vindictam, quae competit principibus. Sed per quantum et qualem recessum a medio aliquis vituperetur vel non vituperetur, non de facili potest ratione determinari, quia huius rei iudicium consistit in singularibus et in sensu, non tam exteriori quam interiori aestimatione.

[73518] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 15 Deinde cum dicit: sed quod quidem tale etc., ostendit quid sit in talibus manifestum. Et dicit manifestum esse, quod laudabilis est medius habitus, secundum quem irascimur quibus oportet et in quibus rebus oportet et secundum quod oportet et similiter de aliis circumstantiis, et quod superabundantia et defectus sunt vituperabiles; ita tamen quod, si in parvum fiant, tolerabile est, si autem plus fiant, magis vituperabile est. Si autem multum fiant, valde vituperabile est. Unde semper se debet aliquis ad medium trahere.

[73519] Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 16 Ultimo autem epilogat, quod dictum est de habitibus, qui sunt circa iram.

Lectio 14

[73520] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 1 In colloquiis autem et convivere et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus, quae respiciunt res exteriores, hic determinat de virtutibus, quae respiciunt actus humanos. Et primo in seriis. Secundo in ludicris, ibi, existente autem requie et cetera. In actibus autem seriosis est duo considerare, scilicet delectationem et veritatem. Primo ergo determinat de virtute quae est circa delectationes et tristitias in seriosis actibus hominum; secundo de virtute quae est circa veritatem, ibi, circa eadem autem fere est et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit circa delectationes et tristitias humanorum actuum esse medium et extrema. Secundo determinat de eis, ibi, nomen autem non redditur et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit vitium pertinens ad superabundantiam delectationis. Et dicit, quod circa colloquia humana, per quae maxime homines adinvicem convivunt secundum proprietatem suae naturae, et universaliter circa totum convictum hominum qui fit per hoc quod homines sibi invicem communicant in sermonibus et in rebus, quidam videntur esse placidi, quasi hominibus placere intendentes. Unde omnia laudant, quae ab aliis dicuntur et fiunt, ad hoc, quod delectabiles se eis exhibeant. Et in nullo contradicunt eis quibus convivunt, ne eos contristent; aestimantes, quod oportet omnibus convivere sine tristitia.

[73521] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 2 Secundo ibi: qui autem contrario his etc., ponit vitium

quod pertinet ad defectum in talibus. Et dicit, quod illi, qui contrario modo se habent ad placidos, volunt contrariari omnibus quae dicuntur vel fiunt, quasi intendentes alios contristare, et nihil curantes praetermittere ne alios contristent: et isti vocantur discoli et litigiosi.

[73522] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 3 Tertio ibi: quoniam quidem igitur etc., concludit esse quendam medium habitum laudabilem. Et dicit, quod quia praedicti habitus, qui sunt in extremo sunt vituperabiles, manifestum est quod medius habitus est laudabilis, secundum quem aliquis acceptat ea quae ab aliis dicuntur vel fiunt, vel etiam despicit, et contradicit secundum quod oportet.

[73523] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: nomen autem non redditur et cetera. Determinat de praedictis. Et primo de medio; secundo de extremis, ibi, condelectantis autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de nomine medii habitus; secundo de eius proprietatibus, ibi, universaliter quidem igitur et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit medium habitum esse innominatum.

[73524] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 5 Secundo ibi: assimulatur autem etc., nominat ipsum per similitudinem amicitiae. Et dicit, quod ista virtus maxime assimilatur amicitiae, quia communicat cum ea in actu exteriori, maxime proprio ei, qui est delectabiliter convivere ad amicos. Ille enim, qui est dispositus secundum medium habitum huius virtutis, taliter se habet in delectabili convictu ad alios, sicut dicimus competere amico, cuius scilicet amicitia moderatur ratione, quod pertinet ad amicitiam honesti. Non enim omnis amicitia est secundum virtutem, ut infra dicetur. Et si ita esset, quod ille qui habet istam virtutem, assumeret affectum dilectionis ad eos quibus convivit, esset omnino talis qualis est omnino virtuosus.

[73525] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 6 Tertio ibi: differt autem ab amicitia etc., ostendit differentiam huius virtutis ad veram amicitiam. Et circa hoc duo facit. Primo ponit differentiam. Secundo excludit falsum intellectum, ibi, verumtamen et in singulis et cetera. Dicit ergo primo, quod haec virtus differt a vera amicitia, quia ista virtus est et sine amore, qui est passio appetitus sensitivi, et sine dilectione ad eos quibus colloquitur, quae pertinet ad appetitum intellectivum. Non enim ex hoc acceptat singula ab aliis dicta vel facta, sicut oportet, quia afficiatur ad eos odio vel amore; sed quia est ita dispositus secundum habitum. Et huius signum est quia hoc observat non solum ad amicos, sed communiter ad omnes ignotos et notos, consuetos et inconsuetos. Et est simile de liberalitate. Amicus enim dona confert amicis propter amorem. Liberalis autem non ex eo quod amat, sed ex eo quod est talis, ut facile emittat pecuniam.

[73526] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit verumtamen et in singulis etc., excludit falsum intellectum praedictorum. Quia enim dixerat quod similiter se habet haec virtus ad ignotos et notos, posset aliquis intelligere similitudinem istam quantum ad omnia. Est autem intelligenda praedicta similitudo quantum ad hoc commune, quod est delectabiliter omnibus convivere; est autem differentia quantum ad speciales modos convivendi; quia in singulis facit secundum quod congruit, non autem convenit quod similiter aliquis delectet aut contristet consuetos et extraneos.

[73527] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit universaliter quidem etc., ponit proprietates quinque huius virtutis quarum prima sumitur ex modo colloquendi. Et dicit quod, sicut dictum est, in universali omnibus colloquitur sicut oportet.

[73528] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 9 Secundam ponit ibi: referens autem et cetera. Quae sumitur ex parte finis. Et dicit, quod tendit ad hoc quod sine tristitia, vel etiam cum delectatione aliis convivat. Et hoc refert ad bonum honestum, et ad *conferens*, idest utile, quia est circa delectationes et tristitias quae fiunt in colloquiis, in quibus principaliter et proprie consistit convictus humanus. Hoc enim est proprium hominum respectu aliorum animalium, quae sibi in cibis vel in aliis huiusmodi communicant.

[73529] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 10 Tertiam proprietatem ponit ibi: horum autem et cetera. Quae sumitur per comparationem ad tristitiam. Et dicit quod quandoque habens hanc virtutem refugit delectare alium, quin immo eligit contristare ipsum. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo ex parte suiipsius, puta si non sit sibi honestum, ut cum alius loquitur verba turpia, vel si etiam sit sibi nocivum, puta cum alius loquitur in detrimentum eius; alio modo ex parte illius cui convivit, puta si dicat vel faciat aliquid quod ad propriam suiipsius magnam inhonestatem pertineat, vel etiam sit ei multum nocivum. Et per hoc quod ei contradicitur ingeritur ei parva tristitia. Sic enim non acceptabit virtuosus quod ab aliis dicitur vel fit, sed magis reprehendet.

[73530] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 11 Quartam proprietatem ponit ibi: differenter autem colloquitur et cetera. Quae sumitur per comparationem ad diversas personas. Et dicit quod hic virtuosus diversimode colloquitur et conversatur cum his qui sunt in dignitatibus constituti et cum quibuscumque privatis personis. Et similiter diversimode cum magis vel minus notis, et secundum alias diversitates personarum. Singulis enim attribuit quod est conveniens.

[73531] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 12 Quintam proprietatem ponit ibi: et per se quidem et cetera. Quae sumitur per comparationem delectationis ad tristitiam. Et dicit, quod per se quidem intendit delectare et renuit contristare; tamen aliquando parum contristat considerans futura, si praeponderent praesenti contristationi, quantum ad honestatem et utilitatem, vel etiam quantum ad futuram delectationem magnam, cui locus paratur per praesentem contristationem. Concludit autem, quod talis est medius habitus, cum tamen sit innominatus, licet apud nos possit affabilitas nominari.

[73532] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 13 Deinde cum dicit condelectantis autem etc., determinat de oppositis vitiis. Et circa hoc tria facit. Primo determinat de vitio quod pertinet ad superabundantiam delectationis. Et dicit quod ille qui superabundat in condelectando, si hoc non faciat propter aliud, vocatur placidus; si autem hoc faciat, vel propter adipiscendam pecuniam, vel quicquid aliud pecunia aestimari potest, vocatur *blanditor* sive adulator.

[73533] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 14 Secundo ibi, qui autem omnes contristat etc., determinat de opposito vitio. Et dicit, quod ille qui omnes contristat, vocatur *litigiosus et dyscolus*, ut dictum est.

[73534] Sententia Ethic., lib. 4 l. 14 n. 15 Tertio ibi opponi autem videntur etc., comparat praedicta duo vitia adinvicem. Et dicit, quod extrema videntur opponi sibiinvicem, non autem virtuti, quia medium virtutis est innominatum.

Lectio 15

[73535] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 1 Circa eadem autem est fere et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtute, quae tenet medium in humanis actibus quantum ad delectationem, hic determinat de virtute quae tenet medium in eisdem humanis actibus quantum ad veritatem. Et circa hoc duo facit. Primo dicit de quo est intentio; secundo determinat propositum, ibi, videtur utique iactator, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quamdam virtutem mediam esse oppositam iactantiae. Secundo ostendit, quod de hac virtute est tractandum, ibi, non malum autem et cetera. Tertio ostendit differentiam huius virtutis ad praecedentem, ibi, in convivere utique et cetera. Dicit ergo primo, quod medietas opposita iactantiae est fere circa eadem cum praedicta virtute, quia est circa actus humanos. Sed non secundum idem; quia non secundum delectationem, sed secundum aliquid aliud, ut post dicetur; et tamen ipsa medietas est innominata sicut et praedicta virtus.

[73536] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit: non malum autem etc., ostendit quare necessarium est determinare de hac virtute. Et ponit ad hoc duas rationes. Circa quarum primam dicit, quod non est malum, immo utile ad scientias morales, pertranseunter tractare de huiusmodi virtutibus, quia per hoc magis sciemus ea quae pertinent ad mores, si pertranseamus tractando ea, quae pertinent ad singulos habitus. Quia cognitio rerum moralium perficitur per hoc quod particularia cognoscuntur.

[73537] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: et medietates et cetera. Et dicit, quod considerando in singulis ita se habere, magis certificabimur, quod virtutes sint medietates quaedam.

[73538] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit: in convivere utique etc., determinat differentiam huius virtutis ad praecedentem. Et dicit, quod de illis, qui aliqualiter se habent ad delectationem vel tristitiam in convictu et collocutione dictum est. Restat autem dicendum de illis qui secundum veritatem et falsitatem se habent in sermonibus et operationibus secundum veritatem vel secundum fictionem factis.

[73539] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit: videtur utique etc., determinat de virtutibus et vitiis. Et primo ponit virtutem et vitia contraria. Secundo determinat de eis, ibi, de utrisque autem dicemus et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid pertineat ad medium et extrema in hac materia. Secundo ostendit qualiter ea, quae dicta sunt, pertineant ad medium habitum et extremos, ibi, est autem horum singula etc.; tertio ostendit medium habitum esse laudabilem, extremos autem esse vitiosos, ibi, per se autem et cetera. Dicit ergo primo, quod

iactator, qui peccat per superabundantiam, simulat aliqua gloriosa, et hoc dupliciter: uno modo quia simulat sibi inesse aliqua gloriosa quae non insunt; alio modo quia simulat ea quae insunt maiora esse quam sint. Ille autem qui peccat per defectum dicitur esse eyron, et hoc dupliciter: uno modo quia negat sibi inesse gloriosa quae insunt; alio modo quia dicit ea esse minora quam sint. Ille vero qui tenet medium dicitur autochiastos, id est per se admirabilis, quia scilicet non quaerit magis in admiratione esse quam sibi secundum se conveniat; vel dicitur autophastos, id est per se manifestus, quia talem se manifestat qualis est. Est enim verax inquantum de se confitetur ea quae sunt; et hoc non solum sermone, sed etiam vita; inquantum scilicet exterior sua conversatio conformis est suae conditioni, sicut et sua locutio.

[73540] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit: est autem horum singula etc., ostendit qualiter praedicta pertineant ad tres habitus dictos. Et dicit, quod unumquemque praedictorum actuum contingit dupliciter facere. Uno modo propter aliquid aliud; puta cum aliquis negat se esse talem qualis est, propter timorem. Alio modo non propter aliquid aliud, sed propter hoc quod in tali actu delectatur. Et hoc proprie pertinet ad habitum. Quia unusquisque secundum qualitatem sui habitus loquitur et operatur et vitam ducit, nisi quandoque aliter operetur propter aliquid aliud emergens.

[73541] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit: per se autem mendacium etc., ostendit quid in praedictis habitibus sit laudabile et vituperabile. Et dicit quod mendacium secundum se est pravum et fugiendum, verum autem est bonum et laudabile. Ad hoc enim signa sunt instituta quod repraesentent res secundum quod sunt. Et ideo si aliquis repraesentat rem aliter quam sit, mentiendo, inordinate agit et vitiose. Qui autem verum dicit, ordinate agit et virtuose. Manifestum est autem quod ille qui verum dicit, medium tenet, quia significat rem secundum quod est; veritas enim in aequalitate consistit quae est medium inter magnum et parvum. Qui autem mentitur est in extremo, quia vel secundum superabundantiam, quia plus dicit quam sit, vel secundum defectum, quia minus dicit quam sit. Unde patet quod ambo sunt vituperabiles, sed magis iactator qui excedit ad plus, quia plus recedit a vero: in aequali enim invenitur minus, non autem maius.

[73542] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 8 Deinde cum dicit: de utrisque autem etc., determinat de praedictis habitibus. Et primo de virtute. Secundo de vitiis oppositis, ibi, maiora autem existentibus et cetera. Circa primum tria facit. Primo determinat de quo veraci sit agendum. Secundo ostendit quid ad eum principaliter pertineat, ibi, videbitur utique talis et cetera. Tertio ostendit ad quod extremum magis declinet, ibi, in minus autem et cetera. Dicit ergo primo, quod de praedictis habitibus dicendum est, sed prius de veraci. Non autem intendimus nunc de eo qui veritatem loquitur in confessionibus iudiciorum, puta cum aliquis interrogatus a iudice confitetur quod verum est; neque etiam de eo qui verum dicit in quibuscumque pertinentibus ad iustitiam vel iniustitiam; haec enim pertinent ad aliam virtutem, scilicet ad iustitiam. Sed de illo veridico intendimus qui verum dicit et vita et sermone in talibus, quae non habent differentiam iustitiae et iniustitiae. Sed verum dicit solum propter dispositionem habitus: sicut etiam supra dictum est de virtute praemissa, quod delectabiliter vult aliis convivere non propter amorem, sed propter

dispositionem sui habitus, ita etiam et haec virtus verum dicit non propter servandam iustitiam, sed propter aptitudinem quam habet ad verum dicendum.

[73543] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 9 Deinde cum dicit: videbitur utique etc., ostendit quid maxime pertineat ad veracem de quo intendit. Et dicit quod talis videtur in suis verbis et factis moderationem habere vitando excessum et defectum. Amat enim veritatem et verum dicit etiam in illis in quibus non multum refert ad nocumentum vel profectum: et multo magis in illis in quibus dicere verum vel falsum, facit aliquam differentiam ad nocumentum vel iuvamentum alterius. Et hoc ideo quia abhorret mendacium secundum se tamquam quoddam turpe, et non solum secundum quod cedit in nocumentum alterius: talem autem dicit esse laudabilem.

[73544] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit: in minus autem etc., ostendit ad quod extremum magis declinat. Et dicit quod si aliquando difficile sit omnino ad punctum dicere veritatem, magis vult declinare ad minus quam ad maius. Hoc enim videtur magis ad prudentiam pertinere, eo quod homines superabundanter de se ipsis loquentes, efficiuntur aliis onerosi, quia per hoc videntur aliis se velle praeferre.

[73545] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 11 Deinde cum dicit: maiora autem etc., determinat de vitiis oppositis. Et circa hoc tria facit. Primo determinat de vitio quod pertinet ad superabundantiam. Secundo de vitio quod pertinet ad defectum, ibi, eyrones autem et cetera. Tertio determinat de oppositione vitiorum ad virtutem, ibi: opponi autem videtur et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quot modis committatur vitium iactantiae quod excedit in plus. Secundo ostendit secundum quid praecipue vitium iactantiae attendatur, ibi: non in potentia autem etc.; tertio ostendit in quibus vitium iactantiae praecipue committatur, ibi: qui quidem igitur gloriae gratia iactant et cetera.

[73546] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 12 Dicit ergo primo, quod quandoque aliquis iactat de se quae non sunt, vel maiora quam sint, non propter aliquem alium finem, sed quia in hoc delectatur, et talem dicit habere quamdam mali similitudinem, alioquin non gauderet de mendacio. Hoc enim ex inordinatione animi provenit. Non tamen talis est omnino malus, quia non intendit aliquam malitiam. Sed est vanus, inquantum delectatur in re, quae secundum se, nec est bona nec utilis. Secundo modo contingit quod aliquis se iactat propter appetitum gloriae vel honoris et talem dicit non esse multum vituperabilem, in quantum scilicet gloria et honor habent quamdam affinitatem cum rebus honestis propter quas aliqui laudantur et honorantur. Tertio modo aliqui se iactant causa argenti, vel cuiuscumque alterius quod argento aestimari potest. Et talem dicit esse magis deformem, quia propter minus bonum mentitur.

[73547] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 13 Deinde cum dicit: non in potentia autem etc., ostendit secundum quid praecipue attenditur iactantia. Et dicit quod non iudicatur aliquis iactator ex eo quod habet aliquid vel non habet unde se potest sic iactare, sed ex eo quod hoc eligit. Dicitur enim aliquis iactator secundum habitum quem consequitur talis electio; sicut etiam (est) de quocumque mendaci qui dicitur mendax ex eo quod eligit mentiri, vel quia gaudet de ipso mendacio, vel quia mentitur propter appetitum gloriae vel lucri.

[73548] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 14 Deinde cum dicit: qui quidem igitur etc., ostendit de quibus praecipue aliqui se iactant. Manifestum est autem quod illi qui de ipsa iactantia gaudent, indifferenter de quibuscumque se iactant. Illi vero qui iactant se causa gloriae fingunt talia quae videantur esse laudabilia, sicut sunt virtuosa opera vel quae pertinent ad felicitatem, sicut nobilitas divitiae et alia huiusmodi. Illi vero qui iactant se causa lucri, fingunt talia in quibus alii delectentur, alioquin nihil lucrarentur, et iterum observant quod sint talia illa de quibus se iactant quae, si non sint vera, possit hoc latere, ita quod eorum mendacium non deprehendatur.

[73549] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 15 Et ponit exemplum de duobus: scilicet de his quae pertinent ad medicinam; quia omnes desiderant sanitatem, nec potest a quibuscumque deprehendi, utrum aliquis in medicando erret. Alia autem sunt quae pertinent ad divinationes futurorum, de quibus naturaliter homines sollicitantur, et circa quae non de facili mendacium deprehenditur. Et ideo illi qui iactant se propter lucrum, praecipue fingunt se esse medicos vel sapientes in divinando. Quamvis hoc quod dicit sapientem possit referri ad hoc quod tales se iactent de cognitione divinorum, quae est desiderabilis et latens.

[73550] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 16 Deinde cum dicit: eyrones autem etc., determinat de vitio quod pertinet ad defectum. Et circa hoc duo facit. Primo comparat hoc vitium iactantiae. Secundo ostendit diversitatem huius vitii, ibi: maxime autem et isti et cetera. Dicit ergo primo, quod irones qui minus de seipsis dicunt quam sit, videntur habere mores magis gratiores quam iactatores, quia non videntur talia dicere gratia lucri, sed quasi fugientes tumorem superbiae.

[73551] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 17 Deinde cum dicit: maxime autem et isti etc., ostendit quomodo diversimode hoc vitium contingat. Et dicit quod quidam sunt qui maxime de se negant ea quae videntur ad magnam gloriam pertinere, sicut Socrates qui negabat se esse scientem. Quidam vero sunt qui in quibusdam parvis et manifestis volunt ostendere quod non fingant de se maiora quam sint, et isti vocantur *blancopanurghy*, quasi in quadam astutia simulationis suas delitias habentes; panurghy enim Graece dicuntur astuti, blancon autem idem est quod deliciosum. Hos autem dicit esse de facili contemptibiles, quia nimis manifesta est eorum simulatio. Et talis defectus in exterioribus quandoque videtur ad iactantiam pertinere, dum per hoc volunt se ostendere meliores et magis moderatos, sicut Laconii qui deferebant vestimenta magis despecta quam deceret statum eorum, quia tam superabundantia exteriorum quam etiam immoderatus defectus videtur ad iactantiam pertinere, inquantum per utrumque ostenditur quaedam hominis excellentia.

[73552] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 18 Quidam vero sunt qui moderate utuntur hoc vitio, quia neque omnino negant de se gloriosa, neque etiam assumunt aliqua nimis parva et utuntur hoc vitio in his quae non sunt prompta et manifesta, et tales videntur esse gratiosi, ut supra dictum est.

[73553] Sententia Ethic., lib. 4 l. 15 n. 19 Deinde cum dicit: opponi autem videtur etc., determinat de oppositione vitii ad virtutem. Et dicit quod magis videtur opponi veridico iactator, inquantum est deterior sicut dictum est. Semper enim peius vitium magis virtuti opponitur.

Lectio 16

[73554] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 1 Existente autem requie et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus quae sunt circa humanos actus seriosos, hic determinat de quadam virtute quae est circa ludicra. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod circa ludos, potest esse virtus et vitium. Secundo determinat de virtute quae circa ludos existit et de vitiis oppositis, ibi, qui quidem in derisione et cetera. Tertio ostendit differentiam huius virtutis ad supradictas, ibi, tres igitur quae dictae sunt et cetera. Circa primum, considerandum est, quod circa id quod est secundum se malum et non potest habere rationem boni, non est virtus et vitium, ut in II ostensum est; si igitur ludus nullam rationem boni posset habere, non esset circa ludum aliqua virtus.

[73555] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 2 Habet autem aliquam rationem boni, inquantum est utilis humanae vitae. Sicut enim homo indiget a corporalibus laboribus interdum desistendo quiescere, ita etiam indiget ut ab intentione animi qua rebus seriis homo intendit interdum anima hominis requiescat: quod quidem fit per ludum. Et ideo dicit quod, cum sit quaedam requies hominis ab anxietate sollicitudinum in hac vita et in conversatione humana per ludum, et sic ludus habet rationem boni utilis, consequens est quod in ludis possit esse quaedam conveniens collocutio hominum adinvicem; ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet; et tamen in talibus multum differt dicere et audire. Multa enim aliquis homo decenter audit quae non decenter diceret. Ubicumque autem est differentia eorum quae oportet fieri et eorum quae non oportet ibi non solum est medium, sed etiam superabundantia et defectus a medio. Unde circa ludum contingit esse medium virtutis et extrema.

[73556] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit: qui quidem in derisione etc., determinat de medio et extremis. Et primo ostendit quid sit circa unumquodque eorum. Secundo ostendit quid unicuique eorum conveniat, ibi, medio autem habitui et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid sit medium et extremum in ludo. Secundo ostendit quod hoc pertineat ad diversitatem morum, ibi, moris enim et cetera. Tertio ostendit quod quandoque extremum accipitur pro medio, ibi, redundante autem risu et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid pertineat ad superabundantiam. Et dicit, quod illi qui superabundant in derisione ludi, dicuntur *bomolochi*, idest raptores templi ad similitudinem milvorum, qui volabant circa templum, ut raperent intestina animalium immolatorum. Ita et isti insidiantur ad hoc quod possint aliquid rapere, quod convertant in derisionem. Et ideo tales sunt onerosi, quia desiderant undecumque facere risum; ad quod magis student, quam ad hoc, quod dicant aliqua *decora*, idest honesta, et quod non turbent illum cui ingerunt convicium ex ludo. Magis enim volunt dicere aliqua turpia, vel ex quibus alii turbentur, quam quod non inducant homines ad risum.

[73557] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 4 Secundo ibi: qui autem neque ipsi etc., ostendit quid sit vitium per defectum. Et dicit quod illi qui neque volunt dicere aliquid ridiculum et molesti sunt illis qui dicunt, dum ex hoc irrationabiliter turbantur, videntur esse *agrii*, idest agrestes, et duri, quasi qui non emolliantur delectatione ludi.

[73558] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 5 Tertio ibi: moderate autem ludentes etc., ostendit quid sit medium in ludo. Et dicit, quod illi qui moderate se habent in ludis vocantur *eutrapeli*, quasi bene vertentes, quia scilicet ea quae dicuntur vel fiunt convenienter in risum convertunt.

[73559] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 6 Deinde cum dicit moris enim etc., ostendit quod praedicta pertineant ad diversitatem morum. Et dicit quod praedicti *motus*, scilicet quod aliquis velit facere risum vel superabundanter vel diminute vel moderate est quoddam indicium interioris moralis dispositionis. Sicut enim per motus corporales exteriores discernuntur interiores corporum dispositiones, ita etiam per exteriores hominum operationes discernuntur interiores mores.

[73560] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 7 Deinde cum dicit: redundante autem risu etc., ostendit quomodo extremum quandoque sumitur pro medio. Et dicit, quod quia risus ad multos redundat, et multi sunt qui magis quam oportet delectantur in ludo, et in hoc quod dicant aliis convitia iocosa, inde est, quod apud eos bomolochi vocantur eutrapeli, quia sunt eis gratiosi. Superabundant enim in ludo quem plures hominum superabundanter diligunt. Differunt tamen non parum bomolochi ab eutrapelis, ut ex supradictis patet.

[73561] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 8 Deinde cum dicit: medio autem habitui etc., ostendit quid proprie pertineat ad praedictos habitus. Et primo ostendit quid proprie pertineat ad medium virtutis. Secundo quid ad extremum superabundantiae, ibi, bomolochus autem etc.; tertio quid pertineat ad extremum defectus, ibi, agrios autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter se habeat eutrapelus universaliter circa ludum. Secundo qualiter se habeat specialiter circa convicia iocosa, ibi: et utrum igitur et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit, quod ad medium habitum pertinet, convenientibus ludis uti. Et dicit, quod ad medium habitum huius virtutis pertinet id quod est proprium *epydexiotis*, idest bene aptati et dispositi ad hoc, quod cum hominibus conversetur. Ad talem enim pertinet quod dicat et audiat talia ludicra quae congruant viro modesto *et liberali*, qui scilicet liberum animum habet a servilibus passionibus.

[73562] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 9 Secundo ibi: est enim quaedam etc., probat et inducit rationem ad hoc quod dixerat: quia scilicet ubicumque est invenire aliquid quod decenter fieri potest, hoc pertinet ad virtutem. Sed contingit aliquem ludentem dicere et audire quaedam convenientia. Et hoc patet ex differentia ludorum. Ludus enim liberalis hominis, qui scilicet intendit propria sponte bonum agere, differt a ludo hominis servilis, qui circa servilia occupatur. Et ludus hominis *disciplinati*, qui scilicet instructus est qualiter debeat ludere, differt a ludo hominis indisciplinati, qui nulla disciplina in ludo refrenatur. Unde manifestum est, quod ad medium habitum virtutis pertinet decentia in ludo dicere et audire.

[73563] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 10 Tertio ibi: videbit autem utique aliquis etc., inducit quoddam signum ad supradicta, quod scilicet differat ludus disciplinati et indisciplinati. Et dicit, quod hoc maxime apparet considerando tam in veteribus, quam in novis comoediis, id est repraesentationibus collocutionum hominum adinvicem. Quia si alicubi in talibus narrationibus occurreret aliquod turpiloquium, ex hoc quibusdam generabatur derisio, dum talia turpia in risum vertebantur. Quibusdam vero generabatur *suspicio*, dum scilicet suspicabantur eos, qui turpia loquebantur,

habere aliquod malum in corde. Manifestum est autem quod non parum differt ad honestatem hominis, utrum dicat in ludendo turpia vel honesta.

[73564] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 11 Deinde cum dicit: et utrum igitur etc., ostendit qualiter se habeat virtuosus circa convicia iocosa. Et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem, utrum scilicet determinandum sit quod aliquis bene convicietur in ludo ex parte eorum quae dicit, quia scilicet dicit ea quae decet dicere liberalem hominem, id est virtuosum et modestum. Vel non determinatur penes hoc bene convicians, sed potius ex parte finis vel effectus, quia scilicet intendit non contristare audientem. Vel etiam quod plus est, intendit eum delectare.

[73565] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 12 Secundo ibi: vel et tale quidem etc., respondet quaestioni quantum ad secundum membrum. Et dicit quod hoc est indeterminatum, quid scilicet contristet vel delectet audientem, quia scilicet diversis diversa sunt odibilia et delectabilia, talia autem unusquisque libenter audiet, quae sunt sibi delectabilia. Illa enim quae aliquis patienter sustinet audire, haec facere videtur, scilicet ingerendo ea aliis, dummodo non intendat eos contristare.

[73566] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 13 Tertio ibi: non utique omne etc., ostendit aliquid esse determinatum quantum ad primum membrum, scilicet quantum ad convicia quae dicuntur. Manifestum est enim quod virtuosus *non faciet*, idest non proponet omne convicium, quia convicium est quaedam contumelia; dum tale quid in convicio dicitur, ex quo homo infamatur, et hoc prohibent dicere legispositores. Sunt autem quaedam convicia, quae non prohibent, quae oportet dicere propter delectationem, vel propter hominum emendationem, quae fit dummodo fiat absque infamia. Ille enim qui se habet in conviciando sicut gratiosus et liberalis vir, est sibi ipsi lex, dum scilicet per propriam electionem vitat ea quae lex prohibet, et utitur his quae lex concedit.

[73567] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 14 Ultimo autem concludit, quod talis qualis dictus est, est medius, sive nominetur epydissius, id est aptus, sive eutrapelus, id est bene vertens.

[73568] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 15 Deinde cum dicit: *bomolochus autem* etc., determinat de vitio superabundantiae. Et dicit, quod bomolochus est minor derisore, quia scilicet derisor intendit aliquem confundere, quod non intendit bomolochus, sed solum intendit risum facere. Et neque recedit a se ipso neque ab aliis, si debeat risum facere, quia scilicet exempla sua, et aliorum dicta et facta convertit in risum; et talia dicit, quorum nullum diceret homo gratiosus, id est virtuosus, et quaedam eorum non solum non diceret sed nec etiam audiret.

[73569] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 16 Deinde cum dicit: agrios autem etc., determinat de vitio defectus. Et dicit, quod ille qui est *agrios*, idest agrestis, est inutilis ad tales collocutiones, scilicet ludicras; nihil enim confert ad eas, sed in omnibus contristatur. Et in hoc est vitiosus, dum totaliter abominatur ludum, qui est necessarius ad vitam humanam sicut requies quaedam.

[73570] Sententia Ethic., lib. 4 l. 16 n. 17 Deinde cum dicit: tres igitur etc., ostendit differentiam huius virtutis ad praedictas duas. Et dicit quod tres sunt medietates praedictae in vita humana, quae omnes sunt circa communicationem sermonum et operum. Differunt autem abinvicem, quia una earum consistit circa veritatem in dictis vel factis. Aliae vero duae circa delectabile. Quarum

una consistit circa delectationem quae est in ludis, alia vero consistit circa delectationem quae est in colloquiis quae est secundum aliam vitam, consistentem scilicet in seriis.

Lectio 17

[73571] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 1 De verecundia autem ut quadam et cetera. Postquam philosophus determinavit de medietatibus quae sunt virtutes, hic determinat de quadam medietate quae non est virtus, scilicet de verecundia. Et primo ostendit verecundiam non esse virtutem; secundo inducit simile de continentia; quae cum sit laudabilis, non est virtus, ibi: non est autem neque continentia et cetera. Circa primum duo facit. Primo inquirit genus verecundiae. Secundo ostendit subiectum ipsius, ibi: non omni utique aetati et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod de verecundia non convenit loqui sicut de quadam virtute. Sed magis assimilatur passioni quam habitui, qui est genus virtutis.

[73572] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 2 Secundo ibi, determinatur igitur etc., probat propositum dupliciter. Primo quidem per definitionem verecundiae. Dicitur enim verecundia esse timor *ingloriationis*, idest confusionis quae opponitur gloriae. Sed timor est passio quaedam. Ergo verecundia est in genere passionis.

[73573] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 3 Secundo ibi: perficitur autem circa pericula etc., probat idem per effectum verecundiae. Circa quod considerandum est quod passiones sunt motus appetitus sensitivi qui utitur organo corporali. Unde passiones omnes cum aliqua corporali transmutatione fiunt; similiter autem se habet in generali quantum ad hoc de verecundia et de timore qui est circa pericula mortis, quantum ad hoc scilicet quod utraque passio indicatur per transmutationem corporalis coloris;

[73574] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 4 Sed in speciali differunt; quia illi qui verecundantur rubescunt, illi autem qui timent mortem pallescunt. Cuius differentiae ratio est quia natura spiritus et humores transmittit ad locum ubi sentit defectum. Sedes autem vitae est in corde; et ideo quando periculum vitae timetur, spiritus et humores recurrunt ad cor. Et ideo exteriora quasi deserta pallescunt. Honor autem et confusio in exterioribus est, et ideo, quando homo timet per verecundiam (periculum) honoris, recurrentibus humoribus et spiritibus ad exteriora, homo rubescit. Sic igitur patet quod et verecundia et timor mortis sunt quaedam corporalia, inquantum scilicet habent corporalem transmutationem annexam, quod videtur magis ad passionem quam ad habitum pertinere. Et ita patet quod verecundia non est virtus.

[73575] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 5 Deinde cum dicit: non omni utique aetati etc., ostendit quid sit subiectum conveniens verecundiae. Et primo ostendit cui aetati conveniat. Secundo ostendit cui conditioni, ibi, neque enim studiosi et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit, scilicet quod passio verecundiae non convenit omni aetati, sed iuvenili.

[73576] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 6 Secundo ibi, existimamus enim etc., probat quod iuvenili aetati congruat verecundia. Et hoc dupliciter. Uno modo per proprietatem iuventutis. Quia scilicet iuvenes propter fervorem aetatis vivunt secundum passiones. Et ideo proni sunt ad multipliciter peccandum. Et ab hoc prohibentur per verecundiam, per quam turpitudinem timent. Et ideo iuvenes decet verecundia. Alio modo probat idem per humanam consuetudinem. Iuvenes enim verecundos laudare consuevimus.

[73577] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 7 Tertio ibi: senem autem nullus etc., ostendit quod alii aetati, scilicet senili, non congruit verecundia. Et dicit quod nullus laudat senem de hoc quod est verecundus. Quia existimamus quod non oporteat eum aliquod turpium operari pro quibus consuevit esse verecundia. Tum quia propter longitudinem temporis reputamus eos esse expertos. Tum quia, cessante fervore aetatis, reputamus quod propter passionem non debeat aliquid turpe operari.

[73578] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 8 Deinde cum dicit neque enim studiosi etc., ostendit cui condicioni hominum competat vel non competat verecundia. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non competat virtuoso. Secundo excludit quasdam cavillationes contra propositum, ibi, si enim sunt haec quidem et cetera. Dicit ergo primo quod neque ad virtuosum pertinet verecundia. Verecundia enim est respectu pravorum. Sed virtuosus non operatur prava. Quia virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Ergo verecundia non competit virtuoso.

[73579] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 9 Deinde cum dicit: si enim sunt haec etc., excludit tres obviationes contra praedicta. Quarum prima est. Quia posset aliquis dicere quod verecundia non solum est de his quae secundum veritatem sunt turpia quae contrariantur virtuti, sed etiam de his quae sunt turpia secundum opinionem.

[73580] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 10 Sed ipse dicit quod nihil differt ad propositum; quia virtuoso neutra sunt operanda: scilicet neque turpia secundum veritatem, neque turpia secundum opinionem. Et ideo non imminet virtuoso quod de aliquo verecundetur. Sed hoc pertinet ad pravum, ut sit talis quod operetur aliquid turpium, vel secundum veritatem vel secundum opinionem.

[73581] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 11 Secundam obviationem ponit ibi: sic autem ad turpia habere et cetera. Posset enim aliquis dicere quod licet virtuosus non habeat aliquid de quo verecundetur, est tamen ita dispositus, ut si aliquid talium operaretur, de hoc verecundaretur. Si quis ergo propter hoc existimaret quod verecundia competeret studioso, probat hoc esse inconveniens dupliciter.

[73582] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 12 Primo quidem quia verecundia, proprie loquendo, non respicit nisi voluntarios defectus, quibus debetur vituperium. Sed hoc repugnat virtuti quod aliquis voluntarie operetur malum. Ergo non competit ei verecundia propter rationem praedictam. Secus autem esset si verecundia esset eorum quae involuntarie possunt accidere, sicut aegritudo involuntarie accidit homini. Unde virtuoso etiam sano potest competere curare de medico propter infirmitatem quae posset accidere.

[73583] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 13 Secundo excludit praedictam obviationem ibi: erit autem utique et cetera. Et dicit quod secundum praedictam obviationem verecundia esset quiddam virtuosum ex suppositione, quia scilicet verecundaretur virtuosus si turpia operaretur. Hoc autem non est de his quae proprie conveniunt virtuosis. Immo absolute eis conveniunt, sicut patet circa omnes virtutes. Unde relinquitur quod verecundia non proprie conveniat virtuoso.

[73584] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 14 Tertiam obviationem ponit ibi, si autem inverecundia et cetera. Posset enim aliquis concludere quod quia inverecundia et non verecundari de turpi operatione est quiddam pravum, quod propter hoc verecundari sit virtuosum.

[73585] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 15 Sed ipse dicit hoc non esse necessarium: quia utrumque, scilicet tam verecundia quam inverecundia, supponit operationem turpem, quae non competit virtuoso. Qua tamen supposita, convenientius est quod eam aliquis aspernetur per verecundiam quam quod de ea non curet per inverecundiam. Ex his etiam apparet quod verecundia non sit virtus; nam si esset virtus, inesset virtuoso.

[73586] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 16 Est autem attendendum quod supra posuit passionem laudabilem, scilicet Nemesym, de qua hic mentionem non facit quia non est intentionis suae de his passionibus hic determinare: hoc enim magis pertinet ad rhetoricam, ut patet in II rhetoricae. Unde nec hic de verecundia determinavit nisi ostendens eam non esse virtutem, et relinquitur idem intelligendum de Nemesi.

[73587] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 17 Deinde cum dicit: non est autem etc., inducit simile de continentia; quae cum sit laudabilis, non est virtus, sed habet aliquid virtutis admixtum. Continens enim sequitur rationem rectam, quod pertinet ad virtutem. Patitur tamen concupiscentias pravas vehementes, quod pertinet ad defectum virtutis. Et de his dicetur infra in septimo. Satis autem convenienter inducit similitudinem de continentia, quia verecundia maxime requiritur ubi abundant passiones pravae, quod convenit continentibus, ut dictum est.

[73588] Sententia Ethic., lib. 4 l. 17 n. 18 Ultimo autem continuat se ad sequentia, dicens quod dicendum est deinceps de iustitia. Et in hoc terminatur sententia quarti libri.

Liber 5

Lectio 1

[73589] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 1 De iustitia autem et iniustitia et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus quae sunt circa passiones, hic determinat de virtute iustitiae quae est circa operationes; et dividitur in partes duas. In prima determinat de iustitia proprie dicta. In secunda determinat de iustitia metaphorica, ibi, utrum autem contingit sibiipsi iniustum facere et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de virtute iustitiae. Secundo determinat de quadam virtute, scilicet epiichia, quae est communis iustitiae directiva, ibi:

de epiikya vero et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, videmus utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo intendat, quia de iustitia et iniustitia. Et proponit tria circa iustitiam consideranda, in quibus differt iustitia a supradictis virtutibus.

[73590] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 2 Quorum primum, tangit cum dicit quod intendendum est circa quales operationes sint iustitia et iniustitia. Virtutes enim et vitia de quibus supra dictum est, sunt circa passiones; quia scilicet in eis principaliter consideratur qualiter homo interius afficiatur secundum passiones; sed quid exterius operetur, non consideratur nisi ex consequenti, inquantum scilicet operationes exteriores ex interioribus passionibus proveniunt. Sed circa iustitiam et iniustitiam praecipue attenditur quid homo exterius operatur. Qualiter autem afficiatur interius non consideratur nisi ex consequenti, prout scilicet aliquis iuvatur vel impeditur circa operationem. Secundum autem tangit cum dicit et qualis medietas est iustitia et iustum, quod scilicet est obiectum iustitiae. In praehabitis enim virtutibus accipitur medium rationis et non rei. Sed in iustitia accipitur medium rei, ut infra dicetur. Tertium autem tangit cum dicit et quorum est medium. Quaelibet enim supradictarum virtutum est medium duorum vitiorum; iustitia autem non est medium duarum malitiarum ut infra patebit.

[73591] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 3 Secundo ibi: intentio autem etc., ostendit secundum quem modum tractanda sunt praedicta. Et dicit quod intendendum est tractare de iustitia secundum eamdem artem, secundum quam tractatum est de praedictis virtutibus, scilicet figuraliter et aliis huiusmodi modis.

[73592] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit: videmus utique etc., incipit determinare de iustitia. Et primo distinguit iustitiam particularem a iustitia legali. Secundo determinat de iustitia particulari, de qua principaliter intendit, ibi, eius autem quae secundum partem et cetera. Circa primum tria facit. Primo dividit iustitiam in legalem et particularem. Secundo ostendit quae et qualis sit iustitia legalis, ibi, quia autem illegalis et cetera. Tertio ostendit, quod praeter iustitiam legalem est quaedam particularis iustitia, ibi: quaerimus autem eam et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid significetur nomine iustitiae vel iniustitiae. Secundo distinguit utrumque, ibi: consequitur autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo notificat iustitiam et iniustitiam. Secundo ostendit notificationem esse convenientem, ibi: neque enim eundem habet et cetera. Tertio infert corollarium ex dictis, ibi, multoties quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod omnes videntur velle dicere quod iustitia sit talis habitus per quem tria causantur in homine: primo quidem inclinatio ad opus iustitiae, secundum quam dicitur homo operativus iustorum. Secundum est operatio iusta. Tertium autem est, quod homo velit iusta operari. Et similiter dicendum est de iniustitia, quod est habitus a quo homines sunt operativi iniustorum, et faciunt et volunt iniusta. Et ideo hoc nobis primo supponendum est de iustitia, sicut id quod figuraliter apparet.

[73593] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 5 Et est considerandum, quod convenienter notificavit iustitiam per voluntatem, in qua non sunt passiones et tamen est exteriorum actionum principium, unde est proprium subiectum iustitiae quae non est circa passiones.

[73594] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit neque enim eundem etc., ostendit praedictas notificationes esse convenientes, quantum ad hoc scilicet quod, iustitia notificata est per hoc quod se habet ad volendum et operandum iusta, iniustitia autem ad volendum et operandum iniusta. Non enim eodem modo se habet in habitibus, sicut in scientiis et potentiis. Contraria enim pertinent ad eamdem potentiam, sicut album et nigrum ad visum, et ad eamdem scientiam, sicut sanum et aegrum ad medicinam. Sed habitus contrarius non se habet ad contraria sibi.

[73595] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 7 Et ponit exemplum de habitibus corporalibus. Nam a sanitate non procedunt ea quae sunt contraria sanitati, sed solum ea quae sanitati congruunt. Sicut dicimus, quod aliquis sane ambulat quando ita ambulat sicut ille qui sanus existit. Unde et ipsa scientia, licet secundum quod est cognitio quaedam, ad contraria se habeat, inquantum unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, tamen inquantum est habitus quidam, se habet tantum ad unum actum, qui est cognoscere veritatem; non autem se habet ad errorem contrarium. Sic igitur convenienter dictum est, quod per iustitiam operamur iusta et per iniustitiam iniusta.

[73596] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: multotiens quidem igitur etc., infert quoddam correlarium ex dictis. Quia enim contrarii habitus sunt contrariorum, et unus actus est determinate unius obiecti, inde est, quod multoties unus habitus contrarius cognoscitur per alium et multotiens habitus cognoscitur a suo obiecto, quod est quasi materia obiecta operationi habitus. Et hoc manifestat per exemplum. Si *evexia* sit manifesta, idest bona dispositio, et *cachexia* est manifesta, idest mala dispositio. Et sic habitus cognoscitur a suo contrario. Cognoscitur etiam ex obiecto, quia ex his quae faciunt hominem bene se habere fit manifesta euechia. Et hoc ulterius specialius manifestat, quia si ad evexiam pertinet, quod homo habeat carnes bene densatas, necessarium est, quod ad cachexiam pertineat, quod homo habeat carnes raras, id est incompactas propter indigestos humores. Et iterum necessarium est, quod illud quod facit hominem bene se habere, sit illud quod faciat eum habere carnes bene densatas.

[73597] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit: consequitur autem etc., distinguit iustitiam et iniustitiam. Et primo ponit divisionem; secundo manifestat membra divisionis, ibi, quia autem avarus et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod multiplicitas iniustitiae manifestat multiplicitatem iustitiae. Quia ut in pluribus consequens est, ut si unum oppositorum dicatur multipliciter, et reliquum. Et ita etiam se habet de iusto et iniusto.

[73598] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 10 Secundo ibi: videtur autem multipliciter etc., ostendit qualis sit horum multiplicitas. Et dicit quod tam iustitia quam iniustitia videtur multipliciter dici: sed multiplicitas eorum est latens, propter hoc, quod ea quae faciunt aequivocationem sunt propinqua adinvicem secundum convenientiam ipsorum. In his autem quae multum distant magis est manifesta aequivocatio si idem nomen eis imponatur, eo quod in promptu apparet multa differentia ipsorum, quae est *secundum ideam*, idest secundum rationem propriae speciei; sicut hoc nomen clavis aequivoce dicitur de instrumento quo clauduntur ostia, et de quodam operculo quod cooperit traceam arteriam, quae est in collo animalium.

[73599] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 11 Tertio ibi: sumatur autem iniustus etc., ostendit quot

modis praedicta dicantur: et dicit quod primo sumendum est quotiens dicatur iniustus. Dicitur enim tripliciter. Uno modo *illegalis*, qui scilicet facit contra legem. Alio modo dicitur iniustus avarus, qui scilicet vult plus habere de bonis. Tertio modo dicitur iniustus *inaequalis*, qui scilicet vult minus habere de malis.

[73600] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 12 Unde manifestum est, quod iustus dicetur dupliciter: uno enim modo dicitur iustus legalis, idest ille qui est observator legis. Alio modo dicitur iustus aequalis, qui scilicet aequaliter vult habere de bonis et malis; aequale enim opponitur utrique, scilicet, et ei quod est in plus, et ei quod est in minus. Et ex hoc ulterius concludit quod iustum dicitur legale et aequale, et iniustum illegale et inaequale, inquantum obiecta notificantur per habitus, ut supra dictum est.

[73601] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit: quia autem avarus etc., manifestat membra praemissae divisionis. Et primo ostendit qualiter avarus dicatur iniustus. Et dicit quod quia avarus qui vult plus habere est iniustus, consequens est, quod sit circa bona quorum abundantiam homines appetunt. Non tamen circa omnia bona, sed solum circa illa circa quae est fortuna et infortunium; huiusmodi autem sunt simpliciter, id est absolute et in se considerata, semper bona, sed non semper sunt bona alicui, quia non semper sunt proportionata homini nec semper ei expediunt. Homines autem haec petunt a Deo, et in oratione, et suo desiderio haec inquirunt quasi semper essent eis bona et ex hoc efficiuntur avari et iniusti. Non autem ita fieri oportet: sed oportet orando a Deo petere, ut ea quae sunt secundum se bona efficiantur homini bona, ita quod unusquisque eligat id quod est sibi bonum, scilicet operari recte secundum virtutem.

[73602] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 14 Secundo ibi: iniustus autem etc., manifestat quomodo inaequalis dicatur iniustus. Et dicit, quod iniustus non semper dicitur aliquis ex eo quod plus eligit, sed ex eo quod minus eligit in his quae simpliciter et absolute considerata sunt mala, sicut sunt labores, inopia et alia huiusmodi. Sed quia etiam minus malum videtur aliqualiter esse bonum inquantum est eligibile, cum avaritia sit boni sicut dictum est, videtur propter hoc, quod ille qui appetit minus habere de malis sit quodam modo avarus. Sed verius dicitur quod sit inaequalis, quia hoc continet utrumque, et est commune ad plus et ad minus.

[73603] Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 15 Tertio ibi: et illegalis etc., manifestat quomodo iniustus dicitur illegalis. Et dicit quod etiam illegalis dicitur iniustus. Haec enim illegalitas secundum quam dicitur aliquis illegalis, quae etiam est inaequalitas, inquantum homo non adaequatur regulae legis, continet universaliter omnem iniustitiam, et est quiddam commune respectu omnis iniustitiae ut infra patebit.

Lectio 2

[73604] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 1 Quia autem illegalis et cetera. Postquam philosophus distinxit iustitiam, hic determinat de iustitia legali. Et primo determinat de ipso iusto legali, quod

est obiectum legalis iustitiae. Secundo determinat de ipsa legali iustitia, ibi, ipsa quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod iustum legale determinatur secundum legem. Secundo ostendit qualia sunt illa, quae lege determinantur, ibi, leges autem dicunt et cetera. Dicit ergo primo, quod quia supra dictum est, quod illegalis est iniustus, et legalis est iustus, manifeste consequitur, quod omnia legalia sunt aliqualiter iusta.

[73605] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 2 Dicit autem *aliqualiter*, quia omnis lex datur in ordine ad aliquam politiam: non autem in omni politia est simpliciter iustum, sed in quibusdam est iustum solum secundum quid, ut patet per philosophum in III politicae, nam in politia democratica, in qua populus totus vult dominari, attenditur iustum secundum quid, sed non simpliciter: ut scilicet quia omnes cives sunt aequales secundum quid, scilicet secundum libertatem, ideo habeantur ut aequales simpliciter; unde nec ea quae secundum legem democraticam statuuntur sunt simpliciter iusta, sed aliqualiter. Dicit autem illa esse legalia, quae sunt statuta et determinata per legispositivam, quae competit legislatoribus. Et unumquodque eorum sic determinatorum dicimus esse aliqualiter iustum.

[73606] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: leges autem dicunt etc., ostendit qualia sint, quae lege statuuntur. Et circa hoc duo facit: primo ostendit respectu cuius finis aliquid lege statuatur; secundo ostendit de quibus aliquid statuatur lege, ibi: praecipit autem lex et cetera. Dicit ergo primo, quod leges de omnibus loquuntur, secundum quod potest conici quod pertineat ad aliquid utile vel toti communitati, sicut est in rectis politiis, in quibus intenditur bonum commune. Vel ad aliquid quod sit utile *optimis*, idest aliquibus maioribus de civitate, per quos civitas regitur, qui et optimates dicuntur. Vel ad aliquid utile dominis, sicut contingit in politiis quae reguntur regibus vel tyrannis. Semper enim in legibus ferendis attenditur id quod est utile ei quod est principale in civitate.

[73607] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 4 Quod autem aliqui habeantur ut optimi vel ut dominantes, contingit quidem, vel secundum virtutem sicut in aristocratica politia, in qua aliqui propter virtutem principantur; vel secundum aliquem alium modum, puta in politia oligarchica, in qua aliqui pauci principantur propter divitias vel potentiam. Et quia omnis utilitas humana finaliter ordinatur ad felicitatem, manifestum est, quod secundum unum modum iusta legalia dicuntur ea quae sunt factiva et conservativa felicitatis et particularum *ipsius*, idest eorum quae ad felicitatem ordinantur, vel principaliter sicut virtutes, vel instrumentaliter sicut divitiae, et alia huiusmodi exteriora bona; et hoc per comparationem ad communitatem politicam ad quam respicit legispositio.

[73608] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: praecipit autem lex etc., ostendit de quibus aliquid lege statuatur. Et dicit, quod lex praecipit ea quae pertinent ad singulas virtutes. Praecipit enim facere opera fortitudinis, puta cum praecipit, quod miles non derelinquat aciem, et quod non fugiat, neque proiiciat arma. Similiter etiam praecipit ea quae pertinent ad temperantiam, puta cum praecipit quod nullus moechetur, et quod nullus faciat mulieri aliquod convicium in propria persona; et similiter etiam praecipit ea quae pertinent ad mansuetudinem: sicut cum praecipit quod unus non percutiat alium ex ira, et quod non contendat cum eo opprobria inferendo.

Et similiter est de aliis virtutibus quarum actus lex iubet, et de aliis malitiis quarum actus lex prohibet;

[73609] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 6 Et si quidem lex recte ponatur ad hoc, dicetur lex recta: alias vero dicitur lex apostomasmenos, ab a quod est sine, et postochios, quod est scientia, et menos, quod est perscrutatio; quasi lex posita sine perscrutatione scientiae; vel schedos dicitur dictamen ex improviso editum, inde schediazo, idest ex improviso aliquid facio, unde potest dici lex *aposchediasmenos*, idest quae caret debita providentia.

[73610] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit: ipsa quidem igitur etc., determinat qualis sit iustitia legalis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit conditionem legalis iustitiae. Secundo ostendit qualiter legalis iustitia se habeat ad alias virtutes, ibi: in iustitia autem et cetera. Dicit ergo primo, quod ipsa iustitia est quaedam virtus perfecta non simpliciter, sed in comparatione ad alterum. Et quia esse perfectum non solum secundum se, sed etiam in comparatione ad alterum, potius est, propter hoc (cum) multoties dicitur, quod haec iustitia sit praeclarissima inter omnes virtutes; et proverbium inde sumitur, quod neque *Hesperus*, idest stella praeclarissima vespertina, neque *Lucifer*, idest stella praeclarissima matutina, ita fulgeat sicut iustitia.

[73611] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: in iustitia autem etc., ostendit ex hoc quod dictum est, qualiter iustitia legalis se habeat ad virtutes. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, perfecta autem est et cetera. Tertio determinat quiddam quod poterat esse dubium ex praedictis, ibi: quid autem differt virtus et cetera. Dicit ergo primo, quod quia iustitia legalis consistit in usu virtutis qui est ad alterum et secundum omnem virtutem de qua lex praecipit, inde est, quod in ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus, et ipsa est etiam virtus maxime perfecta.

[73612] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit: perfecta autem est etc., ostendit quod propositum est. Et primo quod iustitia legalis sit virtus maxime perfecta. Secundo quod comprehendat omnem virtutem, ibi, haec quidem igitur iustitia et cetera. Dicit ergo primo, quod ideo iustitia legalis est perfecta virtus, quia ille qui habet hanc virtutem, potest uti virtute ad alterum, et non solum ad seipsum; quod quidem non contingit omnibus virtuosis; multi enim possunt uti virtute in propriis, qui non possunt ea uti in his quae sunt ad alterum. Et ad manifestationem praemissorum inducit duo quae communiter dicuntur sive proverbialiter.

[73613] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 10 Bias enim, qui fuit unus de septem sapientibus, dixit, quod *principatus ostendit virum*, utrum scilicet sit perfectus, vel insufficiens. Ille enim qui est princeps iam se habet in communicatione ad alterum, quia ad eum pertinet disponere ea quae ordinantur ad bonum commune. Et ita ex hoc habetur, quod perfectio virtutis ostenditur ex hoc, quod unus bene se habet ad alterum. Aliud autem proverbialiter dictum inducit ad ostendendum, quod iustitia legalis sit ad alterum. Propter hoc enim sola iustitia inter virtutes videtur esse alienum bonum, quia est ad alterum in quantum intendit operari ea quae sunt utilia alteri, scilicet vel ipsi communitati vel principi communitatis; aliae vero virtutes intendunt operari bonum proprium, puta temperantia intendit quietare animum a turpibus concupiscentiis. Et idem est in aliis virtutibus.

[73614] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 11 Concludit igitur quod, sicut pessimus est ille, qui utitur malitia, non solum ad seipsum, sed etiam ad amicos, ita optimus dicitur ille, qui utitur virtute non solum ad seipsum, sed etiam in comparatione ad alterum. Hoc enim est maxime difficile. Sic igitur patet, quod iustus legalis est optimus, et iustitia legalis est perfectissima virtus.

[73615] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit: haec quidem igitur etc., concludit quod iustitia legalis includat omnem virtutem. Ad eam enim pertinet uti virtute ad alium. Qualibet autem virtute potest aliquis uti ad alterum. Unde manifestum est quod iustitia legalis non est quaedam particularis virtus, sed ad eam pertinet tota virtus. Neque etiam contraria malitia est pars malitiae, sed ad eam pertinet tota malitia, quia similiter qualibet malitia potest homo uti ad alterum.

[73616] Sententia Ethic., lib. 5 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit: quid autem differt virtus etc., manifestat quiddam quod possit esse dubium circa praemissa. Et dicit, quod ex dictis manifestum est in quo differant virtus et iustitia legalis. Quia secundum substantiam est eadem, sed secundum rationem non est idem; sed per comparationem ad alterum dicitur iustitia; inquantum autem est habitus operativus talis boni, est simpliciter virtus. Hoc autem intelligendum est quantum ad ipsum actum iustitiae et virtutis. Actus enim idem subiecto producitur a iustitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non moechari; tamen secundum aliam et aliam rationem. Verum, quia ubi est specialis ratio obiecti etiam in materia generali, oportet esse specialem habitum, inde est, quod ipsa iustitia legalis est determinata virtus habens speciem ex hoc quod intendit ad bonum commune.

Lectio 3

[73617] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 1 Quaerimus autem eam quae in parte virtutis et cetera. Postquam philosophus ostendit qualis sit iustitia legalis quae est omnis virtus, hic ostendit, quod praeter eam est quaedam particularis iustitia. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo ostendit propositum, ibi: signum autem etc.; tertio epilogat quae dicta sunt et ostendit quae restant dicenda, ibi: quoniam quidem igitur sunt iustitiae plures et cetera. Dicit ergo primo quod, cum iustitia legalis sit omnis virtus, non eam nunc principaliter quaerimus, sed illam quae est pars totius virtutis sicut quaedam particularis virtus; est enim quaedam talis iustitia, sicut communiter dicimus. Et similiter etiam intendimus de iniustitia particulari.

[73618] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit: signum autem etc., ostendit propositum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod praeter iustitiam legalem quae est omnis virtus est quaedam iustitia quae est particularis virtus; secundo assignat rationem quare communicat in nomine cum iustitia legali, ibi: univoca quoniam diffinitio et cetera. Circa primum considerandum est quod, ad ostendendum esse quandam iustitiam quae est particularis virtus, assumit probandum quod est quaedam iniustitia quae est particularis malitia; nam supra dictum est quod habitus ex contrariis manifestantur. Inducit autem ad hoc tres rationes. Quarum prima sumitur secundum

separationem iniustitiae ab aliis malitiis, in quantum scilicet iniustitia invenitur sine aliis malitiis et e converso, ex quo patet quod iniustitia est quaedam particularis malitia ab aliis distincta.

[73619] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 3 Dicit ergo quod hoc signum habemus quod sit quaedam particularis iustitia vel iniustitia, quia ille qui operatur secundum alias particulares malitias facit quidem iniuste secundum iniustitiam legalem, non tamen facit avare, ut scilicet aliquid accipiat de alieno; sicut cum aliquis miles abicit clipeum in bello propter timiditatem, vel qui dixit alicui opprobrium propter iram, vel qui non praestitit auxilium amico suo in pecuniis, propter vitium illiberalitatis. Et sic aliae malitiae possunt esse sine avaritia quae est specialis iniustitia. Quandoque autem est e converso quod aliquis peccat per avaritiam tollendo aliena, et tamen non peccat secundum unam aliquam aliarum malitiarum, neque secundum omnes, et tamen peccat secundum quamdam malitiam. Quod patet quia propter hoc vituperatur et quasi iniustus. Unde patet quod est quaedam alia iniustitia (quae est sicut pars totius malitiae, et quaedam alia iustitia) quae est sicut pars totius virtutis, sicut quaedam specialis virtus, et similiter etiam patet quod est quoddam iniustum quod est pars iniusti legalis, quod est commune iniustum.

[73620] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 4 Secundam rationem ponit ibi, adhuc si hic quidem et cetera. Quae sumitur ex ordine ad finem. Manifestum est enim quod, si actus unius vitii vel malitiae ordinetur ad alium finem indebitum, ex hoc ipso sortitur quamdam novam speciem malitiae. Sit ergo aliquis qui adulterium committat causa lucri, ut scilicet spoliet mulierem, vel qualitercumque ab ea accipiat. Contingit etiam quandoque quod aliquis adulterium committit propter concupiscentiam, non quidem ut lucretur, sed magis apponit aliquid de suo et in rebus suis patitur iacturam; talis autem proprie videtur esse luxuriosus, quia vitium luxuriae praecipue ordinatur ad satisfaciendum concupiscentiae. Ille autem qui moechatur ut accipiat aliena non videtur esse luxuriosus, per se loquendo, quia non intendit luxuriae finem. Sed magis videtur esse iniustus, quia propter lucrum contra iustitiam fecit. Sic ergo patet quod iniustitia est quaedam specialis malitia.

[73621] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc circa alias quidem et cetera. Quae sumitur per comparationem ad iustitiam legalem. Sicut enim nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie, ita omne quod fit secundum iniustitiam legalem reducitur ad quandam particularem malitiam; sicut si aliquis fecit contra legalem iustitiam moechando, hoc refertur ad vitium luxuriae. Si autem aliquis miles in bello derelinquat ducem exercitus, reducitur hoc ad malitiam timiditatis. Si autem inordinate percussit proximum, hoc reducitur ad malitiam irae. Si vero aliquis inordinate lucratus est surripiens aliena, hoc non reducitur ad aliquam aliam malitiam, sed ad solam iniustitiam. Unde relinquitur quod sit quaedam iniustitia particularis, praeter aliam iniustitiam quae est tota malitia. Et eadem ratione est alia iustitia particularis praeter iustitiam legalem quae est tota virtus.

[73622] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit: univoca etc., ostendit quare huiusmodi particularis virtus etiam iustitia nominetur. Et circa hoc duo facit. Primo enim assignat rationem huius ex convenientia particularis iustitiae cum legali. Secundo ostendit differentiam inter ea,

ibi: sed haec quidem et cetera. Dicit ergo primo quod iniustitia particularis est univoca, id est conveniens in nomine cum iniustitia legali, et hoc ideo quia conveniunt in diffinitione secundum idem genus, in quantum scilicet utraque est in eo quod est ad alterum: licet iustitia legalis attendatur in ordine ad aliud quod est bonum commune, iustitia autem particularis ordinatur ad alterum quod pertinet ad aliquam personam privatam.

[73623] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: sed haec quidem etc., ostendit differentiam utriusque iniustitiae ex parte materiae. Et dicit quod iniustitia particularis est circa illa, secundum quae attenditur communicatio inter homines; sicut honor et pecunia et ea quae pertinent ad salutem vel dispendium corporis, et circa alia huiusmodi. Est etiam particularis iniustitia non solum circa res exteriores, sed etiam propter delectationem quae consequitur ex lucro, per quod scilicet aliquis accipit aliena ultra quam debeat. Sed iustitia legalis et iniustitia est universaliter circa totam materiam moralem, qualitercumque potest aliquis circa aliquid dici studiosus vel virtuosus.

[73624] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt, et ostendit quid restat dicendum. Et primo proponit hoc in generali. Secundo resumit in speciali, ibi, determinatum est utique et cetera. Dicit ergo primo quod manifestum est ex praemissis, quod sunt plures iustitiae, scilicet legalis et aequalis; et quod praeter iustitiam legalem quae est tota virtus, est quaedam alia particularis iustitia. Sed quae et qualis sit, posterius determinandum est.

[73625] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit determinatum est utique etc., ostendit in particulari quid sit dictum et quid restat dicendum. Et primo resumit id quod dictum est de divisione iusti et iniusti. Et dicit quod determinatum est supra quod iniustum dicitur illegale et inaequale, sive in plus sive in minus, sed iustum dicitur e contrario legale et aequale.

[73626] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 10 Secundo ibi: secundum quidem igitur etc., resumit quod secundum duplex iustum est duplex iustitia. Et dicit quod secundum iniustum illegale est quaedam iniustitia, de qua supra dictum est quod est omnis malitia. Et similiter secundum iustum legale est quaedam iustitia legalis quae est omnis virtus. Sed quia iniustum inaequale et iniustum illegale non sunt penitus idem, sed alterum se habet ad alterum ut pars ad totum, ita scilicet quod omne iniustum inaequale est illegale, sed non convertitur, et iterum omne iniustum quod se habet ut in plus est inaequale, sed non convertitur, quia est etiam quaedam iniustitia inaequalis in hoc quod est habere minus de malis; quia (inquam) unum iniustum est pars alterius iniusti et non sunt penitus idem, ideo similiter iniustitia quae dicitur inaequalitas non est penitus idem cum iniustitia illegali; sed comparatur ad ipsam ut pars ad totum; et similiter comparatur iustitia aequalitatis ad iustitiam legalem.

[73627] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 11 Tertio ibi, itaque de ea etc., ostendit de qua harum sit agendum. Et circa hoc tria facit. Primo dicit quod agendum est infra de iustitia particulari et similiter de iusto et iniusto particulariter dicto.

[73628] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 12 Secundo ibi: secundum quidem igitur etc., ostendit quod non est hic agendum de iustitia legali. Et dicit quod dimittenda est ad praesens iustitia legalis quae ordinatur secundum totam virtutem, in quantum scilicet ad eam pertinet usus totius virtutis ad alium. Et similiter dimittenda est iniustitia ei opposita ad quam pertinet usus totius malitiae. Manifestum est enim quomodo debeat determinari id quod dicitur iustum vel iniustum, secundum huiusmodi iustitiam vel iniustitiam, quia ea sunt quae determinantur lege. Maior enim pars legalium praeceptorum praecipiuntur secundum quod convenit toti virtuti, in quantum scilicet lex praecipit vivere secundum unamquamque virtutem, et prohibet vivere secundum quamcumque malitiam. Sunt vero quaedam lege determinata quae non pertinent directe ad usum alicuius virtutis, sed ad aliquam dispositionem exteriorum bonorum.

[73629] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 13 Tertio ibi: factiva autem totius etc., movet quandam dubitationem. Manifestum est enim quod illa quae sunt lege posita sunt factiva totius virtutis secundum disciplinam qua instruitur homo in ordine ad bonum commune. Est autem quaedam alia disciplina secundum quam instruitur homo ad actus virtutum secundum quod competit singulariter sibi in respectu scilicet ad proprium bonum, in quantum per hoc homo efficitur bonus in seipso. Potest ergo esse dubitatio, utrum huiusmodi disciplina pertineat ad politicam, vel ad aliquam aliam scientiam.

[73630] Sententia Ethic., lib. 5 l. 3 n. 14 Et hoc dicit, posterius esse determinandum, scilicet in libro politicae. In tertio enim libro politicae ostenditur quod non est idem esse simpliciter virum bonum et esse civem bonum, secundum quamcumque politiam. Sunt enim quaedam politiae, non rectae, secundum quas aliquis potest esse civis bonus, qui non est vir bonus; sed secundum optimam politiam non est aliquis civis bonus qui non est vir bonus.

Lectio 4

[73631] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 1 Eius autem quae secundum partem et cetera. Postquam philosophus distinxit iustitiam particularem a iustitia legali, hic incipit de iustitia particulari determinare, praetermissa legali. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de iustitia particulari in communi per comparationem ad proprium obiectum; in secunda applicando ad subiectum, ibi: quia autem est iniustum facientem et cetera. Circa primum duo facit. Primo dividit iustitiam particularem. Secundo ostendit qualiter in ea accipiatur medium, ibi, quia autem et iniustus inaequalis et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit unam speciem particularis iustitiae. Et dicit, quod una species eius, et similiter iusti, quod secundum ipsam dicitur, est illa, quae consistit in distributionibus aliquorum communium, quae sunt dividenda inter eos qui communicant civili communicatione: sive sit honor, sive sit pecunia, vel quicquid aliud ad bona exteriora pertinens, vel etiam ad mala; sicut labor, expensae et similia. Et quod hoc pertineat ad particularem iustitiam, probat, quia in talibus contingit accipere (unius ad alterum) aequalitatem vel inaequalitatem unius ad alterum, quae pertinent ad iustitiam vel iniustitiam particularem, ut supra dictum est.

[73632] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 2 Secundo ibi: una autem etc., ponit secundam speciem particularis iustitiae. Et dicit, quod una alia species particularis iustitiae est, quae constituit rectitudinem iustitiae in commutationibus, secundum quas transfertur aliquid ab uno in alterum; sicut prima species iustitiae attendebatur secundum quod transfertur aliquid a communi ad singulos.

[73633] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 3 Tertio ibi: huius autem partes etc., subdividit iustitiam commutativam secundum differentiam commutationum. Et hoc dupliciter. Primo enim dicit, quod iustitiae commutativae sunt duae partes, eo quod duo sunt genera commutationum. Quaedam enim sunt voluntariae, quaedam involuntariae. Dicuntur autem voluntariae, propter hoc, quod principium commutationis est voluntarium ex utraque parte; sicut patet in venditione et emptione, quibus unus transfert dominium rei suae in alterum propter pretium inde acceptum. Et in mutatione, secundum quam aliquis rem suam tradit alteri ut aequale recipiat; et in fideiussione, per quam aliquis voluntarie se constituit debitorem pro alio. Et in usu, quo aliquis usum rei suae alteri gratis concedit reservato sibi dominio rei. Et in depositione, per quam aliquis deponit rem suam apud alium in custodiam. Et in conductione, per quam aliquis usum rei alienae accipit pro pretio.

[73634] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 4 Secundo ibi, involuntariarum autem etc., subdividit alterum membrum commutationum. Et dicit, quod involuntariarum commutationum quaedam sunt occultae, sicut furtum, quo aliquis accipit rem alterius eo invito; *moechia*, idest adulterium, quo aliquis occulte accedit ad uxorem alterius. Veneficium, quando scilicet aliquis occulte alteri venenum procurat, vel ad occidendum, vel ad laedendum qualitercumque, unde et magi venefici dicuntur, inquantum per aliqua maleficia occulte hominum nocumenta procurant; *paragogia*, idest derivatio vel deductio; puta cum aliquis occulte derivat aquam alterius ad alium locum; servi seductio, cum scilicet aliquis servum alterius seducit, ut a domino suo fugiat. Dolosa occisio, quae scilicet fit per vulnera fraudulenter illata. Falsum testimonium, quo scilicet aliquis veritatem occultat mendacio. Quaedam vero sunt involuntariae commutationes, quae fiunt per violentiam manifestam; sive aliquis inferat violentiam in personam verberando vel ligando vel occidendo; sive etiam in res, puta rapiendo bona, vel orbando parentes per occisionem filiorum, sive etiam inferatur violentia in famam, quod fit accusando, et iniurias sive contumelias irrogando.

[73635] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 5 Est autem considerandum quod voluntarium et involuntarium in commutationibus diversificat iustitiae speciem; quia in commutationibus voluntariis fit subtractio solius rei, quam oporteat recompensari secundum aequalitatem iustitiae. In commutationibus autem involuntariis fit etiam quaedam iniuria. Unde raptor non solum compellitur reddere rem quam rapuit, sed etiam ultra punitur propter iniuriam quam intulit. Et quia involuntarium est duplex: scilicet per violentiam et per ignorantiam, ut in tertio dictum est, ideo involuntarias commutationes dividit in occultas, quasi per ignorantiam factas, et in eas quae manifeste per violentiam fiunt.

[73636] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: quia autem et iniustus etc., ostendit qualiter medium in praedictis accipiatur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo iustum sit medium. Secundo, quomodo iustitia sit medium, ibi, determinatis autem his et cetera. Circa

primum duo facit. Primo ostendit quomodo determinetur iustum in medio existens secundum utramque iustitiam. Secundo excludit errorem, ibi, videtur autem aliquibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo accipiatur iustum in medio, secundum iustitiam distributivam; secundo quomodo accipiatur secundum iustitiam commutativam, ibi, reliqua autem una et cetera. Circa primum duo facit. Primo probat, quod medium iustitiae distributivae accipiatur secundum quamdam proportionalitatem. Secundo ostendit qualis sit illa proportionalitas, ibi: est ergo iustum proportionale et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum ex ipsa ratione iustitiae. Secundo ex ratione dignitatis, ibi, adhuc ex eo et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit ex ipsa ratione iustitiae, quod iustum sit quoddam medium. Secundo ostendit quod sit medium, secundum aliquam proportionalitatem, ibi, est autem aequale et cetera.

[73637] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 7 Dicit ergo primo, quod sicut supradictum est, iniustus est inaequalis, et iniustum est inaequale, et secundum plus et secundum minus. In quibuscumque autem est plus et minus, ibi oportet accipere aequale. Aequale enim est medium inter plus et minus. Unde in quibuscumque est invenire aequalitatem, ibi est invenire medium. Patet ergo quod, si iniustum est quiddam inaequale, quod iustum sit quiddam aequale, et hoc etiam absque omni ratione probante est omnibus manifestum, quod scilicet iustum est quoddam aequale. Quia ergo aequale est medium inter plus et minus, ut dictum est: consequens est, quod iustum sit quoddam medium.

[73638] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: est autem aequale etc., ostendit quod iustum sit medium, secundum aliquam proportionalitatem. Et ad hoc probandum assumit, quod aequale ad minus consistit in duobus, inter quae consideratur aequalitas. Cum ergo iustum sit et medium et aequale, oportet quidem quod inquantum est iustum, sit *ad aliquid*, idest per respectum ad alterum, ut ex supra dictis patet; in quantum autem est aequale, sit in quibusdam rebus, secundum quas scilicet attenditur aequalitas inter duas personas. Et sic patet quod si consideremus iustum inquantum est medium, sic est medium inter duo, quae sunt plus et minus; inquantum est autem aequale, oportet quod sit duarum rerum: sed inquantum est iustum, oportet quod sit aliquorum ad aliquos alios, quia iustitia ad alterum est. Plus autem et minus respicit iustitia secundum quod est medium, velut quaedam extrinseca, sed duas res et duas personas respicit quasi intrinseca, in quibus scilicet constituitur iustitia. Sic ergo patet, quod necesse est iustum ad minus in quatuor consistere: duo enim sunt homines, quibus observatur iustitia, et duae sunt res in quibus eis iustitia fit.

[73639] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 9 Et oportet ad rationem iustitiae, quod sit eadem aequalitas personarum quibus fit iustitia et rerum in quibus fit: ut scilicet sicut se habent res ad invicem, ita et personae: alioquin non habebunt aequalia sibi. Sed ex hoc fiunt pugnae et accusationes quasi sit iustitia praetermissa; quia vel aequales non recipiunt aequalia in distributione bonorum communium, vel non aequalibus dantur aequalia; puta si inaequaliter laborantibus dantur aequalia stipendia vel aequaliter laborantibus dentur inaequalia. Sic igitur patet quod medium distributivae iustitiae accipitur secundum proportionalitatem quandam.

[73640] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit: adhuc ex eo etc., ostendit idem secundum rationem dignitatis. Et dicit quod etiam ex ratione dignitatis manifestum est quod iustum consistit in quadam proportionalitate. Sic enim aliquid dicitur esse iustum in distributionibus in quantum unicuique datur secundum dignitatem, id est prout cuique dignum est dari, in quo designatur proportionalitas quaedam, ut scilicet ita hoc sit dignum uni sicut aliud est dignum alteri.

[73641] Sententia Ethic., lib. 5 l. 4 n. 11 Non tamen dignitatem distributionis omnes secundum idem attendunt; sed in democratica politia, in qua scilicet plebs dominatur, attenditur dignitas secundum libertatem, quia enim plebei sunt aequales aliis in libertate, ideo reputant dignum esse ut aequaliter eis principentur; sed in oligarchica politia, in qua aliqui pauci principantur, mensuratur dignitas secundum divitias vel secundum nobilitatem generis, ut scilicet illi qui sunt excellentiores genere vel divitiis plus habeant de bonis communibus; sed in politia aristocratica in qua aliqui principantur propter virtutem, mensuratur dignitas secundum virtutem; ut scilicet ille plus habeat qui plus abundat in virtute. Et sic patet quod medium iustitiae distributivae accipitur secundum proportionalitatem.

Lectio 5

[73642] Sententia Ethic., lib. 5 l. 5 n. 1 Est ergo iustum proportionale et cetera. Postquam philosophus ostendit quod medium iustitiae distributivae accipitur secundum proportionalitatem quandam, hic ostendit secundum quam proportionalitatem accipiatur et quomodo. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo iustum accipiatur secundum quamdam proportionalitatem. Secundo ostendit quomodo iniustum praeter illam proportionalitatem accipiatur, ibi, iustum quidem igitur et cetera. Circa primum tria facit. Primo praemittit quaedam de proportionalitate in communi. Secundo ostendit quomodo iustum distributivum in proportionalitate quadam consistit, ibi, est autem et iustum in quatuor et cetera. Tertio ostendit qualis sit proportionalitas secundum quam attenditur iustum in distributiva iustitia, ibi: vocant autem talem et cetera. Circa primum praemittit duo. Quorum primum, est quod non inconvenienter iustum dicitur esse secundum proportionalitatem; quia proportionalitas non solum invenitur in numero unitatum qui est numerus simpliciter, et hic vocatur *numerus monadicus*; sed universaliter invenitur proportionalitas in quibuscumque invenitur numerus.

[73643] Sententia Ethic., lib. 5 l. 5 n. 2 Et hoc ideo quia proportionalitas nihil est aliud quam aequalitas proportionis, cum scilicet aequalem proportionem habet hoc ad hoc, et illud ad illud. Proportio autem nihil est aliud quam habitudo unius quantitatis ad aliam. Quantitas autem habet rationem mensurae: quae primo quidem invenitur in unitate numerali, et exinde derivatur ad omne genus quantitatis, ut patet in X metaphysicae; et ideo numerus primo quidem invenitur in numero unitatum: et exinde derivatur ad omne aliud quantitatis genus quod secundum rationem numeri mensuratur.

[73644] Sententia Ethic., lib. 5 l. 5 n. 3 Secundum ponit ibi, et in quatuor minimis et cetera. Et dicit quod omnis proportionalitas ad minus consistit in quatuor. Est enim duplex proportionalitas: una quidem disiuncta et alia continua. Disiuncta quidem proportionalitas est aequalitas duarum proportionum non convenientium in aliquo termino. Cum ergo omnis proportio sit inter duo, manifestum est quod proportionalitas disiuncta in quatuor terminis consistit; ut si dicam: sicut se habet sex ad tria, ita se habet decem ad quinque; utrobique enim est dupla proportio. Continua autem proportionalitas est aequalitas duarum proportionum convenientium in uno termino, puta si dicam: sicut se habet octo ad quatuor, ita quatuor ad duo; utrobique enim est dupla proportio. In hac igitur continua proportionalitate sunt quodammodo quatuor termini; inquantum scilicet utimur uno termino ut duobus, unum terminum bis dicendo, scilicet in utraque proportione, ut si dicam: quae est proportio a ad b, puta octo ad quatuor, eadem est proportio b ad c, id est quatuor ad duo; sic igitur b dicitur bis; unde, quamvis b sit unum subiecto; quia tamen accipitur ut duo, erunt quatuor proportionata.

[73645] Sententia Ethic., lib. 5 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit: est autem et iustum etc., ostendit quomodo secundum proportionalitatem medium distributivae iustitiae accipiatur. Et dicit quod sicut proportionalitas, ita et iustum ad minus in quatuor invenitur, in quibus attenditur eadem proportio; quia scilicet secundum eamdem proportionem dividuntur res quae distribuuntur et personae quibus distribuuntur. Sit ergo a unus terminus, puta duae librae: b autem sit una libra, g autem sit una persona, puta sortes qui duobus diebus laboravit. D autem sit Plato qui uno die laboravit. Sicut ergo se habet a ad b, ita se habet g ad d, quia utrobique invenitur dupla proportio; ergo et permutatim, sicut a se habet ad g, ita se habet b ad d, quaecumque enim sunt ad invicem proportionalia, etiam permutatim proportionalia sunt; sicut in praedicto exemplo: sicut se habet decem ad quinque, ita octo ad quatuor. Ergo commutatim, sicut se habet decem ad octo, ita se habet quinque ad quatuor: utrobique est sesquiquarta proportio; sic ergo permutatim verum erit dicere quod, sicut se habet a ad g, idest duae librae ad eum qui duobus diebus laboravit, ita b ad d, idest una libra ad eum qui uno die laboravit.

[73646] Sententia Ethic., lib. 5 l. 5 n. 5 Est etiam in talibus considerandum quod in his quae sic sunt proportionalia, quae est proportio unius ad alterum, eadem est proportio totius ad totum. Puta, si quae est proportio decem ad octo, eadem est proportio quinque ad quatuor, sequitur ulterius quod quae est proportio decem ad octo et quinque ad quatuor, eadem etiam sit proportio decem et quinque simul acceptorum quae sunt quindecim, ad octo et quatuor simul accepta, quae sunt duodecim: quia hic etiam est sesquiquarta proportio.

[73647] Sententia Ethic., lib. 5 l. 5 n. 6 Unde et in proposito sequitur quod, si sicut se habet ista res ad istam personam, ita se habet illa ad aliam personam; quod etiam ita se habet *totum ad totum*; idest utraque res simul accepta ad utramque personam simul acceptam: et hoc est quod distributio coniungit. Et si ita aliquis distribuendo res hominibus coniungat, iuste facit. Patet ergo quod coniunctio a cum g, idest rei duplae cum persona duplo digniore et b cum d, idest dimidii cum dimidio, est iustum distributivum et tale iustum est medium. Iniustum autem est quod

est praeter hanc proportionalitatem. Proportionale enim est medium inter excessum et defectum; quia proportionalitas est aequalitas proportionis, ut dictum est. Et sic iustum, cum sit quoddam proportionale, est medium.

[73648] Sententia Ethic., lib. 5 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: vocant autem talem etc., ostendit qualis sit proportionalitas secundum quam hoc iustum accipitur. Et circa hoc duo facit. Primo dicit quod praedicta proportionalitas quae attenditur secundum aequalitatem proportionum, a mathematicis vocatur geometrica: in qua scilicet accidit quod ita se habet totum ad totum sicut altera partium ad aliam, ut in praemissis dictum est. Non autem hoc accidit in proportionalitate arithmetica, de qua infra dicetur.

[73649] Sententia Ethic., lib. 5 l. 5 n. 8 Secundo ibi: est autem non continua etc., dicit quod ista proportionalitas quae attenditur in iustitia distributiva non potest esse continua; quia ex una parte sunt res et ex alia parte sunt personae. Et ita non potest accipi aliquid quasi terminus communis, quae sit persona cui datur et res quae datur.

[73650] Sententia Ethic., lib. 5 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit: iustum quidem igitur etc., agit de iniusto in distributionibus. Et dicit quod, quia iustum est proportionale, sequitur quod iniustum sit praeter proportionale. Quod quidem fit, vel in plus vel in minus quam exigat aequalitas proportionis, ut patet in ipsis operibus iustae vel iniustae distributionis. Ille enim qui iniustum facit circa bona, plus accipit sibi. Qui autem iniusta patitur, minus habet. In malis autem est e converso, quia minus malum habet rationem boni per comparationem ad maius malum: minus enim malum est magis eligibile, quam maius malum. Unumquodque autem eligitur sub ratione boni. Et ideo illud quod magis eligitur habet rationem maioris boni. Sic igitur una species iustitiae est quae dicta est.

Lectio 6

[73651] Sententia Ethic., lib. 5 l. 6 n. 1 Reliqua autem (una) directivum et cetera. Postquam philosophus ostendit quomodo accipiatur medium in iustitia distributiva, hic ostendit quomodo accipiatur medium in iustitia commutativa. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit esse quamdam speciem iustitiae praeter distributivam. Secundo ostendit differentiam huius ad illam, ibi, hoc autem iustum et cetera. Tertio ostendit qualiter accipiatur medium in hac iustitiae specie, ibi, et quemadmodum linea et cetera. Dicit ergo primo, quod praeter praedictam speciem iustitiae quae consistit in distributionibus, relinquitur una quae est directiva in commutationibus, tam voluntariis quam involuntariis.

[73652] Sententia Ethic., lib. 5 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit: hoc autem iustum etc., ostendit differentiam huius speciei ad praemissam. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit, dicens quod istud iustum quod consistit in commutationibus, est alterius speciei a supradicto iusto, quod consistit in distributionibus.

[73653] Sententia Ethic., lib. 5 l. 6 n. 3 Secundo ibi, distributivum quidem enim etc., assignat differentiam. Et primo resumit quid pertineat ad distributivam iustitiam. Secundo ostendit quid pertineat ad iustitiam commutativam, ibi, in commutationibus autem et cetera. Dicit ergo primo, quod iustum supradictum semper est distributivum communium bonorum secundum supradictam proportionalitatem, scilicet geometricam, quae attenditur secundum aequalitatem proportionis. Et hoc manifestat; quia si communes pecuniae civitatis, vel aliquorum hominum debeant distribui in singulos, hoc erit ita faciendum ut singulis detur aliquid de communi, secundum illam proportionem secundum quam ipsi intulerunt in commune; puta in negotiationibus, quantum aliquis plus posuit in societatem, tanto maiorem partem accipit. Et in civitatibus, quanto aliquis plus servivit communitati, tanto plus accipit de bonis communibus. Et sicut iustum distributivum consistit in hac proportionalitate, ita iniustum oppositum consistit in hoc quod praetermittitur huiusmodi proportionabilitas.

[73654] Sententia Ethic., lib. 5 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: in commutationibus autem etc., ostendit quid pertineat ad iustitiam commutativam. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid pertineat ad iustitiam commutativam. Secundo manifestat per exemplum, ibi, etenim cum hic quidem vulneretur et cetera. Tertio infert quaedam corollaria ex dictis, ibi, quare pluris quidem et minoris et cetera. Dicit ergo primo, quod iustum quod consistit in commutationibus, in aliquo quidem convenit cum iusto distributivo, quod scilicet iustum est aequale, et iniustum inaequale. Sed in hoc differunt: quod aequale in iustitia commutativa non attenditur secundum proportionalitatem illam, scilicet geometricam, quae attendebatur in distributivo iusto; sed magis secundum arithmeticam, quae scilicet attenditur secundum aequalitatem quantitatis, et non secundum aequalitatem proportionis sicut geometrica. Sex enim secundum arithmeticam proportionalitatem, medium est inter octo et quatuor. Exceditur enim ab uno, et excedit alterum duobus: sed non est proportio eadem utrobique. Nam sex se habet ad quatuor in sesquialtera proportione. Octo autem ad sex in sesquitertia. E contrario vero secundum geometricam proportionalitatem, medium exceditur et excedit secundum eamdem proportionem sed non secundum eamdem quantitatem: sic enim sex est medium inter novem et quatuor. Utrobique enim invenitur sesquialtera proportio, sed non eadem quantitas. Novem enim excedunt sex in tribus, sex vero quatuor in duobus.

[73655] Sententia Ethic., lib. 5 l. 6 n. 5 Quod ergo in commutativa iustitia attendatur aequale secundum arithmeticam proportionem manifestat per hoc, quod non consideratur ibi diversa proportio personarum. Nihil enim differt, quantum ad iustitiam commutativam, si aliquis bonus privavit per furtum vel rapinam aliquem malum re sua, vel e converso. Neque etiam differt si bonus vel malus commisit adulterium. Sed lex attendit solum ad differentiam nocumenti; ut scilicet qui plus nocuit plus recompenset, cuiuscumque conditionis sit. Et sic patet, quod si unus duorum iniustum faciat, et alter iniustum patiatur, et unus laedat et alter laedatur, lex utitur his duobus quasi aequalibus, quantumcumque sint inaequales. Unde et iudex, qui est minister legis, hoc attentat ut istud iniustum quo unus laesit alium, quod habet quamdam inaequalitatem, reducat ad aequalitatem, constituendo scilicet aequalitatem in ipsa quantitate rerum, non secundum proportionem diversarum personarum.

[73656] Sententia Ethic., lib. 5 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit etenim cum hic etc., manifestat per exemplum, quod dixerat. Et primo proponit exemplum. Secundo removet quoddam dubium, ibi, dicitur enim ut simpliciter et cetera. Primo ergo ponit exemplum de laesione personali, in qua minus est manifestum. Et dicit, quod si duorum unus vulneretur et alius percutiat, vel etiam unus occidat et alius moriatur, divisa est hic actio et passio in inaequalia, quia scilicet percutiens vel occidens habet plus de aestimato bono, inquantum scilicet implevit voluntatem suam, et ita videtur esse quasi in lucro. Ille autem qui vulneratur vel etiam occiditur habet plus de malo, in quantum scilicet privatur incolumitate vel vita contra suam voluntatem; et ita videtur esse quasi in damno. Sed iudex tentat hoc adaequare, subtrahens a lucro et apponens damno, inquantum scilicet aufert aliquid percutienti vel occidenti contra suam voluntatem, et exhibet in commodum vel honorem vulnerati vel occisi.

[73657] Sententia Ethic., lib. 5 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit dicitur enim etc., removet quoddam dubium quod possit oriri circa nomen lucri et damni. Et dicit quod, ut simpliciter loquamur, lucrum et damnum dicitur in talibus, quando scilicet aliquis habet plus vel minus. Et proprie accipiuntur haec nomina in bonis possessis: sed in aliquibus ista nomina non videntur proprie competere, puta in iniuriis personalibus, ut cum unus percutit et alius percutitur et in hoc quasi damnum patitur, eo quod non potest certa mensura accipi actionis et passionis in huiusmodi iniuriis personalibus, ut sic id quod est plus possit dici lucrum, et quod est minus possit dici damnum. Sed quando passio est *mensurata*, scilicet secundum mensuram iustitiae, tunc id quod est plus vocatur lucrum, et id quod est minus vocatur damnum.

[73658] Sententia Ethic., lib. 5 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: quare pluris quidem etc., infert duas conclusiones. Primam quidem ex parte ipsius iusti; secundam ex parte iudicis, ibi, propter quod et cetera. Dicit ergo primo, quod quia iustum commutativum est quoddam aequale, (sit) quod sit medium inter plus et minus, ita quod lucrum et damnum se habeant sicut plus et minus. Diversimode tamen in bonis et malis. Nam habere plus de bono et minus de malo, pertinet ad rationem lucri. Contrarium autem pertinet ad rationem damni: inter quae duo, scilicet damnum et lucrum, medium est illud aequale quod dicimus iustum. Unde sequitur, quod iustum, quod est directivum in commutationibus, sit medium inter damnum et lucrum, communiter accipiendo utrumque.

[73659] Sententia Ethic., lib. 5 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit propter quod et quando etc., infert conclusionem ex parte iudicis, de quo supra dixit, quod tentat adaequare. Et dicit, quod quia iustum est medium inter damnum et lucrum, inde est, quod quando homines dubitant de hoc, refugiunt ad iudicem, quod idem est ac si refugerent ad id quod est iustum; nam iudex debet esse quasi quoddam iustum animatum, ut scilicet mens eius totaliter a iustitia possideatur. Illi autem qui refugiunt ad iudicem, videntur quaerere medium inter partes quae litigant; et inde est, quod iudices vocant medios vel mediatores, ac si ipsi attingant medium in hoc quod perducunt ad id quod est iustum. Sic ergo patet, quod iustum, de quo nunc loquimur, est quoddam medium quia iudex, qui determinat hoc iustum medius est, inquantum scilicet constituit id quod est aequale

inter partes: aequale autem medium est inter plus et minus, ut supra dictum est.

Lectio 7

[73660] Sententia Ethic., lib. 5 l. 7 n. 1 Et quemadmodum linea et cetera. Postquam philosophus ostendit differentiam inter iustum quod est directivum commutationum et iustum distributivum, hic ostendit qualiter accipiatur medium in hoc iusto, quod est directivum commutationum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo manifestat originem horum nominum damnum et lucrum quibus usus fuerat, ibi: venerunt autem et nomina haec et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo inveniatur medium commutativae iustitiae circa easdem res. Secundo, quomodo inveniatur circa res diversarum artium, ibi, est autem et in aliis artibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit exemplum ad ostendendum qualiter accipiatur medium in commutativa iustitia. Secundo manifestat quod dixerat, ibi si enim duobus aequalibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit exemplum ad propositum ostendendum. Secundo ostendit convenientiam exempli ex ipso modo loquendi, ibi, propter quod, et nominatur et cetera.

[73661] Sententia Ethic., lib. 5 l. 7 n. 2 Dicit ergo primo quod ita iudex ad aequalitatem reducit, sicut si esset una linea divisa in partes inaequales, ille qui vellet ad aequalitatem reducere, auferret a maiori parte illud in quo excedit medietatem totius lineae et apponeret illud minori parti, ita quod medietas totius lineae esset quasi quaedam *dica*, id est regula vel mensura, per quam inaequalia reducerentur ad aequalitatem. Et sic quum totum quod est duorum hominum dividatur tali *dica*, id est mensura, tunc dicunt, quod unusquisque habet quod suum est, inquantum scilicet accipiunt aequale, quod est medium inter maius et minus, et hoc secundum arismeticam proportionalitatem, quia scilicet quantum medium iustitiae exceditur ab eo qui habebat plus, tantum excedit illum qui habet minus, quod pertinet ad proportionabilitatem arithmeticam, ut prius dictum est.

[73662] Sententia Ethic., lib. 5 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit propter quod et nominatur etc., manifestat exemplum praemissum esse conveniens per modum loquendi apud Graecos. Et dicit, quod quia medium huius iustitiae est sicut quaedam dicha, inde est quod iustum apud Graecos, vocatur dicheon, sicut si aliquis volens huiusmodi nomina variare dicat quod dicaon est iustum et dicastes iustus et dicaste iustitia.

[73663] Sententia Ethic., lib. 5 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: si enim duobus etc., manifestat quod dixerat, scilicet quod oporteat subtrahere ab eo qui habet plus id in quo excedit medietatem, et apponere ei qui habet minus. Et primo manifestat quod dictum est. Secundo exponit in terminis, ibi: aequales in quibus et cetera. Dicit ergo primo quod si sint duo aequalia, quorum utrumque habeat duas mensuras, puta duas palmas, aut duos pedes, et medietas auferatur ab uno et apponatur alteri. Manifestum est quod illud cui apponitur superexcedit alterum in duobus: quia ei cui subtrahitur non remanet nisi unum, illud autem cui additur habet tria; sed si id quod subtrahitur ab uno non apponatur alteri, manifestum est quod non erit excessus nisi in uno. Per id autem cui nihil

additur nec subtrahitur, intelligitur ipsum medium iustitiae, quia habet quod suum est et nec plus nec minus; per id autem cui additur intelligitur ille qui plus habet. Per id autem cui subtrahitur intelligitur ille qui minus habet.

[73664] Sententia Ethic., lib. 5 l. 7 n. 5 Sic ergo patet quod ille qui plus habet excedit medium in uno, quod scilicet est sibi superadditum, medium vero excedit id a quo ablatum est in uno, quod scilicet est sibi subtractum. Hoc ergo, scilicet medio, cognoscemus et quid oportet auferre ab eo qui plus habet et quid oportet apponere ei qui minus habet; quia illud oportet apponere minus habenti in quo medium excedit ipsum, hoc autem oportet auferre a maximo, id est ab eo qui plus habet, in quo medium superexceditur ab eo.

[73665] Sententia Ethic., lib. 5 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit aequales in quibus etc., proponit quae dicta sunt in terminis. Sint enim tres lineae aequales, in quarum una scribatur in terminis aa, in alia bb, in tertia gg; linea ergo bb maneat figura indivisa, linea vero aa dividatur per medium in puncto e, linea vero gg dividatur per medium in puncto z. Auferatur ergo a linea quae est aa, una pars quae est ae, et apponatur lineae quae est gg et vocetur hoc appositum gd; sic ergo patet quod tota linea quae est dgg superexcedit eam quae est ae in duobus, scilicet in eo quod est gd, et in eo quod est gz, sed lineam quae est bb excedit in uno solo, quod est gd. Sic ergo patet quod id quod est maximum excedit medium in uno, minimum autem in duobus, ad modum arismeticae proportionalitatis.

[73666] Sententia Ethic., lib. 5 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: est autem et in aliis etc., ostendit quod illud quod dictum est, observari oportet etiam in commutatione diversarum artium. Destruerentur enim artes, si ille qui facit aliquod artificium non *pateretur*, id est non reciperet pro illo artificio tantum et tale quantum et quale fecit. Et ideo oportet commensurari opera unius artificis operibus alterius ad hoc quod sit iusta commutatio.

[73667] Sententia Ethic., lib. 5 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit: venerunt autem etc., ostendit originem horum nominum, damnum et lucrum. Et dicit quod ista nomina provenerunt ex commutationibus voluntariis in quibus primo fuit usus talium nominum. Cum enim aliquis plus haberet quam prius habuerat, dicebatur lucrari: quando autem minus, dicebatur damnificari, sicut in emptionibus et venditionibus et in omnibus aliis commutationibus quae sunt licitae secundum legem. Sed quando aliqui neque plus neque minus habebant eo quod a principio habuerant, sed ipsamet reportabant in aequali quantitate per commutationem eorum quae attulerant, tunc dicebantur habere ea quae eorum sunt et nihil lucrari neque amittere.

[73668] Sententia Ethic., lib. 5 l. 7 n. 9 Concludit autem ulterius conclusionem principaliter intentam. Ex praemissis enim patet quod iustum de quo nunc agitur, est medium damni et lucri: quod quidem iustum nihil est aliud quam habere aequale ante commutationem et post, etiam praeter voluntatem; ut patet in eo qui, iudice cogente, restituit alteri quod plus habebat.

Lectio 8

[73669] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 1 Videtur autem aliquibus et cetera. Postquam philosophus ostendit qualiter accipiatur medium in utraque iustitiae specie, hic excludit quamdam falsam sententiam circa acceptionem medii iustitiae. Et circa hoc tria facit. Primo proponit sententiam erroneam. Secundo improbat eam, ibi, et contrapassum autem et cetera. Tertio ostendit in quibus et qualibus habeat veritatem, ibi, sed in communicationibus quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod quibusdam visum est quod universaliter loquendo nihil aliud esset iustum quam contrapassum, ut scilicet aliquis pateretur secundum quod fecerat. Et haec fuit sententia Pythagoricorum, qui determinabant quod simpliciter iustum est idem quod contrapassum alii.

[73670] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit contrapassum autem etc., improbat praedictam positionem. Et hoc dupliciter. Primo quidem quantum ad distributivam iustitiam; dicens quod contrapassum non congruit circa iustum distributivum: et huius ratio manifesta est. Iustum enim distributivum non attenditur secundum quod unus duorum, quos oportet per iustitiam aequari, agit in alium vel patitur ab alio, quod requiritur ad rationem contrapassi; sed quod aliquid communium bonorum distribuatur utrique secundum aequalitatem proportionis.

[73671] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 3 Secundo ibi: neque in directivum etc., improbat praedictam positionem quantum ad iustitiam commutativam. Et primo proponit quod de hac iustitia intendebant. Et dicit quod contrapassum non congruit etiam omnibus modis circa iustum quod est directivum commutationum; quamvis illi qui protulerunt praedictam sententiam hoc voluerunt dicere quod in commutationibus sit idem iustum quod contrapassum: quod patet per hoc quod quidam legislator, nomine Rhadamantus, introduxit tale iustum quod si aliquis patiatur illa quae fecit, fit recta vindicta.

[73672] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 4 Secundo ibi: multis enim in locis etc., improbat quod dictum est, duabus rationibus. Circa quarum primam dicit quod in multis locis talis vindicta invenitur dissonare verae iustitiae, ut si aliquis in principatu constitutus percusserit aliquam privatam personam, non requirit hoc iustitia quod princeps repercutiatur, et similiter, si aliquis percutiat principem, oportet quod non solum percutiatur, sed quod etiam gravius puniatur.

[73673] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 5 Videtur autem hoc esse contra id quod philosophus supra dixerat, quod in iustitia commutativa non attenditur diversa conditio personarum, sed lex utitur omnibus quasi aequalibus. Sed attendendum est quod ibidem philosophus dixit quod in commutativa iustitia lex attendit solum ad differentiam nocumenti. Manifestum est autem quod quando nocumentum attenditur circa subtractionem rei exterioris, puta pecuniae, non variatur quantitas nocumenti secundum diversam conditionem personae, sed quando est nocumentum personale, tunc necesse est quod quantitas nocumenti diversificetur secundum conditionem personae. Manifestum est enim quod maius est nocumentum cum aliquis percutit principem, per quod non solum personam ipsius sed totam rempublicam laedit, quam cum percutit aliquam privatam personam. Et ideo non competit iustitiae in talibus simpliciter contrapassum.

[73674] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 6 Secundam rationem ponit ibi, adhuc involuntarium et cetera. Et dicit quod circa vindictas inferendas multum differt utrum aliquis iniuriam intulerit *voluntarius an involuntarius*, scilicet propter ignorantiam vel vim aut metum. Gravius enim debet vindicari si voluntarius peccavit quam si involuntarius, et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia in vindictis non solum attenditur quod aequalitas iustitiae reparetur per hoc quod aliquis restituat alteri quod ei subtraxit; sed etiam quod pro peccato

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

commisso poenam sustineat; et propter hoc lege aliqui puniuntur etiam pro peccatis quibus nulla iniuria vel damnum alii irrogatur, et fur non solum compellitur restituere quod accepit, per quod aequalitas iustitiae reintegratur; sed etiam ulterius punitur pro culpa commissa. Culpa autem aggravatur vel diminuitur ex hoc quod quis peccat voluntarius vel involuntarius. Unde gravius punitur voluntarius quam involuntarius. Secundo quia maior est voluntarie peccantis iniuria; additur enim exteriori nocumento interior contemptus.

[73675] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: sed in communicationibus quidem etc., ostendit in quibus et qualiter sit verum quod dictum est, scilicet quod contrapassum sit iustum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod contrapassum oportet fieri in commutationibus secundum proportionalitatem. Secundo manifestat formam huius proportionalitatis, ibi, facit enim retributionem et cetera. Tertio ostendit quomodo talis forma observari possit, ibi, propter quod omnia comparabilia et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, per contrafacere, enim et cetera. Dicit ergo, quod in communicationibus commutativis verum est quod tale iustum continet in se contrapassum, non quidem secundum aequalitatem, sed secundum proportionalitatem.

[73676] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 8 Videtur autem hoc esse contra id quod supra dictum est, quod scilicet in commutativa iustitia, medium accipitur non quidem secundum geometricam proportionalitatem, quae consistit in aequalitate proportionis, sed secundum arithmeticam, quae consistit in aequalitate quantitatis. Dicendum est autem, quod circa iustitiam commutativam, semper quidem oportet esse aequalitatem rei ad rem, non tamen actionis et passionis, quod importat contrapassum. Sed in hoc oportet adhiberi proportionalitatem ad hoc, quod fiat aequalitas rerum, eo quod actio unius artificis maior est quam actio alterius, sicut aedificatio quam fabricatio cultelli; unde si aedificator commutaret actionem suam pro actione fabri, non esset aequalitas rei datae et acceptae, puta domus et cultelli.

[73677] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: per contrafacere enim etc., probat propositum, dicens, quod per hoc manifestum esse potest, quod iustum commutativum contineat contrapassum secundum proportionalitatem, quia per hoc commanent cives sibiinvicem in civitate, quod sibiinvicem proportionaliter contrafaciunt, prout scilicet si unus pro alio facit aliquid, alius

studet proportionaliter facere pro eodem. Et manifestum est, quod omnes cives hoc quaerunt, ut eis proportionaliter contrafiat: per hoc enim commanent homines adinvicem, quod sibiinvicem faciunt quod quaerunt. Numquid ergo hoc male quaerunt, quod scilicet eis proportionaliter contrafiat? Si autem non quaerunt hoc male, videtur esse servitus, si uni facienti, alius non contrafaciat proportionaliter; servile enim est, quod aliquis non adipiscatur ex suo opere id quod non male quaerit.

[73678] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 10 Vel dicemus, quod non solum non male quaerunt homines sibi proportionaliter contrafieri, sed etiam bene? Et sic, si non contrafiat eis proportionaliter, non fiet retributio debita. Per hoc autem homines commanent adinvicem, quod unus retribuat alteri pro his quae ab eo accepit. Et inde est, quod boni homines prompte exhibent suis benefactoribus gratiarum actionem quasi quiddam sacrum, ut per hoc eis retribuant; retribuere enim proprie pertinet ad gratiarum actionem. Oportet enim quod homo iterato serviat ei qui sibi *fecit gratiam* idest gratuitum beneficium impendit, et quod non sit contentus tantum facere quantum accepit, sed quod rursus ipse incipiat amplius exhibendo, quam accepit, ut sic ipse gratiam faciat.

[73679] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit facit enim retributionem etc., manifestat formam proportionalitatis secundum quam debet fieri contrapassum. Et primo proponit ipsam in coriario et aedificatore; secundo ostendit idem esse in aliis artibus, ibi: est autem hoc et cetera. Dicit ergo primo, quod coniugatio, quae est secundum diametrum, facit in commutationibus retributionem vel contrapassum secundum proportionalitatem. Ad cuius intellectum describatur quadratum abgd et ducantur duo diametri se intersecantes, scilicet ad et bg. Sit ergo aedificator a, coriarius b, figura domus quae est opus aedificatoris g, calceamentum, quod est opus coriarii, d. Oportet igitur quandoque quod aedificator accipiat a coriario opus eius, scilicet calceamentum. Debet autem et ipse pro retributione dare ei opus suum.

[73680] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 12 Si ergo primo adinveniatur secundum proportionalitatem aequalitas, ut scilicet constituantur ex una parte tot calceamenta contra unam domum quot plures expensas facit aedificator in una domo, quam coriarius in uno calceamento, deinde fiat contrapassum, ut scilicet aedificator accipiat multa calceamenta adaequata uni domui et coriarius unam domum, *erit quod dicitur*, scilicet retributio, secundum proportionalitatem facta per diametralem coniunctionem: quia scilicet calceamenta proportionata dantur aedificatori, cui secundum diametrum opponuntur et domus coriario. Si autem non sic fiat retributio, non erit aequalitas rerum commutatarum, et sic homines non poterunt adinvicem commanere, eo quod nihil prohibet opus unius artificis esse melius quam opus alterius: sicut domus quam calceamentum: et ideo oportet haec adinvicem aequari secundum dictam proportionalitatem ad hoc quod fiat iusta commutatio.

[73681] Sententia Ethic., lib. 5 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit: est autem hoc etc., ostendit idem esse in aliis artibus. Et dicit quod hoc quod dictum est de aedificatore et coriario, est etiam observandum in aliis artibus, ut scilicet fiat contrapassum commutatio secundum proportionalitatem diametralem. Destruerentur enim artes, si non tantum et tale reciperet aliquis, quantum et quale faceret. Et hoc oportet adinvenire, secundum modum praedictum. Non enim saepe communicant sibi mutuo sua opera duo homines unius artis, puta duo medici, sed plerumque homines diversarum artium, puta

medicus et agricola, et omnino diversi et inaequales; quos tamen oportet aequari secundum modum praedictum.

Lectio 9

[73682] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 1 Propter quod omnia comparabilia et cetera. Postquam philosophus proposuit formam proportionalitatis secundum quam contrapassum est idem quod iustum in commutationibus, hic ostendit qualiter praedicta forma proportionalitatis possit observari. Et primo ostendit propositum. Secundo manifestat quaedam, quae dicta sunt, ibi, quoniam autem indigentia et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod ad praedictam formam proportionalitatis observandum necesse est omnia commensurare; secundo ostendit quomodo per huiusmodi commensurationem fiat iuste contrapassum in commutationibus, ibi, erit utique contrapassum et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quid sit illud per quod omnia commensurantur. Secundo ostendit quomodo talis commensuratio in commutationibus fiat, ibi, quanta quaedam utique et cetera. Tertio assignat rationem praedictae commensurationis, ibi, oportet enim uno aliquo et cetera.

[73683] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 2 Dicit ergo primo, quod ad hoc, quod opera diversorum artificum adaequentur, et sic commutari possint, oportet, quod omnia illa quorum potest esse commutatio, sint aliqualiter adinvicem comparabilia, ut scilicet sciatur quid eorum plus valeat et quid minus. Et ad hoc inventum est *nummisma*, id est denarius, per quem mensurantur pretia talium rerum, et sic denarius fit quodam modo medium, inquantum scilicet *omnia mensurat*, et superabundantiam et defectum, id est quantum una res superexcedat aliam, sicut supra dictum est, quod medium iustitiae est quasi dica quae mensurat superabundantiam et defectum.

[73684] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit: quanta quaedam etc., ostendit quomodo, secundum commensurationem praedictam fit commutatio. Licet enim domus sit magis aliquid in pretio quam calciamentum, tamen aliquanta calceamenta adaequant in pretio unam domum, vel et cibum unius hominis per aliquod longum tempus. Oportet igitur ad hoc quod sit commutatio ut tanta calceamenta dentur pro una domo vel pro cibo unius hominis, quantum aedificator vel etiam agricola excedit coriarium in labore et expensis, quia si hoc non observetur, non erit commutatio rerum, neque homines sibiinvicem sua bona communicabunt. Id autem quod dictum est, scilicet quod aliqua calceamenta dentur pro una domo, non poterit esse nisi aliqualiter sint aequalia calceamenta domui.

[73685] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit: oportet enim etc., assignat rationem praedictae commensurationis, quae fit per numisma. Et dicit, quod ideo possunt omnia adaequari, quia omnia possunt commensurari per aliquid unum, ut dictum est; hoc autem unum, quod omnia mensurat secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commutabilia, in quantum scilicet omnia referuntur ad humanam indigentiam; non enim appretiantur res secundum dignitatem

naturae ipsorum: alioquin unus mus, quod est animal sensibile, maioris pretii esset quam una margarita, quae est res inanimata: sed rebus pretia imponuntur, secundum quod homines indigent eis ad suum usum.

[73686] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 5 Et huius signum est quia, si homines nullo indigerent, nulla esset commutatio; vel si non similiter indigerent, idest non his rebus non esset eadem commutatio, quia non darent id quod habent pro eo quo non indigerent. Et quod secundum rei veritatem indigentia omnia mensurat, manifestum est per hoc, quod numisma factum est *secundum compositionem*, idest secundum conventionem quamdam inter homines, *propter commutationem necessitatis*, idest rerum necessariarum. Est enim condictum inter homines quod afferenti denarium detur id quo indiget. Et inde est quod denarius vocatur numisma: nomos enim lex est, quia scilicet denarius non est mensura per naturam, sed *nomo*, id est lege; est enim in potestate nostra transmutare denarios et reddere eos inutiles.

[73687] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: erit utique contrapassum etc., ostendit quomodo secundum praedictam commensurationem contrapassum iuste in commutationibus fiat. Et primo manifestat propositum. Secundo ponit in terminis, ibi: agricola a et cetera. Dicit ergo primo, quod ex quo omnia mensurantur per indigentiam naturaliter, et per denarium secundum condictum hominum, tunc iuste fiet contrapassum quando omnia secundum praedictum modum adaequabuntur, ita scilicet quod quantum agricola, cuius opus est cibus hominis, excedit coriarium cuius opus est calceamentum, in tanta proportione excedit secundum numerum opus coriarii opus agricolae, ut scilicet multa calciamenta dentur pro uno modio tritici. Et ita quando fit commutatio rerum oportet ducere res commutandas in diametralem figuram proportionalitatis, ut supra dictum est: et si hoc non fieret, alterum extremum haberet utrasque superabundantias. Puta si agricola daret modium tritici pro calceamento, haberet superabundantiam laboris in opere et haberet etiam superabundantiam doni, quia scilicet plus daret quam acciperet. Sed quando omnes habent quae sua sunt, sic sunt aequales et sibiinvicem communicant, quia praedicta aequalitas potest fieri in ipsis.

[73688] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit agricola a etc., ponit in terminis quod dictum est de figura proportionalitatis. Describatur ergo, sicut et prius, quadratum abgd; et duo diametri se intersecantes ad, bg; et sit ergo agricola a, cibus quod est opus eius, g puta modius figura tritici; coriarius sit b, d vero sit opus coriarii adaequatum, idest tot calceamenta quae valeant modium tritici. Erit ergo iuste contrapassum si a coniungatur cum d et b cum g: et si non sit talis contrapassio, homines non communicabunt res suas invicem.

[73689] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit: quoniam autem indigentia etc., manifestat planius quod supra dictum est. Et primo manifestat quomodo res mensurentur; secundo quomodo commensuratae commutentur, ibi: propter quod oportet et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod necessitas sit mensura secundum rei veritatem. Secundo quomodo denarius sit mensura secundum legis positionem, ibi, pro futura autem et cetera. Dicit ergo primo, quod hoc quod dictum est, quod indigentia hominum contineat omnia sicut una quaedam mensura,

ostenditur per hoc quod quando homines hoc modo se habent adinvicem quod vel uterque vel saltem alter non indigeat re quam alius habet, non commutant adinvicem, sicut commutant cum aliquis qui habet frumentum indiget vino quod habet alius et ita dat frumentum pro vino. Oportet igitur ad hoc quod iusta sit commutatio quod aequetur frumentum vino, ut scilicet tantum de frumento detur quantum valet vinum.

[73690] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit: pro futura autem etc., manifestat quomodo denarius mensurat. Circa quod considerandum est, quod si semper homines in praesenti indigerent rebus quas invicem habent, non oporteret fieri commutationem nisi rei ad rem, puta frumenti ad vinum: sed quandoque contingit quod ille cui superabundat vinum ad praesens non indiget frumento quod habet ille qui indiget vino, sed forte postea indigebit vel frumento vel aliqua alia re. Sic ergo pro necessitate futurae commutationis *numisma*, id est denarius, est nobis quasi fideiussor quod si in praesenti homo nullo indiget sed indigeat in futuro, aderit sibi afferenti denarium illud quo indigebit.

[73691] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 10 Oportet enim istam esse virtutem denarii, ut quando aliquis ipsum affert, statim contingat accipere illud quo homo indiget. Verum est autem quod etiam denarius patitur hoc idem quod aliae res, quod scilicet non semper pro eo homo accipit quod vult, quia *non semper potest aequale*, idest non semper est eiusdem valoris; sed tamen taliter debet esse institutus, ut magis permaneat in eodem valore quam aliae res.

[73692] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., manifestat quomodo secundum commensurationem denariorum fit commutatio. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit qualiter fit commutatio rerum quae denariis mensurantur. Secundo ostendit secundum quam rationem denarii mensurent, ibi, secundum veritatem quidem et cetera. Tertio ponit quod dictum est in terminis, ibi, domus in quo a et cetera. Dicit ergo primo quod, propter hoc (quod) denarius diutius manet in suo valore, oportet omnia appretiari denariis. Per hunc enim modum poterit esse commutatio rerum, et per consequens communicatio inter homines. Numisma quidem adaequat res commutabiles, sicut quaedam mensura faciens res commensuratas. Manifestat autem quae dicta sunt per hoc quod communicatio esse non poterit si non sit commutatio: quae non erit, si non constituatur aequalitas in rebus, et si hoc non sit, non erit commensuratio.

[73693] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit: secundum veritatem quidem etc., ostendit per quem modum denarii mensurent. Et dicit quod res tam differentes impossibile est commensurari *secundum veritatem*, idest secundum proprietatem ipsarum rerum; sed per comparationem ad indigentiam hominum sufficienter possunt contineri sub una mensura. Unde oportet esse unum aliquid quo omnia huiusmodi mensurentur, quod quidem non mensurat ex sui natura, sed quia ita positum est inter homines. Unde etiam vocatur nummisma; quod quidem omnia facit commensurata inquantum omnia mensurantur numismate.

[73694] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit domus in quo a etc., manifestat quod dictum est in terminis, dicens: sit a domus quae valeat quinque mnas, b autem sit lectus qui valeat unam mnam, et sic lectus erit in valore quinta pars domus. Unde manifestum est quot lecti

sint aequales in valore uni domui, scilicet quinque. Et manifestum est quod sic fiebat commutatio antequam essent denarii: dabantur enim quinque lecti pro una domo; nihil autem differt utrum dentur pro una domo quinque lecti vel quantum valent quinque lecti.

[73695] Sententia Ethic., lib. 5 l. 9 n. 14 Ultimo autem epilogando concludit quod dictum est quid est iustum et quid iniustum.

Lectio 10

[73696] Sententia Ethic., lib. 5 l. 10 n. 1 Determinatis autem his et cetera. Postquam philosophus ostendit quomodo iustum sit medium, hic ostendit quomodo iustitia sit medium. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, et quidem iustitia etc.; tertio epilogat quae dicta sunt, ibi: de iustitia quidem igitur et cetera. Quia vero habitus cognoscuntur per actus, circa primum duo facit: primo proponit quomodo operatio iustitiae sit medium. Secundo, quomodo ipsa iustitia sit medium, ibi, iustitia autem medietas et cetera. Dicit ergo primo, quod ex praemissis quae determinata sunt, manifestum est quod iusta operatio, quae est actus iustitiae, medium est inter iniustum facere et iniustum pati, quorum alterum est plus habere quam sit sibi debitum, scilicet iniustum facere, alterum autem, scilicet iniustum pati, est minus habere propter hoc quod privatur aliquis eo quod sibi debetur; actus autem iustitiae est facere aequale, quod est medium inter plus et minus; unde manifeste sequitur ex praemissis quod iusta operatio medium est inter iniustum facere et iniustum pati.

[73697] Sententia Ethic., lib. 5 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit: iustitia autem etc., ostendit qualiter iustitia sit medium. Et dicit, quod iustitia non est medietas eodem modo quo aliae virtutes morales, quarum unaquaeque medietas est inter duas malitias, sicut liberalitas, quae est media inter illiberalitatem et prodigalitatem, sed iustitia non est media inter duas malitias. Potest autem dici medietas effective, inquantum scilicet est constitutiva medii, quia scilicet actus eius est iusta operatio, quae est medium inter iniustum facere et iniustum pati, quorum duorum alterum tantum, scilicet iniustum facere, pertinet ad malitiam, scilicet iniustitiam, quae est extremorum, inquantum accipit sibi plus de bonis et minus de malis; sed iniustum pati, non pertinet ad aliquam malitiam, sed magis est poena.

[73698] Sententia Ethic., lib. 5 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit: et quidem iustitia etc., probat quod dictum est, scilicet quod iustitia non sit medietas duarum malitiarum, sicut aliae virtutes morales. Et circa hoc duo facit. Primo assumit quid sit iustitia. Secundo adiungit quaedam ad concludendum propositum, ibi, iniustificationis autem et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quid sit iustitia. Secundo quid sit iniustitia, ibi, iniustitia autem et cetera. Dicit ergo primo, quod iustitia est habitus, secundum quem ille qui est iustus, dicitur esse operativus iusti; et hoc secundum electionem; quia sicut supra in secundo dictum est, virtus moralis est habitus electivus. Hoc autem, quod dicitur operativus iusti, potest referri ad iustitiam directivam commutationum, in qua magis

apparet ratio iustitiae propter aequalitatem rei: unde addit *et distributivus* ut comprehendat etiam iustitiam distributivam, quae consistit in aequalitate proportionis.

[73699] Sententia Ethic., lib. 5 l. 10 n. 4 Potest autem aliquis secundum electionem operari iustum tam in commutationibus quam in distributionibus, dupliciter. Uno modo inter se et alterum: et quantum ad hoc dicit: *et ipsi* - sibi - *ad alium*; alio modo inter duos alios, quod pertinet ad iudicem vel arbitrum, unde subdit *et alteri ad alterum.* Quomodo autem iustus operetur iustum, manifestat per exclusionem contrarii, subdens: quod non sic facit, quod de rebus eligibilibus, puta divitiis et honoribus, plus conferat sibi et minus proximo; et de rebus nocivis, idest laboriosis et poenalibus, e converso plus proximo quam sibi; sed aequaliter secundum proportionem; et hoc observat non solum inter se et alium, sed etiam inter duos alios.

[73700] Sententia Ethic., lib. 5 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: iniustitia autem etc., proponit quid sit iniustitia; et dicit quod iniustitia e contrario est habitus secundum electionem operativus iniusti: quod quidem contingit in superabundantia vel defectu rerum utilium vel nocivarum, quas accipit praeter debitam proportionem. Propter quod sicut iustitia dicitur medietas, quia est operativa medii, ita etiam iniustitia dicitur superabundantia et defectus quia est factiva superabundantiae et defectus, ita quidem, quod iniustus attribuit sibiipsi superabundantiam rerum quae sunt simpliciter utiles, defectum autem rerum nocivarum; sed aliis quidem similiter attribuunt *totum*, idest superabundantiam et defectum, sed non in eisdem; sed defectum quidem utilium, superabundantiam vero nocivorum. Nec est determinatum qualiter iniustitia debitam proportionem relinquat, idest quantum plus vel quantum minus debito accipiat; sed hoc facit *qualitercumque contingit*, idest prout sibi occurrit.

[73701] Sententia Ethic., lib. 5 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit iniustificationis autem etc., adiungit quaedam necessaria ad concludendum propositum. Et dicit, quod duplex est iniustificatio: una quidem quae consistit in minus habere de bonis, ad quam refertur plus habere de malis, quod est eiusdem rationis: et hoc est iniustum pati. Alia autem iniustificatio est habere maius in bonis et minus in malis, et hoc est iniustum facere.

[73702] Sententia Ethic., lib. 5 l. 10 n. 7 Ex his ergo potest sic argumentari: ad iniustitiam pertinet iniustum facere: sed habere minus in bonis vel plus in malis, non est iniustum facere sed iniustum pati; ergo hoc non pertinet ad malitiam iniustitiae. Iustitia vero est medium inter plus habere et minus habere, ut supra habitum est; ergo iustitia non est media inter duas malitias.

[73703] Sententia Ethic., lib. 5 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: de iustitia quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt. Et dicit dictum esse de iustitia et iniustitia quae sit natura utriusque; et similiter de iusto et iniusto in universali; nam quosdam particulares modos iusti et iniusti postea determinabit.

Lectio 11

[73704] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 1 Quia autem est iniustum facientem et cetera. Postquam philosophus determinavit de iustitia et iusto et oppositis horum absolute, hic determinat de eis per comparationem ad subiectum, ostendendo scilicet qualiter aliquis, faciendo iniustum, fiat iniustus. Et circa hoc duo facit. Primo determinat veritatem. Secundo movet quasdam dubitationes circa praedeterminata, ibi, dubitabit autem utique aliquis et cetera. Circa primum tria facit. Primo movet quaestionem. Secundo interponit quaedam, quae sunt necessaria ad quaestionis solutionem, ibi, oportet autem non latere et cetera. Tertio solvit quaestionem, ibi, existentibus autem iustis et cetera. Circa primum duo facit. Primo movet quaestionem intentam. Secundo ostendit quamdam aliam quaestionem prius esse determinatam, ibi: qualiter quidem igitur habet et cetera. Dicit ergo primo quod contingit aliquem, qui facit aliquam rem iniustam, nondum esse iniustum. Et ideo quaerendum est *quales iniustificationes*, idest operationes iniustorum oporteat esse ad hoc quod ille qui facit iniusta, iam sit iniustus in unaquaque specie iniustitiae, puta furti, vel adulterii, vel latrocinii: vel potest dici, removendo praedicta, quod sic quidem nihil differt, id est quod nihil differt ad hoc quod homo sit iniustus secundum qualescumque operationes iniusta faciat.

[73705] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 2 Ideo autem quaesitum est secundum quales iniustificationes, quia multipliciter contingit aliquem facere iniustum, quia contingit, quod aliquis commiscetur mulieri, quae est uxor alterius, non ignorans personam, quod faceret involuntarium, sed sciens cui commiscetur, non tamen hoc facit ex electione sed ex passione. Talis igitur facit quidem rem iniustam, non tamen videtur esse iniustus, quia non operatur ex electione; sicut etiam in speciali possumus dicere, quod aliquis non est fur licet sit furatus, quia non ex electione, et similiter non est moechus licet sit moechatus; et similis ratio est in aliis.

[73706] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: qualiter quidem igitur etc., ostendit quamdam dubitationem iam esse solutam; scilicet qualiter se habeat contrapassum ad iustum, de quo prius dictum est.

[73707] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit: oportet autem non latere etc., interponit quaedam, quae sunt necessaria ad solutionem propositae quaestionis. Et primo quid sit simpliciter iustum. Secundo quid sit iustificatio, ibi, differt autem iniustificatio et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, hoc autem est et cetera. Dicit ergo primo, quod ad evidentiam quaestionis, qua quaeritur quali operatione aliquis faciens iustum vel iniustum sit iustus vel iniustus, oportet non latere quod iustum, de quo nunc quaeritur est iustum simpliciter, quod est iustum politicum.

[73708] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: hoc autem est etc., exequitur propositum. Et primo ostendit quid sit iustum politicum. Secundo dividit ipsum ibi, politici autem iusti et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, scilicet quid sit iustum politicum. Secundo manifestat propositum, ibi, est enim iustum, quibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit iustum politicum. Secundo concludit, quod sunt quaedam alia iusta ab hoc differentia, ibi, quare quantis et cetera. Dicit ergo primo, quod iustum politicum consistit in quadam communitate vitae quae ordinatur ad hoc, quod sit per se sufficientia eorum

quae ad vitam humanam pertinent. Et talis est communitas civitatis, in qua debent omnia inveniri quae sufficiant humanae vitae. Hoc autem iustum consistit in liberis non autem in servis, quia dominorum ad servos non est politicum iustum sed dominativum, ut infra dicetur; consistit etiam iustum politicum in personis aequalibus, id est quarum una non subditur alteri naturali ordine vel civili, sicut filius patri, inter quos, ut infra dicetur, non est politicum iustum sed paternum.

[73709] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 6 Hoc autem iustum politicum, vel est *secundum proportionalitatem*, idest secundum aequalitatem proportionis quantum ad iustitiam distributivam; vel *secundum numerum*, id est secundum aequalitatem numeralis quantitatis, quantum ad iustitiam commutativam.

[73710] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit: quare quantis etc., concludit quaedam alia iusta a praedicto differentia; dicens, quod ex quo iustum politicum consistit in liberis et aequalibus, quibuscumque non inest hoc, scilicet quod sint liberi et aequales, his non est adinvicem politicum iustum, quod est iustum simpliciter, sed *quoddam iustum*, idest dominativum vel paternum, quod est iustum secundum quid, in quantum habet aliquam similitudinem politici iusti.

[73711] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: est enim (iustum,) quibus etc., manifestat quod dictum est. Et primo quantum ad iustum politicum, quod est iustum simpliciter. Secundo quantum ad iustum dominativum vel paternum, quod est iustum secundum quid, ibi, dominativum autem iustum et cetera. Circa primum duo facit. Primo manifestat quod dictum est, scilicet quod iustum politicum sit in liberis et aequalibus. Secundo infert quaedam corollaria ex dictis, ibi, propter quod non sinimus et cetera. Dicit ergo primo quod ideo dictum est quod iustum politicum est in liberis et aequalibus, quia cum iustum politicum determinetur lege, necesse est quod in illis sit ad quos datur lex. Lex autem non datur principaliter pro servis, qui cohibentur a dominis, neque pro filiis qui cohibentur a patribus, sed pro liberis et aequalibus; unde in talibus est politicum iustum. Quod autem in illis sit politicum iustum ad quos datur lex, manifestum est per hoc, quod iustitia et iniustitia in eisdem sunt; lex autem ad illos se extendit in quibus potest esse iniustitia; quod patet ex hoc, quod vindicta, quae fit secundum legem, nihil aliud est quam iudicium de iusto et iniusto.

[73712] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 9 Et ex quo lex est, in quibus est iniustitia, sequitur quod sit in quibus est iniustum et per consequens in quibus est iustum, quia in quibuscumque est iniustitia, in his invenitur iniustum facere, sed non convertitur. Dictum est enim in secundo, quod contingit aliquem facere virtuosa absque virtute et similiter vitiosa absque habitu vitii: hoc autem iniustum nihil est aliud quam quod aliquis attribuat sibiipsi plus de his quae sunt simpliciter et absolute bona, sicut sunt divitiae et honores, et minus de his quae sunt simpliciter et absolute mala, sicut sunt contraria praedictorum.

[73713] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit propter quod non sinimus etc., infert tria correlaria ex praedictis. Et primo dicit quod quia iniustum est quod aliquis sibi plus attribuat de bonis et minus de malis, inde est quod in recta gubernatione multitudinis non permittimus quod homines principentur, scilicet secundum voluntatem et passiones humanas, sed quod principetur

ratio, id est lex quae est dictamen rationis, vel homo qui secundum rationem agat, quia, si princeps sequatur passiones humanas, *faciet hoc sibi*, scilicet, quod plus accipiet de bonis et minus de malis, et ita fiet tyrannus, quum hoc sit contra rationem principis. Ad hoc enim princeps institutus est ut custodiat iustitiam, et per consequens aequalitatem quam praeterit, dum sibi usurpat plus de bonis et minus de malis.

[73714] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 11 Secundum corollarium ponit ibi quia autem nihil ipsi et cetera. Et dicit, quod quia princeps, si sit iustus, nihil plus sibi attribuit de simpliciter bonis quam aliis nisi forte secundum debitam proportionem distributivae iustitiae, inde est, quod princeps non laborat ad utilitatem suam sed aliorum. Et propter hoc supra dictum est, quod iustitia legalis, secundum quam princeps gubernat multitudinem, est alienum bonum.

[73715] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 12 Tertium corollarium ponit ibi merces ergo et cetera. Manifestum est enim, quod quilibet debet dare mercedem ei qui pro se laborat. Quia ergo princeps laborat pro multitudine, danda est ei merces a multitudine, scilicet honor et gloria, quae sunt maxima bonorum quae ab hominibus dari possunt; si autem sint aliqui principes, quibus ista non sufficiant pro mercede sed quaerant lucra, isti fiunt iniusti et tyranni. Super hanc autem mercedem ab hominibus exhibitam boni principes expectant mercedem a Deo.

[73716] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit dominativum autem iustum etc., manifestat quod supradictum est de eo quod non est iustum simpliciter, sed secundum similitudinem. Et primo quantum ad iustum dominativum et paternum. Secundo quantum ad iustum quod est viri ad uxorem, ibi, propter quod magis et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod dominativum iustum, quod scilicet est domini ad servum, et paternum, quod scilicet est patris ad filium, non est idem his iustis quae sunt politica; sed habet aliquam similitudinem cum eis, secundum quod aliqualiter est ad alterum.

[73717] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 14 Secundo ibi: non enim est iniustitia etc., ostendit quod dictum est, quantum ad hoc, quod dominativum vel paternum iustum non est simpliciter iustum: manifestum est enim, quod non potest esse simpliciter iniustitia hominis ad ea quae sunt ipsius, sicut neque iustitia, quia utrumque est ad alterum. Sed servus est domini sicut possessio, et filius quousque est *pelicon*, idest magnus, et separetur a patre, per emancipationem, est quasi quaedam pars patris. Et quod non sit iniustitia ad seipsum, patet per hoc, quod nullus eligit nocere sibiipsi. Unde patet quod simpliciter loquendo non est iustum vel iniustum ad filium vel servum.

[73718] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 15 Tertio ibi: neque iustum politicum etc., ostendit, quod dominativum et paternum iustum, etiam si esset simpliciter iustum, non esset politicum iustum, quia iustum politicum est secundum legem, et in quibus nata est esse lex. Et huiusmodi sunt illi quibus competit aequalitas quantum ad hoc quod est principari et subici, ita scilicet quod unus eorum non subicitur alteri, sicut servus subiicitur domino, et filius patri. Unde in his non est politicum iustum.

[73719] Sententia Ethic., lib. 5 l. 11 n. 16 Deinde cum dicit: propter quod magis etc., determinat

de iusto uxorio; et dicit, quod quia uxor minus est subiecta viro quam servus domino, vel filius patri; ideo plus habet de ratione iusti illud quod est viri ad uxorem quam id quod est patris *ad natos*, id est filios, et domini *ad possessiones* idest servos. Iustum enim quod est viri ad uxorem est oeconomicum, quia vir praeest in domo sicut princeps in civitate. Hoc tamen iustum oeconomicum est alterum a politico, sicut domus est aliud a civitate.

Lectio 12

[73720] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 1 Politici autem iusti et cetera. Postquam philosophus ostendit quale sit politicum iustum, quod est simpliciter iustum, hic ponit divisionem huius iusti politici. Et primo dividit iustum politicum in species. Secundo tangit divisionem huius iusti in individua, ibi, iustorum autem, et legalium et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit divisionem. Secundo exponit eam, ibi, naturale quidem et cetera. Tertio excludit errorem contra divisionem praedictam, ibi: videtur autem quibusdam et cetera. Dicit ergo primo, quod politicum iustum dividitur in duo: quorum unum est iustum naturale, aliud autem iustum legale. Est autem haec eadem divisio cum divisione quam iuristae ponunt, quod iuris aliud est naturale, aliud est positivum; idem enim nominant illi ius quod Aristotiles iustum, nam et Isidorus dicit in libro Etymologiarum, quod ius dicitur quasi iustum. Videtur autem esse contrarietas quantum ad hoc, quod politicum idem est quod civile; et sic id quod apud philosophum ponitur ut divisum, apud iuristas videtur poni ut dividens, nam ius civile ponunt partem iuris positivi.

[73721] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 2 Sed attendendum est, quod aliter sumitur politicum vel civile hic apud philosophum et aliter apud iuristas; philosophus enim hic nominat politicum iustum vel civile ex usu, quo scilicet cives utuntur; iuristae autem nominant ius politicum vel civile ex causa, quod scilicet civitas aliqua sibi constituit, et ideo convenienter hic a philosopho nominatur *legale*, idest lege positum, quod et illi dicunt positivum; convenienter autem per haec duo dividitur iustum politicum, utuntur enim cives iusto et eo quod natura menti humanae indidit, et eo quod est positum lege.

[73722] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit: naturale quidem etc., manifestat membra divisionis praemissae. Et primo manifestat iustum naturale dupliciter. Uno modo secundum effectum vel virtutem, dicens quod iustum naturale est quod habet ubique eandem potentiam, id est virtutem, ad inducendum ad bonum et ad arcendum a malo. Quod quidem contingit eo quod natura, quae est causa huius iusti, eadem est ubique apud omnes, iustum vero quod est ex positione alicuius civitatis vel principis apud illos tantum est virtuosum, qui subduntur iurisdictioni illius civitatis vel principis. Alio modo manifestat hoc iustum secundum causam, cum dicit, quod iustum naturale non consistit *in videri vel non videri*, idest non oritur ex aliqua opinione humana, sed ex natura. Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia et quae sunt propinqua his; quaedam vero studio hominum adinventa, ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut

malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non esse furandum et similia, alia vero sunt per industriam hominum excogitata, quae dicuntur hic iusta legalia.

[73723] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 4 Est autem considerandum, quod iustum naturale est ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine duplex natura. Una quidem, secundum quod est animal, quae est sibi aliisque animalibus communis; alia autem est natura hominis quae est propria sibi inquantum est homo, prout scilicet secundum rationem discernit turpe et honestum. Iuristae autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, inquantum scilicet homo est rationale animal, vocant ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda, quod legati etiam apud hostes sint tuti, et alia huiusmodi. Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali, prout hic a philosopho accipitur.

[73724] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 5 Secundo ibi: legale autem etc., manifestat iustum legale. Et videtur ponere tres differentias huius iusti. Quarum prima est: cum universaliter vel communiter aliquid lege ponitur; et quantum ad hoc dicit quod legale iustum dicitur quod *ex principio quidem*, scilicet antequam lege statuatur, nihil differt utrum sic vel aliter fiat: sed *quando iam ponitur*, idest statuitur lege, tunc differt, quia hoc servare est iustum, praeterire iniustum. Sicut in aliqua civitate statutum est quod captivus redimatur mna, quocumque scilicet certo pretio, et quod sacrificetur capra, non autem quod sacrificentur duae oves.

[73725] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 6 Alia vero differentia iusti legalis est, secundum quod aliquid lege statuitur in aliquo singulari; puta cum civitas vel princeps alicui personae concedit aliquod privilegium, quod dicitur lex privata. Et quantum ad hoc dicit: quod adhuc sunt iusta legalia, non solum illa quae communiter statuuntur, sed quaecumque homines ponunt pro lege in aliquibus singularibus; sicut in quadam civitate statutum est quod sacrificetur cuidam mulieri, nomine Brasidae, quae magnam utilitatem civitati attulerat.

[73726] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 7 Tertia differentia iusti legalis est, prout sententiae a iudicibus datae dicuntur quaedam iusta legalia. Et quantum ad hoc subdit, quod etiam sententialia sunt iusta legalia.

[73727] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 8 Est autem hic considerandum, quod iustum legale sive positivum oritur semper a naturali, ut Tullius dicit in sua rhetorica. Dupliciter tamen aliquid potest oriri a iure naturali. Uno modo sicut conclusio ex principiis; et sic ius positivum vel legale non potest oriri a iure naturali; praemissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse; sed cum iustum naturale sit semper et ubique, ut dictum est, hoc non competit iusto legali vel positivo. Et ideo necesse est quod quicquid ex iusto naturali sequitur, quasi conclusio, sit iustum naturale; sicut ex hoc quod est nulli esse iniuste nocendum, sequitur non esse furandum, quod item ad ius naturale pertinet. Alio modo oritur aliquid ex iusto naturali per modum determinationis; et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur. Sicut furem esse puniendum est iustum naturale, sed quod sit etiam puniendum tali vel tali poena, hoc est lege positum.

[73728] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 9 Attendendum est etiam quod iustum legale dupliciter oritur a naturali secundum modum praedictum. Uno modo cum permixtione. Alio modo sine permixtione alicuius humani erroris, et hoc etiam exempla Aristotilis demonstrant; naturaliter enim iustum est quod civi non ob suam culpam oppresso subveniatur et per consequens quod captivus redimatur: taxatio autem pretii, quae pertinet ad iustum legale, procedit ex praedicto iusto naturali absque omni errore. Est etiam naturale iustum quod benefactori honor exhibeatur; sed quod honor divinus exhibeatur homini est ex errore humano et tale est quod sacrificetur Brasidae. Sententialia vero iusta sunt applicationes iustorum legalium ad particularia facta.

[73729] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit: videtur autem etc., excludit errorem contra praedictam divisionem. Et circa hoc tria facit. Primo proponit errorem cum sua ratione. Secundo solvit, ibi, hoc autem non est et cetera. Tertio movet quamdam quaestionem ex solutione ortam. Dicit ergo primo quod quibusdam visum est quod omnia iusta sint *talia*, scilicet lege posita, ita quod nihil sit iustum naturale. Quae quidem fuit opinio Cirenaeorum, sectatorum Aristipi Socratici. Et movebantur tali ratione: quia illud quod est secundum naturam est immobile et ubicumque sit habet eamdem virtutem, (sicut patet de igne qui ardet et in Graecia et in Perside, quod non videtur esse verum circa iusta, quia omnia iusta videntur aliquando esse mota. Nihil enim videtur esse magis iustum quam quod deponenti depositum reddatur; et tamen non est reddendum depositum furioso reposcenti gladium vel proditori patriae reposcenti pecunias ad arma: sic ergo videtur quod nulla sint naturaliter iusta.

[73730] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit: hoc autem non est etc., ponit solutionem. Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habet universaliter, sed aliquo modo est verum; quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatarum et caelestium corporum, quae antiqui deos vocabant; sed apud nos homines, qui inter res corruptibiles sumus, est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est in nobis est mutabile vel per se vel per accidens. Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale sicut habere pedes, et aliquid non naturale, sicut habere tunicam, et sic etiam, licet omnia quae sunt apud nos iusta aliqualiter moveantur, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter iusta.

[73731] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit: quale autem natura etc., movet quamdam dubitationem ex praecedenti solutione exortam. Et circa hoc duo facit: primo proponit quaestionem; secundo solvit, ibi: manifestum et in aliis et cetera. Primo igitur proponit talem quaestionem. Si enim omnia iusta humana mobilia sunt, restat quaestio, inter ea quae contingunt aliter se habere, quale sit iustum secundum naturam, et quale non secundum naturam, sed secundum legis positionem et ad placitum hominum, ex quo ambo sunt similiter mobilia.

[73732] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit manifestum et in aliis etc., solvit praedictam quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter iusta naturalia sint mobilia. Secundo qualiter iusta legalia, ibi, quae autem secundum compositionem et cetera. Dicit ergo primo manifestum esse quod etiam in aliis naturalibus quae sunt apud nos eadem determinatio

congruit sicut et in naturaliter iustis. Ea enim quae sunt naturalia apud nos sunt quidem eodem modo ut in pluribus, sed ut in paucioribus deficiunt; sicut naturale est quod pars dextra sit vigorosior quam sinistra, et hoc in pluribus habet veritatem; et tamen contingit ut in paucioribus aliquos fieri ambidextros, qui sinistram manum habent ita valentem ut dextram: ita etiam et ea quae sunt naturaliter iusta, utputa depositum esse reddendum, ut in pluribus est observandum, sed ut in paucioribus mutatur.

[73733] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 14 Est tamen attendendum quod quia rationes etiam mutabilium sunt immutabiles, si quid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse animal. Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinent ad ipsam iustitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est iniustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte.

[73734] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 15 Deinde cum dicit: quae autem secundum compositionem etc., ostendit qualiter iusta legalia sunt mutabilia indifferenter. Et dicit quod illa quae sunt iusta *secundum compositionem et conferens*, idest secundum quod est condictum inter homines propter aliquam utilitatem, sunt similia mensuris rerum venalium, puta vini et frumenti. (Non enim sunt ubique aequales mensurae vini et frumenti,) sed ubi emuntur propter maiorem copiam sunt maiores, ubi autem venduntur propter minorem copiam sunt minores. Ita etiam iusta quae non sunt naturalia, sed per homines posita, non sunt eadem ubique, sicut non ubique eadem poena imponitur furi. Et huius ratio est, quia non est eadem ubique urbanitas sive politia. Omnes enim leges ponuntur secundum quod congruit fini politiae, sed tamen sola una est optima politia secundum naturam ubicumque sit.

[73735] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 16 Deinde cum dicit: iustorum autem etc., agit de divisione iusti in particularia. Et dicit quod unumquodque iustorum naturalium et etiam legalium se habet ad res humanas ut universale ad singularia; quia ea quae operantur secundum iustitiam sunt multa; sed unumquodque iustorum est unum quasi quoddam universale, sicut hoc quod est depositum esse reddendum est unum quod se habet ad multas personas et ad multas res.

[73736] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 17 Deinde cum dicit: differt autem etc., ostendit quid sit iustificatio. Et primo quid sit iniustificatio. Secundo quid sit iustificatio, ibi, similiter autem et iustificatio et cetera. Dicit ergo primo, quod iniustificatio et iniustum differunt; quia iniustum est aliqua res quae est contra iustitiam, vel secundum naturam vel secundum ordinationem humanam, sicut furtum, sed quando aliquis hoc operatur, puta furando, vocatur hoc iniustificatio, quasi executio iniustitiae: sed antequam quis hoc operetur, non vocatur iniustificatio, sed iniustum.

[73737] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 18 Deinde cum dicit: similiter autem etc., ostendit quid sit iustificatio. Et dicit quod similiter iustificatio est quando quis operatur iustum quod est natura vel ordine legis. Sed apud Graecos operatio iusti in communi magis vocatur *dikeopraema*, id est operatio iusti, iustificatio autem non videtur dici quaelibet operatio iusti, sed solum quando aliquis dirigit iniustificationes, scilicet reducendo id quod est iniustum ad iustitiam.

[73738] Sententia Ethic., lib. 5 l. 12 n. 19 Ultimo autem dicit quod, quales, et quot, et quae sint species iusti secundum unumquodque iustorum, scilicet naturalis et legalis, posterius est videndum, scilicet in politica.

Lectio 13

[73739] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 1 Existentibus autem iustis et cetera. Postquam philosophus ostendit quid sit iustum simpliciter et quid sit iustificatio et iniustificatio, hic iam solvit quaestionem quam prius moverat, scilicet secundum quales iustificationes vel iniustificationes aliquis sit iustus vel iniustus. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo inducit quamdam divisionem ad manifestationem praedictorum, ibi: involuntariorum (autem) haec quidem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quando sit iustum vel iniustum sine hoc quod sit iustificatio vel iniustificatio. Secundo ostendit quando est iustificatio vel iniustificatio sine hoc quod ille qui operatur sit iustus vel iniustus, ibi, voluntariorum autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum; secundo manifestat quiddam quod dixerat, ibi, dico autem voluntarium quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod cum iusta et iniusta sint talia qualia supra dicta sunt, tunc aliquis facit iniustum ita quod sit iniustificatio et operatur iustum ita quod sit iustificatio vel dikeopraema quando aliquis operatur ipsa, scilicet iustum vel iniustum, volens. Sed quando aliquis operatur ipsa nolens, non est ibi facere iniustum vel operari iustum, nisi forte per accidens, in quantum scilicet accidit praeter intentionem operantis quod illa quae quis facit sint iusta vel iniusta.

[73740] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 2 Illa enim dicimur per se facere et non per accidens, quae intendimus facere. Nihil autem specificatur per id quod est per accidens, sed solum per id quod est per se, et ideo iustificatio et *dikeopraema*, id est operatio iusti, et similiter iniustificatio determinatur per voluntarium et involuntarium; ita scilicet quod cum aliquid sit voluntarium laudatur aliquis vel vituperatur. Unde manifestum est quod erit ex parte ipsius operati aliquid iniustum, sed non erit iniustificatio quantum ad speciem operationis, si non assit voluntarium ex parte operantis. Et eadem ratio est de iustificatione.

[73741] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: dico autem voluntarium etc., manifestat quaedam quae dicta sunt, scilicet quid sit voluntarium et quid involuntarium. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat propositum. Secundo ostendit quod praedicta manifestatio competit tam circa iusta quam circa iniusta, ibi, est autem similiter et cetera. Dicit ergo primo, quod voluntarium, sicut dictum est in tertio, dicitur esse quando aliquis operatur aliquid eorum quae sunt in sua potestate sciens et non ignorans, neque circa quem operetur neque quo instrumento neque etiam cuius gratia hoc faciat, puta quod sciat quem percutit et quo percutiat, sicut instrumento, et cuius gratia; et horum unumquodque sciat per se et non per accidens. Requiritur etiam ad hoc quod sit voluntarium quod non sit per violentiam: puta, si aliquis accipiat manum alicuius per violentiam et cum ea percutiat alterum, hoc quidem ille cuius est manus non facit voluntarius, quia non erat

in eius potestate hoc vitare, sed cogitur.

[73742] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 4 Exponit autem consequenter quomodo cognoscatur aliquid secundum accidens. Contingit enim quod ille qui est percussus ab aliquo sit pater eius. Ille autem qui percutit cognoscit quidem quod percussus est homo vel aliquis de praesentibus; sed ignorat quod ipse sit pater eius, et sic cognoscit patrem per accidens, inquantum cognoscit eum cui accidit esse patrem. Et sicut dictum est ex parte eius quem percutit, similiter est determinandum et ex parte eius cuius gratia et circa totam *operationem*, idest circa omnes circumstantias operationis. Et ex hoc quod dictum est quid sit voluntarium potest sciri quid sit involuntarium; quia si aliquid sit ignoratum vel cessante ignorantia, non sit in potestate eius qui operatur, vel magis fiat per violentiam, hoc erit involuntarium. Ideo autem additum est, per violentiam, quia multa quae non sunt in nobis non sunt involuntaria: multa enim sunt naturalia quae et operamur et patimur scientes, puta senescere vel mori; quorum tamen nullum est voluntarium vel involuntarium, quia utrumque eorum est circa ea quae (non) sunt nata in nobis esse. Si autem accidat per violentiam quod aliquid eorum non sit in nobis, tunc dicitur involuntarium.

[73743] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: est autem similiter etc., manifestat id quod dictum est circa iusta et circa iniusta. Et dicit quod secundum accidens operari eo quod quis non operatur voluntarie, accidit similiter et circa iusta et circa iniusta. Circa iusta quidem, puta si aliquis reddat pignus ei cuius est non quidem voluntarius sed propter timorem, non est dicendum quod ibi sit operatio iusti vel dikeopraie, nisi per accidens. Et similiter, si aliquis coactus et nolens desistat reddere pignus, per accidens dicitur facere iniusta vel operari iniusta.

[73744] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit voluntariorum autem etc., ostendit quando est iustificatio vel iniustificatio, et tamen ille qui operatur non est iustus vel iniustus. Et circa hoc tria facit. Primo praemittit quamdam divisionem necessariam ad propositum ostendendum. Secundo ostendit propositum, ibi: tribus utique existentibus etc.; tertio manifestat quaedam quae dicta sunt, ibi, propter quod bene et cetera. Dicit ergo primo, quod voluntariorum quaedam operamur praeeligentes, et quaedam non praeeligentes quidem sive ex electione operamur illa quaecumque ex praecedenti consilio vel deliberatione facimus; sed illa sunt *ineligibilia*, idest absque electione facta, quaecumque fiunt *impraeconsiliata*, idest absque praecedenti deliberatione.

[73745] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit: tribus utique existentibus etc., ostendit propositum. Et primo resumit quando sit iniustum absque iniustificatione. Secundo quando est iniustificatio sine hoc quod ille qui operatur sit iniustus vel malus, ibi: quando autem sciens quidem etc.; tertio ostendit quando est iniustificatio cum iniustitia et malitia eius qui operatur, ibi, quando autem ex electione et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut ex supra dictis apparet, tripliciter contingit aliquod nocumentum inferre circa communicationes hominum adinvicem. Uno modo per ignorantiam et involuntarie. Alio modo voluntarie quidem, sed sine electione. Tertio modo voluntarie et cum electione.

[73746] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 8 Illa igitur peccata fiunt per ignorantiam quando aliquis neque scit quid faciat neque circa quem neque quo instrumento neque etiam cuius gratia existi-

mavit se aliquid facturum, (haec) operatus est. Puta si non aestimavit se iacere telum, sed solum vibrare; vel non existimavit se percutere hoc instrumento, puta lancea ferrata, sed rotunda; vel non existimavit se percutere hunc, puta patrem, sed hostem. Vel non existimavit se huius gratia percussurum, sed accidit illud cuius gratia non existimavit, puta cum existimavit se percutere non ad vulnerandum sed ad pungendum. Et simile est cum est ignorantia quantum ad quem percutiat vel cum non cognoscit ut, id est quomodo, percutiat, puta lente vel fortiter.

[73747] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 9 Sed circa hoc considerandum est quod quando nocumentum infertur *paralogice*, id est praeter rationem seu intentionem, tunc est omnino infortunium, puta cum aliquis putat vibrare telum et iacit. Sed quando aliquis infert nocumentum *non paralogice*, idest non absque intentione nocendi sed sine malitia, quia scilicet non putat multum nocere, vel non putat tali personae nocere, tunc est aliquod peccamen, licet non tantum; peccat enim aliquis cum principium inordinati actus est in se ipso per hoc quod intendit aliquid operari, sed quando principium operationis est totaliter ab extra quia praeter intentionem operatur, tunc est infortunium (est fortuna causa intellectiva agens praeter rationem, ut dicitur in II physicorum).

[73748] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit: quando autem sciens etc., ostendit quando sit iniustificatio sine malitia vel iniustitia operantis. Et dicit quod, quando aliquis sciens quidem nocumentum infert, sed non praeconsilians, id est absque deliberatione, tunc est quidem iniustificatio; sicut quaecumque aliquis committit per iram et alias passiones, si tamen non sint naturales vel necessariae hominibus, sicut est concupiscentia cibi et potus in extrema necessitate, quae excusat a subtractione rei alienae. Illi igitur qui propter praedictas passiones nocent aliis et peccant, faciunt quidem iniustum et actus eorum sunt iniustificationes: non tamen propter hoc ipsi sunt iniusti et mali, quia non inferunt nocumentum propter malitiam sed propter passionem. Et tales sunt qui dicuntur propter infirmitatem peccare.

[73749] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 11 Deinde cum dicit: quando autem ex electione etc., ostendit quando sit iniustificatio cum iniustitia operantis. Et dicit quod quando aliquis ex electione inducit alteri nocumentum, est iniustus et malus. Et talis dicitur ex certa malitia peccare.

[73750] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit propter quod bene etc., manifestat quae dicta sunt. Et quia primum trium praedictorum, scilicet de his quae fiunt ex ignorantia, supra manifestum est, manifestat primo secundum, scilicet de his quae fiunt ex passione. Secundo tertium, scilicet de his quae fiunt ex electione, ibi, si autem ex electione et cetera. Dicit ergo primo, quod quia cum aliqui peccant ex ira, non propter hoc sunt mali vel iniusti; propter hoc, bene possumus hoc signum accipere praedictorum quod ea quae fiunt ex ira non iudicantur esse facta ex providentia. Et hoc consequenter, ibi, non enim et cetera. Probat duplici ratione. Quarum prima talis est: quia ille qui facit aliquid per iram non incipit ipse nocere, sed ille qui eum ad iram provocavit. Et ita non videtur ex providentia nocumentum processisse.

[73751] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 13 Secundam rationem ponit ibi: adhuc neque de fieri et cetera. Et dicit quod quando aliquis infert nocumentum ex ira, non versatur tunc in dubio utrum faciat vel non faciat, sed utrum iuste faciat. Ira enim est quaedam iniustitia *manifesta*,

idest manifeste operans. Vult enim iratus vindictam esse manifestam, sed videtur sibi quod iuste moveatur. Non enim ita est apud iratos sicut in commutationibus iniustis, puta in furto et similibus, in quibus dubitatur an factum sit: oportet enim alterum eorum esse malum, puta vel dare vel non dare peccatur enim quandoque per omissionem, quandoque per transgressionem, nisi forte excusentur per oblivionem, sicut cum aliquis obliviscitur reddere debitum creditori tempore statuto. Sed operantes ex ira confitentur *de re* idest de facto, sed dubitant an sit iniustum illud quod fecerunt; quod non contingit illis qui ex electione insidiose operantur, qui non ignorant se iniuste agere. Quare *hic*, idest insidiosus, existimat iniuste pati illum cui nocet; sed *hic*, idest iratus, non existimat hoc. Et ita patet, quod ille qui ex ira iniustum facit, non agit ex providentia.

[73752] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 14 Deinde cum dicit: si autem ex electione etc., manifestat tertium, scilicet de his quae fiunt ex electione. Et dicit, quod si aliquis ex electione noceat, manifestum est quod facit iniustum per se loquendo, quia voluntarie operatur. Et secundum huiusmodi iniustificationem iam dicitur ille qui facit, iniustus, quum hoc sit praeter proportionale, id est contra iustitiam distributivam, vel *praeter aequale*, idest contra iustitiam commutativam. Et similiter aliquis dicitur iustus cum ex electione operatur iustum. Si autem volens operetur et non eligens, dicetur iustum operans vel iustificans.

[73753] Sententia Ethic., lib. 5 l. 13 n. 15 Deinde cum dicit involuntariorum autem etc., ponit quamdam divisionem ad manifestationem praedictorum. Et dicit quod involuntariorum quaedam sunt *venialia*, idest venia digna, et quaedam non. Illa enim sunt venia digna quae homines peccant non solum *ignorantes*, idest habentes ignorantiam concomitantem, sed propter ignorantiam, quasi habentes ignorantiam causantem, quod accidit illis qui quando cognoscunt dolent. Sed illa non sunt digna venia quae aliqui non peccant propter ignorantiam causantem, sed peccant ignorantes propter passionem, quae non est naturalis neque humana, id est ratione regulata; in talibus enim passio causat et ignorantiam et peccatum, et de his supra in tertio plenius dictum est.

Lectio 14

[73754] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 1 Dubitabit autem utique aliquis et cetera. Postquam philosophus ostendit secundum quales iustificationes vel iniustificationes dicatur aliquis iustus vel iniustus, hic movet quasdam dubitationes circa praedicta. Et circa hoc duo facit. Primo movet dubitationes et solvit eas. Secundo excludit quorumdam errores circa praedicta, ibi, homines autem in seipsis et cetera. Prima pars dividitur in duas, secundum duas quaestiones quas determinat. Secunda pars incipit ibi, adhuc autem quae praeeligimus et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem. Secundo prosequitur eam, ibi, iustum operari enim et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit materiam quaestionis. Secundo format quaestionem, ibi: utrum enim ut vere est et cetera. Materia autem quaestionis, primo, quidem sumitur ex his quae supra determinata sunt. Unde dicit, quod aliquis potest dubitare: utrum per praemissa sit sufficienter determinatum de iniustum pati et de iniustum facere: dictum est enim quod iniustum facere est voluntarium; unde

potest dubitari: utrum hoc referendum sit ad iniustum pati. Secundo materia dubitationis sumitur ex verbo Euripidis poetae, qui inconvenienter videtur introducere quemdam dicentem: *matrem occidi meam*; et ut breviter dicam, vel volens occidi volentem occidi, vel ego non volens occidi volentem occidi. In quorum utroque intelligitur, quod mater occidi voluerit.

[73755] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit: utrum enim ut vere est etc., format quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo proponit unam quaestionem, utrum scilicet vere contingat dicere quod aliquis volens patiatur iniustum, vel hoc non sit verum, sed omne pati iniustum sit involuntarium, sicut et omne facere iniustum est voluntarium.

[73756] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 3 Secundo ibi: et utrum omne etc., movet aliam quaestionem. Et est quaestio, utrum omne iniustum pati sit *sic vel illo modo*, ita scilicet quod vel omne iniustum pati sit voluntarium vel omne sit involuntarium? Sicut enim haec quaestio potest moveri de hoc quod est iniustum facere, utrum omne sit voluntarium aut quoddam sit voluntarium et quoddam involuntarium, similiter etiam potest moveri eadem quaestio et de iniustum pati.

[73757] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: iustum operari enim etc., prosequitur prius motam quaestionem. Et circa hoc tria facit. Primo argumentatur ad hoc quod omne iniustum pati sit voluntarium vel omne sit involuntarium. Secundo argumentatur ad hoc, quod non omne iniustum pati sit voluntarium, ibi, inconveniens autem utique videbitur et cetera. Tertio argumentatur ad hoc, quod non omne iniustum pati sit involuntarium, ibi, si autem (est) simpliciter et cetera. Ad primum ergo argumentatur sic: omne hoc quod est operari iustum est voluntarium, ut ex supradictis patet; sed operari iustum est oppositum ei quod est pati iustum: rationabile igitur videtur quod iniustum vel iustum pati simili modo opponatur secundum utrumque, scilicet voluntarium et involuntarium, ita ut vel omne huiusmodi sit voluntarium vel omne sit involuntarium.

[73758] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit inconveniens autem utique etc., argumentatur ad hoc, quod non omne iniustum pati sit voluntarium. Et circa hoc tria facit. Primo argumentatur ad propositum; et dicit, quod inconveniens videtur si ponatur, quod omne iniustum pati sit voluntarium. Manifeste enim quidam patiuntur iniustum non volentes, sicut illi qui verberantur vel quibus aliquis sua furatur.

[73759] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 6 Secundo ibi: quia et hoc etc., movet circa hoc quamdam quaestionem: utrum scilicet omnis qui patitur id quod est iniustum materialiter et per accidens, possit dici quod sit iniustum patiens formaliter et per se. Sic enim posset aliquis obviare praedictae rationi dicendo quod ille qui non volens patitur rapinas vel verbera, patitur quidem id cui accidit esse iniustum, non tamen se habet quasi per se patiens iniustum.

[73760] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 7 Tertio ibi: vel quemadmodum etc., solvit motam quaestionem. Et dicit, quod sicut se habet et circa facere, ita se habet et circa pati: quia in utroque contingit *transumere*, idest accipere id quod est secundum accidens circa iusta et similiter circa iniusta. Et hoc manifestat, quia operari ea quibus accidit esse iniusta, non est idem ei quod est per se facere iniustum. Dictum est enim, quod quandoque aliquis ignorans facit per accidens

id quod est iniustum, non tamen per se loquendo iniustificat. Et similiter pati ea quibus accidit esse iniusta non est idem ei quod est iniustum pati per se. Similiter etiam impossibile est quod ista sint eadem in eo quod est iustum operari et in eo quod est iustum pati; et quod sit eadem ratio circa facere et pati, tam circa iusta quam circa iniusta, manifestat consequenter per hoc quod non contingit aliquem pati iniustum vel iustum per se loquendo, nisi sit aliquis faciens iustum vel iniustum per se loquendo, quia passio est effectus actionis; si ergo aliquis faciat id quod est iniustum per accidens et non iniustificet per se, consequens est quod nec ille qui patitur per se iniustum patiatur. Et eadem ratio est de iusto.

[73761] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit: si autem est simpliciter etc., argumentatur contra hoc, quod omne iniustum pati sit involuntarium. Et primo argumentatur ad propositum. Secundo solvit, ibi, vel non recta definitio et cetera. Circa primum ponit duas rationes. Circa quarum primam tria facit. Primo proponit quandam definitionem eius quod est iniustum facere, quae supra posita est: scilicet quod simpliciter et per se iniustum facere nihil est aliud quam quod aliquis volens noceat: et in hoc quod sit volens intelligitur, quod sciat et quem laedat, et quod nocumentum inferat, et *ut*, idest qualiter, et alias huiusmodi circumstantias.

[73762] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 9 Secundo ibi, incontinens autem etc., argumentatur ex praemissa definitione. Manifestum est enim, quod incontinens volens nocet ipse sibi, in quantum scilicet volens operatur id quod scit sibi esse nocivum. Si ergo ad iniustum facere sequitur iniustum pati, sequitur quod ipse volens iniustum patiatur a se ipso ita quod contingat aliquem sibi ipsi iniustum facere: et sic sequitur, quod non omne iniustum pati sit involuntarium.

[73763] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 10 Tertio ibi: est autem et hoc etc., movet quamdam quaestionem incidentem: utrum scilicet contingat, quod aliquis sibiipsi faciat iniustum. Sed hanc quaestionem postea prosequetur.

[73764] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 11 Secundam rationem ponit ibi, adhuc volens et cetera. Et dicit, quod si contingit de aliquo quod propter incontinentiam sciens et volens laedatur ab alio, puta cum aliquis captus amore meretricis permittit se ab ea spoliari; contingit igitur quod aliquis volens patiatur iniustum. Et sic non omne iniustum pati est involuntarium.

[73765] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 12 Deinde cum dicit: vel non recta etc., ponit solutionem. Et circa hoc tria facit. Primo corrigit definitionem supra positam eius quod est iniustum facere. Et ex hoc concludit veritatem quaestionis. Et dicit quod diffinitio supra posita, eius quod est iniustum facere, non est recta, sed debet aliquid apponi, ut dicatur quod iniustum facere est nocere aliquem, scientem circumstantias, alicui praeter illius voluntatem. Et secundum hoc sequitur quod licet aliquis volens laedatur et patiatur per accidens ea quae sunt iniusta, tamen nullus volens patitur iniustum, per se loquendo, ex quo per se iniustum facere est inferre nocumentum alicui praeter eius voluntatem.

[73766] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 13 Secundo ibi: nullus enim vult etc., solvit primam rationem: et dicit quod nullus vult completa voluntate pati iniustum, neque etiam incontinens; sed

incontinens operatur sibi nociva praeter voluntatem. Habet enim per se voluntatem boni, sed per concupiscentiam trahitur ad malum. Et hoc quod dictum est, probat per hoc, quod cum voluntas sit apparentis boni, nullus vult illud quod non aestimat esse bonum; incontinens autem extra passionem existens non reputat bonum illud quod facit, unde absolute non vult illud; sed tamen operatur illud quod aestimat non oportere operari, propter concupiscentiam quae est in appetitu sensitivo, voluntas autem in ratione est.

[73767] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 14 Tertio ibi: qui autem quae ipsius etc., solvit secundam rationem de eo qui volens ab alio laeditur. Et dicit quod non patitur, per se loquendo, iniustum ille qui volens dat sua, sicut Homerus narrat de quodam, nomine Glauco, quod dedit Diomedi aurea arma pro aereis et centum boves pro novem bobus. Ideo autem talis non patitur iniustum, quia in potestate hominis est quod ipse det sua; sed iniustum pati non est in potestate eius qui iniustum patitur, sed oportet existere aliquem qui faciat iniustum. Ideo ergo iniustum pati est involuntarium, iniustum autem facere voluntarium, quia principium actionis est in agente, quod pertinet ad rationem voluntarii; principium autem passionis non est in patiente, sed in alio; et hoc pertinet ad rationem involuntarii.

[73768] Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 15 Ultimo autem epilogando concludit, manifestum esse quod iniustum pati sit involuntarium.

Lectio 15

[73769] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 1 Adhuc autem quae praeeligimus et cetera. Postquam philosophus solvit unam dubitationem, hic accedit ad aliam. Et primo proponit ipsam; secundo prosequitur eam, ibi, si enim contingit et cetera. Dicit ergo primo quod circa ea quae ad iustitiam et iniustitiam pertinent adhuc sunt duo quae prae aliis eligit dicere. Quorum primum est, quis duorum faciat iniustitiam circa distributiones, utrum ille qui dat aliquid alicui praeter dignitatem, vel ille qui recipit. Secundum est, utrum contingat quod aliquis faciat sibi ipsi iniustum, quod etiam supra movit et inferius prosequitur.

[73770] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit: si enim contingit etc., prosequitur prius motam quaestionem. Et primo obiicit ad partem falsam. Secundo solvit, ibi: vel neque hoc et cetera. Tertio determinat veritatem, ibi, manifestum autem et cetera. Dicit ergo primo quod, si contingat illud quod prius positum est, scilicet quod male distribuens faciat iniustum et non ille qui plus accipit, videtur sequi inconveniens. Potest enim esse quod aliquis plus alteri quam sibi tribuat sciens et volens; et sic videtur quod iste faciat iniustum sibi ipsi. Quod est inconveniens, quia moderati homines hoc videntur facere, ut sibiipsis minora retineant. Pertinet enim ad virum modestum quod sit *minorativus*, idest minora sibi accipiens.

[73771] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit: vel neque hoc etc., solvit duabus solutionibus. Quarum prima est quod hoc non videtur simpliciter verum esse, quod distributor

minora sibi retineat. Quamvis enim retineat sibi minora de bonis exterioribus, tamen superabundat in *altero bono*, scilicet gloria, vel *simpliciter bono*, idest honesto.

[73772] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 4 Secundam solutionem ponit ibi: adhuc solvitur et cetera. Quae procedit secundum definitionem supra positam eius quod est iniustum facere. In qua additum est quod hoc sit praeter voluntatem patientis. Iste autem distributor nihil patitur praeter suam voluntatem. Et ideo sequitur quod non patiatur iniustum, sed solum patitur quoddam nocumentum.

[73773] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit manifestum autem etc., determinat veritatem dicens, manifestum esse quod ille qui distribuit praeter dignitatem, facit iniustum; non tamen semper ille qui plus accipit, sed quandoque, quando ad hoc operatur.

[73774] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 6 Secundo ibi: non enim etc., probat propositum tribus rationibus. Quarum prima est quod non dicitur ille facere iniustum cui inest, quia sic ille qui laeditur faceret iniustum; sed ille facit iniustum cui accidit quod *volens hoc faciat*, id est in quo est principium actionis: quod quidem est in eo qui distribuit, non autem in accipiente: ergo distribuens facit iniustum, non autem accipiens.

[73775] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: adhuc si multipliciter et cetera. Et dicit quod multipliciter dicitur aliquis facere. Uno modo sicut principale agens facit. Alio modo sicut instrumenta faciunt. Et hoc modo potest dici, quod quaedam inanimata, puta lapides, gladii vel sagittae, occidunt, et quod manus occidit, et quod famulus praecipientis occidit: quorum nihil, per se loquendo facit iniustum, quamvis faciat ea quibus accidit esse iniusta; quia iniustum facere, cum sit voluntarium, competit ei in quo est principium actionis, ut dictum est; manifestum est autem quod in distributione distribuens se habet ut principale agens, recipiens autem se habet ut agens instrumentale per modum obedientis; unde relinquitur quod distribuens faciat iniustum.

[73776] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 8 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc siquidem ignorans et cetera. Et dicit quod si aliquis per ignorantiam legalis iusti male iudicet, per se loquendo non facit iniustum, neque iudicium, secundum quod est actio eius, est iniustum per se; sed tamen est quasi iniustum, quia id quod iudicatur iniustum est. Ideo autem dictum est de ignorantia legalis iusti, quia alterum est legale iustum, quod ignorari potest, et primum iustum, scilicet naturale quod non potest ignorari, quia naturaliter est menti humanae impressum; sed si aliquis cognoscens iustum legale iudicet iniuste, tunc ipse facit *avare*, idest iniuste, vel propter gratiam alicuius acquirendam, vel propter poenam evadendam.

[73777] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 9 Si quis enim velit per partes inaequales dividere iniustificationem, ille qui propter hoc iniuste iudicat, ut acquirat gratiam alicuius, plus habet de bono quam sibi competat; et ita avare facit, licet non plus habeat de illo bono in quo alterum damnificat: quia et in illis qui manifeste propter avaritiam lucri iniuste adiudicavit alicui aliquem agrum, non accepit ab eo agrum sed argentum; ita autem se habet distribuens in distributionibus, sicut iudex in commutationibus: unde, sicut iudex male iudicans scienter iniustum facit, ita et ille qui iniuste

distribuit.

[73778] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit: homines autem in se ipsis etc., excludit quosdam errores. Et circa hoc duo facit. Primo excludit quasdam falsas opiniones ex parte facientis iustum vel iniustum. Secundo ostendit in quibus consistant iusta et iniusta, ibi: sunt autem iusta et cetera. Circa primum excludit tres falsas opiniones. Quarum prima est circa facilitatem eius quod est esse iniustum. Et dicit quod homines multi aestimant quod statim in promptu habeant facere iniustum, unde reputant quod facile sit aliquem esse habitualiter iniustum. Sed hoc non est ita. Facile enim est, et statim in potestate hominis, quod aliquis faciat ea quae sunt iniusta, puta quod commisceatur uxori vicini sui et quod percutiat proximum et quod tollat argentum de manu alterius, vel quod de manu sua det aliquis argentum ad procurandum homicidium, vel aliquid huiusmodi. Sed quod homines huiusmodi faciant *sic se habentes*, scilicet prompte et delectabiliter, non est facile, neque statim in potestate hominis; sed ad hoc pervenitur per longam consuetudinem.

[73779] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 11 Secundo ibi: similiter autem etc., excludit falsam opinionem circa cognitionem iustorum et iniustorum. Et dicit, quod quidam non aestimant esse magnae sapientiae quod aliquis cognoscat iusta et iniusta, propter hoc, quod non est difficile intelligere ea quae leges dicunt, quae sunt iusta legalia. Sed decipiuntur: quia haec simpliciter considerata non sunt iusta nisi secundum accidens, inquantum accidit ea esse iusta; sed vere iusta sunt secundum quod aliqualiter operantur et *distribuuntur* (idest attribuuntur) aliqualiter negotiis et personis; hoc autem, scilicet accommodare convenienter ea quae sunt lege posita negotiis et personis, est magis operosum et difficile quam scire sanativa, in quo consistit tota ars medicinae. Maior enim est diversitas rerum voluntariarum, in quibus consistit iustitia, quam corporalium complexionum in quibus consistit sanitas: quia et in sanativis scire virtutem mellis et vini et hellebori et effectum ustionis et incisionis, facile est; sed distribuere ista ad sanandum, sicut oportet et cui oportet et quando oportet, tanti operis est quanti et medicum esse, quia qui hoc scit, medicus est.

[73780] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 12 Tertio ibi: propter ipsum autem hoc etc., excludit falsam opinionem circa facilitatem eius quod est iustum operari iniusta. Et dicit, quod propter praedicta etiam homines aestimant quod nihil minus sit facile iusto facere iniustum quam cuicumque alii, quia per hoc quod aliquis est iustus non minus, sed magis scit et potest operari unumquodque horum quae dicuntur iniusta; sicut commisceri mulieri alterius et percutere alium et dimittere clypeum in bello, et quod aliquis faciat insultum in quemcumque. Sed decipiuntur, quia quod aliquis faciat opera timiditatis et facere iniustum, non est facere praedicta nisi secundum accidens, inquantum scilicet accidit ista quae fiunt esse iniusta: sed facere iniustum est facere praedicta sic se habentem, scilicet quod sit volens et promptus ad hoc; sicut et circa medicinam medicari et sanare non consistit in hoc solum quod est incidere vel non incidere vel dare *pharmacum*, idest medicinam laxativam vel non dare; sed in hoc quod aliquis sic det sicut oportet.

[73781] Sententia Ethic., lib. 5 l. 15 n. 13 Deinde cum dicit: sunt autem iusta etc., ostendit in quibus competant iusta. Et dicit quod iusta competunt in illis personis quibus possunt adesse ea quae sunt bona simpliciter et absolute, sicut divitiae et alia huiusmodi, et tamen habent quandoque

circa hoc superabundantiam et defectum, sicut sunt communiter homines. Quibusdam enim circa talia non est aliqua superabundantia; sed semper optime utuntur talibus bonis, sicut contingit hominibus perfectis in virtute, et forte diis, secundum errorem eorum qui ponebant eos talibus uti. Quibusdam vero, idest valde malis et insanabilibus a sua malitia nulla particula talium rerum est utilis, sed omnia eis nocent. Quibusdam vero non omnia nocent, sed usque ad aliquem determinatum terminum. Unde patet quod iustitia est humanum bonum, quia respicit communem hominum statum.

Lectio 16

[73782] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 1 De epiikia vero et cetera. Postquam philosophus determinavit de iustitia communi, hic determinat de epiichia quae est communis iustitiae directiva. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo prosequitur propositum, ibi, neque autem ut idem et cetera. Dicit ergo primo, quod proximum praemissis est ut dicatur de epiichia quae nominat quemdam habitum, et de epiiche quod est obiectum eius. Dicendum est autem de eis qualiter quidem epiichia se habeat ad iustitiam, et qualiter eius obiectum quod dicitur epiches se habeat ad iustum quod est iustitiae obiectum. Dicitur autem in Graeco epiiches quasi id quod est conveniens vel decens, ab epy, quod est supra, et ycos, quod est oboediens; quia videlicet per epiichiam aliquis excellentiori modo obedit, dum observat intentionem legislatoris ubi dissonant verba legis.

[73783] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 2 Deinde cum dicit: neque autem ut idem etc., prosequitur propositum. Et circa hoc tria facit. Primo determinat de obiecto epiichiae. Secundo de subiecto eius, ibi: manifestum autem ex hoc etc.; tertio de ipso habitu, ibi, et habitus iste et cetera. Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem. Secundo solvit, ibi, habent autem omnia et cetera. Dicit ergo primo, quod si aliqui diligenter attendant, non videtur quod epiiches et iustum sint simpliciter idem, quia aliquando recedit a iusto legali: neque etiam videtur quod omnino sit diversum genere a iusto. Et horum assignat rationem: quia quandoque laudamus id quod est epiiches, dicentes hoc esse bene factum; et similiter laudamus talem virum qui hoc operatur; vel dicimus eum *virum*, idest virilem et perfectum. Et sic patet quod, cum transferimus laudem ad id quod est epiiches vel ad hominem quasi ad aliquid magis bonum, in hoc ostendimus quod epiikes sit aliquid melius quam iustum. Unde non videtur esse idem simpliciter cum iusto.

[73784] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 3 Ex alia vero parte, si velimus sequi rationem, videtur esse inconveniens, si id quod est epiiches sit laudabile et sit aliquid praeter iustum. Oportet enim ut videtur quod vel iustum non sit *studiosum*, idest bonum, vel quod id quod est epiiches si sit aliud a iusto, non sit bonum, quia bonum contingit uno modo, ut in secundo dictum est; vel oportet, si ambo sint bona, quod sint idem. Et sic concludit quod circa id quod est epiiches accidit dubitatio propter praedicta: quia ex una parte videtur quod non sit idem, inquantum laudatur ut melius quam iustum; ex alia parte videtur quod sit idem cum iusto, inquantum id quod est praeter iustum non videtur esse bonum et laudabile.

[73785] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 4 Deinde cum dicit: habent autem omnia etc., solvit motam dubitationem. Et circa hoc duo facit. Primo proponit veritatem. Secundo rationem assignat, ibi, facit autem dubitationem et cetera. Dicit ergo primo, quod omnia quae dicta sunt pro utraque parte dubitationis quodammodo recte se habent; et si quis recte intelligat, nulla contrarietas ibi latet. Verum est enim quod id quod est epiikes est iustum quoddam et tamen est melius quodam alio iusto. Quia, ut supra dictum est, iustum quo cives utuntur dividitur in naturale et legale: est autem id quod est epiiches melius iusto legali, sed continetur sub iusto naturali. Et sic non dicitur melius quam iustum, quasi sit quoddam aliud genus separatum a genere iusti. Sic ergo patet quod idem est iustum et epiikes, quod sub genere iusti continetur, (et,) cum ambo sint bona, scilicet iustum legale et epiiches, melius est illud quod est epiiches.

[73786] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit: facit autem dubitationem etc., assignat rationem praedictorum. Et circa hoc tria facit. Primo assignat rationem dubitationis. Secundo assignat rationem veritatis propositae, ibi, causa autem et cetera. Tertio concludit veritatem intentam, ibi, propter quod iustum quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod hoc est quod faciebat dubitationem, quia id quod est epiikes est quidem aliquod iustum, sed non est iustum legale, sed est quaedam directio iusti legalis. Dictum est enim quod continetur sub iusto naturali a quo oritur iustum legale; unumquodque enim natum est dirigi secundum principium a quo oritur.

[73787] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 6 Deinde cum dicit: causa autem etc., assignat rationem veritatis propositae, scilicet quare iustum legale indigeat directivo. Et circa hoc tria facit. Primo proponit iusti legalis defectum. Secundo ostendit quod talis defectus non excludit eius rectitudinem, ibi et est nihil minus et cetera. Tertio concludit directionis necessitatem, ibi, cum igitur dicat lex et cetera. Dicit ergo primo, quod causa quare iustum legale indiget directione est ista, quia omnis lex datur universaliter. Quia enim particularia sunt infinita, non possunt comprehendi ab intellectu humano, ut de singulis particularibus lex feratur; et ideo oportet quod lex in universali feratur, puta quod quicumque fecerit homicidium occidatur.

[73788] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 7 Manifestum est autem quod de quibusdam intellectus noster potest aliquid verum dicere in universali, sicut in necessariis in quibus non potest defectus accidere. Sed de quibusdam non est possibile quod dicatur aliquid verum in universali, sicut de contingentibus; de quibus etsi aliquid sit verum ut in pluribus, in paucioribus tamen deficit; et talia sunt facta humana: de quibus dantur leges. Quia igitur in talibus necesse est quod legislator universaliter loquatur propter impossibilitatem comprehendendi particularia, nec tamen est possibile quod in omnibus recte se habeat id quod dicitur propter hoc quod deficit in paucioribus, legislator accipit id quod est ut in pluribus, et tamen non ignorat quod in paucioribus contingit esse peccatum: sicut etiam naturalis dicit quod homo habet quinque digitos et tamen novit quod propter errorem naturae, ut in paucioribus accidit aliquos habere plures vel pauciores.

[73789] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 8 Deinde cum dicit: et est nihil minus etc., ostendit quod praedictus defectus non tollit rectitudinem legis vel iusti legalis; dicens quod, licet peccatum accidat in aliquibus ex observantia legis, nihilominus lex recta est, quia peccatum illud non est ex parte

legis, quae rationabiliter posita est, neque ex parte legislatoris qui locutus est secundum conditionem materiae, sed est peccatum in natura rei. Talis enim est materia operabilium humanorum, quod non sunt universaliter eodem modo, sed ut in paucioribus diversificantur; sicut reddere depositum secundum se iustum, est et ut in pluribus bonum; in aliquo tamen casu potest esse malum, puta si reddatur gladius furioso.

[73790] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 9 Deinde cum dicit: cum igitur dicat etc., concludit necessitatem directionis iusti legalis. Et dicit quod cum lex proponit aliquid in universali, et in aliquo casu non sit utile illud observari, tunc recte se habet quod aliquis dirigat illud quod deficit legi, ubi scilicet legislator reliquit casum particularem in quo lex deficit, non determinatum et *peccavit*, idest rem defectibilem proposuit, in hoc quod *simpliciter* id est universaliter dixit. Quia et ipse legislator, si praesens esset ubi talis casus accidit, sic determinaret esse dirigendum et si a principio praescivisset, posuisset hoc in lege. Sed non potuit comprehendere omnes casus particulares. Sicut in quadam civitate statutum fuit sub poena capitis quod peregrini non ascenderent muros civitatis, ne scilicet possent dominium civitatis usurpare. Hostibus autem irruentibus in civitatem, peregrini quidam ascendentes muros civitatis defenderunt civitatem ab hostibus, quos tamen non est dignum capite puniri, esset enim hoc contra ius naturale ut benefactoribus poena rependeretur. Et ideo secundum iustum naturale oportet hic dirigere iustum legale.

[73791] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 10 Deinde cum dicit propter quod iustum quidem etc., concludit veritatem intentam. Et dicit quod propter praedicta manifestum est quod id quod est epiikes est quidem iustum et est melius quodam iusto, non quidem iusto naturali, quod simpliciter, id est universaliter, est observandum, sed iusto legali, in quo accidit peccatum propter hoc quod simpliciter, idest universaliter proponitur. Unde haec est natura eius quod est epiiches, ut sit directivum legis ubi lex deficit propter aliquem particularem casum. Quia enim lex deficit in particularibus, ista est causa quod non omnia possunt determinari secundum legem, quia de quibusdam quae raro accidunt, impossibile est quod lex ponatur, eo quod non possunt omnia talia ab homine praevideri. Et propter hoc necessaria est post legem latam sententia iudicum per quam universale dictum legis applicatur ad particulare negotium. Quia enim materia humanorum operabilium est indeterminata, inde est quod eorum regula, quae est lex, oportet quod sit indeterminata, quasi non semper eodem modo se habens.

[73792] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 11 Et ponit exemplum de regula Lesbiae aedificationis. In Lesbia enim insula sunt lapides duri qui non possunt de facili ferro praecidi, ut sic redigantur ad omnimodam rectitudinem; et ideo aedificatores utuntur ibi regula plumbea. Et sicut illa regula complicata adaptatur ad figuras lapidum et non manet in eadem dispositione, ita oportet quod sententia iudicum adaptetur ad res secundum earum convenientiam. Sic ergo epilogando concludit, manifestum esse ex praedictis quod id quod est epiikes est quoddam iustum et quod est melius quodam iusto, scilicet legali.

[73793] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 12 Deinde cum dicit manifestum autem ex hoc etc., determinat de subiecto epiichiae; et dicit manifestum esse ex hoc quod dictum est, quis homo sit

epiiches, ille scilicet qui eligit et operatur ea quae dicta sunt. Et ponit quamdam proprietatem talis virtuosi; et dicit quod talis non est *acrivodikeos*, id est diligenter exequens iustitiam *ad deterius*, idest ad puniendum, sicut illi qui sunt rigidi in puniendo, sed diminuit poenas, quamvis habeat legem adiuvantem ad puniendum. Non enim poenae sunt per se intentae a legislatore, sed quasi medicina quaedam peccatorum. Et ideo epiiches non plus apponit de poena quam sufficiat ad cohibenda peccata.

[73794] Sententia Ethic., lib. 5 l. 16 n. 13 Deinde cum dicit: et habitus iste etc., determinat de ipso habitu virtutis. Et dicit quod iste habitus qui dicitur epiikia est quaedam species iustitiae et non est aliquis alius habitus a iustitia legali, sicut et de eius obiecto dictum est: habitus enim per obiecta cognoscuntur.

Lectio 17

[73795] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 1 Utrum autem contingit sibi ipsi et cetera. Postquam philosophus determinavit de iustitia proprie dicta, hic intendit determinare de iustitia metaphorice dicta. Et quia huiusmodi iustitia consistit in his quae sunt ad se ipsum, ideo ostendit quod nullus potest, proprie loquendo, sibiipsi facere iniustum. Secundo ostendit quomodo hoc contingit secundum metaphoram. Circa primum duo facit: primo ostendit quod nullus potest sibi ipsi facere iniustum vel pati iniustum a se ipso; secundo ostendit quid sit peius, utrum facere iniustum vel pati iniustum, ibi: manifestum autem et quoniam ambo et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod huiusmodi quaestio ex supradictis determinari potest; secundo ponit quaedam per quae videtur quod aliquis sibiipsi possit facere iniustum, ibi: quaedam quidem enim etc.; tertio determinat veritatem, ibi, sed cui et cetera. Dicit ergo primo, quod ex dictis potest esse manifestum utrum contingat quod aliquis sibi ipsi faciat iniustum vel non. Hanc autem quaestionem supra movit; sed hic eam prosequitur propter proximitatem quam habet ad cognitionem metaphoricae iustitiae.

[73796] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 2 Deinde cum dicit: quaedam quidem enim etc., ponit duas rationes, ex quibus videtur quod aliquis possit sibiipsi iniustum facere. Quarum prima talis est. Manifestum est, secundum supradicta, quod illa quae sunt iusta secundum quamcumque virtutem, ordinantur a lege. Unde illud quod in nullo casu ordinatur a lege, non videtur esse iustum secundum aliquam virtutem: et ita videtur esse iniustum. In nullo enim casu lex iubet quod aliquis se interficiat. Illa autem quae lex non iubet tamquam iusta, prohibet tamquam iniusta. Quod non est sic intelligendum, quasi nihil sit medium inter praeceptum et prohibitionem legis, cum multa sint quae a lege nec praecipiuntur nec prohibentur, sed permittuntur hominum voluntati, sicut emere rem aliquam vel non emere; sed est sic intelligendum quod illa sola lex in nullo casu iubet quae sunt prohibita quasi per se iniusta: et ita videtur quod occidere seipsum sit per se iniustum, cum hoc lex nunquam praecipiat.

[73797] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 3 Secundam rationem ponit ibi adhuc autem etc. et dicit quod ille qui nocet alicui praeter legis praeceptum, ut cum lex praecipit aliquem puniri, dummodo non sit contranocens, idest resistens nocumento sibi ab altero illato, puta cum repercutit percutientem, talis inquam facit volens iniustum. Et in hoc quod dico volens, intelligitur quod sciat quid et quomodo faciat et alias circumstantias. Sed ille qui occidit seipsum propter iram, operatur praeter rectam legem volens hoc quod non permittit lex. Ergo facit iniustum. Ergo videtur quod aliquis possit sibiipsi iniustum facere.

[73798] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit sed cui? et cetera, solvit praedictam dubitationem. Et primo ponit solutionem et confirmat eam; secundo ponit radicem principalem solutionis, ibi: totaliter autem solvitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo solvit dubitationem supra motam quantum ad iustitiam legalem. Secundo quantum ad iustitiam particularem, ibi, adhuc secundum quod iniustus et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit solutionem. Et dicit quod ille qui interficit se ipsum facit quidem iniustum, sed considerandum est cui iniustum faciat. Facit enim iniustum civitati quam privat uno cive, sed non facit iniustum sibi ipsi.

[73799] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 5 Secundo ibi: volens enim etc., confirmat solutionem positam. Et primo quantum ad hoc quod non facit iniustum sibi. Ipse enim volens patitur occisionem; nullus autem patitur iniustum volens, ut supra habitum est: ergo iste non patitur iniustum. Non ergo facit sibi iniustum.

[73800] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 6 Secundo ibi: propter quod etc., confirmat solutionem quantum ad hoc quod facit iniustum civitati: et hoc per quoddam signum. Videmus enim quod civitas infert damnum quale possibile est, scilicet inhonorationem sive vituperium ei qui occidit seipsum; puta quod facit trahi cadaver eius vel dimittit ipsum insepultum, ut per hoc detur intelligi quod ipse fecit iniuriam civitati.

[73801] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit: adhuc secundum quod iniustus etc., ostendit quod nullus facit sibiipsi iniustum secundum iniustitiam particularem. Et primo proponit quod intendit. Et dicit quod secundum quod aliquis dicitur iniustus non quasi totaliter pravus secundum omnem malitiam, sed solum quasi faciens iniustum particulare, secundum inquam hoc iniustum non contingit quod aliquis sibiipsi faciat iniustum. Hoc enim iniustum particulare est aliud ab iniusto legali de quo supra loquebamur. Contingit enim quod aliquis dicatur iniustus secundum aliquem modum non quasi habens totam malitiam, sed quasi habens aliquam particularem malitiam, sicut et aliquis dicitur timidus secundum particularem malitiam. Unde nec secundum istam iniustitiam particularem contingit quod aliquis sibiipsi faciat iniustum.

[73802] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 8 Secundo ibi, simul enim eidem etc., probat propositum quatuor rationibus. Quarum prima est quia ille qui facit iniustum secundum iniustitiam particularem, habet plus quam sibi debeatur; ille autem qui patitur habet minus; si ergo aliquis sibi ipsi faceret iniustum, sequeretur quod simul uni et eidem auferretur aliquid de suo et adiaceret sibi quasi superappositum; ergo impossibile est quod idem sit iniustum faciens et iniustum patiens a seipso. Sed tam iustum quam iniustum necesse est in pluribus personis inveniri.

[73803] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: adhuc voluntarium et cetera. Et dicit quod iniustum facere oportet esse voluntarium et cum electione, et oportet etiam quod sit prius quam iniustum pati. Ille enim qui primo passus est iniustum et idem contrafacit secundo, quod lex permittit, non videtur facere iniustum, puta si reaccipit rem sibi ablatam. Sed si aliquis sibiipsi noceat, eadem simul et patitur et facit. Non ergo videtur sibiipsi facere iniustum.

[73804] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 10 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc erit utique et cetera. Voluntarie enim aliquis sibiipsi nocet. Si igitur talis iniustum patitur a seipso, sequitur quod iniustum pati sit voluntarium; quod supra improbatum est.

[73805] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 11 Quartam rationem ponit ibi, cum his autem et cetera. Quia si quis consideret in particularibus *iniustificationibus*, idest in speciebus particularis iniustitiae, maxime apparet quod nullus sibiipsi facit iniustum. Est enim una species particularis iniustitiae moechia, idest adulterium. Nullus autem *moechatur*, idest adulterat uxorem suam, neque aliquis dicitur suffossor murorum, quod pertinet ad aliam iniustitiae speciem, propter hoc quod suffodit proprium murum; neque etiam dicitur aliquis fur, si accipiat clam bona sua. Unde patet quod non contingit sibiipsi iniustum facere.

[73806] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 12 Deinde cum dicit: totaliter autem solvitur etc., ponit principalem radicem praedictae solutionis. Et dicit quod totaliter solvitur praedicta quaestio de eo quod est iniustum facere sibiipsi, secundum hoc quod supra determinatum est de hoc quod impossibile est voluntarie aliquem iniustum pati. Ex hoc enim manifeste sequitur quod nullus sibi iniustum facit, cum iniustum facere sit voluntarium, ut supra dictum est.

[73807] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 13 Deinde cum dicit manifestum autem et quoniam ambo etc., comparat adinvicem ista duo. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod utrumque eorum est malum. Secundo, quod iniustum facere per se est peius, ibi, sed tamen deterius etc.; tertio ostendit quod per accidens potest esse e converso, ibi, secundum accidens autem et cetera. Dicit ergo primo, quod *ambo*, scilicet iniustum facere et iniustum pati, sunt prava. Quod quidem probat per hoc quod hoc quidem, scilicet iniustum pati est minus habere quam medium iustitiae requirat. *Hoc autem*, scilicet iniustum facere, est plus habere quam sit mensura iustitiae. Medium autem iustitiae quod dicitur iustum ita se habet in commutationibus et in distributionibus, sicut sanum in medicinali et bene habitivum in arte exercitativa; unde, sicut in medicinali et exercitativa illud quod est plus vel minus est malum, ita etiam circa iustitiam.

[73808] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 14 Deinde cum dicit: sed tamen deterius etc., ostendit quod peius sit iniustum facere quam iniustum pati. Quod quidem probat per hoc: quod iniustum facere est vituperabile et cum malitia: quod quidem intelligendum est vel de malitia perfecta et simpliciter, puta cum aliquis iniustum facit non solum voluntarie, sed ex electione; vel se habet proxime ad perfectam malitiam, ut patet de eo qui iniustum facit non ex electione, sed ex ira vel alia passione. Ostensum est enim supra, quod non omne voluntarium est cum iniustitia. Quandoque enim aliquis voluntarie iniustum facit et tamen non est iniustus, nihilominus tamen vituperatur. Sed iniustum pati est omnino sine malitia et iniustitia. Ille enim qui iniustum patitur nullo modo propter hoc

dicitur iniustus vel malus. Manifestum est autem quod illud est magis malum a quo denominatur aliquis malus, quam a quo non denominatur malus; sicut albedo in actu, qua denominatur aliquis albus, magis dicitur vere albedo quam illa quae est in potentia, a qua non denominatur aliquis albus. Sequitur igitur quod iniustum pati secundum se sit minus malum quam iniustum facere.

[73809] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 15 Deinde cum dicit secundum accidens autem etc., ostendit quod secundum accidens potest esse e converso. Et dicit quod nihil prohibet quin iniustum pati per accidens sit magis malum quam iniustum facere, puta cum aliquis ex hoc quod iniustum patitur provocatur ad maiores iniustitias faciendas. Sed de hoc quod est per accidens non curat ars, sed iudicat secundum id quod est per se. Sicut ars medicinae dicit pleuresim, quae est apostema sub costis periculosum et mortale, esse maiorem aegritudinem quam sit offensio pedis, quamvis quandoque offensio pedis per accidens possit esse peior; puta cum aliquis propter hoc quod habet pedem laesum cadit, et sic accidit quod capiatur ab adversario et moriatur.

[73810] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 16 Deinde cum dicit secundum metaphoram autem etc., ostendit qualis sit metaphorica iustitia. Et dicit quod secundum quamdam metaphoram et similitudinem contingit, non quidem quod sit iustum vel iniustum totius hominis ad seipsum, sed quod sit quaedam species iusti inter aliquas partes hominis adinvicem. Non tamen inter eas est omne iustum, sed solum iustum *dominativum vel dispensativum*, id est yconomicum. Quia secundum has rationes, scilicet dominii vel dispensationis videtur distare rationalis pars animae ab irrationali, quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Nam ratio dominatur irascibili et concupiscibili et gubernat eas.

[73811] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 17 Et ad ista respiciunt illi quibus videtur quod sit iniustitia hominis ad se ipsum propter hoc quod in talibus contingit aliquem pati propter proprios appetitus. Puta cum ex ira vel concupiscentia aliquis facit contra rationem. Sic igitur in his est quoddam iustum et iniustum, sicut inter imperantem et eum cui imperatur. Non autem est verum iustum, quia non est inter duos; sed est similitudinarium iustum, inquantum diversitas potentiarum animae assimulatur diversitati personarum.

[73812] Sententia Ethic., lib. 5 l. 17 n. 18 Ultimo autem epilogando concludit quod determinatum est de iustitia et aliis virtutibus moralibus secundum praedictum modum. Et in hoc terminatur sententia quinti libri.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Ethicorum

liber VI

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 6

Lectio 1

[73813] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 1 Quia autem existimus prius dicentes et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus, in hoc sexto libro determinat de intellectualibus. Et primo prooemialiter dicit de quo est intentio. Secundo determinat propositum, ibi, prius quidem igitur dictum est et cetera. Circa primum tria facit. Primo dicit quod dicendum est de ratione recta. Secundo ostendit quid de ea dicendum sit, ibi: in omnibus enim dictis habitibus etc.; tertio continuat se ad praecedentia, ibi, animae autem virtutes et cetera. Dicit ergo primo quod, quia supra in secundo dictum est quod in virtutibus moralibus, de quibus supra actum est, oportet eligere medium et praetermittere superabundantiam et defectum; medium autem determinatur secundum rationem rectam, ut in II habitum est, consequens est ut (hoc), scilicet *rationem rectam*

et virtutem intellectualem, quae est rectitudo rationis, dividamus in suas species, sicut et supra divisimus virtutes morales.

[73814] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit: in omnibus enim dictis etc., ostendit quid dicendum sit de ratione recta. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid de ratione recta haberi possit per ea quae supra dicta sunt; secundo ostendit quod hoc non sufficit, ibi, est autem dicere quidem et cetera. Tertio concludit quid oporteat amplius dicere, ibi, propter quod oportet et cetera. Dicit ergo primo, quod in omnibus praedictis *habitibus*, id est in virtutibus moralibus, sicut et in aliis rebus, puta in artificialibus, est aliquid quasi signum ad quod respicit ille qui habet rectam rationem: et sic *intendit et remittit*, id est addit vel minuit, et considerat per hoc signum *quis est terminus medietatum*, idest quomodo debeat determinari medietas in unaquaque virtute, quas quidem medietates dicimus esse quoddam medium inter superabundantiam et defectum, et hoc secundum rationem rectam. Hoc autem signum quod est virtuoso sicut regula artifici, est id quod decet et convenit, a quo non oportet deficere nec ultra addere. Et hoc est medium virtutis: quae quidem supra in secundo manifestata sunt.

[73815] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: est autem dicere etc., ostendit quod hoc non sufficit cognoscere circa rationem rectam. Et dicit quod id quod dictum est, est quidem verum, sed non est sufficienter manifestum prout requiritur ad usum rationis rectae. Est enim id quod dictum est, quoddam commune quod verificatur in omnibus humanis studiis in quibus homines secundum scientiam practicam operantur, puta in militia et medicina et quibuscumque negotiis. In quibus omnibus verum est dicere, quod neque plura neque pauciora oportet aut facere aut negligere, sed ea quae medio modo se habent et secundum quod recta ratio determinat; sed solum ille qui hoc commune habet, non propter hoc sciet amplius procedere ad operandum. Puta si quaerenti qualia oportet dari ad sanandum corpus, aliquis responderet quod illa debent dari quae praecipit ars medicinae et ille qui habet hanc artem, scilicet medicus; non propter hoc interrogans sciret quid deberet dare infirmo. Sic autem se habet ratio recta prudentiae in moralibus, sicut recta ratio artis in artificialibus: unde patet quod non sufficit id quod dictum est.

[73816] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., concludit quod simili ratione circa habitus animae (oportet quod) non solum vere dicatur aliquid in communi, sed quod distincte determinetur quae sit ratio recta et quis sit *terminus*, idest definitio rationis rectae; vel etiam secundum quid ratio recta determinari possit.

[73817] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: animae autem virtutes etc., continuat se ad praecedentia. Et dicit quod cum supra in fine I diviserimus virtutes animae hoc modo quod quasdam diximus esse morales, quasdam intellectuales; ex quo de moralibus determinatum est, restat quod determinemus de reliquis, id est de intellectualibus, secundum quas ipsa ratio rectificatur: ita tamen quod prius aliqua dicenda sunt de ipsa anima, sine cuius cognitione non possunt cognosci animae virtutes, ut supra in fine primi dictum est.

[73818] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: prius quidem igitur etc., incipit prosequi propositum. Et primo determinat quae dicenda sunt de anima. Secundo prosequitur de

virtutibus intellectualibus, ibi, sumendum ergo utriusque horum et cetera. Circa primum duo facit: primo resumit divisionem partium animae supra positam in fine primi. Secundo subdividit alterum membrum, ibi, nunc autem de rationem habente et cetera. Dicit ergo primo, quod prius dictum est quod duae sunt partes animae: una quae est habens rationem et alia quae est irrationalis. Dictum est autem supra quod id quod est rationem habens per essentiam, perficitur per virtutes intellectuales; id autem quod est irrationale, participans tamen ratione, perficitur per virtutes morales.

[73819] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit: nunc autem etc., subdividit alterum membrum praedictae divisionis. Et circa hoc tria facit. Primo proponit divisionem. Secundo probat, ibi, ad ea enim quae genere altera et cetera. Tertio imponit nomina membris divisionis, ibi, dicatur autem et cetera. Dicit ergo primo quod, quia nunc intendimus de virtutibus intellectualibus quae perficiunt partem animae rationalem, ideo ad distinguendum virtutes intellectuales oportet dividere rationem habens eodem modo quo supra divisimus partes animae; non quasi ex principali intentione, sed secundum quod sufficit ad propositum. Supponatur ergo quod pars rationalis dividatur in duas: una quidem est per quam speculamur illa entia, scilicet necessaria, quorum principia non possunt aliter se habere, alia autem pars (est) per quam speculamur contingentia.

[73820] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit ad ea enim quae genere altera etc., probat praemissam divisionem tali ratione. Ad obiecta quae differunt genere necesse est quod diversa genera partium animae adaptentur. Manifestum est autem quod contingens et necessarium differunt genere, sicut habetur de corruptibili et incorruptibili decimo metaphysicae; relinquitur ergo quod sit diversum genus partium animae rationalis quo cognoscit necessaria et contingentia.

[73821] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 9 Maiorem autem propositionem probat ibi: si quidem secundum similitudinem et cetera. Et hoc tali ratione. Partibus animae inest cognitio secundum quod habent similitudinem quamdam ad res cognitas; non quidem ita quod res cognita sit actu in natura potentiae cognoscentis, sicut Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus, igne ignem, et sic de aliis: sed inquantum quaelibet potentia animae secundum suam proprietatem est proportionata ad talia cognoscenda, sicut visus ad cognoscendos colores et auditus ad cognoscendos sonos. Sed eorum quae sunt invicem similia et proportionata est eadem ratio distinctionis. Ergo, sicut cognita per rationem genere differunt, ita et partes animae rationalis.

[73822] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit: dicatur autem etc., imponit nomina praedictis partibus. Et dicit quod praedictarum partium rationalis animae una quidem quae speculatur necessaria potest dici scientificum genus animae, quia scientia de necessariis est; alia autem pars potest dici rationativa, secundum quod ratiocinari et consiliari pro eodem sumitur. Nominat enim consilium quamdam inquisitionem nondum determinatam, sicut et ratiocinatio. Quae quidem indeterminatio maxime accidit circa contingentia, de quibus solis est consilium. Nullus enim consiliatur de his quae non contingit aliter se habere; sic ergo sequitur quod ratiocinativum sit una pars animae rationem habentis.

[73823] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 11 Videtur autem quod philosophus hic determinat, dubi-

tationem habere. Ipse enim in tertio de anima distinguit intellectum in duo, scilicet in agens et possibile: et dicit quod agens est quo est omnia facere, possibilis autem est quo est omnia fieri. Sic ergo tam intellectus agens quam possibilis secundum propriam rationem ad omnia se habet. Esset ergo contra rationem utriusque intellectus, si alia pars animae esset quae intelligit necessaria et quae intelligit contingentia.

[73824] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 12 Rursum, verum necessarium et verum contingens videntur se habere sicut perfectum et imperfectum in genere veri. Eadem autem potentia animae cognoscimus perfecta et imperfecta in eodem genere, sicut visus lucida et tenebrosa: multo igitur magis eadem potentia intellectiva cognoscit necessaria et contingentia.

[73825] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 13 Item, universalius se habet intellectus ad intelligibilia quam sensus ad sensibilia. Quanto enim aliqua virtus est altior, tanto est magis unita. Sensus autem visus percipit et incorruptibilia, scilicet caelestia corpora, et corruptibilia, scilicet inferiora: quibus proportionaliter respondere videntur necessarium et contingens: multo igitur magis eadem intellectiva potentia cognoscit necessaria et contingentia.

[73826] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 14 Videtur etiam et probatio quam inducit, efficax non esse. Non enim quaelibet diversitas generis in obiectis requirit diversas potentias, alioquin non eadem potentia visiva videremus plantas et alia animalia, sed sola illa diversitas quae respicit formalem rationem obiecti: puta si esset diversum genus coloris vel luminis, oporteret esse diversas potentias visivas. Obiectum autem intellectus proprium est quod quid est, quod est commune omnibus et substantiis et accidentibus, licet non eodem modo. Unde et eadem intellectiva potentia cognoscimus substantias et accidentia. Pari ergo ratione diversitas generis necessariorum et contingentium non requirit diversas potentias intellectivas.

[73827] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 15 Haec autem dubitatio de facili solvitur si quis consideret quod contingentia dupliciter cognosci possunt. Uno modo secundum rationes universales; alio modo secundum quod sunt in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Non enim scientia naturalis est solum de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus. Unde patet quod contingentia sic considerata ad eandem partem animae intellectivae pertinent ad quam et necessaria, quam philosophus vocat hic *scientificum*; et sic procedunt rationes inductae. Alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium; sic autem accipit hic philosophus *contingentia*: ita enim cadunt sub consilio et operatione. Et propter hoc ad diversas partes animae rationalis pertinere dicit necessaria et contingentia, sicut universalia speculabilia et particularia operabilia.

Lectio 2

[73828] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 1 Sumendum ergo utriusque horum et cetera. Postquam philosophus distinxit partes animae rationem habentis secundum quod est necessarium ad propositum, hic incipit agere de ipsis virtutibus intellectualibus quibus utraque pars animae rationalis perficitur. Et primo determinat de singulis intellectualium virtutum. Secundo movet quamdam dubitationem de utilitate ipsarum, ibi, dubitabit autem utique aliquis et cetera. Circa primum duo facit. Primo investigat rationes accipiendi virtutes intellectuales. Secundo incipit de eis agere, ibi, incipientes igitur superius et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit communem rationem virtutis, prout in primo dictum est, quod virtus alicuius est, quae opus eius bonum reddit. Secundo inquirit quid sit bonum opus animae rationem habentis, quantum ad utramque partem, ibi: tria autem sunt in anima et cetera. Tertio concludit quae vel quales sint virtutes utriusque partis, ibi, secundum quos igitur et cetera.

[73829] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo, quod ex quo positae sunt duae partes rationem habentis, cui attribuuntur virtutes intellectuales, sumendum est, quis est optimus habitus utriusque praedictarum partium, quia talis habitus necesse est quod sit virtus utriusque partis. Dictum est autem supra, quod virtus uniuscuiusque rei determinatur ad proprium opus, quod scilicet bene perficitur secundum virtutem. Hic autem dicitur optimus habitus, quo optime perficitur aliquod opus.

[73830] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: tria autem sunt in anima etc., inquirit quid sit proprium opus utriusque praedictarum partium. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quae sint principia propriorum actuum hominis; secundo inquirit quid sit proprium opus rationis, ibi, speculativae autem mentis et cetera. Tertio infert conclusionem intentam, ibi, utrarumque utique et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit tria, quae videntur esse principia humanorum actuum; secundo excludit unum eorum, ibi, horum autem sensus et cetera. Tertio ostendit, quomodo duo reliqua adinvicem concordare possunt, ibi, est autem, quod in mente et cetera. Circa primum considerandum est, quod duo opera videntur esse propria homini, scilicet cognitio veritatis et actus: inquantum scilicet homo agit tamquam dominus proprii actus et non sicut actus vel ductus ab alio. Super haec igitur duo videntur habere dominium et potestatem, tria quae sunt in anima, scilicet sensus et intellectus et appetitus. His enim tribus moventur animalia, ut dicitur in tertio de anima.

[73831] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: horum autem etc., excludit ab eo, quod dictum est, unum eorum, scilicet sensum. Et de veritate quidem manifestum est, quod non pertinet neque ad sensum neque ad appetitum, proponit autem ulterius, quod inter praedicta tria, sensus nullius actus principium est, eo scilicet modo, ut per sensum haberi possit dominium actus. Quod quidem manifestum est per hoc, quod bestiae habent quidem sensum, non tamen communicant aliquem actum, quia non habent dominium sui actus. Non enim a seipsis agunt, sed moventur instinctu naturae.

[73832] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: est autem quod in mente etc., ostendit

quomodo opera duorum reliquorum, scilicet intellectus et appetitus, possint adinvicem concordare. Et primo ostendit quomodo eorum actus sunt sibi proportionales. Intellectus enim in iudicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionaliter in vi appetitiva, scilicet persecutio qua appetitus tendit in bonum et inhaeret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ei. Et secundum hoc intellectus et appetitus possunt conformari, inquantum id quod intellectus affirmat bonum appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum appetitus fugit.

[73833] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 6 Secundo ibi: quare quia moralis etc., quia concludit quomodo in moralibus virtutibus praedicti actus intellectus et appetitus sibi concordant. Virtus enim moralis est habitus electivus, ut dictum est in secundo. Electio autem est appetitus consiliativus, in quantum scilicet appetitus accipit quod praeconsiliatum est, ut dictum est in tertio. Consiliari autem est actus unius partis rationis, ut supra habitum est. Quia igitur ad electionem concurrit et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera, et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio *dicit* idest affirmat, appetitus prosequatur. Ad hoc enim quod sit perfectio in actu, oportet quod nullum principiorum eius sit imperfectum. Sed haec mens, scilicet ratio quae sic concordat appetitui recto, et veritas eius, est practica.

[73834] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit speculativae autem mentis etc., ostendit quid sit opus rationem habentis, secundum utramque partem. Et primo ostendit quomodo utraque pars se habeat ad veritatem; secundo quomodo utraque pars se habeat ad actum, ibi, actus quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod bene et male mentis, idest intellectus vel rationis, quae est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas *confesse se habens*, idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordant.

[73835] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 8 Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus. Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui persequitur quae vera ratio dicit.

[73836] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 9 Videtur etiam hic esse dubium de hoc, quod prosequitur

de speculativo et practico intellectu quasi de duabus partibus supra positis, scilicet scientifico et ratiocinativo, cum tamen supra dixit esse diversas partes animae scientificum et rationativum, quod de intellectu speculativo et practico ipse negat in III de anima. Dicendum est ergo quod intellectus practicus principium quidem habet in universali consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili. Unde philosophus dicit in tertio de anima, quod ratio universalis non movet sine particulari, et secundum hoc rationativum ponitur diversa pars animae a scientifico.

[73837] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit: actus quidem igitur etc., ostendit quomodo utraque ratio se habeat ad actum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod mens est principium actus; secundo quae mens, ibi: mens autem ipsa et cetera. Tertio ostendit circa qualia mens sit principium actus, ibi: non est autem eligibile et cetera. Concludit ergo primo ex his quae supra dicta sunt, quod ex quo electio est appetitus consiliativus, sequitur, quod sit actus principium *unde motus*, idest per modum causae efficientis, *sed non cuius gratia*, idest per modum causae finalis. Dictum est enim in tertio de anima, quod appetitus est movens in animalibus. Sed ipsius electionis sunt principia appetitus et ratio *quae est gratia alicuius*, id est quae ordinatur ad aliquod operabile sicut ad finem. Est enim electio appetitus eorum quae sunt ad finem. Unde ratio proponens finem, et ex eo procedens ad ratiocinandum et appetitus tendens in finem comparantur ad electionem per modum causae. Et inde est, quod electio dependet et ab intellectu sive mente et ab habitu morali, qui perficit vim appetitivam, ita quod non est sine utroque eorum.

[73838] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 11 Et hoc probat per signum. Effectus enim electionis est actio, ut dictum est. Actio autem bona et *contrarium in actione*, idest mala actio, non potest esse *sine mente et more*, id est sine morali quacumque dispositione ad appetitum pertinente. Unde nec electio bona vel mala est sine mente et more.

[73839] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit: mens autem ipsa etc., ostendit, quae mens vel ratio sit principium actus. Et primo ostendit propositum. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod, vel appetitivus et cetera. Dicit ergo primo, quod quamvis mens sit principium actus, tamen mens ipsa, secundum se absolute considerata idest ratio speculativa, nihil movet, quia nihil dicit de imitabili et fugiendo, ut dicitur in III de anima, et sic non est principium alicuius actus; sed solum illa *quae est gratia huius*, idest quae ordinatur ad aliquod particulare operabile sicut ad finem; et haec est mens vel ratio practica, quae quidem non solum principatur activae operationi, quae non transit in exteriorem materiam, sed manet in agente ut concupiscere et irasci: sed etiam factivae, quae transit in exteriorem materiam sicut urere et secare.

[73840] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 13 Et hoc probat per hoc, quod omnis faciens, puta faber aut aedificator, facit suum opus *gratia huius*, idest propter finem, et non propter finem in universali, sed ad aliquid particulare quod est *factum*, idest constitutum in exteriori materia, puta cultellus, aut domus; et non est finis aliquid *actum*, idest aliquid agibile in agente existens, puta recte concupiscere aut irasci; facit etiam omnis faciens propter aliquid factum *quod est alicuius*, id est quod habet aliquem usum, sicut usus domus est habitatio; et talis quidem est finis facientis,

scilicet factum et non actum. Ideo autem non actum, quia in agibilibus ipsa bona actio est finis, puta bene concupiscere vel bene irasci. Et sicut mens practica est gratia huius finis vel facti vel actionis, ita etiam appetitus est alicuius particularis finis.

[73841] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit propter quod etc., infert quoddam corollarium ex praemissis. Quia enim electio est principium actus et electionis principia sunt appetitus et ratio sive intellectus aut mens, quae mediante electione sunt principia actus, consequens est quod electio vel sit intellectus appetitivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus intellectus, secundum quod ordinat appetitum; vel sit appetitus intellectivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus appetitus, secundum quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius est: quod patet ex obiectis. Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, quae pertinent ad intellectum. Et tale principium est homo, scilicet agens, eligendo per intellectum et appetitum.

[73842] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 15 Deinde cum dicit: non est autem eligibile etc., ostendit circa qualia mens sit principium actus per electionem. Et dicit quod *nihil factum*, idest nullum praeteritum est eligibile, sicut nullus eligit *Ilion*, idest Troiam fuisse captam. Cuius ratio est, quia electio est appetitus praeconsiliati, ut dictum est. Nullus enim consiliatur *de facto*, id est de praeterito, sed de futuro. Et hoc probat: consilium non est nisi de aliquo contingenti, ut supra habitum est. Factum autem id est praeteritum, non est contingens, quia non contingit ipsum *non fieri*, idest quod non sit factum; et ad hoc inducit verbum Agathonis qui recte dixit: quod solo isto posse privatur Deus, ut faciat *ingenita*, id est non facta quae sunt facta. Et hoc recte dixit.

[73843] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 16 Necesse est enim quod potestati cuiuslibet causae subsit omne illud quod potest contineri sub proprio obiecto virtutis eius, sicut ignis potest calefacere omne calefactibile. Virtus autem Dei, qui est universalis causa entium, extendit se ad totum ens: unde solum illud subtrahitur divinae potestati quod repugnat rationi entis, hoc est quod implicat contradictionem; et tale est quod factum est non fuisse. Eiusdem enim rationis est aliquid esse dum est, et fuisse dum fuit; et non esse quod est, et non fuisse quod fuit.

[73844] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 17 Deinde cum dicit utrarumque utique etc., concludit ex praemissis, quod cognitio veritatis est proprium opus utrarumque particularum intellectus, scilicet practici et speculativi, vel scientifici et ratiocinativi.

[73845] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 18 Deinde cum dicit secundum quos igitur etc., concludit ultimum, quod illi habitus sunt virtutes ambabus partibus intellectus secundum quos contingit verum dicere quod est bonum intellectivae partis.

Lectio 3

[73846] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 1 Incipientes igitur superius et cetera. Postquam philoso-

phus investigavit rationem secundum quam accipiendae sunt intellectuales virtutes, hic iam incipit de ipsis intellectualibus virtutibus determinare. Et primo determinat de virtutibus intellectualibus principalibus. Secundo de virtutibus quibusdam adiunctis uni earum, scilicet prudentiae, ibi, oportet autem assumere et cetera. Circa primum duo facit. Primo enumerat intellectuales virtutes. Secundo determinat de singulis earum, ibi, scientia quidem igitur quid est et cetera. Dicit ergo primo, quod ex quo posita est ratio accipiendi virtutes intellectuales, debemus rursus incipere ab eo quod superius determinatum est, ut sic tractemus de ipsis intellectualibus virtutibus.

[73847] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 2 Dictum est enim prius, quod virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit verum. Sunt autem quinque numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando: scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus. Unde patet quod ista quinque sunt virtutes intellectuales. Ab horum autem numero excludit suspicionem, quae per aliquas coniecturas habetur de aliquibus particularibus factis; et opinionem quae per probabiles rationes habetur de aliquibus universalibus. Quamvis enim per ista duo quandoque verum dicatur tamen contingit quod eis quandoque dicitur falsum, quod est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius; est autem contra rationem virtutis ut sit principium mali actus. Et sic patet quod suspicio et opinio non possunt dici intellectuales virtutes.

[73848] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: scientia quidem igitur etc., determinat de virtutibus intellectualibus enumeratis. Et primo determinat de singulis earum; secundo ostendit quae sit principalior inter eas, ibi, et quemadmodum caput habens et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de virtutibus intellectualibus perficientibus intellectum circa ea quae sunt ex principiis. Secundo determinat de habitibus intellectualibus perficientibus intellectum circa prima principia, ibi, quia scientia de universalibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de scientia quae perficit intellectum circa necessaria. Secundo de habitibus perficientibus intellectum circa contingentia, ibi: contingentis autem aliter habere et cetera. Circa primum duo facit. Primo notificat scientiam ex parte materiae. Secundo ex parte causae, ibi, adhuc docibilis omnis et cetera.

[73849] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 4 Dicit ergo primo, quod manifestum potest esse quid sit scientia ex his quae dicentur, si oportet per certitudinem scientiam cognoscere, et non sequi similitudines, secundum quas scilicet quandoque similitudinarie dicimus scire etiam sensibilia de quibus certi sumus. Sed certa ratio scientiae hinc accipitur, quod omnes suspicamur de eo quod scimus quod non contingit illud aliter se habere: alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis. Huiusmodi autem certitudo, quod scilicet non possit aliter esse, non potest haberi circa contingentia aliter se habere. Tunc enim solum potest de eis certitudo haberi cum cadunt sub sensu. Sed *quando fiunt extra speculari*, idest quando desinunt videri vel sentiri, tunc latent utrum sint vel non sint, sicut patet circa hoc quod est sortem sedere. Sic ergo patet quod omne scibile est ex necessitate. Ex quo concludit quod sit aeternum; quia omnia quae sunt simpliciter ex necessitate, sunt aeterna. Huiusmodi autem neque generantur neque corrumpuntur. Talia ergo sunt de quibus est scientia.

[73850] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 5 Potest autem et de generabilibus et corruptibilibus esse

aliqua scientia, puta naturalis; non tamen secundum particularia quae generationi et corruptioni subduntur, sed secundum rationes universales quae sunt ex necessitate et semper.

[73851] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit: adhuc docibilis etc., notificat scientiam per causam. Et dicit quod omnis scientia videtur esse *docibilis*, id est potens doceri; unde in I metaphysicae dicitur quod signum scientis est posse docere. Per id enim quod est actu reducitur alterum de potentia in actum. Et eadem ratione omne scibile est discibile ab eo, scilicet qui est potentia sciens. Oportet autem quod omnis doctrina seu disciplina fiat ex aliquibus praecognitis, sicut dictum est in principio posteriorum analyticorum. Non enim possumus devenire in cognitionem alicuius ignoti nisi per aliquod notum.

[73852] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 7 Est autem duplex doctrina ex praecognitis: una quidem per inductionem, alia vero per syllogismum. Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale in quod devenimus per experimenta singularium, ut dicitur in principio metaphysicae; sed ex universalibus principiis praedicto modo praecognitis procedit syllogismus. Sic ergo patet quod sunt quaedam principia ex quibus syllogismus procedit, quae non notificantur per syllogismum, alioquin procederetur in infinitum in principiis syllogismorum, quod est impossibile ut probatur in primo posteriorum. Sic ergo relinquitur quod principiorum syllogismi sit inductio. Non autem quilibet syllogismus est disciplinalis, quasi faciens scire, sed solus demonstrativus, qui ex necessariis necessaria concludit.

[73853] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 8 Sic ergo manifestum est quod scientia est habitus *demonstrativus*, idest ex demonstratione causatus, observatis omnibus illis quaecumque circa scientiam demonstrativam determinata sunt in posterioribus analyticis. Oportet enim, ad hoc quod aliquis sciat, quod principia ex quibus scit (sint) per aliquem modum credita et cognita etiam magis quam conclusiones quae sciuntur. Alioquin non per se, sed per accidens habebit scientiam, inquantum scilicet potest contingere quod istam conclusionem sciat per quaedam alia principia et non per ista quae non magis cognoscit quam conclusionem. Oportet enim quod causa sit potior effectu. Unde id quod est causa cognoscendi oportet esse magis notum. Et ita per hunc modum determinatum est de scientia.

[73854] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit contingentis autem etc., determinat de habitibus qui perficiunt intellectum circa contingentia. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit duos esse habitus circa contingentia. Secundo determinat de uno eorum, scilicet de arte, ibi, quia autem aedificativa et cetera. Tertio determinat de altero, scilicet de prudentia, ibi: de prudentia autem sic utique et cetera. Dicit ergo primo, quod contingens aliter se habere dividitur in duo, quia aliquid eius est agibile et aliquid est factibile, quod quidem cognoscitur per hoc quod alterum est factio et alterum est actio.

[73855] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 10 Et his possumus assentire *per rationes exteriores*, idest per ea quae determinata sunt extra istam scientiam, scilicet in IX metaphysicae; ibi enim ostensa est differentia inter actionem et factionem. Nam actio dicitur operatio manens in ipso agente, sicut videre, intelligere et velle, factio autem dicitur operatio transiens in exteriorem materiam

ad aliquid formandum ex ea, sicut aedificare, urere et secare. Quia ergo habitus distinguuntur secundum obiecta, consequens est quod habitus qui est activus cum ratione, scilicet prudentia, sit alius ab habitu factivo qui est cum ratione qui est ars; et quod unus eorum non contineatur sub alio, sicut neque actio et factio continentur sub invicem, quia neque actio est factio, neque factio est actio. Distinguuntur enim oppositis differentiis, ut ex dictis patet.

[73856] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 11 Est autem considerandum quod quia contingentium cognitio non potest habere certitudinem veritatis repellentem falsitatem, ideo quantum ad solam cognitionem pertinet, contingentia praetermittuntur ab intellectu qui perficitur per cognitionem veritatis. Est autem utilis contingentium cognitio secundum quod est directiva humanae operationis quae circa contingentia est. Et ideo contingentia divisit tractans de intellectualibus virtutibus solum secundum quod subiiciuntur humanae operationi. Unde et solae scientiae practicae sunt circa contingentia, inquantum contingentia sunt, scilicet in particulari. Scientiae autem speculativae non sunt circa contingentia nisi secundum rationes universales, ut supra dictum est.

[73857] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit: quia autem aedificativa etc., determinat de arte. Et primo de ipsa arte secundum se; secundo de arte per comparationem ad oppositum eius, ibi, ars quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit ars. Secundo quae sit artis materia, ibi, est autem ars omnis et cetera. Primum manifestat per inductionem. Videmus enim quod aedificativa est ars quaedam, et iterum quod est habitus quidam ad faciendum aliquid cum ratione. Et nulla ars invenitur cui hoc non conveniat, quod scilicet sit habitus factivus cum ratione, neque invenitur talis habitus factivus, scilicet cum ratione, qui non sit ars. Unde manifestum est quod idem est ars et habitus factivus cum vera ratione.

[73858] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit: est autem ars etc., determinat materiam artis. Et circa hoc tria facit: primo ponit artis materiam; secundo ostendit a quibus differat secundum suam materiam, ibi, neque enim de his etc.; tertio ostendit cum quo conveniat in materia, ibi, et secundum modum quemdam et cetera. Circa materiam autem artis duo est considerare, scilicet ipsam actionem artificis quae per artem dirigitur, et opus quod est per artem factum. Est autem triplex operatio artis. Prima quidem est considerare qualiter aliquid sit faciendum. Secunda autem est operari circa materiam exteriorem. Tertia autem est constituere ipsum opus. Et ideo dicit quod omnis ars est circa generationem, id est circa constitutionem et complementum operis, quod primo ponit tamquam finem artis: et est etiam *circa artificiare*, id est circa operationem artis qua disponit materiam, et est etiam circa speculari qualiter aliquid fiat per artem.

[73859] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 14 Ex parte vero ipsius operis duo est considerare. Quorum primum est quod ea quae fiunt per artem humanam sunt contingentia esse et non esse. Quod patet ex hoc, quod quando fiunt incipiunt esse de novo. Secundum est quod principium generationis artificialium operum est in solo faciente quasi extrinsecum ab eis, sed non in facto quasi intrinsecum.

[73860] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 15 Deinde cum dicit neque enim de his etc., manifestat quod dictum est, ostendens differentiam artis ad tria. Primo quidem ad scientias divinas et mathematicas, quae sunt de his quae ex necessitate sunt vel fiunt, de quibus non est ars.

[73861] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 16 Secundo ibi: neque de his etc., ostendit differentiam ad scientiam naturalem, quae est de his quae sunt secundum naturam, de quibus non est ars. Habent enim ea, quae sunt secundum naturam, in seipsis principium motus, ut dicitur in II physicorum, quod non competit operibus artis, ut dictum est.

[73862] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 17 Tertio ibi: quia autem etc., ostendit differentiam artis ad prudentiam. Et dicit, quod quia actio et factio sunt altera invicem, necesse est quod ars sit factionis directiva et non actionis, cuius est directiva prudentia.

[73863] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 18 Deinde cum dicit: et secundum modum quendam etc., ostendit cum quo conveniat ars in materia. Et dicit quod fortuna et ars sunt circa eadem secundum aliquem modum; utraque enim est circa ea quae fiunt per intellectum; sed ars cum ratione, fortuna sine ratione. Et hanc convenientiam Agathon designavit dicens, quod ars dilexit fortunam, et fortuna artem, inquantum scilicet in materia conveniunt.

[73864] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 19 Deinde cum dicit: ars quidem igitur etc., determinat de arte per comparationem ad eius oppositum. Et dicit, quod sicut ars, ut praedictum est, est quidam habitus factivus cum vera ratione, ita *athennia*, id est inertia, e contrario est habitus factivus cum ratione falsa circa contingens aliter se habere.

Lectio 4

[73865] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 1 De prudentia autem sic utique assumamus et cetera. Postquam philosophus determinavit de arte, hic determinat de prudentia. Et primo ostendit quid sit prudentia. Secundo ostendit quid sit subiectum eius, ibi: duabus autem entibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit prudentia; secundo ostendit differentiam eius ab arte, quantum ad rationem virtutis, ibi, sed tamen artis quidem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quis sit prudens. Secundo, quid sit prudentia, ibi, consiliatur autem nullus et cetera. Circa primum tria facit. Primo determinat modum agendi. Et dicit, quod sic oportet assumere de prudentia quid sit, considerando qui dicantur prudentes.

[73866] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 2 Secundo ibi: videtur autem prudentis esse etc., ostendit qui sint prudentes. Et dicit quod ad prudentem videtur pertinere, quod sit potens ex facultate habitus bene consiliari circa propria bona et utilia, non quidem in aliquo particulari negotio, puta qualia sint bona vel utilia ad sanitatem vel fortitudinem corporalem; sed circa ea quae sunt bona et utilia ad hoc quod tota humana vita sit bona.

[73867] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 3 Tertio ibi: signum autem etc., manifestat quod dictum est per signum: quia scilicet illi dicuntur prudentes non simpliciter, sed circa aliquid determinatum, qui possunt bene ratiocinari de his quae sunt bona et utilia ad aliquem finem determinatum, dummodo ille finis sit bonus; quia ratiocinari de his quae pertinent ad malum finem est contrarium prudentiae,

et dummodo hoc sit circa ea quorum non est ars; quia bene ratiocinari de huiusmodi non pertinet ad prudentiam, sed ad artem. Si ergo ille qui est bene consiliativus ad aliquid particulare est prudens particulariter in aliquo negotio; consequens est, quod ille sit totaliter et simpliciter prudens qui est bene consiliativus de his quae pertinent ad totam vitam.

[73868] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit consiliatur autem etc., ostendit quid sit prudentia. Et primo ponit definitionem prudentiae. Secundo manifestat eam per signa, ibi, propter quod Periclea et tales et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit ex praedictis differentiam prudentiae ad alios habitus supra positos, scilicet scientiam et artem. Secundo concludit definitionem prudentiae, ibi, relinquitur ergo et cetera. Tertio assignat rationem cuiusdam quod dixerat, ibi: factionis quidem enim et cetera. Dicit ergo primo, quod nullus consiliatur, neque de his quae sunt simpliciter impossibilia aliter se habere, neque de his quae sunt impossibilia agere illi. Accipiamus ergo ea quae supra dicta sunt: scilicet quod scientia est per demonstrationem: et iterum, quod demonstratio non potest esse de his quorum principia contingit aliter se habere, quia si principia possunt aliter se habere, omnia quae ex principiis illis consequuntur possunt aliter se habere non enim potest esse quod principia debilius esse habeant, quam ea quae sunt ex principiis. Coniungamus autem cum his ea quae nunc dicta sunt, scilicet quod consilium non sit de his quae sunt ex necessitate, et quod prudentia sit circa consiliabilia; quia dictum est supra, quod prudentis est bene consiliari. Ex quibus omnibus sequitur quod prudentia, neque sit scientia, neque ars.

[73869] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 5 Et quod non sit scientia, patet per hoc quod agibilia de quibus est consilium et circa quae est prudentia, contingit aliter se habere, et circa talia non est scientia. Quod autem prudentia non sit ars, patet per hoc, quod aliud est genus actionis et factionis. Unde prudentia quae est circa actiones, differt ab arte quae est circa factiones.

[73870] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit relinquitur ergo etc., concludit ex praemissis definitionem prudentiae. Et dicit, quod ex quo prudentia non est scientia, quae est habitus demonstrativus circa necessaria; et non est ars, quae est habitus cum ratione factivus; relinquitur, quod prudentia sit habitus cum vera ratione activus, non quidem circa factibilia, quae sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis.

[73871] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit factionis quidem enim etc., assignat rationem eius quod dixerat: scilicet quod prudentia sit habitus activus circa hominis bona et mala. Manifestum est enim, quod semper finis factionis est aliquid alterum ab ipsa factione, sicut finis aedificationis est aedificium constructum. Ex quo patet, quod bonum ipsius factionis non est in faciente, sed in facto. Sic igitur ars, quae est circa factiones, non est circa hominis bona vel mala, sed circa bona vel mala artificiatorum. Sed finis actionis non semper est aliquid alterum ab actione, quia quandoque euprasia, idest bona operatio est finis *ipsi*, idest sibimet, vel etiam agenti: quod tamen non est semper, nihil enim prohibet unam actionem ordinari ad aliam sicut ad finem: sicut consideratio effectuum ordinatur ad considerationem causae. Finis autem est bonum uniuscuiusque. Et sic patet, quod bonum actionis est in ipso agente. Unde prudentia, quae est circa actiones, dicitur esse circa hominis bona.

[73872] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit propter quod Periclea etc., manifestat definitionem propositam per duo signa. Quorum primum est, quod quia prudentia est circa hominis bona et mala, propter hoc quendam qui dicebatur Pericles et alios similes existimamus esse prudentes, ex eo quod possunt considerare quae sint bona non solum sibiipsis, sed etiam aliis. Tales autem, scilicet qui sibi et aliis possunt bona speculari, existimamus oeconomicos idest dispensatores domorum, et politicos, id est gubernatores civitatum.

[73873] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 9 Secundum signum ponit ibi, hinc et temperantiam et cetera. Et dicit quod quia prudentia est circa bona vel mala agibilia, inde est quod temperantia vocatur in Graeco soffrosini, quasi salvans mentem, a qua etiam prudentia dicitur fronesis. Temperantia autem, in quantum moderatur delectationes et tristitias tactus, salvat talem existimationem, quae scilicet est circa agibilia quae sunt hominis bona vel mala. Et hoc patet per contrarium: quia delectabile et triste quod moderatur temperantia, non corrumpit, scilicet totaliter, neque pervertit, in contrarium deducendo, quamcumque existimationem, puta speculativam, scilicet quod triangulus habeat vel non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Sed delectatio et tristitia corrumpit et pervertit existimationes quae sunt circa iudicia operabilium.

[73874] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 10 Qualiter fiat talis corruptio, ostendit consequenter. Manifestum est enim quod principia operabilium sunt fines, cuius gratia fiunt operabilia, qui ita se habent in operabilibus sicut principia in demonstrabilibus, ut habetur in secundo physicorum. Quando autem est vehemens delectatio vel tristitia, apparet homini quod illud sit optimum per quod sequitur delectationem et fugit tristitiam: et ita corrupto iudicio rationis non apparet homini verus finis qui est principium prudentiae circa operabilia existentis, nec appetit ipsum, neque etiam videtur sibi quod oporteat omnia eligere et operari propter verum finem, sed magis propter delectabile. Quaelibet enim *malitia*, idest habitus vitiosus, corrumpit principium, inquantum corrumpit rectam existimationem de fine. Hanc autem corruptionem maxime prohibet temperantia.

[73875] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 11 Et sic concludit ex praedictis signis, quod necesse est prudentiam esse habitum operativum circa humana bona cum ratione vera.

[73876] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit: sed tamen artis etc., ostendit differentiam duplicem inter artem et prudentiam, secundum rationem virtutis humanae. Quarum prima est, quod circa artem requiritur virtus moralis, quae scilicet rectificet usum eius. Potest enim esse quod aliquis habet habitum artis quo potest bonam domum aedificare, tamen non vult propter aliquam aliam malitiam. Sed virtus moralis, puta iustitia, facit quod artifex recte arte sua utetur. Sed circa usum prudentiae non requiritur aliqua virtus moralis. Dictum est enim quod principia prudentiae sunt fines, circa quos conservatur rectitudo iudicii per virtutes morales. Unde prudentia, quae est circa humana bona, ex necessitate habet secum adiunctas virtutes morales tamquam salvantes sua principia; non autem ars quae est circa bona exteriora, sed postquam iam habetur ars, adhuc requiritur virtus moralis quae rectificet usum eius.

[73877] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 13 Secundam differentiam ponit ibi: et in arte quidem et cetera. Manifestum est enim quod si aliquis peccat in arte ex propria voluntate, reputatur melior

artifex quam si hoc non faciat sponte, quia tunc videretur ex imperitia artis procedere; sicut patet de his qui loquuntur incongrue propria sponte. Sed circa prudentiam minus laudatur qui volens peccat quam qui nolens, sicut et circa virtutes morales. Et hoc ideo quia ad prudentiam requiritur rectitudo appetitus circa fines, ad hoc quod sint ei salva sua principia. Ex quo patet, quod prudentia non est ars, quasi in sola veritate rationis consistens: sed est virtus ad modum moralium virtutum requirens rectitudinem appetitus.

[73878] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit: duabus autem entibus etc., ostendit quid sit subiectum prudentiae. Et dicit quod cum duae sint partes animae rationalis, quarum una dicitur scientificum et alia ratiocinativum sive opinativum, manifestum est quod prudentia est virtus alterius horum, scilicet opinativi. Opinio enim est circa ea quae contingit aliter se habere, sicut et prudentia. Et tamen quamvis prudentia sit in hac parte rationis sicut in subiecto, ratione cuius dicitur virtus intellectualis; non tamen est cum sola ratione sicut ars vel scientia, sed requirit rectitudinem appetitus. Et huius signum est, quia habitus qui est in sola ratione potest oblivioni tradi, sicut ars et scientia, nisi sit habitus naturalis, sicut intellectus: prudentia non traditur oblivioni per dissuetudinem, aboletur cessante appetitu recto qui, quandiu manet, facit rationem continue exerceri circa ea quae sunt prudentiae, ita quod oblivio subrepere non potest.

Lectio 5

[73879] Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 1 Quia autem scientia de universalibus et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus intellectualibus quae perficiunt intellectum circa ea quae sunt ex principiis, hic determinat de virtutibus intellectualibus perficientibus intellectum circa ipsa principia. Et primo quidem determinat de intellectu, qui est circa principia demonstrationis. Secundo determinat de sapientia quae est circa principia entium, ibi, sapientiam autem in artibus et cetera. Ostendit ergo primo, quod praeter alias virtutes intellectuales, necesse est esse intellectum circa principia demonstrationis. Est enim scientia quaedam existimatio de universalibus et de his quae sunt ex necessitate. Particularia enim et contingentia non possunt attingere ad certitudinem scientiae, quia non sunt nota nisi secundum quod cadunt sub sensu.

[73880] Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 2 Est autem tertio considerandum circa scientiam quod eorum quae demonstrantur (et) ipsius scientiae quae est circa demonstrabilia necesse est esse quaedam principia quod ex hoc patet: quod scientia est cum ratione demonstrativa procedente ex principiis in conclusiones. Quia ergo ita se habet circa scientiam, necesse est quod principiorum scientiae neque sit scientia, neque ars, neque prudentia, de quibus iam dictum est.

[73881] Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 3 Quod autem horum non sit scientia, patet: quia id de quo est scientia est demonstrabile, prima autem demonstrationum principia non sunt demonstrabilia, alioquin procederetur in infinitum. Quod autem non sit horum principiorum ars vel prudentia, patet per hoc quod hae duae virtutes sunt circa ea quae contingit aliter se habere, quod non

potest dici de principiis demonstrationis. Oportet enim ea esse certiora conclusionibus quae sunt ex necessitate. Ex hoc etiam patet quod horum principiorum non potest esse sapientia, quae est alia virtus intellectualis, de qua post dicetur; quia ad sapientem pertinet quod habeat demonstrationem de aliquibus rebus, idest de primis causis entium; principia autem sunt indemonstrabilia, ut dictum est.

[73882] Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 4 Si ergo virtutes intellectuales quibus ita verum dicimus quod eis nunquam subest mendacium, sive circa necessaria quae non contingit aliter se habere, sive circa contingentia, sunt isti habitus, scientia, prudentia (sub qua comprehendit artem quae est etiam circa contingentia), et iterum sapientia et intellectus: cum nullum trium quae sunt prudentia, sapientia et scientia, possit esse circa principia indemonstrabilia, ut ex praedictis patet; relinquitur quod horum principiorum sit intellectus.

[73883] Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 5 Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa potentia intellectiva, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia. Et satis congruit nomen. Huiusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis. Cognito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum est maius sua parte. Dicitur autem intellectus ex eo quod intus legit intuendo essentiam rei. Unde et in tertio de anima dicitur, quod obiectum proprium intellectus est quod quid est. Et sic convenienter cognitio principiorum quae statim innotescunt cognito quod quid est circa terminos intellectus nominatur.

[73884] Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit sapientiam autem etc., determinat de sapientia. Et primo ostendit quid sit sapientia. Secundo infert quoddam correlarium ex dictis, ibi: oportet ergo sapientem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid dicatur sapientia particulariter sumpta. Et secundo ex hoc quid sit sapientia simpliciter, ibi, esse autem quosdam et cetera. Dicit ergo primo, quod inter artes nos assignamus nomen sapientiae certissimis artibus, quae scilicet cognoscentes primas causas in genere alicuius artificii dirigunt alias artes quae sunt circa idem genus; sicut architectonica ars dirigit manualiter operantes. Et secundum hunc modum dicimus Phydiam fuisse sapientem latomum, id est lapidum incisorem, et Policlitum sapientem *statuificum*, idest factorem statuarum: ubi nihil aliud dicimus sapientiam, quam *virtutem artis*, idest ultimum et perfectissimum in arte, quando scilicet aliquis attingit ad id quod est ultimum et perfectissimum in arte. Hoc enim est virtus uniuscuiusque rei, ut dicitur in I de caelo et mundo.

[73885] Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: esse autem quosdam etc., ostendit quid sit sapientia simpliciter dicta. Et dicit quod sicut existimamus quosdam esse sapientes in aliquo artificio, ita etiam existimamus quosdam esse sapientes *totaliter*, idest respectu totius generis entium et non secundum aliquam partem, etiam si non sint sapientes circa aliquod aliud artificium; sicut Homerus dicit de quodam quod dii eum posuerant non fossorem neque aratorem neque aliquod aliud particulare artificium sapientem, sed sapientem simpliciter. Unde manifestum est, quod sicut ille qui est sapiens in aliquo artificio est certissimus in illa arte, ita illa quae est sapientia simpliciter est certissima inter omnes scientias, inquantum scilicet attingit ad prima principia entium, quae

secundum se sunt notissima, quamvis aliqua eorum, scilicet immaterialia, sint minus nota quoad nos. Universalissima autem principia sunt etiam quoad nos magis nota, sicut ea quae pertinent ad ens inquantum est ens: quorum cognitio pertinet ad sapientiam simpliciter dictam, ut patet in quarto metaphysicae.

[73886] Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: oportet ergo etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Et dicit quod quia sapientia est certissima, principia autem demonstrationum sunt certiora conclusionibus, oportet quod sapiens non solum sciat ea quae ex principiis demonstrationum concluduntur circa ea de quibus considerat; sed etiam quod verum dicat circa ipsa principia, non quidem quod demonstret ea, sed in quantum ad sapientem pertinet notificare communia, puta totum et partem, aequale et inaequale, et alia huiusmodi, quibus cognitis statim principia demonstrationum innotescunt; unde et ad huiusmodi sapientem pertinet disputare contra negantes principia, ut patet in quarto metaphysicae.

[73887] Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 9 Sic ergo ulterius concludit, quod sapientia, inquantum dicit verum circa principia, est intellectus; inquantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, est scientia. Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta, propter eminentiam quam habet inter alias scientias: est enim virtus quaedam omnium scientiarum.

Lectio 6

[73888] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 1 Et quemadmodum caput habens et cetera. Postquam philosophus determinavit de singulis virtutibus intellectualibus, hic ostendit quae sit praecipua inter eas. Et primo ostendit, quae sit praecipua simpliciter. Secundo, quae sit praecipua in genere agibilium humanorum, ibi, erit autem utique quaedam et hic et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod sapientia sit simpliciter praecipua inter omnes. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, manifestans per signum quoddam ea quae dicta sunt, ibi, propter quod Anaxagoram et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo excludit errorem contrarium, ibi, inconveniens enim et cetera. Tertio concludit veritatem, ibi, ex dictis utique manifestum et cetera. Dicit ergo primo, quod sapientia non est qualiscumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum, id est divinarum, ac si ipsa habeat rationem capitis inter omnes scientias. Sicut enim per sensus, qui sunt in capite, diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias, dum ab ea omnes aliae sua principia supponunt.

[73889] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit inconveniens enim etc., excludit quorumdam errorem, qui attribuebant principalitatem inter omnes scientias politicae, per quam gubernatur multitudo, vel prudentiae per quam aliquis gubernat seipsum, attendentes ad utilitatem magis, quam ad scientiae dignitatem. Scientiae enim speculativae, ut dicitur in principio metaphysicae non quaeruntur quasi ad aliquid utiles, sed sicut per se honorabiles. Unde circa hoc duo facit.

Primo excludit hunc errorem. Secundo removet quamdam obiectionem, ibi, si autem, quoniam optimum et cetera. Circa primum ponit duas rationes.

[73890] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 3 Circa quarum primam dicit, quod inconveniens est si quis politicam vel prudentiam aestimet esse scientiam studiosam, idest optimam inter scientias. Quod quidem esse non posset nisi homo esset optimum eorum quae sunt in mundo. Scientiarum enim una est melior et honorabilior altera ex eo quod est meliorum et honorabiliorum, ut dicitur in primo de anima. Hoc autem est falsum quod homo sit optimum eorum quae sunt in mundo. Ergo neque politica seu prudentia, quae sunt circa res humanas, sunt optimae inter scientias.

[73891] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 4 Secundam rationem ponit ibi si utique sanum et cetera. Quae quidem procedit ex hoc, quod quaedam sunt quorum ratio consistit in proportione et habitudine ad aliquid. Et ideo huiusmodi non possunt esse eadem quantum ad omnia; sicut patet quod non idem est sanum et bonum hominibus et piscibus. Quaedam vero dicuntur absolute, sicut album in coloribus et rectum in figuris. Et quia sapientia est de his quae in se et absolute sunt talia (est enim de primis entium), oportet ab omnibus dici quod idem sit quod est sapiens in omnibus, et quod sit eadem sapientia simpliciter respectu omnium. Sed id quod est prudens oportet quod sit alterum apud diversos, propter hoc, quod prudentia dicitur secundum proportionem et habitudinem ad aliquid. Ille enim qui potest bene speculari singula quae pertinent ad seipsum, dicitur esse prudens, et tali conceditur sive attribuitur prudentia. Et inde est, quod per quandam similitudinem homines dicunt quasdam bestias esse prudentes, quaecumque scilicet videntur habere quamdam potentiam provisivam circa propriam vitam, non quidem ex ratione, quod proprie ad prudentiam pertinet. Sic igitur manifestum est quod sapientia, quae est praecipua inter omnes, non est idem quod politica.

[73892] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 5 Si enim poneremus quod illa scientia, quae est circa utilia qualis est politica, esset sapientia quae est omnium caput, sequeretur quod essent multae sapientiae. Non enim potest esse una aliqua ratio circa ea quae sunt bona omnibus animalibus; sed oportet, quod circa singula animalia sit altera consideratio considerans quid sit bonum unicuique. Et eadem ratio est de medicina, quae non potest esse una omnium. Dictum est enim supra, quod sicut sanum, ita et bonum est alterum hominibus et piscibus. Oportet autem esse solam unam sapientiam, quia ad eam pertinet considerare ea quae sunt communia omnibus entibus. Unde relinquitur, quod politica, quae est gubernativa humanae multitudinis, non potest esse sapientia simpliciter; et multo minus prudentia communiter dicta, quae est gubernativa unius.

[73893] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: si autem quoniam etc., excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis dicere, politicam seu prudentiam, cum sit de rebus humanis, esse praecipuam, quia homo est excellentior inter alia animalia. Sed hoc nihil refert ad propositum: quia quaedam alia secundum suam naturam sunt multum diviniora propter sui excellentiam, quam homo. Et ut taceamus de Deo et substantiis separatis quae non subiacent sensibus, etiam ipsa quae manifestissima sunt sensui, ex quibus mundus constat, scilicet caelestia corpora, sunt homine potiora, sive comparemus corpus corpori, sive comparemus substantias moventes animae humanae.

[73894] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: ex dictis utique manifestum etc., concludit veritatem intentam, scilicet quod sapientia sit scientia et intellectus, ut prius dictum est, non circa quaecumque, sed circa honorabilissima. Et hoc est ex dictis manifestatum, quia, si aliqua scientia esset honorabilior, hoc praecipue conveniret politicae et prudentiae, quod supra est improbatum.

[73895] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit propter quod Anaxagoram etc., infert quoddam corollarium ex praemissis; per quod manifestantur quaedam quae dicta sunt. Et circa hoc duo facit. Primo inducit corollarium. Secundo manifestat quandam partem ipsius, ibi: neque enim prudentia et cetera. Dicit ergo primo quod quia prudentia est circa bona humana sapientia autem circa ea quae sunt homine meliora, inde est, quod homines dicunt Anaxagoram, et quemdam alium philosophum qui vocabatur Thales, et alios similes esse quidem sapientes, non autem prudentes, eo quod homines vident eos ignorare ea quae sunt sibi ipsis utilia, et dicunt eos scire quaedam superflua, id est inutilia, et admirabilia, quasi excedentia communem hominum notitiam, et difficilia, quia indigent diligenti inquisitione, et divina propter nobilitatem naturae.

[73896] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 9 Ponit autem specialiter exemplum de Thale et Anaxagora, qui specialiter super hoc reprehensi fuerunt. Cum enim Thales exiret domum, ut astra consideraret, incidit in foveam; eoque lugente, dixit ad eum quaedam vetula: tu quidem, o Thales, quae ante pedes nequis videre et quae in caelo sunt putas cognoscere? Anaxagoras etiam, cum nobilis et dives esset, paterna bona suis dereliquit, et speculationi naturalium se dedit, non curans de politicis, unde ut negligens reprehendebatur. Et dicenti sibi: non est tibi curae patria?, Respondit: mihi patria valde curae est, ostenso caelo.

[73897] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 10 Ideo autem homines dicunt eos scire inutilia, quia non inquirunt de bonis humanis, propter quod etiam non dicuntur esse prudentes. Nam prudentia est circa bona humana, de quibus contingit consiliari. Prudentis autem maxime videtur esse opus bene consiliari. Nullus autem consiliatur de necessariis, quae impossibile est aliter se habere, cuiusmodi sunt res divinae de quibus sapientes praedicti considerant. Neque etiam potest esse consilium de quibuscumque rebus non ordinatis ad aliquem finem, qui est operabile bonum, de quibus considerant scientiae speculativae, etiam si sint circa corruptibilia. Ille autem est simpliciter bonus consiliator, et per consequens prudens, qui ratiocinando potest coniicere quid sit optimum homini ad operandum.

[73898] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit neque enim prudentia etc., manifestat quiddam quod dixerat, assignans scilicet rationem quare prudentia sit circa operabilia. Prudentia enim non considerat solum universalia, in quibus non est actio; sed oportet quod cognoscat singularia, eo quod est *activa*, idest principium agendi. Actio autem est circa singularia. Et inde est, quod quidam non habentes scientiam universalium sunt magis activi circa aliqua particularia, quam illi qui habent universalem scientiam, eo quod sunt in aliis particularibus experti. Puta si aliquis medicus sciat quod carnes leves sunt bene digestibiles et sanae, ignoret autem quales carnes sint leves; non poterit facere sanitatem. Sed ille qui scit quod carnes volatilium sunt leves et sanae, magis poterit sanare. Quia igitur prudentia est ratio activa, oportet quod prudens habeat utramque

notitiam, scilicet et universalium et particularium; vel, si alteram solum contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium, quae sunt propinquiora operationi.

Lectio 7

[73899] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 1 Erit autem utique quaedam et cetera. Postquam philosophus ostendit quid sit praecipuum simpliciter inter omnes virtutes intellectuales, hic ostendit quid sit praecipuum circa res humanas. Et primo ostendit propositum. Secundo manifestat quiddam quod supra dixerat, ibi, signum autem est eius et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi: est autem (et) politica etc.; tertio excludit quendam errorem, ibi: et videtur quae circa seipsum et cetera. Dicit ergo primo, quod quamvis in cognitione rerum humanarum non consistat sapientia quae est simpliciter principalis inter omnia, tamen est quaedam *architectonica*, idest principativa et dominativa ratio sive notitia hic, idest in genere rerum humanarum.

[73900] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit: est autem et politica etc., manifestat propositum, distinguens ea quae pertinent ad notitiam rerum humanarum. Et primo distinguit politicam et prudentiam. Secundo determinat de politica, ibi, eius autem quae circa civitatem etc.; tertio determinat de prudentia, ibi, videtur autem et prudentia et cetera. Dicit ergo primo quod politica et prudentia sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala; sed differunt secundum rationem. Nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, idest suiipsius. Politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis. Ex quo patet quod ita se habet politica ad prudentiam, sicut iustitia legalis ad virtutem, ut supra in quinto habitum est. Positis autem duobus extremis, intelligitur medium, scilicet oeconomica quae medium est inter unum hominem et civitatem.

[73901] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit: eius autem quae circa civitatem etc., determinat de politica. Et distinguit eam in duas partes; dicens quod eius habitus qui est circa totam civitatem, una pars est quasi prudentia architectonica, quae dicitur legis positiva. Dicitur enim ars architectonica quae determinat aliis quid sit agendum. Unde principes imponentes legem suis subditis, ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus. Et propter hoc ipsa *lex positiva*, idest ratio recta secundum quam principes leges rectas ponunt, dicitur architectonica prudentia. Alia autem pars politicae communi nomine vocatur politica, quae scilicet consistit circa singularia operabilia; leges enim comparantur ad opera humana, sicut universalia ad particularia, ut de iustis legalibus dictum est in quinto. Et sicut legis positiva est praeceptiva, ita et politica est activa et conservativa eorum quae lege ponuntur.

[73902] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 4 Et hoc patet, quia ad huiusmodi politicam executivam pertinet sententia: quae nihil est aliud quam applicatio rationis universalis ad aliquod particulare operabile, non enim dicitur sententia nisi de aliquo operabili. Et quia omne operabile est singulare,

inde est quod sententia est alicuius *extremi*, idest singularis: quod dicitur extremum, quia et ab eo incipit nostra cognitio ad universalia procedere, et ad ipsum terminatur in via descensus. Potest etiam et ipsa sententia dici extrema, quia est applicatio legis universaliter positae ad singulare operabile. Et quia ista executiva legis positae retinet sibi commune nomen politicae, inde est quod isti soli qui exequuntur leges positas dicuntur conversari civiliter, quia isti soli operantur in civilibus, sicut chiroteginae, id est manuales artifices, in artificialibus; et comparantur ad legis positores, sicut ad architectores.

[73903] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: videtur autem etc., agit de prudentia. Et primo ostendit quae dicatur prudentia. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, species quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod quamvis politica tam legis positiva quam executiva sit prudentia, tamen maxime videtur esse prudentia quae est circa unum tantum, scilicet circa seipsum. Et talis ratio suiipsius gubernativa retinet sibi commune nomen prudentiae; quia aliae partes prudentiae habent propria nomina, quibus nominantur; earum enim quaedam quidem dicitur *yconomia*, id est prudentia dispensativa domus; quaedam vero dicitur *legis positio*, idest prudentia ponendi leges; quaedam vero est *politica*, idest prudentia exequendi leges, et quaelibet harum dividitur in consiliativam et iudicativam. Oportet enim in agibilibus, primo per inquisitionem consilii aliquid invenire, secundo de inventis iudicare.

[73904] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 6 Est autem considerandum, quod sicut supra dictum est, prudentia non est in ratione solum, sed habet aliquid in appetitu. Omnia ergo de quibus hic fit mentio, in tantum sunt species prudentiae, inquantum non in ratione sola consistunt, sed habent aliquid in appetitu. Inquantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quaedam scientiae practicae, scilicet Ethica oeconomica et politica.

[73905] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 7 Est etiam considerandum, quod quia totum principalius est parte et per consequens civitas quam domus, et domus quam unus homo, oportet quod prudentia politica sit principalior quam oeconomica, et haec quam illa quae est suiipsius directiva. Unde et legis positiva est principalior inter partes politicae et simpliciter praecipua circa omnia agibilia humana.

[73906] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit: species quidem igitur etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Et dicit quod ex quo prudentia quae est circa seipsum est pars communis prudentiae, consequens est quod scire ea quae sunt sibi ipsi bona, quod pertinet ad hanc prudentiam, sit quaedam species cognitionis humanae quae habet multam differentiam vel ab aliis speciebus cognitionis humanae vel propter diversitatem eorum quae ad unum hominem pertinent.

[73907] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit: et videtur quae circa se ipsum etc., excludit quemdam errorem. Et primo ponit ipsum. Secundo inducit probationem eius, ibi, propter quod et Euripides et cetera. Tertio solvit improbans errorem, ibi, quamvis forte et cetera. Dicit ergo primo, quod quibusdam videtur solus ille esse prudens qui habet scientiam et exercitium circa ea quae ad seipsum pertinent. Illi autem qui sunt politici non videntur esse prudentes, sed magis *polipragmones*, idest intromittentes se de multis, scilicet quae ad multitudinem pertinent.

[73908] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit propter quod et Euripedes etc., inducit probationem praedicti erroris. Et primo quidem per dictum Euripidis poetae, qui inducit quemdam pro sua civitate militantem talia dicentem: qualiter ego essem prudens, cui, scilicet mihi, aderam innegotiose, idest cum ego mea negotia non tractarem, sed quum sim numeratus inter multos, participo militia aequali mihi et aliis?

[73909] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 11 Secundo ibi: superfluos enim etc., inducit ad idem rationem. Et dicit quod quidam dicunt politicos non esse prudentes, tamquam *superfluos*, id est supervacaneis rebus intendentes, et tamquam operantes aliquid amplius quam ad eos spectet. Homines enim propter privatum amorem quem inordinate ad seipsos habent, quaerunt solum id quod est sibiipsis bonum. Et existimant quod hoc solum oporteat unumquemque operari, quod scilicet sibi est bonum. Et ex hac opinione hominum venit quod illi soli sint prudentes qui propriis negotiis intendunt.

[73910] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit quamvis forte etc., excludit hunc errorem. Et dicit quod proprium bonum uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine *yconomia*, id est recta dispensatione domus, neque sine *urbanitate*, id est recta dispensatione civitatis, sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius. Unde patet quod politici et oeconomici non intendunt circa aliquid superfluum, sed circa id quod ad seipsos pertinet.

[73911] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 13 Nec tamen sufficit politica et oeconomica sine prudentia propriorum. Quia recte disposita civitate et domo, adhuc est immanifestum qualiter oportet disponere ea quae ad seipsum pertinent. Et ideo oportet ad hoc intendere per prudentiam quae est circa proprium bonum.

[73912] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit: signum autem etc., manifestat quiddam quod supra dictum est: scilicet quod prudentia non sit solum circa universalia, sed etiam circa singularia. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo ex hoc comparat prudentiam scientiae et intellectui, ibi, quoniam autem prudentia et cetera. Circa primum ponit duas rationes. Circa quarum primam duo facit: primo manifestat propositum per signum quoddam. Secundo circa hoc quamdam quaestionem inducit, ibi: quia et hoc utique aliquis et cetera. Dicit ergo primo quod signum (est) eius quod supra dictum est, scilicet quod prudentia non sit solum circa universalia sed etiam circa particularia, quia iuvenes fiunt geometrici *et disciplinati*, idest in scientiis disciplinalibus sive mathematicis instructi, et fiunt *sapientes in talibus*, id est ad perfectionem et terminum harum scientiarum pertingentes, non autem videtur quod iuvenis fiat prudens. Cuius causa est, quia prudentia est circa singularia quae fiunt nobis cognita per experientiam. Iuvenis autem non potest esse expertus, quia ad experientiam requiritur temporis multitudo.

[73913] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 15 Deinde cum dicit quia et hoc utique etc., movet circa hoc quaestionem, scilicet quare puer posset fieri mathematicus, non autem possit fieri *sapiens, id* est metaphysicus, vel *physicus*, id est naturalis. Et ad hoc respondet quantum ad naturalem quia haec quidem, scilicet mathematica, cognoscuntur per abstractionem a sensibilibus quorum est experientia; et ideo non requiritur ad cognoscendum talia temporis multitudo, sed principia natu-

ralium, quae non sunt abstracta a sensibilibus, per experientiam considerantur, ad quam requiritur temporis multitudo.

[73914] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 16 Quantum autem ad sapientiam, subiungit quod iuvenes sapientialia quidem scilicet metaphysicalia *non credunt*, idest non attingunt mente, licet ea dicant ore, sed circa mathematica non est immanifestum eis quod quid est. Cuius ratio est quia rationes mathematicorum sunt rerum imaginabilium, sapientialia autem sunt pure intellectualia; iuvenes autem de facili possunt capere ea quae sub imaginatione cadunt, sed ad illa quae excedunt sensum et imaginationem non attingunt mente, quia nondum habent intellectum validum et exercitatum ad tales considerationes, tum propter parvitatem temporis, tum propter plurimas mutationes naturae.

[73915] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 17 Erit ergo hic congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia logica docet modum totius philosophiae. Secundo autem instruendi sunt in mathematicis quae nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in naturalibus, quae, etsi non excedant sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam; quarto autem in moralibus, quae requirunt et experientiam et animum a passionibus liberum, ut in primo habitum est. Quinto autem in sapientialibus et divinis quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum.

[73916] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 18 Secundam rationem ponit ibi, adhuc peccatum et cetera. Dictum est enim quod prudentis opus est bene consiliari. In consiliando autem dupliciter contingit peccare. Uno modo circa universale: puta an hoc sit verum, quod omnes aquae ponderosae sint pravae. Alio modo circa singulare, puta an haec aqua sit ponderosa. Ergo oportet, quod prudentia sit directiva, et circa universalia, et circa singularia.

[73917] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 19 Deinde cum dicit: quoniam autem prudentia etc., comparat secundum praedicta (prudentiam) primo quidem scientiae. Secundo autem intellectui, ibi: susceptibiles quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod ex praedictis est manifestum, quod prudentia non est scientia. Scientia enim est universalium, ut supra habitum est, prudentia autem est *extremi*, id est singularis, quia est operabilis quod est singulare. Et sic patet, quod prudentia non est scientia.

[73918] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 20 Deinde cum dicit: susceptibiles quidem etc., comparat prudentiam intellectui. Et primo ostendit convenientiam. Secundo differentiam, ibi, quaerere autem et cetera. Dicit ergo primo, quod tam scientia quam prudentia sunt susceptibiles, vel *attingibiles* (secundum aliam litteram) *intellectui*, idest habent aliquam cohaerentiam cum intellectu, qui est habitus principiorum. Dictum est enim supra; quod intellectus est quorumdam terminorum sive *extremorum*, idest principiorum indemonstrabilium, quorum non est ratio, quia non possunt per rationem probari, sed statim per se innotescunt. Haec autem, scilicet prudentia, est extremi, scilicet singularis operabilis, quod oportet accipere ut principium in agendis: cuius quidem extremi non est scientia, quia non probatur ratione, sed est eius sensus, quia aliquo sensu percipitur, non quidem illo quo sentimus species propriorum sensibilium, puta coloris, soni et huiusmodi, qui est sensus proprius; sed sensu interiori, quo percipimus imaginabilia, sicut in mathematicis cognoscimus

extremum trigonum, idest singularem triangulum imaginatum, quia etiam *illic*, idest in mathematicis statur ad aliquod singulare imaginabile, sicut etiam in naturalibus statur ad aliquod singulare sensibile.

[73919] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 21 Et ad istum sensum, idest interiorem, magis pertinet prudentia, per quam perficitur ratio particularis ad recte aestimandum de singularibus intentionibus operabilium. Unde et animalia bruta, quae habent bonam aestimativam naturalem dicuntur participare prudentia. Sed illius sensus, qui est circa propria sensibilia, est quaedam alia species perfectiva, puta industria quaedam discernendi colores et sapores et alia huiusmodi. Et ita prudentia convenit cum intellectu in hoc, quod est esse alicuius extremi.

[73920] Sententia Ethic., lib. 6 l. 7 n. 22 Deinde cum dicit: quaerere autem etc., ostendit differentiam inter prudentiam et intellectum. Intellectus enim non est inquisitivus; prudentia autem est inquisitiva: est enim consiliativa. Consiliari autem et quaerere differunt sicut proprium et commune. Nam consiliari est quoddam quaerere, ut in tertio dictum est.

Lectio 8

[73921] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 1 Oportet autem assumere et cetera. Postquam philosophus determinavit de prudentia et aliis virtutibus intellectualibus principalibus, hic determinat de quibusdam virtutibus adiunctis prudentiae. Et primo determinat de singulis earum secundum se. Secundo comparat eas adinvicem et ad prudentiam, ibi, sunt omnes habitus et cetera. Circa primum tria facit: primo determinat de eubulia; secundo de synesi, ibi: est autem et synesis etc.; tertio de gnome, ibi, vocata autem gnome et cetera. Circa primum tria facit. Primo inquirit genus eubuliae, ostendens, quod sit quaedam rectitudo. Secundo ostendit cuius sit rectitudo, ibi, neque scientiae autem et cetera. Tertio ostendit qualis rectitudo sit, ibi: quia autem rectitudo et cetera. Circa primum duo facit: primo (dicit) de quo est intentio. Secundo exequitur, ibi, scientia quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod post tractatum de principalibus virtutibus intellectualibus, oportet assumere ad complementum cognitionis praedictarum virtutum de eubulia, quae dicitur bona consiliatio, quid sit: utrum scilicet sit scientia quaedam, vel saltem opinio, vel etiam *Eustochia*, idest bona coniecturatio, vel in quo alio genere sit.

[73922] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit: scientia quidem etc., ostendit quid sit genus eubuliae. Et primo ostendit in quo genere non sit; secundo concludit genus eius, ibi: sed quia qui quidem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod eubulia non sit scientia; secundo quod non sit Eustochia, ibi, sed tamen neque Eustochia etc.; tertio quod non sit opinio, ibi, neque utique opinio et cetera. Dicit ergo primo quod eubulia non est scientia. Quod quidem patet per hoc, quod habentes scientiam iam non quaerunt de illis de quibus sciunt, sed habent certam notitiam de eis. Eubulia autem, cum sit quoddam consilium, est cum quadam inquisitione. Ille enim, qui consiliatur, quaerit et ratiocinatur. Sed scientia habetur in termino inquisitionis; ergo

eubulia non est scientia.

[73923] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit: sed tamen neque Eustochia etc., ostendit, quod eubulia non sit Eustochia, duplici ratione. Quarum prima talis est. *Eustochia*, idest bona coniecturatio est sine rationis inquisitione et est velox; provenit enim aliquibus ex hoc quod habent promptum iudicium intellectus vel sensitivae partis ad recte existimandum de aliquo, propter subtilitatem spirituum, et bonitatem imaginationis, et puritatem sensitivorum organorum. Cooperatur etiam ad hoc multa experientia. Et haec duo desunt eubuliae. Eubulia enim, ut dictum est, est cum inquisitione rationis, et ex alia parte non est velox, sed magis boni consiliatores consiliantur multo tempore, ut diligenter perquirant omnia quae pertingunt negotium; unde et in proverbio dicunt quod oportet ea quae sunt determinata in consilio velociter exequi, sed consiliari tarde. Unde patet, quod eubulia non est Eustochia.

[73924] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 4 Secundam rationem ponit ibi adhuc sollertia et cetera. Quae talis est. Si eubulia esset idem quod Eustochia, oporteret quod quicquid continetur sub Eustochia contineretur sub eubulia. Sed sollertia est quaedam species Eustochiae, est enim bona coniecturatio circa inventionem medii, differt tamen solertia ab eubulia, quia eubulia non est circa finem, qui se habet in operabilibus sicut medium in syllogismis: non enim est consilium de fine, ut dictum est in tertio. Ergo eubulia non est idem quod Eustochia.

[73925] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: neque utique opinio etc., ostendit, quod eubulia non sit opinio: ita scilicet quod non solum non omnis opinio sit eubulia, sed quod neque una, id est nulla, opinio sit eubulia. Et hoc patet eadem ratione quam supra proposuit de scientia. Licet enim opinans non sit certus, tamen iam determinavit se ad unum; quod non contingit consilianti.

[73926] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit sed quia qui quidem etc., ostendit quid sit verum genus eubuliae, per hoc, quod ille qui male consiliatur, dicitur peccare in consiliando; qui autem bene consiliatur, dicitur recte consiliari. Et talis est Eubulus; unde manifestum est quod eubulia est quaedam rectitudo.

[73927] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: neque scientiae autem etc., ostendit cuius sit rectitudo. Et primo ostendit cuius non sit rectitudo. Secundo cuius sit, ibi, sed rectitudo quaedam et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod eubulia non est rectitudo, neque scientiae, neque opinionis.

[73928] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 8 Secundo ibi, scientiae quidem etc., ostendit propositum. Et primo quantum ad scientiam. Illud enim videtur indigere rectitudine, qua rectificetur, in quo contingit esse peccatum; sed in scientia non contingit esse peccatum, cum sit semper verorum; ergo eubulia non est rectitudo scientiae.

[73929] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 9 Secundo ibi: opinionis autem etc., ostendit propositum quantum ad opinionem. Et hoc duplici ratione. Quarum prima talis est. Opinionis quidem, quia in ea contingit esse peccatum, potest esse aliqua rectitudo. Sed rectitudo eius non dicitur bonitas, sed veritas, sicut et peccatum eius dicitur falsitas. Ergo eubulia, quae a bonitate denominatur, non

est rectitudo opinionis.

[73930] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 10 Secundam rationem ponit ibi, similiter autem et cetera. Et dicit, quod omne illud de quo habetur opinio, iam est determinatum quantum ad opinantem, licet non sit determinatum quantum ad rei veritatem. Et in hoc eubulia deficit ab opinione, quia non est sine ratione inquirente. Eubulia enim non est enunciatio alicuius rei, sed inquisitio. E contrario autem opinio non est inquisitio, sed quaedam enuntiatio opinati; opinans enim dicit verum esse quod opinatur. Sed ille qui consiliatur vel bene vel male adhuc quaerit aliquid et ratiocinatur, nondum autem enuntiat ita esse vel non esse. Ergo eubulia non est rectitudo opinionis.

[73931] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit: sed rectitudo quaedam etc., ostendit cuius sit rectitudo eubulia. Et dicit, quod ex quo non est rectitudo scientiae neque opinionis, relinquitur, quod sit quaedam rectitudo consilii, ut ipsum nomen significat. Et inde est, quod ad perfectam notitiam eubuliae oportet inquirere quid sit consilium, et circa quid sit. Et haec supra determinata sunt in tertio; unde non oportuit quod hic resumerentur.

[73932] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit: quia autem rectitudo etc., ostendit qualis rectitudo sit eubulia. Et circa hoc determinat quatuor conditiones eubuliae per ordinem. Dicit ergo primo quod rectitudo multipliciter dicitur. Uno modo proprie, alio modo metaphorice. Proprie quidem dicitur in bonis; secundum similitudinem autem etiam dicitur in malis, ut si dicamus quod aliquis sit rectus fur, sicut dicimus quod est bonus fur.

[73933] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 13 Manifestum est autem quod non omnis rectitudo consilii est eubulia: non enim est rectitudo consilii in malis, sed in bonis tantum. Incontinens enim et pravus quandoque adipiscitur per suam ratiocinationem illud quod proponit cognoscere, puta cum invenit viam per quam possit peccatum perpetrare. Unde per similitudinem dicitur recte consilians, inquantum scilicet invenit viam efficaciter ducentem in finem, sed tamen assumit pro fine quoddam magnum malum, puta furtum vel adulterium. Sed bene consiliari, quod significat nomen eubuliae, videtur esse quoddam bonum. Unde manifestum est quod talis rectitudo consilii est eubulia, per quam aliquis adipiscitur bonum finem.

[73934] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 14 Secundam conditionem ponit ibi: sed est et hoc et cetera. Ubi considerandum est quod contingit in syllogisticis aliquando concludi veram conclusionem per falsum syllogismum. Et ita etiam in operabilibus contingit quandoque pervenire ad bonum finem per aliquam malam viam. Et hoc est quod dicit, quod contingit aliquando sortiri bonum finem quasi falso syllogismo, ita scilicet quod aliquis consiliando perveniat ad id quod oportet facere, sed non per quod oportet, puta cum aliquis furatur, ut subveniat pauperi, et hoc est ac si in syllogismo aliquis ad veram conclusionem assumeret medium aliquem falsum terminum.

[73935] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 15 Licet enim in intentione finis sit sicut principium et medius terminus, tamen in via executionis quam inquirit consiliator, finis se habet sicut conclusio, et id quod est ad finem sicut medius terminus. Manifestum est autem quod non dicitur recte syllogizare qui veram conclusionem per falsum medium concluderet: unde consequens est quod non sit vere

eubulia, secundum quam aliquis adipiscitur finem quem oportet, non autem per viam per quam oportet.

[73936] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 16 Tertiam condicionem ponit ibi: adhuc est multum tempus et cetera. Et dicit quod quandoque contingit quod aliquis multum tempus ponit in consilio, ita quod forte aliquando elabitur opportunitas exequendi. Contingit etiam quod aliquis nimis velociter et praecipitanter consiliatur. Unde nec ista est vere eubulia, sed talis rectitudo consilii quae attendit id quod est utile ad finem et finem quem oportet et modum et tempus.

[73937] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 17 Quartam conditionem ponit ibi: adhuc est simpliciter et cetera. Et dicit quod contingit aliquem esse qui bene consiliatur simpliciter ad finem totius vitae. Contingit etiam aliquem esse qui recte consiliatur ad aliquem finem particularem. Unde eubulia simpliciter erit quae dirigit consilium ad finem communem totius humanae vitae, illa autem quae dirigit ad quemdam finem particularem, non est eubulia simpliciter, sed eubulia quaedam. Quia cum prudentium sit bene consiliari, oportet quod eubulia simpliciter sit rectitudo consilii in ordine ad illum finem, circa quem veram aestimationem habet prudentia simpliciter dicta; et hic est finis communis totius humanae vitae, ut supra dictum est.

[73938] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 18 Ex omnibus ergo quae dicta sunt accipi potest quod eubulia est rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas et tempore convenienti.

Lectio 9

[73939] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 1 Est autem et synesis et cetera. Postquam philosophus determinavit de eubulia, hic determinat de synesi. Et circa hoc duo facit. Primo comparat synesim scientiae et opinioni. Secundo prudentiae, ibi, propter quod et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod non omnis scientia vel opinio est synesis. Secundo ostendit quod nulla scientia est synesis, ibi, neque aliqua una et cetera. Dicit ergo primo quod synesis, secundum quam dicimus aliquos esse *synechos*, id est sensatos, et contrarium eius quod est asynesia, secundum quam dicimus aliquos esse *asynecos*, idest insensatos, non est totaliter idem quod scientia vel opinio. Nullus enim est qui non habeat aliquam scientiam vel opinionem. Si ergo omnis scientia vel opinio esset synesis, sequeretur quod omnes homines essent sensati. Quod patet esse falsum.

[73940] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: neque aliqua una etc., ostendit quod nulla scientia sit synesis. Et dicit quod synesis non est aliqua scientiarum particularium. Quia si esset medicina, esset de sano et aegro. Si autem esset geometria, esset circa magnitudines. Quaedam autem aliae scientiae sunt de rebus sempiternis et immobilibus, sicut scientiae divinae circa quas non dicitur esse synesis. Neque etiam dicitur esse de his quae fiunt sive a natura, sive ab homine, de quibus sunt scientiae naturales et artificiales: sed est de illis de quibus aliquis potest dubitare et consiliari. Et sic patet quod synesis non est aliqua scientia.

[73941] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit propter quod etc., comparat synesim prudentiae. Et primo concludit ex praemissis convenientiam utriusque: quia enim synesis est circa consiliabilia, circa quae etiam est prudentia, ut supra ostensum est, sequitur quod synesis sit circa eadem cum prudentia.

[73942] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 4 Secundo ibi: non est autem idem etc., ostendit differentiam utriusque. Et primo ostendit quod synesis non est prudentia. Secundo quod non sit prudentiae generatio, ibi, est autem non habere prudentiam et cetera. Dicit ergo primo, quod quamvis synesis et prudentia sint circa eadem, non tamen sunt omnino idem.

[73943] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 5 Ad cuius evidentiam considerandum quod in speculativis, in quibus non est actio, est solum duplex opus rationis: scilicet invenire inquirendo, et de inventis iudicare. Et haec quidem duo opera sunt (etiam) rationis practicae, cuius inquisitio est consilium, quod pertinet ad eubuliam, iudicium autem de consiliatis pertinet ad synesim. Illi enim dicuntur sensati, qui possunt bene iudicare de agendis. Non autem stat hic ratio practica, sed ulterius procedit ad agendum. Et ideo necessarium est tertium opus quasi finale et completivum, scilicet praecipere quod procedatur ad actum: et hoc proprie pertinet ad prudentiam.

[73944] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 6 Unde dicit quod prudentia est praeceptiva, inquantum scilicet est finis ipsius determinare quid oporteat agere vel non agere, sed synesis est solum iudicativa. Et pro eodem accipitur synesis et *eusynesia*, idest bonus sensus, sicut et idem dicuntur *synechi et eusynechi*, id est sensati et bene sensati, quorum est bene iudicare. Et sic patet quod prudentia est eminentior quam synesis, sicut et synesis quam eubulia. Inquisitio enim ordinatur ad iudicium sicut ad finem; et iudicium ad praeceptum.

[73945] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: est autem non habere etc., ostendit quod synesis non est generatio prudentiae. Et dicit quod synesis, sicut non est idem quod prudentia, ita non est idem cum hoc quod est habere prudentiam, aut cum hoc quod est *sumere*, idest acquirere eam. Sed sicut in Graeco discere, quod est quidam usus scientiae, dicitur syniene, sic et syniene dicitur in hoc quod aliquis utitur opinione practica in hoc quod iudicat de his de quibus est prudentia. Quod quidem (multi) ab alio potest dici iudicare bene; eu enim in Graeco idem est ei quod est bene. Unde nomen synesis, secundum quam dicuntur aliqui eusyneci, quasi bene iudicantes vel bene sensati, venit ex ea voce, scilicet syniene quae dicitur circa hoc quod est discere. Multoties enim discere nominamus syniene.

[73946] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 8 Est ergo sensus quod syniene in Graeco significat aliquem usum alicuius intellectualis habitus, qui quidem usus non solum est discere sed etiam iudicare. Synesis autem dicitur a syniene ratione illius usus qui est iudicare, non ratione illius usus qui est discere. Unde synesis non est idem quod habere vel discere prudentiam, ut quidam putaverunt.

[73947] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit: vocata autem gnome etc., determinat de tertia virtute quae vocatur gnome. Et ad huius virtutis evidentiam resumendum est quod supra dictum est in V de differentia epiichiae et iustitiae legalis. Iustum enim legale determinatur

secundum id quod in pluribus contingit. Sed id quod est epiiches est directivum iusti legalis, ex eo quod necesse est legem deficere in paucioribus. Sicut ergo synesis importat iudicium rectum circa ea quae ut in pluribus contingunt, ita gnomyn importat rectum iudicium circa directionem iusti legalis. Et ideo dicit, quod illa virtus quae vocatur gnomyn, secundum quam aliquos dicimus *eugnomonas*, idest bene sententiantes, *et habere gnomen*, idest attingere ad rectam sententiam, nihil est aliud quam rectum iudicium eius, quod est obiectum epiichiae.

[73948] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 10 Et huius signum est quia hominem, qui est epiiches maxime dicimus esse signomonicum, quasi per quandam clementiam contemperantem sententiam. Et id quod est epiikes dicitur habere *signomen*, idest quamdam contemperantiam veniae. Et ipsa virtus, quae dicitur syngnome, est recte iudicativa eius, quod est epiiches. Et in hoc est recta, quod verum iudicat.

[73949] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit: sunt autem omnes etc., comparat praedictas virtutes adinvicem, et ad prudentiam. Et circa hoc tria facit. Primo ponit convenientiam inter hos habitus. Secundo probat, ibi: et in eo quidem etc.; tertio infert quaedam correlaria ex dictis, ibi: propter quod et principium et cetera. Dicit ergo primo, quod omnes praedicti habitus tendunt in idem. Et hoc rationabiliter. Et quod in idem tendant, patet, quia eisdem attribuuntur; nominamus enim gnomyn et synesim et prudentiam, et intellectum, eisdem attribuentes habere gnomin et intellectum, quos dicimus prudentes et synetos. Et quod rationabiliter eisdem attribuantur, patet per hoc quod omnia praedicta, quae vocat potentias, quia sunt actionum principia, sunt circa singularia, quae in operabilibus sunt sicut extrema, sicut supra dictum est de prudentia.

[73950] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit: et in eo quidem etc., probat quod dixerat. Et primo per rationem. Secundo per signum, ibi: propter quod et naturalia et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit synesim et gnomen esse circa extrema et singularia, sicut et prudentia. Secundo ostendit idem de intellectu, ibi: et intellectus et cetera. Dicit ergo primo quod manifestum est synesim et gnomyn esse extremorum singularium, in quantum synechus (et) *eugnomen*, id est bene sententians, vel *signomyn*, id est contemperanter sententians, est iudicativus de illis de quibus prudens praecipit. Ea enim quae sunt epiikia, de quibus est gnomyn, possunt communiter se habere ad omnia bona humana, quorum est prudentia, inquantum unumquodque eorum se habet ad alium, quod est de ratione iustitiae; dictum est enim supra, quod epiiches est quoddam iustum; sic bene dictum est, quod gnomi sit de his de quibus est prudentia. Quod autem omnia ista sint circa singularia et extrema patet per hoc quod operabilia sunt singularia et extrema; prudentia autem, synesis et gnomin circa operabilia sunt. Unde patet, quod sunt circa extrema.

[73951] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit: et intellectus etc., ostendit quod etiam intellectus sit circa extrema. Et dicit, quod intellectus in utraque cognitione, scilicet tam speculativa quam practica, est extremorum, quia primorum terminorum et extremorum, a quibus scilicet ratio procedere incipit, est intellectus et non ratio. Est autem duplex intellectus. Quorum hic quidem est circa immobiles terminos et primos, qui sunt secundum demonstrationes, quae procedunt ab immobilibus et primis terminis, idest a principiis indemonstrabilibus, quae sunt prima cognita et

immobilia, quia scilicet eorum cognitio ab homine removeri non potest. Sed intellectus qui est in practicis, est alterius modi extremi, scilicet singularis, et contingentis et alterius *propositionis*, idest non universalis quae est quasi maior, sed singularis quae est minor in syllogismo operativo.

[73952] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 14 Quare autem huiusmodi extremi dicatur intellectus, patet per hoc, quod intellectus est principiorum; haec autem singularia, quorum dicimus esse intellectum huiusmodi, *principia eius sunt quod est cuius gratia*, id est sunt principia ad modum causae finalis.

[73953] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 15 Et quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum. Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa singularia. Et hunc philosophus vocat in tertio de anima intellectum passivum, qui est corruptibilis.

[73954] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 16 Deinde cum dicit propter quod et naturalia etc., manifestat quod dixerat per signum. Quia enim praedicti habitus sunt circa singularia, oportet quod aliquo modo attingant virtutes sensitivas, quae operantur per organa corporea. Et ideo praedicti habitus videntur esse naturales: non quod totaliter sint a natura, sed quod ex naturali dispositione corporis aliqui sunt prompti ad hos habitus, ita quod per modicam experientiam complentur in eis: quod non accidit circa habitus intellectuales, qui sunt circa naturalia, puta geometriam vel metaphysicam.

[73955] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 17 Et hoc est quod subdit quod nullus dicitur *sapiens*, idest metaphysicus, nec geometer, secundum naturam, non quin aliqui secundum naturam sint magis apti ad hoc quam alii: sed hoc est secundum dispositionem remotam non secundum dispositionem propinquam, secundum quam aliqui dicuntur naturaliter habere gnomyn et synesim et intellectum, quem diximus esse circa singularia.

[73956] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 18 Et signum huius quod huiusmodi secundum naturam insint aliquibus est quia aestimamus quod consequantur aetates hominum, secundum quas transmutatur natura corporalis. Est enim aliqua aetas, scilicet senilis, quae propter quietationem transmutationum corporalium et animalium habet huiusmodi intellectum et gnomyn, quasi natura sit horum causa.

[73957] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 19 Deinde cum dicit propter quod et principium etc., infert duo corollaria ex dictis. Quorum primum est, quod intellectus, qui est bene discretivus singularium in practicis, non solum se habet sicut principium, sicut in speculativis, sed etiam sicut finis. In speculativis enim demonstrationes procedunt ex principiis quorum est intellectus; non tamen demonstrationes dantur de eis. Sed in operativis, demonstrationes et procedunt ex his scilicet singularibus, et dantur de his scilicet singularibus. Oportet enim in syllogismo operativo, secundum quem ratio movet ad agendum, esse minorem singularem, et etiam conclusionem quae

concludit ipsum operabile, quod est singulare.

[73958] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 20 Secundum corollarium ponit ibi: quare oportet et cetera. Quia enim dictum est supra, quod intellectus, qui est principiorum operabilium, consequitur experientiam et aetates et perficitur per prudentiam; inde est, quod oportet attendere his quae opinantur et enuntiant circa operabilia homines experti et senes et prudentes, quamvis non inducant demonstrationes, non minus quasi ipsis demonstrationibus, sed etiam magis. Huiusmodi enim homines, propter hoc quod habent ex *experientia visum*, idest rectum iudicium de operabilibus, vident principia operabilium. Principia autem sunt certiora conclusionibus demonstrationum.

[73959] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 21 Est autem considerandum circa ea quae hic dicta sunt quod sicut pertinet ad intellectum absolutum in universalibus iudicium de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita etiam circa singularia vis cogitativa hominis vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum dicit pertinere prudentiam et synesim et gnomen. Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrit ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet eubulia, quam philosophus his non connumeravit nec dixit eam esse extremorum.

[73960] Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 22 Ultimo autem epilogat, dicens quod dictum est quid sit prudentia, quae est principalis in agibilibus, et sapientia, quae est principalis in speculativis, et circa quae sunt utraque earum, et quod non sint in eadem parte animae rationalis.

Lectio 10

[73961] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 1 Dubitabit autem utique aliquis et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus intellectualibus, hic movet quasdam dubitationes de utilitate ipsarum. Et circa hoc duo facit. Primo proponit dubitationes. Secundo solvit eas, ibi: primum quidem igitur dicimus et cetera. Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem de utilitate sapientiae et prudentiae, ad quas aliae reducuntur sicut ad principaliores. Secundo de comparatione harum duarum ad invicem, ibi: ad haec autem inconveniens et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit dubitationem. Et dicit, quod aliquis potest dubitare ad quid vel quomodo sapientia et prudentia sint utiles.

[73962] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 2 Secundo ibi, sapientia quidem enim etc., prosequitur dubitationem. Et primo quantum ad sapientiam, quae videtur ad nihil utilis esse. Quicquid enim est utile in rebus humanis valet ad felicitatem, quae est ultimus finis vitae humanae, ad quam nihil videtur valere sapientia. Non enim videtur speculari aliquid eorum per quae homo fit felix; quod quidem est per operationem virtutis, ut supra in primo habitum est. Sapientia autem nullius *generationis*, idest operationis est considerativa, cum sit de primis principiis entium. Sic ergo videtur, quod sapientia non sit utilis homini.

[73963] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 3 Secundo ibi: prudentia autem etc., prosequitur dubitationem quantum ad prudentiam. Et primo inducit in rationem quod prudentia non sit necessaria homini. Secundo excludit quamdam responsionem, ibi, si autem non horum et cetera. Dicit ergo primo quod prudentia habet (hoc), quod scilicet sit considerativa operationum humanarum ex quibus homo fit felix. Sed non propter hoc videtur quod homo habeat opus ipsa. Est enim prudentia circa ea quae sunt iusta in comparatione ad alios, et *pulchra* idest honesta, et *bona* idest utilia homini secundum seipsum, quae quidem operari pertinet ad bonum virum. Non videtur autem aliquis esse operativus eorum quae sunt secundum aliquem habitum ex eo quod scit ipsa, sed ex eo quod habet habitum ad ea.

[73964] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 4 Sicut patet in corporalibus, quod per hoc quod homo habet scientiam medicinalem vel exercitativam non est magis operativus eorum quae pertinent ad hominem sanum vel ad bene se habentem, dummodo ea non consistant solum in eo quod est facere, sed in eo quod est esse ab aliquo interiori habitu. Contingit enim quandoque quod aliquis per notitiam artis operatur quaedam opera sani quasi confingens ea et non secundum quod procedunt ab habitu sanitatis, prout scilicet operatur ea homo sanus. Sic enim non magis procedit ab homine ex eo quod scit medicinam, sed ex eo solum quod sit sanus. Cum igitur virtutes sint habitus, opera virtutum secundum quod ab eis procedunt et ducunt ad felicitatem non magis operatur homo ex hoc quod habet eorum notitiam per prudentiam. Et sic prudentia non est boni operativa.

[73965] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: si autem non horum etc., excludit quamdam responsionem. Posset enim aliquis dicere quod, licet homo ex quo est virtuosus non magis sit operativus operum virtutis per hoc quod cognoscit ea secundum prudentiam, est tamen prudentia necessaria ad hoc quod homo fiat virtuosus, sicut ars medicinae est necessaria non ad hoc quod sanus opera sanitatis exequatur, sed ad hoc quod fiat sanus. Et sic ponendum est quod homo debet esse prudens non gratia horum, scilicet operum virtutis, sed gratia eius quod est fieri virtuosum. Hanc autem responsionem excludit duabus rationibus.

[73966] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 6 Quarum prima est quia, ex quo homines essent studiosi, id est virtuosi, ad nihil esset eis utilis prudentia, quod manifeste videtur inconveniens.

[73967] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 7 Secundam rationem ponit ibi, adhuc autem et cetera. Videtur enim quod secundum responsionem praedictam non solum (habentibus virtutem, sed) etiam non habentibus virtutem non esset necessaria prudentia. Videtur enim quod nihil differat ad hoc quod aliqui fiant virtuosi, utrum ipsi habeant prudentiam vel persuadeantur ab aliis qui habent, quum per hoc sufficienter se habet homo ad hoc quod fiat virtuosus, sicut patet circa sanitatem. Cum enim volumus sani esse, non propter hoc curamus addiscere medicinam, sed sufficit nobis uti consilio medicorum. Ergo, pari ratione, ad hoc quod efficiamur virtuosi, non oportet quod nos ipsi habeamus prudentiam, sed sufficit quod a prudentibus instruamur.

[73968] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: ad haec autem etc., movet dubitationem circa comparationem sapientiae et prudentiae. Ostensum est enim supra quod prudentia est deterior, id est inferior in dignitate quam sapientia; et tamen videtur esse *principalior*, idest magis

principativa quia prudentia et operatur et praecipit circa singula. Continetur enim sub prudentia etiam politica: dictum est enim in prooemio libri quod haec praeordinat quas disciplinas debitum est esse in civitatibus et quales unumquemque addiscere et usquequo. Et sic videtur prudentia principari sapientiae, cum praecipere sit opus iudicantis. Et hoc videtur inconveniens quod deterior principetur meliori.

[73969] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 9 Subdit autem, continuans se ad sequentia, dicens quod de his quae proposita sunt dicendum est, nunc autem tacta sunt solum per modum dubitationis.

[73970] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: primum quidem igitur etc., solvit praemissas dubitationes. Et primo solvit dubitationem de utilitate sapientiae et prudentiae. Secundo de comparatione utriusque, ibi, sed tamen neque principalis et cetera. Circa primum duo facit. Primo solvit dubitationem communiter quantum ad sapientiam et prudentiam. Secundo specialiter quantum ad prudentiam, ibi, adhuc opus et cetera. Circa primum ponit duas solutiones. Quarum prima ostendit quod rationes quas inducit non efficaciter concludunt. Non enim sequitur, si per sapientiam et prudentiam nihil operatur homo ad felicitatem, quod propter hoc sint inutiles. Quia etiam si neutra ipsarum haberet aliquam operationem, tamen essent secundum se eligibiles cum sint virtutes perficientes utramque partem animae rationalis, ut ex dictis patet. Unicuique autem est eligibilis sua perfectio.

[73971] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 11 Secundo solvit per interemptionem ibi: deinde et cetera. Et dicit quod sapientia et prudentia faciunt quidem aliquid ad felicitatem. Sed exemplum quod inducebatur non erat conveniens. Non enim hoc modo se habet sapientia, vel prudentia ad felicitatem, sicut ars medicinae ad sanitatem, sed magis sicut sanitas ad opera sana; ars enim medicinae facit sanitatem sicut quoddam opus exterius operatum; sed sanitas facit opera sana, quasi quemdam usum habitus sanitatis. Felicitas autem non est opus exterius operatum, sed est operatio procedens ab habitu virtutis. Unde, cum sapientia sit quaedam species virtutis communis, ex hoc ipso quod aliquis habet sapientiam et operatur secundum eam, est felix. Et eadem ratio est de prudentia. Sed specialiter expressit sapientiam, quia in operatione eius consistit potior felicitas, ut infra in X dicetur.

[73972] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit: adhuc opus etc., solvit ea quae specialiter ad prudentiam pertinent. Et primo quantum ad hoc quod obiiciebatur, quod prudentia nihil facit ad opera virtutis. Secundo quantum ad hoc quod obiiciebatur, quod prudentia non est necessaria ad hoc quod homo sit virtuosus, ibi, de eo autem quod est et cetera. Dicit ergo primo, quod adhuc specialiter quantum ad prudentiam fallit quod obiiciebatur, quod per prudentiam non sumus magis operativi operum virtutis. Hoc enim patet esse falsum, quia opus virtutis perficimus secundum utrumque, scilicet secundum prudentiam et secundum moralem virtutem.

[73973] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 13 Duo enim sunt necessaria in opere virtutis, (scilicet) quorum unum est ut homo habeat rectam intentionem de fine; quod quidem facit virtus moralis, inquantum inclinat appetitum in debitum finem. Aliud autem est quod homo bene se habeat circa ea quae sunt ad finem: et hoc facit prudentia quae est bene consiliativa et iudicativa et praecep-

tiva eorum quae sunt ad finem. Et sic ad opus virtutis concurrit et prudentia quae est perfectiva rationalis per essentiam, et virtus moralis quae est perfectiva appetitivae quae est rationalis per participationem. Sed quare alterius particulae animae quae est penitus irrationalis, scilicet nutritivae, non sit talis virtus quae concurrat ad operationem humanam, ratio in promptu est, quia in nutritiva potentia non est operari vel non operari, et hoc requiritur ad operationem virtutis humanae, ut ex supradictis patet.

[73974] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 14 Deinde cum dicit: de eo autem quod est nihil etc., solvit id quod obiciebatur quod sine prudentia possit aliquis esse et fieri virtuosus. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod prudentia non possit esse sine virtute morali. Secundo ostendit quod virtus moralis non possit esse sine prudentia, ibi, intendendum utique rursus et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod ad hoc quod aliquis sit virtuosus, requiritur non solum virtus moralis, sed etiam quoddam aliud operativum principium. Secundo ostendit quid sit illud, ibi, dicendum autem et cetera. Tertio ostendit quod prudentia super illud principium addit adiunctionem virtutis moralis, ibi, est autem prudentia et cetera. Dicit ergo primo, quod ad solvendum hoc quod dictum est, quod propter prudentiam non magis homo operabitur bona et iusta ad hoc quod fiat virtuosus, oportet parum superius incipere resumentes quaedam eorum quae dicta sunt.

[73975] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 15 Et incipiemus hinc, quod, sicut supra dictum est, quidam operantur iusta, et tamen non dicimus esse iustos: sicut cum aliqui operantur ea quae sunt statuta legibus vel inviti, vel propter ignorantiam, aut propter aliquam aliam causam, puta propter lucrum, et non propter amorem ipsorum operum iustitiae: et tales inquam non dicuntur iusti, quamvis operentur ea quae oportet eos facere, et etiam ea quae oportet facere bonum virum. Et ita etiam in singulis virtutibus oportet hominem aliqualiter operari ad hoc quod sit bonus ut sit bonus sive virtuosus, ut scilicet operetur ex electione et quia placeant ei ipsa opera virtutis. Iam autem supradictum est, quod virtus moralis facit electionem rectam, quantum scilicet ad intentionem finis, sed ea quae nata sunt fieri propter finem non pertinent ad virtutem moralem, sed *ad quamdam aliam potentiam*, idest ad quoddam aliud operativum principium, quod ingeniatur vias ducentes ad fines. Et sic huiusmodi principium est necessarium ad hoc quod homo sit virtuosus.

[73976] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 16 Deinde cum dicit dicendum autem etc., ostendit quid sit istud principium. Et dicit quod de praedictis aliquid est ulterius dicendum ut manifestius sciantur. Est itaque *quaedam potentia*, idest operativum principium, quam vocant dinoticam, quasi ingeniositatem quamdam sive industriam, quae talis est ut per eam homo possit operari ea quae ordinantur ad intentionem quam homo praesupposuit, sive bonam sive malam, et quod per ea quae operatur possit *sortiri*, idest consequi, finem. Et si quidem intentio sit bona, huiusmodi ingeniositas est laudabilis, si autem sit prava, vocatur astutia; quae sonat in malum, sicut prudentia sonat in bonum. Et quia dinotica communis est utrique, inde est, quod tam prudentes quam astutos dicimus esse *dinos*, id est ingeniosos sive industrios.

[73977] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 17 Deinde cum dicit: est autem prudentia etc., ostendit quid prudentia addat supra praedictum principium. Et dicit, quod prudentia non est omnino idem

quod praedicta potentia, scilicet dinotica. Sed tamen non potest esse sine ea; sed in anima, *huic visui* idest huic cognoscitivo principio scilicet dinoticae, habitus prudentiae non fit sine virtute morali, quae se habet semper ad bonum, ut dictum est et ratio eius est manifesta. Quia sicut syllogismi speculativi habent sua principia, ita syllogismorum operabilium principium est, quod talis finis sit bonum et optimum, qualiscumque finis sit ille propter quem aliquis operatur, et ponatur, exempli gratia, quodcumque, puta temperato optimum et quasi principium est attingere medium in concupiscentiis tactus: sed quod hoc sit optimum non apparet nisi *bono*, idest virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine, cum virtus moralis faciat rectam intentionem finis.

[73978] Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 18 Et quod aliis malis non appareat id quod vere est optimum, patet per hoc, quod malitia opposita virtuti pervertit iudicium rationis, et facit mentiri circa fines, qui sunt circa practica principia. Sicut intemperato videtur optimum sequi concupiscentias. Non autem recte potest syllogizari si erretur circa principia. Cum ergo ad prudentem pertineat recte syllogizari de operabilibus, manifestum est, quod impossibile est esse prudentem illum qui non est virtuosus, sicut non posset esse sciens qui erraret circa principia demonstrationis.

Lectio 11

[73979] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 1 Intendendum utique rursus et cetera. Postquam philosophus ostendit quod prudentia non potest esse sine morali virtute, hic ostendit quod moralis virtus non potest esse sine prudentia. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum. Secundo ex hoc solvit quamdam dubitationem incidentem, ibi, sed et ratio sic dissolvetur et cetera. Tertio concludit principale intentum, ibi, manifestum autem quamvis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum per rationem. Secundo per dicta aliquorum, ibi, propter quod aiunt omnes et cetera. Dicit ergo primo, quod ex quo ostensum est, quod prudentia non potest esse sine virtute morali, rursus intendendum est de virtute morali, utrum scilicet possit esse sine prudentia. Ita enim se habet circa virtutem moralem, sicut dictum de prudentia et dinotica, quod scilicet sicut ista duo non sunt idem penitus, sed tamen habent aliquam similitudinem ad invicem inquantum utraque adinvenit convenientes vias ad finem propositum. Ita etiam videtur se habere circa virtutem naturalem et *principalem*, idest moralem, quae est perfecta virtus.

[73980] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 2 Et quod sit aliqua virtus naturalis quae praesupponitur morali, patet per hoc quod singuli mores virtutum vel vitiorum videntur aliqualiter existere aliquibus hominibus naturaliter; statim enim quidam homines a sua nativitate videntur esse iusti, vel temperati vel fortes propter naturalem dispositionem, qua inclinantur ad opera virtutum. Quae quidem naturalis dispositio quantum ad tria potest attendi.

[73981] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 3 Primo quidem ex parte rationis, cui naturaliter indita sunt prima principia operabilium humanorum, puta nulli esse nocendum, et similia. Secundo ex parte voluntatis, quae de se naturaliter movetur a bono intellecto, sicut a proprio obiecto. Tertio ex

parte appetitus sensitivi, secundum quod ex naturali complexione quidam sunt dispositi ad iram, quidam ad concupiscentias, vel ad alias huiusmodi passiones aut magis aut minus aut mediocriter, in quo consistit virtus moralis. Sed prima duo communia sunt omnibus hominibus, sed hoc tertium est quod differentiam facit in hominibus.

[73982] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 4 Unde secundum hoc dicit hic philosophus quosdam esse naturaliter fortes vel iustos: et tamen requiritur in his qui naturaliter sunt tales aliquid aliud quod sit principaliter bonum, ad hoc quod praedictae virtutes secundum perfectiorem modum in nobis existant, quia praedicti naturales habitus sive inclinationes etiam pueris et bestiis insunt, sicut leo naturaliter est fortis et liberalis, sed tamen huiusmodi habitus naturales videntur esse nocivi nisi adsit discretio intellectus.

[73983] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 5 Et videtur, quod sicut in motu corporali si corpus fortiter moveatur absque visu dirigente, accidit, quod id quod movetur impingat et fortiter laedatur, ita etiam est et hic; si enim aliquis habeat fortem inclinationem ad opus alicuius virtutis moralis et non adhibeat discretionem, accidet gravis laesio, vel corporis proprii, sicut in eo qui inclinatur ad abstinentiam sine discretione, vel rerum exteriorum, si inclinetur ad liberalitatem: et simile est in aliis virtutibus. Sed si huiusmodi inclinatio coaccipiat in operando intellectum, ut scilicet cum discretione operetur, tunc multum differet secundum excellentiam bonitatis, et habitus, qui erit similis tali operationi cum discretione factae, erit proprie et perfecte virtus, quae est moralis.

[73984] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 6 Sicut igitur in parte animae opinativa sunt duae species principiorum operativorum, scilicet dinoches et prudentia, ita etiam in parte appetitiva, quae pertinet ad mores, sunt duae species, scilicet virtus naturalis et moralis, quae est principalis: et haec non potest fieri sine prudentia, sicut ostensum est.

[73985] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit propter quod aiunt etc., manifestat propositum per dicta aliorum. Et primo per dictum Socratis. Secundo per dictum eorum, qui suo tempore erant, ibi, signum autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit dictum Socratis. Et dicit, quod propter praedictam affinitatem virtutis moralis ad prudentiam, Socratici dixerunt omnes virtutes morales esse prudentias.

[73986] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 8 Secundo ibi: et Socrates etc., ostendit in quo deficiebant. Et dicit, quod in hoc dicta Socratis inquisitio quantum ad aliquid erat recta, quantum autem ad aliquid peccabat; in hoc enim quod existimabat omnes virtutes morales esse prudentias, peccabat; cum virtus moralis et prudentia sint in diversis partibus animae. Sed quantum ad hoc bene dicebat, quod virtus moralis non potest esse sine prudentia.

[73987] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit: signum autem etc., confirmat idem per dicta modernorum. Et primo ponit dictum eorum. Secundo ostendit in quo deficiant, ibi, oportet autem et cetera. Dicit ergo primo, quod signum huius, quod virtus moralis non sit sine prudentia, est, quia etiam inter omnes definientes virtutem, ponentes eam in genere habitus, dicunt ad quae se extendat virtus, et quod hoc sit secundum rationem rectam. Manifestum est autem ex praemissis,

quod ratio recta in agibilibus est, quae est secundum prudentiam. Si igitur omnes sic definientes, etsi non distincte determinent, videntur tamen aliqualiter divinare sive coniecturare quod virtus est talis habitus, qui est secundum prudentiam.

[73988] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit: oportet autem etc., ostendit in quo deficiant sic dicentes. Et dicit quod oportet parum transcendere eorum dictum, aliquid addendo. Non enim solum hoc habet virtus moralis quod sit secundum rationem rectam; quia sic posset aliquis esse virtuosus moraliter sine hoc quod haberet prudentiam, per hoc, quod esset instructus per rationem alterius: sed oportet ulterius dicere quod virtus moralis est habitus cum ratione recta, quae quidem est prudentia. Sic igitur patet, quod Socrates plus dixit quam oporteret dum aestimavit quod omnes virtutes morales essent rationes et non cum ratione, quia dicebat eas esse scientias sive prudentias.

[73989] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 11 Alii vero minus dixerunt quam oporteret, ponentes virtutes esse solum secundum rationem, Aristotiles vero medium tenuit, ponens virtutem moralem esse secundum rationem et cum ratione. Sic igitur manifestum est ex dictis, quod non est possibile aliquem hominem esse bonum *principaliter*, idest secundum virtutem moralem, sine prudentia, neque etiam prudentem sine morali virtute.

[73990] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit: sed et ratio etc., solvit ex praemissis quamdam incidentem quaestionem. Et primo movet dubitationem. Secundo solvit, ibi, hoc enim secundum quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod per praemissa potest solvi ratio, quam quidam inducunt disputantes ad hoc, quod virtutes abinvicem separentur, ita scilicet quod una virtus absque altera possit haberi. Videmus enim quod non idem homo est optime natus ad omnes virtutes, sed alius ad liberalitatem, alius ad temperantiam, et sic de aliis; facile autem unusquisque perducitur in id ad quod naturaliter inclinatur. Difficile autem est aliquid assequi contra naturae impulsum; sequetur ergo quod homo qui est naturaliter dispositus ad unam virtutem et non ad aliam, *scivit*, idest assecutus est hanc virtutem, ad quam naturaliter erat dispositus (et loquitur secundum Socraticos, qui ponebat virtutes esse scientias): hanc autem, scilicet virtutem ad quam non est naturaliter dispositus, nequaquam consequetur.

[73991] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit: hoc enim etc., solvit dubitationem praedictam. Et dicit quod hoc quod dictum est verificatur secundum virtutes naturales, non autem secundum virtutes morales, secundum quas aliquis dicitur simpliciter bonus. Et hoc ideo, quia nulla earum potest haberi sine prudentia, nec prudentia sine eis, ut ostensum est, et sic, quando prudentia quae est una virtus inerit, omnes simul inerunt cum ea, quarum nulla erit prudentia non existente.

[73992] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 14 Signanter autem dicit uni existenti, quia si essent diversae prudentiae circa materias diversarum virtutum moralium, sicut sunt diversa artificiorum genera, nihil prohiberet unam virtutem moralem esse sine alia, unaquaque earum habente prudentiam sibi correspondentem. Sed hoc non potest esse; quia eadem sunt principia prudentiae ad totam materiam moralem, ut scilicet omnia redigantur ad regulam rationis. Et ideo propter prudentiae

unitatem omnes virtutes morales sunt sibi connexae. Potest autem contingere, quod alicui habenti alias morales virtutes, dicatur aliqua virtus deesse propter defectum materiae, sicut pauperi virtuoso deest magnificentia, quia non habet unde faciat magnos sumptus. Ex ipsa tamen prudentia quam habet est taliter constitutus, ut in promptu habeat magnificus fieri, si materia non desit.

[73993] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 15 Deinde cum dicit manifestum autem etc., concludit principale intentum, epilogans quae dicta sunt. Et dicit, manifestum esse ex praedictis quod, etiam si prudentia non esset operativa, quod homo indigeret ipsa propter hoc quod est virtus perfectiva cuiusdam particulae animae. Et iterum manifestum est quod est operativa, quia electio recta, quae requiritur ad operationem virtutis, non est sine prudentia nec (sine) virtute morali, quia virtus moralis ordinat ad finem, prudentia autem dirigit circa ea quae sunt ad finem.

[73994] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 16 Deinde cum dicit: sed tamen etc., solvit dubitationem motam de comparatione prudentiae et sapientiae. Et dicit, quod prudentia non principatur sapientiae, neque id quod est deterius principatur meliori. Et inducit ad hoc duo exempla. Quorum primum est quod ars medicinae praecipit quidem quid debeat fieri ad sanitatem consequendam; non tamen principatur sanitati, quia non utitur ipsa sanitate, quod est proprium artis vel scientiae principantis, ut scilicet utatur ea cui principatur praecipiendo illi. Sed ars medicinae praecipit qualiter fiat sanitas, ita quod praecipit propter sanitatem, sed non sanitati. Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat iudicare circa res divinas, sed praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire. Unde sicut sanitas est potior quam ars medicinae, cum sit eius finis, ita sapientia prudentiae praeminet.

[73995] Sententia Ethic., lib. 6 l. 11 n. 17 Secundum exemplum est, quod cum politica praecipiat de omnibus quae sunt in civitate, consequens est, quod praecipiat de his quae pertinent ad cultum divinum, sicut praecipit de his quae pertinent ad studium sapientiae. Simile igitur est propter hoc, prudentiam aut politicam praeferre sapientiae, ac si aliquis praeferret eam Deo: quod manifestum est inconveniens. Et sic terminatur sententia sexti libri.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Ethicorum

liber VII

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 7

Lectio 1

[73996] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 1 Post haec autem dicendum, aliud facientes principium et cetera. Postquam philosophus supra determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, hic incipit determinare de quibusdam quae consequuntur ad virtutem. Et primo de continentia, quae est quiddam imperfectum in genere virtutis. Secundo de amicitia, quae est quidam effectus virtutis, in octavo libro, ibi, post haec autem de amicitia et cetera. Tertio de fine virtutis, in X libro, ibi: post haec autem de delectatione et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de continentia et eius opposito. Secundo de delectatione et tristitia quae sunt earum materia, ibi: de delectatione autem et tristitia et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam ab aliis quae sunt eiusdem generis. Secundo de ea determinat, ibi: videtur utique continentia et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam et eius oppositum ab his quae sunt eiusdem generis. Secundo ostendit de quibus eorum sit dictum, et de quibus restet dicendum, ibi, sed de hac quidem dispositione et cetera. Circa primum duo facit. Primo enumerat habitus seu dispositiones circa moralia vituperabiles. Secundo ponit eorum opposita, ibi: contraria autem duobus et cetera.

[73997] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo, quod post ea quae dicta sunt de virtutibus moralibus et intellectualibus, ad hoc quod nihil moralium praetermittatur, oportet ab

alio principio resumere, ut dicamus, quod eorum quae sunt circa mores fugienda, tres species sunt: scilicet malitia, incontinentia et bestialitas.

[73998] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 3 Et horum quidem differentiam sic oportet accipere. Cum enim, ut in VI dictum est, bona actio non sit sine ratione practica vera et appetitu recto, per hoc quod aliquid horum duorum pervertitur, contingit quod aliquid sit in moribus fugiendum. Si quidem igitur sit perversitas ex parte appetitus ut ratio practica remaneat recta, erit incontinentia, quae scilicet est, quando aliquis rectam aestimationem habet de eo quod est faciendum vel vitandum, sed propter passionem appetitus in contrarium trahit. Si vero intantum invalescat appetitus perversitas ut rationi dominetur, ratio sequetur id in quod appetitus corruptus inclinat, sicut principium quoddam existimans illud ut finem et optimum; unde ex electione operabitur perversa, ex quo aliquis dicitur malus, ut dictum est in quinto. Unde talis dispositio dicitur malitia.

[73999] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 4 Est autem considerandum ulterius quod perversitas in unaquaque re contingit ex eo quod corrumpitur contemperantia debita illius rei, sicut aegritudo corporalis in homine provenit ex hoc quod corrumpitur humorum debita harmonia huic homini; et similiter perversitas appetitus quae interdum rationem pervertit in hoc consistit quod corrumpitur commensuratio affectionum humanarum. Talis autem corruptio dupliciter contingit: consonantia enim sive contemperantia alicuius rei non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem quandam, sicut patet de contemperantia humorum in corpore humano, salvatur enim natura humana et cum maiori vel cum minori caliditate, et similiter contemperantia humanae vitae salvatur secundum diversas maneries affectionum.

[74000] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 5 Uno igitur modo potest contingere perversitas in tali consonantia, ita quod non exeatur extra limites humanae vitae: et tunc dicetur simpliciter incontinentia vel malitia humana, sicut aegritudo humana corporalis, in qua salvari potest natura humana. Alio modo potest corrumpi contemperantia humanarum affectionum, ita quod progrediatur ultra limites humanae vitae in similitudinem affectionum alicuius bestiae, puta leonis, ursi aut porci, et hoc est quod vocatur bestialitas. Et est simile, sicut si ex parte corporis complexio alicuius mutaretur in complexionem leoninam vel porcinam.

[74001] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: contraria autem etc., ponit contrarias dispositiones praedictis. Et primo proponit duo de quibus est manifestum. Et dicit quod contraria duobus praedictorum sunt manifesta: nam malitiae contrariatur virtus, incontinentiae autem continentia.

[74002] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 7 Secundo ibi: ad bestialitatem autem etc., ostendit quid opponatur tertio, scilicet bestialitati. Et primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, quemadmodum Homerus et cetera. Dicit ergo primo quod bestialitati congruenter dicitur opponi quaedam virtus, quae communem hominum modum excedit et potest vocari heroica vel divina; heroas enim gentiles vocabant animas defunctorum aliquorum virorum insignium, quos etiam deificatos dicebant.

[74003] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 8 Ad cuius evidentiam considerandum est, quod anima humana media est inter superiores substantias et divinas, quibus communicat per intellectum, et animalia bruta quibus communicat in sensitivis potentiis. Sicut ergo affectiones sensitivae partis aliquando in homine corrumpuntur usque ad similitudinem bestiarum et hoc vocatur bestialitas supra humanam malitiam et incontinentiam; ita etiam rationalis pars quandoque in homine perficitur et confortatur ultra communem modum humanae perfectionis, quasi in similitudinem substantiarum separatarum, et hoc vocatur virtus divina supra humanam virtutem et continentiam; ita enim se habet rerum ordo, ut medium ex diversis partibus attingat utrumque extremum. Unde et in humana natura est aliquid quod attingit ad id quod est superius, aliquid vero quod coniungitur inferiori, aliquid vero quod medio modo se habet.

[74004] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit quemadmodum Homerus etc., manifestat quod dixerat. Et primo manifestat, quod sit in hominibus quaedam virtus heroica vel divina. Secundo ostendit, quod talis virtus opponatur bestialitati, ibi, etenim quemadmodum et cetera. Primum autem manifestat dupliciter. Uno modo per dictum Homeri, qui introducit Priamum de filio suo Hectore dicentem, quod erat excellenter bonus, ita quod non videbatur mortalis hominis existere filius, sed Dei, quia scilicet quiddam divinum apparebat in eo ultra communem hominum modum. Secundo manifestat idem per commune dictum gentilium, qui dicebant quosdam homines deificari, quod Aristoteles non dicit esse credendum, quantum ad hoc quod homo vertatur in naturam divinam, sed propter excellentiam virtutis supra communem modum hominum. Ex quo patet esse in hominibus aliquibus quamdam virtutem divinam, et concludit hanc virtutem esse bestialitati oppositam.

[74005] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit: et enim quemadmodum etc., probat propositum duplici ratione. Primo quidem quia malitiam vel virtutem dicimus quasi propriam homini. Unde neque malitia attribuitur bestiae quae est infra hominem, neque virtus Deo qui est supra hominem. Sed virtus divina est honorabilior virtute humana quam simpliciter virtutem nominamus. Perversitas autem bestiae est quoddam alterum genus malitiae a malitia humana quae simpliciter malitia dicitur.

[74006] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 11 Secundam rationem ponit ibi, quia autem et cetera. Et dicit quod homines in quibus invenitur tanta bonitas quod raro invenitur in hominibus videntur esse divini viri, unde Lacones, scilicet quidam Graeciae cives, quando valde admirantur alicuius hominis bonitatem, dicunt iste est vir divinus. Et similiter ex parte malitiae, bestialis raro invenitur inter homines.

[74007] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 12 Et ponit tres modos secundum quos aliqui fiunt bestiales. Quorum primus est ex conversatione gentis, sicut apud barbaros qui rationabilibus legibus non reguntur, propter malam convivendi consuetudinem aliqui incidunt in malitiam bestialem. Secundo contingit aliquibus propter aegritudines et *orbitates*, idest amissiones carorum, ex quibus in amentiam incidunt et quasi bestiales fiunt. Tertio propter magnum augmentum malitiae, ex quo contingit quod quosdam superexcellenter infamamus dicentes eos bestiales. Quia igitur, sicut virtus

divina raro in bonis invenitur, ita bestialitas raro in malis: videntur sibi per oppositum respondere.

[74008] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit sed de hac quidem etc., ostendit quid de talibus dictum sit et quid restet dicendum. Et primo continuat se ad praecedentia et sequentia; secundo determinat modum agendi, ibi, oportet autem et cetera. Dicit ergo primo, quod de hac dispositione, scilicet bestiali, posterius fiet quaedam recordatio, scilicet in hoc eodem libro. De malitia autem virtuti opposita dictum est prius, ubi determinatum est de virtutibus sed de incontinentia, quae vituperatur circa delectationes, et mollitie et delitiis quae vituperantur circa tristitias, dicendum est nunc, similiter et de continentia, quae laudatur circa delectationes; et perseverantia quae laudatur circa tristitias: ita tamen quod non existimemus hos habitus, neque eosdem virtuti et malitiae, neque ut genere diversos.

[74009] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit: oportet autem etc., ostendit modum procedendi. Et dicit quod oportet hic procedere sicut in aliis rebus, ut scilicet positis his quae videntur probabilia circa praedicta, primo inducamus dubitationes de eis et sic ostendemus omnia quae sunt maxime probabilia circa praedicta: et si non omnia, quia non est hominis ut nihil a mente eius excidat, ostendemus plurima et principalissima. Quia si in aliqua materia dissolvantur difficultates et derelinquantur quasi vera illa quae sunt probabilia, sufficienter est determinatum.

[74010] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 15 Deinde cum dicit: videtur utique etc., determinat de continentia et incontinentia, et perseverantia, et mollitie. Et, secundum id quod determinatum est, primo ponit probabilia; secundo inducit dubitationes, ibi, dubitabit autem utique aliquis etc.; tertio solvit, ibi: primum quidem igitur et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit probabilia circa ipsam continentiam et incontinentiam. Secundo circa comparationem eorum ad alia, ibi, et temperatum quidem et cetera. Tertio circa eorum materiam, ibi, adhuc incontinentes et cetera. Circa primum ponit tria probabilia. Quorum primum pertinet ad bonitatem et malitiam praedictorum. Et dicit quod probabiliter videtur quod continentia et perseverantia sint studiosa et laudabilia, incontinentia autem et mollities sint prava et vituperabilia. Secundum pertinet ad rationes definitivas ipsorum. Et dicit quod idem videtur esse continens quod ille qui permanet *in ratione*, idest in eo quod secundum rationem iudicat esse agendum, incontinens autem videtur ille qui egreditur a iudicio rationis. Tertium pertinet ad operationes eorum. Et dicit quod incontinens scit aliqua esse prava, et tamen agit ea propter passionem. Continens autem patitur quidem concupiscentias quas scit esse pravas unde non sequitur eas propter iudicium rationis. Et haec duo sunt etiam extendenda ad perseverantiam et mollitiem, sed circa tristitias.

[74011] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 16 Deinde cum dicit: et temperatum quidem etc., ponit duo probabilia circa comparationem eorum ad alia. Quorum primum accipitur secundum comparationem continentiae ad temperantiam. Et dicit quod videtur temperatus esse continens et perseverativus. Sed quidam dicunt quod omnis continens et perseverativus est temperatus, quidam autem dicunt quod non; circa opposita vero horum, quidam dicunt quod omnis intemperatus est incontinens et e converso *confuse*, idest absque aliqua distinctione. Quidam autem dicunt eos esse alteros.

[74012] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 17 Secundum accipitur per comparationem ad prudentiam. Et dicit quod quandoque dicunt homines quod non contingit prudentem esse incontinentem, quandoque autem dicunt quod quidam prudentes et *divini*, idest ingeniosi, sunt incontinentes.

[74013] Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 18 Deinde cum dicit: adhuc incontinentes etc., ponit unum probabile circa materiam praedictorum. Et dicit quod quandoque dicuntur aliqui incontinentes, non solum concupiscentiarum, sed etiam irae, honoris et lucri. Ista igitur sunt sex quae communiter solent dici de continentia et incontinentia et perseverantia et mollitie.

Lectio 2

[74014] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 1 Dubitabit autem (utique) aliquis et cetera. Postquam philosophus posuit ea quae videntur esse probabilia circa continentiam et incontinentiam, hic movet dubitationes contra omnia praedicta, non tamen eodem ordine quo ea proposuit. Proposuit enim ea eo ordine quo cadunt in prima hominis consideratione, qui primo considerat circa aliquid id quod est commune, puta an sit bonum vel malum. Secundo considerat propriam rationem rei. Tertio operationem eius. Quarto comparationem eius ad alia cum quibus convenientiam habet. Quinto comparationem eius ad illa a quibus differt; et ultimo ea quae exterius circumstant.

[74015] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 2 In ponendo autem dubitationes praemittit illud quod est magis dubitabile. Sic ergo contra sex praedicta ponit sex dubitationes; primam quidem contra tertium probabile, de actu continentis et incontinentis. Secundo ponit aliam contra quintum, quod erat de comparatione ad prudentiam, ibi, prudentia ergo contratendente etc.; tertia dubitatio est circa quartum dubitabile quod erat de comparatione ad temperantiam, et hoc ibi: adhuc si quidem etc.; quarta dubitatio est contra secundum probabile, quod erat de diffinitione continentiae, et hoc ibi: adhuc, si omni opinioni etc.; quinta dubitatio est contra primum probabile, quod erat de bonitate et malitia continentiae et incontinentiae, et hoc ibi: adhuc in persuaderi etc.; sexta dubitatio est contra sextum probabile, de materia continentiae et incontinentiae, ibi, adhuc si circa omnia et cetera.

[74016] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 3 Circa primum duo facit. Primo proponit dubitationem. Et dicit quod aliquis potest de hoc dubitare, quomodo aliquis qui habet rectam existimationem est incontinens operando contraria.

[74017] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 4 Secundo ibi, scientem quidem igitur etc., prosequitur dubitationem. Et primo obiicit ad unam partem. Secundo obiicit ad aliam, ibi, iste quidem igitur et cetera. Tertio excludit quorumdam solutionem, ibi, sunt autem quidam et cetera. Dicit ergo primo, quod quidam dicunt non esse possibile quod aliquis existimans recte, ita quod sit sciens, sit incontinens. Non enim fortius vincitur a debiliori. Cum igitur scientia sit quid fortissimum in homine, difficile videtur quod, existente scientia in homine, aliquid aliud imperet scientiae et trahat ipsam quasi servam, cum magis ratio cuius perfectio est scientia, dominetur et imperet

sensibili parti sicut servae. Et haec fuit ratio Socratis. Unde totaliter insistebat huic rationi, quasi incontinentia non sit; putabat enim quod nullus qui recte aestimat operaretur aliquid praeter id quod est optimum; sed quod omne peccatum accidat propter ignorantiam.

[74018] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: iste quidem igitur etc., obiicit in contrarium. Et dicit quod iste sermo Socratis dubitationem inducit contra ea quae sunt apparentia manifeste, manifeste enim videntur aliqui operari illud quod sciunt esse malum. Et si ita sit quod peccent propter ignorantiam quae adveniat eis dum sunt in passione, puta concupiscentiae vel irae, optimum est quaerere qualis ignorantia sit ista. Manifestum est enim quod incontinens antequam passio superveniat, non existimat faciendum illud quod per passionem postea facit.

[74019] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit: sunt autem quidam etc., excludit solutionem quorumdam. Et primo ponit eam, dicens quod quidam concedunt quaedam dictorum a Socrate, scilicet quod scientia non trahitur, quaedam autem non concedunt, scilicet quod nullus peccet nisi propter ignorantiam. Confitentur enim quod nihil est melius et fortius quam scientia, quod scilicet possit eam trahere. Non tamen confitentur quod nullus possit operari praeter id quod opinatur esse melius. Et inde est, quod dicunt quod incontinens qui superatur a voluptatibus non habet scientiam, sed opinionem.

[74020] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 7 Secundo ibi: sed tamen etc., excludit solutionem praedictam. Et dicit quod incontinens, aut habet opinionem fortem aut debilem. Si fortem, eadem ratio videtur de ea et de scientia, quia non minus inhaeretur uni quam alii, ut infra dicetur. Si autem non sit fortis opinio tendens contra concupiscentias, sed est *quieta* idest remissa et debilis, sicut accidit in his qui dubitant, videtur hoc non esse imputandum, sed venia dignum, quod scilicet homo non immaneat debiliter opinatis contra concupiscentias fortes. Non autem datur venia neque malitiae, neque alicui aliorum vituperabilium, inter quae est incontinentia, ita scilicet quod totaliter ei non imputetur.

[74021] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit prudentia ergo etc., movet dubitationem circa comparationem continentiae ad prudentiam, quod erat quintum probabile. Et primo obiicit ad unam partem: concludens ex praemissis, quod aliquis potest esse incontinens licet habeat prudentiam quae in contrarium tendat. Si enim incontinens habet opinionem contra tendentem concupiscentiis pravis et non habet debilem, quia sic non esset ei imputandum, relinquitur ergo quod habeat fortem opinionem contra tendentem. Sed inter opiniones prudentia est fortissima. Ergo incontinens maxime habet prudentiam contra tendentem.

[74022] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 9 Secundo ibi: sed inconveniens etc., ostendit hoc esse inconveniens, duplici ratione. Quarum prima est, quod secundum hoc sequetur quod idem simul sit prudens et incontinens, quod videtur esse impossibile; nullus enim dicet ad prudentem pertinere quod volens operetur pravissima. Dictum est enim supra in VI quod circa prudentiam peior est qui voluntarius peccat.

[74023] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 10 Secundam rationem ponit ibi, cum his autem et cetera.

Est enim supra ostensum quod prudens non solum est cognoscitivus, sed est etiam activus, quia est aliquis extremorum, id est habens aestimationem rectam circa operabilia singularia quae supra in VI dixit esse extrema, et est etiam habens alias virtutes, scilicet morales, ut in sexto ostensum est. Unde non videtur possibile quod aliquis prudens contra virtutes operetur.

[74024] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit: adhuc si quidem etc., movet dubitationem circa comparationem continentiae et temperantiae, quod erat quartum probabile. Oportet enim alterum trium dicere. Quorum primum est quod continens dicatur aliquis ex eo quod habet concupiscentias pravas et fortes a quibus non deducatur contra rationem. Et si hoc est verum, temperatus non erit continens, neque continens erit temperatus. Ille enim qui est perfecte temperatus, non habet pravas concupiscentias. Et sic habere pravas concupiscentias vehementes repugnat ei quod est esse temperatum; oporteret autem quod temperatus haberet pravas concupiscentias si esset continens, facta priori suppositione. Secundum autem trium est quod continens habeat concupiscentias non pravas, sed bonas; et sic sequetur quod quicumque habitus prohibet eas sequi, sit pravus. Talis autem habitus est continentia. Ergo non omnis continentia erit studiosa. Tertium trium est quod concupiscentiae quas habet continens non sint vehementes, sed infirmae et debiles; et tunc, si non sunt pravae sed indifferentes, esse continentem non erit venerabile vel laudabile, et si sint pravae et tantum debiles, non erit magnum eis resistere. Et tamen continentia habetur tamquam aliquid magnum et venerabile. Videtur ergo sequi inconveniens, quidquid horum trium dicatur.

[74025] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit adhuc si omni opinioni etc., movet dubitationem contra ipsam definitionem continentiae, quod erat secundum probabilium propositorum. Et primo movet dubitationem contra rationem continentiae, prout supra dictum est quod idem est continens et permansivus in ratione. Et dicit quod si continentia facit *permansivum omni opinioni*, idest si facit homini esse persuasum quod omni opinioni immoretur non recedens ab ea, sequetur quod quaedam continentia sit prava. Contingit enim aliquam opinionem esse falsam, a qua discedere est bonum. Unde ab ea detineri est pravum: cum tamen continentia laudetur quasi aliquid bonum.

[74026] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 13 Secundo ibi, et si ab omni etc., obiicit contra rationem incontinentiae, prout supra dictum est quod incontinens est egressivus a ratione. Et hoc tribus rationibus. Quarum prima est: quod si incontinentia sit egressiva a quacumque opinione sive ratione, sequetur quod aliqua incontinentia sit bona, cum tamen semper vituperetur ut mala. Et hoc ideo, quia aliqua opinativa ratio persuadet aliquod malum fieri, quod vitare est bonum. Et ponit exemplum de hoc quod quidam poeta, nomine Sophocles, narrat quod Neoptolemus qui fuit in bello Troiano, persuasus fuit ab Odrisco quod mentiretur Philotethi propter quamdam causam quae videbatur honesta: qui tamen postea non permansit in opinione quae sibi fuerat persuasa, propter hoc quod erat ei triste et grave mentiri; et in hoc est laudabilis.

[74027] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 14 Secundam rationem ponit ibi: adhuc sophisticus sermo et cetera. Et dicit quod ratio sophistica *mentiens*, idest concludens falsum, est *dubitatio*, idest dubita-

tionis causa. Quia enim sophistae ad hoc quod appareant sapientes volunt concludere inopinabilia, cum ad hoc pertingant syllogizando, syllogismus factus inducit dubitationem: mens enim audientis manet ligata, cum ex una parte non velit permanere in eo quod ratio concludit, propter id quod conclusio ei non placet, et ex alia parte non potest procedere ad contrarium, quia non habet in sua potestate solutionem argumentationis. Nec tamen propter hoc quod iste non permanet in ratione, quam solvere nescit, est vituperabilis. Non ergo videtur quod egredi a quacumque ratione sit incontinentia.

[74028] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 15 Tertiam rationem ponit ibi, accidit autem et cetera. Si enim egredi a quacumque ratione sit incontinentia, sequetur per quandam rationem quod imprudentia incontinentiae iuncta sit virtus. Et sic virtus componetur ex duobus vitiis: quod est impossibile. Et quod sequatur id quod dictum est, videtur per hoc quod, secundum hoc quod dictum est, quod aliquis operetur contraria his quae opinatur, est propter incontinentiam; opinatur autem quod bona sint mala, et quod non oporteat ea operari; quod est imprudentiae. Unde sequetur quod operetur bona et non mala, quod videtur esse virtutis.

[74029] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 16 Deinde cum dicit adhuc in persuaderi etc., movet dubitationem circa bonitatem et malitiam continentiae et incontinentiae. Videtur enim quod ille qui operatur mala ex eo quod est sibi persuasum quod sint bona, et inde est quod persequitur et eligit delectabilia tamquam per se bona (quod facit intemperatus) sit melior eo qui operatur mala non propter ratiocinationem qua sit deceptus, sed propter incontinentiam. Ille enim qui est persuasus videtur esse sanabilior propter hoc quod de facili potest sibi dissuaderi quod credit. Sed incontinens non videtur iuvari ex aliqua bona suasione. Quinimmo videtur esse reus proverbii, quod dicimus quod quando aqua, cuius scilicet potus reficit sitientem, suffocat bibentem, quid adhuc valet ei bibere? Et similiter si aliquis ageret mala quasi *persuasus*, idest deceptus, desisteret agere *dissuasus*, idest remota illa suasione, sicut sitis cessat adhibito potu aquae. Nunc autem incontinens suasus est et credit ea quae recta sunt et nihilominus alia agit; unde aqua bonae suasionis eum non iuvat, sed suffocat.

[74030] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 17 Deinde cum dicit: adhuc si circa omnia etc., movet dubitationem circa materiam continentiae et incontinentiae, quod erat sextum propositorum. Et dicit, quod si continentia et incontinentia non solum sunt circa concupiscentias, sed circa iras et lucrum, et omnia huiusmodi, non poterit determinari quis sit simpliciter incontinens. Nullus enim invenitur, qui habeat omnes incontinentias. Dicimus autem esse quosdam simpliciter incontinentes. Non ergo videtur esse verum quod supra dictum est, quod continentia et incontinentia sit circa omnia.

[74031] Sententia Ethic., lib. 7 l. 2 n. 18 Ultimo autem epilogando concludit quod tales quaedam dubitationes accidunt contra prius proposita, et quasdam harum dubitationum oportet interimere quasi falsum concludentes et quasdam relinquere quasi concludentes verum. Haec est enim vera solutio dubitationis, cum invenitur quid sit verum, circa id quod dubitatur.

Lectio 3

[74032] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 1 Primum quidem igitur intendendum et cetera. Postquam philosophus positis quibusdam probabilibus circa continentiam et incontinentiam movit contra singula dubitationes, hic accedit ad solvendum. Considerandum autem est quod non eodem ordine solutiones inducit neque quo probabilia praesupposuit neque quo dubitationes induxit, sed secundum quod exigit ratio doctrinae; prout scilicet unius dubitationis solutio ex altera dependet. Primo igitur dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, est autem principium et cetera. Dicit ergo primo, quod ad solvendum praedictas dubitationes, primo est considerandum utrum aliqui cum hoc, quod sunt scientes, possunt esse incontinentes vel non, et si sic, per quem modum sciant. Et haec dubitatio primo solvitur, quia eius solutio pertinet ad considerandum an sit incontinentia vel non. Dictum est enim supra, quod contentio Socratis ad hoc erat quasi incontinentia non esset. Prius autem de unoquoque oportet considerare an est.

[74033] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 2 Deinde secundo oportet considerare circa qualia debeamus ponere aliquem dici continentem vel incontinentem, utrum scilicet circa omnem delectationem et tristitiam, vel circa quasdam determinatas; et haec dubitatio secundo solvitur, licet fuerit sexto loco proposita, quia principium inquirendi quis sit aliquis habitus est considerare materiam ipsius, sicut patet ex modo procedendi Aristotelis in praecedentibus. Et quia continens et perseverativus secundum materiam differunt, simul cum hoc considerandum est utrum sint idem vel differant. Et similiter considerandum est de omnibus aliis, quaecumque habent coniunctionem et convenientiam cum hac consideratione.

[74034] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: est autem principium etc., incipit solvere dubitationes supra motas. Et primo determinat an sit continentia et incontinentia, determinando primam dubitationem, quae movebatur contra tertium probabile; secundo determinat materiam continentiae et incontinentiae, solvendo sextam dubitationem, quae movebatur contra sextum probabile; et quia temperantia et continentia conveniunt in materia, simul in hac parte ostendit differentiam temperantiae et continentiae, solvendo tertiam dubitationem, quae movebatur contra quartum probabile. Ostendit etiam quis sit peior, utrum intemperatus vel incontinens, solvendo quintam dubitationem, quae movebatur contra primum probabile; et haec secunda pars incipit ibi: utrum autem est aliquis incontinens et cetera.

[74035] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 4 Tertio ostendit quid sit continentia et incontinentia solvendo quartam dubitationem, quae movebatur contra secundum probabile, et cum hoc solvit secundam quaestionem, quae movebatur contra quintum probabile, ostendendo, quod prudens non potest esse incontinens. Et haec tertia pars incipit, ibi, utrum igitur continens est et cetera. Circa primum tria facit. Primo praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad solvendum. Secundo excludit falsam solutionem, ibi, de eo quidem igitur et cetera. Tertio ponit veram, ibi, sed quia dupliciter et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur, ibi, neque enim et cetera.

[74036] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 5 Dicit ergo primo, quod ad determinandum praedicta, oportet primo intendere, ut sciamus haec duo. Quorum primum est utrum continens et incontinens habeant *differentiam*, scilicet specificam, per quam ab omnibus aliis differant, in circa quae, id est ex hoc quod habeant materiam determinatam circa quam sint, sicut differentia mansuetudinis est ex hoc quod est circa iras, vel in qualiter, idest in modo se habendi circa quamcumque materiam, sicut prudentia est circa omnem materiam moralem, non tamen eodem modo sicut virtutes morales.

[74037] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 6 Et ad exponendum quod dixerat, subdit quod considerandum est, utrum aliquis dicatur incontinens solum ex hoc quod est circa aliquam materiam, vel solum in *ut*, idest solum ex hoc, quod aliquo modo se habeat indifferenter circa omnem materiam. Vel non solum per hoc vel per illud dicatur aliquis continens vel incontinens, sed in ex ambobus, idest et ex determinato modo et ex determinata materia.

[74038] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 7 Secundum quod oportet praeconsiderare est, si continentia et incontinentia sint circa omnia vel non, sed circa determinatam materiam.

[74039] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit neque enim etc., determinat quod dixerat. Et primo secundum: dicens, quod continens et incontinens non dicitur aliquis simpliciter circa omnia, sed circa illam determinatam materiam, circa quam dicitur aliquis temperatus vel intemperatus; scilicet circa concupiscentias et delectationes tactus.

[74040] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 9 Secundo ibi: neque in ad haec etc., determinat primum: et dicit quod non dicitur aliquis continens et incontinens solum *in ad haec*, id est respectu alicuius determinatae materiae (sic enim idem esset et intemperatus, cum sint circa eamdem materiam): sed dicitur aliquis incontinens *in sic habere*, idest ex hoc quod aliqualiter se habet circa determinatam materiam. Quia *hic*, scilicet intemperatus, ex electione ducitur ad peccandum, quasi existimans quod semper aliquis debeat persequi, id est accipere, delectabile sibi praesentialiter oblatum. Sed incontinens non hoc existimat, sed tamen persequitur delectabile, quando est sibi praesens.

[74041] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: de eo quidem igitur etc., excludit falsam solutionem, quam etiam supra tetigit. Et dicit quod nihil differt ad praesentem rationem si dicatur, quod illa cognitio praeter quam aliqui incontinenter agunt sit vera opinio, sed non sit scientia. Ex facti enim evidentia constat, quod quidam incontinenter operantium non habent debilem inhaesionem quasi dubitantes, sed aestimant se per certitudinem scire illud, contra quod agunt. Si ergo aliquis dicere velit, quod propter hoc magis opinantes praeter opinionem agunt quam scientes, quia *quiete*, idest debiliter inhaerent opinatis, considerandum est, quod in hoc nihil differt scientia ab opinione. Quidam enim non minus inhaerent opinionibus etiam falsis quam alii verae scientiae: et hoc potest videri per Heraclitum, qui adeo firmiter tenebat omnia semper moveri, et non esse veritatem aliquam diu permanendi in rebus, quod in fine vitae suae nolebat loqui, ne veritas interim transmutaretur, sed solum movebat digitum ad aliquid enunciandum, ut dicitur in quarto metaphysicae.

[74042] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit sed quia dupliciter etc., ponit veram

solutionem. Et primo solvit dubitationem per quasdam distinctiones. Secundo per naturam ipsius operativae scientiae, ibi: adhuc autem, et si naturaliter et cetera. Circa primum ponit tres distinctiones. Quarum prima est, quod dupliciter dicimus aliquem scire: uno quidem enim modo dicitur scire ille qui habet habitum, sed non utitur eo, puta geometra cum non considerat geometricalia; alio modo dicitur scire ille qui utitur sua scientia, scilicet considerando ea quae sunt illius scientiae; multum autem differt utrum aliquis agat ea quae non oportet habens habitum scientiae sed non utens, vel quod aliquis habeat habitum et utatur speculando. Hoc enim videtur esse durum, scilicet quod aliquis agat contra id quod actu speculatur. Non autem videtur esse durum si aliquis agat contra id quod habitualiter scit sed non considerat.

[74043] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 12 Secundam distinctionem ponit ibi: adhuc quia duo modi et cetera. Et dicit quod duo sunt modi propositionum quibus utitur ratio practica, scilicet universalis propositio et singularis: nihil autem prohibere videtur, quod aliquis operetur praeter scientiam, qui habitu quidem cognoscit utramque propositionem, sed in actu considerat tantum universalem, non autem particularem; et hoc ideo, quia operationes sunt circa singularia. Unde si aliquis non considerat singulare, non est mirum si aliter agat.

[74044] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 13 Sciendum tamen quod dupliciter potest accipi universale. Uno quidem modo prout est in seipso: puta si dicamus quod omni homini conferunt sicca. Alio modo secundum quod est in re singulari, puta si dicamus quod iste est homo vel talis cibus est siccus; potest ergo contingere quod aliquis sciat et in habitu et in actu universale secundum se consideratum; sed universale consideratum in hoc singulari *vel non habet*, idest in habitu non cognoscit, *vel non operatur*, id est non cognoscit in actu.

[74045] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 14 Secundum igitur hos modos sciendi differentes intantum differt impossibile quod Socrati videbatur, ut nullum inconveniens videatur eum qui incontinenter agit uno modo, scire scilicet in universali tantum vel etiam in singulari, in habitu sed non in actu. Si autem alio modo sciret ille qui incontinenter agit, videretur esse inconveniens, scilicet si sciret singulare in actu.

[74046] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 15 Tertiam distinctionem ponit ibi: adhuc habere et cetera. Et primo ponit distinctionem. Secundo excludit obiectionem, ibi, dicere autem sermones et cetera. Dicit ergo primo, quod praeter dictos modos adhuc invenitur in hominibus alius modus sciendi. Quod enim aliquis sciat habitu et non actu, differentiam quamdam videtur habere. Aliquando enim est habitus solutus, ut statim possit exire in actum cum homo voluerit. Aliquando autem est habitus ligatus ita quod non possit exire in actum. Unde quodammodo videtur habere habitum et quodammodo non habere, sicut patet in dormiente vel maniaco aut etiam ebrioso. Et hoc modo sunt dispositi homines dum sunt in passionibus. Videmus enim quod irae et concupiscentiae venereorum et quaedam huiusmodi passiones manifeste transmutent et corpus exterius et non solum animales motus, puta cum ex his incalescit corpus; et quandoque tantum increscunt huiusmodi passiones quod quosdam in insanias deducunt. Et sic manifestum est quod incontinentes similiter disponuntur dormientibus, aut maniacis aut ebriosis, quod scilicet habent habitum scientiae practicae in

singularibus ligatum.

[74047] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 16 Deinde cum dicit: dicere autem sermones etc., excludit obiectionem. Posset enim aliquis obiicere contra praedicta, quod incontinentes quandoque dicunt verba scientialia etiam in singulari et ita videtur quod non habeant habitum ligatum. Sed ipse hoc removet, dicens quod hoc quod dicunt sermones scientiae non est signum quod habeant habitum solutum. Et hoc probat per duo exempla.

[74048] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 17 Quorum primum est quod etiam illi qui sunt in passionibus praedictis, puta ebrii et maniaci, proferunt voce demonstrationes, puta geometricas, et dicunt verba Empedoclis, quae erant difficilia ad intelligendum, quia metrice philosophiam scripsit. Secundum exemplum est de pueris quando primo addiscunt, qui coniungunt sermones quos ore proferunt sed nondum eos sciunt, ita scilicet quod mente intelligant. Ad hoc enim requiritur quod illa quae homo audit fiant ei quasi connaturalia, propter perfectam impressionem ipsorum intellectui, ad quod homo indiget tempore in quo intellectus per multiplices meditationes firmetur in eo quod accepit. Et ita est etiam de incontinente. Etsi enim dicat, non est mihi bonum nunc persequi tale delectabile tamen non ita sentit in corde. Unde sic existimandum est, quod incontinentes dicant huiusmodi verba quasi simulantes, quia scilicet aliud sentiunt corde et aliud proferunt ore.

[74049] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 18 Deinde cum dicit: adhuc autem, et si naturaliter etc., solvit propositam dubitationem secundum naturalem processum practicae scientiae, applicando praedictas distinctiones ad propositum. Et primo determinat veritatem quaestionis. Secundo respondet obiectioni Socratis. Circa primum duo facit. Primo proponit naturalem processum scientiae practicae in agendis; secundo ostendit impedimentum quod accidit in incontinente, ibi, quando quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod si aliquis velit considerare causam, quare incontinentes praeter scientiam agant secundum naturalem processum practicae scientiae, oportet scire quod in eius processu est duplex opinio. Una quidem universalis, puta omne inhonestum est fugiendum. Alia autem est singularis circa ea quae proprie per sensum cognoscuntur, puta: hic actus est inhonestus. Cum autem ex his duabus opinionibus fiat una ratio, necesse est quod sequatur conclusio.

[74050] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 19 Sed in speculativis anima solum dicit conclusionem. In factivis autem statim eam operatur. Ut, si opinio universalis sit quod omne dulce oportet gustare, opinio autem particularis sit quod hoc, demonstrato aliquo particulari, sit dulce, necesse est quod ille qui potest gustare statim gustet, nisi sit aliquid prohibens. Et hoc quidem fit in syllogismo temperati, qui non habet concupiscentiam repugnantem rationi proponenti quod omne inhonestum est vitandum. Et similiter in syllogismo intemperati, cuius ratio concupiscentiae non repugnat quae inclinat ad hoc quod omne delectabile sit sumendum.

[74051] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 20 Deinde cum dicit: quando quidem igitur etc., ostendit qualiter accidat defectus in incontinente. Et primo ostendit aliquid in eo esse prohibens; secundo ostendit causam prohibitionis, ibi: non contrarie autem etc.; tertio ostendit qualiter ista prohibitio cesset, ibi: qualiter autem et cetera. Circa primum considerandum est, quod in incontinente ratio

non totaliter obruitur a concupiscentia quin in universali habeat veram sententiam; sit ergo ita quod ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordinate, puta si dicatur, nullum dulce oportet gustare extra horam, sed ex parte concupiscentiae proponitur quod omne dulce est delectabile, quod est per se quaesitum a concupiscentia. Et quia in particulari concupiscentia ligat rationem, non assumitur sub universali rationis, ut dicatur hoc esse praeter horam; sed assumitur sub universali concupiscentiae, ut dicatur hoc esse dulce. Et ita sequitur conclusio operis; et sunt in hoc syllogismo incontinentis quatuor propositiones, sicut iam dictum est.

[74052] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 21 Et quod hoc modo se habeat quandoque processus rationis practicae, patet per hoc quod forte insurgente concupiscentia ratio dicit hoc concupiscibile esse fugiendum secundum universalem sententiam, ut dictum est: concupiscentia autem ducit ad hoc libere proponendo et assumendo absque prohibitione rationis, quae est ligata, quia concupiscentia quando est vehemens potest movere quamlibet particulam animae, etiam rationem, si non sit sollicita ad resistendum. Et sic accidit conclusio operis, ut scilicet aliquis agat incontinenter contra rationem et opinionem universalem.

[74053] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 22 Deinde cum dicit: non contrarie autem etc., ostendit causam praedictae repugnantiae. Et dicit, quod non est ibi contrarietas ex parte rationis per se, sicut accidit in dubitantibus, sed solum per accidens, inquantum scilicet concupiscentia contrariatur universali rationi rectae. Non autem aliqua opinio per se contrariatur rectae rationi, sicut quidam dicebant.

[74054] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 23 Et ex hoc infert quoddam correlarium, quod scilicet bestiae non dicuntur continentes aut incontinentes, quia non habent universalem opinionem moventem cui contrariatur concupiscentia, sed moventur solum ex fantasia et memoria singularium.

[74055] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 24 Deinde cum dicit: qualiter autem solvitur etc., ostendit qualiter cessat talis repugnantia. Et dicit quod qualiter solvatur ignorantia quam incontinens habet circa particulare et rursus redit ad rectam scientiam, eadem ratio est quod de vinolento et dormiente, quae quidem passiones solvuntur facta aliqua transmutatione circa corpus, et similiter quia per passiones animae, puta per concupiscentiam vel iram transmutatur corpus, oportet cessare hanc transmutationem corporalem ad hoc quod homo redeat ad sanam mentem. Et ideo haec ratio non est propria huius considerationis, sed magis oportet eam audire *a physiologis*, idest naturalibus.

[74056] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 25 Deinde cum dicit: quia autem ultima etc., secundum praemissa solvit hanc rationem Socratis. Et dicit, quod propositio et opinio *ultima*, scilicet singularis, accipitur per sensum et principatur in actionibus quae sunt circa singularia. Huiusmodi autem propositionem aut opinionem ille qui est in passione vel omnino non habet in habitu vel habet habitum ligatum ut non possit in actu scire, sed hoc modo loquitur de his, sicut ebrius dicit verba Empedoclis. Quia ergo ista sunt vera, et quia universale quod per scientiam comprehenditur non est extremus terminus operabilium, videtur sequi illud quod Socrates quaerebat. Patet enim ex praedictis quod passio non fit in praesentia principalis scientiae quae est circa universale, quum

passio sit solum in particulari. Neque universalis scientia trahitur a passione, sed solum aestimatio sensibilis, quae non est tantae dignitatis.

[74057] Sententia Ethic., lib. 7 l. 3 n. 26 Ultimo autem epilogat, tanta dicta esse de hoc quod sciens incontinenter agat, vel ille qui non est sciens, et quomodo incontinens sit sciens.

Lectio 4

[74058] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 1 Utrum autem est aliquis incontinens et cetera. Postquam philosophus ostendit quod praeter scientiam potest aliquis prava operari, per quod sciri potest an continentia et incontinentia sit, hic determinat de materia continentiae et incontinentiae. Et primo ostendit quae sit materia utriusque. Secundo comparat ea aliis habitibus qui sunt circa eamdem materiam, ibi, circa eas autem quae per tactum et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo manifestat propositum, ibi: quoniam quidem igitur et cetera. Est autem considerandum quod supra, sextam dubitationem proponens, dixit quod si continentia et incontinentia essent circa omnia, nullus esset simpliciter incontinens. Et ideo hanc dubitationem solvere intendens, duo proponit tractanda. Quorum primum est, utrum aliquis sit simpliciter incontinens vel omnes dicantur incontinentes particulariter. Secundum est, si aliquis est simpliciter incontinens, circa qualem materiam est.

[74059] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., exequitur propositum. Et primo proponit materiam generalem ut manifestam. Et dicit manifestum esse quod continentes et incontinentes, perseverantes et molles dicuntur circa delectationes et tristitias.

[74060] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 3 Secundo ibi: quia autem sunt haec etc., inquirit specialem materiam praedictorum. Et primo ostendit, quomodo diversimode dicatur continentia et incontinentia circa diversas delectationes; secundo comparat incontinentias diversarum delectationum adinvicem, ibi, quoniam autem est minus turpis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo dicatur aliquis diversimode continens vel incontinens secundum differentiam humanarum delectationum adinvicem. Secundo secundum differentiam humanarum delectationum ad bestiales, ibi: quia autem sunt quaedam et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo manifestat quaedam quae dixerat, ibi, quia autem concupiscentiarum et cetera. Circa primum tria facit. Primo distinguit delectationes humanas. Secundo ostendit quomodo circa eas diversimode dicitur aliquis continens vel incontinens, ibi, eos quidem igitur etc.; tertio infert quaedam correlaria ex dictis, ibi: et propter hoc in idem et cetera.

[74061] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 4 Dicit ergo primo, quod eorum quae faciunt delectationem homini quaedam sunt necessaria ad vitam humanam, quaedam autem non sunt necessaria, sed secundum se considerata sunt eligibilia homini, quamvis possit in eis esse superabundantia et defectus: quod apponit ad differentiam virtutum, in quibus non potest esse superabundantia et defectus. Et dicit necessaria esse corporalia quaedam, puta quae pertinent ad cibum et venerea,

et alia huiusmodi corporalia, circa quae supra posuimus temperantiam et intemperantiam. Sed eligibilia secundum seipsa, non autem necessaria dicit esse, sicut victoriam, honorem, divitias et alia huiusmodi bona et delectabilia.

[74062] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: eos quidem igitur etc., ostendit quomodo circa praedicta dicatur aliquis continens vel incontinens. Et primo quomodo circa non necessaria. Secundo quomodo circa necessaria, ibi, eorum autem qui circa corporales et cetera. Dicit ergo primo, quod illi qui circa praedicta bona non necessaria superexcellenter student praeter rectam rationem quae in ipsis est non dicuntur simpliciter incontinentes, sed cum aliqua additione; puta incontinentes pecuniarum vel lucri, vel honoris aut irae, quasi alteri sint simpliciter incontinentes et illi qui secundum similitudinem incontinentes dicuntur: quod signat appositio. Sicut cum dicitur homo qui Olimpia vicit, circa hunc quidem communis ratio hominis parum differt a propria quam appositio designat. Sed tamen aliquo modo est alia.

[74063] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 6 Et inducit signum ad hoc quod circa praedicta non dicatur aliquis simpliciter incontinens, quia incontinentia vituperatur non solum ut peccatum quoddam quod potest contingere etiam cum aliquis persequitur aliquod bonum, sed inordinate. Vituperatur autem incontinentia, sicut malitia quaedam per quam scilicet tenditur in aliquod malum. Quae quidem vel est malitia simpliciter, puta cum ratio et appetitus tendunt in malum, et haec est vera malitia quae opponitur virtuti; vel est secundum quamdam partem, quia scilicet appetitus tendit in malum, non autem ratio, sicut contingit circa incontinentiam; sed nullus praedictorum incontinentium vituperatur ut malus, sed solum ut peccans; quia in bonum tendit, sed ultra quam oportet: unde nullus eorum est incontinens simpliciter.

[74064] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit: eorum autem qui circa corporales etc., ostendit qualiter dicatur aliquis incontinens circa necessaria. Et dicit quod illi qui male se habent circa corporales voluptates circa quas est temperantia et intemperantia, non ita quod ex electione persequantur superabundantias delectationum et fugiant tristitias, puta famem et sitim et alia huiusmodi, quae pertinent ad gustum et tactum, sed praeter rectam electionem quam habent et praeter intellectum rectum qui in eis est persequuntur et fugiunt praedicta; tales inquam dicuntur incontinentes non quidem cum aliqua additione, sicut dicebatur incontinens irae, sed simpliciter. Et ad hoc inducit signum. Quia molles qui sunt propinqui incontinentibus dicuntur aliqui circa huiusmodi tristitias: puta quia non possunt pati famem aut sitim, aut aliquid huiusmodi, non autem dicuntur circa aliquid aliorum; puta quia non possunt sustinere paupertatem, aut aliquid huiusmodi.

[74065] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: et propter hoc in idem etc., infert quaedam corollaria ex dictis. Quorum primum est, quod in idem ponuntur incontinens et intemperatus, et continens et temperatus. Non ita quod unum eorum sit alterum; sed quia sunt aliqualiter circa eadem, scilicet corporales voluptates et tristitias, sed non eodem modo. Sed temperatus et intemperatus cum electione, continens autem et incontinens sine electione.

[74066] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 9 Secundum quod ex hoc sequitur ponit ibi: propter quod

magis et cetera. Et dicit, quod ex praedictis patet quod magis peccat et vituperatur intemperatus eo quod peccat persequendo superfluas delectationes et fugiendo moderatas tristitias, non quia patiatur concupiscentiam, vel patitur *quiete*, idest remisse. Et ideo est peior quam homo qui peccat in praedictis propter vehementem concupiscentiam, qualis est incontinens. Qui enim absque concupiscentia peccat, quid faceret, si adesset ei fortis concupiscentia qualis est iuvenum, et fortis tristitia circa indigentiam venereorum?

[74067] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit: quia autem concupiscentiarum etc., manifestat quae dixerat, assignans causam quare circa non necessaria non sit simpliciter incontinentia. Et primo ostendit quare circa ea non sit simpliciter incontinentia. Secundo, quare circa ea dicatur incontinentia cum additione, ibi, propter similitudinem autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quales sint huiusmodi delectationes non necessariae; secundo concludit quale sit studium circa ea; tertio concludit ulterius quod circa ea non est malitia neque incontinentia simpliciter, ibi, malitia quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod quaedam concupiscentiae et delectationes sunt eorum, quae secundum genus suum sunt bona et laudabilia.

[74068] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 11 Sunt enim tria genera delectabilium. Quaedam sunt secundum naturam *eligibilia*, ad quae scilicet natura inclinat; quaedam autem sunt contraria his, sicut ea quae sunt contra inclinationem naturae; quaedam vero sunt media inter ista, sicut patet de pecunia et lucro et victoria et honore. Unde circa omnia huiusmodi intermedia non vituperantur aliqui ex hoc solum quod patiuntur eorum concupiscentiam et amorem, sed ex modo concupiscendi qui est superabundans.

[74069] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit propter quod quanti etc., concludit ex praemissis quale sit studium hominum circa praedicta. Et dicit, quod illi qui praeter rationem vel habent vel persequuntur aliquid eorum quae sunt naturaliter pulchra et bona, non vituperantur quasi mali: puta illi qui student circa honorem adipiscendum, vel circa curam filiorum vel parentum magis quam oportet. Haec enim sunt bona, et laudantur illi qui circa haec student sicut oportet. Sed tamen in talibus potest esse quaedam superabundantia vitiosa. Sicut si aliqua mulier propter amorem filiorum superfluum contra Deum rebellet, puta propter filiorum mortem, sicut legitur de quadam muliere quae vocatur Niobes; vel si quis propter nimium amorem parentum aliquid insipienter agat, sicut quidam nomine Sathirus, qui cognominatus est Philopator, id est amator patris, valde videbatur desipere propter amorem quem circa patrem habebat.

[74070] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 13 Deinde cum dicit: malitia quidem igitur etc., concludit, quod circa praedicta non est malitia; propter hoc scilicet quod unumquodque eorum in se consideratum, est naturaliter eligibile, sed solae superabundantiae eorum sunt pravae et fugiendae. Et similiter nec incontinentia est simpliciter circa praedicta: quia incontinentia non solum est aliquid fugiendum sicut peccatum, sed etiam est vituperabile sicut turpe. Et ideo circa delectationes corporales, quae sunt turpes et serviles, ut in tertio dictum est, proprie est incontinentia. Nec sunt huiusmodi delectationes appetendae homini, nisi propter necessitatem.

[74071] Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit: propter similitudinem autem etc.,

ostendit quare dicatur circa non necessaria incontinentia cum additione. Et dicit, quod hoc accidit propter similitudinem passionis: quia scilicet sicut aliquis immoderate concupiscit voluptates corporales, ita pecuniam et alia praedicta. Et est simile, sicut cum dicimus aliquem hominem esse malum medicum vel malum ypocritam, id est repraesentatorem, qui tamen non dicitur simpliciter malus. Sic igitur in his quae sic dicuntur mala, non dicimus malitiam simpliciter circa unumquodque eorum, sed secundum quandam proportionalem similitudinem, quia scilicet ita se habet malus medicus ad ea quae sunt medici, sicut malus homo ad ea quae sunt hominis; ita etiam et in genere continentiae solam illam dicimus simpliciter continentiam et incontinentiam, quae est circa eadem temperantiae et intemperantiae. Sed circa iram dicimus incontinentiam secundum similitudinem: et ideo addimus incontinentem irae, sicut incontinentem honoris et lucri.

Lectio 5

[74072] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 1 Quia autem sunt quaedam et cetera. Postquam philosophus ostendit quod diversimode dicitur aliquis continens et incontinens secundum diversas concupiscentias et delectationes humanas, hic ostendit, quod diversimode dicitur aliquis continens et incontinens circa concupiscentias et delectationes humanas et bestiales. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, diversitatem concupiscentiarum et delectationum humanarum et bestialium. Secundo ostendit, quomodo diversimode circa eas dicatur continentia et incontinentia, ibi: quantis quidem igitur natura causa et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit differentiam delectationum. Secundo manifestat quod dixerat, per exempla, ibi, dico autem bestiales et cetera. Dicit ergo primo, quod delectabilium, quaedam sunt delectabilia secundum naturam, quaedam autem non secundum naturam. Et utrumque horum subdividitur:

[74073] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 2 Eorum enim, quae sunt delectabilia secundum naturam, quaedam sunt delectabilia omni habenti sensum, puta dulce est naturaliter delectabile omni habenti gustum. Quaedam vero sunt naturaliter delectabilia quibusdam differentiis et animalium et hominum. Alii enim cibi sunt naturaliter delectabiles animalibus comedentibus carnes, et animalibus comedentibus fructus. Similiter etiam inter homines, cholericis delectabilia sunt naturaliter frigida quae temperant eorum complexionem, phlegmaticis vero calida.

[74074] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 3 Eorum vero quae sunt delectabilia non naturaliter, quaedam fiunt propter *orbitates*, idest propter aliquas supervenientes aegritudines corporales, aut etiam tristitias animales, ex quibus transmutatur natura ad aliam dispositionem. Quaedam vero fiunt delectabilia propter malam consuetudinem, quae fit quasi quaedam natura. Quaedam vero fiunt delectabilia propter perniciosas naturas, puta cum aliqui homines habent corruptas et perversas complexiones corporis et secundum hoc sequitur quod in his sint perversissimae tam apprehensiones imaginationis quam etiam affectiones sensibilis appetitus, quas quidem vires, cum sint organorum corporalium actus, necesse est, quod sint corporali complexioni proportionatae.

[74075] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 4 Et quia secundum diversitatem obiectorum diversificantur habitus, necesse est, quod singulis praedictorum delectabilium respondeant similes habitus. Puta, quod sint quidam habitus naturales et quidam non naturales.

[74076] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit: dico autem bestiales etc., manifestat per exempla singulas differentias innaturalium delectabilium. Et primo de his quae fiunt delectabilia propter perniciosam naturam hominum qui sunt quasi bestiales, quia propter corruptelam complexionis assimilantur bestiis; sicut de quodam homine dicebatur, quod scindebat ventres praegnantium mulierum, ut pueros in utero conceptos devoraret. Et simile est, si quis delectetur in talibus qualibus dicunt delectari quosdam silvestres homines in silvis, scilicet scitas commorantes circa mare Ponticum. Quorum quidam comedunt carnes crudas, quidam vero carnes humanas, quidam vero sibiinvicem ad celebranda convivia suos filios accommodant; et similia sunt ea quae dicuntur circa Phalarim quemdam, scilicet crudelissimum tyrannum, qui in ipsis cruciatibus hominum delectabatur. Hi igitur qui in talibus delectantur, sunt quasi similes bestiis.

[74077] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 6 Secundo ibi: hi autem propter aegritudines etc., exemplificat de his quae fiunt innaturaliter delectabilia propter orbitates. Et dicit quod quibusdam fiunt delectabilia ea quae sunt contra naturam propter aliquas aegritudines, puta propter maniam vel furiam, aut aliquid huiusmodi: sicut de quodam legitur, quod factus maniacus sacrificavit matrem et comedit et etiam occidit conservum suum et comedit epar eius.

[74078] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 7 Tertio ibi: hi autem aegritudinales etc., exemplificat de his quae fiunt contra naturam delectabilia ex consuetudine. Et dicit, quod quibusdam accidunt innaturales delectationes propter interiorem aegritudinem vel corruptionem provenientem ex consuetudine. Sicut quidam propter consuetudinem delectantur evellere sibi pilos, et corrodere ungues, et comedere carbones et terram, nec non et uti coitu masculorum. Omnia autem praedicta, quae sunt contra naturam delectabilia, possunt reduci ad duo: quibusdam enim accidunt ex natura corporalis complexionis, quam acceperunt a principio. Quibusdam vero accidunt ex consuetudine, puta quia assuefiunt ad huiusmodi a pueritia. Et simile est de his qui in hoc incidunt ex aegritudine corporali. Nam prava consuetudo est quasi quaedam aegritudo animalis.

[74079] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit: quantis quidem igitur etc., ostendit quod circa praedicta delectabilia innaturalia non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid. Et hoc dupliciter. Primo quidem ratione accepta ex conditione eorum qui delectantur. Secundo ratione accepta ex conditione delectabilium, ibi, habere quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod nullus potest rationabiliter dicere hos esse simpliciter incontinentes in quibus natura bestialis est causa talium delectationum. Dictum est enim supra, quod bestias non dicimus continentes vel incontinentes, quia non habent universalem opinionem, sed singularium phantasiam et memoriam. Huiusmodi autem homines, qui propter perniciosam naturam sunt bestiis similes, habent quidem aliquid universalis apprehensionis sed valde modicum, propter hoc quod ratio in eis est oppressa ex malitia complexionis, sicut manifeste opprimitur in infirmis propter indispositionem corporalem; illud autem quod est modicum quasi nihil esse videtur. Nec contingit de facili quod modica vis

rationis concupiscentias fortes repellat. Et ideo tales non dicuntur neque continentes simpliciter neque incontinentes, sed solum secundum quid, inquantum remanet in eis aliquid de iudicio rationis.

[74080] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 9 Et ponit exemplum de mulieribus in quibus, ut in pluribus, modicum viget ratio propter imperfectionem corporalis naturae. Et ideo, ut in pluribus, non ducunt affectus suos secundum rationem, sed magis ab affectibus suis ducuntur. Propter quod raro inveniuntur mulieres sapientes et fortes. Et ideo non simpliciter possunt dici continentes vel incontinentes. Et eadem ratio videtur esse de his qui *aegrotative* se habent, idest qui habent corruptam dispositionem propter malam consuetudinem, quae etiam opprimit iudicium rationis ad modum perversae naturae.

[74081] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit: habere quidem igitur etc., ostendit, quod circa innaturalia delectabilia non est simpliciter incontinentia, sed secundum quid, ex conditione ipsorum delectabilium. Et primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi: omnis enim superabundans et cetera. Primo autem duo proponit. Quorum primum est quod *habere singula horum*, idest pati concupiscentias praedictorum delectabilium excedit terminos malitiae humanae, sicut et de bestialitate dictum est supra.

[74082] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 11 Secundum ponit ibi: habentem autem et cetera. Et dicit quod si aliquis habeat concupiscentias et superet eas, non dicetur continens simpliciter, sed secundum similitudinem: vel si superetur ab eis, non dicetur incontinens simpliciter, sed secundum similitudinem: sicut et supra de incontinentia irae dictum est.

[74083] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit: omnis enim superabundans etc., manifestat quod dixerat. Et primo quantum ad malitiam. Secundo quantum ad continentiam et incontinentiam, ibi, horum autem et cetera. Circa primum considerandum est quod huiusmodi superexcessus malitiae potest esse circa vitia omnibus virtutibus opposita, sicut circa insipientiam quae opponitur prudentiae, circa timiditatem quae opponitur fortitudini, circa intemperantiam quae opponitur temperantiae, et circa crudelitatem quae opponitur mansuetudini et circa singula eorum quaedam sunt dispositiones bestiales propter perniciosam naturam, quaedam vero aegritudinales quae sunt propter aegritudinem corporalem vel animalem quae est ex mala consuetudine. Et quia supra exempla posuit circa intemperantiam et crudelitatem, hic exemplificat, primo quidem de timiditate.

[74084] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 13 Ibi: hic quidem enim et cetera. Et dicit quod aliquis est naturaliter sic dispositus, ut omnia timeat, etiam sonitum muris, et talis est timidus bestialiter. Quidam vero propter aegritudinem incidit in talem timiditatem quod timebat mustelam.

[74085] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 14 Secundo ibi: et insipientium etc., exemplificat circa insipientiam; et dicit quod quidam naturaliter sunt irrationales, non quia nihil habeant rationis, sed valde modicum et circa singularia quae sensu apprehendunt, ita quod vivunt solum secundum sensum. Et tales sunt quasi secundum naturam bestiales. Quod praecipue accidit circa quosdam barbaros in finibus mundi habitantes. Ubi propter intemperiem aeris etiam corpora sunt malae

dispositionis, ex qua impeditur rationis usus in eis; quidam vero efficiuntur irrationabiles propter aliquas aegritudines, puta epilentiam vel maniam. Et hi sunt aegritudinaliter insipientes.

[74086] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 15 Deinde cum dicit: horum autem etc., manifestat quod dixerat quantum ad incontinentiam. Et primo quomodo circa praedicta est quaedam similitudo continentiae et incontinentiae. Et dicit, quod contingit quandoque quod aliquis homo habeat quasdam praedictarum passionum innaturalium et non superetur ab eis, quod est simile continentiae; puta si Phalaris tyrannus teneat puerum et concupiscat eum vel ad usum comestionis vel ad incongruam delectationem veneream, ad neutrum tamen eo utatur. Quandoque autem contingit quod homo non solum habeat huiusmodi concupiscentias, sed etiam ab eis superetur; et hoc est simile incontinentiae.

[74087] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 16 Secundo ibi, quemadmodum autem etc., ostendit quod in talibus non est simpliciter continentia vel incontinentia. Et dicit quod sicut malitia quae est secundum humanum modum simpliciter dicitur malitia, quae autem est innaturalis homini dicitur cum additione malitia bestialis vel aegritudinalis et non malitia simpliciter; eodem modo et incontinentia innaturalis dicitur cum additione, puta bestialis vel aegritudinalis, sed simpliciter incontinentia dicitur sola illa quae est secundum temperantiam humanam.

[74088] Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 17 Ultimo autem epilogando concludit manifestum esse ex praedictis, quod continentia et incontinentia simpliciter solum est circa illa, circa quae est temperantia et intemperantia. Circa alia vero est quaedam species incontinentiae quae dicitur secundum metaphoram et non simpliciter.

Lectio 6

[74089] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 1 Quoniam autem est minus turpis et cetera. Postquam philosophus ostendit quomodo est diversimode incontinentia circa diversa, hic comparat diversas incontinentias adinvicem. Et primo incontinentiam concupiscentiarum tactus, quae est incontinentia simpliciter, ad incontinentiam irae, quae est incontinentia secundum quid. Secundo comparat incontinentiam humanam ad incontinentiam bestialem vel aegritudinalem, ibi, ipsarum autem harum et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit considerandum esse quod incontinentia irae est minus turpis quam incontinentia concupiscentiarum tactus, circa quas est temperantia et intemperantia.

[74090] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 2 Secundo ibi: videtur enim etc., probat propositum quatuor rationibus. Circa quarum primam dicit, quod ira videtur aliqualiter audire rationem, inquantum scilicet iratus quodammodo ratiocinatur quod propter iniuriam sibi factam debeat inferre vindictam, sed *obaudit*, idest imperfecte audit rationem, quia non curat attendere iudicium rationis circa quantitatem et modum vindictae. In animalibus autem carentibus ratione invenitur quidem ira, sicut et alia opera rationi similia, ex naturali instinctu.

[74091] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 3 Inducit autem ad manifestationem propositi duo exempla. Quorum primum est de ministris qui sunt valde veloces, qui ante quam audiant totum quod eis dicitur currunt ad exequendum, et sic sequitur quod peccent in executione mandati quod non perfecte audierunt. Aliud exemplum est de canibus qui ad primum sonitum pulsantis ad ostium latrant antequam attendant si ille qui pulsat ad ostium sit aliquis de familiaribus vel amicis. Et ita est de ira: quod audit quidem in aliquo rationem; sed propter naturalem caliditatem et velocitatem cholerae commoventis ad iram, antequam audiat totum praeceptum rationis, movet ad puniendum.

[74092] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 4 Quomodo autem hoc fiat, ostendit subdens: (ratio quidem enim etc.) Manifestatur enim homini quod sit sibi facta iniuria vel contemptus: quandoque quidem per rationem, sicut quando hoc verum est; quandoque autem per phantasiam, puta cum homini ita videtur licet non sit, homo autem iratus quasi syllogizat quod iniuriantem oportet impugnare, et determinat modum indebitum et sic statim irascitur movens ad vindictam antequam determinetur ei a ratione modus vindictae. Sed concupiscentia, statim quod denunciatur sibi delectabile per rationem vel per sensum, movet ad fruendum illud delectabile absque aliquo syllogismo rationis.

[74093] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 5 Et huius differentiae ratio est, quia delectabile habet rationem finis per se appetibilis, qui est sicut principium insyllogizatum: nocumentum autem alteri inferendum non est per se appetibile ut finis qui habet rationem principii, sed sicut utile ad finem quod habet rationem conclusionis in agibilibus. Et ideo concupiscentia non movet syllogizans, sed ira movet syllogizans. Sed inde est quod ira aliqualiter consequitur rationem, non autem concupiscentia quae sequitur solum impetum proprium. Per hoc autem est aliquid turpe in rebus humanis quod est praeter rationem. Sic igitur patet quod incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae; quia incontinens irae aliqualiter vincitur a ratione, non autem incontinens concupiscentiae.

[74094] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: adhuc naturalibus et cetera. Et dicit quod si aliquis peccat circa ea quae naturaliter appetit, magis meretur veniam. Et huius signum est, quia concupiscentiis communibus, puta cibi et potus, magis datur venia, quia sunt naturales, tamen si accipiantur inquantum sunt communes. Nam concupiscentia cibi est communis et naturalis, non autem concupiscentia cibi sic praeparati. Ira autem naturalior est et difficilius ei resistitur quam concupiscentiis, non quidem communibus, quae sunt necessariae et naturales circa quas non multum peccatur, sed illis concupiscentiis quibus quaedam superflua concupiscuntur, quae non sunt necessariae, circa quas supra in tertio dixit esse temperantiam et intemperantiam.

[74095] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 7 Est quidem enim naturale homini ut sit animal mansuetum, secundum communem naturam speciei, inquantum est animal sociale: (omne enim animal gregale est naturaliter tale); sed secundum naturam alicuius individui, quod in corporis complexione consistit, quandoque consequitur magna pronitas ad iram propter caliditatem et subtilitatem humorum facile inflammabilium. Concupiscentia autem superfluorum, puta cibi delicate praeparati, magis consequitur imaginationem et est passio animalis magis quam naturalem complexionem sequens.

[74096] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 8 Unde pronitas ad iram de facili propagatur a patre

in filium, quasi consequens naturalem complexionem, ut patet in exemplo quod subdit. Quidam enim patrem percutiens reprehensus respondit quod *iste*, idest pater suus percusserat etiam patrem suum, et ille etiam percusserat superiorem patrem, et ostenso filio suo dixit, et iste etiam quando veniet ad virilem aetatem me percutiet. Hoc est enim connaturale generi nostro. Ponit etiam aliud exemplum de eo qui, cum traheretur a filio suo, iussit quod quiesceret quando pervenerit ad ostium, quia ipse usque ad illum locum traxerat patrem suum. Sic ergo quia ira naturalior est, minus est turpis incontinens irae.

[74097] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc iniustiores et cetera. Et dicit quod illi qui magis ex insidiis peccant sunt iniustiores, quia cum hoc quod laedunt etiam decipiunt. Iracundus autem non agit tamquam insidiator, sed manifeste vult inferre vindictam: non enim esset contentus, nisi ille qui ab eo laeditur sciret se propterea esse laesum, quia eum offenderat), neque etiam ira insurgit latenter et insidiose, sed cum quodam impetu. Sed concupiscentia delectabilium insurgit latenter et quasi insidiose. Quia enim delectabile per se natum est movere appetitum, statim cum apprehensum fuerit trahit ad se appetitum nisi ratio fuerit diligens ad prohibendum.

[74098] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 10 Unde quidam dicunt, de Venere loquentes: dolosae Ciprigenae; Venus enim fuit regina Cypri, unde dicitur Cyprigena quasi in Cypro genita. Et attribuunt ei aliquid quasi dolosae. Et eius corrigiam dicunt esse variam, per quam intelligitur concupiscentia quae mentes ligat. Et dicitur esse varia, quia tendit in aliquid quod apparet bonum, inquantum est delectabile, et tamen est simpliciter malum. Et Homerus dicit quod *deceptio* Veneris *est furata intellectum spisse*, idest multum *sapientis*, quia etiam interdum latenter subintrat concupiscentia corda eorum qui sunt multum sapientes et ligat iudicium rationis in eis in singulari.

[74099] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 11 Unde haec incontinentia quae est circa concupiscentias est iniustior et turpior illa quae est circa iram et, si hoc est verum, sequitur quod sit simpliciter (incontinentia) incontinentia quae est circa concupiscentias, ut supra dictum est; et quod sit aliqualiter malitia, inquantum est insidiosa; non quia ex ratione agat, sed quia latenter subintrat.

[74100] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 12 Quartam rationem ponit ibi, adhuc nullus et cetera. Et dicit quod nullus cum tristitia agens iniuriatur. Ostensum est enim supra in quinto, quod ille qui involuntarie aliquid facit, per se loquendo non facit iniustum nisi per accidens, inquantum accidit id quod agit esse iniustum. Quod autem cum tristitia facimus, involuntarie facere videmur; omnis autem qui facit aliquid per iram, facit hoc contristatus non quia tristetur de vindicta quam infert, sed magis de ea gaudet; tristatur autem de iniuria sibi illata et ex hoc movetur ad iram: et sic non est simpliciter involuntarius, quia nullo modo sibi imputaretur quod facit, sed habet voluntarium mixtum cum involuntario, unde minus sibi imputatur quod facit, inquantum provocatus facit. Ille autem qui iniuriatur quasi per se iniustum faciens, operatur voluntarius et cum delectatione. Si ergo illa videntur esse iniustiora contra quae maxime iuste irascimur, sequitur quod incontinentia quae est propter concupiscentiam sit iniustior, quia contra eam iustius irascimur, utpote contra male agentem totaliter voluntarie et cum delectatione. In ira autem non est primo iniuria, sed

magis in eo qui ad iram provocavit. Unde minus iuste irascimur contra iratum qui provocatus cum tristitia peccat et sic est minus iniustus.

[74101] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 13 Sic ergo epilogando concludit, manifestum esse quod incontinentia quae est circa concupiscentias est turpior ea quae est circa iram, et quod incontinentia et continentia simpliciter est circa concupiscentias et delectationes corporales.

[74102] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 14 Deinde cum dicit: ipsarum autem harum etc., comparat incontinentiam humanam incontinentiae bestiali. Et circa hoc tria facit. Primo resumit differentiam concupiscentiarum et delectationum. Secundo ostendit circa quas harum sit temperantia et intemperantia, et per consequens continentia et incontinentia, ibi, harum autem circa primas etc.; tertio comparat humanam malitiam vel incontinentiam bestiali, ibi, minus autem bestialitas et cetera. Dicit ergo primo, quod quia continentia et incontinentia sunt circa delectationes corporales, oportet assumere earum differentias. Sunt enim quaedam earum, ut prius dictum est, humanae et *naturales*, id est consonae naturae humanae, et quantum ad genus, quod consideratur secundum ea quae appetuntur, et quantum ad magnitudinem quae attenditur secundum modum appetendi, vel intensum vel remissum. Aliae vero non sunt naturales, sed bestiales propter perniciosam naturam; vel adveniunt propter orbitates et aegritudines, inter quas computantur etiam pravae consuetudines.

[74103] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 15 Deinde cum dicit: harum autem etc., ostendit circa quas harum concupiscentiarum sit temperantia. Et dicit quod temperantia et intemperantia est solum circa primas concupiscentias, scilicet humanas et naturales. Et inde est quod bestias non dicimus, proprie loquendo, neque temperatas, neque intemperatas, sed forte metaphorice loquendo de uno animali per comparationem ad aliud, prout scilicet unum genus animalium differt ab alio in contumelia, id est in hoc quod unum est magis contumeliosum, id est turpe et immundam habens vitam, quam aliud, sicut porcus quam ovis. Et *sinamoria*, idest omnimoda stultitia, in hoc scilicet quod unum est stultius alio, sicut asinus equo, et in hoc quod unum est vorax in omnibus, sicut lupus;

[74104] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 16 Unde per comparationem horum animalium quae superfluunt in talibus, alia genera animalium dicuntur secundum similitudinem temperata vel prudentia, non autem proprie, quia nullum eorum habet electionem neque potest ratiocinari, sed est separatum a natura rationali, sicut etiam homines insani (qui) amiserunt usum rationis. Dictum est autem supra, quod temperatus et intemperatus agit cum electione; et ideo temperantia et intemperantia non est in bestiis neque in bestialibus hominibus, neque etiam circa bestiales concupiscentias.

[74105] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 17 Deinde cum dicit: minus autem bestialitas etc., comparat bestialem malitiam vel incontinentiam humanae. Et dicit quod bestialitas minus habet de ratione malitiae si consideretur conditio bestiae vel hominis bestialis. Sed bestialitas est terribilior, quia facit maiora mala. Et quod minus habeat de malitia bestialitas, probat per hoc quod in bestia id quod est optimum, scilicet intellectus, non remanet, sicut corruptum et depravatum, prout remanet in homine malo; sed totaliter ita corruptum est quod nihil habet de illo.

[74106] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 18 Unde simile est comparare bestiam homini malo utrum sit peius sicut comparare inanimatum animato. Inanimata quidem possunt plus laedere, sicut cum ignis urit, aut lapis conterit, sed plus recedit a ratione culpae. Semper enim pravitas eius qui non habet principium actionum est innocentior, quia minus potest ei imputari aliquid ad culpam, quae propter hoc homini imputatur, quia habet principium per quod est dominus suorum actuum: quod quidem principium est intellectus qui in bestiis non est. Sicut ergo comparatur bestia ad hominem, ita comparatur iniustitia ad hominem iniustum.

[74107] Sententia Ethic., lib. 7 l. 6 n. 19 Nam habitus iniustitiae secundum propriam naturam habet inclinationem ad malum; sed homo iniustus habet in sua potestate in bonum vel malum inclinari. Est enim quodammodo utrumque peius, scilicet et iniustus quam iniustitia et homo malus quam bestia, quia unus homo malus decies millies potest plura mala facere quam bestia, propter rationem quam habet ad excogitandum diversa mala. Sic ergo sicut bestia minus habet de culpa quam homo malus sed est terribilior, ita etiam bestialis malitia seu incontinentia terribilior quidem est, sed minoris culpae et innocentior quam incontinentia seu malitia humana. Unde si aliqui amentes vel naturaliter bestiales peccent, minus puniuntur.

Lectio 7

[74108] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 1 Circa eas autem quae per tactum et cetera. Postquam philosophus ostendit quae sit materia circa quam est continentia et incontinentia simpliciter dicta; hic comparat ea ad alia quae communicant eis in materia. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit differentiam continentis et incontinentis ad perseverativum et mollem et temperatum et intemperatum: in quo solvitur tertia dubitatio quae proponebatur contra quartum probabile. Secundo ostendit quis sit peior, utrum incontinens vel intemperatus: per quod solvitur quinta dubitatio quae proponebatur contra primum probabile, et hoc, ibi, est autem intemperatus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit differentiam incontinentiae ad alia. Secundo distinguit diversas incontinentiae species, ibi, incontinentiae autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam et incontinentiam a temperantia et intemperantia, a perseverantia et mollitie. Secundo comparat ea secundum bonitatem et malitiam, ibi: omni autem utique videbitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam et incontinentiam a perseverantia et mollitie. Secundo distinguit utramque a temperantia et intemperantia, ibi, quia autem quaedam et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit convenientiam. Secundo differentiam, ibi, horum autem hic quidem et cetera. Circa primum designat duas convenientias.

[74109] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 2 Quarum prima est secundum materiam, in qua etiam cum temperantia communicant. Sunt enim circa delectationes et tristitias, et concupiscentias et fugas quae pertinent ad actum et gustum, circa quas etiam est temperantia et intemperantia, ut supra determinatum est in tertio. Secunda convenientia est quantum ad modum se habendi circa passiones. Contingit enim quosdam sic se habere circa praedictas passiones ut vincantur a talibus

passionibus quibus multi sunt *meliores*, idest fortiores; quasi dicat, quas multi vincunt. Contingit etiam quod aliqui superent tales passiones quibus multi sunt *minores*, idest debiliores; quasi dicat, a quibus multi superantur.

[74110] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit horum autem etc., ponit differentiam. Et dicit quod horum qui superant et superantur circa delectationes et tristitias praedictas, circa delectationes (hic) quidem, scilicet superatus a delectationibus tactus quas multi superant, est incontinens, hic autem, scilicet superans delectationes tactus a quibus multi superantur, est continens. Sed circa tristitias contrarias, hic scilicet superatus ab his quas multi superant, dicitur mollis. Hic autem scilicet superans eas, a quibus multi superantur, dicitur perseverans.

[74111] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 4 Et quia diversi sunt gradus delectationum et tristitiarum et hominum qui eas superant et ab eis superantur, manifestum est quod praedicti habitus possunt esse inter plura medii. Sed tamen illi qui sonant in malum magis declinant ad deteriores. Magis enim dicuntur incontinentes vel molles qui a minoribus delectationibus et tristitiis vincuntur; sicut et boni habitus magis declinant ad meliores. Magis enim dicuntur continentes et perseverantes qui maiores delectationes et tristitias superant. Potest etiam intelligi quod homines magis inclinentur ad deteriores habitus, scilicet ad incontinentiam et mollitiem.

[74112] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: quia autem quaedam etc., ostendit differentiam praedictorum ad temperantiam et intemperantiam. Et dicit quod delectationum gustus et tactus quaedam sunt necessariae, sicut cibi et potus. Quaedam non necessariae, sicut diversorum condimentorum, et illae quae sunt necessariae, sunt usque ad aliquem terminum necessariae (est enim aliqua mensura cibi et potus homini necessarii), sed neque superabundantiae sunt necessariae neque etiam defectus; et similiter se habet circa concupiscentias et tristitias.

[74113] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 6 Ille ergo intemperatus dicitur qui persequitur ex proposito superabundantias delectationum praedictorum; vel, etiam si non quaerat superabundantes delectationes, quaerit tamen eas secundum superabundantias, id est superabundanter concupiscendo eas; vel etiam quaerit eas ex electione propter ipsas et non propter aliquid aliud; habet enim eas quasi finem. Et quia ei immobiliter homo inhaeret, quod propter se ex proposito quaerit, necesse est quod intemperatus non poeniteat de delectationibus quas quaesivit: et ideo non potest sanari a suo vitio, a quo nullus sanatur nisi per displicentiam, quia virtus et vitium in voluntate est. Et sicut intemperatus superabundat in quaerendo delectationes, ita insensibilis qui ei est oppositus, deficit in huiusmodi, ut in tertio dictum est. Ille autem qui medio modo se habet circa huiusmodi, est temperatus. Et sicut intemperatus quaerit ex electione corporales delectationes, ita fugit corporales tristitias; non propter hoc quod vincatur ab eis, sed propter electionem.

[74114] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 7 Sed eorum qui non ex electione peccant, hic quidem, scilicet incontinens, ducitur ex vi delectationis: hic autem, scilicet mollis, ducitur ex horrore tristitiae quae sequitur a concupiscentia, inquantum scilicet privatur quis re concupita; unde patet quod differunt abinvicem incontinens et mollis et intemperatus.

[74115] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 8 Est autem hic advertendum quod supra, philosophus determinans materiam continentiae et incontinentiae, ne error subreperet, ex incidenti tetigit differentiam intemperati et incontinentis quam hic ex principali intentione prosequitur.

[74116] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit: omni autem etc., comparat praedicta secundum bonitatem et malitiam. Et primo comparat incontinentem et mollem intemperato. Secundo incontinentem molli, ibi, opponitur autem et cetera. Dicit ergo primo, quod omnino videtur esse deterior si quis operatur aliquid turpe omnino non concupiscens, vel *quiete*, idest remisse concupiscens, quam si vehementer concupiscens turpe operetur: sicut etiam deterior est, si quis non iratus percutit, quam si iratus percutiat. Quid enim faceret passione superveniente qui absque passione peccat? Et inde est quod intemperatus qui non vincitur passione sed ex electione peccat, est deterior incontinente qui concupiscentia vincitur. Et similiter horum duorum unum magis pertinet ad speciem mollitiei, scilicet vinci passione, scilicet fuga tristitiae; aliud autem pertinet ad intemperatum, scilicet ex electione peccare. Unde etiam deterior est intemperatus quam mollis.

[74117] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit opponitur autem etc., comparat mollem incontinenti et perseverantem continenti. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quis eorum sit melior. Secundo manifestat quamdam convenientiam supra positam, ibi, deficiens autem et cetera. Tertio excludit quemdam errorem, ibi: videtur autem et lusivus et cetera. Dicit ergo primo, quod incontinenti opponitur continens, et molli opponitur perseverativus. Perseverare autem dicitur aliquis ex eo quod tenet se contra aliquid impellens, sed continentia dicitur ex eo quod est superare. Illud enim quod continemus, in nostra potestate habemus. Et hoc necessarium est: quia delectationes sunt refrenandae vel cohibendae, contra tristitias autem est standum: unde perseverans ad continentem comparatur, sicut non vinci ad id quod est vincere: quod est manifeste melius. Unde melior est continentia quam perseverantia. Mollities autem videtur peior quam incontinentia; quia utraque consistit in hoc quod est vinci; sed incontinens vincitur a fortiori passione.

[74118] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit: deficiens autem etc., manifestat convenientiam quamdam quam supra tetigit inter mollem et incontinentem; quod scilicet vincuntur a passionibus quas multi superant. Et dicit, quod ille dicitur mollis et delicatus qui deficit in his contra quae multi et contratendunt, resistendo, et possunt, vincendo. Ideo autem mollis et delicatus in idem ponuntur. Delitia enim est quaedam species mollitiei. Mollities enim refugit inordinate omnem tristitiam, sed delitia proprie refugit tristitiam laboris. Ille enim qui trahit vestimentum suum per lutum, ut non laboret se subcingendo, quod pertinet ad delicatum, vincitur secundum illam tristitiam quam reputat sibi imminere si levaret vestimenta. Et licet imitetur laborantem in hoc quod vestimenta trahit, et per hoc videtur non esse miser, tamen habet similitudinem cum misero inquantum fugiens laborem sustinet laborem.

[74119] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 12 Et sicut dictum est de mollitie, ita etiam se habet circa continentiam et incontinentiam. Non enim est admirabile, si quis vincitur a fortibus et superexcellentibus delectationibus et tristitiis, ut propter hoc debeat dici incontinens vel mollis, sed magis ei condonatur, si tamen nitatur resistere et non statim cedat. Et ponit exemplum de Philotethe: de

quo Theodoctus poeta narrat quod percussus a vipera gravem dolorem passus nitebatur continere planctum, sed non potuit. Et simile est de quadam muliere, quae vocabatur Malopes, percussa a quodam nomine Carcino; et sicut etiam accidit illis qui tentant se continere a risu, et tamen supervincuntur ut repente effuse rideant, sicut accidit Senophanto.

[74120] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 13 Sed tunc dicitur aliquis incontinens et mollis si quis vincitur a talibus tristitiis et delectationibus contra quas multi possunt, si tamen hoc quod non potest resistere huiusmodi passionibus non sit propter naturam generis ex qua posset ei esse grave quod aliis esset leve, sed propter aegritudinem, scilicet animi, quae provenit ex mala consuetudine; sicut mollities propter naturam generis invenitur in regibus Scytharum qui delicate nutriti non possunt labores et tristitias ferre, et sicut etiam est de feminis per comparationem ad masculos propter infirmitatem naturae.

[74121] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit: videtur autem et lusivus etc., excludit quemdam errorem. Posset enim alicui videri quod *lusivus*, idest qui nimis amat ludere, sit intemperatus, quia in ludo est quaedam delectatio. Sed ipse dicit quod magis est mollis. Ludus enim est quaedam quies et remissio animi quam superabundanter quaerit lusivus. Unde continetur sub molli, cuius est fugere difficultates et labores.

[74122] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 15 Deinde cum dicit incontinentiae autem etc., distinguit species incontinentiae. Et circa hoc tria facit. Primo ponit divisionem. Et dicit quod incontinentia dividitur in duo, quorum unum est praevolatio et aliud est debilitas.

[74123] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 16 Secundo ibi: hi quidem enim etc., exponit membra divisionis. Et dicit quod quidam incontinentes sunt qui superveniente concupiscentia consiliantur quidem, sed non permanent in his quae consiliati sunt, propter passionem a qua vincuntur. Et talis incontinentia dicitur debilitas. Quidam vero ducuntur a passione propter hoc quod non consiliantur, sed statim concupiscentia superveniente eam sequuntur. Et haec incontinentia dicitur praevolatio, propter sui velocitatem qua anticipat consilium. Si autem consiliarentur, non ducerentur a passione.

[74124] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 17 Sicut enim quidam qui prius titillant seipsos, postea non moventur cum ab aliis titillantur. Sic et illi qui praesentiunt motum concupiscentiae et praesciunt quid est illud in quo concupiscentia inclinat et *praesuscitantes*, idest provocantes seipsos et ratiocinationem suam ad resistendum concupiscentiae, ex hoc consequuntur quod non vincantur a passione; neque delectationis a qua vincitur incontinens, neque tristitiae a qua vincitur mollis.

[74125] Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 18 Tertio ibi: maxime autem et acuti etc., ostendit quibus competat haec secunda species incontinentiae quae dicitur praevolatio. Et dicit quod maxime sunt incontinentes secundum incontinentiam quae non refrenatur consilio, quae dicta est praevolatio *acuti*, idest cholerici et melancholici. Neutri enim expectant rationem consiliantem, sed sequuntur primam phantasiam concupiscibilis. Cholerici quidem propter velocitatem motus colerae, melancolici autem propter vehementiam motus melancholiae accensae, cuius impetum non de facili potest homo ferre. Nam et terra accensa vehementius ardet. E contrario autem est intelligendum, quod

sanguinei et phlegmatici habent incontinentiam debilitatis propter humiditatem complexionis, quae non est fortis ad resistendum impressioni.

Lectio 8

[74126] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 1 Est autem intemperatus quidem et cetera. Postquam philosophus ostendit differentiam incontinentis ad intemperatum, hic ostendit quis eorum sit peior: per quod solvitur dubitatio supra quinto loco proposita contra primum probabile; dixit autem hoc supra Aristoteles, sed breviter ex incidenti tangendo, hic autem perfectius hoc determinat ex principali intentione. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo manifestat quiddam quod proposuerat, ibi: quia autem hic quidem talis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, intemperatum esse peiorem incontinente. Secundo ostendit similitudinem inter eos, ibi, quoniam quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo comparat incontinentem intemperato. Secundo comparat duas species incontinentiae adinvicem, ibi, ipsorum autem et cetera. Circa primum ponit tres rationes, per quas ostenditur intemperatus peior incontinente.

[74127] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 2 Circa quarum primam dicit, quod sicut supra dictum est, intemperatus non est poenitivus, quia peccat ex electione in qua permanet eo quod eligit delectationes corporales tamquam finem. Omnis autem incontinens de facili poenitet, cessante passione a qua vincebatur. Unde patet quod sicut supra dictum est, intemperatus est insanabilis, hic autem, scilicet incontinens, est sanabilis. Et sic per interemptionem solvitur dubitatio supra posita, quae procedebat ex hoc quod incontinens sit insanabilior intemperato. Quia vero intemperatus est insanabilior, potest concludi quod sit peior, sicut et morbus corporalis qui est incurabilis deterior est.

[74128] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 3 Secundam rationem ponit ibi, assimulatur autem et cetera. Et dicit quod *malitia*, scilicet intemperantia, assimilatur illis aegritudinibus quae continue insunt homini, sicut hydropisis et phtysis. Sed incontinentia assimilatur aegritudinibus quae non continue hominem invadunt sicut epilentiae; et hoc ideo, quia intemperantia et quaelibet malitia est continua. Habet enim habitum permanentem per quem eligit mala. Sed incontinentia non est continua, quia movetur ad peccandum incontinens solum propter passionem quae cito transit. Et sic incontinentia est quasi quaedam malitia non continua. Continuum autem malum est peius non continuo. Ergo intemperantia est peior quam incontinentia.

[74129] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi, et omnino autem et cetera. Et dicit quod alterum genus est incontinentiae et malitiae, sub qua intemperantia continetur. Malitia enim latet, eum scilicet cui inest qui est deceptus, ut aestimet bonum illud quod facit. Sed incontinentia non latet eum cui inest; scit enim per rationem malum esse id in quod a passione ducitur. Malum autem latens est periculosius et insanabilius. Ergo intemperantia est peior quam incontinentia.

[74130] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit: ipsorum autem etc., comparat species incontinentiae adinvicem. Et dicit quod inter incontinentes, *meliores*, idest minus mali, sunt *excessivi*, idest praevolantes, quam debiles qui habent quidem rationem consiliantem sed non permanent in ea. Duplici autem ratione sunt peiores debiles. Primo quidem, quia vincuntur a minori passione. Nam praevolantes vincuntur a passione excedente, vel secundum velocitatem vel secundum vehementiam. Et secundum hanc rationem supra probavit quod intemperatus est peior incontinente. Quae potest esse quarta ratio adiuncta tribus praedictis. Secunda ratio est, quia debiles non sunt impraeconsiliati, sicut alii, idest praevolantes. Et haec ratio supra inducebatur de incontinente et intemperato, quasi incontinens esset praeconsiliatus, non autem intemperatus. Et hoc est falsum, quia etiam intemperatus praeconsiliatus est, peccat enim ex electione, et ideo videtur hic hoc inducere ad ostendendum quod ibi locum non habet.

[74131] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 6 Ponit autem quoddam exemplum dicens, quod incontinens debilis est similis illis qui *velociter*, idest de facili, inebriantur et a pauco vino et minori quam multi. Et sicut isti peius sunt dispositi secundum corpus, ita et debiles, quia minori passione vincuntur, sunt peiores secundum animam.

[74132] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., ostendit convenientiam incontinentis ad intemperatum quantum ad duo. Primum quidem quantum ad hoc quod incontinentia, etsi non sit malitia simpliciter, est tamen malitia secundum quid, sicut supra dictum est, quod est quasi malitia non continua. Et quod non sit malitia simpliciter, patet; quia incontinentia peccat praeter electionem, malitia autem cum electione.

[74133] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 8 Secundam convenientiam ponit ibi: insuper et cetera. Et dicit quod incontinentia et malitia habent similitudinem in actione, sicut quidam *Dymodokes*, id est censor populi, dixit ad Milesios reprehendens eos: Milesii non sunt stulti, sed operantur similia opera operibus stultorum. Similiter, etiam incontinentes non sunt mali vel iniusti vel intemperati, sed faciunt opera iniusta et mala.

[74134] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: quia autem hic quidem etc., assignat rationem eius quod supra dixerat, scilicet quare intemperatus non paeniteat sicut incontinens. Et primo assignat huius rationem quare intemperatus non paenitet; secundo quare incontinens paenitet, ibi: est autem aliquis et cetera. Dicit ergo primo quod aliquis est qui persequitur superabundanter et praeter ordinem rectae rationis corporales delectationes, non quia sic est dispositus, ut sit ei persuasum quod tales delectationes sint sequendae sicut bonae. Et iste est incontinens. Alius autem est, scilicet intemperatus, cui persuasum est, quod tales delectationes sint eligendae, quasi per se bonae; et hoc propter dispositionem quam habet ex habitu. Unde ille cui non est persuasum delectationes esse per se bonas ex habituali dispositione sed solum ex passione, scilicet incontinens, sed habet falsam aestimationem de eis in particulari, facile recedit a sua credulitate passione cessante. Ille autem qui ex habituali dispositione aestimat delectationes corporales per se esse eligendas, scilicet intemperatus, non de facili recedit a sua credulitate.

[74135] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 10 Et huius rationem (assignat) consequenter assignat,

dicens quod virtus et malitia respiciunt principium operabilium quod malitia corrumpit, virtus autem salvat: principium autem in actionibus est finis, cuius gratia aliquid agitur: quod ita se habet in agibilibus, sicut *suppositiones*, idest prima principia in demonstrationibus mathematicis. Sicut enim in mathematicis principia non docentur per rationem, sed statim intellecta creduntur, ita etiam in agibilibus fines non docentur per rationem, sed per habitum virtutis, sive naturalis sive per assuetudinem acquisitae, consequitur rectam aestimationem circa principium agibilium quod est finis.

[74136] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 11 Ille igitur qui habet rectam aestimationem de fine circa delectationes corporales, ut scilicet aestimet medium in eis bonum et finem, superabundantias autem malum, est temperatus. Ille autem qui habet contrariam aestimationem propter habitum malitiae, est intemperatus. Manifestum est autem quod ille qui errat circa principia non potest de facili revocari ab errore, quia non invenitur ratio doctiva principii; unde intemperatus, qui errat circa principium in agibilibus, non potest revocari aliqua persuasione a suo errore et ideo non est transcredibilis vel paenitivus, nisi forte secundum quod per longam consuetudinem contrariam tollitur habitus causativus erroris.

[74137] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit: est autem aliquis etc., ostendit qualiter incontinens sit transcredibilis et poenitivus. Et dicit quod aliquis homo est qui propter passionem excedit quidem a ratione recta quantum ad hoc quod passio eum superat, ut non agat secundum rationem rectam. Non autem superat eum quantum ad hoc ut sit ei persuasum quod oporteat persequi delectationes corporales quasi per se bonas absque omni prohibitione. Et ideo talis, cessante passione quae cito transit, remanet in recta aestimatione finis. Et iste est incontinens; qui propter hoc est melior intemperato, et non est pravus simpliciter, quia salvatur in eo *optimum principium*, scilicet recta aestimatio finis. Est autem pravus secundum quid, inquantum scilicet in aliquo particulari aestimat operandum praeter rationem rectam. Alius autem, scilicet continens, est contrarius incontinenti, qui permanet in ratione recta, et nullo modo excedit eam propter passionem etiam quantum ad agere.

[74138] Sententia Ethic., lib. 7 l. 8 n. 13 Ex quo manifestum est quod continentia est bonus habitus quia permanet in ratione. Incontinentia autem pravus, quia recedit a ratione recta in agendo. Et hoc erat primum probabile quod nunc concludit, soluta quinta dubitatione quae contra hoc proponebatur.

Lectio 9

[74139] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 1 Utrum igitur continens est et cetera. Postquam philosophus determinavit dubitationem per quam scitur an continentia et incontinentia sint, ostendit etiam materiam circa quam sint, hic determinat dubitationem per quam scitur quid continentia est. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, utrum continens sit immansivus cuilibet rationi et incontinens

a qualibet egressivus: per quod solvitur quarta dubitatio proposita contra secundum probabile. Secundo ostendit, utrum prudens possit esse incontinens: per quod solvitur secunda dubitatio mota contra quintum probabile, ibi, neque simul prudentem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo continentia se habeat ad propriam rationem quae accipitur secundum hoc quod est immanere rationi. Secundo ostendit, quomodo se habeat ad communem rationem virtutis quae consistit in hoc quod est in medio esse, ibi, quia autem est aliquis et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit, cui rationi continens laudabiliter immanet, et a qua incontinens vituperabiliter egreditur. Secundo ostendit, quomodo aliqui rationi vituperabiliter immanent, ibi, sunt autem quidam immansivi etc.; tertio quomodo aliqui laudabiliter a ratione egrediuntur ibi, sunt autem quidam et cetera. Circa primum duo facit.

[74140] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 2 Primo movet quaestionem: quae quidem est, utrum continens dicatur qui immanet *qualicumque rationi*, idest sive rectae sive falsae, et *qualicumque electioni*, id est sive rectae sive falsae: vel solum ille dicitur continens qui immanet rationi rectae et electioni. Et similis dubitatio est, utrum incontinens dicatur qui non immanet qualicumque rationi et electioni, vel solum qui rectae non immanet. Vel etiam potest sic moveri quaestio: an possit dici incontinens qui non immanet falsae rationi et electioni, sicut supra in dubitationibus propositum est?

[74141] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 3 Secundo ibi: vel secundum accidens etc., solvit propositam quaestionem: et dicit quod dicitur continens et incontinens qui immanet vel non immanet qualicumque rationi, secundum accidens; sed per se loquendo qui immanet vel non immanet verae rationi et rectae electioni. Et hoc quidem sic exponit. Si enim aliquis *eligit vel persequitur*, id est quaerit *hoc propter hoc*, idest hoc loco huius, puta si eligit fel loco mellis, quia scilicet propter similitudinem coloris aestimat illud esse mel, manifestum est quod per se loquendo eligit et quaerit hoc propter quod alterum eligit et quaerit, puta mel; sed per accidens eligit et quaerit id quod prius est, id est illud quod eligit loco alterius, puta fel.

[74142] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 4 Et ratio huius est, quia in appetibilibus illud est per se ad quod refertur intentio appetentis. Bonum enim, inquantum est apprehensum, est proprium obiectum appetitus. Illud autem quod est praeter intentionem, est per accidens. Unde ille qui intendit eligere mel et eligit fel praeter intentionem, per se quidem eligit mel, sed per accidens fel. Sit ergo aliquis qui falsam rationem aestimet veram: puta si quis aestimet hoc esse verum quod bonum est fornicari. Si ergo immaneat huic rationi falsae putans eam esse veram, per se quidem immanet verae rationi, per accidens autem falsae. Intendit enim verae immanere. Et eadem ratio est de incontinente qui egreditur a ratione falsa, quam putat esse veram.

[74143] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 5 Sic ergo patet quod continens vel incontinens per se immanet vel non immanet rationi verae, per accidens autem falsae. Simpliciter autem dicimus id quod est per se. Quod autem est per accidens dicitur secundum quid. Et ideo contingit quidem secundum aliquem modum quod continens vel incontinens immanet qualicumque opinioni etiam falsae; sed simpliciter continens vel incontinens dicitur qui immanet vel non immanet rationi seu

opinioni verae.

[74144] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: sunt autem quidam immansivi etc., ostendit, quomodo aliqui vituperabiliter immanent rationi. Et primo ostendit qui sint; secundo quomodo se habeant ad continentem, ibi, qui simile quidem etc.; tertio quomodo se habeant ad incontinentem, ibi: sunt autem ischirognomones et cetera. Dicit ergo primo, quod sunt quidam nimis immanentes propriae opinioni. Et hi sunt illi quos homines vocant *ischyrognomones*, idest fortis sententiae sive pertinaces, quia scilicet difficile persuadetur eis aliquid et, si fuerit eis aliquid persuasum, non de facili transmutantur ab illa suasione. Quod maxime videtur accidere melancholicis, qui difficile recipiunt, sed recepta fortiter tenent ad modum terrae.

[74145] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: qui simile quidem etc., comparat tales continenti. Et dicit quod tales videntur aliquid simile habere continenti, quia per excessum habent id quod est continentis, sicut prodigus habet aliquid simile liberali, et audax *confidenti*, idest forti. Tales enim immanent rationi plusquam debent, continens autem secundum quod debet.

[74146] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 8 Secundo ibi: sunt autem alteri etc., ostendit differentiam; et dicit quod praedicti secundum multa differunt a continente. Ad cuius evidentiam considerandum est quod dupliciter potest aliquis removeri a sua opinione: uno modo ex parte ipsius rationis; puta si superveniat aliqua ratio fortior. Alio modo ex parte passionis quae pervertit iudicium rationis in particulari operabili.

[74147] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 9 Praecipue igitur secundum hoc est differentia, quia *hic quidem*, scilicet continens, non transmutatur a ratione propter concupiscentiae passionem; sed tamen quando oportet bene persuasibilis erit ab alia ratione meliori inducta. Unde laudabilis est, quia non vincitur concupiscentia, sed ratione. *Hic autem*, scilicet pertinax, non mutatur a sua opinione propter aliquam rationem inductam, sed recipiunt concupiscentias. Et multi eorum ducuntur a delectationibus extra rationem. Sic ergo vituperabiles sunt, quia cum non permittant se vinci a ratione, vincuntur tamen a passione.

[74148] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit: sunt autem ischirognomones etc., ostendit, quomodo se habeant tales ad incontinentem. Et dicit quod isti quos dicimus ischyrognomones, dicuntur et *idiognomones*, idest propriae sententiae, sive proprii sensus homines; et sunt indisciplinati, quia nolunt ab alio instrui, et sunt etiam agrestes, quia dum semper volunt sequi proprium sensum, non de facili possunt cum aliis commorari. Sunt autem *idiognomones*, idest proprii sensus, propter hoc quod aliquam delectationem nimis quaerunt, et aliquam tristitiam nimis fugiunt. Gaudent enim quando conferendo cum aliis vincunt, si scilicet non transmutentur per aliquam suasionem a sua opinione. Tristantur autem si ea quae sunt ipsorum, scilicet sententiae, appareant infirmae, ita quod oporteat eas deserere. Hoc autem est proprium incontinentis et mollis, superabundanter appetere delectationes et fugere tristitias. Unde patet quod pertinaces magis assimilantur incontinenti quam continenti.

[74149] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit: sunt autem quidam qui his etc., ostendit,

quomodo aliqui discedunt laudabiliter a ratione. Et dicit quod quidam sunt qui non immanent his quae eis videntur, non propter incontinentiam, sed propter amorem virtutis. Sicut narratur in libro quem de Philoctete Sophocles scripsit, quod Neoptolemus non permansit in his quae ei videbantur, non tamen propter incontinentiam, quamvis hoc fecerit propter aliquam delectationem non malam, sed bonam. Appetebat enim quasi quoddam bonum dicere verum et hoc erat ei delectabile. Sed persuasum fuerat ei ab Ulysse quod diceret falsum in utilitatem patriae, cui quidem persuasioni ipse non immansit propter delectationem veritatis. Nec tamen propter hoc fuit incontinens. Non enim omnis qui propter delectationem aliquid operatur est intemperatus, sive pravus sive incontinens, sed solum ille qui propter turpem delectationem aliquid operatur.

[74150] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit: quia autem est aliquis etc., ostendit, quomodo continentia se habeat ad rationem virtutis, ad quam pertinet in medio esse. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat continentiam in medio esse, sicut et temperantiam. Secundo, ostendit quod quandoque continentia propter similitudinem temperantia nominatur, ibi, quia autem secundum similitudinem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quorum continentia sit medium. Et dicit quod aliquis homo invenitur sic dispositus qui minus gaudet corporalibus delectationibus quam oporteat. Et hoc est non propter finem boni, sed propter fastidium. Propter quod non permanet in ratione iudicante, quod oportet, secundum quod necesse est talibus delectationibus uti. De incontinente autem iam dictum est quod non immanet rationi propter hoc quod gaudet talibus delectationibus plusquam oportet.

[74151] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 13 Unde horum duorum medius est continens. Nam incontinens non immanet rationi propter aliquid maius. Ille autem alius propter aliquid minus. Quia scilicet ille vult plus uti delectationibus quam oportet, et iste minus. Sed continens immanet rationi et non transmutatur ab ea, nec propter alterum praedictorum, idest neque propter maius, neque propter minus.

[74152] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 14 Secundo ibi: oportet autem, si quidem etc., ostendit, qualiter se habeant ad bonitatem et malitiam. Manifestum est autem ex praedictis quod continentia est aliquid bonum. Unde oportet quod utrique habitus qui ei contrariantur, scilicet et secundum plus et secundum minus, sint mali, sicut et apparet ex hoc ipso quod non immanent rationi, sed accipiunt, aut plus aut minus.

[74153] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 15 Tertio ibi: sed propter alterum etc., respondet tacitae quaestioni: quare scilicet sola incontinentia videatur esse contraria continentiae, cum habeat duos habitus contrarios. Et dicit quod hoc contingit propter hoc quod alterum in paucis accidit, quod scilicet aliquis egrediatur a ratione in minus. Et ideo non est adeo manifestum sicut alterum extremum. Nam in pluribus accidit quod circa delectationes corporales fiat egressus a recta ratione in plus. Et propter eamdem rationem temperantia videtur esse contraria soli intemperantiae, quia insensibilitas non est manifesta propter hoc quod in paucioribus accidit.

[74154] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 16 Est autem hic considerandum, quod continentiae assignantur dupliciter extrema. Uno modo ex parte rationis cui inhaeret: et secundum hoc supra

dixit quod pertinax se habet ad continentem, sicut prodigus ad liberalem. Alterum autem extremum est ad minus vitium instabilitatis. Alio modo assignantur ei extrema ex parte concupiscentiae quam vincit. Et sic continentia est medium inter extrema nunc posita.

[74155] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 17 Deinde cum dicit: quia autem secundum similitudinem etc., ostendit, quod continentia propter similitudinem quandoque dicitur temperantia. Et primo comparat secundum hoc continentiam temperantiae. Secundo incontinentiam intemperantiae, ibi: similes autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod quia multa nominantur metaphorice sive secundum similitudinem, inde est quod etiam continentia consequitur quandoque nomen temperantiae similitudinarie.

[74156] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 18 Secundo ibi: et enim continens etc., ostendit in quo sit similitudo. Continens enim habet facultatem, ut nihil praeter rationem operetur propter delectationes corporales. Et hoc idem potest facere temperatus.

[74157] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 19 Tertio ibi: sed hic quidem etc., ponit duas differentias. Quarum prima est, quod continens habet pravas concupiscentias, sed temperatus non habet eas, quia eius concupiscibilis est per habitum temperantiae ordinata. Secunda differentia est quam ponit ibi, et hic quidem et cetera. Quod scilicet temperatus est sic dispositus per habitum temperantiae quod non delectatur praeter rationem, continens autem est sic dispositus, ut delectetur quidem praeter rationem, sed non ducatur a passione.

[74158] Sententia Ethic., lib. 7 l. 9 n. 20 Deinde cum dicit: similes autem etc., comparat incontinentiam intemperantiae. Et dicit quod etiam incontinens et intemperatus sunt similes, cum tamen differant. Unde eodem modo incontinens dicitur intemperatus per similitudinem. Sunt enim similes in hoc quod *utrique persequuntur*, idest quaerunt delectabilia corporalia. Differunt autem in hoc: quod intemperatus existimat oportere huiusmodi delectabilia sequi propter habitum pervertentem iudicium de fine. Incontinens autem non hoc existimat, quia salvatur in eo principium, ut supra dictum est.

Lectio 10

[74159] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 1 Neque simul prudentem et cetera. Postquam philosophus ostendit quomodo continens et incontinens immaneat vel non immaneat rationi, hic ostendit utrum contingat quod prudentia quae est recta ratio agibilium, sit simul cum incontinentia. Et per hoc solvitur secunda dubitatio quae movebatur contra quintum probabile. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod prudentem non contingit esse incontinentem secundo ostendit quomodo se habeat incontinens ad prudentiam, ibi, et secundum quidem rationem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod non contingit, quod idem homo sit simul prudens et incontinens.

[74160] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 2 Secundo ibi, simul enim etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima est, quod sicut supra in sexto ostensum est, prudentia simul est cum virtute morali. Et sic simul est aliquis prudens et studiosus secundum virtutem moralem. Sed incontinens non est studiosus secundum virtutem moralem, quia non deduceretur a passionibus. Ergo non potest esse quod aliquis sit simul prudens et incontinens.

[74161] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: adhuc non in scire et cetera. Non enim dicitur aliquis prudens ex hoc solum quod est sciens; sed ex hoc etiam quod est *practicus*, idest operativus. Dictum est enim supra in sexto, quod prudentia est praeceptiva opera et non solum consiliativa et iudicativa. Sed incontinens deficit ab eo quod sit practicus. Non enim operatur secundum rationem rectam. Prudens ergo non potest esse incontinens.

[74162] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 4 Tertio ibi: dynum autem etc., assignat rationem, quare quandoque videantur prudentes esse incontinentes. Et dicit quod nihil prohibet *dinum*, idest ingeniosum seu industrium, esse incontinentem. Et ex hoc contingit quod quandoque videtur, quod quidam prudentes sint incontinentes, quia scilicet dini reputantur prudentes propter hoc quod dinotica differt a prudentia secundum modum praedictum in VI, quia scilicet prudentia se habet ex additione ad dynoticam.

[74163] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit: et secundum quidem rationem etc., comparat incontinentem prudenti. Et circa hoc duo facit. Primo comparat incontinentem prudenti. Secundo comparat incontinentes adinvicem, ibi, sanabilior autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit comparationem; secundo adhibet similitudinem, ibi: et assimulatur utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit comparationem. Secundo infert corollarium ex dictis, ibi, quare semimalus et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod incontinens secundum aliquid propinquus est prudenti, scilicet secundum rationem, quia uterque habet rationem rectam. Sed differunt secundum electionem, quam prudens sequitur, incontinens non sequitur.

[74164] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 6 Secundo ibi: neque utique etc., manifestat qualiter sint propinqui secundum rationem. Et dicit quod hoc non est ita quod incontinens sit sicut sciens in habitu et *speculans*, idest considerans in actu particularia eligibilia. Sed se habet sicut dormiens et vinolentus, in quibus est habitus rationis ligatus, sicut supra expositum est.

[74165] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 7 Tertio ibi: et volens quidem etc., manifestat quod dixerat de differentia secundum electionem. Et dicit, quod incontinens peccat quidem volens. Scit enim quodammodo, scilicet in universali, et illud quod facit, et cuius gratia facit, et alias circumstantias. Unde voluntarie agit. Non tamen est malus, quia non agit ex electione, sed electio eius est *epiikes*, idest bona, quando est extra passionem. Sed quando supervenit passio, corrumpitur eius electio, et vult malum. Et ideo secundum electionem incontinens differt a prudenti, quia prudentis electio non corrumpitur, incontinentis autem corrumpitur.

[74166] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: quare semimalus etc., infert correlarium

ex dictis. Quia enim ante passionem habet bonam electionem, sed per passionem vult malum, sequitur quod sit ex media parte malus, in quantum scilicet vult malum, et non sit iniustus vel malus simpliciter, quia non est insidiator, quasi ex consilio et electione agens malum. Incontinentium enim quidam, scilicet debiles, consiliantur quidem, sed non immanent consiliatis: melancholici autem et acuti, quos supra dixit praevolantes, totaliter non consiliantur. Unde patet, quod neutri ex consilio et electione agunt malum.

[74167] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 9 Ex his autem, quae dicta sunt, accipere possumus quid sit subiectum continentiae et incontinentiae. Non enim potest dici, quod utriusque subiectum sit concupiscibilis: quia non differunt secundum concupiscentias, quas uterque, scilicet continens et incontinens, habet pravas: neque etiam subiectum utriusque est ratio, quia uterque habet rationem rectam. Relinquitur ergo, quod subiectum utriusque sit voluntas, quia incontinens volens peccat, ut dictum est, continens autem volens immanet rationi.

[74168] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: et assimulatur utique etc., adhibet similitudinem ad praedicta. Et circa hoc duo facit. Primo proponit similitudinem. Et dicit, quod incontinens assimilatur civitati, cui omnia necessaria *calculantur*, idest dispensantur, et quae habet bonas leges, sed nulla earum utitur. Sicut Anaxandrides convitiando dixit, quod civitas quaedam volebat leges, cui nihil erat curae de observantia legum. Et similiter incontinens non utitur recta ratione quam habet. Malus autem, puta intemperatus, assimilatur civitati utenti legibus, sed malis. Utitur enim malus perversa ratione.

[74169] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 11 Secundo ibi: est autem incontinentia etc., manifestat quod dixerat: qualiter scilicet incontinens sit similis civitati non utenti rectis legibus. Non enim quilibet excessus rationis rectae facit incontinentem; sed continentia et incontinentia dicuntur secundum id quod excellit *habitum*, idest facultatem multorum. Continens enim immanet rationi rectae magis quam multi possint, quia vincit concupiscentias, a quibus multi superantur. Incontinens autem minus immanet quam multi possint; quia vincitur a concupiscentiis, quas multi vincunt, ut supra dictum est.

[74170] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit: sanabilior autem etc., comparat incontinentes adinvicem secundum duplicem differentiam. Primo enim dicit, quod inter incontinentias illa est sanabilior quam melancolici incontinenter *agunt*, scilicet non praeconsiliantes, incontinentia eorum qui consiliantur, sed non immanent; quia illi adhibito consilio videntur posse sanari, non autem isti, ut supra dictum est.

[74171] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 13 Secundo ibi: et per consuetudinem etc., comparat incontinentes secundum aliam differentiam. Et dicit, quod illi qui sunt incontinentes per consuetudinem sunt sanabiliores illis qui sunt incontinentes per naturam, scilicet corporalis complexionis ad hoc inclinantis. Quia facilius potest transmutari consuetudo, quam natura. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Consuetudo autem propter hoc est difficilis ad immutandum, quia assimilatur naturae, sicut Evenus poeta dicit: *aio*, idest dico, *diuturnam meditationem*, idest consuetum studium *immanere amice*, idest amicabiliter, seu conformiter: et dico hanc *finientem*, idest

quando perficitur, omnibus esse naturam.

[74172] Sententia Ethic., lib. 7 l. 10 n. 14 Ultimo autem epilogando concludit, dictum esse quid sit continentia et incontinentia, et perseverantia et mollities, et qualiter hi habitus se habeant adinvicem.

Lectio 11

[74173] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 1 De delectatione autem et tristitia et cetera. Postquam philosophus determinavit de continentia et incontinentia, ostendens quod sunt circa delectationes et tristitias, hic intendit determinare de delectationibus et tristitiis. Et primo ostendit quod haec consideratio pertinet ad praesentem intentionem. Secundo, exequitur propositum, ibi, his quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod considerare de delectatione et tristitia pertinet ad eum, qui circa scientiam politicam philosophatur, ad quam tota moralis doctrina reducitur sicut ad principalem, ut in principio habitum est.

[74174] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 2 Secundo ibi: iste enim finis etc., probat propositum tribus rationibus. Quarum prima est quod sicut finis architectonicae artis est ille ad quem respiciunt, sicut ad quamdam mensuram, omnia quae sub illa arte continentur, ita se habet delectatio in his quae pertinent ad moralem doctrinam. Respiciendo enim ad delectationem, dicimus aliquid esse malum et aliquid simpliciter bonum. Illum enim dicimus esse bonum, qui in bonis delectatur; malum autem eum, qui in malis. Et in his etiam quae fiunt, idem iudicium observatur. Iudicamus enim esse malum id quod ex mala delectatione procedit, bonum autem quod ex bona. In qualibet autem scientia maxime considerandum est id quod habetur pro regula. Unde ad philosophum moralem maxime pertinet considerare de delectatione.

[74175] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem et cetera. Et dicit quod non solum conveniens est morali considerare de delectatione; sed etiam est ei necessarium, quia ad ipsum pertinet considerare virtutes et malitias. Ostensum est autem supra in secundo, quod virtus et malitia moralis sunt circa delectationes et tristitias. Ergo necessarium est morali considerare de delectatione et tristitia.

[74176] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi, et felicitatem et cetera. Ad philosophum enim moralem pertinet considerare felicitatem, sicut ultimum finem. Sed plures ponunt esse felicitatem cum delectatione, inter quos etiam et ipse, unde et apud Graecos beatus nominatur a gaudendo; ergo ad moralem philosophum pertinet determinare de delectatione.

[74177] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit: his quidem igitur etc., determinat de delectatione et tristitia. Et primo determinat de eis in communi. Secundo specialiter determinat de corporalibus delectationibus, circa quas posuit esse continentiam et incontinentiam, ibi, de corporalibus autem utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo prosequitur opiniones

impugnantium delectationem. Secundo determinat contrariam veritatem, ibi, sed tamen quoniam et tristitia malum et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit opiniones impugnantium delectationes. Secundo inducit rationes eorum, ibi, totaliter quidem igitur et cetera. Tertio solvit, ibi, quoniam autem non accidit et cetera. Circa primum ponit tres opiniones. Quibusdam enim videbatur, quod nulla delectatio esset bona, neque per se neque per accidens. Et si contingat quod aliquod delectabile sit bonum, non tamen idem est in eo id quod est bonum et delectatio. Alii autem dixerunt, quod delectationes quaedam sunt bonae, sed multae sunt pravae. Et ita non omnis delectatio est bonum. Tertii autem dixerunt, quod etiam si omnes delectationes essent bonae, non tamen continget aliquam delectationem esse optimum.

[74178] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit: totaliter quidem igitur etc., inducit rationes ad praedictas opiniones. Et primo ad primam; secundo ad secundam, ibi: huius autem etc.; tertio ad tertiam, ibi: quod autem non optimum et cetera. Circa primum ponit sex rationes. Quarum prima, sumitur ex definitione delectationis quam ponebant, dicentes quod delectatio est quaedam sensibilis generatio in naturam. Dum enim aliquid sensibiliter aggeneratur naturae nostrae, quasi nobis connaturale, ex hoc delectamur, sicut patet in sumptione cibi et potus. Nulla autem generatio est de genere finium, sed potius generatio est via in finem, sicut aedificatio non est domus. Sed bonum habet rationem finis. Ergo nulla generatio, et per consequens nulla delectatio, est bonum.

[74179] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 7 Secundam rationem ponit ibi adhuc temperatus et cetera. Quae talis est. Nullus virtuosus laudatur ex hoc, quod fugit quod bonum est. Temperatus autem laudatur ex hoc quod fugit delectationes. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

[74180] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 8 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc prudens et cetera. Quae talis est. Sicut prudens *persequitur*, idest quaerit non tristari, ita etiam quaerit non delectari. Sed tristitia non est bonum. Ergo neque delectatio.

[74181] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 9 Quartam rationem ponit ibi, adhuc impedimentum et cetera. Quae talis est. Nullo bono impeditur prudentia. Impeditur autem per delectationes; et tanto magis, quanto sunt maiores; ex quo videtur quod per se et non per accidens impediant: sicut patet quod delectatio venereorum, quae est maxima, intantum impedit rationem quod nullus in ipsa delectatione actuali potest aliquid actu intelligere; sed tota intentio animae trahitur ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

[74182] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 10 Quintam rationem ponit ibi, adhuc ars et cetera. Quae talis est. Omne bonum humanum videtur esse opus alicuius artis, quia bonum hominis ex ratione est. Sed delectatio non est opus alicuius artis, quia nulla ars est ad delectandum. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

[74183] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 11 Sextam rationem ponit ibi, adhuc pueri et cetera. Quae talis est. Illud quod est in homine puerile et bestiale vituperatur. Sed pueri et bestiae *persequuntur*, id est quaerunt, delectationes. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

[74184] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit: huius autem etc., ostendit quod non omnes delectationes sint ostendit quod non omnes delectationes sunt bonae. Et dicit quod huius quod est non omnes delectationes esse bonas, ostensivum est quod sunt quaedam delectationes *turpes*, idest inhonestae, et *probrosae*, id est infames, et cum hoc etiam quaedam delectationes sunt *nocivae*. Quod patet ex hoc quod quaedam delectabilia inducunt homini aegritudinem. Et sic patet quod non omnes delectationes sunt bonae.

[74185] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit: *quod autem non optimum* etc., probat quod nulla delectatio sit optimum, etiam si omnes essent bonae. Finis enim est id quod est optimum. Delectatio autem non est finis, sed magis generatio quaedam. Ergo delectatio non est optimum.

[74186] Sententia Ethic., lib. 7 l. 11 n. 14 Ultimo autem epilogando concludit, quod ea quae dicuntur de delectatione fere haec sunt.

Lectio 12

[74187] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 1 Quoniam autem non accidit et cetera. Postquam philosophus posuit rationes ad opiniones praemissas, hic intendit eas solvere. Et primo proponit quod intendit, dicens quod ex sequentibus erit manifestum, quod propter praedictas rationes non sequitur neque quod delectatio non sit bona, neque quod non sit optima. Praetermittit autem mediam opinionem quae ponebat: non omnes delectationes esse bonas quia est aliqualiter vera; has autem duas simul commemorat quia ex similibus rationibus procedunt, unde et simul solvuntur.

[74188] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 2 Secundo ibi, primum quidem etc., solvit praedictas rationes. Et primo praemittit quasdam distinctiones per quas potest sciri qualiter delectatio sit bona vel non bona. Secundo solvit rationes inductas, ibi: adhuc non necessarium et cetera. Circa primum ponit duas distinctiones. Quarum utraque sumitur secundum distinctionem boni, quod est delectationis obiectum. Dicit ergo primo, quod bonum dupliciter dicitur. Uno modo id quod est bonum simpliciter. Alio modo id quod est bonum alicui. Et quia omnia in bonum tendunt, consequenter ad hoc se habent et naturae et habitus, qui scilicet ordinantur vel ad bonum simpliciter vel ad id quod est alicui bonum. Et quia motiones et generationes ex quibusdam naturis et habitibus procedunt, oportet quod etiam consequenter eodem modo se habeat circa eas, ut scilicet quaedam earum sint bonae simpliciter et quaedam sint bonae alicui. Sic igitur, supposito quod delectationes sint motiones et generationes, ut adversarius dicit, distinguenda sunt quatuor genera delectationum.

[74189] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 3 Quarum quaedam sunt bonae simpliciter, sicut delectationes in operibus virtutum. Quaedam autem delectationes simpliciter quidem videntur pravae, sed quantum ad aliquem unum non sunt pravae, sed eligibiles ei propter aliquam necessitatem, sicut infirmanti sumere medicinalia. Tertio autem gradu quaedam neque huic sunt simpliciter eligibiles et bonae, sed aliquando et per paucum tempus, non tamen sunt ei eligibiles simpliciter, sicut furari

cibum in articulo extremae necessitatis. Quarto autem gradu sunt quaedam delectationes, quae etiam non sunt vere delectationes, sed apparent propter corruptam dispositionem eius qui in talibus delectatur, sicut quaecumque delectationes sunt cum tristitia vel dolore, assumuntur ut medicinae illius doloris. Sicut patet de his in quibus delectantur *laborantes*, idest infirmantes. Delectabile enim videtur quandoque infirmo vertere se per lectum et sumere aliqua acerba vel aliquid simile.

[74190] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 4 Secundam distinctionem ponit ibi: adhuc quia boni et cetera. Et dicit quod duplex est bonum: quoddam quidem se habet per modum operationis, sicut consideratio; quoddam autem per modum habitus, sicut scientia. Horum autem, operatio est sicut bonum perfectum, quia est perfectio secunda; habitus autem est sicut bonum imperfectum, quia est perfectio prima. Unde et delectatio vera et perfecta consistit in bono quod est operatio. Illae vero actiones vel motiones quae constituunt hominem *in habitum naturalem*, idest quae sunt naturalis habitus constitutivae, sunt quidem delectabiles, sed secundum accidens. Nondum enim habent rationem boni, quia praecedunt etiam ipsum habitum qui est perfectio prima. Sed secundum ordinem ad hoc bonum, habent rationem boni et delectabilis.

[74191] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 5 Manifestum est autem, quod operatio delectabilis quae est in concupiscentia non est operatio habitus perfecti, quia perfecto habitu non remanet aliquid concupiscendum quod ad istum habitum pertineat. Unde oportet quod talis operatio procedat ex aliquo principio habituali seu naturali, quod est cum tristitia. Non enim est absque tristitia quod aliquis concupiscat perfectionem naturalem quam nondum habet.

[74192] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 6 Quod autem non omnes operationes delectabiles sint tales, patet: quia inveniuntur quaedam delectationes quae sunt sine tristitia et concupiscentia, sicut patet de delectatione quae est circa operationes speculationis. Talis enim delectatio non est cum aliqua indigentia naturae, sed potius procedit ex naturae perfectione, puta ex ratione perfecta per habitum scientiae. Sic ergo vere et per se delectationes sunt illae quae sunt circa operationes procedentes ex habitibus, seu naturis et formis iam existentibus. Illae autem delectationes quae sunt circa operationes constitutivas habituum et naturarum non sunt vere et simpliciter delectationes, sed per accidens.

[74193] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 7 Et huius signum est, quia si essent huiusmodi vere delectabilia, in omni statu delectabilia essent: quod patet esse falsum; quia non eodem delectabili gaudet natura superimpleta, puta cum homo nimis comedit, et natura *constituta*, idest bene disposita. Natura enim bene disposita gaudet his quae sunt simpliciter delectabilia, quae scilicet sunt convenientia naturae humanae. Sed natura superimpleta gaudet in quibusdam contrariis his quae sunt simpliciter delectabilia. Gaudent enim homines repleti quibusdam acutis et amaris eo quod faciunt digerere cibum, cum tamen nihil eorum sit naturaliter delectabile, quia non est simile naturae humanae, sed in excessu se habens. Ex quo sequitur quod neque etiam sint simpliciter delectationes quae ab eis causantur. Quia sicut se habent delectabilia adinvicem, ita etiam se habent et delectationes quae ab eis causantur.

[74194] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit adhuc non necessarium etc., solvit ra-

tiones supra inductas. Et primo solvit rationem inductam ad tertiam opinionem. Secundo rationem inductam ad secundam, ibi, esse autem pravas et cetera. Tertio rationes quae sunt inductae ad primam, ibi, impedit autem et cetera. Dicit ergo primo, quod non est necessarium quod delectatio non sit optimum, sed aliquid aliud sit melius delectatione. Quod quidam hac ratione dicunt, quia finis est melior generatione. Delectationem vero ponunt generationem.

[74195] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 9 In quo quidem falsum supponunt: quia, ut ex praemissis patet, non omnes delectationes sunt generationes aut cum generatione. Tales enim sunt solae illae quae sunt cum tristitia et concupiscentia constitutivae habituum, sed quaedam sunt operationes. Et ex hoc habent rationem finis, quia operatio est perfectio secunda, ut dictum est. Et huiusmodi delectationes non accidunt *factorum*, idest his quae fiunt, sed *utentium*, idest utentibus, quasi dicat: non consistunt huiusmodi delectationes in ipso fieri habituum, sed in usu eorum iam existentium. Et secundum hoc patet, quod non oportet quod omnium delectationum alterum aliquid sit finis, sed solummodo illarum delectationum quae sequuntur operationes ducentes ad perfectionem naturae quae sunt cum concupiscentia.

[74196] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 10 Et ex hoc etiam tollitur definitio delectationis quae inducebatur in prima ratione primae opinionis. Non enim bene se habet dicere quod delectatio sit generatio sensibilis, quod convenit imperfectis delectationibus; sed magis dicendum est, secundum quod convenit perfectis delectationibus, quod delectatio sit operatio habitus connaturalis iam existentis.

[74197] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 11 Et loco eius quod posuerunt sensibilem, ponamus nos *non impeditam*, ut sit haec diffinitio delectationis: delectatio est operatio non impedita habitus qui est *secundum naturam*, idest qui naturae habentis congruit. Impedimentum autem operationis difficultatem causat in operando, quae delectationem excludit. Ideo autem quibusdam visum est quod delectatio esset generatio quaedam, quoniam delectatio est circa id quod est *principaliter bonum*, idest circa operationem quam existimant esse idem generationi, cum tamen non sit idem, sed aliquid posterius. Nam generatio est via in naturam, operatio autem est usus naturalis formae aut habitus.

[74198] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit: esse autem pravas etc., solvit rationem inductam pro secunda opinione. Et dicit quod hoc quod probabatur esse quasdam delectationes pravas, quia sunt quaedam delectabilia inducentia aegritudinem, idem est ac si concluderetur quod quaedam sanativa sunt prava quia nocent pecuniae, quae in ea expenditur. Dicendum est igitur quod *ambo*, scilicet delectabilia et sana, *sunt prava* ex una parte, scilicet inquantum nocent delectabilia quidem sanitati, sanativa vero pecuniae, sed non sunt prava *secundum hoc*, idest inquantum sunt sanativa vel delectabilia. Quia secundum eamdem rationem posset concludi quod speculatio veritatis esset prava, quia aliquando nocet sanitati.

[74199] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit: impedit autem etc., solvit rationes inductas pro prima opinione: quarum prima iam soluta est. Unde primo solvit quartam. Secundo quintam, ibi, artis autem non esse et cetera. Tertio simul secundam, tertiam et sextam, ibi,

temperatum autem fugere et cetera. Dicit ergo primo, quod non praestat impedimentum neque prudentiae neque alicui alii habitui delectatio propria, quae scilicet est ab unoquoque, sed alienae delectationes unicuique impedimentum praestant, quin immo delectationes propriae coadiuvant ad unumquodque. Sicut delectatio qua quis delectatur in speculando et discendo facit hominem magis speculari et discere. Et sic non sequitur quod delectatio sit malum simpliciter, sed quod aliqua delectatio sit mala alicui.

[74200] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 14 Deinde cum dicit: artis autem non esse etc., solvit quintam rationem. Et dicit quod rationabiliter accidit quod nulla delectatio sit opus artis; ea enim quae est vere et proprie delectatio consequitur operationem, non autem generationem. Ars autem est factiva generationis, quia est recta ratio factibilium, ut in VI dictum est, non est autem ars factiva operationis, sed potentiae alicuius ex qua procedit operatio. Quamvis posset solvi per interemptionem; quia pigmentaria ars et pulmentaria videtur ordinari ad delectationem; tamen non sunt ipsius delectationis factivae sed delectabilium.

[74201] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 15 Deinde cum dicit temperatum autem etc., solvit simul secundam, tertiam et sextam rationem. Et dicit quod hoc quod temperatus fugit delectationes (quod erat secunda ratio) et hoc quod prudens quaerit vitam sine tristitia (quod erat tertia ratio) et hoc quod pueri et bestiae quaerunt delectationes (quod erat sexta ratio), omnia habent eandem solutionem. Dictum est enim quod quaedam delectationes sunt bonae simpliciter, et quomodo non omnes sunt tales. Et huiusmodi delectationes, quae scilicet non sunt bonae simpliciter quaerunt pueri et bestiae, et harum tristitiam fugit prudens. Et loquimur de corporalibus delectationibus quae sunt cum concupiscentia et tristitia. Et tales sunt huiusmodi delectationes, scilicet non bonae simpliciter. Et secundum harum superabundantias dicitur aliquis intemperatus. Unde et hae sunt illae delectationes quas temperatus fugit. Sunt autem quaedam delectationes propriae temperati, prout scilicet in operatione propria delectatur; et has non fugit, sed quaerit.

Lectio 13

[74202] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 1 Sed tamen quoniam et tristitia malum et cetera. Postquam philosophus prosecutus est opiniones impugnantium delectationem et solvit rationes eorum, hic ostendit contrariam veritatem. Et primo per rationes ostensivas. Secundo ducendo ad inconveniens, ibi, manifestum autem et quoniam et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod delectatio sit bonum. Secundo, quod aliqua delectatio sit optimum, ibi: optimum autem nihil prohibet et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationem. Secundo excludit quamdam responsionem, ibi, ut enim Speusippus et cetera. Dicit ergo primo, quod confessum est ab omnibus quod tristitia est simpliciter malum aliquid et fugiendum. Sed hoc dupliciter. Quaedam enim tristitia est simpliciter malum, sicut tristitia quae est de bono, quaedam autem est mala secundum quid, inquantum scilicet est impeditiva boni. Quia etiam tristitia quae est de malo impedit animum ne prompte et expedite operetur bonum.

[74203] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 2 Manifestum est autem quod ei quod est malum et fugiendum invenitur duplex contrarium. Unum quidem quod est fugiendum et malum. Aliud autem quod est bonum. Sicut timiditati quae est mala contrariatur fortitudo tamquam bonum et audacia tamquam malum. Tristitiae autem contrariatur delectatio. Unde concludit necesse esse quod delectatio sit quoddam bonum.

[74204] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: ut enim Speusippus etc., excludit quamdam solutionem praedictae rationis. Videbatur enim praedicta ratio non valere: eo quod concludit a disiunctiva ad alteram eius partem: scilicet si fugibili contrariatur bonum vel fugibile, quod delectatio quae contrariatur tristitiae fugibili sit aliquid bonum.

[74205] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 4 Et ideo Speusippus, qui fuit nepos et successor Platonis in schola, solvebat dicens, quod sicut maius contrariatur minori et aequali, ita tristitia contrariatur delectationi non quidem tamquam aequali, sed sicut maius minori aut e converso, id est non sicut malum extremum bono medio, sed sicut unum malum extremum alteri, puta quod est in defectu ei quod est in excessu aut e converso.

[74206] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 5 Sed Aristoteles dicit, hanc solutionem non esse convenientem: quia sequeretur quod delectatio esset vere malum, scilicet secundum suam propriam rationem, sicut superabundantia vel defectus. Sed hoc nullus dicit.

[74207] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 6 Platonici enim, quorum erat haec opinio quod delectatio non sit bonum, non ponebant quod delectatio sit malum simpliciter et secundum se, sed negabant eam esse bonum aliquid, in quantum est quiddam imperfectum vel impeditivum virtutis, sicut patet ex processu praemissarum rationum.

[74208] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit: optimum autem etc., ostendit quod aliqua delectatio sit optimum. Et primo ostendit propositum. Secundo assignat causam erroris, ibi: sed et assumpserunt et cetera. Primum ostendit duabus rationibus, quarum secunda incipit ibi: et persequi autem omnia et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationem. Secundo manifestat quod dixerat per quaedam signa, inferendo quaedam corollaria ex dictis, ibi, et propter hoc omnes et cetera. Circa primum duo facit. Primo excludit quandam rationem contrariam. Videntur enim quaedam delectationes esse pravae, ex quo posset aliquis aestimare quod delectatio non sit aliquid optimum. Sed ipse dicit quod hoc nihil prohibet quin delectatio sit optimum, sicut etiam videmus quod aliqua scientia est optima, scilicet sapientia, ut in sexto dictum est, et tamen quaedam scientiae sunt pravae, non quidem inquantum sunt scientiae, sed propter aliquem defectum quem habent vel ex defectu principiorum, quia scilicet procedunt ex falsis principiis, vel ex defectu materiae, sicut patet in scientiis operativis, quarum usus inducit ad malum.

[74209] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 8 Secundo ibi: forte autem necessarium etc., inducit rationem ad propositum. Et dicit quod uniuscuiusque habitus sunt operationes aliquae non impeditae. Felicitas autem est operatio non impedita, vel omnium bonorum habituum vel alicuius eorum, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Unde necessarium est, huiusmodi operationes non impeditas

esse per se appetibiles. Operatio autem non impedita est delectatio, ut supra dictum est. Unde consequens est quod aliqua delectatio sit optimum, illa scilicet in qua consistit felicitas, licet multae delectationes sint pravae, etiam si contingat quod sint pravae simpliciter.

[74210] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit: et propter hoc omnes etc., manifestat quod dixerat per signa, inducendo tria corollaria. Quorum primum est, quod quia operatio non impedita est felicitas, et hoc etiam delectationem causat, inde est quod omnes aestimant vitam felicem esse delectabilem et rationabiliter adiungunt delectationem felicitati. Quia nulla operatio perfecta est impedita. Felicitas autem est perfectum bonum, ut in primo ostensum est. Unde est operatio non impedita, quod delectationem causat.

[74211] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 10 Ex hoc autem concludit ulterius ibi: propter quod indiget etc., quod quia felicitas est operatio non impedita, felix indiget bonis corporis, puta sanitate et incolumitate et bonis exterioribus, quae dicuntur bona fortunae, ut per horum defectum non impediatur felix in sua operatione. Illi autem qui dicunt, si homo est virtuosus est felix, etiam si circumferatur et subdatur magnis infortuniis, nihil rationabile dicunt, sive hoc dicant volentes, quasi interius huic dicto assentientes, sive hoc dicant nolentes, quasi per rationem coacti contra id quod eis videtur; et innuit Stoicos, quorum erat ista opinio.

[74212] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 11 Tertium corollarium infert ibi, propter indigere autem et cetera. Et dicit, quod quia felicitas indiget bona fortuna, quibusdam visum est quod idem sit felicitas et bona fortuna: quod tamen non est verum. Quia ipsa superexcellentia bonorum fortunae est impeditiva felicitatis, inquantum scilicet aliqui per hoc impediuntur ab operatione virtutis, in qua consistit felicitas, et tunc non est iustum quod talis superexcellentia vocetur bona fortuna; quia *terminus*, idest finis, vel ratio bonae fortunae est per comparationem ad felicitatem, ut scilicet in tantum dicatur bona in quantum iuvat ad felicitatem.

[74213] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit: et persequi autem omnia etc., ponit secundam rationem, ad ostendendum quod felicitas sit aliquid optimum. Et sumitur per quoddam signum. Unde primo ponit ipsum. Et dicit quod hoc quod omnia persequuntur, idest quaerunt delectationem, est quoddam signum quod aliqualiter delectatio sit optimum. Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum. Unde in proverbio dicitur, quod non perditur omnino fama, quae apud multos populos divulgatur. Et huius ratio est, quia natura non deficit, neque in omnibus neque in pluribus, sed solum in paucioribus. Unde id quod invenitur ut in omnibus aut in pluribus videtur esse ex inclinatione naturae, quae non inclinat neque ad malum neque ad falsum. Et sic videtur, quod delectatio, in quam concurrit omnium appetitus, sit aliquid optimum.

[74214] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 13 Secundo ibi: sed quia non eadem etc., excludit quiddam quod possit reputari contrarium, scilicet quod non omnes appetunt contrarium, quod scilicet non omnes appetunt eamdem delectationem. Sed ipse ostendit, per hoc non impediri principale propositum, duplici ratione. Primo quidem, quia non est eadem natura et habitus optimus omnium neque secundum veritatem neque secundum apparentiam, alia est enim optima dispositio hominis,

alia equi. Item alia iuvenis, alia senis. Et quia unicuique est delectabile id quod est sibi conveniens, inde est, quod non omnes appetunt eamdem delectationem, quamvis omnes appetant delectationem. Quia scilicet delectatio est optimum omnibus, sed non eadem; sicut nec eadem dispositio naturae est omnibus optima.

[74215] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 14 Secundam rationem ponit ibi, forte autem et cetera. Et potest dici quod omnes homines appetunt eamdem delectationem secundum naturalem appetitum, non tamen secundum proprium iudicium; non enim omnes existimant corde, neque dicunt ore eamdem delectationem esse optimam, natura tamen omnes inclinat in eandem delectationem sicut in optimam, puta in contemplationem intelligibilis veritatis, secundum quod omnes homines natura scire desiderant. Et hoc contingit, quia omnia habent naturaliter in se ipsis quiddam *divinum*, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex principio primo; vel etiam ipsam formam, quae est huius inclinationis principium.

[74216] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 15 Deinde cum dicit: sed et assumpserunt etc., assignat rationem, quare aliqui opinati sunt delectationem non esse bonum aut optimum. Et dicit, quod ratio huius est, quia corporales delectationes assumpserunt sibi, quasi hereditarie nomen delectationis propter hoc, quod frequentius inclinamur in ipsas, utpote adiunctas necessariis vitae et quia omnes participant ipsas, utpote sensibiles et omnibus notas. Et quia ipsae solae sunt cognitae communiter ab omnibus, propter hoc existimant has solas esse delectationes. Et ideo, quia huiusmodi delectationes non sunt optimae, existimant quidam, quod delectatio non sit optimum.

[74217] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 16 Deinde cum dicit manifestum autem et quoniam etc., ostendit propositum ducendo ad inconveniens. Ducit autem ad tria inconvenientia. Quorum primum est, quod si delectatio et operatio delectabilis non sit quoddam bonum, sequetur quod felix non vivat delectabiliter. Cum enim felicitas sit per se bona, non requireret delectationem vita felicis, si delectatio non esset quoddam bonum.

[74218] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 17 Secundo ibi: sed et triste etc., et dicit, quod si delectatio non sit aliquod bonum, continget quod vivere in tristitia non sit aliquod malum. Si enim delectatio non sit neque bona neque mala, sequeretur idem de tristitia quae ei contrariatur. Et sic tristitia non esset fugienda.

[74219] Sententia Ethic., lib. 7 l. 13 n. 18 Tertio ibi: neque utique etc., ducit ad tertium inconveniens. Sequetur enim quod vita virtuosi non sit delectabilis, si operationes eius non sunt delectabiles; quod iam esset si delectatio non esset aliquid bonum. Manifestum est enim quod virtus est operativa boni.

Lectio 14

[74220] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 1 De corporalibus utique delectationibus et cetera.

Postquam philosophus determinavit de delectatione et tristitia in generali, hic specialiter determinat de corporalibus delectationibus circa quas est continentia et incontinentia. Et circa hoc tria facit. Primo proponit intentum. Secundo movet dubitationem, ibi, propter quid igitur et cetera. Tertio assignat causam quorumdam, quae accidunt circa delectationes, ibi, non semper autem et cetera. Dicit ergo primo, quod post ea quae dicta sunt de delectatione in communi, intendendum est nobis de corporalibus delectationibus, ut dicamus, quod quaedam delectationes sunt valde *eligibiles*, scilicet illae quae sunt naturaliter bonae, corporales autem delectationes, circa quas aliquis fit intemperatus, non sunt tales.

[74221] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit: propter quid igitur etc., movet dubitationem contra praedicta. Et primo proponit dubitationem; secundo solvit eam, ibi, vel sic bonae et cetera. Tertio assignat causam dictorum, ibi, quia autem non solum oportet et cetera. Est autem circa primum considerandum, quod philosophus supra, ad probandum delectationem esse bonum, sumpsit argumentum a malitia tristitiae et quia tunc dixerat corporales delectationes non esse bonas, resumit idem medium pro obiectione. Si enim malo contrariatur bonum, remanet dubitatio, ex quo delectationes corporales dicuntur esse non bonae, quare contrariae tristitiae sint malae.

[74222] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit vel sic bonae etc., solvit obiectionem dupliciter. Primo enim dicit, quod delectationes corporales sunt aliqualiter bonae, inquantum scilicet sunt necessariae ad depellendas contrarias tristitias. Quia et per hunc modum omne illud quod non est malum in sua natura potest dici bonum.

[74223] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 4 Secundam solutionem ponit ibi, vel usque ad hoc et cetera. Et dicit, quod delectationes corporales sunt quidem bonae, non autem absolute sed *usque ad hoc*, id est usque ad certum terminum. Et huius rationem assignat. Cum enim omnis delectatio consequatur habitum aliquem et motum sive operationem, oportet quod si habituum et motuum sive operationum non potest esse *superabundantia melioris*, idest superexcessus a bono, quod neque delectationis consequentis posset esse superexcessus, sicut huius operationis quae est contemplatio veritatis, non potest esse superexcessus melioris, quia quanto plus aliquis veritatem contemplatur, tanto melius est; unde et delectatio consequens est bona absolute, et non solum usque ad aliquam mensuram. Si autem habituum et motuum sive operationum sit superexcessus melioris, ita etiam se habebit et circa delectationem consequentem. Manifestum est autem, quod circa corporalia bona potest esse superabundantia melioris.

[74224] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 5 Et huius signum est, quod ex hoc aliquis dicitur pravus quod horum bonorum superabundantiam quaerit, etiam si nulli alii noceat. Non tamen ex hoc ipso, quod quaerit corporalia bona et delectatur in eis est pravus, quia omnes homines aliqualiter gaudent pulmento et vino et venereis: sed ex hoc vituperantur aliqui, quod gaudent in eis, non secundum quod oportet. Ex quo patet, quod delectatio corporalis est bona usque ad aliquam mensuram, superabundantia autem ipsius est mala.

[74225] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 6 E contrario autem se habet in tristitia; quia non solum

eius superabundantiam fugit virtuosus, sed totaliter omnem tristitiam. Tristitia enim non est contraria superabundantiae delectationis corporalis, quia sic aliquis non tristaretur nisi de maximo recessu a superabundantia delectationum. Quae quidem tristitia non multum vituperabilis esset, sed aliqualiter toleranda. Sed magis tristitia inhaeret ei, qui persequitur superabundantiam delectationum. Ex hoc enim contingit, quod ex modico defectu delectabilium tristatur. Et inde est, quod sicut superabundantia delectationum corporalium est mala, ita et tristitia.

[74226] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: quia autem etc., assignat rationem praedictorum. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, primum quidem utique et cetera. Dicit ergo primo, quod non solum oportet dicere solutionem obiectionis, sed assignare causam falsitatis quae erat in obiectione. Hoc enim multum confert ad hoc quod fides adhibeatur veritati. Cum enim appareat ratio propter quam videtur esse verum illud quod non est verum, hoc facit magis credere veritati. Et ideo dicendum est, quare corporales delectationes videantur multis esse eligibiliores aliis delectationibus, cum tamen illae sint bonae absolute, corporales autem solum usque ad aliquam mensuram.

[74227] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit: primum quidem igitur etc., exequitur propositum. Et primo assignat rationem quare delectationes corporales videantur magis appetibiles. Secundo assignat rationem quare aliae sint magis appetibiles secundum rei veritatem, ibi: quae autem sine tristitia et cetera. Circa primum assignat duas rationes. Quarum secunda ponitur ibi: adhuc persecutae sunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo assignat rationem quare delectationes corporales videantur magis appetibiles. Secundo assignat rationem quare delectationes non videantur bonae universaliter, ibi, et non studiosum utique et cetera. Dicit ergo primo, quod prima ratio quare delectationes corporales videantur esse magis eligibiles est quia expellunt tristitiam; et quia delectatio corporalis propter sui superabundantiam est medicina contra tristitiam. Non enim quacumque delectatione tristitia tollitur, sed vehementi, inde est quod homines quaerunt delectationem superabundantem et corporalem, cui tristitia contrariatur. Delectationi autem intellectuali, puta quae est in considerando, non contrariatur aliqua tristitia; quia non est in fieri, sed in facto esse, ut supra dictum est.

[74228] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 9 Ex hoc autem ipso quod corporales delectationes sunt medicinae contra tristitias, videntur esse vehementes, quia mensurantur non solum ex sui natura, sed etiam ex contrario quod pellunt; et inde est quod valde quaeruntur, propter hoc quod magis apparent iuxta suum contrarium positae, sicut delectatio potus magis apparet si affuerit sitis. Et ideo illi qui quaerunt delectationem potus praeparant sibi sitim per comestionem salsorum, ut magis in potu delectentur.

[74229] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit: et non studiosum utique etc., assignat rationem quare delectationes non videantur bonae universaliter. Et dicit quod propter delectationes corporales, sicut etiam supra dictum est, visum fuit quibusdam quod delectatio non esset aliquid bonum. In delectationibus enim corporalibus duo inveniuntur. Quaedam enim earum sunt pravae naturaliter, utpote consequentes pravas operationes, quae quidem sunt appetibiles quibusdam ab

ipsa sua nativitate, sicut bestiis et bestialibus hominibus; quibusdam autem sunt appetibiles propter consuetudinem, sicut delectationes pravorum hominum. Quaedam vero delectationum corporalium sunt medicinae contra aliquem defectum.

[74230] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 11 Et huius signum est, quia non sunt nisi indigentis. Non enim aliquis delectatur in cibo quo non indiget et sic delectatio cibi est medicina contra tristitiam famis. Et manifestum est quod melius est esse aliquem iam perfectum quam fieri. Huiusmodi autem delectationes, quas dicimus esse medicinales, accidunt his qui perficiuntur, non autem his qui iam sunt perfecti. Causantur enim ex hoc quod per id quod sumitur tollitur naturae indigentia. Sic igitur patet quod non sunt bonae secundum se, sed per accidens, inquantum scilicet sunt ad aliquid necessariae.

[74231] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 12 Et has duas rationes supra tetigit in duabus solutionibus. Nam illae delectationes excedunt mensuram debitam quae consequuntur pravas operationes. Quia ergo corporales delectationes non sunt secundum se bonae, cum tamen videantur magis appetibiles, quidam aestimaverunt universaliter delectationes non esse bonas.

[74232] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 13 Deinde cum dicit: adhuc persecutae sunt etc., ponit secundam rationem. Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem. Secundo manifestat quiddam quod supposuerat, ibi, etenim multis et cetera. Dicit ergo primo, quod quia corporales delectationes sunt vehementes, quaeruntur ab his qui non possunt aliis delectationibus gaudere, scilicet ab hominibus qui solis sensibilibus inhaerent et delectationes intellectuales non percipiunt. Et inde est quod tales homines praeparant sibiipsis quamdam sitim talium delectationum, dum scilicet sponte seipsos incitant ad earum concupiscentiam, sicut dictum est de illis qui comedunt salsa, ut concupiscant potum. Et ideo, quia praedicti homines non habent alia delectabilia in quibus recreentur, non est increpabile si corporales delectationes accipiant, dum tamen tales delectationes non noceant, nec eis nec aliis: si autem sint nocivae, hoc est pravum et increpabile, sicut patet de delectatione adulterii vel cibi nocivi.

[74233] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit: et enim multis etc., assignat rationem cuiusdam quod supposuerat, scilicet quod omnes homines indigeant aliqua delectatione recreari. Et primo assignat huiusmodi rationem communiter quantum ad omnes; secundo quantum ad iuvenes, ibi, similiter autem et cetera. Tertio quantum ad melancholicos, ibi, melancholici autem et cetera. Dicit ergo primo, quod ideo non est increpabile, quod aliqui utantur delectationibus corporalibus cum non habeant alias, quia indigent eis, sicut medicina contra tristitias. Quantum enim ad multa, tristitia advenit hominibus propter naturales motus et operationes. Semper enim animal vigilans est in labore. Labor autem est contristativus, sicut naturales sermones testantur.

[74234] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 15 Qui dicunt quod videre et audire ingerit tristitiam in quantum est laboriosum: ratione cuius animal indiget quiete somni, ut dicitur in libro de somno et vigilia. Sed ideo non percipimus huiusmodi tristitiam, quia iam sumus consueti continue eam pati. Videre tamen et audire, etsi habeant laborem et tristitiam naturalem ex parte organorum corporalium, habent tamen delectationem animalem ratione cognitionis sensibilium.

[74235] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 16 Deinde cum dicit: similiter autem etc., assignat rationem quare iuvenes maxime indigent delectatione. Et dicit quod in iuvenibus propter augmentum sunt multae commotiones spirituum et humorum sicut etiam accidit vinolentis. Et ideo propter huiusmodi laborem, iuventus maxime quaerit delectationem.

[74236] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 17 Deinde cum dicit melancholici autem etc., assignat rationem ex parte melancholicorum. Et dicit, quod melancholici secundum naturalem dispositionem semper indigent medicina contra tristitias, quia corpus eorum patitur corrosionem quamdam propter siccitatem complexionis. Et ideo habent vehementem appetitum delectationis per quam huiusmodi tristitia repellatur. Delectatio enim expellit tristitiam, non solum contrariam, puta delectatio cibi tristitiam famis; sed si delectatio sit fortis expellit quamcumque aliam tristitiam, quia omnibus tristitiis contrariatur secundum genus, licet non secundum speciem. Et quia melancholici vehementer appetunt delectationes, inde est quod plerumque fiunt intemperati et pravi.

[74237] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 18 Deinde cum dicit: quae autem sine tristitia etc., assignat rationem, quare delectationes intellectuales secundum rei veritatem sint meliores. Et dicit quod quia huiusmodi delectationes non habent contrariam tristitiam quam expellant, inde est quod non habent superabundantiam ex qua reddantur vitiosae. Huiusmodi enim delectationes sunt circa ea quae sunt delectabilia secundum sui naturam et non secundum accidens. Et haec duo exponit. Primo quidem, quid sit delectabile secundum accidens. Et dicit quod illa sunt delectabilia secundum accidens quae delectant in quantum sunt medicativa. Quia enim dum aliquis patitur sanationem, accidit quod sanum ibi aliquid operetur, propter hoc videtur operatio esse delectabilis. Et inde est quod quando quaeruntur huiusmodi delectabilia ultra necessitatem medicinae, sunt delectationes inordinatae. Consequenter autem exponit, quod delectabilia secundum naturam sunt illa quae faciunt operationem talis naturae. Unicuique enim naturae delectabilis est operatio propria, cum sit eius perfectio. Et ideo homini delectabilis est operatio rationis.

[74238] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 19 Deinde cum dicit: non semper autem etc., assignat rationem duorum quae accidunt circa delectationes humanas. Quorum unum est quod nihil idem est semper delectabile homini. Et huius rationem dicit esse, quia natura nostra non est simplex, sed est ex multis composita et ex uno in aliud transmutabilis, inquantum subiacet corruptioni. Et ideo, si homo secundum aliquam sui dispositionem agat aliquam actionem sibi delectabilem, haec delectatio est praeternaturalis homini secundum alteram eius dispositionem. Sicut contemplari est naturale homini ratione intellectus, sed est praeternaturale homini ratione organorum imaginationis, quae laborant in contemplando. Et ideo contemplatio non est semper homini delectabilis. Et est simile de sumptione cibi quae est naturalis corpori indigenti, praeter naturam autem corpori iam repleto. Cum autem homo appropinquet ad contrariam dispositionem, tunc id quod prius erat delectabile secundum praecedentem dispositionem, neque adhuc videtur triste, quia nondum contraria dispositio totaliter advenit, neque videtur delectabile, quia iam fere alia dispositio recessit.

[74239] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 20 Et ex hoc concludit quoddam corollarium, ibi: quare si huius et cetera. Et dicit, quod si natura alicuius rei delectantis esset simplex et immutabilis,

semper eadem actio esset sibi delectabilissima. Puta si homo esset solum intellectus, semper in contemplando delectaretur. Et inde est quod, quia Deus est simplex et immutabilis, semper gaudet una et simplici delectatione, quam scilicet habet in contemplatione suiipsius. Non enim est operatio, quae delectationem causat, solum in motu consistens, sed etiam in immobilitate; sicut patet de operatione intellectus. Et illa delectatio quae est absque motu est maior quam illa quae est in motu: quia illa quae est in motu est in fieri, illa autem quae est in quiete est in esse perfecto, ut ex supra dictis patet.

[74240] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 21 Deinde cum dicit transmutatio autem etc., assignat causam secundi accidentis circa delectationes, quod scilicet transmutatio, secundum dictum cuiusdam poetae, est maxime delectabilis hominibus. Et hoc dicit accidere propter quamdam *malitiam*, idest defectum naturae, quae non semper potest in eadem dispositione consistere. Sicut enim mali hominis est quod de facili transmutetur et non habeat mentem fixam in uno, ita est de natura quae indiget transmutatione, quia non est simplex neque perfecte bona. Est enim motus actus imperfecti, ut dicitur in tertio physicorum.

[74241] Sententia Ethic., lib. 7 l. 14 n. 22 Ultimo autem epilogando concludit, dictum esse in hoc septimo libro de continentia et incontinentia, delectatione et tristitia, quid unumquodque eorum est, et qualiter sint bona vel mala. Unde iam dicendum est de amicitia. Et sic terminatur sententia septimi libri.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Ethicorum

a libro VIII ad librum IX

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VALUE=”zbiblia.html”>Bibliographia Thomistica'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>-
-------------------------------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”#74242”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74243”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74244”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74245”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74246”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74247”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74248”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74249”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74250”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74251”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74252”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74253”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74254”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 1 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#74255”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74256”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74257”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74258”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74259”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74260”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74261”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74262”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74263”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74264”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74265”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 2 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74266”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74267”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74268”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74269”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74270”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74271”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74272”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74273”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74274”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74275”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74276”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74277”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74278”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#74279”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#74280”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#74281”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#74282”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 17'); document.write('<OPTION VALUE=”#74283”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 18'); document.write('<OPTION VALUE=”#74284”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 19'); document.write('<OPTION VALUE=”#74285”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 20'); document.write('<OPTION VALUE=”#74286”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 21'); document.write('<OPTION VALUE=”#74287”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 22'); document.write('<OPTION VALUE=”#74288”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 3 n. 23'); document.write('<OPTION VALUE=”#74289”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74290”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74291”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74292”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74293”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74294”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74295”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74296”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74297”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74298”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74299”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 4 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74300”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74301”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74302”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74303”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74304”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74305”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74306”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74307”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74308”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74309”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74310”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 5 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74311”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74312”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74313”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74314”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74315”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74316”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74317”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74318”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74319”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74320”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74321”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74322”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74323”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#74324”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#74325”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#74326”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#74327”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 6 n. 17'); document.write('<OPTION VALUE=”#74328”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74329”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74330”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74331”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74332”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74333”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74334”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74335”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74336”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74337”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74338”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74339”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74340”>Sententia
```

Ethic., lib. 8 l. 7 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#74341”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 7 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#74342”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74343”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74344”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74345”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74346”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74347”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74348”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74349”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74350”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74351”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74352”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74353”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74354”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#74355”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#74356”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#74357”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#74358”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 17'); document.write('<OPTION VALUE=”#74359”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 8 n. 18'); document.write('<OPTION VALUE=”#74360”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 9 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74361”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 9 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74362”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 9 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74363”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 9 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74364”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 9 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74365”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 9 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74366”>Sententia
Ethic., lib. 8 l. 9 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74367”>Sententia Ethic.,
lib. 8 l. 9 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74368”>Sententia Ethic., lib.
8 l. 9 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74369”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 9 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74370”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 9 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74371”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 9 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74372”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 9 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#74373”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 9 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#74374”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 9 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#74375”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74376”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74377”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74378”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74379”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74380”>Sententia Ethic., lib. 8

l. 10 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74381”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74382”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74383”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74384”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74385”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74386”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74387”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#74388”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#74389”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#74390”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 10 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#74391”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74392”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74393”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74394”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74395”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74396”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74397”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74398”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74399”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74400”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74401”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74402”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74403”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#74404”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 11 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#74405”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74406”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74407”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74408”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74409”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74410”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74411”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74412”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74413”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74414”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74415”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74416”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74417”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 13'); document.write('<OPTION VALUE=”#74418”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 14'); document.write('<OPTION VALUE=”#74419”>Sententia Ethic., lib. 8
l. 12 n. 15'); document.write('<OPTION VALUE=”#74420”>Sententia Ethic., lib. 8

l. 12 n. 16'); document.write('<OPTION VALUE=”#74421”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 17'); document.write('<OPTION VALUE=”#74422”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 18'); document.write('<OPTION VALUE=”#74423”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 19'); document.write('<OPTION VALUE=”#74424”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 20'); document.write('<OPTION VALUE=”#74425”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 21'); document.write('<OPTION VALUE=”#74426”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 22'); document.write('<OPTION VALUE=”#74427”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 23'); document.write('<OPTION VALUE=”#74428”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 24'); document.write('<OPTION VALUE=”#74429”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 1'); document.write('<OPTION VALUE=”#74430”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 2'); document.write('<OPTION VALUE=”#74431”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 3'); document.write('<OPTION VALUE=”#74432”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 4'); document.write('<OPTION VALUE=”#74433”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 5'); document.write('<OPTION VALUE=”#74434”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 6'); document.write('<OPTION VALUE=”#74435”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 7'); document.write('<OPTION VALUE=”#74436”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 8'); document.write('<OPTION VALUE=”#74437”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 9'); document.write('<OPTION VALUE=”#74438”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 10'); document.write('<OPTION VALUE=”#74439”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 11'); document.write('<OPTION VALUE=”#74440”>Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 12'); document.write('<OPTION VALUE=”#74441”>Sententia Ethic., lib. 8 </body></html>

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

l. 13 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 14'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 15'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 16'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 17'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 18'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 14'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 15'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib.

9 l. 3 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 14'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 15'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 16'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 17'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 18'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 19'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 20'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 21'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 22'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 23'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 14'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 15'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 11'); docu-

ment.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 14'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 15'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 16'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 17'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 18'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 19'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 14'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 15'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 9'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 10'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 11'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 12'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 13'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 14'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 15'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 16'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 17'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 18'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 19'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 1'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 2'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 3'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 4'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 5'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 6'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 7'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 8'); document.write('Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 9'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Liber 8

Lectio 1

[74242] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 1 Post haec autem de amicitia et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus et continentia, quae est quiddam imperfectum in genere virtutis, hic consequenter determinat de amicitia, quae supra virtutem fundatur, sicut quidam virtutis effectus. Et primo prooemialiter dicit de quo est intentio. Secundo incipit de amicitia tractare, ibi, forte autem utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod ad moralem pertinet de amicitia tractare. Secundo ostendit quae sint circa amicitiam tractanda, ibi, dubitantur autem de ipsa et cetera. Circa primum inducit sex rationes ad ostendendum, quod de amicitia sit considerandum. Dicit ergo primo, quod post praedicta considerandum est de amicitia pertranseunter, ut scilicet consideremus circa eam ea quae pertinent ad considerationem moralis philosophi, praetermissis his quae pertinent ad considerationem naturalis philosophi. Et prima ratio quare de amicitia sit tractandum, est, quia consideratio virtutis pertinet ad moralem philosophum; amicitia autem est quaedam virtus, inquantum scilicet est habitus electivus, ut infra dicetur: et reducitur ad genus iustitiae, inquantum exhibet proportionale, ut infra dicetur, vel saltem est cum virtute, inquantum scilicet virtus est causa verae amicitiae.

[74243] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 2 Secundam rationem ponit ibi: adhuc maxime et cetera. Moralis enim philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia: intantum, quod nullus bene dispositus eligeret vivere cum hoc, quod haberet omnia alia exteriora bona sine amicis. Illis enim, qui maxime possident exteriora bona, scilicet divitibus et principibus et potentatibus, maxime videntur esse necessarii amici. Primo quidem ad usum horum bonorum. Nulla enim est utilitas bonorum fortunae, si ex

his aliquis nulli benefaciat. Beneficium autem maxime et laudabilissime fit ad amicos. Secundo ad conservationem talium bonorum, quae non possunt conservari sine amicis. Quia bona fortuna quanto est maior, tanto est minus secura, quia habet plures insidiatores. Nec solum in bona fortuna sunt utiles amici, sed etiam in contraria.

[74244] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 3 Quia in paupertate homines existimant amicos esse singulare refugium. Sic ergo in omni fortuna amici sunt necessarii. Sunt etiam necessarii in omni aetate. Quia iuvenibus sunt necessarii ad hoc quod per amicos cohibeantur a peccato. Sunt enim secundum seipsos proni ad concupiscentias delectationum, ut in septimo dictum est. Senioribus autem sunt utiles amici ad serviendum propter defectus corporales. Et quia deficiunt in suis actionibus propter debilitatem, sunt eis amici necessarii ad adiutorium. Illis autem qui sunt *in summo*, idest in perfecta aetate, sunt utiles ad bonas actiones exequendas. Quando enim duo conveniunt sunt potentiores. Et in opere intellectualis speculationis, dum unus videt quod alius videre non potest; et ad opus exterioris actionis, in quo manifeste unus alii auxiliatur. Et sic patet quod de amicitia considerandum est, sicut de re omnibus necessaria.

[74245] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi, naturaque inesse videtur et cetera. Et dicit, quod etiam amicitia inest secundum naturam generanti ad genitum. Et hoc non solum in hominibus, sed etiam in volatilibus, quae manifeste longo tempore studium adhibent ad educationem prolis. Et idem etiam est in aliis animalibus. Est etiam naturalis amicitia inter eos, qui sunt unius gentis adinvicem, inquantum communicant in moribus et convictu. Et maxime est naturalis amicitia illa, quae est omnium hominum adinvicem, propter similitudinem naturae speciei. Et ideo laudamus *philanthropos*, idest amatores hominum, quasi implentes id quod est homini naturale, ut manifeste apparet in erroribus viarum. Revocat enim quilibet alium etiam ignotum et extraneum ab errore, quasi omnis homo sit naturaliter familiaris et amicus omni homini. Ea autem, quae sunt naturaliter bona, sunt consideranda a morali. Et sic debet de amicitia considerare.

[74246] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 5 Quartam rationem ponit ibi, videtur autem et civitates et cetera. Et dicit, quod per amicitiam videntur conservari civitates. Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives, quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermittunt, puta in poenis inferendis, ne dissensio oriatur. Et hoc patet per hoc, quod concordia assimilatur amicitiae. Quam quidem, scilicet concordiam, legislatores maxime appetunt, contentionem autem civium maxime expellunt, quasi inimicam salutis civitatis. Et quia tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile, ut in principio dictum est, pertinet ad moralem considerare de amicitia.

[74247] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 6 Quintam rationem ponit ibi, et amicis quidem et cetera. Et dicit quod, si aliqui sint amici, in nullo indigerent iustitia proprie dicta, quia haberent omnia quasi communia, cum amicus sit alter ipse; non est autem iustitia ad seipsum. Sed si sint iusti, nihilominus indigent amicitia adinvicem. Et illud quod est maxime iustum videtur esse conservativum et reparativum amicitiae. Multo ergo magis ad moralem pertinet considerare de amicitia quam de iustitia.

[74248] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 7 Sextam rationem ponit ibi, non solum autem et cetera. Et

dicit, quod non solum de amicitia considerandum est quia est quiddam necessarium humanae vitae, sed etiam quia est quiddam *bonum*, idest laudabile et honestum. Laudamus enim *philophilos*, idest amatores amicorum, et *philophilia*, id est amicitia multorum, videtur esse aliquid boni, in tantum quod quidam existimant eosdem esse viros bonos et amicos.

[74249] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: dubitantur autem etc., ostendit, quae sint de amicitia consideranda. Et primo praemittit quamdam dubitationem, quae circa amicitiam apparet. Secundo ostendit quales dubitationes sint circa amicitiam determinandae, ibi: naturalia quidem igitur etc.; tertio excludit quorundam errorem, ibi, unam quidem enim et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit diversas opiniones quorumdam in rebus humanis circa amicitiam. Secundo in rebus naturalibus, ibi, et de his ipsis et cetera. Dicit ergo primo, quod de amicitia non pauca dubitantur. Et primo hoc manifestatur ex diversis opinionibus. Quidam enim volunt, quod amicitia sit quaedam similitudo, et quod similes sunt sibiinvicem amici. Et ad hoc inducunt proverbium quod dicitur quod simile vadit ad suum simile et coloyus ad coloyum (sunt autem quaedam aves gregales sicut sturni) et inducunt etiam quaecumque similia proverbia. Alii vero e contrario dicunt quod omnes figuli contrariantur sibiinvicem, inquantum scilicet unus impedit lucrum alterius. Est autem veritas quaestionis, quod simile per se loquendo est amabile. Habetur autem odio per accidens, in quantum scilicet est impeditivum proprii boni.

[74250] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit et de his ipsis etc., ponit circa idem contrarias opiniones in rebus naturalibus: et dicit quod de hac eadem quaestione quidam inquirunt *superius*, idest altius et magis naturaliter, sicut Euripides qui dixit quod terra desiccata desiderat pluviam quasi amans sibi contrarium, et quod caelum venerabile propter sui dignitatem quando est impletum pluvia desiderat *cadere in terram*, idest quod pluviam in terram emittat, quod est contrarium eius altitudini et plenitudini. Heraclitus etiam dixit quod contrarium confert suo contrario, sicut homini supercalefacto conferunt frigida, inquantum ex differentibus et contrariis fit optima *harmonia*, idest contemperantia. Dixit etiam contrarium esse conferens inquantum omnia sunt facta secundum litem, per quam elementa prius confusa sunt distincta. Sed e contrario his dixerunt quidam alii, et praecipue Empedocles. Qui dixit quod simile appetit sibi simile.

[74251] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 10 Solvitur autem haec dubitatio eodem modo per hoc quod simile, per se loquendo, est desiderabile et amabile naturaliter, per accidens autem desideratur contrarium, in quantum est conferens et medicinale, sicut (supra) de delectationibus corporalibus supra dixit.

[74252] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit: naturalia quidem igitur etc., ostendit quae dubitationes sint determinandae circa amicitiam. Et dicit quod naturales quaestiones sunt relinquendae, quia non sunt propriae praesentis intentionis, sed quaecumque sunt humana, utpote pertinentia ad mores et passiones humanas, de his intendamus, sicut utrum possit esse amicitia in omnibus hominibus, vel non possit esse in malis. Et utrum sit una species amicitiae vel plures.

[74253] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit: unam quidem etc., excludit quorundam errorem qui aestimabant quod esset una sola species amicitiae, propter hoc quod omnes species

amicitiae sunt comparabiles secundum magis et minus. Puta cum dicimus quod maior est amicitia honesti quam utilis. Sed ipse dicit quod non crediderunt sufficienti signo; quia etiam ea quae differunt specie recipiunt magis et minus, inquantum scilicet conveniunt in genere; puta si dicamus quod album est coloratius nigro; vel secundum analogiam, puta si dicamus quod actus est melior potentia et substantia accidente.

[74254] Sententia Ethic., lib. 8 l. 1 n. 13 Ultimo autem dicit quod de praedictis quae pertinent ad res humanas circa amicitiam dicendum est *superius*, id est a prioribus incipiendo.

Lectio 2

[74255] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 1 Forte autem utique de his et cetera. Postquam philosophus prooemialiter ostendit quod oportet de amicitia determinare et quae sunt de ea determinanda, hic incipit de amicitia tractare. Et primo ostendit quid sit amicitia. Secundo distinguit species eius, ibi, differunt autem haec ad invicem etc.; tertio determinat quasdam amicitiae proprietates in IX libro, ibi: in omnibus autem dissimilium specierum et cetera. Circa primum duo facit. Primo investigat quatuor partes definitionis amicitiae. Secundo concludit amicitiae diffinitionem, ibi: oportet igitur et cetera. Primo autem investigat particulam quae est ex parte obiecti. Circa quod tria facit. Primo determinat obiectum amicitiae. Secundo movet dubitationem, ibi, utrum igitur et cetera. Tertio solvit, ibi: videtur autem et cetera. Dicit ergo primo quod de praedictis quaestionibus forte fiet aliquid manifestum si cognoscamus quid sit amabile quod est obiectum amationis a qua dicitur amicitia.

[74256] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 2 Non enim quodcumque indifferenter amatur, quia malum in quantum huiusmodi non amatur, sed, sicut videtur visibile, ita amatur amabile, quod quidem est vel per se bonum, scilicet honestum, vel delectabile vel utile. Hoc autem tertium, scilicet utile, videtur esse id per quod pervenitur ad bonum honestum vel delectabile, unde bonum honestum et delectabile sunt propter se amabilia ut fines, utile autem est amabile propter alterum, sicut id quod est ad finem. Bonum autem et delectabile si communiter sumerentur, non distinguerentur subiecto abinvicem, sed solum ratione. Nam bonum dicitur aliquid secundum quod est in se perfectum et appetibile. Delectabile autem secundum quod in eo quiescit appetitus. Sic autem non sumuntur hic, sed verum bonum hominis hic dicitur quod ei convenit secundum rationem, delectabile autem quod est sibi conveniens secundum sensum.

[74257] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: utrum igitur etc., movet circa hoc dubitationem, utrum scilicet homines ament id quod est bonum simpliciter vel id quod est bonum ipsis. Haec enim quandoque abinvicem dissonant. Sicut philosophari est bonum simpliciter, non tamen est bonum indigenti necessariis. Et eadem dubitatio est circa ipsum delectabile. Nam aliquid est delectabile simpliciter sicut dulce, quod non est delectabile huic, scilicet habenti gustum infectum.

[74258] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: videtur autem etc., solvit praedictam quaestionem. Et primo ponit solutionem. Et dicit quod unusquisque videtur amare id quod est sibi bonum, quia quaelibet potentia fertur in obiectum sibi proportionatum: sicut visus uniuscuiusque videt id quod est sibi visibile. Et sicut simpliciter amabile est id quod est simpliciter bonum, ita unicuique amabile est id quod est sibi bonum.

[74259] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 5 Secundo ibi: amat autem etc., obiicit in contrarium. Et dicit quod unusquisque homo amat non illud quod est sibi bonum, sed illud quod apparet sibi bonum. Appetitus enim non fertur in aliquid nisi prout est apprehensum, unde videtur falsum esse quod unicuique sit amabile id quod est sibi bonum.

[74260] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 6 Tertio ibi: differt autem etc., solvit dicens, quod hoc nihil differt ad propositum. Quia cum amatur aliquid apparens bonum amatur ut sibi bonum. Unde etiam poterit dici quod amabile est apparens bonum.

[74261] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 7 Secunda particula pertinet ad qualitatem amationis, quam ponit ibi, tribus autem entibus et cetera. Et dicit quod, cum tria sint propter quae homines amant, scilicet bonum, delectabile et utile, in illa amatione qua dicitur amare inanimata, puta vinum aut aurum, non dicitur esse amicitia. Et hoc ostendit dupliciter. Primo quidem, quia in tali amatione non potest esse redamatio quae requiritur ad amicitiam. Non enim vinum amat hominem, sicut homo amat vinum. Secundo, quia non sic amamus inanimata ut insit nobis voluntas boni illorum. Ridiculum enim esset dicere quod aliquis vellet vino bonum: sed hoc bonum quod est vinum homo vult sibi. Unde per hoc quod homo amat vinum, non est benivolus vino, sed sibiipsi.

[74262] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 8 Et si aliquis dicat quod homo vult vino bonum, quia vult quod conservetur, considerandum est quod homo vult salvari vinum, ut ipse habeat illud et ita non vult salutem vini in quantum est bonum vini, sed in quantum est bonum suiipsius. Et hoc est contra rationem amicitiae. Dicitur enim quod oportet amico velle bonum gratia illius et non propter bonum amantis.

[74263] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 9 Tertia particula pertinet ad vicissitudinem amandi, quam ponit ibi: volentes autem et cetera. Et dicit quod si aliqui velint bona alicui illius gratia, dicimus eos benevolos; sed non dicimus eos amicos, si non idem fiat ab illo, ut scilicet amatus velit bonum amanti eius gratia. Quia amicitiam dicimus esse benevolentiam in contrapassis, ut scilicet amans ametur. Habet enim quamdam commutationem amoris secundum formam commutativae iustitiae.

[74264] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 10 Quarta particula sumitur secundum conditionem mutui amoris, et hanc ponit ibi: vel apponendum et cetera. Et dicit quod adhuc apponendum est ad complendam rationem amicitiae, quod sit benevolentia mutua non latens: multi enim sunt benevoli aliquibus, quos nunquam viderunt, inquantum ex auditis existimant eos esse *epiiches*, idest virtuosos, vel utiles sibi. Et potest esse quod idem patiatur aliquis illorum ad eum qui sic est benivolens. Huiusmodi ergo homines videntur esse benevoli adinvicem, sed non possunt dici amici, cum lateat eos qualiter se habent ad invicem.

[74265] Sententia Ethic., lib. 8 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit: oportet igitur etc., concludit ex praemissis definitionem amicitiae. Et dicit, quod oportet ad rationem amicitiae, quod per eam aliqui sibi bene velint adinvicem, et quod hoc non lateat eos, et quod hoc sit propter unum aliquod praedictorum, scilicet propter bonum vel delectabile vel utile.

Lectio 3

[74266] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 1 Differunt autem haec et cetera. Postquam philosophus ostendit quid est amicitia, hic distinguit species eius. Et primo distinguit species amicitiae. Secundo ostendit, in quibus amicitiae speciebus fiant accusationes seu conquestiones, ibi: trinis itaque existentibus, et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit species amicitiae, quae in aequalitate personarum salvatur. Secundo distinguit species amicitiae, quae est inter inaequales personas, ibi: altera est autem amicitiae species et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit amicitiae species. Secundo ostendit eas in aequalitate existere, ibi: sunt autem igitur dictae amicitiae et cetera. Circa primum tria facit. Primo distinguit amicitiae species. Secundo determinat de eis per comparationem ad actum, ibi, quemadmodum autem in virtutibus et cetera. Tertio per comparationem ad subiectum, ibi, in severis autem et senibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit specierum distinctionem. Secundo determinat de singulis speciebus, ibi, qui quidem igitur et cetera.

[74267] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 2 Dicit ergo primo, quod cum sint tria amabilia, sicut dictum est: scilicet bonum simpliciter, delectabile et utile: haec differunt specie abinvicem, non quidem sicut tres species ex aequo dividentes aliquod genus, sed secundum prius et posterius se habent. Et quia secundum differentiam obiectorum diversificantur actus, consequens est, quod amationes secundum haec tria differant specie: ut scilicet alia sit species amationis qua amatur aliquid propter bonum, et alia qua amatur aliquid propter delectabile, et alia qua propter utile. Et quia amicitiae actus est amatio, consequens est, quod etiam sint tres species amicitiae, aequales numero amabilibus. Quarum una est amicitia propter honestum, quod est bonum simpliciter; alia propter delectabile; et tertia, propter utile.

[74268] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 3 In singulis enim horum salvatur ratio amicitiae supraposita, quia secundum unumquodque horum trium potest esse redamatio non latens. Et secundum haec tria possunt sibi bona velle adinvicem secundum quod amant. Puta si amant se propter virtutem, volunt sibi invicem bonum virtutis. Si autem propter utile, volunt sibiinvicem bona utilia. Et si propter delectationem, delectabilia.

[74269] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit: qui quidem igitur etc., determinat de praedictis amicitiae speciebus, quae quidem non aequaliter sub amicitia continentur, sed secundum prius et posterius. Sic ergo tria facit. Primo determinat de amicitia utilis et de ea quae est delectabilis, quae per posterius rationem amicitiae participant. Secundo determinat de amicitia

honesti, quod est bonum simpliciter, cui primo et per se competit ratio amicitiae, ibi, perfecta autem est bonorum et cetera. Tertio comparat alias amicitias ad istam, ibi, quae autem propter delectabile et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quales sint amicitiae species imperfectae; secundo ostendit quibus competunt, ibi, maxime autem in senibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit amicitias utilis et delectabilis esse amicitias per accidens. Secundo ostendit, quod sunt facile dissolubiles, ibi: facile solubiles utique et cetera.

[74270] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 5 Dicit ergo primo, quod illi qui amant se adinvicem propter utilitatem, unus non amat alterum propter seipsum, sed secundum quod ab altero accipit sibi aliquod bonum. Et simile est in his qui se amant propter delectationem. Non enim unus amat alium propter hoc quod est taliter dispositus, puta, quod est *eutrapelus*, idest virtuose se habens circa ludos; sed solum inquantum est sibi delectabilis. Et sic patet, quod tam illi qui amant propter utile, amant propter bonum quod eis provenit, quam etiam illi qui amant propter delectationem, amant propter delectabile quod percipiunt. Et ita non amant amicum secundum quod ipse in se est, sed secundum quod accidit ei, scilicet secundum quod est utilis vel delectabilis. Unde patet quod huiusmodi amicitiae non sunt per se amicitiae, sed per accidens, quia non amatur homo secundum id quod ipse est, sed secundum quod aliquid exhibet, scilicet utilitatem vel delectationem.

[74271] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit: facile solubiles etc., ostendit huiusmodi amicitias facile esse dissolubiles. Sunt enim propter aliquid, quod accidit hominibus qui amantur, in quo homines non permanent semper sibi similes; sicut non semper idem homo est delectabilis vel utilis. Quando igitur illi qui amabantur desinunt esse delectabiles vel utiles, amici eorum quiescunt ab amando. Et hoc maxime manifestum est in amicitia utilis. Non enim semper est idem utile homini, sed aliud et aliud secundum diversa tempora et loca. Sicut in aegritudine est utilis medicus, in navigando nauta, et sic de aliis. Quia ergo amicitia non habebatur ad ipsum hominem secundum se, sed ad utilitatem quae ab ipso erat, consequens est, quod dissoluta amicitiae causa, etiam amicitia dissolvatur. Et simile contingit circa amicitiam delectationis.

[74272] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: maxime autem in senibus etc., ostendit quibus huiusmodi amicitiae competant. Et primo ostendit quibus competat amicitia utilis. Secundo quibus competat amicitia delectabilis, ibi, iuvenum autem amicitia et cetera. Ponit autem primo tria genera hominum quibus competit amicitia utilis. Et primo dicit, quod maxime talis amicitia videtur fieri *in senibus*, qui non quaerunt delectabile propter debilitatem caloris et sensuum, sed quaerunt utile, inquantum scilicet indigent ut subveniatur naturae iam deficienti.

[74273] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 8 Secundo ibi: et eorum qui in adolescentia etc., dicit quod haec amicitia competit etiam adolescentibus et iuvenibus qui quaerunt utile. Et hi quidem non omnino sunt tales ut se mutuo ament, neque etiam convivunt adinvicem, quia quandoque non sunt sibiinvicem delectabiles, nec unus indiget societate alterius nisi solum propter utilitatem. Intantum enim mutua societas est eis delectabilis, inquantum per hoc habent aliquam spem boni, ad quod sit eis utilis talis societas.

[74274] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 9 Tertio ibi, in has autem dicit, quod ad amicitias quae sunt

propter utilitatem quidam reducunt etiam amicitiam peregrinorum, qui seinvicem amare videntur propter utilitatem quam unus ab alio habet in sua peregrinatione.

[74275] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: iuvenum autem etc., ostendit quibus competat amicitia delectabilis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quibus competat huiusmodi amicitia: et dicit, quod amicitia quae est propter delectationem maxime videtur esse iuvenum. Quia vivunt secundum quod feruntur a passionibus, nondum roborato in eis iudicio rationis, quo passiones ordinentur. Et quia passiones omnes terminantur ad delectationem et tristitiam, ut in secundo habitum est; consequens est, quod ipsi maxime persequuntur id quod est eis delectabile secundum praesens tempus. Passiones enim pertinent ad partem sensitivam, quae maxime respicit praesens. Amare autem aliquid propter hoc quod est factivum delectationis in futurum, iam accedit ad rationem utilis.

[74276] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 11 Secundo ibi: aetate autem etc., ostendit horum amicitias esse facile mutabiles dupliciter. Primo quidem ex parte delectabilium, quia scilicet transeunte aetate fiunt eis alia delectabilia. Non enim eadem sunt in quibus delectantur pueri, adolescentes et iuvenes et ideo tales de facili fiunt amici, et de facili cessant, quia simul transmutato delectabili transit amicitia. Iuvenilis autem delectationis est velox transmutatio, eo quod tota eius natura in quadam transmutatione consistit.

[74277] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 12 Secundo ibi: et amativi autem etc., ostendit idem ex parte amantium. Et dicit, quod iuvenes sunt *amativi*, idest prompti et vehementes in amore, quia scilicet amant non ex electione, sed secundum passionem, et inquantum concupiscunt delectationem. Et ideo vehementer et intense amant. Et quia passio facile transit sicut et facile advenit, inde est quod tales sicut de facili amare incipiunt, ita cito quiescunt ab amando, et multoties eadem die amicitiam ineunt et dissolvunt. Sed quamdiu amicitia durat, volunt tales per totum diem sibiinvicem commanere et convivere sibiipsis, inquantum sunt sibi mutuo delectabiles. Isto enim modo disponitur in eis amicitia.

[74278] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit: perfecta autem est etc., determinat de amicitia principali quae est propter bonum virtutis. Et primo proponit huiusmodi amicitiam esse perfectam. Et dicit quod tertia amicitia, quae est bonorum et sibi invicem similium secundum virtutem, est perfecta amicitia.

[74279] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 14 Secundo ibi: isti enim bona etc., probat quod dixerat, ostendendo conditiones huius amicitiae. Et primo ostendit quod huiusmodi amicitia est per se et non per accidens. Secundo ostendit quod nihil ei deest, ibi: et est uterque simpliciter bonus et cetera. Tertio quod est rara, ibi, raras autem verisimile et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit praedictam amicitiam esse per se et non per accidens. Illi enim qui sunt sibi similes in virtute, volunt sibiinvicem bona, inquantum sunt boni. Sunt autem boni secundum seipsos. Nam virtus est quaedam perfectio faciens hominem bonum et opus ipsius. Ergo patet quod tales volunt sibi bona secundum seipsos. Unde eorum amicitia est per se.

[74280] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 15 Secundo ibi, volentes autem bona etc., ex hoc concludit quod talis amicitia sit maxima. Semper enim illud quod est per se est potius eo quod est per accidens. Cum igitur haec amicitia sit per se, aliae autem per accidens, consequens est quod virtuosi qui volunt bona amicis propter eos et non propter aliquid quod sibi ex eis proveniat, sunt maxime amici.

[74281] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 16 Tertio ibi, permanet igitur etc., concludit ulterius quod, ex quo tales amant seipsos propter hoc quod boni sunt, consequens est quod eorum amicitia permaneat quousque sunt boni secundum virtutem. Virtus autem est habitus permanens et non de facili transiens, ut patet ex his quae in secundo dicta sunt. Ergo talis amicitia est diuturna.

[74282] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 17 Deinde cum dicit: et est uterque simpliciter etc., ostendit quod huic amicitiae nihil deest quod pertinet ad rationem perfecti, ut patet in tertio physicorum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod haec amicitia comprehendit in se ea quae sunt in aliis amicitiis. Et dicit quod in ista amicitia uterque amicus est bonus non solum *simpliciter*, scilicet secundum seipsum, sed etiam per comparationem ad suum amicum, quia illi qui sunt virtuosi sunt et simpliciter boni et utiles sibi invicem. Et similiter sunt simpliciter delectabiles et etiam ad invicem; et hoc ideo quia unicuique sunt delectabiles propriae actiones, *et tales*, idest actiones similes propriis. Actiones autem virtuosorum sunt quidem quae unius, propriae sibi, et quae alterius, similes propriis. Non enim contrariantur sibi operationes quae sunt secundum virtutem, sed omnes sunt secundum rationem rectam. Sic ergo manifestum est quod amicitia virtuosorum non solum habet bonum simpliciter, sed etiam delectationem et utilitatem.

[74283] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 18 Secundo ibi: talis autem amicitia etc., concludit iterum quod talis amicitia rationabiliter est diu permansiva et non facile transiens, quia in ea coniunguntur omnia quaecumque requiruntur ad amicos. Omnis enim amicitia est propter bonum vel propter delectationem: et hoc vel simpliciter, puta quia id quod amatur est simpliciter bonum et delectabile, vel quia est bonum et delectabile amanti: et hoc est esse bonum et delectabile non simpliciter et proprie, sed secundum quamdam similitudinem ad id quod est vere et proprie bonum et delectabile. In hac autem amicitia omnia praedicta existunt non per accidens, sed per se. Illi enim qui sunt similes secundum hanc amicitiam virtutis, et reliqua bona habent; quia quod est simpliciter bonum est etiam delectabile. Et sic, quia huiusmodi amicitia habet omnia quae ad amicitiam requiruntur, non de facili dissolvitur. Illud enim praetermitti consuevit in quo defectus aliquis invenitur.

[74284] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 19 Tertio ibi: maxime itaque etc., concludit iterum hanc amicitiam esse maximam, quia scilicet illa in quibus coniunguntur omnes rationes amandi, sunt maxime amabilia. Et talia sunt bona honesta, quia et sunt bona simpliciter et sunt delectabilia et utilia, unde per consequens oportet quod etiam amare in his maxime accidat, et amicitia horum sit maxima.

[74285] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 20 Deinde cum dicit: raras autem etc., ostendit praedictam amicitiam esse raram, quod est signum perfectionis, nam perfecta in quolibet genere rarius inveniuntur. Circa hoc autem tria facit. Primo ostendit propositum duabus rationibus. Quarum prima

est, quia haec amicitia est virtuosorum. Pauci autem sunt tales propter difficultatem attingendi medium, ut dictum est in secundo. Unde verisimile est quod tales amicitiae sint rarae.

[74286] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 21 Secundam rationem ponit ibi, adhuc autem et cetera. Quia scilicet amicitia talium indiget longo tempore et mutua assuetudine ut se invicem possint cognoscere et virtuosos et amicos, quia secundum quod dicitur in proverbio, non contingit quod aliqui seinvicem cognoscant antequam simul comedant mensuram salis. Non oportet autem quod unus acceptet alium ad hoc quod sit eius amicus antequam unus appareat alteri amandus et credatur ita esse; et hoc raro contingit. Unde tales amicitiae sunt rarae.

[74287] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 22 Secundo ibi: qui autem cito etc., excludit obiectionem de illis qui videntur cito fieri amici. Et dicit quod illi qui cito sibiinvicem exhibent opera amicitiae, manifestant quod volunt esse amici, non tamen adhuc sunt, quousque sciant quod sint amabiles invicem. Et sic patet quod cito fit in homine voluntas amicitiae, sed non ita est de ipsa amicitia.

[74288] Sententia Ethic., lib. 8 l. 3 n. 23 Tertio ibi: haec quidem igitur etc., epilogando concludit quod praedicta amicitia est perfecta, et secundum tempus quia est diuturna, et secundum reliqua quae dicta sunt. Et perficitur secundum omnia quae sunt in aliis amicitiis et similis sit uterque amicorum ab altero; quod requiritur ad amicitiam, propter hoc scilicet quod sunt similes in virtute.

Lectio 4

[74289] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 1 Quae autem propter delectabile et cetera. Postquam philosophus determinavit de tribus amicitiae speciebus, hic comparat eas adinvicem. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit in quo aliae amicitiae sint similes perfectae. Secundo in quo ab ea differant, ibi, propter delectationem quidem igitur etc.; tertio epilogat quae dicta sunt, ibi, species autem amicitiae et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit similitudinem aliarum amicitiarum ad perfectam quantum ad causam amandi. Et dicit quod illa amicitia quae est propter delectabile habet similitudinem perfectae amicitiae inquantum virtuosi sunt sibiinvicem delectabiles. Et similiter amicitia quae est propter utile, est similis perfectae amicitiae, inquantum virtuosi sunt sibiinvicem utiles.

[74290] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 2 Secundo ibi, maxime autem etc., ostendit similitudinem quantum ad permanentiam amicitiae. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo etiam amicitiae utilis et delectabilis sint permansivae; secundo quae earum sit permanentior, ibi, qui autem propter utile et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit duos modos quibus praedictae duae amicitiae sunt permanentes, et in hoc habent similitudinem perfectae amicitiae; secundo ponit modum in quo deficiunt a permanentia, ibi: qui autem non delectabile et cetera. Primo ergo ponit primum modum permanentiae; dicens, quod etiam in his qui sunt amici propter utile et delectabile, maxime sunt amicitiae permanentes, cum idem et aequale sibiinvicem rependant, puta delectationem pro delectatione. Et quia secundum diversa delectabilia sunt diversae delectationes

specie et quantitate differentes, oportet quod ad permanentiam amicitiae non solum rependatur delectatio, sed etiam ab eodem delectabili, sicut accidit in eutrapelis quorum unus delectatur in ludo alterius. Non autem oportet sic esse, sicut accidit inter duas personas se amantes amore venereo, quia quandoque tales non delectantur in eisdem.

[74291] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 3 Sed amator delectatur in hoc quod videt personam amatam quae delectatur in hoc quod recipit servitium ab amatore; quibus cessantibus, quandoque cessat amicitia, dum scilicet ab una parte cessat visio et ex alia parte cessat servitium.

[74292] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 4 Secundum modum permanentiae ponit ibi: multi autem rursus et cetera. Et dicit, quod etiam in amicitia utilis et delectabilis, multi permanent in amicitia si unus diligat mores alterius sicut luxuriosus diligit mores alterius luxuriosi, vel unus cupidus lucri mores alterius, non quod tales mores sint secundum se diligibiles sicut mores virtuosi, sed sunt diligibiles ex consuetudine, in quantum scilicet ambo sunt similis consuetudinis. Similitudo autem est per se causa amicitiae, nisi per accidens impediat privatum bonum, ut supra dictum est; unde, cum mores etiam mali ex consuetudine acquisiti sint permanentes, sequitur quod talis amicitia sit permansiva.

[74293] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit: qui autem non delectabile etc. ponit modum, quo amicitia deficit in permanendo. Et dicit, quod illi, qui in amabilibus non recompensant delectabile pro delectabili sed utile pro delectabili, sunt minus amici propter minorem similitudinem, unde et minus permanent in amicitia.

[74294] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: qui autem propter utile etc., comparat permanentiam utriusque amicitiae. Et dicit, quod illi qui sunt amici propter utile simul separantur ab amicitia cessante utilitate, quia non erant adinvicem amici sui ipsorum, sed utilitatis. Delectatio autem magis provenit ab ipso amico secundum seipsum, quam utilitas, quae est quandoque secundum aliquam rem exteriorem.

[74295] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit: propter delectationem quidem etc., ponit duas differentias duarum amicitiarum ad perfectam. Primo ergo concludit ex praemissis, quod propter delectationem et utilitatem possunt sibiinvicem fieri amici homines cuiuscumque condicionis, scilicet et mali malis et boni malis et etiam illi qui nec sunt virtuosi nec vitiosi, et ad utroslibet et adinvicem. Sed secundum perfectam amicitiam, qua homines propter seipsos amantur, non possunt fieri amici nisi boni. Quia in malis non invenitur aliquid, unde possint seinvicem amare aut in se delectari, nisi propter aliquam utilitatem.

[74296] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 8 Secundam differentiam ponit ibi, et sola autem et cetera. Et dicit, quod sola amicitia bonorum, quae est perfecta, est de se intransmutabilis. Transmutatur enim amicitia maxime per hoc, quod unus amicorum invenit in alio id quod amicitiae contrariatur. Sed hoc non potest contingere in amicitia bonorum; quia homo non de facili credit alicui malum de illo quem multo tempore probavit, et nunquam invenit eum aliquid iniustum facientem, et in quo invenit omnia quaecumque reputantur digna ad veram amicitiam. Unde talis amicitia non

dissolvitur, tum quia est per se et non per accidens; tum quia est perfecta omnia in se continens quae ad amicitiam requiruntur, quae rationes supra sunt positae, tum etiam quia non compatitur impedimentum amicitiae, quod nunc pro ratione inducitur.

[74297] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 9 Sed in aliis amicitiis, nihil prohibet quod unus credat malum de alio, et quod unus iniustum faciat alii. Unde non essent secundum has amicitias dicendi aliqui amici. Sed quia homines consueverunt tales vocare amicos tam illos qui propter utile amant (sicut dicitur esse amicitia inter civitates, propter utilitatem compugnationis contra inimicos), quam etiam eos qui diligunt se invicem propter delectationem, sicut patet de pueris; ideo oportet, quod etiam nos sequendo consuetudinem communiter loquentium, tales nominemus amicos.

[74298] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit: species autem amicitiae etc., epilogat quae dicta sunt de speciebus amicitiae. Et dicit, quod plures sunt amicitiae species. Et primo quidem et principaliter est amicitia bonorum, secundum quod sunt boni. Reliquae autem amicitiae dicuntur secundum similitudinem huius; in tantum enim dicuntur secundum illas amicitias aliqui amici, inquantum est ibi aliqua similitudo verae amicitiae. Manifestum est enim quod delectabile videtur esse quoddam bonum amatoribus delectationum. Et ita huius amicitia habet aliquam similitudinem eius quae est propter simpliciter bonum; et eadem ratio est de amicitia utilis.

[74299] Sententia Ethic., lib. 8 l. 4 n. 11 Non tamen hae duae amicitiae semper coniunguntur, ut scilicet sint iidem amici propter utile et delectabile; quia ea quae sunt secundum accidens non coniunguntur universaliter, sicut musicum et album, quae per accidens coniunguntur in sorte, non in omnibus coniunguntur; praedictae autem amicitiae sunt per accidens, sicut supra dictum est: unde non semper coniunguntur. Sic igitur, cum in praedictas species amicitia dividatur, mali possunt sibiinvicem esse amici propter delectationem vel utilitatem, in quantum scilicet sunt sibi invicem similes in altero horum, sed boni sunt (amici propter se ipsos, in quantum scilicet sunt amici secundum quod boni sunt). Unde soli boni sunt simpliciter amici. Alii autem sunt amici secundum similitudinem, inquantum scilicet assimilantur bonis.

Lectio 5

[74300] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 1 Quemadmodum autem in virtutibus et cetera. Postquam philosophus distinxit species amicitiae, hic determinat de eis per comparationem ad actum proprium amicitiae. Et circa hoc duo facit. Primo distinguit amicitiam per habitum et actum. Secundo probat quod supposuerat, ibi, assimilatur autem amatio et cetera. Circa primum tria facit. Primo distinguit amicitiam per habitum et actum; secundo ostendit quomodo quidam privantur amicitia propter defectum actus, ibi: si autem diuturna etc.; tertio ostendit amicitiam bonorum esse maximam ex ratione ipsius actus amicitiae, ibi, maxime quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod sicut est in aliis virtutibus, quod quidam dicuntur *boni*, idest virtuosi secundum habitum, puta fortes vel liberales, etiam quando actum virtutis non exercent, quidam vero dicuntur virtuosi

secundum hoc quod actu exercent operationem virtutis: ita etiam est et in amicitia quod quidam dicuntur actu amici inquantum convivunt cum delectatione adinvicem et sibiinvicem bene faciunt, quae duo videntur pertinere ad actum amicitiae: quidam vero non operantur actu opera amicitiae, sed tamen sic sunt dispositi secundum habitum ut inclinentur ad operandum huiusmodi opera, sicut patet de amicis quando dormiunt, vel quando abinvicem loco separantur. Non enim ipsa amicitia simpliciter dissolvitur per distantiam locorum, sed sola amicitiae operatio. Et sic patet, quod amicitia remanet habitu etiam operatione cessante.

[74301] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit: si autem diuturna etc., ostendit, quomodo in quibusdam deficit amicitia propter defectum actus. Et primo ostendit propositum. Secundo probat quod supposuerat, ibi, nihil enim sic est et cetera. Ostendit autem propositum circa tria genera hominum. Primo quidem circa eos, qui diu abinvicem separantur. Unde dicit, quod si absentia amicorum abinvicem sit diuturna, videtur facere oblivionem amicitiae praecedentis. Sicut et alii habitus per dissuetudinem operandi debilitantur et tandem destruuntur; oportet enim quod sicut habitus per consuetudinem operum acquiruntur ita etiam per idem conserventur, nam unumquodque conservatur per suam causam. Et ideo dictum est in proverbio, quod multae amicitiae dissolvuntur per hoc, quod unus alium non appellat, id est non colloquitur et convivit alteri.

[74302] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 3 Secundo ibi: non videntur autem etc., ostendit idem circa senes et severos. Et dicit, quod neque etiam senes, neque *severi*, idest homines austeri in verbis et convictu, videntur esse *amativi*, idest apti ad amicitiam, propter hoc scilicet quod non sunt apti ad amicitiae actum, qui est convivere. Parum enim invenitur in eis de delectatione. Et ideo non possunt de facili convivere aliis, quia nullus potest *per diem*, id est per aliquod longum tempus, morari cum homine qui contristat vel qui etiam non delectat. Maxime enim videtur secundum naturam hominibus et aliis animalibus, quod fugiant tristitiam et appetant delectationem, quae nihil aliud esse videtur, quam quies appetitus in bono desiderato.

[74303] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 4 Tertio ibi: qui autem recipiunt etc., ostendit idem circa tertium genus hominum, qui scilicet recipiunt se adinvicem in hoc scilicet, quod unus acceptat mores et conversationem alterius, et tamen propter aliquam causam nunquam convivunt adinvicem. Et dicit, quod tales magis sunt similes benevolis quam amicis, quia amicitia convictum per aliquod tempus requirit.

[74304] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit nihil enim etc., probat quod supposuerat, scilicet quod convivere requiratur ad amicitiam, sicut proprius actus eius. Et dicit quod nihil sic est proprium amicorum sicut convivere. Posuit enim duo supra ad actum amicitiae pertinere: scilicet convivere et tribuere invicem bona, quod est utilitatem afferre amico: quam quidem utilitatem non omnes in amicis quaerunt, sed soli indigentes; sed commorari simul *per diem*, idest per aliquod longum tempus cum amicis appetunt etiam *beati*, idest homines in bonis abundantes, quibus non convenit quod sint solitarii. Nec possunt homines simul ad invicem conversari, si non sint sibi mutuo delectabiles et non gaudeant in eisdem; quae duo inveniuntur in amicitia eorum, qui sunt

simul nutriti. Sic ergo patet quod praecipuus actus amicitiae est convivere amico.

[74305] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: maxime quidem igitur etc., concludit ex praemissis quod sit maxima amicitia illa quae est bonorum, sicut iam pluries dictum est. Hoc enim videtur esse amabile et eligibile secundum se et simpliciter, quod est simpliciter bonum vel delectabile. Sed unicuique est amabile et eligibile, quod est *tale*, (id est) bonum vel delectabile, quantum ad ipsum. Sed unus virtuosus est amabilis et eligibilis alteri propter ambo haec, quia scilicet uterque est bonus et delectabilis simpliciter, et uterque est bonus et delectabilis alteri. Unde maxime possunt virtuosi delectabiliter adinvicem convivere.

[74306] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit assimilatur autem etc., probat quod supposuerat, scilicet quod amicitia non solum dicatur secundum actum, sed etiam secundum habitum. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod amatio videtur importare passionem. Sed amicitia videtur importare habitum, et esse similis aliis habitibus.

[74307] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 8 Secundo ibi: amatio enim etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima est quia amatio simplex potest etiam ad inanimata esse, sicut dicimus amare vinum vel aurum. Sed redamare, quod pertinet ad rationem amicitiae, ut supra dictum est, est cum electione; non enim est nisi rationabilium adinvicem. Quod autem fit ex electione, non fit ex passione sed magis ab habitu. Ergo amicitia est habitus.

[74308] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: et bona volunt et cetera. Et dicit quod homines secundum amicitiam volunt bona amicis propter ipsos amicos; nam si eis vellent bona propter seipsos, hoc magis esset diligere se quam alios. Amare autem alios eorum gratia, non est secundum passionem; quia passio, cum pertineat ad appetitum sensitivum, non excedit proprium bonum amantis. Unde relinquitur quod hoc sit secundum habitum et sic amicitia est habitus.

[74309] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 10 Tertio ibi: et amantes amicum etc., respondet cuidam tacitae obiectioni. Dictum est enim supra, quod unicuique est amabile, quod est ei bonum. Contra quod videtur esse quod homo amet amicum illius gratia. Sed ipse respondet, quod illi qui amant amicum, amant id quod est bonum sibiipsis. Nam, quando ille qui est bonus in se est factus amicus alicui, fit etiam bonum amico suo. Et sic uterque, dum amat amicum, amat quod sibi bonum est et uterque retribuit aequale suo amico, et quantum ad voluntatem inquantum scilicet vult ei bonum, et quantum ad speciem voluntatis inquantum scilicet vult ei bonum non sui, sed illius gratia; quia amicitia quaedam aequalitas est, inquantum scilicet requirit mutuam amationem. Et hoc videtur addere super modum virtutis; nam in qualibet virtute sufficit actus virtuosi. Sed in amicitia non sufficit actus unius, sed oportet quod concurrant actus duorum mutuo se amantium; et ideo philosophus supra non dixit absolute quod esset virtus, sed addidit: *vel cum virtute*, quia videtur aliquid addere supra rationem virtutis.

[74310] Sententia Ethic., lib. 8 l. 5 n. 11 Haec autem quae nunc dicta sunt de amicitia, maxime videntur inveniri in amicitia bonorum.

Lectio 6

[74311] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 1 In severis autem et senibus et cetera. Postquam philosophus distinxit diversas amicitiae species, hic determinat de huiusmodi amicitiis per comparationem ad subiectum, quod sunt ipsi amici. Et circa hoc tria facit. Primo enim agit de aptitudine et ineptitudine quorumdam ad amicitiam. Secundo agit de multitudine amicorum, ibi: multis autem esse etc.; tertio de distinctione eorum, ibi: qui autem in potestatibus et cetera. Dicit ergo primo, quod in hominibus severis et senibus tanto minus fit amicitia quanto magis sunt *discoli*, quia scilicet de se ipsis praesumentes sensum suum sequuntur. Et ideo cum aliis concordare non possunt; minus etiam gaudent colloquiis aliorum; tum quia sibiipsis intendunt; tum propter suspicionem quam de aliis habent. Ista autem maxime videntur esse amicitiae opera et causativa ipsius; scilicet concordia et colloquium amicorum.

[74312] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 2 Et inde est, quod iuvenes, qui multum in colloquiis gaudent et de facili aliis assentiunt, cito fiunt amici. Quod non contingit de senibus. Non enim possunt fieri amici illis, de quorum convictu et colloquio non gaudent. Et eadem ratio est de severis, qui scilicet sunt litigiosi, et mordaces eorum quae ab aliis aguntur. Tales autem, scilicet senes et severi, possunt esse benevoli, inquantum aliis bona volunt in affectu, et etiam in effectu subveniunt in necessitatibus; non tamen fiunt vere amici, propter hoc quod non convivunt, neque gaudent in societate amicorum, quae maxime videntur esse amicitiae opera.

[74313] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: multis autem esse amicum etc., agit de multitudine amicorum. Et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit, quod secundum perfectam amicitiam, quae est bonorum, non contingit habere multos amicos. Secundo ostendit quod hoc contingit in aliis duabus amicitiis, quae scilicet sunt propter utile et delectabile, ibi, propter utile autem et cetera. Tertio comparat utrosque amicos ad invicem, ibi: horum autem magis et cetera. Ostendit ergo primo, quod secundum perfectam amicitiam, quae est propter bonum virtutis, non contingit aliquem esse multis amicum, tribus rationibus. Quarum prima est, quia cum talis amicitia sit perfecta et maxima, habet similitudinem cuiusdam superabundantiae in amando, si scilicet consideretur quantitas amoris; sed si consideretur ratio amandi, non potest ibi esse superabundantia, non enim contingit virtutem et virtuosum ab alio virtuoso, qui ratione ordinat suos affectus, nimis amari. Superabundans autem amor, non est natus fieri ad multos, sed ad unum tantum; sicut patet in amore venereo, secundum quem non contingit quod unus homo simul multas mulieres superabundanter amet. Ergo perfecta amicitia bonorum non potest haberi ad multos.

[74314] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: multos autem et cetera. Quae talis est. Secundum perfectam amicitiam amici valde invicem sibi placent. Sed non est facile, quod simul eidem multi valde placeant. Quia non multi inveniuntur, in quibus non inveniatur aliquid quod displiceat homini aliqualiter affecto, propter multos defectus hominum et contrarietates eorum

adinvicem. Ex quo fit, ut dum unus multum placet, alius multum placere non possit. Forte etiam non esset bonum et expediens, ut uni homini multi valde placerent; quia dum multis conviveret, non posset sibiipsi intendere. Non ergo secundum perfectam amicitiam sunt multi amici.

[74315] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi, oportet autem et cetera. Quae talis est. In amicitia perfecta oportet ex assuetudine experientiam accipere de amico. Hoc autem est valde difficile; et sic non potest in multis contingere. Non ergo secundum perfectam amicitiam sunt plures amici.

[74316] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: propter utile autem etc., ostendit, quod in aliis duabus amicitiis, quae scilicet sunt propter utile et delectabile, contingit, quod homo habeat multos amicos, quibus placeat: et hoc propter duo. Primo quidem, quia multi inveniuntur tales, qui possunt esse utiles et delectabiles. Secundo, quia non requiritur experientia longi temporis; sed sufficit ad tales amicitias ut etiam in pauco tempore sibi invicem subministrent delectationem vel etiam aliquam utilitatem.

[74317] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: horum autem etc., comparat amicos duarum amicitiarum adinvicem. Et primo proponit quod intendit. Et dicit, quod inter amicos praedictos, qui possunt esse multi, magis videtur esse amicitia (amicitia) eorum qui propter delectabile sunt amici. Si tamen idem fiat ab ambobus, ut scilicet uterque alteri exhibeat delectationem. Sic enim in eisdem adinvicem gaudent, quod est proprium amicitiae. Est enim signum quod sit eorum una (anima) qui in eisdem gaudent. Sed hoc non contingit quando ex una parte exhibetur delectabile et ex alia parte utile. Sunt autem tales amicitiae iuvenum, qui scilicet utrimque propter delectabile se amant.

[74318] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 8 Secundo ibi: magis enim in his etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima est quia in amicitia delectabilis amici magis se liberaliter amant quam in amicitia utilis, in qua requiritur recompensatio lucri et sic huiusmodi amicitia videtur esse quasi negotiatio quaedam. Et ita amicitia quae est propter delectabile est potior, utpote similior perfectae amicitiae, quae est maxime liberalis, inquantum secundum ipsam propter se amici amantur.

[74319] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: et beati autem et cetera. Quae talis est. Homines *beati*, id est bonis abundantes, non indigent utilibus amicis, quia beati sunt sibi sufficientes: indigent autem amicis delectabilibus, quia oportet quod aliquibus convivant; quod non potest fieri sine delectatione. Sustinent enim homines aliquid triste per modicum tempus, sed continue nullus posset aliquid cum tristitia sustinere, neque etiam ipsum bonum honestum si esset ei triste. Et inde est quod homines qui non delectantur in operibus virtutis non possunt in eis perseverare. Sic ergo patet quod amicitia delectabilis potior est quam amicitia utilis, utpote pluribus et melioribus necessaria.

[74320] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 10 Tertio ibi: propter quod amicos etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Quia enim etiam bonum honestum, si sit triste, non potest aliquis continue

sustinere, inde etiam est quod amicos propter virtutem oportet esse delectabiles invicem. Oportet etiam insuper, quod sicut sunt boni in se, ita etiam sint boni sibi invicem, sic enim habebunt quaecumque requiruntur in amicitia.

[74321] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit: qui autem in potestatibus etc., agit de divisione amicorum et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit: scilicet quod homines qui sunt in potestatibus constituti utuntur divisis amicis, ita scilicet quod alii amicorum sunt eis utiles et alii delectabiles. Non autem contingit de facili quod iidem homines sint eis amici utroque modo.

[74322] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 12 Secundo ibi: neque enim delectabiles etc., probat propositum; quia scilicet huiusmodi potentes non quaerunt delectabiles secundum virtutem. Haec enim delectatio habet utilitatem annexam. Neque etiam quaerunt utiles ad bona honesta; quae quidem utilitas habet delectationem adiunctam. Sed ad delectationem appetunt quosdam *eutrapelos*, idest lusivos, puta histriones. Causa vero utilitatis appetunt amicos quosdam *dimos*, idest industrios ad exequendum quodcumque praeceperint, sive sit bonum sive malum. Ista autem duo non fiunt in eodem, scilicet industria et iocularitas, quia homines industrii non dant se iocis, sed seriis; unde patet quod potentes habent amicos divisos.

[74323] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 13 Tertio ibi: delectabilis autem etc., respondet cuidam obiectioni. Posset enim aliquis dicere quod potentibus sunt amici iidem et delectabiles et utiles, quia, sicut supra dictum est, *studiosus*, idest virtuosus, est simul et delectabilis et utilis. Sed ipse respondet quod virtuosus non fit amicus homini superexcellenti in potentia vel divitiis, nisi etiam virtuosus superexcellatur a potentiori etiam in virtute. Sed si hoc non contingat, ille potentior qui est superexcessus in virtute, non *adaequat secundum analogum*, id est non recompensat virtuoso secundum proportionem; ut scilicet, sicut virtuosus defert ei ut potentiori, ita ipse deferat virtuoso ut meliori.

[74324] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 14 Plerumque enim homines, quantum excellunt in potentia et divitiis, tantum aestimant se meliores. Non autem consueverunt inveniri tales potentes, qui etiam in virtute excedant, aut virtuoso deferant tamquam melioribus.

[74325] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 15 Deinde cum dicit: sunt autem etc., ostendit quod praedictae amicitiae species in aequalitate consistunt. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum; concludens ex praemissis, quod praedictae amicitiae in aequalitate consistunt. Et quia de amicitia quae est propter bonum hoc est manifestum, probat propositum in amicitia utilis et delectabilis, quia scilicet vel eadem volunt et faciunt sibiinvicem, scilicet recompensantes delectationem delectationi aut utilitatem utilitati; vel commutant alterum pro altero, scilicet utilitatem pro delectatione aut e converso.

[74326] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 16 Secundo ibi: quoniam autem etc., ostendit quomodo duae species se habeant ad rationem amicitiae: et dicit manifestum esse ex praedictis quod sunt minus amicitiae et minus permanent quam perfecta amicitia quae est bonorum, secundum cuius

similitudinem et dissimilitudinem videntur esse amicitiae et non esse. Inquantum enim habent similitudinem ad perfectam amicitiam, videntur esse amicitiae, prout scilicet una earum habet delectabile et alia utile. Perfecta autem amicitia habet et utrumque.

[74327] Sententia Ethic., lib. 8 l. 6 n. 17 Sed quantum ad alia sunt dissimiles, prout scilicet perfecta amicitia est immutabilis et permansiva, aliae autem velociter transmutantur. Differunt etiam in multis aliis, ut ex praedictis patet. Et propter hanc dissimilitudinem non videntur esse verae amicitiae.

Lectio 7

[74328] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 1 Altera autem est amicitiae species et cetera. Postquam philosophus distinxit amicitiae species quae in aequalitate consistunt, hic distinguit species amicitiae quae est inter inaequales personas. Et circa hoc duo facit. Primo determinat ea quae in communi pertinent ad talium amicitiarum distinctionem. Secundo determinat de distinctione harum amicitiarum secundum speciales earum rationes, ibi, videtur autem quemadmodum et cetera. Circa primum duo facit. Primo agit de amicitiis superexcedentis ad superexcessum; sicut patris ad filium, viri ad uxorem et huiusmodi; secundo agit de amicitiis quae videntur esse inter contrarios, puta inter pauperem et divitem, et huiusmodi, ibi, ex contrariis autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo distinguit huiusmodi amicitiae genus a praecedentibus amicitiis. Secundo distinguit huiusmodi amicitias abinvicem, ibi, differunt autem et cetera. Tertio ostendit quomodo huiusmodi amicitiae conservantur, ibi: eadem quidem utique et cetera.

[74329] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 2 Dicit ergo primo, quod praeter praedictas amicitias quas diximus in aequalitate consistere, eo quod sunt similium secundum virtutem vel utilitatem vel delectationem; est quaedam alia species amicitiae, quae est secundum superabundantiam, inquantum scilicet una persona excedit aliam, sicut amicitia quae est patris ad filium, et universaliter senioris ad iuniorem et viri ad uxorem et universaliter omnis eius qui habet imperium super aliquem, ad eum super quem habet imperium.

[74330] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit: differunt autem etc., ostendit differentiam harum amicitiarum ad invicem. Et primo proponit quod intendit. Et dicit quod huiusmodi amicitiae differunt specie abinvicem. Et assignat duas differentias. Unam quidem secundum diversas relationes superabundantiae. Alia est enim amicitiae species patris ad filios et alia imperantis ad subditos quibus imperat. Alia vero differentia est secundum diversam relationem excedentis et excessi. Non enim eadem est amicitia patris ad filium et filii ad patrem neque etiam eadem est viri ad uxorem et uxoris ad virum.

[74331] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 4 Secundo ibi: altera enim etc. ostendit propositum duabus rationibus. Quarum prima est, quia cum amicitia dicatur secundum habitum et secundum actum, necesse est quod cuilibet amico insit aliqua habitualis virtus ad exequendum ea quae sunt amicitiae,

et etiam ipsum opus amicitiae. Manifestum est autem in singulis praedictorum quod non est idem opus, puta patris ad filium et viri ad uxorem aut etiam filii ad patrem; et per consequens non est eadem virtus. Ergo etiam sunt diversae amicitiae.

[74332] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: altera autem et cetera. Quae talis est. In praedictis amicitiis inveniuntur diversae rationes propter quas amant. Alia enim ratione pater amat filium, et filius patrem, et vir uxorem. Sed secundum diversas rationes amandi sunt diversae amationes, et per consequens diversae amicitiae.

[74333] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: eadem quidem etc., ostendit quomodo praedictae amicitiae conservantur. Et primo ostendit quod conservantur per hoc quod invicem sibi exhibent quae oportet secundum amare et amari. Secundo ostendit quomodo amare et amari se habeant ad amicitiam, ibi, multi autem videntur et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo praedictae amicitiae conservantur per hoc quod sibiinvicem exhibent quae oportet. Secundo ostendit quod ista considerantur secundum analogiam, ibi, analogon autem et cetera. Tertio ostendit quomodo hoc diversimode competat iustitiae et amicitiae, ibi, non similiter autem et cetera. Dicit ergo primo quod in his amicitiis non fiunt eadem ab utraque parte amicorum: neque etiam oportet eadem requirere quae quis facit. Sicut filius non debet requirere a patre reverentiam, quam ei exibet, sicut in praedictis amicitiis pro delectatione requirebatur delectatio, et pro utilitate utilitas, sed quando filii exhibent parentibus quae oportet exhibere principiis suae generationis, et parentes exhibent filiis quae oportet exhibere a se genitis, tunc talium amicitia erit permansiva et *epiiches*, id est virtuosa.

[74334] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit: analogon autem etc., ostendit qualiter exhibeatur, quod oportet in his amicitiis. Et dicit, quod in omnibus amicitiis quae sunt secundum superabundantiam unius personae ad aliam, oportet fieri amationem secundum proportionem, ut scilicet melior plus ametur quam amet: et similis ratio est de utiliori et delectabiliori, vel qualitercumque aliter excellentiori: cum enim uterque ametur secundum dignitatem, tunc fiet quaedam *aequalitas*, scilicet proportionis, quae videtur ad amicitiam pertinere.

[74335] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit: non similiter autem etc., ostendit, quomodo hoc diversimode conveniat iustitiae et amicitiae. Et primo ponit differentiam. Secundo manifestat per signum, ibi, manifestum autem et cetera. Tertio solvit quamdam dubitationem, ibi, et unde dubitatur etc. Dicit ergo primo, quod aequalitas et proportio, quae secundum dignitatem attenditur, non similiter se habet in iustitia et amicitia. Nam sicut supra in quinto dictum est circa iustitiam, oportet quod primo attendatur vel aestimetur dignitas secundum proportionem; et tunc fiet commutatio secundum aequalitatem. Sed in amicitia oportet e converso, quod primo attendatur aliqua aequalitas inter personas mutuo se amantes, et secundo exhibeatur utrique quod est secundum dignitatem. Et huius diversitatis ratio est, quia amicitia est quaedam unio sive societas amicorum, quae non potest esse inter multum distantes, sed oportet quod ad aequalitatem accedant. Unde ad amicitiam pertinet aequalitate iam constituta ea aliqualiter uti; sed ad iustitiam pertinet inaequalia ad aequalitatem reducere. Aequalitate autem existente cessat iustitiae opus. Et

ideo aequalitas est ultimum in iustitia, sed primum in amicitia.

[74336] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit manifestum autem etc., manifestat quod dixerat per signum. Et circa hoc tria facit. Primo proponit signum. Et dicit, quod hoc quod dictum est, scilicet quod aequalitas requiratur primo in amicitia: manifestum est per hoc, quod si sit multa distantia, vel virtutis vel malitiae vel cuiuscumque alterius, non remanent homines amici neque etiam dignum reputatur quod aliqui habeant amicitiam cum his qui multum a se distant.

[74337] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 10 Secundo ibi: manifestissimum autem etc., ponit triplex exemplum. Primum quidem de diis, qui plurimum superexcellunt homines in omnibus bonis. Unde non habent amicitiam cum hominibus, ut scilicet conversentur et convivant cum eis; vocat autem *deos* more gentilium substantias separatas. Secundum autem exemplum ponit de regibus, quorum amicitia non se reputant dignos illi qui multum ab eis deficiunt. Tertium exemplum ponit de optimis et sapientissimis viris, quibus non fiunt amici illi qui sunt omnino indigni.

[74338] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 11 Tertio ibi: certa quidem etc., respondet tacitae quaestioni. Posset enim aliquis quaerere in quanta distantia possit amicitia salvari, et in quanta non. Sed ipse respondet, quod in talibus non potest dari certa determinatio. Sed hoc in generali sufficit scire, quod multis ablatis ab uno quae insunt alii, adhuc remanet amicitia. Et si multum distent, puta sicut homines a Deo, non adhuc remanet talis amicitia, de qua loquimur.

[74339] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit: unde et dubitatur etc., solvit quamdam dubitationem incidentem. Et primo movet eam. Et dicit, quod ex praedictis dubitatur utrum amici velint suis amicis maxima bona, puta esse deos, vel reges, aut virtuosissimos. Et videtur quod non; quia iam non remanebunt eis amici, et ita perdent ipsi magna bona, scilicet ipsos amicos.

[74340] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 13 Secundo ibi: si itaque etc., solvit praedictam dubitationem, dupliciter. Primo quidem quia, cum dictum est supra quod amicus vult bona amico eius gratia, oportet supponere, quod habitis illis bonis, ille ipse remaneat qualiscumque est; vult enim maxima bona amicus amico tamquam existenti homini, non tamquam translato ad deos.

[74341] Sententia Ethic., lib. 8 l. 7 n. 14 Secundam solutionem ponit ibi: forte autem et cetera. Et dicit, quod amicus vult bona amico, non magis quam omnibus aliis. Quia unusquisque vult maxime sibi ipsi bona, unde non oportet quod velit amico illa bona, per quae ipse perdet amicum, quod est magnum bonum.

Lectio 8

[74342] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 1 Multi autem videntur et cetera. Postquam philosophus posuit quod amicitia inaequalium personarum salvatur secundum hoc, quod est amare et amari proportionaliter, hic ostendit qualiter amari et amare se habeant ad amicitiam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod amare magis est proprium amicitiae quam amari: secundo ostendit,

quod per hoc quod est amare secundum dignitatem sive proportionaliter amicitia conservatur, ibi, magis autem amicitia et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quare aliqui magis volunt amari, quam amare. Secundo comparat id quod est amari, ei quod est honorari, ibi, non propter seipsum autem et cetera. Tertio ostendit, quod amare magis proprium est amicitiae, quam amari, ibi, videtur autem in amare magis et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod multi videntur magis velle amari, quam amare. Et hoc, quia sunt amatores honoris. Pertinet enim ad excellentiores, quibus debetur honor, quod magis amentur quam ament.

[74343] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 2 Secundo ibi, propter quod amatores etc., probat quod dixerat per signum. Ex hoc enim quod multi volunt magis amari quam ament, procedit quod multi sunt amatores adulationis, qui scilicet delectantur in hoc, quod aliquis eis adulatur. Adulator enim, vel in rei veritate est amicus superexcessus, quia minorum est adulari, vel adulando aliquis fingit se talem et quod magis amat quam ametur.

[74344] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 3 Tertio ibi: amari autem etc., exponit quiddam quod dixerat quod scilicet propter amorem honoris contingat, quod homo velit magis amari quam amet. Et dicit, quod amari videtur esse propinquum ei quod est honorari, quod desideratur a multis. Honor enim est quoddam signum bonitatis eius qui honoratur: amatur autem unumquodque quia est bonum vel apparens bonum.

[74345] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit: non propter se ipsum autem etc., comparat id quod est amari ei quod est honorari. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quare aliqui volunt honorari. Et dicit, quod homines videntur desiderare honorem non propter ipsum honorem, sed per accidens. A duobus enim generibus hominum maxime quaerunt homines honorari.

[74346] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 5 Multi enim gaudent si honorentur a potentibus, non propter ipsum honorem, sed propter spem quam inde concipiunt. Existimant enim ab his a quibus honorantur se adepturos aliquid quo indigent. Et ita gaudent de honore quasi de quodam signo *bonae passionis*, idest bonae affectionis honorantium ad eos. Alii autem sunt, qui appetunt honorari ab *epiikibus*, id est a virtuosis, et scientibus, quia per hoc appetunt firmare propriam opinionem de sua bonitate. Et ita per se gaudent de eo, quod sunt boni; quasi hoc credentes iudicio proborum, qui hoc ipso quod eos honorant, videntur dicere eos esse bonos.

[74347] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 6 Secundo ibi: in amari autem etc., dicit quod homines gaudent de hoc quod amantur, etiam secundum seipsum: quia hoc ipsum, quod est habere amicos, videtur esse praecipuum inter exteriora bona.

[74348] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 7 Tertio ibi: propter quod videbitur etc., concludit propositum. Quia enim id quod est per se potius est eo quod est per accidens, sequitur ex praemissis, quod amari sit melius eo quod est honorari, inquantum amicitia est secundum se eligibilis.

[74349] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: videtur autem etc., ostendit in quo consistat magis amicitiae virtus, utrum in amare vel in amari. Et dicit quod magis consistat in amare. Amicitia enim dicitur per modum cuiusdam habitus, ut supra ostensum est; habitus autem

determinantur ad operationes. Amare autem est bene operari; amari autem potius est quasi bene pati; unde magis est proprium amicitiae amare, quam amari.

[74350] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 9 Et hoc manifestat per quoddam signum. Matres enim, quarum est vehemens amicitia ad filios, delectantur magis in hoc quod ament filios quam quod amentur ab eis; quaedam enim matres dant filios suos aliis ad nutriendum; et scientes eos esse filios, amant eos, non tamen multum quaerunt quod ab eis reamentur, si hoc fieri non potest, sed videtur eis sufficere si videant quod bene agant et bene se habeant; et ita ipsae amant filios, quamvis ipsi non possint attribuere matri convenientem amorem propter ignorantiam, qua scilicet ignorant eas esse matres.

[74351] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: magis autem etc., ostendit quomodo per hoc quod est amare secundum dignitatem, sive proportionaliter, amicitia conservetur. Et primo ostendit quomodo amicitia sit permansiva secundum hoc quod est amare proportionaliter. Secundo comparat quantum ad praedicta diversas amicitiae species, ibi, et maxime quidem eorum et cetera. Dicit ergo primo quod cum amicitia magis consistat in amare quam in amari, amici laudantur ex hoc quod amant, non ex eo quod amantur. Haec enim est laus amantium.

[74352] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 11 Et quia unusquisque laudatur secundum propriam virtutem, consequens est quod amicorum virtus attendatur secundum hoc quod est amare. Et ideo in quibuscumque hoc contingit quod ament amicos secundum proportionem dignitatis eorum, tales permanent amici, et eorum amicitia est perseverans. Sic enim dum se invicem amant secundum suam dignitatem, etiam illi qui sunt inaequalis conditionis poterunt esse amici, quia per hoc aequabuntur; dum unus eorum quo magis deficit in bonitate, aut in quacumque excellentia, eo plus amat: et ita abundantia amoris recompensat defectum conditionis. Et sic per quamdam aequalitatem et similitudinem, quae proprie pertinet ad amicitiam, fiunt et perseverant amici.

[74353] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit: et maxime quidem etc., comparat diversas amicitiae species secundum praedicta. Et primo ostendit quae amicitia sit maxime permansiva. Et dicit quod similitudo, quae est amicitiae factiva et conservativa, maxime videtur esse inter virtuosos. Ipsi enim et permanent similes in seipsis, quia non de facili mutantur ab uno in aliud, et permanent etiam in amicitia adinvicem. Et hoc ideo, quia unus eorum non indiget quod alius pro eo faciat aliquid pravum; quod esset contra facientis virtutem, et neuter eorum servit alteri de aliquo pravo, sed, si potest dici quod inter virtuosos sit aliquid pravum, magis unus eorum prohibet alterum prave operari. Ad bonos enim pertinet quod neque ipsi peccent, neque sustineant quod amici eorum peccata exhibeant.

[74354] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 13 Secundo ibi: mali autem etc., ostendit quae amicitia sit minime permansiva. Et dicit quod homines mali non habent aliquid firmum et stabile in seipsis. Quia enim malitia, cui insistunt, est secundum seipsam odibilis, oportet quod per diversa eorum affectus varietur, dum nihil inveniunt in quo voluntas eorum quiescere possit, et ita neque sibi ipsis diu permanent similes, sed volunt contraria eorum quae prius voluerunt: et sic ad paucum tempus fiunt amici, quamdiu scilicet gaudent malitia in qua concordent.

[74355] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 14 Tertio ibi: utiles autem etc., ostendit quae amicitiae circa hoc medio modo se habeant. Et dicit quod amici utiles et delectabiles sibiinvicem magis permanent in amicitia quam mali. Utilitas enim et delectatio in se habent, unde amentur. Unde tantum durat talium amicitia, quamdiu mutuo sibi tribuunt delectationes vel utilitates. Secus autem est de his qui sunt amici propter malitiam, quae secundum se nihil amabilitatis habet.

[74356] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 15 Deinde cum dicit: ex contrariis autem etc., determinat de amicitia contrariorum adinvicem. Et primo ostendit in qua specie amicitiae hoc contingat quod videatur esse amicitia inter contraria. Secundo ostendit quomodo contrarium appetat suum contrarium, ibi, forte autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod huiusmodi contrarietas amicorum maxime videtur esse in amicitia utilis. Et dicit quod amicitia quae est ex contrariis, puta quod pauper amet divitem et indoctus scientem, maxime videtur esse propter utilitatem, in quantum scilicet unus amicorum appetens ab alio id quo ipse indiget redonat ei aliquid aliud; sicut pauper appetit consequi divitias a divite pro quibus impendit ei obsequium.

[74357] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 16 Secundo ibi: hic autem utique etc., ostendit quomodo hoc etiam possit pertinere ad amicitiam delectabilis. Et dicit quod ad hunc modum amicitiae potest etiam aliquis attrahere amorem venereum, quo amator amat amatum; est enim ibi quandoque contrarietas, sicut inter pulchrum et turpe. In amicitia autem quae est propter virtutem, nullo modo habet locum contrarietas, quia in tali amicitia est maxima similitudo, ut supra dictum est.

[74358] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 17 Tertio ibi, propter quod videntur etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Et dicit quod, quia inter amatorem et amatum est quandoque contrarietas, sicut inter turpe et pulchrum, inde est quod quandoque videntur deridendi amatores qui reputant se dignos ut tantum amentur quantum ament; quod quidem dignum est, si aequaliter sint amabiles. Sed si nihil habeant tale, quo scilicet sint digni tantum amari, ridiculum est si hoc quaerunt.

[74359] Sententia Ethic., lib. 8 l. 8 n. 18 Deinde cum dicit: forte autem etc., ostendit quomodo contrarium appetat suum contrarium. Et dicit quod hoc non est secundum se, sed secundum accidens. Per se enim appetitur medium, quod est bonum subiecto quod afficitur per unum contrarium in excessu. Puta, si corpus alicuius hominis sit valde siccum, non est ei bonum et appetibile fieri humidum per se loquendo, sed venire ad medium, quod accidit superveniente humido. Et eadem ratio est de calido et aliis huiusmodi contrariis. Et quia haec magis pertinent ad physicam considerationem, ideo dicit hic ea esse praetermittenda.

Lectio 9

[74360] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 1 Videtur autem, quemadmodum in principiis et cetera. Postquam philosophus in communi tetigit diversas species amicitiarum quae sunt inaequalium personarum, hic distinguit huiusmodi species secundum proprias rationes earum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod huiusmodi amicitiarum species consequuntur politicas communicationes. Se-

cundo distinguit amicitiarum species secundum distinctiones politicarum, ibi, politicae autem sunt tres species et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Omnis amicitia in communicatione quadam consistit; omnis autem communicatio reducitur ad politicam. Ergo omnes amicitiae species secundum politicas communicationes sunt accipiendae. Circa hoc ergo tria facit: primo probat primum; secundo secundum, ibi, communicationes autem omnes et cetera. Tertio infert conclusionem, ibi: omnes itaque communicationes et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod amicitia omnis in communicatione consistit. Secundo ostendit quod amicitia secundum diversitatem communicationis diversificatur, ibi, sunt autem fratribus et cetera. Primum ostendit tripliciter.

[74361] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 2 Primo, quidem per rationem, quae talis est. Sicut supra dictum est, circa eadem est iustitia et amicitia. Sed iustitia consistit in communicatione. Quaelibet est enim iustitia ad alterum, ut in V dictum est. Ergo et amicitia in communicatione consistit.

[74362] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 3 Secundo ibi, appellant igitur etc., ostendit idem ex usu loquendi. Homines enim consueverunt appellare amicos eos, qui secundum aliquam communicationem sibi communicant; puta connavigatores qui communicant in navigando, et commilitones qui communicant in militia. Et eadem ratio est in aliis communicationibus, quia tantum videtur esse amicitia inter aliquos quantum sibi communicant. Et secundum hoc est etiam inter eos iustitia.

[74363] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 4 Tertio ibi: et proverbium etc., probat idem per commune proverbium. Vulgo enim dicitur in proverbio quod ea quae sunt amicorum sunt communia, et hoc recte dicitur, quia amicitia in communicatione consistit.

[74364] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit: sunt autem fratribus etc., ostendit quod secundum diversas communicationes differunt amicitiae. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit diversitatem amicitiarum secundum diversitatem communicationis. Videmus enim quod fratribus et personis ita coniunctis sunt omnia communia, puta domus, mensa et alia huiusmodi. Aliis autem amicis sunt quaedam discreta. Et quibusdam plura et quibusdam pauciora. Et secundum hoc etiam amicitiarum quaedam sunt maiores, scilicet inter illos qui habent plura communia, quaedam vero minores, scilicet inter illos qui in paucioribus communicant. Et ex hoc manifeste apparet quod, si nulla esset communicatio non posset esse amicitia.

[74365] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 6 Secundo ibi, differunt autem etc., ostendit quod etiam iustitia diversificatur secundum diversas communicationes. Non enim idem est iustum in qualibet communicatione, sed differens: sicut patet quod non idem est iustum inter patres et filios et inter fratres adinvicem. Et similiter aliud est iustum inter *etairos*, idest coaetaneos et connutritos, et inter cives, quia alia sibi mutuo tamquam debita exhibent. Et eadem ratio est in aliis amicitiis. Et sic patet, quod altera iusta sunt inter singulos praedictorum.

[74366] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 7 Tertio ibi: et augmentationem etc., ostendit, quomodo iustitia diversificatur secundum differentiam amicitiae. Et dicit, quod iustitia et iniustitia accipiunt augmentum ex hoc, quod sunt ad magis amicos. Quia scilicet magis amico bene facere quidem est iustius, nocere autem iniustius; sicut quod aliquis privet pecuniis per furtum aut rapinam hominem

sibi familiarem et connutritum est durius et iniustius quam si privaret civem, et similiter si subtrahat auxilium fratri quam si subtraheret extraneo; et si percutiat patrem, quam si percutiat quemcumque alium.

[74367] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 8 Quod autem simul augetur amicitia et iustum, procedit ex hoc, quod in eisdem existunt, et utrumque pertinet ad quamdam aequalitatem communicationis. Et per hoc signum confirmatur quod supra dictum est.

[74368] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit communicationes autem omnes etc., ostendit, quod omnes communicationes ad politicam communicationem reducuntur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod omnes communicationes similitudinem habent cum communicatione politica. Secundo ostendit, quod omnes aliae continentur sub politica, ibi, aliae quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod omnes communicationes habent aliquam similitudinem cum partibus politicae communicationis. Videmus enim, quod omnes communicantes conveniunt in aliquo utili; ad hoc scilicet quod acquirant aliquid eorum, quae sunt necessaria vitae. Et hoc etiam videtur habere politica communicatio: quia propter utilitatem communem videntur cives, et a principio simul convenisse, et in hoc etiam perseverare. Quod patet ex duobus.

[74369] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 10 Primo quidem, quia legislatores ad hoc maxime tendere videntur, ut procurent utilitatem communem; secundo quia homines hoc dicunt esse iustum in civitate quod communiter civibus confert.

[74370] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit: aliae quidem igitur etc., ostendit, quod aliae communicationes sub politica continentur. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quomodo quaedam aliarum communicationum ordinantur ad aliquam particularem utilitatem. Et dicit, quod communicationes aliae praeter politicam intendunt aliquod particulare conferens: puta connavigantes intendunt acquirere pecuniam si sint mercatores, vel aliquid aliud huiusmodi sicut civitatem aliquam si sint bellatores; commilitones autem intendunt acquirere illud propter quod est bellum, sive hoc sit pecunia sive sola victoria, sive dominium alicuius civitatis; et similiter etiam illi, qui sunt unius tribus vel unius plebis, ad aliquod particulare commodum conveniunt.

[74371] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 12 Secundo ibi, quaedam autem etc., ostendit, quod etiam communicationes, quae videntur fieri propter delectationem, fiunt propter aliquid utile. Et dicit quod quaedam communicationes videntur fieri propter delectationem, sicut *conchoreantium*, idest eorum qui simul cantant in choro vel chorea; et *aeranistarum*, idest eorum qui utuntur sonis aereorum instrumentorum, puta tubis vel cymbalis. Huiusmodi autem communicationes consueverunt fieri causa sacrificii, ut ibi delectabiliter homines detineantur, et causa *connubii*, id est nuptiarum, ut vir et uxor magis se ament, cum in tanta iocunditate conveniant.

[74372] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 13 *Tertio ibi*: omnes autem etc., ostendit ex praemissis quod omnes praedictae communicationes sub politica continentur. Et dicit, quod omnes consueverunt esse sub politica, inquantum scilicet consuetum est, quod omnes per politicam ordinantur. Et huius rationem assignat; quia aliae communicationes, sicut dictum est, ordinantur ad aliquam

particularem utilitatem. Politica autem non intendit aliquod particulare et praesens commodum, sed intendit ad id quod est utile per totam vitam. Et hoc specialiter ostendit circa communicationes delectantium; et maxime in sacrificiis, de quibus minus videtur.

[74373] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 14 Et dicit, quod illi qui faciunt sacrificia in huiusmodi congregationibus, intendunt honorem tribuere Deo, et sibi ipsis acquirere requiem cum aliqua delectatione, quod ordinatur ad utilitatem vitae. Unde et apud antiquos post collectionem fructuum, scilicet in autumno, fiebant sacrificia et congregationes hominum, puta ad solvendum primitias. Hoc enim erat tempus aptum ad hoc quod homines vacarent; tum ut requiescerent a praecedentibus laboribus, tum quia suppetebat eis copia victualium. Et sic patet, quod omnia ista subduntur ordinationi politicae, quasi pertinentia ad utilitatem vitae.

[74374] Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 n. 15 Deinde cum dicit: omnes itaque communicationes etc., inducit conclusionem intentam; videlicet, quod omnes communicationes continentur sub politica, sicut quaedam partes eius; inquantum aliae ordinantur ad quaedam particularia commoda, politica autem ad communem utilitatem. Et quia amicitiae consequenter se habent ad tales communicationes, consequens est etiam, quod amicitiarum distinctio secundum politicam attendatur.

Lectio 10

[74375] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 1 Politicae autem sunt species tres et cetera. Postquam philosophus ostendit quod amicitiae species reducuntur ad politicam communicationem, hic distinguit eas secundum distinctionem politicae communicationis. Et circa hoc duo facit. Primo distinguit amicitiarum species, secundum distinctionem politicae communicationis. Secundo subdividit huiusmodi amicitiae species, ibi: in communicatione quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit politicas communicationes adinvicem. Secundo distinguit, secundum eas, amicitiarum species, ibi, secundum unamquamque autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit species communicationis politicae. Secundo ad earum similitudinem assignat species communicationis oeconomicae, ibi, similitudines autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo assignat species politicarum. Secundo comparat eas adinvicem, ibi, harum autem et cetera. Tertio ostendit, quomodo corrumpantur, ibi, transgressio autem regni et cetera.

[74376] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 2 Dicit ergo primo, quod tres sunt species politicae communicationis, et totidem sunt corruptiones sive transgressiones earum. Rectae quidem politicae sunt tres: scilicet regnum quod est principatus unius; et aristocratia, quae est potestas optimorum eo quod huiusmodi civilitas per virtuosos gubernatur. Videtur autem conveniens, quod sit quaedam alia species, licet quidam eam non ponant ut patet in IV politicae, quae convenienter nominatur timocratia a pretiis (timos enim pretium dicitur), quia videlicet in hac politia pretia dantur pauperibus, et damna inferuntur divitibus, si non conveniant ad publicas congregationes, ut patet in quarto politicae. Quidam autem consueverunt eam vocare communi nomine politicam, eo quod est

communis et divitibus et pauperibus, ut patet in quarto politicae.

[74377] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit: harum autem etc., comparat huiusmodi politias ad invicem. Et dicit, quod inter eas optima est *regnum*, in quo unus optimus principatur: *pessima* autem, id est minus bona, est *timocratia*, in qua plures mediocres principantur; media autem est aristocratia, in qua pauci optimi principantur, quorum tamen non est tanta potestas ad bene agendum sicut unius optimi habentis plenitudinem potestatis.

[74378] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit transgressio autem etc., agit de corruptione sive transgressione praedictarum politicarum. Et primo de corruptione regni. Secundo de corruptione aristocratiae, ibi, ex aristocratia autem et cetera. Tertio de corruptione timocratiae, ibi: ex timocratia autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo quidem proponit quod intendit. Et dicit quod transgressio sive corruptio regni vocatur tyrannus. Et hoc manifestat, primo quidem per hoc quod genere conveniunt. Ambo enim sunt *monarchiae*, idest principatus unius: sicut enim in regno principatur unus, ita et in tyrannide.

[74379] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 5 Secundo assignat differentiam eorum adinvicem. Et dicit quod plurimum differunt. Et ex hoc apparet quod sunt contraria. Contraria enim sunt quae plurimum differunt et in eodem genere. Hanc autem differentiam manifestat, dicens quod tyrannus intendit in suo regimine quod est utile sibiipsi, rex autem intendit id quod est utile subditorum.

[74380] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 6 Et hoc probat quia non potest vere dici rex qui non est per se sufficiens ad regendum, ut scilicet sit superexcellens in omnibus bonis, et animae et corporis, et exteriorum rerum, ut sit dignus et potens ad principandum. Cum autem talis sit, non indiget aliquo, et ideo non intendet ad utilitatem suam, quod est indigentium, sed ad hoc quod bene faciat subditis, quod est superabundantium. Ille enim *qui non est talis*, scilicet superexcellens in omnibus bonis, magis potest dici *clerotes*, quasi sorte assumptus ad principandum, quam rex. Sed tyrannus se habet per contrarium ad regem, quia quaerit bonum sibi. Unde patet quod ipsa corruptio est pessima. Pessimum enim est contrarium optimo. Transgreditur autem aliquis ex regno, quod est optimum, sicut dictum est, in tyrannidem, quae nihil est aliud quam pravitas monarchiae, id est principatus unius, et rex quando fit malus dicitur tyrannus. Unde patet quod tyrannus est pessima.

[74381] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: ex aristocratia autem etc., agit de corruptione aristocratiae. Et dicit quod ex aristocratia fit transgressio in oligarchiam, quae est principatus paucorum. Et hoc propter malitiam eorum qui principantur; qui bona civitatis non distribuunt secundum dignitatem, sed omnia bona civitatis vel plurima eorum usurpant sibiipsis, et semper principatus eisdem conferunt, hoc plurimum intendentes, ut ditentur ipsi et amici eorum. Et ex hoc contingit quod loco maxime virtuosorum qui praesunt aristocratiae, principantur pauci et mali.

[74382] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: ex timocratia autem etc., agit de corruptione timocratiae. Et dicit quod corrumpitur in democratiam quae est potestas populi. Ambae enim hae politicae sunt *conterminales*, idest vicinae. Assimilantur enim in duobus. Primo

quidem, quia etiam timocratia quae est potestas pretiorum, est principatus multitudinis, sicut et democratia. Secundo quia in utraque politica omnes qui sunt in honoribus constituti, sunt aequales. Differunt autem quia in timocratia intenditur commune bonum divitum et pauperum. In democratia autem intenditur solum bonum pauperum. Unde minima perversitas est democratiae. Parum enim recedit a timocratia quae est rectae politicae species.

[74383] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 9 Concludit igitur quod politicae maxime sic transmutantur invicem et ita de facili corrumpuntur, sicut praedictum est.

[74384] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit similitudines autem etc., distinguit secundum praedictorum similitudinem communicationes yconomicas. Et primo ostendit quid in his respondeat regno et tyrannidi. Secundo quid aristocratiae et oligarchiae, ibi, viri autem et uxoris et cetera. Tertio quid timocratiae et democratiae, ibi, timocraticus autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod similitudo et exemplum praedictarum politicarum, potest accipi in rebus domesticis.

[74385] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 11 Secundo ibi: patris quidem enim etc., ostendit quid in huiusmodi respondeat regno. Et eius opposito. Et primo quid respondeat regno. Et dicit quod communicatio quae est inter patrem et filios habet similitudinem regni; quia pater habet curam filiorum, sicut rex subditorum. Et inde est quod Homerus Iovem, propter regiam potestatem, appellavit patrem. Principatus enim patris in domo est quasi quoddam regnum.

[74386] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 12 Secundo ibi: in Persis autem etc., ostendit quid respondeat in domibus tyrannidi: et ponit duos modos. Quorum unus est secundum quod apud Persas patres se habent ad filios; qui utuntur filiis quasi servis. Secundus autem modus est quo domini se habent ad servos; quia domini utuntur servis intendendo ad suipsorum utilitatem. Hi autem duo modi differunt, nam unus videtur esse rectus, quo scilicet domini utuntur servis ad suam utilitatem, alius autem est perversus, quo scilicet Persae utuntur filiis quasi servis. Oportet enim quod diversis aliquis diversimode principetur. Unde perversum est quod aliquis principetur similiter liberis et servis.

[74387] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 13 Deinde cum dicit: viri autem et uxoris etc., ostendit quid in domibus respondeat aristocratiae et eius opposito. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid respondeat aristocratiae. Et dicit quod principatus quo vir et uxor dominantur in domo, est aristocraticus; quia vir habet dominium et curam circa ea quae pertinent ad virum secundum suam dignitatem, et dimittit uxori illa quae pertinent ad eam.

[74388] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 14 Secundo ibi, omnium autem etc., ponit duos modos respondentes oligarchiae. Quorum unus est, quando vir vult omnia disponere et nullius rei dominium relinquit uxori. Hoc enim non est secundum dignitatem nec secundum quod melius est. Alius autem modus est, quando uxores totaliter principantur eo quod ipsae sunt haeredes, et tunc principatus non fit secundum virtutem sed propter divitias et potentiam, sicut accidit in oligarchiis.

[74389] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 15 Deinde cum dicit timocraticus autem etc., ostendit

quid respondeat timocratiae et eius opposito. Et primo quid respondeat timocratiae. Et dicit, quod principatus quo fratres dominantur in domo videtur esse timocraticus, eo quod fratres sunt aequales, nisi inquantum differunt secundum aetatem; in qua si multum differant, non videtur fraterna amicitia, sed quasi paterna.

[74390] Sententia Ethic., lib. 8 l. 10 n. 16 Secundo ibi, democratia autem etc., ostendit quid respondeat democratiae. Et dicit, quod quaedam similitudo democratiae est in habitationibus quae non habent dominium, sicut cum socii morantur in hospitio. Ibi enim omnes sunt aequales; et si aliquis principetur, habet debilem principatum, sicut qui praeficitur ad expensas faciendas; et unusquisque sociorum habet potestatem in domo, sicut in democratiis quilibet de populo habet potestatem, quasi ex aequali et principes parum possunt.

Lectio 11

[74391] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 1 Secundum unamquamque autem et cetera. Postquam philosophus distinxit diversas species politicae et oeconomicae communicationis, hic distinguit amicitiarum species secundum praedicta. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod secundum unamquamque urbanitatem id est politicae ordinem, videtur esse quaedam amicitiae species accipienda, eo quod in unaquaque politia invenitur aliquid iustum. Amicitia autem et iustitia quodammodo circa idem sunt, ut supra dictum est.

[74392] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 2 Secundo ibi: regi quidem etc., manifestat propositum. Et primo quidem quantum ad politias rectas. Secundo quantum ad politias perversas, ibi, in transgressionibus autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit qualiter sit amicitia secundum regnum. Secundo qualiter secundum aristocratiam, ibi, sed et viri ad uxorem et cetera. Tertio qualiter secundum timocratiam, ibi: quod autem fratrum et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter sit amicitia inter regem et subditos. Secundo comparat amicitiam paternam amicitiae regali, ibi, talis autem et paterna et cetera. Dicit ergo primo, quod inter regem et subditos est amicitia superabundantiae secundum rationem beneficii, sicut est beneficentis ad beneficiatum. Pertinet enim ad regem ut benefaciat subditis; si enim sit bonus, habet curam subditorum ut bene operentur: intendit enim subditos facere virtuosos. Unde et nominatur ex hoc quod dirigit subditos, sicut pastor oves. Propter quod Homerus regem Agamenonem nominavit pastorem populorum.

[74393] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit: talis autem et paterna etc., comparat paternam amicitiam regali. Et circa hoc quatuor facit. Primo comparat amicitiam paternam regali. Et dicit quod amicitia paterna est talis, scilicet similis regali.

[74394] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 4 Secundo ibi: differt autem etc., ostendit differentiam utriusque amicitiae. Et dicit, quod praedictae duae amicitiae differunt secundum magnitudinem beneficiorum. Quamvis enim beneficium regis simpliciter sit maximum inquantum respicit totam multitudinem, tamen per comparationem ad unam personam, beneficium patris est maius. Est

enim pater filio causa trium maximorum bonorum: primo enim generando est sibi causa essendi, quod reputatur esse maximum. Secundo educando est sibi causa nutrimenti; tertio instruendo est sibi causa disciplinae. Haec autem tria non solum attribuuntur patribus respectu filiorum, sed etiam *progenitoribus*, idest avis et proavis, respectu nepotum et pronepotum.

[74395] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 5 Tertio ibi: et natura enim etc., probat, quod dixerat, scilicet quod talis sit amicitia paterna sicut et regalis. Naturaliter enim pater principatur filiis et progenitores nepotibus sicut et rex subditis. Unde et filii sunt in potestate patris, et nepotes in potestate avi, sicut et subditi in potestate regis.

[74396] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 6 Quarto ibi: in superexcessu autem etc., ostendit in quo conveniant omnes huiusmodi amicitiae. Et ponit duo. Quorum unum est, quod omnes huiusmodi amicitiae consistunt in quodam superexcessu unius ad alterum; et quia in rege et subditis hoc est manifestum, manifestat hoc circa patres et filios. Quia enim pater est superexcedens, inde est, quod parentes honorantur a filiis. Honor enim superexcellenti debetur, ut in primo habitum est; et idem dicendum est circa progenitores. Aliud autem est quod in huiusmodi amicitiis non est idem iustum ex utraque parte ut scilicet rex idem faciat subdito quod subditus regi, vel pater filio quod filius patri; sed attenditur utrimque iustum secundum dignitatem, ut scilicet uterque faciat alteri quod dignum est: quia sic etiam amicitia inter eos consideratur, ut unus alterum amet secundum quod dignum est.

[74397] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit: sed et viri etc., ostendit qualiter sit amicitia secundum aristocratiam. Et dicit, quod amicitia quae est inter virum et uxorem, est talis sicut ea quae est in aristocratia, in qua praeficiuntur aliqui secundum virtutem et propter eam amantur. Et quia illi qui praeficiuntur sunt meliores, ideo attribuitur eis plus de bono, inquantum scilicet aliis praeferuntur et unicuique tamen attribuitur id quod ei convenit. Virtuosi enim in principatu constituti non subtrahunt subditis bonum, quod eis congruit. Et per hunc etiam modum conservatur iustitia secundum aristocratiam: et ita est etiam in amicitia viri et uxoris. Vir enim, quia melior est praeficitur uxori, tamen vir non praeripit ea quae sunt uxoris.

[74398] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: quod autem fratrum etc., ostendit qualiter amicitia accipiatur secundum timocratiam. Et dicit, quod amicitia quae est inter fratres assimulatur *etairikae*, id est amicitiae coaetaneorum. Fratres enim sunt aequales et coaetanei. Et tales videntur esse unius disciplinae, et unius moris ut plurimum, eo quod mores sequuntur consuetudinem vitae, ut in secundo habitum est. Et ex hoc patet, quod tali amicitiae assimilatur amicitia quae est secundum timocratiam, in qua cives, qui praeficiuntur, sunt aequales et *epiiches*, idest virtuosi. Unde iustum est, quod in parte principentur, ita scilicet quod unus non habeat totum principatum sed particularem, ita quod in principatu aequentur; et sic etiam est amicitia inter eos. Et hoc etiam manifeste observatur in amicitia fratrum et coaetaneorum sive connutritorum.

[74399] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit: in transgressionibus autem etc., ostendit qualiter sit amicitia, secundum politias corruptas. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod in huiusmodi politiis est parum de amicitia. Secundo ostendit in qua earum sit minimum de amicitia,

ibi: et minime in pessima etc.; tertio in qua earum sit plurimum, ibi, quae autem in democratiis et cetera. Dicit ergo primo, quod *in transgressionibus*, idest in politiis corruptis, sicut parum est de iustitia, ita etiam parum est de amicitia, quae est quodam modo circa idem iustitiae.

[74400] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit: et minime in pessima etc., ostendit in qua corruptarum politiarum sit minimum de amicitia. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, in quibus enim nihil et cetera. Tertio ostendit qualiter debeat intelligi quod dictum est, ibi, secundum quod quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod cum in corruptis politiis sit parum de amicitia, consequens est, quod minimum sit de amicitia in pessima politiarum corruptarum, scilicet in tyrannide, in qua aut nihil aut valde parum est de amicitia.

[74401] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 11 Deinde cum dicit in quibus enim etc., probat propositum. Quia enim amicitia in communicatione consistit, ut supra ostensum est, manifestum est, quod si inter imperantem et imperatum nihil sit commune, puta cum imperans suum proprium bonum intendit; neque amicitia inter eos esse poterit, sicut neque iustitia est inter eos, inquantum scilicet imperans usurpat sibi totum bonum, quod debetur imperato. Hoc autem accidit in tyrannide, quia tyrannus non intendit bonum commune, sed proprium, et sic ita se habet ad subditos sicut artifex ad instrumentum, et anima ad corpus, et dominus ad servum. Utitur enim tyrannus subditis ut servis.

[74402] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 12 Haec enim tria, quae dicta sunt, iuvantur ab his quae utuntur eis inquantum moventur ab eis, scilicet servus a domino, corpus ab anima, instrumentum ab artifice. Non tamen est amicitia utentium ad ea quibus utuntur; quia et si in aliquo prosunt eis, non intendunt per hoc bonum eorum nisi secundum quod refertur ad proprium bonum. Et hoc praecipue manifestum est de artifice in comparatione ad instrumenta inanimata, ad quae non est amicitia neque iustitia, quia non communicant in operatione humanae vitae. Et similiter non est amicitia ad equum vel bovem, quamvis sint animata. Et ita etiam non est amicitia domini ad servum inquantum est servus, quia non habent aliquid commune sed totum bonum servi est domini, sicut totum bonum instrumenti est artificis. Servus enim est quasi instrumentum animatum, sicut et e converso instrumentum est quasi servus inanimatus.

[74403] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit secundum quod quidem igitur etc., ostendit qualiter sit intelligendum quod dictum est. Et dicit, quod secundum praemissa non est amicitia domini ad servum inquantum est servus, est tamen amicitia ad ipsum inquantum est homo. Potest enim esse aliqua iustitia cuiuslibet hominis ad omnem hominem, in quantum possunt communicare in aliqua *lege* et in aliqua *compositione*, idest in aliquo pacto vel promisso, et per hunc etiam modum potest esse amicitia domini ad servum inquantum est homo. Et sic patet, quod in tyrannide, in qua principes utuntur subditis ut servis, parum est de amicitia et iustitia.

[74404] Sententia Ethic., lib. 8 l. 11 n. 14 Deinde cum dicit: quae autem in democratiis etc., ostendit in qua corruptarum politiarum sit plurimum de amicitia. Et dicit, quod in democratia: quia in hac politia illi qui principantur in multis intendunt ad commune bonum, inquantum volunt

aequari populares insignibus, intendentes principaliter ad bonum popularium. Oligarchia autem medio modo se habet: quia neque intendit ad bonum multitudinis sicut democratia, neque ad bonum unius tantum sicut tyrannis, sed ad bonum paucorum.

Lectio 12

[74405] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 1 In communicatione quidem igitur et cetera. Postquam philosophus distinxit species amicitiae, secundum species politicae et oeconomicae communicationis, hic subdividit praedictas amicitiarum species. Et circa hoc duo facit. Primo ponit commune principium dividendi amicitias; secundo specialiter agit de quibusdam amicitiis, ibi, sed et cognata videtur et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit commune principium distinguendi amicitias: concludens ex praemissis, quod sicut supra dictum est, omnis amicitia in communicatione consistit.

[74406] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 2 Secundo ibi: dividet autem utique etc., distinguit secundum communicationem species amicitiae, de quibus minus videtur. Et dicit, quod secundum diversitatem communicationis potest aliquis distinguere abinvicem et ab aliis amicitiam *cognatam*, idest quae est inter consanguineos, et *ethairicam, id est quae* est inter connutritos. Cognati enim communicant in origine, etairi autem in nutritione.

[74407] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 3 Tertio ibi: politicae autem etc., distinguit secundum hoc amicitias, de quibus magis videtur. Et dicit quod amicitiae *politicae*, idest quae sunt inter concives, et quae sunt *contribulium*, idest inter homines eiusdem tribus, et quae sunt *connavigantium*, idest inter eos qui simul navigant, et quaecumque aliae tales, puta commilitantium vel constudentium, magis habent similitudinem communicationis quam cognata et etayrica; in his enim amicitiis manifeste confiteri oportet, quod ratio amicitiae sit communicatio. Inter quas et potest ordinari amicitia quae est inter eos qui simul peregrinantur. Sed in amicitia cognata et ethayrica non est aliquid praesens et permanens id in quo communicatur, unde magis latet.

[74408] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit: sed et cognata etc., determinat specialiter de quibusdam amicitiis. Et primo de amicitia cognata. Secundo de amicitia quae est inter virum et uxorem ibi, viro autem et uxori et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit cognatam amicitiam. Secundo proprietates partium singularium assignat, ibi, est autem ad parentes quidem et cetera. Circa primum tria facit. Primo agit de amicitia patris ad filium. Secundo de amicitia fratrum adinvicem, ibi, fratres autem adinvicem et cetera. Tertio de amicitia aliorum consanguineorum, ibi: nepotes autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit, quomodo se habeat paterna amicitia ad alias consanguineorum amicitias. Et dicit quod cum amicitia cognatorum videatur esse *multifaria*, idest in multas species divisa propter diversos consanguinitatis gradus, omnes tamen huiusmodi amicitiae dependent ex paterna sicut ex principio, ut ex sequentibus patebit.

[74409] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 5 Secundo ibi, parentes quidem enim etc., assignat rationem huius amicitiae. Et dicit, quod parentes diligunt filios eo quod sunt aliquid ipsorum. Ex semine enim parentum filii procreantur. Unde filius est quodammodo pars patris ab eo separata. Unde haec amicitia propinquissima est dilectioni qua quis amat seipsum, a qua omnis amicitia derivatur, ut in nono dicetur. Unde rationabiliter paterna amicitia ponitur esse principium. Filii autem diligunt parentes, inquantum habent esse ab eis, sicut si pars separata diligeret totum a quo separatur.

[74410] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 6 Tertio ibi: magis autem sciunt etc., comparat amicitiam paternam ad filialem. Et circa hoc tria facit. Primo praefert amicitiam paternam filiali. Secundo praefert amicitiam maternam paternae, ibi, ex his autem manifestum et cetera. Tertio manifestat quiddam quod dixerat, ibi: parentes quidem enim et cetera. Circa primum ponit tres rationes. Quarum prima talis est. Tanto aliquem rationabile est magis amare quanto magis cognoscit dilectionis causam. Sicut autem dictum est, causa quare parentes amant filios est, quia sunt aliquid ipsorum. Causa autem quare filii diligunt est, quia sunt a parentibus. Magis autem possunt scire patres qui sint ex eis nati, quam filii ex quibus parentibus sint orti. Parentibus enim nota fuit generatio, non autem filiis, qui nondum erant. Unde rationabile est quod parentes magis ament filios quam e converso.

[74411] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: et magis quo approximatur et cetera. Quae talis est. Ratio dilectionis in omni amicitia cognata est propinquitas unius ad alterum. Sed ille *a quo*, scilicet generans, propinquior est genito quam factum facienti, id est quam genitum generanti. Genitum enim, sicut dictum est, est quasi quaedam pars generantis separata. Unde videtur comparari ad generantem, sicut partes separabiles ad totum, puta dens vel capillus vel si quid est aliud huiusmodi; huiusmodi autem partes quae separantur a toto magnam propinquitatem habent ad totum, quia totum in se continet ipsas, non autem e converso et ideo ad partes vel nihil videtur attinere totum, vel minus quam e converso. Pars enim, etsi sit aliquid totius, non tamen est idem ipsi toti, sicut tota pars concluditur in toto. Unde rationabile est quod parentes magis diligant filios quam e converso.

[74412] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 8 Tertiam rationem ponit ibi, sed cum multitudine et cetera. Manifestum est enim quod amicitia per diuturnitatem temporis confirmatur. Manifestum est autem quod in maiori multitudine temporis parentes diligunt filios quam e converso; parentes enim diligunt filios statim natos. Sed filii diligunt parentes processu temporis quando accipiunt *intellectum*, idest intellectus usum, vel ad minus sensum ad discernendum parentes ab aliis. Nam a principio omnes viros appellant patres et feminas matres, ut dicitur in primo physicorum. Unde rationabile est quod parentes plus diligant filios quam e converso.

[74413] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit: ex his autem etc., comparat maternam dilectionem paternae. Et dicit quod ex praedictis rationibus potest esse manifestum quare matres magis ament filios, quam etiam patres. Et hoc quidem manifestum est quantum ad primam rationem. Magis enim possunt scire matres qui sint eorum filii quam patres. Similiter etiam quantum ad tertiam; prius enim tempore matres ex convictu concipiunt amoris affectum ad filios quam pa-

tres. Sed quantum ad secundam rationem partim quidem sic, partim autem aliter se habet. Nam pater dat filio principaliorem partem scilicet formam, mater vero materiam, ut dicitur in libro de generatione animalium.

[74414] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit: parentes quidem enim etc., manifestat id quod dixerat in secunda ratione, quod scilicet filii magis sint proximi parentibus quam e converso. Hoc enim contingit, quia parentes diligunt filios, quasi seipsos. Filii enim qui ex parentibus generantur sunt quasi ipsi parentes, alteri ab eis existentes in hoc solum quod ab eis separantur, sed filii diligunt parentes non quasi aliquid ipsorum existentes, sed inquantum sunt ab eis nati.

[74415] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit: fratres autem etc., determinat de amicitia fraterna. Et primo ponit rationem huius amicitiae. Secundo ostendit per quid huiusmodi amicitia confirmetur, ibi, magnum autem et cetera. Dicit ergo primo, quod fratres se amant adinvicem ex eo quod ab eisdem nascuntur. Quae enim uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt quodammodo eadem. Unde, cum filii sint quodammodo idem parentibus, sicut dictum est, identitas filiorum *ad illa*, idest ad parentes, facit ipsos filios quodammodo esse idem. Et inde est quod fratres dicimus esse idem secundum sanguinem et secundum radicem et secundum alia huiusmodi. Et quamvis sanguis parentum (qui est radix communis) sit idem simpliciter, remanet tamen aliqualiter ista identitas etiam in filiis, qui dividuntur a parentibus et abinvicem.

[74416] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit: magnum autem etc., ostendit per quid huiusmodi amicitia confirmetur. Et dicit quod multum confert ad fraternam amicitiam quod fratres sint connutriti et propinqui secundum aetatem, quia naturaliter coaetanei seinvicem diligunt. Et homines *etairi*, idest simul nutriti, consueverunt esse unius moris, quod est causa mutuae dilectionis. Et inde est quod amicitia fraterna similis est etayricae, id est connutritivae.

[74417] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit: nepotes autem etc., determinat de amicitia aliorum consanguineorum. Et dicit quod nepotes et alii consanguinei appropinquant sibiinvicem propinquitate generis et amicitiae, inquantum sunt *ex his*, idest inquantum procedunt ex fratribus qui sunt filii eorumdem parentum. Ex hoc enim dicuntur consanguinei quod ab eisdem procedunt. Dicuntur autem huiusmodi magis vel minus propinqui, inquantum sunt propinquiores vel remotiores a praeduce, id est a prima radice consanguinitatis. Primum enim oportet accipere mensuram in omnibus.

[74418] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 14 Deinde cum dicit: est autem ad parentes etc., ponit proprietates praedictarum amicitiarum. Et primo paternae. Secundo fraternae, ibi, sunt autem et in fraterna et cetera. Tertio eius quae est inter alios consanguineos, ibi, analogum autem et cetera. Circa primum ponit duas proprietates. Quarum prima est quod filii habent amicitiam ad parentes, sicut ad quoddam bonum superexcellens, quia ipsi sunt maxime benefactores, inquantum ipsi sunt filiis causa essendi et nutriendi et disciplinae; et talis est etiam amicitia hominis ad Deum.

[74419] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 15 Secundam proprietatem ponit ibi: habet autem et cetera. Et dicit quod amicitia quae est inter filios et parentes habet etiam delectationem et utilitatem,

tanto magis quam amicitia extraneorum quanto magis communem vitam gerunt. Ex quo provenit quod sunt sibiinvicem maxime utiles et delectabiles.

[74420] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 16 Deinde cum dicit: sunt autem etc., ponit proprietatem fraternae amicitiae. Et dicit quod in fraterna amicitia inveniuntur eadem quae inveniuntur in amicitia *etayrica*, id est connutritorum. Et si fratres sint *epiiches*, idest virtuosi et totaliter sibi similes in moribus, tanto magis ex connutritione est inter eos amicitia quanto sibiinvicem sunt proximiores. Et hoc quidem secundum tria. Primo quidem secundum diuturnitatem temporis, quia statim nati seinvicem dilexerunt. Secundo vero secundum perfectiorem similitudinem. Magis enim videntur esse unius moris fratres qui sunt ex eisdem geniti, et sic videntur habere eamdem naturalem dispositionem et sunt simul nutriti et similiter disciplinati a parentibus. Tertio secundum experientiam amicitiae, quia secundum multum tempus unus probavit alium, et ideo horum amicitia est maxima et firmissima.

[74421] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 17 Deinde cum dicit: analogum autem etc., ponit proprietatem amicitiae quae est inter alios consanguineos. Et dicit, quod ea quae pertinent ad amicitiam consanguineorum aliorum oportet accipere secundum proportionem amicitiae fraternae, quia alii consanguinei derivantur a fratribus, ut supra dictum est.

[74422] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 18 Deinde cum dicit: viro autem et uxori etc., determinat de amicitia viri et uxoris. Et circa hoc tria facit. Primo assignat rationes huius amicitiae. Secundo ostendit per quid huiusmodi amicitia confirmetur, ibi, coniunctio autem et cetera. Tertio respondet cuidam quaestioni, ibi, qualiter autem convivendum et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit proprias rationes huius amicitiae. Secundo ostendit quomodo haec amicitia se habeat ad communes rationes amicitiae, ibi: *propter haec autem* etc. Circa primum duo facit. Primo ponit propriam rationem huius amicitiae quae communiter competit tam hominibus quam aliis animalibus. Secundo ponit rationem quae proprie se habet ad homines, ibi, aliis quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod inter virum et uxorem videtur esse quaedam amicitia naturalis. Et hoc probat per locum a minori: homo enim est animal naturaliter politicum; et multo magis est in natura hominis quod sit animal coniugale. Et hoc probat duabus rationibus.

[74423] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 19 Quarum prima est quia ea quae sunt priora et necessariora magis videntur ad naturam pertinere: societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis sicut pars est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum. Secunda ratio est, quia procreatio filiorum, ad quam ordinatur coniunctio viri et uxoris, est communis aliis animalibus, et ita sequitur naturam generis. Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal coniugale quam politicum.

[74424] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 20 Deinde cum dicit: aliis quidem igitur etc., assignat propriam rationem amicitiae coniugalis quae convenit tantum hominibus; concludens ex praemissis, quod in aliis animalibus est communicatio inter marem et feminam *in tantum* sicut dictum est,

idest solum ad procreationem filiorum; sed in hominibus mas et femina cohabitant non solum causa procreationis filiorum, sed etiam propter ea quae sunt necessaria ad humanam vitam. Statim enim apparet quod opera humana quae sunt necessaria ad vitam sunt distincta inter marem et feminam; ita quod quaedam conveniunt viro, puta ea quae sunt exterius agenda, et quaedam uxori, sicut nere et alia quae sunt domi agenda. Sic igitur sibiinvicem sufficiunt, dum uterque propria opera redigit in commune.

[74425] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 21 Unde patet quod amicitia coniugalis in hominibus non solum est naturalis sicut in aliis animalibus, utpote ordinata ad opus naturae quod est generatio, sed etiam est oeconomica utpote ordinata ad sufficientiam vitae domesticae.

[74426] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 22 Deinde cum dicit propter haec autem etc., ostendit qualiter haec amicitia se habeat ad communes amicitiae rationes. Et dicit, quod ex praedictis apparet quod amicitia coniugalis habet utilitatem, inquantum scilicet per eam fit sufficientia vitae domesticae. Habet etiam delectationem in actu generationis, sicut et in ceteris animalibus. Et si vir et uxor sint *epiiches*, idest virtuosi, poterit eorum amicitia esse propter virtutem. Est enim aliqua virtus propria utriusque, scilicet viri et uxoris, propter quam amicitia redditur iucunda utrique. Et sic patet quod huiusmodi amicitia potest esse et propter virtutem et propter utile et propter delectabile.

[74427] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 23 Deinde cum dicit coniunctio autem etc., ostendit per quid firmetur huiusmodi amicitia. Et dicit, quod causa stabilis et firmae coniunctionis videntur esse filii. Et inde est quod *steriles*, qui scilicet carent prole, citius ab invicem separantur. Fiebat enim apud antiquos separatio matrimonii sterilitatis causa. Et huius ratio est quia filii sunt commune bonum amborum, scilicet viri et uxoris, quorum coniunctio est propter prolem. Illud autem quod est commune continet et conservat amicitiam quae, ut supra dictum est, in communicatione consistit.

[74428] Sententia Ethic., lib. 8 l. 12 n. 24 Deinde cum dicit: qualiter autem etc., respondet cuidam quaestioni: scilicet qualiter debeant convivere vir et uxor. Sed ipse respondet, quod quaerere hoc nihil est aliud quam quaerere qualiter se habeat id quod iustum est inter virum et uxorem. Sic enim debent adinvicem convivere, ut uterque servet alteri quod iustum est. Quod quidem diversificatur secundum diversos. Non enim idem iustum videtur esse observandum ad amicum et extraneum et connutritum et discipulum; et ideo huiusmodi consideratio pertinet ad oeconomicam, seu politicam.

Lectio 13

[74429] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 1 Trinis itaque existentibus et cetera. Postquam philosophus distinxit amicitiae species, hic ostendit qualiter in eis fiant accusationes seu conquestiones. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quid oporteat in amicitiis observari ad querimonias vitandas. Secundo ostendit in quibus amicitiis fiunt querimoniae, ibi, fiunt autem accusationes et cetera. Tertio ostendit quae sit ratio querimoniae, ibi, videtur autem quemadmodum iustum et cetera.

Dicit ergo primo, quod sunt tres species amicitiae, sicut supra dictum est, scilicet propter virtutem, propter delectabile et propter utile. Et secundum unamquamque earum possunt amici se habere vel secundum aequalitatem vel secundum superexcellentiam. Et hoc manifestat per singulas species.

[74430] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 2 In amicitia enim quae est secundum virtutem possunt amici fieri et illi qui sunt aequaliter boni, et etiam melior peiori. Et similiter in amicitia delectabilis possunt esse aequaliter delectabiles, vel in hoc secundum excellentiam et defectum se habere. Et iterum in amicitia quae est propter utile possunt secundum utilitates adaequari, et etiam differre secundum magis et minus. Si igitur sint aequales amici secundum quamcumque speciem amicitiae, oportet quod adaequentur et quantum ad hoc quod est amare, ut scilicet aequaliter uterque ab altero diligatur, et quantum ad reliqua, sicut sunt obsequia amicorum. Si autem fuerint inaequales, oportet quod utrique eorum assignetur aliquid secundum proportionem excessus et defectus.

[74431] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: fiunt autem accusationes etc., ostendit in quibus amicitiis fiant querelae. Et primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, qui quidem enim et cetera. Dicit ergo primo, rationabiliter contingere quod accusationes et querelae, prout scilicet unus amicus accusat alterum vel conqueritur de altero, fiunt vel in sola amicitia quae est propter utile, vel maxime in ea.

[74432] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit: qui quidem enim etc., manifestat propositum. Et primo ostendit quod in amicitia quae est propter virtutem non fit accusatio vel querela. Secundo, quod nec etiam multum fit in amicitia quae est propter delectabile, ibi, non omnino autem et cetera. Tertio ostendit quod maxime fit accusatio et querela in amicitia quae est propter utile, ibi, quae autem propter utile et cetera. Dicit ergo primo, quod illi qui sunt amici propter virtutem, prompti sunt ad hoc quod sibiinvicem benefaciant. Haec enim est propria operatio et virtutis et amicitiae, scilicet bene operari ad amicum. Et cum ita sit quod uterque ad hoc intendat, ut obsequatur amico, non potest contingere quod exinde proveniant accusationes et pugnae.

[74433] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 5 Nullus enim vult contristare eum qui se amat et sibi benefacit, sed, si sit gratus, ille qui recipit beneficium studet ad retribuendum per aliud beneficium. Et si detur quod unus eorum sit superexcellens, quamvis non tantum recipiat quantum impendit, tamen si sortitur illud quod appetit, non accusabit amicum suum. Hoc autem quod ab utroque appetitur est *bonum*, idest conveniens et honestum; et hoc est illud quod non excedit facultatem amici.

[74434] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit: non omnino autem etc., ostendit qualiter se habeat circa amicitiam delectabilis. Et dicit quod neque etiam in amicitiis quae sunt propter delectationem passim fiunt accusationes et querelae, etsi aliquando contingant fieri. Si enim in mutua societate gaudent, uterque habet quod quaerit, scilicet delectationem. Et ideo nullus est locus querelae. Si autem unus ab altero delectationem non recipiat, ridiculum est quod ille alter eorum accuset illum qui delectationem non exhibet, cum in sua potestate habeat cum illo non morari.

[74435] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit: quae autem propter utile etc., ostendit qualiter se habeat in amicitia utilis. Et dicit quod illa amicitia quae est propter utile, maxime patitur accusationes et querelas. Illi enim qui utuntur se invicem ad utilitatem, semper pluri indigent quam eis detur, et existimant quod minus recipiant quam eis conveniat. Et ideo conqueruntur quod non tanta recipiant quantis indigent; praesertim cum sint tantorum digni. E contrario autem benefactores dicunt, quod non possunt ad tanta danda sufficere quantis indigent illi qui ab eis bene patiuntur.

[74436] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit: videtur autem, quemadmodum etc., assignat rationem, quare contingit querela in amicitia utilis. Et primo quantum ad aequales. Secundo quantum ad inaequales, ibi, differunt autem, et in his et cetera. Circa primum duo facit. Primo assignat rationem. Secundo movet dubitationem, ibi, dubitationem autem habet et cetera. Circa primum duo facit: primo assignat rationem querelarum, quae sunt in amicitia utilis. Secundo docet huiusmodi querelas vitare, ibi, potenti autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit rationem. Secundo exponit quod dixerat, ibi, est autem legalis quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod duplex est iustum. Unum quidem, quod non est scriptum sed rationi inditum, quod supra nominavit iustum naturale. Aliud autem est iustum secundum legem scriptam, quod supra in quinto nominavit iustum legale.

[74437] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 9 Et similiter est duplex utilitas, quam oportet in amicitiis consequi. Quarum una est moralis, quando scilicet unus exhibet utilitatem alteri secundum quod pertinet ad bonos mores. Et haec utilitas respondet iusto non scripto. Alia autem est utilitas legalis, prout scilicet unus exhibet utilitatem alteri, secundum quod est lege statutum. Maxime igitur fiunt accusationes in amicitia utilis quando non secundum idem fit commutatio utilitatis; puta cum unus exhibet utilitatem secundum exigentiam legis, alter vero requirit eam secundum convenientiam bonorum morum. Et sic fit dissolutio amicitiae.

[74438] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit: est autem legalis etc., manifestat quod dixerat. Et primo quantum ad utilitatem legalem. Secundo quantum ad moralem, ibi, moralis autem et cetera. Dicit ergo primo, quod legalis utilitas consistit *in dictis*, idest in conventionibus, quae fiunt ex condicto utriusque. Et haec est duplex. Quaedam enim est omnino foralis, id est per modum emptionis et venditionis, quae scilicet est *ex manu in manum*, scilicet cum aliquis statim accipit quod ei promittitur pro obsequio impenso. Alia autem est liberalior, quae habet temporis dilationem, sed tamen determinatum est quid pro quo debeat dari. Et sic non est dubium, sed manifestum, quid sit debitum, est tamen hic quaedam amicabilis dilatio eius quod debetur. Et ideo apud quosdam talium, non oportet per aliquem iudicem iustitiam exhibere, sed fidelitatem servant in commutationibus et aestimatur quod propter hoc sint diligendi.

[74439] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 11 Deinde cum dicit: moralis autem etc., exponit quae sit moralis utilitas. Et dicit, quod moralis utilitas non consistit in dictis, id est in conventionibus quae fiunt ex condicto sed sicut consuevit aliquid gratis dari amico, ita unus dat cuicumque alii sine pacto foris expresso; sed tamen quantum ad intentionem ille qui dat dignum reputat, ut reportet

aliquid aequale, vel etiam maius, ac si non esset gratis dans, sed accommodans. Si autem non hoc modo fiat commutatio, ut scilicet ille qui accepit restituat et solvat aequale aut maius, ille qui dedit accusabit recipientem et conqueretur de eo.

[74440] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 12 Consequenter autem assignat praedictorum causam. Et dicit, quod hoc quod dictum est, scilicet quod ille qui gratis dat retributionem quaerit, ideo accidit quia omnes vel plures volunt, idest approbant honesta, sed tamen in suis actibus eligunt ea quae sibi sunt utilia; quod autem aliquis benefaciat alteri non ea intentione, ut contra patiatur restitutionem beneficii, est honestum. Et ideo, ut homines sint aliis accepti, volunt videri hoc modo benefacere. Sed quod aliquis beneficia recipiat est utile et ideo homines (hoc) eligunt, quantumcumque aliud praetendant.

[74441] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 13 Deinde cum dicit: potenti autem etc., ostendit quomodo huiusmodi querimonia sit vitanda. Et dicit, quod ille qui recipit beneficium, si potest, debet retribuere secundum dignitatem eorum quae recepit, et hoc propria sponte, quia non debet aliquis facere amicum involuntarium, ut scilicet velit gratis accipere ab eo qui noluit gratis dare. Sed in hoc peccavit a principio ille qui beneficium accepit quod hoc passus est ab eo a quo non oportuit; non enim recepit beneficium a vero amico, neque ab homine qui beneficium contulit propter ipsum cui datum est, sed propter utilitatem inde speratam. Ille igitur qui beneficium recepit debet solvere danti, sicut fit *in dictis*, idest in conventionibus quae fiunt ex condicto. Et si potest reddere aequivalens ei quod recepit, debet *confiteri*, scilicet protestando, se totum restituisse. Si vero non possit reddere, neque etiam ille qui dedit beneficium dignum reputat ut sit ab eo exigendum.

[74442] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 14 Est ergo hoc observandum, quod tali benefactori, qui retributionem intendit, sit retribuendum, si recipiens possit. Sed a principio, quando homo beneficium recipit, debet attendere a quo recipiat; utrum scilicet ab amico gratis dante, vel ab eo qui retributionem quaerit, et similiter debet homo attendere in qua re beneficium recipiat, utrum scilicet possit recompensare vel non, ut sic sustineat se beneficiari vel non.

[74443] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 15 Deinde cum dicit dubitationem autem habet etc., movet dubitationem circa praedicta. Et primo proponit dubitationem. Et dicit, quod dubitatio est utrum retributionem faciendam oporteat mensurare secundum utilitatem eius qui recepit beneficium vel secundum operationem eius qui dedit beneficium.

[74444] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 16 Secundo ibi: patientes quidem enim etc., assignat rationem dubitationis. Illi enim, qui recipiunt beneficia intendentes attenuare suscepta beneficia, dicunt se talia recepisse a beneficis quae parva erant illis ad dandum et quae illi poterant de facili ab aliis recipere. E converso autem benefactores volentes magnificare sua beneficia, dicunt se contulisse maxima eorum quae habebant, et qualia non poterant ab aliis recipere et quod ea contulerunt in periculis et in magnis necessitatibus.

[74445] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 17 Tertio ibi: igitur propter utile etc., solvit dubitationem. Et dicit quod, si amicitia sit propter utile, mensura retributionis debet accipi secundum utilitatem

quam percepit ille qui passus est beneficium. Iste enim est, qui indiguit beneficio. Et sufficit ei quod tentet reddere aequalem retributionem; tantum ergo fuit adiutorium benefactoris quantum recipiens fuit adiutus, et ideo tantum debet reddere quantum accepit de adiutorio. Et si plus faciat, melius est. In amicitiis autem quae sunt secundum virtutem, non sunt quidem accusationes, sicut supra dictum est.

[74446] Sententia Ethic., lib. 8 l. 13 n. 18 Est tamen in eis facienda recompensatio. Et hic electio vel voluntas conferentis beneficium habet similitudinem mensurae. Quia mensura uniuscuiusque generis est id quod est principale in genere illo. Principalitas autem virtutis et moris consistit in electione. Et ideo in amicitia quae est secundum virtutem, debet fieri recompensatio secundum voluntatem eius qui beneficium contulit, etiam si parvum aut nullum auxilium ex hoc est aliquis consequutus.

Lectio 14

[74447] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 1 Differunt autem et in his et cetera. Postquam philosophus ostendit qualiter fiant accusationes in amicitia utilis, quae est secundum aequalitatem, hic ostendit, quomodo fiant accusationes in amicitiis quae sunt secundum superexcellentiam. Et circa hoc tria facit. Primo proponit controversiam quae in talibus amicitiis fieri consuevit. Secundo assignat controversiae rationem, ibi, existimat enim melior etc.; tertio determinat veritatem, ibi, videtur autem uterque et cetera. Dicit ergo primo, quod etiam in amicitiis, quae sunt secundum superexcellentiam, est quaedam differentia et discordia inter amicos, dum uterque, scilicet et maior et minor, dignum reputat quod ipse plus habeat. Et si hoc non fiat, dissolvitur propter hoc amicitia.

[74448] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit existimat enim etc., assignat rationem praedictae discordiae. Et primo ponit rationem quae movet maiores. Secundo rationem quam inducunt minores, ibi, indigens autem et cetera. Dicit ergo primo, quod quantum ad amicitiam quae est secundum virtutem, ille qui est melior existimat conveniens esse sibi quod plus habeat. Si enim bono debetur bonum, conveniens est quod meliori plus de bono attribuatur. Et similiter in amicitia quae est secundum utile, ille qui est utilior aestimat quod ipse debeat plus habere.

[74449] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 3 Non enim oportet, sicut dicunt, quod ille qui est inutilis aequalia recipiat ei qui utilior est. Esset enim quaedam *ministratio*, idest servitus, et non amicitia, si commoda quae ex amicitia proveniunt non distribuerentur secundum dignitatem operum, ut scilicet ille qui melius operatur plus habeat. Existimatur enim, quod sicut in mercationibus ex communi pecunia plura recipiunt illi qui plus posuerunt, ita etiam debeat fieri in amicitia quod qui plura apposuit ad amicitiam plura recipiat.

[74450] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit: indigens autem etc., ponit rationem quam inducunt inferiores. E converso enim loquuntur indigens in amicitia utilis et deterior in amicitia virtutis. Dicunt enim, quod ad amicum excellentem in bono pertinet quod ipse sufficienter

provideat amicis indigentibus. Nulla enim videretur esse utilitas, quod aliquis inferior esset amicus alicui virtuoso vel potenti, si nihil ab eo recipere debeat.

[74451] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit: videtur autem etc., determinat veritatem. Et primo proponit veritatem. Secundo manifestat eam, ibi: virtutis quidem enim etc.; tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod et utique et cetera. Dicit ergo primo quod *uterque*, scilicet et superior et inferior, recte videtur aestimare id quod dignum est, quia utrique oportet aliquid plus dare, non tamen de eodem; sed ei qui superexcellit debet plus dari de honore, ei autem qui indiget debet plus dari de lucro.

[74452] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit: virtutis quidem enim etc., manifestat quod dictum est. Et primo per rationem. Secundo per exemplum, ibi, sic autem habere et cetera. Tertio probat quiddam quod dixerat, ibi: possibile enim et cetera. Dicit ergo primo, quod ideo superexcellenti debet dari plus de honore, quia honor est propria retributio pro operibus virtutis et pro beneficiis praestitis, in quibus excedunt maiores. Sed per lucrum praestatur auxilium contra indigentiam, quam patiuntur inferiores.

[74453] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: sic autem habere hoc etc., manifestat idem per exemplum. Sic enim videmus accidere in urbanitatibus, id est in dispositionibus civitatum; non enim in civitatibus honoratur ille qui nullum bonum tribuit communitati, sed ei qui aliquod beneficium communitati contulit, datur commune bonum, quod est honor. Non enim de facili contingit, quod aliquis a communitate simul et divitias et honores recipiat. Non enim aliquis sustineret quod haberet minus quantum ad omnia; scilicet et quantum ad divitias et quantum ad honores. Sed ei qui diminutus est in pecuniis propter expensas quas in servitium communitatis fecit, tribuunt civitates honorem, ei vero, qui propter sua servitia expectat dona, tribuunt pecunias.

[74454] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 8 Dictum est enim supra, quod illud quod est secundum dignitatem observatum et exhibitum facit aequalitatem proportionalem in amicitiis et sic amicitias conservat. Sicut igitur civitates quibusdam exhibent honores, quibusdam pecuniam secundum eorum dignitatem, sic faciendum est quando sunt amici inaequales: ut scilicet ei qui suo beneficio in pecuniarum exhibitione utilis fuit, vel qui opera virtuosa peregit, reddatur honor, ita quod retributio fiat, etsi non de aequivalenti, tamen de eo quod fieri potest.

[74455] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit possibile enim etc., probat quod sufficiat reddere quod contingit; quia amicitia requirit id quod est possibile amico, non autem semper id quod esset dignum, quia quandoque non esset possibile. Non enim potest in omnibus beneficiis retribui condignus honor, sicut patet in honoribus qui exhibentur Deo et parentibus, quibus nullus potest aliquando retribuere condignum. Si tamen aliquis famuletur Deo et parentibus secundum suam potentiam, videtur esse *epiiches*, idest virtuosus.

[74456] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit propter quod et utique etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Et primo concludit ex dictis, quod non licet filio abnegare patrem, sed patri licet quandoque abnegare filium.

[74457] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 11 Secundo ibi: debentem enim etc., manifestat, quod dictum est, duabus rationibus. Quarum prima est quia filius, cum sit constitutus debitor patri propter suscepta beneficia, debet ei retribuere, nec potest aliquid dignum facere beneficiis receptis. Unde semper remanet debitor. Et ideo non licet ei abnegare patrem. Sed illi quibus debetur aliquid, habent potestatem dimittendi eos qui sibi debent. Et ita pater habet potestatem dimittendi filium.

[74458] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 12 Secundam rationem ponit ibi simul autem forte et cetera. Et dicit, quod nullus filius videtur recedere a patre abnegando ipsum, nisi forte per excellentem malitiam, quia, praeter amicitiam naturalem quae est inter filium et patrem, humanum est, quod aliquis non expellat eum qui sibi auxiliatus est. Et ita iniquissimum est, quod filius expellat patrem. Sed si filius sit malus, pater debet fugere eum vel ad minus non dare magnam operam ad providendum ei sufficienter, quia per hoc in malitia cresceret. Multi enim sunt qui volunt bene pati ab aliis, sed fugiunt benefacere ac si hoc esset inutile.

[74459] Sententia Ethic., lib. 8 l. 14 n. 13 Ultimo autem epilogando concludit quod de his, quae ad species amicitiae pertinent in tantum dictum est. Et sic terminatur sententia octavi libri.

Liber 9

Lectio 1

[74460] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 1 In omnibus autem dissimilium et cetera. Postquam philosophus ostendit quid est amicitia, et determinavit de amicitiae speciebus, hic in nono libro determinat de amicitiae proprietatibus. Et primo ponit proprietates amicitiae. Secundo movet quasdam dubitationes circa praedeterminata, ibi, dubitatur autem utrum oportet et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat ea quae pertinent ad conservationem et dissolutionem amicitiae. Secundo determinat de amicitiae effectibus, ibi, amicabilia autem quae ad amicos et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat ea quae pertinent ad conservationem amicitiae. Secundo determinat quaedam, quae pertinent ad dissolutionem ipsius, ibi, habet autem dubitationem et de eo et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit id quod est amicitiae conservativum. Secundo ostendit quomodo per huius defectum amicitia turbatur, ibi: hic quidem igitur inventa est et cetera. Tertio docet remedia contra huiusmodi periculum, ibi: dignitatem autem et cetera.

[74461] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 2 Et quia in amicitiis aequalium manifestum est, quod amicitia conservatur per hoc quod aequivalens redditur, manifestat primo qualiter possit conservari amicitia, quae est dissimilium personarum adinvicem, quod magis dubium esse videbatur. Et dicit, quod in omnibus talibus amicitiis dissimilium personarum puta patris ad filium, regis ad subditum, et sic de aliis, adaequat et conservat amicitiam hoc, quod exhibetur *analogum*, id est id quod est proportionale utrique. Et hoc manifestat per exemplum eius quod accidit in politica iustitia, secundum quam, ut dictum est in V: coriario pro calciamentis quae dedit fit retributio secundum dignitatem, quod est secundum proportionem; et idem est de textore, et de reliquis artificibus.

[74462] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit: hic quidem igitur etc., ostendit quomodo propter defectum analogi turbatur amicitia. Et circa hoc duo facit. Primo proponit causam quare huiusmodi perturbatio contingere non potest circa iustitiae commutationem. Et dicit, quod *hic*, scilicet in commutationibus politicis inventa est quaedam *communis mensura*, scilicet denarius, ad quem sicut ad mensuram omnia, commutabilia referuntur. Et eorum pretium per denarios mensuratur. Et ideo certum esse potest quid pro quo reddendum sit. Sed ea quae secundum amicitiam commutantur, puta affectus et obsequia amicorum, appretiari pecunia non possunt.

[74463] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 4 Et ideo secundo ibi, in amicitia autem etc., ostendit quomodo propter defectum analogi amicitia perturbatur. Et primo ostendit ex eo quod non fit recompensatio ab uno amico alteri. Secundo ex eo quod non recompensatur id quod quaerebatur, ibi, contendunt autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit causam perturbationis amicitiae. Secundo ostendit in quibus amicitiis hoc contingat, ibi, accidunt autem talia et cetera. Circa primum considerandum est, quod recompensatio amicitiae attenditur secundum duo. Primo quidem quantum ad interiorem affectum amoris, et quantum ad hoc dicit, quod quandoque in amicitia contingit quod amator accusat eum quem amat, quoniam cum ipse superabundanter amet, non redamatur ab eo quem amat. Et quandoque sua accusatio est iniusta, puta si contingat, quod nihil habeat in se unde sit dignus amari. Secundo fit recompensatio amicitiae quantum ad exteriora dona vel obsequia. Et quantum ad hoc dicit, quod multoties ille qui amatur accusat amatorem, quia cum prius repromiserit sibi omnia, tandem nihil perficit.

[74464] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit: accidunt autem etc., ostendit in quibus amicitiis haec contingant. Et dicit, quod praedictae mutuae accusationes inter amatorem et amatum accidunt, quando amator amat amatum propter delectationem, amatus autem amat amatorem propter utile. Contingit autem quandoque, quod ista non existunt; quia scilicet nec amatus exhibet amatori delectationem nec amator amato utilitatem, et ideo fit dissolutio amicitiae, cum non permaneant illa, propter quae sola amicitia erat. Non enim seinvicem propter seipsos amabant, sed propter praedicta, scilicet utilitatem et delectationem, quae non sunt permanentia, et ideo nec tales amicitiae sunt permanentes. Sed, sicut supra dictum est, amicitia quae est propter bonos mores est permanens, quia secundum eam amant seinvicem amici propter seipsos.

[74465] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit contendunt autem etc., ostendit quomodo amicitia turbatur per hoc quod non recompensatur id quod quaerebatur, sed aliud. Et dicit, quod multoties amici contendunt adinvicem, cum non recompensentur eis illa quae appetunt, sed quaedam alia. Cum enim aliquis non potitur eo quod desiderat, simile est ac si nihil ei fieret. Et ponit exemplum de quodam cytharoedo, cui quidam repromisit, quod quanto melius cantaret, tanto plus ei daret; cum autem in mane post cantum petiisset repromissiones sibi adimpleri, respondit promissor, quod ipse pro delectatione reddiderat ei delectationem, quia versa vice in aliquo eum delectaverat. Et si quidem citharoedus quaerebat delectationem, sufficienter se habet recompensatio facta. Si vero promissor quaerebat delectationem, cytharoedus autem lucrum, non est bene facta communicatio, quia unus eorum habet quod quaerebat, alius autem non. Ille enim qui exhibet

aliquid, ad illa attendit quibus indiget, et horum gratia dat illa quae dat.

[74466] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit dignitatem autem etc., docet remedia contra praedictas amicitiae turbationes. Et circa hoc duo facit. Primo docet quae sint observanda, ad hoc quod pax amicitiae conservetur. Secundo determinat quamdam dubitationem, ibi, dubitationem autem habent et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit ad quem pertineat aestimare dignam recompensationem in amicitiis. Secundo ostendit qualiter huiusmodi recompensatio fiat, ibi, in quibus autem non fit et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod aestimatio dignae recompensationis pertinet ad eum qui primo accepit beneficium. Secundo ostendit quomodo ex eius defectu sequitur accusatio in amicitiis, ibi, praeaccipientes autem et cetera.

[74467] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 8 Dicit ergo primo, quod ordinare dignitatem recompensationis pertinet ad utrumque: scilicet ad eum qui ante dedit, et ad eum qui ante accepit beneficium. Sed tamen ille qui ante dedit, videtur concedere iudicium recompensationis illi qui accepit, sicut dicitur de Protagora philosopho, quod cum doceret discipulos, iubebat quod discipulus honoraret eum muneribus quantum dignum sibi videbatur dare pro his quae eo docente sciebat; et tantum accipiebat ab unoquoque eorum. In talibus enim amicitiae obsequiis sufficit quibusdam quod eis redditur secundum aestimationem recipientium beneficia. Et sic videntur sufficienter mercedem recipere; quia merces datur viro, scilicet benefico, non autem rei exhibitae. Et ideo sufficiens videtur esse merces quae sufficit viro, etiam si non aequiparet beneficium.

[74468] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit praeaccipientes autem etc., ostendit quomodo perturbatio amicitiae provenit ex defectu eorum qui primo accipiunt. Et dicit, quod illi qui primo accipiunt pecuniam, ante scilicet quam serviant, deinde nihil faciunt eorum quae promiserunt, quia forte promissiones fuerunt superfluae, convenienter accusantur, quia non perficiunt ea quae promiserunt. Et hoc coguntur facere sophistae, quia pro omnibus quae sciunt nihil daretur eis, si committerent arbitrio discentium sicut Protagoras faciebat, eo quod tota eorum scientia in quibusdam apparentibus et frivolis consistit. Sic igitur isti convenienter accusantur, dum non faciebant illa pro quibus mercedem accipiebant.

[74469] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit: in quibus autem etc., ostendit quomodo debeat fieri recompensatio in amicitiis. Et primo quantum ad amicitias quae sunt secundum virtutem. Secundo quantum ad alias amicitias, ibi, non tali autem existente et cetera. Dicit ergo primo, quod si non fiat collatio beneficii propter *confessionem*, idest promissionem alicuius certi ministerii, sicut in praedictis fiebat: (contingit quandoque) quod illi qui ante dant beneficia aliquibus propter ipsos accipientes, et non intuitu alicuius recompensationis. Manifestum est ex praedictis in VIII quod tales sunt inaccusabiles. Hoc enim pertinet ad amicitiam quae est secundum virtutem, in qua facienda est retributio, respiciendo ad electionem, sive affectum facientis. Electio enim maxime pertinet ad amicitiam et virtutem, sicut supra dictum est.

[74470] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 11 Et sicut hoc observatur in amicitia quae consistit in communicatione virtutis, sic etiam observandum est in communicatione philosophiae, puta inter magistrum et discipulum. Non enim dignitas philosophiae quam quis addiscit, potest mensurari se-

cundum pecuniam nec potest discipulus aequivalens pretium magistro reddere; sed forte reddendum est illud quod sufficit, sicut etiam Deo et parentibus.

[74471] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit: non tali autem etc., ostendit qualiter fiat recompensatio in aliis amicitiis. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, quantum enim et cetera. Tertio respondet tacitae quaestioni, ibi, oportet autem forte et cetera. Dicit ergo primo, quod si non sit talis datio, quod scilicet aliquis det amico propter seipsum sed in aliquo recipiendo sit dantis intentio, oportet quod fiat retributio quae videatur ambobus digna, scilicet et danti et accipienti. Et si hoc non contingat, debet aestimare dignam compensationem ille qui prius habuit beneficium. Et hoc non solum est necessarium, sed etiam iustum.

[74472] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit quantum enim utique etc., probat propositum. Et primo per rationem. Secundo per auctoritatem legis, ibi, alicubi autem et cetera. Dicit ergo primo, quod quantum aliquis est adiutus per beneficium amici in amicitia utilis, aut quantum acceptat delectationem in amicitia delectabilis, tantum dignum est quod recompenset, quia sic etiam videtur fieri in emptionibus, quod scilicet quantum aliquis aestimat rem, pro tanto emat eam. Quantum autem aliquis sit adiutus ex beneficio, vel quantum acceptet delectationem, ipse maxime scire potest qui est adiutus vel delectatus. Et ideo necessarium et iustum est quod eius existimationi committatur recompensatio.

[74473] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit: alicubi autem etc., ostendit idem ex auctoritate legis. Et dicit quod in aliquibus civitatibus lege statuitur, quod non fiat aliqua vindicta circa voluntarias conventiones si postea aliquis eorum se deceptum reputet, quasi oporteat ut, si aliquis voluntarie credidit alicui beneficium suum vel obsequium, quod solvatur secundum eius iudicium cui credidit secundum modum primae communicationis. Existimant enim legislatores quod ille cui a principio concessum est, magis iuste debet ordinare recompensationem quam ille qui ei concessit. Et hoc ideo, quia multa sunt quae non aequaliter appretiantur illi qui iam habent ea et illi qui de novo volunt ea accipere. Videtur enim singulis quod propria bona quae dant sint digna multo pretio. Sed tamen retributio debet fieri in tantum quantum aestimant recipientes.

[74474] Sententia Ethic., lib. 9 l. 1 n. 15 Deinde cum dicit: oportet autem etc., respondet tacitae quaestioni dicens, quod ille qui recipit beneficium debet appretiare ipsum non secundum hoc quod ei videtur dignum postquam iam habet, sed quantum appretiabatur antequam haberet. Solent enim homines appretiari bona temporalia adepta minus quam quando ea non habita cupiebant, et praecipue in necessitate existentes.

Lectio 2

[74475] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 1 Dubitationem autem habent et cetera. Postquam philosophus ostendit quod amicitia conservatur per recompensationem proportionalem, hic movet

quasdam dubitationes circa beneficia amicorum et recompensationes eorundem. Et primo movet dubitationes. Secundo solvit eas, ibi, igitur omnia talia et cetera. Circa primum movet tres dubitationes. Quarum prima est: utrum circa omnia oportet magis beneficia patri (attribuere) et oboedire ei quam quibuscumque personis aliis, vel circa quaedam sit magis obediendum aliis: puta quod *laborans*, idest infirmus, magis debet obedire medico quam patri; et homo bellicosus magis debet ordinari praecepto ducis exercitus quam praecepto patris. Secunda dubitatio est, utrum aliquis magis debeat ministerium exhibere amico suo vel homini virtuoso. Tertia dubitatio est utrum homo debeat magis retribuere benefactori pro gratia suscepta quam dare amico, si ita contingat quod homo non possit utrique satisfacere.

[74476] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit igitur omnia talia etc., solvit praedictas quaestiones. Et primo solvit in generali; secundo solvit in speciali, ibi: et beneficia quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod omnia huiusmodi determinare per certitudinem non est facile, quia circa praedicta potest attendi differentia multipliciter et secundum omnem modum: scilicet secundum magnitudinem et parvitatem, puta quod aliquis est virtuosus, vel amicus, vel benefactor, vel multum vel parum. Et similiter quandoque est differentia secundum bonum et necessarium: puta ministrare virtuoso seu amico videtur esse melius, sed ministrare benefactori videtur esse magis necessarium. Hoc tamen in talibus est manifestum quod non omnia sunt eidem exhibenda; sed quaedam eis, quaedam aliis.

[74477] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit: et beneficia quidem etc., solvit praemissas quaestiones in speciali. Et primo solvit tertiam dubitationem. Secundo solvit primam, per quam etiam datur intelligi solutio secundae, ibi, quoniam quidem igitur non eadem et cetera. Circa primum tria facit. Primo docet quid sit communiter observandum. Et dicit quod ut in pluribus magis debet homo retribuere benefactori quam dare gratis amico, si utrumque fieri non possit: sicut etiam magis debet reddi mutuum quam gratis dari amico. Eodem enim modo homo tenetur secundum moralem honestatem ad retribuendum beneficia, sicut secundum legalem iustitiam ad mutuum reddendum.

[74478] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 4 Secundo ibi: forte autem neque hoc etc., ponit casum in quo fallit hoc quod dicitur. Et dicit quod forte hoc quod dictum est non est semper observandum, puta in casu in quo aliquis potest liberari a latronibus, potest esse dubitatio quid horum trium sit potius faciendum. Quorum primum est, utrum scilicet homo debeat liberare de manu latronum eum qui quandoque ipsum solvit a vinculis, quicumque ille sit. Secundum est, si benefactor non sit captus et petat sibi in aliquo alio satisfieri, an sit ei retribuendum. Tertium est, utrum homo debeat liberare patrem a latronibus: et hoc tertium est prae omnibus magis eligendum. Videtur enim quod homo debeat magis liberare patrem etiam quam seipsum.

[74479] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 5 Tertio ibi: quod igitur dictum est etc., ostendit qualiter sit observandum quod prius dictum est. Et primo ostendit propositum. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, quod quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod illud quod dictum est, scilicet quod debitum sit reddendum magis quam gratis dandum, est universaliter observandum.

Sed si gratuita donatio excedat in bono virtutis, puta si sit alicui multum virtuoso ministrandum, vel si excedat in necessario, puta cum imminet alicui liberare patrem, debet magis ad hoc declinare. Quandoque enim contingit quod non potest aequiparari hoc quod aliquis retribuit beneficiis praeexistentibus alicui gratuitae dationi: puta cum ex una parte aliquis beneficium confert ei quem scit esse virtuosum, ex alia parte fit retributio ei quem aliquis aestimat malum esse.

[74480] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 6 Nec est mirum, si benefactori quandoque non est retribuendum, quia neque etiam accommodanti quandoque debet homo reaccommodare; contingit enim quandoque quod aliquis malus accommodet alicui virtuoso, aestimans se acquirere aliquod lucrum ex eo. Virtuosus autem non sperat lucrum si mutuet malo; si igitur secundum veritatem ita se habet quod ille sit malus, manifestum est quod non est aequalis dignitas quod retribuatur ei et quod detur bono. Si autem non ita se habet quod benefactor sit malus, sed ita existimat ille qui recepit beneficium, non videtur inconveniens facere, si magis det gratis studioso.

[74481] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit: quod quidem igitur etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Patet enim ex his quae nunc dicta sunt, verum esse id quod multotiens dictum est, scilicet quod rationes quae sunt circa actiones et passiones humanas non possunt habere aliquid determinatum secundum certitudinem, sicut nec ea circa quae sunt.

[74482] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., solvit primam dubitationem. Et primo ostendit quod non omnia sunt patri exhibenda. Secundo determinat quae quibus exhibenda sint, ibi: videbitur autem utique et cetera. Dicit ergo primo non esse immanifestum quod non sunt eadem omnibus reddenda. Unde nec patri sunt reddenda omnia, sicut nec apud gentiles omnia sacrificantur Iovi, sed quaedam aliis diis. Quia ergo alia debentur parentibus et fratribus et amicis et benefactoribus singulis eorum sunt attribuenda ea quae sunt eis propria et quae ad eos pertinent. Et eadem ratio est de virtuosis.

[74483] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 10 Et hoc etiam homines observare videntur: quia ad nuptias, secundum quas fit propagatio generis, vocant homines cognatos, quibus est commune genus. Et similiter ad actiones quae sunt circa nuptias vocantur consanguinei. Et propter eamdem rationem aestimant homines quod consanguinei debeant occurrere in *kedea*, id est in conventione in qua tractatur de nuptiis agendis.

[74484] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit: videbitur autem etc., ostendit quae quibus sint attribuenda. Et primo manifestat propositum. Secundo ostendit in quibus hoc sit facile et in quibus difficile: ibi: eorum quidem igitur et cetera. Dicit ergo, quod in his quae pertinent ad sustentationem quae est per nutrimentum, videtur quod filii maxime debeant sufficientiam praebere parentibus. Sunt enim in hoc debitores eis, sicut causis essendi per generationem. Unde et circa haec quae pertinent ad conservationem ipsius esse, magis debent subvenire parentibus quam sibiipsis. Similiter etiam parentibus debent homines honorem tamquam causis essendi, sicut et diis.

[74485] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 12 Non tamen omnem honorem debent homines parentibus: quia neque eumdem honorem debent patri et matri, neque iterum patri debet homo honorem

qui debetur sapienti vel qui debetur duci exercitus. Sed patri debet homo honorem paternum et matri maternum. Similiter etiam et cuilibet seni debetur honor propter aetatem in assurgendo et inclinando eis et in huiusmodi. Amicis autem et fratribus debet homo fiduciam et communicationem omnium. Et similiter consanguineis et his qui sunt unius tribus, et concivibus et reliquis huiusmodi semper tentandum est attribuere id quod est proprium unicuique, et adaptare singulis ea quae eis competunt secundum proprietatem, puta aetatis et virtutem, puta sapientiae, et usum officii, sicut duci exercitus.

[74486] Sententia Ethic., lib. 9 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit: eorum quidem igitur etc., ostendit in quibus hoc sit facile et difficile. Et dicit quod iudicium de talibus est facile in his quae sunt unius generis, puta quod magis est subveniendum magis consanguineo inter duos consanguineos, vel magis sapienti inter duos sapientes. Sed difficilius est iudicare de differentibus: puta utrum magis sit subveniendum sapientiori, vel magis consanguineo. Et quamvis hoc sit difficile determinare, non tamen oportet recedere ab huiusmodi consideratione; sed determinare id quod dictum est, sicut fieri potest.

Lectio 3

[74487] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 1 Habet autem dubitationem et cetera. Postquam philosophus determinavit de his quae pertinent ad conservationem amicitiae, hic determinat ea quae spectant ad eius dissolutionem. Et circa hoc duo facit. Primo inquirit quando debeat dissolvi amicitia. Secundo ostendit qualiter homo se debeat habere ad amicum post amicitiae dissolutionem, ibi: utrum igitur nihil alienius et cetera. Circa primum duo facit. Primo inquirit de dissolutione amicitiae ad eos qui mutantur a pristina conditione. Secundo de dissolutione amicitiae ad eos qui in eodem statu permanent, ibi, si autem hic quidem permaneat et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit dubitationem. Secundo ponit solutionem quantum ad amicitiam utilis et delectabilis, ibi: vel ad eos quidem etc.; tertio quantum ad amicitiam quae est propter virtutem, ibi, si autem acceptet et cetera. Dicit ergo primo, quod dubitatio est, utrum debeat dissolvi amicitia vel non debeat ad eos qui non permanent in eadem conditione secundum quam amici erant.

[74488] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit vel ad eos quidem etc., solvit dubitationem quantum ad amicitiam utilis vel delectabilis. Et primo ostendit qualiter huiusmodi amicitiae dissolvantur. Secundo ostendit quomodo circa eas fiant iustae accusationes, ibi, accusabit autem et cetera. Dicit ergo primo, quod non est inconveniens, si dissolvatur amicitia ad eos qui sunt amici propter utile vel propter delectabile cessante utilitate vel delectatione; quia secundum has amicitias homines amant delectationem et utilitatem, non personas hominum propter seipsas. Unde, deficiente utilitate vel delectatione, rationabile est quod desinat amicitia.

[74489] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit: accusabit autem etc., ostendit quomodo circa huiusmodi amicitias oriantur iuste accusationes. Et dicit quod iuste aliquis accusabit illum

qui cum amet propter utilitatem vel delectationem, simulat se amare propter moralem virtutem. Ut enim in principio huius tractatus dictum est, plures sunt differentiae amicitiae. Unde potest contingere quod *non similiter*, idest secundum unam amicitiae speciem, aliqui sunt amici et existimantur esse, puta si sunt amici propter utilitatem et existimantur esse propter virtutem. Et in hoc casu, si ille qui se existimat amari propter virtutem decipiatur ex seipso, ita quod ille qui eum amat nihil operetur ad huiusmodi deceptionem, ille qui deceptus est debet causari contra se ipsum;

[74490] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 4 Sed quando decipitur per alterius simulationem, iustum est quod accuset decipientem, multo magis quam eos qui corrumpunt numismata, in quantum malignitas illius qui simulat virtutem consistit in operatione quae est circa rem honorabiliorem. Multo enim honorabilior virtus quam pecunia: unde qui falso simulant virtutem, maligniores sunt his qui fingunt falsam monetam.

[74491] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit: si autem acceptet etc., solvit praedictam quaestionem quantum ad amicitiam quae est secundum virtutem. Et primo ostendit quod ad eos qui non permanent in virtute est amicitia dissolvenda. Secundo quomodo sit dissolvenda, ibi, utrum igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo iterat quaestionem. Si enim aliquis acceptet ad suam amicitiam quasi bonum et postea fiat malus, ita quod eius malitia videatur manifeste, quaestio est: utrum debeat postmodum amari.

[74492] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 6 Secundo ibi: vel non possibile etc., solvit hanc quaestionem. Et dicit duo, quorum unum est: quod non est possibile quod ille cuius malitia manifestatur, ametur a virtuoso, quia virtuoso non potest esse amabile quodcumque, sed solum bonum honestum. Secundum est, quod non oportet eum qui iam factus est malus amari; idest non est utile neque decens, quia non oportet quod homo amet malum neque assimiletur pravo viro. Et hoc sequeretur si conservaretur amicitia ad eum qui est malus. Dictum est enim supra, quod simile simili est amicum: et ita non potest esse quod diu conservetur amicitia ad malum nisi sit aliqua similitudo malitiae.

[74493] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit: utrum igitur etc., ostendit qualiter sit talis amicitia dissolvenda. Et primo proponit quaestionem: utrum scilicet homo statim debeat dissolvere amicitiam ad eum qui factus est malus.

[74494] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 8 Secundo ibi: vel non omnibus etc., solvit quaestionem. Et dicit quod hoc non est faciendum in omnibus, ut statim amicitia dissolvatur; sed solum in illis qui propter magnitudinem malitiae sunt insanabiles, id est non possunt de facili reduci ad statum virtutis. Si autem aliqui sunt qui suscipiant directionem, ut scilicet possint reduci ad statum rectitudinis, magis est eis auxilium ferendum ad recuperandum bonos mores quam ad recuperandum substantiam amissam, inquantum virtus melior est et magis propria amicitiae quam pecunia. Cum autem dissolvit aliquis amicitiam ad eum qui factus est malus non videtur aliquid inconveniens facere: quia non erat amicus huic vel *tali*, idest vitioso, sed virtuoso. Et ideo, ex quo alteratur a prima dispositione, amicus qui non potest eum reducere ad salutem, convenienter recedit ab eius amicitia.

[74495] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit: si autem hic quidem etc., agit de dissolutione amicitiae (ad eos qui in eodem statu permanent). Et primo movet quaestionem. Si enim unus amicorum permaneat in pristino statu; alius autem fiat magis virtuosus, ita quod fiat magna differentia virtutis inter utrumque; quaestio est utrum ille qui profecit in virtute debeat uti ut amico illo qui non profecit.

[74496] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 10 Secundo ibi: vel non contingit etc., solvit quaestionem. Et dicit quod hoc non est possibile, ut scilicet proficiens conservet amicitiam ad non proficientem. Et hoc maxime apparet in magna distantia amicorum: puta in amicitiis quae fiunt ex pueritia. Si enim unus permanet puer secundum mentem, alius autem fiat optimus vir, non poterunt remanere amici, cum non complaceant sibi in eisdem, neque etiam de eisdem gaudeant et tristentur. Et sine hoc non potest amicitia conservari, ad quam maxime requiritur quod amici convivant. Non possunt autem sibiinvicem convivere, nisi eadem eis placeant et de eisdem gaudeant et tristentur. Et de his dictum est supra.

[74497] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit: utrum igitur nihil etc., inquirit qualiter aliquis se debeat habere ad amicum post amicitiae dissolutionem. Et primo movet quaestionem, utrum scilicet post dissolutionem amicitiae nihil alienius vel familiarius se debeat homo habere ad amicum, quam si nunquam de praeterito fuisset amicus.

[74498] Sententia Ethic., lib. 9 l. 3 n. 12 Secundo ibi: si autem memoriam etc., solvit quaestionem. Et dicit, quod, quia oportet habere memoriam praeteritae consuetudinis, sicut existimamus, quod magis debeat homo aliquid exhibere amicis quam extraneis, ita etiam et his qui in praeterito fuerunt amici debet homo se magis exhibere propter praeteritam amicitiam, nisi in uno casu, scilicet quando propter abundantem malitiam facta est dissolutio amicitiae; tunc enim nihil familiarius homo debet exhibere ei ad quem dissolvit amicitiam.

Lectio 4

[74499] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 1 Amicabilia autem et cetera. Postquam philosophus determinavit de conservatione et dissolutione amicitiae, hic agit de eius effectibus. Et primo ostendit, qui sunt effectus amicitiae. Secundo determinat de eis, ibi, benevolentia autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit, qui sunt amicitiae effectus; secundo ostendit quomodo ad eos se habeant boni, ibi, ad se ipsum autem etc.; tertio quomodo ad praedicta se habeant mali, ibi, videntur autem dicta et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit originem effectuum sive actuum amicitiae. Secundo enumerat huiusmodi effectus vel actus, ibi, ponunt enim amicum et cetera. Dicit ergo primo, quod amicabilia id est amicitiae opera, quibus aliquis ad amicos utitur, et secundum quae determinantur amicitiae, videntur processisse ex his quae sunt homini ad seipsum. Sic enim videtur esse unus homo alteri amicus, si eadem agit ad amicum quae ageret ad seipsum.

[74500] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit: ponunt enim amicum etc., enumerat

opera amicitiae. Et ponit tria: quorum primum consistit in voluntaria exhibitione beneficiorum. Et dicit quod homines ponunt illum esse amicum qui vult et operatur ad amicum bona, vel apparentia, gratia ipsius amici. Dicit autem *volentem et operantem*, quia unum sine altero non sufficit ad amicitiam. Neque enim videtur esse amicabilis beneficientia si unus alteri benefaciat invitus, vel si voluntatem opere explere negligat. Dicit autem *bona vel apparentia*, quia interdum aliquis ex amicitia exhibet alteri, quae aestimat ei bona, etsi non sint. Dicit autem *illius gratia*, quia si homo exhiberet voluntarius alicui beneficia, non quasi intendens bonum illius, sed sui ipsius, non videretur esse vere amicus illius, sed sui ipsius, sicut cum aliquis nutrit equum propter commodum suum.

[74501] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 3 Secundum pertinet ad benevolentiam: quod ponit ibi: vel volentem esse et cetera. Et dicit, quod amicus vult suum amicum esse, et vivere gratia ipsius amici et non propter seipsum, ut scilicet quaerat ex eo solum proprium commodum. Et hoc patiuntur matres ad filios, quod scilicet volunt eos esse et vivere; et similiter amici, cum intervenit aliqua amicitiae offensa. Etsi enim non velint propter offensam amicabiliter amicis convivere, saltem volunt eos esse et vivere.

[74502] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 4 Tertium pertinet ad concordiam: quod ponit ibi: hi autem et cetera. Quae quidem potest attendi quantum ad tria. Primo quantum ad exteriorem convictum. Secundo quantum ad electionem. Tertio quantum ad passiones, ad quas omnes sequitur gaudium et tristitia. Unde dicit, quod quidam determinant illum esse amicum qui convivit, quantum ad primum, et qui eadem eligit quantum ad secundum, et qui condolet et congaudet quantum ad tertium. Et haec etiam considerantur in matribus respectu filiorum.

[74503] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 5 Subdit autem, quasi epilogando, quod per aliquod dictorum determinatur amicitia; aestimant enim homines inter illos esse amicitiam in quibus horum aliquod invenitur.

[74504] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit: ad se ipsum autem etc., ostendit qualiter circa haec se habeant boni. Et primo ostendit qualiter se habeat circa haec bonus ad se ipsum; secundo quomodo se habeat ad alterum, ibi, ad amicum autem etc.; tertio movet quandam quaestionem, ibi: ad se ipsum autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo assignat rationem cuiusdam quod dixerat, ibi, videtur enim et cetera. Tertio manifestat principale propositum, ibi, iste enim et cetera. Dicit ergo primo, quod unumquodque praedictorum convenit homini virtuoso respectu suiipsius. Aliis autem, qui non sunt virtuosi, in tantum praedicta conveniunt respectu suiipsorum, inquantum se aestimant virtuosos esse.

[74505] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit videtur enim etc., assignat rationem eius quod secundo dictum est. Ideo enim unusquisque amicabilia patitur ad seipsum, secundum quod aestimat se virtuosum, quia virtus et virtuosus videntur esse mensura unicuique homini. In unoquoque enim genere habetur pro mensura id quod est perfectum in genere illo, inquantum scilicet omnia alia iudicantur vel maiora vel minora, secundum propinquitatem vel remotionem a perfectissimo. Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, et homo virtuosus sit perfectus in specie humana, consequens est, ut ex hoc accipiatur mensura in toto humano genere.

[74506] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit: iste enim etc., manifestat principale propositum. Et primo ostendit, quod virtuoso convenit respectu suiipsius id quod pertinet ad beneficientiam. Secundo id quod pertinet ad benevolentiam, ibi: et vivere autem vult etc.; tertio id quod pertinet ad concordiam, sed et convivere et cetera. Dicit ergo primo, quod virtuosus maxime vult sibiipsi bona et vera et apparentia. Eadem enim sunt apud ipsum vera et apparentia bona. Vult enim sibi bona virtutis, quae sunt vera hominis bona; nec huiusmodi voluntas in eo est vana, sed huiusmodi bona etiam operatur ad seipsum, quia boni hominis est ut laboret ad perficiendum bonum.

[74507] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 9 Dictum est enim in secundo, quod virtus facit habentem bonum, et opus eius etiam reddit bonum. Et hoc etiam vult et operatur gratia *suiipsius*, idest gratia intellectivae partis quae est principalis in homine. Unumquodque autem videtur id maxime esse, quod est principale in eo, virtuosus autem semper ad hoc tendit ut operetur id quod est conveniens rationi. Et sic patet, quod semper vult sibi bonum secundum seipsum.

[74508] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit: et vivere autem etc., ostendit, quomodo virtuoso respectu suiipsius conveniat id quod pertinet ad benevolentiam. Et dicit, quod virtuosus maxime vult vivere seipsum, et conservari in esse, et praecipue quantum ad illam animae partem, cui inest sapientia. Si enim homo est virtuosus, oportet quod velit id quod est sibi bonum, quia unusquisque vult sibiipsi bona. Bonum autem est virtuoso suum esse, quod scilicet sit virtuosus.

[74509] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 11 Si autem contingeret, quod aliquis homo fieret alius, puta si secundum fabulas homo transformaretur in lapidem vel asinum, nullus curaret an illud in quod transformaretur haberet omnia bona et ideo unusquisque vult se esse inquantum conservatur id quod ipse est. Id autem, quod maxime conservatur idem in suo esse, est Deus; qui quidem non vult sibi aliquod bonum, quod nunc non habeat, sed nunc habet in se perfectum bonum. Et ipse semper est quod aliquando est, quia est immutabilis. Deo autem maxime sumus similes secundum intellectum, qui est incorruptibilis et immutabilis. Et ideo esse uniuscuiusque hominis maxime consideratur secundum intellectum. Unde virtuosus, qui totus vivit secundum intellectum et rationem, maxime vult seipsum esse et vivere. Vult enim se esse et vivere secundum id quod in eo permanet. Qui autem vult se esse et vivere principaliter secundum corpus, quod transmutationi subiacet, non vere se vult esse et vivere.

[74510] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit: sed et convivere etc., ostendit, quomodo virtuoso competat respectu suiipsius id quod pertinet ad concordiam. Et primo quantum ad convictum. Et dicit, quod virtuosus maxime vult convivere sibiipsi, scilicet revertendo ad cor suum, et secum meditando. Hoc enim facit delectabiliter: uno quidem modo quantum ad memoriam praeteritorum, quia memoria bonorum, quae operatus est, est sibi delectabilis. Secundo quantum ad spem futurorum. Habet enim spem bene operandi in futuro, quae est sibi delectabilis. Tertio quantum ad cognitionem praesentium. Abundat enim secundum mentem *theorematibus*, idest considerationibus veris et utilibus.

[74511] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 13 Secundo ibi, condoletque etc., ostendit, quod virtuosus

habet concordiam ad seipsum secundum passiones. Et dicit, quod ipse maxime condolet et condelectatur sibiipsi, quia toti *sibi*, idest quantum ad partem sensitivam et intellectivam, est idem triste et delectabile, et non aliud alii; quia videlicet pars sensitiva in eo adeo est rationi subiecta, quod sequitur motum rationis, vel saltem non vehementer renititur: non enim ducitur a passionibus sensitivae partis, ut postea passione cessante poeniteat de eo quod iam fecit contra rationem. Sed quia semper secundum rationem agit, non de facili poenitet, et ita maxime consentit sibiipsi.

[74512] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 14 Ultimo autem epilogando concludit, quod praedicta conveniunt virtuoso respectu suiipsius.

[74513] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 15 Deinde cum dicit ad amicum autem etc., ostendit, quomodo praedicta conveniant virtuoso respectu amici. Et dicit, quod virtuosus se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus secundum affectum amici est quasi alius ipse, quia scilicet homo afficitur ad amicum sicut ad seipsum. Videtur igitur, quod amicitia in aliquo praedictorum consistat, quae homines ad seipsos patiuntur; et quod illi vere sint amici quibus praedicta existunt.

[74514] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 16 Deinde cum dicit: ad se ipsum autem etc., movet quamdam dubitationem; utrum scilicet sit amicitia hominis ad seipsum. Et dicit quod ista quaestio relinquenda est in praesenti, quia magis pertinet ad nomen quam ad rei veritatem. Amicitia enim videtur esse inter quoscumque, secundum quod eis competunt duo vel tria ex praedictis. Et cum ad aliquos superabundanter amicitiam habemus, haec assimilatur dilectioni quam habet homo ad seipsum. Unde, cum aliquis vult commendare amicitiam suam ad alterum consuevit dicere: ego diligo eum sicut meipsum. Unde non refert, quantum ad rei veritatem, utrum nomen amicitiae dicatur respectu suiipsius, ex quo ipsa res amicitiae superabundanter competit homini ad seipsum.

[74515] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 17 Deinde cum dicit: videntur autem etc., ostendit qualiter mali se habeant ad praedicta amicitiae opera. Et primo ostendit quod haec non possunt convenire malis. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, si utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi: differunt autem et cetera. Dicit ergo primo, quod praedicta amicitiae opera videntur multis convenire respectu suiipsorum quamvis sint pravi. Tamen considerandum est quod in tantum participant praedictis amicitiae operibus ad seipsos, inquantum placent sibiipsis et aestimant se esse virtuosos. Sed nulli eorum qui sunt valde pravi et nefarii, neque praedicta conveniunt, neque convivere videntur. Et fere nullis pravis videntur convenire praedicta. Raro enim inveniuntur homines pravi qui aestiment se virtuosos suam malitiam non cognoscentes.

[74516] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 18 Deinde cum dicit: differunt autem etc., manifestat propositum. Et primo ostendit quod pravis non convenit respectu suiipsorum opus amicitiae quod pertinet ad beneficentiam. Secundo, quod neque illud quod pertinet ad benevolentiam, ibi, quibus autem multa etc.; tertio quod nec etiam illud quod pertinet ad concordiam, ibi: quaeruntque mali et cetera. Dicit ergo primo, quod mali differunt a seipsis, inquantum scilicet alia concupiscunt secundum partem sensitivam et alia volunt secundum rationem; sicut patet de incontinentibus, qui loco eorum quae secundum rationem iudicant esse sibi bona, appetunt delectabilia quae sunt

eis nociva. Alii autem propter timiditatem et pigritiam praetermittunt operari ea quae secundum rationem iudicant sibi bona. Et sic dupliciter carent beneficentia ad seipsos: uno modo, inquantum operantur sibi nociva; alio modo, inquantum vitant sibi proficua.

[74517] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 19 Deinde cum dicit: quibus autem etc., ostendit quod eis non convenit ad seipsos opus quod competit ad benevolentiam. Et dicit quod illi a quibus facta sunt multa et gravia mala, ita quod propter seipsos ab hominibus odiuntur, non volunt se esse et vivere; sed est eorum vita eis taediosa, cognoscentes se omnibus esse graves, et ita fugiunt vivere in tantum quod quandoque interimunt seipsos.

[74518] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 20 Deinde cum dicit: quaeruntque mali etc., ostendit quod non conveniat malis opus pertinens ad concordiam. Et primo quantum ad convictum. Non enim possunt mali sibiipsis convivere revertendo ad cor suum, sed quaerunt alios cum quibus commorentur, colloquendo et cooperando eis secundum exteriora verba et facta. Et hoc ideo, quia statim secum cogitando de seipsis recordantur multa et gravia mala quae in praeterito commiserunt, et praesumunt se similia facturos in futurum, quod est eis dolorosum. Sed quando sunt cum aliis hominibus, diffundendo se ad exteriora, obliviscuntur suorum malorum. Et sic, cum nihil in seipsis habeant quod sit dignum amari nil amicabile patiuntur ad seipsos.

[74519] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 21 Secundo ibi: neque gaudent etc., manifestat quod non habent secum concordiam quantum ad passiones. Et dicit quod tales neque congaudent neque condolent sibiipsis. Anima enim eorum est in quadam contentione contra seipsam, inquantum scilicet pars sensitiva repugnat rationi; et ex una parte dolet si recedat a delectabilibus propter malitiam in eo dominantem, quae causat huiusmodi tristitiam in parte sensitiva: ex alia autem parte delectatur secundum rationem quae iudicat mala esse vitanda: et sic una pars animae trahit hominem malum ad unam partem, alia autem pars trahit eum ad partem contrariam, ac si anima eius in diversas partes discerperetur et contra seipsam discreparet.

[74520] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 22 Tertio ibi: si autem non possibile etc., removet quandam dubitationem. Posset enim aliquis dicere non esse possibile quod homo pravus simul de eodem doleat et delectetur: et hoc quidem verum est quantum ad sensum utriusque, quamvis causa utriusque simul inesse possit secundum diversas animae partes. Dicit ergo quod si non sit possibile quod homo pravus simul perfecte tristetur et delectetur, tamen parum post delectationem tristatur de hoc ipso quod delectatus est, et vellet quod huiusmodi delectabilia non recepisset. Homines enim pravi replentur poenitentia, quia videlicet impetu malitiae vel passionis cessante, quo mala faciunt, secundum rationem cognoscunt se mala egisse, et dolent. Et sic patet quod pravi non disponuntur amicabiliter ad seipsos, propter hoc quod non habent in seipsis aliquid amicitia dignum.

[74521] Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 23 Deinde cum dicit: si utique sic habere etc., concludit ex praemissis, quod si valde miserum est sic se habere absque amicitia ad seipsum, *intense*, idest vehementi studio fugere debemus malitiam et conari ad hoc quod simus virtuosi. Per hunc enim modum se habebit aliquis amicabiliter ad seipsum, et fiet etiam aliis amicus.

Lectio 5

[74522] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 1 Benivolentia autem et cetera. Postquam philosophus ostendit quae sunt opera amicitiae et quibus conveniant, hic determinat de singulis horum. Praedicta autem amicitiae opera reducuntur ad tria: scilicet beneficentiam, benevolentiam et concordiam, ut dictum est; et ideo de his tribus nunc determinat. Primo quidem de benevolentia, quae consistit in interiori affectu respectu personae. Secundo de concordia, quae etiam in affectu consistit, sed respectu eorum quae sunt personae, ibi, amicabile autem et cetera. Tertio de beneficentia, quae consistit in exteriori effectu, ibi, benefactores autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod benevolentia non est amicitia. Secundo ostendit quod est amicitiae principium, ibi, videtur utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod benevolentia non est amicitia, quae significatur per modum habitus. Secundo, quod non est amatio, quae significatur per modum passionis, ut in octavo dictum est, ibi, sed neque amatio et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod benevolentia videtur esse aliquid simile amicitiae, inquantum scilicet oportet omnes amicos esse benevolos. Non tamen est idem quod amicitia.

[74523] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 2 Secundo ibi: fit enim etc., probat propositum per duo media. Quorum primum est, quod benevolentia potest fieri ad homines ignotos, quorum scilicet experientiam aliquis non accepit cum eis familiariter conversando. Sed hoc non potest esse in amicitia. Secundum medium est, quod benevolentia potest esse latens eum ad quem benevolentiam habemus; quod de amicitia dici non potest; et haec supra in principio octavi dicta sunt.

[74524] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit: sed neque amatio etc., ostendit quod benevolentia non sit amatio, duplici ratione. Quarum prima est, quod benevolentia non habet distensionem animi, neque *appetitum*, idest passionem in appetitu sensitivo, quae animum suo impetu distendit quasi cum quadam violentia ad aliquid movens. Quod quidem accidit in passione amationis; non autem in benevolentia, quae consistit in simplici motu voluntatis.

[74525] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 4 Secundam rationem ponit ibi, et amatio quidem et cetera. Et dicit quod amatio fit cum consuetudine. Importat enim amatio, ut dictum est, quemdam vehementem impetum animi. Non autem consuevit animus statim vehementer ad aliquid moveri; sed paulatim ad maius perducitur. Et ideo per quamdam consuetudinem amatio crescit: sed quia benevolentia importat simplicem motum voluntatis, potest repente fieri, sicut accidit hominibus videntibus pugnas agonistarum. Fiunt enim benevoli ad alterum pugnantium; et placeret aspicientibus quod hic vel ille vinceret; tamen nullam operam ad hoc darent, quia ut dictum est, homines fiunt repente benivoli et diligunt *superficialiter* idest secundum solum et debilem motum voluntatis, non prorumpentem in opus.

[74526] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit: videtur utique etc., ostendit, quod benevolentia sit principium amicitiae. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit benevolentiam esse

amicitiae principium. Secundo ostendit cuius amicitiae principium sit, ibi: non eam quae propter utile et cetera. Dicit ergo primo quod benivolentia videtur esse principium amicitiae, sicut delectari in aspectu alicuius mulieris, est principium amationis eius. Nullus enim incipit amare aliquam mulierem nisi prius fuerit delectatus in eius pulcritudine, nec tamen statim tunc cum gaudet in aspectu formae mulieris amat eam; sed hoc est signum amationis completae, quando si sit absens desiderat eam, quasi graviter ferens eius absentiam, et praesentiam concupiscens. Et similiter se habet de amicitia et benevolentia. Non enim possibile est aliquos esse amicos, nisi prius facti fuerint benevoli.

[74527] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 6 Nec tamen propter hoc, quod sunt benevoli, possunt dici amici: quia ad benevolos pertinet hoc solum, quod velint bona illis quibus sunt benevoli; ita tamen, quod nihil pro eis facerent, neque pro eorum malis turbarentur. Unde potest aliquis translative loquendo dicere, quod benevolentia est quaedam amicitia otiosa, quia scilicet non habet operationem amicabilem adiunctam. Sed quando diu durat homo in benevolentia, et consuescit bene velle alicui, firmatur animus eius ad volendum bonum, ita quod voluntas non erit otiosa, sed efficax; et sic fit amicitia.

[74528] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit: non eam quae propter utile etc., ostendit cuius amicitiae benevolentia sit principium. Et primo ostendit cuius non sit principium. Secundo cuius sit principium, ibi, totaliter autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit quod intendit. Et dicit, quod benevolentia per diuturnitatem et consuetudinem non perducitur ad veram speciem amicitiae, quae est propter utile aut delectabile.

[74529] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 8 Secundo ibi: non enim etc., probat propositum. Non enim benevolentia in illam amicitiam transit, in qua benevolentia locum non habet; non autem habet benivolentia locum in praedictis amicitiis. Et hoc quidem manifeste apparet in amicitia delectabilis, in qua uterque amicorum vult sibi ex altero delectationem, quae quandoque est cum malo alterius, et sic tollitur benevolentia. Sed in amicitia utilis potest esse benivolentia quantum ad eum qui iam recepit beneficia; qui si iuste operetur, retribuit saltem benevolentiam pro beneficiis quae recepit.

[74530] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 9 Sed si aliquis de aliquo velit quod bene se habeat et bene operetur propter spem quam habet ut per illum in bonis abundet, non videtur esse benevolus ad illum, per quem sperat se abundare; sed magis ad se ipsum, sicut etiam non videtur esse amicus alicuius qui aliquam curam apponit ad bonum eius propter aliquam sui utilitatem, ut scilicet ad aliquid ipso utatur.

[74531] Sententia Ethic., lib. 9 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit: totaliter autem etc., ostendit cuius amicitiae benevolentia sit principium. Et dicit, quod universaliter benevolentia videtur esse ad aliquem propter aliquam eius virtutem et epiichiam, cum scilicet alicui videatur, quod ille ad quem est benevolus sit bonus aut fortis aut aliquid huiusmodi, propter quae homines consueverunt laudari; sicut dictum est de agonistis, quibus efficimur benevoli propter fortitudinem quae apparet in eis, vel propter aliquid huiusmodi.

Lectio 6

[74532] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 1 Amicabile autem et cetera. Postquam philosophus determinavit de benevolentia, hic determinat de concordia. Et primo ostendit quid sit concordia; secundo ostendit quibus conveniat, ibi: est autem talis et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quid sit concordia; secundo quomodo se habeat ad amicitiam politicam, ibi: politica autem amicitia et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat genus concordiae. Secundo materiam ipsius, ibi: neque circa quodcumque et cetera. Dicit ergo primo, quod concordia videtur ad genus amicitiae pertinere. Dictum est enim supra, quod ad amicos pertinet, quod eadem eligant, in quo consistit ratio concordiae. Et ex hoc patet, quod concordia non est *homodoxia*, per quod significatur unitas opinionis. Potest enim contingere, quod sint eiusdem opinionis etiam illi qui se invicem non cognoscunt, inter quos tamen non est concordia, sicut nec amicitia.

[74533] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit: neque circa quodcumque etc., inquirit materiam concordiae. Et primo ostendit circa quae non sit concordia. Et dicit, quod non dicuntur concordare homines, qui concordant circa quodcumque, sicut illi qui consentiunt sibiipsis in speculativis, puta de his quae pertinent ad corpora caelestia. Consentire enim sibi invicem in his non pertinet ad rationem amicitiae, quia amicitia ex electione est, iudicium autem de rebus speculativis est ex necessitate conclusionis et ideo nihil prohibet aliquos amicos diversa circa huiusmodi sentire, et aliquos inimicos in his sibi consentire. Unde patet concordiam, quae ad rationem amicitiae pertinet, circa talia non esse.

[74534] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 3 Secundo ibi: sed civitates etc., ostendit circa quae sit concordia. Et primo ostendit in generali, quod est circa operabilia. Et dicit, quod civitates dicuntur concordare sibiinvicem quando consentiunt circa utilia, ita quod eadem eligunt, et communiter operantur ea quae opinantur esse utilia. Et sic patet, quod concordia est circa operabilia.

[74535] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 4 Secundo ibi: et horum circa quae etc., ostendit in speciali circa quae operabilia sit concordia. Et ponit duo. Quorum unum est, quod concordia attenditur circa ea quae habent aliquam magnitudinem. Non enim tollitur concordia aliquorum ex hoc quod in aliquibus minimis dissentiunt. Aliud autem est, quod illa, circa quae est concordia, sint talia, quae possint convenire utrique concordantium, vel etiam omnibus, sive hominibus, sive civibus unius civitatis. Si enim aliquis consentiat alicui, quod habeat id quod nullus alius potest habere, non multum pertinet ad concordiam.

[74536] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 5 Et ponit exemplum de civitatibus, in quibus dicitur esse concordia, quando omnibus civibus idem videtur; puta, quod principes assumantur per electionem, non autem sorte vel per successionem, vel cum videtur Atheniensibus, quod ineant societatem cum Lacedaemoniis ad simul pugnandum contra hostes; vel quando omnibus civibus videtur, quod talis homo, puta Putacus, principetur, si tamen et ipse voluerit principari. Tunc enim, qui hoc volunt

ei concordant.

[74537] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 6 Sed cum quilibet vult seipsum principari, sequitur, quod contendant, sicut de quibusdam recitatur in *Formistis*, id est in quibusdam poematibus. Non enim consistit concordia in hoc quod uterque velit sibiipsi bonum, quamvis videatur similitudo voluntatis secundum proportionem, quia uterque vult bonum sibi. Quinimo hoc est contentionis causa. Sed oportet, ad hoc quod sit concordia, quod consentiant in eodem secundum numerum: sicut cum in aliqua civitate tam plebs quam virtuosi in hoc concordent, quod optimi principentur. Per hunc enim modum omnibus fit illud quod desiderant, quando in eodem omnes consentiunt.

[74538] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: politica autem etc., ostendit qualiter se habeat concordia ad amicitiam politicam. Et dicit, quod amicitia politica, sive sit civium unius civitatis adinvicem, sive sit inter diversas civitates, videtur idem esse quod concordia. Et ita etiam homines dicere consueverunt; scilicet quod civitates, vel cives concordes, habent amicitiam adinvicem. Est enim amicitia politica circa utilia et circa ea quae conveniant ad vitam humanam, circa qualia dicimus esse concordiam.

[74539] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit: est autem talis etc., ostendit in quibus inveniatur concordia. Et primo ostendit quod invenitur in bonis. Secundo ostendit quod non invenitur in pravis, ibi, pravos autem et cetera. Dicit ergo primo, quod concordia talis, qualis determinata est, invenitur in his qui sunt virtuosi. Huiusmodi enim homines sic se habent, quod quilibet eorum, et sibiipsi concordat, et etiam concordant adinvicem inquantum immobiliter permanent in eisdem, et electionibus, et operibus; quia sicut supra dictum est, boni sunt quasi impoenitibiles. Sed addit *ut est dicere* quia non est possibile, quod homines in hac vita omnimodam immutabilitatem habeant.

[74540] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 9 Et ad expositionem dictorum subdit, quod ideo dicuntur in eisdem existentes, quia voluntates talium hominum manent fixae in bono et non transfluunt ex uno in aliud, sicut *Euripus*, idest quidam locus maritimus in Graecia, in quo aqua fluit et refluit. Et huiusmodi homines virtuosi volunt iusta et utilia, et talia communiter appetunt.

[74541] Sententia Ethic., lib. 9 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit: pravos autem etc., ostendit quod in pravis non est concordia. Et dicit quod pravi non possunt concordare, nisi forte parum, sicut et parum possunt esse amici. Ideo autem concordare non possunt, quia volunt superabundanter habere in bonis utilibus, sed volunt *deficere*, idest minus habere, in laboribus qui communiter imminent sustinendi vel etiam in ministrationibus, idest quibuscumque tributis vel servitiis. Et, dum sibi unusquisque vult haec, scilicet superabundare in bonis et deficere in malis, inquirit de proximo suo et impedit eum ne hoc adipiscatur quod ipse cupit. Et ita dum non servant bonum commune quod est iustitia, destruitur inter eos communitas concordiae. Et sic accidit inter eos contentio, dum unus cogit alium ad hoc quod servet ei id quod est iustum, sed tamen ipse non vult alteri iustitiam facere, sed vult superabundare in bonis et deficere in malis, quod est contra aequalitatem iustitiae.

Lectio 7

[74542] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 1 Benefactores autem et cetera. Postquam philosophus determinavit de benevolentia et concordia, hic determinat de beneficentia. Et primo proponit id quod circa eam accidit. Et dicit quod benefactores magis videntur amare eos quibus benefaciunt, quam illi qui bene patiuntur ab eis ament operantes sibi bona.

[74543] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 2 Secundo ibi: et ut praeter rationem etc., movet super hoc quaestionem. Et dicit, quod hoc quod dictum est habet quaestionem, quia videtur praeter rationem contingere. Beneficiati enim ex debito obligantur ad amandum benefactores, sed non e converso.

[74544] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 3 Tertio ibi: pluribus quidem igitur etc., solvit praedictam quaestionem, assignans rationem praedicti accidentis. Et primo ponit rationem apparentem. Secundo assignat rationes veras, ibi, videbitur autem et cetera. Dicit ergo primo, quod pluribus videtur ratio praedicti accidentis esse, quia beneficiati debent aliquid benefactoribus: sed benefactoribus aliquid debetur, sicut et mutuantibus. Hoc autem videmus in mutuis accidere, quod illi qui debent vellent non esse illos quibus debent, ad hoc quod essent immunes a debito. Sed accommodantes, quibus debetur, curam gerunt de salute debentium eis, ne perdant id quod eis debetur; ita etiam videtur quod benefactores velint esse et vivere illos qui ab ipsis bene passi sunt ut acquirant ab eis gratiarum actionem. Sed illi qui beneficia receperunt non curant reddere gratias, sed magis vellent absolvi ab hoc debito. Et ideo non multum amant benefactores.

[74545] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 4 Et hanc quidem rationem Eppicarinus, id est quidam philosophus vel poeta, approbans: (hanc rationem) forte dicet quod hanc rationem dicant quidam considerantes malitiam hominum; assimilatur enim humanae consuetudini quae apud plures invenitur. Multi enim sunt immemores beneficiorum et magis appetunt bene recipere ab aliis quam benefacere.

[74546] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit: videbitur autem etc., assignat veras rationes quatuor. Circa quarum primam duo facit. Primo praefert hanc rationem ei quam supra posuit. Et dicit quod causa eius quod dictum est naturalior esse videtur ea quae nunc dicetur, quia videlicet sumitur ab ipsa natura beneficii, nec est similis rationi supra assignatae quae sumpta est ex parte accommodantium. Accommodantes enim non amant illos quibus accommodant; sed quod volunt eos conservari in esse non est ex amore, sed propter lucrum. Sed benefactores amant secundum appetitum sensitivum, et diligunt secundum electionem eos qui ab eis bona recipiunt, etiam si in nullo sint eis utiles in praesenti, nec exspectent aliquam utilitatem in futuro.

[74547] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 6 Secundo ibi: quod et in artificibus etc., ponit primam rationem. Et dicit quod idem accidit de benefactoribus ad beneficiatos, quod accidit in artificibus respectu suorum operum. Omnis enim artifex diligit proprium opus magis quam diligatur ab eo, etiam si esset possibile quod opus illud fieret animatum. Et hoc maxime videtur accidere circa

poetas qui superabundanter diligunt propria poemata, sicut parentes amant filios. Poemata enim magis ad rationem pertinent secundum quam homo est homo, quam alia mechanica opera. Et huic assimilatur hoc quod accidit circa benefactores diligentes eos quibus benefaciunt. Quia ille qui bene patitur ab aliquo est quasi opus eius. Et ideo magis diligunt benefactores opus suum, scilicet beneficiatos, quam e converso.

[74548] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 7 Positis autem exemplis subiungit omnium rationem. Et dicit quod causa praedictorum est, quia omnibus hominibus est eligibile et amabile suum esse. Unumquodque enim in quantum est bonum est, bonum autem est eligibile et amabile. Esse autem nostrum consistit in quodam actu. Esse enim nostrum est vivere, et per consequens operari. Non est enim vita absque vitae operatione quacumque. Unde unicuique est amabile operari opera vitae. Faciens autem in actu est quodammodo ipsum opus facientis. Actus enim moventis et agentis est in moto et patiente. Ideo itaque diligunt opus suum et artifices et poetae et benefactores, quia diligunt suum esse. Hoc autem est naturale, scilicet quod unumquodque suum esse amet.

[74549] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 8 Rationem autem huius consequentiae, scilicet quod diligant opus, quia diligunt esse: manifestat subdens quod est potentia hoc actu opus nunciat. Homo enim est inquantum habet animam rationalem: anima autem est actus primus corporis physici potentia vitam habentis, id est quod est in potentia ad opera vitae. Sic igitur primum esse hominis consistit in hoc quod habeat potentiam ad opera vitae. Huius autem potentiae reductionem in actu denunciat ipsum opus quod homo facit exercendo actu opera vitae.

[74550] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 9 Secundam rationem ponit ibi simul autem et cetera. Circa quod duo facit. Primo proponit rationem dicens quod unusquisque (enim) diligit proprium bonum. Bonum autem benefactoris consistit in suo actu, quo scilicet beneficia tribuit. Est enim actus virtutis. Et ideo benefactor delectatur in beneficiato sicut in eo in quo invenitur eius bonum; sed bene patiens, qui scilicet recipit beneficium, non habet aliquod bonum honestum in *operante*, id est in benefactore non enim est virtutis actus recipere ab alio beneficia. Sed si habet aliquod bonum, hoc est bonum utile, quod est minus delectabile et amabile quam bonum honestum. Et ita patet quod minus est amabilis benefactor beneficiato quam e converso.

[74551] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 10 Secundo ibi delectabilis autem etc., probat quod supposuerat, dupliciter. Primo quidem quia delectabile quidem circa praesens est ipse actus sive operatio; circa futurum autem spes; circa factum autem sive praeteritum memoria: inter quae tria delectabilissimum est actus, et similiter magis amabile quam spes vel memoria. Benefactori autem manet honestas proprii operis, quia bonum honestum non cito transit, sed est diuturnum; et ita delectatur in eo cui benefecit sicut in praesenti suo bono. Sed utilitas quam patiens recepit de facili transit. Et ita beneficiatus delectatur in benefactore secundum memoriam praeteriti. Magis ergo est delectabile et amabile benefactori bonum honestum quod habet in beneficiato, quam beneficiato bonum utile quod habet in benefactore.

[74552] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 11 Secundo ibi: et memoria etc., probat idem dicens quod memoria *bonorum*, idest honestorum, quae quis in praeterito fecit, est delectabilis. Sed memoria

bonorum utilium quae quis quandoque habuit, vel omnino non est delectabilis, puta cum circa eorum amissionem est quis contristatus; vel minus est delectabilis, quam memoria honestorum, puta quando aliquid ex eis remanet; sed circa expectationem futurorum videtur e converso se habere, scilicet quod magis est delectabile expectare utilia quam expectare honesta.

[74553] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 12 Huius autem diversitatis ratio est, quia bonum ignotum non delectat, sed solum bonum cognitum; honesta autem nemo cognoscit nisi qui habet. Unde cognoscuntur si sint praeterita, non autem si solum sint futura. Bona autem utilia cognoscuntur et praeterita et futura; sed auxilium praeteritorum iam pertransiit. Auxilium autem quod ex eis in futurum expectatur delectat quasi remedium quoddam contra futuras necessitates. Unde plus delectatur homo in spe utilium quam in memoria eorumdem, vel etiam quam in spe honestorum. Sed in memoria honestorum plus delectatur homo, quam in memoria utilium. Benefactor autem habet in beneficiato memoriam boni honesti, beneficiatus autem in benefactore memoriam boni utilis. Delectabilior ergo et amabilior est benefactori beneficiatus, quam e converso.

[74554] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 13 Tertiam rationem ponit ibi, et amatio quidem et cetera. Et dicit, quod amare assimilatur ei quod est facere. Pertinet enim ad amantem, quod velit et operetur bonum ei quem amat, sed amari assimilatur ei quod est pati. Faciens autem superexcellit patienti. Et ideo rationabiliter his qui superexcellunt in agendo, scilicet benefactoribus, et artificibus et poetis consequitur, quod ament et habeant ea quae ad amorem consequuntur.

[74555] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 14 Quartam rationem ponit ibi, adhuc autem et cetera. Illa enim, quae laboriose fiunt ab omnibus magis diliguntur. Sicut illi, qui proprio studio et labore possident divitias magis amant eas quam illi qui accipiunt eas ex successione parentum, vel ex gratuito dono alicuius, unde sic accipientes magis sunt liberales, ut in quarto dictum est. Quod autem aliquis recipiat beneficium ab aliquo est sine eius labore. Sed quod aliquis alteri benefaciat est *operosum*, idest requirens operam et laborem. Unde rationabile est, quod benefactores magis ament beneficiatos, quam e converso.

[74556] Sententia Ethic., lib. 9 l. 7 n. 15 Et hanc rationem confirmat per exemplum matrum, quae magis amant filios quam patres. Tum quia magis laborant circa eorum generationem portando et pariendo eos, quam patres. Tum etiam quia matres magis possunt scire, quod sint earum filii quam patres. Et hoc etiam videtur esse proprium benefactorum, ut scilicet ament beneficiatos inquantum circa eos laborant.

Lectio 8

[74557] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 1 Dubitatur autem et cetera. Postquam philosophus determinavit de conservatione et dissolutione amicitiae, et iterum de amicitiae operibus, hic movet quasdam dubitationes circa amicitiam. Et primo ex parte amantis. Secundo ex parte amatorum, ibi, utrum igitur quam plurimos et cetera. Circa primum duo facit. Primo solvit dubitationem de

amore amantis quem habet ad seipsum. Secundo de amore amantis quem habet ad alterum, ibi, dubitatur autem, et circa felicem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit dubitationem. Secundo ostendit eam esse rationabilem, ibi, increpant enim et cetera. Tertio solvit, ibi, forte igitur tales et cetera. Dicit ergo primo, quod dubitatio est, utrum oporteat quod aliquis diligat seipsum maxime, vel aliquem alium magis quam se.

[74558] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit increpant enim etc., ostendit dubitationem esse rationabilem. Et primo obiicit pro una parte. Secundo pro alia, ibi, rationibus autem his et cetera. Tertio concludit dubitabilitatem quaestionis, ibi, dubitatur autem et cetera. Circa primum primo inducit hoc quod homines increpant illos, qui maxime amant seipsos. Et hoc, quod aliqui sint amatores sui, reputatur quasi ad malum.

[74559] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 3 Secundo ibi: videturque etc., inducit, quod homo pravus omnia facit propter suam utilitatem; et tanto hoc magis observat quanto peior est, et quanto hoc magis facit, magis accusatur ab hominibus, velut qui nihil facit extra seipsum, idest quod sit propter bonum aliorum, sed solum propter suum. Sed homines virtuosi non agunt solum propter se ipsos, sed magis agunt propter bonum honestum et propter amicos, propter quae plerumque praetereunt suas utilitates.

[74560] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit rationibus autem etc., obiicit pro parte contraria. Et dicit, quod a praemissis rationibus dissonant opera, secundum quae homines maxime ostenduntur amare seipsos. Et hoc non irrationabiliter. Primo quidem, quia sicut communiter homines dicunt, oportet hominem maxime amare, eum qui maxime est nobis amicus; ille autem est alicui maxime amicus qui maxime vult ei bonum eius gratia, etiam si nullus alius sciret. Quae quidem maxime existunt homini ad seipsum. Unusquisque enim maxime vult sibi bona. Sic ergo patet, quod homo maxime debet amare seipsum.

[74561] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 5 Secundo ibi: et reliqua etc., inducit pro hac parte id quod dictum est. Et dicit, quod reliqua omnia quibus determinatur et definitur quid sit amicus, maxime existunt homini ad se ipsum, unde supra dictum est quod omnia amicabilia quae considerantur in comparatione ad alios, proveniunt ex amicabilibus quae patitur homo ad seipsum.

[74562] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 6 Tertio ibi: sed et proverbia etc., inducit ad idem quaedam proverbia. Et dicit, quod omnia proverbia quae vulgariter dicuntur, consentiunt in hanc partem, quod homo maxime diligat se ipsum, sicut quod dicitur unam esse animam duorum amicorum. Et quod, ea quae sunt amicorum sunt communia. Et quod, amicitia est quaedam aequalitas. Et quod, amicus se habet ad amicum sicut genu ad tibiam, quae habent maximam propinquitatem. Per haec autem omnia datur intelligi, quod amicitia in quadam unitate consistit, quae maxime est alicuius ad seipsum. Et sic omnia praedicta proverbia maxime verificantur de aliquo respectu suiipsius. Et hoc ideo, quia homo maxime est amicus sibiipsi, et sic homo maxime debet seipsum amare.

[74563] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit dubitatur autem etc., concludit dubitabilitatem quaestionis. Et dicit quod convenienter dubitatur quas rationes praedictorum sit debitum

sequi, cum ambae habeant aliquid credibile.

[74564] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: forte igitur etc., solvit praemissam dubitationem. Et primo determinat modum solvendi. Secundo solvit, ibi, in opprobrium quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod tales sermones, qui habent rationes probabiles pro utraque parte, oportet distinguere et determinare quantum ex utraque parte verum dicatur, et in quo. Et sic si accipiamus qualiter aliquis dicatur amator sui secundum utramque partem obiectionum, fiet manifestum illud quod quaeritur.

[74565] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit: in opprobrium quidem igitur etc., solvit distinguendo praedictam dubitationem. Et primo ostendit qualiter dicatur amator sui, secundum quod vituperatur. Secundo qualiter dicatur, secundum quod laudatur, ibi, videbitur autem utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo manifestat propositum. Secundo probat quod dixerat, ibi, quoniam autem talia et cetera. Dicit ergo primo, quod illi qui in opprobrium reputant esse amatorem sui, illos vocant sui amatores, qui tribuunt sibiipsis plus in bonis corporalibus, scilicet in pecuniis, et honoribus, et in delectationibus corporalibus, quales sunt ciborum et venereorum. Huiusmodi enim bona multitudo hominum appetit. Et attendunt ad ipsa homines, ac si essent optima.

[74566] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 10 Et quia multi quaerunt in his superabundantiam, quam non possunt omnes simul habere, sequitur, quod circa huiusmodi bona fiant pugnae et contentiones. Illi autem qui circa talia plus abundant, horum abundantiam convertunt ad satisfaciendum concupiscentiis, et universaliter aliis passionibus; et per consequens irrationali parti animae, ad quam pertinent passiones. Et sic illi, qui talia bona appetunt, amant seipsos secundum partem animae irrationalem, scilicet sensitivam. Multitudo autem hominum talis est, quod magis sequitur sensum quam intellectum. Et ideo ipsa appellatio amantis seipsum, sumpta est ab eo quod est pravum, quod multis convenit. Et sic patet quod *philautus*, id est amator sui ipsius, secundum hanc acceptionem prout in pluribus invenitur, iuste exprobratur.

[74567] Sententia Ethic., lib. 9 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit: quoniam autem etc., probat quod dixerat. Et dicit manifestum esse quod multi consueverunt illos dicere *philautos*, idest amatores suiipsorum, qui plus tribuunt sibi de bonis praedictis, quae pertinent ad partem irrationalem; quia si aliquis velit superabundare in bonis rationis, quae sunt opera virtutum, puta si velit inter alios maxime agere opera iustitiae vel temperantiae vel quaecumque alia virtutis opera, ita quod semper velit sibi bonum honestum acquirere, nullus de praedicta multitudine vocabit eum *philautum*, idest amatorem sui; vel si aliquis sapiens vocet eum philautum, hoc non dicet in eius vituperium.

Lectio 9

[74568] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 1 Videbitur autem utique talis et cetera. Postquam philosophus ostendit qualiter dicatur aliquis amator sui secundum quod est exprobrabile, hic ostendit

qualiter aliquis dicatur amator sui secundum quod est laudabile. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit esse quemdam modum quo aliquis est amator sui, alium a praedicto. Secundo ostendit quod secundum hunc modum esse amatorem sui est laudabile, ibi, circa bonas quidem igitur et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit illum esse amatorem sui qui sibi tribuit abundantiam bonorum rationis. Secundo ostendit quod virtuosus est talis, ibi quoniam quidem igitur et cetera. Tertio ostendit hunc modum amandi se esse differentem a praemisso, ibi, secundum alteram speciem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod talis, qui scilicet studet excellere in operibus virtutis, magis videtur esse *philautus*, idest amator sui, quam ille qui tribuit sibi superabundantiam bonorum sensibilium.

[74569] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 2 Secundo ibi: tribuit enim etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima est quia tanto aliquis magis amat seipsum, quanto maiora bona sibi attribuit. Sed ille qui studet superexcedere in operibus virtutis, tribuit sibi optima, quae scilicet sunt maxime bona, scilicet bona honesta. Ergo talis maxime diligit seipsum.

[74570] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: et largitur et cetera. Quia scilicet talis largitur bona ei quod est principalissimum in ipso, scilicet intellectui. Et facit quod omnes partes animae intellectui oboediunt; tanto autem aliquis magis amat se ipsum quanto magis amat id quod est principalius in eo. Et ita patet quod ille qui vult superexcellere in operibus virtutis maxime amat seipsum.

[74571] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 4 Tertio ibi, quemadmodum autem etc., probat quod supposuerat: scilicet quod ille qui amat id quod est principalissimum in ipso scilicet intellectum vel rationem, maxime amat seipsum. Et hoc ostendit tribus rationibus. Quarum prima est, quod civitas maxime videtur esse id quod est principalissimum in ea, unde illud quod faciunt in ea rectores civitatis dicitur tota civitas facere, et eadem ratio est de omni alia re ex pluribus constituta. Unde et homo maxime est id quod est principale in eo, scilicet ratio vel intellectus; et sic ille qui diligit intellectum vel rationem et ei largitur bona, maxime videtur esse *philautus*, idest amator sui.

[74572] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: et continens et cetera. Dicitur enim aliquis continens quasi se tenens et incontinens quasi se non tenens, et hoc inquantum homo retinet intellectum sedendo (ad) eius iudicium per continentiam vel non retinet per incontinentiam, quasi unusquisque homo sit *hoc*, idest suus intellectus. Et ita videtur quod ille homo vere se amet qui amat intellectum.

[74573] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi, et egisse videntur et cetera. Et dicit, quod illa quae homines faciunt per rationem maxime videntur ipsimet fecisse et voluntarie facta esse: quae autem homo facit per concupiscentiam vel iram quasi non videtur ipse fecisse propria voluntate, sed extraneo motu ductus. Et sic patet quod homo est praecipue id quod est secundum intellectum et rationem. Unde maxime se amat, quando amat intellectum et rationem.

[74574] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., ostendit cui competit secundum praedictum modum esse amatorem sui. Et dicit, manifestum esse ex praedictis,

quod unusquisque est *hoc*, scilicet intellectus vel ratio. Vel quia aliqua alia concurrunt ad esse hominis, potest dici quod homo maxime est *hoc*, scilicet intellectus vel ratio, quia hoc est formale et completivum speciei humanae. Manifestum est etiam quod virtuosus maxime diligit *hoc*, scilicet intellectum et rationem, quia totaliter conservat ipsum et in omnibus obedit ei. Unde manifestum est quod virtuosus maxime est *philautus*, id est amator sui.

[74575] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit secundum alteram speciem etc., ostendit hunc modum amandi se, differre specie a praemisso. Et dicit quod virtuosus est amator sui secundum alteram speciem amandi se ab eo quod exprobratur, ut supra dictum est. Et assignat duas differentias: quarum una est ex parte actionis. Virtuosus enim amat seipsum inquantum vivit secundum rationem. Sed ille qui vituperatur vivit secundum passionem. Sequitur enim passiones irrationabilis animae, ut supra dictum est. Alia vero differentia est ex parte finis. Nam virtuosus amat se ipsum in quantum sibi appetit id quod est simpliciter bonum, ille autem qui vituperatur amat seipsum, inquantum appetit sibi id quod apparet bonum utile, cum tamen sit nocivum.

[74576] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit: circa bonas quidem igitur actiones etc., ostendit quod amare seipsum hoc secundo modo est laudabile. Et primo ostendit propositum. Secundo excludit ab eo qui secundo modo amat seipsum id propter quod amator sui vituperatur, ibi: verum enim quod de studioso et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod ille qui amat seipsum secundum rationem est laudandus. Talis enim, ut dictum est, ad hoc studet, ut superexcellat in operibus virtutum. Manifestum est autem quod omnes acceptant et laudant illos qui student ad bonas actiones differenter ab aliis, idest superabundantius aliis: et sic patet quod ille qui amat se secundum virtutem est laudabilis.

[74577] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 10 Secundo ibi: omnibus autem etc., ostendit quod etiam est utilis et sibi et aliis. Dictum enim est quod ille qui amat se ipsum secundum virtutem studet superexcellenter bene agere. Si autem omnes contenderent ad bonum, ita scilicet quod unusquisque intenderet excellere alium in bonitate optime agendo, sequeretur quod omnes communiter haberent ea quibus indigent; quia unus alteri subveniret, et propria uniuscuiusque fierent illa quae sunt maxima bonorum, scilicet virtutes.

[74578] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 11 Tertio ibi: quare bonum etc., infert duo corollaria ex praedictis. Quorum primum est oportunum esse quod bonus amet se ipsum, quia bona agendo et se et alios iuvabit. Sed non oportet quod malus amet seipsum; quia sequendo pravas passiones, et seipsum laedet privando se virtutibus, et proximos privando eos bonis sensibilibus.

[74579] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 12 Secundo ponit ibi, malo quidem igitur et cetera. Dicit quod in malo homine contraria sunt ea quae agit et quae oportet ipsum agere. Agit enim contra intellectum et rationem. Omnis autem intellectus eligit id quod est optimum sibiipsi. Et ita malus non agit ea quae oportet ipsum agere. Sed hoc convenit virtuoso qui in omnibus obedit intellectui.

[74580] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit verum enim quod de studioso etc., excludit ab eo qui amat se secundum virtutem id quod supra positum est in accusationem amantis

seipsum, scilicet quod nihil facit propter alium. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, paucum enim tempus et cetera. Tertio epilogando concludit veritatem quaestionis, ibi, sic quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, verum esse quod dicitur de virtuoso, quod multa faciet gratia amicorum et prime, id est maxime inter omnes alios, et etiam si oporteat eum mori, non deseret amicum. Pecunias vero et honores et omnia exteriora bona circa quae homines pugnant quasi proiiciet et contemnet propter amicum: per quae omnia procurat sibiipsi *bonum*, scilicet honestum quod est eminentius. Unde et in hoc etiam magis amat seipsum, quod sibi maius bonum procurat.

[74581] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 14 Deinde cum dicit paucum enim tempus etc., manifestat quod dixerat. Et primo quantum ad mortem quam virtuosus sustinet pro amico. Secundo quantum ad hoc quod propter amicum contemnit exteriora bona, ibi, et pecunias et cetera. Tertio quantum ad actiones virtuosas quas quandoque virtuosus amico concedit, ibi, contingit autem et cetera. Dicit ergo primo, quod ideo moriens pro amico procurat sibiipsi bonum, quia magis eligit per paucum tempus multum delectari in magno opere virtutis, quam per multum tempus *quiete*, idest mediocriter delectari in mediocribus operibus virtutis.

[74582] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 15 Et magis eliget excellenter bene vivere per unum annum, quam per multos annos mediocriter. Et similiter etiam magis eliget unam actionem bonam et magnam, quam multas bonas et parvas. Hoc autem accidit his qui moriuntur propter virtutem; quia licet minus vivant, in una tamen sola actione, qua se pro amico exponunt, maius bonum faciunt, quam in aliis multis actionibus. Et ita in hoc quod se exponunt morti pro amicis virtuose agendo, magnum bonum sibiipsis eligunt. Et in hoc manifestum est quod maxime se amant.

[74583] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 16 Deinde cum dicit: et pecunias etc., manifestat idem quantum ad contemptum exteriorum bonorum. Et primo quantum ad pecuniam. Et dicit quod virtuosi causa amicorum *proiiciunt*, idest contemnunt vel dispergunt pecunias, ita scilicet quod eorum amici plura circa pecunias accipiant, et in hoc etiam magis se amant secundum veritatem. Dum enim aliquis pecuniam concedit amico et sibiipsi acquirit bonum honestum, manifestum est quod maius bonum sibiipsi attribuit, et hic magis se amat.

[74584] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 17 Secundo ibi: et circa honores etc., ostendit idem circa honores et dignitates. Et dicit quod eodem modo se habet circa honores et principatus: omnia enim haec virtuosus de facili derelinquet amico, quia hoc ipsum est quoddam bonum: (id est) opus virtutis et laudabile. Et sic patet quod virtuosus convenienter facit pro omnibus: (id est) loco omnium exteriorum bonorum, eligens bonum virtutis, quod est maximum, et sic maxime diliget se ipsum.

[74585] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 18 Deinde cum dicit: contingit autem etc., ostendit idem quantum ad ipsas actiones virtutis. Et dicit, quod contingit quandoque quod virtuosus etiam actiones virtuosas concedat suo amico: puta si sit aliquod opus virtutis faciendum per ipsum vel per alterum, concedit quod fiat per amicum, ut ex hoc proficiat et laudetur. Et tamen in hoc etiam accipit sibi id quod est melius. Melius est enim et magis virtuosum, quod ipse sit causa amico

suo talia faciendi, quam etiam si ipse facit, praesertim cum sibi remaneat opportunitas, alias talia vel maiora faciendi. Sic igitur patet quod virtuosus plus sibi tribuit de bono quantum ad omnia laudabilia, et sic maxime amat seipsum.

[74586] Sententia Ethic., lib. 9 l. 9 n. 19 Ultimo autem epilogando concludit, quod oportet esse amatorem sui sic, sicut dictum est de virtuoso; non autem sicut multi homines, qui scilicet non sunt virtuosi, amant seipsos.

Lectio 10

[74587] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 1 Dubitatur autem et circa felicem et cetera. Postquam philosophus solvit quaestionem quae movebatur ex parte amantis respectu suiipsius, hic solvit dubitationem quae movetur ex parte amantis respectu alterius. Et primo proponit dubitationem. Secundo ostendit dubitationem esse rationabilem, ibi, nihil enim aiunt et cetera. Tertio solvit, ibi, quid igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod dubitatio est circa felicem, utrum indigeat amicis vel non.

[74588] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit nihil enim aiunt etc., ostendit dubitationem esse rationabilem, obiiciendo ad utramque partem. Et primo obiicit ad partem negativam. Secundo ad partem affirmativam, ibi, assimilatur autem et cetera. Circa primum obiicit dupliciter. Primo quidem per rationem. Dicunt enim quidam, quod beati, cum sint sibi per se sufficientes, non indigent amicis. Cum enim omnia bona ipsis existant habentes per se bonorum sufficientiam, nullo alio videntur indigere. Amicus autem videtur esse necessarius, quia cum sit alter ipse, tribuit ea quae homo per seipsum habere non potest; et sic videtur quod (felix) sive beatus non indigeat amicis.

[74589] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 3 Secundo ibi: unde: cum Daemon etc., inducit ad idem quoddam proverbium quod tempore gentilium dicebatur, scilicet quod cum Daemon aliquid boni det, non est opus amicis. Ponebant enim gentiles, et maxime Platonici, hunc esse providentiae ordinem quod res humanae mediantibus Daemonibus per divinam providentiam gubernarentur; Daemonum tamen dicebant quosdam esse bonos et quosdam malos; est ergo sensus proverbii quod, cum per divinam providentiam homini proveniunt bona, sicut videtur contingere felicibus, non indiget homo humano auxilio amicorum.

[74590] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit assimilatur autem etc., obiicit ad partem contrariam tribus rationibus. Videtur enim esse inconveniens, quod omnia exteriora bona dentur felici, et amici non sibi dentur, cum tamen amicus sit aliquid maximum inter exteriora bona.

[74591] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 5 Secundam rationem ponit ibi: sique amici et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem. Ut enim supra dictum est: magis pertinet ad amicum benefacere, quam benepati. Proprium autem est virtutis benefacere. Felicitas autem

consistit in operatione virtutis, ut in primo dictum est. Et sic necesse est felicem esse virtuosum, et per consequens, quod benefaciat. Melius autem est quod homo benefaciat amicis quam extraneis, ceteris paribus; quia hoc homo delectabilius et promptius facit. Ergo felix cum sit virtuosus indiget amicis, quibus benefaciat.

[74592] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 6 Secundo ibi, propter quod et quaeritur etc., concludit ex praemissis quamdam dubitationem: utrum scilicet homo magis indigeat amicis in bonis fortunis, quam (in) infortuniis: in utraque enim fortuna videtur homo indigere amicis; infortunatus enim indiget amicis, qui ei benefaciant, sed bene fortunatus indiget amicis quibus ipse benefaciat. Hanc autem dubitationem inferius prosequetur.

[74593] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi, inconveniens autem et cetera. Et dicit, quod hoc videtur esse inconveniens, quod beatus sit solitarius. Hoc enim est contra communem omnium electionem: nullus enim eligeret ut semper viveret *secundum se ipsum*, scilicet solus, etsi omnia alia bona haberet; quia homo naturaliter est animal politicum et aptus natus convivere aliis. Quia igitur felix habet ea quae sunt naturaliter bona homini, conveniens est quod habeat cum quibus convivat. Manifestum est autem, quod melius est ipsum convivere amicis et virtuosis, quam extraneis et quibuscumque. Sic ergo manifestum est, quod felix indiget amicis.

[74594] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit: quid igitur dicunt etc., solvit praedictam dubitationem. Et primo ostendit, quomodo verum dicant qui negant felicem indigere amicis. Secundo quomodo dicant falsum, ibi, hoc autem non est et cetera. Dicit ergo primo, quod cum probatum sit, quod felix indigeat amicis, oportet considerare, quid sit quod primi dicunt, negantes felicem indigere amicis, et quantum ad quid verum dicant.

[74595] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 9 Circa quod considerandum est quod multi existimant illos esse amicos, qui sunt eis utiles in collatione exteriorum bonorum, quae sola populares homines cognoscunt. Talibus ergo amicis non indiget beatus, quia sufficit sibi in bonis quae habet. Similiter etiam non indiget amicis propter delectabile, nisi parum, inquantum scilicet in conversatione humana necesse est quandoque uti ludicris ad quietem, sicut in quarto dictum est. Felicis enim vita cum sit delectabilis secundum seipsam, ut in primo dictum est, non indiget superinducta delectatione, propter quam sint sibi necessarii amici. Et, cum non indigeat talibus amicis, scilicet utilibus et delectabilibus, videtur non indigere amicis.

[74596] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit: hoc autem non est forte verum etc., ostendit non esse omnino verum quod dicunt. Et primo hoc ostendit quibusdam rationibus moralibus. Secundo per quamdam rationem magis naturalem, ibi, naturalius autem intendentibus et cetera. Circa primum ponit tres rationes, primo dicens non esse verum quod dictum est, scilicet quod si felix non indiget amicis utilibus et delectabilibus, quod propter hoc non indigeat amicis. Sunt enim amici quidam propter virtutem quibus indiget. Cuius prima ratio est, quia sicut in primo dictum est, felicitas est operatio quaedam.

[74597] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 11 Manifestum est autem, quod operatio consistit in fieri

et non est quiddam existens ad modum rerum permanentium, sicut si esset aliqua possessio, qua habita, esset homo felix, ita quod non oporteret eum aliquid operari. Sed esse felicem consistit in vivere et operari continue. Oportet autem, quod operatio boni viri sit bona et delectabilis secundum seipsam, quia est per se bona, sicut in primo libro dictum est. Est autem operatio bona inter delectabilia proprium delectabile virtuosi non enim esset virtuosus qui non delectaretur in operatione virtutis, ut in primo dictum est. Requiritur ergo ad felicitatem, quod felix delectetur in opere virtutis.

[74598] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 12 Non autem possumus delectari nisi in eo quod cognoscimus, magis autem possumus speculari proximos, quam nos ipsos; et actiones illorum quam nostras, quia uniuscuiusque iudicium in propriis magis deficit propter privatum affectum, quem habet ad seipsum. Sic igitur patet, quod bonis hominibus delectabiles sunt actiones eorum, qui sunt et boni et amici, in quibus inveniuntur ambo, quae sunt secundum naturam delectabilia, scilicet bonum et amatum. Sic igitur beatus indigebit talibus amicis, scilicet virtuosis, in quantum quaerit considerare bonas actiones et sibi appropriatas, quales quidem sunt actiones viri boni, qui est amicus. Quia enim amicus hominis est quasi alter ipse, actiones amici sunt sibi quasi propriae.

[74599] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 13 Secundam rationem ponit ibi existimant autem et cetera. Dicit quod communiter existimatur quod felicem oportet delectabiliter vivere. Est enim delectatio unum eorum quae requiruntur ad felicitatem, ut in primo dictum est. Ille autem qui solitarius vivit, patitur *difficilem*, idest gravem vitam. Oportet enim quod interrumpatur sua delectatio quae operationem consequitur. Non enim est facile quod homo *secundum seipsum*, idest solitarius existens, continue operetur; sed hoc est facile si cum alteris existat, fit enim quaedam vicissitudo operationum, dum ad seinvicem bona operantur. Et sic continuatur delectatio.

[74600] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 14 Si igitur homo cum amicis moretur, operatio eius quae est delectabilis secundum seipsam, scilicet virtuosa, erit magis continua. Et hoc oportet existere circa beatum, ut scilicet continue delectetur in operibus virtutis. Virtuosus enim, inquantum huiusmodi, gaudet in actionibus virtuosis, sive a se, sive ab aliis factis. Et contristatur in operibus contrariis quae ex malitia alicuius procedunt, sicut musicus delectatur in bonis melodiis et offenditur in malis.

[74601] Sententia Ethic., lib. 9 l. 10 n. 15 Tertiam rationem ponit ibi, fiet autem et cetera. Et dicit quod ex hoc quod virtuosus convivit amicabiliter bonis viris, (fiet) askesis, id est consociatio in virtute, sicut dixit Theonis, quidam poeta. Et talis societas opportuna est cuilibet virtuoso, sicut et alia humana opera melius perficiuntur in societate.

Lectio 11

[74602] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 1 Naturalius autem intendentibus et cetera. Postquam philosophus assignavit quasdam rationes morales ex quibus apparet quod felix indiget amicis, nunc ostendit idem per quamdam rationem magis naturalem. Et primo ostendit quod felici eligibile

est habere amicum. Secundo concludit ulterius quod felix amico indiget, ibi: quod autem est ipsi eligibile et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod si quis velit considerare per rationem magis naturalem, manifeste apparebit quod virtuoso et felici amicus virtuosus est naturaliter eligibilis, etiam magis quam alia et exteriora bona.

[74603] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 2 Secundo ibi, natura enim etc., probat propositum. Et primo ostendit quid sit naturaliter eligibile et delectabile virtuoso respectu suiipsius. Secundo ostendit quid sit sibi eligibile et delectabile respectu amici, ibi, ut autem ad seipsum et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod virtuoso naturaliter est eligibile esse et vivere. Secundo ostendit quod est sibi delectabile et eligibile hoc sentire, ibi, videns autem quia videt et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Omne quod est bonum naturaliter, est virtuoso bonum et delectabile secundum seipsum, ut patet in his quae supra in septimo dicta sunt. Sed esse et vivere naturaliter bonum est et delectabile viventibus. Ergo esse et vivere est bonum et delectabile virtuoso.

[74604] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 3 Maior per se patet in litera. Minorem ponit ibi: vivere autem et cetera. Circa quam tria facit. Primo enim manifestat in quo consistat vivere. Et dicit quod in omnibus animalibus communiter determinatur vivere secundum potentiam sensus. In hominibus autem determinatur secundum potentiam sensus quantum ad id quod habet commune cum aliis animalibus, vel secundum potentiam intellectus quantum ad id quod est proprium sibi. Omnis autem potentia reducitur ad operationem sicut ad propriam perfectionem; unde id quod est principale consistit in operatione, et non in potentia nuda. Actus enim est potior quam potentia, ut probatur in IX metaphysicae, et ex hoc patet quod principaliter vivere animalis vel hominis, est sentire vel intelligere. Dormiens enim, quia non actu sentit vel intelligit, non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae, ut in primo dictum est.

[74605] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 4 Secundo ibi: vivere autem etc., ostendit quod vivere sit naturaliter bonum et delectabile. Et dicit quod ipsum vivere est de numero eorum quae sunt secundum se bona et delectabilia, et hoc probat per hoc quod est determinatum. Illud autem quod est determinatum pertinet ad naturam boni.

[74606] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 5 Ad cuius evidentiam considerandum est, quod potentia quantum est de se indeterminata est, quia se habet ad multa; determinatur autem per actum, sicut patet in materia et forma. Potentia autem sine actu est potentia cum privatione, quae facit rationem mali, sicut perfectio quae est per actum facit rationem boni; et ideo, sicut aliquid quando est indeterminatum est malum, ita determinatum, inquantum huiusmodi, est bonum.

[74607] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 6 Vivere autem determinatum est, praesertim secundum quod principaliter in operatione consistit, ut dictum est. Unde patet quod vivere est naturaliter bonum. Id autem quod est naturaliter bonum est etiam virtuoso bonum, ut dictum est, cum virtuosus sit mensura in genere humano, ut dictum est. Et ideo, quia vivere est naturaliter bonum, videmus quod omnibus est delectabile.

[74608] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 7 Tertio ibi: non oportet autem etc., removet dubium; dicens

quod in eo quod dictum est, quod vivere est naturaliter bonum et delectabile, non oportet accipere vitam *malam*, idest vitiosam et *corruptam*, idest recedentem a naturae ordine, neque etiam vitam quae est in tristitiis. Talis enim vita non est naturaliter bona, quia est *indeterminata*, idest debita perfectione carens, sicut et ea quae circa ipsam existunt. Quia enim unumquodque determinatur per id quod in eo existit, si illud fuerit indeterminatum, et ipsum indeterminatum erit: puta si aegritudo est indeterminatum et corpus aegrum erit indeterminatum; et sic vita quae est cum malitia seu tristitia est indeterminata et mala sicut et ipsa malitia et corruptio seu tristitia. Et hoc magis erit manifestum in habitis, idest in consequentibus, in quibus de tristitia agetur.

[74609] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: si autem ipsum vivere etc., infert conclusionem praedictae rationis. Et dicit, quod si ipsum vivere est naturaliter bonum et delectabile (quod non solum apparet ex ratione praedicta, sed etiam ex hoc quod omnes appetunt ipsum), sequetur quod maxime virtuosis et beatis sit bonum et delectabile vivere. Quia enim horum vita est perfectissima et beatissima, ideo est ab eis magis eligenda.

[74610] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit: videns autem etc., ostendit quod sentire se vivere est eligibile et delectabile virtuoso. Ille enim qui videt se videre sentit suam visionem, et similiter est de illo qui audit se audire; et similiter contingit in aliis quod aliquis sentit se operari. In hoc autem quod nos sentimus nos sentire et intelligimus nos intelligere, sentimus et intelligimus nos esse: dictum est enim supra quod esse et vivere hominis principaliter est sentire vel intelligere. Quod autem aliquis sentiat se vivere est de numero eorum quae sunt secundum se delectabilia; quia, sicut supra probatum est, vivere est naturaliter bonum. Quod autem aliquis sentiat bonum esse in se ipso est delectabile. Et sic patet quod cum vivere sit eligibile, et maxime bonis quibus est bonum esse et delectabile, quod etiam percipere se sentire et intelligere est eis delectabile; quia simul cum hoc sentiunt id quod est eis secundum se bonum, scilicet esse et vivere; et in hoc delectantur.

[74611] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit: ut autem ad se ipsum etc., ostendit ex praemissis, quid sit virtuoso et felici eligibile et delectabile respectu amici. Et dicit quod virtuosus ita se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus quodammodo est alter ipse. Sicut igitur unicuique virtuoso est eligibile et delectabile quod ipse sit, sic est ei eligibile et delectabile quod amicus sit. Et si non aequaliter, tamen propinque. Maior est enim unitas naturalis quae est alicuius ad seipsum, quam unitas affectus quae est ad amicum. Dictum est autem supra quod virtuoso est eligibile et delectabile suum esse et vivere propter hoc quod sentit suum esse et vivere esse bonum. Talis autem sensus est delectabilis secundum seipsum, quo scilicet aliquis sentit bonum sibi inesse. Sicut ergo aliquis delectatur in suo esse et vivere sentiendo ipsum, ita ad hoc quod delectetur in amico, oportet quod simul sentiat ipsum esse,

[74612] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 11 Quod quidem continget convivendo sibi secundum communicationem sermonum et considerationum mentis; hoc enim modo homines dicuntur proprie sibi convivere, secundum scilicet vitam quae est homini propria, non autem secundum hoc quod simul pascantur, sicut contingit in pecoribus.

[74613] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 12 Sic ergo ex omnibus praemissis concludit id quod

proposuerat; dicens quod si beato est secundum se eligibile suum esse, inquantum est naturaliter bonum et delectabile; cum esse et vita amici sint quantum ad eius affectum propinqua propriae vitae, consequens est quod etiam amicus sit eligibilis virtuoso et felici.

[74614] Sententia Ethic., lib. 9 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit: quod autem est etc., ostendit ulterius quod felici sint necessarii amici. Quod enim est felici eligibile, oportet ei inesse, alioquin remanebit in indigentia, quod est contra rationem felicitatis, quae requirit sufficientiam. Requiritur ergo quod ille qui est in statu felicitatis opus habeat amicis virtuosis. Loquitur autem hic de felicitate qualis potest esse in hac vita, sicut in primo dictum est.

Lectio 12

[74615] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 1 Utrum igitur quam plurimos amicos et cetera. Postquam philosophus prosecutus est quasdam dubitationes circa amicitiam ex parte amantium, hic prosequitur dubitationes ex parte eorum qui amantur. Ponit autem circa hoc tres dubitationes. Quarum prima est de numero amicorum. Secunda de necessitate ipsorum ibi, utrum autem in bonis fortunis etc.; tertia de convictu eorum, ibi, utrum igitur quemadmodum et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit dubitationem, utrum scilicet aliquis debeat sibi facere quam plurimos amicos vel non: sed sicut prudenter videtur esse dictum de peregrinatione in proverbio cuiusdam dicentis: *non vocer multum peregrinus, neque non peregrinus*, idest non dicatur de me quod nimis discurram per diversas terras inutiliter, neque etiam quod nunquam extra domum exeam causa peregrinationis, ita etiam congruit et circa amicitiam esse; ut scilicet neque aliquis nulli sit amicus, neque etiam sit amicus multis secundum superabundantiam.

[74616] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 2 Secundo ibi: his quidem igitur etc., solvit praedictam quaestionem. Et primo quantum ad amicitiam utilis. Et dicit quod id quod dictum est de vitanda superflua multitudine amicorum, totaliter videtur congruere in amicis qui sunt *ad opportunitatem*, idest ad utilitatem: quia si homo habeat multos tales amicos a quibus recipiat obsequia, oportet etiam quod e converso multis obsequatur. Et hoc est valde laboriosum, ita quod non sufficit tempus vitae his qui hoc volunt agere.

[74617] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 3 Si igitur sint plures amici utiles, quam sint necessarii ad propriam vitam, nimis distrahunt hominem et impediunt ipsum a bona vita, quae consistit in operatione virtutis, quia dum homo superflue intendit negotiis aliorum, consequens est quod non possit debitam curam gerere de seipso. Et ita patet quod non est opus homini habere plurimos amicos utiles.

[74618] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 4 Secundo ostendit idem in amicitia delectabilis. Et dicit quod etiam ad delectationem sufficiunt pauci amici. Delectatio enim exterior quae per tales amicos exhibetur, quaeritur in vita humana sicut condimentum in cibo quod, etiam si parum sit, sufficit. Unde et pauci amici sufficiunt homini ad delectationem, ut cum eis per aliquod tempus recreetur.

[74619] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 5 Tertio ibi: studiosos autem etc., solvit quaestionem quantum ad amicos secundum virtutem. Et primo ostendit propositum per rationem. Secundo per experimentum, ibi, sic autem videtur habere et cetera. Circa primum tria, facit. Primo resumit quaestionem. Et dicit quod remanet considerandum, utrum aliquis debeat sibi facere amicos virtuosos plures numero, ita quod quanto plures habet melius sit, vel oporteat quamdam mensuram adhibere circa multitudinem amicorum, sicut patet de multitudine civitatis quae neque constat ex decem hominibus tantum et, si constat ex decem miriadibus, idest centum millibus (nam *myrias*, idem est quod decem milia, iam prae multitudine non erit civitas, sed quaedam regio. Sed quanta multitudo sit necessaria ad civitatem, non est determinatum secundum aliquid unum; quia potest esse civitas maior et minor. Sed possunt accipi duo extrema, inter quae quicquid est medium potest determinari ut congruens multitudini civitatis.

[74620] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 6 Secundo ibi: et amicorum etc., solvit quaestionem dicens quod etiam non oportet esse immensa multitudo amicorum, sed debet esse quaedam determinata multitudo eorum. Et hoc probat tribus rationibus. Quarum prima est, quod plures possunt esse amici cum quibus tamen possit homo convivere; hoc enim inter cetera magis videtur esse *amicabile*, idest congruens amicitiae quae est secundum virtutem. Manifestum est autem quod non est possibile quod homo convivat immoderate multitudini hominum, et quod quodammodo distribuat se inter multos. Et sic patet quod non possunt esse multi amici secundum virtutem.

[74621] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 7 Secundam rationem ponit ibi, adhuc autem et cetera. Manifestum est enim, quod amicos oportet adinvicem convivere. Et ita, si aliquis habeat multos amicos, oportet quod omnes etiam illi sint amici sibiinvicem. Aliter enim non possunt adinvicem commorari, et per consequens neque convivere amico. Hoc autem est difficile quod in multis servetur, scilicet ut sint amici adinvicem. Et ita, non videtur possibile quod unus homo habeat plures amicos.

[74622] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 8 Tertiam rationem ponit ibi, difficile autem et cetera. Dictum est enim supra, quod amicus congaudet amico. Difficile est autem quod aliquis familiariter congaudeat et condoleat multis. Verisimiliter enim simul concidet quod oporteat cum uno delectari et cum alio tristari, quod est impossibile. Et ita non est possibile habere plures amicos.

[74623] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 9 Tertio ibi: forte igitur bene habet etc., concludit propositum ex dictis: scilicet quod non bene se habet quod homo inquirat fieri amicissimus multis, sed tot quot potest sufficere ad convictum: quia etiam hoc non videtur esse contingens quod homo sit valde amicus multis (unde etiam nec secundum amorem libidinosum unus homo amat plures mulieres intenso amore). Quare perfecta amicitia in quadam superabundantia amoris consistit, quae non potest observari nisi ad unum, vel ad valde paucos. Semper enim id quod est abundans, paucis competit; quia non potest in multis contingere quod ad summam perfectionem perveniatur propter multiplices defectus et impedimenta.

[74624] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit: sic autem videtur etc., ostendit propositum per experientiam. Ita enim videmus in rebus contingere, quod unus ad paucos habet

amicitiam. Non enim inveniuntur esse multi amici unius secundum amicitiam *etayricam*, id est sodalium vel connutritorum. Quod probat quodam proverbio quo dicuntur aliqui hymnizare in duobus.

[74625] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 11 Consuetum est enim ut plurimum, quod iuvenes socialiter bini incedunt cantantes. Sed *polyphili*, idest amatores multorum, qui scilicet omnibus familiariter potiuntur, non videntur esse vere amici alicui, quia nulli diu convivunt sed pertranseunter se habent familiariter ad unumquemque. Sed tamen tales vocantur amici *politice*, idest secundum quod est consuetum in civitatibus, in quibus amicitia ex talibus applausibus et familiaritatibus iudicatur. Hos autem qui sic sunt amici multorum vocant homines placidos, quod sonat in vitium superabundantiae in condelectando, ut supra in quarto dictum est.

[74626] Sententia Ethic., lib. 9 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit: politice quidem igitur etc., ostendit secundum quam amicitiam dicuntur aliqui esse amici multorum. Et dicit, quod hoc contingit esse secundum amicitiam politicam, non solum eo modo quo aliquis placidus est amicus multorum, sed etiam hoc potest competere alicui vere virtuoso. Dictum est enim supra, quod politica amicitia videtur idem esse quod concordia. Virtuosus autem cum multis concordat in his quae pertinent ad vitam politicam. Non tamen contingit quod virtuosus habeat amicitiam ad multos propter virtutem, ita quod diligat eos propter seipsos, et non solum propter utile vel delectabile. Quinimo multum debet esse homini amabile et carum, si paucos tales amicos possit invenire, scilicet propter virtutem et secundum seipsos.

Lectio 13

[74627] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 1 Utrum autem in bonis et cetera. Postquam philosophus solvit dubitationem de multitudine amicorum, hic proponit dubitationem de necessitate eorum. Et circa hoc tria facit. Primo proponit dubitationem. Secundo solvit eam, ibi: necessarium magis quidem etc.; tertio probat quiddam quod supposuerat, ibi: est enim et praesentia et cetera. Dicit ergo primo quod dubitari potest utrum homo habeat opus amicis magis in bonis fortunis vel infortuniis. Manifestum est enim, quod in utraque fortuna requiruntur amici. In infortuniis enim homo habet opus amicis, qui ei ferant auxilia contra infortunia. In bonis autem fortunis homines habent opus amicis, quibus convivant et quibus benefaciant. Si enim virtuosi sint, volunt bene operari.

[74628] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit necessarium magis etc., ponit solutionem quaestionis; concludens ex praemissis, quod habere amicos est homini magis necessarium in infortuniis, in quibus indiget auxilio, quod fit per amicos, ut dictum est. Et inde est, quod in tali statu homo habet opus amicis utilibus qui ei auxilium ferant. Sed in bonis fortunis est *melius*, idest magis honestum habere amicos. Et inde est, quod in hoc statu quaerunt homines amicos virtuosos. Quia eligibilius est talibus benefacere, et cum eis conversari.

[74629] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit est enim et praesentia etc., probat quod

supposuerat; scilicet quod amicis in utraque fortuna sit opus. Et primo proponit quod intendit. Et dicit, quod ipsa praesentia amicorum est delectabilis, tam in bonis fortunis quam in infortuniis.

[74630] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 4 Secundo ibi, alleviantur enim etc., probat propositum. Et primo quantum ad infortunia. Secundo quantum ad bonas fortunas, ibi: in bonis fortunis et cetera. Tertio infert quoddam correlarium ex dictis. Circa primum tria facit. Primo manifestat propositum. Et dicit, quod homines qui sunt in tristitia, alleviationem quamdam sentiunt ex praesentia amicorum eis condolentium.

[74631] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 5 Secundo ibi, propter quod etc., inquirit, quae sit causa huius, quod dictum est. Et ponit duas causas sub dubitatione, quae earum potior sit. Quarum prima sumitur ex exemplo eorum, qui portant aliquod pondus grave; quorum unus alleviatur ex societate alterius onus illud secum sumentis. Et similiter videtur, quod onus tristitiae melius ferat unus amicorum, si alius secum idem onus tristitiae ferat.

[74632] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 6 Sed haec similitudo non videtur congruere quantum ad ipsam tristitiam. Non enim eiusdem tristitiae numero, quam quis patitur, alius partem sibi assumit, ut ex hoc alterius tristitia minuatur. Potest tamen congruere quantum ad tristitiae causam: puta si aliquis tristatur ex damno, quod passus est, dum amicus partem damni subit minuitur damnum alterius, et per consequens tristitia.

[74633] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 7 Secunda causa melior est, et competit quantum ad ipsam tristitiam. Manifestum est enim, quod quaelibet delectatio superveniens tristitiam minuit: amicus autem praesens et condolens delectationem ingerit dupliciter. Uno modo, quia ipsa praesentia amici est delectabilis. Alio modo, quia dum intelligit eum sibi condolere, delectatur in eius amicitia, et sic eius tristitia minoratur.

[74634] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 8 Et quia hoc est praeter principale propositum, subiungit, quod ad praesens dimittendum est inquirere, utrum propter hoc quod dictum est, vel propter aliquid aliud alleviantur homines tristati ex praesentia amicorum condolentium. Manifeste tamen apparet accidere, hoc, quod dictum est.

[74635] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 9 Tertio ibi: videtur autem etc., ostendit, quod praesentia amici condolentis habet quamdam tristitiam admixtam. Et primo ostendit propositum. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod viriles quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod praesentia amicorum condolentium videtur quamdam mixtionem habere ex delectabili et tristabili. Ipsa enim visio amicorum est delectabilis, et propter aliam rationem communem, et specialiter homini infortunato, qui ab amico adiuvatur ad hoc quod non contristetur, inquantum amicus consolatur suum amicum, et ex visione, et etiam ex sermone si sit *epidexius*, idest idoneus ad consolandum. Cognoscit enim unus amicus morem alterius et in quibus amicus suus delectatur et tristatur; et sic potest ei conveniens remedium adhibere contra tristitiam. Per hunc igitur modum praesentia amici condolentis est delectabilis. Sed ex alia parte est tristis, inquantum homo sentit amicum suum contristari in suis infortuniis. Quilibet enim homo bene dispositus refugit quantum

potest esse causa tristitiae suis amicis.

[74636] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit propter quod viriles etc., concludit ex praemissis, quod homines, qui sunt viriles animi naturaliter verentur et cavent ne amici eorum propter ipsos contristentur. Est enim de natura amicitiae, quod amicus velit benefacere amico, non autem esse ei causa alicuius mali. Et nullo modo sustinent viriles homines, quod amici eorum propter eos contristentur nisi superexcedat auxilium, quod ab amicis sibi praebetur ad non contristandum tristitiam amicorum. Sustinent enim, quod per modicam amicorum tristitiam sua tristitia sublevetur. Et universaliter, virilibus hominibus non complacet habere comploratores, quia ipsi viriles homines non sunt plorativi.

[74637] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 11 Sunt autem quidam viri muliebriter dispositi, qui delectantur in hoc, quod habeant aliquos simul secum angustiatos, et amant eos qui sibi condolent quasi amicos. Sed in hac diversitate hominum oportet imitari quantum ad omnia meliores, videlicet viriles.

[74638] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit: in bonis fortunis autem etc., ostendit secundam partem propositi, scilicet quod praesentia amicorum in bonis fortunis sit laudabilis. Et dicit, quod in bonis fortunis praesentia amicorum duo delectabilia habet. Primo quidem conversationem amicorum. Quia delectabile est cum amicis conversari. Secundo hoc quod homo intelligit amicos suos delectari in propriis bonis. Quaerit enim unusquisque esse amicis suis delectationis causa.

[74639] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 13 Deinde cum dicit propter quod videbitur etc., infert quoddam corollarium ex dictis, continens in se quaedam documenta moralia. Et primo quantum ad eos, qui convocant amicos. Secundo quantum ad eos, qui sponte ad amicos accedunt, ibi: ire autem e converso et cetera. Circa primum ponit tria documenta moralia. Primo quidem concludens ex praemissis, quod quia delectabile est quod homo intelligat amicos in propriis bonis delectari, oportet, quod homo prompte vocet amicos ad suas bonas fortunas, ut eas scilicet amico communicet; oportet enim quod bonus homo benefaciat amico.

[74640] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 14 Secundum documentum est, quod homo tarde et cum quadam pigritia vocet amicum ad sua infortunia. Debet enim homo tradere amico de suis malis quantum minimum potest. Et ad hoc inducit proverbium cuiusdam dicentis: sufficienter ego infortunans, quasi dicat: sufficit quod ego infortunium patiar, non oportet quod etiam amici mei haec patiantur.

[74641] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 15 Tertium documentum est, quod tunc maxime sunt amici ad infortunia vocandi, quando cum pauca sua turbatione possunt amico magnum iuvamen praestare.

[74642] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 16 Deinde cum dicit: ire autem e converso etc., ponit tria documenta ex parte sponte euntium ad amicos. Quorum primum est, quod ad amicos in infortuniis existentes oportet aliquem prompte ire, etiam non vocatum; quia amici est benefacere amicis et

maxime illis qui sunt in necessitate, et qui *non dignificant*, idest qui non dignum ducunt hoc requirere ab amico. Sic enim dum auxilium praestatur non requirenti, *ambobus*, scilicet praestanti et recipienti, fit *melius*, id est honestius, quia et ille qui dat maius opus virtutis facit et etiam ille qui recipit: (ille enim qui dat) videtur magis sponte dare et ille qui recipit, virtuose agit, nolendo gravare amicum. Est etiam ambobus delectabilius, quia et recipienti parcitur a verecundia, quam quis patitur in requirendo amicum et dans magis delectatur quasi ex seipso non provocatus faciens opus virtutis.

[74643] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 17 Secundum documentum est, quod ad bonas fortunas amici prompte se debet homo offerre ad cooperandum ei, cum necesse fuerit; quia ad hoc indiget homo amicis, ut scilicet ei cooperentur.

[74644] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 18 Tertium documentum est, quod ad hoc quod homo bene patiatur ab amico bene fortunato, debet homo accedere *quiete*, id est remisse, et non de facili. Non enim est bonum, quod homo reddat se promptum ad suscipiendum iuvamen ab amico. Sed homo debet vereri et cavere *opinionem indelectationis*, idest ne hanc famam incurrat, quod ipse non sit delectabilis amico in hoc, quod est onerosum esse, idest propter hoc quod ipse se reddit onerosum amico. Quod manifestum est quandoque accidere: dum enim aliqui nimis se ingerunt beneficiis recipiendis, reddunt se onerosos, et indelectabiles suis amicis. Vel secundum aliam literam, debet homo revereri, id est cavere, opinionem delectationis in morari, id est ne amicus eius opinetur de eo quod delectetur in morari circa ipsum propter beneficia.

[74645] Sententia Ethic., lib. 9 l. 13 n. 19 Ultimo autem ex praemissis concludit, quod praesentia amicorum in omnibus, videtur esse eligibilis.

Lectio 14

[74646] Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 1 Utrum igitur, quemadmodum et cetera. Pertractatis quaestionibus de multitudine et necessitate amicorum, hic inquirit de convictu eorum. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem. Secundo manifestat veritatem, ibi: communicatio enim et cetera. Tertio infert corollarium ex dictis, ibi, fit igitur et cetera. Quaestio igitur, prima fundatur in quadam assimulatione amicitiae ad amationem libidinosam: in qua quidem videmus, quod amantibus est maxime appetibile videre illas quas amant. Et magis eligunt *hunc sensum, videlicet visus, quam alios exteriores* sensus; quia, sicut supra dictum est, per visionem incipit fieri maxime passio amoris, et secundum hunc sensum conservatur. Provocatur enim talis amor praecipue ex pulchritudine quam visus percipit.

[74647] Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 2 Est ergo quaestio quid sit proportionale visioni in amicitia: utrum scilicet ipsum convivere; ut scilicet, sicut amantes maxime delectantur in mutuo aspectu: (ita) amici maxime delectentur in mutuo convictu. Secundum tamen aliam literam non inducitur hoc per modum quaestionis, sed per modum conclusionis: quae quidem litera sic habet: *iam igitur*

quemadmodum et cetera. Et potest hoc concludi ex eo quod supra probatum est praesentiam amicorum in omnibus esse delectabilem.

[74648] Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit communicatio enim etc., manifestat veritatem praemissae, sive quaestionis sive conclusionis, triplici ratione. Quarum prima est, quia amicitia in communicatione consistit, ut patet ex his quae dicta sunt in octavo. Maxime autem seipsos sibiinvicem communicant in convictu. Unde convivere videtur esse maxime proprium et delectabile in amicitia.

[74649] Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: et ut ad se ipsum et cetera. Sicut enim homo se habet ad amicum, ut ex supra dictis patet. Ad seipsum autem ita se habet, quod est sibi eligibile et delectabile quod sentiat se ipsum esse; ergo hoc etiam est ei delectabile circa amicum. Sed hoc fit in convivendo. Quia per mutuas operationes quas vident, seinvicem esse sentiunt. Convenienter ergo amici appetunt adinvicem convivere.

[74650] Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi, et quod aliquando est et cetera. Quae sumitur ab experimento. Videmus enim quod homines volunt cum suis amicis conversari secundum actionem in qua principaliter delectantur, quam reputant suum esse, et cuius gratia eligunt suum vivere, quasi ad hoc totam vitam suam ordinantes.

[74651] Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 6 Et inde est quod quidam cum amicis volunt simul potare. Quidam autem simul ludere ad aleas, quidam autem simul exercitari, puta in torneamentis, luctationibus et aliis huiusmodi, vel etiam simul venari vel simul philosophari, ita quod singuli in illa actione volunt commorari cum amicis, quam maxime diligunt inter omnia huius vitae. Quasi enim volentes convivere cum amicis, huiusmodi actiones faciunt in quibus maxime delectentur et in quibus reputant consistere totam vitam suam. Et in talibus actionibus communicant amicis, quarum communicationem existimant esse convivere. Et sic patet quod convivere est eligibilissimum in amicitia.

[74652] Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: fit igitur pravorum etc., concludit ex praemissis primo quidem circa pravos, quod eorum amicitia est mala. Delectantur enim maxime in pravis operibus. Et in his sibiinvicem communicant. Et cum sint instabiles, semper de malo in peius procedunt, quia unus efficitur malus accipiendo similitudinem malitiae alterius.

[74653] Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 8 Secundo ibi: quae autem eorum etc., concludit quantum ad bonos, quod amicitia virtuosorum est bona, et semper bonis colloquiis in virtute coaugetur. Et ipsi amici fiunt meliores in hoc quod simul operantur et seinvicem diligunt. Unus enim ab alio recipit exemplum virtuosi operis in quo sibi complacet. Unde in proverbio dicitur, quod bona homo sumit a bonis.

[74654] Sententia Ethic., lib. 9 l. 14 n. 9 Ultimo autem epilogando concludit, quod de amicitia in tantum dictum est, et quod consequenter dicendum est de delectatione. Et sic terminatur sententia noni libri.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Ethicorum

liber X

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 10

Lectio 1

[74655] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 1 Post haec autem de delectatione et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, et etiam de continentia et

amicitia quae quamdam affinitatem cum virtute habent, in hoc decimo libro intendit determinare de fine virtutis. Et primo quidem de fine virtutis qui est hominis in seipso. Secundo autem de fine virtutis in respectu ad bonum commune, quod est bonum totius civitatis, ibi, utrum igitur si et de his et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de delectatione, quae a quibusdam esse ponitur finis virtutis; secundo determinat de felicitate, quae secundum omnes est finis virtutis, ibi: dictis autem his quae circa virtutes et cetera. Circa primum duo facit. Primo prooemialiter ostendit quod determinandum est de delectatione. Secundo prosequitur suum propositum, ibi, Eudoxus igitur delectationem et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit.

[74656] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 2 Et dicit quod post praedicta consequens est, ut *pertranseunter*, idest breviter, de delectatione tractetur. Tractaverat quidem supra in septimo de delectatione, inquantum est materia continentiae, unde potissime sua consideratio versabatur circa delectationes sensibiles et corporales. Nunc autem intendit determinare de delectatione secundum quod adiungitur felicitati. Et ideo praecipue determinat de delectatione intelligibili et spirituali.

[74657] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 3 Secundo ibi: maxime enim etc., probat quod de delectatione sit agendum, tribus rationibus. Quarum prima sumitur ex affinitate delectationis ad nos. Videtur enim delectatio maxime connaturaliter appropriari humano generi et inde *oiakizontes* id est gubernatores domorum, maxime erudiunt pueros per delectationem et tristitiam; volentes enim eos provocare ad bonum et declinare a malo, bene agentes eos student delectare, puta aliquibus munusculis, male autem agentes contristant, puta verberibus. Et quia moralis philosophia de rebus humanis considerat, pertinet ad moralem de delectatione considerare.

[74658] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: videtur autem et cetera. Quae sumitur per comparationem ad virtutem. Et dicit quod maxime videtur ad moralem virtutem pertinere quod homo gaudeat in quibus oportet et odiat ea quae oportet et contristetur in eis. Praecipue enim consistit virtus moralis in ordinatione appetitus, quae cognoscitur per ordinationem delectationis et tristitiae, quae consequuntur omnes appetitivos motus, ut supra in II dictum est. Et hoc est quod subdit: quod *haec*, scilicet delectatio et tristitia, protenduntur ad omnia quae sunt humanae vitae, et habent magnam potestatem ad hoc quod homo sit virtuosus et feliciter vivens, quod non potest esse si inordinate delectetur, vel tristetur.

[74659] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 5 Homines enim frequenter eligunt delectabilia etiam mala, et fugiunt tristia etiam bona. Nequaquam autem videtur quod homo qui vult esse virtuosus et felix debeat eligere delectationem et fugam tristitiae *pro talibus*, scilicet pro hoc quod incurrat aliquas malas operationes vel quod careat operibus virtutis. Et e converso potest dici quod non est eligendum facere mala, aut vitare bona *pro talibus*, idest pro delectabilibus accipiendis et tristibus fugiendis. Et sic patet quod ad moralem philosophum pertinet considerare de delectatione, sicut et de virtute morali et de felicitate.

[74660] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 6 Tertiam rationem ponit ibi, aliterque et cetera. Quae quidem sumitur ex dubitatione existente circa delectationem. Et circa hoc duo facit. Primo enumerat diversas opiniones circa delectationem, ex quibus dubitatio probatur; secundo reprobat quiddam

quod in opinionibus dictum est, ibi, ne forte autem et cetera. Dicit ergo primo, quod alia ratione determinandum est de delectatione et tristitia, quia habent multam dubitationem. Quod patet ex diversitate loquentium de eis.

[74661] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 7 Quidam enim dicunt, delectationem esse quiddam bonum, quidam vero e contrario dicunt, delectationem esse aliquid valde pravum. Et hoc diversimode. Nam quidam hoc dicunt, quia persuasum est eis, quod ita se habeat et ita credunt se verum dicere, alii vero, licet non credant hoc verum esse quod delectatio sit aliquid pravum, tamen existimant melius esse ad vitam nostram enunciare, quod delectatio sit quiddam pravum, quamvis non sit, ad retrahendum homines a delectatione ad quam multi inclinantur et inserviunt delectationibus, et ideo oportet homines in contrarium ducere, ut scilicet abhorreant delectationes, enunciando eas esse malas; sic enim pervenietur ad medium, ut scilicet homo moderate delectationibus utatur.

[74662] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit: ne forte autem etc., reprobat id quod ultimo dictum est. Non enim videtur esse bene dictum, quod homines falso enuncient delectationes esse malas, ad hoc, quod homines retrahantur ab eis: quia circa actiones et passiones humanas minus creditur sermonibus, quam operibus. Si enim aliquis operetur quod dicit esse malum, plus provocat exemplo quam deterreat verbo.

[74663] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 9 Et huius ratio est, quia unusquisque videtur eligere id quod sibi videtur esse bonum in particulari, circa quod sunt passiones et operationes humanae. Quando ergo sermones alicuius dissonant ab operibus sensibiliter in ipso apparentibus, tales sermones contemnuntur. Et per consequens interimitur verum quod per eos dicitur. Et ita acciderit in proposito.

[74664] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 10 Si enim aliquis vituperans omnem delectationem aliquando videretur ad aliquam delectationem inclinari daret intelligere, quod omnis delectatio esset eligenda. Multitudo enim vulgaris non potest determinare distinguendo hoc esse bonum et illud malum, sed indistincte accipit esse bonum, quod in uno bonum apparet. Sic igitur sermones veri non solum videntur esse utiles ad scientiam, sed etiam ad bonam vitam. Creditur enim eis inquantum concordant cum operibus. Et ideo tales sermones provocant eos, qui intelligunt veritatem ipsorum ut secundum eos vivant.

[74665] Sententia Ethic., lib. 10 l. 1 n. 11 Ultimo autem epilogando concludit, quod de talibus sufficienter dictum est. Oportet autem procedere ad ea quae dicta sunt ab aliis de delectatione.

Lectio 2

[74666] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 1 Eudoxus igitur delectationem et cetera. Postquam philosophus ostendit quod determinandum est de delectatione, hic incipit de ea tractare. Et primo prosequitur opiniones aliorum. Secundo determinat veritatem, ibi: quid autem est vel quale quid

et cetera. Circa primum duo facit. Primo prosequitur opinionem ponentium delectationem in genere bonorum. Secundo prosequitur opinionem contrariam ibi, tali utique (...) ratione et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationes ex quibus probabat Eudoxus delectationem esse in genere bonorum. Secundo ponit rationes, ex quibus probabat eam esse maximum bonum, ibi, maxime autem eligibile et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo Eudoxus probabat delectationem esse de genere bonorum ex parte ipsius delectationis. Secundo quomodo hoc probabat ex parte contrarii, ibi, non minus autem et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit opinionem et rationem Eudoxi. Secundo ostendit, quare eius opinioni et rationi credebatur, ibi, credebantur autem et cetera.

[74667] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo, quod Eudoxus existimabat delectationem esse de genere bonorum, quia videbat quod omnia desiderant ipsam, tam rationalia scilicet homines, quam irrationalia, scilicet bruta animalia. Illud autem quod est apud omnes eligibile, videtur esse *epiiches*, idest bonum, et maxime potens in bonitate, ex quo potest trahere ad se omnem appetitum. Et sic quod omnia ferantur ad idem, scilicet ad delectationem, denunciat, quod delectatio non solum est bonum, sed etiam quiddam optimum; manifestum est enim, quod unumquodque quaerit invenire id quod est sibi bonum, sicut cibus est bonum omnibus animalibus, a quibus communiter appetitur. Sic ergo patet delectationem, quam omnia appetunt, esse aliquid bonum.

[74668] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit credebantur autem sermones etc., ostendit quare Eudoxo maxime credebatur. Et dicit, quod sermones Eudoxi magis credebantur propter moralem virtutem dicentis, quam etiam propter eorum efficaciam. Ipse enim erat temperatus circa delectationes differenter, quasi excellentius aliis. Et ideo cum laudabat delectationem, non videbatur hoc dicere quasi amicus delectationis, sed quia sic se habet secundum rei veritatem.

[74669] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit: non minus autem etc., ponit rationem Eudoxi, quae sumebatur ex parte contrarii. Et dicit, quod Eudoxus existimabat esse manifestum delectationem esse de genere bonorum non minus *ex contrario*, scilicet ex parte ipsius delectationis. Manifeste enim apparet, quod tristitia secundum se est omnibus fugienda. Unde *contrarium*, scilicet delectatio, videtur esse omnibus eligendum.

[74670] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit: maxime autem etc., inducit duas rationes Eudoxi, ad ostendendum, quod delectatio sit maximum bonum. Quarum prima est. Illud autem videtur esse maxime eligibile, et per consequens maxime bonum, quod non eligitur propter alterum quod ei accidat, neque gratia alicuius sicut finis. Hoc autem manifeste confitentur omnes circa delectationem. Nullus enim quaerit ab alio, cuius gratia velit delectari; quasi delectatio sit secundum seipsam eligibilis. Ergo delectatio est maxime bonum.

[74671] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: appositamque et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsam rationem. Hoc enim apparet circa delectationem, quod apposita cuicumque bono facit ipsum eligibilius. Sicut si apponatur ei quod est iuste agere, vel temperatum esse, auget horum bonitatem. Melior enim est, qui delectatur in operatione iustitiae seu temperantiae. Et ex hoc volebat concludere, quod delectatio esset optimum, quasi omnibus

bonitatem augens.

[74672] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 7 Secundo ibi: videtur autem etc., ostendit defectum huius rationis. Et dicit, quod praedicta ratio videtur concludere, quod delectatio sit de genere bonorum, non autem quod sit magis bonum aliquo alio. De quocumque enim bono hoc etiam verificatur, quod alteri bono coniunctum, est melius quam si sit solitarium per seipsum.

[74673] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit: tali utique ratione etc., prosequitur opinionem ponentium, delectationem non esse bonum. Et primo ostendit, quomodo obviant praemissis rationibus. Secundo ponit rationes eorum, quas in contrarium adducunt, ibi, non tamen si non qualitatum et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo ratione superius inducta, ad ostendendum delectationem esse optimum, utebantur ad contrarium. Secundo ostendit, quomodo obviabant aliis rationibus, ibi, instantes autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo manifestat, quomodo Plato praemissa ratione ad oppositum utebatur; secundo solvit processum Platonis, ibi, manifestum autem et cetera. Dicit ergo primo, quod per rationem immediate praemissam Plato, qui erat contrariae opinionis, interimere conabatur, quod dictum est, ostendendo, quod delectatio non est per se bonum. Manifestum est enim, quod delectatio est eligibilior si adiungatur prudentiae. Quia igitur delectatio commixta alteri melior est, concludebat, quod delectatio non sit per se bonum. Illud enim, quod est per se bonum, non fit eligibilius per appositionem alterius.

[74674] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 9 Circa quod sciendum est, quod Plato per se bonum nominabat id quod est ipsa essentia bonitatis, sicut per se hominem ipsam essentiam hominis. Ipsi autem essentiae bonitatis nihil potest apponi, quod sit bonum alio modo, quam participando essentiam bonitatis. Et ita quicquid bonitatis est in eo quod additur est derivatum ab ipsa essentia bonitatis. Et sic per se bonum non fit melius aliquo addito.

[74675] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit manifestum autem etc., improbat Aristoteles processum Platonis. Manifestum est enim quod secundum hanc rationem nihil aliud in rebus humanis erit per se bonum, cum quodlibet humanum bonum fiat eligibilius additum alicui per se bono. Non enim potest inveniri aliquid in communicationem humanae vitae veniens quod sit tale, ut scilicet non fiat melius per appositionem alterius. Tale autem aliquid quaerimus, quod scilicet in communicationem humanae vitae veniat. Qui enim dicunt delectationem esse bonum, intendunt eam esse quoddam humanum bonum, non autem ipsum divinum bonum, quod est ipsa essentia bonitatis.

[74676] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit: instantes autem etc., ostendit quomodo Platonici obviabant rationibus Eudoxi probantibus delectationem esse bonum. Et primo quomodo obviabant rationi quae sumebatur ex parte ipsius delectationis; secundo quomodo obviabant rationi quae sumebatur ex parte contrarii, ibi, *videtur autem* et cetera. Obviabant autem primae rationi interimendo istam: bonum est quod omnia appetunt. Sed Aristoteles hoc improbat dicens, quod illi qui instant rationi Eudoxi dicentes quod non est necessarium esse bonum id quod omnia appetunt, nihil dicere videntur.

[74677] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 12 Illud enim quod videtur omnibus dicimus ita se habere; et hoc habetur quasi principium. Quia non est possibile quod naturale iudicium in omnibus fallat; cum autem appetitus non sit nisi eius quod videtur bonum, id quod ab omnibus appetitur omnibus videtur bonum. Et sic delectatio quae ab omnibus appetitur est bona.

[74678] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 13 Ille autem qui hoc quod ab omnibus creditur interimit, non dicit totaliter credibiliora. Posset enim sustineri illud quod dicitur, si sola ea quae sine intellectu agunt, sicut bruta animalia et homines pravi appeterent delectationes; quia sensus non iudicat bonum nisi ut nunc: et sic non oporteret delectationem esse bonum simpliciter, sed solum quod sit bonum ut nunc. Sed cum etiam habentes sapientiam appetant aliquam delectationem, omnino non videntur aliquid verum dicere.

[74679] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 14 Et tamen, si omnia quae agunt sine intellectu appeterent delectationem, adhuc esset probabile quod delectatio esset quoddam bonum: quia etiam in pravis hominibus est quoddam naturale bonum quod inclinat in appetitum convenientis boni; et hoc naturale bonum est melius quam pravi homines, inquantum huiusmodi. Sicut enim virtus est perfectio naturae, et propter hoc virtus moralis est melior quam virtus naturalis, ut in sexto dictum est; ita cum malitia sit corruptio naturae, bonum naturale est melius, sicut integrum corrupto. Manifestum est autem quod secundum id quod ad malitiam pertinet pravi homines diversificantur. Sunt enim malitiae sibiinvicem contrariae. Et ideo id secundum quod omnes pravi conveniunt, scilicet delectationem appetere, videtur magis ad naturam quam ad malitiam pertinere.

[74680] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 15 Deinde cum dicit: non videtur autem etc., ostendit quomodo obviabant rationi quae sumebatur ex parte tristitiae. Dicebant enim quod non sequitur, si tristitia est malum, quod propter hoc delectatio sit bonum. Quia invenitur quod malum opponitur non solum bono sed etiam malo: sicut audacia non solum fortitudini, sed etiam timiditati; et ambo scilicet bonum et malum, opponuntur ei quod neque est bonum neque malum, sicut extrema opponuntur medio. Est autem aliquid tale secundum suam speciem consideratum, sicut levare festucam de terra vel aliquid huiusmodi.

[74681] Sententia Ethic., lib. 10 l. 2 n. 16 Sed hunc processum Aristoteles improbans dicit, quod non dicunt male quantum ad istam oppositionem mali ad malum: sed tamen non dicunt verum in proposito. Non enim tristitia opponitur delectationi sicut malum malo. Si enim ambo essent mala, oporteret quod ambo essent fugienda, sicut enim bonum inquantum huiusmodi, est appetibile; ita malum inquantum huiusmodi, est fugiendum. Si autem neutrum eorum esset malum, neutrum esset fugiendum vel similiter se haberet circa utrumque. Sed nunc omnes videntur fugere tristitiam tamquam malum, et appetere delectationem tamquam bonum. Sic ergo opponuntur adinvicem sicut bonum et malum.

Lectio 3

[74682] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 1 Non tamen si non qualitatum et cetera. Postquam philosophus removit obviationes Platonicorum ad rationes Eudoxi hic ponit rationes eorum contra ipsam positionem Eudoxi. Et circa hoc duo facit. Primo proponit rationes ad ostendendum quod delectatio non sit de genere bonorum. Secundo ponit rationes ad ostendendum quod delectatio non sit per se et universaliter bonum, ibi, manifestare autem videtur et cetera. Et quia primae rationes falsum concludunt, ideo Aristoteles simul ponendo eas, destruit eas. Ponit ergo circa primum quatuor rationes. Quarum prima talis est. Bonum videtur ad genus qualitatis pertinere: quaerenti enim quale est hoc, respondemus, quoniam bonum. Delectatio autem non est qualitas; ergo non est bonum.

[74683] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 2 Sed hoc Aristoteles removet dicens: quod non sequitur, si delectatio non sit de genere qualitatum, quod propter hoc non sit de genere bonorum, quia etiam operationes virtutis et ipsa felicitas, quae manifeste sunt de genere bonorum, (non sunt qualitates). Bonum enim dicitur non solum in qualitate, sed etiam in omnibus generibus, sicut in primo dictum est.

[74684] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 3 Secundam rationem ponit ibi: dicunt autem et cetera. Et primo ponit ipsam rationem Platonicorum: dicebant enim quod esse bonum est determinatum, ut patet ex his quae supra in nono dicta sunt. Delectatio autem, ut dicunt, est indeterminata. Quod probabant per hoc quod recipit magis et minus. Et sic concludebant quod delectatio non esset de genere bonorum.

[74685] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 4 Secundo ibi, siquidem igitur etc., destruit huiusmodi processum. Circa quod considerandum est, quod dupliciter aliquid recipit magis et minus. Uno modo in concreto. Alio modo in abstracto. Semper enim dicitur aliquid magis et minus per accessum ad aliquid unum vel per recessum ab eo; quando igitur id quod inest subiecto est unum et simplex, ipsum quidem in se non recipit magis et minus. Unde non dicitur magis et minus in abstracto. Sed potest dici magis et minus in concreto, ex eo quod subiectum magis et minus participat huiusmodi formam. Sicut patet in luce, quae est una et simplex forma. Unde non dicitur ipsa lux secundum magis et minus. Sed corpus dicitur magis vel minus lucidum, eo quod perfectius vel minus perfecte participat lucem.

[74686] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 5 Quando autem est aliqua forma quae in sui ratione importat quamdam proportionem multorum ordinatorum ad unum, talis forma etiam secundum propriam rationem recipit magis et minus. Sicut patet de sanitate et pulchritudine; quorum utrumque importat proportionem convenientem naturae eius quod dicitur pulchrum vel sanum. Et quia huiusmodi proportio potest esse vel magis vel minus conveniens, inde est quod ipsa pulchritudo vel sanitas in se considerata dicitur secundum magis et minus. Et ex hoc patet quod unitas secundum quam aliquid est determinatum est causa quod aliquid non recipiat magis et minus. Quia ergo delectatio recipit magis et minus, videbatur non esse aliquid determinatum et per consequens non esse de genere bonorum.

[74687] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 6 Aristotiles igitur huic obviando dicit quod, si Platonici

iudicant delectationem esse aliquid indeterminatum ex eo quod recipit magis et minus in concreto, videlicet per hoc quod contingit aliquem delectari magis et minus, erit idem dicere circa iustitiam et alias virtutes, secundum quas aliqui dicuntur esse aliquales magis et minus. Sunt enim aliqui magis et minus iusti et fortes. Et idem etiam accidit circa actiones. Contingit enim quod aliquis agat iuste et temperate magis et minus. Et secundum hoc, vel virtutes non erunt de genere bonorum, vel praedicta ratio non removet delectationem esse de genere bonorum.

[74688] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 7 Si vero dicant delectationem recipere magis et minus ex parte ipsarum delectationum: considerandum est ne forte eorum ratio non referatur ad omnes delectationes, sed assignent causam quod quaedam delectationes sunt simplices et immixtae, puta delectatio quae sequitur contemplationem veri, quaedam autem delectationes sunt mixtae, puta quae sequuntur contemperantiam aliquorum sensibilium, sicut quae sequuntur harmoniam sonorum, aut commixtionem saporum, seu colorum. Manifestum est enim, quod delectatio simplex secundum se non recipiet magis et minus, sed sola mixta; inquantum scilicet contemperantia sensibilium quae delectationem causat potest esse magis vel minus conveniens naturae eius qui delectatur.

[74689] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 8 Sed tamen neque etiam delectationes quae secundum se recipiunt magis et minus ratione suae mixtionis, oportet non esse determinatas, neque bonas. Nihil enim prohibet quin delectatio recipiens magis et minus sit determinata, sicut et sanitas. Huiusmodi enim determinata dici possunt, inquantum aliqualiter attingunt id ad quod ordinantur, licet possent propinquius attingere. Sicut commixtio humorum habet rationem sanitatis ex eo quod attingit convenientiam humanae naturae; et ex hoc dicitur determinata, quasi proprium terminum attingens.

[74690] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 9 Sed complexio quae nullo modo ad hoc attingit, non est determinata, sed est procul a ratione sanitatis. Ideo autem sanitas secundum se recipit magis et minus, quia non est eadem commensuratio humorum in omnibus hominibus, neque etiam in uno et eodem est semper eadem. Sed etiam si remittatur, permanet ratio sanitatis usque ad aliquem terminum. Et sic differt sanitas secundum magis et minus. Et eadem ratio est de delectatione mixta.

[74691] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 10 Tertiam rationem ponit ibi, perfectumque et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsam rationem. Ponebant enim Platonici, id quod est per se bonum esse quiddam perfectum; omnes autem motiones et generationes sunt imperfectae. Est enim motus actus imperfecti, ut dicitur in tertio physicorum. Unde nullam motionem seu generationem ponunt esse de genere bonorum. Nituntur autem affirmare quod delectatio sit motio vel generatio. Unde concludunt quod delectatio non est per se bonum.

[74692] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 11 Secundo ibi: non bene autem etc., excludit hanc rationem dupliciter. Primo quidem quantum ad hoc, quod dicunt delectationem esse motionem. Et dicit quod non bene videntur dicere dum dicunt, delectationem esse motionem. Omnis enim motio videtur esse velox aut tarda. Velocitas autem et tarditas non conveniunt motioni absolute secundum seipsam, sed per respectum ad aliud. Sicut motio *mundi*, idest motus diurnus, quo

revolvitur totum caelum, dicitur velox per respectum ad alios motus.

[74693] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 12 Et huius ratio est, quia sicut in IV physicorum habetur, velox est quod in pauco tempore multum movetur: tardum autem quod in multo parum, multum autem et paucum dicuntur ad aliquid, ut habetur in praedicamentis. Sed delectationi non competit neque velocitas neque tarditas. Contingit quidem quod aliquis pervenit velociter ad delectationem, sicut aliquis velociter provocatur ad iram. Sed quod aliquis delectetur velociter vel tarde, non dicitur, neque etiam per respectum ad alterum, sicut velociter dicitur aliquis aut tarde ire, aut augeri, et omnia huiusmodi. Sic igitur patet quod contingit (quod) velociter et tarde aliquis transponatur in delectationem, idest quod perveniat ad ipsam.

[74694] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 13 Et hoc ideo, quia per aliquem motum potest perveniri ad delectationem. Sed non contingit velociter operari secundum delectationem, ut scilicet aliquis velociter delectetur. Quia ipsum delectari magis est in factum esse quam in fieri.

[74695] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 14 Secundo ibi: et generatio etc., excludit rationem Platonicorum quantum ad hoc, quod ponebant delectationem esse generationem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod delectatio non sit generatio. Secundo ostendit originem huius opinionis, ibi, opinio autem et cetera. Dicit ergo primo, quod delectatio non videtur esse generatio. Non enim videtur quidlibet ex quolibet generari. Sed unumquodque, ex quo generatur, in hoc dissolvitur. Et oportet, si delectatio est generatio, quod eiusdem tristitia sit corruptio, cuius delectatio est generatio. Et hoc quidem Platonici asserunt. Dicunt enim quod tristitia est defectus eius quod est secundum naturam, videmus enim quod ex separatione eius quod naturaliter unitur sequitur dolor. Et similiter dicunt, quod delectatio sit repletio: quia cum apponitur aliquid alicui, quod ei convenit secundum naturam, sequitur delectatio.

[74696] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 15 Sed hoc ipse improbat, quia separatio et repletio sunt corporales passiones. Si ergo delectatio est repletio eius quod est secundum naturam, sequetur illud delectari in quo est repletio. Sequetur ergo quod corpus delectetur. Sed hoc non videtur esse verum; quia delectatio est passio animae. Patet ergo, quod delectatio non est ipsa repletio seu generatio, sed quiddam ad hoc consequens, facta enim repletione aliquis delectatur sicut facta incisione aliquis dolet et tristatur.

[74697] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 16 Deinde cum dicit: opinio autem etc., ostendit originem huius opinionis. Et dicit, quod haec opinio quae ponit delectationem esse repletionem, et tristitiam subtractionem, videtur provenisse ex tristitiis et delectationibus, quae sunt circa cibum. Illi enim qui prius fuerunt tristati propter indigentiam cibi, postea delectantur in ipsa repletione. Sed hoc non accidit circa omnes delectationes; inveniuntur enim quaedam delectationes in quibus non est repletio alicuius defectus. Delectationes enim quae sunt in considerationibus mathematicis, non habent tristitiam oppositam, quam ponunt in defectu consistere. Et ita huiusmodi delectationes non sunt ad repletionem defectus. Et idem apparet in delectationibus quae sunt secundum sensus, puta per olfactum, auditum, et visum praesentium sensibilium;

[74698] Sententia Ethic., lib. 10 l. 3 n. 17 Sunt etiam multae species memoriae delectabiles; nec causa potest assignari, cuius generationes sunt huiusmodi delectationes; quia non inveniuntur aliqui defectus praecedentes quorum fiat repletio per huiusmodi delectationes. Dictum est autem supra, quod cuius generatio est delectatio, eius corruptio est tristitia. Unde, si aliqua delectatio invenitur absque defectu tristitiae, sequitur quod non omnis delectatio sit repletio.

Lectio 4

[74699] Sententia Ethic., lib. 10 l. 4 n. 1 Ad proferentes autem et cetera. Postquam philosophus exclusit tres rationes Platonicorum concludentium delectationem non esse de genere bonorum, hic excludit quartam, quae sumitur ex turpitudine quarumdam delectationum. Platonici enim proferebant in medium quasdam opprobriosas delectationes, puta adulteriorum et ebrietatum, ut ex his ostenderent delectationes non esse de genere bonorum. Sed ad hoc Aristoteles tripliciter obviat.

[74700] Sententia Ethic., lib. 10 l. 4 n. 2 Primo quidem, ut aliquis dicat, quod huiusmodi turpia non sunt simpliciter delectabilia. Non enim sequitur, si aliqua sunt delectabilia male dispositis, quod propter hoc sint delectabilia simpliciter; nisi quod sunt delectabilia *his*, id est male dispositis, sicut etiam neque sunt simpliciter sana illa quae sunt sana infirmis neque etiam sunt simpliciter dulcia vel amara, quae videntur huiusmodi habentibus gustum infectum; neque etiam sunt simpliciter alba, quae videntur talia his qui patiuntur obtalmiam. Et haec quidem solutio procedit secundum quod delectabile dicitur simpliciter homini id quod est ei delectabile secundum rationem. Quod non contingit de huiusmodi turpibus, quamvis sint delectabilia secundum sensum.

[74701] Sententia Ethic., lib. 10 l. 4 n. 3 Secundam obviationem ponit ibi, vel sic utique et cetera. Potest enim dici, quod omnes delectationes sint eligibiles, non tamen omnibus, sicut etiam ditari bonum est; non tamen est bonum quod ditetur ille qui est proditor patriae; quia sic potest magis nocere. Similiter etiam esse sanum bonum est, non tamen est bonum ei qui comedit aliquid nocivum. Sicut serpens comestus, quandoque curat leprosum, licet perimat sanum. Et similiter delectationes bestiales, bestiis quidem sunt appetibiles, non autem hominibus.

[74702] Sententia Ethic., lib. 10 l. 4 n. 4 Tertiam obviationem ponit ibi, vel specie et cetera. Et dicit, quod delectationes specie differunt. Aliae enim sunt secundum speciem delectationes quae causantur a bonis operibus, ab illis quae causantur a turpibus. Differunt enim passiones secundum obiecta. Et ita ille qui non est iustus, non potest delectari delectatione quae est propria iusti, sicut nec ille qui non est musicus potest delectari delectatione musici. Et idem est de aliis delectationibus.

[74703] Sententia Ethic., lib. 10 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit manifestare autem etc., probat quod delectatio non sit per se et universaliter bonum. Et hoc tribus rationibus. Circa quarum primam dicit, quod hoc, quod delectatio non sit bonum, vel quod sint diversae species delectationis, quarum quaedam sint bonae et quaedam malae, manifestat differentia quae est inter amicum et adulatorem. Amicus enim colloquitur amico propter bonum, adulator autem propter delectationem.

Unde adulator vituperatur, amicus autem laudatur: et sic patet, quod propter diversa colloquuntur. Est ergo aliud delectatio, et aliud bonum.

[74704] Sententia Ethic., lib. 10 l. 4 n. 6 Secundam rationem ponit ibi: nullusque utique et cetera. Et dicit, quod nullus eligeret per totam vitam suam habere mentem pueri, ita quod semper delectaretur in quibus pueri delectantur, qui tamen aestimantur maxime delectari. Neque etiam aliquis eligeret gaudere faciendo turpissima per totam vitam suam, etiam si nunquam deberet tristari. Quod dicit contra Epicuros, qui ponebant quod turpes delectationes non sunt vitandae, nisi propter hoc quod inducunt in maiores tristitias. Et sic patet, quod delectatio non est per se bonum, quia quolibet modo esset eligenda.

[74705] Sententia Ethic., lib. 10 l. 4 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi, et circa multa et cetera. Manifestum est enim, multa esse ad quae homo studeret, etiam si nulla delectatio ex his sequeretur: sicut videre, recordari, scire, virtutem habere. Nihil autem differt ad propositum si ex his sequuntur delectationes, quia etiam praedicta eligerentur nulla delectatione ab his consequente. Id autem quod est per se bonum tale est sine quo nihil est eligibile ut patet de felicitate. Sic ergo delectatio non est per se bonum.

[74706] Sententia Ethic., lib. 10 l. 4 n. 8 Ultimo autem epilogando concludit, quod manifestum videtur esse ex praemissis, quod delectatio non sit per se bonum, et quod non omnis delectatio sit eligibilis. Et quod quaedam delectationes sunt eligibiles, quae vel secundum seipsas differunt specie a malis delectationibus, vel secundum ea a quibus causantur. Et sic sufficienter tractatum est de his, quae ab aliis dicuntur de delectatione et tristitia.

Lectio 5

[74707] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 1 Quid autem est vel quale quid et cetera. Postquam philosophus determinavit de delectatione secundum aliorum opinionem, hic determinat de ea secundum veritatem. Et primo ostendit delectationem non esse in genere motus, seu generationis sicut a Platonicis ponebatur. Secundo determinat naturam et proprietatem ipsius, ibi, sensus autem omnis et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio, et modum agendi. Et dicit, quod manifestius fiet per sequentia, quid sit delectatio, secundum genus suum, vel quale quid sit, idest utrum sit bona vel mala, si a principio resumamus considerationem de ipsa.

[74708] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 2 Secundo ibi, videtur enim etc., exequitur propositum. Et circa hoc tria facit. Primo praemittit quoddam principium necessarium ad propositum ostendendum. Secundo ostendit propositum, ibi, propter quod neque motus et cetera. Tertio concludit principale intentum, ibi, ex his autem manifestum et cetera. Dicit ergo primo, quod operatio sensus visus, quae dicitur visio est perfecta, secundum quodcumque tempus. Non enim indiget aliquo posterius advenienti, quod perficiat eius speciem. Et hoc ideo, quia visio completur in primo instanti temporis; si autem requireretur tempus ad eius complementum, non quodcumque tempus ad hoc

sufficeret; sed oporteret esse tempus determinatum, sicut accidit in ceteris quae fiunt in tempore, quorum generatio certam temporis mensuram requirit. Sed visio statim in momento perficitur. Et idem est de delectatione.

[74709] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 3 Delectatio enim est quoddam *totum*, idest completum in primo instanti quo incipit esse, ita quod non potest accipi aliquod tempus in quo sit delectatio quod requirat amplius tempus ad speciem delectationis perficiendam, sicut contingit in his quorum generatio est in tempore; potest enim accipi aliquod tempus generationis humanae quod requirat amplius tempus ad speciem humanam perficiendam.

[74710] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit propter quod neque motus etc., ostendit propositum duabus rationibus. Quarum prima talis est. Omnis motus seu generatio perficitur in determinato tempore, in cuius parte nondum est motus perfectus. Hoc autem non accidit circa delectationem. Ergo delectatio non est motus, neque generatio.

[74711] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 5 Circa hanc autem rationem primo ponit conclusionem; concludens ex praemisso principio, in quo virtualiter tota ratio continetur, quod delectatio non est motus.

[74712] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 6 Secundo autem ibi: in tempore enim etc., ponit maiorem praemissae rationis; videlicet quod omnis motus est in tempore, et omnis motus est *alicuius finis*, idest habens aliquem finem, ad quem ordinatur, ad quem determinato tempore pervenit. Et hoc manifestat primo quidem circa generationem. Ars enim aedificativa perficit suam operationem, quando perficit id quod intendit, scilicet domum; quod quidem facit in toto aliquo determinato tempore, in cuius partibus omnes generationes sunt imperfectae, et differunt specie a tota generatione completa, et etiam adinvicem. Cuius ratio est, quia generatio speciem recipit secundum formam, quae est finis generationis.

[74713] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 7 Manifestum est autem quod aliud est forma totius et aliud sunt formae singularium partium. Unde et generationes differunt specie abinvicem. Si enim aliquod templum aedificetur in aliquo determinato tempore, in aliqua parte illius temporis componuntur lapides ad parietis constructionem. In alia vero parte temporis virgantur columnae, idest in modum virgarum sculpuntur. Sed in toto tempore construitur ipsum templum. Et haec tria differunt specie: scilicet lapidum compositio, columnarum virgatio, et templi aedificatio.

[74714] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 8 Est tamen circa hoc considerandum, quod sicut forma totius templi est perfecta, formae autem partium sunt imperfectae, ita etiam ipsa constructio templi est generatio perfecta, nullo enim exteriori indiget ad propositum aedificatoris explendum; sed generatio fundamenti est imperfecta, et similiter generatio *trisculpti*, idest columnarum sculptarum in tres ordines dispositarum supra fundamentum. Quia utrumque horum est generatio partis, quae habet rationem imperfecti. Sic ergo patet, quod praedictae generationes totius et partium differunt specie; et quod non est accipere, quod species motus perficiatur in quocumque tempore, sed perficitur in toto tempore.

[74715] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 9 Secundo ibi: similiter autem etc., manifestat idem in motu locali. Et dicit quod id quod dictum est de generatione, similiter videtur esse verum in ambulatione, et in omnibus aliis motibus. Manifestum est enim quod *latio*, id est motus localis, est motus *unde et quo*, idest a termino et ad terminum. Et sic oportet, quod specie diversificetur secundum diversitatem terminorum. Sunt autem diversae species motus localis in animalibus volatus qui convenit avibus, ambulatio quae convenit gressibilibus, saltatio quae convenit locustis, et alia huiusmodi quae differunt secundum diversas species principiorum moventium: non enim sunt eiusdem speciei animae diversorum animalium.

[74716] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 10 Nec solum praedicto modo diversificantur species localium motuum; sed etiam in una dictarum specierum, puta ambulatione, diversae species inveniuntur. Si enim accipiatur motus quo quis perambulat stadium, et motus quo quis ambulat aliquam partem eius, non est utrobique idem *unde et quo*, idest terminus a quo et terminus ad quem. Et simile est de motibus, quibus aliquis perambulat hanc et illam partem stadii, quia non sunt idem termini, non enim est idem secundum speciem pertransire hanc lineam et illam, quamvis omnes lineae in quantum huiusmodi sint eiusdem speciei.

[74717] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 11 Tamen secundum quod in certo situ seu loco constituuntur, accipiuntur ut specie differentes secundum diversitatem locorum, quae attenditur secundum diversum ordinem ad primum continens. Ille autem qui pertransit lineam, non solum pertransit lineam, sed lineam in loco existentem; quia in alio loco est una linea ab alia. Et ita manifestum est, quod secundum diversitatem terminorum, differt specie totus motus localis a singulis partibus; ita tamen, quod totus motus habet perfectam speciem, partes autem habent speciem imperfectam.

[74718] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 12 Et quia ad manifestationem praedictorum requireretur plene cognoscere naturam motus, subiungit, quod in aliis, idest in libro physicorum, dictum est de motu *per certitudinem*, idest sufficienter et complete. Sed hoc sufficit hic de motu dixisse, quod motus non est perfectus in omni tempore; sed multi sunt motus imperfecti et differentes specie in diversis partibus temporis, ex eo, quod *unde et quo*, idest termini motus, specificant motum.

[74719] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 13 Sic igitur manifestata propositione maiori, subiungit minorem, scilicet quod species delectationis est perfecta in quocumque tempore, et hoc manifestum est ex supra dictis. Unde concludit manifestum esse, quod delectatio et generatio sive mutatio, sunt alterae adinvicem; et quod delectatio est aliquid de numero totorum et perfectorum, quia scilicet in qualibet parte temporis delectatio habet complementum suae speciei.

[74720] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 14 Secundam rationem ponit ibi: videbitur autem et cetera. Quae talis est: non contingit moveri in non tempore, ut in sexto physicorum probatum est. Delectari autem contingit in non tempore. Sic enim dictum est, quod delectari est aliquid totum, quia contingit etiam delectari in nunc, hoc enim dicitur hic esse totum quod statim in ipso nunc habet suum complementum; ergo delectatio non est motus.

[74721] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 15 Et est considerandum, quod differentia ex qua procedit

haec ratio, est causa differentiae ex qua prima ratio procedebat. Ideo enim species delectationis est perfecta in quocumque tempore, non autem species motus, quia delectatio est in instanti, motus autem omnis in tempore. Et hoc designat ipse modus loquendi philosophi cum dicit videbitur autem utique hoc, et ex non contingere et cetera.

[74722] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 16 Deinde cum dicit: ex his autem manifestum etc., concludit ex praemissis principale intentum. Et dicit manifestum esse ex praemissis, quod non bene dicunt, dicentes delectationem esse motum vel generationem. Ratio enim motus et generationis non potest cuique attribui, sed solum divisibilibus, quae non sunt *tota*, idest quae non statim habent suum complementum.

[74723] Sententia Ethic., lib. 10 l. 5 n. 17 Neque enim potest dici quod generatio sit visionis, ita scilicet quod visio successive compleatur. Sic etiam non potest dici de puncto et unitate. Haec enim non generantur, sed consequuntur generationem quorumdam. Similiter non potest his attribui motus. Unde nec delectationi, quae etiam est *quoddam totum*, idest in indivisibili perfectionem habens.

Lectio 6

[74724] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 1 Sensus autem omnis et cetera. Postquam philosophus ostendit quod delectatio non est in genere motus sicut quidam posuerunt, hic ostendit naturam et proprietates delectationis. Et primo ostendit quid sit delectatio. Secundo agit de differentia delectationum adinvicem, ibi, unde videntur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit delectatio. Secundo ex hoc determinat quasdam delectationis proprietates, ibi, usquequo autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod delectatio est quaedam operationis perfectio; secundo manifestat quaedam quae dixerat, ibi: secundum unumquemque autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quae sit perfecta operatio. Secundo ostendit quod perfectio operis sit delectatio, ibi, haec autem utique et cetera. Tertio ostendit qualiter delectatio operationem perficiat, ibi, perficit autem operationem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum.

[74725] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 2 Et dicit, quod cuiuslibet sensus operatio est alicuius operantis in respectu ad sensibile, quod est sensus obiectum; sic igitur in operatione sensus duo considerantur: scilicet ipse sensus qui est operationis principium, et sensibile quod est operationis obiectum. Ad hoc igitur quod operatio sensus sit perfecta, requiritur optima dispositio ex parte utriusque, scilicet sensus et obiecti. Et ideo subdit, quod tunc perfecte sensus operatur quando est operatio sensus bene dispositi ad aliquid pulcerrimum, idest convenientissimum eorum quae sensui subiacent. Hoc enim maxime videtur esse perfecta operatio, quod scilicet a sensu progreditur in comparatione ad tale obiectum.

[74726] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 3 Secundo ibi: ipsum autem etc., facit mentionem de

quadam dubitatione. Quia enim dixerat sensum esse operantem, et in primo de anima dictum est, quod anima non operatur, sed homo per animam; ideo subiungit quod nihil differt ad propositum, utrum ipse sensus operetur vel homo sive animal in quo est sensus. Quia quicquid horum dicatur, manifestum est quod circa unumquodque optima operatio est operantis optime dispositi per respectum ad id quod est potissimum inter ea quae subiacent virtuti talis operantis. Ex his enim duobus videtur maxime dependere operationis perfectio; scilicet ex principio activo et obiecto.

[74727] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit: haec autem etc., ostendit quod delectatio sit operationis perfectio. Videmus enim quod eadem operatio, quam diximus esse perfectissimam, est etiam delectabilissima. Ubicumque enim invenitur in aliquo cognoscente operatio perfecta, ibi etiam invenitur operatio delectabilis. Est enim delectatio non solum secundum tactum et gustum, sed et secundum omnem sensum. Nec solum secundum sensum, sed etiam secundum speculationem intellectus, inquantum scilicet speculatur aliquid verorum per certitudinem.

[74728] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 5 Et inter huiusmodi operationes sensus et intellectus illa est delectabilissima quae est perfectissima. Perfectissima autem operatio est quae est sensus vel intellectus bene dispositi in comparatione ad optimum eorum quae subiacent sensui vel intellectui. Si igitur operatio perfecta est delectabilis, perfectissima autem delectabilissima, consequens est quod operatio inquantum est perfecta, sit delectabilis. Delectatio ergo est operationis perfectio.

[74729] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: perficit autem etc., ostendit qualiter delectatio perficiat operationem. Et dicit, quod non eodem modo delectatio perficit operationem, puta sensus, sicut perficit eam obiectum quod est sensibile et principium activum quod est sensus, quae omnia sunt quaedam bona et bonitatem operationi tribuentia. Sicut etiam eius quod est sanari non eodem modo est causa sanitas et medicus; sed sanitas quidem per modum formae, medicus autem per modum agentis. Similiter autem operationem perficit per modum quidem formae delectatio, quae est ipsa perfectio eius, per modum autem agentis perficit ipsam sensus bene dispositus sicut movens motum. Sensibile autem conveniens, sicut movens non motum. Et eadem ratio est circa intellectum.

[74730] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit secundum unumquemque autem etc., manifestat quaedam quae dixerat. Et primo dicit, manifestum esse quod secundum unumquemque sensum est delectatio, ut supra dictum est, per hoc quod dicimus et experimur visiones esse delectabiles, puta pulchrarum formarum et etiam auditiones, puta suavium melodiarum.

[74731] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 8 Secundo ibi, manifestum autem etc., manifestat aliud praemissorum dicens, manifestum esse per experimentum quod visio et auditio et quaelibet operatio sensus maxime est delectabilis quando et sensus est *potentissimus*, idest optime vigens in sua virtute, et quando operatur respectu talis obiecti, scilicet maxime convenientis. Et quamdiu in tali dispositione manet et ipsum sensibile et animal habens sensum, tamdiu manet delectatio, sicut et in aliis apparet quod quandiu permanet eadem dispositio facientis et patientis, necesse est quod permaneat idem effectus.

[74732] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 9 Tertio ibi: perficit autem etc., manifestat quod supra dictum est de modo quo delectatio perficit operationem. Dictum est enim, quod delectatio perficit operationem non effective, sed formaliter; est autem duplex formalis perfectio. Una quidem intrinseca, quae constituit essentiam rei. Alia autem quae supervenit rei in sua specie constitutae.

[74733] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 10 Dicit ergo quod delectatio perficit operationem non sicut *habitus qui inest*, id est non sicut forma intrans essentiam rei, sed (ut) quidam finis, id est quaedam perfectio superveniens, sicut pulchritudo supervenit iuvenibus non quasi existens de essentia iuventutis, sed quasi consequens bonam dispositionem causarum iuventutis. Et similiter delectatio consequitur bonam dispositionem causarum operationis.

[74734] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit: usquequo autem etc., determinat rationes quarumdam proprietatum delectationis ex his quae praedeterminata sunt de eius quidditate. Et primo agit de duratione delectationis. Secundo de eius appetibilitate, ibi, appetere autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quamdiu debeat durare delectatio. Et dicit, quod tamdiu erit delectatio in operatione, quamdiu ex una parte obiectum quod est sensibile, vel intelligibile est in debita dispositione, et ex alia parte ipsum operans quod est discernens per sensum vel speculans per intellectum. Et huius ratio est quod, quandiu in activo et passivo manet eadem dispositio et eadem habitudo ad invicem, tandiu manet idem effectus; unde si bona dispositio potentiae cognoscitivae et obiecti est causa delectationis, ea durante necesse est delectationem durare.

[74735] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 12 Secundo ibi: qualiter igitur etc., assignat rationem quare delectatio non possit esse continua. Et dicit, quod ideo nullus continue delectatur, quia laborat in operatione quam consequitur delectatio. Et sic operatio efficitur non delectabilis. Hoc autem ideo est, quia omnia quae habent corpora passibilia non possunt continue operari propter hoc, quod eorum corpora immutantur a sua dispositione per motum qui coniungitur operationi; cuilibet autem operationi rei habentis corpus, ipsum corpus aliqualiter deservit; vel immediate, sicut operationi sensitivae quae per organum corporeum producitur; vel mediate, sicut operationi intellectivae quae utitur operationibus virtutum sensitivarum quae fiunt per organa corporea. Sic igitur ex quo non potest esse continua operatio, neque etiam delectatio potest esse continua. Delectatio enim sequitur operationem, ut dictum est.

[74736] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 13 Tertio ibi: quaedam autem delectant etc., assignat rationem quare nova magis delectant. Et dicit quod quaedam quando sunt nova delectant, postea autem non aequaliter delectant. Et huius ratio est, quia a principio mens inclinatur studiose circa huiusmodi propter desiderium et admirationem, et ita *intense*, idest vehementer circa huiusmodi operatur.

[74737] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 14 Et ex hoc sequitur delectatio vehemens: sicut patet de illis qui studiose aspiciunt aliquid quod prius non viderunt, propter admirationem. Postea autem quando consueti sunt videre, non fit talis operatio, ut scilicet ita attente videant vel quidlibet aliud operentur sicut prius; sed negligenter operantur; et ideo etiam delectatio *obscuratur*, idest minus

sentitur.

[74738] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 15 Deinde cum dicit: appetere autem etc., assignat rationem quare delectatio ab omnibus appetatur. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat propositum. Et dicit quod ideo potest aliquis rationabiliter existimare quod omnes appetant delectationem, quia omnes naturaliter appetunt vivere. Vita autem secundum suam ultimam perfectionem in quadam operatione consistit, ut in nono ostensum est. Et inde est quod unusquisque circa illa maxime operatur et his operationibus insistit quae maxime diligit. Sicut musicus maxime insistit ad audiendum melodias; et ille qui est amator sapientiae maxime insistit ad hoc, quod mente *theoremata*, idest considerationes, speculetur. Unde, cum delectatio perficiat operationem, ut supra dictum est, consequens est, quod perficiat ipsum vivere, quod omnes appetunt. Et ita rationabile est, quod omnes appetant delectationem, ex eo quod perficit vivere, quod est omnibus eligibile.

[74739] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 16 Secundo ibi: utrum autem etc., movet quamdam dubitationem ex dictis. Dictum est enim quod omnes appetant delectationem, et similiter omnes appetunt vivere quod in operatione perficitur. Appetibilia autem habent ordinem adinvicem, sicut et scibilia. Potest ergo esse dubitatio utrum homines appetant vitam propter delectationem, vel e converso delectationem propter vitam.

[74740] Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 17 Et dicit quod haec dubitatio dimittenda est ad praesens: quia ista duo ita coniunguntur adinvicem, quod nullo modo separantur. Non enim fit delectatio sine operatione, neque rursus potest esse perfecta operatio sine delectatione, ut supra dictum est. Videtur tamen principalius esse operatio quam delectatio. Nam delectatio est quies appetitus in re delectante, qua quis per operationem potitur. Non autem aliquis appetit quietem in aliquo, nisi in quantum aestimat sibi conveniens. Et ideo ipsa operatio, quae delectat sicut quiddam conveniens, videtur per prius appetibilis, quam delectatio.

Lectio 7

[74741] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 1 Unde videntur et specie differre et cetera. Postquam philosophus ostendit naturam delectationis et proprietates ipsius, hic determinat de differentia delectationum ad invicem. Et circa hoc duo facit. Primo determinat de differentia delectationum quae sumitur ex parte operationum. Secundo de differentia delectationum quae sumitur ex parte subiecti, ibi, videtur autem esse et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo delectationes differant specie secundum differentiam operationum. Secundo, quomodo differant in bonitate et malitia, ibi, differentibus autem operationibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit per rationem, quod delectationes differunt specie secundum differentiam operationum. Secundo manifestat idem per signa, ibi, apparebit autem utique et cetera. Dicit ergo primo, quod cum delectatio sit operationis perfectio, consequens est, quod sicut operationes differunt specie, ita etiam et delectationes differre videantur; ita enim existimamus communiter, quasi per se no-

tum, quod ea quae sunt diversa secundum speciem, perficiuntur perfectionibus specie differentibus. Quod quidem manifestum est circa perfectiones essentiales, quae constituunt speciem. Idem autem necesse est esse et circa alias consequentes perfectiones, dummodo sint propriae, quia consequuntur ex essentialibus principiis speciei. Et hoc videmus accidere, tam circa naturalia quam circa artificialia.

[74742] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 2 Circa naturalia quidem: quia alia est perfectio animalium, quae scilicet consistit in perspicacitate sensus, et alia arborum, quae consistit in earum fecunditate. Circa artificialia vero, quia alia est perfectio picturarum, ut scilicet sint delectabilibus coloribus distinctae, et alia est perfectio imaginum, ut scilicet bene repraesentent ea quorum sunt imagines. Similiter etiam alia est perfectio domus, ut scilicet sit firmum receptaculum, et alia vasis, ut scilicet sit bonae capacitatis. Unde oportet quod operationes specie differentes perficiantur a delectationibus specie differentibus.

[74743] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 3 Manifestum est autem, quod operationes *mentis*, idest intellectus, differunt specie ab operationibus sensus. Et similiter operationes sensuum ab invicem, diversificantur enim et secundum obiecta, et secundum potentias quae sunt operationum principia. Unde relinquitur, quod delectationes, quae perficiunt operationes, differant specie.

[74744] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit: apparebit autem etc., manifestat idem per signa. Et primo per hoc, quod operatio per propriam delectationem confortatur; secundo per hoc quod per extraneam delectationem impeditur, ibi: adhuc autem magis et cetera. Dicit ergo primo quod hoc, scilicet differentia delectationum secundum operationes, apparet ex eo quod quaelibet delectatio quadam affinitate appropriatur operationi quam perficit, quia unaquaeque operatio per propriam delectationem augetur, sicut quidlibet natum est augeri per id quod est sibi simile et conforme.

[74745] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 5 Videmus enim quod illi qui delectabiliter operantur quodcumque opus rationis magis possint singula diiudicare et per certitudinem exquirere ea circa quae delectabiliter negotiantur; sicut geometrae, qui delectantur in considerationibus geometriae, magis possunt intelligere singula huiusmodi considerationis, quia mens magis detinetur in eo in quo delectatur. Et eadem ratio est de omnibus aliis, sicut de his qui amant musicalia et delectantur in eis, et de his qui delectantur in arte aedificativa, et de omnibus aliis, quod per hoc quod gaudent in tali opere, magnum augmentum faciunt ad proprium opus. Et sic patet, quod delectationes augent operationes. Manifestum est autem, quod ea quae augent sunt propria his quae augentur. Unde oportet, quod diversa diversis augeantur. Si igitur operationes, quae augentur per delectationes, specie differunt, ut ostensum est, consequens est quod et ipsae delectationes augentes specie differant.

[74746] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit: adhuc autem magis etc., inducit aliud signum, quod sumitur ex impedimento quod affertur operationibus per extraneas delectationes. Et primo ex hoc ostendit differentiam delectationum. Secundo comparat extraneas delectationes propriis tristitiis, ibi, fere enim alienae et cetera. Dicit ergo primo, quod id quod dictum est de

differentia delectationum secundum operationes, magis apparet ex eo quod operationes impediuntur per delectationes ab aliis operationibus factas. Ideo autem magis per hoc manifestatur propositum, quia hoc, quod delectationes augent operationes, posset attribui communi rationi delectationis, non autem propriae huius delectationis, secundum quam differunt delectationes adinvicem.

[74747] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 7 Sed manifeste apparet, quod delectationes specie differunt, dum invenitur, quod propria delectatio auget operationem et extranea impedit. Videmus enim quod illi qui sunt amatores sonitus fistularum, non possunt attendere sermonibus qui eis dicuntur quando audiunt aliquem fistulantem, ex eo quod magis gaudent in opere fistulativae artis quam *in praesenti operatione*, scilicet in auditione sermonum sibi dictorum. Et sic patet, quod delectatio, quae fit secundum operationem fistulativae artis corrumpit operationem secundum sermonem. Et ita videmus accidere in aliis, cum occurrit alicui, quod simul circa aliqua duo operetur.

[74748] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 8 Manifestum est enim quod delectabilior operatio excludit aliam, intantum, quod si sit magna differentia in excessu delectationis, homo totaliter omittit operari secundum operationem minus sibi delectabilem. Et inde est, quod quando vehementer delectamur in aliquo quocumque, nihil aliud possumus operari. Sed quando aliqua placent nobis *quiete*, idest remisse vel parum, possumus etiam quaedam alia facere; sicut patet de his qui *in theatris*, id est in spectaculis ludorum, quia parum ibi delectantur in his quae vident, possunt intendere comestioni leguminum, quae non est multum delectabilis. Et hoc maxime faciunt homines quando inspiciunt aliquos non bene pugnantes in agone, ita quod inspectio talis pugnae non sit eis delectabilis.

[74749] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 9 Quia ergo propria delectatio confirmat operationes ex quibus consequitur, ut scilicet homo vehementius eis intendat, et facit eas diuturniores, ut scilicet homo magis in eis perseveret, et facit eas *meliores*, idest perfectius finem attingentes; et cum hoc delectationes *alienae*, idest quae consequuntur quasdam alias operationes, *officiunt*, idest nocent, manifeste consequitur, quod delectationes multum differunt adinvicem; quia quod una delectatio iuvat, alia impedit.

[74750] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit fere enim etc., comparat alienas delectationes tristitiis propriis, ut ex hoc magis appareat delectationum differentia. Et dicit, quod fere eumdem effectum habet circa aliquam operationem delectatio aliena, scilicet quae causatur ex aliqua alia operatione, et tristitia propria secundum quam scilicet aliquis tristatur de ipsa operatione. Manifestum est enim, quod tristitia quae est de aliqua operatione corrumpit ipsam. Sicut si alicui scribere vel ratiocinari sit non delectabile, vel magis triste, neque scribet neque ratiocinabitur propter tristitiam sibi provenientem ex tali operatione.

[74751] Sententia Ethic., lib. 10 l. 7 n. 11 Sic igitur circa operationes contrarium effectum habent delectationes propriae et tristitiae propriae, quae scilicet ex ipsis operationibus causantur, alienae autem sunt quae causantur ex aliis operationibus. Et dictum est, quod extraneae delectationes faciunt aliquid propinquum tristitiae propriae. Ex utraque enim parte corrumpitur operatio, non tamen similiter; sed magis per tristitiam propriam quae directe et secundum se delectationi contrariatur.

Aliena vero delectatio contrariatur secundum aliud, scilicet secundum operationem.

Lectio 8

[74752] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 1 Differentibus autem operationibus et cetera. Postquam philosophus ostendit quod delectationes secundum differentiam operationum differunt specie, hic ostendit quod secundum earum operationum differentiam differunt in bonitate et malitia. Et primo quantum ad bonitatem moralem. Secundo quantum ad bonitatem naturalem quae attenditur secundum puritatem et impuritatem, ibi: differt autem visus et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, etenim concupiscentiae et cetera. Dicit ergo primo, quod cum operationes differant secundum *epiikiam* et *pravitatem*, idest secundum virtutem et malitiam, ita scilicet quod quaedam operationes sunt eligibiles sicut operationes virtuosae, quaedam autem fugiendae sicut operationes vitiosae, quaedam autem secundum suam speciem neutro modo se habent sed possunt ad utrumque trahi, ita etiam se habet et circa delectationes. Quia cum unicuique operationi sit aliqua delectatio propria, ut supra dictum est, delectatio quae est propria virtuosae operationi est virtuosa et illa quae est propria pravae operationi est mala.

[74753] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit: et enim concupiscentiae etc., probat propositum ratione sumpta ex parte concupiscentiarum. Videmus enim quod concupiscentiae quibus aliqua bona, idest honesta, concupiscuntur, sunt laudabiles: puta si aliquis concupiscat iuste aut fortiter agere. Concupiscentiae autem rerum turpium sunt vituperabiles; puta si aliquis concupiscat furari aut moechari. Manifestum est autem, quod magis sunt propinquae et propriae operationibus delectationes quibus in ipsis operationibus delectamur, quam concupiscentiae quibus eas concupiscimus.

[74754] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 3 Concupiscentiae enim distinguuntur ab operationibus tempore. Ante enim concupiscimus aliquid operari quam illud operemur. Distinguuntur etiam secundum naturam; quia operatio est actus perfecti, concupiscentia autem imperfecti et nondum habentis. Sed delectationes sunt propinquae operationibus, quia utrumque est alicuius perfecti. Sunt etiam et indiscretae secundum tempus; quia si nondum aliquis operatur, in tali operatione non delectatur; eo quod delectatio est rei praesentis, sicut concupiscentia rei futurae: et in tantum delectatio propinqua est operationi, quod videtur esse dubitabile, utrum operatio sit idem delectationi.

[74755] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 4 Nec tamen dicendum est quod sit ita. Non enim potest esse delectatio nisi in operatione sensus vel intellectus. Ea enim quae cognitione carent delectari non possunt.

[74756] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 5 Nec tamen est idem quod operatio intellectus, neque idem quod operatio sensus. Nam delectatio magis ad appetitivam partem pertinet. Est autem inconveniens si delectatio aliquibus videatur esse idem operationi, propter hoc quod ab operatione

tempore non separatur.

[74757] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 6 Sic igitur patet quod, sicut operationes sunt alterae secundum virtutem et malitiam, ita etiam et delectationes. Ex quo patet, inconvenienter enuntiasse quosdam universaliter de delectationibus quod sint bonae vel malae.

[74758] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: differt autem visus etc., ostendit differentiam delectationum secundum puritatem et impuritatem. Manifestum est enim, quod operationes sensuum secundum puritatem differunt. Purior est enim operatio visus quam tactus; et similiter operatio auditus et olfactus quam operatio gustus. Dicitur autem aliqua operatio purior quae est immaterialior. Et secundum hoc, inter omnes sensitivas operationes purissima est operatio visus, quia est immaterialior, veluti minus habens admixtum de dispositionibus materiae; et ex parte obiecti quod fit sensibile in actu per lumen, quod derivatur a corpore caelesti; et ex parte medii quod sola spirituali transmutatione immutatur. Et propter easdem causas operatio tactus est maxime materialis; quia eius obiecta sunt conditiones materiae passibilis (et) medium eius non est extrinsecum, sed coniunctum. Et eadem differentia puritatis attenditur inter delectationes sensuum adinvicem. Sunt etiam operationes et delectationes intellectus puriores operationibus et delectationibus sensitivis, utpote magis immateriales.

[74759] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit: videtur autem esse unicuique etc., ostendit quae sit differentia delectationum ex parte obiecti. Et primo quantum ad animalia diversarum specierum. Secundo quantum ad homines qui sunt unius speciei, ibi: differunt autem non parum et cetera. Dicit ergo primo, quod cum delectatio consequatur operationem, videtur quod unicuique rei sit propria delectatio, sicut et propria operatio. Quod autem sit propria operatio uniuscuiusque rei, apparet ex hoc quod operationes sequuntur formas rerum secundum quas res specie differunt. Quod autem singulorum sit propria delectatio, apparet, si quis velit in unoquoque considerare.

[74760] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 9 Manifestum est enim, quod alia est delectatio equi et alia canis et alia hominis, sicut Heraclitus dicit quod asinus magis eligit fenum quam aurum. Quia delectabilius est sibi nutrimentum quod exhibetur ei per fenum, quam aurum. Sic igitur patet quod eorum quae differunt specie sunt delectationes specie differentes. Sed eorum quae non differunt specie, rationabile est quod sit indifferens delectatio consequens naturam speciei.

[74761] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit: differunt autem etc., ostendit differentiam delectationum in hominibus. Et primo ostendit quod hominum sint diversae delectationes. Secundo ostendit quod in virtuoso sit verior delectatio, ibi, videtur autem in omnibus etc.; tertio ostendit quae sit potior delectatio inter delectationes virtuosi, ibi, earum autem et cetera. Dicit ergo primo, quod quamvis rationabile videatur, quod indifferentium specie sit indifferens delectatio; et ita sit in aliis animalibus; tamen in hominibus, qui omnes sunt eiusdem speciei, multum differunt delectationes, sicut et operationes.

[74762] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 11 Cuius ratio est, quia operationes et delectationes aliorum

animalium consequuntur naturalem inclinationem, quae est eadem in omnibus animalibus eiusdem speciei. Sed operationes et delectationes hominum proveniunt a ratione quae non determinatur ad unum. Et inde est quod eadem quosdam homines delectant, et quosdam contristant. Et quibusdam sunt tristia et odibilia, quibusdam autem et delectabilia et amicabilia.

[74763] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 12 Quae quidem se consequuntur, quia unusquisque delectatur in eo quod amat; et accidit hoc, quia quidam sunt melius vel peius dispositi secundum rationem. Et idem accidit circa gustum dulcium; quia non videntur eadem dulcia febricitanti qui habet gustum infectum, et sano qui habet gustum bene dispositum; (et idem accidit circa tactum:) quia non videtur idem esse calidum ei qui habet debilem tactum, et ei qui bene se habet. Et ita etiam est in aliis.

[74764] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit: videtur autem in omnibus etc., ostendit, quod delectatio virtuosorum sit potior inter delectationes humanas. Et dicit, quod in omnibus talibus quae pertinent ad passiones et operationes humanas, illud videtur esse verum, quod apparet studioso qui habet rectum iudicium circa talia, sicut sanus circa dulcia. Et si hoc bene dicitur, sicut videtur, ita quod virtus sit mensura secundum quam iudicetur de omnibus rebus humanis, et bonus inquantum est virtuosus, sequitur quod illae sint verae delectationes, quae videntur virtuoso et illa vere sint delectabilia quibus virtuosus gaudet.

[74765] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 14 Si autem aliqua de quibus tristatur virtuosus appareant aliis delectabilia, non est admirandum. Hoc enim accidit propter multas corruptiones, et multiplicia hominum nocumenta, ex quibus pervertitur ratio et appetitus. Et sic illa quae repudiat virtuosus non sunt simpliciter delectabilia, sed solum male dispositis. Sic ergo manifestum est, quod illae delectationes quas omnes confitentur esse turpes, non dicendae sunt delectationes nisi hominibus corruptis.

[74766] Sententia Ethic., lib. 10 l. 8 n. 15 Deinde cum dicit: earum autem etc., ostendit quod aliqua est potior inter delectationes virtuosi. Et dicit, quod considerandum est inter delectationes virtuosas qualis vel quae sit praecipua delectatio hominis. Et hoc dicit esse manifestum ex operationibus ad quas consequuntur delectationes; quia sive sit una operatio, sive plures, quae sunt propriae hominis perfecti et beati, manifestum est, quod delectationes consequentes has operationes sunt principaliter delectationes hominis. Reliquae vero secundario et multipliciter sub principalibus delectationibus, sicut et circa operationes accidit.

Lectio 9

[74767] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 1 Dictis autem his quae circa virtutes et cetera. Postquam philosophus determinavit de delectatione, hic determinat de felicitate. Et primo continuat se ad praecedentia. Secundo exequitur propositum, ibi, diximus autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo narrat ea quae supra tractata sunt; dictum est enim supra de virtutibus, de II libro usque

ad VIII, de amicitiis, in VIII et IX, de delectatione, in prima parte huius decimi. Secundo dicit de quo restat dicendum; quia de felicitate, de qua oportet pertransire, id est breviter dicere typo, idest figuraliter, sicut et de ceteris moralibus supra dictum est. Ideo autem de felicitate dicendum est, quia communiter omnes ponunt eam finem omnium humanorum. Finem autem oportet esse non ignotum, ad hoc quod absque errore operationes dirigantur ad finem. Tertio determinat modum tractandi de felicitate. Et dicit quod oportet resumere ea quae supra in primo dicta sunt de ipsa, sic enim erit brevior sermo si non a principio de ipsa tractetur.

[74768] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit: diximus autem etc., exequitur propositum. Et primo manifestat genus felicitatis, ostendens quod non est habitus, sed operatio. Secundo ostendit, quod est operatio secundum virtutem, ibi, operationum autem et cetera. Tertio investigat cuius virtutis sit operatio, ibi, si autem felicitas et cetera. Dicit ergo primo, quod supra in primo dictum est, quod felicitas non est habitus. Sequerentur enim duo inconvenientia: quorum unum est, quod cum habitus remaneant in dormiente, sequeretur, si felicitas esset habitus, quod inesset etiam dormienti per totam vitam suam, vel per maximam partem eius. Et hoc est inconveniens; quia dormiens non habet perfecte operationes vitae, nisi eas quae pertinent ad animam vegetabilem, quae invenitur in plantis, quibus felicitas attribui non potest; manifestum est enim quod sensus et motus exteriores cessant in dormiente. Interiores autem phantasiae sunt inordinatae et imperfectae. Et similiter, si qua sit operatio intellectus in dormiente, est imperfecta. Solae autem operationes nutritivae partis perfectae sunt.

[74769] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 3 Aliud autem inconveniens est, quia in infortunatis manent habitus virtutum; operationes autem virtutum impediuntur in eis propter infortunia. Si igitur felicitas sit habitus, sequeretur quod infortunati essent vere felices. Hoc autem Stoici pro inconvenienti non habent, ponentes exteriora bona nullo modo esse hominis bona et ideo per infortunia nihil posse homini de sua felicitate diminui. Hoc tamen est contra opinionem communem, quae infortunium repugnare felicitati existimat. Secundum ergo illos, quibus ista inconvenientia non placent, dicendum est quod felicitas non sit habitus, sed magis sit inter operationes ponenda, sicut in primo dictum est.

[74770] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit operationum autem etc., ostendit, quod felicitas sit operatio secundum virtutem. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit felicitatem contineri sub operationibus, quae sunt secundum se eligibiles. Secundo dividit huiusmodi operationes in operationes virtutis et operationes ludi, ibi, tales autem esse videntur etc.; tertio ostendit sub quibus harum felicitas contineatur, ibi, refugiunt autem et ad tales et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit quamdam operationum divisionem. Et dicit quod operationum quaedam sunt necessariae ad aliud, et eligibiles propter quaedam alia, utpote non appetibiles nisi propter finem, quaedam vero sunt eligibiles secundum seipsas; quia, et si nihil aliud ab eis proveniret, tamen in seipsis habent unde appetantur.

[74771] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 5 Secundo ibi, manifestum etc., ostendit quod felicitas contineatur sub illis operationibus quae sunt eligibiles secundum se ipsas, non autem sub illis quae

sunt eligibiles propter aliud. De ratione enim felicitatis est, quod sit per se sufficiens et non indigeat aliquo alio, ut patet ex his quae dicta sunt in primo. Illae autem operationes dicuntur secundum se eligibiles, ex quibus nihil aliud quaeritur praeter ipsam operationem, quasi nullo alio indigentes ad hoc quod sint eligibiles, illae vero quae sunt eligibiles propter aliud indigent alio ad hoc quod sint eligibiles. Et sic patet quod felicitas est operatio secundum se eligibilis.

[74772] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit: tales autem etc., subdividit operationes secundum se eligibiles. Et dicit, quod primo quidem tales esse videntur operationes quae sunt secundum virtutem: quia hoc est per se eligibile homini, quod eligat ea quae sunt per se bona et honesta. Unde et honestum a quibusdam dicitur, quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit. Secundo videntur esse per se eligibiles etiam operationes delectabiles quae sunt in ludo. Non enim videtur quod homines tales operationes propter aliquam utilitatem eligant, cum magis per tales operationes homines laedantur quam iuventur. Videntur enim homines propter ludos negligere et corpora, quae laboribus et periculis exponunt, et possessiones, propter expensas quae in ludis fiunt.

[74773] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit: refugiunt autem etc., ostendit sub quibus harum contineatur felicitas. Et primo ostendit, quare videatur quibusdam felicitas esse in operatione ludi; secundo excludit rationem ad hoc inductam, ibi: nullum autem forte signum etc.; tertio determinat veritatem, ibi, etenim inconveniens et cetera. Dicit ergo primo, quod multi eorum, qui apud homines reputantur felices, confugiunt ad tales conversationes, volentes scilicet in ludis conversari. Et inde est, quod tyranni approbant in conversatione ludi *eutrapelos*, qui scilicet sciunt convenienter ludere.

[74774] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 8 Vocat autem huiusmodi potentes tyrannos, quia non videntur communi utilitati intendere, sed propriae delectationi, qui in ludis conversantur. Ideo autem tyranni approbant eutrapelos, quia tales lusores exhibent se tyrannis delectabiles in his quae ipsi tyranni appetunt; scilicet in delectationibus ludi, ad quas indigent talibus hominibus. Sic igitur videtur quod felicitas in talibus consistat propter hoc quod huiusmodi vacant illi qui sunt in potentatibus constituti, quos homines reputant felices.

[74775] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit: nullum autem etc., excludit praedictam rationem. Et dicit, quod ex huiusmodi potentibus non potest accipi sufficiens signum, quod felicitas in ludo consistat. In his enim non invenitur excellentia prae aliis hominibus, nisi secundum potentiam mundanam, ex qua non sequitur quod operationes eorum sint virtuosae, quia virtus moralis et intellectualis, quae sunt principia bonarum operationum, non consistit in hoc quod aliquis sit potens. Et ideo non oportet, quod operationes ludi, quibus potentes vacant, sint optimae.

[74776] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 10 Et similiter etiam quantum ad appetitum, qui per virtutem rectificatur, non oportet quod potentes bene se habeant et ideo, si potentes interiori gustu non percipiunt delectationem virtutis activae vel speculativae, quae est *sincera*, idest absque corruptione eius qui delectatur, et liberalis, quia est secundum rationem, secundum quam homo est liber in operando; et propter hoc confugiunt ad corporales delectationes, inter quas comprehenduntur delectationes ludicrae: non propter hoc est existimandum, quod huiusmodi delectationes sive

operationes sint aliis eligibiliores. Quia videmus quod etiam pueri, quia carent intellectu et virtute, reputant quaedam puerilia in quibus conversantur esse pretiosa et optima, quae tamen non sunt magni ponderis, nec a viris perfectis aliquid reputantur. Rationabile est igitur, quod sicut pueris et viris perfectis alia et alia videntur pretiosa esse, ita etiam pravis et virtuosis.

[74777] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 11 Ostensum est autem supra multoties, quod illa sunt vere pretiosa et delectabilia, quae talia iudicantur a virtuoso, qui est regula humanorum actuum. Sicut autem unicuique videtur esse maxime eligibilis operatio, quae convenit sibi secundum proprium habitum, ita etiam virtuoso est maxime eligibilis et pretiosa operatio quae est secundum virtutem. Et ideo in tali operatione est ponenda felicitas, non autem in operatione ludi.

[74778] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit: et enim inconveniens etc., determinat veritatem; probans, quod in operatione ludi non sit felicitas, duabus rationibus. Quarum prima sumitur ex hoc, quod felicitas est finis, quia scilicet, si felicitas consisteret in ludo, sequeretur hoc inconveniens, quod finis totius humanae vitae esset ludus, ita scilicet quod homo negotiaretur et omnia alia laboriosa et mala pateretur solum ut luderet; et hoc ideo sequeretur, quia fere omnia alia eligimus alterius gratia, praeter felicitatem, quae est ultimus finis; hoc autem quod homo studeat speculationi, et laboret in actione propter ludum, videtur esse stultum et valde puerile.

[74779] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 13 Sed e converso, recte se videtur habere secundum sententiam Anacharsis, quod aliquis ludat ad horam ad hoc quod postea diligentius studeat. Quia in ludo est quaedam relaxatio et requies animae, homines autem, cum non possint continue laborare, indigent requie; unde patet quod requies sive ludus non est finis, quia requies quaeritur propter operationem, ut scilicet homo postea vehementius operetur. Et sic patet, quod felicitas non consistit in ludo.

[74780] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 14 Secundam rationem ponit ibi, videtur autem et cetera. Ideo enim ponunt aliqui felicitatem in ludo, propter delectationem quae in ludo est. Habet autem felicitas delectationem quamdam, quia est operatio secundum virtutem, quae cum gaudio existit. Non tamen cum gaudio ludi. Quia cum felicitas sit summum bonum hominis, oportet quod in optimis consistat. Meliora autem dicimus virtuosa, quae serie aguntur, quam ridiculosa, quae fiunt ludo. Et hoc sic patet quia operatio quae est melioris particulae animae, et quae est propria hominis, est magis virtuosa. Patet autem, quod operatio, quae est melioris partis, est melior, et per consequens felicior.

[74781] Sententia Ethic., lib. 10 l. 9 n. 15 Potest autem contingere, quod corporalibus delectationibus potest potiri quicumque homo, etiam bestialis, non minus quam optimus quicumque vir. Felicitatem autem nullus attribuit homini bestiali, neque etiam parti animae brutali, sicut non attribuitur ei vita quae est propria hominis. Et sic patet, quod in talibus conversationibus, scilicet in delectationibus corporalibus, inter quas computantur delectationes ludi, non consistit felicitas, sed solum in operationibus quae sunt secundum virtutem, sicut et prius dictum est.

Lectio 10

[74782] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 1 Si autem felicitas est et cetera. Postquam philosophus ostendit quod felicitas est operatio secundum virtutem, hic incipit ostendere cuius virtutis sit operatio. Et primo ostendit hoc in generali. Secundo in speciali, ibi, quoniam autem est speculativa et cetera. Dicit ergo primo, quod cum felicitas sit operatio secundum virtutem, sicut et hic et in primo ostensum est, rationabiliter sequitur, quod sit operatio secundum virtutem optimam. Ostensum est enim in primo, quod felicitas est optimum inter omnia humana bona, cum sit omnium finis. Et quia melioris potentiae melior est operatio, ut supra dictum est; consequens est quod operatio optima hominis sit operatio eius, quod est in homine optimum. Et hoc quidem secundum rei veritatem est intellectus.

[74783] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 2 Sed quia circa hoc diversimode sunt aliqui opinati, nec est nunc locus talia discutiendi, sub dubio ad praesens relinquit, utrum optimum hominis sit intellectus, vel aliquid aliud. Ponit tamen signa quaedam, ex quibus potest cognosci, quod intellectus sit optimum eorum, quae sunt in homine.

[74784] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 3 Et primo quidem, per comparationem ad ea quae infra intellectum sunt, quibus intellectus propter sui excellentiam principatur et dominatur. Principatur quidem respectu irascibilis et concupiscibilis, quibus ratio sive intellectus praesidet quasi politico principatu, quia in aliquo resistere possunt rationi. Dominatur autem corporeis membris, quae ad nutum obediunt imperio rationis absque contradictione. Et ideo ratio vel intellectus praesidet corpori, quasi servo, despotico principatu ut dicitur primo politicae.

[74785] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 4 Secundo vero, ponit signa excellentiae intellectus per comparationem ad superiora, scilicet ad res divinas, ad quas dupliciter comparatur. Uno modo secundum habitudinem, quasi ad obiecta. Solus enim intellectus habet intelligentiam de rebus essentialiter bonis, quae sunt res divinae. Alio modo comparatur intellectus humanus ad res divinas, secundum connaturalitatem ad ipsas, diversimode quidem secundum diversorum sententias.

[74786] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 5 Quidam enim posuerunt intellectum humanum esse aliquid sempiternum et separatum. Et secundum hoc ipse intellectus esset quiddam divinum. Dicimus enim res divinas esse, quae sunt sempiternae et separatae. Alii vero intellectum partem animae posuerunt, sicut Aristoteles. Et secundum hoc intellectus non est simpliciter quiddam divinum, sed est divinissimum inter omnia quae in nobis, propter maiorem convenientiam quam habet cum substantiis separatis, secundum quod eius operatio est sine organo corporeo.

[74787] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 6 Quocumque autem modo se habeat, necesse est secundum praedicta, quod perfecta felicitas sit operatio huius optimi secundum virtutem propriam sibi. Non enim potest esse perfecta operatio, quod requiritur ad felicitatem, nisi potentiae perfectae per habitum qui est virtus ipsius secundum quam reddit operationem bonam.

[74788] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit: quoniam autem est speculativa etc., ostendit in speciali cuius virtutis operatio sit perfecta felicitas. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod in operatione speculativae virtutis consistit perfecta felicitas. Secundo comparat felicitatem perfectam ad res exteriores, ibi, opus erit autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod perfecta felicitas consistit in operatione speculationis. Secundo praefert hanc felicitatem felicitati quae consistit in actione, ibi, secundo autem qui secundum aliam virtutem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod felicitas consistit in operatione speculativa. Secundo ostendit qualiter se habeat ad hominem, ibi: talis autem utique erit et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod ex supra dictis in sexto manifestum est, quod speculativa operatio est intellectus secundum propriam virtutem eius, scilicet secundum sapientiam principaliter, quae comprehendit intellectum et scientiam. Et quod in tali operatione consistat, felicitas, videtur esse consonum eis, quae in primo dicta sunt de felicitate, et etiam ipsi veritati.

[74789] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 8 Secundo ibi: optima et enim etc., probat propositum sex rationibus. Prima ergo ratio talis est. Dictum est prius, quod felicitas est optima operatio. Optima autem inter operationes humanas est speculatio veritatis. Et hoc patet ex duobus, ex quibus pensatur dignitas operationis. Uno modo ex parte potentiae, quae est operationis principium. Et sic patet hanc operationem esse optimam, sicut et intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt, ut prius ostensum est. Alio modo ex parte obiecti, quod dat speciem operationi. Et secundum hoc etiam haec operatio est optima; quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia, et praecipue divina. Et sic in eorum speculatione consistit perfecta humana felicitas.

[74790] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 9 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem continuissima et cetera. Ostensum enim est in I quod felicitas est maxime continua et permanens. Inter omnes autem operationes humanas continuissima est speculatio veritatis. Manifestum est enim, quod magis continue potest homo perseverare in speculatione veritatis, quam in quacumque alia operatione.

[74791] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 10 Cuius ratio est, quia necesse est discontinuari operationem nostram propter laborem quem non possumus continue ferre. Labor autem et fatigatio accidit in operationibus nostris propter passibilitatem corporis, quod alteratur et removetur a naturali dispositione sua; unde, cum intellectus in sua operatione minimum utatur corpore, sequitur quod minimum eius operationi adveniat labor et fatigatio. Quae nulla esset si intellectus in speculando non indigeret phantasmatibus existentibus in organis corporeis. Et sic patet quod maxime invenitur felicitas in speculatione veritatis propter eius continuitatem.

[74792] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi, existimamusque et cetera. Et dicit, quod sicut in primo dictum est, communiter existimamus quod felicitati delectatio adiungatur. Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus. Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem, et quantum ad firmitatem. Puritas quidem

talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa res immateriales. Firmitas autem earum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res immutabiles.

[74793] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 12 Qui enim delectatur circa res materiales, incurrit quamdam impuritatem affectus ex hoc quod circa inferiora occupatur. Qui autem circa res mutabiles delectatur, non potest firmam delectationem habere, quia mutata re aut corrupta quae delectationem afferebat, delectatio cessat, et quandoque in tristitiam vertitur. Dicit autem delectationes philosophiae esse admirabiles propter inconsuetudinem talium delectationum apud multitudinem hominum, qui in rebus materialibus delectantur.

[74794] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 13 Speculatio veritatis est duplex: una quidem quae consistit in inquisitione veritatis; alia vero quae consistit in contemplatione veritatis iam inventae et cognitae. Et hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis. Unde et maior est delectatio in consideratione veritatis iam cognitae, quam in inquisitione eius. Et ideo dicit quod delectabilius conversantur illi, qui iam sciunt veritatem, habentes intellectum perfectum per intellectualem virtutem, quam illi qui adhuc inquirunt eam. Unde perfecta felicitas non consistit in quacumque speculatione intellectus, sed in ea quae est secundum propriam virtutem ipsius.

[74795] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 14 Quartam rationem ponit ibi, et quae dicitur et cetera. Ostensum est enim in primo, quod per se sufficientia, quae Graece dicitur autarchia, requiritur ad felicitatem. Huiusmodi autem per se sufficientia maxime invenitur circa speculativam operationem, ad quam homo non indiget nisi his quae sunt necessaria omnibus ad communem vitam: indiget enim necessariis vitae tam sapiens, scilicet speculativus, quam etiam iustus, et reliqui habentes virtutes morales, quae perficiunt vitam activam.

[74796] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 15 Si autem alicui dentur sufficienter necessaria vitae, adhuc pluribus indiget virtuosus, secundum virtutem moralem. Indiget enim iustus ad suam operationem aliis. Et primo quidem illis ad quos debet iuste agere, quia iustitia ad alterum est, ut dictum est in quinto. Secundo autem indiget aliquibus, cum quibus operetur iustitiam, ad quod indiget homo frequenter multorum auxilio. Et eadem ratio est de temperato et forti, et de aliis virtuosis moraliter.

[74797] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 16 Sed non est ita de sapiente speculativo, qui potest speculari veritatem, etiam si solus secundum seipsum existat. Quia contemplatio veritatis est operatio penitus intrinseca ad exterius non procedens. Et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in sapientia. Quia talis plura cognoscit, et minus indiget ab aliis instrui vel iuvari.

[74798] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 17 Nec hoc dicitur quia contemplantem non iuvet societas; quia ut in octavo dictum est, duo simul convenientes et intelligere et agere magis possunt. Et ideo subdit, melius esse sapienti, quod habeat cooperatores circa considerationem veritatis, quia interdum unus videt quod alteri, licet sapientiori, non occurrit. Et quamvis sapiens ab aliis iuvetur, tamen inter omnes ipse per se magis sibi sufficit ad propriam operationem. Et sic patet, quod

maxime in operatione sapientiae invenitur felicitas.

[74799] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 18 Quintam rationem ponit ibi, videbitur autem utique et cetera. Ostensum est enim in primo, quod felicitas est ita per se appetibilis, quod nullo modo appetitur propter aliud. Hoc autem apparet in sola speculatione sapientiae, quod propter seipsam diligatur et non propter aliud. Nihil enim homini accrescit ex contemplatione veritatis praeter ipsam veritatis speculationem. Sed ex exterioribus operabilibus semper homo acquirit aliquid praeter ipsam operationem, aut plus aut minus; puta honorem et gratiam apud alios, quae non acquirit sapiens ex sua contemplatione, nisi per accidens, inquantum scilicet veritatem contemplatam aliis enunciat, quod iam pertinet ad exteriorem actionem. Sic ergo patet quod felicitas maxime consistit in operatione contemplationis.

Lectio 11

[74800] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 1 Videturque felicitas et cetera. Positis quinque rationibus ex quibus ostendebatur, quod felicitas consistit in speculatione veritatis secundum convenientiam ad ea quae supradicta sunt, hic addit sextam quae procedit ex quadam conditione felicitatis, quam supra non posuerat. Felicitas enim consistit in quadam vacatione. Vacare enim dicitur aliquis quando non restat ei aliquid agendum: quod contingit cum aliquis iam ad finem pervenerit. Et ideo subdit, quod *non vacamus ut vacemus*, idest laboramus operando, quod est non vacare, ut perveniamus ad quiescendum in fine, quod est vacare. Et hoc ostendit per exemplum bellantium, qui ad hoc bella gerunt quod ad pacem adoptatam perveniant.

[74801] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 2 Est tamen considerandum, quod supra philosophus dicit, quod requies sit gratia operationis. Sed ibi locutus fuit de requie, qua intermittitur operatio ante consequutionem finis propter impossibilitatem continue operandi, quae quidem requies ordinatur ad operationem sicut ad finem. Vacatio autem est requies in fine ad quem ordinatur operatio, et sic felicitati, quae est ultimus finis, maxime competit vacatio. Quae quidem non invenitur in operationibus virtutum practicarum, quarum praecipue sunt illae quae consistunt in rebus politicis, utpote ordinantes bonum commune, quod est divinissimum; vel in rebus bellicis, quibus ipsum bonum commune defenditur contra hostes, et tamen his operibus non competit vacatio.

[74802] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 3 Et primo quidem, circa bellicas operationes hoc est penitus manifestum, quia nullus eligit bella gerere aut praeparare bella solum gratia bellandi, quod esset vacationem habere in rebus bellicis. Quia si in bellis gerendis finem suum constitueret, sequeretur quod esset violentus et occisor, in tantum, quod etiam de amicis faceret impugnatores ad hoc, quod posset pugnare et occidere.

[74803] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 4 Secundo etiam hoc manifestum est in actionibus politicis, quod non est in eis vacatio; sed praeter ipsam conversationem civilem vult homo acquirere aliquid aliud, puta potentatus et honores; vel, quia in his non est ultimus finis ut in primo ostensum est,

magis est decens, quod per civilem conversationem aliquis velit acquirere felicitatem sibi ipsi et civibus, ita quod huiusmodi felicitas, quam intendit aliquis acquirere per politicam vitam, sit altera ab ipsa politica vita; sic enim per vitam politicam, quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.

[74804] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 5 Si igitur inter omnes actiones virtutum moralium excellunt politicae et bellicae, tam pulchritudine, quia sunt maxime honorabiles, quam etiam magnitudine, quia sunt circa maximum bonum, quod est bonum commune; cum huiusmodi operationes non habeant in seipsis vacationem, sed agantur propter appetitum alterius finis et non sint eligibiles propter seipsas, non erit in operationibus virtutum moralium perfecta felicitas.

[74805] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 6 Sed operatio intellectus, quae est speculativa, videtur a praemissis operationibus differre secundum rationem studii; quia scilicet homo vacat huiusmodi operationi propter seipsam, ita quod nullum alium finem praeter ipsam appetit. Habet etiam huiusmodi operatio propriam delectationem ex ipsa procedentem, quae auget eam. Sic igitur patet, quod secundum huiusmodi operationem speculativam intellectus manifeste apparent omnia existere in homine quaecumque solent attribui beato, scilicet quod sit per se sufficiens, et quod vacet, et quod non laboret. Et hoc dico quantum possibile est homini mortalem vitam agenti, in qua vita huiusmodi non possunt perfecte existere.

[74806] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 7 Sic igitur in contemplatione intellectus consistit perfecta felicitas hominis dummodo adsit diuturnitas vitae. Quae quidem requiritur ad bene esse felicitatis, secundum quod oportet nihil eorum, quae pertinent ad felicitatem, esse imperfectum.

[74807] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit: talis autem utique etc., ostendit qualiter huiusmodi vita contemplativa se habeat ad hominem. Et primo ostendit propositum. Secundo excludit errorem, ibi, oportet autem non secundum suadentes et cetera. Dicit ergo primo, quod talis vita, quae vacat contemplationi veritatis, est melior quam vita quae est secundum hominem. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, habens sensitivam naturam et intellectivam, vita homini commensurata videtur consistere in hoc, quod homo secundum rationem ordinet affectiones et operationes sensitivas et corporales. Sed vacare soli operationi intellectus videtur esse proprium supernarum substantiarum in quibus invenitur sola natura intellectiva, quam (homo) participat secundum intellectum.

[74808] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 9 Et ideo manifestans quod dictum est, subdit quod homo sic vivens, scilicet vacando contemplationi, non vivit secundum quod homo, qui est compositus ex diversis, sed secundum quod aliquid divinum in ipso existit, prout scilicet secundum intellectum divinam similitudinem participat. Et ideo quantum intellectus in sua puritate consideratus differt a composito ex anima et corpore, tantum distat operatio speculativa ab operatione quae fit secundum virtutem moralem, quae proprie est circa humana. Sicut ergo intellectus per comparationem ad hominem est quiddam divinum, ita et vita speculativa, quae est secundum intellectum, comparatur

ad vitam moralem, sicut divina ad humanam.

[74809] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit: oportet autem etc., excludit quorumdam errorem, qui suadebant, quod homo debeat intendere ad sapiendum humana et mortalis ad sapiendum mortalia. Et fuit hoc dictum Simonidis poetae, ut patet in principio metaphysicae. Quod quidem philosophus dicit esse falsum, quia homo debet tendere ad immortalitatem quantum potest, et secundum totum posse suum facere ad hoc quod vivat secundum intellectum, qui est optimum eorum quae sunt in homine, qui quidem est immortalis et divinus. Quamvis enim hoc optimum sit parvum mole, quia est incorporeum et simplicissimum, et per consequens caret magnitudine molis, tamen quantitate virtutis et pretiositatis multum excedit omnia quae in homine sunt.

[74810] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 11 Virtute quidem sive potentia excedit in suis operationibus, quibus superioribus coniungitur, et inferioribus principatur, et sic quodammodo omnia complectitur; pretiositate autem quantum ad dignitatem suae naturae, quia intellectus est immaterialis et simplex, incorruptibilis et impassibilis. Unumquodque autem, idest totus homo videtur esse hoc, scilicet intellectus, si ita est, immo quia ita est, quod intellectus est principalius et melius, quod sit in homine.

[74811] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 12 Dictum est enim supra in nono quod unumquodque potissime videtur esse id quod est principalius in eo, quia omnia alia sunt quasi instrumenta illius. Et sic dum homo vivit secundum operationem intellectus, vivit secundum vitam maxime sibi propriam. Esset autem inconveniens si aliquis eligeret vivere non secundum vitam propriam suiipsius, sed secundum vitam alicuius alterius. Unde inconvenienter dicunt qui suadent, quod homo non debeat vacare speculationi intellectus. Et cum hoc dictum sit prius in nono, quod id quod est secundum intellectum est proprium homini, congruit etiam et nunc in proposito. Illud enim quod est optimum secundum naturam in unoquoque est maxime proprium sibi: quod autem est optimum et proprium, consequens est quod sit delectabilissimum, quia unusquisque delectatur in bono sibi convenienti; sic igitur patet quod, si homo maxime est intellectus tamquam principalissimum in ipso, quod vita, quae est secundum intellectum, est delectabilissima homini, et maxime sibi propria.

[74812] Sententia Ethic., lib. 10 l. 11 n. 13 Nec hoc est contra id quod supra dictum est, quod non est secundum hominem, sed supra hominem: non est enim secundum hominem quantum ad naturam compositam, est autem propriissime secundum hominem quantum ad id quod est principalissimum in homine: quod quidem perfectissime invenitur in substantiis superioribus, in homine autem imperfecte et quasi participative. Et tamen istud parvum est maius omnibus aliis quae in homine sunt. Sic ergo patet, quod iste qui vacat speculationi veritatis est maxime felix, quantum homo in hac vita felix esse potest.

Lectio 12

[74813] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 1 Secundo autem qui secundum aliam virtutem et cetera. Postquam philosophus ostendit quod perfecta felicitas est et principalis secundum speculationem intellectus, hic inducit quamdam aliam secundariam felicitatem, quae consistit in operatione moralium virtutum. Et primo proponit quod intendit; dicens, quod cum ille qui vacat speculationi veritatis sit felicissimus, secundario est felix ille qui vivit *secundum aliam virtutem*, scilicet secundum prudentiam, quae dirigit omnes morales virtutes. Sicut enim felicitas speculativa attribuitur sapientiae, quae comprehendit in se alios habitus speculativos tamquam principalior existens, ita etiam felicitas activa, quae est secundum operationes moralium virtutum, attribuitur prudentiae, quae est perfectiva omnium moralium virtutum, ut in sexto ostensum est.

[74814] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 2 Secundo ibi, secundum ipsam enim etc., ostendit propositum quatuor rationibus. Quarum prima est, quia operationes quae sunt secundum alias virtutes activas sunt operationes humanae. Sunt enim circa res humanas. Primo quidem circa res exteriores, quae in usum hominis veniunt. Opera enim iustitiae et fortitudinis et aliarum virtutum, quae adinvicem agimus existunt in commutationibus, prout secundum iustitiam homines invicem sua bona commutant. Existunt etiam in necessitatibus, prout scilicet unus homo alteri subvenit in sua necessitate. Existunt etiam in quibuscumque actionibus et passionibus humanis, circa quas secundum virtutes morales conservatur id quod convenit unicuique. Omnia autem praedicta videntur esse quaedam humana.

[74815] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 3 Secundo autem, quaedam ad virtutes pertinentia videntur pertinere ad corpus et ad animae passiones, quibus virtus moralis, secundum quamdam affinitatem, appropriatur. Multae enim moralium virtutum sunt circa passiones, sicut ex praedictis patet. Sic igitur virtus moralis est circa humana bona in quantum est circa bona exteriora, et circa bona corporis et circa animae passiones.

[74816] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 4 Morali autem virtuti coniungitur prudentia intellectualis virtus existens, secundum quamdam affinitatem, et e converso, quia principia prudentiae accipiuntur secundum virtutes morales, quarum fines sunt principia prudentiae. Rectitudo autem moralium virtutum accipitur secundum prudentiam, quae facit rectam electionem eorum quae sunt ad finem, ut patet ex his quae in sexto dicta sunt. Ea autem, scilicet virtus moralis et prudentia, simul copulantur cum passionibus, quia scilicet secundum utramque modificantur passiones. Passiones autem sunt communes totius compositi ex anima et corpore, cum pertineant ad partem sensitivam.

[74817] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 5 Unde patet, quod tam virtus moralis quam prudentia sunt circa compositum. Virtutes autem compositi proprie loquendo sunt humanae, inquantum homo est compositus ex anima et corpore, unde et vita quae secundum has, id est secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas, quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina.

[74818] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 6 Et tantum dicere ad praesens de ipsa sufficiat. Quod autem magis per certitudinem explicetur, est aliquid maius quam pertineat ad propositum. Agitur

enim de hoc in tertio de anima, ubi ostenditur, quod intellectus est separatus. Sic igitur patet, quod felicitas speculativa est potior quam activa, quanto aliquid separatum et divinum est potius quam id quod est compositum et humanum.

[74819] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 7 Secundam rationem ponit ibi: videbitur autem utique et cetera. Et dicit, quod speculativa vita et felicitas videtur parum, vel saltem minus quam moralis, indigere quod homini largiantur exteriora bona. Verum est enim quod *ambobus*, idest tam speculativo quam morali, opus est habere necessaria vitae, puta cibum et potum et alia huiusmodi; quamvis circa corpus magis laboret activus quam speculativus, quia exteriores actiones per corpus aguntur; tamen quantum ad hoc non est magna differentia, quin aequaliter necessariis uterque indigeat. Sed quantum ad operationes utriusque, magna est quantum ad hoc differentia, quia virtuosus multis indiget ad suas operationes, sicut patet quod liberali opus est pecuniis ad agendum liberaliter, et similiter iustus indiget pecuniis ad hoc quod reddat illa quae debet.

[74820] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 8 Et si quis dicat, quod actus liberalitatis est etiam velle dare, et actus iustitiae velle reddere, quod potest esse etiam sine pecuniis; considerandum est, quod voluntates hominum non sunt manifestae sine operationibus exterioribus. Multi enim qui non sunt iusti simulant se velle iuste agere. Sed ad hoc, quod sit manifestum de aliquo an sit fortis, indiget aliquo exteriori, si debet aliquod opus exterius fortitudinis perficere. Et similiter, temperatus indiget potestate utendi delectabilibus ad hoc quod manifestetur temperantia. Aliter enim, nisi adsit facultas operandi, non poterit esse manifestus neque iste virtuosus, scilicet temperatus vel fortis, neque aliquis alius.

[74821] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 9 Et ideo potest quaeri, quid sit principalius in virtute morali: utrum electio interior vel actiones exteriores, cum utrumque ad virtutem exigatur. Et quamvis electio sit principalior in virtute morali, ut supra dictum est, tamen manifestum est quod ad omnimodam perfectionem virtutis moralis requiritur non solum electio, sed etiam operatio exterior. Ad actiones autem exteriores opus est homini quod habeat multa, et tanto plura quanto actiones debent esse maiores et meliores.

[74822] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 10 Sed ille qui vacat speculationi, nullo talium indiget ad suam operationem. Quinimmo potest dici, quod exteriora bona impediunt hominem a speculatione, propter sollicitudinem quae ex eis ingeritur homini, distrahens animum hominis ne totaliter possit speculationi vacare. Sed si homo speculativus indigeat exterioribus rebus, hoc erit inquantum est homo indigens necessariis, et inquantum convivit pluribus hominibus, quos interdum oportet iuvare; et inquantum homo contemplativus eligit vivere secundum virtutem moralem. Et sic indigebit talibus ad hoc quod humaniter conversetur. Sic igitur patet, quod felicitas speculativa est potior quam activa, quae est secundum virtutem moralem.

[74823] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi, perfecta autem felicitas et cetera. Et dicit, quod hoc, quod felicitas perfecta consistat in quadam speculativa operatione, ex hoc apparet, quod *diis*, idest substantiis separatis, maxime videtur competere quod sint felices et beati. Nec tamen possumus eis attribuere actiones moralium virtutum. Si quis enim attribueret

eis iustitiae operationes, apparerent deridendi, utpote commutationes facientes, vel etiam sua bona apud alios deponentes, vel quaecumque alia opera iustitiae facientes. Et similiter non potest eis attribui fortitudo, ut scilicet sustineant terribilia et pericula propter bonum commune. Similiter etiam non competit eis liberalitas prout est virtus humana.

[74824] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 12 Non enim erit assignare cui mortalium dent huiusmodi bona quae dant homines liberaliter, quia inconveniens est quod aliquis dicat eos uti ad dandum denarium vel aliquid huiusmodi. Si autem aliquis attribuat eis temperantiam, huiusmodi laus magis erit onerosa Deo quam grata. Non enim est laudabile Deo, quod non habeat pravas concupiscentias, quia non est natus eas habere. Sic igitur pertranseundo, omnes actiones moralium virtutum, apparet, quod sunt parva, et indigna *diis*, idest substantiis superioribus.

[74825] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 13 Sed tamen omnes opinantur quod vivant et per consequens quod operentur. Non enim convenit eis quod nihil operentur, sicut dormientes, sicut dicitur de quodam philosopho qui diu vixit dormiens. Si igitur a vita divina auferamus agere moralium virtutum et prudentiae, et adhuc multo magis auferamus a divina vita facere, quod est proprium artis, nulla alia operatio relinquitur Deo praeter speculationem. Et sic patet quod operatio Dei, quae excellit in beatitudine, est speculativa et per speculationem sapientiae suae omnia fecit. Ex quo patet quod inter operationes humanas illa quae est simillima divinae speculationi est felicissima.

[74826] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 14 Quartam rationem ponit ibi: signum autem et cetera. Et dicit, quod signum huius, quod perfecta felicitas consistat in contemplatione sapientiae, est quod animalia irrationabilia, quae carent felicitate, omnino sunt privata tali operatione; quia non habent intellectum, quo nos speculamur veritatem. Aliquo autem modo participant operatione virtutum moralium, sicut leo actu fortitudinis et liberalitatis et ciconia actu pietatis ad parentes. Et hoc rationabiliter.

[74827] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 15 Diis enim, idest substantiis separatis, quia habent solam intellectualem vitam, tota eorum vita est beata, homines autem in tantum sunt beati, inquantum existit in eis quaedam similitudo talis operationis, scilicet speculativae. Sed nullum aliorum animalium est felix, quia in nullo communicant speculatione. Et sic patet, quod quantum se extendit speculatio, tantum se extendit felicitas. Et quibus magis competit speculari, magis competit esse felices, non secundum accidens, sed secundum speculationem, quae est secundum se honorabilis. Unde sequitur, quod felicitas principaliter sit quaedam speculatio.

Lectio 13

[74828] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 1 Opus erit autem et exteriori et cetera. Postquam philosophus ostendit quae sit perfecta felicitas, hic ostendit quomodo se habeat ad exteriora. Et primo ostendit, quomodo se habeat felix ad bona inferiora. Secundo quomodo se habeat ad Deum,

ibi, secundum intellectum autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quantum indigeat felix exterioribus et terrenis bonis. Secundo confirmat per auctoritatem sapientium, ibi, et Solon autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod felix indiget exterioribus bonis; secundo ostendit quod non indiget multis et magnis, ibi: non tamen existimandum et cetera. Dicit ergo primo, quod felix cum sit homo, opus habet exteriori prosperitate. Humana enim natura non est per se sufficiens ad speculandum propter conditionem corporis, quod ad sui sustentationem indiget exterioribus rebus. Substantia autem intellectualis incorporea per se sufficiens est ad speculandum.

[74829] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 2 Homini autem, ad hoc quod speculetur, opus est primo habere corpus sanum; quia per infirmitatem corporis debilitantur vires sensitivae quibus homo utitur in speculando. Distrahitur etiam intentio mentis ab attentione speculationis; indiget etiam homo cibo ad nutritionem corporis, et reliquo famulatu, ut scilicet sibi ministrentur omnia alia, quae sunt sibi necessaria ad vitam humanam.

[74830] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit: non tamen existimandum etc., ostendit, quod homo non indiget multis exterioribus rebus ad felicitatem. Et dicit, quod etsi non contingat aliquem esse beatum beatitudine huius vitae absque exterioribus rebus necessariis ad vitam humanam, non tamen est existimandum quod ad hoc quod aliquis fiat felix, indigeat multis et magnis divitiis. Quod enim aliquis sit sibi per se sufficiens, quod requiritur ad felicitatem, non consistit in superabundantia divitiarum. Paucis enim indiget natura. Superabundantia autem facit minus per se sufficientes. Indiget enim homo multorum auxilio seu ministerio ad custodiendas seu gubernandas superabundantes divitias. Similiter etiam rectitudo iudicii tam rationis speculativae quam practicae, et exterior actio virtuosa potest esse absque divitiarum superabundantia.

[74831] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 4 Et quia hoc manifestum erat quantum ad iudicium rationis, manifestat hoc consequenter quantum ad actionem virtutis, quae pluribus indigere videtur, ut supra dictum est. Et dicit, quod possibile est, quod illi qui non sunt principes terrae et maris, quasi in divitiis non superabundantes, bene operari. Si enim aliquis moderate habeat de bonis exterioribus, poterit operari secundum virtutem. Quod manifesto apparet experimento: homines enim ydiotae, id est popularem et privatam vitam agentes, videntur agere virtuosa non minus quam potentes, sed etiam magis, quia potentes impediuntur a multis virtuosis actibus tum propter nimias occupationes et sollicitudines, tum etiam propter superbiam quam etiam superabundantia divitiarum gignit. Sufficit autem ad felicitatem quod homo tantum habeat de exterioribus bonis, quod possit virtuosa operari: quia si aliquis operetur secundum virtutem, erit vita eius felix, cum felicitas in operatione virtutis consistat, sicut prius dictum est.

[74832] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit: et Solon autem etc., confirmat quod dictum est per dicta sapientum. Et primo proponit eorum dicta. Secundo ostendit in proposito eis esse credendum, ibi, consonare itaque et cetera. Circa primum duo facit. Primo introducit dictum Solonis, qui illos enunciavit esse felices, qui moderate sunt ditati quantum ad exteriora bona. Huiusmodi enim maxime inveniuntur agere virtuosa et vivere temperate: quia aliqui moderatas

divitias possidentes possunt agere quae oportet: a quo impediuntur tam illi qui superabundant in divitiis propter nimiam sollicitudinem, vel propter elationem, quam etiam illi qui in talibus deficiunt, quos oportet nimis sollicitari circa victum quaerendum. Deficit etiam eis in pluribus opportunitas bene operandi.

[74833] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 6 Secundo ibi: videtur autem etc., inducit ad idem sententiam Anaxagorae, cui videbatur, quod aliquis neque dives neque potens potuit esse felix. Nec mirabitur, si hoc videatur inconveniens multis. Quia multitudo hominum iudicat secundum exteriora bona quae sola cognoscit, ignorant autem bona rationis, quae sunt vera hominis bona, secundum quae aliquis est felix.

[74834] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit consonare itaque etc., ostendit quod dictis sapientum in hac materia est acquiescendum; concludens ex praedictis, quod opiniones sapientum consonant rationibus, unde videntur habere quandam fidem. Sed in operabilibus magis iudicatur verum circa dictum alicuius ex operibus et modo vivendi ipsius, quam etiam ex ratione; quia *dominans*, id est id quod est principale circa operabilia, consistit in his, scilicet in operibus et modo vivendi. Non enim circa talia principaliter quaeritur cognitio sed opus, ut in secundo habitum est. Et ideo ea quae dicta sunt, oportet considerare per comparationem ad opera et vitam sapientum. Et ea quibus opera sapientum consonant, sunt acceptanda; puta quod non requirantur ad felicitatem superabundantes divitiae, quas sapientes non quaerunt; si vero dissonent opera, suspicandum est quod sint soli sermones veritatem non habentes. Sicut patet de sententia Stoicorum, qui dicebant exteriora nullum bonum hominis esse; cuius contrarium in operationibus eorum apparet. Appetunt enim ea et quaerunt tamquam bona.

[74835] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit: secundum intellectum autem etc., ostendit quomodo felix se habeat ad superiora, scilicet ad Deum: et dicit, quod felix felicitate speculativa, quia operatur secundum intellectum contemplando veritatem, et curam suam apponit ad bonum intellectus, videtur esse optime dispositus, inquantum excellit in eo quod est optimum hominis, et etiam amantissimus Deo. Supposito enim, sicut rei veritas habet, quod Deus habeat curam et providentiam de rebus humanis, rationabile est, quod delectetur circa homines de eo quod est optimum in eis, et quod est *cognatissimum*, idest simillimum Deo. Quod quidem est intellectus, ut ex praemissis patet. Et per consequens rationabile est, quod Deus maxime benefaciat his qui amant intellectum, et honorant ipsum bonum intellectus omnibus praeferentes, quasi ipsi dii curent de his qui sunt eis amici; rationabile etiam est quod beneficia conferant his qui recte et bene operantur.

[74836] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 9 Manifestum est autem, quod omnia praedicta conveniunt sapienti. Sapiens enim diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas. Sapiens etiam et recte et bene operatur. Relinquitur ergo, quod ipse sit Deo amantissimus. Ille autem est felicissimus, qui maxime amatur a Deo qui est fons omnium bonorum. Relinquitur igitur quod, etiam secundum hoc quod felicitas hominis dicitur esse per hoc quod amatur a Deo, sapiens est maxime felix.

[74837] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 10 Ex quo patet, quod ultimam felicitatem humanam ponit Aristoteles in operatione sapientiae, de qua supra in sexto determinavit, non autem in continuatione ad intelligentiam agentem, ut quidam fingunt.

[74838] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 11 Attendendum etiam, quod in hac vita non ponit perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae. Unde, et supra in primo dixit, *beatos autem ut homines.*

Lectio 14

[74839] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 1 Utrum igitur, si et de his et cetera. Postquam philosophus determinavit de fine virtutis, considerato in ipso homine virtuoso, qui est delectatio vel felicitas, hic determinat alium finem qui accipitur per comparationem ad bonum commune, ostendens, quod praeter praedictam doctrinam moralium, necesse est esse aliam legis positivam, quae intendit ad bonum commune. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit necessariam esse legispositionem; secundo necessarium esse, quod aliquis fiat legis positivus, ibi, in sola autem Lacedaemoniorum etc.; tertio ostendit quomodo possit fieri legis positivus, ibi, igitur post hoc intendendum et cetera. Circa primum duo facit. Primo movet quaestionem, utrum scilicet, si sufficienter dictum est *in tipis*, id est quantum tipice et figuraliter dici debuit, de his scilicet quae pertinent ad felicitatem, et de virtutibus, et de amicitia et delectatione, existimandum sit quod electio nostra habeat finem et complementum, qua scilicet eligimus tractare de bono humano, vel adhuc est aliquid superaddendum.

[74840] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 2 Secundo ibi: vel quemadmodum dicitur etc., determinat veritatem; ostendens, quod adhuc aliquid aliud requiritur. Et primo ostendit, quod requiritur aliquem fieri bonum. Secundo ostendit, quod ad hoc quod aliquis fiat bonus, requiritur consuetudo vitae bonae, ibi, siquidem igitur essent sermones etc.; tertio ostendit quod ad hanc consuetudinem habendam requiritur legis positio, ibi, ex iuvene autem et cetera. Dicit ergo primo, quod finis scientiae quae est circa operabilia, non est cognoscere et speculari singula, sicut in scientiis speculativis, sed magis facere ipsa. Et quia secundum virtutem sumus boni et operatores bonorum, non sufficit ad scientiam, quae intendit bonum humanum, quod aliquis cognoscat virtutem. Sed tentandum est, quod aliquis habeat eam, scilicet secundum habitum, et utatur ea scilicet secundum actum: vel si aliquis aestimet, quod per alium modum possit homo fieri bonus, quam per virtutem, tentandum est illud habere.

[74841] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit: si quidem igitur etc., ostendit, quod ad hoc quod aliquis fiat bonus, requiritur consuetudo. Et primo ostendit, quod ad hoc non sufficit solus sermo persuasivus. Secundo ostendit, quod necessaria est consuetudo, ibi, amabile autem et cetera. Dicit ergo primo, quod si sermones persuasivi per se sufficerent ad faciendum homines studiosos, multae et magnae mercedes deberentur alicui secundum thegnin, id est secundum artem persuadendi ad bonum, et esset omnino necessarium, quod magnae mercedes retribuerentur per-

suasoribus. Sed non ita est universaliter.

[74842] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 4 Videmus enim quod sermones persuasivi, possunt provocare et movere ad bonum iuvenes liberales, qui scilicet non sunt subiecti vitiis et passionibus, et qui habent nobiles mores, inquantum sunt apti ad operationes virtutis, et qui vere amant bonum possunt fieri cathacotini, id est repleti virtute et honore. Tales enim qui sunt bene dispositi ad virtutem, ex bonis persuasionibus provocantur ad perfectionem virtutis.

[74843] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 5 Sed multi hominum non possunt per sermones provocari ad bonitatem, quia non oboediunt verecundiae, quae timet turpitudinem, sed magis coercentur timore poenarum. Non enim recedunt a pravis operibus propter eorum turpitudinem, sed propter poenas quas timent: quia enim vivunt secundum passiones, et non secundum rationem, (proprias delectationes persequuntur,) per quas passiones propriae magis in eis crescunt, et fugiunt tristitias contrarias quaesitis delectationibus, quae per poenas eis inferuntur, non autem intelligunt id quod est vere bonum et delectabile, neque etiam dulcedinem eius gustu percipere possunt. Tales autem homines nullo sermone transmutari possunt.

[74844] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 6 Ad hoc enim quod aliquis sermone transmutetur, requiritur quod proponatur homini aliquid quod accipiat, ille autem cui non sapit bonum honestum, sed inclinatur ad passiones, non acceptat quicquid proponatur sermone inducente ad virtutem. Unde non est possibile, vel saltem non est facile, quod aliquis per sermonem possit hominem transmutare ab his quae per antiquam consuetudinem comprehendit. Sicut etiam in speculativis, non posset reduci ad veritatem ille qui firmiter adhaereret contrariis principiorum, quibus in operabilibus proportionantur fines, ut supra dictum est.

[74845] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit: amabile autem etc., ostendit, quod requiritur consuetudo ad hoc quod aliquis fiat bonus. Et dicit, quod non debemus esse contenti solis sermonibus ad acquirendum virtutem. Sed multum debet esse carum nobis, si etiam habitis omnibus per quae homines videntur fieri virtuosi, consequamur virtutem. Circa quae triplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod homines fiunt boni per naturam: puta ex naturali complexione cum impressione caelestium corporum; quidam vero dicunt, quod homines fiunt boni per exercitium: alii vero dicunt, quod homines fiunt boni per doctrinam. Haec quidem tria aliqualiter vera sunt.

[74846] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 8 Nam et naturalis dispositio proficit ad virtutem; secundum quod in sexto dictum est, quod quidam mox a nativitate videntur fortes vel temperati, secundum quamdam naturalem inclinationem. Sed huiusmodi naturalis virtus est imperfecta, ut ibidem dictum est. Et ad eius perfectionem exigitur, quod superveniat perfectio intellectus seu rationis. Et propter hoc exigitur doctrina, quae sufficeret si in solo intellectu seu ratione virtus consisteret secundum opinionem Socratis, qui ponebat virtutem esse scientiam. Sed quia requiritur ad virtutem rectitudo appetitus, necessaria est (quod) tertio consuetudo per quam appetitus inclinetur ad bonum.

[74847] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 9 Sed illud, quod ad naturam pertinet, manifestum

est, quod non existit in potestate nostra, sed provenit hominibus ex aliqua divina causa; puta ex impressione caelestium corporum quantum ad corporis humani dispositionem, et ab ipso Deo, qui solus est supra intellectum quantum ad hoc quod mens hominis moveatur ad bonum. Et ex hoc homines vere sunt bene fortunati, quod per divinam causam inclinantur ad bonum, ut patet in capitulo de bona fortuna.

[74848] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 10 Dictum est autem supra, quod sermo et doctrina non habet efficaciam in omnibus, sed oportet quod, ad hoc quod efficaciam habeat in aliquo, quod auditoris anima ex multis bonis consuetudinibus sit praeparata ad gaudendum de bonis et ad odiendum mala; sicut etiam oportet terram esse bene cultam ad hoc quod nutriat semen; sic enim se habet sermo auditus in anima, sicut semen in terra. Ille enim qui vivit secundum passiones, non libenter audiet sermonem monentis, neque etiam intelliget, ita scilicet quod iudicet illud esse bonum ad quod inducitur. Unde non potest ab aliquo persuaderi.

[74849] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 11 Et ut universaliter loquamur, passio quae per consuetudinem firmata in homine dominatur, non cedit soli sermoni, sed oportet adhibere violentiam, ut scilicet homo compellatur ad bonum. Et sic patet, quod ad hoc, quod sermo monentis in aliquo efficaciam habeat, oportet praeexistere consuetudinem, per quam homo acquirat morem proprium virtutis, ut scilicet diligat bonum honestum, et abominetur turpe.

[74850] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 12 Deinde cum dicit: ex iuvene autem etc., ostendit, quod ad bonam consuetudinem requiritur legis positio. Et primo ostendit, quod per legem omnes fiunt boni. Secundo ostendit, quod hoc sine lege congrue fieri non potest, ibi, si igitur, quemadmodum dictum est et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo inducit ad hoc quoddam signum, ibi: propter quod existimant et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum quantum ad iuvenes. Secundo quantum ad alios, ibi: non sufficiens autem et cetera. Dicit ergo primo, quod difficile est quod aliquis ab ipsa iuventute manuducatur ad virtutem secundum bonas consuetudines, nisi nutriatur sub bonis legibus, per quas quaedam necessitas inducitur homini ad bonum.

[74851] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 13 Quod enim aliquis vivat *temperate*, abstinendo scilicet a delectabilibus, et *perseveranter*, ut scilicet non recedat a bono propter labores et tristitias, non est delectabile multis hominibus, et specialiter iuvenibus, qui sunt proni ad delectationes, ut in septimo dictum est. Et ideo oportet, quod nutritiones puerorum et adinventiones eorum, id est viae operandi quas homines adinveniunt, sint ordinatae per bonas leges ex quibus quodam modo iuvenes compellantur consuescere bona, quae quando iam in consuetudinem venerint, non erunt tristia, sed magis delectabilia.

[74852] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit: non sufficiens autem etc., ostendit quod etiam alii indigent legislatione. Et dicit, quod non sufficit, quod homines solum dum sunt iuvenes bene nutriantur secundum leges et bona cura de eis habeatur, sed etiam plus quando aliquis factus est vir, oportet, quod adinveniat vias honestas ad operandum, et quod in talibus consuescat. Et ad hoc indigemus legibus; et non solum a principio, quando scilicet aliquis incipit fieri vir,

sed etiam universaliter per totam vitam hominis. Multi enim sunt, qui magis obediunt *necessitati*, idest coactioni, quam sermoni. Et magis obediunt *iacturae*, idest damno, quod incurrunt pro poenis, quam bono honesto.

[74853] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 15 Deinde cum dicit propter quod existimant etc., inducit quoddam signum ad propositum. Et dicit, quod quia ad bonam vitam hominis requiritur necessitas inducta per legem, inde est, quod quidam legis positores existimant, quod oportet homines advocare ad virtutem, ita scilicet ut virtuosi, qui propria sponte obediunt rebus honestis, per praecedentes consuetudines provocentur per bonum, puta ostendendo eis honestatem eius quod proponitur. Sed his qui sunt inobedientes et mores degeneres habent, apponunt poenas corporales, puta flagella et diversas punitiones, vituperando eos et in propriis rebus damnificando. Illos autem, qui sunt totaliter insanabiles, exterminant, sicut cum suspendunt latronem.

[74854] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 16 Et hoc ideo, quia virtuosus qui suam vitam ordinat ad bonum, soli sermoni oboedit quo ei bonum proponitur, sed homo pravus qui appetit delectationem debet puniri per tristitiam seu dolorem, quemadmodum *subiugale*, idest sicut asinus ducitur flagellis. Et inde est, quod sicut dicunt, oportet tales tristitias adhibere quae maxime contrariantur amatis delectationibus; puta si aliquis inebriavit se, quod detur ei aqua ad bibendum.

[74855] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 17 Deinde cum dicit: si igitur, quemadmodum dictum est etc., ostendit, quod lex est necessaria ad hoc quod homo fiat bonus. Et hoc duabus rationibus. Quarum prima est, quia oportet eum, qui est futurus bonus, bene nutriri et consuescere, et quod postea vivat secundum adinventiones rectarum viarum, ita quod abstineat a pravis, sive propria voluntate sive etiam contra suam voluntatem coactus. Quod quidem non contingit nisi vita hominis dirigatur per aliquem intellectum, qui habeat, et rectum ordinem ad hoc quod ducat ad bonum, et habeat *fortitudinem*, idest vim coactivam ad hoc quod compellat nolentes; quam quidem vim coactivam non habet praeceptum paternum, neque cuiuscumque alterius hominis persuadentis, qui non sit rex, vel in aliquo alio principatu constitutus. Sed lex habet coactivam potentiam, in quantum est promulgata a rege vel principe. Et est sermo procedens ab aliqua prudentia et intellectu dirigente ad bonum. Unde patet, quod lex necessaria est ad faciendum homines bonos.

[74856] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 18 Secundam rationem ponit ibi: et hominum quidem et cetera. Et dicit, quod homines qui volunt contrariari motibus alicuius habentur odio ab eo cui contrariantur, etiam si recte hoc faciant, aestimantur enim quod faciant hoc ex aliquo malo zelo. Sed lex quae praecepit honesta, non est *onerosa*, id est gravis vel odiosa, quia communiter proponitur. Unde relinquitur, quod lex est necessaria ad faciendum homines bonos.

Lectio 15

[74857] Sententia Ethic., lib. 10 l. 15 n. 1 In sola autem Lacedaemoniorum et cetera. Postquam philosophus ostendit quod legis positio necessaria est ad hoc quod homines fiant boni, hic ostendit

quod necessarium sit hominem esse legis positivum. Et primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, communes quidem enim et cetera. Dicit ergo primo, quod quamvis, sicut praedictum est, necessaria sit legumpositio ad nutritiones et operationes hominum, tamen in sola civitate Lacedaemoniorum cum paucis aliis legislator videtur habuisse curam, ut legibus ordinaret nutritiones puerorum, et vias inventas ad operandum. Sed in pluribus civitatibus talia sunt neglecta, in quibus unusquisque vivit sicut vult disponens de filiis et uxore secundum suam voluntatem ad modum Cyclopum, idest quarumdam gentium barbararum, quae legibus non utuntur. Optimum igitur est, quod habeatur recta cura de nutritionibus puerorum, et virtuosis actionibus civium, secundum publicam auctoritatem; et quod homo instruatur, ut possit hoc idonee operari.

[74858] Sententia Ethic., lib. 10 l. 15 n. 2 Sed cum homines negligant hoc in communi, quia scilicet non exhibent ad hoc publicam curam, videtur esse conveniens unicuique privatae personae ut conferat suis filiis et amicis aliquid ad hoc quod sint virtuosi, vel si non potest conferre, quod saltem eligat ea per quae hoc possit fieri. Quod quidem maxime videtur posse fieri, secundum praedicta, si aliquis fiat *legis positivus*, idest si acquirat idoneitatem, qua possit condere rectas leges. Et sic esse legis positivum principaliter competit publicae personae, secundario tamen competit etiam privatae.

[74859] Sententia Ethic., lib. 10 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit: communes quidem enim etc., probat propositum per duas rationes. Dicit ergo primo manifestum esse, quod communes curae, scilicet quae fiunt per publicas personas, quarum est leges condere, fiunt per leges. Sic enim videntur de aliquibus curare in quantum super his leges statuunt. Bonae autem curae sunt quae fiunt per bonas leges.

[74860] Sententia Ethic., lib. 10 l. 15 n. 4 Nec differt ad propositum, utrum hoc fiat per leges scriptas vel non scriptas vel per leges quibus unus instruatur aut plures. Sicut etiam patet in musica et exercitativa et in aliis eruditionibus; quod non differt quantum ad praesens tempus utrum documentum proferatur cum scripto vel sine scripto. Nam Scriptura adhibetur ad conservationem memoriae in futurum. Similiter etiam, non differt utrum in talibus documentum proponatur uni tantum aut pluribus; et ita videtur eiusdem rationis esse, quod aliquis paterfamilias instruat filium suum, vel paucos domesticos sermone admonitorio sine Scriptura et quod aliquis princeps ferat legem scriptam ad ordinandam totam multitudinem civitatis. Sicut enim se habent leges publicae, et mores per eos introducti in civitatibus, sic se habent in domibus paterni sermones et mores per eos introducti;

[74861] Sententia Ethic., lib. 10 l. 15 n. 5 Haec autem sola differentia est: quod paternus sermo non habet plenarie vim coactivam sicut sermo regius, ut supra dictum est. Consequenter autem ostendit, quod quantum ad aliquid hoc magis competit privatae personae quam publicae, ex cognatione et beneficiis, scilicet propter quae filii diligunt parentes, et de facili obediunt naturali amicitiae, quae est filiorum ad patrem. Sic igitur, licet sermo regius magis possit per viam timoris, tamen sermo paternus magis potest per viam amoris, quae quidem via est efficacior in his qui non sunt totaliter male dispositi.

[74862] Sententia Ethic., lib. 10 l. 15 n. 6 Secundam rationem ponit ibi adhuc autem et cetera. Et dicit, quod disciplina, quae est utilis in communi, habet aliquam differentiam circa aliquod particulare; sicut patet in arte medicinali; quia in universali, febricitantibus utilis est abstinentia et quies, ut natura non gravetur per abundantiam cibi, et calor non excitetur per motum. Sed forte alicui homini febricitanti hoc non expedit, quia abstinentia nimis debilitaret virtutem et forte aliquis febricitans indiget motu ad hoc quod resolvantur grossi humores. Et idem etiam patet in agonistis, quia pugil non utitur eodem modo pugnandi contra unumquemque. Et secundum hoc certius videbitur procedi in operatione uniuscuiusque artis activae, si adhibeatur propria cura circa unumquodque. Sic enim unusquisque magis potietur eo quod sibi convenit.

[74863] Sententia Ethic., lib. 10 l. 15 n. 7 Sed tamen optime adhibebitur cura ad aliquid faciendum, si medicus, et exercitativus et quilibet alius artifex operativus cognoscat universale, puta quid communiter omnibus conferat, puta omnibus hominibus, vel quid conferat omnibus talibus, puta cholericis. Et hoc ideo quia scientiae, et dicuntur esse et sunt de communibus: optime ergo curare poterit qui ex scientia universali procedit ad curandum de aliquo particulari. Non tamen solum hoc modo potest medicus curare, sed etiam quantum ad curationem alicuius particularis hominis nihil prohibet, quod bene curet eum, etiam si nesciat communia, dum tamen propter experientiam consideret diligenter accidentia cuiuscumque particularis hominis: sicut et quidam videntur esse optimi medici sui ipsorum, propter hoc, quod sunt experti accidentia propria, non tamen sufficiunt ad adiuvandum alios.

[74864] Sententia Ethic., lib. 10 l. 15 n. 8 Quamvis autem aliquis sine scientia universali possit bene operari circa aliquod particulare, nihilominus tamen ille qui vult fieri artifex debet tendere ad cognitionem universalis, ut aliquo modo illud cognoscat; sicut hoc etiam necessarium est ei qui vult esse speculativus, puta geometra vel naturalis. Dictum est enim quod scientiae sunt circa haec, scilicet circa universalia. Et ita etiam se habet in his qui curam adhibent ut faciant bonos.

[74865] Sententia Ethic., lib. 10 l. 15 n. 9 Possibile enim est, quod sine arte et scientia, qua cognoscatur universale, aliquis possit hunc vel illum hominem facere bonum, propter experientiam quam habet de ipso. Tamen si aliquis velit per suam curam aliquos facere meliores, sive multos sive paucos, debet tentare ut perveniat ad scientiam universalem eorum, per quae quis fit bonus, idest ut fiat legispositivus, id est ut sciat artem qua leges bene ponantur, cum per leges boni fiamus, ut supra habitum est. Quia quod aliquis possit bene disponere quamcumque bonam habitudinem hominis inducendo ipsam, et oppositam removendo ipsam, puta sanitatem et aegritudinem, virtutem et malitiam, non est cuiuscumque, sed solum alicuius scientis communia; sicut patet in arte medicinali, et in omnibus aliis rebus quibus adhibetur cura et prudentia humana. In omnibus enim oportet, quod aliquis non solum cognoscat singularia, sed etiam quod habeat scientiam communium; quia forte occurrent aliqua, quae comprehenduntur sub scientia communi, non autem sub cognitione singularium accidentium.

Lectio 16

[74866] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 1 Igitur post hoc intendendum et cetera. Postquam philosophus ostendit quod necessarium est homini quod fiat legis positivus, hic inquirit qualiter aliquis legis positivus fieri possit. Et primo dicit de quo est intentio; concludens ex praemissis quod cum ostensum sit, expedire homini quod fiat legis positivus, oportet post praedicta intendere unde aliquis fiat legispositivus, utrum scilicet ex consuetudine vel ex doctrina; et qualiter per hunc vel per istum modum.

[74867] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 2 Secundo ibi: vel quemadmodum etc., exequitur propositum. Et primo ostendit, quod ea quibus priores utebantur, non sufficiebant ad hoc quod aliquis fieret legis positivus. Secundo concludit hoc sibi tractandum esse, ibi, relinquentibus igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter oporteret aliquem fieri legispositivum; secundo ostendit hoc non observari, ibi, vel non simile videtur et cetera. Dicit ergo primo, quod videtur esse conveniens, quod inde et taliter aliquis fiat legis positivus, sicut accidit in aliis operativis scientiis quae sunt praeter politicam. Nec est inconveniens, si dum intendo de legis positiva, loquor de politica: quia, ut in sexto dictum est, legis positiva est quaedam pars politicae prudentiae. Est enim legis positiva quaedam architectonica politica.

[74868] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit: vel non simile etc., ostendit hoc non observari, quod videtur conveniens propter diversitatem eorum, qui se intromittunt de legis positiva. Et primo proponit eorum diversitatem. Secundo ostendit eorum insufficientiam, ibi: qui videbuntur utique et cetera. Dicit ergo primo, quod quamvis rationabile videretur quod similiter esset in hoc sicut in aliis, tamen non videtur simile observari circa politicam et circa alias artes operativas, quae dicuntur scientiae quantum ad id quod habent cognitionis, potentiae vero inquantum sunt operationis principia. In aliis enim artibus operativis idem videntur esse qui tradunt huiusmodi artes scilicet docendo eas, et qui operantur secundum ipsas: sicut medici, et medicinam docent et secundum medicinam operantur. Et eadem ratio est de scriptoribus, et quibuscumque aliis secundum artem operantibus.

[74869] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 4 Sed circa politicam, aliter esse videtur. Quidam enim, scilicet sophistae, profitentur se docere legis positivam, cum tamen nullus eorum secundum eam agat. Sed quidam alii videntur ea uti, illi scilicet qui civiliter conversantur.

[74870] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit: qui videbuntur utique etc., ostendit insufficientiam utrorumque. Et primo civiliter conversantium. Secundo sophistarum, ibi, sophistarum autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit de defectu civiliter conversantium: quia scilicet opera civilia, quae exercent, magis videntur facere ex quadam *potentia*, idest ex quodam habitu per consuetudinem acquisito, et ex quadam experientia, quam *ex mente*, idest intellectu vel scientia.

[74871] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 6 Secundo ibi: neque enim scribentes etc., probat propositum per duo signa. Quorum primum est, quod illi qui agunt secundum scientiam possunt tradere

scripto vel verbo rationes eorum quae agunt, illi autem qui civiliter conversantur non videntur neque scripto neque verbo aliquid tradere circa politicam, quamvis hoc esset multo melius scribere, quam sermones iudicativos, secundum quos scilicet aliqui instruuntur per quasdam leges positas qualiter debeant iudicare, et concionativos, per quos scilicet aliqui instruuntur concionari secundum rhetoricam.

[74872] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 7 Secundum signum est, quia illi qui operantur secundum scientiam possunt facere alios operatores instruendo eos. Huiusmodi autem homines, qui politice conversantur, non faciunt politicos, neque filios suos neque aliquos amicorum suorum. Et tamen rationabile est quod facerent si possent. Nihil enim melius possent praestare suis civitatibus, quod relinqueretur post eos, quam si facerent aliquos esse bonos politicos. Similiter etiam nihil esset magis eligibile quantum ad ipsos, quam habere potentiam faciendi alios esse politicos; neque etiam amicissimis suis possent aliquid utilius conferre.

[74873] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 8 Tertio ibi: non tamen parvum etc., excludit errorem. Posset enim aliquis ex praemissis existimare, quod experientia conversationis civilis esset inutilis. Sed ipse dicit, quod quamvis non sufficiat, non tamen parvum aliquid confert ad hoc quod homo fiat politicus. Alioquin non fierent aliqui magis politici per consuetudinem politicae vitae, et his qui desiderant scire aliquid de politica, videtur esse necessaria experientia vitae politicae.

[74874] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 9 Deinde cum dicit sophistarum autem etc., ostendit defectum quem patiuntur sophistae. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod sophistae, qui promittunt se docere politicam videntur valde longe esse ab hoc quod doceant. Videntur enim totaliter ignorare, et qualis scientia sit politica, et circa qualia consistat.

[74875] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 10 Secundo ibi: non enim utique etc., ostendit propositum per signa. Et primo quantum ad hoc quod dixerat eos nescire quale quid est. Si enim hoc scirent, non ponerent quod politica esset eadem cum rhetorica vel potius peior quam rhetorica: rhetorica enim potest persuadere tam circa laudes et vituperia alicuius personae quam in consiliis quam etiam in iudiciis, secundum triplex genus causae; demonstrativum, deliberativum et iudiciale. Sed secundum istos, politica persuasiva est solum in iudiciis. Reputant enim illos esse bonos politicos, qui sciunt inducere leges ad aliquod iudicium.

[74876] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 11 Secundum signum ponit quantum ad hoc quod dixerat, eos nescire circa qualia sit politica. Si enim hoc scirent, non existimarent, quod facile esset ponere leges, secundum legis positivam quae est principalis pars politicae, per hoc scilicet quod ad ponendum leges sufficit, quod aliquis congreget diversas leges approbatas, et eligat optimas earum, et illas instituat.

[74877] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 12 In quo quidem quantum ad duo peccant. Uno modo quantum ad hoc quod ponunt, quod congregare leges et eligere optimas earum sit sufficiens ad hoc quod fiat legispositivus, cum per legispositivam aliquis non solum debeat iudicare de inventis legibus, sed etiam novas adinvenire ad similitudinem aliarum artium operativarum. Medicus enim

non solum habet iudicium de remediis adinventis ad sanandum, sed etiam nova remedia adinvenire potest. Alio modo quem tangit primo praetermisso. Quia hoc non est facile, quod aliquis eligat optimas leges, sicut electione non pertinente ad solum intellectum, et iudicio recto existente quodam maximo, sicut patet etiam in musica.

[74878] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 13 Illi enim qui sunt experti circa singula, habent rectum iudicium de operibus, et intelligunt per quas vias et qualiter huiusmodi opera perfici possunt, et qualia opera qualibus personis vel negotiis concordent. Sed rationabile est quod inexpertos lateat, utrum bene vel male fiat opus secundum quod inveniunt traditum in Scriptura. Latet enim eos applicatio eius quod in Scriptura inveniunt, ad opus. Leges autem instituendae assimilantur operibus politicis. Instituuntur enim quasi regulae politicorum operum. Unde illi, qui nesciunt qualia sunt opera convenientia, non possunt scire quales sunt leges convenientes.

[74879] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 14 Sic igitur ex legibus congregatis non potest aliquis fieri legispositivus vel iudicare quales leges sint optimae, nisi habeat experientiam. Sicut etiam non videtur homines posse fieri bene medicantes per sola scripta remedia; quamvis illi qui tradunt in scriptis illa remedia, conentur ponere non solum curas, sed etiam modos sanandi et qualiter oporteat distribuere remedia ad singulas habitudines hominum. Sed tamen omnia haec videntur esse utilia solis expertis. Illis autem qui nesciunt singularia, propter inexperientiam videntur esse inutilia.

[74880] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 15 Tertio ibi: forte igitur etc., concludit ex praemissis exclusionem cuiusdam erroris quo aliquis posset opinari quod congregatio legum scriptarum esset omnino inutile. Et dicit, quod sicut dictum est se habere circa remedia medicinalia conscripta, ita etiam se habet in proposito; scilicet quod congregare *leges et politias*, idest ordinationes civitatum diversarum, utile est illis, qui propter consuetudinem possunt considerare et iudicare, quae opera vel leges bene vel male se habeant et qualia qualibus congruant. Sed illi qui non habent habitum per consuetudinem acquisitum, et volunt tales conscriptiones pertransire, non possunt de talibus bene iudicare nisi casualiter; fiunt tamen magis dispositi ad intelligendum talia, per hoc, quod transcurrunt leges et politias conscriptas.

<

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

span class=”ref”>[74881] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 16 Deinde cum dicit relinquentibus igitur etc., promittit se docturum qualiter aliquis fiat legispositivus. Et primo ostendit hoc sibi imminere. Et dicit, quod ex quo *priores*, idest sapientes, qui ante ipsum fuerunt, reliquerunt non bene perscrutatum illud, quod pertinet ad legis positionem: melius est quod nos ipsi intendamus ad tractandum de legis positione, et universaliter de tota politia, cuius pars est legis positiva, ut sic perficiamus philosophicam doctrinam *ad potentiam*, id est scientiam operativam, quae est circa humana, quam secundum hoc ultimo tradidisse videtur.

[74882] Sententia Ethic., lib. 10 l. 16 n. 17 Secundo ibi: primum quidem igitur etc., ostendit quo ordine hoc executurus sit. Et dicit, quod primo tentabit pertranseunter tangere si quid in parte bene dictum est circa politicam *a progenitoribus*, idest a prioribus sapientibus. Quod faciet in secundo politicae. Deinde ex diversis politiis considerabit quales politiae salvant civitates, scilicet politiae rectae, quae sunt regnum, aristocratia et politia, et quales corrumpunt, scilicet perversae politiae, quae sunt tyrannis, oligarchia et democratia. Et iterum considerandum est qualia conservent vel corrumpunt singulas politias et propter quas causas quaedam civitates bene agunt civiliter, quaedam autem male. Et hoc determinabit a tertio libro politicae usque ad septimum: ubi post praedicta considerata incipit conspicere, qualis sit optima politia, et qualiter debeat esse ordinata, et quibus legibus et consuetudinibus utatur. Sed ante omnia haec ponit quaedam principia politicae in libro I, a quibus dicit se incepturum. Quod quidem est continuatio ad librum politicae et terminatio sententiae totius libri Ethicorum.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Tabula libri Ethicorum

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Tabula libri Ethicorum

a voce Accio ad vocem Iuuenis

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Leoninum Romae 1971 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

Caput 1

Vox 1

[74883] Tabula Ethic., cap. 1 vox 1 tit. Accio

[74884] Tabula Ethic., cap. 1 vox 1 expos. 1 Quod accio, id est operacio uirtutis, non est alterius gracia, set propter bonum proprium.

[74885] Tabula Ethic., cap. 1 vox 1 ref. 1 VI I f.

[74886] Tabula Ethic., cap. 1 vox 1 expos. 2 Quod omnem accionem sequitur gaudium uel tristicia.

[74887] Tabula Ethic., cap. 1 vox 1 ref. 2 II II e.

Vox 2

[74888] Tabula Ethic., cap. 1 vox 2 tit. Accrocoli

[74889] Tabula Ethic., cap. 1 vox 2 expos. 1 Quod accrocoli sunt in superhabundancia ire et ad omne nocumentum iracundi.

[74890] Tabula Ethic., cap. 1 vox 2 ref. 1 IV VIII d.

Vox 3

[74891] Tabula Ethic., cap. 1 vox 3 tit. Agruos

[74892] Tabula Ethic., cap. 1 vox 3 expos. 1 Quod agruos omnino inutilis est ad ludicras loquuciones; nichil enim conferens in omnibus tristatur.

[74893] Tabula Ethic., cap. 1 vox 3 ref. 1 IV XI f.

Vox 4

[74894] Tabula Ethic., cap. 1 vox 4 tit. Aleator

[74895] Tabula Ethic., cap. 1 vox 4 expos. 1 Quod aleator et mortuorum spoliator et latro sunt de numero illiberalium.

[74896] Tabula Ethic., cap. 1 vox 4 ref. 1 IV II f.

Vox 5

[74897] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 tit. Accusacio

[74898] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 expos. 1 Quod fiunt accusaciones et querele in amicicia que est secundum utile, uel sola, uel maxime racionabiliter.

[74899] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 ref. 1 VIII XIII a.

[74900] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 expos. 2 Quod fiunt maxime cum non secundum eandem commutabunt et dissoluentur.

[74901] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 ref. 2 Ibidem, d.

[74902] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 expos. 3 Quod accusaciones fiunt differenter in amiciciis que sunt secundum superexcellenciam.

[74903] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 ref. 3 VIII XIV a.

[74904] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 expos. 4 Quod accusaciones in amicicia delectabili accidunt maxime quando amicicia non fundatur super idem in utroque.

[74905] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 ref. 4 IX I a.

[74906] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 expos. 5 Quod accusacio non est in amicicia morum, quia secundum se ipsam existens est.

[74907] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 ref. 5 IX I b.

[74908] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 expos. 6 Quod accusat aliquis si amicus suus amet propter utile qui simulat se amare propter honestum morem.

[74909] Tabula Ethic., cap. 1 vox 5 ref. 6 IX III a.

Vox 6

[74910] Tabula Ethic., cap. 1 vox 6 tit. Accipiens

[74911] Tabula Ethic., cap. 1 vox 6 expos. 1 Quod accipiens a quo non opportuit accipere cum non esset amicus, peccauit statim.

[74912] Tabula Ethic., cap. 1 vox 6 ref. 1 VIII XIII e.

[74913] Tabula Ethic., cap. 1 vox 6 expos. 2 Quod accipiens debet reddere beneficium si potens est; si autem inpotens, tunc ille qui dedit non dignificat quod accipiat ab eo.

[74914] Tabula Ethic., cap. 1 vox 6 ref. 2 VIII XIII e.

[74915] Tabula Ethic., cap. 1 vox 6 expos. 3 Quod accipiens debet ordinare et mensurare recompensacionem quando aliquid conceditur sine pacto, et hoc iustius existimant leges.

[74916] Tabula Ethic., cap. 1 vox 6 ref. 3 IX I f.

Vox 7

[74917] Tabula Ethic., cap. 1 vox 7 tit. Accomodans

[74918] Tabula Ethic., cap. 1 vox 7 expos. 1 Quod accomodanti non semper est accomodandum sicut si accomodauit michi qui sum epyeikes et credidit lucrari, et ego credam eum malum, non est equaliter dignum ut ego accomodem ei.

[74919] Tabula Ethic., cap. 1 vox 7 ref. 1 IX II c.

[74920] Tabula Ethic., cap. 1 vox 7 expos. 2 Quod accomodantes non querunt salutem eorum quibus accomodant nisi propter lucrum; set benefacientes diligunt etsi nichil debeat eis contingere.

[74921] Tabula Ethic., cap. 1 vox 7 ref. 2 IX VIII b.

Vox 8

[74922] Tabula Ethic., cap. 1 vox 8 tit. Agere

[74923] Tabula Ethic., cap. 1 vox 8 expos. 1 Quod ad hoc quod homo non agat praua, oportet eum bene nutriri et assuefieri et adinuencionibus studiosis uiuere; et fiet hoc si uixerit secundum

ordinem intellectus habentem uim coactiuam.

[74924] Tabula Ethic., cap. 1 vox 8 ref. 2 X XV a.

Vox 9

[74925] Tabula Ethic., cap. 1 vox 9 tit. Affirmacio

[74926] Tabula Ethic., cap. 1 vox 9 expos. 1 Quod affirmacio et negacio sunt in intellectu sicut fuga et persecucio in appetitu.

[74927] Tabula Ethic., cap. 1 vox 9 ref. 1 VI I d.

Vox 10

[74928] Tabula Ethic., cap. 1 vox 10 tit. Agathon

[74929] Tabula Ethic., cap. 1 vox 10 expos. 1 Quod Agathon dixit: solo hoc priuatur Deus ingenita facere que utique sunt facta.

[74930] Tabula Ethic., cap. 1 vox 10 ref. 1 VI I g.

[74931] Tabula Ethic., cap. 1 vox 10 expos. 2 Item dixit quod ars dilexit fortunam et fortuna artem.

[74932] Tabula Ethic., cap. 1 vox 10 ref. 2 VI II g.

Vox 11

[74933] Tabula Ethic., cap. 1 vox 11 tit. Amari

[74934] Tabula Ethic., cap. 1 vox 11 expos. 1 Quod amari sunt qui diu retinent iram et non quiescunt, donec retribuant; punicio enim in eis quietat impetum ire.

[74935] Tabula Ethic., cap. 1 vox 11 ref. 1 IV VIII d.

Vox 12

[74936] Tabula Ethic., cap. 1 vox 12 tit. Alchimeona

[74937] Tabula Ethic., cap. 1 vox 12 expos. 1 Quod fuit coactus matrem occidere.

[74938] Tabula Ethic., cap. 1 vox 12 ref. 1 III I g.

Vox 13

[74939] Tabula Ethic., cap. 1 vox 13 tit. Apeyrokalia

[74940] Tabula Ethic., cap. 1 vox 13 expos. 1 Quod est superhabundancia circa magnificenciam.

[74941] Tabula Ethic., cap. 1 vox 13 ref. 1 II VI c.

Vox 14

[74942] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 tit. Amicicia

[74943] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 1 Quod amicicia est uirtus quedam uel cum uirtute.

[74944] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 1 VIII I a.

[74945] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 2 Quod maxime necessaria est ad uitam eo quod nullus eligeret uiuere sine amicis.

[74946] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 2 Ibidem.

[74947] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 3 Quod ea maxime opus habent qui habundant diuiciis, et possident principatus.

[74948] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 3 Ibidem, b.

[74949] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 4 Quod est necessaria quantum ad uitam secundum statum infortunii, quia in inopia et aliis infortuniis refugit homo ad amicos.

[74950] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 4 VIII I b.

[74951] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 5 Quod necessaria est iuuenibus et senibus, quia iuuenes per amicos religantur ad non peccandum, et senibus ualet ad famulatum.

[74952] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 5 VIII I c.

[74953] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 6 Quod confert ad agere et intelligere.

[74954] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 6 VIII I d.

[74955] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 7 Quod uidetur naturaliter inesse, non solum in hominibus, set in uolatilibus et in plurimis animalium.

[74956] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 7 VIII I d.

[74957] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 8 Quod uidetur naturaliter in hominibus esse, eo quod familiarem et amicum omnis homo homini se ostendit, dum unus alium siue notum siue ignotum reuocat ab errore.

[74958] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 8 VIII I e.

[74959] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 9 Quod sit necessaria ad uitam ostenditur ex hoc quod ciuitates et legis positores maxime student nutrire concordiam.

[74960] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 9 VIII I f.

[74961] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 10 Quod est bonum secundum racionem honesti, quia secundum polifiliam laudantur homines.

[74962] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 10 VIII I g.

[74963] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 11 Quod quidam eosdem existimabant esse bonos uiros et amicos.

[74964] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 11 Ibidem.

[74965] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 12 Quod est quedam similitudo, et quod amici in quantum amici sunt similes.

[74966] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 12 VIII II a.

[74967] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 13 Quod secundum quosdam consistit in contrarietate, quia omnes figuli corrixantur ad inuicem.

[74968] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 13 Ibidem.

[74969] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 14 Quod causa amicicie est contrarietas secundum quosdam, quia contraria separata amant se ut terra sicca pluuiam humidam.

[74970] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 14 VIII II b.

[74971] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 15 Quod amicicia est ex hoc, sicut dixit Empedocles, ex hoc quod simile amat et appetit sibi simile.

[74972] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 15 Ibidem.

[74973] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 expos. 16 Quod non dicitur amicicia in inanimatorum amacione, quia inanimata non possunt readamare.

[74974] Tabula Ethic., cap. 1 vox 14 ref. 16 VIII II e.

Vox 15

[74975] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 tit. Amicicia utilis et delectabilis

[74976] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 expos. 1 Quod amicicia utilis et delectabilis sunt per accidens, quia non propter se ipsos amant, set propter utilitatem et delectacionem.

[74977] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 ref. 1 VIII III b.

[74978] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 expos. 2 Quod amicicia utilis est in senibus et iuuenibus; senes enim non delectabile set utile persequntur, set iuuenes propter consuetudinem.

[74979] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 ref. 2 VIII III b.

[74980] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 expos. 3 Quod tales amicicie facile sunt solubiles, quia dissoluto illo propter quod erant amici, et amicicia dissoluitur.

[74981] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 ref. 3 VIII III b.

[74982] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 expos. 4 Quod amicicia iuuenum uidetur esse propter delectacionem, quia secundum delectacionem uiuunt et maxime delectabile persequuntur.

[74983] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 ref. 4 VIII III c.

[74984] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 expos. 5 Quod in iuuenibus amicicia delectabilis facile soluitur, quia transcendente etate, et delectabilia fiunt altera.

[74985] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 ref. 5 VIII III c.

[74986] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 expos. 6 Quod secundum amiciciam utilis et delectabilis contingit multos amicos habere, quia multi possunt fieri utiles et delectabiles.

[74987] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 ref. 6 VIII VI b.

[74988] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 expos. 7 Quod amicicia delectabilis est magis amicicia quam illa que est utilis, quia in ea est maior equalitas, et tale est iuuenum amicicia.

[74989] Tabula Ethic., cap. 1 vox 15 ref. 7 VIII VI b.

Vox 16

[74990] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 tit. De amicicia in negociatiua

[74991] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 1 Quod amicicia est propter utile negociatorum.

[74992] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 1 Ibidem.

[74993] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 2 Quod amicicia honesti permanet quandiu sunt boni secundum uirtutem que erat causa amicicie.

[74994] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 2 VIII III e.

[74995] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 3 Quod est mansiua; racionabiliter enim tolerat omnia quecumque oportet amicis existere.

[74996] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 3 VIII III f.

[74997] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 4 Quod est optima et maxime amicicia.

[74998] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 4 Ibidem.

[74999] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 5 Quod est rara, quia non nisi in uirtuosis qui pauci sunt, et tempore indiget et consuetudine.

[75000] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 5 Ibidem.

[75001] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 6 Quod amicicia delectabilis habet similitudinem cum amicicia honesti, quia boni sunt delectabiles sibi ipsis; et eciam amicicia utilis, tales enim sunt boni ad inuicem.

[75002] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 6 VIII IV a.

[75003] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 7 Quod in aliis amiciciis a uera amicicia maxime sunt amicicie permanentes, quando equale fit ipsis ad inuicem.

[75004] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 7 VIII IV a.

[75005] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 8 Quod multi in amicicia delectabilis permanent propter similitudinem morum ex consuetudine, similis consuetudinis existentes.

[75006] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 8 VIII IV b.

[75007] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 9 Quod secundum amiciciam utilis et delectabilis contingit amicos esse, et prauos inter se ad inuicem, et epyeikes prauis, et neutrum quemcumque qualicumque.

[75008] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 9 VIII IV c.

[75009] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 10 Quod sola amicicia bonorum que uera est intransmutabilis est, quia tales qui sunt ueri amici non credunt de facili cuicumque detrahenti malum de illo qui multo tempore probatus est ab illo.

[75010] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 10 VIII IV c.

[75011] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 11 Quod cum plures sint species amicicie, illa tamen est principalis que est bonorum secundum quod boni, quia illa fundatur super bonum simpliciter, scilicet honestum, alie uero super bonum aliquod secundum quid.

[75012] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 11 VIII IV f.

[75013] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 12 Quod amicicie utilis et delectabilis non omnino copulant ad inuicem amicos, quia non coniunguntur secundum se, set secundum accidens.

[75014] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 12 VIII IV g.

[75015] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 13 Quod amicicia non dissoluitur simpliciter propter distanciam locorum, set operacio impeditur; set si talis distancia longam faciat absenciam, facit obliuionem amicicie, quia sicut dicitur in prouerbio: multas amicicias non appellacio dissoluit.

[75016] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 13 VIII V b.

[75017] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 14 Quod amicicia dicitur equalitas et maxime ei que bonorum hec existunt.

[75018] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 14 VIII V f.

[75019] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 15 Quod secundum perfectam amiciciam multis esse amicum non contingit, quemadmodum nec amare multas simul; assimulatur enim superhabundancie, que ad unum nata est fieri.

[75020] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 15 VIII VI a.

[75021] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 16 Quod omnes amicicie dicte consistunt in equalitate, quia eadem fiunt ab ambobus et uolunt ad inuicem, uel alterum pro altero commutant, sicut delectacionem pro utilitate; set tales minus sunt amici et minus permanent.

[75022] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 16 VIII VI f.

[75023] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 17 Quod alie amicicie uidentur esse amicicie propter similitudinem quam habent cum uera amicicia que est secundum uirtutem in qua est utile et delectabile; simul et uidentur non esse amicicie propter dissimilitudinem, quia hee uelociter transeunt, hec autem est permanens, et propter alia in quibus differunt.

[75024] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 17 VIII VI g.

[75025] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 18 Quod amicicie que sunt per superhabundanciam et altere a predictis amiciciis, puta que est patris ad filium et senioris ad iuniorem et imperantis ad imperatum differunt ad se inuicem et hoc probat per duo media.

[75026] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 18 VIII VII a.

[75027] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 19 Quod amicicia filiorum ad patrem est mansiua quando filii parentibus reddunt que oportet et e conuerso parentes filiis.

[75028] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 19 VIII VII a.

[75029] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 20 Quod in amiciciis secundum superhabundanciam debet esse amacio analoga, ut si superior est melior plus ametur quam amet, quia tunc secundum dignitatem erit aliqua equalitas.

[75030] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 20 VIII VII b.

[75031] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 21 Quod amicicia non remanet nec unus dignificat alium si multa fiat distancia secundum quantitatem uirtutis, uel malicie, uel superhabundancie sicut patet in diis et regibus, qui omnibus bonis superexcellunt, et in sapientibus ad insipientes, qui nullo digni sunt; tamen non est in hiis certum diffinire usquequo distancia dissoluitur amicicia et usquequo non.

[75032] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 21 VIII VII e.

[75033] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 22 Quod amicicia magis est in amare quam in amari; cuius signum est quod matres que sunt uehementis amoris ad filios non curant si non amantur a filiis paruulis propter ignoranciam; ipse tamen curant eos amare et faciunt eos nutriri.

[75034] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 22 VIII VIII c.

[75035] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 23 Quod amicicia est quedam equalitas et similitudo.

[75036] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 23 VIII VIII d.

[75037] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 24 Quod amicicia utilis et delectabilis plus permanent quam amicicia mali, quia quousque sibi tribuant delectaciones et utilitates.

[75038] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 24 VIII VIII f.

[75039] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 25 Quod amicicia ex contrarietate maxime uidetur utilis, sicut pauper diuiti, et indisciplinatus scienti, quia quilibet querens utile amat in quo existit illud quo ipse priuatur.

[75040] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 25 VIII VIII f.

[75041] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 26 Quod amicicia et iusticia uidentur esse in eisdem et circa idem, id est circa communicaciones.

[75042] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 26 VIII IX a.

[75043] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 27 Quod amicicia in tantum est in quantum communicant; sic appellantur commilitones et connauigatores.

[75044] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 27 Ibidem.

[75045] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 28 Quod amiciciarum hee quidem sunt magis hee autem minus.

[75046] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 28 VIII IX b.

[75047] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 29 Quod amicicia et iusticia differunt circa diuersas communicaciones, quia non eadem communicacio parentibus ad filios et fratribus et connutritis.

[75048] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 29 Ibidem.

[75049] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 30 Quod amicicia et iusticia augmentacionem accipiunt ex eisdem, quia secundum maiorem communicacionem est maior iusticia et amicicia; puta pecuniis priuare etairum durius quam ciuem, et percutere patrem quam quemcumque alium.

[75050] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 30 Ibidem.

[75051] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 31 Quod amicicia est in unaquaque urbanitate in quantum conseruatur illud quod iustum est, ut in regno rex subditis beneficium impendit.

[75052] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 31 VIII XI a.

[75053] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 32 Quod regalis et paterna amicicia est in superexcessu, et ideo in hiis iustum non est idem, set secundum dignitatem unicuique reddendum.

[75054] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 32 VIII XI b.

[75055] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 33 Quod amicicia uiri ad uxorem, si est sicut in aristocracia aut in ciuilibus, ut unicuique detur secundum uirtutem suam.

[75056] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 33 Ibidem.

[75057] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 34 Quod amicicia fratrum et coetaneorum et omnium qui sunt unius discipline et unius moris sunt similes amicicie, que secundum timocraciam in qua ciues uolunt esse equales et iusti et unusquisque in parte sua principari.

[75058] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 34 VIII XI c.

[75059] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 35 Quod in quibus nichil est commune imperanti et imperato, neque amicicia neque iusticia est, set uelut artifici ad organa.

[75060] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 35 Ibidem, e.

[75061] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 36 Quod amicicia non est ad inanimata neque iustum, neque ad seruum secundum quod seruus.

[75062] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 36 Ibidem, f.

[75063] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 37 Quod est amicicia ad eum secundum quod homo et non secundum quod seruus.

[75064] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 37 Ibidem.

[75065] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 38 Quod amicicia sicut iustum potest esse ad omnem potentem communicare lege et composicione.

[75066] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 38 Ibidem, g.

[75067] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 39 Quod omnis amicicia est in communicacione.

[75068] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 39 VIII XII a.

[75069] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 40 Quod amicicia cognata uidetur multipharia esse et pendere omnis ex paterna.

[75070] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 40 VIII XII a.

[75071] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 41 Quod ad amiciciam multum facit coniunccio et equalitas secundum etatem; et hec assimulatur fraterne.

[75072] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 41 Ibidem, c.

[75073] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 42 Quod amicicia connutritorum fraterne assimulatur.

[75074] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 42 Ibidem.

[75075] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 43 Quod amicicia nepotum et cognatorum aproximatur amicis; et sunt magis et minus propinqui secundum quod magis distant a preduce, id est a primo stipite.

[75076] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 43 Ibidem, c.

[75077] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 44 Quod amicicia filiis est ad parentes sicut ad superexcellens bonum et est similis amicicie hominum ad deos.

[75078] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 44 Ibidem, c.

[75079] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 45 Quod amicicia parentum ad filios habet in se delectabile et utile magis quam illa que est extraneorum, quia communior uita illis est.

[75080] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 45 Ibidem, d.

[75081] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 46 Quod inter uirum et uxorem uidetur amicicia secundum naturam existere.

[75082] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 46 Ibidem, e.

[75083] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 47 Quod in amicicia uiri et uxoris uidetur esse utile et delectabile et, si sint epyeikes, erit propter uirtutem; sic enim in se ipsis gaudebunt.

[75084] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 47 Ibidem, g.

[75085] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 48 Quod in omnibus amiciciis non est idem modus conuiuendi sicut nec idem iustum.

[75086] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 48 Ibidem, g.

[75087] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 49 Quod trinis existentibus amiciciis et unaquaque earum diuisa per equale et superexcellens, cum contingat unum amicorum esse equalem et iterum unum meliorem esse, oportet quod, ubi sint amicicie equales, quod equalia omnia reddantur ab amicis ad inuicem et secundum rem; set in amiciciis inequalibus oportet quod reddantur secundum analogum.

[75088] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 49 VIII XIII a.

[75089] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 50 Quod in sola amicicia que est secundum utile fiunt accusaciones et querele.

[75090] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 50 Ibidem, a.

[75091] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 51 Quod in amicicia que est secundum uirtutem non sunt accusaciones, quia, si sic amici existunt, bene operari prompti sunt; hoc enim est opus uirtutis et amicicie.

[75092] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 51 Ibidem, b.

[75093] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 52 Quod in amicicia que est propter delectacionem non est diuturna accusacio, quia simul ambobus fit quod appetunt, si in commorari gaudent, et ridiculosus uidetur accusans non delectantem cum possit non commorari.

[75094] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 52 Ibidem, c.

[75095] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 53 Quod amicicia que est propter utile accusatiua, quia in tali amicicia, cum unus utatur altero ad utilitatem supplentem indigenciam suam, unus accusat alium quod minus accipit quam dignum sit et quam indigeat, alius uero quod non potest sufficere ad tanta quantis pacientes indigent.

[75096] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 53 Ibidem, c.

[75097] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 54 Quod amicicia utilis quedam est moralis et quedam legalis, et quod legalis quedam est uenalis de manu in manum, quedam autem expectat secundum tempus et hec liberalior est; habet enim amicatiuam dilacionem.

[75098] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 54 Ibidem, d.

[75099] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 55 Quod amicicia moralis non est in dictis, set ut amico donat uel cuicumque alii, reputans quod accipiat ab eodem tantundem uel plus, non quasi liberaliter dans set quasi accomodans.

[75100] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 55 Ibidem, e.

[75101] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 56 Quod in amicicia morali que est sine pacto est accusacio quando unus amicus non similiter reddit sicut alter sperabat et tunc accusat et dissoluit amiciciam.

[75102] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 56 Ibidem, e.

[75103] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 57 Quod in amicicia existente propter utile, pacientis utilitas est mensura.

[75104] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 57 Ibidem, g.

[75105] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 58 Quod in amiciciis secundum uirtutem accusaciones quidem non sunt, tamen mensurantur recompensaciones per eleccionem operantis que est principale in uirtutibus.

[75106] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 58 Ibidem, g.

[75107] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 59 Quod in amiciciis que sunt secundum superexcellenciam differunt accusaciones.

[75108] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 59 VIII XIV a.

[75109] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 60 Quod amicicia dissoluitur quando uterque amicorum dignificat se plus debere accipere.

[75110] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 60 Ibidem, a.

[75111] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 61 Quod amicicia requirit quod possibile est reddi, quando sufficiens secundum dignitatem reddi non potest.

[75112] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 61 Ibidem, e.

[75113] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 62 Quod in omnibus amiciciis que sunt dissimilium personarum analogum, id est quod reddatur unicuique secundum suam proporcionem, adequat amicos; sicut in politica datur cuilibet artifici secundum sui operis dignitatem.

[75114] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 62 IX I a.

[75115] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 63 Quod in amatiua amicicia quandoque amator accusat quoniam superamans non readamatur, quamuis nichil habeat amabile.

[75116] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 63 Ibidem, a.

[75117] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 64 Quod amicicia que fundatur super mores secundum se ipsam manens est et ideo non habet accusaciones.

[75118] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 64 Ibidem, b.

[75119] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 65 De amicicia in qua aliquis uidetur amare propter morem et amat propter delectabile.

[75120] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 65 IX III a.

[75121] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 66 Quod cum multe sint, scilicet differencie amicicie, aliqui existimantur secundum unam et sunt amici secundum aliam.

[75122] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 66 Ibidem, b.

[75123] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 67 Quod amicicia statim dissoluenda est ad insanabiles; ad illos uero qui dirigi possunt debet fieri auxilium ad morem magis quam ad substanciam, quanto uirtus melior et essencialior amicicie.

[75124] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 67 Ibidem, d.

[75125] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 68 Utrum saluari debeat usus amicicie, si unus permaneat in uirtute, alter uero epyeikes magis fiat et multum differat in uirtute; et dicit quod non contingit.

[75126] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 68 Ibidem, e.

[75127] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 69 Quod amicicia non potest manere inter eos quorum unus manet in uirtute, alter uero excellencior fit in uirtute; et exemplificat de amiciciis que fiunt in puericia, quando unus crescit in uirtute et alter remanet in puerilibus, quod non possunt esse amici cum non gaudeant et tristentur eisdem.

[75128] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 69 Ibidem, f.

[75129] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 70 Quod in amicicia utilis non est faciendum plures amicos, quia multis subuenire et reministrare laboriosum est et non sufficit ad uitam suam, dum uult pluribus subuenire.

[75130] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 70 IX XII a.

[75131] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 71 Quod eciam in amicicia delectabilis non sunt faciendi plures amici, quia ad delectacionem sufficiunt pauci, et si multiplicentur, impeditur familiaris delectacio.

[75132] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 71 Ibidem, b.

[75133] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 72 Quod amicicia honesti potest esse ad tot ad quot potest homo conuiuere, set cuilibet manifestum est quod non possibile est multis conuiuere et distribuere se ipsum; et confirmat per tres raciones.

[75134] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 72 Ibidem, d.

[75135] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 73 Quod secundum amiciciam etayricam que est similium in moribus non contingit habere multos amicos.

[75136] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 73 Ibidem, f.

[75137] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 74 Quod in amicicia politica contingit habere multos amicos, quia potest homo delectabiliter conuiuere omnibus ciuibus et non tantum placide, set uere.

[75138] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 74 Ibidem, g.

[75139] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 75 Quod uera amicicia que est propter uirtutem et se ipsos non est ad multos; quia paucos tales potest quis inuenire.

[75140] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 75 Ibidem, g.

[75141] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 expos. 76 Quod amicicia prauorum sit mala, quia inducit in malum, dum instabiles in uirtute communicant prauis et assimulantur eis et sic eciam fiunt

praui; que autem bonorum fit magis bona, dum crescit in utroque bonitas ex bonis colloquiis et operacionibus et dirigunt se ad inuicem.

[75142] Tabula Ethic., cap. 1 vox 16 ref. 76 IX XIV f.

Vox 17

[75143] Tabula Ethic., cap. 1 vox 17 tit. Amicabilia

[75144] Tabula Ethic., cap. 1 vox 17 expos. 1 Quod qui amicabilia opera cito ad inuicem faciunt habent uoluntatem amicicie que uelox est, set nondum amiciciam si non et amabiles sint et hoc sciant.

[75145] Tabula Ethic., cap. 1 vox 17 ref. 1 VIII III g.

[75146] Tabula Ethic., cap. 1 vox 17 expos. 2 Quod amicabilia ad amicos oriuntur et determinantur ab hiis que habet homo ad se ipsum.

[75147] Tabula Ethic., cap. 1 vox 17 ref. 2 IX IV a.

Vox 18

[75148] Tabula Ethic., cap. 1 vox 18 tit. Amabile

[75149] Tabula Ethic., cap. 1 vox 18 expos. 1 Quod non omne amabile, set bonum.

[75150] Tabula Ethic., cap. 1 vox 18 ref. 1 IX III c.

[75151] Tabula Ethic., cap. 1 vox 18 expos. 2 Quod amabile et eligibile est quod est simpliciter bonum, secundum quid uero amabile quod unicuique bonum est et delectabile; bonus autem propter ambo hec.

[75152] Tabula Ethic., cap. 1 vox 18 ref. 2 VIII V e.

Vox 19

[75153] Tabula Ethic., cap. 1 vox 19 tit. Amacio

[75154] Tabula Ethic., cap. 1 vox 19 expos. 1 Quod amacio assimulatur passioni, amicicia uero habitui, cum sit cum readamacione et secundum eleccionem, eleccio autem ab habitu, eo quod unus alteri uult bonum sui gracia; set amacio que contingit esse ad inanimata est sine readamacione et sine eleccione.

[75155] Tabula Ethic., cap. 1 vox 19 ref. 1 VIII V e.

Vox 20

[75156] Tabula Ethic., cap. 1 vox 20 tit. Amicicia

[75157] Tabula Ethic., cap. 1 vox 20 expos. 1 Quod amicicia est medietas in operibus omnibus que pertinent ad uitam; habundans autem nullius gracia dicitur placidus, set utilis gracia blanditor; qui autem deficit, in omnibus indelectabilis, est litigiosus et discolus.

[75158] Tabula Ethic., cap. 1 vox 20 ref. 1 II VI f.

Vox 21

[75159] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 tit. Amicus

[75160] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 1 Quod que fiunt per amicos per nos aliqualiter fiunt; principium enim mouens ad operandum est in nobis.

[75161] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 1 III VII d.

[75162] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 2 Quod amicus uult bonum amico propter se; set ridiculum est uino uelle bonum, set, si uult saluari ipsum, per accidens uult sibi bonum, ut postmodum bibat.

[75163] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 2 VIII II f.

[75164] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 3 Quod amici uolunt commanere per diem et conuiuere.

[75165] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 3 VIII III d.

[75166] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 4 Quod qui propter utile sunt amici minus sunt amici quam qui propter delectabile, et minus permanent; talis enim amicicia simul cum conferente dissoluitur.

[75167] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 4 VIII IV b.

[75168] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 5 Quod propter utile dicunt homines amicos sicut ciuitates gracia conferentis in compugnacionibus.

[75169] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 5 VIII IV e.

[75170] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 6 Quod propter delectacionem dicunt eciam amici sicut pueri qui se ad inuicem diligunt.

[75171] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 6 Ibidem.

[75172] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 7 Quod praui possunt esse amici propter utile et delectabile, in hiis similes existentes; set secundum se non sunt amici simpliciter.

[75173] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 7 VIII V a.

[75174] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 8 Quod sicut in aliis uirtutibus quidam sunt boni secundum actum, quidam secundum habitum, sic et in amicicia quidam sunt amici secundum actum conuiuentes delectabiliter sibi ipsis, et quidam secundum habitum sicut dormientes et qui sunt separati secundum loca qui habent habitum quo post amicabiliter operantur.

[75175] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 8 VIII V a.

[75176] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 9 Quod amicorum nichil sic est ut conuiuere; commorari enim per diem simul et beati appetunt, solitarios esse autem non conuenit hiis.

[75177] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 9 VIII V d.

[75178] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 10 Quod beati et alii querunt amicos delectabiles quos oportet bonos esse et sibi ipsis, et sic ipsis existent quecumque oportet amicis existere.

[75179] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 10 VIII VI d.

[75180] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 11 Queritur utrum amici amicis uelint maxima bona, puta deos esse, cum per maxima bona soluatur amicicia.

[75181] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 11 VIII VII f.

[75182] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 12 Quod amicus superexcellens est adulator si extra medium trahatur.

[75183] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 12 VIII VIII a.

[75184] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 13 Quod amicus magis laudatur ex amare, et ex hoc patet imperfeccio amicicie eorum qui uolunt magis amari quam amare.

[75185] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 13 Ibidem, d.

[75186] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 14 Quod amici illi sunt maxime mansiui et amicicia talium, in quibus fit scilicet amare et amari secundum dignitatem utriusque, quia si sint inequales in dignitatibus, per hoc efficiuntur equales secundum proporcionem, quando quilibet accipit quod sibi debetur; et maxime sunt mansiui qui sunt similes in uirtute.

[75187] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 14 Ibidem.

[75188] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 15 Quod amicus uirtuosus non ministrat amico praua, set magis prohibet eum; et sic, cum sint mansiui in uirtute, erunt mansiui in amicicia.

[75189] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 15 Ibidem, e.

[75190] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 16 Quod amicorum sunt omnia communia.

[75191] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 16 VIII IX a uel b.

[75192] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 17 Quod quando uterque amicorum dignificat se plus debere accipere ab altero quam e conuerso, fit diuersa accusacio et dissoluitur amicicia.

[75193] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 17 VIII XIV a.

[75194] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 18 Quod melior et superexcellens amicus existimat conuenire ipsi plus habere, quia meliori et utiliori plus debet tribui, quia si non redditur cuilibet secundum dignitatem operum, erit seruitus eius qui plus impendit et non amicicia.

[75195] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 18 VIII XIV a.

[75196] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 19 Quod amicus superexcellens debet plus accipere quemadmodum in pecuniarum communicacione plura accipiunt conferentes plura.

[75197] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 19 Ibidem.

[75198] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 20 Quod amicus indigens et deterior e conuerso existimat se plus debere accipere, quia amici boni est quod sufficiat amico et in suis necessariis; aliter enim inutile esset amicicia sua, si inferior nichil reciperet ab amico suo superiori.

[75199] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 20 VIII, ibidem, b.

[75200] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 21 Quod amici boni est quod sufficiat amico in suis necessitatibus.

[75201] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 21 Ibidem.

[75202] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 22 Quod uterque amicus uidetur dignificare et opportere utrique plus tribuere, set non de eodem; set superexcellenti quidem plus honoris, indigenti autem lucri.

[75203] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 22 Ibidem, c.

[75204] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 23 Quod amico qui est utilis secundum dacionem pecunie est honor reddendus.

[75205] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 23 Ibidem, uel e.

[75206] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 24 Utrum amico uel studioso sit magis ministrandum.

[75207] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 24 IX II a.

[75208] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 25 Utrum amico opporteat dare liberaliter magis quam benefactori reddere graciam pro beneficiis, si non suppetat facultas ad utrumque.

[75209] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 25 Ibidem.

[75210] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 26 Quod ad amicos et fratres debemus confidenciam et communicacionem omnium nostrorum.

[75211] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 26 Ibidem, g.

[75212] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 27 Quod amicus est similis amico.

[75213] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 27 IX III c.

[75214] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 28 Quod amicus dissoluens amiciciam ad amicum qui non est talis qualem eum dilexit nichil inconueniens facit.

[75215] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 28 Ibidem, d.

[75216] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 29 Utrum ad amicum post dissolucionem amicicie alienius sit habendum ad ipsum quam si nunquam fuisset amicus, uel oportet habere memoriam prioris amicicie.

[75217] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 29 Ibidem, g.

[75218] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 30 Quod amicus uult et operatur bona ad amicum uel apparencia propter ipsum amicum; et uult amicum esse et uiuere propter ipsum amicum; et conuiuit et eadem eligit amico et condelectatur et contristatur amico.

[75219] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 30 IX IV a.

[75220] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 31 Quod amicus est alius ipse.

[75221] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 31 Ibidem, g.

[75222] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 32 Quod bonus amicus uiro bono et studioso natura eligibilis est.

[75223] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 32 IX XI a.

[75224] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 33 Quod amicus bonus, sicut se habet ad se ipsum sic se habet ad amicum, cum amicus sit alter ipse; et ideo secundum quod eligit suum esse, ita et amicum in quantum communicat sibi in sermonibus honestis et in intelligenciis.

[75225] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 33 Ibidem, f.

[75226] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 expos. 34 Utrum aliquis debeat facere sibi plures amicos? Et soluit raciones; exemplum de peregrinis, quia sicut tediosum est nullum extraneum et peregrinum recipere et non est tutum omnem recipere, ita tediosum nullum habere amicum et periculosum quemlibet admittere.

[75227] Tabula Ethic., cap. 1 vox 21 ref. 34 Ibidem.

Vox 22

[75228] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 tit. Amare

[75229] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 expos. 1 Utrum aliquis amet bonum simpliciter uel bonum sibi, cum quandoque dissonancia sit inter hec; et soluit quod bonum simpliciter est amabile et unicuique est amabile proprium bonum.

[75230] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 ref. 1 VIII II e.

[75231] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 expos. 2 Quod quidam querunt amari magis quam amare, propter amorem honoris; et ideo amatores adulacionis sunt multi.

[75232] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 ref. 2 VIII VIII a.

[75233] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 expos. 3 Quod amari et honorari propinqua esse uidentur, et quia honorari propter amari multi appetunt, querunt multi amari propter honorari.

[75234] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 ref. 3 Ibidem.

[75235] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 expos. 4 Quod amari est melius quam honorari, quia propter se est eligendum, honorari propter alterum aut propter spem lucri, sicut quidam indigni honore gaudent ab hiis qui sunt in potestatibus honorari.

[75236] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 ref. 4 Ibidem, b.

[75237] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 expos. 5 Quod non oportet quod aliquis amet malum hominem neque assimulari prauo.

[75238] Tabula Ethic., cap. 1 vox 22 ref. 5 IX III c.

Vox 23

[75239] Tabula Ethic., cap. 1 vox 23 tit. Amantes

[75240] Tabula Ethic., cap. 1 vox 23 expos. 1 Quod amantes fistulas non possunt sermonibus attendere qui sibi dicuntur; et ideo quando multum gaudemus in amicicia non possumus discernere alia.

[75241] Tabula Ethic., cap. 1 vox 23 ref. 2 X VII f.

Vox 24

[75242] Tabula Ethic., cap. 1 vox 24 tit. Amator

[75243] Tabula Ethic., cap. 1 vox 24 expos. 1 Quod amatores ridiculosi uidentur qui reputant se tantum amari quantum amant, si in eis forte non est quod amari debeat; set si est equaliter forte dignificandum.

[75244] Tabula Ethic., cap. 1 vox 24 ref. 1 VIII VIII g.

[75245] Tabula Ethic., cap. 1 vox 24 expos. 2 Quod amatores sui ipsius increpantur.

[75246] Tabula Ethic., cap. 1 vox 24 ref. 2 IX IX a.

[75247] Tabula Ethic., cap. 1 vox 24 expos. 3 Quod amatores sui sunt illi secundum opinionem uulgi qui plus sibi ipsis tribuunt de pecuniis et temporalibus honoribus et delectacionibus, quia talia credunt esse optima, et dant totum concupiscenciis et irracionali parti anime; et ideo tales digne exprobrantur.

[75248] Tabula Ethic., cap. 1 vox 24 ref. 3 Ibidem, c.

Vox 25

[75249] Tabula Ethic., cap. 1 vox 25 tit. Amare

[75250] Tabula Ethic., cap. 1 vox 25 expos. 1 Utrum amare debeat aliquis maxime se ipsum uel amicum.

[75251] Tabula Ethic., cap. 1 vox 25 ref. 1 IX IX a.

Vox 26

[75252] Tabula Ethic., cap. 1 vox 26 tit. Amor

[75253] Tabula Ethic., cap. 1 vox 26 expos. 1 Quod amor non est cuiuscumque, set obiecti desiderati quod est amabile; quod quidem diuiditur per bonum, delectabile et utile, quorum duo,

scilicet bonum et delectabile, diliguntur ut fines, utile autem ut id quod confert ad utrumque.

[75254] Tabula Ethic., cap. 1 vox 26 ref. 1 VIII II d.

Vox 27

[75255] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 tit. Anima

[75256] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 expos. 1 Quod de partibus anime determinatum est quantum pertinet ad quesita, quia certificare in plus operosius est propositis, et sufficienter dictum est in exterioribus sermonibus, id est in libro de anima.

[75257] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 ref. 1 I XI c.

[75258] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 expos. 2 Quod parcium anime hoc quidem irracionale, hoc autem racionem habens; et nichil differt ad presens utrum predicta duo sint distincta ad inuicem sicut partes uel totum.

[75259] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 ref. 2 Ibidem.

[75260] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 expos. 3 Quod in anima est aliquid innatum quod aduersatur et obuiat racioni.

[75261] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 ref. 3 Ibidem, e.

[75262] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 expos. 4 Quod in anima licet non uideamus est distortum motum sicut in corporibus.

[75263] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 ref. 4 Ibidem.

[75264] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 expos. 5 Quod in anima sunt tria, passiones, potencie et habitus, et horum aliquod erit uirtus; et exemplificat de quolibet illorum.

[75265] Tabula Ethic., cap. 1 vox 27 ref. 5 II IV a.

Vox 28

[75266] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 tit. Animal

[75267] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 expos. 1 Quod omnia animalia discernunt cibos et hiis quidem gaudent, hiis autem non.

[75268] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 ref. 1 III XV f.

[75269] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 expos. 2 Quod animalium quoddam est contumeliosum, quoddam stolidum, quoddam uorax.

[75270] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 ref. 2 VII VII b.

[75271] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 expos. 3 Quod animal semper laborat in uidendo et audiendo.

[75272] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 ref. 3 VII XV e.

[75273] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 expos. 4 Quod omnia animalia carent felicitate, quia priuata operacione speculatiua.

[75274] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 ref. 4 X XII f.

[75275] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 expos. 5 Quod nullum aliorum animalium felix est, quia nequaquam communicant speculacione.

[75276] Tabula Ethic., cap. 1 vox 28 ref. 5 Ibidem.

Vox 29

[75277] Tabula Ethic., cap. 1 vox 29 tit. Amacio

[75278] Tabula Ethic., cap. 1 vox 29 expos. 1 Quod cum amacio sit similis accioni, magis inest illi qui habundat in agendo.

[75279] Tabula Ethic., cap. 1 vox 29 ref. 1 IX VIII f.

Vox 30

[75280] Tabula Ethic., cap. 1 vox 30 tit. Appetitus

[75281] Tabula Ethic., cap. 1 vox 30 expos. 1 Quod appetitus delectabilis est insaciabilis et ex omni parte insipienti, et concupiscencie opera propria auget secundum quod similia sunt.

[75282] Tabula Ethic., cap. 1 vox 30 ref. 1 III XVI f.

[75283] Tabula Ethic., cap. 1 vox 30 expos. 2 Quod appetitus est medii.

[75284] Tabula Ethic., cap. 1 vox 30 ref. 2 VIII VIII g.

Vox 31

[75285] Tabula Ethic., cap. 1 vox 31 tit. Autecastos

[75286] Tabula Ethic., cap. 1 vox 31 expos. 1 Quod autecastos est qui est uerax in uita et sermone, existencia confitens esse circa se ipsum, et non maiora neque minora.

[75287] Tabula Ethic., cap. 1 vox 31 ref. 1 IV X b.

Vox 32

[75288] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 tit. Ars

[75289] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 1 Quod omnes artes simul habentur cum prudencia secundum quas dicitur quis simpliciter bonus.

[75290] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 1 VI X f.

[75291] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 2 Quod artes ordinantur sub una quadam uirtute quemadmodum sub equestri nauifactiua.

[75292] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 2 I I b.

[75293] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 3 Quod artes superiores architectorice dicuntur.

[75294] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 3 Ibidem.

[75295] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 4 Quod ars et uirtus circa difficilius.

[75296] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 4 II II g.

[75297] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 5 Quod ea que fiunt ab artibus bene habent in eis, id est modum per quem fiunt bene.

[75298] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 5 II III b.

[75299] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 6 Quod ars respicit medium, quia quando aliquod opus artis bene factum est, nichil est auferendum nec addendum.

[75300] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 6 II V c.

[75301] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 7 Quod artes destruerentur si dans non dedit quantum et quale, et paciens non recepit tantum et tale quantum ualet suum opus.

[75302] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 7 V V g.

[75303] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 8 Quod non est cura arti de hiis que sunt per accidens.

[75304] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 8 V XIV f.

[75305] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 9 Quod ars est habitus cum racione factiuus.

[75306] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 9 VI II d.

[75307] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 10 Quod ars est circa faccionem et artificiatum et circa speculari qualiter fiat aliquid de numero contingencium quorum finis est in faciente et non in facto.

[75308] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 10 Ibidem, e.

[75309] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 11 Quod ars est circa factibilia, prudencia uero circa agibilia.

[75310] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 11 VI II g.

[75311] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 12 Quod architectorica est legis positiua.

[75312] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 12 VI V f.

[75313] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 expos. 13 Quod ars pigmentaria et pulmentaria uidentur delectacionis esse.

[75314] Tabula Ethic., cap. 1 vox 32 ref. 13 VII XIV d.

Vox 33

[75315] Tabula Ethic., cap. 1 vox 33 tit. Asinus

[75316] Tabula Ethic., cap. 1 vox 33 expos. 1 Quod asinus fenum utique magis eligit quam aurum; delectabile enim nutrimentum auro asinis, Eraclitus dicit.

[75317] Tabula Ethic., cap. 1 vox 33 ref. 2 X VIII d.

Vox 34

[75318] Tabula Ethic., cap. 1 vox 34 tit. Artifex

[75319] Tabula Ethic., cap. 1 vox 34 expos. 1 Quod artifex qui uult perfectus fieri debet incipere ab uniuersalium cognicione, et sic deuenire ad cognoscendum hoc uel illud, quia dictum est quod circa hoc sciencie.

[75320] Tabula Ethic., cap. 1 vox 34 ref. 2 X XV f.

Vox 35

[75321] Tabula Ethic., cap. 1 vox 35 tit. Argei

[75322] Tabula Ethic., cap. 1 vox 35 expos. 1 Quod Argei cum putarent pugnare contra solos Siconios inciderunt in Latonios qui erant pugnacissimi, et ideo statim fugerunt; sic ignorantes nescientes condiciones pugnandi statim fugiunt.

[75323] Tabula Ethic., cap. 1 vox 35 ref. 1 III XII g.

Vox 36

[75324] Tabula Ethic., cap. 1 vox 36 tit. Agon

[75325] Tabula Ethic., cap. 1 vox 36 expos. 1 Quod in agonibus non fortissimi pugnacissimi sunt, set maxime potentes et corpora optima habentes.

[75326] Tabula Ethic., cap. 1 vox 36 ref. 1 III XII c.

Vox 37

[75327] Tabula Ethic., cap. 1 vox 37 tit. Adulter

[75328] Tabula Ethic., cap. 1 vox 37 expos. 1 Quod adulteri propter concupiscenciam audacia multa operantur; non utique igitur sunt fortes.

[75329] Tabula Ethic., cap. 1 vox 37 ref. 1 III XII e.

Vox 38

[75330] Tabula Ethic., cap. 1 vox 38 tit. Athleta

[75331] Tabula Ethic., cap. 1 vox 38 expos. 1 Quod quemadmodum athlete pugnant cum ydiotis.

[75332] Tabula Ethic., cap. 1 vox 38 ref. 1 III XII c.

Vox 39

[75333] Tabula Ethic., cap. 1 vox 39 tit. Ategnia

[75334] Tabula Ethic., cap. 1 vox 39 expos. 1 Quod ategnia est ars cum racione falsa factiua.

[75335] Tabula Ethic., cap. 1 vox 39 ref. 1 VI II g.

Vox 40

[75336] Tabula Ethic., cap. 1 vox 40 tit. Anaxagoras

[75337] Tabula Ethic., cap. 1 vox 40 expos. 1 Quod Anaxagoras et alii qui occupantur circa ammirabilia et difficilia dicuntur sapientes et non prudentes.

[75338] Tabula Ethic., cap. 1 vox 40 ref. 1 VI V d.

Vox 41

[75339] Tabula Ethic., cap. 1 vox 41 tit. Auarus

[75340] Tabula Ethic., cap. 1 vox 41 expos. 1 Quod auarus est iniustus et ideo est circa bona non omnia, set quecumque fortunia et infortunia.

[75341] Tabula Ethic., cap. 1 vox 41 ref. 1 V II a.

[75342] Tabula Ethic., cap. 1 vox 41 expos. 2 Quod auarus continetur sub inequali sicut sub quodam communi.

[75343] Tabula Ethic., cap. 1 vox 41 ref. 2 V II b.

Vox 42

[75344] Tabula Ethic., cap. 1 vox 42 tit. Audax

[75345] Tabula Ethic., cap. 1 vox 42 expos. 1 Quod audax est qui audendo circa terribilia superhabundat, quia ad omnia uadit.

[75346] Tabula Ethic., cap. 1 vox 42 ref. 1 III XI e.

[75347] Tabula Ethic., cap. 1 vox 42 expos. 2 Quod audaces sunt preuolantes ante pericula et quando sunt in ipsis discedunt; set fortis e conuerso.

[75348] Tabula Ethic., cap. 1 vox 42 ref. 2 III XI f.

Caput 2

Vox 1

[75349] Tabula Ethic., cap. 2 vox 1 tit. Banausius

[75350] Tabula Ethic., cap. 2 vox 1 expos. 1 Quod banausius est ille qui consumit sua per magnos sumptus non secundum quod oportet, sicut quod histriones nupciarum pascit et comediis tribuit in transitu purpuram ferens.

[75351] Tabula Ethic., cap. 2 vox 1 ref. 1 IV III f.

Vox 2

[75352] Tabula Ethic., cap. 2 vox 2 tit. Blanditor

[75353] Tabula Ethic., cap. 2 vox 2 expos. 1 Quod blanditor est qui delectare querit causa alicuius utilitatis in pecuniis.

[75354] Tabula Ethic., cap. 2 vox 2 ref. 1 IV IX g.

Vox 3

[75355] Tabula Ethic., cap. 2 vox 3 tit. Beatus

[75356] Tabula Ethic., cap. 2 vox 3 expos. 1 Quod beati dicendi sunt qui sunt de numero uiuencium, quibus existunt condiciones felicitatis.

[75357] Tabula Ethic., cap. 2 vox 3 ref. 1 I IX e.

[75358] Tabula Ethic., cap. 2 vox 3 expos. 2 Quod beatos dicimus homines.

[75359] Tabula Ethic., cap. 2 vox 3 ref. 2 Ibidem.

[75360] Tabula Ethic., cap. 2 vox 3 expos. 3 Quod beati utilibus nichil indigent, set delectabilibus.

[75361] Tabula Ethic., cap. 2 vox 3 ref. 3 VIII VI c.

[75362] Tabula Ethic., cap. 2 vox 3 expos. 4 Quod nullus beatus est nolens.

[75363] Tabula Ethic., cap. 2 vox 3 ref. 4 III IX b.

Vox 4

[75364] Tabula Ethic., cap. 2 vox 4 tit. Bomolochus

[75365] Tabula Ethic., cap. 2 vox 4 expos. 1 Quod bomolochi dicuntur qui gaudent risu et ludo immoderate.

[75366] Tabula Ethic., cap. 2 vox 4 ref. 1 IV XI b.

[75367] Tabula Ethic., cap. 2 vox 4 expos. 2 Quod bomolochi appellantur et graciosi.

[75368] Tabula Ethic., cap. 2 vox 4 ref. 2 IV XI c.

[75369] Tabula Ethic., cap. 2 vox 4 expos. 3 Quod bomolochus est minor derisore, quia non recedit nec a se ipso nec ab aliis.

[75370] Tabula Ethic., cap. 2 vox 4 ref. 3 IV XI f.

Vox 5

[75371] Tabula Ethic., cap. 2 vox 5 tit. Bonum

[75372] Tabula Ethic., cap. 2 vox 5 expos. 1 Quod bonum est quod omnia appetunt.

[75373] Tabula Ethic., cap. 2 vox 5 ref. 1 I I a.

Vox 6

[75374] Tabula Ethic., cap. 2 vox 6 tit. Bestie

[75375] Tabula Ethic., cap. 2 vox 6 expos. 1 Quod bestie non communicant actu, licet sensum habeant.

[75376] Tabula Ethic., cap. 2 vox 6 ref. 1 VI I d.

[75377] Tabula Ethic., cap. 2 vox 6 expos. 2 Quod bestie quedam dicuntur esse prudentes que circa uitam uidentur habere potenciam prouisiuam.

[75378] Tabula Ethic., cap. 2 vox 6 ref. 2 VI V c.

[75379] Tabula Ethic., cap. 2 vox 6 expos. 3 Quod bestie non sunt continentes neque incontinentes, quia non habent uniuersalem opinionem.

[75380] Tabula Ethic., cap. 2 vox 6 ref. 3 VII III f.

[75381] Tabula Ethic., cap. 2 vox 6 expos. 4 Quod bestie non sunt neque temperate neque intemperate nisi methaphorice, quia non habent neque racionem neque eleccionem.

[75382] Tabula Ethic., cap. 2 vox 6 ref. 4 VII VII b.

Vox 7

[75383] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 tit. Bestialitas

[75384] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 expos. 1 Quod bestialis turpitudo uel delectacio extra terminos est malicie.

[75385] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 ref. 1 VII V e.

[75386] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 expos. 2 Quod bestialitati opponitur uirtus quedam diuina et eroica.

[75387] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 ref. 2 VII I a.

[75388] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 expos. 3 Quod bestialitas maxime inuenitur in barbaris.

[75389] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 ref. 3 VII I c.

[75390] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 expos. 4 Quod bestialitas est minor malicia incontinencia humana, set terribilior.

[75391] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 ref. 4 VII VII c.

[75392] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 expos. 5 Quod bestiales delectaciones sunt homines pregnantes rescindere et pueros deuorare.

[75393] Tabula Ethic., cap. 2 vox 7 ref. 5 VII V d.

Vox 8

[75394] Tabula Ethic., cap. 2 vox 8 tit. Barbari

[75395] Tabula Ethic., cap. 2 vox 8 expos. 1 Quod barbarorum quedam genera sunt ex natura irracionales solum sensu uiuentes.

[75396] Tabula Ethic., cap. 2 vox 8 ref. 1 VII V f.

Vox 9

[75397] Tabula Ethic., cap. 2 vox 9 tit. Bellare

[75398] Tabula Ethic., cap. 2 vox 9 expos. 1 Quod bellare nullus eligit per se uel eius quod est bellare gracia uel preparare bellum; alioquin deficientibus hostibus ciues et amicos oppugnarent ne pugne deficerent, set talis esset uiolenter occisor.

[75399] Tabula Ethic., cap. 2 vox 9 ref. 2 X X e.

Vox 10

[75400] Tabula Ethic., cap. 2 vox 10 tit. Benefacere

[75401] Tabula Ethic., cap. 2 vox 10 expos. 1 Quod benefacere est operosius, bene pati autem illaboriosum uidetur esse; et ideo benefacientes plus diligunt beneficiatos, cum ea que laboriose fiunt magis diligantur.

[75402] Tabula Ethic., cap. 2 vox 10 ref. 1 IX VIII g.

Vox 11

[75403] Tabula Ethic., cap. 2 vox 11 tit. Benefactor

[75404] Tabula Ethic., cap. 2 vox 11 expos. 1 Quod benefactores beneficiatos uidentur magis amare quam beneficiati benefacientes; et cum hoc uideatur preter racionem, queratur racio huius.

[75405] Tabula Ethic., cap. 2 vox 11 ref. 1 IX VIII a.

[75406] Tabula Ethic., cap. 2 vox 11 expos. 2 Quod benefactor plus diligit beneficiatum, quia beneficiatus est opus benefacientis et sicut omnis homo plus diligit proprium opus quam diligatur, sicut poetis accidit qui diligunt plus sua poemata.

[75407] Tabula Ethic., cap. 2 vox 11 ref. 2 IX VIII c.

[75408] Tabula Ethic., cap. 2 vox 11 expos. 3 Quod benefactor plus diligit beneficiatum quam e conuerso; et ponit sex confirmancia suam solucionem.

[75409] Tabula Ethic., cap. 2 vox 11 ref. 3 Ibidem, d.

Vox 12

[75410] Tabula Ethic., cap. 2 vox 12 tit. Beneficium

[75411] Tabula Ethic., cap. 2 vox 12 expos. 1 Quod si beneficium aliquis ab amico accipit qui sperat beneficiari, debet ei resoluere sponte secundum dignitatem eorum que accipit.

[75412] Tabula Ethic., cap. 2 vox 12 ref. 1 VIII XIII e.

[75413] Tabula Ethic., cap. 2 vox 12 expos. 2 Quod accipientes beneficia paruificant, dantes uero extollunt beneficia que dederunt.

[75414] Tabula Ethic., cap. 2 vox 12 ref. 2 VIII XIII f.

[75415] Tabula Ethic., cap. 2 vox 12 expos. 3 Quod beneficia suscepta magis sunt retribuenda quam dare aliquid amicis, sicut mutuum cui debet reddendum magis quam amico dandum.

[75416] Tabula Ethic., cap. 2 vox 12 ref. 3 IX II b.

Vox 13

[75417] Tabula Ethic., cap. 2 vox 13 tit. Beniuolencia

[75418] Tabula Ethic., cap. 2 vox 13 expos. 1 Quod beniuolencia uidetur esse amicicia et non est; est enim ad ignotos et latens, amicicia autem non.

[75419] Tabula Ethic., cap. 2 vox 13 ref. 1 IX VI a.

[75420] Tabula Ethic., cap. 2 vox 13 expos. 2 Quod beniuolencia non est amacio, quia amacio cum consuetudine, beniuolencia autem ex repentino, quemadmodum circa agonistas accidit.

[75421] Tabula Ethic., cap. 2 vox 13 ref. 2 IX VI b.

[75422] Tabula Ethic., cap. 2 vox 13 expos. 3 Quod beniuolencia est principium amicicie.

[75423] Tabula Ethic., cap. 2 vox 13 ref. 3 Ibidem, d.

[75424] Tabula Ethic., cap. 2 vox 13 expos. 4 Quod beniuolencia si fiat diuturna fit amicicia, set non illa que est propter utile et delectabile.

[75425] Tabula Ethic., cap. 2 vox 13 ref. 4 IX VI e.

Vox 14

[75426] Tabula Ethic., cap. 2 vox 14 tit. Beniuoli

[75427] Tabula Ethic., cap. 2 vox 14 expos. 1 Quod beniuoli superficialiter diligunt, quia nichil uolunt cooperari.

[75428] Tabula Ethic., cap. 2 vox 14 ref. 1 IX VI c.

[75429] Tabula Ethic., cap. 2 vox 14 expos. 2 Quod beniuoli dicuntur qui uolunt bona aliis, si non idem ab illis fiat, et si contingat quod illud idem accidat isti de isto quod amet ipsum, erit ibi beniuolencia cum contrapassione.

[75430] Tabula Ethic., cap. 2 vox 14 ref. 2 VIII II g.

Vox 15

[75431] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 tit. Bonum

[75432] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 1 Quod bonum est quod omnia appetunt.

[75433] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 1 I I a.

[75434] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 2 Quod idem bonum unius hominis et ciuitatis, set maius et perfeccius et diuinius gentis et ciuitatis.

[75435] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 2 I I e.

[75436] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 3 Quod de bono humano sufficienter determinabitur, si secundum subiectam materiam manifestetur.

[75437] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 3 I I e.

[75438] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 4 Quod bona de quibus ciuilis intendit non sunt posita a natura, set lege.

[75439] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 4 Ibidem.

[75440] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 5 Quod Platonici posuerunt bonum quod secundum se ipsum est bonum et est causa omnibus essendi bonum formaliter et non effectiue, quia sic bene dixissent.

[75441] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 5 I II c.

[75442] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 6 Quod bonum secundum se per prius dicitur et uniuersaliter bonum quam quod est quedam propago uel accidens.

[75443] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 6 I III d.

[75444] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 7 Quod bonum equaliter dicitur enti.

[75445] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 7 Ibidem.

[75446] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 8 Quod bonorum omnium non est una ydea, quia sic esset sciencia una.

[75447] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 8 Ibidem, e.

[75448] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 9 Quod non est magis bonum quod diuturnius et unius diei.

[75449] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 9 Ibidem, post modicum.

[75450] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 10 Quod duplex est bonum: secundum se, et quoddam conseruatiuum et prohibitiuum.

[75451] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 10 Ibidem.

[75452] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 11 Quod omnia per se bona non conueniunt in una racione per se boni, sicut patet in honore et in aliis que ponit.

[75453] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 11 Ibidem, f.

[75454] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 12 Quod uniuersale bonum inutile est, quia neque textor neque aliquis artifex iuuatur ad suam artem, si consideret hoc separatum bonum, nec melius operabitur.

[75455] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 12 I III g.

[75456] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 13 Quod bonum quod hic queritur est operatum et possessum ab homine per operaciones suas; set bonum separatum non est huiusmodi.

[75457] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 13 Ibidem.

[75458] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 14 Queritur quid sit bonum, quod est felicitas secundum opinionem Aristotilis.

[75459] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 14 I IV a.

[75460] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 15 Quod operatum bonum quod est felicitas est unum et, si plura dicerentur, unum ordinatur ad aliud ita quod unum tantum esset operatum et optimum.

[75461] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 15 I IV b.

[75462] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 16 Quod bonum per se sufficiens est secundum quod aliquis est sufficiens non solum si solitariam uitam ageret, set parentibus, filiis et uxori et amicis et ciuibus.

[75463] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 16 I IV f.

[75464] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 17 Quod maius bonum magis est eligendum.

[75465] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 17 I IV g.

[75466] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 18 Quod humanum bonum fit secundum uirtutem perfectissimam et optimam.

[75467] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 18 I V d.

[75468] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 19 Quod bona tripliciter dicuntur; quedam enim sunt exterius sicut bona fortune, quedam interius sicut uirtutes et sciencie, quedam circa corpora sicut sanitas et decor.

[75469] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 19 I VI a.

[75470] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 expos. 20 Quod bona que sunt circa animam sunt principalissime bona.

[75471] Tabula Ethic., cap. 2 vox 15 ref. 20 Ibidem.

Vox 16

[75472] Tabula Ethic., cap. 2 vox 16 tit. Bonus

[75473] Tabula Ethic., cap. 2 vox 16 expos. 1 Quod nullus est bonus qui non gaudet bonis operibus; et de iusto similiter est dicendum.

[75474] Tabula Ethic., cap. 2 vox 16 ref. 1 I VI f.

[75475] Tabula Ethic., cap. 2 vox 16 expos. 2 Quod quedam bona requiruntur ad felicitatem necessario sicut uirtutes, et quedam ad ipsam operantur organice.

[75476] Tabula Ethic., cap. 2 vox 16 ref. 2 I VII e.

[75477] Tabula Ethic., cap. 2 vox 16 expos. 3 Quod magna bona beaciorem faciunt, quia condecorare nata sunt et eorum usus bonus et studiosus.

[75478] Tabula Ethic., cap. 2 vox 16 ref. 3 I IX a.

Vox 17

[75479] Tabula Ethic., cap. 2 vox 17 tit. Bona fortune

[75480] Tabula Ethic., cap. 2 vox 17 expos. 1 Quod bona fortune sunt illa que sunt bona simpliciter, set non semper alicui sunt bona.

[75481] Tabula Ethic., cap. 2 vox 17 ref. 1 V II a.

[75482] Tabula Ethic., cap. 2 vox 17 expos. 2 Quod bona fortune homines maximo desiderio persequuntur et orant.

[75483] Tabula Ethic., cap. 2 vox 17 ref. 2 V II, ibidem.

[75484] Tabula Ethic., cap. 2 vox 17 expos. 3 Quod non debet homo petere que sunt bona simpliciter, set que sunt bona ipsis habentibus.

[75485] Tabula Ethic., cap. 2 vox 17 ref. 3 V, ibidem.

[75486] Tabula Ethic., cap. 2 vox 17 expos. 4 Quod non est idem esse ciuem et bonum uirum.

[75487] Tabula Ethic., cap. 2 vox 17 ref. 4 V III g.

Vox 18

[75488] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 tit. Bonus

[75489] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 1 Quod boni et simpliciter boni sunt ad inuicem et utiles et delectabiles, quia bonorum acciones sunt similes.

[75490] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 1 VIII III e.

[75491] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 2 Quod tria sunt que uidentur facere homines bonos, scilicet natura, consuetudo et doctrina.

[75492] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 2 X XIV c.

[75493] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 3 Quod ad hoc quod aliquis efficiatur bonus per doctrinam oportet quod preexistat mos, id est consuetudo, consona uirtuti.

[75494] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 3 X XIV e.

[75495] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 4 Quod bona temporalia habent uiciosas superhabundancias et ideo est quod aliquis persequendo superhabundantes delectaciones est prauus.

[75496] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 4 VII XV b.

[75497] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 5 Quod apparens bonum desiderant omnes secundum Pictagoricos.

[75498] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 5 III X b.

[75499] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 6 Quod bonum oportet philantum esse, quia et ipse iuuabitur bona agens et alios iuuabit.

[75500] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 6 IX IX e.

[75501] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 7 Quod nullus eligeret secundum se ipsum omnia habere bona, solitarius uiuens.

[75502] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 7 IX X c.

[75503] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 8 Quod illud quod est bonum secundum naturam et delectabile secundum se ipsum, est eciam huiusmodi in comparacione ad studiosum.

[75504] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 8 IX XI a.

[75505] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 9 Quod omne bonum alteri bono additum eligibilius quam solitarium.

[75506] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 9 X II c.

[75507] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 10 Quod dicentes quod non omnia appetunt bonum non dicunt uerum, quia illud quod omnibus uidetur dicimus esse uerum; set hoc est communiter dictum quod omnia appetunt bonum.

[75508] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 10 Ibidem, e.

[75509] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 11 Quod bonum esse sine prudencia et prudencia sine morali uirtute est impossibile.

[75510] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 11 VI X f.

[75511] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 12 Quod bonum tripliciter diuiditur.

[75512] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 12 VII XIV a.

[75513] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 expos. 13 Quod bonum in moribus est duplex, hoc quidem operacio, hoc autem habitus.

[75514] Tabula Ethic., cap. 2 vox 18 ref. 13 VII XIV b.

Caput 3

Vox 1

[75515] Tabula Ethic., cap. 3 vox 1 tit. Caymus

[75516] Tabula Ethic., cap. 3 vox 1 expos. 1 Quod caymus dignificat se magnis indignus existens.

[75517] Tabula Ethic., cap. 3 vox 1 ref. 1 IV IV b.

[75518] Tabula Ethic., cap. 3 vox 1 expos. 2 Quod caymus superhabundat quidem ad se ipsum, non tamen ad magnanimum.

[75519] Tabula Ethic., cap. 3 vox 1 ref. 2 IV, ibidem, e.

[75520] Tabula Ethic., cap. 3 vox 1 expos. 3 Quod caymi sunt insipientes et se ipsos ignorantes, quia dignificant se bonis plus quam digni sint.

[75521] Tabula Ethic., cap. 3 vox 1 ref. 3 IV VI f.

Vox 2

[75522] Tabula Ethic., cap. 3 vox 2 tit. Canes

[75523] Tabula Ethic., cap. 3 vox 2 expos. 1 Quod canes odore non gaudent leporum, set cibacione que sibi presentatur per odorem.

[75524] Tabula Ethic., cap. 3 vox 2 ref. 1 III XIV f.

Vox 3

[75525] Tabula Ethic., cap. 3 vox 3 tit. Carnes

[75526] Tabula Ethic., cap. 3 vox 3 expos. 1 Quod carnes bene digestibiles et leues sicut uolatilium sunt sane.

[75527] Tabula Ethic., cap. 3 vox 3 ref. 1 VI V e.

Vox 4

[75528] Tabula Ethic., cap. 3 vox 4 tit. Calipso

[75529] Tabula Ethic., cap. 3 vox 4 expos. 1 Quod Calipso monebat hoc: extra fumum custodi nauem et undam.

[75530] Tabula Ethic., cap. 3 vox 4 ref. 1 II VII e.

Vox 5

[75531] Tabula Ethic., cap. 3 vox 5 tit. Cause

[75532] Tabula Ethic., cap. 3 vox 5 expos. 1 Quod cause uidentur esse quatuor, scilicet natura, necessitas, fortuna et intellectus.

[75533] Tabula Ethic., cap. 3 vox 5 ref. 1 III VI c.

Vox 6

[75534] Tabula Ethic., cap. 3 vox 6 tit. Citharedus

[75535] Tabula Ethic., cap. 3 vox 6 expos. 1 Quod sicut citharizando efficitur quis citharedus, sic iusta faciendo iustus et sic de aliis.

[75536] Tabula Ethic., cap. 3 vox 6 ref. 1 II I d.

Vox 7

[75537] Tabula Ethic., cap. 3 vox 7 tit. Cecus

[75538] Tabula Ethic., cap. 3 vox 7 expos. 1 Quod ceco naturaliter uel ex infirmitate uel plaga nullus improperabit, set magis miserebitur; set eum qui ex uini potacione uel alia utique incontinencia, omnis utique increpabit.

[75539] Tabula Ethic., cap. 3 vox 7 ref. 1 III X a.

Vox 8

[75540] Tabula Ethic., cap. 3 vox 8 tit. Castrimargi

[75541] Tabula Ethic., cap. 3 vox 8 expos. 1 Quod castrimargi uocantur qui preter indigenciam replent uentrem et supra debitam sibi quantitatem assumunt et tales sunt multum bestiales.

[75542] Tabula Ethic., cap. 3 vox 8 ref. 1 III XV d.

Vox 9

[75543] Tabula Ethic., cap. 3 vox 9 tit. Clauis

[75544] Tabula Ethic., cap. 3 vox 9 expos. 1 Quod clauis dicitur equiuoce que sub collo animalis et qua hostia clauduntur.

[75545] Tabula Ethic., cap. 3 vox 9 ref. 1 V I g.

Vox 10

[75546] Tabula Ethic., cap. 3 vox 10 tit. Cibi delectacio

[75547] Tabula Ethic., cap. 3 vox 10 expos. 1 Quod cibi delectacio est communis et naturalis a natura communi, quia omnis homo quandoque appetit cibum quando famescit, et quandoque humidum quando sitit, et quandoque utrumque.

[75548] Tabula Ethic., cap. 3 vox 10 ref. 1 III XV c.

Vox 11

[75549] Tabula Ethic., cap. 3 vox 11 tit. Causa

[75550] Tabula Ethic., cap. 3 vox 11 expos. 1 Quod si nullus sibi est causa eius quod est malefacere, sic nec eius quod est benefacere.

[75551] Tabula Ethic., cap. 3 vox 11 ref. 1 III X c.

Vox 12

[75552] Tabula Ethic., cap. 3 vox 12 tit. Concausa

[75553] Tabula Ethic., cap. 3 vox 12 expos. 1 Quod sumus concause habituum uirtutum.

[75554] Tabula Ethic., cap. 3 vox 12 ref. 1 III X f.

Vox 13

[75555] Tabula Ethic., cap. 3 vox 13 tit. De circumstanciis

[75556] Tabula Ethic., cap. 3 vox 13 expos. 1 Quod de circumstanciis non malum determinare.

[75557] Tabula Ethic., cap. 3 vox 13 ref. 1 III III d.

Vox 14

[75558] Tabula Ethic., cap. 3 vox 14 tit. De comparacione

[75559] Tabula Ethic., cap. 3 vox 14 expos. 1 De comparacione medii ad extrema et extremorum ad inuicem.

[75560] Tabula Ethic., cap. 3 vox 14 ref. 1 II VII a.

Vox 15

[75561] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 tit. De concupiscencia

[75562] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 expos. 1 Quod concupiscencia et ira non sunt causa inuoluntarii.

[75563] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 ref. 1 III IV b.

[75564] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 expos. 2 Quod concupiscencia est delectabilis et tristis, eleccio uero non.

[75565] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 ref. 2 III V c.

[75566] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 expos. 3 Quod in concupiscenciis naturalibus pauci peccant.

[75567] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 ref. 3 III XV c.

[75568] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 expos. 4 Quod quedam concupiscencie sunt communes et quedam proprie.

[75569] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 ref. 4 III XV c.

[75570] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 expos. 5 Quod concupiscencias infirmas et non prauas non sequi non est uenerabile.

[75571] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 ref. 5 VII II e.

[75572] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 expos. 6 Quod concupiscencia uidetur habere racionem patris et amicorum.

[75573] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 ref. 6 I XI f.

[75574] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 expos. 7 Quod concupiscencie bonorum sunt laudabiles, turpium autem uituperabiles.

[75575] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 ref. 7 X VIII c.

[75576] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 expos. 8 Quod concupiscencie uenereorum insanias faciunt.

[75577] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 ref. 8 VII III d.

[75578] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 expos. 9 Quod concupiscencia, statim cum nunciatur per sensum uel racionem delectabile, tendit in fruicionem.

[75579] Tabula Ethic., cap. 3 vox 15 ref. 9 VII VI b.

Vox 16

[75580] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 tit. Consilium

[75581] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 1 Quod nullus consiliatur de eternis, puta de mundo utrum eternus et de costa et dyametro, neque de hiis que in motu que semper eodem modo sunt.

[75582] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 1 III VI b.

[75583] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 2 Quod consilium est de operabilibus que sunt in nobis.

[75584] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 2 III VI c.

[75585] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 3 Quod nullus Lacedemoniorum consiliatur qualiter Scite optime conuersentur.

[75586] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 3 III VI c.

[75587] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 4 Quod consilium non est circa certas disciplinas, puta qualiter est scribendum Scribis.

[75588] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 4 III VI d.

[75589] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 5 Quod consilium est de hiis que fiunt per nos non eodem modo, sicut de operacione medicine, et negociatiua et gubernatiua.

[75590] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 5 Ibidem.

[75591] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 6 Quod consilium est magis circa gubernatiuam quam gignasticam.

[75592] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 6 III VI f.

[75593] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 7 Quod consilium est magis circa artes mechanicas quam circa disciplinas; magis enim circa ipsas dubitamus.

[75594] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 7 III VI, ibidem.

[75595] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 8 Quod consilium est de hiis que sepius incerta sunt, et nescitur qualiter eueniant; et quanto minus certum tanto de eo magis est consilium.

[75596] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 8 III VI g.

[75597] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 9 Quod consilium non est de paruis, set de magnis in quibus discredentes nobis ipsis uelut non sufficientibus dinoscere.

[75598] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 9 III VII a.

[75599] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 10 Quod consilium non est de fine, set de hiis que sunt ad finem; sicut medicus non de sanitate set qualiter sanet consiliatur; et de aliis exemplificat.

[75600] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 10 Ibidem.

[75601] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 11 Quod consilium est de hiis que sunt ad finem qualiter et quomodo, et utrum per plura uel per unum et per quod facillime et optime ad finem deueniatur.

[75602] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 11 III VII b.

[75603] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 12 Quod qui consiliatur uidetur resoluere posteriora in priora, quemadmodum dyagrama.

[75604] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 12 III VII c.

[75605] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 13 Quod omne consilium est questio, set non conuertitur.

[75606] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 13 Ibidem.

[75607] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 14 Quod si ultimum in consiliis sit impossibile ad operandum, discedimus ab illo, si uero possibile, incipimus operari.

[75608] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 14 Ibidem, d.

[75609] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 15 Quod in consiliis queruntur quandoque instrumenta, sicut aliquis querit nauem, quandoque necessitas eorum; similiter autem in reliquis quandoque quidem per quod et qualiter et propter quid.

[75610] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 15 Ibidem.

[75611] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 16 Quod consilium est de operabilibus ab homine; homo enim principium operacionum.

[75612] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 16 Ibidem, e.

[75613] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 17 Quod consilium non est de singularibus que manifestantur in sensu, puta si est hoc panis, quo indigemus, quia si de omnibus esset consilium procederet quasi in infinitum.

[75614] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 17 Ibidem, e.

[75615] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 18 Quod consiliabile et eligibile idem, quando consiliabile est determinatum.

[75616] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 18 III VII e.

[75617] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 19 Quod consilium est de futuro et de contingentibus.

[75618] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 19 VI I f.

[75619] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 20 Quod nullus consiliatur de non contingentibus aliter se habere.

[75620] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 20 VI I d et III b.

[75621] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 21 Quod consiliari oportet multo tempore, set operari consiliata uelociter.

[75622] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 ref. 21 VI VII b.

Vox 17

[75623] Tabula Ethic., cap. 3 vox 17 tit. Consiliator

[75624] Tabula Ethic., cap. 3 vox 17 expos. 1 Quod consiliator bonus est qui est coniectatiuus optimi homini operabilium secundum raciocinacionem.

[75625] Tabula Ethic., cap. 3 vox 17 ref. 1 VI V e.

Vox 18

[75626] Tabula Ethic., cap. 3 vox 18 tit. Certitudo

[75627] Tabula Ethic., cap. 3 vox 18 expos. 1 Quod certitudo non similiter est querenda in omnibus modis scienciarum.

[75628] Tabula Ethic., cap. 3 vox 18 ref. 1 I I e.

Vox 19

[75629] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 tit. Ciuilis

[75630] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 expos. 1 Quod ciuilis est ordinare unumquemque quales de numero disciplinarum debeat addiscere.

[75631] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 ref. 1 I I d.

[75632] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 expos. 2 Quod ciuilis habet sub se preciosissimas arcium, utputa militarem, yconomicam et rethoricam.

[75633] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 ref. 2 Ibidem.

[75634] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 expos. 3 Quod ciues sustinent pericula propter eas que ex legibus increpaciones.

[75635] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 ref. 3 III XII a.

[75636] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 expos. 4 Quod ciuilis utitur omnibus aliis imponens eis quid oportet operari et a quibus abstinere.

[75637] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 ref. 4 Ibidem.

[75638] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 expos. 5 Quod ciuilis intendit ciues bonos facere et legum obauditores.

[75639] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 ref. 5 I XI a.

[75640] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 expos. 6 Quod ciuiliter conuersari dicuntur qui circa particularia operantur.

[75641] Tabula Ethic., cap. 3 vox 19 ref. 6 VI V g.

Vox 20

[75642] Tabula Ethic., cap. 3 vox 20 tit. Conueniencia

[75643] Tabula Ethic., cap. 3 vox 20 expos. 1 De conueniencia speculatiui et practici intellectus, quia uterque est extremorum, et non racio.

[75644] Tabula Ethic., cap. 3 vox 20 ref. 1 VI VIII e.

Vox 21

[75645] Tabula Ethic., cap. 3 vox 21 tit. Continuum

[75646] Tabula Ethic., cap. 3 vox 21 expos. 1 Quod in omni continuo diuisibili est accipere, hoc quidem plus, hoc autem minus, hoc uero equale.

[75647] Tabula Ethic., cap. 3 vox 21 ref. 1 II V a.

Vox 22

[75648] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 tit. Continens

[75649] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 expos. 1 Quod continens operatur est permansiuus in racione, incontinens egressiuus.

[75650] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 ref. 1 VII II a.

[75651] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 expos. 2 Quod continens sciens concupiscencias esse prauas non agat eas propter racionem, set incontinens uincitur passione.

[75652] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 ref. 2 Ibidem.

[75653] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 expos. 3 Quod continens non sit permansiuus in racione et incontinens egressiuus.

[75654] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 ref. 3 VII II e.

[75655] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 expos. 4 Quod continens dicitur qui uincit passiones a quibus multi uincuntur.

[75656] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 ref. 4 VII VIII b.

[75657] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 expos. 5 Quod continens est medius duorum quorum quidam plus gaudent quam oportet, quidam uero minus.

[75658] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 ref. 5 VII XII a.

[75659] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 expos. 6 Quod continens et temperatus potentes sunt ex habitu non relinquere ordinem racionis propter passiones corporales.

[75660] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 ref. 6 VII XII b.

[75661] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 expos. 7 Quod continens habet plurimas concupiscencias, set non ducitur; temperatus autem non habet nec delectatur.

[75662] Tabula Ethic., cap. 3 vox 22 ref. 7 VII XII c.

Vox 23

[75663] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 tit. Continencia

[75664] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 expos. 1 Quod continencia non est uirtus set quedam mixta.

[75665] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 ref. 1 IV XII g.

[75666] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 expos. 2 Quod continencia et perseuerancia uidentur studiosorum et laudabilium esse.

[75667] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 ref. 2 VII II a.

[75668] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 expos. 3 Quod continencia et incontinencia et temperancia et intemperancia simpliciter dicta tantum sunt circa passiones humanas.

[75669] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 ref. 3 VII VII b.

[75670] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 expos. 4 Quod continencia est eligibilior perseuerancia, sicut uincere quam solum se tenere.

[75671] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 ref. 4 VII VIII e.

[75672] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 expos. 5 Quod continencia, cum sit medium, est de numero studiosorum.

[75673] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 ref. 5 VII XII b.

[75674] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 expos. 6 Quod continencia et incontinencia sunt circa excellens multorum habitum.

[75675] Tabula Ethic., cap. 3 vox 23 ref. 6 VII XII f.

Vox 24

[75676] Tabula Ethic., cap. 3 vox 24 tit. Comestio carbonum

[75677] Tabula Ethic., cap. 3 vox 24 expos. 1 Quod comestio carbonum et terre et masculorum concubitus omnia accidunt propter perniciosam naturam et consuetudinem, et horum non est continencia proprie cum non sint per se delectabilia nature humane.

[75678] Tabula Ethic., cap. 3 vox 24 ref. 1 VII V d.

Vox 25

[75679] Tabula Ethic., cap. 3 vox 25 tit. Corrigia Cyprigene

[75680] Tabula Ethic., cap. 3 vox 25 expos. 1 Quod corrigia uaria Cyprigene.

[75681] Tabula Ethic., cap. 3 vox 25 ref. 1 VII VI d.

Vox 26

[75682] Tabula Ethic., cap. 3 vox 26 tit. Consuetudo

[75683] Tabula Ethic., cap. 3 vox 26 expos. 1 Quod consuetudo est difficilis, quoniam nature assimulatur. Unde: diuturna meditacio immanet et cum uenit ad perfectum est natura hominibus.

[75684] Tabula Ethic., cap. 3 vox 26 ref. 1 VII XII g.

Vox 27

[75685] Tabula Ethic., cap. 3 vox 27 tit. Concupiscibile

[75686] Tabula Ethic., cap. 3 vox 27 expos. 1 Quod concupiscibile et appetibile participant aliqualiter racione.

[75687] Tabula Ethic., cap. 3 vox 27 ref. 1 I XI f.

Vox 28

[75688] Tabula Ethic., cap. 3 vox 28 tit. Contemplacio

[75689] Tabula Ethic., cap. 3 vox 28 expos. 1 Quod contemplacio sapiencie sola propter se ipsum diligitur, quia nichil ab ipso fit nisi speculari; set in operabilibus querimus aliud quod acquirimus per opus.

[75690] Tabula Ethic., cap. 3 vox 28 ref. 1 X X d.

[75691] Tabula Ethic., cap. 3 vox 28 expos. 2 Quod contemplatiuus est felicissimus.

[75692] Tabula Ethic., cap. 3 vox 28 ref. 2 X XI c.

[75693] Tabula Ethic., cap. 3 vox 28 expos. 3 Quod contemplatiuus secundum intellectum operans est Deo amantissimus.

[75694] Tabula Ethic., cap. 3 vox 28 ref. 3 X XIII f.

Caput 4

Vox 1

[75695] Tabula Ethic., cap. 4 vox 1 tit. Debitum

[75696] Tabula Ethic., cap. 4 vox 1 expos. 1 Quod debitum est reddendum uniuersaliter et non amico tribuendum.

[75697] Tabula Ethic., cap. 4 vox 1 ref. 1 IX II c.

Vox 2

[75698] Tabula Ethic., cap. 4 vox 2 tit. Decipere

[75699] Tabula Ethic., cap. 4 vox 2 expos. 1 Quod qui decipitur credens se amari propter honestum, debet se ipsum incusare, si non uidit in amante aliquid honeste operacionis.

[75700] Tabula Ethic., cap. 4 vox 2 ref. 1 IX III b.

Vox 3

[75701] Tabula Ethic., cap. 4 vox 3 tit. Deceptor

[75702] Tabula Ethic., cap. 4 vox 3 expos. 1 Quod deceptor simulacione decipiens est magis in amore accusandus quam falsarius nummismatum.

[75703] Tabula Ethic., cap. 4 vox 3 ref. 1 IX III b.

Vox 4

[75704] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 tit. Delectabile

[75705] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 1 Quod delectabile est unicuique ad quod dicitur amicus talium.

[75706] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 1 I VI d.

[75707] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 2 Quod delectabile iustum amanti iusta, et ideo que secundum uirtutem amanti uirtutem.

[75708] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 2 Ibidem.

[75709] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 3 Quod multis delectabilia aduersantur ad inuicem, quia diuersi diuersa desiderant que non naturalia sunt.

[75710] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 3 Ibidem.

[75711] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 4 Quod delectabilia sunt amantibus bonum ea que sunt naturalia.

[75712] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 4 Ibidem.

[75713] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 5 Quod delectabile commune uidetur omnibus animalibus et bonum et conferens delectabile.

[75714] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 5 II II f.

[75715] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 6 Quod delectabilia sunt diuersis diuersa, et delectabiliora, secundum quod contingit esse conueniencia nature.

[75716] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 6 III XV d.

[75717] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 7 Quod ille cui nichil est delectabile neque differt alterum ab altero, longe est ab hominum esse.

[75718] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 7 Ibidem, f.

[75719] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 8 Quod delectabilia frequencius in uita accidunt quam terribilia; assueti enim in uita talia et assuetudines sine periculo.

[75720] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 8 III XVI c.

[75721] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 9 Quod delectabile non corrumpit omnem existimacionem, set eam que est circa operabile.

[75722] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 9 VI III e.

[75723] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 10 Quod delectabilium quedam sunt eligibilia natura, quedam uero contraria horum, quedam autem intermedia.

[75724] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 10 VII V a.

[75725] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 expos. 11 Quod delectabilia quedam secundum naturam omnibus, quedam secundum genera animalium et secundum genera hominum, quedam propter passionem uel consuetudinem uel perniciosam naturam.

[75726] Tabula Ethic., cap. 4 vox 4 ref. 11 VII V c.

Vox 5

[75727] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 tit. Delectacio

[75728] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 1 Quod delectacio ex puero omnibus connutritur.

[75729] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 1 II II f.

[75730] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 2 Quod delectacio et tristicia sunt regule operacionum.

[75731] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 2 Ibidem.

[75732] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 3 Quod delectacioni resistere difficilius est quam ire, ut dicit Eraclitus.

[75733] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 3 Ibidem, g.

[75734] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 4 Quod a delectacionibus et delectabilibus maxime cauere debemus, et debemus nos habere ad ea sicut senes plebis ad Helenam et sic abicientes minus peccabimus.

[75735] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 4 II VII f.

[75736] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 5 Quod non est delectacio in actibus uirtutum nisi secundum quod attingunt finem.

[75737] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 5 III XIII f.

[75738] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 6 Quod delectaciones diuiduntur in animales et corporales.

[75739] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 6 III XIV a.

[75740] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 7 Quod delectaciones in quibus mediat temperancia sunt seruiles et bestiales.

[75741] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 7 III XIV g.

[75742] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 8 Quod delectaciones secundum tactum faciunt hominem brutalem, quia non secundum quod homines sumus existunt.

[75743] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 8 III XV b.

[75744] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 9 Quod delectaciones liberalissime separate sunt a materia temperancie, sicut que sunt in gignasiis.

[75745] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 9 Ibidem.

[75746] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 10 Quod circa delectaciones est superhabundancia que dicitur intemperancia, et est uituperabilis.

[75747] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 10 Ibidem, e.

[75748] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 11 De delectacione que est in colloquiis.

[75749] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 11 IV IX, per totum.

[75750] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 12 Quod delectaciones quedam sunt necessarie sicut cibi ad conseruacionem indiuidui et uenereorum speciei, quedam sunt eligibilia, sicut uictoria, potestas, honor et diuicie.

[75751] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 12 VII IV b.

[75752] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 13 Quod circa delectaciones ire, lucri, diuiciarum et honoris non dicimur proprie incontinentes.

[75753] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 13 Ibidem, c.

[75754] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 14 Quod delectacionum eligibilium dicitur incontinens quis non simpliciter, set sicut malus medicus et malus ypocrita.

[75755] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 14 VII V b.

[75756] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 15 Quod delectabilia secundum accidens sunt delectabilia medicancia.

[75757] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 15 VII XV f.

[75758] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 16 Quod non est admirabile quod que sunt delectabilia uni sunt tristia alteri, quia multe corrupciones et nocumenta hominum fiunt, unde ea in quibus delectantur non sunt simpliciter delectabilia, set sic dispositis.

[75759] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 16 X VIII f.

[75760] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 17 Quod delectabilia et preciosa sunt que uidentur uirtuoso, cuius operacio est secundum uirtutem.

[75761] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 17 X IX e.

[75762] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 18 Quod in delectacionibus bestialibus et egritudinibus est aliquid continencie simile uel incontinencie, quia potest superare uel superari, sicut si Phalaris teneat puerum ad deuorandum et postea deiciat ipsum.

[75763] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 18 VII V f.

[75764] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 19 Quod delectacionum corporalium quedam sunt humane et quedam bestiales et quedam egritudines.

[75765] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 19 VII VII a.

[75766] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 20 Quod delectacionum quedam sunt necessarie usque ad aliquid, id est debitam quantitatem, superhabundancie et defectus, non; et simile est in concupiscenciis et tristiciis et fugis.

[75767] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 20 VII VIII b.

[75768] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 21 Quod delectaciones non sunt bone secundum aliorum opinionem probat per sex raciones.

[75769] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 21 VII XIII, per totum.

[75770] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 22 Quod in delectacione uenereorum nullus potest aliquid intelligere.

[75771] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 22 Ibidem, e.

[75772] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 23 Quod delectacio est generacio sensibilis in natura secundum Platonem.

[75773] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 23 Ibidem, d.

[75774] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 24 Quod delectaciones que sunt sine tristicia non habent superhabundanciam; et hee sunt delectabilium secundum naturam et non secundum accidens.

[75775] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 24 VII XV f.

[75776] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 25 Quod nulla delectacio est optimum secundum aliam opinionem.

[75777] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 25 VII XIII f.

[75778] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 26 Quod delectacio perfecta non est in concupiscenciis et tristiciis, set perfecta operacione gaudet natura non indigente.

[75779] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 26 VII XIV b.

[75780] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 27 Quod non eedem sunt delectaciones nature indigentis et nature iam perfecte et constitute, quia perfecta simpliciter gaudet delectabilibus, que repletur autem contrariis, sicut amaris et accutis.

[75781] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 27 Ibidem.

[75782] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 28 Quod delectaciones non accidunt semper in hiis que fiunt, set in hiis que iam utuntur habitu prius generato.

[75783] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 28 VII XIV c.

[75784] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 29 Quod delectacio non est generacio sensibilis, set operacio habitus iam connaturalis facti, non impedita, secundum philosophum.

[75785] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 29 Ibidem.

[75786] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 30 Quod delectaciones sint male, quia nociue et egritudinales, simile est ac si diceretur quia sanatiua sunt praua quia nocent ad pecuniam.

[75787] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 30 VII, ibidem.

[75788] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 31 Quod delectacio non impedit prudenciam in quantum propria, set in quantum aliena, set magis facit speculari et discere.

[75789] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 31 VII, ibidem, d.

[75790] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 32 Quod nichil prohibet aliquam delectacionem optimum esse et eligibilissimum, quamuis quedam sint praue.

[75791] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 32 Ibidem, e.

[75792] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 33 Quod delectacionem omnia appetunt, et bestie et homines; et sic est optimum.

[75793] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 33 Ibidem, f.

[75794] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 34 Quod delectaciones corporales hereditarie sibi retinuerunt hoc nomen propter hoc quod homines plures inclinantur in ipsas et sunt communes omnibus et cognite.

[75795] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 34 Ibidem, g.

[75796] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 35 Quod delectacio aliqua sit optimum, manifestum est; aliter enim non contingeret felicem uiuere delectabiliter.

[75797] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 35 Ibidem.

[75798] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 36 Quod delectaciones quedam sunt eligibiles ualde, set non corporales circa quas est intemperatus.

[75799] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 36 VII XV a.

[75800] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 37 Quod delectaciones corporales eligibiles multum uidentur propter hoc quod sunt uehementes medicine expellentes superhabundancias tristicie et uidetur quod faciant esse sine contrario, quod est tristicia, et ideo superhabundanter requiruntur.

[75801] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 37 VII XV c.

[75802] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 38 Quod delectaciones corporales non sunt bone propter duas causas: uel propter necessitatem complexionum uel habitum traductum a parentibus, sicut in bestiis et bestialibus hominibus, et propter consuetudinem, sicut in prauis hominibus.

[75803] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 38 VII, ibidem.

[75804] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 39 Quod delectaciones corporales sunt studiose secundum accidens.

[75805] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 39 VII, ibidem, d.

[75806] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 40 Quod delectaciones corporales sunt uehementer quesite propter quinque causas.

[75807] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 40 VII, ibidem, per totum.

[75808] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 41 Quod delectaciones corporales quidam multum appetunt, ut extinguant sitim desiderii, et sibi ipsis sitim preparant.

[75809] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 41 Ibidem, d.

[75810] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 42 Quod delectacio si sit superhabundans expellit omnem tristiciam; et ideo multum sunt desiderate, et propter hoc intemperati et praui fiunt.

[75811] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 42 Ibidem, e.

[75812] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 43 Quod delectacio magis est in quiete quam in motu.

[75813] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 43 Ibidem, g.

[75814] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 44 Quod circa delectacionem multa est dubitacio philosophancium, quorum quidam dicunt eam bonum, quidam uero malum; et hii diuiduntur, quia quidam persuasi per aliquas raciones, quidam uero existimant quod expedit dicere omnes delectaciones malas, non quod ita sit, set ut homines retrahantur a delectacionibus et ducantur ad medium.

[75815] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 44 X I a.

[75816] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 45 Quod delectacio est per se bonum, sicut Eudoxus existimabat, eo quod omnia uidentur desiderare ipsam et racionalia et irracionalia, et unumquodque appetit quod sibi est bonum, et sic quod omnia appetunt est omnibus per se bonum.

[75817] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 45 X II a.

[75818] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 46 Quod delectacio est per se eligibilis, quia opponitur tristicie, que secundum se fugitur ab omnibus, et eam esse confessum est ab omnibus quod non propter alterum neque alterius gracia eligimus; et huius signum est quod nullus interrogatur quare cuius gracia delectatur, quasi ipsa sit finis propter quem alia eliguntur.

[75819] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 46 Ibidem, b.

[75820] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 47 Quod delectacio unicuique bonorum apposita facit eligibilius esse, puta ei quod est iuste agere et temperatum esse.

[75821] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 47 Ibidem, c.

[75822] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 48 Quod quia delectacio efficitur eligibilior cum prudencia, non est delectacio per se bonum, quia per nullius ammixtionem efficitur per se bonum eligibilius; et est racio Platonis contra Eudoxum.

[75823] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 48 Ibidem.

[75824] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 49 Quod delectacio et tristicia opponuntur sicut bonum et malum, quia si ambe essent mala, essent similiter fugienda, et si neutrum esset malum, neutrum esset fugiendum; nunc autem uidentur hanc quidem fugientes ut malum, scilicet tristiciam, hanc uero eligentes ut bonum.

[75825] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 49 Ibidem, g.

[75826] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 50 Quod delectacio non sit bonum secundum opinionem Platonis et Pictagore; probatur tribus racionibus quas omnes reprobat philosophus.

[75827] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 50 X III a.

[75828] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 51 Quod delectacionem dicunt Platonici mocionem et generacionem esse, et ideo non bonum quia omne tale inperfectum.

[75829] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 51 Ibidem, c.

[75830] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 52 Quod delectacio non est motus nec generacio nec replecio sicut dicebat Plato.

[75831] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 52 Ibidem, d.

[75832] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 53 Quod in delectacionem potest homo transponi uelociter uel tarde, set operari secundum delectacionem uelociter uel tarde non contingit.

[75833] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 53 Ibidem.

[75834] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 54 Quod delectacio non est replecio, set facta utique replecione delectabitur utique aliquis, et ex eo quod abscinditur ab eo conueniens tristabitur.

[75835] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 54 Ibidem, e.

[75836] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 55 Quod delectacio sit replecio uidebatur oriri ex hiis que circa cibum tristiciis et delectacionibus.

[75837] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 55 Ibidem, f.

[75838] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 56 Quod delectaciones mathematice et earum que secundum sensus et per olfactum et audiciones et uisiones non habent contrariam tristiciam.

[75839] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 56 Ibidem, g.

[75840] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 57 De ponentibus omnes delectaciones esse prauas, et hoc quia afferebant in medium quasdam probrosissimas delectaciones quas opportebat dici malas.

[75841] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 57 X IV a.

[75842] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 58 Quod delectaciones non naturales non sunt delectabilia simpliciter, licet male dispositis delectabilia sint, sicut laborantibus sana uel dulcia que sunt amara, neque alba que uidentur pacientibus obtalmiam.

[75843] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 58 Ibidem.

[75844] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 59 Quod delectaciones si non sint innaturales sunt quidem eligibiles simpliciter et bonis, set quibusdam non, quia sunt periculose, sicut ditari proditori, et sanum esse non eligibile comedenti quodcumque, quia sic ingurgitabit se et morietur.

[75845] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 59 Ibidem, b.

[75846] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 60 Quod delectaciones que a bonis hominibus sunt et bonis rebus differunt sicut ab hiis que a turpibus, cum mali non delectentur in bonis, quia non est delectari ea que iusti non entem iustum neque ea que musici non entem musicum.

[75847] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 60 Ibidem, c.

[75848] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 61 Quod delectacio non est per se bonum manifestare uidetur amicus alter existens ab adulatore; adulator enim uituperatur.

[75849] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 61 Ibidem, d, per totum.

[75850] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 62 De delectacione quid est uel quale quid secundum Aristotilem.

[75851] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 62 X V a.

[75852] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 63 Quod delectacio est sicut quoddam totum simul existens, sicut uisio que non indiget aliquo posterius quod perficiat speciem ipsius, et sic secundum nullum tempus accipiet quis utique delectacionem.

[75853] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 63 Ibidem, a.

[75854] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 64 Quod dicentes delectacionem esse motum uel generacionem non bene dicunt, quia generacio et motus dicuntur tantum particularium et non totorum, quia neque uisionis est generacio neque puncti neque unitatis, neque horum nichil motus neque delectacionis.

[75855] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 64 X V g.

[75856] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 65 Quod delectacio est secundum omnem sensum et intellectum et speculacionem.

[75857] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 65 X VI b.

[75858] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 66 Quod delectacio perficit operacionem, sicut pulcritudo iuuentutem, set non secundum eundem modum.

[75859] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 66 Ibidem, c - d.

[75860] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 67 Quod delectacio erit in operacione sensus et intellectus usquequo sensibile uel intelligibile sit quale oportet et discernens uel speculans.

[75861] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 67 Ibidem, e.

[75862] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 68 Qualiter nullus delectatur continue? Et respondet, quia omnia humana non possunt continue operari et sic nec delectari quod sequitur operacionem.

[75863] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 68 Ibidem, f.

[75864] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 69 Quod plus homo in nouis delectatur quandoque, in quantum mens per desideria intensius inclinatur ad illa et feruencius operatur, quemadmodum secundum uisum aspicientes.

[75865] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 69 Ibidem, g.

[75866] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 70 Quod delectacionem appetere extimabit quis utique omnes; perficit enim delectacio uiuere, quod omnes appetunt.

[75867] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 70 X VII a.

[75868] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 71 Quod delectacio perficit operaciones et uiuere, quod omnes appetunt.

[75869] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 71 Ibidem.

[75870] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 72 Quod delectacio non separatur ab operacione; sine operacione enim non fit delectacio.

[75871] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 72 Ibidem, b.

[75872] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 73 Quod delectacio auget operacionem; magis enim singula iudicant et cercius exquirunt cum delectacione operantes, puta geometria fiunt gaudentes.

[75873] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 73 Ibidem, e.

[75874] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 74 Quod quando delectamur in uno, non attendimus alia, sicut amantes fistulas non attendunt sermonibus qui dicuntur eis; delectabilior enim alterum repellit; et si remisse in aliquo delectemur, bene possumus alia facere, sicut qui uident in theatris male agonizantes possunt simul comedere legumina.

[75875] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 74 Ibidem, g.

[75876] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 75 Quod delectacio propria confirmat operaciones et diuturniores et meliores facit, aliene autem impediunt, et sic manifestum quod multum distant.

[75877] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 75 X VIII a.

[75878] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 76 Quod aliene delectaciones faciunt fere quod proprie tristicie, quia utrumque corrumpit propriam operacionem, tamen non similiter.

[75879] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 76 Ibidem, b.

[75880] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 77 Quod delectaciones similiter habent ut operaciones, que differunt epyeikia et pluralitate.

[75881] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 77 Ibidem, b.

[75882] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 78 Quod delectaciones sunt maxime proprie operacionibus quam concupiscencie. Unde fuit dubitatum utrum delectacio et operacio essent idem.

[75883] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 78 Ibidem, c.

[75884] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 79 Quod delectacio non est mens neque sensus, id est operacio mentis et sensus; set propter non separari uidetur idem quibusdam.

[75885] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 79 Ibidem, c.

[75886] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 80 Quod delectaciones sunt altere et differunt quemadmodum et operaciones.

[75887] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 80 Ibidem, c.

[75888] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 81 Quod delectaciones mentis et sensus differunt ab inuicem in puritate sicut et operaciones; et similiter sensitiue differunt ab inuicem, et similiter que sunt mentis differunt ad inuicem, quia spirituales sunt puriores quam naturales.

[75889] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 81 Ibidem, d.

[75890] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 82 Quod unicuique aliorum animalium est delectacio propria quemadmodum et opus et diuersorum sunt diuerse et unius una, sicut delectacio equi et canis et asini.

[75891] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 82 Ibidem, d uel e.

[75892] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 83 Quod illa dicuntur delectabilia et delectaciones simpliciter que uidentur uirtuoso et quibus ipse gaudet, quia uirtuosus mensura est omnium humanorum.

[75893] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 83 Ibidem, f.

[75894] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 84 Queritur de delectacionibus uirtuosorum que de numero ipsarum sit simpliciter delectacio hominis; et respondet quod ille sunt humane que perfecti et beati uiri.

[75895] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 84 Ibidem, g.

[75896] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 expos. 85 Quod delectaciones que sunt in ludis ad quas potentes confugiunt non oportet dicere optimas, propter hoc quod ipsi eas appetunt, sicut nec illa que existimant pueri preciosa esse optima.

[75897] Tabula Ethic., cap. 4 vox 5 ref. 85 X IX e.

Vox 6

[75898] Tabula Ethic., cap. 4 vox 6 tit. Debilis

[75899] Tabula Ethic., cap. 4 vox 6 expos. 1 Quod debilis assimulatur ebriis a pauco uino.

[75900] Tabula Ethic., cap. 4 vox 6 ref. 1 VII X c.

[75901] Tabula Ethic., cap. 4 vox 6 expos. 2 Quod debiles quamuis sint multum preconsiliati non immanent in bono racionis et ideo sunt peiores.

[75902] Tabula Ethic., cap. 4 vox 6 ref. 2 VII X b.

[75903] Tabula Ethic., cap. 4 vox 6 expos. 3 Quod debilis incontinens assimulatur ciuitati que uolebat leges, et nulla cura erat sibi de legibus.

[75904] Tabula Ethic., cap. 4 vox 6 ref. 3 VII XII f.

Vox 7

[75905] Tabula Ethic., cap. 4 vox 7 tit. Desiderium

[75906] Tabula Ethic., cap. 4 vox 7 expos. 1 Quod desiderium esset inane et uacuum si processus esset in infinitum.

[75907] Tabula Ethic., cap. 4 vox 7 ref. 1 I I c.

[75908] Tabula Ethic., cap. 4 vox 7 expos. 2 Quod omne desiderium alicuius finis sequitur fantasiam desiderantis, cuius non sumus domini.

[75909] Tabula Ethic., cap. 4 vox 7 ref. 2 III X b.

[75910] Tabula Ethic., cap. 4 vox 7 expos. 3 Quod desiderium finis non est spontaneum, set innasci oportet.

[75911] Tabula Ethic., cap. 4 vox 7 ref. 3 Ibidem, c.

Vox 8

[75912] Tabula Ethic., cap. 4 vox 8 tit. Deinotica

[75913] Tabula Ethic., cap. 4 vox 8 expos. 1 Quod deinotica est industria cuius est operari contendencia ad intencionem suppositam.

[75914] Tabula Ethic., cap. 4 vox 8 ref. 1 VI IX f.

Vox 9

[75915] Tabula Ethic., cap. 4 vox 9 tit. Deynus

[75916] Tabula Ethic., cap. 4 vox 9 expos. 1 Quod deynus potest bene esse incontinens, set non speculans actu minorem proposicionem, set sicut dormiens et ebrius est sciens, et non est malus simpliciter, set semimalus.

[75917] Tabula Ethic., cap. 4 vox 9 ref. 1 VII XII e.

Vox 10

[75918] Tabula Ethic., cap. 4 vox 10 tit. Diuinus

[75919] Tabula Ethic., cap. 4 vox 10 expos. 1 Quod diuinus et bestialis raro in hominibus.

[75920] Tabula Ethic., cap. 4 vox 10 ref. 1 VII I c.

Vox 11

[75921] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 tit. Deus

[75922] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 expos. 1 Quod deos beatificamus et felicitamus et uiros diuinissimos.

[75923] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 ref. 1 I X d.

[75924] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 expos. 2 Quod Deus una simplici gaudet delectacione.

[75925] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 ref. 2 VII XV g.

[75926] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 expos. 3 Quod deos omnes suspicati sumus beatos et felices.

[75927] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 ref. 3 X XII a.

[75928] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 expos. 4 Quod diis attribuere uirtutes morales ridiculum est.

[75929] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 ref. 4 Ibidem.

[75930] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 expos. 5 Quod diis sunt parua et indigna omnia que circa laudes et acciones uirtutum moralium sunt.

[75931] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 ref. 5 X XII d.

[75932] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 expos. 6 Quod diis quorum tota uita est contemplacio tota uita est beata, hominibus uero in quantum similitudo talis operacionis existit, aliorum autem animalium nullum felix.

[75933] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 ref. 6 Ibidem, f.

[75934] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 expos. 7 Quod dii habent curam de rebus humanis et ideo maxime diligunt illum qui est ei simillimus et talis est contemplatiuus qui eciam bene et recte operatur secundum uirtutem moralem.

[75935] Tabula Ethic., cap. 4 vox 11 ref. 7 X XIII f.

Vox 12

[75936] Tabula Ethic., cap. 4 vox 12 tit. Differencia

[75937] Tabula Ethic., cap. 4 vox 12 expos. 1 De differencia inter usum et operacionem et habitum et possessionem.

[75938] Tabula Ethic., cap. 4 vox 12 ref. 1 I VI c.

[75939] Tabula Ethic., cap. 4 vox 12 expos. 2 De differencia inter actum et factum.

[75940] Tabula Ethic., cap. 4 vox 12 ref. 2 VI II c.

[75941] Tabula Ethic., cap. 4 vox 12 expos. 3 De differencia inter consilium et questionem.

[75942] Tabula Ethic., cap. 4 vox 12 ref. 3 VI VI g.

[75943] Tabula Ethic., cap. 4 vox 12 expos. 4 Quod differencia est speculatiui et practici, quia speculatiuus est primorum principiorum ex quibus fiunt demonstraciones.

[75944] Tabula Ethic., cap. 4 vox 12 ref. 4 VI VIII e.

Vox 13

[75945] Tabula Ethic., cap. 4 vox 13 tit. Disciplinatus

[75946] Tabula Ethic., cap. 4 vox 13 expos. 1 Quod disciplinati est in tantum certitudinem inquirere secundum unumquodque genus in quantum natura recipit.

[75947] Tabula Ethic., cap. 4 vox 13 ref. 1 I I f.

Vox 14

[75948] Tabula Ethic., cap. 4 vox 14 tit. Diuicie

[75949] Tabula Ethic., cap. 4 vox 14 expos. 1 Quod diuicie non sunt bonum quod queritur; utiles enim sunt et alterius gracia.

[75950] Tabula Ethic., cap. 4 vox 14 ref. 1 I III c.

Vox 15

[75951] Tabula Ethic., cap. 4 vox 15 tit. Diligens

[75952] Tabula Ethic., cap. 4 vox 15 expos. 1 Quod aliquis non sit diligens contingit ex consuetudine in quantum remisse uiuit.

[75953] Tabula Ethic., cap. 4 vox 15 ref. 1 III IX d.

Vox 16

[75954] Tabula Ethic., cap. 4 vox 16 tit. Dimidium uite

[75955] Tabula Ethic., cap. 4 vox 16 expos. 1 Quod secundum dimidium uite nichil differunt felices a miseris.

[75956] Tabula Ethic., cap. 4 vox 16 ref. 1 I XI d.

Vox 17

[75957] Tabula Ethic., cap. 4 vox 17 tit. Discoli

[75958] Tabula Ethic., cap. 4 vox 17 expos. 1 Quod discoli et litigiosi uocantur qui contrariantur omnibus que dicuntur uel fiunt ab aliis.

[75959] Tabula Ethic., cap. 4 vox 17 ref. 1 IV IX b.

[75960] Tabula Ethic., cap. 4 vox 17 expos. 2 Quod discolus et litigiosus qui omnes conturbat.

[75961] Tabula Ethic., cap. 4 vox 17 ref. 2 IV IX g.

Vox 18

[75962] Tabula Ethic., cap. 4 vox 18 tit. Dignitas

[75963] Tabula Ethic., cap. 4 vox 18 expos. 1 Quod dignitatem non omnes eandem dicunt esse, set quidam libertatem, quidam diuicias, quidam generis nobilitatem.

[75964] Tabula Ethic., cap. 4 vox 18 ref. 1 V IV d.

Vox 19

[75965] Tabula Ethic., cap. 4 vox 19 tit. Dicha

[75966] Tabula Ethic., cap. 4 vox 19 expos. 1 Quod quando dycha diuiditur totum, tunc dicunt se habere quod suum est.

[75967] Tabula Ethic., cap. 4 vox 19 ref. 1 V V d.

Vox 20

[75968] Tabula Ethic., cap. 4 vox 20 tit. Democracia

[75969] Tabula Ethic., cap. 4 vox 20 expos. 1 Quod democracia uidetur in hiis habitacionibus in quibus non est dominium et in quibus qui principatur debilis.

[75970] Tabula Ethic., cap. 4 vox 20 ref. 1 VIII X g.

[75971] Tabula Ethic., cap. 4 vox 20 expos. 2 Quod in democraciis est multum de amicicia in quantum in communia inferunt.

[75972] Tabula Ethic., cap. 4 vox 20 ref. 2 VIII XI g.

Vox 21

[75973] Tabula Ethic., cap. 4 vox 21 tit. Domus

[75974] Tabula Ethic., cap. 4 vox 21 expos. 1 Quod domus magis et prius est necessaria quam ciuitas.

[75975] Tabula Ethic., cap. 4 vox 21 ref. 1 VIII XII f.

Vox 22

[75976] Tabula Ethic., cap. 4 vox 22 tit. Dominatiua

[75977] Tabula Ethic., cap. 4 vox 22 expos. 1 Quod dominatiua actus sunt tria, sensus, intellectus et appetitus.

[75978] Tabula Ethic., cap. 4 vox 22 ref. 1 VI I d.

Vox 23

[75979] Tabula Ethic., cap. 4 vox 23 tit. Demonstraciones

[75980] Tabula Ethic., cap. 4 vox 23 expos. 1 Quod demonstraciones in operabilibus sunt ex racione finis.

[75981] Tabula Ethic., cap. 4 vox 23 ref. 1 VI VIII f.

Vox 24

[75982] Tabula Ethic., cap. 4 vox 24 tit. Diuinare

[75983] Tabula Ethic., cap. 4 vox 24 expos. 1 Quod diuinare uidentur omnes quod uirtus moralis sit habitus quidam secundum prudenciam.

[75984] Tabula Ethic., cap. 4 vox 24 ref. 1 VI X d.

[75985] Tabula Ethic., cap. 4 vox 24 expos. 2 Quod diis et hominibus non idem congruum neque in templo et sepulcro.

[75986] Tabula Ethic., cap. 4 vox 24 ref. 2 IV III e.

[75987] Tabula Ethic., cap. 4 vox 24 expos. 3 Quod quoddam diuinum in omnibus est ex parte appetitus quod inclinat ad desiderandum idem in exemplari.

[75988] Tabula Ethic., cap. 4 vox 24 ref. 3 VII XIV g.

Caput 5

Vox 1

[75989] Tabula Ethic., cap. 5 vox 1 tit. Ebrius

[75990] Tabula Ethic., cap. 5 vox 1 expos. 1 Quod ebrius si interficiat meretur duplices maledicciones.

[75991] Tabula Ethic., cap. 5 vox 1 ref. 1 III IX c.

[75992] Tabula Ethic., cap. 5 vox 1 expos. 2 Quod ebrii propter ebrietatem fiunt tamen bene sperantes et tamen non sunt fortes.

[75993] Tabula Ethic., cap. 5 vox 1 ref. 2 III XII f.

Vox 2

[75994] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 tit. Eleccio

[75995] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 1 Quod eleccio proprium uidetur esse uirtuti.

[75996] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 1 III V a.

[75997] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 2 Quod eleccio utique uoluntarium esse uidetur.

[75998] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 2 Ibidem.

[75999] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 3 Quod eleccio non est in pueris nec in brutis.

[76000] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 3 Ibidem, b.

[76001] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 4 Quod eleccio non est ira neque concupiscencia neque uoluntas, neque opinio quedam.

[76002] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 4 Ibidem.

[76003] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 5 Quod eleccio non est in irracionabilibus.

[76004] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 5 Ibidem.

[76005] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 6 Quod eleccioni contrariatur concupiscencia.

[76006] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 6 Ibidem, c.

[76007] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 7 Quod eleccio neque tristis neque delectabilis est.

[76008] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 7 Ibidem.

[76009] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 8 Quod eleccio non est ira, quia que propter iram nequaquam secundum eleccionem esse uidentur.

[76010] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 8 Ibidem.

[76011] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 9 Quod eleccio non est uoluntas quamuis propinqua esse uideatur.

[76012] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 9 Ibidem.

[76013] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 10 Quod eleccio non est impossibilium et si quis dicat eligi uidebitur utique insipiens.

[76014] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 10 Ibidem.

[76015] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 11 Quod eleccio est eorum que sunt ad finem; eligimus enim per que sani erimus et uolumus sanitatem.

[76016] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 11 Ibidem, d.

[76017] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 12 Quod eleccio uniuersaliter uidetur esse circa ea que in nobis sunt.

[76018] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 12 Ibidem, e.

[76019] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 13 Quod eleccio non est opinio.

[76020] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 13 Ibidem.

[76021] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 14 Quod eleccio diuiditur bono et malo.

[76022] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 14 Ibidem.

[76023] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 15 Quod secundum eleccionem eligimus accipere uel fugere uel aliquid talium; set non opinamur, set quid confert possumus opinari.

[76024] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 15 Ibidem, f.

[76025] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 16 Quod eleccio est de hiis que maxime scimus bona esse, opinio uero de hiis que non multum scimus.

[76026] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 16 Ibidem, g.

[76027] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 17 Quod eleccio est uoluntarium preconsiliatum, quia eleccio est cum racione et intellectu.

[76028] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 17 III VI a.

[76029] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 expos. 18 Quod eleccio est consiliabile desiderium eorum que in nobis.

[76030] Tabula Ethic., cap. 5 vox 2 ref. 18 III VII g.

Vox 3

[76031] Tabula Ethic., cap. 5 vox 3 tit. Eligendo

[76032] Tabula Ethic., cap. 5 vox 3 expos. 1 Quod eligendo bona uel mala quales quidam sumus.

[76033] Tabula Ethic., cap. 5 vox 3 ref. 1 III V f.

Vox 4

[76034] Tabula Ethic., cap. 5 vox 4 tit. Eligere

[76035] Tabula Ethic., cap. 5 vox 4 expos. 1 Quod eligere optima et opinari non uidentur idem esse, quia contingit aliquem optima opinari qui non optima eligit.

[76036] Tabula Ethic., cap. 5 vox 4 ref. 1 III V g.

Vox 5

[76037] Tabula Ethic., cap. 5 vox 5 tit. Eligibile

[76038] Tabula Ethic., cap. 5 vox 5 expos. 1 Quod ex consilio preiudicatum est, eligibile est, quia unusquisque quiescit querens qualiter debeat operari quando potest reducere ad se ipsum.

[76039] Tabula Ethic., cap. 5 vox 5 ref. 1 III VII f.

[76040] Tabula Ethic., cap. 5 vox 5 expos. 2 Quod eligibile est consiliabile desideratumque eorum que in nobis sunt.

[76041] Tabula Ethic., cap. 5 vox 5 ref. 2 Ibidem, f.

Vox 6

[76042] Tabula Ethic., cap. 5 vox 6 tit. Egritudo

[76043] Tabula Ethic., cap. 5 vox 6 expos. 1 Quod egritudo et paupertas non sunt timenda a sapiente.

[76044] Tabula Ethic., cap. 5 vox 6 ref. 1 III XI b.

Vox 7

[76045] Tabula Ethic., cap. 5 vox 7 tit. Eyron

[76046] Tabula Ethic., cap. 5 vox 7 expos. 1 Quod eyron est qui negat de se magna que sunt aut minora facit ea.

[76047] Tabula Ethic., cap. 5 vox 7 ref. 1 IV X b.

[76048] Tabula Ethic., cap. 5 vox 7 expos. 2 Quod eyrones sunt qui minus quam sint de se ipsis dicentes graciosi uidentur secundum mores et negant de se ipsis gloriosa, sicut Socrates fecit.

[76049] Tabula Ethic., cap. 5 vox 7 ref. 2 IV, ibidem, f.

Vox 8

[76050] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 tit. Equale

[76051] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 expos. 1 Quod equale secundum esse est medium inter habundanciam que plus et defectum qui est minus.

[76052] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 ref. 1 II V a.

[76053] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 expos. 2 Quod equale uel est secundum rem uel quo ad nos, quod neque habundat neque deficit, set hoc non est idem neque unum omnibus; et exemplificat.

[76054] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 ref. 2 Ibidem.

[76055] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 expos. 3 Quod equale est ad minus in duobus, quia relatiuum est.

[76056] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 ref. 3 V IV c.

[76057] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 expos. 4 Quod equale in hac iusticia commutatiua sumitur sicut cum linea secta fuerit in partes inequales aufertur a maiori et additur minori et fit sic equalitas.

[76058] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 ref. 4 V V d.

[76059] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 expos. 5 Quod equale non similiter in iusticia et amicicia uidetur esse.

[76060] Tabula Ethic., cap. 5 vox 8 ref. 5 VIII VII b.

Vox 9

[76061] Tabula Ethic., cap. 5 vox 9 tit. 6 Equalitas.

[76062] Tabula Ethic., cap. 5 vox 9 expos. 6 Quod equalitas secundum proporcionalitatem sit secundum coniugacionem dyametri.

[76063] Tabula Ethic., cap. 5 vox 9 ref. 6 V VI c.

Vox 10

[76064] Tabula Ethic., cap. 5 vox 10 tit. 7 Equalis.

[76065] Tabula Ethic., cap. 5 vox 10 expos. 7 Quod equalis est operatiuus eius quod est secundum proporcionalitatem inter se et alium et inter alium et alium.

[76066] Tabula Ethic., cap. 5 vox 10 ref. 7 V VII b.

Vox 11

[76067] Tabula Ethic., cap. 5 vox 11 tit. 8 Equi uirtus.

[76068] Tabula Ethic., cap. 5 vox 11 expos. 8 Quod equi uirtus que facit equum bonum et bene currere et bene ferre ascendentem et expectare bellatores.

[76069] Tabula Ethic., cap. 5 vox 11 ref. 8 II IV f uel g.

Vox 12

[76070] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 tit. Epyeikia

[76071] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 expos. 1 Quod epyeikia uidetur neque idem simpliciter quod iusticia neque ut alterum genere.

[76072] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 ref. 1 V XIII a.

[76073] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 expos. 2 Quod epyeikes laudamus ut uirum talem, id est strenuum, et ad talia transferimus laudem eius, id est ad opera uirtutum, laudantes ipsum magis bonum quam sit iustus.

[76074] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 ref. 2 Ibidem.

[76075] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 expos. 3 Quod si epyeikes est ad aliquid aliud quam iustum, inconueniens dicitur ipsum esse laudabilem, si sequamur racionem iusticie.

[76076] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 ref. 3 Ibidem, b.

[76077] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 expos. 4 Quod epyeikes est melius iusto et quod est in genere iusti et quod est iustum; omnia hec raciones habent.

[76078] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 ref. 4 Ibidem.

[76079] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 expos. 5 Quod epyeike et iusto studiosis existentibus, melius epyeikes; est enim direccio iusti legalis.

[76080] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 ref. 5 Ibidem, c.

[76081] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 expos. 6 Quod epyeikes natura est quod sit direccio legis ubi lex deficit propter particulare.

[76082] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 ref. 6 Ibidem, e.

[76083] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 expos. 7 Quod epyeikes, cum habeat rectitudinem quantum ad intencionem legis, est iustum et est melius legali iusto, quia dirigit ipsum.

[76084] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 ref. 7 Ibidem.

[76085] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 expos. 8 Quod epyeikes est electiuus et operatiuus talium, in quibus scilicet dirigitur legale iustum, et est minoratiuus penarum legis quamuis habens legem adiuuantem, tamen plus sequitur epyeikiam.

[76086] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 ref. 8 Ibidem, g.

[76087] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 expos. 9 Quod epyeikes uidetur esse in potencia famulans.

[76088] Tabula Ethic., cap. 5 vox 12 ref. 9 VIII XIV f.

Vox 13

[76089] Tabula Ethic., cap. 5 vox 13 tit. Esse

[76090] Tabula Ethic., cap. 5 vox 13 expos. 1 Quod esse est bonum studioso.

[76091] Tabula Ethic., cap. 5 vox 13 ref. 1 IX IV d.

[76092] Tabula Ethic., cap. 5 vox 13 expos. 2 Quod esse omnibus est eligibile et amabile; et cum esse sit quod est in actu, quia in tantum sumus in quantum uiuimus et operamur, inde est quod

quilibet diligit illud quod est in actu.

[76093] Tabula Ethic., cap. 5 vox 13 ref. 2 IX VIII d.

Vox 14

[76094] Tabula Ethic., cap. 5 vox 14 tit. Experti

[76095] Tabula Ethic., cap. 5 vox 14 expos. 1 Quod experti iudicant circa singula recte et per que et qualiter perficiuntur intelligunt, set inexperti non.

[76096] Tabula Ethic., cap. 5 vox 14 ref. 1 X XVI d.

Vox 15

[76097] Tabula Ethic., cap. 5 vox 15 tit. Eutrapelia

[76098] Tabula Ethic., cap. 5 vox 15 expos. 1 Quod eutrapelia est medietas circa delectabile in ludis, superhabundansque dicitur bomolochus, set deficiens agroycos.

[76099] Tabula Ethic., cap. 5 vox 15 ref. 1 II VI f.

[76100] Tabula Ethic., cap. 5 vox 15 expos. 2 Quod eutrapeli proprium est quod sit epydexum, id est semper aptum ad conuersandum.

[76101] Tabula Ethic., cap. 5 vox 15 ref. 2 IV XI c.

[76102] Tabula Ethic., cap. 5 vox 15 expos. 3 Quod eutrapelus siue epydexius nunquam conuiciatur, set sicut graciosus et liberalis sic se habebit quasi lex existens sibi ipsi.

[76103] Tabula Ethic., cap. 5 vox 15 ref. 3 Ibidem, f.

[76104] Tabula Ethic., cap. 5 vox 15 expos. 4 Epidexius. Quod epidexii est talia dicere et audire qualia modesto et liberali congruunt.

[76105] Tabula Ethic., cap. 5 vox 15 ref. 4 IV XI c.

Vox 16

[76106] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 tit. Extrema

[76107] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 expos. 1 Quod extrema sunt contraria medio et sunt contraria ab inuicem.

[76108] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 ref. 1 II VII a.

[76109] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 expos. 2 Quod extremi proiciunt medium alter ad alterum.

[76110] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 ref. 2 Ibidem, b.

[76111] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 expos. 3 Quod extrema magis contrariantur ad inuicem quam ad medium, quia longius distant ad inuicem quam a medio.

[76112] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 ref. 3 Ibidem.

[76113] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 expos. 4 Quod inter extrema est plurima dissimilitudo et ideo sunt magis contraria ad inuicem.

[76114] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 ref. 4 Ibidem, c.

[76115] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 expos. 5 Euripedis. Quod Euripedis sunt derisoria cogencia Alchimeona matrem occidere.

[76116] Tabula Ethic., cap. 5 vox 16 ref. 5 III I g.

Vox 17

[76117] Tabula Ethic., cap. 5 vox 17 tit. Exterius existencia

[76118] Tabula Ethic., cap. 5 vox 17 expos. 1 Quod exterius existencia omnia cogunt.

[76119] Tabula Ethic., cap. 5 vox 17 ref. 1 III II f.

Vox 18

[76120] Tabula Ethic., cap. 5 vox 18 tit. Eudoxus

[76121] Tabula Ethic., cap. 5 vox 18 expos. 1 De Eudoxo, I X e.

Caput 6

Vox 1

[76122] Tabula Ethic., cap. 6 vox 1 tit. Fama

[76123] Tabula Ethic., cap. 6 vox 1 expos. 1 Quod fama communis multorum populorum non potest esse falsa omnino.

[76124] Tabula Ethic., cap. 6 vox 1 ref. 1 VII XIV f.

Vox 2

[76125] Tabula Ethic., cap. 6 vox 2 tit. Faciens

[76126] Tabula Ethic., cap. 6 vox 2 expos. 1 Quod faciens principatur et precipit circa singulare.

[76127] Tabula Ethic., cap. 6 vox 2 ref. 1 VI IX c.

Vox 3

[76128] Tabula Ethic., cap. 6 vox 3 tit. Factum

[76129] Tabula Ethic., cap. 6 vox 3 expos. 1 Quod neque factum neque faccio finis simpliciter, set ad aliquid et alicuius; set accio finis.

[76130] Tabula Ethic., cap. 6 vox 3 ref. 1 VI I f.

Vox 4

[76131] Tabula Ethic., cap. 6 vox 4 tit. Fantasmata

[76132] Tabula Ethic., cap. 6 vox 4 expos. 1 Quod fantasmata studiosorum sunt meliora quam aliorum, quia semper sompniant se uirtuose agere ex motibus uigilie relictis.

[76133] Tabula Ethic., cap. 6 vox 4 ref. 1 I XI d.

[76134] Tabula Ethic., cap. 6 vox 4 expos. 2 Quod fantasie non sumus domini.

[76135] Tabula Ethic., cap. 6 vox 4 ref. 2 III X b.

Vox 5

[76136] Tabula Ethic., cap. 6 vox 5 tit. Febricitans

[76137] Tabula Ethic., cap. 6 vox 5 expos. 1 Quod febricitanti uniuersaliter confert abstinencia et quies, alicui autem forte non.

[76138] Tabula Ethic., cap. 6 vox 5 ref. 2 X XV e.

Vox 6

[76139] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 tit. Felicitas

[76140] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 1 Quod felicitas que est maximum bonum inter humana bona est donum deorum.

[76141] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 1 I VII b.

[76142] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 2 Quod felicitas est optimum diuinissimum, in quantum finis uirtutis que est optimum et diuinum quid et beatum.

[76143] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 2 Ibidem, c.

[76144] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 3 Quod felicitas potest inesse omnibus non orbatis ad uirtutem per disciplinam et studium.

[76145] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 3 Ibidem, c.

[76146] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 4 Quod felicitatem ponere in bonis fortune ualde perniciosum utique erit, cum sit maximum et optimum.

[76147] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 4 Ibidem, d uel e.

[76148] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 5 Quod felicitas est finis politice, quia in hoc multum studet ut faciat ciues bonos et operatores bonorum.

[76149] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 5 Ibidem.

[76150] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 6 Quod felicitatem posuerunt diuersi diuersimode, puta quidam uoluptatem et diuicias aut honorem.

[76151] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 6 I II b.

[76152] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 7 Quod quidam posuerunt felicitatem honorem esse.

[76153] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 7 I III b.

[76154] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 8 Quod felicitas est optimum et ultimum bonum propter quod omnia alia operata sunt.

[76155] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 8 I IV a.

[76156] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 9 Quod felicitas est perfectum bonum.

[76157] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 9 Ibidem, c.

[76158] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 10 Quod felicitas indiget uita et uirtute perfecta.

[76159] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 10 I VII g.

[76160] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 11 Utrum felicitas sit secundum terminum uite uel felix possit quis esse in uita.

[76161] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 11 I VIII b.

[76162] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 12 Quod inconueniens est dicere hominem felicem esse cum moritur.

[76163] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 12 Ibidem.

[76164] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 13 Quod felicitas non dicitur esse secundum terminum uite quasi mori sit de essencia felicitatis, quia nec Salomon hoc uoluit, set quia tunc firmiter beatificabit quis hominem ut iam extra mala existentem et infortunia.

[76165] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 13 Ibidem.

[76166] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 expos. 14 Quod felicitas patris non transmutatur ex transmutacione filiorum, quia transmutacio uiuorum non inducit transmutacionem in mortuis.

[76167] Tabula Ethic., cap. 6 vox 6 ref. 14 Ibidem, c, per totum.

Vox 7

[76168] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 tit. Felix

[76169] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 1 Quod felix non dicitur uiuens propter transmutaciones.

[76170] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 1 Ibidem, d.

[76171] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 2 Quod si sequimur fortunas felicem et miserum dicemus multociens sicut cameleonta.

[76172] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 2 Ibidem, e.

[76173] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 3 Quod in consideracione felicitatis non sunt ponenda fortune bona, quia in eis non est bene uel male, set organice tantum felicitati deseruiunt.

[76174] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 3 Ibidem, e.

[76175] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 4 Quod felix est immobilis per uitam suam totam et operatur et speculatur que secundum uirtutem et fert optime fortunas et ubique prudenter se habebit.

[76176] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 4 Ibidem, g.

[76177] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 5 Quod felix est uir bonus et perfectus et tetragonus sine uituperio.

[76178] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 5 Ibidem.

[76179] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 6 Quod felix non inclinatur neque mutatur ex paruis bonis uel malis.

[76180] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 6 I IX a.

[76181] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 7 Quod felix ex magnis malis tribulatur, quia tristicia infertur, set in hiis refulget bonum suum, quia in hiis uirilis existit et magnanimus.

[76182] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 7 Ibidem.

[76183] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 8 Quod felix fit beacior ex magnis bonis.

[76184] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 8 Ibidem.

[76185] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 9 Quod felix non operatur mala et odibilia transmutatis fortuniis, set decenter omnes fortunas fert.

[76186] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 9 Ibidem, b.

[76187] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 10 Quod felix nunquam fiet miser transmutatis fortuniis.

[76188] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 10 Ibidem.

[76189] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 11 Quod felix non mutatur a contingentibus infortuniis facile, set a magnis et a multis et a talibus non fiet rursus felix in paruo tempore.

[76190] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 11 Ibidem, c.

[76191] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 12 Quod felix qui cecidit ex magnis bonis quibus habundans fuit non fit rursus felix, nisi in multo tempore factus habundans magnorum bonorum.

[76192] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 12 Ibidem, d.

[76193] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 13 Quod felix dicitur qui operatur secundum perfectam uirtutem, et est exterioribus bonis sufficienter ditatus.

[76194] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 13 Ibidem.

[76195] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 14 Quod felix indiget exterioribus bonis et fortitudine et pulcritudine et fortuna.

[76196] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 14 VII XIV e.

[76197] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 15 Quod felix non est qui specie turpissimus uel ignobilis uel solitarius, uel sine prole.

[76198] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 15 I VI g.

[76199] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 16 Quod felix minus existit cui sunt pessimi filii uel amici, uel mortui sunt, boni existentes.

[76200] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 16 I VI a.

[76201] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 17 Quod femine propter infirmitatem sexus sunt molles, et in hoc distant a masculis.

[76202] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 17 VII VIII g.

[76203] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 18 Quod felicitatem non facit una dies neque paucum tempus, sicut nec yrundo uer facit.

[76204] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 18 I V d.

[76205] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 19 Quod uita felicium secundum se ipsam delectabilis est.

[76206] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 19 I VI d.

[76207] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 20 Quod felix non dicitur qui multa mala patitur et infortunia.

[76208] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 20 I III c; VIII a.

[76209] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 expos. 21 Quod felix gaudet in accionibus que sunt secundum uirtutem et hiis que a malicia tristatur, sicut musicus bonis melodiis delectatur et prauis tristatur.

[76210] Tabula Ethic., cap. 6 vox 7 ref. 21 IX X g.

Vox 8

[76211] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 tit. Felicitas

[76212] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 1 Quod felicitatem eligimus propter se ipsam et nunquam propter aliud.

[76213] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 1 I IV d.

[76214] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 2 Quod felicitas est bonum per se sufficiens.

[76215] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 2 I IV f.

[76216] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 3 Quod felicitas est maxime eligibilis non connumerata aliis et est eligibilior connumerata minimo bonorum.

[76217] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 3 I IV g.

[76218] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 4 Quod felicitas est perfectum bonum et per se sufficiens et operatorum omnium existens finis.

[76219] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 4 Ibidem, g.

[76220] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 5 Quod felicitas est opus hominis secundum racionem et perfectum habitum et operacionem in perfecta uita.

[76221] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 5 I V, per totum.

[76222] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 6 Quod felicitas est secundum operacionem in uita perfecta.

[76223] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 6 I V d.

[76224] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 7 Quod felicitas acquiritur per operacionem multi temporis.

[76225] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 7 Ibidem, e.

[76226] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 8 Quod omnia dicta antiquorum de felicitate uidentur existere conueniencia dicto suo.

[76227] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 8 I VI b.

[76228] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 9 Quod quidam dicebant felicitatem esse uirtutem, quidam prudenciam, quidam uero sapienciam, addentes cum hoc uoluptatem que est bonum corporis, aliqui uero addebant bona exteriora.

[76229] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 9 Ibidem.

[76230] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 10 Quod opinio Aristotilis de felicitate in pluribus concordat dicentibus felicitatem esse uirtutem.

[76231] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 10 Ibidem, c.

[76232] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 11 Quod felicitas non indiget uoluptate extra se quasi aliquo adiuncto, set habet uoluptatem in se ipsa.

[76233] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 11 Ibidem, f.

[76234] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 12 Quod felicitas est quid optimum et pulcherrimum et delectabilissimum.

[76235] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 12 Ibidem.

[76236] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 13 Quod felicitas est operacio optima secundum unam uirtutem uel plures.

[76237] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 13 Ibidem, g.

[76238] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 14 Quod felicitas indiget exterioribus bonis organice deseruientibus.

[76239] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 14 Ibidem.

[76240] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 15 Utrum felicitas sit laudabilium uel honorabilium.

[76241] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 15 I X a.

[76242] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 16 Quod nullus felicitatem laudat, set beatificat ut diuinum aliquid.

[76243] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 16 Ibidem, d.

[76244] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 17 Quod felicitas non est laudabilis, set melius laude.

[76245] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 17 Ibidem, e.

[76246] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 18 Quod felicitas est honorabilium et perfectorum.

[76247] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 18 Ibidem, g.

[76248] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 expos. 19 Quod felicitas est principium cuius gracia reliqua omnia omnes operantur.

[76249] Tabula Ethic., cap. 6 vox 8 ref. 19 Ibidem.

Vox 9

[76250] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 tit. Finis

[76251] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 1 Quod finis est principium et causa bonorum et honorabile quid.

[76252] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 1 Ibidem.

[76253] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 2 Quod quidam fines sunt operaciones sicut citharizare, quidam uero sunt operata.

[76254] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 2 I I a.

[76255] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 3 Quod multi sunt fines multis operacionibus entibus et artibus et doctrinis; et exemplificat.

[76256] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 3 Ibidem.

[76257] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 4 Quod finis medicinalis est sanitas, nauifactiue nauigacio, militaris uictoria.

[76258] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 4 Ibidem.

[76259] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 5 Quod fines arcium superiorum sunt desiderabiliores hiis que sunt sub ipsis.

[76260] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 5 Ibidem, b.

[76261] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 6 Quod finis aliquis operabilium est quem uolumus propter se ipsum et alia propter illum, cum non sit abire in infinitum; manifestum quoniam hic erit bonus et optimus.

[76262] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 6 Ibidem, c.

[76263] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 7 Quod ultimi finis cognicio magnum habet incrementum ad uitam summam et ad cognicionem.

[76264] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 7 Ibidem.

[76265] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 8 Quod finis ciuilis est humanum bonum.

[76266] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 8 Ibidem, e.

[76267] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 9 Quod finis huius sciencie non est cognicio set operacio.

[76268] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 9 Ibidem, g.

[76269] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 10 Quod finis operacionis est secundum tempus.

[76270] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 10 III I e.

[76271] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 11 Quod finis non est consiliabilis, set que ad finem.

[76272] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 11 III VII e.

[76273] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 12 Quod finis unicuique talis est qualis est ipse secundum disposicionem talis habitus.

[76274] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 12 III X c.

[76275] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 13 Quod finis et ea que sunt ad finem in bono et malo sunt a natura aut uoluntarie; et ponit trimembrem diuisionem per quam concludit quod uirtutes et malicie sunt similiter uoluntarie.

[76276] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 13 Ibidem, d.

[76277] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 14 Quod finis in operabilibus non est scire ipsa set operari, quia per hoc efficimur boni uel si quid est aliud per quod possumus boni fieri sicut pena uel lex.

[76278] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 14 X XIV a.

[76279] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 15 Quod finis huius operis non est ut sciamus, set ut boni fiamus.

[76280] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 15 II II a.

[76281] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 16 Quod finis operacionum fortis est conueniens secundum habitum ipsius ut conseruet fortitudinem que est bonum ipsius quod intenditur.

[76282] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 16 III XI e.

[76283] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 17 Quod finis talis unicuique uidetur qualis unusquisque est.

[76284] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 17 VI IX g.

[76285] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 18 Quod eupraxia sibi ipsi est finis.

[76286] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 18 VI III c.

[76287] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 19 Quod faccionis est semper alius finis, accionis uero non.

[76288] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 19 Ibidem.

[76289] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 expos. 20 Quod fines in operabilibus sunt principia sicut supposiciones in mathematicis.

[76290] Tabula Ethic., cap. 6 vox 9 ref. 20 VII X e.

Vox 10

[76291] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 tit. Filius

[76292] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 expos. 1 Quod filius tractus quiescere iussit apud hostia.

[76293] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 ref. 1 VII VI d.

[76294] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 expos. 2 Quod propter filios uidetur esse principalis coniunccio uiri et uxoris; propter quod cicius steriles dissoluuntur.

[76295] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 ref. 2 VIII XII g.

[76296] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 expos. 3 Quod filii sunt commune bonum ambobus, scilicet uiro et uxori.

[76297] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 ref. 3 Ibidem.

[76298] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 expos. 4 Quod filius non potest abnegare patrem, set pater filium.

[76299] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 ref. 4 VIII XIV f.

[76300] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 expos. 5 Quod filius nichil facit patri dignum eorum que subfuerunt; quare semper debet.

[76301] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 ref. 5 Ibidem.

[76302] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 expos. 6 Quod filiorum procreacio est communis omnibus animalibus.

[76303] Tabula Ethic., cap. 6 vox 10 ref. 6 VIII XII f.

Vox 11

[76304] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 tit. Fortis

[76305] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 1 Quod fortis non dicitur quis propter hoc quod flagellacionem corporis non timet.

[76306] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 1 III XI c.

[76307] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 2 Quod fortis principaliter dicitur qui circa bonam mortem inpauidus et circa repentina existencia.

[76308] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 2 Ibidem.

[76309] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 3 Quod fortis intimidus est in mari, non autem ut marinarii qui spem habent propter experienciam.

[76310] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 3 Ibidem.

[76311] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 4 Quod fortis est instupefactibilis et timet talia et sustinet, scilicet quod racio dictat, boni gracia.

[76312] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 4 Ibidem.

[76313] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 5 Quod fortis dicitur qui timet et sustinet secundum omnes circumstancias bene, et similiter audet circa omnes bene.

[76314] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 5 Ibidem.

[76315] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 6 Quod fortis secundum dignitatem ut racio dictat patitur et operatur.

[76316] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 6 Ibidem.

[76317] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 7 Quod fortis in audendo bone spei, timidus uero desperat.

[76318] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 7 Ibidem, f.

[76319] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 8 Quod fortes in bello sunt acuti, ante uero quieti et remissi.

[76320] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 8 Ibidem.

[76321] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 9 Quod fortem oportet esse non propter necessitatem, set propter bonum.

[76322] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 9 III XII b.

[76323] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 10 Quod fortis respectu audacis est timidus et respectu timidi est audax.

[76324] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 10 II VII b.

[76325] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 11 Quod non sunt fortes qui ferentur ad pericula ex dolore passionis et furore et non ex preuisione periculorum, quia sic asini essent fortes esurientes; percussi enim non desistunt a pascua.

[76326] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 11 III XII e.

[76327] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 12 Quod fortis operatur propter bonum.

[76328] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 12 Ibidem.

[76329] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 13 Quod qui sunt bone spei ad uictoriam sunt similes fortibus, quoniam ambo audent ad pericula, set non sunt uere fortes.

[76330] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 13 Ibidem.

[76331] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 14 Quod fortis proprium est sustinere terribilia proporcionata homini et non apparencia.

[76332] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 14 Ibidem, f.

[76333] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 15 Quod forcioris uidetur esse in repentinis et inpauidum et inturbatum esse quam in premanifestis.

[76334] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 15 Ibidem.

[76335] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 16 Quod forti mors et uulnera sunt tristia, set sustinet ea propter bonum fortitudinis.

[76336] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 16 III XIII d.

[76337] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 17 Quod forti est mors tristabilis eciam magis quam alii, quia maximis bonis priuatur; non tamen perdit racionem fortis set magis acquirit.

[76338] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 17 Ibidem, e.

[76339] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 18 Quod fortis in bello eligit bonum fortitudinis loco illorum que perdit per mortem.

[76340] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 18 Ibidem, f.

[76341] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 19 Quod fortem esse contra inbecillem et ad ardua que sunt honorabilia non ire honerosum est.

[76342] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 19 IV VI c.

[76343] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 20 Quod fortes per singulas nares emittebant austeram uirtutem; ebulliuit sanguis, in quo signum erat furoris.

[76344] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 20 III XII d.

[76345] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 21 Quod fortes uere operantur propter bonum uirtutis, set fere, id est bestie, furiose,- ad modum ipsarum furentes homines,- operantur propter tristiciam illatam, quia si in silua uel palude essent non inuenirent.

[76346] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 21 Ibidem.

[76347] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 22 Quod fortes militariter quando uident periculum superexistens supra suam estimacionem aut quantum ad multitudinem hostium aut quantum ad preparacionem armorum fugiunt; set ciuiliter fortes permanent et permittunt se interfici sicut contingit in Ermeon.

[76348] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 22 III XII c.

[76349] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 23 Quod fortis nec statim fugit sicut miles nec permittit se interfici quando conseruat se saluti ciuium.

[76350] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 23 Ibidem.

[76351] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 24 Quod fortis furoris speciem habet; impetuosus enim furor ad pericula.

[76352] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 24 Ibidem, d.

[76353] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 expos. 25 Quod fortes in bello honorantur in ciuitatibus et apud monarchias.

[76354] Tabula Ethic., cap. 6 vox 11 ref. 25 III XI c.

Vox 12

[76355] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 tit. Fortitudo

[76356] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 1 Quod fortitudo non est circa omnia que ab omnibus timenda sicut infamiam, neque circa ea que non sunt timenda sicut inopiam, neque circa timenda que parum mouent.

[76357] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 1 III XI b.

[76358] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 2 Quod fortitudo est circa maxime terribilia.

[76359] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 2 Ibidem, c.

[76360] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 3 Quod fortitudo est circa optimas mortes que sunt in bello et non in mari et in egritudinibus.

[76361] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 3 Ibidem.

[76362] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 4 Quod fortitudo est bonum fortis quod intenditur per operaciones ipsius.

[76363] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 4 Ibidem.

[76364] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 5 Quod fortitudo est medietas circa ausibilia et terribilia in quibus desiderat et sustinet ne aliquid turpe contingeret.

[76365] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 5 Ibidem, g.

[76366] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 6 Quod fortitudo dicitur secundum quinque modos alios a uera fortitudine; et primus inter illos est politica fortitudo.

[76367] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 6 III XII a.

[76368] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 7 Quod fortitudo sicut estimauit Socrates est quedam experimentalis sciencia.

[76369] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 7 Ibidem, b.

[76370] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 8 Quod fortitudo magis est circa terribilia quam circa ausibilia.

[76371] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 8 III XIII a.

[76372] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 9 Quod fortitudo laudabilior est inter alias uirtutes, quia est in sustinendo terribilia, quod difficilius est quam a delectacionibus abstinere.

[76373] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 9 Ibidem.

[76374] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 10 Quod in fortitudine uidetur esse delectacio racione finis in quantum sustinent talia gracia boni.

[76375] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 10 Ibidem.

[76376] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 11 Quod fortitudo fit ex multum cibum sumere et multos labores sustinere; usus enim facit fortem.

[76377] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 11 II II d.

[76378] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 expos. 12 Quod fortitudo est medietas circa timores et audacias.

[76379] Tabula Ethic., cap. 6 vox 12 ref. 12 II VI a.

Vox 13

[76380] Tabula Ethic., cap. 6 vox 13 tit. Frater

[76381] Tabula Ethic., cap. 6 vox 13 expos. 1 Quod fratrum regimen qui sunt equales assimulatur tymocracie.

[76382] Tabula Ethic., cap. 6 vox 13 ref. 1 VIII X f.

[76383] Tabula Ethic., cap. 6 vox 13 expos. 2 Quod si fratres multum etatibus differunt non est inter eos amicicia fraterna, set quasi patris ad filium.

[76384] Tabula Ethic., cap. 6 vox 13 ref. 2 Ibidem.

[76385] Tabula Ethic., cap. 6 vox 13 expos. 3 Quod fratres diligunt se in quantum ex eisdem nascuntur, et ideo dicuntur idem sanguine et radice.

[76386] Tabula Ethic., cap. 6 vox 13 ref. 3 VIII XII c.

Vox 14

[76387] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 tit. Fortuna

[76388] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 expos. 1 Quod fortune pronepotum nichil conferunt ad felicitatem.

[76389] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 ref. 1 I IX e.

[76390] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 expos. 2 Quod fortunis habentibus multas differencias, si diceretur de omnibus hoc esset longissimum et infinitum.

[76391] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 ref. 2 Ibidem.

[76392] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 expos. 3 Quod fortunarum quedam habent pondus quia impediunt, quedam auxilium ad uitam quia seruiunt organice, quedam autem leuiores; similiter et que circa amicos.

[76393] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 ref. 3 Ibidem, f.

[76394] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 expos. 4 Quod fortune et infortunia amicorum uidentur aliquid conferre hiis qui defecerunt, set non aliquid tale quod felicem uel miserum faciant.

[76395] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 ref. 4 Ibidem, g.

[76396] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 expos. 5 Quod fortunam omnes uituperant quoniam bona fortune dantur indignis et maxime digni non ditantur.

[76397] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 ref. 5 IV I e.

[76398] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 expos. 6 Utrum in fortunis uel infortuniis opus sit magis amicis.

[76399] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 ref. 6 IX XIII a.

[76400] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 expos. 7 Quod fortunati et infortunati indigent amicis; illi quibus conuiuant et quibus bene faciant, et isti indigent auxilio.

[76401] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 ref. 7 Ibidem.

[76402] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 expos. 8 Quod ad bonas fortunas sunt magis uocandi amici prompte propter hoc quod bonus homo eciam est benefactiuus et tunc potest maxime benefacere; set ad malas pigre, id est tarde, et non nisi magna necessitate cogente et tunc maxime quando cum parua tribulacione possent eum iuuare in magna.

[76403] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 ref. 8 Ibidem, f.

[76404] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 expos. 9 Quod in bonis fortunis debet amicus cooperari prompte, quia ad hoc est necessitas amicorum, set ad hoc quod beneficietur ab eo debet ire quiete et remisse, quia reuerendum et cauendum ne existimetur indelectabilis, quod quandoque accidit.

[76405] Tabula Ethic., cap. 6 vox 14 ref. 9 Ibidem, g.

Vox 15

[76406] Tabula Ethic., cap. 6 vox 15 tit. Furor

[76407] Tabula Ethic., cap. 6 vox 15 expos. 1 Quod furor propter similitudinem ad ueram fortitudinem dicitur fortitudo, quia fortes feruntur audacter ad pericula, similiter et furentes; sicut fere et crudeles bestie feruntur contra se uulnerantes.

[76408] Tabula Ethic., cap. 6 vox 15 ref. 1 III XII c.

[76409] Tabula Ethic., cap. 6 vox 15 expos. 2 Quod furor est impetuosissimus ad pericula.

[76410] Tabula Ethic., cap. 6 vox 15 ref. 2 Ibidem.

Vox 16

[76411] Tabula Ethic., cap. 6 vox 16 tit. De figura proporcionalitatis

[76412] Tabula Ethic., cap. 6 vox 16 expos. 1 Quod in figura proporcionalitatis oportet reducere opera et artifices ad hoc quod adequacio fiat secundum proporcionalitatem.

[76413] Tabula Ethic., cap. 6 vox 16 ref. 1 V VI e.

Vox 17

[76414] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 tit. Felicitas

[76415] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 1 Quod felicitas non est in habitu set in operacione, quia habitus possunt existere dormienti et infortunato.

[76416] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 1 X IX a.

[76417] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 2 Quod felicitas est in operacione per se eligibili.

[76418] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 2 Ibidem, b.

[76419] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 3 Quod felicitas non est in operacionibus ludi.

[76420] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 3 Ibidem, c.

[76421] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 4 Quod felicitatem nullus bestiali tribuit nisi aliquis attribuat ei uitam contemplatiuam, et hoc esset falsum.

[76422] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 4 Ibidem, g.

[76423] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 5 Quod felicitas est operacio secundum uirtutem optimam et est optimi, scilicet intellectus, siue aliud quid quod utique secundum naturam uidetur principari et dominari et intelligenciam habere in bonis et diuinis.

[76424] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 5 X X a.

[76425] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 6 Quod felicitas est operacio continuissima, et talis est operacio partis speculatiue.

[76426] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 6 Ibidem, b.

[76427] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 7 Quod felicitati existimamus oportere delectacionem ammixtam esse, et ideo erit secundum operacionem sapiencie que delectabilissima est.

[76428] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 7 Ibidem, b.

[76429] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 8 Quod felicitas uidetur in uacacione esse secundum quod uacacio excludit actum ulteriorem.

[76430] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 8 Ibidem, e.

[76431] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 9 Quod in felicitate nichil debet esse inperfectum.

[76432] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 9 Ibidem, g.

[76433] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 10 Quod felicitas ciuilis que uiuit secundum morales uirtutes est secundaria felicitas.

[76434] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 10 X XI c.

[76435] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 11 Quod felicitas contemplatiua parum indiget exteriori largicione, id est exterioribus bonis, et minus quam moralis.

[76436] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 11 Ibidem, e.

[76437] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 12 Quod felicitas contemplatiua et moralis equaliter indigent necessariis ad uitam, licet circa ista magis laboret ciuilis, set parua est differencia ad utrumque, scilicet circa talia necessaria, set ad operaciones multum differt, quia liberalis indiget pecuniis ad agendum liberalia, intellectualis autem non.

[76438] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 12 Ibidem, f.

[76439] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 expos. 13 Quod felicitas perfecta est speculatiua quedam operacio.

[76440] Tabula Ethic., cap. 6 vox 17 ref. 13 X XII a - g.

Vox 18

[76441] Tabula Ethic., cap. 6 vox 18 tit. Felix

[76442] Tabula Ethic., cap. 6 vox 18 expos. 1 Quod felix uita uidetur esse secundum uirtutem et non in ludo.

[76443] Tabula Ethic., cap. 6 vox 18 ref. 1 X IX f.

[76444] Tabula Ethic., cap. 6 vox 18 expos. 2 Quod felix cum sit homo indiget exteriori prosperitate, quia non sufficiens est per se ad speculari, set oportet corpus esse sanum et cibum et reliqua que famulantur existere.

[76445] Tabula Ethic., cap. 6 vox 18 ref. 2 X XIII a.

[76446] Tabula Ethic., cap. 6 vox 18 expos. 3 Quod felix licet indigeat exterioribus bonis non tamen existimandum multis et magnis indigere futurum felicem, quia in superhabundancia exteriorum bonorum non sufficit homo ad iudicium contemplacionis et ad accionem uirtutis moralis per se ipsum, set oportet habere multos auxiliantes.

[76447] Tabula Ethic., cap. 6 vox 18 ref. 3 Ibidem.

[76448] Tabula Ethic., cap. 6 vox 18 expos. 4 Quod felici sufficit tanta existere de exterioribus bonis quanta sufficiunt ad bene uiuendum.

[76449] Tabula Ethic., cap. 6 vox 18 ref. 4 Ibidem, b.

Caput 7

Vox 1

[76450] Tabula Ethic., cap. 7 vox 1 tit. Gaudere

[76451] Tabula Ethic., cap. 7 vox 1 expos. 1 Quod gaudere et tristari in quibus oportet recta disciplina est.

[76452] Tabula Ethic., cap. 7 vox 1 ref. 1 II II e.

Vox 2

[76453] Tabula Ethic., cap. 7 vox 2 tit. Gramaticus

[76454] Tabula Ethic., cap. 7 vox 2 expos. 1 Quod non gramaticum contingit facere aliquid gramatice a casu et alio supposito.

[76455] Tabula Ethic., cap. 7 vox 2 ref. 1 II III a.

Vox 3

[76456] Tabula Ethic., cap. 7 vox 3 tit. Gustus

[76457] Tabula Ethic., cap. 7 vox 3 expos. 1 Quod gustus est iudicium saporum, quod faciunt qui uina probant et pulmenta condiunt.

[76458] Tabula Ethic., cap. 7 vox 3 ref. 1 III XV a.

Vox 4

[76459] Tabula Ethic., cap. 7 vox 4 tit. Guttur

[76460] Tabula Ethic., cap. 7 vox 4 expos. 1 Quod quidam orauit ut guttur ipsius longius esset gruis, ut tactu cibi diucius delectaretur.

[76461] Tabula Ethic., cap. 7 vox 4 ref. 1 Ibidem, b.

Vox 5

[76462] Tabula Ethic., cap. 7 vox 5 tit. Gracia

[76463] Tabula Ethic., cap. 7 vox 5 expos. 1 Quod proprium est gracie ut pro gracia retribuatur gracia; refamulari enim oportet ei qui graciam fecit.

[76464] Tabula Ethic., cap. 7 vox 5 ref. 1 V VI c.

Vox 6

[76465] Tabula Ethic., cap. 7 vox 6 tit. Gnome

[76466] Tabula Ethic., cap. 7 vox 6 expos. 1 Quod gnomen et synesim et intellectum habet homo ex natura, quia determinatam etatem consecuntur.

[76467] Tabula Ethic., cap. 7 vox 6 ref. 1 VI VIII e.

[76468] Tabula Ethic., cap. 7 vox 6 expos. 2 Quod omnes gaudent aliqualiter in pulmentis, uino et uenereis, set non ut oportet.

[76469] Tabula Ethic., cap. 7 vox 6 ref. 2 VII XV b.

Caput 8

Vox 1

[76470] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 tit. Habitus

[76471] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 expos. 1 Quod habitus uirtutum generati similes operaciones producunt.

[76472] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 ref. 1 II II d.

[76473] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 expos. 2 Quod habitus sunt secundum quos ad passiones habemus bene uel male; et exemplificat.

[76474] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 ref. 2 II IV b.

[76475] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 expos. 3 Quod secundum unumquemque habitum propria et bona et delectabilia.

[76476] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 ref. 3 III VIII f.

[76477] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 expos. 4 Quod habitus medii respectu defectus sunt habundancie et respectu habundancie sunt defectus; et ponit exemplum in passionibus circa quas est fortitudo.

[76478] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 ref. 4 II VII b.

[76479] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 expos. 5 Quod habitus medius in omnibus laudabilis.

[76480] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 ref. 5 Ibidem, g.

[76481] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 expos. 6 Quod habitus contrarius multociens cognoscitur ex contrario habitu, cognoscitur et frequenter a subiectis; et exemplificat.

[76482] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 ref. 6 V I d.

[76483] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 expos. 7 Quod habitus isti omnes extremorum sunt et singularium.

[76484] Tabula Ethic., cap. 8 vox 1 ref. 7 VI VIII d.

Vox 2

[76485] Tabula Ethic., cap. 8 vox 2 tit. Homerus

[76486] Tabula Ethic., cap. 8 vox 2 expos. 1 Quod Homerus scribendo historiam Troianam facit quosdam tales, puta Diomedem et Hectora.

[76487] Tabula Ethic., cap. 8 vox 2 ref. 1 III XII a.

[76488] Tabula Ethic., cap. 8 vox 2 expos. 2 Quod Homerus Iouem patrem appellauit, qui fuit rex Cretensis patrie, quia regnum debet esse sicut paternus principatus.

[76489] Tabula Ethic., cap. 8 vox 2 ref. 2 VIII X c.

[76490] Tabula Ethic., cap. 8 vox 2 expos. 3 Quod Homerus uocauit Agamenona pastorem populorum.

[76491] Tabula Ethic., cap. 8 vox 2 ref. 3 VIII XI a.

[76492] Tabula Ethic., cap. 8 vox 2 expos. 4 Quod Homerus dixit corrigiam Ciprigene propter insidias esse uariam, et significatur per hoc uinculum concupiscencie quo animus hominis trahitur; et hec est decepcio que furata est intellectum sapientis.

[76493] Tabula Ethic., cap. 8 vox 2 ref. 4 VII VI d.

Vox 3

[76494] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 tit. Homo

[76495] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 1 Quod homo naturaliter ciuilis est.

[76496] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 1 I IV f.

[76497] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 2 Quod hominis est aliquod proprium opus sicut omnium arcium quarum unaqueque habet proprium opus, sicut et parcium hominis ut oculi, pedis et manus.

[76498] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 2 I V a.

[76499] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 3 Quod est principium operacionum de quibus est consilium.

[76500] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 3 III VI e.

[76501] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 4 Quod non est dicendum hominem esse principium suarum operacionum, neque genitorem quemadmodum natorum.

[76502] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 4 III IX b.

[76503] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 5 Quod homo est principium quod operatur per appetitum et intellectum.

[76504] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 5 VI I f.

[76505] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 6 Quod homo non est optimum eorum que in mundo.

[76506] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 6 VI V b.

[76507] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 7 Quod ex hominibus fiunt diuini propter uirtutis excellenciam.

[76508] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 7 VII I a.

[76509] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 8 Quod homines dicuntur siluestres qui habitant circa pontum qui crudis et hominum carnibus uescuntur et filios dant sibi mutuo in conuiuium.

[76510] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 8 VII V c.

[76511] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 9 Quod que secundum hominem est malicia simpliciter dicitur malicia, bestialis et egritudinalis, non.

[76512] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 9 Ibidem, g.

[76513] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 10 Quod homo multo plura mala facit quam bestia.

[76514] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 10 VII VII g.

[76515] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 11 Quod homines digni honore appetunt honorari ab epyeikebus et scientibus, quia eorum iudicio possunt habere de sua uita certitudinem et propriam firmare opinionem quod sint boni.

[76516] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 11 VIII VIII b.

[76517] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 12 Quod homo est naturaliter magis coniugale quam politicum.

[76518] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 12 VIII XII e.

[76519] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 13 Quod homines non solum gracia procreacionis filiorum cohabitant, set gracia eorum que conferunt ad uitam.

[76520] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 13 Ibidem, f.

[76521] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 14 Quod homo factus alius cum deficit a uirtute non eliget omnia habere que sunt secundum intellectum.

[76522] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 14 IX IV e.

[76523] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 15 Quod unusquisque homo uidetur intellectus esse uel maxime.

[76524] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 15 Ibidem.

[76525] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 16 Quod homo est naturaliter politicus et conuiuere aptus natus.

[76526] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 16 IX X c.

[76527] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 expos. 17 Quod homo non debet sapere humana set extendere se ad immortalia quantum potest.

[76528] Tabula Ethic., cap. 8 vox 3 ref. 18 X XI b.

Vox 4

[76529] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 tit. Honor

[76530] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 1 Quod honor dicitur esse in honorante magis quam in honorato.

[76531] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 1 I III b.

[76532] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 2 Quod honor inperfeccior est felicitate.

[76533] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 2 Ibidem.

[76534] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 3 Quod honor est premium uirtutis.

[76535] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 3 IV IV g.

[76536] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 4 Quod propter honorem potentatus et diuicie sunt desiderabilia.

[76537] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 4 IV V d.

[76538] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 5 Quod honor est retribucio uirtutis et beneficii.

[76539] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 5 VIII XIV c.

[76540] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 6 Quod honores non possunt reddi omnibus secundum dignitatem, sicut in hiis qui ad parentes honoribus et deos nullus utique secundum dignitatem utique retribuet.

[76541] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 6 Ibidem, e.

[76542] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 7 Quod honorari querunt homines a prudentibus et apud eos a quibus cognoscuntur et in uirtute.

[76543] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 7 I III b.

[76544] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 8 Quod in honoris appetitu est medietas et superhabundancia sicut in accepcione pecuniarum.

[76545] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 8 IV VII b.

[76546] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 9 Quod non eundem honorem debemus patri et matri.

[76547] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 9 IX II f.

[76548] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 10 Quod senibus debemus honorem in assurgendo.

[76549] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 10 Ibidem.

[76550] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 11 Quod non honoratur qui nullum bonum communitati tribuit, set ei qui commune beneficiat datur ei commune, id est honor.

[76551] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 11 VIII XIV d.

[76552] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 expos. 12 Quod honorandus est solus bonus et uirtuosus.

[76553] Tabula Ethic., cap. 8 vox 4 ref. 12 IV V f.

Vox 5

[76554] Tabula Ethic., cap. 8 vox 5 tit. Hector

[76555] Tabula Ethic., cap. 8 vox 5 expos. 1 Quod Hector ualde erat bonus puer nec uidebatur uiri mortalis set Dei.

[76556] Tabula Ethic., cap. 8 vox 5 ref. 1 VII I b.

Caput 9

Vox 1

[76557] Tabula Ethic., cap. 9 vox 1 tit. Idronomones

[76558] Tabula Ethic., cap. 9 vox 1 expos. 1 Quod ydronomones gaudent uincentes in sentenciis suis et tristantur si sentencie ipsorum iudicantur infirme.

[76559] Tabula Ethic., cap. 9 vox 1 ref. 1 VII XI f.

Vox 2

[76560] Tabula Ethic., cap. 9 vox 2 tit. Induccio

[76561] Tabula Ethic., cap. 9 vox 2 expos. 1 Quod induccio est principii et uniuersalis.

[76562] Tabula Ethic., cap. 9 vox 2 ref. 1 VI II c.

Vox 3

[76563] Tabula Ethic., cap. 9 vox 3 tit. Idea

[76564] Tabula Ethic., cap. 9 vox 3 expos. 1 Quod non est ydea una omnium bonorum.

[76565] Tabula Ethic., cap. 9 vox 3 ref. 1 I III e.

[76566] Tabula Ethic., cap. 9 vox 3 expos. 2 Quod quorum est ydea una debent conuenire in racione secundum illam formam, sicut nix et cerusa in una racione albedinis.

[76567] Tabula Ethic., cap. 9 vox 3 ref. 2 Ibidem, f.

[76568] Tabula Ethic., cap. 9 vox 3 expos. 3 Quod certificare de ydea magis proprium est alterius sciencie uel philosophi.

[76569] Tabula Ethic., cap. 9 vox 3 ref. 3 Ibidem.

Vox 4

[76570] Tabula Ethic., cap. 9 vox 4 tit. Iactator

[76571] Tabula Ethic., cap. 9 vox 4 expos. 1 Quid sit iactator.

[76572] Tabula Ethic., cap. 9 vox 4 ref. 1 II VI e.

Vox 5

[76573] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 tit. Ignorancia

[76574] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 1 Quod omne quod fit per ignoranciam est non uoluntarium, set non necessario inuoluntarium.

[76575] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 1 III III a.

[76576] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 2 Quod qui operatur per ignoranciam quodcumque nichil tristatur in operacione.

[76577] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 2 Ibidem.

[76578] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 3 Quod alterum uidetur per ignoranciam operari et ignorantem facere, sicut ebrius et iratus qui nescit quid facit, tamen ignorancia non est causa set ebrietas.

[76579] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 3 Ibidem, b.

[76580] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 4 Quod ignorancia eius quod confert non facit inuoluntarium, quia non est ignorancia set malicia, quia sic omnis malus ignorans.

[76581] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 4 Ibidem, c.

[76582] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 5 Quod ignorancia que in singularibus est causat inuoluntarium; in hiis misericordia et uenia.

[76583] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 5 Ibidem.

[76584] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 6 Quod propter ignoranciam uniuersalis uituperantur homines.

[76585] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 6 Ibidem.

[76586] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 7 Quod nullus ignorat omnes circumstancias nisi sit insanus, quia operantem nullus ignorat cum sit operans.

[76587] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 7 Ibidem, d.

[76588] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 8 Quod ignorat quid operatur qui filium suum interficit existimans suum oppugnatorem esse, quemadmodum Meropem, qui filium loco hostis interfecit.

[76589] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 8 Ibidem, f.

[76590] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 9 De ignorancia circa instrumentum et cuius gracia; et ponit exemplum.

[76591] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 9 Ibidem.

[76592] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 10 Quod qui ignorat principalia nolens operari uidetur et secundum talem ignoranciam inuoluntarium dicitur, set oportet adesse penitudinem et tristiciam.

[76593] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 10 Ibidem, g.

[76594] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 11 Quod ignorantes puniuntur si cause ignorancie sint in ipso.

[76595] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 11 III IX c.

[76596] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 12 Quod ignorantes uniuersalia legis que oportet scire et que non sunt difficilia puniuntur.

[76597] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 12 Ibidem.

[76598] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 13 Quod ignorantes propter negligenciam puniuntur, quia in nobis est diligentes esse.

[76599] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 13 Ibidem.

[76600] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 14 Quod qui ignorat quod ex similibus operacionibus fiunt similes habitus est fere insensibilis.

[76601] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 14 Ibidem, e.

[76602] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 15 Quod si quis non ignorans operatur aliquid ex quo erit iniustus, uolens utique iniustus erit. Non tamen si uelit iniustus existens requiescet et erit iustus.

[76603] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 15 Ibidem, f.

[76604] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 16 Quod ignorantes uidentur fortes esse et sunt non longe ab hiis qui bone spei; set ignorantes sunt deteriores, quia illi habent aliquam dignitatem quia cognoscentes aggrediuntur, illi autem nullam.

[76605] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 16 III XII g.

[76606] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 expos. 17 Quod aliqui ignorant quid loquantur quando ea que dicunt sunt ineffabilia eis, sicut mistica Ayscili.

[76607] Tabula Ethic., cap. 9 vox 5 ref. 17 III III e.

Vox 6

[76608] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 tit. Illiberalitas

[76609] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 1 Quod illiberalitas semper copulatur illis qui student ad pecunias plus quam oportet.

[76610] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 1 IV I b.

[76611] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 2 Quod illiberalitas deficit in dando, in accipiendo autem superhabundat.

[76612] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 2 IV II b.

[76613] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 3 Quod illiberalitas est insanabilis, quia senectus et omnis inpotencia illiberales facit.

[76614] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 3 Ibidem, e.

[76615] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 4 Quod illiberalitas magis connaturale omnibus prodigalitate.

[76616] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 4 Ibidem.

[76617] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 5 Quod illiberalitas peccat in defectu dacionis et superhabundancia recepcionis; set non oportet quod omnis illiberalis peccet secundum hos duos modos, quia quandoque diuiditur.

[76618] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 5 Ibidem.

[76619] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 6 Quod illiberales qui uocantur parcitenaces omnes deficiunt in dacione et eciam in accepcione, quia nec appetunt aliena nec uolunt recipere si eis offerantur; et kiminibiles dicuntur.

[76620] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 6 Ibidem.

[76621] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 7 Quod quidam sunt illiberales qui nec uolunt dare sua nec accipere aliena propter quandam moderanciam et reuerenciam turpium, quia si darent sua, oporteret eos turpiter lucrari aliena.

[76622] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 7 Ibidem.

[76623] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 8 Quod quidam illiberales nolunt accipere ne oporteat eos dare.

[76624] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 8 Ibidem, f.

[76625] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 9 Quod quidam illiberales habundant in accipiendo unumquodque, sicut operantes illiberales operaciones et de meretricio pasti et usurarii.

[76626] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 9 Ibidem.

[76627] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 10 Quod illiberales propter paruum lucrum sustinent opprobria.

[76628] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 10 Ibidem.

[76629] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 11 Quod de numero illiberalium sunt aleator et mortuorum spoliator et latro, quia illicite negociantur et opprobria sustinent.

[76630] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 11 Ibidem.

[76631] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 12 Quod illiberales sunt omnes turpes lucraciones, uidelicet lucrari ab amicis quibus oportet dare et uolentes lucrari unde non oportet.

[76632] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 12 Ibidem, g.

[76633] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 expos. 13 Quod illiberalitas congrue liberalitati contrarium dicitur et maius malum est prodigalitate, quia in eo peccant plures.

[76634] Tabula Ethic., cap. 9 vox 6 ref. 13 Ibidem.

Vox 7

[76635] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 tit. Incontinens

[76636] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 1 Quod motus incontinencium est ad contrarium racioni.

[76637] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 1 I XI e.

[76638] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 2 Quod incontinens nichil operatur secundum eleccionem.

[76639] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 2 III V c.

[76640] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 3 Quod incontinens fit quis in potacionibus degens.

[76641] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 3 III IX d.

[76642] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 4 Quod incontinens et prauus quod proponit uidere adipiscitur ex raciocinacione.

[76643] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 4 VI VII e.

[76644] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 5 Quod incontinentes dicuntur aliqui respectu ire, honoris et lucri.

[76645] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 5 VII II b.

[76646] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 6 Quod incontinens persuasus et operans delectabilia melior est eo qui non propter racionem set propter incontinenciam, secundum aliorum opinionem.

[76647] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 6 Ibidem, g.

[76648] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 7 Quod incontinens est reus prouerbio: si aqua suffocat, oportet adhuc bibere.

[76649] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 7 Ibidem.

[76650] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 8 Quod incontinens et intemperatus in modo differunt, quia intemperatus sequitur delectabile ex eleccione quasi finem, incontinens uero non existimat sic faciendum set uincitur impetu passionum.

[76651] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 8 VII III b.

[76652] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 9 Quod incontinentes quemadmodum simulantes pronunciant et non habent intellectum.

[76653] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 9 Ibidem, d.

[76654] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 10 Quod incontinentis ignorancia soluitur post motum passionis sicut uinolenti et dormientis, et hoc pertinet magis ad naturalem quam ad eticum.

[76655] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 10 Ibidem, g.

[76656] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 11 Quod incontinens habet habitum sciencie ligatum sicut uinolentus profert uerba Empedoclis.

[76657] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 11 Ibidem.

[76658] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 12 Quid sit incontinens simpliciter.

[76659] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 12 VII IV a.

[76660] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 13 Quod incontinentes et continentes et perseuerantes et molles manifestum est esse circa delectaciones et tristicias.

[76661] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 13 Ibidem.

[76662] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 14 Quod incontinens dicitur simpliciter qui circa corporales uoluptates, circa quas temperatus et intemperatus, non eligendo eas set preter eleccionem et intellectum.

[76663] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 14 Ibidem, d.

[76664] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 15 Quod incontinens et intemperatus circa idem set non similiter; hii quidem eligunt, hii autem non eligunt.

[76665] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 15 Ibidem, g.

[76666] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 16 Quod incontinens dicitur qui uincitur a delectabilibus uel delectacionibus quas multi uincunt.

[76667] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 16 VII VIII a.

[76668] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 17 Quod incontinens est melior intemperato et non est prauus simpliciter; saluatur enim in eo uera opinio de fine.

[76669] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 17 VII X g.

[76670] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 18 Quod incontinens et intemperatus sunt similes in hoc quod utrique persecuntur delectaciones corporales; set dissimiles sunt, quia hic existimans opportere, hic autem non existimans.

[76671] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 18 VII XII c.

[76672] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 19 Quod incontinens operatur illud quod non existimat sibi operandum esse, propter passionem que impellit eum.

[76673] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 19 V XI g.

[76674] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 expos. 20 Quod incontinens non est prudens, quia omnis prudens studiosus et practicus; quia incontinens non est huiusmodi.

[76675] Tabula Ethic., cap. 9 vox 7 ref. 20 Ibidem.

Vox 8

[76676] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 tit. Incontinencia

[76677] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 expos. 1 Quod incontinencia non est circa omnes passiones.

[76678] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 ref. 1 VII III b.

[76679] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 expos. 2 Quod incontinencia et intemperancia circa idem.

[76680] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 ref. 2 Ibidem.

[76681] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 expos. 3 Quod incontinencia uituperatur non ut peccatum solum, set ut malicia quedam uniuersalis uel particularis, horum autem nullus, id est ire, lucri et honoris.

[76682] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 ref. 3 VII IV d.

[76683] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 expos. 4 Quod incontinencia uel continencia non simpliciter set secundum similitudines est circa bestiales delectaciones.

[76684] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 ref. 4 VII V g.

[76685] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 expos. 5 Quod incontinencia et continencia simpliciter dicitur que secundum humanam intemperanciam, circa alia uero secundum methaphoram.

[76686] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 ref. 5 Ibidem.

[76687] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 expos. 6 Quod incontinencia concupiscencie est turpior quam ire, sicut probatur per quatuor raciones.

[76688] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 ref. 6 VII VI a per totum.

[76689] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 expos. 7 Quod incontinencia et intemperancia sunt similia propter acciones et propter eandem materiam.

[76690] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 ref. 7 VII X d.

[76691] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 expos. 8 Quod incontinencia est habitus prauus, continencia uero studiosus.

[76692] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 ref. 8 Ibidem, g.

[76693] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 expos. 9 Quod incontinencia quam paciuntur melancolici est sanabilior quam debilium qui non inmanent consiliis.

[76694] Tabula Ethic., cap. 9 vox 8 ref. 9 VII XII f.

Vox 9

[76695] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 tit. Intemperatus

[76696] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 1 Quod intemperatos non dicimus gaudentes in odoribus rosarum et tymiamatum.

[76697] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 1 III XIV e.

[76698] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 2 Quod intemperatus est qui superhabundat in delectacionibus tactus.

[76699] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 2 II VI b.

[76700] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 3 Quod intemperatus omni uoluptate potitur nec ab una recedit.

[76701] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 3 II II c.

[76702] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 4 Quod intemperatus tristatur magis quam oportet in quantum non adipiscitur delectabile et ipsa delectacio facit ei tristiciam in quantum non saciat.

[76703] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 4 III XV e.

[76704] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 5 Quod intemperatus concupiscit omnia delectabilia uel que maxime sunt delectacionis et ducitur a concupiscencia pocius quam eum regimen racionis contineat et pro hiis que sunt bona racionis eligit delectabilia secundum sensum.

[76705] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 5 Ibidem.

[76706] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 6 Quod intemperatus tristatur et non adipiscens et concupiscens.

[76707] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 6 Ibidem.

[76708] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 7 Quod si intemperatus debeat sanari, oportet quos paucas et mensuratas habeat cogitaciones et nichil racioni contrarias.

[76709] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 7 III XVI g.

[76710] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 8 Quod intemperatus magis uituperandus est quam incontinens, quia persequitur non concupiscens superhabundancias et fugit moderatas tristicias.

[76711] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 8 VII IV g et VIII d.

[76712] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 9 Quod intemperatus est qui persequitur delectaciones superfluas propter eleccionem et non penitet in actu insanabilis.

[76713] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 9 VII VIII c.

[76714] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 expos. 10 Quod intemperatus est peior incontinente, quia non penitiuus et ideo insanabilis, incontinens autem sanabilis.

[76715] Tabula Ethic., cap. 9 vox 9 ref. 10 Ibidem.

Vox 10

[76716] Tabula Ethic., cap. 9 vox 10 tit. Intemperancia

[76717] Tabula Ethic., cap. 9 vox 10 expos. 1 Quod intemperancia magis est uoluntarium quam timor, quia intemperancia delectabilis, timor autem tristabilis.

[76718] Tabula Ethic., cap. 9 vox 10 ref. 1 III XVI a uel b.

[76719] Tabula Ethic., cap. 9 vox 10 expos. 2 Quod intemperancia magis est exprobrabilis.

[76720] Tabula Ethic., cap. 9 vox 10 ref. 2 Ibidem, b.

[76721] Tabula Ethic., cap. 9 vox 10 expos. 3 Quod intemperancia transfertur ad peccata puerilia, timor uero ad uirilia.

[76722] Tabula Ethic., cap. 9 vox 10 ref. 3 Ibidem, e.

Vox 11

[76723] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 tit. Intellectus

[76724] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 expos. 1 Quod intellectus est principiorum quorum non est ars neque sciencia neque prudencia, quia sciencia est demonstrabilium, ars uero contingencium et prudencia.

[76725] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 ref. 1 VI IV g.

[76726] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 expos. 2 Quod intellectus est extremorum terminorum et primorum.

[76727] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 ref. 2 VI VIII e.

[76728] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 expos. 3 Quod omnis intellectus appetit et eligit bonum sibi.

[76729] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 ref. 3 IX IX e.

[76730] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 expos. 4 Quod intellectus est diuinum quid cuius operacio secundum propriam uirtutem est perfectissima felicitas.

[76731] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 ref. 4 X X a.

[76732] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 expos. 5 Quod intellectus licet sit paruus mole, preciositate et uirtute multum magis omnibus superexcellit.

[76733] Tabula Ethic., cap. 9 vox 11 ref. 5 X XI b.

Vox 12

[76734] Tabula Ethic., cap. 9 vox 12 tit. Intellectiui gracia

[76735] Tabula Ethic., cap. 9 vox 12 expos. 1 Quod intellectiui gracia unusquisque esse uidetur.

[76736] Tabula Ethic., cap. 9 vox 12 ref. 1 IX IV c.

Vox 13

[76737] Tabula Ethic., cap. 9 vox 13 tit. Intelligere

[76738] Tabula Ethic., cap. 9 vox 13 expos. 1 Quod intelligere et sentire sunt principaliter bona.

[76739] Tabula Ethic., cap. 9 vox 13 ref. 1 IX XI b.

Vox 14

[76740] Tabula Ethic., cap. 9 vox 14 tit. Ydiote

[76741] Tabula Ethic., cap. 9 vox 14 expos. 1 Quod ydiote inueniuntur eciam magis agentes bona quam principes.

[76742] Tabula Ethic., cap. 9 vox 14 ref. 1 X XIII b.

Vox 15

[76743] Tabula Ethic., cap. 9 vox 15 tit. Intellectuales uirtutes

[76744] Tabula Ethic., cap. 9 vox 15 expos. 1 Quod intellectuales uirtutes dicimus sapienciam, intellectum et prudenciam.

[76745] Tabula Ethic., cap. 9 vox 15 ref. 1 I XI g.

[76746] Tabula Ethic., cap. 9 vox 15 expos. 2 Quod intellectualis uirtus habet plurimum ex doctrina generacionem et augmentum.

[76747] Tabula Ethic., cap. 9 vox 15 ref. 2 II I a.

Vox 16

[76748] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 tit. Iactator

[76749] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 expos. 1 Quod iactator est simulatiuus gloriosorum et non existencium et maiorum quam existunt.

[76750] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 ref. 1 IV X b.

[76751] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 expos. 2 Quod iactatorum quidam fingunt maiora quam sint nullius gracia, alii causa honoris et glorie et non est multum uituperabilis talis, alii causa argenti et hii deformiores.

[76752] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 ref. 2 Ibidem, e.

[76753] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 expos. 3 Quod iactator non est in potencia, set ex eleccione et habitu et hic gloriam appetens uel lucrum; et qui iactant se gracia glorie fingunt ea in quibus laus et felicitas, qui uero causa lucri fingunt se medicum uel diuinatorem uel sapientem.

[76754] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 ref. 3 Ibidem, f.

[76755] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 expos. 4 Quod iactator magis opponitur ueridico quam eyron, quia deterior.

[76756] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 ref. 4 Ibidem, g.

[76757] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 expos. 5 Quod iactancie medietas est fere circa eadem, id est circa dicta et facta in conuiuendo.

[76758] Tabula Ethic., cap. 9 vox 16 ref. 5 IV X a.

Vox 17

[76759] Tabula Ethic., cap. 9 vox 17 tit. Iudex

[76760] Tabula Ethic., cap. 9 vox 17 expos. 1 Quod iudex bonus est unusquisque eorum que cognoscit.

[76761] Tabula Ethic., cap. 9 vox 17 ref. 1 I I f.

[76762] Tabula Ethic., cap. 9 vox 17 expos. 2 Quod iudex uult esse sicut uelut iustum animatum.

[76763] Tabula Ethic., cap. 9 vox 17 ref. 2 V V d.

[76764] Tabula Ethic., cap. 9 vox 17 expos. 3 Quod iudices uocantur mesidici, id est medium dicentes; iudex enim adequat.

[76765] Tabula Ethic., cap. 9 vox 17 ref. 3 V V d.

Vox 18

[76766] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 tit. Iusticia

[76767] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 1 Quod iusticia est habitus a quo operatiui iustorum sunt.

[76768] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 1 V I a.

[76769] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 2 Quod iusticia legalis est uirtus perfecta, set non simpliciter set ad alterum ordinans, et est preclarissima uirtutum et neque Hesperus neque Lucifer ita admirabilis.

[76770] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 2 V II e.

[76771] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 3 Quod in iusticia que est in commutacionibus tribus modis contingit esse nocumentum, uidelicet quando est iniusta operacio ex ignorancia, et quando non ex preconsiliacione, et quando sciens et preconsilians ex malicia iniusta agit.

[76772] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 3 V X d.

[76773] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 4 Quod iusticia est omnis uirtus simul et perfecta maxime uirtus, quia facit bene habere et ad ipsum et ad alterum.

[76774] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 4 Ibidem.

[76775] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 5 Quod sola iusticia de numero uirtutum uidetur esse circa alienum bonum; operatur enim conferencia uel principi uel communi.

[76776] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 5 Ibidem, f.

[76777] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 6 Quod iusticia legalis non est pars uirtutis, set tota uirtus, et contrarium ipsius non pars malicie, set tota malicia.

[76778] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 6 Ibidem.

[76779] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 7 Quod iusticia est secundum quod perficit ad alterum in operibus omnium uirtutum, uirtus autem secundum quod est simpliciter habitus.

[76780] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 7 Ibidem, g.

[76781] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 8 Quod iusticia que est secundum partem est uniuoca ei que est tota uirtus in quantum utraque habet potenciam operandi ad alterum.

[76782] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 8 V III d.

[76783] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 9 Quod iusticia specialis est circa ea que faciunt delectacionem in lucro et tristiciam in dampno; legalis autem circa omnia in quibus est operacio studiosa.

[76784] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 9 Ibidem.

[76785] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 10 Quod iusticia specialis diuiditur in distribucionem et commutacionem.

[76786] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 10 V IV a.

[76787] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 11 Quod iusticia distributiua consistit in distribucionibus et honorum et pecuniarum, commutatiua uero consistit in communicacionibus, ut quando aliquis pro re sua accipit rem alterius.

[76788] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 11 Ibidem.

[76789] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 12 Quod iusticie commutatiue quedam est uoluntaria sicut uendicio et similia, quedam inuoluntaria sicut furtum et alia que ponit.

[76790] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 12 Ibidem, b.

[76791] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 13 Quod in iusticia commutatiua attenditur ad nocumenti differenciam solum. Nichil enim differt si studiosum prauus priuauit uel e conuerso.

[76792] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 13 V V b.

[76793] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 14 Quod iusticia secundum partem dicta est tantum inter illos inter quos ordinat lex.

[76794] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 14 V VII f.

[76795] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 15 Quod iusticia est habitus secundum quem iustus dicitur operatiuus secundum eleccionem et distributiuus et ipsi ad alium.

[76796] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 15 V VII a.

[76797] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 16 Quod quedam iusticia directiua in commutacionibus uoluntariis et inuoluntariis et est alia a distributiua.

[76798] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 16 V V a.

[76799] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 17 Quod iusticia dicitur dycayon et iustus dicastes quasi directiuus ad dican; et exemplificat.

[76800] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 17 Ibidem, e.

[76801] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 18 Quod iusticia dicitur alienum bonum.

[76802] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 18 V VII g.

[76803] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 19 Quod non est iusticia domini ad seruum neque patris ad filium usque utique sit pelicon.

[76804] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 19 V VIII a.

[76805] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 expos. 20 Quod nulla particula iusticie est utilis insanabilibus et malis, set omnia nocent.

[76806] Tabula Ethic., cap. 9 vox 18 ref. 20 V XII g.

Vox 19

[76807] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 tit. Iustus

[76808] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 expos. 1 Quod iustus et temperatus dicuntur non qui iusta operatur, set qui sic operatur ut iustus et temperatus.

[76809] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 ref. 1 II III d.

[76810] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 expos. 2 Quod non est iustus qui non gaudet iustis operacionibus.

[76811] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 ref. 2 I VI f.

[76812] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 expos. 3 Quod iustus est legalis et equalis.

[76813] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 ref. 3 V II a.

[76814] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 expos. 4 Quod iustus quando operatur iustum sciens uolens et eligens est iustus; set si tantum uolens et non eligens, operatur iustum et non est iustus, quia non facit ex iusticie habitu.

[76815] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 ref. 4 V X g.

[76816] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 expos. 5 Quod iustus uult se uiuere et saluari et maxime quantum ad intellectum quo sapit.

[76817] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 ref. 5 IX IV d.

[76818] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 expos. 6 Quod iustus uult sibi conuiuere, quia delectabiliter ipsum facit et in memoria preteritorum benefactorum et de futuris habet spem benefaciendi et in presentibus delectatur quia mens eius plena theoreumatibus.

[76819] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 ref. 6 IX IV f.

[76820] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 expos. 7 Quod iusta et temperata dicuntur que sunt qualia iustus et temperatus operatur.

[76821] Tabula Ethic., cap. 9 vox 19 ref. 7 II III d.

Vox 20

[76822] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 tit. Iustum

[76823] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 1 Quod iustum est quod dicitur equale, quod sine racione uidetur omnibus.

[76824] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 1 V IV c.

[76825] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 2 Quod iustum necessarium est esse in quatuor ad minus: duo que distribuuntur et duo quibus distribuuntur.

[76826] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 2 Ibidem.

[76827] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 3 Quod iustum confitentur omnes in distribucionibus oportere esse secundum dignitatem quandam.

[76828] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 3 Ibidem, d.

[76829] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 4 Quod iustum distributiue iusticie est proporcionale.

[76830] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 4 Ibidem.

[76831] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 5 Quod iustum est in minimis quatuor; eadem enim proporcio; diuisa enim sunt similiter et quibus et que.

[76832] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 5 Ibidem, e.

[76833] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 6 Quod iustum distributiuum eorum que sunt communia uel communitati uel societati accipitur secundum proporcionem geometricam.

[76834] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 6 V V a.

[76835] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 7 Quod iustum in commutacionibus non est equale secundum geometricam set secundum arismeticam.

[76836] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 7 Ibidem, b.

[76837] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 8 Quod iustum directiuum est medium equale dampni et lucri; propter hoc quando dubitant litigantes recurrunt ad iudicem.

[76838] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 8 Ibidem, c.

[76839] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 9 Quod iustum non est idem quod contrapassum sicut dicebant Pictagorici, quia non congruit neque iusto distributiuo neque directiuo in commutacione, quia non semper dandum tuum opus pro meo.

[76840] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 9 V VI a.

[76841] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 10 Quod iustum continet contrapassum in communicacionibus commutatiuis secundum proporcionalitatem et non secundum equalitatem.

[76842] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 10 Ibidem, b.

[76843] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 11 Quod iustum dominatiuum et paternum non est idem iustum distributiuo et commutatiuo, set simile.

[76844] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 11 V VIII a.

[76845] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 12 Quod iustum politicum et iniustum non est nisi inter illos quos ordinat lex et hii sunt in quibus est equalitas principari et subici.

[76846] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 12 Ibidem.

[76847] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 13 Quod quedam dicuntur iusta a iusticia legali que sunt secundum omnem uirtutem a lege ordinata.

[76848] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 13 V XIV a.

[76849] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 14 Quod iustum et iniustum non est unius ad se ipsum, set inter plures necessario.

[76850] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 14 Ibidem, c.

[76851] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 15 Quod iusta et iniusta cognoscere non sapiens existimant esse, quia de quibus leges dicunt non difficile intelligere; set non sunt iusta hec nisi materialiter et secundum accidens.

[76852] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 15 V XII e.

[76853] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 16 Quod iusta sunt formaliter quando applicantur ad particulares casus secundum speciales modos, et hoc est plus quam scire sana.

[76854] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 16 Ibidem.

[76855] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 17 Quod iusta sunt in hiis in quibus insunt bona simpliciter, scilicet aurum et argentum, que ueniunt in usum hominum; in hiis autem habent superhabundanciam et defectum homines, quibusdam non est superhabundancia ipsorum, scilicet diis.

[76856] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 17 Ibidem, g.

[76857] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 expos. 18 Quod magis est iustum alicuius ad uxorem suam quam ad natos uel ad possessiones suas et seruos, et hoc est yconomicum iustum et est alterum a politico.

[76858] Tabula Ethic., cap. 9 vox 20 ref. 18 V VIII g.

Vox 21

[76859] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 tit. Iustum naturale et legale

[76860] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 expos. 1 Quod iusti politici hoc quidem naturale hoc autem legale; et est naturale quod ad omnes et ubique eandem habet potenciam et non ex hoc quod sic uideatur uel non uideatur; legale autem est quod differenciam non habet nisi ex posicione legis sicut exemplificat.

[76861] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 ref. 1 V IX a.

[76862] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 expos. 2 Quod iusta legalia sunt que secundum composicionem legis sunt statuta et secundum conferens, sunt similia mensuris que non sunt ubique equales; similiter iusta que non sunt naturalia set humana sunt diuersa apud diuersos, set aliqua est optima.

[76863] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 ref. 2 Ibidem, f.

[76864] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 expos. 3 Quod unumquodque iustorum, scilicet naturalium et legalium, se habet ad singula opera huius uel illius ut uniuersale, quia opera sunt multa et regulantur uno uniuersali.

[76865] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 ref. 3 Ibidem.

[76866] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 expos. 4 Quod non dicendum iusta operari neque dycaioprage si quis pignus reddat nolens et propter timorem, set per accidens; et similiter de iniusto.

[76867] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 ref. 4 V X c.

[76868] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 expos. 5 Quod secundum hoc iustum quod est secundum methaphoram et similitudinem dictum non conuenit ut iustum sit alicuius ad se ipsum.

[76869] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 ref. 5 V XIV g.

[76870] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 expos. 6 Quod iustum quoddam uidetur esse omni homini ad omnem potentem communicare lege et composicione, et amicicia similiter quantum homo.

[76871] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 ref. 6 VIII XI g.

[76872] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 expos. 7 Quod iustum est duplex: hoc quidem non scriptum, hoc autem secundum legem.

[76873] Tabula Ethic., cap. 9 vox 21 ref. 7 VIII XIII d.

Vox 22

[76874] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 tit. Iniusticia

[76875] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 expos. 1 Quod quedam iniusticia est specialis preter iniusticiam generalem, et hanc manifestat in pluribus uiciis.

[76876] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 ref. 1 V III a.

[76877] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 expos. 2 Quod iniusticia inequalis et auari qui est in plus accipiendo se habet sicut pars ad totum.

[76878] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 ref. 2 Ibidem, e.

[76879] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 expos. 3 Quod iniusticia plura mala facit formaliter, set iniustus effectiue.

[76880] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 ref. 3 VII VII g.

[76881] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 expos. 4 Quod iniusticia que contraria iusticie est operatiua iniusti, et hoc est superhabundancia et defectus uel utilis uel nociui quod est preter proporcionale.

[76882] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 ref. 4 V VII b.

[76883] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 expos. 5 Quod iniusticia non est in omnibus in quibus est iniustum facere, quia quandocumque aliquis tribuit sibi plus de bonis et minus de malis, facit iniustum, non tamen semper est iniusticia.

[76884] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 ref. 5 Ibidem, f.

[76885] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 expos. 6 Quod iniusticia potest esse ad se ipsum quia contingit in potenciis anime quod aliquis paciatur contra sui ipsius appetitum, et in hiis est iustum sicut inter imperatum et imperantem.

[76886] Tabula Ethic., cap. 9 vox 22 ref. 6 V XIV g.

Vox 23

[76887] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 tit. Iniustus

[76888] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 expos. 1 Quod iniustus uidetur esse illegalis et auarus et inequalis.

[76889] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 ref. 1 V II a.

[76890] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 expos. 2 Quod iniustus non semper plus eligit, set et minus in simpliciter malis.

[76891] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 ref. 2 V II b.

[76892] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 expos. 3 Queritur ex quibus operibus efficitur aliquis iniustus.

[76893] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 ref. 3 V VII d.

[76894] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 expos. 4 Quod iniustus non est nisi per principium eleccionis ut si quis commiscetur mulieri alteri sciens non propter hoc principium set propter passionem innatam, iniustum facit set non est iniustus.

[76895] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 ref. 4 Ibidem.

[76896] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 expos. 5 Quod non sunt iniusti qui propter iram uel alias passiones non naturales operantur, set nocentes et peccantes iniustum faciunt et iniustificaciones, non tamen mali et iniusti dicuntur, quia non propter iniusticiam set propter passionem faciunt.

[76897] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 ref. 5 V X e.

[76898] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 expos. 6 Quod tunc est quis iniustus et malus quando ex eleccione operatur et ex intencione nocendi.

[76899] Tabula Ethic., cap. 9 vox 23 ref. 6 Ibidem.

Vox 24

[76900] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 tit. Iniustum

[76901] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 1 Quod iniustum est preter proporcionale dupliciter, scilicet in plus et in minus, et hoc eciam accidit in operibus distributiue iusticie; qui enim iniustum facit plus habet, qui uero patitur minus boni.

[76902] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 1 V IV f.

[76903] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 2 Quod non potest aliquis sibi ipsi facere iniustum, quia uolens pacietur iniustum; et probat in particularibus iniustis, quia nullus mechatur cum uxore sua, set cum alia, neque suffodit sui ipsius murum; de racione enim eius est quod preter uoluntatem paciatur.

[76904] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 2 V XIV d.

[76905] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 3 Quod nullus facit sibi iniustum uolens.

[76906] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 3 V XIV b.

[76907] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 4 Quod iniustum facit ciuitati qui interficit se ipsum, propter quod ciuitas dampnificat, et quedam inhonoracio adest inflicta a ciuitate sicut quod lex precipit quod tales non tumulentur.

[76908] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 4 V XIV b.

[76909] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 5 Quod non facit iniustum sibi ipsi qui facit iniustum solum, set non est totaliter prauus secundum uniuersalem maliciam que comprehenditur in illegali iniusticia.

[76910] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 5 Ibidem.

[76911] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 6 Quod omne iniustum facere est uoluntarium et per eleccionem.

[76912] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 6 Ibidem, c.

[76913] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 7 Quod non uidetur iniustum facere quia passus est et idem contrafaceret.

[76914] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 7 Ibidem.

[76915] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 8 Quod ad iniustum facere plus accedit distributor qui uoluntarie distribuit, quia in ipso est principium accionis; recipiens non semper iniustum facit nisi sit in uoluntate eius quod plus habeat per aliquam machinacionem.

[76916] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 8 V XII b.

[76917] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 9 Quod iniustum multipliciter quis facere dicitur, aut sicut primum mouens aut sicut instrumentum coniunctum sicut manus aut separatum sicut seruus et securis, que non formaliter set materialiter iniusta faciunt.

[76918] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 9 Ibidem, c.

[76919] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 10 Quod non facit iniustum formaliter si ignorans utrumque ius, scilicet legale et naturale, iudicat preter iusticiam utriusque; si autem cognoscens iudicauit iniuste gracia alicuius quem diligit uel timore pene, auare facit eciam per se et iniuste.

[76920] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 10 Ibidem.

[76921] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 11 Quod qui iniuste iudicat propter amiciciam habet plus non de eo de quo est litigium, quia non agrum de quo iudicauit, set argentum recepit.

[76922] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 11 Ibidem, d.

[76923] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 12 Quod iniustum facere homines existimant facile esse et in se ipsis; hoc autem non est, quia commisceri uxori uicini et percutere proximum facile et in ipsis, set hoc non est facere iniustum formaliter; set facere ut iniusti faciunt non est facile neque in potestate ipsorum nisi prius accipiat habitum.

[76924] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 12 Ibidem.

[76925] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 13 Quod iniustum facere formaliter et per se est sic facere ut iniustus facit et ex habitu, sicut dare farmacum, id est medicinam laxatiuam, non est medicari, set facere sicut medicus facit.

[76926] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 13 V XII g.

[76927] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 14 Quod iniustum pati sicut dixit Euripedes et inconuenienter est uoluntarium.

[76928] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 14 V XI a.

[76929] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 15 Utrum iniustum facere contingat ipsum sibi ipsi.

[76930] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 15 Ibidem, e.

[76931] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 16 Quod iniustum pati est quod sit preter uoluntatem ipsius qui patitur.

[76932] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 16 Ibidem, f.

[76933] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 17 Quod nullus patitur iniustum uolens, neque incontinens, set preter uoluntatem.

[76934] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 17 Ibidem.

[76935] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 expos. 18 Quod non patitur iniusta qui dat que sua sunt; et probat per dictum Homeri qui dicit quod Glaucus quidam nomine dedit aurea pro ereis Dyomedi et quidam alius centum boues pro nouem. In ipso enim dare iniustum, scilicet materialiter, set pati non est in potestate pacientis, set magis oportet facientem esse iniustum.

[76936] Tabula Ethic., cap. 9 vox 24 ref. 18 Ibidem, g.

Vox 25

[76937] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 tit. Iniustum

[76938] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 expos. 1 Quod iniustum facere et iniustum pati ambo quidem sunt praua, quia utrumque recedit a medio in quo est bonum iusticie, unum per plus et alterum per minus.

[76939] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 ref. 1 V XIV d.

[76940] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 expos. 2 Quod iniustum facere est deterius quam iniustum pati, quia semper est cum malicia et uituperabile, uel perfecta uel proxime; set iniustum pati sine malicia et iniusticia.

[76941] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 ref. 2 Ibidem, e.

[76942] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 expos. 3 Quod iniustum pati per se est minus malum quam iniustum facere; set secundum accidens nichil prohibet maius malum, sicut contingit lesionem pedis esse per accidens peius quam pleuresim, si propter ipsam contingat cadere et capi ab aduersariis et mori, tamen medicus dicit simpliciter quod peior est pleuresis.

[76943] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 ref. 3 Ibidem, f.

[76944] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 expos. 4 Utrum iniustum faciat distribuens plus alteri quam sibi sciens et uolens preter dignitatem.

[76945] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 ref. 4 V XII a.

[76946] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 expos. 5 Quod non facit sibi iniustum qui sibi ipsi minus dat, set patitur nocumentum solum.

[76947] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 ref. 5 Ibidem, b.

[76948] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 expos. 6 Quod iniustum et iniustificacio differunt, quia iniustum dicitur natura uel ordine, iniustificacio autem quando exercetur in opere.

[76949] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 ref. 6 V IX g.

[76950] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 expos. 7 Quod iniustum et iustum facit quis quando ipsa uolens operatur, quando autem nolens operatur neque iniustum facit neque iustum operatur nisi per accidens.

[76951] Tabula Ethic., cap. 9 vox 25 ref. 7 V X a.

Vox 26

[76952] Tabula Ethic., cap. 9 vox 26 tit. Iustificacio

[76953] Tabula Ethic., cap. 9 vox 26 expos. 1 Quod iustificacio in communi uocatur dycaiopragema, id est operacio iusticie.

[76954] Tabula Ethic., cap. 9 vox 26 ref. 1 V IX g.

[76955] Tabula Ethic., cap. 9 vox 26 expos. 2 Quod iustificacio et dycaiopragema determinantur uoluntario et inuoluntario.

[76956] Tabula Ethic., cap. 9 vox 26 ref. 2 V X a.

[76957] Tabula Ethic., cap. 9 vox 26 expos. 3 Quod iniustificacio nequaquam est si non est uoluntarium.

[76958] Tabula Ethic., cap. 9 vox 26 ref. 3 Ibidem.

[76959] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 tit. Ira

[76960] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 1 Quod qui ex ira consequitur racionem aliqualiter, concupiscencia autem non; igitur est turpior.

[76961] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 1 VII VI b.

[76962] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 2 Quod ira est naturalius superfluis concupiscenciis.

[76963] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 2 Ibidem, c.

[76964] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 3 Quod ire et concupiscencie uenereorum transmutant et insanias faciunt.

[76965] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 3 VII III d.

[76966] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 4 Quod qui ex ira aliquid agit non dicitur agere ex prouidencia, et ideo magis uidetur incipere malum ille qui prouocat quam ille qui ex ira operatur.

[76967] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 4 V X e.

[76968] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 5 Quod ire superhabundancia est secundum omnes circumstancias, quia irascitur in quibus non oportet et similiter in aliis; non tamen omnia eidem existunt.

[76969] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 5 IV VIII c.

[76970] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 6 Quod iracundia est superhabundancia circa iras.

[76971] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 6 IV VIII a.

[76972] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 7 Quod iratus facit tristatus, iniurians autem cum delectacione; et intelligit de iniuria mechie.

[76973] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 7 VII VI g.

[76974] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 8 Quod qui in ira parum habundat, ignoscibile est, qui uero magis uituperabilis, qui uero multum habundat uel deficit ualde uituperabilis.

[76975] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 8 Ibidem, g.

[76976] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 9 Quod ira est passio quedam, faciencia autem multa et differencia.

[76977] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 9 IV VIII a.

[76978] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 10 Quod ira et concupiscencia sunt racionales passiones.

[76979] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 10 III IV g.

[76980] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 11 Quod qui irascitur in quibus et quibus et ut et quando et quanto tempore oportet, laudatur.

[76981] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 11 IV VIII a.

[76982] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 12 Quod non irasci in quibus oportet insipientis uidetur esse et secundum omnes circumstancias, quia non uidetur sentire neque tristari.

[76983] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 12 Ibidem, b.

[76984] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 13 Quod qui in irascendo parum transgreditur a medio siue in habundando siue in deficiendo non uituperatur immo laudatur; parum deficientes et mansuetos dicimus.

[76985] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 13 Ibidem, f.

[76986] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 expos. 14 Quod irascentes laudamus ut uiriles et potentes principari.

[76987] Tabula Ethic., cap. 9 vox 27 ref. 14 Ibidem.

Vox 28

[76988] Tabula Ethic., cap. 9 vox 28 tit. Inirascibilitas

[76989] Tabula Ethic., cap. 9 vox 28 expos. 1 Quod inirascibilitas est defectus.

[76990] Tabula Ethic., cap. 9 vox 28 ref. 1 IV VIII b.

Vox 29

[76991] Tabula Ethic., cap. 9 vox 29 tit. Iracundi

[76992] Tabula Ethic., cap. 9 vox 29 expos. 1 Quod iracundi qui uelociter irascuntur et in quibus et quibus non oportet et magis quam oportet hoc habent optimum quod quiescunt uelociter; non enim retinent iram, set reddunt.

[76993] Tabula Ethic., cap. 9 vox 29 ref. 1 IV VIII c.

[76994] Tabula Ethic., cap. 9 vox 29 expos. 2 Quod iracundus non est insidiator.

[76995] Tabula Ethic., cap. 9 vox 29 ref. 2 VII VI e.

Vox 30

[76996] Tabula Ethic., cap. 9 vox 30 tit. Irascendum

[76997] Tabula Ethic., cap. 9 vox 30 expos. 1 Quod non facile determinare quibus et quantum sit irascendum et usquequo recte facit uel peccat.

[76998] Tabula Ethic., cap. 9 vox 30 ref. 1 Ibidem, f.

Vox 31

[76999] Tabula Ethic., cap. 9 vox 31 tit. Iratus

[77000] Tabula Ethic., cap. 9 vox 31 expos. 1 Quod iratus ante uindictam dolet, puniens autem delectatur.

[77001] Tabula Ethic., cap. 9 vox 31 ref. 1 III XII e.

[77002] Tabula Ethic., cap. 9 vox 31 expos. 2 Quod irati pugnantes propter iram non sunt fortes, quia non propter bonum neque ut racio dicit, set propter passionem.

[77003] Tabula Ethic., cap. 9 vox 31 ref. 2 Ibidem.

Vox 32

[77004] Tabula Ethic., cap. 9 vox 32 tit. Irracionale

[77005] Tabula Ethic., cap. 9 vox 32 expos. 1 Quod irracionale participat aliqualiter racionem.

[77006] Tabula Ethic., cap. 9 vox 32 ref. 1 I XI e.

Vox 33

[77007] Tabula Ethic., cap. 9 vox 33 tit. Irundo

[77008] Tabula Ethic., cap. 9 vox 33 expos. 1 Quod una irundo non facit uer nec una dies; sic nec una uirtus facit felicem nec paucum tempus.

[77009] Tabula Ethic., cap. 9 vox 33 ref. 1 I V d.

Vox 34

[77010] Tabula Ethic., cap. 9 vox 34 tit. Inuoluntarium

[77011] Tabula Ethic., cap. 9 vox 34 expos. 1 De inuoluntario mixto ex uiolento et uoluntario, exemplum in tyranno et nauta qui res suas proicit in mare tempore tempestatis; mixte enim uidentur tales operaciones et magis uoluntariis assimulantur.

[77012] Tabula Ethic., cap. 9 vox 34 ref. 1 III I c.

[77013] Tabula Ethic., cap. 9 vox 34 expos. 2 Quod illa que sunt secundum se ipsa inuoluntaria et tamen principium eorum est in operante, sunt uoluntarie nunc, sicut qui habet res suas in naue tempore tempestatis.

[77014] Tabula Ethic., cap. 9 vox 34 ref. 2 III II b.

Vox 35

[77015] Tabula Ethic., cap. 9 vox 35 tit. Inuoluntarium per ignoranciam

[77016] Tabula Ethic., cap. 9 vox 35 expos. 1 De inuoluntario per ignoranciam.

[77017] Tabula Ethic., cap. 9 vox 35 ref. 1 III III a.

Vox 36

[77018] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 tit. Inuoluntarium

[77019] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 expos. 1 Quod in inuoluntariis est misericordia et uenia.

[77020] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 ref. 1 III III d.

[77021] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 expos. 2 Quod inuoluntarium dicitur per ignoranciam et uiolenciam.

[77022] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 ref. 2 III I a.

[77023] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 expos. 3 Quod inuoluntarium est cum tristicia et penitudine.

[77024] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 ref. 3 III III a.

[77025] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 expos. 4 Quod inconueniens est dicere inuoluntaria que debet appetere et irasci in quibusdam.

[77026] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 ref. 4 III IV c.

[77027] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 expos. 5 Quod omne inuoluntarium est triste, quod autem secundum concupiscenciam est delectabile.

[77028] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 ref. 5 Ibidem.

[77029] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 expos. 6 Quod inconueniens est ponere inuoluntaria esse que ab ira et concupiscencia.

[77030] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 ref. 6 Ibidem.

[77031] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 expos. 7 Quod inuoluntariorum hec quidem sunt uenialia, que non solum ignorantes set propter ignoranciam; que autem non propter ignoranciam set ignorantes propter passionem, non uenialia.

[77032] Tabula Ethic., cap. 9 vox 36 ref. 7 V X g.

Vox 37

[77033] Tabula Ethic., cap. 9 vox 37 tit. Inops

[77034] Tabula Ethic., cap. 9 vox 37 expos. 1 Quod inops non potest esse magnificus.

[77035] Tabula Ethic., cap. 9 vox 37 ref. 1 IV III d.

Vox 38

[77036] Tabula Ethic., cap. 9 vox 38 tit. Infirmitas

[77037] Tabula Ethic., cap. 9 vox 38 expos. 1 Quod infirmitates corporis sunt uoluntarie quando causa est uoluntaria, sicut qui oculos amisit increpamus.

[77038] Tabula Ethic., cap. 9 vox 38 ref. 1 III X a.

Vox 39

[77039] Tabula Ethic., cap. 9 vox 39 tit. Inuerecundus

[77040] Tabula Ethic., cap. 9 vox 39 expos. 1 Quod inuerecundus dicitur fortis secundum methaphoram; habet enim aliquid simile forti, quia uterque inpauidus.

[77041] Tabula Ethic., cap. 9 vox 39 ref. 1 III XI b.

Vox 40

[77042] Tabula Ethic., cap. 9 vox 40 tit. Insensibilis

[77043] Tabula Ethic., cap. 9 vox 40 expos. 1 Quod insensibiles dicuntur qui deficiunt multum in delectacionibus tactus.

[77044] Tabula Ethic., cap. 9 vox 40 ref. 1 II VI b.

Vox 41

[77045] Tabula Ethic., cap. 9 vox 41 tit. Infirmus

[77046] Tabula Ethic., cap. 9 vox 41 expos. 1 Quod sicut infirmus qui consilium medici audit et nichil facit non habebit bene in corpore, sic philosophantes de uirtute et nichil operantes nunquam se bene habebunt in anima.

[77047] Tabula Ethic., cap. 9 vox 41 ref. 1 II III g.

Vox 42

[77048] Tabula Ethic., cap. 9 vox 42 tit. Ischironomones

[77049] Tabula Ethic., cap. 9 vox 42 expos. 1 Quod ischironomones sunt ydiogmones et indisciplinati et agrestes.

[77050] Tabula Ethic., cap. 9 vox 42 ref. 1 VII XI f.

Vox 43

[77051] Tabula Ethic., cap. 9 vox 43 tit. Ynobe

[77052] Tabula Ethic., cap. 9 vox 43 expos. 1 Quod Ynobe propter nimium amorem rebellauit diis.

[77053] Tabula Ethic., cap. 9 vox 43 ref. 1 VII V b.

Vox 44

[77054] Tabula Ethic., cap. 9 vox 44 tit. Iudicium

[77055] Tabula Ethic., cap. 9 vox 44 expos. 1 Quod iudicium singularium est per sensus et uirtutes particulares.

[77056] Tabula Ethic., cap. 9 vox 44 ref. 1 IV VIII g.

Vox 45

[77057] Tabula Ethic., cap. 9 vox 45 tit. Iuuenes

[77058] Tabula Ethic., cap. 9 vox 45 expos. 1 Quod iuuenes sunt amatiui, quia propter delectacionem et passionem quam persequntur multum amatiue uiuunt.

[77059] Tabula Ethic., cap. 9 vox 45 ref. 1 VIII III c.

[77060] Tabula Ethic., cap. 9 vox 45 expos. 2 Quod iuuenes cito amant et cito quiescunt ab amare et cadunt eadem die multociens ab amacione.

[77061] Tabula Ethic., cap. 9 vox 45 ref. 2 Ibidem.

[77062] Tabula Ethic., cap. 9 vox 45 expos. 3 Quod iuuenes propter delectacionem uolunt commanere et conuiuere per totam diem, quia fit ipsis amicicia sic cum sibi existunt delectabiles.

[77063] Tabula Ethic., cap. 9 vox 45 ref. 3 Ibidem, d.

[77064] Tabula Ethic., cap. 9 vox 45 expos. 4 Quod iuuenes fiunt amici cito, set non omnino perfecti amici quia non commanent in amicicia; commorari autem et congaudere ad inuicem maxime uidentur esse amicabilia; propter quod beniuoli sunt.

[77065] Tabula Ethic., cap. 9 vox 45 ref. 4 VIII V g.

Vox 46

[77066] Tabula Ethic., cap. 9 vox 46 tit. Infortunatos

[77067] Tabula Ethic., cap. 9 vox 46 expos. 1 Quod ad infortunatos debet amicus ire prompte non uocatus ut eis bene faciat, et maxime hiis qui sunt in necessitate et non dignificantibus, id est qui non exigunt; ambobus enim melius et delectabilius dum uni subuenitur in necessitate et alius facit opus uirtutis.

[77068] Tabula Ethic., cap. 9 vox 46 ref. 1 IX XIII f.

Vox 47

[77069] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 tit. Iuuenis

[77070] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 expos. 1 Quod iuuenes geometrici fiunt et non prudentes.

[77071] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 ref. 1 VI VI b.

[77072] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 expos. 2 Quod ex iuuenibus, ut Plato ait, debet assuefieri quando gaudere et tristari et in quibus oportet.

[77073] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 ref. 2 II II e.

[77074] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 expos. 3 Quod iuuenes propter augmentum habent fluxum humorum in corpore sicut eciam uinolenti, et ideo sunt feruentes multum in concupiscencias delectacionum.

[77075] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 ref. 3 VII XV e.

[77076] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 expos. 4 Quod iuuenis non est proprius auditor politice; inexpertus enim est eorum qui secundum uitam sunt actuum.

[77077] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 ref. 4 I I f.

[77078] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 expos. 5 Quod iuuenis secundum etatem aut secundum morem iuuenilis, nichil differt.

[77079] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 ref. 5 Ibidem, g.

[77080] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 expos. 6 Quod iuuenis per consuetudinem sit recte ducibilis ad uirtutem non est facile, nisi nutritus sit coactiuis legibus.

[77081] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 ref. 6 X XIV e.

[77082] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 expos. 7 Quod iuuenibus in quibus uigent passiones non sunt per se delectabilia opera uirtutum.

[77083] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 ref. 7 X XIV e.

[77084] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 expos. 8 Quod iuuenes et pueri ad hoc quod sint boni oportet legibus ordinatam esse nutricionem eorum.

[77085] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 ref. 8 Ibidem.

[77086] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 expos. 9 Quod non sufficit quod aliquis in iuuentute nutriatur recte, set oportet quod perueniens ad etatem uirilem assuefiat in operibus uirtutis et circa hoc indigemus legibus per totam uitam.

[77087] Tabula Ethic., cap. 9 vox 47 ref. 9 Ibidem, f.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Tabula libri Ethicorum

a voce Laudamus ad vocem Uisus

Textum Leoninum Romae 1971 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 10

Vox 1

[77088] Tabula Ethic., cap. 10 vox 1 tit. Laudamus

[77089] Tabula Ethic., cap. 10 vox 1 expos. 1 Quod laudamus uirtutem propter opera et actus; et fortem et cursorem.

[77090] Tabula Ethic., cap. 10 vox 1 ref. 1 I X a.

[77091] Tabula Ethic., cap. 10 vox 1 expos. 2 Quod si laudantur dii relati ad nos, erit derisio.

[77092] Tabula Ethic., cap. 10 vox 1 ref. 2 Ibidem, b.

Vox 2

[77093] Tabula Ethic., cap. 10 vox 2 tit. Laus

[77094] Tabula Ethic., cap. 10 vox 2 expos. 1 Quod laus non est optimorum quorum est felicitas, set maius aliquid et melius.

[77095] Tabula Ethic., cap. 10 vox 2 ref. 1 I X c.

[77096] Tabula Ethic., cap. 10 vox 2 expos. 2 Quod laus est uirtutis et de operibus uirtutis.

[77097] Tabula Ethic., cap. 10 vox 2 ref. 2 Ibidem, e.

[77098] Tabula Ethic., cap. 10 vox 2 expos. 3 Quod laus maior est in dando quam in accipiendo.

[77099] Tabula Ethic., cap. 10 vox 2 ref. 3 IV I d.

Vox 3

[77100] Tabula Ethic., cap. 10 vox 3 tit. Laudabiles

[77101] Tabula Ethic., cap. 10 vox 3 expos. 1 Quod laudabiles uirtutes dicimus.

[77102] Tabula Ethic., cap. 10 vox 3 ref. 1 I XI g.

Vox 4

[77103] Tabula Ethic., cap. 10 vox 4 tit. Laudabile

[77104] Tabula Ethic., cap. 10 vox 4 expos. 1 Quod laudabile in quale quid est et in ad aliquid.

[77105] Tabula Ethic., cap. 10 vox 4 ref. 1 I X a.

[77106] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 tit. Lex

[77107] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 1 Quod legis latores puniunt operantes male, bona autem operantes honorant.

[77108] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 1 III IX c.

[77109] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 2 Quod legis latoris est determinare de uoluntario et inuoluntario.

[77110] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 2 III I a.

[77111] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 3 Quod leges de omnibus coniectant quantum ad id quod confert omnibus uel optimis.

[77112] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 3 V II c.

[77113] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 4 Quod leges non difficile intelligere est.

[77114] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 4 V XII e.

[77115] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 5 Quod lex precipit opera omnium, ut opera fortis non derelinquere aciem, et non mechari neque conuiciari.

[77116] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 5 Ibidem, d.

[77117] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 6 Quod lex precipit uiuere secundum unamquamque uirtutum, et unamquamque maliciam prohibet.

[77118] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 6 V III g.

[77119] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 7 Quod omnis lex proponit uniuersaliter, set in quibusdam operibus non est possibile aliquid rectum dicere uniuersaliter.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

. 7">[77120] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 7 V XIII c.

[77121] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 8 Quod lex accipit illud quod ut in plus et frequencius recte fit et statuit illud uniuersaliter, tamen non ignorat legis lator quod ex lege sua peccatum accidit si in omnibus uniformiter teneatur; nichilominus lex est recta, quia attendit illud quod in pluribus accidit.

[77122] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 8 V, ibidem.

[77123] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 9 Quod secundum legem non sunt omnia facienda, quia de quibusdam non potest poni uniformis lex; et ideo indiget sentencia discernente, in quibus scilicet sit seruanda lex, sicut exemplificat de regula Lesbie edificacionis.

[77124] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 9 Ibidem, e.

[77125] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 10 Quod quecumque lex non iubet, illa prohibet; puta non iubet lex se ipsum interficere.

[77126] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 10 V XIV a.

[77127] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 11 Quod leges ubique fiunt quod de uoluntariis conuencionibus non fiat uindicta ut unus plus cogatur soluere quam promisit.

[77128] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 11 IX I f.

[77129] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 expos. 12 Quod leges existimant iustius esse quod ille mensuret recompensacionem cui concessum est quam concedens.

[77130] Tabula Ethic., cap. 10 vox 5 ref. 12 Ibidem, g.

Vox 6

[77131] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 tit. Lex

[77132] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 1 Quod legibus nos indigemus per totam uitam, quia multi necessitati obediunt magis sermoni.

[77133] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 1 X XIV f.

[77134] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 2 Quod legis latores uel positores dicunt quidam opportere prouocare ad uirtutem quosdam boni gracia per premia que impendunt illis qui obedientes effecti per bonas consuetudines precedentes, et inobedientibus Penas dare, et insanabiles totaliter exterminare.

[77135] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 2 Ibidem.

[77136] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 3 Quod oportet uiuere secundum legem habentem coactiuam uirtutem, ne aliquis agat praua uoluntarie uel inuoluntarie.

[77137] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 3 X XV a.

[77138] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 4 Quod lex sermo ens a prudencia aliqua et intelligencia coactiuam habet uirtutem.

[77139] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 4 Ibidem, b.

[77140] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 5 Quod lex non est onerosa precipiens epyeikes.

[77141] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 5 Ibidem.

[77142] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 6 Quod legis latores in sola Lacedemoniorum ciuitate cum paucis curam uidetur fecisse de nutricione puerorum et quibus adinuencionibus uiuat; in aliis autem ciuitatibus neglectum est et uiuit unusquisque ut uult.

[77143] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 6 Ibidem, c.

[77144] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 7 Quod sicut leges se habent in ciuitatibus, sic paterni sermones in domibus.

[77145] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 7 Ibidem, d.

[77146] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 8 Quod ex quo per leges aliquis bonus fit, si uult aliquos uel multos uel paucos meliores facere, debet fieri legis positiuus; quia non cuiuslibet est disponere bene, set alicuius scientis secundum aliquam disciplinam, sicut cognoscere medicinalia non est nisi medici.

[77147] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 8 Ibidem, g.

[77148] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 9 Queritur unde et qualiter possit fieri legis positiuus quis.

[77149] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 9 X XVI a.

[77150] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 10 Quod leges assimulantur politicis operibus.

[77151] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 10 Ibidem, e.

[77152] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 expos. 11 Quod per legum cognicionem et congregacionem fiunt homines intelligibiliores ad ciuilia et preparaciores quam alii.

[77153] Tabula Ethic., cap. 10 vox 6 ref. 11 Ibidem, f.

Vox 7

[77154] Tabula Ethic., cap. 10 vox 7 tit. Legalia

[77155] Tabula Ethic., cap. 10 vox 7 expos. 1 Quod omnia legalia sunt aliqualiter iusta.

[77156] Tabula Ethic., cap. 10 vox 7 ref. 1 V II c.

[77157] Tabula Ethic., cap. 10 vox 7 expos. 2 Quod legalia sunt que determinata sunt a lege, et unumquodque horum est iustum.

[77158] Tabula Ethic., cap. 10 vox 7 ref. 2 Ibidem.

[77159] Tabula Ethic., cap. 10 vox 7 expos. 3 Quod legalia sunt factiua et conseruatiua felicitatis et particularum ipsius politica communicacione.

[77160] Tabula Ethic., cap. 10 vox 7 ref. 3 Ibidem, d.

[77161] Tabula Ethic., cap. 10 vox 7 expos. 4 Quod legalia sunt quecumque lege ponuntur ab habentibus auctoritatem in singularibus, sicut sacrificare Braside.

[77162] Tabula Ethic., cap. 10 vox 7 ref. 4 V IX b.

Vox 8

[77163] Tabula Ethic., cap. 10 vox 8 tit. Liberalitas

[77164] Tabula Ethic., cap. 10 vox 8 expos. 1 Quod liberalitas est circa pecunias medietas.

[77165] Tabula Ethic., cap. 10 vox 8 ref. 1 IV I a.

[77166] Tabula Ethic., cap. 10 vox 8 expos. 2 Quod liberalitas magis est in dando quam in accipiendo.

[77167] Tabula Ethic., cap. 10 vox 8 ref. 2 Ibidem, c.

Vox 9

[77168] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 tit. Liberalis

[77169] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 1 Quod liberalis laudatur circa dacionem pecuniarum et sumpcionem et magis circa dacionem, et non in bellicis neque in delectabilibus neque in iudiciis.

[77170] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 1 IV I a.

[77171] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 2 Quod liberalis est qui optime utitur diuiciis circa quas liberalitas existit.

[77172] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 2 Ibidem, c.

[77173] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 3 Quod liberales dicuntur qui dant magis quam accipiunt.

[77174] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 3 IV I d.

[77175] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 4 Quod non laudantur multum qui non accipiunt.

[77176] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 4 Ibidem.

[77177] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 5 Quod liberales maxime amantur; utiles enim in dacione.

[77178] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 5 Ibidem.

[77179] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 6 Quod liberales ad pecuniarum emissionem audacter se habent et in periculis bellicis sunt timidi; et ideo circa huiusmodi non est fortitudo.

[77180] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 6 III XI c.

[77181] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 7 Quod non est liberalis qui dat quibus non oportet uel non boni gracia, set propter aliam causam; set habet aliud nomen.

[77182] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 7 IV I d.

[77183] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 8 Quod nullus liberalis tristatur de eo quod dat, et quod oportet.

[77184] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 8 Ibidem.

[77185] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 9 Quod liberalis non accipit unde non oportet, quia omnis talis acceptor honorat pecunias quasi per se expetendas.

[77186] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 9 Ibidem.

[77187] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 10 Quod liberalis non est petitiuus; non enim est benefacientis beneficiari ab aliis.

[77188] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 10 Ibidem.

[77189] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 11 Quod liberalis accipit a propriis possessionibus non ut bonum set ut necessarium, ut habeat dare.

[77190] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 11 Ibidem.

[77191] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 12 Quod liberalis procurat bona ut semper possit sufficere ad dandum.

[77192] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 12 Ibidem.

[77193] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 13 Quod liberalis non dat omnibus, ut habeat dare quibus oportet et quando et ubi bonum.

[77194] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 13 Ibidem.

[77195] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 14 Quod liberalis est superhabundanter dare, ita ut relinquat sibi minora, quia eius non est respicere ad se ipsum set ad alios.

[77196] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 14 Ibidem.

[77197] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 15 Quod liberaliores sunt ad dandum non qui acquisierunt, set qui susceperunt substanciam, quia inexperti indigencie.

[77198] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 15 Ibidem, e.

[77199] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 16 Quod liberalis non facile ditatur neque acceptiuus neque custoditiuus pecunie, set emissiuus et datiuus, qui non amat pecunias nisi gracia dacionis.

[77200] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 16 Ibidem.

[77201] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 17 Quod liberalis non quibus non oportet, neque quod non oportet, neque quecumque alia talia, quia hoc non esset liberalitatis.

[77202] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 17 Ibidem.

[77203] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 18 Quod liberalis est qui secundum substanciam expendit et in que oportet que oportet et in hoc differt a prodigo qui superhabundat.

[77204] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 18 Ibidem, f.

[77205] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 19 Quod liberalis delectabiliter dabit et expendet in que oportet indifferenter in magnis et paruis; et accipit unde oportet et que oportet.

[77206] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 19 Ibidem, g.

[77207] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 20 Quod liberalis si expendit aliquid preter optimum tristatur, set moderate.

[77208] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 20 Ibidem.

[77209] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 21 Quod liberalis est bene communicatiuus in pecuniis et potest bene pati iniusta et magis grauatur si non dat quod dandum est quam si dat quod dandum non est.

[77210] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 21 Ibidem.

[77211] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 expos. 22 Quod liberalitas non est mensuranda secundum quantitatem datorum, set secundum substanciam et habitum dantis.

[77212] Tabula Ethic., cap. 10 vox 9 ref. 22 IV I d.

Vox 10

[77213] Tabula Ethic., cap. 10 vox 10 tit. Lacones

[77214] Tabula Ethic., cap. 10 vox 10 expos. 1 Quod Lacones non recitabant seruicia que prestiterant Atheniensibus, quia non libenter audissent.

[77215] Tabula Ethic., cap. 10 vox 10 ref. 1 IV VI b.

Vox 11

[77216] Tabula Ethic., cap. 10 vox 11 tit. Qui lapidem

[77217] Tabula Ethic., cap. 10 vox 11 expos. 1 Quod qui lapidem emittit uoluntarie quidem, set non est in uoluntate eius ut resumat; sic est de iusto.

[77218] Tabula Ethic., cap. 10 vox 11 ref. 1 III IX g.

Vox 12

[77219] Tabula Ethic., cap. 10 vox 12 tit. Leo

[77220] Tabula Ethic., cap. 10 vox 12 expos. 1 Quod leo non gaudet uoce bouis, set comestione, quando per uocem sensit quod prope est.

[77221] Tabula Ethic., cap. 10 vox 12 ref. 1 III XIV f.

Vox 13

[77222] Tabula Ethic., cap. 10 vox 13 tit. Lectus

[77223] Tabula Ethic., cap. 10 vox 13 expos. 1 Quod omnes appetunt lectum, dicit Homerus, iuuenis et crescens.

[77224] Tabula Ethic., cap. 10 vox 13 ref. 1 III XV c.

Vox 14

[77225] Tabula Ethic., cap. 10 vox 14 tit. Ligna

[77226] Tabula Ethic., cap. 10 vox 14 expos. 1 Quod ligna tortuosa dirigentes.

[77227] Tabula Ethic., cap. 10 vox 14 ref. 1 II VII f.

Vox 15

[77228] Tabula Ethic., cap. 10 vox 15 tit. Luxuriari

[77229] Tabula Ethic., cap. 10 vox 15 expos. 1 Quod si aliquis luxuriatur causa lucri, non est luxuriosus, set auarus; qui uero multa cum luxuria consumit magis est luxuriosus quam auarus.

[77230] Tabula Ethic., cap. 10 vox 15 ref. 1 V III b.

Vox 16

[77231] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 tit. Ludus

[77232] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 expos. 1 Quod ludus est quedam requies in uita.

[77233] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 ref. 1 IV XI a.

[77234] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 expos. 2 Quod in ludo habundans aliquis uolens omnino risum facere magis quam pulcra et honesta dicere, bomolochus dicitur; set qui nec uult aliquod ludicrum dicere nec delectabiliter audit, agrici et duri dicuntur; qui uero moderate utuntur ludo eutrapeli appellantur.

[77235] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 ref. 2 Ibidem, b.

[77236] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 expos. 3 Quod ludus liberalis differt ab eo qui seruilis et disciplinati et indisciplinati.

[77237] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 ref. 3 Ibidem, c.

[77238] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 expos. 4 Quod ludus et requies necessaria sunt in uita.

[77239] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 ref. 4 Ibidem, g.

[77240] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 expos. 5 Quod ludorum quidam sunt delectabiles qui propter se ipsos queruntur.

[77241] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 ref. 5 X IX c.

[77242] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 expos. 6 Quod inconueniens est ponere ludum finem humane uite.

[77243] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 ref. 6 Ibidem, e.

[77244] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 expos. 7 Quod gracia ludi studere et laborare insipiens uidetur et ualde puerile.

[77245] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 ref. 7 Ibidem.

[77246] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 expos. 8 Quod ludus ordinetur ad studium secundum Anatharsem recte habere uidetur; requiei enim assimulatur ludus.

[77247] Tabula Ethic., cap. 10 vox 16 ref. 8 X IX e.

Caput 11

Vox 1

[77248] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 tit. Magnanimus

[77249] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 1 Quod magnanimus bene se habet in omnibus et diuiciis et potentatibus et in omni bona fortuna nec nimis gaudet in prosperis nec tristatur in aduersis nec multum gaudet circa honorem.

[77250] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 1 IV V c.

[77251] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 2 Quod magnanimi non sunt qui sine uirtute bona fortune habent.

[77252] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 2 Ibidem, f.

[77253] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 3 De magnanimi proprietatibus.

[77254] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 3 IV VI a.

[77255] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 4 Quod magnanimi habent in memoria eos quibus bene fecerunt, set non eos a quibus bona receperunt.

[77256] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 4 Ibidem, b.

[77257] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 5 Quod magnanimi est nullo indigere uel uix.

[77258] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 5 Ibidem.

[77259] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 6 Quod magnanimi est facere magnum ad eos qui sunt in dignitate, quia difficile est excellere magnos et uenerari ab eis.

[77260] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 6 Ibidem, c.

[77261] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 7 Quod magnanimi est esse ociosum et pigrum, in quantum non intromittit se quibuslibet operibus, set ubi honor magnus et opus, et est paucorum operatiuus set magnorum et nobilium.

[77262] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 7 Ibidem.

[77263] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 8 Quod magnanimus necessario est manifestus in odio et amicicia, quia latere timidi est.

[77264] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 8 Ibidem.

[77265] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 9 Quod magnanimus magis curat ueritatem quam opinionem, quia pro paruo ab ipso opinio hominum reputatur.

[77266] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 9 Ibidem.

[77267] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 10 Quod magnanimus est manifestus in dictis et factis, quia liber propalat que facit quia contempnit alios.

[77268] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 10 Ibidem.

[77269] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 11 Quod magnanimus est ueridicus in dictis que non propter yroniam.

[77270] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 11 Ibidem, d.

[77271] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 12 Quod magnanimi est ad alios non posse conuiuere, set ad amicum conuiuit, quia aliis conuiuere est seruile.

[77272] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 12 Ibidem.

[77273] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 13 Quod magnanimus non est admiratiuus; nichil enim magnum ipsi est.

[77274] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 13 Ibidem.

[77275] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 14 Quod magnanimus non est memor mali sibi illati, set magis despicit.

[77276] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 14 Ibidem.

[77277] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 15 Quod magnanimus non est humaniloqus, neque de se neque de aliis, neque ut laudetur cura est illi neque ut alii uituperentur, neque male loquitur de inimicis nisi propter iniuriam.

[77278] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 15 Ibidem.

[77279] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 16 Quod magnanimus non est de necessariis et paruis deprecatiuus.

[77280] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 16 Ibidem, e.

[77281] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 17 Quod magnanimus est potens possidere magis bona et infructuosa fructuosis et utilibus.

[77282] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 17 Ibidem.

[77283] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 18 Quod magnanimi uidetur esse motus lentus et grauis et uox grauis et locucio stabilis.

[77284] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 18 Ibidem.

[77285] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 19 Quod magnanimus non est festinus neque contenciosus, quia nichil magnum existimat.

[77286] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 19 Ibidem.

[77287] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 20 Quod magnanimus est qui magnis se ipsum dignificat dignus existens.

[77288] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 20 IV IV a.

[77289] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 21 Quod magnanimus magnitudine est extremus, medius autem quia quod oportet et ut oportet.

[77290] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 21 IV IV d.

[77291] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 22 Quod magnanimus est circa unum maximum.

[77292] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 22 Ibidem.

[77293] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 23 Quod magnanimus uidetur esse circa honores; honore enim se ipsos dignificant magni.

[77294] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 23 Ibidem, e.

[77295] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 24 Quod magnanimus dignus est maximis quibus se dignificat et ideo optimus.

[77296] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 24 Ibidem.

[77297] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 25 Quod magnanimus operatur quod est in unaquaque uirtute magnum et nunquam fugiet concitantem ad bellum.

[77298] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 25 Ibidem, f.

[77299] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 26 Quod magnanimus derisibilis esse uidetur non bonum existens.

[77300] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 26 Ibidem, g.

[77301] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 27 Quod magnanimum esse secundum ueritatem difficile est.

[77302] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 27 IV V a.

[77303] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 28 Quod magnanimus est maxime circa honores et inhonoraciones, et in magnis et studiosis moderate delectabitur.

[77304] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 28 Ibidem.

[77305] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 expos. 29 Quod magnanimus paruipendit honorem qui est a contingentibus et in paruis.

[77306] Tabula Ethic., cap. 11 vox 1 ref. 29 Ibidem, b.

Vox 2

[77307] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 tit. Mali

[77308] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 1 Quod mali desiderant delectabile quasi bonum et tristiciam fugiunt quasi malum; non enim existens bonum uidetur eis.

[77309] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 1 III VIII g.

[77310] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 2 Quod nullus sit malus uolens neque nolens beatus, assimulatur hoc quidem mendaci, hoc quidem ueraci.

[77311] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 2 III IX b.

[77312] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 3 Quod mali sumus uolentes, factis autem non adhuc inest non esse.

[77313] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 3 Ibidem, g.

[77314] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 4 Quod malus nullus est prudens.

[77315] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 4 VI IX g.

[77316] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 5 Quod mali non habent aliquid firmum neque in habitu neque in amicicia, et ideo non manent neque sibi ipsis similes et pauco tempore fiunt amici gaudentes inuicem in malicia.

[77317] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 5 VIII VIII f.

[77318] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 6 Quod multi mali uolunt quidem bene pati, facere autem fugiunt ut inutile.

[77319] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 6 VIII XIV g.

[77320] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 7 Quod minima malorum sumenda sunt quando difficile est attingere medium.

[77321] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 7 II VII e.

[77322] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 8 Quod malum contingit multipliciter, bonum autem simpliciter.

[77323] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 8 II V e.

[77324] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 9 Quod malum se ipsum destruit, et si integrum sit, inportabile fit.

[77325] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 9 IV VIII c.

[77326] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 10 Quod minus malum est quodam modo bonum.

[77327] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 10 V II b.

[77328] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 expos. 11 Quod minus malum est magis eligibile maiori.

[77329] Tabula Ethic., cap. 11 vox 2 ref. 11 V IV g.

Vox 3

[77330] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 tit. Malicia

[77331] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 1 Quod malicia est uoluntarium.

[77332] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 1 III IX b.

[77333] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 2 Quod malicie corporales que sunt in nobis increpantur; que autem non in nobis non increpantur.

[77334] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 2 III X b.

[77335] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 3 Quod malicie uoluntarie utique sunt sicut uirtutes.

[77336] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 3 Ibidem, f.

[77337] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 4 Quod malicia non est bestie nec uirtus sicut nec Dei.

[77338] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 4 VII I c.

[77339] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 5 Quod malicie neque ulli uituperabilium debetur uenia.

[77340] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 5 VII II d.

[77341] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 6 Quod malicia peruertit et mentiri facit circa particularia principia.

[77342] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 6 VI IX g.

[77343] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 7 Quod malicia corrumpit principium, uirtus autem saluat.

[77344] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 7 VII X e.

[77345] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 8 Quod malicia intense est fugienda et temptandum ad hoc quod sit epyeikes, quia sic amicabiliter habebit ad se ipsum et alteri amicus erit.

[77346] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 8 IX V g.

[77347] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 9 Quod malus ledit se ipsum et proximum prauas passiones sequens.

[77348] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 9 IX IX e.

[77349] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 10 Quod omnis malus est ignorans.

[77350] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 10 III III c.

[77351] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 11 Quod in malo dissonant que oportet agere et que agit.

[77352] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 11 Ibidem.

[77353] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 12 Magnanimitas. Quod ad magnanimitatem uidentur conferre nobilitas, diuicie et potentatus, quia sunt in quadam excellencia et faciunt dignum honore.

[77354] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 12 IV V e.

[77355] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 13 Quod magnanimitas est circa honorem magnum.

[77356] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 13 IV VI g.

[77357] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 14 Quod magnanimitas circa honores et inhonoraciones; superhabundancia autem caymotes, defectus uero pusillanimitas.

[77358] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 14 II VI c.

[77359] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 15 Quod magnanimitas est ornatus aliarum uirtutum.

[77360] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 15 IV V a.

[77361] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 expos. 16 Quod maximum circa quod est magnanimitas est illud quod diis attribuimus et quod desiderant qui in dignitate sunt et quod est premium uirtutum, et hoc est honor.

[77362] Tabula Ethic., cap. 11 vox 3 ref. 16 IV IV d.

Vox 4

[77363] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 tit. Magnificencia

[77364] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 1 Quod magnificencia est medietas circa pecunias, set differt magnificencia a liberali.

[77365] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 1 II VI b.

[77366] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 2 Quod magnificencia est quedam uirtus circa magnos sumptus in pecuniis.

[77367] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 2 IV III a.

[77368] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 3 Quod magnificencia est talium sumptuum qualia dicimus honorabilia, puta circa deos dona reposita, et preparaciones et sacrificia.

[77369] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 3 Ibidem, d.

[77370] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 4 Quod magnificencia puerilis doni spera et lechitus, quamuis quantum ad precium sit paruum et illiberale.

[77371] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 4 Ibidem, f.

[77372] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 5 Magnificus. Quod magnificus est circa magna, liberalis circa parua.

[77373] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 5 Ibidem.

[77374] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 6 Quod magnificus excedit liberalem magnitudine.

[77375] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 6 IV III b.

[77376] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 7 Quod non dicitur magnificus qui in paruis et moderatis secundum dignitatem expendit, set qui in magnis.

[77377] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 7 Ibidem.

[77378] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 8 Quod magnificus assimulatur scienti.

[77379] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 8 Ibidem, b.

[77380] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 9 Quod magnificus intendit magis qualiter optimum et decentissimum faciat quam quali et quanto.

[77381] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 9 Ibidem, c.

[77382] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 10 Quod magnificum oportet liberalem esse, quia expendit que oportet et ut oportet.

[77383] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 10 Ibidem.

[77384] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 11 Quod magnifici speculacio est ammirabilis, quia omne quod facit magnificus est admirabile.

[77385] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 11 Ibidem, d.

[77386] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 12 Quod in omnibus magnifici oportet considerare magnificum cuius condicionis est et quarum possessionum.

[77387] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 12 Ibidem.

[77388] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 13 Quod ad claritatem persone magnifici pertinent ample possessiones uel per se ipsum acquisite, uel per progenitores, et quod sint nobiles genere et gloriosi dignitate.

[77389] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 13 Ibidem.

[77390] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 14 Quod magnifici sumptus circa propria sunt quecumque in semel fiunt sicut nupcie filiorum uel festum aliquod circa quod tota ciuitas studet uel suscepciones peregrinorum et daciones et talia.

[77391] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 14 Ibidem, e.

[77392] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 15 Quod magnifici est preparare habitaciones decenter diuiciis, quia magnifici est facere sumptus circa ea quibus ornatur sua magnificencia.

[77393] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 15 Ibidem.

[77394] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 16 Quod magnificus in unoquoque genere expendit magnum secundum genus illud.

[77395] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 16 Ibidem, f.

[77396] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 17 Mansuetudo. Quod mansuetudo est medietas circa iram; superhabundans dicitur iracundus.

[77397] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 17 II VI d.

[77398] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 expos. 18 De mansuetudine, quod est medietas circa iras que fertur ad defectum innominatum existentem.

[77399] Tabula Ethic., cap. 11 vox 4 ref. 18 IV VIII a.

Vox 5

[77400] Tabula Ethic., cap. 11 vox 5 tit. Mansuetus

[77401] Tabula Ethic., cap. 11 vox 5 expos. 1 Quod mansuetus laudatur quia uult inperturbatus esse et non duci a passione, set secundum quod racio ordinat secundum omnes circumstancias; et magis accedit ad defectum, quia non est punitiuus set magis condonatiuus.

[77402] Tabula Ethic., cap. 11 vox 5 ref. 1 IV VIII b.

[77403] Tabula Ethic., cap. 11 vox 5 expos. 2 Quod mansuetudini magis opponitur superhabundancia quam defectus.

[77404] Tabula Ethic., cap. 11 vox 5 ref. 2 Ibidem, e.

[77405] Tabula Ethic., cap. 11 vox 5 expos. 3 Manus. Quod manus dextera secundum naturam melior est quam sinistra, set contingit aliquem ambidextrum esse in quo sinistra est aptior.

[77406] Tabula Ethic., cap. 11 vox 5 ref. 3 V IX f.

Vox 6

[77407] Tabula Ethic., cap. 11 vox 6 tit. Medicina

[77408] Tabula Ethic., cap. 11 vox 6 expos. 1 Quod medicine per contraria nate sunt fieri.

[77409] Tabula Ethic., cap. 11 vox 6 ref. 1 II II e.

Vox 7

[77410] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 tit. Medicus

[77411] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 1 Quod medicus non considerat de sanitate in uniuersali, set de hac sanitate hominis et huiusmodi hominis.

[77412] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 1 I III g.

[77413] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 2 Quod medicorum excellentes considerant et negociantur circa corporis cognicionem.

[77414] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 2 I XI c.

[77415] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 3 Quod scire ea per que medici sanant est facile, set qualiter oporteat uti in diuersis secundum diuersas complexiones est tantum difficile scire quantum et medicum esse.

[77416] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 3 V XII e.

[77417] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 4 Quod medicus et omnis artifex operatiuus operabitur optime quando scit uniuersale, quia hoc scilicet utile est omnibus.

[77418] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 4 X XV e.

[77419] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 5 Quod medici quidam uidentur sui ipsorum optimi esse, alteri nichil utique potentes sufficere, quia quos non sunt experti non possunt curare.

[77420] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 5 Ibidem.

[77421] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 6 Medium. Quod qui a medio parum transgreditur non uituperatur, set qui plus et talis non latet scilicet qui non est in medio; hic autem in quantum uituperabilis non est facile determinare.

[77422] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 6 II VII g.

[77423] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 7 Quod coniecturantes medium oportet intendere ad que facile mobiles sumus ex natura, quia diuersi ad diuersa; et hoc cognoscitur ex delectacione et tristicia et ab hiis in contrarium attrahere nos oportet, et sic multum abducentes nos a peccato ad medium ueniemus.

[77424] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 7 II VII e.

[77425] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 8 Quod difficile est medium determinare in singularibus, quia quandoque laudantur deficientes et mansueti dicuntur et quandoque grauantes et uiriles uocantur.

[77426] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 8 Ibidem, f.

[77427] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 9 Quod medium est contrarium extremis sicut equale quod est medium inter magnum et paruum respectu parui est maius, respectu magni est minus.

[77428] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 9 II VII a.

[77429] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 10 Quod medium quandoque habet similitudinem cum uno extremorum, sicut fortitudo audacie assimulatur et liberalitas prodigalitati.

[77430] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 10 Ibidem, c.

[77431] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 11 Quod in unoquoque medium accipere est difficile, puta circuli medium non cuiuslibet set scientis, declinare autem facile.

[77432] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 11 Ibidem, d.

[77433] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 12 Quod oportet coniectantem medium primum quidem recedere magis a contrario; exemplum de Calipso.

[77434] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 12 Ibidem.

[77435] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 13 Quod medium rei est quod equaliter distat ab utroque extremorum, quod est unum et idem omnibus.

[77436] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 13 II V a.

[77437] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 14 Quod medium quo ad nos non sumitur ita secundum distanciam quantitatis ab utroque extremorum, quia non est necessarium si alicui est superfluum comedere decem minas, alicui autem paucum, quod magister, id est sapiens, precipiat quod comedat sex quasi medium, quia hoc alicui erit multum alicui erit parum; et exemplificat de Milone et dominatore gignasiorum.

[77438] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 14 Ibidem, b.

[77439] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 15 Quod medium desiderat omnis sciens, et superhabundanciam et defectum fugit; medium dico quo ad nos.

[77440] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 15 Ibidem.

[77441] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 16 Quod attingere medium est difficile.

[77442] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 16 Ibidem, e.

[77443] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 17 Quod medium est racio recta in moralibus.

[77444] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 17 VI I a.

[77445] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 18 Quod medium secundum rectam racionem determinatur in omnibus habitibus.

[77446] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 18 Ibidem.

[77447] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 expos. 19 Quod medium in omnibus studiis est racio recta a quo non oportet superhabundare.

[77448] Tabula Ethic., cap. 11 vox 7 ref. 19 Ibidem.

Vox 8

[77449] Tabula Ethic., cap. 11 vox 8 tit. Medietas

[77450] Tabula Ethic., cap. 11 vox 8 expos. 1 De medietatibus circa operaciones et passiones.

[77451] Tabula Ethic., cap. 11 vox 8 ref. 1 II VI, per totum.

[77452] Tabula Ethic., cap. 11 vox 8 expos. 2 Quod medietas in omnibus est laudanda, extrema autem non recta neque laudabilia set uituperabilia.

[77453] Tabula Ethic., cap. 11 vox 8 ref. 2 II VI e.

[77454] Tabula Ethic., cap. 11 vox 8 expos. 3 Quod medietates sunt in passionibus.

[77455] Tabula Ethic., cap. 11 vox 8 ref. 3 Ibidem, f.

[77456] Tabula Ethic., cap. 11 vox 8 expos. 4 Medicatiui. Quod medicatiui non fiunt aliqui ex hoc quod legunt libros medicine, set experti in arte medicine.

[77457] Tabula Ethic., cap. 11 vox 8 ref. 4 X XVI e.

Vox 9

[77458] Tabula Ethic., cap. 11 vox 9 tit. Medius habitus

[77459] Tabula Ethic., cap. 11 vox 9 expos. 1 Quod medius habitus in omnibus est laudabilis.

[77460] Tabula Ethic., cap. 11 vox 9 ref. 1 II VII g.

[77461] Tabula Ethic., cap. 11 vox 9 expos. 2 Quod medius habitus est laudabilis secundum quem irascimur secundum quod oportet secundum omnes circumstancias, superhabundancia autem et

defectus uituperabiles.

[77462] Tabula Ethic., cap. 11 vox 9 ref. 2 IV VIII g.

[77463] Tabula Ethic., cap. 11 vox 9 expos. 3 Quod medius habitus est laudabilis secundum quod recipit que oportet et spernit que oportet.

[77464] Tabula Ethic., cap. 11 vox 9 ref. 3 IV IX b.

Vox 10

[77465] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 tit. Mendacium

[77466] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 expos. 1 Quod mendacium secundum se prauum est et fugiendum, uerum autem eciam bonum laudabile.

[77467] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 ref. 1 IV X c.

[77468] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 expos. 2 Quod mendaces sunt uituperabiles, magis autem iactator.

[77469] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 ref. 2 Ibidem.

[77470] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 expos. 3 Mensura. Quod mensure non ubique equales.

[77471] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 ref. 3 V IX f.

[77472] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 expos. 4 Utrum ad mensuram utilitatis quam consequutus est recipiens uel paciens debeat fieri retribucio beneficii, aut ad quantitatem beneficii quod alter impendit.

[77473] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 ref. 4 VIII XIII f.

[77474] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 expos. 5 De mensura amicicie que est secundum uirtutem.

[77475] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 ref. 5 Ibidem, g.

[77476] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 expos. 6 Quod communis mensura inuenta est in amicicia utilis, et hoc est nummisma ad quod omnia referuntur et mensurantur.

[77477] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 ref. 6 IX I a.

[77478] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 expos. 7 Quod mensura omnium est uirtus et studiosus.

[77479] Tabula Ethic., cap. 11 vox 10 ref. 7 IX IV b.

Vox 11

[77480] Tabula Ethic., cap. 11 vox 11 tit. Mensuracio

[77481] Tabula Ethic., cap. 11 vox 11 expos. 1 Quomodo fiat mensuracio quando sunt dona huiusmodi sine pacto tamen cum spe retribucionis; et dicit philosophus quod non solum necessarium est set eciam iustum quod prehabens ordinet et mensuret retribucionem, ut quantum recipiens est adiutus tantum dans habebit ab hoc dignitatem, sicut in empcionibus uidetur factum.

[77482] Tabula Ethic., cap. 11 vox 11 ref. 1 IX I f.

[77483] Tabula Ethic., cap. 11 vox 11 expos. 2 Quod oportet omnia mensurari uno quod secundum ueritatem continet omnia.

[77484] Tabula Ethic., cap. 11 vox 11 ref. 2 V VI d.

Vox 12

[77485] Tabula Ethic., cap. 11 vox 12 tit. Modus

[77486] Tabula Ethic., cap. 11 vox 12 expos. 1 Quod diuersus est modus procedendi in racionibus que a principiis ad principiata, sicut exemplum ponit Plato de stadiis et atlothetis.

[77487] Tabula Ethic., cap. 11 vox 12 ref. 1 I II c.

Vox 13

[77488] Tabula Ethic., cap. 11 vox 13 tit. Modestus

[77489] Tabula Ethic., cap. 11 vox 13 expos. 1 Quod modestus est minoratiuus.

[77490] Tabula Ethic., cap. 11 vox 13 ref. 1 V XII a.

Vox 14

[77491] Tabula Ethic., cap. 11 vox 14 tit. Motus

[77492] Tabula Ethic., cap. 11 vox 14 expos. 1 Quod sicut ex motibus corpora iudicantur, ita et mores.

[77493] Tabula Ethic., cap. 11 vox 14 ref. 1 IV XI b.

[77494] Tabula Ethic., cap. 11 vox 14 expos. 2 Quod motus est principium actus in racione efficientis.

[77495] Tabula Ethic., cap. 11 vox 14 ref. 2 VI I e.

[77496] Tabula Ethic., cap. 11 vox 14 expos. 3 Quod omni motui proprium uidetur esse uelocitas et tarditas, etsi non secundum se ipsam; et hoc dicit propter motum ultimi orbis.

[77497] Tabula Ethic., cap. 11 vox 14 ref. 3 X III d.

[77498] Tabula Ethic., cap. 11 vox 14 expos. 4 Quod omnis motus est in tempore, quia motus exspectat aliquid in futurum unde perficiatur species sua, sicut exemplificat in edificatiua cuius una pars sicut lapidum composicio alia est a columpne uirgacione.

[77499] Tabula Ethic., cap. 11 vox 14 ref. 4 X V b.

Vox 15

[77500] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 tit. Mors

[77501] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 expos. 1 Quod mors inducat felicitatem inconueniens uidetur.

[77502] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 ref. 1 I VIII b.

[77503] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 expos. 2 Quod mortui non communicant bonis uel malis amicorum, set si aliquid redundat in eis hoc est fragile et parum; uel in ipsis esse non est tantum uel tale quod det eis felicitatem uel auferat.

[77504] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 ref. 2 I IX g.

[77505] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 expos. 3 Quod mors est finis terribilium et terribilissimum, quia terminus.

[77506] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 ref. 3 III XI c.

[77507] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 expos. 4 Quod mortuis nichil uidetur neque bonum neque malum esse.

[77508] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 ref. 4 Ibidem.

[77509] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 expos. 5 Quod mori ad fugiendum inopiam uel cupiditatem uel aliquid triste non est fortis set magis timidi.

[77510] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 ref. 5 Ibidem, g.

[77511] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 expos. 6 Mores. Quod in moribus oportet esse aliquid dirigens ad hoc quod aliquis non agat praua neque uoluntarie neque inuoluntarie.

[77512] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 ref. 6 X XV a.

[77513] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 expos. 7 Quod moralis habitus uidetur aliqualiter natura existere, sicut iusti et temperati.

[77514] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 ref. 7 VI X a.

[77515] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 expos. 8 Quod moralis uirtus non solum est secundum rectam racionem, set cum recta racione.

[77516] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 ref. 8 Ibidem, e.

[77517] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 expos. 9 Quod qui sunt unius moris et connutriti et disciplinati similiter diligunt se magis.

[77518] Tabula Ethic., cap. 11 vox 15 ref. 9 VIII XII d.

Vox 16

[77519] Tabula Ethic., cap. 11 vox 16 tit. Mutuum

[77520] Tabula Ethic., cap. 11 vox 16 expos. 1 Quod sicut mutuantes uolunt salutem illorum quibus mutuant ne perdant sua et non e conuerso, sic est in beneficiis; et huius solucionis principalis fuit Epicarius.

[77521] Tabula Ethic., cap. 11 vox 16 ref. 1 IX VIII b.

[77522] Tabula Ethic., cap. 11 vox 16 expos. 2 Quod mutuum cui debet reddendum est magis quam amico dandum.

[77523] Tabula Ethic., cap. 11 vox 16 ref. 2 IX II b.

Vox 17

[77524] Tabula Ethic., cap. 11 vox 17 tit. Merces

[77525] Tabula Ethic., cap. 11 vox 17 expos. 1 Quod merces reddenda est uiro secundum utilitatem quam consequitur accipiens.

[77526] Tabula Ethic., cap. 11 vox 17 ref. 1 IX I d.

[77527] Tabula Ethic., cap. 11 vox 17 expos. 2 Quod merces principis est honor et gloria.

[77528] Tabula Ethic., cap. 11 vox 17 ref. 2 V VII g.

Vox 18

[77529] Tabula Ethic., cap. 11 vox 18 tit. Matres

[77530] Tabula Ethic., cap. 11 vox 18 expos. 1 Quod matrem sacrificauit quidam, scilicet rex Persarum, propter maniam et comedebat eam.

[77531] Tabula Ethic., cap. 11 vox 18 ref. 1 VII V d.

[77532] Tabula Ethic., cap. 11 vox 18 expos. 2 Quod matres plus diligunt filios quam patres, quia magis certe de ipsis.

[77533] Tabula Ethic., cap. 11 vox 18 ref. 2 VIII XII b.

[77534] Tabula Ethic., cap. 11 vox 18 expos. 3 Quod matres plus diligunt filios, quia plus laborant circa ipsos; laboriosior enim generacio ipsorum.

[77535] Tabula Ethic., cap. 11 vox 18 ref. 3 IX VIII g.

Vox 19

[77536] Tabula Ethic., cap. 11 vox 19 tit. Materia

[77537] Tabula Ethic., cap. 11 vox 19 expos. 1 Quod secundum quod materia exigit in tantum est inquirendum in quantum proprium est doctrine.

[77538] Tabula Ethic., cap. 11 vox 19 ref. 1 I V e.

Vox 20

[77539] Tabula Ethic., cap. 11 vox 20 tit. Milites

[77540] Tabula Ethic., cap. 11 vox 20 expos. 1 Quod quia milites sunt experti in bellicis in quibus multa inania que non sunt timenda, ideo fortes uidentur agredientes securius prelia; sciunt enim aliis inferre nocumentum et cauere sibi ab illatis.

[77541] Tabula Ethic., cap. 11 vox 20 ref. 1 III XII b uel c.

[77542] Tabula Ethic., cap. 11 vox 20 expos. 2 Quod milites optimi non sunt fortes, licet sint parati ad pericula nullum aliud bonum habentes; pugnant enim pro temporalibus bonis et commutant uitam ad parua lucra, set fortis pro optimo et bono uirtutis.

[77543] Tabula Ethic., cap. 11 vox 20 ref. 2 III XIII g.

Vox 21

[77544] Tabula Ethic., cap. 11 vox 21 tit. Multiplicitas

[77545] Tabula Ethic., cap. 11 vox 21 expos. 1 Quod in multiplicitate est multa differencia, quia quedam latens et quedam apparens, et quedam propinqua et quedam remota.

[77546] Tabula Ethic., cap. 11 vox 21 ref. 1 V I g.

Vox 22

[77547] Tabula Ethic., cap. 11 vox 22 tit. Manifestissima

[77548] Tabula Ethic., cap. 11 vox 22 expos. 1 Quod manifestissima ex quibus mundus constat sunt nobiliora quam homo.

[77549] Tabula Ethic., cap. 11 vox 22 ref. 1 VI V d.

Vox 23

[77550] Tabula Ethic., cap. 11 vox 23 tit. Mens

[77551] Tabula Ethic., cap. 11 vox 23 expos. 1 Quod mens speculatiua nichil mouet.

[77552] Tabula Ethic., cap. 11 vox 23 ref. 1 VI I e.

Vox 24

[77553] Tabula Ethic., cap. 11 vox 24 tit. Minor proposicio

[77554] Tabula Ethic., cap. 11 vox 24 expos. 1 Quod minores proposiciones sunt principia finalis operis per exequcionem.

[77555] Tabula Ethic., cap. 11 vox 24 ref. 1 VI VIII f.

[77556] Tabula Ethic., cap. 11 vox 24 expos. 2 Quod minor proposicio est principium in operacione.

[77557] Tabula Ethic., cap. 11 vox 24 ref. 2 VII III g.

Vox 25

[77558] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 tit. Mollicies

[77559] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 expos. 1 Quod mollicies et incontinencia praua et uituperabilia sunt.

[77560] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 ref. 1 VII II a.

[77561] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 expos. 2 Quod mollis dicitur qui uincitur a tristiciis quas multi uincunt.

[77562] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 ref. 2 VII VIII b, e.

[77563] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 expos. 3 Quod molli opponitur perseueratiuus.

[77564] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 ref. 3 Ibidem, e.

[77565] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 expos. 4 Melancolici. Quod melancolici et colerici maxime sunt irrefrenati.

[77566] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 ref. 4 VII IX g.

[77567] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 expos. 5 Quod melancolici semper sunt in uehementi appetitu.

[77568] Tabula Ethic., cap. 11 vox 25 ref. 5 VII XV e.

Vox 26

[77569] Tabula Ethic., cap. 11 vox 26 tit. Mulieres

[77570] Tabula Ethic., cap. 11 vox 26 expos. 1 Quod mulieres non dicuntur simpliciter incontinentes, quoniam non ducunt set ducuntur mollicie nature et defectu racionis.

[77571] Tabula Ethic., cap. 11 vox 26 ref. 1 VII V d.

Vox 27

[77572] Tabula Ethic., cap. 11 vox 27 tit. Muris sonum

[77573] Tabula Ethic., cap. 11 vox 27 expos. 1 Quod muris et mustele sonum timent quidam propter bestialitatem.

[77574] Tabula Ethic., cap. 11 vox 27 ref. 1 VII, ibidem, e.

[77575] Tabula Ethic., cap. 11 vox 27 expos. 2 Millesii. Quod Millesii stulti quidem non sunt, operantur autem qualia quidem stulti; sic incontinentes non sunt iniusti, set operantur iniusta.

[77576] Tabula Ethic., cap. 11 vox 27 ref. 2 VII X c.

Caput 12

Vox 1

[77577] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 tit. Natura

[77578] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 expos. 1 Quod nullum natura existencium est ex assuefaccione; exemplum de lapide et igne.

[77579] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 ref. 1 II I a.

[77580] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 expos. 2 Quod in hiis que a natura insunt prius potencias eorum ferimus, posterius autem operaciones.

[77581] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 ref. 2 Ibidem.

[77582] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 expos. 3 Quod propter naturam quidem turpes nullus increpat.

[77583] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 ref. 3 III X a.

[77584] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 expos. 4 Quod quia natura nostra non est simplex set composita, aliquid est sibi delectabile secundum corporalem et aliquid secundum incorporalem.

[77585] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 ref. 4 VII XV f.

[77586] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 expos. 5 Quod si natura aliqua sit simplex, accio eius semper eadem et delectabilissima erit.

[77587] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 ref. 5 Ibidem.

[77588] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 expos. 6 Quod natura que indiget transmutacione maliciam habet, quia non est simplex neque per se bona sicut homo qui facile transmutabilis est malus.

[77589] Tabula Ethic., cap. 12 vox 1 ref. 6 Ibidem, g.

Vox 2

[77590] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 tit. Naturalia

[77591] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 expos. 1 Quod in naturalibus concupiscenciis pauci peccant.

[77592] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 ref. 1 III XV c.

[77593] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 expos. 2 Quod naturalia non moueantur non est sic habens, id est uniuersaliter uerum, quia secundum essenciam non remouentur, secundum usum possunt remoueri; set nequaquam sic apud deos sicut apud nos.

[77594] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 ref. 2 V IX c.

[77595] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 expos. 3 Quod naturalia sunt immobilia et eandem potenciam habent sicut ignis hic et in Persis ardet.

[77596] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 ref. 3 Ibidem.

[77597] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 expos. 4 Quod naturalia habent principium in se ipsis.

[77598] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 ref. 4 VI II g.

[77599] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 expos. 5 Quod naturales appetitus magis digni sunt uenia aliis minus naturalibus.

[77600] Tabula Ethic., cap. 12 vox 2 ref. 5 VII VI c.

Vox 3

[77601] Tabula Ethic., cap. 12 vox 3 tit. Neuter

[77602] Tabula Ethic., cap. 12 vox 3 expos. 1 Quod neutros horum credendum est peccare in omnibus que dicebant de felicitate.

[77603] Tabula Ethic., cap. 12 vox 3 ref. 1 I VI c.

Vox 4

[77604] Tabula Ethic., cap. 12 vox 4 tit. Nomina

[77605] Tabula Ethic., cap. 12 vox 4 expos. 1 Quod hec nomina dampnum et lucrum inuenta sunt in communicacionibus uoluntariis, quia plus in talibus habere dicitur lucrari et minus habere dicitur dampnificari.

[77606] Tabula Ethic., cap. 12 vox 4 ref. 1 V V g.

Vox 5

[77607] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 tit. Nummisma

[77608] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 expos. 1 Quod nummisma inuentum est quasi mensura quedam per quam superhabundancia et defectus reducuntur ad medium.

[77609] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 ref. 1 V VI d.

[77610] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 expos. 2 Quod nummisma factum est propter commutacionis necessitatem.

[77611] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 ref. 2 Ibidem, e.

[77612] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 expos. 3 Quod nummisma est quasi fideiussor future necessitatis, quia continet omnia opera sicut precium ipsorum.

[77613] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 ref. 3 Ibidem, f.

[77614] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 expos. 4 Quod nummisma inter alia magis debet esse mensura, quia magis permanet.

[77615] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 ref. 4 Ibidem.

[77616] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 expos. 5 Quod nummisma omnia mensurata adequat.

[77617] Tabula Ethic., cap. 12 vox 5 ref. 5 Ibidem, per totum capitulum.

Vox 6

[77618] Tabula Ethic., cap. 12 vox 6 tit. Nupcias

[77619] Tabula Ethic., cap. 12 vox 6 expos. 1 Quod ad nupcias uocantur cognati et qui sunt unius generis.

[77620] Tabula Ethic., cap. 12 vox 6 ref. 1 IX II e.

Vox 7

[77621] Tabula Ethic., cap. 12 vox 7 tit. In nobis

[77622] Tabula Ethic., cap. 12 vox 7 expos. 1 Quod in nobis est bonos uel malos esse.

[77623] Tabula Ethic., cap. 12 vox 7 ref. 1 III IX b.

Vox 8

[77624] Tabula Ethic., cap. 12 vox 8 tit. Nati sumus

[77625] Tabula Ethic., cap. 12 vox 8 expos. 1 Quod nati sumus magis ad delectaciones et ideo sumus facilius mobiles ad intemperanciam quam ad temperanciam.

[77626] Tabula Ethic., cap. 12 vox 8 ref. 1 II VII d.

Vox 9

[77627] Tabula Ethic., cap. 12 vox 9 tit. Nemesis

[77628] Tabula Ethic., cap. 12 vox 9 expos. 1 Quod Nemesis est medietas inuidie de bonis que accidunt indignis, superexcedens autem inuidus dicitur qui tristatur de bonis malorum et bonorum, deficiens autem epykairekakus.

[77629] Tabula Ethic., cap. 12 vox 9 ref. 1 II VI g.

Vox 10

[77630] Tabula Ethic., cap. 12 vox 10 tit. Nemesiticus

[77631] Tabula Ethic., cap. 12 vox 10 expos. 1 Quod Nemesiticus tristatur de indigne bene operantibus, epykairekakus de omnibus male gaudet.

[77632] Tabula Ethic., cap. 12 vox 10 ref. 1 Ibidem.

Vox 11

[77633] Tabula Ethic., cap. 12 vox 11 tit. Neoptolemus

[77634] Tabula Ethic., cap. 12 vox 11 expos. 1 Quod Neoptolemus persuasus ab Ulixe ut mendacio deciperet Philoctetem, prius consenciens postea ab illa opinione discessit et laudatus est.

[77635] Tabula Ethic., cap. 12 vox 11 ref. 1 VII II e.

Vox 12

[77636] Tabula Ethic., cap. 12 vox 12 tit. Nutritiua

[77637] Tabula Ethic., cap. 12 vox 12 expos. 1 Quod nutritiua in sompnis uidetur maxime operari.

[77638] Tabula Ethic., cap. 12 vox 12 ref. 1 I XI d.

[77639] Tabula Ethic., cap. 12 vox 12 expos. 2 Quod nutritiua expers est humane uirtutis.

[77640] Tabula Ethic., cap. 12 vox 12 ref. 2 Ibidem.

[77641] Tabula Ethic., cap. 12 vox 12 expos. 3 Quod nutritiua non perficitur aliqua uirtute morali; nichil enim in ipsa operari uel non operari.

[77642] Tabula Ethic., cap. 12 vox 12 ref. 3 VI IX e.

Caput 13

Vox 1

[77643] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 tit. Operaciones

[77644] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 1 Quod operaciones sunt propter operata.

[77645] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 1 I I a.

[77646] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 2 Quod operaciones uirtutum delectabiles sunt secundum se ipsas.

[77647] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 2 I VI e.

[77648] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 3 Quod operaciones secundum uirtutem sunt domine felicitatis.

[77649] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 3 I VIII f.

[77650] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 4 Quod operaciones uirtutum sunt permanenciores disciplinis.

[77651] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 4 Ibidem.

[77652] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 5 Quod operaciones sunt domine, et ideo oportet considerare de operacionibus que fiunt secundum rectam racionem prudencie.

[77653] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 5 II II a.

[77654] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 6 Quod ex similibus operacionibus fiunt similes habitus.

[77655] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 6 II I g.

[77656] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 7 Quod de operacionibus uirtutum non secundum certitudinem est dicendum, set tipo per argumentaciones inperfectas et exemplo.

[77657] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 7 II II a.

[77658] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 8 Quod operaciones nichil habent stans et conferencia, sicut nec sana.

[77659] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 8 Ibidem, b.

[77660] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 9 Quod quedam operaciones puta adulteria non possunt bene fieri.

[77661] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 9 II V g.

[77662] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 10 Quod operaciones sunt circa singularia.

[77663] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 10 II VI a et VII III c.

[77664] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 11 Quod in operacionibus quibusdam laudatur aliquando quis, aliquando uituperatur.

[77665] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 11 III I f.

[77666] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 12 Quod operaciones que sunt circa fines et ea que sunt ad ipsos sunt secundum eleccionem et uoluntarie.

[77667] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 12 III IX a.

[77668] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 13 Quod operaciones uirtutum sunt uoluntarie et in nobis; et sicut uirtus, et malicie sunt in nobis.

[77669] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 13 Ibidem.

[77670] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 14 Quod non omnis operacio anime suscipit medietatem, sicut adulterium, furtum, homicidium; hec enim omnia et que talia dicuntur secundum se ipsa mala esse.

[77671] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 14 II V f.

[77672] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 15 Quod operaciones et habitus non similiter sunt uoluntarie, quia operacionum domini sumus a principio usque ad finem et scimus omnia que contingunt in ipsis, set habituum principii adieccio incognita.

[77673] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 15 III X g.

[77674] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 16 Quod operacionem existimant quidam generacionem esse, quod falsum est.

[77675] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 16 VII XIV c.

[77676] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 17 Quod nulla operacio perfecta est impedita.

[77677] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 17 Ibidem, e.

[77678] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 18 Quod quales sunt operaciones tales fiunt habitus, et qui ignorat quod ex similibus operacionibus fiunt similes habitus fere insensibilis est.

[77679] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 18 III IX d.

[77680] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 19 Quod operaciones uirtutis sunt bone et boni gracia.

[77681] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 19 IV I d.

[77682] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 20 Quod operacio que est in presenti magis est delectabilis quam spes futuri uel memoria preteritorum.

[77683] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 20 IX VIII e.

[77684] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 21 Quod operacio felicis quem oportet delectabiliter uiuere continuatur ex amicis et talis erit magis delectabilis.

[77685] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 21 IX X f.

[77686] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 22 Quod bona operacio continuatur facilius ab eo qui est cum alteris quam qui est solitarius.

[77687] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 22 Ibidem, g.

[77688] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 23 Quod operacio uirtutis non est qualitas.

[77689] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 23 X III a.

[77690] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 24 Quod perfecta operacio sensus est sensus bene dispositi ad pulcherrimum sensibile, id est bene proporcionatum armonie sensus, inter omnia que iacent sub sensu.

[77691] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 24 X VI a.

[77692] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 25 Quod operacio cuiuslibet est optima quando est optime dispositi operantis ad potissimum, id est nobilissimum, eorum que subsunt illi operanti; et delectabilissima et perfecta est talis operacio secundum omnem sensum.

[77693] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 25 Ibidem, b.

[77694] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 26 Quod operacionum quedam sunt necessarie et propter alterum eligibiles, quedam autem propter se ipsas.

[77695] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 26 X IX b.

[77696] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 27 Quod unicuique est eligibilissima operacio secundum proprium habitum.

[77697] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 27 Ibidem, e.

[77698] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 28 Quod operacio est studiosior et felicior que est hominis, id est secundum meliorem partem ipsius, quam que est bestie, id est hominis secundum bestiale ipsius.

[77699] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 28 Ibidem, f.

[77700] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 29 Quod operacio continuissima que est speculatiue dicitur esse felicitas.

[77701] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 29 X X b.

[77702] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 30 Quod operacio secundum sapienciam est delectabilissima earum que secundum uirtutem operacionum, ut ab omnibus confessum est.

[77703] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 30 Ibidem.

[77704] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 31 Quod operaciones practicarum uirtutum sunt in ciuilibus et bellicis, et tales acciones uidentur non uacantes esse in bonitate perfecte.

[77705] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 31 Ibidem, e.

[77706] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 32 Quod operaciones ciuiles non sunt uacantes, quia per ipsum conuersari ciuiliter acquirens potentatus et honores et adhuc felicitatem et ipsi et ciuibus alteram existentem a politica.

[77707] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 32 Ibidem, f.

[77708] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 33 Quod operaciones bellice et politice inter omnes operaciones uirtutum practicarum precellunt pulcritudine et magnitudine, et tamen non sunt uacantes, quia finem aliquem appetunt et ita nec propter se ipsas sunt eligibiles et ita sequitur quod condiciones felicitatis in eis non inueniuntur.

[77709] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 33 Ibidem.

[77710] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 34 Quod sola operacio intellectus speculatiui est perfecta felicitas, eo quod nullum preter ipsam appetit finem et habet delectacionem propriam et quecumque alia beato attribuuntur dum modo accipiunt perfeccionem ex longitudine uite.

[77711] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 34 Ibidem, g.

[77712] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 expos. 35 Quod operaciones secundum morales uirtutes sunt humane, quia iusta et forcia et alia que secundum uirtutes agimus in commutacionibus et passionibus et aliis, omnia sunt humana, et hoc idem uidetur de prudencia; et sic felicitas ciuilis que est secundum prudenciam et alias morales uirtutes erit humana, et que est secundum intellectum erit separata et diuina.

[77713] Tabula Ethic., cap. 13 vox 1 ref. 35 X XI c.

Vox 2

[77714] Tabula Ethic., cap. 13 vox 2 tit. Opera

[77715] Tabula Ethic., cap. 13 vox 2 expos. 1 Quod in operibus uirtutum in permanendo maxima est constancia.

[77716] Tabula Ethic., cap. 13 vox 2 ref. 1 I VIII f.

[77717] Tabula Ethic., cap. 13 vox 2 expos. 2 Quod propter honorabilissima opera non fit obliuio de hominibus.

[77718] Tabula Ethic., cap. 13 vox 2 ref. 2 Ibidem, g.

[77719] Tabula Ethic., cap. 13 vox 2 expos. 3 Quod ex operibus bonis generantur uirtutes et artes et ex malis corrumpuntur; ex citharizare enim boni et mali fiunt cithariste.

[77720] Tabula Ethic., cap. 13 vox 2 ref. 3 II I e.

Vox 3

[77721] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 tit. Operari

[77722] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 expos. 1 Quod qui non curat operari iusta non curat fieri bonus.

[77723] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 ref. 1 II III g.

[77724] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 expos. 2 Quod operari et non operari est illorum qui in se ipsis habent operandi principium.

[77725] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 ref. 2 III I f.

[77726] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 expos. 3 Quod operari bona uel mala est in nobis.

[77727] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 ref. 3 III IX b.

[77728] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 expos. 4 Quod operari non contingit nisi aliquid est opinatum esse melius.

[77729] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 ref. 4 VII II c.

[77730] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 expos. 5 Quod operari male est propter ignoranciam.

[77731] Tabula Ethic., cap. 13 vox 3 ref. 5 Ibidem.

Vox 4

[77732] Tabula Ethic., cap. 13 vox 4 tit. Operans

[77733] Tabula Ethic., cap. 13 vox 4 expos. 1 Quod operantes recte in uita bonorum illustres fiunt.

[77734] Tabula Ethic., cap. 13 vox 4 ref. 1 I VI d.

[77735] Tabula Ethic., cap. 13 vox 4 expos. 2 Quod operans secundum uirtutem oportet quod sciat quid operandum et eligat propter finem et firmiter stabilitus per habitum.

[77736] Tabula Ethic., cap. 13 vox 4 ref. 2 II III b.

[77737] Tabula Ethic., cap. 13 vox 4 expos. 3 Quod operans iusta et casta nequaquam dicitur iustus et castus, puta si operetur a legibus ordinata timore aut nolens aut per ignoranciam.

[77738] Tabula Ethic., cap. 13 vox 4 ref. 3 VI IX e.

[77739] Tabula Ethic., cap. 13 vox 4 expos. 4 Quod operantem iniusta non uelle iniustum esse aut stuprantem incontinentem, irracionabile uidetur.

[77740] Tabula Ethic., cap. 13 vox 4 ref. 4 III IX f.

Vox 5

[77741] Tabula Ethic., cap. 13 vox 5 tit. Opus

[77742] Tabula Ethic., cap. 13 vox 5 expos. 1 Quod opus hominis est uel secundum racionem uel non sine racione, id est cum participacione racionis.

[77743] Tabula Ethic., cap. 13 vox 5 ref. 1 I V c.

[77744] Tabula Ethic., cap. 13 vox 5 expos. 2 Quod idem est opus genere hominis et boni hominis, et cithariste et optimi cithariste.

[77745] Tabula Ethic., cap. 13 vox 5 ref. 2 Ibidem.

[77746] Tabula Ethic., cap. 13 vox 5 expos. 3 Quod opus hominis ponimus uitam quandam, id est modum uiuendi.

[77747] Tabula Ethic., cap. 13 vox 5 ref. 3 Ibidem.

[77748] Tabula Ethic., cap. 13 vox 5 expos. 4 Quod opus ciuile perficitur secundum prudenciam et moralem uirtutem; uirtus enim facit intencionem rectam, prudencia uero ordinat que ad hanc.

[77749] Tabula Ethic., cap. 13 vox 5 ref. 4 VI IX d.

Vox 6

[77750] Tabula Ethic., cap. 13 vox 6 tit. Operata

[77751] Tabula Ethic., cap. 13 vox 6 expos. 1 Quod operata existunt meliora operacionibus in hiis in quibus utrumque inuenitur.

[77752] Tabula Ethic., cap. 13 vox 6 ref. 1 I I a.

Vox 7

[77753] Tabula Ethic., cap. 13 vox 7 tit. In Olimpiadibus

[77754] Tabula Ethic., cap. 13 vox 7 expos. 1 Quod in Olimpiadibus non coronantur optimi et fortissimi, set agonizantes.

[77755] Tabula Ethic., cap. 13 vox 7 ref. 1 I VI c.

Vox 8

[77756] Tabula Ethic., cap. 13 vox 8 tit. Oligarchia

[77757] Tabula Ethic., cap. 13 vox 8 expos. 1 Quod oligarchia est malicia principancium qui tribuunt indigne ea que sunt ciuitatis preter dignitatem et plurima bona sibi ipsis et principatus semper eisdem amicis, ut facile ditentur.

[77758] Tabula Ethic., cap. 13 vox 8 ref. 1 VIII X b.

Vox 9

[77759] Tabula Ethic., cap. 13 vox 9 tit. Odor

[77760] Tabula Ethic., cap. 13 vox 9 expos. 1 Quod in odoribus rosarum et tymiamatum gaudentes non dicimus intemperatos.

[77761] Tabula Ethic., cap. 13 vox 9 ref. 1 III XIV e.

[77762] Tabula Ethic., cap. 13 vox 9 expos. 2 Quod in odoribus ciborum gaudent aliqui quando esuriunt.

[77763] Tabula Ethic., cap. 13 vox 9 ref. 2 Ibidem, e.

Vox 10

[77764] Tabula Ethic., cap. 13 vox 10 tit. Oculus

[77765] Tabula Ethic., cap. 13 vox 10 expos. 1 Quod oculi uirtus et oculum studiosum facit et opus eius.

[77766] Tabula Ethic., cap. 13 vox 10 ref. 1 II IV f.

Vox 11

[77767] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 tit. Opinio

[77768] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 1 Quod opinio uidetur esse circa omnia et circa eterna et inpossibilia et ea que in nobis sunt.

[77769] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 1 III V e.

[77770] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 2 Quod opinio diuiditur uero et falso.

[77771] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 2 Ibidem.

[77772] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 3 Quod opinio laudatur si est uera, eleccio uero si est cuius oportet uel recte.

[77773] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 3 Ibidem, f.

[77774] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 4 Quod si presit opinio eleccioni uel sequitur, nichil differt, quia in hoc non intenditur, set tantum quod non sit idem.

[77775] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 4 Ibidem, g.

[77776] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 5 Quod opinio aliquid determinate enunciat.

[77777] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 5 VI VII e.

[77778] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 6 Quod opinio est duplex, quedam uniuersalis, id est maioris proposicionis, et quedam particularis, id est minoris.

[77779] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 6 VII III e.

[77780] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 7 Quod preter opinionem et non preter scienciam, nichil differt.

[77781] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 7 VII III b.

[77782] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 8 Quod preter opinionem contingit agere incontinenter.

[77783] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 8 Ibidem, f.

[77784] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 9 Quod opinio non est contraria racioni per se, set per accidens in quantum concupiscencia admiscetur.

[77785] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 9 Ibidem.

[77786] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 10 Quod opiniones sunt tres de delectacione.

[77787] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 10 VII XIII b.

[77788] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 11 Quod opinio Aristotilis uidetur consonare ceteris et operacionibus.

[77789] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 11 X XIII c - e.

[77790] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 12 Quod obliuio non est prudencie, quia non solum est cum racione set habet innata principia.

[77791] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 12 VI III g.

[77792] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 expos. 13 Quod in operabilibus magis iudicatur ex uita et operibus quam in sermonibus, et ideo oportet ea que dicta sunt inferre per consideracionem ad uitam et opera.

[77793] Tabula Ethic., cap. 13 vox 11 ref. 13 X XIII e.

Caput 14

Vox 1

[77794] Tabula Ethic., cap. 14 vox 1 tit. Perierunt

[77795] Tabula Ethic., cap. 14 vox 1 expos. 1 Quod quidam perierunt propter diuicias, alii propter fortitudinem.

[77796] Tabula Ethic., cap. 14 vox 1 ref. 1 I I e.

Vox 2

[77797] Tabula Ethic., cap. 14 vox 2 tit. Paruificencia

[77798] Tabula Ethic., cap. 14 vox 2 expos. 1 Quod paruificencia est defectus istius habitus magnificencie.

[77799] Tabula Ethic., cap. 14 vox 2 ref. 1 IV III b.

Vox 3

[77800] Tabula Ethic., cap. 14 vox 3 tit. Paruificus

[77801] Tabula Ethic., cap. 14 vox 3 expos. 1 Quod paruificus deficit in omnibus in quibus magnificus bene se habet.

[77802] Tabula Ethic., cap. 14 vox 3 ref. 1 Ibidem, g.

Vox 4

[77803] Tabula Ethic., cap. 14 vox 4 tit. Parui

[77804] Tabula Ethic., cap. 14 vox 4 expos. 1 Quod parui sunt formosi et non pulcri.

[77805] Tabula Ethic., cap. 14 vox 4 ref. 1 IV IV b.

Vox 5

[77806] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 tit. Pusillanimis

[77807] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 expos. 1 Quod pusillanimis est qui minoribus quam dignus sit se dignificat.

[77808] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 ref. 1 IV IV b.

[77809] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 expos. 2 Quod pusillanimis deficit et ad se ipsum et ad magnanimum.

[77810] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 ref. 2 Ibidem, e.

[77811] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 expos. 3 Quod pusillanimis est qui non dignificat se bonis quibus dignus est.

[77812] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 ref. 3 IV VI e.

[77813] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 expos. 4 Quod pusillanimis et caymus non sunt mali, quia non male faciunt, set peccantes.

[77814] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 ref. 4 Ibidem.

[77815] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 expos. 5 Quod pusillanimes non sunt insipientes, set magis pigri, in quantum negligunt se ipsos cognoscere.

[77816] Tabula Ethic., cap. 14 vox 5 ref. 5 Ibidem, f.

Vox 6

[77817] Tabula Ethic., cap. 14 vox 6 tit. Pusillanimitas

[77818] Tabula Ethic., cap. 14 vox 6 expos. 1 Quod pusillanimitas magis opponitur magnanimitati quam caymotes.

[77819] Tabula Ethic., cap. 14 vox 6 ref. 1 Ibidem, g.

Vox 7

[77820] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 tit. Prauis

[77821] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 1 Quod prauis qui non sunt corrupti secundum probrosa peccata, set secundum quedam puerilia, uidentur existere amicabilia ad se ipsos, quia existimant se esse iustos; set ualde prauis, non.

[77822] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 1 IX V a.

[77823] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 2 Quod prauis non insunt amicabilia ad se ipsos, quia non operantur bona que existimant sibi ipsis optima, set eligunt pro eis delectabilia nociua.

[77824] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 2 Ibidem.

[77825] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 3 Quod praui propter multam maliciam odiuntur et ideo fugiunt et interimunt se ipsos.

[77826] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 3 Ibidem, b.

[77827] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 4 Quod prauus qui non est dignus honore.

[77828] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 4 IV IV g.

[77829] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 5 Quod in prauis est quoddam naturale bonum melius quam sint ipsa mala.

[77830] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 5 X II d.

[77831] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 6 Quod prauum delectacionem appetentem oportet puniri tristicia contraria delectacioni quemadmodum subiugale.

[77832] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 6 X XIV g.

[77833] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 7 Quod praui fiunt in persequendo uoluptates uel fugiendo uel quas non oportet uel secundum quod non oportet.

[77834] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 7 II II e.

[77835] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 8 Quod praui replentur penitudine.

[77836] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 8 IX V f.

[77837] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 9 Quod anima prauorum contendit, quia pars inferior dolet quando recedit a delectacionibus et superior delectatur.

[77838] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 9 IX V e.

[77839] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 10 Quod prauus non disponitur amicabiliter ad se ipsum, quia nichil habet in se ipso amabile.

[77840] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 10 Ibidem, g.

[77841] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 expos. 11 Quod praui nolunt sibi conuiuere, set querunt alios cum quibus commorentur, quia nichil amabile inueniunt in se ipsis.

[77842] Tabula Ethic., cap. 14 vox 7 ref. 11 IX V c.

Vox 8

[77843] Tabula Ethic., cap. 14 vox 8 tit. Proporcionalitas

[77844] Tabula Ethic., cap. 14 vox 8 expos. 1 Quod proporcionalitas est equalitas proporcionis in quatuor minimis.

[77845] Tabula Ethic., cap. 14 vox 8 ref. 1 V IV d.

[77846] Tabula Ethic., cap. 14 vox 8 expos. 2 Quod omnis proporcionalitas est disiuncta uel continua; disiuncta quando proporciones inter quas est proporcionalitas non coniunguntur in aliquo termino communi, continua quando coniunguntur in uno termino communi; et exemplificat.

[77847] Tabula Ethic., cap. 14 vox 8 ref. 2 Ibidem.

[77848] Tabula Ethic., cap. 14 vox 8 expos. 3 Quod talis proporcionalitas uocatur geometrica in mathematicis, quia in geometria accidit comparari totum ad totum ut alterum ad alterum.

[77849] Tabula Ethic., cap. 14 vox 8 ref. 3 Ibidem, f.

[77850] Tabula Ethic., cap. 14 vox 8 expos. 4 Quod proporcionalitas que est in iusticia distributiua non est continua, quia non fit unus numero terminus cui datur et quod datur.

[77851] Tabula Ethic., cap. 14 vox 8 ref. 4 Ibidem.

Vox 9

[77852] Tabula Ethic., cap. 14 vox 9 tit. Proporcionale

[77853] Tabula Ethic., cap. 14 vox 9 expos. 1 Quod proporcionale non solum est monadici numeri, set totaliter numeri.

[77854] Tabula Ethic., cap. 14 vox 9 ref. 1 V IV d.

Vox 10

[77855] Tabula Ethic., cap. 14 vox 10 tit. Princeps

[77856] Tabula Ethic., cap. 14 vox 10 expos. 1 Quod si princeps percutit, non oportet quod per iusticiam repercuciatur; set si aliquis percuciat principem, non solum percuti oportet set puniri.

[77857] Tabula Ethic., cap. 14 vox 10 ref. 1 V VI b.

[77858] Tabula Ethic., cap. 14 vox 10 expos. 2 Quod princeps est custos iusti et equalis; non enim tribuit plus simpliciter boni ipsi, si non ad ipsum proporcionale est; ideo alteri laborat.

[77859] Tabula Ethic., cap. 14 vox 10 ref. 2 V VII g.

[77860] Tabula Ethic., cap. 14 vox 10 expos. 3 Quod principi merces est honor et gloria; quibus autem hec non sufficiunt, efficiuntur tyranni.

[77861] Tabula Ethic., cap. 14 vox 10 ref. 3 Ibidem.

[77862] Tabula Ethic., cap. 14 vox 10 expos. 4 Quod principes exercitus cogunt exercitum ad operandum forcia.

[77863] Tabula Ethic., cap. 14 vox 10 ref. 4 III XII b.

Vox 11

[77864] Tabula Ethic., cap. 14 vox 11 tit. Principari

[77865] Tabula Ethic., cap. 14 vox 11 expos. 1 Quod non sinimus principari hominem in quo est natura humana tantum, set illum qui est perfectus secundum racionem. Nam talis dat sibi plus de bonis et efficitur tyrannus.

[77866] Tabula Ethic., cap. 14 vox 11 ref. 1 V VII g.

Vox 12

[77867] Tabula Ethic., cap. 14 vox 12 tit. Principatus

[77868] Tabula Ethic., cap. 14 vox 12 expos. 1 Quod principatus ostendit uirum.

[77869] Tabula Ethic., cap. 14 vox 12 ref. 1 V II f.

[77870] Tabula Ethic., cap. 14 vox 12 expos. 2 Quod differencium debent esse principatus differentes.

[77871] Tabula Ethic., cap. 14 vox 12 ref. 2 VIII X e.

Vox 13

[77872] Tabula Ethic., cap. 14 vox 13 tit. Quid sit principalius in uirtute

[77873] Tabula Ethic., cap. 14 vox 13 expos. 1 Queritur quid sit principalius in uirtute, an eleccio uel exterior operacio.

[77874] Tabula Ethic., cap. 14 vox 13 ref. 1 X XI f.

Vox 14

[77875] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 tit. Prodigus

[77876] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 1 Quod prodigus est melior illiberali, quia facile sanatur propter etatem uel egestatem.

[77877] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 1 IV II b.

[77878] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 2 Quod prodigus non uidetur malus in moribus.

[77879] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 2 Ibidem, c.

[77880] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 3 Quod prodigus uidetur esse insipiens, quia nescit sibi prouidere.

[77881] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 3 Ibidem.

[77882] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 4 Quod prodigus uidetur esse multo melior illiberali, quia facit sibi multos amicos quia multis prodest.

[77883] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 4 Ibidem.

[77884] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 5 Quod multi prodigorum sunt qui accipiunt unde non oportet eo quod uolunt consumere in dando et non possunt facere de bonis propriis, quia cito deficiunt, et sic aliunde accipiunt.

[77885] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 5 Ibidem.

[77886] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 6 Quod prodigi concupiscunt dare et ideo nichil differt eis quantum uel unde.

[77887] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 6 Ibidem, d.

[77888] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 7 Quod prodigorum daciones non sunt liberales.

[77889] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 7 Ibidem.

[77890] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 8 Quod prodigi multi sunt intemperati, quia consumunt sua in intemperancias.

[77891] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 8 Ibidem.

[77892] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 9 Quod prodigi uocantur qui expendunt et consumunt res suas intemperate.

[77893] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 9 IV I b.

[77894] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 10 Quod prodigus proprie dicitur peccans circa aliquod unum, qui corrumpit substanciam, id est possessiones per quas sustentatur.

[77895] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 10 Ibidem.

[77896] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 11 Quod prodigus est qui est propter se ipsum prodigus, quia perdicio quedam est ipsius scilicet esse corrupcio, quia per ea uita hominis sustentatur.

[77897] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 11 Ibidem.

[77898] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 12 Quod prodigus non delectatur in quibus oportet neque ut oportet neque tristatur ut oportet.

[77899] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 12 IV II a.

[77900] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 expos. 13 Quod prodigus qui in tribuicione habundat, in accipiendo autem deficit; illiberalis autem e conuerso.

[77901] Tabula Ethic., cap. 14 vox 14 ref. 13 II VI b.

Vox 15

[77902] Tabula Ethic., cap. 14 vox 15 tit. Prodigalitas

[77903] Tabula Ethic., cap. 14 vox 15 expos. 1 Quod prodigalitas et illiberalitas sunt circa pecunias superhabundancie et defectus.

[77904] Tabula Ethic., cap. 14 vox 15 ref. 1 IV I a.

[77905] Tabula Ethic., cap. 14 vox 15 expos. 2 Quod prodigalitas quandoque uicium infert intemperatis hominibus.

[77906] Tabula Ethic., cap. 14 vox 15 ref. 2 Ibidem, b.

[77907] Tabula Ethic., cap. 14 vox 15 expos. 3 Quod prodigalitas que est in dando non multum augetur, quia deficit ei substancia.

[77908] Tabula Ethic., cap. 14 vox 15 ref. 3 IV II b.

Vox 16

[77909] Tabula Ethic., cap. 14 vox 16 tit. Pessimus

[77910] Tabula Ethic., cap. 14 vox 16 expos. 1 Quod pessimus est qui ad se ipsum et ad amicos utitur malicia, optimus autem non qui ad se ipsum uirtute set qui ad alterum.

[77911] Tabula Ethic., cap. 14 vox 16 ref. 1 V II f.

Vox 17

[77912] Tabula Ethic., cap. 14 vox 17 tit. Placidus

[77913] Tabula Ethic., cap. 14 vox 17 expos. 1 Quod placidi sunt qui omnia laudant que dicuntur et fiunt propter delectacionem in conuiuere et nichil contradicunt set estimant quod oportet bonis et malis sine tristicia conuiuere.

[77914] Tabula Ethic., cap. 14 vox 17 ref. 1 IV IX a.

[77915] Tabula Ethic., cap. 14 vox 17 expos. 2 Quod placidus est qui querit delectabile in conuictu, non propter aliquid aliud.

[77916] Tabula Ethic., cap. 14 vox 17 ref. 2 Ibidem, g.

Vox 18

[77917] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 tit. Politica

[77918] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 expos. 1 Quod politica est honorabilior medicinali.

[77919] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 ref. 1 I XI b.

[77920] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 expos. 2 Quod politica non presens conferens appetit tantum, set in totam uitam.

[77921] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 ref. 2 VIII IX f.

[77922] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 expos. 3 Quod sub politica cadunt sacrificia facientes et congregaciones ministrorum honoresque tribuentes diis et sibi ipsis requiem acquirentes cum delectacione.

[77923] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 ref. 3 Ibidem.

[77924] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 expos. 4 Quod politice species sunt tres et habent tres corruptelas oppositas; prima est regnum, secunda aristocracia, tercia democracia.

[77925] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 ref. 4 VIII X a.

[77926] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 expos. 5 Quod desiderantibus scire politicam opus est experiencia.

[77927] Tabula Ethic., cap. 14 vox 18 ref. 5 X XVI c.

Vox 19

[77928] Tabula Ethic., cap. 14 vox 19 tit. Politicus

[77929] Tabula Ethic., cap. 14 vox 19 expos. 1 Quod oportet politicum scire aliqualiter que circa animam, quemadmodum et eum qui oculos curat et omne corpus.

[77930] Tabula Ethic., cap. 14 vox 19 ref. 1 I XI b.

[77931] Tabula Ethic., cap. 14 vox 19 expos. 2 Quod politico melius est scribere et dicere acciones ciuiles quam sermones iudicatiuos et concionatiuos.

[77932] Tabula Ethic., cap. 14 vox 19 ref. 2 X XVI b.

Vox 20

[77933] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 tit. Passiones

[77934] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 expos. 1 Quod passionum persequtor inaniter audiet et inutiliter, quia finis non est cognicio set operacio.

[77935] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 ref. 1 I I g.

[77936] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 expos. 2 Quod passiones sunt omnia illa ad que sequitur delectacio uel tristicia; et exemplificat de multis.

[77937] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 ref. 2 II IV a.

[77938] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 expos. 3 Quod passiones non sunt neque uirtutes neque malicie, quoniam non dicimur secundum passiones studiosi uel praui.

[77939] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 ref. 3 Ibidem, b.

[77940] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 expos. 4 Quod secundum passiones non laudamur neque uituperamur; et exemplificat.

[77941] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 ref. 4 Ibidem.

[77942] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 expos. 5 Quod passiones non contingunt sponte, sicut non sponte irascimur neque timemus.

[77943] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 ref. 5 Ibidem.

[77944] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 expos. 6 Quod secundum passiones moueri quidem dicimur.

[77945] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 ref. 6 Ibidem, c.

[77946] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 expos. 7 Quod quedam passiones anime medietatem non suscipiunt.

[77947] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 ref. 7 II V f.

[77948] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 expos. 8 Quod passio non uidetur totaliter sermoni cedere.

[77949] Tabula Ethic., cap. 14 vox 20 ref. 8 X XIV e.

Vox 21

[77950] Tabula Ethic., cap. 14 vox 21 tit. Philosophia

[77951] Tabula Ethic., cap. 14 vox 21 expos. 1 Quod philosophia mirabiles delectaciones habet firmitate et puritate et magis speculantibus quam querentibus, qui nondum habent set in inquisicione laborant.

[77952] Tabula Ethic., cap. 14 vox 21 ref. 1 X X c.

Vox 22

[77953] Tabula Ethic., cap. 14 vox 22 tit. Philotimus

[77954] Tabula Ethic., cap. 14 vox 22 expos. 1 Quod philotimus est qui habundat desideriis immoderate appetens magnum honorem; qui uero deficit dicitur aphilotimus; set medius est innominatus.

[77955] Tabula Ethic., cap. 14 vox 22 ref. 1 II VI c.

Vox 23

[77956] Tabula Ethic., cap. 14 vox 23 tit. Philosenus

[77957] Tabula Ethic., cap. 14 vox 23 expos. 1 Quod Philosenus Erixius orauit ut guttur suum longius esset gruis, ut tactu cibi diuturnius delectaretur.

[77958] Tabula Ethic., cap. 14 vox 23 ref. 1 III XV a.

Vox 24

[77959] Tabula Ethic., cap. 14 vox 24 tit. Pugil

[77960] Tabula Ethic., cap. 14 vox 24 expos. 1 Quod pugilibus est finis delectabilis cuius gracia corona et honores, percuti autem dolorosum quia carnem sensibilem habent.

[77961] Tabula Ethic., cap. 14 vox 24 ref. 1 III XIII b.

[77962] Tabula Ethic., cap. 14 vox 24 expos. 2 Quod pugil forte non eandem pugnam omnibus circumponit; nichilominus cercius agit quilibet si habeat propriam curam quam si haberet tantum communem, quia magis habebit illud quod conueniens est.

[77963] Tabula Ethic., cap. 14 vox 24 ref. 2 X XV e.

Vox 25

[77964] Tabula Ethic., cap. 14 vox 25 tit. Pecunia

[77965] Tabula Ethic., cap. 14 vox 25 expos. 1 Quod pecunia est quicquid nummismate numeratur.

[77966] Tabula Ethic., cap. 14 vox 25 ref. 1 IV I a.

[77967] Tabula Ethic., cap. 14 vox 25 expos. 2 Quod non est possibile pecuniam habere non curantem ut habeat, quemadmodum et in aliis.

[77968] Tabula Ethic., cap. 14 vox 25 ref. 2 Ibidem, e.

[77969] Tabula Ethic., cap. 14 vox 25 expos. 3 Quod pecunie et huiusmodi bona circumpugnabilia sunt.

[77970] Tabula Ethic., cap. 14 vox 25 ref. 3 IX IX c.

Vox 26

[77971] Tabula Ethic., cap. 14 vox 26 tit. Potencia

[77972] Tabula Ethic., cap. 14 vox 26 expos. 1 Quod potencie sunt secundum quas potentes sumus irasci uel tristari uel misereri.

[77973] Tabula Ethic., cap. 14 vox 26 ref. 1 II IV a.

[77974] Tabula Ethic., cap. 14 vox 26 expos. 2 Quod potentes sumus a natura, boni autem uel mali non efficimur a natura.

[77975] Tabula Ethic., cap. 14 vox 26 ref. 2 II IV e.

Vox 27

[77976] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 tit. Puer

[77977] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 expos. 1 Quod pueri secundum concupiscenciam uiuunt et maxime in hiis delectabilis appetitus.

[77978] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 ref. 1 III XVI f.

[77979] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 expos. 2 Quod sicut puerum oportet uiuere secundum preceptum pedagogi, ita concupiscibilem oportet consonare racioni.

[77980] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 ref. 2 Ibidem, g.

[77981] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 expos. 3 Quod puer nullus felix est, quia non est operatiuus bonorum propter etatem.

[77982] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 ref. 3 I VII g.

[77983] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 expos. 4 Quod pueri beatificantur propter spem; set tales indigent uirtute perfecta et uita perfecta.

[77984] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 ref. 4 I VII g.

[77985] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 expos. 5 Quod puer mathematicus quidem fit, cum sapiens et phisicus non.

[77986] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 ref. 5 VI VI c.

[77987] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 expos. 6 Quod in pueris et bestiis existunt quidam naturales habitus, set sine intellectu nociui sicut si corpus sit forte et ille fortis non habeat uisum fallitur et forte interficit patrem credens interficere hostem.

[77988] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 ref. 6 VI X b.

[77989] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 expos. 7 Quod pueri primum complectuntur sermones et pronunciant, set non intelligunt; oportet enim connasci.

[77990] Tabula Ethic., cap. 14 vox 27 ref. 7 VII III d.

Vox 28

[77991] Tabula Ethic., cap. 14 vox 28 tit. In potestate constituti

[77992] Tabula Ethic., cap. 14 vox 28 expos. 1 Quod in potestate positi sunt appetunt uoluptatem similiter Sardanapalo.

[77993] Tabula Ethic., cap. 14 vox 28 ref. 1 I III b.

[77994] Tabula Ethic., cap. 14 vox 28 expos. 2 Quod in potestatibus existentes habent quosdam amicos utiles et quosdam delectabiles; ambo autem non omnino.

[77995] Tabula Ethic., cap. 14 vox 28 ref. 2 VIII VI d.

[77996] Tabula Ethic., cap. 14 vox 28 expos. 3 Quod in potestate constituti non querunt amicos delectabiles cum uirtute neque utiles ad bona, set hos quidem eutrapelos, id est bomolochos, delectabiles appetentes, hos autem deinos, id est astutos.

[77997] Tabula Ethic., cap. 14 vox 28 ref. 3 Ibidem.

Vox 29

[77998] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 tit. Parentes

[77999] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 expos. 1 Quod parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existentes, filii autem ut ab illis aliquid existentes.

[78000] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 ref. 1 VIII XII a.

[78001] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 expos. 2 Quod parentes magis sciunt quod filii sunt geniti ex ipsis quam filii quod sint geniti ex patribus.

[78002] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 ref. 2 Ibidem, b.

[78003] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 expos. 3 Quod parentes diligunt filios sicut alteros se ipsos.

[78004] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 ref. 3 Ibidem.

[78005] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 expos. 4 Quod ex parentibus habemus beneficia essendi et nutrimenti et discipline.

[78006] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 ref. 4 Ibidem, c.

[78007] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 expos. 5 Quod parentes plus diligunt filios quam filii parentes.

[78008] Tabula Ethic., cap. 14 vox 29 ref. 5 VIII XII b.

Vox 30

[78009] Tabula Ethic., cap. 14 vox 30 tit. Patris regimen

[78010] Tabula Ethic., cap. 14 vox 30 expos. 1 Quod patris ad filios regimen habet similitudinem regni; filiorum enim patri est cura.

[78011] Tabula Ethic., cap. 14 vox 30 ref. 1 VIII X c.

[78012] Tabula Ethic., cap. 14 vox 30 expos. 2 Quod in Persis patres tyrannice utuntur filiis.

[78013] Tabula Ethic., cap. 14 vox 30 ref. 2 Ibidem.

Vox 31

[78014] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 tit. Pater

[78015] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 1 Quod pater qui utitur filiis peruerse quasi seruis est corruptus et habet similitudinem tyranni.

[78016] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 1 Ibidem, d.

[78017] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 2 Quod patres putantur maximi in beneficiis, quia sunt causa essendi, nutrimenti et discipline.

[78018] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 2 VIII XI b.

[78019] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 3 Quod pater et progenitor et rex naturaliter principantur.

[78020] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 3 Ibidem.

[78021] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 4 Quod patres plus diligunt filios quam filii parentes.

[78022] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 4 VIII XII b.

[78023] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 5 Quod pater magis approximatur filio quam filius patri.

[78024] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 5 Ibidem.

[78025] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 6 Quod nullus pater recedit a filio nisi superexcellat malicia in filio.

[78026] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 6 VIII XIV g.

[78027] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 7 Quod pater qui habet malum filium fugiendum est ab ipso, si sit perfecte malus, uel non festinandum dare sufficienciam malo existenti.

[78028] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 7 Ibidem.

[78029] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 8 Quod in omnibus sic est patri obediendum, uel non, set in medicinalibus medico et non patri, et in bello uirum bellicosum ordinari oportet secundum preceptum ducis exercitus et non patris.

[78030] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 8 IX II a.

[78031] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 9 Quod patrem debeo magis liberare quam illum qui me liberauit.

[78032] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 9 Ibidem, c.

[78033] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 expos. 10 Quod patribus debemus sufficere in nutrimento eciam magis quam nobis et debemus eis honorem quemadmodum diis propter maxima beneficia.

[78034] Tabula Ethic., cap. 14 vox 31 ref. 10 Ibidem, f.

Vox 32

[78035] Tabula Ethic., cap. 14 vox 32 tit. Paternus principatus

[78036] Tabula Ethic., cap. 14 vox 32 expos. 1 Quod paternus principatus uult regnum esse.

[78037] Tabula Ethic., cap. 14 vox 32 ref. 1 VIII X c.

Vox 33

[78038] Tabula Ethic., cap. 14 vox 33 tit. Paterna amicicia

[78039] Tabula Ethic., cap. 14 vox 33 expos. 1 Quod paterna amicicia est talis qualis regalis consistens in beneficii collacione a superexcellenti.

[78040] Tabula Ethic., cap. 14 vox 33 ref. 1 VIII XI b.

Vox 34

[78041] Tabula Ethic., cap. 14 vox 34 tit. Paterni sermones

[78042] Tabula Ethic., cap. 14 vox 34 expos. 1 Quod paterni sermones sic se habent in domo sicut leges in ciuitatibus.

[78043] Tabula Ethic., cap. 14 vox 34 ref. 1 X XV d.

Vox 35

[78044] Tabula Ethic., cap. 14 vox 35 tit. Paterna precepcio

[78045] Tabula Ethic., cap. 14 vox 35 expos. 1 Quod paterna precepcio non habet uim coactiuam neque cuiusquam alterius, qui non est persona publica sicut rex.

[78046] Tabula Ethic., cap. 14 vox 35 ref. 1 Ibidem.

Vox 36

[78047] Tabula Ethic., cap. 14 vox 36 tit. Pene

[78048] Tabula Ethic., cap. 14 vox 36 expos. 1 Quod pene debent dari contrarie amatis delectacionibus, sicut communiter dicunt.

[78049] Tabula Ethic., cap. 14 vox 36 ref. 1 X XIV g.

Vox 37

[78050] Tabula Ethic., cap. 14 vox 37 tit. Presencia amici

[78051] Tabula Ethic., cap. 14 vox 37 expos. 1 Quod presencia amicorum est delectabilis et in bonis fortunis et infortuniis; alleuiantur enim contristati condolentibus amicis.

[78052] Tabula Ethic., cap. 14 vox 37 ref. 1 IX XIII b.

[78053] Tabula Ethic., cap. 14 vox 37 expos. 2 Quod presencia amici est delectabilis, quia intelligens aliquem sibi esse amicum et condolere minorem tristiciam facit.

[78054] Tabula Ethic., cap. 14 vox 37 ref. 2 Ibidem, c.

[78055] Tabula Ethic., cap. 14 vox 37 expos. 3 Quod presencia amici in infortuniis est mixta, quia est delectabilis et contristabilis; delectabilis quia ipsum uidere amicos est delectabile et quia facit quoddam auxilium ad non contristari dum sua uisione et suis sermonibus consolatur; est eciam contristabilis eo quod nullus uult esse causa tristicie amico suo.

[78056] Tabula Ethic., cap. 14 vox 37 ref. 3 Ibidem.

[78057] Tabula Ethic., cap. 14 vox 37 expos. 4 Quod presencia amici in bonis fortunis non est mixta, set conuersacionem delectabilem habet et intelligenciam in quantum amicus intelligit ipsum gaudere in bonis suis.

[78058] Tabula Ethic., cap. 14 vox 37 ref. 4 Ibidem, e.

Vox 38

[78059] Tabula Ethic., cap. 14 vox 38 tit. Priamus

[78060] Tabula Ethic., cap. 14 vox 38 expos. 1 Quod Priamus sicut narratur omnia in fine uite miserabiliter amisit.

[78061] Tabula Ethic., cap. 14 vox 38 ref. 1 I VIII a.

Vox 39

[78062] Tabula Ethic., cap. 14 vox 39 tit. Propago

[78063] Tabula Ethic., cap. 14 vox 39 expos. 1 Quod propagini assimulantur accidencia.

[78064] Tabula Ethic., cap. 14 vox 39 ref. 1 I III b.

Vox 40

[78065] Tabula Ethic., cap. 14 vox 40 tit. Proximum

[78066] Tabula Ethic., cap. 14 vox 40 expos. 1 Quod proximum est et mathematicum persuadentem acceptare et rethoricum demonstraciones expetere.

[78067] Tabula Ethic., cap. 14 vox 40 ref. 1 I I f.

Vox 41

[78068] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 tit. Principium

[78069] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 expos. 1 Quod principiorum hec quidem induccione contemplata sunt, hec uero sensu, hec autem consuetudine quadam.

[78070] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 ref. 1 I V g.

[78071] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 expos. 2 Quod principium uidetur plus quam dimidium tocius esse et multa manifesta fieri per ipsum.

[78072] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 ref. 2 Ibidem.

[78073] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 expos. 3 Quod principia debent esse magis cognita quam conclusio, alias per accidens sciencia haberetur.

[78074] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 ref. 3 VI II c.

[78075] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 expos. 4 Quod principia non possunt demonstrari.

[78076] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 ref. 4 VII X e.

[78077] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 expos. 5 Quod in principio intendendum est a quo quis beneficietur et que beneficia accipiat.

[78078] Tabula Ethic., cap. 14 vox 41 ref. 5 VIII XIII f.

Vox 42

[78079] Tabula Ethic., cap. 14 vox 42 tit. Pictagoras

[78080] Tabula Ethic., cap. 14 vox 42 expos. 1 Quod Pictagoras cum doceret quedam iussit discentem honorare ipsum in retribucione quantum existimabat esse rem dignam quam ab ipso doctus fuerat.

[78081] Tabula Ethic., cap. 14 vox 42 ref. 1 IX I d.

Vox 43

[78082] Tabula Ethic., cap. 14 vox 43 tit. Placere

[78083] Tabula Ethic., cap. 14 vox 43 expos. 1 Quod eidem multi possint ualde placere, et difficile est propter dissimilitudinem morum et forte neque bonum esset.

[78084] Tabula Ethic., cap. 14 vox 43 ref. 1 VIII VI a.

Vox 44

[78085] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 tit. Prudencia

[78086] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 1 Quod prudencia non est sciencia neque ars neque opinio, quia sciencia est necessariorum, opinio uero contingencium, ars uero circa factibile.

[78087] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 1 VI III b.

[78088] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 2 Quod prudencia est habitus uerus cum racione actiuus circa hominis bona et mala.

[78089] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 2 Ibidem.

[78090] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 3 Quod prudencia est in parte opinatiua.

[78091] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 3 Ibidem, g.

[78092] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 4 Quod prudencia non est studiosissima neque honorabilissimorum, quia est de humanis.

[78093] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 4 VI V b.

[78094] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 5 Quod prudencia non solum est uniuersalium set particularium.

[78095] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 5 Ibidem, e.

[78096] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 6 Quod prudencia debet habere duas cogniciones, uniuersalem et particularem, et magis particularem.

[78097] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 6 Ibidem, f.

[78098] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 7 Quod prudencia uidetur esse que circa ipsum et unum.

[78099] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 7 Ibidem, f.

[78100] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 8 Quod prudencia non est sine yconomica et urbanitate.

[78101] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 8 VI VI b.

[78102] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 9 Quod prudencia est extremi cuius non est intellectus neque sciencia.

[78103] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 9 Ibidem, f.

[78104] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 10 Quod prudencia est preceptiua; quid oportet agere uel non, finis ipsius est.

[78105] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 10 VI VIII b.

[78106] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 11 Quod prudencia non potest esse sine uirtute morali.

[78107] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 11 VI IX g.

[78108] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 expos. 12 Quod prudencia indigemus eciam si nichil ad opus faceret, quia est uirtus perficiens anime particulam.

[78109] Tabula Ethic., cap. 14 vox 44 ref. 12 VI X g.

Vox 45

[78110] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 tit. Prudens

[78111] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 expos. 1 Quod prudentis est posse bene consiliari circa conferencia sibi non secundum partem, set secundum totum bene uiuere.

[78112] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 ref. 1 VI III a.

[78113] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 expos. 2 Quod prudentes sunt qui sibi et aliis possunt bona speculari, sicut Perydea que fuit ualde perita in consiliis.

[78114] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 ref. 2 Ibidem, c.

[78115] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 expos. 3 Quod prudens est qui est speculans bene singula circa se ipsum.

[78116] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 ref. 3 VI V c.

[78117] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 expos. 4 Quod prudens non est nisi sit continens.

[78118] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 ref. 4 VII II b.

[78119] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 expos. 5 Quod prudens et deinus quandoque dicuntur incontinentes.

[78120] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 ref. 5 Ibidem.

[78121] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 expos. 6 Quod prudens est fortissimus circa operabilia.

[78122] Tabula Ethic., cap. 14 vox 45 ref. 6 Ibidem, d.

Vox 46

[78123] Tabula Ethic., cap. 14 vox 46 tit. Partes anime

[78124] Tabula Ethic., cap. 14 vox 46 expos. 1 Quod partes anime sunt et racionem habens et irracionale.

[78125] Tabula Ethic., cap. 14 vox 46 ref. 1 VI I b.

Vox 47

[78126] Tabula Ethic., cap. 14 vox 47 tit. Practica

[78127] Tabula Ethic., cap. 14 vox 47 expos. 1 Quod practica principatur factiue.

[78128] Tabula Ethic., cap. 14 vox 47 ref. 1 VI I f.

Vox 48

[78129] Tabula Ethic., cap. 14 vox 48 tit. Peccans

[78130] Tabula Ethic., cap. 14 vox 48 expos. 1 Quod peccans in arte uoluntarie est eligibilior quam qui peccat iniustus; e conuerso est de prudencia.

[78131] Tabula Ethic., cap. 14 vox 48 ref. 1 VI III f.

Vox 49

[78132] Tabula Ethic., cap. 14 vox 49 tit. Peccatum

[78133] Tabula Ethic., cap. 14 vox 49 expos. 1 Quod peccatum contingit uniuersale et particulare; exemplum de aqua ponderosa.

[78134] Tabula Ethic., cap. 14 vox 49 ref. 1 VI VI f.

Vox 50

[78135] Tabula Ethic., cap. 14 vox 50 tit. Poligramanes

[78136] Tabula Ethic., cap. 14 vox 50 expos. 1 Quod poligramanes sunt quasi in multi negociis existentes.

[78137] Tabula Ethic., cap. 14 vox 50 ref. 1 VI VI a.

Vox 51

[78138] Tabula Ethic., cap. 14 vox 51 tit. Preuolantes

[78139] Tabula Ethic., cap. 14 vox 51 expos. 1 Quod preuolantes non preconsiliantur; set si racio fortificetur per consilium, non ducuntur a passione, sicut pretitillantes non titillantur.

[78140] Tabula Ethic., cap. 14 vox 51 ref. 1 VII IX a.

[78141] Tabula Ethic., cap. 14 vox 51 expos. 2 Quod preuolacio et debilitas sunt modi incontinencie.

[78142] Tabula Ethic., cap. 14 vox 51 ref. 2 Ibidem.

Vox 52

[78143] Tabula Ethic., cap. 14 vox 52 tit. Peior

[78144] Tabula Ethic., cap. 14 vox 52 expos. 1 Quod peior est si quis non concupiscens uel quietus operatur turpe quam si uehementer concupiscens, et si non iratus percutit quam si iratus.

[78145] Tabula Ethic., cap. 14 vox 52 ref. 1 VII VIII d.

Vox 53

[78146] Tabula Ethic., cap. 14 vox 53 tit. Perseuerans

[78147] Tabula Ethic., cap. 14 vox 53 expos. 1 Quod perseuerans dicitur qui uincit tristicias a quibus multi uincuntur.

[78148] Tabula Ethic., cap. 14 vox 53 ref. 1 VII VIII b.

Vox 54

[78149] Tabula Ethic., cap. 14 vox 54 tit. Phalaris

[78150] Tabula Ethic., cap. 14 vox 54 expos. 1 Quod Phalaris nepharius homo fuit qui applicabat homines ad lectum suum et quos maiores inueniebat detruncabat.

[78151] Tabula Ethic., cap. 14 vox 54 ref. 1 VII V d.

Vox 55

[78152] Tabula Ethic., cap. 14 vox 55 tit. Particulare

[78153] Tabula Ethic., cap. 14 vox 55 expos. 1 Quod particulare non habet tantum de sciencia quantum uniuersale, ideo corrumpitur magis in particulari; ideo uidetur esse uerum quod Socrates querebat quod scientem non contingit peccare, quia uniuersalis non est presens.

[78154] Tabula Ethic., cap. 14 vox 55 ref. 1 VII III g.

Vox 56

[78155] Tabula Ethic., cap. 14 vox 56 tit. Punicio

[78156] Tabula Ethic., cap. 14 vox 56 expos. 1 Quod punicio quietat impetum ire, delectacionem pro tristicia faciens.

[78157] Tabula Ethic., cap. 14 vox 56 ref. 1 IV VIII d.

[78158] Tabula Ethic., cap. 14 vox 56 expos. 2 Quod punire est humanius quam relaxare.

[78159] Tabula Ethic., cap. 14 vox 56 ref. 2 Ibidem, e.

Vox 57

[78160] Tabula Ethic., cap. 14 vox 57 tit. Pugne

[78161] Tabula Ethic., cap. 14 vox 57 expos. 1 Quod pugne et accusaciones sunt ex hoc quod equalibus inequalia et inequalibus equalia dantur.

[78162] Tabula Ethic., cap. 14 vox 57 ref. 1 V IV c.

Vox 58

[78163] Tabula Ethic., cap. 14 vox 58 tit. Potencia et sciencia

[78164] Tabula Ethic., cap. 14 vox 58 expos. 1 Quod potencia et sciencia contrariorum uidetur esse, habitus autem non; ut a sanitate non contraria, set sana solum.

[78165] Tabula Ethic., cap. 14 vox 58 ref. 1 V I b.

Vox 59

[78166] Tabula Ethic., cap. 14 vox 59 tit. Pignus

[78167] Tabula Ethic., cap. 14 vox 59 expos. 1 Quod si pignus reddat quis nolens, set propter timorem, non est dicendum iusta operari.

[78168] Tabula Ethic., cap. 14 vox 59 ref. 1 V X c.

Vox 60

[78169] Tabula Ethic., cap. 14 vox 60 tit. Patitur nichil preter uoluntatem

[78170] Tabula Ethic., cap. 14 vox 60 expos. 1 Quod nichil patitur preter uoluntatem.

[78171] Tabula Ethic., cap. 14 vox 60 ref. 1 V XII b.

Caput 15

Vox 1

[78172] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 tit. Racio

[78173] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 expos. 1 Quod una eadem racio est in homine et in per se homine, que est hominis.

[78174] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 ref. 1 I III e.

[78175] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 expos. 2 Quod racio operatiua est optimum in homine et proprium; et secundum hoc inest ei proprium opus quod est felicitas.

[78176] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 ref. 2 I V c.

[78177] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 expos. 3 Quod racio recte et ad optima deprecatur.

[78178] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 ref. 3 I XI e.

[78179] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 expos. 4 Quod in inferioribus uiribus est aliquid innatum quod racioni obuiat et contradicit.

[78180] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 ref. 4 Ibidem.

[78181] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 expos. 5 Quod racionem habens est duplex, hoc scilicet in se ipso, hoc autem quemadmodum aliquid audibile a patre.

[78182] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 ref. 5 Ibidem, g.

[78183] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 expos. 6 Quod racio est optimum in homine, et corrumpitur per incontinenciam bestialem.

[78184] Tabula Ethic., cap. 15 vox 1 ref. 6 VII VII e et X g.

Vox 2

[78185] Tabula Ethic., cap. 15 vox 2 tit. Rotatus

[78186] Tabula Ethic., cap. 15 vox 2 expos. 1 Quod rotatum magnis infortuniis si bonus et uirtuosus est felicem esse dicentes nichil dicunt.

[78187] Tabula Ethic., cap. 15 vox 2 ref. 1 VII XIV e.

Vox 3

[78188] Tabula Ethic., cap. 15 vox 3 tit. Repentina

[78189] Tabula Ethic., cap. 15 vox 3 expos. 1 Quod repentina non sunt secundum eleccionem.

[78190] Tabula Ethic., cap. 15 vox 3 ref. 1 III V b.

Vox 4

[78191] Tabula Ethic., cap. 15 vox 4 tit. Ridiculum

[78192] Tabula Ethic., cap. 15 vox 4 expos. 1 Quod ridiculum est causari que exterius, set non ipsum bene uenabilem existentem.

[78193] Tabula Ethic., cap. 15 vox 4 ref. 1 III II g.

Vox 5

[78194] Tabula Ethic., cap. 15 vox 5 tit. Raciocinii diligencia

[78195] Tabula Ethic., cap. 15 vox 5 expos. 1 Quod raciocinii diligencia est paruifica.

[78196] Tabula Ethic., cap. 15 vox 5 ref. 1 IV III c.

Vox 6

[78197] Tabula Ethic., cap. 15 vox 6 tit. Regula

[78198] Tabula Ethic., cap. 15 vox 6 expos. 1 Quod regula Lesbie edificacionis est plumbea, que ad figuram lapidis transmutatur et non manet regula; et sentencia ad res.

[78199] Tabula Ethic., cap. 15 vox 6 ref. 1 V XIII e.

Vox 7

[78200] Tabula Ethic., cap. 15 vox 7 tit. Rex

[78201] Tabula Ethic., cap. 15 vox 7 expos. 1 Quod rex intendit utile subditorum, quia non est rex qui non est per se sufficiens et omnibus bonis superexcellens.

[78202] Tabula Ethic., cap. 15 vox 7 ref. 1 VIII X a.

[78203] Tabula Ethic., cap. 15 vox 7 expos. 2 Quod rex habet curam subditorum ut bene operentur quemadmodum pastor ouium.

[78204] Tabula Ethic., cap. 15 vox 7 ref. 2 VIII XI a.

Vox 8

[78205] Tabula Ethic., cap. 15 vox 8 tit. Regnum

[78206] Tabula Ethic., cap. 15 vox 8 expos. 1 Quod regnum inter omnes politice species est melius et optimum, set democracia est pessima.

[78207] Tabula Ethic., cap. 15 vox 8 ref. 1 VIII X a.

Vox 9

[78208] Tabula Ethic., cap. 15 vox 9 tit. Regimen domus

[78209] Tabula Ethic., cap. 15 vox 9 expos. 1 Quod regimen domus quod est inter uirum et uxorem assimulatur aristocracie.

[78210] Tabula Ethic., cap. 15 vox 9 ref. 1 VIII X e.

Vox 10

[78211] Tabula Ethic., cap. 15 vox 10 tit. Requies

[78212] Tabula Ethic., cap. 15 vox 10 expos. 1 Quod requies non est finis; fit enim gracia operacionis.

[78213] Tabula Ethic., cap. 15 vox 10 ref. 1 X IX f.

Vox 11

[78214] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 tit. Reddicio

[78215] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 expos. 1 Queritur secundum quid debeat fieri reddicio in amicicia utili.

[78216] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 ref. 1 VIII XIII f.

[78217] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 expos. 2 Quod reddicio debet mensurari secundum utilitatem recipientis, hoc est quod tantum debet adiutorium quantum accepit uel plus, et est melius.

[78218] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 ref. 2 Ibidem, g.

[78219] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 expos. 3 Quod quando redditur ab utroque amicorum non id quod querebatur, set quoddam aliud, simile est ac si nichil sibi reddat; exemplum de citharedo, cui non redditur quod appetit.

[78220] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 ref. 3 IX I b.

[78221] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 expos. 4 Quod non omnibus omnia eadem reddenda sunt neque eciam patri sicut nec Ioui omnia sacrificantur.

[78222] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 ref. 4 IX II e.

[78223] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 expos. 5 Quid reddendum sit omnibus, scilicet parentibus, sapientibus, senibus et ducibus et amicis.

[78224] Tabula Ethic., cap. 15 vox 11 ref. 5 Ibidem, e - f.

Vox 12

[78225] Tabula Ethic., cap. 15 vox 12 tit. Retribucio

[78226] Tabula Ethic., cap. 15 vox 12 expos. 1 Quod retribucio in communicacionibus que est secundum proporcionalitatem fit secundum coniugacionem dyametri.

[78227] Tabula Ethic., cap. 15 vox 12 ref. 1 V VI c.

[78228] Tabula Ethic., cap. 15 vox 12 expos. 2 Quod retribucio fit in donis sine pacto concessis secundum quod ordinat accipiens.

[78229] Tabula Ethic., cap. 15 vox 12 ref. 2 IX I g.

[78230] Tabula Ethic., cap. 15 vox 12 expos. 3 Quod in retribucionibus semper declinandum est ad id quod superexcedit.

[78231] Tabula Ethic., cap. 15 vox 12 ref. 3 IX II c.

Caput 16

Vox 1

[78232] Tabula Ethic., cap. 16 vox 1 tit. Speusippus

[78233] Tabula Ethic., cap. 16 vox 1 expos. 1 Quod Speusippus uidetur sequi magis Pictagoricos quam Platonem in posicione principiorum mathematicorum.

[78234] Tabula Ethic., cap. 16 vox 1 ref. 1 I III e.

Vox 2

[78235] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 tit. Sciencia

[78236] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 expos. 1 Quod omnes sciencie bonum quoddam appetentes et qua indigent inquirentes derelinquunt cognicionem ipsius uniuersalis et quamuis auxilium tale omnes artifices ignorare et neque inquirere non est bene racionale.

[78237] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 ref. 1 I III g.

[78238] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 expos. 2 Quod sciencia est certitudinalis cognicio et est necessariorum que sunt ingenita.

[78239] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 ref. 2 VI II b.

[78240] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 expos. 3 Quod sciencia est habitus demonstratiuus ex demonstracione causatus et quecumque alie cause posite sunt in analeticis.

[78241] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 ref. 3 Ibidem, c.

[78242] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 expos. 4 Quod sciencie non est rectitudo.

[78243] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 ref. 4 VI VII c.

[78244] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 expos. 5 Quod sciencia nichil est melius, manifestum est.

[78245] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 ref. 5 VII II d.

[78246] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 expos. 6 Quod sciencia est duplex, in habitu et in actu.

[78247] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 ref. 6 VII III c.

[78248] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 expos. 7 De sciencia ponit tres diuisiones: in habitu in actu, in uniuersali in particulari, et in habitu ligato et non ligato.

[78249] Tabula Ethic., cap. 16 vox 2 ref. 7 Ibidem, per totum.

Vox 3

[78250] Tabula Ethic., cap. 16 vox 3 tit. Sciens

[78251] Tabula Ethic., cap. 16 vox 3 expos. 1 Quod sciens, ut dixit Socrates, non trahitur a passionibus.

[78252] Tabula Ethic., cap. 16 vox 3 ref. 1 VII II c.

Vox 4

[78253] Tabula Ethic., cap. 16 vox 4 tit. Sompnus

[78254] Tabula Ethic., cap. 16 vox 4 expos. 1 Quod in sompno nequaquam manifesti sunt boni et mali, quia sicut dicunt homines secundum dimidium uite nichil differunt felices a miseris.

[78255] Tabula Ethic., cap. 16 vox 4 ref. 1 I XI d.

[78256] Tabula Ethic., cap. 16 vox 4 expos. 2 Quod sompnus est quies anime secundum quod est studiosa et praua.

[78257] Tabula Ethic., cap. 16 vox 4 ref. 2 Ibidem.

Vox 5

[78258] Tabula Ethic., cap. 16 vox 5 tit. Superbus

[78259] Tabula Ethic., cap. 16 vox 5 expos. 1 Quod superbus et fictor fortitudinis assimulantur audaci, quia circa terribilia; set non sustinent, propter quod multi eorum timidi.

[78260] Tabula Ethic., cap. 16 vox 5 ref. 1 III XI e.

Vox 6

[78261] Tabula Ethic., cap. 16 vox 6 tit. Sanitas

[78262] Tabula Ethic., cap. 16 vox 6 expos. 1 Quod sanitas recipit magis et minus, cum non sit una commensuracio sanitatis in omnibus hominibus.

[78263] Tabula Ethic., cap. 16 vox 6 ref. 1 X III b.

Vox 7

[78264] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 tit. Sophiste

[78265] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 expos. 1 Quod sophiste ut uideantur sapientes uolunt inopinabilia arguere.

[78266] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 ref. 1 VII II e.

[78267] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 expos. 2 Quod sophiste quidam promittunt se docere politicam, qui tamen non operantur secundum ipsam; set magis operantur politica quedam conuersantes ciuiliter, qui uidebuntur quadam potencia hoc agere et experiencia magis quam per operacionem mentalem.

[78268] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 ref. 2 X XIV a.

[78269] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 expos. 3 Quod sophiste si fuissent politici racionale erat quod operarentur ciuiliter et facere amicos uel filios uel quoscumque alios politicos, quia non possint ciuitatibus aliquid melius relinquere quam facere eos politicos, neque sibi ipsis quam agere politice.

[78270] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 ref. 3 Ibidem, b.

[78271] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 expos. 4 Quod sophiste ualde longe uidentur esse non solum ab opere, set eciam a sciencia doctrine politice, quia nesciunt qualis sciencia esset politica neque circa quanta consideretur.

[78272] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 ref. 4 Ibidem, c.

[78273] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 expos. 5 Quod sophiste ponebant politicam idem rethorice.

[78274] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 ref. 5 Ibidem.

[78275] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 expos. 6 Quod sophiste non perficiunt quod promittunt et ideo conuenienter accusantur.

[78276] Tabula Ethic., cap. 16 vox 7 ref. 6 IX I d.

Vox 8

[78277] Tabula Ethic., cap. 16 vox 8 tit. Sermones

[78278] Tabula Ethic., cap. 16 vox 8 expos. 1 Quod si sermones qui consonant in operabilibus consonant operibus, eis est consenciendum; si autem dissonant, sunt suscipiendi sicut leues tantum qui sonant in aere.

[78279] Tabula Ethic., cap. 16 vox 8 ref. 1 X XIII e.

[78280] Tabula Ethic., cap. 16 vox 8 expos. 2 Quod sermones in hac sciencia non sufficiunt ad inducendum hunc finem, id est ad faciendum homines studiosos, quia si essent sufficientes, tunc illi qui docent essent digni magna remuneracione.

[78281] Tabula Ethic., cap. 16 vox 8 ref. 2 X XIV b.

[78282] Tabula Ethic., cap. 16 vox 8 expos. 3 Quod sermones morales exhortatorii quamuis prouocent liberalem iuuenem ad bonum et faciant utique katacotimum ex uirtute, multos tamen qui non sunt nati obedire uerecundie set timori et pene, quia cum persequantur proprias delectaciones ut per se bonum, non possunt transmutare in bonum.

[78283] Tabula Ethic., cap. 16 vox 8 ref. 3 Ibidem.

[78284] Tabula Ethic., cap. 16 vox 8 expos. 4 Quod sermo et doctrina per se non sufficere facere homines studiosos, quia uiuentes secundum proprias passiones non possunt persuaderi; et ideo oportet quod anima sit preparata ad gaudendum in bonis et odiendum mala per consuetudinem, sicut terra non bene nutrit semen, nisi bene sit culta.

[78285] Tabula Ethic., cap. 16 vox 8 ref. 4 Ibidem, d.

Vox 9

[78286] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 tit. Sermones

[78287] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 expos. 1 Quod sermones secundum materiam expetendi sunt.

[78288] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 ref. 1 II II b.

[78289] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 expos. 2 Quod sermo particularis de operabilibus caret certitudine, neque cadit sub arte.

[78290] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 ref. 2 Ibidem.

[78291] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 expos. 3 Quod sermones uniuersales sunt communiores, set particulares sunt ueriores.

[78292] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 ref. 3 II VI a.

[78293] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 expos. 4 Quod sermones in passionibus et accionibus minus sunt credibiles operibus.

[78294] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 ref. 4 X I d.

[78295] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 expos. 5 Quod sermones ueri non solum ad scire utilissima, set ad uitam, quia conuenientes operibus dicentis creduntur et prouocant intelligentes uiuere secundum se ipsos.

[78296] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 ref. 5 Ibidem, g.

[78297] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 expos. 6 Quod sermones Eudoxi credebantur propter moris uirtutem magis quam propter se ipsos.

[78298] Tabula Ethic., cap. 16 vox 9 ref. 6 X II b.

Vox 10

[78299] Tabula Ethic., cap. 16 vox 10 tit. Signum

[78300] Tabula Ethic., cap. 16 vox 10 expos. 1 Quod signum generati habitus oportet facere superuenientem in opere uoluptatem uel tristiciam.

[78301] Tabula Ethic., cap. 16 vox 10 ref. 1 II II d.

Vox 11

[78302] Tabula Ethic., cap. 16 vox 11 tit. Scire

[78303] Tabula Ethic., cap. 16 vox 11 expos. 1 Quod scire ad uirtutes parum aut nichil potest.

[78304] Tabula Ethic., cap. 16 vox 11 ref. 1 II III d.

Vox 12

[78305] Tabula Ethic., cap. 16 vox 12 tit. Sex

[78306] Tabula Ethic., cap. 16 vox 12 expos. 1 Quod sex est medium secundum rem; equaliter enim excedunt et exceduntur; et hoc secundum arismeticam proporcionem.

[78307] Tabula Ethic., cap. 16 vox 12 ref. 1 II V a.

Vox 13

[78308] Tabula Ethic., cap. 16 vox 13 tit. Superfluitas

[78309] Tabula Ethic., cap. 16 vox 13 expos. 1 Quod superfluitas et defectus corrumpunt, medietas autem saluat.

[78310] Tabula Ethic., cap. 16 vox 13 ref. 1 II V c.

Vox 14

[78311] Tabula Ethic., cap. 16 vox 14 tit. Superhabundancie

[78312] Tabula Ethic., cap. 16 vox 14 expos. 1 Quod superhabundancie et defectus non est medietas, quia sic superhabundancie esset superhabundancia et defectus defectus.

[78313] Tabula Ethic., cap. 16 vox 14 ref. 1 II V g.

Vox 15

[78314] Tabula Ethic., cap. 16 vox 15 tit. Senes

[78315] Tabula Ethic., cap. 16 vox 15 expos. 1 Quomodo senes plebis se habent ad Helenam.

[78316] Tabula Ethic., cap. 16 vox 15 ref. 1 II VII f.

[78317] Tabula Ethic., cap. 16 vox 15 expos. 2 Quod senes et seueri non sunt amatiui, breue enim in ipsis quod delectacionis; nullus enim per diem commorari potest cum tristi uel non delectabili, quia natura fugit triste et appetit delectabile.

[78318] Tabula Ethic., cap. 16 vox 15 ref. 2 VIII V c.

[78319] Tabula Ethic., cap. 16 vox 15 expos. 3 Quod senes et seueri tanto minus fiunt amici quanto magis sunt discoli et minus colloquiis gaudent; hec enim maxime uidentur esse amicabilia et factiua amicicie; et ideo iuuenes qui multum sunt in gaudiis statim sunt amici, senes autem non, neque seueri.

[78320] Tabula Ethic., cap. 16 vox 15 ref. 3 Ibidem, f.

[78321] Tabula Ethic., cap. 16 vox 15 expos. 4 Quod senibus debemus honorem in assurgendo et inclinando.

[78322] Tabula Ethic., cap. 16 vox 15 ref. 4 IX II f.

Vox 16

[78323] Tabula Ethic., cap. 16 vox 16 tit. Sentire

[78324] Tabula Ethic., cap. 16 vox 16 expos. 1 Quod sentire et intelligere sint delectabile, quia quicumque uidet et audit et intelligit, sentit et percipit se operari hoc, set qui sentit se sentire sentit se uiuere et esse, esse autem et uiuere maxime est delectabile, quia uiuere est secundum se ipsum bonum.

[78325] Tabula Ethic., cap. 16 vox 16 ref. 1 IX XI d.

Vox 17

[78326] Tabula Ethic., cap. 16 vox 17 tit. Sensibilia

[78327] Tabula Ethic., cap. 16 vox 17 expos. 1 Quod sensibilia non facile possunt determinari, quia iudicium eorum est in sensu.

[78328] Tabula Ethic., cap. 16 vox 17 ref. 1 II VII g.

Vox 18

[78329] Tabula Ethic., cap. 16 vox 18 tit. Sanis

[78330] Tabula Ethic., cap. 16 vox 18 expos. 1 Quod sanis corpore sunt sana ea que sunt simpliciter sana, set infirmis alia.

[78331] Tabula Ethic., cap. 16 vox 18 ref. 1 III VIII c.

Vox 19

[78332] Tabula Ethic., cap. 16 vox 19 tit. Studiosus

[78333] Tabula Ethic., cap. 16 vox 19 expos. 1 Quod studiosus uolens non operatur praua.

[78334] Tabula Ethic., cap. 16 vox 19 ref. 1 IV XII f.

Vox 20

[78335] Tabula Ethic., cap. 16 vox 20 tit. Sciencia

[78336] Tabula Ethic., cap. 16 vox 20 expos. 1 Quod sciencia uidetur eadem contrariorum esse.

[78337] Tabula Ethic., cap. 16 vox 20 ref. 1 V I b.

Vox 21

[78338] Tabula Ethic., cap. 16 vox 21 tit. Salomon

[78339] Tabula Ethic., cap. 16 vox 21 expos. 1 Quod Salomon dixit: ad hoc quod sit felix debitum est finem inspicere.

[78340] Tabula Ethic., cap. 16 vox 21 ref. 1 I VIII a.

[78341] Tabula Ethic., cap. 16 vox 21 expos. 2 Quod Salomon dixit quod moderate habentes exteriora contingit agere secundum uirtutem que oportet.

[78342] Tabula Ethic., cap. 16 vox 21 ref. 2 X XIII c.

Vox 22

[78343] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 tit. Sapiencia

[78344] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 expos. 1 Quod sapiencia est certissima scienciarum.

[78345] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 ref. 1 VI V b.

[78346] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 expos. 2 Quod sapiencia est uniuersalis, et non est quedam particularis sicut Homerus in Margice dixit.

[78347] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 ref. 2 Ibidem.

[78348] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 expos. 3 Quod sapiencia est capud scienciarum et ideo est honorabilissimorum.

[78349] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 ref. 3 Ibidem.

[78350] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 expos. 4 Quod sapiencia non est circa utilia, quia sic multe essent sapiencie.

[78351] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 ref. 4 Ibidem, c.

[78352] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 expos. 5 Quod sapiencia nichil speculatur ex quibus erit felix homo.

[78353] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 ref. 5 VI IX a.

[78354] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 expos. 6 Quod sapiencia pars existens tocius uirtutis in haberi facit et in operari felicem.

[78355] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 ref. 6 Ibidem, d.

[78356] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 expos. 7 Quod sapiencia dignior est quam prudencia, sicut ostendit per racionem et exemplum.

[78357] Tabula Ethic., cap. 16 vox 22 ref. 7 VI X g.

Vox 23

[78358] Tabula Ethic., cap. 16 vox 23 tit. Sapiens

[78359] Tabula Ethic., cap. 16 vox 23 expos. 1 Quod sapiens nullus est natura.

[78360] Tabula Ethic., cap. 16 vox 23 ref. 1 VI VIII f.

[78361] Tabula Ethic., cap. 16 vox 23 expos. 2 Quod sapiens speculatiuus preter necessaria uite quibus omnes indigent et in quibus ipse modicis contentus est per se sufficientissimus est ad speculandum, quamuis ad bene esse ipsius ualeat consorcium conphilosophancium.

[78362] Tabula Ethic., cap. 16 vox 23 ref. 2 X X d.

[78363] Tabula Ethic., cap. 16 vox 23 expos. 3 Quod sapienti omnia existunt que dicta sunt de felice contemplatiuo, et ideo erit Deo amantissimus, et felix secundum suam operacionem.

[78364] Tabula Ethic., cap. 16 vox 23 ref. 3 X XIII g.

Vox 24

[78365] Tabula Ethic., cap. 16 vox 24 tit. Speculari

[78366] Tabula Ethic., cap. 16 vox 24 expos. 1 Quod speculari aliquando nocet ad sanitatem.

[78367] Tabula Ethic., cap. 16 vox 24 ref. 1 VII XIV d.

[78368] Tabula Ethic., cap. 16 vox 24 expos. 2 Quod speculanti nullo talium, id est exteriorum, ad operacionem necessitas est, set sunt impedimenta ad speculacionem; set secundum quod homo est et pluribus conuiuit, opus habebit talibus ad humaniter conuersari.

[78369] Tabula Ethic., cap. 16 vox 24 ref. 2 X XI g.

Vox 25

[78370] Tabula Ethic., cap. 16 vox 25 tit. Speculacio

[78371] Tabula Ethic., cap. 16 vox 25 expos. 1 Quod speculacio humana que est felicissima cognatissima est et similima diuine que eminencia differt ab omnibus.

[78372] Tabula Ethic., cap. 16 vox 25 ref. 1 X XII e.

[78373] Tabula Ethic., cap. 16 vox 25 expos. 2 Quod quantum pertendit se speculacio, et felicitas; et quibus magis existit speculari, et felices esse, non secundum accidens set secundum speculacionem.

[78374] Tabula Ethic., cap. 16 vox 25 ref. 2 X XII g.

Vox 26

[78375] Tabula Ethic., cap. 16 vox 26 tit. Sensus

[78376] Tabula Ethic., cap. 16 vox 26 expos. 1 Quod sensus non accipimus ex multociens uidere et audire, set e conuerso habentes usi sumus.

[78377] Tabula Ethic., cap. 16 vox 26 ref. 1 II I c.

[78378] Tabula Ethic., cap. 16 vox 26 expos. 2 Quod nichil differt ut dicatur sensus operari uel id in quo est sensus, id est animal.

[78379] Tabula Ethic., cap. 16 vox 26 ref. 2 X VI a.

[78380] Tabula Ethic., cap. 16 vox 26 expos. 3 Quod sensus non est dominatiuus actus.

[78381] Tabula Ethic., cap. 16 vox 26 ref. 3 VI I d.

Vox 27

[78382] Tabula Ethic., cap. 16 vox 27 tit. Scientificum

[78383] Tabula Ethic., cap. 16 vox 27 expos. 1 De scientifico et racionatiuo.

[78384] Tabula Ethic., cap. 16 vox 27 ref. 1 VI I c.

Vox 28

[78385] Tabula Ethic., cap. 16 vox 28 tit. Suspicio

[78386] Tabula Ethic., cap. 16 vox 28 expos. 1 Quod suspicio et opinio non sunt uirtutes.

[78387] Tabula Ethic., cap. 16 vox 28 ref. 1 VI II a.

Vox 29

[78388] Tabula Ethic., cap. 16 vox 29 tit. Synesis

[78389] Tabula Ethic., cap. 16 vox 29 expos. 1 Quod synesis est de quibus aliquis dubitat et consiliatur; propter quod circa eadem quidem prudencie est.

[78390] Tabula Ethic., cap. 16 vox 29 ref. 1 VI VIII b.

[78391] Tabula Ethic., cap. 16 vox 29 expos. 2 Quod synesis est iudicatiua solum.

[78392] Tabula Ethic., cap. 16 vox 29 ref. 2 Ibidem.

Vox 30

[78393] Tabula Ethic., cap. 16 vox 30 tit. Senes

[78394] Tabula Ethic., cap. 16 vox 30 expos. 1 Quod senes et experti et prudentes propter hoc quod habent limpidum uisum, ex experiencia uident efficaciter principia operabilium que alii non uident.

[78395] Tabula Ethic., cap. 16 vox 30 ref. 1 VI VIII g.

Vox 31

[78396] Tabula Ethic., cap. 16 vox 31 tit. Scire

[78397] Tabula Ethic., cap. 16 vox 31 expos. 1 Quod scire non facit magis operatiuum.

[78398] Tabula Ethic., cap. 16 vox 31 ref. 1 VI IX a.

Vox 32

[78399] Tabula Ethic., cap. 16 vox 32 tit. Socrates

[78400] Tabula Ethic., cap. 16 vox 32 expos. 1 Quod Socrates dicebat omnes uirtutes prudencias et in hoc peccabat; set sine prudencia non esse, in hoc bene dicebat.

[78401] Tabula Ethic., cap. 16 vox 32 ref. 1 VI X c.

Vox 33

[78402] Tabula Ethic., cap. 16 vox 33 tit. Sillogismus

[78403] Tabula Ethic., cap. 16 vox 33 expos. 1 Quod in sillogismo continentis et incontinentis oportet esse quatuor proposiciones.

[78404] Tabula Ethic., cap. 16 vox 33 ref. 1 VII III e.

Vox 34

[78405] Tabula Ethic., cap. 16 vox 34 tit. Satirus

[78406] Tabula Ethic., cap. 16 vox 34 expos. 1 Quod Satirus, qui Philopator cognominatus est, superhabundauit in amore patris in tantum quod uidebatur desipere.

[78407] Tabula Ethic., cap. 16 vox 34 ref. 1 VII V b.

Vox 35

[78408] Tabula Ethic., cap. 16 vox 35 tit. Superhabundancia

[78409] Tabula Ethic., cap. 16 vox 35 expos. 1 Quod superhabundancie delectabilium eligibilium natura praue et fugiende sunt.

[78410] Tabula Ethic., cap. 16 vox 35 ref. 1 VII V b.

[78411] Tabula Ethic., cap. 16 vox 35 expos. 2 Quod superhabundantes malicie humanam naturam uel insipiencie non sunt simpliciter malicie, set bestiales uel egritudinales.

[78412] Tabula Ethic., cap. 16 vox 35 ref. 2 VII V e.

Vox 36

[78413] Tabula Ethic., cap. 16 vox 36 tit. Simpliciter

[78414] Tabula Ethic., cap. 16 vox 36 expos. 1 Quod simpliciter est quod per se est, et secundum quid quod per accidens.

[78415] Tabula Ethic., cap. 16 vox 36 ref. 1 VII XI b.

Vox 37

[78416] Tabula Ethic., cap. 16 vox 37 tit. Species morum

[78417] Tabula Ethic., cap. 16 vox 37 expos. 1 Quod species morum fugiendorum sunt tres: malicia, incontinencia, bestialitas.

[78418] Tabula Ethic., cap. 16 vox 37 ref. 1 VII I a.

Caput 17

Vox 1

[78419] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 tit. Temperancia

[78420] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 expos. 1 Quod temperancia et fortitudo uidentur esse irracionabilium parcium uirtutes.

[78421] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 ref. 1 III XIV a.

[78422] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 expos. 2 Quod temperancia non est circa delectaciones uisus et auditus et odoratus nisi per accidens in quantum fit eis rememoracio concupiscibilium ciborum.

[78423] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 ref. 2 Ibidem, d.

[78424] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 expos. 3 Quod temperatus moderate appetit delectabilia, quecumque ad sanitatem et bonam habitudinem sunt, secundum quod racio dictat.

[78425] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 ref. 3 III XVI a.

[78426] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 expos. 4 Quod temperatus concupiscit que oportet et ut oportet et tantum ut racio ordinat.

[78427] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 ref. 4 Ibidem, g.

[78428] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 expos. 5 Quod temperancia est medietas circa delectaciones et tristicias quod non omnes, set que sunt circa tactum, et minus circa tristicias.

[78429] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 ref. 5 II VI b.

[78430] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 expos. 6 Quod temperancia et intemperancia sunt circa odorem per accidens, in quantum scilicet per eas representantur sibi cibi in quibus per se delectatur.

[78431] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 ref. 6 III XIV e.

[78432] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 expos. 7 Quod temperancia et intemperancia non est circa omnes partes corporis, set tantum in pertinentibus ad cibum et uenerea.

[78433] Tabula Ethic., cap. 17 vox 1 ref. 7 III XV b.

Vox 2

[78434] Tabula Ethic., cap. 17 vox 2 tit. Temperatus

[78435] Tabula Ethic., cap. 17 vox 2 expos. 1 Quod temperatus habet se medio modo, quia non delectatur in uoluptatibus inordinate set magis tristatur, nec in absentibus tristatur, neque concupiscit, set concupiscit quedam mensurate et non magis quam oportet.

[78436] Tabula Ethic., cap. 17 vox 2 ref. 1 Ibidem, f.

[78437] Tabula Ethic., cap. 17 vox 2 expos. 2 Quod temperati efficimur per recessum a uoluptatibus, et effecti maxime possumus recedere ab ipsis.

[78438] Tabula Ethic., cap. 17 vox 2 ref. 2 II II d.

[78439] Tabula Ethic., cap. 17 vox 2 expos. 3 Quod omnis temperatus continens est et non e conuerso.

[78440] Tabula Ethic., cap. 17 vox 2 ref. 3 VII II a.

[78441] Tabula Ethic., cap. 17 vox 2 expos. 4 Quod temperatus et continens sunt idem.

[78442] Tabula Ethic., cap. 17 vox 2 ref. 4 Ibidem, d.

Vox 3

[78443] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 tit. Timor

[78444] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 expos. 1 Quod timor est exspectacio mali; et exemplificat in multis.

[78445] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 ref. 1 III XI a.

[78446] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 expos. 2 Quod timor est tristabilis et obstupescibilis.

[78447] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 ref. 2 III XVI b.

[78448] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 expos. 3 Quod in timore uniuersale est magis uoluntarium quam particulare, quia uniuersale sine tristicia, particulare autem ex tristicia obstupefacit, sicut sustinere mortem.

[78449] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 ref. 3 Ibidem, c.

[78450] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 expos. 4 Quod in timore singularia uidentur esse uiolenta.

[78451] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 ref. 4 Ibidem.

[78452] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 expos. 5 Quod qui nichil timet, neque terre motum neque inundaciones, est innominatus; potest autem dici insanus, sicut dicitur de Celtis qui sunt stolidi.

[78453] Tabula Ethic., cap. 17 vox 3 ref. 5 III XI e.

Vox 4

[78454] Tabula Ethic., cap. 17 vox 4 tit. Timidus

[78455] Tabula Ethic., cap. 17 vox 4 expos. 1 Quod timidus est qui in timendo superhabundat et que non oportet et ut non oportet; et talis magis denominatur a superhabundancia timoris quam a defectu audacie.

[78456] Tabula Ethic., cap. 17 vox 4 ref. 1 III XI f.

Vox 5

[78457] Tabula Ethic., cap. 17 vox 5 tit. Terribile

[78458] Tabula Ethic., cap. 17 vox 5 expos. 1 Quod terribile quoddam est supra hominem, quod ab omni habente intelligenciam timetur, et quoddam secundum hominem proporcionatum sibi, et differt secundum magis et minus.

[78459] Tabula Ethic., cap. 17 vox 5 ref. 1 III XI d.

Vox 6

[78460] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 tit. Tyrannus

[78461] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 expos. 1 Quod tyranni non dicuntur prodigi, quia multitudo non patitur secum de facili superhabundantem dacionem.

[78462] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 ref. 1 IV I f.

[78463] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 expos. 2 Quod tyrannus sibi ipsi conferens intendit; rex autem quod subditorum.

[78464] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 ref. 2 VIII X a.

[78465] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 expos. 3 Quod tyrannis est pessima, manifestum est secundum quod opposita est optimo.

[78466] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 ref. 3 Ibidem, b.

[78467] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 expos. 4 Quod tyrannis est prauitas monarchie.

[78468] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 ref. 4 Ibidem, b.

[78469] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 expos. 5 Quod in tyrannide, que pessima est, nichil aut parum amicicie, quia nichil commune imperanti et imperato.

[78470] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 ref. 5 VIII XI e.

[78471] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 expos. 6 Quod tyrannus se habet ad subditum sicut dominus ad seruum et anima ad corpus et artifex ad organum, quia omnes huiusmodi iuuantur ab huiusmodi propter suam utilitatem.

[78472] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 ref. 6 Ibidem.

[78473] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 expos. 7 Quod tyranni maxime approbant eutrapelos qui tribuunt se ipsos eis delectabiles in hiis que appetunt.

[78474] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 ref. 7 X IX c.

[78475] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 expos. 8 Quod tyrannos non dicimus illiberales, set perniciosos magis et impios et iniustos, puta ciuitates desolantes et sacra predantes.

[78476] Tabula Ethic., cap. 17 vox 6 ref. 8 IV II f.

Vox 7

[78477] Tabula Ethic., cap. 17 vox 7 tit. Trierarche

[78478] Tabula Ethic., cap. 17 vox 7 expos. 1 Quod trierarche non idem sumptus et architeoro.

[78479] Tabula Ethic., cap. 17 vox 7 ref. 1 IV III a.

Vox 8

[78480] Tabula Ethic., cap. 17 vox 8 tit. Tristicia

[78481] Tabula Ethic., cap. 17 vox 8 expos. 1 Quod omnes fugiunt tristiciam non solum superhabundantem, set uniuersaliter.

[78482] Tabula Ethic., cap. 17 vox 8 ref. 1 VII XV b.

[78483] Tabula Ethic., cap. 17 vox 8 expos. 2 Quod tristicia est sicut onus graue quod quanto plures transsumunt fit leuius ad portandum et sic presencia amici delectabilis.

[78484] Tabula Ethic., cap. 17 vox 8 ref. 2 IX XIII c.

[78485] Tabula Ethic., cap. 17 vox 8 expos. 3 Quod non sequitur si tristicia sit malum quod delectacio ei opposita sit bonum, quia contingit opponi et malum malo et ambo ei quod neutrum; et est ista instancia Platonis et dicit philosophus quod nichil facit ad propositum licet uerum dicat.

[78486] Tabula Ethic., cap. 17 vox 8 ref. 3 X II f.

[78487] Tabula Ethic., cap. 17 vox 8 expos. 4 Quod Plato dicit tristiciam esse defectum eius quod est secundum naturam, delectacionem uero replecionem; set excludit philosophus, quia replecio est passio corporis cuius non est delectari.

[78488] Tabula Ethic., cap. 17 vox 8 ref. 4 X III e.

Vox 9

[78489] Tabula Ethic., cap. 17 vox 9 tit. Triste

[78490] Tabula Ethic., cap. 17 vox 9 expos. 1 Quod triste per paucum tempus potest aliquis sustinere, continue autem nullus eciam si esset sibi bonum.

[78491] Tabula Ethic., cap. 17 vox 9 ref. 1 VIII VI c.

Vox 10

[78492] Tabula Ethic., cap. 17 vox 10 tit. Tymocracia

[78493] Tabula Ethic., cap. 17 vox 10 expos. 1 Quod ex tymocracia fit corrupcio in democraciam; conterminales enim sunt hee.

[78494] Tabula Ethic., cap. 17 vox 10 ref. 1 VIII X c.

Vox 11

[78495] Tabula Ethic., cap. 17 vox 11 tit. Transgressio

[78496] Tabula Ethic., cap. 17 vox 11 expos. 1 Quod in transgressionibus sicut est parum de iusto, sic parum de amicicia.

[78497] Tabula Ethic., cap. 17 vox 11 ref. 1 VIII XI e.

Caput 18

Vox 1

[78498] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 tit. Uita

[78499] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 1 Quod uitam uoluptuosam eligunt multi, quia credunt uoluptatem esse summum bonum.

[78500] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 1 I III b.

[78501] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 2 Quod tres sunt uite maxime excellentes, uoluptuosa, ciuilis et contemplatiua.

[78502] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 2 Ibidem.

[78503] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 3 Quod uitam uoluptuosam, id est uoluptatem, eligentes bestiales uidentur esse.

[78504] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 3 Ibidem.

[78505] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 4 Quod uita felicium secundum se ipsam est delectabilis.

[78506] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 4 I VI d.

[78507] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 5 Quod in uita contingunt multe transmutaciones et omnimode fortune, et quod contingit maxime nunc habundantem maximis calamitatibus incidere in senectute, sicut de Priamo narratur.

[78508] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 5 I VIII a.

[78509] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 6 Quod uita uirtuosi non esset delectabilis set misera, si eius operaciones non essent delectabiles.

[78510] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 6 VII XIV g.

[78511] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 7 Quod uita felicis est delectabilis secundum se, non indigens superinducta exteriori delectacione.

[78512] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 7 IX X d.

[78513] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 8 Quod uita solitarii est difficilis.

[78514] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 8 Ibidem, f.

[78515] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 9 Quod uita iusti et beati est beatissima et hiis uita eligibilior.

[78516] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 9 IX XI c.

[78517] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 10 Quod uita secundum naturam est delectabile et eligibile bonum, et maxime uita bonorum qui delectantur in hoc quod senciunt simul, dum operantur quod secundum se bonum.

[78518] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 10 Ibidem, e.

[78519] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 11 Quod uita est operacio quedam.

[78520] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 11 X VII a.

[78521] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 12 Quod uita que est secundum felicitatem contemplatiuam est melior quam uita que est secundum hominem, secundum quod homo ab humo dicitur.

[78522] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 12 X XI a.

[78523] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 expos. 13 Quod uita beata tantum est in hominibus quantum habent de similitudine intellectualis operacionis.

[78524] Tabula Ethic., cap. 18 vox 1 ref. 13 X XII f.

Vox 2

[78525] Tabula Ethic., cap. 18 vox 2 tit. Uiuere

[78526] Tabula Ethic., cap. 18 vox 2 expos. 1 Quod uiuere et sentire determinantur in animalibus per potenciam sensus, in hominibus per sensum et intellectum; potencia autem ad operacionem reducitur.

[78527] Tabula Ethic., cap. 18 vox 2 ref. 1 IX XI b.

[78528] Tabula Ethic., cap. 18 vox 2 expos. 2 Quod uiuere quia est sicut determinatum, secundum posicionem Pictagore, est naturaliter bonum.

[78529] Tabula Ethic., cap. 18 vox 2 ref. 2 Ibidem.

[78530] Tabula Ethic., cap. 18 vox 2 expos. 3 Quod uiuere omnes appetunt.

[78531] Tabula Ethic., cap. 18 vox 2 ref. 3 Ibidem, e, et X VII a.

[78532] Tabula Ethic., cap. 18 vox 2 expos. 4 Quod uiuere sui ipsius unusquisque debet eligere magis quam alterius; set uiuere proprium ipsius hominis est secundum optimum quod in ipso est, id est intellectum; hoc enim maxime est homo.

[78533] Tabula Ethic., cap. 18 vox 2 ref. 4 X XI c.

Vox 3

[78534] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 tit. Uirtus

[78535] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 1 Quod uirtus melior est honore, et magis racionale est existimare hanc esse summum bonum.

[78536] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 1 I III b.

[78537] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 2 Quod uirtus inest homini quando dormit et nichil operatur et quando multa mala sustinet et infortunia.

[78538] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 2 Ibidem.

[78539] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 3 Quod uirtutem eligimus propter se ipsam et alia uirtutis gracia.

[78540] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 3 I IV f.

[78541] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 4 Quod unumquodque perficitur secundum propriam uirtutem.

[78542] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 4 I V d.

[78543] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 5 Quod uirtutum has dicimus esse intellectuales, has autem morales.

[78544] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 5 I XI g.

[78545] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 6 Quod est secundum uirtutem est delectabile et non triste uel minime triste.

[78546] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 6 IV I d.

[78547] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 7 Quod uirtus est tristari et delectari quibus oportet et ut oportet.

[78548] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 7 Ibidem, g.

[78549] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 8 Quod uirtus moralis generatur ex more, a quo eciam nominatur, et parum declinat ab ipso.

[78550] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 8 II I a.

[78551] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 9 Quod uirtutes morales non insunt natura neque preter naturam, set innatis nobis suscipere eas, perfectis autem per assuefaccionem.

[78552] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 9 Ibidem, b.

[78553] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 10 Quod omnis uirtus ex eisdem fit et corrumpitur.

[78554] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 10 Ibidem, e.

[78555] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 11 Quod uirtutes corrumpuntur ab operacionibus que sunt secundum superhabundanciam et defectum et saluantur ex medio; et ponit exemplum de fortitudine et sanitate.

[78556] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 11 II II b.

[78557] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 12 Quod uirtus moralis est circa uoluptates et tristicias.

[78558] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 12 Ibidem, d.

[78559] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 13 Quod uirtutes sunt quedam inpassibilitates et quietes secundum Plotinum.

[78560] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 13 Ibidem, e.

[78561] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 14 Quod uirtus est circa uoluptates et tristicias optimorum operatiua.

[78562] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 14 Ibidem.

[78563] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 15 Quod ad uirtutem eligere et operari firmiter non parum set omnia possunt, quia ex multociens operari iusta et temperata adueniunt.

[78564] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 15 II III d.

[78565] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 16 Quod quidam de uirtute per racionem philosophantes uolunt fieri studiosi, et tales assimulantur laborantibus qui audiunt consilium medici et nichil faciunt de hiis que precipit.

[78566] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 16 Ibidem, g.

[78567] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 17 Queritur quid est uirtus.

[78568] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 17 II IV a.

[78569] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 18 Quod secundum uirtutes laudamur, et uituperamur secundum malicias.

[78570] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 18 Ibidem, c.

[78571] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 19 Quod secundum uirtutes non mouemur, set disponimur debita perfeccione.

[78572] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 19 Ibidem.

[78573] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 20 Quod uirtutes non sunt potencie; neque enim boni dicimur propter posse pati, neque laudamur neque uituperamur.

[78574] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 20 Ibidem, d.

[78575] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 21 Quod uirtutes secundum quas sumus boni non sunt a natura.

[78576] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 21 Ibidem, e.

[78577] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 22 Quod uirtutes sunt habitus.

[78578] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 22 Ibidem, e.

[78579] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 23 Queritur qualis habitus uirtus sit secundum speciem.

[78580] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 23 Ibidem.

[78581] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 24 Quod uirtus perficit habentem et opus eius bonum reddit; et exemplificat.

[78582] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 24 Ibidem, f.

[78583] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 25 Quod uirtus hominis est habitus ex quo bonus homo fit et a quo bonum opus suum.

[78584] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 25 Ibidem, g.

[78585] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 26 Quod uirtus est cercior omni arte et melior.

[78586] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 26 II V c.

[78587] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 27 Quod uirtus est coniectatrix medii; et hec est uirtus moralis.

[78588] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 27 Ibidem.

[78589] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 28 Quod uirtus moralis est circa passiones et operaciones in quibus est superhabundancia uiciosa et defectus uituperatur, medium autem laudatur.

[78590] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 28 Ibidem, d.

[78591] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 29 Quod uirtus est medietas quedam.

[78592] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 29 Ibidem.

[78593] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 30 Quod uirtus est habitus electiuus in medietate consistens quo ad nos determinata racione et ut utique sapiens determinabit.

[78594] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 30 Ibidem, e.

[78595] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 31 Quod uirtus est inuenire medium.

[78596] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 31 Ibidem, f.

[78597] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 32 Quod uirtus est medietas duarum maliciarum.

[78598] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 32 Ibidem.

[78599] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 33 Quod uirtus moralis consistit circa passiones et operaciones.

[78600] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 33 III I a.

[78601] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 34 Quod uirtus non sit magis uoluntaria quam malicia.

[78602] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 34 III X d.

[78603] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 35 Quod uirtutes sunt medietates, quod pertinet ad genus propinquum, et quod sunt habitus, quod pertinet ad genus remotum, et existunt in nobis uoluntarie et sequuntur iudicium recte racionis.

[78604] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 35 Ibidem, f.

[78605] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 36 Quod uirtutis magis est benefacere quam bene pati.

[78606] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 36 IV I c.

[78607] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 37 Quod non est eadem uirtus possessionis et operis.

[78608] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 37 IV III c.

[78609] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 38 Quod uirtuti perfecte non est honor dignus sicut sufficiens premium.

[78610] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 38 IV V b.

[78611] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 39 Quod sine uirtute non facile est ferre bonas fortunas, quia propter diuicias tales efficiuntur uiciosi alios contempnendo.

[78612] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 39 Ibidem, f.

[78613] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 40 Quod uirtus que est circa honores uidetur esse deserta et extrema dubia.

[78614] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 40 IV VII f.

[78615] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 41 Quod uirtus que est in colloquiis et conuiuiis non habet nomen proprium; uidetur autem assimulari amicicie.

[78616] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 41 IV IX b.

[78617] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 42 Quod uirtutes anime morales et intellectuales.

[78618] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 42 VI I b.

[78619] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 43 Quod uirtus est optimus habitus quo perficitur ad opus.

[78620] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 43 Ibidem, d.

[78621] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 44 Quod uirtus moralis est habitus electiuus.

[78622] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 44 Ibidem.

[78623] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 45 Quod uirtutes intellectuales sunt quinque: ars, sciencia, prudencia, sapiencia et intellectus.

[78624] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 45 VI II a.

[78625] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 46 An uirtutes intellectuales sint utiles homini.

[78626] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 46 VI IX a.

[78627] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 47 Quod uirtutes morales bonum uirum faciunt.

[78628] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 47 Ibidem.

[78629] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 48 Quod uirtutes intellectuales per se ipsas eligibiles sunt.

[78630] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 48 Ibidem, d.

[78631] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 49 Quod uirtus moralis rectam facit eleccionem.

[78632] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 49 Ibidem, f.

[78633] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 50 Quod uirtutis operacio et felicitas non sunt qualitates.

[78634] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 50 X III a.

[78635] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 51 Quod circa uirtutes contingit magis et minus; iusti enim magis et fortes, est autem iuste agere et temperate magis et minus.

[78636] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 51 Ibidem, b.

[78637] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 52 Quod uirtus et uirtuosus sunt mensura omnium humanorum.

[78638] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 52 X VIII e.

[78639] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 53 Quod uirtus moralis indiget ad sui operacionem exterioribus bonis, quia liberali opus erit pecuniis ad agere liberalia, et iusto ad reddendum debitum; uoluntas enim non sufficit, quia non iusti simulant iuste agere uelle.

[78640] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 53 X XI f.

[78641] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 54 Quod uirtus est mansiua.

[78642] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 54 VIII III e.

[78643] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 55 Quod uirtus et studiosus unicuique mensura uidentur esse.

[78644] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 55 IX IV b.

[78645] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 expos. 56 Quid in uirtute morali sit principalius, an eleccio uel accio exterior.

[78646] Tabula Ethic., cap. 18 vox 3 ref. 56 X XI f.

Vox 4

[78647] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 tit. Uirtuosus

[78648] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 1 Quod in uirtuoso omnia consonant racioni.

[78649] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 1 I XI e.

[78650] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 2 Quod uirtuosus consentit sibi ipsi et eadem appetit et uult sibi ipsi bona apparencia et operatur, quia boni est bonum elaborare, et sui ipsius gracia.

[78651] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 2 IX IV c.

[78652] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 3 Quod uirtuosus est inpenitibilis.

[78653] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 3 Ibidem, f.

[78654] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 4 Quod uirtuosus se habet ad amicum sicut ad se ipsum.

[78655] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 4 IX IV g.

[78656] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 5 Quod uirtuosus maxime sit philantus, id est amator sui maxime, quia tribuit sibi ipsi optima et largitur maxime principalissimo, id est intellectui cui alia obediunt, sicut ciuitas maxime esse uidetur principalissimum.

[78657] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 5 IX IX d.

[78658] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 6 Quod uirtuosus tantum distat ab illo amante qui exprobratur quantum uiuere secundum passionem et secundum racionem et quantum appetere simpliciter bonum et quod uidetur conferre.

[78659] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 6 Ibidem.

[78660] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 7 Quod uirtuosus laudatur et recipitur ab omnibus; ex ipsius operibus omnibus bona proueniunt; et ideo maxime est philantus.

[78661] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 7 Ibidem, e.

[78662] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 8 Quod uirtuosus et epyeikes obediunt intellectui.

[78663] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 8 Ibidem, e.

[78664] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 9 Quod uirtuosus dirigit circa omnia eligibilia, que sunt tria: honestum, utile et delectabile; et malus in hoc peccat.

[78665] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 9 II II f.

[78666] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 10 Quod uirtuosus est regula et mensura bonorum.

[78667] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 10 III VIII g.

[78668] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 11 Quod uirtuosus amicorum gracia multa agit et patrie; proiciet enim pecunias et honores et totaliter oppugnabilia bona, procurans sibi bona, id est opera uirtutum.

[78669] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 11 Ibidem, f.

[78670] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 12 Quod uirtuosus per paucum tempus delectari ualde in operibus uirtuosis magis eligit quam per magnum tempus in paruis operibus eciam uirtutum et eligit eciam magis unam accionem bonam quasi moriens quam multas et paruas scilicet uiuens.

[78671] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 12 Ibidem.

[78672] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 13 Quod uirtuosus acciones uirtutum concedit amico et facit ipsum operari opera uirtutum.

[78673] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 13 Ibidem.

[78674] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 14 Quod uirtuosus in omnibus maxime bonis et laudabilibus uidetur plus sibi tribuens, et sic oportet ipsum philantum esse.

[78675] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 14 Ibidem, g.

[78676] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 15 Quod uirtuosus siue studiosus est simul delectabilis et utilis; set talis non fit amicus superexcellenti in potestate nisi superexcellens in potestate superexcellatur ab ipso in uirtute; set tales non omnino consueuerunt fieri.

[78677] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 15 VIII VI e.

[78678] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 expos. 16 Quod uirtuosum esse est difficile.

[78679] Tabula Ethic., cap. 18 vox 4 ref. 16 II VII d.

Vox 5

[78680] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 tit. Uir

[78681] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 expos. 1 Quod uiri ad uxorem principatus aristocracia uidetur; secundum enim hec que oportet uirum uir principatur et uxori dimittit que illi congruunt.

[78682] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 ref. 1 VIII X e.

[78683] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 expos. 2 Quod uir uolens in omnibus dominari et nullum dominium dimittere uxori, regimen eius in oligarchiam transponitur.

[78684] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 ref. 2 Ibidem.

[78685] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 expos. 3 Quod uiri et uxoris opera posita in commune sufficiunt sibi ad inuicem.

[78686] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 ref. 3 VIII XII f.

[78687] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 expos. 4 Quod uir et uxor propter filios principaliter coniunguntur et cum sint steriles cicius dissoluuntur.

[78688] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 ref. 4 Ibidem, g.

[78689] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 expos. 5 Quod uxores quandoque principantur existentes heredes et non fiunt tales principatus secundum uirtutem, set propter diuicias et potenciam sicut in obligarchiis.

[78690] Tabula Ethic., cap. 18 vox 5 ref. 5 VIII X f.

Vox 6

[78691] Tabula Ethic., cap. 18 vox 6 tit. Usus

[78692] Tabula Ethic., cap. 18 vox 6 expos. 1 Quod usus facit fortem, et similiter in uirtutibus anime.

[78693] Tabula Ethic., cap. 18 vox 6 ref. 1 II II d.

Vox 7

[78694] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 tit. Uerecundia

[78695] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 expos. 1 Quod uerecundia non omni etati conuenit set iuuenili; tales enim oportet uerecundos esse, quia in eis sunt multa peccata propter impetum passionum, set a uerecundia prohibentur; et laudamus iuuenes uerecundos, senex autem nullus laudabilis quia uerecundabilis.

[78696] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 ref. 1 IV XII b.

[78697] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 expos. 2 Quod uerecundia non est studiosi cum non sit nisi de prauis que non operatur studiosus.

[78698] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 ref. 2 Ibidem, c.

[78699] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 expos. 3 Quod uerecundia ex supposicione erit studiosum, quia si operetur turpia, uerecundabitur studiose et laudabiliter; set hoc non est in uirtutibus quod aliquo supposito laudentur, set per se.

[78700] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 ref. 3 Ibidem, g.

[78701] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 expos. 4 Quod uerecundus laudatur quasi medius, superhabundans autem kataplex, deficiens inuerecundus qui nequaquam uerecundatur.

[78702] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 ref. 4 II VI f.

[78703] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 expos. 5 Quod uerecundia magis assimulatur passioni quam habitui.

[78704] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 ref. 5 IV XII a.

[78705] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 expos. 6 Quod uerecundia est quidam timor ingloriacionis.

[78706] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 ref. 6 Ibidem.

[78707] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 expos. 7 Quod uerecundia perficitur quadam corporis alteracione; rubescunt enim uerecundati, set mortem timentes pallescunt.

[78708] Tabula Ethic., cap. 18 vox 7 ref. 7 Ibidem.

Vox 8

[78709] Tabula Ethic., cap. 18 vox 8 tit. Unusquisque

[78710] Tabula Ethic., cap. 18 vox 8 expos. 1 Quod unusquisque dicitur maxime agere quod facit intellectus, quia unusquisque est intellectus uel maxime intellectus.

[78711] Tabula Ethic., cap. 18 vox 8 ref. 1 IX IX d.

Vox 9

[78712] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 tit. Uoluntas

[78713] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 expos. 1 Quod uoluntas legislatoris est ciues bonos facere per assuefaccionem.

[78714] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 ref. 1 II I d.

[78715] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 expos. 2 Quod uoluntas est impossibilium, puta inmortalium.

[78716] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 ref. 2 III V c.

[78717] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 expos. 3 Quod uoluntas est circa ea que nequaquam operata sunt per ipsum, puta ypocritam aliquem uincere. Quod uoluntas est finis, utputa sanitatem uolumus.

[78718] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 ref. 3 Ibidem, d.

[78719] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 expos. 4 Quod uoluntas uidetur quibusdam esse per se boni, aliis apparentis boni.

[78720] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 ref. 4 III VIII a.

[78721] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 expos. 5 Quod si uoluntas est per se boni, contingit quod malum sit bonum; et si sit apparentis boni tantum, erunt contraria obiectum unius potencie.

[78722] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 ref. 5 Ibidem, b.

[78723] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 expos. 6 Quod uoluntas est turpium et bonorum.

[78724] Tabula Ethic., cap. 18 vox 9 ref. 6 III II g.

Vox 10

[78725] Tabula Ethic., cap. 18 vox 10 tit. Uoluntabile

[78726] Tabula Ethic., cap. 18 vox 10 expos. 1 Quod uoluntabile est bonum simpliciter, quod abstrahit a qualibet differencia boni.

[78727] Tabula Ethic., cap. 18 vox 10 ref. 1 III VIII b.

Vox 11

[78728] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 tit. Uoluntarium

[78729] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 expos. 1 Quod uoluntaria sunt laudes et uituperia.

[78730] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 ref. 1 III I a.

[78731] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 expos. 2 Quod uoluntarium et inuoluntarium necessarium forte determinare de uirtute intendentibus.

[78732] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 ref. 2 Ibidem.

[78733] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 expos. 3 Quod uoluntarium est cuius principium est in operante mouens organice.

[78734] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 ref. 3 Ibidem, e.

[78735] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 expos. 4 Quod uoluntarium est cuius principium est in ipso sciente singula et in quibus est operacio.

[78736] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 ref. 4 III IV a.

[78737] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 expos. 5 Quod uoluntarium est in plus quam eleccio, quia uoluntario pueri et alia animalia communicant, eleccione autem non.

[78738] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 ref. 5 III V a.

[78739] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 expos. 6 Quod uoluntarium est quod aliquis operatur de numero eorum que in ipso existunt et sciens et non ignorans neque quem neque quo neque cuius gracia.

[78740] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 ref. 6 V X b.

[78741] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 expos. 7 Quod non sunt uoluntaria omnia que scientes operamur, quia multa natura existencium et operamur et patimur scientes, quorum nullum neque uoluntarium neque inuoluntarium, sicut senescere uel mori.

[78742] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 ref. 7 Ibidem, c.

[78743] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 expos. 8 Quod uoluntariorum hec quidem preeligentes operamur, hec non preeligentes.

[78744] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 ref. 8 Ibidem, d.

[78745] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 expos. 9 Quod ad ea que non sunt uoluntaria neque sunt in nobis nullus prouocat operari, puta non calefieri uel dolere uel esurire uel aliud quodcumque talium.

[78746] Tabula Ethic., cap. 18 vox 11 ref. 9 III IX c.

Vox 12

[78747] Tabula Ethic., cap. 18 vox 12 tit. Uiolenta

[78748] Tabula Ethic., cap. 18 vox 12 expos. 1 Quod uiolenta omnia fiunt cum tristicia.

[78749] Tabula Ethic., cap. 18 vox 12 ref. 1 III II g.

[78750] Tabula Ethic., cap. 18 vox 12 expos. 2 Quod uiolentum est cuius principium est tale existens in quo nichil confert paciens uel operans.

[78751] Tabula Ethic., cap. 18 vox 12 ref. 2 III I a et II g.

Vox 13

[78752] Tabula Ethic., cap. 18 vox 13 tit. Uerax

[78753] Tabula Ethic., cap. 18 vox 13 expos. 1 Quod uerax medius existens et loquens uerum et fugiens mendacium est laudabilis.

[78754] Tabula Ethic., cap. 18 vox 13 ref. 1 IV X b.

[78755] Tabula Ethic., cap. 18 vox 13 expos. 2 Quod uerax est qui in sermone et uita uerum dicit eo quod talis est secundum habitum; et talis temperatus et moderatus.

[78756] Tabula Ethic., cap. 18 vox 13 ref. 2 Ibidem, d.

Vox 14

[78757] Tabula Ethic., cap. 18 vox 14 tit. Ueridicus

[78758] Tabula Ethic., cap. 18 vox 14 expos. 1 De ueridicis et falsidicis, qui similiter se habent in sermonibus et operacionibus, et de ficcione.

[78759] Tabula Ethic., cap. 18 vox 14 ref. 1 IV X b.

Vox 15

[78760] Tabula Ethic., cap. 18 vox 15 tit. Uilis

[78761] Tabula Ethic., cap. 18 vox 15 expos. 1 Quod uestis Latoniorum erat uilis, et per hoc uolebant ostendere abstinenciam et talis iactancia uidetur.

[78762] Tabula Ethic., cap. 18 vox 15 ref. 1 IV X g.

Vox 16

[78763] Tabula Ethic., cap. 18 vox 16 tit. Uenditor

[78764] Tabula Ethic., cap. 18 vox 16 expos. 1 Quod uenditor cimini et omnis talis nominatus est a superhabundancia eius quod est nulli dare.

[78765] Tabula Ethic., cap. 18 vox 16 ref. 1 IV II f.

Vox 17

[78766] Tabula Ethic., cap. 18 vox 17 tit. Uenia

[78767] Tabula Ethic., cap. 18 vox 17 expos. 1 Quod uenia conceditur hiis qui operantur aliquid turpe propter pericula que humanam uitam excedunt.

[78768] Tabula Ethic., cap. 18 vox 17 ref. 1 III I g.

Vox 18

[78769] Tabula Ethic., cap. 18 vox 18 tit. Ueritas

[78770] Tabula Ethic., cap. 18 vox 18 expos. 1 Quod ueritas est medietas circa uerum, habundans autem iactator, deficiens autem eyron.

[78771] Tabula Ethic., cap. 18 vox 18 ref. 1 II VI e.

[78772] Tabula Ethic., cap. 18 vox 18 expos. 2 Quod ueritas est opus utrarumque intellectiuarum particularum.

[78773] Tabula Ethic., cap. 18 vox 18 ref. 2 VI I g.

[78774] Tabula Ethic., cap. 18 vox 18 expos. 3 Quod ueritatem dicere non sufficit, set assignare causam falsi; hoc enim confert ad fidem.

[78775] Tabula Ethic., cap. 18 vox 18 ref. 3 VII XV b.

Vox 19

[78776] Tabula Ethic., cap. 18 vox 19 tit. Uerum et falsum

[78777] Tabula Ethic., cap. 18 vox 19 expos. 1 Quod uerum et falsum est opus speculatiue mentis.

[78778] Tabula Ethic., cap. 18 vox 19 ref. 1 VI I e.

Vox 20

[78779] Tabula Ethic., cap. 18 vox 20 tit. Uniuersale

[78780] Tabula Ethic., cap. 18 vox 20 expos. 1 Quod uniuersale est ex singularibus quorum oportet habere sensum.

[78781] Tabula Ethic., cap. 18 vox 20 ref. 1 VI VIII f.

Vox 21

[78782] Tabula Ethic., cap. 18 vox 21 tit. Uituperabile

[78783] Tabula Ethic., cap. 18 vox 21 expos. 1 Quod uituperabile in delectacionibus natura eligibilibus et mediis non est simpliciter concupiscere et pati, set superhabundanter amare quemadmodum Inobe rebelles.

[78784] Tabula Ethic., cap. 18 vox 21 ref. 1 VII V b.

Vox 22

[78785] Tabula Ethic., cap. 18 vox 22 tit. De uipera

[78786] Tabula Ethic., cap. 18 vox 22 expos. 1 De uipera a qua percussus fuit Theodoctus.

[78787] Tabula Ethic., cap. 18 vox 22 ref. 1 VII VIII g.

Vox 23

[78788] Tabula Ethic., cap. 18 vox 23 tit. Ultimum

[78789] Tabula Ethic., cap. 18 vox 23 expos. 1 Quod est ultimum in resolucione est primum in generacione.

[78790] Tabula Ethic., cap. 18 vox 23 ref. 1 III VII c.

Vox 24

[78791] Tabula Ethic., cap. 18 vox 24 tit. Uiriles

[78792] Tabula Ethic., cap. 18 vox 24 expos. 1 Quod uiriles reuerentur, id est fugiunt, quod amici contristentur ipsis, et, si tristicia non sit ita magna quod superexcedat uires suas, nullo modo sustinent quod condoleant sibi, quia, cum ipsi non sint ploratiui, non delectantur in hoc quod aliquis comploret sibi; set muliebres homines gaudent in hoc quod aliqui per tristiciam sint simul angustiati, set tales non oportet imitari, set uirilem.

[78793] Tabula Ethic., cap. 18 vox 24 ref. 1 IX XIII d.

Vox 25

[78794] Tabula Ethic., cap. 18 vox 25 tit. Uisus

[78795] Tabula Ethic., cap. 18 vox 25 expos. 1 Quod secundum uisum maxime est delectabilis presencia amici quemadmodum in amantibus uidere delectabilissimum est et magis eligunt amatores hunc sensum quem alios.

[78796] Tabula Ethic., cap. 18 vox 25 ref. 1 IX XIV e.

age retro nota ad textum age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Tabula libri Ethicorum

initia capitulorum

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Leoninum Romae 1971 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro nota ad textum Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 19

[78797] Tabula Ethic., cap. 19 tit. Capitula libri Ethicorum

Initia capitulorum libri 1

[78798] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 tit. Libri primi

[78799] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 1 tit. 1

[78800] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 1 Omnis ars et omnis doctrina.

[78801] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 2 tit. 2

[78802] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 2 Dicamus autem resumentes.

[78803] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 3 tit. 3

[78804] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 3 Nos autem dicamus unde discessimus.

[78805] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 4 tit. 4

[78806] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 4 Rursus autem redeamus ad quesitum.

[78807] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 5 tit. 5

[78808] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 5 Set forte felicitatem quidem.

[78809] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 6 tit. 6

[78810] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 6 Scrutandum ergo de ipso non solum ex conclusione.

[78811] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 7 tit. 7

[78812] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 7 Amplius autem forte minus, si huic pessimi filii.

[78813] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 8 tit. 8

[78814] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 8 Multe autem transmutaciones.

[78815] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 9 tit. 9

[78816] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 9 Multis autem factis secundum fortunam et differentibus.

[78817] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 10 tit. 10

[78818] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 10 Determinatis autem hiis scrutemur de felicitate.

[78819] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 11 tit. 11

[78820] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 1 cap. 11 Si autem felicitas operacio quedam secundum uirtutem.

Initia capitulorum libri 2

[78821] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 tit. Libri secundi

[78822] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 1 tit. 1

[78823] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 1 Duplici autem uirtute existente.

[78824] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 2 tit. 2

[78825] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 2 Quoniam igitur presens negocium.

[78826] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 3 tit. 3

[78827] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 3 Queret autem utique aliquis.

[78828] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 4 tit. 4

[78829] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 4 Post hec autem quid est uirtus scrutandum.

[78830] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 5 tit. 5

[78831] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 5 Adhuc autem et hoc erit manifestum.

[78832] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 6 tit. 6

[78833] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 6 Oportet autem non solum uniuersaliter dici.

[78834] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 7 tit. 7

[78835] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 2 cap. 7 Tribus autem disposicionibus existentibus.

Initia capitulorum libri 3

[78836] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 tit. Libri tercii

[78837] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 1 tit. 1

[78838] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 1 Uirtute itaque et circa passiones et operaciones.

[78839] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 2 tit. 2

[78840] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 2 Est autem difficile quandoque iudicare quale pro quali.

[78841] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 3 tit. 3

[78842] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 3 Quod autem propter ignoranciam non uoluntarium.

[78843] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 4 tit. 4

[78844] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 4 Existente autem inuoluntario.

[78845] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 5 tit. 5

[78846] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 5 Determinatis autem uoluntario et inuoluntario.

[78847] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 6 tit. 6

[78848] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 6 Quid est igitur uel quale quid est.

[78849] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 7 tit. 7

[78850] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 7 Consiliatores autem assumimus.

[78851] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 8 tit. 8

[78852] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 8 Uoluntas autem quoniam quidem finis est.

[78853] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 9 tit. 9

[78854] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 9 Existente igitur itaque uoluntabili.

[78855] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 10 tit. 10

[78856] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 10 Non solum autem anime malicie uoluntarie sunt.

[78857] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 11 tit. 11

[78858] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 11 Quoniam quidem igitur medietas est circa timores.

[78859] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 12 tit. 12

[78860] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 12 Dicuntur autem et alie secundum quinque modos.

[78861] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 13 tit. 13

[78862] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 13 Circa audacias autem et timores.

[78863] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 14 tit. 14

[78864] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 14 Post hec de temperancia dicamus.

[78865] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 15 tit. 15

[78866] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 15 Uidentur utique et gustu in parum uel nichil uti.

[78867] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 16 tit. 16

[78868] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 3 cap. 16 Quecumque autem ad sanitatem sunt.

Initia capitulorum libri 4

[78869] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 tit. Libri quarti

[78870] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 1 tit. 1

[78871] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 1 Dicamus autem deinceps de liberalitate.

[78872] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 2 tit. 2

[78873] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 2 Prodigus autem et in hiis peccat.

[78874] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 3 tit. 3

[78875] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 3 Uidetur autem et utique consequens esse.

[78876] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 4 tit. 4

[78877] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 4 Magnanimitas autem circa magna.

[78878] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 5 tit. 5

[78879] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 5 Uidebitur quidem igitur magnanimitas.

[78880] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 6 tit. 6

[78881] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 6 Non est autem mikrokindios.

[78882] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 7 tit. 7

[78883] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 7 Uidetur autem et circa hunc esse uirtus quedam.

[78884] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 8 tit. 8

[78885] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 8 Mansuetudo autem est medietas quidem circa iras.

[78886] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 9 tit. 9

[78887] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 9 In colloquiis autem et conuiuere.

[78888] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 10 tit. 10

[78889] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 10 Circa eadem fere est et iactancie medietas.

[78890] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 11 tit. 11

[78891] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 11 Existente autem requie in uita.

[78892] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 12 tit. 12

[78893] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 4 cap. 12 De uerecundia autem ut quadam uirtute non contingit dicere.

Initia capitulorum libri 5

[78894] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 tit. Libri quinti

[78895] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 1 tit. 1

[78896] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 1 De iusticia autem et iniusticia intendendum est.

[78897] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 2 tit. 2

[78898] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 2 Uidetur autem et illegalis iniustus esse.

[78899] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 3 tit. 3

[78900] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 3 Querimus autem eam que in parte uirtutis iusticiam.

[78901] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 4 tit. 4

[78902] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 4 Eius autem que secundum partem iusticie.

[78903] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 5 tit. 5

[78904] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 5 Reliqua autem unum directiuum.

[78905] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 6 tit. 6

[78906] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 6 Uidebitur autem aliquibus et circa passum esse simpliciter iustum.

[78907] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 7 tit. 7

[78908] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 7 Determinatis autem hiis manifestum quoniam iusta operacio.

[78909] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 8 tit. 8

[78910] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 8 Dominatiuum autem iustum.

[78911] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 9 tit. 9

[78912] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 9 Politici autem iusti.

[78913] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 10 tit. 10

[78914] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 10 Existentibus autem iustis et iniustis.

[78915] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 11 tit. 11

[78916] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 11 Dubitabit autem utique aliquis.

[78917] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 12 tit. 12

[78918] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 12 Adhuc autem que preeligimus duo est dicere.

[78919] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 13 tit. 13

[78920] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 13 De epyeikia uero et epyeike.

[78921] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 14 tit. 14

[78922] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 5 cap. 14 Utrum autem contingit sibi ipsis iniustum facere.

Initia capitulorum libri 6

[78923] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 tit. Libri sexti

[78924] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 1 tit. 1

[78925] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 1 Quia autem existimus.

[78926] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 2 tit. 2

[78927] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 2 Sunt utique quibus uerum dicit anima.

[78928] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 3 tit. 3

[78929] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 3 De prudencia autem sic utique assumamus.

[78930] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 4 tit. 4

[78931] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 4 Quia autem sciencia de uniuersalibus est.

[78932] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 5 tit. 5

[78933] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 5 Sapienciam autem in artibus certissimis.

[78934] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 6 tit. 6

[78935] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 6 Species quidem igitur quedam utique erit cognicionis.

[78936] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 7 tit. 7

[78937] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 7 Oportet autem assumere.

[78938] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 8 tit. 8

[78939] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 8 Est autem et sinesis.

[78940] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 9 tit. 9

[78941] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 9 Dubitabit autem utique aliquis.

[78942] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 10 tit. 10

[78943] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 6 cap. 10 Intendendum utique rursus.

Initia capitulorum libri 7

[78944] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 tit. Libri septimi

[78945] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 1 tit. 1

[78946] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 1 Post hec autem dicendum aliud facientes principium.

[78947] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 2 tit. 2

[78948] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 2 Uidetur utique continencia.

[78949] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 3 tit. 3

[78950] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 3 Primum quidem igitur intendendum.

[78951] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 4 tit. 4

[78952] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 4 Utrum autem est aliquis incontinens simpliciter.

[78953] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 5 tit. 5

[78954] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 5 Quia autem concupiscenciarum.

[78955] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 6 tit. 6

[78956] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 6 Quoniam autem et minus turpis incontinencia.

[78957] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 7 tit. 7

[78958] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 7 Ipsarum autem harum differencias assumendum.

[78959] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 8 tit. 8

[78960] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 8 Circa eas autem que per tactum et gustum.

[78961] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 9 tit. 9

[78962] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 9 Uidetur autem et lusiuus intemperatus esse.

[78963] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 10 tit. 10

[78964] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 10 Est autem intemperatus quidem quemadmodum dictum est.

[78965] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 11 tit. 11

[78966] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 11 Utrum autem continens est qui qualitercumque racioni.

[78967] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 12 tit. 12

[78968] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 12 Quia autem aliquis est et talis qualis minus quam oportet.

[78969] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 13 tit. 13

[78970] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 13 De delectacione autem et tristicia.

[78971] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 14 tit. 14

[78972] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 14 Quoniam autem non accidit propter hoc non esse bonum.

[78973] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 15 tit. 15

[78974] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 7 cap. 15 De corporalibus autem delectacionibus.

Initia capitulorum libri 8

[78975] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 tit. Libri octaui

[78976] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 1 tit. 1

[78977] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 1 Post hec autem et de amicicia sequitur.

[78978] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 2 tit. 2

[78979] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 2 Dubitantur autem de ipsa non pauca.

[78980] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 3 tit. 3

[78981] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 3 Differunt autem hec ad inuicem.

[78982] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 4 tit. 4

[78983] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 4 Que autem propter delectabile similitudinem huius habet.

[78984] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 5 tit. 5

[78985] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 5 In has autem species amicicia distributa.

[78986] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 6 tit. 6

[78987] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 6 Multis autem esse amicum secundum perfectam amiciciam non contingit.

[78988] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 7 tit. 7

[78989] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 7 Altera autem est amicicie species.

[78990] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 8 tit. 8

[78991] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 8 Multi autem uidentur propter amorem honoris.

[78992] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 9 tit. 9

[78993] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 9 Uidetur autem quemadmodum in principiis dictum est.

[78994] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 10 tit. 10

[78995] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 10 Politice autem species sunt tres.

[78996] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 11 tit. 11

[78997] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 11 Secundum unamquamque autem urbanitatem.

[78998] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 12 tit. 12

[78999] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 12 In communicacione quidem omnis amicicia.

[79000] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 13 tit. 13

[79001] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 13 Trinis itaque existentibus amiciciis.

[79002] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 14 tit. 14

[79003] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 8 cap. 14 Differunt autem in hiis que secundum superexcellenciam.

Initia capitulorum libri 9

[79004] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 tit. Libri noni

[79005] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 1 tit. 1

[79006] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 1 In omnibus autem dissimilium.

[79007] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 2 tit. 2

[79008] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 2 Dubitacionem autem habent et talia.

[79009] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 3 tit. 3

[79010] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 3 Habet autem dubitacionem.

[79011] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 4 tit. 4

[79012] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 4 Amicabilia autem que ad amicos.

[79013] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 5 tit. 5

[79014] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 5 Uidentur autem et hec multis existere.

[79015] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 6 tit. 6

[79016] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 6 Beniuolencia eciam quidem amicabili assimulatur.

[79017] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 7 tit. 7

[79018] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 7 Amicabile autem et concordia uidetur.

[79019] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 8 tit. 8

[79020] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 8 Benefactores autem beneficiatos.

[79021] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 9 tit. 9

[79022] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 9 Dubitatur autem utrum oportet amare se ipsum.

[79023] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 10 tit. 10

[79024] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 10 Dubitatur autem et circa felicem.

[79025] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 11 tit. 11

[79026] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 11 Naturalius autem intendentibus.

[79027] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 12 tit. 12

[79028] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 12 Utrum igitur quam plurimos amicos faciendum.

[79029] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 13 tit. 13

[79030] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 13 Utrum autem in bonis fortunis amicis opus est magis.

[79031] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 14 tit. 14

[79032] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 9 cap. 14 Uerum quidem quemadmodum in amantibus.

Initia capitulorum libri 10

[79033] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 tit. Libri decimi

[79034] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 1 tit. 1

[79035] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 1 Post hec autem de delectacione forte sequitur.

[79036] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 2 tit. 2

[79037] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 2 Eudoxus igitur delectacionem per se bonum existimabat.

[79038] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 3 tit. 3

[79039] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 3 Non tamen si non qualitatum est delectacio.

[79040] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 4 tit. 4

[79041] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 4 Ad proferentes probrosas delectacionum.

[79042] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 5 tit. 5

[79043] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 5 Quid autem est uel quale quid manifestius fiet.

[79044] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 6 tit. 6

[79045] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 6 Sensus autem omnis ad sensibile operantis.

[79046] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 7 tit. 7

[79047] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 7 Appetere autem delectacionem.

[79048] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 8 tit. 8

[79049] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 8 Quia quidem igitur propria delectacio.

[79050] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 9 tit. 9

[79051] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 9 Dictis utique hiis que circa uirtutes.

[79052] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 10 tit. 10

[79053] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 10 Si autem est felicitas secundum uirtutem.

[79054] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 11 tit. 11

[79055] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 11 Talis utique erit melior uita.

[79056] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 12 tit. 12

[79057] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 12 Perfecta autem felicitas quoniam speculatiua.

[79058] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 13 tit. 13

[79059] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 13 Opus autem erit et exteriori prosperitate.

[79060] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 14 tit. 14

[79061] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 14 Utrum igitur et si de hiis et de uirtutibus.

[79062] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 15 tit. 15

[79063] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 15 Si igitur quemadmodum et dictum est.

[79064] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 16 tit. 16

[79065] Tabula Ethic., cap. 19 init. lb. 10 cap. 16 Igitur post hoc intendendum unde uel qualiter legis.

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Politicorum

Thomas de Aquino cum Ysabella Castellae et Ferdinando Aragonis, Regibus Hispaniae dictis Catholicis, a Fernan

Textum adaequatum Leonino 1971 edito ex plagulis de prelo
emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

Prooemium

[79066] Sententia Politic., pr. 1 Sicut philosophus docet in secundo physicorum, ars imitatur naturam. Cuius ratio est, quia sicut se habent principia adinvicem, ita proportionabiliter se habent

operationes et effectus. Principium autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium. Unde necesse est, quod et operationes artis imitentur operationes naturae; et ea quae sunt secundum artem, imitentur ea quae sunt in natura. Si enim aliquis instructor alicuius artis opus artis efficeret; oporteret discipulum, qui ab eo artem suscepisset, ad opus illius attendere, ut ad eius similitudinem et ipse operaretur. Et ideo intellectus humanus ad quem intelligibile lumen ab intellectu divino derivatur, necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur.

[79067] Sententia Politic., pr. 2 Et inde est quod philosophus dicit, quod si ars faceret ea quae sunt naturae, similiter operaretur sicut et natura: et e converso, si natura faceret ea quae sunt artis, similiter faceret sicut et ars facit. Sed natura quidem non perficit ea quae sunt artis, sed solum quaedam principia praeparat, et exemplar operandi quodam modo artificibus praebet. Ars vero inspicere quidem potest ea quae sunt naturae, et eis uti ad opus proprium perficiendum; perficere vero ea non potest. Ex quo patet quod ratio humana eorum quae sunt secundum naturam est cognoscitiva tantum: eorum vero quae sunt secundum artem, est et cognoscitiva et factiva: unde oportet quod scientiae humanae, quae sunt de rebus naturalibus, sint speculativae; quae vero sunt de rebus ab homine factis, sint practicae, sive operativae secundum imitationem naturae.

[79068] Sententia Politic., pr. 3 Procedit autem natura in sua operatione ex simplicibus ad composita; ita quod in eis quae per operationem naturae fiunt, quod est maxime compositum est perfectum et totum et finis aliorum, sicut apparet in omnibus totis respectu suarum partium. Unde et ratio hominis operativa ex simplicibus ad composita procedit tamquam ex imperfectis ad perfecta.

[79069] Sententia Politic., pr. 4 Cum autem ratio humana disponere habeat non solum de his quae in usum hominis veniunt, sed etiam de ipsis hominibus qui ratione reguntur, in utrisque procedit ex simplicibus ad compositum. In aliis quidem rebus quae in usum hominis veniunt, sicut cum ex lignis constituit navem et ex lignis et lapidibus domum. In ipsis autem hominibus, sicut cum multos homines ordinat in unam quamdam communitatem. Quarum quidem communitatum cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae. Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima. Et quia ea quae in usum hominis veniunt ordinantur ad hominem sicut ad finem, qui est principalior his quae sunt ad finem, ideo necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt.

[79070] Sententia Politic., pr. 5 Ex his igitur quae dicta sunt circa doctrinam politicae, quam Aristoteles in hoc libro tradit, quatuor accipere possumus. Primo quidem necessitatem huius scientiae. Omnium enim quae ratione cognosci possunt, necesse est aliquam doctrinam tradi ad perfectionem humanae sapientiae quae philosophia vocatur. Cum igitur hoc totum quod est civitas, sit cuidam rationis iudicio subiectum, necesse fuit ad complementum philosophiae de civitate doctrinam tradere quae politica nominatur, idest civilis scientia.

[79071] Sententia Politic., pr. 6 Secundo possumus accipere genus huius scientiae. Cum enim

scientiae practicae a speculativis distinguantur in hoc quod speculativae ordinantur solum ad scientiam veritatis, practicae vero ad opus; necesse est hanc scientiam sub practica philosophia contineri, cum civitas sit quiddam totum, cujus humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa. Rursumque cum ratio quaedam operetur per modum factionis operatione in exteriorem materiam transeunte, quod proprie ad artes pertinet, quae mechanicae vocantur, utpote fabrilis et navifactiva et similes: quaedam vero operetur per modum actionis operatione manente in eo qui operatur, sicut est consiliari, eligere, velle et hujusmodi quae ad moralem scientiam pertinent: manifestum est politicam scientiam, quae de hominum considerat ordinatione, non contineri sub factivis scientiis, quae sunt artes mechanicae, sed sub activis quae sunt scientiae morales.

[79072] Sententia Politic., pr. 7 Tertio possumus accipere dignitatem et ordinem politicae ad omnes alias scientias practicas. Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur. Rursumque omnia tota quae per artes mechanicas constituuntur ex rebus in usum hominum venientibus, ad homines ordinantur, sicut ad finem. Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas.

[79073] Sententia Politic., pr. 8 Quarto ex praedictis accipere possumus modum et ordinem huiusmodi scientiae. Sicut enim scientiae speculativae quae de aliquo toto considerant, ex consideratione partium et principiorum notitiam de toto perficiunt passiones et operationes totius manifestando; sic et haec scientia principia et partes civitatis considerans de ipsa notitiam tradit, partes et passiones et operationes eius manifestans: et quia practica est, manifestat insuper quomodo singula perfici possunt: quod est necessarium in omni practica scientia.

Liber 1

Lectio 1

[79074] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 1 His igitur praelibatis, sciendum est quod Aristoteles in hoc libro praemittit quoddam prooemium, in quo manifestat intentionem huius scientiae: et deinde accedit ad propositum manifestandum, ibi, quoniam autem manifestum ex quibus partibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit dignitatem civitatis, de qua est politica, ex eius fine: secundo ostendit comparationem civitatis ad alias communitates, ibi, quicumque quidem igitur et cetera.

[79075] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 2 Circa primum duo intendit probare. Quorum primum est, quod civitas ordinetur ad aliquod bonum, sicut ad finem. Secundo, quod bonum ad quod ordinatur civitas, sit principalissimum inter bona humana, ibi, maxime autem principalissimum omnium et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Omnis communitas est instituta gratia alicuius boni.

Sed omnis civitas est communitas quaedam, ut manifeste videmus. Ergo omnis civitas est instituta gratia alicuius boni. Quia igitur minor manifestatur, maiorem sic probat. Omnes homines omnia quae faciunt operantur gratia eius quod videtur bonum; sive sit vere bonum, sive non. Sed omnis communitas est instituta aliquo operante. Ergo omnes communitates *coniectant aliquod bonum*, idest intendunt aliquod bonum, sicut finem.

[79076] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit maxime autem etc., ostendit quod illud bonum ad quod ordinatur civitas, est principalissimum inter bona humana, tali ratione. Si omnis communitas ordinatur ad bonum, necesse est quod illa communitas quae est maxime principalis, maxime sit coniectatrix boni quod est inter omnia humana bona principalissimum. Oportet enim quod proportio eorum quae sunt ad finem, sit secundum proportionem finium. Quae autem communitas sit maxime principalis, manifestat per hoc quod addit. Et omnes alias circumplectens. Est enim communitas quoddam totum: in omnibus autem totis, talis ordo invenitur quod illud totum quod in se includit aliud totum principalius est: sicut paries est quoddam totum: et quia includitur in hoc toto quod est domus, manifestum est quod domus est principalius totum: et similiter communitas quae includit alias communitates est principalior. Manifestum est autem quod civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur; et sic ipsa communitas politica est communitas principalissima. Est ergo coniectatrix principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius, ut dicitur in principio Ethicorum.

[79077] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit quicumque quidem igitur etc., comparat civitatem ad alias communitates: et circa hoc tria facit. Primo ponit quorumdam falsam opinionem. Secundo ostendit quomodo positae opinionis falsitas innotescere possit, ibi, haec autem non sunt vera et cetera. Tertio secundum assignatum modum ponit veram comparationem civitatis ad alias communitates, ibi, necesse itaque primum combinare. Circa primum duo facit. Primo ponit falsam opinionem. Secundo inducit eorum rationem, ibi, multitudine enim et paucitate et cetera.

[79078] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 5 Circa primum considerandum est, quod duplex est communitas omnibus manifesta: scilicet civitatis et domus. Civitas autem duplici regimine regitur: scilicet politico et regali. Regale quidem est regimen, quando ille qui civitati praeest habet plenariam potestatem. Politicum autem regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis. Et similiter duplex est regimen domus; scilicet oeconomicum et despoticum. Despotes quidem vocatur omnis habens servos. Oeconomus autem vocatur procurator et dispensator alicuius familiae. Unde despoticum regimen est quo aliquis dominus suis servis praesidet: oeconomicum autem regimen est quo aliquis dispensat ea quae pertinent ad totam familiam, in qua continentur non solum servi, sed etiam liberi multi. Posuerunt ergo quidam, sed non bene, quod ista regimina non differunt, sed sunt omnino idem.

[79079] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit multitudinem enim et paucitate etc., ponit rationem eorum; quae talis est. Quaecumque differunt solum multitudine et paucitate non differunt specie; quia differentia quae est secundum magis et minus non diversificat speciem.

Sed praedicta regimina differunt solum multitudine et paucitate; quod sic manifestabant. Si enim communitas, quae regitur, sit paucorum, sicut in aliqua parva domo, ille qui praeest dicitur paterfamilias, ad quem pertinet despoticus principatus. Si autem sit plurium, ita quod non solum contineat servos, sed etiam multitudinem liberorum, dicitur ille qui praeest, oeconomus. Si autem sit adhuc plurium, puta non solum eorum qui sunt unius domus, sed unius civitatis, tunc dicitur regimen politicum aut regale.

[79080] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 7 Quod quidem dicebant tamquam nihil differret domus a civitate nisi magnitudine et parvitate; ita quod magna domus sit parva civitas, et e converso; quod ex sequentibus patet esse falsum. Similiter etiam politicum et regale regimen ponebant differre solum multitudine et paucitate. Quando enim ipse homo praeest simpliciter et secundum omnia, dicitur regimen regale. Quando autem praeest secundum sermones disciplinales, idest secundum leges positas per disciplinam politicam, est regimen politicum; quasi secundum partem principetur, quantum ad ea scilicet quae eius potestatem subsunt; et secundum partem sit subiectus, quantum ad ea in quibus subiicitur legi. Ex quibus omnibus concludebant quod omnia praedicta regimina, quorum quaedam pertinent ad civitatem quaedam ad domum, non differant specie.

[79081] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit haec autem non sunt vera etc., ostendit modum manifestandi falsitatem praedictae opinionis: et dicit quod ea quae dicta sunt non sunt vera: et hoc erit manifestum si quis velit intendere secundum subiectam methodum, idest secundum artem considerandi talia quae infra ponetur. Modus autem huius artis est talis. Quod sicut in aliis rebus ad cognitionem totius necesse est dividere compositum *usque ad incomposita*, idest usque ad indivisibilia quae sunt minimae partes totius (puta ad cognoscendum orationem, necesse est dividere usque ad literas, et ad cognoscendum corpus naturale mixtum, necesse est dividere usque ad elementa): sic, si consideremus ex quibus civitas componatur, magis poterimus videre ex praemissis regiminibus quid unumquodque sit secundum se et quid differant adinvicem, et utrum aliquid circa unumquodque eorum possit artificialiter considerari. In omnibus enim ita videmus quod siquis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplari veritatem. Et hoc sicut est verum in aliis rebus, ita etiam est verum in his de quibus intendimus. In his autem verbis philosophi considerandum est quod ad cognitionem compositorum primo opus est via resolutionis, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua. Postmodum vero necessaria est via compositionis, ut ex principiis indivisibilibus iam notis diiudicemus de rebus quae ex principiis causantur.

[79082] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit necesse itaque primum combinare etc., secundum praemissum modum ponit veram comparationem aliarum communitatum ad civitatem: et circa hoc duo facit. Primo agit de aliis communitatibus quae ordinantur ad civitatem. Secundo de communitate civitatis, ibi, quae autem ex pluribus vicis. Circa primum tria facit. Primo proponit communitatem personae ad personam. Secundo ponit communitatem domus quae complectitur diversas personarum communicationes, ibi, ex his quidem igitur duabus et cetera. Tertio ponit communitatem vici, quae est ex pluribus multitudinibus, ibi, ex pluribus autem domibus et cetera.

Circa primum duo facit. Primo ponit duas communicationes personales. Secundo comparat eas adinvicem, ibi, natura quidem igitur et cetera. Duarum autem communicationum personalium, primo ponit eam quae est maris et feminae: et dicit, quod quia oportet nos dividere civitatem usque ad partes minimas, necesse est dicere quod prima combinatio est personarum quae sine invicem esse non possunt, scilicet maris et feminae. Huiusmodi enim combinatio est propter generationem per quam producuntur et mares et feminae. Et ex hoc patet quod sine invicem esse non possunt.

[79083] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 10 Sed quare ista combinatio sit prima, ostendit per hoc quod subdit, quod non ex electione. Ubi considerandum est, quod in homine est aliquid quod est proprium eius, scilicet ratio, secundum quam ei competit quod et consilio et electione agat. Invenitur etiam aliquid in homine quod est commune ei et aliis, et huiusmodi est generare. Hoc igitur non competit eis *ex electione*, idest secundum quod habet rationem eligentem, sed competit ei secundum rationem communem sibi et animalibus et etiam plantis. Omnibus enim his inest naturalis appetitus, ut post se derelinquat alterum tale quale ipsum est; ut sic per generationem conservetur in specie quod idem numero conservari non potest. Est quidem igitur huiusmodi naturalis appetitus etiam in omnibus aliis rebus naturalibus corruptibilibus. Sed quia et viventia, scilicet plantae et animalia habent specialem modum generandi, ut scilicet generent ex seipsis, ideo specialiter de plantis et animalibus mentionem facit. Nam etiam in plantis invenitur vis masculina et feminina, sed coniuncta in eodem individuo, licet in uno abundet plus una, in alio altera; ita scilicet, ut imaginemur plantam omni tempore esse talem qualia sunt mas et femina tempore coitus.

[79084] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit principans autem etc., ponit secundam communicationem personarum, scilicet principantis et subiecti: et haec etiam communicatio est a natura propter salutem. Natura enim non solum intendit generationem, sed etiam quod generata salventur. Et quod hoc quidem contingat in hominibus per communicationem principantis et subiecti, ostendit per hoc quod ille est naturaliter principans et dominans qui suo intellectu potest praevidere ea quae congruunt saluti, puta consequendo proficua et repellendo nociva: ille autem qui potest per fortitudinem corporis implere opere quod sapiens mente praeviderit, est naturaliter subiectus et servus. Ex quo patet quod idem expedit utrique ad salutem, scilicet quod iste principetur et ille subiiciatur. Ille enim qui propter sapientiam potest mente praevidere, interdum salvari non posset deficientibus viribus corporis, nisi haberet servum qui exequeretur; nec ille qui abundat viribus corporis, posset salvari, nisi alterius prudentia regeretur.

[79085] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit natura quidem igitur etc., comparat praedictas communicationes adinvicem. Et primo secundum veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, inter barbaros autem et cetera. Concludit ergo primo ex praedictis, quod femina et servus naturaliter distinguuntur. Femina enim naturaliter est disposita ad generandum ex alio; non autem est robusta corpore, quod requiritur in servo. Et sic praedictae duae communicationes abinvicem differunt.

[79086] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 13 Causas autem praemissae distinctionis assignat ex hoc: quod natura non facit aliquod tale, sicut illi qui fabricant ex aere, idest ex metallo, Delphicum

gladium pro aliquo paupere. Apud Delphos enim fiebant quidam gladii, quorum unus ad plura ministeria deputabatur: puta si unus gladius esset ad incidendum, ad limandum et ad aliqua alia huiusmodi. Et hoc fiebat propter pauperes qui non poterant plura instrumenta habere. Natura autem sic non facit ut unum ordinet ad diversa officia; sed unum deputat ad unum officium. Et propter hoc femina non deputatur a natura ad serviendum, sed ad generandum: sic enim optime fient omnia, quando unum instrumentum non deservit multis operibus, sed uni tantum. Sed hoc est intelligendum quando accideret impedimentum in utroque vel altero duorum operum, quibus idem instrumentum attribueretur; ut puta si oporteret utrumque opus frequenter simul exercere. Si autem per vices diversa opera exerceantur, nullum impedimentum sequitur, si unum instrumentum pluribus operibus accommodetur. Unde et lingua congruit in duo opera naturae; scilicet in gustum et locutionem, ut dicitur in III de anima. Non enim haec duo opera secundum idem tempus sibiinvicem coincidunt.

[79087] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit inter barbaros autem etc., excludit errorem contrarium. Et primo ponit errorem. Secundo ostendit causam erroris, ibi, causa autem quia natura et cetera. Dicit ergo primo, quod apud barbaros femina et servus habentur quasi eiusdem ordinis; utuntur enim feminis quasi servis. Potest autem hic esse dubium qui dicantur barbari. Dicunt enim quidam omnem hominem barbarum esse ei qui linguam eius non intelligit. Unde et apostolus dicit: *si nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquar barbarus, et qui loquitur mihi barbarus.* Quibusdam autem videtur illos barbaros dici, qui non habent literalem locutionem suo vulgali ydiomati respondentem. Unde et Beda dicitur in linguam Anglicam liberales artes transtulisse, ne Anglici barbari reputarentur. Quibusdam autem videtur barbaros esse eos qui ab aliquibus civilibus legibus non reguntur.

[79088] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 15 Et quidem omnia aliqualiter ad veritatem accedunt: in nomine enim barbari extraneum aliquid intelligitur. Potest enim aliquis homo extraneus dici vel simpliciter vel quo ad aliquem. Simpliciter quidem extraneus videtur ab humano genere qui deficit ratione, secundum quam homo dicitur; et ideo simpliciter barbari nominantur illi qui ratione deficiunt vel propter plagam caeli quam intemperatam sortiuntur, ut ex ipsa dispositione regionis hebetes ut plurimum inveniantur: vel etiam propter aliquam malam consuetudinem in aliquibus terris existentem; ex qua provenit, ut homines irrationales et quasi brutales reddantur. Manifestum est autem quod ex virtute rationis procedit quod homines rationabili iure regantur, et quod in literis exercitentur. Unde barbaries convenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus vel irrationabilibus utuntur: et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia literarum. Sed quo ad aliquem dicitur esse extraneus qui cum eo non communicat. Maxime autem homines nati sunt sibi communicare per sermonem: et secundum hoc, illi qui suum invicem sermonem non intelligunt, barbari ad seipsos dici possunt. Philosophus autem loquitur hic de his qui sunt simpliciter barbari.

[79089] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 16 Deinde cum dicit causa autem assignat causam praedicti erroris. Et dicit quod causa eius est, quia apud barbaros non est principatus secundum naturam.

Dictum est enim supra, quod principans secundum naturam est, qui potest mente praevidere: servus autem qui potest corpore exequi. Barbari autem ut plurimum inveniuntur corpore robusti et mente deficientes. Et ideo apud eos non potest esse naturalis ordo principatus et subiectionis. Sed apud ipsos fit quaedam *communicatio servae et servi*; idest communiter utuntur serva, scilicet muliere, et servo. Et quia naturaliter non est principatus in barbaris, sed in his qui mente abundant, propter hoc dicunt poetae quod congruum quod Graeci qui sapientia praediti erant, principentur barbaris: ac si idem sit naturaliter esse barbarum et esse servum. Cum autem e converso est, sequitur perversio et inordinatio in mundo, secundum illud Salomonis: *vidi servos in equis, et principes ambulantes sicut servos super terram.*

[79090] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 17 Deinde cum dicit: ex his quidem igitur etc., determinat de communitate domus quae constituitur ex pluribus communicationibus personalibus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit ex quibus consistit ista communitas. Secundo ostendit ad quid sit, ibi, in omnem quidem igitur et cetera. Tertio ostendit quomodo nominantur qui in hac communitate sunt, ibi, quos Charondas quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod ex praedictis duabus communitatibus personalibus, quarum una est ad generationem, alia ad salutem, constituitur prima domus. Oportet enim in domo esse virum et feminam, et dominum et servum. Ideo autem dicitur domus prima, quia est et alia communicatio personalis quae invenitur in domo, scilicet patris et filii, quae ex prima causatur. Unde primae duae sunt primordiales. Et ad hoc inducit verbum Hesiodi poetae, qui dixit quod domus habet haec tria: dominum qui praeeminet et mulierem et bovem ad arandum. In paupere enim domo bos est loco ministri. Utitur enim homo bove ad exequendum aliquod opus, sicut et ministro.

[79091] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 18 Deinde cum dicit in omnem quidem igitur etc., ostendit ad quid ordinetur communitas domus. Ubi considerandum est quod omnis humana communicatio est secundum aliquos actus. Actuum autem humanorum quidam sunt quotidiani, sicut comedere, calefieri ad ignem, et alia huiusmodi. Quidam autem non sunt quotidiani, sicut mercari, pugnare, et alia huiusmodi. Naturale est autem hominibus, ut in utroque genere operum sibi communicent seinvicem iuvantes. Et ideo dicit quod nihil aliud est domus quam quaedam communitas secundum naturam *constituta in omnem diem*, idest ad actus, qui occurrunt quotidie agendi. Et hoc manifestat consequenter per nomina. Quidam enim Charondas nomine nominat eos qui communicant in domo, homostitios, quasi unius pulmenti, quia communicant in cibo. Quidam autem alius nomine Epimenides, natione Ocres, vocat eos homocapnos quasi unius fumi, quia sedent ad eumdem ignem.

[79092] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 19 Deinde cum dicit ex pluribus autem domibus etc., ponit tertiam communitatem, scilicet vici. Et primo ostendit ex quibus sit ista communitas et propter quid. Secundo ostendit quod sit naturalis, ibi, maxime autem videtur et cetera. Dicit ergo primo, quod prima communicatio quae est ex pluribus domibus, vocatur vicus: et dicitur prima ad differentiam secundae quae est civitas: haec autem communitas non est constituta in diem sicut dicit de domo, sed est instituta gratia usus non diurnalis. Illi enim qui sunt convicanei, non communicant sibi in actibus quotidianis in quibus communicant sibi illi qui sunt unius domus,

sicut est comedere, sedere ad ignem et huiusmodi: sed communicant sibi in aliquibus exterioribus actibus non quotidianis.

[79093] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 20 Deinde cum dicit maxime autem videtur etc., ostendit quod communitas vici sit naturalis. Et primo ostendit propositum per rationem. Secundo per quaedam signa, ibi, propter quod et primum et cetera. Dicit ergo primo, quod vicinia domorum, quae est vicus, maxime videtur esse secundum naturam. Nihil enim est magis naturale quam propagatio multorum ex uno in animalibus; et hoc facit viciniam domorum. Hos enim qui habent domos vicinas, quidam vocant *collactaneos, puerosque*, idest filios, et *puerorum pueros*, idest nepotes, ut intelligamus quod huiusmodi vicinia domorum ex hoc primo processit quod filii et nepotes multiplicati instituerunt diversas domos iuxta se habitantes. Unde cum multiplicatio prolis sit naturalis, sequitur quod communitas vici sit naturalis.

[79094] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 21 Deinde cum dicit propter quod et primum etc., manifestat idem per signa. Et primo secundum ea quae videmus in hominibus. Secundo secundum ea quae dicebantur de diis, ibi, et deos autem propter hoc et cetera. Dicit ergo primo, quod quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit, quod a principio quaelibet civitas regebatur rege: et adhuc aliquae gentes habent regem, etsi singulae civitates singulos reges non habeant; et hoc ideo, quia civitates et gentes instituuntur ex his qui sunt subiecti regi. Quomodo autem signum hoc respondeat praemissis, ostendit per hoc, quod subditur: quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege. Unde Homerus dixit, quod unusquisque uxori et pueris suis instituit leges, sicut rex in civitate. Ideo autem hoc regimen a domibus et vicis processit ad civitates, quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes; et ideo antiquitus habitabant homines dispersi per vicos, non tamen congregati in unam civitatem. Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico.

[79095] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 22 Deinde cum dicit et deos autem etc., ponit aliud signum per ea quae de diis dicebantur. Et dicit, quod propter praemissa omnes gentiles dicebant, quod eorum dii regebantur ab aliquo rege, dicentes Iovem esse regem deorum. Et hoc ideo, quia homines adhuc aliqui regibus reguntur, antiquitus autem fere omnes regebantur regibus. Hoc autem fuit primum regimen, ut infra dicetur. Homines autem sicut assimilant sibi species deorum, idest, formas eorum, aestimantes deos esse in figura quorumdam hominum, ita et assimilant sibi vitas deorum idest, conversationes, aestimantes eos conversari secundum quod vident conversari homines. Hic Aristoteles (deos) nominat more Platonicorum substantias separatas a materia, ab uno tantum summo Deo creatas, quibus gentiles erronee et formas et conversationes hominum attribuebant, ut hic philosophus dicit.

[79096] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 23 Quae autem ex pluribus vicis et cetera. Postquam philosophus determinavit de communitatibus ordinatis ad civitatem, hic determinat de ipsa com-

munitate civitatis. Et dividitur in partes tres. In prima ostendit qualis sit civitatis communitas. Secundo ostendit, quod est naturalis, ibi, propter quod omnis civitas et cetera. Tertio agit de institutione civitatis, ibi natura igitur quidem et cetera. Circa primum ostendit conditionem civitatis quantum ad tria. Primo ostendit ex quibus sit civitas. Quia sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, ita et civitas ex pluribus vicis. Secundo dicit, quod civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta. Tertio ostendit ad quid est civitas ordinata: est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes.

[79097] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 24 Deinde cum dicit propter quod omnis civitas etc., ostendit, quod communitas civitatis est naturalis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod civitas est naturalis. Secundo, quod homo est naturaliter animal civile, ibi, ex his igitur manifestum et cetera. Tertio ostendit, quid sit prius secundum naturam, utrum unus homo, aut domus, vel civitas, ibi, et prius itaque civitas et cetera. Circa primum ponit duas rationes: quarum prima talis est. Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis praedictarum communitatum, de quibus ostensum est quod sunt naturales: ergo et civitas est naturalis. Quod autem natura sit finis rerum naturalium, probat, ibi, quale enim etc. tali ratione. Illud dicimus esse naturam uniuscuiusque rei, quod convenit ei quando est eius generatio perfecta: sicut natura hominis est, quam habet post perfectionem generationis ipsius: et similiter et de equo, et de domo: ut tamen natura domus intelligatur forma ipsius. Sed dispositio rei quam habet perfecta sua generatione, est finis omnium eorum quae sunt ante generationem ipsius: ergo id quod est finis naturalium principiorum ex quibus aliquid generatur, est natura rei. Et sic cum civitas generetur ex praemissis communitatibus, quae sunt naturales, ipsa erit naturalis.

[79098] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 25 Secundam rationem ponit, ibi, adhuc quod cuius gratia et cetera. Quae talis est. Illud quod est optimum in unoquoque, est finis, et cuius gratia aliquid fit: sed habere sufficientiam est optimum: ergo habet rationem finis. Et sic, cum civitas sit communitas habens per se sufficientiam vitae, ipsa est finis praemissarum communitatum. Unde patet, quod haec secunda ratio inducitur ut probatio minoris praecedentis rationis.

[79099] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 26 Deinde cum dicit ex hiis igitur manifestum etc., ostendit, quod homo sit naturaliter civile animal. Et primo concludit hoc ex naturalitate civitatis. Secundo probat hoc per operationem propriam ipsius, ibi, quod autem civile et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo excludit dubitationem, ibi, et qui incivilis et cetera. Concludit ergo primo ex praemissis, quod civitas est eorum quae sunt secundum naturam. Et cum

civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur, quod homo sit animal naturaliter civile.

[79100] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 27 Posset autem hoc alicui venire in dubium ex hoc, quod ea quae sunt secundum naturam omnibus insunt. Non autem omnes homines inveniuntur esse habitatores civitatum. Et ideo ad hanc dubitationem excludendam consequenter dicit, quod aliqui sunt non civiles propter fortunam, utpote quia sunt expulsi de civitate, vel propter paupertatem necesse habent excolere agros, aut animalia custodire. Et hoc patet quod non est contrarium ei quod dictum est, quod homo sit naturaliter civilis: quia et alia naturalia aliquando deficiunt propter fortunam: puta, cum alicui amputatur manus, vel cum privatur oculo. Sed si aliquis homo habet quod non sit civilis propter naturam, necesse est quod vel sit pravus, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae; aut est melior quam homo, inquantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate; sicut fuit in Ioanne Baptista, et beato Antonio heremita. Inducit ad hoc verbum Homeri maledicentis quemdam, qui non erat civilis propter pravitatem. Dicit enim de ipso quod erat insocialis, quia non poterat contineri vinculo amicitiae, et illegalis, quia non poterat contineri sub iugo legis, et sceleratus, quia non poterat contineri sub regula rationis. Qui autem est talis secundum naturam, simul cum hoc oportet quod habeat quod sit affectator belli, quasi litigiosus et sine iugo existens. Sicut videmus quod volatilia, quae non sunt socialia, sunt rapacia.

[79101] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 28 Deinde cum dicit quod autem civile animal etc., probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile, magis etiam quam apis, et quam quodcumque gregale animal, tali ratione. Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde, si natura attribuit alicui rei aliquid quod de se est ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura. Videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habeat loquutionem. Nam etsi quaedam animalia loquutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt quid dicunt, sed ex usu quodam tales voces proferunt. Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum, ut irae et timoris, quae omnes ordinantur ad delectationem et tristitiam, ut in secundo Ethicorum dicitur. Et ideo vox datur aliis animalibus, quorum natura usque ad hoc pervenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias, et haec sibiinvicem significent per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum, et canis per latratum, loco quorum nos habemus interiectiones.

[79102] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 29 Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequentur vel non aequentur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit

domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.

[79103] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 30 Deinde cum dicit et prius itaque civitas etc., ostendit ex praemissis, quod civitas sit prior secundum naturam quam domus, vel quam unus homo singularis, tali ratione. Necesse est totum esse prius parte, ordine scilicet naturae et perfectionis. Sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei, ut ostenditur in septimo metaphysicae. Et hoc sic probat: quia destructo toto homine, non remanet pes neque manus nisi aequivoce, eo modo quo manus lapidea posset dici manus. Et hoc ideo, quia talis pars corrumpitur corrupto toto. Illud autem, quod est corruptum, non retinet speciem, a qua sumitur ratio definitiva. Unde patet, quod non remanet eadem ratio nominis, et sic nomen aequivoce praedicatur. Et quod pars corrumpatur corrupto toto, ostendit per hoc, quod omnis pars definitur per suam operationem, et per virtutem qua operatur. Sicut definitio pedis est, quod sit membrum organicum habens virtutem ad ambulandum. Et ideo, ex quo iam non habet talem virtutem et operationem, non est idem secundum speciem, sed aequivoce dicitur pes. Et eadem ratio est de aliis huiusmodi partibus, quae dicuntur partes materiae, in quarum definitione ponitur totum, sicut et in definitione semicirculi ponitur circulus. Est semicirculus media pars circuli. Secus autem est de partibus speciei, quae ponuntur in definitione totius, sicut lineae ponuntur in definitione trianguli.

[79104] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 31 Sic igitur patet, quod totum est prius naturaliter quam partes materiae, quamvis partes sint priores ordine generationis. Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem, sicut partes hominis ad hominem. Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sufficiens ad vivendum separatus a civitate. Si autem contingat, quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo, et quasi bestia. Si vero nullo indigeat, et (sit) quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo. Est enim quasi quidam Deus. Relinquitur ergo ex praemissis, quod civitas est prius secundum naturam quam unus homo.

[79105] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 32 Deinde cum dicit natura igitur quidem etc., agit de institutione civitatis; concludens ex praemissis, quod in omnibus hominibus inest quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes. Sed tamen, sicut virtutes acquiruntur per exercitium humanum, ut dicitur in secundo Ethicorum, ita civitates sunt institutae humana industria. Ille autem qui primo instituit civitatem, fuit causa hominibus maximorum bonorum.

[79106] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 33 Homo enim est optimum animalium si perficiatur in eo virtus, ad quam habet inclinationem naturalem. Sed si sit sine lege et iustitia, homo est pessimum omnium animalium. Quod sic probat. Quia iniustitia tanto est saevior, quanto plura habet arma, idest adiumenta ad male faciendum. Homini autem secundum suam naturam convenit prudentia et virtus quae de se sunt ordinata ad bonum: sed quando homo est malus, utitur eis quasi quibusdam armis ad male faciendum: sicut cum per astutiam excogitat diversas fraudes, et per abstinentiam potens fit ad tolerandum famem et sitim, ut magis in malitia perseveret, et similiter de aliis; et inde est, quod homo sine virtute quantum ad corruptionem irascibilis est maxime scelestus et silvestris, utpote crudelis et sine affectione. Et quantum ad corruptionem

concupiscibilis est pessimus quantum ad venerea, et quantum ad voracitatem ciborum. Sed homo reducitur ad iustitiam per ordinem civilem: quod patet ex hoc, quod eodem nomine apud Graecos nominatur ordo civilis communitatis, et iudicium iustitiae, scilicet diki. Unde manifestum est, quod ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi, et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum iustitiam et virtutes.

Lectio 2

[79107] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 1 Quoniam autem manifestum ex quibus partibus et cetera. Posito prooemio in quo ostendit conditionem civitatis et partium eius, hic accedit ad tradendum scientiam politicam. Et primo secundum praeassignatum modum determinat ea quae pertinent ad primas partes civitatis. Secundo determinat ea quae pertinent ad ipsam civitatem, in secundo libro, qui incipit ibi, quia considerare volumus de communione et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, hiis quidem enim et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quibus determinare intendit. Secundo quo ordine, ibi, primum autem de despota et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit quod est determinandum de his quae pertinent ad domum. Secundo enumerat ea quae ad domum pertinent, ibi, domus autem partes et cetera.

[79108] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo, quod manifestum est per praemissa, ex quibus partibus civitas constat: et (quia) oportet ad cognoscendum totum praecognoscere partes, ut supra habitum est. Necesse est ut primum dicamus de oeconomia quae est dispensativa vel gubernativa domus, quia omnis civitas componitur ex domibus sicut ex partibus.

[79109] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit domus autem partes etc., enumerat ea quae pertinent ad domum. Et primo ea quae pertinent ad ipsam sicut partes. Secundo ea quae pertinent sicut necessaria partibus, ibi, est autem quaedam pars et cetera. Dicit ergo primo quod partes domus sunt ex quibus domus constituitur. Omnis autem domus, idest domestica familia, si sit perfecta, constat ex servis et liberis. Dicit autem, *perfecta*, quia in domo pauperis est bos pro ministro, ut supra dictum est. Et quia unumquodque quod in multis considerari potest, primo quaerendum est in paucioribus et simplicioribus, ut facilior sit doctrina; ideo dicendum est, quod primae et minimae partes domus sunt hae tres combinationes: scilicet domini et servi, mariti et uxoris, patris et filii: quae quidem tertia ex secunda oritur, et ideo supra eam praetermisit. Et ideo de istis tribus est considerandum quid unumquodque sit.

[79110] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 4 Et consequenter ponit nomina harum combinationum; et dicit, quod combinatio domini et servi vocatur *despotica*, idest dominativa. Combinatio autem viri et feminae non erat nominata suo tempore, sed ipse nominat eam *nuptialem*, quam nos matrimonium vocamus. Similiter et tertia combinatio patris et filii non habebat proprium nomen, sed ipse vocat eam *teknofactivam, id est factivam filiorum.*

[79111] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit est autem quaedam pars etc., ponit quartum quod pertinet ad necessaria domus: et dicit, quod est quaedam alia pars yconomicae quae vocatur crimatistica id est pecunialis, quae quibusdam videtur esse tota oeconomia, quibusdam vero maxima pars eius eo quod dispensatio domus maxime consistit in acquisitione et conservatione pecuniae. Et de hac etiam parte considerandum est quomodo se habeat.

[79112] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit primum autem de despota etc., dicit quo ordine de his sit agendum. Et dicit quod primo dicendum est de domino et servo: et haec consideratio ad duo erit utilis. Primo quidem ut possimus cognoscere ea quae sunt opportuna in talibus; scilicet ad exercendum dominium in servos. Secundo valet ad scientiam, ut per hoc possimus accipere aliquid melius his quae antiqui sunt opinati de dominio et servitute.

[79113] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit hiis quidem enim videtur etc., determinat ea quae proposuit: et dividitur in partes duas. In prima determinat de combinatione domini et servi. In secunda de aliis duabus combinationibus, ibi, quoniam autem tres partes yconomicae, et cetera. Prima dividitur in duas. In prima determinat de combinatione domini et servi. Et quia servus est quaedam possessio, ideo in secunda parte determinat de alia parte oeconomiae, quae est pecuniativa vel possessiva, ibi, totaliter autem de omni possessione et cetera. Circa primum duo facit. Primo narrat opiniones quorumdam de dominio et servitute. Secundo determinat veritatem de eis, ibi, quoniam igitur possessio et cetera.

[79114] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 8 Circa primum ponit duas opiniones: quarum una est, quod *despotia*, idest dominativa, est quaedam scientia, qua aliquis scit dominari servis; et quod est idem cum oeconomia qua aliquis scit gubernare domum, et cum politica et regnativa, qua aliquis scit gubernare civitatem, sicut in prooemio dictum est. Alia opinio est, quod habere servum sit praeter naturam, et quod sola lege sit ordinatum quod quidam sunt servi et quidam liberi, et quod nulla differentia sit inter eos secundum naturam. Unde ulterius inducunt quod est iniustum esse aliquos servos. Ex quadam enim violentia provenit quod quidam alios sibi subiecerunt in servos.

[79115] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit quoniam igitur possessio etc., determinat veritatem de dominio et servitute. Et primo determinat rationem servitutis. Secundo inquirit de opinionibus praemissis, ibi, utrum autem est aliquis natura talis et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam necessaria ad cognoscendum rationem servitutis. Secundo concludit ex praemissis definitionem servi, ibi, quae quidem igitur natura servi et cetera.

[79116] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 10 Circa primum quatuor ponit: quorum primum est, quod possessio sit quaedam pars domus, et quod ars possessiva sit quaedam pars oeconomiae. Et hoc ideo, quia impossibile est vivere in domo sine necessariis ad vitam, quae per possessiones habentur: et hoc probat per similitudinem in artibus. Videmus enim quod unicuique arti necessarium est habere convenientia instrumenta, si debeat perficere opus suum; sicut fabro necesse est habere martellum, si debeat facere cultellum. Et hoc modo gubernatori domus necesse est habere res possessas ad proprium opus sicut quaedam instrumenta.

[79117] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 11 Secundo ibi, organorum autem quidem et cetera. Ponit unam divisionem instrumentorum; dicens, quod instrumentorum quaedam sunt animata, quaedam inanimata. Sicut gubernatoris inanimatum instrumentum est *gubernaculum*, instrumentum autem eius animatum est *prorarius*, idest ille qui custodit anteriorem partem navis, quae vocatur prora, et obedit gubernatori. Minister enim in artibus habet rationem instrumenti; quia sicut instrumentum movetur ab artifice, ita etiam minister movetur ad imperium praecipientis. Et sicut est in operibus artis duplex instrumentum, ita etiam in domo est instrumentum inanimatum ipsa res possessa, puta, lectus vel vestis, quae est instrumentum quoddam deserviens vitae humanae. Et multitudo talium instrumentorum est tota possessio domus. Cum autem servus sit quaedam res possessa animata, sequitur quod sit organum animatum deserviens vitae domesticae. Est autem huiusmodi organum animatum, quod est minister in artibus; et servus in domo instrumentum super alia instrumenta quia scilicet ipse utitur aliis instrumentis, et movet ea; et ad hoc indigemus ministris et servis. Principales enim artifices, qui architectores dicuntur, non indigerent ministris, neque domini domorum indigerent servis, si unumquodque instrumentum inanimatum posset ad imperium domini, agnoscens ipsum, perficere opus suum; puta, quod pectines per se pectinarent, et plectra per se cytharizarent, sicut dicitur de statua quam fecit Daedalus, quod per ingenium argenti vivi, movebat seipsam. Et similiter quidam poeta dicit, quod in quodam templo Vulcani, qui dicebatur Deus ignis, tripodes quidam erant sic praeparati, quod per artificium humanum, vel per artem nigromanticam, quod per seipsos, quasi spontanei videbantur subinduere divinum agonem quasi concertando ad serviendum in ministerio templi.

[79118] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 12 Tertio ibi, quae quidem dicuntur organa etc. ponit secundam divisionem organorum. Organa enim artium dicuntur organa factiva; sed res possessa, quae est organum domus, est organum activum. Et hanc divisionem probat duplici ratione. Primo quidem, quia organa factiva dicuntur, ex quibus fit aliquid praeter ipsum usum instrumenti. Et hoc videmus in ipsis instrumentis artis; sicut ex pectine, quo utuntur textores, fit aliquid alterum praeter usum ipsius, scilicet pannus. Sed ex rebus possessis, quae sunt instrumenta domus, non fit aliquid aliud praeter usum ipsius; sicut ex vestitu et lecto, non fit nisi usus eorum. Ergo ista non sunt factiva sicut organa artium. Secundam rationem ponit ibi, adhuc quoniam differunt etc., quae talis est. Diversorum diversa sunt instrumenta. Sed actio et factio differunt specie: nam factio est operatio, per quam aliquid fit in exteriori materia, sicut secare et urere: actio autem est operatio permanens in operante, et pertinens ad vitam ipsius, ut dicitur nono metaphysicae. Ambae autem hae operationes indigent instrumentis. Ergo instrumenta eorum differunt specie. Sed *vita*, idest conversatio domestica, non est factio sed actio: ergo servus est minister et organum eorum quae pertinent ad actionem, non autem eorum quae pertinent ad factionem.

[79119] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 13 Quarto, ibi, res possessa autem etc. ostendit qualiter servus se habet ad dominum: et dicit quod eadem est comparatio rei possessae ad possessorem et partis ad totum, quantum ad hoc quod pars non dicitur solum pars totius, sed etiam dicitur simpliciter esse totius, sicut dicimus manum hominis et non solum dicimus quod sit pars hominis: et similiter res possessa, puta vestis, non solum dicitur quod sit possessio hominis, sed quod simpliciter

est huius hominis. Unde cum servus sit quaedam possessio, servus non solum est servus domini, sed est simpliciter illius. Ille autem qui est dominus non est simpliciter servi, sed solum est dominus eius.

[79120] Sententia Politic., lib. 1 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit quae quidem igitur natura etc., concludit ex praemissis definitionem servi: et dicit quod manifestum est ex praedictis quae sit natura, id est servi et quae sit virtus eius quod est officium ipsius: nam virtus ad actionem refertur, officium autem est congruus actus alicuius. Cum enim servus sit hoc ipsum quod est, alterius, ut dictum est, quicumque homo non est naturaliter suiipsius, sed alterius, ipse est naturaliter servus. Ille autem homo non est naturaliter suiipsius, sed alterius, qui non potest regi nisi ab alio. Hoc autem convertitur, scilicet quod quicumque est res possessa vel servus alterius est homo alterius. De ratione autem rei possessae est quod sit organum activum et separatum. Unde potest talis definitio servi concludi: servus est organum animatum activum separatum alterius homo existens. In qua quidem definitione, organum ponitur tamquam genus, et adduntur quinque differentiae. Per hoc enim quod dicitur animatum, distinguitur ab instrumentis inanimatis: per hoc autem quod dicitur activum distinguitur a ministro artificis, qui est organum animatum factivum: per hoc autem quod dicitur alterius existens, distinguitur a libero, qui quandoque ministrat in domo, non sicut res possessa, sed sponte vel mercede conductus. Per hoc autem quod dicitur separatum, distinguitur a parte quae est alterius non separata; sicut manus. Per hoc quod dicitur homo existens, distinguitur a brutis animalibus, quae sunt res possessae separatae.

Lectio 3

[79121] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 1 Utrum autem est (aliquis) natura talis et cetera. Postquam philosophus ostendit rationem et virtutem servi, hic procedit ad investigandum de opinionibus suprapositis. Et primo inquirit, utrum servitus sit naturalis. Secundo utrum dominativa sit idem quod politica, ibi, manifestum autem et ex his et cetera. Circa primum tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo determinat eam approbando unam partem, ibi, non difficile autem et cetera. Tertio ostendit quomodo etiam alia pars dubitationis habet aliqualiter virtutem, ibi, quod autem et qui contraria dicunt et cetera.

[79122] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 2 Dicit ergo primo, quod post praedicta considerandum est utrum aliquis sit naturaliter servus vel non: et iterum utrum alicui magis sit dignum et iustum quod serviat quam quod non serviat, an non, sed omnis servitus praeter naturam sit. Quod quidem remittit ad duas praemissas quaestiones. Si enim omnis servitus est praeter naturam, tunc nullus est naturaliter servus, et iterum non erit iustum neque dignum quod aliquis serviat: quod enim est praeter naturam non est dignum neque iustum.

[79123] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit non difficile autem etc., determinat propositam quaestionem, ostendens duo: scilicet quod aliquis homo naturaliter est servus, et quod

alicui dignum est et expediens servire. Et circa hoc duo facit. Primo enim proponit modum quo haec ostendenda sunt: dicens quod non est difficile quod aliquis contempletur praedictarum quaestionum veritatem et rationem, et quod etiam veritatem addiscat ex his quae in rebus accidunt. Secundo, ibi, principari enim et subici et cetera. Secundum duos praemissos modos ostendit propositum. Et primo ex his quae fiunt. Secundo ex ratione, ibi, quaecumque enim ex pluribus constituta sunt et cetera.

[79124] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 4 Circa primum quatuor proponit. Quorum primum est, quod principari et subiici non solum est de numero eorum quae ex necessitate vel violentia proveniunt, sed etiam est de numero eorum quae expediunt ad salutem hominum: et hoc pertinet ad secundam quaestionem. Quod enim expediens est alicui, videtur esse dignum et iustum ei. Secundum est quod in hominibus ex ipsa nativitate videmus quod est quaedam distinctio: ita quod quidam sunt apti ad hoc quod subiiciantur, quidam vero ad hoc quod principentur: et hoc pertinet ad primam quaestionem. Quod enim ex nativitate confestim inest alicui, videtur esse naturale. Tertium est quod sunt multae species eorum qui subiiciuntur et eorum qui principantur: aliter enim principatur vir feminae, aliter dominus servo, aliter rex regno. Et hoc etiam pertinet ad eamdem quaestionem: nam ea quae naturaliter insunt rebus, secundum eorum diversitatem diversificantur. Et quartum est quod semper est melior principatus qui est meliorum subiectorum: sicut melior est principatus quo quis principatur homini quam quo quis principatur bestiae: et hoc probat tali ratione. Omnis principatus et subiectio ad aliquod opus ordinatur, obedit enim qui subiicitur principanti in aliquo opere. Sed opus quod fit a melioribus est melius: ergo et principatus melior. Et hoc etiam quartum pertinet ad primam quaestionem: nam quae naturaliter insunt, tanto sunt meliora quanto sunt meliorum.

[79125] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit quaecumque enim ex pluribus etc., ostendit propositum ex ratione. Et ponit rationem ad ostendendum quod aliqui sunt naturaliter servi quibus expedit servire. Secundo ostendit qui sint tales, ibi, quicumque quidem igitur et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Quaecumque sunt ex pluribus constituta, in his est aliquid principans et aliquid subiectum naturaliter, et hoc expedit. Sed hominum multitudo est ex pluribus constituta: ergo naturale est et expediens quod unus principetur et alius subiiciatur. Huius autem rationis minor manifesta est ex praemissis: in quibus ostensum est quod homo est naturaliter animal politicum, et ita naturale est quod ex multis hominibus constituatur una multitudo.

[79126] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 6 Unde, ea praetermissa, probat maiorem: et sic in hac ratione tria facit. Primo ponit maiorem. Secundo probat eam, ibi, et hoc ex omni natura et cetera. Tertio infert conclusionem, ibi, eodem autem modo et cetera. Dicit ergo primo, quod quaecumque sunt constituta ex pluribus ita quod ex eis fiat unum commune, sive illa plura sint coniuncta, sicut membra corporis coniunguntur ad constitutionem totius, sive sint divisa sicut ex multis militibus constituitur unus exercitus, in omnibus his invenitur esse principans et subiectum: et hoc est naturale et expediens, ut per singula patebit exempla.

[79127] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit et hoc e

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

x omni natura etc., probat propositum quadrupliciter. Primo quidem in rebus inanimatis. Secundo in partibus hominis, ibi, animal autem primum constat et cetera. Tertio in genere animalium, ibi, iterum in homine et cetera. Quarto in differentia sexuum, ibi, adhuc autem masculinum et cetera. Dicit ergo primo, quod veritas praemissae propositionis invenitur in rebus animatis: non quasi sit eis proprium, sed ex eo quod est commune toti naturae: quia etiam in his quae non participant vita, est aliquis principatus, puta harmoniae. Quod potest intelligi dupliciter. Uno modo de harmonia sonorum; quia semper in vocibus quae consonant aliqua vox praedominatur, secundum quam tota harmonia diiudicatur. Potest etiam intelligi de harmonia elementorum in corpore mixto, in quo semper unum elementorum est praedominans. Sed huiusmodi pertransit, quia sunt extrinseca ab hac consideratione.

[79128] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit animal autem primum etc., ostendit propositum in partibus hominis, et dicit quod prima compositio animalis est ex anima et corpore. Quae quidem compositio dicitur prima, non secundum ordinem generationis, sed secundum principalitatem, quia est ex partibus principalissimis: harum autem partium una est naturaliter *principans*, scilicet anima; alia vero *subiecta*, scilicet corpus. Posset autem aliquis dicere quod hoc non est naturale, cum non inveniatur in omnibus; et ideo ad hoc excludendum subdit quod ad iudicandum quid sit naturale, oportet considerare ea quae se habent secundum naturam, non autem ea quae sunt corrupta, quia huiusmodi deficiunt a natura. Et ideo ad iudicandum quae pars in homine naturaliter principetur, oportet considerare aliquem hominem qui sit bene dispositus et secundum animam et secundum corpus in quo est manifestum quod anima corpori dominatur. Sed in hominibus pestilentibus et qui male se habent, multoties corpus principatur animae, quia praeferunt commodum corporis commodo animae; et hoc ideo, quia sunt male dispositi et praeter naturam.

[79129] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 9 Ostendit autem consequenter quod principatus qui est in partibus animalis, habet quamdam similitudinem exterioris principatus. Possumus enim in animali quod est homo, considerare duplicem principatum ad partes eius: scilicet despoticum quo dominus principatur servis, et politicum quo rector civitatis principatur liberis. Invenitur enim inter partes hominis quod anima dominatur corpori, sed hoc est despotico principatu in quo servus in nullo potest resistere domino, eo quod servus, id quod est simpliciter est domini, ut supra dictum est;

et hoc videmus in membris corporis, scilicet manibus et pedibus, quod statim sine contradictione ad imperium animae applicantur ad opus. Invenimus etiam quod intellectus seu ratio dominatur appetitui, sed principatu politico et regali qui est ad liberos, unde possunt in aliquibus contradicere: et similiter appetitus aliquando non sequitur rationem. Et huius diversitatis ratio est, quia corpus non potest moveri nisi ab anima, et ideo totaliter subiicitur ei; sed appetitus potest moveri non solum a ratione, sed etiam a sensu; et ideo non totaliter subiicitur rationi. In utroque autem regimine manifestum est, quod subiectio est secundum naturam, et expediens. Est enim naturale et expediens corpori, quod regatur ab anima: et similiter est naturale et *expediens parti passibili*, idest appetitui qui subiicitur passionibus, ut regatur ab intellectu vel ratione: et utrobique esset nocivum, si id quod debet subiici se haberet ex aequo, vel e contrario ei quod debet principari: corpus enim corrumperetur nisi subiiceretur animae, et appetitus esset inordinatus nisi subiiceretur rationi.

[79130] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit iterum in homine etc., probat idem in genere animalium, dicens quod similiter se habet in homine et aliis animalibus, quod naturale et expediens est ut homo aliis dominetur. Videmus enim quod animalia mansueta quibus homo dominatur, digniora sunt secundum naturam silvestribus, inquantum participant aliqualiter regimine rationis; sed et omnibus animalibus (melius est), quod ab homine regantur, quia sic in multis casibus adipiscuntur salutem corporalem quam per se consequi non possent; sicut patet, cum eis copiosa pabula et remedia sanitatis ab hominibus exhibentur.

[79131] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit adhuc autem masculinum etc., probat idem in differentia sexuum: et dicit, quod eodem modo etiam se habet masculinum ad femininum, quod naturaliter masculinum est melius, et femininum deterius; et masculus principans, femina autem subiecta. Est autem attendendum, quod prima duo exempla sunt de toto integrali, alia duo de toto universali, quod est genus vel species: et sic patet quod praedicta propositio in utrisque locum habet.

[79132] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit eodem autem modo etc., concludit propositum, scilicet quod eodem modo se habet in hominibus sicut in praemissis: scilicet quod naturale et expediens est quod quidam principentur, et quidam subiiciantur.

[79133] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit quicumque quidem igitur etc., ostendit qui sunt qui naturaliter principantur et subiiciuntur. Et primo quales sunt secundum animam. Secundo quales secundum corpus, ibi, vult quidem igitur natura et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quales sunt secundum animam qui naturaliter principantur vel subiiciuntur. Secundo ponit comparationem inter homines, qui naturaliter sunt servi, et bruta animalia, quae etiam naturaliter serviunt, ibi, et communicant ratione et cetera. Dicit ergo primo, quod cum anima naturaliter dominetur corpori, et homo bestiis; quicumque tantum distant ab aliis, sicut anima a corpore, et homo a bestia, propter eminentiam rationis in quibusdam, et defectum in aliis, isti sunt naturaliter domini aliorum, secundum quod etiam Salomon dicit, quod *qui stultus est, serviet sapienti.* Disponuntur autem hoc modo, scilicet quod ad eos se habeant aliqui, sicut homo ad bestias

vel anima ad corpus, illi quorum opus principale est usus corporis, et quod hoc est optimum quod ab eis haberi potest: sunt enim validi ad exequenda opera corporalia, impotentes autem ad opera rationis: et isti sunt naturaliter servi, quibus melius est quod regantur a sapientibus, si conveniens est quod credatur rationibus supradictis, quia in hoc sortiuntur regimen rationis. Et quod isti sint naturaliter servi, patet per hoc quia ille est naturaliter servus, qui habet aptitudinem naturalem ut sit alterius, inquantum scilicet non potest regi propria ratione, per quam homo est dominus sui; sed solum ratione alterius, propter quod naturaliter alterius est quasi servus.

[79134] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 14 Deinde cum dicit et communicant ratione etc., comparat secundum convenientiam et differentiam hominem naturaliter servum ad animal brutum: et dicit quod ille qui est servus naturaliter, communicat ratione solum quantum ad hoc, quod recipit sensum rationis, sicut edoctus ab alio; sed non quantum ad hoc, quod habeat sensum rationis per seipsum: sed alia animalia serviunt homini non quasi recipientia aliquem sensum rationis ab homine, inquantum scilicet memoria eorum quae sunt bene vel male passa ab homine, timore vel amore incitantur ad serviendum. Et sic quantum ad modum serviendi est differentia, inquantum naturaliter servus servit ratione, brutum autem animal passione; sed *opportunitas*, idest utilitas, quae ex utriusque servitio provenit, modicum variatur: ab eadem enim praebetur nobis auxilium, et a servis, et a domesticis animalibus, scilicet ad necessaria corpori. Non enim naturaliter servus, cum deficiat ratione, potest auxiliari ad consilium, vel ad aliquod opus rationis: in corporalibus autem pluribus modis potest servire servus quam animal brutum, propter rationem.

[79135] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 15 Deinde cum dicit vult quidem igitur natura etc., ostendit quales sint servi secundum corpus. Et primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, quoniam et hoc manifestum et cetera. Dicit ergo primo, quod *natura vult*, idest habet quemdam impetum sive inclinationem ad hoc ut faciat differentiam inter corpora liberorum et servorum, ita scilicet quod corpora servorum sint *fortia* ad exercendum usum necessarium, qui eis competit, scilicet ad fodiendum in agro, et alia similia ministeria exercenda: sed corpora liberorum debent esse *recta*, idest bene disposita secundum naturam, et inutilia ad tales operationes serviles, quod exigit complexio delicata; sed tamen debent esse utilia ad civilem vitam, in qua liberi homines conversantur. Iste autem qui habet membra utilia ad civilem vitam, habet dispositionem divisam ad bellicam oportunitatem et pacificam; ut scilicet tempore belli habeat membra apta ad pugnandum, et ad alia militaria opera, tempore vero pacis ad exercendum alia civilia opera. Et quamvis natura habeat inclinationem ad praedictam differentiam corporum causandam, tamen quandoque deficit in hoc, sicut etiam in omnibus aliis quae generantur et corrumpuntur, consequitur natura effectum suum ut in pluribus, deficit vero in paucioribus. Quando ergo in hoc natura deficit, accidit multoties contrarium ei quod dictum est, ut scilicet illi qui habent animas liberorum, habeant corpora servorum, vel e converso.

[79136] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 16 Est autem considerandum, quod philosophus hic inducit concludens ex praemissis, in quibus agebat de dispositione animae; quia cum corpus sit naturaliter propter animam, natura intendit formare tale corpus quale sit conveniens animae; et

ideo intendit his qui habent animas liberorum dare corpora liberorum, et similiter de servis. Et hoc quidem quantum ad interiores dispositiones semper consonat: non enim potest esse quod aliquis habeat animam bene dispositam, si organa imaginationis et aliarum virium sensitivarum sint male disposita: sed in figura, et quantitate exteriori et aliis dispositionibus exterioribus, potest inveniri dissonantia, ut hic dicitur.

[79137] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 17 Deinde cum dicit quoniam et hoc manifestum etc., probat quod dixerat. Et primo quantum ad corpus. Secundo quantum ad animam, ibi, si autem in corpore et cetera. Dicit ergo primo, quod naturam inclinari ad hoc, quod faciat diversa corpora servorum et liberorum, ex hoc est manifestum: quia si inter aliquos inveniatur tanta differentia solummodo ex parte corporis, ut videatur tantum alios excellere, ac si essent quaedam imagines deorum; sicut solemus communiter dicere, quando videmus aliquos elegantis formae, quod videntur esse sicut Angeli: tunc omnes dicerent, quod illi qui deficiunt a tanta elegantia formae corporalis, sunt digni ut serviant eis qui superexcellunt, secundum illud *species Priami digna est imperio*. Et cum hoc sit manifestum in maxima differentia, idem etiam est sentiendum quantum ad intentionem naturae, si non fuerit tanta differentia.

[79138] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 18 Deinde cum dicit *si autem in corpore* etc., probat idem ex parte animae: et dicit, quod si hoc est verum ex parte corporis, quod illi qui deficiunt sunt digni servire excellentibus, multo iustius est hoc determinari ex parte animae, quanto anima nobilior est corpore. Sed tamen excellentia pulchritudinis animae, non ita de facili potest cognosci, sicut pulchritudo corporis: et ideo magis vulgariter iudicatur, quod aliqui sint digni ad dominandum ex parte corporis quam ex parte animae.

[79139] Sententia Politic., lib. 1 l. 3 n. 19 Ultimo autem concludit epilogando duas conclusiones intentas in hoc capitulo: scilicet quod quidam sunt naturaliter servi, et quidam naturaliter liberi: et quod his qui sunt naturaliter servi expedit servire, et iustum est quod serviant.

Lectio 4

[79140] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 1 Quod autem et qui contraria dicunt et cetera. Postquam philosophus ostendit, quod aliqui naturaliter sunt servi quibus expedit servire et iustum est, hic ostendit, quod etiam contraria opinio est secundum (modum) aliquem vera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit modum servitutis, secundum quem negatur a quibusdam servitus esse naturalis et iusta. Secundo super hoc dubitationem movet et solvit, ibi, hoc itaque iustum et cetera. Dicit ergo primo, quod non difficile est videre, quod illi qui dicunt contrarium his quae determinata sunt, asserendo scilicet nullam servitutem esse naturalem et iustam, secundum modum aliquem recte dicunt. Dupliciter enim dicitur servire et servus. Unus quidem modus est secundum aptitudinem naturalem, ut supra dictum est. Sed etiam est aliquis servus vel serviens secundum legem inter homines positam. Est enim quaedam promulgatio legis ut illi qui sunt victi in bello, dicantur esse

servi eorum, qui contra eos praevaluerunt: et hoc iure quasi omnes gentes utuntur, unde et ius gentium nominatur.

[79141] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit hoc itaque iustum etc., movet dubitationem de ista servitute legali. Et circa hoc tria facit. Primo ponit diversas opiniones. Secundo assignat rationes diversitatis, ibi, causa autem huius dubitationis et cetera. Tertio solvit dubitationem, ibi, totaliter autem attendentes et cetera. Dicit ergo primo, quod multi qui intromiserunt se de legibus scribendis, scripserunt quod iustum praedictae legis est de numero iniquorum. Et introducit quemdam qui vocabatur rethora, cui durum videbatur, si ille qui est passus violentiam sit servus et subiectus ei qui potuit violentiam inferre, et non est melior, nisi quia est potentior. Unde quibusdam sic videtur, quod scilicet sit iniquum: aliis autem videtur alio modo: et ista diversitas non solum est inter populares, sed etiam inter sapientes.

[79142] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit causa autem huius etc., assignat causam praedictae diversitatis. Et primo proponit quiddam quod est manifestum. Secundo de quo sit dubitatio, ibi, sed de iusto solum et cetera. Dicit ergo primo, quod causa praemissae dubitationis, unde variantur verba sapientum, est ex hoc quod virtus quae est per aliquem modum, idest sive per sapientiam, sive per constantiam, sive per fortitudinem corporalem, sive quocumque alio modo, si sortiatur successum, id est nisi contrarium eveniat per infortunium, potest maxime compati secum quod violentiam inferat: et sic manifestum est quod ille qui superat semper est in excessu alicuius boni, nisi per infortunium aliter accidat: et ex hoc videtur quod violentia nunquam fit sine qualicumque virtute eius qui violentiam infert: et hoc est per se manifestum.

[79143] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit sed de iusto solum etc., ostendit quid remaneat sub dubitatione: et dicit quod de hoc solum remanet dubitatio, utrum sit iustum quod propter excellentiam qualiscumque virtutis aliqui debeant principari qui superant. Et ideo circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt quod hoc iustum praedictae legis est per benevolentiam, id est in favorem victorum introductum, ut per hoc homines ad fortiter pugnandum incitarentur. Quibusdam autem videtur quod hoc ipsum (habet) quamdam rationem iustitiae quod ille qui apparet melior, in hoc quod vincit principetur, secundum quod Salomon dicit in Prov.: *manus fortium dominabitur; quae autem remissa est, tributis serviet.* Et hoc quidem ideo dicunt, quia si huiusmodi rationes operationum removeantur de medio in primo aspectu apparet quod illae rationes quae dicunt quod non oportet principari et dominari illum qui est melior secundum virtutem quae victorum extitit, non habent aliquid quod sit efficax ad movendum rationem, neque etiam habent aliquam probabilitatem, secundum ea quae communiter hominibus videntur.

[79144] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit totaliter (autem) attendentes etc., solvit praedictam dubitationem. Et primo ostendit quo modo sit iustum servire. Et secundo quomodo sit expediens, ibi, quod quidem igitur habet et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit solutionem. Secundo manifestat eam, ibi, principium enim contingit et cetera. Dicit ergo primo, quod ut totaliter et complete veritatem huius dubitationis determinemus, dicendum est quod quidam attendentes ad quoddam iustum, idest ad iustum secundum quid quale potest esse

in rebus humanis, quod quidem iustum lex tradit, ponunt servitutem quae ex bello provenit esse iustum: non autem dicunt quod omnino, id est simpliciter, sit iusta. Approbat igitur secundam opinionem, sed exponit eam, ostendens quod non loquebatur de iusto simpliciter, sed de iusto secundum quid, quale est iustum legis humanae. Dicitur enim iustum simpliciter quod est iustum secundum suam naturam: iustum autem secundum quid quod refertur ad commoditatem humanam, quam lex intendit, quia propter utilitatem hominum omnes leges positae sunt. Quia igitur hoc non est iustum secundum naturam quod quicumque ab hostibus vincuntur sint servi, cum plerumque contingat sapientes ab insipientibus superari, dicit hoc non esse simpliciter iustum; est tamen ad commodum humanae vitae. Est enim hoc utile et illis qui vincuntur, quia propter hoc a victoribus conservantur, ut saltem subiecti vivant, unde et servi a servando dicuntur; et etiam illis qui vincunt, quia per hoc homines incitantur ad fortius pugnandum: et quod sint aliqui fortes pugnatores expedit conversationi humanae ad prohibendum multorum malitias.

[79145] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 6 Si autem potuisset lex humana determinare efficaciter qui essent meliores mente, illos procul dubio, sequens naturam, dominos ordinasset. Sed quia hoc fieri non poterat, accepit lex aliud signum praeeminentiae, scilicet ipsam victoriam quae provenit ex aliqua excellentia virtutis; et ideo statuit victores esse dominos eorum qui vincuntur. Et ideo hoc iustum dicitur esse secundum quid, ut possibile fuit legem poni; non tamen est iustum simpliciter. Et tamen servandum est etiam homini virtuoso secundum mentem: quia cum bonum commune sit melius quam bonum proprium unius, non est infringendum quod convenit bono publico, quamvis non conveniat alicui privatae personae.

[79146] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit principium enim etc., manifestat solutionem praemissam. Et primo per rationes. Secundo per ea quae communiter dicuntur, ibi, propter quod ipsos non volunt et cetera. Circa primum ponit duas rationes. Illud quod provenit ex principio iniusto, non est simpliciter iustum: sed principium bellorum contingit esse iniustum, puta cum aliquis non habet iustam causam assumendi bellum: ergo servitus quae sequitur ex tali bello non est simpliciter iusta. Secundam rationem ponit ibi, et indignum servire etc.: quae talis est. Contingit per bellum aliquem superari cui indignum est servire. Sed nullus potest dicere quod ille quem indignum est servire, iuste sit servus: ergo non potest dici quod servitus quae est ex bello simpliciter sit iusta. Minorem autem probat: quia si aliquis diceret iuste servum esse eum quem indignum est servire, accideret quandoque eos qui sunt de nobilissimo genere esse servos si caperentur in bello: et si contingeret eos vendi, sequeretur ulterius quod filii eorum essent servi ex servis nati; quod videtur esse inconveniens.

[79147] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit propter quod ipsos etc., probat propositum per ea quae communiter dicuntur. Et primo per ea quae communiter dicuntur de servitute. Secundo per ea quae communiter dicuntur de libertate, ibi, eodem autem modo et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit dictum commune. Secundo ostendit qualiter intelligatur, ibi, et quidem cum hoc dicunt et cetera. Dicit ergo primo, quod propter praedictum inconveniens vitandum non volunt homines dicere quod nobiles homines quando capiuntur in bello fiant servi;

sed solum barbari cum capiuntur fiunt servi.

[79148] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit et quidem etc., ostendit quomodo intelligatur: et dicit quod illi qui hoc dicunt videntur dicere solum de naturali servitute quae est in barbaris propter defectum mentis, non autem est in nobilibus viris captis in bello: quia, sicut supra dictum est, necesse est, ab ipso principio nativitatis esse quosdam naturaliter servos et quosdam non.

[79149] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit eodem autem modo etc., ponit ea quae dicunt homines de libertate. Et primo ponit dictum. Secundo ostendit quomodo sit intelligendum, ibi, cum autem hoc dicant et cetera. Dicit ergo primo, quod secundum eumdem modum loquuntur homines de ingenuitate, idest de libertate: nam ingenuus est, qui neque est servus, neque libertus. Dicunt enim quod homines nobiles sunt ingenui non solum cum sunt *apud seipsos*, idest cum sunt in propria domo et potestate, sed etiam ubique terrarum: sed barbari qui sunt naturaliter servi, propter defectum rationis, solum domi sunt liberi propter defectum dominantium: ac si aliqui sint simpliciter liberi vel ingenui, scilicet qui sunt bene dispositi secundum mentem, alii autem secundum quid, sicut barbari. Et inducit ad confirmationem praemissorum verba Theodecti poetae qui in sua elegia, idest tractatu de miseria, dixit: quis dignum reputabit quod addicatur servituti ille qui ex utraque parte, scilicet patris et matris, processit ex nobilissima et divina progenie, secundum errorem gentilium, qui magnos principes deos vocabant.

[79150] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit cum autem hoc dicant etc., ostendit qualiter id quod dictum est, sit intelligendum. Et dicit quod illi qui hoc dicunt, nihil aliud dicere videntur quam quod libertas et servitus, nobilitas et ignobilitas determinantur virtute mentis: ita quod illi qui sunt virtuosi secundum mentem sint liberi et nobiles, qui autem sunt vitiosi sunt servi et ignobiles, secundum quod dominus dicit in libro regum *qui contemnunt me erunt ignobiles*. Et hoc ideo, quia homines reputant dignum, quod sicut ex homine generatur homo et ex bestiis bestia, ita ex bonis viris generatur bonus vir. Et inde processit honor nobilitatis, dum filii bonorum honorati sunt tamquam similes patribus in bonitate.

[79151] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 12 Et verum est quod natura habet inclinationem ad hoc faciendum: provenit enim ex bona corporis complexione et natura quod aliqui inclinantur magis vel minus ad opera virtutum vel vitiorum, sicut aliqui naturaliter sunt iracundi et aliqui mansueti: et haec quidem, scilicet natura corporalis, a patre derivatur ad posteros, ut in pluribus, sicut et aliae dispositiones corporales, puta pulchritudo, fortitudo et alia huiusmodi: sed propter aliquod impedimentum, quandoque deficit. Et ideo ex bonis parentibus nascuntur multoties boni filii; sed propter aliquod impedimentum non potest natura semper hoc facere: et ideo quandoque ex parentibus bene dispositis ad virtutem oriuntur filii male dispositi, sicut ex parentibus pulchris turpes filii, et ex magnis parvi.

[79152] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 13 Contingit etiam quod filii diversificantur a parentibus in bonitate vel malitia non solum propter dispositionem naturalem corporis, sed etiam propter rationem quae non ex necessitate sequitur naturalem inclinationem: unde contingit quod homines

qui sunt similes parentibus in dispositione naturali, propter aliam instructionem et consuetudinem sunt etiam in moribus dissimiles. Si igitur bonorum parentum filii sint boni, erunt nobiles et secundum opinionem et secundum veritatem: si autem sint mali, erunt nobiles secundum opinionem, ignobiles autem secundum rei veritatem: e contrario autem est de filiis malorum.

[79153] Sententia Politic., lib. 1 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit quod quidem igitur etc., ostendit quomodo servire aliquibus sit expediens vel non: concludens epilogando ex praemissis quod dubitatio, quae supra mota est, habet quamdam rationem: ita quod quaedam libertatis et servitutis distinctio non est secundum naturam, sed secundum legem: sed in quibusdam distinguitur per naturam: et in talibus expedit huic quod serviat et illi quod dominetur, et hoc etiam iustum est. Et hoc probat: quia opportunum est quod unusquisque subiiciatur vel principetur secundum quod habet aptitudinem naturalem: unde et his qui habent aptitudinem naturalem ad hoc, expedit quod dominentur servis: sed si male dominentur et contra aptitudinem naturalem, inutile est ambobus. Quod probat per hoc, quia videmus quod idem expedit parti et toti: scilicet, ut pars contineatur in toto: et similiter corpori et animae, ut scilicet corpus regatur ab anima. Quod autem servus comparetur ad dominum sicut corpus ad animam, supra dictum est; sed etiam comparatur ad ipsum sicut quaedam pars eius, ac si esset quoddam organum animatum quod esset quaedam pars corporis separata: hoc enim distinguit servum a parte, ut supra dictum est. Et ideo patet ex praemissis, quod servo et domino qui sunt digni esse tales secundum naturam expedit adinvicem quod unus sit dominus et alius sit servus; et ideo potest esse amicitia inter eos, quia communicatio duorum in eo quod expedit utrique est ratio amicitiae. Sed illi qui non sic se habent adinvicem secundum naturam, sed solum secundum legem et violentiam, contrario modo se habent, quia non habent amicitiam adinvicem, nec expedit eis quod unus sit dominus et alius servus.

Lectio 5

[79154] Sententia Politic., lib. 1 l. 5 n. 1 Manifestum autem et ex hiis et cetera. Postquam philosophus inquisivit de veritate opinionis ponentis servitutem non esse naturalem, hic accedit ad inquirendum de alia opinione ponente, quod despotia et est eadem politicae, et quod est scientia quaedam. Et primo excludit primum modum. Secundo secundum, ibi, despotes quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod despotia, idest dominativa, non est idem quod politica. Secundo, quod oeconomica non est idem quod politica, ibi, et oeconomica quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod ex praedictis potest esse manifestum, falsam esse opinionem quorumdam qui dicebant, quod *despotia*, idest dominativa, et politica et quilibet principatus sunt unum ad invicem: politica enim est principatus eorum qui sunt liberi secundum naturam, despotia autem est principatus servorum. Dictum est autem supra, quod secundum diversitatem subiectorum et principantium est diversitas principativa, ita quod meliorum subiectorum est melior principatus. Non est ergo idem principatus, despotia et politica, sed politica est praeeminentior.

[79155] Sententia Politic., lib. 1 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit et oeconomica quidem etc., ostendit

differentiam politicae ad oeconomicam, sub qua despotia continetur, cum despotia sit principatus servorum, oeconomica vero omnium qui habitant in domo, quorum quidam sunt servi et quidam liberi. Differt ergo oeconomica a politica in hoc, quod oeconomica est quaedam *monarchia*, idest principatus unius; omnis enim domus regitur ab uno qui est paterfamilias: sed politica est principatus liberorum et aequalium: unde commutantur personae principantes et subiectae propter aequalitatem, et constituuntur etiam plures principatus vel in uno, vel in diversis officiis. Videtur autem haec differentia non esse conveniens. Primo quidem, quia non omnis oeconomica videtur esse monarchia, sed solum cum pater domum regit; cum vero vir et uxor dominentur, est aristocratia; cum vero fratres in domo, est thimocratia vel politica, ut dicitur in octavo Ethicorum. Secundo etiam quia monarchia est una politiarum, ut in tertio dicetur. Dicendum autem ad primum, quod philosophus loquitur hic de domus principatu secundum optimum suum statum qui perseverare potest: quod autem fratres principentur in domo, hoc non est ad semper, sed quousque haereditatem dividant, et unusquisque domum suam regat. Principatus autem uxoris in domo non est simpliciter, sed secundum quid, cum et ipsa sit subiecta viro; et si aliter accidat, est inordinatio et corruptio domus. Ad secundum dicendum, quod hic loquitur de principatu politicae, secundum quod politicum distinguitur a regali, ut supra habitum est.

[79156] Sententia Politic., lib. 1 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit despotes quidem igitur etc., improbat praedictam opinionem quantum ad hoc, quod ponebat despotiam esse scientiam. Et primo ostendit, quod non est scientia. Secundo, quod habet quamdam scientiam adiunctam, ibi, scientia autem utique erit. Dicit ergo primo, quod despotes non dicitur secundum scientiam, quia scilicet sciat dominari, sed ex eo quod est sic dispositus secundum naturam vel legem quod dominetur; et similiter dicendum est de servo et libero. Sed despotia est qua aliquis denominatur despotes: ergo despotia non est scientia.

[79157] Sententia Politic., lib. 1 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit scientia autem etc., ostendit quod despotia habet scientiam adiunctam. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit, dicens, quod est quaedam scientia despotica, idest dominativa, et quaedam servilis. Secundo ibi, servilis quidem etc., manifestat de utraque. Et primo de servili. Secundo de despotica, ibi, despotica autem et cetera. Dicit ergo primo, quod servilis scientia est qualem quidam in civitate Syracusanorum docuit, qui accepto pretio *docuit pueros quaedam ancillaria ministeria*, idest docuit eos facere quaedam ministeria, quae ancillae facere consueverunt vel alii servi. Et haec scientia ad plus se extendit, ad praeparanda pulmenta, et alia huiusmodi ministeria facienda. Quorum tamen ministeriorum differentia attendatur secundum duo: scilicet secundum dignitatem et necessitatem: quaedam enim sunt honorabiliora, tamen minus necessaria, sicut ministerium de delicatis cibariis praeparandis: quaedam autem sunt ministeria magis necessaria, sed minus honorabilia, sicut ministerium de pane faciendo. Unde et proverbium inolevit, quod non omnes servi sunt aequales, sed servus praefertur servo, sicut dominus domino. Quia igitur talia ministeria sunt servorum, manifestum est quod omnes tales scientiae sunt serviles: unde ad harum differentiam dicuntur aliquae artes liberales, quae deputantur ad actus liberorum.

[79158] Sententia Politic., lib. 1 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit despotica autem etc., manifestat quae sit despotica scientia. Et circa hoc tria facit. Primo manifestat propositum. Secundo ostendit conditionem despoticae scientiae, ibi, est autem haec scientia et cetera. Tertio agit de quadam scientia affini, ibi, acquisitiva autem et cetera. Dicit ergo primo, quod despotica scientia dicitur per quam aliquis scit bene uti servis, non autem illa per quam aliquis acquirit servos. Et hoc probat per hoc, quod aliquis dicitur *despotes*, idest dominus, *non in possidendo*, idest in acquirendo servos, sed magis in hoc quod utitur ipsis.

[79159] Sententia Politic., lib. 1 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit est autem haec scientia etc., ostendit conditionem huius scientiae; et dicit, quod haec scientia non est magnae aestimationis aut venerationis. Et hoc probat primo per rationem: quia scilicet dominativa scientia in hoc consistit, ut homo sciat uti servis praecipiendo eis: et hoc non est magnum: eadem enim sunt quae scire oportet servum ad faciendum, et dominum ad praecipiendum: unde patet quod non est magni momenti talis scientia. Secundo manifestat idem per consuetudinem humanam: quia enim haec scientia non reputatur alicuius momenti, ideo quicumque possunt se expedire *ut non patiantur hoc malum*, idest ut non impediantur circa curam servorum, ipsi expediunt se et vacant vel vitae politicae vel vitae civili, vel vitae philosophicae; curam autem servorum committunt alicui procuratori.

[79160] Sententia Politic., lib. 1 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit acquisitiva autem etc., quia dixerat, quod despotica scientia non consistit in acquirendo servos, subdit quod quaedam alia scientia est acquisitiva servorum, quae differt et a servili et a despotica: et haec est multiplex. Exemplificat autem de duabus: per quarum unam acquirit homo homines in servos, et haec est scientia peragendi iusta bella, in quibus qui capiuntur iure servi efficiuntur (si autem bellum esset iniustum, non esset iusta acquisitio servorum, unde non esset secundum scientiam); alia autem scientia est, per quam homo acquirit bestias in servos, et ista est scientia venandi.

[79161] Sententia Politic., lib. 1 l. 5 n. 8 Ultimo autem epilogando concludit, quod de domino et servo intantum determinatum sit.

Lectio 6

[79162] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 1 Totaliter autem de omni possessione et cetera. Postquam philosophus determinavit de domino et servo, qui est possessio quaedam, hic determinat communiter de omni possessione. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de ea quantum ad scientiam. In secunda quantum ad usum, ibi, quoniam autem quae ad scientiam et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo movet dubitationes, ibi, primum quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod quia dictum est de servo, quod servus est quaedam possessio, oportet considerare eo modo, quo tractavimus de servo, universaliter de omni possessione, et de arte quae est de pecuniis.

[79163] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit primum quidem igitur etc., movet

quasdam dubitationes. Primo movet eas. Secundo incipit eas solvere, ibi, quod quidem igitur et cetera. Prima autem dubitatio dividitur in duas; quarum prima est, utrum ars *pecuniativa*, idest acquirendi pecunias, sit omnino eadem oeconomiae, vel sit potius pars quaedam ipsius; aut non sit eadem, neque pars, sed potius subministrativa. Manifestum est enim, quod pecuniativa aliquo modo ad oeconomicam pertinet: unde oportet quod aliquo istorum modorum se habeat ad eam. Non autem idem est, quod aliqua ars sit pars alterius, et quod sit subministrativa ei; nam ars dicitur esse pars alterius artis, quae considerat partem eius, quod considerat alia ars; sicut ars quae facit cultellum, est ars fabrilis, quia cultellus est quaedam species operum ex ferro factorum. Ars autem subministrativa dicitur, quae facit aliquid in ministerium alterius artis, sicut ars quae fodit ferrum, subministrat arti fabrili. Et quia pecunia est in ministerium domus, ideo magis videtur esse subministrativa quam pars.

[79164] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 3 Et ideo movet secundam dubitationem. Invenitur enim, quod una ars ministrat alii dupliciter. Uno modo praeparando ei organum quo operatur; sicut ars quae facit pectinem cum quo texitur, ministrat arti textili proprium instrumentum. Alio modo, quia exhibet ei materiam qua operatur; sicut ars quae praeparat aes deservit arti quae facit statuam ex aere, et illa quae praeparat lanam deservit textori. Est ergo dubitatio, utrum ars acquirendi pecuniam deserviat oeconomicae, sicut praeparans materiam, vel sicut praeparans instrumentum.

[79165] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit quod quidem igitur etc., incipit solvere praedictas dubitationes. Et primo ostendit, quod pecuniativa non est eadem oeconomicae. Secundo inquirit, utrum sit pars eius, aut subministrativa vel potius sit aliquid extraneum ab ea, ibi, utrum autem pars ipsius est et cetera. Primo ergo solvit primam dubitationem, ostendens quod pecuniativa non sit omnino eadem oeconomicae: quia ad pecuniativam pertinet acquirere pecunias, ad oeconomicam autem pertinet uti eis. Nulla enim alia ars est, ad quam pertineat uti his quae sunt utilia domui, nisi oeconomicae. Manifestum est autem etiam in aliis, quod ars quae utitur est alia ab ea quae facit vel acquirit; sicut ars gubernatoria est alia a navifactiva; ergo oeconomica est alia a pecuniativa. Ex quo etiam manifestum est, quod pecuniativa magis est ministrativa quam pars: semper enim ars factiva deservit arti utenti, sicut quae facit fraenum militari. Ex quo etiam manifestum fit, quod pecuniativa magis subministrat per modum praeparantis instrumenta, quam per modum praeparantis materiam. Pecunia enim et omnes divitiae sunt quaedam instrumenta oeconomicae, ut infra dicetur.

[79166] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit utrum autem pars (ipsius) est etc., inquirit, utrum pecuniativa sit pars oeconomicae vel aliquid extraneum ab ipsa; et dividitur in partes duas. In prima movet dubitationem. In secunda prosequitur eam, ibi, si enim est pecuniativae et cetera. Dicit ergo primo, quod cum pecuniativa non sit eadem oeconomicae, quae universaliter utitur divitiis et possessionibus, dubitari potest, utrum pecuniativa sit quaedam pars ipsius oeconomicae, aut sit altera species ab oeconomica.

[79167] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit si enim est pecuniativae etc., prosequitur praedictam dubitationem. Et primo ostendit differentiam pecuniativae ad aliam posses-

sivam. Secundo determinat propositam quaestionem, ibi, palam autem et quod dubitabant et cetera. Circa primum tria facit. Primo movet dubitationem de differentia pecuniativae ad alias possessivas. Secundo determinat de alia possessiva, ibi, insuper species multae ciborum et cetera. Tertio determinat de pecuniativa, ibi, *est autem genus aliud* et cetera. Dicit ergo primo, quod cum ad pecuniativam pertineat considerare, unde pecuniae acquirantur; multa autem alia possidentur praeter pecuniam, sicut terrae nascentia et alia huiusmodi: quaestio est de agricultura per quam aliquae divitiae acquiruntur, utrum sit quaedam pars pecuniativae, vel aliud genus artis: et quia agricultura ordinatur ad acquirendum cibum, eadem quaestio potest moveri de arte quae ordinatur ad acquirendum universaliter cibum.

[79168] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit insuper species multae etc., solvit propositam quaestionem. Et primo dividit acquisitionem ciborum in multas partes. Secundo ostendit qualis sit, ibi, talis quidem igitur acquisitio et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit diversitatem ciborum in animalibus. Secundo in hominibus, ibi, similiter autem et hominum et cetera. Dicit ergo primo, quod multae sunt ciborum species; et ex hoc diversificantur modi vivendi tam in animalibus quam in hominibus: cum enim non sit possibile vivere sine cibo, necesse est quod secundum differentiam ciborum differat modus vivendi in animalibus: videmus enim quod quaedam bestiae vivunt congregata in multitudine et quaedam vivunt dispersa et separata secundum quod expedit ad cibum ipsorum; quaedam enim ipsorum sunt animalifaga, id est comedentia animalia, fagi enim in Graeco idem est quod comedere; quaedam vero comedunt fructus, quaedam vero comedunt indifferenter omnia. Unde natura distinxit vitas eorum, secundum cibos quos eligunt naturaliter, et secundum quod vivunt in desidia vel in pugna: nam ea quae comedunt animalia alia oportet esse pugnativa et quod dispersa vivant, aliter enim non possent cibum invenire; sed animalia quae comedunt cibum, qui de facili potest inveniri, vivunt simul. Et quia in quolibet dictorum generum diversa sunt delectabilia diversis animalibus; non enim omnia animalia comedentia carnes delectantur in eisdem carnibus, et similiter nec omnia animalia comedentia fructus delectantur in eisdem fructibus: inde contingit quod etiam animalium quae comedunt carnes, sunt diversi modi vivendi, et similiter eorum quae comedunt fructus.

[79169] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit similiter autem et hominum etc., ostendit diversitatem ciborum in hominibus: et dicit quod etiam secundum diversitatem ciborum in multis differunt vitae hominum. Tripliciter enim acquirunt aliqui nutrimentum. Quidam enim acquirunt cibum, neque laborant neque depraedant; et isti sunt otiosissimi: scilicet pastores: quia cibus qui fit a domesticis animalibus, puta ab ovibus, absque labore fit hominibus viventibus in otio; sed hunc solum laborem habent quod cum fuerit necessarium pecoribus propter pascua transire de loco ad locum, tunc et ipsi coguntur sequi tamquam si colerent quemdam agrum qui viveret et moveretur. Alii vero sumunt nutrimentum ex praeda, vel quam acquirunt ab hominibus, sicut latrones, vel quam acquirunt ex aquis stagnorum, paludum, fluviorum et in aliis, sicut piscatores; vel ex agris et silvis, sicut venatores avium et bestiarum. Tertium genus vivendi est quod pluribus hominum convenit quod vivunt ex his quae nascuntur in terra et ex domesticis fructibus: et isti habent cibum elaboratum. Hae igitur sunt plurimum vitae hominum: praeter eos enim qui habent

cibum elaboratum et qui vivunt de negotiatione, de qua infra agetur, sunt quatuor vitae simplices: scilicet pascualis, furativa, piscativa et venativa, ut ex dictis patet: sed cum vita hominum sit deficientissima eo quod multis indiget, quidam ad hoc quod per se sibi sufficiant, in omnibus miscent praedictas vitas; et ita delectabiliter vivunt supplentes sibi ex una quod deest sibi ex altera: sicut quidam exercent simul vitam pascualem et furativam, quidam simul agricultivam et venativam, et similiter alias vitas secundum quod unicuique est opportunum.

[79170] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit talis quidem igitur etc., ostendit qualis sit praedicta possessiva quae est acquisitiva cibi. Et primo ostendit quod est naturalis. Secundo quod est pars oeconomicae, ibi, una quidem igitur species et cetera. Tertio quod non est infinita, ibi, et videntur verae divitiae et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Sicut natura providet animalibus statim in prima eorum generatione, ita et postquam eorum generatio fuerit perfecta. Providet autem eis de nutrimento in prima eorum generatione: et hoc patet in diversis animalibus: sunt enim quaedam animalia non generantia animal perfectum, sed faciunt ova, sicut aves vel vermes quosdam loco ovorum, sicut patet in formicis et in apibus et in aliis huiusmodi: et huiusmodi animalia coekpariunt, id est simul pariunt cum propriis foetibus tantum de nutrimento quantum sufficere possit, quousque animal generatum perveniat ad perfectum: sicut patet in ovo, cuius rubeum cedit in nutrimentum pulli qui generatur ex albo ovi, et hoc quamdiu pullus est intra testam; simile est in vermibus. Quaedam autem animalia sunt quae generant animal perfectum, sicut equus et alia huiusmodi; et in talibus animalia quae pariunt habent usque ad aliquod tempus cibum in seipsis ab nutrimentum genitorum, qui quidem cibus vocatur lac. Et sic patet quod in prima generatione natura providet animalibus de cibo. Unde manifestum est quod postquam iam animalia sunt perfecta, natura providet eis de cibo: ita quod plantae sunt propter alia animalia, ut ex eis nutriantur; alia vero animalia sunt propter homines: domestica quidem et propter cibum et propter alias utilitates: sylvestria vero, etsi non omnia, tamen plurima eorum cedunt in cibum hominis, vel aliquo alio modo in auxilium eius, inquantum homo ex eis acquirit vestitum, scilicet de pellibus eorum; vel etiam alia instrumenta, ut puta de cornibus, ossibus, aut dentibus. Et sic manifestum est quod homo indiget ad suam vitam aliis animalibus et plantis.

[79171] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 10 Sed natura, neque dimittit aliquid imperfectum, neque facit aliquid frustra; ergo manifestum est quod natura fecit animalia et plantas ad sustentationem hominum. Sed quando aliquis acquirit id quod natura propter ipsum fecit, est naturalis acquisitio: ergo possessiva qua huiusmodi acquiruntur, quae pertinent ad necessitatem vitae, est naturalis, et pars eius est praedativa, qua oportet uti et ad bestias quae naturaliter sunt subiectae homini, et ad homines barbaros qui sunt naturaliter servi, ut supra dictum est, ac si hoc sit primum iustum bellum secundum naturam. Dixit autem praedativam esse partem huius possessivae, quia alia pars est agricultura, quae acquirit nutrimentum ex plantis.

[79172] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit una quidem igitur etc., concludit ex praemissis quod quaedam naturalis species possessivae de qua iam dictum est, est pars quaedam oeconomicae, secundum quod pars dicitur esse quae est subministrativa: subministrat enim non

solum oeconomicae, sed etiam politicae; et hoc ideo, quia oportet ad actum politici et oeconomici, (ut existant) aut acquirantur et illae res quae thesaurizantur ad necessitatem vitae et utilitatem communitatis, tam domus quam civitatis; quia neque domus neque civitas potest gubernari sine necessariis vitae.

[79173] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 12 Deinde cum dicit et videntur verae divitiae etc., ostendit quod praedicta possessiva non est infinita. Et dicit quod verae divitiae sunt ex huiusmodi rebus quibus subvenitur necessitati naturae. Ideo autem istae sunt verae divitiae, quia possunt tollere indigentiam et facere sufficientiam habenti eas, ut scilicet homo sit sibi sufficiens ad bene vivendum. Sunt autem quaedam aliae divitiae, quarum possessio est infinita, ut infra dicetur; de quibus Solon qui fuit unus de septem sapientibus dixit in suo poemate, quod nullus terminus divitiarum potest praefiniri hominibus: unde tales non sunt verae divitiae, quia non replent hominis appetitum.

[79174] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 13 Quod autem divitiae quae consistunt ex rebus necessariis ad vitam, sint finitae, probat tali ratione. Nullius actus instrumentum est infinitum neque multitudine neque magnitudine: ars enim fabrilis non habet infinitos martellos, neque etiam unum martellum infinitum. Sed praedictae divitiae sunt quaedam organa oeconomici et politici, quia eis utuntur ad gubernationem domus vel civitatis, ut dictum est. Ergo huiusmodi divitiae non sunt infinitae, sed est eis aliquis terminus.

[79175] Sententia Politic., lib. 1 l. 6 n. 14 Et ultimo epilogando concludit quod est quaedam naturalis possessiva quae est necessaria et oeconomicis et politicis; et propter quam causam, manifestum est ex dictis.

Lectio 7

[79176] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 1 Est autem genus aliud et cetera. Postquam philosophus determinavit de una parte possessivae quae est acquisitiva cibi et aliorum necessariorum vitae, hic determinat de alia possessiva quae appellatur pecuniativa. Et circa hoc duo facit. Primo proponit conditionem ipsius. Secundo determinat de ea, ibi, sumamus autem de ipsa et cetera. Circa primum tria determinat de hac secunda parte possessivae. Primo enim determinat nomen eius; dicens quod vocatur pecuniativa, quia scilicet insistit circa acquisitionem pecuniarum. Secundo dicit de ea, quod quia acquisitio pecuniarum est in infinitum, propter istam partem possessivae videtur hominibus quod nullus sit terminus divitiarum et possessionis: multi enim reputant quod haec pars possessivae sit una et eadem cum praemissa, propter vicinitatem, quam habet cum ipsa. Tertio ponit comparationem huius possessivae ad praemissam: et dicit quod neque est eadem cum praedicta, neque tamen longe distat ab ea. Quod autem non sit eadem, manifestat per hoc quod praedicta pars possessivae, quae est acquisitiva cibi et aliorum necessariorum vitae, est naturalis; sed haec quae est acquisitiva pecuniae, non est naturalis. Denarii enim non sunt adinventi a natura, sed per quamdam experientiam et artem sunt introducti; ideo autem dixit, quod non longe distant,

quia pro denariis etiam necessaria vitae haberi possunt et e converso.

[79177] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit sumamus autem etc., incipit determinare naturam pecuniativae. Et quia pecunia est inventa propter commutationes faciendas, ideo circa hoc tria facit. Primo ostendit quomodo commutatio se habeat ad res commutatas. Secundo determinat de commutatione naturali, ibi, est enim permutativa omnium et cetera. Tertio determinat de commutatione pecuniaria, ibi, ex hac tamen facta est illa et cetera. Dicit ergo primo, quod ad considerandum de pecuniativa debemus hinc accipere principium: est enim uniuscuiusque rei duplex usus: et conveniunt in hoc quod uterque est secundum se et non per accidens: differunt autem in hoc quod unus eorum est proprius usus rei, alius autem non est proprius sed communis. Sicut duplex est usus calceamenti: unus quidem proprius, scilicet calciatio, ad hunc enim usum factum est calciamentum; alius autem non est proprius, scilicet commutatio, non enim ad hoc est factum calciamentum ut homo commutet ipsum; sed tamen homo sic potest uti calceamento ut commutet ipsum vel pro pane, vel pro cibo. Et quamvis commutatio non sit proprius usus calceamenti, est tamen usus eius per se et non secundum accidens: quia ille qui commutat ipsum, utitur eo secundum valorem suum. Et sicut dictum est de calceamento, ita intelligendum est de omnibus aliis rebus quae ab homine possideri possunt.

[79178] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit est enim permutativa etc., determinat de commutatione naturali; et circa hoc tria facit. Primo ostendit quorum sit ista commutatio. Secundo quomodo est introducta, ibi, in prima igitur communitate et cetera. Tertio quomodo se habet ad naturam, ibi, talis quidem igitur commutativa et cetera. Dicit ergo primo, quod permutatio potest fieri de omnibus rebus. Et prima quidem commutatio incoepit a rebus quae natura ministrat ad necessitatem humanae vitae, eo quod de his quidam homines plura habebant, quidam pauciora, sicut quidam habebant plus de vino, alii autem plus de pane: unde oportuit quod commutarent: et intantum fiebat commutatio, quousque unusquisque habebat quod sibi sufficiebat. Unde manifestum est quod cum denarii non sint a natura sicut dictum est, campsoria, quae est permutatio denariorum, non est a natura.

[79179] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit in prima quidem igitur etc., ostendit quomodo est introducta talis permutatio: et dicit quod in prima communitate, quae est communitas unius domus, non erat opus aliqua tali commutatione, eo quod omnia necessaria vitae erant patrisfamilias, qui omnia providebat: sed quando iam facta est amplior communitas, scilicet vici et civitatis, propter hoc quod aliqui hominum communicabant cum omnibus, inter quos non poterat fieri commutatio; alii vero erant separati et in multis aliis rebus: ideo necessarium fuit illarum rerum, quae divisae erant, fieri commutationes, ut scilicet dum unus acciperet ab alio quod alter habebat ipse retribueret ei quod ipse habebat: quod adhuc servatur apud multas barbaras nationes apud quas non est usus denariorum, quae nihil plus commutant, nisi ea quae sunt eis opportuna ad vitam, sicut dando et accipiendo vinum et triticum et alia huiusmodi.

[79180] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit talis quidem igitur etc., concludit ex praemissis quod talis commutativa non est praeter naturam, quia est de rebus quas natura ministrat;

neque est species pecuniativae, quia non fit per denarios. Et quod non sit praeter naturam, probat per hoc quod est in supplementum *per se sufficientiae*, idest ut homo per huiusmodi commutationem habeat ea quae sunt necessaria sufficienter ad sustentationem humanae vitae.

[79181] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit ex hac tamen etc., determinat de commutatione pecuniaria; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo haec commutatio est per rationem inventa, cum non sit a natura. Secundo ostendit quod sit infinita, ibi, et infinitae utique divitiae et cetera. Circa primum tria facit. Primo determinat de prima inventione pecuniariae commutationis. Secundo de quadam commutatione pecuniaria superveniente, ibi, facto igitur iam numismate et cetera. Tertio determinat de pecuniativa quae est circa huiusmodi commutationes, ibi, propter quod videtur pecuniativa et cetera. Dicit ergo primo, quod ex prima commutatione quae erat ipsarum rerum necessariarum adinvicem, processit quaedam alia commutatio secundum rationem inventa. Cum enim auxilium hominum adinvicem per commutationes esset factum magis peregrinum, quia scilicet homines non solum ad propinquos sed etiam ad remotos coeperunt uti commutatione, adducendo ad se ea quibus indigebant et mittendo illis ea in quibus ipsi abundabant; propter istam necessitatem inventus est usus denariorum, eo quod non poterant de facili portari ea quae sunt necessaria secundum naturam ad remotas terras, puta vinum, aut triticum, aut aliquid huiusmodi. Et ideo ad huiusmodi commutationes in remotis faciendas ordinaverunt quod aliquid sibiinvicem darent et acciperent, quod de facili et expedite portari posset, et tamen de se haberet aliquam utilitatem: et huiusmodi sunt metalla, puta aes, ferrum et argentum et alia huiusmodi: haec enim sunt secundum se utilia, inquantum ex eis fiunt vasa vel aliqua instrumenta, et tamen de facili portari poterant ad remotum, quia modicum de istis, propter eorum raritatem, valebat multum de aliis rebus; sicut etiam modo homines qui debent longum iter peragere pro suis expensis loco denariorum aereorum, portant argenteos vel aureos. Propter praedictam autem necessitatem commutationis ad loca remota, primo fuit determinatum metallum solo pondere et magnitudine, sicut apud quasdam gentes habentur formae argenti non monetati; sed postea ut homines liberarentur a necessitate mensurandi vel ponderandi impresserunt aliquem characterem quod imponitur in signum quod metallum sit tantae quantitatis: sicut etiam in aliquibus locis imponuntur quaedam signa publica ad mensuram vini vel frumenti. Sic ergo patet quod primo denarii sunt inventi pro commutatione rerum necessariarum.

[79182] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit facto igitur etc., determinat de alia commutatione superveniente; et dicit quod postquam iam facti sunt denarii ex praedicta commutatione quae est ex necessitate facta propter res necessarias ex remotis locis habendas, subintroducta est species commutationis pecuniariae secundum quam denarii pro denariis commutantur: et haec vocatur campsoria, qua scilicet utuntur campsores denariorum. Et hoc quidem primo factum est simpliciter et quasi a casu; puta quod ex aliquibus terris in alias aliqui denarios transferentes carius eos expenderunt quam acceperint: unde postea per experientiam factum est artificiale, ut homo scilicet consideret de quo loco denarii transmutati et quomodo possint facere maximum lucrum; et hoc pertinet ad artem campsoriam.

[79183] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit propter quod videtur etc., determinat de pecuniativa; et circa hoc duo facit. Primo concludit ex praemissis quae sit materia et actus huius artis. Secundo determinat quamdam dubitationem, ibi, etenim divitias et cetera. Concludit ergo ex praemissis, quod ex quo incoeperunt denarii ad denarios commutari propter lucrum quodam artificiali modo, ars quae est circa denarios vocatur pecuniativa; et actus eius est quod possit considerare unde possit provenire homini multitudo pecuniarum: ad hoc enim est ordinata, sicut ad finem, ut faciat multitudinem pecuniarum et divitiarum.

[79184] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit etenim divitias etc., determinat quamdam dubitationem circa praemissa. Quia enim dixerat quod pecuniativa est factiva divitiarum et pecuniarum, posset aliquis dubitare, utrum sint omnino idem pecuniae et divitiae. Circa hoc ergo tria facit. Primo ponit quorumdam opinionem. Secundo inducit rationes in contrarium, ibi, aliquando autem rursus et cetera. Tertio concludit determinationem veritatis, ibi, propter quod quaerunt et cetera. Dicit ergo primo, quod multoties homines opinantur quod divitiae nihil aliud sint quam multitudo pecuniarum, eo quod pecuniativa et campsoria, cuius finis est multiplicare divitias, tota consistit circa pecunias, sicut circa propriam materiam.

[79185] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit aliquando autem etc., ponit opinionem contrariam; dicens quod aliquando videtur fatuitas quaedam dicere quod nihil eorum quae sunt secundum naturam sint divitiae, puta triticum et vinum et alia huiusmodi: et quod totae divitiae sint denarii introducti per legem. Et ad hoc introducit duas rationes: quarum prima est, quia non sunt verae divitiae illae quae variata hominum dispositione, nullam dignitatem neque utilitatem habent ad necessitatem vitae: sed transmutata dispositione hominum qui utuntur divitiis denarii nullius sunt pretii, nec aliquid afferunt ad necessitatem vitae; puta si placeat regi vel communitati, (quod) non valeant. Ergo stultum est dicere quod divitiae totaliter nihil sint nisi multitudo pecuniarum. Secundam rationem ponit, ibi, et numismate dives etc. quae talis est. Inconveniens est dicere quod ille qui est dives, indigeat cibo vel pereat fame: sed multoties potest contingere quod homo abundans in denariis egeat cibo et moriatur fame, sicut dicitur fabulose de quodam Meda nomine, quod, propter hoc quod habebat insatiabile desiderium pecuniae, petiit a Deo et impetravit quod omnia quae sibi exhiberentur fierent aurea; et sic peribat fame habens multitudinem auri omnibus cibis sibi appositis conversis in aurum: ergo denarii non sunt verae divitiae.

[79186] Sententia Politic., lib. 1 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit propter quod quaerunt etc., concludit determinationem veritatis; et dicit quod illi qui recte sapiunt, propter praedictas rationes dicunt aliud esse divitias et pecuniam, sive pecuniativam: sunt enim quaedam divitiae secundum naturam, scilicet de rebus necessariis ad vitam, sicut supra dictum est; et talis acquisitio divitiarum proprie pertinet ad oeconomicam: sed illa pecuniativa quae est campsoria multiplicat pecunias non omnibus modis, sed solum per denariorum permutationem: unde tota consistit circa denarios: quia denarius est principium et finis talis commutationis, dum denarius pro denario datur. Patet igitur secundum hoc, quod ditiores sunt qui abundant in rebus necessariis ad vitam vere loquendo, quam illi qui abundant in denariis.

Lectio 8

[79187] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 1 Et infinitae utique divitiae et cetera. Postquam ostendit philosophus quomodo pecuniativa commutatio est introducta per legem, hic ostendit quomodo sit infinita talis acquisitiva pecuniae: et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo assignat causam praemissorum, ibi, causa autem huius dispositionis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo solvit ex hoc quamdam dubitationem, ibi, propter quod sic quidem et cetera.

[79188] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 2 Dicit ergo primo, quod divitiae quae acquiruntur *ab hac pecuniativa*, scilicet campsoria, quae tota est circa denarios, est infinita: et hoc probat tali ratione. Desiderium finis in unaquaque arte est in infinitum; desiderium autem eius, quod est ad finem, non est in infinitum, sed habet terminum secundum regulam et mensuram finis: sicut ars medicinalis intendit ad sanandum in infinitum, cum inducit sanitatem quantamcumque potest; sed medicinam non dat quantamcumque potest, sed secundum mensuram, quae est utilis ad sanandum; et ita est in aliis artibus. Et ratio huius est, quia finis est secundum se appetibilis: quod autem secundum se est tale, si magis fuerit, erit magis tale: sicut si album disgregat visum, magis album, magis disgregat. Sed pecuniae se habent ad pecuniativam campsoriam, sicut finis: haec enim intendit acquirere pecunias. Ad oeconomicam autem non se habent sicut finis, sed sicut ordinatum ad finem qui est gubernatio domus; ergo pecuniativa quaerit pecunias absque termino, oeconomica autem cum aliquo termino.

[79189] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit propter quod sic quidem etc., solvit dubitationem quamdam ex praemissis. Et circa hoc duo facit. Primo movet eam. Secundo solvit, ibi, causa autem etc. Dicit ergo primo, quod propter praedictam rationem videtur quod necessarium sit esse aliquem terminum divitiarum in oeconomica: sed si quis consideret in his quae accidunt videtur esse contrarium: omnes enim oeconomici augent denarios in infinitum, volentes habere denarios pro rebus quae sunt ad usum vitae.

[79190] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit causa autem etc., solvit praemissam dubitationem; et dicit quod causa praedictae diversitatis videtur esse propinquitas utriusque pecuniativae; illius scilicet quae deservit oeconomicae, quae quaerit pecunias pro commutatione rerum necessariarum, et campsoriae, quae quaerit denarios propter seipsos: utriusque enim pecuniativae est idem actus, scilicet acquisitio pecuniarum, sed non eodem modo: sed in pecuniativa oeconomica hoc ordinatur ad alium finem, scilicet ad gubernationem domus; in pecuniativa autem, scilicet campsoria, ipsa augmentatio pecuniae est finis; et ideo propter propinquitatem campsoriae ad oeconomicam videtur quibusdam oeconomis quod sit eorum officium illud quod pertinet ad campsores, ut scilicet instent ad conservandum et multiplicandum denarios in infinitum.

[79191] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit causa autem etc., assignat causam eius

quod dixerat, quod dispensatores domorum interdum perseverant ad augendum pecunias in infinitum. Et quia ex causa, quam assignat, sequuntur quaedam abusiones; ideo haec pars dividitur in tres secundum tres abusiones quas ponit. Secunda pars incipit ibi, et altera species et cetera. Tertia ibi, et si pro non per pecuniativam et cetera. Dicit ergo primo, quod causa huius dispositionis, quod scilicet dispensatores domorum quaerunt augere pecuniam in infinitum, est, quia homines student ad vivendum qualitercumque, non autem ad vivendum bene, quod est vivere secundum virtutem. Si enim intenderent vivere secundum virtutem, essent contenti his quae sufficiunt ad sustentationem naturae: sed quia praetermisso hoc studio, student ad vivendum unusquisque secundum suam voluntatem, ideo unusquisque intendit acquirere ea per quae possit suam voluntatem implere: et quia concupiscentia hominum tendit in infinitum; ideo in infinitum desiderant ea per quae possint satisfacere suae concupiscentiae. Quidam etiam sunt qui habent studium, ut bene vivant; sed ei quod est bene vivere, addunt id quod pertinet ad delectationes corporales: dicunt enim non esse bonam vitam, nisi cum talibus delectationibus homo vivat; et ideo quaerunt ea per quae possunt implere delectationes corporales: et quia hoc videtur hominibus posse evenire per multitudinem divitiarum; ideo omnis cura eorum esse videtur ad acquirendum multas pecunias. Et est considerandum quod assignat causam eorum, quae pertinent ad dispensatorem domus, ex intentione humanae vitae, quia dispensator domus habet pro fine bonam vitam eorum quae sunt in domo. Sic igitur prima abusio est, quod homines propter hoc quod non habent rectum studium bonae vitae, intendunt ad acquirendum pecunias in infinitum.

[79192] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit et altera species etc., ponit secundam abusionem. Quia enim dispensatores domorum student circa acquisitionem pecuniarum propter hoc inducitur in curam domus altera species pecuniativae, scilicet campsoria, praeter eam quae est propria oeconomicae, scilicet acquisitio rerum necessariarum ad vitam: sed quia in excessu intendunt frui delectationibus corporalibus, propter hoc quaerunt ea quae possunt facere huiusmodi excessum, scilicet multitudinem divitiarum. Et sic est secunda abusio quod pecuniativa non naturalis, neque necessaria assumitur ad oeconomicam.

[79193] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 7 Tertio ponit tertiam abusionem, ibi, et si non per pecuniativam et cetera. Et dicit quod quia homines non possunt interdum per artem pecuniativam acquirere sufficienter ea per quae satisfaciant excessui delectationum corporalium, attentant acquirere pecunias per alias causas; et abutuntur qualibet potentia, idest virtute vel arte, vel officio, non secundum suam naturam. Sicut fortitudo est quaedam virtus, et eius opus proprium non est congregare pecunias, sed facere hominem audacem ad aggrediendum et sustinendum; unde si aliquis fortitudine utatur ad congregandum divitias, utitur ea non secundum naturam. Similiter etiam militaris ars est propter victoriam, et medicinalis propter sanitatem, neutra tamen est propter pecuniam: sed quidam et militarem artem et medicinalem convertunt ad acquirendum pecuniam, et ita faciunt utramque esse pecuniativam, idest acquisitivam pecuniae, ordinantes huiusmodi artes ad pecuniam, sicut ad finem ad quem oportet ordinari omnia alia; et ideo dicitur in Ecclesiaste: *et pecuniae obediunt omnia.*

[79194] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 8 Concludit ergo epilogando ex praemissis, quod dictum est de non necessaria pecuniativa, quae scilicet acquirit pecuniam in infinitum, sicut finem, quae sit ipsa et propter quam causam homines indigent ipsa, scilicet propter concupiscentiam infinitam: dictum est etiam de necessaria pecuniativa, quae scilicet est altera a praemissa. Acquirit enim pecunias usque ad aliquem terminum propter alium finem, scilicet propter habenda necessaria vitae. Sed proprie oeconomica est circa ea quae sunt secundum naturam, sicut illa quae pertinent ad cibum: et haec non est infinita, sicut prima pecuniativa, sed habet aliquem terminum. Vel potest intelligi, quod ipsa pecuniativa quae est necessaria, est altera a non necessaria, sed est oeconomica, et alia non mutantur.

[79195] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 9 Palam autem et quod dubitabant et cetera. Moverat superius quaestionem, utrum pecuniativa sit pars vel subserviens oeconomicae: et distinxit pecuniativam ab alia possessiva: nunc solvit motam superius quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod pecuniativa subservit oeconomicae. Secundo ostendit, quomodo pecuniativa quaedam est laudabilis, et quaedam vituperabilis, ibi, duplici autem existente et cetera. Circa primum tria facit. Primo solvit superius motam quaestionem. Secundo movet aliam dubitationem, ibi, etenim dubitabit et cetera. Tertio manifestat quiddam, quod dixerat, ibi, maxime autem et cetera.

[79196] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 10 Dicit ergo primo, quod iam ex praemissis potest esse manifestum illud, quod quaerebatur a principio, utrum pecuniativa pertineat ad oeconomicum et politicum, aut non, sed sit omnino extranea. Et veritas est quod non est eadem pecuniativa oeconomicae, ut supra dictum est, sed tamen ei subservit; quia pecunias oportet existere ad hoc, quod domus gubernetur. Et hoc probat, per hoc, quod in domo et civitate oportet esse et homines, et ea quae sunt necessaria hominibus. Homines autem non facit politica, sed accipit eos a natura generatos, et sic utitur ipsis: similiter ergo politica vel oeconomica non facit cibum, sed natura tradit ipsum vel ex terra sicut fructus, vel ex mari sicut pisces, aut ex aliqua alia re. Facere igitur vel acquirere huiusmodi cibum non est proprium opus et immediatum politicae vel oeconomicae; sed proprium opus eius est dispensare ista in domo, sicut oportet. Sicut videmus, quod textoris non est facere lanam, sed uti ipsa, et cognoscere qualis lana sit idonea ad suum opus, qualis etiam sit prava et inepta. Sic igitur oeconomicae deservit et natura, quae generat homines et cibus, et iterum pecuniativa, quae acquirit, sicut etiam arti textoriae deservit et natura quae producit lanam, et mercativa quae acquirit eam.

[79197] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit etenim dubitabit etc., movet quamdam quaestionem, et est ista quaestio. Cum illi qui sunt in domo indigeant sanitate, sicut indigent his quae sunt necessaria ad vitam, ut cibo et vestitu, quare ars medicinalis non est pars oeconomicae, sicut pecuniativa? Et respondet, quod ad dispensatorem domus et ad principem civitatis pertinet quodammodo considerare de sanitate, scilicet utendo consilio medicorum ad sanitatem subiectorum: alio autem modo non pertinet ad eos, sed ad medicos, considerando scilicet ex quibus rebus sanitas conservetur vel restituatur. Similiter etiam ad dispensatorem domus quodammodo pertinet

considerare de pecunia, scilicet utendo ea iam acquisita, et utendo etiam ministerio eorum qui acquirunt: sed considerare ex quibus rebus pecunia possit acquiri et quomodo, hoc non pertinet ad oeconomicum, sed ad artem subservientem, scilicet ad pecuniativam.

[79198] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit maxime autem etc., manifestat quod supra dixerat; scilicet quod natura tradat ea quae sunt necessaria: et dicit quod sicut dictum est prius, ea quibus utitur oeconomica vel politica, maxime oportet praeexistere a natura, a qua etiam accipiunt subservientes artes. Et hoc probat per hoc quod naturae opus est dare cibum ei quod generatur secundum naturam. Videmus enim quod illud ex quo fit aliquid, quantum ad id quod est residuum generationis, est cibus rei generatae; sicut patet quod animal generatur ex sanguine menstruo, et id quod est residuum ex hac materia natura convertit in lac et praeparat cibum generato. Et ideo quia homo constitutus est ex rebus quae sunt secundum naturam, aliae res quae sunt secundum naturam, sunt ei cibus. Et ideo omnibus hominibus est naturalis *pecuniativa*, idest acquisitiva ciborum, vel denariorum pro cibo, ex rebus naturalibus, scilicet ex fructibus et animalibus. Quod autem aliquis acquirat pecuniam non ex rebus naturalibus, sed ab ipsis denariis, hoc non est secundum naturam.

[79199] Sententia Politic., lib. 1 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit duplici autem existente etc., positis duabus pecuniativis, ostendit, quae earum sit laudabilis, et quae vituperabilis: et dicit, quod duae sunt pecuniativae: quarum una vocatur campsoria, quae scilicet acquirit pecuniam ex pecuniis et propter ipsas pecunias; alia autem pecuniativa est oeconomica, quae scilicet acquirit pecunias ex rebus naturalibus, puta ex fructibus et animalibus, ut dictum est: ista quidem secunda, est necessaria ad vitam hominum, unde et laudatur: alia vero, scilicet campsoria, transfertur ab eo quod est necessarium naturae ad id quod requirit concupiscentia, ut supra dictum est, et ideo iuste vituperatur: non enim illa pecuniativa est secundum naturam, quia neque ex rebus naturalibus est, neque ad supplendam necessitatem naturae ordinatur, sed ex (translatione) denariorum adinvicem; inquantum scilicet homo denarios per denarios lucratur. Et cum ista pecuniativa, quae est campsoria, iuste vituperetur, quaedam alia acquisitiva pecuniae est, quae rationabilissime vituperatur, et odio habetur, quae dicitur obolostatica, id est statuitiva denariorum, sicut illi qui lucrantur in excessu denariis instituendis. Ista enim acquisitio fit ab ipsis denariis, et non secundum primum modum qui institutus est ad acquirendos denarios; facti sunt enim denarii gratia translationis, id est commutationis, ut supra dictum est. Est autem et quaedam alia acquisitiva pecuniae quae Graece vocatur tokos, id est usura per quam denarius seipsum adauget, et ideo sic vocatur apud Graecos. Tokos enim idem est quod partus; videmus autem quod ea quae pariuntur secundum naturam, sunt similia generantibus; unde fit quidam partus cum denarius ex denario crescit. Et ideo etiam ista acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam: quia secundum naturam est, ut denarii acquirantur ex rebus naturalibus, non autem ex denariis. Sic ergo una pecuniativa est laudabilis, et tres vituperabiles, ut dictum est.

Lectio 9

[79200] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 1 Quoniam autem quae ad scientiam et cetera. Postquam philosophus docuit cognoscere pecuniativae originem et eius proprietates et partes, hic consequenter determinat ea quae pertinent ad usum ipsius. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, sunt autem pecuniativae et cetera. Dicit ergo primo, quod quia sufficienter determinavimus de pecuniativa in ea quae pertinet ad cognoscendum naturam ipsius, oportet breviter et pertranseunter ponere ea quae pertinent ad usum eius, qualiter scilicet sit ea utendum: omnia enim huiusmodi, quae pertinent ad operationes humanas, *habent liberam*, idest expeditam contemplationem; quia facile est ea considerare in universali; sed tamen necesse est, quod habeatur experientia circa ipsa, ad hoc quod homo possit perfectum usum eorum habere.

[79201] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit sunt autem pecuniativae etc., determinat ea, quae pertinent ad usum pecuniativae. Et circa hoc duo facit. Primo distinguit partes ipsius. Secundo ponit quaedam documenta utilia pecuniativae, ibi, quoniam autem a quibusdam et cetera. Circa primum duo facit. Primo assignat partes pecuniativae, quae est necessaria ad vitam humanam. Secundo partes pecuniativae non necessariae, ibi, translativae autem et cetera. Dixit autem supra, necessariam esse pecuniativam, per quam homo acquirit pecuniam ex rebus quas natura ministrat ad necessitatem vitae. Huius autem ponit duas partes.

[79202] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 3 Quarum prima est secundum quam homo ex emptione et venditione talium rerum potest pecuniam acquirere. Et circa hanc partem dicit, quod pecuniativae sunt istae *partes utiles*, idest utilia quaedam documenta, ut homo sit expertus circa bona huiusmodi, quae ab hominibus possidentur, quae eorum sint maximi pretii, et ubi maximo pretio vendantur, et quomodo, puta quo tempore, vel secundum alias conditiones. Et exponit de quibus possessibilibus bonis dicat: est enim quaedam possessio equorum, et boum, et ovium, et aliorum animalium. Oportet autem eum, qui ex his vult lucrari pecuniam, esse expertum quae eorum sint maxime cara, et in quibus locis; quia alia istorum in aliis regionibus abundant; ut scilicet emat in loco ubi abundant, et vendat in loco ubi sunt cara.

[79203] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 4 Secunda autem pars huius possessivae est, ut homo acquirat copiam harum rerum venalium: quod quidem est per culturam terrae, sive nudae, hoc est absque arboribus, sicut sunt campi in quibus seminatur triticum; sive plantatae, sicut sunt vineae, et horti et oliveta. Per huiusmodi enim culturam acquirit homo abundantiam tritici et vini, et aliorum huiusmodi; et oportet etiam esse hominem expertum de cultura apum et aliorum animalium tam *natatilium*, scilicet piscium, quam etiam *volatilium*, scilicet avium; a quibuscumque contingit acquirere auxilium ad vitam humanam; quia per horum abundantiam potest fieri acquisitio pecuniarum. Sic igitur patet, quod istae sunt primae et propriissimae partes pecuniativae: et dicuntur primae et propriissimae, quia sic acquiritur pecunia ex rebus naturalibus, propter quas inventa est primo pecunia.

[79204] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit translativae autem etc., distinguit partes pecuniativae translativae. Dixit autem supra, pecuniativam translativam esse per quam

acquiritur pecunia non ex rebus necessariis ad vitam, sed ex quibusdam aliis rebus. Et dicitur translativa, quia pecunia translata est de rebus naturalibus ad huiusmodi. Circa primum tria facit. Primo distinguit partes huius pecuniativae. Secundo excusat se a diligentiori consideratione harum partum, ibi, de unaquaque autem et cetera. Tertio manifestat quaedam quae dixerat, ibi, sunt autem maxime et cetera. Circa primum ponit quatuor partes huius pecuniativae: quarum prima et maxima est mercativa. Mercatores enim maxime pecunias acquirunt. Et hanc primam partem secundo distinguit in tres partes; quarum prima est naucleria, quae scilicet mercationes exercet per mare. Alia autem dicitur phortigia, idest oneraria, nam fortion in Graeco dicitur pondus vel onus, quae scilicet exercet mercationes in terra per deportationem onerum in curribus vel iumentis. Tertia autem vocatur parastasis id est assistentia, puta cum aliquis non defert merces nec per mare nec per terram, sed assistit mercatoribus per communicationem pecuniae vel rerum: et istae partes differunt adinvicem: quia quaedam eorum sunt certiores, sicut mercationes terrae, quaedam autem faciunt magis excrescere lucrum, sicut mercationes maris, quae tamen sunt magis periculosae.

[79205] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 6 Secunda autem pars principalis huius translativae pecuniativae est toquismos, id est usuraria, quae scilicet per usuras pecuniam acquirit.

[79206] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 7 Tertia autem pars est mistarina, id est mercennaria, sicut eorum qui labores suos locant pro mercede pecuniarium. In hac est quaedam differentia: quia quaedam mercenaria fit per artes banausas, idest maculativas corporis, sicut est ars coquorum et huiusmodi ministeriorum. Quaedam autem fit per labores non artificiales, et qui sunt utiles soli corpori et in quibus etiam solum corpus est utile; sicut illi qui mercede conducuntur ad fodiendum in agro, vel ad aliquid aliud huiusmodi.

[79207] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 8 Quarta autem pars est media inter translativam et primam quae est necessaria, habens aliquid de utraque, illa scilicet quae acquirit lucrum per incisionem lapidum vel metallorum de terra. Habet enim hoc commune cum prima pecuniativa, quia est a terra et ab his quae generantur ex terra, sicut agricultura circa ea est quae generantur ex terra. Cum translativa autem convenit in hoc quod huiusmodi metalla non faciunt aliquem fructum pertinentem ad necessitatem vitae, sicut faciunt campi et animalia: sunt tamen huiusmodi utilia ad alia, puta ad aedificandas domos vel ad aliqua instrumenta construenda. Et ista quarta pars complectitur sub se diversa genera, secundum diversas species metallorum, quae sunt aurum, argentum, ferrum et huiusmodi.

[79208] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit de unaquaque autem etc., excusat se a perfecta horum determinatione; et dicit quod dictum est nunc utiliter de istis partibus: esset autem utile ad operationes eorum qui volunt pecuniam acquirere, quod diligentius determinaretur particulariter de singulis; sed tamen grave est diu commorari circa talia tendentibus ad maiora.

[79209] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit sunt autem maxime exponit quaedam quae dixerat de operationibus banausis et inartificialibus; et dicit quod illae operationes sunt maxime artificiales, in quibus minimum operatur fortuna: hoc enim a fortuna fieri dicimus quod fit praeter praevisionem rationis, in qua ars consistit. Unde operationes illae, quarum eventus mul-

tum subiacent fortunae, parum sunt artificiales; sicut eorum qui piscantur cum hamo, et aliorum huiusmodi: et e contrario operationes quarum effectus parum subiacent fortunae, sunt maxime artificiales, sicut fabrorum et aliorum artificum. Illae autem operationes sunt maxime banausicae, id est abiectae et viles, quibus corpora maxime maculantur, sicut tinctorum et eorum qui purgant plateas et aliorum huiusmodi. Illae autem operationes sunt maxime serviles, ubi maior pars usus est ex parte corporis et parum ex parte rationis; sicut eorum qui deferunt onera, et cursorum et huiusmodi. Illae autem sunt ignobilissimae inter omnes ad quas requiritur minimum de virtute vel animi vel corporis; sicut in aliquibus praedictarum apparet.

[79210] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit quoniam autem a quibusdam etc., proponit documenta utilia ad partes praemissas pecuniativae. Et primo docet huiusmodi documenta considerare ex Scripturis. Secundo ex exemplis, ibi, adhuc autem et dicta et cetera. Dicit ergo primo, quod quia quidam sapientes de praemissis scripserunt, sicut quidam Carittis nomine, parilis origine, et Apollodorus Linius scripserunt de cultura terrae tam nudae quam plantatae, velut et apud Latinos Palladius, et ab aliis scriptum est de aliis praemissarum partium: quicumque habet curam plenius praemissa cognoscere consideret ex eorum libris.

[79211] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit adhuc autem et dicta etc., proponit documentum de exemplis considerandis. Et primo proponit quod intendit. Secundo subiungit exempla, ibi, puta quod et Thaleo et cetera. Dicit ergo primo, quod non solum oportet considerare libros eorum, qui artes de praedictis partibus construxerunt; sed etiam si quae dicuntur exempla dispersa in diversis narrationibus per quae aliqui acquisiverunt magnam pecuniam, oportet huiusmodi considerare: haec enim erunt utilia his qui intendunt acquirere pecunias.

[79212] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit puta quod et Thaleo etc., subiungit duo exempla; quorum secundum incipit ibi, in Sicilia autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit exemplum. Secundo ostendit ad quid est utile, ibi, est autem quemadmodum diximus et cetera. Sciendum est ergo circa primum, quod Thales Milesius fuit unus de septem sapientibus, qui primus incoepit studere in philosophia naturali, aliis sex sapientibus circa res humanas occupatis. Cuius factum habet quamdam considerationem utilem ad acquirendum pecunias, quamvis ascribatur non ad cupiditatem pecuniae, sed ad sapientiam: potest tamen ex eius facto sumi quoddam universale documentum acquirendi pecunias. Cum enim exprobraretur sibi ab aliquibus quod pauper esset, et quod sic sua philosophia esset sibi inutilis, consideravit per astrologiam, cuius erat peritus, quod in futuro anno, futura esset ubertas olivarum praeter consuetudinem: nam in praecedenti anno, etiam fuerat olivarum ubertas: ut plurimum autem olivae deficiunt post ubertatem. Cum igitur adhuc in hieme esset abundantia olivarum, dedit cultoribus olivarum in duabus civitatibus, scilicet Mileto et Quio, paucas pecunias pro arra fructus futuri anni, qui parum credebatur excrescere. Quando ergo venit tempus olivarum, multis simul et subito quaerentibus emere olivas, taxavit pretium, sicut voluit; et sic colligens multas pecunias, ostendit quod philosophis facile est ditari si volunt, sed non est studium eorum ad hoc: et per hunc modum Thales ostendit suam sapientiam.

[79213] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 14 Deinde cum dicit est autem quemadmodum diximus etc., ostendit ad quid est utile pecuniativae huiusmodi exemplum: et dicit quod hoc est valde utile ad acquirendum pecunias, si quis possit praeparare monopoliam, id est unicam et singularem venditionem, ut scilicet ipse solus vendat res aliquas in civitate. Polis enim in Graeco per o parvum scriptum et I breve significat civitatem, scriptum autem per o parvum et y Graecum significat multitudinem, scriptum vero per o magnum significat venditionem; unde dicitur versus est polis urbs, sed multa polis est vendere polis: ex quo dicitur monopolia, id est singularis venditio. Et quia hoc multum facit ad pecunias acquirendas, ideo quaedam civitates cum indigeant pecuniis instituunt monopoliam, ut scilicet communitas singulariter vendat sal vel aliquid huiusmodi.

[79214] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 15 Deinde cum dicit in Sicilia autem etc., ponit secundum exemplum; et primo narrat factum; secundo ostendit quod redit in idem cum primo. Dicit ergo primo, quod cum quidam in Sicilia haberet pecuniam apud se reconditam, emit simul omne ferrum de mineris in quibus fundebatur. Unde cum venissent mercatores, ipse solus vendebat, non tamen faciebat magnum excessum pretii, ut expeditius venderet; tamen lucratus est de quinquaginta talentis centum. Dionysius autem tyrannus Syracusanorum, sentiens hunc valde ditatum, mandavit ei quod ulterius non habitaret in Syracusis, permittens tamen ei portare suas secum pecunias. Quod enim aliqui cives multum ditentur, reputant sibi tyranni esse inconveniens, ut infra dicetur.

[79215] Sententia Politic., lib. 1 l. 9 n. 16 Deinde cum dicit quod vero visum fuit etc., ostendit quod illud in idem redit cum primo; quia et isti Siculo et Thali philosopho idem visum fuit, ut scilicet exerceret monopoliam: et etiam utile est quod politici considerent, quia multis civitatibus necesse est acquirere pecunias, sicut et domibus; et adhuc magis, quanto civitas pluribus indiget. Et ideo quidam qui student circa regimina civitatum, ad hoc principaliter videntur intendere, ut multiplicent pecuniam in aerario publico.

Lectio 10

[79216] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 1 Quoniam autem tres partes et cetera. Postquam philosophus determinavit de coniugatione domini et servi, addito etiam universali tractatu de possessione, hic determinat de aliis duabus coniugationibus domesticis, quas supra posuerat; scilicet viri ad uxorem et patris ad filium; et dividitur in partes duas. In prima determinat quaedam de huiusmodi coniugationibus. In secunda excusat se a diligentiori horum consideratione, ibi, de mulieris autem et viri et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de praedictis coniugationibus, comparans eas aliis principatibus. Secundo movet quamdam quaestionem communem de omnibus, ibi, primo igitur quidem de servis et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit comparationem praedictarum coniugationum ad alios principatus. Secundo comparationem praedictam manifestat, ibi, in politicis quidem et cetera. Tertio ostendit quod solicitudo oeconomiae maxime circa huiusmodi coniugationes versatur, ibi, manifestum igitur et cetera.

[79217] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 2 Dicit ergo primo, quod cum prius dictum sit quod tres sint partes *oeconomicae*, idest gubernativae domus, secundum tres coniugationes praedictas: de una earum iam dictum est, scilicet de despotica, quae pertinet ad dominum et servum: unde restat dicere de secunda, quae est paterna, pertinens ad patrem et filium; et de tertia quae est nuptialis, pertinens ad virum et uxorem. De quibus tria dicit. Primo quidem, quod in utraque harum coniugationum est quaedam praelatio, sive quidam principatus. Vir enim principatur mulieri, et pater filiis, non quidem sicut servis, sed sicut liberis: in quo differunt hi duo principatus a principatu despotico. Secundum est, quod hi duo principatus non sunt uniusmodi; sed vir principatur mulieri politico principatu, idest sicut aliquis qui eligitur in rectorem civitati praeest: sed pater praeest filiis regali principatu; et hoc ideo, quia pater habet plenariam potestatem super filios, sicut et rex in regno: sed vir non habet plenariam potestatem super uxorem quantum ad omnia, sed secundum quod exigit lex matrimonii; sicut et rector civitatis habet potestatem super cives secundum statuta. Tertio autem manifestat hos duos principatus esse secundum naturam; quia semper quod est principalius in natura, principatur, ut supra habitum est. Sed masculus est naturaliter principalior femina, nisi aliquid accidat praeter naturam, sicut in hominibus effeminatis: et similiter pater est naturaliter principalior filio, sicut antiquius iuniore et sicut perfectum imperfecto; ergo naturaliter masculus principatur feminae et pater filiis.

[79218] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit in politicis quidem igitur etc., manifestat comparationes praedictas. Et primo nuptialis principatus ad politicum. Secundo paterni ad regalem, ibi, puerorum autem principatus et cetera. Ostendit ergo primo comparationem quantum ad differentiam: quia in politicis principatibus transmutantur personae principantis et subiectae: qui enim sunt in officio principatus uno anno, subditi sunt alio; et hoc ideo quia talem principatum competit esse inter eos qui sunt aequales secundum naturam et in nullo differunt naturaliter, sed tamen tempore, quo unus principatur et alii subiiciuntur. Industria humana adinvenit quamdam differentiam et quantum ad figuram quae consistit in exterioribus insigniis, et quantum ad sermones, quia aliter nominantur quam prius, et aliter eos homines alloquuntur; et similiter quantum ad honores, quia scilicet cives quasdam reverentias exhibent ei qui est in principatu, quas ante non exhibebant; sicut Amasis poeta dixit de lotore pedum: ille enim qui est lotor pedum, si circumponerentur sibi huiusmodi insignia et alia duo dona exhiberentur, non videretur a principe civitatis differre. Sic ergo patet quod politicus principatus permutatur de persona in personam: sed hoc non contingit in principatu maris ad feminam: non enim qui est mas postea fit femina, aut e converso; sed semper manet eodem modo.

[79219] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit puerorum autem principatus etc., comparat principatum paternum ad regalem secundum similitudinem; et dicit quod principatus patris respectu puerorum, id est filiorum est regalis. In hoc enim principatu duo attenduntur: scilicet quod pater qui generat principatur secundum amorem, naturaliter enim amat filios; et iterum principatur secundum senectutem, quasi habens quamdam naturalem praerogativam aetatis supra filios: et quantum ad hoc est *species*, idest similitudo principatus regalis. Et inde est quod *Homerus appellavit Iovem*, idest summum Deum, *patrem virorum et deorum*, idest regem omnium,

et hominum, et superiorum substantiarum quas deos vocabant. Oportet enim quod rex qui perpetuo principatur et plenariam habet in omnibus potestatem, differat a subditis secundum naturam in quadam magnitudine bonitatis; et quod tamen sit genere idem eis, ad minus secundum speciem humanam; melius autem erit et si etiam unitate gentis. Et haec etiam est comparatio senioris ad iuniorem et generantis ad genitum, quod scilicet habet naturalem praerogativam perfectionis. Ideo autem oportet regem naturaliter differre ab aliis: nisi enim esset naturali quadam bonitate melior, non esset iustum quod semper dominaretur plenaria potestate sibi aequalibus, ut infra in tertio dicetur. Sic igitur naturalis differentia separat principatum regalem a politico, qui est ad aequale secundum naturam: amor autem separat principatum regalem a tyrannico, qui non principatur propter amorem, quem habet ad subditos, sed propter commodum proprium.

[79220] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit manifestum igitur etc., concludit quod principalis intentio oeconomici est circa istas duas coniugationes principalior, quam circa alia. Magis enim intendit circa homines quam circa possessionem inanimatorum, sicut tritici, et vini et aliorum huiusmodi: et magis debet intendere ad virtutem per quam homines bene vivunt, quam ad virtutem possessionis per quam possessio bene procuratur et multiplicatur, quod signatur nomine divitiarum: et similiter etiam magis studet ad virtutem liberorum quam servorum. Et huius ratio potest assignari, quia principalis intentio cuiuslibet est de fine. Res autem inanimatae quaeruntur propter homines, sicut propter finem, et servi propter liberos ut eis ministrent.

[79221] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit primo quidem igitur etc., quia fecerat mentionem de virtute liberorum et servorum, movet de hoc quaestionem; et circa hoc tria facit. Primo movet. Secundo solvit eam, ibi, manifestum quia necesse et cetera. Tertio ex solutione movet iterum aliam quaestionem, ibi dubitabit autem utique aliquis et cetera. Circa primum duo facit. Primo movet quaestionem circa dominum et servum. Secundo circa alios principatus, ibi, fere autem idem est quod quaeritur et cetera. Dicit ergo primo, quod de servis potest esse quaedam dubitatio. Manifestum est enim quod servus debet habere quamdam virtutem organicam et ministrativam, per quam scilicet sciat et possit exequi mandatum domini et ei servire, sicut supra dictum est, quod sunt quaedam serviles scientiae. Sed dubitatio est utrum praeter huiusmodi virtutes sit aliqua alia dignior virtus conveniens servo, sicut sunt virtutes morales, ut temperantia, fortitudo, iustitia et alia huiusmodi; vel nulla virtus competat servo, nisi quae pertinet ad corporalia servitia. Et dicit quod ex utraque parte videtur esse dubitatio: quia si competit servis habere huiusmodi virtutes, sicut et liberis, in nullo videbuntur differre a liberis; ex alia parte inconveniens videtur, si, cum sint homines ratione communicantes, non habeant virtutes quibus homines vivunt secundum rationem.

[79222] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit fere autem idem etc., movet eamdem quaestionem in aliis principatibus; et dicit quod idem quod quaeritur de servo, potest etiam quaeri de muliere et puero, utrum scilicet oportet esse mulierem temperatam, et fortem et iustam, et similiter puerum, vel non. Et haec etiam quaestio potest moveri universaliter in omni principatu: utrum scilicet sit eadem virtus principantis et subiecti, vel non. Et obiicit ad utramque partem. Quia si oportet et principantem et subiectum participare calocagatia, id est bonitate virtutis, nam

calos dicitur bonum et similiter cagaton, nulla ratio erit quod unus debeat subiici, et alius principari secundum semel, idest per totam vitam suam: secus autem esset si successive subiicerentur et principarentur, sicut accidit in politico principatu. Nec potest dici quod virtus principantis et subiecti differant secundum magis et minus: magis enim et minus non variant speciem: sed principari et subiici differunt specie. Unde non videtur sufficere ad differentiam principantis et subiecti, quod unus habeat plus de virtute quam alius. Ex alia parte si dicatur quod oportet unum habere virtutem, non autem alium, sequitur etiam inconveniens. Quia si ille qui principatur, non erit sobrius et iustus, non poterit bene principari. Si vero subiectus non habeat has virtutes, non poterit bene subiici; quia propter intemperantiam vel timorem frequenter omittet facere ea quae oportet, et sic non bene subicietur.

[79223] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit manifestum igitur quia necesse etc., solvit propositam dubitationem. Et primo proponit solutionem in generali. Secundo in speciali, ibi, palam autem hoc et cetera. Concludit ergo primo ex rationibus inductis ad unam partem, quod necesse est quod tam principans quam subiectus participent virtute; aliter enim neque unus bene principaretur, neque alius bene subiiceretur: sed est quaedam differentia virtutis utriusque. Et hoc manifestat per ea quae subiiciuntur aliis naturaliter: et ponit exemplum in partibus animae, cuius una pars naturaliter subiicitur, scilicet pars irrationalis, ut irascibilis et concupiscibilis. Ponimus autem utriusque partis esse aliquam virtutem, sed differentem: nam virtus rationalis partis est prudentia, sed virtus irrationalis partis est temperantia et fortitudo et aliae huiusmodi virtutes. Unde manifestum est quod eodem modo se habet et in aliis quae principantur et subiiciuntur secundum naturam. Et quia natura diversificatur in diversis; ideo secundum naturam sunt diversa quae principantur et subiiciuntur. Alio enim modo homo liber principatur suo servo, et masculus feminae et vir puero, ut etiam supra habitum est. Omnibus autem his insunt partes animae quae dicta sunt. Unde et virtutes earum omnibus praemissis insunt, sed differenter.

[79224] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 9 Et hoc primo manifestat quantum ad partem rationalem, ad quam pertinet consiliari. Servus enim inquantum est servus, non habet consilium de suis actibus. Cuius ratio est, quia consiliamur de his quae sunt in potestate nostra; servus autem non habet actus suos in potestate sua, sed sunt actus eius in potestate domini. Unde servus non habet liberam potestatem consiliandi. Sed femina cum sit libera, habet potestatem consiliandi, sed consilium eius est invalidum. Cuius ratio est, quia propter mollitiem naturae ratio eius non firmiter inhaeret consiliatis, sed cito ab eis removetur propter passiones aliquas, puta concupiscentiae, vel irae, vel timoris vel alicuius huiusmodi. Pueri autem habent consilium, sed imperfectum: cuius ratio est, quia non habent perfectum usum rationis, ut possit singula discutere quae sunt in consiliis attendenda: et sic diversimode se habet ad id quod est rationis.

[79225] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 10 Similiter etiam considerandum est et circa morales virtutes: omnes enim participant ipsas, sed non eodem modo; sed unusquisque tantum eas participat quantum est necessarium ad proprium opus. Unde ille qui principatur sive civitati, sive servis, sive mulieri, sive filiis, oportet quod habeat perfectam virtutem moralem, quia opus eius est

simpliciter opus *architectoris*, idest principalis artificis. Sicut enim principalis artifex dirigit et imperat ministris artis qui manu operantur, ita princeps dirigit suos subiectos; et ideo habet officium rationis, quae se habet similiter ut principalis artifex ad inferiores partes animae. Et ita oportet quod ille qui principatur habeat rationem perfectam: sed unusquisque aliorum qui subiiciuntur, tantum habet de ratione et de virtute quantum ille qui principatur immittit ipsis, idest tantum oportet quod habeant, quod sufficiant sequi directionem principantis implendo mandata ipsius. Et sic patet quod omnium praedictorum est aliqua *moralis virtus*, scilicet temperantia, fortitudo, et iustitia; non tamen eadem est viri et mulieris et aliorum subiectorum, sicut putavit Socrates: sed fortitudo viri est ad principandum, ut scilicet propter nullum timorem praetermittat ordinare quid faciendum sit: sed in muliere et in quolibet subdito oportet quod sit fortitudo ministrativa, ut scilicet propter timorem non praetermittat facere proprium ministerium. Sic etiam differt fortitudo in duce exercitus et in milite. Et sicut dictum est de fortitudine, ita dicendum est de omnibus aliis virtutibus; quae in principante quidem sunt principativae, in subditis autem ministrativae: et per hoc patet quod non differunt solum secundum magis et minus horum virtutes, sed aliqualiter secundum rationem.

[79226] Sententia Politic., lib. 1 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit palam autem hoc etc., manifestat quod dixerat magis in particulari: et dicit quod hoc quod dictum est, magis erit manifestum his qui volunt considerare magis in particulari: quia illi qui de actibus humanis volunt dicere in universali tantum, decipiunt seipsos, quia non possunt plene pervenire ad veritatem: sicut si aliquis esset contentus ut sciret quod virtus est per quam anima bene se habet, aut per quam homo iuste operatur, aut aliquid aliud talium, et nihil plus vellet scire de virtute, deciperet seipsum, imperfectam et inutilem habens scientiam de virtute. Multo enim melius dicunt illi qui enumerant virtutes in speciali, sicut Gorgias fecit, quam illi qui dicunt solum in generali cuius ratio est: quia actus sunt circa singularia: unde ea quae ad actus pertinent, in particulari sunt consideranda. Et ideo sicut quidam poeta dixit de muliere quiddam particulariter ad eius virtutem pertinens, ita etiam est aestimandum in omnibus. Ad mulieris enim ornatum vel honestatem pertinet quod sit taciturna, hoc enim ex verecundia provenit quae mulieribus debetur: sed hoc ad ornatum viri non pertinet, sed magis quod sicut decet loquatur. Unde et apostolus monet quod mulieres in Ecclesiis taceant, et si quid dicere volunt, domi viros suos interrogent. Sed quia puer est imperfectus, virtus eius non est ad seipsum, idest ut secundum suum sensum regatur, sed ut disponatur secundum quod est conveniens ad finem debitum, et ad obediendum ductori, scilicet paedagogo. Unde in Ecclesiastico sapiens dicit: *non des (filio tuo) potestatem in iuventute, et ne despicias cogitatus illius.* Similiter etiam virtus servi est in ordine ad dominum. Dictum est enim supra, quod servus est utilis ad necessaria vitae: unde indiget quidem virtute, sed parva; et tanta, ut non deficiat ab his, quae debet operari, propter intemperantiam concupiscentiae, vel propter timiditatem.

Lectio 11

[79227] Sententia Politic., lib. 1 l. 11 n. 1 Dubitabit autem (utique) aliquis et cetera. Soluta praecedenti dubitatione, hic movet quamdam aliam dubitationem, quae ex praemissa solutione oritur. Et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo solvit eam, ibi, aut differt ab his et cetera. Tertio inducit quoddam corollarium ex solutione posita, ibi, manifestum igitur, et cetera. Est ergo dubitatio de hoc, quod supra dictum est. Si enim verum est, quod oportet servum habere quamdam virtutem, ne propter intemperantiam aut timorem deficiat ab operibus; pari ratione videbitur, quod artifices, ad hoc quod sint boni artifices, oporteat habere aliquam virtutem; cum multoties contingat, quod propter intemperantiam, vel alia vitia, defectum faciant in suis operibus, utputa negligenter evagantes dum aliis intendunt.

[79228] Sententia Politic., lib. 1 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit aut differt ab his plurimum etc., solvit propositam dubitationem: et dicit, quod multa differentia est inter servum et artificem: et hoc probat per duas rationes. Quarum prima est, quia servus in aliquo est particeps vitae, idest conversationis humanae inquantum est servus. Dictum est enim supra, quod servus est instrumentum in his, quae pertinent ad actionem, idest ad conversationem hominum. Et ideo cum virtutes morales perficiant hominem in conversatione humana, oportet quod servus, ad hoc quod sit bonus, participet aliquid de virtute morali. Sed artifex remotius se habet a conversatione humana: non enim operatio artificis, inquantum huiusmodi, est circa agibilia conversationis humanae, sed circa aliqua artificiata, quae dicuntur factibilia: unde aliquis dicitur bonus artifex, utputa bonus faber, ex hoc, quod sciat, et potest facere bonos cultellos, etiam si male utatur, vel negligenter sua arte: sed tamen intantum immittit de virtute in sua operatione inquantum exhibet de servitute ad conversationem humanam. Sicut videmus, quod aliqui *artifices*, ut banausi, idest mercenarii, utputa coqui, habent quandam determinatam servitutem, dum deputantur ad quaedam specialia ministeria, et serviunt: et secundum hoc indigent virtute morali, ad hoc quod sint boni in ministerio.

[79229] Sententia Politic., lib. 1 l. 11 n. 3 Secundam rationem ponit ibi, et servus quidem et cetera. Quia servus est de his quae sunt a natura: probatum est enim supra, quod aliqui sunt naturaliter servi: sed nullus est coriarius vel ullius artis artifex a natura; sed omnes artes sunt adinventae per rationem. Virtus autem ad ea se habet, quae sunt nobis a natura. Habemus enim naturalem quamdam inclinationem ad virtutem, ut dictum est in secundo Ethicorum; unde patet, quod ad hoc quod aliquis sit bonus servus, indiget virtute morali; non autem ad hoc, quod sit bonus artifex.

[79230] Sententia Politic., lib. 1 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit manifestum igitur etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Dictum est enim, quare servus indiget virtute: oportet autem, quod homo, qui habet inclinationem ad virtutem, consequatur virtutem per studium alicuius gubernantis; sicut cives debent fieri virtuosi per legislatorem, ut dicitur in secundo Ethicorum. Unde manifestum est, quod huius virtutis, quam servus debet habere ad hoc quod sit bonus, dominus eius debet ei esse causa, instruendo eum qualiter agere debeat, et puniendo si male facit, et remunerando si bene: sed non est dicendum quod ad dominum pertineat quod habeat despoticam, id est dominalem quamdam scientiam quae doceat opera servilia ipsum servum, puta quod doceat ipsum coquinare, vel aliqua huiusmodi facere; sed debet eum docere, quomodo sit temperatus, et humilis, et patiens,

et alia huiusmodi. Unde non dicunt bene, qui dicunt quod non est ratione utendum ad servos, sed solo praecepto. Magis enim debemus servos monere ad virtutem, quam filios pueros; quia nondum sunt ita capaces monitionis. Et de his quidem sic determinatum sit.

[79231] Sententia Politic., lib. 1 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit de mulieris autem et viri etc., excusat se a diligentiori determinatione de duabus coniugationibus. Et circa hoc tria facit. Primo exponit excusationem. Secundo assignat rationem dictorum, ibi, quoniam enim domus quidem, et cetera. Tertio continuat praedicta dicendis, ibi, quare, quoniam de his et cetera. Dicit ergo primo, quod in his quae dicenda sunt de politiis, id est de civitatibus, necessarium est tractare de virtute mulieris et viri, et patris et filiorum, et de omelia, id est collocutione vel conversatione eorum adinvicem, quid in hoc fit bene et quid non bene, et quomodo illud quod est bonum, sit procurandum, et illud quod sit malum, sit vitandum: et ita ad praesens antequam de politiis dicamus, determinari hic non possunt.

[79232] Sententia Politic., lib. 1 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit quoniam enim domus (quidem) omnis etc., assignat duas rationes, quare praedicta oporteat determinari circa politias: quarum prima est, quia dispositionem partis oportet considerare in comparatione ad totum, sicut dispositionem fundamenti in comparatione ad domum; sed domus est pars civitatis, ad quam primo pertinent istae duae coniugationes patris et filii, viri et uxoris: unde secundum comparationem ad politiam oportet considerare qualiter sint erudiendi pueri et uxores. Secundam rationem ponit ibi, si quidem aliquid differt et cetera. Ea enim quorum dispositio facit differentiam circa bonitatem civitatis, sunt consideranda in politiis. Sed huiusmodi sunt instructiones puerorum et mulierum, quomodo utrique sint boni, quia mulieres sunt media pars hominum liberorum qui sunt in civitate; ex pueris autem crescunt viri, quos oportet esse dispensatores civitatis: ergo in politiis determinandum est de instructione filiorum et uxorum.

[79233] Sententia Politic., lib. 1 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit quare, quoniam etc., continuat dicta dicendis: et dicit quod quia determinatum est de praemissis, *de reliquis autem dicendum est in aliis*, idest sequentibus, quae ad politias pertinent, debemus ad praesens dimittere istos sermones pertinentes ad dispensationem domus, tamquam iam consummationem habentes; et faciemus aliud principium, considerando ea quae dicta sunt ab aliis de optima politia. Et sic terminatur primus liber.

Liber 2

Lectio 1

[79234] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 1 *Quia considerare volumus de communione politica* et cetera. Postquam philosophus determinavit in primo libro de his quae pertinent ad domum, quae sunt elementa quaedam civitatis, hic incipit determinare de ipsa civitate secundum modum quem in fine primi tetigit, et etiam in fine decimi Ethicorum. Primo enim ponit ea quae ab aliis dicta sunt

de politica communicatione. Secundo incipit determinare de ea secundum propriam sententiam in tertio libro, ibi, et qui de politia considerat et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo prosequitur suam intentionem, ibi, principium autem primo faciendum et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit suam intentionem. Secundo excusat eam, ibi, adhuc autem quaerere et cetera. Dicit ergo primo, quod intentio nostra principalis est considerare de communione politica, ut sciamus quis modus politicae conversationis sit optimus, quemadmodum (habeat) omnia ea secundum quae possunt homines vivere maxime ad votum. Ad hoc consequendum oportet *considerare politias*, idest ordinationes civitatis quas alii tradiderunt, sive sint illae quibus quaedam civitatum utuntur quae laudantur de hoc quod bene reguntur legibus: sive etiam sint ab aliquibus philosophis et sapientibus traditae quae videntur bene se habere. Et hoc ideo oportet considerare, ut appareat quid sit rectum et utile in conversatione et regimine civitatis. Ex collatione enim multorum magis potest apparere quid sit melius et utilius.

[79235] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 2 Notandum est autem quod ad optimam politiam pertinere dicit, ut homines vivant *quam maxime ad votum*, id est secundum hominum voluntatem; quia voluntas hominis principaliter est de fine humanae vitae, ad quem ordinatur tota politica conversatio. Unde secundum quod homines diversimode existimant de fine vitae humanae, secundum hoc diversimode homines existimant de conversatione civitatis. Qui enim finem humanae vitae ponunt delectationes vel potentiam aut honores, aestimant illam civitatem esse optime dispositam, in qua homines possunt vivere delitiose vel acquirere multas pecunias, aut consequi magnos honores vel etiam multis dominari. Qui vero finem praesentis vitae ponunt in bono quod est praemium virtutis, aestimant illam civitatem esse optime dispositam in qua homines maxime pacifice et secundum virtutem vivere (possunt). Unde simpliciter verum est quod optima dispositio civitatis est secundum quorumlibet opinionem, prout in civitate potest vivere homo ad votum. Item notandum est quod dicit se consideraturum de politiis communitatum, quae bene dicuntur regi, et de ordinationibus civitatum a sapientibus traditis, quae videntur bene se habere; quia ad inveniendum veritatem, non multum prodest consideratio eorum quae sunt manifeste falsa, sed eorum quae probabiliter dicuntur.

[79236] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit adhuc autem quaerere etc., excusat propriam intentionem; et dicit quod non oportet alicui videri quod hoc ipsum quod est quaerere aliquid aliud in ordinationibus civitatum, praeter ea quae ab aliis dicta sunt, procedat ex hoc quod ipse (velit) sophizare, id est suam sapientiam ostentare: sed ideo interserit hanc artem, quia ea quae ab aliis dicta sunt, in multis videntur non bene se habere.

[79237] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit principium autem etc., prosequitur suam intentionem, prosequendo ea quae ab aliis dicta sunt de ordinatione civitatis. Et primo ponit diversas ordinationes civitatum traditas a diversis. Secundo ostendit qui fuerunt et quales, qui de huiusmodi se intromiserunt, ibi, eorum autem qui pronuntiaverunt et cetera. Prima autem pars dividitur in duas, secundum diversitatem quam in praemissis tetigit. In prima enim ponit ordinationes civitatis quae sunt ab aliquibus sapientibus traditae. In secunda ponit eas quae in

quibusdam civitatibus ordinate viventibus observantur, ibi, de ea autem quae Lacedaemoniorum et cetera. Prima dividitur in tres. Primo ponit ordinationem civitatis, quam tradidit Socrates vel Plato discipulis eius, qui in suis libris Socratem loquentem introducit. In secunda ponit ordinationem civitatis traditam a quodam qui Felleas dicebatur, ibi, sunt autem quaedam et cetera. In tertia ponit ordinationem Hyppodami, ibi, Hyppodamus autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo pertractat quamdam quaestionem de quadam ordinatione, quam Plato dixit esse utilissimam civitati. Secundo prosequitur de ordinatione ipsius quantum ad alia, ibi, fere autem similiter et quae circa leges. Circa primum duo facit. Primo movet quaestionem. Secundo prosequitur eam, ibi, habet itaque difficultates et cetera. Circa primum tria facit. Primo movet quamdam quaestionem trimembrem. Secundo excludit unum membrum ipsius, ibi, nullo quidem igitur et cetera. Tertio quaerit de aliis duobus, ibi, sed utrum quibuscumque et cetera.

[79238] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 5 Dicit ergo primo, quod principium huius considerationis faciendum est ab eo quod primo considerandum occurrit secundum naturam civitatis. Cum enim civitas sit communitas, quaedam necesse est primo considerare: utrum omnes cives debeant communicare in omnibus, aut in nullo; aut in quibusdam, et quibusdam non.

[79239] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit nullo quidem igitur etc., excludit unum trium membrorum. Impossibile est enim dicere quod cives in nullo communicent: quod probat dupliciter. Primo quidem, quia civitas est quaedam communicatio. Unde contra rationem civitatis esset quod cives in nullo communicarent. Secundo, quia manifestum est quod omnes cives necesse est communicare, saltem in loco, quia unus est locus unius civitatis. Concives autem dicuntur qui sunt socii in una civitate: unde oportet quod communicent in loco.

[79240] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit sed utrum quibuscumque etc., relinquit duo alia membra sub dubitatione: scilicet utrum melius sit quod civitas quae debet bene conversari communicet in quibuscumque contingit aliquos communicare; vel in quibusdam eorum communicet et in quibusdam non. Quaedam enim sunt in quibus nullo modo contingit communicare; sicut in omnibus personalibus, puta in membris corporis. Sed in filiis et uxoribus et possessionibus contingit cives communicare adinvicem, sicut traditur in politica Platonis: ibi enim dixit Socrates quod oportet ad optimam civitatem, quod sint communes possessiones omnium civium et communes uxores, ita scilicet quod indifferenter omnes accedant ad omnes; et per consequens sequitur quod filii sint communes propter incertitudinem filiorum: et hoc tangitur in principio Timaei. Quaerendum est ergo, utrum melius sit se habere conversationem, politicam sicut nunc, aut secundum legem quam Socrates in sua politica scripsit.

[79241] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit habet itaque difficultates etc., inquirit de praedicta quaestione. Et primo ostendit inconvenientiam praedictae positionis de communitate uxorum et possessionum. Secundo ostendit eius insufficientiam, ibi, causa autem deviationis et cetera. Circa primum tria facit. Primo improbat legem Socratis quantum ad communitatem uxorum et filiorum. Secundo quantum ad communitatem possessionum, ibi, habitum autem his est et cetera. Tertio communiter quantum ad utrumque, ibi, et ad hoc interimunt et cetera. Circa primum duo

facit. Primo proponit ea secundum quae potest apparere positio Socratis de communitate uxorum inconveniens. Secundo prosequitur illa, ibi, dico autem unam esse civitatem et cetera.

[79242] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 9 Circa primum ponit quatuor: quorum primum est quod ista ordinatio de communitate mulierum habet multas alias difficultates, praeter eas inconvenientias quae statim tangentur. Secundum est quod causa propter quam Socrates dixit, hoc oportere lege ordinari, non videtur esse rationabilis. Tertium est quod per istam legem non posset perveniri ad finem (scilicet) utilitatem civitatis, quam Socrates existimabat. Quartum est quod insufficienter tradidit: cum enim communia non possint singulis applicari nisi secundum certum modum distribuendi, ipse cum faceret mulieres communes non docebat modum quomodo essent singulis dividendae ad usum.

[79243] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit dico autem etc., prosequitur tria eorum quae dixerat: nam quartum de insufficientia est per se manifestum. Primo enim ostendit causam huius ordinationis a Socrate assignatam esse irrationabilem. Secundo ostendit quod per hanc legem civitas non posset consequi finem, quem Socrates intendebat, ibi, at vero neque si hoc optimum et cetera. Tertio ostendit quod haec lex habet multas difficultates, ibi, adhuc autem et tales difficultates et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit causam legis quam Socrates assignabat. Secundo improbat eam, ibi, quamvis manifestum sit et cetera. Dicit ergo primo, quod Socrates supponebat hoc quasi principium, quod optimum esset civitati quod esset una quantumcumque posset: propter hoc enim volebat omnia esse communia, etiam filios et uxores, ut cives essent maxime ad invicem uniti.

[79244] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit quamvis manifestum sit etc., improbat praedictam causam tribus rationibus: circa quarum primam dicit, manifestum esse quod tantum posset procedere unitas civitatis magis quam deberet, quod non remaneret civitas. Dictum enim est supra quod civitas est naturaliter quaedam multitudo: multitudo autem opponitur unitati. Unde si civitas fuerit magis una quam deberet, iam non esset civitas, sed ex civitate fieret domus: et iterum si domus uniretur plus quam deberet, ex domo non remaneret nisi unus homo. Nullus enim dubitat quin una domus est magis unum quam civitas, et magis unus homo est unum quam domus. Unde si etiam aliquis posset facere quod in tota civitate esset tanta unitas sicut in una domo, non deberet hoc facere, quia sic destrueretur civitas.

[79245] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 12 Sed quia posset aliquis dicere quod Socrates non intelligebat de unitate quae excludit multitudinem personarum, sed de unitate quae excludit dissimilitudinem; ideo subiungit quod civitas non solum debet esse ex pluribus hominibus, sed etiam oportet esse ex differentibus specie, idest ex hominibus diversarum conditionum. Non enim fit civitas ex hominibus qui sunt totaliter similes secundum conditiones. Et hoc manifestat tripliciter. Primo quidem, quia aliud est civitas et aliud est multitudo congregata ad simul pugnandum. Quia multitudo congregata ad simul pugnandum est utilis ex sola quantitate numerali, etiam si omnes sint eiusdem conditionis; quia talis multitudo est adunata propter adiutorium, sicut contingit in illis qui volunt trahere aliquod pondus, quod maior multitudo hominum trahit maius pondus; ita etiam

maior multitudo militum similium magis auxiliatur ad victoriam. Secundo per hoc quod civitas, in hoc quod ex dissimilibus constituitur, differt ab illa gente in qua multitudo non dividitur per habitationem diversarum civitatum aut vicorum, sed unusquisque separatim habitat per seipsum, sicut accidit apud Arcades. Est autem Arcadia quaedam provincia in Graecia, in qua unusquisque per se habitat: et sic sunt quodammodo omnes aequales et similes. Tertio ostendit idem per hoc, quod ea ex quibus oportet unum aliquid perfectum fieri, differunt specie: unde omne totum perfectum in rebus naturalibus invenitur esse constitutum ex partibus diversis secundum speciem; ut homo ex carnibus, ossibus et nervis. Totum vero quod componitur ex partibus eiusdem speciei est imperfectum in genere naturae, sicut aer et aqua et alia inanimata corpora. Unde manifestum est quod, cum civitas sit quoddam totum perfectum, oportet quod consistat ex partibus dissimilibus secundum speciem.

[79246] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 13 Et ideo dictum est in quinto Ethicorum quod civitas conservatur per aequale contrapassum, idest per hoc quod alicui proportionaliter retribuitur aequale ei quod fecit, quia hoc necesse est quod sit in liberis et aequalibus. Si enim non retribueretur alicui secundum quod fecit, esset quaedam servitus, ut ibidem dictum est. Haec autem retributio quae hic contrapassum dicitur in his qui sunt aequales secundum quantitatem, fit secundum aequalitatem quantitatis, ut quantum aliquis dedit, tantum recipiat: quantum fecit, tantum patiatur. In his autem qui non sunt aequales secundum quantitatem, sed secundum proportionem, servetur etiam aequalitas proportionis: utpote quanto ille qui fecit iniuriam est minor, in eadem proportione plus puniatur. Maioris enim culpae est quod aliquis percutiat digniorem personam quam inferiorem. Sic igitur patet quod, cum de ratione civitatis sit quod civitas ex dissimilibus constituatur, non est verum quod Socrates putavit quod oporteat civitatem esse maxime unam; quia si tollatur dissimilitudo civium, iam non erit civitas. Quae quidem dissimilitudo maxime videtur tolli factis communibus possessionibus et mulieribus et filiis.

[79247] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 14 Secundam rationem ponit, ibi, *simul autem* et cetera. Quae etiam inducitur ad ostendendum quod oportet esse aliquam differentiam inter cives. Oportet enim quod quidam eorum principentur et quidam subiiciantur. Non enim est possibile quod omnes simul principentur: sed si hoc fiat, oportet quod hoc sit vicissim, ita quod unusquisque in suo anno principetur, aut quocumque alio tempore determinato, puta mense, vel die, vel etiam secundum quemcumque alium ordinem, puta quod sorte principes eligantur: et secundum hunc modum vicissitudinarii principatus accidit, quod omnes diversis temporibus principentur, sicut si in civitate aliqua non semper iidem homines essent coriarii vel fabri, sed vicissim sequeretur quod omnes cives fierent coriarii et fabri.

[79248] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 15 Subiungit autem quod melius est quod ita disponatur civitas politica, si possibile sit quod iidem semper principentur. Hoc enim dicit esse possibile quando in aliqua civitate inveniuntur aliqui viri multum aliis excellentiores per quos optimum erit ut semper civitas regatur: sed quando hoc non est possibile eo quod omnes cives fere sunt aequales secundum naturalem industriam et virtutem, tunc iustum est quod omnes participent principatu,

sive principari sit quoddam bonum, sive malum; quia et communibus bonis et communibus oneribus iustum est ut aequaliter participent qui sunt aequales in civitate. Iustum igitur esset, si esset possibile, quod omnes simul principarentur: sed quia hoc non est possibile, ad huius iusti imitationem observatur quod illi qui sunt aequales in parte sibiinvicem cedant, tamquam a principio sint similes: quia dum quidam eorum principantur, et quidam subiiciuntur, quodammodo facti sunt dissimiles et diversi per gradum dignitatis. Et ita etiam quaedam diversitas est inter eos quod simul principantur, dum diversi in civitate diversos principatus vel officia gerunt. Et sic patet quod ad civitatem requiritur principantium et subiectorum diversitas, vel simpliciter, vel secundum aliquod tempus. Sic igitur manifestum est ex praedictis, quod civitas non est sic nata esse una, sicut quidam dicunt, ut omnes sint similes. Et illud quod dicitur esse maximum bonum in civitatibus, scilicet maxima unitas, destruit civitatem. Unde non potest esse bonum civitatis, quia unaquaeque res salvatur per id quod est sibi bonum.

[79249] Sententia Politic., lib. 2 l. 1 n. 16 Tertiam rationem ponit, ibi, est autem et per alium modum et cetera. Et procedit ista ratio alio modo a praemissis: nam prima ratio sumebatur ex partibus dissimilibus ex quibus necesse est constitui civitatem: haec vero ratio sumitur ex fine civitatis qui est sufficientia vitae. Et hoc est quod dicit quod per alium modum potest manifestari quod non est melius quod homo quaerat valde unire civitatem; per hoc enim tollitur sufficientia vitae. Manifestum est enim quod una domus vel familia tota magis est sufficiens ad vitam quam unus homo; et civitas est magis sufficiens quam domus. Tunc enim iam debet esse civitas cum communitas multitudinis est per se sufficiens ad vitam. Si igitur id quod est minus unum est magis per se sufficiens, ut domus homine et civitas domo, manifeste sequitur quod eligibilius est in civitate quod sit minus una quantum ad distinctionem civium, quam quod sit magis una. Tanto enim erit sibi sufficientior, quanto plures diversitates hominum in ea inveniuntur. Unde patet falsum esse quod Socrates dixit optimum esse in civitate quod sit maxime una.

Lectio 2

[79250] Sententia Politic., lib. 2 l. 2 n. 1 At vero neque si hoc optimum et cetera. Postquam reprobavit causam quam Socrates assignabat, legis ferendae de communitate mulierum et filiorum, ostendens non esse optimum in civitate quod sit maxime una: hic incipit ostendere quod civitas non consequitur maximam unitatem per legem praemissam. Et ponit ad hoc quatuor rationes. Circa quarum primam dicit, quod dato, quod hoc esset optimum civitatis, ut esset maxime una; non tamen hic videtur ostendi quod civitas sit maxime una per hoc quod omnes simul dicant, hoc est meum et hoc non est meum. Si enim omnia sint communia, nullus posset dicere: hoc est meum, nisi de quo et alius diceret: hoc est meum. Et hoc putabat Socrates esse signum huius quod est civitatem esse perfecte unam. Videbat enim quod ex hoc oriuntur discidia in civitate, quod unus curat proprium bonum et alius bonum suum, et sic studia hominum ad diversa feruntur; quia non est idem de quo unusquisque dicit, *hoc est meum.* Sed si omnes dicerent de una et eadem

re, *hoc est meum*, omnium studia ferrentur in unum; et sic, sicut putabat Socrates, civitas esset maxime una. Sed haec non est causa: quia cum tu dicis omnes dicerent: hoc est meum: haec propositio est duplex; eo quod ly omnes possit teneri distributive vel collective. Si distributive, esset sensus quod unusquisque per se ipsum posset dicere de tali re, hoc est meum; et tunc forte esset verum quod Socrates dixit: quia unusquisque unum et eumdem diligeret tamquam filium proprium, et similiter mulierem tamquam suam propriam. Et ita est etiam de substantia, idest de possessione. Sed illi qui utuntur communibus uxoribus et pueris, non dicent omnes in isto sensu, hoc est meum, sed omnes quidem dicent collective tamquam possidentes unam rem communem: ita tamen quod nullus per se ipsum dicet, hoc est meum: et idem est etiam si possessio sit communis: nullius enim secundum seipsum erit propria. Sic igitur patet quod quidam sophisticus syllogismus est secundum quem procedebat Socrates dicens quod dicere omnes, hoc est meum, est signum perfectae unitatis: quia istae dictiones omnes et utrumque propter suam duplicitatem, etiam in orationibus, idest in disputationibus faciunt syllogismos litigiosos, idest sophisticos: puta si aliquis dicat, propositis tribus ex una parte et tribus ex alia, utraque istorum sunt paria: hoc enim est verum, si collective accipiatur, quia simul iuncta sunt paria: si vero distributive accipiatur, sunt imparia. Unde dicendum est quod in uno sensu dicere omnes de eodem quod sit suum, esset bonum, scilicet secundum quod ly omnes tenetur distributive: sed non est possibile: implicat enim contradictionem: ex hoc enim ipso quod est proprium huius, non est alterius. Si autem non accipiatur sic, sed collective, non erit consentaneum, idest congruum civitati.

[79251] Sententia Politic., lib. 2 l. 2 n. 2 Secundam rationem ponit, ibi, ad haec autem etc., per quam ostendit quod dictum Socratis non solum non est utile civitati, sed etiam infert maximum nocumentum. Videmus enim quod de eo quod est commune multorum valde parum curatur: quia omnes maxime curant de propriis; sed de communibus minus etiam curant homines quam quantum pertinet ad unumquemque; ita quod ab omnibus simul minus curatur, quam curaretur si esset unius solius. Dum enim unus credit quod alius faciat, omnes negligunt: sicut accidit in servitiis ministrorum, quod multi servientes quandoque peius serviunt, dum unus expectat quod alius faciat. Secundum autem legem Socratis sequitur quod unusquisque civis haberet mille filios vel plures; et sic minus curabit de singulis quam si haberet unum solum. Et si addamus quod isti mille filii non sunt proprii uniuscuiusque civium, sed incertus est filius incerti patris, multo minus curabunt. Unde sequetur quod omnes cives similiter negligent curam puerorum, et hoc erit maximum damnum in civitate.

[79252] Sententia Politic., lib. 2 l. 2 n. 3 Tertiam rationem ponit, ibi, adhuc sic unusquisque et cetera. Dicens quod sic, idest secundum positionem Socratis, unusquisque civium dicet de unoquoque civium bene operante, vel male, quotcumque contingat eos esse, dicet inquam, hic est meus, aliquod secundum naturam existens, puta, hic meus filius, vel illius. Et hoc modo dicet de unoquoque mille, vel quotcumque contingat esse in civitate: et hoc dicet non quasi pro certo sciat hunc esse suum filium, vel illius, sed cum dubitatione; quia si mulieres sint communes, multis accedentibus ad unam, non potest esse manifestum, ex quo patre contingat esse genitum filium; quia multi sunt qui non generant; et etiam immanifestum est, cuius filium contingat esse

servatum in vita multis morientibus. Est ergo considerandum utrum melius sit, quod per modum istum aliquis appellet aliquid idem, id est suum filium vel nepotem quemlibet de numero duorum millium vel decem milium, aut magis, quod aliquis appellet aliquem iuvenem suum proprium, sicut modo in civitatibus faciunt. Videmus enim, quod unum et eundem iuvenem quidam civium vocant filium suum, quidam nepotem, vel secundum quamdam aliam propinquitatem, sive consideretur propinquitas propter consanguinitatem, sive propter aliquam familiaritatem, sive quia aliquis a principio habuit curam ipsius, puta, quia fuit tutor eius vel instructor, aut etiam eorum, quae ad ipsum pertinent, et cum unum dicat filium vel nepotem, alium dicet esse fratruelem, vel contribulem. Dicuntur autem fratrueles, qui sunt ex duobus fratribus nati. Contribules autem qui sunt ex una tribu, puta ex una societate in civitate. Sic igitur patet, quod non solum secundum legem Socratis multi cives dicunt de uno et eodem, hic est meus, sed etiam secundum consuetudinem quae nunc in civitatibus observatur. Sed in hoc videtur esse praeeminentia secundum legem Socratis, quod multi dicent hunc esse suum filium. Ex alia vero parte est praeeminentia ex hoc, quod diversi dicent unum et eundem esse suum, non tamquam communem, sed tamquam proprium, vel nepotem, vel filium, vel fratrem, vel aliquid huiusmodi. Multo autem melius et efficacius est ad amicitiam et curam impendendam, quod aliquis aestimet esse aliquem proprium nepotem, quam quod aestimet eum filium communem per modum quo Socrates posuit; quia sicut dictum est, propria magis homines amant et procurant quam communia. Unde patet, quod lex Socratis magis affert civitati detrimentum quam utilitatem.

[79253] Sententia Politic., lib. 2 l. 2 n. 4 Quartam rationem ponit ibi, quinimo, sed neque diffugere et cetera. Et dicit, quod quamvis Socrates putaret per communitatem filiorum et mulierum hoc evitare, ut nullus dicat esse suum proprium filium vel fratrem, sed communiter hoc opinentur, tamen non potest hoc effugere, quin aliqui suspicentur de aliquibus, quod sint fratres eorum, vel filii, vel patres vel matres: et hoc propter similitudinem quae frequenter invenitur inter filios et patres vel matres. Unde quidam eorum, qui describunt peryodos terrae, id est quomodo circularitas mundi est habitata, narrant quod in superiori Lybia quidam habent communes uxores, sed dividunt filios secundum similitudines, ita quod unusquisque virorum accipit sibi pro filio illum qui sibi similatur. Et hoc etiam videmus contingere in feminis aliorum animalium, sicut equae, et vaccae, quae naturaliter habent, quod faciunt filios similes patribus. Sicut dicitur de quadam equa, quae in terra Pharsaliae ob hoc vocabatur iusta, quia filios reddebat similes patribus. Unde manifestum est, quod Socrates per legem quam dicit esse ferendam de communitate uxorum et filiorum, non potest hoc consequi, ut non sint privati affectus inter homines.

Lectio 3

[79254] Sententia Politic., lib. 2 l. 3 n. 1 Adhuc autem et tales difficultates et cetera. Postquam philosophus ostendit, quod causa, quam Socrates assignabat, suae legis, non erat rationabilis, scilicet quod optimum esset civitati esse maxime unam, et iterum quod maxima unitas non provenit ex

communitate mulierum et filiorum, hic tertio vult ostendere multas difficultates et inconvenientia, quae consequentur ex tali lege: et proponit sex rationes. Circa quarum primam dicit, quod illis qui constituunt hanc communitatem mulierum et filiorum, non est facile, quod devitent has difficultates, et inconvenientia quae dicentur. Primo enim non potest contingere quin in civitate contingant vulnerationes et homicidia. Quandoque quidem involuntaria, puta cum casu fiunt. Quandoque autem voluntaria, puta cum fiunt ex odio vel ira. Et iterum rixae et maledictiones sive opprobria: quae omnia multo magis inconveniens est quod fiant parentibus, vel aliis propinquis secundum cognationem, quod extraneis et remotis; quanto enim naturaliter aliquis magis inclinatur ad amorem alterius, tanto magis inconveniens est, quod ei inferat nocumentum. Et huiusmodi nocumenta vel iniuriae multo magis fient ad illos de quibus nescietur pro certo quod sint filii eorum quibus inferunt tales iniurias, quam apud illos de quibus pro certo scitur. Potest etiam cum hoc reputari, quod sit facta aliqua dissolutio propinquitatis; sicut contingit quandoque, quod propinquitas tollitur, vel propter longinquam generationem, vel quandoque etiam consanguinei abdicantur propter aliquam offensam. Sed illi qui nesciunt propinquitatem, nullam possunt putare solutionem propinquitatis esse factam. Unde patet, quod huiusmodi mala, quae in civitatibus proveniunt, erunt magis inconvenientia si ponatur communitas mulierum et filiorum; quia scilicet continget, frequenter quod fiant ad propinquos.

[79255] Sententia Politic., lib. 2 l. 3 n. 2 Secundam rationem ponit, ibi, inconveniens autem, et cetera. Et sumitur haec ratio ex inconvenientibus, quae sequentur ex concupiscentia libidinum, sicut prima sumebatur ex inconvenientibus quae sequuntur ex ira vel odio, considerandum est ergo, quod apud omnes reputatum fuit inconveniens et inhonestum, quod filii coirent cum matribus, aut patres cum filiabus; et hoc oportebat accidere, si ponerentur communes filii: quia contingeret, quod filius cognosceret matrem suam sicut et aliquam aliam mulierem; et similiter contingeret, quod pater cognosceret carnaliter filiam suam, sicut et aliquam aliam. Socrates igitur praesentiens hoc inconveniens, voluit ipsum vitare tali statuto, ut per principes civitatis impediretur coitus filii cum matre, cum oportebat esse certum ad minus apud principes civitatis, qui filium susciperent nutriendum; et similiter, ut impediretur per eosdem principes coitus patris ad filiam, quando aliqua coniectura posset haberi, quod haec esset filia illius.

[79256] Sententia Politic., lib. 2 l. 3 n. 3 Sed hoc statutum Socratis philosophus impugnat dupliciter. Primo quidem, quia hoc statutum videtur esse insufficiens. Prohibebat enim filio solum coitum matris, non autem prohibebat ei amorem libidinosum, quia non indicabat ei quod haec esset mater eius, neque etiam prohibebat ei alios usus libidinosos, puta amplexus et oscula, quae indecentissimum est esse inter propinquos, quia etiam amorem libidinosum inter eos esse est inconveniens. Secundo improbat istud statutum propter causam quam assignat. Dicebat enim, quod interdicendus erat coitus matris cum filio, propter nullam aliam causam, nisi ad vitandum delectationem valde vehementem, quae ex amore naturali matris et filii proveniret, qui superadderetur libidinoso amori. Vehementiam autem delectationis in coitu, ideo vitari volebat, ne homines nimis allicerentur ad intemperantiam. Dicit ergo Aristoteles, quod inconveniens est dicere, quod propter istam solam causam debeat aliquis abstinere a coitu matris, et non ex solo, quod mater eius est.

Et eadem ratio est de aliis propinquis: ex ipsa enim sanguinis propinquitate debent sibi cognati quamdam reverentiam honestatis, quae tollitur per lasciviam coitus.

[79257] Sententia Politic., lib. 2 l. 3 n. 4 Tertiam rationem ponit, ibi, videtur autem magis et cetera. Et dicit quod ista lex Socratis de communitate uxorum et filiorum, magis erit utilis agricolis et aliis infimae conditionis hominibus, quam custodibus civitatis, idest principibus civitatis, et aliis magnis viris, qui agunt curam de rebus communibus civitatis; quia filii agricolarum exaltabuntur, et filii magnorum deiicientur, si omnes redigantur in commune. Et ex hoc sequitur, quod minus erit amicitia inter magnos et plebeios: conservatur enim amicitia inter eos, inquantum agricolae et alii huiusmodi sunt principibus subiecti: quia ut dicitur in nono Ethicorum, illud quod est proportionale unicuique, salvat amicitiam: subiectio autem conservatur in hoc, quod inferiores principibus obediant et non insolescant; quod quidem accidet si aequiparantur maioribus in filiis et mulieribus. Unde patet, quod haec lex Socratis impedit amicitiam civitatis, quae debet esse inter principes et subiectos.

[79258] Sententia Politic., lib. 2 l. 3 n. 5 Quartam rationem ponit, ibi, totaliter autem et cetera. Et dicit, quod ex tali lege omnino accidit contrarium eorum, ad quae intendunt illi qui ponunt rectas leges; et iterum contrarium ei, propter quod Socrates putavit, quod debeat ordinari lex de pueris et uxoribus. Omnes enim communiter putamus, quod amicitia sit maximum bonum in civitatibus; quia si sit amicitia inter cives, minime facient seditiones; et ad hoc intendunt omnes legislatores, ut civitas sit sine seditionibus. Unde omnes, qui ponunt rectas leges, ad hoc tendunt, ut sit amicitia inter omnes cives. Socrates etiam dixit, quod optimum in civitate erat, quod esset una: unitas autem hominum adinvicem est effectus amicitiae, et sicut communiter videtur omnibus, et etiam sicut Socrates dixit. Unde etiam Aristophanes dixit in sermonibus quos de amore fecit, quod seinvicem amantes desiderant, quod essent facti unum per naturam; et quia hoc non potest esse, desiderant, quod fiant unum quantumcumque possibile est. In hoc igitur casu in quo Aristophanes loquitur, sequeretur quod vel ambo se amantes corrumperentur, dum ex eis aliquid unum fieret, vel alter eorum corrumperetur quasi in alterum conversus. Sed in civitate propter talem communionem mulierum et filiorum, sequitur quod amicitia diminuatur et minimum habebit de pondere ad amorem quod vel pater dicat de aliquo, iste est meus filius, cum simul dicat hoc de multis aliis in civitate existentibus, aut filius dicat de patre, hic est meus pater, cum etiam ipse hoc de multis aliis dicat. Videmus enim quod si aliquis aliquod modicum dulce immittat in multam aquam fit insensibilis mixtio, sicut cum parum de melle imponitur in multa aqua, nihil sentitur de dulcedine mellis. Unde familiaritas, quae ex istis nominibus provenit in civitate, qua unus dicit, hic est meus pater, vel filius, aut frater, parum curabitur si quilibet antiquior de quolibet iuniore dicat eum esse suum filium, et e converso, quilibet iunior dicat quemlibet antiquiorem esse suum patrem, et omnes coetabiles dicant se esse fratres. Et huius ratio est, quia duo sunt quae maxime faciunt homines sollicite curare de aliis et maxime diligere eos: quorum unum est quod sit proprium et singulare eorum. Unde homines magis curant de rebus propriis, quam de communibus, sicut supra habitum est. Aliud est specialis amor, quem quis habet ad aliquem: qui quidem amor magis fit ad eum quem aliquis singulariter diligit quam ad eum quem simul cum multis aliis diligit: sicut videmus quod

etiam parentes magis diligunt filios unigenitos, quam si multos habeant; quasi amor diminuatur per communicationem ad multos. Sic igitur patet quod si sit talis ordinatio civitatis qualem Socrates lege ordinavit, diminuetur amicitia civium adinvicem; quod est contra intentionem legislatorum.

[79259] Sententia Politic., lib. 2 l. 3 n. 6 Quintam rationem ponit, ibi, at vero et de eo quod est et cetera. Et dicit quod secundum ordinationem Socratis oportebat quod fieret transmutatio filiorum; ut illi scilicet qui essent nati a quibusdam matribus, aliis darentur ad nutriendum, ita quod nullus cognosceret proprium filium. Quomodo autem hoc fieri posset, ut scilicet transferrentur filii agricultorum et artificum ad nobiles qui custodiunt civitatem, aut e converso, non de facili apparet: (afferret) enim talis translatio magnam turbationem civibus afferret, et ex alia parte non posset omnino tolli opinio de propriis filiis; quia illi qui darent et transferrent pueros, oporteret quod scirent a quibus acciperent et quibus darent. Unde lex Socratis non consequeretur intentum, et cum hoc induceret magnam turbationem.

[79260] Sententia Politic., lib. 2 l. 3 n. 7 Sextam rationem ponit, ibi, adhuc autem et cetera. Et dicit quod propter huiusmodi translationem puerorum maxime in talibus acciderent ea quae superius dicta sunt, scilicet vulnerationes, libidinosi amores, et homicidia inter propinquos. Videmus enim quod nunc pueri qui dantur ad custodiam et nutritionem aliorum, non tanta affectione nominant suos propinquos, sicut si apud eos nutriantur; et per consequens non multum verentur in suos propinquos aliquid praedictorum committere: multo igitur magis si non cognoscerent suos esse proprios propinquos, nihil talium vererentur facere. Ultimo autem epilogando concludit, quod hoc modo determinatum est de communione filiorum et uxorum, quam Socrates inducere volebat.

Lectio 4

[79261] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 1 Habitum autem hiis est et cetera. Postquam philosophus improbavit legem Socratis quantum ad communitatem mulierum et puerorum, hic improbat eam quantum ad communitatem possessionum. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo ostendit propositum, ibi, alteris quidem igitur et cetera. Circa primum tria facit. Primo continuat se ad praecedentia, dicens quod habitum, id est consequens ad praemissa est considerare de possessione, utrum oporteat ordinare quod illi qui debent conversari secundum optimam conversationem civilem, habeant possessiones communes vel non communes. Secundo, ibi, hoc autem utique et cetera. Ostendit quod ista quaestio seorsum est consideranda a praemissa, quae erat de communitate uxorum; et dicit quod considerandum est seorsum, etiam si nihil esset statutum de communitate filiorum et uxorum: utrum scilicet dato quod filii et uxores non sint communes, sed seorsum quilibet habeat propriam uxorem et filios secundum modum qui nunc observatur, melius sit quod possessiones et usus earum sint communes omnibus, quam quod unusquisque habeat propriam possessionem, sicut nunc est. Tertio, ibi, puta campos seorsum et cetera. Distinguit modos quibus possibile est cives communicare in bonis possessis. Et ponit tres modos: quorum primus est quod unusquisque habeat seorsum proprium campum, sed omnes fructus camporum deferantur ad

commune et distribuantur in omnes: quod observabatur apud quasdam nationes. Secundus modus est quod e converso terra sit communis et communiter colatur, sed fructus agrorum dividantur inter cives ad proprium usum cuiuslibet. Et hic modus apud quosdam barbaros observabatur. Tertius modus est, ut et campi et fructus sint communes: quod Socrates lege statuendum esse dicebat.

[79262] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit alteris quidem igitur etc., ostendit quid sit verum circa propositam quaestionem. Et primo improbat legem Socratis de communitate possessionum, ostendens quae mala ex ea sequerentur. Secundo ostendit quae bona per eam tollentur, ibi, eo autem modo et cetera. Circa primum ponit tres rationes: quarum prima est, quia si possessiones essent communes omnium civium, oporteret alterum duorum esse: scilicet quod vel agri colerentur per aliquos extraneos, vel per aliquos ex civibus. Et si quidem per alios colerentur, haberet aliquam difficultatem, quia difficile esset advocare tot extraneos agricolas: tamen hic modus esset facilior, quam si aliqui ex civibus laborent: hoc enim exhiberet multas difficultates. Non enim esset possibile quod omnes cives colerent agros: oporteret enim maiores maioribus negotiis intendere, minores autem agriculturae: et tamen oporteret quod maiores, qui minus laborarent circa agriculturam, plus acciperent de fructibus: et sic non aequaliter secundum proportionem corresponderet perceptio fructuum operibus, sive laboribus agriculturae: et propter hoc ex necessitate orirentur accusationes et litigia, dum minores qui plus laborarent, murmurarent de maioribus quod parum laborantes multum acciperent, ipsi autem e converso minus acciperent plus laborantes. Et sic patet quod ex hac lege non sequeretur unitas civitatis, ut Socrates volebat, sed potius discidium.

[79263] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 3 Secundam rationem ponit, ibi, omnino autem convivere et cetera. Et dicit quod valde difficile est quod multi homines simul ducant vitam et quod communicent in quibuscumque humanis bonis et praecipue in divitiis. Videmus enim quod illi qui in aliquibus divitiis communicant, multas habent dissensiones adinvicem, ut patet in his qui simul peregrinantur: frequenter enim adinvicem dissentiunt ex his quae expendunt in cibis et potibus compotum faciendo, et aliquando pro modico seinvicem propulsant et offendunt verbo vel facto. Unde patet quod si omnes cives haberent communes omnes possessiones, plurima litigia inter eos existerent.

[79264] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 4 Tertiam rationem ponit, ibi, adhuc autem famulantium et cetera. Et dicit quod homines maxime offenduntur suis famulis quibus multum indigent ad aliqua servilia ministeria; et hoc propter communitatem conversationis vitae: qui enim non frequenter simul conversantur, non frequenter habent turbationes ad invicem. Ex quo patet quod communicatio inter homines existens est frequenter causa discordiae. Ultimo autem concludit quod praemissae difficultates et aliae similes sequerentur ex communitate possessionum in civitate.

[79265] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit eo autem modo etc., ostendit quae bona per praedictam legem tollerentur. Et ponit tres rationes: circa quarum primam dicit, quod si ita ordinetur in civitatibus, sicut nunc se habet, quod scilicet possessiones sint civibus divisae, et hoc ordinetur pulchris consuetudinibus et iustis legibus, habebit magnam differentiam in excessu bonitatis et utilitatis respectu eius quod Socrates dicebat. Utrobique enim invenitur aliquid boni: scilicet et in hoc quod ponuntur possessiones propriae, et in hoc quod ponuntur communes. Sed

si possessiones sint propriae, et ordinetur per rectas leges et consuetudines quod cives sibi invicem communicent de suis bonis, habebit talis modus vivendi bonum, quod est ex utroque: scilicet et ex communitate possessionum et distinctione earum. Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes. Ex hoc enim quod sunt propriae possessiones, sequitur quod procurationes possessionum sunt divisae, dum unusquisque curat de possessione sua. Et ex hoc sequuntur duo bona: quorum unum est quod dum unusquisque intromittit se de suo proprio et non de eo quod est alterius, non fiunt litigia inter homines quae solent fieri quando multi habent unam rem procurare, dum uni videtur sic et alii aliter faciendum. Aliud bonum est quod unusquisque magis multiplicabit possessionem suam insistens ei sollicitius tamquam propriae. Et hoc modo erunt possessiones divisae, sed propter virtutem civium, qui erunt in invicem liberales et benefici, erunt communes secundum usum, sicut dicitur in proverbio, quod ea quae sunt amicorum sunt communia.

[79266] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 6 Et ne cui videatur impossibile, subiungit quod in quibusdam civitatibus bene dispositis est hoc statutum quod quaedam sint ipso facto communia quantum ad usum, quaedam autem fiant communia per voluntatem ab ipsis dominis, dum scilicet unusquisque habens propriam possessionem, quaedam de bonis suis facit provenire in utilitatem suorum amicorum, et quibusdam de bonis suis utuntur amici sui per seipsos, tamquam rebus communibus. Sicut erat in civitate Lacedaemonia in qua unus poterat uti servo alterius ad suum ministerium ac si esset proprius servus. Similiter poterant uti equis et canibus aliorum tamquam suis, si indigerent ire ad agros, in eadem tamen regione. Unde manifestum est quod multo melius est quod sint propriae possessiones secundum dominium, sed quod fiant communes aliquo modo quantum ad usum. Quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris.

[79267] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 7 Secundam rationem ponit, ibi, adhuc et cetera. Et dicit quod non potest de facili enarrari quantum sit magis delectabile reputare aliquid esse sibi proprium. Venit enim haec delectatio ex hoc quod homo amat seipsum; propter hoc enim vult sibi bona. Nec hoc est vanum, quod aliquis habet amicitiam ad seipsum; sed naturale est. Quandoque tamen iuste vituperatur aliquis ex hoc quod est philauton, id est amator suiipsius. Sed quando hoc in vituperium dicitur, non est hoc simpliciter amare seipsum, sed magis quam oportet; sicut et amatores pecuniarum vituperantur, quas tamen omnes aliquo modo amant: quia amatores pecuniarum vituperantur inquantum amant eas magis quam oportet. Hanc autem delectationem, quae est de rebus propriis habendis aufert lex Socratis.

[79268] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 8 Tertiam rationem ponit, ibi, at vero et largiri et cetera. Et dicit quod valde delectabile est quod homo donet vel auxilium ferat vel amicis, vel extraneis vel quibuscumque aliis: quod quidem fit per hoc quod homo habet propriam possessionem: unde etiam hoc bonum tollit lex Socratis auferens proprietatem possessionum. Ultimo autem concludit, quod ista inconvenientia accidunt his qui volunt nimis unire civitatem introducendo communitatem possessionum, et uxorum, et filiorum.

[79269] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit et ad haec interimunt etc., obiicit simul contra utramque positionem, scilicet de communitate uxorum et possessionum. Et inducit etiam ad hoc tres rationes: quarum prima est quod illi qui volunt sic nimis unire civitatem, manifeste interimunt opera duarum virtutum: scilicet temperantiae, inquantum est circa mulieres: opus enim temperantiae est abstinere a muliere aliena: quod non habebit locum si omnes mulieres sint communes. Similiter introducens communitatem possessionum, aufert actum liberalitatis. Non enim poterit esse manifestum de aliquo an sit liberalis, neque aliquis poterit actum liberalitatis exercere, ex quo non habet proprias possessiones, in quarum usu consistit opus liberalitatis. Providus homo propria expendit et dat. Quod autem aliquis det communia, non est multum liberalitatis.

[79270] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 10 Secundam rationem ponit ibi, bonae faciei quidem igitur et cetera. Et dicit quod lex Socratis praedicta videtur bona in superficie, et videtur quod sit philantropos, id est inducens amicitiam inter homines, vel philantropos, id est amabilis ab hominibus. Et hoc propter duo. Primo propter bonum quod aliquis suspicatur futurum ex tali lege. Quando enim aliquis audit, quod inter cives sint omnia communia, suscipit hoc cum gaudio, reputans amicitiam admirabilem futuram per hoc omnium ad omnes. Secundo propter mala, quae putat tolli per hanc legem. Accusat enim aliquis mala, quae nunc fiunt in civitatibus, sicut disceptationes hominum ad invicem circa contractus, et iudicia de testimoniis falsis, et hoc quod pauperes adulantur divitibus, tamquam omnia ista fiant propter hoc quod possessiones non sunt communes. Sed si aliquis recte consideret, nihil horum fit propter hoc quod possessiones non sunt communes, sed propter malitiam hominum. Videmus enim quod illi qui possident aliqua in communi, multo magis dissident adinvicem, quam illi qui habent separatas possessiones. Sed quia pauci sunt illi qui habent possessiones communes respectu illorum qui habent divisas, propter hoc pauciora litigia veniunt ex communitate possessionum: tamen si omnes haberent communes multo plura litigia essent.

[79271] Sententia Politic., lib. 2 l. 4 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc autem iustum et cetera. Et dicit quod homo non solum debet considerare quot malis priventur illi qui habent communes possessiones et uxores, sed etiam quot bonis priventur. Debet enim legislator sustinere aliqua mala, ne priventur maiora bona: tot autem bona privantur per hanc legem Socratis, quod videtur esse impossibilis talis conversatio vitae, ut patet per inconvenientia supra posita.

Lectio 5

[79272] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 1 Causam autem deviationis et cetera. Postquam philosophus impugnavit legem Socratis ostendens eam esse inconvenientem, hic impugnat eam ostendens esse insufficientem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non habuit sufficiens motivum. Secundo ostendit quod id quod ponebatur, insufficiens erat, ibi, quinimmo sed neque modus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit motivum esse insufficiens propter falsam suppositionem. Secundo propter defectum experientiae quae requiritur in legibus condendis, ibi, oportet autem non hoc ipsum ignorare et cetera.

[79273] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 2 Dicit ergo primo, quod causa quare Socrates deviavit a veritate circa legem de communitate possessionum, filiorum et uxorum, oportet putare hanc esse, quia supponebat quamdam suppositionem non rectam: scilicet quod summum bonum civitatum esset quod ipsa esset maxime una. Haec autem suppositio ideo non est recta, quia ad civitatem et domum, sicut supra dictum est, requiritur aliqua unitas, sed non omnimoda. Unde intantum potest procedere unitas civitatis, quod iam non erit civitas; puta si omnes sint unius artis et cohabitantes in una domo. Intantum autem potest procedere unitas quod erit in propinquo ad hoc quod non sit civitas. Unde sequitur quod sit peior: quia unumquodque tanto deterius est, quanto magis appropinquat ad suum non esse; sicut si tollatur aliqua distinctio officiorum, quae sunt necessaria ad bene esse civitatis. Et ponit exemplum, sicut si aliquis faciat homofoniam, idest omnes cantantes in una voce, iam non erit symphonia id est consonantia vocum, cui similatur civitas ex diversis consistens. Et similiter tolleretur rismon, id est ordinatio figurae puta trianguli, si quis vellet facere unam solam basim. Et ita potest in tantum procedere unitas quod tollatur civitas.

[79274] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 3 Sed, sicut supra dictum est, oportet in civitate esse quidem diversorum multitudinem, sed quod civitas fiat una et communis propter quamdam disciplinam legum recte positarum. Sed si aliquis qui erat inducturus disciplinam ad uniendum civitatem putet per hanc legem de communitate filiorum et uxorum fieri civitatem bonam, inconveniens est si aestimet quod per tales communitates possit rectificare civitatem, et non magis per bonas consuetudines et leges, et per philosophiam, id est sapientiam circa talia: sicut dictum est supra, quod Lacedaemones possessiones proprias faciebant communes quantum ad usum; et in Creta etiam fecit legislator esse aliqua communia, ut fierent quaedam convivia publica civibus, secundum aliqua tempora ad hoc ut inter eos maior familiaritas esset.

[79275] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit oportet non hoc ipsum etc., ostendit insufficientiam motivi propter defectum experientiae: et dicit quod ad hoc quod leges bene ponantur, oportet hoc non ignorare, quia debet aliquis multo tempore considerare et multis annis, ut manifestum sit per experientiam, si tales leges vel statuta bene se habeant. Aestimandum est enim quod in longitudine praecedentium temporum fere omnia inventa sunt circa conversationem humanam, quae excogitari possunt: sed quaedam eorum non sunt conducta, idest non est usque ad hoc in eis processum quod lege statuerentur, quia statim eorum inconvenientia apparebat: quaedam vero sunt quidem statuta, sed recesserunt ab usu dum cognoverunt homines quod non erant utilia. Et hoc maxime manifestum fit, si quis per experientiam operis inspiciat talem ordinem civitatis institutum, qualem Socrates dixit. Impossibile enim est, quod fiat civitas nisi per aliquam partitionem et segregationem; puta quod de bonis communibus fiat distributio per diversa convivia, vel per diversas confraternitates, aut per diversas tribus, idest societates civitatis aut regionis. Quia igitur necesse est omnino, quod fiat distributio bonorum communium quantum ad rem, nihil aliud affertur per statutum talis legis de communitate possessionum, nisi quod municipes, idest qui continue morantur in civitate, non habeant curam de agris colendis, quasi non habentes agros proprios. Sed etiam si non sint agri communes, hoc ipsum fieri potest, sicut Lacedaemonii facere conantur, ut

scilicet per alios agri colantur, quamvis sunt proprii.

[79276] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit quinimmo, etc., ostendit inconvenientiam legis Platonicae quantum ad id quod ponebatur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit insufficientiam praedictae legis quantum ad ea de quibus est. Secundo quantum ad quaedam consequentia, ibi, sed sive necessaria et cetera. Circa primum inducit tres rationes: quarum prima ostendit insufficientiam praedictae legis quantum ad hoc, quod non poterat secundum eam sufficienter distingui multitudo civitatis. Et dicit, quod non solum lex Socratis (nichil aliud) facere videbatur, nisi quod municipes agros non colerent tamquam non proprios existentes, sed neque etiam Socrates dixit quis modus esset totius conversationis politicae instituendae secundum suam legem *communicantibus*, idest habentibus omnia communia, neque etiam possibile est a quovis alio dici hac lege servata.

[79277] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 6 Necesse enim est, quod multitudo civitatis sit multitudo hominum diversorum secundum diversos status. De quorum diversitate qualiter esse possit, nihil est determinatum a Socrate: necesse enim est dicere, quod agricolis sint possessiones communes simul cum aliis civibus, et filii et uxores, aut quod habeant seorsum proprios filios et possessiones et uxores praeter alios cives. Hoc autem secundo modo contingit assignare diversitatem eorum ab aliis civibus, tum propter differentiam eorum in possessionibus, tum etiam propter parentum originem: sed si eodem modo sint communia omnia praedicta omnibus aliis, nulla differentia invenitur, secundum quam possunt diversificari agricolae a municipibus; id est ab illis qui communiter incolunt civitatem. Neque etiam poterit assignari, quid plus consequantur illi qui portant pondus principatus in regendo civitatem, et sic inutiliter laborabunt: nunc autem habent hoc emolumentum, quod attribuuntur eis plures possessiones, et filii eorum nobilitantur. Similiter etiam non poterit assignari, quid passi sufferunt principatum, idest propter quam eorum conditionem praecedentem ad principatum assumantur nunc enim consueverunt ad principatus assumi, qui sunt nobiliores origine vel excellentiores divites: excellentia autem secundum virtutem non semper est ita manifesta, quod secundum eam solam sufficienter possint inveniri homines, qui assumantur ad principatus.

[79278] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 7 Posset autem aliquis dicere, quod illi qui servarent legem Socratis, susciperent tale aliquid observandum, quale observant Cretenses, qui agriculturam et alia huiusmodi artificia dimittunt exercenda per servos, quibus solum interdicunt *gymnasia*, idest exercitia corporalia, et usum armorum, ut secundum hoc non oporteat distinguere inter agricolas et alios municipes, quia exercentes agriculturam et artifices secundum hoc non erunt cives, sed servi. Sed si in civitate, quam Socrates intendit instituere, erunt huiusmodi ordinata sicut in aliis civitatibus, ut scilicet quidam civium sint agricolae et artifices, non videbitur esse una communitas, quia in una civitate necessarium erit esse quasi duas civitates sibi contrarias: ex una enim parte erunt municipes, qui custodiunt civitatem, nihil aliud operantes; et ex alia parte erunt agricolae et artifices operantes, quos oportet esse contrarios adinvicem, ex hoc ipso quod quibusdam laborantibus, alii non laborant, et tamen plura de fructibus recipiunt, sicut etiam supra dictum est. Si vero possessiones non sint communes, non erit ex hoc litigium, quia quilibet procurabit, quod colantur agri sui, vel per alium, vel per seipsum: et dum minores servient maioribus, ab eis aliquod lucrum

recipientes, erit una communicatio inter eos.

[79279] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 8 Secundam rationem ponit, ibi, accusationes autem et cetera. Et dicit, quod in civitate habente omnia communia, sicut Socrates dixit, invenientur mutuae accusationes et disceptationes, et omnia alia mala, quae Socrates dicit nunc esse in civitatibus. Disceptabunt enim cives adinvicem de hoc quod non aequaliter laborant, nec aequaliter fructum recipiunt, et de multis etiam aliis; quamvis Socrates putaverat, quod ista mala in civitate, in qua essent omnia communia, non essent. Et propter hoc dicebat, quod propter huiusmodi disciplinam non indigeret civitas multis legibus, sed solum quibusdam paucis, scilicet circa habitationem municipii, et circa forum iudiciorum, vel etiam circa forum rerum venalium, et circa alia huiusmodi, sine quorum ordinatione civitas esse non potest: ita tamen quod huiusmodi disciplinam legum attribuebat solum municipibus, id est custodibus civitatis, non autem agricolis, qui extra civitatem municipum morabantur. Et sic patet, quod lex Socratis erat insufficiens, quia non poterat a civitate extirpare mala quae tollere conabatur.

[79280] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 9 Tertiam rationem ponit, ibi, adhuc autem dominos facit et cetera. Et dicit quod Socrates committebat secundum suam legem totam dispositionem possessionum agricolis, quibus dicebat esse committendum, quod fructus agrorum offerrent quibuscumque circa alia vacantibus: et ex hoc putabat, quod agricolae propter hanc potestatem efficerentur obsequiosi et humiliter servientes aliis civibus. Sed totum contrarium accideret: multo enim magis est verisimile, quod ex quo haberent omnia in sua potestate, quod essent graves aliis civibus, et adinvenirent astutias ad defraudandum eos, quam quod humiliter eis servirent. Et sic patet, quod lex Socratis de communitate mulierum et possessionum insufficiens erat, quia non poterat implere quod conabatur.

[79281] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit sed sive necessaria etc., ostendit insufficientiam legis Socraticae quantum ad alia consequentia. Et primo in generali. Secundo in speciali, ibi, at vero si uxores et cetera. Dicit ergo primo, quod sive ista quae Socrates posuit de communitatem mulierum et possessionum, sint necessaria civitati, sive non, tamen de habitis, id est de consequentibus nihil determinavit, scilicet qualis debeat esse ordinatio politicae conversationis, et qualis disciplina, et quales leges propriae eorum, qui sic habent omnia communia: non enim est de facili invenire aliquas tales: nec etiam oportet eos parum differre ab aliis, qui praedictam civitatem servare possint: unde quibusdam specialibus legibus et speciali disciplina essent imbuendi.

[79282] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit at vero si uxores etc., ostendit insufficientiam in speciali. Et primo quantum ad mulieres. Secundo quantum ad principes, ibi, insecurum autem et cetera. Tertio quantum ad communem civitatis felicitatem, ibi, adhuc autem et felicitatem auferens et cetera. Quantum ad mulieres autem duo tangit. Primo, quod non potest sufficienter ordinari de mulieribus si sint communes municipibus et agricolis, sive possessiones sint propriae et distinctae utrisque, sive sint communes; quia si sint communes, oportet quod (per) agricolas dispensentur; et etiam si sint propriae municipum, quis alius dispensabit eas nisi agricolae? Quo modo autem poterunt dispensare ea quae sunt in agris viri mulierum quae habitant in civitate?

Non enim simul poterunt uti mulieribus in civitate existentibus et agros colere.

[79283] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 12 Secundo circa mulieres dicit, quod Socrates dicebat, quod mulieres debebant eadem tractare cum viris, ut scilicet colerent agros et pugnarent, et alia huiusmodi facerent sicut viri: et accipiebat parabolam, id est similitudinem a bestiis, in quibus feminae similia operantur masculis. Sed Aristoteles istud dicit esse inconveniens, nec esse simile: quia bestiae nihil participant de vita oeconomica, in qua quidem vita mulieres habent quaedam propria opera, quibus oportet eas intendere, et abstinere semper ab operibus civilibus.

[79284] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 13 Deinde cum dicit insecurum autem etc., ostendit insufficientiam quantum ad principes: et dicit, quod non est securum civitati, quod hoc modo instituantur principes civitatis sicut Socrates instituebat: ordinavit enim, quod semper manerent iidem principes: quod quidem fit causa seditionis, etiam apud homines non magni valoris, et multo magis apud homines animosos et bellicosos, qui non possunt de facili pati, quod ipsi semper subiiciantur, et alii principentur.

[79285] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 14 Et subiungit causam quare Socrates instituebat, quod semper essent iidem principes: dicebat enim, quod sicut in quibusdam mineris terrarum invenitur aurum, in quibusdam argentum, in quibusdam vero ferrum, aut aes, ita in animabus quorumdam hominum, qui abundant in sapientia et virtute, est a Deo quasi inditum aurum, quos iustum est principari; in quibusdam vero argentum, qui sunt secundi gradus; in quibusdam vero qui sunt imperfecti ad sapientiam et virtutem, invenitur quasi aes aut ferrum: et tales secundum ipsum debent fieri agricolae et artifices. Manifestum est autem, quod istud non commutatur, ita quod quandoque istis hominibus sit inditum aurum, et quandoque aliis; sed semper eisdem: unde sequitur, quod semper iidem principentur.

[79286] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 15 Deinde cum dicit adhuc autem et felicitatem etc., ostendit insufficientiam quantum ad communem civitatis felicitatem; dicebat enim Socrates, quod legislator debet ad hoc attendere, quod faciat totam civitatem felicem, et quantum ad opera virtutis, et quantum ad exteriora bona: cum tamen Socrates per suam legem auferret a singulis civibus felicitatem: quia volebat, quod non haberent aliquid proprium, nec in possessionibus, nec in mulieribus, nec in filiis, quae quidem pertinent ad felicitatem tamquam organice deservientia, ut dicitur in primo Ethicorum. Hoc autem est impossibile, quod tota civitas sit felix, nisi vel omnes, vel plures partes civitatis felicitatem habeant: non enim est felicitas civitatis, sicut numerus par, et alia similia. Partes enim numeri paris quandoque sunt impares, sicut partes senarii sunt duo trinarii. Et praeterea si municipes civitatis non sunt felices, qui alii erunt felices ad hoc quod in eis felicitas civitatis fundari possit? Non enim potest dici quod agricolae et banausi, id est mercenarii sint felices, qui sunt infimi in civitate: non enim felicitas quae est optimum civitatis potest salvari in infima eius parte.

[79287] Sententia Politic., lib. 2 l. 5 n. 16 Ultimo autem epilogando concludit, quod conversatio politica civitatis de qua Socrates dixit, habet praedictas dubitationes et quasdam alias non minores praedictis.

Lectio 6

[79288] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 1 Fere autem similiter et quae circa leges et cetera. Postquam philosophus improbavit positionem Socratis de communitate mulierum et puerorum et possessionum, quod ponebat quasi principale in sua politia, hic inquirit de aliis consequentibus legibus. Et primo narrat eas. Secundo disputat contra eas, ibi, superfluum quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo prosequitur intentum, ibi, dividitur autem in duas partes et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut habet multas dubitationes lex de communitate mulierum et possessionum, ita etiam et aliae eius consequentes leges; et ideo melius est quod de tota eius politia aliqua pauca hic dicantur; quia de paucis in sua politia determinavit Socrates, scilicet de communitate uxorum et filiorum et possessionis, quomodo debeat se habere; et super hoc determinavit ordinem politicae conversationis.

[79289] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit dividitur autem in duas etc., recitat ea quae Socrates dixit de ordine politiae nam de communitate satis supra dictum est. Et primo quantum ad partes civitatis. Secundo quantum ad disciplinam civium, ibi, et de disciplina qualem quamdam et cetera. Circa primum quatuor dicit. Quorum primum est quod Socrates totam multitudinem habitantium civitatem dividebat in duas partes: quarum una erat agricolarum et aliorum artificum; alia vero erat vivorum bellatorum: addebat autem et tertiam partem, scilicet consilium et principes civitatis. Secundo dicit quod Socrates omisit dicere de agricolis et artificibus, utrum debeant aliquem principatum habere, et utrum etiam debeant aliquo modo pugnare vel non. Tertio dicit, quod Socrates existimavit quod oportebat mulieres bellare et alia similia facere viris. Quarto dicit quod alias quidem partes suae politicae implevit multis sermonibus extraneis qui non pertinebant ad materiam politicae, interponens multa de naturalibus et de aliis scientiis.

[79290] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit et de disciplina etc., narrat quid Socrates dixit de disciplina civitatis, et circa hoc tria facit. Primo dicit in communi quod Socrates dixit de disciplina civitatis quod oportet aliquam disciplinam habere municipes, id est habitatores civitatis.

[79291] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 4 Secundo, ibi, legum autem et cetera. Ponit ea in quibus conveniebat cum aliis politiis: et dicit quod magna pars legum, quas Socrates ponebat, sunt leges quae modo in civitatibus observantur. Cum enim ipse dixerit de politia, idest conversatione civitatis, et induxerit quamdam maiorem communitatem in civitate quam sit consuetum, paulatim instituendo leges deveniebat ad alteram politiam, quae nunc observatur; quia praeter communionem mulierum et possessionis quae erat propria suae politiae, omnia alia tradidit quae possint esse communia ambabus politiis, scilicet et illi quae observat hanc communitatem, et illi quae non observat: eamdem enim disciplinam dixit esse utrorumque: puta quod homines viverent de necessariis operibus cum quadam moderantia et abstinentia, et quod facerent quaedam convivia in civitate ad maiorem civium familiaritatem, quae etiam apud alias civitates observabantur, quamvis oportuisset quod instituerent multo differentem disciplinam, ut supra dictum est.

[79292] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 5 Tertio cum dicit, verum tamen in hac inquit etc., narrat quaedam propria quae Socrates ponebat: quorum unum erat quod fierent etiam convivia mulierum et non solum virorum: aliud autem erat quod determinabat numerum bellatorum; scilicet quod in civitate essent ad minus mille arma portantes et ad plus quinque milia.

[79293] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit superfluum quidem igitur etc., obiicit contra praedicta alia quae Socrates inducebat. Et primo obiicit contra disciplinam legum. Secundo contra ordinem partium civitatis, ibi, coordinatio autem tota vult et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, quoniam et nunc dictam et cetera. Dicit ergo primo, quod sermones Socratis habent aliquid superfluum, inquantum replet suam politiam extraneis sermonibus; et leve, inquantum erant insufficientes rationes, et sine experientia prolatae; et novum, inquantum erat contra communem consuetudinem. Et erat quaestionibus plenum per multas difficultates consequentes; et quod in omnibus bene diceret difficile est asserere.

[79294] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit quoniam et nunc dictam manifestat quod dixerat. Et primo improbat dicta Socratis quantum ad mensuram quam civitati imponebat. Secundo quantum ad distinctionem, ibi, Fidon quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo improbat dictum eius quantum ad numerum bellatorum. Secundo quantum ad quantitatem possessionis quam taxabat, ibi, et multitudinem autem possessionis et cetera. Dicit ergo primo, quod si quis consideret praedictam multitudinem bellatorum, quam Socrates instituebat in civitate, manifeste apparet quod civitas talis indigebit maxima latitudine camporum, sicut est circa Babyloniam, ad hoc quod nutriantur exinde quinque millia bellatorum, qui nihil aliud operentur, et praeter eos multo maior alia turba, et mulierum et famulorum. Et secundum hoc oportet quod ille qui talem civitatem instituit, habeat multitudinem camporum ad votum; quod tamen non est impossibile: sed tamen hoc considerandum quod ille qui vult legem in civitate statuere, non debet statuere legem secundum illud quod cogitat quod sit possibile, sed respiciendo ad ea quae ei existunt; et praecipue quidem ad duo: scilicet ad regionem, ut non constituat maiorem civitatem quam regio illa pascere possit, et iterum ad homines ut conveniant leges hominibus secundum eorum conditiones. Tertio autem est apponendum, ut ponat leges respiciendo ad loca vicina: et hoc quidem primo est necessarium si civitas debet habere vitam non solitariam, sed politicam, idest communem cum multis aliis civitatibus, cum quibus societatem habeat non solum in pace, sed etiam in bello: quia talem civitatem non solum necessarium est uti talibus armis ad bellum et in tanto numero secundum quod utile est ad propriam regionem; sed etiam in exterioribus locis, in quibus conversantur vel hostes vel amici. Secundo autem si quis non approbet vitam bellicosam, neque ut propriam alicuius hominis, neque ut communem totius civitatis, nihilominus tamen quantum ad hoc oportet cives esse armatos et bellicosos, ut sint terribiles inimicis, non solum cum veniunt in regionem, sed etiam quando discedunt.

[79295] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit multitudinem autem etc., improbat positionem Socratis, quantum ad mensuram possessionum quam in civitate statuebat. Et circa hoc duo facit. Primo improbat mensuram possessionum a Socrate positam secundum se. Secundo

quantum ad hoc quod praetermisit mensurare generationem, ibi, inconveniens autem et possessiones et cetera. Circa primum ponit duas rationes. Dicit ergo primo, quod oportet considerare ne forte alio modo possit planius determinari quantitas possessionum quas civitas debet communiter habere, quam Socrates determinaverat. Dicit enim Socrates quod tanta debet esse possessio civitatis, ut ex ea possint cives vivere temperate: sed planius diceretur si quis diceret, quod tanta debet esse possessio civitatis, ut ex ea vivatur bene: haec enim determinatio est magis utilis, eo quod plura in se comprehendit bene vivere quam temperate vivere.

[79296] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 9 Secundam rationem ponit, ibi, adhuc autem est temperate quidem et cetera. Et dicit quod contingit aliquem temperate vivere, qui tamen misere vivit, idest cum magna penuria. Et sic patet quod praedicta determinatio Socratis non sufficit; sed melior determinatio est ut dicatur quod tanta debet esse possessio, ut vivatur temperate et liberaliter. Si enim alterum eorum separatim dicatur, sequetur inconveniens. Ex una enim parte si dicatur quod debeat vivere liberaliter, sequetur quod homo in superfluis delitiis vivat. Ex alia vero parte, si dicatur quod debet vivere temperate, sequetur quod possit homo vivere cum penuria et labore: ideo ad excludendum utrumque inconveniens oportet dicere, temperate et liberaliter; et ista determinatio sufficit; quia solae hae duae virtutes faciunt hominem bene se habere circa usum substantiae, idest possessionis: et hoc patet in aliis virtutibus: non enim potest dici quod aliquis utatur sua possessione mansuete aut fortiter. Mansuetudo enim est circa iras, et fortitudo circa timores et audacias; et sic in nullo respiciunt usum possessionum: sed temperantia quae est circa concupiscentias ciborum et venereorum propter quas multi consumunt suam substantiam, et liberalitas quae est circa donationes et acceptiones manifeste respiciunt usum possessionis: unde potest dici quod aliquis utatur sua possessione temperate et liberaliter: unde cum per utrumque istorum videtur esse inconveniens circa usum possessionum, necessarium est circa ipsas esse usus hos, scilicet temperantiae et liberalitatis.

[79297] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit inconveniens autem etc., improbat positionem Socratis ex hoc quod determinans quantitatem possessionum non determinabat quantitatem generationis. Et circa hoc sex facit. Primo quidem proponit esse inconveniens id quod Socrates dicebat: et dicit quod inconveniens est quod aliquis velit possessiones civitatis adaequare idest ad certam quantitatem reducere, et cum hoc non instituat aliquid ad determinandum multitudinem civium, sed permittat generationem civium in infinitum fieri, sicut Socrates faciebat.

[79298] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 11 Secundo, ibi, tamquam sufficienter etc. ponit rationem quae movebat Socratem: contingit enim in civitate multas mulieres esse steriles: et ita licet aliis mulieribus generantibus multos filios, tamen semper conservabitur eadem multitudo civitatis, sicut nunc videmus in civitatibus evenire. Et propter hoc Socrati non videbatur necessarium quod circa generationem filiorum aliquid taxaretur.

[79299] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 12 Tertio quidem, ibi, nunc quidem enim etc., ostendit Aristoteles hanc rationem esse insufficientem: quia nunc in civitatibus, propter hoc quod possessiones sunt divisae, unoquoque habente propriam possessionem, nulla dubitatio potest provenire ad quan-

tamcumque multitudinem proveniat generatio filiorum, quia unusquisque filiis suis studet aliquo modo providere; sed tunc cum possessiones non essent divisae inter cives secundum ordinationem Socratis, sequeretur quod illi qui essent abiectiores nihil perciperent de fructibus possessionum, sive multiplicarentur, sive diminuerentur, dum modo illi qui essent potentes multiplicarentur; dum enim potentes civitatis primo sibi et suis necessaria sumerent, sic eorum multitudo excresceret.

[79300] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 13 Quarto ibi, magis autem suspicabitur et cetera. Proponit quod oportet determinare multitudinem circa generationem filiorum; et dicit quod aliquis potest aestimare quod magis oportet determinari generationem filiorum quam etiam multitudinem substantiae; ita scilicet quod non generentur plures cives ab aliquo numero determinato, cui sufficiant civitatis possessiones.

[79301] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 14 Quinto ibi, hanc autem multitudinem etc., ostendit quid debeat observari in tali determinatione; et dicit quod oportet determinare multitudinem filiorum generandorum respiciendo ad casus fortuitos, puta ad mortes eorum qui nascuntur, et ad sterilitatem mulierum quae non concipiunt, ut scilicet tantum permittatur ex alia parte superexcrescere generatorum numerus, ut huiusmodi defectus fortuiti suppleantur.

[79302] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 15 Sexto, ibi, sinere autem etc. ostendit quomodo oportet determinari multitudinem generatorum; et dicit quod hoc ideo necessarium est, quia si permittatur quod in infinitum homines generentur absque aliquo determinato numero, sicut communiter fit in civitatibus, ex necessitate sequitur quod ex hoc proveniat causa paupertatis civibus: multi enim filii pauperes erunt habentes id solum quod eorum pater dives habebat; ex paupertate autem civium, sequitur quod sint seditiosi et maligni; quia dum non habent necessaria vitae, student ea conquirere fraudibus et rapinis.

[79303] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 16 Deinde cum dicit Phaedon quidem igitur etc., improbat disciplinam legum Socratis quantum ad distinctionem quam in civitate faciebat. Et circa hoc quatuor facit. Primo ostendit quomodo circa distinctionem discordabat ab aliis legislatoribus. Et dicit quod quidam legislator Corinthius, Phaedon nomine, duo dixit esse observanda in civitate: quorum unum est, ut domus antiquorum civium permanerent aequales adinvicem in divitiis et dignitate, etiam si a principio inaequales sortes habuissent: (quomodo autem reduci possint ad aequalitatem infra dicetur): aliud est ut multitudo civium semper aequalis remaneret. Sed in legibus Socratis contrarium invenitur: quia neque ordinat quomodo aequalitas multitudinis civium conservetur, neque etiam statuit quod sint aequales divitiae civium; sed permittit quod quidam habeant maiores divitias aliis, ut postea dicetur: sed de hoc quid melius sit, utrum scilicet quod omnes cives habeant divitias aequales, vel non, postea determinabitur.

[79304] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 17 Secundo, ibi derelictum autem est etc., improbat legem Socratis quantum ad distinctionem principum. Et dicit quod per leges Socratis non fuit determinatum quomodo deberent distingui principes a subditis, cum tamen ipse diceret quod oporteret aliquam distinctionem esse inter eos, ut sicut ex alia materia fit filatum lanae quam filatum lini, ita ex alia conditione oporteret aliquos assumi in principatum et remanere aliquos in subiectione: non

enim poterat eos distinguere per originem generis ex quo ponebat pueros et uxores communes.

[79305] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 18 Tertio, ibi, quoniam autem omnem substantiam etc. improbat positionem Socratis quantum ad distinctionem possessionum; et dicit quod Socrates permittebat quod in rebus mobilibus divitiae unius multiplicarentur supra divitias alterius in quincuplum; et pari ratione poterat permittere idem in possessione terrae, ut non faceret omnes agros communes.

[79306] Sententia Politic., lib. 2 l. 6 n. 19 Quarto, ibi, et domiciliorum autem etc., improbat distinctionem Socratis quantum ad domos. Et dicit quod oportet considerare ne forte distinctio domorum, quam introducebat Socrates, non sit utilis oeconomicae. Dicebat enim quod quilibet civis debebat habere duo domicilia, forte propter separationem filiorum: sed hoc est difficile quod aliquis habeat tantam familiam quod possit inhabitare duas domos; et etiam damnosum oeconomicae, ut unus homo faciat duas expensas in duabus familiis.

Lectio 7

[79307] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 1 Coordinatio autem tota et cetera. Postquam Aristoteles improbavit positionem Socratis quantum ad disciplinas legum, hic improbat eam quantum ad ordinem civitatis. Et primo quantum ad populum. Secundo quantum ad principes, ibi, quidam quidem igitur dicunt et cetera. Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerandum est, quod sex sunt species ordinationis civitatum, ut in tertio dicetur. Omnis enim civitas, aut regitur ab uno, aut a paucis, aut a multis. Si ab uno; aut ille unus est rex, aut tyrannus. Rex quidem, si sit virtuosus tenens communem utilitatem subditorum. Tyrannus autem, si sit malus omnia retorquens ad suum commodum, utilitate subditorum contempta. Si vero regatur civitas a paucis; aut illi eligentur propter virtutem qui bonum multitudinis procurent; et tale regimen dicitur aristocratia id est potestas virtuosorum vel optimorum. Aut eligentur aliqui pauci propter potentiam, aut divitias, et non propter virtutem, qui omnia quae sunt multitudinis ad suam propriam utilitatem retorquebunt; et tale regimen dicitur oligarchia, id est principatus paucorum. Si vero civitas regitur a multis, similiter, siquidem regatur a multis virtuosis, tale regimen vocabitur communi nomine politia. Non autem contingit multos inveniri virtuosos in civitate, nisi forte secundum bellicam virtutem: et ideo hoc regimen est quando viri bellatores in civitate dominantur. Si vero tota multitudo populi dominari velit, vocatur democratia id est potestas populi.

[79308] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 2 Dicit ergo primo, quod secundum legem Socratis tota coordinatio multitudinis, scilicet civitatis, neque est democratia, neque oligarchia, sed est media horum, quam communi nomine nominant aliqui politiam; et consistit ex his qui utuntur armis. Cum enim Socrates multitudinem civitatis divideret in duas partes, quarum una erat pugnatorum, alia artificum et agricolarum (agricolas autem oportet in agris manere) relinquitur quod quasi multitudo habitantium civitatem esset virorum bellatorum.

[79309] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit siquidem igitur ut communissimam etc., ostendit quantum ad quid bene dixit, et quantum ad quid male. Et dicit quod si ipse instituit talem ordinationem tamquam communissimam inter alias politias, forte bene dixit. Nam oligarchia est solum magnorum: democratia vero est solum infirmorum: haec vero politia est ex his qui sunt medii inter utrosque: unde communior est, utpote cum utriusque participans. Sed si ipse instituit talem ordinationem quasi optimam post primam, non bene dixit. Primam autem ordinationem dicit regnum, vel quia est prima tempore (a principio enim omnes civitates regibus regebantur), vel quia est optima dummodo rex sit bonus. Post hanc autem primam politiam non potest dici quod politia virorum bellantium sit optima; multo enim melior est aristocratia, quae est principatus virtuosorum, per quem modum regebantur Lachoni vel si qui alii cives adhuc magis aristocratice reguntur.

[79310] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit quidam quidem igitur dicunt etc., improbat ordinem quem Socrates in civitate statuebat quantum ad principes. Et circa hoc duo facit. Primo ponit positionem eius. Secundo improbat eam, ibi, quas aut omnino et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod expedit in civitatibus commisceri praedicta regimina. Secundo ostendit qualiter Socrates commiscebat, ibi, in legibus autem iis dictum est et cetera. Dicit ergo primo, quod quidam dicunt quod optimum regimen civitatis est quod est quasi commixtum ex omnibus praedictis regiminibus. Et huius ratio est, quia unum regimen temperatur ex admixtione alterius, et minus datur seditionis materia, si omnes habeant partem in principatu civitatis; puta si in aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex: et secundum hoc maxime laudabitur ordinatio civitatis Lacedaemoniorum: de qua tamen erant duae opiniones. Quidam enim dicebant eam componi ex tribus civilitatibus, scilicet ex oligarchia, id est principatus divitum, et monarchia, id est potestate unius, et democratia, id est potentia populi: habebant enim in civitate regem, quod pertinebat ad monarchiam: habebant etiam seniores quosdam ex maioribus civitatis assumptos, quod pertinebat ad oligarchiam: habebant etiam quosdam principes qui eligebantur ex populo, et vocabantur ephori, idest provisores, et hoc pertinebat ad democratiam. Aliorum autem opinio fuit quod principatus ephororum pertineret ad tyrannidem, quia pro voluntate dominabantur; sed erant in civitate alii principatus qui disponebant de conviviis communibus et de aliis pertinentibus ad quotidianam vitam civitatis, puta de victualibus et aliis rebus venalibus; et id dicebant pertinere ad democratiam.

[79311] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit in legibus autem etc., ostendit quomodo Socrates commiscebat suam politiam: et dicit, quod in legibus Socratis dictum est, quod optima politia debet componi ex tyrannide et democratia; forte propter hoc, ut potentia populi refrenaretur per potentiam tyranni, et iterum quod potentia tyranni refrenaretur per potentiam populi.

[79312] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit quas aut omnino etc., improbat quantum ad hoc Socratis dictum. Et primo ostendit hanc ordinationem secundum se inconvenientem esse. Secundo ostendit, quod ea, quae statuebat, non erant convenientia huic commixtioni, ibi, deinde neque habens videtur et cetera. Dicit ergo primo, quod praedictae duae politiae, scilicet tyrannis

et democratia, vel non sunt dicendae politiae, quia non sequuntur ordinem rationis, sed impetum voluntatis: vel sunt dicendae pessimae inter omnes: unde inconveniens est, quod ex pessimis politiis componatur optima politia. Multo igitur melius faciunt illi, qui ex pluribus politiis commiscent ordinationem civitatis: quanto enim est ex pluribus commixta, tanto melior est, quia plures habent partem in dominio civitatis.

[79313] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit deinde, neque habens etc., improbat dictum Socratis quantum ad ea quae instituebat, (quae) non conveniebant commixtioni praedictae. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod ea quae statuebat Socrates, non conveniebant praedictae commixtioni. Secundo, quod erant secundum se periculosa, ibi, habet autem, et circa electionem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, palam autem ex principantium et cetera. Tertio ostendit quomodo praedicta commixtio fieri posset, ibi, quomodo quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod cum Socrates vellet commiscere politiam ex democratia et tyrannide, quae est monarchia quaedam, siquis consideret ea, quae ipse statuit, nihil est ibi monarchicum, id est pertinens ad principatum unius: sed omnia sunt oligarchica et democratica, id est pertinentia ad potentes, vel populum; sed magis declinat sua ordinatio ad oligarchiam.

[79314] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit palam autem etc., ostendit propositum. Et primo circa electionem principum. Secundo circa electionem consiliorum, ibi, oligarchicam autem et cetera. Dicit ergo primo, quod hoc quod dictum est, manifestum est ex institutione principum, quam Socrates determinat: dicit enim quod debebant aliqui eligi ex quibus per sortem assumerentur principes: et hoc commune erat et democratiae et oligarchiae, quia isti electi erant et de populo et de maioribus. Sed quaedam alia instituebat pertinentia ad oligarchiam: scilicet quod ad divites civitatis pertineret convocare multitudinem, et quod ipsi deferrent principes electos ad populum; et omnia huiusmodi, quae pertinebant ad communitatem civitatis volebat fieri per divitiores, et in his alios dimittebat: similiter etiam oligarchicum erat, quod volebat plures principes fieri ex divitibus, et in maioribus officiis constitutos.

[79315] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit oligarchicam autem etc., dicit quomodo in electione consiliariorum declinabat ad oligarchiam: et dicit, quod secundum Socratem cives distinguebantur per quatuor gradus, et ex omnibus gradibus aliqui erant, qui eligebant consiliarios: sed omnes, qui erant de prima honorabilitate, ex necessitate cogebantur ad eligendum: illi vero qui erant in secunda honorabilitate, non omnes eligebant, sed aliqui aequales numero primis; et tamen isti etiam ex necessitate cogebantur eligere. Deinde ex tertio gradu eligebantur aliqui aequales, et similiter ex quartis: sed tamen non erat necessarium, quod omnes qui eligebantur ex tertiis vel quartis eligerent; sed ex quarto gradu qui erat quartorum, nullus poterat eligere consiliarios, nisi illi qui erant de primo vel de secundo gradu: et ita dicebat Socrates, quod aequalis numerus consiliariorum proveniebat de quolibet gradu civitatis. Sed hoc non est necessarium: quinimo semper erunt plures et meliores ex maximis honorabilitatibus, eo quod populares non omnes eligent, cum non habeant necessitatem eligendi.

[79316] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit quomodo quidem igitur etc., dicit, quod ex his quae dicta sunt, potest esse manifestum qualiter oporteat institui politiam ex democratia et monarchia: et iterum ex his, quae dicentur posterius, quando inciderit consideratio de politia sic commixta.

[79317] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit habet autem et circa electionem etc., ostendit, quod electio principum quam Socrates instituebat, est periculosa. Et dicit, quod periculosum est civitati, quod Socrates instituebat circa electionem principum, ut scilicet ex aliquibus electis, alii electi eligerentur. Illi enim primi electi ex quibus eliguntur principes, sunt pauci respectu totius multitudinis civitatis, et ideo facilius erit eos pervertere quam totam multitudinem: unde si sint aliqui qui velint semper institui in principatu, etiam si sint mediocres multitudine, semper ad horum voluntatem eligentur principes, quia mutuo se eligent, et mutuo sibi succedent in principatibus.

[79318] Sententia Politic., lib. 2 l. 7 n. 12 Ultimo epilogando concludit, quod ea quae sunt in legibus, circa politiam Socratis habent hunc praedictum modum.

Lectio 8

[79319] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 1 Sunt autem quaedam et cetera. Postquam philosophus disputavit de politia Socratis sive Platonis, hic prosequitur de politia cuiusdam qui Phaleas dicebatur. Et circa hoc tria facit. Primo narrat eius ordinationem. Secundo approbat eam quantum ad id quod bene dicebat, ibi, quia quidem igitur habet et cetera. Tertio improbat eam quantum ad id in quo deficiebat, ibi, sed est aequalitatem et cetera. Circa primum duo facit. Primo comparat istam politiam et sequentes ad praecedentem ordinationem Socratis vel Platonis. Secundo enarrat huius politiae ordinationem, ibi, videtur enim quibusdam et cetera. Dicit ergo primo, quod praeter praedictas politias Socratis vel Platonis sunt etiam quaedam aliae politiae, idest ordinationes civitatum, quarum quaedam sunt ab idiotis et illiteratis inventae, quaedam vero sunt adinventae a philosophis et a quibusdam hominibus, qui fuerunt prudentes et experti in civili conversatione; et earum quaedam sunt constitutae tantum a suis auctoribus, ita tamen, quod in nulla civitate observantur; quaedam vero sunt secundum quas aliqui civiliter conversantur. Omnes autem huiusmodi politiae propinquius se habent ad invicem, et ad id quod est conveniens civitati, quam ambae praedictae politiae Socratis vel Platonis, quarum prima supra posita est de communitate mulierum, et filiorum et possessionum: alia vero posterius de legibus ab eo scriptis. Nullus enim alius legislator adinvenit, neque communitatem filiorum et uxorum, quod pertinet ad primam politiam Socratis, neque ordinavit aliquid circa convivia mulierum, quod pertinet ad secundam, ut ex praedictis patet; sed incipiunt ordinare civitatem ab his quae sunt magis necessaria.

[79320] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit videtur enim quibusdam etc., narrat politiam quam Phaleas ordinavit. Et circa hoc quatuor facit. Primo ostendit ad quid plurimi

legislatorum intenderunt. Et dicit, quod quibusdam legislatoribus visum est maxime necessarium esse, quod bene ordinetur *de substantiis*, idest de possessionibus civium; quia ex his praecipue oriuntur omnes seditiones civitatum, quas principaliter legislatores removere intendunt.

[79321] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit propter quod Felleas etc., ostendit quid circa hoc Phaleas ordinaverit. Et dicit, quod ipse primus circa hoc aliquid statuit. Voluit enim quod omnes possessiones civium essent aequales: quod quidem dicebat non esse difficile fieri in civitatibus, quando a principio inhabitari incipiebant, quia poterant possessiones ex aequo dividi inter cives; sed in civitatibus inhabitatis quarum cives habent inaequales possessiones, hoc difficilius erat: tamen cito posset reduci ad hanc regulam per dotes, ita scilicet quod divites contrahentes cum pauperibus darent dotes et non acciperent, pauperes autem acciperent et non darent, quousque omnium possessiones adaequarentur.

[79322] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 4 Tertio ibi, Plato autem leges etc., ostendit quomodo diversimode circa hoc Plato ordinavit: dixit enim, quod nulli civium debebat dari potestas, ut haberet divitias plusquam in quincuplum supra eum qui minimum haberet: sed hoc est intelligendum quantum ad divitias rerum mobilium, quia res immobiles faciebat communes.

[79323] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 5 Quarto ibi, oportet autem neque hoc latere etc., ostendit in quo omnes huiusmodi deficiebant: latebat enim eos, quoniam ex quo statuebant aliquid circa multitudinem divitiarum, oportebat etiam, quod aliquid ordinarent circa multitudinem filiorum: puta, quod aliquis post certum numerum, generationi operam non daret, vel quod postquam pueri essent nati in aliquo numero, quod superexcrescentes viri mitterentur ad alias civitates construendas, vel quocumque alio modo. Quia si numerus filiorum qui nascuntur excedat multitudinem divitiarum, quae alicui homini taxantur, necesse est, quod lex de aequalitate possessionum dissolvatur; puta si duorum civium habentium aequales possessiones, unus generat quatuor filios, alius vero unum tantum, ex necessitate sequetur, quod filii eorum non habeant aequales possessiones. Et propter hoc, quod solvitur lex, sequitur etiam aliud malum; scilicet, quod multi qui nascuntur ex divitibus fiant pauperes, dum substantia unius divitis in multos filios dividitur: et hoc est malum, quia opus est ad pacem civitatis, ut filii divitum qui insolescere possunt, non sint pauperes, quia efficerentur latrones. Sed si non taxetur alicui quantitas possessionis, hoc non sequetur; quia secundum quod augetur ei numerus filiorum, studebit aliquis in divitiis crescere: sic igitur, vel nihil statuendum est circa mensuram possessionum, vel simul cum hoc ordinandum est aliquid circa numerum filiorum.

[79324] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit quia quidem igitur etc., approbat praedictam ordinationem quantum ad hoc, quod ordinabat aliquid circa mensuram substantiarum, ne videatur propter praedicta inconvenientia ea reprobasse. Approbat autem hoc duplici ratione. Primo quidem per auctoritatem antiquorum legislatorum; et dicit, quod quidam antiquorum legislatorum videntur cognovisse, quod regulare substantias civium, habet magnam virtutem ad civilem communitatem bene conservandam: unde Solon, qui fuit unus de septem sapientibus, et statuit leges Atheniensium posuit pro lege, quod etiam apud alios observatur, ut non possit quis acquirere de terra ad possidendum quantumcumque voluerit, sed usque ad aliquem certum terminum: similiter

etiam leges quaedam sunt in aliquibus civitatibus, quae prohibent, ne homines vendant suas possessiones: sicut in civitate Locrorum, quae est in Calabria, lex fuit antiquitus, ut nullus venderet possessionem, nisi monstraretur quod accidisset ei aliquod grave infortunium, puta quod esset captus ab hostibus, vel aliud aliquid huiusmodi passus. Similiter etiam leges aliquae sunt ordinantes, quod antiquae sortes civium conserventur illesae: et haec omnia pertinent ad hoc, quod substantiae civium regulentur.

[79325] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 7 Secundo ibi, hoc autem solutum etc., ostendit idem per inconvenientia quae sequuntur: et dicit, quod quia hoc fuit permissum in quadam civitate, consecutum est quod eorum politia esset multum democratica, id est popularis; quia cum indifferenter cuilibet liceret possessiones emere, factum est quod multi popularium sunt exaltati, et maiores depressi: et ita sequebatur, quod non eligerentur homines ad principatus ex aliquibus determinatis dignitatibus civium, propter confusionem supervenientem in conditionibus civium.

[79326] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit sed est aequalitatem quidem etc., improbat praedictam ordinationem. Et primo quantum ad hoc, quod aliqua praetermisit. Secundo quantum ad hoc, quod substantias non convenienter regulavit, ibi, similiter autem et de possessione et cetera. Tertio, quantum ad hoc, quod de artificibus inconvenienter assignavit, ibi, videtur autem ex legislatione et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod praetermisit ea quae pertinent ad disciplinam civium. Secundo, quod praetermisit ea quae pertinent ad pacem civitatis, ibi, adhuc dissident et cetera. Tertio ex hoc, quod praetermisit ea, quae pertinent ad civilem conversationem, ibi, adhuc multa opus est et cetera.

[79327] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 9 Circa primum ponit duas rationes: quarum, prima est, quod contingit esse aequalitatem substantiae inter cives: et tamen potest esse vel valde multa, ita quod cives ex ea delitiose vivant, et sic civium mores corrumpantur: vel valde modica, ut vivant cives valde tenaciter, ita quod unus alteri subvenire non possit: et utrumque eorum est nocivum ad bonam disciplinam civium; unde manifestum est, quod non est sufficiens legislator ex hoc, quod solum facit substantias civium aequales; sed oportet quod ipse determinet aliquod medium, ita scilicet quod sit tanta quantitas possessionum, ut neque superflue possint delitiis intendere, neque etiam nimis parce vivere compellantur.

[79328] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 10 Secundam rationem ponit, ibi, adhuc autem si quis et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem; et dicit, quod etiam si aliquis omnibus civibus ordinet moderatam possessionem, adhuc istud non sufficit ad bonam vitam civium: magis enim oportet regulare interiores concupiscentias animae, ut scilicet non immoderata concupiscant, quam exteriores substantias, ut scilicet non immoderata habeant. Sed quod concupiscentiae hominum regulentur, hoc non contingit nisi per hoc, quod homines sunt sufficienter instructi per debitas leges, quas Phaleas non posuit: unde insufficienter tradidit ea, quae pertinent ad disciplinam civium.

[79329] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 11 Secundo ibi, sed forte utique dicet etc. excludit responsionem Phaleae: qui forte ad hanc rationem responderet, quod utrumque oportet esse in civitate; scilicet et aequalitatem possessionis, et aequalitatem disciplinae, ut scilicet omnes cives

aequali disciplina informentur. Sed contra hoc Aristoteles dicit, quod oportuisset eum dicere quid est ista disciplina, qua oportet omnes cives informare. Non enim sufficit dicere, quod sit una et eadem omnium; sed oportet eam esse talem, per quam cives informentur, ut quidam eorum non velint excedere alios vel in divitiis, vel in honoribus, vel simul in utrisque: unde, cum talem disciplinam Phaleas praetermiserit, insufficiens legislator fuit.

[79330] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit adhuc dissident etc., ostendit, quod praetermisit ea quae pertinent ad pacem civitatis. Et circa hoc ponit tres rationes: quarum prima est, quod cives dissident non solum propter inaequalitatem possessionis, sed etiam propter inaequalitatem honorum; sed diversimode tamen. Nam multitudo popularium de honoribus non curat, sed solum de divitiis, et ideo dissident propter inaequalitates divitiarum; sed homines gratiosi qui alios excellunt in operibus virtutum, dissident de honoribus, si aequales eis reddantur, et non maiores quam aliis. Et ideo indiget legislator ordinare aliquid circa honores: ut scilicet aliquis honor determinetur, qui non detur nisi bonis, et alius honor sit, quo etiam *malus*, idest deficiens a virtute, uti possit: et sic servabitur pax in civitate. Cum igitur hoc Phaleas praetermiserit, insufficienter tradidit ea quae pertinent ad pacem civitatis.

[79331] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 13 Secundam rationem ponit, ibi, non solum autem homines etc., quae talis est. Homines quidem non solum iniuriantur aliis propter necessaria conquirenda, quod est primum, cuius remedium esse putabat Phaleas, quod substantiae civium essent aequales, et sic omnes necessaria habent, et sic unus homo non spoliat alium propter vitandum frigus aut famem: sed etiam quidam proximo iniuriantur, ut fruantur suis delectationibus, et ut non concupiscant aliquid, quod statim non habeant: quia si sint aliqui qui habeant maiorem concupiscentiam rerum temporalium necessariorum, id est necessariis more Graeco, idest qui plura concupiscant quam sint eis necessaria, propter huius medicinam, idest ut satisfaciant suae concupiscentiae, iniuriabuntur auferentes bona aliorum vi vel dolo. Nec solum propter hanc causam homines iniuriantur; sed etiam propter hoc, quod aliqui volunt ita gaudere delectabilibus, quod nullas tristitias patiantur; et ideo iniuriantur hominibus, per quos timent sibi posse inferri tristitias, opprimendo eos. Oportet igitur, ad pacem civitatis, quod legislator excogitet remedia contra istas tres causas iniuriandi. Illis enim qui iniuriantur propter necessaria acquirenda, pro remedio sufficit modica possessio, et operatio propria, per quam sibi victus aliquis acquirit. Paucis enim natura contenta est. Sed illis qui iniuriantur propter concupiscentias delectationum, remedium est temperantia, quae moderatur in homine delectationum concupiscentias. Sed contra tertium, scilicet contra eos qui iniuriantur ut non tristentur, remedium adhibet philosophia, quantum ad eos, qui possunt eius delectationibus frui, quae sunt sine tristitia: quae etiam facit hominem non tristari in infortuniis. Sed in aliis duobus potest homini auxilium ferri per homines: unde cum ista duo secunda remedia Phaleas praetermiserit, solum contra primum remedium ferens, videtur insufficienter ordinasse.

[79332] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 14 Tertiam rationem ponit, ibi, iniuriantur et cetera. Et dicit, quod homines maxime iniuriantur propter excellentias divitiarum et honorum acquirendas: non autem propter necessaria conquirenda; sicut patet de illis qui exercent tyrannidem, non quidem

propter hoc ut non patiantur frigus aut famem, sed propter praedictas excellentias. Et ideo quia isti maxime iniuriantur in civitate, propter hoc, praemium datur magnorum honorum in civitatibus his qui interficiunt tyrannos, non autem his qui interficiunt alios fures. Et tamen contra iniurias tyrannorum nullum remedium apposuit Phaleas: unde patet, quod modus ordinationis eius praebet auxilium solum contra modicas iniurias, non autem contra magnas.

[79333] Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 15 Deinde cum dicit adhuc multa opus est etc., ostendit, quod ordinatio Phaleae insufficiens erat quantum ad civium conversationem; quia oportet in civitate multa constitui, ex quibus cives bene conversantur adinvicem. Oportet etiam aliqua constitui, per quae bene conversentur ad vicinos, et ad quoscumque extraneos. Et quia inter vicinos et extraneos quidam etiam sunt hostes, cum quibus est bellandum; ideo necesse est etiam ponere in civitate aliquam ordinationem in comparatione ad bellicam fortitudinem. Quae omnia praedictus legislator praetermisit: unde manifestum est, quod insufficienter civitatem ordinavit.

Lectio 9

[79334] Sententia Politic., lib. 2 l. 9 n. 1 Similiter autem et de possessione et cetera. Postquam philosophus improbavit politiam Phaleae quantum ad ea quae praetermisit, quantum ad disciplinam civium, pacem civitatis, et communem conversationem; hic improbat eam quantum ad hoc, quod insufficienter de substantiis ordinavit. Et circa hoc ponit quatuor rationes: circa quarum primam dicit, quod etiam de possessione non sufficienter determinavit. Quamvis enim posuerit quamdam possessionis regulam inter cives adinvicem, ut scilicet omnium possessiones essent aequales, non tamen determinavit quanta deberet esse possessio totius civitatis: cuius mensuram oportet accipere, non solum in comparatione ad sufficientiam civilium usuum qui pertinent ad victum et vestitum civium et alia huiusmodi, sed etiam per comparationem ad pericula quae possunt ab exterioribus imminere. Et ideo duo sunt consideranda circa quantitatem possessionis civitatis: quorum unum est quod non sit tam magna quod vicini potentiores alliciantur ad eam concupiscendam, ita quod cives non possunt sustinere eorum molestias; aliud est quod non sit tam parva, ut non sufficiat ad praeparationem belli per quod cives resistant sibi aequalibus et similibus. Oportet ergo scire, quod multitudo possessionis prodest civitati: quia per hoc erunt cives sufficientes non solum ad expensas vitae civilis, sed etiam ad exercitia bellica: sed tamen optimus terminus esse videtur multitudinis substantiae, ut non sit tanta, ut propter abundantiam cives de levi praesumant inferre bellum suis potentioribus; sed ita ut possint secure inferre bellum his qui non habent tantam substantiam, per quam eis possint resistere. Vel potest aliter intelligi, ut talis terminus possessioni civium statuatur, ut potentiores non de facili moveantur bellum civitati inferre allecti ex abundantia possessionis eorum; sed ita se habeant ad eos sicut ad illos qui non habent tot divitias propter quas diripiendas debeant potentiores discrimen belli subire.

[79335] Sententia Politic., lib. 2 l. 9 n. 2 Et huic consonat exemplum, quod subdit. Cum enim quidam princeps Autophradates nomine, vellet obsidere quamdam civitatem quae Abtharnia

dicebatur, quidam sapiens Eubolus nomine vel Eubulus, id est aliquis bonus consiliarius induxit eum, ut consideraret in quanto tempore posset capere civitatem, et cum hoc etiam computaret tanti temporis expensas: et si inveniret quod minus lucraretur capiendo civitatem quam expenderet obsidendo, derelinqueret ipsam. Cui consilio princeps ille consentiens cessavit ab obsidione: non autem cessasset si maiores divitias habuissent. Unde praedictus possessionis terminus videtur esse utilis civitati: quem cum Phaleas praetermiserit, videtur insufficienter de possessione civitatis ordinasse.

[79336] Sententia Politic., lib. 2 l. 9 n. 3 Secundam rationem ponit, ibi, est quidem igitur aliquid et cetera. Et dicit quod in aliquo expedit civitati quod substantiae civium sint aequales ad hoc quod non fiant seditiones adinvicem inter cives: sed, ut ita liceat dicere, hoc non est aliquid magnum: quod per hoc cessant seditiones inter parvos cives, remanet autem materia seditionis maioribus civitatis. Illi enim qui sunt in civitate gratiosi, utpote nobiles et virtuosi existentes indignabuntur si aequalia recipiant cum sint digni maioribus. Sicut enim contra iustitiam esse videtur, ut aequales inaequalia habeant, ita iniustitia est, ut inaequales aequalia habeant. Et ex hac causa frequenter maiores sunt aliis molesti et seditiones movent. Per iustitiam enim conservatur pax civitatis, transgressio vero iustitiae est seditionis causa. Sic insufficienter de possessionibus statuit Phaleas.

[79337] Sententia Politic., lib. 2 l. 9 n. 4 Tertiam rationem ponit, ibi, adhuc autem malitia hominum et cetera. Et dicit quod etsi voluntas hominum quantum ad necessitatem repleri possit tamen quantum ad malitiam repleri non potest. Primo enim homini qui nihil habet videtur sufficiens quod habeat duos obolos; quos cum acquisiverit vel ex haereditate paterna acceperit, semper videtur quod indigeat pluribus, et hoc usque in infinitum. Et hoc ideo est, quia natura concupiscentiae est infinita: non enim quaerit sola necessaria vitae, sed omnia quae possunt homini esse delectabilia, quae sunt infinita. Unde, cum plurimi hominum ad hoc tendunt ut suam concupiscentiam repleant, sequitur quod eorum desiderium repleri non possit usque in infinitum. Ex hoc autem quod aliqui desiderant ea quae sunt aliorum, oriuntur in civitatibus seditiones. Oportet igitur quod legislator magis regulet principium horum, scilicet concupiscentiam, quam etiam possessiones.

[79338] Sententia Politic., lib. 2 l. 9 n. 5 Sed hoc aliter fit quantum ad bonos et aliter quantum ad malos. Oportet enim quod legislator illos qui sunt epyikes natura, id est naturaliter virtuosi, ita instituat, quod non velint agere avare, idest tollere aliena: quod quidem facere potest assuefaciendo eos ad amorem iustitiae. Sed homines pravos sic debet tractare, ut non possint aliena tollere etiam si velint. Et ad hoc duo sunt necessaria: quorum unum est, ut pravi in civitate sint minores, idest quod dimittantur in infimo statu, ut aliis nocere non possint. Aliud autem est ut eis iniuriae non irrogentur, ex quibus homines provocantur, ut aliis noceant. Cum igitur huiusmodi disciplinam Phaleas praetermiserit, insufficiens in sua legislatione fuisse videtur.

[79339] Sententia Politic., lib. 2 l. 9 n. 6 Quartam rationem ponit, ibi, non bene autem et cetera. Et dicit quod Phaleas non sufficienter dixit de aequalitate substantiae; quia adaequavit substantias civium solum quantum ad bona immobilia, scilicet quantum ad possessionem terrae. Sunt

autem quaedam aliae divitiae, puta servorum, animalium, denariorum et aliorum quae praeparantur ad usum vitae, quae supellectilia dicuntur: de quorum aequalitate nihil dixit. Oportet autem quod omnium tam mobilium quam immobilium aequalitas statuatur, aut secundum aliquem alium modum ordinetur de eis, aut quod omnia praetermittantur: eadem enim ratio est de mobilibus et immobilibus, quia ex utrisque seditiones oriuntur.

[79340] Sententia Politic., lib. 2 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit videtur autem ex legislatione etc., improbat ordinationem Phaleae quantum ad artifices: et dicit quod propter legem quam Phaleas circa artifices tulit sequebatur quod civitas modica construeretur; volebat enim quod omnes artifices in communi operarentur et eorum opera distribuerentur civibus secundum eorum necessitates; et secundum hoc artifices essent quasi servi communitatis et non facerent aliquod supplementum ad multitudinem civitatis: unde relinquebatur quod civitas esset parva; cum videamus nunc non modicam partem civitatis ex artificibus esse. Oportet tamen esse in civitate aliquos publicos operarios qui operentur opera communia civitatis, sicut servatur in civitate Epidamni et sicut quidam legislator nomine Diophantus aliquando statuit in Athenis. Ultimo autem epilogando concludit, quod ex praemissis, potest aliquis considerare circa politiam Phaleae quid bene vel non bene dixerit.

Lectio 10

[79341] Sententia Politic., lib. 2 l. 10 n. 1 Ypodamus autem Eurifontis et cetera. Postquam philosophus prosecutus est de politia Phaleae, hic incipit agere de politia Hippodami. Et circa hoc tria facit. Primo exponit conditionem legislatoris. Secundo narrat politiam ipsius, quam ipse instituit, ibi, construxit autem civitatem et cetera. Tertio improbat eam quantum ad aliqua, ibi, dubitabit autem utique aliquis et cetera. Circa primum tria facit. Primo dicit quid in arte politica Hippodamus adinvenit; et dicit quod adinvenit distinctionem civitatis quantum ad diversos ordines civium: et iterum incidit, hoc est divisit suburbia; adinvenit enim quomodo territorium civitatis per diversa suburbia distingui deberet. Fuit autem Euriphontis filius, Milesius autem natione. Secundo exponit conversationem ipsius; et dicit quod quia erat honoris cupidus, quaedam superflua observabat in propria vita privata quae est alia a civili: videbatur enim esse curiosus in multitudine capillorum et comae, et iterum in utilitate vestitus; volebat tamen habere calida vestimenta non solum in hieme, sed etiam in aestate. Tertio exponit studium ipsius: voluit enim ratiocinari de tota natura rerum, et primus inter philosophos, qui non agunt civilem vitam, sed contemplativam, conatus est determinare quae sit optima politia.

[79342] Sententia Politic., lib. 2 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit construxit autem civitatem etc., enarrat ordinem politiae ipsius. Et primo quantum ad divisiones quas adinvenit. Secundo quantum ad iudicia, ibi, putavit autem et species legum et cetera. Tertio quantum ad civium disciplinam, ibi, adhuc autem legem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo divisit civium multitudinem. Secundo quomodo divisit civitatis possessiones, ibi, dividebat autem in tres partes et cetera. Dicit ergo primo, quod Hippodamus determinabat optimam quantitatem multitudinis

in civitate, ut sit decem millium virorum: et hanc multitudinem dividebat in tres partes: quarum una erat artificum, alia agricolarum, tertia pugnatorum.

[79343] Sententia Politic., lib. 2 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit dividebat autem etc., ostendit quomodo dividebat possessionem civitatis; et dicit quod totam regionem, idest territorium civitatis dividebat in tres partes: quarum unam volebat esse sacram, de qua scilicet fierent ea quae homines reputant fieri propter cultum divinum; aliam volebat esse publicam vel communem de qua viverent bellatores: tertiam volebat esse propriam quae distribueretur inter agricolas.

[79344] Sententia Politic., lib. 2 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit putavit autem et species etc., narrat ordinem politiae ipsius quantum ad iudicia. Et circa hoc tria facit. Primo dicit quod putavit leges iudiciorum esse solummodo tres, secundum tria de quibus homines in iudiciis disceptant: quae sunt iniuria, nocumentum, et mors: ut iniuria referatur ad ea quae fiunt in vituperium hominis, nocumentum autem ad ea quae fiunt in damnum rerum, sub morte autem comprehenduntur omnia quae fiunt in nocumentum personae. Secundo ibi, lege autem statuit etc., dicit quod Hippodamus instituit quamdam principalem curiam ad quam reducerentur, quasi per appellationem, omnes causae quae non viderentur esse bene iudicatae: et volebat quod hoc iudicium committeretur quibusdam senibus ad hoc electis qui et discretione et virtute essent probati. Tertio ibi, iudicia autem et cetera. Ponit modum quem in iudicando volebat observari. Cum enim esset aliqua sententia ferenda a multis iudicibus, putabat non oportere, quod iudices conferrent adinvicem de sententia ferenda; sed quod unusquisque solitarius cogitaret de sententia ferenda, et illud quod cogitaret deferret scriptum in pugillari; ita scilicet quod si sibi videretur quod aliquis accusatus esset condemnandus, simpliciter condemnationem ibi describeret: si vero sibi videretur quod esset simpliciter absolvendus, deferret pugillare vacuum. Si autem sibi videretur quod quantum ad aliquid esset condemnandus, et quantum ad aliquid absolvendus, hoc etiam determinaret per Scripturam: et sic ex omnibus Scripturis eliceretur quod pluribus videretur. Non autem putabat bonum esse hoc, quod nunc est lege statutum, ut iudices adinvicem conferant antequam unusquisque sententiam proferat: cum enim sint iurati dicere quod eis videtur, per huiusmodi disceptationes quae in tali loco, et circa talia fiunt, coguntur quodammodo degerare, dum aliquis non audet dicere quod sibi videtur multis contradicentibus.

[79345] Sententia Politic., lib. 2 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit adhuc autem legem posuit etc., narrat ordinationem eius circa disciplinam civium. Et ponit eius quatuor leges: quarum prima est quod illi qui invenerunt aliquid ordinandum in civitate quod esset civitati expediens, obtinerent aliquem honorem. Secundam legem ponit, ibi, et pueris eorum et cetera. Ut scilicet filii eorum qui moriuntur in bello pro civitate nutrirentur de aerario publico; quod quidem nondum erat statutum in civitatibus; nunc autem ista lex observatur in Athenis et in quibusdam aliis civitatibus. Tertiam legem ponit, ibi, principes autem et cetera. Et haec est de electione principum, ut scilicet totus populus principes eligat. Dicebat autem esse populum tres praedictas partes civitatis; scilicet agricolas, artifices et bellatores. Quartam legem ponit de officio principum, ibi, electos autem et cetera. Ut scilicet illi qui eliguntur in principes, habeant curam de rebus communibus civitatis et

de peregrinis et de orphanis et aliis impotentibus personis. Et ultimo concludit, quod plurima et maxime recitanda de his quae Hippodamus ordinavit, sunt ea quae dicta sunt.

Lectio 11

[79346] Sententia Politic., lib. 2 l. 11 n. 1 Dubitabit autem utique aliquis et cetera. Posita politia Hippodami, hic improbat ipsam. Et primo quantum ad divisionem quam instituit. Secundo quantum ad ea quae de iudicio dixit, ibi, non bene autem neque de iudicio et cetera. Tertio quantum ad ea quae instituit de disciplina civium, ibi, de eo autem quod invenientibus et cetera. Circa primum duo facit. Primo improbat divisionem institutam ab Hippodamo quantum ad partes civitatis. Secundo quantum ad possessiones, ibi, adhuc autem communem et cetera. Circa primum tria facit. Primo improbat divisionem partium civitatis quantum ad artifices. Secundo quantum ad bellatores, ibi, sed oportet et cetera. Tertio quantum ad agricolas, ibi, adhuc agricolae et cetera.

[79347] Sententia Politic., lib. 2 l. 11 n. 2 Dicit ergo primo, quod prima dubitatio in politia Hippodami, accidit circa divisionem multitudinis civium. Voluit enim quod tam artifices quam agricolae et quam viri armati, omnes communicarent in ordine civitatis: ita tamen quod agricolae non haberent arma, sed haberent terram: artifices autem neque haberent terram, neque arma. Ex qua ordinatione sequitur, quod artifices fere sunt servi eorum qui possident arma, quia nullam propriam possessionem habentes. Quod videtur ad eorum utilitatem pertinere. Insistunt enim operibus in ministerium civitatis, et praecipue bellatorum, quos oportet maiorem partem in honoribus civitatis obtinere. Non enim est possibile quod artifices habeant partem in omnibus honoribus, quia duces exercitus et rectores civium et alii maiores principatus non erit decens quod instituantur ex artificibus, sed solum ex viris bellatoribus, qui sunt ad hoc magis idonei. Non est autem possibile quod, ex quo non habent partem in regimine civitatis, quod ipsi ament talem ordinationem civitatis: unde relinquitur seditionis materia: non igitur convenienter ordinavit de artificibus.

[79348] Sententia Politic., lib. 2 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit sed oportet etc., improbat praedictam ordinationem quantum ad viros bellatores. Oportet enim eos esse meliores, idest potentiores ambabus aliis partibus, scilicet et agricolis et artificibus. Et hoc ideo quia ad viros bellatores pertinet, ut potestatem civitatis defendant non solum contra impugnationem hostium, sed et contra seditiones civium, quos non possent reprimere nisi potentiores essent: quod quidem non est facile, nisi sint multi. Si autem viri bellatores excedant et multitudine et virtute et dignitate, nulla necessitas fuit, quod artifices et agricolae partem haberent in regimine civitatis, et quod ad eos pertineret institutio principum, quia semper hoc fiet ad arbitrium virorum bellatorum. Superflue igitur aliis committitur: unde patet quod non convenienter divisit viros bellatores ab aliis.

[79349] Sententia Politic., lib. 2 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit adhuc agricolae etc., improbat praedictam distinctionem quantum ad agricolas: de quibus non est manifestum secundum praedictam ordinationem, quomodo sint utiles civitati. De artificibus enim manifestum est quod sunt in civitate

necessarii propter variam supellectilem praeparandam: et vita civium poterit bene procedere per ea quae praeparantur ab arte, sicut accidit in aliis civitatibus. Vel potest intelligi quod ipsi artifices possunt procedere, idest nutriri de sua arte, unde non indigent agricolis ut ab eis sustententur; sed viri bellatores, quasi ab aliis distinguantur, non possunt de suo officio sustentari: unde indigent ut ab aliis sustententur. Si igitur agricolae instituerentur ad hoc quod acquirerent cibum viris bellatoribus, rationabiliter ponerentur esse pars civitatis. Oportet enim quod pars totius coadiuvet ad bonum aliarum partium. Sed secundum praedictam operationem habebunt proprias possessiones et eas colent et ita aliis in nullo utiles erunt, sed sibiipsis tantum. Non ergo ponuntur agricolae convenienter pars civitatis.

[79350] Sententia Politic., lib. 2 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit adhuc autem communem etc., improbat divisionem possessionum. Ponebat enim Hippodamus unam partem possessionum civitatis communem ex qua viri bellatores nutrirentur. Est ergo considerandum quis colet istam terram communem. Oportet autem quod altero aliquo trium modorum colatur: quorum primus est ut ipsimet bellatores colant terram communem, et sic quidem erunt pugnantes et agricolae: sed legislator voluit eos distinguere, inutilis ergo fuit distinctio. Secundus modus, ut quidam alii inter pugnatores et agricolas colentes possessiones proprias, colant terram communem: ex quo sequitur quod erit quaedam quarta pars civitatis in nullo participans regimine civitatis, sed omnino ab hoc aliena: non enim admittebat ad electionem principum, nisi tres partes praedictas. Tertius modus esse potest, ut ipsi agricolae qui colunt possessiones proprias colant et communes: sed tunc sequetur quod non sit copia fructuum terrae in civitate, non enim erit facile quod unus agricola sufficienter excolat tot terras, unde fructus necessarios duabus familiis administret. Si etiam iste tertius modus ponatur, videtur fuisse superflua possessionum divisio in tres partes: potuisset enim fieri, ut a principio tota terra daretur agricolis: ut scilicet unusquisque agricola ex terra, quae ei veniret in sortem, sumeret cibum suae familiae et aliquibus viris bellatoribus. Ea igitur quae Hippodamus dixit circa huiusmodi divisiones, inducunt magnam turbationem.

[79351] Sententia Politic., lib. 2 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit non bene autem neque de iudicio etc., improbat praedictam politiam quantum ad iudicium; scilicet quantum ad hoc quod statuit iudicia in praetoriis fieri, non per sententiae collationem. Et circa hoc duo facit. Primo improbat statutum. Secundo rationem statuti, ibi, adhuc nullus degerare cogit et cetera. Circa primum ponit duas rationes: circa quarum primam dicit quod lex quam ipse posuit de iudicio, non bene se habet, per quam dignum reputavit quod aliqui iudicarent dividentes se abinvicem, ita quod quilibet per seipsum conscriberet id quod sibi de causa videretur. Et secundum hoc volebat quod iudex per seipsum disquireret quid esset sententiandum. Sed in tali disquisitione singulari contingebat etiam a pluribus simul disquiri, quia iudices poterant sibiinvicem colloqui de iudicio ferendo in domibus propriis, ita tamen quod in praetoriis, idest in loco publico iudiciorum non colloquerentur adinvicem ad conferendum de sententia; et hoc erat magis periculosum, quia facilius poterat contingere quod unus iudex perverteret alium ad ferendum sententiam aliter quam sibi videretur privatim cum eo conferens, quam in praetorio publico omnibus audientibus: unde etiam contrarium huius multi legislatores statuerunt, ut scilicet iudices non colloquantur adinvicem, in privato videlicet, sed solum

in praetoriis adinvicem conferrent. Videtur igitur quod praedicta lex periculosa fuerit et aliorum legibus contraria.

[79352] Sententia Politic., lib. 2 l. 11 n. 7 Secundam rationem ponit, ibi, deinde quomodo non erit plenum turbatione et cetera. Et dicit quod non poterit iudicium absque turbatione fieri per modum praedictum. Potest enim contingere quod iudici non videbitur seorsum considerandum, ut reus tantum condemnetur quantum actor qui litigat petit, sed forte actor petit quod reus condemnetur ad viginti minas, iudex autem iudicabit quod condemnetur ad decem minas; aut forte unus iudicum condemnabit eum ad plus, alius autem ad minus; puta unus ad quinque, alius ad quatuor; et per hunc modum oportet quod iudices idem patiantur, idest ut conferant adinvicem post sententias scriptas, sicut si sententias singulariter non conscripsissent quia forte quidam iudicum condemnabunt reum quantum ad omnia quae petit actor, quidam autem non. Quis ergo modus erit disputandi de sententiis diversis iudicum, nisi scilicet conferendo? Quod sic praedicta lex non poterit vitare quod intendebat, scilicet collationem iudicum: unde patet quod superflua fuit.

[79353] Sententia Politic., lib. 2 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit adhuc nullus etc., improbat causam statuti, quae erat vitatio periurii; et dicit quod si fiat collatio iudicum de condemnatione alicuius, nullus cogit propter hoc, quod periurium committatur ab eo qui iudicare debet, etiam si accusatio actoris sit iuste scripta et iudex eam non admittat: non enim iudicabit iudex quod reus nihil debeat, sed forte iudicabit quod viginti minas debeat, cum actor plus petat; sed magis reus, qui condemnatur, degerare videtur, qui non putat etiam se debere viginti minas. Et ita propter talem causam non oportebat hanc legem poni.

Lectio 12

[79354] Sententia Politic., lib. 2 l. 12 n. 1 De eo autem quod invenientibus et cetera. Postquam improbavit politiam Hippodami quantum ad divisionem et iudicia, hic improbat eam quantum ad disciplinam quam ordinavit, quantum ad hoc, scilicet, quod statuit quod hi qui invenirent aliquid utile civitati, honorem consequerentur. Et circa hoc duo facit. Primo improbat statutum. Secundo movet quasdam quaestiones, ibi, quoniam autem fecimus et cetera. Dicit ergo primo, quod non est securum civitati quod praedicta lex statuatur; sed solum in primo aspectu, quando auditur, apparet bona. Si enim eveniat quod talis lex statuatur, habebit multas calumnias, dum aliqui arbitrabuntur esse utile illud adinventum et aliqui quod non. Habebit etiam transmutationes politiarum. Una enim lege transmutata, quandoque totus status civitatis mutatur. Sed istud statutum facit nos incidere in aliud problema, id est in aliam quaestionem et in aliam considerationem: est enim dubium apud quosdam utrum sit expediens vel nocivum civitati, ut removeat patrias leges, si aliqua melior adinveniatur; et ideo huic dicto non facile est quod homo velociter consentiat, ut scilicet adinventores novorum honorentur, et hoc si non expedit civitatibus quod leges patriae amoveantur. Continget autem per hoc statutum, quod quidam dum provocantur ad novorum adinventionem, ut

adipiscantur honorem, inducant dissolutionem legum et totius politiae sub specie communis boni: quod quidem est valde periculosum: non ergo illud statutum est conveniens.

[79355] Sententia Politic., lib. 2 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit quoniam autem fecimus etc., movet quasdam dubitationes. Et primo, utrum oportet leges mutare. Secundo si sunt mutandae, a quibus et quomodo, ibi, adhuc autem si mutandae et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit rationes ad ostendendum quod oportet leges mutare. Secundo inducit ad contrarium, ibi, alio autem modo considerantibus etc., circa primum ponit quatuor rationes. Circa quarum primam dicit quod quia fecimus modicam mentionem de mutatione legum, melius est quod parum amplius super hoc nos dilatemus; quia, ut dictum est, hoc habet dubitationem: et quibusdam videtur, quod melius sit leges antiquas amovere, si aliqua melior inveniatur. Videmus enim quod hoc multum profuit in aliis scientiis, quod scilicet aliqua sunt mutata de his quae a patribus observabantur scilicet in medicina. Nam posteriores medici multa adinvenerunt mutantes ea quae primi observabant. Et idem etiam est in gymnastica, idest in exercitativa. Dicebantur enim gymnasia, quaedam exercitia in quibus homines nudi se exercebant, a gymnos, quod est nudum. Et ita etiam videmus in omnibus aliis artibus et operativis potentiis, de quarum numero est politica, quae est regitiva civitatis. Ergo etiam in regimine civitatis oportet mutare ea quae a patribus sunt observata, dummodo meliora occurrant.

[79356] Sententia Politic., lib. 2 l. 12 n. 3 Secundam rationem ponit, ibi, signum autem et cetera. Et dicit, quod signum huius quod leges sint mutandae, potest aliquis accipere ab ipsis operibus, idest ab his quae contingunt: videmus enim quod antiquae leges fuerunt *valde simplices et barbaricae*, idest irrationabiles et extraneae, sicut hoc quod ab antiquo erat lex apud Graecos quod emebant uxores adinvicem portantes ad talem emptionem ferrum, quia forte alia metalla non erant in usu. Et similiter videmus quod si quae leges adhuc remanent de antiquis, sunt omnia stulta, sicut in quadam terra erat talis lex circa homicidia quod si aliquis de cognatis occisi persequeretur homicidam et ille fugeret praesente multitudine testium, quod ille reputaretur reus homicidii (et ab hinc videtur introducta consuetudo duellorum): et hoc est omnino irrationabile. Homines autem in legibus ponendis non debent quaerere, quid fuerit a patribus observatum, sed quid sit bonum observandum; et ita conveniens est antiquas leges mutare, si occurrant meliores.

[79357] Sententia Politic., lib. 2 l. 12 n. 4 Tertiam rationem ponit, ibi, verisimileque et cetera. Ad cuius intellectum considerandum est, quod Aristoteles opinatus fuit mundum ab aeterno fuisse, ut patet in octavo physicorum et in primo de caelo: et tamen manifestum est per antiquas historias, quod ab aliquo certo tempore incoeperunt regiones habitari: quod videtur contrariari aeternitati mundi. Sed ad hoc solvendum inducebat Aristoteles quod multoties factae sunt desolationes generales terrarum per aliqua diluvia vel per quascumque corruptiones; quibus cessantibus incoeperunt de novo regiones habitari. Quod quidem potuit contingere dupliciter. Uno modo ita quod homines generarentur ex terra. Posuerunt enim quidam quod ex terra aliquo modo proportionata naturaliter generaretur homo, sicut et murem certum est generari ex terra. Sed hoc non videtur conveniens: quia natura ex determinatis principiis et per determinata media procedit ad suos effectus: unde

animalia perfecta nunquam possunt generari nisi ex semine: unde non credimus quod ex terra possit homo fieri naturaliter, sed solum virtute divina. Alio modo potuit contingere quod in generali corruptione aliqui homines conservarentur vel in montibus vel per aliquem alium modum; sicut nos ponimus quod Noe fuit conservatus in arca, tempore diluvii generalis, et Deucalion fuit conservatus in montibus in diluvio, quod accidit tempore Ogygis regis in terra Graecorum. Sed quocumque horum modorum contigerit, videtur quod primi homines fuerint contingentes id est qualescumque non viri excellentes, et quod fuerint insensati, sicut fabulose dicitur de illis qui dicuntur fuisse producti de terra, tempore Deucalionis: unde inconveniens videtur quod aliquis permaneat in legibus et statutis ipsorum.

[79358] Sententia Politic., lib. 2 l. 12 n. 5 Quartam rationem ponit, ibi, ad haec autem et cetera. Posset enim aliquis dicere quod consuetudines antiquorum insensatorum opportunum fuit mutare; sed leges quae sunt scriptae a viris sapientibus non debent mutari. Sed ad hoc excludendum ipse obiiciendo dicit quod non est melius, si etiam leges scriptae permaneant immobiles. Videmus enim quod impossibile est omnia diligenter et perfecte esse conscripta circa ordinationem civitatis, etiam a quantumcumque sapientibus viris; sicut etiam est hoc impossibile circa alias artes: quia sapientes scribunt leges in universali, et non possunt considerari omnia particularia: actus vero sunt circa particularia: unde non potuerunt omnia perfecte conscribere quae pertinent ad directionem actuum; et sic melius est quod immutentur quando aliquid melius invenitur. Sic ergo per huiusmodi rationes videtur quod quaedam leges aliquando sint mutandae.

[79359] Sententia Politic., lib. 2 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit alio autem modo etc., procedit ad contrarium. Et primo ostendit veritatem quaestionis. Secundo solvit quamdam inductarum rationum, ibi, mendax quoque et cetera. Dicit ergo primo, quod si quis secundum alium modum consideret, videbitur esse multum verendum, mutare antiquas leges etiam pro verioribus: potest enim contingere quod sit modicum melius illud, quod adinvenitur: consuescere autem ad dissolvendum leges est valde pravum. Unde manifestum est quod sustinendi sunt quidam modici defectus et errores qui contingunt principibus et sapientibus in legibus ferendis; quia ille qui vult mutare propter aliquid melius, non tantum proficiet mutando, quantum nocebit, dum consuescunt cives ad non observandum statuta et praecepta principum.

[79360] Sententia Politic., lib. 2 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit mendax quoque etc., solvit unam inductarum rationum in contrarium. Et dicit quod illud exemplum, quod sumebatur de artibus in quibus profuit multa mutasse, inducit nos ad mendacium, quod non est simile de mutatione artis et legis: quia ea quae sunt habent efficaciam ex ratione; sed lex nullum habet robur ad hoc quod persuadeatur subditis, quia sit bona, nisi consuetudinem; quae quidem non fit nisi per multum tempus. Unde qui facile mutat leges, quantum est de se, debilitat legis virtutem. Ad alias autem rationes patet solutio; quia non concludunt quod leges sint de facili mutandae; sed quod aliquae leges, scilicet malae, sint aliquando mutandae, quod verum est.

[79361] Sententia Politic., lib. 2 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit adhuc autem si mutandae etc., movet aliam quaestionem; et dicit, quod si leges sint aliquando mutandae, quaerendum est, utrum omnes

sint mutandae, et in qualibet politia vel non; et utrum sint mutandae a quocumque, vel ab aliquibus determinatis. Multum enim differt quid circa hoc verius sit. Et ideo haec consideratio dimittatur ad praesens et reservetur in posterum.

Lectio 13

[79362] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 1 De ea autem quae Lacedaemoniorum et cetera. Postquam philosophus posuit politias institutas a sapientibus, nunc agit de politiis, quae in civitatibus observabantur. Et primo de politia Lacedaemoniorum sive Lachosensium. Secundo de politia Cretensium, ibi, Cretensium autem politia et cetera. Tertio de politia Calchedoniorum, ibi, politizare autem videntes et cetera. Horum enim civitatum politiae commendabantur. Circa primum duo facit. Primo ponit modum considerationis necessariae circa has politias. Secundo agit de politia Lacedaemoniorum, ibi, quod quidem igitur oportet et cetera. Dicit ergo primo, quod duae considerationes incidunt circa politias Lacedaemoniorum et alias politias: quarum una est ut consideretur, utrum illud quod in eis lege est statutum, sit conveniens ordini virtutis. Hoc enim est finis omnis legis. Unde si lex non sit proportionata ad virtutem, non erit lex. Alia consideratio est, utrum in politia sit aliquid ordinatum, quod sit conveniens secundum suppositionem et modum, contrariae politiae ei quae proponitur: puta si aliquis intendat instituere politiam democraticam, et ponat leges convenientes politiae oligarchicae, quae est contraria. Sic enim et in scientiis aliquid reprobatur, aut quia non convenit veritati, aut quia non convenit positioni.

[79363] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit quod quidem igitur etc., agit de politia Lacedaemoniorum. Et primo quantum ad ea quae habentur a civibus. Secundo quantum ad ordinem ipsorum civium, ibi, at vero et quae circa efforiam et cetera. Circa primum tria facit. Primo prosequitur ea quae pertinent ad servos. Secundo ea quae pertinent ad mulieres, ibi, adhuc autem ad mulieres et cetera. Tertio ea quae pertinent ad possessiones, ibi, post ea enim quae nunc dicta sunt et cetera. Haec enim tria a civibus habentur. Dicit ergo primo, quod omnes confitentur hoc: quod opportunum est civitati, quae debet bene vivere politice, quod in ea existat scola *necessariorum*, idest servorum, vel quorumcumque qui sunt necessarii ad ministrandum, ut scilicet ipsi recta disciplina potiantur. Sed quomodo fiat non potest de facili accipi.

[79364] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 3 Quod autem hoc sit necessarium, manifestat consequenter per inconvenientia, quae ex eis sequuntur, quando non sunt bene disciplinati. Multoties enim contingit, quod pauperes in Thessalonica molesti fuerunt divitibus: et similiter etiam Lachosibus, id est Lacedaemoniis servi eorum frequenter fuerunt infesti: insidiabantur enim eis quando aliqua infortunia eis contingebant, ita ut non possent eos reprimere, et in talibus infortuniis eos molestabant. Sed Cretensibus nihil tale accidit: et forte huius causa est, quia quamvis civitates, quae sunt vicinae, pugnent adinvicem, nulla tamen civitas (est) quae pugnet contra aliquos cives distantes, eo quod non expediat eis, propter hoc quod praedia possident prope civitatem et domos suas; et sic si longinquum bellum susciperent, non possent suorum praediorum curam habere. Et

quia Cretenses non habebant vicinos, qui contra eos pugnarent, puta in insula maris existentes, non frequenter imminebant eis infortunia, in quibus servi vel inopes possent eis insidiari. Sed Lachosensibus, id est Lacedaemoniis omnes vicini inimicabantur. Erant enim totaliter dediti rebus militaribus, ut Vegetius dicit in libro de re militari, sicut et Athenienses philosophiae. Inimicabantur enim Argi et Messenii et etiam Arcades, et a principio etiam discordabant a Thessalonicensibus. Habuerunt etiam bella cum Achaicis vicinis eorum, et Perrebiis et Magnesibus. Et ideo multoties infortunia eis imminebant, quibus eorum servi insidiabantur.

[79365] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 4 Sic igitur patet, quod necessarium est, ut servi et alii necessarii disciplinentur. Sed quod non sit facile, ostendit consequenter. Et dicit, quod si nihil alterum esset, istud videtur operosum esse quantum ad curam, quae oportet haberi de servis, quomodo oporteat ad eos colloqui, vel qualitercumque conversari. Quia ex una parte, si homo benigne se habeat ad eos, insolescunt et efficiuntur iniuriosi, et reputant se aequales dominis suis. Ex alia vero parte si ipsi vivant, semper mala sustinendo a dominis suis, odiunt eos et insidiantur eis: unde difficile est videre qualiter sint tractandi. Oportet enim medio modo se ad eos habere, ut non iniuste affligantur, nec tamen eis nimia familiaritas ostendatur. Ex istis ergo concludit, quod Lacedaemonii, quibus hoc accidit, ut a servis suis molestarentur, non sunt ex illis, qui optimum modum invenerunt circa gubernationem servorum.

[79366] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit adhuc autem ad mulieres etc., agit de politia Lacedaemoniorum quantum ad mulieres. Et circa hoc quatuor facit. Primo ostendit, necessarium esse, quod mulieres in civitate bene disciplinentur. Secundo ostendit quid circa hoc Lacedaemonii observarent, ibi, quod quidem ibi accidit et cetera. Tertio ostendit, quae inconvenientia ex hac observantia sequerentur, ibi, itaque necessarium. Quarto ostendit, quae fuerit causa huius observantiae, ibi, a principio quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod remissio legum circa mulieres, ut scilicet absque convenienti disciplina in civitate vivant, ad duo est nociva. Primo quidem ad electionem politiae; quia per earum inordinationem totam politiam contingit immutari, ut dicetur. Secundo ad felicitatem civitatis; quia propter earum inordinationem multa inconvenientia possunt in civitate sequi. Et hoc manifestat per hoc, quod sicut partes domus sunt vir et mulier, ut in primo dictum est, ita oportet quasi totam civitatem quae ex domibus constituitur, in duo dividi, considerata multitudine virorum et mulierum. Unde sequitur, quod in quibuscumque civitatibus male se habeat ordinatio mulierum, reputandum est, quod medietas civitatis non sit bene ordinata secundum leges.

[79367] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit quod quidem ibi etc., ostendit quid circa hoc observaretur apud Lacedaemoniam. Ibi enim accidebat praedicta inordinatio mulierum. Cum enim de intentione legislatoris esset, quod tota civitas esset perseverativa, id est potens sustinere et abstinere a delitiis, hoc bene observabatur quantum ad viros; sed mulieribus hoc instituere legislator neglexit. Vivunt enim ibi mulieres voluptuose secundum omne genus intemperantiae, et etiam delitiose.

[79368] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit itaque necessarium etc., ostendit

quae inconvenientia sequebantur. Et ponit quatuor: quorum primum est, quod necessarium est in tali politia, in qua mulieres sic delitiose vivunt, quod viri multum appretientur divitias, et concupiscant eas, ut ex his satisfacere possint delitiis mulierum, quae sine magnis sumptibus esse non possunt. Hoc autem multum facit ad hoc, quod mores corrumpantur in civitate quod multum curent de divitiis. Ex hoc enim sequitur, quod omnia in civitate sint venalia; quod corrumpit statum civitatis. Secundum inconveniens ponit, ibi, aliterque si existant et cetera. Et dicit, quod si cogatur multitudo civium, ut nimis contineat a mulieribus, sequitur quod labantur ad turpe vitium, scilicet ad coitum masculorum; sicut accidit multis militantibus et bellicosis viris, et quibuscumque similibus. Qui enim primo fabulose induxit, quod Mars fuit maritus Veneris, non irrationabiliter est locutus; quia viri bellicosi, qui sunt Martiales, luxuriosi sunt, et inhiant vel ad coitum masculorum vel mulierum. Dicitur enim in libro de problematibus, quod equitantes continue, luxuriosi magis fiunt, quia propter caliditatem et motum, hoc patiuntur, quod accidit in coitu. Hoc etiam quod frequenter vacant a negotiis, eos luxuriosos facit. Et hoc etiam accidit Lacedaemoniis, propter hoc quod ad nimiam continentiam mulierum legislator eos induxit. Tertio inconveniens ponit, ibi, et multa dispensabantur et cetera. Et dicit, quod mulieres in Lacedaemonia, propter hoc quod delitiose vivebant, praesumptuosae reddebantur, et volebant se de omnibus intromittere; ita quod etiam in principatibus civitatis, multa dispensabantur per mulieres: et tamen nihil differt, utrum ipsae mulieres principentur, vel ipsi principes sub mulieribus regantur, quod eis subiecti propter insolentiam mulierum. Idem enim accidit utroque modo, ut scilicet civitas male regatur, quia mulieres deficiunt ratione. Quartum inconveniens ponit, ibi, utili autem existente et cetera. Mulieres enim Lacedaemoniorum propter delitias insolentes et audaces reddebantur. Audacia autem in civitate ad nihil circularium, id est circumadiacentium negotiorum utilis esse potest, nisi ad bellum: et tamen ad hoc etiam audacia illarum mulierum erat nociva. Quod quidem manifestatum fuit in bello quod habuerunt cum Thebanis; in quo mulieres ad nihil utiles erant, nolentes facere ministeria, quae in aliis civitatibus mulieres faciunt. Sed viris pugnantibus, maiorem tumultum inferebant, quam etiam inimici, volentes forte de omnibus se intromittere. Unde ex his patet remissionem mulierum nocivam fuisse.

[79369] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit a principio quidem igitur etc., ostendit causam praedictae observantiae. Et dicit quod rationabiliter Lacedaemoniis accidit a principio remissio disciplinae circa mulieres; quia propter militiam, cui totaliter dedita erat civitas, multo tempore peregrinabantur extra domum, pugnantes contra Argos et Arcades et Messenos. Et ideo mulieres remanebant domi absque viris, ad libitum viventes nullam disciplinam a viris habentes. Et ex hac etiam causa contingit quod viri facti sunt virtuosi in multis. Vacantes enim rebus bellicis se exhibebant promptos ad obediendum legislatori propter consuetudinem militaris vitae, quae multas in se continet partes virtutis. Requirit enim talis vita maximam obedientiam et abstinentiam a delitiis, et perseverantiam in laboribus et rebus dolorosis. Postmodum Lycurgus legislator Lacedaemoniorum conatus fuit mulieres reducere ad rectam disciplinam legum. Sed mulieres omnino restiterunt propter pravam consuetudinem; et ideo oportuit quod legislator desisteret ab incepto. Hae sunt igitur causae eorum quae fiebant apud Lacedaemones, et potestatis

mulierum, quae apud eos erat: et quamvis ex rationabili causa hoc acciderit absque eorum culpa, et sic sint excusandi, tamen eos non consideramus modo, quibus oporteat dare veniam vel non dare. Non enim intendimus eos laudare vel vituperare, sed ostendere quid recte se habeat vel non recte. Manifestum est enim quod ea quae non bene se habebant circa mulieres, apud eos non solum erant indecens secundum se politiae eorum, sed etiam in animis civium aliquid addebant ad amorem pecuniae, ut dictum est.

[79370] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit post ea enim quae nunc dicta sunt etc., agit de politia Lacedaemoniorum quantum ad possessiones. Et primo improbat politiam ipsorum circa possessiones, ostendens eam esse nocivam civitati. Secundo ostendens eam esse contrariam legislatoris intentioni, ibi, contraria autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod apud eos erat irregularitas possessionum. Secundo ostendit unde provenerat, ibi, hoc autem et per leges et cetera. Tertio ostendit nocumentum quod ex hoc est secutum, ibi, igitur cum possit regio et cetera. Dicit ergo primo, quod post praedicta quae reprobanda sunt in hac politia circa servos et mulieres, potest etiam eos aliquis increpare, quod circa irregularitatem possessionis delinquebant. Accidebat enim apud ipsos quod aliqui habebant valde magnas possessiones, alii vero habebant valde modicas, ita quod quasi tota regio ad dominium paucorum pervenerat.

[79371] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit hoc autem et per leges etc., ostendit, unde haec irregularitas processerat. Et dicit quod hoc processit ex prava ordinatione legis. Statuit enim legislator apud eos quod civis non esset dominus vendendi et emendi, ut scilicet posset possessionem suam vendere aut emere alienam quacumque ex causa. Et hoc quidem bonum fecit ad regulandas possessiones; non tamen recte, quia non sufficienter. Dedit enim potestatem civibus, ut quibuscumque vellent darent inter vivos vel etiam derelinquerent in testamento bona sua; ex quo etiam accidebat irregularitas possessionum, sicut ex emptione et venditione: ita quod si totum eorum territorium divideretur in quinque partes, duae illarum partium iam pervenerant ad mulieres. Tum quia multae earum erant institutae haeredes a viris morientibus; tum etiam quia quando nubebant accipiebant magnas dotes, cum tamen multo melius sit, quod vel nulla dos detur, vel modica vel moderata. Sed apud Lacedaemonios licebat cuilibet in testamento dimittere haeredem bonorum suorum quemcumque voluerit; et si in sua morte non velit dimittere haeredem, potest distribuere bona sua cuicumque voluerit.

[79372] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 11 Deinde cum dicit igitur cum possit etc., ostendit quod nocumentum sit inde secutum. Et dicit quod cum tanta sit eorum regio, idest territorium, quod posset nutrire mille quingentos equites, et super hoc triginta millia bellatorum peditum, ad tantam paucitatem devenerant, possessionibus devenientibus ad paucos, quod non erant nisi mille bellatores in civitate. Et sic per opera eorum manifestatum est quod praedicta institutio mala erat; quia civitas illa ex hoc deperiit cum nullam gravem hostilem plagam sustinuerit. Dicitur autem quod in antiquis temporibus extendebant politiam suam quantum poterant, ut haberent multitudinem bellatorum; ita quod aliquando (ut dicitur) Spartiatae, id est Lacedaemones habuerunt in exercitu suo decem millia armatorum. Sed sive ista sint vera, sive non, tamen opportunum est quod per

regulatas possessiones civitas viris repleatur, quod aliter fieri non potest. Quia si possessiones ad paucos devolvantur, alii propter paupertatem desererent civitatem.

[79373] Sententia Politic., lib. 2 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit contraria autem etc., ostendit quod praedicta irregularitas possessionum erat contraria intentioni legislatoris, qui proposuerat quamdam legem circa filiorum generationem contrariam praedictae institutioni, ex qua procedebat irregularitas possessionum. Intendens enim legislator ad hoc quod essent plures cives in civitate, provocavit eos ad hoc quod generarent multos filios, quibusdam immunitatibus: erat enim statutum lege apud eos, quod ille qui genuisset tres filios, esset affruron, id est sine custodia, quia scilicet non tenebatur ire ad custodiam civitatis: qui autem genuerat quatuor filios erat immunis ab omnibus vectigalibus et tributis. Et tamen manifestum est quod si observetur praedicta regularitas in divisione possessionum, necesse erit, si generarentur plures filii, quod sint multi pauperes in civitate, quod est nocivum civitati, ut supra dictum est.

Lectio 14

[79374] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 1 At vero et quae circa efforiam et cetera. Postquam philosophus prosecutus est de politia Lacedaemoniorum, quantum ad ea quae habentur a civibus, scilicet servos, mulieres et possessiones, hic prosequitur de eadem politia quantum ad ipsos cives. Et primo quantum ad principes. Secundo quantum ad populum, ibi, non bene autem neque circa convivia et cetera. Tertio quantum ad bellatores viros, ibi, eam autem quae circa navigii et cetera. Erant autem tres principatus apud Lacedaemones, ut etiam supra tactum est: scilicet ephori, idest provisores, et de his primo tractat. Et iterum seniores quidam, et de his tractat secundo, ibi, habent autem et quae circa seniorum et cetera. Erat etiam rex in civitate, et de hoc tractat tertio, ibi, de regno autem siquidem melius est et cetera. Circa primum improbat principatum ephororum quantum ad quinque. Primo quidem quantum ad conditionem personarum quae in hoc principatu constituebantur. Et dicit quod ea quae erant circa hunc principatum prave se habebant: hic enim principatus habebat dominium et potestatem super ea quae erant maxima in civitate: puta circa indicenda bella vel faciendam pacem, et circa electiones militum et alia similia. Et tamen ad istum principatum omnes eligebantur ex populo; ita quod quandoque accidebat quod homines valde pauperes assumebantur ad talem principatum, qui propter penuriam venales erant, et facile poterant corrumpi muneribus. Quod quidem prius multoties ostenderant, sed nuper ostenderunt in quodam negotio quod habebant cum Andriis: corrupti enim fuerunt ab eis argento, ita quod quantum in ipsis fuit, totam civitatem periculo exposuerunt.

[79375] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 2 Secundo ibi, et propter principatum esse etc., improbat praedictum principatum quantum ad magnam potestatem quam habebat. Et dicit quod quia iste principatus erat valde magnus et quasi aequalis tyrannidi, ita attenuabat potestatem regum quod cogebant, ut permitterent quod populus seipsum regeret parum obediens legi. Et sic corrumpebatur tota politia ipsorum, quia ex aristocratia degenerabat in democratiam. Et tamen iste principatus

quantum ad aliquid erat utilis, quia continebat civitatem in pace: quiescebat enim populus a seditione propter hoc quod habebat partem in magno principatu. Et haec utilitas sequebatur per experimentum in ipsis rebus; sive hoc fuerit ex intentione legislatoris, sive fortuito acciderit. Oportet enim, ad hoc quod politia conservetur, quod omnes partes civitatis velint eam esse, et quod cuilibet parti civitatis sufficiat quod permaneat in suo statu: et hoc ibi contingebat. Nam reges acceptabant propter honorem quem ibi habebant; calicagathi autem, idest virtuosi, acceptabant propter iherusiam, idest propter honorabilitatem seniorum: iste enim principatus erat virtutis praemium, ita quod nullus ad eum assumebatur nisi virtuosus. Populus autem acceptabat propter principatum ephororum, qui communicabatur omnibus.

[79376] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 3 Tertio ibi, sed eligibilem etc., improbat hunc principatum quantum ad electionem. Erat enim commendabile quod ad illum principatum assumerentur ex omnibus per electionem: sed modus eligendi erat valde puerilis: quia forte per sortes vel alio inconvenienti modo eligebant, ita quod iste deveniebat quandoque ad inopes, sicut dictum est.

[79377] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 4 Quarto, ibi, adhuc autem et iudiciorum etc., improbat praedictum principatum quantum ad arbitrium quod habebat. Et dicit, quod hoc erat improbabile, quod quicumque essent ephori, habebant in sua potestate arbitrium iudicandi de rebus magnis. Melius enim erat, quod non iudicarent secundum proprium arbitrium, sed secundum aliquas Scripturas et leges.

[79378] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 5 Quinto ibi, est autem et dieta etc., improbat praedictum principatum quantum ad eorum conversationem. Et dicit, quod eorum dieta id est disciplina in cibis et vestibus et potibus, et aliis huiusmodi, non consonabat voluntati civitatis; quia in quibusdam erat valde remissa, puta forte in vestibus vel in otio; in aliis autem, puta forte in cibis et venereis, imponebatur eis dura lex, forte propter hoc, ut non emollescerent, ita quod non poterant eam sustinere; sed occulte transgrediebantur legem sibi positam fruentes corporalibus delectationibus. Et sic eorum conversatio erat contra intentionem civitatis.

[79379] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit habent autem et quae circa seniorum etc., improbat politiam praedictam quantum ad principatum seniorum. Et primo quantum ad potestatem ipsorum. Secundo quantum ad electionem eorum, ibi, adhuc autem et electionem et cetera. Dicit ergo primo, quod apud Lacedaemones non bene se habent ea quae pertinent ad principatum seniorum: manebant enim perpetuo in principatu. Si enim huiusmodi seniores possent inveniri, qui essent epyikes, id est virtuosi, et sufficienter instructi ad andragathiam, id est ad virilem bonitatem, sive ad strenuitatem, posset forte aliquis dicere, quod expediens esset civitati, quod perpetuo manerent in principatu. Quamvis etiam si essent perfecte virtuosi, formidabile esset civitati, quod aliqui essent habentes dominium et potestatem super magna iudicia civitatis, et hoc per totam vitam suam. Quia sicut virtus corporis senectute debilitatur, ita etiam plerumque virtus mentis: quia postquam senescunt homines, non habent nec illud robur animi, nec illam vivacitatem ingenii, quam habebant in iuventute, propter debilitatem virtutum sensitivarum deservientium parti intellectivae. Multo plus igitur formidandum est aliquos principari per vitam, si sunt isto modo

instructi ad bonum, sicut erant apud Lacedaemones, ita quod etiam legislator non considerat de eis omnino, sicut de bonis viris, quia non omnia committit eis. Frequenter autem tales volunt videri liberales in plebem, ut captent sibi favorem populi, et sic absque utilitate civitatis dispergunt bona communia. Unde melius est, quod habeant quamdam correctionem, talem scilicet, ut si deficientes inveniantur, possint amoveri: nunc autem sunt absque tali correctione. Habebant tamen aliquam correctionem, quia principatus ephororum poterat corrigere omnes principatus, impediendo scilicet ne sententiae eorum procederent, si viderentur male facere, et haec erat maxima dignitas ephororum. Sed nos intelligimus de alia correctione, ut scilicet possint amoveri; quod ephori facere non poterant.

[79380] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit adhuc autem etc., improbat praedictum principatum quantum ad electionem ipsorum: et hoc duplici ratione. Circa quarum primam dicit, quod electio seniorum, quae fiebat apud eos, erat valde puerilis. Erat enim apud eos ordinatum, ut illi qui digni viderentur tali principatu, peterent ipsum: quod non recte se habet: quia secundum hoc nullus assumeretur ad principatum nisi volens. Oportet autem aliquem, qui dignus est principatu, assumi ad principatum, sive velit sive non velit; quia utilitas communis est praeferenda propriae voluntati ipsius. Secundam rationem ponit, ibi, nunc autem et cetera. Et dicit, quod per hanc ordinationem circa electionem senum, legislator videtur facere cives amatores honoris, sicut et circa aliam partem politiae, idest circa electionem ephororum, vel etiam circa quaecumque alia, (per) quae faciebant cives honoris amatores. Et quod hoc facerent in electione senum, patet. Nullus enim peteret principatum, nisi principari volens, quod est amare honorem. Si ergo nullus haberet principatum nisi petens, sequeretur quod soli amantes honorem principarentur; et ita omnes provocarentur ad amandum honorem: et hoc est valde periculosum civitati: quia maior pars iniustitiarum, quae in civitate accidunt ex voluntate hominum, sicut sunt violentiae, rapinae et huiusmodi, fiunt propter amorem honoris et pecuniae. Unde patet, quod talis ordinatio est periculosa civitati.

[79381] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit de regno autem etc., improbat praedictam politiam quantum ad principatum regium. Et dicit, quod utrum expediat civitati habere regem vel non, tractabitur inferius, scilicet in tertio: sed supposito quod melius sit habere regem, non est hoc melius, sicut erat apud Lacedaemones, quod non per totam vitam regnabant; sed melius est quod unusquisque habeat iudicium regium per totam vitam suam, quia rex est utilis civitati, ut sua potestate efficaciter conservet statum civitatis. Quod fieri non potest nisi per vitam regnaverit; quia et ipse timebit alios offendere, et alii minus eum timebunt. Secus autem est de senioribus, qui ad consilia vel ad iudicia quaedam eligebantur. Causa autem quare legislator apud Lacedaemones instituit non esse reges perpetuos, est ista: quia reputavit quod non posset facere cives aliquos caluscagathus, id est perfecte bonos. Unde diffidit de civibus quasi de non perfecte bonis existentibus. Et propter hoc quando mittebant aliquos legatos seu nuncios, eligebant aliquos inimicos vel dissentientes, ut unus alium impediret, si vellet facere contra bonum civitatis. Et similiter putabant esse salutem civitatis, si reges dissentirent, qui sibi invicem succederent; qui unus emendabat, quod alius male fecisset.

[79382] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit non bene autem etc., improbat praedictam politiam quantum ad ea quae pertinent ad populum, scilicet quantum ad convivia publica quae erant in civitate: et dicit, quod lex non bene ordinaverat de huiusmodi conviviis; quia melius esset, quod huiusmodi congregatio convivii fieret de expensis communibus civitatis, sicut fiebat apud Cretenses, quam quod fieret de his quae a singulis afferrentur, sicut fiebat apud Lacedaemones, apud quos etiam et valde pauperes oportebat aliquid ferre ad huiusmodi sumptus; et hoc erat destructio pauperum, qui non poterant expendere. Unde circa hoc accidebat contrarium intentioni legislatoris qui instituit huiusmodi convivia quasi aliquid democraticum, id est in favorem populi, ut scilicet populus aliquam recreationem haberet in huiusmodi conviviis; sed secundum hanc legem conviviorum sequebatur quod essent huiusmodi convivia in magnum detrimentum populi, quia secundum hoc populares non de facili poterant principari; erat enim lex apud eos, quod qui non ponerent aliquid ad huiusmodi sumptus, non haberent partem in politia ipsorum; quia nec poterant fieri principes, nec habebant vocem in electione principum.

[79383] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit eam autem quae circa navigii etc., improbat praedictam politiam quantum ad viros bellatores. Et primo quantum ad bellatores belli navalis. Secundo communiter quantum ad omnes, ibi, et hoc autem suppositionem et cetera. Tertio quantum ad ipsorum stipendia, ibi, prave autem habet et cetera. Dicit ergo primo, quod quidam alii recte increpaverunt legem Lacedaemoniorum, quae erat circa principes navigii, eo quod erat causa seditionis. Cum enim haberent reges quasi sempiternos, qui praeerant terrestri militiae, navarchia, id est principatus navigiorum fiebat quasi alterum regnum: et ita habebant quasi duos reges, quod poterat esse materia dissensionis.

[79384] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 11 Deinde cum dicit et hoc autem suppositionem etc., improbat praedictam politiam communiter quantum ad omnes viros bellatores: et dicit, quod aliquis recte potest increpare suppositionem legislatoris, idest illud quod supponebat tamquam finem, ad quem totam politiam ordinabat: et hoc etiam Plato in suis legibus increpabat, quod omnes leges eorum ordinabantur ad unam partem virtutis, scilicet ad bellicam, propter hoc, quod erat utilis ad dominandum aliis. Et ideo, quia bene se habebant in his, quae pertinent ad bellum, male autem in his quae pertinent ad status politici gubernationem: sequebatur, quod in bellis conservabantur: sed quando iam adepti erant principatum, imminebant eis multa pericula, quia nesciebant vacare, id est nesciebant vivere in pace, neque erant exercitati aliqua alia meliori exercitatione quam bellica: quod non erat parvum peccatum. In hoc enim bene opinabantur quod putabant res bellicas melius tractari per virtutem hominum, quam etiam per malitiam, quia ut dicitur in tertio Ethicorum, homines virtuosi non parcunt vitae, ubi bonum est persistere: milites vero quando superexcrescunt pericula, deficiunt, non enim confidunt ulterius posse liberari per experientiam et industriam armorum. Sed non bene opinabantur quantum ad hoc quod putabant virtutem, qua homo bene se habet in bellis, esse optimam: cum aliae virtutes, scilicet prudentia et iustitia, sint digniores fortitudine; et ipsum etiam bellum est propter pacem, non autem e converso.

[79385] Sententia Politic., lib. 2 l. 14 n. 12 Deinde cum dicit prave autem habet etc., improbat

praedictam politiam quantum ad stipendia militum vel circa aerarium publicum: et dicit quod apud Spartiatas, id est Lacedaemones non erat bene ordinatum de communibus pecuniis. Nihil enim habebat civitas in communi, cum tamen frequenter cogeretur magna bella agere; et iterum singuli cives male ministrabant necessaria ad tales sumptus; non enim requirebantur a singulis auctoritate alicuius potestatis publicae, sed committebatur voluntati cuiuslibet, ut daret quod vellet. Quod ideo statuit legislator, quia cives habebant multas possessiones, et poterant sine aliquo gravamine multa dare: sed accidit contra utilitatem, quam legislator intendebat; quia ipse reddidit civitatem sine pecuniis publicis; et ydiotas, id est privatas personas et viles fecit amatores pecuniarum, dum conabantur tantum lucrari quod possent et sibi et communitati providere. Ultimo autem epilogando concludit quod ea quae dicta sunt, videntur improbabilia in politia Lacedaemoniorum.

Lectio 15

[79386] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 1 Cretensium autem politia et cetera. Postquam superius auctor prosecutus est de politia Lacedaemonica, hic prosequitur de politia Cretensi. Et primo comparat hanc politiam ad praecedentem. Secundo improbat eam, ibi, de quibus eosdem utique dicet et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit in communi comparationem istarum politiarum. Secundo assignat rationem positae comparationis, ibi, et enim videtur et cetera. Tertio explicat praedictam comparationem in speciali, ibi, habet autem proportionaliter et cetera. Dicit ergo primo, quod politia Cretensium est propinqua politiae Lacedaemonicae in quibusdam; tamen differt in aliquibus, in quorum paucis non se habet deterius quam politia Lacedaemonica, sed melius; sed in pluribus se habet minus plane, idest minus expedite et convenienter ad bonum statum civitatis.

[79387] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit et enim videtur, assignat causam praemissae comparationis. Et primo ostendit huius causam esse ex hoc quod Lacedaemonica sumpta est a Cretensi. Secundo assignat causam quare Cretensis fuit prior, ibi, videtur autem insula et cetera. Dicit ergo primo quod causa praedictorum est, quia politia Lacedaemonica in pluribus imitatur politiam Cretensium tamquam antiquiorem; et ideo politia Cretensis in pluribus peius se habet; quia videmus quod plurima de his quae sunt ab antiquis inventa, sunt minus *dearticulata*, idest diligenter distincta quam ea quae sunt inventa a iunioribus. Dicunt enim quod Lycurgus qui instituit politiam Lacedaemonicam dimittens regnum Charylli regis Lacedaemoniorum, multo tempore conversatus est apud Cretam propter amicitiam et affinitatem quam habebant Lacedaemones ad Cretenses. Et ideo Lacedaemones, qui venerant Cretam causa familiaritatis, susceperunt institutiones legum, quae tunc erant apud habitantes in Creta. Unde videmus quod incolae Cretenses eodem modo utuntur legibus sicut et Lacedaemones; et hoc est secundum institutionem Minois regis Cretensium.

[79388] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit videtur autem insula etc., assignat causam quare leges inter Graecos primo inventae sunt apud Cretam. Dicit enim quod insula Cretensis videtur secundum situm terrae optime esse disposita ad principandum Graecis, qui fere

omnes habitant circa mare. Insula autem illa quasi adiacet toti litori Graeciae; et distat modicum a quadam insula quae vocatur Pelopus, quae nunc dicitur Achaia: et similiter versus Asiam propinqua est loco qui dicitur Tropium et insulae quae dicitur Rhodus; et ideo Minos qui fuit rex Cretensis obtinuit principatum in toto mari Graeciae, et insulas quasdam prius habitatas per violentiam subegit, quasdam autem de novo habitari fecit singulis suas leges imponens. Ultimo autem transivit in insulam Siciliae, et ibi mortuus est circa caminum, idest circa montem Vulcani vel Ethnae ex quibus ignis eructuat.

[79389] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit habet autem proportionaliter etc., explicat in speciali comparationem supra positam. Et primo ostendit in quibus conveniunt ambae politiae. Secundo in quibus politia Cretensis habet melius, ibi, quod quidem igitur conviviorum et cetera. Tertio in quibus habet peius, ibi, quae autem circa cosmos et cetera. Ostendit autem primo, quod hae duae politiae proportionaliter se habent adinvicem in tribus convenientes. Primo quidem in agricultura, quam apud Lacedaemones exercent servi, apud Cretenses autem incolae, idest rustici habitantes in insula. Secundo quantum ad convivia publica quae apud utrosque fiunt: quae quidem nunc apud Lacedaemones vocabantur Philitia, a philos quod est amor, quia erant instituta ad amorem mutuum inter cives conservandum; sed antiquitus apud eos vocabantur Andria; ab anir quod est vir, quia soli viri ibi conveniebant absque mulieribus et sic etiam vocantur nunc apud Cretenses. Unde manifestum est quod Lacedaemones assumpserunt a Cretensibus. Tertio quantum ad ordinem politiae, quia ephori apud Lacedaemones habebant eamdem potestatem, quam apud Cretenses quidam qui dicebantur cosmi, idest ornatores, solo numero differentes: nam ephori apud Lacedaemones erant quinque, cosmi vero Cretensium erant decem. Similiter et seniores apud Lacedaemones erant aequales et numero et potestate senioribus Cretensium, quos vocabant boulin, id est consilium. Regnum autem primo fuit apud Cretenses, sicut et apud Lacedaemones: sed postmodum dissolverunt regnum, et commiserunt cosmis ducatum bellorum: utrique etiam habent Ecclesiam, idest adunationem populi, quae nullius rei habet potestatem, nisi approbandi sententias seniorum et cosmorum.

[79390] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit quae quidem igitur conviviorum etc., ostendit in quibus melior erat politia Cretensis. Et dicit quod ordinatio conviviorum melior erat apud Cretenses quam etiam apud Lacedaemones; quia in Lacedaemonia unusquisque qui accedebat ad convivium, oportebat, quod aliquid exhiberet secundum caput suum, alioquin non poterat participare politia, sicut prius dictum est: sed apud Cretenses erat observatio magis pertinens ad commune, quia de rebus publicis, tam de fructibus terrae, quam de pecoribus et de redditibus, quos reddebant incolae qui colebant terras, erat instituta quaedam pars quae expendebatur in sacrificia, et quaedam pars quae expendebatur in convivia, ut in talibus conviviis homines et mulieres et pueri et viri nutrirentur de communi. Hoc erat autem et aliud proprium politiae Cretensium, quod legislator eorum multa philosophice induxit ad hoc, quod modicum comederent; quasi hoc sit valde proficuum et singulis et communitati. Volens etiam quod non procrearent multos pueros, ne multitudo hominum excederet quantitatem possessionis, voluit, quod homines non multum commiscerentur mulieribus, et ad hoc concessit turpem masculorum coitum: sed utrum in hoc bene

fecerit vel male, posterius considerabitur: tamen hoc manifestum est, quod ordinatio conviviorum melior erat apud Cretenses quam apud Lacedaemones.

[79391] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit quae autem circa cosmos etc., ostendit in quo peior erat Cretensis politia. Et dicit, quod peior erat ordinatio apud Cretenses de cosmis quam apud Lacedaemones de ephoris. Unum enim malum est commune utrisque, quia scilicet apud utrosque assumuntur ad huiusmodi principatum quicumque, idest homines non probati nec virtuosi. Sed tamen apud Lacedaemones erat unum bonum, quia poterant eligi de qualibet conditione hominum: et ideo populus, quasi habens partem in maximo principatu, bene volebat, quod conservaretur talis politia. Sed apud Cretenses non eligebantur cosmi ex qualibet hominum conditione, sed solum ex aliquibus qui erant vel fuerant de numero seniorum; et similiter seniores eligebantur ex quibusdam qui fuerant cosmi quibus licebat dimittere suum principatum, ut infra dicetur. Et sic populus in principatu cosmorum non habebat partem.

[79392] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit de quibus eosdem etc., improbat praedictam politiam. Et primo quantum ad statuta quae ponebant. Secundo quantum ad remedia quae adhibebant, ibi, quam autem faciunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo improbat eorum statuta. Secundo excludit quamdam responsionem, ibi, quiescere et cetera. Improbat autem politiam istam quantum ad duo, quae etiam improbavit in politia Lacedaemonica: quorum unum est, quod cosmi et seniores principabantur per totam vitam suam sine correctione, idest sine hoc quod possent amoveri propter aliquam culpam; et sic principatus erant maiores quam dignum esset. Secundum autem est, quia non principabantur secundum litteras, id est secundum aliquas leges scriptas, sed auctognomonas, id est per se sententiantes vel arbitrantes; et hoc non erat securum civitati; quia eorum iudicium poterat perverti amore vel odio.

[79393] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 8 Deinde cum dicit quiescere autem etc., excludit quamdam responsionem qua possent se defendere, inducentes pro signo bonae ordinationis, quod semper absque seditione vixerint. Sed ipse dicit, quod hoc, quod populus quieverit apud eos a seditionibus non participans principatu, non est signum demonstrans quod eorum politia sit bene ordinata: hoc enim contingebat quia Cretenses longe peregrinabantur ab aliis hominibus (in) insula quadam habitantes, et distantes ab aliis: et sic non habebant bella cum finitimis, sicut supra dictum est, et sic cosmi apud Cretenses non habebant aliqua recipere vel expendere propter bella, sicut ephori apud Lacedaemones: unde populus non multum curabat tali principatu participare.

[79394] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 9 Deinde cum dicit quam autem faciunt etc., improbat remedia, quae apud Cretenses contra pericula erant. Et primo ponit ea. Secundo improbat, ibi, aut et palam et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit remedia, quae erant contra personas male principantium. Secundo remedium, quod erat contra ipsum principatum, ibi, omnium autem pessimum et cetera. Dicit ergo primo, quod illa medicina, quam faciunt Cretenses contra praedictum peccatum de incorrigibilitate principum, non est conveniens, nec est politica quasi sapiens communem ordinem civitatis, sed magis est oppressiva et tyrannica; quod non est secundum rationem, sed per violentiam. Multoties enim apud eos conveniebant aliqui vel de principibus vel de privatis

personis, et eiiciebant cosmos per violentiam. Erat autem et aliud remedium: quia cosmi poterant abrenunciare principatui in vita sua. Sed melius erat, quod ista duo ordinarentur per legem: ut scilicet aliqua lex esset certa secundum quam cosmi deberent expelli, vel cedere principatui, quam quod hoc fieret secundum voluntatem hominum, quae non est securus canon, id est secura regula, cum frequenter voluntas humana sit irrationabilis et iniusta.

[79395] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit omnium autem pessimum etc., ponit remedium quod habebant contra ipsum officium; et dicit, quod illud erat pessimum inter omnia remedia, quod quando cosmi volebant dare sententias contra aliquos potentes, frequenter inter eos instituebatur acosme, id est cessatio principatus cosmorum: interdicebant enim ad tempus omnino talem principatum: hoc autem dicit esse pessimum, quia non solum erat contra personas, sed contra totum officium vel principatum, ex quo proveniebat multa utilitas civitati.

[79396] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 11 Deinde cum dicit aut et palam etc., improbat praedicta remedia. Et dicit quod ista institutio ultima de vacatione cosmorum habet aliquid politiae inquantum fit de communi consensu populi, sed tamen non est vera politia, sed magis oppressio quaedam per potentiam populi, et via quaedam ad tyrannidem. Consueverunt enim aliqui habentes odio cosmos, colligantes sibi populum et alios amicos suos facere monarchiam, ut scilicet aliquis eorum dominetur in civitate loco omnium; et quando hoc non possunt statim facere, movent seditiones et pugnant cives adinvicem. Nihil autem hoc differt, quam quod post aliquod tempus iam non sit civitas, sed solvatur tota communio politica.

[79397] Sententia Politic., lib. 2 l. 15 n. 12 Non enim potest esse civitas, soluta concordia civium; et sic per seipsam dissolvitur. Sed etiam antequam per seipsam dissolvatur imminet ei periculum ab hostibus, qui volunt et valent invadere civitatem; quia dum cives adinvicem pugnant, non possunt unanimiter resistere hostibus; et quandoque una pars introducit hostes in sui auxilium. Sed, sicut dictum est, ab huiusmodi periculis hostium liberata fuit politia Cretensium propter locum, quia habitabant in insula longe ab aliis civitatibus; et sic ipsa longinquitas fecit eos securos *ab expulsione*, idest quod non expellerentur de proprio loco ab hostibus. Et huius ponit duo signa: quorum unum est, quod status incolarum perseverat apud Cretenses propter consuetudinem conversationis. Sed illi qui adveniunt aliunde ad ministrandum, non possunt cum eis diu commorari, quia nullum principatum possunt apud eos habere. Non enim volebant Cretenses habere principes extraneos. Secundum signum est, quia nuper transierat ad insulam Cretensium bellum ab extraneis invadentibus insulam: ex quo manifestum est, quod leges eorum non erant sufficienter virtuosae ad conservandum eorum politiam; sed conservabantur, quia non habebant inimicos contra se bellantes. Ultimo autem epilogando concludit, quod intantum dictum est de politia Cretensium.

Lectio 16

[79398] Sententia Politic., lib. 2 l. 16 n. 1 Politizare autem videntur et cetera. Postquam philoso-

phus prosecutus est de politia Lacedaemoniorum et Cretensium, prosequitur de politia Calchedonensium. Et circa hoc tria facit. Primo commendat huiusmodi politiam simul cum praemissis. Secundo ostendit convenientiam huius politiae ad praemissas, ibi, habet autem similia et cetera. Tertio improbat quaedam circa ipsam, ibi, et melius autem reges et cetera. Dicit ergo primo, quod Calchedonenses bene videbantur vivere politice, et quantum ad multa melius aliis, et maxime in illis in quibus appropinquabant ad politiam Lacedaemonicam. Istae enim tres politiae erant adinvicem propinquae, multum ab aliis differentes, scilicet Cretensis, Lacedaemonica et Calchedonensis; et multa erant bene statuta, apud eos. Signum autem quod politia eorum esset bene ordinata, est quod populus permanebat quietus in tali ordinatione, et non fiebat ibi seditio populi quae esset alicuius ponderis, neque etiam degeneravit eorum politia ad tyrannidem.

[79399] Sententia Politic., lib. 2 l. 16 n. 2 Deinde cum dicit habet autem similia etc., ostendit convenientiam huius politiae ad Lacedaemonicam. Et primo quidem quantum ad hoc, quod apud ipsos fiebant convivia societatum quae Lacedaemones vocabant Philitia. Secundo quantum ad regimen civitatis; quia apud Calchedonenses erat principatus centum et quatuor virorum similis principatui ephororum qui erat apud Lacedaemones: tamen quantum ad hoc non deterius sed melius se habebant Calchedonenses; quia Lacedaemonii instituebant ephoros *ex contingentibus*, idest ex quibuscumque personis, et etiam non approbatis in virtute. Sed Calchedonenses eligebant ad hunc principatum solum homines virtuosos. Similiter etiam Calchedonenses habebant reges sicut Lacedaemones, et habebant iherusiam, id est dignitatem quamdam vel honorabilitatem correspondentem senioribus qui erant apud Lacedaemones.

[79400] Sententia Politic., lib. 2 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit melius autem etc., improbat praedictam politiam secundum duos modos supra positos. Et primo quidem quantum ad hoc, quod non erat apud eos bene statutum. Secundo quantum ad hoc, quod non concordabat intentioni legislatoris, ibi, eorum autem quae ad suppositionem et cetera. Dicit ergo primo, quod melius esset, quod reges non acciperentur ex uno solo genere, sed ex quibuscumque virtuosis: et si deberent ex uno genere accipi, non deberet esse illud genus qualecumque, sed tale, ex quo ut in pluribus boni prodirent. Et iterum si eligatur aliquod genus differens bonitate ab aliis, ex quo assumantur reges, melius esset, quod ex illo genere aliqui eligerentur ad regnum per electionem quam per aetatem; puta, quod primogeniti dominentur: quod dum aliter fit, frequenter contingit quod homines viles perveniunt ad regnum: et hoc est valde periculosum, si homines viles constituantur ad habendum potestatem de rebus magnis. Multum enim hoc laedit civitates: et tales viles reges in multis laeserant civitatem Calchedonensium. Concludit etiam ex praedictis, quod cum tres istae politiae sint similes, communia sunt omnibus ea quae sunt in eis increpatione digna. Et ideo quae dicta sunt in aliis, sunt etiam hic intelligenda.

[79401] Sententia Politic., lib. 2 l. 16 n. 4 Deinde cum dicit eorum autem quae etc., improbat hanc politiam quantum ad hoc, quod recedebat a proposita intentione. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod in quibusdam divertebat ad democratiam, in quibusdam ad oligarchiam. Secundo ostendit, quod magis divertebat ad oligarchiam, ibi, transgreditur autem aristocratiae et cetera. Tertio improbat remedium, quod contra hoc apponebant, ibi oligarchia autem et cetera. Dicit

ergo primo, quod cum ista esset supposita intentio legislatoris apud Calchedones ut institueret politiam vel aristocratiam, quaedam statutorum eius declinabant ad demum, id est ad populum, quaedam ad oligarchiam. Erat enim apud eos statutum, quod reges cum senioribus haberent in sua potestate aliqua deferre ad populum, vel non deferre quando omnes consentirent: si autem non omnes consentirent, populus habebat de illis in hoc iudicium quid fieri deberet. Similiter autem quando de communi consensu aliqua referebant ad populum, non solum populus habebat audire quae dicebantur et approbare, sed habebat potestatem diiudicandi an esset bonum vel non: et si volebat populus, poterat contradicere: quod non fiebat in aliis praemissis politiis: et sic populus statuebat principibus quid esset faciendum: et hoc erat democraticum. Ex alia parte erat apud eos quaedam pentharchiae, id est principatus quinque virorum, qui habebant se intromittere de multis et magnis negociis civitatis: et isti eligebantur per solos principes. Similiter etiam et per eos solos eligebantur illi centum quatuor, de quibus supra dictum est. Similiter etiam maiores civitatis pluri tempore principabantur quam alii: quia illi qui praecesserant in principatu, erant socii in principatu eorum qui succedebant, et sic duplicabatur eis tempus principatus, quod non fiebat aliis minoribus: et hoc erat oligarchicum. Erat etiam apud eos aliquid aristocraticum, scilicet quod principes eligebantur absque pretio dato ab eis. Et iterum non eligebantur per sortem, sed propter virtutem, et quaedam alia huiusmodi. Et sic non in omnibus recedebant ab aristocratia. Habebant etiam aliud oligarchicum: scilicet, quod maximi principes iudicabant de omnibus sententiis. Non autem erant diversi, qui ex diversis iudicarent, sicut fiebat in Lacedaemonia.

[79402] Sententia Politic., lib. 2 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit transgreditur autem etc., ostendit, quod ista politia magis declinabat ad oligarchiam. Et hoc quantum ad duo, quorum secundum ponit ibi, pravum autem utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit in quo declinabat ad oligarchiam. Secundo improbat, ibi, oportet autem putare et cetera. Dicit ergo primo, quod institutio politiae Calchedonensis quam volebant esse aristocraticam, maxime declinabat ad oligarchiam, sicut multis videtur. Putabant enim, quod oportet eligi principes non solum virtuosos, sed etiam divites: et movebantur hac ratione: quia impossibile erat, quod aliquis pauper bene principaretur et vacaret negotiis civitatis. Non enim habebant eorum principes salarium de communi. Unde oportebat, si pauperes virtuosi eligerentur in principes, quod praetermissis negotiis civitatis intenderent ad quaerendum sibi victum. Quia autem eligere principem divitem est oligarchicum, eligere autem virtuosum est aristocraticum, manifestum est, quod eligere divitem virtuosum erit iam tertius ordo, qui observabatur apud Calchedonenses. Eligebant enim maximos principes reges et duces exercitus, respicientes simul ad divitias et virtutes.

[79403] Sententia Politic., lib. 2 l. 16 n. 6 Deinde cum dicit oportet autem putare etc., improbat praedictam ordinationem. Et primo rationem qua movebantur. Secundo ipsam ordinationem, ibi, si autem oportet et cetera. Dicit ergo primo, quod iste recessus ab aristocratia est imputandus legislatori: hoc enim fuit maxime necessarium videre a principio, qualiter homines optimi in virtute, possent vacare operibus virtutum, absque hoc quod dehonestarentur vacando rusticanis operibus: et hoc non solum quando principarentur, seu etiam quando agerent privatam vitam; instituendo scilicet aliqua praemia virtutum, ex quibus nutrirentur virtuosi.

[79404] Sententia Politic., lib. 2 l. 16 n. 7 Deinde cum dicit si autem oportet etc., improbat ipsam ordinationem dupliciter. Primo quidem ostendens eam esse periculosam. Si enim oportet in eligendis principibus aspicere ad divitias, ad hoc quod possint vacare absque operibus, quibus lucrentur victum, valde malum erit quod maximi principatus, scilicet regnum et ducatus exercitus, sint venales, ita scilicet, quod pro abundantia pecuniarum dentur. Ita etiam dicit esse pravum, quia ex hac lege sequitur, quod tota civitas sit amativa pecuniae, etiam magis quam virtutis. Quia cives quicquid viderint esse pretiosum in principatibus, consequenter opinantur pretiosum esse. Et in quacumque civitate virtus non maxime honoratur, ut scilicet soli virtuti honor principatus deferatur, impossibile quod in tali civitate homines secundum virtutem infallibiliter principentur. Et ex quo propter divitias principatus datur, quodammodo divitiis emptus, probabile est, quod cives consuescant inhiare ad lucra pecuniae; quando cum expenderint, poterunt principari. Valde enim inconveniens est, si dicatur, quod ille qui est pauper et virtuosus, volet lucrari in officio constitutus, ille autem qui est deterior, non volet lucrari, postquam multa expenderit ad principatum acquirendum. Hoc enim est omnino improbabile. Et ideo non oportet requirere, an sint divites illi qui sunt instituendi ad principatum: sed sive sint divites, sive pauperes, illi debent institui qui possunt aristarchizare, id est principari secundum virtutem. Secundo, ibi, dignius et cetera. Improbat praedictam legem ex hoc, quod praetermittit convenientius remedium quod possit adhiberi. Dignius enim esset si legislator praeeligeret ad principatum paupertatem virtuosorum, non respiciens ad divitias; et cum hoc curam aliquam apponeret, ut saltem in principatu existentes possent vacare.

[79405] Sententia Politic., lib. 2 l. 16 n. 8 Deinde cum dicit pravum autem utique etc., ponit secundo, in quo declinabat ista politia ad oligarchiam, et dicit hoc esse pravum id quod observabatur apud Calchedones, ut idem obtineret plures principatus sive plura officia: quia unum opus optime perficitur ab uno homine. Si autem unus homo debeat plura opera exercere, necesse est, quod impediatur in altero, vel in utroque. Unde legislatorem oportet attendere, ut non imponat plura opera uni homini: puta, quod non praecipiat eidem fistulare et incidere coria. Et ideo, nisi parvitas civitatis impediat, magis videtur esse politicum et demoticum id est populare, ut plures participent principatibus diversis, non autem unus habeat plures principatus: quia hoc est oligarchicum. Ideo autem illud est melius, quia unumquodque, sicut praedictum est, et pulchrius et velocius perficitur ab uno: ita quod unus non cogatur multa facere. Et hoc videmus in exercitu et in navi. Utrobique enim propter distinctionem officiorum quodammodo ad omnes extenditur principari et subiici; dum scilicet quidam subiecti quibusdam aliis praeferuntur usque ad infimos.

[79406] Sententia Politic., lib. 2 l. 16 n. 9 Deinde cum dicit oligarchia autem existente etc., improbat remedium quod contra praedictam declinationem habebant. Et dicit, quod cum politia eorum esset oligarchica, optimum modum adinvenerunt ad effugiendum seditionem populi, quia semper aliquos de populo mittebant ad regimina civitatum sibi subiectarum ut sic ditarentur, et per hoc quodammodo sanabant et faciebant permanere suam politiam; sed hoc erat a fortuna; quia scilicet civitates eis subiectae non rebellaverant. Oportet autem, ut cives sint absque seditione, non propter fortunam, sed propter providentiam legislatoris. Nunc autem si aliquod infortunium Calchedonibus eveniat, ut magna pars subiectorum discedat ab eorum dominio, nullum erit remedium contra

seditiones propter leges ab eis latas. Ultimo autem epilogando concludit, quod ea quae praedicta sunt, merito possunt acceptari circa politiam Lacedaemonum, et Cretensium, et Calchedonensium.

Lectio 17

[79407] Sententia Politic., lib. 2 l. 17 n. 1 Eorum autem qui pronuntiaverunt de politia et cetera. Postquam philosophus prosecutus est de diversis politiis, hic prosequitur de institutoribus politiarum et legum. Et circa hoc tria facit. Primo determinat eorum differentiam adinvicem. Secundo determinat de quibusdam qui instituerunt politias, ibi, de ea quidem igitur et cetera. In tertia determinat de quibusdam, qui fuerunt legislatores, ibi, legislatores autem et cetera. Ponit ergo primo, duas differentias eorum, qui de politiis vel legibus tractaverunt; quarum prima est secundum diversitatem vitae. Quidam enim eorum vixerunt vita privata, in nullo communicantes politicis actionibus, quia non fuerunt gubernatores aliquarum civitatum, sicut Plato, Phaleas et Hippodamus, de quibus supra dictum est, si quid fuit dignum circa eos dicendum. Alii autem vixerunt vita politica, instituentes leges aliquibus civitatibus, vel propriis vel extraneis. Secunda differentia est secundum ea quae tradiderunt. Quidam enim fuerunt conditores aliquarum legum, sine hoc, quod ordinarent aliquam politiam. Quidam vero etiam instituerunt politiam, quae est ordinatio regiminis civitatis, et posuerunt quasdam leges, sicut Lycurgus, qui instituit Lacedaemonicam politiam, et Solon qui instituit Atheniensem.

[79408] Sententia Politic., lib. 2 l. 17 n. 2 Deinde cum dicit de ea quidem igitur etc., prosequitur de instituentibus politias. Et quia de politia Lacedaemonica, quam Lycurgus instituit, supra dictum est; restat dicendum de politia Atheniensi, quam instituit Solon. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid Solon instituit. Secundo quomodo a quibusdam reprehendebatur, ibi, propter quod et quidam et cetera. Tertio excusat ipsum, ibi, videtur autem hoc et cetera. Dicit ergo primo, quod aliqui reputant Solonem fuisse bonum legislatorem, quia dissolvit oligarchiam, quae erat valde intemperata et immoderata apud Athenas, et liberavit populum qui servitute opprimebatur ex immoderato regimine divitum, et instituit democratiam in patria sua, et miscuit bene politiam id est regimen civitatis, dans aliquam partem populo in ea. *Erat enim in Ariopago*, idest in vico Martis, qui erat locus solemnis apud Athenas, institutum Concilium civitatis, quod erat oligarchicum, quia consiliarii civitatis erant ex divitibus et potentibus. Sed quod principes eligerentur, hoc erat aristocraticum. *Praetorium autem*, idest potestatem iudiciariam instituit ex popularibus, quod erat democraticum, id est populare. Et sic Solon videtur non dissolvisse illa, quae prius erant, scilicet Concilium oligarchicum et electionem populi, quae erat aristocratica. Sed de novo instituit popularem quemdam principatum, dum fecit praetoria, idest iudices ex omnibus civibus.

[79409] Sententia Politic., lib. 2 l. 17 n. 3 Deinde cum dicit propter quod et quidam etc., ostendit quomodo Solon a quibusdam reprehendebatur. Accusabant enim quidam ipsum, quod ipse dissolverat alteram politiam, quae prius erat, quando instituit praetorium quod postea habuit potestatem super omnia, cum tamen istud officium esset sortiale, quia scilicet sorte eligebantur aliqui

ex populo ad hoc officium. Ideo autem dicunt eum per hoc dissolvisse priorem politiam, quia cum invaluit istud officium in civitate, praetores illi instituti ex populo, transtulerunt totum regimen civitatis in populum qui (per) tyrannidem opprimebat maiores; et ita deventum est ad inordinatam democratiam, quae erat apud Athenas. Primo enim Ephialtes et Pericles qui fuerunt praetores populares, destruxerunt consilium quod ex antiquo erat in Ariopago, et continenter unusquisque de rectoribus populi auxit potestatem populi, quousque perducta est politia ad democratiam quae tunc erat.

[79410] Sententia Politic., lib. 2 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit videtur autem etc., excusat Solonem; et dicit, quod iste defectus videtur accidisse non ex intentione Solonis, sed ex quodam accidente. Cum enim rex Medorum invaderet Athenienses, illi cogitantes, quod neque fines suos tueri poterant neque obsidionem civitatis sustinere, collocatis pueris et mulieribus et rebus quas habebant, in aliis Graeciae civitatibus, dimissa civitate, transtulerunt bellum de terra ad mare. Et ita congregatus est populus tempore Medorum causa huiusmodi navarchiae, id est principatus navalis, et astute concepit ut totam sibi potestatem usurparet: et accidit, quod loco virtuosorum rectorum, populus habuit pravos rectores, qui intentionem populi sunt prosecuti. Quod autem Solon hoc non intenderit, patet per hoc, quia Solon non dedit potestatem populo, nisi illam quae est maxime necessaria, ut scilicet eligeret principes et corrigeret eorum errores. Hanc autem potentiam populi dicit esse necessariam, quia sine hoc populus esset servus, si sine sua voluntate principes acciperentur, et non posset emendare mala quae principes facerent; et cum servitutem ferre non posset fieret adversarius principibus. Sed omnes principatus instituit primo *ex insignibus*, idest nobilibus et divitibus. Et secundario instituit ex quibusdam quingentis qui erant quasi medii in civitate, quos medignos vocat, quasi moderatores, et iugarios eos vocat, quia erant capita societatum vel artium quasi coniungentes multitudinem; et tertio instituebat principes ex equitibus, qui erat tertius ordo. Quartus autem ordo erat mercenariorum, qui erant infima pars populi: ad quos nullus principatus pertinebat. Et sic patet, quod in principatibus maiorem partem addidit maioribus quam populo. Unde non fuit eius intentio instituere democratiam; sed consecuta est praeter eius intentionem.

[79411] Sententia Politic., lib. 2 l. 17 n. 5 Deinde cum dicit legislatores autem etc., determinat de institutoribus legum. Et primo ostendit qui fuerint, et quibus leges imposuerint. Secundo, quas leges tulerint, ibi, legislator autem fuit et cetera. Circa primum duo facit. Primo agit de quibusdam legislatoribus in Italia: quae quondam magna Graecia vocabatur. Secundo de quibusdam legislatoribus Graeciae, ibi, fuit autem et Philolaus et cetera. Dicit ergo primo, quod legislatores fuerunt quidam Zaleucus nomine, qui imposuit leges Locris Occidentalibus et est quaedam civitas Calabriae, quae est ad occidentem Graeciae. Fuit etiam quidam legislator Charondas Catinensis qui tulit leges suis civibus et quibusdam aliis civitatibus Chalcidiae, circa Italiam et Siciliam. Ostendit autem, unde isti fuerint eruditi in legislatione; et dicit quod quidam volunt colligere quod in terris illis primus instructus industrius in legislatione fuit quidam Onomacritus nomine, qui cum esset civis Locrensis, exercitatus fuit circa legislationem in Creta, et postea praefectus fuit populo artificialiter regens ipsum: et huius socium dicunt fuisse quaedam Thaletem, cuius auditores dicunt fuisse Lycurgum Lacedaemonium et Zaleucum Locrium. Zaleuci autem auditorem dicunt fuisse

Charondam Cataniensem. Sed ista dicunt non considerantes bene tempus ipsorum, quod non erat conveniens huic narrationi.

[79412] Sententia Politic., lib. 2 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit fuit autem et Philolaus etc., narrat de legislatoribus Graeciae. Et dicit, quod quidam Philolaus civis Corinthiensis tulit leges Thebanis. Et assignat causam quare de Corintho transivit Thebas. Et dicit, quod cum esset de genere Bachidorum, idest eorum qui trahebant originem a Baccho, factus est amicus cuiusdam Dioclis, qui habuerat quamdam victoriam in Olimpiade. Postquam igitur Diocles reliquit civitatem, forte expulsus inde per aliquam iniuriam, Philolaus habens in memoriam amorem matris Dioclis, quae vocabatur Anchiones, quae forte nutriverat eum, simul cum eo abiit Thebas, et ibi ambo finiverunt vitam, quod usque nunc eorum sepulcra ostendunt, quae mutuo se respiciebant, et ex uno poterat conspici aliud. Sed ita erant disposita versus regionem Corinthiorum, ut unum posset inde videri, aliud non. Narrant autem, quod ideo fuit sic ordinata eorum sepultura, ut Diocles non videretur a Corinthiis, quasi volens ab eis abstinere propter ea quae ab eis passus fuerat: Philolaus autem videri poterat, qui nihil ab eis fuerat passus. Ista igitur fuit causa, quare apud Thebanos habitaverunt, et eis leges tulerunt.

[79413] Sententia Politic., lib. 2 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit legislator autem etc., ostendit, quid proprium unusquisque legislator instituit. Et dicit, quod Philolaus tulit leges Thebanis de quibusdam aliis, sed specialiter de puerorum procreatione, ut scilicet non insisterent operi generationis, postquam certum numerum filiorum haberent. Et has leges Philolai, Thebani vocant leges positivas. Hoc autem de procreatione filiorum solus ipse constituit ad hoc, quod conservetur *numerus sortium*, idest, quod non oporteat unam partem possessionis unius hominis dividi in plures; sed tot pueri generentur, quod semper idem numerus civium conservetur. Charondas autem nihil statuit ipse solus, nisi vindictas de falsis testimoniis, quod ipse primus consideravit: sed magis placuit propter hoc, quod cum diligentia explicavit ea quae necessaria erant in legibus prae aliis legislatoribus, quam de hoc quod aliquid singulariter statueret. Sed Philolaus instituit aliquid proprium, scilicet, ut tolleretur irregularitas possessionum. Plato autem quatuor propria instituit in suis legibus: quorum unum est, quod mulieres et pueri et possessiones sint communes. Secundum est, quod fierent convivia mulierum sicut in aliis civitatibus fiunt convivia virorum. Tertium est, quod instituit legem contra ebrietatem, ut scilicet soli sobrii possint esse principes symposiorum id est. Conviviorum. Quartum autem statuit in re militari, ut scilicet homines per exercitium et studium fierent ambidexteri, ut scilicet utraque manus fieret eis utilis ad bellandum. Consequenter dicit, quod inveniuntur quaedam leges draconis, qui politiae praeexistenti imposuit quasdam leges, sed in legibus suis nihil fuit proprium quod sit memoria dignum, nisi quod severior poena daretur quando maius damnum sequebatur ex culpa. Fuit etiam quidam Pittacus legislator, qui non instituit politiam: cuius lex quaedam propria fuit, ut ebrii si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia plures ebrii faciunt iniurias quam sobrii: unde magis respexit ad utilitatem, ut scilicet cohiberentur iniuriae ebriorum, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis, qui non sunt sui compotes. Fuit etiam alius legislator Androdamas civis Rheginus, qui instituit quasdam leges circa poenas homicidiorum, et circa successiones haereditatum, sed tamen quasi nihil proprium ipsius dici potest. Ultimo autem epilo-

gando concludit, quod hoc modo sunt considerata eadem, quae oportuit considerari circa optimas politias, puta Lacedaemonensium, Cretensium, et Chalcedonensium, et circa politias a quibusdam aliis ordinatas. Et sic terminatur secundus liber.

Liber 3

Lectio 1

[79414] Sententia Politic., lib. 3 l. 1 n. 1 Ei qui de politia considerat et cetera. Postquam philosophus in secundo libro inquisivit de politiis secundum traditionem aliorum, hic incipit prosequi de eis secundum propriam opinionem. Et dividitur in partes duas. In prima manifestat diversitatem politiarum, in secunda docet qualiter optima politia sit instituenda, in principio septimi libri, ibi, de politia optima facturum et cetera. Prima autem pars dividitur in duas. In prima distinguit politias. In secunda determinat de singulis earum, in quarto libro, ibi, in omnibus artibus et scientiis et cetera. Prima autem pars dividitur in duas. In prima parte determinat id, quod pertinet ad politiam in communi. In secunda dividit politias, ibi, quoniam autem haec determinata sunt, et cetera. Prima pars dividitur in duas. In prima dicit de quo est intentio. In secunda prosequitur propositum, ibi, eos quidem igitur qui aliter qualiter et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod ad tractandum de politiis, necesse est primo considerare de civitate. Secundo ostendit, quod ad tractandum de civitate, necesse est considerare quid sit civis, ibi, quoniam autem civitas, et cetera.

[79415] Sententia Politic., lib. 3 l. 1 n. 2 Dicit ergo primo, quod ille qui vult considerare de politia, quae unaquaeque sit secundum propriam rationem et qualis sit, utrum scilicet bona vel mala, iusta vel iniusta, necesse est, quod primo consideret quid sit civitas. Et hoc probat duplici ratione: quarum prima est, quia de hoc potest esse dubitatio. Dubitant enim aliqui circa aliqua negotia, utrum sint facta a civitate, puta cum sint facta a tyranno, vel a divitibus civitatis. In quo casu aliqui dicunt, quod civitas haec fecit; aliqui autem dicunt, quod non fecit haec civitas, sed oligarchia, id est divites principantes, vel etiam tyrannus: et sic videtur in dubium verti, utrum soli divites principantes sint civitas. Et quia dubium est; oportet quod determinetur. Secunda ratio est, quia tota intentio eorum, qui tractant de politiis et legislatione, negotiatur circa civitatem, quia politia nihil aliud est quam ordo inhabitantium civitatem.

[79416] Sententia Politic., lib. 3 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit quoniam autem civitas etc., ostendit, quod necessarium est determinare de cive, duplici ratione: quarum prima talis est. In omnibus illis quae sunt composita ex multis partibus, necesse est prius considerare partes. Civitas autem est quoddam totum constitutum ex civibus sicut ex partibus, cum civitas nihil aliud sit, quam quaedam civium multitudo. Ergo ad cognoscendum civitatem, oportet considerare quid sit civis. Secunda ratio est, quod de hoc etiam contingit dubitationem esse: non enim omnes concorditer confitentur, quod idem sit civis. Aliquis enim popularis, qui est civis in democratia secundum quam populus principatur, non reputatur quandoque civis in oligarchia, secundum quam divites

principantur: quia frequenter talis est oligarchia, quod populus nullam habet ibi partem.

[79417] Sententia Politic., lib. 3 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit eos quidem igitur etc., prosequitur propositum. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid sit civis. In secunda ostendit quae sit virtus, quae facit bonum civem, ibi, his autem quae dicta sunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat quid sit civis. Secundo movet circa hoc quasdam dubitationes, ibi, sed forte illi magis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quid sit civis secundum rei veritatem. Secundo excludit quandam falsam determinationem, ibi, determinant etiam secundum usum et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit quosdam modos secundum quos aliqui sunt cives secundum quid et non simpliciter. Secundo ostendit quid sit civis simpliciter, ibi, civis autem simpliciter et cetera.

[79418] Sententia Politic., lib. 3 l. 1 n. 5 Dicit ergo primo, quod debemus ad praesens dimittere illos qui dicuntur cives secundum aliquem modum poeticum, idest secundum metaphoram vel similitudinem; quia isti non sunt vere cives. Et primus quidem modus est secundum habitationem. Non autem dicuntur vere cives aliqui ex hoc quod civitatem inhabitant: quia advenae et servi habitant in civitate, nec tamen sunt simpliciter cives. Secundus modus est, quod aliqui possunt dici cives, quia subduntur iurisdictioni civitatis, ut scilicet participent iustitiam civitatis in hoc, quod quandoque obtineant sententiam pro se, et quandoque iudicentur, idest condemnentur: quia hoc etiam convenit illis qui habent aliquos contractus inter se, qui tamen non sunt unius civitatis cives. Et tamen in quibusdam civitatibus extranei non participant perfecte huiusmodi iustitia sicut cives: sed necesse est, quod si volunt iudicio contendere, quod dent astitorem, idest fideiussorem de parendo iuri. Unde patet, quod adventitii imperfecte participant communionem iustitiae: et ita secundum hoc non sunt simpliciter cives, sed possunt dici cives secundum quid. Sicut etiam tertio modo dicimus pueros cives, qui nondum conscripti sunt in numero civium. Et sicut dicimus senes cives, qui iam emissi sunt a numero civium, ut non possunt exequi opera civium: utrosque enim non dicimus simpliciter cives, sed cum aliqua adiectione. Pueros quidem tamquam imperfectos. Senes autem tanquam ultra provectos, quam requirat conditio civium. Vel si etiam aliud aliquid tale apponatur, nihil differt. Manifestum est enim illud quod intendimus dicere: inquirimus enim nunc quid sit simpliciter civis absque aliqua additione, quae sit necessaria ad dirigendum vel exponendum nomen civis. Est autem et quartus modus, in quo est eadem dubitatio et solutio: scilicet circa profugos et viles, id est infames personas; quia scilicet tales sunt cives secundum quid, et non simpliciter.

[79419] Sententia Politic., lib. 3 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit civis autem simpliciter etc., ostendit quid sit civis simpliciter. Et circa hoc tria facit. Primo ponit quamdam determinationem civis. Secundo ostendit quod illa determinatio non est communis in qualibet politia, ibi, oportet autem non latere et cetera. Tertio ostendit quomodo possit corrigi ut sit communis, ibi, sed habet directionem et cetera. Dicit ergo primo, quod per nihil aliud melius potest determinari civis simpliciter, quam per hoc, quod participet in civitate iudicio, ut scilicet possit de aliquo iudicare et principatu, ut scilicet aliquam habeat potestatem in negotiis civitatis. Sed sciendum, quod principatuum sunt duo genera.

Quidam enim sunt determinati ad certum tempus, ita quod apud quasdam civitates non liceat, quod idem homo bis obtineat eumdem principatum, vel quod obtineat per determinata tempora, puta quod exerceat aliquod officium ad annum, et postea non possit institui in eodem officio usque ad tres vel quatuor annos. Alius autem principatus est qui non determinatur secundum aliquod tempus, sed quocumque tempore potest homo illud officium exercere: sicut praetor, qui scilicet habet potestatem iudicandi de aliquibus causis, et concionator qui habet potestatem dicendi suam sententiam in concione civitatis. Potest autem contingere quod aliquis huiusmodi iudices vel concionatores non nominet principes, et quod dicatur quod non habent propter hoc aliquem principatum quod possint concionari vel iudicare. Sed hoc nihil ad propositum differat, quia ista dubitatio non est nisi in nomine: non enim invenimus aliquod nomen commune iudici et concionatori: et ideo imponatur eis hoc nomen, ut dicatur indeterminatus. Sic igitur ponimus eos qui participant huiusmodi principatu, esse cives: et ista videtur esse melior determinatio civis simpliciter.

[79420] Sententia Politic., lib. 3 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit oportet non latere etc., ostendit quod huiusmodi determinatio civis non est communis in omnibus politiis. Et dicit quod oportet hoc manifestum esse quod in omnibus rebus in quibus supposita differunt specie, et unum eorum est primum, aliud secundum, aliud habitum, id est consequenter se habens, vel nihil est commune in eis, sicut in aequivocis, vel vix est aliquid commune, idest secundum aliquid modicum. Politiae autem, ut infra dicetur, differunt secundum speciem, et quaedam earum sunt priores et quaedam posteriores; quia illae quae sunt vitiatae et transgrediuntur rectum ordinem politiae, sunt posteriores naturaliter politiis non vitiatis, sicut in quolibet genere perfectum est naturaliter prius corrupto. Quomodo autem aliquae politiae transgrediuntur rectum ordinem, infra erit manifestum. Unde oportet quod altera sit ratio civis in diversis politiis. Unde praedicta determinatio civis maxime convenit in democratia in qua quilibet de populo habet potestatem iudicandi de aliquo et concionandi. In aliis autem politiis quandoque contingit, quod quilibet civis habet hanc potestatem; non tamen est hoc necessarium, quia in quibusdam non est populus habens aliquam civilitatem, neque aliquid reputant Ecclesiam, id est congregationem populi, sed solum aliquos specialiter convocatos, et isti soli per partes iudicant aliquas sententias, sicut in Lacedaemonia ephori iudicant sententias contractuum, alii tamen alias, diversi diversas. Senes autem iudicant causas homicidiales, et alii principatus alias. Et ita etiam est apud Calchedonem, quia omnes sententiae iudicantur per aliquos principes, et sic populares cives non participant iudicio: unde praedicta determinatio civis in talibus politiis non convenit.

[79421] Sententia Politic., lib. 3 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit sed habet directionem etc., corrigit praedictam definitionem civis; et dicit quod praedicta definitio potest dirigi ad hoc quod sit communis, quia in aliis politiis quam democratia concionator et praetor non habet indeterminatum principatum, sed haec duo pertinent solum ad eos qui habent determinatos principatus, quia quibusdam horum, aut etiam omnibus, convenit iudicare et consiliari, vel de quibusdam, vel de omnibus. Et ex hoc potest esse manifestum quid sit civis: non enim ille qui participat iudicio et concione, sed ille qui potest constitui in principatu consiliativo vel iudicativo. Illi enim qui non possunt assumi ad talia officia, in nullo videntur participare politia, unde non videntur esse cives. Ultimo autem ex

hoc concludit quod civitas nihil est aliud, quam multitudo talium, qui sic dicuntur cives sufficiens ad autarkiam, id est per se sufficientiam vitae ut potest absolute dici. Est enim civitas communitas per se sufficiens, ut in primo dictum est.

[79422] Sententia Politic., lib. 3 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit determinant etiam secundum usum etc., excludit quamdam determinationem qua quidam definiunt civem. Et dicit, quod quidam secundum consuetudinem determinant eum esse civem, qui natus est ex ambobus parentibus civibus, et non ex altero solum, scilicet patre vel matre. Quidam autem amplius requirunt ad hoc quod aliquis sit civis, scilicet quod deducatur eius generatio ad cives avos usque ad secundum gradum, vel tertium, vel ultra. Et si sic determinetur civis politice, idest secundum consuetudinem quarumdam civitatum et celeriter, id est ante debitam disquisitionem, consurgit dubitatio, quomodo iste tertius vel quartus avus fuit civis. Secundum enim praedictam determinationem non poterit dici fuisse civis, nisi et eius generatio reducatur ad tertium vel quartum avum civem: et ita erit procedere in infinitum. Circa hoc autem ponit dictum Gorgiae Siculi Leontini qui quaedam verba sapientia (circa) praedictas determinationes dixit, sive quia non erat certus de veritate, sive quia ironice loquebatur. Dixit enim quod sicut mortariola sunt illa quae fiunt ab artificibus mortariorum, ita et cives Larissaei sunt qui sunt facti, idest geniti ab aliis civibus Larissaeis, qui sunt factivi civium Larissaeorum. Hoc autem dictum est simpliciter et sine ratione: quia si aliqui participant politia secundum definitionem praedictam a nobis, oportet dicere, quod sint cives etiam si non sint progeniti ex civibus: alioqui ista determinatio quam isti dant non potest adaptari primis, qui aedificaverunt, aut inhabitaverunt civitatem; de quibus constat quod non fuerunt nati ex civibus illius civitatis: unde sequeretur, quod non fuerunt cives; et per consequens nec alii, qui ab eis derivantur; quod est inconveniens.

Lectio 2

[79423] Sententia Politic., lib. 3 l. 2 n. 1 Sed forte illi magis et cetera. Postquam determinavit quid sit civis, hic manifestat quasdam dubitationes circa praedicta, et determinat eas. Et ponit quatuor dubitationes se invicem consequentes. Est autem prima dubitatio de his qui facta mutatione politiae assumuntur ad communicationem politiae, sicut quidam sapiens Clisthenes nomine fecit apud Athenas tyrannis eiectis. Adiunxit enim societatibus civitatis multos extraneos, et etiam quosdam servos adventitios, ut multiplicato populo, divites non possent tyrannice opprimere ipsum. Ad hanc autem dubitationem solvendam dicit quod circa hos dubitatio est non an sint cives; quia ex quo sunt facti cives, cives sunt: sed est dubitatio, utrum sint iuste vel iniuste.

[79424] Sententia Politic., lib. 3 l. 2 n. 2 Secundam dubitationem movet, ibi, equidem cum hoc et cetera. Potest enim aliquis dubitare, utrum ille qui non est iuste civis, sit civis; ac si tantum valeat circa hoc iniustum quantum falsum: manifestum enim est quod falsus civis non est civis. Et ad hoc solvit quod cum aliqui qui principantur iniuste, principes tamen habeantur, eadem ratione et illi qui sunt iniuste cives, dicendi sunt cives, quia civis dicitur ex hoc quod participat aliquo principatu, ut supra dictum est.

[79425] Sententia Politic., lib. 3 l. 2 n. 3 Tertiam dubitationem ponit, ibi, de eo autem quod est iuste et cetera. Et dicit quod an aliquis sit iuste civis vel iniuste videtur esse coniunctum praecedenti dubitationi, quae in principio huius libri tertii mota est. In transmutationibus enim politiarum circa aliquam civitatem dubitari solet, quando id quod fit, sit factum civitatis, et quando non, sicut contingit quandoque quod politia civitatis mutatur de tyrannide vel oligarchia in democratiam, et tunc populus potestatem politiae accipiens, non vult adimplere conventiones quae sunt factae vel per tyrannum vel per divites prius dominantes: dicunt enim quod si qua sunt data tyranno vel divitibus civitatis, non accepit ea civitas: et ita est in multis talibus, quia in quibusdam politiis, illi qui praesident, obtinent aliqua ab aliis, non propter communem utilitatem civitatis, sed propter proprium commodum. Solvit autem hanc dubitationem: quod si haec civitas maneat eadem facta transmutatione politiae, sicut est factum huius civitatis, illud quod fit ex democratia, ita illud quod fit ex oligarchia vel tyrannide: quia sicut tunc habebat in civitate potestatem tyrannus vel divites, ita etiam in democratia populus.

[79426] Sententia Politic., lib. 3 l. 2 n. 4 Quartam dubitationem ponit, ibi, videtur autem sermo et cetera. Et primo ponit hanc dubitationem in generali: et dicit quod proprius sermo ad solvendum tertiam dubitationem est, quomodo oporteat civitatem dicere eamdem vel non eamdem. Secundo ibi, superficialis quidem igitur etc. dividit praedictam dubitationem in duas partes: et dicit quod huiusmodi quaestio in ipsa superficie apparet, quod est circa duo: scilicet circa locum civitatis, et circa homines inhabitantes civitatem. Contingit enim quandoque aliter separari homines a loco: puta cum omnes cives expelluntur de civitate, et quidam ducuntur ad unum locum, et quidam ad alium. Potest igitur esse dubitatio si superinducantur alii habitatores, utrum sit eadem civitas vel non: et haec quidem dubitatio mitior est, idest facilior. Civitas enim multipliciter dicitur. Uno modo ipse locus civitatis: et sic civitas est eadem; alio modo populus civitatis, et sic civitas non est eadem.

[79427] Sententia Politic., lib. 3 l. 2 n. 5 Sed tunc remanet alia dubitatio, quam tangit ibi, similiter autem et hominum et cetera. Si enim semper iidem homines habitent eumdem locum, potest esse dubium quando sit una civitas, et quando non. Et primo excludit unam rationem unitatis, cum dicit, non enim utique muris et cetera. Et dicit quod non potest dici, quod homines inhabitantes civitatem conservent identitatem civitatis propter muros eosdem. Posset enim contingere quod toti uni regioni, puta Peloponneso, id est Achayae, circumduceretur unus murus, et tamen non esset eadem civitas, et ita fuit de Babylone vel de quacumque alia maxima civitate, in qua magis comprehenditur una gens, quam una civitas. Dicitur enim de Babylone quod quando fuit capta, usque ad tertium diem non sensit quaedam pars civitatis propter murorum amplitudinem.

[79428] Sententia Politic., lib. 3 l. 2 n. 6 Et interponit quod de hac dubitatione, scilicet utrum expediat esse ita magnam civitatem, considerandum erit alibi, idest in septimo. Pertinet enim ad politicum cognoscere quanta debeat esse magnitudo civitatis, et utrum debeat continere homines unius gentis vel plurium.

[79429] Sententia Politic., lib. 3 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit sed et eisdem etc., inquirit de alia ratione

unitatis: utrum scilicet hominibus remanentibus in eodem loco, sit dicenda civitas eadem propter idem genus inhabitantium, quia scilicet quidam succedunt quibusdam, quamvis non sint iidem homines numero: sed sicut dicimus fontes vel fluvios esse eosdem propter successionem aquarum, quamvis quaedam effluat, et quaedam adveniat.

[79430] Sententia Politic., lib. 3 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit aut homines quidem etc., solvens hanc dubitationem ostendit veram rationem unitatis civitatis. Et dicit quod propter praedictam successionem hominum unius generis potest aliqualiter dici eadem multitudo hominum; non tamen potest dici eadem civitas, si mutetur ordo politiae. Cum enim communicatio civium, quae politia dicitur, sit de ratione civitatis, manifestum est quod mutata politia non remanet eadem civitas, sicut videmus in illis qui dicunt cantiones in choreis quod non est idem chorus, si quandoque sit *comicus*, idest dicens cantiones comediales de factis infimarum personarum, quandoque autem *tragicus*, idest dicens tragicas cantiones de bellis principum: et ita etiam videmus in omnibus aliis quae consistunt in quadam compositione vel communione, quod quandocumque fit alia species compositionis non remanet identitas: sicut non est eadem harmonia, si quandoque sit Dorica, idest septimi vel octavi toni, quandoque autem Phrygia idest tertii vel quarti. Cum igitur omnia talia habeant hunc modum, manifestum est quod civitas est dicenda eadem respiciendo ad ordinem politiae; ita quod mutato ordine politiae, licet remaneat idem locus et iidem homines, non est eadem civitas, quamvis materialiter sit eadem. Potest autem civitas sic mutata vocari, vel eodem vel altero nomine, sive sint iidem, sive alii: sed si est idem nomen, erit aequivoce dictum. Utrum autem propter hoc quod non remanet eadem civitas facta transmutatione politiae, sit iustum, quod conventiones prioris politiae adimpleantur, vel non, pertinet ad aliam considerationem, quod quidem in sequentibus determinabitur.

Lectio 3

[79431] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 1 Hiis autem quae dicta sunt et cetera. Postquam philosophus ostendit quid sit civis, hic inquirit de virtute civis. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit, quod non est simpliciter eadem virtus civis, et virtus boni viri. In secunda parte movet circa hoc quasdam dubitationes, ibi, circa civem autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non est eadem simpliciter virtus civis, et boni viri. In secunda ostendit, quod alicuius civis est eadem virtus, quae et boni viri, ibi, sed forte erit alicuius et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio: quia post praedicta habitum est, id est consequens considerare, utrum debeamus ponere eamdem virtutem boni civis et boni viri, vel non: quod est quaerere, utrum ab eodem dicatur aliquis bonus vir, et bonus civis: nam virtus est, quae bonum facit habentem. Ad hoc autem, quod ista quaestio debitam inquisitionem accipiat, oportet primo ostendere, quae sit virtus civis, quodam typo, id est sub quadam figura et similitudine.

[79432] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 2 Secundo, ibi, sicut igitur nauta etc., ostendit, quod non sit eadem virtus civis et boni viri, tribus rationibus. In quarum prima praemittit similitudinem,

ad ostendendum, quae sit virtus boni civis: et dicit, quod sicut nauta significat aliquid commune multis, ita et civis. Quod autem nauta sit communis multis, manifestat, quia cum multi dissimiles in potentia, idest arte et officio, dicantur nautae, quidam eorum est remigator, qui movet navem remis, quidam gubernator, qui dirigit motum navis gubernaculo, quidam autem est prorarius, idest custos prorae, quae est anterior pars navis, et alii habent alia nomina et alia officia. Manifestum est autem, quod unicuique horum convenit aliquid secundum propriam virtutem, et aliquid secundum communem. Ad propriam enim virtutem uniuscuiusque pertinet, quod habeat diligentem rationem et curam de proprio officio, sicut gubernator de gubernatione, et sic de aliis. Communis autem virtus est quaedam, quae convenit omnibus: omnium enim eorum opus ad hoc tendit, ut navigatio sit salva: ad hoc enim tendit desiderium et intentio cuiuslibet nautarum: et ad hoc ordinatur virtus communis nautarum, quae est virtus nautae inquantum est nauta. Ita etiam cum sint diversi cives habentes dissimilia officia, et status dissimiles in civitate, opus commune omnium est salus communitatis: quae quidem communitas consistit in ordine politiae. Unde patet, quod virtus civis inquantum est civis, consideretur in ordine ad politiam; ut scilicet ille sit bonus civis, qui bene operatur ad conservationem politiae. Sunt autem plures species politiae, ut infra dicetur, et ex superioribus aliqualiter est manifestum: ad diversas autem politias ordinantur homines bene, secundum diversas virtutes. Alio enim modo conservatur democratia, et alio modo oligarchia, aut tyrannis. Unde manifestum est quod non est una virtus perfecta secundum quam civis possit simpliciter dici bonus; sed aliquis dicitur bonus vir secundum unam virtutem perfectam, scilicet secundum prudentiam, ex qua omnes virtutes morales dependent. Contingit igitur aliquem esse bonum civem, qui tamen non habet virtutem secundum quam aliquis est bonus vir; et hoc in politiis, quae sunt praeter optimam politiam.

[79433] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 3 Secundam rationem ponit, ibi, quinimmo et secundum alium modum et cetera. Et dicit, quod per alium modum possumus inquirendo sive obiiciendo pervenire ad eamdem rationem, et circa optimam politiam, scilicet quod non sit eadem virtus boni civis et boni viri: quia impossibile est, quantumcumque sit bona politia, quod omnes cives sint virtuosi: sed tamen oportet, quod unusquisque faciat opus suum quod ad civitatem pertinet, bene: quod quidem fit secundum virtutem civis, inquantum est civis. Et ideo dico, opus quod secundum ipsum, quia non possunt esse omnes cives similes, ut idem opus ad omnes pertineat. Et ex hoc sequitur, quod non sit una virtus civis et boni viri. Quam quidem consequentiam sic manifestat. Quia in optima politia, oportet quod quilibet civis habeat virtutem boni civis. Per hunc enim modum civitas erit optima: sed virtutem boni viri, impossibile est quod omnes habeant, quia non omnes sunt virtuosi in una civitate, ut dictum est.

[79434] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 4 Tertiam rationem ponit, ibi, adhuc quoniam et ex dissimilibus et cetera. Et dicit, quod omnis civitas constat ex dissimilibus partibus, sicut animal constat statim quidem ex dissimilibus, scilicet ex anima et corpore, et similiter anima humana constat dissimilibus, scilicet ex vi rationabili et appetitiva, et iterum domestica societas consistit ex dissimilibus, scilicet ex viro et muliere, et possessio etiam constat ex domino et servo. Civitas autem constat ex omnibus istis diversitatibus, et ex multis aliis. Dictum est autem in primo, quod non est

eadem virtus principantis et subiecti, neque in anima, neque etiam in aliis: unde etiam relinquitur, quod non sit una et eadem virtus omnium civium: sicut videmus, quod in choreis non est eadem virtus *summi*, idest illius qui ducit choream, et *astantis*, idest illius qui assistit. Manifestum est autem, quod una et eadem est virtus boni viri: relinquitur ergo, quod non sit eadem virtus boni civis et boni viri.

[79435] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit sed forte erit alicuius eadem etc., ostendit, quod alicuius civis est eadem virtus, quae et boni viri. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum. Secundo ex hoc concludit conclusionem probatam in praemissis, ibi, et disciplinam autem et cetera. Tertio movet quamdam dubitationem circa praemissa, et solvit, ibi, at vero laudatur et cetera. Dicit ergo primo, quod forte poterit dici, quod alicuius civis, ad hoc quod sit bonus, requiritur eadem virtus, quae est boni viri. Non enim dicitur aliquis esse bonus princeps, nisi sit bonus per virtutes morales et prudens. Dictum est enim in sexto Ethicorum quod politica est quaedam pars prudentiae: unde oportet *politicum*, idest rectorem politiae, esse prudentem, et per consequens bonum virum.

[79436] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit et disciplinam autem etc., concludit ex hoc, quod non sit eadem virtus boni civis simpliciter, et boni viri. Et ad hoc probandum primo inducit, quod quidam dicunt aliam esse disciplinam principis, qua est instruendus ad virtutem, et disciplinam civis, ut apparet ex hoc quod filii regum erudiuntur in equestri et bellica disciplina. Unde, et Euripides dixit loquens ex persona principis: non ad me pertinet scire quae sunt varia, et alta, quae scilicet philosophi considerant, sed ea quorum opus est ad regimen civitatis. Et hoc dixit ad significandum, quod est quaedam propria disciplina principis. Et quo concludit, quod si eadem sit disciplina et virtus boni principis et boni viri, non autem omnis civis est princeps, sed etiam subditi sunt cives; sequitur, quod non sit simpliciter eadem virtus civis, et viri, nisi forte alicuius civis, illius scilicet, qui potest esse princeps. Et hoc ideo, quia non est eadem virtus principis et civis. Propter quod Iason dixit, quod esuriebat quando non tyrannizabat, ac si nesciret vivere sicut ydiota, id est sicut privata persona.

[79437] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit at vero laudatur etc., movet dubitationem circa praemissa. Et circa hoc duo facit. Primo obiicit contra praemissa. Secundo solvit, ibi, quoniam igitur aliquando videtur et cetera. Dicit ergo primo, quod quandoque laudatur civis ex hoc, quod potest bene principari et subiici. Si ergo virtus boni viri est, quae est virtus boni principis; virtus autem boni civis est, quae se habet ad utrumque, scilicet ad principandum et subiiciendum: sequitur, quod non sunt ambo similiter laudabilia, scilicet esse bonum civem et bonum virum; sed esse bonum civem sit multo melius.

[79438] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit quoniam igitur etc., solvit praedictam dubitationem. Et primo ponit, quomodo est eadem disciplina principis et subiecti, et quomodo non. Secundo ostendit, quomodo sit eadem virtus utriusque, ibi horum autem virtus et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: et dicit, quod quia, sicut praedictum est, aliquando utrumque horum videtur, scilicet quod non oporteat eadem discere principem et

subditum; et iterum, quod bonus civis debet scire utrumque, scilicet principari et subiici: quomodo utrumque sit verum, oportet considerare ex sequentibus.

[79439] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 9 Secundo, ibi, est enim principatus et cetera. Ponit unum modum principatus, in quo verificatur unum eorum, quae dicta sunt: scilicet quod alia est disciplina principis et subditi. Et dicit, quod est quidam principatus despoticus, id est dominativus, in quo princeps est dominus subditorum; et talem principem non oportet quod sciat facere ea quae pertinent ad ministeria necessaria vitae, sed magis quod sciat uti eis: alterum autem, scilicet posse servire in his quae pertinent ad actiones ministrorum, non videtur esse principativum vel dominativum, sed magis servile. Sunt autem diversae species servorum secundum diversas operationes ministrantium: inter quos unam partem tenent illi qui manibus operantur, sicut calcifices, coquinarii, et similes. Isti autem vivunt de operibus manuum, sicut ex nomine ipsorum significatur: et inter tales computatur banausus artifex, idest qui opere suae artis maculat corpus, ut in primo dictum est. Et quia operationes horum artificum non sunt principativae, sed magis serviles, ideo antiquitus apud quosdam artifices non habebant aliquam partem in principatu civitatis; et hoc dico antequam fuisset demus, id est populus extremus, idest antequam infimi de populo acciperent potestatem in civitatibus. Sic igitur patet, quod huiusmodi opera subditorum non oportet addiscere *neque bonum politicum*, idest gubernatorem civitatis, neque etiam *bonum civem*, nisi quandoque propter aliquam utilitatem ad seipsum; non quod in hoc serviat aliis, quia iam non esset distinctio inter dominum et servum, si huiusmodi servilia opera domini exercerent.

[79440] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 10 Tertio ibi, sed est quidam principatus et cetera. Ponit alium principatum in quo alia pars verificatur: scilicet quod eadem debet addiscere et princeps et subditus. Et dicit, quod est quidam principatus secundum quem aliquis principatur, non sicut dominus servis, sed sicut liberis, et sibi aequalibus. Et hic est civilis principatus, secundum quem in civitatibus nunc hi, nunc alii assumuntur ad principandum. Et huiusmodi principem oportet subiectum addiscere qualiter debet principari; sicut principari equestribus addiscit aliquis per hoc quod inter equites subiectus fuit, et esse dux exercitus addiscit aliquis per hoc quod fuit sub duce exercitus, et qui alicui particulari ordini praefuit, puta uni centuriae vel uni cohorti, et qui insidias disposuit ad mandatum ducis. Magnum enim principatum exercere addiscit homo, et per subiectionem et per exercitium in minoribus officiis. Et quantum ad hoc bene dicitur in proverbio, quod non potest bene principari, qui non fuit sub principe.

[79441] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit horum autem virtus quidem etc., ostendit, quomodo sit eadem virtus, vel diversa principis et aliorum. Et dicit, quod etiam in hoc principatu est altera virtus principis et subiecti: sed tamen oportet, quod ille qui est simpliciter bonus civis, sciat et principari, et subiici, principatu scilicet non dominativo, qui est servorum, sed politico, qui est liberorum. Et haec est virtus civis, ut ad utrumque bene se habeat: et similiter boni viri sunt ambo, scilicet, et bene principari, et bene subiici. Et sic boni civis, inquantum est potens principari, est eadem virtus quae et boni viri; sed inquantum est subiectus, est alia virtus principis et boni viri, a virtute boni civis: puta altera species est temperantiae et iustitiae principis,

et temperantiae et iustitiae subditorum. Subiectus enim qui est liber et bonus, non habet unam tantum virtutem, puta iustitiam; sed iustitia eius habet duas species; secundum unam quarum potest bene principari, et secundum aliam bene subiici: et ita etiam de aliis virtutibus.

[79442] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 12 Et manifestat hoc per exemplum: quia alia est temperantia et fortitudo viri et mulieris: quia vir reputabitur timidus, si non sit magis fortis quam fortis mulier; et mulier quam decet taciturnitas, reputabitur loquax, si sit ornata, id est facunda sicut bonus vir. Et hoc ideo, quia etiam in dispensatione domus, aliud pertinet ad virum, aliud ad mulierem. Ad virum enim pertinet acquirere divitias, ad mulierem autem conservare. Et sic etiam se habet in civitate circa principem et subiectum. Nam proprie virtus principis est prudentia, quae est regitiva et gubernativa. Aliae vero virtutes morales, quarum ratio consistit in gubernari et subiici, sunt communes et subditorum et principum: sed tamen aliquid prudentiae participant subditi, ut scilicet habeant opinionem veram de agendis, per quam possint seipsos gubernare in propriis actibus secundum gubernationem principis. Et ponit exemplum de illo qui facit fistulas, qui se habet ad fistulatorem, qui utitur fistulis, sicut subiectus ad principem: operatur enim recte faciendo fistulas, si habeat opinionem regulatam secundum mandatum fistulatoris: et ita est in civitate de subiecto et principe. Loquitur autem hic de virtute subditi, non inquantum est bonus vir, quia sic indiget habere prudentiam, sed loquitur de eo inquantum est bonus subditus: ad hoc enim non requiritur nisi quod habeat opinionem veram de his quae ei mandantur.

[79443] Sententia Politic., lib. 3 l. 3 n. 13 Ultimo autem epilogando concludit, manifestum esse ex praemissis, an sit eadem vel altera virtus boni viri et boni civis; et iterum, quomodo sit eadem et quomodo altera, quia est eadem inquantum potest bene principari, alia autem inquantum potest bene subiici.

Lectio 4

[79444] Sententia Politic., lib. 3 l. 4 n. 1 Circa civem autem adhuc restat et cetera. Postquam philosophus ostendit, quae sit virtus civis, et utrum sit eadem cum virtute boni viri, hic movet quamdam dubitationem circa praedeterminata. Et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo solvit eam, ibi, aut propter hanc quidem rationem et cetera. Tertio solutionem manifestat, ibi, manifestum autem hinc parum et cetera. Dicit ergo primo, quod circa civem adhuc remanet quaedam dubitatio: utrum scilicet ille solus sit civis, qui potest communicare in principatu civitatis; an etiam banausi, id est viles artifices sint ponendi cives, quos non contingit communicare in principatu. Et obiicit ad utramque partem: quia si banausi dicantur cives, ad quos nihil pertinet de civitatibus, sequetur, quod virtus quam diximus esse boni civis, ut scilicet possit bene principari et subiici, non pertineat ad omnem civem, quia iste civis ponitur, qui tamen non potest principari: si autem dicatur, quod nullus talium sit civis: remanebit dubium, in quo genere sint ponendi banausi. Non enim potest dici quod sint advenae, quasi aliunde venientes ad habitandum in civitate; neque quod sint peregrini, sicut viatores, qui propter aliquod negotium ad civitatem veniunt, non causa

manendi. Huiusmodi enim artifices, et mansionem in civitate habent, et in civitate sunt nati, non advenientes aliunde.

[79445] Sententia Politic., lib. 3 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit aut propter hanc quidem etc.; solvit praedictam dubitationem, et dicit, quod propter hanc ultimam rationem (quae) dubitat in qua parte ponendi sunt artifices, si non cives sunt, non sequitur aliquod inconveniens. Multi enim sunt, qui non sunt cives, et tamen neque sunt advenae neque peregrini; sicut patet de servis et libertinis, qui sunt ex servitute libertati restituti. Verum est enim quod non omnes sunt cives, qui sunt necessarii ad complementum civitatis, sine quibus civitas esse non potest; quia non solum de servis, sed etiam de pueris videmus, quod non sunt ita perfecte cives sicut et viri. Viri enim sunt simpliciter cives, quasi potentes operari ea quae sunt civium: sed pueri sunt cives *ex suppositione*, idest cum aliqua determinatione diminuente. Sunt enim cives imperfecti: et sicut servi et pueri sunt quidem aliqualiter cives, sed non perfecte, ita etiam est et de artificibus. Unde in antiquis temporibus banausi, id est viles artifices opere suae artis maculantes corpus, et etiam peregrini apud quasdam civitates erant servi, sicut etiam et modo multi sunt tales.

[79446] Sententia Politic., lib. 3 l. 4 n. 3 Sed modo etiam in civitate optime disposita non possunt esse banausi cives. Et si dicatur, quod banausus est civis aliquo modo; tunc dicendum est, quod virtus civis, quam determinavimus, ut scilicet possit bene principari et subiici, non est cuiuslibet civis quomodocumque dicti: sed oportet, ad hoc quod ad eos pertineat huiusmodi virtus, quod non solum sint liberi, sed etiam sint *dimissi*, idest absoluti ab operibus necessariis vitae. Illi enim qui sunt deputati talibus necessariis operibus, siquidem in his ministrent uni tantum, hoc est proprie servorum: consueverunt enim servi huiusmodi ministeria exhibere dominis suis. Si autem haec ministeria exhibeant communiter quibuscumque, hoc pertinet ad banausos et mercenarios, nam calcifices et pistores serviunt quibuscumque pro pecunia.

[79447] Sententia Politic., lib. 3 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit manifestum autem etc., manifestat propositam solutionem. Et circa hoc facit tria. Primo ostendit, quomodo aliquis diversimode in diversis politiis est civis. Secundo ostendit, quod maxime civis est in qualibet politia, qui potest participare principatu, ibi, quod dicitur maxime civis et cetera. Tertio epilogando colligit ea quae dicta sunt de virtute civis. Dicit ergo primo, quod manifestum erit, quomodo se habeat veritas circa praemissa, ex parva consideratione eorum quae sequuntur. Si enim aliquis perfecte videat id quod dicetur, fiet ei evidens quod dictum est: cum enim sint plures politiae specie differentes, et civis dicatur in ordine ad politiam, ut dictum est; necesse est etiam, quod civis habeat plures species. Et maxime ista differentia attenditur quantum ad cives subditos, qui in diversis politiis diversimode se habent ad principatum. Illi autem qui praesident in qualibet politia principantur. Unde propter diversitatem politiarum, et per consequens civium, necesse est, quod in aliqua politia, scilicet in democratia, in qua quaeritur solum libertas, banausi et mercenarii sint cives: poterunt enim ad principatum promoveri, cum sint liberi. Sed in aliquibus politiis est hoc impossibile, sicut maxime contingit in aristocratia, in qua dantur honores dignis secundum eorum virtutem, illi autem qui vivunt vita banausa vel mercenaria non possunt civitati exhibere in suo regimine ea quae pertinent

ad virtutem, quia non sunt in talibus exercitati. Sed in oligarchiis mercenarii quidem non possunt esse cives, quia in huiusmodi politiis assumuntur aliqui ad principatus propter diuturnos honores praecedentes. Unde non de facili potest contingere, quod mercenarii ad honores assumantur, qui vix per totam vitam suam possunt congregare, unde divites fiant. Sed banausi, id est artifices in talibus politiis possunt esse cives et principes, quia multi artifices cito ditantur, et ita possunt propter divitias in oligarchiis assumi ad principatus, cum per aliquod tempus ab artificiis se abstinentes, postquam fuerint ditati, honorabilem duxerunt vitam: unde apud Thebas erat statutum, quod ille qui non abstinuisset a foro venalium rerum decem annis, non posset participare virtute, scilicet principativa.

[79448] Sententia Politic., lib. 3 l. 4 n. 5 Sed quamvis peregrini et advenae, et abiectae personae non possint esse cives, quasi potentes principari in civitatibus bene institutis, tamen in multis politiis, scilicet democraticis, restringitur lex de peregrinis et advenis ut non sint cives; quia in quibusdam democratiis, ille qui est natus ex matre cive, reputatur civis, licet pater sit advena vel peregrinus. Et ita etiam restringitur lex de spuriis apud multos, ut scilicet sint cives: sed hoc faciunt propter indigentiam bonorum civium, et propter paucitatem hominum habentes defectum turbae, in qua consistit potestas democratiae, utuntur talibus legibus, ut primo eligant eos in cives, qui sunt nati ex servo vel ex serva, dummodo alter parentum sit liber; deinde crescente multitudine, excludunt omnes filios servorum, sed reputant cives eos, qui sunt nati ex mulieribus civibus, quamvis patres sint advenae; tandem autem diriguntur ad hoc, quod iudicant cives solum illos, qui sunt nati ex ambobus liberis et civibus. Sic igitur manifestum est, quod sunt diversae species civium, secundum diversitatem politiarum.

[79449] Sententia Politic., lib. 3 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit et quod dicitur maxime etc., ostendit, quid sit maxime civis. Et dicit quod maxime ille dicitur civis in qualibet politia, qui participat honoribus civitatis. Unde Homerus dixit poetice de quodam quod post alios exsurrexit, puta ad loquendum, sicut quidam *inhonoratus* idest sicut quidam advena, qui non erat civis. Sed ubi ista ratio civis occultatur propter deceptionem, cohabitantium (est) esse civem, ut scilicet omnes inhabitantes civitatem cives dicantur; sed hoc non est conveniens quia ille qui non participat honoribus civitatis, est sicut advena in civitate.

[79450] Sententia Politic., lib. 3 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit utrum quidem igitur etc., colligit epilogando quae dixerat: et dicit quod circa hanc quaestionem qua quaerebatur, utrum sit eadem virtus boni viri et studiosi civis, ostensum est quod in aliqua civitate, scilicet aristocratica, idem est bonus vir et bonus civis, quia scilicet principatus dantur secundum virtutem quae est boni viri. In aliquibus autem alius est bonus vir et alius bonus civis, scilicet in corruptis politiis in quibus principatus dantur non secundum virtutem. Et ille cives qui est idem cum bono viro, non est quicumque civis, sed ille qui est civilis, id est rector civitatis et dominus vel potens esse dominus eorum quae pertinent ad curam communitatis, vel solus vel etiam cum aliis. Dictum enim est supra quod eadem est virtus principis et boni viri. Unde si civis accipiatur, qui est princeps vel qui potest esse, eadem est virtus eius et boni viri. Si autem accipiatur civis imperfectus qui non potest esse

princeps, non erit eadem virtus boni civis et boni viri, ut ex praedictis patet.

Lectio 5

[79451] Sententia Politic., lib. 3 l. 5 n. 1 Quoniam autem haec determinata sunt et cetera. Postquam philosophus determinavit de cive, ex cuius notitia cognosci potest quid sit civitas, hic consequenter intendit distinguere politiam in suas species. Et dividitur in partes tres. In prima distinguit politias. In secunda ostendit quid sit iustum in unaquaque politia, ibi, sumendum autem et cetera. Tertio ostendit quae politiarum sit potior, ibi, habet autem dubitationem et cetera. Circa primum tria facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo ostendit quid sit politia, ibi, est autem politia et cetera. Tertio dividit politias, ibi, supponendum itaque primo et cetera. Dicit ergo primo, quod determinatis praedictis restat considerare, utrum sit una politia tantum vel plures; et si sunt plures, quot et quae sint, et quomodo adinvicem differant.

[79452] Sententia Politic., lib. 3 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit est autem politia etc., ostendit quid sit politia. Et dicit quod politia nihil est aliud quam ordinatio civitatis quantum ad omnes principatus qui sunt in civitate, sed praecipue quantum ad maximum principatum, qui dominatur omnibus aliis principatibus. Et hoc ideo, quia politeuma civitatis id est positio ordinis in civitate, tota consistit in eo qui dominatur civitati; et talis impositio ordinis est ipsa politia. Unde praecipue politia consistit in ordine summi principatus secundum cuius diversitatem politiae diversificantur: sicut in democratiis dominatur populus, in oligarchiis quidem pauci divites: et ex hoc est diversitas harum politiarum. Et eodem modo dicendum est de aliis politiis.

[79453] Sententia Politic., lib. 3 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit supponendum itaque primo etc., distinguit politias. Et primo ostendit quomodo distinguantur rectae politiae ab iniustis. Secundo quomodo distinguantur utraeque politiae in seipsis, ibi, determinatis autem his et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit ad quid sit civitas ordinata. Secundo ostendit quomodo distinguantur principatus adinvicem, ibi at vero et principatus etc.; tertio concludit differentiam rectarum politiarum et iniquarum, ibi, manifestum igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo incipit exequi propositum, ibi, dictum est autem et cetera. Dicit ergo primo, quod cum oporteat distinguere politias abinvicem, oportet primo duo praemittere; quorum primum est propter quid civitas sit instituta. Secundum est, quod sint differentiae principatuum, qui sunt circa homines et circa omnia quae veniunt in communionem vitae. Ex his enim duobus poterit accipi differentia iustae et iniustae politiae.

[79454] Sententia Politic., lib. 3 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit dictum est autem in primis etc., ostendit quid sit finis civitatis vel politiae. Et dicit quod dictum est in primo libro, in quo determinatum est de oeconomia et despotia, quod homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt adinvicem convivere et non esse solitarii, etiam si in nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent vitam politicam: sed tamen magna utilitas est communis in communione vitae socialis. Et hoc

quantum ad duo. Primo quidem quantum ad bene vivere: ad quod unusquisque affert suam partem, sicut videmus in qualibet communitate, quod unus servit communitati de uno officio, alius de alio, et sic omnes communiter bene vivunt. *Hoc igitur*, scilicet bene vivere, maxime est finis civitatis vel politiae et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquemque. Secundo utilis est vita communis etiam propter ipsum vivere, dum unus in communitate vitae existentium alii subvenit ad sustentationem vitae et contra pericula mortis. Et propter hoc homines ad invicem conveniunt et conservant politicam communionem, quia etiam ipsum vivere secundum se consideratum absque aliis quae faciunt ad bene vivendum est quiddam bonum et diligibile, nisi forte homo in vita sua patiatur aliqua valde gravia et crudelia. Et hoc patet ex hoc quod homines etiam si multa mala sustineant, tamen perseverant in affectu vivendi quodam modo inviscati id est fortiter coniuncti ad desiderium vitae, ac si ipsa vita habeat in se quoddam solatium et dulcedinem naturalem.

[79455] Sententia Politic., lib. 3 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit at vero et principatus etc., distinguit species principatus. Et primo in oeconomicis. Secundo in politicis, ibi, propter quod et politicos et cetera. Dicit ergo, quod facile est distinguere modos principatus qui dicuntur, quia saepe etiam facta est mentio in extraneis sermonibus praeter principalem intentionem de ipsis, sicut in octavo Ethicorum, et supra etiam in secundo. Est autem in domesticis duplex principatus. Unus quidem est domini ad servos, qui vocatur despotia: et quamvis idem sit secundum rei veritatem utile ei qui est naturaliter servus, et ei qui est naturaliter dominus, ut scilicet iste ab illo regatur, tamen dominus principatur servo ad utilitatem domini, non autem ad utilitatem servi, nisi forte per accidens, inquantum scilicet corrupto servo cessat dominium. Alius autem est principatus ad liberos, sicut ad filios et uxorem et totam familiam, qui vocatur principatus oeconomicus. In quo quidem principatu intenditur utilitas subditorum, vel etiam communis utrorumque. Per se quidem et principaliter, utilitas subditorum, sicut videmus in aliis artibus, sicut ars medicinae intendit principaliter utilitatem eorum qui medicantur, et ars exercitativa intendit principaliter utilitatem eorum qui exercitantur: sed per accidens contingit, quod etiam utilitas redundat in ipsos qui habent artem. Ille enim qui exercitat pueros etiam ipse simul exercitatur; aliquando etiam est de numero eorum qui exercitantur, sicut gubernator unus est nautarum. Sic igitur exercitator puerorum et gubernator navis considerat per se subiectorum utilitatem: sed quia ipse est unus de numero eorum, ideo uterque per accidens participat utilitate communi quam procurat. Et similiter pater participat utilitate domus quam procurat.

[79456] Sententia Politic., lib. 3 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit propter quod et politicos etc., distinguit secundum praemissa principatus politicos. Et dicit quod quia principatus qui est supra liberos ordinatur principaliter ad utilitatem subditorum; ideo dignum reputatur quod particulariter principentur cives secundum principatus politicos, quando fuerint instituti secundum aequalitatem et similitudinem civium. Tunc enim dignum videtur quod in una parte temporis quidam principentur, in alia vero alii. Secus autem esset, si quidam civium multum excederent alios in bonitate: tunc enim dignum esset, ut illi semper principarentur; sicut infra dicetur. Sed circa istud dignum variatur aestimatio hominum secundum temporum diversitatem. A principio enim ipsi qui princi-

pabantur quasi aliis servientes reputabant dignum, sicut et erat, ut ipsi in parte ministrarent aliis intendentes utilitati aliorum, et iterum alio tempore aliquis alius principaretur qui intenderet ad bonum eius, sicut ipse prius intenderat ad bonum aliorum: sed postea homines, propter utilitates quae veniunt ex bonis communibus quae sibi principantes usurpant et quae veniunt etiam ex ipso iure principatus, volunt semper principari, ac si principari esset sanum esse, et non principari, esset infirmum esse. Sic enim videntur homines appetere principatum, sicut infirmi appetunt sanitatem.

[79457] Sententia Politic., lib. 3 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit manifestum igitur etc., concludit ex dictis distinctionem rectarum politiarum ab iniustis. Cum enim ita sit quod principatus liberorum sit ordinatus ad utilitatem subditorum, manifestum est quod in quibuscumque politiis principes intendunt communem utilitatem, illae sunt rectae politiae secundum iustitiam absolutam: in quibuscumque vero politiis intenditur sola utilitas principantium, illae sunt vitiatae et corruptiones quaedam rectarum politiarum: non enim in eis est iustum simpliciter, sed iustum secundum quid, ut infra dicetur. Principantur enim despotice civitati utentes civibus sicut servis, scilicet ad suam utilitatem: et hoc est contra iustitiam, quia civitas est communitas liberorum; servus enim non est civis, ut supra dictum est.

Lectio 6

[79458] Sententia Politic., lib. 3 l. 6 n. 1 Determinatis autem hiis et cetera. Postquam philosophus distinxit politias rectas ab iniustis, hic intendit distinguere utrasque abinvicem. Et circa hoc duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, quoniam autem politia et cetera. Dicit ergo primo, quod postquam praedicta determinata sunt, consequens est determinare de politiis quot sint numero et quae sint; et hoc ordine, ut primo consideremus de politiis rectis, secundo de iniustis.

[79459] Sententia Politic., lib. 3 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit quoniam autem politia etc., distinguit politias. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit secundum quid accipienda sit politiarum distinctio. Secundo distinguit politias, ibi, vocare autem consuevimus et cetera. Tertio obiicit contra praedicta, ibi, oportet autem paulo et cetera. Dicit ergo primo, quod (quia) politia nihil est aliud quam politeuma, quod significat ordinem dominantium in civitate. Necesse est quod distinguantur politiae secundum diversitatem dominantium. Aut enim in civitate dominatur unus, aut pauci, aut multi. Et quodlibet horum trium fuerit, potest dupliciter contingere. Uno modo quando principantur ad utilitatem communem, et tunc erunt rectae politiae. Alio modo quando principantur ad propriam utilitatem eorum qui dominantur, sive sit unus, sive pauci, sive plures; et tunc sunt transgressiones politiarum; quia oportet dicere quod vel subditi non sint cives, vel quod in aliquo communicent utilitate civitatis.

[79460] Sententia Politic., lib. 3 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit vocare autem consuevimus etc., distinguit utrasque politias per propria nomina. Et primo rectas. Secundo vitiosas, ibi, transgressiones autem

et cetera. Dicit ergo primo, quod si sit monarchia, id est principatus unius, vocatur regnum consueto nomine si intendat utilitatem communem. Illa vero politia in qua pauci principantur propter bonum commune, plures tamen uno, vocatur aristocratia, id est potestas optimorum vel optima, vel quia optimi principantur, scilicet virtuosi; vel quia ordinatur talis politia ad id quod est optimum civitati et omnium civium. Sed quando multitudo principatur intendens ad utilitatem communem, vocatur politia, quod est nomen commune omnibus politiis. Et hoc quod ista politia vocetur tali nomine, rationabiliter accidit: de facili enim contingit quod in civitate inveniatur unus vel pauci qui multum excedant alios in virtute: sed valde difficile quod multi inveniantur qui perveniant ad perfectum virtutis; sed maxime hoc contingit circa bellicam virtutem, ut scilicet multi in ea sint perfecti. Et ideo in hac politia principantur viri bellatores et illi qui habent arma.

[79461] Sententia Politic., lib. 3 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit transgressiones autem etc., distinguit corruptiones dictarum politiarum per nomina. Et dicit quod dictarum politiarum sunt istae transgressiones: tyrannis quidem regni; oligarchia autem, id est principatus paucorum, aristocratiae transgressio est; democratia autem, id est potestas populi, id est vulgalis multitudinis, est transgressio politiae in qua multi principantur saltem propter virtutem bellicam. Ex quo concludit quod tyrannis est monarchia, id est principatus unius intendens utilitatem principantis. Oligarchia vero est tendens ad utilitatem divitum. Democratia vero ad utilitatem pauperum: nulla vero earum intendit ad utilitatem communem.

[79462] Sententia Politic., lib. 3 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit oportet autem paulo etc., obiicit contra praedicta. Et circa hoc tria facit. Primo dicit de quo est intentio: et repetit quae praedicta sunt. Secundo movet dubitationem, ibi, prima autem dubitatio est et cetera. Tertio ponit solutionem, ibi, videtur igitur ratio et cetera. Dicit ergo primo, quod oportet aliquantulum a remotiori discutere quae sit unaquaeque politiarum praedictarum cum habeat quasdam dubitationes. Ille qui philosophatur in unaquaque arte, quasi considerans veritatem et non solum respicit ad id quod est utile ad agendum, nihil debet despicere vel praetermittere, sed in singulis declarare veritatem. Dictum est autem quod tyrannis est quaedam monarchia despotica id est dominativa politicae communitatis, quia scilicet utitur civibus ut servis. Oligarchia vero est quando dominantur politiae illi qui abundant in divitiis. Democratia vero est quando dominantur politiae non illi qui possident multitudinem divitiarum, sed magis pauperes.

[79463] Sententia Politic., lib. 3 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit prima autem dubitatio etc., movet dubitationem. Et primo ponit dubitationem, secundo excludit quamdam responsionem, ibi, at vero siquis et cetera. Dicit ergo primo, quod prima dubitatio est contra definitionem, scilicet democratiae et oligarchiae. Dictum est enim quod democratia est quando dominantur in civitate egeni oligarchia autem quando dominantur divites; ipsum autem nomen oligarchiae designat principatum paucorum, nomen autem democratiae designat principatum populi sive multitudinis. Ponatur ergo quod in aliqua civitate sint plures divites quam pauperes, et divites sint domini civitatis: videtur, secundum hoc, quod sit ibi democratia, quae est quando multitudo dominatur; similiter autem si alicubi contingat quod pauperes sint pauciores, sed sint meliores et fortiores et dominentur civi-

tati, sequetur, secundum hoc, quod sit ibi oligarchia quia pauci dominantur. Non ergo videtur quod sit bene definitum de politiis cum dictum est quod democratia est dominium pauperum, oligarchia dominium divitum.

[79464] Sententia Politic., lib. 3 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit at vero si quis connectens etc., excludit quamdam responsionem. Posset enim aliquis dicere, quod in definitione oligarchiae est coniungenda paucitas divitiis; et in definitione democratiae est coniungenda multitudo paupertati; ita scilicet quod oligarchia sit in qua pauci divites principantur, democratia autem in qua multi pauperes. Sed hoc iterum habet aliam dubitationem: si enim sufficienter divisae sunt politiae, ita scilicet quod nulla sit alia politia praeter praedictas, non erit dare sub qua politia comprehendantur duae praedictae politiae: scilicet quando principantur vel multi divites, vel pauci pauperes.

[79465] Sententia Politic., lib. 3 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit videtur igitur etc., concludit ex praemissis solutionem dubitationis. Et dicit quod ratio praemissae dubitationis videtur manifestare, quod principes esse multos, per accidens se habeat ad democratias: et eos esse paucos per accidens se habeat ad oligarchias, eo quod ubique inveniuntur plures pauperes quam divites; et secundum hoc nomina sunt posita prout in pluribus invenitur. Sed quia id quod per accidens est, non est differentia specifica; ideo oligarchiae non distinguuntur a democratiis per se loquendo secundum multitudinem et paucitatem: sed id quo per se differunt sunt paupertas et divitia: alia enim est ratio regiminis quod ordinatur ad opulentiam et eius quod ordinatur ad libertatem quae est finis democratiae. Et ideo necesse est quod ubicumque aliqui dominantur propter divitias, sive sint plures, sive pauciores, quod ibi sit oligarchia; et ubicumque dominantur pauperes, ibi sit democratia: sed per accidens est, quod hi sint multi, et illi pauci. Pauci enim sunt, qui abundant divitiis, sed omnes participant libertate; et propter haec duo altercantur sibi invicem; dum pauci volunt praeesse propter excessum divitiarum, et multi volunt praevalere paucis, quasi aequivalentes eis propter libertatem.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Politicorum

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Expositio Sancti Thomae librorum Politicorum desinit in libro III lectione VI. Eam tamen retulit et usque ad finem pertraxit Petrus de Alvernia.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Alvernia

Continuatio S. Thomae in Politicam

liber III a lectione VII ad XVI

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 3

Lectio 7

[89320] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 1 Postquam philosophus declaravit per quid distinguuntur popularis status et paucorum, in parte ista ostendit per quid antiqui istas politias determinaverunt. Et quia determinaverunt huiusmodi politias per iustum quoddam, ideo determinat in parte ista de iusto paucorum potentia, et multorum, et quomodo verum dixerunt, et quomodo non: et dividitur in partes duas. In prima praemittit intentum suum. Secundo prosequitur, ibi, omnes enim tangunt, et cetera. In prima dicit, quod postquam determinatum est, quid est paucorum status, et multorum, et quod distinguuntur per divitias et penuriam, primo accipiendum definitiones, quas antiqui assignaverunt de ipsis. Definiunt autem ista per iustum, quia politia est ordo inhabitantium in civitate, et iste ordo attenditur secundum aliquam iustitiam; ideo huiusmodi politias definiverunt per iustum: propter quod videndum est, quid sit iustum multorum.

[89321] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit omnes enim prosequitur intentum suum. Et quia antiqui, ut dictum est, istas politias distinxerunt per iustum, vult determinare, quod huiusmodi iustum sit iustum secundum quid, non simpliciter. Et primo ostendit, quod sit iustum secundum quid. Secundo specialiter, quod non sit iustum simpliciter, ibi, quod autem principalissimum, et cetera. Adhuc prima in duas: quoniam primo declarat, quod isti tetigerunt iustum secundum quid, non simpliciter. Secundo assignat causam cuiusdam dicti, ibi, causa autem, quia et cetera. In prima dicit, quod omnes antiqui determinantes de paucorum statu, et de multorum, tangunt iustum secundum quid, non simpliciter, procedentes usque ad aliquid: et dicunt non omne illud quod est proprie iustum et simpliciter iustum, sed illud quod est improprie et secundum quid iustum. Et hoc apparet, quia iustum attenditur secundum aliquam proportionem, et secundum aliquam dignitatem, saltem in iustitia distributiva. Et ideo ubi est iustum secundum proportionem, quae est secundum dignitatem, respectu boni simpliciter, ibi est bonum simpliciter: ubi autem non est respectu boni simpliciter, sed secundum quid, ibi iustum non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem est in statu multorum, et paucorum. In statu enim paucorum attenditur iustum penes divitias, in statu vero multorum penes libertatem. Et manifestum est, quod ista non sunt bona simpliciter: bona enim simpliciter sunt bona virtutis: quare manifestum est, quod isti tetigerunt iustum secundum quid, non simpliciter. Iterum hoc apparet. Iustum enim

aequale videtur esse vel consistere in quadam aequalitate secundum proportionem; quae non solum attenditur ex parte rerum, quae distribui debent, sed ex parte suppositorum, quibus debet fieri distributio. In iustitia enim facienda etiam attenditur aequalitas proportionis ex parte personarum, quibus debet fieri iustitia secundum aliquam dignitatem: et eamdem oportet esse proportionem rerum quae distribuuntur; ut si sint aequales secundum virtutes, aequaliter distribuatur eis de bonis. Si autem inaequales secundum virtutem, distribuatur eis aequaliter secundum proportionem, ut quanto excedit unus alium in virtute, tanto plus distribuatur ei de bonis communibus. Similiter etiam si quantum ad aliquid attendatur dignitas. Et antiqui decertantes de iusto paucorum potentiae et multorum, concesserunt bene aequalitatem ex parte rerum et tetigerunt; aequalitatem autem suppositorum praetermiserunt, et male quantum ad hoc iudicaverunt. Quare manifestum est, quod non tetigerunt iustum simpliciter; quare, male ipsum iudicaverunt.

[89322] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit causam autem assignat causam cuiusdam dicti. Dixit enim, quod male iudicaverunt de iusto, et assignat causam huiusmodi: et dividitur in duas, secundum quod dupliciter assignat. Secunda, ibi, deinde autem et cetera. In prima dicit, quod causa quare male iudicaverunt de iusto, non considerantes aequalitatem personarum sed rerum, haec fuit, quia de seipsis iudicaverunt: fere autem plures pravum iudicium dant de seipsis; et ratio huius est, quia ad iudicium requiritur prudentia. Prudentia autem praesupponit appetitum rectum per virtutem moralem: quod ergo pervertit appetitum, pervertit iudicium rationis. Iudicium autem de seipso pervertit appetitus malus et perversus. Homo autem habet ut in pluribus perversum appetitum respectu suiipsius, quia unusquisque nimis afficitur ad seipsum. Et ideo propter nimiam dilectionem et affectionem quam habet ad seipsum, voluntas pervertitur a fine recto: et ideo iudicantes de seipsis prave iudicant. Et dicit *fere autem* etc. quia sapientes non male iudicant de seipsis: habent enim prudentiam et appetitum rectum, et cognoscunt se sicut sunt, et ideo non inordinate afficiuntur ad seipsos; propter quod recte iudicant de seipsis sicut de aliis. Cum ergo iustum sit aequale eodem modo et ex parte rerum, et ex parte personarum, sicut dictum est in Ethicis, ipsi vero antiqui erant personae, quibus fiebat distributio, et iudicabant de seipsis: concesserunt aequalitatem ex parte rerum, non personarum: quare manifestum est, quod male iudicaverunt de iusto.

[89323] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit deinde autem hoc idem probat secunda ratione: et dicit, quod iterum manifestum est, quod hi qui favent statui paucorum et multorum, male iudicaverunt de iusto, et propter causam dictam, et quia tangentes iustum secundum quid, putaverunt tetigisse iustum simpliciter: sed non tetigerunt, quia dixerunt fautores status paucorum, quod si aliqui sunt inaequales secundum quid, sunt inaequales simpliciter: videlicet si sunt inaequales secundum divitias, ut unus sit ditior alio, sint inaequales simpliciter. Et ideo non tantum debet distribui de bonis communibus uni quantum alteri. Fautores status multorum dixerunt, quod si aliqui essent aequales in libertate, essent aequales simpliciter, et aequaliter debebant recipere de bonis communibus. Si autem inaequales in libertate, inaequales simpliciter et inaequaliter deberent recipere. Et sic manifestum est, quod non tangunt iustum simpliciter, sed secundum quid. Arguunt enim a secundum quid ad simpliciter: est aequalis secundum divitias,

ergo aequalis: et: est aequalis in libertate, ergo aequalis simpliciter.

[89324] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit quod autem probat specialiter, quod isti non intenderunt iustum simpliciter. Et primo quantum ad statum paucorum. Secundo quantum ad omnes, ibi, neque iis, qui a principio et cetera. In prima dicit, quod isti dimittunt principalissimum iustum. Si enim ita esset, quod civitas esset instituta finaliter propter divitias et possessiones, et homines communicassent et convenissent propter eas, tantum participarent civitate quantum divitiis. Et tunc veritatem haberet sermo eorum, qui de statu paucorum scribunt, ut qui aequales essent in divitiis, aequaliter reciperent de communi: si vero non, non. Non enim videtur eis esse iustum, si communitas habeat in bonis centum talenta, quod tantum recipiat de centum talentis, qui ad commune non apposuit nisi unam minam, idest aliquam parvam mensuram, sicut ille qui totum residuum dedit. Iterum non videtur esse iustum, quod ille qui minus apposuit ad commune, tantum recipiat de illis quae habuit communitas a principio, nec de illis quae postmodum acquisita sunt. Nunc autem civitas non est instituta propter divitias finaliter, cum divitiae ad aliquid ordinentur: quare manifestum est, quod isti qui statui paucorum favent, non tetigerunt iustum simpliciter.

[89325] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit neque compugnationis ostendit universaliter, quod nec isti nec alii tetigerunt iustum simpliciter. Et quia iustum attenditur in ordine ad finem civitatis, in operationibus quae sunt ad alterum, ideo philosophus declarat finem civitatis, ut ex hoc appareat quid sit iustum simpliciter, et quid iustum secundum quid. Et dividitur in partes duas. Primo ostendit, gratia cuius finis civitas sit instituta. Secundo infert corollarium, ex quo apparet illud quod intendit principaliter, ibi, quapropter et cetera. Prima in duas. Primo ostendit, quod civitas non est instituta gratia alicuius boni particularis, et secundum quid. Secundo ostendit gratia cuius est instituta, ibi, sed ipsius bene vivere et cetera. Adhuc prima in duas. Primo ostendit, quod non est instituta gratia ipsius vivere absolute. Secundo, quod nec gratia commutationis, aut compugnationis, ibi, neque compugnationis gratia et cetera. In prima dicit, quod si civitas non sit instituta finaliter propter divitias, nec instituta est gratia ipsius vivere solum, ita quod ipsum vivere secundum se sit finis ultimus civitatis, sed magis ipsum vivere bene: si enim vivere absolute esset finis civitatis, quicquid attingeret ad vivere, attingeret ad finem civitatis: sed servi et bruta animalia attingunt ad vivere absolute, quare attingerent ad finem civitatis: sed non attingunt, quia felicitas, finis est civitatis: ipsa autem non participant felicitatem nec attingunt ad ipsum vivere secundum electionem: quare manifestum est, quod civitas non est instituta gratia ipsius vivere absolute.

[89326] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit neque compugnationis ostendit, quod nec gratia compugnationis, et commutationis eorum adinvicem. Et dividitur in duas, secundum quod hoc dupliciter probat. Secunda, ibi, quod autem hoc modo et cetera. Adhuc prima in duas. In prima ponit conclusionem rationis quam intendit. In secunda probat eam, ibi, etenim utique Tyrrheni et cetera. In prima dicit quod civitas non est instituta gratia compugnationis ad inimicos, ut a nullo possint pati iniustitiam; nec gratia commutationis

faciendae; nec propter aliquos contractus, vel usus, qui possunt fieri inter homines adinvicem.

[89327] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit etenim utique probat; et dicit quod si civitas esset instituta propter ista, quae dicta sunt, tunc Tusci et Carthaginenses, qui habent aliquos contractus adinvicem, essent sub una civitate: sed hoc est falsum: quare civitas non est instituta gratia alicuius commutationis, nec compugnationis. Circa istam rationem sic procedit. Primo probat consequentiam. Secundo destruit consequens, ibi, sed neque magistratus. In prima dicit, quod si civitas esset instituta, gratia compugnationis et commutationis et contractuum, qui possunt fieri adinvicem, tunc Tusci et Carthaginenses, et omnes inter quos sunt et fiunt aliqui contractus, essent sub una civitate: sunt enim istis pacta de introductibilibus, sive de rebus apportabilibus adinvicem, ut res unius civitatis possint apportari ad aliam civitatem, et commutari. Iterum conventiones habent, quod non faciant sibi adinvicem iniustitiam de compugnatione: quare isti essent sub una civitate contra inimicos iuvando se adinvicem.

[89328] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit sed neque destruit consequens, probando ipsum esse falsum. Et dividitur in duas, secundum quod dupliciter probat. Secunda ibi, neque quales quosdam et cetera. In prima dicit, quod manifestum est, quod non sit una civitas, quia civitas una unum principatum habet: sed cives Tusci, et Carthaginenses, et alii quibus sunt contractus adinvicem, non sunt sub uno principatu, sed sub diversis principatibus. Alius est enim principatus Tuscorum, et Carthaginensium: quare, manifestum est, quod isti non sunt sub una civitate.

[89329] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit neque quales ponit secundam rationem ad destruendum consequens. Et dicit quod manifestum est quod isti non sunt sub una civitate, quia isti Tusci non curant quales debent esse secundum virtutem Carthaginenses, nec e converso; nec curant quomodo nullus eorum iniustus sit, nec qualiter nullus habeat malitiam, nec ad hoc laborant, nec ad hoc cooperantur; sed solum intendunt quod non faciant sibi adinvicem iniustitiam. Sed quicumque curant de bona legislatione considerant de virtute et malitia, ut malitiam repellant a civibus et faciant eos virtuosos: hoc enim intendit bonus legislator: quare manifestum est quod bona et vera civitas et non secundum sermonem tantum, debet esse sollicita de virtute, ut faciat cives virtuosos. Quamvis tamen isti non curent adinvicem quales sint secundum virtutem, nec ad hoc laborent, habent tamen aliquam communicationem; nam iuvant se in pugnando contra inimicos, et communicant in commutationibus et in contractibus, et sic de aliis. Similiter dicendum est ita, quod si sint duae civitates remotae secundum situm, quandoque tamen in commutationibus et aliis contractibus communicant et iuvant se adinvicem in compugnando contra inimicos, differentes tantum in hoc a propinquis secundum locum, quia istae propinquae, illae remotae. Et pactum est eis lex, quod non faciant sibi adinvicem iniustitiam non quod faciant se bonos cives: sicut proverbialiter dixit Lycophron sophista quod pactum inter aliquos habitum fideiussor est, quod non faciant sibi adinvicem iniustitiam; non quod bonos seinvicem faciant, nec et quales sint secundum virtutem, scilicet boni vel iusti.

[89330] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit quod autem

ponit secundam rationem ad probandum quod civitas non est instituta gratia compugnationis et commutationis et aliorum contractuum. Posset enim aliquis dicere quod si Tusci et Carthaginenses essent propinqui et commorarentur simul in uno loco et communicarent in communicationibus et contractibus aliis, essent una civitas. Hoc removet per istam rationem. Et dividitur in duas. In prima ponit rationem quasi procedens narrative. Secundo concludit conclusionem principaliter intentam, ibi, ex quo patet et cetera. In prima dicit, palam esse ex dictis, quod hoc modo se habeat, sicut dictum est, quod civitas non instituta sit gratia compugnationis, nec commutationis, nec aliorum contractuum. Si enim duae civitates distinctae, sicut Megarensium et Corinthiorum, essent propinquae secundum situm, ita quod se tangerent et circumvolverentur uno muro, adhuc non esset una civitas, quia posset contingere quod haberent diversos principatus et diversas politias, et manifestum est quod tunc non esset una civitas, etiam dato quod communicarent sibi adinvicem secundum connubia, ut aliqui civium Megarensium contraherent cum aliquibus Corinthiorum; quamvis ista communicatio sit una de propriis communicationibus quae fiunt in civitatibus. Homines enim unius civitatis frequenter contrahunt cum aliis eiusdem civitatis. Adhuc tamen non esset una civitas, quia istud possent facere diversae civitates. Eodem modo si aliqui separati essent secundum locum et haberent diversas habitationes, non tamen tantum distarent quod non possent adinvicem communicare, sed haberent leges quod in commutationibus faciendis adinvicem non inferrent iniuste sibi molestias, ut si aliquis esset faber, alius coriarius, alius agricola, alius haberet aliquam artem aliam, et essent in aliqua magna multitudine, sicut si essent decem millia, et in nullo alio communicarent adinvicem, quam in commutatione rerum et in compugnando contra inimicos, adhuc non esset una civitas; quia ista possunt contingere habitantibus in diversis civitatibus. Quae igitur est causa propter quam non est civitas una? Non est dicendum quod propter hoc non sunt propinquae secundum situm cum non sint sub una civitate, ita quod non esse propinquos secundum situm faciat civitatem non esse unam et esse propinquum faciat civitatem esse unam: quia si aliqui sic convenirent quod essent propinqui secundum situm et communicarent adinvicem, si tamen quilibet haberet domum suam et uteretur ea sicut civitate, quae communis est pluribus, et iuvarent se adinvicem contra inimicos iniuriantes eis, sed in nullo alio communicarent, non esset civitas una. Et hoc manifestum est diligenter consideranti; quia possibile est quod sint sub diversis principatibus et politiis, et tunc manifestum est quod non sunt sub una civitate. Iterum dato quod sic essent congregati, ut adinvicem colloquerentur et divisim de contractibus faciendis, adhuc non esset civitas una, quia possibile esset quod haberent diversas politias et principatus.

[89331] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit manifestum igitur concludit conclusionem principalem. Et dicit quod manifestum est quod civitas non est communicatio loci, nec civitas finaliter instituta est ut adinvicem non faciant iniusta, nec gratia commutationis: tamen si debeat esse civitas: oportet ista existere, aliter enim non esset civitas: tamen istis solum existentibus non est primo.

[89332] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit sed ipsius ostendit gratia cuius instituta est. Et dividitur in duas. In prima ostendit quid est civitas simpliciter. In secunda ostendit quis est finis civitatis gratia cuius instituta est, ibi, finis est et cetera. In prima

dicit quod bene dictum est quod communicatio loci non est civitas, sed communicatio bene vivendi composita ex domibus et diversis generibus gratia vitae perfectae, et per se sufficientis, est civitas. Et per hoc quod dicit, communicatio bene vivendi, innuit causam formalem: per hoc quod dicit composita ex domibus, tangit causam materialem propinquam: per hoc quod dicit ex diversis generibus, tangit causas materiales remotas: per hoc quod dicit gratia vitae perfectae etc. tangit causam finalem. Sed haec non contingunt esse nisi habitantibus eumdem locum et nisi coniungantur secundum connubia. Et propter hoc in civitate fiunt affectiones amicitiae factivae et conservativae, et confraternitates, quae sunt communicationes adinvicem in comestionibus et potibus vel in aliis. Similiter fiunt sacra et conversationes et solatia propter ipsum convivere: et ratio huius est, quia amicitia multum necessaria est in civitate. Amicitia enim eligitur propter convivere, sine autem convivere non est civitas: quare amicitia necessaria est ad civitatem: sed ista quae dicta sunt, necessaria sunt ad amicitiam; et ideo ista ordinata sunt in civitate.

[89333] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit finis quidem ostendit gratia cuius finis instituta est civitas. Et dicit quod finis civitatis propter quod civitas instituta est, est ipsum bene vivere. Civitas autem et illa quae ordinantur ad civitatem, sunt propter finem. Civitas enim est communicatio bene vivendi composita ex generibus diversis et gratia vitae perfectae et per se sufficientis. Hoc autem est vivere feliciter: bene autem vel feliciter vivere in politicis, est operari secundum optimam virtutem practice. Et propter hoc manifestum est quod communicatio politica consistit in communicatione bonarum actionum, et consistit in ipso vivere absolute. Apparet igitur quod finis propter quem instituta est civitas bene ordinata, est secundum virtutem perfectam vivere vel operari, et non ipsum convivere.

[89334] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 7 n. 15 Deinde cum dicit propter quod infert corollarium ex quo apparet principale intentum. Et dicit quod, cum finis civitatis sit feliciter vivere practice, feliciter autem vivere sit operari secundum optimam virtutem practicam, quae est prudentia, et communicatio politica consistit in huiusmodi actionibus; manifestum est quod illi qui plus addunt ad talem communionem plus addunt ad civilitatem, et plus civitatis pertinet ad istos quam ad illos qui sunt aequales in libertate vel genere, et quam ad illos qui sunt maiores in genere, tamen minores et inaequales secundum virtutem politicam. Iterum plus attinet illis de eis quae pertinent ad civitatem, quam illis qui excedunt alios in divitiis, sed exceduntur ab aliis in virtutibus. Ex quo apparet, quod si iustum est aequale aliquarum rerum aliquibus personis secundum dignitatem in ordine ad finem, quod in politia illa in qua ponitur rectus finis, est iustum simpliciter. Iustum enim, ut dictum est, attenditur secundum dignitatem in ordine ad finem, sicut in regno et politiis rectis universaliter. In politia autem in qua ponitur finis non rectus, non est iustum simpliciter. Tales autem sunt status popularis et paucorum; et ideo in talibus non est iustum simpliciter. Quod erat principale intentum, gratia cuius induxit totam inquisitionem de fine civitatis. Nunc recapitulat, et dicit quod manifestum est ex determinatis, quod omnes illi qui adversantur de iusto non tetigerunt iustum simpliciter, sed iustum secundum quid tantum.

Lectio 8

[89335] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 1 Postquam philosophus distinxit politias secundum distinctionem principatuum, et declaravit cuius gratia civitas est instituta, in parte ista inquirit quem oportet esse principantem in civitate. Et quia principatus debet distribui secundum excessum alicuius boni, inquirit secundum cuius excessum debeant distribui. Et secundum hoc dividitur ista pars in duas partes. In prima inquirit quem oportet esse principantem in civitate. Secundo inquirit secundum cuius excessum debeat distribui, ibi, quoniam autem et cetera. Prima in duas. In prima movet dubitationem, tangens quasi solutionem. Secundo arguit contra solutionem, ibi, sed haec et cetera. In prima dicit quod postquam determinatum est ad quod politiae debent distingui secundum distinctionem principatuum, sequitur dubitatio, scilicet quem oportet dominantem esse in civitate. Cum autem oporteat aliquem esse dominantem: aut dominabitur multitudo, sicut in politia quae est status popularis; aut divites ut in statu paucorum; aut virtuosi, sicut in statu optimatum; aut unus optimus, sicut in regno; aut unus pessimus, sicut in tyrannide.

[89336] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit sed haec omnia arguit contra ista singula, et ad minus contra plura. Et dividitur in duas. In prima facit quod dictum est. Secundo specialiter inquirit, utrum magis expediat multitudinem dominari aut paucos virtuosos, ibi, de his et cetera. Prima adhuc in duas. Primo arguit quod non expedit dominari multitudinem, aut divites. Secundo quod nec unum studiosum, ibi, sed unum et cetera. Adhuc prima in duas. Primo ostendit quod non expedit multitudinem dominari. Secundo, quod nec paucos divites, ibi, ergo ne pauciores et cetera. Prima in tres, secundum quod probat per tres rationes quod non expedit multitudinem dominari. Secunda, ibi, rursumque et cetera. Tertia, ibi, adhuc et actiones et cetera. In prima dicit quod omnia ista videntur habere difficultatem. Si enim dicatur quod expedit multitudinem pauperum dominari, cum huiusmodi multitudo potentiam habeat et sine virtute, sic sequetur quod diripient propter indigentiam et potentiam bona divitum. Sed est ne hoc iniustum? Quasi diceret, sic. Secundum enim virtutem civitas debet habere dominium iustum. Quare manifestum est quod iniustitia extrema est haec, idest pessima.

[89337] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit rursumque omnibus ponit secundam rationem. Et dicit quod, si dicatur quod expedit multitudinem dominari, sequetur sicut prius, quod diripient bona divitum et paucorum, sicut virtuosorum. Sed hoc est destruere civitatem. Sed virtus non destruit illud cuius est, quod habet eam, nec quod iustum est corrumpit civitatem: quare manifestum est quod illa lex quae praecipit multitudinem dominari, non est iusta: non igitur expedit multitudinem dominari.

[89338] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit adhuc et ponit tertiam rationem. Et dicit quod omnes operationes, quas facit tyrannus, ut tyrannus est, iniustae sunt, quia tyrannus per potentiam suam violentiam facit et accipit bona subditorum: talis autem operatio iniusta est. Sed ubi multitudo dominatur, facit violentiam divitibus ad modum tyranni diripiendo bona eorum; et ideo manifestum est quod multitudo est sicut tyrannus: quare

operationes multitudinis sunt iniustae, ergo non expedit multitudinem dominari.

[89339] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit ergo ne ostendit quod non est iustum dominari paucos divites. Et dividitur in duas. In prima ostendit quod non expedit paucos divites dominari. Secundo quod nec virtuosos, sive paucos sive plures, ibi, sed epiiches et cetera. In prima dicit quasi interrogando: est ne iustum pauciores divites dominari in civitate? Quasi dicat: non est iustum pauciores dominari, quia per potentiam suam diripient bona pauperum et possessiones; sicut e contrario multitudo si dominaretur; et sic iustum esset divites diripere bona multitudinis et e contrario iustum esset multitudinem diripere bona divitum. Sed hoc est iniustum, ut visum est: quare manifestum est quod pravum et iniustum est et non studiosum divites paucos dominari.

[89340] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit sed epiiches ostendit quod non est iustum dominari virtuosos, sive plures, sive paucos. Aliquis enim diceret quod verum est quod non expedit dominari nec paucos divites, nec multitudinem; sed bene expedit et iustum est virtuosos dominari et esse dominos inter omnes. Sed istud videtur esse falsum: quia si soli virtuosi principentur, omnes alii erunt inhonorati, quia non attingunt ad honorem principatus, quia principatus honores sunt. Sunt enim praemium virtutis, et hoc est honor, sicut dicitur primo et quarto Ethicorum. Ergo qui non attingit ad principatum, non attingit ad honorem. Principantibus igitur virtuosis alii remanent inhonorati: sed hoc est inconveniens. Est enim hoc causa dissensionis: omnes enim appetunt honorem naturaliter, propter quod appetunt honorari a bonis et sapientibus qui melius et rectius possent iudicare. Si ergo auferatur eis honor, sequitur dissensio et multa mala in civitate: quare non est iustum virtuosos dominari.

[89341] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit sed unum ostendit quod non est iustum dominari unum virtuosum. Et dividitur in partes duas. In prima facit quod dictum est. In secunda, quia posset aliquis dicere quod non expedit hominem principari, sed hominem per legem ostendit contrarium, ibi, sed forte dicet et cetera. In prima dicit quod non expedit unum virtuosum valde principari; quia si unus valde virtuosus dominetur, plures erunt inhonorati honore principatus: sed hoc est inconveniens. Ex hoc enim sequuntur dissensiones in civitate et perturbationes, sicut dictum est. Iterum videbitur politia peior esse quam status paucorum, quia in principatu paucorum pluribus impenduntur, in ista autem uni. Hoc autem peius videtur esse, quia malum quanto magis divisum est, tanto minus existit et tolerabilius est: quare manifestum est quod non expedit unum virtuosum dominari.

[89342] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit sed forte quia diceret aliquis, quod lex debet dominari non homo, arguit contra hoc. Et primo ponit rationem per quam videtur quod lex debet dominari. Secundo arguit in contrarium, ibi, si igitur et cetera. In prima dicit quod pravum et iniustum est hominem principari et non legem, quia homo habet passiones sibi coniunctas. Passiones autem distrahunt voluntatem et faciunt deviare a recto fine, et per consequens pervertunt iudicium rationis. Lex autem nullas habet passiones: quare per legem non contingit deviare e recto iudicio rationis. Cum igitur melius et iustius sit illum principari qui

non potest deviare a recto fine, quam illum qui potest, et homo potest deviare a recto fine, lex vero non; manifestum est quod iustum est legem dominari, non hominem.

[89343] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit si igitur arguit in contrarium; et dicit quod non videtur esse verum quod legem sit iustum dominari universaliter; quia contingit leges esse pertinentes ad potentiam paucorum vel multorum; et tales leges datae et ordinatae sunt in ordine ad finem illarum. In illis autem non supponitur rectus finis simpliciter, sicut praedictum est: ergo nec leges istae sunt iustae simpliciter. Quare manifestum est quod non differt quid dicatur, sive legem, sive aliud aliquid aliorum principari; quia semper idem accidit inconveniens, sicut prius ostensum est de omnibus.

[89344] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit de aliis omissis aliis, specialiter descendit ad inquirendum utrum magis expediat multitudinem, aut paucos virtuosos dominari. Et dividitur in duas. In prima praemittit quod omissis aliis, de quibus non est argutum, quia altera ratio est (manifestum est enim quod unum pessimum non expedit dominari, quia hoc est per se manifestum), altera ratio de hoc et de aliis, quia de aliis est dubium, sed de hoc non; ideo philosophus non arguit ad istud. Sed inquirendum est, utrum multitudinem magis expediat dominari, quam virtuosos, paucos tamen. Hoc enim videtur habere dubium et solutionem qua dissolvitur ratio, quae in oppositum adducebatur prius; et magis videtur esse verum et expediens multitudinem principari debere quam paucos virtuosos.

[89345] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit multos enim prosequitur; et primo ostendit quod magis expediat multitudinem dominari quam paucos virtuosos. Secundo solvit dubitationem, et quamdam aliam annexam illi, ibi, quapropter et cetera. Prima in duas. Primo declarat unam propositionem. Secundo arguit ex illa, ibi, si igitur et cetera. Adhuc prima in duas. Primo manifestat illam propositionem. Secundo ponit differentiam inter aliqua de quibus erat mentio facta, ibi, multos enim et cetera. In prima dicit, quod si sint multi non virtuosi simpliciter, cum convenient in aliquod unum, facient unum aliquod studiosum, non sic quidem, ut quilibet faciat aliquid studiosum per se, et aliquid melius, sed omnes simul faciant unum aliquid studiosum, et sunt aliquid melius quam quilibet divisim acceptus. Et hoc declaravit per simile; et dicit, quod sicut illi qui faciunt coenam ad communes expensas et quilibet modicum apportat, quod autem collectum est ex omnibus apportatis magnae quantitatis est, sic est in proposito, si sint multi et quilibet aliquid habeat virtutis et prudentiae, cum convenerint in unum facient unum aliquid magnum et virtuosum. In quo enim unus deficit, contingit alterum abundare; ut si unus non inclinetur ad fortitudinem alter inclinabitur; et si alius non inclinetur ad temperantiam, alter inclinabitur: et ubi unus non poterit praevidere bene, alter poterit: et sic cum convenerit, facient quasi unum hominem virtuosum et perfectum: hominem dico habentem multitudinem sensuum, per quos discernere possit, et multitudinem manuum et pedum per quae possit moveri ad operationem et operari. Similiter etiam quantum ad mores et quantum ad intellectum se habet. Ex omnibus enim, cum convenerint, efficietur quasi unus homo perfectus secundum intellectum, quantum ad virtutes intellectuales, et secundum appetitum quantum ad morales. Et adducit aliud simile: dicens,

quod propter hoc quod multi sunt aliquid melius simul iuncti, quam quilibet illorum, contingit quod opera musicalia, et opera poetarum melius facta sunt et ducta ad perfectionem per plures quam per unum. Sic enim inventae fuerunt artes et scientiae; quia primo unus invenit aliquid et illud tradidit et forte inordinate: alius post hoc accepit illud et addidit et totum tradidit et magis ordinate; et sic consequenter donec perfecte artes et scientiae inventae sunt: et manifestum est quod aliqui aliqua invenerunt, sed omnes simul omnia: et manifestum est quod plus est et perfectius illud quod omnes invenerunt quam illud quod quilibet per se.

[89346] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit sed hoc differunt ponit differentiam inter unum virum studiosum simpliciter, et quemlibet illorum, ex quibus cum convenerint in unum, factum est aliquid studiosum. Et dicit quod viri studiosi, sive virtuosi, differunt a quolibet illorum multorum ex quibus cum convenerint in aliquod unum, fit aliquid virtuosum, sicut bonus differt a non bono; quoniam viri virtuosi boni simpliciter sunt; sed quilibet istorum secundum se acceptus non est bonus, quia non est virtuosus perfecte. Iterum differunt viri studiosi ab istis divisim acceptis, sicut picta per artem differunt a veris. Circa quod intelligo quod pictor volens aliquid pingere per artem, sicut imaginem hominis, considerat bonam dispositionem oculorum in isto dimittens malas dispositiones aliorum membrorum; similiter considerat bonam dispositionem manus in alio dimittens malas dispositiones aliorum membrorum; et sic considerat meliores dispositiones aliorum membrorum in diversis et dimittit turpes: tunc ex omnibus istis collectis facit imaginem pulchriorem quam sit quilibet illorum ex quibus aliquid accepit. Et manifestum est quod quilibet illorum ex quibus aliquid accepit aliquid pulchritudinis habet, sed non simpliciter; illud autem quod acceptum est ex istis, simpliciter pulchrum est. Sic similiter in proposito, quilibet istorum multorum aliquid habet virtutis, sed non est simpliciter virtuosus: id autem quod simpliciter collectum est ex ipsis, simpliciter virtuosum est. Et hoc est quod intendit, cum dicit *artificiose*, eo quod illa vera simpliciter accepta sunt collecta in unum, et imago illa quae componitur simul ex partibus bene dispositis in diversis existentibus, pulchrior est quam unumquodque illorum, in quorum uno invenitur pulcher oculus, in alio autem pulchra manus: convenit enim bene invenire seorsum unum habentem oculum pulchriorem quam sit pictus quamvis in aliis deficiat; similiter aliquem habentem pulchram manum, quam sit picta, quamvis in aliis deficiat; similiter in aliis particulis. Similiter in proposito, differt vir studiosus ab unoquoque illorum qui dicti sunt; quia omnes bonas dispositiones secundum animam habent coniunctim, et in uno supposito unusquisque illorum unam aut in qua forte poterit excedere virtuosum, simpliciter tamen excedetur ab eo.

[89347] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit siquidem igitur ex ista propositione declarata arguit dicens, quod immanifestum est utrum huiusmodi differentiam contingat esse circa multitudinem, et circa populum totum ad paucos virtuosos, quod scilicet tota multitudo melior sit quam illi pauci virtuosi. Tamen secundum virtutem in quibusdam est impossibile: hoc est enim quaedam multitudo bestialis, cuius homines inclinantur ad actus bestiales, et parum rationis habent. Et in tali multitudine non est verum, quod ex illis hominibus possit fieri aliquid virtuosum, si conveniant in unum. Alia est multitudo in qua quisque habet aliquid virtutis et prudentiae, et inclinantur ad actum virtutis: et in tali verum est, quod illud quod fit ex istis,

cum conveniunt in unum, est aliquid virtuosum. Et hoc est quod dicit philosophus quod in aliqua multitudine non est verum, quod illa multitudo faciat aliquid virtuosum, sed in aliqua multitudine potest habere veritatem. Ex quo potest formari ratio sic. Melius est principari quod melius et studiosius est; sed contingit aliquam multitudinem esse meliorem et magis studiosam paucis virtuosis, ut probatum est, ergo et cetera.

Lectio 9

[89348] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 1 Postquam philosophus movit dubitationem, utrum magis expediat multitudinem dominari quam virtuosos, in parte ista solvit eam, et quamdam annexam illi: et habet duo. Primo infert solutionem quaestionis ex determinatis, et ponit quaestionem annexam. Secundo solvit illam, ibi, participare et cetera. In prima dicit, quod propter ea quae dicta sunt, potest solvi dubitatio, qua quaeritur: utrum magis expediat dominari multitudinem, quam paucos virtuosos: apparet enim ex dictis, quod duplex est multitudo. Una quidem bestialis, in qua nullus habet rationem vel modicam, sed inclinatur ad bestiales actus; et manifestum est, quod istam non expediat dominari aliquo modo, quia sine ratione est et coniunctim et divisim. Alia est multitudo ubi omnes aliquid habent rationis et inclinantur ad prudentiam, et bene suasibiles sunt a ratione: et talem expedit magis dominari, quam paucos virtuosos: quamvis enim quilibet non sit virtuosus, tamen quod fit ex omnibus cum conveniunt, est virtuosum. Et sic apparet solutio quaestionis; quia ubi est talis multitudo, expedit eam magis dominari quam virtuosos: ubi non est talis, sed bestialis, nullo modo expedit. Poterit etiam per hoc solvi quaestio alia consequenter se habens ad illam; scilicet utrum oporteat multitudinem et liberos dominos eligere, et eos corrigere, et quorum expedit eos esse dominos, si expediat. Et qui sunt illi, de quibus movet quaestionem, exponit: huiusmodi enim sunt qui non habent aliquam dignitatem sive bonum virtutis.

[89349] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit participare quidem solvit quaestionem. Et primo solvit eam. Secundo solutionem confirmat per leges antiquorum, ibi, quapropter et cetera. Prima in tres. In primo ostendit quod inconveniens et non securum est multitudinem principari. Secundo, quod terribile est eos nullo modo participare principatum, ibi, non tradere. Tertio, quod expedit aliquo modo, ibi, restat utique et cetera. In prima dicit, quod liberos et multitudinem attingere ad principatum, maximum et primum periculum est: isti enim iniustitiam et imprudentiam habent, et propter imprudentiam deficerent a recte iudicando, et propter iniustitiam inclinabuntur ad opera iniusta: et ideo sequetur quod multa mala facient quantum ad seipsos, et multa iniusta quantum ad alios, eis iniuriando et molestando: hoc autem est periculosum; ergo tales participare principatu inconveniens est maximum.

[89350] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit non tradere ostendit, quod terribile videtur esse, eos nullo modo participare honoribus: et quod si nullo modo concedatur eis principatus, nec attingant ad ipsum, inconveniens et terribile videtur, quia rep-

utabunt se inhonoratos; et cum sint multi et pauperes, sequetur seditio et turbatio in civitate: sed istud est terribile.

[89351] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit restat utique concludit tertium. Et dicit quod ex quo sequuntur multa mala in civitate, si nullo modo attingant ad principatum, relinquitur, quod participare debent principatu aliquo modo, saltem quantum ad consiliativum et iudicativum.

[89352] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit propter quod confirmat solutionem per leges et ordinationes antiquorum; et dividitur in partes duas. In prima facit quod dictum est. In secunda arguit contra ordinationes illorum, ibi habet autem ordinatio et cetera. In prima dicit, quod quia dictum est, si multitudo nullo modo participet principatu, sequentur multa mala, sicut seditio et turbatio in civitate. Solon legislator Atheniensium, et quidam alii legislatores statuerunt multitudinem in eligendo et corrigendo principes; tamen noluerunt quod quilibet sigillatim haberet potestatem in eligendo et corrigendo; et hoc rationabiliter; quia quilibet secundum se virtutem non habet: et ideo deficeret in eligendo et corrigendo. Et dicimus, quod isti noluerunt quod quilibet haberet potestatem in eligendo et corrigendo principantem propter causam dictam, sed omnes insimul. Et ratio huius est, quia quamvis quilibet non habeat virtutem perfectam, unde recte se possit habere in principatu, tamen tota multitudo sufficienter virtutem habet, et discretionem in eligendo et corrigendo: in ista enim multitudine sunt sapientes et virtuosi aliqui, et aliqui non; et plus valet quod sumantur isti omnes simul, quam si sumerentur virtuosi et sapientes solum: sic enim est hic, sicut est de alimento: alimentum enim impurum sumptum cum puro, plus proficit quam alimentum impurum, si per se assumatur: impuri enim alimenti malitia et improbitas per purum sibi permixtum corrigitur, et ex eis commixtis fit bonum alimentum, et impurum ad aequalitatem redigitur: sic in republica insipientes in consulendo et decernendo quodammodo rectificantur a sapientibus, ut possint aliquo modo reipublicae prodesse.

[89353] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit habet autem obiicit contra istam ordinationem antiquorum: et dividitur in duas secundum quod dupliciter obiicit. Secunda, ibi, alia autem est habita et cetera. Prima in duas. In prima tangit obiectionem. Secundo solvit, ibi, sed forte et cetera. Adhuc prima in duas. Primo praemittit duas propositiones. Secundo arguit ex illis, ibi, quare secundum et cetera. Prima in duas, secundum quod duas propositiones proponit. Secunda, ibi, deinde circa electionem et cetera. In prima dicit: ita dictum est quod Solon et quidam alii legislatores ordinaverunt, quod multitudo haberet potestatem in eligendo, et corrigendo principatum. Videtur quod haec ordinatio habet dubitationem. Et ad declarationem praemittit istam propositionem. Cuius est aliquem medicari et sanare ab aegritudine praesente, eius est iudicare quis recte sanatus est: hoc autem facit medicus. Et ratio propositionis est, quia cuius est aliquid facere per deductionem ex causis et principiis, eius est resolvere ipsum usque ad primas causas, considerando ex quibus et qualibus causis est et habet esse: hoc autem est iudicare; ergo eiusdem est aliquid constituere, et iudicare de ipso: similiter est in aliis artibus: sicut enim medicus in medicinalibus iudicat et corrigit, similiter et alii in suis artibus. Ulterius dicit quod medicus

triplex est: unus quidem est qui non novit artem, sed ordinata ab aliis aliqualiter scit applicare ad opus. Alius est artifex principalis, qui novit simpliciter omnes causas et principia medicinae; et tertius est expertus qui aliqua novit, sed non simpliciter. Cum igitur dicimus medicum iudicare de eo quem sanat, intelligimus de medico secundo et tertio modo. Et sicut circa medicinam est considerare triplicem medicum, scilicet practicum, scientem et expertum, sic circa omnes alias artes fere: in omnibus autem ipsis iudicium rectum, de his quae sub ipsis sunt, attribuimus non minus, idest parum minus expertis quam ipsis scientibus. Dicit autem non minus, quia scientes simpliciter in omnibus melius iudicant.

[89354] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit deinde circa proponit secundam propositionem; et dicit, quod sicut est circa iudicium, sic est circa electionem, quod scientis est recte eligere, et hoc est opus eius, sicut geometra iudicat recte de geometricis, et gubernator de gubernativis, et sic de aliis. Et ratio huius est. Electio enim est appetitus praeconsiliantis, consilium autem est ratiocinatio de eis quae sunt ad finem, ratiocinari autem recte de his quae sunt ad finem scientis est. Quare manifestum est, quod opus scientis est iudicare, et recte eligere. Et si idiotae aliqua recte eligant, non tamen sicut scientes, nec magis ipsis; quia si recte eligant, vel iudicent, hoc est a casu; non sic autem sapientes.

[89355] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit quare secundum ex istis duobus arguit, quod non expedit populum habere potestatem in eligendo et corrigendo principatum; dicens, quod manifestum est ex dictis, quod non expedit multitudinem habere dominium in electione et correctione principum, quia sicut dictum est, scientis est eligere, et corrigere prudentis; sed multitudo et ignorans et imprudens est; quare non expedit multitudinem dominari in eligendo et corrigendo.

[89356] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit sed forte solvit istam dubitationem: et dividitur in duas, secundum quod dupliciter removet ipsam. Secunda ibi, et quia de quibusdam et cetera. In prima dicit, quod forte omnia ista non habent veritatem, nec bene dicta sunt; et hoc propter rationem superius dictam. Si enim sit multitudo non vilis, sive bestialis, sed aliquid habens rationis et virtutis, bene etiam suasibilis, habens sapientes a quibus recte suadeatur, talem multitudinem simul sumptam bene expedit habere potestatem in eligendo et corrigendo principem, et si unusquisque illorum non habeat sufficienter rationem et virtutem, per quam possit recte eligere et corrigere, tamen omnes simul habent, et constitutum ex omnibus cum conveniunt, virtuosum est simpliciter. Ex quo apparet, quod philosophus respondet per interemptionem minoris cum dicebatur quod multitudo est imprudens et ignorans: verum est si fuerit talis, sicut dictum est. Et dicit *forsan* quia in aliqua politia non expedit multitudinem habere potestatem in eligendo et corrigendo, sicut in regno. In regno enim si unus sit simpliciter prudens et alii regantur quasi dominativo principatu, ut inferiores obediunt superiori, non expedit multitudinem habere potestatem; sed in politia, ubi multitudo est aequalis expedit.

[89357] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit et quia de secundo removet obiectionem quasi interimendo maiorem; et dicit quod istud quod accipiebatur

quod scientis solum secundum unamquamque artem est iudicare de opere suo, non habet veritatem, puta si sint aliqui qui fecerunt aliqua opera, et tamen non utantur illis, non est verum quod illi bene iudicent; sed illi qui utuntur recte iudicant; sicut non solum aedificator iudicat domum, immo melius iudicat ille qui ea facta utitur, sicut paterfamilias: similiter nauta gubernaculum accipit a carpentario, et melius iudicat de ipso quam carpentarius; sic et conviva de epulis melius iudicat quam coquus. Haec ergo dubitatio isto modo videtur esse dissoluta sufficienter. Similiter etiam est in proposito quod melius iudicat qui utitur principatu; hoc autem est multitudo. Et est intelligendum quod tres sunt artes se habentes per ordinem. Una quidem est quae versatur circa materiam, sicut est illa quae praeparat materiam, sicut est lignorum dolativa et praeparativa. Alia est quae in materia dispositiva introducit formam, sicut navifactiva. Tertia est usualis quae utitur nave facta. Et istae sic se habent: quod prima rationem operandi habet a secunda, et est propter ipsam: disponit enim sic ligna, quia talis forma quam considerat debet introduci in materiam talem; et tamen ipsa secundum se, formam illam non novit. Similiter secunda rationem operandi habet ex tertia et est propter ipsam; talem enim formam inducit in lignis, cui competit talis finis qui consideratur a tertia quae dicitur usualis; et ideo etiam considerat causam omnium aliarum primam. Per resolutionem autem ad primam causam iudicatur de re certius; et ideo usualis rectius iudicat quam ille qui formam inducit in materia. Si autem sit aliqua scientia quae aliquid constituat in esse et eo utatur, ista melius iudicat et certius omnibus.

[89358] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit alia autem ponit secundam obiectionem contra illam ordinationem; et dividitur in duas. In prima ponit obiectionem. In secunda solvit, ibi, similiter itaque et cetera. In prima dicit quod alia est dubitatio contra illam ordinationem se habens ad primam: inconveniens enim est pravis et imprudentibus committere maxima; sed electio et correctio principum maxima sunt in civitate; ergo committere ista pravis inconveniens est: sed multitudo prava et imprudens est; ergo inconveniens est multitudinem habere potestatem in corrigendo et eligendo super principes et virtuosos. Sed sicut dictum est, in quibusdam politiis ista commissa sunt populo; multitudo enim in illis dominium habet et in eligendo et corrigendo, quia in aliqua civitate populares et inferiores attingunt ad principatum et ad iudicativum et consiliativum, etiam de parvis honoribus iudicant et praesunt divitibus et ducunt exercitus et principantur maximis principatibus et magis quam maiores: quare manifestum est quod ordinationes istorum inconvenientes sunt.

[89359] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit similiter itaque solvit dubitationem. Et primo facit hoc. Secundo ostendit quid ex dictis potest esse manifestum et quid immanifestum, ibi, prima autem dicta dubitatio et cetera. In prima dicit quod eodem modo ista dubitatio potest solvi, sicut prima. Forte veritatem habet quod expedit aliquam multitudinem habere potestatem in electione et correctione principum: in aliqua enim multitudine, nec iudex, nec consiliator, nec praetor, neque concionator unus per se est iudex de principatu et dominus in electione, sed totum aggregatum ex praetorio consilio et populo; et unusquisque illorum pars est aggregata, scilicet consiliarius et concionator et iudex. Et manifestum est quod expedit magis dominari totam multitudinem quam aliquos, quia tota multitudo studiosa magis est quam aliqui

pauci. Est enim multitudo ex sapientibus mediocribus et inferioribus: est enim ibi populus et consilium et praetor. Et manifestum est quod honorabilior est tota multitudo quam aliquis unus secundum se acceptus vel aliqui pauci. Et ex his manifestum est, quod obiectio praedicta non valet. Quod enim dicebatur quod multitudo prava est et imprudens, dicendum quod non est verum: quamvis enim aliqui sint tales, non omnes tamen. Sed si esset talis multitudo vilis in qua nullus esset sapiens nec prudens, non expediret talem habere potestatem in eligendo et corrigendo principes. Et ex his apparet quod philosophus intendit quod magis expedit totam multitudinem habere potestatem in eligendo et corrigendo quam paucos: et vocat hic multitudinem aggregatam ex sapientibus maioribus et prudentibus et mediocribus et populo: istam totam multitudinem talem magis expedit dominari quam paucos, vilem tamen multitudinem non expedit. Et dicit *forsan*, quia in politia, in qua est unus excellens in virtute, et alii nati sibi obedire, non expedit multitudinem attingere ad ista; quia duo exiguntur in regimine politiae. Unum est ratio recta; hoc autem habet ista multitudo per illos sapientes. Aliud est potentia, ut possit coercere et punire malos: hoc autem habet per populum.

[89360] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit prima autem ostendit quid est manifestum et quid immanifestum ex praedicta dubitatione. Et primo ostendit quid est manifestum. Secundo quid est immanifestum, ibi, quales tamen quasdam et cetera. Ista litera dupliciter potest exponi. Primo, ut referamus istam literam ad dubitationem, qua quaerebatur prius, utrum magis expediret multitudinem dominari quam paucos virtuosos, ut dicamus sic. Dubitatio prima, scilicet ista quae iam dicta est, nihil aliud manifestat, nisi qualiter lex dominetur in civitate et qualiter princeps, sive sit unus, sive plures: legem enim oportet esse dominam et principativam omnium eorum de quibus leges determinare possunt: principem autem oportet esse dominum de omnibus illis quae per leges non possunt cum certitudine determinari. Lex enim fertur in universali; et ideo in aliquo particulari quandoque habet instantiam: non enim potest legislator praevidere omnia particularia in quibus lex potest deficere: et ideo quandoque deficit. In isto autem casu princeps dominatur. Istud vero manifestum est ex praedicta dubitatione et solutione. Oportet enim in civitate principem habere regulam per quam dirigatur in operationibus suis et dirigat alios et per quam iudicet: hoc autem potest facere per legem. Quare oportet legem principari: et quia quandoque non potest per legem iudicare, quia lex deficit in aliquo casu, non apparet quid in illo casu oportet principem corrigere; et ideo expedit quod in isto casu princeps dominetur. Aliter potest exponi, ut referatur litera ad illud quod dictum est prius: dicebatur enim quod non oportet hominem principari secundum legem, quia passiones habet coniunctas quae pervertunt iudicium rationis. In contrarium arguebatur, quia contingit legem esse pravam et talem non expedit principari. Ex hoc oritur dubitatio, quem expedit magis principari: vel legem vel hominem: et tunc legatur sic. Dubitatio prima, hoc est prius dicta, aliud non quaerit, nisi quando oportet legem principari et quando principem sive sit unus, sive plures. Et sicut prius dictum est, quod legem expedit principari in illis, in quibus potest cum certitudine terminare, in aliis in quibus non potest, expedit principem dominari.

[89361] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 9 n. 14 Deinde cum dicit quales tamen

ostendit quid est manifestum ex dictis: quia dictum est superius quod leges quaedam sunt rectae, hoc autem quae sint leges rectae et quae non, adhuc non est manifestum, sed adhuc est dubitatio de hoc, de quo similiter prius dubitatum est. Sed de legibus dicendum est sicut de politiis: sicut enim quaedam politiae sunt pravae et iniustae, et quaedam studiosae et iustae; sic sunt leges quaedam iustae et studiosae, quaedam pravae et iniustae, quia leges dantur de conferentibus ad finem politiae: ergo si finis politiae rectus simpliciter, et politia recta et lex data de his quae fiunt ad talem finem recta est: si finis politiae non sit rectus, nec politia recta, nec lex data de conferentibus ad finem talis politiae recta erit: et si hoc, manifestum est quod leges dantur in habitudine ad politiam et ad finem eius, et manifestum est quod leges quae dantur secundum politias rectas sunt rectae: quae secundum transgressiones non rectae sunt.

Lectio 10

[89362] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 10 n. 1 Postquam philosophus declaravit quis debet esse dominans et principans in civitate, ostendit in parte ista secundum cuius boni excessum debeant distribui principatus; et dividitur in duas. In prima praemittit intentum suum et causam intenti. Secundo prosequitur, ibi forte enim et cetera. Prima in duas. In prima ostendit quod finis politiae recte ordinatae est bonum communiter conferens. Secundo dat intentum suum et causam intenti, ibi, videtur autem omnibus et cetera. In prima dicit quod in omnibus artibus et scientiis, scilicet operativis, finis est aliquid bonum, quia omnis doctrina et ars, similiter autem actus et operatio bonum quoddam appetere videtur, sicut primo Ethicorum dicitur. Si autem cuiuslibet artis et scientiae finis est aliquod bonum, principalissimae est finis optimum et principalissimum; quia in his quae sunt per se, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, et maxime ad maxime. Sed inter omnes scientias practicas activas politica est principalissima, ut ostensum est in primo huius: quare finis eius debet esse principalissimum quid et optimum. Sed bonum intentum in politica est illud quod iustum est simpliciter, idest in ordine ad quod attenditur iustum simpliciter, et tale est bonum conferens communiter: ergo bonum communiter conferens est finis in politia.

[89363] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit videtur autem dat intentionem suam cum causa; et dicit quod omnibus apparet quod iustum est aequale; quod consonat ei quod dictum est, ubi determinatum est de sermonibus moralibus, scilicet in Ethicis: ibi enim dictum est quod iustum est aequale in rebus, quae debent distribui secundum dignitatem et aliquibus et aequalibus personis quibus debet fieri distributio. In huiusmodi vero distributione oportet esse aliquam mensuram secundum quam dirigantur in distributione: huiusmodi autem mensurae finis est, ita quod secundum quod aliquis plus accedit vel minus ad finem, secundum hoc plus vel minus debet ei distribui de communibus bonis; ita et qui aequaliter attingunt ad huiusmodi dignitatem in ordine ad finem, aequaliter debent recipere. Quid autem est illud bonum respectu cuius vel quorum est aequalitas vel inaequalitas, non debet esse immanifestum; hoc enim habet dubitationem, quam determinare pertinet ad politicum.

[89364] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit forte enim prosequitur. Et primo improbat opinionem quorumdam circa hoc. Secundo inquirit veritatem secundum intentionem suam, ibi sed ex quibus et cetera. Prima in duas. Primo ponit opinionem illorum. Secundo reprobat, ibi, at non si hoc et cetera. In prima ponit opinionem; et dicit quod cum aliquis posset dicere, quod principatus debet distribui secundum dignitatem vel excessum cuiuslibet boni, sive sit bonum secundum animam, sive sit secundum corpus. Si enim aliqui duo in aliquo bono differant secundum excessum, ita quod unus excedat alium in illo, et in omnibus aliis sint similes et non differant, principatus debet distribui secundum excessum illius boni, ita quod ille qui excedit plus debet habere principatum: qui enim differunt in aliquo bono quocumque, differunt secundum dignitatem, ad quam inspiciendum est in distribuendo honores communes: differentibus enim in aliquo bono non est idem iustum, nec est idem secundum dignitatem, sed diversum et alterum; ita quod quae est proportio dignitatis alicuius, sive boni, ad dignitatem alterius, sive ad bonum, eadem est proportio eius quod debet distribui uni ad illud quod debet distribui alteri; ita quod quantum bonum unius excedit bonum alterius, et principatus unius principatum alterius.

[89365] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit at vero reprobat istam opinionem: et dividitur in partes tres, secundum quod reprobat eam per tres rationes. Secunda ibi, si autem non et cetera. Tertia ibi, adhuc secundum hanc et cetera. In prima dicit, quod si istud verum est, quod principatus debet inaequaliter distribui secundum excessum cuiuslibet boni; manifestum est, quod secundum excessum coloris et magnitudinis, et secundum excessum cuiuslibet alterius boni, plus debet distribui de principatu politico. Sed istud statim apparet esse falsum, et hoc manifestum est in aliis scientiis et potentiis. Si enim sint duo habentes aequaliter artem fistulandi, si unus excedat alium in nobilitate, manifestum quod non propter hoc debent dari plures fistulae vel meliores ei qui excedit in nobilitate: et ratio huius est, quia fistulae non dantur nisi propter opus fistulandi: ergo non debent dari nisi ei qui aptus natus est ad fistulandum: quare plures et meliores debent dari ei qui magis est aptus, et melius scit fistulare: ergo propter excessum illius non debent plures distribui, per quod homo non est magis aptus ad fistulandum, nec melius scit fistulare: quare manifestum est, quod per excessum in nobilitate non debent plures fistulae distribui. Similiter si sint duo aequales in virtute, unus tamen excedat alium in pulchritudine, vel in aliquo alio bono, cum hoc sit accidens in ordine ad principatum, manifestum est quod propter istum excessum non debet plus attribui de principatu uni quam alteri.

[89366] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit si autem ponit secundam rationem: et dicit, quod si ex ista ratione non sit manifestum, quod secundum excessum cuiuslibet boni non debet fieri distributio principatus, volentibus ulterius producere rationem praedictam, magis erit manifestum. Si enim sit aliquis qui multum excedit alium in arte fistulandi, excedatur tamen ab alio in nobilitate et pulchritudine, supposito quod quodlibet illorum sit melius quam ars fistulativa, sicut pulchritudo et nobilitas, et secundum aliquam proportionem, excedant plus illa bona artem fistulandi quam alius secundum artem fistulandi illa bona, nihilominus plures fistulae et differentes in bonitate debent dari ei qui excedit in arte fistulandi, quam aliis. Et ratio huius est, quia distributio fistularum secundum excessum debet fieri in ordine ad opus, quia fistulae

non dantur nisi propter opus: ergo ei qui melius scit artem fistulandi, plures et meliores fistulae debent distribui: sed per divitias et voluptates non est magis aptus ad fistulandum. Similiter si sit aliquis melius dispositus secundum virtutem, et magis aptus ad principandum quam alius, exceditur tamen ab alio in nobilitate et pulchritudine, distributio principatus magis debet fieri virtuoso, quam alii; et ratio huius est, quia distributio principatus secundum excessum, non debet fieri nisi ei qui magis est aptus ad principandum; hic autem est ille qui excedit in virtute. Quare manifestum est, quod distributio principatus non debet fieri secundum excessum cuiuslibet boni.

[89367] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit adhuc secundum ponit tertiam rationem, et est ducens ad impossibile: et dividitur in duas. In prima ponit rationem. Secundo destruit consequens quod sequitur, ibi, quoniam autem et cetera. In prima dicit, quod si distributio principatus fiat secundum excessum cuiuslibet boni, tunc omne bonum erit ad omne bonum comparabile, et secundum magis et minus, et secundum aequale: sed hoc est falsum, quare et primum. Quod autem ita sit, declarat philosophus, quod omne bonum sit ad omne comparabile secundum magis et minus; et si distributio principatus fiat secundum excessum cuiuslibet boni, hoc manifestum est; et ideo philosophus hoc non declarat: sed quod sit comparabile secundum aequale, sic probari potest. Si enim sint duo, et unus excedat alium in nobilitate et pulchritudine, manifestum est, quod sunt comparabilia secundum magis et minus: similiter secundum aequale: quia si ab eo quod excedit alium, auferatur illud in quo excedit, manifestum est, quod residuum erit aequale: si enim aliqua magnitudo sit maior altera, si auferatur ab ea in quo excedit alteram, totaliter erit aequalis ei.

[89368] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 10 n. 7 Eodem modo est consideratio ad divitias et ad libertatem: si enim aliquis excedat alium in nobilitate et divitiis et libertate, si amoveatur illud in quo excedit, manifestum est, quod erit aequalis. Et ex hoc manifestum est, quod si isti duo sic se habeant, quod magnitudo boni unius plus excedat virtutem alterius, quam alius secundum virtutem, si addamus virtutem ampliorem, manifestum est, quod iste excedet in virtute: quare manifestum est, quod omnia bona ad omnia sunt comparabilia, et secundum magis, et secundum minus et secundum aequale: si enim tanta magnitudo sit maior altera, amoto illo in quo excedit, residuum erit aequale.

[89369] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit quoniam autem destruit consequens: et dicit, quod hoc est impossibile; scilicet, quod omnia bona sint comparabilia secundum aequale, et magis et minus. Et ratio huius est quia comparabilia oportet esse unius speciei, sicut dicitur septimo physicorum; sed omnia bona non sunt unius speciei, nec etiam unius generis: quare omnia bona adinvicem non sunt comparabilia: et si hoc est impossibile, manifestum est, quod hypothesis est impossibilis; scilicet, quod secundum excessum cuiuslibet boni vel qualitatis, distribuatur principatus. Et adiungit ad declarationem huiusmodi; dicens, quod si isti sunt tardi, et alii sunt veloces, isti veloces non plus debent participare principatu; quia secundum aliquod istorum non magis attingit ad finem principatus per se, quia propter aliud istorum non est magis virtuosus: tamen in agonibus exercitatis, huiusmodi diversitas consideranda est: in tali enim

exercitio secundum excessum velocitatis est distributio honoris; ita quod ille qui velocior et agilior est, plus recipit de honore. In principatu vero politico secundum excessum istorum non debet fieri distributio principatus.

Lectio 11

[89370] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 1 Postquam philosophus reprobavit opinionem antiquorum volentium, quod secundum excessum cuiuslibet boni debeant distribui principatus, inquirit secundum intentionem suam, secundum cuius boni excessum debeat fieri: sunt enim quaedam bona quae ordinantur ad civitatem propter finem ipsius; et de talibus inquirit, utrum secundum excessum alicuius istorum quae ordinantur ad civitatem debeat fieri: rationabile enim videtur, quod secundum excessum alicuius illorum quae ordinantur ad civitatem debeat fieri; et dividitur in duas. In prima ostendit quae sunt illa, ex quibus est civitas; proponens quod non irrationabiliter dubitabit aliquis de istis. In secunda inquirit, utrum secundum excessum illorum debeat fieri, ibi, quoniam autem et cetera. Prima in duas. Primo proponit quod de bonis illis, quae ordinantur ad civitatem, rationabiliter aliquis dubitabit. Secundo concludit intentum suum, ibi, ad civitatem quidem et cetera. In prima dicit, ita dictum est, quod inconveniens est, ut secundum excessum cuiuslibet boni fiat distributio principatus: sed de illis quae ordinantur ad civitatem non dubitabit aliquis irrationabiliter: sunt autem ista quae ordinantur ad civitatem: divitiae, nobilitas et libertas: et propter hoc divites honorantur in civitate, et nobiles, et liberi: liberos enim oportet in civitate honorari. Quod autem ista requirantur ad civitatem, hinc apparet: nam civitas non debet esse ex egenis, quia si esset ex omnibus egenis, nihil posset tribuere ad commune, quod tamen est necessarium: aliter non possent repelli inimici: nec debet esse ex servis, quia non esset civitas: servus enim non potest habere principatum, quia non potest praevidere de agibilibus; ergo oportet civitatem esse ex divitibus et liberis. Si autem ista sunt necessaria ad civitatem, multo magis iustitia et virtus bellica; nam sine istis non contingit inhabitari bene civitatem; sed differenter sunt necessaria ad civitatem ista: et primo, quia prima sic sunt necessaria, quod sine ipsis non potest esse civitas; sed sine iustitia et bellica virtute potest quidem esse, sed non bene.

[89371] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit ad civitatem concludit intentum suum. Et dicit, quod manifestum est, quod omnia ista vel quaedam horum conferunt et ordinantur ad civitatem; sed ad bonam vitam disciplina, et maxime virtus; propter quod manifestum est, quod rationabiliter dubitabit aliquis, utrum secundum excessum istorum vel alicuius eorum debeat fieri distributio principatus.

[89372] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit quoniam autem inquirit utrum secundum excessum alicuius istorum debeat distribui principatus: et dividitur in duas. In prima ponit rationes ad utramque partem. Secundo solvit dubitationem, ibi, omnia itaque haec et cetera. Prima in duas. In prima ostendit quod secundum dignitatem alicuius istorum

debeat distribui principatus. Secundo arguit in contrarium, ibi, est autem dubitatio et cetera. Adhuc prima in duas. In prima facit quod dictum est. Secundo inducit quamdam quaestionem, ibi, ergo si omnes sunt et cetera. Prima in quatuor. Primo ostendit quod secundum excessum divitiarum debeat fieri distributio principatus. Secundo, quod secundum dignitatem libertatis, ibi, liberi autem et ingenui et cetera. Tertio, quod secundum dignitatem virtutis, ibi, similiter autem dicemus et cetera. Quarto, quod secundum dignitatem multitudinis, ibi, at qui et cetera. In prima igitur vult ponere rationes, per quas videtur quod secundum divitias magis debeat distribui; et primo dicit quod manifestum est quod non oportet quod si aliqui sint secundum aliquid aequales, quod aequaliter debeant recipere; quia possibile est quod sint aequales in parvo bono et inaequales in maiori. Non autem expedit quod isti aequaliter recipiant, immo iniustum est. Similiter si aliqui sint secundum aliquid inaequales, non oportet quod inaequaliter recipiant, quia possibile est quod sint inaequales in minori bono et quod sint aequales in maiori bono: tales autem recipere inaequaliter iniustum est. Quare manifestum est quod illae politiae, in quibus ita sit quod aequales secundum aliquid aequaliter recipiant et inaequales secundum aliquid inaequaliter, transgressiones sunt, secundum quod dictum est. Omnes etiam tales altercantur considerantes secundum quid iustum et aliquo modo, sed non simpliciter iustum; sicut divites dicunt se plus debere recipere de principatu, quia ille qui plus habet in regione plus debet participare principatu, quia regio communis est. Divites vero plus participant regione: habent enim magnas possessiones, pauperes vero aut parvas aut nullas. Iterum illi qui fideliores sunt civitati et magis conservant politiam et conventiones politiae plus debent participare principatu: sed divites sunt fideliores pauperibus et melius servant politiam et conventiones, quia pauperes propter penuriam coguntur infringere pacta, et sic infideles sunt, divites vero non, quia divitias habent, et iterum propter defectum divitiarum non tradent regionem in manu alterius; et ideo fideliores sunt quam pauperes in pluribus, ad minus ut videtur.

[89373] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit liberi autem ostendit quod secundum dignitatem libertatis et ingenuitatis debeat distribui: et dicit quod liberi et ingenui tamquam sint propinqui adinvicem, invicem altercantur de principatu: liber autem dicitur qui mente potest praevidere quae agenda sunt et inclinatur ad virtutem: similiter ingenuus: sed differunt, quia ingenuus dicitur qui habet huiusmodi inclinationem secundum virtutem profectam a parentibus et illi ab aliis, et sic secundum quamdam antiquitatem: liber autem qui habet undecumque. Isti igitur altercantur dicentes se debere participare principatu, alios non: et hoc dupliciter. Primo, quia illis magis debetur principatus qui magis attingunt ad civitatem; sed liberi et ingenui tales sunt, quia generosi magis sunt cives quam alii non generosi, quia magis videntur virtuosi. Et huiusmodi signum est, quia apud quoscumque nobiles sive generosi honorabiliores sunt, quare liberis et generosis magis debetur principatus quam aliis. Secundo, quia illis magis debetur principatus qui meliores sunt: sed liberi et generosi meliores sunt. Generosi quidem, quia verisimile est quod qui generati sunt ex melioribus meliores sint; generosi autem sunt ex melioribus; est enim generositas virtus generis, haec est inclinatio ad virtutem. Sed intelligendum circa hoc quod dicit, quod meliores ex melioribus generantur, quod bonus dicitur dupliciter: uno modo secundum actum

perfectum: et sic bonus non generat bonum, quia bonus est secundum intellectum et secundum electionem et exercitationem: non ergo fit bonus aliquis secundum actum perfectum a parentibus. Alio modo dicitur bonus secundum inclinationem ad virtutem perfectam, et sic bonus vult bonum generare, quia virtus in semine existens intendit per se generare simile ei a quo est ipsum semen secundum omnes dispositiones ad quas potest attingere virtus generativa. Attingit autem ad omnes dispositiones materiales quae inclinant ad dispositiones voluntatis et intellectus; et ideo intendit generare sibi simile secundum omnes dispositiones inclinantes sive in bonum sive in malum: propter quod inclinatio ad virtutem aliqualiter est ex parentibus. Bonus igitur isto modo generat, ut in pluribus, bonum: si autem quandoque accidit contrarium, hoc est per accidens. De hoc autem quod dicit quod ingenuitas est virtus, intelligendum quod virtus dupliciter dicitur: uno modo secundum actum perfectum: et sic nobilitas non est virtus, sed in ordine ad ipsam dicitur: alio modo dicitur virtus inchoatio quaedam et dispositio sive inclinatio ad virtutem perfectam. Isto modo dicitur virtus nobilitas, si proveniat ex parentibus et illi ex aliis, et sic secundum quamdam antiquitatem; si autem proveniat ex quacumque causa, facit liberum.

[89374] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit similiter autem ostendit quod secundum dignitatem virtutis debeat distribui principatus; et dicit quod eodem modo rationabiliter altercantur virtuosi de principatu, dicentes se debere principari et non alios, quoniam secundum dignitatem illius debet distribui principatus quod est magis salvativum civitatis: sed hoc est virtus: quod apparet, quia iustitia est maxime salvativa civitatis. Est enim iustitia habitus, per quem sumus operativi iustorum et volumus operari iusta: hoc autem contingit in agere et contra pati aequale. Hoc autem maxime salvativum est civitatis, ut dicitur quinto Ethicorum: ipsam enim consequitur omnis alia virtus. Quod potest dupliciter exponi. Uno modo sic quod omnes aliae sibi consequuntur pro tanto, quia qui habet unam virtutem perfecte habet omnes: iustitia est virtus perfecta: ergo qui habet iustitiam habet omnes. Aliter sic: quia duplex est iustitia: una particularis, per quam aliquis bene se habet in operatione quae est ad alterum vel in his quae ordinantur in bonum alterius: alia vero iustitia est universalis, per quam aliquis bene se habet in opere quod est ad alterum in ordine ad bonum commune. Unde per iustitiam universalem aliquis recte utitur omni virtute et actu cuiusque virtutis in ordine ad bonum commune, et sic includit omnem virtutem: tale vero quod includit omnem virtutem maxime salvativum est civitatis; et sic videtur quod secundum dignitatem virtutis debeat distribui principatus.

[89375] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit at vero et arguit quod secundum dignitatem multitudinis debeat distribui: et dicit quod plures sive multitudo altercantur cum paucioribus rationabiliter de distributione principatus; dicentes se debere principari, quia secundum dignitatem istorum debet distribui principatus qui meliores et ditiores et valentiores sunt: nunc autem multitudo valentior, melior et ditior est quam aliqui particulares quicumque, quia multitudo includit istos et alios, et pauci non. Quare manifestum est quod secundum dignitatem multitudinis debet distribui principatus.

[89376] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit ergo si

omnes inducit quamdam dubitationem; et dicit quod si isti omnes, divites scilicet, liberi, ingenui et virtuosi, sint in civitate, iterum multitudo civilis, dubitabit aliquis utrum inter istos sit altercatio de principatu aut non. Et solvit quod sic: quoniam in unaquaque politia determinatum est quis debet esse dominans; sicut in statu populari populus, in statu paucorum divites, in statu optimatum virtuosi, et sic de aliis: politiae enim differunt secundum diversitatem principatuum; et ideo erit altercatio de principatu. Dicent enim divites se debere principari, similiter virtuosi: quare altercatio erit quis debet esse principans: sed si sint omnes in civitate et eodem tempore, considerandum est in universali secundum cuius dignitatem magis et simpliciter debet distribui principatus; utrum secundum divitias vel ingenuitatem, et sic de aliis. Adhuc etiam magis considerandum est in speciali, si in civitate sint valde pauci viri virtuosi, dato quod principatus debeat distribui secundum dignitatem virtutis, considerandum est quomodo illi pauci determinari debent. Et solvit dicens quod in determinatione ista oportet considerare ad opus. Manifestum est enim quod ratio principatus ex fine sumitur. Finis vero politiae rectae est feliciter vivere; ideo ex hoc debet sumi ratio principatus; ideo tot sunt necessarii virtuosi in civitate, quot sunt necessarii ad dirigendum et regulandum civitatem ut possit feliciter vivere: iterum tot virtuosi debent principari, ut possint per prudentiam suam constituere civitatem. Sed quantam oportet esse multitudinem omnium habitantium in civitate? Dicendum quod tanta debet esse quanta potest vivere per se sufficienter, et quanta potest repellere inimicos, sicut inferius ostendetur in septimo huius.

[89377] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit est autem arguit in contrarium: et dividitur in tres. In prima arguit, quod secundum dignitatem divitiarum et ingenuitatis non debet fieri distributio principatus. Secundo, quod nec secundum dignitatem virtutis, ibi, idem autem iis accidet et cetera. Tertio, quod nec secundum dignitatem multitudinis, ibi, igitur si et multitudo et cetera. In prima dicit quod ad omnes altercantes de distributione principatus est dubitatio alia in contrarium. Primo enim illi qui dicunt quod secundum dignitatem divitiarum debent principatus distribui, similiter et illi qui dicunt quod debet fieri secundum generositatem, non verum dicunt nec iustum: si enim secundum dignitatem divitiarum distribuantur, si contingat unum ditiorem esse omnibus aliis, manifestum est, quod secundum hoc iustum quod ipsi dicunt oportebit istum principari; hoc autem est inconveniens, quia ille propter divitias, cum non habeat virtutem, iniuriabitur aliis. Erit enim elatus et superbus. Quare manifestum est quod secundum dignitatem divitiarum non debet distribui principatus: similiter accidet illis, qui altercantur propter libertatem et ingenuitatem: quia si sit unus generosior omnibus aliis, secundum istud iustum oportebit istum dominari: hoc autem est inconveniens; quia cum non habeat virtutem, sed solum inclinationem ad ipsam, potest esse quod habeat malitiam, et tunc faciet iniurias aliis: quare manifestum est quod secundum dignitatem ingenuitatis non debet fieri distributio principatus. Eodem modo potest argui de libertate.

[89378] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit idem autem ostendit quod non debeat fieri distributio secundum dignitatem virtutis: et dicit quod istud idem accidit circa politiam optimatum in qua distribuitur principatus propter dignitatem virtutis; quia si contingat unum esse meliorem secundum virtutem omnibus aliis studiosis qui sunt in civitate, ipse

principabitur et dominabitur: hoc autem est inconveniens, quia sequitur quod alii erunt inhonorati; et tunc sequuntur seditiones et turbationes in civitate. Quare manifestum est quod non debet fieri distributio principatus secundum dignitatem virtutis.

[89379] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit igitur si et arguit contra altercantes de multitudine, quod secundum dignitatem multitudinis non debeat fieri distributio principatus: quia si propter causam istam multitudo debet dominari, quia ditior et melior, tunc si unus sit ditior omnibus aliis, vel plures vel pauciores, tunc manifestum est quod istum vel istos paucos magis expediret dominari quam totam multitudinem. Sed tunc sequitur, sicut prius, quod omnes alii erunt inhonorati; et ex hoc sequuntur seditiones et turbationes in civitate. Ista autem corrumpunt eam. Quare manifestum est, quod secundum dignitatem multitudinis non debet distribui principatus.

[89380] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 11 n. 11 Deinde cum dicit omnia itaque solvit dubitationem. Et primo ponit solutionem. Secundo inducit quaedam ad declarationem eius, ibi, ex quo ad quaestionem illam quam afferunt per hunc modum et cetera. In prima philosophus videtur colligere solutionem suam ex tactis rationibus ad utramque partem; haec enim est consuetudo philosophi, cum arguit ad aliquam dubitationem ad utramque partem; quod rationes utraeque aliquid veri concludunt; et sic ex omnibus rationibus colligit solutionem. Dicit ergo, quod omnia ista quae arguta sunt, faciunt manifestum, quod nullum istorum per se determinate sit illud, secundum cuius dignitatem debet distribui principatus nec divitiae, nec libertas, nec virtus, et sic de aliis; quia contra illos qui volunt principari propter divitias et virtutes arguet multitudo volens principari; et hoc iuste et rationabiliter; quia meliorem et ditiorem oportet principari in civitate: sed multitudinem contingit esse meliorem et ditiorem quam paucos; non quod quilibet de multitudine sit melior et ditior divisim, sed omnes insimul contingit esse meliores et ditiores. Possibile enim est in multitudine esse aliquos viros sapientes et prudentes, et aliquos valde divites; ipsos autem et alios populares bene suasibiles a ratione et obedibiles. Talem autem multitudinem melius est principari quam paucos; quia ad principandum duo requiruntur; scilicet recte regere, et potentia: sed in multitudine tali ista duo reperiuntur, quia sapientes habet et prudentes; scit et regere, quia multitudo est; et habet potentiam coercendi et repellendi inimicos; quare rationabiliter arguit multitudo contra illos, quod melius est eam principari; aggregat enim multitudo et divites et nobiles et virtuosos et populi potentiam; et ideo videtur rationabilius totam multitudinem quae aggregat omnia ista debere principari, ubi possibile erit invenire talem multitudinem: sed non multitudinem vilem et non persuasibilem; et propter hoc in electione principatus oportet ad multa inspicere non ad unum, et hoc dixit philosophus prius.

Lectio 12

[89381] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 1 Postquam philosophus declaravit, quod in distributione principatus non est inspiciendum ad unum, sed multa; inducit quaedam

ad declarationem dictorum; et dividitur in duas. In prima praemittit dubitationem quamdam. Secundo declarat quiddam, cuius contrarium videtur opponi cuidam dictorum, ibi, si autem est aliquis intantum et cetera. Prima in duas. In prima praemittit dubitationem. Secundo solvit eam, ibi, rectum autem forte ad conferens et cetera. In prima dicit: dictum est, quod expedit multitudinem aliquam magis principari quam paucos aliquos vel unum; et quod in distributione principatus non debet considerari ad unum solum, sed plura. Propter hoc ad dubitationem quam quaesierunt aliqui et dimiserunt insolutam, isto modo potest solvi, vel obviari ad ipsam. Dubitaverunt enim utrum legislator volens ponere rectas leges, debeat eas ponere ad conferens vel bonum totius multitudinis, vel meliorem aliquorum, vel secundum divitias, vel secundum virtutem, supposito quod sit multitudo habens sapientes et divites, et alios suasibiles et obedibiles rationi.

[89382] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit rectum autem solvit istam dubitationem. Et dicit, quod illud quod rectum est et melius, hoc est accipiendum: melius autem et magis rectum est, quod leges ferantur ad bonum totius civitatis et communitatis et civium: nam leges feruntur de conferentibus ad finem civitatis: finis vero civitatis est bonum communiter conferens; ergo leges debent ferri in ordine ad commune bonum totius civitatis et civium. Civis autem dicitur ille qui virtutem habet, per quam recte potest subiici et principari in diversis temporibus: sed alius et alius est secundum suppositum et rationem, et in diversis politiis: nam in statu multitudinis populus eligit dominari propter libertatem, in statu paucorum propter divitias: sed in optima politia ille dicitur civis qui eligit, et potest subiici et principari propter vitam virtuosam.

[89383] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit si autem declarat quiddam cuius contrarium videtur opponi cuidam dictorum prius: dictum est enim, quod magis expedit multitudinem dominari quam unum vel plures: et ideo intendit inquirere si inveniretur unus vel plures in civitate, qui excederent omnes alios in virtute, utrum expediret istum vel istos dominari: si enim expediat, non est verum quod determinatum est iam. Et circa hoc duo facit. Primo enim declarat, quod iste non sit civis. Secundo declarat qualiter se debeat habere ad civitatem et civitas ad ipsum, ibi, in transgressis quidem igitur et cetera. Prima in duas. In prima proponit conclusionem suam. Secundo arguit ad eam, ibi, iniuriabuntur enim dignificati et cetera. In prima dicit, quod si in aliqua civitate unus inveniatur qui excedat omnes alios in virtute, vel plures virtuosi excedentes alios, non tamen tot quot ex ipsis civitas possit compleri vel fieri, et intantum iste vel isti excedant alios, quod virtus omnium aliorum et potentia ipsa civilis non possit aequari secundum aequalitatem virtuti et potentiae illorum plurium, nec virtuti et potentiae illius unius si non sit nisi unus solus, talis iste non erit pars civitatis, nec illi plures si sint plures virtuosi.

[89384] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit iniuriabuntur enim probat quod dictum est. Et primo arguit quod iste vel isti non sint pars civitatis. Secundo respondet ad obiectionem, quam posset fieri, ibi propter quod secundum et cetera. Tertio corrigit quoddam dictum, ibi, melius quidem igitur et cetera. Adhuc prima in tres; quia primo probat, quod iste non sit pars civitatis per rationes politicas. Secundo per facta et dicta aliorum, ibi,

dicentur autem utique et cetera. Tertio per simile, ibi, patet hoc autem in aliis et cetera. Adhuc prima in duas, secundum quod probat per duas rationes. Secunda, ibi, unde palam, quia et cetera. Prima ratio consistit in hoc: iustum simpliciter est, ut qui sunt aequales in virtute, recipiant et attingant ad principatum aequaliter: qui vero inaequales sunt, inaequaliter recipiant: sed iste vel isti excedit vel excedunt omnes alios in virtute; ergo plus debet recipere ille unus vel isti plures, quam omnes alii: sed omnes alii propter multitudinem credunt se plus debere recipere quam ille vel isti pauci: quare, si excedentes secundum virtutem et potentiam plus recipiant quam omnes alii, videbuntur iniuriari aliis; et tunc sequitur dissensio et turbatio in civitate et corrumpetur proportio civitatis: hoc autem est inconveniens: quare nec iste nec illi, si sint plures excedentes in civitate, erunt cives; et propter talem unum excedentem omnes alios in virtute, verisimile est esse quasi Deum. Circa quod intelligendum est, quod aliquis potest attingere ad virtutem perfectam et actum ipsius dupliciter: uno modo secundum statum communem humanum: alio modo ultra communem modum vel statum humanum: hoc autem fit per virtutem heroicam. Est autem virtus heroica secundum quam aliquis per virtutem moralem et intellectualem attingit ad operationem cuiuslibet virtutis supra communem modum hominum: hoc autem est aliquod esse divinum, quod fit per aliquod divinum in homine existens, quod est intellectus: sic loquitur hic philosophus; talem enim hominem, et sic excedentem omnes alios, dicit esse sic

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ut Deum.

[89385] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit unde palam ponit secundam rationem, quae est haec: lex quae datur in civitate est necessaria omnibus aequalibus potentia et genere: et hoc patet, quia lex est de conferentibus ad finem politiae. In his autem non omnes sunt sufficientes se dirigere ex se, et ideo indigent lege dirigente eos in agibilibus; unde datur lex eis qui sunt aequales genere et potentia isto modo: quia non sunt sufficientes dirigere se in actionibus, et isti dicuntur cives: sed talibus, qui sic excedunt alios in virtute, non datur lex; ipsi enim sunt sibi lex: et hoc patet, quia lex est ordinatio quaedam secundum rationem de conferentibus ad finem politiae: isti enim ordinationem habent in seipsis, ideo sunt sibi leges. Deridendus igitur esset ille, qui vellet dare legem istis virtuosis, cum in eis non sit causa, propter quam lex fertur. Igitur isti sic excellentes, cives non erunt.

[89386] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit dicentur enim probat quod iste qui sic excedit omnes alios, non sit civis respectu aliorum; et dividitur in quinque, secundum quod probat per quinque. Secunda, ibi, propter quod ponunt et cetera. Tertia, ibi, tradunt etiam et cetera. Quarta, ibi, propter quod et vituperantes et cetera. Quinta, ibi, idem autem circa civitates et cetera. In prima dicit, quod de isto virtuoso vel de talibus fortassis recte poterit dici quod dixit Antisthenes de leonibus: dixit enim quod lepusculis volentibus habere aequale, sive volentibus esse aequales, non est bonum habere leones cum dentibus in socios: quia leones propter potentiam eorum devorarent eos: sic in civitate non est bonum civibus volentibus esse aequales habere istum virtuosum vel plures concives, quia propter potentiam suam et virtutem opprimerent eos.

[89387] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit propter quod declarat secundum. Et dicit quod manifestum est, quod isti vel iste sic excedentes alios non debent esse cives; propter hoc enim civitates populares statuerunt ostracismum, idest relegationem contra tales: huiusmodi enim civitates volunt habere aequalitatem: dominatur enim in tali republica populus propter libertatem: omnes autem aequaliter attingunt ad libertatem: et propter hoc illos, qui excedebant communiter cives vel in divitiis, vel in amicis, vel in potentia aliqua civili, relegabant a civitate, et transtulerunt aliquos extra civitatem aliquibus temporibus determinatis.

Quare manifestum est secundum istos, quod non expedit sic excedentes cives esse et remanere in civitate.

[89388] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit fabulantur autem declarat hoc idem per tertium. Et dicit quod narratur, quod quidam nautae dicti Argonautae ab Argo navi, noluerunt recipere Herculem propter consimilem causam. Hercules enim multum excedebat eos virtute et potentia: timentes, ergo, quod quia excedebat eos multum, vellet dominari, dereliquerunt eum, et noluerunt quod conduceret cum eis navem suam. Quare videtur, quod iste excedens alios in virtute et potentia, non debeat remanere in civitate, ne alios opprimat.

[89389] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit propter quod ponit quartum ad declarationem illius eiusdem. Et dicit, quod propter hoc, quod non expedit tales excedentes alios, remanere in civitate, sed vel relegare, vel interimere omnino, quidam volentes increpare tyrannidem, non secundum rationem vituperaverunt consilium Periandri ad Thrasybulum: misso enim nuncio a Thrasybulo ad Periandrum, quid faciendum sibi esset contra potentes et divites et universaliter excellentes turbantes civitatis dominium; dicunt enim, quod nolens manifestare intentum suum Periander expresse nuncio misso, sub parabola dixit ei quid faciendum erat, dicens quod auferens excedentes spicas aequabat segetes: cum autem nuncius ignoraret causam eius quod fiebat, et nunciaret quod ei dictum erat Thrasybulo, statim intellexit Thrasybulus, quod oportebat viros excellentes in virtute et potentia politica interficere. Et dico quod non rationabiliter increpuerunt consilium huiusmodi, quia istud non solum expedit tyrannis, nec solum hoc ipsi faciunt, immo consimiliter fiebat in politia paucorum et populari; in illis enim ordinata fuit relegatio ad prohibendum ne aliquis fieret ita excellens; et si contingeret esse aliquem talem, quod relegaretur a civitate. Sic igitur manifestum est ex hoc, quod tales viri non debent remanere in civitate.

[89390] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit idem autem ponit quintum ad declarationem illius eiusdem. Et dicit quod idem in quibusdam civitatibus fecerunt aliqui habentes dominium et potentiam super illas, sicut Athenienses subiugantes sibi Samios et Chios et Lesbios quibusdam pactis intervenientibus, cum illos Athenienses excederent, et principarentur, magis quantum ad aliqua humiliaverunt eos, opprimendo eos praetermissis pactis praehabitis: eodem modo fecit rex Persarum cum subiugasset sibi Medos et Babylonicos, prudentiores et magis sagaces inter ipsos dispersit saepe: videns enim quod isti prudentes et sagaces erant, quia fuerant in principatu, et civiliter vixerant, timens quod si simul manerent, per sapientiam possent invenire vias per quas discuterent se a iugo illius, dispersit eos, et sic isti excellentes propter eorum sapientiam translati sunt ad alias regiones. Sic igitur huiusmodi problema universaliter est circa omnes politias; quod scilicet illi qui excedunt alios in potentia et virtute, cives non sunt. Istud autem in transgressis politiis observatur, nam principantes in illis intendentes bonum proprium, illos qui excedunt alios in potentia vel virtute, relegant a civitate; et non solum intendentes bonum proprium, sed commune hoc faciunt.

[89391] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit palam autem declarat idem per simile in artibus. Et dicit, talem qui excedit alios, non debere esse civem

nec manere in civitate, manifestum est per simile in aliis artibus: videmus enim quod pictor si pingat imaginem, non pinget pedem excedentem alias partes secundum proportionem, dato etiam quod sit pulchrior aliis; quinimmo si pinxerit, delet et pinget pedem minorem magis proportionatum; similiter ille qui facit navem non facit proram, partem scilicet anteriorem navis, maiorem aliis praeter proportionem, dato quod illa pars sit optime facta; et si fecerit abiicit et facit minorem: similiter magister chori, si unus cantat altius omnibus aliis praeter proportionem, dato quod pulchrius et delectabilius cantet, non permittet eum cantare cum aliis: quare similiter legislator si sit aliquis in civitate excellentior omnibus aliis in virtute et potentia, quamvis secundum se sit bonus, quia tamen improportionalis est aliis, ipsum debet relegare a civitate.

[89392] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit propter quod respondet cuidam obiectioni, quae posset fieri. Aliquis enim posset dicere, quod si ille qui excedit alios omnes in civitate, deberet expelli propter excessum, cum monarcha in aliqua monarchia excellat omnes alios, talis deberet expelli et non principari. Solvit dicens, quod quamvis monarcha excellat alios in potestate, tamen nihil prohibet ipsum concordare cum aliis si principetur propter bonum commune: tunc enim concordabit cum aliis: si autem monarcha non principaretur propter bonum commune, tunc ibi laborandum esset ad expulsionem eius.

[89393] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit melius quidem docet corrigere quoddam dictum prius: dictum est enim et declaratum, quod excellentes omnes alios debeant a civitate relegari, et hoc durum valde: ideo volens hoc corrigere dicit philosophus, quod sermo de relegatione facienda eius qui excedit omnes alios in potentia vel virtute aliquod iustum habet, sed non simpliciter iustum: ideo melius fuit a principio sic ordinare politiam, quod non esset necessarium uti ipsa relegatione, quia relegatio ista periculosa est, quia non relegantur nisi potentes, isti autem nocere possunt civitati. Et ideo melius fuisset sic ordinasse civitatem, ut non oporteret uti ea; ita, quod a principio fuisset ordinatum, quod non liceret alicui excedere determinatum gradum divitiarum, nec excedere alios secundum quemcumque gradum, nec recipere excedentes sed aequales; et si contingeret aliquem excedere, corrigeretur et dirigeretur aliqualiter; secundo loco, idest si secundario defecerit, corrigeretur tali relegatione; tunc enim esset utendum relegatione. Sic autem non fiebat in quibusdam civitatibus; quia relegantes huiusmodi excedentes non respiciebant ad bonum commune politiae, sed propter commodum proprium, et malitiose et seditiose, et propter malam affectionem, quam habebant ad illos.

[89394] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 12 n. 14 Deinde cum dicit in transgressis declarat qualiter iste, qui excedit omnes alios in civitate, se debeat habere in civitate, et civitas ad ipsum: et dicit, quod in politiis non recte ordinatis sed transgressis tantum expedit talem sic excedentem relegare a civitate, et iustum sit non simpliciter, sed secundum quid est iustum, sicut in populari statu: in ipso enim intenditur aequalitas civium; et ideo contra finem illius politiae est talis excessus, propter quod iustum est in ea taliter relegari. Iterum in statu paucorum non expedit talem esse civem, quia per suam potentiam converteret politiam illam ad voluntatem suam; nec in tyrannide expedit talem esse; quia talis nimis tyrannizare vellet: quare manifestum est, quod

in transgressis iustum est talem relegare; non simpliciter iustum, sed secundum quid, quia in istis politiis non est iustum simpliciter, sed secundum quid, ut dictum est prius. Sed in optima politia magna dubitatio est, qualiter se habendum sit circa talem. Non est autem dubitatio de illo qui excedit omnes alios vel in fortitudine corporali, vel in divitiis, vel in multitudine amicorum: sed de illo, qui excellat omnes alios in virtute sive in bonis secundum animam, quid oportet facere de isto: non enim dicendum est, quod debeat expelli a civitate, et transferri ad alium locum: hoc enim est contra rationem, ex quo est optimus; quare nullo modo est repellendus. Iterum non est assumendus ad principatum sicut alii, ut quandoque principetur, quandoque non. Simile enim esset ac si vellemus principari Iovem aliquando et aliquando non, hoc enim derisorium est. Et ideo relinquitur, quod cum talis sit optimus, quod dignum et iustum est quod omnes sibi laetanter obediant, et ut sit rex; vel si sint tales plures, quod sint reges, et principantes, non aliquando sic aliquando non, sed semper. Sed est considerandum, quod philosophus videtur sibi contrariari: dixit enim prius, quod melius est multitudinem aliquam principari quam paucos: dixit etiam, quod si unus principaretur, alii essent inhonorati, quod est inconveniens: in ista parte dicit, quod iste qui sic excedit omnes alios non est civis; sed ille qui non est civis non debet principari: quare iste non debet principari: cuius contrarium dicit hic. Ad hoc dicendum, quod si unus inveniatur, qui excedat omnes alios in virtute, iste debet principari. Et ratio huius est, quia illum oportet magis principari qui accedit magis ad principatum naturalem, et ad principatum universi: sed iste qui sic excedit omnes alios in virtute est huiusmodi: ergo expedit ipsum solum principari. Maior propositio apparet in animali: pars enim quae principatur cor est, cor autem unum est et principale, a quo derivatur virtus ad singulas partes corporis. Iterum in universo est unus princeps: principatus autem universi unus et optimus est: quare ille in civitate qui magis unus et melior est accedit magis ad similitudinem principatus universi et naturalis: ergo ille principatus erit melior, in quo erit unus princeps; et illum magis expedit principari, qui unus existens optimus est: talis est ille, qui excedit omnes alios in virtute: ergo manifestum est, quod istum expedit magis principari quam alium. Nec valet, quod primo obiicitur, quod superius dixit, quod magis expedit multitudinem dominari: quia illud intelligendum est ubi est politia aequalium et similium, et virtus unius non excedat virtutem omnium aliorum, quod in proposito non contingit. Nec valet quod secundo obiiciebatur, si unus vel plures principarentur, quod omnes alii essent inhonorati; quia in politia recte ordinata quilibet diligit statum et gradum proprium et gradum alterius, et ideo vult honorem sibi secundum gradum suum, et vult alii honorem secundum gradum illius, nec vult sibi honorem alterius. Et ideo si sit unus excellens omnes in virtute, omnes volunt sibi honorem qui debetur ei; et ideo non sunt inhonorati, quia quilibet habet honorem qui debetur ei. Nec valet quod obiiciebatur tertio de hoc quod dicit, quod iste non est civis: verum enim est, quia sicut ille, qui principatur propter excellentiam virtutis, non est civis, sed supra civem, eodem enim modo est aliquis civis, sicut se habet ad legem: sed cum assumitur, quod non debet dominari nisi civis, non habet veritatem in politia regali et optima simpliciter, qualis est illa, in qua dominatur qui dictus est.

Lectio 13

[89395] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 1 Postquam distinxit philosophus politias secundum distinctiones principatuum, hic prosequitur de unaquaque ipsarum: et habet partes duas. Primo enim determinat de unaquaque ipsarum. Secundo ostendit ex quibus corrumpuntur et salvantur, in principio quinti libri, ibi, de aliis quidem et cetera. Prima dividitur in duas. In prima determinat de optima politia, scilicet de regno. In secunda determinat de aliis, in principio quarti libri, ibi, in omnibus artibus et cetera. Adhuc prima in duas. In prima praemittit intentum suum. Secundo prosequitur, ibi, facile itaque et cetera. In prima dicit, quod post praedictas inquisitiones de politiis forte bene se habet transire ad considerationem de regno: et ratio huius est, quia inter politias rectas regnum est optima et rectissima politiarum; et ideo regula et mensura aliarum: optimum enim perfectissimum est in unoquoque genere, et mensura est omnium aliorum: propter quod primo dicendum est de regno. Est autem considerandum de regno, utrum civitati et regioni quae debet in viris. Primo autem videndum est, utrum sunt monarchiae regalis plures modi et differentiae, aut unus modus solum.

[89396] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit facile itaque prosequitur intentum suum; et habet partes duas. Primo distinguit modos monarchiae regalis. Secundo prosequitur de principali modo, ibi, principium autem et cetera. Prima in duas. Primo ponit diversos modos huius monarchiae. Secundo reducit istos ad duos modos, ibi, fere itaque duae et cetera. Prima adhuc in duas. Primo, ponit quatuor modos. Secundo recolligendo illos addit quintum qui est principalis, ibi, regni quidem et cetera. Prima in quatuor, secundum quod ponit quatuor modos. Secunda ibi, praeter hanc autem et cetera. Tertia ibi, altera autem et cetera. Quarta ibi, quarta autem species et cetera. Adhuc prima in duas: in prima ponit primum modum, in secunda declarat quoddam dictum per dictum Homeri, ibi, significat autem Homerus et cetera. In prima dicit quod parum considerantibus in politia regali, facile potest apparere quod principatus regalis plura et diversa genera continet; et istiusmodi principatus non est unus modus, sed plures. Est autem unus modus ipsius qui fuit in Laconica regione: in isto enim regno et rex principabatur secundum legem, et non erat dominus omnium, quia non ferebat sententias, nec puniebat secundum suam voluntatem; tamen quando exibat regionem ad praeliandum, tunc principabatur quantum ad omnia, quae pertinebant ad praelium: iterum dominus erat omnium eorum quae pertinebant ad cultum divinum. Istud autem regnum erat sicut quidam ducatus exercitus imperialis; quia iste rex universale imperium habebat quantum ad ea quae sunt exercitus. Iterum istud regnum perpetuum erat, ita quod rex non quandoque regnabat, quandoque non, sed non erat dominus omnium in civitate, quia non iudicabat homicidam; non enim erat dominus ad puniendum homicidium, nisi quando exibat ad praelia: poterat enim tunc dare leges et punire universaliter.

[89397] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit significat autem declarat quod dictum est per dictum Homeri. Dixit enim quod in isto regno princeps est dominus omnium: et dicit quod hoc significavit Homerus dicens quod Agamemnon cum esset in civitate et veniret ad congregationem civium, multoties opprimebatur quod non esset dominus

omnium; cum autem regrederetur ad praelium, dominus erat in omnibus et interficiendi et dandi legem, quantum ad ea quae erant exercitus: dicebat enim: quem videro fugientem ex praelio, taliter tractabo ipsum quod non poterit fugere canes nec aves: apud me enim est mors, idest in potestate mea est interficere. Est ergo una species monarchiae regalis quae ducatus exercitus est, qui principatus durat per totam vitam hominis. Istorum autem qui principantur in isto regno, quidam regnant per successionem generis, quidam autem ex electione quia ad hoc eliguntur.

[89398] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit praeter hanc ponit secundam speciem huius monarchiae; et dividitur in duas. In prima ponit speciem illam. In secunda declarat qualis est. Secunda ibi, habent autem haec et cetera. In prima dicit quod praeter speciem monarchiae, de qua dictum est, est alia species secundum quam aliqui regnant apud barbaros. Dicuntur autem barbari qui deficiunt a ratione: barbari enim quasi extranei dicuntur. Et quia homo utitur ratione, quicumque deficiunt a ratione barbari dicuntur, sicut apparuit in primo.

[89399] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit habent autem ostendit qualis est: et primo quod est voluntaria. Secundo quod est secura, ibi, secura autem, quia et cetera. In prima dicit quod huiusmodi regna secundum quae principantur aliqui barbari, sunt sicut tyrannides monarchiae; et qui principantur in istis, principantur secundum legem et secundum leges patrias. Dicuntur autem leges patriae consuetudines, quae descendunt a parentibus in filios: isti autem secundum tales leges principantur. Et quia barbari naturaliter sunt magis serviles quam Graeci, et hi qui sunt circa Asiam sunt magis serviles quam qui circa Europam, quia Europa est media inter Africam et Asiam, et sicut media est secundum locum, sic homines medio modo se habent in aliis dispositionibus; et ideo isti barbari sustinent principatum dominativum sine tristitia, quia inclinationem habent ad sustinendum ipsum. Quod autem est secundum inclinationem, naturale est et voluntarium. Quare manifestum est, quod tales voluntarie sustinent talem principatum dominantium qui est domini ad servum. Quare manifestum est quod principantes in tali regno, propter hoc assimilantur tyrannidi.

[89400] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit secura autem ostendit quod est secura; et dicit quod huiusmodi monarchiae species secura est. Et ratio huius est, quia principatus in tali regno principatur et secundum genus, et secundum leges patrias, idest consuetudines quae descendunt a parentibus. Et quia secundum genus dominatur voluntate; regnante enim patre aliquo modo assuescunt subditi filio; et ideo postmodum regnante filio voluntarie subiiciuntur, quia consueti sunt. Iterum principatur secundum consuetudinem et secundum leges; quae autem insunt secundum consuetudinem delectabilia sunt; et ideo minus odiunt eos. Et quod sit secura, signum est, quia isti barbari custodiunt regem suum, quia diligunt eum et libenter subiiciuntur ei. Tyrannum autem custodiunt alieni et cives reges suos custodiunt cum armis, quia secundum legem, et voluntarie subiiciuntur eis: tyranni autem principantur subditis involuntariis, et propter hoc tyranni super cives habent custodiam, diffidunt enim de subditis. Sic igitur apparet quod hae sunt duae species monarchiae regalis.

[89401] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit altera autem

ponit tertiam speciem; et primo ponit eam. Secundo declarat quoddam dictum per exemplum, ibi, qualem elegerunt quandoque et cetera. In prima dicit quod alia est species monarchiae regalis, quae erat apud antiquos Graecos qui dicebantur aesymnetae. Est autem huiusmodi monarchia, ut simpliciter est dicere, tyrannis secundum electionem: et dicit ut simpliciter dicamus quia tyrannis quae eligitur, simpliciter non est tyrannis. Differt autem ista a barbarica tyrannide de qua dictum est, non eo quod in ista, quae est secundum electionem, non principetur princeps secundum legem, in illa autem principetur: sed in hoc solum differunt quod ista non est patria, idest princeps non principatur secundum successionem generis; vel non est sic assueta, sicut sunt ea quae sunt patria, sed per electionem. In isto vero principatu quidam principantur per totam vitam suam, et eliguntur ad vitam suam, alii principantur usque ad aliqua tempora determinata, quia sic eliguntur; alii principantur quantum ad aliquas actiones.

[89402] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit qualem elegerunt declarat quod dictum est, per exemplum. Dictum est enim quod in isto principatu, principatur tyrannus per electionem, qualis fuit ille quem elegerunt quidam dicti Mytilenaei: cum enim quidam essent profugi a civitate illorum, elegerunt quemdam Pittacum nomine contra profugos illos, ut fugaret illos atque extirparet; tunc autem principabantur istis Mytilenaeis duo, quorum unus erat Antimenides, alius Alcaeus poeta. Dixit autem iste Alcaeus hoc in quodam loco suorum carminum; dixit inquam quod isti elegerunt sibi Pittacum tyrannum; et increpabat eos quod malum patriae praefecerunt. Iterum praefecerunt civitati hominem sine felle. Fel autem dicitur commovere ad iram, ira autem valet ad fortitudinem virtutis: unde dicitur tertio Ethicorum: virtutem immitte furori et virtutem erige furore. Volebat igitur dicere quod cum deberet esse fortis contra inimicos civitatis non movebatur; erat enim timidus nec potens eos opprimere. Iterum, quia elegerunt hominem gravis felicitatis, quia felicitatem suam ponit in voluptatibus, et gravabat subditos, ut posset exercere voluptates suas. Iterum increpabat eos, qui cum convenissent et fuissent congregati, approbaverunt eum eligentes. Istae autem monarchiae erant regales et tyrannicae. Tyrannicae quidem, quia principantes in eis principabantur principatu dominativo. Et quia principabantur voluntarie et per electionem, erant regales.

[89403] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit quarta autem ponit quartam speciem: et dividitur in tres. In prima ponit illam speciem. Secundo ostendit quorum erant domini principantes in isto regno, ibi, domini autem et cetera. Tertio ostendit quomodo huiusmodi monarchia augmentata fuit, ibi, qui quidem igitur in antiquis et cetera. In prima dicit quod quarta species monarchiae regalis, est secundum quod aliqui principantur aliquibus secundum virtutem heroicam. Et principantes dicebantur heroes, idest attingentes ad virtutem perfectam et actum eius ultra communem statum hominum; et fuit ista temporibus eiusmodi heroum. Isti autem voluntarie principabantur secundum legem. Primi autem principantes isto principatu assumpti fuerunt ad istum principatum, propter beneficium quod contulerant multitudini, aut quia invenerunt artem aliquam utilem regioni, sicut Saturnus in Italia primus docuit artem seminandi triticum, propter quod reputatus fuit Deus apud ipsos; aut quia primo praeliati fuerunt contra inimicos multitudinis; aut quia primo congregaverunt homines regionis inducentes eos ad vitam

civilem; aut quia emerunt regionem: et ideo facti fuerunt reges propter huiusmodi beneficia, et hoc volentibus subditis voluntarie eos assuescentibus, principantes secundum successionem generis: et erant quasi principantes patrie, idest principantes secundum leges descendentes a parentibus in ipsos.

[89404] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit domini autem ostendit quorum erant domini: et dicit quod isti domini erant omnium quae pertinebant ad bellum: iterum omnium possessionum et substantiarum quae non erant sacerdotales, sive pertinentes ad cultum divinum, sicut erant possessiones sacerdotum; et cum hoc ferebant sententias et iudicabant. Ista autem faciebant ita quod quidam eorum non iurabant quod fideliter huiusmodi exercerent, quidam autem iurabant. Iuramentum autem ipsorum erat elevatio sceptri, scilicet baculi regalis.

[89405] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 11 Deinde cum dicit qui quidem declarat quomodo huiusmodi monarchia augmentata fuit; et dicit quod in temporibus antiquis primo principati fuerunt in aliqua civitate, et in eis quae circa civitatem, sicut sunt castra; deinde gentibus; deinde principati fuerunt civitatibus circumvicinis: post haec autem regibus permittentibus et indulgentibus, vel multitudine civili cogente vel usurpante, substantiae paternae regum remanserunt in civitatibus principantibus, ipsis regibus habentibus ducatum vel dominium circa exteriora et in remotis a civitate, ubi exempta civitate principali et immuni facta a tributo regali, rex quasi in exterioribus principabatur.

[89406] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit regni quidem recolligit istos modos et addit quintum; et primo recolligit istos quatuor. Secundo addit etiam quintum, ibi, quinta autem species et cetera. In prima dicit quod monarchiae regalis sunt quatuor species numero. Una species in qua principabantur aliqui secundum virtutem heroicam, secundum aliqua tempora. In ista vero monarchia principabatur princeps volentibus subditis. Erat autem dominus in quibusdam determinatis, non in omnibus. Rex enim erat dux exercitus et ferebat sententias et eorum quae pertinebant ad cultum divinum dominus erat, sicut electionis sacerdotis, punitionis et talium, sed non possessionum. Secunda species est, secundum quam aliqui principabantur barbaris; et in isto principatu principabatur rex secundum successionem generis et secundum legem, et est principatus dominativus. Tertia species est quae dicitur aesymnetica et dicitur ista monarchia tyrannis secundum electionem. Quarta species est Laconica, in qua princeps dominabatur secundum legem. Huiusmodi monarchia dicebatur ducatus exercitus ad praelium, ut simpliciter est dicere: quod dicit, quia non omnium dominus erat, sed eorum quae pertinebant ad praelium: iste autem ducatus erat secundum successionem generis et perpetuus. Istae igitur species isto modo ad invicem differunt.

[89407] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 13 Deinde cum dicit quinta autem addit quintam speciem; et dicit quod quinta species monarchiae regalis est, in qua dominus est omnium principans: sic namque gens et civitas ordinata sunt secundum quod gubernatio domus ordinatur. In gubernatione enim domus, unus principatur ad utilitatem subditorum et dominus est omnium qui sunt in domo: ita etiam est in regno unus qui principatur ad utilitatem subditorum:

et ideo sicut gubernatio patris familias est quaedam regia potestas, ita regia potestas est quaedam domestica gubernatio civitatis et gentis; sive sit una civitas et una gens, sive plures civitates et gentes.

[89408] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 14 Deinde cum dicit fere itaque reducit istos modos ad pauciores; scilicet ad duos. Et primo facit hoc. Secundo ostendit de quo istorum dicendum est nunc, ibi, de tali quidem igitur et cetera. In prima dicit quod fere duae sunt considerandae species monarchiae regalis ad quas aliae aliquo modo reducantur. Et dicit *fere*, quia distinguendo eas per proprias rationes plures sunt; sed considerando eas inquantum reducuntur ad duas, duae sunt. Una est Laconica, in qua principatur aliquis secundum legem. Alia est regnum. Laconica autem differt a regno, quia in Laconica rex principatur secundum legem, iterum non est dominus omnium. Sed in regno principatur secundum virtutem et est dominus omnium. Aliae autem sunt mediae inter istas vel privationes ipsarum: quia in aliquibus principantes plurium sunt domini quam in Laconica monarchia, sed pauciorum quam in regno; sicut monarchia in qua principatur aliquis secundum virtutem heroicam; et etiam illa est quae dicitur electa tyrannis. Manifestum igitur ex istis quod de duobus restat considerare. Primo quidem de ducatu exercitus, utrum magis expediat esse ducem exercitus et perpetuum vel non; et utrum magis expediat quod iste assumatur, vel per generis successionem. De regno etiam restat considerare, utrum expediat unum esse principem omnium; vel non expediat esse unum, sed plures magis.

[89409] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 13 n. 15 Deinde cum dicit de tali quidem ostendit de quo istorum est dicendum. Et dicit quod de ducatu exercitus considerare pertinet ad legislatorem magis quam ad politicum. In omnibus enim politiis fit ducatus exercitus; et ideo considerare de ipso dimittatur ad praesens. Sed monarchia regalis species est politiae, propter hoc de ista considerandum et transcurrendae sunt dubitationes quae possunt circa ipsam accidere.

Lectio 14

[89410] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 1 Postquam philosophus distinxit monarchiam regalem et posuit quinque modos ipsius, prosequitur de primo modo et principaliter dicto, scilicet de regno. Et primo prosequitur quasdam dubitationes ex quibus apparet natura regni. Secundo ostendit quod eadem est virtus regis optimi et optimi viri, in fine huius tertii, ibi, de rege et cetera. Prima in duas. Primo inquirit, utrum magis expediat civitatem regi ab optimis legibus vel ab optimis hominibus. Secundo utrum ab uno optimo viro vel pluribus, ibi, quoniam autem tres et cetera. Adhuc prima in duas. Primo inquirit an melius sit civitatem regi ab optimis legibus an ab optimis viris. Secundo movet alias dubitationes, ibi, si vero aliquis et cetera. Adhuc prima in duas. Primo praemittit dubitationem. Secundo prosequitur, ibi, videtur itaque putantibus et cetera. In prima igitur dicit quod primo inquirendum est de regno, utrum magis expediat civitatem regi ab optimo viro, an ab optimis legibus.

[89411] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit videtur itaque prosequitur. Et primo arguit quod melius est regnum regi ab optimo viro. Secundo arguit in contrarium, ibi, at qui et cetera. Quod melius sit regnum regi ab optimo viro quam ab optimis legibus, ostendit ratione et exemplo: et dicit quod quidam opinantur quod civitati expedit magis regi ab optimo viro; quia ab eo melius est civitatem regi, qui potest terminare casus omnes emergentes: sed hoc non potest lex, quia lex non dicit nisi universale, nihil autem de particulari. Particularia autem infinita sunt et non possunt apprehendi. Iterum lex non ordinat quod dicit ad ea quae de novo emergunt; sed hoc potest facere optimus vir per prudentiam suam: habet enim rectum iudicium de agibilibus et appetitum rectum per virtutem moralem. Et tunc interponit exemplum antequam concludat conclusionem: et dicit quod sic videmus in artibus aliis, quod non est semper bonum agere secundum artem scriptam; quia aliqua sunt scripta secundum quae si ageretur esset nocumentum alicui, sicut apparet in medicina. Non enim medicus in omnibus considerat ea quae scripta sunt in medicina, quia multa sunt dimissa prudentiae medici: sicut apud Aegyptios scriptum fuit, quod medicis post tertium diem liceret movere, hoc est agere per medicinam ad expulsionem morbi, quia ante tertium diem non poterat bene videri natura morbi, et si moveret ante tertium diem in periculo suo erat: hoc autem observare in omnibus non erat bonum: in aliquibus enim citius, in aliquibus tardius, hoc expedit secundum diversitatem medicinae et morbi facere. Similiter est in politia quod non expedit semper per scriptum vel per legem regi, quia lex quandoque deficit in aliquo particulari, et tunc indiget aliquo dirigente. Quare manifestum est quod melius est regnum regi ab optimo viro quam ab optimis legibus.

[89412] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit at vero arguit quod melius est civitatem regi ab optimis legibus. Et primo facit hoc. Secundo obiicit in contrarium, ibi, sed forte et cetera. In prima dicit quod principantibus oportet inesse universalem rationem; ideo melius est civitatem regi ab eo, qui non habet passiones coniunctas, quam ab eo qui naturaliter habet eas; quia passiones pervertunt iudicium rationis. Est enim passio motus appetitus sub phantasia boni vel mali: sed lex non habet passiones coniunctas, homo autem habet; quare melius est civitatem regi ab optimis legibus, quam ab optimo viro.

[89413] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit sed forte obiicit in contrarium, et ponit obiectionem. Secundo removet eam, ibi, quod quidem igitur et cetera. In prima dicit, quod dicet aliquis quasi in contrarium, quod quamvis homo habeat passiones sibi naturaliter coniunctas, tamen bonus homo consiliabitur de singularibus, et secundum deliberationem habitam ipse recte iudicabit; quare adhuc melius est civitatem regi ab optimo viro, quam ab optima lege.

[89414] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit quod quidem removet istam obiectionem, inducendo quamdam aliam dubitationem, ex cuius dissolutione apparet solutio istius obiectionis. Et dividitur in duas. In prima facit quod dictum est. Secundo infert quaedam corollaria, ibi, si itaque et cetera. Adhuc prima in duas. Primo ponit dubitationem. Secundo solvit probando alteram partem, ibi, etenim nunc et cetera. In prima dicit, quod man-

ifestum est, quod principantem in civitate oportet scire leges et ponere eas; non oportet tamen, quod sit dominus omnium: ex quo enim dominatur secundum legem, non oportet quod in omnibus dominetur; sed oportet quod dominetur in illis quae non possunt per legem terminari, vel simpliciter, vel non bene. Et tunc est dubitatio, utrum in isto casu magis oporteat unum principari in iudicando de particularibus, de quibus non potest lex bene determinare, vel multos.

[89415] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit etenim nunc solvit probando alteram partem: et dividitur in tres, secundum quod probat, quod melius sit in isto casu iudicare per plures, per tres rationes. Secunda, ibi, adhuc magis et cetera. Tertia, ibi, si autem et cetera. In prima dicit, quod quando emergit casus particularis, qui non potest terminari per legem, tunc conveniunt plures et disceptant de illo adinvicem, et inquirunt per consilium de illo, et post consilium iudicant: et talia sunt omnia iudicia de particularibus, de quibus lex non potest terminare. Sic autem possunt facere plures et non unus; quia plures consiliantes super aliquo plura possunt videre quam unus. Ergo manifestum est, quod unus comparatus ad plures, deterior est in iudicando, et iudicium eius comparatum ad iudicium plurium deterius est: sicut enim civitas ex multis pulchrior est quam ex paucis, et iudicium multorum melius est quam unius, sicut coena comparata ex multis ferculis, idest sicut coena, in qua sunt plura fercula, pulchrior est quam coena simplex, ubi non est nisi unum ferculum. Manifestum igitur propter hoc, quod melius et certius iudicabit multa turba, sive plures quam unusquisque de turba. Et breviter ratio philosophi in hoc consistit. Per illum debet fieri iudicium in casu non determinato per legem, qui certius potest iudicare: sed in tali casu melius et certius possunt iudicare plures; ergo in tali casu debet fieri iudicium per plures. Minorem huius rationis declarat.

[89416] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit adhuc magis ponit secundam rationem ad idem. Et dicit, quod manifestum est, quod plures magis sunt indifferentes respectu passionum turbantium, et pervertentium iudicium rectum, quam unus sive pauci; sicut aqua maior et amplior magis est indifferens ut fluat ad multa loca quam parva. Parva enim aqua cito fluit ad unam partem; et ideo unus potest magis occupari passionibus quam plures. Cum autem unus fuerit occupatus ab aliqua alia passione, corrumpitur iudicium. Ubi autem sunt plures, difficile est corrumpi iudicium propter impetus passionum: quia si aliqui sunt passionati, tunc reprimentur passiones eorum per rationem aliorum; et ideo difficile erit eos peccare: et maxime si sit multitudo non vilis, sed sit eorum, qui liberi sunt secundum virtutem: tales enim nihil agent praeter legem, nisi ubi lex deficit. Consistit autem ratio philosophi in hoc. Per illum debet fieri iudicium in tali casu qui non terminatur per legem, qui magis indifferens est respectu passionum: sed plures sunt magis indifferentes respectu passionum quam unus: quare melius debet fieri iudicium per plures quam per unum.

[89417] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit si autem ponit tertiam rationem. Et primo ponit eam. Secundo obiicit in contrarium, ibi, an palam, quod et cetera. In prima dicit, quod si dicatur, quod non est facile quod plures bene iudicent in tali casu, si fuerint quicumque indifferenter; si tamen fuerint boni viri, et cives, adhuc quaerendum est,

si sic dicatur, utrum unus princeps difficilius possit perverti et corrumpi quam plures numero boni viri. Et manifestum est, quod plures boni viri difficilius pervertentur et corrumpentur, quam unus bonus: et per illum melius est fieri iudicium, qui difficilius potest corrumpi et perverti: sed plures difficilius possunt corrumpi et perverti quam unus: quare melius est, quod fiat iudicium per plures, quam per unum.

[89418] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit an palam obiicit in contrarium. Et dicit, quod aliquis dicet, quod melius est quod fiat iudicium per unum, quam per plures; quia plures facient dissensiones adinvicem secundum seditiones; unus autem sibi non potest dissentire; quare melius est fieri iudicium per unum, quam per plures. Et solvit hoc dicens, quod contra hoc dicendum est, quod isti plures studiosi sunt sicut ille unus. Et manifestum est, quod studiosos non est possibile adinvicem dissentire, secundum quod huiusmodi.

[89419] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit si itaque infert duo corollaria: et habet duas partes secundum quod duo infert. Secunda, ibi, et propter hoc forte et cetera. In prima concludit praeeminentiam status optimatum ad regnum. Et dicit, quod si ita sit, ut declaratum est, quod melius sit plures bonos iudicare quam unum, et illa politia in qua principantur plures sapientes, sit status optimatum, illa in qua unus solus sapiens sit regnum; manifestum est, quod status optimatum melior est, quam regnum.

[89420] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 11 Deinde cum dicit et propter ponit secundum corollarium; et est de ordine introductionis politiarum. Et dividitur in partes quinque. Primo enim concludit qualiter monarchia regalis primo fuit introducta. Secundo qualiter status optimatum, ibi, quoniam autem evenit et cetera. Tertio qualiter paucorum potentia, ibi, quoniam autem deteriores et cetera. Quarto qualiter tyrannis, ibi, ex his et cetera. Quinto qualiter status popularis, ibi, ex tyrannidibus et cetera. In prima dicit, quod propter hoc, quod melius est civitatem regi et iudicia dari per plures quam per unum, civitates primo regebantur uno rege, quia in principatu facilius fuit invenire unum sapientem quam plures: et ideo primo principatus regalis fuit concessus uni. Iterum in principio, civitates parvae fuerunt, et ideo sufficiebat unus ad regendum. Iterum praefecerunt sibi aliquem in regem propter beneficium eis ab illo collatum; vel quia pugnavit contra inimicos pro illis, vel invenit artem aliquam eis necessariam: hoc autem est opus boni viri; et ideo talem tamquam bonum et virtuosum fecerunt sibi regem.

[89421] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 12 Deinde cum dicit quoniam autem evenit declarat qualiter postmodum introductus fuit status optimatum. Et dicit, quod postmodum accidit, quod plures exercitabant se in operibus virtutum, quia plures facti sunt virtuosi; similiter et tunc quaerebant principatum plurium similium in virtute, nec sustinuerunt principatum regalem, instituentes principatum aequalium in virtute: iste autem est status optimatum: post igitur regnum venit status optimatum.

[89422] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 13 Deinde cum dicit quoniam autem deteriores declarat qualiter post venit status paucorum. Et dicit, quod postmodum contigit, quod isti principantes facti sunt divites de bonis communibus, et inclinabantur ad voluptates de-

ficientes a ratione, et principabantur propter divitias; et sic conversus fuit status optimatum in statum paucorum. Fecerunt enim divitias honorabiles, et debere principari propter ipsas.

[89423] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit ex iis autem declarat de tyrannide. Et dicit, quod postmodum contigit quod unus factus fuit ditior aliis, et potentior in amicis, et subiugavit alios; et sic convertit statum paucorum in tyrannidem, principans propter commodum suum.

[89424] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 15 Deinde cum dicit ex tyrannidibus declarat qualiter introductus fuit status multorum. Et dicit, quod post tyrannidem factus fuit status multorum. Cum enim tyrannus opprimeret divites propter turpe lucrum, cives ducentes politiam ad pauciores extorsiones, fugientes turpe lucrum tyranni, induxerunt multitudinem fortiorem, et fecerunt eam ut insurgeret contra tyrannum; et contigit quod populus insurrexit et expulsus est tyrannus et remansit potestas penes populum, et tunc fuit politia popularis. Et haec est causa, quare in pluribus civitatibus dominatur populus, quia populus multus est; et ideo potestatem habet: verumtamen ubi populus dominatur, aliquid accipitur ab aliis politiis. Faciunt enim aliquos capitaneos et unum supra illos. Ulterius dicit, quod quia contingit fieri maiores civitates, fortassis non contingit de facili fieri aliam politiam praeter popularem. Ex dictis autem apparet solutio obiectionis prius factae ad probandum, quod unus debeat iudicare, quamvis habeat passiones sibi naturaliter coniunctas, quia consiliabitur de singularibus et sic recte iudicabit. Est enim dicendum, quod melius poterant consiliari plures quam unus, et sic melius iudicare; quare adhuc melius est civitatem regi per plures quam per unum.

[89425] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 16 Deinde cum dicit si vero aliquis inducit alias dubitationes; et dividitur in duas, secundum quod ponit duas. Secunda, ibi, habet autem dubitationem et cetera. In prima dicit, quod si quis dicat, quod optimum est civitatem regi ab uno, dubitatio erit de illo qualiter sit assumendus, utrum per electionem, vel per generis successionem. Et quod non debeat assumi per generis successionem, ostendit, quia dubium est de filiis succedentibus quales futuri sint: et potest contingere, quod malus sit filius: si ergo assumatur ille unus per generis successionem, continget assumi malum ad principatum: hoc autem est inconveniens; ergo non est assumendus per successionem. Sed quia forte aliquis diceret, quod pater bonus existens videns malum filium non tradet filio regnum, sed alii, ipse istud removet; et dicit, quod istud difficile est credere, patrem scilicet dimittere filium et tradere alii principatum. Hoc enim est supra communem facultatem hominum. Oportet enim quod dimittat principatum magis dilecto; et magis dilectum secundum naturam est propinquius secundum naturam: filius autem est sicut alter pater; et ideo sicut pater plus diligit se quam quemcumque alium, sic post se naturaliter plus diligit naturalem filium quam quemlibet alium; quare citius dimittet sibi regnum quam alicui alii. Et est intelligendum quod per se semper melius est assumi regem per electionem quam per successionem: sed per successionem melius per accidens. Primum patet sic. Melius est assumi principantem illo modo, quo per se contingit ipsum accipi meliorem; sed per electionem contingit assumi meliorem quam per successionem generis, quia melior ut in pluribus invenitur in tota multitudine quam sit

unus. Et electio per se est appetitus ratione determinatus. Tamen per accidens est melius assumere principantem per generis successionem, quia in electione contingit esse dissensionem inter eligentes. Iterum quandoque eligentes mali sunt; et ideo contingit quod eligant malum. Utrumque autem istorum malum est in civitate. Iterum consuetudo dominandi multum facit ad hoc quod aliquis subiiciatur alteri; et ideo regnante patre assuescunt filii subiici, quia patri ideo inclinantur ad hoc ut subiiciantur ei. Iterum valde durum et extraneum est, quod ille qui est hodie aequalis alicui cras dominetur et sit princeps illi; et ideo per accidens melius est principantem assumi per successionem generis quam per electionem.

[89426] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 17 Deinde cum dicit habet autem movet secundam dubitationem; et dividitur in duas partes. In prima movet dubitationem. In secunda solvit, ibi, forte quidem et cetera. In prima dicit quod de potentia principantis in monarchia regali est dubitatio, utrum oportet ipsum habere potentiam per quam possit cogere et punire rebelles nolentes obedire sibi; vel qualiter oportet principatum agere et dispensare. Et quod oporteat ipsum habere potentiam ad puniendum rebelles, apparet; quia videmus quod principans secundum legem nihil agens secundum voluntatem ultra legem, oportet quod habeat potentiam, per quam puniat nolentes obedire legi vel committentes contra legem: quare similiter oportet principantem secundum suam voluntatem, qualis est in monarchia regali, habere potentiam ad puniendum nolentes obedire sibi.

[89427] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 14 n. 18 Deinde cum dicit forte quidem solvit istam dubitationem; et dicit quod forte solvere dubitationem circa regem non est difficile. Manifestum est enim quod oportet ipsum habere potentiam et maiorem potentiam quam sit potentia unius; quia si non haberet maiorem non posset illum vel illos punire, si nollent ei obedire. Iterum et maiorem oportet ipsum habere potentiam, quam plurium simul; aliter non posset illos punire: minorem tamen quam sit potentia totius civitatis respectu multitudinis; quia si haberet maiorem potentiam quam civitas, opprimeret eam et converteret principatum in tyrannidem. Sicut fecerunt quidam antiqui quando praefecerunt quemdam in regem, quem dicebant aesymnetem, dederunt sibi custodias maioris potentiae quam unius vel plurium insimul, minores tamen quam civitatis totius. Similiter cum quidam alius, Dionysius nomine, peteret custodias a Syracusanis, consuluit quidam illis quod darent tot custodias quae non excederent potentiam civitatis vel multitudinis, ne opprimeret eam; maiorem tamen custodiam quam unius vel plurium insimul. Sic igitur manifestum est quod principantem secundum legem oportet habere potentiam ad puniendum rebelles.

Lectio 15

[89428] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 1 Postquam philosophus inquisivit utrum magis expediat civitatem regi optimis legibus an optimo viro, in parte ista inquirit utrum magis expediat ipsam regi uno viro optimo an pluribus. Et dividitur in partes duas. In prima dat intentionem suam et causam intentionis. In secunda prosequitur, ibi, de vocato autem et cetera.

In prima dicit quod post praedicta restat dicendum de rege simpliciter, qui in omnibus secundum suam voluntatem non secundum legem agit et regit, et non secundum quod movetur ab alio: et de isto facienda est consideratio. Et causa huius est, quia ille qui principatur secundum legem non est rex simpliciter; nec principatus suus est species regni, sicut dictum fuit superius. Et quod non sit species regni, apparet: quia ille principatus qui est ducatus exercitus, reperitur in omnibus politiis, sicut in statu multorum et optimatum. In istis enim faciunt unum dominum ad regendum et dispensandum, et multi alii unum faciunt ducem. Non ergo iste ducatus est species regni. Talis autem fuit principatus qui fuit circa Dyrrachium et Sipontum, licet apud Sipontinos sit paulo constrictior minore existente quam primo.

[89429] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit de vocato prosequitur: et dividitur in partes tres. In prima proponit dubitationem. Secundo arguit ad ipsam, ibi, similibus enim et cetera. Tertio determinat veritatem, ibi, sed forte haec et cetera. In prima resumens intentionem suam, dicit quod de regno simpliciter in quo aliquis dominatur omnibus secundum suam voluntatem, et non secundum legem, est nunc dicendum. Quod quibusdam apparet quod non est secundum naturam, nec ex inclinatione naturali, nec consonum rationi quod unus sit dominus omnium secundum voluntatem, ubi civitas constet ex similibus secundum virtutem, id est secundum dispositionem naturalem.

[89430] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit similibus enim arguit ad quaestionem: et ostendit quod non est naturale unum dominari pluribus similibus illi secundum virtutem et dispositionem naturalem. Et dividitur in partes quatuor, secundum quod adducit quatuor rationes ad probationem huius. Secunda ibi, at vero et cetera. Tertia ibi, adhuc melior et cetera. Quarta ibi, inconveniensque forte et cetera. Prima in duas. Primo ponit rationem illam. Secundo infert ex dictis quod melius est civitatem regi lege quam viro, ibi, propter quod et cetera. In prima dicit quod similibus secundum dispositionem naturalem et secundum virtutem idem est iustum et eadem virtus. Dicimus enim quod iustum est aequale: ergo quorum est eadem virtus et dispositio naturalis, idem est iustum et dignitas; quia dignitas attenditur secundum virtutem; et quorum non est eadem virtus, nec dignitas eadem, nec iustum idem. Si igitur ponamus quod aliqui sint similes in virtute eorum erit eadem dignitas et iustum: quare non expedit aliquem unum dominari secundum voluntatem istis, quia non inesset eis eadem dignitas. Et sicut videmus in naturalibus quod non expedit inaequales habere par alimentum, aut eamdem vestem; quia quod proficuum est uni nocivum est alii. Sunt enim aliqui calidi, aliqui frigidi. Et manifestum est quod isti indigent diversis alimentis. Eodem modo est circa honores. Si enim inaequales secundum virtutem aequale recipiant, iniustum est: et si aequales inaequales, similiter iniustum est. Si autem aliqui sint similes in virtute et dispositione naturali, et unus principetur secundum suam voluntatem aliis, manifestum est quod aequales inaequale recipiunt: hoc ergo est inaequale et iniustum: quare manifestum est quod non expedit unum dominari secundum virtutem aequalibus et dispositione naturali.

[89431] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit propter quod

infert ex dictis, quod melius est optimam legem principari, quam optimum virum. Et primo facit hoc. Secundo adducit rationem ad probationem huius, ibi, at vero quaecumque et cetera. Prima in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda ex eodem infert quod melius est legem principari quam plures optimos, ibi, secundum eamdem et cetera. In prima dicit, sicut dictum est: iustum est aequales secundum virtutem et dispositionem naturalem habere aequale: propter quod manifestum est quod si sint plures aequales vel similes secundum virtutem et dispositionem naturalem, quod unus non est magis natus principari vel subiici quam alius; et ideo unus non debet magis principari quam alius. Et quia necesse est aliquem principari, iustum est quod vicissim et secundum quemdam ordinem principentur omnes et eodem modo. Principari autem eos secundum ordinem et vicissim, lex quaedam est. Est enim lex ordo quidam. Quare manifestum est quod melius est et eligibilius legem principari quam unum aliquem civem.

[89432] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit secundum eamdem ex eodem infert quod melius est legem principari quam plures, paucos tamen. Et dicit quod secundum eamdem rationem, si melius est plures principari quam unum, illos tamen melius est principari secundum legem quam secundum voluntates proprias et institui ad servandum legem et ministros esse legis: sicut enim dictum est prius quod aequalibus secundum virtutem debetur aequalis honor et dignitas; ergo si civitas sit ex aequalibus secundum virtutem, aequalis honor debetur illis: ergo non expedit aliquos ex illis semper principari, sed necessarium est esse diversos principatus, ita ut isti modo principentur, alii alias secundum quemdam ordinem: quare oportet eos principari secundum quemdam ordinem: sed hoc est lex quaedam: quare manifestum est quod melius est plures secundum legem principari quam secundum proprias voluntates, si plures sit melius principari quam unum.

[89433] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit at vero adducit rationem ad probandum quod melius sit legem principari, vel hominem secundum legem, quam virum bonum secundum propriam voluntatem. Et dividitur in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda solvit rationem adductam prius per simile, ad probandum quod melius sit hominem principari quam legem, ibi, exemplum autem et cetera. Adhuc prima in duas. Primo ostendit de quibus fertur lex, et quae oportet dimittere principi. Secundo ponit rationem ad probandum quod melius est legem principari quam hominem, ibi, qui quidem et cetera. In prima dicit quod illa quaecumque non possint terminari per legem, nec homo secundum se potest facere nota et manifesta, nisi per prudentiam multam et longam experientiam: lex vero de particularibus nihil ordinat secundum se, sed tantum in universali. Est enim enunciatio universalis; et ideo dictum est ipsam deficere in aliquo particulari, et talia dimitti principi, qua oportet ipsum disponere et iudicare secundum rectam sententiam. Iterum si aliquid inveniatur secundum rationem melius quam lex posita determinet, istud dimittendum est principi ut ipse ordinet pro lege. Ita quod duo dimittuntur principi: unum est iudicare et disponere recte particularia per legem, ubi possibile est hoc fieri per legem: secundum est quod ubi lex scripta deficit in aliquo casu particulari, dirigat, et hoc est per virtutem ipsius propriam: vel si lex posita non sit bene ordinata secundum rationem, dimittitur principi, ut illa dimissa inveniat meliorem, vel per se, vel de consensu multitudinis; et

ordinet per legem.

[89434] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit qui quidem adducit rationem ad probandum quod melius est legem principari quam optimum virum secundum propriam voluntatem. Et est intelligendum quod unumquodque maxime dicitur illud vel secundum illud quod est principale in eo, sicut dicitur in decimo Ethicorum. Principale vero in homine est intellectus. Et ideo maxime homo dicitur intellectus vel secundum intellectum: et tunc dicitur homo maxime operari cum operatur secundum intellectum. Contingit autem quod homo aliquando operatur secundum intellectum, ita quod non impeditur a sensu omnino, nec sensu utitur nisi quantum sibi necessarius est: et tunc dicitur homo simpliciter operari, quia operatur secundum id quod simplicius est in eo. Sed quia indiget sensu, contingit aliquando operationi intellectus coniungi appetitum sensitivum, et tunc dicitur homo compositus. Et cum homo operatur secundum intellectum, nec impeditur a sensu, tunc operatur maxime secundum intellectum et rationem, et secundum divinum aliquid inexistens: tum quia intellectus divinum aliquid in eo est, tum quia operatur supra communem modum hominum. Dicit igitur quod ille qui praecipit intellectui principari vel hominem secundum intellectum, ita quod non coniungatur appetitus sensitivus aliqualiter retrahens, praecipit velut Deum, hoc est hominem secundum aliquid divinum principari et legem: qui autem vult hominem principari eum comitante appetitu sensitivo, apponit bestiam, idest apponit aliquid per quod assimilatur homo bestiis, scilicet appetitum sensitivum. Sed melius est principari aliquid divinum quam coniunctum bestiae. Quia si principetur homo secundum intellectum cum appetitu sensitivo, cum in appetitu sint passiones pervertentes ipsum, et per consequens iudicium rationis, continget tandem quod principans existens in passione concupiscentiae et furoris, quod bonos viros et virtuosos interficiet. Hoc autem est inconveniens: quare melius est hominem per intellectum absolute principari, quam per intellectum coniunctum appetitui sensitivo. Cum igitur lex sit sine passione et sit secundum rationem, relinquitur ipsam esse intellectum sine appetitu sensitivo: quare melius est legem principari quam hominem.

[89435] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 8 Deinde cum dicit exemplum autem dissolvit rationem quae prius adducebatur ex simili in artibus operativis ad probandum quod melius sit hominem principari quam legem. Et primo per interemptionem assumpti. Secundo interimendo similitudinem, ibi, adhuc principaliores et cetera. Prima in duas; secundum quod dupliciter probat quod non est verum quod assumebatur. Secunda ibi, at vero medici et cetera. In prima dicit: quod assumebatur prius ex simili in artibus non videtur esse verum sed falsum. Assumebatur enim quod non est bonum operari per artem, immo pravum sit: nec in politicis est bonum principari per legem. Istud autem non est verum: immo melius est, quod habentes artem operentur per eam quam alio aliquo modo. Et ratio huius est, quia operantes per artem secundum quod huiusmodi, non habent passiones nec affectiones sibi coniunctas; et ideo propter amicitiam nihil operantur praeter rationem ex quo operantur per artem. Operantes enim per artem curant aegrotos mercedem recusantes per gratiam solum; sed qui operantur per prudentiam propriam possunt habere passiones coniunctas pervertentes appetitum sensitivum, et per consequens iudicium rationis; multa faciunt sequentes passiones dimittentes rationem; sicut principantes in politicis per

passiones et affectiones multa faciunt per gratiam dimittentes rationem rectam. Et propter hoc quandoque amici aegroti alicuius suspicantur quod medici volunt illum interficere propter lucrum quod recipiunt ab aliquo, tunc nolunt quod operentur circa aegrotum, nec curent eum secundum industriam, sed volunt quod operentur per artem: quare manifestum est, quod melius est operari per artem, quam per industriam propriam: non igitur pravum est operari per artem quemadmodum accipiebatur prius.

[89436] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 9 Deinde cum dicit at vero declarat secundo assumptum esse falsum; et dicit quod melius est operari per illud per quod certius operari potest et rectius: sed per artem certius et rectius potest operari, quam per rationem: quia operantem per rationem contingit habere passiones pervertentes iudicium. Et propter hoc medici aegrotantes ad seipsos vocant sanandos alios medicos, propter hoc scilicet, quod sunt in passione, quamvis habeant habitum artis, et turbati a passione non possunt recte iudicare. Similiter illi qui sunt magistri palaestrae cum se exercent vocant alios magistros, ut videant si bene operentur, tamquam non potentes recte iudicare de propriis: qui ut in pluribus non bene iudicant nec vere de seipsis: quare manifestum est quod per passiones turbatur iudicium rationis. Operans autem per artem passiones non habet secundum quod huiusmodi: quare certius et melius potest iudicare quam per rationem. Et tunc infert quamdam conclusionem, quae sequitur non ex immediate dictis, sed ex prius dictis: et sequitur sic. Dictum est quod non est iustum unum principari aliquibus similibus et aequalibus secundum virtutem et naturalem dispositionem, sed iustum est eos vicissim et secundum ordinem principari, et hoc est principari secundum legem; ergo iustum est principari secundum legem et operam ergo cum lex sit mediam, palam quod quaerentes iustum quaerunt medium.

[89437] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit adhuc principaliores solvit rationem per interemptionem similitudinis; et dicit, quod ratio adhuc in alio deficit, non enim est simile in artibus et in politiis: et hoc apparet, quia leges politiarum quae confirmatae sunt per consuetudinem, quia homines secundum illam vivere assueti sunt, sunt principaliores et de principalioribus quam leges operativarum artium: quia leges politiarum sunt de agibilibus in ordine ad finem politiae, et de his per quae perficitur anima: sed leges artis, sive ea quae sunt secundum artem, sunt de his per quae corpus perficitur, sicut medicina. Sicut ergo anima est melior quam corpus et principalior, sic leges quae sunt de his per quae perficitur anima principaliores et meliores sunt quam illae quae sunt de dispositionibus et de conferentibus ad corpus: quare manifestum est, quod quamvis homo secundum artem iudicet secure et cum certitudine, tamen non certius per leges quae sunt secundum consuetudinem, non secundum artem, cum istae sint principaliores.

[89438] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 11 Deinde cum dicit at vero ponit secundam rationem ad principale, scilicet ad probandum quod non est naturale unum dominari pluribus similibus secundum virtutem: et dicit, quod adhuc manifestum est, quod non expedit unum principari similibus secundum virtutem, sed magis plures: quia principantem oportet ad multa inspicere, sed unus non potest bene inspicere: quare manifestum est quod oportet quod sint

alii multi principantes, sub ipso: ergo si a principio fuissent multi principantes, non viderentur in aliquo differre, sed melius fuisset ordinatum quam sint multi sub ipso. Si ergo unus non potest principari, nisi habeat sub se aliquos principantes: ubi autem omnes sunt similes et aequales secundum virtutem nullus naturaliter sub alio est: manifestum est quod non est naturale unum principari similibus, et aequalibus secundum virtutem.

[89439] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 12 Deinde cum dicit adhuc quod ponit tertiam rationem. Et primo ponit eam. Secundo regreditur ad solvendum rationem prius adductam ad probandum, quod melius sit bonum virum principari quam bonam legem, ibi, sunt autem et cetera. In prima dicit, quod ex hoc quod prius dictum est manifestum est, quod non est naturale unum dominari pluribus, sed plures, quia secundum quod dictum est, virtuosis principari debet qui melior est. Cum ergo duo sint meliores uno in similibus, manifestum quod melius est plures dominari, quam unum; et hoc est, quod dicit Homerus: duo simul euntes. Non plus ponit, sed supplendum est quod societas erit melior, quia unus iuvabit alium. Et hoc est quod Agamemnon petiit in oratione sua, quod haberet tales consultores quod non esset iustum ipsum eis principari, sed quod illi essent comprincipantes cum illo. Manifestum igitur est, quod melius est plures principari, quam unum: non est ergo secundum naturam, quod unus principetur pluribus similibus secundum virtutem.

[89440] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 13 Deinde cum dicit sunt autem regreditur ad dissolvendum rationem prius adductam ad probandum quod melius est principari bonum virum quam legem; et dicit quod in actionibus politicis sunt quaedam quae oportet dimitti iudicio principantis, sicut sunt illa de quibus lex non potest determinare. In illis autem de quibus potest lex determinare, manifestum est quod nullus dubitat, utrum bene ordinata sit; nec intromittet se aliquis ad iudicandum de ipsis tamquam lex non bene ordinaverit, propter quod in istis melius est legem principari (cum lex sit sine passionibus, per quas pervertitur appetitus, per consequens iudicium rationis), quam principem: sed quia lex datur in universali, aliqua possunt comprehendi per legem, alia vero comprehendi est impossibile. Ex istis oritur dubitatio: utrum melius est principari optimam legem vel optimum virum. Illa vero de quibus principes consiliantur non possunt esse ordinata per legem; quoniam si essent, non inquirerent de istis per consilium; et ideo in talibus iudicabit princeps; in aliis vero de quibus determinavit lex, non iudicabit. Et sic manifestum est, quod ista non contradicunt legem principari in universali, et principem in particulari. Non enim recte potest dici quod non sit expediens hominem bonum iudicare de talibus per legem non determinatis: sed dici potest quod non expedit unum solum, sed magis plures; tunc enim plures iudicabunt optime, maxime si sint instructi secundum legem.

[89441] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 15 n. 14 Deinde cum dicit inconveniensque forte ponit quartam rationem; et dicit quod inconveniens est dicere, quod unus duobus oculis et duabus auribus melius percipiat quam multi multis auribus et multis oculis. Et inconveniens est dicere, quod unus melius operetur duabus manibus et duobus pedibus quam multi multis pedibus et multis manibus. Similiter inconveniens est quod unus melius iudicet per suam prudentiam

quam multi; et ideo videmus quod principes faciunt sibi multos oculos et multas manus et pedes, quia faciunt sibi multos comprincipantes: hos enim vocat pedes et manus et oculos, quia per hos discernunt et operantur. Faciunt autem comprincipes illos, qui sunt amici sui et principatus; quia si non essent amici utriusque, sed alterius, sicut principatus, non curarent de bono principis, sed principatus. Iterum si non diligerent principatum, sed principem, non curarent de bono principatus. Oportet autem comprincipantes curare de bono principis et principatus. Et ideo faciunt comprincipantes amicos sui et principatus, quia amici non faciunt nisi quod rectum est et honestum: et si sunt amici principis et principatus, procurant bonum utriusque. Modo ita est quod amicos oportet esse similes. Quare si istos oportet esse comprincipantes illi, manifestum est, quod similes et aequales secundum virtutem oportet similiter principari. Non igitur naturale est unum secundum suam voluntatem principari aliquibus similibus et aequalibus ei secundum virtutem. Et adiungit recapitulando, dicens, quod ista sunt quae faciunt dubitare de regno. Et est intelligendum circa id quod dictum est, quod assumit princeps sibi comprincipantes amicos sui et principatus, quod ratio principis sumitur a ratione principatus; et ideo bonum principis est in ordine ad principatus bonum: et ideo qui diligit principem secundum quod princeps est, diligit principatum. Sed ille qui principatur, duobus modis potest considerari: vel secundum quod princeps, vel secundum quod homo talis; et ideo potest aliquis diligere ipsum, vel secundum quod princeps, vel secundum quod talis homo. Si diligat ipsum secundum quod princeps, diligit principatum; et procurando bona unius, procurat bona alterius. Si diligat ipsum secundum quod talis vel talis, non oportet quod diligat principatum: et tunc procurat secundum quod talis vel talis, non procurando de bono principatus.

Lectio 16

[89442] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 16 n. 1 Postquam philosophus posuit rationes ad ostendendum, quod non est naturale unum principari pluribus secundum virtutem, in parte ista determinat veritatem: et dividitur in duas. In prima proponit intentionem suam cum quadam distinctione. In secunda manifestat eam, ibi, sed ex dictis et cetera. In prima dicit: ita dictum est quod non expedit unum dominari multis similibus: sed forte in aliquibus expedit, in aliquibus autem non expedit. Unde est intelligendum quod aliquid est iustum et conferens secundum naturam in ordine ad dominativam, aliud est iustum et conferens in ordine ad politiam: et manifestum est quod ista non sunt unum et idem. Et hoc apparet, quia principatus dominativus est, in quo aliquis principatur alteri qui natus est subiici, sicut est servus; et principatur primo et principaliter ad bonum proprium. Principatus autem politicus in quo principatur aliquis liberis et aequalibus secundum virtutem et ad bonum subditorum. Sicut ergo principatus isti sunt diversi, sic iustum quod est in ordine ad unum, non est idem quod iustum in ordine ad alium principatum; et ideo manifestum est quod non sunt idem iustum dominativum et iustum politicum. In tyrannide autem et in aliis transgressis non est iustum simpliciter: quia in illis politiis in quibus est finis praeter naturam non est iustum simpliciter: sed in transgressis politiis est finis praeter naturam. Sunt enim

huiusmodi politiae praeter naturam. Ergo in ipsis non est iustum simpliciter vel secundum naturam.

[89443] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 16 n. 2 Deinde cum dicit sed ex dictis declarat solutionem in speciali. Et primo declarat quod in similibus secundum naturam et aequaliter se habentibus ad virtutem non est iustum esse unum dominum nisi aliquo modo. Secundo declarat quis est ille modus, ibi, quis autem et cetera. In prima dicit quod patet ex dictis, quod non est secundum naturam, nec expedit, nec iustum est, unum principari similibus et aequalibus secundum virtutem, sive non principetur secundum legem, sed secundum voluntatem suam, tamquam sit ipse lex; sive non principetur secundum suam propriam voluntatem, sed secundum legem; sive etiam princeps sit bonus et subditi boni; sive ipse sit malus et ipsi mali; sive sit melior et excellentior omnibus aliis in virtute, nisi aliquo modo. Apparet autem hoc ex dictis. Sicut enim dictum est, iustum est quod similibus secundum virtutem, sit eadem dignitas: si autem similibus secundum virtutem unus principaretur, non esset eis eadem dignitas. Iterum dictum est prius quod plures plura possunt videre et rectius iudicant quam unus: ex istis manifestum est, quod non est iustum similibus existentibus secundum virtutem, unum ex illis principari.

[89444] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit quis autem declarat quis est modus ille quo expedit unum principari pluribus. Et primo praemittit intentum suum. Secundo prosequitur, ibi, regnabile quidem et cetera. In prima dicit quod dicendum est quis est modus ille quo expedit unum principari pluribus, et qualiter. Aliqualiter autem dictum est prius quis est modus ille; scilicet ubi quaesivit, utrum excedens omnes alios virtute esset civis. Sed antequam dicamus quis est modus ille, dicendum est quid sit regius status et optimatum et politicus. Et ratio huius est, quia ista sunt obiecta politiarum, et ex ratione istorum aliqualiter apparebit propositum.

[89445] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 16 n. 4 Deinde cum dicit regnabile quidem prosequitur; et primo declarat quid est unumquodque istorum. Secundo declarat modum illum, ibi, cum igitur et cetera. In prima dicit quod regius status est cui subiicitur multitudo quae nata est subiici secundum inclinationem naturalem alicui superexcellenti in virtute ad principatum politicum vel regalem. Status optimatum vero est cui subiicitur multitudo quae nata est sustinere dominium multitudinis studiosorum; quae scilicet multitudo studiosorum nata est regi principatu optimatum et liberorum ab his qui principantur secundum virtutem in ordine ad politicum principatum: politicus autem est multitudo quae nata est subiici et principari quandoque secundum legem, secundum quam distribuitur principatus vel dignitates tenuioribus. Aliqui textus legunt opulentis; et ideo intelligendum est opulentis vel egenis, utrisque tamen virtuosis.

[89446] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 16 n. 5 Deinde cum dicit cum igitur declarat quis est ille modus, secundum quem expedit unum principari pluribus, et qualiter. Et primo facit hoc. Secundo recapitulat, ibi, de regno quidem et cetera. In prima dicit, quod si contingat unum totum genus vel unum inter alios sic differre in genere ab aliis secundum virtutem, ut virtus eius excedat virtutem omnium aliorum, iustum est hoc genus esse regale, vel illum si sit unus, et regnum et dominium esse unum omnium: hoc enim est secundum naturam, quod ille qui

excedit secundum virtutem sit dominus aliorum. Ergo si virtus alicuius excedat virtutem aliorum, naturale est quod iste sit rex et dominus. Nec solum propter hoc iustum est illum esse regem, quia excedit absolute, sicut est prius dictum quod omnes illi qui instituerunt politias dixerunt quod iustum est principari illum qui excedit, sicut et qui optimatum et qui paucorum potentum et qui popularem statum instituerunt. Omnes enim considerantes ad excessum, dixerunt illum qui excedit debere principari: quamvis non eumdem excessum ponerent: sed quidam secundum virtutem, quidam secundum divitias, alii secundum libertatem: sed expedit istum principari qui excedit alios secundum virtutem: nec expedit interimere, vel relegare, vel fugare: hoc enim esset tollere regulam vivendi a civitate vel regione. Iterum non expedit istum principari secundum partem, sed omnibus; nec secundum aliquod tempus, sed semper; quia pars non est nata excedere suum totum: sed iste in virtute excedit omnes alios: ergo alii sunt pars respectu istius: ergo non sunt nati excedere ipsum, sed semper excedens magis secundum virtutem debet principari. Quare relinquitur istum debere principari omnibus et semper, et dominum esse, et omnes illi tali obedire quasi ex inclinatione naturali. Sed est intelligendum quod quamvis multi conveniant in virtute et disciplina, oportet tamen quandoque unum principari principatu regali. Est enim aliqua multitudo virtuosorum, et haec dignitatem habet, et dicitur multitudo politica. Alia est quae deficit a ratione multum, et haec dicitur dominativa. Utramque expedit regi principatu regali: primam, inquantum est unus qui excedit omnes alios in virtute; aliam autem expedit regi uno, inquantum est aliquis qui excedit omnes alios in virtute. Sed differt: quia in prima principatus politicus multum distat a dominativo principatu: in secunda autem multum appropinquat, quia multitudo ista a ratione deficit, prima autem non. Item differt, quia secundum regnum diuturnius est quam primum, quia ad secundum minus de virtute sufficit quam ad primum; et ideo facilius potest inveniri unus qui excedat alios, in primo non. In prima enim multitudine, quia omnes attingunt ad rationem, contingit esse aliquos qui possunt invenire diversas vias et modos ad expellendum principem. Non sic est in secunda, quia in secunda deficiunt a ratione; et ideo non possunt invenire vias et cautelas contra principantem; et ideo secundus principatus plus durat quam primus.

[89447] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 16 n. 6 Deinde cum dicit de regno recapitulat; et dicit quod de monarchia regali quas habet differentias et modos, et quae sunt, et utrum non expediat unum principari, et quibus expediat, et quomodo, dictum est.

[89448] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 16 n. 7 Deinde cum dicit quoniam autem declarat quod eadem est virtus optimi regis et viri studiosi; et adiungit etiam statum optimatum. Et primo hoc declarat. Secundo continuat se ad dicenda, ibi, determinatis autem iis et cetera. Prima in duas. Primo ostendit quod eadem est virtus, per quam aliquis instituit rempublicam optimatum et regnum optimum, et viri studiosi. Secundo ex dictis infert unam esse disciplinam, et per consequens unam virtutem regis optimi et politici, et optimi viri, ibi, quare erunt et cetera. In prima dicit, quod cum sint tres politiae recte ordinatae, secundum quod dictum est prius, illa inter alia optima est, quae regitur et dispensatur ab optimo viro vel ab optimis viris, quia ad optimum finem ordinatur: semper enim quod fit ab optimo agente, ad optimum finem ordinatur per se. Illa igitur quae ab optimo viro vel optimis viris dispensatur optima est. Talis autem est

politia illa in qua principatur unus vel totum unum genus, vel in qua multitudo excellens secundum virtutem principatur, in qua quidam possunt subiici et principari ad electissimam et perfectissimam vitam, scilicet quae est secundum virtutem perfectissimam. Ostensum autem fuit quod aliquo modo eadem est virtus optimi viri et optimi civis, quare manifestum est quod eodem modo et per eamdem virtutem per quam aliquis est vir studiosus, instituit has politias, scilicet regnum et optimatum statum.

[89449] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 16 n. 8 Deinde cum dicit quare erunt ex dictis infert unam esse disciplinam, et per consequens virtutem unam regis optimi, et politici, et optimi viri. Et dicit, quod si eadem est virtus per quam instituitur politia optimi viri, et viri studiosi, manifestum est, quod eadem erit disciplina, et eaedem consuetudines, quae faciunt virum studiosum, et quae faciunt civem politicum, et regales viros. Ratio autem huius consequentiae est, quia per illam virtutem per quam aliqua causa per se et primo instituit aliquem effectum, per eamdem est et determinatur; per idem enim est aliquid et operatur. Sed per virtutem boni et studiosi viri instituit rex politiam regalem, et institutor status optimatum, statum optimatum, ut probatum est prius. Ergo per eamdem sunt, hic autem est rex, hic autem est institutor status optimatum.

[89450] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 3 l. 16 n. 9 Deinde cum dicit determinatis autem continuat se ad dicenda. Et dicit quod his determinatis, considerandum est qualiter et quomodo sit instituenda optima respublica, et quomodo necesse est eum, qui debet de ea facere speculationem convenientem, prius in universali de ea considerare.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Alvernia

Continuatio S. Thomae in Politicam

liber IV

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 4

Lectio 1

[89451] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit de politia optima, puta de regno, et distinxit eius modos, et dissolvit quasdam dubitationes ex quibus apparet natura ipsius, scilicet monarchiae, idest potestatis regalis, prosequitur de aliis politiis. Et dividitur in duas. In prima ostendit de quibus et quo ordine considerandum est in hac scientia, et quae sunt considerata, et quae restant consideranda. Secundo prosequitur de illis, ibi, ut igitur et cetera. Prima in tres. In prima ostendit, quae sunt consideranda in hac scientia. Secundo ostendit, quae sunt considerata, et qui restant consideranda, ibi, quoniam autem in prima et cetera. In tertia ostendit quo ordine considerandum est, ibi, nobis autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima ostendit, quod istius scientiae est considerare de politia optima, quae et qualis sit, et quibus et qualibus congruit. Secundo ostendit quae sunt illa universaliter quae pertinent ad considerationem huius scientiae, ibi, quam optima simpliciter et cetera. In prima intendit istam rationem, in omnibus artibus factivis, et in omnibus scientiis activis, quae non versantur circa aliquam naturam particularem, sed circa aliquod unum commune, et quae perfecte considerant aliquod unum commune, unius est considerare qualis dispositio convenit unicuique illorum, quae sunt sub communi, et qualis est optima, quae competit illi communi et primo: sed politica est scientia activa considerativa alicuius unius communis, non particularis, et perfecte considerat illud: quare ipsius est considerare quae politia est optima, et quae politia quibus convenit. Circa istam rationem sic procedit. Supposita minore. Primo probat minorem, et eam ponit. Secundo concludit conclusionem, ibi, quare manifestum et cetera. Circa primum intelligendum est, quod scientiae omnes aliquod subiectum considerant, sed in quibusdam contingit esse illud univocum, in aliis autem non univocum, sed analogum, dictum de pluribus per attributionem ad aliquod prius inter illa. Et

sicut est in speculativis, sic etiam est in activis et factivis, quae sunt quaedam scientiae activae et factivae considerantes aliquod unum dictum de pluribus per attributionem ad aliquod primum. Et in talibus proponit propositionem suam maiorem. Et dicit quod in omnibus artibus factivis et scientiis activis, quae non considerant particulare aliquod, sed considerant aliquod unum commune pluribus secundum analogiam perfecte considerantibus, illud commune unius est considerare quae et qualis est dispositio uniuscuiusque illorum habentium attributionem ad primum, et qualis est optima dispositio, quae competit illi primo, ad quod alia habent attributionem. Et declarat istam proportionem, quia ars exercitativa considerat quae et qualis exercitatio, cui et quali corpori conveniat. Considerat etiam quae est exercitatio optima, quae optime disposito corpori convenit. Optima enim exercitatio convenit ei qui est optime dispositus et proportionatus secundum naturam, et illa exercitatio, quae competit pluribus habentibus attributionem ad aliquid unum, illa una omnibus competit secundum attributionem. Ista enim est consideratio exercitativae artis. Et si aliquis obiiciat quod exercitativa non debet considerare dispositionem illam optimam, quia nullus attingit ad eam. Hoc removens dicit, quod si aliquis non desideret dispositionem optimam, vel quae sibi possibilis est, nec scientiam, vel habitum eorum, quae circa exercitationem illam sunt, tamen ars exercitativa de istis debet considerare. Iterum ars exercitativa debet disponere potentiam exercitati ad hanc, similiter medicina considerat sanitatem, et quae et qualis, cui et quali corpori conveniat. Considerat etiam dispositionem corporum, puta complexiones, et quae complexio optima, et quae sanitas optime complexionato congruit. Similiter est circa artem faciendi vestes, et circa omnes alias artes, et ratio huius est, quoniam si aliqua scientia considerat aliquam naturam, considerat passiones illius, considerat etiam omnia, quae attributionem habent ad illam naturam. Iterum passiones illorum attributorum, sed passio primi in scientia est dispositio eius optima. Passiones eorum quae attribuuntur sunt quales illis congruunt, et ideo eiusdem scientiae est considerare, et optimam dispositionem, et quae quali congruit.

[89452] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit quare palam concludit conclusionem. Et dicit, quod ex istis manifestum est, quod scientiae eiusdem, scilicet politicae, est considerare quae est optima politia. Haec autem est quae maxime desideratur, et est secundum voluntatem, si non sit impedimentum per aliquod extrinsecum. Contingit enim per aliquod impediens quod aliquis non appetit optimam politiam. Iterum politica scientia considerat, quae politia quibus convenit. Sunt enim multi qui non possunt attingere ad optimam, quae illis competat, sed ad illam quae illis congruit.

[89453] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit quare optimam ostendit quae pertinent ad considerationem universaliter huius scientiae. Et primo ostendit de quibus considerat per se et primo. Secundo ostendit de quibus ex consequenti; puta de differentiis legum et politiarum, ibi, propter quod et cetera. Prima in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda tangit defectus quorumdam circa praedicta, ibi, quo plurimi et cetera. In prima dicit, quod manifestum est ex dictis, quod politicus considerat politiam simpliciter. Sicut enim dictum est, considerans aliquam naturam, considerat quae est optima dispositio eius; et ideo considerans politiam considerat eam quae est optima. Sed politicus de politia considerat: quare manifestum est,

quod politicus et legislator considerant de optima politia. Iterum ad ipsum pertinet considerare quae est politia optima ex suppositione. Si enim in civitate aliqua sint plures virtuosi excedentes alios in virtute, et populus inclinetur ad virtutem, his suppositis optima politia reguntur isti. Iterum ad politicum pertinet considerare politiam quae ex suppositione, non ex suppositione simpliciter, sed ex suppositione alicuius quod non est bonum simpliciter. Si enim ista sit politia, oportet considerare in principio qualiter poterit fieri, et qualiter poterit conservari in multo tempore. Si enim aliqua civitas non regeretur optima politia simpliciter, nec etiam sufficienti in per se necessariis, nec etiam optima ex suppositione, quae ei contingere potest, sed quadam alia politia peiori ista ex suppositione non simpliciter, sed alicuius, quod non est simpliciter bonum. Item praeter omnia ista considerat politicus, quae politia cui civitati congruit.

[89454] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit quo plurimi tangit defectum quorumdam circa praedicta. Et dividitur in duas, secundum quod dupliciter eos reprobat. Secunda, ibi, oportet autem et cetera. In prima dicit: dictum est, quod politicus debet considerare politiam optimam simpliciter, et ex suppositione, quae pluribus civitatibus congruit. Sicut medicus non solum considerat sanitatem simpliciter, sed sanitatem quae competit isti. In hoc autem multi loquentium de politia defecerunt. Et si in aliquibus dicant bene, tamen in politiis, quae non sunt optimae, opportunae tamen aliquibus civitatibus, defecerunt, quia politicus non solum habet considerare politiam simpliciter optimam, sed ex suppositione, et quae cuique congruit, et quae possibilis. Similiter debet politicus considerare politiam faciliorem et communiorem omnibus. Isti autem solum de optima politia determinaverunt, quae multis indiget, ad quam pauci pertingere possunt. Et ideo solum de illa quae vix aut nunquam esse potest, consideraverunt. Alii consideraverunt politiam magis communem, et nihil de optima dixerunt: unde reprobabant quasdam politias, sicut politias Laconicorum, et si qua alia est, quae approbanda est, et quam laudamus. Et ideo manifestum est, quod erraverunt.

[89455] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit oportet autem secundo improbat illos. Reprobat autem eos in hoc, quod voluerunt alias politias corrigere, in quo erraverunt. Et dicit, quod volentem corrigere aliquam politiam, oportet talem modum et ordinem invenire, ad quem possunt cives suaderi, et prosequi faciliter. Non enim minus difficile videtur corrigere politiam aliquam quam instituere eam a principio; sicut non videtur minus esse difficile addiscere, postquam aliquis oblitus est, et a principio. Sic autem isti non fecerunt; oportebat autem. Oportet enim qui vult corrigere aliquam politiam, prius amovere inordinationes, quae sunt in illa politia, et deinde inducere novum ordinem. Sicut si aliquis vult calefacere frigidum, oportet, quod prius natura abiiciat formam frigiditatis, et postmodum inducat formam caliditatis: sic in proposito. Non sic autem fecerunt isti; et ideo erraverunt in corrigendo.

[89456] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit propter quod declarat, quod oportet politicum considerare, quae sunt differentiae politiarum. Et primo facit hoc. Secundo dicit, quod ad ipsum pertinet considerare differentias legum, ibi, cum eadem autem et cetera. In prima dicit, quod praeter ea quae dicta sunt, oportet politicum considerare per

quae et quomodo contingit auxiliari politiis existentibus, cum fuerit error in illis, sicut praetactum fuit in praecedentibus. Hoc autem non potest fieri, nisi manifestum sit, quae sint differentiae et species politiarum; quia non est possibile aliquem auxiliari per se in eo quod non novit. Aliqui enim dicunt popularem esse unum tantum, similiter etiam et paucorum; nunc autem istud non est verum: sunt enim plures species utriusque istarum. Oportet igitur politicum, si debeat auxiliari politiis existentibus et dirigere differentias ipsarum, non latere quot sunt, et qualiter etiam componantur ex principiis suis.

[89457] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 7 Consequenter cum dicit cum eadem declarat, quod oportet ipsum considerare de differentiis legum; dicens, quod cum consideratione praedictorum oportet considerare de legibus; puta quae sint optimae simpliciter, idest quae sint optimae secundum unamquamque politiam, et quae et quales unicuique illarum conveniunt. Cuius ratio est, quoniam leges omnes feruntur vel ferri debent secundum quod competit politiae per se, et non e converso politias ordinare secundum quod competit legibus. Politia enim est ordo principatuum in civitate, secundum quem distribuuntur ipsi principatus secundum rationem; et secundum quem attenditur, quem oportet esse dominantem in civitate, et quis etiam sit finis communicationis civium. Ista autem determinantur per leges. Leges enim separatae, scilicet seorsum acceptae, sunt enunciationes de agibilibus significantes praedictum ordinem, scilicet quot oportet esse differentias, et quis finis civitatis, et qualiter et quomodo oportet dominari, et qualiter oportet observare transgredientes ipsas. Igitur manifestum, quod necesse est politicum considerare leges, et differentias et numerum ipsarum, et differentias, quae sunt secundum differentias et numerum politiarum, quia non est possibile easdem leges conferre statui populari et paucorum: leges enim differunt secundum diversitatem finium: status autem popularis et paucorum non est idem finis. Nec etiam eaedem leges competunt omnibus modis statui populari; similiter nec omnibus modis statui paucorum; si non supponamus quod non sit popularis una tantum, nec paucorum una tantum, sed multae. Si enim sunt multae, aliqualiter diversos fines habent; leges vero diversificantur secundum diversitatem finium.

[89458] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 8 Consequenter cum dicit quoniam autem declarat, quae de praedictis considerata sunt, et quae restant consideranda. Et dividitur in duas. Quoniam primo declarat quae sunt considerata. Secundo cum dicit, reliquum de politia etc. declarat quae restant consideranda. Primo igitur dicit, quod in praecedenti methodo distinximus politias in rectas et transgressas. Rectas quidem, ut sunt regnum, quod est optimum, et optimatum, et ea quae dicitur communi nomine politia. Transgressae autem sunt tyrannis quae a regno transgreditur, et propter hoc est pessima; et paucorum quae transgreditur ab optimatum; et popularis, quae a politia. Adhuc autem consideratum est in praecedentibus de regno et de statu optimatum. Idem enim est considerare de his quae significantur per ista nomina, et de optima politia: utraque enim istarum duarum intendit principaliter in finem, qui est secundum virtutem, et ad ipsam virtutem multam et perfectam existentem. Iterum consideratum est in quo differunt regnum et respublica optimatum, et quando etiam oportet regnum esse, et quibus oportet vivere sub regno.

[89459] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit reliquum de politia declarat quae restant considerare. Et circa hoc duo facit. Primo tangit hoc quod dictum est. Secundo, quia fecerat mentionem de transgressis politiis, declarat, quae illarum est magis, et quae minus mala, ibi, manifestum quidem igitur et cetera. Circa primum dicit, quod post ea quae determinata sunt, relinquitur nobis considerandum de ea quae appellatur communi nomine politia recta existente, et de his quae transgrediuntur rectis, sicut de populari et paucorum et tyrannide.

[89460] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit manifestum quidem declarat, quae istorum est magis et minus mala. Et primo facit hoc. Secundo tangit defectum cuiusdam, ibi, iam quidem igitur et cetera. Primo igitur dicit, quod ex dicendis poterit esse manifestum, quae politiarum transgressarum est pessima et quae minus mala post illam, et quae minime. Illa enim quae transgreditur ab optima et divinissima politia quae est maxime secundum rationem rectam, necessarium est esse pessimam, sicut ex se manifestum. Regnum autem est optima politia, et maxime secundum rationem. Regem enim, aut solum nomen regis oportet habere, et aequivoce, aut talem esse propter excellentiam virtutis et boni universaliter. Dicitur enim in octavo Ethicorum quod non est rex, qui non est per se sufficiens et omnibus bonis superexcellens. Quare tyrannis erit pessima omnium, et propter hoc, plurimum distat ab optima. Deinde autem post ipsam mala est gubernatio paucorum; transgreditur enim ab optimatum, quae optima est post regnum. Ergo ipsa pessima est post tyrannidem. Minus autem mala, et magis commensurata inter transgressas est popularis, quia transgreditur a politia, quae minus recta est inter rectas: ergo ista est minime mala inter transgressas: quod enim a minus bono transgreditur, necesse est esse minus malum.

[89461] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit iam quidem tangit defectum Platonis circa praedicta; dicens, quod quidam priorum philosophantium, scilicet Plato, de istis pronunciavit, non tamen in idem ferens intentionem nobiscum. Ipse enim iudicavit omnes politias bonas esse, sicut regnum et paucorum et alias: sed popularem dixit esse pessimam respectu rectarum simpliciter. Dixit tamen esse optimam respectu earum quae inordinatae sunt. Nos autem e contrario dicimus, has tres politias totaliter transgressas esse, popularem scilicet et paucorum et tyrannidem; et quod non convenienter dicitur gubernationem paucorum unam meliorem alia: quae enim rationem boni non habent omnino, non sunt comparabilia secundum bonitatem: sed verius potest dici unam esse minus pravam alia: quae enim prava sunt contingunt comparari unum alii secundum pravitatem. Sed quia iudicium de talibus non multum facit ad propositum, dimittatur ad praesens.

[89462] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit nobis autem dat ordinem considerandi de istis. Et primo quantum ad ea, quae consideranda sunt in quarto.

[89463] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit deinde quae quantum ad quaedam quae consideranda sunt consequenter. Dicit igitur primo, quod post praedicta primo est considerandum a nobis quot sunt differentiae politiarum dictarum prius, puta popularis, et paucorum, et optimatum, si ita sit, quod sint plures species ipsarum. Postea considerabimus, quae

politia sit communissima quantum ad omnes conditiones multitudinis, et quae maxime eligibilis in ordine ad finem post optimas politias, quae sunt regnum, et optimatum simpliciter. Et iterum si contingit esse aliquam speciem optimatum praeter simplicem, quae sit bene mansiva, et conveniens multis civitatibus, quae sit illa. Post haec vero considerandum erit, quae vel qualis, quibus vel qualibus sit magis eligibilis, et magis congruens. Possibile enim est, quod quibusdam magis congruat popularis quam paucorum, quibusdam autem magis ista quam illa.

[89464] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit deinde et aliarum dat ordinem considerandi quantum ad consideranda consequenter; dicens, quod deinde post determinationem dictorum considerandum erit, quomodo instituendae sint a principio huiusmodi politiae, et ex quibus: puta quomodo instituendae sunt et ex quibus respublica popularis et paucorum secundum omnes species earum, et quomodo optima sit instituenda. Deinde autem posterius secundum intentionem, quamvis prius secundum executionem, puta in libro sequenti, considerandum est quae sunt principia corruptiva et salvativa huiusmodi politiarum, et in universali, et secundum unamquamque aliarum, et quae sunt causae propter quas maxime natae sunt corrumpi et salvari. Est autem intelligendum, quod prius considerat de corrumpentibus et salvantibus eas, puta in quinto istius; posterius et deinceps de institutione earum; quamvis prius esset in intentione de institutione, quam de salvatione et corruptione.

Lectio 2

[89465] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 1 Postquam philosophus declaravit de quibus considerat scientia ista et quae dicenda, et secundum quem ordinem, in parte ista prosequitur. Et dividitur in partes duas: quia primo facit quod dictum est; secundo determinat de quibusdam partibus principalibus politiae, ibi, quae autem sit et cetera. Prima in duas. In prima distinguit politias. In secunda prosequitur de illis, de quibus non est dictum prius, ibi, reliquum autem est et cetera. Adhuc prima in duas. In prima ostendit esse plures politias. In secunda distinguit species ipsarum magis in speciali, ibi, quod autem et cetera. Prima in duas, secundum quod primo probat politias esse plures, et quot sunt aliquo modo; secundo quod sunt plures dictis, cum dicit, quod autem et plures et cetera. Adhuc prima in duas. In prima dicit quod sunt plures: in secunda quot sunt, ibi, maxime autem et cetera. Adhuc prima in duas. Primo praemittit causam propter quam sunt plures. Secundo manifestat, ibi, primo quidem enim et cetera. In prima dicit quod causa quare politiae sunt plures est, quia cuiuslibet civitatis plures sunt partes differentes secundum rationem. Et quamvis distinctio formae non sit propter distinctionem materiae, tamen ad distinctionem materiae sequitur distinctio formae.

[89466] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit primo quidem propositam causam manifestat. Et primo ostendit quae sunt partes civitatis, et quam habent similitudinem ad politiam. In secunda ex hoc concludit quod sunt plures politiae, subinducens causam ex dictis propter quam sunt plures politiae, ibi, manifestum igitur et cetera. Prima in duas. Primo

distinguit partes civitatis. Secundo ostendit quam habitudinem habent ad politiam, ibi, harum enim et cetera. Adhuc prima in duas. Primo distinguit partes civitatis. Secundo subdividit, ibi, et hunc quidem et cetera. In prima dicit quod manifestum est quod primo civitas componatur ex domibus; et ideo quaecumque sunt partes domus, sunt partes civitatis radicaliter. Item in multitudine civitatis quidam sunt divites et opulenti, quidam pauperes, paucam aut nullam habentes substantiam; quidam medii. Iterum divitum et egenorum quidam habent exercitum armorum, quidam non habent.

[89467] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit et hunc quidem subdividit partes civitatis. Et primo subdividit egenos. Secundo divites, ibi, et insignium et cetera. Tertio subdividit medios, ibi, adhuc cum et cetera. In prima dicit quod egenorum multi sunt modi: quidam enim sunt agricultores qui versantur circa culturam agrorum, alii sunt qui vacant circa commutationes venalium rerum, alii sunt dediti sordidis ministeriis qui faciendo opera sua maculant corpus, sicut sunt mercenarii. Istorum sunt multi modi; quidam coriarii, quidam pellium curatores et huiusmodi.

[89468] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit et insignium subdividit opulentos; et dicit quod modi opulentorum sunt secundum diversitatem divitiarum et excessum earum. Quidam enim sunt divites eo quod vacant circa nutritionem equorum et aliorum animalium: tales enim non est difficile fieri divites: illud enim munus non possunt ferre nisi divites; et ideo antiquitus in illis civitatibus quarum potentia erat in equis et animalibus, erat politia paucorum: isti enim utebantur equis quos nutriebant contra adversarios, sicut contra vicinos; sicut quidam dicti Eretrienses et Chalcidenses et Magnesii, qui sunt super Meandro, et aliae plures civitates Asiae.

[89469] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit adhuc cum subdividit medios; et dicit quod praeter differentias istorum divitum sunt aliae differentiae mediorum: quorum quidam excedunt secundum genus et nobilitatem, alii excedunt secundum virtutem. Similiter si aliud aliquid sit tale quod sit necessarium et utile civitati, et dicitur pars civitatis. Et hoc dictum fuit, ubi dicebatur de statu optimatum. Ibi enim dictum fuit, ex quot partibus necessariis est quaelibet civitas: puta in secundo huius, ubi posuit politiam Platonis quam forte dixit esse optimatum. Ibi enim numeravit partes civitatis. Vel forte in tractatu separato, ubi de republica optimatum dixit.

[89470] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit harum enim declarat quam habitudinem habent istae partes ad politiam; et dicit quod istarum partium aliquando omnes attingunt ad politiam, sicut in populari in qua populus dominatur, omnes attingunt ad eam, etiam infimi. Aliquando pauci, sicut in paucorum statu in qua divites principantur. Aliquando plures, sicut in statu optimatum, in qua principantur plures virtuosi.

[89471] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit manifestum igitur concludit causam propter quam sunt plures politiae. Et videtur concludere duas causas; et dicit quod manifestum est quod necesse est esse plures politias differentes adinvicem secun-

dum speciem; quia distinctio politiarum secundum speciem est secundum distinctionem partium principalium. Quamvis enim diversitas secundum speciem non sit propter diversitatem partium materialium, tamen ad diversitatem partium materialium sequitur diversitas formae. Sed partium civitatis quaedam differunt specie adinvicem etiam pertinentium ad speciem: plures igitur erunt politiae. Et est intelligendum ad evidentiam dicti, quod sicut partium animalis quaedam sunt quae non pertinent ad speciem, sicut haec caro, haec ossa, quaedam quae pertinent ad ipsam, sicut caro et ossa absolute: et sicut sunt quaedam quae non attingunt ad formam rei, sicut pili et ungues, quaedam quae attingunt, sicut cor et hepar: et secundum distinctionem istorum secundum speciem diversificantur animalia secundum speciem, non autem secundum primarum distinctionem quae non attingunt ad formam, nec pertinent ad speciem: sic civitatis sunt quaedam partes quae non attingunt ad civilitatem, nec pertinent ad formam eius; aliae sunt partes principales ipsius; et secundum distinctionem istarum distinguuntur politiae; cuiusmodi sunt illae secundum quas distinguuntur principatus. Aliam causam tangit; et dicit, quod politia est ordo principatuum: ergo secundum distinctionem principatuum est distinctio politiarum. Sed distinctio principatuum est secundum distinctionem huiusmodi partium. In quibusdam enim politiis principatus distribuuntur secundum potentiam eorum qui possunt attingere ad principatum; in aliis secundum aequalitatem quamdam; sicut divites propter excessum divitiarum, et egeni principantur propter libertatem, in aliis plures propter virtutem; et isti sunt medii inter istos. Quare manifestum est, cum istae partes sint plures differentes species, quod erunt plures politiae differentes secundum speciem; et tot erunt politiae, quot sunt gradus secundum excessum aliquem.

[89472] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit maxime autem ostendit quot sunt politiae. Et primo facit hoc. Secundo removet errorem quorumdam, ibi, non oportet autem et cetera. Prima in duas. In prima dicit quot sunt secundum opinionem aliorum. In secunda quot secundum opinionem suam, ibi maxime quidem et cetera. In prima dicit, quod secundum intentionem aliorum, duae videntur maxime esse politiae, sicut duo sunt venti principales, scilicet Australis et borealis, et quod alii omnes sunt praetergressiones istorum duorum et quod ab eis deficientes reducuntur ad ipsos. Una est paucorum, alia popularis. Optimatum autem dicunt esse sub paucorum et reduci ad eam et politiam dicunt esse popularem quamdam, sicut accidit in ventis: ad illos enim duos omnes alios reducunt; sicut Zephyrum ad Boream, Eurum autem ad Austrum. Eodem modo accidit in proportionibus musicalibus. Sunt enim duae harmoniae principales, quibus omnes aliae coordinantur; scilicet Dorica et Phrygia. Dorica dicitur harmonia primi toni. Phrygia vero tertii. Et istis alias coordinant; quasdam reducentes ad Doricam, quasdam ad Phrygiam. Similiter in proposito duas posuerunt principales; scilicet politias popularem et paucorum; et istis duabus alias coordinaverunt.

[89473] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit maxime quidem declarat quot sunt secundum suam opinionem; et dicit, quod antiqui sic consueverunt dividere politias. Melius tamen est quod dividamus eas secundum quod superius dictum fuit: scilicet quod quaedam sunt politiae rectae, quaedam quae sunt transgressiones; ita quod unius politiae bene ordinatae vel duarum, aliae sunt transgressiones: puta quaedam transgressiones sunt

bene commensuratae, sicut est illa quae communi nomine nominatur respublica; aliae vero sunt transgressiones.

[89474] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit non oportet removet errorem quemdam circa distinctionem status paucorum et popularium. Et primo probat quod non distinguuntur, sicut ipsi posuerunt eas distingui, proponendo intentum suum. Secundo ostendit qualiter distinguuntur, ibi, magis igitur. In prima dicit quod non oportet quod determinetur status popularis, sicut quidam consueverunt ponere et determinare ipsum simpliciter, ita quod status popularis sit politia in qua multitudo principatur: quia contingit quod in statu paucorum multi divites dominentur, et tamen tunc non erit status popularis. Non ergo debet status popularis determinari per hoc quod pauci dominentur. Quoniam si essent in aliqua civitate mille trecenti, et mille essent divites et principarentur aliis trecentis pauperibus et liberis existentibus et non concederent eis aliquid de principatu, sed tantum subiicerentur eis, nullus diceret eos principari principatu populari; et tamen multitudo dominaretur. Non ergo per hoc determinatur popularis status, quia multi principantur. Similiter si illi trecenti pauperes et pauci respectu aliorum existentes essent meliores divitibus et principarentur, divites autem non principarentur, sed subiicerentur illis, talem politiam nullus diceret statum paucorum; et tamen pauci sunt principantes. Quare manifestum est quod status paucorum non debet determinari per hoc quod pauci dominentur.

[89475] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit magis igitur declarat quomodo determinandae sunt respublica paucorum et popularis; et habet partes duas. In prima proponit quod per se determinantur libertate et divitiis, et per accidens multitudine et paucitate. In secunda probat, ibi, etenim utique et cetera. In prima dicit quod magis dicendum quod status popularis sit, quando liberi existentes principantur; paucorum quando divites. Sed accidit liberos esse plures, divites vero paucos; et ideo per accidens determinantur paucitate et multitudine.

[89476] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit etenim utique probat illud quod dictum est. Et primo probat quod multitudine et paucitate per se non distinguuntur nec determinantur. Secundo, quod solum determinantur per se per divitias et paupertatem; sed oportet adiungere multum et paucum, licet per accidens, ibi, sed neque iis. In prima dicit: ita dictum est quod paupertate et divitiis per se determinantur popularis et paucorum, sed per accidens multitudine et paucitate. Quia si per se distribuerentur principatus secundum magnitudinem, sicut dicunt quidam fieri in Aethiopia, vel secundum pulchritudinem, ita quod ille qui esset maior et pulchrior principaretur, cum pauci sint pulchri et magni, esset tunc paucorum; hoc autem falsum est. Status enim paucorum tantum est cum divites principantur. Quare manifestum est quod per se non determinantur paucitate et multitudine.

[89477] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit sed neque declarat quod paucitate et multitudine distinguuntur, sed per accidens; et quod oportet ista adiungere; et dicit, quod status paucorum et status popularis non sufficienter habent terminari his differentiis solum, scilicet paupertate et divitiis: sed cum sint plures partes popularis et paucorum,

oportet adiungere aliqua ad determinationem eorum, saltem per accidens; quoniam si pauci liberi existentes principentur pluribus non liberis, non dicemus quod sit principatus popularis; sicut accidit in Apollonia quae est in Ionio et in Thera. In istis enim urbibus principabantur excellentes secundum ingenuitatem et pauci existentes erant ad alios collati, et iam non erat status popularis. Similiter si multi secundum divitias excedentes principarentur, non diceremus popularem, sicut accidit antiquitus in quadam civitate quae dicitur Colophon. In illa enim civitate erant plures divites antequam fieret bellum inter ipsos et Lydos, et principabantur: attamen non erat popularis. Sed sic debet determinari popularis, ut dicatur quod status popularis est, in quo plures existentes liberi et pauperes principantur: et status paucorum est, quando divites pauci existentes vel nobiles dominantur. Et tunc concludit, quod sunt plures politiae; dicens quod manifestum est quod politici sunt plures, et propter quam causam sunt plures.

Lectio 3

[89478] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 1 Postquam philosophus declaravit, quod plures sunt politiae et propter quam causam et quot sunt aliquo modo, in parte ista declarat quod sunt plures politiae quam quae dictae sunt: et ostendit hoc quasi ex virtute cuiusdam medii per quod ostendebat prius quod sint plures; et dividitur in duas. In prima ostendit quod sunt plures quam quae dictae sunt. In secunda ostendit quae sunt principales inter illas secundum alios, ibi, alias quidem. Adhuc prima in duas. In prima praemittit intentum suum proponendo principium ad probandum hoc. In secunda prosequitur, ibi, sicut igitur. In prima dicit: sic dictum est, quod sunt plures politiae: quaedam enim sunt rectae; et istae sunt tres: regnum, optimatum status, et respublica. Et sunt tres non rectae: tyrannis, paucorum, et popularis. Modo dicendum est, quod sunt plures politiae quam quae dictae sunt et quae sunt illae et propter quam causam sunt plures; accipiendo principium ad hoc probandum quod prius assumptum fuit ad probandum quod essent plures; scilicet quod omnis civitas plures partes habet et non unam solum: ex isto enim eodem probabitur quod sint plures quam quae dictae sunt.

[89479] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit sicut igitur probat accipiendo simile in his quae sunt secundum naturam; quia politia assimilatur eis. Est enim politia secundum rationem: ea autem quae secundum rationem sunt, sunt posteriora his quae sunt secundum naturam et ortum habent ex illis; et ideo assumit simile in his ad probandum intentum suum: et habet partes duas. Primo assumit simile. Secundo adaptat ad propositum, ibi, eodem autem modo. Circa primum intelligendum est, quod sicut dictum est prius, partium materialium quaedam sunt quae pertinent ad speciem, quaedam autem non. Partes pertinentes ad ipsam sunt sine quibus species non potest esse; sicut caro et os pertinent ad speciem hominis, quia sine his non potest esse homo. Partes materiales non pertinentes ad speciem sunt, sine quibus species potest reperiri; sicut ista ossa et istae carnes non pertinent ad speciem humanam, quia sine istis potest esse homo. Secundum igitur distinctionem partium pertinentium ad speciem distinguitur forma;

quamvis distinctio formae non sit propter distinctionem materiae. De talibus vero partibus secundum quarum distinctionem distinguuntur formae et species, loquitur hic philosophus; et dicit quod si aliquis velit accipere species animalis, oportet quod distinguantur partes materiales animalis, sine quibus non potest esse forma animalis, non autem sine quibus animal potest esse: ut dicatur quod partium animalis materialium, aliud est sensitivum, aliud nutritivum, aliud digestivum: animal enim determinatur sensu; et ideo oportet esse unam partem sensitivam organicam: et cum animal nutriatur, oportet quod recipiat alimentum et quod digerat: ista autem fiunt per diversas partes: quare animalis est quaedam pars receptiva alimenti sicut os, alia digestiva sicut venter. Tertiam non adiungit hic quae necessaria est, per quam scilicet emittit impurum et superfluum; sed in libro de morte et vita adiungit illam. Iterum cum animal moveatur vel de loco ad locum, sicut animalia quae moventur motu progressionis vel motu dilatationis et constrictionis, sicut quaedam imperfecta, oportet quod habeat partes aliquas opportunas ad motum. Si ergo sint tot partes animalis, et istarum partium sint plura genera differentia secundum speciem, sicut sunt plura genera oris et ventris quae differunt secundum speciem; similiter et plura sensitiva differentia secundum speciem et plures partes opportunae ad motum: manifestum est quod secundum distinctionem istarum partium est distinctio specierum animalium: quia non est possibile quod idem animal secundum speciem habeat plures ventres differentes secundum speciem et plures aures et plures differentias oris: quia si animal sit unius speciei, oportet quod partes sint unius speciei, quia per formam ipsius partes eius determinantur. Ergo illae quae terminantur per formam unam, sunt unius speciei. Non ergo possibile est unius animalis esse plures differentias specificas oris, et sic de aliis. Quare manifestum est quod si accipiantur omnes combinationes quae possibiles sunt istarum partium animalium quae differunt secundum species, quod erunt diversae species animalis, et tot quot sunt tales combinationes.

[89480] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit eodem autem applicat ad propositum; et intendit istam rationem. Secundum distinctionem partium pertinentium ad speciem distinguitur species: sed plures sunt partes pertinentes ad rationem politiae, et plures quam quae dictae sunt: ergo plures erunt politiae et plures quam quae dictae sunt. Circa istam rationem duo facit. Primo applicando simile ad propositum, ponit minorem. Secundo probat, ibi, una quidem et cetera. In prima dicit, quod sicut secundum distinctionem partium animalis pertinentium ad speciem est distinctio specierum animalis, et plures sint species animalis cum sint plures tales partes, eodem modo sunt plures politiae, quia diversae sunt partes civitatis differentes secundum speciem: non enim civitas ex una parte componitur, sed ex multis, sicut frequenter dictum est superius.

[89481] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit una quidem probat quod sunt plures partes civitatis. Sunt autem tres gradus in ea; infimus, medius et supremus; et secundum hoc dividitur in tres partes. In prima enumerat partes populi qui est in gradu infimo. Secundo enumerat partes medias, ibi, quintum autem. Tertio partes supremas, ibi, reliqua. In prima dicit: bene dictum est quod sunt plures partes civitatis. Una enim est multitudo quae administrativa est alimenti, sicut sunt agricolae et ista est prima pars et necessaria; alimentum

enim necessarium est in civitate, et ideo necessarii sunt illi qui administrant ipsum. Secunda pars civitatis quantum ad gradum inferiorem, sunt viles mercenarii: et dicuntur viles mercenarii qui in operibus suis maculant corpus, sicut sunt fullones, et coriarii, et alii huiusmodi artifices, sine quibus non potest civitas inhabitari. Et istarum artium multa sunt genera. Quaedam enim est, quae est ad necessitatem civitatis, sicut textiva et coriaria; sine enim istis non est civitas. Alia est propter delectationem et bene vivere, sicut musica. Et quaedam quae ordinantur ad superfluas delectationes, sicut musica quaedam. Et quaedam quae nocuae sunt civitati, sicut taxillaria et aleativa. Tertia pars civitatis est forensis, quae est circa venditiones et emptiones et negotiationes et nummularios. Quarta pars civitatis est mercenaria: et dicuntur mercenarii qui locant opera sua. Sic igitur sunt quatuor partes civitatis quantum ad inferiorem gradum ipsius.

[89482] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit quintum autem enumerat partes medias civitatis. Et dicuntur mediae, quia medio modo se habent inter primum principans, et populum qui tenet inferiorem gradum. Et dividitur in partes quinque. In prima probat quod propugnativum sit pars civitatis. In secunda, quod iudicativum, ibi, at vero et cetera. Et in tertia, quod consiliativum, ibi, adhuc autem quod consiliatur et cetera. In quarta, quod divites, ibi, septima et cetera. In quinta, quod directivum populi, ibi, octava et cetera. Prima istarum dividitur in duas. In prima probat, quod propugnativum sit pars civitatis. Secundo removet errorem quorumdam, ibi, quapropter et cetera. In prima dicit, quod quinta pars civitatis computando quatuor primas partes, et prima inter medias, est quod propugnativum est: quae pars non est minus necessaria quam aliqua praedictarum, si non debeat civitas esse serva; manifestum enim est, et inconveniens, et contra rationem civitatis ipsam esse naturaliter servam. Et ratio huius est, quia civitas est per se sufficiens: sed illud quod servum est, non est per se sufficiens; quia omnes operationes eius ad alterum ordinantur. Illud autem cuius operationes ad alterum sunt, non est per se sufficiens. Quare manifestum est, quod civitas non debet esse serva. Sed si civitas non haberet pugnantes contra adversarios, subiugaretur aliis et esset serva. Quare manifestum est, quod necessarium est in civitate esse propugnativum.

[89483] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit propter quod removet errorem Platonis: et dividitur in duas. In prima ostendit, quod insufficienter dixit de partibus civitatis. Secundo tangit quod dixit Plato de propugnativo, ibi, partem autem propugnantem et cetera. In prima dicit: ita dictum est, quod quatuor sunt partes civitatis necessariae circa gradum infimum civitatis, et est alia pars non minus necessaria quae dicitur propugnativum: propter quod manifestum est, quod quidam, sicut Plato, leviter, hoc est, sine inquisitione et non sufficienter dixit de partibus civitatis. Dixit enim Socrates (et vocat Platonem Socratem, quia Plato intitulavit politiam nomine Socratis magistri sui), quod quatuor sunt partes valde necessariae, et sine quibus non potest esse civitas. Dixit autem illas partes esse, agricolam curantem de alimento: et manifestum est, quod ista est necessaria, quia sine alimento non potest esse civitas: aliam dixit textorem et coriarium: sine istis enim non potest esse similiter civitas: aliam dixit aedificatorem, civitas enim ex domibus est: ideo oportet, quod sint aedificatores in civitate. Istas quatuor posuit necessarias civitati. Iterum posuit alias, quas dixit non necessarias; scilicet fabrum ferrarium; et

dicitur ferrarius qui operatur ferro. Iterum pastores, qui curam habent de animalibus. Iterum negotiatorem et nummularium. Et istas dixit esse complementum primae civitatis. Vocabat autem primam civitatem ut est ex primis partibus composita. Sic autem posuit, ac si civitas esset gratia ipsius vivere absolute, et non propter bene vivere, ac si civitas tantum primo et per se sit ex aequalibus, sicut sunt coriarii et agricolae. Non autem est ita: non enim civitas est gratia ipsius vivere absolute, sed gratia ipsius bene vivere: et propter hoc multae aliae partes sunt necessariae in ipsa quas ille non posuit. Iterum civitas non tantum indiget aequalibus, immo inaequalibus: et ideo dicendum est, quod erravit.

[89484] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit partem autem tangit quod dixit de propugnatione: et dicit, quod de propugnantibus similiter non bene dixit, quod in principio cum civitas aedificaretur, non fuerunt necessarii; sed postea cum civitas augmentatur et extenditur ad fines, vel ad terminos alterius civitatis, ex quibus saepe causatur dissensio ad reprimendum violentiam adversariorum.

[89485] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit at vero ostendit, quod iudicativum sit pars civitatis. Et dicit, quod iterum inter quatuor partes, vel quotquot ponantur, necessarium est esse in civitate partem, quae determinet et definiat accusationes et disceptationes quae sunt in ea, et faciat iustum: et hoc probat, quia sicut anima se habet ad corpus, sic iudex se habet ad civitatem. Nam sicut anima vel intellectus inquirit et consiliatur et iudicat de inventis, sic iudex inquirit et consiliatur de conferentibus ad finem politiae et iudicat. Sed anima necessaria pars est animalis et hominis magis quam corpus: ergo similiter iudex est pars necessaria in civitate magis quam propugnativum et magis quam illa quae ordinatur ad usum corporis. Probat autem philosophus de istis, quod sint partes, magis quam de aliis, quia de istis minus videbatur quod essent necessariae; et praecipue minus videretur si civitas esset instituta, gratia ipsius vivere absolute.

[89486] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit adhuc autem ostendit, quod consiliativum sit pars civitatis. Et dicit quod consiliativum est pars civitatis. Et ratio huius est, quia consiliari est opus politici: habet enim politicus consiliari de conferentibus ad finem civitatis: quare manifestum est, quod ad politicum pertinet consiliari. Sed quae pertinent ad politicum, secundum quod huiusmodi, sunt de necessitate civitatis: quare consiliativum est pars civitatis. Ista autem, scilicet consiliativum et iudicativum, utrum separatim existant, ut alius sit ille qui iudicat, alius sit qui consiliatur, alius qui in armis est, alius qui colit agros, sive non separatim existant, sed unus et idem sit qui iudicat et consiliatur, nihil differt ad propositum: hoc enim possibile est: videmus enim quod idem potest esse miles et agricola: similiter idem potest esse iudicans et consilians. Si igitur miles et agricola sint partes civitatis, manifestum, quod et ista et illa quae ordinatur ad bella, pars erit ipsius.

[89487] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit septima autem ostendit quod divites sunt partes civitatis. Et dicit, quod septima pars civitatis computando omnes praecedentes, est illa quae ministrat divitias, quam partem dicimus opulentos. Cum enim

civitas debeat esse per se sufficiens, oportet quod habeat divitias, aliter non esset; et ideo illi sunt necessarii in civitate, qui habent huiusmodi divitias.

[89488] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit octava autem ostendit, quod directivum populi sit pars civitatis. Et dicit, quod octava pars civitatis est illa quae magistratus gerat, idest directiva sit populi. Ista autem est necessaria, quia populus est sine ratione; et ideo indiget aliquo directivo, ne praeter rationem moveatur.

[89489] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit reliqua autem ostendit, quod suprema pars civitatis est necessaria. Et dicit quod pars quae administrativa est in civitate circa principatus, necessaria est in civitate, quia civitas non potest esse sine principibus. Cuius probatio est, quia politia est ordo principatuum et maxime primi: ergo manifestum est, quod necesse est aliquos esse in civitate potentes principari, vel semper, vel aliquando, ita quod aliquando unus principetur, aliquando alius. Similiter alia, de quibus dictum est, scilicet de consiliatione et de illo qui determinat disceptationem inter aliquos altercantes de iusto, oportet esse in civitate. Si igitur haec in civitate fieri possunt bene et iuste, et iniuste et male: oportet autem hoc fieri bene, hoc autem non potest esse sine virtute dirigente, manifestum quod necesse est aliquos viros politicos principari in civitate secundum virtutem. Sic igitur apparet, quod sunt plures partes civitatis differentes secundum speciem et rationem: quare erunt plures politiae. Si autem aliquis dicat quod superius dictum est, quod sunt sex, tres rectae, et tres transgressae, et non plures; dicendum quod superius dixit, quod sunt sex genera politiae et non plures: quaedam tamen ipsarum habent species sub se contentas, et sic hic loquitur: unde vult probare quod sunt plures politiae secundum species.

[89490] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit alias quidem ostendit quae sunt principales inter istas secundum intentionem aliorum. Et dividitur in duas, secundum quod per duas rationes ostendit, quod iidem possunt esse consiliantes et iudicantes, quae sunt principales. Secunda ibi, adhuc autem et cetera. In prima dicit, quod cum sint multae partes civitatis; duae tamen videntur esse principales, et maxime oppositae; scilicet divites et egeni. Alias enim partes contingit multis eisdem existere simul: verbi gratia, iidem possunt esse propugnantes et agricolae et artifices. Iterum iidem possunt esse consiliantes et iudicantes. Iterum cum his possunt esse virtuosi. Sed impossibile est unum et eumdem simul esse divitem et pauperem. Propter quod manifestum est quod divites et egeni videntur esse maxime principales partes civitatis, et maxime differentes. Propter quod duae maxime videntur partes civitatis esse, in quibus divites vel pauperes principantur.

[89491] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 3 n. 14 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem. Et dicit, quod iterum divites et egeni videntur duae partes esse civitatis maxime contrariae, quia ut in pluribus divites sunt pauci et pauperes multi. Quare manifestum est quod politiae quae determinantur secundum excessus istarum partium erunt duae politiae maxime contrariae et diversae. Ex quo manifestum est quod popularis et paucorum sunt duae politiae diversae et distinctae, quamvis autem dives secundum quod dives et pauper secundum quod huiusmodi, maxime differant, ne unus et idem simul possit esse dives et pauper, tamen

non maxime differunt secundum rationem bonitatis et malitiae. Et ideo considerando secundum rationem boni et mali non maxime differunt, sed sunt aliae quae plus differunt. Ulterius concludit quod dictum est prius quod sunt plures politiae quam quae dictae sunt et propter quam causam.

Lectio 4

[89492] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 1 Postquam philosophus ostendit plures esse politias in generali, ostendit in speciali esse plures, distinguendo quaedam genera ipsarum, sicut popularem et paucorum. Et dividitur in duas. In prima praemittit intentum suum. Secundo prosequitur, ibi, species enim et cetera. In prima dicit, quod postquam dictum est quod sint plures species politiae in generali, dicendum est quod plures sunt species popularis et paucorum; et hoc manifestum erit ex eodem principio ex quo probatum fuit in generali quod sunt plures species politiae.

[89493] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit species enim prosequitur; et primo ostendit quod sunt plures politiae populares et plures paucorum. Et primo in generali. Secundo in speciali et divisim, ibi, democratia igitur. In prima intendit istam rationem. Secundum distinctionem partium pertinentium ad speciem, distinguitur species. Sed partes materiales populi pertinentes ad rationem status popularis, et partes divitum pertinentes ad rationem potentiae paucorum sunt plures: quare sunt plures species popularis et paucorum. Huius rationis declarat minorem. Et primo, quod sunt plures parte populi. Secundo quod sunt plures partes divitum, ibi, insignium autem et cetera. In prima dicit quod plures sunt partes populi, differentes secundum speciem; et divitum similiter. Una quidem species vel pars populi est agricultura: alia circa artes, sicut operatores; alia quae versatur circa emptionem et venditionem; alia quae circa mare; et ista multas habet sub se species. Quaedam enim est quae ordinatur ad bellicas operationes: alia quae ad pecunias acquirendas; alia est nautica solum quae merces vehit; alia ad piscandum. In diversis autem locis multi sunt operantes secundum singula istorum, sicut in Tarento et Byzantio multi sunt piscatores: Athenis sunt multi nautae. In Aegina vero et Chio sunt multi negotiantes in mari. Et in Tenedo multi sunt transportantes per mare. Ulterius est alia pars populi quae dicitur manualis, quae laborat manibus. Hoc autem est, quia modicam habent substantiam tales, unde possunt vivere; et ideo non possunt vacare speculationi vel actibus bellicis. Ulterius est alia species populi: scilicet si aliquis homo natus sit ex duobus civibus liber, pars populi est. Iterum si sit aliqua alia species multitudinis, pars populi est.

[89494] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit insignium autem ostendit quod sunt plures partes divitum. Et dicit, quod insignium plures sunt partes. Quidam enim sunt divites, quia divitias habent. Alii nobiles, alii virtuosi et disciplinati; et quicumque alii similes istis, secundum eumdem modum partes sunt insignium.

[89495] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit democratia

igitur prosequitur modos popularis et paucorum in speciali et divisim. Et dividitur in duas: quoniam in prima parte ponit modos popularis et paucorum. Secundo cum dicit, adhuc autem etc. ponit modos status optimatum. Adhuc prima dividitur in duas. Quoniam in prima ponit modos istarum politiarum. Secundo assignat rationem istorum. Secunda ibi, non oportet autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima enumerat modos popularis. In secunda modos paucorum, ibi, quare siquidem et cetera. Prima in quinque, secundum quod enumerat quinque modos popularis: quorum tamen primus et ultimus in unum incidunt, ut videbitur. Secunda ibi, alia autem et cetera. Tertia ibi, altera species. Quarta ibi, alia species. Quinta ibi, altera species et cetera. In prima dicit, quod prima species popularis, quae maxime dicitur popularis, est in qua principantur secundum omnimodam aequalitatem. Et hoc apparet; quia lex fuit in tali politia, quod de honoribus non plus distribueretur divitibus quam egenis vel virtuosis quam non virtuosis; sed aequaliter istis et illis. Iterum dicebat lex, quod isti non magis deberent dominari quam illi nec e converso, sed isti et illi indifferenter, quia sunt similes vel aequales. Et ideo quia aequalitatem habent in libertate, aequaliter debent dominari et recipere de honoribus, non plus unus quam alter. Si enim libertas maxime sit in populari, ut dicunt plures, in ista autem sunt omnes aequales, manifestum est, quod maxime erit politia et aequalitas secundum ipsam, si omnes communicent in omnibus aequaliter. Et quod ista species sit popularis, probat sic. In ista enim specie politiae dominatur populus sive multitudo; quia omnes sunt aequales secundum libertatem et principatus distribuitur secundum ipsam. Et ideo multitudo tota dominatur: sed ubi multitudo dominatur popularis est: haec igitur est una species popularis.

[89496] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit alia autem ponit secundam speciem. Et dicit quod secunda species popularis est in qua assumitur aliquis ad principatum propter aliquem terminum divitiarum parvum quidem. Et adiungit parvum, ad hoc, ut plures possint regere. Si enim non assumerentur nisi qui magnum possiderent censum, esset admodum paucorum, et sic non esset popularis.

[89497] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit altera species ponit tertiam speciem. Et dicit, quod tertia species popularis est, in qua omnes habiles sunt ad magistratus gerendos, dummodo non sint obnoxii ex aliqua causa; puta quia ex aliquo crimine civilitatem amiserint, ut contingit capite diminutis, aut quia servi sint vel aliquo alio modo civilitate careant. Et in isto principatu principans principatur secundum legem. Cum enim quilibet assumatur et quilibet ex se non potest esse sufficiens dirigere, oportet quod sit dirigibilis et a lege dirigatur. Iterum non etiam possunt vacare; ideo oportet quod secundum legem principentur.

[89498] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit altera autem ponit quartam speciem. Et dicit quod quarta species popularis est, in qua aliqui assumuntur ad principatum, sive sint servi, sive liberi, dum tamen sint in civilitate. Et quia non omnes tales possunt vacare ad principatum, oportet quod principentur secundum legem, sicut prius.

[89499] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit haec autem ponit quintam speciem: et videtur eadem esse cum prima, nisi quod in ista repetit magis determinate

quod dixit in prima. Et dividitur in duas. In prima ponit speciem istam. In secunda ostendit, quod non est vere politia nec status popularis, ibi, rationabiliter autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima ponit speciem istam. In secunda ostendit propter quam causam accidit, ibi, accidit autem et cetera. In prima dicit quod quinta species quae videtur esse eadem cum prima, est quando multitudo principatur non secundum legem, sed secundum decretum. Et est intelligendum quod decretum intelligitur dupliciter. Uno modo dicitur enunciatio quaedam universalis de particularibus operabilibus, sicut dicit philosophus secundo rhetoricae suae. Alio modo dicitur iudicium aliquod de aliquo operabili; et sic sumitur hic decretum. Et differt a lege; quia lex est de universali et obligat ad futurum, decretum vero isto modo sumptum est de particulari operabili et obligat ad praesens tantum.

[89500] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit accidit autem declarat propter quam causam iste modus accidit. Et dividitur in duas. In prima proponit quod accidit propter doctores populi et suasores. Et assignat causam quare isti introducti sunt. In secunda assignat causam popularis reipublicae praedictae ex dictis, ibi, sunt autem iis. Prima in duas. In prima ostendit quare doctores sunt introducti. Secundo comparat eos ad adulatores, ibi, demagogus. Dicit igitur quod accidit populum dominari non secundum legem, sed secundum sententiam populi propter praepotentes. Et hoc apparet; quia in his popularibus in quibus principatus est secundum legem, non oportet quod sit ductor, sed sunt viri optimi in praeeminentia. Tunc enim populus non ducitur secundum solam voluntatem alicuius, sed secundum legem. Praepotens autem ducit populum secundum suam voluntatem, non secundum legem. Sed ubi non est principatus secundum legem, ibi est ductor et suasor, quia populus deficit a ratione. Et ideo indiget aliquo ductore; et cum non ducatur secundum legem, oportet quod secundum rationem vel voluntatem alicuius. Talis vero est praepotens et suasor; et cum totus populus compositus ex multis dominatur, est sicut monarcha et princeps unus. Omnes enim principantur non divisim, sed coniunctim. De quo dixit Homerus quod non est bonus principatus ubi multitudo principatur. Sed incertum est, utrum intellexit Homerus quod quando tota multitudo dominatur, sicut unus monarcha coniunctim, non sit per se bonus principatus, vel quando populus dominatur, ita quod unusquisque dominetur. Sed quando huiusmodi populus qui est sicut monarcha quidam vult regere civitatem monarchice, et quia hoc non facit ad utilitatem omnium, sed sui et contra voluntatem insignium, oportet quod dominative principetur, idest principatu domini ad servum, propter quod accidit quod adulatores acceptantur et honorantur a talibus, quia acceptantur et honorantur a tyrannis. Cuius ratio est, quia adulator est qui dicit et operatur ea quae opinatur placere, in nullo volens contristari. Unusquisque autem diligit suam excellentiam et vult esse certus de ipsa: et ideo libenter audit ipsam et illum qui testatur de ea. Sed adulator dicit excellentiam alterius affirmando, ut sibi placeat, et ideo honoratur. Et quia in ista politia sunt aliqui qui dicunt excellentiam populi, cum dicunt quod omnia debent referri in populum, et quod unus non debet magis dominari quam alius, et quod sunt omnes aequales, ideo in tali politia adulatores, sive ductores, honorantur vel acceptantur. Populus etiam iste qui sic principatur, proportionabiliter se habet tyrannis in monarchiis in quibus unus principatur. Et ideo eadem consuetudo et idem mos in utroque: in utroque enim opprimuntur

meliores: est enim principatus eorum dominativus respectu meliorum, quia opprimunt ipsos, et non intendunt bonum eorum per se. Iterum in principatu istorum sunt decreta, sicut in tyrannide sunt praecepta ad opprimendum meliores.

[89501] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit et demagogus comparat ductorem ad adulatorem; dicens quod ductor et adulator sunt idem, et proportionantur. Uterque enim vult dicere vel facere quod placeat aliis. Sed differunt, quia ductor dicit ea quae placent populo: sed adulator dicit ea quae placent tyranno, quia tyrannus et populus habent magnam potestatem. Manifestum est, quod uterque habet magnam potestatem: sed ductor apud populum, adulator apud tyrannum.

[89502] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit sunt autem declarat propter quid accidit talis politia. Et dividitur in duas. Primo assignat causam propter quam sit principatus in ista politia secundum decretum non secundum legem. Secundo assignat causam quare totus populus dominatur, ibi, adhuc autem et cetera. In prima dicit quod ductores sunt causa quare populus dominatur secundum sententiam suam, non secundum leges. Dicunt enim ductores et praepotentes omnia debere referri in populum; et quod unus non debet magis dominari quam alius, et quod omnes sunt aequales. Haec autem placent populo; ideo dominatur secundum sententiam; et quia populus principatur omnibus, contingit quod isti sunt magni et magnam potentiam habent. Isti enim tenent opinionem populi: sunt enim tria quae faciunt ad bene persuadendum secundum Aristotelem secundo rhetoricae: scilicet prudentia, virtus et benevolentia. Et propter istud tertium doctores de facili suadent populo; sunt enim eis benivoli.

[89503] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit adhuc autem declarat quare totus populus principatur. Et dicit quod isti ductores accusantes principatus, in quibus unus vel pauci principantur, dicunt quod tota multitudo debet dominari et iudicare quae fiunt per alios magistratus. Omnia enim debent referri ad populum; et melius est totum principari quam partem. Populus autem gratanter recipit hanc allegationem; omnes enim faciliter exaudiunt proponentes pro eis ad quae inclinantur; sicut intemperatus pro actu intemperantiae. Propter quod cum potestatem habeant principantur, destruentes alios principatus.

[89504] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 13 Deinde cum dicit rationabiliter autem declarat, quod huiusmodi politia in qua principatur populus non secundum legem, sed secundum sententiam, non est proprie politia, nec status popularis. Et primo declarat, quod non est proprie politia. Secundo, quod proprie non est popularis, ibi, quarum quidem et cetera. In prima dicit, quod rationabiliter videtur dicere ille qui dicit, quod huiusmodi popularis non est proprie politia. Et ratio huius est, quia ubi non principantur leges, non est politia, quia oportet in politia legem principari in omnibus. Oportet enim principatum et politiam iudicare de singularibus. Iudicant autem secundum leges, ubi leges provident; ubi vero non, tunc magistratus supplent et decernunt. Et ideo ubi est politia, leges principantur. Sed in tali populari statu non principantur leges, sed sententia populi: ergo talis popularis status non est politia proprie. Sed aliquis argueret contra illud quod dicit, quod ubi leges non praevalent, non est respublica: quia monarchia regalis

politia est, tamen non est principatus secundum legem, sed secundum voluntatem et rationem principantis. Ad hoc posset aliquis dicere breviter, quod quaedam est politia monarchica in qua unus dominatur. Alia est politia poliarchica in qua plures principantur. In politia poliarchica non corrupta, principatus est secundum leges, et de tali loquitur hic Aristoteles; in alia non. Aliter dicendum est et melius, quod in omni politia recta principans dominatur secundum leges, quia in omni politia principatur aliquis secundum aliquam regulam, quam dicimus legem. Sed in quibusdam illa regula est interior existens in voluntate et ratione, in quibusdam est extra in scripto. In monarchia regali, monarcha habet istam regulam quae est in voluntate et ratione eius; in politia poliarchica est extra in scripto. Quod ergo dicebatur, quod ubi est politia ibi est principatus secundum legem, verum est: vel intrinsecam, vel scriptam. Hic autem intelligit de scripta; et ideo non multum differt a prima, sed eam declarat.

[89505] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit quare siquidem ostendit quod non est proprie popularis. Et dicit quod popularis est politia quaedam: sed talis popularis in qua sententiae principantur non leges, non est politia: quia politia est secundum leges, quae sunt de universalibus: sed sententiae sunt de particularibus non universalibus: nulla enim sententia est universalis secundum quod hic intendimus de ipsa, ut dictum est prius; quare manifestum est, quod talis popularis non est proprie popularis. Ulterius concludit quod species popularis determinantur hoc modo.

[89506] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 15 Deinde cum dicit oligarchiae autem enumerat modos paucorum: et dividitur in quatuor secundum quod ponit quatuor. Secunda ibi, altera species et cetera. Tertia ibi, alia autem quando et cetera. Quarta ibi, quarta species et cetera. In prima dicit, quod una species paucorum est, in qua distribuuntur principatus secundum quamdam honorabilitatem, puta divitiarum vel generis, ita quod egeni non attingant ad ipsos quamvis sint plures. In paucorum autem ista licitum est principanti attingere ad eamdem rempublicam, scilicet quantum ad consilium et deliberationes communes et tractatus.

[89507] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 16 Deinde cum dicit alia autem ponit secundam speciem. Et dicit quod alia est species paucorum in qua distribuuntur principatus secundum minores census, et principantes possunt eligere alios consocios suos si aliqui deficiant. Et si eligant illos qui deficiunt ex quibuscumque, dum tamen virtuosi sint, optimatum est; si autem ex aliquibus ex divitibus vel nobilibus, tantum paucorum.

[89508] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 17 Deinde cum dicit altera species ponit tertiam speciem. Et dicit, quod tertia species est, quando principatus distribuitur secundum honorabilitatem maiorem, ad haec divitiarum aut generis, et filius in principatu succedit patri, et fit princeps pro patre.

[89509] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 4 n. 18 Deinde cum dicit quarta autem ponit quartam speciem. Et dicit quod quarta species est quando aliqui principantur propter honorabilitatem maximam, et filius succedit patri. Et in isto principatu non principatur lex, sed princeps secundum voluntatem propriam: et sic se habet ista inter paucos, sicut tyrannus inter

monarchias. Sicut enim in tyrannide tyrannus principatur primo et per se propter bonum suum, et bonos opprimit, sic in isto principatu princeps principatur propter bonum suum. Et ideo, sicut inter monarchias tyrannis est pessima, sic inter paucorum potentias ista est pessima. Et sicut popularis ultima de qua dictum est, inter omnes species popularis pessima est, assimilatur enim tyrannidi, sicut dictum est prius; sic inter potentias paucorum ista est pessima: et talem paucorum potentiam vocant paucorum potentiam, quia potentes valde principantur. In fine concludit quod tot sunt species popularis et paucorum, ut dictum est.

Lectio 5

[89510] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 1 Postquam philosophus posuit modos popularis paucorum, ponit incidens unum. Et dividitur in duas. In prima ponit incidens. In secunda, ostendit propter quam causam illud contingit, ibi, accidit autem et cetera. In prima dicit, quod istud non debet nos latere, quod accidit in multis locis, quod aliqua politia non sit secundum leges popularis, sed propter consuetudinem et modum ipsam contingit esse popularem: similiter e contrario apud alios contingit, ut sit popularis respublica secundum leges, sed per assuefactionem contingit cives vivere secundum rempublicam paucorum. Sed illud non videtur esse verum; quia leges sunt de conferentibus ad finem reipublicae: ergo si aliqui vivant secundum unam rempublicam, et regantur per leges alterius reipublicae, simul et semel intendunt diversos fines, vel eadem respublica intendit in diversos fines: sed hoc est impossibile: quare non videtur esse possibile, quod aliqui vivant secundum unam rempublicam et leges sint alterius reipublicae. Dicendum, quod non est possibile quod aliqui simpliciter vivant secundum unam rempublicam et simpliciter leges in illa sint secundum aliam, quia simul tenderent in diversos fines simpliciter, quod non est possibile: sed possibile est, quod aliqui secundum quid vivant secundum unam rempublicam, et secundum quid regantur legibus alterius reipublicae; vel simpliciter quidem vivant secundum unam rempublicam, regantur autem in aliquibus legibus alterius, vel e contrario. Et id est causa dissensionis in aliquibus civitatibus, quod aliqui vivant secundum unam rempublicam et leges sint secundum aliam; quia ille qui cognoscit leges et amat eas, odit volentes vivere secundum eas leges; et hoc est causa dissensionis.

[89511] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit accidit autem ostendit quando et propter quam causam accidit aliquos vivere secundum unam rempublicam et leges secundum aliam. Et dicit, quod hoc, quod dictum est, maxime contingit post transmutationes rerumpublicarum. Cum enim una civitas transmutatur de republica in aliam, non statim transmutatur. Sicut enim in medicinalibus subitae transmutationes nocivae sunt, sic in rebuspublicis; et ideo cum transmutatur de una republica in aliam, aliquid retinet de prima. Amant enim cives ea quae sub prima republica continebantur: et ideo aliquid retinentes de prima, transmutantur ad aliam, quasi paulatim aliquid accipientes de posteriori, et secundum aliud dimittentes primam; ita quod accidit, quod leges primae reipublicae remaneant secundum aliud, et vivant secundum

rempublicam ad quam transmutantur.

[89512] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit quod autem assignat rationem modorum popularis et paucorum. Et primo assignat rationem modorum popularis. Secundo paucorum, ibi, oligarchiae autem et cetera. Prima in quatuor, secundum quod assignat rationem quatuor modorum popularis. Secunda ibi, altera autem species et cetera. Tertia ibi, tertia autem species et cetera. Quarta ibi, quarta et cetera. In prima dicit quod ex his quae dicta sunt, apparet quod sunt tot modi popularis et paucorum: quia in populari, aut principantur omnes, aut plures. Et si plures, aut isti, aut illi: contingit enim considerare agricolas et alios artifices. Et si agricolae et illi qui habent divitias mediocres, ita quod non sunt excellenter divites, nec nimis pauperes, sed mediocriter se habent, principentur secundum leges, non secundum voluntates eorum, est primum modus. Et ratio huius est, quia agricolae habent vivere de agricultura circa quam oportet eos laborare; et ideo non possunt vacare congregationibus civitatis: unde principantes talibus scientes leges non faciunt congregationes, nisi pro magnis et valde necessariis casibus; et quia multitudo non vult aliter subiici, et oportet aliquos quandoque assumi ad principatum, ordinatur quod principentur secundum leges. Alii etiam qui habent aliquam dignitatem divitiarum aut generis moderatam secundum legem, possunt assumi ad principatum. Et ideo omnes qui habent possessiones possunt assumi, ut melius possint vacare. Si enim non possunt assumi omnes qui habent aliquam dignitatem possessionis, erit paucorum in qua non omnes assumuntur, sed excellentes valde. Illi autem qui non habent aliquas divitias non possunt assumi, quia tales debent assumi ad principatum qui possunt vacare. Sed eum qui non habet aliquos proventus vel aliquas possessiones impossibile est posse vacare: quare manifestum est, quod in tali principatu non assumuntur omnes, sed qui mediocres habent divitias. Et tunc concludit quod haec est una species popularis et propter praedictas causas.

[89513] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit altera autem assignat rationem secundae speciei; et dicit quod alia species popularis est, in qua aliqui assumuntur ad principatum per electionem consequentem, ad quam licet omnes attingere qui non sunt refutati secundum genus; puta viles valde; sed liberi simpliciter ex utroque cive libero, si tamen possint non refutati propter penuriam. Propter quod in illo principatu principantur secundum legem. Et ratio est, quia tota multitudo non habet sufficientes divitias; et ideo oportet committere principatum aliis: et quia subiici non vult omnino, ordinat multitudo quod principentur secundum legem.

[89514] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit tertia autem assignat rationem tertiae speciei. Et dicit quod tertia species quando quicumque fuerint, dum tamen liberi fuerint, quocumque modo assumantur ad principatum, non tamen principantur propter dignitatem aliquam divitiarum, sicut in aliis, sed assumuntur propter libertatem. In isto autem principatu ille qui dominatur principatur secundum legem. Et ratio huius est, quia multitudo non habet divitias sufficientes; et ideo oportet quod principatum committat omnibus, exceptis his de quibus non vult, aut subiici omnino voluntati alicuius; et ideo ordinat quod principatus sit secundum legem.

[89515] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit quarta autem assignat rationem quartae speciei; et dicit, quod quarta species popularis quae ultimo secundum tempus facta est in civitatibus, est, quando tota multitudo dominatur secundum sententias non secundum legem. Et ratio huius est, quia civitates multo maiores sunt, quam essent a principio; et proventus et divitiae multo maiores. Et ideo quia multitudo magna est, multum habet et magnam potentiam. Et ideo omnes de multitudine attingunt ad principatum, quia possunt vacare etiam egeni qui non habent sufficientes divitias; nec propter defectum divitiarum impeditur aliquis a principatu; quia si contingat egenum principari accipit de communi aliquid. Maxime etiam ista multitudo potest vacare, quia non impeditur propter curam de propriis; aliquas enim substantias habent; sed divites impediuntur, ut frequenter non vadant ad congregationes civitatis, nec participent iudicativo: divites enim volunt honorari, in congregationibus vero non honorantur, aut non tantum quantum credunt debere honorari; et ideo non curant ire: iterum multas habent divitias; et ideo nihil curant habere de communi. Item virtuosi nolunt ire, quia non honorantur vel non secundum quod deberent; et ideo relinquitur quod sit multitudo pauperum et egenorum dominans et principans in tali republica secundum sententias, non secundum leges. Et tunc concludit dicens, quod species popularis, et tot, et tales sunt, et propter praedictas causas.

[89516] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit oligarchiae autem assignat rationem modorum potentiae paucorum et dividitur in quatuor, secundum quod assignat rationem quatuor modorum ipsius. Secunda ibi, quanto enim et cetera. Tertia ibi, si autem invaluerit et cetera. Quarta ibi, quoniam autem iam et cetera. In prima dicit quod quando sunt plures divites in civitate, non habentes tamen divitias excellentes, sed mediocres, tunc est prima species gubernationis paucorum. Huiusmodi enim dant potestatem principandi alicui habenti vel possidenti substantias sive divitias. Quia enim plures sunt qui potestatem habent, ideo eligunt alios; quia divites sunt, eligunt sibi similes. Unusquisque enim libentius eligit sibi similem, quam dissimilem. Et quoniam multi sunt in ista specie qui attingunt ad rempublicam et possunt attingere ad principatum, principes dominantur in ea non secundum ipsorum hominum voluntatem, sed secundum leges. Quanto enim magis distant a monarchia, quia scilicet multi sunt potentes attingere ad principatum voluntates habentes diversas non unam sicut monarchia, et quanto mediocriores substantias habent, non tantas ut possint multum vacare negligentes propria negotia, nec tam parvas, ut necessarie habeant vivere de communi, tantum plus volunt non seipsos principari, aut quia non possunt omnino vitare, aut quia timent gravari ab aliis; sed leges magis.

[89517] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit si autem assignat rationem secundae speciei; et dicit, quod si sint pauciores divites quam prius principes, sed tamen ditiores quam qui prius, secunda species potentiae paucorum est; quia ditiores sunt ideo volunt excedere alios et supergredi; et ideo potestatem habent eligendi ex multis illos qui deficiunt in principatu. Et quia non sunt adhuc ita potentes quod excedant multitudinem, permittunt quod principentur secundum legem.

[89518] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit si autem

assignat rationem tertiae speciei; et dicit, quod si adhuc fuerint pauciores divites quam prius et habentes maiores divitias; tertia species est gubernationis paucorum. Et videntur principes per se habere quasi ex haereditate principatus; et quia isti potentes sunt valde, ordinant et statuunt quod filii succedant eis in principatu.

[89519] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit quando autem assignat rationem quartae speciei; et dicit, quod quoniam adhuc sunt pauciores divites quam prius, et multo ditiores et potentiores in amicis, est quarta species potentiae paucorum: et tunc est huiusmodi principatus quasi monarchicus; quia illi qui principantur, principantur secundum suas voluntates, non secundum legem, sicut fit in monarchia regali, et propter potentiam ipsorum filii succedunt. Et ista quarta species potentiae paucorum proportionatur quartae speciei popularis; quia sicut illa pessima est inter populares, sic ista pessima est inter potentias paucorum, et tyrannidi assimilatur: principantes enim in ista propter bonum proprium principaliter dominantur; sic autem est in tyrannide.

Lectio 6

[89520] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 6 n. 1 Postquam philosophus determinavit de speciebus popularis et paucorum, determinat species optimatum; et dividitur in duas. In prima dicit, quod praeter istas respublicas, scilicet popularem et paucorum, sunt aliae duae respublicae. In secunda tangit modos optimatum status, ibi, aristocratiam quidem igitur et cetera. In prima dicit, quod praeter duas praedictas politias, idest popularem et paucorum, sunt aliae duae, quarum alteram omnes loquentes de rebuspublicis ponunt et est una species inter quatuor respublicas quae dictae sunt prius ab aliis. Posuerunt enim antiqui quatuor respublicas; scilicet monarchiam, paucorum, popularem et quartam optimatum dicunt. Sed tamen his quinta subest quae communi nomine nominatur, scilicet respublica. Et quia ista respublica communi nomine dicta raro accidit, latet homines volentes distinguere species reipublicae; et ideo non habet nomen proprium; et ideo utuntur tantum quatuor, sicut fecit Plato in suis rebuspublicis. Non enim posuit nisi quatuor species subdividendo monarchiam in regalem rectam et tyrannidem, cum republica communi nomine dicta apparet quod sunt sex.

[89521] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit aristocratiam quidem ponit modos optimatum. Et dividitur in quatuor, secundum quod ponit quatuor modos eius. Secunda ibi, sed sane sunt et cetera. Tertia ibi, ubi vero et cetera. Quarta ibi, et ubi ad et cetera. In prima dicit quod respublica illa de qua dictum est prius cum determinabatur de regno, recte dicitur optimatum. Respublica enim in qua optimi viri simpliciter principantur et non aliquis vir optimus ex suppositione, sola dicitur optimatum. Item in sola ista republica, idem est optimus vir et civis optimus simpliciter; in aliis autem non; sed optimus civis in aliqua alia republica est optimus vir, in illa non simpliciter.

[89522] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit sed sane ponit secundum modum; et dicit quod non solum ista respublica est species optimatum, immo sunt aliquae respublicae, quae differunt a paucorum potentiis, et ab ea quae respublica dicitur et in aliquo conveniunt cum eis: quarum una est in qua eligunt principantes habendo respectum ad divitias et ad virtutes, ita quod aliqui divites et virtuosi assumuntur. Differt autem a paucorum et republica in hoc quod eliguntur in ipsa virtuosi, et quia non solum habetur respectus ad divites. Paucorum autem et respublica non faciunt causam communem, propter quam scilicet assumantur ad principatum virtutis, idest a virtute; hoc est, non habent respectum ad virtutem in eligendo secundum quod huiusmodi, quamvis sint aliqui approbati, et qui videntur esse excellentes viri, quibus attribuunt principatus, non quidem secundum quod huiusmodi, sed secundum quod divites vel apti ad regendum.

[89523] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit ubi igitur ponit tertiam speciem; et dicit, quod tertia species est in qua eligentes principes respiciunt ad divites virtuosos et populum, sicut accidit in Carthagine, ubi respiciunt ad ista tria: et talis respublica optimatum status dicitur, sed mixta ex statu paucorum, populari et optimatum.

[89524] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit in quibus ponit quartam speciem; et dicit quod quarta species status optimatum est in qua in eligendo principatu, habetur respectus ad duo, scilicet ad virtutem et popularem, ut est respublica Lacedaemoniorum; et propter hoc mixta est ex optimatum et populari primo modo dicta. Et tunc recapitulat istos modos; et dicit, quod manifestum est quod praeter primam speciem status optimatum quae est optima, sunt istae duae ultimae de quibus iam dictum est, et tertia quae fuit secunda in ponendo species; et quacumque istius speciei quae respublica dicitur, magis inclinatur ad statum paucorum, inquantum fit respectus ad divites et non ad pauperes.

Lectio 7

[89525] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 1 Postquam philosophus distinxit respublicas et modos popularis, paucorum et optimatum in universali, in particulari prosequitur de ea quae communi nomine appellata est respublica, et de tyrannide. Et dividitur in duas. In prima praemittit intentionem suam et ordinem procedendi et causam ordinis. In secunda prosequitur intentum suum, ibi, nunc autem et cetera. In prima dicit, quod postquam determinatum est de monarchia regali et de modis eius, et de populari, paucorum et optimatum, et modis earum, relinquitur considerandum nobis de illa quae communi nomine appellatur respublica et tyrannis. Causa autem quare primo de aliis rebuspublicis prius determinatum est quam de ea quae communi nomine nominata est, est quia respublica, et quaedam species reipublicae optimatum prius assignatae, aliquo modo transgressiones sunt primarum rerumpublicarum, aliquo modo non. Simpliciter quidem non sunt transgressiones: secundum quid autem sunt; quia omnes respublicae aliae ab optima et rectissima deficiunt ab ipsa. Et ideo respublica quae communi nomine nominata est, et

species quaedam optimatum, transgressiones sunt; et continuatur aliis quae sunt transgressiones, sicut prius dictum est. Illud autem quod est transgressio alicuius cognoscitur ex illo: quare cognoscitur per alias rectas politias de quibus dictum est. Illud autem quod cognoscitur per aliud, sequitur illud et posterius est eo, quo ad nos. Quare, post determinationem de aliis politiis rectis, debuit determinare de politia communi nomine nominata; cum et ipsa aliquo modo transgressio sit, scilicet optimae et perfectissimae reipublicae. Ultimo vero de tyrannide: et hoc rationabiliter, quia tyrannis inter omnes politias minime politia est; et ideo prius debuit determinari de illis quae simpliciter vel magis politiae sunt, quia consideratio philosophi in isto libro est determinare de politia. Propter quam ergo causam prius determinatum est de aliis quam de politia, et ultimo de tyrannide dicetur, dictum est.

[89526] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit nunc autem prosequitur intentum suum; et dividitur in duas. In prima determinat de politia. Secundo de tyrannide, ibi, de tyrannide autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima ostendit, quod est composita ex populari et paucorum; et quam habet differentiam ad aliquas species status optimatum. In secunda ostendit, qualiter instituatur, ibi, non est autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima probat quod est composita ex populari et paucorum. Secundo, quia aliquam habet convenientiam cum aliquibus speciebus status optimatum ponit differentiam inter politiam et statum optimatum quantum ad illas species, ibi, videtur autem et cetera. Adhuc primo proponit intentum suum. Secundo probat, ibi, consueverunt autem et cetera. In prima dicit, quod nunc dicendum est de politia. Ratio autem et natura eius manifesta erit visis rationibus status popularis et paucorum; quia politia simpliciter, ut est dicere, mixta est ex paucorum statu et populari; quia in politia actu et simpliciter non maneret ratio potentiae paucorum et popularis, sed tantum virtute, sicut miscibilia manent in eo quod componitur ex eis. Hoc autem habet rationem medii. Ratio autem medii cognoscitur ex rationibus extremorum. Quare manifestum est quod politia cognoscitur per rationes potentiae paucorum et popularis.

[89527] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit consueverunt autem probat quod sit mixta ex illis. Probat autem hoc ex communi dicto quorumdam; et dicit, quod quidam antiquorum politiam cum declinat ad popularem dicunt eam rempublicam: cum autem ad paucorum, dicunt eam statum optimatum: et ratio huius est, quia paucorum attenditur secundum dignitatem divitiarum: divitiis autem assequuntur disciplina et nobilitas. Disciplina quidem, quia organa necessaria ad disciplinam sunt divitiae; ideo pro tanto dicitur disciplina assequi divitibus, quia habent ea quae sunt necessaria ad disciplinam: nobilitas etiam assequitur, quia nobilitas est virtus, idest inclinatio ad virtutem, et divitiae antiquae. Ergo manifestum est, quod nobilitas et disciplina assequuntur divitibus. Adhuc, quia divites habent illa penes se, propter quorum defectum aliqui faciunt iniuriam. Aliqui enim propter penuriam, quandoque faciunt iniuriam; divites autem substantiam habent. Habent igitur penes se illa propter quorum defectum aliqui faciunt iniuriam. Propter quod dominantes in statu paucorum, viros divites et insignes vocant per se bonos, quia in politia optimatum principatus et excellentia attribuitur optimis viris et virtuosis; et faventes statui paucorum dicunt statum paucorum esse ex viris per se bonis. Dicunt etiam quod

cum politia declinat ad paucorum potentiam eam esse optimatum: hoc autem non esset, nisi aliquid haberet de potentia paucorum. Similiter dicunt alii, cum declinat ad popularem, quod est politia popularis. Quare manifestum est quod politia componitur ex statu populari et paucorum.

[89528] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit videntur autem ponit differentiam inter politiam et alias species optimatum status; et dividitur in duas. In prima praemittit quaedam necessaria ad hoc declarandum. In secunda concludit differentiam, ibi, quoniam autem et cetera. Prima in duas. Primo praemittit illa. Secundo ostendit, quod politia conservatur in multis civitatibus, ibi, in plurimis quidem et cetera. Prima in quatuor, secundum quod praemittit quatuor. Secunda ibi, non est autem bona et cetera. Tertia ibi, videtur autem et cetera. Quarta ibi, haec autem et cetera. In prima dicit, quod non videtur esse possibile civitatem aliquam quae regitur principatu optimatum, non bene disponi legibus, sed male gubernari secundum eas. Similiter non est possibile aliquam bene disponi, et non esse bene optimatum; quoniam civitas quae bene regitur secundum statum optimatum, bonum finem habet simpliciter, quia finem virtutis; et bene disponit quae ad finem et ad illud gratia cuius est. Bona autem ordinatio secundum rationem eorum quae ad finem ad ipsum est bona legis ordinatio: civitas ergo quae bene regitur secundum optimatum statum bene regitur legibus. Et eadem ratio est de conversa.

[89529] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit non est autem praemittit secundum; quia aliquis posset dicere, quod leges bene sunt dispositae et regitur civitas statu optimatum, sed tamen nolunt obedire legibus; ideo philosophus dicit quod ista non est bona dispositio et ordinatio legum quod leges bene ponantur, et quod non obediatur legibus. Et hoc apparet. Leges enim sunt organa quaedam ad finem civitatis: sicut igitur esset inconveniens, quod aliqua organa, sicut fistulae essent bene posita vel facta, et tamen non bene ordinarentur ad finem, sic inconveniens est, quod leges bene ponantur, et tamen non bene ordinentur ad finem: hoc autem contingit, si non obediatur legibus. Ergo manifestum est quod non est bona legis dispositio, quod lex bene ponatur, et quod non obediatur ei. Et ideo duae videntur esse bonae dispositiones legum. Una, quod legibus obediatur; alia ut ponantur leges rectae et iustae; quia sic legibus bene contingit obedire, et ideo sic debent poni ut eis obediatur et possint manere. Leges autem bene disponi ut eis obediatur, contingit dupliciter: aut quia sunt optimae ex suppositione et secundum quod contingit in tali civilitate; aut quia sunt optimae simpliciter et sine suppositione. Est enim intelligendum quod leges rationem sumunt ex fine: et ideo si finis civitatis est optimus simpliciter, sicut in regno et in statu optimatum, leges sunt optimae simpliciter: si autem finis non est bonus simpliciter, sed ex suppositione, sicut est in potentia paucorum, leges non sunt optimae simpliciter, sed ex suppositione; quia optimae sunt in illa civitate.

[89530] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit videtur autem ponit tertium. Et dicit quod in statu optimatum fit distributio principatus secundum dignitatem virtutis. Et ratio huius est, quia ratio, et terminus status optimatum, est virtus: et ideo secundum dignitatem virtutis fit distributio principatus in ea. In paucorum autem fit distributio principatus secundum dignitatem divitiarum; quia ratio et terminus eius sunt divitiae: sed ratio et terminus

popularis est libertas; et ideo secundum dignitatem libertatis distribuitur principatus in ea.

[89531] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit haec autem ponit quartum. Et dicit, quod quidquid videtur pluribus in quacumque politia vigorem habet, et existit apud omnes in illa politia; sicut in paucorum illud quod videtur pluribus principantibus in politia, hoc vigorem habet. Et ratio huius est: melius enim iudicant plures quam pauci vel unus: item plures sunt potentiores quam pauci vel unus: et ideo quod videtur pluribus melius videtur, propter potentiam ipsorum observatur et habet vigorem. Propter quod illud quod videbitur maiori parti eorum qui participant politia, erit principatus in ea.

[89532] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit in plurimis ostendit, quod politia observatur in pluribus civitatibus. Et dicit quod in pluribus civitatibus respublica communi nomine vocata vocatur et observatur. Et ratio huius est, quia plurimae civitates mixtae sunt ex pauperibus et divitibus. Haec autem commixtio nihil aliud coniecturat nisi libertatem et divitias secundum quas determinantur gubernatio paucorum et popularis. Apud autem plurimos divites existentes boni et honesti videntur; et ideo principantur in tota regione, et apud aliquos populus propter libertatem. Cum igitur politia sit mixta ex populari et paucorum, manifestum est, quod plures civitates servant politiam.

[89533] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit quoniam autem concludit differentiam inter politiam et optimatum potentiam quantum ad aliquas species. Et primo facit hoc. Secundo recapitulat, ibi, quod quidem igitur. In prima dicit, quod tria sunt, ad quae principaliter attendentes in politia altercantur de principatus aequalitate: scilicet libertas, virtus, divitiae. Quidam enim dicunt, quod principatus debet distribui secundum dignitatem libertatis; ut qui aequales sunt in libertate, aequaliter participent principatu. Alii dicunt, quod non debet fieri distributio principatus secundum dignitatem libertatis, sed secundum dignitatem divitiarum; ut qui abundantes sunt in divitiis. Alii dicunt, quod secundum nullum istorum debet fieri distributio principatus, sed secundum dignitatem virtutis; ut qui aequaliter attingunt ad virtutem, aequaliter attingant ad principatum: et sic altercantur aliqui secundum cuius istorum aequalitatem debeat distribui aequaliter principatus. Quartum autem de quo aliqui altercantur, quod vocatur nobilitas, annexum est vel assequitur duobus, scilicet virtuti et divitiis. Nobilitas enim est virtus generis, hoc est inclinatio ad virtutem descendens a parentibus in filios, et in parentes ab aliis prioribus, et sic secundum quamdam antiquitatem. Similiter nobilitas est divitiae antiquae: non quod divitiae sint de ratione nobilitatis: possibile enim est quod in pauperibus sit inclinatio ad virtutem orta ex parentibus, et secundum quamdam antiquitatem: sed pro tanto dicitur nobilitas divitiae antiquae, quia sunt necessariae ad virtutem. Cum igitur ita sit, manifestum est, quod politia mixta ex divitibus et egenis, dicenda est politia communi nomine: sed illa, quae mixta est ex tribus, scilicet divitibus et egenis, et virtuosis, optimatum status est una de tribus optimatum potentiis aliis a prima, quae est vera respublica optimatum non mixta.

[89534] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit quod quidem recapitulat; et dicit, quod dictum est iam, quod praeter monarchiam regalem et paucorum

potentiam et popularem sunt aliae species politiae; et quales sunt et quae, quoniam optimatum et politia. Iterum dictum est, qualiter species optimatum adinvicem differunt, et qualiter politia differt ab optimatum statu; et manifestum est ex dictis, quod non multum distant adinvicem politia et optimatum status, qui respicit divites et pauperes virtuosos, quia solum in hoc quod respicit virtuosos, alia non; et ita divites et pauperes sicut politia: propter quod manifestum est, quod non multum distant.

Lectio 8

[89535] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 8 n. 1 Postquam philosophus declaravit, quod politia communi nomine nominata, est composita ex populari statu, et paucorum; et qualiter differat ab optimatum statu quantum ad aliquam speciem, ostendit qualiter instituatur: et habet duas partes. In prima praemittit intentum suum. In secunda prosequitur, ibi, sunt autem termini et cetera. In prima dicit, quod postquam declaratum est, quod politia est composita ex populari statu et paucorum, consequenter dicendum est qualiter respublica communi nomine nominata sit quaedam politia alia a statu populari et paucorum, cum tamen ex illis componatur. Dicendum etiam est, qualiter instituatur. Visis autem rationibus, quibus determinantur gubernatio paucorum et popularis, simul apparebit ratio politiae. Et ideo sumenda est distinctio istarum duarum politiarum; deinde qualiter ex istis duabus accipiendo ab utraque et aliquid dimittendo, fit unum mixtum, vel totum aliquod continens aliquid utriusque.

[89536] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit sunt autem prosequitur: et dividitur in duas. In primo ostendit qualiter ex illis instituatur politia. Secundo, ostendit quis sit terminus et ratio bonae commixtionis, ibi, modus quidem igitur et cetera. Circa primam partem intelligendum est, quod circa principatum tria est considerare. Primum est personas principantes. Secundum est actus principantium. Tertium est modus institutionis principantium: secundum hoc ista pars dividitur in tres partes. In prima declarat terminum et rationem mixtionis politiae ex ipsis quantum ad actus principantium. Secundo quantum ad personas quae debent assumi ad principatum, ibi, alterum autem et cetera. Tertio quantum ad institutionem ipsorum, ibi, tertium autem et cetera. In prima dicit, quod termini sive rationes compositionis, sive mixtionis politiae ex gubernatione paucorum et popularium, tres sunt: et una ratio est quantum ad actum principantium qui est iudicare. Ut autem appareat haec ratio mixtionis, aut sumenda sunt ea quae utraque ordinant, saltem secundum partem, quamvis non secundum totum et simpliciter: verbi gratia, de iudicio lex fuit, in paucorum statu, quod si divites non venirent ad iudicandum et disceptandum, quod haberent damnum: puta quod punirentur in aliquo: et si pauperes venirent nullam mercedem reportarent. Manifestum est autem quod ista lex introducta fuit in favorem divitum et in odium egenorum: quia lex ista data fuit, ut pauperes excluderentur a principatu: ex quo enim nullam mercedem reportant secundum legem, non veniunt, et sic excludantur. Data etiam fuit ut divites participarent principatu: quia ex quo damnum reportarent, si non venirent,

compelluntur venire. In contrarium autem in populari statu fuit alia lex, quod egeni venientes ad disceptandum et iudicandum habeant mercedem, divites vero nullum damnum. Et manifestum est, quod ista lex data fuit in odium divitum et in favorem egenorum; quia per istam legem videntur excludi divites, et solum pauperes participare principatu. Illud vero, quod est commune istis duabus legibus, est medium, in quo consistit ratio compositionis politiae. Si enim accipiatur ex paucorum potentia divites reportare damnum, ex populari pauperes reportare mercedem, hoc est medium et commune illis, et hoc est politicum. Quare manifestum est, quomodo politia componitur ex istis. Et tunc concludit, quod unus modus mixtionis politiae ex statu populari et paucorum est iste qui dictus est.

[89537] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit alterum autem determinat rationem mixtionis, quantum ad personas quae debent assumi ad principatum. Et dicit quod alia est ratio mixtionis, scilicet quantum ad personas quas faventes paucorum potentiae et populari dicunt debere vocari ad congregationes, sive ad principatum: quia fuit lex in populari, quod nullus assumeretur ad principatum secundum dignitatem divitiarum, vel honorabilitatem: sed si deberent assumi secundum aliquam honorabilitatem, quod assumerentur secundum parvam in paucorum. E contrario fuit lex, quod assumerentur secundum honorabilitatem maximam. Manifestum est autem, quod neutrum istorum est commune, sed sunt diversa et separata. Si vero accipiatur medium, in hoc consistit ratio politiae, quod scilicet accipiatur princeps secundum mediam honorabilitatem. Quare manifestum est, quomodo politia miscenda est ex populari statu et paucorum, quantum ad personas, quae debent assumi ad principatum.

[89538] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit tertium autem declarat rationem mixtionis politiae quantum ad institutionem personarum quae debent assumi ad principatum. Et dicit, quod tertia ratio mixtionis est quantum ad modum eligendi, sive instituendi personas principantes: diversus enim est modus eligendi in statu populari et paucorum. In populari enim lex fuit, quod per sortem acciperentur principantes, et non secundum honorabilitatem magnam divitiarum. In paucorum vero fuit lex, quod acciperentur secundum leges et secundum dignitates divitiarum. Accipere autem aliquid ab utraque politicum, et optimatum statui convenit: malum enim est, quod omnes accipiantur per sortem: et etiam malum est, quod omnes accipiantur secundum honorabilitatem divitiarum; et ideo utrumque istorum dimittendum est. Sed accipiantur a potentia paucorum, quod accipiendi sunt per electionem, et quod non secundum aliquam honorabilitatem divitiarum, sed per sortem ex populari statu: et tunc erit politicum. Quare manifestum est quomodo politia componitur ex populari et paucorum quantum ad modum instituendi personas principantes.

[89539] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit modus quidem declarat quis est terminus et ratio bonae mixtionis: et dividitur in tres. In prima tangit quis est terminus bonae mixtionis: secundo manifestat per exemplum, ibi, palam enim et cetera. Tertio declarat quid oportet observari in politia bene mixta, ibi, oportet autem et cetera. In prima dicit et quod ratio et terminus bonae mixtionis paucorum status et popularis, in politia aliqualiter est

quando contingit dicere, quod respublica quae mixta est, ex statu paucorum et populari: et tunc bene mixta est respublica ex illis quando in republica apparent illae duae. Hoc enim contingit quia mixta est ex illis. In mixto enim manent miscibilia aliqualiter, et in medio extrema. Medium enim comparatum ad utrumque extremorum apparet esse utrumque. Tunc igitur bene mixta est respublica ex paucorum et multorum statu, quando in republica apparet paucorum et multorum respublica.

[89540] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit palam enim declarat per exemplum. Et dicit, quod in republica Lacedaemoniorum manifestum est, quod in republica apparet popularis et paucorum, quia multi dicunt quod illa respublica est popularis, quia habet multa de statu illo; verbi gratia, primo similiter se habet circa nutritionem, sicut popularis. Pueri enim in Lacedaemonia divitum et egenorum eodem modo et ex eisdem alimentis nutriuntur: similiter eodem modo erudiuntur, et illo modo quo possunt erudiri pauperum filii. Similiter in consequenti aetate cum facti sunt viri, eodem modo se habent sicut divites; in alimentis enim et vestimentis non est diversitas inter pauperem et divitem; talibus enim induuntur divites quibus pauperes possunt indui si volunt. Iterum habebant duos magnos principatus populares: populus enim eligebat principem in uno principatu. Eligebantur enim senes a populo. Ad principatum autem quemdam attingebat populus, scilicet ad principatum ephororum. Et dicitur principatus iste eorum qui potestatem habent convocandi multitudinem et exequendi per eam quae ad ipsum pertinent. Sic igitur apparet quod respublica Lacedaemoniorum videbatur esse quibusdam popularis, aliis videbatur esse paucorum, scilicet quod omnes principantes assumuntur per electionem et nullus per sortem. Item pauci erant principantes quantum ad condemnationem mortis, et relegationem, et similiter quantum ad alia talia. Sic igitur apparet quod in republica communi nomine nominata debent apparere popularis et paucorum status.

[89541] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit oportet autem ostendit quid oportet observari in republica. Et dicit, quod in republica bene mixta ex populari et paucorum statu oportet quod utrumque extremorum esse videatur et neutrum. Oportet quidem quod utrumque videatur; quia in mixto manent aliquo modo miscibilia. Quare si bene fuerit mixta respublica ex illis, oportet quod in republica aliquo modo appareat paucorum status et popularis. Item oportet quod neutrum videatur, scilicet secundum actum; nam in mixto non salvantur miscibilia secundum actus proprios. Et ideo in republica non debet apparere status paucorum simpliciter, et secundum actum suum simpliciter, nec popularis. Item oportet hic observari quod respublica sit talis quod per seipsam possit salvari, non per aliud extrinsecum, sed per se. Non ex eo quod sint aliqui plures extrinseci qui velint salvationem eius, quia hoc potest inesse tyrannidi vel alicui alii prave vel male ordinatae. Sed oportet quod salvetur propter hoc quod nulla pars huius reipublicae velit aliam rempublicam, sed tantum istam. Et tunc recapitulat; et dicit, quod patet qualiter se habet respublica; similiter qualiter se habent status optimatum mixti dictum est.

Lectio 9

[89542] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 9 n. 1 Postquam philosophus determinavit de republica qualiter mixta est ex statu paucorum et multorum, et qualiter habet institui, determinat de tyrannide, et dividitur in duas. In prima praemittit intentum suum. In secunda prosequitur, ibi, de regno quidem et cetera. In prima dicit quod postquam determinatum est de republica communi nomine nominata; dicendum est de tyrannide: non quod debeat fieri sermo prolixus de ea, est enim respublica pessima; et ideo breviter dicendum est de ipsa ut habeatur pars quaedam praesentis tractatus. Intentio enim philosophi in isto libro est determinare de republica: sed tyrannis est respublica quaedam; ideo dicendum est de ipsa.

[89543] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit de regno prosequitur; et quia tyrannis est transgressio a regno, recolligit primo quaedam determinata de regno. Secundo prosequitur de ipsa, ibi, tyrannidis autem et cetera. In prima dicit, quod in praecedentibus dictum est de monarchia regali: ubi tum consideratum est de ipsa monarchia, utrum civitatibus expediat unum principari, aut non expediat. Et dato quod expediat, consideratum fuit qualem unum, quoniam optimum; et unde assumendum est, quoniam ex optimis viris et qualiter.

[89544] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit tyrannidis autem prosequitur de tyrannide. Et primo ponit duos modos eius quos posuit prius, capitulo de regno. Secundo ponit modum unum qui proprie dicitur tyrannis, ibi, tertia autem species et cetera. In prima dicit quod duae sunt species tyrannidis, de quibus dictum est superius, cum de regno determinaretur; quae valde sunt propinquae monarchiae regali, propter potentiam quam habent principantes secundum illas supra subditos: et principantes secundum istas species principantur secundum leges, quod pertinet ad monarchiam regalem. Est enim una istarum specierum secundum quam in quibusdam civitatibus barbarorum assumitur monarcha qui regit eos secundum leges et consuetudinem. Est autem consuetudo eorum quod assumant sibi monarcham, vel per electionem, vel per successionem, qui regat eos secundum leges. Secunda species est secundum quam aliqui eligunt sibi principem ad fugandum inimicos, secundum quod apud Graecos olim eligebantur quidam qui vocabantur aesymnetae. Isti enim eligebant quosdam in principes ad fugandum adversarios. Istae autem duae species habebant in se quaedam opposita et differentia; quia videlicet, cum regerent huiusmodi reges secundum leges et volentibus imperarent, erant eorum monarchiae regales: cum vero praetermissis legibus secundum quas regere debebant plena potestate secundum arbitrium suum dominarentur, tyrannice regnabant et monarchiae illae tyrannides erant.

[89545] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit tertia autem ponit modum qui proprie dicitur tyrannis. Et dicit quod tertia species quae proprie et maxime videtur esse tyrannis, videtur esse convertibilis cum monarchia regali primo et principaliter dicta; non quod sit eadem illi; sed per oppositum; quia sicut in regno principatur unus secundum voluntatem suam et ratione ordinata ad utilitatem subditorum: sic in ista principatur unus secundum voluntatem suam. Est autem huiusmodi tyrannis, nullis subiacens legibus, incorrigibilis principatus similium et meliorum propter bonum suum, non propter bonum subditorum. In ista autem defini-

tione principatus est loco generis, incorrigibilis loco differentiae. Et dicitur incorrigibilis, quia non est natus corrigi. Illud enim dicitur corrigibile quod a dispositione prava ad bonam potest mutari salvata natura eius: nunc autem iste principatus ita pessimus est quod a dispositione sua prava ad bonam non potest mutari, salvata eius natura, immo corrumperetur. Per similium et meliorum tangitur materia principatus. Sunt enim in isto principatu aequales et liberi et virtuosi. Causam finalem tangit cum dicit propter bonum proprium, non subditorum. Ex quo sequitur, quod iste principatus non est voluntarius, quia nullus liber voluntarie subiicitur tali principatui. Et ratio huius est, quia nullus qui est bene dispositus secundum naturam et inclinatur ad virtutem, vult subiici ei qui principatur non secundum virtutem, sed propter bonum proprium; immo magis inclinatur ad principandum simpliciter quam subiiciendum. Nunc autem liber bene dispositus est secundum naturam et inclinatur ad virtutem. Ergo manifestum est quod non vult subiici ei qui non principatur secundum virtutem, sed inclinatur magis ad principandum. Sed tyrannis principatur non secundum virtutem: quare manifestum est quod principatus iste involuntarius est. Dixit autem liberorum propter principatum servilem. In illo enim principatu subditi subiiciuntur tyranno voluntarie, quia inclinantur ad subiiciendum tali principatui; sicut in principatu barbarorum. Ulterius concludit quod hae et tot sunt species tyrannidis, et propter causas dictas.

Lectio 10

[89546] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 1 Postquam philosophus determinavit de republica communi nomine nominata: et de tyrannide, declarat quae sit optima respublica pluribus civitatibus et pluribus hominibus simpliciter. Et dividitur in duas. In prima dicit intentum suum. In secunda prosequitur, ibi, si enim bene et cetera. In prima dicit, quod postquam determinatum est de republica et tyrannide, dicendum est quae est optima respublica et quae est optima vita pluribus civitatibus, et pluribus hominibus. Et non dicendum est nobis, quae est optima vita simpliciter secundum veritatem in comparatione ad simplices et idiotas, idest secundum quas simpliciter vivunt. Nec dicendum est quae est optima vita in comparatione ad disciplinam, qualis est speculativa. Istae enim indigent bona inclinatione naturali, et bono successu fortunae: ista autem habere difficile est. Iterum non dicendum est de republica optima, quae est secundum voluntatem et electionem simpliciter. Sed dicendum est de vita optima quae possibilis est pluribus hominibus et civitatibus, et de rebuspublicis ad quam possunt pertingere plurimae civitates. Status autem optimatum de quibus dictum est prius, scilicet illae quae sunt simplices et mixtae, quae magis accedunt ad ipsam, non sunt possibiles multis civitatibus: sed magis cadunt extra optimum pluribus civitatibus. Quidam autem magis appropinquant ei quam dicimus rempublicam. Et ideo de illis optimatibus et de hac republica dicendum est, sicut de una republica; quia ex eisdem principiis fit iudicium de ipsis. Et istae duae sunt optimae et possibiles pluribus civitatibus et hominibus, de quibus nunc dicendum est.

[89547] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit si enim

prosequitur. Et primo ostendit quae sit optima vita et respublica possibilis pluribus civitatibus. Secundo qualiter aliae respublicae se habent ad vitam, ibi, aliarum autem politiarum et cetera. Prima in tres. In prima ostendit quae sit optima vita hominis. Secundo, quod ista eadem est ratio et terminus reipublicae possibilis pluribus civitatibus, ibi, eosdem autem et cetera. In tertia, quae sit optima respublica possibilis pluribus civitatibus, ibi, in omnibus itaque et cetera. In prima dicit, quod sicut dictum est in libro Ethicorum, optima vita hominis est operatio secundum virtutem non impedita. Non enim consistit in actu primo: quia existens in actu primo in potentia est ad secundum actum: ergo non est perfectus simpliciter. Sed felix perfectus est simpliciter. Nec in habitu; quia in potentia est ad actum secundum. Quare consistit in operatione ultima: quia illa non est amplius in potentia ad aliam. Sed virtus est medietas quaedam. Est enim habitus electivus in mediocritate existens determinata ratione, et ut sapiens determinabit. Quare optima vita hominis est vita media: et loquimur de tali medietate, quae possibilis est hominibus.

[89548] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit eosdem autem declarat, quod idem est terminus et eadem ratio civitatis et reipublicae, et virtutis vel malitiae. Et dicit, quod eadem est ratio civitatis bonae et reipublicae bonae, et civitatis malae et reipublicae malae. Et ratio est, quia respublica comparatur ad civitatem sicut vita. Est enim respublica ordo civitatis. Ordo autem vita est quaedam eius, cuius est. Ideo respublica vita est civitatis. Et sicut cessante vita cessat illud cuius est, sic cessante republica cessat civitas. Sicut ergo eadem est ratio vitae, et illius cuius est, et perfectionis, et illa cuius est; sic eadem est ratio reipublicae bonae et civitatis bonae. De mala republica et civitate mala non probat, quia apparet ex eo quod dictum est de bona republica.

[89549] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit in omnibus probat quae sit optima respublica pluribus civitatibus. Et primo probat quae sit optima civitas. Secundo, concludit quae sit optima respublica, ibi, palam ergo et cetera. Adhuc prima in duas. Primo, ostendit quod civitas est optima, quae est ex mediis. Secundo, quod talis civitas bene salvatur, ibi, et salvantur et cetera. Adhuc prima in duas. Primo, ostendit qui sint optimi cives, quoniam medii. Secundo, quae optima civitas, ibi, vult autem civitas et cetera. Ad haec primo concludit ex praecedentibus, quod medii sunt optimi cives. Secundo probat per rationem, ibi, facillima enim et cetera. In prima dicit: dictum est, quod eadem est ratio bonae reipublicae et bonae civitatis. Sunt autem civitatis tres partes. Quidam enim sunt opulenti valde, quidam egeni valde, alii sunt medii, qui nec nimis divites nec nimis pauperes sunt, sed medio modo se habent. Cum igitur omnes concedant, quod medium est optimum, quoniam vita secundum virtutem est optima, virtus etiam est in medio; manifestum est, quod medii in civitate sunt optimi, et possessio ipsorum media existens, optima est inter omnes.

[89550] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit facillima enim probat hoc per rationes. Et dividitur in quatuor, secundum quod probat per quatuor rationes. Secunda, ibi, adhuc autem et cetera. Tertia, ibi, adhuc autem qui et cetera. Quarta, ibi, qui autem et cetera. In prima intendit istam rationem. Illi sunt optimi cives, qui facillime obediunt rationi: sed

medii in civitate facillime obediunt rationi, non autem extremi: ergo medii sunt optimi cives. Huius rationis minorem ponit in litera, et declarat eam. Ponit autem minorem, dicens, quod media pars civitatis facillima est ad obediendum rationi, non extremus, et ille qui excellit aliis in pulchritudine, vel in fortitudine, vel in nobilitate, vel in divitiis, non de facili obedit rationi. Iterum ille qui nimis egenus est, aut valde debilis, vel multum vilis, non de facili obedit rationi. Et ratio huius est, quia ille qui excedit, vel in pulchritudine, vel in fortitudine, vel in nobilitate, vel divitiis alios contemnit, et fit iniuriosus, et inclinatur etiam propter excessum alicuius istorum ad inordinatas delectationes, et sunt nequam magis, quia ista eos faciunt declinare ab eo quod est secundum rationem rectam. Egeni autem, valde debiles vel viles, deficiunt a ratione et fiunt avari, et in parvis nequam valde. Circa quod intelligendum est, quod astutia est inclinatio ad inveniendum diversos modos et vias ad finem non rectum. Actus autem qui procedit ex hoc, dicitur dolus vel fraus ad nocendum aliis. Et secundum quod est ad nocendum aliis in rebus, fraus dicitur: secundum quod in persona vel fama, dolus. Isti autem superegeni diversos modos et diversas vias inveniunt, quibus possint habere divitias, vel potentiam, vel aliud tale, praeter rationem. Propter quod manifestum est, quod sunt astuti et nequam in parvis valde. Sed iniuriarum quaedam fiunt propter astutiam, vel propter contemptum, vel contumeliam: quaedam autem propter iniuriam. Quare manifestum est, quod extremi de difficili obediunt rationi.

[89551] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem, et est. Illi sunt optimi in civitate, qui amant principes et magistratus curant, ac bene consulunt bono reipublicae: sed medii amant principes, non autem extremi. Illi enim, qui sunt excellenter divites, non amant ipsos, nec consequenter bene consulunt: haec autem reipublicae damnosa sunt. Isti pauperes etiam principes non amant, quia opprimi reputant se ab eis. Quare manifestum est, quod extremi non sunt optimi cives.

[89552] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit adhuc autem ponit tertiam rationem. Et dicit, quod adhuc manifestum est, quod extremi in civitate non sunt optimi cives, sed medii; quia illi qui excedunt alios in bonis fortunae, sicut in divitiis, potentiis, et in amicis et in consimilibus, nec subiici volunt aliis nec sciunt. Et hoc inest statim eis a pueritia. Nam a pueritia in delitiis nutriti sunt. Et ideo doctoribus non sunt assueti subiici: propter hoc non subiici eis volunt, quia non possunt inclinari ad oppositum eius ad quod inclinantur ex assuetudine; sed statim ex nativitate inclinantur ad oppositum eius quod est subiici. Et ideo etiam addiscere nolunt. Isti etiam qui excellenter egeni sunt, intantum sunt humiles, quod nesciunt principari, sed subiici etiam servili principatu; nam subiiciuntur principatu despotico qui est domini ad servum. Si igitur civitas sit ex istis, erit ex servis et dominis: sed ista inconvenientia sunt. Quare manifestum est, quod extremi non sunt optimi cives: relinquitur igitur, quod medii.

[89553] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit qui autem ponit quartam rationem. Et dicit, quod illi qui invident aliis et contemnunt alios, nec magistratus gerere sciunt, non sunt optimi cives. Sed egeni valde invident aliis, nec magistratus gerere sciunt. Divites etiam valde contemnunt eos, quae sunt etiam contra rationem reipublicae; medii non; quare

extremi non sunt optimi cives, sed medii. Huiusmodi rationis ponit minorem primo; dicens, quod illi qui sunt de numero egenorum invidentes sunt. Illi autem qui sunt de numero excedentium in bonis fortunae, contemnentes sunt alios, et hoc apparet. Divites enim et potentes videntes se habere ea quae non habent alii, illos despiciunt et contemnunt. Egeni et deficientes videntes quod non habent ea quae alii habent, invident illis, sed medii non. Quia enim ad sufficientiam habent, non invident: non contemnunt autem, quia non sunt valde excedentes. Invidere vero et contemnere sunt contra rationem reipublicae: quod declarat. Quia amicitia necessaria est in civitate. Nam communicatio amicitia quaedam est; quia inimici cum inimicis participare nolunt nec etiam in via. Sed invidia et contemptus sunt contra rationem amicitiae; quare sunt contra rationem reipublicae. Manifestum igitur, quod extremi non sunt optimi cives, sed medii inter extremos.

[89554] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit vult autem postquam philosophus determinavit qui sunt optimi cives, quoniam medii; declarat quae est optima civitas, quoniam illa quae est ex mediis. Et dicit, quod civitas debet et vult esse ex aequalibus maxime. Sed tales sunt medii, sicut probatum est; ergo civitas optima est quae est ex mediis. Et propter hoc manifestum est, quod talis civitas optime gubernatur. Illam enim necessarium est optime gubernari quae est constituta ex his, ex quibus civitas optima naturaliter constituitur: talis autem est quae dicta est: ergo et cetera.

[89555] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit et salvantur declarat quod talis civitas bene salvatur et sine periculo vivunt tales. Et primo ostendit, quod bene salvatur. Secundo quod vivunt sine periculo, ibi, propter hoc bene et cetera. In prima dicit, quod isti medii ex quibus componitur civitas optima, maxime salvantur in civitate: et hoc apparet, quia ipsi non concupiscunt aliena, sicut pauperes. Habent enim ad sufficientiam; et ideo non desiderant aliena; propter quod non insidiantur divitibus. Pauperes vero, quia deficientes sunt, desiderant aliena: et ideo insidiantur divitibus. Medii vero non, quia non habent superabundantiam divitiarum; ideo medii nec insidiantur aliis nec alii ipsis: tales autem maxime conservantur: quare manifestum est quod civitas quae est ex mediis maxime conservatur.

[89556] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit propter hoc ostendit quod vivunt sine periculo; et dicit, quod medii quia nullus insidiatur ipsis nec ipsi aliis insidiantur, sine periculo vivunt. Et propter hoc Phocylides rationabiliter desideravit medius esse in civitate, videns quod medii sunt in civitate optimi: unde dixit: medius in civitate volo esse.

[89557] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit palam ergo ostendit quod respublica quae est ex mediis est optima. Et dividitur in duas. In prima infert ex dictis quod respublica media est optima. Secundo probat hoc per signa et effectus, ibi, quod autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda infert corollarium, ibi, propter quod. In prima dicit, quod quia civitas optima est quae est ex mediis: manifestum quod respublica optima est ex mediis; et illae civitates quae multos habent medios, habent rempublicam optimam. Et ratio huius est, quia pars media civitatis valentior et melior est quam aliae duae partes divisim; quia si una pars praeter rationem velit opprimere aliam partem, sicut si divites pauperes

velint opprimere, pars media adiungit se pauperibus, et cum illis reprimit malitiam divitum. Si autem pauperes velint insurgere contra divites praeter rationem, medii iungunt divitibus se, et reprimunt pauperes. Et ideo medii prohibent fieri excessus in civitate. Talis autem respublica optima est.

[89558] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 13 Deinde cum dicit propter quod infert unum corollarium. Et dicit, quod manifestum est ex dictis, quod ex quo civitas est optima quae est ex mediis, quod maximum bonum est quod in civitate gubernantes habeant substantiam mediam et possessiones medias. Quia ubi sunt qui valde excedunt in divitiis, aut indigentes valde, erit ibi aut status popularis aut paucorum intemperatus, in quo pauci divites valde dominantur secundum voluntatem suam; aut erit tyrannis propter ambos excessus, scilicet divitiarum et egestatis: ex populari enim statu nimis superbo insurgit tyrannis. Similiter ex paucorum potentia: ex mediis autem non. Multo autem minus oritur tyrannis ex his qui sunt propinqui mediis quam ex statu populari. Causa autem istorum apparebit inferius cum determinabitur de transmutatione reipublicae.

[89559] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 14 Deinde cum dicit quod autem probat per signa, quod respublica quae est ex mediis optima est. Et dividitur in partes tres, secundum quod declarat per tria. Secunda ibi, signum autem et cetera. Tertia ibi, manifestum autem et cetera. In prima intendit istam rationem. Illa respublica est optima quae est sine seditione magis et turbatione: sed talis est illa quae est ex mediis; ergo respublica quae est ex mediis optima est. Huius rationis ponit conclusionem et minorem cum sua probatione. Dicit igitur: quod respublica quae est ex mediis sit optima, manifestum est. Ista enim sola et sine seditione et turbatione est. Hoc autem probat dupliciter. Primo, quia ubi sunt plures medii, non sunt seditiones nec turbationes. Et propter hoc magnae civitates sunt magis sine seditionibus quam parvae: quia in magnis civitatibus sunt multi medii: sed in parvis civitatibus statim omnes sunt divisi in divites et pauperes; et ideo in illis saepe fiunt perturbationes et seditiones. Quare manifestum est quod illa respublica quae est ex mediis, magis est sine seditione et turbatione. Hoc idem probat secundo ex alio, quia status populares sunt durabiliores quam paucorum, quia plures habent medios et magis attingunt medii ad principatum quam in paucorum potentia. Ex quo manifestum est quod illa respublica quae est ex mediis est magis sine seditione et turbatione. Si autem accidet quod inter egenos et divites non fuerint plures medii, aut non sufficientes, si multitudo invaluerit, multos excessus facient; et ideo male se habet et cito peribit respublica.

[89560] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 15 Deinde cum dicit signum autem ponit secundum signum. Et dicit: quod respublica quae est ex mediis sit optima, signum est quod optimi legislatores fuerunt de mediis, sicut Solon. Iste enim Solon non fuit de divitibus excellenter, nec de pauperibus. Et hoc significavit in quadam poesi sua, quam non ponit philosophus: similiter Lycurgus non fuit de magnis: non enim fuit rex. Similiter Charondas, nec de divitibus, nec de pauperibus excellenter fuit, sed de mediis; similiter plures alii. Isti vero fuerunt optimi legislatores et fuerunt de mediis: quare manifestum est quod medio modo se habere disponit ad optimam

rempublicam. Quod igitur optima respublica sit ex mediis, signum est quod optimi legislatores fuerunt de mediis.

[89561] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 16 Deinde cum dicit manifestum autem ponit tertium signum. Et ponit primo signum. Secundo rationem assignat cuiusdam quod in signo est dictum, ibi, adhuc autem propter. In prima dicit, quod manifestum est ex his quae dicentur iam, quod optima respublica est ex mediis: qui propter hoc sunt plures respublicae aut populares aut paucorum: quia frequenter in civitatibus medium paucorum est; statim enim sunt omnes vel divites vel egeni: et quicumque excellunt alios, convertunt rempublicam secundum voluntatem suam ad utilitatem suam; ita quod si divites superaverint pauperes, convertunt rempublicam ad voluntatem suam et regunt eam, et tunc fit paucorum potentia. Si autem pauperes excesserint, regunt rempublicam secundum voluntatem suam et fit status popularis: quare manifestum est, quod aut erit popularis, aut paucorum. Cum ergo ista accidant, quae non sunt recta, propter defectum mediorum, signum est quod respublica quae est ex mediis, sit optima.

[89562] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 17 Deinde cum dicit adhuc autem propter assignat causam quare sunt plures populares et paucorum; et dividitur in duas, secundum quod probat hoc per duas rationes. Secunda ibi, adhuc autem et eorum et cetera. In prima dicit quod seditiones et pugnae quae fiunt in civitate inter divites et pauperes ad invicem, sunt causa quare sunt tot populares et paucorum. Illi enim qui obtinent contra adversarios, non instituunt rempublicam communem nec aequalem: sed instituunt rempublicam ad utilitatem suam et honorem et praemium victoriae suae instituunt rempublicam in qua excedunt adversarios: ita quod si pauperes obtineant faciunt popularem statum: si divites, paucorum potentiam.

[89563] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 18 Deinde cum dicit adhuc autem eorum ponit secundam rationem; et dicit quod aliqui praeeminentes in Graecia in potentia amicorum vel in divitiis, vel in nobilitate, vel in aliquo alio, nutriti in aliqua republica, cum vellent instituere rempublicam aliquam, non instituerunt quamcumque; sed considerantes ad rempublicam in qua nutriti sunt, instituerunt illam. Et quia nutriti erant in populari vel in paucorum, instituerunt hanc vel illam, non considerantes bonum commune, sed bonum proprium: et istae utiliores erant eis; ideo ista instituerunt. Et propterea nunquam aut raro et apud paucos invenitur respublica media. Unus autem optimus fuit vir, qui cum esset in principatu suasit civibus rempublicam hanc mediam: sed illi noluerunt acceptare ipsam: similiter nec isti qui modo sunt in civitatibus, volunt eam recipere, quia consuetudinem non habent per quam inclinentur ad volendum aequalitatem; sed vel quaerunt principari, aut magis volunt sustinere rempublicam quam habent non recte ordinatam, sicut paucorum potentiam in qua dominantur, aut aliquam aliam. Et tunc concludit dicens, quod quae sit optima respublica et propter quam causam, manifestum est ex determinatis.

[89564] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 10 n. 19 Deinde cum dicit aliarum autem declarat qualiter aliae respublicae se habent ad istam; et dicit, quod rerumpublicarum aliarum a media posuimus plures species, sicut popularis et paucorum. Unaquaeque enim istarum plures species habet, sicut apparuit prius: quae autem istarum sit melior, et quae peior, visa ratione

mediae reipublicae, non est difficile videre. Cum enim respublica quae est ex mediis, sit optima; illa quae est propinquior huic, melior est; et quae remotior, peior. Nam universaliter hoc verum est, quod in unoquoque genere illud quod est propinquius primo, perfectius est et melius in illo genere: quare illa respublica quae propinquior est reipublicae optimae in pluribus melior est: sicut prima species popularis melior est quam secunda, et secunda quam tertia, et tertia quam quarta. Quarta vero pessima est inter illas: similiter de paucorum potentia prima melior quam secunda, secunda quam tertia, et sic deinceps. Et dico, quod illa quae est propinquior optimae, est melior simpliciter loquendo sine suppositione: quia si loquamur de meliori et optima ex suppositione, nihil prohibet aliquam, quae non est melior simpliciter, esse meliorem aliquibus: sicut si in civitate aliqua cives sint aequales in libertate, melius est eis regi populari, quam republica media. Sic igitur apparet qualiter aliae se habent ad istam.

Lectio 11

[89565] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 1 Postquam philosophus declaravit, quae et qualis respublica est optima pluribus civitatibus, declarat quae et qualis, quibus et qualibus expediat: et dividitur in duas. In prima praemittit intentum suum. In secunda prosequitur, ibi, sumendum. In prima dicit, quod post illa quae determinata sunt, dicendum est pertranseundo, quae respublica quibus et qualis qualibus expediat.

[89566] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit sumendum itaque prosequitur: et dividitur in duas. Primo praemittit quaedam universalia quae valent ad sequentia in isto capitulo. In secunda ostendit, quod propositum fuit, ibi, quidem igitur. In prima dicit, quod antequam determinetur de republica quae cui, et qualis quali competat, accipiendum est primo, quod universaliter verum est in omnibus rebuspublicis: scilicet, quod illa pars reipublicae melior est, et valentior quae vult salvationem reipublicae quam illa quae non vult. Et ratio huius est, quia bonum rei attenditur in ordine ad finem: sed partes reipublicae ordinantur in finem reipublicae, finis autem reipublicae est salus et permanentia eius; et ergo bonum partium reipublicae intenditur in ordine ad finem istum. Sed unumquodque vult bonum proprium, et quanto magis vult, tanto melius est; ergo illa pars reipublicae melior est, quae intendit istum finem, quam illa quae non intendit. Secundum est, quod proponit, quod omnis civitas componitur ex quali et quanto. Et exponit quid vocat quale et quantum. Quale quidem vocat dignitatem, ad quam considerat volens instituere rempublicam vel volens distribuere principatum; sicut sunt divitiae, disciplina, ingenuitas. Quantum vocat multitudinem. Modo ita est quandoque, quod alteri parti civitatis inest quale, ita quod excedit aliam in qualitate: alteri parti inest quantum, ita quod excedit aliam in multitudine: sicut verbi gratia plures sunt in civitate ignobiles quam nobiles, pauperes quam divites: tamen pars illa quae abundat in quanto, non abundat in illo quantum deficit in quali. Ista autem consideranda sunt in determinando, quae vel qualis, cui vel quali conveniat, comparando ista ad invicem; puta defectum secundum unum ad superabundantiam respectu alterius.

[89567] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit ubi quidem ostendit, quae et qualis, quibus et qualibus conveniat. Et primo quibus et qualibus popularis status. Secundo quibus et qualibus paucorum potentia, ibi, ubi autem multitudo, et cetera. Tertio quibus et qualibus respublica, ibi, oportet autem semper et cetera. In prima dicit, quod quamlibet civitatem, ubi abundat multitudo egenorum secundum dictam proportionem, scilicet, quod non excedat, puta in virtute, quantum deficit in multitudine divitum vel egenorum, oportet regi statu populari: ut si agricolae excedunt, tunc est popularis status agricolarum. Et secundum quod diversus est populus, secundum hoc oportet ipsum regi diversis speciebus popularis status: ut si multitudo agricolarum excedat, oportet regi prima specie popularis status. Si autem multitudo tenuiorum et mercenariorum, tunc oportet eam regi ultima specie popularis status. Isti enim minus sunt persuasibiles ratione, et magis inclinantur ad avaritiam; et ideo expedit eis magis regi illa specie popularis status, per quam possunt satisfacere magis avaritiae suae. Haec autem est ultima species, in qua principatur populus non secundum legem, sed secundum suam sententiam et voluntatem. Ubi autem multitudo est intermedia, competit regi eam aliqua specie intermedia: ut si excedat multitudo liberorum, secunda species debet esse; si multitudo aliorum quorumcumque, tertia species.

[89568] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit ubi autem ostendit quibus competit paucorum status. Et dicit, quod ubi multitudo divitum, quae plus abundat in quali, scilicet in divitiis et nobilitate, quam deficiat in quanto, idest in multitudine, ibi oportet esse paucorum status. Et secundum diversitatem huiusmodi multitudinis oportet diversificare species paucorum status; ita quod ubi est multitudo divitum habentium possessiones mediocres, oportet regi prima specie popularis status, in qua dominantur plures divites non nimis excedentes in divitiis, sed habentes possessiones mediocres. Ubi autem est minor multitudo, sed habent plures divitias, oportet regi secunda specie paucorum status. Ubi autem sunt adhuc pauciores divites, ditiores quam primi, expedit illos regi tertia specie. Ubi autem pauciores sunt, et magis divites, oportet regi illam civitatem quarta specie; ita quod sicut se habent species status popularis quantum ad multitudinem, sic species paucorum potentiae quantum ad divitias: ita quod sicut, ubi sunt pauciores egeni (sicut ubi sunt plures agricolae), oportet esse primam speciem status popularis; ubi adhuc plures, secundam; ubi adhuc plures quam prius, tertiam; ubi tota multitudo, quartam et pessimam; sic ex parte potentiae paucorum, ubi sunt plures divites habentes mediocres divitias, prima species: ubi pauciores ditiores, ibi secunda; sed ubi adhuc pauciores et ditiores, tertia: sed ubi sunt pauciores quam prius, et valde divites, quarta species et pessima.

[89569] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit oportet ostendit quibus competit respublica: et dividitur in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda regreditur ad declarandum qualiter miscetur ex populari statu et paucorum, ibi, adhuc autem et cetera. Prima in duas. In prima ostendit quibus competit respublica. Secundo removet errorem quorumdam, ibi, pereant autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima facit quod dictum est. Secundo, removet obiectionem quae posset fieri, ibi, nihil enim timendum et cetera. In prima dicit, quod legislator, si bene debeat ordinare rempublicam, debet assumere ad rempublicam

medios. Et hoc, quascumque leges ponat; sive convenientes potentiae paucorum, sive populari statui; semper oportet coassumere medios; quia sic debet ferre leges, et ordinare rempublicam, ut per leges possit respublica salvari. Ubi vero multitudo huiusmodi mediorum abundat secundum quale, aut secundum quantitatem, vel in uno comparatione ad aliud, convenit esse rempublicam quae bene nata est regi rectis legibus: ex talibus enim dicta est esse ipsa: igitur expedit coassumere medios.

[89570] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit nihil enim removet obiectionem quae posset fieri. Aliquis enim diceret, quod legislator non debet assumere medios, quia pauperes et divites non consentirent, et sic erit turbatio in civitatibus. Removet hoc: et dicit, quod non est timendum quin divites consentiant pauperibus. Et ratio huius est, quia nunquam volunt esse servi dominorum, nec divites nec pauperes, et ideo quaerunt communem rempublicam magis. Hoc autem est respublica et non alia. Si autem quaerunt rempublicam communem, non invenirent aliam magis communem: quia pauperes nolunt quod divites dominentur ne opprimantur ab illis, nec divites volunt quod pauperes timeant opprimi ab eis, et ideo quaerunt fideliorem principantem. Sed ubique fidelissimus est et communis magis medius et arbiter. Ex quo manifestum est, quod respublica quanto magis mixta est, accedens ad aequalitatem et indifferentiam, tanto magis mansiva est.

[89571] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit peccant autem removet errorem quorumdam. Aliqui enim fuerunt qui voluerunt facere respublicas optimatum, qui plus attribuebant divitibus quam deberent, et quam pauperibus. Philosophus dicit quod isti peccaverunt non solum in hoc quod plus attribuebant divitiis quam deberent; sed in hoc quod pauperes non audiebantur in his in quibus debebant audiri secundum rectam rationem, et minus attribuebant eis quam oporteret, quoniam aliquando ex unius malo venit magnum malum; et ideo quamvis hoc sit modicum malum, scilicet plus attribuere divitibus quam pauperibus, tamen ex hoc sequitur excessus divitum; sed excessus divitum magis corrumpit civitatem quam excessus pauperum. Et ratio huius est, quia excessus qui plus facit distare bonum commune a communitate magis corrumpit civitatem quam qui minus. Sed excessus divitum magis facit distare a communitate, quia bonum commune trahit ad paucos, quia pauperes sunt plures quam divites: quare manifestum est, quod excessus divitum magis corrumpit civitatem quam excessus pauperum: quare hoc est malum et peccatum in republica plus dare divitibus.

[89572] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit adhuc autem postquam declaravit quae et qualis respublica quibus et qualibus conveniat, regreditur ad declarandum qualiter respublica misceatur ex paucorum et populari statu; et dividitur in duas. In prima ostendit ex quibus est maxime. In secunda recapitulat, ibi, praeter quam quidem et cetera. Prima in tres. Primo ostendit qualiter misceatur. Secundo ostendit ex quibus est, quia ex habentibus arma, ibi, oportet autem et cetera. In tertia assignat rationem propter quam antiqui vocaverunt rempublicam popularem statum, ibi, crescentibus autem et cetera. Adhuc prima in duas. Quia enim respublica miscetur ex paucorum et populari statu, primo tangit leges popularis

et paucorum, secundo infert ex dictis quomodo miscetur ex illis, ibi, quare manifestum et cetera. Adhuc prima in duas. In prima tangit leges paucorum status. Secundo popularis, ibi, in democratiis autem et cetera. In prima tangit leges paucorum status, per quas intendunt sophistice excludere multitudinem a republica; et primo tangit ea de quibus feruntur leges. Secundo tangit leges ipsas, ibi, circa congregationem. In prima dicit, quod illa de quibus dominantes paucorum statui ferunt leges fallaciter et dolose, proponentes populo, quinque sunt numero: scilicet concio, magistratus, iudicium, armatura, exercitatio.

[89573] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit circa congregationem tangit leges circa ista: et primo tangit legem circa concionem. Secundo circa magistratum, ibi, circa principatus. Tertio circa iudicium, ibi, circa praetoria. Quarto circa arma et exercitia, ibi, eodem modo. In prima dicit, quod circa concionem ordinaverunt faventes paucorum statui, quod omnes venire liceret ad concionem: sed ulterius ordinaverunt quod divites si non venirent, haberent damnum, pauperes vero non. Vel quod divites multo magis damnum reportarent quam pauperes. Et manifestum est quod per istam legem pauperes excludebantur: quia divites ex hoc quod damnum magnum reportabant compellebantur venire: pauperes, quia nullum damnum reportabant non curabant venire, et ita non participabant civitate libenter.

[89574] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit circa principatus tangit legem circa magistratum. Ordinaverunt enim quod omnes possent attingere magistratum, sed ulterius statuerunt quod pauperibus liceret renunciare magistratui, divitibus vero non: et manifestum est quod per istam legem excludebantur pauperes; quia pauperes cum sint occupati circa alia, facile est quod cum liceat eis renunciare, dimittant magistratum; divites vero semper remanebant, cum eis non liceat renunciare.

[89575] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 11 Deinde cum dicit circa praetoria tangit legem circa iudicium; et dicit, quod circa iudicium ordinaverunt, supposito quod omnes possint attingere ad iudicia. Ulterius ordinaverunt divitibus damnum si non iudicarent et discuterent. Pauperibus vero dederunt licentiam de non discutiendo; vel si ordinaverunt damnum utrisque, tamen divitibus magnum damnum, pauperibus modicum, sicut ordinatum fuit in legibus Charondae. In aliquibus vero paucorum gubernationibus, licebat quidem omnibus discutere in iudicio et interesse congregationi, praescriptis tamen prius. Si vero contingeret quod scripti non interessent vel non discuterent, imponebantur magna damna; ita ut propter fugere damna non appeterent scribi; et sic si non scriberentur, nec interessent iudicio.

[89576] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit eodem autem tangit legem circa arma et exercitia simul: et dicit, quod eodem modo tulerunt legem de possessione armorum et circa exercitia ipsorum: et ordinaverunt quod liceret egenis non habere arma; divitibus, si non haberent, ordinaverunt magnum damnum. Similiter circa exercitium ordinaverunt quod pauperes si se non exercitarent in armis, nullum damnum haberent. Sed divitibus ordinaverunt magnum damnum. Sic autem ordinaverunt, ut divites propter damnum haberent arma et usum armorum, et sic haberent soli potestatem et tenerent principatum: pauperes vero, quia non timerent

damnum, non haberent arma et usum armorum, et per consequens non participarent principatu. Et tunc concludit quod haec sunt sophismata de legislatione per quae volunt faventes paucorum potentiae excludere multitudinem a civilitate.

[89577] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit in democratiis ostendit qualiter faventes populo sapienter adversantur istis; et dicit, quod faventes populo in politia sua sapienter adversantur istis. Contra enim omnia ista ordinaverunt quod pauperes, qui convenirent ad congregationem et discuterent, haberent mercedem: divites vero si non venirent, nullum damnum reportarent. Et per istam legem monstratur quod excludebantur divites. Pauperes enim scientes, quod haberent mercedem, libenter veniebant. Divites autem scientes quod nullum haberent damnum, si non irent, non curabant ire, maxime quia non honorabantur: et sic tota potestas dimittebatur penes multitudinem.

[89578] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 14 Deinde cum dicit quare manifestum concludit qualiter respublica sit miscenda ex paucorum et populari statu; et dicit, quod manifestum est ex dictis qualiter respublica miscenda est ex illis: mixtum enim debet aliqualiter habere miscibilia et aliqualiter non; et ideo si recte fiat mixtio ex istis, oportet accipere ea quae pertinent utrisque secundum partem et ordinari pauperibus mercedem si veniant, divitibus vero damnum si non veniant: et isto modo omnes communicabunt civilitate; sed praedictis modis altera solum, ut respublica tantum sit paucorum vel populo faventium.

[89579] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 15 Deinde cum dicit oportet autem ostendit ex quibus est respublica. Et primo ostendit quod est ex utentibus armis maxime. Secundo quod est ex illis qui usi fuerunt armis, ibi, est enim politia. Prima in duas. In prima facit quod dictum est. Secundo assignat causam cuiusdam dicti, ibi, volunt enim pauperes. In prima dicit quod respublica debet esse ex habentibus arma et utentibus iam in actu ipsis. Et ratio huius est, quia respublica debet esse ex mediis; et ideo debet esse ex illis in quibus sunt plures medii: tales sunt utentes armis. Quanta autem debet esse multitudo civitatis et census, non est determinatum nunc: oportet enim censum in civitate determinare secundum regionem et secundum potentiam adversariorum. Oportet enim tantam esse multitudinem quantam regio possit nutrire, et tantam quod possit repellere adversarios. Sed advertendum quod qualitas et bona dispositio secundum disciplinam vel mores multum addit ad bonitatem reipublicae; et ideo faciendum est quod participantes politiae sint plures, saltem secundum qualitatem, quamvis deficiant quantitate.

[89580] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 16 Deinde cum dicit volunt enim assignat causam cuiusdam dicti; scilicet, quod oportet esse plures participantes reipublicae quam non participantes; et dicit, quod pauperes in civitate existentes absque principatu volunt vivere quiete et sine turbatione, dato quod nullus molestet eos, et dato quod nihil auferatur ab eis de bonis suis: sed istud non est facile, quia frequenter contingit, quod principantes non sint mites et humani; et ideo difficile est quod non suscipiant pauperes molestiam. Iterum illi qui utuntur armis, quando bellum debet fieri, volunt recipere alimentum a pauperibus si sint aliqui pauperes: et si non recipiant, movent bellum contra illos; et si accipiant, pauperes volunt insurgere. Ut igitur non

possint insurgere contra principantes, expedit esse plures habentes arma quam non habentes.

[89581] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 17 Deinde cum dicit est enim ostendit quod respublica non tantum est ex illis qui possident, sed ex illis qui possederunt arma et habuerunt usum eorum. Et dicit, quod apud aliquos est respublica non solum ex illis qui vadunt ad arma, et utuntur eis iam actu, sed ex eis qui fuerunt et usi sunt. Et rationabiliter hoc est: quia illi sunt magis exercitati in actibus virtutum et in armis. Rationabile autem est quod respublica sit ex illis: quod declarat per quamdam rempublicam, dicens quod apud Malienses erat respublica ex his qui fuerant in armis et usi fuerant. Verumtamen principantem eligebant ex militibus, sive ex illis qui iam utebantur armis. Primae etiam respublicae fuerunt magis ex praeliantibus et utentibus armis praeter principatus regales. Principem autem eligebant de equestribus; et respublica quae fuit a principio fuit ex equestribus, quia robur belli tunc in equestribus habebatur. Peditatus autem est omnino inutilis nisi adsit ordo et disciplina; sed qualis sit huiusmodi ordo et disciplina, non fuit cognitum antiquis: et propterea totum robur et excellentia exercitus habebatur ex equestribus.

[89582] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 18 Deinde cum dicit crescentibus autem assignat causam cuiusdam dicti. Aliqui enim istam rempublicam vocaverunt popularem, alii paucorum. Ideo causam huius assignat; et primo quare dixerunt eandem popularem statum. Secundo quare paucorum, ibi, fuerat enim et cetera. In prima dicit, quod crescentibus civitatibus contigit, quod erat magna multitudo habentium arma qui dominabantur. Ubi autem multitudo dominatur, status popularis est: propter quod quidam dixerunt illam quam vocamus rempublicam, popularem.

[89583] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 19 Deinde cum dicit erant autem ostendit quare vocaverunt eam paucorum statum; et dicit, quod antiquae respublicae rationabiliter erant status paucorum et regalis. Antiquitus enim pauci erant homines inhabitantes civitates; et ideo pauci erant medii: et quia pauci erant secundum multitudinem, paucorum status erat: sed quia bene erant ordinati, bene sustinebant principatum et subiiciebantur.

[89584] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 11 n. 20 Deinde cum dicit propter quam recapitulat dicta a principio quarti; et dicit quod dictum est in praecedentibus propter quam causam sunt plures respublicae, et propter quam causam sunt aliae respublicae praeter sex respublicas acceptas secundum genus; ut sunt plures populares et paucorum status et optimatum, et non una numero solum. Iterum dictum est qualiter differunt adinvicem, et quae sit optima respublica, et propter quam causam accidit, et quibus expediat.

Lectio 12

[89585] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 1 Postquam philosophus determinavit quae respublica est optima, et quae et qualis, quibus et qualibus conveniat, determinat de quibusdam partibus reipublicae, scilicet de consiliativo et dominativo et iudicativo. Et primo dat

intentionem suam. Secundo prosequitur, ibi, dominans est et cetera. In prima dicit, quod postquam determinatum est de unaquaque republica et in communi et divisim, consequenter dicendum est de quibusdam ex quibus pendet consideratio determinatorum. Et dicit *rursus*, quia in tertio fecit mentionem de ipsis, et accipiendum est principium conveniens illis, scilicet quod sunt tres partes rerumpublicarum de quibus studiosus legislator debet considerare et conferre secundum rationem de illis. Illis enim bene se habentibus, necessarium est rempublicam bene esse ordinatam et male; et secundum differentiam istorum adinvicem necesse est respublicas differre, quia per ista distribuitur respublica quae est ordo principantium. Istorum autem una pars est, quae consiliatur de communibus civitatis. Alia est quae versatur circa principatus: et hoc est quos oportet esse principes, et quorum debent esse domini; et qualiter assumuntur, utrum per sortem vel per electionem. Tertia pars est quae versatur circa iudicia.

[89586] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit dominans autem prosequitur; et primo de consiliativo. Secundo de principatu, ibi, de consiliante et cetera. Tertio de iudicativo, ibi, reliquum autem et cetera. Prima in duas. Primo tangit de quibus consiliantur in communi. Secundo prosequitur de ipso consiliativo, ibi, necessarium autem et cetera. In prima dicit, quod dominans in civitate consiliatur de bello, utrum bellandum sit vel non; et de pace, utrum pax debeat fieri cum adversariis vel non. Consiliatur etiam de propugnatione et de dissolutione, utrum simul vel separatim debeat pugnare. Iterum consiliatur de legibus qualiter sint ferendae. Consiliatur etiam de morte alicuius, utrum expediat aliquem qui fuit contra civitatem, interfici vel relegari. Iterum de populatione qualiter debeat fieri si indigeat civitas populari, et ex quibus. Iterum qualiter principantes debent eligi et corrigi.

[89587] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit necessarium autem prosequitur de ipso consiliativo declarando eius consiliativum cui competat reipublicae. Et primo ponit divisionem unam. Secundo ostendit quibus rebuspublicis competant membra ipsius, ibi, omnes igitur et cetera. In prima dicit, quod necessarium est, aut omnia iudicia dare omnibus civibus, ita quod omnes cives de omnibus iudicent; aut quibusdam omnia, sicut principanti uni, aut pluribus si sint plures principantes; aut alia aliis, ita quod quidam iudicent de quibusdam, alii de aliis; aut de quibusdam omnes, aut quidam de quibusdam.

[89588] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit omnes quidem ostendit primo quibus competant membra. Secundo determinat quaedam convenientia quibusdam rebuspublicis, ibi, expedit autem et cetera. Prima adhuc dividitur in duas. In prima ostendit quibus rebuspublicis competant membra praedicta. Et dividitur in tres. Primo enim ostendit quis modus competit populari statui. Secundo cum dicit, quidam autem etc. quis paucorum statui. Tertio quis optimatum, cum dicit, quando autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima tangit quis modus competat populari statui. In secunda cum dicit, sunt autem modi etc. subdividit ipsum declarando quis quibus modis eius conveniat. In prima dicit, quod ad popularem statum pertinet, quod omnes iudicent et deliberent de omnibus. Et ratio huius est, quia favens populo intendit aequalitatem: hoc autem videtur esse aequalitas quod omnes attingant ad iudicium de omnibus: quare iste modus

pertinet ad popularem.

[89589] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit sunt autem subdit modum istum; et dividitur in quatuor, secundum quod ponit quatuor modos, declarans quibus modis populari statui competunt illi modi. Secunda ibi, alius autem modus et cetera. Tertia ibi, alius autem modus est ut. Quarta ibi, quartus autem modus et cetera. In prima dicit, quod eius, quod est omnes iudicare de omnibus, plures sunt modi. Unus est, quod omnes attingant ad iudicia omnia; sed quod non omnes simul conveniant, sed secundum partem, sicut accidit in republica Milesii et in aliis. De quibusdam enim rebuspublicis consiliantur principantes. Conveniunt autem omnes secundum partem, ut secundum tribus et partes minimas, ita quod modo vadit una pars cras alia, ita quod non sit aliqua pars quae non attingat ad civilitatem. Iste autem modus competit primo modo populari statui secundum quem principantur agricolae, habentes divitias mediocres, et secundum leges non secundum voluntatem. Tales enim non semper possunt venire, quia habent vivere de agricultura, circa quam oportet eos laborare. Et ideo necessarium est eos venire secundum partem: aliquando tamen oportet omnes venire simul, ut quando debet ferri lex aliqua: similiter quando debet tractari de his, quae pertinent ad rempublicam etiam quando debent audire responsiones a principibus.

[89590] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit alius autem ponit secundum modum. Et dicit, quod secundus modus est, quod omnes conveniant simul, et hoc in magnis solum, sicut in electione principis vel principantium, et quando debet lex aliqua dari, similiter quando debet tractari de bello vel de pace, similiter quando debent fieri correctiones principantium. Alia vero dimittuntur principantibus qui assumendi sunt vel per electionem vel per sortem. Et competit secundo modo populari statui in quo multitudo non habet sufficientes divitias; ideo oportet principatum committere aliquibus.

[89591] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit alius autem ponit tertium modum; et dicit, quod tertius modus est quando omnes conveniunt in magnis, sicut in correctionibus principum, et tamen debet tractari de bello et de pugnatione. Alia autem dimittuntur principibus qui eliguntur a quibuscumque qui sciunt principari. Et differt iste modus a primo; quia in primo non eliguntur principantes ex quibuscumque, sed in isto eliguntur. Iste autem modus competit tertio modo populari statui, in quo assumuntur principes ex quibuscumque.

[89592] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit quartus autem ponit quartum modum; et dicit, quod quartus modus est quando omnes de omnibus consiliantur et iudicant, ita quod nihil omnino dimittitur principantibus, sed solum referre: sic autem est in ultimo modo popularis status, in quo multitudo principatur. Et ideo iste modus quartus competit quarto modo populari statui, qui, ut dictum est superius, proportionabilis est quarto modo paucorum statui, qui quidem est potentatus proportionabilis monarchiae tyrannicae. Sicut enim ista monarchia tyrannica pessima est, et etiam haec paucorum potentia pessima inter alias species eius, ita iste quartus modus popularis status pessimus est inter omnes modos popularis status. Et ulterius concludit quod omnes isti modi sunt de statu populari, quia conveniunt popularis status

modis.

[89593] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit quidam autem ostendit quis modus est paucorum potentiae; et dividitur in duas. In prima ponit modum mixtum. Secundo ponit modos pure paucorum dominantium, ibi, quando quidem et cetera. In prima dicit, quod quando aliqui consiliantur de omnibus, est modus paucorum. Et iste modus dividitur in plures: quando enim de omnibus consiliantur aliqui divites non habentes divitias excellentes, sed mediocres, et sunt plures secundum multitudinem plures habentes huiusmodi divitias et principantur secundum legem, ita quod legem non possunt mutare, nec facere quae prohibet, sed exequi ea quae praecipit, et possunt attingere ad principatum, tunc est unus modus paucorum dominantium, sed civilis est propter moderatas habere divitias. Tales enim medii sunt in civitate: respublica autem ex mediis est: quare iste modus mixtus est ex paucorum statu et republica.

[89594] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit quando quidem tangit alios modos paucorum status pure. Et dicit, quod quando non omnes divites consiliantur de omnibus, sed quidam electi ditiores prioribus et principantur secundum legem, paucorum potentiae est; et quando adhuc ditiores principantur omnibus, et consiliantur, et pauciores, et habent potestatem eligendi illos qui deficiunt in principatu, et filii eorum succedunt in principatu, sed adhuc principantur secundum legem; vel quando principantur pauciores quam prius et ditiores, et principantur non secundum legem, sed secundum suas sententias, ita quod domini sunt legis, quia possunt ferre legem vel mutare, tunc est paucorum potentia secundum diversos modos eius.

[89595] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit quando autem ostendit, quis est modus optimatum. Et circa hoc duo facit. Primo enim tangit, quis modus est optimatum pure. Secundo cum dicit quod si de quibusdam electi etc., ostendit, quis est mixtus ex paucorum et optimatum statu. In prima dicit, quod quando omnes consiliantur de quibusdam magnis, sicut de pace, utrum debeat fieri cum adversariis, et de bello, et de correctione, et alia permittuntur principantibus, qui sunt accipiendi, vel per sortem, vel per electionem, modus est optimatum, vel civilis: quia enim magna sunt, et periculosa, magnam inimicitiam habent. Maiorem vero inimicitiam habet aliquis ad paucos, vel ad aliquos, quam ad totam multitudinem, quia dividitur in plures, propter hoc minor est ad singulos. Et ideo in talibus omnes debent iudicare. In aliis iudicare possunt principes, in quibus non sunt magna pericula.

[89596] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit si autem ostendit, quis modus mixtus est ex praecedenti, et civili; intendens dicere, quod si de quibusdam omnes consilientur, sicut de magnis, de aliis autem principantes, qui assumuntur per electionem: aut si contingat, quod de quibusdam eligantur aliqui principantes per sortem, et hoc vel communiter ex quibuscumque, scilicet indifferenter, vel assumantur ex aliquibus, prius inquisito et facto iudicio vel scrutinio de illis ex quibus assumendi sunt per sortem, vel si assumantur de omnibus per electionem, hoc pertinet ad optimatum, vel rempublicam: quod enim per electionem, et ex quibusdam, optimatum est: quod autem per sortem, magis civile est. Ulterius concludit, quasi recapitulando, quod consiliativum de eis, quae ordinantur ad rempublicam, habet dividi, sicut dictum

est, et quaelibet respublica disponitur et regitur consiliativo secundum modum dictum.

[89597] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit expedit autem determinat quaedam expedientia rebuspublicis quibusdam, scilicet populari, et paucorum statui. Et primo tangit expedientia popularis status. Secundo paucorum, ibi, in oligarchiis autem et cetera. Prima in tres, secundum quod ponit tria expedientia. Secunda, ibi, expedit autem et cetera. Tertia, ibi, expedit autem si excedant et cetera. In prima dicit, quod populari, quae maxime apparet esse popularis, sicut est quarta species, in qua populus totus dominatur non secundum legem, sed secundum sententiam, expedit et melius est facere illud quod observatur in iudiciis, et in paucorum statu: scilicet quod divitibus, si non conveniant ad iudicium et congregationem, ordinetur damnum magnum: pauperibus, si venirent ad congregationem, merces. Et ratio huius est, quia si venerint et divites et pauperes, melius deliberabunt et sanius omnis populus, scilicet divitibus, et e converso. Quod enim non videbunt divites, videbunt pauperes, et e converso. Et tunc quoniam communiter deliberabunt, communiter exequentur. Propter quod expedit huic speciei populari ordinare divitibus damnum, si non venerint ad congregationem: pauperibus mercedem, si venerint.

[89598] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 14 Deinde cum dicit expedit autem ponit secundum expediens, quod competit aliis ab ultimo modo populari. Et dicit quod expedit populari statui, quod ad considerandum vel iudicandum eligantur aliqui de omnibus, ut tot de divitibus, tot de pauperibus, tot de ista turba, tot de alia; vel tot de isto vico, tot de alio; ita quod semper conservetur aequalitas; ut quot assumentur de quibusdam, tot assumantur de aliis secundum aequalem proportionem. Et ratio est, quia melius exequuntur deliberationes et magis concordes erunt.

[89599] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 15 Deinde cum dicit expedit autem ponit tertium expediens: et videtur esse cautela contra aliquid, quod posset dici contra primum expediens. Dicebatur enim, quod merces erat danda pauperibus, si venirent ad congregationem. Potest autem dici, quod non est hoc expediens; quia tunc multi venient; et tunc, cum sint plures quam divites, deliberabunt secundum quod placebit eis, et nolent illud observari, et sic erit dissensio. Contra hoc ponit expediens; et dicit, quod si pauperes secundum multitudinem excedant viros civiles, sicut medios et insignes, aut quoscumque alios, tunc non est danda merces omnibus, nisi secundum proportionem ad multitudinem divitum, aut multos oportet privare congregatione.

[89600] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 16 Deinde cum dicit in oligarchiis tangit cautelas convenientes paucis. Et dividitur in tres, secundum quod tangit tria. Secunda, ibi, adhuc eadem et cetera. Tertia, ibi, et oppositum autem eius quod et cetera. In prima dicit, quod ad hoc, quod bene consilientur faventes paucis, et consilium eorum sit firmum, oportet quod vocent aliquos faventes populo, sive aliquos de populo, sicut illos qui praeeminent aliqualiter populo, sicut est in quibusdam rebuspublicis, qui vocantur praemissi, vel servatores legis; et tractare cum istis de illis, de quibus faventes paucis consiliati fuerunt. Et ratio huius est, quia populus isto modo participabit consiliativo; et quod deliberatum fuerit isto modo, multitudo non poterit dissolvere, sed potius exequentur una cum paucorum potentia.

[89601] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 17 Deinde cum dicit adhuc eadem ponit secundam cautelam. Et dicit, quod ad hoc, quod consilium paucorum sit firmum, oportet paucos inquirere sententiam populi, vel opinionem quae est, et tunc sententiare secundum sententiam eius, ita quod populus eamdem sententiam dicat, quam pauci; aut si non, nihil sententient contrarium populo; vel quod principes consilientur de his, quae ad rempublicam ordinantur; et tunc quod inventum est per consilium, tradat omnibus consiliariis populi; sic enim sententia paucorum firmior erit.

[89602] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 12 n. 18 Deinde cum dicit et oppositum ponit tertiam cautelam. Et dicit, quod ad hoc quod consilium paucorum firmum sit, oportet eos facere oppositum eius quod fit in republica, scilicet cum pauci per sententiam debeant absolvere aliquem, quod convocent multitudinem et faciant eam dominam in dando sententiam propter benevolentiam habendam. Cum autem condemnabunt aliquem ad mortem, vel relegabunt, non dent potestatem multitudini, sed potestas solum dimittitur principibus. Et ratio huius est, quia condemnatio alicuius ad mortem, vel relegatio, fit, quia commisit contra principantes paucos; populus autem contrarius est eis. Si igitur darent potestatem populo in condemnatione, vel relegatione, contingeret quod populus absolveret, aut non tantum puniet, quantum deberet: quod est inconveniens, et ideo non debent dare potestatem populo supra mortem alicuius. Sed in rebuspublicis fit e contrario; quia absolventes sunt pauci, scilicet principantes; condemnantes vero sunt non principantes, sed plures, sicut populus. Et tunc concludit intentum suum, quod de principante consiliativo in rebuspublicis determinatum sit hoc modo.

Lectio 13

[89603] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 1 Postquam philosophus determinavit de consiliativo, et modis eius, et qui quibus rebuspublicis expediunt, determinat de principatu. Et dividitur in duas. In prima praemittit intentum suum. In secunda prosequitur, ibi, est autem neque facile. In prima dicit, quod postquam determinatum est de consiliativo, dicendum est de principatu. Divisio enim principatus conveniens est dictis de consiliativo. Sunt autem multae partes et differentiae principatus secundum quod sunt principatus, et quorum debent esse domini principantes. Item de tempore per quantum tempus debent esse domini secundum unumquemque principatum. Sunt enim quidam principatus durantes per sex menses, quidam qui durant per annum, alii qui durant plus. Quidam autem sunt non perpetui, sed multum durant: etiam quidam sunt, qui non sunt perpetui, nec multum durant, sed contingit eumdem frequenter principari: aliquoties etiam contingit principari non eumdem bis, sed solum semel. Iterum dicendum est de institutione principatuum, ex quibus, et qui debent instituere, et qualiter. De omnibus enim istis oportet diligenter videre quibus modis possunt fieri, et postmodum videre, qui modi et quales, quibus et qualibus rebuspublicis conveniant.

[89604] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit est autem

prosequitur. Et dividitur in duas. In prima determinat de divisione principatuum, et de modo institutionis ipsorum. Secundo recolligit determinata, remittens nos de consideratione aliquorum ad sequentia, scilicet ad sextum librum, ibi, quod igitur sunt et cetera. Prima in duas. In prima determinat distinctionem principatuum in ordine ad respublicas. Secundo determinat de modo institutionis ipsarum, ibi, circa institutiones et cetera. Prima in duas. In prima determinat distinctionem principatus in generali. Secundo tangit distinctionem principatus in ordine ad respublicas, ibi, sed haec differunt et cetera. Prima in duas. Primo tangit modos principatus minus principales. Secundo tangit modos principaliter dictos, ibi, maxime autem et cetera. In prima dicit, quod non est facile determinare, qui debent esse principatus, et quot; quoniam respublica conveniens, multis indiget principatibus, et praecipientibus: et quia plures oportet esse, manifestum est, quod non omnes sunt assumendi, vel per electionem, vel per sortem, sicut sacerdotes. Et dicuntur sacerdotes, qui curam habent de cultu divino. Tales autem non debent assumi per sortem, sed per electionem: principatus autem iste est alter a civilibus principatibus. Sunt etiam alii principatus, qui distribuunt bona communia, quibus debent distribui: sunt etiam praecones qui nunciant dicta communia, quae debent nunciari. Eliguntur etiam alii, qui dicuntur legati, qui mittuntur ad extrinsecas civitates et principatus. Sunt etiam alii principes civiles, qui curam habent de omnibus civitatibus quantum ad aliquam operationem, sicut est dux exercitus bellantium. Iste enim habet dirigere cives in exercitu. Alii sunt principes, qui non habent curam de omnibus quantum ad aliquam operationem, sed curam habent de aliqua parte civitatis, sicut sunt mulierum puerorumque curatores. Alii sunt principatus oeconomici quos frequenter eligunt, scilicet mensuratores frumenti, et ministeriales, qui habent ministeria diversa in civitate. Cum autem in talibus aliqui abundant, ordinant servos ad huiusmodi officia.

[89605] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit maxime autem tangit modos principatus principaliter dictos. Et est intelligendum, quod unumquodque naturalium aliqua operatione determinatur, in quam cum potest, dicitur illud; cum autem non potest, non dicitur, nisi aequivoce. Quare principatus est aliqua operatio in quam cum poterit, maxime dicetur principatus: cum autem non poterit, non dicetur, nisi aequivoce. Operationes autem principatus sunt consiliari de aliquibus, iudicare, et praecipere: maxime autem operatio principatus est praecipere, praecipere enim maxime pertinet ad principatum. Dicit igitur: maxime, et simpliciter, ut est dicere, illi debent dici principatus, quibus competunt isti actus, consiliari, iudicare et praecipere. Et ille principatus maxime dicitur principatus, cui competit praecipere, quia iste est actus praecipuus ipsius principatus.

[89606] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit sed hae tangit distinctionem principatus in ordine ad rempublicam. Et primo tangit quae circa principatus faciunt difficultatem, et quae non. Secundo prosequitur de illis quae faciunt difficultatem, ibi, in magnis et cetera. In prima dicit, quod utrum principatus dicatur secundum unum modum vel plures, et secundum diversas rationes, non multum facit ad propositum; quia iudicium non fit de altercatione quae sit de nominibus, sed pertinet ad aliud negotium, scilicet ad metaphysicum: consideratio enim de distinctione vocabulorum est negotium intellectuale: sed qui principatus et quales sunt

necessarii, et quare, et quot in civitate si debeat esse civitas, et qui et quales non sunt necessarii, tamen expediunt ad bonam rempublicam, hoc magis facit ad propositum, et magis dubitabit aliquis de istis et circa omnem rempublicam et parvas civitates.

[89607] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit in magnis prosequitur de illis quae faciunt difficultatem: et dividitur in duas. In prima ostendit, in quibus civitatibus expedit unum principatum in plures dividi, et in quibus non. Secundo movet circa hoc dubitationes, ibi, contingit autem. Prima in duas. In prima ostendit, quod in magnis civitatibus non expedit unum principatum in plures dividi. In secunda, quod in parvis non expedit, ibi, in parvis autem et cetera. In prima dicit, quod in magnis civitatibus congruit et expediens est unum principatum ordinari ad unum opus et non ad plures. Sed contingit esse multos principantes in talibus civitatibus: et ratio huius est duplex. Prima est, quia in magnis civitatibus multi sunt cives digni principari; et expediens est, quod quidam multo tempore dimittantur in principatu, alios semel expedit principari: hoc autem non contingeret, si unus teneret multos principatus. Quare in magnis civitatibus non expedit unum plures principatus tenere. Alia ratio est, quia unum opus melius perficitur ab uno adhibente curam circa illud, quam si circa multa intendens distraheretur: quare melius est unum principatum committere uni, quam plures.

[89608] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit in parvis ostendit, quod in parvis civitatibus expedit unum plures principatus tenere: et dividitur in tres. In prima facit quod dictum est. In secunda respondet obiectioni quae posset fieri, ibi, indigent autem aliquando. In tertia ostendit ex quo potest dignosci quos principatus congruat coniungere in unum, et quos non, ibi, si igitur habemus. In prima dicit quod in parvis civitatibus oportet unum plures principatus tenere. Et ratio huius est, quia in parvis civitatibus sunt pauci cives; et ideo propter paucitatem ipsorum, non possunt esse plures principantes: quare oportet unum principatus plures tenere. Et contingit in talibus civitatibus, quod successive iterum principantur.

[89609] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit indigent autem respondet obiectioni, quae posset fieri: aliquis enim posset dicere: si in magnis civitatibus oportet unum principantem unum principatum tenere, in parvis unum plures, non erit idem principatus secundum rationem in magnis civitatibus et in parvis. Iterum posset dici, quod non expedit in parvis civitatibus unum principatus plures tenere, quia regimen unius impediret curam alterius; minus enim potest esse intentus circa plures, quam circa unum. Ista duo removet; et dicit quod parvae civitates aliquando indigent eisdem principantibus secundum speciem, quibus indigent magnae. Sed in hoc est differentia: quod in magnis civitatibus frequenter sunt iidem principatus et principantes propter multos esse cives in civitate, in parvis autem non nisi in multo tempore. In parvis enim propter paucos esse cives non possunt multi esse principantes: et propter hoc oportet unum multo tempore principari, et tenere principatus multos: non enim omnes principatus impediunt seinvicem, ita quod propter curam unius impeditur alterius; sicut plura luminaria uni obelisco imposita, non se impediunt: non secus ergo plures principatus uni iniuncti non impediunt. Tales autem sunt principatus propinqui existentes natura, qui vel ordinantur ad unum finem vel ad propinquos; sicut

est principatus qui habet curam honestatis puerorum et mulierum.

[89610] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit si igitur declarat ex quo potest dignosci quos principatus congruit demandare in unum, et quos non; dicens, quod si sciamus quos principatus necessarium est esse in civitate, et quos non est necessarium, et tamen expedit esse, de facili sciemus quos principatus et quales expedit congregare in unum principatum, et quos et quales non.

[89611] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit congruit autem inquirit quos principatus oportet uniri in unum, et quos oportet dividi in plures, per comparationem ad loca, et homines et respublicas. Et primo movet dubitationes circa hoc. Secundo solvit eas, ibi, aut existunt quidem. In prima dicit, quod non debet civem latere qui principes possunt habere curam de diversis secundum diversitatem locorum, et quorum et qualium oportet ubique esse unum principem. Verbi gratia, contingit aliquam curam habere honestatis in foro, et in alia parte civitatis, et extra. Modo est dubitatio, utrum curans honestatem in foro sit praefectus fori, et alius sit princeps honestatis in alia parte civitatis, ita quod secundum diversitatem locorum diversificentur principes, quamvis principatus honestatis sit unius rationis: aut sit unus princeps honestatis, et in foro, et in omni alio loco. Secunda quaestio est, utrum principatus debeant distingui secundum rem, vel secundum hominem: idest secundum illud ad quod per se inspicitur in dirigendo, vel secundum multitudinem hominum, qui debent dirigi per illum; verbi gratia, utrum sit idem principatus ornatus puerorum, et mulierum non. Tertia quaestio est, utrum principatus distinguantur secundum distinctionem rerumpublicarum: sicut verbi gratia: utrum in statu populari paucorum, et optimatum, et monarchia regali sint idem principatus, vel alii genere vel specie non existentes ex aequalibus nec ex similibus, vel sint diversi in diversis rebuspublicis, ut in statu optimatum virtuosi, in statu populari liberi, in statu paucorum divites.

[89612] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit aut existunt solvit dubitationes istas. Et primo solvit eas. Secundo addit ad solutionem quiddam, ibi, non solum. Circa primum intelligendum est, quod principatus distinguitur, sicut alia naturalia; scilicet et secundum formam, et secundum materiam. Forma vero principatus virtus aliqua vel potentia est: est enim principatus potentia quaedam, vel virtus: virtus autem attenditur in ordine ad finem: ergo secundum distinctionem finis distinguuntur principatus. Finis autem principatus duplex est: quidam scilicet est remotus, quidam vero propinquus: remotus, sicut finis reipublicae ad quem ordinantur ultimo omnes principatus, et maxime et immediate principalis. Principatus propinquus est sicut finis ducatus exercitus victoria, iudicii iudicare de subortis. Distinguitur igitur principatus primo secundum distinctionem finis remoti. Cum igitur fines rerumpublicarum erunt diversi, principatus diversarum rerumpublicarum erunt diversi: et sicut respublicae omnes attributionem habent ad unam primam, sic principatus rerumpublicarum posteriorum ad principatum in republica prima et simpliciter dicta, attributionem habent. Et per hoc solvitur tertia quaestio cum quaerebatur, utrum principatus distingueretur secundum distinctionem rerumpublicarum. Apparet enim quod sic, secundum distinctionem finis ultimi. Finis autem propinquus

civitatis diversus est in qualibet republica, sicut ducatus exercitus victoria, iudicii iudicare. Secundum vero distinctionem huius finis distinguitur principatus. Et hoc dupliciter. Uno modo secundum distinctionem ipsius finis secundum se: et sic diversi sunt principatus ducatus exercitus et iudicii. Alio modo distinguitur principatus per hoc quod homines diversimode se habent ad finem illum: ita quod finis potest esse unus secundum rem: sed quia homines aliter se habent ad illum finem, principatus distinguitur: sicut est principatus ornatus mulierum, puerorum e virorum. Quamvis enim finis istorum sit unus; tamen quia aliter se habet puer ad istum finem quam mulier, et quam vir adultus; ideo alius est principatus ornatus mulierum, alius puerorum et adultorum. Et per hoc solvitur secunda quaestio cum quaerebatur, utrum distinctio principatus esset secundum homines vel rem: quia et est secundum rem, ut quando distinguitur secundum distinctionem finis propinqui secundum se: et secundum homines, quando homines diversimode se habent ad finem principatus. Secundo vero distinguitur principatus secundum materiam, ut secundum diversitatem locorum et hominum: possunt enim loca esse ita distantia quod unus homo non posset regere; et tunc unus principatus dividitur in plures. Iterum si sit magna multitudo civium quae non possit dirigi per unum, oportet principatum unum secundum speciem distingui in plures: si autem loca sint propinqua et pauci sint homines, tunc plures principatus uniuntur in unum. Similiter contingit aliquando diversos principatus secundum rem, maxime eos quorum est unus finis secundum rem, diversos tamen secundum diversum modum se habendi ad ipsum, propter paucitatem hominum et propinquitatem locorum, coniungi: sicut contingit eumdem habere curam boni ornatus virorum et puerorum et mulierum: aliquando contingit contrarium propter causas contrarias. Et per hoc solvitur prima quaestio cum quaerebatur, utrum principatus distingueretur secundum diversitatem locorum: quoniam aliquando sic, aliquando non. Et haec omnia innuit philosophus breviter dicens, quod secundum diversitatem istorum, scilicet locorum, hominum et rei et rerumpublicarum est diversitas principatuum. Contingit enim aliquando, quod diversi principatus congregantur in unum, aliquando unus dividitur in plures, quia contingit in aliquibus civitatibus multos esse cives, et loca distantia, ita quod unus non posset regere, et unus principatus dividitur in plures, sicut principatus boni ornatus, et propter multitudinem civium et distantiam locorum distinguitur in plures: in aliquibus vero contingit paucos esse cives et loca non esse distantia, sed propinqua; et tunc plures principatus uniuntur in unum, quia idem sufficiens est regere diversos principatus.

[89613] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 11 Deinde cum dicit non solum adiungit praedictis quaedam. Et primo adiungit, quod sunt quidam principatus singulares quibusdam rebuspublicis. Secundo adiungit de principatu puerorum, ibi, puerorum et cetera. Adhuc prima in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda ostendit quod consilium in populari statu quoddam est, ibi, dissolvitur autem et cetera. In prima dicit, quod non solum distinguitur vel unitur principatus secundum loca, ut unus dividatur in duo, et duo in unum congregentur; sed quidam sunt principatus singulares, qui reperiuntur in quibusdam rebuspublicis et non in aliis, sicut principatus praeconsulentium est in paucorum statu non in populari, sed consilium invenitur in populari statu, quia oportet in populari statu esse aliquos qui consilientur de eis quae sunt populi. Populus enim deficit a ratione, ut in pluribus. Universaliter in civitate oportet esse aliquid consiliativum

quod dirigat et curet ut populus non vacet et insolescat: et si sint multi, populare est: si autem pauci, est paucorum potentia. Non sunt autem in populari statu, sed in paucorum praeconsules; quia praeconsules sunt pauci et divites; et ideo in paucorum statu sunt. Ubi autem sunt ambo principatus, scilicet praeconsulum et consiliantium, consules sunt supra consiliarios. Consiliarius autem est, ut dictum est, status popularis; sed praeconsul est paucorum.

[89614] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit dissolvitur autem declarat quod in quadam potentia populari non est consilium; et dicit, quod principatus consiliativus in quibusdam a popularibus statibus amovetur seu destruitur, sicut in illis in quibus totus populus, cum convenit, tractat de omnibus: hoc autem sit quando convenit totus populus et omnes tractant de omnibus; maxime quando ordinatur damnum vocatis si non veniunt et merces si veniunt: cum enim sic vocantur, conveniunt et de omnibus iudicant.

[89615] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 13 Deinde cum dicit pueronomus autem adiungit de principatu puerorum et mulierum, quod est optimatum potentiae vel civilis; et dicit, quod principatus puerorum et mulierum, et si sit alius talis principatus optimatum potentiae, est non popularis: quia popularis status non prohibet mulieres pauperum exire ad negotiationes, sed praecipit: optimatum autem status prohibet. Nec talis principatus est paucorum: quia mulieres paucorum delitiose vivunt; et ideo nolunt sequi rationis motum. Et consequenter recapitulat dicens, quod de his intantum determinatum sit.

Lectio 14

[89616] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 1 Postquam philosophus de distinctione principatuum determinavit, declarat de modo institutionis ipsorum; et dividitur in duas. In prima praemittit intentionem suam. In secunda prosequitur, ibi, sunt autem. In prima dicit, quod postquam determinatum est de distinctione principatuum, conandum est pertransire de modo institutionis ipsorum: et hoc a principio.

[89617] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit sunt autem prosequitur; et primo declarat qualiter convenit principatus institui, ponendo quasdam divisiones. Secundo ostendit qui modi cui reipublicae conveniunt, ibi, horum autem duae. Prima in duas. In prima ponit distinctionem unam. Secundo subdividit membra, ibi, uniuscuiusque autem. In prima dicit, quod tria sunt differentia secundum rationem, quibus divisis et combinatis, possint omnes modi institutionis principatuum accipi. Istorum autem trium unum est qui sunt instituentes principatum. Secundum est ex quibus instituitur princeps. Tertium est modus secundum quem instituitur.

[89618] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit uniuscuiusque autem subdividit quodlibet istorum. Et primo facit hoc. Secundo tangit diversas combinationes dividentium, ut habeatur numerus modorum, ibi, rursus autem. In prima dicit, quod istorum

sunt tres differentiae vel tres divisiones, ita quod uniuscuiusque sit una: aut enim instituentes sunt omnes cives aut quidam; et haec est prima differentia. Secunda est quod aut instituunt ex omnibus, aut ex aliquibus determinatis secundum aliquam dignitatem: vel secundum virtutem, vel secundum aliquem alium modum; sicut accidit in civitate Megarae in qua instituuntur principantes ex condescendentibus ad populum, hoc est ex illis qui condescendebant populo in civitate et ex illis qui simul pugnabant cum populo contra impugnantes et gravantes eos. Tertia differentia est, quod instituentes aut instituunt sorte aut electione.

[89619] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit rursum haec ponit combinationes diversas, ut habeatur numerus modorum; et dicit iterum quod ista tria combinari possunt adinvicem. Unde per alia dividendum. Et exponit quae sint illa tria, dicens: dico autem, idest expono, quia aut omnes instituunt, aut quidam; et aut ex omnibus, aut ex aliquibus, aut ex electione, aut ex sorte. Et quodlibet istorum quatuor habet differentias quibus dividitur. Quia si omnes instituunt, aut ex omnibus, aut ex quibusdam: si ex omnibus, aut sorte, et sic est unum membrum; aut electione, et sic secundum; aut divisim, et sic tertium; aut coniunctim, et sic quartum. Dico autem divisim: sicut si secundum tribus instituantur et populos diversos et societates, ita quod modo instituantur ex una tribu, deinde ex alia; et similiter discurrendo per omnes partes civitatis. Coniunctim vero, ita quod semper ex omnibus simul sumptis instituant. Aut alios quidem sic, alios autem alio modo: puta quosdam ex omnibus coniunctis, quosdam autem ex omnibus divisis, et sic sunt sex membra. Si autem quidam sunt instituentes, habemus alia sex membra: quia aut instituunt ex omnibus, aut quibusdam: et si ex omnibus, aut sorte, aut electione: et sic duo membra habemus: si ex quibusdam, aut ex quibusdam, vel sorte, aut electione, et sunt alia duo: aut quosdam instituunt ex omnibus sorte, quosdam autem alios electione; et sic habemus alia duo membra. Et sic in universo habemus duodecim membra, ducendo membra primae divisionis in membra aliarum duarum, praemittendo duas combinationes, hoc est non ducendo membra tertiae in membra secundae.

[89620] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit harum autem ostendit qui modi cui reipublicae conveniunt; et dividitur in partes quinque. In prima ostendit qui modi conveniunt populi statui. In secunda qui reipublicae, ibi, non omnes autem et cetera. In tertia qui paucorum statui, ibi, et quosdam ex omnibus. In quarta qui optimatum potentiae, ibi, sed hos quidem. In quinta adhuc quis paucorum potentiae, ibi, quosdam autem ex quibusdam. In prima dicit, quod istarum combinationum quae dictae sunt, duae pertinent ad popularem statum, scilicet omnes principatus instituere ex omnibus sorte, vel etiam electione: vel etiam si assumuntur omnes ex omnibus coniunctim vel divisim, vel per sortem, vel per electionem: hoc enim maxime pertinet, ubi multitudo dominatur: hoc autem est popularis status.

[89621] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit non omnes ostendit qui modi sunt reipublicae; et dicit, quod non omnes instituere ex omnibus simul vel quibusdam, sed omnes simul et divisim per tribus et officia ex omnibus et divisim, et hoc vel per sortem, vel per electionem; aut secundum istos modos aliquos ex omnibus vel quibusdam, ut aliquos

per sortem ex omnibus, alios per electionem, civile est, quia respublica est mixta ex paucorum et populari statu: instituere autem ex quibusdam paucorum est, instituere vero ex omnibus populare est; et ideo instituere ex omnibus vel quibusdam civile est. Et exponit quod dixerat, utroque modo, dicens: dico autem, et expono utroque modo, idest quosdam accipi ex omnibus divisim vel quibusdam per sortem, vel per electionem.

[89622] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 7 Deinde cum dicit et quosdam ostendit qui modi sunt paucorum potentiae. Et dicit quod quosdam instituere ex omnibus, vel per sortem, vel per electionem, vel instituere aliquos ex omnibus secundum utrumque modum, ut scilicet aliqui instituantur per electionem, aliqui per sortem, paucorum potentiae est magis; nam paucorum potentiae est aliquos paucos principari; et hoc est isto modo.

[89623] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit sed hos quidem ostendit qui modi sunt civiles optimatum, idest reipublicae mixtae cum optimatum statu. Et dicit quod aliquos instituere ex omnibus, aliquos ex quibusdam, sed istos eligere per electionem, illos per sortem, est reipublicae mixtae cum statu optimatum.

[89624] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit quosdam autem ostendit adhuc qui modus est paucorum potentiae. Et dicit, quod instituere quosdam ex quibusdam, paucorum potentiae est, quia paucorum potentia est paucos principari et eligere quosdam ex quibusdam per sortem facta electione, non eo modo quo fit in aliis, quia hic ad paucos divites inspicitur, et institui quosdam ex quibusdam secundum ambos modos eligendi, ut quidam instituuntur sorte, quidam electione, est paucorum potentiae; sed instituere quosdam ex omnibus simul, non est paucorum potentiae; sed instituere ex quibusdam, sicut virtuosis, per electionem, optimatum est.

[89625] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit modi quidem recolligit determinata, remittens de consideratione aliorum propositorum prius ad sequentia. Et dicit quod modi eorum qui circa principatus, idest modi assumendi principatus tot sunt, quot dicti sunt: et sic dividuntur principatus secundum distinctionem rerumpublicarum. Qui autem quibus principantibus expediant et qualiter oportet eos institui, posterius simul erit manifestum, cum erit manifestum de potentiis ipsorum. Et exponit quid vocat potentiam principatus, dicens, quod potentia principatus dicitur, ut quae est domina proventuum et regionis. Istae enim duae potentiae specie differunt, sicut potentia ducatus exercitus, et potentia quae est domina contractuum, qui circa forum sunt.

Lectio 15

[89626] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 15 n. 1 Postquam philosophus determinavit de consiliativo et principatu, determinat de iudicativo: et dividitur in duas. In prima praemittit intentum suum. In secunda prosequitur, ibi, sunt autem et cetera. In prima dicit, quod

postquam determinatum est de consiliativo et principatu, dicendum est de tertio prius propositorum, scilicet de iudicativo et iudicio: et accipiendi sunt modi iudicii et iudicativi, secundum quod prius accepti sunt modi aliorum, scilicet principatus et consiliativi. Circa iudicium autem tria sunt consideranda, in quibus consistit diversitas iudicii: scilicet ex quibus sumendi sunt, secundum est a quibus, tertium est qualiter assumendi sunt. Et exponit ex quibus sunt assumendi, utrum ex omnibus, aut quibusdam: de quibus, quot scilicet sunt species iudicii: qualiter autem, utrum institui debeant electione vel sorte. Et primo videndum est quot sunt species iudiciorum.

[89627] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit sunt autem prosequitur: et dividitur in duas. In prima tangit species iudiciorum. In secunda ostendit quibus modis instituuntur, ibi, necesse itaque et cetera. Prima in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda excludit quaedam a consideratione sua, ibi, sed de his quidem et cetera. In prima dicit, quod species iudiciorum in universali octo sunt. Una est correctiva secundum quam transgredientes legem puniuntur. Alia est punitiva eius qui peccat contra aliquod communium, puta contra aliquam personam publicam. Alia est, secundum quam puniuntur qui deliquerunt contra totam rempublicam. Quarta est, quae est communis et principibus, et idiotis, et quibuscumque; quae est damnorum et iniuriarum illatarum iudicativa, de quibus est altercatio. Quinta species est, de contractibus parvis et magnis. Alia vero est praeter haec iudicativa homicidiorum, de peregrinis, idest de eis quae ad peregrinos pertinent. Illa vero species quae est iudicativa homicidiorum, sive sint iidem iudices iudicantes et exequentes, sive sint alii (vel sic), sive sint iidem iudices secundum unam rempublicam, sive sint diversi secundum aliam et aliam rempublicam, species aliquas habet. Una est quae est iudicativa homicidii facti ex praemeditatione et deliberatione, et voluntarie ponendo insidias. Secunda est iudicativa homicidii perpetrati et confessi, allegatur tamen quod iuste factum est; et super hoc est altercatio, utrum iuste vel iniuste factum est. Quarta species est, quae est iudicativa eorum quae feruntur, idest ponuntur in descensu homicidii, idest in reatu, hoc est, quae est iudicativa eorum quibus imponuntur homicidia ab aliquibus, sed hoc ipsis fugientibus, hoc est negantibus: talibus enim solet aliquando indici duellum vel purgatio per iudicium ignis vel aquae, ut quod accusatus accipiat ignitum ferrum manu nuda, et si uratur iudicetur reus, si non, absolvatur; vel quod ligatis manibus et pedibus ponatur in aqua magna; et siquidem evadat, absolvatur; si non, reputetur reus fuisse; sicut dicitur Athenis, quod iudex compulit descendere in puteo quemdam ad purgandum forte se super homicidio. Istud autem est irrationabile; quia hoc est committere se fortunae et iudicio divino, et ideo raro fit nunc hominibus magis utentibus ratione, minus autem in magnis civitatibus ubi plures sunt sapientes. Septima species iudicii est, quae est iudicativa de disceptatione peregrinorum; et ista est duplex. Quaedam quae est iudicativa controversiae quae est inter peregrinos adinvicem. Alia est iudicativa de disceptatione quae est inter peregrinos extraneos et cives. Adhuc praeter istas species iudicii est una alia quae est octava: et est illa, quae est iudicativa de parvis commutationibus, quae sunt circa minima, et quasi punctualia, ut de his, quae sunt quinque drachmarum, et de his quae parum plus valent: de omnibus enim talibus oportet fieri iudicium; nec debent reduci in multitudinem iudicum propter parvitatem earum, sed in aliquem unum determinatum.

[89628] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit sed de iis excludit quaedam a consideratione sua. Et dicit quod de istis, et de speciebus iudicativis homicidiorum, et de illis qui iudicant de disceptatione peregrinorum dimittatur ad praesens; sed de speciebus iudicii pertinentibus ad rempublicam dicendum est: quia si ista non bene fiunt, accidunt seditiones rerumpublicarum: de talibus autem per quae possunt contingere seditiones et transmutationes rerumpublicarum pertinet ad civem determinare.

[89629] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit necesse itaque tangit modos instituendi iudicium: et dividitur in duas. In prima tangit modos instituendi iudicium. In secunda ostendit qui modi cui reipublicae conveniunt, ibi, horum autem. In prima dicit, quod necesse est omnes iudicare, aut quosdam: si omnes, aut de omnibus, aut de quibusdam: si de omnibus, aut de omnibus per electionem, aut de omnibus per sortem, aut de omnibus haec quidem sorte, alia vero electione: si omnes iudicent de quibusdam, aut iudicabunt de quibusdam sorte, aut electione, aut de quibusdam, haec quidem per sortem, alia per electionem: et sic sunt quatuor modi si omnes iudicent: similiter erunt quatuor modi subdividendo aliud membrum. Adhuc si quidam iudicant de omnibus, aut iudicant sorte de omnibus, aut de omnibus per electionem, aut de omnibus haec iudicant sorte, alia autem electione. Si autem iudicent de quibusdam, aut sorte iudicant de quibusdam, aut electione; aut de quibusdam quidam sorte, quidam electione: et sic sunt alii quatuor modi subdividendo aliud membrum, scilicet ut quidam iudicant. Et hoc breviter innuit, cum dicit, vel quaedam iudicia, scilicet omnibus, vel quibusdam ex sortitis et electis. Ulterius concludit, quod isti modi consimiles sunt modis dictis prius de institutione principatus. Iterum si ista fuerint combinata, erunt alii modi. Ut si dicamus, quod iudicantes sunt, aut ex omnibus, aut ex quibusdam, et hoc secundum alterum modum eligendi, scilicet sorte et electione, ut si dicamus, quod iudicia aut sunt ex omnibus, aut quibusdam: et si ex omnibus, aut sorte, aut electione; aut ex omnibus, hi quidem electione, alii vero sorte; et si ex quibusdam, aut sorte, aut electione, aut ex quibusdam quidem sorte, ex quibusdam vero electione. Et tunc concludit, quod tot contingit esse modos iudiciorum.

[89630] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 4 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit horum autem ostendit qui modi reipublicae conveniunt. Et dicit, quod primi quatuor, scilicet omnes de omnibus conveniunt statui populari. Secundi quatuor paucorum potentiae sunt; scilicet quaecumque ex quibusdam de omnibus. Tertii quatuor optimatibus conveniunt et rebuspublicis; scilicet quod iudicia partim sunt ex omnibus, partim ex quibusdam.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Alvernia

Continuatio S. Thomae in Politicam

liber V

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 5

Lectio 1

[89631] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit de rebuspublicis ostendendo quid est et de differentiis earum et in universali et in particulari, in isto quinto libro determinat de principiis salvantibus et corrumpentibus rempublicam; et dividitur in partes duas. In prima dat intentionem suam continuando dicta dicendis. In secunda prosequitur, cum dicit, oportet autem et cetera. In prima dicit, quod post illa quae determinata sunt prius, consequenter dicendum est ex quibus corrumpuntur respublicae, et ex quot, et ex qualibus, et quae sint corruptiones et correctiones cuiusque reipublicae, et ex qualibus et quibus rebuspublicis ad quales sit transmutatio. Aliquando enim una respublica transmutatur in aliam; et ideo videndum est a quali ad qualem contingit fieri transmutationem. Item dicendum est de salvatione cuiusque

reipublicae, qualiter scilicet salvatur unaquaeque et in universali et in particulari. Item dicendum est per quae maxime habet salvari quaelibet: de omnibus enim aliis quae proposuimus dicere in principio, fere dictum est. Et dicit *fere*, quia superius fecit mentionem de institutione principatus; sed non determinavit de ipsa ad plenum, sed determinabit in sequenti libro, scilicet in sexto.

[89632] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit oportet autem prosequitur; et dividitur in duas. In prima prosequitur de salvatione et corruptione rerumpublicarum secundum intentionem suam. In secunda circa hoc reprobat opinionem Platonis in fine huius quinti cum dicit, in republica et cetera. Prima in duas. In prima determinat causas corruptionis et salvationis, rerumpublicarum proprie dictarum, scilicet in quibus plures principantur. In secunda determinat causas corruptionis et salvationis monarchiarum, sicut tyrannicae et regalis, ibi, restat autem et cetera. Prima in duas. In prima determinat causas corruptionis rerumpublicarum in quibus principantur plures. Secundo determinat de causis salvationis, ibi, de salvatione et cetera. Prima in duas. Primo dat radicale principium corruptionis rerumpublicarum. Secundo determinat causas et principia corruptionis proxima magis, ibi, sunt autem et cetera. Prima in duas. In prima declarat quae est radix corruptionis rerumpublicarum, et quomodo transmutantur. In secunda resumit causam illam ut addat, ibi, ubique enim et cetera. Prima in duas. In prima ostendit quod est radicale principium corruptionis. In secunda ostendit quot modis transmutantur, ibi, propter quod et cetera. Adhuc prima in duas. In prima praemittit quoddam. Secundo ex illo concludit causam primam corruptionis rerumpublicarum, ibi, et propter hanc causam et cetera. In prima dicit, quod ad videndum causam corruptionis rerumpublicarum, oportet primo accipere quo principio, quod rerumpublicarum quaedam sunt rectae, quaedam autem non; et quod omnes intendunt aliquod iustum et aequale secundum proportionem. Et ratio huius est, quia omnes intendunt salvationem. Respublica autem salvari non potest sine coniunctione, nec coniunctio fieri potest nisi reddatur aequale; hoc autem iustum est, ergo omnes intendunt iustum et aequale. Peccant tamen multi in determinando illud iustum.

[89633] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 3 Quidam enim male determinant ipsum: populus enim putat quod si sint aliqui aequales in quocumque, quod sint aequales simpliciter, et quod aequaliter debent recipere; et quia omnes cives sunt liberi, et aequales simpliciter dicit eos esse. Paucorum vero potentia putat, quod si sint inaequales in aliquo quod sint inaequales simpliciter et inaequaliter debeant recipere illos; scilicet qui sunt inaequales in divitiis, putant inaequales esse simpliciter et inaequaliter debere recipere de bonis communibus. Sed non oportet quod inaequales in divitiis sint inaequales simpliciter, nec aequales in libertate sint aequales simpliciter; quia divitiae et libertas non sunt bona hominis secundum quod homo. Manifestum igitur est quod omnes intendunt aequale. Et dicit, quod ulterius accipiunt, quod si sint aequales aliqui, quod debent recipere aequaliter de communibus bonis: et cum omnes sint liberi aequaliter secundum populares status, debent omnes recipere de bonis communibus aequaliter: quasi paralogizantes; aequales aequaliter debent recipere de bonis communibus: sed liberi sunt aequales: ergo aequaliter debent recipere. Sed manifestum est quod hic est defectus secundum quid et simpliciter. Non enim sequitur: sunt aequales in aliquo, scilicet libertate: ergo sunt simpliciter aequales. Paucorum

vero potentia dicit, quod cum ipsi sint aliis inaequales, quia excellentes eos, debent recipere plus et praeponendi sunt in plus accipiendo. Quod enim plus est, inaequale est. Sic igitur manifestum est, quod omnes istae respublicae aliquid iustum intendunt, sed vitiatae sunt simpliciter.

[89634] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit et propter concludit ex dictis primam radicem et primum principium corruptionis reipublicae et seditionis. Et primo facit hoc. Secundo adiungit aliud principium, ibi, sunt autem et cetera. Prima in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda ostendit qui sunt in civitate qui iuste possunt movere dissensionem, et tamen non faciunt, ibi, omnium autem et cetera. In prima dicit, quod cum unusquisque secundum unam dignitatem debeat recipere de bonis communibus, quando non recipiunt secundum quod existimant se dignos, faciunt seditionem in civitate et mutant rempublicam: ex hoc enim quod non recipiunt secundum existimationem quam habent de se, videtur eis, quod fiat eis iniustum, et quod contemnantur. Ista autem causa sunt dissensionis.

[89635] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit omnium autem ostendit qui iuste possunt movere dissensionem in civitate, et tamen non movent. Et dicit, quod inter omnes iustissime possunt movere seditionem in civitate, quamvis non faciunt, virtuosi excellentes alios secundum virtutem. Et ratio huius est, quia illi qui sunt simpliciter inaequales, si non recipiant secundum illam inaequalitatem, iniustum fit simpliciter eis: sed virtuosi sunt simpliciter inaequales respectu aliorum, ipsos excedentes secundum virtutem: ergo si non recipiant secundum illam inaequalitatem, iniustum fit eis. Et cum excedant in eo quod est bonum simpliciter, iustissime possunt movere dissensionem, sed non faciunt propter duas causas. Prima est, quia frequenter contingit propter dissensionem detrimentum boni communis. Sapiens autem ut plurimum plus diligit bonum commune quam proprium; et ideo non facit dissensionem. Secunda ratio est, quia ad hoc quod aliquis debeat movere seditionem in civitate, oportet quod habeat iustam causam et potentiam: sed virtuosi ut frequenter non habent potentiam, nec putant se habere iustam causam; ideo non movent. Sed si ista concurrerent quod haberent causam iustam et potentiam, et non esset detrimentum boni communis, moverent seditionem rationabiliter, et peccarent si non moverent.

[89636] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit sunt autem adiungit aliud principium corruptionis reipublicae; et dicit, quod sunt alii qui excellentes alios in nobilitate credunt excedere illos simpliciter; et ideo reputant se dignos maioribus. Tales autem videntur esse illi qui habent divitias et virtutem a progenitoribus; et ideo si non recipiant de bonis communibus secundum existimationem quam habent de seipsis, movent dissensionem; et tunc contingit quod principia et fontes seditionum per quae moventur civitates sunt ista; sed istud principium reducitur ad primum. Est enim radix seditionis excellentia in nobilitate per hoc quod tales non recipiunt secundum existimationem suam.

[89637] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit propter quod declarat quot modis fit transmutatio reipublicae; et dividitur in quatuor, secundum quod ponit quatuor modos. Secunda ibi, quoniam autem et cetera. Tertia ibi, adhuc de eo et cetera. Quarta ibi, adhuc ad partem et cetera. In prima dicit, quod propter hoc quod contingit fieri seditionem

in republica, contingit rempublicam mutari. Primo quidem quando fit transmutatio a republica una ad aliam diversam, ut quando ex republica instituta sit transmutatio ad aliam: ut ex populari gubernatione administratio paucorum constituatur, aut e converso; vel ex illis ad rempublicam et optimatum statum vel e contra.

[89638] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit quoniam autem ponit secundum modum; et dicit, quod aliquando transmutatur respublica in aliam rempublicam, sed manet eadem et eligunt eamdem habere institutionem et ordinationem reipublicae, sed principantes mutant et volunt eamdem rempublicam regere et observare per seipsos vel per amicos suos, sicut in paucorum potentia et monarchia regali, manente eadem republica volunt eam servari et regi per alios; et ideo mutant eos. Similiter etiam in monarchia, ipsa remanente, aliam constituunt quandoque.

[89639] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit adhuc de eo ponit tertium modum; et dicit, quod iterum fit transmutatio reipublicae non quod respublica transmutetur in aliam, nec etiam quantum ad principatus per se; sed fit quia eadem respublica mutatur in eamdem magis intensam vel remissam: sicut paucorum status transmutatur in paucorum statum magis intensum vel remissum, vel popularis status in popularem statum magis vel minus intensum. Similiter etiam in aliis rebuspublicis ut fiat transmutatio reipublicae eiusdem in eamdem secundum intensionem et remissionem.

[89640] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit adhuc ad ponit quartum modum; et dicit, quod quarto fit transmutatio reipublicae secundum partem, ut quando unus principatus destruitur et alius instituitur, sicut dicitur factum fuisse in Lacedaemonia quod Lysander conatus fuit dissolvere regnum. Et similiter alius nomine Pausanias, qui rex fuit, conatus fuit destruere principatum ephororum secundum quem populus habet potestatem convocandi multitudinem. Consimiliter fuit in civitate quae dicitur Epidamnum fuit transmutata respublica secundum partem. In illa enim civitate erat alius principatus: illi vero amoverunt eum et fecerunt principatum senatorum. Videntes enim quod multi erant amatores illius principatus, mutaverunt ipsum in senatores. Propter quod statuerunt etiam apud Elienses quod principatus omnes eligerentur in communi. Unde necesse erat omnes principatus qui potestatem habebant et dignitatem in republica concurrere quando magistratus creabatur, et ibi eligere ut minor fraus fieret. Ille autem principatus qui fuit amotus paucorum potentiae erat, et erat unus princeps in illa republica, non plures.

[89641] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit ubique enim resumit causam seditionis, ut addat. Et primo tangit causam seditionis. Secundo exponit quoddam dictum, ibi, est enim duplex et cetera. In prima dicit quod ubique fit seditio propter inaequalitatem: et non solum in aequalibus secundum aliquid est aequale proportione: puta dives et pauper inaequales sunt secundum substantiam, tamen contingit eis fieri aequales secundum proportionem: similiter magis et minus virtuosos: sed etiam eis qui sunt inaequales contingit fieri inaequales secundum proportionem: puta si quis sit dignior aliis secundum virtutem, dignum

est eum regem esse, sed non perpetuum, quia forte non tantum excedit dignitas eius in virtute dignitatem aliorum, quantum honor perpetuo regnandi excedit honorem aliorum; et ideo etiam inaequales contingit fieri inaequales secundum proportionem. Universaliter igitur existimantes se debere habere aequale et non habentes, seditiones movent in republica. Et est intelligendum; quod immediatum principium ipsorum agibilium est electio. Electio autem est habitus praeconsiliativus. Ad consilium autem requiritur intellectus practicus: quare intellectus practicus est principium agibilium. Principium autem intellectus practici est voluntas recti finis; et ideo adhuc principium agibilium est appetitus recti finis. Voluntas vero recti finis praesupponit intellectum speculativum; et ideo intellectus speculativus causa est et principium agibilium. Et quantum ad hoc dixit prius quod existimare principium est seditionis. Principium vero intellectus est intelligibile, et hoc est inaequalitas. Secundum hoc dicit hic, quod inaequalitas est causa seditionis.

[89642] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit est enim exponit quod dixit, scilicet aequale; et primo facit hoc. Secundo assignat diversitatem inter quaedam dicta, ibi, confitentes autem et cetera. Circa primum intelligendum est, quod proportio est habitudo duorum quantitatum adinvicem. Proportionalitas vero est habitudo proportionum quae consistit in quatuor terminis, vel secundum rem, vel secundum rationem: huiusmodi autem proportionis aequalis vel similitudo attenditur, vel secundum aequalitatem quantitatis, vel secundum aequalitatem dignitatis, vel similitudinis. Et hoc est quod dicit, quod aequale dupliciter dicitur. Uno modo aequale dicitur numero. Alio modo secundum dignitatem. Et exponit quod aequale numero dicitur aequale secundum magnitudinem vel secundum multitudinem. Secundum dignitatem aequale dicitur aequale secundum proportionem similitudinis. Et declarat per exempla aequale secundum quantitatem; ut sicut se habent duo ad unum sic tria ad duo. Excessus enim utrobique aequalis est. Aequalitas vero secundum dignitatem, ut si dicamus, sicut quatuor ad duo, sic duo ad unum. Sicut enim duo sunt medietas de quatuor, sic unum est medietas duorum.

[89643] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit confitentes autem ponit diversitatem inter quaedam dicta. Dixit enim quod omnes volunt aequale secundum dignitatem: popularis status et paucorum. Dicit quod differenter. Et primo facit hoc. Secundo infert corollarium, ibi, propter quod et cetera. In prima dicit, quod omnes confitentur, quod iustum est secundum dignitatem: sed differunt: quia popularis status fautores dicunt quod si sint aliqui aequales secundum aliquid, puta secundum libertatem, quod simpliciter sunt aequales et quod aequaliter debent recipere: paucorum status fautores etiam dicunt quod si aliqui sunt inaequales secundum aliquid, puta secundum divitias, quod sunt simpliciter inaequales et digniores, et secundum hoc inaequaliter recipere.

[89644] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit propter quod infert corollarium. Et primo facit hoc. Secundo probat quod status popularis et paucorum sunt male ordinati, ibi simpliciter autem et cetera. In prima dicit, quod propter hoc quod fautores status popularis volunt aequale, fautores vero paucorum inaequale; unde status popularis et paucorum sunt duae respublicae maxime distinctae. Nobilitas enim, idest inclinatio ad virtutem, et virtus in

paucis reperiuntur, sed paupertas in pluribus. Nobiles enim virtuosi vix alicubi centum inveniuntur. Pauperes autem in pluribus locis: et ideo respublicae ut frequenter vel sunt paucorum vel sunt populares.

[89645] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 15 Deinde cum dicit simpliciter autem ostendit quod ambae sunt malae ordinatae. Et primo facit hoc. Secundo ostendit, quod status popularis sit securior, ibi, attamen securior et cetera. In prima dicit, quod utraque respublica male ordinata est: scilicet status popularis in quo attenditur aequalitas secundum libertatem, et status paucorum in quo est aequalitas secundum divitias, ex eo quod accidit quod nulla istarum mansiva est. Et ratio huius est. Impossibile est enim, ex eo quod in principio corruptum et inordinatum est, in fine non accidere malum: istae autem inordinatae sunt, quamvis igitur in principio videatur modica inordinatio, tamen in fine magna, et malum apparet. Tale autem non potest esse mansivum; et ideo utraque respublica non potest esse mansiva. Et quia utraque vitiata et inordinata est, ad hoc quod sint magis mansivae, oportet quod utraque quandoque utatur aequalitate secundum proportionem arithmeticam, in qua intenditur aequalitas excessus, ut sicut tria ad duo, ita duo ad unum; et quandoque aequalitate secundum proportionem geometricam in qua attenditur aequalitas dignitatis, ut sicut se habent quatuor ad duo, sic duo ad unum.

[89646] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 16 Deinde cum dicit attamen securior ostendit quod status popularis sit magis securus et minus seditiosus; et dividitur in duas, secundum quod ostendit hoc per duas rationes. Secunda ibi, adhuc autem et cetera. In prima dicit, quod quamvis status paucorum et multorum sint male ordinati, tamen status popularis est securior et minus seditiosus quam paucorum. Et ratio huius est, quia illa respublica magis est secura in qua fiunt pauciores seditiones: sed in statu populari sunt pauciores quam in statu paucorum. Quia in statu paucorum sunt duae seditiones: una divitum inter se, alia pauperum ad divites. In statu populari vero una seditio est, scilicet divitum ad pauperes. Pauperum autem inter se non est seditio quae sit digna reputatione, quia inter se magis conveniunt quam cum divitibus.

[89647] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 1 n. 17 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem; et dicit, quod iterum manifestum est quod status popularis est securior, quia respublica quae est ex mediis propinquior est populari statui, quam paucorum statui in quo pauci dominantur: sed respublica media securissima est inter tales respublicas, quae declinant ab optima: sed illa quae propinquior est securissimae securior est quam paucorum potentia.

Lectio 2

[89648] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 1 Postquam philosophus posuit primam radicem et primum principium corruptionis rerumpublicarum, et modos quibus transmutantur, determinat causas universaliter huius corruptionis et transmutationis; et dividitur in duas. In prima determinat causas corruptionis rerumpublicarum in universali, non descendendo ad aliquam

rempublicam. In secunda determinat causas corruptionis secundum unamquamque rempublicam, ibi, secundum unamquamque et cetera. Prima dividitur in tres. In prima determinat causas transmutationis rerumpublicarum. Secundo declarat terminum huius transmutationis, declarando quae respublica in quam transmutatur, ibi, sunt enim et cetera. In tertia declarat qualiter maxime fiat huiusmodi transmutatio, ibi, movetur quoque et cetera. Prima in duas. In prima praemittit intentum suum. In secunda prosequitur, ibi, eius quidem et cetera. In prima dicit: quoniam intentio nostra est considerare ex quibus fiunt seditiones et transmutationes rerumpublicarum, accipienda sunt primo in universali principia et causae transmutationis et corruptionis rerumpublicarum sunt autem tres causae et tria principia fere, ut est dicere, transmutationis ipsarum, de quibus considerare oportet succincte. Primo ergo oportet considerare qualiter homines se habentes movent seditiones et transmutant respublicas. Secundo propter quem finem hoc faciant. Tertio quae sint principia per quae disponuntur ad movendum dissensiones et seditiones in republica.

[89649] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit eius quidem prosequitur; et dividitur in tres. In prima ostendit qualiter se habentes movent seditiones et turbationes. Secundo propter quem finem hoc faciunt, ibi, de quibus autem et cetera. Tertio quae sunt causae et principia, et quot, et per quae disponuntur ad faciendum seditiones, ibi, causae autem et cetera. In prima dicit, quod causa eius quod est homines aliqualiter se habere ad faciendum seditionem et turbationem, est illa, de qua dictum est prius: quod aliqui homines, ex hoc quod appetunt aequale, si non credant se habere aequale sed minus, cum tamen sint aequales, vel existiment se aequales esse illis qui plus receperunt, movent seditionem. Alii autem volunt habere inaequale et plus, existimantes se inaequales aliis esse et excedere alios. Si autem existiment se habere non plus, sed aequale vel minus, movent seditionem. Qualiter igitur se habentes movent seditiones existimantes se minus habere quam credant se debere habere. Sed contingit ista, scilicet plus et aequale, appetere iuste et iniuste. Si enim dignus est habere aequale habens in se bonum virtutis et simpliciter aequale aliis, iuste potest appetere. Si autem non est dignus, iniuste appetit. Similiter potest aliquis appetere plus et inaequale, iuste et iniuste. Iuste, siquidem excellat alios in his, quae sunt bona simpliciter. Si autem non excellat, iniuste appetit: quia illi qui minus recipiunt, ut sint aliis aequales in recipiendo seditiones faciunt; et illi qui sunt aequales in accipiendo, ut plus accipiant, dissensiones faciunt. Hoc autem est iniustum. Et tunc concludit dicens, quod qualiter se habentes faciunt seditiones dictum est. Et est intelligendum, quod illa aequalitas attenditur secundum dignitatem eius quod est bonum hominis secundum quod homo. Bonum autem hominis duplex est. Quoddam enim est bonum hominis intrinsecum: et istud dividitur, quia quoddam bonum secundum partem inferiorem, sicut sanitas, robur. Aliud secundum partem superiorem, sicut scientia, virtus, et huiusmodi. Et ista sunt bona simpliciter. Alia sunt bona hominis exteriora, sicut divitiae et honor; ista vero sunt bona secundum quid. Et ideo dignitas hominis simpliciter non debet attendi secundum dignitatem istorum bonorum, sed secundum dignitatem bonorum simpliciter. Et ideo, quia in paucorum statu attenditur aequalitas secundum ista bona secundum quid, non consideratur iustum simpliciter, sed secundum quid; et ideo propter ista non movetur iuste seditio, si non recipiat plus qui excedit in istis. Sed ille qui non recipit aequale secundum dignitatem boni simpliciter, si

sit bonus, iuste potest movere. In populari vero statu consideratur libertas; ut scilicet non serviat aliquis aliis secundum corpus, vel in rebus. Ista autem non est bonum simpliciter, sed secundum quid; et ideo quia in ista republica attenditur aequalitas secundum libertatem istam per quam non consideratur iniustum simpliciter, sed secundum quid. Qualiter igitur se habentes homines, idest qualiter dispositi movent seditiones, dictum est.

[89650] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit de quibus autem declarat propter quem finem faciunt dissensionem. Et est intelligendum, quod quidam est finis secundum veritatem, sicut est bonum animae. Alius finis est secundum apparentiam, sicut est bonum corporis. Decet igitur hominem in operatione sua intendere finem simpliciter vel secundum apparentiam. Et bonum corporis est lucrum; bonum autem animae est honor. Dicit igitur, quod illa pro quibus, hoc est propter quae faciunt dissensionem, sunt duo: scilicet lucrum: ut sub lucro omnia bona secundum quid, sive corporis, contineantur. Aliud est honor, ut sub honore omnia bona simpliciter, quae sunt bona animae, comprehendantur. Faciunt similiter seditionem propter contraria istorum, ut propter damnum et inhonorationem. Propter damnum, quia eiusdem rationis est appetere lucrum et fugere damnum. Propter inhonorationem, quia eiusdem rationis est appetere honorem et fugere suum oppositum. Sed quia amicus est velut alter, ideo adiungit quod faciunt seditionem propter honorem proprium et damnum proprium vel amicorum suorum.

[89651] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit causae autem declarat, quae sunt principia, per quae disponuntur ad faciendum dissensionem et seditionem: et dividitur in duas. Primo declarat causas per quas disponuntur ad seditionem. In secunda declarat qualiter inchoatae exinde de facili invalescunt, ibi, fiunt quidem igitur et cetera. Prima in duas. Primo enumerat causas illas. Secundo prosequitur, ibi, horum autem et cetera. In prima dicit, quod principia et causae transmutationum rerumpublicarum per quas disponuntur ad faciendam seditionem, et de dictis, idest propter dicta, scilicet lucrum et honorem, sunt septem numero, uno modo: alio modo plures. Si enim enumerentur causae, quae disponunt ad occultam dissensionem, cuiusmodi est seditio (est enim seditio occulta dissensio), sic sunt septem numero. Si autem istae enumerentur, et illae quae disponunt ad manifestam dissensionem, sic sunt plures. Prima vero principia dispositiva ad seditionem sunt duo praedicta, honor et lucrum; sed non sicut dictum est prius. Honor enim et lucrum possunt considerari dupliciter. Uno modo secundum quod intenduntur ab aliquo, et sic habent rationem finis: et sic dicebat prius, quod ea propter quae finaliter faciunt seditionem, sunt honor et lucrum et opposita istorum. Alio modo possunt considerari secundum quod aliquis videt ista in alio: et tunc, quia videt lucrum et honorem, et unum habere iuste, alium non, tristatur: non quia velint habere, sed quia iniuste de eis habet aliquis plus quam deberet. Sunt igitur duo principia per quae movent seditionem; scilicet honor et lucrum. Sunt alia etiam, scilicet iniuria, timor, excessus, contemptus, excellentia praeter proportionem. Propter ista disponuntur ad manifestam dissensionem: scilicet verecundiam, parvipensionem, pusillanimitatem, imparitatem, vel negligentiam. Propter enim ista movent seditiones.

[89652] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit horum

autem prosequitur de istis, declarans qualiter ista disponunt ad seditionem. Et primo prosequitur de illis quae disponunt indifferenter ad occultam et manifestam dissensionem. Secundo de illis quae disponunt ad manifestam principaliter, ibi, transmutantur autem et cetera. Prima in duas. Primo declarat qualiter iniuria et lucrum disponunt ad seditionem. Secundo declarat de aliis, ibi, palam autem et honor et cetera. In prima dicit: quam potentiam habeant, et qualiter sunt causa seditionis honor et lucrum, fere manifestum est. Contingit enim principantes iniuriari civibus, et excellere eosdem honoribus vel lucro: propter quod cives movent seditionem et contra principem, et contra rempublicam. Contra principem, quia iniuriam fecit et excellit iniuste. Contra rempublicam, quia per rempublicam potestatem habet. Et quod sic dominativa moveant seditionem, manifestum est; quia cum princeps accipit bona subditorum, voluntatem habet ad accipiendum. Alii habent contrarias voluntates, ergo dissident voluntate: sed dissensio voluntatum radix est seditionis. Propter iniuriam igitur et lucra movent seditiones. Et dicit ulterius, quod principes possunt plus accipere quam oportet, vel de bonis communibus, vel de bonis propriis subditorum; et utroque modo faciunt iniuriam subditis. Et est intelligendum, quod lucrum et iniuria, quandoque idem sunt subiecto et differunt ratione: nam illud idem quod est lucrum respectu unius qui plus accepit, iniuria est respectu alterius, scilicet a quo accepit.

[89653] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit palam autem declarat de aliis: et dividitur in quinque. Primo declarat de honore qualiter disponit ad seditionem. Secundo de excessu, ibi, propter excessum autem et cetera. Tertio de timore, ibi, propter timorem autem et cetera. Quarto de contemptu, ibi, propter despectionem enim ad seditiones et cetera. Quinto de excrescentia praeter proportionem, ibi, fiunt autem et propter excrescentiam et cetera. In prima dicit quod manifestum est quam potentiam habeat, et qualiter est causa seditionis honor. Cum enim aliqui non honorantur videntes alios honoratos, faciunt seditiones; tunc enim dissident voluntates. Hoc autem est radix seditionis. Potest autem honorari aliquis et iuste et iniuste, et appetere honorem similiter iuste et iniuste. Si enim aliqui honorentur praeter dignitatem vel inhonorentur, iniustum est: et si appetit honorem praeter dignitatem, iniuste appetit: si autem hoc fiat secundum dignitatem, iustum est.

[89654] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit propter excessum declarat, qualiter propter excessum faciunt seditionem. Et dicit, quod aliquando propter excessum faciunt seditionem: quando enim aliquis maior est in potentia, sive unus, sive plures potentiam habeant in civitate vel in republica, faciunt seditionem. Ex talibus enim contingit quandoque fieri monarchiam: quod patet, quia unusquisque inclinatur ad sui excellentiam. Cum ergo est aliquis talis, qui excellit alios in potentia, vel in amicis vel divitiis, conatur rempublicam mutare in monarchiam; aut si non fiat monarchia, fit quandoque potentatus, in quo dominantur divites valde et potentes, non secundum legem, sed secundum suas voluntates. Et propter hoc in quibusdam civitatibus relegabant tales excellentes, sicut fiebat in Argis et Athenis. Et tamen melius fuisset a principio ordinasse, quod nullus esset in civitate qui tantum excederet, et usque ad quem terminum posset excedere, quam postquam dimiserunt, relegare: sicut in medicinalibus, melius est a principio praevidere, ne morbus aliquis excrescat, quam postquam excesserit vel excreverit, ipsum

expellere et curare.

[89655] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit propter timorem declarat qualiter propter timorem fit seditio in civitate. Et dicit, quod propter timorem faciunt seditiones. Quando enim aliqui fecerunt iniurias timentes quod puniantur et vindicta fiat de eis, movent seditionem, ut per seditionem motam possint evadere, ut non puniantur. Similiter si aliqui sint passuri iniusta, vel timeant se passuros propter aliquam causam, antequam patiantur volentes praevenire, movent seditionem et turbant rempublicam, antequam sustineant iniurias; sicut contigit fieri in Rhodo insula. Divites enim convenerunt contra populum, timentes sententias, quae debebant dari contra eos, et turbaverunt rempublicam.

[89656] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit propter despectionem declarat, qualiter propter contemptum disponuntur ad seditionem: et dicit, quod propter contemptum faciunt seditionem et insurgunt. Manifestum est enim, quod quilibet vult aliquid reputari: et ideo si contemnatur movet seditionem, sicut fit in paucorum et populari potentia. Quia in paucorum, in qua plures sunt, qui non participant principatu, illi qui sunt divites et tenent principatum contemnunt alios qui non principantur, et ideo incitant alios ad dissensiones; propter quod faciunt seditiones contra divites et permutant rempublicam. Similiter est in populari statu, illi qui sunt ditiores contemnunt minores qui sunt vel videntur esse sine ratione et ordine, sicut indignos principatu, propter quod ipsi incitantur ad dissolvendum; sicut accidit in Thebis post praelium quod habuerunt in Oenophytis, cum dominaretur populus, excessit et male gubernabat, fecerunt divites seditionem et mutaverunt popularem illum statum. Similiter in civitate Megarensium cum exissent ad praelium, contigit, quod populus principabatur inordinate; et ideo fecerunt divites seditionem. Similiter accidit in Syracusis antequam tyrannizaret Gelo, et in Rhodo insula populus dominabatur antequam insurgerent divites, et quia divites contemnebant eos, insurrexerunt et fecerunt seditionem, et mutaverunt rempublicam.

[89657] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit fiunt autem declarat qualiter propter excrescentiam praeter proportionem faciunt seditionem; et dividitur in duas partes. In prima facit quod dictum est. In secunda declarat, quod haec excrescentia sit a fortuna quandoque, ibi, accidit autem aliquando et cetera. In prima dicit, quod propter excrescentiam quae praeter proportionem fit, fiunt quandoque seditiones et corruptiones rerumpublicarum, ut si divites superexcrescant, vel virtuosi, vel pauperes, contingit fieri transmutationem ipsarum. Et hoc apparet: quia sicut corpus componitur ex partibus pluribus, sic civitas composita ex partibus. Nunc ita est, quod oportet corpus animalis compositum augeri secundum proportionem, ut maneat recta proportio membrorum et commensuratio. Si autem non augeantur partes proportionaliter, corrumpitur animal. Si enim pes tantum augeatur quod sit quatuor cubitorum, et residuum sit duorum palmorum, corrumpitur proportio debita. Si autem animal crescat improportionabiliter et secundum quantitatem et secundum virtutem vel qualitatem, transmutabitur in formam alterius animalis. Similiter accidit in civitate: componitur enim ex partibus; et ideo si debeat salvari, oportet eam componi ex partibus commensuratis adinvicem. Aliquando autem excedit multitudo,

sicut in populari statu et in republica; et tunc corrumpitur paucorum status et fit popularis vel respublica. Aliquando est excrescentia non secundum quantitatem, sed secundum qualitatem, sicut quando sunt aliqui divites valde excellentes in potentia; et tunc corrumpitur popularis status et fit paucorum.

[89658] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit accidit autem declarat, quod haec excrescentia fit aliquando a fortuna; et dicit, quod huiusmodi excrescentia accidit quandoque a fortuna, sicut in Tarento. Cum enim illi exissent ad praelium et multi nobiles et divites fuissent interfecti ab Iapygensibus, facta est ex populari statu paucorum potentia, et sic a fortuna propter intentionem excrevit populus et mutavit rempublicam. Idem etiam accidit Argivis: cum enim fuissent interfecti illi qui erant in civitate Eudoma a Cleomene Spartiata, compulsi sunt propter paucitatem inhabitantium in civitatem recipere aliquos inquilinos ad rempublicam suam; qui postmodum excreverunt et facta fuit respublica popularis. Similiter accidit Athenis, cum divites fuissent infortunati et occubuissent multi in praelio, pauci fuerunt divites, quia mortui fuerunt. Similiter accidit in popularibus, sed minus quam in gubernatione paucorum. Cum enim sint plures egeni, contingit, quod plures ditentur; et tunc augmentatis divitiis transmutant popularem statum in paucorum gubernationem, et potentatus in quibus plures divites principantur non secundum legem.

[89659] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit transmutantur autem declarat quae sunt causae transmutationis reipublicae sine seditione occulta. Et dividitur in partes quatuor. In prima declarat qualiter propter verecundiam fit seditio et transmutatio reipublicae. Secundo qualiter propter parvipensionem, ibi, et propter parvipensionem et cetera. Tertio qualiter propter contemptum eius quod est parvum, ibi, adhuc propter et cetera. Quarto, qualiter propter dissensionem, ibi, seditionale autem et cetera. In prima dicit, quod respublicae aliquando transmutantur sine seditione, hoc est sine occulta dissensione; et hoc propter verecundiam, sicut accidit in Herea civitate. Contigit enim in illa civitate quod aliqui qui commiserant aliqua turpia, unde passi fuerant verecundiam, eligebantur ad principatum ab aliquibus. Alii vero nolentes sustinere quod isti infames principarentur, seditionem fecerunt et instituerunt quod principatus qui prius fiebant per sortem fierent per electionem: et sic propter verecundiam, quam aliqui passi fuerant, fuit facta seditio et transmutatio reipublicae.

[89660] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit et propter. Ostendit quomodo propter parvipensionem fit seditio et transmutatio reipublicae. Et dicit, quod propter parvipensionem, quandoque fit mutatio reipublicae et seditio, ut quando assumitur aliquis ad principatum principalem, qui non diligit ipsum, sed parvipendit. Tunc enim accidit, quod iste qui parvipendit principatum mutat rempublicam. Sicut in Horeo civitate contingit quod elegerunt Heracleodorum in principem. Iste autem non diligebat rempublicam eorum; et ideo mutavit statum paucorum qui erat in illa civitate, et instituit rempublicam et popularem statum.

[89661] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit adhuc propter declarat, quod propter contemptum eius quod est penes pusillitatem mutatur respublica. Et exponit

quid vocat pusillitatem; et dicit, quod penes pusillitatem est quando aliqua parva transgressio negligitur, similiter et alia. Contingit enim ex omnibus istis fieri magnam transgressionem quae a principio non erat manifesta; et propter talem magnam transgressionem quae ex multis parvis neglectis causata est, contingit mutari rempublicam, sicut dicit accidisse apud Ambraciotas. Apud eos enim una honorabilitas parum reputabatur, et multae parvae negligebantur quasi parum vel nihil differrent, aut essent propinqua; et ideo accidit tandem in illa civitate quod nulli principabantur secundum honorabilitatem aliquam; et tunc paucorum status, in quo principabantur insignes et honorabiles, mutatus est in statum popularem.

[89662] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 15 Deinde cum dicit seditionale autem declarat qualiter propter dissimilitudinem mutatur respublica. Et dividitur in tres. In prima ostendit qualiter propter dissimilitudinem disponuntur ad seditionem. Secundo accidentaliter declarat qui movent seditiones in populari statu et paucorum maxime ex dicta causa, ibi, seditionem autem movent et cetera. Tertio ponit causam accidentalem magis seditionis, ibi, seditiones autem sustinent et cetera. Prima in duas. In prima ponit qualiter disponuntur ad seditionem, per similitudinem. Secundo manifestat per exempla, ibi, propter quod et cetera. In prima dicit, quod alia causa seditionis est dissimilitudo: cum enim inhabitaverint civitatem illi qui non habent eosdem mores nec consuetudines, movent seditiones, nisi multo tempore conspiraverint vel vixerint simul. Primo apparet; quia illi qui habent diversos mores inclinantur ad diversos fines. Ex hoc autem sequitur divisio voluntatis: hoc autem est causa dissensionis: quare manifestum est, quod dissimilitudo causa est seditionis. Secundum apparet, quia si illi qui habent diversos mores simul vixerint, contingit quod unus trahit alium et in fine habent eosdem mores et inclinantur ad eumdem finem, et tunc non mutant rempublicam. Est igitur manifestum quod donec simul vixerint multo tempore, movebunt seditiones illi qui habent diversos mores. Sicut enim civitas non fit ex quibuscumque, sed ex similibus, ita non fit in quocumque tempore, sed quando vixerint cives simul et iam inclinantur ad eosdem mores.

[89663] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 16 Deinde cum dicit propter quod manifestat quod dictum est per septem exempla; et dicit, quod quia dissimilitudo causa est seditionis, accidit, quod illae civitates quae extraneos indifferenter receperunt, plures passae sunt seditiones et divisiones; sicut accidit in quadam civitate quam vocant Sybarim. In illa enim civitate habitabant Troezenii: isti vero receperunt Achaeos: cum autem essent augmentati eiecerunt Troezenios, et ex hoc tunc fuit odium inter Sybaritas qui eiecti fuerant et Thurios qui eos receperant: cum enim plus exigerent eo quod regio esset sua, eiecti fuerunt a Sybaritis. Ponit secundum exemplum; et dicit, quod similiter accidit Byzantiis. Cum enim isti recepissent extraneos, isti insidiati sunt Byzantiis et depraedaverunt eos: qui Byzantii, re cognita, eos praelio et armis expulerunt. Ponit tertium exemplum; et dicit, quod similiter accidit in alia civitate quod Antissaei profugos et extraneos ex Chio receperunt in sua civitate, et tandem facta fuit seditio inter ipsos et eiecti sunt extranei. Tunc ponit quartum exemplum; et dicit, quod Zanclaei receperunt Samios in civitate, et postmodum facta seditione inter ipsos, ipsi expulsi fuerunt a civitate. Tunc ponit quintum exemplum; et dicit, quod Apolloniatae civitatem inhabitantes iuxta pontum, cum recepissent extraneos,

passi sunt seditionem. Tunc ponit sextum exemplum; et dicit, quod Syracusani cum expulissent tyrannos a civitate, receperunt extraneos, et eos qui portant merces, et fecerunt eos cives, seditio facta fuit eis et venerunt ad pugnam. Tunc ponit ultimum exemplum; et dicit, quod Amphipolitae cum recepissent Chalcidensium colonos, seditione facta inter eos plurimi Amphipolitarum mortui sunt, et expulsi ab aliis. Ex omnibus istis non plus vult habere, nisi quod dissimilitudo causa est seditionis et destructionis reipublicae.

[89664] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 17 Deinde cum dicit seditiones autem declarat, qui movent seditiones in populari statu et paucorum ex dicta causa. Et dicit quod in paucorum potentia facit seditiones populus. Populus enim credit se debere recipere aequale, quia omnes sunt aequales in libertate. Divites autem totum habent vel plus: et ideo populus existimans se iniusta sustinere, movet seditiones. In statu autem populari seditiones movent divites, quia in statu populari recipiunt aequale. Existimant autem plus se debere recipere, cum sint excellentiores, et ideo movent seditiones contra populum.

[89665] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 2 n. 18 Deinde cum dicit seditiones autem tangit causam seditionis accidentalem magis. Et dicit quod in aliquibus civitatibus fiunt seditiones propter dispositionem loci. Contingit enim quod regio non est bene disposita, ad hoc quod civitas sit una, sed magis et alia. Unitas autem ordinis in finem facit civitatem unam; et ideo illud quod disponit ad hoc requiritur ad unitatem civitatis. Facit autem ad hoc bona dispositio loci. Si igitur locus non est bene dispositus, ad hoc quod sit civitas una, fit seditio, sicut accidit Clazomeniis. Illi enim qui inhabitabant in Chytro, quae est una pars civitatis, erant contra illos qui habitabant in insula, scilicet in alia parte civitatis; et volebant facere diversas respublicas, et civitatem principalem in sua parte. Similiter Colophonii, et Notii ad invicem passi sunt seditiones propter malam dispositionem loci. Similiter Athenis non sunt bene dispositi ad unam rempublicam; quia illi qui sunt in suburbio, videlicet in Pyraeo extra muros civitatis populares sunt magis quam illi, qui habitant in urbe, quae est locus magis munitus ubi sunt fortilitia. Sic igitur manifestum est, quod diversitas facit ad divisionem et seditionem in civitate. Sicut enim in bello parvus fossarum transitus, et quaecumque modica apertura distrahit exercitum vel aciem, et ordinem eius interrumpit, ita omnis diversitas et dissimilitudo in civitate facit seditiones. Sed considerandum est, quod dissimilitudo quae maxime causat seditionem, est dissimilitudo virtutis et malitiae, quia inclinant statim in diversos fines. Post haec autem divitiae et paupertas; et sic ulterius alia dissimilitudo secundum alia aliqua, quae potest attendi inter multa. Sed haec est differentia, quod quaedam magis, quaedam minus faciunt seditiones. Sub ipso vero membro continetur causa, quae iam dicta est.

Lectio 3

[89666] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 1 Postquam philosophus declaravit qualiter se habentes faciunt seditiones, et quae sunt disponentia, declarat qualiter seditiones

inchoatae a parvis invalescunt multum. Et dividitur in duas secundum quod tangit duas causas huius. Secunda, ibi, totaliter autem et cetera. Prima in duas. In prima tangit causam illam. In secunda dat remedium contra illam, ibi, propter quod et cetera. In prima dicit, quod seditiones non fiunt de parvis, sed de magnis; fiunt autem ex parvis, quia incipiunt ex parvis. Parvae autem seditiones et dissensiones invalescunt citius, quando fiunt inter dominos habentes potestatem in civitate, sicut accidit antiquitus in civitate Syracusanorum. Contigit enim, quod respublica illorum fuit mutata propter dissensionem duorum iuvenum, qui principantes dissiderunt propter amoris causam. Accidit enim, cum unus esset extra civitatem, quod alter puerum quem amabat sibi conciliavit. Cum autem alter venisset, indignatus est, et studuit habere uxorem alterius. Cum autem ille istud sciret, mota est dissensio inter illos, et coassociantes sibi cives, diviserunt omnes in duas partes. Sic igitur manifestum est, quod parva dissensio multum invalescit, quando fit inter divites habentes potestatem in civitate.

[89667] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit propter quod tangit remedium contra hoc. Et dicit, quod propter hoc quod parva dissensio inter dominos multum invalescit, oportet quod subditi talia timeant multum, et quod dissensiones inter divites dissolvant et trahant ad concordiam, quia dissensio quae accidit inter maiores et principantes est peccatum in principio. Principium autem est dimidium totius; quia principium continet se et principatum virtute; et ideo resistendum est peccato in principio. Nam peccatum in principio proportionaliter se habet ad ea peccata, quae fiunt in partibus principalibus animalium. Videmus autem quod modica facta diversitate in parte principali in animali, scilicet in corde, magna fit diversitas in aliis partibus. Similiter modica existente diversitate in semine, fit magna diversitas in eo quod fit ex semine; quia ex modica differentia calidi et frigidi causatur differentia maris et feminae. Similiter facta modica transpositione in gubernaculo navis, tota navis transmutatur. Quare sic erat in republica quod parvum peccatum in principio et parva dissensio multum invalescit.

[89668] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit totaliter autem tangit secundam causam; et declarat, quod dissensiones insignium multum invalescunt. Et primo proponit. Secundo manifestat per exempla, ibi, velut in Hestiaea et cetera. In prima dicit, quod non solum dissensiones principantium multum et cito invalescunt, immo universaliter dissensiones divitum; ex quo enim divites sunt, potentiam habent. Et manifestum est, quod indignantur si non fiat eis secundum quod existimant se excellere alios, et faciunt dissensiones et totam civitatem ponunt in dissensione.

[89669] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit velut in declarat per exempla. Et dividitur in quinque, secundum quod declarat per quinque exempla. Secunda ibi, et in Delphis et cetera. Tertia ibi, circa Mytilenem autem et cetera. Quarta ibi, et Phoceis et cetera. Quinta ibi, fuit autem transmutata et cetera. In prima dicit; ita dictum est, quod dissensiones divitum multum invalescunt: sicut accidit in Hestiaea civitate. Contigit enim quod duo fratres dissiderent de paterna haereditate, cum unus non haberet de divitiis et de thesauro, quem acquisivit pater, coassumpsit sibi populares, alius divites. Et fuit divisa civitas in duas partes,

et facta fuit magna dissensio.

[89670] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit et in Delphis ponit secundum exemplum: et dicit: similiter accidit in Delphis, quod quidam habuit quamdam puellam in cura sua, quae cura fuit principium omnium dissensionum, quae postmodum contigerunt. Unus enim desponsavit illam, postmodum consuluit quemdam sacerdotem augurem, utrum expediret ei accipere eam in uxorem: qui consuluit quod non acciperet: tunc iste timens propter dictum auguris, scilicet infortunium aliquod, cum veniret ad sponsam, non accepit, sed recessit. Amici vero videntes hoc, sicut illi quibus facta fuerat iniuria, eo sacrificante, sacrum aliquid clam iniecerunt. Deinde accusaverunt eum quod male sacra tractasset: unde tamquam sacrilegum capite damnari fecerunt.

[89671] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit circa Mytilenem ponit tertium exemplum: et dicit, quod circa Mytilenem civitatem facta fuit dissensio inter aliquos propter divisionem haereditatum, quae fuit principium multorum malorum quae postmodum contigerunt. Et fuit principium belli quod fuit inter ipsos et Athenienses, in quo praelio quidam dux, nomine Pachetes, accepit civitatem ipsorum Atheniensium. Accidit enim, quod Timophanes opulentus vita functus, reliquit duas filias superstites. Quidam autem Doxandrus eas dari concupivit filiis suis in uxores: quod cum assequi non potuisset, persuasit Atheniensibus, apud quos hospes publice erat, ut bellum susciperent contra Mytilenas.

[89672] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit et Phoceis ponit quartum exemplum: et dicit, quod apud Phocenses quidam fuerunt exhaereditati, ex quo facta fuit seditio inter Mnaseam patrem Mnesonis, et Euthycratem patrem Onomarchi. Haec autem dissensio fuit principium belli Phocensibus, illius inquam belli, quod sacrum appellaverunt.

[89673] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit fuit autem ponit quintum exemplum: et dicit, quod in Epidamno civitate transmutata fuit respublica propter dissensionem, quae fuit facta propter nuptias quasdam. Cum enim quidam desponsasset quamdam, quidam fecerunt sibi iniuriam, et facta fuit dissensio. Postmodum contingit, quod pater desponsati factus fuit unus de principibus, et tunc accepit alios qui erant extra rempublicam et infensi statui, et coniungens eos sibi, transmutavit rempublicam.

[89674] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit transmutatur autem cum declaravit, quod respublicae transmutentur, declarat in quid transmutantur. Et primo proponit. Secundo manifestat, ibi, ut apud et cetera. In prima dicit, quod respublicae transmutantur in paucorum statum et popularem ex eo quod aliquod collegium vel aliqua pars civitatis famam vel augmentum maiorem in modum consecuta est. Ob hanc enim causam contingit quod si regebat quod intendatur magis et fortior fiat eius status, et sic mutatur a debiliori ad fortiorem. Si vero non regebat, contingit, quod iusta fama et potentia regere incipiat, et ab una republica ad aliam fit transmutatio.

[89675] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit velut in

Ariopago manifestat per exempla; et ponit sex, in quibus declaratur qualiter respublica mutata est in rempublicam aliam, vel in eamdem magis vel minus intensam; et dicit, quod bene dictum est quod sit mutatio reipublicae in rempublicam, sicut accidit Athenis. Cum enim consilium Atheniensium quod erat in Ariopago quae est pars excellentior civitatis illius, tempore belli Persarum, famam consecutum fuisset, formam reipublicae auxit et fuit facta respublica eorum fortior.

[89676] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit et rursus ponit secundum exemplum; dicens quod multitudo navalis Athenis cum fuisset causa cuiusdam victoriae circa Salaminam fortiter pugnando, et fuisset causa salvationis principatus et ob eam victoriam acquisivisset potentiam maris civitati, fecit statum populi magis fortem.

[89677] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit et in Argo ponit tertium exemplum, in quo declaratur quod respublica mutatur in rempublicam: et dicit, quod in Argo contigit quod insignes et potentes cum eligerentur ad praelium contra Lacedaemonios, commisso praelio apud Mantineam urbem, magnam famam consecuti sunt, et ob hanc causam conati fuerunt destruere popularem statum et convertere in paucorum potentiam, et sic respublica mutabatur in aliam rempublicam.

[89678] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit et in Syracusis ponit quartum exemplum in quo idem probatur; et dicit, quod in civitate Syracusanorum cum factum fuisset praelium inter eos et Athenienses et obtinuissent, cuius victoriae causa populus fuit, rempublicam mutavit in statum popularem.

[89679] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 14 Deinde cum dicit et in Chalcide ponit quintum exemplum; et dicit, quod cum in Chalcide civitate populus una cum divitibus quemdam tyrannum interfecisset, statim adhaesit reipublicae dimittens priorem rempublicam.

[89680] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 15 Deinde cum dicit et in Ambracia ponit sextum exemplum; et dicit, quod in Ambracia cum populus eiecisset Periandrum qui tyrannizabat apud eos simul cum aliis divitibus qui contrarii erant ipsi in populo, instituit rempublicam sibi convenientem, scilicet statum popularem, dimittens priorem.

[89681] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 16 Deinde cum dicit et universaliter concludit unam regulam universalem; dicens quod universaliter hoc debet esse manifestum et non debet latere, quod quicumque propter potentiam aliquid praeclarum fecerunt, sive sint idiotae, sive principes, sive sint tribus aliquae, sive tota una pars, sive qualiscumque multitudo, movet seditionem. Aut enim qui invident eis qui honorantur in civitate movent et faciunt seditionem; aut illi qui excellunt et magnum aliquid fecerunt, propter potentiam, nolunt manere cum aequalibus et eis conformari. Ex hoc enim quod magnum fecerunt, inclinantur ad magna, quibus reputant se dignos. Ideo nolunt remanere cum aequalibus. Unde si potentiam habeant, seditionem faciunt.

[89682] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 17 Deinde cum dicit moventur autem declarat quando maxime moventur respublicae; et dicit, quod tunc maxime transmutantur respublicae quando duae partes quae videntur esse contrariae, sicut divites et populus, aequantur

in potentia vel fere, medii autem nulli sunt, aut valde pauci: quia tunc quaelibet pars reputat se fortiorem alia et nititur repellere aliam. Et si contingit unam partem superare aliam, instituit rempublicam quae sibi videtur. Si autem una pars, quaecumque sit illa, excedat aliam in multo, manifeste illa pars quae exceditur, nolens perire, subiicitur parti quae valentior est, nec movet seditionem contra illam. Et propter hoc manifestum est, quod illi qui excedunt alios in virtute, non movent seditionem, quia pauci sunt respectu multitudinis. Et tunc concludit, quod universaliter principia et causae seditionum rerumpublicarum secundum hunc modum fiunt.

[89683] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 3 n. 18 Deinde cum dicit movent autem declarat, quomodo et qualiter dissidentes movent respublicas; et dicit, quod quandoque movent respublicas et transmutant per violentiam, quandoque per fallaciam et astutiam. Per violentiam dupliciter. Uno modo in principio, scilicet inferendo violentiam quod rempublicam quam instituunt teneant. Alio modo cogendo posterius non in principio: quandoque enim in principio suadent per astutiam talem vel talem rempublicam, et decipientes cives transmutant rempublicam illis nolentibus. Et item in fine si nolunt resilire, faciunt eis violentiam et cogunt eos tenere rempublicam iam institutam, sicut accidit in quadringentis qui deceperunt populum dicentes ei quod rex daret pecuniam ad praeliandum contra Lacedaemonios, et populus hoc audito noluit, et instituit rempublicam quam isti instituerunt. Postmodum videns quod mentiti fuerunt, volens contradicere illi, conati fuerunt tenere eamdem et observare facientes violentiam populo. Aliquando autem contingit, quod in principio suadent et recipiunt rempublicam, et postmodum quod eam observant et suadent, illis persuasis principantur illis volentibus. Et tunc recapitulat quod simpliciter, hoc est universaliter, secundum dicta contingit fieri mutationes omnium rerumpublicarum.

Lectio 4

[89684] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 1 Postquam philosophus declaravit causas et principia seditionis et transmutationis rerumpublicarum in universali, in quibus plures principantur, in parte ista incipit determinare in speciali causas et principia seditionis et transmutationis ipsarum. Et dividitur in partes tres. In prima determinat causas seditionis et transmutationis status popularis. Secundo paucorum, ibi, oligarchiae autem et cetera. Tertio status optimatum, ibi, in aristocratiis autem et cetera. Prima in duas. In prima proponit intentum suum. In secunda prosequitur, ibi, democratiae quidem igitur et cetera. In prima dicit, quod postquam determinatum est de causis et principiis seditionis et transmutationis rerumpublicarum in universali, considerandum est in speciali quae sunt accidentia secundum quae fit transmutatio et seditio secundum unamquamque speciem reipublicae pertinentes, et considerantes secundum unamquamque in speciali.

[89685] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit democratiae quidem prosequitur; et dividitur in duas. In prima tangit causam propter quam popularis status transmutatur absolute. In secunda tangit causam vel modum transmutationis, ibi, transmutan-

tur ex prima et cetera. Prima in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda ostendit in quam rempublicam antiquitus magis fiebat transmutatio, ibi, in antiquis autem et cetera. Prima in tres. In prima ponit causam transmutationis popularis status. In secunda manifestat per exempla, ibi, et hoc in multis et cetera. In tertia reddit causam cuiusdam, ibi, et in Rhodo et cetera. In prima dicit, quod populares status maxime transmutantur et patiuntur seditiones propter malitiam eorum qui duces sunt in populo. Isti enim propter malitiam vel impotentiam coadunant divites. Hoc autem potest fieri dupliciter. Uno modo calumniando eos. Est autem calumnia falsi criminis impositio. Et quandoque dicitur alienae rei usurpatio propter falsi criminis impositionem. Quando igitur isti duces imponunt falsa crimina divitibus, divites coadunantur inter se; et quamvis divites essent separati et fortassis inimici, propter tamen calumniam coadunantur, quia timor communis congregat et adunat eos qui valde sunt separati. Et ratio huius est, quia timor est tristitia vel turbatio propter phantasiam futuri mali; et ideo ille qui timet inquirit vias per quas possit vitare malum opinatum futurum: si ergo aestimet quod hoc faciet si coniungat se cum inimico, coniungit se cum illo. Est tamen intelligendum quod si motus timoris minor fuerit quam motus inimicitiae, non coniungetur cum inimico: si autem maior, coniungetur cum eo ad repellendum: semper enim sequitur motum maiorem. Quare manifestum est quod divites coniungunt seinvicem, et adunati et coniuncti insurgunt contra multitudinem et opprimunt eam et transmutant rempublicam. Alio modo coadunant duces populi divites, procurando quod multitudo gravetur a divitibus, ut multitudo gravata ab ipsis inducta ducibus, insurgat contra divites; et tunc divites timentes opprimi a multitudine coadunantur et insurgunt contra multitudinem et transmutant rempublicam.

[89686] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit et hoc in manifestat per exempla. Et dividitur in quinque, secundum quod manifestat per quinque exempla. Secunda ibi, et in Rhodo et cetera. Tertia ibi, dissolutus est autem et in Heraclea et cetera. Quarta ibi, nec multo dissimiliter et cetera. Quinta ibi, evenit autem idem et circa Cumam et cetera. In prima dicit, quod si aliquis consideret, videbit in multis quod popularis status transmutatur propter malitiam ducum populi: nam in civitate quae dicitur Cous popularis status fuit transmutatus propter malitiam ipsorum: divites enim coadunati fuerunt et insurrexerunt contra multitudinem, et transmutaverunt rempublicam.

[89687] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit et in Rhodo ponit secundum exemplum. Et dicit quod in Rhodo insula duces populi qui ordinati erant ad tractandum de stipendiis exsolvendis, quibus debebantur, prohibuerant ne redderentur huiusmodi stipendia militibus classis, cum eis deberentur: ipsi autem coniuncti insimul propter metum iudicii, et iniurias praedictas, compulsi sunt dissolvere popularem statum eorum.

[89688] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit dissolutus est ponit tertium exemplum. Et dicit quod in civitate quae dicitur Heraclea, status popularis fuit corruptus post recessum ipsorum divitum propter ipsos duces populi, quia divites propter iniurias illatas recesserunt a civitate, deinde coadunaverunt se, et coadunati supervenientes, destruxerunt statum popularem et instituerunt aliam rempublicam.

[89689] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit consimiliter autem ponit quartum exemplum. Et dicit quod in civitate Megareorum, popularis status fuit corruptus propter malitiam ducum populi: quia duces volentes habere pecunias a divitibus, per bonorum publicationem, eiecerunt multos divites, et hoc donec fuerunt multi exules facti. Divites autem postmodum coadunati fuerunt, et venientes contra civitatem impugnaverunt eam et devicerunt, et tunc corrumpentes popularem, instituerunt paucorum statum.

[89690] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit evenit autem ponit quintum exemplum. Et dicit, quod istud idem accidit apud Cumas. Ab illa enim civitate fuit expulsus quidam nomine Thrasymachus a ducibus populi; postmodum iste insurrexit contra multitudinem, et devicit et mutavit rempublicam.

[89691] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit fere autem assignat causam cuiusdam dicti. Dixit enim quod duces populi movent multitudinem contra divites: declarat propter quam causam hoc faciunt. Et dicit quod fere in omnibus aliis apparebit, si aliquis consideret, quod transmutatur popularis status, hoc modo, scilicet propter malitiam ducum populi: illi enim movent multitudinem contra divites, vel ut dona habeant a divitibus propter iniustitiam, ut scilicet divites propter iniuriam moveantur ad redimendum vexationem suam, vel a multitudine odiente ipsos divites; et tunc contingit, quod divites propter istam iniuriam coadunentur. Quandoque autem hoc faciunt, ut possessiones sint aequales, ut per hoc de possessionibus divitum possint aliquid habere, vel ut eorum redditus muneribus publicis subiiciantur. Quandoque autem imponunt crimina divitibus, ut per hoc relegentur a civitate, et a populo confiscentur possessiones ipsorum. Sicut enim dictum fuit superius, isti duces populi adulatores sunt, et ideo faciunt ea quae placent multitudini, propter quod multum lucrum afferunt.

[89692] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit in antiquis declarat in quam rempublicam magis antiquitus fiebat transmutatio popularis status, quam in tyrannidem. Et primo proponit. Secundo probat cum dicit, causa autem et cetera. In prima dicit, quod in antiquis temporibus quando dux populi erat dux exercitus, popularis status transmutabatur in tyrannidem, ut frequentius; quia fere plurimi antiquorum qui fuerant tyranni, ex ducibus populi facti sunt.

[89693] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit causa autem assignat tres rationes eius quod propositum est. Et secundum hoc dividitur in tres. Secunda ibi, fiebant autem tyrannides et cetera. Tertia ibi, adhuc autem et cetera. In prima dicit, quod causa quare antiquitus transmutabantur in tyrannidem et modo non, est, quia antiquitus duces populi assumebantur ex militantibus; isti enim erant magis diserti et facundi quam alii, quia exercitati, et quia rhetoricam habebant. Homines autem non erant communiter potentes loqui, quia nec communiter habebatur rhetorica. Et ideo illum qui magis erat facundus et disertus, et exercitatus in bello eligebant in principem. Ille autem solus principans postmodum tyrannizabat; et sic mutabatur popularis status in tyrannidem. Sed modo non sic est; quia rhetorica augmentata est, et multi noverunt eam, et ideo quicumque possunt loqui et diserti sunt, fiunt duces populi; sed quia non

exercitati sunt in bellicis, non audent invadere principatum, ita ut aliquis solus principetur; nisi accidat, quod sit aliquis disertus et facundus prae aliis et exercitatus in bellicis.

[89694] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit fiebant autem ponit secundam rationem. Et dicit, quod antiquitus plures erant tyrannides quam modo. Et ratio erat, quia magni principatus committebantur uni; ille autem trahebat dominium ad se, et principabatur solus tyrannizans; sicut accidit in Mileto civitate, quod cuidam fuit commissus principatus qui multorum et magnorum dominium habebat, postmodum solus principans tyrannizavit. Quia igitur plures erant antiquitus tyrannides quam modo, et respublica transmutabatur in illam, quae et pluries accidebat, ideo et popularis status transmutabatur in tyrannidem.

[89695] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit adhuc autem ponit tertiam rationem. Et dicit, quod iterum manifestum est, quod antiquitus transmutabatur popularis status in tyrannidem, quia civitates non erant multum magnae, immo populus habitabat in agris occupatus circa agriculturam; et ideo parum curabat de bono communi. Unde illos qui erant magis sagaces et meliores in populo, quoniam bellicosi existebant, populus praeficiebat, et principabantur tyrannice. Tyrannizabant autem, quia credebatur eis a vulgo; et causa huius erat, quia persuadebant pauperibus contra divites. Efficax autem persuasio erat inimicitia, quam praetendebant contra ipsos divites. Odio enim habere inimicum alicuius, facit ipsum bene credibilem illi; sicut accidit Athenis, quod quidam nomine Pisistratus fecit seditiones contra Pediacos. Et Megaris Theagenes sic nominatus a genere, qui occidit iuxta quemdam fluvium pecora divitum Megareorum, et cepit illos qui pascebant pecora illa, et ex hoc benivolus fuit populo. Similiter Dionysius accusavit quemdam nomine Daphnaeum, et similiter divites; et ex hoc reputatus est dignus principari principatu tyrannico, factus credibilis populo et reputatus fidelis, tum quia popularis erat, tum quia videbatur inimicitiam habere ad divites.

[89696] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 13 Deinde cum dicit transmutantur autem declarat, quomodo ex una specie popularis status fiat transmutatio in aliam. Et primo tangit modum. Secundo remedium, ibi, remedium autem et cetera. In prima dicit, quod ex populari statu primo in quo principantur antiqui liberi, transmutatio fit in popularem statum novum, in quo tota multitudo dominatur secundum sententiam, non secundum leges, et non principatur aliquis secundum aliquam honorabilitatem. Fit autem transmutatio isto modo. Cum enim populus in tali republica potestatem habeat in electione, duces populi qui principari intendunt, sua decreta proponunt, quod multitudo debeat principari, quia melior est quam aliqui de multitudine; et ideo melius est principari totam multitudinem, quam aliquos. Populus autem libenter audit istam allegationem; et ideo instituit, quod tota multitudo principetur secundum legem; et dicitur iste popularis status novus.

[89697] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit remedium autem tangit remedium contra istum modum transmutandi popularem statum; quia ista species in quam fit talis transmutatio, pessima est. Et dicit quod remedium ne fiat huiusmodi popularis status vel ut minus fiat, est sustinere et procurare, quod una tribus eligat, ita quod una tribus

modo eligat, deinde alia, et sic deinceps, et non tota multitudo. Minor enim est una tribus quam tota multitudo; et ideo melius est eligere tribus quam totam multitudinem. Dicebat enim superius philosophus quod totam multitudinem eligere contingit dupliciter. Uno modo divisim, ut modo una tribus, deinde alia, ita quod omnes partes obtineant electionem divisim. Alio modo coniunctim: et quia primum potest haberi, accipiendum est magis. Et concludit quod propter istas causas fere fiunt omnes transmutationes status popularis.

Lectio 5

[89698] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 1 Postquam determinavit philosophus causas seditionis et transmutationis status popularis; in parte ista determinat causas transmutationis et seditionis status paucorum in particulari. Et dividitur in partes duas. In prima tangit modos, quibus transmutatur status paucorum. In secunda recapitulat, ibi, oligarchiae quidem igitur et cetera. Prima in duas. In prima ponit modos per se, quibus transmutatur status paucorum. In secunda ponit unum modum accidentalem, ibi, fiunt autem et cetera. Prima in duas. In prima proponit, quod duo sunt modi quibus transmutatur. In secunda prosequitur, ibi, unum quidem si iniusta et cetera. In prima dicit quod status paucorum transmutantur secundum duos modos qui sunt valde manifesti: transmutantur enim propter dissensiones divitum inter se, et propter dissensionem pauperum ad divites.

[89699] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit unum quidem prosequitur: et primo primum. Secundo secundum, ibi, habet autem et cetera. In prima dicit, quod propter unum transmutatur status paucorum; scilicet si divites principantes opprimant multitudinem iniusta faciendo. Cum enim gravatur multitudo, insurgit contra divites et expellit eos, et sic corrumpit statum paucorum. Quaecumque enim sit multitudo, si praesens et unanimis sit, sufficiens est ad expulsionem divitum et corruptionem status paucorum: et maxime si populus unum ex paucorum numero eligat et ducem faciat, sicut factum fuit in Naxo; ubi Lygdamus assumptus fuit in praesidem ex paucorum statu qui postmodum tyrannizavit super illos Naxios.

[89700] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit habet autem prosequitur alium modum qui est propter solutionem divitum inter se; et dividitur in septem secundum quod sunt septem modi. Secunda ibi, transmutata autem fuit et cetera. Tertia, ibi, moventur autem oligarchiae et cetera. Quarta, ibi, adhuc autem et cetera. Quinta, ibi, dissolvuntur autem et cetera. Sexta, ibi, fiunt etiam et cetera. Septima, ibi, multae autem et cetera. In prima dicit, quod principatus paucorum potentiae patitur seditionem ab aliis divitibus. Contingit enim quandoque quod illi divites qui non sunt in principatu corrumpant rempublicam. Et hoc accidit quando illi quod principantur sunt pauci; sicut accidit in Massalia, et in Istro, et in Heraclea et in quibusdam aliis civitatibus. Contingit enim in illis quod illi divites qui non principabantur exiverunt civitatem, vel propter iniuriam illatam eis vel propter invidiam, et erant extra civitatem donec possent transmutare antiquiores fratrum principantes et postmodum iuniores. Similiter enim

pater et filius non principabantur, sed pater tantum vel filius tantum; nec duo fratres simul, sed unus tantum, videlicet antiquior: et maxime accidebat in illis civitatibus, in quibus paucorum patritia illustrior erat; et sic accidit in Istro, ubi propter dissensionem divitum ex praedictis causis exortam mutatus est status paucorum in popularem; et similiter in Heraclea a paucioribus ad sexcentos propter eamdem causam transmutatus est.

[89701] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit transmutata autem ponit secundum modum: et dicit, quod in Gnido civitate transmutata fuit paucorum potentia, propter hoc, quod divites inter se fecerunt dissensionem. Cum enim pauci essent principantes et plures divites, non principantes fecerunt seditionem. Cum enim pater principaretur et filius non posset, movebat seditionem filius contra patrem: iterum cum plures fratres non possint principari, sed senior, minor movit seditionem adversus fratrem seniorem. Ipsis autem dissentientibus, multitudo gravata propter eorum seditionem insurrexit contra illos et obtinuit et assumpsit sibi in principem unum ex illis: cum enim divites sint divisi, non possunt obtinere contra multitudinem; nam quod divisum est propter seditionem debile est: omnis enim virtus divisa minor est seipsa unita. Similiter et apud Erithrienses cum esset status paucorum regiarum urbium antiquitus, quamvis principantes bene regerent illos qui erant in republica, tamen quia pauci erant, populus indignatus insurrexit et transmutavit rempublicam paucorum.

[89702] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit moventur autem ponit tertium modum. Et primo ponit ipsum. Secundo manifestat ipsum, ibi, est enim demagogia dupliciter et cetera. In prima dicit, quod iterum transmutantur paucorum status quasi ex seipsis a principio intrinseco, scilicet propter dissensionem et contentionem ipsorum, qui et plus posse volunt.

[89703] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit est enim distinguit duos modos, quibus praepotentes mutant suum regimen, idest paucorum potentiam. In prima dicit, quod hoc quod dictum est, quod scilicet potentes propter factiones mutent gubernationem paucorum, duobus modis fit. Uno modo quando praedicti potentes adiungunt sibi alios ex ipso numero paucorum, quia sic per huiusmodi divisionem mutant rempublicam, sicut Charicles Athenis fecit, cum essent triginta potentes, et Phrynicus cum essent quadringenti: sic enim eos dividens mutavit eorum statum. Alio modo quando pauci praepotentes conciliant sibi plebem, sicut contigit in Larissa civitate. In illa enim principabantur habentes custodiam civium, quia eligebantur a populo et colendo plebem regebant ipsam. Similiter in aliis gubernationibus paucorum in quibus ipsi potentes qui possunt gerere magistratum non eligunt seipsos ad magistratus; sed permittitur civibus electio vel plebi: ita tamen quod secundum magnos census vel ex determinato alio genere fiat electio, ut Abydis: et similiter ipsi qui rempublicam gubernant, non iudicant: sed hoc permittunt plebi eam colendo. Ut igitur eorum suffragia promereri possent, cum et electio et iudicia ad plebem spectent, nimium faventes populo rempublicam mutabant: videlicet ex paucorum potentia in popularem, ut apud Heracleam contigit quae est in Ponto.

[89704] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit adhuc autem

ponit quartum modum; et dividitur in tres in prima ponit modum illum. In secunda ostendit quando maxime corrumpitur paucorum status, ibi, fiunt etiam et cetera. Tertio quae paucorum potentia non de facili corrumpitur, ibi, concors autem et cetera. In prima dicit, quod paucorum status contingit corrumpi ex se, quando sunt aliqui divites principantes et principatus reducitur ad pauciores, ita quod pauciores principentur quam prius: tunc enim divites qui expelluntur a principatu, videntes se contemni, volentes magis aequale et proportionale quam quod aliis sint subiecti, convocant populum in auxilium, et tunc transmutant rempublicam.

[89705] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit fiunt autem ostendit quando maxime corrumpitur status; et dicit, quod contingit statum paucorum transmutari maxime, scilicet quando divites consumpserunt bona sua vivendo impudice et inhoneste. Cum enim assueverunt vivere delitiose consumentes propria, non habentes divitias, appetunt undecumque habere eas, ut possint continuare delitias assuetas. Credunt autem se posse habere divitias, si turbent rempublicam; et ideo quaerunt et procurant innovare rempublicam, et tunc contingit quod isti praeferantur et principentur tyrannizantes: quia enim consumpserunt bona sua vivendo voluptuose cum aliis, contingit quod habeant amicos: amantur enim maxime liberales vivendo et expendendo. Et ideo contingit cum turbant rempublicam quod habeant amicos fautores et praeficiuntur: si autem non possint praefici in tyrannum, procurant et disponunt quod alius sit princeps, ut per hoc acquirentes amicitiam illius possint habere quid expendant: sicut accidit in civitate Syracusanorum. Hipparinus enim cum consumpsisset bona sua et non posset praefici in principem, procuravit quod Dionysius tyrannizaret. Et in civitate quae dicitur Amphipolis quidam cui nomen erat Cleotinus, Chalcidenses advenas induxit et movit seditionem contra divites: similiter in Aegina civitate cum quidam movisset causam contra Charetem, cum consumpsisset bona sua, conatus est transmutare rempublicam propter eamdem causam, ut scilicet posset habere divitias ex quibus delitiose viveret. Conantur ergo isti transmutare rempublicam, secundum hunc modum, ut mox possint: et si non possunt praefici in tyrannos, nec procurare aliquem alium, furantur et rapiunt bona communia; et ideo faciunt seditiones, vel isti, vel illi qui pugnant contra illos fures et raptores: ex quo contingit mutare rempublicam; sicut accidit in Apollonia, quae est in Ponto: ibi enim cum quidam consumpsisset bona sua et non posset praefici in tyrannum, nec procurare quod alius esset, incepit rapere et furari bona communia, et tunc mota fuit seditio in civitate.

[89706] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit concors autem ostendit qui paucorum status non de facili corrumpitur; et dicit, quod ille status paucorum non de facili corrumpitur, in quo divites sunt concordes ex se et bene utuntur omnibus quae sunt reipublicae unoquoque secundum gradum suum. Signum autem dicit esse rempublicam quae erat in civitate quae dicebatur Pharsalum: illi enim qui ibi dominabantur, pauci erant et multorum erant domini: unde bene utentes seipsis, unicuique attribuebant quod proportionabile erat, quia tales uniuntur in voluntate finis, et in voluntate eorum quae sunt ad finem, et unum finem intendunt, et ea quae sunt ad illum finem. Rempublicam autem talium non est facile corrumpere. Et dicit *ex seipsa*, quia ab exteriori agente potest corrumpi.

[89707] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit dissolvuntur autem ponit quintum modum; et dividitur in duas. In prima ponit modum illum. In secunda declarat quando fit transmutatio paucorum potentiae secundum hunc modum et alios magis, ibi, fit autem transmutatio. In prima dicit, quod contingit aliquando paucorum statum transmutari quando fit transmutatio a statu paucorum assueto ad alium magis communem et paucorum. Hoc autem contingit quando sunt pauci principantes et sint alii viri divites et insignes qui non participant principatibus. Videntes enim quod non attingunt ad principatum; reputant se contemptos; et ideo movent seditionem et reducunt illum paucorum statum ad communionem magis in quo plures divites quam prius principantur; sicut accidit in Elide civitate: respublica enim ipsorum regebatur per paucos. Cuius ratio poterat esse, quia illi qui erant principaliores in reipublicae regimine erant tantum nonaginta et principatus eorum perpetuus erat. Et iterum aliquo decedente alii habebant potestatem alium eligendi. Unde frequentius eligebant amicos et notos; sicut fiebat in republica Lacedaemoniorum, de qua dictum est in secundo huius, propter quod alii videntes se contemptos moverunt seditionem et mutaverunt rempublicam in magis communem statum paucorum.

[89708] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit fit autem declarat quando fit magis transmutatio. Et primo declarat quod fit tempore belli. Secundo quod fit tempore pacis, ibi, in pace autem. In prima dicit, quod transmutatur paucorum status tempore belli et tempore pacis: et tempore belli propter hoc quod divites diffidunt de multitudine. Multitudo enim invidet divitibus, et reputat se contemni propter hoc quod non reputatur ab eis. Ipsi autem contempti odiunt eos. Unde rationabiliter hoc praesentientes diffidunt de eis: et tamen oportet quod ipsi militantes contra adversarios utantur multitudine habente potentiam. Cogitant etiam quod quemcumque multitudo elevaverit in principem sibi, dans potestatem eidem, ille principabitur: sicut accidit in Corintho quod multitudo insurrexit et assumpsit sibi unum tyrannum cui nomen erat Timophanes, et iste fuit princeps illorum. Si autem plures assumpserit, isti magis erunt domini et facilius maiorem habentes potestatem. Et quia divites timent ista, tradunt dominium reipublicae multitudini, ne totum amittant; propter enim bellum oportet eos uti multitudine: posset enim contingere quod adversarii praevalerent et quod amitterent possessiones suas.

[89709] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit in pace declarat qualiter corrumpitur tempore pacis; et dicit, quod tempore pacis corrumpitur paucorum status propter diffidentiam divitum adinvicem: quia enim divites diffidunt de se invicem, muniunt se ponendo custodiam multam in munitionibus contra invicem; et tunc contingit quod populus gravatus propter dissensionem ipsorum insurgit contra ipsos; et contingit quod assumit unum et ille fit princeps et dominus divitum et populi, sicut in Larissa civitate accidit in principatu Alevadensium: et circa Abydum societatem in civitatibus, quarum una fuit eorum qui dicuntur Iphiadi dicti a loco illo vel regione, dissentientibus divitibus, insurrexit populus et fecit unum praesidem.

[89710] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 13 Deinde cum dicit fiunt autem ponit sextum modum. Et dicit, quod fiunt seditiones et transmutationes paucorum potentiae propter hoc quod illi qui principantur circumveniunt alios: cum enim populus videt se

deceptum a divitibus, indignatur et movetur contra ipsos faciens seditionem; et contingit quod transmutet rempublicam illam. Similiter fit transmutatio propter dissensiones quae fiunt propter nuptias vel iudicia: propter dissensiones quidem quae in nuptiis fiunt, de quibus dictum est prius, quod cum quidam desponsasset quamdam nolens eam accipere ductus consilio cuiusdam, contingit quod seditio facta fuit. Similiter paucorum potentiam quae erat in Eretria civitate. Diagoras princeps equestrium dissolvit propter iniuriam sibi illatam circa nuptias. Similiter in civitate Heraclea facta fuit seditio propter sententiam datam a iudice contra quemdam. Similiter Thebis fuit seditio propter quoddam iudicium adulterii. Et quamvis isti iuste moverentur, tamen movebantur seditionaliter per seditionem faciendo violentiam, sicut et in Heraclea civitate quidam moti fuerunt contra quemdam cui nomen erat evectio. Et quamvis iuste moverentur, tamen seditionaliter movebantur. Similiter in Thebis civitate quidam moti fuerunt circa Archiam quemdam: contendebant enim cum inimicis, et volebant inimici ipsorum quod ligaretur in foro; et quamvis isti moverentur iuste, tamen movebantur seditionaliter.

[89711] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 14 Deinde cum dicit multae autem ponit septimum modum. Et dicit, quod aliquando corrumpitur status paucorum, quia valde dominativus est, et principantes domini: quia enim volunt uti subditis sicut servis, contingit eos contristari et insurgunt contra eos et assumentes sibi unum ex illis expellunt alios et corrumpunt paucorum potentiam, sicut corrupta fuit paucorum potentia quae fuit in Gnido et illa quae erat in Chio, quia principantes volebant uti eis sicut servis, propter quod insurrexerunt et mutaverunt rempublicam.

[89712] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 15 Deinde cum dicit fiunt autem declarat qualiter corrumpitur status paucorum per accidens. Et dicit, quod status paucorum et respublica transmutantur quandoque ab eventu, et secundum accidens. Et hoc contingit quando illi qui principantur principatu consiliativo vel iudicativo, secundum aliquam honorabilitatem determinatam principantur; puta cum determinatur quantitas divitiarum quam habentes licitum est attingere ad principatum. Contingit enim aliquando ubi determinata est et statuta honorabilitas secundum quam principantur et in statu paucorum pauci et in republica medii, postmodum multos vel omnes venire ad illam honorabilitatem, et hoc existente felicitate, vel propter pacem, vel propter aliam bonam fortunam, ita ut omnes digni sint omnibus principatibus. Omnibus autem principantibus fit status popularis; quare transmutatur status paucorum in popularem ab eventu. Similiter est de republica. Haec autem transmutatio quandoque fit paulatim et latenter, quandoque autem celeriter.

[89713] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 5 n. 16 Deinde cum dicit oligarchiae quidem recapitulat; et dicit, quod propter istas causas quae dictae sunt, paucorum status transmutantur et sustinent seditiones. Ulterius dicit, quod status popularis transmutatur in statum paucorum, quandoque vero e contrario. Aliquando vero non est transmutatio reipublicae in aliam rempublicam secundum genus, sed secundum speciem aliam vel modum illius: velut quando status popularis in quo dominatur aliquis secundum leges transmutatur in illum in quo dominatur tota

multitudo vel aliqui secundum sententias et voluntates, non secundum leges. Similiter se habet de paucorum potentia.

Lectio 6

[89714] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 1 Postquam philosophus determinavit causas seditionis et transmutationis status popularis et paucorum, nunc determinat causas seditionis et transmutationis optimatum et reipublicae distinctae contra alias. Et dividitur in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda concludit quiddam commune omnibus, ibi, solvuntur et cetera. Adhuc prima in duas. In prima assignat causas huiusmodi transmutationis. In secunda declarat propter quam causam quandoque latent huiusmodi transmutationes, ibi, maxime autem latent et cetera. Prima in duas: quia duo erant modi optimatum: unus simplex, alter mixtus. Primo declarat causas et principia seditionis et transmutationis simplicis status optimatum. Secundo mixti, et cum hoc reipublicae, ibi, solvitur autem maxime et cetera. Prima in quinque, secundum quod ponit quinque modos quibus fit seditio et transmutatio simplicis status optimatum. Secunda ibi, aut quandoque aliqui et cetera. Tertia ibi, aut quandoque virilis et cetera. Quarta ibi, adhuc autem quandoque. Quinta ibi, adhuc si quis magnus et cetera. In prima dicit, quod in statu optimatum fiunt seditiones, quandoque quia pauci sunt honorati et principantes principatu: quod quidem movebat seditionem, ut dictum est, in statu paucorum, quia status optimatum aliqualiter est status paucorum. Est autem status paucorum, quia in utraque pauci principantur: non tamen propter eamdem dignitatem pauci sunt principantes in utraque. Quia in paucorum statu propter hoc pauci sunt principantes: quia principantur propter divitias, pauci autem sunt divites. In statu optimatum autem principantur propter virtutem: pauci autem virtuosi sunt; ideo utrobique pauci sunt principantes. Contingit autem maxime huiusmodi fieri seditiones quando sunt multi astuti et quasi similes virtuosis: quia enim astuti sunt, possunt invenire diversas vias ad malum finem, propter quod sciunt et possunt movere seditiones; sicut accidit in Lacedaemonia. Quidam enim dicti Partheniae, idest honesti, similes existentes virtuosis propter apparentiam temperantiae, quia non participabant principatu, procuraverunt seditionem: quod alii advertentes, eos comprehendentes relegaverunt a civitate, mittentes eos in coloniam Tarentum, et ibi inhabitarunt.

[89715] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit aut quando ponit secundum modum; dicens, quod aliquando contingit fieri seditionem, quando aliqui magni et non minus virtuosi quam principantes inhonorantur a principantibus aliis inhonorationibus non decentibus eos. Indignati enim movent seditionem: sicut Lysander cum esset magnus et non minor quam alii principantes, cum inhonoraretur a regnantibus, movit seditionem.

[89716] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit adhuc quando ponit tertium modum. Et dicit, quod iterum fit seditio in statu optimatum et transmutatio quando est aliquis virilis et prudens, qui secundum suam aestimationem non participat principatu. Talis enim reputans se contemptum, movet seditionem; sicut Cynadon, qui cum esset subditus Agesilao,

virilis existens, ordinavit quod insurrectio fieret contra Spartiatas, et hoc modo eos opprimere tentavit.

[89717] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit adhuc quando ponit quartum modum; dicens, quod aliquando fit seditio in statu optimatum quando aliqui sunt valde pauperes, alii valde divites. Tunc enim contingit quod pauperes invidentes divitibus movent seditionem contra illos; et hoc maxime fit tempore belli; propter quod contingit fieri ut frequentius seditionem; sicut accidit in Lacedaemonia sub bello contra Messenienses. Pauperes enim tribulati, propter paupertatem ex bello contingentem moverunt seditionem contra divites, et voluerunt regionem facere aequalem. Hoc autem dicit esse manifestum ex dicto Tyrtaei poetae, qui hoc dixit in poesi dicta bona divisio.

[89718] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit adhuc si quis ponit quintum modum. Et dicit quod si sit aliquis magnus, vel secundum genus, vel secundum divitias, vel virtutem, et possit, et adhuc aptus sit fieri maior, et non habeat monarchiam, movet seditionem. Cum enim iste sit magnus et potens et reputet se maiorem aliis, si non principetur, reputat se contemptum, et tunc movet seditionem, sicut accidit in Lacedaemonia. Pausanias enim qui fuerat dux belli adversus Medos, et Hanno apud Carthaginenses cum essent magni, et non principarentur, moverunt seditionem.

[89719] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit solvuntur autem determinat causas et principia seditionis et transmutationis optimatum, reipublicae mixtae et cum hoc reipublicae. Et dividitur in duas, secundum quod assignat duos modos. Secunda ibi, adhuc autem et cetera. Prima in duas. In prima tangit modum illum. In secunda ostendit in quam rempublicam maxime fit huiusmodi transmutatio, ibi, totaliter autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima tangit causam secundum quam habet fieri seditio secundum istum modum. Secundo manifestat illam, ibi, principium enim et cetera. In prima dicit, quod corrumpuntur respublica et etiam optimatum status propter transgressionem iustitiae, quae est in republica. Et ratio huius est, quia respublica salvatur propter mutuam communicationem, secundum aliquam proportionem. Huiusmodi autem communicatio secundum proportionem iustitia est: quare respublica salvatur iustitia existente. Si ergo fiat transgressio, corrumpitur.

[89720] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit principium enim manifestat causam istam. Et dicit, quod causa et principium quare fit transgressio iusti in optimatum statum, et in rempublicam, est quia non bene mixtae sunt ex illis, ex quibus natae sunt misceri; puta respublica non est bene mixta ex potentia paucorum et populari ex quibus componitur. Optimatum vero non est bene mixta ex praedictis, scilicet paucorum statu et populari, et cum hoc ex virtute. Maxime autem declinant a iusto quando non bene mixtae et proportionatae sunt quantum ad duo istorum. Dico autem ista duo, paucorum et popularem: respublicae enim sunt maxime ex istis duabus mixtae, similiter et multae optimatum. In hoc enim differunt respublicae ab optimatum statu, quia respublicae sunt mixtae tantum ex duobus praedictis, optimatum status autem ex eisdem, et ex virtute, quamvis quaedam magis ex illis duobus. Et propter hoc,

quod respublica et optimatum gubernationes sunt mixtae ex istis, et magis inclinantur ad unum quam ad aliud, manifestum quod quaedam sunt mansivae magis quaedam minus. Illae enim quae melius mixtae sunt, magis continuari possunt quam quae minus. Sicut enim in naturalibus mixtum ex aliquibus, quanto melius mixtum est, tanto plus conservatur in esse, et quanto peius mixtum est, et magis inclinatur ad alterum miscibilium, tanto minus, sic est in rebuspublicis. Illae enim quae bene mixtae sunt, mansivae sunt magis, et quae male, minus. Illas autem respublicas quae declinant ad statum paucorum, vocant aliqui optimatum statum, quia in utraque fit distributio principatus secundum excellentiam et dignitatem aliquam virtutis et nobilitatis, et quia in utrisque pauci principantur. Et ideo illae, quae inclinant ad statum paucorum, dicuntur status optimatum, illae respublicae quae declinant ad multitudinem, respublicae communi nomine dicuntur. Ex quo manifestum est, quod respublica communi nomine nominata securior est quam status paucorum, et quam status optimatum. Et assignat duplicem rationem, una est, quia in republica multitudo dominatur, sed in statu paucorum et optimatum, pauci: plus autem potest multitudo quam pauci, et fortior est: et ideo magis possunt conservari quam aliae. Alia ratio est, quia in republica magis fit distributio bonorum et principatuum secundum aequalitatem quam in aliis. In aliis enim fit distributio secundum excellentiam quamdam. Homines autem communiter plus appetunt aequale; et ideo amant plus homines communiter rempublicam quam alias: ex quo sequitur, quod plus conservatur, et securior est quam aliae. Si autem aliqui abundent, vel in divitiis, vel in aliis, si respublica ad excessum inclinet, sicut status paucorum ad excessum divitiarum, et status optimatum aliqui ad excessum generositatis, tunc sequentes motum istius excessus faciliter iniuriabuntur, volentes superare alios; et tunc fit transgressio iusti; quod erat probandum.

[89721] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit totaliter autem ostendit, in quas respublicas fit transmutatio earumdem magis. Et dividitur in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda manifestat dictum per exemplum, ibi, accidit autem et cetera. In prima dicit, quod respublica totaliter aliquando transmutatur in illam ad quam declinat magis, utrisque augentibus quod suum est; hoc est, impetu volentium transmutare rempublicam augente inclinationem reipublicae et inclinatione reipublicae augente impetum volentium transmutare. Sicut respublica declinat ad statum popularem, et quandoque in illum transmutatur. Similiter status optimatum ad paucorum statum declinat, et in illum transmutatur. Si enim in statu optimatum mixto divites excedant, et fiat distributio secundum excellentiam divitiarum, fit status paucorum. Quandoque vero transmutatur in contrarium; sicut status optimatum ad popularem, et respublica ad statum paucorum. Cum enim status optimatum declinet ad statum paucorum, si divites excedant, tunc pauperes videntes se gravatos, et iniusta sustinentes, insurgunt contra eosdem, et transmutant statum optimatum in popularem trahentes ad se. Similiter respublica transmutatur in statum paucorum, quandoque vero in statum popularem. Sola enim illa bene mansiva est, in qua observatur aequale secundum dignitatem, et traditur unicuique quod suum est. Si igitur in republica communi nomine dicta, plus attribuatur pauperibus quam divitibus, et divitibus non attribuatur secundum suam dignitatem, insurgunt divites contra rempublicam, et transmutant eam in statum paucorum.

[89722] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit accidit autem manifestat quoddam dictum per exemplum, quod scilicet respublica transeat ad rempublicam ad quam declinat. Et dicit, quod illud quod dictum est accidit in Thuriis civitate. In illa enim fiebat distributio principatus secundum quamdam honorabilitatem generis vel divitiarum magnam, ita quod pauci attingebant ad ipsum, et postmodum contigit quod mutata fuit, et plures erant principantes, et quod non fiebat distributio principatus secundum tantum honorabilitatem, et secundum minorem. Cum insignes et divites principarentur, respublica erat magis paucorum, et ideo poterat facere excessum. Postmodum cum populus esset exercitatus in bello, factus fuit potentior et valentior, et insurrexit contra illos insignes et principantes, et maiores habens divitias, et compellens eos dimittere regionem, mutavit rempublicam in statum popularem.

[89723] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit adhuc quia ponit secundum modum seditionis et transmutationis status optimatum. Et primo ponit illum modum. Secundo manifestat per quoddam exemplum, ibi, propter quod et Locrorum et cetera. In prima dicit, quod iterum fit seditio et transmutatio in statu optimatum, quia omnis status optimatum mixtus, magis est status paucorum; et ideo divites plus habent de bonis communibus quam pauperes. Causa autem quare in statu optimatum plus attribuatur divitibus, est, quia in statu optimatum distributio bonorum, secundum dignitatem virtutis fit; ita quod qui plus participant virtute plus recipiunt de bonis communibus. Sed divites plus attingunt ad virtutem, vel videntur attingere, quam pauperes. Habent enim illud per cuius defectum egeni iniuriantur, scilicet divitias. Et ideo in statu optimatum plus recipiunt divites quam pauperes. Sicut accidit in Lacedaemonia. In illa enim civitate pauci fuerunt divites et habentes substantias et attingentes ad principatum. In republica etiam illa licet facere insignibus quicquid volunt, et curare de quocumque voluerunt. Ex hoc enim quod egeni vident divites plus recipere de bonis communibus quam ipsi recipiunt, invident, et contristantur, et insurgunt contra eos; et contingit quod mutent rempublicam, et sic status optimatum mixtus mutatur in statum popularem.

[89724] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit propter quod manifestat per quoddam exemplum. Et dicit quod propter hoc contigit quod civitas Locrorum destructa fuit. In civitate enim ipsorum divites plus recipiebant quam pauperes, et ex hoc mota fuit seditio in civitate, et insurrexit multitudo contra divites, et assumens sibi in principem Dionysium transmutavit statum optimatum. Postmodum ille tyrannizavit, ex quo civitas illa destructa fuit. Hoc autem non contingeret in statu populari et optimatum bene mixto. Quare manifestum est quod status optimatum mixtus ex hoc corrumpitur quod divites plus recipiunt quam pauperes.

[89725] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 12 Deinde cum dicit maxime autem declarat propter quam causam latent transmutationes status optimatum et reipublicae. Et primo ponit rationes. Secundo manifestat per exemplum, ibi, accidit autem hoc. In prima dicit, quod transmutationes status optimatum, vel ipsi status optimatum cum transmutantur maxime latent, quia paulatim et secundum modica corrumpitur; quod fuit dictum prius, ubi dictum fuit de causa transmutationis cuiuslibet reipublicae universaliter. Transgressio enim eius quod est modicum

causa est transmutationis; quia quando fit transgressio secundum modicum ad eo quod exigitur ad rempublicam, quia modicum est, non curatur. Item cum transgressio secundum aliud modicum fit, negligitur. Sic autem procedendo paulatim permittitur maiores motus negligendo quousque moveant totam rempublicam. Sicut enim videmus in actibus moralibus quod unus actus inclinat ad consimilem actum, et exercitium inducit inclinationem ad consimiles actus, sic est in rebuspublicis quod quando praetermittitur illud quod est necessarium ad rempublicam, iste defectus inclinat ad consimilem actum. Et sic tamdem per processum continuum inducitur tanta inclinatio ad contrarium reipublicae, quod corrumpitur. Quia igitur secundum modica fit ista corruptio et paulatim, non apparet.

[89726] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 13 Deinde cum dicit accidit autem manifestat quod dictum est per exemplum. Et dicit, quod respublica Thuriorum per hunc modum destructa fuit, paulatim scilicet et secundum modica. Nam cum ibi esset lex quod nullus posset tenere praeturam nisi per quinque annos, contigit quod quidam facti fuerunt bellicosi et fortes et benivoli multitudini deputatae ad custodiam: contemnentes autem utilitates civitatis et credentes quod possent cum multitudine obtinere quod volebant, conati sunt destruere istam legem et suaserunt multitudini quod iidem possent tenere ducatum exercitus per totam vitam. Consiliarii autem principantes habentes potestatem super institutione legum et destructione cum moverentur ad contradicendum, finaliter tamen persuasi sunt istud concedere, et consideraverunt quod circa alias partes reipublicae de cetero nihil immutarent. Postmodum conati isti fuerunt destruere aliam legem, et persuaserunt multitudini cui erant benevoli. Cum autem principantes vellent resistere, non potuerunt, immo totus ordo reipublicae paulatim et secundum modica corruptus est et transmutatus in potentatum paucorum et dominium eorum qui conati fuerunt insolescere a republica inexistente prius et destruere ipsam.

[89727] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 6 n. 14 Deinde cum dicit omnes autem concludit quiddam universale quantum ad omnes respublicas. Et dicit, quod omnes respublicae corrumpuntur vel ex seipsis propter dissensionem civium, vel ab aliqua causa extrinseca. Quando enim est respublica contraria extra vel prope civitatem vel longe, quae potentiam habet supra civitatem illam, corrumpit istam propter contrarietatem. Unum enim contrarium natum est dissolvere aliud. Sicut accidit apud Athenienses et Lacedaemonios. Cum enim Athenienses haberent rempublicam popularem, ubique destruebant statum paucorum, et mutabant in statum popularem. Et Lacedaemonii cum statum paucorum haberent, ubique corrumpebant statum popularem, et mutabant in statum paucorum. Et tunc recapitulat dicens, quod unde fiunt transmutationes et corruptiones rerumpublicarum fere dictum est.

Lectio 7

[89728] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 1 Postquam philosophus declaravit causas et principia corruptionis et transmutationis rerumpublicarum et in universali, et in particu-

lari, determinat in universali et in particulari causas et elementa per quae salvantur. Et primo dat intentum suum. Secundo prosequitur, ibi, primo quidem igitur et cetera. Est autem intelligendum, quod in dando elementa, per quae salvantur respublicae, non procedit sicut processit superius in dando causas destructionis earum: quia superius primo dedit causas corruptionis et transmutationis rerumpublicarum in universali, secundo in particulari secundum unamquamque rempublicam divisim. Sed hic sic non facit: sed simul dat elementa per quae salvatur unaquaeque respublica in generali et in particulari. Dans igitur intentionem suam dicit, quod postquam determinatum est de causis et principiis transmutationis uniuscuiusque reipublicae in universali et particulari, consequenter determinandum est de salvatione uniuscuiusque reipublicae, determinando quae sunt elementa, et in universali et in particulari, per quae salvantur.

[89729] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit primo quidem prosequitur. Et dividitur in duas. In prima ostendit unde possunt accipi elementa per quae salvantur respublicae. Secundo accipit ipsa, ibi, in bene autem temperatis et cetera. In prima dicit, quod primo istud manifestum est, quod si habemus, quae sunt causae et principia per quae corrumpuntur respublicae, habemus quae sunt causae et principia per quae salvantur. Et ratio huius est, quia contrariorum contraria sunt principia. Sed corruptio et salvatio sunt contraria; ergo habent contraria principia. Si ergo habemus quae sunt principia transmutationis et corruptionis rerumpublicarum habemus quae sunt principia salvationis, quoniam contraria.

[89730] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit in bene autem accipit huiusmodi principia. Et est intelligendum, quod respublica potest corrumpi vel destrui corruptione propinqua, vel remota. Et secundum hoc dividitur in duas. In prima dat elementa quae praeservant rempublicam a corruptione remota magis. Secundo dat elementa quae praeservant eam a corruptione propinqua magis, ibi, salvantur autem et cetera. Circa primam intelligendum, quod respublica potest corrumpi corruptione remota tripliciter. Primo propter negligentiam eius quod parvum est. Secundo propter persuasionem adulatorum. Tertio propter malum modum ordinis reipublicae. Et secundum hoc dividitur pars ista in tres. In prima dat elementa per quae salvatur a corruptione quae est per negligentiam eius quod est parvum. Secundo illa per quae salvatur a corruptione quae est per adulationem. Tertio illa per quae salvatur ab ea quae est propter malum ordinem. Et incipit secunda ibi, deinde non credere et cetera. Tertia ibi, adhuc autem videre et cetera. In prima dicit, quod in omnibus rebuspublicis bene mixtis hoc oportet observari, quod non fiat transgressio in aliquo; et maxime quod non fiat secundum hoc quod est modicum. Aliquando enim contingit, quod subintrat talis seditio, quae fit secundum modica, et latet propter eius paucitatem, vel non curatur. Et si negliguntur huiusmodi praevaricationes, facient unam magnam praevaricationem, quae corrumpet rempublicam. Sicut enim parvae expensae frequenter factae corrumpunt totam substantiam alicuius, sic parvae et modicae praevaricationes frequenter factae corrumpunt totam rempublicam. Huiusmodi autem corruptio latet saepe, quia non fit simul et secundum magna, sed fit paulatim et secundum modica. Mens enim quandoque paralogizatur, huiusmodi enim parvae praevaricationes paralogizantur ipsam, sicut quaedam oratio sophistica. Arguit enim sic penes seipsum. Si unaquaque praevaricatio parva est, et omnes parvae

sunt: sed istud verum est uno modo, alio modo non est verum: quia totum et omnia simul sumpta, non sunt parva, sed divisim sumpta parva sunt. Dicendum est igitur, quod ly omnes potest teneri collective vel divisive: si divisive, vera est: omnes enim praevaricationes divisim sumptae parvae sunt: si collective, falsum est; omnes enim coniunctae non sunt parvum quid, sed magnum. Et tunc concludit quod unum elementum est, ut caveatur ne fiat aliqua transgressio vel praevaricatio.

[89731] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit deinde non ponit documentum quod praeservat a corruptione quae fit per persuasionem adulatorum. Adulatores enim suadent multitudini quae placent illi; et non suadent propter bonum multitudinis, sed propter bonum suum. Unde contingit quod talia quandoque suadent ex quibus corrumpitur respublica; et ideo dicit philosophus, quod deinde cavendum est ne aliquis credat adulatoribus qui coniungunt se multitudini gratia sophismatis, hoc est ut decipiant. Quod autem istis non sit credendum, apparet, nam ex operibus possunt argui. Secundum autem quod dicit philosophus decimo Ethicorum, de his quae sunt in passionibus et actionibus sermones minus sunt credibiles operibus. Et ideo si suadeant aliquid et faciunt contrarium, magis credendum est operibus ipsorum quam persuasionibus. Quae autem et qualia sunt per quae apparenter adulatores decipiunt, dictum est prius.

[89732] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit adhuc autem ponit tertium elementum quod praeservat a corruptione quae est propter inordinationem vel in seipsis, vel in aliis. Et primo proponit quoddam manifestum contingens in multis. Secundo ex illo concludit elementum suum, ibi, propter quod si plures et cetera. In prima dicit, quod iterum manifestum est et potest videri quod quaedam respublicae mansivae sunt, non quia sint recte ordinatae, sicut status optimatum simplex; sed quia principantes bene utuntur, et his quae sunt in republica, et his quae sunt extra. His autem quae sunt sub republica, non faciendo iniustitiam contra illos qui sunt extra rempublicam et in vocando ad rempublicam eos qui sunt principaliores et meliores in multitudine, et non faciendo iniuriam quae est per dehonorationem his qui sunt ambitiosi honoris; vocando etiam populares ad officia et actus, in quibus possint lucrari; et in bene se habendo adinvicem et populariter, ita quod principantes aequaliter inter se recipiunt. Sicut enim populares quaerunt quod aequale et iustum est in republica illa, sic non solum iustum, sed expediens est, principantes in statu paucorum aequaliter recipere; et quando ista contingunt, dato quod respublica non sit recte ordinata, mansiva est multum.

[89733] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit propter quod concludit elementum suum. Et dicit, quod propter hoc, quod similes debent aequaliter recipere, si plures sint similes et aequales in republica, plura sunt introducenda, quae in statu populari statuta sunt et ordinata. Verbi gratia, lege statutum est in statu populari, quod principatus sint breves, puta sex mensium, vel alicuius parvi temporis, et non amplioris: et istud accipiendum est, si sint plures similes in republica. Et rationem eius duplicem assignat. Prima est, quod ubi sunt similes, oportet aequaliter recipere; ergo ut omnes possint attingere ad principatum, oportet accipere legem illam: sic enim omnes poterunt attingere ad principatum; quia ex quo non durabit principatus nisi per sex menses, multi poterunt succedere in eo. Hoc autem quod similes aequaliter

recipiunt, populare est; et ideo in republica in qua sunt plures similes, aliqua popularia ordinanda sunt: propter quod in talibus, in quibus sunt multi similes, fiunt duces populi, sicut dictum est prius. Alia ratio est, quia si statuatur quod principatus non duret nisi per sex menses, tunc status paucorum et optimatum minus incident in potentiam, idest in aliam speciem status paucorum, in quo valde pauci principantur, divites valde, et non secundum legem. Et ratio est, quia non est facile aliquem consimiliter malignari in pauco tempore et in multo, quoniam in statu paucorum et populi, propter hoc fiunt tyrannides. Quia aut in utraque assumuntur illi qui excellunt alios tyrannizantes; sicut in statu populari, duces populi; in statu paucorum, potentes valde: aut quia illi, qui habent principatus excellentes, multo tempore principantur.

[89734] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit salvantur autem ponit principia per quae salvantur respublicae a corruptione propinqua. Et primo ponit unum commune. Secundo ponit plura specialia, ibi, adhuc insignium contentiones et cetera. In prima dicit, quod non solum salvantur respublicae quia sunt remotae a principiis corrumpentibus ipsas; sed etiam quandoque salvantur, quia sunt prope; et hoc, quia qui timent de transmutatione reipublicae tenent eam quantum possunt. Et ideo principantes qui curam habent de republica oportet ordinare et praeparare timores, ut possint conservare rempublicam et nihil corrumpatur eorum quae ad rempublicam ordinantur: sicut debent ordinare propter conservationem reipublicae ut civitas custodiatur de nocte, et praefingere quod illud quod longe est, sit prope, ut quod inimici sint prope; et debet praecipere quod sint parati ad arma; quia cives et etiam populares videntes talia timebunt, et observabunt melius rempublicam.

[89735] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit adhuc insignium ponit documenta specialia. Et est intelligendum quod respublica corrumpitur aliquando propter honores, vel inhonorationes, aliquando propter insolentias civium, aliquando propter lucrum vel damnum, aliquando propter impotentiam, aliquando corrumpitur propter ineruditionem et inassuefactionem. Et secundum hoc ista pars dividitur in quinque. In prima ponit documenta quae praeservant a corruptione quae fit propter honores vel inhonorationes. In secunda ponit documentum quod praeservat a corruptione quae fit propter insolentias civium, ibi, quoniam autem et propter proprias. In tertia ponit documentum per quod praeservatur respublica a corruptione quae fit propter damnum et lucrum, ibi, maximum autem. In quarta ponit documentum quod praeservat a corruptione quae est propter impotentia, ibi, et quod saepe dictum est. Quinto ponit documentum quod praeservat a corruptione quae accidit propter ineruditionem et inassuefactionem, ibi, et maxime quidem tentare. Prima in tres: quia respublica potest tripliciter corrumpi propter honores et inhonorationes. Primo propter contentionem eorum qui sunt honorabiles in civitate. Secundo propter distributionem honorum. Tertio propter intentum honoris praeter proportionem. Et secundum hoc dividitur in tres. In prima ponit documentum quod praeservat a corruptione quae fit propter contentionem eorum qui sunt honorabiles in civitate. Secundo ponit documentum quod praeservat a corruptione quae fit propter distributionem honorum, ibi, ad eam autem. Tertio ponit documentum quod praeservat a corruptione quae fit propter incrementum honoris praeter proportionem, ibi, commune. In prima dicit quod cum respublica aliquando corrumpatur propter

contentionem insignium, et eorum qui sunt honorabiles, cavendum est per leges et per alia statuta ne accidant tales contentiones; et si acciderint, curandum est qualiter possint sedari. Similiter cavendum est, quod illi qui non sunt in contentione, non ponantur in ipsa. Ista enim est principium multorum magnorum malorum. Ad civem autem pertinet cognoscere malum in principio, non ad quemcumque alium: et ideo in principio cives debent obviare huic contentioni: quia secundum quod dictum est superius, contentiones divitum valde de facili invalescunt.

[89736] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit ad eam autem ponit secundum documentum quod praeservat a corruptione quae fit propter distributionem honorum: et dividitur in duas. In prima ponit elementum. In secunda tangit inconveniens quod accidit propter defectum huius, ex quo apparet ratio dicti, ibi, in oligarchiis enim. In prima intelligendum, quod respublica omnis in principio instituta fuit in aliquo ordine, ut quod principatus duret per annum vel biennium, et quod habentes tantas divitias, vel tantum honorati, attingant ad principatum, vel aliud huiusmodi. Contingit autem recedere ab isto ordine vel secundum excessum, vel secundum defectum: remanente tamen illa republica. Dicit igitur quod, cum in republica aliquando fiat transmutatio propter honorabilitatem, sicut in statu paucorum et republica secundum intentionem et remissionem, et hoc manente eadem republica, expedit considerare ordinem, qui nunc est in civitate, conferendo ad statum in quo respublica fuit instituta a principio: puta si in aliqua fuit institutum in principio, quod principatus duraret per annum, considerare ad istud tempus; in maioribus autem ad triennium vel ad quinque annos. Et tunc considerandum est, si excessus ab illo quod fuit a principio institutus sit multiplex, et si defectus sit submultiplex. Et si quidem recessus sit multiplex, remittendus est: et si sit defectus, intendendus est secundum proportionem debitam secundum primam institutionem, lege posita quod liceat intendere et remittere honorabilitates quando videbitur faciendum.

[89737] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit in oligarchiis ostendit inconveniens quod accidit propter defectum huiusmodi. Et dicit quod ubi ita fiat sicut dictum est in statu paucorum et respublica, continget rempublicam transmutari in paucorum potentiam; et paucorum potentiam magis remissam in speciem illam quae dicitur potentatus, in qua principantur valde divites et secundum sententias proprias, non secundum legem quae pessima est: et hoc, si fiat excessus secundum superabundantiam; si autem fiat remissio, ex republica fiet status popularis; ex paucorum vero, respublica vel popularis status.

[89738] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit commune autem ponit elementum quod praeservat a corruptione quae est propter incrementum honoris praeter proportionem: et dividitur in duas. In prima ponit documentum. In secunda adiungit aliud secundum documentum, quod praeservat a corruptione quae est propter excessum potentiae, ibi, et maxime quidem. In prima dicit quod istud est commune in statu populari et paucorum, et universaliter in omni republica ad salvationem, quod non permittatur aliquis crescere secundum aliquam dignitatem praeter proportionem vel dignitatem; sed dandi sunt parvi honores secundum multum temporis magis, quam magni valde et secundum breve tempus. Et ratio huius est: quia civitates

propter huiusmodi excellentias praeter proportionem, corrumpuntur. Iterum non omnes possunt ferre bonam fortunam: hoc enim est virtuosi: sicut enim dicit philosophus in quarto Ethicorum, sine virtute non est facile ferre moderate bonas fortunas. Et ideo si dentur alicui non virtuoso honores praeter proportionem ad alios, et ad dignitatem ipsius, gravabit eos, et destruet civitatem. Si autem non fiat ita semper, sed dentur alicui a casu, vel propter aliquam causam tales honores, et simul non simul auferendi sunt omnes: sed paulatim, et secundum modica: paulatim enim adimentes nihil videbitur sibi adimere; modica enim parum reputantur.

[89739] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit et maxime ponit documentum, quod praeservat a corruptione, quae est propter excessum potentiae, propter similitudinem ad praecedens. Et dicit, quod maxime ordinandum est a legibus, vel alio quocumque convenienti, quod nullus fiat multum excellens praeter proportionem in potentia, nec amicorum, nec pecuniarum: tales enim potentiae de facili, sicut dictum est in tertio huius, possent corrumpere civitatem: si autem non sic ordinetur semper, sed contingat aliquem vel aliquos excedere alios in potentia, tunc ordinandum est, quod habeat mansionem divisam a civitate, quia tunc minus poterit gravare civitatem.

[89740] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit quoniam autem tangit documentum, quod praeservat a corruptione, quae fit propter insolentias civitatis. Et quia exultatio et elatio propinquae sunt insolentiae, quae est ab elatione, adiungit elementum contra exultationem et elationem, ibi, et quod iucundum. In prima intelligendum est, quod vita uno modo dicitur anima, quae est principium operationis, secundum quod dicimus, anima et vita sunt idem: alio modo dicitur vita operatio, cuius anima est per se principium. Tertio modo dicitur conversatio in qua aliquis assuetus est, et quae delectat ipsum: et sic accipit hic philosophus vitam: et dicit, cum cives insolescant et declinent a republica propter proprias vitas, oportet ordinare quemdam principatum, qui consideret quis insolenter vivit in civitate, et nocivus est ad rempublicam; sicut sunt illi, qui multum expendunt in civitate et nescitur unde habeant: ut puta in statu populari, qui nocui sint: similiter etiam in statu paucorum, et sic de aliis rebuspublicis. Si enim tales dimittantur, erit detrimentum civitatis. Cum enim nimis expendant cum substantia eorum finita sit, oportebit eos iniuriari et accipere ab aliis.

[89741] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit et quod adiungit aliud documentum contra exultationem et elationem. Et dicit, quod cum per exultationem et elationem accidant dissensiones in civitate, et insolentiae, diligenti remedio providendum divisim, et sigillatim observandum est. Si enim dimittantur qualitercumque se habere, ut voluerint, in huiusmodi ludis et exultationibus, fient ad reipublicae bonum cives insolentes, et bona sua expendent secundum quod non oportet. Unde accidet, quod oportebit accipere undecumque: et propter hoc cavendum est qualiter fiant. Est autem remedium ad hoc, quod semper in huiusmodi actionibus et elationibus accipiantur partes oppositae, et virtuosi ponantur cum multitudine, ut per virtutem multitudinis excessus reprimatur. Similiter ponendi sunt pauperes cum divitibus, ut excessus eorum adinvicem reprimatur. Et si multitudo misceatur cum divitibus, adiungendi sunt medii. Et si

una pars vellet excedere, alia pars cum mediis reprimet eam: per hoc enim destruuntur seditiones, quae fiunt propter inaequalitatem: quia si divites velint excedere, egeni turbantur contristantes, et seditionem procurant; per medios autem istud saepe sedatur.

[89742] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 15 Deinde cum dicit maximum autem tangit elementum quod praeservat a corruptione quae est propter damnum et lucrum; et dividitur in duas partes. In prima ponit elementa specialia praeservantia a corruptione, quae est propter damnum et lucrum. In secunda ponit documentum magis generale, ibi, simpliciter autem quaecumque in legibus et cetera. Prima in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda ostendit quod exiguntur ad perfectionem principatus ratione cuiusdam dicti, ibi, tria autem quaedam oportet. Prima in duas. In prima ponit elementum generale quantum ad omnes respublicas. In secunda ponit elementa particularia quantum ad quasdam determinate, ibi, oportet autem in democratiis. Prima in duas. In prima ponit documentum. In secunda manifestat, ibi, hoc autem maxime in oligarchiis et cetera. In prima dicit, quod documentum maximum in omni republica ad salvandum ipsam est ordinare et videre, ne principatus sit lucrativus: quod potest exponi dupliciter. Uno modo, quod principatus non vendatur; quia si venderetur, tunc qui plus haberet in pecuniis, plus haberet de principatu, quod est inconveniens. Alio modo potest sic exponi, quod principatus non sit lucrativus, hoc est quod principans ex principatu non lucretur.

[89743] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 16 Deinde cum dicit hoc autem manifestat ex utilitate quae sequitur in paucorum et populari statu. Et ideo primo ostendit quod huiusmodi documentum sit utile. Secundo qualiter potest fieri quod principatus non sit lucrativus, ibi, et ubi non furentur. Prima in duas. Primo manifestat ex utilitate quae sequitur in paucorum statu. Secundo ex utilitate quae sequitur in populari et optimatum statu, ibi, singulariter autem est. In prima dicit, quod istud documentum maxime expedit in paucorum statu; quia si divites principantur, et nihil lucrentur propter principatum, tunc populares si excludantur a principatu, non indignabuntur nec tristabuntur, immo gaudebunt si permittantur vacare circa propria negotia. Si autem credant quod ex principatu lucrentur aliqua furantes bona, tristabuntur propter duo. Primo, quia non participabunt principatu, et tunc reputabunt se inhonoratos. Secundo, quia non habebunt lucrum sicut alii, et tunc movebunt seditiones contra divites. Quare manifestum est, quod expedit multum in paucorum statu ordinare principantes ex principatu nihil lucrari.

[89744] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 17 Deinde cum dicit singulariter autem manifestat ex utilitate quae sequitur in optimatum et populari statu: et dividitur in duas secundum duas utilitates quas ponit. Secunda ibi, quare accidit et cetera. In prima dicit, quod si istud statuatur, scilicet quod principantes nihil lucrentur ex principatu, contingit eamdem rempublicam simul esse optimatum et popularem: si enim hoc statutum fuerit, et insignes et divites et populares habebunt ea quae volunt habere: hoc autem pertinet ad popularem statum, scilicet quod omnibus liceat principari. Quod autem insignes principentur, pertinet ad optimatum statum. Ista autem contingent si nihil lucrentur ex principatu: quia pauperibus licebit principari: sed nolunt eo quod non est lucrum: sed magis volunt vacare circa propria negotia. Sed divites poterunt principari,

quia non indigent bonis communibus, nec propter curam propriam poterunt impediri. Quare manifestum est, quod utrique habebunt quae volunt: his autem sic se habentibus, bene simul salvantur popularis et optimatum status. Quare manifestum est, quod expedit ordinare, quod principantes nihil lucrentur ex principatu.

[89745] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 18 Deinde cum dicit quare accidet ponit secundam utilitatem. Et dicit, quod si ita ordinetur quod nihil lucrentur divites ex principatu, accidet, quod egeni erunt divites, quia poterunt curare de propriis. Insignes autem non subiicientur deterioribus. Hoc autem maxime appetunt isti, scilicet non subiici, illi vero divites fieri: quare erit pax et concordia in civitate: haec autem sunt causa salutis civitatis: quare manifestum est, quod expedit sic ordinari, quod nihil lucrentur ex ipso principatu.

[89746] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 19 Deinde cum dicit et ubi non declarat qualiter contingit fieri principatus non lucrativos, per duo documenta. Et dicit quod ne principantes furentur bona communia, ordinandum est, quod communis pecunia tradatur in praesentia omnium civium, et quod habeantur rescripta, sive literae super his quae reponentur apud societates, vel contubernia, vel aliquas tribus: sic enim non poterunt furari de bonis communibus. Secundum documentum est, quod loco lucri ordinentur honores qui fiant eis, et reverentiae: puta si veniat ad civitatem, quod recipiatur cum magna reverentia et solemnitate: et alia huiusmodi: sic enim minus appetent bona communia.

[89747] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 20 Deinde cum dicit oportet autem ponit elementa particularia, per quae salvantur popularis et paucorum status a corruptione quae est a divitibus et propter damnum. Et primo ponit illa documenta. Secundo declarat quod expedit utrisque, scilicet populari et paucorum statui, ibi, expedit autem. Prima in duas. Primo ponit documentum quantum ad popularem statum. Secundo quantum ad paucorum, ibi, in oligarchia autem. In prima dicit, quod ut salvetur popularis status, oportet non solum quod possessiones non sint aequales, sed plus habeant divites quam pauperes: immo etiam de fructibus oportet quod non sint aequales, sed quod plus participent divites; quia aliter divites movebunt seditionem, et contingere poterit quod corrumpetur respublica: quod patet in quibusdam rebuspublicis. Sed istud magis est ordinandum quod nullus faciat expensas et oblationes sumptuosas et non utiles, puta choreas et ludos, et aliae tales expensae debent prohiberi in civitate et consimiles, quia non sunt utiles, immo sunt nocivae.

[89748] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 21 Deinde cum dicit in oligarchia ponit documentum quantum ad paucorum statum: et ostendit quid oportet facere ne pauperes moveantur contra divites. Et dicit, quod in paucorum statu oportet principantes habere multam curam de pauperibus, et est expediens ut dentur eis principatus, ex quibus possint aliqua habere. Et si aliquis dives iniuriatus fuerit alicui pauperi, magis puniatur quam si alicui diviti: sic enim non facient pauperes seditiones contra divites. Iterum oportet ordinare, quod haereditates perpetuo distribuantur, et secundum genus, non secundum dominationem, et ad tempus. Et oportet ordinare, quod unus non habeat plures haereditates quam unam. Et ratio huius est, quia sic possessiones

erunt magis aequales (quod appetunt populares) et plures pauperes poterunt ad abundantiam necessariorum pertingere; et si sic fiat, salvabitur magis paucorum status.

[89749] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 22 Deinde cum dicit expedit autem ostendit quid expedit communiter in utraque republica: et dicit, quod hoc expedit in populari et paucorum statu, quod si bona aliquorum per sententiam alicuius magistratus in communi distribui debent, distribuantur illa plus illis qui non attingunt ad rempublicam; in populari statu quidem divitibus, in paucorum vero statu pauperibus. Verumtamen si magistratus sint in quibus sit plurimum auctoritatis, non debent distribui illis qui non attingunt ad principatum in populari statu, scilicet divitibus; sed debent attribui divitibus in paucorum, multitudini in populari. Sed in omnibus aliis istud habet veritatem, quod quae veniunt ad commune, debent distribui his qui attingunt ad rempublicam: sic enim optime salvabitur utraque respublica.

[89750] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 23 Deinde cum dicit tria autem declarat quae requiruntur ad perfectionem principantis in principali principatu. Et primo facit hoc. Secundo movet quasdam dubitationes, ibi, habet autem dubitationem. In prima dicit, quod debentem perfecte principari principali principatu, tria oportet habere. Primum est amor principatus: oportet enim, si perfecte debeat principari, quod diligat principatum. Et ratio huius est, quia perfecte principans debet habere prudentiam; quia prudentia est recta ratio agibilium. Princeps autem cum habet regere alios, oportet quod habeat rectam rationem de agibilibus. Quare oportet quod habeat prudentiam perfectam. Sed prudentiam non potest habere, nisi habeat appetitum rectum ad finem; hoc autem non potest esse, nisi diligat finem, et ea quae sunt ad finem, secundum quod huiusmodi principatus principium est eorum quae ordinantur ad finem reipublicae. Quare manifestum est, quod bene principantem oportet habere amorem ad principatum et rempublicam. Secundo oportet, quod habeat potentiam respectu operum principantis, quae maxima sunt. Et hoc patet: princeps enim habet dirigere in finem reipublicae subditos. Inter autem subditos, quidam sunt bene persuasibiles ratione; et quantum ad tales non est opus coactione: alii autem sunt, quibus non de facili suadetur a ratione, sed sunt inobedientes et insolentes; et pro talibus indiget potentia coactiva: coercere autem et punire non potest, nisi habeat potentiam: quare manifestum est, quod oportet quod habeat potentiam. Tertio oportet quod habeat virtutem: et hoc apparet ex dictis: oportet enim principantem habere prudentiam: hoc autem non est, nisi habeat appetitum rectum. Sed rectitudo appetitus est per virtutem moralem. Quare oportet, quod habeat virtutem et iustitiam secundum quamlibet rempublicam. In qualibet enim republica intenditur aequale secundum aliquam dignitatem propriam ei: et ideo in unaquaque republica oportet esse iustitiam secundum illam rempublicam. Et dico secundum illam rempublicam: quia non est eadem iustitia secundum unamquamque. Et hoc apparet: ratio enim habitus ex obiecto sumitur: obiectum vero iustitiae iustum est: ergo ratio iustitiae sumitur ex ratione iusti. Sed iustum non est idem secundum unamquamque politiam, sed sunt diversae differentiae eius: ergo iustitia non erit eadem secundum unamquamque rempublicam, sed erunt diversae differentiae illius.

[89751] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 24 Deinde cum dicit habet autem

movet dubitationes; et dividitur in duas, secundum quod movet duas. Secunda ibi, dubitabit autem utique et cetera. Prima in duas. In prima movet dubitationem. In secunda solvit, ibi, videtur autem oportere et cetera. In prima dicit, quod dubitationem habet, si unus et idem non habeat ista omnia; sed unus habeat unum tantum, alius aliud; cui attribuetur principatus? Verbi gratia si sit unus qui habeat potentiam militarem, sed sit sine virtute, nequam et reipublicae inimicus; alius autem qui sit virtuosus, et diligat rempublicam: impotens autem, cui attribuetur principatus? Utrum ei qui habet potentiam militarem, sed est sine virtute et nequitiosus, et non diligat principatum; aut ei qui virtutem habet et diligit principatum, sed non est militaris?

[89752] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 25 Deinde cum dicit videtur autem solvit istam dubitationem; et dicit, quod in electione principis oportet considerare ad duo: scilicet ad illud quo plus possunt cives attingere ad finem principatus, et ad illud quo minus. Et ratio huius est, quia principatus rationem sumit ex fine; et ea quae sunt ad finem rationem sumunt ex fine. Et ideo ille est assumendus in principem, qui habet illud secundum quod possunt magis pertingere ad finem reipublicae. Et propter hoc in militia sive ducatu exercitus magis considerandum est ad expe

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

rientiam quam ad virtutem. Quia per experientiam in armis, possunt magis pertingere ad finem reipublicae quam per virtutem. Virtuosi autem minus experti sunt, ut frequenter, in talibus, sunt tamen meliores multum. Et ideo ad talem principatum magis debet eligi ille qui habet experientiam cum sola prudentia imperfecta, quam ille qui habet virtutem perfectam et non habet experientiam. Sed in custodia sive in regimine civitatis et in administratione aerarii, debet eligi ille qui habet virtutem; quia in tali principatu requiritur magis virtus quam experientia quam multi habent. Scientia autem est communis omnibus: oportet enim quod habeant scientiam principes et in ducatu exercitus, et in regimine civitatis: aliter enim non possunt dirigere in finem intentum ea quae sunt ad finem.

[89753] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 26 Deinde cum dicit dubitabit autem movet secundam dubitationem. Et primo movet eam. Secundo solvit, ibi, aut quia et cetera. In prima dicit, quod dubitabit aliquis, siquis diligat rempublicam et potentiam habeat, ad quid necessaria est virtus? Non enim videtur quod sit necessaria; quia per alia duo, scilicet potentiam et amorem, videtur quod possint fieri ea quaecumque expediunt ad principatum.

[89754] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 27 Deinde cum dicit aut quia solvit dubitationem; et dicit, quod cum potentia et amore ad principatum requiritur virtus si debeat bene et perfecte regi: quia habentes potentiam civilem et amorem reipublicae, contingit esse sicut incontinentes, hoc est sic esse dispositos ad rempublicam, sicut incontinens est ad seipsum; ergo sicut erat de incontinente, sic est de istis. Nunc autem sic est quod incontinens; quamvis habeat rectum iudicium et scientiam de agibilibus et amorem sui, nihilominus tamen prosequitur concupiscentias et motus passionum. Et sic non proficit ei scientia quam habet de agibilibus. Sic igitur erit de istis, quod quamvis diligant principatum et habeant potentiam, quia tamen non habent virtutem, per quam regulent suas operationes, deficient et male se habebunt in principatu.

[89755] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 28 Deinde cum dicit simpliciter autem dat unum documentum generale. Et dicit, quod simpliciter illa de quibus sunt leges quae conferunt ad rempublicam salvant rempublicam. Leges enim sunt de conferentibus ad rempublicam: talia vero salvant eam; et ideo de quibuscumque sunt leges salvant rempublicam.

[89756] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 29 Deinde cum dicit et

quod postquam philosophus posuit elementum per quod salvatur respublica a corruptione quae est propter lucrum, nunc ponit elementum per quod salvatur a corruptione quae est propter impotentiam. Et primo ponit elementum. Secundo adiungit aliud circa hoc propter convenientiam, ibi, praeter haec et cetera. In prima dicit, quod maximum et efficacissimum documentum ad salvandum rempublicam est procurare, ut pars illa quae diligit et vult salvationem reipublicae sit valentior et potentior quam alia quae non vult nec diligit: sic enim vel quam maxime durabit respublica.

[89757] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 30 Deinde cum dicit praeter autem adiungit circa hoc aliud documentum contra excessum a medio. Circa quod duo facit. Primo ponit elementum. Secundo ex hoc concludit aliud quod speciale est in populari statu, ibi, peccant autem et cetera. Prima in tres. In prima ponit documentum. Secundo assignat rationem, cum dicit, multa enim et cetera. Tertio cum dicit, propter hoc etc. concludit elementum declaratum. In prima dicit, quod praeter omnia elementa quae dicta sunt, oportet non latere, scilicet quid est medium et proportionale, per quod salvatur respublica, ut conservetur et non fiat transgressio ab eo: excessus enim ab huiusmodi medio causa est transgressionis factae in pluribus.

[89758] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 31 Deinde cum dicit multa enim assignat rationem documenti; et dicit, quod bene oportet salvare medium, quia videmus quod multa quae apparent esse popularia, corrumpunt popularem statum propter hoc quod recedunt a medio. Similiter multa sunt quae corrumpunt paucorum statum, quae videntur esse paucorum. Qui autem credunt esse virtutis opus intendere quantumcumque ea quae videntur salvare unamquamque rempublicam, puta credentes opus virtutis popularis esse quantumcumque intendere popularia, et paucorum statui intendere facientia ad statum paucorum omnia quantumcumque, declinant a medio secundum excessum et corrumpunt volentes salvare. Sicut enim est in partibus corporis, sic est in republica. Sic autem est in partibus corporis, quod est aliqua determinata commensuratio partium secundum quam partes pulcherrime se habent. Sicut naris; quae si parum transgressa est ad simum vel aquilinum, adhuc pulchra est et gratiosa in aspectu; si tamen plus declinet ad excessum vel defectum, primo contingit declinare a media ratione in qua manet forma naris. Finaliter autem tantum contingit declinare, quod non contingit remanere formam naris propter excellentiam vel defectum. Eodem modo se habet in aliis partibus corporis. Similiter se habet circa alias respublicas: contingit enim popularem et paucorum statum esse in ordine optimo secundum illas respublicas: si autem aliquis declinet, vel secundum intensionem, vel secundum remissionem, faciet rempublicam peiorem. Tantum autem poterit intendere vel remittere quod corrumpet ipsam omnino. Et sic manifestum est quod ad salvationem reipublicae oportet considerare quid est medium in quo salvatur respublica.

[89759] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 32 Deinde cum dicit propter hoc concludit elementum iam declaratum; et dicit: propter hoc, quod quaedam popularia corrumpunt statum popularem, et quaedam ad statum paucorum pertinentia corrumpunt paucorum statum, oportet legislatorem et civem non ignorare quae et qualia pertinentia ad statum paucorum, evertant statum paucorum et popularia popularem. Nulla enim istarum potest esse sine divitibus et sine

pauperibus. Sunt enim de integritate reipublicae multitudo et divitiae: propter quod si aliquis voluerit adaequare substantias omnino, et ita omnes aequaliter esse divites, non remanebit eadem respublica, sed corrumpetur. Et sic manifestum est, quod illi qui procedunt excedendo legibus ad hoc ducentibus, transmutant et corrumpunt rempublicam.

[89760] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 33 Deinde cum dicit peccant autem ponit elementum speciale ad salvandum popularem et paucorum statum; et dicit, quod adhuc manifestum est quod in paucorum et populari statu est error. In populari quidem peccant ductores populi in statu populari, scilicet in quo tota multitudo velut monarchia quadam dominatur, non secundum legem: ductores enim pugnantes contra divites dividunt civitatem in duo: adulantes enim multitudini movent eam contra divites: hoc autem non est faciendum si debeat popularis status salvari: sed multitudo pro divitibus debet videri facere quod volunt. Sic enim salvari poterunt. In paucorum statu similiter peccat paucorum potentia opprimens multitudinem; ex quo contingit corruptio paucorum status. Et ideo si debeat salvari, oportet paucorum potentiam videri facere pro populo: et facere iuramenta contraria eis quae faciunt: consueverunt enim paucorum status potentiae cum instituuntur in principatibus iurando dicere: iuro quod populum odio habebo, et consilio annitar, ut male habeat. Similiter in populari statu, iurat populus: malignus ero divitibus et consulam quae illi mala esse sciam. Hoc autem non est faciendum. Sed oportet opinari contrarium esse faciendum, et insinuare in iuramento quod potentes paucorum non facient iniustum populo. Et populus debet iurare quod non iniuste aget contra divites.

[89761] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 34 Deinde cum dicit maximum autem ponit elementum quod universaliter salvat rempublicam a corruptione quae est propter ineruditionem et inassuefactionem. Et primo facit hoc. Secundo reprobat quoddam observatum in populari statu, ibi, in democratiis autem et cetera. In prima dicit, quod inter omnia elementa maximum et efficacissimum ad salvandam rempublicam quod modo omnes eligunt, est, scilicet erudiri in legibus et in eis quae ordinantur ad rempublicam, et assuefieri in illis. Ratio autem quare oportet assuefieri in illis, est, quia illa in quibus homines sunt assueti delectabilia sunt eis, et magis placent et magis diliguntur. Quae autem magis diliguntur, magis salvantur. Si igitur assueti fuerint homines in his quae sunt reipublicae, plus diligent et delectabuntur in illis, et sic conservabunt eam. Si autem non assueti et eruditi fuerint in republica et in legibus significantibus ordinem reipublicae, puta si degentes in paucorum statu non fuerint assueti et eruditi legibus paucorum, et populares legibus status popularis, nulla utilitas erit eis ex legibus bonis et gloriosis existentibus. Sic enim continget esse in tali civitate, in qua sunt leges optimae, et tamen cives non sunt assuefacti in illis, sicut est in incontinente. Sic autem est in incontinente, quod quamvis habeat rectum iudicium rationis aliquo modo; quia tamen sequitur impetum passionum, non proficit sibi rectitudo rationis. Similiter in proposito, quamvis civitas habeat bonas leges, si tamen non sunt cives assueti et eruditi in illis, non proficient in eis, quia non operabuntur secundum illas. Sunt autem erudiendi et assuefacere debent non in illis ad quae si possunt pertingere delectabuntur tam pauci potentes quam populares; sed in illis in quibus eruditi poterunt observare rempublicam; ut populares illis per quae poterunt vivere populares et servare popularem statum. Paucorum potentes in illis per quae

poterunt observare paucorum statum, et vivere secundum illum. Nunc autem in civitatibus accidit contrarium: quia in paucorum statu, filii divitum nutriti sunt in deliciis, et inclinantur ad eas, et in illis delectantur; pauperes autem assueti sunt in laboriosis. Propter quod manifestum est quod filii divitum et pauperum volunt et possunt et magis vivere insolenter quantum ad rempublicam. Propter quod manifestum est quod in talibus non sunt erudiendi.

[89762] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 35 Deinde cum dicit in democratiis removet errorem specialiter accidentem in populari statu. Et dividitur in duas. In prima proponit ipsum et tangit rationem eius. In secunda removet, ibi, hoc autem parvum et cetera. In prima dicit, quod in populari statu observatur aliquod quod videtur populare: scilicet quod contrarium est ei quod confert ad rempublicam, quod unusquisque vivat secundum quod voluerit. Et ratio huius est, quia male definiunt liberum. Sunt enim duo secundum quae definitus est popularis status: scilicet potestas et libertas; ut scilicet multitudo dominetur, et secundum libertatem. Illud enim iustum dicitur quod est aequale. Aequale autem videtur illud in statu populari esse quod videtur multitudini. Liberum autem dicunt quod aliquis faciat quicquid voluerit. Propter quod in populari statu quilibet vivit secundum quod vult, et secundum quod possibile est ei, et secundum quod plus abundat, ut dixit Euripides.

[89763] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 7 n. 36 Deinde cum dicit hoc autem removet istum errorem; et dicit, quod non est opinandum servitutem esse vivere secundum rempublicam; immo libertatem et salutem. Et ratio huius est, quia secundum quod vult philosophus, liberum est quod est causa sui vel in genere causae agentis vel finalis. Unumquodque autem maxime dicitur illud quod est principale in eo. In homine vero principale est intellectus. Et ideo homo est maxime intellectus vel operatur secundum intellectum; ergo homo maxime dicitur liber cum operatur secundum intellectum et rationem, et ad bonum sui secundum intellectum et rationem. Cum autem vivit secundum rempublicam operatur secundum rationem; ergo vivere secundum rempublicam non est esse in servitute, sed libertate magis. Et tunc recapitulat; et dicit, quod principia ex quibus corrumpuntur et transmutantur respublicae et principia ex quibus salvantur et mansivae sunt, tot sunt quot dicta sunt simpliciter, ut est dicere: quod dicit propter principia salvantia et corrumpentia monarchias de quibus dicetur iam.

Lectio 8

[89764] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 1 Postquam philosophus determinavit causas et principia corruptionis et salvationis rerumpublicarum in quibus plures dominantur, determinat causas et principia corruptionis et salvationis, in quibus unus dominatur, sicut sunt monarchiae. Et dividitur in duas. In prima determinat quae sunt causae et principia corruptionis et salvationis rerumpublicarum monarchiarum. In secunda ostendit quae illarum est minoris durationis, ibi, atqui omnium et cetera. Prima in duas. In prima praemittit intentum suum. In secunda prosequitur, ibi, existit autem generatio et cetera. In prima dicit, quod postquam determinatum

est quae sunt principia salvationis et corruptionis rerumpublicarum in quibus plures dominantur, restat consequenter considerandum de monarchia, quae scilicet sunt causae et principia ex quibus corrumpitur, et quae sunt principia et causae ex quibus nata est salvari. Illa autem quae accidunt circa monarchiam regalem et tyrannidem, sunt similia eis quae dicta sunt de aliis rebuspublicis. Nam regnum congruit statui optimatum. Sicut enim assumitur princeps secundum virtutem in statu optimatum, sic in regno. Tyrannis autem componitur ex statu paucorum ultimo, qui est pessimus inter omnes paucorum status, et populari statu ultimo, qui similiter pessimus est inter omnes populares status: propter quod tyrannis ipsa multum nociva est subditis, cum sit composita ex duobus malis, et habeat peccata et transgressiones utriusque illarum.

[89765] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit existit autem prosequitur; et dividitur in duas. In prima praemittit quiddam de istis monarchiis, quarum quaedam dicta sunt prius. In secunda prosequitur de causis corruptionis et salvationis ipsarum cum dicit, sicut igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit ex quibus componitur utraque monarchia. Secundo declarat quoddam dictum de tyrannide, ibi, quod autem tyrannis et cetera. Prima in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda ostendit quid intenditur in utraque, cum dicit: tyrannis autem et cetera. Adhuc prima in duas. In prima declarat ex quibus componitur utraque monarchia, ut appareat ex quibus corrumpitur et salvatur. In secunda declarat quoddam dictum, ibi, sicut autem diximus et cetera. Adhuc prima in duas. In prima ostendit ex quibus componitur regnum. In secunda ex quibus tyrannis, ibi, tyrannis vero et cetera. In prima dicit quod utraque monarchia ex contrariis generatur. Regnum enim factum est propter auxilium bonorum contra multitudinem, ne multitudo gravaret ipsos studiosos; et assumitur rex ex virtuosis excedens secundum virtutem vel in opere virtutis; vel assumitur secundum nobilitatem generis ne isti graventur a multitudine.

[89766] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit tyrannus autem ostendit ex quibus generatur tyrannis. Et primo ex quibus nunc generatur. Secundo ex quibus generabatur, ibi, quae autem ante et cetera. Dicit igitur quod tyrannus assumptus est a populo, et ex populo et multitudine contra divites et insignes, ne populus molestetur a divitibus: hoc autem manifestum est ex his quae contigerunt. Plures enim tyranni, ut est dicere, facti sunt ex his qui erant ductores populi, quibus multum credebat populus eo quod libenter imponebant crimina divitibus calumniantes eosdem: huiusmodi autem tyrannides augmentatis civitatibus factae fuerunt.

[89767] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit quae autem ostendit ex quibus generabatur prius. Et primo facit hoc. Secundo facilem modum generationis ipsius ex praedictis tangit, ibi, omnibus enim inerat modis et cetera. In prima dicit, quod antiquitus tyrannides quae factae fuerunt ante istas, quaedam factae fuerunt ex regibus qui leges et consuetudines paternas in quibus nutriti fuerant transgrediebantur; et qui magis volebant principari principatu dominativo, qui est domini ad servum, volentes uti subditis tamquam servis. Contigit enim quod aliquis secundum hunc modum existens incepit tyrannizare et opprimere subditos, et

sic ex rege factus fuit tyrannus. Aliquando autem fuit facta tyrannis ex eis qui electi fuerant ad principatus excellentiores et potentiores. Antiquitus enim populus instituit multos principantes et perspectores populi sive rectores. Et istis autem contingebat aliquos magis perversos trahere ad se dominium civitatis et tyrannizare. Aliquando etiam facta fuit tyrannis ex paucorum potentia, viris eligentibus unum potentem ad principatus maximos, qui postmodum tyrannizabat. Omnibus istis modis fiebat antiquitus tyrannis.

[89768] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit omnibus enim tangit facilem modum generationis ipsius tyrannidis. Et dicit, quod huiusmodi tyrannides de facili poterant fieri ex praedictis, quia potentiam habebant. Quidam enim principabantur principatu regali. Et manifestum est quod tales potentiam habebant, propter quod de facili poterant fieri tyranni. Alii autem principabantur principatu qui est secundum aliquam honorabilitatem. Tales etiam potentiam habebant; ideo de facili poterant tyrannizare. Et exemplificat. Quidam enim qui dicebatur Phidon apud Argum fuit tyrannus, et quidam alii similiter principantes ex principatu regali. Illi autem qui tyrannizaverunt circa Ioniam et Phalaris assumpti fuerunt ex statu paucorum principatibus honorabilibus. Sed Panaetius qui tyrannizavit in Leontinis et Cypselus qui in Corintho et Pisistratus qui Athenis et Dionysius qui Syracusis et alii qui eodem modo fuerunt tyranni, fuerunt prius duces ex favore populorum. Isti enim potentiam habebant. Quare manifestum est, quod facile fuit istos esse tyrannos propter potentiam quam habebant.

[89769] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit sicut diximus probat quoddam dictum. Dixerat enim quod regnum est institutum secundum statum optimatum: hoc probatur. Et primo facit hoc. Secundo ostendit quod est officium regis, ibi, vult enim rex et cetera. In prima dicit, quod sicut dictum est prius, regnum est institutum secundum statum optimatum. Et hoc apparet, quia institutum est secundum dignitatem vel virtutis, vel generis, vel propter beneficium impensum regioni, vel propter ista simul et potentiam. Et hoc apparet, quia omnes antiqui reges, ut ita dicatur, cum fecissent aliquod beneficium civitati vel genti regionis, vel qui potentes fuerant beneficiare, istum honorem receperunt quod assumpti fuerunt in regem: quidam enim, sicut Codrus qui praeliatus fuit contra adversarios civitatis et prohibuit ne servi essent illis, factus fuit rex. Alii autem quia liberaverunt a servitute; sicut Cyrus factus fuit rex Persarum, quia liberavit a servitute regis Chaldaeorum. Alii quia civitatem constituerunt; alii quia acquisierunt regionem, sicut reges Lacedaemoniorum, et Macedonum, et Molossorum.

[89770] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit vult enim ostendit quod est officium regis. Et dicit, quod officium regis est esse custodem iustitiae. Et vult custos esse iusti. Et ideo recurrere ad regem est recurrere ad iustum animatum. Et hoc apparet, quia rex intendit bonum commune custodire et servare. Haec autem non potest nisi sit custos iusti. Et ideo officium suum est, ut sit custos iusti; ita quod habentes possessiones et divitias nullam iniustitiam patiantur a non habentibus, nec populus sustineat aliquam iniuriam a divitibus.

[89771] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit tyrannus autem ostendit quis est finis in utraque monarchia: ex quo apparet una differentia inter ipsas. Et primo

ostendit quid utraque intendit. Secundo manifestat per effectus, ibi, propter quod supergressionum et cetera. In prima dicit, quod tyrannus non intendit bonum commune, sed intendit proprium. Et ratio huius est, quia tyrannus intendit delectationem secundum sensum; et ideo appetit illud per quod existimat se habere eam: hoc autem est superexcessus pecuniarum: propter quod intendit pecunias acquirere, credit enim per pecunias habere omnia: rex autem intendit bonum commune. Illum enim dicimus regem qui principatur propter bonum multitudinis. Talem autem oportet esse virtuosum, et ita nolle iniuriari subditis. Oportet ipsum esse divitem, ne aliquid iniuste accipere a subditis compellatur.

[89772] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit propter quod manifestat quod dictum est, per effectus. Et dicit, quod propter hoc quod tyrannus appetit delectationes propter quas appetit pecunias, manifestum est quod excessus insuper accipiendo pecunias, tyrannici sunt. Intendunt enim tyranni bonum proprium non commune. Sed supergressiones honorum regales sunt magis. Et ratio huius est, quia rex debet esse excellens secundum virtutem, excellentiae vero virtutis debetur excellentia honoris. Et ideo ad regem pertinet habere excellentes honores; et magis supergressionem honorum quam pecuniarum. E contrario autem est in tyranno. Et propter hoc idem etiam custodia regalis est civilis, sed tyrannica est per extraneos. Et ratio huius est, quia rex dominatur subditis illis volentibus. Et ideo confidit de ipsis, propter quod custoditur ab eis; tyrannus autem cum opprimat eos, dominatur eis illis nolentibus; et ideo non confidit in eis, propter quod custoditur ab extraneis. Posset etiam aliter introduci illa pars tyrannus autem ut diceret quod intendit assignare differentias inter regnum et tyrannidem; et dividitur in tres propter tres differentias quas ponit.

[89773] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit quod autem manifestat quoddam dictum de tyrannide. Prius enim dictum fuit quod componitur ex duobus malis: hoc declarat. Et primo declarat quae mala habet ex statu paucorum. Secundo quae mala habet ex statu populari, ibi, ex democratia autem et cetera. In prima dicit, quod manifestum est quod tyrannis accipit mala quae sunt in statu paucorum et multitudinis. Ex statu paucorum mala haec habet: quia sicut finis status paucorum sunt divitiae, sic etiam in tyrannide. Sicut enim dominans in statu paucorum finaliter intendit divitias, sic tyrannus. Item tyrannus est sicut solus sine amicis, sicut dominans in statu paucorum. Isti enim, quia opprimunt multitudinem odio habentur; et ideo sunt soli sine amicis; sic tyrannus solus est, quia non habet amicos. Item sicut oportet dominantes in paucis habere custodiam, quia multos inimicos habent, et sunt sine amicis, sic oportet tyrannum custodiam habere: et quia hoc non potest sine divitiis: ideo intendit divitias. Item oportet ipsum non credere multitudini sicut potentatus paucorum: cum enim odio habeatur a multitudine, non confidit in ipsa; et ideo non credit eidem; et propter hoc prohibet multitudinem non habere arma, sicut potentes paucorum, ne possit insurgere contra ipsum. Item habet turbam suspectam; et ideo expellit eos a munitionibus et ponit extraneos in eisdem. Item compellit eos morari in domo et non habere societatem adinvicem, ne possint machinari aliquid contra ipsum. Ista igitur omnia mala communia sunt potentiae paucorum et tyrannidis.

[89774] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 8 n. 11 Consequenter cum dicit ex democratia ostendit quae mala habet ex populari statu; et dicit, quod ex populari statu habet ista mala: scilicet impugnare divites et insignes interficere: et hoc manifeste et occulte: utroque enim modo tyrannus persequitur insignes. Et habet ex statu populari pugnare et relegare eos tamquam illos qui machinantur et insidias praeparant contra principatum. A divitibus enim et insignibus fiunt machinationes et procurantur dissensiones, quandoque a quibusdam, quia volunt principari; a quibusdam vero, quia procurant forte aliquos principari, non volentes sibi obtinere principatum. Unde tyranni, multum quandoque eos persequuntur. Unde Periander dedit consilium Thrasybulo tyranno qualiter principatus suus duraret: habuit enim consilio ab eodem, sicut dictum fuit in tertio huius, opportunum esse excedentes spicas evellere: per quod innuebatur quod divites et insignes oportet interimere.

Lectio 9

[89775] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 1 Postquam philosophus praemisit quaedam de monarchia; prosequitur de causis et principiis corrumpentibus et salvantibus ipsas. Et primo de corrumpentibus. Secundo de salvantibus, ibi, salvantur autem et cetera. Prima in duas. In prima determinat de principiis corrumpentibus ipsas in universali. Secundo determinat de principiis corrumpentibus in speciali, ibi, corrumpuntur autem et cetera. Prima in duas. In prima proponit principia corruptionis in universali. Secundo prosequitur in speciali magis, ibi, insurrectionum autem et cetera. In prima dicit, quod sicut dictum est prius, principia fere transmutationis et corruptionis rerumpublicarum eadem sunt cum principiis transmutationis et corruptionis monarchiarum: nam regnum est secundum statum optimatum; et ideo quae sunt principia corruptionis status optimatum, sunt principia corruptionis monarchiae regalis. Tyrannis enim est secundum statum paucorum et popularem ultimum; et ideo quae corrumpunt illos, corrumpunt tyrannidem. Principia autem corrumpentia monarchias sunt tria: contumelia, metus et contemptus. Propter enim contumeliam et timorem et contemptum insurgunt subditi contra monarchias. Sunt autem aliquando contumeliae propter iniuriam, quae scilicet est in persona; aliquando vero sunt per subtractionem bonorum propriorum. Item monarchiarum et rerumpublicarum praedictarum prius sunt iidem fines. Sicut enim intenduntur divitiarum multitudo et magnitudo in illis, sic intenditur magnitudo divitiarum in tyrannide et magnitudo honoris in regno. Ista autem omnes appetunt; et ideo aliquando fit iniuria propter corruptionem.

[89776] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit insurrectionum autem prosequitur de istis causis et principiis corruptionis monarchiarum. Et primo prosequitur de illis quae sunt principia corruptionis per se. Secundo adiungit unum principium per accidens, ibi, eorum autem et cetera. Prima in duas. In prima determinat causas insurrectionis. In secunda ostendit qui maxime insurgunt propter tales causas, ibi, maxime autem et cetera. Prima in tres. In prima declarat qualiter aliquando fiunt insurrectiones contra monarchas propter iniustitiam. Se-

cundo qualiter propter timorem, ibi, similiter autem et cetera. Tertio qualiter propter contemptum, ibi, hoc autem propter. Prima in duas. Primo enim declarat quod aliquando fit insurrectio contra monarchiam propter iniuriam quae est contumelia. Secundo quod propter afflictionem corporis, ibi, multi autem propter. Prima in duas. In prima proponens distinctionem insurrectionis, assignat rationem, quare contumelia affecti insurgunt in corpus. In secunda declarat per exempla, ibi, velut Pisistratidarum. In prima dicit, quod aliquando insurrectiones fiunt in monarchiis in corpus principantium, aliquando contra principatum: et quae fiunt propter contumeliam fiunt contra corpus. Et hoc patet: quia cum sint multae partes contumeliae, quaelibet est inductiva irae, ut apparet secundo rhetoricae. Irati autem fere moventur propter punitionem personalem magis quam propter depositionem a principatu; et ideo manifestum est, quod insurrectiones quae fiunt per contumeliam, sunt in corpus, non contra principatum.

[89777] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit velut Pisistratidarum manifestat per exempla. Et primo de contumelia in personam coniunctam qualiter sit causa insurrectionis in corpus monarchae. Secundo de contumelia in personam propriam, ibi, multae autem. Primum declarat per quinque exempla, et secundum hoc habet quinque partes. Secunda ibi, insidiati autem sunt Periandro. Tertia ibi, quae autem Philippi. Quarta ibi, et quae Amyntae. Quinta ibi, et quae eunuchi et cetera. In prima dicit: ita dictum est, quod fit insurrectio contra personam coniunctam monarchiae: sicut fuit insurrectio contra filios Pisistrati: nam cum contumeliam intulissent sorori Armodii, et ulterius ipsum Armodium compellassent, Armodius propter sororis contumeliam et Aristogiton propter Armodium contra illos insurrexerunt. Et sic patet quod facta fuit insurrectio propter contumeliam in personam coniunctam.

[89778] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit insidiati sunt ponit secundum exemplum; et dicit, quod quidam qui habitabant in Ambracia insidiati sunt cuidam qui dicebatur Periander: quia iste Periander cum quadam vice biberet cum filiis illorum, dixit illis pueris, si erant praegnantes ex ipso: ipse enim forte abutebatur eis; et ideo innuebat quod illis pueris fuisset abusus; et ideo quaerebat si ex ipso erant praegnantes: tunc alii moti propter contumeliam puerorum insurrexerunt contra Periandrum.

[89779] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit quae autem ponit tertium exemplum; et dicit, quod insurrectio quae fuit contra Philippum regem Macedoniae, facta a quodam qui dicebatur Pausanias, facta fuit, quia Philippus permisit Pausaniam contumeliam pati a quodam Attalo qui erat coniunctus eidem Philippo vel consanguinitate vel officio. Fuit autem iste Philippus rex Macedoniae, pater Alexandri magni.

[89780] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit et quae Amyntae ponit quartum exemplum; et dicit, quod Amyntas occisus est a Darda, quia iactaret se in illius aetatem et statum eius irrideret quod erat passus.

[89781] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit et quae eunuchi ponit quintum exemplum; et dicit, quod Evagoras Cyprius insurrexit contra eunuchum regem, quia eius filiam in concubinam elegerat, et interfecit illum. Sic igitur apparet ex istis, quod contumelia

facta in personam coniunctam causa est insurrectionis contra personam monarchae.

[89782] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit multae autem declarat quod contumelia facta in personam propriam causa est insurrectionis contra personam monarchae. Et primo proponit. Secundo probat per exempla, ibi, velut et quae Crataei et cetera. Adhuc secunda dividitur in quatuor, secundum quod declarat per quatuor exempla. Secunda ibi, cum insurrexit autem et cetera. Tertia ibi, Pharon autem. Quarta ibi, adamas autem. In prima dicit, quod multae insurrectiones factae sunt contra monarchas, quia faciebant contra contumeliam vel verecundiam in personam alicuius.

[89783] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit velut et quae declarat; et dicit: ita dictum est, propter contumeliam factam in personam propriam fiunt insurrectiones; sicut fuit facta insurrectio Crataei contra Archelaum. Iste enim Archelaus graviter se habebat ad Crataeum colloquendo et conversando. Causa enim quam praetendebat, etsi ut sufficiens proponebatur, minor tamen fuit et occasionalis magis: scilicet quia Archelaus cum promisisset Crataeo dare unam de filiabus suis, nullam voluit dare, sed filiam primogenitam post bellum quod habuit contra Syriam et Arabiam, dedit cuidam regi qui dicebatur Elibeas, filiam minorem dedit filio Amyntae: credens quod cum ille esset filius Cleopatrae, non esset adversaturus. Ista enim causa insurrectionis praetendebatur: sed causa principalis et principium inimicitiae et separationis ab eo fuit, quia volebat eum ad concubitum inducere.

[89784] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit cum insurrexit ponit secundum exemplum; et dicit quod Hellanocrates Larissaeus insurrexit contra eumdem Archelaum propter causam eamdem. Cum enim sicut promiserat, eum non deduceret et abuteretur aetate ipsius, credidit quod hoc faceret propter contumeliam et non propter amicitiam; et ideo insurrexit contra eumdem.

[89785] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit Pharon autem ponit tertium exemplum; et dicit, quod Pharon et Heraclides insurrexerunt contra Aenii Cotyn et inferentes supplicium patri interfecerunt eum. Et hoc fuit propter contumeliam eis factam a filio illius.

[89786] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit adamas autem ponit quartum exemplum; et dicit, quod adamas recessit a Cotyo monarcha, quia cum esset puer ille Cotys castravit eum, et tunc adamas propter iniuriam, quam passus fuerat, insurrexit contra illum.

[89787] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit multi autem ostendit quod quandoque fit insurrectio propter afflictionem in corpore; et dividitur in partes duas. In prima proponit. In secunda manifestat cum dicit, ut Megacles et cetera. In prima dicit, quod multi qui afflicti fuerant in corporibus sustinentes percussiones vel vulnera insurgentes contra ipsum monarcham destruxerunt sive interfecerunt. Alii passi iniuriam propter talem afflictionem, invaserunt principatum et potentatum.

[89788] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 14 Deinde cum dicit velut Megacles manifestat quod dixit; et dividitur in tres; secundum quod manifestat per tria exempla. Secunda ibi, et posterius et cetera. Tertia ibi, et insurrectionis Archelai et cetera. In prima dicit, ita dictum est quod fiunt insurrectiones propter afflictionem. Sicut enim in Mytilene insula Megacles insurrexit contra quosdam convicinos suos et circumstantes, propter hoc quod manus iniecerunt in eum, clavis pulsantes et verberantes eumdem, propter quod cum amicis suis interfecit eos.

[89789] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 15 Deinde cum dicit et posterius ponit secundum exemplum; et dicit, quod postmodum cum Smerdes a Penthilo fuisset verberatus et caesus ab uxore eius evasisset, insurrexit contra illum et interfecit eum.

[89790] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 16 Deinde cum dicit et insurrectionis ponit tertium exemplum; et dicit, quod Decamnichus fuit dux et causa principalis insurrectionis, quae fuit facta contra Archelaum, et fuit primus exacerbans et commovens illos qui insurrexerunt in ipsum. Causa autem irae quare alii insurrexerunt et ipse insurrexit, fuit, quia Archelaus tradidit eum flagellandum Euripidi poetae, qui contra ipsum iratus infremuit, quia Decamnichus dixit quod os habebat foetidum: propter hoc motus Euripides flagellavit Decamnichum; quod fuit causa irae. Propter quod insurrexit ipse contra Archelaum. Sic igitur multi insurrexerunt propter tales causas; et quidam ipsorum interfecti sunt, alii graves insidias et turbationes passi sunt.

[89791] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 17 Deinde cum dicit similiter autem declarat quod aliquando fit insurrectio propter timorem; et dicit, quod sicut fit insurrectio propter iniuriam, sic aliquando fit propter timorem. Timor enim est una de numero causarum insurrectionis, sicut iniuria contra monarchas: sicut Artabanes voluit repellere Xerxen a principatu monarchico, quia timebat ipsum propter crimen quod commiserat contra Darium, quia suspenderat quemdam notum eius, quamvis Xerses non praecepisset, sed credebat quod indulgeret eidem non memorans factum post comestionem, sed cum recoluisset et voluisset punire ipsum, timens punitionem insurrexit contra eum.

[89792] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 18 Deinde cum dicit hoc autem declarat, quod aliquando fit insurrectio propter contemptum. Et primo facit hoc in universali. Secundo ostendit quod amici etiam quandoque propter contemptum insurgunt, ibi, amicorum autem quidam et cetera. Dicit igitur primo, quod fiunt insurrectiones aliquando propter contemptum, sicut quidam videns Sardanapalum deditum voluptatibus et comessationibus, semper ludentem cum mulieribus in palatio, nunquam exeuntem ad praelia, nec exercentem se in venationibus (si verum est hoc de ipso, sicut dicunt fabulantes; si autem non est verum de illo, tamen de aliquo alio poterit esse hoc verum), insurrexit contra illum. Similiter Dion insurrexit contra Dionysium qui posterius tyrannizavit, quia despexit eum videns ipsum semper ebrium et voluptuosum, et videns quod cives ipsum contemnebant.

[89793] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 19 Deinde cum dicit et amicorum declarat quod amici propter despectum aliquando insurgunt contra amicos, quia contemnunt eos: quia enim confidunt de ipsis et familiares sunt eis, contemnunt eos quandoque credentes quod

obliviscantur iniuriae illatae propter amicitiam. Nimia enim familiaritas parit contemptum. Et quia credunt posse obtinere principatum, et quia contemnunt, insurgunt contemnentes periculum: unde de facili invadunt: tum quia sperant obtinere: tum quia potentiam habent, non timentes periculum, tum quia contemnunt: sicut duces exercitus aliquando monarchas invadunt propter causam istam: sicut Cyrus contemnes modum vivendi Astyagis turpem et inhonestum et potentiam quae inutilis erat ad praelia, videns ipsum delitiose vivere et praeter rationem, insurrexit contra ipsum. Similiter autem et Seuthes dux exercitus de Thracia provincia recessit ab Amadoco propter eamdem causam, et insurrexit contra ipsum. Sunt etiam alii qui propter plura istorum insurgunt: et quia contemnunt et propter lucrum: sicut Ariobarzanem Mithridates.

[89794] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 9 n. 20 Deinde cum dicit maxime autem declarat qui maxime insurgunt propter tales causas: et dicit, quod maxime qui naturaliter audaces sunt, sicut illi in quibus est abundantia caloris et spiritus et potentiam habent et facti sunt duces exercitus a monarchis. Inclinatio enim ad opera virilia, sive ad audaciam et potentiam, reddunt hominem audacem in actu; et propter ista duo quasi existimantes se praevalere, insurgunt.

Lectio 10

[89795] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 1 Postquam philosophus posuit principia per se corruptionis monarchiarum, consequenter adiungit unum principium eius per accidens. Et primo ponit causam istam sive principium. Secundo ostendit quod pauci insurgunt propter illam, ibi, sed tamen paucissimi. In prima dicit, quod aliqui uno modo insurgunt propter appetitum honoris. Alio modo insurgunt quandoque quam sint modi prius dicti secundum quos aliqui insurgunt. Sunt enim aliqui qui propter amorem honoris qualibuscumque insurgunt facientes seditionem, non sicut alii qui invadunt eos ut obtineant divitias et honores magnos, quos vident eos habere: conveniunt tamen in hoc hi et illi quod exponunt se periculo et eligunt periclitari: sed propter aliam et aliam causam. Quidam scilicet propter hoc ut obtineant divitias aut principatum aut utrumque; alii autem ut faciant aliquam actionem singularem et notabilem, propter quam nominati sint apud alios, non curantes nec principatum nec divitias.

[89796] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit sed tamen ostendit quod paucissimi insurgunt propter talem causam: et dicit, quod quamvis aliqui insurgant contra monarchiam propter appetitum huiusmodi honoris, paucissimi tamen sunt; quoniam talis qui impetum facit contra monarchiam, si debeat praevalere, oportet quod non timeat mortem: et sic existimet sicut existimabat Dion cum insurrexit contra Dionysium: sed hoc non est facile multis. Ille enim Dion cum paucis militibus invasit et insurrexit contra Dionysium: et dicebat, quod quomodocumque posset procedere contra illum, hoc sufficiebat sibi, si tantum faceret quod terram invaderet et Dionysium: et si postmodum mors sibi accideret, bene erat sibi; non curans nec timens de ipsa. Sed istud difficile est: et pauci sunt sic negligentes vitam propriam et contemnentes mortem. Propter quod manifestum est, quod pauci sunt qui invadant monarchiam propter

appetitum huiusmodi honoris.

[89797] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit corrumpitur autem determinat causas et principia corruptionis monarchiarum in speciali. Et primo tyrannidis. Secundo regni, ibi, regnum autem et cetera. Prima in duas. In prima tangit modos quibus corrumpitur. In secunda tangit causas propter quas maxime corrumpitur, ibi, duabus autem et cetera. Prima in duas, secundum quod tangit duos modos corruptionis tyrannidis. Primus modus est a causa extrinseca, secundus ab intrinseca. Secundus ibi, aliquando autem ex seipsa et cetera. In prima dicit, quod tyrannis uno modo corrumpitur, sicut quaelibet alia respublica a causa extrinseca, ut si fuerit aliqua respublica potentior contraria propinqua illi; tunc enim illa valentior, quia contraria est isti, ipsam corrumpet. Non enim potest dici, quod per consilium poterit praecavere ne corrumpatur: quia ad bene consiliandum requiritur appetitus recti finis. Consiliari enim est de his quae sunt ad finem; et recte consiliari de his quae sunt ad rectum finem. Sed tyrannus non habet rectum finem, nec appetitum rectum: immo electio sive appetitus ipsius est contrarius recto fini; et ideo non poterit resistere alteri reipublicae propter consilium, cum alia sit potentior. Omnes enim volentes aliquid agere, si habeant potentiam, agunt quae volunt; et ideo alia respublica contraria et valentior corrumpet istam. Tyrannidi autem contrariatur popularis status, sicut dixit Hesiodus, per accidens, sicut figulus contrarius est figulo. Non enim est figulus per se contrarius figulo; immo est sibi similis; sed per accidens, inquantum unus impedit bonum alterius, scilicet lucrum: sic popularis status contrarius est tyrannidi, non per se, sed inquantum una impedit aliam: ultima enim species eius pessima est, quae est quaedam tyrannis, sicut patet ex quarto huius. Sed regnum et optimatum status per se contrarii sunt; intendunt enim diversos fines, quia unus corrumpit alium. Propter quod contingit quod Lacedaemonii multas tyrannides corruperunt, quia potentiores erant; similiter Syracusani quamdiu habuerunt bonam rempublicam, habebant enim optimatum.

[89798] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit aliquando autem tangit secundum modum corruptionis; et dicit, quod aliquando corrumpitur tyrannis non a causa extrinseca, sed intrinseca; contingit enim quod tyrannus habeat quandoque aliquos familiares qui attingunt aliquo modo ad principatum et participant honoribus. Quando igitur tales faciunt seditionem, contingit quod corrumpitur tyrannis; sicut contigit circa tyrannidem Gelonis prius, posterius autem circa eam quae Dionysii. Familiares enim Gelonis insurrexerunt contra ipsum et expulerunt eum. Similiter et quidam contra Dionysium. Seditio autem quae fuit facta contra Gelonem fuit facta a Thrasybulo qui frater fuit Hieronis, qui filium Gelonis abducens ab eo quod est secundum rationem, traducebat per illecebras et voluptates, ut sic contemptibilis fieret populo quod repelleretur a principatu, et ipse Thrasybulus principaretur. Cum igitur congregasset familiares et amicos, cavens ne dissolveretur tyrannis, sed ipse tyrannizaret, considerantes tempus conveniens, ipsum Gelonem et omnes amicos ipsius expulerunt, et remansit Thrasybulus solus. Contra Dionysium insurrexit Dion, qui curam habebat de republica: erat enim familiaris eidem; et assumens sibi populum in auxilium insurrexit contra ipsum et expulit eum et interfectus est.

[89799] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit duabus autem

tangit causas propter quas maxime corrumpitur. Et primo tangit causas istas secundum se et absolute. Secundo concludit causas corruptionis eiusdem in comparatione ad respublicas intentas, scilicet paucorum et popularis status, ibi, ut autem in summa et cetera. In prima tangit illas causas. In secunda tangit quamdam aliam quae reducitur ad unam illarum, ibi, partem autem quamdam et cetera. In prima dicit, quod cum sint duae causae propter quas aliqui maxime insurgunt contra tyrannum, scilicet odium et contemptus, odium debetur tyranno magis per se. Et ratio huius est, quia principatur melioribus se, et praeter utilitatem ipsorum; et cum hoc intendit bonum proprium solum, odio habetur ab illis; talis est tyrannus. Principatur enim tyrannus melioribus se, quia virtuosis; et non intendit nisi bonum proprium; et ideo tyranno debetur odium. De contemptu autem adiungit, quod propter contemptum multoties corrumpitur tyrannis. Et huius signum est, quia illi qui acquisierunt principatum per virtutem et industriam propriam, magis conservaverunt principatum, quia tales qui acquisierunt bellicosi fuerunt; tales autem non sunt contemptibiles. Sed illi qui receperunt tyrannidem ab alio, statim amiserunt, et propter principatum mortui sunt: quia enim vivebant delectabiliter vacantes comessationibus et venereis, contemptibiles erant: et quia vacabant delitiis, dabant multas opportunitates et occasiones insurgendi aliis: tum quia oportet quod ponant se quandoque in potestate mulierum, tum quia inebriati sunt saepe, et per consequens, impotentes facti.

[89800] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit partem autem tangit aliam causam quam reducit ad odium; et est illa causa ira; et habet duas partes. In prima reducit iram ad odium. In secunda assignat duas differentias inter iram et odium, ibi, saepe autem et cetera. Dicit igitur primo, quod ira pars est odii; hoc est corruptio quae fit propter iram, aliquo modo fit propter odium, ut non oporteat ipsam ponere causam distinctam. Est enim ira appetitus recontristationis; et ideo manifestum est quod iratus vult malum alii: hoc autem pertinet ad odium. Unde ira aliquo modo est causa earumdem actionum quarum est causa odium.

[89801] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit saepe autem assignat duas differentias inter iram et odium; et dicit, quod frequenter ira est magis operosa, hoc est plus operatur, quam odium. Irati enim cum maiori impetu et robustius insurgunt quam habentes odium. Et ratio huius est, quia passio irae est sine ratiocinatione. Iratus enim, et si audiat aliqualiter rationem, imperfecte tamen audit. Bene enim audit iratus quod vindicta est accipienda, sed qualiter accipienda non audit. Unde similis est famulo qui imperfecte audit mandatum domini, propter quod contingit quod male exequatur quandoque. Similiter est de irato. Imperfecte enim audit rationem; et ideo male exequitur vindictam. Unde furiosus videtur propter iniuriam; et quamvis ira sit magis operosa, tamen odium magis nocet. Secunda differentia est, quod ira est cum tristitia; et ideo non de facili iratus potest ratiocinari: propter enim motum passionis non potest: sed odium est sine tristitia; et ideo est cum ratiocinatione.

[89802] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 8 Deinde cum dicit ut autem concludit causas corruptionis tyrannidis in comparatione ad respublicas intentas, scilicet paucorum et popularis status. Et dicit, quod ut in summa dicamus, quot diximus principia et causas corrup-

tionis paucorum status intemperatae, quae est ultima species ipsius, et popularis status ultimae, tot sunt causae et principia tyrannidis: quia istae respublicae, scilicet paucorum ultima et popularis sunt tyrannides quaedam, differentes tantum secundum hoc quod in his tyrannizant plures, in illa autem unus.

[89803] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit regnum autem determinat causas et principia corruptionis regni. Et primo regni absolute et secundum se. Secundo regni quod procedit secundum genus, ibi, regnum autem et cetera. Prima in duas. In prima tangit ex quibus minime corrumpitur regnum. In secunda ostendit quibus modis corrumpitur, ibi, corrumpitur et cetera. In prima dicit, quod regnum ab extrinsecis non corrumpitur. Et ratio huius est, quia rex principatur bonis et secundum virtutem, subditis volentibus. Talis autem respublica non corrumpitur ab extrinsecis. Et propter hoc regnum multo tempore durat. Ex se autem multis modis corrumpitur.

[89804] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit corrumpitur autem ostendit quibus modis corrumpatur ex se. Et primo facit hoc. Secundo ostendit quare nunc non fiunt multa regna, ibi, non fiunt et cetera. In prima dicit, quod regnum ab extrinseco duobus modis corrumpitur. Uno modo quando illi qui attingunt ad principatum et sunt principes regni, faciunt seditionem. Contingit enim, talibus facientibus seditionem, quod propter potentiam quam habent expellant regem a principatu et mutent monarchiam in aliam rempublicam. Alio modo corrumpitur quando rex vult principari tyrannice, sicut quando vult esse dominus plurium quam debeat esse, ipsis nolentibus et praeter legem. Tunc enim contingit, quod subditi insurgunt contra eumdem et ipsum expellant et mutent rempublicam in aliam.

[89805] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit non fiunt ostendit quare non fiunt modo plura regna. Et dicit, quod modo non fiunt plura regna, et si fiant sunt magis monarchiae tyrannicae quam regna. Et huius assignat duplicem rationem. Prima est, quod regnum debet esse principatus voluntarius; principatur enim subditis nolentibus qui principatur in principatu regio, et regem oportet esse dominum maiorum in civitate vel regno. Difficile est autem unum invenire qui volentibus pluribus principetur, et qui sit dignus dominus esse maiorum. Et ideo non sunt plura regna. Secunda ratio est, quia quae est proportio dignitatis et honoris regis ad dignitatem et honorem subditorum, eadem debet esse proportio virtutis principantis ad virtutem subditorum. Nunc autem dignitas et honor regalis multum excellit dignitatem subditorum. Igitur virtus regis debet excedere virtutem omnium vel plurium: talem autem invenire non est possibile, vel nimis est difficile. Et ideo si aliquis assumatur in regem, non principabitur volentibus subditis; ergo non multo tempore principabitur. Si autem aliquis per fraudem vel violenter principetur, non est rex, sed tyrannus, quia non principatur subditis volentibus.

[89806] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit in iis autem assignat causam corruptionis regnorum secundum genus; et dicit, quod regnorum secundum genus causae et principia corruptionis sunt eadem cum his quae dicta sunt superius, et quae iam dicentur. Prima est, quia multi de facili fiunt contemptibiles. Contingit enim quod post patrem sequitur

filius, qui omnibus contemptibilis est propter inhonestatem vitae. Ex hoc autem insurgunt subditi et expellunt eum et mutant rempublicam. Secunda causa est, quia non habet rex tantam potentiam, quanta est potentia tyrannica sufficiens ad puniendum malos; sed contingit ipsum regem pati iniuriam. Ubi autem ista contingunt, de facili corrumpitur regnum, quia subditis nolentibus ipsum principari statim non est rex, sed tyrannus. Tyrannus enim dominus est subditorum nolentium ipsum esse dominum. Et nunc recapitulat; et dicit, quod monarchiae propter istas causas et alias similes corrumpuntur.

Lectio 11

[89807] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principiis corrumpentibus monarchias, determinat de principiis salvantibus ipsas. Et primo in generali. Secundo in speciali, ibi, ut autem secundum unumquodque et cetera. In prima dicit, quod monarchiae, ut simpliciter est dicere, salvantur ex contrariis quibus corrumpuntur. Contrariorum enim extranea sunt principia. Corruptio et salvatio reipublicae sunt contraria; ergo ex contrariis principiis fiunt.

[89808] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit ut autem determinat in speciali de principiis salvantibus ipsas. Et primo de salvantibus monarchiam regalem. Secundo de salvantibus tyrannidem, ibi, tyrannides autem et cetera. In prima intelligendum quod regnum est optima respublica et optime ordinata. Et ideo ex ratione sua maxime salvabilis est. Propter quod philosophus non tangit nisi unum modum salvandi regnum. Et primo tangit ipsum. Secundo manifestat, ibi, propter hoc enim et cetera. Dicit igitur quod regnum salvatur per hoc, quod principatus trahitur ad mediocritatem secundum unumquodque quod pertinet ad ipsum: ut si aliquid pertineat ad regem qui dominus est omnium, et in omnibus principatur, in quo videantur gravari subditi quod multum illis displiceat, illud temperare, aut illis remittere. Quanto enim pauciorum erit dominus, tanto durabilior erit principatus; quia quanto erit pauciorum dominus, tanto minus dominative principabitur, et sic de paucioribus iudicabit et plures attingent ad principatum, et habebunt quod competit eis secundum dignitatem, et tunc videbitur esse aequalis subditis. Sic autem rege se habente, minus ei subditi invidebunt, et sic se habentibus, principabitur subditis volentibus; hoc autem facit principatum durabiliorem.

[89809] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit propter haec manifestat quod dictum est per exemplum. Et dicit, quod propter istam causam circa Molossos regnum multum duravit. Similiter autem et regnum Lacedaemoniorum: a principio enim diviserunt principatum in duas partes, et sic moderaverunt eum: similiter Theopompus qui posterius ibi regnavit, consequenter moderavit principatum. Cum enim esset dominus omnium, instituit principatum ephororum, tradens ipsum aliis quasi auferens a sua potestate. Ex quo fecit regnum suum aliquo modo maius et durabilius multo. Propter quod respondisse dicitur uxori suae, cum argueret eum dicens, si non verecundabatur quod regnum minus traderet filiis suis quam recepisset a pro-

genitoribus, dixit, quod hoc non debebat dicere; quia quamvis non traderet eis aequalem secundum potestatem, tradebat tamen diutius, quod videtur esse melius.

[89810] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit tyrannides autem determinat de principiis salvantibus tyrannidem. Tyrannis enim, quia de ratione sua inordinata est, de facili est corruptibilis. Et ideo dat elementa plura quibus salvari potest. Salvatur autem duobus modis. Uno modo intendendo ipsam. Secundo remittendo. Et secundum hoc dividitur in duas. In prima prosequitur modum secundum quem salvatur per intensionem. Secundo modum, qui est per remissionem, ibi, alter autem et cetera. Prima in duas. In prima ponit unum modum secundum quem salvatur intendendo absolute. Secundo in comparatione ad regnum, ibi, regnum quidem et cetera. Prima in tres, quia tyrannis tripliciter intenditur. Uno modo faciendo subditos ignorantes. Secundo incognitos. Tertio pauperes. Et ideo dividitur in tres. In prima ponit modos secundum quos fiunt ignorantes. Secundo, modos per quos fiunt incogniti, ibi, et omnia facere et cetera. Tertio, modos quibus fiunt pauperes, ibi, et pauperes facere et cetera. In prima dicit, quod tyrannis duobus modis valde contrariis salvatur. Quorum unus est secundum intensionem, alius secundum remissionem. Et alter istorum dictus est prius, secundum quem tyranni dispensant, ut communiter, sive regunt principatum tyrannicum. Periander autem, ut dicitur, multa talia instituit ex quibus intenditur tyrannis, et multa talia possunt accipi a Persis. Fuerunt autem et aliqua data antiquitus ad salvationem tyrannidis. Quorum unum fuit excellentes in potentia vel divitiis interimere, quia tales per potentiam quam habent possunt insurgere contra tyrannum. Iterum interficere sapientes: tales enim per sapientiam suam possunt invenire vias ad expellendum tyrannidem; iterum ad salvationem tyrannidis expedit non permittere communicationes, nec sodalitatem sive societatem, ne inter se uniantur per amicitiam. Ex hoc enim facilius possent insurgere contra tyrannum. Iterum non permittere disciplinam, et quaecumque possunt inducere sapientiam; sed omnia vitare, quia tales possunt invenire vias diversas ad insurgendum contra ipsum, et expellendum eum: propter quod cavenda sunt omnia illa ex quibus fiunt sapientes, vel sapientia activa, vel speculativa, vel etiam illa ex quibus fit persuasio, et ipsi persuasivi. Et ideo nec scholas nec alias collectiones, per quas contingit vacare circa sapientiam permittendum est; sapientes enim ad magna inclinantur; et ideo magnanimi sunt, et tales de facili insurgunt.

[89811] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit et omnia tangit modos, quibus fiunt incogniti. Et dividitur in quinque, secundum quod tangit quinque. Secunda, ibi, et praefectos et cetera. Tertia, ibi, et deprehendere et cetera. Quarta, ibi, et ne lateant et cetera. Quinta, ibi, et criminari invicem et cetera. In prima dicit, quod ad salvandum tyrannidem oportet ordinare et facere ex quibus subditi maxime inter se adinvicem erunt ignoti, quia notitia facit quod magis credunt sibi adinvicem. Ex hoc autem quod credunt sibi adinvicem, facilius uniuntur et potentius insurgunt. Et ideo ordinanda sunt talia per quae maxime sint ignoti.

[89812] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit et praefectos ponit secundum modum. Et dicit, quod secundo ad salvationem tyrannidis expedit facere quod praepositi et servientes sint manifesti in locis in quibus debent subditi congregari, et circa ianuas

civitatis vel subditorum, ut videant et sentiant quod dicunt vel agunt subditi. Sic enim magis erit manifestum quid faciunt, et minus poterunt machinari contra tyrannum minus invicem credentes.

[89813] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit et deprehendere ponit tertium modum. Et dicit, quod oportet ad salvationem tyrannidis ordinare quod si subditi aliqua malefaciant, aut in aliquo insolescant et devient ab eo quod est ordinatum a tyranno, etiam modicum, deprehendere eos a servientibus ordinatis ad hoc, similiter ordinare alia quaecumque et barbara et Persica sunt tyrannica. Omnia enim talia possunt idem, scilicet salvare tyrannidem. Ex hoc enim quod subditi erunt occupati in aliquibus, timentes magis, minus poterunt insurgere.

[89814] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit et tentare ponit quartum modum. Et dicit quod tentandum est ut non lateant quaecumque dicunt et faciunt subditi; sed diligenter attendere quaecumque, et sic facere sicut fecerunt circa Syracusanos tyranni. Ordinaverunt enim quosdam qui dicebantur deductores quos misit hieron, qui audirent quae dicerent et facerent subditi: sic similiter ordinandi sunt aliqui qui ubi fuerit aliqua congregatio audiant quae dicuntur ibi et fiunt. Sic enim illi qui congregabuntur propter timorem minus confident de seipsis, et per consequens nihil machinabuntur, aut si confidant de se, minus poterunt latere, et ulterius poterit magis caveri.

[89815] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit et criminari ponit quintum modum. Et dicit, quod ad salvandam tyrannidem oportet quod tyrannus procuret, quod subditi imponant sibi invicem crimina et turbent seipsos, ut amicus amicum, et populus contra divites, et divites inter se dissentiant: sic enim minus poterunt insurgere propter eorum divisionem. Omnis enim virtus divisa minor est.

[89816] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit et pauperes ponit modos quibus fiunt pauperes. Et dividitur in quatuor, secundum quod ponit quatuor modos. Secunda ibi, et occupati et cetera. Tertia ibi, omnia enim haec et cetera. Quarta ibi, adhuc autem et cetera. In prima dicit quod ad salvationem tyrannidis, oportet facere subditos pauperes; sic enim minus poterunt insurgere contra tyrannum. Facere autem pauperes subditos, etsi contingit multipliciter, contingit tamen ad praesens quadrupliciter. Primo non dando expensas custodibus civitatis de bonis communibus, sed eos compellere ad solvendum ex toto.

[89817] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 11 Deinde cum dicit et occupati ponit secundum modum. Et dicit, quod ordinandum est, quod subditi sint occupati circa opera quotidiana, ut sic occupati non possint machinari, vel non sint vacantes ad machinandum aliquid contra tyrannum. Sicut habemus exemplum de tyrannidibus quae fuerunt circa Aegyptum, ubi subditi compellebantur occupari circa opera quotidiana. Sicut apparet de filiis Israel, quos occupabant circa lutum et lateres. Similiter donaria Cypsellidarum, similiter aedificatio Olympii quae fuit facta a Pisistratide, similiter opera eorum quae erant de Samo insula quae erant magnifica. Omnia enim ista possunt idem facere; scilicet, quod subditi non possunt vacare ad machinandum aliquid contra tyrannum. Ex quo enim sunt occupati circa opera talia, non possunt tractare qualiter expellant tyrannum. Item possunt facere penuriam et paupertatem subditorum: ex quo enim compelluntur

apponere ad aedificia facienda, et occupari circa talia, oportet depauperari.

[89818] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit omnia enim ponit tertium modum. Et dicit, quod procuranda sunt vectigalia, hoc est exactiones multae et magnae: sic enim cito poterunt depauperari subditi, sicut factum fuit in Syracusis. Ibi enim Dionysius qui principabatur, tantas procuravit exactiones, quod omnes divitiae subditorum venerunt ad ipsum in quinque annis.

[89819] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit adhuc autem ponit quartum modum. Et dicit, quod ad salvationem tyrannidis tyrannus debet procurare bella inter subditos, vel etiam ad extraneos, ita quod non possint vacare ad aliquid tractandum contra tyrannum, et magis timentes. Sic etiam erunt indigentes praeside, et tunc plura poterit exigere ab eisdem.

[89820] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 14 Deinde cum dicit regnum quidem ponit alium modum per quem salvatur in comparatione ad alias respublicas et ad alia quaedam. Et dividitur in quatuor. In prima ponit modum per quem salvatur in comparatione ad regnum. In secunda ponit modum per quem salvatur in comparatione ad popularem statum, ibi, et adhuc quae fiunt et cetera. In tertia ponit alium modum in comparatione ad liberum et venerabilem, ibi, et nullo gaudere et cetera. In quarto ponit alium modum in comparatione ad cives et extraneos, ibi, et condiuturnari et cetera. In prima dicit, quod regnum salvatur per amicos. Subditi enim diligunt regem et volunt eum principari; hoc autem salvat regnum. Et ideo salvatur regnum per amicos: tyrannus autem ad salvandum tyrannidem, non debet confidere in amicis. Et ratio huius est, quia amici potentes sunt: ex hoc enim, quod amici sunt aliqui principis, potentes sunt. Item inclinantur et volunt principari omnibus. Et ideo non debet confidere in eis si debeat salvare tyrannidem.

[89821] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 15 Deinde cum dicit et adhuc ponit alium modum in comparatione ad statum popularem. Et primo ponit ipsum. Secundo assignat rationem cuiusdam dicti, ibi, etenim demus vult et cetera. In prima dicit, quod ad salvandum tyrannidem, tyrannus debet ordinare ea quae sunt circa popularem statum ultimum qui pessimus est omnium. Omnia enim illa tyrannica sunt, ut mulierum potentiae coram populo coram quo permissum est ei proponere contra viros quae voluerint. Et manumissio servorum contra cives. Mulieres enim quasi sunt medietas civitatis. Ipsae autem et servi non machinantur aliquid contra tyrannum. Nam gaudent servi de manumissione, mulieres vero super libertate praedicta. Oportet enim eos esse benivolos et tyrannidibus et popularibus. Et propter hoc non insurgunt de facili.

[89822] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 16 Deinde cum dicit etenim demus reddit causam cuiusdam dicti. Dixerat enim quod in tyrannide ordinanda sunt illa quae fiunt in populari statu ultimo. Huius reddit causam. Et dicit quod propter hoc debet tyrannus ordinare quae sunt in populari statu ultimo, quia popularis status ultimus est sicut monarchia, totus populus dominatur sicut unus monarcha. Unde adulatores inveniuntur et in populari statu ultimo, et apud tyrannos, et honorantur ab eis. In populari statu quidem, populares ductores populi.

Ductor enim, adulator in populari statu est, quia dicit quae placent populo. Apud tyrannos autem honorantur, quia humiliter loquuntur. Hoc autem pertinet ad adulatores: humiliter enim loquendo et deiiciendo se credunt placere. Propter hoc etiam tyrannus est amicus malorum, quia recipit adulatores, et congaudet iisdem: tales autem secundum se mali sunt. Sed nullus qui habet sensum liberum, hoc est qui inclinationem habet ad virtutem, hoc faciet: sed diligit virtuosos, et eos qui non adulantur, qui secundum se boni existentes opportunitatem quamdam habent ad reprimendum malignitatem adulatoris, qui secundum quod huiusmodi malignus est; quoniam, sicut in proverbio dicitur, clavus clavo retunditur. Diligunt igitur bonos odientes adulatores, ut per eos reprimant malitiam adulatorum.

[89823] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 17 Deinde cum dicit et nullo ponit alium modum in comparatione ad liberum et venerabilem. Et dicit, quod tyrannus non debet congaudere libero et venerabili sive virtuoso, quia tyrannus vult esse solus dominus. Venerabilis enim et liber contrarii sunt illi, nec possunt sustinere excellentiam quam habet praeter rationem, nec tyrannidem quam exercet principando dominative. Propter quod odiunt tyranni liberos et venerabiles tamquam dissolventes eorum principatum.

[89824] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 18 Deinde cum dicit et condiuturnari ponit alium modum in comparatione ad cives et extraneos. Et dicit, quod tyrannus magis debet convivere et assuescere diuturnis comessationibus cum extraneis quam cum civibus, tamquam cives sint adversarii, extranei vero non. Ista igitur et similia sunt tyrannica, et salvant principatum. Nec aliquid malignitatis deficit in talibus; sed omnem malignitatem et iniquitatem continent, sicut mala secundum se ipsa, bona tamen ad salvationem tyrannidis. In quo innuit, quod non sunt facienda simpliciter homini, sed ei qui voluerit salvare tyrannidem quae secundum se mala est.

[89825] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 19 Deinde cum dicit sunt autem reducit istos modos omnes ad tres. Et primo facit hoc. Secundo recolligit illos, ibi, ad quos et cetera. In prima dicit, quod omnia ista sub tribus speciebus, ut est dicere, comprehenduntur: quia tyrannus tria considerat ad salvandum principatum suum. Primum est ut subditi sint ignorantes, et pauca scientes. Cuius ratio est, quia nullus pusillanimis insidiatur alicui. Et ideo ne subditi insidientur ei, considerat qualiter subditi sint ignorantes. Ignorantia enim pusillanimes facit. Magnanimum enim oportet habere scientiam magnorum et arduorum: est enim virtus qua aliquis inclinatur ad magna et ardua simpliciter decentia ipsum. Secundum est, quod ignoti sint sibi invicem subditi. Et ratio huius est, quia tyrannis non prius dissolvitur quam credant sibi invicem. Et propter hoc tyrannus contrarius est virtuosis, quia nocivi sunt ad principatum tyrannicum, non solum quia nolunt subiici tyranno dominative, sed quia sunt sibiipsis fideles, et aliis concivibus, nec manifestant ea quae volunt facere vel ipsi vel alii concives eorum contra tyrannos. Tertium est, quod reddat eos impotentes faciendo eos pauperes. Et ratio huius est, quia nullus manum mittit ad illa quae credit esse impossibilia; et ideo manifestum est, quod non dissolvetur tyrannis si subditi non habeant potentiam.

[89826] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 11 n. 20 Deinde cum dicit ad quos

recolligit modos istos. Et dicit quod isti sunt tres modi ad quos reducuntur omnia quae placent, et volunt tyranni. Si enim aliquis consideret, reducet omnia tyrannica ad istas tres hypotheses. Quarum una est, ut non credant sibi invicem; alia ut sint impotentes; alia ut parum sciant subditi. Unus igitur modus per quem salvatur tyrannis est iste, qui est intendendo tyrannidem.

Lectio 12

[89827] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 1 Postquam philosophus posuit unum modum salvationis tyrannidis qui est per intensionem, ponit alium modum, qui est per remissionem. Et primo in generali ostendit quomodo per huiusmodi remissionem salvatur. Secundo in particulari, ibi, primum enim et cetera. In prima dicit, quod alius est modus salvandi tyrannidem contrarius modis dictis prius; nam modi dicti prius salvant tyrannidem intendendo ipsam, iste autem modus per remissionem. Istum autem modum contingit accipere per similitudinem ad corruptionem regnorum: quia sicut uno modo regnum corrumpitur per hoc quod accedit ad tyrannidem declinando a rectitudine rationis, sic salvatur tyrannis per hoc quod accedit ad regnum, et ad illud quod est secundum rationem. Ex se enim regnum salvabile est; et ideo expedit ad salvandum tyrannidem remittere ipsam, et accedere ad regnum servando, et retinendo principatum unius; scilicet ut ipse solus principetur non quidem ipsis volentibus sed nolentibus, sicut plures faciunt, et non praetendat velle principari ipsis volentibus. Nam hoc praetendere, est praetendere quod ipse velit tyrannizare. Et istud, quod scilicet solus sit princeps et tyrannus, accipiendum est sicut suppositio aliorum. Haec quidem facienda sunt secundum veritatem ad salvandum tyrannidem; alia autem simulanda ut videantur saltem regalia quamvis non sint.

[89828] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit primo quidem ostendit in particulari qualiter salvatur per remissionem. Et primo facit hoc. Secundo recolligit quaedam dicta, excusando se ab ulteriori consideratione, ibi, superfluum et cetera. Prima in duas. In prima ostendit qualiter tyrannis salvatur per remissionem, cum civitas non est divisa. In secunda cum est divisa, ibi, quoniam autem et cetera. Prima in quatuor. In prima declarat qualiter salvatur per remissionem et cetera. Primo quo ad pecunias. Secundo qualiter quo ad conversationes, ibi, et oportet autem et cetera. Tertio qualiter quo ad honores, ibi, verumtamen et cetera. Quarto qualiter quo ad demissionem a principatu, ibi, si vero et cetera. Circa pecunias est considerare tria: scilicet consumptionem, ratiocinationem, receptionem: et secundum hoc dividitur in tres. In prima declarat quid observandum est quo ad expensas rationabiles. Secundo quo ad ratiocinationem, cum dicit, rationem et cetera. Tertio ostendit quid circa receptionem, ibi, deinde redditur. In prima dicit, quod ad salvandum rempublicam tyrannicam, oportet, quod tyrannus sic se habeat ut videatur habere curam de communi, et quod non expendat ea quae accipit a subditis gratis et in superfluis, ut in talibus quae contristant subditos, ut quando accipiunt a subditis laborantibus et operantibus assidue, et postmodum abundant de meretricibus et extraneis, et quos habent sibi saepe familiares, artificibus et histrionibus: quando enim sic facit tyrannus, odio habetur a subditis,

et facilius insurgunt contra ipsum: et ideo cavendum est, quod non expendat bona, quae accipit a subditis, in illis quae molestant ipsos.

[89829] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit rationemque reddat ostendit quid observandum est quantum ad ratiocinationem. Et primo facit hoc. Secundo removet dubium, ibi, nec erit ei, et cetera. In prima dicit, quod ad hoc quod salvet tyrannidem et videatur habere curam de communi bono, oportet ipsum reddere rationem de acceptis et expensis factis; quod fecerunt quidam tyranni; unde diuturniorem fecerunt principatum suum. Et ratio huius est, quia ille qui sic dispensabit et reget rempublicam videbitur esse oeconomus quidam, idest dispensator: videbitur enim laborare propter bonum commune et non videbitur tyrannus.

[89830] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit non oportet removet dubium, sive respondet obiectioni. Diceret enim aliquis quod si tyrannus reddat rationem de expensis, deficiet ei pecunia. Removet hoc; et dicit, quod non oportet tyrannum timere, ne pecuniae et divitiae deficiant; omnia enim quae sunt in civitate, ad usus et utilitates communes, sunt eius, cum sit dominus civitatis. Cuius ratio est, quia bona exteriora sunt propter bona animae et corporis, et bona corporis propter bona animae, et ista omnia sunt propter bonum commune civitatis: et ideo illius sunt quodammodo bona subditorum, cuius est ordinare omne in finem civitatis: sed eius qui dominus est civitatis est ordinare bona exteriora in finem civitatis; propter quod eius sunt omnia. Et ideo non est timendum tyranno, quod deficiat sibi pecunia; quia poterit accipere a subditis, secundum tamen quod ordinari habet in finem civitatis; sed illi timendum est magis qui accipit a domibus subditorum praeter rationem. Ex hoc enim odio habetur a subditis; et ideo timere debet, quod insurgant contra ipsum. Unde magis expedit ipsis, scilicet dimittere divitias in domibus subditorum, et uti eis ad bonum commune cum necesse fuerit, quam omnino amittere eas congregatas in domo propria, quod fiet si insurgant in eum. Cum enim apud cives fuerit pecunia, et non extorserit eam tyrannus, minus insilient contra ipsum tunc: tyranni etiam quia accipiunt a subditis et servant penes se, magis timentur ab illis qui egrediuntur cum eis, et commilitant eis quasi propinqui eis quam civibus, quia primi comperegrinantur ei extra civitatem, cives autem magis resident in ea; et ideo magis possunt insurgere et diripere thesaurum.

[89831] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 5 Consequenter cum dicit deinde introitus tangit quid observandum est circa receptionem pecuniarum. Et dicit, quod tyrannus debet redditus et oblationes gratis factas fideliter colligere ut dispenset illa; et si aliquando opportunum fuerit, expendere illa in praelia: et universaliter debet se exhibere tamquam custodem et camerarium civitatis et bonorum communium, non sicut propriorum: sic enim minus odio habebitur, et erunt magis contenti.

[89832] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit et videri ostendit qualiter tyrannis salvatur in comparatione. Et primo in comparatione ad cives. Secundo cum dicit, contrarium faciendum, in comparatione ad totam civitatem et divina. Adhuc circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter salvatur per comparationem bene se habens quantum ad actus exteriores. Secundo cum dicit, et circa voluptates qualiter quantum ad delectationes. Circa

primum adhuc duo facit. Primo facit quod dictum est quantum ad personam propriam. Secundo cum dicit, eodemque modo quantum ad coniunctam. Adhuc primo ostendit quid observandum est ad tyrannidis salvationem quantum ad gestus exteriores. Secundo cum dicit, insuper non, quantum ad actus exteriores in quibus est iustitia vel iniustitia. In prima parte duo tangit. Primum est quod expedit tyranno ad salvandum tyrannidem quod non appareat subditis saevus, sive crudelis: et ratio huius est, quia ex hoc quod apparet subditis saevus, reddit se odiosum eis, ex hoc autem facilius insurgunt in eum: sed debet se reddere reverendum propter excellentiam alicuius boni excellentis; reverentia enim debetur bono excellenti: et si non habeat illud bonum excellens, debet simulare se habere illud. Secundum est quod tangit, et sequitur ex primo, quod debet se reddere talem quod si subditi obvient ei, quod non timeant cum timore servili, sed magis revereantur. Non timeant quidem: quia si timerent eum haberent eum odio: revereantur autem: est enim reverentia tristitia propter apparentem ingloriationem: ex hoc enim quod aliquis obviat alicui et ille habet bonum in quo deficit, reveretur, quia non habet illud, aut non illo modo. Et ideo tyrannus debet se reddere talem quod videatur subditis ipsos excellere in aliquo bono excellenti, in quo ipsi deficiunt, ex quo revereatur. Tamen talem se sic reddere, non est facile, quin sequitur contemptus si quidem non reddit se timendum. De facili enim contemnitur qui non timetur; et ideo si velit non terribilis videri, et cum hoc non contemni, debet laborare ad virtutes, et opera ipsa quae reddunt hominem non contemptibilem propter excellentiam suam: et si non potest habere omnes virtutes et actus earum, saltem laboret ad virtutem civilem quae videtur praecipua; et si non habeat eam secundum veritatem, faciat quod opinentur ipsum habere eam: quamvis enim hoc non sit in se bonum, ad hoc tamen bonum est, ut non sit facile contemptibilis.

[89833] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit adhuc autem ostendit quid observandum est quantum ad actus exteriores in quibus est iustitia et iniustitia; et dicit, quod tyrannus sic se debet habere quod non videatur alicui inferre iniuriam, nec iuveni, nec iuvenculae; et quod non solum ipse in persona propria, sed quod nullus qui est circa ipsum, iniurietur aliis.

[89834] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit similiter autem ostendit quid observandum est quantum ad personam coniunctam; et dicit, quod tyrannus sic debet facere quod uxor sua sit familiaris uxoribus subditorum, quia propter iniuriam illatam uxoribus multae tyrannides destructae sunt; et ideo debet procurare, quod uxor sua sit amica familiaris uxoribus subditorum: sic enim habebit quasi medietatem civitatis, quia mulieres cum pueris fere sunt medietas eius, sicut dixit in secundo.

[89835] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit et circa ostendit quid observandum est ei quantum ad delectationes corporales; et dicit, quod circa delectationes corporales debet contrarium facere quam faciant nunc quidam tyranni. Sunt enim quidam qui non solum volunt prosequi huiusmodi delectationes etiam multis diebus, sed volunt videri ab aliis prosequi easdem, tamquam sint beati et felices propter ipsas et reputentur ab aliis tales, et ex hoc habeantur in admiratione apud eos: sed debet magis, aut moderatus esse circa eas, aut

si non sic, tamen debet se talem exhibere quod videatur fugere eas; quia ille qui sobrius est in persequendo huiusmodi, non de facili invaditur nec contemnitur; sed ille qui est ebriosus invasibilis est de facili, et de facili contemnitur. Ille etiam qui vigilat circa actus virtutum non de facili invaditur, nec contemptibilis est; sed ille qui dormit, hoc est qui non operatur secundum virtutem, de facili invaditur et contemnitur. Qui enim operatur secundum virtutem, reputatur aliquid magnum propter virtutem quam omnes reputant et boni et mali, quamvis secundum maius et minus. Qui autem reputatur magnus, is non invaditur de facili nec contemnitur: nullus enim contemnit quem reputat: qui autem inordinate operatur, e contrario se habet.

[89836] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit contrariumque faciendum ostendit quid observandum est in comparatione ad totam civitatem et divina. Et primo quid in comparatione ad totam civitatem. Secundo cum dicit, videri etiam oportet etc. quid in comparatione ad divina. In prima dicit, quod ad salvandum tyrannidem faciendum est contrarium eis quae dicta sunt prius: scilicet quod tyrannus debet praeparare et ornare civitatem, scilicet faciendo turres et muros, et aedes, et habitacula, et alia huiusmodi communia, et ordinando cives tamquam sit procurator civitatis, et non tyrannus; sic enim benivolus apparebit et non tyrannus.

[89837] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit adhuc autem ostendit quid observandum est in ordine ad Deum; et dicit, quod ad salvationem tyrannidis tyrannus in his quae ad religionem et cultum divinum pertinent studiose et reverenter se debet habere; et tanto magis differenter ab aliis quanto magis excellit. Cuius ratio est, quia si subditi existiment principantem religiosum et deicolam esse, non timebunt male pati ab ipso. A divino enim nullus expectat malum per se; et minus inclinabuntur insidiantes, opinantes ipsum Deum esse sibi propitium et propugnatorem pro eo contra machinantes in eum.

[89838] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit oportet autem ostendit quid observandum est quantum ad distributionem honoris; et dividitur in quatuor, secundum quod quatuor tangit. Secunda ibi, et tales quidem. Tertia ibi, communis autem. Quarta ibi, si aliquid. In prima dicit, quod oportet tyrannum esse sapientem, ut sciat considerare finem et dignitatem hominis; vel saltem, ut videatur esse probus et sine improbitate: et oportet quod bonos et virtuosos cives quantum ad actus aliquarum virtutum honoret, et sic ut putent se magis honorari ab eo quam a concivibus propriis; quia sic maxime erit benivolus subditis.

[89839] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit et tales tangit secundum; et dicit, quod ad benivolentiam maiorem honores debent distribui per ipsum, sed supplicia debent infligi per alios principes et iudicia.

[89840] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 14 Deinde cum dicit communis autem tangit tertium, dicens, quod ad custodiam communem omnis monarchiae multum expediens est nullum virum facere magnum valde aut in potentia aut divitiis. Magnus enim existens in potentia aut in divitiis facilius insurget. Si autem oportet facere, magis expedit facere plures. Vix enim erunt unanimes, et unus iuvabit contra alterum.

[89841] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 15 Deinde cum dicit si aliquid tangit quartum; et dicit, quod si oportet facere aliquem magnum secundum potentiam, non debet facere illum qui audax est secundum morem et inclinatur ad audaciam; quia talis est maxime invasivus secundum omnes actiones; et ideo quia inclinatur ad magna, cum haberet potentiam, de facili insurgeret.

[89842] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 16 Deinde cum dicit et si a potentatu ostendit quid observandum est in dimissione a principatu vel honore; et dicit, quod si oporteat aliquem dimittere a potentatu, gradatim debet deponi, ut non primo auferatur ei potestas tota, sed pars aliqua, deinde alia, usque quo totam amiserit; quia minus contristabit illum, et per consequens minus insurget et poterit minus insurgere auferens secundum parvum; quia quod parvum est, reputatur ut nihil. Si autem totum simul vellet auferre, multum contristaretur et posset insurgere.

[89843] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 17 Deinde cum dicit adhuc autem ostendit quid maxime observandum quantum ad iniurias. Et primo quod omnes iniuriae sunt cavendae. Secundo cum dicit, invadentium autem quorum sunt maxime cavendae. In prima dicit, quod tyrannus volens salvare tyrannidem, omnem iniuriam debet prohibere et nullam facere. Praecipue autem duas debet vitare ne faciat eas. Prima est flagellatio corporis; et alia est iniuria quae est secundum aetatem, scilicet inhonoratio. Flagellationem quidem corporis, quia ista servilis est; cives autem liberi volunt esse; et ideo si iniuriaretur eis flagellando, possent insurgere. Iniuriam quae est secundum aetatem non debet facere, sed exhibere maximam reverentiam senibus secundum virtutem et amatoribus honorum, quia unusquisque graviter fert iniuriam circa illud quod multum diligit: quia amatores pecuniarum graviter ferunt quod pecunia ipsorum diminuatur; et amatores honoris graviter ferunt si inhonorentur vel si non reddantur eis honores debiti; et virtuosi eodem modo. Propter quod similiter oportet quod ipse honoret virtuosos et amatores honoris; aut si inferat eis supplicia et inhonorationem, oportet quod videatur hoc facere propter bonum pacis et non propter parvipensionem; et correptiones per verba vel increpationes quae solent fieri ad aliquos facere ad virtuosos et senes secundum aetatem, non propter ostensionem potestatis, sed propter amorem, ut videatur eos diligere: et si alicui fierent aliquae inhonorationes huiusmodi, debet postmodum ei exhibere maiores honores ad mitigationem ipsorum.

[89844] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 18 Deinde cum dicit invadentium autem ostendit quorum iniuriae sunt maxime cavendae; et dicit quod iniuriae illorum, qui inclinantur ad invadendum personam principis, maxime sunt cavendae: nam isti sunt maxime terribiles, et contra ipsos oportet exhibere maiorem custodiam, qui non curant de vita sua si possint principem interficere. Et ideo maxime erunt cavendi ne iniuria fiat eis, vel illis quorum curam gerunt. Si enim fiat eis aliqua exacerbatio, non parcunt invadentes per furorem. Sicut enim dixit Heraclitus, difficile est pugnare contra furiosum, quia talis pro pretio parvo ponit animam, sive vitam.

[89845] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 19 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quid faciendum est si civitas fuerit divisa. Et dicit, quod cum civitas constituta sit

ex duobus, scilicet ex pauperibus et divitibus, oportet istos et illos salvari propter principatum: ita quod tyrannus nec istis nec illis iniuriam faciat. Et debet cavere ne invicem iniurientur. Meliores autem debet assumere ad principatum. Si enim ita fieret, non oportet tyrannum manumittere servos, nec auferre arma a subditis. Si enim una pars velit insurgere contra ipsum, alia pars cum principe sufficiens erit ad repellendum ipsam si fuerint divisi.

[89846] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 20 Deinde cum dicit superfluum autem recolligit quaedam dicta excusans se ab ulteriori consideratione. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, praeterea egregios viros per familiaritatem sibi etc. adiungit quaedam. In prima dicit quod discurrere per singula quae faciunt ad salvationem tyrannidis, superfluum est, sed aliquis per rationem poterit discurrere. Est enim manifestum, quod oportet, principatum non esse tyrannicum, sed tamquam patrem familiae. Et quod videatur regalis subditis, et non gratia sui ipsius principari civitati, et potius ostendere se procuratorem et tenere statum mediocrium non excellentium.

[89847] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 21 Deinde cum dicit adhuc autem insignes adiungit quaedam. Et primo adiungit unum quantum ad insignes. Secundo cum dicit adhuc autem ipsum, quantum ad ipsum tyrannum. In prima dicit quod debet tyrannus esse affabilis insignibus et magnis viris in civitate, multitudinem autem debet retinere in obsequio per gratiam: sic enim principatus non solum erit pulchrior et magis amabilis, scilicet, si melioribus principetur et non humilibus, nec odio habebitur princeps, nec perseverabit in timore; immo principatus erit durabilior.

[89848] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 22 Deinde cum dicit adhuc autem ipsum adiungit aliud quantum ad tyrannum. Et dicit quod tyrannus ad salvationem tyrannidis seipsum debet disponere bene principari secundum mores et secundum virtutem, et magis debet seipsum facere semibonum quam malignum, et semimalignum quam malignum, etsi non secundum virtutem, tamen secundum apparentiam. Quanto enim erit minus malus vel secundum virtutem vel secundum apparentiam, tanto minus odient ipsum.

[89849] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 23 Deinde cum dicit equidem omnibus declarat quae istarum rerumpublicarum sunt brevis durationis per se, et quae non. Et primo proponit. Secundo probat, ibi, plurimo enim tempore. In prima dicit, quod inter respublicas minoris per se durationis sunt paucorum status secundum ultimam speciem, et tyrannis. Et ratio huius est, quia plus recedunt a regno quod per se diuturnius est, et sunt praeter voluntates subditorum. Tales autem respublicae minoris temporis sunt quam aliae.

[89850] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 24 Deinde cum dicit plurimo enim probat. Et primo ostendit quod quaedam istarum sunt durationis longae propter dictas causas. Secundo ostendit propositum, scilicet quod quaedam sunt brevis durationis, ibi, reliquarum autem. Prima in tres, secundum quod inducit in tribus quae fuerunt longae durationis propter dictas causas. Secunda, ibi, secunda autem et cetera. Tertia ibi, tertia autem et cetera. In prima dicit, quod tyrannis quae fuit circa Sicyonem civitatem multo tempore duravit, ubi tyrannizavit Orthagoras et filii eius. Duravit enim centum annis. Et ratio huius fuit, quia moderate se habuerunt ad subditos,

et secundum aliquas leges disponebant tyrannidem, et serviebant subditis. Clisthenes enim qui fuit filius Orthagorae, quia fuit bellicosus, non fuit contemptibilis et ducebat populum cum favore in multis. Et ideo quia iste moderate utebatur subditis, diu tyrannizavit; et in tantum moderavit tyrannidem utens legibus quibusdam et ordinatione sapientum, quod quandoque de propriis factis subibat iudicium seniorum sicut et alii, et sustinebat sententias; et ideo dicunt adhuc in civitate illa, quomodo Clisthenes coronavit iudicem qui victoriae eius contradixit quia cum requireretur in iudicio de victoria, respondit sicut quicumque alius de subditis non velut tyrannus. Dixerunt autem quidam statuam, quae est in foro, esse imaginem istius iudicis, qui iudicavit, quem coronandum iudicavit. Dicitur etiam quod Pisistratus, cum tyrannizaret, cum vocaretur ad Ariopagum, ubi reddebantur sententiae, sententiam sustinuit, et ideo tyrannizavit longo tempore.

[89851] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 25 Deinde cum dicit secunda autem tangit secundam. Et dicit quod secunda tyrannis quae multum duravit, fuit circa Corinthum quae fuit Cypsellidarum sic dictorum a genere. Ista enim duravit septuagintatribus annis, et sex mensibus, quia Cypsellus tyrannizavit triginta annis, Periander quadraginta quatuor, imperfectis tamen. Psammetius qui dicitur Gordii filius, tribus annis similiter imperfectis. Et est intelligendum quod sex menses pro uno anno accipiebat. Causae autem, quare tantum duravit, eaedem sunt cum praedictis. Cypsellus enim ductor populi erat, et in principio non fecit custodiam armorum. Periander autem fuit tyrannus, sed fuit valde bellicosus; et ideo non fuit contemptibilis.

[89852] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 26 Deinde cum dicit tertia autem tangit tertiam. Et dicit quod tertia tyrannis quae multum duravit, fuit Pisistratidarum Athenis. Ista autem non fuit continua, quia Pisistratus bis tyrannizavit ibidem. Ex triginta tribus enim annis ipse septem et decem primo tyrannizavit. Filii vero eius consequenter tyrannizaverunt decem et octo; et sic sunt in universo quinque et triginta anni, quibus duravit illa tyrannis.

[89853] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 12 n. 27 Deinde cum dicit reliquarum autem ostendit propositum principale; scilicet quae respublicae tyrannicae fuerunt minoris durationis. Et dicit, quod illa tyrannis qua hieron et Gelon tyrannizaverunt in Syracusis non fuit multum diuturna; non enim duraverunt nisi in octodecim annis; quia Gelon septem annis tyrannizavit, in octavo mortuus est. Hieron vero decem annis solum. Thrasybulus nono mense mortuus est. Multae etiam aliae tyrannides pauci temporis fuerunt, quia tyrannis contra naturam est; quae autem contra naturam sunt, per se brevis durationis sunt. Et tunc recapitulat; et dicit quod quae sint principia et causae quibus corrumpantur respublicae et monarchiae, et iterum quae sint principia ex quibus salventur, fere dictum est.

Lectio 13

[89854] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 1 Postquam philosophus determinavit de salvatione et corruptione rerumpublicarum secundum intentionem propriam, hic intendit

reprobare opinionem Platonis de corruptione earumdem. Et circa hoc primo praemittens intentionem suam, innuit opinionem eius. Secundo cum dicit tamquam natura approbat eam in quodam bene dicto. Tertio cum dicit, sed haec quidem etc. improbat in male dictis. Circa primum est intelligendum, quod opinio Platonis de corruptione rerumpublicarum non est bene cognita a nobis. Tum quia non venit ad nos per libros eiusdem nec expositorum eius. Tum quia dicta Aristotelis hic de ea obscura sunt valde propter brevitatem ipsorum. Unde magis videtur eam supponere quasi manifestam tempore suo quam expresse ponere; exceptis quibusdam paucis. Sed ex suppositionibus quibusdam Platonis in aliis, et ex illis brevibus, quae hic ponit Aristoteles et obscuris, et ex ipsa reprobatione poterit aliqualiter videri opinio praedicta ipsius. Posuit autem Plato, sicut ex aliis apparet, quod ipsum unum sit substantia eorum quae dicuntur; non distinguens inter unum quod est principium numeri, et unum quod est substantiale. Et quia replicatione unius quod est principium numeri causatur numerus, concessit quod ex replicatione unius substantialis causetur numerus. Ex replicatione autem substantiae non generatur nisi substantia; et ideo concessit substantiam eorum quae ex pluribus sunt, esse numerum quemdam, et formas eorum substantiales esse numeros quosdam; sicut formam hominis, leonis, caeli et etiam animae. In numeris autem primo invenitur proportio quae est certa habitudo unius quantitatis ad aliam. Proportionum autem numeralium quaedam sunt temperatae magis, in quibus extrema magis accedunt ad naturam unius; quaedam autem intemperatae magis, sicut sesquialtera magis temperata est quam sesquisexta vel sesquiseptima, vel dupla, vel tripla; et ideo substantias entium compositorum posuit consistere in quadam proportione numerali principiorum ex quibus sunt; sed quorumdam in temperata magis, quorumdam autem in intemperata, quorumdam autem in mediis. Et quia respublica ex pluribus componitur, sicut ex materia, est enim ordo inhabitantium civitatem ad per se sufficientiam vitae; ideo posuit rationem eius consistere in proportione aliqua: cuiusdam quidem in ea quae maxime temperata est, quam dixit esse optimam et maxime unam ut apparuit ex secundo huius: alterius autem in intemperata valde, quam dixit esse pessimam: mediarum autem in mediis: quarum quae magis accedunt ad temperatam primam meliores sunt; quae autem ad intemperatam, peiores.

[89855] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 2 Secundo aliud principium posuit, quod in entibus compositis ex pluribus, illud quod magis unum est, minus ex se est corruptibile; tum quia magis accedit ad secundum se unum separatum, quod est ex seipso, est incorruptibile; tum quia etiam quod magis est unum, magis est ens in actu secundum quod huiusmodi, quia unum est ens convertuntur; et quod magis est ens in actu, minus est ens in potentia ex se; et quod minus est in potentia ex se, minus est corruptibile: propter quod rempublicam primam et optimam quae maxime una est, posuit minime corruptibilem ex seipsa.

[89856] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 3 Tertio posuit quod omnia quae fiunt hic secundum naturam reducuntur in superioribus in aliquam figuram caelestem; ita quod cum incipit sensibilis generatio figurae in caelo per motum stellarum, incipit transmutatio ad substantiam generandam hic; et cum generata est figura praedicta, generatum est ens naturale ab illa; et cum incipit recessus stellarum a praedicta figura, similiter incipit hic declinatio sequentis figuram illam dispositione naturali. Et cum corrupta est figura, corruptum est et illud;

ita ut profectus et defectus rei naturalis mensuratur secundum quantitatem accessus stellarum ad figuram determinatam et recessus ab eadem. Et quantitas istius motus caelestis in ordine ad rem naturalem dicitur periodus eius naturalis. Et quia tempus accessus et recessus stellarum secundum naturam sunt aequalia, quia uniformiter moventur; ideo tempus profectus seu generationis rei est aequale tempori defectus seu corruptionis eiusdem, quamvis multoties in maiori accidit corrumpi quam generari, vel e contrario, propter inaequalitatem materiae, sicut Aristoteles dicit secundo de generatione. Corruptio autem rei quae accidit secundum declinationem a praedicta figura caelesti dicitur corruptio secundum tempus a philosopho. Quia igitur respublica est aliquid causatum, hic dixit eam causari ab aliqua figura caelesti, et corrumpi per recessum ab ea in quodam periodo temporis determinato. Et sic posuit optimam rempublicam corrumpi in eam quae Lacedaemoniorum, quae fuit quaedam species status optimatum, non in aliam. De tyrannide autem non dixit si corrumpitur, an non; nec si corrumpitur, quomodo corrumpatur: nec potuit rationabiliter dicere. Posuit etiam quod in statu paucorum fiebat transmutatio ex optimatum statu seu populari vel aliis huiusmodi, quia principantes erant amatores pecuniarum. Et pecuniosi facti principantur aliis propter pecuniam, cogentes eos servire ad utilitatem propriam.

[89857] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 4 Haec igitur, ut videtur, est opinio Platonis in summa, quam recitat et reprobat philosophus dicens, quod de transmutationibus rerumpublicarum dictum est a Socrate, idest a Platone introducente Socratem loquentem in republica sua, non tamen secundum rationem et bene. Dixit enim quod cum multae respublicae essent et altera earum esset optima, illius optimae et primae simpliciter secundum naturam non esse transmutationem proprie, idest ex se minime esse corruptibilem, quia prima et optima respublica maxime est una secundum ipsum; illud autem quod maxime unum est, minime ex se est corruptibile, sicut dictum est prius. Dixit tamen corruptionem eius esse per accidens et ab alio: cuius causam dicit esse, quia nihil eorum quae sunt hic composita ex pluribus ex se natum est manere continue, sed necesse est transmutari in aliqua periodo determinata, hoc est in aliqua quantitate motus caelestis mensurantis durationem ipsius, sicut dictum est prius. Principium esse et permanentiae illarum rerumpublicarum quarum fundus, idest substantia super quam fundantur omnia accidentia, est epitritus, idest numerus continens proportionem sesquitertiam quae invenitur primo inter quatuor et tria quae aggregata faciunt septem, coniunctus quinario qui continent proportionem sesquialteram quae reperitur inter tria et duo; ex quibus aggregatum, puta ex septem et quinque, scilicet duodecim, continet duas praedictas harmonias, sesquialteram et sesquitertiam, dixit esse causam per se quia numerus huiusmodi diagrammatis, idest figurationis, solidus est. Constat enim ex ductu unius sesquialteris in alterum, puta tria in quatuor. Entia autem illa quorum substantia est numerus aliquis solidus, sunt maioris durationis. Et non vult aliud dicere, ut videtur, nisi quod respublica illa cuius substantia est duodenarius numerus continens proportionem sesquialteram et sesquitertiam quae magis ad unitatem videntur accedere, solidus existens, est maioris durationis, quia numerus iste solidus est.

[89858] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit tamquam natura approbat ipsam in quodam bene dicto; dicens, quod Plato dixit quasdam respublicas esse

maioris durationis propter causam praedictam; ac si natura producens eas in esse produceret quasdam pravas et quasdam meliores secundum disciplinam, hoc ipsum dicens forte non male. Contingit enim esse aliquos gubernantes quos ex nativitate et figura caelesti in hora nativitatis impossibile, hoc est difficile, est fieri studiosos et bonos. Sunt enim aliqui ex dispositione naturali quam acquirunt ex figura caelesti in principio inclinantur ad turpia, et ea quae praeter rationem sunt. Alii autem qui ex dispositione naturali inclinantur ad honesta, et ea quae secundum rationem. Talem enim inclinationem ad honesta vel turpia causari ex figura caelesti necesse est dicere, quamvis necessitatem non imponat in his quae operantur secundum intellectum.

[89859] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit sed haec reprobat eam in male dictis. Et primo quantum ad ea quae dixit de corruptione optimae reipublicae. Secundo quantum ad ea quae de corruptione quarumdam aliarum, cum dicit, adhuc autem tyrannidis et cetera. Circa primum primo reprobat eam quantum ad hoc, quod dixit ipsius non esse transmutationem proprie. Secundo cum dicit, adhuc autem etc. quantum ad terminum transmutationis. In prima parte dicit, quod non bene dixit non eius esse transmutationem proprie, sed per transmutationem figurae caelestis in periodo determinata. Haec enim transmutatio causata est a motu caeli quae est omnium eorum quae fiunt natura et per tempus saltem secundum accidens, inquantum tempus est mensura motus, qui facit distare quod est, ut dicitur quarto physicorum. Propter quod dicit omnia quae fiunt hic naturaliter transmutari; et illa quae simul incoeperunt transmutari, et illa quae non, simul corrumpi. Sicut si aliqua facta fuerunt in die praecedente tropicum, hoc est conversionem solis a signis meridionalibus ad Septentrionalia vel e contrario, simul terminantur et finiuntur, magis est propria optimae reipublicae quam aliarum. Istud enim quod simpliciter generatur, simpliciter corrumpitur et quod secundum quid generatur, secundum quid corrumpitur, sicut apparet ex primo de generatione. Unde substantiae, cuius est generatio simpliciter, est corruptio simpliciter. Et accidentis, cuius est generatio secundum quid. Reipublicae autem optimae primae est simpliciter generatio: quia cum generatio sit una in esse, eius magis erit generatio quae magis est ens, in generabilibus dico. Optima autem et prima in genere rerumpublicarum maxime est ens. Ergo ipsius erit corruptio et magis quam aliarum. Sed istud quod concludit ratio ista, stat cum dicto Platonis, qui dixit, quod respublica optima et prima ex se, minime est corruptibilis: quia maxime una et actu incorruptibilis est, et corrumpitur ab alio; et illa corruptio eius est corruptio simpliciter, quia entis simpliciter, quod concludit ratio Aristotelis. Et ideo secundum rem non reprobat ipsum, sed ad illos qui intelligerent, Platonem dixisse reipublicae primae non esse corruptionem, simpliciter decipi per aequivocationem huius termini. Proprie: quod uno modo significat illud quod simpliciter est, alio autem modo illud quod est ex se, in qua significatione hic utebatur ipse.

[89860] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit adhuc autem propter reprobat eam quantum ad terminum transmutationis; dicens, quod adhuc quaerendum est a Platone, propter quam causam ex optima republica fit transmutatio secundum eum in eam quae Lacedaemoniorum, quae fuit quaedam species status optimatum, sicut apparuit ex quarto, propinqua optimae. Nos enim videmus ad sensum quod saepius transmutatio fit in contrariam rem-

publicam quam in propinquam, sicut a regno in tyrannidem. Eadem autem ratio est de transmutationibus aliarum consequentium secundum ipsum. Dixit enim quod ex republica Lacedaemoniorum fit transmutatio in paucorum potentiam, sicut in propinquiorem ei, et ex dicta in popularem, ex qua in tyrannidem, sicut in pessimam et ultimam; et tamen nos videmus e contrario fieri saepius transmutationem ex statu populari in paucorum quam in tyrannidem. Et est intelligendum, quod si Plato intellexit optimam rempublicam corrumpi in eam quae propinqua est ei natura, et similiter consequentes in propinquiores eis solum, falsum intellexit, et procedit dictum Aristotelis contra eum. Si autem non intellexit solum, sed quod facilius, verum dixit, nec Aristoteles hoc improbat, immo dicit in secundo de generatione, quod in habentibus symbolum facilius est transitus.

[89861] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 8 Deinde cum dicit adhuc autem tyrannidis reprobat quantum ad alias. Et primo, quia non dixit nec potuit bene dicere de corruptione tyrannidis. Secundo cum dicit, inconveniens autem, quia non dixit de transmutatione paucorum potentiae in alias vel aliarum in ipsum. In prima parte dicit quod adhuc Socrates seu Plato non determinavit si tyrannidis est aliqua transmutatio vel non est. Et si est, propter quam causam et in quam rempublicam est. Et causa huius est, quia non facile posset illud dicere secundum rationem, quia non est determinatum, nec determinatur ab eo bene, suppositis dictis ipsius; quoniam secundum ipsum si corrumpatur tyrannis, oportet eam corrumpi naturaliter in primam et optimam. Quia sic erit circulus quidam in corruptionibus ipsarum; puta si optima corrumpatur in statum optimatum; et haec in rempublicam quae in statu paucorum; et ista in statum popularem, quae in tyrannidem, et tyrannis in optimam per consequens. Sed nos videmus quod non sic transmutatur tyrannis in optimam semper, sed transmutatur quandoque tyrannis in tyrannidem, sicut illa quae est apud Sicyonios ex Myronis in eam quae est Clisthenis. Transmutatur etiam quandoque in paucorum potentiam, sicut in Chalcide tyrannis quae Antileontis transmutata fuit in eam. Item in statum popularem, sicut illa quae fuit Gelonis in Syracusis. Et in optimatum, sicut illa quae fuit Charilai apud Lacedaemonios. Et e contrario ex paucorum potentia transmutatio facta in tyrannidem, sicut in Sicilia plurimae antiquae paucorum gubernationes transmutatae sunt, sicut in Leontinis in tyrannidem Panaetii. Et in civitate quae dicitur Gela in illam quae Cleandri. Et in Rhegio, quae est civitas Calabriae, in eam quae Anaxilai. Similiter autem se habet in aliis civitatibus multis.

[89862] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit inconveniens autem reprobat opinionem eius quantum ad hoc quod dixit de transmutatione paucorum potentiae, in paucorum potentiam. Et primo reprobat causam ipsam transmutationis quam posuit. Secundo cum dicit, in multisque oligarchiis etc. propter insufficientiam. Causam autem improbat per tres rationes: quarum secundam ponit cum dicit, in multisque. Tertiam cum dicit, inconveniens enim est dicere et cetera. In prima parte dicit, quod inconveniens est credere et dicere, quod transmutatio fiat in paucorum potentiam ex aliis, puta ex statu populari, vel optimatum, vel huiusmodi, quia principantes sunt amatores pecuniarum, et ideo acquirentes undecumque et qualitercumque pecuniosi fiunt, pecuniosi autem facti, aestimantes quasi se habere omnia, et praecellere omnes, faciunt se dominos per potentiam pecuniarum: et non magis propter hoc, quia excedentes in substantiis, puta

divites, existimant non iustum esse, seipsos, et pauperes qui nihil possident habere aequale de honoribus et bonis communibus; sed ipsos debere plus habere secundum praeeminentiam divitiarum propriarum ad eas quae pauperum. Et est intelligendum quod causa quam assignat Aristoteles huius transmutationis, puta non aestimare eos et pauperes non habere aequale, est causa proxima ipsius. Causa autem quam assignavit Socrates, est magis causa remota et prima. Ex abundantia enim divitiarum concipiunt aestimationem praedictam, ad quam sequitur voluntas transmutationis reipublicae.

[89863] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit in multisque ponit secundam rationem; dicens, quod adhuc multae sunt potentiae paucorum, in quibus non licet superexcedentem acquirere pecuniam, sed sunt leges aliquae prohibentes excedere quantitatem determinatam, et tamen transmutatio ad eas fuit facta; ergo non per acquisitionem pecuniae: et hoc est intelligendum cum transmutatur unus paucorum status in alium. Item in Carthagine regnantes in populari statu, efficiuntur multi pecuniosi, et tamen non transmutantur in paucorum statum, sed in aliam rempublicam magis; ergo abundantia pecuniae non fuit proxima causa et per se transmutationis in paucorum statum.

[89864] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 11 Deinde cum dicit inconveniens enim ponit tertiam rationem; dicens, quod irrationabile est civitatem quae regitur secundum paucorum potentiam habere duas civitates, hoc est duas communicationes civium, unam videlicet divitum, et aliam pauperum quae sibiinvicem contrariantur; non enim est ratio, quare hoc magis inveniatur in ista quam in Lacedaemonia, quae fuit optimatum potentia quaedam, vel in quacumque alia republica, ubi non omnes habent aequales possessiones seu divitias, vel ubi omnes non sunt aequaliter boni viri; et ideo si in una non est principium corruptionis, nec in aliis. Videmus autem, quod nullo facto pauperiore, quam prius esset, ex paucorum statu fit transmutatio in statum popularem, si pauperes sint plures et potentiores. Et e contrario nullo facto ditiori fit transmutatio ex populari republica in paucorum, si opulenti sint potentiores quam multitudo egenorum, et adhibeant curam ad transmutandum rempublicam, alii autem negligant. Quare proxima causa transmutationis in paucorum statum ex populari, non est ob hoc ipsum, quod principantes sint facti magis pecuniosi.

[89865] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit multisque existentibus reprobat ipsum propter insufficientiam causae. Et primo ex hoc, quod cum sint multae causae praedictae transmutationis, unam tantum assignavit. Secundo cum dicit, pluribus autem etc. quia cum plures sint paucorum status et populares, tantum assignavit unam causam omnium. In prima parte dicit, quod adhuc cum multae existant causae et principia transmutationis popularis status in paucorum potentiam, et e contrario, non dixit nisi unam tantum; quia videlicet usurarii, hoc est divites praeter rationem secundum prodigalitatem expendentes propria, efficiuntur pauperes, et deinde volentes ditari, corrumpunt rempublicam. Hoc autem dicit ac si omnes vel plures essent aequaliter divites a principio. Hoc autem falsum est; sed magis videtur esse causa una, quod quando aliqui magni et praesidentes in civitate perdunt substantias, et volunt eas innovare, trahunt ad se rempublicam transmutantes, ut ex hoc ditentur. Et tunc fit transmutatio non magis in popu-

larem rempublicam quam in quamcumque aliam. Quando autem aliqui communium et popularium ditantur, nihil fit durum per quod respublica transmutetur, ut frequentius, quia non sunt ita magnanimi. Adhuc autem, et si reputent se dignos honoribus, et non participent ipsis, et si iniustum reputent se pati in rebus, vel iniurias in personis, seditiones movent in civitate, et transmutant rempublicam, sicut dictum est prius. Item quamvis non consumpserint substantiam, seu divitias, aliquando transmutant ipsam propter hoc, quod reputant sibi licere facere quodcumque voluerint. Cuius causam dixit Plato esse eam, quae libera est, hoc est ipsam libertatem. Insufficienter enim assignavit causam transmutationis praedictarum rerumpublicarum.

[89866] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 5 l. 13 n. 13 Deinde cum dicit pluribus autem reprobat ex eo, quod cum sint multae, assignavit causam sicut unius tantum, dicens, quod insufficienter dixit Socrates, quia pluribus existentibus speciebus status popularis et paucorum, sicut dictum est prius in quarto, assignavit causas earum tamquam utraque earum esset una secundum speciem, et species earum adinvicem non differrent: hoc autem falsum est. Hae enim diversae sunt et species diversas habent, quare et causas diversas. Diversorum enim oportet esse diversas causas proprias aliquo modo. Et in hoc terminatur intentio Aristotelis in hoc quinto.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Alvernia

Continuatio S. Thomae in Politicam

liber VI

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Taurini 1951 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 6

Lectio 1

[89867] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 1 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principiis et causis corrumpentibus et salvantibus respublicas et in universali et in particulari, intendit nunc ostendere ex quibus et quomodo sunt instituendae. Et primo declarat ex quibus et quomodo instituendae sunt respublicae transgressae. Et in secunda parte ex quibus et quomodo respublica optima et recta in principio septimi, ibi, de politia optima. Respublicae autem transgressae erant tres. Paucorum, popularis et tyrannis: inter quas tyrannis pessima est, nec alicui expedit simpliciter, quia nihil malignitatis ei deficit, sicut dicebatur in quinto. Et ideo de ipsa non determinat ex quibus et quomodo sit instituenda. Unde tantum in isto sexto intendit determinare, qualiter aliae duae sint instituendae. Et dividitur in duas; quoniam in prima parte praemittit intentionem suam, et ordinem considerandi. In secunda cum dicit, hypothesis quidem igitur, prosequitur. Circa primum duo facit: quoniam primo dat intentionem suam. Secundo dat ordinem considerandi cum dicit, et primo de democratia. Circa primum duo facit. Primo enim continuans se quaedam dicta recolligendo, dat intentionem suam in universali. Secundo cum dicit, qualis quidem igitur democratia, in particulari. Circa primum duo facit. Primo recolligit quaedam determinata prius. Secundo cum dicit, quoniam autem fuerunt, tangit quae restant consideranda in universali. In prima dicit: in praecedentibus, puta in fine quinti huius, determinatum est, quae et quot species differentiae sunt eius quod consiliatur in republica, et etiam eius quod dominatur simpliciter, et etiam ipsorum principantium universaliter, et etiam iudiciorum, quae reddunt sententias disceptantibus. Iterum etiam dictum est, quae istarum cui reipublicae conveniunt principaliter, quia non omnia omnibus competunt. Iterum etiam dictum est ex quibus et qualibus causis et principiis, et quomodo se habentibus contingit salvari et corrumpi respublicas et in universali et in particulari.

[89868] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit quoniam autem tangit in universali quaedam quae restant consideranda; et dividitur in duas. In prima tangit illa. In secunda reddit causam cuiusdam dicti, cum dicit, haec enim combinata. In prima dicit, quod

quia plures sunt species reipublicae sicut dictum est prius, puta popularis, et paucorum, et sic de aliis: adhuc etiam plures sunt species popularis, et plures etiam aliarum rerumpublicarum de quibus aliqua considerata sunt prius, si aliquid remanserit de illis non consideratum et non declaratum, et quod minus expediens est cognoscere, considerandum est nunc de illo, puta de institutione secundum unamquamque speciem. Item considerandus est modus, qui congruit unicuique illarum, et confert ad consequutionem finis uniuscuiusque; adhuc autem et commixtiones modorum rerumpublicarum.

[89869] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit haec enim reddit causam cuiusdam dicti immediate. Ad cuius intellectum sciendum, quod sunt quaedam partes materiales in habentibus materiam, quae non pertinent ad speciem; sicut aurum vel cuprum non pertinent ad speciem circuli. Alia autem sunt quae pertinent ad ipsam, sicut carnes et ossa ad speciem animalis vel hominis. Et quia tales partes ad speciem pertinent, ideo secundum diversitatem istarum accidit diversificari speciem. In republica sunt quaedam partes sic non pertinentes ad rempublicam, sicut iste homo vel ille, vel hoc officium vel illud: quaedam autem secundum speciem, sicut principans et consiliativum et iudicium, et sic de aliis; et ideo secundum distinctionem istorum diversificantur species reipublicae. Contingit autem commixtiones vel combinationes istarum fieri, puta quod accipiatur consiliativum unius et iudicium alterius, et sic de aliis; et secundum hoc contingit diversimode misceri respublicas. Et hoc est, quod ipse dicit, quod considerandae sunt combinationes partium pertinentium ad speciem diversarum rerumpublicarum. Istae enim partes diversimode combinatae faciunt diversitatem rerumpublicarum, ita quod istae quae sunt optimatum secundum aliquid videntur esse paucorum secundum aliquid quidem; et illae quae sunt respublicae secundum aliquid, videantur populares secundum aliud. Dico autem exponendo praedictas combinationes quae restant considerandae, et ab aliis sunt omissae; ut si in aliqua republica vel in aliqua civitate consilium et ea quae pertinent ad electionem principum accipiantur ex paucorum statu, id autem quod pertinet ad iudicia ex optimatum statu, aut ea quae sunt circa iudicia aut etiam circa consilium ex paucorum statu, ea vero quae ad electionem pertinent ex optimatum, aut secundum aliquem alium modum talem quo nunc accipiuntur omnia quae conveniunt uni reipublicae non ex propriis eius, sed ex his quae conveniunt aliis vel aliis. Secundum enim diversitatem istorum contingit diversimode misceri respublicas.

[89870] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit qualis quidem in speciali magis dat intentionem. Et primo recolligit iterum quaedam determinata prius. Secundo cum dicit, attamen oportet, declarat quae restant determinanda nunc in speciali. Primo igitur dicit, quod in praecedentibus, puta in quarto, dictum est qualis species status popularis, quali multitudini conveniat; et qualis species paucorum, quali multitudini insignium conveniat; et similiter de reliquis rebuspublicis dictum est quae cui vel qualibus conveniat; non enim quaelibet cuilibet expedit, sicut nec quodlibet genus fistulae cuilibet fistulatori, sed determinatum determinato.

[89871] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit attamen oportet tangit quae sunt consideranda nunc; dicens, quod quamvis ista considerata sint, tamen oportet manifestari non solum qualis respublica cui multitudini conveniat, sed etiam qualiter et

ex quibus et quomodo unaquaeque illarum sit instituenda; et ideo de hac pertractandum est nunc breviter.

[89872] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 1 n. 6 Consequenter cum dicit et primo dat ordinem considerandi; et dividitur in duo. Quoniam primo tangit quod de populari statu primo est considerandum. Secundo cum dicit, sumendum autem, ostendit quo ordine sit considerandum de ea. In prima dicit, quod primo considerandum est ex quibus et quomodo instituendus sit popularis status. Simul enim quantum ad unitatem tractatus consequenter manifestum erit de republica quae opponitur illi, quam vocant paucorum potentiam. Post haec autem in sequenti tractatu dicemus de optima.

[89873] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit sumendum autem tangit ordinem considerandi de populari statu; quod facit primo. Secundo cum dicit, ex his enim, assignat rationem ordinis. In prima dicit, quod est considerandum ex quibus et qualibus instituenda sunt illa quae sunt sicut principia et hypotheses, et omnia quae assequuntur sicut proprietates vel accidentia ipsi; deinde determinandum est, ex quibus et qualibus instituatur.

[89874] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit ex his enim assignat rationem propositi ordinis; et dividitur in duas, secundum quod duas rationes assignat, et incipit secunda ibi, opportunum autem. In prima dicit, quod bene dictum est, quod prius considerandum est proprietates et accidentia popularis status, quoniam ex diversa compositione istorum contingit fieri plures modos popularis reipublicae differenter a seinvicem, et etiam species plures: propter enim duas causas contingit esse plures species ipsius. Quarum una dicta est prius, scilicet diversitas multitudinis: respublicae enim diversificantur secundum diversitatem eius quod principatur in eis, multitudo autem in populari republica principatur; et ideo secundum diversitatem multitudinis contingit eam diversificari. Est enim quaedam multitudo agricolarum, alia autem opificum, et tertia ministrorum quae mercedem accipit pro labore; in quibus si agricolarum multitudo accipitur cum secunda, puta cum opificibus seorsum; et iterum tertia multitudo, puta ministrorum cum duabus aliis seorsum, facient populares status differentes, non tantum secundum melius et deterius, sed etiam secundum speciem; quoniam ista combinatio et illa diversum ordinem multitudinis ad finem faciunt, et diversitas multitudinis in ordine ad finem diversitatem inducit secundum speciem popularis reipublicae. Alia autem causa est, de qua diximus nunc, quoniam in popularibus potentiis sunt quaedam hypotheses et accidentia propria diversa, quae diversimode composita diversas respublicas populares inducunt; puta si in aliqua accipiantur plura, in alia autem pauciora, in alia autem omnia; ista enim diversificant eas, sicut apparebit consequenter.

[89875] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit opportunum autem assignat secundam rationem; dicens, quod expediens est considerare principia et proprietates popularis status ad instituendam unamquamque speciem ipsius ad votum, et ad hoc ut aliquid dirigatur in ea: cognoscere enim principia et proprietates alicuius operabilis principium est ad operandum illud et dirigendum in eo. Illi autem qui respublicas quaerunt instituere volentes congregare omnia convenientia reipublicae ad instituendum unamquamque, peccant, sicut dictum

est in quinto huius, ubi dictum est quae sunt salvantia et corrumpentia respublicas. Quaedam enim respublicae congregant omnia convenientia ad suppositiones, quaedam autem vel plura, quaedam pauciora, sicut iam dictum est prius. Nunc autem consequenter dicamus exigentias vel proprietates convenientes et consuetudines, et ea quae appetunt sicut fines vel ea quae sunt ad fines popularis status.

Lectio 2

[89876] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 1 Postquam philosophus praemisit intentionem suam, prosequitur intentum. Et circa hoc duo facit. Quoniam primo ostendit ex quibus et quomodo instituantur popularis status et paucorum. In secunda cum dicit, consequens autem est etc. determinat de principatibus pertinentibus ad huiusmodi respublicas. Circa primum duo facit. Primo ostendit ex quibus et quomodo instituatur status popularis. Secundo cum dicit, fere autem etc. ex quibus paucorum status sibi oppositus. Circa primum duo facit. Primo praemittit suppositiones et conditiones populares status. Secundo cum dicit, democratiis autem etc. determinat ex quibus et quomodo est instituenda. Circa primum, primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, quod maxime videtur etc. movet dubitationem. Circa primum duo facit. Quoniam in prima praemittit quasdam suppositiones status popularis. Secundo cum dicit, talibus autem praesuppositis etc. concludit multas conditiones ipsius. Circa primum duo facit. Quoniam primo praemittit unam suppositionem primam et principalem. Secundo cum dicit, libertatis autem etc., subdividit eam in duas. In prima igitur dicit, quod una et principalis suppositio status popularis est libertas: quod probat ex communi dicto aliorum; quia sicut omnes consueverunt dicere, ac si solum in ista republica cives participarent libertate. Dicunt enim quod omnes in statu populari intendunt libertatem aliqualiter. Si igitur dictum commune veritatem habet, oportet libertatem esse suppositionem in ipsa. Et est intelligendum quod libertas dicitur qua aliquid potest ex propria voluntate movere se et ad finem sibi positum: quod apparet, quia liber est, secundum philosophum, qui est suiipsius causa, vel in ratione moventis, inquantum ex propria voluntate movetur et ex propria ratione, vel etiam inquantum movetur vel agit gratia finis proprii non ad finem alterius. Accipitur etiam libertas pro ipsa operatione vel actu quo aliquis dicitur a se moveri vel agi ad finem proprium. Hoc autem, sive illo, sive hoc modo sumatur, aliqui habent ex naturali dispositione; et tales sunt liberi natura, sicut dicebatur in primo huius. Aliqui autem habent hoc ex ordine reipublicae quod non aguntur ab alio, quam a se, nec ad finem alterius, sed ex se et ad finem reipublicae. Et sic appropriant sibi popularis status fautores libertatem.

[89877] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 2 Consequenter cum dicit libertatis autem subdividit; et ponit quosdam effectus ipsius. Et dividitur in duas, secundum duos effectus quos ponit, vel secundum duo membra in quae dividit. Secunda ibi, unum quidem igitur et cetera. In prima dicit, quod una pars libertatis vel unus effectus in populari statu est nullum simpliciter subiici vel principari, sed omnes secundum partem; ita quod quilibet secundum

aliquod tempus subiiciatur, secundum aliud principetur, aut principetur uno principatu particulari et subiiciatur alii. Ratio autem huius est quoniam iustum populare est omnes habere de honoribus vel bonis communibus secundum aequalitatem quantitatis, non secundum dignitatem personae vel aequalitatem proportionis; sed tantum pauper quantum dives, tantum idiota quantum studiosus. Cum autem cuiuslibet iusti oporteat esse aliquem institutorem et conservatorem, et hoc sit illud quod principale est in multitudine civili, cum multitudo popularis sit principalis in populari statu, necesse est in ea multitudinem esse dominam huius iusti popularis. Ut quia finis in multitudine civili est illud, quod intendit principans, et iustum quod considerat in ordine ad finem, manifestum est quod necesse est illud esse finem in populari statu, et iustum, quod videtur multitudini. Dictum autem est prius, omnes debere habere aequale secundum quantitatem: et quia multitudo est domina iusti et simpliciter principatur in ea, et ipsa est maior egenorum quam divitum, accidit egenos magis principari in tali republica quam divites, quia dominans est quod videtur pluribus. Egeni autem sunt plures quam divites: quia igitur necesse est aliquos principari, non possunt autem omnes simul principari, necesse est omnes in parte principari et subiici. Unus igitur effectus vel signum libertatis est quod dictum est, quem omnes in populari statu ponunt, sicut terminum et finem in ea.

[89878] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit unum quidem ponit secundum effectum vel signum. Et primo ponit ipsum. Secundo cum dicit, hinc autem venit et cetera. Infert primum ex isto. In prima dicit, quod aliud signum vel effectus libertatis est vivere secundum voluntatem, ita quod unusquisque operetur secundum motum propriae voluntatis non coactus ab aliquo, nec determinatus ad aliud determinate operandum. Hoc enim est secundum, quod dicunt, opus libertatis: quod apparet quia opus servitutis est vivere, vel operari, non secundum voluntatem propriam sed secundum alterius libitum vel votum, non ad finem proprium, sed ad finem alterius: ergo per oppositum opus libertatis est operari secundum voluntatem, et ad finem proprium. Iste igitur est secundus terminus, quem ponunt populares in sua republica.

[89879] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit hinc autem infert primum ex secundo; dicens, quod ex isto effectu, qui est operari ut vult aliquis, sequitur primus effectus, scilicet non velle subiici, aut simpliciter sub nullo esse, si possibile esset. Sed quia hoc non est possibile, subiici scilicet, et principari omnes simpliciter, expedit subiici et principari secundum partem, et subiici et principari facit ad libertatem, quae attenditur in hoc, vel quantum ad hoc, quod omnes sunt aequales.

[89880] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit talibus autem concludit ex praedictis multas proprietates popularis status. Et dividitur in duas. In prima ponit eas. In secunda recolligit cum dicit, communia quidem et cetera. Circa primum tria facit. Quoniam primo ponit conditiones, vel proprietates, quae attenduntur circa assumptionem principatus, et eorum qui principantur, et ex quibus et quando. Secundo cum dicit, deinde praemiare etc. illas quae attenduntur quantum ad remunerationem principantium. Tertio cum dicit, praeterea etc., quae attenduntur quantum ad conditiones eorum qui sunt in hac republica. Circa primum facit duo. Quoniam primo tangit conditiones pertinentes ad assumptionem principatus, scilicet tempus

et potestatem. Secundo cum dicit, principatuum autem etc., tangit qui debet esse maximum principatus in hac republica. Circa primum primo tangit eas quae pertinent ad assumptionem principatus. Secundo cum dicit, non bis eumdem etc. eas quae pertinent ad durationem principatus. Tertio cum dicit, congregationem esse dominam etc., eam quae pertinet ad potentiam eius. Circa primum tangit quatuor conditiones. Dicens primo, quod praedictis suppositis in populari statu, et multitudine principante in eodem, necesse est has conditiones, quae sequuntur, observari in ea. Primo quidem, omnes principatus tam maiores quam minores eligere, idest accipere ex omnibus indifferenter, non considerando ad dignitatem aliquam: sic enim omnes magis habebunt quoddam aequale quod est iustum in eo. Secundo omnes principari super unumquemque, hoc est omnes coniunctim, super unumquemque divisim; et iterum unumquemque divisim, cum acceptus fuerit in alio et alio principatu, divisim super omnes. Sic enim omnes principabuntur et subiicientur secundum partem; id autem est effectus libertatis primus. Tertio principatus eligi per sortem, vel universaliter omnes, vel saltem illos, in quibus non indigetur multa sapientia et prudentia, puta ducatum exercitus, vel consilium. Tales enim non expedit eligi sorte. Contingeret enim ad tales principatus assumi idiotam quemcumque, quod esset periculosum reipublicae. Quarto principatus assumi, non ab aliqua excellentia vel dignitate virtutis vel divitiarum, aut saltem a minima: quod dicit propter primam speciem popularis status, in qua assumuntur ad principatum ab aliqua dignitate divitiarum, vel virtutis, sicut apparuit in quarto: sic enim magis aequales erunt, et minus subiicientur.

[89881] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit non bis ponit conditiones duas pertinentes ad rationem principatus; dicens primo, quod in republica hac expediens est, eumdem bis non principari in aliquo principatu, vel raro et paucis principari; sic enim plures poterunt attingere ad principatum, praeterquam in ducatu exercitus, in quo periculosa est mutatio frequens, propter experientiam longam, quae exigitur in illo. Secundo expedit statuere in eadem, et brevis durationis esse principatus, vel simpliciter omnes, vel illos saltem, qui habent iudicare de omnibus casibus, quantum ad omnes cives, vel saltem de pluribus, vel de maximis et principalissimis, sicut de correctione principatuum aliorum, et de ordine reipublicae et commutationibus regulandis secundum legem iustitiae. Expedit autem principatus esse brevis temporis, si possibile sit, ut plures attingere possint ad eos, et principari secundum partem. Maxime autem hoc expedit in magnis, ne nimis ditati insurgant contra multitudinem tyrannizantes.

[89882] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit congregationem esse tangit conditionem pertinentem ad potentiam. Dicens quod expediens est in huiusmodi republica congregationem multitudinis esse dominam simpliciter omnium in hac republica. Principatus autem expedit habere nullius dominium si possibile sit, aut saltem paucorum, et nullo modo maximorum. Sic enim magis salvabitur aequalitas multitudinis: si enim principatus dominarentur simpliciter, aut in magnis, excederent alios praeter proportionem et aequalitatem, quae in ipsa intenditur.

[89883] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit principatuum

autem manifestat quis principatus magis necessarius est in ipsa. Dicens quod principatus maxime necessarius in populari statu est illud quod vocatur consilium, quod habet potestatem deliberandi de magnis et arduis. Cuius ratio est, quia multitudo popularis, quae in ipsa dominatur, ut in pluribus, imprudens est et sine virtute; et ideo sequitur impetum voluntatis in operationibus suis: quare si debeat recte agere, oportet habere dirigens et regulans: hoc autem est consilium: et ideo consilium maxime necessarium est in statu populari, praeterquam in illa, in qua laborantes in communibus, praemium accipiunt magnum. Haec enim multitudo removet potentiam huius principatus, et reducit ad se omnia iudicia et deliberationes propter pretium, sicut dictum fuit in praecedentibus in quarto huius.

[89884] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit deinde praemiare ponit conditionem quae pertinet ad retributionem: dicens quod post ea quae dicta sunt, expediens est remunerari omnes venientes ad congregationes, ut libentius veniant, et ad iudicia ut plures iudicent, et firmior sit sententia, et principatus, ut fidelius et magis laborent: et hoc dicunt si possibile est civitati. Si autem non est possibile omnes remunerari, saltem oportet praemiare principatus et iudicia, et consilia, et congregationes maximas et praecipuas et principatus cum quibus necesse est alios plures civitatis convivere. Tales enim principatus nullus acciperet propter magnitudinem expensarum, nisi bene praemiaretur, sicut est dux exercitus.

[89885] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit adhuc autem ponit proprietatem, quae pertinet ad conditionem gubernantium. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, in principatibus autem etc. resumit quamdam conditionem dictam prius de principatu, ut aliquid addat. In prima dicit: quoniam status paucorum, et popularis sunt respublicae adinvicem contrariae quodammodo, et contrariorum sunt contrariae proprietates, oportet eas proprietates habere contrarias. Cum igitur in paucorum statu gubernantes determinentur per nobilitatem generis, et per divitias et per virtutem, necesse est, quod gubernantes in populari statu determinentur per contraria; puta per ignobilitatem generis, paupertatem et ignorantiam, seu per sordidum opificium, ita quod sicut in paucorum statu sunt principantes nobiles et divites et virtuosi, sic in statu populari viles et pauperes et inordinati.

[89886] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit in principatibus resumit quamdam proprietatem dictam prius de principatu, et adiungit alias; dicens primo, quod expedit in populari statu nullum esse principatum durationis perpetuae. Si enim esset aliquis perpetuus, pauciores possent attingere ad ipsum, et habere aequale et populare, et iterum possent ditari improportionabiliter, et per divitias et potentiam tyrannizare. Adiungit autem, quod si aliquis principatus deviet vel declinet ab eo quod ordinatum est in antiqua lege ipsorum, amoveatur ab eo potentia vel principatus secundum legis ordinationem: iterum si fuerint aliqui principatus eligibiles, expedit mutare modum assumptionis eorum, et facere quod accipiantur sorte: sic enim magis assumentur ex quibuscumque. Sed hoc est intelligendum de illis principatibus in quibus non indigetur prudentia magna et experientia, sicut est consilium et ducatus exercitus; tales enim oportet eligere considerando ad dignitates praedictas, sicut prius dixit philosophus.

[89887] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit communia quidem recolligit dicta addendo causam; dicens quod ea quae dicta sunt, sunt quaedam communes proprietates popularis status. Omnes autem huiusmodi proprietates quae videntur esse popularis status, et ordinatio populi in ipso, sequuntur ex definitione iusti popularis prius posita, quae est omnes habere aequale secundum quantitatem, non secundum dignitatem aliquam, aequale enim secundum quantitatem est non magis principari divites, quam pauperes, nec virtuosos, quam idiotas, nec aliquos solitarios esse dominos, sed omnes aequaliter secundum numerum; si enim hoc modo se habeant, existimabunt se habere secundum aequalitatem et etiam libertatem.

Lectio 3

[89888] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 3 n. 1 Postquam philosophus praemisit suppositiones et conditiones popularis status, in parte ista movet quamdam dubitationem. Et circa hoc tria facit. Primo enim movet eam. Secundo, circa eius dissolutionem tangit opinionem quorumdam, et reprobat, ibi, aiunt enim demotici et cetera. In tertia cum dicit, quae igitur utique, solvit eam secundum intentionem suam. In prima igitur movet dubitationem, quae oritur ex praecedentibus. Dixerat enim, quod si omnes aequaliter principentur, non magis dives quam pauper in populari statu habebunt secundum aequalitatem et libertatem. Dicit igitur, quod illud quod dubitationem habet ex praecedentibus est hoc, quomodo scilicet, cum in qualibet civitate vel republica, etiam populari statu, sint divites et pauperes, habebunt tam hi quam illi illud quod est aequale et iustum: utrum scilicet in distribuendis honoribus tantum oporteat distribuere vel dare mille pauperibus, quantum quingentis divitibus; et ipsos mille tantam habere potestatem in tractatibus communibus, quantam habent quingenti divites. Aut non secundum hunc modum, sed accipiendo mille pauperes ex una parte et quingentos ex alia, dividendo secundum modum praedictum, ulterius ex quingentis divitibus accipere aliquos paucos per electionem, deinde ex mille pauperibus aliquos similiter paucos qui in eadem proportione se habeant ad ipsos mille de quibus eliguntur, sicut illi pauci qui accipiuntur ex istis quingentis ad illos quingentos; et isti simul congregati sunt domini in dividendo bona communia, in iudicando et eligendo. Est igitur dubitatio, utrum aliquod istorum iustum et aequale in republica populari, aut nulla istorum: sed magis omnia attribuere maiori multitudini, ita quod multitudo maior sit omnium domina.

[89889] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit aiunt enim tangit quorumdam opinionem primo. Secundo cum dicit, habent autem ambo etc., reprobat utramque. In prima dicit, quod de ista dubitatione aliter videtur popularibus aliter dominantibus in paucis. Populares enim dicunt illud esse iustum et aequale simpliciter quod videtur pluribus: multitudo enim principatur in tali republica; et ideo iustum attenditur per comparationem ad ipsam, sicut dicebatur prius; in paucorum potentia autem illud dicunt esse iustum simpliciter quod videtur habentibus ampliores divitias. Dicunt enim debere omnia determinari secundum habitudinem ad divitias quae sunt principale in ea.

[89890] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit habent autem reprobat utramque. Et primo secundum. Secundo cum dicit, si autem quodcumque etc. primum. In prima dicit, quod utraque istorum quae dicta sunt inaequalitatem quamdam habent in re et iniustitiam in comparatione ad finem. Si enim illud est iustum fieri in civitate quod videtur divitibus paucis existentibus, tunc sequitur rempublicam converti in tyrannidem. Cuius ratio est, quoniam si illud quod est iustum videtur ditioribus, et oportet omnia secundum quantitatem divitiarum determinari, tunc si unus habeat ampliorem substantiam quam alii, iustum erit quod videtur huic soli, et omnia oportet determinari secundum voluntatem eius, et per consequens ipsum solum principari secundum voluntatem eius. Hoc autem est tyrannis: si igitur omnia oporteat determinari secundum iudicium divitum, respublica convertetur in tyrannidem.

[89891] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit si autem improbat primum: dicens, quod si illud esset iustum quod videtur pluribus, et oportet sequi iudicium plurium; cum plures habeant potentiam maiorem, et etiam sequantur impetum voluntatis in iudicando, convertentur ad opera iniustitiae diripientes ea quae sunt divitum paucorum existentium, sicut dictum est in quarto prius.

[89892] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit quae igitur dissolvit eam secundum intentionem suam primo. Secundo cum dicit, sed de aequali etc., removet obiectionem quae posset fieri. In prima dicit resumendo dubitationem et dando intentum in determinando eam, dicens quod ex definitione vel determinatione iusti sive aequalis quam ponunt utrique accipiendum est quae sit aequalitas sive iustitia quam intendunt, secundum quam oportet distribuere singula. Conveniunt enim in hoc utrique, quod iustum est esse illud dominans et principans in republica quod videtur pluribus partibus reipublicae. Hoc enim supponatur, non tamen simpliciter, sed cum determinatione quadam. Duae enim sunt partes ex quibus civitas de necessitate componitur; scilicet divites et pauperes. Quod igitur videbitur istis et illis simul consentientibus ut pluribus, non dico totius multitudinis, sed pluribus de divitibus et pluribus de pauperibus, hoc sit principans et fiat in tota republica. Si autem contingat, quod contrarientur adinvicem, ita quod non omnibus divitibus idem videatur, sed quibusdam unum, quibusdam aliud, similiter non omnibus pauperibus, sed quibusdam unum quibusdam aliud: verbi gratia, si ponamus quod sint decem divites et viginti pauperes, unum autem videatur faciendum sex divitibus, et quinque pauperibus adiunctis eis, oppositum autem videatur quindecim pauperibus et quatuor divitibus, tunc iustum determinandum erit non secundum praedictum modum, sed secundum aliquam excellentiam aliam, vel virtutis, vel desiderii ad bonum commune. Et tunc illud quod videbitur parti, quae excellit secundum illud, collatione facta, iustum erit. Si autem aequales inveniantur, puta in virtute, tunc remanet dubitatio eadem si debentes iudicare in iudicio sint divisi in duas partes, ita quod non inveniatur excellentia, quorum sententiae standum erit? Et tunc in utroque istorum aut determinandum est sorte cui illorum sit, aut aliquo alio accidente simili sorti.

[89893] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit sed de aequali removet obiectionem quae posset fieri. Diceret enim aliquis quod electio principatus et distributio

honorum communium maxime sunt in civitate: maxima autem committere sorti et viae per quam contingit accipi deteriorem, inconveniens est: ergo inconveniens videtur quod dictum est, quod ubi non invenitur praeeminentia sit sortiendum. Hoc intendens removere, dicit, quod cum difficillimum sit invenire aequalitatem quid sit iustum et aequale in casibus praedictis; et determinare secundum rationem rectam, tamen melius est per sortem dirimere controversias, quam permittere quod soli divites principentur: semper enim de duobus malis minus malum praeeligendum est: malum est autem sorti committere et solos divites principari: minus autem malum est sorti committere, quam divites principari: quia pauperes, quos quandoque contingit per sortem principari, magis volunt communiter iustitiam et aequalitatem quam divites. Divites enim ex ipsa abundantia divitiarum inclinantur ad contumeliam et elationem, et ad alia iniuriosa; et ideo nihil curant de iustitia: propter quod si oporteat alterum ipsorum eligi, magis est eligendum committere sorti, quam permittere divites solos principari in statu populari.

Lectio 4

[89894] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 1 Postquam philosophus praemisit hypotheses et proprietates status popularis; intendit hic determinare ex quibus et quomodo species ipsius instituantur. Et dividitur in duas; quoniam in prima parte ostendit ex quibus et quomodo instituitur optima respublica popularis. In secunda cum dicit, quomodo ergo etc., ex quibus et quomodo aliae. Prima in duas. Quoniam primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, ubi autem et accidit etc., ostendit ubi facile est eam instituere. Prima dividitur in partes tres. Quoniam in prima parte dicit ex quibus est optima respublica popularis. In secunda cum dicit, ad instituendum autem etc., declarat quibus legibus firmanda et instituenda. In tertia cum dicit, post agricolarum autem etc., declarat qualiter aliae multitudines populares se habent ad illam, ex qua instituitur optima respublica popularis. In prima duo facit. Quoniam in prima parte declarat ex quibus est optima respublica popularis. In secunda cum dicit, propter quidem enim etc., probat quoddam suppositum. In prima primo facit quod dictum est. In secunda cum dicit, quare et facere etc., concludit corollarium. In prima dicit, cum sint quatuor species status popularis, optima est quae est prima secundum ordinem inter illas, sicut dictum est prius. Optima enim respublica simpliciter regnum est in qua unus principatur; deinde status optimatum in quo pauci virtuosi. Deinde autem respublica in qua adhuc plures bellicosi. Deinde autem haec species popularis status in qua plures agriculturam colentes principantur. Deinde autem aliae species ipsius plus et plus deficientes ab ea, sicut dictum est in quarto huius. Ista autem est antiquissima omnium statuum popularium, et antiquior multitudo et magis naturalis est agricultiva. Dixit autem ipsam primam esse, quia est ex prima multitudine et optimo populo, cuiusmodi est terrae cultivus, siquis supponat distinctionem multitudinis popularis in terrae cultivam et non terrae cultivam. Et consistit virtus rationis suae in hoc. Optima et prima respublica popularis est ex optima et prima multitudine populari: optima autem et prima multitudo est terrae cultiva; ergo prima et optima est respublica popularis ex

multitudine agricultivae.

[89895] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit quare et facere concludit corollarium; dicens, quod quia optimus populus est agricultivus; ideo de facili contingit fieri optimam rempublicam popularem, ubi est talis populi multitudo: ex optima enim materia bene disposita contingit fieri optimum compositum, et in his quae fiunt natura, et in his quae fiunt arte.

[89896] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit propter quidem probat quod supposuit; scilicet quod multitudo agricultiva sit optimus populus. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, quod quidem igitur etc., concludit conclusionem principaliter intentam. Primum probat ex tribus: et secundum hoc potest dividi in tres partes. Primum enim probat quod agricultiva multitudo est optima, quia non est machinativa. Secundo cum dicit, propterea autem et cetera. Quia non est concupiscitiva. Tertio cum dicit, adhuc autem quod domini sunt etc. quia non est ambitiosa. In prima parte dicit, quod multitudo agricultiva, quia non habet divitias multas, non multum potest vacare ab operationibus exterioribus; sed necesse est intendere ad culturam terrae ex qua sustentatur, et ad alia necessaria; et quia non potest vacare ab exterioribus, non appetit facere congregationes; et ideo minus machinari potest. Solent enim in congregationibus propter mutuam collocutionem et adinvicem confidentiam machinari inveniendo vias et modos insurgendi contra divites aut principantes. Et quia minus machinativa est, melior est ad politizandum. Secundo cum dicit, cum enim laborandum sit illis circa necessaria etc. probat quod est optima, quia non est concupiscitiva; dicens quod huiusmodi multitudo, propter hoc quod non habet necessaria ad bene vivendum, necesse habet intendere circa exteriora opera exterius in regione; et quia operationibus exterioribus intendunt, minus concupiscunt aliena. Habitantes enim exterius in regione, intendentes propriis operibus, non percipiunt divitias et bona principantium; et quia non advertunt, minus concupiscunt. Imo magis delectabile est eis intendere negotiationi circa propria, quam intromittere se de republica aut principatu, etiam ubi tunc non contingit multum lucrari in principatu vel republica; multitudo enim popularis magis intendit et appetit lucrum proprium quam honorem. Hoc enim est eis magis necessarium. Et signum eius quod dictum est, est quoniam multi tales antiquitus tyrannides crudeles sustinuerunt et status paucorum potentatus, et adhuc etiam multi sustinent, cum non prohibentur ab operibus propriis, nec multum aufertur de substantia eorum: sic enim intendentes propriis operibus, quidam eorum faciliter fiunt divites, alii vero non egentes: et quia sic aliena non concupiscunt, meliores sunt ad gubernandum, quia minus insurgunt et minus rapiunt aut furantur: hoc enim erat una causa corruptionis rerumpublicarum determinata in quinto huius.

[89897] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit adhuc autem probat idem propter hoc, quod non est ambitiosa. Et primo facit hoc. Secundo concludit corollarium cum dicit, quapropter utile est. In prima parte dicit, quod si huiusmodi multitudo habeat aliquem appetitum honoris, quod necesse est, quia homines naturaliter honorem appetunt, ut apparet secundo rhetoricae, appetitui eorum satis fit per hoc quod in quibusdam rebuspublicis

popularibus dominium habet in eligendo et corrigendo principatus, quod est maximum. In aliis autem popularibus statibus, quamvis non attingant ad electionem principatuum, cum principatus per partes eligibiles sunt ex omnibus indifferenter, sicut in Mantinea, ubi hoc servabatur, in aliis autem potestatem habet huiusmodi multitudo super consilium reipublicae quod ordinat de omnibus, et hoc ipsum quod dominium habet super ipsum consilium multis est sufficiens ad supplendum appetitum praedictum. Et est opinandum, quod ista quae dicta sunt, scilicet multitudinem habere potestatem in eligendo et corrigendo principatus, et ipsos attingere ad aliquos principatus minores: et habere dominium super consilium, est sicut quidam ornatus et bona dispositio status popularis, sicut fuit in civitate Mantinea praedicta.

[89898] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit propter quod concludit ad manifestationem eius quod dictum est, quoddam corollarium primo. Secundo cum dicit, necesse autem politizantes etc. assignat rationem eius. Primo ergo dicit, quod quia ea quae dicta sunt, sunt ornatus quidam status popularis, et bona dispositio, dispositio expediens est in praedicta specie status popularis, et consuevit observari in ea, agricultivam multitudinem habere potestatem super electione principatus et correctione, et iudicare cum erraverint, et principatus maiores eligi ab ea ex eis, qui habent honorabilitates maiores, vel virtutum vel divitiarum, vel ex maioribus secundum nobilitatem; aut non eligi per eos qui habent tales honorabilitates magnas, sed eos qui possunt intendere, non coacti propter indigentiam circa necessaria vacare.

[89899] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit necesse autem assignat rationem huius dicti primo. Secundo cum dicit, itaque necesse est infert corollarium ex ipsa. In prima parte dicit, quod si hoc observetur, quod dictum est, necesse erit in tali republica optime gubernare; ex hoc enim multae utilitates contingent in republica. Primo quidem ex parte principis; sic enim magistratus per meliores regentur, cum assumuntur ab aliqua honorabilitate: iterum ex parte populi contingit populum consistere, et non insurgere, nec etiam invidere excellentibus viris et insignibus sufficiet haec ordinatio. Si enim principatus assumantur ab honorabilibus, non subiicientur deterioribus ipsis, si quidem eos non contingat principari; iterum principantes magis iuste principabuntur, considerantes quod sunt alii in republica qui possunt corrigere eorum delicta si iniuste egerint. Hoc enim expediens est in tali statu populari corrigere et suspendere delictum principantium, ita quod non liceat eis facere quodcumque videbitur ipsis. Habens enim potestatem agendi quodcumque videtur ei, non habet potentiam observandi secundum rationem excessus qui sunt in unoquoque hominum.

[89900] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit quare necessarium ex istis concludit corollarium; dicens quod ex his, quae dicta sunt, si observentur, necessarium est accidere in republica maxime perfectum, scilicet bonos et iustos principari, et non delinquere, timentes punitionem et correctionem; et multitudinem nihil minus habere quam debet, est enim domina maiorum.

[89901] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit quod quidem concludit conclusionem principaliter intentam; dicens quod manifestum est ex dictis, quod haec

species status popularis quae dicta est, optima est; et propter quam causam; quoniam propter hoc, quod populus ex quo constituitur, optimus est.

[89902] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit ad instituendum declarat quibus legibus utendum est ad consistentiam ipsius; et dividitur in partes quatuor, secundum quatuor leges, quas dicit expedire ad consistentiam ipsius. Secunda ibi, erat et quem dicunt antiquitus et cetera. Tertia cum dicit, est autem et cetera. Quarta ibi, hunc autem oportet et cetera. In prima dicit, quod ad instituendum populum agricultivum in populari statu praedicto, sunt utiles quaedam leges apud antiquos quosdam positae. Prima quidem est, non licere possidere aliquem in civitate quantamcumque quantitatem terrae, sed secundum mensuram determinatam: nam si liceret possidere quantumcumque possent acquirere, et ditarentur nimis, et non remaneret populus agricola. Aut si permittatur habere quantumcumque mensuram terrae, non tamen in loco propinquo municipio civitatis, sed in remoto magis; hoc enim modo necesse haberet magis habitare in loco remoto a civitate quam in ipsa, et minus posset machinari et nocere.

[89903] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit erat autem ponit secundam legem. Et dicit, quod antiquitus statutum fuit in multis civitatibus, et lege ordinatum, quod aliquid quod ad propositum expedit, scilicet, non licere vendere vel alienare primas sortes quas acceperunt a progenitoribus, sicut filiis Israel non licebat secundum legem alienare simpliciter haereditates, sed tantum obligare ad tempus; sic enim per alienationem possessionum aliqui non efficiebantur pauperes nec alii per acquisitionem ditiores praeter proportionem.

[89904] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit est autem ponit tertiam; dicens, quod est quaedam alia lex quam dicunt fuisse Oxyli legislatoris, quae eamdem potentiam habet cum praecedenti; scilicet non mutuare aliquid super portionem terrae quam aliquis habet, nec etiam ipsam posse obligare: et est eadem ratio istius legis et praecedentis, nisi quod ista magis restringit quam illa. Illa enim prohibet alienationem terrae simpliciter in qua transfertur dominium, ista autem obligationem retento dominio etiam.

[89905] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit nunc autem ponit quartam; dicens, quod adhuc oportet populum agricolam dirigere secundum legem et statuta Aphytalorum, idest illius gentis; ipsa enim utilis est ad hoc; illi enim quamvis multi existerent, et haberent paucam terram, omnes erant agricultores: illi enim si haberent terras vel possessiones ultra determinatam mensuram in lege, dabant ad pretium vel ad censum pauperibus vel minus habentibus, non totam, sed dividentes eas secundum aliquas partes; et retinebant sibi quantum determinatum erat a lege, residuum tradentes secundum dictum modum, ut sic etiam pauperes per terram acceptam ad censum aliqualiter venirent ad aliquem excessum divitiarum.

[89906] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 13 Deinde cum dicit post agricolarum declarat qualiter multitudines populares aliae se habent ad istam; et dividitur in duas. In prima declarat, quod multitudo pastoralis melior est post istam. In secunda cum dicit, aliae autem omnes etc. declarat quod omnes aliae deteriores sunt ipsa. In prima parte dicit quod optima multitudo popularis post agricultivam est illa, quae est ex pastoribus viventibus ex pecoribus. In multis

enim consimiliter se habet ad agricultivam; sicut enim illa necesse habet immorari extra civitatem circa agricultivam, sic ista circa custodiam et procurationem animalium. Item ista multitudo est magis exercitata in actionibus bellicis secundum habitus; sunt enim exercitati in custodiendo a lupis et latronibus. Item corpora habent bene disposita, et sunt fortes secundum corpus, assuefacti frigoribus, et exercitati circa venationes: tales autem bene dispositi sunt ad actus bellicos: unde Vegetius, in libro de re militari, dicit meliores milites eligendos esse ex venatoribus et carnificibus et fabris malleatoribus.

[89907] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit aliae autem declarat quod aliae multitudines deteriores sunt multo. Ista autem dividitur in duas, secundum quod hoc probat per duas rationes. Quarum secundam ponit cum dicit, adhuc autem. In prima dicit quod omnes aliae multitudines popularis status, puta mercenariorum in suis operationibus, et forensis quae negotiatur circa forum venalium et vilium personarum, quae locat opera sua mercede, sunt multo deteriores his quae dictae sunt; parum enim participant de vita, quae est secundum rationem; et nullae operationes eorum secundum quod huiusmodi, sunt exercitantes ad virtutem. Contrarium autem invenitur in praedictis multitudinibus; quare istae sunt multo deteriores illis.

[89908] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 15 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem; dicens, quod praeter illud quod dictum est, multitudo forensis et mercenaria, quae circa municipium civitatis moratur, ut in pluribus volunt facere congregationes, in quibus colligationes et conspirationes faciunt contra principem, et etiam perverse sententiant, propter hoc quod ab ipsis congregationibus lucrum recipiunt. Ista autem sunt corruptiva reipublicae; et ideo peiores sunt ad gubernandum. Terrae cultores autem qui habitacula habent dispersa per regiones iuxta terras quas excolunt, non conveniunt libenter ad huiusmodi congregationes, quia per hoc retardarentur ab operibus necessariis, nec indigent similiter hac congregatione, propter hoc quod magis habent ad vitam necessaria curare.

[89909] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 16 Deinde cum dicit ubi autem concludit ex praecedentibus, ubi contingit fieri bonam rempublicam popularem. Et primo facit hoc. Secundo concludit documentum cum dicit, quare oportet. Dicit igitur primo, quod si in aliquo loco regio sic sit disposita, aut terra cultiva multum remota sit a municipio civitatis, facile est in illa civitate bonum statum popularem facere et instituere. Cuius ratio est, quia multitudo agricolarum cogitat aedificare in locis magis remotis a civitate et habitare in illis propter quod raro venient ad congregationes; et ideo contra principantes non machinabuntur, et ipsi principantes in pace principabuntur.

[89910] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 4 n. 17 Deinde cum dicit quare oportet concludit documentum, quasi ad remotionem obiectionis quae posset fieri. Diceret enim aliquis quod quamvis agricolae non multum curent venire ad congregationes propter causam praedictam, forensis tamen multitudo et mercenaria volent frequenter facere congregationes; et incidet inconveniens contra praedicta. Quasi ad huius remotionem dicit quod si turba forensis et mercenaria saepe velit congregari, expedit ordinari per legem vel tenere per consuetudinem non facere congregationes

aliquas in quibus habeant potestatem de magnis, non vocatis illis, qui habitant extra civitatem in regione: ex hoc enim sequuntur duo commoda. Primum, quod pauciores erunt congregationes: illi enim non saepe convenire possunt propter remotionem et necessaria. Secundo, quia isti minus malitiosi sunt et meliores, ut frequentius reprimunt aliqualiter malitiam et astutiam forensis multitudinis.

Lectio 5

[89911] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 1 Postquam philosophus declaravit ex quibus et quomodo instituenda est optima respublica popularis, declarat ex quibus et quomodo sunt instituendae aliae species ipsius deteriores vel inordinatiores; et circa hoc duo facit. Primo enim breviter tangit ex quibus et quomodo instituantur praedictae species. In secunda cum dicit, ultimam autem etc. insistit circa ultimam et inordinatissimam. In prima parte dicit, quod ex praedictis manifestum est, quomodo instituenda sit optima respublica popularis, quantum ad bonam ordinationem, et primam secundum naturam. Ex quo potest esse manifestum quomodo aliae species ipsius sint instituendae. Si enim optima respublica popularis ex multitudine optima instituenda est, et secundum ordinationem optimam sibi convenientem, cum aliae deficiant ab ipsa, quaedam minus et quaedam plus, manifestum est quod oportet transgrediendo et a bona multitudine deteriorem accipiendo multitudinem et a recta ordinatione permittendo maiorem inordinationem secundum plus et minus, ita quod minus inordinata respublica popularis post primam sit ex multitudine minus inordinata et magis inordinata ex magis inordinata; et maxime inordinata, puta ultima, ex maxime inordinata: sic enim differunt species status popularis secundum quod apparuit in quarto huius.

[89912] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit ultimam autem insistit circa ultimam. Et primo tangit quod non est bene mansiva de se. Secundo cum dicit, ad firmandum autem etc. declarat ex quibus maxime contingit eam firmare. In prima dicit, quod ultima species popularis status non potest bene sustineri a tota civitate, puta a divitibus et pauperibus nobilibus et ignobilibus, nisi sit bene ordinata legibus et consuetudinibus convenientibus ei. Et ratio huius est, quia in hac republica populari tota multitudo, quaecumque sit, in civitate principatur, sicut aliquis unus, et secundum quod ei videtur. Nunc autem huiusmodi multitudo quantum ad maiorem sui partem imprudens est et inordinata et in operibus suis sequitur impetum magis quam rationem: propter quod opprimunt maiores et corrumpunt iudicia, ex quo contingit corruptio reipublicae. Quae autem sunt quae possunt corrumpere hanc rempublicam et etiam alias respublicas in universali et in particulari dicta sunt prius pro maiori parte fere. Dicit autem *fere*, quia possunt esse aliqua, quae prius non tangebantur.

[89913] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit ad firmandum ostendit per quae contingit firmare huiusmodi rempublicam. Et dividitur in partes duas. Quoniam primo docet per quae contingit eam firmare intendendo ipsam. Secundo cum dicit, est autem opus, per quae contingit eam firmari remittendo. Circa primum ponit quatuor observanda per quae

contingit eam firmare intendendo. Et secundum ponit cum dicit, adhuc autem et talia. Tertium cum dicit, adhuc autem tyrannica. Quartum cum dicit, et vivere ut quis vult et cetera. Circa primum ponit primo documentum illud. Secundo cum dicit, consueverunt quidem igitur etc. docet ipsum moderari. In prima dicit, quod principes in hac republica populari ad faciendum eam firmiorem et ad faciendum multitudinem popularem valde potentem, consueverunt adiungere plurimos extraneos, et aliquando aliquos qui non sunt legitimi cives, sed spurii qui sunt ex alterutro cive patre vel matre: hoc enim conveniens est huic reipublicae: pluribus enim adiunctis reipublicae fortior est multitudo, fortior autem existens magis potest reprimere excessus divitum et volentium tyrannizare.

[89914] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit consueverunt quidem declarat qualiter moderandum est istud documentum, quia non quocumque modo observatum expedit: dicens, quod ductores populi consueverunt facere sicut dictum est: hoc tamen aliqualiter expedit, aliqualiter autem non; quamdiu enim potestas divitum et nobilium et mediorum inter divites et pauperes excedit potestatem ipsius multitudinis, expedit adiungere extraneos usquequo potentia multitudinis excedat; sed ultra hoc notabiliter adiungere quamplurimos, non simpliciter expedit, propter duo. Primo, quia si numerus advenarum excedat multum, accidit rempublicam magis inordinatam esse, quia extranei adiuncti, aut imprudentes sunt et sine virtute, ut in pluribus, aut non assuefacti in ordine reipublicae; et ideo ipsis habitis additur quidem ad potentiam et ad indiscretionem. Excessus autem potentiae sine discretione rempublicam corrumpit. Secundo, quia cum multi extranei adiunguntur, turbantur nobiles, et insignes, et magis graviter sustinent rempublicam, propter hoc quod deteriores ipsis assumuntur ad dominium reipublicae. Et haec fuit causa seditionis factae in republica Cyrenensium, scilicet notabilis multitudo assumptorum ad rempublicam: si enim pauci adiuncti fuissent, non essent ita notabiles, nec ita curarent. Parvum enim malum negligitur, quia illud quod est parvum reputatur quasi nihil, quia proprium inest ei, aut quia omnino non cognoscitur; magnum autem magis est manifestum, propter quod magis curatur.

[89915] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundum documentum; dicens, quod praeter haec instituta vel statuta, quae Clisthenes instituit Atheniensibus ad agendum vel fortificandum statum popularem ipsorum, sunt convenientia ad firmandum praedictam rempublicam similiter et illa quae instituerunt popularis reipublicae conditores circa Cyrenem. Unum quidem eorum est, quod aliquae tribus de novo faciendae sunt in civitate per aliquorum eiusdem generis receptionem, et inexistentes augmentandae sunt per coniugia. Secundum vero, quod fraternitates et societates circa aliqua particularia et propria plures existentes reducendae sunt in paucas et communes magis, ita ut sint pauciores secundum numerum societates, plurium autem hominum: et sic omnia sunt excogitanda, ut omnes adinvicem in civitate sint permixti vel secundum tribus, quod fit per coniugia, vel per sodalitates, quod fit, vel per conversationes, vel congregationes communes: sic enim magis adinvicem erunt uniti per dilectionem, et per consequens fortiores, quia omnis virtus coniuncta fortior est seipsa divisa. Tamen hoc faciendo observandum est quod eaedem leges et consuetudines observentur nunc et prius. Si enim mutatis tribubus et sodalitatibus mutarentur leges et consuetudines, necesse esset rempublicam mutari, quia leges et consuetudines in republica instituendae sunt secundum ordinem ad rempublicam,

sicut dicebatur prius in tertio libro.

[89916] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit adhuc autem ponit tertium; dicens, quod cum his statuta tyrannorum videntur esse utilia ad statum popularem huiusmodi; quia iste status est sicut quaedam tyrannis, sicut licentia servorum, hoc est principatus super servos, similiter principatus super mulieres et super pueros, coram quibus competat actio, servis contra dominos et mulieribus contra viros et pueris contra parentes: ista enim instituunt tyranni, ut per hoc magis habeant benevolentiam puerorum, mulierum et servorum quae sunt magna pars civitatis; et per eamdem rationem hoc expediens est in praedicta populari republica. Sed intelligendum, quod hoc utile est usque ad aliquid, non autem quantum ad omnia: instituere enim principatus praedictos coram quibus competat actio mulieribus, servis et pueris, quantum ad omnia quae possent proponere contra viros, dominos et parentes inconveniens est, et dividere civitatem. Tamen instituere aliquos principatus coram quibus competat actio contra praedictos, tamen quantum ad pauca et magna, non est inconveniens in ista republica, quamvis simpliciter inconveniens sit et malum.

[89917] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit et vivere ponit quartum; dicens, quod adhuc ad firmandum statum popularem talem utile est, quod principantes ea dissimulent vivere subditorum, ut volunt, non puniendo malas actiones omnes voluntarias: hoc enim multum auxiliatur tali reipublicae: quia multis delectabilius est inordinate vivere quam temperate et secundum virtutem. Homines enim ut in pluribus a ratione recta deficiunt. Ad defectionem autem rationis sequitur vivere praeter rationem et ordinem. Pauci autem sequuntur rationem rectam; et ideo pauci temperate assuescunt vivere, multi autem inordinate; et ideo delectabilius est pluribus inordinate vivere, quia magis assuescunt; et ideo magis diligunt rempublicam in qua permittuntur in delectationibus vivere. Et est notandum quod non dicit philosophus quod praecipiendum sit in ista republica, quantumcumque sit male ordinata, vivere ut quis voluerit, nec etiam permittendum cum scitum fuerit; sed dissimulandum quod minus est. In nulla enim societate hominum si debet manere, praecipiendum est hoc, nec permittendum usquequaque et passim, sed dissimulandum quandoque propter qualitatem personae vel alicuius alterius circumstantiarum; et ideo rationabiliter dixit Commentator super sexto Ethicorum, illum non esse verum legislatorem, sed corruptorem magis, qui tales delectationes sequendas lege statuit vel permisit passim, sicut fecit Machometus: propter quod in brevi tempore adhaeserunt legi ipsius multi, quia delectabilius fuit eis vivere inordinate quam secundum ordinem.

[89918] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit est autem docet ex quibus firmanda est per remissionem magis; et circa hoc primo tangit praeeminentiam huius viae ad praecedentem. Secundo cum dicit, qui autem demagogi ponit documenta. In prima dicit, quod ad legislatorem, et ad eos qui volunt permanere rempublicam istam talem qualem, pertinet non multum laborare instituendo magnum opus, neque solum, idest multum intendendo eam, sed magis pertinet ad eos laborare, ut salvetur plurimo tempore: non enim difficile est rempublicam qualitercumque ordinatam permanere pauco tempore, uno vel paucis diebus; sed difficillimum est ipsam

manere multo tempore; et ideo oportet reducere ad memoriam, quae sunt salvantia et corrumpentia respublicas, de quibus consideratum est in quinto, et per ea tentare quomodo salvetur respublica, fugientes ea quae corrumpunt ipsam, et instruentes leges, et consuetudines non scriptas, in quibus comprehenduntur illa, quae salvent eamdem. Et non debet aliquis credere, quod illud statutum sit magis populare, vel paucorum potentiae, quod magis facit civitatem populariter vivere, vel secundum statum paucorum; sed illa quae faciunt eam permanere plurimo tempore; sicut philosophus scripsit prius in quinto; ubi dixit: multa eorum, quae videntur popularia, solvunt populares status, et paucorum. Si igitur illa expeditiora sunt per quae magis contingit salvari statum popularem; talia autem sunt remittentia vel quae attenduntur secundum remissionem.

[89919] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit qui autem ponit documenta, quae attenduntur penes remissionem ipsius. Et circa hoc primo ponit documentum sumptum ex distributione communium acceptorum ex condemnatione. Secundo cum dicit, adhuc autem eas, ponit documentum aliud sumptum ex his quae sunt attendenda circa publicas vindictas. Tertio cum dicit, quoniam autem ultimae etc. ponit alia, quae accipiuntur ex his, quae circa congregationes et iudicia sunt servanda. In prima dicit, quod illi qui sunt ductores populi qui intenduntur habere gratiam ipsius, multa instituunt in statu populari, faciendo in iudiciis ad utilitatem pauperum apparentem, et damnum divitum: puta quod illa quae obveniunt ex condemnatione aliquorum distribuantur multitudini pauperum: propter quod contingit multitudinem male quandoque sententiare propter dilectionem pecuniae; et ideo oportet illum, qui habet cordi salvationem popularis status, obviando contrarium intendere, et ordinare lege vel statuto, quod nihil eorum quae confiscantur ex bonis condemnatorum, distribuatur multitudini, sed dedicetur Deo, et fiat sacrum. Ex hoc enim continget, quod iniusta volentes agere, non minus dubitabunt, quam si deberent distribui multitudini: aequalia enim amittent modo utroque: et iterum multitudo minus corrumpet iudicia et sententias circa ea quae iudicatura est, non sperans inde lucrum aliquod accipere.

[89920] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit adhuc autem ponit documentum, quod sumitur ex his quae observanda sunt circa publicas vindictas. Circa quod est intelligendum, quod cum poenae quantitas debeat respondere quantitati delicti secundum legem iustitiae, delictorum autem quaedam sunt occulta, quaedam autem manifesta et publica, oportet poenam aliquando esse occultam, aliquando autem manifestam; occultorum scilicet occultam, et publicorum publicam. Homines autem naturaliter magis verentur publicam. Contingit autem quandoque, quod in statu populari multitudo pro minori et occulto delicto inducit publicam poenam, ex quo contingit inimicitias fieri inter cives, et quod prohibet philosophus in hoc documento, dicens quod expedit ad salvationem reipublicae vindictas cavere, puta fustigationem et eiectionem a republica; vel ad minus valde paucas facere, prohibendo eos qui tales faciunt vel scribunt timore magni damni: tales enim vindictas publicas magis assueverunt populares indicere contra insignes quam contra populares: propter quod periculosiores sunt. Unde dicit philosophus quia sunt principia magnae dissensionis: quia secundum philosophum in quinto huius, totaliter insignium dissensiones consumere faciunt et totam civitatem: et prius, dixerat de dissensione dominorum loquens, quod oportet subditos vereri, et dissolvere praesidia, et potentum dissensiones; expedit enim in repub-

lica cives omnes, si possibile est, benivolos esse; si autem non est possibile, ad minus cavere quod nunquam sint adversarii illis qui debent dominari subditis. Facere autem tales publicas vindictas multas principium est malivolentiae, et ideo vitandae sunt.

[89921] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit quoniam autem ponit documenta sumpta ex his quae accidunt circa congregationes et iudicia. Et circa hoc primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, tali autem quodam modo etc. inducit exempla ad manifestationem quorumdam dictorum. Circa primum declarat primo qualiter se habendum est quantum ad congregationem et iudicia, ubi non existunt redditus. Secundo cum dicit, ubi autem sunt redditus, non facere et cetera. Qualiter se habendum est ubi existunt. In prima parte ipse dicit, quod ultima species popularis status, de qua nunc est sermo, est multorum hominum, quoniam ipsi omnes communicant, et difficile est omnes congregari sine mercede: multos enim et pauperes congregari sine mercede difficile est: mercedem autem dare omnibus, ubi redditus non sunt, non potest esse sine praeiudicio divitum. Necesse est enim mercedem tribuere ex his quae inferuntur ab illis, vel quae accipiuntur ab eis depauperando eos, et ex hoc fiunt mala iudicia malorum: propter quae destructae sunt multae respublicae populares: unde oportet in populari statu, in quo non sunt redditus communes, quam paucissimas, et tantum necessarias facere congregationes, et iudicia fieri quidem ex multis, sed paucis diebus. Et istud quidem expedit propter duo: si enim fiunt paucae congregationes, pauciora expendentur in ipsis, et divites non timebunt paucas expensas, quamvis ipsi non accipiant, sed pauperes tantum. Secundo quia multo melius si conveniant multi et insignes et pauperes, iudicabunt secundum legem iustitiae. Plures autem poterunt convenire si paucae fiant congregationes et pauca iudicia: divites enim ubi non lucrentur, nec honorem reportant, nolunt dimittere propria multis diebus vel saepe; pauco autem tempore magis sustinent.

[89922] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit ubi autem declarat quomodo se habendum est, ubi redditus existunt. Et primo quid cavendum est. Secundo cum dicit, sed oportet eum, quid sit observandum. In prima dicit, quod in statu populari, ubi redditus sunt, cavendum est ne fiat illud quod ductores populi vel procuratores in ea consueverunt facere. Illa enim quae obveniunt diversis temporibus, cum obvenerint, distribuunt multitudini per partes; et ipsi sic accipientes de facili consumunt, et statim indigent: hoc enim tale auxilium est istis, sicut lagena perforata pauperibus: quidquid enim paulatim immittitur ex una parte, effunditur ex alia, nec unquam hoc modo contingit eam repleri.

[89923] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 13 Deinde cum dicit sed oportet tangit quid est observandum magis. Et primo facit hoc. Secundo tangit vias per quas contingit devenire ad illud, cum dicit, artificiandum igitur et cetera. In prima dicit, quod ita dictum est, quod non oportet facere sicut ductores populi faciunt; sed oportet, cum quis habet curam popularis status, providere qualiter multitudo popularis pauperum abundet, vel non egeat: egestas enim ipsius facit eam esse pravam: difficile est enim indigentem existentem operari bene, sicut dicitur primo Ethicorum; et ideo laborandum est multum, qualiter sint abundantes continue.

[89924] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 14 Deinde cum dicit artificiandum

igitur tangit vias aliquas per quas contingit eos fieri divites. Et dividitur secundum tres vias quas tangit: et incipit secunda pars, ibi, maxime autem et cetera. Tertia ibi, et si non omnibus et cetera. In prima dicit, quod expediens est ad vitandum indigentiam in statu populari, congregare in aliqua quantitate notabili ea quae obveniunt ex redditibus communibus; et tunc simul pauperibus distribuere secundum aliquas magnas partes simul, ut unusquisque de multitudine, si potest fieri, tantum accipiat simul, quod possit sibi acquirere fundiculum aliquem, hoc est parvam mensuram terrae ex qua ulterius lucrari possit: hoc enim expedit divitibus, quia non gravantur per hoc; et etiam pauperibus magis quam si secundum parvas partes et saepe reciperent: quod nunc observant ductores populi secundum quod dictum est prius.

[89925] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 15 Deinde cum dicit maxime autem ponit secundam; dicens quod si hoc non potest fieri commode, saltem dandae sunt eis occasiones inducentes eos ad negotiationes et agriculturam, ut sic ex utroque ditentur.

[89926] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 16 Deinde cum dicit et si non ponit tertiam; dicens, quod si non est possibile singulis divitibus aliquid inferre ad distribuendum pauperibus, saltem expedit ipsos immittere aliquam quantitatem pecuniae, vel secundum tribus vel secundum fraternitates, vel secundum aliquam aliam talem collectionem, ad distribuendum pauperibus in congregationibus necessariis. Et ut liberius haec faciant, tollendae sunt expensae supervacuae, quas solent facere divites; puta expensae conviviorum, et oblationum vanarum.

[89927] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 17 Deinde cum dicit tali autem manifestat per exemplum praedicta. Et primo per exemplum Carthaginensium. Secundo cum dicit, bene autem habet et cetera. Per exemplum Tarentinorum. In prima parte dicit, quod Carthaginenses bene politizantes acquisiverunt amicitiam populi secundum modum praedictum: semper enim insignes et divites accipiebant aliquos de pauperibus destinantes eos ad negotia domuum suarum procuranda, et mercedem dantes faciebant eos divites. Iterum insignes magis gratiosi, et magis secundum intellectum agentes, assumebant pauperes, dantes eis occasiones aliquas, per quas provocabantur ad operationes, ex quibus ditabantur.

[89928] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 5 n. 18 Deinde cum dicit bene habet ponit secundum exemplum; dicens, quod adhuc expedit ad salvandum statum popularem imitari Tarentinos. Principantes enim inter eos divites existentes iumenta et fructum possessionum suarum faciebant communem multitudini dominium retinentes per actum liberalitatis; et secundum hoc fecerunt multitudinem pauperum benivolam sibi. Iterum omnes principatus duplices instituebant; alteros assignatos per electiones, alteros autem per sortem. Per sortem quidem aliquos, ut pauperes participarent; per electionem autem ut meliores possent accipere qui melius regerent rempublicam. Continget autem hoc facere et de diversis principatibus unum accipere sorte, reliquum electione; et etiam in eodem, unum principatum sic, alium autem illo modo. Et tunc recapitulat dicens, quod quomodo oportet instituere statum popularem, et ex quibus et qualiter firmare maxime infirmum circa illas, dictum est.

Lectio 6

[89929] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 1 Postquam philosophus ostendit ex quibus et quomodo instituenda est respublica popularis, nunc ostendit ex quibus et quomodo instituenda est respublica paucorum. Et primo circa hoc dans intentionem, dicit, quod ostenso ex quibus et quomodo instituenda est respublica popularis, manifestum est fere quomodo instituendae sunt respublicae paucorum. *Fere* autem dicit propter aliqua quae sunt propria reipublicae paucorum. Cum enim species status paucorum quodammodo contrarietur speciebus status popularis; et contraria ex contrariis instituuntur et contrario modo, oportet unamquamque speciem status paucorum ex his institui quae contrariantur illis ex quibus componitur contraria respublica popularis et modo contrario illi.

[89930] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit reputantem bene prosequitur. Et primo declarat ex quibus et quomodo optima respublica paucorum est instituenda. Deinde cum dicit, similiter autem etc., ex quibus et quomodo species consequentes. In prima parte dicit, quod species status paucorum quae reputatur maxime temperata, instituenda est modo consequenter, haec autem species status paucorum est propinqua ei quae vocatur respublica nomine communi, in qua principantur habentes arma et dignitatem aliquam divitiarum, sicut dictum est in quarto etiam et in qua honorabilitates quae attenduntur penes divitias distinguuntur in maiores et minores: sunt enim quidam habentes maiores divitias, quidam minores. Similiter principatuum sunt quidam magis necessarii et minores, quidam autem principaliores et maiores; et minores autem habentes divitias inter ipsos participant principatibus magis necessariis et maiores principalioribus; et licitum est in ipsa omnes habentes aliquam dignitatem divitiarum attingere ad rempublicam. Ad instituendum igitur istam oportet inducere tantam multitudinem habentium honorabilitatem divitiarum determinatam, ut cum ipsa sint potentiores his qui non participant republica; et universaliter oportet istam multitudinem assumi ex meliori populo; melior enim status paucorum ex meliori populo habente divitias instituitur, sicut in omnibus aliis ex melioribus fit melius.

[89931] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit similiter autem declarat et qualiter et quomodo instituuntur aliae. Et primo tangit modum instituendi omnes in universali. Secundo cum dicit, oppositae ultimae etc. insistit circa ultimam et pessime ordinatam. In prima parte est intelligendum quod species status paucorum quatuor consequenter se habent secundum ordinem. Prima enim est ex ampliori multitudine et minori honorabilitate divitiarum et magis secundum rationem et legem ordinatam, sequens autem ex pauciori multitudine et maiori abundantia divitiarum et minus utens legibus. Tertia autem adhuc ex minori et ampliori multitudine divitiarum. Ultima autem et pessima ex quam paucissima multitudine et maxima honorabilitate; et ideo non recta legibus, sed voluntate principantium; ideo consequens semper attenditur respectu antecedentis. Dicit igitur quod similiter speciem reipublicae paucorum consequentem post primam et consequentem post illam usque ad ultimam oportet sustinere per

intensionem eius quod observatur in institutione praecedentis: ut verbi gratia si prima ex multitudine magna et parva honorabilitate divitiarum instituitur, sequens ex minori multitudine et maiori honorabilitate; et sic usque ad ultimam inclusive, quae instituitur ex quam paucissima multitudine paucorum et maxima honorabilitate divitiarum.

[89932] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit oppositae ultimae insistit circa ultimam et pessimam. Et circa hoc primo ostendit quod indiget multa cautela. Secundo cum dicit, democratias quidem igitur etc., ostendit quomodo contingit ipsam firmari melius. Circa primum primo proponit. Secundo cum dicit, sicut enim corpora etc. probat. In prima parte dicit, quod illa species status paucorum opponitur ultimae speciei status popularis, quae maxime est potestativa et etiam tyrannica; quia in ipsa, totus populus, tota multitudo velut unus tyrannus principatur; tanto indiget ampliori cautela quanto ipsa est pessima omnium.

[89933] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 5 Consequenter cum dicit sicut enim declarat hoc per simile, et in his quae fiunt arte, et in his quae fiunt natura, quae sunt nobis magis nota: dicens, quod sicut corpora animalium quae bene disposita sunt ad sanitatem propter bonam adinvicem primorum compositionem vel proportionem et naves quae bene compaginatae sunt in ordine ad navigationem possunt sustinere plures errores, ut puta ictus vel passiones ab extrinsecis, ita ut non de facili corrumpantur propter illa; illa autem corpora animalium quae male disposita sunt propter malam dispositionem humorum, et naves non bene compaginatae, sed quasi resolutae habentes pravos nautas, non possunt etiam sustinere modicos errores: immo corpora animalium talium a modicis passionibus corrumpuntur, naves vero huiusmodi ad modicum impulsum venti, vel undae, vel ictum rupis franguntur, ita est et de rebuspublicis. Illae quae optime ordinatae sunt secundum rationem multos impulsus et magnos sustinere possunt. Male autem ordinatae a modicis corrumpuntur; et ideo maiori indigent cautela. Civitatem enim oportet intelligere compositam ex pluribus adinvicem ordinatis, sicut animal ex pluribus membris et navem ex pluribus lignis.

[89934] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit democratias quidem docet ex quibus contingit eam firmari melius. Et primo in generali. Secundo cum dicit, quoniam autem etc., in speciali. In prima parte dicit, quod respublicae populares tyrannice et pessime ordinatae salvantur propter multitudinem hominum gubernantium in eis; talis enim multitudo potentiam quamdam habet; propter enim multitudinem istam opponitur iusto secundum dignitatem, ita ut per potentiam eius suppeditetur huiusmodi iustum secundum rationem in ipsa. Status autem paucorum ei oppositi qui potentatus dicuntur et sunt tyrannicae, non salvantur per potentiam multitudinis, quia talem non habent; et ideo oportet quod e contrario salventur propter bonam ordinationem secundum rationem et iusti salvationem.

[89935] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit quoniam autem docet in speciali ex quibus firmatur. Et primo declarat ex quibus contingit fieri fortem paucorum statum et minus fortem. Secundo cum dicit, appositionem autem fieri etc. ponit elementa ad firmandum ipsam. Adhuc circa primum duo facit. Quoniam primo declarat ex quibus contingit constituere magis fortem statum paucorum et consequentem. Secundo cum dicit, nuda autem

potentia etc. ponit ex quibus minus fortem et magis inordinatam. In prima parte ad declarandum intentum praemittit distinctionem multitudinis in civitate; et dicit, quod quamvis sint plures partes multitudinis, sicut tactum est prius, maxime inveniuntur quatuor ad quas aliae reducuntur; puta agricultiva ad quam reducit pascualis: navalis, et illa quae circa forum negotiatur, et mercenaria ad quam reducuntur viles artifices. Iterum quatuor sunt modi hominum qui bene dispositi sunt ad bellum; puta equites qui pugnant; et nautae qui in navibus pugnant; et expediti leves armaturas habentes. Ubi igitur accidit esse regionem in qua sunt multi bellantes in equis secundum artem, contingit fortem statum paucorum facere, maxime si fuerint unanimes inter se. Cuius ratio est, quia statui paucorum insidiatur potentia multitudinis; ab ipsa autem potest salvari per potentiam equestrem quae praevalet in armis. Et iterum nutriturae equorum sunt factivae divitiarum; et ideo pertinent ad eos qui habent substantias magnas: cuius modi sunt in statu paucorum. Ubi autem est multitudo utentium armis ad pedes et ad defensionem et ad impugnationem, contingit facere fortem statum paucorum post primam quae dicta est: habere enim multitudinem talium armorum et usum eorum magis pertinet ad divites quam ad egenos, quia divites dominantur in statu paucorum.

[89936] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit nuda autem declarat quae est multitudo ea qua non contingit fieri fortem statum paucorum. Et primo facit hoc. Secundo tangit remedia per quae contingit illam melius ordinari ad fortem statum paucorum cum dicit, oportet autem et cetera. In prima dicit, quod potentia multitudinis, quae non utitur armis, sed ordinatur ad leves operationes, puta ad cursum, ad ascensum murorum; et navalis, quae in aqua pugnat, omnino sunt populares non paucorum: tales autem propter defectum virtutis et rationis sequuntur impetum; et ideo ubi est multa multitudo talium, si dissensionem habeant ad superiores, pugnant, contendentes deterius contra eosdem; et ideo non bene ordinabiles sunt ad statum paucorum. Secundo cum dicit, oportet autem etc., tangit remedia. Primo unum. Secundo cum dicit, oportet autem etc., aliud. In prima dicit, quod contra inordinationem et malitiam praedictae multitudinis oportet duces exercitus adducere remedium, videlicet adiungendo ad equestrem multitudinem, et etiam ad pedestrem, utentem tamen armis, tantum de multitudine expeditorum quantum eis congruit, et non plus; ut videlicet ad tantam multitudinem equestrium apponatur tanta multitudo expeditorum quanta est eis necessaria ad finem, sic tamen quod non praevaleat in potentia, et non sit maior. Similiter autem et ad armativam. Ratio autem quare expedit talem multitudinem ordinari bene in exercitu, est, quia nos videmus, quod popularis multitudo quando dissentit a divitibus praevalet contra eos propter virtutem expeditorum, quia expediti faciles existentes, faciliter insurgunt contra equestres, et etiam contra pedestres armatos, quia ipsi divites sunt et oppressivi suipsius; et ideo expedit paucorum potentiae divitibus retinere sibiipsis hanc potentiam expeditorum contra populares, et eos constituere et ordinare sic, ut per benivolentiam et bonam ordinationem cum eisdem expeditis praevaleant contra eos.

[89937] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit oportet autem ponit secundum remedium, quod etiam est ad declarationem dicti; dicens quod adhuc expedit paucorum statui ad bonam ordinationem expeditorum distinguere secundum aetates, videlicet in iuniores et seniores ipsorum, et iuniores filios ipsorum exercere ad cursum, saltum, ascensum;

ulterius autem magis provectos et fortiores constituere athletas ad opera facienda, puta vel ad onera portanda, vel ad duellum, vel ad aliquod aliud tale. Et ex hoc sequuntur duo. Primo quod benivolentiam expeditorum habebunt, quasi habentes curam et sollicitudinem de bona ordinatione ipsorum: aliud autem, quia ipsi iuvenes magis exercitati erunt in eis, quae expediunt statui paucorum.

[89938] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit appositionem autem ponit elementa ad salvandum potentatum paucorum. Et primo ponit huiusmodi elementa. Secundo cum dicit, sed hoc etc. tangit dicta non observari nunc in paucorum statibus. In prima ponit unum elementum. Secundo cum dicit, adhuc autem etc. ponit secundum. Tertio cum dicit, congruit autem sacrificia etc. ponit aliud. In prima dicit, quod ad salvandum potentatum paucorum expedit aliquos de popularibus apponi reipublicae, utputa de his qui aliquam honorabilitatem habent divitiarum, vel sicut fiebat Thebis, puta, quod nullus accipiebatur ad rempublicam ipsorum qui non abstinuisset a foro venalium per decennium, sicut dicebatur prius in quarto, vel sicut observabant in Massilia quadam alia civitate, qui distinguebant inter dignitatem eorum qui attingebant ad rempublicam, et eorum qui non participabant; et si inveniebant aliquos non participantes digniores vel aeque dignos quibusdam qui participabant, assumebant ipsos, vel aliquos ex eis: per talem enim appositionem popularium ipsi reipublicae magis diligunt ipsam, et ideo magis nituntur eam salvare. Hoc tamen est observandum, sicut dicebatur prius, quod non assumatur magna multitudo talium; possunt enim inordinationem facere paucorum potentiam; sed tanta, ut cum ipsa valentiores sint reliqua multitudine regionis.

[89939] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundum elementum; dicens, quod expediens est eos qui assumuntur ad praecipuos et honorabiliores principatus in tali republica facere oblationes donariorum magnorum vel Deo, vel communitati. Ex hoc enim sequuntur duae utilitates: una quod populares non affectabunt principatus propter magnitudinem donariorum, et ideo magis quieti erunt: alia quia multum compatientur principantibus videntes eos multa expendere in eis: pauperes enim divitias maximum bonum reputant, ex quo sequitur maior quietatio ipsorum.

[89940] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 12 Deinde cum dicit congruit autem ponit tertium; dicens, quod adhuc expedit assumendos ad principatum sacrificia magnifica facere, et magnitudinem expensarum, et facere aliquod convivium magnum toti civitati, ut sic populus participans convivio, et videns civitatem bene dispositam et ornatam, et secundum aedificia communia et propria, et etiam multa seorsum posita, et dedicata ad honorem Dei, gaudeat, et per consequens velit manere rempublicam; et iterum magnitudo expensarum expediens est insignibus sicut memoriale, et ad diffusionem famae: sicut enim dicit Aristoteles in quarto Ethicorum, amantur maxime liberales omnium aliorum qui aliis praestant virtutibus; utiles enim sunt et prosunt dando; propter quod magis diffunditur fama hominis per actum dationis liberalis.

[89941] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 6 n. 13 Consequenter cum dicit sed hoc nunc tangit contrarium esse in consuetudine modernorum; dicens, quod ea quae dicta sunt

non observant moderni, qui regunt in paucorum republica vel insignes; non enim quaerunt bonam famam magis, aut etiam honores, sed magis extorsiones pecuniarum calumniose, seu qualitercumque: propter hoc modernae respublicae paucorum sunt pravae respublicae populares, in quibus quaeritur magis extorsio pecuniae, quam honor. Et tunc recapitulat dicens, quod ex quibus et quomodo contingit bene firmare status populares et paucorum male ordinatos intantum est determinatum.

Lectio 7

[89942] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 1 Postquam philosophus declaravit ex quibus et qualiter instituantur respublicae minus rectae, determinat nunc de principatibus earumdem, supplendo quod in fine quarti omiserat. Et circa hoc primo dat intentionem et rationem eius. Secundo cum dicit, primo quidem etc. prosequitur. Circa primum primo dat intentionem suam; dicens, quod post ea quae dicta sunt, oportet determinare ea quae pertinent ad principatus: puta quot sunt principatus necessarii in huiusmodi rebuspublicis, et qui secundum speciem, et quorum sint domini, sicut dicebatur prius in fine quarti.

[89943] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit sine necessariis dat necessitatem huius considerationis; et dividitur in duo. Primo enim assignat rationem unam. Secundo cum dicit, adhuc autem etc. aliam. In prima parte intendit rationem hanc. De illis sine quibus, aut impossibile est esse civitatem, aut bene habitari, et consequenter, oportet determinare vel considerare rempublicam: sed sine principibus, aut non est possibile civitatem, aut non bene habitari: ergo et cetera. Maiorem supponit sicut manifestam, minorem subiungens, dicens quod sine principatibus necessariis, puta sine principatu principali, et ducatu exercitus, et etiam iudicio, et aliis huiusmodi, non potest esse civitas: sine principatibus autem qui curant de bono ornatu civium quantum ad exteriora vel accidentia magis, non potest bene habitari.

[89944] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem; dicens, quod praeterea in civitatibus parvis necesse est pauciores principatus, et plures in unum coniungi; tum quia pauciores sufficiunt, tum quia non plures inveniuntur esse sufficientes. In magnis autem civitatibus, oportet plures esse, et unum dividi in plures propter oppositas causas, sicut dictum fuit in quarto huius. Oportet igitur civem non ignorare quales principatus convenit coniungere in unum, et quales dividere in plures: hoc autem non contingit nisi sciatur qui et quot sunt, et quorum domini, et quam habitudinem habent adinvicem, et qui propinquiores et qui remotiores secundum naturam: ergo necesse est ista praeconsiderare.

[89945] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit primo quidem prosequitur: et est intelligendum, quod simul determinat qui et quorum et quot. Et dividitur in partes duas. Quia primo facit quod dictum est. In secunda cum dicit, horum autem etc., ad quam rempublicam pertineant quidam illorum magis. Adhuc circa primum primo declarat de necessariis

magis. Secundo cum dicit, adhuc autem soliciti etc., de his quae ad bonum ornatum. Adhuc primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, necessariae quidem igitur etc. recolligit. Circa primum adhuc primo determinat de principantibus rebuspublicis. Secundo cum dicit, alia autem specie etc. de his qui curant de divinis. Circa primum adhuc primo determinat de principantibus minoribus particularibus. Secundo cum dicit, *praeter omnes autem hos* etc. de universali et summo. Adhuc prima in duas. Primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, quoniam autem etc. de eo, qui habet curam super correctione et emendatione ipsorum. Circa primum adhuc primo determinat de principantibus, qui habent curam super rebus exterioribus. Secundo de his qui habent curam de personis civium, cum dicit, post hunc autem et cetera. Circa primum duo facit. Quoniam primo determinat de his qui habent curam super rebus exterioribus. Deinde cum dicit altera autem cura, etc. de eo, qui habet curam de rescriptis super praedictis et accessoriis. Prima dividitur in tres. Primo determinat de eo qui habet curam de his quae circa forum. Secundo cum dicit, alia autem necessaria etc. de his quae circa aedificia et immobilia. Tertio cum dicit, alius autem principatus etc. de eo qui habet curam super redditibus communibus. In prima parte dicit, quod primo oportet esse quemdam principatum circa forum eorum quae sunt necessaria civitati, qui aspiciat, quod contractus talium iuste et legitime fiant, et etiam aedificia circa forum bene ordinata sint; puta in quibus fiunt huiusmodi contractus. Cuius ratio est, quia in omnibus civitatibus fere necesse est aliqua recipere per emptionem, et aliqua emittere per venditionem, et quantum ad totam civitatem et respectu aliorum, et quantum ad cives inter se. *Fere* autem dicit, quia contingit esse aliquam civitatem per se sufficientem, in qua hoc non est necessarium. Et hoc est convenientissimum ad per se sufficientiam: est enim civitas communitas perfecta omnis per se sufficientiae terminum habens, ut dicebatur in primo, propter quam convenerunt in unam civitatem. Quia enim una domus non est sibi sufficiens, ideo coniungitur alii in vico: et quia unus vicus nec pauci sufficiunt sibi omnino, ideo plures coniunguntur in civitate una quae per se sufficiens est: per se autem sufficiens non potest esse, nisi per commutationes mutuas, quae fiunt per emptionem et venditionem, vel inter se, vel ad alios legitime factas: hoc autem non essent nisi esset aliquis dirigens, et reducens inaequale ad aequalitatem per sapientiam et publicam potestatem: hoc autem est principatus: est igitur necessarius principatus quidam circa contractus.

[89946] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit altera autem determinat de principatibus, qui curant de aedificiis publicis et propriis. Et primo de his qui curant de his quae in civitate. Secundo cum dicit, alia autem etc. de his quae extra. In prima parte dicit, quod alius est principatus consequenter se habens ad istum, et propinquus eidem, qui habet curam de aedificiis communibus et propriis, et stratis, et aquae ductibus, et aliis huiusmodi qualiter fiant ut expedit, et bene disposita sint, secundum quod expedit civitati, et qualiter ruinosa aedificia reparentur et qualiter confinia aedificiorum sic determinentur, ut sint sine querela, et de aliis huiusmodi quae sunt similia huic curae. Quidam autem vocant hunc principatum aedilitatem. Praedictus autem principatus plures partes habet secundum modum; quarum aliae et aliae ad alia et alia ordinantur in civitatibus magnis; puta factores murorum et curatores fontium et custodes portus et fortalitiorum civitatis.

[89947] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit alia autem determinat de his quae in regione; dicens, quod alius principatus est necessarius consimilis praedicto: de illis enim eisdem de quibus curat praedictus est iste extra civitatem in regione; puta ille qui curat de castris et aedificiis et aquaeductibus et confinibus agrorum et aliorum quae sunt extra civitatem. Appellant autem quidam istos definitores, alii custodes agrorum. Isti igitur sunt tres principatus necessarii.

[89948] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit alius autem (...) redditus determinat de eo qui habet curam circa redditus communes; dicens, quod alius est principatus qui habet curam circa communes redditus: ad quem tria pertinent: scilicet recipere ipsos a differentibus et custodire receptos et distribuere quod necessarium est in unaquaque dispensatione secundum ordinationem civitatis vel superiorum: et vocantur a quibusdam receptores, a recipiendo; a quibusdam autem quaestores.

[89949] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit alius autem (...) rescribi determinat de eo, coram quo fiunt rescripta de contractibus et iudiciis; dicens, quod alius est principatus ad quem referuntur omnia rescripta contractus et iudicia, ut habeant auctoritatem, scilicet per signi eius appositionem; apud quos etiam oportet manere registrum cum rescripto contractuum et sententiarum, et etiam eorum qui inducuntur in civitate. Iste vero principatus in civitatibus maioribus distinguitur in plures, sed unum oportet esse principalem omnium, sicut nunc videmus in curiis magnatum aliquem cancellarium principalem et alios plures esse sub eo, puta notarios et registrarios et huiusmodi; et vocantur a quibusdam praefecti vel memoriales, quia apud eos debet remanere memoria magnorum quae fiunt in civitate. Ab aliis autem aliis nominibus propinquis.

[89950] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit post hunc determinat de eo qui principatur super ipsa substantia civium. Et primo de eo qui habet curam super actionibus condemnandorum et proscribendorum. Secundo cum dicit, post hoc autem etc. de eo qui habet curam super custodia civium. Circa primum, primo ostendit quod principatus talis gravis et necessarius est. Secundo cum dicit, contingitque, tangit quoddam accidens circa ipsum. Circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, praeterea melius est etc. tangit quaedam expedientia ad movendum gravitatem ipsius. Circa primum primo proponit. Secundo cum dicit, gravis quidem igitur etc. probat. In prima dicit, quod post praecedentem principatum qui maxime necessarius est, sicut primum principium in unoquoque genere, et est maxime difficilis inter omnes, puta ille qui curat de exactionibus condemnandorum ad mortem, et relegandorum secundum accusationes inscriptas, et circa custodiam corporum ipsorum antequam condemnentur aut proscribantur.

[89951] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit gravis quidem probat vel assignat rationem istorum. Et primo gravitatis ipsius. Secundo cum dicit, necessarius autem etc. assignat rationem necessitatis. In prima dicit, quod principatus praedictus gravis est valde propter multas inimicitias multorum: amici enim condemnandorum et proscribendorum

habent ad ipsum odium ut in pluribus, siquidem ille vel illi qui diligunt aliquos sunt inimici inimicorum illorum: et tanta est inimicitia ad ipsum, quod ubi non contingit multum lucrari, pauci aut nulli sustinerent praeesse in isto principatu; et si sint aliqui qui sustinent, nolunt procedere in ipso secundum rigorem, timentes inimicitias vel offensionem: timor enim et amor saepe solent pervertere iudicium principantis.

[89952] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit necessarius autem probat vel assignat causam necessitatis; dicens, quod necessarius quidem est huiusmodi principatus, quia nihil proficuum est recte secundum iustitiam sententiare de actionibus, et sententias rectas non deducere ad finem per executionem. In operabilibus enim iudicium rectum est propter operationem sicut propter finem: agere autem aliquid eorum quae sunt ad finem per se et non deducere ad finem vel attingere, non est proficuum, propter quod si impossibile est communicationem civium invicem salvari non factis sententiis rectis de controversiis suborientibus inter ipsos, impossibile est eamdem communicationem civium adinvicem salvari, nisi sententiae latae recte executioni demandentur. Si igitur necessarium est in civitate communicationem salvari necessitate quae est in ordine ad finem, necessarium est eadem necessitate iustas sententias demandare executioni: hoc autem principaliter fit per huiusmodi principatum: quare huiusmodi principatus necessarius est si debeat salvari communicatio.

[89953] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit propter quod tangit quaedam expedientia circa ipsum; et dividitur in partes duas. Primo tangit quaedam documenta et rationem assignat. Secundo cum dicit, in multis autem locis etc. adiungit aliud. Circa primum primo tangit documenta. Secundo cum dicit, quanto enim etc. assignat rationem. In prima dicit, quod quia huiusmodi principatus est necessarius et gravis et expedit istum principatum non esse unum tantum, sed distingui in plures, et alios ex aliis iudiciis accipere, ut puta quod alius sit qui audiat accusationem, alius qui inquirat, alius autem qui sententiet: et similiter eos qui circa rescripta intendunt, oportet tentare dividere, puta ut unus scribat accusationem, alius inquisitionem, alius sententiam. Iterum expedit quosdam de istis agere aliqua et quosdam alia, puta eos qui magis fuerunt in principatu iudicare minus periculosa, novos autem nova, et veteres magis periculosa, et iterum negotiorum instantium si aliter condemnaverit alterum exequi; verbi gratia, eos quos principantes intra civitatem condemnaverint principantes extra civitatem magis puniant exequendo, et e contrario.

[89954] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit quanto enim assignat rationem; dicens, quod ista observanda sunt, quoniam quanto minor erit inimicitia huiusmodi principantibus, tanto sententiae et executiones magis de fine accipient. Eosdem autem esse condemnantes et exequentes inimicitiam habet propter duo: tum quia condemnat, tum quia exequitur; eos autem omnia tractare quae pertinent ad dictum principatum inimicitiam habet quantum ad omnia. Si autem dividantur, ita quod alter sit condemnans et alter sit exequens; et diversa diversis attribuantur, dividetur inimicitia: quare minor erit ad singulos; et sententiae et executiones magis finem accipient; quod est expedientius.

[89955] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit in multis adiungit aliud; dicens, quod in multis civitatibus divisi sunt, ille qui custodit illos qui condemnandi sunt et ille qui exequitur sententiam, sicut Athenis illi qui vocabantur undecim viri; et ideo expedientius est et illos separare et alia sophismata et adumbrationes circa hoc facere per quae contingat minorem esse inimicitiam, et per consequens minus gravem principatum; necessarius enim est non minor praedicto.

[89956] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 15 Deinde cum dicit accidit autem tangit accidens inducens impedimentum circa ipsum. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, propter quod etc. tangit remedia. In prima dicit, quod propter difficultatem quae est in isto principatu, viri boni fugiunt huiusmodi principatum, malos autem non est securum apponere in ipso, mali enim magis indigent regula et custodia aliorum quam possint alios regere vel etiam custodire: regulans enim alium in se oportet esse regulatum prius.

[89957] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 16 Deinde cum dicit propter quod tangit remedia; dicens, quod quia boni fugiunt principatum istum propter causam praedictam, expediens est non esse tantum unum principantem in huiusmodi negotio, nec etiam continue eosdem principari, sed modo hos modo alios; quia etiam nos videmus quod ubi est aliquis ordo iuniorum, vel ubi est ordo custodiarum civium et principatuum, oportet istorum curam facere particulariter, nunc quidem hos, nunc autem illos. Isti autem principatus qui dicti sunt, ponendi sunt necessarii et primi respectu praedictorum prius.

[89958] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 17 Deinde cum dicit post hos inquirit vel prosequitur de eo qui habet curam super custodiam civium. Et circa hoc primo dat necessitatem ipsius. Secundo cum dicit, hic quidem igitur etc. tangit eius divisionem. In prima ipse dicit, quod post praedictos principatus necesse est ponere alios non minus necessarios si debeat salvari commutatio civilis, ordinatos tamen in excellentiori gradu dignitatis, quoniam indigent ad executionem principatus prudentia multa, quae habetur per experientiam longi temporis, et multa fide, idest multa fidelitate. Isti autem sunt qui custodiunt civitatem, et ordinantur ad opportunitates bellicas contra inimicos civitatis. Expedit enim, si debeat salvari, esse curatores ipsius, et in tempore pacis, et in tempore belli. Tales etiam sunt illi ad quos pertinet custodire portas et muros; similiter illi qui habent curam exquirendi insidias, et de ordinatione civium adinvicem pacifica. Tales autem ad recte operandum indigent prudentia multa et fidelitate, quia indiscretio et infidelitas ipsorum de facili induceret corruptionem civitatis.

[89959] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 18 Deinde cum dicit hic quidem tangit divisionem ipsius; dicens, quod ista cura in quibusdam civitatibus continet principatus plures, sicut in magnis et magis ordinatis ad bellum. In aliis autem pauciores, sicut in parvis civitatibus contingit aliquem unum de civibus praefici in tota cura, vel aliquos paucos. Et aliqui vocant istos principatus, ducatus exercitus, alii principes belli. Iterum si in civitate inveniantur equites multi, aut pedites, sicut expositum est prius, aut sagittarii, qui ordinantur ad pugnam sagittando, vel nautici, qui pugnant in navibus, aut aliqui alii tales, super unumquodque istorum in maioribus civ-

itatibus ordinantur aliqui principantes, ex hoc nominationem habentes; sicut praefecti navales, et equitum, et legionum. Et adhuc magis particulatim sub unoquoque istorum sunt multi principatus particulares, puta in nauticis praefectis triremium, similiter et ille qui habet curam super dispositione insidiarum, et illi qui dicuntur praefecti cohortium et tribuni militum, et quicumque alii tales diversitatem talem habent. Omnia tamen ista habent unam speciem curae communem, quae dicitur cura belli; et per consequens unum principatum supremum ad quem omnes alii ordinantur. Hoc ergo modo se habent circa principatum.

[89960] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 19 Deinde cum dicit quoniam autem prosequitur de eo, cuius est corrigere alios quosdam principatus, dicens: quoniam quidem principantes in civitate, quamvis non omnes, habent tractare bona communia, scilicet colligendo et dispensando; difficile autem est huiusmodi bona tractare sine aliqua inquisitione vel appropriatione, eo quod omnes habent appetitum huiusmodi bonorum, si non sint studiosi et fidelissimi viri, necessarium est esse aliquem principatum super istos, cuius sit sumere rationem super receptis et expensis, et corrigere ubi invenerit delinquentes. Aliter enim contingeret distractio in bonis communibus civitatis et iniustitia. Expedit autem, quod ille principatus super nullo alio habeat curam, ut diligentius possit curare de praedictis. Vocantur autem isti principatus a quibusdam correctores, eo quod corrigere habent delinquentes; a quibusdam vero rationales, eo quod debent audire rationes; a quibusdam scrutatores, eo quod habent exquirere diligenter; ab aliis procuratores.

[89961] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 20 Deinde cum dicit praeter omnes determinat de maximo principatu; dicens, quod praeter praedictos principatus est alius necessarius, ille scilicet qui habet dominium super omnibus, et ad quem omnes alii ordinantur, a quo accipientes rationem operandi diriguntur in eis quae subsunt curae ipsorum, et ad quem finaliter reducuntur omnes operationes civitatis. Oportet autem id quod cogit summam habere in republica auctoritatem. Appellant autem quibusdam in locis praeconsultores, ex eo quia ante deliberant: ubi vero multitudo est, consilium dicitur.

[89962] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 21 Deinde cum dicit alia autem determinat de principatu qui dirigit in his quae ad Deum pertinent. Et circa hoc duo facit. Primo enim praemittit opportunitatem ipsorum. Secundo cum dicit, accidit autem etc. ponit distinctionem istius principatus vel unionem in diversis civitatibus. In prima dicit, quod alia est species principatus necessaria in civitate; puta eorum quae ad divina pertinent, cuius sunt sacerdotes sacra tractantes, et eorum qui curant de aedificiis sacrarum domuum, qualiter salvae maneant, et si aliqua decidant erigantur; et etiam aliorum quorumcumque, quae ad cultum divinum ordinantur.

[89963] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 22 Deinde cum dicit accidit autem ponit divisionem et unionem eius in rebuspublicis diversis, dicens, quod iste principatus alicubi est unus tantum curans de omnibus quae pertinent ad praedictum cultum, sicut in civitatibus parvis; alicubi autem sunt multi et separati principatus, puta sacrificia offerentes et custodes templorum et aerarii sacrarum pecuniarum Deo dedicatarum, consequenter autem ille qui ordinatur ad dispensandas immolationes communes quas non assignavit lex ipsis sacerdotibus, sed recipiunt ipsas a mensa

communi. Erant enim apud gentiles quaedam quae immolabantur, quae sacerdotes accipiebant de propriis; quaedam autem quae ministrabantur eis a communi; et isti a quibusdam vocabantur reges, a quibusdam vero pontifices maximi.

[89964] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 23 Deinde cum dicit necessariae quidem recolligit praedictos principatus dicens quod principatus necessarii, ut contingit dicere in summa sunt de his et circa hoc: puta principatus circa rem divinam, et principatus circa bellica, et ille qui curam habet super acceptione reddituum et dispensatione eorum, et ille qui habet dominium circa forum quantum ad commutationes, et ille qui circa municipium civitatis, et exterius circa portum et regionem subiectam civitati; iterum ille qui circa iudicia et circa Scripturas commutationum et circa executiones sententiarum, et ille qui habet curam super custodia civitatis et regionis, et ille qui habet audire compositum et corrigere delinquentes, et finaliter circa consilia. In civitatibus autem, quae magis vacant ab exterioribus bellis, et intendunt speculationi, et magis delectantur circa talia, sunt alii proprii principatus, de quibus nunc dictum non est, nec de republica talium civitatum, sed tantum dictum est de principatibus pertinentibus ad statum paucorum et popularem, de quibus erat prius determinatum; quamvis quaedam istorum pertineant etiam ad praedictas civitates.

[89965] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 24 Deinde cum dicit adhuc autem determinat de principatibus non necessariis magis; dicens, quod adhuc praeter principatus praedictos et necessarios sunt alii principatus curantes de bono ornatu civitatis et civium, de mulierum disciplina et de custodia legum, ita quod nullus transgrediatur, et de lege puerorum puta disciplina et cura ipsorum, de gymnasiorum gubernatione, iterum de ludis gymnasticis, in quibus homines exercebant se nudi, et de musicis, et aliis huiusmodi spectaculis.

[89966] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 25 Deinde cum dicit horum autem declarat ad quas respublicas pertineat quidam horum principatuum. Et primo declarat hoc, de quibus minus principalibus. Secundo cum dicit, tribus autem existentibus etc. de principalibus. In prima dicit, quod quidam istorum principatuum non competunt statui populari, puta principatus mulierum, puerorum lex vel principatus. Et ratio huius est, quia in populari statu est multitudo egenorum, egeni autem necesse habent uti mulieribus et pueris tamquam quibusdam consequentibus de necessitate, ad operationes necessarias et serviles propter carentiam servorum; hi enim quia servos non habent, utuntur mulieribus et pueris sicut servis.

[89967] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 6 l. 7 n. 26 Deinde cum dicit tribus autem declarat hoc idem de quibusdam principatibus; dicens, quod, cum sint tres principatus secundum quos eligunt alios principales principatus, scilicet conservatores legum, praeconsultores et consilium; legum conservatores pertinent ad statum optimatum, quia legum conservatores prudentia indigent, et virtute, quae sunt principalia in statu optimatum. Praeconsultores autem pertinent ad paucorum statum. Consilium vero ad popularem. Sic igitur in typo et figuraliter dictum est fere de omnibus magistratibus.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Alvernia

Continuatio S. Thomae in Politicam

a libro VII ad librum VIII

Thomas de Aquino a Poccetti depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 7

Lectio 1

[89968] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 1 Postquam Aristoteles declaravit ex quibus et qualibus et quomodo instituenda est respublica minus recte ordinata, intendit nunc declarare quomodo et ex quibus instituenda est simpliciter optima, sive sit respublica communi

nomine nominata, sive respublica optimatum, sive regnum. Et circa hoc praemittit quaedam pertinentia ad declarationem intenti sui. Cum dicit, de republica autem ipsa etc. ostendit ex quibus et qualibus est instituenda. Ad instituendum autem rempublicam optimam oportet praecognoscere quaedam ex parte formae ipsius reipublicae quae sumitur ex ratione ipsius finis. Quaedam autem ex parte materiae quae sunt cives ipsi, et locus, et habitatio. Et secundum hoc circa primum duo facit. Quoniam primo inquirit de fine ipsius reipublicae. Secundo cum dicit, de reliquis dicendum etc. inquirit de materia. Circa primum, adhuc primo praemittit intentionem suam. Et secundo cum dicit, putantes etc. prosequitur. Circa primum dat intentionem suam respectu duorum; dicens primo, quod qui vult facere inquisitionem certam et convenientem materiae subiectae de republica optima simpliciter non ex suppositione, necesse habet prius considerationem facere, quae vita sit eligibilissima simpliciter, idest quae sit actio optima simpliciter. Dicitur enim vita uno modo de hoc quod est principium motus ex se. Sicut dicitur quod anima et vita sunt idem. Consequenter autem dicitur de operatione procedente ab huiusmodi principio intrinseco; sicut dicimus, quod sentire et intelligere sunt vitae quaedam: et secundum hoc eligibilissimum hominis est vita optima vel actio eius secundum excellentiorem animae potentiam. Et rationem huiusmodi assignat: quoniam si non fuerit manifestum quae sit optima operatio hominis simpliciter, non erit manifestum quae sit optima respublica simpliciter; quoniam optime versantes in republica necessarium est attingere ad optimam vitam, seu actionem hominis, aut simpliciter, aut secundum exigentiam dispositionum inexistentium, secundum quarum diversitatem necessarium est actionem seu finem diversificari, sicut actionem artificis optimam necesse est diversificari propter diversitatem materiae ex qua operatur. Dico autem quod optime versantes in republica oportet attingere ad optimam operationem, nisi fuerit aliquid quod accidet praeter rationem; puta vel defectus naturae vel alicuius exteriorum quae necessario exiguntur ad optimam actionem.

[89969] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 2 Igitur volentem considerare de optima republica oportet primo praeaccipi, sicut manifestum est, quae sit vita optima vel etiam actio eligibilissima omnibus hominibus, ut est dicere: quod adiungit propter hoc, quod quidam sunt male nati vel in malis consuetudinibus nutriti, qui vix aut nunquam possunt attingere ad optimam vitam, seu actionem hominis. Consistit autem virtus rationis eius in hoc, quia ad cognitionem cuiuscumque oportet praecognoscere ea, ex quibus per se sumitur ratio. Per hanc enim cognoscitur unumquodque. Ratio autem optimae reipublicae sumitur ex optimo fine hominis, sicut universaliter ratio operabilium ex ratione finis. Finis autem optimae reipublicae est optimus finis hominis, quia respublica non est aliud quam ordo civitatis, sicut dicitur tertio huius. Ratio autem ordinis sumitur ex fine; et ideo ad cognitionem optimae reipublicae oportet praecognoscere quis sit optimus finis hominis seu actio. Deinde dat intentionem suam respectu alterius; dicens, quod post hoc erit considerandum utrum eadem sit optima vita vel actio uniuscuiusque seorsum viventis civis et totius civitatis, an alia et alia huiusmodi et illius.

[89970] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit putantes igitur prosequitur; et primo inquirit quae sit optima vita hominis vel optimus finis. Secundo cum dicit, unum autem etc.; utrum eadem unius et totius civitatis, optima autem vita seu actio est

felicitas. Primo igitur inquirit quae sit felicitas hominis. Secundo quae ipsius civitatis, cum dicit, habitum autem est et cetera. Circa primum primo praemittit suppositionem praedictam. Secundo cum dicit, nemo enim dicere etc. manifestat eam quantum ad alteram partem. Circa primum intelligendum est, quod bonum hominis est esse perfectum ipsius hominis, quia bonitas perfectio quaedam est. Homo autem compositus est ex corpore, sicut ex materia, et ex anima, sicut ex forma; et ideo quoddam est esse eius perfectum quo ad corpus, quoddam autem secundum animam. Et adhuc quia ad perfectionem animae et corporis indiget quibusdam exterioribus, sicut organis, puta nutrimento et aliis et huiusmodi, est aliud esse perfectum hominis quantum ad ista bona exterius. Et ideo est triplex bonum hominis: scilicet bonum secundum animam et secundum corpus, et exteriora bona. Felicitas autem cum sit bonum perfectissimum ipsius hominis, aggregat omnia ista. Et hoc est quod dicit, quod nos putamus multa sufficienter dixisse de ultimo fine hominis, in his quae sunt dicta in extrinsecis sermonibus, hoc est in libro Ethicorum qui est extrinsecus ab his quae considerantur in hoc libro per se: et nunc utamur eis ad propositum. Et ut ad unam divisionem reducamus, nulli dubium est, quin bonis hominis distinctis in tres partes, videlicet in ea quae exterius, puta divitias et amicos, et in ea quae secundum corpus, puta sanitatem et vivacitatem sensuum et huiusmodi, et in ea quae secundum animam, quia omnia ista necesse sit inesse beatis. Beatitudo enim est perfectissimum bonum hominis. Si ergo omnia ista sunt bona hominis, necesse est omnia ista in eo existere. Si enim aliquod istorum deficeret, ex illa parte contingeret imperfectio. Ex hoc est quod Boetius dicit tertio de consolatione, quod felicitas est status aggregatione omnium bonorum perfectus.

[89971] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit nullus enim probat quantum ad alteram partem, scilicet quantum ad ea quae sunt secundum animam, ex quodam quod omnes concedunt; dicens, quod hoc manifestum est de bonis secundum animam, quia nullus bene dispositus diceret illum simpliciter esse felicem qui non attingeret ad aliquam partem virtutis, puta fortitudinis, vel temperantiae, vel iustitiae, vel prudentiae, quae sunt quatuor virtutes principales. Nullus enim diceret illum felicem esse, qui non aggrederetur aliqua terribilia vel formidaret muscas volantes et paveret ad sonum folii vel ad apparitionem umbrae: nec etiam illum qui in usu ciborum vel venereorum non abstinet ab aliquo extremorum, sed appeteret comedere vel bibere quodcumque vel quomodocumque, et uteretur venereis quomodocumque vel quantumcumque. Similiter autem nec illum qui nullam habens aequitatem iustitiae, sed gratia quadrantis (quae est quarta pars denarii) habendi quomodocumque vellet perimere amicos dilectissimos. Similiter autem se habet in his quae circa prudentiam. Nullus enim diceret illum esse beatum, qui sit imprudens et sine discretione et mendax est, sicut puer aliquis sensum non habens, nec usum rationis. Hoc autem non esset nisi ad beatitudinem pertinerent operationes virtutis.

[89972] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit sed haec inquirit, hoc supposito, in quo istorum principaliter consistat felicitas. Et primo tangit errorem quorumdam. Secundo cum dicit, at enim nos etc. reprobat: ex quo apparet intentum suum. In prima parte dicit, quod omnia praedicta bona pertinere ad felicitatem concedunt ut omnes: quod dicit propter aliquos sylvestres, qui etiam nihil sciunt de felicitate. Differenter tamen dicunt ista pertinere ad

ipsam secundum quantitatem et excessum virtutis vel aliorum. Quidam enim dicunt sufficere ad felicitatem perfectam quantumcumque virtutis etiam modicum, divitiarum autem et pecuniarum quae sunt divitiae accidentales, et potentiae, et gloriae, et famae et omnium talium, dicunt pertinere ad excessum infinitum; et ideo ipsam dicunt consistere principaliter in bonis exterioribus. Sed quidam in divitiis, quidam in gloria, quidam etiam in bonis corporis, puta in voluptate vel in aliquo huiusmodi principaliter, per posterius autem in virtute, scilicet secundum quod ordinantur ad illa.

[89973] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit nos autem reprobat opinionem istam, ostendens contrarium, scilicet ipsam principaliter consistere in virtute. Et circa hoc primo ponit rationes hoc ostendentes. Secundo cum dicit, quod igitur felicitatis etc., inducit conclusionem, subiungendo quasdam persuasiones. Circa primum ponit quatuor rationes. Secunda ibi, quin etiam et cetera. Tertia ibi, *omninoque patet* et cetera. Quarta ibi, insuper animi gratia et cetera. Circa primum dicit, quod nos reprobantes dictum istorum dicemus quod est facile facere fidem ex ipsis operationibus nobis magis manifestis de his quod felicitas, sive consistat in operatione virtutis, sive in delectatione, sive in utroque, magis existit et principalius in moribus, idest in consuetudinalibus operationibus ordinatis secundum rationem et in excellentia operationis perfectae intellectualis, cum mediocri possessione bonorum exteriorum, quam in abundantia praeter opportunum huiusmodi bonorum exteriorum et deficientia virtutis vel intellectualis operationis. In illo enim bono principalius felicitas consistit quo acquiruntur et conservantur et bene ordinantur alia, quam in illis quae acquiruntur, conservantur et diriguntur per alia. Illud enim quo aliquid dirigitur et mensuratur, principalius videtur. Sed nos videmus ad sensum quod bona exteriora et quaedam corporis acquiruntur, conservantur et dispensantur secundum rationem rectam per operationem virtutis et intellectus, et non e contrario. Unde dicitur in quarto Ethicorum, quod sine virtute non est facile bene sustinere bonas fortunas. Divitiarum enim abundantia secundum se inclinat ad id quod praeter rationem est. Unde secundo rhetoricae dicitur, quod divites contumeliosi et elati, et iactatores sunt patientes aliquid a possessione divitiarum. Ergo principalius consistit felicitas in excellentia virtutis et operatione intellectus quam bonorum exteriorum.

[89974] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit quinimmo et secundum ponit secundam rationem: dicens, quod insuper facile potest videri volentibus considerare secundum rationem quod felicitas consistit per se et principalius in actione aliqua secundum virtutem. In illo enim bono per se et principalius consistit felicitas cuius appetitus nullum terminum habet, quam in eo quod habet appetitum determinatum. Sicut enim dicitur in primo huius, finis medicinalis est ad sanare in infinitum, et cuiuslibet artium finis est in infinitum: quam maxime enim illum volunt facere. Eorum autem quae ad finem, non infinitum. Sed appetitus bonorum exteriorum terminum habent, appetitus autem eorum quae circa animam non habent: ergo principalius consistit in bonis animae quam in exterioribus. Minorem istius rationis probat sic; dicens, quod bona exteriora terminum quemdam habent in ordine ad appetitum: quaeruntur enim sicut organum quoddam necessarium ad operationem. Omne autem quod rationem organi et utilis habet, si excedat ab eo quod est secundum rationem, necessarium est esse nocivum aut nihil proficere; sicut de fistula apparet, quoniam si sint maiores aut plures quam possint moveri a fistulante, nocent,

aut non proficiunt: ergo de necessitate terminum quemdam habent usque ad quem quaeruntur, et non ulterius. Bona autem secundum animam quanto magis excedunt, tanto utiliora sunt, si oportet ista non solum bona dicere, sed etiam utilia. Quod adiungit, quia secundum veritatem in bonis secundum animam est aliquid quod habet rationem boni et non utilis, puta ultimus finis qui non est propter aliud; utile autem dicimus quod ordinatur in finem alium. Hoc autem non esset nisi appetitus bonorum secundum animam infinitus esset, et quaererentur sine termino. Sic igitur patet, quod bona exteriora terminum quemdam habent. Illa autem quae sunt secundum animam nullum in ordine ad appetitum. Et haec fuit minor propositio.

[89975] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit totaliterque palam ponit tertiam rationem; dicens, quod universaliter manifestum est, quod optimam dispositionem cuiuslibet ad invicem respectu alterius dicimus attendi secundum excessum, quem habet dispositio respectu dispositionis alterius, quam sortitur per distantiam illarum rerum, quarum dicimus esse illam dispositionem et aliam. Et per hoc totum nihil aliud intendit, ut videtur, nisi quod illa dispositio in unoquoque est optima, quae consequitur naturam optimam. Si igitur anima melior et excellentior est quam possessiones exteriores, et quam ipsum corpus, et simpliciter secundum rem, et quo ad nos; necesse est dispositionem animae ad dispositionem corporis et possessionis exterioris proportionabiliter se habere: et ideo sicut anima est optima pars hominis, necesse est dispositionem eius secundum se esse optimam. Quare si optima dispositio hominis est felicitas ipsius, necesse est felicitatem ipsius consistere in aliquo bono animae.

[89976] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit adhuc autem ponit quartam rationem, dicens. Felicitas consistit principaliter in illo bono, cuius gratia quaeruntur alia, et non e contrario. Hoc enim dicimus finem ultimum, sicut dicitur primo Ethicorum. Sed bona corporis et exteriora eliguntur gratia ipsius animae, et tantum quaeruntur inquantum sunt utilia ad actionem et opus. Et hoc videmus omnes et bene prudentes eligere, et non e contrario animam et bona ipsius quaerere gratia istorum. In bonis igitur animae principalius consistit felicitas.

[89977] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit quod quidem inducit conclusionem principaliter intentam cum quibusdam persuasionibus, dicens, quod sic igitur propter praedictas rationes tantum unicuique adiacere felicitatis practicae quantum virtus moralis, et prudentiae, et virtutis intellectualis, et actionum quae sunt secundum has virtutes, sit nobis concessum et manifestum invocantibus Deum in testem qui beatus est simpliciter. Attingit enim ad optimum suum non propter aliquod extrinsecum sibi, sed propter seipsum: quoniam si felicitaretur propter aliquod extrinsecum, cum felicitas sit finis, haberet aliquem finem divisum a seipso, et esset aliquid melius ipso. Finis enim melior est eis quae sunt ad finem, quod est nefas dicere. Et ideo felix est propter ipsam naturam suam, ita quod felicitas eius sit ipsa natura eius differens ratione tantum. Si enim non esset ipsa natura eius, sed aliquid additum ei, sequeretur in eo esse compositionem, et quod esset aliquid prius eo, quod esset principium compositionis, et aliquid melius eo, sicut dictum est: quae valde absurda sunt, et ideo felix est secundum naturam suam et non per aliquod extrinsecum. Et propter hoc, scilicet quia felicitas non consistit in exterioribus

bonis, sed in his quae sunt secundum animam, dicimus bonam fortunam esse diversam a felicitate. Bonorum enim qui sunt extra animam fortuna et casus sunt causa, unde et dicuntur bona fortunae. Virtuosus autem, puta iustus aut temperatus nullus est nec a fortuna, nec propter fortunam, sed propter consuetudinem et rationem rectam. Et ideo huiusmodi bona animae altera sunt a bonis fortunae.

[89978] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit habitum autem ostendit, quae sit felicitas, seu vita optima civitatis. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, sed haec quidem tantum etc. excusat se a certiori consideratione de istis. In prima parte dicit, quod consequenter opportunum est ostendere, et per virtutem rationum earumdem, de felicitate civitatis, quae est. Illam enim civitatem dicimus esse felicem, et etiam optimam, quae optima operatur. Felicitas enim supponatur esse optima operatio ex primo Ethicorum. Impossibile autem est optime operari illos, qui non optima operantur: bonum enim in operatione sequitur bonitatem obiecti, sive operati. Sed nullum bonum opus est, neque unius viri secundum seipsum, neque civitatis, sine virtute morali, et prudentia intellectuali: ergo impossibile est civitatem esse felicem et optimam simpliciter sine virtute morali et intellectuali. Consistit igitur felicitas in aliquo pertinente ad virtutem. Sed quia aliquis posset dicere, quod fortitudo et iustitia et aliae virtutes morales non sunt unius naturae, et ideo non oportet quod si felicitas unius hominis consistat in actionibus istarum, quod propter hoc felicitas civitatis consistat in actionibus earumdem, quasi hoc volens removere, dicit quod fortitudo civitatis et iustitia, et prudentia, et aliae virtutes eamdem habent potentiam in ordine ad operationem et formam quantum ad naturam ipsam in se cum fortitudine, et iustitia, et prudentia, et aliis virtutibus, quibus informatur unusquisque homo secundum seipsum, et dicitur iustus, prudens, temperatus. Et est intelligendum, quod virtus totius civitatis et virtus uniuscuiusque est eiusdem naturae in se, et in ordine ad operationem; non differens nisi sicut totum a parte et amplius a minori. Virtus enim moralis civitatis aggregatur ex virtutibus partialibus civium: et ideo sicut unius naturae est risibilitas in uno homine, et in centum, ita eadem est virtus in uno, et in tota civitate.

[89979] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 1 n. 12 Deinde cum dicit sed haec excusat se a certiori consideratione de istis; dicens, quod de felicitate unius hominis et totius civitatis tantum dictum sit ratione per modum prooemii, respectu sequentium. Non enim declaratione dictorum de ipsa possibile est intelligentem effugere omnem rationem: sunt enim quaedam manifesta ex se, ex quibus declarantur praedicta. Nec etiam possibile est pertransire omnes rationes, quae possent adduci, propter multitudinem earum et brevitatem tractatus. Omnia enim ista dicere alterius studii est opus. Istae enim pertractatae sunt in primo et in decimo Ethicorum de felicitate, quae est secundum unum. Nunc vero supponatur ad propositam intentionem, quod vita optima et felicitas, et uniuscuiusque secundum seipsum, et totius civitatis, est perfectio quae est cum virtute, non secundum quod habitus quidam est, sic enim in potentia est ad ulteriorem perfectionem; sed secundum quod redundat in opus, intantum unumquemque vel civitatem contingat participare actionibus virtutis, dimittentes in praesenti consideratione alia quae considerari possunt, considerantes ipsa posterius, si aliquis non credat rationibus praedictis.

Lectio 2

[89980] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit, quae sit optima vita unius, et quae optima civitatis, vult inquirere nunc, utrum eadem sit unius secundum seipsum et totius civitatis. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, sed haec iam duo etc. movet quasdam dubitationes. Et circa primum praemittit intentionem suam. Secundo cum dicit, manifestum autem etc., prosequitur. In prima dicit, quod post praedicta relinquitur considerandum, utrum felicitas uniuscuiusque hominis secundum se, et civitatis communiter, sit eadem secundum rationem, vel altera. Hoc enim fuit secundum propositorum prius.

[89981] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit manifestum autem declarat ipsam esse eamdem quasi ex communi opinione omnium; dicens, quod manifeste apparet felicitatem unius hominis et civitatis esse eamdem et unius rationis, quoniam omnes loquentes de felicitate, hoc videntur dicere. Quicumque enim ponunt felicitatem hominis in divitiis consistere, isti etiam dicunt civitatem beatam esse si fuerit abundans divitiis. Qui autem vitam tyrannicam qua aliquis vivit principans tyrannice aliis, dicunt esse excellentissimam, isti civitatem felicissimam esse dicunt, quae plurimis civitatibus et regionibus principatur tyrannice. Si etiam aliquis dicit aliquem unum felicem esse propter operationem virtutis, ille dicet civitatem esse optimam quae magis studiosa et magis participat actionibus virtutis, et sic de aliis. Per quodcumque enim dicit aliquis aliquem felicitari, per illud idem dicit et totam civitatem. Omnes igitur confitentur unam esse felicitatem uniuscuiusque hominis seorsum et civitatis. Et hoc rationabiliter contingit: quoniam quorum est una natura, eorum est unus ultimus finis. Unus autem homo et omnes cives civitatis sunt unius speciei: ergo unius et omnium civium est unus ultimus finis.

[89982] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit sed iam movet duas dubitationes ad declarationem dictorum. Et primo movet eas. Secundo cum dicit, quod igitur necessarium sit etc. prosequitur eas. Et circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, quoniam autem et politici etc. manifestat modum considerandi de eis. In prima dicit, quod circa praedicta incidunt duae dubitationes, quae sunt dignae consideratione, ad evidentiam dictorum et dicendorum consequenter. Quarum una est: cum sint duae vitae hominis magis principales, scilicet practica et speculativa, quae istarum sit eligibilior: utrum illa quae consistit in communicatione civili in simul vivendo civiliter, scilicet activa, vel illa quae peregrina est et absoluta ab huiusmodi communicatione civili, scilicet contemplativa. Vocat autem vitam contemplativam absolutam et peregrinam, quia principaliter consistit in applicatione hominis secundum intellectum ad primum obiectum eius et optimum, quae non potest esse sine sedatione motuum et perturbationum sine quibus non est vita civilis: et ideo oportet ipsam esse absolutam a communicatione civili; et per consequens peregrinam. Peregrinum enim dicitur quod longe ab habitudine consueta est. Magis autem consueta vita communiter est vita civilis. Et propter hoc dicit Eustratius supra primum Ethicorum, quod speculativus separatus est a corpore et sensibilibus secundum electionem,

quamvis non secundum rem. Secunda dubitatio est, quae sit optima respublica simpliciter, et quae optima ordinatio civitatis, supposito quod sit magis eligibilis vita civilis vel omnibus hominibus, vel si non omnibus, tamen pluribus, etsi omnes homines non eligant vivere civiliter. Sunt enim quidam qui aut non possunt communicare civiliter propter defectum naturae vel consuetudinis, sicut bestiales homines, aut quia reputant se per se sufficientes, non eligunt vitam civilem, sicut homines divini, sicut dicitur in primo huius; plures tamen eligunt ipsam.

[89983] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit quoniam autem dat modum considerandi de istis dubitationibus; dicens, quoniam considerare de hoc quod est eligibile omnibus, aut etiam plurimis, est opus intellectus civilis et pertinet ad speculationem eius; non autem considerare illud quod est eligibile huic vel illi; quoniam considerat bonum commune per se, bonum autem huius vel illius non nisi in ordine ad bonum commune. Ideo nos intendimus hunc modum speculationis circa praedictas dubitationes considerando eas secundum quod referuntur ad totam civitatem et non secundum quod referuntur ad hunc vel ad illum civem. Hoc enim modo considerare de ipsis est accessorium. Primo autem modo principalis intentionis est: ita quod intendit philosophus, ut videtur quantum ad primam dubitationem, utrum vita speculativa totius civitatis non minus sit eligibilior quam respublica. Et quantum ad secundam, quae sit optima dispositio civitatis non huius vel illius.

[89984] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit quod quidem prosequitur istas dubitationes. Et primo praemittit quamdam suppositionem; dicens, quod ex se manifestum est quod illa respublica et ille ordo civitatis optimus est secundum quem quilibet vel plurimi operantur optime et vivunt feliciter. Optima enim operatio et felicitas finis sunt optimae reipublicae; et ideo ex hoc habet rationem civitatis.

[89985] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit dubitatur autem prosequitur. Et primo prosequitur eas ratiocinando. Secundo cum dicit, ad eos autem etc., determinando. Prima adhuc in duas: quoniam primo arguit ad primam. Secundo cum dicit, ii quidem igitur etc. arguit ad secundam. Prima adhuc dividitur in partes duas. Primo enim adhuc resumit dubitationem. Secundo cum dicit, putant autem ii quidem etc. arguit ad ipsam. In prima parte dicit, quod ab illis qui dicunt optimam vitam hominis esse in optima operatione virtutis, dubitatur, utrum vita civilis quae consistit in communicatione civili et activa quae consistit in directione vel ordine operationum quae sunt ad alterum, sit eligibilior, vel illa quae est absoluta a turbatione civili et actionibus exterioribus magis, quam dicimus contemplativam, quam solam intendimus philosophos intendere. Has enim duas vitas homines excellentes qui honoratissimi sunt propter virtutem et qui nunc sunt et qui nos processerunt, videntur fere praeeligere, sicut praecellentes. *Fere* autem apponit, quia sunt quidam homines bestiales rectum usum rationis non habentes, qui vitam pecudum eligunt, puta voluptuosam, non aliquam praedictarum duarum. Dico autem duas vitas, scilicet civilem et philosophicam, sive contemplativam. Nec refert parum scire quae istarum eligibilior sit, et quomodo veritas se habeat. Necesse enim est sapientem et optimum virum, et civitatem optimam ad meliorem ipsarum dirigere intentionem suam: non potest autem ad

meliorem intentionem dirigere, nisi sciatur quae sit melior; et ideo necesse est sapientem cognoscere, quomodo se habeat veritas circa praedictam dubitationem.

[89986] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit putant autem arguit. Et primo quod absoluta sit melior. Secundo cum dicit, iis autem ex contrario etc. quod civilis. In prima parte arguit dupliciter quod contemplativa sit melior; dicens, quod quidam opinantur quod principari dominative hoc est principatu domini ad servum, et alios civiles actus exercere, non potest esse sine iniustitia magna. Optima autem vita huiusmodi iniustitiam, quae magis accidit in civili communicatione, non habet, quia optima vita nihil praeter rationem habet: igitur optima vita non est civilis, sed absoluta magis. Secundo hoc idem arguit. Illa vita quae praestat impedimentum delectationi quae circa ipsum, non est optima: optimam enim vitam oportet habere maximam delectationem: sed vita civilis impedimentum praestat huic delectationi; non est igitur optima, sed magis absoluta.

[89987] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit iis autem ponit rationem in oppositum; dicens, quod alii e contrario opinantur dicentes, quod ad virum optimum pertinet sola vita activa civilis. Illa enim vita pertinet ad optimum virum in qua sunt plures actiones et excellentiores virtutes: nunc autem plures actiones secundum unamquamque virtutem non sunt ducentibus vitam solitariam quam his qui ducunt civilem et tractantes communia. Isti enim exercent opera fortitudinis et liberalitatis quae non multum pertinent ducentibus vitam solitariam, sed magis e contrario; ergo civilis vita magis pertinet ad optimum virum: erit igitur optima. Hi quidem igitur habent hanc opinionem.

[89988] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit ii autem videtur arguere ad secundam dubitationem. Fuerunt enim quidam qui dixerunt optimam civitatem et optimam dispositionem civitatis esse vitam dominativam et tyrannicam, qua quis principatur pluribus tyrannice. De hoc igitur intendit inquirere hic. Et primo arguit quod talis dispositio reipublicae sit optima. Secundo cum dicit, quamvis videbitur utique etc. arguit in oppositum. Tertio cum dicit, palam igitur etc., ex rationibus concludit veritatem. Prima pars dividitur in tres partes. Primo enim adducit rationem sumptam ex termino legis et reipublicae. Secundo cum dicit, adhuc autem in gentibus et cetera. Ex honoratione dominantium. Tertio cum dicit, in aliquibus enim et leges etc. ponit rationem sumptam ex provocatione quae per leges est. In prima parte dicit, quod quidam fuerunt qui dixerunt ordinem reipublicae tyrannicum et dominativum quo aliquis principatur principatu dominativo, solum felicem esse et maxime homini eligibilem. Quorum una ratio videtur, quoniam ille videtur optimus modus reipublicae et optimus finis, ad quod ordinantur leges et respublica; lex enim et respublica rationem sumunt ex fine. Nunc autem videmus quod apud quosdam leges et respublica ad hoc ordinantur finaliter quatenus pluribus principentur dominative: propter quod quamvis legalia pluribus sint diversa, (ut est dicere) et non ordinata ad unum finem, sed quaedam ad unum, quaedam ad alium, si tamen alicubi ordinantur ad unum, videmus quod omnes intendunt finaliter hoc, ut principentur vicinis pluribus: sicut apparet in legibus Lacedaemoniorum et Cretensium; tota enim disciplina iuventutis et legum multitudo

ad hoc coordinata sunt fere, ut plures eis subiiciantur, et ipsi pluribus principentur tyrannice ad utilitatem ipsorum, non subditorum; ergo talis modus reipublicae est optimus.

[89989] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem, quae videtur esse. Ille modus reipublicae optimus videtur propter quem homines maxime honorantur. Excellentiae enim boni debetur honor. Sed nos videmus quod in omnibus gentibus quae possunt alios supergredi principando talis potentia supergrediendi vel dominandi honorata est, sicut apud Scythas et apud Persas et Thraces et Gallos; ergo talis modus reipublicae optimus est.

[89990] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit in aliquibus enim ponit tertiam rationem cuius virtus est. Ille modus reipublicae optimus est ad quem leges maxime intendunt provocare; legis enim latoris est cives quales quosdam facere, quoniam boni operatores provocando per remunerationem bene operantur: sed ad talem modum reipublicae plures leges provocant; ergo talis modus reipublicae optimus est. Minorem propositionem ipse declarat quasi in quatuor legibus observatis apud diversos: dicens primo quod apud aliquos sunt aliquae leges provocantes ad virtutem, qua aliquis potest supergredi pluribus: sicut dicitur quamdam legem fuisse apud Carthaginenses tot ornatus ex annulis accipere quot militiis militaverit vincens adversarium. Fuit etiam lex in Macedonia, militem qui nullum inimicum occidisset circumcingi capistro in vituperium. Item apud Scythas non licebat secundum legem et consuetudinem in quodam festo pateram circumlatam exhibere ei qui non interfecisset aliquem inimicorum in vituperium; ei autem qui interfecerat licebat ad laudem et ad honorem ipsius. Inter Iberos quoque, quae sunt gentes bellicosae multum, tot obeliscos numero apponunt circa sepulcrum alicuius militis, quot interfecerit inimicos: et alia talia multa apud alios diversos, quorum quaedam ordinata sunt legibus alia sola consuetudine observantur.

[89991] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit quamvis videbitur ponit rationes tres in contrarium: quarum secundam cum dicit, inconveniens autem et cetera. Et tertiam cum dicit, aut non erit utique et cetera. In prima parte dicit ita. Quidam dixerunt quod modus reipublicae tyrannicus est optimus, quamvis videatur valde inconveniens et praeter rationem esse, si aliqui voluerunt considerare hoc esse opus ad civem pertinens, posse considerare qualiter principetur principatu dominativo quocumque, sive volentibus sive nolentibus: hoc enim non videtur. Illud enim quod illegale est, vel illegitimum, non est civile, aut lege ordinabile: leges enim ordinantur de legitimis et legalibus. Principari autem vicinis non solum iuste, sed etiam iniuste, manifestum est quod legale non est nec legitimum; et principari contingit non solum iuste, sed etiam non iuste; ergo principari quocumque modo non est civile, aut ordinabile secundum legem. Et iterum, sicut est in aliis artibus operativis, ita in republica et legislativa. In aliis autem sic est; puta in medicina opus medicorum est non suadere aegroto ut sanetur, sed ipsum sanare. Similiter in gubernativa, opus est gubernantis non curare nautas ab infirmitate, sed dirigere ad gubernandum navem. Ergo similiter in republica et legislativa opus erit civilia et legalia ordinare, non illegalia; et principari eis, qui nati sunt et debent subiici. Adiungit autem increpationem contra contrarium

opinantes; dicens, quod quamvis ita sit, sicut conclusum est prius secundum veritatem, tamen plures videntur opinari modum reipublicae dominativum optimum esse, non verecundantes ordinare sicut iustum et expediens, quod sibi ipsis non credunt iustum esse et expediens ad finem; ipsi enim volunt sibiipsis iuste principari et fieri quae sunt expedienda; quod autem aliis principentur iniuste, non curant: et hoc valde verecundum est. Siquidem verecundia est de turpi. Turpe autem est homini praeter rationem rectam agere. Recta autem ratio dicit non facere alii quod sibi non vult fieri.

[89992] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit inconveniens autem ponit secundam rationem, et est. Inconveniens est et irrationabile illis principari dominative, qui non sunt nati subiici dominativa subiectione. Hoc enim contra naturam videtur, et per consequens violentum, et violentum praeter rationem est. Quidam autem sunt, qui non sunt nati subiici tali subiectione. Inconveniens enim est si sint aliqui nati subiici tali subiectione, et alii non nati nec dispositi ad hoc; sicut inconveniens est aliquem non esse servum et aliquem liberum naturaliter, sed omnes servos: ergo irrationabile est principari omnibus dominative. Quare si veritas hoc modo se habet, non oportet secundum rationem tentare velle dominari omnibus, sed illis qui nati sunt; sicut nec optimum est homines venari ad mensam vel sacrificium quodcumque animal, sed illud quod ad hoc conveniens est, puta esibile et mundum: unde venabile animal dicimus quodcumque sylvestre fuerit aptum ad generandum nutrimentum.

[89993] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit aut non ponit tertiam rationem; dicens, quod adhuc possibile est esse aliquam civitatem secundum seipsam, ab aliis separatam, unam bene gubernantem, et felicem existentem; puta si contingat aliquam esse talem civitatem remotam secundum situm ab aliis, quae regatur legibus rectis ordinabilibus in finem rectum, et tamen ordo reipublicae illius, et leges hanc signantes, non ordinantur ad bellum, neque ad subiiciendum vicinos, neque ad dominandum adversantibus qualitercumque. Supponatur enim, quod non sint aliqui propinqui, quibus possint et velint dominari, sed habet bonum suum in seipsa. Hoc autem non esset si optimus modus reipublicae esset principari aliis qualitercumque, iuste vel iniuste. Non est igitur optimus ordo reipublicae dominative principari vicinis.

[89994] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 15 Deinde cum dicit palam ergo ex rationibus praedictis concludit veritatem. Ad cuius evidentiam est intelligendum quod actiones bellicae in civilibus per se ordinantur ad duo; scilicet ad repellendum insurgentes et iniuriantes, ne serviant iniuste, et ad compellendum servire illos qui nati sunt et debent servire; et cum ordinantur ad alterum istorum duorum, bonae sunt et eligibiles secundum rationem rectam. Per accidens autem contingit, quod ordinentur ad repellendum eos, quibus nati sunt servire, vel ad impugnandum non natos servire, et sic nec bonae nec secundum rationem eligibiles. Et ideo actiones bellicae et praeparatio curae earum absolute, nec bonae nec eligibiles sunt, sed tantum secundum primum modum; et adhuc tunc non sunt quaerendae sicut ultimus finis, vel sicut illud quod ordinatur in finem, scilicet in pacem et tranquillitatem civitatis. Et hoc est quod intendit concludere primo; dicens, quod manifestum est ex rationibus praedictis, quod omnes curae et praeparationes eorum quae ad bellum, ad repellendum violentias, vel ad impugnandum alios secundum rationem rec-

tam, bonae quidem sunt et eligibiles, sicut dictum est prius; non tamen in hoc consistit optimum reipublicae vel civitatis. Non enim gratia huius quaeruntur alia, et ipsum non propter aliud; sed ipsum gratia alterius finis. Nullus enim eligit bellare eius quod est bellare gratia, neque praeparare bellum. Videtur enim quis occisor violentus esse, si amicos oppugnatores faceret, ut pugnae et occisiones fierent, sicut dicitur in decimo Ethicorum. Et ideo ad legislatorem, cuius est bonum civitatis procurare, pertinet considerare ipsam civitatem, et quantum ad fortitudinem, quae est ex situ, et quantum ad ordinationem reipublicae, et etiam modum hominum, quem habent ex naturali inclinatione, et aliam communicationem eorum adinvicem, et alios, scilicet ad quam vitam ordinabiles sunt ex natura, omnibus istis pensatis, sive sit optima simpliciter, sive optima his: et tunc ordinare leges et statuta, per quae poterunt attingere ad hanc optimam vitam, et felicitatem convenientem sibi. Differentiam tamen quamdam oportet esse huiusmodi statutorum legalium. Primo quidem secundum diversitatem finium et vitae: ad alium et ad alium enim finem, alias et alias oportet ordinare leges. Secundo, quia quaedam sunt de his quae immediate ordinantur in finem, quaedam autem de his quae ordinantur ad aliud eorum quam ad finem, quaedam autem ad removendum prohibentia. Iterum ad legislatorem pertinet considerare si aliqui sint vicini civitatis, quales sunt eorum dispositiones, si fortes vel effeminati, si liberi naturaliter vel servi; et tunc conferendo conditiones civium et civitatis aliorum ad conditionem civitatis propriae, considerare qualiter se habendum ad illos, et qualiter utendum ad quoscumque ex contingentibus; puta si sint servi natura, et effeminati, debellandum eos, siquidem cives sint contrariae dispositionis. Si autem viriles et liberi secundum naturam, civibus e contrario se habentibus, aut serviendum eis sicut natura inclinat, aut pacem habendum. Sed de istis erit conveniens considerationem in sequentibus facere, ad quem finem oportet tendere rempublicam optimam, et qualiter ordinanda sunt ea quae ad finem talem.

[89995] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 16 Deinde cum dicit ad eos intendit solvere praedictas dubitationes. Sed est intelligendum, quod dissolutio secundae pendet ex dissolutione primae. Si enim declaratum fuerit quae sit eligibilissima vita simpliciter, statim ostensum erit, quae sit optima respublica et optimus ordo eius. Illam enim rempublicam et illum ordinem eius oportet esse optimum secundum se, quae unitur optimae, et in quibus intenditur optima vita. Et ideo tantum solvit principaliter primam. Sed quia circa primam dubitationem fuerunt opiniones subcontrariae, primo declarat, quod utraque illarum quantum ad aliquid recte, et quantum ad aliquid non recte dicit. Secundo cum dicit, quod si haec etc. dissolvit eamdem. Circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, quinimmo respondebit etc. removet obviationem, quae posset fieri. Et circa primum primo proponit. Secundo cum dicit, utrique eorum etc. manifestat. In prima parte dicit, quod ad illos qui opinantur vitam, quae consistit cum virtute, esse optimam et eligibilissimam, differunt tamen in usu cuius virtutis existat, dicendum ad utrosque, quoniam utrique in aliquo dicunt recte, in aliquo autem non recte. Quidam enim ipsorum reprobantes civiles principatus tamquam praeter rationem existentes, putant vitam liberi, hoc est absolutam et contemplativam, alteram esse, vel diversam omnino a civili, et esse optimam et eligibilissimam inter omnes. Alii autem e contrario, vitam civilem optimam dicunt esse, rationem

adducentes, quoniam vita contemplativa in vacatione, et in vacando videtur consistere. Nunc autem impossibile est eum, qui nihil agit, bene agere. Bona autem actio et felicitas sunt idem: hoc enim dicimus felicitatem: ergo impossibile est ducentem vitam contemplativam, habere felicitatem simpliciter. Civilis autem vita multas actiones bonas et pulchras habet; ergo videtur, quod ista vita sit eligibilior alia.

[89996] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 17 Deinde cum dicit quia haec manifestat in quo dicentes vitam contemplativam optimam, bene et male dixerunt: ex quo apparet in quo alia opinio male dixit quodammodo per oppositum. Et primo in quo bene. Secundo cum dicit, putare vero omnium etc. in quo male. Ad evidentiam primi, et quorumdam posterius dicendorum, intelligendum est, quod sicut philosophus dicit in primo metaphysicae, liber est qui est suiipsius causa. Quod non potest intelligi sic, quod aliquis sit causa suiipsius primo: nihil enim est causa sui: sed est intelligendum, quod liber sit ille, qui secundum aliquid proprium sibi est causa sibi operandi. Et tunc veritatem habet, quod liber est suiipsius causa in duplici genere causae: et in ratione agentis, et ratione finis. In ratione agentis, inquantum per aliquod principium quod est principale in eo operatur. In ratione autem finis, inquantum operatur ad finem sibi debitum secundum principium illud. Et quia homo maxime in esse constituitur per intellectum, est enim intellectus, vel maxime secundum intellectum secundum Aristotelem in decimo Ethicorum, et ideo homo liber dicitur, qui per virtutem intellectualem existentem in eo operatur non accipiens ab alio rationem operandi, nec impedimentum habens ex parte materiae; et qui operatur ad finem qui debetur ei secundum naturam praedictam. Et quanto magis natus est operari secundum illud quod perfectius est in intellectu in eo, et ad finem excellentiorem secundum idipsum, tanto liberior est. Et ideo qui simpliciter operatur secundum virtutem intellectualem, et ad finem secundum intellectum, perfectissime liber est. E contrario autem, homo servus dicitur, qui non est natus operari secundum virtutem intellectus proprii, sed virtutem et rationem operandi accipiens ab alio, obediens, operatur. Et quia finis correspondet agenti, servus etiam est qui operatur principaliter ad finem alterius; et ideo sicut liber homo est qui est suiipsius causa, et in ratione finis et agentis; ita servus qui neutro istorum modorum principatur sibi, et hoc propter imperfectionem intellectus in eo secundum se, vel ex dispositione materiae. Et ita vita liberi dicitur vita secundum rationem propriam, servi autem secundum rationem alienam. Dicitur igitur, quod opinantes vitam contemplativam esse optimam, rationabiliter dicunt in hoc, quod dicunt, quod vita liberi est operatio secundum rationem propriam, melior est quam vita dominativa, hoc est servilis. Semper enim in unoquoque genere illud quod est per se, melius est eo quod est per accidens. Istud enim simpliciter verum est, quoniam servus secundum quod servus, deficiens est. Bonum autem honorabile est bonum excellens. Iussio enim passive, quae est de his quae sunt necessaria ad vitam, quae fit ei a domino, non est aliquid secundum se honestum, quia honestum est quod secundum se quaeritur, ut in secundo rhetoricae dicitur; iussionem autem passivam nullus bene dispositus eligeret.

[89997] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 18 Deinde cum dicit putare vero declarat in quo male: et dividitur in duas, secundum quod declarat in duobus, in quo male dixerunt. Secunda ibi, magis autem laudare et cetera. In prima parte ipse dicit, quod ulterius in hoc,

quod acceperunt omnem principatum universaliter esse dominativum, idest principatum domini ad servum, non recte dixerunt. Est enim quidam principatus liberorum, et quidam servorum; et differunt isti principatus adinvicem, non minus quam naturaliter liberum et naturaliter servum. Oportet enim principatus differre adinvicem secundum differentiam subditorum. Principatus enim ad subditum dicitur. Natura autem liberum et natura servum differunt secundum rationem; et de hoc dictum est sufficienter in primo tractatu libri istius; ergo principatus liberorum et servorum secundum rationem differunt. Non igitur omnis principatus est dominium vel servitus.

[89998] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 19 Deinde cum dicit magis autem declarat in quo male dixerunt secundo; dicens quod ulterius in eo quod dixerunt laudabiliorem vitam illam quae est sine actione quam illam quae est cum actione, non recte dixerunt. Felicitas enim actio quaedam est, et felicitas optima est optima vita. Ergo optima vita est actio, non privatio actionis. Adhuc operationes quae sunt secundum habitum iustitiae et temperantiae finem habent multorum bonorum et bene ordinatorum, ita quod actio aliqua iustitiae finis est eorum quae secundum iustitiam proximius, et actio aliqua secundum temperantiam finis est propinquus eorum quae secundum temperantiam: et similiter se habet de his quae sunt secundum alios habitus virtutum. Ulterius tamen istae actiones ad alium finem ulteriorem ordinantur quae est actio quaedam; et ideo tam finis proximus agibilium quam finis remotus actio quaedam est. Finis autem actionis vita est optima. Ergo optima vita est actio et non privatio actionis.

[89999] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 20 Deinde cum dicit et quidem tangit obviationem, quam primo ponit. Secundo cum dicit, hoc isti forsan etc. removet eam. In prima parte dicit, quod forte aliquis poterit opinari per ea quae determinata sunt de optima vita, scilicet quod ipsa est actio, quod optimum sit esse dominium omnium qualitercumque. Optimum enim est attingere ad optimam vitam: optima autem vita videtur esse secundum praedicta, secundum quam principatur omnibus. Optima enim vita est optima actio, dominans autem omnium dominus est plurimarum actionum et pulcherrimarum; et ideo optimum videtur principari omnibus. Propter quod, si verum est optimum virum potentem aliis principari, non expedit parcere cuicumque quantumcumque proximo, quin principetur eidem, sicut patet: neque patrem reputare filios, neque filios patrem, neque universaliter amicus amicum ut non principetur eisdem, nec curare quantumcumque sint coniuncti, vel boni, vel qualiter aliter se habentes. Universaliter enim id quod est optimum eligibilissimum est: optime autem agere optimum videtur esse; ergo est eligibilissimum. Si igitur principari qualitercumque et quibuscumque est optime agere, est eligibilissimum.

[90000] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 21 Deinde cum dicit hoc quidem removet obviationem; quod primo facit. Secundo cum dicit, propter quod et si aliquis, removet obiectionem quamdam. Primo igitur removet obviationem praedictam, declarans non esse optimum principari omnibus qualitercumque; dicens, quod hoc quod dictum est, vere dictum est, forsitan, si quidem ita esset quod principantibus privando alios iure suo et inclinatione naturali et inferendo violentiam inesset illud quod est eligibilissimum homini. Sed hoc forte est impossibile: quod adiungit, quia magni opinabantur contrarium; ipsi tamen hoc supponunt, sicut secundum se

manifestum. Sed hoc est impossibile; quoniam actiones principantis non contingit esse optimas, nisi idem principans tantum differat ab eis quibus principatur in dispositione naturali et acquisita quantum distat vir a muliere, aut pater a filiis, aut dominus a servis: actiones enim diversificantur secundum diversitatem agentium, ut agentia sunt. Si igitur aliquis transgrediatur volens dominari aliquibus non habens hanc differentiam ad illos quam vir habet ad mulierem vel pater ad natum vel dominus ad servum, non optime operabitur principando, nec etiam poterit tantum recte agere in posterioribus quantum transgressus est in principio volens principari non dispositus ad hoc: parvus enim error in principio magnus est in principiatis. Et iterum eos qui sunt similes et aequales, et secundum naturam et secundum virtutem, bonum est et iustum omnes principari non simpliciter, sed secundum partem; puta unum in uno tempore, alium in alio; vel unum in uno principatu alium in alio. Iustum enim est similes et aequales, simile et aequale habere; non aequales autem, neque secundum virtutem, neque secundum naturam, habere aequale, vel e contrario aequales habere inaequale et non similes habere simile, hoc est praeter naturam: similes enim et aequales ad aequalia et similia inclinantur secundum naturam; sed nullum eorum quae sunt praeter naturam bonum est, quoniam quod est praeter naturam est violentum et nullum violentum est bonum; ergo aliquem principari quibuscumque et qualitercumque non est bonum.

[90001] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 22 Deinde cum dicit propter quod removet obiectionem quae posset fieri. Crederet enim aliquis propter praedicta, quod non expediret aliquem unum principari omnibus aliquo modo, sed esset praeter naturam, quod est contra regni rationem quod est optima respublica. Hoc intendens removere, dicit, quasi concludendo ex dictis, quod propter hoc, quia similes et aequales iustum est habere simile et aequale in principando secundum partem, si aliquis inveniatur in civitate qui fuerit melior aliis etiam bonis existentibus secundum virtutem et secundum potentiam activam in regendo per quam possit coercere malos, huic bonum est subiici; quia naturale est quod deficiens supponatur perfecto in unoquoque genere, et etiam iustum est obedire sibi uni soli principanti. Iustum est enim unumquemque secundum dignitatem propriae virtutis habere: talis autem ponitur esse melior aliis secundum virtutem et secundum potentiam. Expedit autem debentem bene principari habere non solum virtutem per quam inclinetur in bonum et sciat dirigere actiones subditorum, sed etiam oportet ipsum habere potentiam per quam possit sic agere coercendo declinantes a rectitudine rationis.

[90002] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 23 Deinde cum dicit sed si haec dissolvit primam dubitationem ex cuius dissolutione apparet dissolutio alterius. Et primo dissolvit eam. Secundo cum dicit, at vero neque sine actione etc. respondet rationi adductae in oppositum. Circa primum est intelligendum quod felicitas est operatio hominis secundum intellectum. In intellectu autem est considerare speculativum, cuius finis est cognitio veritatis, et practicum cuius finis est operatio. Et secundum hoc duplex felicitas assignatur hominis. Una speculativa quae est operatio hominis secundum virtutem perfectam contemplativam quae est sapientia. Alia autem practica quae est perfectio hominis secundum perfectam virtutem hominis practicam quae est prudentia. Est autem quaedam operatio secundum prudentiam et speculatio secundum sapientiam hominis secundum seipsum solum. Et est quaedam operatio prudentiae et speculatio totius civitatis; et ideo

est quaedam felicitas practica et speculativa quaedam hominis secundum seipsum, et est quaedam felicitas practica totius civitatis et quaedam contemplativa totius civitatis.

[90003] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 24 Felicitas autem speculativa secundum unum hominem melior est practica quae est secundum unum hominem, sicut evidenter docet Aristoteles in decimo Ethicorum; quoniam illa perfectio intellectus eligibilior est quae est respectu obiecti magis intelligibilis, quia ratio perfectionis sumitur ex obiecto; talis autem est speculativa. Felicitas enim est perfectio intellectus respectu primi et maxime intelligibilis. Felicitas autem practica est perfectio intellectus respectu agibilis ab homine, quod multo deficit a ratione intelligibilis primi; ergo felicitas contemplativa unius eligibilior est quam felicitas practica; et iterum magis est continua et sufficiens et delectabilis haec quam illa. Et eadem ratione contemplativa totius civitatis eligibilior est quam politica seu civilis, et contemplativa totius civitatis simpliciter eligibilior est contemplativa quae est secundum unum; similiter civilis practica quae est secundum unum. Et hoc est quod intendebat dicere Aristoteles primo Ethicorum: si idem est uni et civitati, maiusque et perfectius quod civitati videtur et suscipere et salvare. Amabile enim et uni; melius vero et divinius genti et civitati. Et ratio huius potest esse, quia contemplativa et civilis civitatis comparantur ad contemplativam secundum unum, sicut totum ad partem: totum autem rationem magis perfecti et maioris boni habet quam pars; et ideo ista quam illa.

[90004] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 25 Hoc supposito dicit Aristoteles, quod si ea quae dicta sunt prius bene dicta sunt, et felicitas est optima operatio hominis secundum virtutem perfectam, vita autem perfecta est operatio optima et perfecta, necesse est optimam vitam et totius civitatis et secundum unumquemque, esse activam et in operatione consistere. Sed optima vita activa non existit in directione operationum quae sunt ad alium in principando et communicando qualitercumque secundum quod quidam credunt. Nec etiam illae solae meditationes intellectus activae sunt quae sunt de operabilibus vel gratia operabilium contingentium; sed multo magis illae considerationes et meditationes optimae sunt quae secundum se perfectae sunt et secundum se quaeruntur non propter aliquid aliud. Et ratio huius est, quoniam optimus finis hominis et civitatis est bona actio. Non possunt autem duae vel plures actiones differentes specie optimae esse. Quare optimus finis hominis est aliqua actio hominis, et illa secundum quam maxime agere dicitur. Maxime autem agere dicitur secundum intellectum speculativum: maxime enim dicimus agere illos qui secundum quod huiusmodi dominium habent extrinsecarum actionum omnium; tales enim sunt sicut architectonici. Speculativi autem maxime dominium habent operationum extrinsecarum, sicut rationem imponentes, et sicut architectores. Intellectus enim practicus qui dirigit in operationibus exterioribus supponit, sicut principium, rectum appetitum finis. Et rectus appetitus finis non est sine rectitudine voluntatis. Rectitudo vero voluntatis supponit rectitudinem intellectus bonum vel finem ostendentis. Si quidem voluntas nihil vult quod non sit intellectum prius, sicut dicitur primo rhetoricae. Iste autem intellectus est intellectus non practicus, sed speculativus, si practicus per se dependet a voluntate, iste autem non: quare prima regula agendi universaliter est intellectus speculativus; secundum ipsum agere dicimus; quare optima actio hominis est speculatio, et per consequens ultimus finis eius. Non igitur meditatio de agibilibus est optima operatio hominis, sed

consideratio vel speculatio speculativa; et maxime illa quae est de primis, aut de primo simpliciter.

[90005] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 26 Deinde cum dicit at vero respondet ad rationem in oppositum: quod primo facit. Secundo cum dicit, quod quidem igitur etc. inducit conclusionem principaliter intentam. Fuit autem ratio quod optima vita hominis est vita activa; sed contemplativa vita sive absoluta sine actione est; igitur et cetera. Ad quam respondet concedendo maiorem per interemptionem minoris; dicens quod civitates secundum se locatae non principantes exterioribus civibus et ita vivere eligentes inter se invicem communicantibus, et etiam speculantes, non sunt sine actione omnino, sed habent multas et pulchras actiones: quamvis enim non habeant actiones ad extrinsecos in principando vel subiiciendo aliis, inter se tamen habent unam partem respectu alterius, quoniam multas habent communicationes partes civitatis adinvicem: similiter hoc se habet et circa unumquemque hominem secundum seipsum: quamvis enim non habeat actiones ad alterum, nihilominus tamen contingit ipsum habere actiones perfectas in speculando secundum seipsum. Talem enim vacationem quae est in operationibus speculativis, Deus qui est maxime perfectus habet optime; et totum etiam universum operationes habet: et tamen Deus non habet operationem extrinsecam quae sit alia ab operatione sua, nec etiam mundus habet operationes in aliquid extrinsecum praeter illas quae sunt partium adinvicem. Non igitur est verum quod homo sive civitas ducens vitam speculativam sit sine actione.

[90006] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 2 n. 27 Deinde cum dicit quod quidem inducit conclusionem principaliter intentam prius; dicens, quod ex his quae dicta sunt est manifestum quod optimam vitam uniuscuiusque hominis secundum seipsum et totius civitatis necesse est esse unam et eamdem secundum rationem, quia speculationem; differunt tamen differentia partis ad totum.

Lectio 3

[90007] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 1 Postquam philosophus inquisivit de his quae supponenda sunt ad futuram optimam rempublicam ex parte finis, inquirit nunc de his quae supponenda sunt ex parte finis ipsius. Et circa hoc primo praemittit intentionem suam, et ordinem considerandi. Secundo cum dicit, putant plerique etc., prosequitur. Circa primo dat intentionem suam. Secundo cum dicit, neque enim fieri etc. probat quod oportet aliqua supponi considerantem de republica optima ex parte materiae. Tertio cum dicit, est autem civilis etc. tangit quae sunt illa. In prima parte dicit, quoniam ea quae dicta sunt prius de fine optimae reipublicae introducta sunt sicut quoddam prooemium ad evidentiam dicendorum, et de rebuspublicis minus bene ordinatis, puta de statu paucorum et multitudinis, determinatum est in praecedenti libro ex quibus et quomodo sunt instituendae, relinquitur nobis considerandum nunc quales suppositiones ex parte materiae reipublicae oportet supponere ad optimam ordinationem futuram secundum votum ipsius reipublicae; puta ex parte civium, et regionis, et quae sunt sicut materia ipsius.

[90008] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit non enim probat, quod oportet aliqua supponi, per duas rationes, quarum secundam ponit cum dicit, ut enim et cetera. In prima parte intendit rationem hanc. Ad optimam rempublicam futuram oportet supponere omnia illa, sine quibus non potest institui vel esse, sicut ex se est manifestum. Sed non est possibile esse optimam rempublicam sine abundantia multorum moderata, tamen oportet multa supponi si debeat institui optima respublica quasi optantibus illa, quamvis non obtinentibus; non tamen impossibilia haberi. Dico autem multa oportet supponi quantum ad multitudinem civium et regionis.

[90009] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit sicut enim ponit secundam rationem et est. Sicut est de aliis conditoribus, hoc est artificibus, ita est de civili. De aliis autem artificibus, puta textore, et naviculario, et quocumque alio tali, sic videmus, quod si debeant recte operari secundum artem, oportet praeexistere materiam convenientem existentem, et organa convenientia, sicut textori fila, naviculario ligna, et serram bene dispositam. Videmus etiam, quod quanto huiusmodi organa et materia melius disposita sunt, tanto operatio quae secundum artem est melior et convenientior est; ergo similiter civili viro et legislatori ad ordinationem civium et civitatis convenientem, oportet praeexistere materiam et organa idonea.

[90010] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit est autem tangit quae sunt illa quae sunt supponenda; dicens quod ad successum civilem pertinet primo et praeexigitur multitudo hominum, sicut materia; scilicet, qui et quot, et quales secundum dispositionem naturalem debeant esse vel oporteat eos existere. Et secundo ad ipsum pertinet regio; scilicet, quantam oporteat esse secundum quantitatem, et qualem secundum dispositionem ad bonam ordinationem futuram.

[90011] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit putant quidem prosequitur. Et dividitur in partes duas. Quia primo inquirit de his quae supponenda sunt ex parte materiae remotae reipublicae, scilicet civium et regionis. Secundo cum dicit, cum vero inquirit de illis quae supponenda sunt ex parte materiae propinquae, quae sunt consiliativum, bellicum, agricolae, loca munita et aedificia. Circa primum adhuc primo inquirit de magnitudine et multitudine civium regionis. Secundo cum dicit, nunc quales autem etc. de dispositione naturali ipsorum. Circa primum adhuc primo inquirit de magnitudine civitatis quantum ad multitudinem civium. Secundo cum dicit, de regione autem etc. de ea quae regionis. Circa primum inquirendo primo ponit opinionem quorumdam de magnitudine civitatis, et reprobat eam. Secundo cum dicit, cum et bonum etc. determinat de ea secundum intentionem suam. Circa primum ponit opinionem aliorum. Secundo cum dicit, sed oportet etc. arguit in contrarium. Circa primam partem dicit quod multi antiquorum opinati sunt civitatem illam felicem esse quae magna est. Quamvis hoc veritatem habeat, scilicet civitatem felicem magnam esse, ipsi tamen non bene determinant cuiusmodi civitas magna, et cuiusmodi parva sit; nec bene accipiunt magnitudinem ipsius. Opinantur enim magnitudinem civitatis debere attendi simpliciter secundum multitudinem civium sine aliqua determinatione; sicut si magnum exercitum diceremus simpliciter qui est ex pluribus bellatoribus.

[90012] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit oportet autem ponit rationes in contrarium; per quas probatur quod magnitudo civitatis non consistit in multitudine civium absolute, sed cum determinatione aliqua: et sunt tres. Quarum secundam ponit cum dicit, non solum, sed et si et cetera. Tertiam non solum, sed et hoc et cetera. Circa primum est intelligendum, quod omnis res est propter suam operationem per se. Haec enim est ultima eius perfectio. Omnes autem dispositiones rei, puta quantitas, qualitas sunt propter ipsam rem; et ideo tam res quam dispositiones eius sunt propter operationem. Et quia ratio eorum quae sunt propter aliquid sumitur ex eo propter quod sunt, necesse est rationem rei et omnium dispositionum eius sumi ex ratione operationis. Secundum rationem autem operationis est ratio potentiae, quae est principium immediatum ipsius. Hoc igitur supposito, dicit quod in determinando magnitudinem civitatis, non oportet respicere ad multitudinem civium secundum quod huiusmodi, sed magis ad potentiam ipsius, per quam potest in operationem suam. Civitatis enim est aliqua propria operatio; puta illa quae est secundum virtutem principalem. Si igitur ratio magnitudinis sumatur ex ipsa operatione quae est sicut finis, illam civitatem oportet dicere magnam simpliciter, quae potest in operationem sibi debitam perfecte; sicut Hippocratem non dicimus esse maiorem hominem aliquo excedente ipsum secundum magnitudinem corporis, sed dicimus eum maiorem medicum illo, quoniam excedit ipsum in arte medicinae, quamvis excedatur ab illo magnitudine corporis.

[90013] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit non solum, sed et si ponit secundam rationem. Et quia in eo quod componitur ex pluribus partibus, necesse est magnitudinem includere multitudinem quamdam partium; dicit, quod non solum oportet magnitudinem civitatis attendi secundum rationem operationis; sed si oportet considerare ad multitudinem civium ex quibus componitur, non tamen ad quorumcumque multitudinem vel quamcumque contingentem; quoniam in civitatibus est quaedam multitudo servorum et quaedam advenarum et extraneorum confluentium ad ipsam: tales autem non sunt per se pars civitatis, sicut consequenter ostendet; et ideo magnitudo civitatis non est accipienda secundum multitudinem istorum. Sed quoniam magnitudo rei attenditur secundum multitudinem partium, ex quibus componitur secundum aliquem modum, magnitudo civitatis debet attendi secundum multitudinem partium per se, cuiusmodi sunt liberi, et bellici, et consiliantes. Excessus enim multitudinis istorum signum est magnitudinis civitatis. Illam autem impossibile est magnam esse simpliciter, ex qua possunt egredi multi numero mercenarii aut servi, viri autem bellici pauci, aut consiliantes pauci; isti enim sunt per se pars, illi autem non. Non enim dicimus, idem esse civitatem magnam et multorum hominum; quia magnitudo civitatis attenditur secundum multitudinem partium per se ipsius, et non omnes homines inhabitantes eam sunt per se partes eius.

[90014] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit non solum, sed et hoc ponit tertiam rationem; dicens, quod non solum ex dictis manifestum est quod magnitudo civitatis non attendatur secundum multitudinem hominum quantamcumque; sed etiam ex operibus accidentibus potest hoc videri. Videmus enim, quod difficile est, vel etiam impossibile, civitatem, quae est multorum hominum, valde bene legibus et consuetudinibus bene regi: difficile quidem si sint multi prudentes, impossibile autem si pauci. In republica autem omnes vel plures idiotae sunt.

Nulla etiam illarum civitatum quae bene gubernatur remittitur ad recipiendum quantamcumque multitudinem. Et iterum per rationem potest hoc idem apparere. Lex enim secundum quam regitur civitas, ordo quidam est; et bona legislatio, bona quaedam ordinatio; et ideo quod non est facile aut non possibile ordinari, non est facile aut non possibile bene legibus regi. Nunc autem excellens multitudo hominum non potest participare ordinem. Excedentem enim multitudinem ordinare est opus divinae virtutis, quae totum hoc universum continet et ordinat; ergo difficile, aut non possibile est multitudinem excedentem hominum bene legibus regi. Sed haec est operatio civitatis regi legibus rectis: ergo civitas non debet esse quantaecumque multitudinis excedentis hominum.

[90015] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit quoniam quod inquirit de magnitudine civitatis. Et primo declarat, quod magnitudo civitatis consistit in quadam multitudine determinata. In secunda cum dicit, propter quod etc. concludit quae sunt illa. Prima in duas: quia primo concludit hoc ex praecedentibus. Secundo cum dicit, sed est magnitudinis civitatis quaedam etc. probat hoc per simile in naturalibus. In prima parte dicit, quod in omnibus habentibus per se magnitudinem et multitudinem, bonitas consistit aliqualiter in multitudine partium ad seinvicem ordinatarum, et ad finem; et in magnitudine aggregata ex multitudine, quam consequitur virtus, per quam potest in finem; et hoc secundum aliquam rationem. Civitas autem habet per se multitudinem quamdam et magnitudinem: ergo civitatem illam dicemus optimam, quae habet magnitudinem et multitudinem secundum dictum terminum, qui anteceditur secundum tria, quae apparent ex tribus rationibus praecedentibus: scilicet secundum ordinem ad finem et operationem, quod accipiebatur in prima, et secundum partes principales, quod accipiebatur in secunda, et secundum quod bene regibilis legibus rectis, quod in tertia: ita quod secundum illam civitatem dicimus magnam simpliciter, quae habet multitudinem tantam partium per se, quod bene potest legibus regi, et attingere ad operationem per se ipsius.

[90016] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit sed est magnitudinis probat idem per simile in naturalibus. Et primo proponit similitudinem. Secundo cum dicit, similiter autem et civitas etc. applicat eam ad propositum. In prima parte dicit, quod magnitudinis civitatis est aliqua determinata mensura et ad maius et etiam ad minus, quam non contingit transgredi secundum rationem, sicut magnitudinis rerum naturalium. Naturalium enim, puta animalium et plantarum, est terminus quidam determinatus ad plus, et etiam ad minus, quem non est transgredi secundum naturam. Omnia enim naturalia habent formas determinatas per se, ad quas consequuntur quantitates et passiones determinatae. Et hoc est quod Aristoteles dicit secundo de anima: omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Et hoc quidem contingit videre ad sensum: quoniam unumquodque istorum si deficiat a magnitudine sibi determinata ad minus, vel si excedat magnitudinem determinatam ad maius, non habet propriam virtutem per quam determinatur. Sed aliquando quidem deficit a natura speciei propriae, puta cum multum deficit aut excedit; aliquando autem etsi attingat ad naturam speciei, prave tamen attingit quantum ad dispositiones, puta cum parum deficit aut excedit, sicut navis. Si fuerit unius palmi speciem navis non habebit omnino; similiter nec si sit duorum stadiorum. Si autem habeat aliquam magnitudinem parum deficientem, aut parum excedentem magnitudinem

sibi naturalem, male se habebit ad operationem eius quae est navigatio, aut propter parvitatem, aut propter excessum.

[90017] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit similiter autem applicat simile ad propositum dicens quod similiter civitas cum sit a natura inclinante et ratione perficiente quae imitatur eam, habet magnitudinem determinatam ad minus et etiam ad maius. Illa enim quae componitur ex paucis civibus non est per se sufficiens, sicut nec vicus. Civitas autem est communitas per se sufficiens, sicut dictum est prius; ergo illa quae est ex paucis civibus valde, rationem civitatis non habet. Illa autem quae est ex multitudine superabundanti, per se sufficiens est sibi in necessariis ad vitam, sicut regio aliqua, sed non sicut civitas. Civitatem enim oportet habere ordinem quemdam civilem. Multitudinem autem superabundantem habere ordinem civilem aut difficile est valde aut impossibile; et ideo illa quae ex multitudine superabundanti est, proprie rationem civitatis non habet. Sic ergo illa quae deficit a multitudine determinata, et illa quae excedit, proprie civitates non sunt. Nullus enim dux exercitus potest principari multitudini excellenti ad maius, sed determinatae, nec aliquis est praeco qui non habet aliquam magnitudinem vocis, sicut fuit quidam nomine Stentor.

[90018] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit propter quod concludit quis est terminus magnitudinis civitatis. Et primo quis est terminus eius ad minus. Secundo cum dicit, contingit autem etc. quis est ad maius. In prima parte dicit, quod propter hoc, quia civitatem oportet esse per se sufficientem, et per se sufficiens non est ex paucis existens, primam civitatem secundum viam generationis qua minor rationem civitatis non habet, necessarium est esse illam quae ex tanta multitudine componitur quae est per se sibi sufficiens ad bene vivendum secundum communicationem civilem propter diversitatem officiorum et artificiorum, qua minor non esset per se sufficiens.

[90019] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit contingit autem declarat quis est terminus eius ad maius. Et circa hoc primo proponit. Secundo cum dicit, sunt enim etc. probat. Tertio cum dicit, patet igitur etc. concludit intentum recapitulando. In prima parte dicit, quod contingit civitatem quae excedit eam quae dicta est secundum multitudinem, esse maiorem civitatem; sed non contingit excessum esse in infinitum ita ut quae magis excedit magis sit civitas. Quis autem sit terminus talis excessus ultra quem non est civitas, facile est considerare ex operationibus.

[90020] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 14 Deinde cum dicit sunt enim manifestat hoc ex duobus. Secundo ibi, adhuc autem et cetera. In prima parte est intelligendum, quod sicut dicitur in primo huius, omnia quaecumque secundum naturam et artem sunt, definita sunt virtute quadam et operatione, in quam cum possunt dicuntur, cum autem non possunt non dicuntur nisi aequivoce. Civitas vero est aliquid eorum quae secundum aliquid est a natura et secundum aliquid ab arte; et ideo operationem determinatam habet, in quam cum potest dicitur civitas, cum autem non potest, non dicitur. Operatio autem principalis civitatis attenditur secundum partem principaliorem in ea, quae est ipse principans. Operatio autem principalis principantis

est dirigere subditos secundum rationem praecipiendo et distribuendo bona communia et iudicando recte; ad quae praeexigitur cognitio civium. Dicit igitur quod civitatis sunt aliquae operationes: quaedam quas exercet per principantes, quaedam autem quas per subditos. Operatio autem principantis est iudicare et praecipere recte, et distribuere recte principatus: quia istae competunt sibi per virtutem quae est prudentia, quae est propria ei. Ad hoc autem quod recte iudicet de iustis et quod recte distribuat principatus et bona communia ipsis civibus, necessarium est ipsum cognoscere cives quales quidem sunt secundum virtutem et quam differentiam habent invicem secundum virtutem, ut secundum exigentiam dignitatis virtutis distribuat principatus et iudicet et differenter secundum differentiam dignitatis eorum, aut sic ubi non sit secundum hunc modum, oporteat distributionem bonorum communium et iudicia prave se habere. Circa enim ista operari non secundum rationem rectam, sed secundum proprium impetum, periculosum est et iniustum: et tamen hoc necesse est accidere in civitate quae est superabundantis multitudinis. Non enim omnes cives a principante bene possunt cognosci. Tantam igitur oportet esse multitudinem civium ad plus in civitate, quae recte debet operari, quanta potest a principante cognosci.

[90021] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 15 Deinde cum dicit adhuc autem probat idem ex secundo sic. In civitate superabundantis multitudinis contingit esse multos extraneos et advenas et alios non diligentes rempublicam. Extraneis autem et advenis et non diligentibus rempublicam facile est rempublicam transmutare propter multitudinem ipsorum. Non enim difficile est latere eorum machinationem propter excessum multitudinis. Magis enim latent male operantes in maiori multitudine quam minori. Hoc autem est malum civitati et contra naturam eius: ergo malum et contra naturam civitatis est ipsam esse superabundantis multitudinis.

[90022] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 3 n. 16 Deinde cum dicit palam igitur inducit conclusionem intentam, dicens: manifestum est igitur ex his quae dicta sunt, quod optimus terminus civitatis est excessus multitudinis maximus, qui est sufficiens ad per se sufficientiam vitae, et est facile auxiliabilis et ordinabilis secundum rationem rectam; ita quod terminus civitatis ad minus accipitur a ratione per se sufficiente, ad maius autem a ratione bonae ordinationis. Sic igitur determinatum sit de magnitudine civitatis.

Lectio 4

[90023] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 1 Postquam philosophus inquisivit de his quae supponenda sunt ex parte magnitudinis civitatis civilis, inquirit nunc de his quae supponenda sunt ex parte regionis adiacentis. Et circa hoc primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, de regione quidem igitur etc. recapitulat determinata. Regio autem quaeritur secundum quod utilis est ad bene vivendum civiliter. Ad hoc autem oportet ipsam esse quantam et qualem et bene positam. Et secundum hoc dividitur pars ista in partes duas. Quia primo declarat qualem et quantam oporteat eam esse. Secundo determinat de situ ipsius, cum dicit, speciem autem et cetera. Circa primum primo ostendit qualem oporteat eam esse. Secundo cum dicit, multitudine autem et

magnitudine etc. quantum secundum quantitatem. In prima parte intelligendum est, quod cum regio omnis quaeratur propter cives vel usum ipsorum, oportet ipsam esse proportionatam civibus, et dispositionem ipsius quaerere secundum quod competit usui ipsorum. Et ideo dicit, quod illa quae ad regionem pertinent proportionaliter se habent his quae dicta sunt de magnitudine civitatis quo ad cives. Qualem enim oporteat ipsam esse, manifestum est per se sufficientem usui inhabitantium. Quilibet enim regionem talem laudat quae sufficiens est ad omnia illa quae sunt necessaria ad bene vivere. Talem autem oportet fertilem esse et ferre omnia ex quibus sustentatur natura humana quo ad potum et cibum et quo ad prohibitionem intemperantiae incontinentis. Hoc enim dicimus per se sufficiens quod omnia habet et nullo indiget. Regionem igitur talem oportet esse secundum qualitatem quod possit omnia ferre quae sunt necessaria ad per se sufficientiam vitae. Hoc autem potest facere si fuerit temperata secundum qualitates primas, calidum, frigidum, humidum, siccum; quod convenit ei per convenientem habitudinem ad figuram caelestem et loci dispositionem.

[90024] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit multitudine autem declarat quantam oportet eam esse. Et quia non quaeritur regio, ut dictum est, nisi secundum quod ordinatur ad vitam humanam, dicit, quod oportet esse tantam secundum magnitudinem totius et secundum multitudinem consideratam secundum diversitatem terrae sativae et non sativae, consitae et pascualis et huiusmodi, ita quod homines in ea possint vivere secundum quod competit homini, hoc autem est secundum virtutem; et ideo tantam oportet esse ipsam, quod habitantes in ea possint vivere secundum virtutem quae est directiva eorum ex quibus sustentatur natura, quae est temperantia et liberalitas. Temperantia quidem, secundum quod ex ipsa sustentatur natura absolute; liberalitas in comparationem ad alterum. Tantam igitur oportet esse eam, quod habitantes possint vivere temperate non declinantes ad delitias, et liberaliter non retracti per tenacitatem. Utrum autem iste terminus magnitudinis civitatis bene assignatus sit vel non, posterius considerabimus diligentius, quando considerabimus de possessione et abundantia substantiae. Quantam enim oporteat eam esse et quomodo ordinare ad usum, sunt multae dubitationes et contrariae, propter inclinationes naturales ad utrumque excessum, horum quidem ad delitias et intemperantiam, horum autem ad parcitatem. Solent enim frequenter homines in agibilibus, forte autem et in speculabilibus, formare sibi opiniones secundum inclinationes: ut qui inclinantur ad delitias opinantur in ipsis summum bonum esse, et divitias debere quaeri secundum quod faciunt ad delitiandum; et similiter in aliis, ut frequenter. Hoc autem eis accidit propter infirmitatem intellectus eorum non potentis supergredi sensum, nec discutere veritatem propter naturae inclinationem.

[90025] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit speciem autem determinat de situ regionis: et primo in se. Secundo cum dicit, civitatis autem potentiam etc. in comparatione ad mare et aridam. In prima parte dicit, quod facile est considerare secundum rationem qualem oportet esse speciem, idest dispositionem vel situm regionis; et conveniens est persuaderi ad hoc ab his quae observant vel dicunt hi qui experti sunt circa ducatum exercitus. Dux enim exercitus circa dispositionem regionis negotiatur et expertus est. Dicendum est igitur secundum quod ab ipsis persuasi sumus, quod oportet ipsam esse difficile adibilem ab impugnantibus et facile exibilem ab inhabitantibus. Si enim esset facilis aditus adversariis, faciliter destrueretur

ab eis: similiter et si esset difficilis exitus ipsis, non de facili possent repellere adversantes. Fit autem hoc per habitudinem locorum convenientem in habitudinem ad montes vel fluvios, vel loca praerupta. Adhuc oportet multitudinem hominum in civitate esse bene conspicacem, ita quod quaelibet pars si indigeat, possit de facili auxiliari a qualibet, vel iuvare. Est autem intelligendum, quod sicut animal est aliquid unum compositum ex partibus diversis unitis in toto, ita quod operatio cuiuslibet ad bonum cuiuslibet ordinatur, sicut operatio oculi ad bonum pedis et illa quae pedis ad bonum oculi, et sic de aliis; ita et civitas est communitas ex pluribus composita, quorum operationes ad bonum singulorum ordinabiles sunt, saltem secundum quod sunt partes civitatis: ita et similiter regionem oportet esse aliquod unum compositum ex pluribus partibus sic dispositis quod quaelibet ordinabilis sit ad bonum cuiuslibet; et ideo oportet ipsam esse sic dispositam secundum situm, quod quaelibet pars possit auxiliari a qualibet quantum ad defensionem ab adversariis vel quantum ad necessaria vitae, vel aliquid aliud huiusmodi.

[90026] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit civitatis autem determinat de situ civitatis in comparatione ad mare et aridam. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, de nautica autem, inquirit de potentia et turba navali. Utrum expediat civitati vel non. Circa primum primo declarat quomodo oportet civitatem esse sitam ad aridam et mare. Secundo cum dicit, de communicatione autem movet dubitationem. In prima parte dicit, quod si oportet positionem civitatis ad votum habere, oportet quod bene situetur in ordine ad aridam et ad mare, ita ut aliqualiter utrique communicet, si possibile est. Et huius una ratio est, quae dicta est prius: quoniam oportet civitatem bene et facile auxiliabilem esse contra impugnantes: hoc autem magis inerit si sit communis duorum, scilicet maris et aridae, habens auxilium ab utroque. Alia autem est, quia oportet civitatem sustentari ex fructibus regionis propriae vel alterius: quod non potest fieri nisi deferantur ad ipsam; facilius autem deferuntur, si fuerit communis maris et aridae. Iterum materia lignorum, et si aliquid aliud tale sit, quod inveniatur in regione necessarium civitati, expedit quod possit de facili deferri ad ipsam: hoc autem fit si fuerit communis maris et aridae; et ideo expedit eam esse communem utriusque istorum.

[90027] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit de communicatione movet dubitationem de propinquitate ad mare. Et proponit primo circa hoc dubitationem antiquorum. Secundo cum dicit, advenire enim aliquos etc. prosequitur ipsam. In prima parte dicit, quod de propinquitate et communicatione civitatis ad mare, utrum expediat civitatibus bene gubernantibus et rectis bene legibus, multi dubitant multas adducentes rationes ad utramque partem.

[90028] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit advenire enim prosequitur eam; et primo tangit nocumenta quae accidunt ex ipsa. Secundo cum dicit, quod quidem igitur etc. utilitates maiores consequentes. Tertio cum dicit, sibi enim etc. docet vitare nocumenta ex propinquitate possibilia contingere. In prima parte tangit duo propter quae videretur quod non expediret civitatem esse propinquam mari: necesse enim convenire multos institutos vel instructos in aliis legibus et exercitatos in aliis consuetudinibus, sicut videmus nunc de omnibus civitatibus et villis propinquis mari. Nutriti autem in aliis legibus et exercitati in aliis consuetu-

dinibus, distrahunt cives ab observantia propriarum legum et ab his ad quae sunt assueti, propter communicationem et convictum: ex convictu enim formantur mores: hoc autem inconveniens est civitati et corruptivum reipublicae; ergo non expedit eam esse propinquam mari. Secundum est quoniam in civitate propinqua mari necessarium est aggregari multitudinem nocivam reipublicae; propter opportunitatem enim maris emittentes in quibus superabundant et suscipientes in quibus deficiunt necesse est subintrare multitudinem negotiatorum seu mercatorum: talis autem multitudo contrariatur ad bene gubernare, quia lex ipsorum facit divitias magis esse pretiosas virtute, quare contrariatur rectae reipublicae; et ideo non videtur expedire civitatem esse propinquam mari.

[90029] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit quod quidem arguit in oppositum, tangens utilitates provenientes ex propinquitate. Et primo proponit eas. Secundo cum dicit, etenim ad facilius, manifestat eas. In prima parte dicit, quod non immanifestum est quod multo melius est regionem esse propinquam mari usque ad aliquid, et propter maiorem abundantiam necessariorum ad vitam et ad securitatem maiorem ipsius, si possent praedicta inconvenientia vel nocumenta vitari.

[90030] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit etenim ad facilius manifestat; et primo primum, dicens: civitatem si non debeat servire, oportet sic esse dispositam, quod faciliter et sine damno possit sustinere impetus debellantium. Ad faciliter autem ferre ipsos et cum minori damno facit quod possint se iuvare contra eos per mare et per terram: etenim si non possunt laedere eos qui sic debellant, tamen secundum alteram magis poterunt si communicentur ambobus: ab arida enim iuvabunt se in mari et a mari in arida contra eos. Expediens est igitur eam communicare mari.

[90031] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit sibi autem docet vitare nocumenta quae videntur sequi ex dicta communicatione. Duo autem illa quae tangebantur, ad unum videbantur reduci. Quod enim aliqui nutriti in aliis legibus, aut multitudo negotiatorum advenientium per mare noceant civitati, hoc est inquantum distrahunt cives ab ordine civili; et ideo simul docet utrumque vitare. Et circa hoc duo facit: quoniam primo inquirit usque ad quantum quaerenda est in civitate negotiatio. Secundo cum dicit, quoniam autem et nunc docet vitare praedicta nocumenta. Circa primum est intelligendum quod negotiatio in civitate quaeritur propter commutationem necessariorum ad bene vivendum: huiusmodi autem commutatio quaeritur propter per se sufficientiam vitae; et ideo negotiatio in civitate usque ad hoc quaerenda est per se quod facit ad per se sufficientiam ipsius, et non amplius, sicut ea quae sunt ad finem quaeruntur secundum quod competunt fini: et propter hoc non est quaerenda propter alios principaliter. Dicit igitur, quod civitatem quae non sibi sufficit in omnibus ad bene vivendum expedit esse negotiativam sibi, hoc est secundum quod facit ad per se sufficientiam ipsius; sed non aliis, idest non ad per se sufficientiam aliarum civitatum vel regionum principaliter. Illi autem qui exhibent se negotiativos ad omnes quasi facientes forum omnium in propria civitate, faciunt hoc gratia acquisitionis divitiarum, nimis reputantes divitias pretiosas: quod est nocivum reipublicae rectae. Civitatem igitur illam quam non oportet participare acquisitionem superfluarum divitiarum, non oportet recipere superexcedentem

multitudinem negotiatorum, sed tantam quantum facit ad per se sufficientiam vitae.

[90032] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit quoniam autem docet vitare nocumenta praedicta; dicens, quod sic faciendum est in civitate bene ordinanda circa communicationem ad mare, sicut videmus fieri et existere in regionibus et civitatibus bene ordinatis et propinquis ei. Sic autem videmus quod in talibus et regionibus et civitatibus municipium civitatis distantiam quamdam habet a mari, ita ut suburbia et portus in quibus recipiuntur negotiatores sint disposita apte inter civitatem et mare, ita ut ipsa civitas non occupetur a mari, nec sit valde longe ab eo, sed sint muri et aliae munitiones, puta turres vel castra interiacentia civitati et suburbio. Consimiliter faciendum est in civitate fienda ad votum, si possibile sit. Manifestum est enim, quod si ita se habeat et mare fuerit sic propinquum civitati, ut dictum est, quod si aliquod bonum possit contingere propter communicationem ad mare inerit civitati sic dispositae: si autem ad nocumentum possibile sit evenire, id cavendum est per leges diversas determinantes quos oportet recipere ad municipium et quos non oportet, et usque ad quod et quibus oportet coniungi per mercimonia, et quibus non, et quomodo. Sic igitur apparet quod civitatem esse coniunctam mari omnino non expedit, tum propter dicta nocumenta quae Aristoteles agit, tum quia magis aegrotativa esset, et propter alia multa: nec etiam expedit eam esse nimis remotam; multas enim ab eo recipit utilitates, sicut ipse tangit: et sic medio modo expedit eam poni ad mare, ut utilitates quae a mari sunt inde recipiat de facili et incommoditates possit vitare.

[90033] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit de nautica autem inquirit de potentia et turba navali, quomodo civitas se habet ad eas; et circa hoc duo facit. Primo enim manifestat quod potentia navalis usque ad aliquem terminum expedit civitati. Secundo cum dicit, multitudinem autem etc. ostendit quod turba navalis non debet esse pars civitatis, quamvis necessaria sit. Circa primum primo ostendit, quod potentia navalis expedit civitati. Secundo cum dicit, de multitudine autem iam et magnitudine etc. declarat usque ad quem terminum. In prima parte dicit, quod de potentia navali quae ordinatur ad bellum per mare, manifestum est quod optimum est ipsam inesse civitati bene ordinatae usque ad aliquem terminum multitudinis: quoniam expedit civitatem non solum sibiipsi vivere, sed etiam ad alios, puta vicinos, debellando eos si iustum sit eis servire, aut prohibendo insultus eorum si vellent debellare iniuste. Quapropter oportet quod sint terribiles eis et possint sibi auxiliari multipliciter contra eos. Hoc autem erit si habeant potentiam, sicut per terram pedestrem, ita per mare navalem. Expedit igitur civitati potentiam habere nauticam.

[90034] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit de multitudine declarat usque ad quid; dicens quod de multitudine et magnitudine potentiae navalis usque ad quem terminum expediat civitati, considerandum est inspiciendo ad vitam, idest ad finem per se intentum in civitate. Illud enim quod ordinatur ad finem intentum, quaerendum est, inquantum utile est ad ipsum et non amplius. Si igitur finis alicuius civitatis sit vita ducalis et civilis, hoc est finis ad quem ordinatur ducatus exercitus, scilicet subiugare alios et civiliter regere illos, tunc potentia navalis debet esse commensurata, ita ut tanta sit, ut per ipsam et pedestrem potentiam possint

debentes sibi servire debellare, et insurgentes in eos repellere: non maior neque minor secundum quod possibile est.

[90035] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 13 Deinde cum dicit multitudinem autem declarat, quod turba nautica non debet esse pars civitatis. Quod primo facit. Secundo cum dicit, multitudine autem existente etc. declarat quod est necessaria ei. In prima parte dicit, quod multitudinem hominum quae est circa turbam navalem non expedit inesse civitatibus sicut partem, neque ipsos nauticos oportet esse partem civitatis: superexcessivos enim in iniuriis et qui volunt esse liberi omnino a subiectione quacumque, et qui sunt pedestres ad virtutem deficientes ab ipsa, non debent esse pars civitatis; quoniam illos, qui sunt pars civitatis, oportet esse non iniuriosos, et subiici in parte, et ordinabiles ad virtutem. Nautica autem turba quae dominatur navigio, et obtinet ipsum, huiusmodi est, quia iniuriosa est, et subiici non vult et deficit a virtute, sicut frequenter, et in pluribus; ergo non expedit eam esse partem civitatis.

[90036] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit multitudinem autem declarat, quod multitudo navalis necessaria est civitati; dicens quod cum in civitate sit multitudo servorum et tenuiorum hominum, necessarium est in ipsa existere multitudinem agricolarum et colentium terram regionis et multitudinem nautarum. Et hoc quidem apparet per inductionem. Sic enim videmus in pluribus civitatibus bene ordinatis, et specialiter in civitate Heracleotarum. Quamvis enim civitas eorum sit contractior, idest minor secundum multitudinem multis aliis, multas possunt de viris nauticis ordinatis ad bellum implere triremes, idest naves trium ordinum remorum.

[90037] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 4 n. 15 Deinde cum dicit de regione recapitulat determinata, dicens, quod iam in praecedentibus dictum est de regione, quantam et qualem oportet eam esse; et de portu et civitate qualiter se debeat habere ad mare, et de potentia nautica quod necessaria est civitati et usque ad quid. Prius autem dictum fuit de multitudine civili, quantam oportet eam esse, et usque ad quem terminum expediat civitati bene ordinatae.

Lectio 5

[90038] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 1 Postquam philosophus de civili multitudine determinavit, transit nunc ad inquirendum quales secundum naturam oporteat esse gubernantes recte. Et circa hoc primo praemittit intentionem suam cum ordine considerandi. Secundo cum dicit, quae quidem enim in frigidis etc. prosequitur. Tertio cum dicit, de politizantibus quidem etc. recapitulat dicta. In prima parte ipse dicit, quod determinato de his quae supponenda sunt ex parte magnitudinis civitatis in generali, restat consequenter dicere quales secundum naturalem dispositionem oporteat esse futuros bene gubernantes; quod secundo proponebatur prius inquirendum. Fere autem fiet hoc manifestum, si aliquis voluerit considerare inspiciendo ad civitates Graecorum quas dicimus bene gubernare, et etiam ad totum orbem terrae, secundum quod est occupatus gentibus et civitatibus, considerando dispositiones naturales earum; ex istis enim

aliqualiter poterit concludi intentum.

[90039] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit quae quidem prosequitur. Et circa primum praemittit diversas dispositiones regionum ad gubernandum. Secundo cum dicit, pater igitur etc., ex hoc infert intentum. Et circa primum adhuc primo tangit, qui sunt inepti ad gubernandum naturaliter. Secundo cum dicit, at Graecorum genus qui sunt apti magis. Circa primum est intelligendum, quod quamvis intellectus per se non communicet corpori in operatione sua, communicat tamen corpori communicanti, secundum Commentatorem libro de anima. Quicquid enim intelligit, in phantasmatibus sensibilibus intelligit; quia cum speculatur, necesse est simul phantasma aliquod speculari. Phantasmata autem in actu sensibilia sunt in actu, sicut dicitur tertio de anima. Sensibile vero in actu, et sensus in actu, sunt unum in actu; et ideo secundum diversam dispositionem sensus in actu diversimode disponitur intellectus ad intelligendum. Sensus autem in actu diversimode disponitur secundum diversitatem organi et spiritus, specialiter in subtilitate et grossitie in quo primo videntur sigillari, formae sensibilium. Et ideo secundum diversitatem spiritus in grossitie et subtilitate, et aliis huiusmodi, diversimode disponitur intellectus ad intelligendum; ita ut qui habent spiritus subtiles et claros bene repraesentativos formarum sensibilium, bene nati sunt intelligere; qui autem grossos et turbidos, prave. Multitudo etiam spiritus naturalis et sanguinis, et per consequens caliditatis, facit homines robustos. Robur enim facit spiritus, secundum philosophum libro de somno: et multitudo calidi animosos et excessivos, quia calidum maxime activum est inter qualitates. Habitantes autem in regionibus calidis, caliditate regionis poros aperiente, exhalat humidum, trahens secum calidum intrinsecum; et ideo sunt pauci sanguinis et caliditatis. Spiritus autem, et si paucos habeant, claros tamen et mundos habent, et ideo bene intellectivi sunt. Habitantes autem in frigidis, frigiditate extrinseca poros concludente, fortificatur calidum interius, et sunt fortis digestionis, et plurimo indigent cibo. Spiritus autem multos habent propter multitudinem calidi, grossos tamen propter grossitiem et multitudinem alimenti, et propter minorem exhalationem. Et ideo propter abundantiam caliditatis et sanguinis animosi sunt, propter grossitiem autem spirituum et turbulentiam minus intellectivi. Qui autem habitant in temperatis regionibus, medio modo se habent inter istos, mediocriter dispositi ad animositatem et ad operationem intellectus. Hoc supposito, dicit quod habitantes in regionibus frigidis, et circa Europam quae est regio protensa ad Aquilonem in parte remota a via solis, sunt naturaliter animosi propter abundantiam sanguinis et caliditatis, propter causam dictam; in intellectu autem (speculativo scilicet) et arte, hoc est intellectu factivo, inveniuntur deficientes magis, et ideo quia animosi sunt, et potentes, libere vivunt in regionibus propriis potentes, et audentes repellere insultus insurgentium; nesciunt autem bene gubernare, nec principare vicinis propter defectus intellectus et prudentiae quae requiruntur ad bene gubernandum et principandum recte. Habitantes autem in regionibus calidis, et circa Asiam, quae est regio protensa ad meridiem prope viam solis, bene intellectivi sunt, et artificiosi multum secundum animam, propter subtilitatem et munditiam spirituum in eis causa praedicta; tamen timidi et sine animositate sunt propter defectum sanguinis et caliditatis naturalis; et ideo subiecti sunt, et serviunt aliis, non audentes, nec potentes repellere debellantes, nisi forte quandoque per fraudem et dolum excogitare per intellectum quem habent

subtilem.

[90040] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit genus autem declarat qui sunt magis apti; dicens quod illi, qui medium locum tenent inter praedictas regiones Europam et Asiam, sicut genus Graecorum, sicut medium tenent secundum locum, ita et secundum dispositiones. Non enim tantum est frigidum apud eos, sicut in Septentrione, nec tantum calidum sicut apud eos qui circa Asiam; et ideo temperati existentes secundum calidum et frigidum ambobus participant; sunt enim intellectivi, minus tamen quam qui circa Asiam, et etiam animosi minus quam qui circa Europam; et ideo permanent liberi in regione sua, potentes et audentes aliqualiter repellere debellantes: bene etiam nati sunt gubernare inter se, et principari aliis secundum aliquam unam rempublicam propter vigorem intellectus et rationis in eis. In ipsa etiam regione Graeciae invenitur differentia gentis alicuius ad alias in eadem regione, quae totius Graecorum ad duas praedictas; ita quod in aliqua eius parte habitantes habent naturam quasi unius membri, vel dispositionis unius; puta quia accedunt ad Septentrionem magis inter Graecos, magis animosi sunt inter ipsos naturaliter. Habitantes autem in alia parte, alterius dispositionis sunt; sicut habitantes in parte propinquiori Asiae, magis intellectivi sunt inter eos. Alii autem sunt bene mixti sive proportionati ad utrasque potentias istas, scilicet intellectivam et animativam; sicut illi qui magis accedunt ad medium per aeque distantia.

[90041] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 4 Sed contra ista argueret aliquis rationabiliter: quod cum ea quae sunt naturalia, semper vel in pluribus eodem modo se habeant, sed Graeci sunt nati principari aliis, non autem illi qui circa Asiam vel Europam, sequeretur, quod Graeci semper vel in maiori parte principarentur aliis, et alii non ipsis, cuius contrarium apparet ex historiis antiquorum (Chaldaei enim et Persae qui sunt circa Asiam, multo tempore dominati sunt ipsis, et vicinis eorum, monarchiam tenentes: similiter Romani qui circa Europam sunt, plurimo tempore dominati sunt Graecis, quam e contrario: diuturnior enim fuit monarchia Romanorum quam Graecorum): ergo videtur quod ipsi non sint nati principari aliis, sed magis e contrario.

[90042] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 5 Ad hoc est intelligendum, quod dispositiones naturales rerum naturalium, quae sunt hic, reducuntur in dispositionem caelestem, sicut dicit philosophus in primo Meteororum dicens: est autem ex necessitate continuus iste mundus superioribus lationibus, ut omnis sui virtus gubernetur inde. Unde motus principium omnibus illam causam putandum esse. Et hoc satis ostendit octavo physicorum. Dispositio autem caelestis per comparationem ad ea quae sunt hic, duplex est: una communis quae attenditur secundum propinquitatem vel remotionem a via solis, qui maxime movet ista inferiora. Et secundum hoc quidam hic existentes sunt calidi, quidam frigidi, quidam temperati, et inclinantur ad ea ad quae ista disponunt. Et quantum esset de inclinatione naturali Graecorum in tali dispositione magis temperati essent natura, et magis attingerent ad utrumque dictorum prius, scilicet animositatem et intellectum proportionaliter, et magis nati essent gubernare et principari aliis, et Septentrionales magis animosi deficientes intellectu; qui autem circa Asiam, e contrario. Alia autem est dispositio caelestis in ordine ad ea, quae attenditur secundum figuram stellarum erraticarum ad seinvicem et

ad fixas, et in ordine ad ea quae sunt hic: et ista dispositio vel ista figura continue alia et alia est aliquo modo, quamvis non sensibiliter hoc appareat, et respectu alterius et alterius loci alia et alia; ita quod si respectu huius regionis sit nunc talis figura caelestis, consequenter in alio tempore erit alia; et si respectu huius regionis sit talis, respectu alterius erit alia. Si igitur aliqua dispositio insit alicui civitati vel regioni ex tali figura caelesti, durante figura inerit dispositio illa naturaliter. Et secundum hunc modum potest dici, quod Graeci ex figura caelesti tali aliquando nati fuerunt bene gubernare, et principari aliis; aliquando autem alia; puta Chaldaei vel Romani: et si ista figura non permanet nunc, nunc non sunt nati ad eadem, sed ad alia, secundum exigentiam figurae nunc existentis.

[90043] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 6 Ulterius etiam intelligendum est, quod dispositio civitatis vel regionis naturalis non tantum consideratur ex figura caelesti absolute, sed etiam ex dispositione partium regionis vel civitatis secundum habitudinem quam habet ad montes vel mare, vel loca, paludosa vel munda. Virtus enim figurae caelestis non recipitur in contento, nisi mediante continente proximo. Et secundum hoc potest contingere quod quamvis aliqua civitas vel regio sit frigida naturaliter et inclinetur ad ea quae disponit frigidum, quantum est ex dispositione figurae caelestis communis, tamen secundum dispositionem regionis per comparationem ad montes vel mare, contingit eam esse calidam excellenter, aut etiam temperatam, vel e contrario. Ex quo contingit quod quamvis existentes in aliqua regione non inclinentur ad gubernandum bene ex figura caelesti communi, tamen ex speciali dispositione ipsius hoc potest ei contingere.

[90044] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 7 Tertio est intelligendum, quod virtus caelestis cum sit materialis et corporea, intellectus autem immaterialis et separatus, non agit per se ipsum, sed tantum per accidens inquantum dependet ex sensu; et ideo intellectus et voluntas non necessitantur in operationibus suis a virtute caelesti per se. Unde potest contingere quod quamvis aliqui ex virtute caelesti vel naturali dispositione non inclinentur ad gubernandum, nec ad operationes intellectus vel virtutis, si tamen per electionem intendant studio sapientiae et exercitio virtutum, continget eos esse intellectivos et bene gubernantes: et e contrario si bene nati ad ista dent se otio et exercitio in malis operationibus, efficientur insipientes et male gubernantes, et servi aliorum fient. Et hoc forte fuit una causa destructionis regni Romanorum et Graecorum; tenentes enim monarchiam viventes in tranquillitate dederunt se otio et voluptatibus carnalibus et avaritiae, nolentes vacare sapientiae; et ideo facti minus intelligentes et minus exercitati in actionibus civilibus et bellicis, non paruerunt subiecti ipsis nescientibus et impotentibus obviare. Per praedicta apparet solutio ad obiectum.

[90045] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit manifestum igitur infert ex praecedentibus quales nati sunt bene gubernare et principari. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, nam quod de etc. manifestat hoc ex dicto quorumdam. In prima parte dicit, quod quia Graeci bene gubernant, et principantur aliis naturaliter, quia animosi sunt, et bene intellectivi, Asiani autem servi sunt aliorum, quia inanimosi sunt, quamvis vigeant intellectu; Septentrionales

autem aliis non principantur, quia deficiunt intellectu, quamvis sint animosi; manifestum est, quod oportet eos esse de numero legislatorum qui debent esse boni ductores ad virtutem, et bene gubernare inter se, et principari aliis; esse animosos, ut possint malos compescere, et debellantes impugnare; et bene intellectivos, ut sciant se dirigere et alios in operationibus.

[90046] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit quod quidem probat hoc ex dicto quorumdam. Et circa hoc primo ex parte illius dicti ostendit intentum. Secundo cum dicit, non bene autem habet etc. reprobat alteram partem eiusdem dicti. In prima parte dicit, quod illud quod quidam dicunt, ostendit quod oportet bene gubernantes esse animosos. Dicunt enim quod oportet custodes aliorum et principantes esse amativos notorum, ad ignotos autem sylvestres, et duros magis. Signum autem primi est, quia animus hominis magis attollitur colloquendo et bene faciendo, reputans se debere magis reputari ab eis respectu notorum et consuetorum quam respectu ignotorum, putans se parvipendi. Noti enim et consueti magis reputantur amici, ignotus autem quasi non amicus; et ideo disponitur homo ad notum et consuetum sicut ad seipsum, ad ignotos autem sicut ad inimicum; et propter hoc sicut quilibet reputat seipsum, et magni pendit, ita vult reputari et magnipendi ab amico et noto; ab inimico autem et ignoto, putat non reputari et parvipendi. Non autem quod custodes oportet esse amativos, quia animus, idest voluntas est quae facit homines amativos invicem; haec enim potentia principium est dilectionis. Propter quod Archilocus querelans de amicis disputat ad animum, quasi ad amicum, dicens, quod homines non sustinent vulnerationes a lanceis ab amicis, sed bona magis. Amare enim est velle alicui bonum propter ipsum. Velle autem est actus voluntatis, ergo et diligere. Inclinatio autem ad principandum et ad actus libertatis est ab ista potentia omnibus qui ad hoc inclinantur: principativum enim et invincibilem, et liberum dicimus animum, quia principari primo et per se est agere, immediatum autem principium agendi in nobis est animus sive voluntas; et ideo animus est principativum quid. Libertas autem est, quae in natura intellectiva per virtutem eius quod principale est in ea et intrinsecum agit in finem proprium secundum illum idem. Agere autem in natura intellectuali ad finem proximo competit animo et voluntati, secundum Aristotelem nono metaphysicorum. Et ideo libertas est virtus quaedam voluntatis in ordine ad intellectum praecedentem, et finem sequentem. Si igitur animus est secundum quem principamur et liberi sumus, et animus est quo amamus, quod competit principantibus et custodibus, ut iam dictum est, convenienter dictum est quod principantes oporteret esse animosos.

[90047] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit *non bene* reprobat alteram partem dicti aliorum; dicens, quod non convenienter dicunt in eo, quod aiunt, quod principantes vel superiores in civitate oportet esse infestos et diros ad ignotos: non enim expedit ad aliquem hominem bonum esse tales, quia facto et verbo expedit magis se reddere amabiles. Viri etiam magnanimi, qui sunt digni principari, non sunt severi seu diri ad aliquos, nisi contra iniustos; quia non expedit eos esse diros, nisi eis qui contrariantur eis secundum quod huiusmodi. Ipsi autem secundum quod huiusmodi, virtuosi sunt, vel debent esse; magnanimitas enim est ornatus virtutum, ut dicitur quarto Ethicorum. Virtuti autem contrariatur malitia, seu iniustitia, secundum quod iniustitia se extendit ad omnem malitiam. Magis autem duri sunt ad

notos, seu amicos, si fuerint mali, sive putent se iniuste pati ab eis: et hoc rationabiliter faciunt: si enim ab amicis iniuste patiuntur, nocumentum reportant ab eo a quo credebant se iuvari debere; et ipso privantur, propter quod indignantur magis; amicus enim est velut alter ipse, ut dictum est. Et ideo sicut aliquis ad seipsum disponitur, ita ad amicum. A seipso autem expectat unusquisque bonum, et non nocumentum, propter quod et ab amico: unde si putet reportare nocumentum, indignatur. Et quanto magis amicus, tanto magis creditur teneri ad beneficentiam. Et ideo dicitur proverbialiter, quod fratrum inimicitia crudelis est valde; et quod illi, qui valde diligunt se invicem, fiunt valde inimici ex casu, sicut eadem fiunt calidissima et frigidissima, sicut dicit Aristoteles, quarto Meteororum. Dicimus enim de magno amico magnum inimicum fieri. Sic igitur non expedit magnanimum vel principantem esse agrestem ad aliquem, nisi ad iniustum; et magis si fuerit amicus prius.

[90048] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit de politizantibus recapitulat, dicens, quod de viventibus in civitate determinatum est quot oportet esse secundum multitudinem in civitate ordinata, et quales secundum naturalem dispositionem. Iterum de regione dictum est, quantam et qualem oportet eam esse ad bene habitandum in civitate, per rationes verisimiles, et concordantes sensui. Non enim eamdem certitudinem oportet quaerere eorum, quae sunt manifesta ratione sola non conveniente usquequaque sensui, et eorum quae conveniunt cum sensu.

Lectio 6

[90049] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 6 n. 1 Postquam philosophus inquisivit de his quae supponenda sunt ad rempublicam rectam ex parte materiae remotae, inquirit nunc de his quae supponenda sunt ex parte materiae propinquae. Civitatis autem materia propinqua est duplex. Una proprie sicut liberi principantes, et subiecti, qui attingunt ad civitatem. Alia autem domus, et aedificia civitatis et regionis, quae magis se habent in ratione organi. Dividitur igitur pars ista in duas: quia primo inquirit, quae sunt partes civitatis proprie dictae. Secundo de aedificiis, et domibus, et dispositione civitatis et regionis, cum dicit, civitatem autem et cetera. Adhuc in prima parte ostendit primo, quae sunt necessaria ad consistentiam civitatis. Secundo cum dicit, determinatis autem etc. inquirit quae eorum sunt partes civitatis. Circa primum adhuc ostendit, quod non omnia quae requiruntur ad consistentiam civitatis, sunt partes ipsius. Secundo cum dicit, quoniam autem etc., declarat quae exiguntur ad consistentiam eius. Primum ostendit duabus rationibus. Secundum ponit ibi, unum enim aliquid et cetera. In prima parte dicit: sicut est in his quae fiunt et constant secundum naturam, ita in civitate, quae est a natura inclinante, et ratione perficiente. In his autem quae fiunt et constant natura, non omnia quae requiruntur ad consistentiam ipsorum sunt partes illorum: sed quaedam sunt sicut materia, quaedam autem ad ornatum, et quaedam ad alia; sicut in animali alimentum et humores non sunt partes in actu, sed sicut materia; pili autem ad ornatum sunt, seu ad protectionem, sudores autem sicut decidentia a

natura. Ergo manifestum est, quod neque civitatis, neque communicationis alterius cuiuscumque, ex pluribus ex quibus fit aliquod unum ratione, omnia dicenda sunt partes, sine quibus non existunt.

[90050] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit unum enim ponit secundam rationem ad idem, quae est haec. Omnium partium per se alicuius totius est aliquid unum commune, per quod determinantur et sunt, et haec est forma totius. Et ad hoc attingunt omnes sive aequaliter sive inaequaliter per transmutationem factam ad illud ex aliqua materia; sive illa sit alimentum, sicut in animalibus et plantis, sive multitudo hominum in regione, sive in civitate, vel aliquid aliud, sicut in quibuscumque aliis. Quando vero aliqua plura sic se habent, quod unum est gratia alterius ut finis, alterum autem est sicut finis ipsorum, non est aliquod unum commune secundum rationem, sed ad alterum istorum pertinet attingere aliquod principaliter, ad alterum autem attingere accipiendo virtutem ab alio: sicut se habet organum ad opus factum, et ad agens principale, quibus non est aliquid commune secundum rationem, sicut domui et aedificatori nihil est commune secundum quod huiusmodi, sed ars aedificatoria et organa aedificandi sunt propter ipsam domum. Igitur quorum unum est gratia alterius secundum quod huiusmodi, non sunt partes alicuius unius. Possessio vero in civitate est gratia possidentis. Quamvis igitur sit necessaria civitati, non erit aliqua pars civitatis, cuius partes sunt possidentes per se. Sed multa sunt animata, quae sunt possessio alterius, sicut iumentum, et servus, qui est organum animatum alterius possessio existens, sine quibus tamen non est civitas: ergo multa sunt in civitate, quae non sunt partes ipsius. Civitas enim est communitas quaedam ex pluribus similibus secundum naturam composita gratia per se sufficientis et optimae vitae.

[90051] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit quoniam autem intendit declarare quae sunt necessaria ad consistentiam civitatis. Et circa hoc primo tangit ex quibus sumitur diversitas rerumpublicarum et civitatum. Secundo cum dicit, considerandum etc. ex quibus sumitur numerus eorum quae sunt necessaria ad civitatem. Tertio cum dicit, ex iis enim etc. sumit eorum numerum. In prima parte est intelligendum, quod ratio eorum quae sunt ad finem ex fine sumitur: et ideo diversitas eorum primo est ex diversitate finis, deinde ex diverso modo se habendi ad ipsum. Finis autem civitatis felicitas est; et ideo dicit: quoniam felicitas est optimum, quod intenditur, sicut finis in civitate; felicitas autem est operatio secundum virtutem perfectam, et exercitium illius perfectum; et contingit aliquos in civitate habentes attingere ad huiusmodi operationem perfectam, alios autem contingit attingere modicum, alios autem nihil, sed ad contrarium magis: manifestum est quod haec est causa quare sint diversae species et differentiae rerumpublicarum: diversitas enim rerumpublicarum est ex diversitate finis, vel ex diverso modo se habendi ad finem. Ex hoc enim quod diversos fines eligunt vel eumdem, alio et alio modo, et per alia et alia venantur, diversas vitas faciunt, et per consequens diversas respublicas. Diversi enim modi vivendi diversae respublicae sunt. Diversae igitur respublicae sunt ex diversitate finium, vel ex diverso modo se habendi ad finem.

[90052] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit considerandum autem declarat ex quibus sumitur numerus eorum, quae sunt necessaria ad civitatem. Et

praemittens intentionem suam, dicit, quod post haec considerandum est nobis quae et quot sunt illa quae sunt necessaria ad consistentiam civitatis. Inter ista enim invenientur illa quae per se sunt partes illius. Et quia unumquodque eorum quae sunt natura vel arte, determinatur aliqua propria operatione, sicut dicitur primo huius, sumendae sunt operationes eorum quae sunt in civitate. Et diversitate enim istarum, manifesta erit multitudo necessariorum ad eam.

[90053] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit ex iis enim primo assumit operationes necessarias civitati. Secundo cum dicit, necesse igitur etc. concludit multitudinem eorum quae requiruntur ad consistentiam eius. Circa primum primo assumit operationes dictas. Secundo cum dicit, opera quidem igitur etc. probat eas esse necessarias. In prima parte dicit, quod civitati cuicumque, si debeat esse civitas, oportet praeexistere praeparationem alimenti, siquidem debeant vivere et nutriri. Deinde autem operationes artium, puta fabricationem et carpentationem et huiusmodi; multis enim indigent organis existentes in civitate quae praeparantur per huiusmodi opera. Deinde tertio oportet in ipsis esse arma: communicantibus enim communicatione civili sunt necessaria propter duo: primo quidem ad seipsos ad puniendum insolentes et transgredientes leges vel principatus gratia inobedientium constitui mandatum. Secundo ad repellendum extrinsecus volentes inferre molestiam iniuste. Deinde oportet eos habere pecuniarum abundantiam aliquam similiter propter duo. Primo propter opportunitates ad commutationes inter se faciendas. Secundo ad expeditiones bellorum si emergant. Deinde autem quinto expedit inesse civitati quod principium est inter dictam curam et cultum divinum, quod appellatur sacerdotium. Sexto oportet inesse rectam deliberationem de conferentibus et nocivis, et iudicium iustum de his quae veniunt in disceptatione.

[90054] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit opera quidem probat huiusmodi opera esse necessaria una ratione communi; dicens quod huiusmodi operationes sunt necessariae civitati omni, ut ita dicatur: quod adiunctum est propter aliquas civitates quae propter dispositionem regionis non similiter indigent omnibus praedictis, aut non indigent similiter, ut forte abundantia pecuniarum propter abundantiam divitiarum naturalium. Et ratio huius quod dictum est, est quoniam civitas communitas quaedam multitudinis civium est, non quaecumque, sed per se sufficiens ad bene vivere, ut est dictum. Si vero aliquod praedictorum operum contingat deficere in aliqua multitudine, ut puta praeparationem alimenti vel artificiatorum, aut etiam arma, non erit per se sufficiens ad bene vivere, ut ex se manifestum est; ergo non erit civitas. Si ergo debeat esse civitas, necesse est omnia huiusmodi opera inesse ipsi.

[90055] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit necesse igitur concludit numerum eorum quae sunt necessaria in civitate; dicens, quod si huiusmodi operationes sunt necessariae, et ipsae non possunt esse sine quibusdam aliis, puta praeparatio alimenti sine agricolis, opera artium sine artificibus, opera armorum sine pugnantibus, divitiae sine opulentis, nec cultus divinus sine sacerdote, nec iudicium sine iudice, manifestum est quod ad consistentiam civitatis, necessarii sunt agricolae, artifices, bellici, divites, sacerdotes et iudices.

Lectio 7

[90056] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 1 Postquam philosophus ostendit quae sunt necessaria ad consistentiam civitatis, declarat quae istorum sunt partes ipsius, et quae non: et gratia huiusmodi inquirit quae istorum contingit attribuere uni et quae non, et quomodo. Et circa hoc primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, de distributione autem etc., quia dixerat agricolas non debere esse partes civitatis optimae, determinat de divisione regionis, et quos oportet esse agricolas. Circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, quod quidem igitur etc. recapitulat. Circa primum adhuc facit, quod dictum est. Secundo cum dicit, videtur autem etc., declarat illud non esse novum, sed ab antiquis inventum prius. Circa primum dans intentionem suam ponit dubitationem, utrum omnia praedicta vel quaedam possunt eidem convenire. Secundo solvit cum dicit, non in omni autem. Primo igitur dicit, quod post declarationem dictorum, relinquitur considerandum, utrum omnia praedicta sex sint communicanda omnibus in civitate, ita quod idem sit agricola, artifex et miles, et sic de aliis. Hoc enim bene possibile est, scilicet eosdem esse agricolas et consiliarios, et sic de aliis. Aut unumquodque istorum attribuendum est uni conditioni hominum, puta quod quidam sint agricolae, alii autem et diversi milites, et sic de aliis? An magis quaedam istorum sint attribuenda eisdem, quaedam autem omnino diversis? Hoc enim dubitationem habet, cuius determinatio valet ad declarandum intentum principale.

[90057] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit non in omni dissolvit dubitationem; et primo ponit solutionem in generali. Secundo cum dicit, quoniam autem existimus etc. manifestat eam in speciali. Primo ergo in generali solvit eam, dicens, quod in civitate bene ordinata non expedit omnia praedicta communicare omnibus, sed nec singula singulis; sed quaedam ipsorum oportet esse propria quorumdam tantum et non aliorum, quaedam autem communia pluribus necessario. Sed hoc non habet veritatem in omni republica, sed in bene ordinata tantum. Sicut enim prius dicebatur in tertio huius, contingit omnia praedicta communicare omnibus existentibus in civitate, et non omnia omnibus, sed quaedam quibusdam; et hoc diversimode: et secundum hoc diversificari respublicas in statu populari. Igitur quae male ordinata respublica est, omnibus omnia praedicta necesse est communicare, quia scilicet in ea tota multitudo dominatur. In statu autem paucorum e contrario quaedam quibusdam, ut arma sacerdotium, consilium et iudicium eisdem forte, ut divitibus, quia dominantur, agricultura autem quibusdam aliis, et artificium aliis omnino diversis.

[90058] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit quoniam autem existimus manifestat solutionem in speciali. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, sine quibus quidem etc. recolligit eam. Circa primum primo declarat quae dictorum non possunt eisdem attribui. Secundo cum dicit, quoniam autem quod bellicum etc. declarat quae contingit eisdem attribui. Ex quo apparet quae per se sunt partes civitatis. Circa primum considerandum est, quod ratio partis per se consideranda est ex ratione totius, et ratio totius in his quae ordinantur ad finem, sumitur ex fine. Et ideo ratio partium per se civitatis quaerenda est ex ratione reipublicae.

Et ratio reipublicae ex ratione felicitatis quae est finis eius. Felicitatem autem impossibile est existere sine virtute, quae est principium eius. Et propter hoc ratio partium civitatis optimae per virtutem determinatur. Hoc supposito dicit, quoniam intendimus facere considerationem de republica optima simpliciter, non ex suppositione, secundum quam dicimus partes per se civitatis attingere ad felicitatem simpliciter quae est finis eius; felicitas autem non potest existere sine virtute, sicut dictum est prius, est enim operatio hominis secundum virtutem perfectam: manifestum est quod mercenariorum vitam ducentes, vel etiam forensem, seu mercativam, non oportet dicere esse cives vel partes per se civitatis optime se gubernantis, habentis viros simpliciter bonos non ex suppositione. Cuius ratio est, quia cives in civitate optima oportet operari ad felicitatem, et habere illud quod est principium ipsius. Hoc autem est virtus civilis; ergo oportet cives in huiusmodi civitate virtuosos esse. Mercenariam autem vitam ducentes aut forensem virtuosi non sunt et huiusmodi. Vita enim eorum vilis existens ad eam non dirigitur, nec ordinatur; immo magis est non conveniens vel subcontraria ei; ergo tales non sunt cives, neque pars civitatis optimae. Nec etiam agricolae seu terram colentes; quoniam civibus necessaria est vacatio ab operationibus necessariis et vilibus, et intendere contemplationi quandoque et operationibus liberalibus ad generationem virtutis et ad actiones communes, per quas determinantur: huiusmodi autem vacatio non potest inesse agricolis, cum sint dediti agriculturae et laboribus extrinsecis; ergo non sunt cives vel pars civitatis.

[90059] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit quoniam autem quod bellicum inquirit quae praedictorum possunt inesse eidem. Et primo declarat quod bellicum et consiliativum debent eidem attribui aliquo modo. In secunda cum dicit, reliquum autem etc. declarat quod ista eadem et sacerdotium eidem aliquo modo, et alteri alio aliquo modo attribuenda sunt. Circa primum primo movet dubitationem. Secundo cum dicit, manifestum utique etc. dissolvit eam. Circa primum est intelligendum quod aliquis bene consiliativus est per habitum prudentiae per quem ex fine bene ratiocinatur et inquirit de his quae sunt ad finem. Sicut autem aliquis se habet ad prudentiam perfectam, ita et ad alias virtutes morales, quia simul sunt et non sunt; et ideo consiliativum determinatur virtute. Bellicum etiam oportet habere virtutem per quam sit aggressivus terribilium; et per consequens prudentiam aliquam ad hoc necessariam et alias aliqualiter virtutes: unde et dicebat prius philosophus in secundo huius, quod militaris vita multas habet partes virtutis; et ideo bellici et consiliativi simpliciter determinantur virtute. Et quia illi qui determinantur virtute, sunt partes civitatis optimae; ideo tales sunt partes ipsius per se; et ideo hoc supposito dicit, quod illi qui ordinantur ad bellum in civitate optima et ad consiliandum de conferentibus et ad iudicandum iuste inter disceptantes, necessarii sunt in eadem. Et maxime ubi videntur esse partes ipsius propter rationem praedictam, inquirendum est dubitando utrum iidem sint ordinandi ad bellum et ad consilium, an alii ad hoc, alii autem et diversi ad illud.

[90060] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit manifestum utique dissolvit; et primo manifestat quod ista duo aliquo modo eidem, aliquo modo alii sunt attribuenda. Secundo cum dicit, at vero et possessiones etc. ostendit quod istorum esse debent possessiones. Et in parte ista dicit, quod manifestum erit ex dicendis quod et bellicum et consiliativum

sunt attribuenda eidem uno modo, alio modo alteri. Dicitur enim ad praesens idem et diversum dupliciter. Idem scilicet secundum suppositum et secundum formam, sicut Socrates idem ex supposito, ipse autem et Plato diversi. Socrates autem et Plato albi, sunt idem in forma. Socrates autem albus prius et niger posterius est alter a seipso; sicut Porphyrius dicit, quod Socrates senex differt a se puero differentia accidentali. Intendit igitur quod bellicum et consiliativum eidem secundum suppositum sunt attribuenda, differenti tamen secundum prius et posterius et secundum fortius et minus forte, magis provectum et minus. Secundum enim quod alteri aetati oportet attribuere bellicum, puta iuventuti, et alteri consiliativum, puta aetati magis provectae, et secundum quod consiliativum indiget prudentia quae magis viget in aetate provecta, et bellicum robore corporali, quod magis in iuventute, oportet ea alteri attribui; bellicum quidem iuvenibus, consiliativum autem provectis. Secundum vero quod impossibile esse eos qui possunt violentiam inferre et deiicere principantes facere semper subiectos, oportet utrumque eidem attribui. Viri autem bellici qui sunt armorum domini, potentiam habent faciendi manere rempublicam et non manere propter armorum violentiam; et ideo relinquitur utrumque istorum dari debere eisdem in republica recta, sed non secundum idem tempus; sed unicuique dare illud tempore in quo magis aptum est ad illud. Sed in iuvenibus viget virtus corporalis magis quam prudentia vel virtus quae maxime necessaria est in bellicis; et ideo bellicum attribuendum est ipsis in tempore iuventutis. Prudentia autem et virtus magis vigent in provectis quae magis sunt necessariae ad consilium et iudicium; et ideo consiliativum et iudicativum attribuenda sunt eis quando sunt provectae aetatis. Sic igitur ambo oportet attribui eisdem, in alia tamen et alia aetate: et hoc iustum videtur. Iustum enim est unumquemque habere secundum dignitatem. Dividere autem sic secundum dignitatem videtur. Dignum est enim unumquodque ordinari ad illud ad quod magis natum est, ac quanto magis natum aptum est; sic enim facit natura. Iustum est igitur ista distribui secundum praedictum modum.

[90061] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit at vero declarat quod istorum debent esse possessiones in eadem, dicens quod adhuc expedit in civitate optima possessiones esse circa hos, ita quod ipsi sint earum domini, aut maxime, quia necessarium est cives in ipsa abundantes esse. Siquidem civitas optima ordinatur per se ad sufficientiam secundum dispositionem suam. Isti autem qui dicti sunt cives sunt simpliciter. Artifices autem et quicumque alii qui non sunt factivi operationum virtutis, non participant civilitate per se. Et huiusmodi declaratio est ex suppositione; quoniam nullus potest felicitari nisi cum virtute quae est principium felicitatis. Civitatem autem optimam dicimus esse felicem simpliciter, non quantum ad aliquam partem et quantum ad aliquam non, sed quantum ad omnes cives, ut est dicere. Omnes igitur cives oportet esse virtuosos; qui ergo non sunt virtuosi, secundum quod huiusmodi, non sunt cives. Si igitur cives oportet esse abundantes, ut praedictum est, et hoc non oportet esse nisi sint domini possessionum, aut maxime necesse est eos esse dominos possessionis; et hoc si supponamus quod expedit in tali civitate agricolas esse servos, et hos aut barbaros aliunde venientes aut ministros.

[90062] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit reliquum autem declarat quod sacerdotium aliqualiter est attribuendum eisdem et aliqualiter diversis cum praedictis; et quibus non est attribuendum dicens; quod ex his quae dicta sunt necessaria civitati, enumeratis

prius, relinquitur genus sacerdotum, cuius ordo ad alios satis est manifestus. Non enim expedit in republica bene ordinata artificem seu agricolam vel forensem sacerdotem constituere. Sacerdos enim ordinatur ad cultum divinum celebrandum et honorem Deo exhibendum pro subditis. Nunc autem conveniens est cultum exhiberi Deo et honorem a principalioribus civibus. Omnia enim excellentiora exhibenda sunt Deo propter eius excellentiam, a quo est omne bonum, et quicquid est. Si igitur agricolae et artifices vel forenses cives non sunt, ut probatum est prius, non expedit eos esse cives in civitate bene ordinata. Sed quoniam cives distincti sunt in duo, sicut dictum est prius, videlicet in ordinatos ad arma et consiliarios, quos aliquando contingit abdicatos esse propter intolerantiam laboris et emeritos propter exercitium praeteritum in bellicis et iudiciis, et oportet eos habere requiem maxime in speculativis, cum motus passionum sensibilium sint omnino in eis sedati, ut in pluribus; eos autem qui intendunt honori et cultui divino oporteat habere requiem et vacationem contemplationis, expedit eos promoveri ad honorem sacerdotii, et assignari ad sanctificationem hanc eos, qui abdicati sunt propter labores in praeterito passos, et emeriti propter honesta exercitia in bellicis et consiliis. Est autem intelligendum, quod sicut natura illud quod est perfectius et in tempore in quo perfectius est ad perfectiorem ordinat operationem, seu finem, sic et ratio vel ars quae imitatur naturam. Homines autem post tempus eruditionis et exercitii in disciplinabilibus imperfectiorem prudentiam habent propter motum fortiorem passionum in eis. Robur autem corporale et magnanimitatem habent maiorem propter iuventutem: hoc autem magis competit in bellicis; et ideo rationabiliter tales in aetate illa ad bellica docet ordinare philosophus. Deinde autem procedente aetate represso calido et aliqualiter remissis motibus passionum, remittitur robur et magnanimitas secundum aliquid: ratio autem et prudentia magis vigent. Sedendo enim et quiescendo fit anima sciens et prudens. Istud autem convenit deliberationi et iudiciis; et ideo secundum rationem tales ordinandi sunt ad consilia et iudicia. Ulterius autem magis procedente aetate remisso calido propter tempus et fere mortificatis passionibus, ut est dicere, aut regulatis propter longum exercitium, fere deficit robur corporale et maxime viget intellectus. Illud autem maxime requiritur in his quae ordinantur ad cultum divinum. Oportet enim eos vacare ab exterioribus actionibus et maxime intendere speculationi divinorum; et ideo in aetate tali convenienter assignandi sunt cives ad cultum divinum; ita ut primo exercitentur in bellicis, deinde in agibilibus, ultimo autem vitam finiant in speculatione divinorum, in quo ponitur ultimus finis hominis.

[90063] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit sine quibus recolligit determinata; dicens, quod sic igitur determinatum est quae sunt illa quae sunt necessaria ad consistentiam civitatis, et quot illorum sunt partes ipsius. Agricolae enim et artifices et mercenarii, qui pro mercede commutant opera, necessarii sunt in civitate, sed nequaquam sunt partes ipsius per se. Bellici autem et consiliativi et sacerdotes sunt partes civitatis, et sunt distincti a praecedentibus secundum omne tempus, a se autem invicem secundum partem temporis; ita ut idem prius ordinetur ad bellum, deinde ad consilium et ultimo ad sacerdotium.

[90064] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit videtur autem declarat ista fuisse ab antiquis inventa. Et primo narrando. Secundo cum dicit, quod autem omnia etc. per signum. Circa primum primo declarat distinctionem bellicorum et consiliariorum

ab aliis, et institutionem conviviorum civilium fuisse antiquas. Secundo cum dicit, fere quidem igitur etc. concludit idem de aliis. Circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, conviviorum quidem igitur declarat quod istorum fuerit primo. Circa primum primo declarat distinctionem praedictorum institutam esse ab antiquo. Secundo cum dicit, quae autem circa etc. distinctionem conviviorum. Circa primum dicit, quod volentibus philosophice considerare de republica, apparet hoc non nunc primo neque recenter esse notum quod oportet in civitate genus bellicorum et consiliariorum esse distinctum ab agricolis et artificibus et mercenariis secundum quod huiusmodi. In Aegypto enim, ubi primo concessum est studere, secundum quod dicitur primo metaphysicorum, primo observaverunt leges statuentes. Deinde autem posterius in Creta quae est insula in Graecia. Dicunt enim quod Sesostris legislator Aegyptiorum hoc primus ordinavit per legem de quo sit memoria. Circa Cretam autem Minos legislator ipsorum.

[90065] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit quae autem declarat institutionem conviviorum ordinatam esse ab antiquis; dicens, quod institutio conviviorum civilium quibus participant omnes cives determinatis festis vel temporibus, videtur esse facta ab aliis multis, Cretensibus scilicet et Italicis. Sed illa quae ordinata fuerunt in Creta, ordinata fuerunt maxime circa tempus regiminis Minois regis. Illa autem quae in Italia, multo fuerunt antiquiora praedictis. Dicunt enim cosmographi illius regionis quemdam regem fuisse Italum nomine in illa quae tunc dicebatur Oenotria a quo accipientes nomen, dicti prius Oenotri, vocati sunt Itali, et hanc partem Europae quae sita est inter sinum maris Scylleticum, ita dictum a Scylla periculo maris in quo saepe periclitantur naves propter collisionem ad rupes praeruptas, et sinum Lameticum quod videtur esse, quod dividit praedictam Italiam ex parte opposita, quae videntur adinvicem parum differre circa locum in quo concurrunt, videlicet per intermedium diei, dicunt assumpsisse nomen Italiae ab eodem. Hic igitur Italus dicitur collegisse pastores illius regionis, primo in unum ordinem civilem, et constituisse quosdam eorum agricolas, alios autem forte artifices et alios bellicos, et leges ordinasse determinantes regulam vivendi eisdem, et instituisse convivia communia omnibus primo. Propter quod et nunc ibidem observant convivia et leges quasdam ordinatas ab illo, quod intelligendum est pro tempore philosophi. Apud Tyrrheniam autem quae est alia pars Italiae, habitabant prius opici dicti et tunc Ausonii pro tempore suo. Apud Iapygiam autem et Ionium quae est alia pars Italiae vocata prius Syrtes habitabant dicti Chaones qui fuerunt quondam de genere Oenotriorum qui dicuntur fuisse Graeci quidem. Unde et quaedam pars Italiae quondam magna Graecia dicebatur. Sed est intelligendum, quod propter mutationem inhabitantium regionem praedictam, vel propter bellum, vel occupationem vel epidemiam plura praedictorum nominum partium regionis praedictae mutata sunt, aut etiam oblita, et alia imposita; et ideo nescimus bene communiter quas partes regionis illius quaedam praedictorum nominum significent.

[90066] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit conviviorum quidem declarat, quod istorum a quo primo fuit inventum; dicens, quod institutio conviviorum communium legitur primo facta fuisse in Italia a praedicto Italo: distinctio autem civilis multitudinis secundum modum praedictum in Aegypto. Institutio enim quae fuit facta sub regimine Minois apud Cretam multo posterior fuit facta quam in Aegypto, quam dicitur fecisse legislator eorum

Sesostris.

[90067] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit fere quidem concludit idem de aliis civilibus; dicens, quod oportet credere praedicta et alia fere civilia inventa et observata prius multo tempore, aut magis infinities. Si enim supponamus, quod omnia quae fiunt hic reducantur ad motum et figuram caelestem de necessitate, et motus caeli est aeternus secundum opinionem philosophi, oportebit ista inferiora circulari infinities, ut videtur secundum ordinationem. Civilium quaedam sunt necessaria ad vivendum absolute, sicut agricultura, quaedam autem ad bene vivendum. Illa igitur quae sunt necessaria, primo invenerunt ipsa necessitate coacti; quae vero ordinantur ad bene vivendum istis existentibus inventa fuerunt et rationabiliter acceperunt incrementum. Similiter et circa respublicas totas: illa enim quae est necessaria ad vivendum absolute, rationabiliter inventa esse creditur prius; quae autem ordinatur ad bene vivendum, et optima est, posterius, procedendo ab imperfecto ad perfectum secundum modum naturae.

[90068] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit quod autem manifestat dicta per signum; dicens, quod signum quod omnia civilia antiqua sint, et inventa prius, sunt ea, quae fuerunt in Aegypto, et sunt adhuc observata: isti enim sunt antiquissimi philosophantes, et ordines civiles instituentes, leges et ordinem civilem invenientes et observantes, sicut etiam Plato dicit in primo Timaei: et ideo eis quae dicta sunt prius, et ab eis observata, utendum est gubernantibus bene civitates. Si autem aliqua omissa sunt ab eis, vel etiam a nobis, tentandum est ea invenire.

[90069] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit quod quidem recapitulat quaedam determinata; dicens, quod sic igitur determinatum est prius, quod regionem et possessionem principaliter oportet esse bellicorum, et aliorum participantium republica, puta consiliariorum et sacerdotum; et quod agricolas et mercenarios et artifices non expedit esse cives in optima civitate. Prius autem dictum fuit quantam secundum quantitatem, et qualem secundum dispositionem, oportet esse regionem optimam.

Lectio 8

[90070] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 8 n. 1 Postquam declaravit philosophus quae sunt partes civitatis per se, et quae non, et quod agricolas non expedit esse partes ipsius, quorum est excolere regionem, transit nunc ad determinandum divisionem regionis, et quos et quales oportet esse cultores ipsius. Et circa hoc primo determinat de divisione regionis quomodo facienda est. Secundo cum dicit, terram autem etc. quos et quales oportet esse cultores ipsius. Circa primum praemittit quasdam suppositiones cum intentione sua. Secundo cum dicit, necessarium igitur etc. ex dictis concludit regionis divisionem. Tertio cum dicit, ut duabus sortibus etc. rationem assignat. Circa primum primo praemittens intentionem suam, primo praemittit quasdam suppositiones ex parte possessionum. Secundo cum dicit, de conviviis autem etc. ex parte conviviorum. Tertio cum

dicit, adhuc autem etc. quamdam ex parte expensarum in cultu divino factarum. Primo igitur dicit, quod post praedicta dicendum est de regione, qualiter distribuenda est, et de cultoribus eius quos secundum scientiam, et quales secundum conditionem oporteat eos esse; supponentes primo, quod non expedit in civitate bene ordinata possessiones esse communes, sicut Plato et sequaces eius dixerunt, sicut ostensum fuit in secundo. Magis enim negligeretur cura ipsarum necessaria. De communibus enim minus curant homines quam de propriis, quia magis propria diligunt. Sed expedit eas appropriatas esse singulis quantum ad proprietatem et curam, facere autem eas communes aliis quantum ad usum per actum liberalitatis et amicabiliter. Secundo supponendum est, quod non expedit in eadem civitate aliquem civem indigere alimento, et eis quae sunt necessaria ad vitam; quia civitas optima est per se sufficiens, et civis per civitatem determinatur.

[90071] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit de conviviis praemittit tres suppositiones ex parte conviviorum communium: quarum prima est quod de conviviis communibus, simul videtur cum praecedentibus opportunum esse ea fieri in civitate optima. Causa vero propter quam opportunum est et nobis videtur, in sequentibus huius libri dicetur: disponunt enim ad familiaritatem civium et amicitiam ipsorum. Secundo de eisdem supponendum est, quod oportet omnes cives tam divites quam pauperes communicare ipsis; aliter enim non essent communia toti civitati per quam determinatur civis. Tertio accipiendum est, quod cum sint egeni vel minus divites, paucas habentes possessiones, non est facile eos sine gravamine magno afferre ad convivia communia quod proportionale est, et sustentare familiam propriam de modica substantia sua; modica enim possessio, ad duo minus est sufficiens.

[90072] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit adhuc autem ponit unam suppositionem quantum ad expensas divinorum; dicens quod adhuc accipiendum est, quod expensae quae fiunt in cultu divino, puta in sacrificiis ad hoc ordinatis, communes sunt toti civitati, siquidem praedictus cultus communis est.

[90073] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit necessarium igitur infert divisionem regionis ex dictis suppositionibus; dicens, si verae sunt praedictae suppositiones, expedit in civitate optima possessionem regionis esse divisam, et alteram partem eius esse communem ad communes eius expensas faciendas, et alteram propriam unicuique ad familiares opportunitates: et quaelibet istarum partium dividitur in duas, ita ut una pars possessionis communis ordinetur ad oblationes, vel cultum divinum; altera autem ad expensas communes in conviviis communibus faciendas. Altera autem pars eius, quae propria est singulis, ordinetur ad necessitates proprias unicuique; alia vero ad negotia communia civitatis, puta ad munitionem, custodiam et ornatum.

[90074] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit ut duabus assignat distinctionis praedictae rationes duas, quarum secundam ponit cum dicit, quamobrem et cetera. In prima parte dicit, quod sic convenienter divisa est regio in duas sortes, et quaelibet illarum distincta in duas et hoc rationabiliter; quia sic ea divisa per diversas sortes, omnes in civitate participabunt utraque divisione; quia omnes participabunt possessione communi, saltem

in quantum participant conviviis communibus. Propria autem manifestum est, quod participant omnes. Hoc autem aequale et iustum videtur, et per consequens rationabile. Rationabiliter igitur dividitur secundum praedictum modum.

[90075] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit propter quod tangit secundam rationem, et est. Expedit possessiones regionis dividi secundum quod magis conveniens est civibus in ordine ad vicinos conterminales eisdem, et potentes adversari: sed eam dividi secundum modum praedictum magis conveniens est ipsis in respectu ad vicinos municipii civitatis volentes adversari. Cuius signum est, quia ubi non observant istum modum, sed ubi omnes possessiones sunt communes, parvipendunt inimicitiam vicinorum, non curantes si occupent partem possessionis civitatis, minus enim dolent de amissione communium; ubi autem omnes possessiones sunt propriae vel fere nimis curant de inimicitia vicinorum, et praeter illud quod bonum est; verentur enim amittere possessiones proprias, eas magis diligentes, quam communes. Et ideo in quibusdam civitatibus solet esse lex, vicinos conterminales non participare honore vel consilio eorum in ordine ad bellum, vel quodcumque aliud magnum; quasi non possent bene consiliari propter affectionem aliquam propriam inimicitiae, vel amoris. Expediens est igitur regionem dividi secundum praedictum modum, propter praedictas rationes.

[90076] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit terram autem declarat quos et quales oportet esse cultores regionis; dicens, quod in civitate optima terrae cultores si possint haberi ad votum, oportet esse servos robustos corpore, ut bene elaborare ipsam possint; deficientes intellectu, ne sint inventivi fraudum contra dominos. Sed circa hos oportet duo observare. Primo, quod non sint eiusdem tribus; sic enim uniti adinvicem magis possunt esse fortes quam cives. Secundo quod nec animosi: si enim essent, magis auderent insurgere. Expedit igitur eos esse robustos corpore, deficientes intellectu, pusillanimes, et non eiusdem tribus: sic enim magis utiles erunt ad terrae elaborationem et nihil insolescent contra dominos machinantes. Deinde autem expedit, si isti non possunt haberi, terrae cultores esse barbaros in alia regione natos servire et ministros natura; tales enim sunt similes praedictis secundum dispositionem naturalem. Sed colentes terras proprias uniuscuiusque civis oportet esse proprios illorum, quorum sunt terrae; eos autem qui terram communem, expedit esse servos communitatis. Quomodo autem dominus se debeat habere ad servos in utendo ipsis, et melius est ad inducendum eos ad bene operandum proponi eis libertatem in praemium si bene operentur, cum autem verbere vel afflictione affici debeant, in sequentibus huius tractatus dicetur.

Lectio 9

[90077] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 1 Postquam philosophus declaravit ea quae supponenda sunt ex parte multitudinis civilis ad rectam rempublicam, vult nunc declarare quae supponenda sunt ex parte situs civitatis et aedificiorum eius et regionis in speciali magis. Et primo ostendit quae supponenda sunt ex parte situs civitatis in speciali. Secundo cum dicit, de

locis autem etc. quae ex parte munitionum et aedificiorum. Circa primum recolligit quaedam dicta prius de situ civitatis. Secundo cum dicit, ipsius autem ad seipsam etc. declarat quae ulterius supponenda sunt circa situm eius in speciali. Primo igitur dicit, quod prius determinatum est a nobis quod si civitas optima debeat situari ad votum, oportet quod communicet mari et terrae secundum quod contingit melius, ut ex utroque possit iuvari et in necessariis ad vitam et contra vicinos debellantes.

[90078] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit ipsius autem declarat quae attendenda sunt de positione civitatis in ordine ad sanitatem et ad bellica. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, quoniam autem oportet etc. de quibus istorum magis sollicitandum est propter sanitatem. Circa primum tangit quatuor ad quae oportet respicere in bona positione ipsius: quorum duo primi per se ordinantur ad sanitatem, tertium ad bellicas opportunitates. Quartum vero ad hoc et ad necessitatem vitae. Dicit igitur, quod si oportet civitatem ipsam situari ad votum, oportet respicere ad quatuor principaliter. Primo quidem quod declinationem habeat et sit propatula, si fieri potest, ad orientem et ad ventos flantes ab ortu qui sunt saniores aliis; tamquam hoc sit opportunum ad bonam dispositionem civium, scilicet sanitatem. Sunt venti Orientales saniores, quoniam plurima materia ipsorum plus moratur sub via solis; et ideo calidiores sunt secundum philosophum secundo Meteororum. Propter caliditatem autem suam nubes resolvuntur et aerem subtiliant et mundificant; quae faciunt ad bonam dispositionem et sanitatem. Siquidem aer paludosus et nubilosus et grossus est aegrotativus: e contrario vero ventus Occidentalis frigidus est et parum moratur sub via solis, nec est fortis flatus, ut frequentius; et ideo propter frigiditatem vapores congregat et aerem ingrossat et propter parvitatem flatus non potest nubes propellere; ista autem non conveniunt ad bonam dispositionem corporum; et ideo loca propatula ad occidentem non sunt salubria bene ut frequentius. Secundo expedit civitatem declinare ad Boream et ad ventos boreales, sic enim recentior erit et magis remota a putrefactione, quia venti illi recentiores sunt et saniores. Cuius ratio est, quia ventus Septentrionalis frigidissimus est, et fortissimi flatus et ratione fortitudinis flatus et nubes et vapores grossos propellit ab aere mundificando ipsum; ratione vero frigiditatis congregat calidum intrinsecum claudendo poros exterius; et propter primum prohibet putrefactionem, propter secundum confortat digestionem, et ista bene competunt sanitati. E contrario ventus Australis calidus est et tortuosi flatus et virtute caliditatis elevat vapores et poros aperit et virtute flatus tortuosi nubes congregat; et ideo ingrossat aerem et ad putrefactionem disponit et debilitat digestionem; quae sunt principia aegritudinis; et ideo ventus Australis non est bene salubris. Tertio autem oportet civitatem situari, ut bene se habeat ad actiones civiles et ad opportunitates bellicas, propter quas oportet eam sic disponi, ut sit boni exitus civibus et facilis, difficilis autem et mali aditus debellantibus; et per consequens difficile comprehensibilis; quod fit vel per naturalem dispositionem, vel montium, vel rupium, vel aquarum, vel per artificialem, puta turrium vel munitionum. Quarto expedit eam sic poni quod habeat multitudinem aquarum fontalium vel fluvialium convenientium sanitati et munitioni si possibile est. Si autem hoc non est possibile, oportet invenire et praeparare susceptacula aquarum fluvialium et defossarum, puta cisternas et puteos potentes continere copiam multam ipsarum, ita ut non contingat eos deficere

propter multitudinem, etiam si ab adversariis prohiberentur aquae exteriores.

[90079] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit quoniam autem declarat de quibus praedictorum magis solicitandum est ad sanitatem; quod primo facit. Secundo cum dicit, propter quod etc. ponit quoddam documentum. Primo dicit, quoniam conditorem civitatis oportet esse solicitum multum de sanitate inhabitantium civitatem. Primo enim et principaliter oportet esse solicitum de bona dispositione animae. Secundo de bona dispositione corporis in ordine ad animam. Bona autem dispositio corporis, seu sanitas primo videtur causari ex dispositione civitatis ad talem vel talem situm, puta ad orientem vel Boream, propter bonam dispositionem aeris. Secundo vero causatur ex usu aquarum bene dispositarum, puta dulcium et levium; et ideo de istis et de aere debet curare principaliter non accessorie. Illa enim multum conferunt ad sanitatem et bonam dispositionem, quibus ut plurimum et frequentissime utuntur homines ad vitam corporis sustentandam. Hae sunt naturae aquarum et aeris. Aqua enim utuntur secundum se ad potum et ad cibum saltem secundum quod mixta est. Aere autem ad respirationem; ergo multum conferunt ad sanitatem. Oportet igitur conditorem civitatis multum sollicitari de bona dispositione aquarum et aeris; forte autem magis de dispositione aeris. Siquidem aer inspiratus cum minori alteratione pervenit ad principium vitae, scilicet ad cor.

[90080] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit propter quod ponit quoddam documentum circa naturam aquarum in civitate; dicens, quod propter hoc, quia aquae multum conferunt ad sanitatem, si non fuerint omnes aquae in civitate similes, nec copiosae, distinguuntur seorsum accipiendo eas de numero ipsarum quae ad alimentum sunt convenientes, et seorsum alias quae ad alias opportunitates in civitatibus sapienter ordinatis; ut convenientibus ad alimentum, si copiosae non fuerint, non utantur ad alia, nec non convenientibus utantur ad alimentum.

[90081] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit de locis autem inquirit de his quae supponenda sunt ex parte munitionum et aedificiorum. Et circa hoc primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, sed immorari etc. excusat se ab ulteriori consideratione talium. Circa primum primo declarat quae supponenda sunt circa munitiones et aedificia in ipsa civitate. Secundo cum dicit, etenim in principantibus etc. quae in regione exterius. Circa primum primo inquirit de munitionibus et aedificiis communibus civitatis. Secundo cum dicit, at vero neque etc. de his quae ordinantur ad principalia opera civitatis. Circa primum primo tangit, quod non eodem modo se habet de munitionibus et in omnibus rebuspublicis. Secundo cum dicit, privatorum autem etc. inquirit de ipsis et de aedificiis in civitate optima. In prima parte dicit, quod illud quod est expediens et melius circa loca munita, non eodem modo se habet in omnibus rebuspublicis; sed in statu paucorum et monarchia expedit esse arcem, idest partem superiorem civitatis fortissimam esse in qua dominantes in paucorum statu et monarchae morantes possint defendere se, si opus sit, ab impetu multitudinis insurgentis si contingat. In statu autem populari expedit aequalitas aedificiorum, ut nullus propter fortitudinem munitionis alios expugnans, tyrannizet vel dominetur solus. In statu autem optimatum, in quo principantur plures virtuosi intendentes bonum com-

mune, neutrum istorum expedit, seu magis multitudo locorum fortium per quos possit tueri civitas communiter.

[90082] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit dispositio autem declarat qualem oporteat esse dispositionem habitationum propriarum et munitionum. Et primo inquirit de dispositione habitationum familiarium propriarum. Secundo ibi, et totam quidem etc. de communibus, puta de muris et munitionibus. Circa primum est intelligendum quod antiqui habitationes familiares fortiores faciebant propter adversarios, et rudiores, quia non ita erant experti; posteriores autem magis delectabiles et utiliores ad quaedam et subtiles magis propter maiorem experientiam. Dicit igitur quod dispositio habitaculorum familiarium et hippodamium, idest domicilium equorum, idest ad equos nutriendos, si fuerit bene penetrabilis, hoc est propatula et bene eventabilis secundum modum aedificandi posteriorum, est magis delectabilis ad inhabitandum et utilior ad aliquas actiones, puta ad nutritionem animalium; sed dispositio eorum secundum antiquum utilior est propter securitatem ab insurgentibus propter fortitudinem et minus delectabilis propter ruditatem ipsius: erat enim difficilis introitus impugnantibus et difficile penetrabilis eis. Et ideo si debeant disponi ad votum familiaria habitacula, oportet quod habeant ista duo; ut scilicet sint fortia contra bellantes et difficilis aditus eis secundum dispositionem antiquorum, et delectabilia et utilia ad actiones familiares secundum dispositionem posteriorum. Si enim aliquis ita praeparaverit, continget habitationem eius esse similem habitationi agricolarum, quos vocant quidam custodes vinearum, quibus in vineis et in campis solitarie immorantur: quorum habitacula sic sunt disposita, ut dictum est prius, ut bene se habeant ad actiones familiares et contra volentes nocere.

[90083] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit et totam quidem inquirit de dispositione munitionum totius civitatis. Et primo in generali. Secundo cum dicit, de muris autem etc. specialiter de muris. In prima parte dicit, quod similiter, sicut dictum est de familiaribus habitationibus quod expedit eas esse dispositas dicto modo, ita dicendum est rationabiliter quod expedit totam civitatem esse dispositam quantum ad munitiones, ut non sit facile penetrabilis adversariis, scilicet turribus et fossis et aliis huiusmodi dispositis secundum partes et loca quibus magis competunt. Si enim sic se habeant, melius se habebit ad securitatem propter ipsas munitiones et ad ornatum; et per consequens ad delectationem propter debitum ordinem et situm.

[90084] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit de muris autem inquirit de muris. Fuit autem opinio quorumdam quod muri non sunt necessarii civitati optimae quae habet optimos viros: tum quia propter confidentiam murorum forte redderentur negligentes in actionibus bellicis: tum quia ubi est maior fortitudo et melior, non competit multum minor: fortitudo autem virorum optimorum maior est et melior ad defensionem civitatis quam ea quae murorum; ergo videtur fortitudo murorum non competere eidem. Primo igitur proponit opinionem istam simpliciter non esse tenendam, movens rationem ad hoc. Secundo cum dicit, est autem ad consimiles etc. declarat quibus non competunt multum, et quibus sunt necessarii. Tertio cum

dicit, si ergo per hunc modum etc. concludit ex dictis esse multum curandum de eis, et propter quas causas. Circa primum dicit, quod dicentes de muris non oportere eos circumponere civitati bene ordinatae ad virtutem, et habenti viros virtuosos, valde antiquam habent aestimationem, et simpliciter et praeter rationem; maxime cum videant illas, quae hoc modo decorantur sine muris in sola multitudine confidentes, ex ipso opere redargutas, et ductas ad inconveniens: multae enim fuerunt civitates habentes viros fortes et bonos, quae propter defectum munitionis et murorum succubuerunt, et captae sunt.

[90085] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit est autem declarat, respectu quorum non multum competunt, et respectu quorum sunt necessarii. Et primo, facit primum. Secundo cum dicit, quoniam autem et accidit etc. secundum. In prima parte dicit, quod civitati habenti bonos viros, non multum competit salvari per munitionem murorum, a consimilibus secundum virtutem, et non multum differentibus secundum multitudinem: in loco enim proprio in quo potentiores videntur cives virtuosi, videntur se posse defendere a consimilibus virtute, vel parum excedentibus; et ideo non sunt eis necessarii muri ad hoc; quia non est faciendum per plura, quod bene potest fieri per unum: et iterum opprobriosum est, quod aliquis qui potest expugnare per propriam virtutem, nitatur expugnare per propriam et alienam.

[90086] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit, quod respectu superexcellentis multitudinis et virtutis sunt necessarii. Et ad hoc adducit rationes tres: quarum secundam ponit cum dicit, simile enim velle muros et cetera. Tertiam cum dicit, at vero neque et cetera. In prima parte dicit: quoniam virtutem insurgentium contra civitatem contingit esse maiorem multo quam sit virtus eorum qui inhabitant civitatem, et paucorum, et illi qui sunt maioris virtutis multo, ut frequentius debellent eos qui minoris, munitio murorum bellicosissima, idest apta ad bellandum, necessaria est civitati, quae minoris virtutis est, ut pluribus modis possit resistere impugnantibus, et propter alia multa, et ad evitandum et ad repellendum ictus sagittarum, et machinarum diversarum, quae inventae sunt ad certitudinem insultus. Dicit autem munitionem murorum esse necessariam non simpliciter, sed ex suppositione finis, si debeat civitas salvari, nec pati nocumentum aut iniuriam sustinere, aut fieri servam.

[90087] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit simile enim ponit secundam rationem; dicens, quod simile idem videtur dicere muros non circumponendos esse civitatibus, et circum tollere, hoc est de circuitu tollere montana loca, idest fortia loca prohibentia adversarios, et regionem facere facile penetrabilem ab ipsis: similiter dicere muros non circumponere habitationibus propriis, ac si timeretur, quod non essent futuri habitatores viriles, simile est facere eam penetrabilem furibus et raptoribus: nunc autem inconveniens est civitatem aut propriam inhabitationem facile penetrabilem facere adversantibus; ergo inconveniens est muros non apponere utrique.

[90088] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit at vero ponit tertiam rationem; dicens, quod adhuc oportet intelligere, quod si circumponantur muri civitati habenti viros virtuosos, possunt repellere insultum adversantium, et per muros, et per virtutes

ipsorum, et uti contra eos, et tamquam habentes murum, et tamquam non habentes: qui autem muros non habent non possunt nisi altero tantum: nunc autem melius est pluribus modis vicissim resistere adversario, quam uno tantum.

[90089] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit sed utique concludit curandum esse de muris, et propter quas causas; dicens quod si ea quae dicta sunt se habent ut dictum est, manifestum est, quod non solum circumponendi sunt muri civitati, sed etiam multum curandum est de eis, ut bene sint dispositi ad ornatum et decorem civitatis, sed etiam ad repellendas opportunitates bellicas adversariorum, et quae nunc inventae sunt et quas contingit inveniri, et ad eos impugnandum. Sicut enim invadentes curant diligenter quibus modis possunt supergredi invasos, utentes instrumentis inventis, et tentantes invenire alia, sic cura debet esse invasis quomodo possint se custodire, utendo eis quae inventa sunt, et quaerendo non inventa per viam physicam. Si enim invadentes scirent invadendos bene munitos esse et potentes resistere, non multum conarentur eos invadere a principio. Nullus enim conatur ad illud quod credit esse impossibile, vel simpliciter, vel sibi.

[90090] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 14 Deinde cum dicit quoniam autem determinat de dispositione habitationum, quae ordinantur ad actus principales. Et primo dispositionem earum quae ordinantur ad quosdam actus communes omnibus. Secundo cum dicit, quoniam autem civitatis etc. earum quae ordinantur ad actus speciales quorumdam. Circa primum primo manifestat dispositionem eorum quae ordinantur ad cultum divinum, et convivia. Secundo cum dicit, venalium autem etc. eorum quae ordinantur ad commutationem. Circa primum primo dat intentionem suam. Secundo cum dicit, et eumdem etc. prosequitur. In prima parte dicit: quoniam in civitate perfecta necessarii sunt muri, ut dictum est prius, et necessarium est eos esse distinctos per observatoria, et turres positas in locis opportunis ad defensionem et ornatum, adhuc autem expedit communitatem civilem convivia communia facere, et expedit eam esse distinctam in eis, secundum quod quidam in ipsa inveniuntur excellentiores, quidam autem minus excellentes: habitationes dispositas ad huiusmodi convivia disponet aliquis rationabiliter, secundum quod dicetur.

[90091] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 15 Deinde cum dicit et eumdem prosequitur. Et circa hoc primo declarat quales debent esse secundum se habitationes huiusmodi. Secundo cum dicit, erit autem etc. in comparatione ad cives. Circa primum primo declarat quales oportet eas esse interius. Secundo cum dicit, decet autem etc. quales exterius. Circa primum est considerandum, quod omnia quae hic sunt, et nos et operationes nostrae, ex bonitate et munificentia divina causantur; et ideo tenemur et ad reverentiam et honorem, cum aliter retribuere non possumus; reverentia autem et honor per cultum exhibentur, quem oportet fieri in aliquo loco determinato ad hoc; et ideo in civitate unita ex similibus oportet esse aliquem unum locum convenientem ad hoc ordinatum. Et quia antiquitus gentiles convivia communia faciebant temporibus ordinatis ad cultum divinum, et ob reverentiam divinorum, ideo habitationes ad convivia erant eadem cum his quae ordinabantur ad cultum divinum. Dicit igitur philosophus, quod habitationes illas quae

ordinantur ad cultum divinorum, et ad convivia principalissima ab antiquis ordinata temporibus praedicti cultus, expedit habere locum convenientem, et excellentem, ita ut dispositio eius ostendat praeeminentiam eius cui exhibetur cultus et reverentiam colentium ad ipsum; et unum et eumdem principalem in tota civitate; ne si plures essent, esset occasio divisionis civitatis: nisi in aliquibus partibus civitatis, lex quae ordinat de cultu divino determinavit esse aliquam talem habitationem seorsum, vel aliquas, dependentes tamen ad primam et principalem, in quibus cultus exhibeatur alicui oraculo, vel Apollinis, vel uniuscuiusque alterius responsivi secundum opinionem gentilium, qui stellas opinabantur quosdam deos. Locus autem iste conveniens erit, si bene fuerit dispositus quantum ad duo. Primo quidem quod habeat positionem bene se habentem ad apparentiam virtutis. Secundo, quod eminentior sit respectu partium civitatis. Ex ipsa enim eminentia situs ostenditur praeeminentia eius qui colitur, et ex apparentia virtutis dispositio colentium.

[90092] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 16 Deinde cum dicit decet autem declarat quales decet esse istas habitationes exterius; dicens, quod expediens est sub loco huiusmodi habitationum, et ad meliorem eventationem, et ad deductionem, esse quemdam forum praeparatum inter ipsas, et reliquas habitationes, quod quidam dicunt debere esse liberum, vel ab immunditiis et turpibus, vel quia ibi existentes et confugientes aliquam libertatem habeant, vel utrumque; huiusmodi autem locum oportet esse segregatum ab omnibus venalibus, quia locus iste, locus vacationis est; et ideo oportet ipsum esse sequestratum a tumultu. Venalia autem non tractantur sine tumultu. Et iterum locus hic ordinatus est ad virtutum exercitia. Negotiatio vero quae est circa venalia, remota est ab hoc. Et iterum expediens est mercenarios et agricolas, et alios tales viles quorum operationes per se non ordinantur ad virtutes, non accedere ad locum hunc, nisi vocentur ab aliquo principum propter aliquam necessitatem, si locus iste totaliter ordinatus est ad exercitia virtutum.

[90093] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 17 Deinde cum dicit erit autem declarat quales oportet eas esse in comparatione ad cives; dicens quod locus praedictus bene gratiosus erit, et conveniens cultui divino, si distinctus fuerit secundum gradus diversos, ita ut aliqua pars ordinetur ad gymnasia seniorum exercenda, alia autem ad divinorum actus secundum ordinem; et sit praeeminentia illius ad istum in dispositione et ornatu secundum praeeminentiam seniorum ad iuvenes. Rationabile enim est locum habitationis et ornatum eius distinctum esse secundum distinctionem aetatum, ita ut ipsa distinctio loci distinctionem residentium ostendat; et expedit etiam, quod tempore praedicti cultus, inter iuniores, sint aliqui principantes, et matronae apud principes resideant; sic enim minus praeter rationem agent iuvenes ex fervore iuventutis, et mulieres ex mutabilitate earum. In praesentia enim seniorum causatur verecundia vera, quae est timor de turpi, et timor liberalis, qui est turbatio ex phantasia futuri mali, quae solent retrahere magis mulieres et iuvenes ab operatione turpi. Differentia est inter timorem liberum et servilem: quia liber est quo aliquis timet amittere bonum honestum, et secundum rationem; servilis autem est quo aliquis timet amittere bonum secundum corpus, vel pati malum secundum ipsum. Corpus enim servus est quodammodo respectu animae.

[90094] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 18 Deinde cum dicit venalium autem declarat dispositionem habitationum, quae ordinantur ad commutationem dicens, quod forum rerum venalium oportet esse aliud, et remotum a loco praedicto; quia locus venalium locus tumultuosus est, et locus praedictus ad vacationem ordinatus quietem exigit: et expedit quod habeat seorsum locum congregativum bonorum, quae a mari immittuntur, et seorsum aliorum, quae ab ipsa regione; et ulterius in speciali secundum diversitatem generum rerum venalium; ita quod alia pars ordinetur ad pannos, alia ad calceamenta, alia ad alia; sic enim facilius expedientur commutationes, si sciverit unusquisque locum determinatum ad unumquodque commutabilium.

[90095] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 19 Deinde cum dicit quoniam autem declarat dispositionem habitationum eorum qui sunt principaliores in civitate; dicens: quoniam autem multitudo partium civitatis distinguitur in sacerdotes qui ordinantur ad cultum divinum, et principes qui curant de ordine civili, opportunum est habitationem sacerdotum, et locum ad convivia ipsorum situari iuxta sacras aedes ordinatas ad cultum divinum, ut locus habitationis ipsorum non sit remotus a loco cultus ad quem ordinatur; et quia expedit eos habere locum quietum propter contemplationem in qua maxime debent vivere inter alios. Principes autem qui ordinantur ad directionem contractuum, et ad sententiandum super disceptationibus super eisdem, et ad Scripturas sententiarum et vocationum civium, et ad alias huiusmodi dispensationes tales, et qui ordinantur ad regulandum agros vel agrestes, et qui ad regulandum corpus civitatis, etc., expedit habere habitationes circa forum commune, et in loco ubi communiter concurrunt plures, qualis est locus qui est circa forum rerum venalium; quia hic locus ordinatur ad necessarias commutationes quibus plures indigent. Locus autem ad cultum ordinatus qui est in superiori parte, indiget vacatione.

[90096] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 20 Deinde cum dicit etenim in declarat dispositionem habitationum exterius in regione, dicens quod similiter in regione exterius, oportet aedes et habitacula disposita et distributa esse secundum ordinationem proportionalem ei quae est in civitate. Sunt enim in ipsa principes et magistratus quos oportet habere habitacula convenientia principatui ipsorum, et ad ornatum, et ad fortitudinem. Iterum oportet esse in regione aedes communes in diversis partibus regionis, ut opportunum est ad custodiendum redditus et bona communia exterius collecta. Et iterum expedit in regione exterius esse sacras aedes, seu templa particularia, in diversis partibus, secundum quod opportunum est, distributa. Aliqua quidem ad cultum deorum, alia vero ad cultum heroum: quod dicit secundum consuetudinem gentilium, qui cultum divinum exhibebant animabus virorum, qui excellentes fuerunt in virtute heroica.

[90097] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 9 n. 21 Deinde cum dicit sed immorari excusat se a diligentiori consideratione de his; dicens, quod de istis tanta sunt dicta et restant dicenda plura. Sed immorari diutius in diligenter inquirendo et determinando de ipsis, non utile propter facilitatem. Non enim multum difficile est considerare quare oporteat illa ordinare secundum rationem; sed facere ipsa magis difficile est propter raritatem eorum quae ad hoc sunt necessaria. Determinare enim talia et considerare secundum intellectum, est facere opus voti, seu

voluntatis. Ipsa autem fieri vel esse, pendet ex fortuna magis, quam a bona dispositione civium: et abundantia bonorum exteriorum quae sunt necessaria ad praedicta, aliqualiter dependet ex ea. Et ideo illa quae ulterius possent considerari de ipsis, praetermittuntur ad praesens.

Lectio 10

[90098] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 1 Postquam inquisivit philosophus de his quae supponenda sunt ad instituendam optimam rempublicam ex parte finis et materiae civitatis ipsius, transit nunc ad declarandum ex quibus et qualibus instituenda est optima civitas. Et circa hoc primo praemittit intentionem suam, dicens, declarato quae supponenda sunt ad futuram optimam rempublicam, nunc determinandum est nobis de ipsa republica, scilicet ex quibus et qualibus instituenda est civitas quae debet felicitari et bene gubernari simpliciter. Secundo cum dicit, quoniam autem etc. prosequitur. Et circa hoc primo ostendit, quod illos ex quibus constituitur optima civitas, oportet esse studiosos. Secundo cum dicit, at vero boni etc. declarat per quot, et quomodo efficiuntur tales: quia non sufficit in agibilibus scire qualem oportet esse unumquemque, quoniam bonum et studiosum, sed qualiter contingit fieri talem. Circa primum adhuc primo ostendit, qualem oportet esse civitatem optimam, quoniam studiosam. Secundo cum dicit, at vero studiosa etc. ex hoc concludit, quales oportet esse cives ex quibus componitur, quoniam studiosos. Civis enim definitur per civitatem. Et quoniam civitas optima determinatur per finem optimum, primo praemittit quaedam de ipsis. Secundo cum dicit, quoniam autem etc. ex ipsis ostendit quae sunt necessaria ad civitatem optimam, et qualem oportet eam esse. Circa primum primo tangit ea quae requiruntur ad hoc quod homo sit optimus. Secundo cum dicit, quod quidem igitur etc. quod non omnes homines eodem modo se habent ad illud optimum. Circa primum est intelligendum, quod sicut in universo invenitur duplex bonum, scilicet separatum, et bonum ordinis, et bonum separatum maius est quam bonum ordinis, quod determinatur per ipsum secundum Aristotelem duodecimo metaphysicorum; bonum autem perfectum ex istis bonis aggregatur: sic in homine qui dicitur minus universum, duplex invenitur bonum quodammodo, scilicet quod est finis, et quod ordinis: et bonum ordinis eorum quae ad finem, per finem determinatur; et perfectum bonum hominis ex istis duobus bonis aggregatum est. Hoc igitur supponens, dicit: quoniam duo sunt per quae contingit omnes homines esse bonos, et sunt boni et qui boni sunt: quorum unus est finis operationum rectus, et intentio ipsius recta; aliud autem est inventio actionum et organorum ordinatorum ad ipsum finem. Optimum enim uniuscuiusque consistit in optimo fine eius, et in ordinatione aliorum ad ipsum. Accidit autem aliquando ista dissonare et consonare ad seinvicem. Dissonare quidem: quia aliquando finis bonus ponitur, et intentio recta ad ipsum subest. Peccatum autem est in actione eorum quae sunt ad finem, vel in ordine. Aliquando autem e contrario illa quae ordinantur ad finem subsunt omnia et recte ordinata, sed finis positus et intentus malus est. Consonare quidem, quia aliquando contingit quod peccatur in utroque; et in fine, et in his quae ad ipsum; sicut circa medicinam accidit aliquando, quod medicus non recte iudicat quale contingit

fieri corpus quod convalescit, et ad quem terminum sanitatis contingit ipsum deduci. Nec etiam bene accipit illa vel ordinat quae deducunt ad suppositum terminum sanitatis. Aliquando autem utrumque recte accipit, rectum ponens et intendens finem, et ea quae sunt ad ipsum recte ordinans. Homines vero in omnibus artibus et scientiis, et universaliter virtutibus finaliter intendunt optimum in illis: et ideo oportet, si debeant fieri in illis optimi, attingere ad ambo: puta ad finem rectum et ad ordinationem actionum et organorum quae ad finem. Apparet igitur, quod in qualibet arte et scientia speculativa vel practica, homo est optimus per finem optimum, et ea quae ad ipsum.

[90099] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit quod quidem declarat quod non omnes homines eodem modo se habent ad suum optimum seu felicitatem; dicens quod manifestum est ex se, quod omnes homines naturaliter appetunt bene vivere. Omnia enim naturaliter appetunt suam perfectionem. Sed non omnibus hominibus inest aequaliter habilitas ad adipiscendum hoc; sed quidam sunt dispositi bene ad acquirendum eam, quidam autem indispositi, aut propter materiam, aut propter naturalem complexionem per quam inclinantur ad operationes inordinatas, aut propter formam, quia aliquod bonorum fortunae quae sunt necessaria, deficit eis. Indiget enim debens felicitari et bene vivere, inclinatione naturali ad hoc, et successu aliquo in exterioribus bonis. Si quidem privatum omnibus bonis fortunae impossibile est bene operari. Sed illi qui melius dispositi sunt ex natura ad hoc, minori indigent successu; qui autem minus, ampliori. Aliqui etiam ita depravati sunt per consuetudinem, vel aliquid aliud, quod quamvis inclinentur ex natura ad felicitatem et bene vivere, non tamen recta via vel modo quaerunt eam: et ita, quod aliquis non felicitetur, potest contingere, aut quia non recte ponit felicitatem, aut quia non recte quaerit quae ad ipsam, aut propter utrumque.

[90100] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit quoniam autem declarat qualem oportet esse optimam civitatem. Et primo ostendit, quod ad hoc primo necessarium est praeintelligere quid est ipsa felicitas, quasi praemittens intentum. Secundo cum dicit, dicimus autem etc. declarat illud. In prima parte dicit: quoniam propositum intentionis nostrae est considerare de optima republica qualis sit, optima autem respublica est secundum quam civitas optime gubernat et vivit, civitas autem optime gubernat et vivit quae attingit ad felicitatem optimam. Et ideo oportet nos praeconsiderare illud, per quod determinatur. Civitatem autem seu rempublicam optimam, per felicitatem determinamus, ut dictum est.

[90101] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 4 Deinde cum dicit dicimus autem declarat intentum. Et primo praemittit definitionem felicitatis, et eam explanat. Secundo cum dicit, utetur quidem utique etc. ostendit qualem oportet esse civitatem optimam. Circa primum, primo praemittit definitionem felicitatis in aliis positam; dicens, quod ad manifestationem intenti diximus, et determinavimus in libro Ethicorum, si quidem ea quae determinata sunt, bene utilia sunt ad propositum, felicitatem esse operationem et usum virtutis perfectum simpliciter, et non ex suppositione. Felicitatis quidem est operatio, quia habitus in potentia est et imperfectus; felicitatem autem perfectum bonum dicimus. Virtutis autem, quia virtus est quae habentem perficit, et operationem eius bonam reddit: felicitas autem bonum hominis est perfectum: ergo secundum

virtutem eius. Usus autem perfectus est, quia una operatio sola non facit hominem felicem, sed multae et continuae. Continuati autem alicuius actus usus perfectus est illius actus, secundum quod usus est idem quod exercitium. Unde ista definitio eadem est secundum rem, ei quae ponitur primo Ethicorum, qua dicitur, quod est operatio hominis secundum virtutem perfectam, et in vita perfecta; ita ut quod ponitur hic usus perfectus, sit idem ei quod ibi ponitur, in vita perfecta.

[90102] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit dico autem explanat ultimam particulam, scilicet, non ex suppositione. Ad cuius evidentiam est intelligendum, quod finis secundum se rationem boni habet. Eorum autem quae ordinantur ad ipsum, quaedam sunt quae rationem boni de se habent aliquam, et aliquam ex ordine ad finem, sicut medicina dulcis. Alia vero quae secundum quod huiusmodi rationem boni et eligibilis non habent, sed tantum ex ordine ad finem; sicut medicina amara; secundum se enim eligibilis non est, sed propter sanitatem tantum. Et prima bona dicuntur simpliciter bona. Secunda autem bona dicuntur ex hoc solum necessaria. Dicit igitur, quod operationem bonam ex suppositione dico quae necessaria quidem est ad finem, sed secundum se rationem boni non habet. Simpliciter autem bonam dico, quae secundum se rationem boni habet, non tantum ex fine, sicut in actionibus iustitiae. Sententiae enim condemnandorum et supplicia et punitiones eorum procedunt a virtute iustitiae, et necessariae quidem sunt in civitate, quia aliter non salvaretur civitas nec communicatio, et rationem boni habent, quia necessariae. Secundum se autem eligibiles non sunt absolute. Eligibilius enim esset, si contingeret quod homines vel civitates talibus non indigerent. Sed actiones quae sunt circa honores et circa abundantiam exteriorum, sunt simpliciter eligibiles secundum se. Rationem autem quare primae sunt eligibiles, et non istae, tangit dicens quod electio sententiarum et suppliciorum et aliorum huiusmodi in civitate, est electio alicuius, quod malum est, secundum quod huiusmodi, sed in ordine ad finem. Electio autem eorum quae circa honores et circa divitias et actiones eorum, e contrario, est electio cuiusdam boni secundum se, quia sunt dispositiones quaedam ad bonum et generationes eius. Honor enim disponit et factivus est boni secundum animam, inquantum aliquis propter honorem operatur magna et honorabilia. Divitiae autem naturales sunt factivae boni secundum corpus principaliter.

[90103] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit utetur autem declarat ex dictis qualem oportet esse civitatem optimam. Et circa hoc, primo ipse declarat qualiter ipse studiosus utitur bonis praedictis utrisque. Secundo cum dicit, palam autem etc. declarat quod usus istorum qui est secundum virtutem studiosus est. Tertio cum dicit, necessarium igitur etc. ex dictis concludit qualem oportet esse civitatem optimam. In prima parte dicit quod vir studiosus qui virtutem perfectam et appetitum ordinatum habet, bene utitur his quae secundum se rationem boni non habent, sunt tamen ordinabilia in finem: puta paupertate et aegritudine, defectu amicorum et huiusmodi, secundum illud quod beatum est et perfectius est in usu contrariorum, puta divitiarum, et sanitatis, et amicorum. Meliorem enim operationem facit ex suppositione istorum, quia, secundum quod determinatum est a nobis in sermonibus moralibus ad Eudemum, bonus et studiosus est, cui simpliciter bona sunt bona propter ipsam virtutem. Cui autem simpliciter optima non sunt optima, non est bonus vel studiosus; quemadmodum neque esse sanus videtur, cui sana

simpliciter non sunt sana. Sed sanitas et divitiae secundum se, rationem boni habent: ergo bene utetur eis studiosus propter virtutem. Studiosus etiam secundum rectam rationem utitur omnibus datis, quia per rationem operatur. Ratio autem recta dicit, quod utatur unoquoque secundum quod contingit melius ad finem. Si igitur paupertas et aegritudo, et eorum contraria ordinabilia sunt in felicitatem, utetur studiosus istis pro paupertate et divitiis meliori modo, quo contingit ad ipsam. Similiter et eorum oppositis. Sed paupertate aut aegritudine suppositis, minus perfectas faciet operationes, cum secundum se non sint bona. Divitiis autem et sanitate suppositis, perfectiores, quia secundum se rationem boni habent: sicut bonus coriarius ex corio dato meliores calceos quos contingit, facit; sed ex meliori meliores, ex peiori autem peiores.

[90104] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 7 Est autem intelligendum, ad evidentiam dictorum et dicendorum iam, quod felicitas per se non existit in bonis exterioribus, puta in divitiis, nec etiam in usu earum: in ipsis quidem non existit per se, quia felicitatem nullus quaerit propter aliquid aliud, divitias autem quaerunt propter aliud: vel propter necessitatem vitae, vel propter operationem virtutis: ergo in ipsis non existit per se. In usu autem eius per se non consistit: quoniam optimus usus divitiarum qui est in consumendo eas, ut dicit Aristoteles primo rhetoricae, videtur ordinari per se immediate ad bonum corporis, puta ad sustentationem naturae, vel saltem ad aliud ordinatur: felicitatem autem non dicimus ad aliud ordinari. Et adhuc felicitas operatio virtutis perfectissimae est. Bonus autem usus divitiarum non est operatio perfectissimae virtutis; quia liberalitas seu magnificentia, quarum est operatio, non sunt perfectissimae virtutes, sed prudentia aut sapientia magis: ergo in usu ipsarum non consistit per se felicitas: oportet tamen ipsas praeexistere ipsi felicitati.

[90105] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 8 Felicitas enim consistit in optima operatione intellectuali per se. Ad operationem autem optimam quamcumque, seu speculativam seu practicam, oportet praesupponere consistentiam subiecti, et bonam dispositionem. Consistentia autem, et bona dispositio, non sunt sine suppositione eorum quae sunt necessaria ad vitam et bonam dispositionem, quae sunt divitiae seu bona exteriora: ergo divitias necesse est praeexistere felicitati tam speculativae quam practicae, quamvis alia ratione speciali sint praenecessariae practicae seu civili. Quod autem est praenecessarium ad aliquid, videtur ordinari ad ipsum sicut ad finem, et sicut instrumentum ad operationem. Et ideo divitiae ordinantur ad felicitatem sicut ad finem, et sicut organum ad operationem. Ea autem quae ordinantur ad finem, vel se habent ad aliud sicut organum ad operationem, oportet esse commensurata, seu proportionata, fini seu actioni, et non excedere vel deficere a media ratione. Divitias igitur quas necesse est praeexistere felicitati, oportet esse commensuratas ei, ita ut nec maiores nec minores quaerantur quam sint necesse ad ipsam: maiores tamen exiguntur ad practicam seu civilem quam ad speculativam. Ad speculativam enim sufficiunt secundum quod utiles sunt ad sustentationem vitae, et bonam dispositionem corporis. Ad practicam autem, seu civilem, exiguntur ad hoc, et ad expeditionem operationum practicarum, seu civilium; et quanto perfectior est, tanto maiores. Et si a praedicta commensuratione superexcedant, aut totaliter tollunt felicitatem, aut saltem diminuunt ipsam. Sicut tanta potest esse magnitudo fistulae, quod peior erit fistulatio; et adhuc tanta, quod penitus non erit. Similiter si deficiant

a mensura secundum quam sunt necessariae divitiae ad perfectam felicitatem, secundum aliquid, parum diminuent ipsam. Si autem secundum multum, totaliter tollent. Sicut si minor sit fistula quam quae nata est moveri a fistulatore, parum debilior erit fistulatio; si autem multum, omnino non erit. Sic igitur felicitas per se non existit in divitiis, nec in usu earum per se.

[90106] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 9 Verumtamen ipsae et usus earum qui non est sine ipsis, sunt praenecessaria ad ipsam secundum quamdam mensuram et proportionem; a qua si deficiant secundum minus et parum, minus perfecta erit felicitas. Et hoc intendebat Aristoteles quando dixit quod studiosus utetur paupertate et aegritudine bene ut contingit, quod autem beatum in contrariis est. Si autem multum, non erit omnino. Eodem autem modo se habet et si excedat secundum maius a praedicta mensura. Utrum autem necessarium sit eas praeexistere per se vel per alterum, vel sicut proprias, vel sicut communes, non refert ad propositum; dum tamen praeexistant secundum hoc, quod commensuratae sunt. Ille tamen modus praeexistendi vel praehabendi eas eligibilior videtur, quo habentur secundum hoc, quod necessariae et commensuratae sunt ipsi fini, et quo minus impediuntur homines a rectitudine operationis, sive per affectum sive per sollicitudinem inordinatam circa eas.

[90107] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit palam autem declarat, quod usus praedictos oportet esse studiosos; dicens, quod manifestum est quod necesse est usus praedictorum bonorum, scilicet divitiarum et sanitatis, et huiusmodi, studiosos esse et bonos, quia usus qui sunt secundum virtutem studiosi sunt et boni: sed usus praedictorum bonorum a studioso per se a virtute sunt: studiosus enim, secundum quod huiusmodi, virtuosus est; ergo oportet usus praedictos studiosos esse. Propter quod credunt bona extrinseca, quorum usus studiosus est, et a virtute esse. Similiter causas felicitatis quae est operatio secundum ipsam: existimantes, sicut si aliquis existimaret quod lyra esset causa bene citharizandi magis quam ars. Hoc autem inconveniens est. Ars enim principalis causa citharizandi est ut unde principium et ratio motus: lyra autem sicut materia vel organum motum ab arte. Similiter virtus seu ratio principium est felicitatis, sicut unde motus vel ratio; bona autem exteriora sicut materia vel organum motum ab illis.

[90108] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit necessarium igitur concludit qualem oporteat esse civitatem optimam, dicens. Si civitatem optimam oportet felicitari, felicitas autem est operatio vel usus perfectus secundum virtutem, usus autem perfectus secundum virtutem, est usus bonorum operum a studioso, necessarium est ipsam civitatem quam secundum votum quaerimus optimam, habere abundantiam bonorum exteriorum quorum usus necessarius est, et ipsam esse studiosam: usum oportet esse studiosum. Quorum primum necesse est praeexistere, cuius fortuna est domina. Dicimus enim ipsam esse dominam huiusmodi bonorum. Secundum autem oportet legislatorem procurare per disciplinam et consuetudinem, scilicet ipsam esse studiosam. Studiositas enim civitatis non est opus fortunae, quia secundum rationem est, et fortuna est causa praeter rationem. Sed est operatio scientiae dirigentis, et electionis inclinantis.

[90109] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit at vero

declarat ex dictis quales oportet esse cives, quoniam studiosos; dicens, quod civitas studiosa non est, nisi quia cives participantes reipublicae studiosi sunt. Civitas enim non est aliud quam communitas quaedam civium secundum aliquam rationem. Si ergo civitatem optimam oportet studiosam esse, ut probatum est, oportet omnes cives in ea studiosos esse. Nos enim supponimus nunc quod in optima civitate omnes cives participant republica. Et ideo ulterius considerandum est nobis, qualiter civis fiat studiosus. Quamvis autem bonum et eligibile sit unumquemque divisim studiosum esse, melius tamen et eligibilius est si contingat omnes collectim esse studiosos. Quia illud quod est posterius secundum viam generationis, perfectius et melius est in bonis et eligibilius, eo quod prius est, si actus bonus melior est potentia ad ipsum. Sed omnes collectim esse studiosos assequitur secundum viam generationis, eo quod est unumquemque divisim studiosum esse, utroque existente eligibili et bono. Ergo melius est et eligibilius.

[90110] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 13 Deinde cum dicit at vero declarat per quot, et quomodo efficiantur boni et studiosi. Et circa hoc declarat primo per quot et quae efficiuntur tales. Secundo cum dicit, quod quidem itaque etc. quales oportet esse eos secundum hoc. Circa primum, primo proponit per quot et quae efficiuntur studiosi. Secundo cum dicit, etenim nasci oportet etc. declarat. In prima parte dicit, quod viri fiunt boni secundum virtutem, et studiosi secundum rationem, per tria. Ista autem tria sunt naturalis dispositio ad virtutem, et illud quod est secundum rationem, et consuetudo in operatione, et etiam ratio dirigens.

[90111] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 14 Deinde cum dicit et enim declarat. Et primo quod natura faciat ad hoc. Secundo cum dicit, quaedam autem etc. quod consuetudo. Tertio cum dicit, alia quidem igitur etc. quod ratio. In prima parte dicit, quod debentem fieri bo

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

num et studiosum oportet esse dispositum a natura primo. Omnibus enim, quae fiunt natura vel arte, oportet supponi materiam et bonam aptitudinem eius, si quod recipitur in alio recipitur per modum recipientis: et ideo debentem esse bonum et studiosum oportet esse bene natum ad hoc: puta, quod si homo habens intellectum et rationem, sed non aliquod brutum irrationale. Et ulterius sic existens homo sit bene dispositus secundum corpus, et per consequens secundum animam. Bene dispositi secundum corpus, bene dispositi sunt secundum animam ut in pluribus. Si enim anima secundum se unius rationis sit secundum speciem in omnibus hominibus, et non suscipiat intensionem et remissionem, cum sit forma substantialis, diversitas operationum ipsius et proprietatum, erit propter diversitatem corporum et materiae, vel alicuius extrinseci alterius.

[90112] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 15 Deinde cum dicit quaedam autem declarat, quod consuetudo ad hoc faciat; dicens, quod quosdam homines non est utilitas nasci, hoc est ex nativitate non sunt dispositi ad bonum, nec ad opus intellectus, per consuetudinem autem transmutantur: sunt enim quidam qui per naturam indifferenter se habent ad virtutem et ad contrarium, per consuetudinem autem in operatione respectu alterius determinantur ad alterum, puta vel ad melius vel ad deterius. Sed illi qui bene dispositi sunt ad virtutem, puta consuetudine, indigent operatione ad hoc ut fiant boni; qui autem ad contraria inclinantur ex natura, non possunt fieri boni, aut cum difficultate et multa consuetudine.

[90113] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 16 Deinde cum dicit alia quidem declarat quod ratio: dicens quod alia animalia ab homine, sola naturali inclinatione, hoc est memoriis et imaginationibus agunt actiones suas; quaedam autem parva secundum quantitatem agunt aliquas actiones per consuetudinem, sic illa quae bonam aestimativam habent, ut canis, equus, et similia. Homo vero actiones suas dirigit ratione; solus enim inter animalia rationem habet, per quam determinatur. Quare hoc oportet consonare inter se, scilicet naturam, consuetudinem, et rationem: semper enim posterius praesupponit prius. Multa enim sunt quae agunt homines praeter naturam et consuetudinem propter rationem, si suadeatur ab illa contrarium esse melius; sicut in continente apparet, quod quamvis inclinetur ad prosequutionem passionis, sequitur tamen rationem persuadentem contrarium.

[90114] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 17 Deinde cum dicit quod quidem

declarat quales oportet eos esse. Et primo continuat dicta ad dicenda. Secundo cum dicit, cum vero etc. prosequitur. In prima parte dicit, quod prius determinatum est quales oportet esse secundum naturam futuros studiosos et bonos, ubi dictum est quales oportet esse bene gubernantes. Nunc autem considerandum est nobis quales oportet esse secundum disciplinam, ad quam reducuntur consuetudo et ratio: addiscunt enim aliqua per assuefactionem, aliqua autem audientes ratiocinantem alium.

[90115] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 18 Deinde cum dicit quoniam autem prosequitur. Volens autem ostendere quales oportet esse cives secundum disciplinam, quoniam in civitate in qua sunt quidam principantes et quidam subiecti, primo inquirit, utrum eamdem oporteat esse disciplinam principantium et subiectorum in optima civitate. Secundo cum dicit, quoniam autem civis etc. prosequitur principale intentum. Et circa hoc primo praemittit intentionem suam, et modum considerandi. Secundo cum dicit, siquidem igitur etc. prosequitur. In prima parte dicit, quod omnis civitas composita est ex principantibus et subiectis. In omnibus enim quae ex pluribus constituta sunt, sive natura, sive arte, ex quibus est unum aliquod commune, sive ex coniunctis sive ex divisis, videtur esse principans aliquid, et aliquid subiectum: sicut ostensum est in primo huius. Considerandum est a nobis iam utrum expedit in civitate optima aliquos et diversos esse principantes et subiectos per vitam, aut eosdem secundum suppositum, differentes secundum aliquam dispositionem: quia manifestum est quod consequenter se habebit huic divisioni de disciplina ipsorum de qua intendimus nunc. Si enim omnino sint diversi principantes et subiecti, et disciplinam oportebit esse aliam; si autem iidem, eamdem proportionaliter. Cuius ratio est, quia illud per quod determinantur principans et subiectum est disciplina recta in ordine ad operationem, diversitas autem vel unitas determinantium. Si igitur principantes et subiecti diversi sunt omnino, et disciplina ipsorum diversa erit; et si iidem, et eadem proportionaliter.

[90116] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 19 Deinde cum dicit siquidem igitur prosequitur. Et primo inquirit, utrum expedit eosdem esse principantes et subiectos, aut non. Secundo cum dicit, quare et disciplinam etc. ex hoc concludit proportionale de disciplina. Circa primum primo ostendit, ubi expedit eosdem principari semper et alios subiici. Secundo cum dicit, quoniam autem hoc non facile etc. declarat quod communiter melius et magis necessarium est eosdem esse principantes et subiectos in alio tempore. Circa primum intelligendum est prius quod participans se habet ad subiectum sicut agens ad passum et movens ad motum: principantis enim est movere et dirigere subiectum, subiecti vero moveri et dirigi secundum quod huiusmodi. Movens autem et agens secundum quod tale excellentius est passo et moto secundum quod huiusmodi; quia illud est in actu, hoc autem in potentia; et ideo principans in eo quod principans, oportet esse excellens: excellentia autem moventis respectu moti attenditur in ordine ad operationem quantum ad formam eius principaliter, deinde autem quantum ad dispositiones materiae substantis ipsi formae, tertio quantum ad exteriora coadiuvantia ad ipsam. Et ideo oportet quod excellentia principantis respectu subiecti in ordine ad finem attendatur principaliter ad formam, secundum quam agit ut huiusmodi, deinde autem quantum ad dispositiones materiae, et ultimo quantum ad exteriora. Forma autem secundum quam operatur principans in optima republica est disciplina recta secun-

dum rationem rectam, puta prudentia et virtus civilis. Dispositiones autem materiae sunt bonae dispositiones ipsius ad istas, sicut inclinatio naturalis et bona dispositio corporis; coadiuvantia autem exterius sunt potentia et divitiae. Et ideo expedit principantem in optima republica, si possibile est, excedere subiectum et quantum ad prudentiam et virtutem quae sunt bona animae, et quantum ad bona corporis et quantum ad exteriora. Unde dixit philosophus octavo Ethicorum: non est rex qui non est per se sufficiens et omnibus superexcellens. Et ideo si inveniatur aliquis unus in civitate vel regno qui omnibus istis superexcellat alios, iustum est ipsum principari solum quamdiu est talis: si autem secundum successionem inveniatur tale in aliquo genere, expedit secundum genus principari sicut prius, ut in tertio dictum est. Si autem inveniantur plures qui sic excedant reliquam multitudinem, expedit eos principari per vitam. Et hoc est quod ipse dicit: si fuerint aliqui in civitate qui tantum differant ab aliis, quantum credimus deos, idest divinos homines, et heroes, idest attingentes ad virtutem heroicam, quae est perfectissima virtutum sive intellectualium, seu moralium, differre ab aliis hominibus communiter, (ita ut primo secundum vitam generationis multam habeant excellentiam secundum corpus, idest secundum dispositiones materiales, puta secundum magnitudinem et pulchritudinem et inclinationem ad virtutem, deinde autem et secundum perfectiones animae, ita ut excellentia istorum respectu illorum sit manifesta sine dubitatione); manifestum est quod melius est semper eosdem in tota vita, hos quidem esse principantes, scilicet excellentiores, hos autem esse subiectos, scilicet deficientes. Excellentius enim et perfectius, quamdiu est huiusmodi, natum est principari ei quod deficit secundum naturam respectu illius.

[90117] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 20 Deinde cum dicit quoniam autem declarat quod melius et magis necessarium est communiter eos principari et subiici secundum aliud et aliud tempus. Et primo declarat, quod melius est eosdem esse principantes et subiectos secundum aliud et aliud tempus. Secundo cum dicit, at vero quod etc. quod necesse est eosdem secundum aliquid esse alteros. Tertio cum dicit, qualiter igitur etc. qualiter expedit eosdem esse et alteros. Circa primum intelligendum est, quod aliquos esse sicut excellentes totam multitudinem, ut praedictum est, est rarum valde propter summam perfectionem ipsorum: rarum autem difficile est invenire; et ideo dicit: quoniam non est facile nunc in civitatibus accipere vel invenire aliquos excellentes in tantam reliquam multitudinem, nec inveniuntur reges tantum differentes a subditis, quantum heroes ab hominibus sicut scylax dixit esse inter Indos; manifestum est quod melius et magis necessarium est eosdem quandoque principari, quandoque autem subiici secundum partem, propter multas rationes. Illi enim qui sunt similes secundum naturam et virtutem, habent idem iustum et aequale, et aequaliter debent recipere de communibus. Principari autem honor communis est: et ideo illi qui sunt similes secundum praedictum modum, aequaliter debent principari. Sed non possunt secundum idem tempus omnes; ergo secundum aliud et aliud. Iterum respublica fundata super iniustum subditorum non est bene mansiva, quia cum subditis gravatis per iniustitiam sunt omnes mali et insolentes in regione, qui volentes de facili possunt corrumpere rempublicam: sed respublica in qua iidem semper principantur similibus existentibus super iniustum fundatur et inaequale; ergo bene mansiva non est. Sed quia aliquis diceret quod potentia subditorum et

insolentium reprimi potest per potentiam principantium, quasi removens hoc, dicit: subditi et insolentes in regione multi sunt, et magnam potentiam habent valde. Tot autem invenire secundum multitudinem in republica principantes qui sint potentiores omnibus istis, est aliquid de numero impossibilium; ergo illorum potentia per istos reprimi non potest.

[90118] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 21 Deinde cum dicit at vero declarat, quod oportet eosdem esse aliqualiter alteros, dicens: at enim manifestum est consideranti secundum rationem et indubitanter, quod principantes et subiectos oportet habere aliquam diversitatem, quia principans ad subditum se habet sicut movens et ens in actu ad motum et ens in potentia; ista autem secundum se differentiam aliquam habent; ergo principantem et subditum oportet aliqualiter differre. Et ideo oportet legislatorem et civem considerare qualiter oportet illos esse eosdem et alteros, et qualiter sic se habentes participabunt principatui et subiectioni.

[90119] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 22 Deinde cum dicit qualiter igitur declarat, qualiter oportet eos esse eosdem et alteros; dicens quod prius ubi determinatum est de partibus civitatis per se, dictum est de hoc. Natura enim faciens in eodem genere hominum aliud Iunius, aliud senius procedendo de imperfecto ad perfectum, dedit nobis modum per quem possimus eligere, quando idem magis debet principari quam subiici. Manifestum est enim, quod idem secundum quod Iunius est, magis expedit subiici. Iunius enim secundum quod huiusmodi imperfectius est, secundum quod huiusmodi, et robustius ad operandum opera ministerialia; hanc autem ad subditum pertinent. Senius autem perfectius est, quia posterius secundum generationem, et secundum virtutem et secundum intellectum. Non enim pueri iudicant sensibus ut presbyteri, ut dicitur septimo physicorum, c. 2. Per haec autem determinatur principans, ut dictum est prius. Sed quia aliquis diceret, quod iuvenes indignantur, si secundum aetatem illam sint subditi, hoc removet dicens quod nullus iuvenis bene ordinatus indignabitur, si subiiciatur in aetate iuventutis, nec putat se valentiorem esse senioribus et progenitoribus suis, siquidem eos reveretur. Non credens autem valentior esse, non indignabitur si subiiciatur. Et aliter, quia futurus suscipere honorem principatus ex ordine reipublicae cum fuerit perfectus. In aetate senili vero habet rationem per quam debeat indignari, si nunc non principetur. Sic igitur dicendum est, quod expedit eosdem principari et subiici uno modo, puta secundum appositum, altero autem secundum alium modum, puta secundum Iunius et senius.

[90120] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 23 Deinde cum dicit quare et disciplinam concludit proportionaliter se habere de disciplina primo. Secundo cum dicit, est autem principatus etc. distinguit principatum, ut appareat in quo praedicta veritatem habeant, et in quo non. Primo igitur concludit, quod si in civitate bene ordinata oportet eosdem esse principantes et subiectos secundum unum modum, alios secundum alium, necesse est disciplinam ipsorum uno modo esse unam, alio autem modo alteram; quia principans et subiectum in optima civitate determinantur per disciplinam, puta per prudentiam et virtutem, per quas hic recte obedit, ille recte praecedit; et ideo sicut principantes et subiecti sunt iidem vel alteri, ita et disciplinam oportet esse eadem vel alteram. Dicunt enim quod illum qui debet principari oportet prius subditum

fuisse, et subditum addiscere quae oportet principantem facere: non enim bene principatur qui non quandoque sub principe fuit, ut dicitur in tertio huius.

[90121] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 24 Deinde cum dicit est autem distinguit principatum, ut appareat in quo veritatem habet quod dictum est. Quod primo facit. Secundo cum dicit, differunt autem quidem etc. declarat unde assumenda est differentia subditi in utroque principatu. In prima parte dicit, quod duplex est principatus, sicut dictum est in primis sermonibus, idest in tertio libro. Unus quidem qui principaliter est ad bonum principantis, propter autem bonum subditi secundum accidens. Alius autem est qui principaliter est propter aliquod bonum subditorum, vel alicuius communis principanti et subiecto ex consequenti propter utilitatem principantis. Et primus istorum dicitur principatus dominativus, qui est domini ad servos. In principatu igitur dominativo non expedit eumdem esse principantem et subiectum secundum aliquod tempus, sed eosdem esse principantes semper, puta servos secundum naturam; non enim sunt similes secundum naturam. In principatu autem politico expedit quod dictum est quantum ad principari et subiici, et quantum ad disciplinam; sunt enim isti similes secundum naturam, quia liberi.

[90122] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 10 n. 25 Deinde cum dicit differunt autem declarat, ex quo sumenda est differentia per se utrorumque principantium. Et est intelligendum, quod operum ministerialium quaedam sunt honesta magis, quaedam autem inhonesta et servilia. Honesta opera ministerialia indifferenter conveniunt subditis in utroque principatu, sed ad alium et alium finem. Dicit igitur quod quaedam praecepta, puta honesta, communiter servis et liberis quantum ad operationem non differunt: eodem enim modo ea exequuntur, et liberi subditi et servi: sed magis differunt in ordine ad finem: quia servus operatur gratia domini, liber autem gratia sui vel boni communis. Et hoc accidit propter hoc, quia honestum est iuxta liberos subditos, multa eorum quae videntur ministerialia opera exercere, sicut dictum est, et actiones non sic differunt honesto et inhonesto secundum se acceptae sicut in ordine ad finem, gratia cuius sunt et dicuntur magis honestae et inhonestae quam secundum se, et ut naturales sunt.

Lectio 11

[90123] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 1 Postquam philosophus ostendit, quod in republica recta principantis et subiecti est eadem disciplina uno modo, et altero alia, transit nunc ad declarandum qualiter et per quas adinventiones efficiantur cives bene disciplinati seu studiosi. Et circa hoc primo dat intentionem suam et ordinem considerandi. Secundo cum dicit, divisae sunt autem etc. prosequitur. In prima parte dicit: quoniam intendimus principaliter considerare qualiter, et per quae civis efficiatur disciplinatus et studiosus, eadem autem est disciplina seu virtus civis optimi in optima republica per quam ordinatur in felicitatem perfectissimam, quae est finis, et illa etiam principantis in ipsa, similiter autem optimi viri, etsi eumdem oportet prius subditum esse cum est iuvenis et imperfectus, posterius autem principantem cum est perfectus:

magis considerandum est civitatem gubernanti, seu legislatori, qualiter et per quas adinventiones fiunt optimi viri et bene disciplinati. Et quia ratio istorum sumitur ex fine ultimo vitae humanae, considerandum est quis est ille finis. Hoc enim ostenso, apparebit qualiter et per quas adinventiones cives fiant bene disciplinati et studiosi.

[90124] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit divisae sunt prosequitur. Et primo declarat quis est finis ultimus vitae humanae. Secundo cum dicit, quoniam autem idem finis etc. declarat, quod virum et civitatem felices oportet habere omnes virtutes. Tertio cum dicit, qualiter autem et per quae etc. declarat per quae et qualiter erunt bene disciplinati, seu virtuosi. Quid autem sit felicitas declarat per divisionem partium animae primo. Secundo cum dicit, divisa est autem vita tota etc. declarat vitam humanam et agibilia ab homine proportionaliter dividi et se habere partibus animae praedictis. Circa primum, primo ostendit felicitatem consistere in eo quod pertinet ad partem animae rationalem per essentiam. Secundo cum dicit, melius autem etc. declarat eam consistere in operatione partis animae rationalis speculativae. Circa primum est intelligendum quod ultimus finis vitae humanae non consistit principaliter in aliquo eorum quae per se pertinent ad corpus (corpus enim et perfectiones ipsius sunt propter animam); sed magis in aliquo eorum quae ad animam pertinent, quae est excellentior pars hominis. In anima autem est considerare partem rationalem quocumque modo, et irrationalem omnino. In actu autem partis animae irrationalis omnino non potest consistere ultimum finis vitae humanae; quoniam necesse est ipsum consistere in aliquo quod est proprium hominis, in quo distinguitur ab aliis, quia ultimus finis hominis est proprius ei: pars autem animae irrationalis omnino communis est sibi et aliis: ergo non consisteret in aliqua perfectione pertinente ad partem illam, sed magis in aliqua pertinente ad partem animae rationalem aliquo modo. Sed cum haec pars animae divisa sit in plures, vult declarare philosophus in perfectione cuius illarum consistat, dicens: partes animae rationem habentis sunt duae distinctae adinvicem: quarum altera est quae est rationalis per essentiam accipiens rationem in ratione, quod quid est, alia autem est quae secundum se non est rationalis, nec accipit rationem in ratione dicente quid est, sed rationalis est secundum quamdam participationem, quia nata est obedire rationi, vel ordinari vel deduci ab ea.

[90125] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 3 Cuiuslibet autem istarum partium animae rationalis sunt aliquae virtutes morales; puta temperantia, iustitia in irrationali. In rationali autem per essentiam sunt rationes, puta prudentia, sapientia. Et manifestum est ex dictis, quod in actu alicuius harum consistit ultimus finis hominis: sed in qua et cuius actu manifestum est qualiter est dicendum eis, qui dividunt partes animae rationalis secundum quod nos divisimus eas. In unoquoque enim genere illud quod deterius est et minus bonum, est gratia melioris: et hoc apparet per se, et in his quae fiunt a natura, et in his quae fiunt arte. In natura enim materia est gratia formae, et elementa prima simplicia propter mixta, in quibus imperfecta sunt gratia perfectorum, puta in genere animalium. Similiter et in his quae sunt secundum artem se habet: ligna enim et lapides sic disponuntur gratia formae domus, domus autem est gratia habitationis. Ratio autem dicti est, quoniam id quod deterius est in unoquoque genere, rationem imperfecti et entis in potentia habet: melius autem in eodem rationem perfecti et entis secundum actum. Imperfectum

autem et ens in potentia se habent ad perfectum et ens in actu, sicut potentia ad actum in eodem genere. Potentia autem est gratia actus in eodem genere: ergo ens in potentia et ens imperfectum, est gratia entis in actu et perfecti, et ulterius deterius gratia melioris in eodem genere. Sed rationale per essentiam melius est in partibus animae rationali participatione: quia illud quod per essentiam est tale, melius et perfectius est eo quod per aliud est tale: ergo rationale participatione erit gratia rationalis per essentiam, et per consequens perfectio eius gratia perfectionis istius. Si igitur illud cuius gratia aliud est, rationem finis habet respectu illius, pars animae rationalis per essentiam, et aliqua perfectio eius erit finis partis rationalis per participationem et perfectionem eius.

[90126] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit melius autem declarat, quod ultimus finis vitae humanae consistit in operatione partis animae speculativae; dicens quod pars animae rationalis per essentiam divisa est in duas partes, sicut communiter solemus dividere: quarum altera est practica, quae ratiocinatur de agibilibus possibilibus aliter se habere: altera autem speculativa, quae negotiatur principaliter circa naturam entium, et impossibilium aliter se habere secundum quod huiusmodi. Et quia operationes consimiliter dividuntur principiis, et se habent adinvicem proportionaliter sicut illa; necesse est operationes huiusmodi partium divisas esse, et alteram esse operationem practicam, alteram autem speculativam, et ista se habere adinvicem proportionaliter, sicut practicum ad speculativum se habet. Et per consequens operationes melioris partis secundum naturam oportet esse meliores secundum se et eligibiliores illis, qui possunt sortiri illis, aut omnibus operationibus aut saltem duabus si non fuerint nisi duae. Operatio enim sequitur naturam per se, et ideo perfectioris est perfectior, et unicuique illud est magis eligibile, quo potest attingere ad summum et perfectissimum; hoc autem est operatio perfectioris secundum naturam. Ex quibus accipienda est ista propositio: quod melioris partis animae et excellentioris melior est operatio, et magis eligibilis simpliciter, et per consequens magis rationem finis habens. Sed pars animae speculativa melior et perfectior est natura quam practica. Quod quidem apparet ex ratione obiecti. Illa enim pars animae intellectualis perfectior et melior est in genere intellectus cuius obiectum magis habet rationem intelligibilis: quia natura potentiae consideratur ex ratione obiecti, et magis intelligibile secundum naturam perfectius est in genere intelligibilium. Sed obiectum intellectus speculativi magis habet rationem intelligibilis, quam obiectum intellectus practici. Huius enim obiectum est bonum agibile, et possibile aliter se habere; quae minus rationem intelligibilis propter rationem motus et possibilitatis adiunctorum habent. Obiectum autem intellectus speculativi est natura entium intransmutabilium, aut non secundum quod transmutabilia, quae magis rationem intelligibilis habent, sicut remota magis a motu et materia: ergo pars animae speculativa excellentior et nobilior erit practica. Sequitur igitur, quod operatio ipsius perfectior et eligibilior erit, et magis habens rationem finis. Istius principalis rationis, maiorem solum ponit philosophus cum declaratione eius.

[90127] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit divisa est declarat primo totam vitam humanam et agibilia ab homine consimiliter dividi partibus animae et actionibus, et dividentia proportionaliter se habere illis. Secundo cum dicit, ad omnia quidem igitur etc. ex dictis concludit quaedam corollaria. Tertio cum dicit, qui autem nunc etc. reprobat opin-

ionem quorumdam contrariam dictis. Primo igitur dicit: quoniam actus et obiecta proportionaliter dividuntur ipsis potentiis, et se habent adinvicem dividentia, sicut et ipsae potentiae ad se, tota vita humana, idest conversatio secundum rationem, quae est actus animae rationem habentis, divisa est proportionaliter partibus animae dictae in negotium, idest in exercitium virtutum moralium principaliter, quae sunt ad alterum, et in otium, idest in exercitium virtutum contemplativarum, quod magis in otio fit, et in exercitium belli et pacis: et agibilia ab homine divisa sunt in bona necessaria et utilia ad finem, et in bona secundum seipsa, circa quae oportet se habere electionem sicut circa partes animae; ut sicut pars animae rationalis per participationem est gratia rationalis per essentiam, et huiusmodi gratia speculativae, ita hic bellum quaerendum propter pacem, et exercitium virtutum practicarum propter otium in contemplatione, ut consequenter magis dicet, et bona necessaria et utilia in finem propter illa quae sunt secundum se bona.

[90128] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit ad omnia concludit corollaria duo. Secundum ibi, quare ad has et cetera. In prima dicit: quia civilis gubernatoris et legislatoris est per leges et consuetudines facere bonos cives civitatis, gubernatorem expedit aspiciendo ad omnia praedicta leges ordinare; puta aspiciendo partes animae, debet quidem ferre leges, per quas bene disponantur ad virtutes et actiones, et per quas actiones ipsarum dirigantur secundum rationem; et magis debet esse sollicitus ad ordinandum meliora, et quae rationem finis habent; puta circa partem animae principaliorem, et actiones eius: sic enim videmus naturam magis sollicitam esse circa nobiliora. Eodem modo expedit ipsum ferre circa vitas, idest conversationes, et circa divisiones agibilium, puta circa utilia et secundum se bona ad dirigendum in eis. Expedit enim civitatibus habere potentiam operandi operationes virtutum practicarum, et debellare quandoque, quod fit in non vacando; et ulterius in otio et in tranquillitate vivere, et magis quanto hoc est melius quod fit in vacatione: et oportet eos utilia in finem posse agere, magis autem ea quae sunt secundum se bona. Ad omnia autem ista indigent aut habitibus quibusdam aut consuetudine inclinantibus, aut legibus et ratione dirigentibus.

[90129] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit quare ad has concludit secundum corollarium, intendens quod quia ex similibus operationibus similes habitus fiunt et operationes per leges diriguntur, nec parum differt sic vel sic a iuvene assuefieri; sed multum expediens est in civitate ordinata, pueros adhuc existentes ad intentionem legum erudiri et assuefieri, obedire eis et operari secundum eas; similiter eos qui sunt alterius aetatis indigentis eruditione et assuefactione. Consueta enim sunt delectabiliora. Delectabiliora autem libentius et facilius operantur.

[90130] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit qui autem reprobat opinionem contrariam quibusdam praedictorum. Et primo tangit opinionem ipsam et reprobat eam. Secundo cum dicit, quod autem oportet etc. manifestat quoddam acceptum prius. Circa primum primo tangit opinionem erroneam. Secundo cum dicit, quae est secundum rationem etc. reprobat eam. Tertio cum dicit, neque itaque etc. concludit contrarium ipsius, quod est principale intentum. In prima parte dicit, quod quidam Graecorum qui optime dicuntur a quibusdam

gubernare et legislatores instituentes respublicas ipsorum contra praedicta peccaverunt in duobus. Primo quidem, quia ordinem civilem non ordinaverunt ad finem optimum hominis. Secundo quia leges quae significant ordinem civilem et eruditionem non instituerunt ad operationes virtutum optimarum, sed magis declinaverunt ad ea quae videntur utilia, per quae possent ditari et supergredi dominando aliis. Similiter autem et quidam philosophantes qui de republica scripserunt posterius, enunciaverunt eamdem opinionem, puta Plato et alii quidam qui laudantes rempublicam Lacedaemoniorum, laudaverunt intentionem legislatoris, quia omnia statuta ordinavit ad principandum vicinis, et ad bellum per quod subiicerentur.

[90131] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit quae et secundum reprobat eam; et primo ex ipsis operationibus manifestat ipsam redargutam. Secundo cum dicit, non recte autem etc. per rationes. Ex operibus autem docet eam redargutam dupliciter. Secundum facit, ibi, quamvis palam et cetera. In prima parte dicit quod respublica et leges et statuta praedictorum facile possunt redargui per rationem et factis contingentibus redarguta sunt. Si enim ordo civilis ipsorum et leges et eruditiones essent optimae, tunc ex virtute illorum principarentur aliis: nunc autem hoc non videmus. Sicut enim plures homines appetunt principari pluribus, quia principantes fortunatos videntur habere successus, sic Thybron et quilibet alius scribens de republica Lacedaemoniorum laudaverunt legislatorem eorum, quia multis principabantur, non quidem propter ordinem civilem per se, sed quia exercitati erant ad pericula bellorum, quamvis etiam manifestum sit quod nunc pluribus non principantur, nec etiam sunt felices remanente eadem republica. Legis igitur lator in ordinando praedictam rempublicam bonus non fuit.

[90132] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit quamvis palam ponit secundum; dicens, quod adhuc dignum est derisione, si Lacedaemonii praedicti perseverantes in eisdem legibus, quibus prius, nullo prohibente eos vivere secundum eas, non vivunt bene secundum rationem. Irrationabile enim est, si leges eorum et respublica rectae sunt quod viventes secundum eas non vivant recte. Palam autem est, quod ipsi tenentes easdem leges, non ducant optimam vitam: leges igitur et ordinatio reipublicae ipsorum rectae non sunt.

[90133] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 11 Deinde cum dicit non recte docet eam esse redarguibilem per rationem; et principaliter quantum ad principatum. Et circa hoc primo ponit rationem unam. Secundo cum dicit, praeterea etc. aliam. In prima parte dicit, quod legislator Lacedaemoniorum et aliorum praedictorum non rectam existimationem habent de principatu supremo in republica quem maxime videtur honorare et iudicant honorandum, sicut optimum: principatus enim ipsorum est principatus dominativus quo principantur etiam indigni servire. Tali enim principatu est alius principatus civilis liberorum excellentior et magis secundum virtutem; quare magis laudandus erit.

[90134] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem; dicens, quod non est rationabile credere civitatem esse felicem, et legislatorem ipsius laudare, quia potest principari super vicinos qualitercumque: principari enim ipsis quomodocumque optimum non est, sed magnum nocumentum affert civitati. Si enim hoc

optimum esset, si in civitate aliquis inveniretur praepotens aliis expediret ipsum propriae civitati principari solum et tentare qualiter posset eam totam subiicere sibi: de quo sicut de inconvenientia Lacedaemones increpaverunt Pausaniam regem ipsorum qui honorem regalem habens apud eos et divitias et possessiones multas, voluit propriae civitati ipsorum principari solus. Praedictus igitur modus principandi optimus non est.

[90135] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit neque itaque concludit contrarium; dicens, quod ex praedictis rationibus manifestum est quod nulla legum praedictarum et rationum quae ad praedictum modum gubernandi ordinatur civilis est, hoc est ordinata optime, neque proficua civitatibus; neque etiam vera est in se; quia non ordinata ad optimum finem, ut praetendunt. Eadem enim optima et privatim et publice inducere oportet in animos hominum legislatorem; et studium civium quod habent et ad cives et etiam ad adversarios non ordinari ad hoc ut subiiciant servituti eos qui non sunt naturaliter servi. Talis enim principatus cum sit contra inclinationem naturalem, non potest esse continuus, nec amicabilis. Sed debent intendere primo, quod ipsi non efficiantur servi aliorum indigni existentes. Secundo, si appetant principatum, appetant ipsum propter utilitatem subditorum non propriam; nec propter hoc ut principentur eis dominative. Haec enim est differentia inter dominativum et civilem, quia principans principatu dominativo principatur per se non propter utilitatem subditi; e contrario est de civili, sicut dictum est in tertio huius. Tertio autem debent intendere qualiter principabuntur eis qui nati sunt eis servire: hoc enim est iustum, et ad tales contingit movere iustum bellum si fuerint rebelles.

[90136] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 14 Deinde cum dicit quod autem declarat quoddam suppositum per signum; dicens, quod ea quae apparent ad sensum testificantur rationi; quia magis oportet legislatorem intendere ad pacem quam ad bellum, et magis studere gratia huius quam illius, sicut suppositum est prius. Videmus enim quod plurimae civitates quamdiu sunt in exercitio belli contra adversarios salvantur. Cum autem obtinuerint contra eos et vivunt in pace, corrumpitur respublica eorum. Bellantes enim multas virtutes habent, sicut dictum est prius, puta temperantiae, fortitudinis, liberalitatis et religionis, propter quas sibiinvicem minus sunt iniuriosi. Pacem autem habentes occasionem exercitandi in actibus huiusmodi virtutum non habent, dant autem se voluptatibus congregantes divitias per quas aestimant se posse voluptuose vivere: propter quod efficiuntur sibiinvicem iniuriosi et seditionem inducunt. Delicatam enim et quietam vitam ducentes, quasi rubiginem pravorum habituum et consuetudinum contrahunt: exercentes autem se in bellicis clarificantur per actus virtutum, sicut ferrum, quia tum facili rubiginem contrahit, elaboratum autem quamvis usus consumat, clarificat tamen et emendat, sicut Seneca dicit. Causa autem huius fuit legislator ipsorum qui non ordinavit eis honestas occupationes quibus vacarent cum cessarent a bellis, puta exercitium studii in philosophia et partibus eius; hoc enim multas et admirabiles delectationes habet puritate et firmitate, sicut dicit philosophus decimo Ethicorum.

[90137] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 15 Deinde cum dicit quoniam autem declarat quod civitatem et unumquemque existentes simpliciter felices oportet habere omnem virtutem. Et primo hoc declarat. Secundo cum dicit, quod quidem igitur etc. concludit hoc

declaratum, adiungens quamdam persuasionem. Circa primum primo ostendit quod debentem felicitari simpliciter oportet praehabere omnes virtutes quae exiguntur ad vacationem. Secundo cum dicit, finis est enim etc. ostendit quod oportet praehabere omnes virtutes et ad vacationem et quae non ad vacationem ordinantur. Circa primum est intelligendum quod si finis est, necesse est praeexistere ea quae ad finem sunt per se; sicut si fistulatio est, necesse est praeexistere fistulas. Ultimus autem finis uniuscuiusque hominis est contemplatio aliqua alicuius intelligibilis; et idem est finis totius civitatis optime ordinatae, sicut ostensum est in principio istius septimi. Ad hanc autem ordinatur primo habitus intellectus perfectissimus cuius est actus speculatio intelligibilis primi. Deinde habitus imperfecti ipsius per quos dirigitur in speculando entia quorum cognitio via est in cognitionem intelligibilis primi. Tertio habitus partis animae appetitivae per quos regulatur appetitus ne praeter rationem divertatur homo ab intelligibilibus primis, detentus circa passiones et motus irrationales. Deinde autem virtutes per quas acquirit bona exteriora, secundum quod necessaria sunt ad finem, et repellit motus impedientium ab ipso. Ergo necesse est, si finis uniuscuiusque hominis vel civitatis existat, praeexistere huiusmodi virtutes omnes. Et ideo dicit, quoniam idem finis videtur esse et communiter omnium hominum secundum quod homines sunt simpliciter et uniuscuiusque singulariter accepti secundum quod homo, et idem ultimus terminus actionum optimi viri et optimae reipublicae, sicut ostensum est prius in isto septimo; huiusmodi autem est speculatio perfecta intelligibilium primorum quae in vacatione ab exterioribus existit, maxime autem ad hunc ordinantur omnes virtutes quae sunt ad quietem hominis ab exterioribus: manifestum est quod si homo secundum seipsum vel tota civitas felicitetur, necessarium est praeexistere omnes virtutes quae sunt ad vacationem seu quietem.

[90138] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 16 Deinde cum dicit finis enim declarat quod necessarium est praehabere omnes quae ad vacationem et quae ad non vacationem. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, quid autem non habent etc. tangit quod virtutes ordinantur ad vacationem et non vacationem et quae ad utrumque. Circa primum intendit, quod sicut dictum est, omnes virtutes quae ordinantur ad vacationem praeexiguntur ad felicitatem uniuscuiusque civitatis: sed ad vacationem contemplationis ordinantur omnes virtutes et quae ad vacationem et quae ad non vacationem sunt; ergo omnes praeexiguntur ad felicitatem. Minorem huius declarat dicens, quod sicut supra dictum est saepe, finis belli est pax: nullus enim bellatur belli gratia, sed pacis magis, sicut dicitur decimo Ethicorum. Et finis operum quae non in vacatione sunt, sunt ea quae in vacatione; quia ea quorum opus in vacatione et non vacatione, utilia sunt ad vacationem et delectationem quae in ea, aut quia in earum operatione consistit finis, aut quia disponunt ad ipsum, aut removent prohibentia. Si enim aliquis debeat vacare, multa oportet praeexistere. Necessarium est igitur civitatem et unumquemque debentem felicitari, habere temperantiam et iustitiam et sapientiam et ceteras huiusmodi virtutes quae ad vacationem sunt, et fortitudinem, et perseverantiam; et quae ad non vacationem. Dico autem civitatem debentem felicitari, oportere praehabere virtutes quae ad vacationem quantum ad partes principales eius, quae sunt liberi, non quantum ad servos. Ad servos enim non pertinet vacatio, sicut proverbium dicit.

[90139] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 17 Deinde cum dicit qui autem

tangit quae sunt virtutes quae per se ordinantur ad vacationem vel ad utrumque; intendens quod illis virtutibus opus est ad non vacationem et bellum quibus prohibentur ne sint servi aliorum: sed illi qui non sunt dispositi aggredi pericula maxima quae in bello, nec sunt perseverativi in eis, servi sunt eorum qui invadunt eos, qui prohibentur per fortitudinem et perseverantiam. Fortitudinis igitur et perseverantiae virtutibus opus est ad non vacationem. Philosophia autem necessaria est ad vacationem contemplationis, contemplatio enim est opus eius. Ad utrumque autem necessariae sunt, temperantia per quam reprimuntur motus concupiscentiarum, et iustitia per quam diriguntur operationes hominis ad alterum: magis tamen vacantibus et ducentibus pacem quam non vacantibus: propter exercitium belli et periculum quod in eo est, disponuntur ad opera temperantiae, quia secundum poetam, otia si tollas, periere cupidinis arcus: sed ad opera aliarum virtutum multarum. Militaris enim vita multas partes habet virtutis, sicut dicebatur in secundo huius: e contrario, fruitio bonorum fortunae in tranquillitate disponit ad iniurias; possessio enim divitiarum contumeliosos et elatos facit: credentes enim omnia habere per ipsas, credunt omnia bona possidere in possidendo eas, sicut dicitur secundo rhetoricae; et ideo efferuntur per elationem et contemnunt alios. Propter quod eis qui volunt feliciter agere et frui omnibus quae ad beatitudinem pertinent necessaria est temperantia et iustitia multa: sicut si qui sunt in insulis beatorum, sicut poetae dicunt, dicentes insulas quasdam esse in quibus animae bene operantium dum vivunt feliciter perseverant post mortem. Talibus autem maxime necessaria est philosophia, in cuius actu consistit ultimus finis, et temperantia per quam sedantur concupiscentiae et iustitia per quam regulantur operationes ad alterum; et tanto magis quanto magis perseverant in abundantia honorum talium.

[90140] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 11 n. 18 Deinde cum dicit quod quidem recolligit dicta, adiungendo quamdam persuasionem; dicens, quod ex his quae dicta sunt, manifestum est quod civitatem quae futura est felix et virtuosa simpliciter omnes virtutes oportet habere et quae ad vacationem et quae ad non vacationem sunt. Si enim turpe est hominem qui determinatur ratione non posse uti secundum rationem bonis interioribus et exterioribus, adhuc magis turpe est non posse uti eisdem secundum ipsa cum vacat a bellicis operationibus, cum tunc magis intendere possit et pauciora habens impedimenta, sed non vacando ab exterioribus et bellando videri facere opera bonorum, vacando autem et pacem ducendo ducere vitam servilem et praeter rationem. Et ideo non oportet civitatem debentem felicitari tantum intendere et studere virtuti, hoc est fortitudini quae ordinatur ad bellum, sicut fecerunt Lacedaemonii: non enim differenter se habuerunt ad alios in hoc quod non crederent eadem esse maxima bona hominis quae alii, scilicet opera virtutum; sed magis in hoc quod opinabantur hoc fieri per unam virtutem, alii autem per aliam: ipsi enim opinabantur optimum bonum hominis consistere in actu fortitudinis bellicae, alii autem in actu sapientiae magis. Manifestum est igitur ex his quae dicta sunt, quoniam contingit esse quaedam bona maiora hominis quam quae secundum bellum sunt, et esse ista magis contingit in fruitione et actu quam in habitu, et istorum illa magis quae propter seipsa quaeruntur quam quae propter alia.

Lectio 12

[90141] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 1 Postquam philosophus ostendit quis sit ultimus finis optimae vitae humanae, transit ad declarandum qualiter et per quas adinventiones fiunt optimi viri in ordine ad ipsam. Et circa hoc primo praemittit intentionem suam et ordinem considerandi. Secundo cum dicit, manifestum utique etc. prosequitur. In prima parte dicit, quod declarato quis sit ultimus terminus optimae vitae humanae, consequenter considerandum est per quae et qualiter fient boni et studiosi in ordine ad ipsum. Distinximus autem prius tria quae necessaria sunt ad hoc, scilicet natura, consuetudo et ratio, secundum quales oportet esse futuros studiosos et bene gubernantes secundum naturam quoniam intellectivos et animosos, sicut dictum est prius; et ideo relinquitur nunc considerandum quales oportet esse secundum consuetudinem et disciplinam. Prius tamen considerandum est, utrum prius instruendi sunt secundum rationem vel intellectum, aut secundum consuetudinem seu appetitum; et utrum prius disponi secundum animam, aut secundum corpus: oportet enim ista consonare adinvicem consonantia debita, ita quod illud quod natum est prius disponi secundum naturam disponatur prius, et quod posterius, posterius. Contingit enim multoties peccare rationem ab eo quod est optimum et duci per similia et apparentia quaedam, ad ea quae praeter naturam sunt, ita ut prius nitatur disponere quod posterius natum est perfici. Sed cum ratio posterior sit natura et imitetur eam, optimum est in his quae rationis sunt sequi dispositionem naturae, ita ut prius consideret et disponat quae prius nata sunt considerari et disponi secundum naturam.

[90142] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit manifestum utique prosequitur. Et primo declarat quod futuri studiosi et boni prius disponendi sunt secundum corpus quam secundum animam, et secundum appetitum quam secundum intellectum. Secundo cum dicit, siquidem igitur etc. qualiter disponendi sunt secundum ista. Circa primum primo ostendit quod generationem hominis et consuetudinem oportet ordinari ad rationem et intellectum. Secundo cum dicit, deinde ut corpus et anima etc., ostendit quod appetitus irrationalis prior est quam intellectus in actu perfecto. Tertio cum dicit, propter quod etc., concludit ex istis quod prius oportet curare de dispositione corporis quam animae, et appetitus irrationalis quam intellectus. Primo igitur dicit: in omnibus in quibus est aliquis finis ea quae sunt ad finem oportet ordinare in ipsum et disponere secundum quod ipsi congruunt. Manifestum est autem, quod sicut in aliis qui sunt secundum naturam et secundum artem generatio incipit ab aliquo principio primo imperfecto et terminatur in aliquid perfectum et finem; huiusmodi autem finis (hoc est terminus) est alicuius moti ab aliquo principio imperfecto; ita et in homine generatio incipit ab aliquo imperfecto et tendit in aliquid perfectum et finem. Huiusmodi autem terminus et finis naturalis hominis est ratio et intellectus in actu non in potentia: quare generationem ipsius hominis et studium circa consuetudines et dispositiones ipsius, oportet ordinari ad rationem, et ipsa disponi secundum quod ipsi congruunt.

[90143] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit deinde sicut ostendit quod appetitus irrationalis generatione praecedit intellectum in actu; dicens, quod postea

sicut corpus et anima sunt duo differentia adinvicem, quia corpus rationem materiae et subiecti habet, anima autem rationem actus, ita animam hominis videmus duas partes habere: quarum altera rationem moti et subiecti habet, reliqua autem rationem principalis moventis: videlicet appetitus irrationalis qui natus est regulari a ratione, et rationalis pars per essentiam quae rationem moventis habet. Et istorum duorum sunt duo habitus differentes secundum numerum. Primi quidem virtus moralis, secundi autem intellectualis: et alterum istorum appetitus est, alterum autem intellectus seu ratio. Sicut igitur corpus secundum viam generationis praecedit animam, ita appetitus irrationalis intellectum et rationem in actu: et hoc apparet ex hoc quod animus, idest virtus irascibilis et voluptas et concupiscentia insunt pueris statim ex nativitate. Intellectus autem et ratio in actu, non insunt nisi procedente tempore. Si aliquis argueret contra hoc quod dictum est, quoniam appetitus irrationalis in homine est qui non est regulatus ratione secundum se, regulatus tamen a rationali per essentiam, sed rationale secundum se prius videtur esse quam regulatum a ratione, tum quia movens est prius moto, tum quia simplex prius composito, sicut albedo quam album: et est dicendum ad hoc, quod prius dicitur aliquid alio, hoc quidem secundum substantiam et perfectionem, et sic intellectus praecedit appetitum, sicut movens motum et forma materiam; hoc autem secundum viam generationis, sicut materia prior est forma. Et tunc appetitus potest considerari secundum quod natus est regulari a ratione, et sic prior est generatione intellectu seu ratione determinante ipsum: aut secundum quod regulatur in actu, et sic posterior est sicut compositum simplici. Et per hoc apparet solutio ad rationem.

[90144] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit propter quod concludit ex dictis quod prius oportet disponi corpus quam animam, et appetitum quam intellectum: dicens, quod propter hoc, quia prius oportet quaerere et disponere ea quae sunt ad finem quam ipsum finem, et corpus ordinatur ad intellectum et rationem sicut in finem, ut probatum est prius, et appetitus similiter sicut materia ad formam; manifestum est quod prius oportet facere curam corporis quam animae. Deinde eam quae appetitus propter ipsum intellectum, et gratia ipsius: et gratia istius eiusdem curare omnia illa quae sunt ipsius animae. Omnes enim partes animae et habitus ordinantur ad perfectionem, quae secundum intellectum est.

[90145] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit siquidem igitur declarat qualiter et per quae disponendi sunt ad virtutem. Et primo qualiter secundum corpus et appetitum. Secundo cum dicit, quod quidem etc., in principio octavi, qualiter secundum intellectum et rationem. Circa primum primo praemittit intentionem suam et ordinem considerandi. Secundo cum dicit, oportet quidem igitur etc. prosequitur. In prima parte dicit: quoniam legislatorem optimum primo oportet intendere qualiter et per quae cives optime disponantur secundum corpus, dispositio autem optima civium primo dependet ex bona dispositione generantium in actu generationis, qui fit per coniunctionem maris et feminae per copulam nuptialem: ergo consideranda sunt ei ea quae sunt circa huiusmodi copulam seu coniugium: videlicet qua aetate, et quo tempore, et qualibus existentibus copulandis iucunda est huiusmodi coniunctio nuptialis.

[90146] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit oportet

autem prosequitur. Et quoniam bona dispositio civium, sicut dictum est, primo pendet ex dispositione generantium; deinde ex dispositione matris, tempore gestationis; tertio autem ex convenienti alimento et consuetudine post nativitatem: primo declarat qualiter disponendi sunt generantes ad bonam dispositionem prolis futuram. Secundo cum dicit, oportet autem et praegnantes etc. qualiter praegnantes. Tertio cum dicit, de reservatione autem etc. qualiter curandi seu disponendi sunt pueri post nativitatem. Circa primum primo ostendit quando facienda est copula nuptialis. Secundo cum dicit, qualibus autem quibusdam etc. quales oportet esse copulandos secundum habitudinem corporis. Circa primum primo ostendit qua existente aetate utriusque oportet eam fieri. Secundo cum dicit, de eo quidem igitur etc. quali existente temperatura seu dispositione continentis. Circa primum primo ostendit, quod oportet eam fieri tempore et aetate determinatis. Secundo cum dicit, quoniam enim determinatus est etc. declarat quae sunt tempus et aetas determinata in quibus oportet fieri. Primum ipse primo declarat per rationem sumptam ex cautela dissensionum et diversitate copulandorum. Secundo cum dicit, deinde ad puerorum successionem etc. per rationem sumptam ex eis quae accidunt secundum successionem puerorum ad patres. Tertio cum dicit, adhuc autem etc. ex ea quae sumitur ex bona dispositione prolis vel puerorum futura. In prima parte dicit, quod oportet legislatorem intendentem bonam dispositionem puerorum futuram ordinare leges et statuta circa communicationem nuptialem civium, considerando ad dispositionem ipsorum tempore quo copulantur, ut scilicet sint perfecta in se, et bene se habentia ad generationem; et considerando ad tempus vitae utriusque, et maris et feminae; quantum scilicet uterque secundum naturam vivere potest, ita ut conveniant ad actum generationis primo in aetate qua hic perfecte potest generare, et illa concipere, supposita bona dispositione ipsorum in se, et in ordine ad finem temporis vitae eorum, ut simul vel fere hic possit generare, et illa concipere; et non dissonent potentiae, ita ut iste possit generare, et illa non concipere, aut e contrario ista possit concipere, ille vero non generare, propter dispositionem iuventutis, vel senectutis: ista enim inducunt dissensionem et diversitatem inter ipsos. Si enim copulentur tempore quo unus possit generare, alter non, propter aetatem adinvicem dissentiunt, et ideo copulam alteram petunt, quod est inconveniens. Ut igitur vitetur dissensio, et diversitas inter eos, copulandi sunt in aetate conveniente utrique in ordine ad tempus durationis ipsorum.

[90147] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit deinde ad puerorum ponit secundam rationem; dicens, quod secundo copulandi sunt in aetate convenienti considerando successionem puerorum ad patres. Sicut enim parentes secundum legem naturae tenentur filiis ad nutrimentum et disciplinam usque ad perfectum, ita necessitate quadam parentibus impotentibus factis, tenentur filii subvenire in necessitatibus. Auxilium autem quod potest accidere senioribus parentibus a pueris genitis in senectute eorum, sine profectu est propter impotentiam puerorum. Similiter auxilium quod potest accidere pueris in senectute genitis a parentibus senioribus existentibus, debile est propter impotentiam eorum ex senectute: et ideo non expedit copulam nuptialem fieri senibus existentibus, neque etiam valde prope principium nativitatis, hoc est nimis iuvenibus existentibus: multum enim displicet quandoque iuvenes existentes pueros habere quasi coaetaneos, et minus male verentur filii parentes iuvenes, et verecundantur minus male in

eorum conspectu, quasi coaevi, et nutriti cum eis propter consuetudinem, et magis conqueruntur in invicem circa ea quae ad mutuam dispensationem pertinent, cum sint simul aeque potentes, vel impotentes aeque; et ita cum filius requirit a patre iuvari necessitatibus, potest respondere ipsum aequaliter posse sibi et e contrario.

[90148] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit adhuc autem ponit tertiam rationem, dicens quod adhuc idem potest ostendi per rationem sumptam ex his quae diximus prius, unde incoepimus sermonem de hoc. Oportet enim copulam nuptialem tali aetate et tali tempore fieri, quibus corpora puerorum nascentium contingat disponi melius ad virtutem, et secundum intentionem legislatoris. Hoc autem magis contingit fieri si fiat tempore et aetate determinatis, ut consequenter apparebit: ergo expedit eam fieri tempore determinato. Sic igitur omnia quae sunt circa curam nuptialem unam communem curam habent fere, ut scilicet fiat tempore determinato. Fere autem dicit forte, quia non idem tempus determinatum convenit omnibus propter diversitatem materiae.

[90149] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit quoniam enim intendit declarare, qua aetate expedit eam fieri ex termino generationis in utroque, et ex inconvenientibus quae accidunt si fiat nimis cito. Et secundum hoc primo praemittit quaedam necessaria ad declarationem intenti. Secundo cum dicit, propter quod has quidem etc. ex illis concludit intentum suum. Circa primum primo tangit quid sit terminus generationis in utroque, secundum quem oportet considerare. Secundo cum dicit, est autem iuvenum, vel iuniorum etc. ostendit quod coitus iuvenum non est conveniens ad generationem. In prima parte dicit: ultimus terminus generationis hominibus determinatus est, sicut et aliis. In omnibus enim quae contingit esse et non esse, est tempus determinatum quo contingit esse, et per consequens agere, sicut dicit primo caeli et mundi, et iste terminus masculis, ut in pluribus, est septuaginta anni: quia tunc sensibiliter debilitatum est calidum naturale, quamvis in aliquibus sit longior, in aliquibus brevior propter dispositionem materiae aliam et aliam; femellis autem quinquaginta, ut in pluribus. Brevior autem est periodus generationis mulieris quam viri, quia mulieres naturaliter sunt minoris virtutis et caliditatis quam viri. Et quia expedit propter dissensionem vitandam in coniugandis simul terminare potentiam generationis in utroque, opportunum est in determinando principium ipsius condescendere commensurando ad tempora haec.

[90150] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit est autem ostendit, quod coitus iuniorum est pravus. Et dividitur in quatuor partes, secundum quatuor rationes quas adducit ad hoc. Secundam ponit cum dicit, adhuc autem in partibus et cetera. Tertiam cum dicit, adhuc autem et ad temperantiam et cetera. Quartam cum dicit, et masculorum corpora et cetera. Primo igitur ponit primam, quae sumitur ex ordine ad generationem; dicens, quod coitus iuniorum, sive masculi sive femellae, pravus est ad generationem puerorum. Et hoc quidem apparet ad sensum: quia in omnibus animalibus partus iuniorum sunt imbecilles et imperfecti, quia imperfectio partus est ex imperfectione principiorum generantium, sicut universaliter imperfectio effectus est ex imperfectione causarum, et feminae crebrius quam mares, et parva corpora gignuntur.

Cum enim principium generativum in semine non potest digerere menstruum mulieris propter indigentiam caliditatis, ut deducat ad similitudinem suam secundum omnes dispositiones, sed magis vincatur propter superabundantiam frigidi et humidi, de necessitate transmutat in contrarium, et in femellam. Talis autem dispositionis sunt semina iuniorum. Et iterum generati ab eis parvi sunt secundum formam, idest secundum figuram: extensio enim secundum figuram causatur a magnitudine calidi, cuius est movere sursum: quod est imperfectum in iunioribus, ut dictum est. Quare si sic accidit in omnibus animalibus, necesse est ita accidere in hominibus, in quibus argumentum speciale apparet ad hoc: quoniam in quibuscumque civitatibus seu regionibus permittuntur iuvenes et iuvenculae coniugari, et permisceri ad generationem, generantur parvi et imperfecti secundum corpus, et per consequens minus utiles ad opera bellica.

[90151] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam, quae sumitur ex accidenti parturientibus; dicens, quod ad hoc mulieres concipientes in aetate imperfecta in partu maiorem sustinent dolorem, et plurimae moriuntur, tum propter membri ad hoc ordinati arctitudinem, tum propter virtutis debilitatem: quanto enim virtus minor est ad resistendum, tanto dolor maior, sicut videmus onera eadem graviora apparere debilibus. In iunioribus autem supponimus virtutem minorem esse, et ideo maiorem dolorem accidere, qui tantus potest esse, quod mortem inducit. Et propter hoc dixerunt antiqui apud Graecos factum esse oraculum Troezeniis, ut dolor eius adiutorio mitigaretur et foetus ad ortum produceretur, cum multae in iuventute mulieres morerentur, et fructus non veniret ad productionem propter imperfectionem.

[90152] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit adhuc autem ponit tertiam, quae sumitur in ordine ad virtutem; dicens, quod adhuc coitus est minus expediens iunioribus ad temperantiam, et magis expedit senioribus existentibus: iuvenculae enim quae magis assuetae sunt coire in iuventute intemperantiores sunt. Illa enim ad quae assueti sumus, magis sunt delectabilia; et ad ea quae sunt magis delectabilia, magis inclinamur.

[90153] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit et masculorum ponit quartam rationem; dicens, quod adhuc corpora masculorum coeuntium in imperfecta aetate dum corpus est in augmento, laeduntur, et defectum patiuntur a quantitate eis determinata et in complexione: alimentum enim digestum principium est nutritionis et augmentationis et generationis. Tempore enim augmenti totum quod convertitur de alimento adveniente, vel fere, necessarium est ad nutritionem et augmentum, et parum vel nihil est de superfluo, quod ordinatur ad generationem; et ideo si multum coeant, necessarium est, quod illud quod deberet transire in augmentum et nutritionem convertatur in semen; quare detrimentum patientur in augmento et nutritione. Est enim quoddam tempus determinatum, in quo animalia nata sunt augmentari, quod non multum exceditur a tempore deputato ad generationem: statim enim deficiente augmento, et perfectis corporibus, cum plus convertitur de alimento quam sit necessarium ad nutritionem, convenientius ordinatur ad generationem. Coitus etiam non perfectis corporibus detrimentum inducit quantum ad complexionem propter exsiccationem, et infrigidationem; simul enim consumitur calidum et

humidum. Unde philosophus dicit in libro de causis, longitudinis et brevitatis vitae quod coitiva et multispermia cito senescunt, quia sperma superfluum existens amplius desiccat emissum; et ideo mulus longioris vitae est quam ea ex quibus generatur, quia minus spermatizat; et passeres masculi brevioris, quia magis coitivi sunt.

[90154] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 14 Deinde cum dicit propter quod concludit ex dictis quando et qua aetate opportunum est fieri copulam nuptialem; dicens, quod propter hoc quod finis generationis in viris, ut in pluribus est septuagesimus annus vel circa, mulieribus autem quinquagesimus vel circa ut in pluribus, et expedit coniugatos simul deficere a potentia generandi, ut probatum est prius, et coitus iuniorum in imperfectis corporibus parvus est; corpora autem mulierum, ut in pluribus perficiuntur in decem et octo annis vel circa, virorum autem in triginta sex, aut parum plus aut minus; expediens est magis eos coniugari muliere existente decem et octo annorum vel circa, viro autem triginta sex aut parum plus vel minus. Sic enim coniungentur corporibus perfectis; et per consequens virtutibus, quibus existentibus erit coniugatio ipsorum in tempore convenienti ad perfectionem generationis puerorum. Virtutibus etiam perfectis perfectior erit actio et etiam ipsum generatum; et iterum successio puerorum ad patres opportunius fiet si statim cum copulati sunt mulieres decemocto, viri triginta sex annorum existentibus, statim generent: succedent enim filii parentibus in principio status corpore perfecto, scilicet circa trigesimum annum matre agente quinquagesimum, patre septuagesimum vel circa, impotentes fere existent quasi resoluta aetate, impotentia tamen eorum supplebitur per filiorum potentiam perfectorum existentium. Quando igitur oportet fieri coniugium considerato bono coniugatorum et generandorum, dictum est.

[90155] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 15 Est autem intelligendum quod quamvis viri et mulieres sint eiusdem speciei, non tamen eadem periodus est vitae utriusque ipsorum: quia tempus durationis ipsorum non sequitur eos ratione speciei communis utrique, sed sequitur virtutem complexionis: virtus autem complexionis multo fortior est in viro quam in muliere propter abundantiam calidi et meliorem proportionem eius ad alias qualitates; et ideo viri longioris vitae sunt secundum naturam mulieribus. Et quia illud quod perfectius est pluri tempore indiget ad sui perfectionem quanto plura exiguntur ad eius perfectionem, viri autem perfectiores sunt mulieribus; ideo pluri tempore indigent ad sui perfectionem quam mulieres, ut in pluribus: quamvis propter indispositionem materiae possit accidere e contrario. Philosophus autem determinavit tempus perfectionis mulierum decem octo annos vel circa, virorum autem triginta septem vel circa; quia sic apparebat ei forte, ut in pluribus, aut quia secundum proportionem horum numerorum adinvicem excedit virtus complexionis viri virtutem complexionis mulieris secundum naturam. Si autem obiiciatur prius debere fieri coniugationem nuptialem quam determinat philosophus; primo, quia generatio fit ex superfluo alimenti, quando igitur primo incipit esse superfluum alimenti, et masculi incipiunt spermatizare videtur quod deberet fieri talis copulatio, hoc autem contingit multo tempore prius quam determinet philosophus, puta tempore pubescentiae; ergo prius videtur debere fieri. Et praeterea hoc iura determinant quae videntur considerare bonum commune, matrimonia scilicet posse fieri muliere existente duodecim annorum, viro existente quatuordecim vel circa.

[90156] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 16 Ad hoc est intelligendum, secundum intentionem philosophi, quod si consideremus bonam dispositionem generantium et bonam habitudinem generandorum futuram, et per consequens utilitatem communem civitatis seu regionis per se, melius est coniunctionem istam fieri perfectis corporibus utriusque quod est tempore determinato a philosopho vel circa, ut in pluribus: perfectis enim corporibus perfectae erunt virtutes, nec detrimentum aliquod patientur in augmento, aut complexione secundum quod huiusmodi, nisi propter superfluitatem, aut aliquid huiusmodi. Et pueri melius erunt dispositi quantum ad corpus, quia a magis et melius dispositis generabuntur, et per consequens secundum animam, quia bona dispositio corporis disponit ad bonam dispositionem animae; et sic magis apti erunt ad virtutes et actus civiles. Propter accidens tamen aliquod expedit tardius vel citius fieri in aliquibus, puta si tardius vel citius perficiantur corpora, aut si timeatur fornicatio cum alienis, aut aliquid huiusmodi. Quamvis autem prius in aliquibus inveniatur superfluum alimenti et emissio seminis, non tamen sequitur quod tunc melius et aptius sit ad generationem, sicut accipiebat ratio in oppositum. Non enim oportet in his quae procedunt de imperfecto ad perfectum quod quando aliquid potest aliquid primo quod tunc perfecte possit; sicut quando aliquis potest citharizare qualitercumque non sequitur quod optime possit, sed magis e contrario: quae enim sunt priora secundum viam generationis, imperfectiora sunt; quae autem posteriora perfectiora, sicut vir puero, ut dicitur nono metaphysicorum. Iura autem non determinant optimum esse fieri matrimonium tempore pubescentiae, scilicet muliere existente duodecim annorum vel circa, viro quatuordecim vel circa, sed tunc concedunt posse fieri primo, quia tunc primo potest valere consensus propter usum rationis, tunc primo vel circa inexistentis, et quia tunc primo incipit aliquod superfluum alimenti fieri, ut in pluribus, quamvis imperfectum.

[90157] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 17 Deinde cum dicit de eo quidem declarat qua temperie vel dispositione aeris expedientius sit fieri hanc coniunctionem. Circa quod intelligendum est quod bona dispositio generati sequitur bonam dispositionem principiorum generantium in actu. Dispositio autem generantium sequitur aliquam dispositionem continentis; unde et locus dicitur principium generationis, sicut et patet a Porphyrio: dispositio autem continentis mutatur secundum dispositionem temporum et ventorum et horum huiusmodi; et ideo est expediens intendentem bonam dispositionem generatorum considerare bonam dispositionem continentis et temporis et ventorum. Et ideo dicit, quod ad huiusmodi copulam vel coniunctionem faciendam oportet uti temporibus, et his quae circa temperiem, hoc est dispositionem aeris secundum tempus, quibus utuntur multi bene et rationabiliter, dicentes hanc debere magis fieri tempore hiemis: tunc enim frigiditate continentis clausis poris fortificatur calidum interius, et congregatur virtus et fortior est. In aestate autem poris apertis exhalat calidum interius; fortiore autem existente virtute et calido melius est commisceri ad generationem. Expedit autem considerare ad generationem puerorum ea quae dicuntur a philosophis naturalibus et a medicis. Medici enim sufficienter dicunt dispositionem temporum in ordine ad corpora respectu operationum diversarum. Naturales autem eas quae ventorum; dicentes, boreales et Orientales meliores Australibus et Occidentalibus ad bonam dispositionem corporum, sicut dictum et expositum fuit prius, ubi determinatum fuit de

optimo situ civitatis.

[90158] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 18 Deinde cum dicit qualibus autem declarat quales oportet esse copulandos ad generationem secundum habitudinem corporis. Et circa hoc primo declarat quales oportet esse quoad quantitatem. Secundo cum dicit, oportet quidem igitur habere habitum labores in comparatione ad exercitium. In prima parte dicit, quod qualiter existentibus corporibus eorum qui copulantur secundum habitudinem quantitatis maxime utilia erunt ad bonam dispositionem eorum qui generantur, dicendum est in his quae pertinent ad disciplinam civium; figuraliter autem et in summa sufficit dicere nunc. Manifestum est enim quod habitudo corporis athletarum, qui sunt valde magni corpore, non est perfecte bona dispositio corporis, tum propter ponderositatem, tum quia virtus spiritus et calidi evanescit in tanta protensione membrorum. Nec etiam ad sanitatem, propter easdem rationes; et per consequens nec ad rationem intellectus et rationis quae sequuntur dispositionem corporis, ut in pluribus. Et quia bona civilis communicatio indiget bona dispositione quantum ad corpus et quantum ad animam, non est optima ad eam. Similiter habitudo imperfectorum secundum quantitatem et morbidorum qui indigent maiori cura, non est optima propter imperfectionem et improportionem; sed media habitudo magis. In omnibus enim et quae sunt secundum naturam et quae secundum rationem, media sunt eligibilia magis; et ideo habitudo media secundum quantitatem in generantibus eligibilior est.

[90159] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 19 Deinde cum dicit oportet autem declarat quales oportet esse per comparationem ad exercitia; dicens, quod expedit ad bonam dispositionem generandorum futuram habere bonam habitudinem corporis, et exercitatos esse per aliquos labores ad exercitandum virtutem et caliditatem quae per motum excitantur: non tamen per violentos, ne per laboris violentiam spiritus exhaletur et debilitetur. Et ideo oportet exercitari vel laborare non aliquo uno solum, sicut athletae laborant ad superandum, sed multis pertinentibus ad cives et liberos. Expediens enim est exercitari futurum bonum civem in multis operationibus liberorum, ut consequenter facilius et magis cum delectatione illas operentur. Oportet autem et viros et mulieres exercitari, sed unumquemque in operationibus decentibus eum.

[90160] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 20 Deinde cum dicit oportet autem declarat quod curandum est de mulieribus praegnantibus ad bonam puerorum dispositionem; dicens, quod oportet legislatorem curam habere de bona dispositione corporum mulierum praegnantium: pueri enim generati nutrimentum videntur assumere a muliere habente in utero, per venas et poros a natura ad hoc ordinatos, sicut terrae nascentia per radices assumunt a terra. Nutrimentum autem assumptum a muliere consimiliter disponitur complexioni mulieris, et puer de necessitate disponitur secundum dispositionem nutrimenti ex quo nutritur, et maxime in principio; et ideo oportet puerum disponi secundum dispositionem mulieris gestantis. Igitur expediens est ad bonam dispositionem prolis futuram curare de bona dispositione mulieris: specialiter autem expedit curare ne sint torpentes multum per desidiam quae frequenter accidit mulieribus praegnantibus propter defectum calidi et superabundantiam humidi grossi indigesti. Si enim praegnans torpeat nimis per desidiam, oportebit calidum et spiritus in puero torpere. Deinde expedit cavere ne utantur

cibo nimis subtili, tum quia facilis digestionis existens facit repletionem quamdam inanem magis quam veram; tum quia statim propter facilem digestionem eius assumitur in membris fortioris virtutis secundum totum vel fere, ita quod parum aut nihil erit superfluum quod transeat in nutrimentum foetus. Facile autem erit cavere desidiam legislatori, si praecipiat praegnantibus quae sortitae sunt honorem generationis et fugerunt opprobrium sterilitatis secundum antiquos, facere aliquam peregrinationem quotidie vel bis vel ter in septimana vel aliquid huiusmodi ad aliquod oraculum propter deorum reverentiam; ut quos habuerunt propitios in conceptu, benivolos habeant ubi magis necesse est, scilicet in partu. Et loquitur secundum opinionem gentilium antiquorum qui opinabantur multitudinem deorum esse, et illos vel corpora super caelestia vel virtutes aliquas in corporibus. Quamvis autem ad bonam dispositionem puerorum futuram ad rempublicam oporteat mulieres labores aliquos exercere, ut sint sine pigritia, tamen natos iam et incipientes disciplinari ad bonum intellectus quod est speculatio, non oportet multum laborare, sed pigrius disponi corpore, ne per laboris continuitatem distrahuntur a disciplina et per motum spiritus nimis accendantur, ut sint nimis mobiles, quod non competit speculationi. Oportet enim formas sensibilium in quibus speculatur intellectus fixionem habere in subiecto primo eorum, quod est spiritus.

[90161] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 21 Deinde cum dicit de reservatione declarat qualiter pueri postquam sunt nati sint disponendi, et quia non expedit de omnibus curare, aut non aequaliter, aut propter imperfectionem, aut propter multitudinem. Et primo tangit qualiter se habendum est ad orbatos, et ubi excedunt secundum multitudinem. Secundo cum dicit, satis autem pueris qualiter perfecti multitudinem convenientem non excedentes disponendi sunt. Circa primum, primo declarat qualiter se habendum est ad orbatos. Secundo cum dicit, oportet enim determinatam etc. qualiter se habendum est, ubi excedunt multitudinem determinatam. In prima parte dicit, quod si contingat aliquem vel aliquos esse orbatos sensu aliquo vel sensibus, vel membro aut membris, quibus minus sint utiles ad operationes intellectus et rempublicam, de reservatione ipsorum et alimento administrando feratur lex a legislatore nullum talem nutriri: quod intelligendum cum tanta cura et diligentia, cum quanta nutriendi sunt perfecti nati. Illud enim quod ordinatum est ad aliquem finem, quanto magis natum est attingere ad ipsum, tanto magis disponendum est ad ipsum; et quanto minus, tanto minus curandum. Sic enim videmus naturam magis sollicitam esse de perfectioribus. Pueri autem nati perfecti membris et sensibus perfectius nati sunt attingere ad finem humanum; ergo magis disponendi sunt. Orbati autem aut sensu aut membro, nati sunt attingere aliqualiter, ex quo animam et intellectum habent, sed non aeque perfecte; et ideo curandum est de eis, sed non aequaliter ut de perfectis. Et universaliter inquantum unusquisque natus est attingere ad finem, in tantum disponendum est, cum sit propter ipsum. Loquimur autem hic de fine humano secundum vitam praesentem, quia sic loquitur de ipso philosophus.

[90162] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 22 Deinde cum dicit oportet enim declarat quid faciendum est si excedant secundum multitudinem. Est enim intelligendum quod, cum civitas sit communitas per se sufficiens ad vitam, oportet cives per se sufficientes esse, et non pauperes; et ideo cavenda sunt ita in civitate quae inopiam inducunt, hoc autem est multitudo filiorum debentium succedere in haereditate: magna enim et multa haereditas parentum cum di-

videtur in multitudinem filiorum, valde tenuis erit secundum unumquemque, maxime in tertiam vel quartam generationem, sicut ad sensum videmus. Non enim placuit philosopho lex seu consuetudo de successione primogeniti secundum totum: tum quia cum primogeniti sint singuli, posteriores autem multi ut frequenter, sequeretur plures liberorum esse pauperes quam divites: tum quia habentes possessiones sunt partes civitatis, non habentes autem, non. Civium enim oportet esse possessiones, ut dictum est prius. Quare si posteriores geniti non succederent in aliquo parentibus, plures liberorum non contingeret esse cives, sed expelli a civitate: tum quia posterius nati, sicut et primi, possunt esse bene nati ad magna: non habentes autem unde operentur ad quae nati sunt, compelluntur accipere undecumque, insidiantes civibus et aliis per furtum, per rapinam et homicidia, et coniungunt se adversariis, quae omnia sunt inconvenientia. Supposito igitur quod omnes succedere debeant in haereditate qualitercumque, primo proponit ad vitandam superfluam multitudinem filiorum legem seu consuetudinem quarumdam gentium. Secundo cum dicit, quoniam autem principium quoddam, ponit documentum ad hoc secundum intentionem suam magis. In prima parte dicit, quod ad vitandam multitudinem puerorum superfluam, ordo idest lex vel consuetudo gentium quarumdam prohibet nullum genitorum ultra multitudinem determinatam debere reservari: oportet enim, si debeat civitas esse dives, determinatam esse multitudinem ipsorum: aliter enim depauperaretur si dimitteretur quilibet generare quantumcumque. Sed quia datum est pueros non reservari ad vitam, declarat, si necesse sit istud fieri, qualiter cum minori culpa fiet: dicens, quod si aliquibus coniugatis fiant plures quam sit determinatum a lege, et necesse est eos exterminari, magis procurandum est fieri abortum antequam sensus et vita insint quam cum infuerint: procurans enim abortum postquam infuerint, homicida a lege reputatur; et magis peccant; semen enim et non semen determinatur per sensum et motum. Sic igitur Aristoteles non dicit secundum intentionem suam, quod debeant exterminari aliqui nati; sed secundum legem gentium; nec quod procurandus sit abortus absolute, sed si interficiendi sunt ab aliquibus, magis faciendum est hoc ante sensum et vitam, non sicut bonum secundum se, sed sicut minus malum.

[90163] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 23 Deinde cum dicit quoniam autem ponit documentum ad hoc secundum intentionem suam, sumptum ex determinatione temporis deputati ad generationem; circa quod tria facit. Primo declarat qualiter determinandum est tempus deputatum ad generationem, ad vitandum superfluitatem puerorum. Secundo cum dicit, ac de cetero ex hoc concludit commixtionem ultra tempus illud non debere fieri propter generationem. Tertio cum dicit, de ea autem quae ad aliam declarat quod huiusmodi commixtio non est facienda cum alieno vel aliena. In prima parte dicit: quoniam principium aetatis ad generationem deputatae determinatum est viro et mulieri, huic quidem trigesimusseptimus illi vero vigesimusoctavus annus vel circa, similiter autem et finis, viro scilicet septuagesimus mulieri quinquagesimus secundum naturam communem, oportet tempus intermedium quo possunt generare magis determinari et breviari ad superfluam multitudinem vitandam. Manifestum est enim quod foetus seniorum etiam circa septuagesimum annum in viro, vel quinquagesimum in muliere imperfecti sunt et corporibus et intellectibus propter debilitatem virtutis generantium, quae quanto magis distat a statu, minor est, sicut et foetus iuniorum etiam circa tempus determinatum a natura. Foetus vero decrepitorum

ultra tempus deputatum a natura omnino debiles sunt corpore, propter debilitatem virtutis in eis, et propter hoc, quia calidum remissum est in eis, et passiones sedatae sunt naturaliter, et multa experti sunt propter tempus. Sunt etiam in statu secundum intellectum; anima enim sedendo et quiescendo fit sciens et prudens, sicut dicitur septimo physicorum: haec autem vera sunt ut in pluribus. Ideo aetatem hanc deputatam ad generationem manifestum est, quam quidam poetarum determinaverunt hebdomadibus quibusdam annorum, videlicet septenario numero. Itaque qui quatuor aut quinque annis hanc aetatem excesserint, relinquere debent procreandi studium, usque ad quinquagesimum annum, vel ad aetatem excedentem tempus hoc quatuor vel quinque annis in viris; ut sic viri deserviant manifeste generationi a trigesimoseptimo anno usque ad quinquagesimumquintum annum ad plus, et mulieres proportionaliter a decimoctavo usque ad trigesimumseptimum annum; tunc enim uterque ipsorum maxime est in statu perfecto secundum naturam, et virtutes magis perfectae sunt; propter quod pueri, et melius dispositi generabuntur et pauciores.

[90164] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 24 Deinde cum dicit quod autem concludit ultra tempus hoc non debere fieri commixtionem propter generationem; dicens quod in reliquo tempore non debent coniugati commisceri adinvicem manifeste propter generationem; sed si commisceantur, permittatur hoc gratia sanitatis, aut alicuius alterius. Contingit enim aliquando quod in vasis seminariis est multitudo seminis, aut naturalis quae propter multitudinem gravat naturam, aut innaturalis ibi vel in aliis partibus corporis, quas contingit evacuari per coitum, et per consequens alleviare naturam, et melius disponi ad sanitatem.

[90165] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 25 Deinde cum dicit de ea autem declarat, quod mixtio talis non debet fieri ad alium vel ad aliam personam. Propter quod est intelligendum quod mixtio maris et feminae naturaliter in homine est ad generationem prolis et nutritionem et eruditionem: ad hoc autem neuter istorum sufficit per se; et ideo oportet quod uniantur ad hoc per consensum mutuum, non per aliquod parvum tempus, sed usque ad perfectionem prolis secundum corpus et secundum animam; quod erit si incipiant generare in tempore determinato a philosopho circa finem vitae eorum. Puer enim si fuerit masculus, non perficitur usque ad trigesimum septimum annum vel circa, et si isti trigintaseptem adiungantur trigintaseptem annis patris generantis antequam generaret, erunt septuagintaquatuor, quando impotens erit naturaliter ad generandum et circa finem vitae. Et ideo communicatio maris et feminae per totam vitam ad perfectionem prolis est a natura inclinante; et omnis commixtio quae fit praeter huiusmodi communicationem, innaturalis est. Et ideo dicit quod de commixtione viri cum aliena muliere, vel mulieris cum alieno viro, sit lex et teneatur ut bonum non permittere, nec etiam velle videre tangentem alienum aliquo modo. Si enim permittatur aliquis accedere ad aliquam quae sua non est per fornicationem, cum post mixtionem non maneant mixti per consensum ad educationem prolis, sequitur malum et imperfectio eius maxime; nullo ergo modo permittatur fieri commixtio cum alio vel alia ubi et est et appellatur coniugium. Tunc enim et sequitur malum prolis et incertitudo et iniustitia. Minime vero permittendum est circa tempus procreationis filiorum; tunc enim maxime accideret error per incertitudinem. Et si aliquis appareat tale aliquid faciens, puniatur punitione commensurata peccato, ut secundum mensuram peccati sit plagarum modus, ut alibi dicitur. Ita

quod prohibet philosophus hic primo sicut malum per se commixtionem cum aliena, quamvis sit libera; magis autem commixtionem cum ea quae est alterius propter iniustitiam; maxime autem cum ea quae est alterius tempore deputato ad generationem.

[90166] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 26 Deinde cum dicit natis autem declarat qualiter curandi sunt pueri perfecti et reservandi post nativitatem. Et primo, qualiter in prima aetate quae dicitur secundum philosophum usque ad tertium annum. Secundo cum dicit, habitam autem huic qualiter in secunda quae extenditur usque ad quinque annos inclusive. Tertio cum dicit, transactis autem quinque annis qualiter in tertia quae extenditur usque in finem septimi. Circa primum primo declarat qualiter curandi sunt et disponendi sunt quantum ad nutrimentum conveniens. Secundo cum dicit, adhuc autem et motus quantum ad exercitia et consuetudinem. In prima parte dicit. Cum pueri nati sunt ex matribus, manifestum est quod alimentum magnam facit differentiam ad potentiam corporum et dispositionem secundum differentiam qualitatis suae: quale enim est secundum virtutem, tale facit et corpus. Virtus enim alimenti quod convertitur in illud quod alitur, remanet in eo: sicut saporem pabuli videmus apparere in lacte, et vim vini in aceto, et virtutem lactucae in sanguine generato ex ea. Sicut enim virtutes miscibilium manent in mixto, quamvis formae corrumpantur, ita et virtus ex quo generatur aliud aliqualiter in eo quod generatur: patiuntur enim agentia naturalia a contrariis. Manifestum est autem, et considerando in aliis animalibus, et etiam in gentibus diversis quibus cura est in pueris inducere habitum et dispositionem ad bellum, quod lactis natura abundans est alimentum conveniens et familiare corporibus humanis, et enim alia plura animalia fetus post partum ad tempus ex lacte nutriunt, et similiter gentes bene volentes disponere pueros; quoniam, sicut Aristoteles dicit secundo de generatione, ex eisdem sumus et nutrimur. Nutrimentum enim convertitur in substantiam rei alitae; et eiusdem substantiae et formae oportet esse materiam unam. Et ideo quanto alimentum aliquod similius est ei ex quo generatur aliud, tanto convenientius est ad nutriendum ipsum. Lac autem valde simile est secundum complexionem menstruo ex quo generatur puer: superfluum enim alimenti derivatum a natura ad matricem menstruum est, derivatum autem ad mamillas et dealbatum ibi, est lac. Et ideo convenientissimum alimentum pueris post partum est lactis natura, et magis mulieris quam bestiae, et adhuc maxime matris propriae quam alienae; unde illi qui nutriuntur ex lacte matris propriae, melius debent esse dispositi secundum naturam. Propter quod Avicenna dicit, quod extremum mamillae matris propriae ponere in ore infantis, valde confert ad removendum omne nocumentum. Lac tamen matris propriae statim post partum non est conveniens puero, donec complexio distemperata per parum temperetur. Expedit autem pueris non conferre vinum in nutrimentum propter aegritudines accidentes ex ipso: vinum enim multum vaporativum est propter caliditatem et humiditatem, et pueris multum ascendit nutrimentum ad partes superiores; et ideo pueris habentibus vinum multus fit descensus evaporationis a capite. Unde contingit quandoque coarctatio pori et respirationis quod est epilepsia, et aliae infirmitates ex hac materia generare; similiter et accensio colerae rubeae, et quae accidunt ex ea. Nec differt dare vinum pueris et nutricibus, secundum Aristotelem: sed si oportet bibere, oportet quod sit modicum et aquaticum valde.

[90167] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 27 Deinde cum dicit adhuc autem

declarat qualiter curandi sunt quantum ad exercitia et consuetudines. Et primo declarat in quibus assuescendi sunt. Secundo cum dicit, circa primam quidem etc. quod secundum ordinem determinatum. Circa primum ostendit quod assuefaciendi sunt ad motum. Secundo cum dicit, expedit autem etc. quod ad frigora. In prima parte dicit quod adhuc pueros statim post nativitatem expedit assuesci ad motus tantillos quoscumque et parvos, puta manuum et pedum et aliarum partium. Motu enim ipsarum partium exercitatur et acuitur calor naturalis in eis, qui consumens humidum superfluum in eis exsiccat corpus et fortius facit. Et Avicenna adiungit quod cum motu procuranda est consonantia musicae et vox cantilenae ad delectandum in consonantiis musicis propter causam dicendam posterius. Ad hoc autem, quod membra puerorum propter fluxibilitatem humidi abundantis non effluant a figura debita, consueverunt quaedam gentes uti quibusdam instrumentis mechanicis, quibus cum alligantur membra puerorum faciliter et subtiliter fiunt impervertibilia; sicut cunabulo utuntur ad directionem totius corporis et pileo rotundo ad debite figurandum caput. Oportet enim in ista aetate nutricem suaviter membra tangere, et quod dilatandum est dilatare, et quod subtiliandum est subtiliare, et unumquodque convenienti figura figurare, et manus et brachia ad genua ducere, et crura et tibias fascia ligare, et caput pileo rotundo astringere; tunc enim puer est bene susceptibilis et ducibilis, sicut cera mollis.

[90168] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 28 Deinde cum dicit expedit autem declarat, quod assuescendi sunt ad frigora, dicens, quod expedit ad bonam dispositionem puerorum in hac aetate ad frigora moderata assuescere parvos existentes, hoc enim proficit ad sanitatem corporis et ad bellicas actiones futuras: cum enim assueti sunt a iuventute ad tolerantiam frigoris non gravantur in superveniente aetate a frigore in bellicis, ubi necesse est quandoque, nec patiuntur aegritudines quae ab ipso sunt. Iterum propter consuetudinem ad frigus fortificatur calidum et fortiora redduntur corpora; et ideo consuetudo est apud multos barbarorum quibusdam abluere pueros in aqua frigida statim natos. Aliis autem parvo involucro induere eos, sicut contingit gallis morantibus circa plagam Occidentalem: universaliter enim omnia quaecumque possibile esse assuescere ad bonum habitum futurum melius est assuescere et statim a principio, quando sunt magis ducibiles: non parum enim differt, sic vel sic a puero assuesci, sed multum, magis autem omne tunc assuescit, sicut dicitur primo Ethicorum.

[90169] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 29 Deinde cum dicit circa primam declarat secundum gradum; dicens, quod ad exercitium in tolerando frigora expedit assuescere statim secundum gradum, tum ut primo assuefiant ad toleranda magis temperata frigida, deinde excedentia magis et magis secundum quod magis fortificatur virtus vel complexio: et hoc propter calidum fortificandum et alias utilitates, cavendo autem ne gravetur natura propter excessum frigidi cui exponitur. Similiter autem se habet de assuefactione in aliis convenientibus: natura enim puerorum propter teneritudinem et mollitiem nata est assuesci ad quaecumque non dura nec gravantia naturam ipsorum. Circa primam igitur aetatem optimum est talem curam et similem habere circa eos.

[90170] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 30 Deinde cum dicit habitam

autem declarat quomodo curandi sunt in habita aetate quae incipit in tertio anno. Et circa hoc primo declarat quibus sunt assuefaciendi. Secundo cum dicit, cohibitione vero puerorum etc. a quibus prohibendi sunt. Circa primum primo declarat quod assuefaciendi sunt in aetate hac quibusdam moribus. Secundo cum dicit, et de sermonibus autem etc. quod in his quae pertinent ad auditum. In prima parte dicit, quod in aetate consequente quae incipit a tertio anno et protenditur usque ad finem quinti, in qua non sunt nati ad eruditionem seu disciplinam propter tenuitatem complexionis et virtutum imperfectionem nec ad magnos labores, ut propter violentiam non impediantur crescere, oportet eos exercere in aliquo modico motu, ut exercitata caliditate resolvente humidum superfluum diffugiat inertia corporum. Huiusmodi autem exercitium in motu oportet fieri per actiones alias et per ludos. Ludos autem oportet esse non declinantes ad servilitatem, sed liberales magis; nec etiam superlaboriosos vel violentos, ut non graventur virtutes propter excessum; neque nimis molles et remissos, ne comprehendantur a desidia.

[90171] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 31 Deinde cum dicit et de sermonibus declarat quod expedit eos in aetate hac exerceri in his quae ad auditum pertinent; dicens, quod expedit eos in aetate hac exerceri in audiendo aliquos parvos sermones et fabulas aliquas, propter hoc, ut exerceantur in locutione et rationibus nominum; et de hoc debent habere curam principes eorum publice illis praefecti. Sed hoc observandum est in hac aetate, quod omnia in quibus assuefiunt, et motus et operationes et ludi, sermones et fabulae quos audiunt et etiam ea quae vident sint imagines quaedam eorum in quibus posterius serio conversari debent, et quasi via ad illa in quibus consequenter studere debent seu intendere: ad illa enim quae assuescunt in primis magis posterius inclinant, quia assueta sunt magis delectabilia.

[90172] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 32 Deinde cum dicit cohibitiones autem declarat quibus prohibendi sunt. Et primo tangit quod cohibitio a fletu prodest eis. Secundo cum dicit, considerandum autem etc. a quorum conversatione auditu et visione cavendi sunt. Primo igitur dicit, quod quidam civitatis gubernatores non inconvenienter detestantur in ordinatione et republica suis cohibitiones puerorum a ploratibus; hoc enim expediens est et conferens ad augmentum virtutis et nutrimentum, fit enim per hoc quaedam exercitatio corporis ad ista: cum enim cohibentur a ploratu, fit retentio spiritus interius, in ploratu autem diffusio exterius. Retentio autem spiritus interius robur facit; propter enim congregationem ipsius interius fortificantur, virtus enim unita fortior est seipsa dispersa, fortitudo autem spiritus ad incrementum et ad alia multa valet.

[90173] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 33 Deinde cum dicit considerandum autem declarat primo a quorum conversatione auditu et visu cavendi sunt. Secundo cum dicit, iam demissione ab ebrietate etc. tangit per quid faciliter hoc potest fieri, excusando se ab ulteriori inquisitione de talibus. Tertio cum dicit, forte autem non male etc. reprobat circa hoc opinionem contrariam. Circa primum primo ostendit quod cavendi sunt a conversatione cum servis. Secundo cum dicit, totaliter quidem igitur turpiloquium etc. quod a turpium auditione. Tertio cum dicit, quoniam autem dicere etc. quod ab inhonestorum visione. Circa primum dicit: puerorum rectores

quorum est regulare pueros, considerare debent educationem puerorum quomodo bene regulentur: ipsi enim in omnibus debent esse eorum regula, sicut in eodem ratio est regula virium inferiorum: unde sicut in eodem tota deordinatio virium inferiorum rationali parti animae imputatur, sic tota deordinatio puerorum quam accipiunt in prima aetate imputanda est magistris. Debent autem curare et quantum ad alia et quantum ad hoc ut quanto minus poterint, cum servis conversentur; in hac enim aetate usque ad septimum annum necesse habent conversari in domo et alimentum accipere in ea, in qua servi negotiantur. Conversantes enim cum servis accipiunt quamdam inclinationem ad actiones serviles ex eis quae audiunt et vident servos dicentes et operantes, etiam cum sint parvi et bene informabiles ad quamcumque. In eis enim in quibus assuescunt maxime in prima aetate delectantur; delectati autem faciliter inclinantur ad ipsa.

[90174] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 34 Deinde cum dicit totaliter quidem ex hoc infert quod cavendi sunt a turpium auditu; dicens, quod oportet bonum legislatorem turpiloquia, puta de venereis et de aliis quae sunt praeter rationem et honestatem omnino exterminare ex civitate, sicut quodcumque aliud turpe: hoc enim quod aliquis de facili dicit aliquid turpe, consequitur ipsum prope facere. Saepe enim dicendo aliquod turpe agibile saepius meditatur de eodem, et ex frequenti meditatione de ipso sequitur inclinatio maior in ipsum faciendum. Et quamvis universaliter sit prohibendum a civitate, maxime tamen prohibendum est iuvenibus et ad praesentiam ipsorum, ita ut nec loquantur ipsi nec audiant ab aliis aliquid tale. Omnia enim quae audiunt vel vident vel operantur in prima aetate, admirantur tamquam nova eis, propter quod et ea melius memorantur et magis delectantur, miranda enim sunt delectabilia, ad ea autem in quibus delectantur facilius inclinantur. Si autem aliquis transgrediatur dicens aut faciens aliquid contra huiusmodi prohibitum, si fuerit liber non adeptus aliquam dignitatem, puniatur, privando ipsum de mensa in conviviis communibus et aliquibus dehonestationibus et verberibus decentibus transgressionem: si autem fuerit senior aetate praecedentibus et adeptus aliquam dignitatem, puniatur inhonorationibus servilibus non decentibus statum eius propter utilitatem, cum operatus sit non decentia ipsum. Praelatus enim si peccat manifeste amplius puniendus est quam privata persona, et quia transgreditur in peccando, et quia praebet subditis occasionem peccandi credentibus bonum esse et sibi licere quaecumque viderunt ipsum facientem aut dicentem.

[90175] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 35 Deinde cum dicit quoniam autem declarat quod cavendi sunt a visione inhonestorum; dicens, quoniam facere aut dicere aliquid turpe dicimus debere exterminari a civitate, manifestum est quod videre picturas aut sermones inhonesta repraesentantes cavendum est in civitate, et maxime a iuvenibus: ex visione enim talium fit imaginatio et memoria ipsorum et maxime iuvenibus existentibus propter admirationem; ad imaginationem autem fortem eorum contingit disponi appetitum et virtutes motivas ab ipsa: phantasia enim et intelligentia habent rerum virtutes, sicut dicit Aristoteles in libro de motione animalium; et ideo principes cavere debent, ne sculptura quae fit per incisionem, neque pictura quae fit per appositionem quae sint repraesentativae istorum, fiant in loco privato, nec publico, nisi forte in oraculis aliquorum deorum, quibus lex attribuit aliquas lascivias, sicut Veneri lasciviam circa venerea: et loquitur secundum opinionem gentilium antiquorum. Ad cultum autem illorum,

ubi tales lasciviae fiunt aut sunt imagines earum repraesentativae lex permittit parentes magis provectos existentes pro se et pueris deos huiusmodi honorare. Iuvenes autem non esse inspectores istorum, neque iamborum, neque tragoediarum aut comoediarum in quibus repraesentantur gesta et mores rusticorum seu ruralium, usque ad aetatem in qua debent communicare mensa communi, in conviviis publicis puta quando in eis incipit vigere ratio.

[90176] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 36 Deinde cum dicit iam de missione declarat per quae possunt faciliter prohiberi, excusando se ab ulteriori consideratione de istis; dicens, quod ab inhonestorum auditu et visione, et ab ebrietate, et universaliter a turpium operatione prohibebuntur, et impassibiles erunt, si occupentur in aliqua disciplina et assuefaciant delectari in ea: occupati enim cum delectatione in ipsa, ad alia non attendunt. Sed de talibus nunc pertranseundo dictum est: posterius autem insistendo determinabitur magis, si oportet puerorum esse aliquam disciplinam vel non, dubitando; et si oportet, qualiter est et qualiter instruendi sunt: nunc autem de hoc recordationem fecimus secundum quod necessarium erat.

[90177] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 37 Deinde cum dicit forte autem inquirit quoddam signum, quo ostenduntur ea quae in principio audimus et cognoscimus fieri nobis delectabilia, et quod eis favemus, et consequenter in eis persistimus, tamquam in re nobis grata et delectabili. Dicit enim quod Theodorus tragoediarum actor non male in hoc censebat, quod cum erat acturus aliquid, nolebat quod aliquis prius aliquid repraesentaret quam ipse, qualiscumque hystrio esset; et hoc ideo, quia auditores magis favent his quos primo audierint; ex quo patet quod amamus ea quae primo cognoscimus, et quibus primo assuescimus. Manifestum enim est quod idem accidit, quantum ad assuefactionem hominum in locutionibus et rerum operationibus. In utrisque enim consuetudo inclinat ad similia. Omnia enim quae primo operamur, seu videndo seu audiendo seu alitercumque, puta in prima aetate, magis diligimus, quia magis delectamur in eis, admirantes ea sicut nova: ea autem quae magis diligimus, magis possumus operari. Quare si expedit in prima aetate pueros audire comoedias, aut tragoedias, magis inclinabuntur ad ea quae repraesentantur per eas in aetate futura: quod est inconveniens: et ideo oportet a iuvenibus omnia turpia, etiam inhonesta in prima aetate facere extranea, vel per assuefactionem in contrariis, vel per afflictionem poenae operantibus. Inter ista autem magis illa quae maioris sunt adhaesionis, et facilioris, puta inhonestatem quae circa venerea, et circa potum et cibum; concupiscentia enim talium, quasi innata est nobis statim ex iuventute, secundum philosophum secundo Ethicorum.

[90178] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 38 Deinde cum dicit transactis autem declarat qualiter instruendi sunt in habita aetate, puta a fine quinti anni usque ad finem septimi: breviter se expedit, dicendo quod transactis quinque annis, duobus sequentibus usque ad finem septimi oportet iuvenes esse inspectores disciplinarum, in quibus erudiendi sunt; ut si sunt erudiendi in equestri, oportet fieri inspectores equestrium; si in musica, musicalium; ut per auditum et inspectionem talium assueti, magis inclinentur ad ea.

[90179] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 7 l. 12 n. 39 Deinde cum dicit duae autem volens se continuare ad sequentia, distinguit tempus sequens conveniens disciplinae; dicens,

quod duae sunt aetates, secundum quas necessarium est dividi disciplinam convenientem unicuique illarum; puta illam quae est a fine septimi anni usque ad pubescentiam, idest usque ad finem decimiquarti et illam quae est a pubescentia usque ad duodecimum annum. Qui autem omnes aetates distinguunt per septennia, dicentes primam aetatem continere primum septennium, et secundam secundum, et tertiam tertium, quantum ad omnes aetates, non bene dicunt: oportet enim, quod divisio aetatis consequenter accipiatur divisioni naturalis dispositionis hominis, ut mensuratur tempore; et ideo secundum diversitatem status conversationis et dispositionis naturalium, ut mensurantur tempore, oportet aetates diversificari. Sed iste status aliquando diversificatur in minori tempore quam in septennio, quandoque in ampliori. Alius enim est status conversationis naturalis hominis in tribus primis annis, alius in duobus sequentibus et alius in duobus similiter sequentibus; et ideo secundum hoc tres aetates ante septem annos perfectos distinguuntur. Deinde alius status conversationis et modi vivendi est in sequenti septennio a praecedentibus, et alius in sequenti; et ideo istae duae aetates septenniis distinguuntur. Status autem vel modus vivendi conversationis sequens longior est, et protenditur usque ad trigesimumseptimum vel circa; et ita non mensuratur uno septennio, sed pluribus; et sic de aliis. Et ideo non dividuntur aetates universaliter septenniis; sed oportet assequi distinctioni naturali. Omnis autem ars et disciplina in actu nata est supplere defectum naturae, et inquantum perficit aptitudinem naturae ad ipsam, per hoc quod sciens in aptitudine fit sciens in actu, vel per hoc quod formam inducit in materia extrinseca apta nata; et ideo erudiendi sunt ad unamquamque disciplinam, ad quam apti sunt. Est igitur considerandum primo, utrum sit facienda aliqua cura circa disciplinam propriam puerorum; et dato quod sic, secundo utrum oporteat ipsam esse communem vel propriam, sicut nunc faciunt in multis civitatibus. Et dato quod magis expediat esse communem, tertio est considerandum qualem oportet esse huiusmodi disciplinam. Et de istis considerabit in sequenti libro, statim incipiens octavum librum a determinatione primi istorum. Et in hoc terminat philosophus intentionem suam in isto septimo.

Liber 8

Lectio 1

[90180] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 1 Postquam philosophus declaravit qualiter et quibus iuvenes sint disponendi et instituendi quantum ad corpus, et usque ad finem tertiae aetatis, quae secundum ipsum terminatur in fine septimi anni, nunc intendit declarare qualiter instruendi et disponendi sunt secundum intellectum in duabus sequentibus aetatibus, quae terminantur in fine vigesimiprimi anni: et secundum ordinem praemissum prius dividitur liber iste in partes tres. Quoniam primo ostendit, quod puerorum oportet facere curam circa disciplinam in civitate optima. Secundo cum dicit, quoniam autem, declarat, quod communem. Tertio cum dicit, quae autem sit, declarat, quae sit illa, et qualiter erudiendi sint in ipsa. Circa primum praemittit primo conclusionem suam, dicens, quod nullus habens rectum usum rationis dubitat quin legislatori curanti de bono communi civitatis, maxime negotiandum sit circa disciplinam et bonam disposi-

tionem iuvenum. Deinde cum dicit, nam mos, probat hoc per unam rationem. Secundo cum dicit, adhuc autem, per aliam. In prima parte ipsa intendit rationem hanc. De illo oportet negotiari legislatorem, et curam habere, quod non factum in civitatibus laedit et corrumpit respublicas: maxime enim debet intendere bonum et salvationem reipublicae. Sed non curare de bona dispositione puerorum, et dimittere eos assuesci in quibus volunt, laedit et corrumpit rempublicam. Cuius declaratio est, quia expedit civitatem gubernanti assuescere, et disponere futuros cives ad unamquamque rempublicam secundum modum convenientem ei, sicut materiam ad formam. Consuetudo enim uniuscuiusque reipublicae et dispositio conveniens principium est instituendi rempublicam et conservandi ipsam institutam, sicut bona praeparatio materiae ad formam principium est educendi formam illam in esse et conservandi illam eductam; sicut videmus, quod consuetudo popularis principium est instituendi et salvandi popularem statum, et consuetudo paucorum potentiae statum paucorum, et similiter in aliis. Et semper consuetudo melior principium institutionis est et salvationis sive conservationis melioris reipublicae, sicut excellentior dispositio materiae est principium generationis excellentioris formae. Ex quo manifestum est, quod bona dispositio et consuetudo iuvenum ad rempublicam instituit et salvat ipsam: quare per oppositum indispositio ipsorum et negligentia circa hoc destruit et corrumpit eamdem. Quare de bona dispositione seu disciplina puerorum oportet legislatorem curare.

[90181] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit adhuc autem ponit secundam rationem; dicens, quod adhuc sicut est in aliis potentiis et artibus operativis respectu operationum, sic est in virtutibus politicis, et scientia politica respectu actionum politicarum. Sed ita se habet in aliis potentiis et artibus quod omnibus oportet praeexistere aliquam bonam dispositionem materiae, aut aliquam eruditionem, aut assuefactionem. Hoc etiam videmus in speculativis: quoniam omnis ars et omnis doctrina ratiocinativa fit ex praeexistenti cognitione: et in operativis similiter, sicut in fistulativa: debens enim recte fistulare prius assuescit in quibusdam praeludiis et rudimentis: similiter autem et in aliis se habet: oportet enim materiam bene disponi ad actionem, quia actus activorum fiunt in patiente bene disposito. Quare in virtutibus et scientia politica oportet ad actionem rectam futuram praeerudiri et assuefieri et disponi in quibusdam: et de hoc debet curare legislator, cuius est intendere bonum, et salvationem reipublicae.

[90182] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit quoniam autem volens probare quod oportet de pueris curam communem habere, probat prius, quod omnium in civitate una oportet esse disciplinam unam, intendens rationem hanc. Quorumcumque est unus finis per se, eorum est disciplina una de eis quae ad finem ordinantur, quia ratio eorum quae sunt ad finem ex fine sumitur: et quorum est ratio una, et disciplina una, secundum quod huiusmodi. Omnium autem viventium in civitate secundum rempublicam unam, est unus finis, puta finis reipublicae. Quare manifestum est, quod omnium oportet esse unam et eamdem disciplinam de necessitate.

[90183] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit et huius curam probat, quod oportet de his fieri curam communem quantum ad disciplinam. Et primo per rationes. Secundo cum dicit, laudabit utique per exemplum. Circa primum ponit rationes duas:

quarum primam tangens, dicit, quod de disciplina puerorum oportet legislatorem facere curam unam et non divisim, sicut nunc in quibusdam civitatibus unusquisque curat de propriis pueris secundum quod videtur sibi, seorsum instruens disciplina propria quaecumque videtur sibi utilis, alius et alius, in alia et alia. Et huius ratio est, quoniam eorum quorum est disciplina una et communis, expedit facere curam communem et studium, ut cura sit proportionalis disciplinae. Sed omnium in civitate una est disciplina una, et una et eadem ratio, ut probatum est prius. Ergo de omnibus est facienda cura communis et eadem quantum ad illa.

[90184] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit simul autem ponit secundam rationem, et est. Cura de parte et dispositio debent esse secundum habitudinem ad totum: tum quia pars est propter ipsum totum, tum quia rationem et esse habet ab ipso. Nunc autem simul cum his quae dicta sunt oportet intelligere unumquemque civem non esse suiipsius solum, neque gratia sui, sed omnes civitatis et gratia eius; ergo cura uniuscuiusque civium et dispositio facienda est secundum habitudinem ad totam civitatem et bonum ipsius. Secundum igitur eumdem modum curandi sunt et disponendi iuvenes secundum quod tota civitas curatur et disponitur ad bonum commune. Sed de istis facienda est cura communis; ergo et de iuvenibus.

[90185] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit laudabit autem manifestat idem per exemplum; dicens, quod rationabiliter poterit aliquis laudare Lacedaemonios, qui reputantur bene gubernare in hoc, maximam enim curam et studium impendunt circa disciplinam puerorum, et hoc non privatim, sed communiter, bene existimantes quod bona dispositio puerorum communis induceret bonam rempublicam consequenter. Quod igitur oportet legislatorem curare et ferre leges de disciplina iuvenum, et quod hanc curam et disciplinam de ea oportet esse communem, manifestum est ex dictis.

[90186] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit quae autem declarat quae sit illa disciplina, et qualiter sunt erudiendi in ea. Et circa hoc primo praemittit intentum et necessitatem considerationis de ipso. Secundo cum dicit, quod quidem igitur, prosequitur. In prima parte dicit, quod civitatis gubernatorem oportet non latere quae sit huiusmodi disciplina puerorum communis, et qualiter et usque quo oporteat pueros erudiri in ipsa. Cuius ratio est, quoniam multi dubitant de ipsa, sicut apparet ex operibus et diversis opinionibus de ea: non enim omnes opinantur pueros debere erudiri in eisdem disciplinis, neque in ordine ad virtutem, neque in ordine ad idem optimum: sed quidam in una, puta in iudicativa seu rhetorica, quidam in alia, puta medicativa, vel exercitativa, vel huiusmodi. Nec etiam manifestum est omnibus, utrum magis oportet eos erudiri seu assuefieri in his quae pertinent ad intellectum, puta in virtutibus intellectualibus, vel in his quae pertinent ad morem animae, hoc est in virtutibus moralibus quae sunt in parte appetitiva ipsius. Iterum consideratio de disciplina, quae ordinatur ad vitam activam, plena est turbatione: quae scilicet sit optima, cui magis intendendum sit: diversi enim diversa ponunt, secundum quod diversos fines in agibilibus sibi constituunt. Adhuc non est manifestum utrum magis studendum sit circa operationes vitae activae, aut circa ea quae tendunt ad virtutem quae est principium illius, an circa superflua, puta circa delectationes sensibiles non necessarias:

diversi enim circa hoc diversa opinantur, et quilibet istorum habet proprios iudices. Iterum de virtutibus quae sit principalis nihil concorditer dicunt: non enim omnes honorant eamdem, sicut principaliorem, sed alii aliam et alii aliam. Quia igitur de his diversi diversimode existimant, et secundum diversitatem existimationis sequitur diversitas studii, rationabiliter diversificantur circa studium istorum: quaelibet enim studet et intendit circa id quod sibi melius et possibilius existimat. Quare rationabiliter considerandum est quae sit disciplina omnis, circa quam sit studendum, sicut circa optimum pueris.

[90187] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit quod quidem prosequitur. Et primo declarat in universali in quibus erudiendi sunt, quoniam in utilibus et liberalibus. Secundo cum dicit, sunt autem quatuor, magis determinate declarat quae sint illa. Circa primum primo ostendit quod in utilibus et liberalibus sunt erudiendi. Secundo cum dicit, sunt etiam quaedam, declarat usque ad quid et cuius gratia. Et circa primum est intelligendum quod homo liber est, qui est suipsius causa et in ratione causae moventis et in ratione finis, sicut dictum est prius. In ratione quidem moventis, quando ab illo per quod est homo et quod est principale in eo, puta ab intellectu, movetur praeiudicando et ordinando modum et rationem agendi. In ratione autem finis cum movetur ad bonum et finem ipsius secundum illud idem quod principale est in eo secundum intellectum; et tanto magis liber est secundum naturam, quanto magis natus est moveri ab eo quod principalissimum est in eo et ad finem et bonum eius secundum illud idem. Homo autem servus dicitur qui non est natus moveri propter indispositionem materiae ab intellectu proprio per quem determinatur, sed ab intellectu et ratione alterius; nec etiam operatur sui gratia, sed gratia illius alterius. Et quanto minus natus est moveri a se et magis ab alio et ad finem alterius, tanto magis servus est. Ad hoc autem quod moveatur ab alio et agat ad finem alterius, requiritur robur corporale. Et hoc rationabiliter accidit; quia ubi deficit virtus intellectus et formae, excedit virtus corporis et materiae. Et propter hoc dixit Aristoteles in primo huius, quod vigentes intellectu, etsi deficiant corpore sunt naturaliter aliorum domini: robusti autem corpore, deficientes intellectu, sunt naturaliter servi.

[90188] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 9 Et secundum hoc scientia libera vel liberalis dicta est ab antiquis secundum quam homo per se disponitur secundum intellectum ad finem proprium. Illa autem secundum quam disponitur in ordine ad bonum corporis per se et ad bona exteriora, servilis, quia ordinatur ad bonum eius secundum hoc quod debet servire in homine, ut mechanica, quia moechari facit quodammodo intellectum circa ea quae non sunt propria sibi secundum quod huiusmodi. Et inter liberas illa libera est maxime quae immediate disponit intellectum ad finem optimum; puta illa in cuius operatione consistit felicitas: illa autem quae mediate disponit intellectum ad ipsum, minus; sicut scientiae posteriores in quibus scire contingit ordinare ad scire in superiori, quamvis contingat ipsum quaerere propter seipsum. Et illa minime liberalis est inter speculativas, in qua minime quaeritur scire propter se, et quae per plura media ordinatur ad bonum hominis ultimum. Similiter inter servas illa magis serva est in qua magis deprimitur intellectus seu ratio circa utiliora et magis extranea ab homine secundum quod homo; sicut illa quae ordinatur ad bona exteriora magis quam illa quae ordinatur ad bonum

corporis. Quamvis autem liberali maxime non contingat uti male quantum ad usum per se ipsius, posterioribus tamen etiam minus liberalibus quantum etiam ad usum earum per se contingit. Sicut circa finem ultimum hominis simpliciter non contingit male se habere; his autem quae sunt ad ipsum, contingit quandoque male uti. Et hoc contingit quando per considerationem vel exercitium in eis retrahitur aliquis, vel a fine, vel ab his quae propinquiora sunt fini; sicut contingit per considerationem in aliqua scientia posteriori respectu alicuius minus scibilis retrahitur aliquis a consideratione in prima respectu maxime scibilis.

[90189] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 10 Hoc igitur viso supponens Aristoteles quod expedit pueros erudiri in disciplinis utilibus ad finem, sicut manifestum, probat quod non in omnibus utilibus, sed in liberalibus; dicens, quod manifestum est ex se, quod expedit pueros in civitate bene ordinata erudiri in disciplinis utilibus ad finem reipublicae: illa enim quae ordinantur ad finem aliquem expedit praeparari et disponi ad ipsum. Pueri autem ordinandi sunt ad finem reipublicae; et disciplina et eruditio sunt quaedam praeparationes ipsorum ad ipsum. Quod autem non expediat eos erudiri in omnibus utilibus universaliter, sed tantum in utilibus et liberalibus, manifestum est distinctis disciplinis per liberales quae per se disponunt intellectum ad finem, et illiberales quae per se ordinantur ad bonum corporis, sicut dictum est. Sed talibus expedit eos participare quaecumque de numero utilium ad finem per se faciunt participantem mercenarium. Mercenariam autem operationem et artem et doctrinam oportet intelligere eas quaecumque corpora liberorum aut animam, aut etiam intellectum male et inutiliter disponunt ad usus et actiones virtutum moralium et intellectualium, vel etiam ad usum perfectissimae virtutis quae est felicitas propter quod et huiusmodi artes quaecumque disponunt corpus deterius ad huiusmodi artes, et in quarum operationibus absorbetur intellectus, utiles dicimus, sicut artes forenses vel artes etiam in quibus corpus maculatur, quoniam per usum earum faciunt mentem non vacantem circa ea quae sunt bona eius per se et deprimunt eam ad ea in quibus perfectio ipsius secundum se non invenitur.

[90190] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit est autem declarat usque ad quid et cuius gratia oportet erudiri in liberalibus et assuefieri; et dicit quod quamvis eruditio et usus primae et principalis virtutis quaerenda fuit quantacumque et sine termino, tamen participare scientiis liberalibus aliquibus, puta quarum usus ordinatur ad usum excellentiorem, usque ad aliquem terminum non liberale est. Continue autem et assidue exercere se in eis usque ad quantamcumque perfectionem valde nocivum est, propter dicta nocumenta; quia scilicet accensio et consideratio continua in eis retrahit aut simpliciter aut in parte ab usu optimae virtutis. Et iterum manifestum est, quod scientiae istae et usus earum ordinantur in finem ulteriorem. Quamvis autem appetitus finis infinitus sit, appetitus tamen eorum quae ad finem ordinantur non est infinitus, sed determinatus a fine. Et ideo usque ad aliquid erudiri et considerare in eis liberale est, scilicet inquantum utiles sunt ad finem, et non amplius. Sed multa differentia est ad quem finem aliquis addiscit aut exercetur in eis. Si enim propter actum virtutis excellentioris suiipsius, non est pravum nec illiberale; aut si etiam propter bonum virtutis aliquorum amicorum, quia amicus est velut alter ipse. Si autem aliquis addiscat eas et operetur in eis saepe propter alios, ut inde reportet commodum et utilitatem secundum bona exteriora, sicut multi iuristarum

et medicorum faciunt, mercenarium et servile erit. Dictum enim est prius disciplinam servilem esse quae ordinatur ad corpus et ad bona exteriora cum depressione intellectus. Dicit autem qui hoc agit saepe propter alios, quia quandoque bonum est uti talibus scientiis ad alios, aliquando propter bonum aliorum tantum sine utilitate propria, ut quando necessitatem habentes a se vel ab aliis non possunt iuvari opportune, aliquando etiam propter utilitatem propriam ut reportent lucrum rationabile, secundum tamen quod utile est ad finem et bonum secundum intellectum non deprimendo intellectum ipsum in usu ipso. Praemissae igitur disciplinae seu eruditiones ad utrumque se habent, quia contingit eis bene uti ad finem et male, quemadmodum dictum est.

[90191] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 12 Consequenter cum dicit sunt autem declarat determinate quae sunt scientiae convenientes pueris. Et primo praenumerat eas. Secundo cum dicit, de musica vero, declarat cuius gratia et qualiter sunt in eis erudiendi. In prima parte dicit, quod quatuor sunt disciplinae fere quas consueverunt iuvenes addiscere in civitatibus quae bene gubernantur: scilicet disciplinam literarum, puta grammaticam seu rationalem universaliter, et luctativam et musicam et artem figurandi quae communis est pictoriae et sculptoriae, sicut valde utiles ad operationes vitae humanae, et valde bonae secundum seipsas, inquantum in eis aliqualiter perficitur intellectus. Gymnastica utilis est tamquam conferens ad fortitudinem et robur iuvenum.

[90192] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit de musica declarat cuius gratia et qualiter erudiendi sunt in eis. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, de musica autem regreditur ad inquirendum de musica, ut magis appareat veritas de ea. Circa primum primo ostendit quare et cuius gratia erudiendi sunt pueri in musica. Secundo cum dicit, adhuc autem, cuius gratia in disciplina literarum. Tertio cum dicit, ac etiam de utilibus, cuius gratia in figurativa. Quarto cum dicit, similiter vero, cuius gratia et usque ad quid et qualiter in gymnastica. Circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, quod igitur recolligit dicta. Circa primum adhuc primo ostendit, quod sunt quaedam scientiae quas expedit addiscere propter deductionem in vacatione. Secundo cum dicit, quapropter musicam, etc. ex his concludit musicam addiscendam esse propter delectationem in vacatione, non propter utilitatem. Circa primum adhuc primo tangit, quod non vacatio est propter vacationem. Secundo cum dicit, itaque manifestum, etc. ex dictis concludit propositum suum. Adhuc in prima parte ostendit, quod non vacatio est propter vacationem habentem delectationem secundum seipsam. Secundo cum dicit, si enim utroque etc. quod vacatio quae est in quiete rationem finis habet secundum se, et quaerenda est non propter aliud. Tertio cum dicit, otium autem, etc. ostendit quod vacatio in his quae ad intellectum pertinent habet delectationem secundum seipsam, et rationem finis. In prima parte dicit, quod de disciplina musicae cuius gratia iuvenes erudiendi sunt in ea, dubitabit aliquis propter diversitatem quae accidit circa eam. Quidam enim participant ea propter delectationem, quae est circa sensum. Sonus enim musicus proportionaliter movet auditum, cuius apprehensionem sequitur delectatio sensibilis, sic participant eam rurales. Alii autem instituerunt eam ut disciplinam quamdam, videlicet propter cognitionem proportionum, et ipsarum harmoniarum speculationem; propter hoc quod natura humana secundum intellectum appetit, sicut saepe dictum est, non solum

non vacare, idest agere operationes extrinsecas recte, sed etiam posse bene vacare, idest vacando ab operationibus exterioribus intendere circa speculationem. Speculatio enim primi intelligibilis rationem primi principii habet in operationibus. Est enim ultimus finis hominis, sicut dictum est prius. Quamvis enim ambo sint eligibilia, scilicet non vacare, idest intendere exterioribus operationibus, et vacare, idest intendere interioribus, vacatio tamen magis habet rationem eligibilis et boni quam non vacare. Inquirenda est ergo vacatio aliqua sicut finis omnium aliorum, quae oportet facere gratia ipsius, sicut bellum propter pacem. Et hoc satis ostensum est prius, et decimo Ethicorum.

[90193] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit si enim quia forte aliquis crederet, quod cum in ludo sit delectatio quaedam delectabilis, quod ipsa haberet rationem finis, cuius gratia alia quaerenda essent. Et ideo ostendit contrarium huiusmodi; dicens, quod quamvis non vacare eligendum sit propter vacationem, non tamen propter eam quam exercemus ludentes. Si enim ita esset, tunc ludus et exercitium in ipso esset finis vitae nostrae. Quia igitur hoc est impossibile, ludus enim laboriosus est, et cum tristitia et nocumento saepe, manifestum est, quod inconveniens est non vacationis finem esse ludum; et manifestum est magis intendendum ludis in non vacationibus, ut magis possint operari; quia laborans in operando indiget requie propter restitutionem et salvationem virtutum. Cuiuscumque enim est aliquod tempus determinatum ad operationem agere, si excesserit illud necesse est languescere, sicut philosophus dicit in libro de somno: propter hoc indiget remissione illius. Ludus autem propter requiem est, vel est requies quaedam. Sed operari operationes exteriores accidit cum labore et fatigatione, tum propter motum membrorum praeter naturam, tum propter consumptionem spirituum. Et ideo oportet ludos introducere observantes tempus et locum opportunum, et alias circumstantias ad usum ipsorum, tamquam ad requiem adducant, et quaerantur quasi gratia pharmaciae, idest medicinae. Ut sicut medicina amara existens ad sanitatem deducit, ita etiam ludus, etsi sit cum tristitia et labore, ad restitutionem virtutum. Remissio enim motus laboriosi animae propter delectationem consequentem requies quaedam est virtutum animae. Sic igitur vacatio, quae in ludo, rationem finis non habet, sed magis quaeritur propter requiem a fatigatione quae in operatione est. Huiusmodi autem requies propter ipsam operationem quaeritur.

[90194] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 15 Deinde cum dicit vacare autem ostendit, quod in vacatione in operationibus circa speculabilia est felicitas et delectatio secundum se; dicens quod operatio circa speculabilia habet secundum seipsum delectationem et felicitatem et vitam beatam, sicut ostensum est prius. Beate autem vivere non existit in non vacatione, sed in vacatione magis. Non vacans enim, idest exercens operationes exteriores, operatur gratia alicuius finis non existentis in illa operatione, sed in aliqua ulteriori. Sicut bellum exercens operatur propter pacem, et currens in stadio currit propter bravium. Felicitas autem perfecta rationem finis ultimi habet, quae non est cum tristitia, sed cum delectatione excellentissima. Operationem enim excellentissimam sequitur excellentissima delectatio. Siquidem operationem per se sequitur delectatio. Sed hanc felicitatem et operationem non eamdem ponunt omnes, sed diversi diversam, secundum diversitatem aestimationum et habituum. Unusquisque enim operationem secundum habitum quem existimat perfectissimum ponit felicitatem esse, et delectationem propriam ei. Se-

cundum veritatem autem operatio, quae est secundum excellentissimum habitum, felicitas est; et delectatio, consequens ipsam excellentissima. Habitus autem ille optimus est, qui est secundum virtutem perfectissimam, et respectu perfectissimi obiecti. Per ista enim duo determinatur, puta per potentiam et obiectum.

[90195] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 16 Deinde cum dicit itaque manifestum concludit ex dictis, quod sunt aliquae disciplinae quaerendae propter delectationem quae in vacatione est; dicens, quia in vacatione consistit felicitas, quae rationem finis habet, et delectationem maximam, ut dictum est. Ea autem quae sunt ad finem, quaerenda sunt propter ipsum, et delectationem quae in ipso est; et si sunt quaedam disciplinae vel eruditiones ordinatae ad felicitatem per se, manifestum est, quod oportet ad vacationem quae in contemplatione, et delectatione, quae in ipsa est, addiscere disciplinas quasdam, et erudiri in eis, et istas esse gratia suiipsius, tamquam bonas secundum seipsas, quamvis valeant ad felicitatem. Eas autem quae ordinantur ad non vacationem, seu ad operationes exteriores, vel opera exteriora, esse necessarias, quamvis non simpliciter bonas secundum seipsas; sicut extrinseca bona ad quae ordinantur sunt necessaria ad vitam, sicut organa quaedam seu materia, et non simpliciter bona secundum seipsa.

[90196] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 17 Deinde cum dicit quapropter musicam ex dictis declarat, quod musica addiscenda est propter eruditionem et delectationem, non sicut necessaria. Et primo declarat hoc per rationem. Secundo cum dicit, quapropter Homerus etc. per dicta Homeri. In prima parte ipse dicit, quod propter praedicta antiqui musicam dixerunt esse quaerendam propter eruditionem et delectationem, quae in vacatione, et non propter aliquam utilitatem extrinsecam. Necesse est enim musicam quaerere, aut propter necessitatem extrinsecorum bonorum, aut propter delectationem quae est in vacatione, et non propter aliquam utilitatem extrinsecam. Omnis enim scientia aut propter hoc aut illud quaeritur. Speculativa quidem propter delectationem quae in vacatione, practica autem propter opus. Sed ipsa non est quaerenda propter necessarium vel utile aliquod extrinsecum. Non enim secundum se est utilis ad acquisitionem pecuniarum, seu oeconomiam, sicut scientia literarum utilis est ad istas, et ad doctrinam aliarum, et ad actiones politicas multas: nec etiam utilis est sicut videtur figurativa esse utilis ad recte iudicandum artificum opera, ut non decipiantur. Nec etiam est utilis ad sanitatem et robur per se, sicut luctativa. Neutrum enim istorum facit musica per se, quamvis quandoque faciat per accidens; ergo relinquitur debere ipsam addiscere propter scire, et deductionem, quae in vacatione est, ad quod antiqui sapientes ordinaverunt ipsam. Delectationem enim quam credunt esse liberorum, et in qua eos exerceri dicunt fieri per musicam, ad hoc eam ordinantes.

[90197] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 18 Deinde cum dicit quapropter Homerus declarat hoc per dicta Homeri tria, quae imperfecte ponit. Dicit igitur, quod propter praedicta, Homerus in quodam metro ita inquit de ipsa, quasi adversando quibusdam dicentibus ipsam esse necessariam, dicens ita non esse. Sed contingit delectari in eam per se, sicut vocari ad epulas delectabile est per se multis. Et iterum in alio metro dicens alteros quosdam esse, qui dicunt cantativam naturam, hoc est musicam, esse valde delectabilem, sicut delectantem omnes. Et in

aliis introduxit Ulyxem dicentem hanc esse optimam hominum delectationem, ipsis gaudentibus in epulando, si audiant cantilenas musicas a citharoedo, ipsi dico residentes. In primo autem dicto dicit habere omnem delectationem absolute. In secundo delectationem naturalem. In tertio optimam.

[90198] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 19 Deinde cum dicit quod igitur recolligit dicta, dicens quod ex his quae dicta sunt, manifestum est quod est aliqua disciplina in qua erudiendi sunt pueri, non sicut in utili aut necessaria propter extrinseca bona, sed sicut in liberali et honesta secundum seipsum. Utrum autem ipsa sit una vel plures secundum numerum, et si sint plures, quae sunt hae, et qualiter addiscendae, posterius determinabit. Nunc autem tantum praemanifestum est nobis, quod ab antiquis habemus testimonium quoddam, quod sunt aliqua erudimenta puerorum liberalia et honesta secundum se, et quod musica hoc operatur manifeste.

[90199] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 20 Deinde cum dicit ac etiam declarat cuius gratia addiscenda est scientia literarum; dicens, quod adhuc manifestum est, quod oportet pueros erudiri in quibusdam disciplinis utilibus, non tantum propter utilitatem exteriorum, quae sequitur ex eis, sed propter hoc quod ad scientias et ad liberales actiones valent. Sicut in scientia literarum, quae non tantum utilis est ad extrinseca bona, sicut dictum est prius, et propter hoc addiscenda, sed etiam propter hoc quod per ipsam contingit fieri eruditiones multas in aliis scientiis, puta eas quae fiunt per disciplinam audiendo ab alio, quod non fit nisi per sermonem significativum, cuius significationem et rationem modi significandi, simul autem et ordinationem convenientem docet praedicta scientia.

[90200] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 21 Deinde cum dicit similiter vero declarat cuius gratia erudiendi sunt in figurativa. Dicens quod simul expedit pueros erudiri in figurativa, quae sub se continet scriptivam et pictivam, aut etiam sculptivam, non solum ut non decipiantur in vendendo propria, sed etiam ut sint inseductibiles circa emptionem et venditionem vasorum universaliter, quorum valor praeter eum qui materiae, cognoscitur per artem praedictam, quod pertinet ad utilitatem. Aut magis erudiendi sunt in ea, quia per ipsam magis possunt considerare pulchritudinem corporum, quae consistit in debita proportione quantitatis membrorum adinvicem et ad totum, et etiam ad colorem, quod est bonum et delectabile secundum seipsum. Et huiusmodi gratia erudiendi sunt magis liberi et magnanimi. Quaerere enim in omnibus utilitatem in exterioribus bonis, et illud quod amplius est in eis, non congruit liberis et magnanimis secundum quod huiusmodi. Liberi enim sunt vigentes intellectu magis quam secundum corpus. Et ideo magis intendunt bonum secundum intellectum, quam secundum corpus, et quam exteriora. Magnanimi enim ex inclinatione animi et virtute habitus inclinantur ad maxima et honorabilissima, quae sunt bona secundum intellectum; et ideo respectu istorum despiciunt extrinseca bona (unde dicit philosophus quarto Ethicorum, quod neque bene fortunatus gaudiosus erit, neque infortunatus tristis) et etiam bonum corporis. Unde dicit in eodem, quod est magnorum factivus, et cum periclitetur in magnis et bonis non parcens vitae; et ideo ad liberum et ad magnanimum pertinet magis quaerere praeeminentiam in bonis quae secundum intellectum sunt, quam in bonis exterioribus, et secundum intellectum magis amare seipsum, sicut idem philosophus dicit in nono Ethicorum.

[90201] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 22 Deinde cum dicit cum vero declarat cuius gratia, et quibus, et qualiter exercitandi sunt in luctativa, seu agonistica. Et circa hoc primo manifestat cuius gratia. Secundo cum dicit, nunc autem etc., qualiter et in quibus agonibus. Primo igitur dicit: quoniam ex his, quae dicta sunt prius, iam manifestum est, utrum erudiendi sunt prius, in consuetudinibus disponentibus appetitum, vel in his quae pertinent ad intellectum, quoniam secundum appetitum prius, et etiam circa corpus prius, quam circa intellectum; manifestum est, quod pueri in hac aetate tradendi sunt luctativae et etiam paedotribicae. Quarum prima facit bonum habitum corporis ad fortitudinem et ad armorum usum. Secunda autem bene dirigit et regulat operationes ipsorum in ordine. Dicitur autem paedotribica disciplina qua paedonomus dirigit operationes puerorum ad virtutem a paedos quod est puer et tribe quod est exercitium.

[90202] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 23 Deinde cum dicit nunc autem primo declarat qualibus agonibus erudiendi sunt. Secundo cum dicit, quod igitur etc. quo ordine. Et circa primum adhuc primo declarat quod non in nimiis laboribus. Secundo ex hoc concludit magis erudiendos esse in dignis et humanis agonibus, cum dicit, quare quod bonum et cetera. Primum probat reprobando opinionem et usum contrarium. Quem primo ponit. Secundo cum dicit, atqui ut, improbat. In prima parte ipse dicit, quod nunc civitates quae magis videntur habere sollicitudinem de bono habitu puerorum, inducunt in eis habitum athleticum, idest habitum ad robur athletae, exercentes eos in operationibus laboriosis tollentes pulchritudinem corporum et augmentum impedientes propter excessum laboris in eis. Lacedaemonii enim qui magnam curam habuerunt de eis, peccaverunt manifeste in isto peccato, facientes eos efferatos in huiusmodi operationibus, ac si huiusmodi efferatio conferret maxime ad fortitudinem bellicam.

[90203] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 24 Deinde cum dicit atqui ut reprobat usum et opinionem istorum. Et primo in hoc quod eos exercitabant tantum ad unam virtutem. Secundo cum dicit, si enim ambo etc. quia nec ad illam bene. Unde in prima parte dicit, quod praedictae civitates sic exercitabant pueros propter fortitudinem, quamvis manifestum sit, sicut dictum est prius, quod non expedit futuros bene gubernare exercitari tantum ad unam virtutem, sed magis ad omnes. Si quidem felicitatem oportet habere omnes virtutes, ut probatum fuit; ipsi autem tantum exercitabant eos ad unam. Iterum dato quod sufficiat exerceri ad unam maxime, non tamen ad hanc quam ipsi opinabantur, puta ad fortitudinem. Maxime enim expedit exercitari ad optimam virtutem. Optima autem virtus non est fortitudo, sed aut iustitia, aut prudentia magis.

[90204] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 25 Deinde cum dicit et si ad hanc ostendit, quod neque ad hanc convenienter exercitabant eos, per duas rationes, quarum secundam ponit cum dicit, praeterea scimus et cetera. In prima dicit, quod et si expedit pueros exercitari maxime ad fortitudinem secundum opinionem ipsorum, tamen non bene invenerunt agones et modos exercitandi ad ipsam, exercitantes eos in operibus ad crudelitatem et immisericordiam, puta in homicidiis, rapinis et aliis huiusmodi. Et hoc apparet, quia neque illa animalia bruta magis assequuntur fortitudinem secundum veritatem quaecumque sunt silvestria et crudelia magis, puta lupus

aut draco, sed magis illa quae habent mores mitiores et leoninos et sunt magis assueta praedictis, sicut leo qui fortissimus animalium dicitur esse et multas habere proprietates similes proprietatibus quarumdam virtutum. Et canes quidam qui ex hoc etiam nobiles dicuntur. Nec etiam gentes quae magis crudeles et immisericordes sunt magis habent fortitudinem secundum veritatem. Multae enim inveniuntur quae inclinantur, vel ex natura quadam corrupta, vel ex consuetudine, ad interficiendum homines et comedendum carnes humanas. Sicut Achaei et Eniochi dicuntur, et circa pontum habitantes, sicut etiam Tartari. Similiter et aliae gentium non habitantium iuxta mare, quaedam sunt similes praedictis. Quaedam autem sunt quae ordinantur ad rapinas et latrocinia facienda. Et tamen omnes istae participant parum fortitudine. Quare exerceri in huiusmodi operibus ad crudelitatem pertinentibus, non est exerceri ad fortitudinem veram. Fortitudo enim vera habitus est in medietate consistens quae circa timores et audacias, sufferentes faciens et periculorum et mortis quando oportet et ubi et veri boni gratia; secundum quam oportet, quandoque aliquos aggredi, aliquando refugere, aliquando interficere et aliquando parcere. Exercitati autem in operibus feralibus, quamvis multum aggressivi sint, non tamen boni gratia, non considerantes quando et ubi oportet, nec etiam parcentes cuicumque.

[90205] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 26 Deinde cum dicit secundum praevalentes ponit secundam rationem; dicens, quod adhuc nos scimus, quod Lacedaemonii quamdiu exercitaverunt se in huiusmodi laboribus, praevaluerunt vicinis, praeliantes adversus eos; nunc autem deficiunt ab aliis quibusdam vicinis eorum in agonibus luctativis et bellicis, non habentes artem luctandi, et modum et prudentiam bellandi, sicut alii habent. Et ideo non dominantur nunc. Non enim differebant prius ab aliis praevalentes eis propter hoc per se, quod exercitabant pueros ad habitus ferales. Sed quoniam exercitati in talibus habitibus pugnabant cum eis qui ad hoc non studuerant omnino. Praevalet enim aliquis quandoque alicui, quia ipse exercitatus est ad praelium, alter vero non; aut propter inexperientiam et inexercitium eius cui praevalet, quamvis praevalens non habet artem bellandi. Nunc autem vicini eorum exercitati sunt in luctativa arte et bellica. Et ideo praevalent eis feralibus existentibus, non exercitatis autem in artibus praedictis.

[90206] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 27 Deinde cum dicit quare quod concludit ex dictis, quod magis exercitandi sunt pueri in agonibus humanis et in ordinatis ad virtutem. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, oportet autem non ex proprio etc. removet obiectionem quae posset fieri. Primo igitur dicit, quoniam praedictae civitates non convenienter erudiunt pueros exercitantes eos in feralibus operibus, manifestum est, quod magis expediens est multum praeexercitare eos in agonibus et actibus ad bonum deducentibus, quam in feralibus; quia nec lupus nec alia aliqua fera, quantumcumque crudeles sint, non bene se haberent in experiendo aliquod periculum bonum. Similiter nec homo habens proprietates ipsorum propter declinationem a ratione recta ad alterum extremum; sed vir studiosus secundum rationem operans magis. Quicumque vero permittunt pueros exercitari in huiusmodi et sine paedagogo in necessariis faciunt eos sordidos, hoc est depressos secundum intellectum et magis intendentes bonum corporis, et disponunt eos secundum veritatem ad unum opus reipublicae, puta ad robur corporis, quamvis magis expediret eos esse dispositos ad plura vel ad omnia. Et iterum ad illud unum multo deterius disponunt ipsos quam

alii, secundum quod dixit ratio vel sermo prius. Sed quia aliquis posset dicere quod exercitatio in feralibus expedientior esset civitatibus, quoniam antiqui in talibus exercitati praevaluerunt aliis, sicut Lacedaemonii, hoc removet.

[90207] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 28 Consequenter cum dicit oportet autem dicens, quod de his quae conveniunt civitatibus et rebuspublicis rectis non debemus iudicare ex operibus civitatum antiquarum et ex dispositionibus priorum hominum omnino, sed magis ex his quae fiunt nunc. Antiqui enim pugnabant contra inexercitatos et insuetos ad arma, contra quos non erat necesse habere multum exercitium et artem ipsorum, parum enim exercitati poterant eis praevalere. Nunc autem homines sunt exercitati in agonibus et usu armorum magis; et ideo disciplinae et eruditiones in talibus nunc habent opus et locum magis contra tales quam prius haberent.

[90208] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 29 Deinde cum dicit quod quidem manifestat quo ordine sunt exercitandi in istis. Et primo ostendit quod usque ad pubescentiam continue erudiendi sunt in facilioribus. Secundo cum dicit, quando autem a pubescentia etc. quod in sequenti aetate exercitandi sunt in intensioribus, et debent uti alimentis siccis magis quam prius. In prima dicit, quod cum ex dictis manifestum sit quod pueri exercitandi sunt in luctativa quae inclinat ad habitus morales virtutum, manifestum etiam potest esse qualiter et quo ordine sunt exercitandi. Usque enim in finem pubescentiae exercitandi sunt in levioribus exercitiis et moderatis magis, reiicientes ab eis exercitium violentum et labores qui ordinantur ad necessitatem vitae, qui ad servos pertinent; ita ut per violentiam per talia non fiat aliquod impedimentum ad incrementum et bonam dispositionem corporis. Per labores enim immoderatos debilitantur virtutes et complexio. Signum autem quod exerceri in facilioribus valet ad bonam dispositionem corporis, exerceri autem in violentis gravat, est, quia si ponamus quod aliquis vir exercitatus recte prius inveniat duos alios homines in violentis exercitatos in iuventute, ut in Olympionicis, continget istum devincere illos viros iam existentes perfectos secundum aetatem, quamvis pueros secundum fortitudinem; propter hoc quod exercitia violenta et necessaria abstulerunt ab huiusmodi iuvenibus in prima aetate potentiam et vigorem.

[90209] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 1 n. 30 Deinde cum dicit quando autem declarat in quibus exercendi sunt in aetate sequenti; dicens, quod quando fiunt apti ad alias eruditiones fortiores, puta post pubescentiam vel post tres annos sequentes vel circa, tunc expedit eos exercitari in exercitiis magis laboriosis, convenientibus tamen aetati; ita ut sicut natura magis et magis perficitur, ita plus et plus addatur ad exercitia proportionaliter: et tunc etiam expedit eis magis administrare alimentum siccum, quod magis disponit ad fortitudinem. Sed cavendum est, quod simul non exerceantur in eis quae pertinent ad bonam dispositionem intellectus et ad bona corporis per se. Contrariantur enim sibi invicem et contraria operantur; et labor in exercitio corporali impedit intellectum, et labor in his quae ad intellectum et dispositionem corporis. Cuius ratio est, quia quandocumque aliquae duae potentiae fundantur in aliqua substantia una, intensio in actu unius remittit operationem alterius, quia omnis virtus divisa minor est seipsa unita. Potentia

autem ad operationes corporales, puta ad augmentationem et nutritionem, et potentia intellectiva, ad unam substantiam pertinent. Et ideo intensio in actu alterius impedit aliam.

Lectio 2

[90210] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit quae sunt disciplinae in quibus consueverunt pueri erudiri in civitatibus, et cuius gratia erudiendi sint in eis, regreditur nunc ad declarandum certius cuius gratia erudiendi sint in musica, et quando et in quibus partibus eius. Et circa hoc primo praemittit intentionem suam et causam intenti. Secundo cum dicit, quod igitur etc. prosequitur. Circa primum praemittit intentionem suam. Secundo cum dicit, *neque enim* etc. assignat rationem ipsius recolligendo quaedam dicta prius. Primo igitur dicit, quod de disciplina musicae quaedam dubitando rationabiliter diximus prius. Et ideo, ut dubium certificetur, bene expediens est nunc producere sermonem de ipsa resumentes quae dicta sunt prius, ut sint sicut aditus rationibus quas aliquis faciet determinando de ipsa.

[90211] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit neque enim recolligendo quaedam dicta prius, assignat rationem intenti; dicens, quod certius determinandum est de ipsa, quia non est facile cognoscere de ipsa quam virtutem et potentiam et cuius scientia habeat, et etiam utrum participandum sit ea causa ludi et requiei, sicut aliqui requirunt somnum vel ebrietatem. Somnus enim et ebrietas secundum se nec bona nec studiosa sunt: utrumque enim in potentia quadam est operationum: et tamen delectabilia sunt hominibus. Somnus quidem propter remissionem laboris et requiem; ebrietas autem quia delectabilis est propter spirituum multiplicationem; et iterum faciunt cessare sollicitudinem de agibilibus. Non enim sollicitatur de agibilibus, qui non considerat de eis. Somnus autem et ebrietas considerationem removent, et rationis usum. Et propter delectationem hanc et remotionem sollicitudinis quidam ordinant ipsas, et utuntur consimiliter ad ista vino, ebrietate et musica; addunt autem aliqui istis saltationem. Non est igitur facile disserere de musica, an quaerenda propter hoc, aut magis existimandum sit ipsam valere ad virtutem tamquam potentem morem qualem quemdam facere in assuescendo recte iudicare, et delectari secundum rationem, sicut exercitativa quale quoddam corpus efficit, et disponit ad virtutem, et prudentiam confert aliquid: et enim hoc ponendum est tertium eorum cuius gratia quaerenda est. Est autem intelligendum, quod sonus harmoniae musicae primo comprehenditur ab auditu, et cum proportionaliter movet ipsum, et secundum mediam rationem, in qua constitutus est, delectationem inducit, et huic delectationi possunt participare omnes. Sed ulterius in intentione soni harmoniaci intellectus considerat rationem et causam proportionis, quasi aliquod intelligibile secundum seipsum, in quo est quaedam perfectio intellectus quam videtur hic philosophus vocare degendi rationem. Et haec est una causa propter quam dicet statim quaerendam esse musicam, scilicet propter cognitionem veritatis in ea. Istam autem cognitionem veritatis de proportionibus musicalibus consequitur delectatio intellectualis, sicut omnem operationem intellectualem. Et haec est alia causa propter quam dicit philosophus eam esse quaerendam: non tamen seorsum nominat

eam a delectatione de qua dictum est prius, vel a degendi ratione. Sed iudicium de proportionibus harmoniacis, et delectatio consequens, sunt de his quae sunt secundum rationem rectam, et similia his quae sunt secundum virtutem. Et propter hoc, exercitium in iudicando de ipsis, et in delectando circa ipsas, est quodammodo exercitium ad ea quae sunt secundum virtutem, sicut dicetur consequenter. Et secundum hanc viam musica dicitur habere potentiam ad mores: et hoc est tertium, cuius gratia expedit secundum philosophum exercitari in ea.

[90212] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit quod quidem prosequitur, producens sermonem de ipsa ad veritatis inquisitionem. Et primo procedit circa praedicta disputando. Secundo cum dicit, prima vero quaestio etc. magis determinando veritatem. Circa primum, primo arguit, quod pueri non sunt erudiendi in musica causa ludi, nec deductionis. Secundo cum dicit, eadem quoque dubitatio quod non propter virtutem. Circa primum, primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, sed forsan videbitur etc. ponit opinionem quorumdam contra quoddam dictum, et arguit in contrarium. Circa primum, primo arguit, quod non sint erudiendi in ea causa ludi, dicens quod ex ratione sequenti manifestum est, quod iuvenes non sunt erudiendi in musica causa ludi. Ludus enim non quaeritur nisi propter delectationem quae in eo est. Illud igitur non est quaerendum propter ludum quod delectationem non habet. Sed addiscere in pueris delectationem non habet, est enim eis cum tristitia, quia laboriosum, et quia non apprehendunt bonum quod est in eo; ergo ab eis non est quaerendum addiscere musicam, vel quodcumque aliud propter ludum.

[90213] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit at vero neque arguit, quod nec propter deductionem; dicens, quod adhuc pueris et aliis aetatibus similibus secundum morem pueris non oportet attribuere degendi rationem, quae est, ut dictum est, perfectio intellectus in cognitione veritatis. Perfectio autem in cognitione veritatis quodammodo rationem finis habet, et secundum se boni. Finis autem et bonum per se non congruunt pueris et similibus secundum aetatem hanc, quia finis secundum se debetur ei quod perfectum est, pueri autem et similes secundum aetatem hanc imperfecti sunt.

[90214] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit sed forte ponit opinionem contrariam cuidam dicto; dicens primo, quod forte aliter videbitur contra illud quod conclusum est per primam rationem, quod pueri erudiendi et exercitandi sunt in musica non gratia ludi, seu delectationis secundum sensum inexistentium tunc quando erudiuntur vel exercitantur: tunc enim non insunt sicut concludit ratio, sed futurorum, in aetate perfecta quando erunt iam viri perfecti. Sed ipse contra hoc arguit cum dicit, quod si hoc tale etc. dicens, quod si propter delectationem futuram in aetate perfecta quaerenda est musica, non oportet ipsos futuros perfectos addiscere ipsam cum sunt pueri; sed sicut reges Persarum et Medorum delectari in actibus musicalibus exercitatis per alios cantatores, vel histriones, non per ipsos. Similiter enim videntur delectari et erudiri cum exercentur per alios, sicut cum per seipsos. Sed ipse solvit rationem hanc cum dicit, et enim necesse est melius etc. dicens, quod immo expedit magis ipsos pueros addiscere et exercitari in ea propter delectationem futuram in aetate perfecta, quia est necessarium

eos qui exercitati sunt in operibus secundum aliquam artem, et ex illis acquisierunt habitum ipsius, melius facere operationem, quae secundum illam, quam hi qui laboraverunt aliquanto tempore in ea quantum ad discere propter lucrum proprium, et delectationem aliorum, sicut exercitatus in operibus citharizandi, et ex hoc habens habitum, melius citharizat et magis delectatur. Operationes enim consuetae, et quae sunt secundum habitum, magis sunt delectabiles, sicut innuit philosophus secundo rhetoricorum. Dicit tamen interpres, quod ante illam literam etenim etc. necessarium videtur sibi aliquid deficere. Consequenter cum dicit, quod si oportet etc. arguit contra solutionem praedictam dicens, si oportet pueros addiscere musicam, quia melius operantur in aetate perfecta, et magis delectantur tunc eadem ratione oportebit eos laborare circa praeparationem pulmentorum et alia servilia, ut melius ipsimet operantur et delectentur posterius. Sed hoc est inconveniens; ergo et primum videbitur esse inconveniens. Sed manifestum est quod non est simile; quia musica et operatio quae secundum seipsa liberales sunt, et delectationem et deductionem liberales habent quae decent liberos; praeparatio autem pulmenti et aliorum servilium, nec deductionem nec delectationem habent liberalem secundum seipsa, sed sunt servilia; et ideo conveniunt servis et nullo modo liberis.

[90215] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit eamdem autem arguit, quod non oporteat in ea erudiri iuvenes propter mores, per duas rationes; quarum secundam ponit cum dicit, considerare hoc. Circa primum primo ponit rationem. Secundo cum dicit, eadem quoque etc. extendit eam ad probandum, quod non valet ad deductionem liberalem. Dicit igitur primo, quod eadem ratio quae dicta est prius facit dubitare, si musica potest meliores secundum mores facere, et propter hoc addiscenda sit: non enim potest meliores secundum mores facere, nisi propter consuetudinem iudicando et delectando circa ea quae secundum rationem sunt. Sed ad recte iudicare et delectari proportionibus musicalibus, non oportet ipsosmet addiscere musicam; audientes enim ab aliis ista videntur posse facere sicut Lacedaemonii: ipsimet enim non addiscunt musicam, et tamen possunt recte iudicare, ut dicunt, melodias bonas et non bonas: ergo non oportet eam ipsosmet addiscere. Sed est intelligendum quod mentiuntur Lacedaemonii dicentes se recte posse iudicare melodias, non edocti prius. Nullus enim recte iudicat nisi quae novit. Non novit nisi quae accipit vel inveniendo per se, vel addiscendo ab alio, secundum Aristotelem in elenchis: ergo nullus potest recte iudicare nisi de his quae didicit. Sumitur autem hic addiscere, secundum quod communiter se habet ad accipere ab alio, vel invenire per seipsum; ad propositum enim non refert.

[90216] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit eadem autem extendit eam ad probandum de deductione; dicens, quod eadem ratio dubitare facit, si utendum est ipsa musica addiscendo eam propter deductionem et occupationem diuturnam, sunt enim liberales. Possunt enim occupari et deduci aequaliter, ut videtur, circa musicalia, et ipsis, et aliis operantibus.

[90217] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit considerare autem ponit secundam rationem, et loquens secundum opinionem gentilium qui multitudinem deorum ponebant, inter quos Iovem principalem credebant, dicit quod ad declarationem eius quod

dictum est, expedit considerare existimationem quam habemus de iis, et de his qua circa ipsos, et etiam ea quae dicunt poetae de ipsis. Iupiter enim qui existimatur principalis secundum eos, et cui attribuunt actiones liberales, non cantat, nec citharizat poetis, hoc est, poetae non attribuunt sibi has operationes, quamvis attribuant ei auditum et iudicium de talibus: sed illos qui exercent operationes tales vocamus viles magis; et adhuc recte agere actiones liberales non interest viri inebriati, aut etiam ludentis. Sed cantans musicalia, aut quasi inebriatus est, aut sicut ludens: ergo cantare musicalia non est viri perfecti. Et posset haec esse tertia ratio principalis. Et adiungit, quod de his forte convenienter fiet consideratio.

[90218] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit prima autem determinat veritatem circa praedicta. Et primo resumit dubitationes. Secundo cum dicit, rationabiliter etc. dissolvit eas. Dicit igitur primo, quod prima quaestio de musica est, utrum sit ponenda disciplina quaedam ad virtutem moralem secundum se appetibilis, aut non, et quid potest, et quam virtutem habet. Iterum quae dubitata sunt prius, utrum disciplinae, aut ludi, aut deductiones.

[90219] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit rationabiliter autem dissolvit praedictas dubitationes, manifestans, quod participandum est musica propter tria praedicta. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, utrum autem etc. inquirit utrum debeat participare utrique parti musicae, et ei quae consistit in proportionibus sonorum, quae cantativa dicitur, et ei quae in instrumentis, quae instrumentalis vocatur. Circa primum primo declarat quod participandum est musica propter ludum et deductionem. Secundo cum dicit, de communione autem etc. quod valet ad virtutem et mores. In his dissolvuntur tria quaesita prius. Circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, quaecumque enim declarat propter quid plures requiescunt in delectationibus quae secundum musicam, et finem in eis ponunt. In prima parte dicit, quod rationabile est addiscere musicam, et ei participare, propter tria praedicta, scilicet ludum, deductionem, et disciplinam et mores. Et de ludo et deductione, hoc manifestum est primo. Ludus enim propter requiem quaeritur, et gratia ipsius. Requies autem de necessitate delectationem habet sibi adinvicem, quia requies medicina quaedam est tristitiae inductae per laborem prius; per ipsam enim est remissio laboriosi motus fatigantis et tristitiam inducentis. Remissio autem fatigantis, et contristantis est delectabilis. Deductio autem, quae est operatio quaedam intellectus secundum rationem, non solum secundum se rationem boni et eligibilis habet, sed etiam delectationem habet adiunctam: et felicitas aggregatur ex his duobus, videlicet ex perfecta operatione intellectuali, et ex delectatione: sed ex perfecta operatione intellectuali per se et essentialiter, ex delectatione autem sicut ex conveniente per se. Perficit enim delectatio felicitatem sicut superveniens finis, ut decor iuventutem, sicut dicitur decimo Ethicorum. Ex quo manifestum est, quod ex quo ludus secundum se delectationem habet, et deductio quoddam bonum intellectuale est, et delectationem habet secundum seipsam, et quicquid est bonum secundum intellectum, et secundum se delectationem habens, quaerendum est quodammodo gratia ludi cuiusdam, et deductionis. Musica autem secundum se delectabilissima est, et nuda existens, idest non cum melodia, et cum melodia: dicit enim Musaeus quod cantare delectabilissimum est homini: propter quod in conventibus hominum et deduction-

ibus rationabiliter utuntur ipsa, sicut potente inducere laetitiam et delectationem. Sunt etiam in ipsa theoremata, in quorum consideratione consistit bonum intellectus per se et delectatio; ergo manifestum est, quod rationabiliter quaerenda est gratia ludi cuiusdam et deductionis. Et propter hoc aliquis opinabitur secundum rationem, quod expedit iuniores erudiri et assuefieri in ea. Quaecumque enim sunt delectabilia sine nocumento operantis vel alterius, non solum convenientia sunt ad finem inquantum augent operationem, sed etiam ad requiem, inquantum remittunt tristitiam quae a labore est.

[90220] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit quaecumque enim declarat propter quid plures quaerunt requiescere in delectationibus musicalibus et finem ponunt in eis. Primo facit primum. Secundo cum dicit, contingit autem etc. secundum. In prima parte dicit: quoniam pauci homines attingunt ad finem ultimum vitae humanae et raro, tum propter impedimenta ex parte naturae, aut consuetudinis, aut etiam exteriora, multi autem et frequenter requiescunt, quia fugiunt naturaliter tristitiam quae est ab operatione laboriosa quae remittitur per ipsam, et utuntur ludis musicalibus, et aliis, non quantum ad plus, idest ad pluralia, sed propter delectationem solam, utile videtur eis requiescere in delectationibus quae sunt in actibus ipsius. Ex quo enim non possunt attingere ad felicitatem quae in fine humano est, quaerunt autem ipsam delectationem per se et requiescunt in ea quae in ludo et musica, ad istam enim attingere possunt.

[90221] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit accidit autem declarat propter quid finem in ipsis faciunt, dicens, quod contingit homines facere ludos et delectationem, quae est in eis, finem. Et ratio huius est, quia finis vitae humanae quamdam habet delectationem, non quamcumque, sed maximam. Similiter ludus et musica habent quamdam delectationem; et ideo quaerentes primam quae in fine est, non attingentes, accipiunt illam quae in ludis et musica pro ipsa quae nobilior est, per hoc quod ista similitudinem quamdam habet ultimi finis. Finis enim ultimus non est gratia alicuius futuri, aut etiam facti eligibilis. Hoc enim dicimus finem ultimum, propter quod sunt omnia alia, et ipsum non propter aliud. Delectationes etiam tales quae sunt in ludis aut musica, non quaeruntur propter aliquod futurum, nec sunt gratia ipsius, sed magis gratia laboris et tristitiae factorum, ut remittantur vel exterminentur. Causa igitur propter quam aliqui quaerunt felicitatem et finem sibi per huiusmodi delectationes, haec est, et hanc rationabiliter existimabit aliquis.

[90222] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit de eo autem ostendit quod participandum est musicae, quia aliquo modo disponit ad virtutes morales. Et primo praemittit intentum suum. Secundo cum dicit, sed videre si qua etc. dat modum et ordinem considerandi. Tertio cum dicit, at vero quod efficiantur etc. prosequitur. In prima parte dicit, quod quaerendum est consequenter, utrum expediat communicare musicae non propter hanc causam solam, puta deductionem, sed propter hoc quod utilis est ad requiem operationis laboriosae, et non solum ad hoc. Sed quaerendum est, quia forte praedicta accidunt ipsi, an natura ipsius honorabilior existens ordinetur ad aliquid honorabilius quam sint dictae opportunitates. Oportet enim in musica non solum communicare communi delectationi quae secundum ipsam est, quam sentiunt

universaliter omnes: (tales enim delectationem naturalem habent quae causatur ex motu proportionali auditus per actum ipsius, propter quod exercitium ipsius diligitur ab omnibus aetatibus et ab habentibus quoscumque mores), sed etiam videre oportet ulterius si aliquid confert ad virtutem moralem et ad operationem rectam quae est secundum animam.

[90223] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit sed videre dat ordinem considerandi; dicens, quod hoc ipsum, quod aliquid confert ad mores et ad animam, manifestum erit, si quales quidam, hoc est dispositi ad mores, efficiantur per ipsam, et hoc declaratum fuit prius.

[90224] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 15 Deinde cum dicit *at vero* prosequitur. Et primo ostendit, quod quales quosdam et bene dispositos ad mores facit. Secundo cum dicit, palam quia docendum etc., ex hoc concludit iuvenes debere erudiri in ea. Primum ostendit, primo per signa. Secundo cum dicit, quoniam autem accidit etc. per rationem. Adducit autem duo signa: quorum secundum ponit cum dicit, adhuc autem et cetera. In prima parte dicit, quod manifestum est, quod per usum musicae quales quidem et bene dispositi ad mores sumus, et per alia multa et per melodias Olympi, quibus sacerdotes gentiles Iovis qui colebatur in Olympo monte Graeciae, utebantur in sacris ipsius ad deductionem colentium exercitandam. Per usum enim istarum rapiebantur animae hominum quasi alienatorum a sensibus exterioribus et immobilium factorum propter intentionem animae circa aliquid intrinsecum. Raptus autem est passio quaedam factiva moris, seu consuetudinis circa animam ad aliquid simile. Ex quo manifestum est, quasi per signum quoddam, quod melodiae musicae quales quosdam et dispositos faciunt ad mores.

[90225] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 16 Sed ad videndum quid sit raptus, et secundum quam partem animae et propter quam causam, est intelligendum, quod raptus proprie et principaliter dictus, motus quidam tractus est; tractus autem motus violentus est ab alio ad se vel ad alterum, sicut dicitur septimo physicorum. Violentum autem est cuius principium est ab extra, non conferente vim passo. Et ideo raptus est motus alicuius praeter inclinationem eius naturalem vel voluntariam a principio extrinseco. Huiusmodi autem violentia potest considerari vel quantum ad terminum et modum motus simul, ut cum ignis ab aliquo extrinseco rapitur deorsum, vel quantum ad modum motus tantum, ut cum velocius propellitur sursum quam natus sit moveri. Deinde autem per similitudinem hanc translatum est nomen eius ad signandum motum hominis secundum animam ad aliquid ad quod secundum se non habet inclinationem, vel eo modo quo non habet, sed non ad quemcumque talem. Sed cum naturale sit homini intelligere ex phantasmatibus sensibilibus exterioribus secundum actum existentibus, translatum est ad significandum operationem intellectualem qua homo fertur in aliquod intellectuale vel sibi connaturale vel supra naturam, per aversionem sensuum ad interiora et eorum immobilitationem.

[90226] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 17 Ex quo apparet quid sit raptus ut hic sumitur. Est enim operatio partis animae intellectualis secundum quam ab aliquo extrinseco fertur in aliquid non naturale sibi, aut naturale, per aversionem et immobilitationem sensuum. Et quia operatio partis animae appetitivae est secundum eius inclinationem et a principio

intrinseco non violento; raptus autem e contrario non potest esse operatio partis animae appetitivae sensibilis vel intellectualis. Causa autem ipsius per se et naturalis videtur esse intensio vehemens animae circa aliquid, quae est vel ex vehementi desiderio attingendi ad aliquid vel fugiendi ab aliquo, vel vehemens adhaesio ad aliquid per dilectionem vel delectationem, vel delectatio maxima circa aliquid. Ex hoc enim quod aliquis vehementer intendit circa aliquid intrinsecum, contingit quod anima revocet spiritum qui est primum instrumentum sensus et motus ab exterioribus ad sensitivum et cogitativum primum, circa quae magis tunc laborat. Hoc enim est de proprietatibus naturae mittere spiritum ad locum ubi magis indiget: et per consequens sensus exteriores et membra immobilitantur, et efficitur homo quasi immobilis et sine sensu exteriori in actu: et tunc anima non laborans in sensu vel motu exteriori corporis quasi libera speculatur magis circa aliqua quae vel sunt supra communem potestatem hominum, aut secundum naturam, non tamen cum sensu exteriori, quod est magis naturale. Qui autem paucos et debiles spiritus habent et bene mobiles, cum minori intensione animae circa aliquid intrinsecum rapiuntur. Non enim possunt pauci spiritus et debiles, sufficere ad motum fortem interiorem et exteriorem, sicut accidit in mulieribus quibusdam. Qui autem habent abundantes spiritus non rapiuntur nisi cum vehementissima intensione animae circa aliquid, sicut in viris quibusdam accidit. Vehemens autem desiderium, seu dilectio vel delectatio, quae faciunt vehementem intensionem animae, vel causantur a vehementi consideratione intellectus immediate vel ab aliqua superiori causa immediate movente voluntatem ipsam, vel ab interiori, scilicet causa superiori mediante intellectu.

[90227] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 18 Deinde cum dicit adhuc autem confirmat id quod dixit, sumpto loco ab eo quod minus videtur. Dicit enim quod etiam audientes aliqua verba quae repraesentent aliquid aut triste aut iucundum afficiuntur etiam si cum nulla melodia aut versu exprimantur, quod tamen minus videbatur: ergo cum verbis adiungitur melodia, quae habet maiorem vim ad movendum propter conformitatem ad animam et potentiam auditus, multo magis per musicam afficietur animus audientis ad diversas animi passiones.

[90228] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 19 Deinde cum dicit quoniam autem hoc idem per rationem declarat. Videtur autem ratio ipsius esse haec. Assuefieri iudicare recte de actionibus moralibus, et recte gaudere et delectari in eis, est efficacissimum ad rectitudinem morum et actionum moralium: sed assuefieri iudicare recte de harmoniis musicalibus et delectari secundum rationem in eis est assuefieri recte iudicare de actionibus moralibus et delectari in eis recte; ergo hoc est efficacissimum ad rectitudinem actionum moralium. Istius rationis primo probat maiorem. Secundo cum dicit, sunt autem similitudines etc. minorem. Maiorem autem probat sic. Quoniam musicae, idest actiones quae sunt secundum musicam, sunt de numero delectabilium secundum se, sicut dictum est prius, virtus autem moralis consistit circa delectationes et tristitias, amorem et odium, et circa alias huiusmodi passiones, sicut circa propriam materiam, circa quam quaerit illud quod secundum rationem et medium: est manifestum, quod nihil oportet addiscere, et nihil ita assuefieri ad generationem habituum moralium rectorum et actionum ipsorum, sicut iudicare recte de motibus ipsarum passionum et de his quae circa ipsas, et delectari secundum rationem in eis. Cuius ratio est, quia ad rationem et generationem virtutis moralis requiritur recta ratio,

per quam discernatur illud quod rectum est, et secundum rationem, quas consequitur delectatio proportionalis, sicut apparet ex secundo Ethicorum.

[90229] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 20 Deinde cum dicit sunt autem probat minorem. Videtur autem probare eam per rationem hanc. Assuefieri iudicare de eo, quod est simile actionibus et delectationibus moralibus, est assuefieri iudicare de ipsis actionibus moralibus, et delectari in eis: sed harmoniae musicae sunt similes passionibus et habitibus et actionibus moralibus; ergo assuefieri iudicare et delectari recte in harmoniis musicis, est assuefieri iudicare et delectari recte in habitibus et actionibus moralibus. Istius rationis primo ponit minorem cum quadam declaratione eius. Secundo cum dicit, assuetudo autem in similibus etc. maiorem et probationem eius. Tertio cum dicit, accidit autem sensibilium etc. regreditur ad declarandum minorem. Dicit igitur primo, quod passionum similitudines, puta irae et mansuetudinis, timoris et audaciae et huiusmodi, adhuc autem et habituum, sicut fortitudinis et temperantiae, liberalitatis et illiberalitatis et huiusmodi, et aliorum habituum contrariorum his, et universaliter aliorum moralium, puta electionum et operationum, inveniuntur naturaliter in melodiis musicalibus et rhythmis. Melodiae enim musicae et rhythmi in quibusdam determinatis proportionibus numerorum circa sonos vel temperantiam consistunt: similiter passiones animae consistunt in quadam determinata proportione agentis ad passum, et consequuntur aliquam determinatam proportionem calidi et frigidi, humidi et sicci: ira enim est accensio sanguinis circa cor, et timor infrigidatio quaedam: habitus etiam morales in quadam determinata ratione appetitus ad rationem movendi, virtutes etiam in quadam media ratione extremorum consistunt, similiter et omnia alia moralia. Et hoc etiam manifestum est ad sensum; quia audientes aliquas melodias aut rhythmos, transmutantur secundum animam, aliquando quidem ad iram, aliquando ad mansuetudinem, aliquando ad timorem: quod non est nisi propter aliquam similitudinem istorum ad illa.

[90230] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 21 Deinde cum dicit assuetudo autem ponit maiorem, et probat, dicens, quod assuesci gaudere et tristari in eis, quae sunt similia delectationibus et tristitiis moralibus, est propinquum ei quod est delectari in eisdem; quia illud quod est simile alicui, quasi eodem modo se videtur habere ad veritatem sicut illud. Similia enim parum distare videntur: similitudo enim unitas quaedam est. Talia autem accipit intellectus ut eadem frequenter, sicut dicitur secundo physicorum. Et ideo assuefieri in eis quae sunt similia alicui, est assuefieri quodammodo in illo. Verbi gratia, si aliquis respiciens vel considerans imaginem formae alicuius, puta Herculis, et delectetur in ipsa secundum quod imago est forma illius, visio formae ipsius Herculis secundum seipsam de necessitate erit sibi delectabilis, et magis, quoniam propter quod unumquodque tale, et illud magis, sicut dicitur primo posteriorum.

[90231] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 22 Deinde cum dicit accidit autem regreditur ad declarandum minorem. Et primo tangit, quod in sensibilibus secundum alios sensus, aut nullae aut modicae sunt similitudines morum. Secundo cum dicit, in melodiis autem ipsis etc. declarat, quod in his quae sunt secundum auditum, sunt manifestae. Circa primum est intelligendum, quod in sensibilibus secundum unumquemque sensum, sunt aliquae similitudines passionum et

habituum moralium, et actionum; quoniam omnia sensibilia consistunt in aliquibus proportionibus determinatis primorum suorum, quemadmodum passiones et habitus, et alia moralia. Adhuc etiam videmus, quod ad aliquas alterationes factas ab ipsis sensibilibus secundum unumquemque sensum movetur ad aliquas actiones vel passiones morales bonas vel malas, quod non est nisi propter aliquam similitudinem: quare in omnibus invenitur aliqua similitudo istorum. Verum tamen non in omnibus aequaliter: cum enim omnia moralia sequantur apprehensionem aliquam secundum rationem, rationabile videtur, quod sensibilia secundum illos sensus, quae nos magis cognoscere faciunt secundum rationem, maiorem habeant similitudinem secundum quod huiusmodi, ad moralia: tales autem sunt visus et auditus secundum Aristotelem libro de sensu. Et ideo in sensibilibus secundum istos sensus magis existunt similitudines morum. In tangibilibus autem, quae maxime materialia sunt, et prima secundum viam generationis, minime; in gustabilibus autem et odorabilibus modice, propter propinquitatem eorum ad tangibilia. Adhuc autem magis manifeste inveniuntur in audibilibus quam in visibilibus. Rationabile enim est, quod in sensibilibus secundum illum sensum inveniantur magis manifeste, qui magis faciunt ad cognitionem secundum rationem quam praeexigunt omnia moralia in actu: ad hoc autem magis facit auditus secundum accidens. Sermo enim audibilis existens causa est disciplinae non secundum se, sed secundum accidens: ex nominibus enim constat; nominum vero unumquodque symbolum est, sicut dicitur libro praedicto de sensu. Et ideo rationabiliter in audibilibus inveniuntur magis manifestae similitudines moralium in actu quam in visibilibus. Adhuc autem audibilia fortius movent quam visibilia et pluribus modis. Visibilia enim movent visum sola quadam alteratione tenui, et quasi insensibili. Audibilia autem movent secundum alterationem quamdam, et secundum motum quemdam localem medii et organi. Quare manifestius excitant passiones similitudinem habentia.

[90232] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 23 Hoc supposito, dicit Aristoteles quod in sensibilibus quae sunt secundum alios sensus, contingit nullam existere similitudinem morum, sicut in gustabilibus et tangibilibus. Similiter autem et odorabilibus. Dicit autem nullam, quia paucam et immanifestam: quod autem paucum et immanifestum est, nihil reputatur. In visibilibus autem invenitur aliqua, sed debilis: figurae enim quae maxime comprehenduntur a visu, maxime videntur esse tales. Sunt enim quaedam acutae, quaedam obtusae, sicut et passiones, sed secundum modicum sunt similes; et ideo non multum movet haec similitudo. Et iterum omnia visum habentia habent sensum huiusmodi figurarum, et tamen non omnia attingunt ad mores; quod tamen videtur si proprie similitudinem haberent ad ipsos. Iterum figurae et colores non sunt proprie similitudines morum expressae sicut harmoniae, sed magis signa quaedam coincidentia cum ipsis moribus. Et talia signa morum bene contingit accipere in passionibus sensibilibus, non solum in visibilibus, sed in odorabilibus et tangibilibus et aliis. Sed differt secundum quantitatem; quia manifestius inveniuntur in visibilibus, quam in aliis, et circa horum speculationem quantum ad rectum iudicium et delectationem convenientem oportet contemplari iuvenes, intendentes considerationem istorum propter mores, non figuras et picturas Pausionis, qui pictor erat imaginum repraesentantium turpia et inhonesta, sed eas quas Polygnotus, qui pingebat figuras repraesentativas honestorum, et si quis alius fuerit pictor aut sculptor figurarum repraesentativarum moralium.

[90233] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 24 Deinde cum dicit in melodiis declarat, quod in audibilibus manifeste inveniuntur similitudines morum. Et hoc primo declarat in melodiis musicis. Secundo cum dicit, eodem modo habent etc. declarat eodem modo se habere in rhythmis. Tertio cum dicit, ex his quidem igitur infert conclusionem principalem. In prima parte dicit, quod in ipsis melodiis musicalibus manifeste inveniuntur imitationes morum: et hoc manifestum est: natura enim ipsarum harmoniarum tantum differt, ut audientes statim aliter et aliter disponantur secundum passiones et motus, et non eodem modo se habeant homines in audiendo unamquamque ipsarum; sed in audiendo quasdam efficiuntur planctivi, et quasi contracti per retractionem spirituum ad interiora, cuius est illa quam dicimus Lydiam mixtam. Est autem Lydia mixta melodia vel cantilena septimi toni, quae propter acumen magnarum vocum, fortiter percutit spiritus et retrahit ad interiora, propter quod ad compassionem disponit. Alias autem audientes, puta remissas, magis disponuntur ad mollitiem, cuiusmodi sunt forte ea quae dicitur Lydia, quae est melodia quinti toni, et ea quae dicitur hypolydia, quae est sexti toni, quae propter remissionem vocum et motuum maxime per semitonia, quae frequenter accipiunt, manifeste videmus movere ad mollitiem. Alias autem audientes bene disponuntur et constanter se habent in operibus. Talis autem est illa quae dicitur Dorica sola, quae est cantilena primi toni, quae maxime moralis est. Aliae autem sunt quae raptos faciunt, sicut ea quae dicitur Phrygia, quae est melodia tertii toni, quae propter fortem percussionem in vocibus fortissime revocat spiritus ab exterioribus ad interiora, quod disponit ad raptum. Ita enim dicunt, et convenienter, illi qui circa hunc ludum musicae philosophati sunt, et accipiunt testimonia rationum suarum ex ipsis operibus sic igitur apparet quod in melodiis maxime sunt similitudines morum, et quod homines per ipsas disponuntur ad eos. Quod maxime videtur contingere propter duo: quorum alterum accidit ex parte operationis vel consequentis ipsam operationem animae. Sensus enim auditus in quadam media ratione consistit. Et ideo cum movetur a sono sibi proportionabili, est delectatio secundum ipsum sensum: cum etiam ratio in auditu secundum actum iudicat mediam rationem tonorum, et in intelligendo est delectatio intellectualis proportionalis delectationi quae est in operibus moralibus consistentibus in eadem proportione: delectatio autem in aliqua operatione adauget operationem illam, sicut dicitur in decimo Ethicorum, et per consequens eam quae ei assimilatur. Alterum autem ex parte dispositionis materiae et organi; quoniam spiritus organum est primum omnium virtutum animae et sensitivarum et motivarum; et ideo diversus motus spirituum vel per alterationem, vel per hanc et motum localem ex quibus contingit contractio vel ebullitio vel expulsio, diversimode disponitur homo ad passiones vel actiones. Hoc autem modo harmoniae musicae maxime possunt movere spiritum diversimode secundum diversitatem earum.

[90234] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 25 Deinde cum dicit eodem modo declarat idem de rhythmis; dicens, quod eodem modo se habent illa quae circa rhythmos. Quidam enim ipsorum habent virtutem per quam disponunt ad morem stabilem. Alii autem per quam disponunt et ad instabilem. Et iterum quidam ipsorum habent motus ad onerosa et illiberalia magis, alii autem ad delectabilia et illiberalia. Est autem rhythmus numerus syllabarum determinatus in oratione simili fine terminatus.

[90235] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 26 Deinde cum dicit ex iis quidem infert conclusionem principalem; dicens, quod ex his, quae dicta sunt, manifestum est quod musica qualem quemdam et bene dispositum ad morem potest facere: quare manifestum est, quod utilis est ad mores.

[90236] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 27 Deinde cum dicit palam quia concludit ex dictis, iuvenes debere erudiri in ea, adiungendo novam rationem ad hoc, et dicit: si musica qualem quemdam et bene dispositum ad mores nata est facere; in eo autem, quod disponit ad mores, expedit iuvenes erudiri et assuefieri in musica. Est etiam disciplina musicae conveniens naturae puerorum tantillae et parvae existenti propter aliam rationem. Iuvenes enim non possunt sustinere aliquid indelectabile vel contristans propter aetatem: habent enim operationem sensuum perfectam propter vigorem virtutum. Tales autem operationes consequuntur fortes delectationes; et ideo fortiter delectantur, nec possunt sustinere tristitias. Harmoniae autem musicae sunt de natura delectabilium. Similiter autem et rhythmi. Est enim quaedam similitudo naturalis rhythmorum ad harmonias. Utrumque enim consistit in proportionibus numeralibus. Et quia harmonia est delectabilis secundum se, multi antiquorum sapientum dixerunt, alii animam esse idem quod harmoniam, alii autem habere harmoniam, sicut Plato, et sequentes ipsum, dicentes animam esse numerum seipsum moventem.

[90237] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 28 Deinde cum dicit utrum autem inquirit, utrum oporteat participare musicam quantum ad actum utriusque partis eius, cantativae scilicet et instrumentalis. Et primo manifestat, quod sic. Secundo cum dicit, decens autem, et non decens etc. declarat, quod differenter oportet se habere quantum ad hoc, secundum diversas aetates. Circa primum primo praemittit dubitationem, dicens quod post ea quae dicta sunt, est considerandum, utrum opportunum sit ad bonam dispositionem civium eosdem addiscere musicam et exercitari in ea quantum ad utendum actu, idest cantando, et manu operando, hoc est tangendo organa, aut non secundum quod propositum fuit prius.

[90238] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 29 Deinde cum dicit non immanifestum dissolvit eam; ostendens, quod expedit communicare musicam secundum utrumque modum, per duas rationes. Quarum secundam tangit, cum dicit, simul autem et cetera. Primo igitur dicit, quod manifestum est, quod communicare actibus musicalibus magnam differentiam secundum praeeminentiam habet ad faciendum iuvenes quales quosdam et bene dispositos. Studiosum enim iudicium de moralibus vel de eorum similibus multum valet ad bene disponendum eos ad mores, sicut dictum est prius. Sed ex hoc, quod aliquis communicat operibus musicae, studiosius iudicat de eis quae sunt similia moribus. Unum enim de numero impossibilium est, aut valde difficillimum est illos iudicare de agibilibus bene qui non communicaverunt operationibus. Studiosum enim iudicium est per facilem et delectabilem reductionem in principia prima. Facilis autem et delectabilis reductio in principia non est nisi per habitum inclinantem ad modum naturae, qui generatur in nobis ex frequenti operatione. Et iterum ad rectitudinem iudicii exigitur certitudo, quae maxime videtur in agibilibus causari ex operibus. Opportunum est igitur participare musicam

quantum ad actus operationes.

[90239] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 30 Deinde cum dicit simul autem ponit secundam rationem, dicens, quod simul cum eo quod dictum est, quod oportet pueros mobiles existentes habere aliquid circa quod occupentur. Et ideo convenienter introductum est instrumentum, quod dicitur Architae tabella, ita dictum ab inventore Archita, quem attribuunt pueris, ut circa istam occupati non destruant aliquid eorum quae in domo sunt. Iuvenes enim, propter multitudinem motuum in eis existentium propter aetatem, quiescere non possunt. Et propter hoc, ludus illius tabellae conveniens est eis saltem ad occupationem. Disciplina autem, idest rectus usus ipsius, reservanda est magis provectis secundum aetatem, qui magis discernere possunt quid est secundum artem et quid non. Quod igitur expediat iuvenes erudiri in musica per communicationem operum, manifestum est.

[90240] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 31 Deinde cum dicit decens autem declarat quod differenter oportet se habere in hoc secundum aetates diversas, simul cum hoc removendo quamdam increpationem adductam in contrarium prius. Et primo praemittit intentum suum. Secundo cum dicit, primo quidem etc. prosequitur. In prima parte dicit, quod in usu musicae quid sit decens et non decens secundum aetates diversas, puta iuventutis et senectutis, non est difficile sapientem determinare, nec etiam solvere rationem opinantium exercitium in musica inutile et sordidum esse.

[90241] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 32 Deinde cum dicit primo quidem prosequitur; et primo primum. Secundo secundum, cum dicit, de increpatione autem facta et cetera. Primo igitur dicit, quod exercitium in his quae secundum musicam non aequaliter competit, nec eodem modo secundum omnem aetatem. Primo enim hoc manifestum est quod omnibus operibus musicae, cantativae scilicet et instrumentalis, oportet participare propter rectitudinem et certitudinem iudicii, quod secundum se bonum et delectabile est, sicut quaedam perfectio intellectus et in ordine ad mores, sicut dictum est prius. Iuniores autem rectitudinem iudicii simpliciter habere non possunt propter motum multum existentem in eis, et propter inexperientiam, possunt tamen multum laborare. Seniores autem e contrario minus laborare possunt, rectius autem iudicare propter quietationem et experientiam. Et propter hoc, opportunum est iuvenes participare musicam utendo operibus et cantando et instrumenta tangendo; seniores existentes opera ipsa dimittere propter debilitatem; audiendo autem, bene posse iudicare rationes harmoniarum propter virtutem et perfectionem intellectus, et delectari recte consequenter propter hoc quod eruditi sunt prius in his in iuventute.

[90242] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 33 Deinde cum dicit de increpatione intendit removere increpationem quorumdam volentium excludere musicam a iuvenibus. Et primo tangit ex quibus contingit eam removeri. Secundo cum dicit, manifestum igitur etc. declarat quae et qualia oportet esse ista. Primo igitur dicit, quod non est difficile dissolvere increpationem per quam quidam increpant musicam et usum ipsius. Illud enim rationabiliter increpandum videtur quod iuvenes viles facit et male dispositos secundum intellectum; hoc autem facit musica et usus

ipsius, ut dicunt. Quaedam enim melodiae ad mollitiem disponunt, quaedam alia quae distrahunt ab operibus secundum rationem; et ideo rationabiliter increpanda est. Non est, inquit, difficile solvere ipsam, considerando usque ad quantum oportet communicare musicam eis qui intendunt ordinare actiones puerorum ad bonum civile. Non enim quantumcumque communicandum est ei; sed inquantum utilis est ad rempublicam, et considerando qualibus melodiis et qualibus rhythmis communicandum est. Adhuc etiam in qualibus organis erudiendum et exercitandum. In istis enim est differentia quaedam ad propositum, et in ipsis est solutio increpationis propositae. Nihil enim prohibet, immo manifestum est melodias et rhythmos et organa aliqua mala disponere iuvenes secundum intellectum et utiles facere. Alia autem bene disponere ad intellectum et mores. Et ideo expedit considerare quibus organis melodiis et rhythmis utendum est ad bonum intellectus et mores, et quibus non. Et per hoc tolletur praedicta increpatio.

[90243] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 34 Deinde cum dicit manifestum igitur declarat quae et qualia oportet esse musicalia, quibus utendum ad bonum intellectus et mores. Et primo in universali. Secundo cum dicit, palam autem ex iis etc. in particulari. In prima parte ipse dicit, quod manifestum est, quod eruditionem et usum ipsius musicae oportet esse tantum et tale, et per talia, ut non impediant hominem ad actiones civiles futuras, neque faciant corpus ipsius male dispositum ad operationes intellectus et inutile ad bellicas opportunitates et civilia exercitia propter debilitationem: ad exercitium quidem et paulativam assuefactionem nunc, ad eruditiones autem praedictas posterius. Omnia enim quae circa iuniores sunt, oportet commensurari et determinari secundum hoc quod utilia sunt ad finem reipublicae, quod est bonum perfectum secundum intellectum. Contingit autem bene se habere iuvenes circa eruditionem in musicalibus, si illi qui incipiunt ire ad agones non elaboraverint in cognitis organis laboriosis et gravantibus corpus ad motum, labore immoderato gravante corpus et virtutem eorum, nec etiam exerceant se in mirabilibus et superfluis operibus, qui nunc deduxerunt ad ludum agonisticum, et ex eo devenerunt ad eruditionem volentes iuvenes erudiri in eis; sed magis si exercitentur in facilioribus et moderatis laboribus cantibus et organis musicalibus usque ad hoc quod possint delectari recte in harmonia musica et rhythmis considerantes; et non solum in communi musica, in qua omnes sensum habentes delectantur, sicut quaedam animalia bruta et multitudo puerorum et etiam vilium hominum sive servilium.

[90244] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 35 Deinde cum dicit palam autem declarat in speciali quae et qualia oportet esse musicalia, et in quibus exercitandum est ad mores. Et primo declarat quae et qualia oportet esse organa in quibus exercitandum est. Secundo cum dicit, considerandum adhuc etc. quibus melodiis et rhythmis utendum est magis ad mores. Circa primum primo ostendit ex praecedentibus, in quibus organis exercitandum vel non exercitandum. Secundo cum dicit, adhuc autem non est ipsa fistula etc. manifestat hoc per rationem. In prima parte dicit, quoniam non est utendum organis in quibus movendis gravatur corpus immoderate et quae immoderatae per sonum eorum excitant spiritus, sed magis moderatis. Manifestum est ex hoc qualibus organis utendum ad mores et qualibus non. Non enim utendum est ad disciplinam fistula. Fistula autem est organum universaliter, quod sonat per expulsionem spiritus. Et est

intelligendum dictum Aristotelis, ut videtur, de fistulis illis quae exsufflatione multi spiritus indigent ad hoc ut reddant sonum, et immoderatum sonum faciant, sicut tibiae et Musae quaedam. Tales enim propter multam exsufflationem spiritus gravant corpus, et propter magnitudinem soni nimis excitant spiritus. Nec etiam utendum est organis quae propter magnitudinem, sed et confusionem soni confundunt spiritus, sicut cythara et siquid alterum tale est; sed illis magis utendum est, quae bene disponunt auditores secundum corpus et secundum animam ad mores, aut ad ludos musicos, aut alios qui eis proportionantur.

[90245] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 36 Deinde cum dicit adhuc autem probat hoc per rationem. Et primo de fistula. Secundo cum dicit, quoniam autem organorum etc. de organis. Circa primum primo probat quod ad aliud utendum est fistula. Secundo cum dicit, apponamus autem quod accidit etc. quod non ad disciplinam. In prima igitur parte dicit, quod praeter ea quae dicta sunt, manifestum est, quod fistula non est organum disponens ad mores, sed magis propter magnitudinem et multitudinem soni est excitativum irae, propter fortem motum spirituum. Et ideo magis utendum est ipsa in talibus temporibus in quibus exercitium est in ea propter purificationem, idest dispositionem ad iram et audaciam, puta in bellis et insultibus, quam eruditionem vel dispositionem ad mores, sicut nunc videmus uti eadem in bellicis, et ad illud quod dictum est, et ad terrorem adversariorum.

[90246] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 37 Deinde cum dicit apponamus autem probat, quod non est utendum ea ad disciplinam. Et primo dat rationem. Secundo cum dicit, rationabiliter autem habet etc. per dictum fabulare. In prima parte dicit, quod in his quae dicta sunt adiungendum est, quod ex usu fistulae accidit contrarium disciplinae, puta indisciplina, quia contingit fistulationem prohibere usum rationis rectum. Propter quod rationabiliter antiqui virtutem eius considerantes, prohibuerunt usum ipsius a iuvenibus et liberis bene dispositis secundum intellectum, quamvis primo usi fuissent ipsa. Cum enim primo incoeperunt vacare studio et disciplinae propter abundantiam necessariorum ad vitam et magnanimiores existentes ad virtutem, hoc est ad fortitudinem prius, postea in operationibus facti prudentiores, sequebantur eruditionem in doctrina quacumque, non discernentes quae esset utilis, et quae non, et superinquirentes quamcumque: propter quod adduxerunt fistulationem ad eruditiones volentes in ea erudiri; quoniam in Lacedaemonia primo quidem choreator in chorea fistulavit, et dehinc devenit Athenas; propter quod plurimi liberorum Atheniensium voluerunt participare ipsa propter novitatem ipsius secundum consuetudinem eorum. Et hoc manifestum est ex titulo quem Thrasippus statuit qui bene duxerat chorum. Non autem ponit titulum: forte autem potuit esse: hic iacet fistulator optimus vel aliquid tale alterum. Posterius autem quando melius potuerunt iudicare propter experientiam longam, quid utile vel inutile esset ad virtutem, considerantes quod non disponit ad eam, sed magis ad contrarium, reprobaverunt ipsam, prohibentes eruditionem et usum ipsius a iuvenibus. Similiter autem et multa alia organorum antiquorum similia fistulis quantum ad hoc, sicut pectades et barbiti, quod nos dicimus Musam, et alia quae etsi faciant ad delectationem utentium, tamen nihil disponunt ad mores, sicut heptagona, idest instrumentum septem angulorum vel septem chordarum; et trigona, idest trium angulorum vel chordarum, et sambuca ex duabus longis chordis. Forte et omnia quae

indigent manuali scientia multa, prohibentes ex hoc considerationem intellectus. Huiusmodi autem organa communiter non sunt nota nobis, aut non sub istis nominibus.

[90247] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 38 Deinde cum dicit rationabiliter autem hoc idem manifestat per dictum fabulare; dicens, quod propter hoc rationabiliter dictum est, quod de quibusdam aliis in fabula dictum est ab antiquis, quod cum pallas invenisset fistulas et considerasset eas et usum earum, abiecit easdem. Nec est malum dicere propter quod; quia scilicet contristata est propter hoc quod in usu ipsarum dehonestabatur facies. Oportet enim fauces inflari ad retentionem spiritus exsufflandi ad motum ipsarum, quod deformat faciem. Et multitudo spiritus exsufflantis debilitat corpus. Nec solum propter hoc, sed magis verisimile est, quia eruditio et usus fistulationis ad perfectionem intellectus nihil facit. Palladem autem dicimus deam scientiae et artis. Sic igitur pallas, id est ratio recta et ars recte diiudicans, reprobat usum fistulae, quia inutile ad corpus, tum quia deformat, tum quia debilitat, et quia non disponit ad perfectionem intellectus, sed ad contrarium magis, quia nimis commovet et confundit spiritus.

[90248] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 2 n. 39 Deinde cum dicit quoniam autem probat ludum artificiosum non valere ad mores; dicens, quod iuste reprobamus ludum artificiosum organorum et operationis. Ludum autem artificiosum hic dicimus ludum qui fit in agonibus vel theatris ad exercitandum homines ad fortiter agonizandum vel delectandum solum. In isto enim ludo operans non operatur propter exercitium ad virtutem in seipso, sed ad exercitandum audientes et gratia delectationis eorum non cuiuscumque, sed onerosae et servilis. Et quia operatio et delectatio liberorum non sunt tales, non iudicamus talem ludum esse ludum liberorum, sed servorum, et quae facit viles et depressos secundum intellectum. Finis enim ad quem faciunt istos ludos, et intentio, non est bonus secundum seipsum. Intendunt enim ad delectationem audientium tantum, aut lucrum proprium. Operationes enim istius ludi onerosae existentes consueverunt mutare musicam, modo ludentes vel cantantes uno modo, nunc vero alio, secundum diversitatem audientium et finis intenti ad quem intendunt eos deducere: propter quod artifices, idest auctores ludi facti secundum artem, qui cogitant ad iustum ipsum, facit quales quosdam, idest dispositos secundum passiones animae secundum modum dictum prius; et etiam secundum corpus, propter motus et gestus quos exercet in ludendo; non autem bene disponit ad mores, nisi forte secundum accidens.

Lectio 3

[90249] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 1 Postquam philosophus ostendit quibus organis utendum et non utendum ad mores, transit nunc ad considerandum quibus et qualibus melodiis et rhythmis sit utendum et simpliciter et ad eruditionem, idest disciplinam. Et circa hoc primo praemittit intentum suum. Secundo cum dicit, quoniam autem divisionem etc. prosequitur. Adhuc in prima parte primo proponit intentum suum principale. Secundo cum dicit, quoniam musicam quidem videmus etc. tangit quid considerandum est ad declarationem intenti principalis. Tertio cum dicit, putantes igitur multa etc. tangit quae de praedictis supponenda sunt

ab aliis. Dicit igitur primo, quod post praedicta considerandum est circa naturam et usum harmoniarum et rhythmorum et simpliciter et in ordine ad eruditionem, idest disciplinam. Simpliciter quidem utrum omnibus harmoniis et rhythmis utendum sit in civitate, aut oportet dividere ipsas et dicere, quod quibusdam utendum est, quibusdam autem non. Deinde per comparationem ad eruditionem: utrum scilicet his quae laborant ad ipsam utendum sit omnibus ad eam. Aut etiam utrum sit ponenda eadem determinatio in ipsis per comparationem ad disciplinam, quae et simpliciter, aut aliqua alia diversa.

[90250] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit quoniam musicam tangit quae consideranda sunt ad declarationem dictorum. Dicens: quoniam ad sensum videmus musicam distingui per melodiam in cantu vel organis et per rhythmos, oportet considerare ad evidentiam propositi, quam potentiam et virtutem habeat unaquaeque istarum ad disciplinam et mores. Illis enim quae habent virtutem convenientem ad ipsa, utendum est ad ea, aliis autem non. Adhuc autem utrum magis eligenda sit ad mores et eruditionem musica bene melodizata, aut ea quae bene rhythmizata est.

[90251] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit putantes igitur quae de istis supponenda sunt ab aliis. Dicens, quod nos opinantes quod multi modernorum considerantium in musica et alii ex philosophis antiquis qui perfecti fuerunt bene se habentes in hac disciplina ex parte, idest participati musicae considerationem specialem circa singula praedictorum, omittemus requirendum ab eis vel a scriptis ipsorum. Nunc vero in universali dicemus de ipsis secundum quod ad propositum facit, dividentes legaliter modos ipsius musicae, declarantes quibus utendum est ad mores vel simpliciter ad quamcumque.

[90252] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 4 Deinde cum dicit quoniam autem prosequitur. Et circa hoc duo facit. Primo enim praemittit quasdam divisiones. Secundo cum dicit, tertio autem ad deductionem etc. concludit quibus et qualibus harmoniis utendum est. Primo igitur dicit, quoniam divisionem melodiarum musicalium approbamus rationabiliter, secundum quam quidam approbati in philosophia dividunt eas dicentes alias illarum esse morales, seu disponentes ad mores, alias autem practicas, idest passionum irae et mansuetudinis factivas, alias autem raptus factivas, quae faciunt audientem quasi immobilem et non sentientem, exquisitius assignantes melodiam et harmoniam determinatam ad unumquemque ipsorum, naturaliter Phrygiam dicunt raptus factivam, Lydiam mixtam autem disponentem ad planctum et compassionem; Doricam autem ad mores, sicut dictum est prius. Dicimus quod musica non est simpliciter quaerenda gratia alicuius utilitatis unius nec utendum est ipsa propter unum solum, sed gratia plurium. Etenim utendum est eadem causa ludi et purificationis. Quid autem dicimus purificationem, nunc quidem simpliciter supponatur. In poetica autem magis manifeste dicetur de ea. Videtur autem esse purificatio corruptio alicuius passionis nocivae inexistentis. Et quia corruptio unius est per generationem alterius; ideo est corruptio unius passionis vel per generationem contrariae, sicut irae corruptio per generationem mansuetudinis. Tertio autem utilis ad deductionem est, seu delectationem intellectualem et mores, sicut dictum est prius.

[90253] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit tertio autem concludit ex praedictis, quibus harmoniis utendum est et qualibus. Et primo facit in universali. Secundo cum dicit, quoniam autem spectator etc. ostendit quibus in speciali utendum est. Circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, quae enim circa quasdam animas etc. probat quoddam suppositum. Dicit igitur primo, quod ex his quae dicta sunt prius, manifestum est quod ad remissionem laboris et ad requiem distentionis, hoc est operis unius distensi, utendum est universaliter omnibus harmoniis musicis quantum ad bene dispositos natura. Omnes enim harmoniae musicae quae in media quadam ratione consistunt quantum ad sensum, qui similiter in quadam media ratione consistit, videntur delectationem inducere in habentibus sensus bene dispositos natura: quod dico propter eos qui indispositi sunt secundum sensum vel animam qui in harmoniis bene proportionatis contristantur propter contrarietatem, in proportionatis autem et distortis delectantur propter similitudinem, ut consequenter dicetur. Sed ad disciplinam et mores utendum est maxime moralibus, idest disponentibus ad mores secundum auditum eorum qui manu, vel corpore, vel etiam anima laborant in aliqua passione: practicis et raptivis, hoc est ducentibus ab aliqua passione ad contrarium vel ad medium.

[90254] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit quae enim probat quoddam suppositum. Supposuit enim, quod sunt harmoniae quaedam purificativae a passionibus nocivis quibusdam per generationem oppositarum vel mediarum. Hoc autem intendit manifestare hic per illud quod apparet ad sensum. Et est intelligendum quod passio animae secundum quod hic loquitur, est motus partis animae appetitivae sub phantasia boni vel mali. Et ideo sequitur apprehensionem boni convenientis vel mali disconvenientis; et si sequatur apprehensionem boni convenientis cum delectatione est secundum quod huiusmodi. Si autem apprehensionem mali disconvenientis, cum iustitia. Et quia pars animae appetitiva est virtus quaedam in corpore et organo; ideo sequitur in esse et operatione sua dispositionem materiae et corporis; et ideo huiusmodi passiones ipsius aliquam dispositionem qualitatum primarum sequuntur: sicut audaciam abundantia caliditatis circa cor; timor autem infrigidationem quamdam; ira autem accensionem sanguinis vel spiritus. Et quia huiusmodi dispositio qualitatum in omnibus hominibus est, inquantum omnes compositi sunt ex ipsis sicuti ex materia, sed tamen magis et minus secundum quod quidam magis calidi, quidam minus, et secundum quod quidam magis frigidi, quidam autem minus sunt; propter hoc omnes huiusmodi passiones quadam aptitudine et virtute sunt in omnibus. Sed in quibusdam magis secundum actum et intense; in quibusdam autem magis secundum potentiam et remisse. Et ideo dicit, quod bene dictum est quod harmoniae quaedam sunt factivae passionum; quoniam passiones quae fiunt in animalibus quorumdam secundum excellentiam quamdam, secundum quod quidam sunt excellenter audaces, quidam excellenter timidi, et sic de aliis, existunt universaliter in omnibus virtute; sicut calidum et frigidum, et humidum et siccum, quae sunt principia istorum secundum magis et minus, secundum quod magis vel minus dominantur qualitates, quae disponunt ad eas. Sicut misericordia timor et raptus qui est immobilitas sensuum et partium exteriorum propter revocationem caloris et spiritus ad interiora. Sunt enim aliqui qui a passione huiusmodi detinentur. Videmus enim ad sensum, quod quando aliqui usi fuerunt melodiis quibusdam, quibus

antiqui solent uti in veneratione deorum, quod restituuntur et fiunt maxime de irascentibus mansueti, quasi sortiti medicinam quamdam, et purificationem a passione nociva, et praeter naturam. Idem autem hoc contingit existentibus in passione misericordiae et timiditatis, et universaliter in quacumque alia passione quantumcumque adiacet unicuique, et omnibus insit quaedam alleviatio et purificatio passionis, propter delectationem factam ex melodia disponente ad contrarium.

[90255] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 7 Eodem autem modo huiusmodi melodiae purificativae faciunt regionem innocuam hominibus inquantum passiones reprimunt, propter quas sibi invicem iniuriabantur. Et est intelligendum quod omnes huiusmodi passiones in aliqua proportione calidi et frigidi et aliarum qualitatum primarum consistunt dispositive et materialiter, quamvis alterius istarum sit a dominio, et omnes cum delectatione quadam vel tristitia existunt, vel cum utroque, quamvis cum altero magis. Quae enim causantur ex phantasia boni convenientis secundum quod huiusmodi, cum delectatione sunt: quae autem ex phantasia mali disconvenientis, cum tristitia. Harmoniae autem musicae similiter in quadam media ratione sonorum existunt, quae similes sunt aliquando proportioni in qua consistit passio aliqua, aliquando autem dissimiles. Delectatur autem quilibet in eo quod conveniens et proportionale est ei secundum naturam, tristatur autem per contrarium. Propter quod existens in passione aliqua sive cum delectatione sive contra, audiens melodiam in consimili proportione magis intenditur in eadem passione: audiens autem melodiam in contraria proportione existentem, remittitur quasi per contrarium: sicut si aliquis sit in passione irae quae est cum tristitia et accensione quadam audiat melodiam in contraria proportione causantem delectationem, et remittentem calidum, sedabitur ab ira. Similiter autem et in aliis passionibus se habet. Et propter hoc tractantes musicam uti debent melodiis et harmoniis talibus contrariis ad sedandum excessus passionum.

[90256] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit quoniam autem in speciali declarat quibus et qualibus melodiis utendum est. Et primo quibus et qualibus utendum est ad requiem indisciplinatorum et vilium. Secundo cum dicit, ad ludum autem, quibus utendum est ad disciplinam liberorum et disciplinatorum magis. In prima parte dicit quod spectator, idest auditor harmoniae musicalis duplex est. Unus quidem liber, idest bene dispositus ad opera intellectus, et bene disciplinatus. Alter autem servus et onerosus compositus ex vilibus et mercenariis, et aliis huiusmodi. Indoctis onerosis et servilibus assignandi sunt agones et speculationes convenientes eis ad requiem et delectationem. Laborantes enim istis indigent quandoque. Sicut autem ipsi secundum animam male dispositi sunt, et distorti ab illo habitu qui est secundum naturam, ita sunt quaedam harmoniae rigidae valde, et distortae a media ratione. Omnibus autem delectabile est id quod conveniens est eis secundum naturalem inclinationem eorum; quia delectatio est operatio connaturalis habitus non impedita, sicut dicitur septimo Ethicorum. Et ideo agonizantibus et operantibus in musicalibus concedendum est, quod possint uti aliquo tali genere musicae, rigido scilicet et distorto, ad talem spectatorem vilem et indispositum, ut ipso delectatus quiescat; secundum quod dicimus communiter quod plus valet ruralis fistula quam aliquod nobilius instrumentum. Intelligendum est, quod anima potest considerari secundum seipsam, ut est forma quaedam specifica hominis, vel secundum dispositionem materiae in hoc individuo vel in illo. Si consideretur secun-

dum naturam propriam, sic nulla inclinatio ad imperfectionem, nec etiam imperfectio invenitur in ea; immo, quantum in se est, perfecta est naturaliter, quantum est ex inclinatione eius; tale enim est unumquodque secundum naturam quale est generatione perfecta, sicut dicitur in primo huius. Et sic anima cuiuscumque hominis non invenitur distorta a naturali habitu; et secundum quod huiusmodi, quilibet liber est. Si autem consideretur secundum dispositionem materiae in hoc individuo et in illo, quia inveniuntur quaedam dispositiones quae non disponunt eam ad illud ad quod inclinamur secundum naturam suam, sed quaedam ad contrarium magis, sic anima vel homo secundum eam distortus est a perfectione ad quam inclinatur secundum naturam.

[90257] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit ad ludum autem declarat quibus moralibus utendum est ad disciplinam. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, sunt autem duae considerationes declarat, quod omnes et omniquaque non debent uti iis, sed cum determinatione. Circa primum primo facit quod dictum est. Secundo cum dicit, in politia autem Socrates reprobat opinionem Platonis circa quoddam dictum. Tertio cum dicit, iterum de doristica regreditur ad declarandum quoddam suppositum. In prima parte dicit quod ad disciplinam, quae delectabilis est sicut ludus, utendum est moralibus melodiis et harmoniis disponentibus ad hanc. Talis autem est illa quae vocatur Dorica, sicut diximus prius et apparebit consequenter; ergo ad disciplinam utendum est ea, et adiungendum est ei aliquas, si quas approbaverint sicut convenientes ad hoc, qui exercitati sunt in philosophico exercitio et disciplina musicali.

[90258] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit in politia autem reprobat opinionem Platonis circa praedicta. Et primo facit hoc. Secundo cum dicit, manifestat autem poesis declarat quoddam suppositum. In prima parte dicit, quod Socrates in republica sua, idest Plato introducens Socratem loquentem, non convenienter dicit solam Phrygiam melodiam cum ea quam dicimus Doricam debere recipi in civitate ad disciplinam et mores iuvenum, simul cum hoc reprobans fistulam inter organa tamquam non convenientem ad ea: illam enim eamdem naturam et virtutem quam habet fistula inter organa, habet melodia Phrygia inter harmonias, ambo enim provocant iram, et sunt illativa passionis ad quam disponit calidum propter fortitudinem motus et percussionis, ratione quorum habent excitare caliditatem in spiritibus. Si ergo fistula reprobanda est sicut inepta ad disciplinam et mores, eadem ratione et melodia Phrygia; et si ista utilis est, eadem ratione et illa.

[90259] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit manifestat autem declarat quoddam suppositum, puta quod eamdem naturam habeat Phrygia in melodiis, et fistula in organis; dicens, quod ea habere eamdem naturam manifestat poesis, quae dicit, quod omnis bacchatio, idest impetuositas, et omnis motus consimilis passioni violentae, maxime causatur a motu fistulae in organis, et in harmoniis musicalibus a melodia Phrygia. Accipiunt autem ad huiusmodi declarationem hoc, quod conveniens et verum videtur, puta quod dithyrambus manifeste videtur esse modus quidam melodiae Phrygiae. Ad hoc autem exempla multa adducunt illi qui circa obiectum huius sensus, scilicet auditus, laborant, et alia. Et quia Philoxenus musicus fabulans aliquando visus fuit dithyrambos facere in melodia Dorica, scilicet primi toni, non potuit

autem, quia non conveniebat illi, sed ex ipsa inclinatione naturae eius incidit in Phrygiam, cum qua magis conveniebat: hoc autem non esset nisi dithyrambus. De quo manifestum est, quod convenit cum fistula vel tuba propter fortitudinem motus, et est factivus irae et passionis fortis. Et est modus quidam cantus qui dicitur Phrygius, scilicet tertii toni apud nos; et per consequens Phrygia conveniret cum fistula.

[90260] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit iterum de doristica regreditur ad probandum minorem rationis praedictae, scilicet quod melodia Dorica maxime sit moralis; dicens, quod Dorica melodia loquentes omnes universaliter confitentur, quod inter omnes melodias stabilissima existit; propter quod convenit cum virtute ad quam requiritur constantia mentis in his quae sunt secundum rationem, et maxime habet morem virilem idest virtuosum. Quod quidem per rationem apparet: medium enim inter duas superabundantias excellentiae et defectus laudamus, et approbamus magis, et in his quae sunt secundum naturam, puta complexionem temperate calidam laudamus magis, quam eam quae excellenter frigida est: et in his quae sunt secundum artem et secundum rationem; virtutem enim, quae in medio consistit, laudamus; superabundantiam autem et defectum quae rationem extremorum habent, vituperamus. Adhuc autem dicimus, quod medium in omnibus magis prosequendum est sicut bonum. Melodia autem Dorica rationem medii habet respectu aliarum; non enim ita excellenter acuta est sicut illa, quae dicitur Lydia mixta, quae est septimi toni; nec etiam ita depressa in gravitate, sicut hypodorica, vel hypophrygia, quae est secundi, vel quarti toni. Et ideo manifestum est, quod maxime laudanda est, et prosequenda, sicut disponens ad virtutem; propter quod iuvenes magis exercitandi sunt in ea.

[90261] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit sunt autem declarat, quod non quocumque modo quibuscumque, sed secundum diversas determinationes secundum diversitatem aetatum. Et circa hoc primo declarat quibus et qua determinatione expedit uti senibus. Secundo cum dicit, adhuc autem si qua quibus et qualibus, iuvenibus, concludens conditiones universaliter, quae requiruntur in melodia conveniente unicuique aetati. Dicit igitur primo, quod non omnibus melodiis et moralibus et mediis expedit uti omnibus quomodocumque, sed cum determinatione. Sunt autem duo per quae determinatur, videlicet quod possibile, et quod decens: illa enim magis oportet agere aut operari inter bona operabilia, quae possibilia sunt operanti. Nullus enim manum immittit ad illud quod impossibile reputat, vel simpliciter, vel sibi, quamvis etiam bonum sit secundum se. Et illa quae decent ipsum operantem. Aliqua enim sunt bona et possibilia operanti, quae tamen non decent ipsum; sicut bonum est dare parvum munusculum, et possibile est regi, non tamen decet ipsum, siquidem magnificus est; et ideo illa, quae bona sunt et possibilia operanti et decentia ipsum, magis facienda sunt. Possibilitas autem et decentia distinguuntur secundum diversitatem aetatum: aliqua enim sunt possibilia viro perfecto, et decentia ipsum: quae non sunt possibilia iuveni et decentia ipsum: et ideo sunt aliquae harmoniae utiles ad mores secundum se, quae tamen non conveniunt quibusdam, quia non sunt eis bene possibiles, sicut eis qui sunt abdicati, hoc est declinantes per tempus vel senium ab aequalitate, non faciliter possunt cantare harmonias rigidas et acutas propter debilitatem virtutis, et spiritus, sed magis

remissas secundum naturam.

[90262] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 14 Propter quod quidam posteriorum musicorum convenienter reprobaverunt Socratem qui reprobavit omnes harmonias remissas utiliter tamquam inutiles ad mores, et disciplinam, dicens eas esse sicut inebriativas hominum. Sed cum ebrietas duo faciat in homine; scilicet motus impetuositatem, et declinationem a sobrietate et dispositione naturali, dixit esse ipsas inebriativas non secundum potentiam ebrietatis, idest secundum impetuositatem. Verum enim est, quod ebrietas impetuosum hominem facit: huiusmodi enim melodiae remissae talem impetuositatem non inducunt: sed dixit eas esse inebriativas, sicut abdicativas, idest declinantes ab aequalitate et medio. Et propter hoc inclinantes homines ad ea quae declinant ab aequalitate et rectitudine. Hoc autem dicebat Plato ac si omnes homines et semper existerent in statu et aequalitate medii secundum naturam ei nullus declinaret ab ea. Si enim ita esset, nulli expediret uti harmoniis remissis. Sed quia quidam sunt in statu et aequalitate, quidam autem ab ea declinant per senium vel alio modo, unumquodque autem delectatur in eo quod conveniens est ei secundum naturam, sicut dictum est prius; ideo non expedit omnes uti melodiis mediis, sed quibusdam expedit uti remissis mediis; et ideo ad aetatem futuram senum qui declinant ab aequalitate praedicta et sunt debilis virtutis expedit uti melodiis et harmoniis remissis.

[90263] Petrus de Alvernia, In Politic. continuatio, lib. 8 l. 3 n. 15 Deinde cum dicit adhuc autem ostendit quae expediunt iuvenibus, concludens conditiones, quae exiguntur in musica ordinanda ad mores utiliter; dicens, quod adhuc si est harmonia talis media non remissa quae decet aetatem puerorum, propter hoc quod ornatum quemdam habet propter consonantiam ratione cuius delectet, similiter autem et doctrinam, hoc est disponit ad disciplinam, huiusmodi autem vim videtur maxime habere harmonia ea quae dicitur Lydia quae est cantilena quinti toni, sicut dictum est prius; manifestum est quod in musica disponente ad disciplinam oportet tria praeexistere: videlicet quod rationem medii habeat inter acutas et graves, et quod possibilis sit ipsi utenti, et decens conditionem ipsius. Si enim talis fuerit, manifestum est, quod utentes ea magis inclinabuntur ad virtutem et mores, inclinati autem magis operabuntur secundum rationem, operantes autem secundum rationem faciliter attingunt ad felicitatem quae consistit in perfectissima operatione hominis secundum supremam eius virtutem respectu perfectissimi obiecti ipsius. Est Deus benedictus in saecula saeculorum.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

prooemium

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Prooemium

[81566] Sententia Metaphysicae, pr. Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires: irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare. Quae autem sit haec scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim, ut in libro praedicto philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt: homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi: ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus. Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem

accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix. Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix. Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, *sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis*, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina. Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent. Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentientia libri Metaphysicae

liber I a lectione I ad lectionem III

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 1

Lectio 1

[81567] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 1 Huic autem scientiae Aristoteles prooemium praemittit, in quo duo tradit. Primo quidem ostendit circa quid haec scientia versetur. Secundo qualis sit ista scientia, ibi, quia vero non activa. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod

huius scientiae, quae sapientia dicitur, est considerare causas. Secundo quales vel quas causas considerat, ibi, quoniam autem scientiam hanc. Circa primum praemittit quaedam ex quibus ad propositum arguit. Secundo ex praedictis rationem sumit, ibi, cuius autem gratia nunc. Circa primum duo facit. Primo ostendit in communi scientiae dignitatem. Secundo, ostendit cognitionis ordinem, ibi, animalia quidem igitur et cetera. Scientiae autem dignitatem ostendit per hoc quod naturaliter desideratur ab omnibus tamquam finis. Unde circa hoc duo facit. Primo proponit intentum. Secundo probat, ibi, signum autem. Proponit igitur primo, quod omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum.

[81568] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 2 Cuius ratio potest esse triplex: primo quidem, quia unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam.

[81569] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 3 Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem: sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut deorsum moveatur. Propria autem operatio hominis inquantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum.

[81570] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 4 Tertio, quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. Unde et motus circularis est perfectissimus, ut probatur octavo physicorum, quia finem coniungit principio. Substantiis autem separatis, quae sunt principia intellectus humani, et ad quae intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit. Et ideo naturaliter homo desiderat scientiam. Nec obstat si aliqui homines scientiae huic studium non impendant; cum frequenter qui finem aliquem desiderant, a prosecutione finis ex aliqua causa retrahantur, vel propter difficultatem perveniendi, vel propter alias occupationes. Sic etiam licet omnes homines scientiam desiderent, non tamen omnes scientiae studium impendunt, quia ab aliis detinentur, vel a voluptatibus, vel a necessitatibus vitae praesentis, vel etiam propter pigritiam vitant laborem addiscendi. Hoc autem proponit Aristoteles ut ostendat, quod quaerere scientiam non propter aliud utilem, qualis est haec scientia, non est vanum, cum naturale desiderium vanum esse non possit.

[81571] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 5 Deinde ostendit quod proposuerat, per signum: quia cum sensus ad duo nobis deserviant; scilicet ad cognitionem rerum, et ad utilitatem vitae; diliguntur a nobis propter seipsos, inquantum cognoscitivi sunt, et etiam propter hoc, quod utilitatem ad vitam conferunt. Et hoc patet ex hoc, quod ille sensus maxime ab omnibus diligitur, qui magis cognoscitivus est, qui est visus, quem diligimus non solum ad agendum aliquid, sed etiam si nihil agere deberemus. Cuius causa est, quia iste sensus, scilicet visus, inter omnes magis facit nos

cognoscere, et plures differentias rerum nobis demonstrat.

[81572] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 6 In quo manifestum est quod duas praeeminentias visus in cognoscendo ad alios sensus ponit. Unam quidem quia perfectius cognoscit. Quod quidem visui accidit, eo quod spiritualior est inter omnes sensus. Quanto enim aliqua vis cognoscitiva est immaterialior, tanto est perfectior in cognoscendo. Quod autem visus sit immaterialior, patet si consideretur eius immutatio, qua ab obiecto immutatur. Nam, cum omnia alia sensibilia immutent organum et medium sensus secundum aliquam materialem immutationem, sicut tactus obiectum calefaciendo et infrigidando, obiectum vero gustus, afficiendo sapore aliquo organum gustus mediante saliva, obiectum autem auditus per motum corporalem, obiectum autem odoratus per fumalem evaporationem, solum obiectum visus non immutat nec organum nec medium nisi spirituali immutatione. Non enim pupilla nec aer coloratur, sed solum speciem coloris recipiunt secundum esse spirituale. Quia igitur sensus in actu consistit in actuali immutatione sensus ab obiecto, manifestum est illum sensum spiritualiorem esse in sua operatione, qui immaterialius et spiritualius immutatur. Et ideo visus certius et perfectius iudicat de sensibilibus inter alios sensus.

[81573] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 7 Aliam autem praeeminentiam ponit, quia nobis plura demonstrat. Quod quidem accidit ex ratione sui obiecti. Tactus enim et gustus, et similiter odoratus et auditus sunt cognoscitivi illorum accidentium, in quibus distinguuntur inferiora corpora a superioribus. Visus autem est cognoscitivus illorum accidentium, in quibus communicant inferiora corpora cum superioribus. Nam visibile actu est aliquid per lucem, in qua communicant inferiora corpora cum superioribus, ut dicitur secundo de anima; et ideo corpora caelestia solo visu sunt sensibilia.

[81574] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 8 Est autem alia ratio, quia visus plures differentias rerum demonstrat; quia sensibilia corpora praecipue per visum et tactum cognoscere videmur, et adhuc magis per visum. Cuius ratio ex hoc sumi potest: quod alii tres sensus sunt cognoscitivi eorum quae a corpore sensibili quodammodo effluunt, et non in ipso consistunt: sicut sonus est a corpore sensibili, ut ab eo fluens et non in eo manens: et similiter fumalis evaporatio cum qua et ex qua odor diffunditur. Visus autem et tactus percipiunt illa accidentia quae rebus ipsis immanent, sicut color et calidum et frigidum. Unde iudicium tactus et visus extenditur ad res ipsas, iudicium autem auditus et odoratus ad ea quae a rebus ipsis procedunt, non ad res ipsas. Et inde est quod figura et magnitudo et huiusmodi, quibus ipsa res sensibilis disponitur, magis percipitur visu et tactu, quam aliis sensibus. Et adhuc amplius magis visu quam tactu, tum propter hoc quod visus habet maiorem efficaciam ad cognoscendum, ut dictum est, tum propter hoc, quod quantitas et ea quae ad ipsam sequuntur, quae videntur esse sensibilia communia, proximius se habent ad obiectum visus quam ad obiectum tactus. Quod ex hoc patet, quod obiectum visus omne corpus habens aliquam quantitatem aliquo modo consequitur, non autem obiectum tactus.

[81575] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit animalia quidem prosequitur de ordine cognitionis. Et primo quantum ad bruta animalia. Secundo quantum ad homines, ibi, alia quidem igitur et cetera. Circa vero bruta animalia tangit primo quidem id in quo omnia

animalia communicant. Secundo id in quo animalia differunt, et seinvicem excedunt, ibi, ex sensibus. Communicant autem omnia animalia in hoc quod naturaliter sensus habent. Nam ex hoc animal est animal, quod habet animam sensitivam, quae natura est animalis, sicut forma unicuique propria est natura eius. Quamvis autem omnia animalia sensum habeant naturaliter, non tamen omnia habent omnes sensus, sed solum perfecta. Omnia vero habent sensum tactus. Ipse enim est quodammodo fundamentum omnium aliorum sensuum. Non autem habent omnia sensum visus, quia sensus visus est omnibus aliis perfectior in cognoscendo, sed tactus magis necessarius. Est enim cognoscitivus eorum, ex quibus animal constat, scilicet calidi, frigidi, humidi et sicci. Unde sicut visus inter omnes est perfectior in cognoscendo, ita tactus est magis necessarius, utpote primus existens in via generationis. Ea enim quae sunt perfectiora, secundum hanc viam, sunt posteriora respectu illius individui, quod de imperfecto ad perfectionem movetur.

[81576] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit ex sensibus ponit diversitatem cognitionis, quae est in brutis: et tangit etiam tres gradus cognitionis in huiusmodi animalibus. Quaedam enim sunt, quae licet sensum habeant, non tamen habent memoriam, quae ex sensu fit. Memoria enim sequitur phantasiam, quae est motus factus a sensu secundum actum, ut habetur in secundo de anima. In quibusdam vero animalibus ex sensu non fit phantasia, et sic in eis non potest esse memoria: et huiusmodi sunt animalia imperfecta, quae sunt immobilia secundum locum, ut conchilia. Cum enim animalibus cognitio sensitiva sit provisiva ad vitae necessitatem et ad propriam operationem, animalia illa memoriam habere debent, quae moventur ad distans motu progressivo: nisi enim apud ea remaneret per memoriam intentio praeconcepta, ex qua ad motum inducuntur, motum continuare non possent quousque finem intentum consequerentur. Animalibus vero immobilibus sufficit ad proprias operationes, praesentis sensibilis acceptio, cum ad distans non moveantur; et ideo sola imaginatione confusa habent aliquem motum indeterminatum, ut dicitur tertio de anima.

[81577] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 11 Ex hoc autem, quod quaedam animalia memoriam habent, et quaedam non habent, sequitur quod quaedam sunt prudentia et quaedam non. Cum enim prudentia ex praeteritorum memoria de futuris provideat (unde secundum Tullium in secundo rhetoricae, partes eius ponuntur memoria, intelligentia, et providentia), in illis animalibus prudentia esse non potest, qui memoria carent. Illa vero animalia, quae memoriam habent, aliquid prudentiae habere possunt. Dicitur autem prudentia aliter in brutis animalibus, et aliter hominibus inesse. In hominibus quidem est prudentia secundum quod ex ratione deliberant quid eos oporteat agere; unde dicitur sexto Ethicorum, quod prudentia est recta ratio agibilium. Iudicium autem de rebus agendis non ex rationis deliberatione, sed ex quodam naturae instinctu, prudentia in aliis animalibus dicitur. Unde prudentia in aliis animalibus est naturalis aestimatio de convenientibus prosequendis, et fugiendis nocivis, sicut agnus sequitur matrem et fugit lupum.

[81578] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 12 Inter ea vero, quae memoriam habent, quaedam habent auditum et quaedam non. Quaecumque autem auditum non habent, ut apes, vel si quod aliud huiusmodi animal est, licet prudentiam habere possint, non tamen sunt disciplinabilia, ut

scilicet per alterius instructionem possint assuescere ad aliquid faciendum vel vitandum: huiusmodi enim instructio praecipue recipitur per auditum: unde dicitur in libro de sensu et sensato, quod auditus est sensus disciplinae. Quod autem dicitur apes auditum non habere, non repugnat ei, quod videntur ex quibusdam sonis exterreri. Nam sicut sonus vehemens occidit animal, et scindit lignum, ut in tonitruo patet, non propter sonum, sed propter commotionem aeris vehementem in quo est sonus: ita animalia, quae auditu carent, iudicium de sonis non habendo possunt per sonos aereos exterreri. Illa vero animalia, quae memoriam et auditum habent, et disciplinabilia et prudentia esse possunt.

[81579] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 13 Patet igitur tres esse gradus cognitionis in animalibus. Primus est eorum, quae nec auditum nec memoriam habent: unde nec disciplinabilia sunt, nec prudentia. Secundus est eorum quae habent memoriam, sed non auditum; unde sunt prudentia, et non disciplinabilia. Tertius est eorum, quae utrumque habent, et sunt prudentia et disciplinabilia. Quartus autem modus esse non potest, ut scilicet sit aliquod animal, quod habeat auditum, et non habeat memoriam. Sensus enim, qui per exterius medium suum sensibile apprehendunt, inter quos est auditus, non sunt nisi in animalibus quae moventur motu progressivo, quibus memoria deesse non potest, ut dictum est.

[81580] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit alia quidem ostendit gradus cognitionis humanae. Et circa hoc duo facit. Primo namque ostendit in quo cognitio humana excedit praedictorum cognitionem. Secundo ostendit quomodo humana cognitio per diversos gradus distribuatur, ibi, fit autem ex memoria. Dicit ergo in prima parte, quod vita animalium regitur imaginatione et memoria: imaginatione quidem, quantum ad animalia imperfecta; memoria vero quantum ad animalia perfecta. Licet enim et haec imaginationem habeant, tamen unumquodque regi dicitur ab eo quod est principalius in ipso. Vivere autem hic non accipitur secundum quod est esse viventis, sicut accipitur in secundo de anima: cum dicitur, *vivere viventibus est esse*. Nam huiusmodi vivere animalis non est ex memoria et imaginatione, sed praecedit utrumque. Accipitur autem vivere pro actione vitae, sicut et conversationem hominum vitam dicere solemus. In hoc vero, quod cognitionem animalium determinat per comparationem ad regimen vitae, datur intelligi quod cognitio inest ipsis animalibus non propter ipsum cognoscere, sed propter necessitatem actionis.

[81581] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 15 Supra memoriam autem in hominibus, ut infra dicetur, proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis.

[81582] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 16 Sicut autem se habet experimentum ad rationem

particularem, et consuetudo ad memoriam in animalibus, ita se habet ars ad rationem universalem. Ideo sicut perfectum vitae regimen est animalibus per memoriam adiuncta assuefactione ex disciplina, vel quomodolibet aliter, ita perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam. Quidam tamen ratione sine arte reguntur; sed hoc est regimen imperfectum.

[81583] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 17 Deinde cum dicit fit autem ostendit diversos gradus humanae cognitionis. Et circa hoc duo facit. Primo comparat experimentum ad artem quidem. Secundo comparat artem speculativam ad activam, ibi, primum igitur conveniens et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit generationem artis et experimenti. Secundo praeeminentiam unius ad alterum, ibi, ad agere quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit utriusque praedictorum generationem. Secundo manifestat per exemplum, ibi, acceptionem quidem enim et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit generationem experimenti. Secundo artis generationem ibi, hominibus autem et cetera. Dicit ergo primo, quod ex memoria in hominibus experimentum causatur. Modus autem causandi est iste; quia ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum. Et ideo quia potentiam recte et faciliter operandi praebet experimentum, videtur fere esse simile arti et scientiae. Est enim similitudo eo quod utrobique ex multis una acceptio alicuius rei sumitur. Dissimilitudo autem, quia per artem accipiuntur universalia, per experimentum singularia, ut postea dicetur.

[81584] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 18 Deinde cum dicit hominibus autem ponit generationem artis: et dicit, quod ex experientia in hominibus fit scientia et ars: et probat per auctoritatem Poli, qui dicit, quod experientia facit artem, sed inexperientia casum. Quando enim aliquis inexpertus recte operatur, a casu est. Modus autem, quo ars fit ex experimento, est idem cum modo praedicto, quo experimentum fit ex memoria. Nam sicut ex multis memoriis fit una experimentalis scientia, ita ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus. Unde plus habet hoc ars quam experimentum: quia experimentum tantum circa singularia versatur, ars autem circa universalia.

[81585] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 19 Quod consequenter per exempla exponit, cum dicit, acceptionem quidem etc.: quia cum homo accepit in sua cognitione quod haec medicina contulit Socrati et Platoni tali infirmitate laborantibus, et multis aliis singularibus, quidquid sit illud, hoc ad experientiam pertinet: sed, cum aliquis accipit, quod hoc omnibus conferat in tali specie aegritudinis determinata, et secundum talem complexionem, sicut quod contulit febricitantibus et phlegmaticis et cholericis, id iam ad artem pertinet.

[81586] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 20 Deinde cum dicit ad agere comparat artem ad experimentum per modum praeeminentiae. Et secundum hoc duo facit. Primo comparat quantum ad actionem. Secundo quantum ad cognitionem, ibi, sed tamen scire et cetera. Dicit ergo, quod quantum ad actum pertinet, experientia nihil videtur differre ab arte. Cum enim ad actionem venitur, tollitur differentia, quae inter experimentum et artem erat per universale et singulare: quia sicut experimentum circa singularia operatur, ita et ars; unde praedicta differentia erat in cognoscendo

tantum. Sed quamvis in modo operandi ars et experimentum non differant, quia utraque circa singularia operatur, differunt tamen in efficacia operandi. Nam experti magis proficiunt in operando illis qui habent rationem universalem artis sine experimento.

[81587] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 21 Cujus causa est, quia actiones sunt circa singularia, et singularium sunt omnes generationes. Universalia enim non generantur nec moventur nisi per accidens, inquantum hoc singularibus competit. Homo enim generatur hoc homine generato. Unde medicus non sanat hominem nisi per accidens; sed per se sanat Platonem aut Socratem, aut aliquem hominem singulariter dictum, cui convenit esse hominem, vel accidit inquantum est curatus. Quamvis enim esse hominem per se conveniat Socrati, tamen curato et medicato per accidens convenit: haec est enim per se, Socrates est homo: quia si Socrates definiretur, poneretur homo in eius definitione, ut in quarto dicetur. Sed haec est per accidens, curatus vel sanatus est homo.

[81588] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 22 Unde cum ars sit universalium, experientia singularium, si aliquis habet rationem artis sine experientia, erit quidem perfectus in hoc quod universale cognoscat; sed quia ignorat singulare cum experimento careat, multotiens in curando peccabit: quia curatio magis pertinet ad singulare quam ad universale, cum ad hoc pertineat per se, ad illud per accidens.

[81589] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 23 Deinde cum dicit sed tamen comparat experimentum ad artem quantum ad cognitionem. Et circa hoc duo facit. Primo ponit praeeminentiam artis ad experimentum. Secundo probat, ibi, hoc autem est quia hi quidem et cetera. Proponit autem praeeminentiam artis et scientiae quantum ad tria. Scilicet quantum ad scire, quod quidem magis arbitramur esse per artem quam per experimentum. Item quantum ad obviare, quod in disputationibus accidit. Nam habens artem potest disputando obviare his quae contra artem dicuntur, non autem habens experimentum. Item quantum ad hoc quod artifices plus accedunt ad finem sapientiae, quam experti, *tamquam magis sit*, idest contingat, *scire sapientiam sequentem omnia*, idest dum sequitur universalia. Ex hoc enim artifex sapientior iudicatur, quam expertus quia universalia considerat. Vel aliter. *Tamquam magis sit scire secundum sapientiam omnia sequentem*, idest universalia. Alia litera, *tamquam magis secundum scire sapientia omnia sequente*: quasi dicat: *tamquam sapientia sequente omnia* idest consequente ad unumquodque, *magis sit secundum scire*, quam secundum operari: ut scilicet dicantur sapientes magis qui magis sciunt, non qui magis sunt operativi. Unde alia litera hunc sensum habet planiorem, qui sic dicit: *tamquam secundum illud quod est scire magis, omnes sequuntur sapientiam.*

[81590] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 24 Consequenter cum dicit hoc autem probat praedictam praeeminentiam tripliciter. Prima probatio talis est. Illi, qui sciunt causam et propter quid, scientiores sunt et sapientiores illis qui ignorant causam, sed solum sciunt quia. Experti autem sciunt quia, sed nesciunt propter quid. Artifices vero sciunt causam, et propter quid, et non solum quia: ergo sapientiores et scientiores sunt artifices expertis.

[81591] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 25 Primo primam probat cum dicit, unde et architectores et cetera. Probatio talis est. Illi qui sciunt causam et propter quid comparantur

ad scientes tantum quia, sicut architectonicae artes ad artes artificum manu operantium. Sed architectonicae artes sunt nobiliores: ergo et illi qui sciunt causas et propter quid, sunt scientiores et sapientiores scientibus tantum quia.

[81592] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 26 Huius probationis prima ex hoc apparet, quia architectores sciunt causas factorum. Ad cuius intellectum sciendum est, quod architector dicitur quasi principalis artifex: ab archos quod est princeps, et techne quod est ars. Dicitur autem ars principalior illa, quae principaliorem operationem habet. Operationes autem artificum hoc modo distinguuntur: quia quaedam sunt ad disponendum materiam artificii, sicut carpentarii secando ligna et complanando disponunt materiam ad formam navis. Alia est operatio ad inductionem formae; sicut cum aliquis ex lignis dispositis et praeparatis navem compaginat. Alia est operatio in usum rei iam constitutae; et ista est principalissima. Prima autem est infima, quia prima ordinatur ad secundam, et secunda ad tertiam. Unde navisfactor est architector respectu eius qui praeparat ligna. Gubernator autem, qui utitur navi iam facta, est architector respectu navis factoris.

[81593] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 27 Et, quia materia est propter formam, et talis debet esse materia quae formae competat, ideo navisfactor scit causam, quare ligna debeant esse sic disposita; quod nesciunt illi qui praeparant ligna. Similiter, cum tota navis sit propter usum ipsius, ille qui navi utitur, scit quare talis forma debeat esse; ad hoc enim debet talis esse, ut tali usui conveniens sit. Et sic patet, quod ex forma artificii sumitur causa operationum, quae sunt circa dispositionem materiae. Et ex usu sumitur causa operationum, quae sunt circa formam artificiati.

[81594] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 28 Et sic manifestum est, quod architectores factorum causas sciunt. Illos vero, scilicet manu artifices, iudicamus vel denominamus, sicut quaedam inanimatorum. Et hoc non ideo quia faciunt operationes artificiales, sed quia quae faciunt, incognita faciunt. Sciunt enim quia, sed causas non cognoscunt; sicut etiam ignis exurit absque aliqua cognitione. Est igitur quantum ad hoc similitudo inter inanimata et manu artifices, quod sicut absque causae cognitione inanimata operantur ut ordinata ab aliquo superiori intellectu in proprium finem, ita et manu artifices. Sed in hoc est differentia: quia inanimata faciunt unumquodque suorum operum per naturam, sed manu artifices per consuetudinem: quae licet vim naturae habeat inquantum ad unum inclinat determinate, tamen a natura differt in hoc, quod est circa ea quae sunt ad utrumlibet secundum humanam cognitionem. Naturalia enim non consuescimus, sicut dicitur in secundo Ethicorum. Nec etiam cognitione carentium est consuescere. Haec autem quae dicta sunt, sic sunt consideranda tamquam ex eis appareat, quod aliqui non sunt sapientiores secundum quod est *practicos*, id est operatores esse, quod convenit expertis; sed secundum quod aliqui habent rationem de agendis, et cognoscunt causas agendorum, ex quibus rationes sumuntur: quod convenit architectoribus.

[81595] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 29 Deinde cum dicit et omnino ponit secundam rationem: quae talis est. Signum scientis est posse docere: quod ideo est, quia unumquodque tunc est perfectum in actu suo, quando potest facere alterum sibi simile, ut dicitur quarto Meteororum. Sicut igitur signum caliditatis est quod possit aliquid calefacere, ita signum scientis est, quod

possit docere, quod est scientiam in alio causare. Artifices autem docere possunt, quia cum causas cognoscant, ex eis possunt demonstrare: demonstratio autem est syllogismus faciens scire, ut dicitur primo posteriorum. Experti autem non possunt docere, quia non possunt ad scientiam perducere cum causam ignorent. Et si ea quae experimento cognoscunt aliis tradant, non recipientur per modum scientiae, sed per modum opinionis vel credulitatis. Unde patet quod artifices sunt magis sapientes et scientes expertis.

[81596] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 30 Deinde cum dicit amplius autem ponit tertiam rationem; quae talis est. Cognitiones singularium magis sunt propriae sensibus quam alicui alteri cognitioni, cum omnis cognitio singularium a sensu oriatur. Sed tamen, *nec unum*, idest nullum sensum dicimus sapientiam, scilicet propter hoc quod licet aliquis sensus cognoscat quia, tamen, non propter quid cognoscit. Tactus enim iudicat quod ignis calidus est, non tamen apprehendit propter quid: ergo experti qui habent singularium cognitionem causam ignorantes, sapientes dici non possunt.

[81597] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 31 Deinde cum dicit primum quidem comparat artem activam speculativae. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod ars speculativa magis est sapientia quam activa. Secundo respondet cuidam obiectioni, ibi, in moralibus. Ostendit autem quod primo dictum est, tali ratione. In quibuscumque scientiis vel artibus invenitur id propter quod homines scientes prae aliis hominibus in admiratione vel honore habentur, illae scientiae sunt magis honorabiles, et magis dignae nomine sapientiae. Quilibet autem inventor artis habetur in admiratione, propter hoc quod habet sensum et iudicium et discretionem causae ultra aliorum hominum sensum, et non propter utilitatem illorum quae invenit: sed magis admiramur, *sicut sapientem* et *ab aliis distinguentem*. Sapientem quidem, quantum ad subtilem inquisitionem causarum rei inventae: distinguentem vero, quantum ad investigationem differentiarum unius rei ad aliam. Vel aliter, *ab aliis distinguentem*, ut passive legatur, quasi in hoc ab aliis distinguatur. Unde alia litera habet, *differentem*. Ergo scientiae aliquae sunt magis admirabiles et magis dignae nomine sapientiae propter eminentiorem sensum, et non propter utilitatem.

[81598] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 32 Cum igitur plures artes sint repertae quantum ad utilitatem, quarum quaedam sunt ad vitae necessitatem, sicut mechanicae; quaedam vero ad introductionem in aliis scientiis, sicut scientiae logicales: illi artifices dicendi sunt sapientiores, quorum scientiae non sunt ad utilitatem inventae, sed propter ipsum scire, cuiusmodi sunt scientiae speculativae.

[81599] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 33 Et quod speculativae scientiae non sint inventae ad utilitatem, patet per hoc signum: quia, *iam partis*, id est acquisitis vel repertis omnibus huiusmodi, quae possunt esse ad introductionem in scientiis, vel ad necessitatem vitae, vel ad voluptatem, sicut artes quae sunt ordinatae ad hominum delectationem: speculativae non sunt propter huiusmodi repertae, sed propter seipsas. Et quod non sint ad utilitatem inventae, patet ex loco quo inventae sunt. In locis enim illis primo repertae sunt, ubi primo homines studuerunt circa talia. Alia litera habet, *et primum his locis ubi vacabant*, id est ab aliis occupationibus quiescentes studio vacabant

quasi necessariis abundantes. Unde et circa Aegyptum primo inventae sunt artes mathematicae, quae sunt maxime speculativae, a sacerdotibus, qui sunt concessi studio vacare, et de publico expensas habebant, sicut etiam legitur in Genesi.

[81600] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 34 Sed quia usus nomine artis fuerat et sapientiae et scientiae quasi indifferenter, ne aliquis putet haec omnia esse nomina synonyma idem penitus significantia hanc opinionem removet, et remittit ad librum Moralium, idest ad sextum Ethicorum, ubi dictum est, in quo differant scientia et ars et sapientia et prudentia et intellectus. Et ut breviter dicatur, sapientia et scientia et intellectus sunt circa partem animae speculativam, quam ibi scientificum animae appellat. Differunt autem, quia intellectus est habitus principiorum primorum demonstrationis. Scientia vero est conclusionis ex causis inferioribus. Sapientia vero considerat causas primas. Unde ibidem dicitur caput scientiarum. Prudentia vero et ars est circa animae partem practicam, quae est ratiocinativa de contingentibus operabilibus a nobis. Et differunt: nam prudentia dirigit in actionibus quae non transeunt ad exteriorem materiam, sed sunt perfectiones agentis: unde dicitur ibi quod prudentia est recta ratio agibilium. Ars vero dirigit in factionibus, quae in materiam exteriorem transeunt, sicut aedificare et secare: unde dicitur quod ars est recta ratio factibilium.

[81601] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 1 n. 35 Deinde cum dicit cuius autem ostendit ex praehabitis principale propositum; quod scilicet sapientia sit circa causas. Unde dicit quod hoc est cuius gratia *nunc sermonem facimus*, idest ratiocinationem praedictam: quia scientia illa quae denominatur sapientia, videtur esse circa primas causas, et circa prima principia. Quod quidem patet ex praehabitis. Unusquisque enim tanto sapientior est, quanto magis accedit ad causae cognitionem: quod ex praehabitis patet; quia expertus est sapientior eo qui solum habet sensum sine experimento. Et artifex est sapientior experto quocumque. Et inter artifices architector est sapientior manu artifice. Et inter artes etiam et scientias, speculativae sunt magis scientiae quam activae. Et haec omnia ex praedictis patent. Unde relinquitur quod illa scientia, quae simpliciter est sapientia, est circa causas. Et est similis modus arguendi, sicut si diceremus: illud quod est magis calidum, est magis igneum: unde quod simpliciter est ignis, est calidum simpliciter.

Lectio 2

[81602] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod sapientia sit quaedam scientia circa causas existens, hic vult ostendere circa quales causas et circa qualia principia sit. Ostendit autem quod est circa causas maxime universales et primas; et argumentatur a definitione sapientiae. Unde circa hoc tria facit. Primo colligit definitionem sapientiae ex his quae homines de homine sapiente et sapientia opinantur. Secundo ostendit quod omnia ista conveniunt universali scientiae, quae considerat causas primas et universales, ibi, istorum autem et cetera. Tertio concludit propositum, ibi, ex omnibus ergo et cetera. Circa primum ponit sex opiniones hominum communes quae de sapientia habentur. Primam, ibi, primum itaque et cetera. Quae talis

est: quod communiter omnes accipimus sapientem maxime scire omnia, sicut eum decet, non quod habeat notitiam de omnibus singularibus. Hoc enim est impossibile, cum singularia sint infinita, et infinita intellectu comprehendi non possint.

[81603] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit postea difficilia secundam ponit: et est ista, quod illum sapientem ponimus esse, qui est potens ex virtute sui intellectus cognoscere difficilia, et illa quae non sunt levia communiter hominibus ad sciendum; quia *commune est omnibus sentire*, idest sensibilia cognoscere. Unde hoc est facile, et non est *sophon*, idest aliquid sapientis et ad sapientem pertinens: et sic patet, quod id quod proprie ad sapientem pertinet, non leviter ab omnibus cognoscitur.

[81604] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit adhuc certiorem tertiam ponit: et est, quod nos dicimus illum sapientem esse qui de his quae scit, habet certitudinem magis quam alii communiter habeant.

[81605] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit et magis quartam ponit: et est talis. Illum dicimus magis sapientem in omni scientia, qui potest assignare causas cuiuslibet quaesiti, et per hoc docere.

[81606] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit sed et hanc quintam ponit: et est, quod illa de numero scientiarum est sapientia, quae per se est magis eligibilis et voluntaria, idest volita gratia scientiae, et propter ipsum scire, quam illa scientia, quae est causa quorumque aliorum contingentium quae possunt ex scientia generari; cuiusmodi est necessitas vitae, delectatio et huiusmodi alia.

[81607] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit et hanc sextam ponit: et est talis, quod istam sapientiam, de qua facta est mentio, oportet esse vel dicimus esse *magis antiquiorem*, idest digniorem, *famulante scientia*. Quod quidem ex praehabitis intelligi potest. Nam in artibus mechanicis famulantes sunt illae, quae exequuntur manu operando praecepta superiorum artificum, quos supra architectores et sapientes nominavit.

[81608] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 7 Et quod magis conveniat ratio sapientiae scientiis imperantibus quam famulantibus, probat per duo. Primo, quia scientiae famulantes ordinantur a superioribus scientiis. Artes enim famulantes ordinantur in finem superioris artis, sicut ars equestris ad finem militaris. Sed sapientem secundum omnem opinionem non decet ordinari ab alio, sed ipsum potius alios ordinare. Item inferiores architectores persuadentur a superioribus, inquantum credunt superioribus artificibus circa operanda vel fienda. Credit enim navisfactor gubernatori docenti qualis debet esse forma navis. Sapienti autem non convenit ut ab alio persuadeatur, sed quod ipse aliis persuadeat suam scientiam.

[81609] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 8 Istae igitur sunt tales opiniones, quas homines accipiunt de sapientia et sapiente. Ex quibus omnibus potest quaedam sapientiae descriptio formari: ut ille sapiens dicatur, qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens. Et sic patet quasi maior syllogismi. Nam omnem

sapientem oportet talem esse; et e converso, quicumque est talis, sapiens est.

[81610] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit istorum autem ostendit quod omnia praedicta conveniunt ei qui cognoscit primas causas et universales; et eo ordine prosequitur quo supra posuit. Unde primo posuit quod habenti scientiam universalem maxime insit omnia scire; quod erat primum. Quod sic patet. Quicumque enim scit universalia, aliquo modo scit ea quae sunt subiecta universalibus, quia scit ea in illa: sed his quae sunt maxime universalia sunt omnia subiecta, ergo ille qui scit maxime universalia, scit quodammodo omnia.

[81611] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit sed fere autem ostendit eidem inesse secundum, tali ratione. Illa quae sunt maxime a sensibilibus remota, difficilia sunt hominibus ad cognoscendum; nam sensitiva cognitio est omnibus communis, cum ex ea omnis humana cognitio initium sumat. Sed illa quae sunt maxime universalia, sunt sensibilibus remotissima, eo quod sensus singularium sunt: ergo universalia sunt difficillima hominibus ad cognoscendum. Et sic patet quod illa scientia est difficillima, quae est maxime de universalibus.

[81612] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 11 Sed contra hoc videtur esse quod habetur primo physicorum. Ibi enim dicitur quod magis universalia sunt nobis primo nota. Illa autem quae sunt primo nota, sunt magis facilia. Sed dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia; eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quae sunt universalia in causando, sunt posterius nota quo ad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quo ad nos nota quam minus universalia, licet non prius nota quam singularia; nam cognitio sensus qui est cognoscitivus singularium, in nobis praecedit cognitionem intellectivam quae est universalium. Facienda est etiam vis in hoc quod maxime universalia non dicit simpliciter esse difficillima, sed *fere*. Illa enim quae sunt a materia penitus separata secundum esse, sicut substantiae immateriales, sunt magis difficilia nobis ad cognoscendum, quam etiam universalia: et ideo ista scientia, quae sapientia dicitur, quamvis sit prima in dignitate, est tamen ultima in addiscendo.

[81613] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit scientiarum vero ostendit tertium eidem inesse, tali ratione. Quanto aliquae scientiae sunt priores naturaliter, tanto sunt certiores: quod ex hoc patet, quia illae scientiae, quae dicuntur ex additione ad alias, sunt minus certae scientiis quae pauciora in sua consideratione comprehendunt ut arithmetica certior est geometria, nam ea quae sunt in geometria, sunt ex additione ad ea quae sunt in arithmetica. Quod patet si consideremus quid utraque scientia considerat ut primum principium scilicet unitatem et punctum. Punctus enim addit supra unitatem situm: nam ens indivisibile rationem unitatis constituit: et haec secundum quod habet rationem mensurae, fit principium numeri. Punctus autem supra hoc

addit situm. Sed scientiae particulares sunt posteriores secundum naturam universalibus scientiis, quia subiecta earum addunt ad subiecta scientiarum universalium: sicut patet, quod ens mobile de quo est naturalis philosophia, addit supra ens simpliciter, de quo est metaphysica, et supra ens quantum de quo est mathematica: ergo scientia illa quae est de ente, et maxime universalibus, est certissima. Nec illud est contrarium, quia dicitur esse ex paucioribus, cum supra dictum sit, quod sciat omnia. Nam universale quidem comprehendit pauciora in actu, sed plura in potentia. Et tanto aliqua scientia est certior, quanto ad sui subiecti considerationem pauciora actu consideranda requiruntur. Unde scientiae operativae sunt incertissimae, quia oportet quod considerent multas singularium operabilium circumstantias.

[81614] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit est et doctrinalis ostendit quartum eidem inesse, tali ratione. Illa scientia est magis doctrix vel doctrinalis, quae magis considerat causas: illi enim soli docent, qui causas de singulis dicunt; quia scire per causam est, et docere est scientiam in aliquo causare. Sed illa scientia quae universalia considerat, causas primas omnium causarum considerat: unde patet quod ipsa est maxime doctrix.

[81615] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit et noscere ostendit quintum eidem inesse, tali ratione. Illarum scientiarum maxime est scire et cognoscere earum causa, idest propter seipsas et non propter alias, quae sunt de maxime scibilibus: sed illae scientiae quae sunt de primis causis, sunt de maxime scibilibus: igitur illae scientiae maxime sui gratia desiderantur. Primam sic probat. Qui desiderat scire propter scire, magis desiderat scientiam: sed maxima scientia est de maxime scibilibus: ergo illae scientiae sunt magis desideratae propter seipsas quae sunt de magis scibilibus. Secundam probat sic. Illa, ex quibus et propter quae alia cognoscuntur, sunt magis scibilia his quae per ea cognoscuntur: sed per causas et principia alia cognoscuntur et non e converso, et cetera.

[81616] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 15 Deinde cum dicit maxime vero ostendit sextum inesse eidem: et est ratio talis. Illa scientia se habet ad alias ut principalis, sive ut architectonica ad servilem sive ad famulantem, quae considerat causam finalem, cuius causa agenda sunt singula; sicut apparet in his, quae supra diximus. Nam gubernator, ad quem pertinet usus navis, qui est finis navis, est quasi architector respectu navisfactoris, qui ei famulatur. Sed praedicta scientia maxime considerat causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cuius causa agendo sunt singula, *est bonum uniuscuiusque*, idest particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum.

[81617] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 2 n. 16 Deinde cum dicit ex omnibus concludit ex praedictis conclusionem intentam; dicens, quod ex omnibus praedictis apparet, quod in eamdem scientiam cadit nomen sapientiae, quod quaerimus; scilicet in illam scientiam, quae est theorica, idest speculativa primorum principiorum et causarum. Hoc autem manifestum est quantum ad sex primas conditiones, quae manifeste pertinent consideranti universales causas. Sed, quia sexta

conditio tangebat finis considerationem, quae apud antiquos non manifeste ponebatur esse causa, ut infra dicetur; ideo specialiter ostendit, quod haec conditio est eiusdem scientiae, quae scilicet est considerativa primarum causarum; quia videlicet ipse finis, qui est bonum, et cuius causa fiunt alia, est una de numero causarum. Unde scientia, quae considerat primas et universales causas, oportet etiam quod consideret universalem finem omnium, quod est optimum in tota natura.

Lectio 3

[81618] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 1 Ostenso circa quae versatur consideratio huius scientiae, ostendit qualis sit scientia ista. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit dignitatem huius scientiae. Secundo ostendit ad quem terminum ista scientia pervenire conetur, ibi, oportet vero aliqualiter et cetera. Circa primum facit quatuor. Primo ostendit quod non est scientia activa, sed speculativa. Secundo, quod ipsa est libera maxime, ibi, sed ut dicimus et cetera. Tertio, quod non est humana, ibi, propter quod et iuste. Quarto, quod est honorabilissima, ibi, nec ea aliam. Primum ostendit dupliciter. Primo per rationem. Secundo per signum, ibi, testatur autem hoc et cetera.

[81619] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 2 Primo ergo ponit talem rationem. Nulla scientia in qua quaeritur ipsum scire propter seipsum, est scientia activa, sed speculativa: sed illa scientia, quae sapientia est, vel philosophia dicitur, est propter ipsum scire: ergo est speculativa et non activa. Minorem hoc modo manifestat. Quicumque quaerit fugere ignorantiam sicut finem, tendit ad ipsum scire propter seipsum: sed illi, qui philosophantur, quaerunt fugere ignorantiam sicut finem: ergo tendunt in ipsum scire propter seipsum.

[81620] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 3 Quod autem ignorantiam fugere quaerant, patet ex hoc, quia illi, qui primo philosophati sunt, et qui nunc philosophantur, incipiunt philosophari propter admirationem alicuius causae: aliter tamen a principio, et modo: quia a principio admirabantur dubitabilia pauciora, quae magis erant in promptu, ut eorum causae cognoscerentur: sed postea ex cognitione manifestorum ad inquisitionem occultorum paulatim procedentes incoeperunt dubitare de maioribus et occultioribus, sicut *de passionibus lunae*, videlicet de eclypsi eius, et mutatione figurae eius, quae variari videtur, secundum quod diversimode se habet ad solem. Et similiter dubitaverunt de his quae sunt circa solem, ut de eclypsi eius, et motu ipsius, et magnitudine eius. Et de his quae sunt circa astra, sicut de quantitate ipsorum, et ordine, et aliis huiusmodi, et de totius universi generatione. Quod quidam dicebant esse generatum casu, quidam intellectu, quidam amore.

[81621] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 4 Constat autem, quod dubitatio et admiratio ex ignorantia provenit. Cum enim aliquos manifestos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur. Et ex quo admiratio fuit causa inducens ad philosophiam, patet quod philosophus est aliqualiter *philomythes*, idest amator fabulae, quod proprium est poetarum. Unde

primi, qui per modum quemdam fabularem de principiis rerum tractaverunt, dicti sunt poetae theologizantes, sicut fuit Perseus, et quidam alii, qui fuerunt septem sapientes. Causa autem, quare philosophus comparatur poetae, est ista, quia uterque circa miranda versatur. Nam fabulae, circa quas versantur poetae, ex quibusdam mirabilibus constituuntur. Ipsi etiam philosophi ex admiratione moti sunt ad philosophandum. Et quia admiratio ex ignorantia provenit, patet quod ad hoc moti sunt ad philosophandum ut ignorantiam effugarent. Et sic deinde patet, quod scientiam, *persecuti sunt*, idest studiose quaesierunt, solum ad cognoscendum, et non causa alicuius *usus* idest utilitatis.

[81622] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 5 Notandum est autem, quod cum prius nomine sapientiae uteretur, nunc ad nomen philosophiae se transfert. Nam pro eodem accipiuntur. Cum enim antiqui studio sapientiae insistentes sophistae, idest sapientes vocarentur, Pythagoras interrogatus quid se esse profiteretur, noluit se sapientem nominare, sicut sui antecessores, quia hoc praesumptuosum videbatur esse; sed vocavit se philosophum, idest amatorem sapientiae. Et exinde nomen sapientis immutatum est in nomen philosophi, et nomen sapientiae in nomen philosophiae. Quod etiam nomen ad propositum aliquid facit. Nam ille videtur sapientiae amator, qui sapientiam non propter aliud, sed propter seipsam quaerit. Qui enim aliquid propter alterum quaerit, magis hoc amat propter quod quaerit, quam quod quaerit.

[81623] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit testatur autem probat idem per signum; dicens, quod hoc quod dictum est, scilicet quod sapientia vel philosophia non sit propter aliquam utilitatem quaesita, sed propter ipsam scientiam, testatur *accidens*, idest eventus, qui circa inquisitores philosophiae provenit. Nam cum eis cuncta fere existerent, quae sunt ad necessitatem vitae, et quae sunt *ad pigritiam*, idest ad voluptatem, quae in quadam vitae quiete consistit, et quae sunt etiam ad eruditionem necessaria, sicut scientiae logicales, quae non propter se quaeruntur, sed ut introductoriae ad alias artes, tunc primo incoepit quaeri talis prudentia, idest sapientia. Ex quo patet, quod non quaeritur propter aliquam necessitatem aliam a se, sed propter seipsam: nullus enim quaerit hoc quod habetur. Unde, quia omnibus aliis habitis ipsa quaesita est, patet quod non propter aliquid aliud ipsa quaesita est, sed propter seipsam.

[81624] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit sed ut dicimus hic probat secundum, scilicet quod ipsa sit libera; et utitur tali ratione. Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. Servi enim dominorum sunt, et propter dominos operantur, et eis acquirunt quicquid acquirunt. Liberi autem homines sunt suiipsorum, utpote sibi acquirentes et operantes. Sola autem haec scientia est propter seipsam: ergo ipsa sola est libera inter scientias.

[81625] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 8 Et notandum, quod hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo quod hoc quod dicitur *haec sola* demonstret in genere omnem scientiam speculativam. Et tunc verum est quod solum hoc genus scientiarum propter seipsum quaeritur. Unde et illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur: illae vero quae ordinantur ad aliquam utilitatem per actionem habendam, dicuntur mechanicae sive serviles. Alio modo, ut demonstret

specialiter istam philosophiam, sive sapientiam, quae est circa altissimas causas; quia inter causas altissimas etiam est finalis causa, ut supra dictum est. Unde oportet, quod haec scientia consideret ultimum et universalem finem omnium. Et sic omnes aliae scientiae in eam ordinantur sicut in finem; unde sola ista maxime propter se est.

[81626] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit propter quod hic probat tertium scilicet quod non sit humana. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo excludit quorumdam errorem, ibi, quare secundum Simonidem et cetera. Ostendit autem propositum suum tali ratione. Scientia, quae est maxime libera, non potest esse ut possessio naturae illius, quae multipliciter est ministra vel ancilla: humana autem natura *in multis*, idest quantum ad multa est ministra: ergo praedicta scientia non est humana possessio. Dicitur autem humana natura ministra, inquantum multipliciter necessitatibus subditur. Ex quo provenit, quod quandoque praetermittit id quod est secundum se quaerendum, propter ea quae sunt necessaria vitae; sicut dicitur in tertio topicorum, quod philosophari melius est quam ditari, licet ditari quandoque sit magis eligendum, puta indigenti necessariis. Ex quo patet, quod illa sapientia tantum propter seipsam quaeritur, quae non competit homini ut possessio. Illud enim habetur ab homine ut possessio, quod ad nutum habere potest, et quo libere potest uti. Ea autem scientia, quae propter se tantum quaeritur, homo non potest libere uti, cum frequenter ab ea impediatur propter vitae necessitatem. Nec etiam ad nutum subest homini, cum ad eam perfecte homo pervenire non possit. Illud tamen modicum quod ex ea habetur, praeponderat omnibus quae per alias scientias cognoscuntur.

[81627] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit quare secundum hic excludit errorem cuiusdam Simonidis poetae, qui dicebat, quod soli Deo competit hunc honorem habere, quod velit illam scientiam, quae est propter seipsam quaerenda, et non propter aliud. Sed non est dignum viro, quod non quaerat illam scientiam quae est secundum suam conditionem, quae scilicet ordinatur ad necessaria vitae, quibus homo indiget.

[81628] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 11 Iste autem error Simonidis proveniebat ex aliquorum poetarum errore, qui dicebant, quod res divina invidet, et ex invidia ea quae ad honorem suum pertinent non vult Deus ab omnibus acceptari. Et si in aliis Deus hominibus invidet, multo magis est iustum in hoc, scilicet in scientia propter se quaesita, quae est honorabilissima inter omnia. Et secundum eorum opinionem, sequitur, quod omnes imperfecti sunt infortunati. Fortunatos enim esse homines dicebant ex providentia deorum, qui eis bona sua communicabant. Unde ex invidia deorum sua bona communicare nolentium, sequitur, quod homines extra perfectionem huius scientiae remanentes sint infortunati.

[81629] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 12 Sed radix huius opinionis est falsissima; quia non est conveniens, quod aliqua res divina invideat. Quod ex hoc patet, quia invidia est tristitia de prosperitate alicuius. Quod quidem accidere non potest, nisi quia bonum alterius aestimatur ab invido ut proprii boni diminutio. Deo autem non convenit esse tristem, cum non sit alicui malo subiectus. Nec etiam per bonum alterius eius bonum diminui potest; quia ex eius bonitate, sicut ex indeficienti fonte, omnia bona effluunt. Unde etiam Plato dixit, quod a Deo est omnis relegata

invidia. Sed poetae non solum in hoc, sed in multis aliis mentiuntur, sicut dicitur in proverbio vulgari.

[81630] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit nec ea aliam ostendit quartum, scilicet quod haec scientia sit honorabilissima, tali ratione. Illa scientia est maxime honorabilis, quae est maxime divina, sicut etiam Deus honorabilior est rebus omnibus: sed ista scientia est maxime divina: ergo est honorabilissima. Minor sic probatur. Aliqua scientia dicitur esse divina dupliciter; et haec sola scientia utroque modo divina dicitur. Uno modo scientia divina dicitur quam Deus habet. Alio modo, quia est de rebus divinis. Quod autem haec sola habeat utrumque, est manifestum; quia, cum haec scientia sit de primis causis et principiis, oportet quod sit de Deo; quia Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quoddam principium rerum. Item talem scientiam, quae est de Deo et de primis causis, aut solus Deus habet, aut si non solus, ipse tamen maxime habet. Solus quidem habet secundum perfectam comprehensionem. Maxime vero habet, inquantum suo modo etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum.

[81631] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 14 Ex his autem ulterius concludit, quod omnes aliae scientiae sunt necessariae magis quam ista ad aliquam vitae utilitatem: minus enim sunt propter se quaesitae. Sed nulla aliarum dignior ista potest esse.

[81632] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 15 Deinde cum dicit oportet vero hic ponit terminum, in quem proficit ista scientia; et dicit quod ordo eius consistit vel terminatur ad contrarium eius quod erat in illis qui prius istam scientiam quaerebant. Sicut etiam in generationibus naturalibus et motibus accidit. Nam unusquisque motus terminatur ad contrarium eius a quo motus incipit. Unde, cum inquisitio sit motus quidam ad scientiam, oportet quod terminetur ad contrarium eius a quo incipit. Initiata est autem (ut praedictum est) inquisitio huius scientiae ab admiratione de omnibus: quia primi admirabantur pauciora, posteriores vero occultiora. Quae quidem admiratio erat, si res ita se haberet sicut *automata mirabilia*, idest quae videntur mirabiliter a casu accidere. Automata enim dicuntur quasi per se accidentia. Admirantur enim homines praecipue quando aliqua a casu eveniunt hoc modo, ac si essent praevisa vel ex aliqua causa determinata. Casualia enim non a causa sunt determinata, et admiratio est propter ignorantiam causae. Et ideo cum homines nondum poterant speculari causas rerum, admirabantur omnia quasi quaedam casualia. Sicut admirantur circa conversiones solis, quae sunt duae; scilicet duos tropicos, hyemalem et aestivalem. Nam in tropico aestivali incipit sol converti versus meridiem, cum prius versus Septemtrionem tenderet. In tropico autem hyemali e converso. Et etiam circa hoc quod diameter non est commensurabilis lateri quadrati. Cum enim non mensurari videatur esse solius indivisibilis, sicut sola unitas est quae non mensuratur a numero, sed ipsa omnes numeros mensurat, mirum videtur si aliquid quod non est indivisibile non mensuratur; ac per hoc id quod non est minimum non mensuratur. Constat autem, quod diametrum quadrati et latus eius non sunt indivisibilia, sive minima. Unde mirum videtur si non sunt commensurabilia.

[81633] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 16 Cum ergo philosophiae inquisitio ab admiratione

incipiat, oportet ad contrarium finire vel proficere; et ad id proficere quod est dignius, ut proverbium vulgare concordat, quo dicitur, quod semper proficere est in melius. Quid enim sit illud contrarium et dignius, patet in praedictis mirabilibus; quia quando iam homines discunt causas praedictorum, non mirantur. Ut geometer non admiratur si diameter sit incommensurabilis lateri. Scit enim causam huius; quia scilicet proportio quadrati diametri ad quadratum lateris non est sicut proportio numeri quadrati ad numerum quadratum, sed sicut proportio duorum ad unum. Unde relinquitur, quod proportio lateris ad diametrum non sit sicut proportio numeri ad numerum. Et ex hoc patet quod commensurari non possunt. Illae enim solae lineae sunt commensurabiles, quarum proportio ad invicem est sicut proportio numeri ad numerum. Erit ergo finis huius scientiae in quem proficere debemus, ut causas cognoscentes, non admiremur de earum effectibus.

[81634] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 17 Patet igitur ex praedictis quae sit natura huius scientiae, quia est speculativa, libera, non humana, sed divina: et quae est eius intentio, qua oportet habere quaestionem et totam methodum et totam hanc artem. Intendit enim circa primas et universales rerum causas, de quibus etiam inquirit et determinat. Et propter harum cognitionem ad praedictum terminum pervenit, ut scilicet non admiretur cognitis causis.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

liber I a lectione IV ad lectionem XVII

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 1

Lectio 4

[81635] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 1 Posito prooemio, in quo ostendit intentionem huius scientiae et dignitatem et terminum, incipit prosequi scientiam praefatam: et dividitur in duas partes. Primo ostendit quid priores philosophi de causis rerum tradiderunt. Secundo veritatem huius scientiae incipit prosequi in secundo libro, ibi, de veritate quidem theoria et cetera. Prima autem pars dividitur in duas. Primo ponit opiniones philosophorum de causis rerum. Secundo improbat eas quantum ad hoc quod male dixerunt ibi, ergo quicumque et cetera. Circa primum duo facit. Primo resumit enumerationem causarum, quam in secundo physicorum diffusius fuerat prosecutus. Secundo prosequitur opinionem philosophorum, ibi, accipiemus tamen et cetera.

[81636] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 2 Dicit ergo, quod quia hoc manifestum est, scilicet quod sapientia est causarum speculatrix, debemus incipere a causis rerum scientiam sumendo. Quod etiam ex ratione scientiae congruum videtur; quia tunc unumquodque scire dicimus aliquem, quando putamus non ignorare causam. Causae autem quadrupliciter dicuntur: quarum una est ipsa causa formalis, quae est ipsa substantia rei, per quam scitur quid est unaquaeque res. Constat enim, ut dictum est secundo physicorum, quod non dicimus aliquid esse alicuius naturae priusquam acceperit formam. Et quod forma sit causa, patet; quia quaestionem qua dicitur quare est aliquid, reducimus tamquam ad rationem ultimam ad causam formalem, incipiendo a formis proximis et procedendo usque ad ultimam. Patet autem, quod quare quaerit de causa et principio. Unde patet quod forma est causa. Alia vero causa est materialis. Tertia vero causa est efficiens, quae est unde principium motus. Quarta causa est finalis, quae opponitur causae efficienti secundum oppositionem principii et finis. Nam motus incipit a causa efficiente, et terminatur ad causam finalem. Et hoc est etiam cuius causa fit aliquid, et quae est bonum uniuscuiusque naturae.

[81637] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 3 Sic igitur causam finalem per tria notificat; scilicet quia est terminus motus, et per hoc opponitur principio motus, quod est causa efficiens: et quia est primum in intentione, ratione cuius dicitur cuius causa: et quia est per se appetibile, ratione cuius dicitur bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt. Unde exponens quo modo causa

finalis efficienti opponatur, dicit quod est finis generationis et motus, quorum principium est causa efficiens. Per quae duo videtur duplicem finem insinuare. Nam finis generationis est forma ipsa, quae est pars rei. Finis autem motus est aliquid quaesitum extra rem quae movetur. De his dicit sufficienter se tractasse in libro physicorum, ne ab eo ad praesens diffusior expositio causarum quaereretur.

[81638] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit accipiemus tamen hic ponit opinionem philosophorum de causis. Et circa hoc duo facit. Primo assignat rationem, quare hoc faciendum sit. Secundo incipit prosequi suam intentionem, ibi, primum igitur et cetera. Dicit ergo, quod quamvis de causis tractatum sit in physicis, tamen nunc accipiendum est opiniones philosophorum, qui prius venerunt ad perscrutandum naturam entium, qui prius philosophati sunt de veritate quam Aristoteles; quia et ipsi causas et principium ponunt. Nobis igitur, qui eis supervenimus, considerare eorum opiniones, erit aliquid *prius*, idest aliquod praeambulum, *methodo*, idest in arte, quae nunc a nobis quaeritur. Unde et litera Boetii habet, *accedentibus igitur ad opus scientiae prae opere viae quae nunc est aliquid erit*: alia litera habet, *supervenientibus igitur quae nunc est aliquid erit vitae opus via*, et legenda est sic, *nobis igitur supervenientibus ei, quae nunc est via*, idest in praesenti methodo et arte, consideranda erit horum opinio, *quasi aliquod vitae opus*, idest necessarium sicut opera quae sunt ad vitae conservationem, ut intelligatur quasi quadam metaphora uti in loquendo, per vitae opus, quodlibet necessarium accipiens. Utilitas autem est illa, quia aut ex praedictis eorum inveniemus aliud genus a causis praenumeratis, aut magis credemus his, quae modo diximus de causis, quod, scilicet sint quatuor.

[81639] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit primum igitur hic incipit antiquorum philosophorum opiniones prosequi; et circa hoc duo facit. Primo recitat aliorum opiniones. Secundo reprobat, ibi, ergo quicumque. Circa primum duo facit. Primo recitat singulorum opinionem de causis. Secundo colligit in summa quae dicta sunt, ibi, breviter igitur et cetera. Prima pars dividitur in duas. Prima ponit opiniones praetermittentium causam formalem. Secundo ponit opinionem Platonis, qui primo causam formalem posuit, ibi, post dictas vero philosophias et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem illorum, qui posuerunt principia aliquas res manifestas. Secundo illorum, qui adinvenerunt extrinseca principia, ibi, Leucippus et cetera. Circa primum duo facit. Primo tangit opiniones antiquorum de causa materiali. Secundo de causa efficiente, ibi, procedentibus autem sic. Circa primum duo facit. Primo ponit quid senserunt de causa materiali. Et primo ponit opiniones ponentium causam materialem in generali. Secundo prosequitur eorum opiniones in speciali, ibi, Thales et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit quid senserunt de causa materiali. Secundo quid senserunt de rerum generatione, quod ex primo sequebatur, ibi, et propter hoc nec generari et cetera.

[81640] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 6 Dicit ergo primo, quod plurimi eorum qui primo philosophati sunt de rerum naturis, posuerunt principia omnium esse sola illa, quae reducuntur ad speciem causae materialis. Et ad hoc dicendum accipiebant quatuor conditiones materiae, quae ad rationem principii pertinere videntur. Nam id ex quo res est, principium rei esse videtur: huiusmodi

autem est materia; nam ex materia dicimus materiatum esse, ut ex ferro cultellum. Item illud ex quo fit aliquid, cum sit et principium generationis rei, videtur esse causa rei, quia res per generationem procedit in esse. Ex materia autem primo res fit, quia materia rerum factioni praeexistit. Et ex ipsa etiam non per accidens aliquid fit. Nam ex contrario vel privatione aliquid per accidens dicitur fieri, sicut dicimus quod ex nigro sit album. Tertio illud videtur esse rerum principium, in quod finaliter omnia per corruptionem resolvuntur. Nam sicut principia sunt prima in generatione, ita sunt ultima in resolutione. Et hoc etiam materiae manifeste contingit. Quarto, cum principia oportet manere, id videtur esse principium, quod in generatione et corruptione manet. Materia autem, quam dicebant esse substantiam rei, manet in omni transmutatione; sed passiones mutantur, ut forma, et omnia quae adveniunt supra substantiam materiae. Et ex his omnibus concludebant, quod materia est elementum et principium omnium eorum quae sunt.

[81641] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit et propter hic ponit secundarium quod ponebant quasi ex praecedentibus sequens, scilicet nihil simpliciter generari vel corrumpi in entibus. Nam quando fit aliqua mutatio circa passiones substantia manente, non dicimus aliquid esse generatum vel corruptum simpliciter, sed solum secundum quid: sicut cum Socrates fit bonus aut musicus, non dicitur fieri simpliciter, sed fieri hoc. Et similiter quando deponit huiusmodi habitum, non dicitur corrumpi simpliciter sed secundum quid. Materia autem quae est rerum substantia secundum eos, semper manet. Omnis autem mutatio fit circa aliqua quae adveniunt ei, ut passiones. Et ex hoc concludebant quod nihil generatur vel corrumpitur simpliciter, sed solum secundum quid.

[81642] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 8 Quamvis autem sic convenirent in ponendo causam materialem, tamen differebant in eius positione quantum ad duo: scilicet quantum ad pluralitatem: quia quidam ponebant unam, quidam plures: et quantum ad speciem, quia quidam ponebant ignem, quidam aquam et cetera. Similiter ponentium plura, quidam haec, quidam illa principia materialia rebus attribuebant.

[81643] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit Thales quidem. Hic incipit recitare opiniones singulorum, de causa materiali. Et primo ponit opinionem ponentium unam causam materialem. Secundo ponentium plures, ibi, Empedocles vero. Circa primum tria facit. Quia primo ponit opinionem ponentium aquam esse principium omnium. Secundo ponentium aerem, ibi, Anaximenes et cetera. Tertio ponentium ignem, ibi, Hyppasus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem Thaletis, qui dicebat aquam esse rerum principium. Secundo ponit opinionis probationem, ibi, forsan enim et cetera. Dicit ergo, quod Thales princeps *talis philosophiae*, idest speculativae, dixit aquam esse primum rerum principium. Dicitur autem Thales speculativae philosophiae princeps fuisse, quia inter septem sapientes, qui post theologos poetae fuerunt, ipse solus ad considerandum rerum causas se transtulit, aliis sapientibus circa moralia occupatis. Nomina septem sapientum sunt ista. Primus Thales Milesius tempore Romuli, et apud Hebraeos tempore Achaz regis Israel. Secundus fuit Pittacus Mitylenaeus, apud Hebraeos regnante Sedechia, et apud Romanos Tarquinio prisco. Alii quinque fuerunt Solon Atheniensis, Chilon Lacedaemonius,

Periander Corinthius, Cleobulus Lydius, Bias Priennensis, qui fuerunt omnes tempore Babylonicae captivitatis. Quia igitur inter hos solus Thales rerum naturas scrutatus est, suasque disputationes literis mandans emicuit, ideo hic princeps huius scientiae dicitur.

[81644] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 10 Nec debet inconveniens videri, si opiniones hic tangit eorum, qui solum de scientia naturali tractaverunt; quia secundum antiquos qui nullam substantiam cognoverunt nisi corpoream et mobilem, oportebat quod prima philosophia esset scientia naturalis, ut in quarto dicetur. Ex hac autem positione ulterius procedebat ad hoc, quod terra esset super aquam fundata, sicut principiatum supra suum principium.

[81645] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit forsan enim hic ponit rationes quibus Thales potuit induci ad praedictam positionem. Et primo ostendit quomodo ad hoc inducebatur ratione. Secundo quomodo inducebatur primorum auctoritate, ibi, sunt et aliqui antiquiores et cetera. Inducebatur autem duplici ratione. Una quae sumitur ex consideratione causae ipsius rei. Alia quae sumitur ex consideratione generationis rerum, ibi, et quia cunctorum et cetera. Haec ergo media sunt ordinata. Nam ex primo sequitur secundum. Quod enim est aliis principium essendi, est etiam primum principium ex quo res generantur. Tertium sequitur ex secundo. Nam unumquodque per corruptionem resolvitur in id ex quo generatum est. Quartum autem sequitur ex secundo et tertio. Nam quod praecedit generationem rerum, et remanet post corruptionem, oportet esse semper manens.

[81646] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 12 Primo modo utebatur tribus signis ad ostendendum aquam esse principium essendi rebus: quorum primum est, quia nutrimentum viventium oportet esse humidum. Ex eodem autem viventia nutriuntur et sunt; et sic humor videtur esse principium essendi. Secundum signum est, quia esse cuiuslibet rei corporeae, et maxime viventis, per proprium et naturalem calorem conservatur: calor autem ex humore fieri videtur, cum ipse humor sit quasi caloris materia: unde ex hoc videtur quod humor sit rebus principium essendi. Tertium signum est, quia vita animalis in humido consistit. Unde propter desiccationem naturalis humidi, animal moritur, et per eius conservationem, animal sustentatur. Vivere autem viventibus est esse. Unde ex hoc etiam patet quod humor sit rebus principium essendi. Et haec etiam tria signa seinvicem consequuntur. Ideo enim animal humido nutritur, quia calor naturalis humido sustentatur; et ex his duobus sequitur, quod vivere animalis sit semper per humidum. Id autem ex quo aliquid fit, idest ex quo aliquid esse consequitur, est principium omnibus quae ex illo esse habent. Et propter hoc accepit hanc opinionem quod humor esset omnibus principium.

[81647] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 13 Similiter etiam accepit signum ex rerum generatione, quia generationes viventium, quae sunt nobilissima in entibus, fiunt ex seminibus. Semina autem sive spermata omnium viventium habent humidam naturam. Unde ex hoc etiam apparet, quod humor est generationis rerum principium. Si autem omnibus praedictis coniungatur quod aqua est humiditatis principium, sequitur quod aqua sit primum rerum principium.

[81648] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit sunt autem hic ostendit quomodo Thales inducebatur ad praedictam positionem per auctoritates antiquorum. Et dicit quod aliqui

fuerunt antiquiores Thalete et multum ante generationem hominum qui erant tempore Aristotelis, qui fuerunt primo theologizantes, qui visi sunt hanc opinionem de natura habuisse, scilicet quod aqua est principium omnium.

[81649] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 15 Ad cuius evidentiam sciendum est, quod apud Graecos primi famosi in scientia fuerunt quidam poetae theologi, sic dicti, quia de divinis carmina faciebant. Fuerunt autem tres, Orpheus, Museus et Linus, quorum Orpheus famosior fuit. Fuerunt autem tempore, quo iudices erant in populo Iudaeorum. Unde patet, quod diu fuerunt ante Thaletem, et multo magis ante Aristotelem qui fuit tempore Alexandri. Isti autem poetae quibusdam aenigmatibus fabularum aliquid de rerum natura tractaverunt. Dixerunt enim quod Oceanus, ubi est maxima aquarum aggregatio, et Thetis, quae dicitur dea aquarum, sunt parentes generationis: ex hoc sub fabulari similitudine dantes intelligere aquam esse generationis principium.

[81650] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 16 Hanc sententiam alia fabulosa narratione velaverunt, dicentes, quod sacramentum vel iuramentum deorum erat per aquam quamdam, quam poetae dicunt Stygem, et dicunt eam esse paludem infernalem. Ex hoc autem quod deos dicebant iurare per aquam, dederunt intelligere, quod aqua erat nobilior ipsis deis, quia sacramentum vel iuramentum fit id quod est honorabilius. Hos autem quod est prius, est honorabilius. Perfectum enim praecedit imperfectum natura et tempore simpliciter, licet in uno aliquo imperfectio perfectionem praecedat tempore. Unde per hoc patet quod aquam existimabant priorem esse ipsis diis, quos intelligebant esse corpora caelestia. Et quia isti antiquissimi aquam dixerunt esse rerum principium, si aliqua opinio fuit prior ista de naturalibus, non est nobis manifesta. Sic igitur patet quid Thales de prima causa rerum dicitur existimasse.

[81651] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 17 Quidam autem philosophus, qui vocatur Hyppon, non fuit dignatus aliquid superaddere his propter suae scientiae vel intelligentiae imperfectionem. Unde in libro de anima ponitur inter grossiores, ubi dicitur quod posuit aquam esse animam et principium rerum, sumens argumentum ex rerum seminibus, ut hic dictum est de Thalete. Unde patet quod nihil addit supra Thaletis sententiam. Vel potest intelligi quod quia imperfecte dixit, non reddidit se dignum, ut eius sententia hic contineretur cum aliis.

[81652] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 18 Deinde cum dicit Anaximenes autem hic ponuntur opiniones ponentium aerem esse principium, qui fuerunt Diogenes et Anaximenes ponentes aerem priorem aqua esse naturaliter, et principium omnium simplicium corporum, scilicet quatuor elementorum, et per consequens omnium aliorum. Fuit autem Anaximenes tertius a Thalete. Fuit autem discipulus Anaximandri, qui fuit discipulus Thaletis. Diogenes vero discipulus Anaximenis fuisse dicitur. Haec tamen differentia fuit inter opinionem Diogenis et Anaximenis: quia Anaximenes aerem simpliciter posuit principium rerum, Diogenes autem dixit quod aer rerum principium esse non posset, nisi quia compos erat divinae rationis. Ex quo provenit opinio quae tangitur primo de anima. Ratio autem quare aerem ponebat rerum principium, potuit sumi ex respiratione, per quam vita animalium reservatur; et quia ex immutatione aeris videntur variari generationes et corruptiones rerum.

[81653] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 19 Deinde cum dicit Hyppasus autem hic ponit quod duo philosophi Hyppasus et Heraclitus posuerunt ignem esse primum principium ut materiam. Et potuerunt moveri ex eius subtilitate, sicut infra dicetur.

[81654] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 20 Deinde cum dicit Empedocles vero hic ponit opiniones ponentium plura principia materialia. Et primo Empedoclis, qui posuit plura finita. Secundo Anaxagorae, qui posuit plura infinita, ibi, Anaxagoras vero et cetera. Ponit ergo primo, opinionem Empedoclis quantum ad hoc quod tria praedicta elementa, scilicet aquam, aerem et ignem dicit esse rerum principia, addens eis quartum, scilicet terram.

[81655] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 21 Secundo quantum ad hoc, quod ista etiam elementa dixit semper manere et non generari nec corrumpi, sicut illi qui posuerunt unam causam materialem; sed per congregationem horum et divisionem secundum multitudinem et paucitatem dixit ex eis alia generari et corrumpi, inquantum ista quatuor per concretionem in unum et disgregationem ex uno dividuntur.

[81656] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 22 Deinde cum dicit Anaxagoras vero hic ponit opinionem Anaxagorae, qui fuit alter discipulus Anaximenis, qui fuit condiscipulus Diogenis: patria quidem Clazomenius, prior aetate quam Empedocles, sed factis sive operibus posterior, vel quia posterius philosophari incoepit, vel quia in numero principiorum minus bene dixit quam Empedocles. Dixit enim principia materialia esse infinita, cum sit dignius finita principia et pauciora accipere, quod fecit Empedocles, ut dicitur in primo physicorum. Non enim solum dixit principia rerum esse ignem et aquam et alia elementa, sicut Empedocles; sed omnia quae sunt consimilium partium, ut caro, os, medulla et similia, quorum infinitas minimas partes principia rerum posuit, ponens in unoquoque infinitas partes singulorum inesse propter id quod in inferioribus unum ex alio generari posse invenit, cum generationem rerum non diceret esse nisi per separationem a mixto, ut planius explicavit primo physicorum.

[81657] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 23 Secundo etiam Anaxagoras convenit cum Empedocle in hoc, scilicet quod generatio et corruptio rerum non est nisi per concretionem et discretionem partium praedictarum infinitarum, et quod aliter nec generari nec corrumpi contingit aliquid. Sed huiusmodi rerum principia infinita, ex quibus rerum substantiae efficiuntur, permanere dixit sempiterna.

[81658] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 4 n. 24 Concludit ergo Aristoteles quod ex praedictis philosophorum opinionibus aliquis cognoscet solam causam, quae continetur sub specie causae materialis.

Lectio 5

[81659] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 1 Postquam posuit opinionem de causa materiali,

hic ponit opinionem de causa efficiente: quae est unde principium motus. Et dividitur in duas. Primo ponit opiniones eorum, qui simpliciter assignaverunt causam motus et generationis. Secundo prosequitur opinionem illorum, qui posuerunt causam efficientem, quae est etiam principium boni et mali in rebus, ibi, post hos et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationem cogentem ad ponendum causam moventem. Secundo ostendit qualiter ad positionem diversi diversimode se habuerunt, ibi, igitur omnino qui talem et cetera. Dicit ergo: quidam philosophi sic processerunt in causa materiali ponenda; sed et ipsa rei evidens natura dedit eis viam ad veritatis cognitionem vel inventionem, et coegit eos quaerere dubitationem quamdam quae inducit in causam efficientem, quae talis est. Nulla res vel subiectum transmutat seipsum, sicut lignum non transmutat seipsum ut ex eo lectus fiat: nec aes est sibi causa transmutandi, ut ex eo fiat statua: sed oportet aliquid aliud esse quod est eis mutationis causa, quod est artifex. Sed ponentes causam materialem unam vel plures, dicebant ex ea sicut ex subiecto fieri generationem et corruptionem rerum: ergo oportet quod sit aliqua alia causa mutationis; et hoc est quaerere aliud genus principii et causae, quod nominatur, unde principium motus et cetera.

[81660] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit igitur omnino hic ostendit quod ad praedictam rationem tripliciter philosophi se habuerunt. Illi enim, qui istam viam a principio tetigerunt, et dixerunt unam causam materialem, non multum se gravabant in solutione huius quaestionis: erant enim contenti ratione materiae, causam motus penitus negligentes.

[81661] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 3 Alii vero dicentes omnia unum esse, quasi per praedictam rationem devicti, non valentes pervenire ad assignandam causam motus, negaverunt totaliter motum. Unde dixerunt, quod totum universum est unum ens immobile. In quo differebant a primis naturalibus, qui dicebant unam causam esse omnium rerum substantiam, quae tamen movetur per rarefactionem et condensationem, ut sic ex uno plura quodammodo fierent: licet non dicerent quod mutaretur secundum generationem et corruptionem simpliciter: hoc enim quod nihil simpliciter generaretur vel corrumperetur fuit antiqua opinio ab omnibus confessa, ut ex supradictis patet. Sed istis posterioribus proprium fuit differentiae quod totum est unum immobile, sicut omni motu carens. Hi fuerunt Parmenides et Melissus, ut infra dicetur. Ergo patet quod illis, qui dicunt totum unum immobile, non contigerit intelligere eos *talem causam* scilicet causam motus, quia ex quo motum subtrahunt, frustra quaerunt causam motus nisi tantum Parmenides: quia iste etsi poneret unum secundum rationem, ponebat tamen plura secundum sensum, ut infra dicetur. Unde inquantum plura ponebat, conveniebat ei ponere plures causas, quarum una esset movens, et alia mota: quia sicut pluralitatem secundum sensum ponebat, ei oportebat quod poneret motum secundum sensum. Nam ex uno subiecto non potest intelligi pluralitas constituta, nisi per aliquem modum motus.

[81662] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 4 Tertii fuerunt qui plures facientes rerum substantias, consenserunt praedictae rationi ponentes causam motus. Ponebant enim calidum vel frigidum causas, vel ignem et terram: quorum igne utebantur ut habente mobilem, idest motivam naturam; aqua vero et terra et aere contrario, vel ut habentibus naturam passivam: et sic ignis erat ut causa

efficiens, alia vero ut causa materialis.

[81663] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit post hos hic ponit opiniones ponentium causam efficientem non solum ut principium motus, sed etiam ut principium boni vel mali in rebus. Et circa hoc duo facit. Primo narrat eorum opiniones. Secundo ostendit in quo in ponendo causas defecerunt, ibi, isti quidem. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionis rationes, ex quibus movebantur ad ponendum aliam causam a praedictis. Secundo ostendit quomodo diversimode causam posuerunt, ibi, dicens et aliquis et cetera. Dicit ergo primo, quod post praedictos philosophos qui solum unam causam materialem posuerunt, vel plures corporales, quarum una erat activa, alia ut passiva: et post alia prima principia ab eis posita, iterum fuerunt ab ipsa veritate coacti, *ut aiebamus*, idest sicut supra dictum est, ut quaererent principium, *habitum* idest consequenter se habens ad praedicta, scilicet causam boni, quae quidem est causa finalis, licet ab eis non poneretur nisi per accidens, ut infra patebit. Ponebatur enim ab eis solum causa boni per modum causae efficientis. Et ad hoc cogebantur, quia praemissa principia non sufficiebant ad generandum naturam entium, in qua quidem inveniuntur aliqua bene se habere. Quod demonstrat conservatio corporum in propriis locis, extra quae corrumpuntur. Et ulterius utilitates, quae proveniunt ex partibus animalium, quae hoc modo dispositae inveniuntur secundum quod congruit ad bonum esse animalis.

[81664] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 6 Huiusmodi autem bonae dispositionis vel habitudinis, quam quaedam res iam habent, quaedam vero adipiscuntur per aliquam factionem, non sufficienter ponitur causa vel ignis, vel terra, vel aliquod talium corporum: quia ista corpora determinate agunt ad unum secundum necessitatem propriarum formarum, sicut ignis calefacit et tendit sursum, aqua vero infrigidat et tendit deorsum. Praedictae autem utilitates, et bonae dispositiones rerum exigunt habere causam non determinatam ad unum tantum, cum in diversis animalibus diversimode inveniantur partes dispositae, et in unoquoque secundum congruentiam ipsorum naturae.

[81665] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 7 Unde non est conveniens, quod ignis vel terra vel aliquod huiusmodi sit causa praedictae bonae habitudinis rerum: nec fuit conveniens, quod ipsi hoc aestimaverint: nec iterum bene se habet dicere, quod sint automata idest per se evenientia et casualia, et quod a fortuna tantum immutetur eorum causalitas: licet aliqui eorum hoc dixerint, ut Empedocles et quicumque posuerunt causam materialem tantum: sicut patet secundo physicorum. Quod tamen patet etiam esse falsum, per hoc quod huiusmodi bonae dispositiones inveniuntur vel semper, vel in maiori parte. Ea autem quae sunt a casu vel a fortuna, non sunt sicut semper, sed nec sicut frequenter, sed ut raro. Et propter hoc necessarium fuit alterum invenire principium bonae dispositionis rerum, praeter quatuor elementa. Alia litera habet, *nec ipsi automato et fortunae*; et est idem sensus quod prius.

[81666] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit dicens et hic ponit in speciali opiniones de praedicto principio. Et primo ponit opiniones ponentium unam causam. Secundo ponentium duas, ibi, quoniam vero contraria bonis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit

opiniones ponentium causam primam efficientem intellectum. Secundo ponentium amorem, ibi, suspicatus est autem et cetera. Dicit ergo quod post praedictam rationem apparuit aliquis dicens intellectum esse in tota natura, sicut est in animalibus, et ipsum esse causam mundi et ordinis totius, idest universi, in quo ordine consistit bonum totius, et uniuscuiusque. Et hic purificavit priores philosophos, ad puram veritatem eos reducens qui inconvenientia dixerunt, huiusmodi causam non tangentes. Hanc autem sententiam manifeste tangit Anaxagoras, licet causam huiusmodi sententiam proferendi dederit ei primo quidam alius philosophus, scilicet Hermotimus Clazomenius. Unde patet quod illi qui sunt opinati sic, simul posuerunt idem rebus esse principium, quod bene haberent se, et quod esset unde principium motus est.

[81667] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit suspicatus est ponit opinionem ponentium amorem esse principium primum; quem tamen non ita expresse vel plane, posuerunt. Et ideo dicit, quod suspicio fuit apud aliquos, quod Hesiodus quaesivisset huiusmodi principium bonae habitudinis rerum, vel quicumque alius posuit amorem vel desiderium in rebus. Cum enim Parmenides universi generationem monstrare tentaret, dixit, quod amor deorum providit omnibus, ut mundus constitueretur. Nec est contra sensum eius, qui posuit unum ens immobile, quod hic dicit; quia hic ponebat plura secundum sensum, licet unum secundum rationem, ut supra dictum est, et infra dicetur. Deos autem corpora caelestia appellabat, vel forte aliquas substantias separatas.

[81668] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 10 Sed Hesiodus dixit quod primo omnium fuit chaos, et deinde facta est terra latior, ut esset receptaculum aliorum: posuerunt enim receptaculum et locum principium esse, ut dicitur quarto physicorum. Et posuit rerum principium amorem, qui condocet omnia immortalia. Et hoc ideo, quia communicatio bonitatis ex amore provenire videtur. Nam beneficium est signum et effectus amoris. Unde, cum ex rebus immortalibus huiusmodi corruptibilia esse habeant, et omnem bonam dispositionem, oportet hoc amori immortalium attribuere. Immortalia autem posuit vel ipsa corpora caelestia, vel ipsa principia materialia. Sic autem posuit chaos et amorem, quasi necessarium sit in rerum existentiis esse non solum materiam motuum, sed et ipsam causam agentem, quae res moveat et congreget; quod videtur ad amorem pertinere. Nam et in nobis amor ad actiones movet, et quia est omnium affectionum principium. Nam et timor et tristitia et spes, non nisi ex amore procedunt. Quod autem amor congreget, ex hoc patet; quia ipse amor est unio quaedam amantis et amati, dum amans amatum quasi se reputat. Iste autem Hesiodus ante philosophorum tempora fuit in numero poetarum.

[81669] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 5 n. 11 Quis autem horum sit *prior*, idest potior in scientia, utrum ille qui dixit amorem esse primum principium, vel qui dixit intellectum, *posterius* poterit iudicari, scilicet ubi agetur de Deo. Et hoc iudicium distributionem vocat: quia per hoc unicuique suus gradus attribuitur dignitatis. Alia translatio planius habet: *hos quidem igitur quomodo congruat transire, et quis de hoc sit prior, posterius poterit iudicari.*

Lectio 6

[81670] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 6 n. 1 Hic ponit opinionem ponentium contrarietatem in huiusmodi, et rationem eos moventem, quae talis erat. In rerum natura videbantur aliqua esse contraria bonis, quia in natura non solum invenitur ordinatum et bonum, sed aliquando inordinatum et turpe: non potest autem dici quod mala non habeant causam, sed accidant a casu: quia mala sunt plura melioribus, et prava sunt plura bonis simpliciter: quae autem sunt a casu sine causa determinata non sunt ut in pluribus, sed ut in paucioribus. Unde, cum contrariorum sint contrariae causae, oportet non solum causam rerum ponere amorem, ex quo proveniunt ordinationes et bona: sed et odium, ex quo proveniunt inordinationes et turpia vel mala: ut sic singula mala et bona proprias causas habeant.

[81671] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 6 n. 2 Et quod ista fuerit ratio movens Empedoclem patet, si quis assequatur sententiam eius, et accipiat sententiam, quam dicere voluit, et non ad verba, quae imperfecte et quasi balbutiendo dixit. Dixit enim quod amoris est congregare, odii disgregare: sed quia ex congregatione est rerum generatio, ex qua rebus est esse et bonum: per segregationem vero est corruptio, quae est via ad non esse et malum, iam patet quod voluit amorem esse causam aggregatorum, idest bonorum, et odium esse causam malorum. Et ita si quis dicat, quod Empedocles fuit primus, qui dixit bonum et malum esse principia, forsitan bene dixit.

[81672] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 6 n. 3 Si tamen secundum Empedoclem fuit hoc quod bonum est causa omnium bonorum, et malum omnium malorum. Quod enim aliquorum malorum posuit causam malam, scilicet corruptionis, et aliquorum bonorum bonum, scilicet generationis, manifestum est: sed quia non sequebatur quod omnia bona essent per amicitiam, nec omnia mala per odium, cum distinctio partium mundi adinvicem esset per odium, et confusio per amicitiam, ideo non usquequaque posuit bonum causam bonorum, et malum causam malorum.

[81673] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit isti quidem hic ostendit, quod in ponendo praedictas causas deficiebant. Et primo loquitur generaliter de eis. Secundo specialiter, ibi, Anaxagoras autem et cetera. Dicit ergo primo, quod praedicti philosophi, scilicet Anaxagoras et Empedocles, usque ad hoc pervenerunt, quod posuerunt duas causas illarum quatuor, quae sunt determinatae in physicis, scilicet materiam et causam motus; sed obscure et non manifeste tradiderunt, quia non exprimebant quod illa, quae causas esse ponebant, ad ista causarum genera reducerentur. Sed in hoc quod de causis posuerunt duas, convenienter assimilabantur bellatoribus non eruditis, qui ab adversariis circumducti faciunt aliquando bonos ictus, sed non per artem, sed a casu. Quod ex hoc patet, quia etsi aliquando accidit eis, non tamen semper aut frequenter. Similiter etiam praedicti philosophi non sunt usi dicere quod dicunt, nec usi sunt scientibus, idest sicut scientes. Unde alia translatio habet, *sed nec illi scientiam, nec hi assimilati sunt scientibus dicere quod dicunt.* Quod ex hoc patet, quia cum praedictas causas posuissent, fere non sunt eis usi, quia in paucis utebantur. Unde videtur quod non ex arte, sed quadam inducti necessitate eas casualiter induxerunt.

[81674] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit Anaxagoras autem hic ostendit in quo specialiter eorum uterque defecerit. Et primo de Anaxagora. Secundo de Empedocle, ibi, et

Empedocles. Dicit ergo primo, quod Anaxagoras utitur intellectu ad mundi generationem; in quo videtur artificialiter loqui, non dubitans de causis generationis mundi, ex necessitate attrahit, idest producit ipsum intellectum, non valens reducere mundi generationem in aliquam aliam causam distinguentem res, nisi in aliquod in se distinctum et immixtum, cuiusmodi est intellectus. Sed in omnibus aliis assignat causas magis ex omnibus aliis, quam ex intellectu, sicut in specialibus rerum naturis.

[81675] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit et Empedocles hic ostendit in quo deficiat Empedocles. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit in quo deficit. Secundo quid proprium prae aliis dixit, ibi, Empedocles igitur. Dicit ergo primo, quod Empedocles in determinando de particularibus rerum naturis, *plus utitur causis* a se positis, scilicet quatuor elementis, et odio et amore, quam Anaxagoras, quia singulorum generationem et corruptionem in praedictas causas reducit, non autem Anaxagoras in intellectum. Sed in duobus deficit. Primo, quia non sufficienter huiusmodi causas tradit. Utitur enim eis quasi dignitatibus per se notis, quae non sunt per se nota, ut dicitur primo physicorum: dum scilicet supponebat quasi per se notum, quod lis determinato tempore dominabatur in elementis, et alio tempore determinato amor.

[81676] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 6 n. 7 Secundo, quia in his quae quaerit, non invenitur illud quod est ab eo confessum, idest suppositum quasi principium, scilicet quod amor congreget et odium disgreget; quia in multis locis oportet quod e contrario amor *secernat*, idest dividat, et odium *concernat*, idest congreget; quia quando ipsum universum in partes suas per odium, *distrahitur*, idest deiicitur, quod est in generatione mundi, tunc omnes partes ignis in unum conveniunt, et similiter singulae partes aliorum elementorum, *concernunt*, idest adinvicem coniunguntur. Sic igitur odium, non solum partes ignis dividit a partibus aeris, sed etiam partes ignis coniungit adinvicem. E contrario autem, cum elementa in unum conveniunt per amorem, quod accidit in destructione universi, tunc necesse est ut partes ignis adinvicem separentur, et similiter singulorum partes adinvicem secernantur. Non enim posset ignis commisceri aeri nisi partes ignis adinvicem separarentur, et similiter partes aeris nisi invicem se elementa praedicta penetrarent, ut sic amor sicut coniungit extranea, ita dividat similia, secundum quod sequitur ex eius positione.

[81677] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit Empedocles quidem hic ostendit quomodo Empedocles prae aliis philosophis proprium posuit. Et dicit quod duo prae aliis posuit. Unum est quod causam unde motus divisit in duas contrarias partes. Aliud est quod causam materialem dixit esse quatuor elementa: non quod utatur quatuor elementis ut quatuor, sed ut duobus, quia ignem comparat aliis tribus dicens, quod ignis habet naturam activam, et alia passivam. Et hoc potest aliquis sumere ex elementis rerum ab ipso traditis, vel *elementis* principiis suae doctrinae quae posuit. Alia litera habet ex versibus, quia dicitur metrice suam philosophiam scripsisse. Et huic concordat alia translatio quae dicit, *ex rationibus.* Hic igitur, *ut dictum est* et sic tot primus posuit principia, quia quatuor, et ea quae dicta sunt.

Lectio 7

[81678] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 1 Hic incipit ponere positiones eorum, qui posuerunt de principiis positiones extraneas non manifestas. Et primo illorum qui posuerunt plura principia rerum. Secundo illorum, qui posuerunt tantum unum ens, ibi, sunt autem aliqui et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem Leucippi et Democriti, qui posuerunt principia rerum corporea. Secundo ponit opinionem Pythagoricorum, qui posuerunt principia rerum incorporea, ibi, in his autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem Democriti et Leucippi de causa materiali rerum. Secundo de causa diversitatis, quomodo scilicet ex materia plures res diversificantur, in quo etiam apparet causa generationis et corruptionis rerum: in quo etiam cum antiquis philosophis conveniebant, ibi, et quemadmodum in unum et cetera. Dicit ergo, quod duo philosophi, qui amici dicuntur, quia in omnibus se sequebantur, scilicet Democritus et Leucippus, posuerunt rerum principia plenum et inane, sive vacuum; quorum plenum est ens, et vacuum sive inane non ens.

[81679] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 2 Ad huius autem opinionis evidentiam recolendum est hoc quod philosophus dicit in primo de generatione, ubi diffusius eam tradit. Cum enim quidam philosophi posuissent omnia esse unum ens continuum, immobile: quia nec motus sine vacuo esse potest, ut videtur, nec etiam rerum distinctio, ut dicebant, cum continuitatis privationem, ex qua oportet intelligere corporum diversitatem, nisi per vacuum non possent comprehendere, vacuum autem nullo modo esse ponerent, supervenit Democritus, qui eorum rationi consentiens, diversitatem autem et motum a rebus auferre non valens, vacuum esse posuit, et omnia corpora ex quibusdam indivisibilibus corporibus esse composita: propter hoc, quia non videbatur sibi quod ratio posset assignari quare ens universum magis in una parte esset divisum quam in alia; ne poneret totum esse continuum, praeelegit ponere ubique totum et totaliter esse divisum; quod esse non posset si remaneret aliquod divisibile indivisum. Huiusmodi autem indivisibilia corpora invicem coniungi non possunt, nec esse ut ponebat, nisi vacuo mediante: quia nisi vacuum inter duo eorum interveniret, oporteret ex eis duobus unum esse continuum quod ratione praedicta non ponebat. Sic igitur uniuscuiusque corporis magnitudinem constitutam dicebat ex illis indivisibilibus corporibus implentibus indivisibilia spatia, et ex quibusdam spatii vacuis ipsis indivisibilibus corporibus interiacentibus, quae quidem poros esse dicebat.

[81680] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 3 Ex quo patet quod cum vacuum sit non ens, et plenum sit ens, non magis ponebat rei constitutionem ens quam non ens: quia nec corpora magis quam vacuum, nec vacuum magis quam corpora; sed ex duobus simul dicebat, ut dictum est corpus constitui. Unde praedicta duo ponebat rerum causas sicut materiam.

[81681] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit et quemadmodum hic ostendit in quo conveniebant praedicti philosophi cum antiquis philosophis, qui ponebant unam tantum materiam. Ostendit autem quod conveniebant cum eis in duobus. Primo quidem, quia sicut sunt ponentes unam materiam, et ex illa materia una generabant aliam secundum diversas materiae passiones, quae sunt rarum et densum, quae accipiebant ut principia omnium aliarum passionum;

ita et isti, scilicet Democritus et Leucippus, dicebant, quod causae differentes erant *aliorum*, scilicet corporum constitutorum ex indivisibilibus, videlicet quod per aliquas differentias illorum indivisibilium corporum et pororum diversa entia constituebantur.

[81682] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 5 Eas autem differentias dicebant esse, unam secundum figuram, quae attenditur ex hoc quod aliquid est angulatum, circulare et rectum: aliam secundum ordinem quae est secundum prius et posterius: aliam secundum positionem, quae est secundum ante et retro, dextrum et sinistrum, sursum et deorsum. Et sic dicebant quod unum ens differt ab alio *vel rhysmo* idest figura, *vel diathyge* idest ordine, *vel trope* idest positione.

[81683] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 6 Et hoc probat per exemplum in literis Graecis, in quibus una litera differt ab alia figura: sicut et in nostris differt una ab altera: a enim differt ab n, figura; an vero et na, differunt secundum ordinem, nam una ante aliam ordinatur. Una etiam differt ab altera positione, ut z ab n, sicut et apud nos videmus quod semivocales post liquidas poni non possunt ante quas ponuntur mutae in eadem syllaba. Sicut ergo propter triplicem diversitatem in literis ex eisdem literis diversimode se habentibus fit tragoedia et comoedia, ita ex eisdem corporibus indivisibilibus diversimode habentibus fiunt diversae species rerum.

[81684] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 7 Aliud vero in quo conveniebant isti philosophi cum antiquis est, quod sicut antiqui neglexerunt ponere causam ex qua motus inest rebus, ita et isti, licet illa indivisibilia corpora dicerent esse per se mobilia. Sic ergo patet quod per praedictos philosophos nihil dictum est nisi de duabus causis, scilicet de causa materiali ab omnibus, et de causa movente a quibusdam.

[81685] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit in his autem hic ponit opiniones Pythagoricorum ponentium numeros esse substantias rerum. Et circa hoc duo facit. Primo ponit opiniones de rerum substantia. Secundo de rerum principiis, ibi, sed cuius gratia advenimus. Circa primum ponit duo, ex quibus inducebantur ad ponendum numeros esse rerum substantias. Secundum ponit ibi, amplius autem harmoniarum et cetera. Dicit ergo quod Pythagorici philosophi fuerunt, *in his*, idest, contemporanei aliquibus dictorum philosophorum, *et ante hos*, quia fuerunt quidam quibusdam priores. Sciendum est autem duo fuisse philosophorum genera. Nam quidam vocabantur Ionici, qui morabantur in illa terra, quae nunc Graecia dicitur: et isti sumpserunt principium a Thalete, ut supra dictum est. Alii philosophi fuerunt Italici, in illa parte Italiae quae quondam magna Graecia dicebatur, quae nunc Apulia et Calabria dicitur: quorum philosophorum princeps fuit Pythagoras natione Samius, sic dictus a quadam Calabriae civitate. Et haec duo philosophorum genera simul concurrerunt. Et propter hoc dicit quod fuerunt, *in his et ante hos.*

[81686] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 9 Isti autem Italici philosophi, qui et Pythagorici dicuntur, primi produxerunt quaedam mathematica, ut ea rerum sensibilium substantias et principia esse dicerent. Dicit ergo, *primi*, quia Platonici eos sunt secuti. Ex hoc autem moti sunt ut mathematica introducerent, quia erant nutriti in eorum studio. Et ideo principia mathematicorum credebant esse principia omnium entium. Consuetum est enim apud homines, quod per ea quae noverunt, de rebus iudicare velint. Et quia inter mathematica numeri sunt priores, ideo conati

sunt speculari similitudines rerum naturalium, et quantum ad esse et quantum ad fieri, magis in numeris quam in sensibilibus elementis, quae sunt terra et aqua et huiusmodi. Sicut enim praedicti philosophi passiones rerum sensibilium adaptant passionibus rerum naturalium, per quamdam similitudinem ad proprietates ignis et aquae et huiusmodi corporum: ita mathematici adaptabant proprietates rerum naturalium ad numerorum passiones, quando dicebant quod aliqua passio numerorum est causa iustitiae, et aliqua causa animae et intellectus, et aliqua causa temporis, et sic de aliis. Et sic passiones numerorum intelliguntur esse rationes et principia quaedam omnium apparentium in rebus sensibilibus, et quantum ad res voluntarias, quod designatur per iustitiam, et quantum ad formas substantiales rerum naturalium, quod designatur per intellectum et animam: et quantum ad accidentia, quod designatur per tempus.

[81687] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit secundum motivum. Considerabant enim passiones harmoniarum, consonantiarum musicalium et earum rationes, scilicet proportiones, ex natura numerorum. Unde cum soni consonantes sint quaedam sensibilia, eadem ratione sunt conati et cetera alia sensibilia secundum rationem et secundum totam naturam assimilare numeris, ita quod numeri sunt primi in tota natura.

[81688] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 11 Et propter hoc etiam aestimaverunt quod principia numerorum essent principia omnium entium existentium, et totum caelum nihil aliud esse dicebant nisi quamdam naturam et harmoniam numerorum, idest proportionem quamdam numeralem, similem proportioni, quae consideratur in harmoniis. Unde quaecumque habebant *confessa*, idest manifesta, quae poterant adaptare numeris et harmoniis adaptabant, et quantum ad caeli passiones, sicut sunt motus et eclypses et huiusmodi et quantum ad partes, sicut sunt diversi orbes: et quantum ad totum caeli ornatum, sicut sunt diversae stellae et diversae figurae in constellationibus.

[81689] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 7 n. 12 Et si aliquid deficiebat in rebus manifestis quod non videretur numeris adaptari, *advocabant*, idest ipsi de novo ponebant *continuatum esse eis omne negotium*, idest ad hoc quod totum negotium eorum quod erat adaptare sensibilia ad numeros, continuaretur, dum omnia sensibilia numeris adaptarent, sicut patet in uno exemplo. In numeris enim denarius videtur esse perfectus, eo quod est primus limes, et comprehendit in se omnium numerorum naturam: quia omnes alii numeri non sunt nisi quaedam repetitio denarii. Propter quod Plato usque ad decem faciebat numerum, ut dicitur quarto physicorum. Unde et Pythagoras, sphaeras, quae moventur in caelo, dixit decem, quamvis novem solum harum sint apparentes: quia deprehenduntur septem motibus planetarum, octava ex motu stellarum fixarum, nona vero ex motu diurno, qui est motus primus. Sed et Pythagoras addit decimam quae esset *antictona* idest in contrarium mota in inferioribus sphaeris, et per consequens in contrarium sonans. Dicebat enim ex motu caelestium corporum fieri quamdam harmoniam: unde sicut harmonia fit ex proportione sonorum contrariorum, scilicet gravis et acuti, ita ponebat quod in caelo erat unus motus in oppositam partem aliis motibus, ut fieret harmonia. Et secundum hanc positionem motus diurnus pertinebat ad decimam sphaeram, quae est ab oriente in occidentem, aliis sphaeris

revolutis e contrario ab occidente in orientem. Nona vero secundum eum esse poterat, quae primo revolvebat omnes sphaeras inferiores in contrarium primi motus. De his autem quae ad opinionem istam Pythagorae pertinent, determinatum est diffusius et certius in ultimis libris huius scientiae.

Lectio 8

[81690] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 1 Hic ponit opinionem Pythagoricorum de principiis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid circa rerum principia aestimabant. Secundo ad quod genus causae principia ab eis posita reducuntur, ibi, ab his igitur ambobus et cetera. Ponit autem circa primum tres opiniones. Secunda incipit ibi, eorumdem autem alii et cetera. Tertia ibi, quemadmodum videtur. Dicit ergo primo, quod huius gratia venit ad opiniones Pythagoricorum recitandas, ut ostenderet per eorum opiniones, quae sunt rerum principia, et quomodo rerum principia ab eis posita incidunt in causas suprapositas. Videntur enim Pythagorici ponere numerum esse principium entium sicut numerum, et passiones numeri esse sicut passiones entium, et sicut habitus; ut per passiones intelligamus accidentia cito transeuntia, per habitus accidentia permanentia. Sicut ponebant quod passio alicuius numeri secundum quam dicitur aliquis numerus par, erat iustitia propter aequalitatem divisionis, quia talis numerus aequaliter per media dividitur usque ad unitatem, sicut octonarius in duos quaternarios, quaternarius vero in duos binarios, et binarius in duas unitates. Et simili modo alia accidentia rerum assimilabant accidentibus numerorum.

[81691] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 2 Principia vero numerorum dicebant esse par et impar, quae sunt primae numerorum differentiae. Paremque numerum dicebant esse principium infinitatis, imparem vero principium finitatis, sicut exponitur in tertio physicorum: quia infinitum in rebus praecipue videtur sequi divisionem continui. Par autem est numerus aptus divisioni. Impar enim sub se numerum parem concludit addita unitate, quae indivisionem causat. Probat etiam hoc, quia numeri impares per ordinem sibi additi semper retinent figuram quadrati, pares autem figuram variant. Ternarius enim unitati quae est principium numerorum additus facit quaternarium, qui primus est quadratus. Nam bis duo quatuor sunt. Rursus quaternario quinarius additus, qui est impar, secundum novenarium constituit, qui est etiam quadratus: et sic de aliis. Si vero binarius qui est primus par, unitati addatur, triangularem numerum constituit, scilicet ternarium. Cui si addatur quaternarius, qui est secundus par, constituit heptangulum numerum, qui est septenarius. Et sic deinceps numeri pares sibiinvicem additi, figuram non eamdem servant. Et hac ratione infinitum attribuebant pari, finitum vero impari. Et quia finitum est ex parte formae, cui competit vis activa, ideo pares numeros dicebant esse feminas, impares vero masculos.

[81692] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 3 Ex his vero duobus, scilicet pari et impari, finito et infinito, non solum numerum constituebant, sed etiam ipsum unum, idest unitatem. Unitas enim et par est virtute et impar. Omnes enim differentiae numeri unitati conveniunt in virtute, quia quaecumque differentiae numeri in unitate resolvuntur. Unde in ordine imparium primum invenitur unitas. Et similiter in ordine parium et quadratorum et perfectorum numerorum, et sic

de aliis numeri differentiis: quia unitas licet non sit actu aliquis numerus, est tamen omnis numerus virtute. Et sicut unum dicebat componi ex pari et impari, ita numerum ex unitatibus: caelum vero et omnia sensibilia ex numeris. Et hic erat ordo principiorum quem ponebant.

[81693] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit eorumdem autem hic ponit aliam opinionem Pythagoricorum de principiis; dicens, quod de numero eorumdem Pythagoricorum fuerunt aliqui, qui non posuerunt unam tantum contrarietatem in principiis, sicut praedicti; sed posuerunt decem principia *secundum coelementationem dicta*, idest accipiendo unumquodque illorum cum suo coelemento, idest cum suo contrario. Et huius positionis ratio fuit, quia non solum accipiebant prima principia, sed etiam proxima principia singulis rerum generibus attributa. Ponebant ergo primo finitum et infinitum, sicut et illi qui praedicti sunt; et consequenter par et impar, quibus finitum et infinitum attribuitur. Et quia par et impar sunt prima rerum principia, et primo ex eis causantur numeri, ponebant tertio differentiam numerorum, scilicet unum et plura, quae duo ex pari et impari causabantur. Et quia ex numero constituebantur magnitudines, secundum quod in numeris positionem accipiebant (nam secundum eos punctus nihil aliud erat quam unitas positionem habens, et linea dualitas positionem habens), ideo consequenter ponebant principia positionum dextrum et sinistrum. Dextrum enim invenitur perfectum, sinistrum autem imperfectum. Et ideo dextrum erat ex parte imparis, sinistrum ex parte paris. Quia vero naturalia super magnitudines mathematicas addunt virtutem activam et passivam, ideo ulterius ponebant principia masculum et feminam. Masculum enim ad virtutem activam pertinet, femineum ad passivam: quorum masculum pertinet ad imparem, femineum vero ad parem numerum, ut dictum est.

[81694] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 5 Ex virtute autem activa et passiva sequitur in rebus motus et quies: quorum motus quia deformitatem habet et alteritatem, in ordine infiniti et paris ponitur, quies vero in ordine finiti et imparis. Differentiae autem motuum primae sunt circulare et rectum. Et ideo consequenter rectum ad parem numerum pertinet; unde et lineam rectam dualitatem esse dicebant. Curvum vero sive circulare ratione uniformitatis pertinet ad imparem, qui indivisionem ex forma unitatis retinet.

[81695] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 6 Nec solum ponebant principia rerum quantum ad actiones naturales et motus, sed etiam quantum ad actiones animales. Et quantum quidem ad cognitionem ponebant lucem et tenebras: quantum vero ad appetitum, bonum et malum. Nam lux est cognitionis principium, tenebra vero ignorantiae ascribitur. Bonum etiam est in quod appetitus tendit, malum vero a quo recedit.

[81696] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 7 Diversitas autem perfectionis et imperfectionis non solum in naturalibus et voluntariis virtutibus et motibus invenitur, sed etiam in magnitudine et figuris. Quae quidem figurae intelliguntur ut supervenientes substantiis magnitudinum, sicut virtutes motus et actiones substantiis rerum naturalium. Et ideo quantum ad hoc ponebant principium *quadrangulare*, idest quadratum, et altera parte longius. Dicitur autem quadratum figura constans ex quatuor lateribus aequalibus, cuius quatuor anguli sunt recti; et provenit talis figura

ex ductu alicuius lineae in seipsam. Unde cum ex ipsa unitate causetur, ad numerum imparem pertinet. Figura vero altera parte longior dicitur, cuius omnes anguli sunt recti, et latera vicissim sibi opposita sunt aequalia, non tamen omnia latera sunt aequalia omnibus. Unde patet quod sicut quadratum consurgit ex ductu unius lineae in seipsam, ita figura altera parte longior, ex ductu duarum linearum in unam. Et sic pertinet ad numerum parem, qui primus est dualitas.

[81697] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit quemadmodum hic ponit tertiam opinionem Pythagoricorum, dicens, quod Alcmaeon Crotoniates, sic dictus a civitate unde oriundus fuit, videtur suscipere quantum ad aliquid idem quod praedicti Pythagorici dixerunt, scilicet quod plura contraria sint principia. Aut enim accepit a Pythagoricis, aut illi ab isto. Et quod utrumque esse potuerit, patet per hoc quod fuit contemporaneus Pythagoricorum: ita tamen quod incoepit philosophari Pythagora sene existente. Sed qualitercumque fuerit, multum similiter enunciavit Pythagoricis. Dixit enim multa quae *sunt humanorum* idest multa rerum sensibilium esse in quadam dualitate constituta, intelligens per dualitatem opposita contrarie. Sed tamen in hoc differt a praedictis, quia Pythagorici dicebant determinatas contrarietates esse rerum principia. Sed ille proiecit quasi inordinate ponens quascumque contrarietates, quae a fortuna ad mentem suam deveniebant, esse rerum principia: sicut album nigrum, dulce amarum, et sic de aliis.

[81698] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit ab his igitur hic colligit ex praedictis quid Pythagorici de principiis senserunt, et quomodo principia ab eis posita ad aliquod genus causae reducantur. Dicit ergo quod ex ambobus praedictis, scilicet Alcmaeone et Pythagoricis una communis opinio accipi potest, scilicet quod principia entium sunt contraria; quod non est ab aliis dictum. Quod intelligendum est circa causam materialem. Nam circa causam efficientem posuit Empedocles contrarietatem. Antiqui vero naturales, contraria posuerunt principia, ut rarum et densum; contrarietatem tamen ex parte formae assignantes. Empedocles vero etsi principia materialia posuerit quatuor elementa, non tamen posuit ea principia prima materialia ratione contrarietatis, sed propter eorum naturas et substantiam: isti vero contrarietatem ex parte materiae posuerunt.

[81699] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 8 n. 10 Quae etiam sint ista contraria quae isti posuerunt, patet ex dictis. Sed quomodo praedicta principia contraria ab eis posita possunt *conduci* idest reduci ad praedictas species causarum, non est manifeste *articulatum*, idest distincte expressum ab eis. Tamen videtur quod huiusmodi principia ordinentur secundum speciem causae materialis. Dicunt enim quod substantia rerum constituitur et plasmatur ab istis principiis, sicut ex his quae insunt: quod est ratio causae materialis. Materia enim est ex qua fit aliquid cum insit. Quod quidem dicitur ad differentiam privationis, ex qua etiam dicitur aliquid fieri, non tamen inest, sicut dicitur musicum fieri ex non musico.

Lectio 9

[81700] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 1 Hic ponit opiniones philosophorum de toto

universo, sicut de uno ente; et circa hoc duo facit. Primo ponit eorum opiniones in communi. Secundo ostendit quomodo consideratio huius opinionis ad praesentem tractatum pertineat, et quomodo non, ibi, igitur ad praesentem et cetera. Dicit ergo quod aliqui alii philosophi a praedictis fuerunt, qui enuntiaverunt, *de omni*, idest de universo quasi de una natura, idest quasi totum universum esset unum ens vel una natura. Quod tamen non eodem modo omnes posuerunt, sicut infra patebit. Ipso tamen modo, quo diversificati sunt, nec bene dixerunt, nec naturaliter. Nullus enim eorum naturaliter locutus est, quia motum rebus subtrahunt. Nullus etiam bene locutus est, quia positionem impossibilem posuerunt, et per rationes sophisticas: sicut patet primo physicorum.

[81701] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit igitur ad hic ostendit quomodo consideratio huius positionis ad praesentem tractatum pertinet, et quomodo non. Et primo ostendit quod non pertinet, si consideretur eorum positio. Secundo ostendit quod pertinet, si consideretur positionis ratio, vel positionis modus, ibi, sed quidem secundum causam et cetera. Dicit ergo, quod quia isti philosophi posuerunt tantum unum ens, et unum non potest suiipsius esse causa, patet, quod ipsi non potuerunt invenire causas. Nam positio, idest pluralitas, causarum diversitatem in rebus exigit. Unde, quantum ad praesentem perscrutationem quae est de causis, non congruit ut sermo de eis habeatur. Secus autem est de antiquis naturalibus, qui tantum ens posuerunt esse unum, de quibus debet hic sermo haberi. Illi enim ex illo uno generant multa, sicut ex materia, et sic ponunt causam et causatum. Sed isti de quibus nunc agitur, alio modo dicunt. Non enim dicunt quod sint omnia unum secundum materiam, ita quod ex uno omnia generentur; sed dicunt quod simpliciter sunt unum.

[81702] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 3 Et ratio huius diversitatis est, quod antiqui naturales apponebant motum illis, qui ponebant unum principium et unum ens, dicentes ipsum esse mobile. Et ideo per aliquem modum motus, sicut per rarefactionem et condensationem poterant ex illo uno diversa generari. Et per hunc modum dicebant generari totum universum secundum diversitatem, quae in partibus eius invenitur. Et tamen quia non ponebant variationem secundum substantiam, nisi secundum accidentia, ut supra dictum est, ideo relinquebatur quod totum universum esset unum secundum substantiam, diversificatum tamen secundum accidentia. Sed isti dicebant illud quod ponebant esse unum penitus immobile. Et ideo ex illo uno non poterat aliqua diversitas rerum causari. Et propter hoc nec secundum substantiam nec secundum accidentia pluralitatem in rebus ponere poterant.

[81703] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit sed quidem hic ostendit quomodo eorum opinio pertineat ad praesentem perscrutationem. Et primo generaliter de omnibus. Secundo specialiter de Parmenide, ibi, igitur hi. Dicit ergo primo, quod licet diversitatem rebus auferrent, et per consequens causalitatem, tamen eorum opinio est propria praesenti inquisitioni, secundum tantum quantum dicetur: quantum scilicet ad modum ponendi, et quantum ad rationem positionis.

[81704] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 5 Parmenides enim qui fuit unus ex eis, videtur tangere unitatem *secundum rationem*, idest ex parte formae. Argumentatur enim sic. Quicquid est praeter ens, est non ens: et quicquid est non ens, est nihil: ergo quicquid est praeter ens est nihil.

Sed ens est unum. Ergo quicquid est praeter unum, est nihil. In quo patet quod considerabat ipsam rationem essendi quae videtur esse una, quia non potest intelligi quod ad rationem entis aliquid superveniat per quod diversificetur: quia illud quod supervenit enti, oportet esse extraneum ab ente. Quod autem est huiusmodi, est nihil. Unde non videtur quod possit diversificare ens. Sicut etiam videmus quod differentiae advenientes generi diversificant ipsum, quae tamen sunt praeter substantiam eius. Non enim participant differentiae genus, ut dicitur quarto topicorum. Aliter genus esset de substantia differentiae, et in definitionibus esset nugatio, si posito genere, adderetur differentia, si de eius substantia esset genus, sicut esset nugatio si species adderetur. In nullo etiam differentia a specie differret. Ea vero quae sunt praeter substantiam entis, oportet esse non ens, et ita non possunt diversificare ens.

[81705] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 6 Sed in hoc decipiebantur, quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis. Et ideo in primo physicorum dicitur quod haec est falsa, ens est unum: non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una species.

[81706] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 7 Sed Melissus considerabat ens ex parte materiae. Argumentabatur enim unitatem entis, ex eo quod ens non generatur ex aliquo priori, quod proprie pertinet ad materiam quae est ingenita. Arguebat enim sic: quod est generatum, habet principium; ens non est generatum, ergo non habet principium. Quod autem caret principio, et fine caret; ergo est infinitum. Et si est infinitum, est immobile: quia infinitum non habet extra se quo moveatur. Quod autem ens non generetur, probat sic. Quia si generatur, aut generatur ex ente, aut ex non ente; atqui nec ex non ente, quia non ens est nihil, et ex nihilo nihil fit. Nec ex ente; quia sic aliquid esset antequam fieret; ergo nullo modo generatur. In qua quidem ratione patet quod tetigit ens ex parte materiae; quia non generari ex aliquo prius existente materiae est. Et quia finitum pertinet ad formam, infinitum vero ad materiam, Melissus qui considerabat ens ex parte materiae, dixit esse unum ens infinitum. Parmenides vero, qui considerabat ens ex parte formae, dixit ens esse finitum. Sic igitur inquantum consideratur ens ratione materiae et formae, tractare de his pertinet ad praesentem considerationem, quia materia et forma in numero causarum ponuntur.

[81707] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 8 Xenophanes vero qui fuit primus inter dicentes omnia esse unum, unde etiam Parmenides fuit eius discipulus, non explanavit qua ratione diceret omnia esse unum, nec sumendo rationem aliquam ex parte materiae, nec ex parte formae. Et sic de neutra natura scilicet neque de materia neque de forma visus est *tangere hos* id est pertingere et adaequare eos irrationalitate dicendi; sed respiciens ad totum caelum dixit esse ipsum unum Deum. Antiqui enim dicebant ipsum mundum esse Deum. Unde videns omnes partes mundi in hoc esse similes, quia corporeae sunt, iudicavit de eis quasi omnia essent unum. Et sicut praedicti posuerunt unitatem entium per considerationem eorum quae pertinent ad formam vel ad materiam, ita iste respiciens ad ipsum compositum.

[81708] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit igitur ii his specialiter intendit dicere quomodo opinio Parmenidis ad perscrutationem praesentem pertineat; concludens ex prae-

dictis, quod quia diversitatem ab entibus auferebant, et per consequens causalitatem, quantum ad praesentem quaestionem pertinet, omnes praetermittendi sunt. Sed duo eorum, scilicet Xenophanes et Melissus, sunt penitus praetermittendi, quia aliquantulum fuerunt, *agrestiores*, idest minus subtiliter procedentes. Sed Parmenides visus est dicere suam opinionem, *magis videns*, idest quasi plus intelligens. Utitur enim tali ratione. Quicquid est praeter ens, est non ens: quicquid est non ens, *dignatur esse nihil* idest dignum reputat esse nihil. Unde ex necessitate putat sequi quod ens sit unum, et quicquid est aliud ab ente, sit nihil. De qua quidem ratione manifestius dictum est primo physicorum.

[81709] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 10 Licet autem Parmenides ista ratione cogatur ad ponendum omnia esse unum; tamen quia sensui apparebat multitudinem esse in rebus, coactus sequi ea quae apparent, voluit in sua positione utrique satisfacere, et apparentiae sensus et rationi. Unde dixit quod omnia sunt unum secundum rationem, sed sunt plura secundum sensum. Et inquantum ponebat pluralitatem secundum sensum, potuit in rebus ponere causam et causatum. Unde posuit duas causas, scilicet calidum et frigidum: quorum unum attribuebat igni, aliud terrae. Et unum videbatur pertinere ad causam efficientem, scilicet calidum et ignis; aliud ad causam materialem, scilicet frigidum et terra. Et ne eius positio suae rationi videretur esse opposita, qua concludebat quod quicquid est praeter unum, est nihil: dicebat quod unum praedictorum, scilicet calidum, erat ens: alterum vero quod est praeter illud unum ens, scilicet frigidum, dicebat esse non ens secundum rationem et rei veritatem, sed esse ens solum secundum apparentiam sensus.

[81710] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 11 In hoc autem aliquo modo ad veritatem appropinquat. Nam principium materiale non est ens in actu cui attribuebat terram; similiter etiam alterum contrariorum est ut privatio, ut dicitur primo physicorum. Privatio autem ad rationem non entis pertinet. Unde et frigidum quodammodo est privatio calidi, et sic est non ens.

[81711] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit igitur ex hic recolligit ea, quae dicta sunt de opinionibus antiquorum; et circa hoc duo facit. Primo recolligit ea quae dicta sunt de opinionibus antiquorum naturalium. Secundo quae dicta sunt de opinionibus Pythagoricorum qui mathematicam introduxerunt, ibi, Pythagorici et cetera. Concludit ergo primo ex dictis, quod ex his praedictis, qui idem considerabant, scilicet esse causam materialem rerum substantiam, et qui iam incipiebant per rationem sapere causas rerum inquirendo ipsas, accepimus eas quae dictae sunt. A primis namque philosophis acceptum est quod principium omnium rerum est corporeum. Quod patet per hoc, quod aqua et huiusmodi quae principia rerum ponebant, quaedam corpora sunt. In hoc autem differebant, quod quidam ponebant illud principium corporeum esse unum tantum, sicut Thales, Diogenes, et similes. Quidam vero ponebant esse plura, sicut Anaxagoras, Democritus et Empedocles. Utrique tamen, tam isti qui ponebant unum, quam illi qui ponebant plura esse, huiusmodi corporea principia ponebat in specie causae materialis. Quidam vero eorum non solum causam materialem posuerunt, sed cum ea addiderunt causam unde principium motus: quidam eam unam ponentes, sicut Anaxagoras intellectum, et Parmenides amorem: quidam vero duas, sicut Empedocles amorem et odium.

[81712] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 13 Unde patet quod praedicti philosophi qui fuerunt usque ad Italicos, scilicet Pythagoram, *et absque illis* idest separatam opinionem habentes de rebus non communicando opinionibus Pythagoricorum, obscurius dixerunt de principiis, quia non assignabant ad quod genus causae huiusmodi principia reducerentur: et tamen utebantur duabus causis, scilicet principio motus et materia; et alteram istarum, scilicet ipsam unde principium motus, quidam fecerunt unam, ut dictum est, quidam duas.

[81713] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 14 Deinde cum dicit Pythagorici vero hic recolligit quae dicta sunt a Pythagoricis, et quantum ad id quod erat commune cum praedictis, et quantum ad id quod erat eis proprium. Commune tamen fuit aliquibus praedictorum et Pythagoricorum, quod ponerent duo principia aliqualiter eodem modo cum praedictis. Sicut enim Empedocles ponebat duo principia contraria, quorum unum erat principium bonorum, et aliud principium malorum, ita et Pythagorici: ut patet ex coordinatione principiorum contrariorum supposita a Pythagoricis.

[81714] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 15 In hoc tamen non eodem modo, quia Empedocles illa principia contraria ponebat in specie causae materialis, ut supra dictum est. Pythagorici autem addiderunt quod erat eis proprium supra opinionem aliorum; primo quidem quia dicebant quod hoc quod dico unum finitum et infinitum non erant accidentia aliquibus aliis naturis, sicut igni aut terrae, aut alicui huiusmodi. Sed hoc quod dico unum finitum et infinitum, erant substantiae eorumdem, de quibus praedicabantur. Et ex hoc concludebant quod numerus, qui ex unitatibus constituitur, sit substantia rerum omnium. Alii vero naturales, licet ponerent unum et finitum, seu infinitum, tamen attribuebant ista alicui alteri naturae, sicut accidentia attribuuntur subiecto, ut igni, vel aquae, vel alicui huiusmodi.

[81715] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 16 Secundo addiderunt super alios philosophos, quia inceperunt dicere et definire de *ipso quid est*, scilicet substantia et rerum quidditate. Sed tamen valde simpliciter de hoc tractaverunt, superficialiter definientes. Non enim attendebant in assignandis definitionibus nisi unum tantum. Dicebant enim quod si aliquis terminus dictus inesset alicui primo, quod erat substantia illius rei; sicut si aliquis aestimet quod proportio dupla sit substantia dualitatis: quia talis proportio primo in numero binario invenitur. Et quia ens primo inveniebatur in uno quam in multis, nam multa ex uno constituuntur, ideo dicebant quod ens est ipsa substantia unius. Sed haec eorum determinatio non erat conveniens: quia licet dualitas sit dupla, non tamen idem est esse dualitatis et dupli, ita quod sint idem secundum rationem, sicut definitio et definitum. Si autem etiam esset verum quod illi dicebant, sequeretur quod multa essent unum. Contingit enim aliqua multa primo inesse alicui uni, sicut dualitati primo inest paritas et proportio dupla. Et sic sequitur quod par et duplum sint idem: similiter quod cuicumque inest duplum sit idem dualitati, ex quo duplum est dualitatis substantia. Quod quidem etiam et Pythagoricis contingebat. Nam multa et diversa assignabant quasi unum essent, sicut proprietates numerales dicebant idem esse cum proprietatibus naturalium rerum.

[81716] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 9 n. 17 Sic igitur concludit quod tot est accipere a prioribus philosophis, qui posuerunt tantum unum principium materiale, et ab aliis posterioribus

qui posuerunt plura principia.

Lectio 10

[81717] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 1 Positis opinionibus antiquorum de causa materiali et efficiente, hic tertio ponit opinionem Platonis, qui primo manifeste induxit causam formalem. Et dividitur in partes duas. Primo enim ponit opinionem Platonis. Secundo colligit ex omnibus praedictis quid de quatuor generibus causarum ab aliis philosophis sit positum, ibi, breviter et recapitulariter et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem Platonis de rerum substantiis. Secundo de rerum principiis, ibi, quoniam autem species et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem Platonis quantum ad hoc quod posuit ideas. Secundo quantum ad hoc quod posuit substantias medias, scilicet mathematica separata, ibi, amplius autem praeter sensibilia. Dicit ergo primo, quod post omnes praedictos philosophos supervenit negocium Platonis, qui immediate Aristotelem praecessit. Nam Aristoteles eius discipulus fuisse perhibetur. Plato siquidem in multis secutus est praedictos philosophos naturales, scilicet Empedoclem, Anaxagoram et alios huiusmodi, sed alia quaedam habuit propria praeter illos praedictos philosophos, propter philosophiam Italicorum Pythagoricorum. Nam ipse ut studiosus erat ad veritatis inquisitionem, ubique terrarum philosophos quaesivit, ut eorum dogmata sciret. Unde in Italiam Tarentum venit, et ab Archita Tarentino Pythagorae discipulo de opinionibus Pythagoricis est instructus.

[81718] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 2 Cum enim naturales philosophos, qui in Graecia fuerunt, sequi videret, et intra eos aliqui posteriores ponerent omnia sensibilia semper esse in fluxu, et quod scientia de eis esse non potest, quod posuerunt Heraclitus et Cratylus, huiusmodi positionibus tamquam novis Plato consuetus, et cum eis conveniens in hac positione ipse posterius ita esse suscepit, unde dixit particularium scibilium scientiam esse relinquendam. Socrates etiam, qui fuit magister Platonis, et discipulus Archelai, qui fuit auditor Anaxagorae, propter hanc opinionem, quae suo tempore surrexerat, quod non potest esse de sensibilibus scientia, noluit aliquid de rerum naturis perscrutari, sed solum circa moralia negociatus est. Et ipse prius incepit in moralibus quaerere quid esset universale, et insistere ad definiendum.

[81719] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 3 Unde et Plato tamquam eius auditor, *recipiens Socratem*, idest sequens suscepit hoc ad inquirendum in rebus naturalibus, quasi in eis hoc posset evenire, ut universale in eis acciperetur de quo definitio traderetur, ita quod definitio non daretur de aliquo sensibilium, quia cum sensibilia sint semper *transmutantium*, idest transmutata, non potest alicuius eorum communis ratio assignari. Nam omnis ratio oportet quod et omni et semper conveniat, et ita aliquam immutabilitatem requirit. Et ideo huiusmodi entia universalia, quae sunt a rebus sensibilibus separata, de quibus definitiones assignantur, nominavit ideas et species existentium sensibilium: *ideas quidem*, idest formas, inquantum ad earum similitudinem sensibilia constituebantur: species vero inquantum per earum participationem esse substantiale habebant. Vel ideas inquantum erant principium essendi, species vero inquantum erant principium

cognoscendi. Unde et sensibilia omnia habent esse propter praedictas et secundum eas. Propter eas quidem inquantum ideae sunt sensibilibus causae essendi. Secundum eas vero inquantum sunt eorum exemplaria.

[81720] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 4 Et quod hoc sit verum, patet ex eo, quod singulis speciebus attribuuntur *multa individua univocorum*, idest multa individua univocae speciei praedicationem suscipientia et hoc secundum participationem; nam species, vel idea est ipsa natura speciei, qua est existens homo per essentiam. Individuum autem est homo per participationem, inquantum natura speciei in hac materia designata participatur. Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur. Sicut si calor esset calor per se existens, non diceretur participare calorem, quia nihil esset in eo nisi calor. Ignis vero quia est aliquid aliud quam calor, dicitur participare calorem.

[81721] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 5 Similiter autem cum idea hominis separata nihil aliud habeat nisi ipsam naturam speciei, est essentialiter homo. Et propterea ab eo vocabatur per se homo. Socrates vero vel Plato, quia habet praeter naturam speciei principium individuans quod est materia signata, ideo dicitur secundum Platonem participare speciem.

[81722] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 6 Hoc autem nomen participationis Plato accepit a Pythagora. Sed tamen transmutavit ipsum. Pythagorici enim dicebant numeros esse causas rerum sicut Platonici ideas, et dicebant quod huiusmodi existentia sensibilia erant quasi quaedam imitationes numerorum. Inquantum enim numeri qui de se positionem non habent, accipiebant positionem, corpora causabant. Sed quia Plato ideas posuit immutabiles ad hoc quod de eis possent esse scientiae et definitiones, non conveniebat et in ideis uti nomine imitationis. Sed loco eius usus est nomine participationis. Sed tamen est sciendum, quod Pythagorici, licet ponerent participationem, aut imitationem, non tamen perscrutati sunt qualiter species communis participetur ab individuis sensibilibus, sive ab eis imitetur, quod Platonici tradiderunt.

[81723] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 7 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit opinionem Platonis de mathematicis substantiis: et dicit quod Plato posuit alias substantias praeter species et praeter sensibilia, idest mathematica; et dixit quod huiusmodi entia erant media trium substantiarum, ita quod erant supra sensibilia et infra species, et ab utrisque differebant. A sensibilibus quidem, quia sensibilia sunt corruptibilia et mobilia, mathematica vero sempiterna et immobilia. Et hoc accipiebant ex ipsa ratione scientiae mathematicae, nam mathematica scientia a motu abstrahit. Differunt vero mathematica a speciebus, quia in mathematicis inveniuntur differentia secundum numerum, similia secundum speciem: alias non salvarentur demonstrationes mathematicae scientiae. Nisi enim essent duo trianguli eiusdem speciei, frustra demonstraret geometra aliquos triangulos esse similes; et similiter in aliis figuris. Hoc autem in speciebus non accidit. Nam cum in specie separata nihil aliud sit nisi natura speciei, non potest esse singularis species nisi una. Licet enim alia sit species hominis, alia asini, tamen species hominis non est nisi una, nec species asini, et similiter de aliis.

[81724] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 8 Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam. Et ideo quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere, uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus, utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum: unde posuit et mathematica esse separata et species. Hoc autem non est necessarium. Nam intellectus etsi intelligat res per hoc, quod similis est eis quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu; non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu quo in re intellecta: nam omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Unde quamvis intellectus intelligat mathematica non cointelligendo sensibilia, et universalia praeter particularia, non tamen oportet quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter particularia. Nam videmus quod etiam visus percipit colorem sine sapore, cum tamen in sensibilibus sapor et color simul inveniantur.

[81725] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit quoniam autem hic ponit opinionem Platonis de rerum principiis: et circa hoc duo facit. Primo ponit quae principia rebus Plato assignavit. Secundo ad quod genus causae reducuntur, ibi, palam autem ex dictis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit cuiusmodi principia Plato assignaverit. Secundo ostendit quomodo Plato cum Pythagoricis communicet, et in quo differat ab eis, ibi, unum tamen substantiam. Dicit ergo primo, quod quia secundum Platonem species separatae sunt causae omnibus aliis entibus, ideo elementa specierum putaverunt esse elementa omnium entium. Et ideo assignabant rebus pro materia magnum et parvum, et quasi *substantiam rerum*, idest formam dicebant esse unum. Et hoc ideo, quia ista ponebant esse principia specierum. Dicebant enim quod sicut species sunt sensibilibus formae, ita unum est forma specierum. Et ideo sicut sensibilia constituuntur ex principiis universalibus per participationem specierum, ita species, quas dicebat esse numeros, constituuntur secundum eum, *ex illis*, scilicet magno et parvo. Unitas enim diversas numerorum species constituit per additionem et subtractionem, in quibus consistit ratio magni et parvi. Unde cum unum opinaretur esse substantiam entis, quia non distinguebat inter unum quod est principium numeri, et unum quod convertitur cum ente, videbatur sibi quod hoc modo multiplicarentur diversae species separatae ex una quae est communis substantia, sicut ex unitate diversae species numerorum multiplicantur.

[81726] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 10 Deinde cum dicit unum tamen hic comparat opinionem Platonis Pythagorae. Et primo ostendit in quo conveniebant. Secundo in quo differebant, ibi, pro infinito. Conveniebant autem in duabus positionibus. Quarum prima est quod unum sit substantia rerum. Dicebant enim Platonici, sicut etiam Pythagorici, quod hoc quod dico unum non probatur de aliquo alio ente, sicut accidens de subiecto, sed hoc signat substantiam rei. Et hoc ideo, quia, ut dictum est, non distinguebant inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri.

[81727] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 11 Secunda positio sequitur ex prima. Dicebant enim Platonici (similiter ut Pythagorici) numeros esse causas substantiae omnibus entibus. Et hoc ideo quia numerus nihil aliud est quam unitates collectae. Unde si unitas est substantia, oportet quod etiam numerus.

[81728] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 12 Deinde cum dicit pro infinito hic ostendit in quo differebant. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit differentiam inter eos. Secundo differentiae causam, ibi, unum igitur et numeros et cetera. Est autem ista differentia in duobus. Primo quantum ad hoc Pythagorici ponebant (ut dictum est) duo principia, ex quibus constituebantur, scilicet finitum et infinitum: quorum unum, scilicet infinitum, se habet ex parte materiae. Plato vero loco huius unius quod Pythagoras posuit, scilicet infiniti, fecit dualitatem, ponens ex parte materiae magnum et parvum. Et sic infinitum quod Pythagoras posuit unum principium, Plato posuit consistere ex magno et parvo. Et hoc est proprium opinionis suae in comparatione ad Pythagoram.

[81729] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 13 Secunda differentia est, quia Plato posuit numeros praeter sensibilia, et hoc dupliciter. Ipsas enim species, numeros esse dicebat, sicut supra habitum est. Et iterum inter species et sensibilia posuit mathematica (ut supra dictum est) quae secundum suam substantiam numeros esse dicebat. Sed Pythagorici dicunt ipsas res sensibiles esse numeros, et non ponunt mathematica media inter species et sensibilia, nec iterum ponunt species separatas.

[81730] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 14 Deinde cum dicit unum igitur hic ostendit causam differentiae. Et primo secundae. Secundo causas differentiae primae, ibi, dualitatem autem fere et cetera. Dicit ergo quod ponere unum et numeros praeter res sensibiles, et non in ipsis sensibilibus, sicut Pythagorici fecerunt, et iterum introducere species separatas, evenit Platonicis propter scrutationem, *quae est in rationibus*, idest propter hoc quod perscrutati sunt de definitionibus rerum, quas credebant non posse attribui rebus sensibilibus, ut dictum est. Et hac necessitate fuerunt coacti ponere quasdam res quibus definitiones attribuuntur. Sed Pythagorici qui fuerunt priores Platone, non participaverunt dialecticam, ad quam pertinet considerare definitiones et universalia huiusmodi, quarum consideratio induxit ad introductionem idearum.

[81731] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 15 Deinde cum dicit dualitatem autem hic ostendit causam alterius differentiae, quae scilicet ex parte materiae est. Et primo ponit causam huiusmodi differentiae. Secundo ostendit Platonem non rationabiliter motum esse, ibi, attamen e contrario. Dicit ergo quod ideo Platonici fecerunt dualitatem esse numerum, qui est alia natura a speciebus, quia omnes numeri naturaliter generantur ex dualitate praeter numeros primos. Dicuntur autem numeri primi, quos nullus numerat, sicut ternarius, quinarius, septenarius, undenarius, et sic de aliis. Hi enim a sola unitate constituuntur immediate. Numeri vero, quos aliquis alius numerus numerat, non dicuntur primi, sed compositi, sicut quaternarius, quem numerat dualitas; et universaliter omnis numerus par a dualitate numeratur. Unde numeri pares materiae attribuuntur, cum eis attribuatur infinitum, quod est materia, ut supra dictum est. Hac ratione posuit dualitatem, ex qua sicut *aliquo echimagio*, idest ex aliquo exemplari omnes alii numeri pares generantur.

[81732] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 16 Deinde cum dicit attamen e contrario hic ostendit Platonem irrationabiliter posuisse. Et circa hoc duo facit. Primo enim ex ratione naturali ostendit hoc. Secundo etiam ponit rationem naturalem, quae Platonem movebat ad suam opinionem, ibi, videtur autem ex una materia. Dicit ergo quod quamvis Plato poneret dualitatem ex parte materiae, tamen e converso contingit, sicut attestantur opiniones omnium aliorum philosophorum naturalium, qui posuerunt contrarietatem ex parte formae, et unitatem ex parte materiae, sicut patet primo physicorum. Ponebant enim rerum materiam aerem, vel aquam, aliquid huiusmodi, ex quo diversitatem rerum constituebant per rarum et densum, quae ponebant quasi principia formalia. Non enim est rationabile ponere sicut Plato posuit. Et hoc ideo quia ex materia viderunt philosophi multa fieri per successionem formarum in ipsa. Illa enim materia, quae modo substat uni formae, post modum substare poterit pluribus, uno corrupto et alio generato. Sed una species sive una forma solum *semel generat*, idest constituit aliquid generatum. Cum enim aliquid generatur accipit formam quidem, quae forma eadem numero non potest alteri generato advenire, sed esse desinit generato corrupto. In quo manifeste apparet quod una materia ad multas formas se habet, et non e converso una forma ad multas materias se habet. Et sic videtur rationabilius ponere ex parte materiae unitatem, sed dualitatem sive contrarietatem ex parte formae, sicut posuerunt naturales, quam e converso, sicut posuit Plato.

[81733] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 17 Deinde cum dicit videtur autem hic ponit rationem e converso ex his sensibilibus acceptam secundum opinionem Platonis. Videbat enim Plato quod unumquodque recipitur in aliquo secundum mensuram recipientis. Unde diversae receptiones videntur provenire ex diversis mensuris recipientium. Una autem materia est una mensura recipiendi. Vidit etiam quod agens, qui inducit speciem, facit multas res speciem habentes, cum sit unus, et hoc propter diversitatem quae est in materiis. Et huius exemplum apparet in masculo et femina. Nam masculus se habet ad feminam sicut agens et imprimens speciem ad materiam. Femina autem impraegnatur ab una actione viri. Sed masculus unus potest impraegnare multas feminas. Et inde est quod posuit unitatem ex parte speciei, et dualitatem ex parte materiae.

[81734] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 18 Est autem attendendum quod haec diversitas inter Platonem et naturales accidit propter diversam de rebus considerationem. Naturales enim considerant tantum quae sunt sensibilia, prout sunt subiecta transmutationi, in qua unum subiectum successive accipit contraria. Et ideo posuerunt unitatem ex parte materiae, et contrarietatem ex parte formae. Sed Plato ex consideratione universalium deveniebat ad ponendum principia sensibilium rerum. Unde, cum diversitatis multorum singularium sub uno universali causa sit divisio materiae, posuit diversitatem ex parte materiae, et unitatem ex parte formae. *Et tales sunt mutationes illorum principiorum*, quae posuit Plato, idest participationes, vel ut ita dicam influentias in causata: sic enim nomen immutationis Pythagoras accipit. Vel immutationes dicit inquantum Plato mutavit opinionem de principiis, quam primi naturales habuerunt, ut ex praedictis patet. Et sic patet ex praedictis, quod Plato de causis quaesitis a nobis ita definivit.

[81735] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 19 Deinde cum dicit palam autem hic ostendit ad

quod genus causae principia a Platone posita reducantur. Dicit ergo, ex dictis palam esse quod Plato usus est solum duobus generibus causarum. Causa enim *ipsa*, idest causa, quae est causa ei, *quod quid est*, idest quidditatis rei, scilicet causa formalis, per quam rei quidditas constituitur: et etiam usus est ipsa materia. Quod ex hoc patet, quia species quas posuit *sunt aliis*, idest sensibilibus causae eius *quod quid est*, idest causae formales: ipsis vero speciebus causa formalis est hoc quod dico unum, et illa videtur substantia de qua sunt species: sicut ens unum ponit causam formalem specierum: ita magnum et parvum ponit earum causam quasi materialem, ut supra dictum est. Et hae quidem causae, scilicet formalis et materialis, non solum sunt respectu specierum, sed etiam respectu sensibilium, quia unum dicitur *in speciebus*: idest id quod hoc modo se habet ad sensibilia, sicut unum ad speciem, est ipsa species, quia ea dualitas quae respondet sensibilibus pro materia est magnum et parvum.

[81736] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 20 Ulterius Plato assignavit causam eius quod est bonum et malum in rebus, et singulis elementis ab eo positis. Nam causam boni ascribebat speciei, causam vero mali materiae. Sed tamen causam boni et mali conati sunt investigare quidam primorum philosophorum, scilicet Anaxagoras et Empedocles, qui ad hoc specialiter aliquas causas in rebus constituerunt, ut ab eis possent assignare principia boni et mali. In hoc autem quod boni causas et mali tetigerunt, aliquo modo accedebant ad ponendum causam finalem, licet non per se, sed per accidens eam ponerent, ut infra dicetur.

Lectio 11

[81737] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 1 Hic recolligit omnia quae ab antiquis de causis sunt dicta: et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod priores philosophi nullam causam de quatuor generibus causarum ab eis suprapositis addere potuerunt. Secundo ostendit qualiter praedictas causas tetigerunt, ibi, sed omnes obscure et cetera. Tertio concludit conclusionem principaliter intentam, ibi, quod quidem igitur recte et cetera. Dicit ergo, quod breviter et sub quodam capitulo sive compendio pertranseundo dictum est, quid philosophi, et quomodo locuti sunt de principiis rerum et de veritate, quantum ad ipsam rerum substantiam. Sed ex eorum dictis tantum haberi potest, quod nullus eorum, qui de causis et principiis rerum dixerunt, potuit dicere aliquas causas praeter illas, quae distinctae sunt secundo physicorum.

[81738] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit sed omnes hic ponit qualiter illas causas posuerunt. Et primo in generali. Secundo in speciali, ibi, illi namque et cetera. Dicit ergo primo, quod non solum nihil addiderunt, sed quo modo appropinquaverunt, et hoc non manifeste, sed obscure. Non enim assignaverunt secundum quod genus causae principia ab eis posita rerum causae essent; sed solum posuerunt illa, quae ad aliquod genus causae adaptari possunt.

[81739] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit illi namque hic ostendit in speciali quomodo singulas causas tetigerunt. Et primo quomodo tetigerunt causam materialem.

Secundo quomodo causam efficientem, ibi, alii vero. Tertio quomodo causam formalem, ibi. Quod quid erat esse vero et cetera. Quarto quomodo causam finalem, ibi, cuius vero causa et cetera. Dicit ergo primo, quod illi, scilicet priores philosophi, omnes in hoc conveniunt, quod dant rebus aliquod principium quasi materiam. Differunt tamen in duobus. Primo, quia quidam posuerunt unam materiam, sicut Thales et Diogenes et similes: quidam plures, sicut Empedocles. Secundo, quia quidam posuerunt rerum materiam esse aliquod corpus, sicut praedicti philosophi. Quidam incorporeum, sicut Plato qui posuit dualitatem. Posuit enim Plato magnum et parvum, quae non dicunt aliquod corpus. Italici vero, idest Pythagorici posuerunt infinitum, quod iterum non est corpus. Empedocles vero quatuor elementa quae sunt corpora. Similiter Anaxagoras posuit *infinitatem similium partium* idest infinitas partes consimiles principia esse. Et hi omnes tetigerunt *talem causam*, scilicet materialem. Et etiam illi qui dixerunt aerem aut aquam aut ignem esse principium, vel aliquod medium inter haec elementa, scilicet igne spissius, aere subtilius; omnes enim tales praedicti tale corpus posuerunt esse primum elementum. Et sic patet quod dicit, quod philosophi quantum ad haec, quae praedicta sunt, posuerunt solam causam materialem.

[81740] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit alii quidem hic ponit opiniones de causa efficiente, dicens, quod alii praedictorum philosophorum posuerunt cum causa materiali causam unde principium motus: sicut quicumque posuerunt causam rerum amorem, odium, et intellectum; aut qui faciunt aliqua principia agentia praeter haec, sicut Parmenides qui posuit ignem quasi causam agentem.

[81741] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit quod quid hic ponit opiniones de causa formali; et dicit quod causa, per quam scitur quid est rei substantia, idest causam formalem, nullus manifeste rebus attribuit, et si aliquid tangerent antiqui philosophi quod pertineret ad causam formalem, sicut Empedocles qui posuit os et carnem habere aliquam rationem per quam sunt huiusmodi; non tamen hoc quod pertinet ad causam formalem ponebant per modum causae.

[81742] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 6 Sed inter alios maxime appropinquaverunt ad ponendum causam formalem qui posuerunt species, et eas rationes qui ad species pertinent, sicut unitatem et numerum et alia huiusmodi. Species enim et ea quae sunt modo praedicto in speciebus, ut unitas et numerus, non suscipiuntur vel ponuntur ab eis ut materia rerum sensibilium, cum potius ex parte rerum sensibilium materiam ponant. Nec ponunt eas ut causas unde motus proveniat rebus, immo magis sunt rebus causa immobilitatis. Quicquid enim necessarium in sensibilibus invenitur, hoc ex speciebus causari dicebant, et ipsas, scilicet species, dicebant esse absque motu. Ad hoc enim ab eis ponebantur, ut dictum est, quod immobiles existentes uniformiter se haberent, ita quod de eis possent dari definitiones et fieri demonstrationes. Sed secundum eorum opinionem species rebus singulis praestant quidditatem per modum causae formalis, et unitas hoc ipsum praestat speciebus.

[81743] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit cuius vero hic ponit opiniones quorumdam de causa finali, dicens quod philosophi quodammodo finem cuius causa motus et transmutationes et actiones fiunt, dicunt esse causam, et quodammodo non dicunt, nec dicunt eodem modo, quo vera causa est. Illi enim qui dicunt causam esse intellectum vel amorem, po-

nunt eas causas quasi bonum. Dicebant enim huiusmodi esse causas ut res bene se habeant. Boni enim causa esse non potest nisi bonum. Unde sequitur quod ponerent intellectum et amorem esse causam, sicut bonum est causa. Bonum autem potest intelligi dupliciter. Uno modo sicut causa finalis, inquantum aliquid fit gratia alicuius boni. Alio modo per modum causae efficientis, sicut dicimus quod bonus homo facit bonum. Isti ergo philosophi non dixerunt praedictas causas esse bonas, quasi horum causa aliquod entium sit aut fiat, quod pertinet ad rationem causae finalis; sed quia a praedictis, scilicet intellectu et amore, procedebat motus quidam ad esse et fieri rerum, quod pertinet ad rationem causae efficientis.

[81744] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 8 Similiter autem Pythagorici et Platonici qui dixerunt rerum substantiam esse ipsum unum et ens, uni etiam et enti attribuebant bonitatem. Et sic dicebant talem naturam, scilicet bonum, esse rebus sensibilibus causam substantiae, vel per modum causae formalis, sicut Plato posuit, vel per modum materiae sicut Pythagorici. Non tamen dicebant quod esse rerum aut fieri esset huius causa, scilicet unius et entis, quod pertinet ad rationem causae finalis. Et sic sicut naturales posuerunt bonum esse causam, non per modum causae formalis, sed per modum causae efficientis: ita Platonici posuerunt bonum esse causam per modum causae formalis et non per modum causae finalis: Pythagorici vero per modum causae materialis.

[81745] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 9 Unde patet quod accidebat eis quodammodo dicere bonum esse causam, et quodammodo non dicere. Non enim simpliciter dicebant bonum esse causam, sed per accidens. Bonum enim secundum propriam rationem est causa per modum causae finalis. Quod ex hoc patet, quod bonum est, quod omnia appetunt. Id autem, in quod tendit appetitus, est finis: bonum igitur secundum propriam rationem est causa per modum finis. Illi igitur ponunt bonum simpliciter esse causam, qui ponunt ipsum esse causam finalem. Qui autem attribuunt bono alium modum causalitatis, ponunt ipsum esse causam, et hoc per accidens, quia non ex ratione boni, sed ratione eius cui accidit esse bonum, ut ex hoc quod est esse activum vel perfectivum. Unde patet quod isti philosophi causam finalem non ponebant nisi per accidens, quia scilicet ponebant pro causa, id cui convenit esse finem, scilicet bonum; non tamen posuerunt ipsum esse causam per modum finalis causae, ut dictum est.

[81746] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 11 n. 10 Deinde cum dicit quod quidem hic concludit conclusionem principaliter intentam, scilicet quod determinatio facta superius de causis quae et quot sint, recta fuit. Huius enim testimonium videntur praebere praedicti philosophi, nullum genus causae valentes addere supra praedicta. Et haec utilitas provenit ex praedictarum opinionum recitatione. Alia autem utilitas est, quia inde palam est, quod principia rerum sunt quaerenda in ista scientia, ut omnia quae antiqui posuerunt, et quae superius sunt determinata, aut aliquod horum. Maxime enim haec scientia considerat causam formalem et finalem et aliquo modo etiam moventem. Nec solum oportet praedictas opiniones recitasse; sed post haec transeundo dicendum est quomodo quilibet horum dixerit, et in quo bene, et in quo male; et quomodo ea quae dicuntur de principiis habent aliquam dubitationem.

Lectio 12

[81747] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 1 Postquam recitavit opiniones philosophorum de principiis, hic incipit eas improbare. Et dividitur in duas partes. Primo improbat singulas opiniones. Secundo recolligit ea quae dicta sunt, et continuat se ad sequentia, ibi, quoniam ergo dictas causas et cetera. Prima dividitur in duas partes. Primo reprobat opiniones eorum qui naturaliter locuti sunt. Secundo reprobat opiniones illorum qui non naturaliter sunt locuti, scilicet Pythagorae et Platonis, eo quod altiora principia posuerunt quam naturales, ibi, quicumque vero et cetera. Circa primum duo facit. Primo improbat opiniones eorum qui posuerunt unam causam materialem. Secundo eorum qui posuerunt plures, ibi, idem quoque et si quis. Circa primum duo facit. Primo improbat opiniones praedictas in generali. Secundo in speciali, ibi, et ad hoc et cetera. Improbat autem in generali triplici ratione. Prima ratio talis est. Quia in rebus non solum sunt corporea, sed etiam quaedam incorporea, ut patet ex libro de anima. Sed ipsi non posuerunt principia nisi corporea: quod ex hoc patet, quia ipsi ponebant, *unum omne* idest universum esse unum secundum substantiam, et esse unam naturam quasi materiam, et eam esse corpoream, et habentem *mensuram* idest dimensionem: corpus autem non potest esse causa rei incorporeae; ergo patet quod in hoc deliquerunt insufficienter rerum principia tradentes. Et non solum in hoc, sed in multis, ut ex sequentibus rationibus apparet.

[81748] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit *de generatione* hic ponit secundam rationem quae talis est. Quicumque habet necesse determinare de motu, oportet quod ponat causam motus: sed praedicti philosophi habebant necesse tractare de motu: quod ex duobus patet: tum quia ipsi conabantur dicere causas generationis et corruptionis rerum, quae sine motu non sunt: tum etiam quia de rebus omnibus naturaliter tractare volebant: naturalis autem consideratio requirit motum, eo quod natura est principium motus et quietis, ut patet secundo physicorum: ergo debebant tractare de causa, quae est principium motus. Et ita cum illam auferrent causam, nihil de ea dicendo, patet etiam quod in hoc deliquerunt.

[81749] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit tertiam rationem. Quaelibet enim res naturalis habet *substantiam*, idest formam partis, *et quod quid est*, idest quidditatem quae est forma totius. Formam dicit, inquantum est principium subsistendi: et quod quid est, inquantum est principium cognoscendi, quia per eam scitur quid est res: sed praedicti philosophi formam non ponebant esse alicuius causam: ergo insufficienter de rebus tractabant, in hoc etiam delinquentes, quod causam formalem praetermittebant.

[81750] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit nullus enim hic reprobat opiniones eorum in speciali: et hoc dupliciter. Primo quantum ad hoc quod ponebant elementa praeter ignem esse principia. Secundo quantum ad hoc quod praetermittebant terram, ibi, si vero est, quod est generatione et cetera. Primo ergo resumit eorum positionem, qui videlicet ponebant esse elementum quodlibet simplicium corporum praeter terram. Et rationem opinionis ostendit, quia ipsi videbant

simplicia corpora ex invicem generari, ita quod quaedam fiunt ex illis per concretionem sive per inspissationem, sicut grossiora ex subtilioribus.

[81751] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 5 Ostendit etiam modum procedendi contra eorum opiniones ex eorum rationibus. Ponebant enim hac ratione aliquod istorum esse principium, quia ex eo generabantur alia concretione vel discretione. Qui duo modi multum differunt quantum ad prioritatem vel posterioritatem eius ex quo aliquid generatur. Nam secundum unum modum videtur esse prius id ex quo generatur aliquid per concretionem. Et hanc rationem primo ponit. Secundum vero alium modum videtur esse prius illud, ex quo generatur aliquid per rarefactionem; et ex hoc sumit secundam rationem.

[81752] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 6 Quod enim illud ex quo generatur aliquid per concretionem sit primum, hoc attestatur opinioni, quae nunc habetur, quod illud sit elementum maxime omnium, ex quo alia fiunt per concretionem. Quod quidem patet per rationem, et eorum positiones. Per rationem quidem: quia id ex quo fiunt alia per concretionem est hoc quod est subtilissimum inter corpora, minutissimas partes habens. Et hoc esse videtur simplicius. Unde si simplex est prius composito, videtur quod hoc sit primum. Per eorum vero positiones: quia quicumque posuerunt ignem esse principium, posuerunt ipsum primum esse principium, quia est subtilissimum corporum. Similiter autem alii visi sunt hanc rationem sequi, existimantes tale esse elementum corporum, quod est subtiles partes habens. Quod ex hoc patet, quod nullus posteriorum prosecutus est poetas theologos, qui dixerunt terram esse elementum. Et manifestum est quod hoc renuerunt ponere, *propter magnitudinem partialitatis* idest propter grossitiem partium. Constat autem quod quodlibet aliorum trium elementorum accepit aliquem philosophorum, qui iudicavit ipsum esse principium. Sed quia non dixerunt terram principium esse, ideo non potest dici quod hoc non dixerunt, quia esset contra communem opinionem. Nam multitudo hominum hoc existimabat, quod terra esset substantia omnium. Et Hesiodus etiam, qui fuit unus de theologicis poetis, dixit quod inter alia corpora primum facta est terra. Et sic patet quod opinio quod terra esset principium, fuit antiqua, quia ab ipsis poetis theologicis posita, qui fuerunt ante naturales philosophos: et publica, quia in eam consenserunt plures. Unde restat quod hac sola ratione posteriores naturales evitaverunt ponere terram esse principium, propter grossitiem partium. Sed constat quod terra habet grossiores partes quam aqua, et aqua quam aer, et aer quam ignis, et si quid est medium inter ea grossius est quam ignis. Unde patet, sequendo hanc rationem, quod nullus eorum recte dixit, nisi qui posuit ignem esse principium. Nam ex quo ratione subtilitatis aliquid ponitur principium, necessarium est illud poni primum principium quod est omnium subtilissimum.

[81753] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit si vero hic ponit aliam rationem, per quam e converso videtur quod terra sit maxime elementum. Constat enim quod illud quod est in generatione posterius, est prius secundum naturam; eo quod natura in finem generationis tendit, sicut in id quod est primum in eius intentione. Sed quanto aliquid est magis densum et compositum, tanto est etiam posterius generatione: quia in via generationis ex simplicibus proceditur ad composita, sicut ex elementis fiunt mixta, et ex mixtis humores et membra: ergo

illud quod est magis compositum et spissum illud est prius secundum naturam. Et sic sequitur contrarium eius quod prima ratio concludebat, scilicet quod aqua sit prior aere, et terra prior aqua quasi primum principium.

[81754] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 8 Est autem attendendum quod differt quaerere illud quod est prius in uno et eodem, et illud quod est prius simpliciter. Si enim quaeratur quid est prius simpliciter, oportet perfectum esse prius imperfecto, sicut et actum potentia. Nihil enim reducitur de imperfecto ad perfectum, vel de potentia in actum, nisi per aliquod perfectum ens actu. Et ideo, si loquamur de primo universi, oportet ipsum esse perfectissimum. Sed respectu unius particularis, quod procedit de potentia in actum perfectum, potentia est prius tempore actu, licet posterius natura. Constat etiam quod primum omnium oportet esse simplicissimum, eo quod composita dependent a simplici et non e converso. Necessarium ergo erat antiquis naturalibus quod utrumque attribuerent primo principio totius universi, scilicet cum summa simplicitate maximam perfectionem. Haec autem duo non possunt simul attribui alicui principio corporali. Nam in corporibus generabilibus et corruptibilibus sunt simplicissima imperfecta; ideo cogebantur quasi rationibus contrariis diversa principia ponere. Praeeligebant autem rationem simplicitatis, quia non considerabant res nisi secundum modum, secundum quem aliquid exit de potentia in actum; in cuius ordine non oportet id quod est principium esse perfectius. Huiusmodi autem contrarietatis dissolutio haberi non potest, nisi ponendo primum entium principium incorporeum: quia hoc erit simplicissimum, ut de eo inferius Aristoteles probabit.

[81755] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 9 Concludit autem in fine quod de positionibus eorum, qui dixerunt unam causam materialem, ea sufficiant quae ad praesens dicta.

[81756] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit idem quoque hic ponit rationes contra ponentes plures causas materiales. Et primo contra Empedoclem. Secundo contra Anaxagoram, ibi, Anaxagoram et cetera. Dicit ergo primo, quod idem accidit Empedocli qui posuit quatuor corpora esse materiam, quia patiebatur eamdem difficultatem ex praedicta contrarietate. Nam ex ratione simplicitatis, ignis videbatur esse maxime principium, alia vero ratione terra, ut dictum est. Quaedam etiam inconvenientia accidunt Empedocli eadem cum praedictis. Sicut de hoc quod non posuit causam formalem, et de praedicta contrarietate simplicitatis et perfectionis in corporalibus, licet contra eum non sit ratio de ablatione causae moventis. Sed quaedam alia inconvenientia accidunt ei, propria praeter ea quae accidunt ponentibus unam causam materialem.

[81757] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 11 Et hoc patet tribus rationibus. Quarum prima talis est. Quia prima principia non generantur ex invicem, eo quod principia semper oportet manere, ut dictum est primo physicorum. Sed ad sensum videmus quod quatuor elementa ex invicem generantur, unde et de eorum generatione in scientia naturali determinatur. Ergo inconvenienter posuit quatuor elementa prima rerum principia.

[81758] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit et de moventium hic ostendit secundum inconveniens quod pertinet ad causam moventem. Ponere enim plures causas moventes et contrarias non omnino dictum est recte, nec omnino rationabiliter. Si enim causae moventes

accipiantur proxime, oportet eas esse contrarias, cum earum effectus contrarii appareant. Si autem accipiatur prima causa, tunc oportet esse unum, sicut apparet in duodecimo huius scientiae, et in octavo physicorum. Cum igitur ipse intendat ponere primas causas moventes, inconvenienter posuit eas contrarias.

[81759] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit et ex toto hic ponit tertiam rationem quae ducit ad inconveniens, et est talis. In omni alteratione oportet esse idem subiectum quod patitur contraria. Et hoc ideo, quia ex uno contrario non fit alterum, ita quod unum contrarium in alterum convertatur, sicut ex calido non fit frigidum, ita quod ipse calor fiat frigus vel e converso, licet ex calido fiat frigidum suppositum uno subiecto tantum, inquantum unum subiectum quod suberat calori, postea subest frigori. Empedocles vero non posuit unum subiectum contrariis, immo contraria in diversis subiectis posuit, sicut calidum in igne, et frigidum in aqua. Nec iterum posuit istis duobus unam naturam subiectam; ergo nullo modo potuit alterationem ponere. Et hoc est inconveniens quod alteratio totaliter auferatur.

[81760] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 14 Deinde cum dicit Anaxagoram vero hic prosequitur de opinione Anaxagorae: et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter opinio Anaxagorae est suscipienda quasi vera, et quomodo quasi falsa in generali. Secundo explicat utrumque in speciali, ibi, nam absurdo existente et cetera. Dicit ergo primo quod si quis vult suscipere opinionem Anaxagorae veram de eo quod posuit duo principia, scilicet materiam et causam agentem, accipiat eam secundum rationem quam videtur ipse secutus, quasi quadam necessitate veritatis coactus, ut sequeretur eos, qui hanc rationem exprimunt. Ipse vero *non articulavit eam*, idest non expresse distinxit. Eius ergo opinio est vera quantum ad hoc quod non expressit, falsa quantum ad hoc quod expressit.

[81761] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 15 Et hoc in speciali patet sic. Quia si totaliter accipiatur eius opinio secundum quod in superficie apparebat ex eius dictis, apparebit maior absurditas propter quatuor rationes. Primo, quia hoc ipsum quod est, omnia in principio mundi fuisse permixta, est absurdum, cum distinctio partium mundi aestimetur secundum sententiam Aristotelis sempiterna. Secunda ratio est, quia impermixtum se habet ad permixtum sicut simplex ad compositum: sed simplicia praeexistunt compositis, et non e converso: ergo impermixta oportet praeexistere mixtis, cuius contrarium Anaxagoras dicebat. Tertia ratio est, quia non quodlibet natum est misceri cuilibet in corporibus; sed illa sola nata sunt adinvicem misceri, quae nata sunt adinvicem transire per aliquam alterationem, eo quod mixtio est miscibilium alteratorum unio. Anaxagoras vero ponebat quodlibet esse mixtum cuilibet. Quarta ratio est, quia eorumdem est permixtio et separatio: non enim dicuntur misceri nisi illa quae apta nata sunt separata existere: sed passiones et accidentia sunt permixta substantiis, ut Anaxagoras dicebat: ergo sequeretur quod passiones et accidentia possent a substantiis separari, quod est manifeste falsum. Istae igitur absurditates apparent, si consideretur opinio Anaxagorae superficialiter.

[81762] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 16 Tamen si quis exequatur *articulariter*, idest distincte et manifeste perquirat quod Anaxagoras *vult dicere*, idest ad quod eius intellectus tendebat,

licet exprimere nesciret, apparebit eius dictum mirabilius et subtilius praecedentium philosophorum dictis. Et hoc propter duo. Primo, quia magis accessit ad veram materiae cognitionem. Quod ex hoc patet, quia in illa permixtione rerum quando nihil erat ab alio discretum, sed omnia erant permixta, de illa substantia sic permixta, quam ponebat rerum materiam, nihil vere poterat de ea praedicari, ut patet de coloribus; non enim poterat de ea praedicari aliquis specialis color, ut diceretur esse alba, vel nigra, vel secundum aliquem alium colorem colorata; quia secundum hoc oporteret illum colorem non esse aliis permixtum. Et similiter color in genere non poterat de ea praedicari, ut diceretur esse colorata; quia de quocumque praedicatur genus, necesse est aliquam eius speciem praedicari, sive sit praedicatio univoca sive denominativa. Unde si illa substantia esset colorata, de necessitate haberet aliquem determinatum colorem, quod est contra praedicta. Et similis ratio est de *humoribus* idest saporibus, et de omnibus aliis huiusmodi. Unde nec ipsa genera prima poterant de ipso praedicari, ut scilicet esse qualis vel quanta vel aliquid huiusmodi. Si enim genera praedicarentur, oportet quod aliqua specierum particularium inesset ei; quod est impossibile, si ponantur omnia esse permixta; quia iam ista species, quae de illa substantia diceretur, esset ab aliis distincta. Et haec est vera natura materiae, ut scilicet non habeat actu aliquam formam, sed sit in potentia ad omnes; quia et ipsum mixtum non habet actu aliquid eorum quae in eius mixtionem conveniunt, sed potentia tantum. Et propter hanc similitudinem materiae primae ad mixtum, videtur posuisse mixtionem praedictam, licet aliqua differentia sit inter potentiam materiae et potentiam mixti. Nam miscibilia, etsi sint in potentia in mixto, tamen non sunt in eo in potentia pure passiva. Manent enim virtute in mixto. Quod ex hoc potest patere, quia mixtum habet motum et operationes ex virtute corporum miscibilium; quod non potest dici de his, quae sunt in potentia in materia prima. Est et alia differentia: quia mixtum etsi non sit actu aliquod miscibilium, est tamen aliquid actu: quod de materia prima dici non potest. Sed hanc differentiam videtur removere Anaxagoras ex hoc, quod non posuit particularem aliquam mixtionem, sed universalem omnium.

[81763] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 17 Secundo, subtilius caeteris dixit, quia magis accessit ad verum cognitionem primi principii agentis. Dixit enim omnia esse permixta praeter intellectum; et hunc dixit solum esse impermixtum et purum.

[81764] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 18 Ex quibus patet, quod ipse posuit duo esse principia, et ipsum intellectum posuit esse unum, secundum quod ipse est simplex et impermixtus; et alterum principium posuit materiam primam, quam ponimus sicut indeterminatam, antequam determinetur, et antequam aliquam speciem participet. Materia enim, cum sit infinitarum formarum, determinatur per formam, et per eam consequitur aliquam speciem.

[81765] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 19 Patet igitur quod Anaxagoras secundum illa quae exprimit, nec dixit recte, nec plene. Tamen videbatur directe dicere aliquid propinquius opinionibus posteriorum, quae sunt veriores, scilicet opinioni Platonis et Aristotelis qui recte de materia prima senserunt, quae quidem opiniones tunc erant magis apparentes.

[81766] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 12 n. 20 Ultimo excusat se Aristoteles a perscrutatione diligentiori harum opinionum, quia sermones dictorum philosophorum sunt proprii sermonibus nat-

uralibus, ad quos pertinet tractare de generatione et corruptione. Ipsi enim fere posuerunt principia et causas talis substantiae, scilicet materialis et corruptibilis. Dicit autem *fere*, quia de aliis substantiis non tractabant, quamvis quaedam principia ab eis posita possent ad alia etiam extendere, ut patet de intellectu maxime. Quia igitur non posuerunt principia communia omnibus substantiis, quod pertinet ad istam scientiam, sed principia solum substantiarum corruptibilium, quod pertinet ad scientiam naturalem; ideo diligens inquisitio de praedictis opinionibus magis pertinet ad scientiam naturalem quam ad istam.

Lectio 13

[81767] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 13 n. 1 Hic disputat contra opiniones Pythagorae et Platonis, qui altera principia posuerunt quam naturalia. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod consideratio harum opinionum magis pertinet ad scientiam praesentem, quam praedictarum. Secundo incipit contra eas disputare, ibi, ergo qui Pythagorici sunt vocati. Dicit ergo primo, quod illi qui *faciunt theoricam*, idest considerationem de omnibus entibus, et ponunt, quod entium quaedam sunt sensibilia, quaedam insensibilia, perscrutantur de utroque genere entium. Unde investigare de opinionibus eorum, qui bene et qui non bene dixerunt, magis pertinet ad perscrutationem quam proponimus tradere in hac scientia. Nam haec scientia est de omnibus entibus, non de aliquo particulari genere entis. Et sic illa quae pertinent ad omnia entis genera, magis sunt hic consideranda quam illa quae pertinent ad aliquod particulare genus entis et cetera.

[81768] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit ergo qui hic disputat contra opiniones praedictorum philosophorum. Et primo contra Pythagoram. Secundo contra Platonem, ibi, qui vero ideas. Circa primum duo facit. Primo ostendit in quo Pythagoras conveniebat cum naturalibus, et in quo ab eis differebat. Secundo disputat contra eius opinionem, ibi, ex quo tamen modo motus et cetera. Sciendum est ergo, quod Pythagorici in uno conveniebant cum naturalibus, in alio ab eis differebant. Differebant quidem in positione principiorum; usi sunt enim principiis rerum extraneo modo a naturalibus. Cuius causa est, quia principia rerum non acceperunt ex sensibilibus sicut naturales, sed ex mathematicis, quae sunt sine motu, unde non sunt naturalia. Quod autem mathematica dicuntur esse sine motu, referendum est ad illas scientias, quae sunt pure mathematicae, sicut arithmetica et geometria. Astrologia enim considerat motum, quia astrologia est media scientia inter mathematicam et naturalem. Principia enim sua astrologia et aliae mediae applicant ad res naturales, ut patet secundo physicorum.

[81769] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 13 n. 3 Conveniebat autem Pythagoras cum naturalibus quantum ad ea quorum principia quaerebat. Disputabat enim et tractabat de omnibus naturalibus. Tractabat enim de generatione caeli, et observabat omnia quae accidunt circa partes caeli, quae dicuntur diversae sphaerae, vel etiam diversae stellae: et quae accidunt circa passiones vel circa eclipses luminarium, et quae accidunt circa operationes et circa motus corporum caelestium, et circa eorum effectus in rebus inferioribus; et singulis huiusmodi dispensabat causas, adaptando scilicet

unicuique propriam causam. Et videbatur etiam in hoc consentire aliis naturalibus, quod solum sit illud ens, quod est sensibile, quod comprehenditur a caelo quod videmus. Non enim ponebat aliquod corpus sensibile infinitum, sicut alii naturales posuerunt. Nec iterum ponebat plures mundos, sicut posuit Democritus. Ideo autem videbatur aestimare quod nulla entia essent nisi sensibilia, quia non assignabat principia et causas nisi talibus substantiis. Nihilominus tamen causae et principia, quae assignabat, non erant propria et determinata sensibilibus, sed erant sufficientia ascendere ad superiora entia, idest ad entia intellectualia. Et erant adhuc magis convenientia quam rationes naturalium, quae non poterant extendi ultra sensibilia, quia ponebant principia corporea. Pythagoras vero, quia ponebat principia incorporea, scilicet numeros, quamvis non poneret principia nisi corporum sensibilium, ponebat tamen entium intelligibilium, quae non sunt corpora, principia pene, sicut et Plato posterius fecit.

[81770] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit ex quo tamen hic ponit tres rationes contra opinionem Pythagorae: quarum prima talis est. Pythagoras non poterat assignare, quomodo motus adveniat rebus, quia non ponebat principia nisi finitum et infinitum, par et impar, quae ponebat principia sicut substantia, sive materialia principia. Sed oportebat eum concedere motum rebus inesse. Quomodo enim esset possibile sine motu et transmutatione esse generationem et corruptionem in corporibus, et operationes eorum, quae geruntur circa caelum, quae per motus quosdam fiunt? Patet quod nullo modo. Unde cum Pythagoras consideravit de generatione et corruptione, et eis quae geruntur circa caelum, patet quod insufficienter posuit non assignans aliqua principia motus.

[81771] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit secundam rationem. Pythagoras enim ponebat ex numeris componi magnitudines. Sed sive hoc probet, sive concedatur, non poterat ex numeris assignare causam, quare quaedam sunt gravia, quaedam levia. Quod ex hoc patet, quia rationes numerorum non magis adaptantur corporibus sensibilibus quam mathematicis quae sunt non gravia et levia. Unde patet, quod ipsi nihil dixerunt plus de corporibus sensibilibus, quam de mathematicis. Et sic patet, quod cum corpora sensibilia, ut ignis et terra et huiusmodi, inquantum talia, addant aliquid supra mathematica, nihil proprium de istis sensibilibus dixerunt secundum veram aestimationem. Et sic iterum patet, quod insufficienter posuerunt, praetermittentes assignare causas eorum, quae sunt propria sensibilibus.

[81772] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit amplius autem hic ostendit tertiam rationem, quae procedit ex hoc, quod Pythagoras videbatur ponere duo contraria. Ponebat enim ex una parte, quod numerus et numeri passiones sunt causa eorum quae sunt in caelo, et omnium generabilium et corruptibilium a principio mundi: ex alia vero ponebat, quod non erat aliquis alius numerus praeter istum numerum ex quo constituitur mundi substantia, numerum enim substantiam rerum posuit. Hoc autem quomodo est accipere, cum idem non sit causa suiipsius? Nam Pythagoras ex hoc dicit demonstrari, quod unumquodque horum sensibilium est numerus secundum substantiam suam, quia in hac parte universi sunt entia contingentia, de quibus est opinio, et quae subsunt tempori inquantum aliquando sunt et aliquando non sunt. Si autem gener-

abilia et corruptibilia essent partim supra aut subtus, in ordine universi esset inordinatio, vel per modum iniustitiae, dum, scilicet, aliqua res sortiretur nobiliorem locum vel minus nobilem quam sibi debeatur: aut per modum discretionis, inquantum corpus si poneretur extra locum suum, divideretur a corporibus similis naturae: vel per modum mixtionis et confusionis, dum corpus extra suum locum positum oportet permisceri alteri corpori, sicut si aliqua pars aquae esset in aliquo loco aeris, vel in loco terrae. Et videtur in hoc tangere duplicem convenientiam corporis naturalis ad suum locum. Unam ex ordine situs, secundum quod nobiliora corpora sortiuntur altiorem locum, in quo videtur quaedam iustitia. Aliam autem ex similitudine vel dissimilitudine corporum locatorum adinvicem, cui contrariatur discretio et permixtio. Quia igitur res secundum quod determinatum situm habent, in universo convenienter se habent, quia situs in modico mutaretur sequeretur inconveniens, ut dictum et manifestum est, quod omnes partes universi sunt ordinatae secundum determinatam proportionem; omnis enim determinata proportio est secundum numeros. Unde ostendebat Pythagoras, quod omnia entia essent numerus. Sed ex alia parte videmus quod magnitudines constitutae in diversis locis sunt plures et diversae, quia singula loca universi consequuntur propriae passiones, quibus corpora diversificantur. Nam aliae sunt passiones corporis existentis sursum et deorsum. Cum igitur Pythagoras ratione praedicta dicat omnia sensibilia numerum, et videamus accidere diversitatem in sensibilibus secundum diversa loca, utrum sit idem et unus numerus tantum, qui est, *in caelo*, idest in toto corpore sensibili quod in caelo includatur, de quo oportet accipere quod est substantia uniuscuiusque sensibilis? Aut praeter hunc numerum qui est substantia rerum sensibilium, est alius numerus qui est eorum causa? Plato autem dixit alium numerum, qui est substantia sensibilium, et qui est causa. Et quia ipse Plato existimavit sicut Pythagoras, numeros esse ipsa corpora sensibilia et causas eorum, sed numeros intellectuales aestimavit causas insensibilium, numeros vero sensibiles causas esse et formas sensibilium. Quid quia Pythagoras non fecit, insufficienter posuit.

[81773] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 13 n. 7 Concludit autem in fine quod ista sufficiant de Pythagoricis opinionibus, nam eas tetigisse sufficit.

Lectio 14

[81774] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 1 Hic disputat contra opinionem Platonis: et dividitur in duas partes. Primo disputat contra eius opinionem, quantum ad hoc quod ponebat de rerum substantiis. Secundo quantum ad hoc quod de rerum principiis, ibi, omnino autem sapientia. Prima dividitur in duas partes. Primo enim disputat contra hoc quod ponebat substantias species. Secundo quantum ad hoc quod ponebat de mathematicis, ibi, amplius si sunt numeri. Circa primum duo facit. Primo enim disputat contra ipsam positionem Platonis. Secundo contra rationem ipsius, ibi, amplius autem secundum quos et cetera. Dicit ergo primo, quod Platonici ponentes ideas esse quasdam substantias separatas, in hoc videntur deliquisse, quia cum ipsi quaerentes causas horum sensibilium entium, praetermissis sensibilibus, adinvenerunt quaedam alia nova entia aequalia nu-

meris sensibilibus. Et hoc videtur inconveniens: quia qui quaerit causas aliquarum rerum, debet ipsas certificare, non alias res addere, ex quarum positione accrescat necessitas inquisitionis: hoc enim simile est ac si aliquis vellet numerare res aliquas, quas non putet se posse numerare sicut pauciores, sed vult eas numerare multiplicando eas per additionem aliquarum rerum. Constat enim quod talis stulte movetur, quia in paucioribus est via magis plana, quia melius et facilius certificantur pauca quam multa. Et numerus tanto est certior quanto est minor, sicut propinquior unitati, quae est mensura certissima. Sicut autem numeratio est quaedam rerum certificatio quantum ad numerum, ita inquisitio de causis rerum est quaedam certa mensura ad certificationem naturae rerum. Unde sicut numeratae pauciores res facilius certificantur quantum ad earum numerum, ita pauciores res facilius certificantur quantum ad earum naturam. Unde cum Plato ad notificandum res sensibiles tantum, multiplicaverit rerum genera, adiunxit difficultates, accipiens quod est difficilius ad manifestationem facilioris, quod est inconveniens.

[81775] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 2 Et quod ideae sint aequales numero, aut non pauciores sensibilibus, de quibus Platonici inquirunt causas (quibus Aristoteles se connumerat, quia Platonis discipulus fuit) et determinaverunt procedentes de his sensibilibus ad praedictas species, manifestum est si consideretur, qua ratione Platonici ideas induxerunt: hac, scilicet, quia videbant in omnibus univocis unum esse in multis. Unde id unum ponebant esse speciem separatam. Videmus tamen, quod circa omnes substantias rerum aliarum ab ideis invenitur unum in multis per modum univocae praedicationis, inquantum inveniuntur multa unius speciei et hoc non solum in sensibilibus corruptibilibus, sed etiam in mathematicis, quae sunt sempiterna: quia et in eis multa sunt unius speciei, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod omnibus speciebus rerum sensibilium respondeat aliqua idea. Quaelibet igitur earum est quoddam aequivocum cum istis sensibilibus, quia communicat in nomine cum eis. Sicut enim Socrates dicitur homo, ita et illa. Tamen differunt ratione. Ratio enim Socratis est cum materia. Ratio vero hominis idealis est sine materia. Vel secundum aliam literam, unaquaeque species dicitur esse aliquid univocum, inquantum scilicet est unum in multis, et convenit cum illis de quibus praedicatur, quantum ad rationem speciei. Ideo autem dicit aequales, aut non pauciores, quia ideae vel ponuntur solum specierum, et sic erunt aequales numero istis sensibilibus, si numerentur hic sensibilia secundum diversas species, et non secundum diversa individua quae sunt infinita. Vel ponuntur ideae non solum specierum, sed etiam generum; et sic sunt plures ideae quam species sensibilium, quia ideae tunc erunt species omnes, et praeter haec omnia et singula genera. Et propter hoc dicit aut non pauciores quidem, sed plures. Vel aliter, ut dicantur esse aequales, inquantum ponebat eas esse sensibilium; non pauciores autem sed plures, inquantum ponebat eas non solum species sensibilium, sed etiam mathematicorum.

[81776] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit amplius autem hic disputat contra Platonem quantum ad rationem suae positionis. Et circa hoc duo facit. Primo tangit modos in generali, quibus rationes Platonis deficiebant. Secundo exponit illos in speciali, ibi, quia secundum rationes scientiarum. Dicit ergo primo, quod secundum nullum illorum modorum videntur species esse, secundum quos nos Platonici ostendimus species esse. Et hoc ideo quia ex quibusdam illorum modorum non necessarium est *fieri syllogismum*, idest quasdam rationes Platonis, quia scilicet non

de necessitate possunt syllogizare species esse: ex quibusdam vero modis fit syllogismus, sed non ad propositum Platonis: quia per quasdam suas rationes ostenditur, quod species separatae sunt quarumdam rerum, quarum esse species Platonici non putaverunt similiter, sicut et illarum quarum putaverunt, esse species.

[81777] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit quia secundum hic prosequitur istos modos in speciali. Et primo prosequitur secundum, ostendendo quod sequitur per rationem Platonis species esse aliquorum, quorum species non ponebat. Secundo prosequitur primum, ostendens quod rationes Platonis non sunt sufficientes ad ostendendum esse ideas, ibi, omnium autem dubitabit aliquis et cetera. Circa primum ponit septem rationes: quarum prima talis est. Una rationum inducentium Platonem ad ponendum ideas sumebatur ex parte scientiae: quia videlicet scientia cum sit de necessariis, non potest esse de his sensibilibus, quae sunt corruptibilia, sed oportet quod sit de entibus separatis incorruptibilibus. Secundum igitur hanc rationem ex scientiis sumptam, sequitur quod species sint omnium quorumcumque sunt scientiae. Scientiae autem non solum sunt de hoc quod est esse unum in multis, quod est per affirmationem, sed etiam de negationibus: quia sicut sunt aliquae demonstrationes concludentes affirmativam propositionem, ita sunt etiam demonstrationes concludentes negativam propositionem: ergo oportet etiam negationum ponere ideas.

[81778] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 5 Deinde cum dicit et secundum hic ponit secundam rationem. In scientiis enim non solum intelligitur quod quaedam semper se eodem modo habent, sed etiam quod quaedam corrumpuntur; aliter tolleretur scientia naturalis, quae circa motum versatur. Si igitur oportet esse ideas omnium illorum quae in scientiis intelliguntur, oportet esse ideas corruptibilium inquantum corruptibilia, hoc est inquantum sunt haec sensibilia singularia; sic enim sunt corruptibilia. Non autem potest dici secundum rationem Platonis, quod scientiae illae, quibus intelligimus corruptiones rerum, intelligantur corruptiones horum sensibilium; quia horum sensibilium non est intellectus, sed imaginatio vel phantasia, quae est motus factus a sensu secundum actum, secundum quod dicitur in secundo de anima.

[81779] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 6 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit tertiam rationem, quae continet duas conclusiones, quas certissimis rationibus dicit concludi. Una est, quia si ideae sunt omnium, quorum sunt scientiae, scientiae autem non solum sunt de absolutis, sed etiam sunt de his quae dicuntur ad aliquid, sequitur hac ratione faciente quod ideae sunt etiam eorum quae sunt ad aliquid: quod est contra opinionem Platonis; quia cum ideae separatae sint secundum se existentes, quod est contra rationem eius quod est ad aliquid, non ponebat Plato eorum quae sunt ad aliquid, aliquod esse genus idearum, quia secundum se dicuntur.

[81780] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 7 Alia conclusio est quae ex aliis rationibus certissimis sequitur, quod scilicet sit tertius homo. Quod quidem tripliciter potest intelligi. Uno modo quod intelligatur, quod homo idealis sit tertius a duobus hominibus sensibilibus, qui communis hominis praedicationem suscipiunt. Sed haec non videtur eius esse intentio, licet non tangatur secundo elenchorum: haec enim est positio contra quam disputat: unde ad hoc non duceret quasi ad

inconveniens.

[81781] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 8 Alio modo potest intelligi, ut dicatur tertius homo, scilicet qui sit communis et homini ideali et homini sensibili. Cum enim homo sensibilis et homo idealis conveniant in ratione, sicut duo homines sensibiles, et sicut homo idealis ponitur tertius praeter duos homines sensibiles, ita alius homo debet poni tertius praeter hominem idealem et hominem sensibilem. Et hoc etiam non videtur hic esse eius intentio, quia ad hoc inconveniens statim alia ratione ducet: unde esset superfluum hic ad idem inconveniens ducere.

[81782] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 9 Tertio modo potest intelligi, quia Plato ponebat in quibusdam generibus tria, quaedam scilicet sensibilia, mathematica et species, sicut in numeris et lineis et omnibus huiusmodi. Non est autem maior ratio quare in quibusdam rebus ponantur media quam in aliis; ergo oportebat etiam in specie hominis ponere hominem medium, qui erit tertius inter hominem sensibilem et idealem: et hanc etiam rationem in posterioribus libris Aristoteles ponit.

[81783] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit et omnino hic ponit quartam rationem quae talis est. Quicumque per suam rationem removet aliqua, quae sunt apud eum magis nota quam ipsa positio, inconvenienter ponit. Sed istae rationes, quas Plato posuit, de speciebus separatis, auferunt quaedam principia, quae Platonici dicentes esse species magis volunt esse vera quam hoc ipsum quod est, ideas esse: ergo Plato inconvenienter posuit. Minorem autem sic manifestat. Ideae secundum Platonem sunt priores rebus sensibilibus et mathematicis: sed ipsae ideae sunt numeri secundum eum, et magis numeri impares quam pares, quia numerum imparem attribuebat formae, parem autem materiae. Unde et dualitatem dixit esse materiam. Sequitur ergo quod alii numeri sunt priores dualitate, quam ponebat sicut materiam sensibilium, ponens magnum et parvum. Cuius contrarium Platonici maxime asserebant, scilicet dualitatem esse primam in genere numeri.

[81784] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 11 Item si, sicut per superiorem rationem probatum est, oportet esse aliquas ideas relationum, quae sint secundum se ad aliquid, et ipsa idea est prior eo quod participat ideam, sequitur quod hoc ipsum quod est ad aliquid est prius absoluto quod secundum se dicitur. Nam huiusmodi substantiae sensibiles, quae participant ideas, absolute dicuntur. Et similiter de omnibus est quaecumque illi qui sequuntur opinionem de ideis dicunt opposita principiis per se notis, quae etiam ipsi maxime concedebant.

[81785] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 12 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit quintam rationem, quae talis est. Ideae ponebantur a Platone, ut eis competerent rationes sive definitiones positae in scientiis, ut etiam de eis scientiae esse possent. Sed *intelligentia una*, idest simplex et indivisibilis, qua scitur de unoquoque quid est, non solum est circa substantias *sed etiam de aliis*, scilicet accidentibus. Et similiter scientiae non solum sunt substantiae, et de substantia, sed etiam inveniuntur scientiae *aliorum*, scilicet accidentium: ergo patet quod ad aestimationem, secundum quam vos Platonici esse dicitis ideas, sequitur quod species non solum essent substantiarum, sed etiam multorum aliorum, scilicet accidentium. Et hoc idem sequitur non solum propter definitiones

et scientias, sed etiam accidunt multa *alia talia*, scilicet plurima, ex quibus oportet ponere ideas accidentium secundum rationes Platonis. Sicut quia ponebat ideas principia essendi et fieri rerum, et multorum huiusmodi, quae conveniunt accidentibus.

[81786] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 13 Sed ex alia parte secundum quod Plato opinabatur de ideis, et secundum necessitatem, qua sunt necessariae sensibilibus *inquantum* scilicet sunt participabiles a sensibilibus, est necessarium ponere quod ideae sint solum substantiarum. Quod sic patet. Ea quae sunt secundum accidens non participantur: sed ideam oportet participari in unoquoque inquantum non dicitur de subiecto. Quod sic patet. Quia si aliquod sensibile participat *per se duplo*, idest duplo separato (sic enim appellabat Plato omnia separata, scilicet per se entia): oportet quod participet sempiterno; non quidem per se, quia tunc sequeretur quod dupla sensibilia essent sempiterna, sed per accidens: inquantum scilicet ipsum per se duplum quod participatur est sempiternum. Ex quo patet quod participatio non est eorum quae accidentia sunt, sed solummodo substantiarum. Unde secundum opinionem Platonis non erat aliquod accidens species separata, sed solum substantia: et tamen secundum rationem sumptam ex scientiis oportebat quod esset species etiam accidentium, ut dictum est.

[81787] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit haec vero hic ponit sextam rationem, quae talis est. Istae res sensibiles substantiam significant in rebus quae videntur et similiter illic, ut in rebus intelligibilibus, quae substantiam significant, quia tam intelligibilia quam sensibilia substantiam ponebant: ergo necesse est ponere praeter utrasque substantias, scilicet intelligibiles et sensibiles, aliquid commune eis quod sit unum in multis: ex hac enim ratione Platonici ideas ponebant, quia inveniebant unum in multis, quod credebant esse praeter illa multa.

[81788] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 15 Et quod hoc ponere sit necessarium, scilicet aliquod unum praeter substantias sensibiles et praeter species, sic ostendit. Aut enim ideae et sensibilia quae participant ideas sunt unius speciei aut non. Si sunt unius speciei, omnium autem multorum in specie convenientium oportet ponere secundum positionem Platonis unam speciem separatam communem, oportebit igitur aliquid ponere commune sensibilibus et ipsis ideis, quod sit separatum ab utroque. Non potest autem responderi ad hanc rationem quod ideae quae sunt incorporales et immateriales non indigent aliis speciebus superioribus; quia similiter mathematica quae ponuntur a Platone media inter sensibilia et species, sunt incorporea et immaterialia: et tamen, quia plura eorum inveniuntur unius speciei, Plato posuit eorum speciem communem separatam, qua etiam participant non solum mathematica, sed etiam sensibilia. Si igitur est una et eadem dualitas, quae est species vel idea dualitatis, quae quidem est etiam in dualitatibus sensibilibus quae sunt corruptibiles, sicut exemplar est in exemplato et in dualitatibus etiam mathematicis quae sunt multae unius speciei, sed tamen sunt sempiternae, eadem ratione in eadem dualitate, scilicet quae est idea et in alia quae est mathematica, vel sensibilis, erit alia dualitas separata. Non enim potest reddi propter quid illud sit, et hoc non sit.

[81789] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 16 Si autem detur alia pars, scilicet sensibilia quae participant ideas non sunt eiusdem speciei cum ideis: sequitur quod nomen quod dicitur de ideis

et de substantia sensibili dicatur omnino aequivoce. Illa enim dicuntur aequivoce, quorum solum nomen commune est, ratione speciei existente diversa. Nec solum sequitur quod sint quocumque modo aequivoca, sed simpliciter aequivoca, sicut illa quibus imponitur unum nomen sine respectu ad aliquam communicationem, quae dicuntur aequivoca a casu. Sicut si aliquem hominem aliquis vocaret Calliam et aliquod lignum.

[81790] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 17 Hoc autem ideo addidit Aristoteles quia posset aliquis dicere quod non omnino aequivoce aliquod nomen praedicatur de idea et de substantia sensibili, cum de idea praedicetur essentialiter, de substantia vero sensibili per participationem. Nam idea hominis secundum Platonem dicitur per se homo, hic autem homo sensibilis dicitur per participationem. Sed tamen talis aequivocatio non est pura; sed nomen quod per participationem praedicatur, dicitur per respectum ad illud quod praedicatur per se, quod non est pura aequivocatio, sed multiplicitas analogiae. Si autem essent omnino aequivoca a casu idea et substantia sensibilis, sequeretur quod per unum non posset cognosci aliud, sicut aequivoca non se invicem notificant.

Lectio 15

[81791] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 1 Hic improbat opinionem Platonis quantum ad hoc quod non concludebat quod concludere intendebat. Intendebat enim Plato concludere ideas esse per hoc, quod sunt necesse sensibilibus rebus secundum aliquem modum. Unde Aristoteles ostendens quod ideae ad nihil possunt sensibilibus utiles esse, destruit rationes Platonis de positione idearum: et ideo dicit, quod inter omnia dubitabilia, quae sunt contra Platonem, illud est maximum, quod species a Platone positae non videntur aliquid conferre rebus sensibilibus, nec sempiternis, sicut sunt corpora caelestia: nec his, quae fiunt et corrumpuntur, sicut corpora elementaria. Quod sigillatim de omnibus ostendit propter quae Plato ponebat ideas, cum dicit nec enim.

[81792] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 2 Ibi incipit quinque ostendere. Primo quod non prosunt ad motum. Secundo quod non prosunt ad scientias, ibi, sed nec ad scientiam. Tertio quod non prosunt exemplaria, ibi, dicere vero exemplaria et cetera. Quarto quod non prosunt sicut substantiae, ibi, amplius opinabitur. Quinto quod non prosunt sicut causae fiendi, ibi, in Phaedone vero et cetera. Dicit ergo primo, quod species non possunt conferre sensibilibus, ita quod sint eis causa motus vel transmutationis alicuius. Cuius rationem hic non dicit, sed superius tetigit, quia videlicet ideae non introducebantur propter motum, sed magis propter immobilitatem. Quia enim Platoni videbatur quod omnia sensibilia semper essent in motu, voluit aliquid ponere extra sensibilia fixum et immobile, de quo posset esse certa scientia. Unde species non poterant ab eo poni sicut principia sensibilia motus, sed potius sicut immobiles, et immobilitatis principia: ut scilicet si aliquid fixum et eodem modo se habens in rebus sensibilibus invenitur, hoc sit secundum participantiam idearum, quae per se sunt immobiles.

[81793] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit sed nec ad ostendit secundo,

quod species non prosunt sensibilibus ad scientiam, tali ratione. Cognitio uniuscuiusque perficitur per cognitionem suae substantiae, et non per cognitionem aliquarum substantiarum extrinsecarum: sed substantiae separatae quas dicebant species, sunt omnino aliae ab istis substantiis sensibilibus: ergo earum cognitio non auxiliatur ad scientiam illorum sensibilium.

[81794] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 4 Nec potest dici quod illae species sunt substantiae istorum sensibilium: nam cuiuslibet rei substantia est in eo cuius est substantia. Si igitur illae species essent substantiae rerum sensibilium, essent in his sensibilibus: quod est contra Platonem.

[81795] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 5 Nec iterum potest dici quod illae species adsint istis substantiis sensibilibus, sicut participantibus eas. Hoc enim modo Plato opinabatur aliquas species horum sensibilium causas esse. Sicut nos intelligeremus ipsum album per se existens, ac si esset quoddam album separatum, permisceri albo quod est in subiecto, et albedinem participare, ut sic etiam dicamus quod homo iste, qui est separatus, permisceatur huic homini qui componitur ex materia et natura speciei, quam participat. Sed haec ratio est valde *mobilis*, idest destructibilis: hanc enim rationem primo tetigit Anaxagoras qui posuit etiam formas et accidentia permisceri rebus. Et secundo tetigit Hesiodus et alii quidam. Et ideo dico quod est valde mobilis, scilicet quia facile est colligere multa impossibilia contra talem opinionem. Sequitur enim, sicut supra dixit contra Anaxagoram, quod accidentia et formae possunt esse sine substantiis. Nam ea sola nata sunt misceri quae possunt separatim existere.

[81796] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 6 Sic igitur non potest dici quod species sic conferant ad scientiam sensibilium ut eorum substantiae, nec quod sint eis principia existendi per modum participandi. Nec etiam potest dici quod ex speciebus sicut ex principiis *sunt alia*, scilicet sensibilia secundum ullum eorum modum qui consueverunt dici. Unde si eadem sunt principia essendi et cognoscendi, oportet quod species non conferant ad scientias, cum principia essendi esse non possint. Ideo autem dicit secundum ullum modum consuetorum dici, quia Plato invenerat novos modos aliquid ex alio cognoscendi.

[81797] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit dicere vero hic tertio ostendit, quod species non conferant sensibilibus sicut exemplaria. Et primo proponit intentum. Secundo probat, ibi, nam quid opus est et cetera. Dicit ergo primo, quod dicere species esse exemplaria sensibilium et mathematicorum eo quod huiusmodi causas participent, est dupliciter inconveniens. Uno modo, quia vanum et nulla utilitas est huiusmodi exemplaria ponere, sicut ostendet. Alio modo quia est simile metaphoris quas poetae inducunt, quod ad philosophum non pertinet. Nam philosophus ex propriis docere debet. Ideo autem hoc dicit esse metaphoricum, quia Plato productionem rerum naturalium assimilavit factioni rerum artificialium, in quibus artifex ad aliquid exemplar respiciens, operatur aliquid simile suae arti.

[81798] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 8 Deinde cum dicit nam quid est hic probat propositum tribus rationibus. Hoc enim videtur esse opus exemplaris, idest utilitas, quod artifex respiciens ad exemplar inducat similitudinem formae in suo artificio. Videmus autem in operatione naturalium rerum, quod similia ex similibus generantur, sicut ex homine generatur homo. Aut

ergo similitudo ista provenit in rebus generatis propter respectum alicuius agentis ad exemplar, aut non. Si non, quid erat *opus*, idest utilitas quod aliquod agens sic respiciens ad ideas sicut ad exemplaria? Quasi dicat, nullum. Si autem similitudo provenit ex respectu ad exemplar separatum, tunc non poterit dici quod causa huius similitudinis in genito sit forma inferioris generantis. Fiet enim aliquid simile propter respectum ad hoc exemplar separatum, et non per respectum ad agens hoc sensibile. Et hoc est quod dicit *et non simile illi*, idest agenti sensibili. Ex quo sequitur hoc inconveniens quod aliquis generetur similis Socrati, sive posito, sive remoto Socrate. Quod videmus esse falsum; quia nisi Socrates agat in generatione, nunquam generabitur aliquis similis Socrati. Si igitur hoc est falsum, quod non similitudo generatorum dependeat a proximis generantibus, vanum et superfluum est ponere aliqua exemplaria separata.

[81799] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 9 Sciendum autem quod illa ratio, etsi destruat exemplaria separata a Platone posita, non tamen removet divinam scientiam esse rerum omnium exemplarem. Cum enim res naturales naturaliter intendant similitudines in res generatas inducere, oportet quod ista intentio ad aliquod principium dirigens reducatur, quod est in finem ordinans unumquodque. Et hoc non potest esse nisi intellectus cuius sit cognoscere finem et proportionem rerum in finem. Et sic ista similitudo effectuum ad causas naturales reducitur, sicut in primum principium, in intellectum aliquem. Non autem oportet quod in aliquas alias formas separatas: quia ad similitudinem praedictam sufficit praedicta directio in finem, qua virtutes naturales diriguntur a primo intellectu.

[81800] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit similiter autem hic ponit secundam rationem, quae talis est. Sicut Socrates ex eo quod est Socrates addit aliquid supra hominem, ita etiam homo addit aliquid supra animal: et sicut Socrates participat hominem, ita homo participat animal. Sed si praeter istum Socratem sensibilem poneretur alius Socrates sempiternus, quasi exemplaris, sequeretur quod huius Socratis sensibilis essent plura exemplaria, scilicet Socrates sempiternus et idea hominis: ergo et eadem ratione species hominis habet plura exemplaria. Erit enim exemplar eius et animal et bipes et iterum

autosanth

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ropos, idest idea hominis. Hoc autem est inconveniens quod unius exemplati sint plura exemplaria: ergo inconveniens est ponere huiusmodi sensibilium exemplaria.

[81801] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 11 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit tertiam rationem, quae talis est. Sicut se habet species ad individuum, ita se habet genus ad speciem. Si igitur species sunt exemplaria sensibilium individuorum, ut Plato ponit, ipsarum etiam specierum erunt aliqua exemplaria, scilicet genus specierum: quod est inconveniens: quia tunc sequeretur quod idem, scilicet species, erit exemplum alterius, scilicet individui sensibilis, et imago ab alio exemplata, scilicet a genere; quod videtur esse inconveniens.

[81802] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 12 Deinde cum dicit amplius opinabitur hic quarto ostendit quod species non conferunt rebus sensibilibus sicut earum substantiae vel causae formales, quia *hic opinabitur*, idest hoc est opinativum (ut impersonaliter ponatur), quod impossibile est separari substantiam ab eo cuius est substantia. Sed hae separantur ab eo cuius sunt ideae, idest a sensibilibus: ergo non sunt substantiae sensibilium.

[81803] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 13 Deinde cum dicit in Phaedone hic ostendit quod non conferunt species sensibilibus ad eorum fieri, quamvis Plato dixerit *in Phaedone*, idest in quodam suo libro, quod species sunt causae rebus sensibilibus essendi et fiendi. Sed hoc improbat duabus rationibus: quarum prima talis est. Posita causa ponitur effectus: sed existentibus speciebus non propter hoc fiunt entia particularia sive individua participantia species, nisi sit aliquid motivum quod moveat ad speciem. Quod ex hoc patet, quia species semper eodem modo sunt secundum Platonem. Si igitur eis positis essent vel fierent individua participantia eas, sequeretur quod semper essent huiusmodi individua, quod patet esse falsum: ergo non potest dici quod species sint causae fieri et esse rerum; et praecipue cum non poneret species causas esse motivas, ut supra dictum est. Sic enim a substantiis separatis immobilibus ponit Aristoteles procedere et fieri et esse inferiorum, inquantum illae substantiae sunt motivae caelestium corporum, quibus mediantibus causatur generatio et corruptio in istis inferioribus.

[81804] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 15 n. 14 Deinde cum dicit et multa hic ponit secundam rationem, quae talis est. Sicut se habent artificialia ad causas artificiales, ita se habent naturalia ad causas naturales. Sed videmus quod multa alia a naturalibus, ut domus et annulus, fiunt in

istis inferioribus, quorum Platonici species non ponebant: ergo *et alias*, scilicet naturalia contingit esse et fieri propter tales causas proximas, quales contingit esse nunc dictas, scilicet artificiales; ut scilicet sicut res artificiales fiunt a proximis agentibus, ita et res naturales.

Lectio 16

[81805] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 1 Hic improbat opinionem Platonis de speciebus inquantum ponebat eas esse numeros. Et circa hoc duo facit. Primo disputat contra ea quae posita sunt ab ipso de numeris. Secundo contra ea quae posita sunt ab ipso de aliis mathematicis, ibi, volentes autem substantias et cetera. Circa primum ponit sex rationes: quarum prima talis est. Eorum quae sunt idem secundum substantiam, unum non est causa alterius: sed sensibilia secundum substantiam sunt numeri secundum Platonicos et Pythagoricos: si igitur species sunt etiam numeri, non poterunt species esse causae sensibilium.

[81806] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 2 Si autem dicatur quod alii numeri sunt species, et alii sunt sensibilia, sicut ad literam Plato ponebat: ut si dicamus quod hic numerus est homo, et ille alius numerus est Socrates et alius numerus est Callias, istud adhuc non videtur sufficere: quia secundum hoc sensibilia et species conveniunt in ratione numeri: et eorum, quae sunt idem secundum rationem, unum non videtur esse causa alterius: ergo species non erunt causae horum sensibilium.

[81807] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 3 Non iterum potest dici quod sunt causae; quia illi numeri, si sunt species, sunt sempiterni. Illa enim differentia non sufficit ad hoc quod quaedam ponantur causae aliorum; quia aliqua differunt per sempiternum et non sempiternum secundum esse suum absolute consideratum; sed per causam et causatum differunt secundum habitudinem unius ad alterum: ergo diversa numero non differunt per causam et causatum per hoc, quod quaedam sunt sempiterna, et quaedam non sempiterna.

[81808] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 4 Si autem dicatur quod haec sensibilia sunt quaedam *rationes*, idest proportiones numerorum, et per hunc modum numeri sunt causae horum sensibilium, sicut videmus in *symphoniis*, idest in musicis consonantiis, quia numeri dicuntur esse causae consonantiarum, inquantum proportiones numerales, quae applicantur sonis, consonantias reddunt: palam est quod oportebat praeter ipsos numeros in sensibilibus ponere aliquod unum secundum genus, cui applicantur proportiones numerales: ut scilicet eorum, quae sunt illius generis proportiones, sensibilia constituant; sicut praeter proportiones numerales in consonantiis inveniuntur soni. Si autem illud, cui applicatur illa proportio numeralis in sensibilibus est materia, manifestum est quod oportebat dicere, quod ipsi numeri separati qui sunt species, sint proportiones alicuius unius, scilicet ad aliquod aliud. Oportet enim dicere quod hic homo, qui est Callias vel Socrates, est similis homini ideali qui dicitur *autosanthropos* idest per se homo. Si igitur Callias non est numerus tantum, sed magis est ratio quaedam vel proportio in numeris elementorum, scilicet ignis,

terrae, aquae et aeris; et ipse homo idealis erit quaedam ratio vel proportio in numeris aliquorum; et non erit homo idealis numerus per suam substantiam. Ex quo sequitur, quod nullus numerus erit *praeter ea*, id est praeter res numeratas. Si enim numerus specierum est maxime separatus, et ille non est separatus a rebus, sed est quaedam proportio rerum numeratarum, nunc nullus alius numerus erit separatus: quod est contra Platonicos.

[81809] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 5 Sequitur autem, quod homo idealis sit proportio aliquorum numeratorum, sive ponatur esse numerus, sive non: tam enim secundum ponentes substantias esse numeros, quam secundum naturales, qui numeros substantias esse non dicebant, oportet quod in rerum substantiis aliquae proportiones numerales inveniantur: quod patet praecipue ex opinione Empedoclis, qui ponebat unamquamque rerum sensibilium constitui per quamdam harmoniam et proportionem.

[81810] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 6 Deinde cum dicit amplius ex hic ponit secundam rationem, quae talis est. Ex multis numeris fit unus numerus. Si igitur species sunt numeri, ex multis speciebus fiet una species, quod est impossibile. Nam si ex multis diversarum specierum aliquid unum in specie constituatur, hoc fit per mixtionem, in qua non salvantur species eorum quae miscentur, sicut ex quatuor elementis fit lapis. Et iterum ex huiusmodi diversis secundum speciem non fit aliquod unum ratione specierum, quia ipsae species non coniunguntur ad aliquod unum constituendum, nisi secundum rationem individuorum, qui alterantur, ut possint permisceri: ipsae autem species numerorum binarii et ternarii simul coniunctae numerum constituunt quinarium, ita quod in quinario uterque numerus remanet et salvatur.

[81811] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 7 Sed quia ad hanc rationem posset responderi ex parte Platonis, quod ex multis numeris non fit unus numerus, sed quilibet numerus immediate constituitur ex unitatibus, ideo consequenter cum dicit *sed si nec* excludit etiam hanc responsionem. Si enim dicitur quod aliquis numerus maior, ut millenarius, non constituatur *ex eis*, scilicet ex duobus vel pluribus numeris minoribus, sed constituitur *ex unis*, idest ex unitatibus, remanebit quaestio quomodo se habent unitates adinvicem, ex quibus numeri constituuntur? Aut enim oportet, quod omnes unitates sint conformes adinvicem, aut quod sint difformes adinvicem.

[81812] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 8 Sed primo modo sequuntur multa inconvenientia, et praecipue quantum ad ponentes species esse numeros; quia sequitur quod diversae species non differant secundum substantiam, sed solum secundum excessum unius speciei super aliam. Inconveniens etiam videtur, quod unitates nullo modo differant; et tamen sunt multae, cum diversitas multitudinem consequatur.

[81813] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 9 Si vero non sint conformes, hoc potest esse dupliciter. Uno modo, quia unitates unius numeri sunt differentes ab unitatibus alterius numeri, sicut unitates binarii ab unitatibus ternarii; et tamen unitates unius et eiusdem numeri sibi invicem sunt conformes. Alio modo ut unitates eiusdem numeri non sibi invicem, nec unitatibus alterius numeri conformes existant. Hanc divisionem significat, cum dicit, *nec eaedem sibi invicem*, idest quae ad eumdem numerum pertinent, *nec aliae omnes* etc., scilicet quae pertinent ad diversos

numeros. Quocumque autem modo ponatur difformitas inter unitates, videtur inconveniens. Nam omnis difformitas est per aliquam formam vel passionem; sicut videmus quod corpora difformia differunt calido et frigido, albo et nigro, et huiusmodi passionibus: unitates autem huiusmodi passionibus carent, cum sint impassibiles secundum Platonicos; ergo non poterit inter ea poni talis difformitas vel differentia, quae causatur ab aliqua passione. Et sic patet quod ea quae Plato ponit de speciebus et numeris, nec sunt *rationabilia*, sicut illa quae per certam rationem probantur, nec sunt *intelligentiae confessa*, sicut ea quae sunt per se nota, et solo intellectu certificantur, ut prima demonstrationis principia.

[81814] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 10 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit tertiam rationem contra Platonem, quae talis est. Omnia mathematica, quae a Platone sunt dicta intermedia sensibilium et specierum, sunt ex numeris, aut simpliciter, sicut ex propriis principiis, aut sicut ex primis. Et hoc ideo dicit, quia secundum unam viam videtur quod numeri sint immediata principia aliorum mathematicorum; nam unum dicebant constituere punctum, binarium lineam, ternarium superficiem, quaternarium corpus. Secundum vero aliam viam videntur resolvi mathematica in numeros, sicut in prima principia et non in proxima. Nam corpora dicebant componi ex superficiebus, superficies ex lineis, lineas ex punctis, puncta autem ex unitatibus, quae constituunt numeros. Utroque autem modo sequebatur numeros esse principia aliorum mathematicorum.

[81815] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 11 Sicut igitur alia mathematica erant media inter sensibilia et species, ita necessarium est facere aliquod genus numeri, quod sit aliud a numeris qui sunt species, et a numeris qui sunt substantia sensibilium: et quod de huiusmodi numero sit arithmetica, sicut de proprio subiecto, quae est una mathematicarum, sicut geometria de magnitudinibus mathematicis. Hoc autem ponere videtur superfluum esse. Nam nulla ratio poterit assignari quare sunt numeri medii *inter praesentia*, idest sensibilia et *eas* scilicet species, cum tam sensibilia quam species sint numeri.

[81816] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 12 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit quartam rationem, quae talis est. Ea quae sunt in sensibilibus et in mathematicis sunt causata ex speciebus: si igitur aliqua dualitas in sensibilibus et in mathematicis invenitur, oportet quod utraque unitas huius posterioris dualitatis sit causata ex priori dualitate, quae est species dualitatis. Et hoc est *impossibile*, scilicet quod unitas ex dualitate causetur. Hoc enim praecipue oportet dicere, si unitates unius numeri sint alterius speciei ab unitatibus alterius, quia tunc a specie ante illius numeri unitates, species sortientur. Et sic oportet quod unitates posterioris dualitatis sint causatae ex priori dualitate.

[81817] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 13 Deinde cum dicit amplius quare hic ponit quintam rationem, quae talis est. Multa non conveniunt ad unum constituendum, nisi propter aliquam causam, quae potest accipi vel extrinseca, sicut aliquod agens quod coniungit, vel intrinseca, sicut aliquod vinculum uniens. Vel si aliqua uniuntur per seipsa, oportet ut unum sit ut potentia, et aliud ut actus. Nullum autem horum potest dici in unitatibus *quare numerus* idest ex qua causa numerus erit quoddam *comprehensum*, idest congregatum ex pluribus unitatibus: quasi dicat: non

erit hoc assignare.

[81818] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 14 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit sextam rationem, quae talis est. Si numeri sunt species et substantiae rerum, oportet, sicut praemissum est, dicere vel quod unitates sint differentes, aut convenientes. Si autem differentes, sequitur quod unitas, inquantum unitas, non sit principium. Quod patet per similitudinem sumptam a naturalium positione. Naturales enim aliqui posuerunt quatuor corpora esse principia. Quamvis autem commune sit ipsis hoc quod est esse corpus, non tamen ponebant corpus commune esse principium, sed magis ignem, terram, aquam et aerem, quae sunt corpora differentia. Unde, si unitates sint differentes, quamvis omnes conveniant in ratione unitatis, non tamen erit dicendum, quod ipsa unitas inquantum huiusmodi sit principium; quod est contra positionem Platonicorum. Nam nunc ab eis dicitur, quod unum sit principium, sicut primo de naturalibus dicitur quod ignis aut aqua aut aliquod corpus similium partium principium sit. Sed si hoc est verum quod conclusum est contra positionem Platonicorum, scilicet quod unum inquantum unum non sit principium et substantia rerum, sequeretur quod numeri non sunt rerum substantia. Numerus enim non ponitur esse rerum substantia, nisi inquantum constituitur ex unitatibus, quae dicuntur esse rerum substantiae. Quod iterum est contra positionem Platonicorum, quam nunc prosequitur, qua scilicet ponitur, quod numeri sint species.

[81819] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 15 Si autem dicas quod omnes unitates sunt indifferentes, sequitur *quod omne*, idest universum totum sit aliquid unum et idem, ex quo substantia rei cuiuslibet est ipsum unum, quod est commune indifferens. Et ulterius sequitur, quod idem illud sit unum principium omnium: quod est impossibile ratione ipsius rationis, quae de se est inopinabilis, ut scilicet sint omnia unum secundum rationem substantiae; tum quia includit contradictionem ex eo quod ponit unam esse substantiam rerum, et tamen ponit illud unum esse principium. Nam unum et idem non est sui ipsius principium: nisi forte dicatur quod unum multipliciter dicitur, ut distincto uno ponantur omnia esse unum genere, et non specie vel numero.

[81820] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 16 Volentes autem substantias hic disputat contra positionem Platonis quantum ad hoc quod posuit de magnitudinibus mathematicis. Et primo ponit eius positionem. Secundo obiicit contra ipsam, ibi, attamen quomodo habebit et cetera. Dicit ergo primo, quod Platonici volentes rerum substantias reducere ad prima principia, cum ipsas magnitudines dicerent esse substantias rerum sensibilium, lineam, superficiem et corpus, istorum principia assignantes, putabant se rerum principia invenisse. Assignando autem magnitudinum principia, dicebant *longitudines*, idest lineas componi ex producto et brevi, eo quod principia rerum omnium ponebant esse contraria. Et quia linea est prima inter quantitates continuas, ei per prius attribuebant magnum et parvum, ut per hoc quod haec duo sunt principia lineae, sint etiam principia aliarum magnitudinum. Dicit autem *ex aliquo parvo et magno*, quia parvum et magnum etiam in speciebus ponebantur, ut dictum est, sed secundum quod per situm determinatur et quodammodo particulari ad genus magnitudinum, constituunt primo lineam, et deinde alias magnitudines. *Planum autem*, idest superficiem eadem ratione dicebant componi ex lato et arcto, et

corpus ex profundo et humili.

[81821] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 17 Deinde cum dicit attamen quomodo hic obiicit contra praedictam positionem duabus rationibus: quarum prima talis est. Quorum principia sunt diversa, ipsa etiam sunt diversa; sed principia dictarum magnitudinum secundum praedictam positionem sunt diversa. Latum enim et arctum, quae ponuntur principia superficiei, sunt alterius generis quam profundum et humile, quae ponuntur principia corporis. Et similiter potest dici de longo et brevi quod differunt ab utroque; ergo etiam linea et superficies et corpus erunt adinvicem distincta. Quomodo ergo poterat dici quod superficies haberet in se lineam, et quod corpus habeat lineam et superficiem? Et ad huius rationis confirmationem inducit simile de numero. Multum enim et paucum, quae simili ratione ponuntur principia rerum, sunt alterius generis a longo et brevi, lato et stricto, profundo et humili. Et ideo numerus non continetur in his magnitudinibus, sed est separatus per se. Unde et eadem ratione nec superius inter praedicta erit etiam in inferioribus, sicut linea non in superficie, nec superficies in corpore.

[81822] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 18 Sed quia posset dici, quod quaedam praedictorum contrariorum sunt genera aliorum, sicut quod longum esset lati genus, et latum genus profundi; hoc removet tali ratione. Sicut habent se principia adinvicem, et principiata: si igitur latum est genus profundi, et superficies erit genus corporis. Et ita corpus erit aliquod planum, idest aliqua species superficiei: quod patet esse falsum.

[81823] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 19 Deinde cum dicit amplius puncta hic ponit secundam rationem, quae sumitur ex punctis; circa quam Plato videtur dupliciter deliquisse. Primo quidem, quia cum punctus sit terminus lineae, sicut linea superficiei, et superficies corporis; sicut posuit aliqua principia, ex quibus componuntur praedicta, ita debuit aliquid ponere ex quo existerent puncta; quod videtur praetermisisse.

[81824] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 16 n. 20 Secundo, quia circa puncta videbatur diversimode sentire. Quandoque enim contendebat totam doctrinam geometricam de hoc genere existere, scilicet de punctis, inquantum scilicet puncta ponebat principia et substantiam omnium magnitudinum. Et hoc non solum implicite, sed etiam explicite punctum vocabat principium lineae, sic ipsum definiens. Multoties vero dicebat, quod lineae indivisibiles essent principia linearum, et aliarum magnitudinum; et hoc genus esse, de quo sit geometria, scilicet lineae indivisibiles. Et tamen per hoc quod ponit ex lineis indivisibilibus componi omnes magnitudines, non evadit quin magnitudines componantur ex punctis, et quin puncta sint principia magnitudinum. Linearum enim indivisibilium necessarium esse aliquos terminos, qui non possunt esse nisi puncta. Unde ex qua ratione ponitur linea indivisibilis principium magnitudinum, ex eadem ratione et punctum principium magnitudinis ponitur.

Lectio 17

[81825] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 1 Hic improbat positionem Platonis quantum ad hoc, quod ponebat de rerum principiis. Et primo quantum ad hoc quod ponebat principia essendi. Secundo quantum ad hoc quod ponebat principia cognoscendi, ibi, quomodo autem aliquis et cetera. Circa primum ponit sex rationes; quarum prima sumitur ex hoc, quod genera causarum praetermittebat. Unde dicit quod *omnino sapientia*, scilicet philosophia habet inquirere causas *de manifestis*, idest de his, quae sensui apparent. Ex hoc enim homines inceperunt philosophari, quod causas inquisiverunt, ut in prooemio dictum est. Platonici autem, quibus se connumerat, rerum principia praetermiserunt, quia nihil dixerunt de causa efficiente, quae est principium transmutationis. Causam vero formalem putaverunt se assignare ponentes ideas. Sed, dum ipsi putaverunt se dicere substantiam eorum, scilicet sensibilium, dixerunt quasdam esse alias substantias separatas ab istis diversas. Modus autem, quo assignabant illa separata esse substantias horum sensibilium, *est supervacuus*, idest efficaciam non habens nec veritatem. Dicebant enim quod species sunt substantiae eorum inquantum ab istis participantur. Sed hoc quod de participatione dicebant, nihil est, sicut ex supradictis patet. Item species, quas ipsi ponebant, non tangunt causam finalem, quod tamen videmus in aliquibus scientiis, quae demonstrant per causam finalem, et propter quam causam omne agens per intellectum et agens per naturam operatur, ut secundo physicorum ostensum est. Et sicut ponendo species non tangunt causam quae dicitur finis, ita nec causam quae dicitur principium, scilicet efficientem, quae fini quasi opponitur. Sed Platonicis praetermittentibus huiusmodi causas facta sunt naturalia, ac si essent mathematica sine motu, dum principium et finem motus praetermittebant. Unde et dicebant quod mathematica debent tractari non solum propter seipsa, sed aliorum gratia, idest naturalium, inquantum passiones mathematicorum sensibilibus attribuebant.

[81826] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 2 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit secundam rationem, quae talis est. Illud, quod ponitur tamquam rei materia, magis est substantia rei et praedicabile de re, quam illud quod est separatum a re: sed species est separata a rebus sensibilibus: ergo secundum Platonicorum opinionem magis aliquid suscipiet substantiam subiectam, ut materiam, esse substantiam mathematicorum quam speciem separatam. Magis etiam suscipiet eam praedicari de re sensibili quam speciem praedictam. Platonici enim ponebant magnum et parvum esse differentiam substantiae et materiei. Haec enim duo principia ponebant ex parte materiae, sicut naturales ponentes rarum et densum esse primas differentias *subiecti* idest materiae, per quas scilicet materia transmutabatur, dicentes eas quodammodo scilicet magnum et parvum. Quod ex hoc patet, quia rarum et densum sunt quaedam superabundantia et defectio. Spissum enim est quod habet multum de materia sub eisdem dimensionibus. Rarum quod parum. Et tamen Platonici substantiam rerum sensibilium magis dicebant species quam mathematica, et magis praedicari.

[81827] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 3 Deinde cum dicit et de motu hic ponit tertiam rationem, quae talis est. Si ea, quae sunt in sensibilibus, causantur a speciebus separatis, necessarium est dicere quod sit in speciebus idea motus, aut non. Si est ibi aliqua species et idea motus, etiam constat quod non potest esse motus sine eo quod movetur, necesse erit quod species moveantur; quod est contra Platonicorum opinionem, qui ponebant species immobiles. Si autem non sit idea motus, ea autem quae sunt in sensibilibus causantur ab ideis, non erit assignare causam, unde

motus veniat ad ista sensibilia. Et sic aufertur tota perscrutatio scientiae naturalis, quae inquirit de rebus mobilibus.

[81828] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit et quod hic ponit quartam rationem, quae talis est. Si unum esset substantia rerum omnium sicut Platonici posuerunt, oporteret dicere quod omnia sint unum, sicut et naturales, qui ponebant substantiam omnium esse aquam, et sic de elementis aliis. Sed facile est monstrare, quod omnia non sunt unum: ergo positio quae ponit substantiam omnium esse unum, est improbabilis.

[81829] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 5 Si autem aliquis dicat quod ex positione Platonis non sequitur quod omnia sint unum simpliciter, sed aliquod unum, sicut dicimus aliqua esse unum secundum genus, vel secundum speciem; si quis velit dicere sic omnia esse unum, nec hoc etiam poterit sustineri, nisi hoc quod dico unum, sit genus, vel universale omnium. Per hunc enim modum possemus dicere omnia esse unum specialiter, sicut dicimus hominem et asinum esse animal substantialiter. Hoc autem quibusdam videtur impossibile, scilicet quod sit unum genus omnium; quia oporteret, quod differentia divisiva huius generis non esset una, ut in tertio dicetur, ergo nullo modo potest poni quod substantia rerum omnium sit unum.

[81830] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit nullam namque hic ponit quintam rationem, quae talis est. Plato ponebat post numeros, longitudines et latitudines et soliditates esse substantias rerum sensibilium, ex quibus scilicet corpora componerentur. Hoc autem secundum Platonis positionem nullam rationem habere videtur, quare debeant poni nec in praesenti, nec in futuro. Nec etiam videtur habere aliquam potestatem ad hoc quod sint sensibilium causae. Per *praesentia* enim hic oportet intelligi immobilia, quia semper eodem modo se habent. Per *futura* autem corruptibilia et generabilia, quae esse habent post non esse. Quod sic patet. Plato enim ponebat tria genera rerum; scilicet sensibilia, et species, et mathematica quae media sunt. Huiusmodi autem lineae et superficies, ex quibus componuntur corpora sensibilia, non est possibile esse species, quia species sunt numeri essentialiter. Huiusmodi autem sunt post numeros. Nec iterum potest dici quod sunt intermedia inter species et sensibilia. Huiusmodi enim sunt entia mathematica, et a sensibilibus separata: quod non potest dici de illis lineis et superficiebus ex quibus corpora sensibilia componuntur. Nec iterum possunt esse sensibilia. Nam sensibilia sunt corruptibilia; huiusmodi autem incorruptibilia sunt, ut infra probabitur in tertio. Ergo vel ista nihil sunt, vel sunt quartum aliquod genus entium, quod Plato praetermisit.

[81831] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit et omnino hic ponit sextam rationem, quae talis est. Impossibile est invenire principia alicuius multipliciter dicti, nisi multiplicitas dividatur. Ea enim quae solo nomine convenientia sunt et differunt ratione, non possunt habere principia communia, quia sic haberent rationem eamdem, cum rei cuiuscumque ratio ex suis principiis sumatur. Distincta autem principia his, quibus solum nomen commune est, assignari impossibile est, nisi his quorum principia sunt assignanda adinvicem diversis. Cum igitur ens multipliciter dicatur et non univoce de substantia et aliis generibus, inconvenienter assignat Plato principia existentium, non dividendo abinvicem entia.

[81832] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 8 Sed quia aliquis posset aliquibus ratione differentibus, quibus nomen commune est, principia assignare, singulis propria principia captando, sine hoc quod nominis communis multiplicitatem distingueret, hoc etiam Platonici non fecerunt. Unde *et aliter*, idest alia ratione inconvenienter rerum principia assignaverunt quaerentes ex quibus elementis sunt entia, secundum hunc modum, quo quaesierunt, ut scilicet non omnibus entibus sufficientia principia assignarent. Non enim ex eorum dictis est accipere ex quibus principiis est agere aut pati, aut curvum aut rectum, aut alia huiusmodi accidentia. Assignabant enim solum principia substantiarum, accidentia praetermittentes.

[81833] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 9 Sed si aliquis defendendo Platonem dicere vellet, quod tunc contingit omnium entium elementa esse acquisita aut inventa, quando contingit solarum substantiarum principia habita esse vel inventa, hoc opinari non est verum. Nam licet principia substantiarum etiam quodammodo sint principia accidentium, tamen accidentia propria principia habent. Nec sunt omnibus modis omnium generum eadem principia, ut ostendetur infra, undecimo vel duodecimo huius.

[81834] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 10 Deinde cum dicit quomodo autem disputat contra Platonem quantum ad hoc, quod ponebat ideas esse principia scientiae in nobis. Et ponit quatuor rationes: quarum prima est. Si ex ipsis ideis scientia in nobis causatur, non continget addiscere rerum principia. Constat autem quod addiscimus. Ergo ex ipsis ideis scientia non causatur in nobis. Quod autem non contingeret aliquid addiscere sic probat. Nullus enim praecognoscit illud quod addiscere debet; sicut geometra, etsi praecognoscat alia quae sunt necessaria ad demonstrandum, tamen ea quae debet addiscere non debet praecognoscere. Et similiter est in aliis scientiis. Sed si ideae sunt causa scientiae in nobis, oportet quod omnium scientiam habeant, quia ideae sunt rationes omnium scibilium: ergo non possumus aliquid addiscere, nisi aliquis dicatur addiscere illud quod prius praecognovit. Unde si ponatur quod aliquis addiscat, oportet quod non praeexistat cognoscens illa quae addiscit, sed quaedam alia cum quibus fiat disciplinatus, idest addiscens praecognita *omnia*, idest universalia *aut quaedam*, idest singularia. Universalia quidem, sicut in his quae addiscuntur per demonstrationem et definitionem; nam oportet sicut in demonstrationibus, ita in definitionibus esse praecognita ea, ex quibus definitiones fiunt, quae sunt universalia; singularia vero oportet esse praecognita in his quae discuntur per inductionem.

[81835] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 11 Deinde cum dicit sed si est hic ponit secundam rationem, quae talis est. Si ideae sunt causa scientiae, oportet nostram scientiam esse nobis connaturalem. Sensibilia enim per haec naturam propriam adipiscuntur, quia ideas participant secundum Platonicos. Sed potissima disciplina sive cognitio est illa quae est nobis connaturalis, nec eius possumus oblivisci, sicut patet in cognitione primorum principiorum demonstrationis, quae nullus ignorat: ergo nullo modo possumus omnium scientiam ab ideis in nobis causatam oblivisci. Quod est contra Platonicos, qui dicebant quod anima ex unione ad corpus obliviscitur scientiae, quam naturaliter in omnibus habet: et postea per disciplinam addiscit homo illud quod est prius notum, quasi addiscere nihil sit nisi reminisci.

[81836] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 12 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit tertiam rationem, quae talis est. Ad rerum cognitionem requiritur, quod homo non solum cognoscat formas rerum, sed etiam principia materialia, ex quibus componitur. Quod ex hoc patet, quia de his interdum contingit esse dubitationem, sicut de hac syllaba sma, quidam dubitant utrum sit composita ex tribus literis scilicet s, m, a, aut sit una litera praeter omnes praedictas habens proprium sonum. Sed ex ideis non possunt cognosci nisi principia formalia, quia ideae sunt formae rerum: ergo non sunt sufficientes causae cognitionis rerum principiis materialibus remanentibus ignotis.

[81837] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 13 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit quartam rationem, quae talis est. Ad cognitionem rerum oportet de sensibilibus notitiam habere, quia sensibilia sunt manifesta elementa materialia omnium rerum, ex quibus componuntur, sicut voces compositae, ut syllabae et dictiones componuntur ex propriis elementis. Si igitur per ideas scientia in nobis causatur, oportet quod per ideas causetur in nobis cognitio sensibilium. Cognitio autem in nobis causata ex ideis sine sensu est accepta, quia per sensum non habemus habitudinem ad ideas. In cognoscendo ergo sequitur quod aliquis non habens sensum possit cognoscere sensibilia, quod patet esse falsum. Nam caecus natus non potest habere scientiam de coloribus.

[81838] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 17 n. 14 Deinde cum dicit quoniam ergo hic colligit ea, quae ab antiquis de principiis dicta sunt; dicens quod ex prius dictis est manifestum, quod antiqui philosophi conati sunt quaerere causas a nobis in libro physicorum determinatas, et quod per dicta eorum non habemus aliquam causam extra causas ibi declaratas. Has autem causas obscure dixerunt, et quodammodo omnes ab eis sunt tactae, quodammodo vero nullam earum tetigerunt. Sicut enim pueri de novo loqui incipientes imperfecte et balbutiendo loquuntur, ita philosophia priorum philosophorum nova existens, visa est balbutiendo et imperfecte de omnibus loqui circa principia. Quod in hoc patet quod Empedocles primo dixit quod ossa habent quamdam rationem idest commixtionem proportionis, quae quidem ratio est quod quid est et substantia rei. Sed similiter necessarium est de carne et de singulis aliorum, aut de nullo. Omnia enim ista ex elementis commixta sunt. Et propter hoc patet quod caro et os et omnia huiusmodi non sunt id quod sunt, propter materiam quae ab eo ponitur quatuor elementa, sed propter hoc principium, scilicet formale. Hoc autem Empedocles quasi ex necessitate veritatis coactus posuit aliquo alio expressius ista dicente, sed ipse manifeste non expressit. Et sicut expresse non manifestaverunt naturam formae, ita nec materiae, ut supra de Anaxagora dictum est. Et similiter nec alicuius alterius principii. De talibus ergo quae ab aliis imperfecte dicta sunt, dictum est prius. Iterum autem in tertio libro recapitulabimus de istis quaecumque circa hoc potest aliquis dubitare ad unam partem vel ad aliam. Ex talibus enim dubitationibus forsitan investigabimus aliquid utile ad dubitationes, quas posterius per totam scientiam prosequi et determinare oportet.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

liber II

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 2

Lectio 1

[81839] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 1 Postquam philosophus reprobavit opiniones antiquorum philosophorum de primis principiis rerum, circa quae versatur principaliter philosophi primi intentio, hic accedit ad determinandum veritatem. Aliter autem se habet consideratio philosophiae primae circa veritatem, et aliarum particularium scientiarum. Nam unaquaeque particularis scientia considerat quamdam particularem veritatem circa determinatum genus entium, ut geometria

circa rerum magnitudines, arithmetica circa numeros. Sed philosophia prima considerat universalem veritatem entium. Et ideo ad hunc philosophum pertinet considerare, quomodo se habeat homo ad veritatem cognoscendam.

[81840] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 2 Dividitur ergo ista pars in partes duas. In prima parte determinat ea quae pertinent ad considerationem universalis veritatis. In secunda incipit inquirere veritatem de primis principiis et omnibus aliis, ad quae extenditur huius philosophiae consideratio; et hoc in tertio libro, qui incipit, necesse est nobis acquisitam scientiam et cetera. Prima autem pars dividitur in partes tres. In prima dicit qualiter se habet homo ad considerationem veritatis. In secunda ostendit ad quam scientiam principaliter pertineat cognitio veritatis, ibi, vocari vero philosophiam veritatis et cetera. In tertia parte ostendit modum considerandae veritatis, ibi, contingunt autem auditiones et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit facilitatem existentem in cognitione veritatis. Secundo ostendit causam difficultatis, ibi, forsan autem et difficultate et cetera. Tertio ostendit quomodo homines se invicem iuvant ad cognoscendum veritatem, ibi, non solum autem his dicere et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit intentum, dicens, quod *theoria*, idest consideratio vel speculatio de veritate quodammodo est facilis, et quodammodo difficilis.

[81841] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 3 Secundo ibi signum autem manifestat propositum. Et primo quantum ad facilitatem. Secundo quantum ad difficultatem, ibi, habere autem totum et partem et cetera. Facilitatem autem in considerando veritatem ostendit tripliciter. Primo quidem hoc signo, quod licet nullus homo veritatis perfectam cognitionem adipisci possit, tamen nullus homo est ita expers veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat. Quod ex hoc apparet, quod unusquisque potest enuntiare de veritate et natura rerum, quod est signum considerationis interioris.

[81842] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 4 Secundum signum ponit ibi et secundum dicens quod licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio, sit aliquid parvum per comparationem ad totam considerationem veritatis, tamen illud, quod aggregatur ex omnibus *coarticulatis*, idest exquisitis et collectis, fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt.

[81843] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 5 Tertio manifestat idem per quoddam exemplum vulgaris proverbii, ibi quare si concludens ex praemissis, quod ex quo unusquisque potest cognoscere de veritate, licet parum, ita se habere videtur in cognitione veritatis, sicut proverbialiter dicitur: in *foribus*, idest in ianuis domorum, *quis delinquet?* Interiora enim domus difficile est scire, et circa ea facile est hominem decipi: sed sicut circa ipsum introitum domus qui omnibus patet et primo occurrit, nullus decipitur, ita etiam est in consideratione veritatis: nam ea, per quae intratur in cognitionem aliorum, nota sunt omnibus, et nullus circa ea decipitur: huiusmodi autem sunt prima principia naturaliter nota, ut non esse simul affirmare et negare, et quod omne totum est maius sua parte, et similia. Circa conclusiones vero, ad quas per huiusmodi, quasi per ianuam, intratur,

contingit multoties errare. Sic igitur cognitio veritatis est facilis inquantum scilicet ad minus istud modicum, quod est principium, per se notum, per quod intratur ad veritatem, est omnibus per se notum.

[81844] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit habere autem manifestat difficultatem; dicens, quod hoc ostendit difficultatem quae est in consideratione veritatis, quia non possumus habere circa veritatem totum et partem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod hoc dixit omnibus esse notum, per quod in alia introitur. Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in primo physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum. Sic igitur hoc ipsum, quod homo non potest in rebus perfecte totum et partem cognoscere, ostendit difficultatem considerandae veritatis secundum utramque viam.

[81845] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit forsan autem ostendit causam praemissae difficultatis. Ubi similiter considerandum est, quod in omnibus, quae consistunt in quadam habitudine unius ad alterum, potest impedimentum dupliciter vel ex uno vel ex alio accidere: sicut si lignum non comburatur, hoc contingit vel quia ignis est debilis, vel quia lignum non est bene combustibile; et similiter oculus impeditur a visione alicuius visibilis, aut quia est debilis aut quia visibile est tenebrosum. Sic igitur potest contingere quod veritas sit difficilis ad cognoscendum, vel propter defectum qui est in ipsis rebus, vel propter defectum qui est in intellectu nostro.

[81846] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 8 Et quod quantum ad aliquas res difficultas contingat in cognoscendo veritatem ipsarum rerum ex parte earum, patet. Cum enim unumquodque sit cognoscibile inquantum est ens actu, ut infra in nono huius dicetur, illa quae habent esse deficiens et imperfectum, sunt secundum seipsa parum cognoscibilia, ut materia, motus et tempus propter esse eorum imperfectionem, ut Boetius dicit in libro de duabus naturis.

[81847] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 9 Fuerunt autem aliqui philosophi, qui posuerunt difficultatem cognitionis veritatis totaliter provenire ex parte rerum, ponentes nihil esse fixum et stabile in rebus, sed omnia esse in continuo fluxu ut infra in quarto huius dicetur. Sed hoc excludit philosophus, dicens, quod quamvis difficultas cognoscendae veritatis forsan possit secundum aliqua diversa esse dupliciter, videlicet ex parte nostra, et ex parte rerum; non tamen principalis causa difficultatis est ex parte rerum, sed ex parte nostra.

[81848] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 10 Et hoc sic probat. Quia, si difficultas esset principaliter ex parte rerum, sequeretur, quod illa magis cognosceremus, quae sunt magis cognoscibilia secundum suam naturam: sunt autem maxime cognoscibilia secundum naturam suam, quae sunt maxime in actu, scilicet entia immaterialia et immobilia, quae tamen sunt maxime nobis ignota. Unde manifestum est, quod difficultas accidit in cognitione veritatis, maxime propter defectum

intellectus nostri. Ex quo contingit, quod intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia, quae inter omnia sunt maxime manifesta secundum suam naturam, sicut se habent oculi nycticoracum ad lucem diei, quam videre non possunt, quamvis videant obscura. Et hoc est propter debilitatem visus eorum.

[81849] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 11 Sed videtur haec similitudo non esse conveniens. Sensus enim quia est potentia organi corporalis, corrumpitur ex vehementia sensibilis. Intellectus autem, cum non sit potentia alicuius organi corporei, non corrumpitur ex excellenti intelligibili. Unde post apprehensionem alicuius magni intelligibilis, non minus intelligimus minus intelligibilia, sed magis, ut dicitur in tertio de anima.

[81850] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 12 Dicendum est ergo, quod sensus impeditur a cognitione alicuius sensibilis dupliciter. Uno modo per corruptionem organi ab excellenti sensibili; et hoc locum non habet in intellectu. Alio modo ex defectu proportionis ipsius virtutis sensitivae ad obiectum. Potentiae enim animae non sunt eiusdem virtutis in omnibus animalibus; sed sicuti homini hoc in sua specie convenit, quod habeat pessimum olfactum, ita nycticoraci, quod habeat debilem visum, quia non habet proportionem ad claritatem diei cognoscendam.

[81851] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 13 Sic igitur, cum anima humana sit ultima in ordine substantiarum intellectivarum, minime participat de virtute intellectiva; et sicut ipsa quidem secundum naturam est actus corporis, eius autem intellectiva potentia non est actus organi corporalis, ita habet naturalem aptitudinem ad cognoscendum corporalium et sensibilium veritatem, quae sunt minus cognoscibilia secundum suam naturam propter eorum materialitatem, sed tamen cognosci possunt per abstractionem sensibilium a phantasmatibus. Et quia hic modus cognoscendi veritatem convenit naturae humanae animae secundum quod est forma talis corporis; quae autem sunt naturalia semper manent; impossibile est, quod anima humana huiusmodi corpori unita cognoscat de veritate rerum, nisi quantum potest elevari per ea quae abstrahendo a phantasmatibus intelligit. Per haec autem nullo modo potest elevari ad cognoscendum quidditates immaterialium substantiarum, quae sunt improportionatae istis substantiis sensibilibus. Unde impossibile est quod anima humana huiusmodi corpori unita, apprehendat substantias separatas cognoscendo de eis quod quid est.

[81852] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 14 Ex quo apparet falsum esse quod Averroes hic dicit in commento, quod philosophus non demonstrat hic, res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut impossibile est vespertilioni inspicere solem. Et ratio sua, quam inducit, est valde derisibilis. Subiungit enim, quoniam si ita esset, natura otiose egisset, quia fecit illud quod in se est naturaliter intelligibile, non esse intellectum ab aliquo; sicut si fecisset solem non comprehensum ab aliquo visu. Deficit enim haec ratio. Primo quidem in hoc, quod cognitio intellectus nostri non est finis substantiarum separatarum, sed magis e converso. Unde non sequitur, quod, si non cognoscantur substantiae separatae a nobis, quod propter hoc sint frustra. Frustra enim est, quod non consequitur finem ad quem est. Secundo, quia etsi substantiae separatae non intelliguntur a nobis secundum suas quidditates, intelliguntur tamen ab aliis intellectibus; sicut solem etsi non

videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae.

[81853] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 15 Deinde cum dicit non solum ostendit quomodo se homines adinvicem iuvant ad considerandum veritatem. Adiuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter. Uno modo directe. Alio modo indirecte. Directe quidem iuvatur ab his qui veritatem invenerunt: quia, sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, inquantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret.

[81854] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 16 Est autem iustum ut his, quibus adiuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus. Et ideo dicit, quod *iustum est gratiam habere*, non solum his, quos quis existimat veritatem invenisse, quorum opinionibus aliquis communicat sequendo eas; sed etiam illis, qui superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur; quia isti etiam aliquid conferunt nobis. Praestiterunt enim nobis quoddam exercitium circa inquisitionem veritatis. Et ponit exemplum de inventoribus musicae. Si enim non *fuisset Timotheus* qui multa de arte musicae invenit, non haberemus ad praesens multa, quae scimus circa melodias. Et si non praecessisset quidam philosophus nomine *Phrynis*, Timotheus non fuisset ita instructus in musicalibus. Et similiter est dicendum de philosophis qui enuntiaverunt universaliter veritatem rerum. A quibusdam enim praedecessorum nostrorum accepimus aliquas opiniones de veritate rerum, in quibus credimus eos bene dixisse, alias opiniones praetermittentes. Et iterum illi, a quibus nos accepimus, invenerunt aliquos praedecessores, a quibus acceperunt, quique fuerunt eis causa instructionis.

Lectio 2

[81855] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit qualiter se habet homo ad considerationem veritatis, hic ostendit quod cognitio veritatis maxime ad philosophiam primam pertineat. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod ad philosophiam primam maxime pertineat cognitio veritatis. Secundo excludit quamdam falsam opinionem, per quam sua probatio tolleretur, ibi, at vero quod sit principium. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod ad philosophiam primam pertineat cognitio veritatis. Secundo quod maxime ad ipsam pertineat, ibi, nescimus autem verum sine causa et cetera. Haec autem duo ostendit ex duobus, quae supra probata sunt in prooemio libri: scilicet quod sapientia sit non practica, sed speculativa: et quod sit cognoscitiva causarum primarum.

[81856] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 2 Ex primo autem horum sic argumentatur ad primam conclusionem. Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus, quia etsi *practici*, hoc est operativi, intendant cognoscere veritatem, quomodo se habeat in

aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus. Si ergo huic coniunxerimus, quod sapientia sive philosophia prima non est practica, sed speculativa, sequetur quod recte debeat dici scientia veritatis.

[81857] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 3 Sed quia multae sunt scientiae speculativae, quae veritatem considerant, utpote geometria et arithmetica, fuit necessarium consequenter ostendere, quod philosophia prima maxime consideret veritatem, propter id quod supra ostensum est, scilicet quod est considerativa primarum causarum. Et ideo argumentatur sic. Scientia de vero non habetur nisi per causam: ex quo apparet, quod eorum verorum, de quibus est scientia aliqua, sunt aliquae causae, quae etiam veritatem habent. Non enim potest sciri verum per falsum, sed per aliud verum. Unde et demonstratio, quae facit scientiam, ex veris est, ut dicitur in primo posteriorum.

[81858] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 4 Deinde adiungit quamdam universalem propositionem, quae talis est. Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis; sicut ignis est causa caloris in elementatis. Unde, cum calor univoce dicatur et de igne et de elementatis corporibus, sequitur quod ignis sit calidissimus.

[81859] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 5 Facit autem mentionem de univocatione, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eamdem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causae. Sicut sol est causa caloris in istis inferioribus: non tamen inferiora corpora possunt recipere impressionem solis aut aliorum caelestium corporum secundum eamdem rationem speciei, cum non communicent in materia. Et propter hoc non dicimus solem esse calidissimum sicut ignem, sed dicimus solem esse aliquid amplius quam calidissimum.

[81860] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 6 Nomen autem veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia. Unde, quia illud quod est causa veritatis, est causa communicans cum effectu in nomine et ratione communi, sequitur quod illud, quod est posterioribus causa ut sint vera, sit verissimum.

[81861] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 7 Ex quo ulterius concludit quod principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, necesse est esse verissima. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia non sunt *quandoque vera et quandoque non*, et per hoc transcendunt in veritate generabilia et corruptibilia, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Secundo, quia nihil est eis causa, sed ipsa sunt causa essendi aliis. Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia: quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic philosophus expresse dicit.

[81862] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 8 Et hoc est necessarium: quia necesse est ut omnia composita et participantia, reducantur in ea, quae sunt per essentiam, sicut in causas. Omnia autem corporalia sunt entia in actu, inquantum participant aliquas formas. Unde necesse est substantiam separatam, quae est forma per suam essentiam, corporalis substantiae principium esse.

[81863] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 9 Si ergo huic deductioni adiungamus, quod philosophia prima considerat primas causas, sequitur ut prius habitum est, quod ipsa considerat ea, quae sunt maxime vera. Unde ipsa est maxime scientia veritatis.

[81864] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 10 Ex his autem infert quoddam corollarium. Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet. Et ea quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. Et hoc ideo, quia esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente, ut dicetur in sexto huius.

[81865] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit at vero removet quoddam, per quod praecedens probatio posset infringi: quae procedebat ex suppositione huius, quod philosophia prima considerat causas primas. Hoc autem tolleretur si causae in infinitum procederent. Tunc enim non essent aliquae primae causae. Unde hoc hic removere intendit: et circa hoc duo facit. Primo proponit intentum. Secundo probat propositum, ibi, mediorum enim extra quae est aliquid et cetera. Dicit ergo primo: palam potest esse ex his, quae dicentur, quod sit aliquod principium esse et veritatis rerum; et quod causae existentium non sunt infinitae, nec procedendo in directum secundum unam aliquam speciem causae, puta in specie causarum efficientium; nec etiam sunt infinitae secundum speciem, ita quod sint infinitae species causarum.

[81866] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 2 n. 12 Exponit autem quod dixerat causas infinitas esse in directum. Primo quidem in genere causae materialis. Non enim possibile est procedere in infinitum in hoc, quod aliquid fiat ex aliquo, sicut ex materia, puta ut caro fiat ex terra, terra vero ex aere, aer ex igne, et hoc non stet in aliquo primo, sed procedat in infinitum. Secundo exemplificat in genere causae efficientis; dicens, quod nec possibile est ut causa, quae dicitur unde principium motus, in infinitum procedat: puta cum dicimus hominem moveri ad deponendum vestes ab aere calefacto, aerem vero calefieri a sole, solem vero moveri ab aliquo alio, et hoc in infinitum. Tertio exemplificat in genere causarum finalium; et dicit, quod similiter non potest procedere in infinitum illud quod est *cuius causa*, scilicet causa finalis; ut si dicamus quod iter sive ambulatio est propter sanitatem, sanitas autem propter felicitatem, felicitas autem propter aliquid, et sic in infinitum. Ultimo facit mentionem de causa formali: et dicit quod similiter non potest procedi in infinitum in hoc quod est *quod quid erat esse*, idest in causa formali quam significat definitio. Sed exempla praetermittit, quia sunt manifesta, et probatum est in primo posteriorum, quod non proceditur in infinitum in praedicatis, puta quod animal praedicetur de homine in eo quod quid est, et vivum de animali, et sic in infinitum.

Lectio 3

[81867] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 1 Postquam philosophus praemisit quod causae entium non sunt infinitae, hic probat propositum. Et primo, quod non sint infinitae in directum. Secundo, quod non sint infinitae secundum speciem, ibi, sed si infinitae essent et cetera. Circa primum quatuor facit. Primo ostendit propositum in causis efficientibus vel moventibus. Secundo in causis materialibus, ibi, at vero nec in deorsum. Tertio in causis finalibus, ibi, amplius autem quod est cuius causa et cetera. Quarto in causis formalibus, ibi, sed nec quod quid erat esse et cetera. Circa primum sic procedit. Primo proponit quamdam propositionem: scilicet, quod in omnibus his, quae sunt media inter duo extrema, quorum unum est ultimum, et aliud primum, necesse est quod illud quod est primum, sit causa posteriorum, scilicet medii et ultimi.

[81868] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 2 Et hanc propositionem manifestat per divisionem: quia, si oporteat nos dicere quid sit causa inter aliqua tria, quae sunt primum, medium et ultimum, ex necessitate dicemus causam esse id quod est primum. Non enim possumus dicere id quod est ultimum, esse causam omnium, quia nullius est causa; alioquin non est ultimum, cum effectus sit posterior causa. Sed nec possumus dicere quod medium sit causa omnium; quia nec est causa nisi unius tantum, scilicet ultimi.

[81869] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 3 Et ne aliquis intelligat, quod medium nunquam habeat post se nisi unum, quod est ultimum, quod tunc solum contingit, quando inter duo extrema est unum medium tantum, ideo ad hoc excludendum concludit quod nihil ad propositum differt, utrum sit unum tantum medium, vel plura: quia omnia plura media accipiuntur loco unius, inquantum conveniunt in ratione medii. Et similiter non differt utrum sint media finita vel infinita; quia dummodo habeant rationem medii, non possunt esse prima causa movens. Et quia ante omnem secundam causam moventem requiritur prima causa movens, requiritur quod ante omnem causam mediam sit causa prima, quae nullo modo sit media, quasi habens aliam causam ante se. Sed, si praedicto modo ponantur causae moventes procedere in infinitum, sequitur, quod omnes causae sunt mediae. Et sic universaliter oportet dicere, quod cuiuslibet infiniti, sive in ordine causae, sive in ordine magnitudinis, omnes partes sint mediae: si enim esset aliqua pars quae non esset media, oporteret, quod vel esset prima vel ultima: et utrumque repugnat rationi infiniti, quod excludit omnem terminum et principium et finem.

[81870] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 4 Est autem et ad aliud attendendum: quod, si alicuius finiti sint plures partes mediae, non omnes partes simili ratione sunt mediae. Nam quaedam magis appropinquant primo, quaedam magis appropinquant ultimo. Sed in infinito quod non habet primum et ultimum, nulla pars potest magis appropinquare vel minus principio aut ultimo. Et ideo usque ad quamcumque partem, quam modo signaveris, omnes partes similiter sunt mediae. Sic igitur, si causae moventes procedant in infinitum, nulla erit causa prima: sed causa prima erat causa omnium: ergo sequeretur, quod totaliter omnes causae tollerentur: sublata enim causa tolluntur ea quorum est causa.

[81871] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit at vero ostendit, quod non est possibile procedere in infinitum in causis materialibus. Et primo proponit quod intendit. Secundo

probat propositum, ibi, dupliciter enim fit hoc ex hoc et cetera. Circa primum considerandum est, quod patiens subiicitur agenti: unde procedere in agentibus est sursum ire, procedere autem in patientibus est in deorsum ire. Sicut autem agere attribuitur causae moventi, ita pati attribuitur materiae. Unde processus causarum moventium est in sursum, processus autem causarum materialium est in deorsum. Quia ergo ostenderat, quod non est in infinitum procedere in causis moventibus quasi in sursum procedendo, subiungit, quod nec possibile est ire in infinitum in deorsum, secundum scilicet processum causarum materialium, supposito, quod sursum ex parte causarum moventium inveniatur aliquod principium.

[81872] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 6 Et exemplificat de processu naturalium, qui est in deorsum: ut si dicamus quod ex igne fit aqua, et ex aqua terra, et sic in infinitum. Et utitur hoc exemplo secundum opinionem antiquorum naturalium, qui posuerunt unum aliquod elementorum esse principium aliorum quodam ordine.

[81873] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 7 Potest autem et aliter exponi, ut intelligamus, quod in causis moventibus manifesti sunt ad sensum ultimi effectus, qui non movent: et ideo non quaeritur, si procedatur in infinitum in inferius secundum illud genus, sed si procedatur in superius. Sed in genere causarum materialium e converso supponitur unum primum, quod sit fundamentum et basis aliorum; et dubitatur utrum in infinitum procedatur in deorsum secundum processum eorum quae generantur ex materia. Et hoc sonat exemplum propositum: non enim dicit ut ignis ex aqua, et hoc ex alio, sed e converso, ex igne aqua et ex hoc aliud: unde supponitur prima materia, et quaeritur, an sit processus in infinitum in his quae generantur ex materia.

[81874] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit dupliciter autem probat propositum: et circa hoc quatuor facit. Primo distinguit duos modos, quibus fit aliquid ex aliquo. Secundo ostendit duplicem differentiam inter illos duos modos, ibi, ergo sic ex puero. Tertio ostendit quod secundum neutrum eorum contingit procedere in infinitum, ibi, utroque autem modo impossibile est et cetera. Quarto ostendit secundum quem illorum modorum ex primo materiali principio alia fiant, ibi, simul autem impossibile et cetera. Dicit ergo primo, quod duobus modis fit aliquid ex aliquo proprie et per se. Et utitur isto modo loquendi, ut excludat illum modum, quo dicitur improprie aliquid fieri ex aliquo ex hoc solo, quod fit post illud: ut si dicamus, quod quaedam festa Graecorum, quae dicebantur Olympia, fiunt ex quibusdam aliis festis, quae dicebantur Isthmia, puta si nos diceremus quod festum Epiphaniae fit ex festo natalis. Hoc autem non proprie dicitur, quia fieri est quoddam mutari: in mutatione autem non solum requiritur ordo duorum terminorum, sed etiam subiectum idem utriusque: quod quidem non contingit in praedicto exemplo: sed hoc dicimus, secundum quod imaginamur tempus esse ut subiectum diversorum festorum.

[81875] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 9 Sed oportet proprie dicere aliquid fieri ex aliquo, quando aliquod subiectum mutatur de hoc in illud. Et hoc dupliciter. Uno modo sicut dicimus, quod ex puero fit vir, inquantum scilicet puer mutatur de statu puerili in statum virilem: alio modo sicut dicimus, quod ex aqua fit aer per aliquam transmutationem.

[81876] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit ergo sic ostendit duas differentias

inter praedictos modos. Quarum prima est, quia dicimus ex puero fieri virum, sicut ex eo quod est in fieri, fit illud quod iam est factum; aut ex eo quod est in perfici, fit illud quod iam est perfectum. Illud enim quod est in fieri et in perfici, est medium inter ens et non ens, sicut generatio est medium inter esse et non esse. Et ideo, quia per medium venitur ad extremum, dicimus, quod ex eo quod generatur fit illud quod generatum est, et ex eo quod perficitur, fit illud quod perfectum est. Et sic dicimus, quod ex puero fit vir, vel quod ex addiscente fit sciens, quia addiscens se habet ut in fieri ad scientem. In alio autem modo, quo dicimus ex aere fieri aquam, unum extremorum non se habet ut via vel medium ad alterum, sicut fieri ad factum esse; sed magis ut terminus a quo recedit, ut ad alium terminum perveniatur. Et ideo ex uno corrupto fit alterum.

[81877] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit propter quod concludit ex praemissa differentia, aliam differentiam. Quia enim in primo modo unum se habet ad alterum ut fieri ad factum esse, et medium ad terminum, patet, quod habent ordinem naturaliter adinvicem. Et ideo non reflectuntur adinvicem, ut indifferenter unum fiat ex altero. Unde non dicimus quod ex viro fiat puer sicut dicimus e converso. Cuius ratio est, quia illa duo ex quorum uno secundum istum modum dicitur alterum fieri, non se habent adinvicem sicut duo termini mutationis alicuius; sed sicut ea, quorum unum est post alterum. Et hoc est quod dicit, quod illud *quod fit*, idest terminus generationis, scilicet esse, non fit ex generatione, quasi ipsa generatio mutetur in esse; sed est post generationem, quia naturali ordine consequitur ad generationem, sicut terminus est post viam, et ultimum post medium. Unde, si consideramus ista duo, scilicet generationem et esse, non differunt ab illo modo quem exclusimus, in quo consideratur ordo tantum; sicut cum dicimus, quod dies fit ex aurora, quia est post auroram. Et propter istum naturalem ordinem, non dicimus e converso, quod aurora fit *ex die*, idest post diem. Et ex eadem ratione non potest esse, quod puer fiat ex viro. Sed secundum alterum modum, quo aliquid fit ex altero, invenitur reflexio. Sicut enim aqua generatur ex aere corrupto, ita aer generatur ex aqua corrupta. Et hoc ideo, quia ista duo non se habent adinvicem secundum naturalem ordinem, scilicet ut medium ad terminum; sed sicut duo extrema quorum utrumque potest esse et primum et ultimum.

[81878] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit utroque autem ostendit quod non sit procedere in infinitum secundum utrumque istorum modorum. Et primo secundum primum, prout dicimus ex puero fieri virum. Illud enim ex quo dicimus aliquid fieri, sicut ex puero virum, se habet ut medium inter duo extrema, scilicet inter esse et non esse: sed positis extremis impossibile est esse infinita media: quia extremum infinitati repugnat: ergo secundum istum modum non convenit procedere in infinitum.

[81879] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 13 Similiter etiam nec secundum alium; quia in alio modo invenitur reflexio extremorum adinvicem, propter hoc quod alterius corruptio est alterius generatio, ut dictum est. Ubicumque autem est reflexio, reditur ad primum, ita scilicet quod id quod fuit primo principium, postea sit terminus. Quod in infinitis non potest contingere, in quibus non est principium et finis. Ergo nullo modo ex aliquo potest aliquid fieri in infinitum.

[81880] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 14 Deinde cum dicit simul autem ostendit quod

praedictorum modorum ex prima materia aliquid fiat. Ubi considerandum est, quod Aristoteles utitur hic duabus communibus suppositionibus, in quibus omnes antiqui naturales conveniebant: quarum una est, quod sit aliquod primum principium materiale, ita scilicet quod in generationibus rerum non procedatur in infinitum ex parte superiori, scilicet eius ex quo generatur. Secunda suppositio est, quod prima materia est sempiterna. Ex hac igitur secunda suppositione statim concludit, quod ex prima materia non fit aliquid secundo modo, scilicet sicut ex aere corrupto fit aqua, quia scilicet illud quod est sempiternum, non potest corrumpi.

[81881] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 3 n. 15 Sed quia posset aliquis dicere, quod primum principium materiale non ponitur a philosophis sempiternum, propter hoc quod unum numero manens sit sempiternum, sed quia est sempiternum per successionem, sicut si ponatur humanum genus sempiternum: hoc excludit ex prima suppositione, dicens, quod, quia generatio non est infinita in sursum, sed devenitur ad aliquod primum principium materiale, necesse est quod, si aliquid sit primum materiale principium, ex quo fiunt alia per eius corruptionem, quod non sit illud sempiternum de quo philosophi dicunt. Non enim posset esse illud primum materiale principium sempiternum, si eo corrupto alia generarentur, et iterum ipsum ex alio corrupto generaretur. Unde manifestum est, quod ex primo materiali principio fit aliquid, sicut ex imperfecto et in potentia existente, quod est medium inter purum non ens et ens actu; non autem sicut aqua ex aere fit corrupto.

Lectio 4

[81882] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 1 Postquam probavit philosophus, quod in causis moventibus et materialibus non proceditur in infinitum, hic ostendit idem in causa finali, quae nominatur *cuius causa* fit aliquid. Et ostendit propositum quatuor rationibus: quarum prima talis est. Id, quod est cuius causa, habet rationem finis. Sed finis est id quod non est propter alia, sed alia sunt propter ipsum. Aut ergo est aliquid tale, aut nihil: et si quidem fuerit aliquid tale, ut scilicet omnia sint propter ipsum, et ipsum non sit propter alia, ipsum erit ultimum in hoc genere; et ita non procedetur in infinitum: si autem nihil inveniatur tale, non erit finis. Et ita tolletur hoc genus causae, quod dicitur cuius causa.

[81883] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 2 Secundam rationem ponit ibi, sed qui, quae derivatur ex praemissa ratione. Ex prima enim ratione conclusum est quod qui ponunt infinitatem in causis finalibus, removeant causam finalem. Remota autem causa finali, removetur natura et ratio boni: eadem enim ratio boni et finis est; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in primo Ethicorum. Et ideo illi qui ponunt infinitum in causis finalibus, auferunt totaliter naturam boni, licet ipsi hoc non percipiant.

[81884] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 3 Tertiam rationem ponit ibi, et nullus, quae talis est. Si sit infinitum in causis finalibus, nullus poterit pervenire ad ultimum terminum, quia

infinitorum non est ultimus terminus: sed nullus conatur ad aliquid faciendum nisi per hoc, quod se existimat venturum ad aliquid, sicut ad ultimum terminum: ergo ponentes infinitum in causis finalibus excludunt omnem conatum ad operandum, etiam naturalium rerum: nullius enim rei motus naturalis est nisi ad id ad quod nata est pervenire.

[81885] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 4 Quartam rationem ponit ibi neque utique quae talis est. Qui ponit infinitum in causis finalibus, excludit terminum, et per consequens excludit finem cuius causa fit aliquid. Sed omne agens per intellectum agit causa alicuius finis: ergo sequetur quod inter causas operativas non sit intellectus, et ita tolletur intellectus practicus. Quae cum sint inconvenientia, oportet removere primum, id scilicet ex quo sequuntur, scilicet infinitum a causis finalibus.

[81886] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit sed nec ostendit quod non sit infinitum in causis formalibus: et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi: semper enim et cetera. Circa primum considerandum est quod unumquodque constituitur in specie per propriam formam. Unde definitio speciei maxime significat formam rei. Oportet ergo accipere processum in formis secundum processum in definitionibus. In definitionibus enim una pars est prior altera, sicut genus est prius differentia, et differentiarum una est prior altera. Idem ergo est quod in infinitum procedatur in formis et quod in infinitum procedatur in partibus definitionis. Et ideo volens ostendere quod non sit procedere in infinitum in causis formalibus, proponit non esse infinitum in partibus definitionis. Et ideo dicit quod non convenit hoc quod est quod quid erat esse, in infinitum reduci ad aliam definitionem, ut sic semper multiplicetur ratio. Puta qui definit hominem in definitione eius ponit animal. Unde definitio hominis reducitur ad definitionem animalis, quae ulterius reducitur ad definitionem alicuius alterius, et sic multiplicatur ratio definitiva. Sed hoc non convenit in infinitum procedere.

[81887] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 6 Non autem hoc dicimus quasi in uno et eodem individuo multiplicentur formae secundum numerum generum et differentiarum, ut scilicet in homine sit alia forma a qua est homo, et alia a qua est animal, et sic aliis; sed quia necesse est ut in rerum natura tot gradus formarum inveniantur, quod inveniuntur genera ordinata et differentiae. Est enim in rebus invenire aliquam formam, quae est forma, et non est forma corporis; et aliquam quae est forma corporis, sed non est forma animati corporis; et sic de aliis.

[81888] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 7 Deinde cum dicit semper enim probat propositum quatuor rationibus. Quarum prima talis est. In multitudine formarum vel rationum semper illa quae est prius *est magis.* Quod non est intelligendum quasi sit completior; quia formae specificae sunt completae. Sed dicitur esse magis, quia est in plus quam illa quae est posterior, quae non est ubicumque est prior. Non enim ubicumque est ratio animalis, est ratio hominis. Ex quo argumentatur, quod si primum non est, *nec habitum* idest consequens est. Sed si in infinitum procedatur in rationibus et formis, non erit prima ratio vel forma definitiva; ergo excludentur omnes consequentes.

[81889] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 8 Secundam rationem ponit ibi amplius scire

quae talis est. Impossibile est aliquid sciri prius quam perveniatur ad individua. Non autem accipitur hic individuum singulare, quia scientia non est de singularibus. Sed individuum potest dici uno modo ipsa ratio speciei specialissimae, quae non dividitur ulterius per essentiales differentias. Et secundum hoc intelligitur quod non habetur perfecta scientia de re, quousque perveniatur ad speciem specialissimam; quia ille qui scit aliquid in genere, nondum habet perfectam scientiam de re. Et secundum hanc expositionem oportet dicere, quod sicut prima ratio concludebat, quod in causis formalibus non proceditur in infinitum in sursum, ita haec ratio concludit, quod non proceditur in infinitum in deorsum. Sic enim non esset devenire ad speciem specialissimam. Ergo ista positio destruit perfectam scientiam.

[81890] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 9 Sed quia formalis divisio non solum est secundum quod genus dividitur per differentias, per cuius divisionis privationem species specialissima potest dici individuum, sed etiam est secundum quod definitum dividitur in partes definitionis, ut patet in primo physicorum; ideo individuum potest hic dici, cuius definitio non resolvitur in aliqua definientia. Et secundum hoc, supremum genus est individuum. Et secundum hoc erit sensus, quod non potest haberi scientia de re per aliquam definitionem, nisi deveniatur ad suprema genera, quibus ignoratis impossibile est aliquod posteriorum sciri. Et secundum hoc concludit ratio, quod in causis formalibus non procedatur in infinitum in sursum, sicut et prius.

[81891] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 10 Vel ad idem concludendum potest aliter exponi individuum, ut scilicet propositio immediata dicatur individuum. Si enim procedatur in infinitum in definitionibus in sursum, nulla erit propositio immediata. Et sic universaliter tolletur scientia, quae est de conclusionibus deductis ex principiis immediatis.

[81892] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit et cognoscere tertiam rationem ponit quae procedit non solum ad scientiam excludendam, sed ad excludendum simpliciter omnem cognitionem humanam. Et circa hanc rationem duo facit. Primo ponit rationem. Secundo excludit obiectionem quamdam, ibi, non enim simile et cetera. Ratio autem talis est. Unumquodque cognoscitur per intellectum suae formae: sed si in formis procedatur in infinitum, non poterunt intelligi; quia infinitum inquantum huiusmodi, non comprehenditur intellectu: ergo ista positio universaliter destruit cognitionem.

[81893] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit non enim excludit quamdam obviationem. Posset enim aliquis dicere, quod illud quod habet infinitas formas, potest cognosci, sicut et linea, quae in infinitum dividitur. Sed hoc excludit, dicens, quod non est simile de linea, cuius divisiones non stant, sed in infinitum procedunt. Impossibile enim est quod aliquid intelligatur nisi in aliquo stetur; unde linea, inquantum statuitur ut finita in actu propter suos terminos, sic potest intelligi; secundum vero quod non statur in eius divisione, non potest sciri. Unde nullus potest numerare divisiones lineae secundum quod in infinitum procedunt. Sed infinitum in formis est infinitum in actu, et non in potentia, sicut est infinitum in divisione lineae; et ideo, si essent infinitae formae, nullo modo esset aliquid scitum vel notum.

[81894] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 13 Deinde cum dicit sed materiam ponit quartam ra-

tionem, quae talis est. In omni eo quod movetur necesse est intelligere materiam. Omne enim quod movetur est in potentia: ens autem in potentia est materia: ipsa autem materia habet rationem infiniti, et ipsi infinito, quod est materia, convenit ipsum nihil, quia materia secundum se intelligitur absque omni forma. Et, cum ei quod est infinitum, conveniat hoc quod est nihil, sequitur per oppositum, quod illud per quod est esse, non sit infinitum, et quod *infinito*, idest materiae, non sit esse infinitum. Sed esse est per formam: ergo non est infinitum in formis.

[81895] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 14 Est autem hic advertendum quod hic ponit nihil esse de ratione infiniti, non quod privatio sit de ratione materiae, sicut Plato posuit non distinguens privationem a materia; sed quia privatio est de ratione infiniti. Non enim ens in potentia habet rationem infiniti, nisi secundum quod est sub ratione privationis, ut patet in tertio physicorum.

[81896] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 4 n. 15 Deinde cum dicit sed si infinitae ostendit quod non sunt infinitae species causarum, tali ratione. Tunc putamus nos scire unumquodque quando cognoscimus omnes causas eius: sed, si sunt infinitae causae secundum adiunctionem unius speciei ad aliam, non erit pertransire istam infinitatem, ita quod possint omnes causae cognosci: ergo etiam per istum modum excludetur cognitio rerum.

Lectio 5

[81897] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 5 n. 1 Postquam philosophus ostendit, quod consideratio veritatis partim est difficilis et partim facilis, et quod maxime pertinet ad primum philosophum, hic ostendit, quis sit modus conveniens ad considerandum veritatem: et circa hoc duo facit. Primo enim ponit diversos modos, quos homines sequuntur in consideratione veritatis. Secundo ostendit quis sit modus conveniens, ibi, propter quod oportet erudiri et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit efficaciam consuetudinis in consideratione veritatis. Secundo concludit diversos modos, quibus homines utuntur in consideratione, propter diversas consuetudines, ibi, alii vero si non mathematicae et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit virtutem consuetudinis in consideratione veritatis. Secundo manifestat per signum, ibi, quantam vero vim habeat et cetera. Dicit ergo primo, quod auditiones contingunt in hominibus de his quae sunt secundum consuetudines. Ea enim, quae sunt consueta, libentius audiuntur et facilius recipiuntur. Dignum enim videtur nobis, ut ita dicatur de quocumque, sicut consuevimus audire. Et si qua dicantur nobis praeter ea quae consuevimus audire, non videntur nobis similia in veritate his quae consuevimus audire. Sed videntur nobis minus nota et magis extranea a ratione, propter hoc quod sunt inconsueta. Illud enim quod est consuetum, est nobis magis notum.

[81898] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 5 n. 2 Cuius ratio est, quia consuetudo vertitur in naturam; unde et habitus ex consuetudine generatur, qui inclinat per modum naturae. Ex hoc autem quod aliquis habet talem naturam vel talem habitum, habet proportionem determinatam ad hoc vel illud. Requiritur autem ad quamlibet cognitionem determinata proportio cognoscentis

ad cognoscibile. Et ideo secundum diversitatem naturarum et habituum accidit diversitas circa cognitionem. Videmus enim, quod hominibus secundum humanam naturam sunt innata prima principia; et secundum habitum virtutis apparet unicuique bonum, quod convenit illi virtuti: sicut et gustui videtur aliquid conveniens, secundum eius dispositionem. Sic igitur, quia consuetudo causat habitum consimilem naturae, contingit quod ea quae sunt consueta sint notiora.

[81899] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit quantam vero manifestat quod dixerat per quoddam signum; ostendens, quod leges ab hominibus positae ostendunt per experientiam, quantam vim habeat consuetudo: in quibus quidem legibus propter consuetudinem magis valent fabulariter et pueriliter dicta, ad hoc quod eis assentiatur, quam cognitio veritatis. Loquitur autem hic philosophus de legibus ab hominibus adinventis, quae ad conservationem civilem sicut ad ultimum finem ordinantur; et ideo quicumque invenerunt eas, aliqua quibus hominum animi retraherentur a malis et provocarentur ad bona secundum diversitatem gentium et nationum in suis legibus tradiderunt, quamvis multa eorum essent vana et frivola, quae homines a pueritia audientes magis approbabant quam veritatis cognitionem. Sed lex divinitus data ordinat hominem ad veram felicitatem cui omnis falsitas repugnat. Unde in lege Dei nulla falsitas continetur.

[81900] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit alii vero hic ostendit quomodo homines in consideratione veritatis propter consuetudinem diversos modos acceptant: et dicit, quod quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his, qui in mathematicis sunt nutriti. Et quia consuetudo est similis naturae, potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem: illis scilicet, qui sunt fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum. Alii vero sunt, qui nihil volunt recipere nisi proponatur eis aliquod exemplum sensibile, vel propter consuetudinem, vel propter dominium sensitivae virtutis in eis et debilitatem intellectus. Quidam vero sunt qui nihil reputent esse dignum ut aliquid eis inducatur absque testimonio poetae, vel alicuius auctoris. Et hoc etiam est vel propter consuetudinem, vel propter defectum iudicii, quia non possunt diiudicare utrum ratio per certitudinem concludat; et ideo quasi non credentes suo iudicio requirunt iudicium alicuius noti. Sunt etiam aliqui qui omnia volunt sibi dici per certitudinem, idest per diligentem inquisitionem rationis. Et hoc contingit propter bonitatem intellectus iudicantis, et rationes inquirentis; dummodo non quaeratur certitudo in his, in quibus certitudo esse non potest. Quidam vero sunt qui tristantur, si quid per certitudinem cum diligenti discussione inquiratur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo propter impotentiam complectendi: habent enim debilem rationem, unde non sufficiunt ad considerandum ordinem complexionis priorum et posteriorum. Alio modo propter micrologiam, idest parvorum ratiocinationem. Cuius similitudo quaedam est in certitudinali inquisitione, quae nihil indiscussum relinquit usque ad minima. Imaginantur autem quidam, quod sicut in symbolis conviviorum non pertinet ad liberalitatem, quod debeant etiam minima computari in ratiocinio, ita etiam sit quaedam importunitas et illiberalitas, si homo velit circa cognitionem veritatis etiam minima discutere.

[81901] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit propter quod ostendit quis sit

modus conveniens ad inquirendum veritatem; et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, quomodo homo possit cognoscere modum convenientem in inquisitione veritatis. Secundo ostendit, quod ille modus qui est simpliciter melior, non debet in omnibus quaeri, ibi, acribologia vero et cetera. Dicit ergo primo, quod quia diversi secundum diversos modos veritatem inquirunt; ideo oportet quod homo instruatur per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. Et quia non est facile quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest; absurdum est, quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis. Modus autem proprius singularum scientiarum, in scientiis singulis circa principium tradi debet.

[81902] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit acribologia vero ostendit quod ille modus, qui est simpliciter optimus, non debet in omnibus quaeri; dicens quod *acribologia* idest diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae; sed debet solum requiri in his, quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam, subiecta sunt motui et variationi: et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit et ex necessitate; sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri, ut praedictum est. Huiusmodi autem sunt substantiae separatae. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum: et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophum. Dicit autem *forsan* propter corpora caelestia, quia non habent eodem modo materiam sicut inferiora.

[81903] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 5 n. 7 Et, quia in scientia naturali non convenit iste certissimus rationis modus, ideo in scientia naturali ad cognoscendum modum convenientem illi scientiae, primo perscrutandum est quid sit natura: sic enim manifestum erit de quibus sit scientia naturalis. Et iterum considerandum est, *si unius scientiae*, scilicet naturalis, sit omnes causas et principia considerare, aut sit diversarum scientiarum. Sic enim poterit scire quis modus demonstrandi conveniat naturali. Et hunc modum ipse observat in secundo physicorum, ut patet diligenter intuenti.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

liber III

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 3

Lectio 1

[81904] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 1 Postquam philosophus in secundo libro ostendit modum considerandae veritatis, hic procedit ad veritatis considerationem. Et primo procedit modo disputativo, ostendens ea quae sunt dubitabilia circa rerum veritatem. Secundo incipit determinare veritatem. Et hoc in quarto libro, qui incipit ibi, est scientia quaedam quae speculatur. Prima autem pars dividitur in partes duas. In prima dicit de quo est intentio, in secunda exequitur propositum, ibi, est autem dubitatio prima quod et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim dicit de quo est intentio. Secundo rationem assignat suae intentionis, ibi, inest autem investigare volentibus et cetera. Dicit ergo primo, quod ad hanc scientiam, quam quaerimus de primis principiis, et universali veritate rerum, necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus oportet, dubitare, antequam veritas determinetur. Sunt autem huiusmodi dubitabilia propter duas rationes. Vel quia

antiqui philosophi aliter susceperunt opinionem de eis quam rei veritas habeat, vel quia omnino praetermiserunt de his considerare.

[81905] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit inest autem assignat quatuor rationes suae intentionis: et primo dicit quod volentibus investigare veritatem contingit *prae opere*, idest ante opus *bene dubitare*, idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. Manifestum est autem in solutione corporalium ligaminum, quod ille qui ignorat vinculum, non potest solvere ipsum. Dubitatio autem de aliqua re hoc modo se habet ad mentem, sicut vinculum corporale ad corpus, et eumdem effectum demonstrat. Inquantum enim aliquis dubitat, intantum patitur aliquid simile his qui sunt stricte ligati. Sicut enim ille qui habet pedes ligatos, non potest in anteriora procedere secundum viam corporalem, ita ille qui dubitat, quasi habens mentem ligatam, non potest ad anteriora procedere secundum viam speculationis. Et ideo sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas.

[81906] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit et quia quaerentes secundam rationem ponit; et dicit quod illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant. Et hoc ideo, quia sicut terminus viae est illud quod intenditur ab ambulante, ita exclusio dubitationis est finis qui intenditur ab inquirente veritatem. Manifestum est autem quod ille qui nescit quo vadat, non potest directe ire, nisi forte a casu: ergo nec aliquis potest directe inquirere veritatem, nisi prius videat dubitationem.

[81907] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit et adhuc tertiam rationem ponit; et dicit, quod sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat, sequitur quod quando pervenit ad locum quem intendebat nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundum, ita etiam quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam, et quando non; quia nescit finem suae inquisitionis, qui est manifestus ei qui primo dubitationem cognovit.

[81908] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 5 Et quia quartam rationem ponit, quae sumitur ex parte auditoris. Auditorem enim oportet iudicare de auditis. Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium.

[81909] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 6 Est autem attendendum, quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes. Sed in aliis libris singillatim ad singulas determinationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes, et postea secundum ordinem debitum determinat veritatem. Cuius ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur.

[81910] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 7 Potest etiam et alia esse ratio; quia dubitabilia, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt. Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare. Unde, quia non erat eodem ordine determinaturus, quo ordine processerunt alii philosophi, ex quorum opinionibus dubitationes sequuntur; ideo praeelegit primo ponere dubitationes omnes seorsum, et postea suo ordine dubitationes determinare.

[81911] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 8 Tertiam assignat Averroes dicens hoc esse propter affinitatem huius scientiae ad logicam, quae tangitur infra in quarto. Et ideo dialecticam disputationem posuit quasi partes principales huius scientiae.

Lectio 2

[81912] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 1 Secundum ea quae praedixit philosophus, incipit praemittere dubitationes determinationi veritatis; et dividit in duas partes. In prima ponit dubitationes. In secunda causas dubitationum, inducendo rationes ad singulas dubitationes, ibi, *primum ergo de quibus in primis dicimus* et cetera. Dictum est autem in secundo libro, quod prius oportet quaerere modum scientiae, quam ipsam scientiam. Et ideo primo ponit dubitationes pertinentes ad modum considerationis huius scientiae. Secundo ponit dubitationes pertinentes ad prima principia, de quibus est ista scientia, ut in primo libro dictum est; et hoc ibi, et utrum principia et elementa et cetera. Ad modum autem scientiae huius duo pertinent, ut in secundo dictum est: scilicet consideratio causarum, ex quibus scientia demonstrat; et iterum res de quibus scientia considerat. Unde circa primum duo facit. Primo movet dubitationem pertinentem ad considerationem causarum. Secundo movet multas dubitationes pertinentes ad ea de quibus est scientia, ibi, et utrum substantiae principia et cetera. Dicit ergo quod prima dubitatio est quam dubitando proposuimus in fine secundi libri, qui est quasi prooemium ad totam scientiam, scilicet utrum consideratio causarum quatuor, secundum quatuor genera, pertineat ad unam scientiam, vel ad multas et diversas. Et hoc est quaerere utrum unius scientiae, et praecipue huius, sit demonstrare ex omnibus causis, vel magis diversae scientiae ex diversis demonstrent.

[81913] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit et utrum movet dubitationes de his, de quibus considerat ista scientia. Et primo inquirit de quibus considerat ista scientia sicut de substantiis. Secundo de quibus considerat ista scientia sicut de accidentibus, ibi, et utrum circa substantias et cetera. Circa primum duo facit. Primo multiplicat, quaestiones ex parte ipsius scientiae, quae est de substantia. Secundo ex parte substantiarum ipsarum, ibi, et hoc idem quoque et cetera. Circa primum ponit tres quaestiones. Supposito enim ex his quae in primo libro dicta sunt, quod ista scientia consideret principia prima, prima quaestio hic erit utrum ad hanc scientiam solum pertineat cognoscere prima principia substantiae, aut etiam ad hanc scientiam pertineat considerare de primis principiis demonstrationis, ex quibus omnes scientiae demonstrant;

ut puta quod haec scientia consideret utrum contingat unum et idem simul affirmare et negare, vel non: et similiter de aliis demonstrationis principiis primis et per se notis.

[81914] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 3 Secunda quaestio est, si ista scientia est considerativa substantiae sicut primi entis, utrum sit una scientia considerans omnes substantias, vel sint plures scientiae de diversis substantiis. Videtur enim quod de pluribus substantiis debeant esse plures scientiae.

[81915] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 4 Tertia quaestio est, si sint plures scientiae de pluribus substantiis, utrum omnes sint *cognatae*, idest unius generis, sicut geometria et arithmetica sunt in genere mathematicae scientiae, vel non sint unius generis, sed quaedam earum sint in genere sapientiae, quaedam vero in aliquo alio genere, puta in genere scientiae naturalis, vel mathematicae. Videtur enim secundum primum aspectum, quod non sint unius generis, cum substantiae materiales et immateriales non eodem modo cognoscantur.

[81916] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit et hoc idem multiplicat quaestiones ex parte substantiae; et ponit duas quaestiones: quarum prima est, utrum dicendum sit, quod sint solum substantiae sensibiles, ut antiqui naturales posuerunt, vel etiam praeter substantias sensibiles sint aliae substantiae immateriales et intelligibiles, ut posuit Plato.

[81917] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 6 Secunda quaestio est, si sunt aliquae substantiae separatae a sensibilibus, utrum *sint unicae*, idest unius generis tantum, aut sint plura genera talium substantiarum, sicut quidam attendentes duplicem abstractionem, scilicet universalis a particulari, et formae mathematicae a materia sensibili, posuerunt utrumque genus subsistere. Et ita ponebant substantias separatas quae sunt universalia abstracta subsistentia, inter quae et substantias sensibiles particulares posuerunt mathematica subsistentia separata, scilicet numeros, magnitudines et figuras. De istis igitur quaestionibus sicut nunc moventur, perscrutandum est inferius; primo quidem disputative, secundo determinando veritatem.

[81918] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit et utrum circa inquirit utrum consideratio huius scientiae de accidentibus sit. Et ponit tres quaestiones. Quarum prima est, utrum speculatio huius scientiae sit solum circa substantias, propter hoc quod dicitur philosophia substantiae: aut etiam sit circa ea quae per se substantiis accidunt, eo quo ad eamdem scientiam pertinere videtur ut consideret subiectum et per se accidentia subiecti.

[81919] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 8 Secunda quaestio est, utrum haec scientia consideret de quibusdam quae videntur esse per se accidentia entis, et consequi omnia entia: scilicet de eodem et diverso, simili et dissimili, et de contrarietate, et de priori et posteriori, et omnibus aliis huiusmodi, de quibus dialectici tractant, qui habent considerationem de omnibus. Sed tamen de huiusmodi perscrutantur, non ex necessariis, sed ex probabilibus. Ex una enim parte videtur quod cum sint communia, pertineant ad philosophum primum. Ex alia parte videtur quod ex quo dialectici ista considerant, quorum est ex probabilibus procedere, quod non pertineat ad considerationem ipsius philosophi cuius est demonstrare.

[81920] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 9 Tertia quaestio est, cum ad ista communia accidentia entis quaedam per se consequantur, utrum ad philosophum pertineat circa unumquodque horum solum considerare quid est, aut etiam illa quae consequuntur ad ipsa, puta utrum unum uni sit contrarium.

Lectio 3

[81921] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 1 Postquam philosophus movit quaestiones pertinentes ad modum considerandi huius scientiae, hic movet quaestiones pertinentes ad res de quibus ista scientia considerat. Et quia ista scientia considerat de principiis primis, ut in primo dictum est, ideo movet hic quaestiones de principiis rerum. Prima autem rerum principia ponebantur et species et mathematica. Unde primo movet quaestiones pertinentes ad species. Secundo quaestiones pertinentes ad mathematica, ibi, adhuc autem utrum numeri, aut longitudines et cetera. Circa primum duo facit. Primo quaerit quae sunt principia. Secundo qualia sunt, ibi, amplius autem utrum principia numero aut specie determinata et cetera. Quia vero principia ponebantur universalia separata, primo quaeritur utrum universalia sint principia. Secundo utrum res separatae sint principia, ibi, maxime vero quaerendum est et cetera. Circa primum ponit duas quaestiones; quarum prima est, utrum genera sint principia et elementa rerum, aut ea in quae sicut in ultima dividitur quodcumque singulare existens. Et ratio huius dubitationis est, quia elementum est ex quo primo componitur res, et in quod ultimo dividitur. Invenimus autem duplicem modum compositionis et divisionis: unum scilicet secundum rationem, prout species resolvuntur in genera. Et secundum hoc videntur genera esse principia et elementa, ut Plato posuit. Alio modo secundum naturam sicut corpora naturalia componuntur ex igne et aere et aqua et terra, et in haec resolvuntur. Et propter hoc naturales posuerunt esse prima principia elementa.

[81922] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 2 Secunda quaestio est, supposito quod genera sint principia rerum, utrum principia sint universalia dicta de individuis, scilicet species specialissimae, quas genera appellat secundum Platonicorum consuetudinem, quia continent sub se plura individua, sicut genera plures species; aut magis sint principia prima generalissima, ut puta quid sit magis principium, utrum animal vel homo, qui est principium quoddam secundum Platonicos, et magis vere existens quam singulare. Oritur autem haec dubitatio propter duas divisiones rationis. Quarum una est secundum quam genera dividimus in species. Alia vero est secundum quam species resolvimus in genera. Semper enim videtur illud quod est ultimus terminus divisionis esse primum principium et elementum in componendo.

[81923] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit maxime vero quaerit de principiis ex parte separationis: et movet quatuor quaestiones, quarum prima est, cum primi naturales posuerint solum causam materialem, utrum aliquid aliud praeter materiam sit causa secundum se, aut non.

[81924] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 4 Secunda quaestio est, supposito quod aliquid praeter materiam sit causa, utrum illud sit separabile a materia, sicut posuit Plato, aut sicut posuit Pythagoras.

[81925] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 5 Tertia quaestio est, si est aliquid separabile a materia, utrum sit unum tantum, sicut posuit Anaxagoras, aut plura numero sicut posuit Plato et ipse Aristoteles.

[81926] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 6 Quarta quaestio est, utrum aliquid sit *praeter synolon*, id est simul totum, aut nihil; aut in quibusdam sit aliquid, et in quibusdam non: et qualia sint in quibus sunt et qualia in quibus non. Exponit autem quid sit synolon vel simul totum, scilicet quando praedicatur aliquid de materia. Ad cuius intellectum considerandum est quod Plato posuit hominem et equum et ea quae sic praedicantur, esse quasdam formas separatas. Per hoc autem homo praedicatur de Socrate vel Platone, quod materia sensibilis participat formam separatam. Socrates ergo vel Plato dicitur synolon vel simul totum, quia constituitur per hoc quod materia participat formam separatam. Et est quasi quoddam praedicatum de materia. Quaerit ergo philosophus hic utrum quod quid est individui, sit aliquid aliud praeter ipsum individuum, vel non: aut etiam in quibusdam est aliud et in quibusdam non aliud. Quam quidem quaestionem philosophus determinabit in septimo.

[81927] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit amplius autem movet quaestiones circa modum existendi principiorum. Et quia ens dividitur per unum et multa, per actum et potentiam, primo quaerit quomodo sint principia secundum unitatem et multitudinem. Secundo quomodo sint secundum actum et potentiam, ibi, et potestate aut actu. Circa primum movet quatuor quaestiones: quarum prima est, utrum principia sint determinata secundum numerum, aut secundum speciem. Puta quia dicimus tria esse principia naturae. Potest autem intelligi, vel quia sunt determinata secundum numerum, ita scilicet quod sola una numero forma sit principium naturae, et sola una numero materia et privatio. Et potest intelligi quod sit determinata secundum speciem, ita, scilicet, quod sint multa principia materialia quae conveniant in specie materialis principii, et sic de aliis. Et quia quidam philosophorum assignabant causas formales, sicut Platonici, quidam autem solas materiales, sicut antiqui naturales, addit quod ista quaestio habet locum *in rationibus*, idest in causis formalibus, *et in subiecto*, idest in causis materialibus.

[81928] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 8 Secunda quaestio est, utrum corruptibilium et incorruptibilium sint eadem principia aut diversa. Et si sint diversa, utrum omnia sint incorruptibilia, vel corruptibilium principia sint corruptibilia et incorruptibilium incorruptibilia.

[81929] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 9 Tertia quaestio est, utrum unum et ens significent ipsam substantiam rerum et non aliquid aliud additum supra substantiam rerum, sicut dicebant Pythagorici et Platonici, vel non significent ipsam substantiam rerum, sed sit aliquid aliud subiectum unitati et entitati, scilicet ignis aut aer, aut aliquid aliud huiusmodi, ut antiqui naturales posuerunt. Hanc autem quaestionem dicit esse difficillimam et maxime dubitabilem, quia ex ista quaestione dependet tota opinio Platonis et Pythagorae, qui ponebant numeros esse substantiam

rerum.

[81930] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 10 Quarta quaestio est, utrum principia rerum sint sicut *quaedam universalia, vel sicut aliqua singularia*, idest utrum ea quae ponuntur esse principia habeant rationem principii secundum rationem universalem, vel secundum quod unumquodque eorum est aliquid et singulare.

[81931] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit et potestate quaerit utrum principia sint secundum potentiam vel secundum actum. Et haec quaestio maxime videtur pertinere ad principia materialia. Potest enim esse dubitatio, utrum primum materiale principium sit aliquod corpus in actu, ut ignis aut aer, ut antiqui naturales posuerunt, aut aliquid existens in potentia tantum, ut Plato posuit. Et quia motus est actus existentis in potentia, et est quodammodo medium inter potentiam et actum, ideo adiungit aliam quaestionem, utrum principia sint causae rerum solum secundum motum, sicut naturales posuerunt sola principia motus, vel materialia, vel efficientia: vel etiam sint principia aliter quam per motum, sicut Plato posuit per quamdam participationem huius sensibilia ab immaterialibus causari. Has autem quaestiones ideo se movisse dicit, quia magnam dubitationem habent, ut patet ex discordia philosophorum circa eas.

[81932] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit adhuc autem movet quaestiones pertinentes ad mathematica, quae quidem principia rerum ponuntur: et movet duas quaestiones. Quarum prima est, utrum numeri et longitudines et figurae et puncta sint quaedam substantiae, ut Pythagorici vel Platonici posuerunt; vel non, sicut posuerunt naturales.

[81933] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 13 Secunda quaestio est, si sunt substantiae, utrum sint separatae a sensibilibus, ut posuerunt Platonici, aut in sensibilibus, ut Pythagorici.

[81934] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 3 n. 14 Moventur autem quaestiones istae tamquam disputandae infra et determinandae: quia in his non solum difficile est veritatem inquirere, sed etiam non est facile bene dubitare de eis, inveniendo scilicet probabiles rationes dubitationis.

Lectio 4

[81935] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 1 Postquam philosophus movit quaestiones, quae faciunt dubitationem in ista scientia, hic incipit de eis disputare; et dividitur in tres partes. In prima disputat de quaestionibus pertinentibus ad considerationem huius scientiae. In secunda de quaestionibus pertinentibus ad substantias, ibi, amplius autem utrum sensibiles substantiae et cetera. In tertia parte de quaestionibus pertinentibus ad principia substantiarum, ibi, et de principiis utrum oporteat genera et elementa et cetera. Circa primum tria facit. Primo enim disputat de consideratione huius scientiae quantum ad causas per quas demonstratur. Secundo quantum ad prima demonstrationis principia, ibi, at vero de principiis demonstrationis et cetera. Tertio quantum ad ipsas substantias, ibi, totaliter quae substantiarum utrum una est et cetera.

Circa primum duo facit. Primo enim resumit quaestionem de qua disputare intendit, concludens ex ipso enumerationis ordine, quod primo disputandum est de istis, de quibus primum dictum est in enumeratione quaestionum, utrum scilicet ad unam scientiam vel ad plures pertineat speculari omnia genera causarum; ut sic ordo disputationis ordini quaestionum motarum respondeat.

[81936] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 2 Secundo ibi unius enim ponit rationes ad quaestionem; et circa hoc tria facit. Primo enim ponit rationem ad ostendendum, quod considerare omnia genera causarum non pertineat ad unam scientiam. Secundo movet alteram quaestionem: supposito quod ad diversas scientias pertineat diversa genera causarum considerare, cuius causae consideratio pertinet ad philosophum primum. Et disputat ad diversas quaestionis partes; et hoc, ibi, at vero si scientiae causarum sunt plures et cetera. Tertio ex hac disputatione secunda concludit conclusionem primarum rationum, ibi, quapropter videtur alterius esse scientiae et cetera. Circa primum ponit duas rationes; dicens, quod cum unius scientiae sit considerare contraria, quomodo erit unius scientiae considerare principia, cum non sint contraria? Quae quidem ratio si secundum superficiem consideretur, nullius videtur esse momenti. Videtur enim procedere ex destructione antecedentis, ac si sic argumentaretur: si principia sunt contraria, sunt unius scientiae: ergo, si non sunt contraria, non sunt unius scientiae.

[81937] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 3 Posset ergo dici, quod philosophus in his disputationibus non solum probabilibus rationibus utitur, sed etiam interdum sophisticis, ponens rationes quae ab aliis inducebantur. Sed non videtur esse rationabile, quod in tanta re tantus philosophus tam frivolam et parum apparentem rationem induxisset. Unde aliter dicendum est, quod si quis recte consideret naturam diversorum, quae ad eamdem scientiam pertinent, quaedam pertinent ad unam scientiam secundum sui diversitatem, quaedam vero secundum quod reducuntur ad aliquod unum. Multa quidem igitur alia diversa inveniuntur pertinere ad unam scientiam, secundum quod reducuntur ad aliquod unum; puta, ut ad unum totum, vel ad unam causam, vel ad unum subiectum. Sed contraria et quaelibet opposita pertinent ad unam scientiam secundum se ipsa, eo quod unum est ratio cognoscendi alterum. Et ex hoc efficitur ista propositio probabilis, quod omnia diversa, quae sunt contraria, pertineant ad unam scientiam. Unde sequeretur, si principia sunt diversa et non sunt contraria, quod non pertineant ad unam scientiam.

[81938] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit amplius autem secundam rationem ponit, quae talis est. Diversorum pertinentium ad unam scientiam, quaecumque scientia considerat unum considerat et aliud, ut patet in contrariis, quorum diversitas secundum se pertinet ad unam scientiam non per reductionem ad aliquid aliud unum: sed non quaecumque scientia considerat unam causam considerat omnes causas: ergo consideratio omnium causarum non pertinet ad unam scientiam.

[81939] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 5 Minorem probat per hoc, quod diversae scientiae sunt de diversis entibus; et multa entia sunt, quibus non possunt attribui omnes causae. Quod primo manifestat in causa, quae dicitur, unde principium motus: non enim videtur, quod possit esse principium motus in rebus immobilibus. Ponuntur autem quaedam entia immobilia, et prae-

cipue secundum Platonicos ponentes numeros et substantias paratas. Unde, si qua scientia de his considerat, non potest considerare de causa quae est unde principium motus.

[81940] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 6 Secundo manifestat idem de causa finali, quae habet rationem boni. Boni enim natura non videtur posse inveniri in rebus immobilibus, si hoc concedatur, quod omne quod est bonum secundum se et propter suam naturam, est finis. Et hoc modo causa est, inquantum propter ipsam et causa eius omnia fiunt et sunt. Dicit autem, quod est bonum secundum se et propter suam naturam, ad excludendum bonum utile, quod non dicitur de fine, sed magis de eo quod est ad finem. Unde quae sic solum dicuntur bona inquantum sunt utilia ad aliud, non sunt bona secundum se et propter suam naturam. Sicut potio amara non est secundum se bona, sed solum secundum quod ordinatur ad finem sanitatis, quae est secundum se bona: finis autem, et cuius causa fit aliquid, videtur esse terminus alicuius actus: omnes autem actiones videntur esse cum motu. Ergo videtur sequi, quod in rebus immobilibus non possit esse hoc principium, scilicet causa finalis, quae habet rationem boni. Et quia quae sunt per se existentia absque materia, necesse est quod sint immobilia, ideo non videtur esse possibile, quod sit aliquid *autoagathon*, idest per se bonum, ut Plato ponebat. Omnia enim immaterialia et non participata vocabat per se existentia, sicut ideam hominis vocabat hominem per se, quasi non participatum in materia. Unde et per se bonum dicebat id quod est sua bonitas non participata, scilicet primum principium omnium.

[81941] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 7 Et ad hanc rationem confirmandam inducit quoddam signum. Ex hoc enim quod finis non potest esse in rebus immobilibus, videtur procedere quod in scientiis mathematicis, quae abstrahunt a materia et motu, nihil probatur per hanc causam, sicut probatur in scientia naturali, quae est de rebus mobilibus, aliquid per rationem boni. Sicut cum assignamus causam quare homo habet manus, quia per eas melius potest exequi conceptiones rationis. In mathematicis autem nulla demonstratio fit hoc modo, quod hoc modo sit quia melius est sic esse, aut deterius si ita non esset. Puta si diceretur quod angulus in semicirculo est rectus, quia melius est quod sic sit quam quod sit acutus vel obtusus. Et quia posset forte aliquis esse alius modus demonstrandi per causam finalem, puta si diceretur, si finis erit, necesse est id quod est ad finem praecedere: ideo subiungit, quod nullus omnino in mathematicis facit mentionem alicuius talium pertinentium ad bonum vel ad causam finalem. Propter quod quidam sophistae, ut Aristippus, qui fuit de secta Epicureorum, omnino neglexit demonstrationes quae sunt per causas finales, reputans eas viles ex hoc quod in artibus illiberalibus sive mechanicis, ut in arte *tectonica*, idest aedificatoria, et *coriaria*, omnium rationes assignantur ex hoc quod est aliquid melius vel deterius. In mathematicis vero, quae sunt nobilissimae et certissimae scientiae, nulla fit mentio de bonis et malis.

[81942] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit at vero interponit aliam quaestionem: et primo proponit eam. Et habet duas partes. Prima enim pars quaestionis est. Si diversae causae considerentur a pluribus scientiis, ita quod altera scientia sit alterius causae considerativa, quae illarum debet dici scientia *quae quaeritur?* Idest philosophia prima? Utrum scilicet illa quae

considerat causam formalem, aut quae considerat causam finalem, vel quae considerat aliquam aliarum? Secunda pars quaestionis est, si aliquae res sint quae habeant plures causas, quis maxime cognoscit rem illam eorum qui considerant illas causas?

[81943] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 9 Secundo cum dicit contingit enim manifestat partem secundam quaestionis per hoc, quod una et eadem res invenitur, quae habet omnes modos causarum: sicut domus causa unde principium motus, est ars et aedificator. Id vero cuius causa vel finis causa domus *est opus*, idest usus eius, qui est habitatio. Causa vero sicut materia est terra, ex qua fiunt lateres et lapides. Causa vero sicut species vel forma, est ipsa ratio domus, quam artifex praeconceptam mente in materia ponit.

[81944] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 10 Tertio ibi igitur ex reassumit quaestionem, scilicet quam dictarum scientiarum possumus vocare sapientiam, secundum ea quae de sapientia prius determinavimus in principio libri: utrum scilicet illam, quae considerat causam formalem, vel quae considerat causam finalem, vel aliquam aliarum causarum. Et ponit consequenter rationes ad singulas trium causarum: dicens, quod ratio quaedam videtur de *qualibet scientia*, idest quae est per quamcumque causam, quod appelletur nomine sapientiae. Et primo quantum ad scientiam quae est per causam finalem. Dictum est enim in principio libri, quod ista scientia, quae sapientia dicitur, est maxime principalis et ordinativa aliarum, quasi subditarum. Sic igitur inquantum sapientia *est senior*, idest prior ordine dignitatis, et principalior quadam auctoritate ordinandi alias, quia non est iustum quod aliae scientiae contradicant ei, sed ab ea accipiant sua principia, sicut ei servientes; videtur quod illa scientia, *quae est finis et boni*, idest quae procedit per causam finalem, sit digna nomine sapientiae. Et hoc ideo, quia omnia alia sunt propter finem, unde finis est quodammodo causa omnium aliarum causarum. Et sic scientia, quae procedit per causam finalem, est principalior. Cuius signum est, quod artes illae, ad quas pertinent fines, principantur et praecipiunt aliis artibus, sicut gubernatoria navifactivae. Unde, si sapientia est principalis et praeceptiva respectu aliarum, maxime videtur quod procedat per causam finalem.

[81945] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 11 Deinde cum dicit inquantum vero inducit rationem de causa formali. Dictum est enim in prooemio libri, quod sapientia est primarum causarum, et eius quod est maxime scibile, et quod est maxime certum. Et secundum hoc videtur quod sit *substantiae*, idest per causam formalem: quia inter diversos modos sciendi, magis dicimus scire illum qui scit aliquid esse, quam qui scit aliquid non esse. Unde et in posterioribus philosophus probat, quod demonstratio affirmativa est potior quam negativa. Inter eos autem, qui sciunt aliquid affirmare, unum alio magis dicimus scire. Sed inter omnes maxime dicimus scire illum, qui cognoscit quid est res, non autem qui scit quanta est, vel qualis, et quid possit facere vel pati. Sic igitur in cognoscendo ipsam rem absolute perfectissimum est scire quid est res, quod est scire substantiam rei. Sed etiam in aliis cognoscendis, puta proprietatibus rei, magis dicimus scire singula, de quibus sunt demonstrationes, quando etiam de ipsis accidentibus vel proprietatibus scimus quod quid est; quia quod quid est non solum invenitur in substantiis, sed etiam in accidentibus.

[81946] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 12 Et ponit exemplum de tetragonismo, idest

quadratura superficiei aeque distantium laterum non quadratae, quam quadrare dicimur, cum invenimus quadratum ei aequale. Cum autem omnis superficies aeque distantium laterum et rectorum angulorum ex duabus lineis contineatur, quae rectum continent angulum, ita, quod totalis superficies nihil est aliud quam ductus unius earum in alia, tunc invenimus quadratum aequale superficiei praedictae, quando invenimus lineam quae sit media in proportione inter duas lineas praedictas. Puta, si linea a, ad lineam b se habet sicut linea b ad lineam c, quadratum lineae b est aequale superficiei, quae continetur in c et a, ut probatur in sexto Euclidis.

[81947] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 13 Et apparet manifeste in numeris. Sex enim est medium in proportione inter novem et quatuor. Novem enim se habet ad sex in proportione sesquialtera, et similiter sex ad quatuor. Quadratum autem senarii est trigintasex. Quod etiam perficitur ex ductu quaternarii in novenarium. Quater enim novem sunt trigintasex. Et simile est in omnibus aliis.

[81948] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 14 Deinde ponit rationem de causa movente circa generationes videmus enim quod circa generationes et actiones, et circa omnem transmutationem maxime dicimur aliquid scire quando cognoscimus principium motus, et quod motus nihil est aliud quam actus mobilis a movente, ut dicitur in tertio physicorum. Praetermittit autem de causa materiali, quia illa imperfectissime se habet ad hoc quod sit principium cognoscendi: non enim fit cognitio per id quod est in potentia, sed per id quod est in actu, ut infra in nono dicetur.

[81949] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 15 His igitur positis ad secundam quaestionem pertinentibus, inducit rationem ex eisdem rationibus supra positis ad primam quaestionem, scilicet quod alterius scientiae sit considerare omnes istas causas, eo quod in diversis rebus diversae causae videntur habere principalitatem, sicut in mobilibus principium motus, in scibilibus quod quid est, finis autem in his quae ordinantur ad finem.

[81950] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 16 Hanc autem quaestionem Aristoteles in sequentibus expresse solvere non invenitur: potest tamen eius solutio ex his quae ipse inferius in diversis locis determinat, colligi. Determinat enim in quarto, quod ista scientia considerat ens inquantum est ens; unde et eius est considerare primas substantias, non autem scientiae naturalis, quia supra substantiam mobilem sunt aliae substantiae. Omnis autem substantia vel est ens per seipsam, si sit forma tantum; vel si sit composita ex materia et forma, est ens per suam formam; unde inquantum haec scientia est considerativa entis, considerat maxime causam formalem. Primae autem substantiae non cognoscuntur a nobis ut sciamus de eis quod quid est, ut potest aliqualiter haberi ex his quae in nono determinantur: et sic in earum cognitione non habet locum causa formalis. Sed quamvis ipsae sint immobiles secundum seipsas, sunt tamen causa motus aliorum per modum finis; et ideo ad hanc scientiam, inquantum est considerativa primarum substantiarum, praecipue pertinet considerare causam finalem, et etiam aliqualiter causam moventem. Causam autem materialem secundum seipsam nullo modo, quia materia non convenienter causa est entis, sed alicuius determinati generis, scilicet substantiae mobilis. Tales autem causae pertinent ad considerationem particularium scientiarum, nisi forte considerentur ab hac scientia inquantum continentur sub ente.

Sic enim ad omnia suam considerationem extendit.

[81951] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 17 His autem visis, rationes inductas facile est solvere. Primo enim nihil prohibet diversas causas ad hanc scientiam pertinere unam existentem, licet non sint contraria, quia reducuntur ad unum, scilicet ad ens commune, sicut dictum est. Similiter nihil prohibet, etsi non quaelibet scientia consideret omnes causas, quin aliqua scientia possit considerare omnes vel plures earum inquantum reducuntur ad aliquid unum. Sed specialiter descendendo, dicendum est, quod nihil prohibet in immobilibus considerari et principium motus, et finem sive bonum; in immobilibus inquam quae sunt tamen moventia sicut sunt primae substantiae: in his autem quae neque moventur nec movent, non est consideratio principii motus, nec finis sub ratione finis motus, quamvis possit considerari finis sub ratione finis alicuius operationis sine motu. Sicut si ponantur esse substantiae intelligentes non moventes, ut Platonici posuerunt, nihilominus tamen inquantum habent intellectum et voluntatem oportet ponere in eis finem et bonum, quod est obiectum voluntatis. Mathematica autem non moventur, nec movent, nec habent voluntatem. Unde in eis non consideratur bonum sub nomine boni et finis. Consideratur tamen in eis id quod est bonum, scilicet esse et quod quid est. Unde falsum est, quod in mathematicis non sit bonum, sicut ipse infra in nono probat.

[81952] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 4 n. 18 Ad quaestionem vero secundam iam patet responsio; quia ad hanc scientiam pertinet consideratio trium causarum, de quibus rationes inducit.

Lectio 5

[81953] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 5 n. 1 Postquam disputavit de prima quaestione quae erat de consideratione causarum, hic intendit disputare de consideratione principiorum demonstrationis, ad quam scientiam pertineat; et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem. Secundo disputat ad unam partem, ibi, unius igitur esse et cetera. Tertio disputat ad aliam partem, ibi, at vero si alia et cetera. Dicit ergo primo, quod dubitatio est de principiis demonstrationis, utrum considerare de his pertineat ad unam scientiam vel ad plures. Et exponit quae sunt demonstrationis principia. Et dicit, quod sunt communes conceptiones omnium ex quibus procedunt omnes demonstrationes, inquantum scilicet singula principia propriarum conclusionum demonstratarum habent firmitatem virtute principiorum communium. Et exemplificat de primis principiis maxime sicut quod necesse est de unoquoque aut affirmare aut negare. Et aliud principium est quod impossibile est idem simul esse et non esse. Est ergo haec quaestio, utrum haec principia et similia pertineant ad unam scientiam vel ad plures. Et si ad unam, utrum pertineant ad scientiam quae est considerans substantiam, vel ad aliam. Et si ad aliam, quam earum oportet nominare sapientiam vel philosophiam primam quam nunc quaerimus.

[81954] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit unius igitur obiicit ad unam partem quaestionis, scilicet ad ostendendum quod non est unius scientiae considerare principia

omnia, supple demonstrationis, et substantiam. Et ponit duas rationes: quarum prima talis est. Cum omnes scientiae utantur praedictis principiis demonstrationis; nulla ratio esse videtur quare magis pertineat ad unam quam ad aliam: nec etiam videtur rationabile, quod eorum consideratio pertineat ad omnes scientias, quia sic sequeretur quod idem tractaretur in diversis scientiis, quod esset superfluum. Videtur igitur relinqui, quod nulla scientia consideret de principiis istis: ergo per quam rationem non pertinet ad aliquam aliarum scientiarum tradere cognitionem de huiusmodi demonstrationis principiis, per eamdem rationem non pertinet ad scientiam cuius est considerare de substantia.

[81955] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 5 n. 3 Secunda ratio ponitur ibi simul autem, quae talis est. Modus de quo est cognitio in scientiis est duplex. Unus modus secundum quod de unoquoque cognoscitur quid est. Alius modus secundum quod cognitio per demonstrationem acquiritur. Primo autem modo non pertinet ad aliquam scientiam tradere cognitionem de principiis demonstrationis, quia talis cognitio principiorum praesupponitur ante omnes scientias. Quod enim unumquodque horum sit ens *ex nunc novimus*, idest statim a principio cognoscimus quid significent haec principia, per quorum cognitionem statim ipsa principia cognoscuntur. Et, quia talis cognitio principiorum inest nobis statim a natura, concludit, quod omnes artes et scientiae, quae sunt de quibusdam aliis cognitionibus, utuntur praedictis principiis tamquam naturaliter notis.

[81956] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 5 n. 4 Similiter autem probatur, quod praedictorum principiorum cognitio non traditur in aliqua scientia per demonstrationem; quia si esset aliqua demonstratio de eis, oporteret tria tunc principia considerari; scilicet genus subiectum, passiones, et dignitates. Et ad huius manifestationem, subdit, quod impossibile est de omnibus esse demonstrationem: non enim demonstrantur subiecta, sed de subiectis passiones. De subiectis vero oportet praecognoscere an est et quid est, ut dicitur in primo posteriorum. Et hoc ideo, quia necesse est demonstrationem esse ex aliquibus, sicut ex principiis, quae sunt dignitates, et circa aliquod, quod est subiectum, et aliquorum, quae sunt passiones. Ex hoc autem statim manifestum est ex uno horum trium, quod dignitates non demonstrantur; quia oporteret quod haberent aliquas dignitates priores, quod est impossibile. Unde praetermisso hoc modo procedendi tamquam manifesto, procedit ex parte subiecti. Cum enim una scientia sit unius generis subiecti, oporteret quod illa scientia, quae demonstraret dignitates, haberet unum subiectum. Et sic oporteret, quod omnium scientiarum demonstrativarum esset unum genus subiectum, quia omnes scientiae demonstrativae utuntur huiusmodi dignitatibus.

[81957] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit at vero obiicit ad aliam partem. Si enim dicatur, quod alia scientia sit, quae est de huiusmodi principiis, et alia, quae est de substantia, remanebit dubitatio quae ipsarum sit principalior et prior. Ex una enim parte dignitates sunt maxime universales, et principia omnium, quae traduntur in quibuscumque scientiis. Et secundum hoc videtur quod scientia, quae est de huiusmodi principiis, sit principalissima. Ex alia vero parte, cum substantia sit primum et principale ens; manifestum est, quod prima philosophia est scientia substantiae. Et si non est eadem scientia substantiae et dignitatum non erit de facili dicere cuius

alterius sit considerare veritatem et falsitatem circa dignitates, si non est primi philosophi qui considerat substantiam.

[81958] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 5 n. 6 Hanc autem quaestionem determinat philosophus in quarto huius; et dicit, quod ad philosophum potius pertinet consideratio dignitatum, inquantum ad ipsum pertinet consideratio entis in communi, ad quod per se pertinent huiusmodi principia prima, ut maxime apparet in eo quod est maxime primum principium, scilicet quod impossibile est idem esse et non esse. Unde omnes scientiae particulares utuntur huiusmodi principiis sicut utuntur ipso ente, quod tamen principaliter considerat philosophus primus. Et per hoc solvitur ratio prima. Secunda autem ratio solvitur per hoc, quod philosophus non considerat huiusmodi principia tamquam faciens ea scire definiendo vel absolute demonstrando; sed solum elenchice, idest contradicendo disputative negantibus ea, ut in quarto dicetur.

Lectio 6

[81959] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 1 Postquam disputavit duas quaestiones pertinentes ad considerationem huius scientiae, hic disputat tertiam, quae est de consideratione substantiarum et accidentium. Et dividitur in partes duas, secundum quod circa hoc duas quaestiones disputat. Secunda incipit ibi, amplius autem utrum sensibiles substantiae et cetera. Circa primum tria facit. Primo movet quaestionem, quae est, utrum omnium substantiarum sit una scientia, aut plures scientiae considerent diversas substantias.

[81960] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 2 Secundo ibi siquidem ergo obiicit ad primam partem; scilicet ad ostendendum quod una scientia sit de omnibus substantiis: quia si non esset una de omnibus substantiis, non posset assignari, ut videtur, cuius substantiae sit considerativa haec scientia, eo quod substantia, in quantum substantia, est principaliter ens. Unde non videtur quod magis pertineat ad considerationem principalis scientiae una substantia quam alia.

[81961] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 3 Tertio ibi unam vero obiicit in contrarium, dicens quod non est rationabile ponere unam esse scientiam omnium substantiarum. Sequeretur enim quod esset una scientia demonstrativa de omnibus per se accidentibus. Et hoc ideo, quia omnis scientia demonstrativa aliquorum accidentium, speculatur per se accidentia circa aliquod subiectum: et hoc ex aliquibus conceptionibus communibus. Quia igitur scientia demonstrativa non speculatur accidentia nisi circa subiectum aliquod, sequitur quod ad eamdem scientiam pertineat considerare aliquod genus subiectum, ad quam pertineat considerare per se accidentia illius generis, et e converso, dummodo demonstratio fiat ex eisdem principiis.

[81962] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 4 Sed quandoque contingit quod demonstrare quia ita est, per aliqua principia, pertinet ad aliquam scientiam, et demonstrare principia ex quibus demonstrabatur quia ita est, pertinet ad unam scientiam, quandoque quidem ad eamdem, quandoque vero ad aliam. Ad eamdem quidem, sicut geometria demonstrat, quod triangulus habet tres

angulos aequales duobus rectis, per hoc quod angulus exterior trianguli est aequalis duobus interioribus sibi oppositis, quod tantum demonstrare pertinet ad geometriam. Ad aliam vero scientiam, sicut musicus probat quod tonus non dividitur in duo semitonia aequalia, per hoc quod proportio sesquioctava cum sit superparticularis, non potest dividi in duo aequalia. Sed hoc probare non pertinet ad musicum sed ad arithmeticum. Sic ergo patet, quod quandoque accidit diversitas in scientiis propter diversitatem principiorum, dum una scientia demonstrat principia alterius scientiae per quaedam altiora principia.

[81963] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 5 Sed supposita identitate principiorum non potest esse diversitas in scientiis, dummodo sint eadem accidentia et idem genus subiectum, quasi una scientia consideret subiectum, et eadem accidentia. Unde sequitur, quod scientia quae considerat substantiam consideret etiam accidentia; ita quod si sint plures scientiae considerantes substantias, erunt considerantes accidentia. Si vero una earum sola sit quae consideret substantias, una sola erit quae considerabit accidentia. Hoc autem est impossibile; quia sic sequeretur non esse nisi unam scientiam, cum nulla scientia sit quae non demonstret accidentia de aliquo subiecto: non ergo ad unam scientiam pertinet considerare omnes substantias.

[81964] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 6 Haec autem quaestio determinatur in quarto huius, ubi ostenditur quod ad primam scientiam, ad quam pertinet considerare de ente inquantum est ens, pertinet considerare de substantia inquantum est substantia: et sic considerat omnes substantias secundum communem rationem substantiae; et per consequens ad eam pertinet considerare communia accidentia substantiae. Particularia vero accidentia quarumdam substantiarum pertinet considerare ad particulares scientias, quae sunt de particularibus substantiis; sicut ad scientiam naturalem pertinet considerare accidentia substantiae mobilis. Verumtamen in substantiis est etiam ordo: nam primae substantiae sunt substantiae immateriales. Unde et earum consideratio pertinet proprie ad philosophum primum. Sicut si non essent aliae substantiae priores substantiis mobilibus corporalibus, scientia naturalis esset philosophia prima, ut dicitur infra in sexto.

[81965] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit amplius autem ponit aliam quaestionem de consideratione substantiae et accidentis. Et circa hoc etiam tria facit. Primo movet quaestionem, quae est, utrum consideratio huius scientiae sit solum circa substantiam, aut etiam circa ea quae accidunt substantiis. Puta si dicamus quod lineae, superficies et solida sint quaedam substantiae, ut quidam posuerunt, quaeritur utrum eiusdem scientiae sit considerare ista, et per se accidentia horum, quae demonstrantur in scientiis mathematicis; aut alterius.

[81966] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 8 Secundo ibi nam si obiicit ad unam partem. Si enim eiusdem scientiae est considerare accidentia et substantias; cum scientia quae considerat accidentia sit demonstrativa accidentium, sequitur quod scientia quae considerat substantiam, sit demonstrativa substantiarum: quod est impossibile: cum definitio declarans substantiam, quae significat quod quid est, non demonstretur. Sic ergo non erit eiusdem scientiae substantias considerare et accidentia.

[81967] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 9 Tertio ibi si vero obiicit in contrarium: quia si

diversae scientiae considerant substantiam et accidens, non erit assignare quae scientia speculetur accidentia circa substantiam, quia talis scientia considerabit utrumque, cum tamen hoc videatur ad omnes scientias pertinere: quia omnis scientia considerat per se accidentia circa subiectum, ut dictum est.

[81968] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 10 Hanc autem quaestionem determinat philosophus in quarto huius; dicens, quod ad eam scientiam, ad quam pertinet considerare de substantia et ente, pertinet etiam considerare de per se accidentibus substantiae et entis. Non tamen sequetur quod eodem modo consideret utrumque, scilicet demonstrando substantiam, sicut demonstrat accidens; sed definiendo substantiam et demonstrando accidens inesse vel non inesse, ut plenius habetur in fine noni huius.

Lectio 7

[81969] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 1 Postquam disputavit philosophus quaestiones pertinentes ad considerationem huius scientiae, hic disputat quaestiones pertinentes ad ipsas substantias, de quibus principaliter considerat ista scientia. Et circa hoc tria facit. Primo movet quaestiones. Secundo ostendit unde accipi possint rationes ad unam partem, ibi, quomodo ergo dicimus et cetera. Tertio obiicit ad partem contrariam, ibi, multis autem modis habentibus difficultatem et cetera. Circa primum movet duas quaestiones: quarum prima est, utrum in universitate rerum solae substantiae sensibiles inveniantur, sicut aliqui antiqui naturales dixerunt, aut etiam inveniantur quaedam aliae substantiae, praeter sensibiles, sicut posuerunt Platonici.

[81970] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 2 Secunda quaestio est, supposito quod sint aliquae substantiae, praeter sensibiles, utrum illae substantiae sint unius generis, aut magis sint plura genera harum substantiarum. Utramque enim opinionem recipit. Quidam enim posuerunt praeter substantias sensibiles esse solas species separatas, idest per se hominem immaterialem, et per se equum: et sic de aliis speciebus. Alii vero posuerunt quasdam alias intermedias substantias inter species et sensibilia, scilicet mathematica, de quibus dicebant esse mathematicas scientias.

[81971] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 3 Et huius ratio est, quia ponebant duplicem abstractionem rerum: puta abstractionem intellectus, qui dicitur abstrahere uno modo universale a particulari, iuxta quam abstractionem ponebant species separatas per se subsistentes. Alio modo formas quasdam a materia sensibili, in quarum scilicet definitione non ponitur materia sensibilis, sicut circulus abstrahitur ab aere. Iuxta quam ponebant mathematica abstracta, quae dicebant media inter species et sensibilia, quia conveniunt cum utrisque. Cum speciebus quidem, inquantum sunt separata a materia sensibili; cum sensibilibus autem, inquantum inveniuntur plura ex eis in una specie, sicut plures circuli et plures lineae.

[81972] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit quomodo ergo ostendit quomodo ad unam partem argumentari possit; et dicit quod hoc dictum est *in primis sermonibus*, idest

in primo libro, quomodo species ponantur causae rerum sensibilium, et substantiae quaedam per se subsistentes. Unde ex his quae ibi dicta sunt in recitatione opinionis Platonis, accipi possunt rationes ad partem affirmativam.

[81973] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit multis autem obiicit ad partem negativam. Et primo ad ostendendum quod non sunt species separatae a sensibilibus. Secundo ad ostendendum quod non sunt mathematica separata, ibi, amplius autem siquis praeter species et cetera. Supra autem in primo libro multas rationes posuit contra ponentes species: et ideo illis rationibus praetermissis ponit quamdam rationem, quae videtur efficacissima; et dicit, quod cum positio ponentium species separatas, multas habeat difficultates, illud quod nunc dicetur non continet minorem absurditatem aliquo aliorum, scilicet quod aliquis dicat quasdam esse naturas praeter naturas sensibiles, quae sub caelo continentur. Nam caelum est terminus corporum sensibilium, ut in primo de caelo et mundo probatur. Ponentes autem species, non ponebant eas esse infra caelum, nec extra, ut dicitur in tertio physicorum. Et ideo convenienter dicit, quod ponebant quasdam naturas praeter eas quae sunt in caelo. Dicebant autem contrarias naturas esse easdem secundum speciem et rationem, et in istis sensibilibus: quinimmo dicebant illas naturas esse species horum sensibilium; puta quod homo separatus est humanitas hominis huius sensibilis, et quod homo sensibilis est homo participatione illius hominis. Hanc tamen differentiam ponebant inter ea, quia illae naturae immateriales sunt sempiternae, istae vero sensibiles sunt corruptibiles.

[81974] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 6 Et quod ponerent illas naturas easdem istis patet per hoc, quod sicut in istis sensibilibus invenitur homo, equus, et sanitas, ita in illis naturis ponebant *hominem per se*, idest sine materia sensibili, et similiter equum et sanitatem; et nihil aliud ponebant in substantiis separatis, nisi quod erant materialiter in sensibilibus. Quae quidem positio videtur esse similis positioni ponentium deos esse humanae speciei, quae fuit positio Epicureorum, ut Tullius dicit in libro de natura deorum. Sicut enim qui ponebant deos humanae speciei, nihil aliud fecerunt quam ponere homines sempiternos secundum suam naturam, ita et illi qui ponebant species nihil aliud faciunt quam ponunt res sensibiles sempiternas, ut equum, bovem, et similia.

[81975] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 7 Est autem valde absurdum, quod id quod secundum suam naturam est corruptibile, sit eiusdem speciei cum eo, quod per suam naturam est incorruptibile: quin potius corruptibile et incorruptibile differunt specie, ut infra dicetur in decimo huius. Potest tamen contingere quod id quod secundum suam naturam est corruptibile, virtute divina perpetuo conservetur in esse.

[81976] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit amplius autem obiicit contra ponentes mathematica media inter species et sensibilia. Et primo contra illos, qui ponebant mathematica media, et a sensibilibus separata. Secundo contra illos, qui ponebant mathematica, sed in sensibilibus esse, ibi, sunt autem et aliqui qui dicunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationes contra primam opinionem, secundo obiicit pro ea, ibi, at vero nec sensibilium et cetera. Contra primum obiicit tribus viis: quarum prima est, quod sicut scientia quaedam mathematica est circa lineam, ita etiam sunt quaedam mathematicae scientiae circa alia subiecta. Si igitur sunt

quaedam lineae praeter lineas sensibiles, de quibus geometra tractat, pari ratione in omnibus aliis generibus, de quibus aliae scientiae mathematicae tractant, erunt quaedam praeter sensibilia. Sed hoc ponere ostendit esse inconveniens in duabus scientiis mathematicis.

[81977] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 9 Primo quidem in astrologia, quae est una scientiarum mathematicarum, cuius subiectum est caelum et caelestia corpora. Sequetur ergo secundum praedicta, quod sit aliud caelum praeter caelum sensibile, et similiter alius sol et alia luna, et similiter de aliis corporibus caelestibus. Sed hoc est incredibile: quia illud aliud caelum, aut est mobile, aut immobile. Si est immobile, hoc videtur esse irrationabile, cum videamus naturale esse caelo quod semper moveatur. Unde et astrologus aliquid considerat circa motum caeli. Dicere vero quod caelum sit separatum, et sit mobile, est impossibile, eo quod nihil separatum a materia potest esse mobile.

[81978] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 10 Deinde ostendit idem esse inconveniens in aliis scientiis mathematicis, scilicet in perspectiva, quae considerat lineam visualem, et *in harmonica* idest musica, quae considerat proportiones sonorum audibilium. Impossibile est autem haec esse intermedia inter species et sensibilia; quia si ista sensibilia sint intermedia, scilicet soni et visibilia, sequetur etiam quod sensus sunt intermedii. Et cum sensus non sint nisi in animali, sequetur quod etiam animalia sint intermedia inter species et corruptibilia; quod est omnino absurdum.

[81979] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit dubitabit autem secunda via talis est. Si in illis generibus, de quibus sunt scientiae mathematicae, invenitur triplex gradus rerum; scilicet sensibilia, species, et intermedia; cum de omnibus speciebus et omnibus sensibilibus videatur esse similis ratio, videtur sequi quod inter quaelibet sensibilia et suas species sunt aliqua media: unde remanet dubitatio ad quae rerum genera se extendant scientiae mathematicae. Si enim scientia mathematica, puta geometria, differt a geodaesia, quae est scientia de mensuris sensibilibus, in hoc solum quod geodaesia est de mensuris sensibilibus, geometria vero de intermediis non sensibilibus, pari ratione praeter omnes scientias, quae sunt de sensibilibus, erunt secundum praedicta quaedam scientiae mathematicae de intermediis: puta si scientia medicinalis est de quibusdam sensibilibus, erit quaedam alia scientia praeter scientiam medicinalem, et praeter unamquamque similem scientiam, quae erit media inter medicinalem quae est de sensibilibus, et medicinalem quae est de speciebus. Sed hoc est impossibile; quia cum medicina sit circa *salubria*, idest circa sanativa, si medicina est media, sequitur quod etiam sanativa sint media praeter sensibilia sanativa et praeter autosanum, idest per se sanum, quod est species sani separati: quod est manifeste falsum. Relinquitur ergo, quod istae scientiae mathematicae non sunt circa aliqua quae sunt media inter sensibilia et species separatas.

[81980] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit similiter autem tertiam viam ponit, per quam destruitur quoddam, quod praedicta positio ponebat; quod scilicet esset aliqua scientia circa sensibiles magnitudines: et sic si inveniretur alia scientia circa magnitudines, ex hoc haberetur quod essent magnitudines mediae. Unde dicit, quod hoc non est verum quod geodaesia sit scientia sensibilium magnitudinum, quia sensibiles magnitudines sunt corruptibiles. Sequere-

tur ergo quod geodaesia esset de magnitudinibus corruptibilibus. Sed scientia videtur corrumpi corruptis rebus de quibus est. Socrate enim non sedente, iam non erit vera opinio qua opinabamur eum sedere. Sequeretur ergo quod geodaesia vel geosophia, ut alii libri habent, corrumpatur corruptis magnitudinibus sensibilibus; quod est contra rationem scientiae, quae est necessaria et incorruptibilis.

[81981] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 13 Posset tamen haec ratio ad oppositum induci: ut dicatur quod per hanc rationem intendit probare, quod nullae scientiae sunt de sensibilibus. Et ita oportet quod omnes scientiae vel sint de rebus mediis, vel sint de speciebus.

[81982] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit at vero obiicit pro praedicta positione in hunc modum. De ratione scientiae est, quod sit verorum. Hoc autem non esset, nisi esset de rebus prout sunt. Oportet igitur res, de quibus sunt scientiae, tales esse, quales traduntur in scientiis. Sed sensibiles lineae non sunt tales, quales dicit geometra. Et hoc probat per hoc, quod geometria probat, quod circulus tangit *regulam*, idest rectam lineam solum in puncto, ut patet in tertio Euclidis. Hoc autem non invenitur verum in circulo et linea sensibilibus. Et hac ratione usus fuit Protagoras, destruens certitudines scientiarum contra geometras. Similiter etiam motus et revolutiones caelestes non sunt tales, quales astrologus tradit. Videtur enim naturae repugnare, quod ponantur motus corporum caelestium per excentricos, et epicyclos, et alios diversos motus, quos in caelo describunt astrologi. Similiter etiam nec quantitates corporum caelestium sunt tales, sicut describunt eas astrologi. Utuntur enim astris ut punctis, cum tamen sint corpora magnitudinem habentia. Unde videtur quod nec geometria sit de sensibilibus magnitudinibus, nec astrologia de caelo sensibili. Relinquitur igitur, quod sint de aliquibus aliis mediis.

[81983] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 15 Deinde cum dicit sunt autem obiicit contra aliam positionem. Et primo ponit intentum. Secundo inducit rationes ad propositum, ibi, non enim in talibus et cetera. Dicit ergo primo, quod quidam ponunt esse quasdam naturas medias inter species et sensibilia, et tamen non dicunt ea esse separata a sensibilibus, sed quod sunt in ipsis sensibilibus. Sicut patet de opinione illorum, qui posuerunt dimensiones quasdam per se existentes, quae penetrant omnia corpora sensibilia, quas quidam dicunt esse locum corporum sensibilium, ut dicitur in quarto physicae, et ibidem improbatur. Unde hic dicit, quod prosequi omnia impossibilia, quae sequuntur ad hanc positionem, maioris est negocii. Sed nunc aliqua breviter tangere sufficit.

[81984] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 16 Deinde cum dicit non enim inducit quatuor rationes contra praedictam positionem: quarum prima talis est. Eiusdem rationis videtur esse quod praeter sensibilia ponantur species et mathematica media, quia utrumque ponitur propter abstractionem intellectus: si igitur ponuntur mathematica esse in sensibilibus, congruum est quod non solum ita se habeant in eis, sed etiam quod species ipsae sint in sensibilibus, quod est contra opinionem ponentium species. Ponunt enim eas esse separatas: et non esse alicubi.

[81985] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 17 Secundam rationem ponit ibi, amplius autem quae talis est. Si mathematica sunt alia a sensibilibus, et tamen sunt in eis, cum corpus sit quoddam mathematicum, sequitur quod corpus mathematicum simul est in eodem cum corpore

sensibili: ergo duo solida, idest duo corpora erunt in eodem loco; quod est impossibile, non solum de duobus corporibus sensibilibus, sed etiam de corpore sensibili et mathematico: quia utrumque habet dimensiones, ratione quarum duo corpora prohibentur esse in eodem loco.

[81986] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 18 Tertiam rationem ponit ibi, et non esse moto enim aliquo movetur id quod in eo est: sed sensibilia moventur: si igitur mathematica sunt in sensibilibus, sequetur quod mathematica moveantur: quod est contra rationem mathematicorum, quae non solum abstrahunt a materia, sed etiam a motu.

[81987] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 19 Quartam rationem ponit ibi totaliter autem quae talis est. Nihil rationabiliter ponitur nisi propter aliquam causarum; et praecipue si ex tali positione maius inconveniens sequatur. Sed ista positio ponitur sine causa. Eadem enim inconvenientia sequentur ponentibus mathematica esse media et in sensibilibus, quae sequuntur ponentibus ea non esse in sensibilibus, et adhuc quaedam alia propria et maiora, ut ex praedictis patet. Haec igitur positio est irrationabilis. Ultimo autem concludit quod praedictae quaestiones habent multam dubitationem, quomodo se habeat veritas in istis.

[81988] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 7 n. 20 Has autem quaestiones pertractat philosophus infra, duodecimo, tertiodecimo et quartodecimo huius, ostendens non esse mathematicas substantias separatas, nec etiam species. Et ratio quae movebat ponentes mathematica et species sumpta ab abstractione intellectus, solvitur in principio decimitertii. Nihil enim prohibet aliquid quod est tale, salva veritate considerari ab intellectu non inquantum tale; sicut homo albus potest considerari non inquantum albus: et hoc modo intellectus potest considerare res sensibiles, non inquantum mobiles et materiales, sed inquantum sunt quaedam substantiae vel magnitudines; et hoc est intellectum abstrahere a materia et motu. Non autem sic abstrahit secundum intellectum, quod intelligat magnitudines et species esse sine materia et motu. Sic enim sequeretur quod vel esset falsitas intellectus abstrahentis, vel quod ea quae intellectus abstrahit, sint separata secundum rem.

Lectio 8

[81989] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 1 Postquam philosophus disputavit de quaestionibus motis de substantiis, hic disputat de quaestionibus motis de principiis. Et dividitur in partes duas. In prima disputat de quaestionibus, quibus quaerebatur quae sunt principia. Secundo de quaestionibus quibus quaerebatur qualia sint principia, et hoc ibi, adhuc autem utrum substantia. Circa primum disputat de duabus quaestionibus. Primo utrum universalia sint principia. Secundo utrum sint aliqua principia a materia separata, ibi, est autem habita de his disputatio et cetera. Circa primum disputat duas quaestiones: quarum prima est, utrum genera sint principia; secunda, quae genera, utrum scilicet prima genera, vel alia, ibi, ad hoc autem si maxime principia sunt genera et cetera. Circa primum duo facit. Primo movet quaestionem. Secundo disputat. Secunda ibi, ut vocis elementa et cetera. Est ergo quaestio prima de principiis, utrum oportet recipere

vel opinari quod ipsa genera, quae de pluribus praedicantur, sint elementa et principia rerum, vel magis sint dicenda principia et elementa ea, ex quibus unumquodque est, sicut ex partibus. Sed addit duas conditiones: quarum una est *cum insint*, quod ponitur ad differentiam contrarii et privationis. Dicitur enim album fieri ex nigro, vel non albo, quae tamen non insunt albo. Unde non sunt eius elementa. Alia conditio est qua dicit *primis*, quod ponitur ad differentiam secundorum componentium. Sunt enim corpora animalium ex carnibus et nervis quae insunt animali non tamen dicuntur animalis elementa, quia non sunt haec prima ex quibus animal componitur, sed magis ignis, aer, aqua et terra, ex quibus etiam existunt carnes et nervi.

[81990] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit ut vocis disputat ad hanc quaestionem: et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod ea, ex quibus primis aliquid componitur, sint principia et elementa. Secundo obiicit ad partem contrariam, ibi, inquantum autem cognoscimus unumquodque et cetera. Tertio excludit quamdam responsionem qua posset dici, quod utraque sunt principia et elementa, ibi, at vero nec utrobique et cetera. Circa primum primo ponit tres rationes: quarum prima procedit ex naturalibus, in quibus manifestat propositum secundum duo exempla: quorum primum est de voce dearticulata, cuius principium et elementum non dicitur esse commune, quod est vox, sed magis illa, ex quibus primis componuntur omnes voces, quae dicuntur literae. Secundum exemplum ponit in diagrammatibus idest in demonstrativis descriptionibus figurarum geometricarum. Dicuntur enim horum diagrammatum esse elementa non hoc commune quod est diagramma, sed magis illa theoremata, quorum demonstrationes insunt demonstrationibus aliorum theorematum geometralium, aut omnium, aut plurimorum; quia scilicet aliae demonstrationes procedunt ex suppositione primarum demonstrationum. Unde et liber Euclidis dicitur liber elementorum, quia scilicet in eo demonstrantur prima geometriae theoremata, ex quibus aliae demonstrationes procedunt.

[81991] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 3 Secundam rationem ponit ibi amplius autem quae procedit in rebus naturalibus. Et dicit quod illi, qui ponunt elementa corporum vel plura vel unum, illa dicunt esse principia et elementa corporum, ex quibus componuntur et constant tamquam in eis existentibus. Sicut Empedocles dicit, elementa corporum naturalium esse ignem et aquam, et alia huiusmodi, quae simul cum his elementa rerum dicit, ex quibus primis cum insint corpora naturalia constituuntur. Ponebant autem praeter haec duo, alia quatuor principia, scilicet aerem et terram, litem et amicitiam, ut in primo dictum est. Non autem dicebat, nec Empedocles nec alii naturales philosophi, quod genera rerum essent earum principia et elementa.

[81992] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 4 Tertiam rationem ponit ibi adhuc autem quae procedit in artificialibus: et dicit quod siquis velit *speculari naturam*, idest definitionem indicantem essentiam aliorum corporum a corporibus naturalibus, scilicet artificialium, puta si vult cognoscere lectum, oportet considerare ex quibus partibus componitur et modum compositionis earum, et sic cognoscet naturam lecti. Et post hoc concludit quod genera non sunt principia entium.

[81993] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit quod si cognoscimus obiicit ad partem contrariam: et ponit tres rationes, quarum prima talis est. Unumquodque cognoscitur per

suam definitionem. Si igitur idem est principium essendi et cognoscendi, videtur, quod id quod est principium definitionis sit principium rei definitae. Sed genera sunt principia definitionum, quia ex eis primo definitiones constituuntur: ergo genera sunt principia rerum quae definiuntur.

[81994] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 6 Secundam rationem ponit ibi et si est quae talis est. Per hoc accipitur scientia de unaquaque re, quod scitur species eius secundum quam res est: non enim potest cognosci Socrates nisi per hoc quod scitur quod est homo. Sed genera sunt principia specierum, quia species constituuntur ex genere et differentia: ergo genera sunt principia eorum quae sunt.

[81995] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 7 Tertiam rationem ponit ibi videntur autem et sumitur ex auctoritate Platonicorum, qui posuerunt unum et ens esse principia, et magnum et parvum, quibus utuntur ut generibus: ergo genera sunt principia.

[81996] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 8 Deinde cum dicit sed non possibile excludit quamdam responsionem, qua posset dici quod utraque sunt principia; dicens quod non est possibile dicere utrobique esse *principia*, ut elementa, id est partes ex quibus componitur aliquid, et genera. Et hoc probat tali ratione. Unius rei una est ratio definitiva manifestans eius substantiam, sicut et una est substantia uniuscuiusque: sed non est eadem ratio definitiva quae datur per genera et quae datur per partes ex quibus aliquid componitur: ergo non potest esse utraque definitio indicans substantiam rei. Ex principiis autem rei potest sumi ratio definitiva significans substantiam eius. Impossibile est ergo quod principia rerum sint simul genera, et ea ex quibus res componuntur.

[81997] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit adhuc autem disputat secundam quaestionem. Et primo movet eam. Secundo ad eam rationes inducit ibi, nam siquidem universalia et cetera. Dicit ergo quod si ponamus quod genera sint maxime principia, quae oportet existimare magis esse principia? Utrum prima de numero *generum*, scilicet communissima, aut etiam infima, quae proxima praedicantur de individuis, scilicet species specialissimas. Hoc enim habet dubitationem, sicut ex sequentibus patet.

[81998] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit nam siquidem obiicit ad propositam quaestionem: et circa hoc tria facit. Primo enim inducit rationes ad ostendendum quod prima genera non possunt esse principia. Secundo inducit rationes ad ostendendum, quod species ultimae magis debent dici principia, ibi, at vero et si magis. Tertio obiicit ad propositum, ibi, iterum autem et cetera. Circa primum ponit tres rationes: quarum prima talis est. Si genera sunt magis principia quanto sunt universalia oportet quod illa quae sunt maxime universalia, quae scilicet dicuntur de omnibus, sint prima inter genera et maxime principia. Tot ergo erunt rerum principia, quod sunt huiusmodi genera communissima. Sed communissima omnium sunt unum et ens, quae de omnibus praedicantur: ergo unum et ens erunt principia et substantiae omnium rerum. Sed hoc est impossibile; quia non possunt omnium rerum esse genus, unum et ens: quia, cum ens et unum universalissima sint, si unum et ens essent principia generum, sequeretur quod principia non essent genera. Sic ergo positio, qua ponitur communissima generum esse principia, est impossibilis, quia sequitur ex ea oppositum positi, scilicet quod principia non sunt genera.

[81999] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 11 Quod autem ens et unum non possint esse genera, probat tali ratione. Quia cum differentia addita generi constituat speciem, de differentia praedicari non poterit nec species sine genere, nec genus sine speciebus. Quod autem species de differentia praedicari non possit, patet ex duobus. Primo quidem, quia differentia in plus est quam species, ut Porphyrius tradit. Secundo, quia cum differentia ponatur in definitione speciei, non posset species praedicari per se de differentia, nisi intelligeretur quod differentia esset subiectum speciei, sicut numerus est subiectum paris, in cuius definitione ponitur. Hoc autem non sic se habet; sed magis differentia est quaedam forma speciei. Non ergo posset species praedicari de differentia, nisi forte per accidens. Similiter etiam nec genus per se sumptum, potest praedicari de differentia praedicatione per se. Non enim genus ponitur in definitione differentiae, quia differentia non participat genus, ut dicitur in quarto topicorum. Nec etiam differentia ponitur in definitione generis: ergo nullo modo per se genus praedicatur de differentia. Praedicatur tamen de eo quod *habet differentiam*, idest de specie, quae habet differentiam in actu. Et ideo dicit, quod de propriis differentiis generis non praedicatur species, nec genus sine speciebus, quia scilicet genus praedicatur de differentiis secundum quod sunt in speciebus. Nulla autem differentia potest accipi de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cuiuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera.

[82000] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 12 Deinde cum dicit amplius autem secundam rationem ponit, quae talis est. Si genera dicuntur principia quia sunt communia et praedicantur de pluribus, oportebit quod omnia quae pari ratione erunt principia, quia sunt communia, et praedicata de pluribus, sint genera. Sed omnia quae sunt media inter prima genera et individua, quae scilicet sunt coaccepta cum differentiis aliquibus, sunt communia praedicata de pluribus: ergo sunt principia et sunt genera: quod patet esse falsum. Quaedam enim eorum sunt genera, sicut species subalternae; quaedam vero non sunt genera, sicut species specialissimae. Non ergo verum est, quod prima genera sive communia sint principia prima.

[82001] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 13 Praeterea. Si prima genera sunt principia, quia sunt principia cognitionis specierum, multo magis differentiae sunt principia, quia differentiae sunt principia formalia specierum. Forma autem et actus est maxime principium cognoscendi. Sed differentias esse principia rerum est inconveniens, quia secundum hoc erunt quasi infinita principia. Sunt enim, ut ita dicatur, infinitae rerum differentiae; non quidem infinitae secundum rerum naturam, sed quoad nos. Et quod sint infinitae, patet dupliciter. Uno modo siquis consideret multitudinem ipsam differentiarum secundum se. Alio modo siquis accipiat primum genus quasi primum principium. Manifestum enim est quod sub eo continentur innumerabiles differentiae. Non ergo prima genera sunt principia.

[82002] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 14 Deinde cum dicit at vero ostendit, quod species specialissimae sunt magis principia quam genera; et ponit tres rationes, quarum prima talis est. Unum secundum Platonicos maxime videtur habere *speciem*, idest rationem principii. Unum vero

habet rationem indivisibilitatis, quia unum nihil est aliud quam ens indivisum. Dupliciter est autem aliquid indivisibile: scilicet secundum quantitatem, et secundum speciem. Secundum quantitatem, quidem, sicut punctus et unitas: et hoc indivisibile opponitur divisioni quantitatis. Secundum speciem autem, sicut quod non dividitur in multas species. Sed inter haec duo indivisibilia prius et principalius est quod est indivisibile secundum speciem, sicut et species rei est prior quam quantitas eius; ergo illud quod est indivisibile secundum speciem, est magis principium eo quod est indivisibile secundum quantitatem. Et quidem secundum quantitatis numeralis divisionem videtur esse magis indivisibile genus, quia multarum specierum est unum genus: sed secundum divisionem speciei magis est indivisibilis una species. Et sic ultimum praedicatum de pluribus quod non est genus plurium specierum, scilicet species specialissima, est magis unum secundum speciem quam genus. Sicut homo et quaelibet alia species specialissima, non est genus aliquorum hominum. Est ergo magis principium species quam genus.

[82003] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 15 Deinde cum dicit amplius in quibus secundam rationem ponit, quae procedit ex quadam positione Platonis; qui quando aliquid unum de pluribus praedicatur, non secundum prius et posterius, posuit illud unum separatum, sicut hominem praeter omnes homines. Quando vero aliquid praedicatur de pluribus secundum prius et posterius, non ponebat illud separatum. Et hoc est quod dicit quod *in quibus prius et posterius est*, scilicet quando unum eorum de quibus aliquod commune praedicatur est altero prius, non est possibile in his aliquid esse separatum, praeter haec multa de quibus praedicatur. Sicut si numeri se habent secundum ordinem, ita quod dualitas est prima species numerorum, non invenitur idea numeri praeter omnes species numerorum. Eadem ratione non invenitur figura separata, praeter omnes species figurarum.

[82004] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 16 Et huius ratio esse potest, quia ideo aliquod commune ponitur separatum, ut sit quoddam primum quod omnia alia participent. Si igitur unum de multis sit primum, quod omnia alia participent, non oportet ponere aliquod separatum, quod omnia participant. Sed talia videntur omnia genera; quia omnes species generum inveniuntur differre secundum perfectius et minus perfectum. Et, per consequens, secundum prius et posterius secundum naturam. Si igitur eorum quorum unum est prius altero, non est accipere aliquod commune separatum, si genus praeter species inveniatur, erunt *schola aliorum*, idest erit eorum alia doctrina et regula, et non salvabitur in eis praedicta regula. Sed manifestum est quod inter individua unius speciei, non est unum primum et aliud posterius secundum naturam, sed solum tempore. Et ita species secundum scholam Platonis est aliquid separatum. Cum igitur communia sint principia inquantum sunt separata, sequitur quod sit magis principium species quam genus.

[82005] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 17 Deinde cum dicit amplius autem tertiam rationem ponit quae sumitur ex meliori et peiori: quia in quibuscumque invenitur unum alio melius, semper illud quod est melius, est prius secundum naturam. Sed horum quae sic se habent non potest poni unum genus commune separatum: ergo eorum quorum unum est melius et aliud peius non potest poni unum genus separatum. Et sic redit in idem quod prius. Haec enim ratio inducitur quasi

confirmatio praecedentis, ad ostendendum, quod in speciebus cuiuslibet generis invenitur prius et posterius.

[82006] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 18 Et ex tribus his rationibus concludit propositum; scilicet quod species specialissimae quae immediate de individuis praedicantur, magis videntur esse principia quam genera. Ponitur enim genitivus generum loco ablativi more Graecorum. Unde litera Boetii planior est, quae expresse concludit huiusmodi praedicata magis esse principia quam genera.

[82007] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 19 Deinde cum dicit iterum autem obiicit in contrarium tali ratione. Principium et causa est praeter res quarum est principium et causa, et possibile est ab eis esse separatum. Et hoc ideo quia nihil est causa sui ipsius. Et loquitur hic de principiis et causis extrinsecis, quae sunt causae totius rei. Sed aliquid esse praeter singularia non ponitur, nisi quia est commune et universaliter de omnibus praedicatum: ergo quanto aliquid est magis universale, tanto magis est separatum, et magis debet poni principium. Sed genera prima sunt maxime universalia: ergo genera prima sunt maxime principia.

[82008] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 20 Harum autem quaestionum solutio innuitur ex hac ultima ratione. Secundum hoc enim genera vel species universalia principia ponebantur, inquantum ponebantur separata. Quod autem non sint separata et per se subsistentia ostendetur in septimo huius. Unde et Commentator in octavo ostendet quod principia rerum sunt materia et forma, ad quorum similitudinem se habent genus et species. Nam genus sumitur a materia, differentia vero a forma, ut in eodem libro manifestabitur. Unde, cum forma sit magis principium quam materia, secundum hoc etiam erunt species magis principia quam genera. Quod vero contra obiicitur ex hoc quod genera sunt principia cognoscendi speciem et definitiones ipsius, eodem modo solvitur sicut et de separatione. Quia enim separatim accipitur a ratione genus sine speciebus, est principium in cognoscendo. Et eodem modo esset principium in essendo, si haberet esse separatum.

Lectio 9

[82009] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 1 Postquam philosophus disputavit quaestionem de universalibus, utrum sint principia, hic consequenter movet quaestionem de separatis, utrum scilicet aliquid sit separatum a sensibilibus, quod sit eorum principium. Et circa hoc pertractat duas quaestiones: quarum prima est, an universalia sint separata a singularibus. Secunda est, an sit aliquid formale separatum ab his quae sunt composita ex materia et forma, ibi, amplius autem si quam maxime et cetera. Circa primum tria facit. Primo describit dubitationem. Secundo obiicit ad unam partem, ibi, nam si non est et cetera. Tertio obiicit ad partem aliam, ibi, at vero et cetera. Est ergo haec dubitatio de eo quod tactum est in ultima ratione praecedentis quaestionis, utrum scilicet universale sit separatum a singularibus, sicut praemissa ratio supponebat. Et hoc est quod dicit, *de qua ratio nunc existit*, idest de qua immediate praecedens ratio praecessit. De hac autem dubitatione ita dicit: primo quod *est habita*, idest consequenter se habens ad praemissa: quia sicut

iam dictum est, ex hoc dependet consideratio praecedentis quaestionis. Nam si universalia non sunt separata, non sunt principia: si autem sunt separata, sunt principia. Secundo dicit de ea, quod est difficillima omnium dubitationum huius scientiae. Quod ostenditur ex hoc quod eminentissimi philosophi de ea diversimode senserunt. Nam Platonici posuerunt universalia esse separata, aliis philosophis contra ponentibus. Tertio dicit de ea quod est maxime necessaria ad considerandum, quia scilicet ex ea dependet tota cognitio substantiarum tam sensibilium quam immaterialium.

[82010] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit nam si non obiicit ad ostendendum, quod universalia sint separata a singularibus. Singularia enim sunt infinita: infinita autem cognosci non possunt. Unde singularia omnia cognosci non possunt nisi inquantum reducuntur ad aliquid unum, quod est universale. Sic igitur scientia de rebus singularibus non habetur, nisi inquantum sciuntur universalia. Sed scientia non est nisi verorum et existentium: ergo universalia sunt aliqua per se existentia praeter singularia.

[82011] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit at vero si obiicit in contrarium hoc modo. Si necesse est universalia esse aliquid praeter singularia, oportet quod genera sint praeter singularia, vel prima generum, vel etiam ultima, quae sunt immediate ante singularia. Sed hoc est impossibile, ut ex praecedenti dubitatione patet; ergo universalia non sunt a singularibus separata. Hanc autem dubitationem solvit philosophus in septimo huius, ubi ostendit multipliciter universalia non esse substantias per se subsistentes. Nec oportet, sicut multoties dictum est, quod aliquid eumdem modum essendi habeat in rebus, per quem modum ab intellectu scientis comprehenditur. Nam intellectus immaterialiter cognoscit materialia: et similiter naturas rerum, quae singulariter in rebus existunt, intellectus cognoscit universaliter, idest absque consideratione principiorum et accidentium individualium.

[82012] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit amplius autem prosequitur de alia quaestione: utrum scilicet aliquid sit separatum a compositis ex materia et forma: et circa hoc duo facit. Primo movet quaestionem. Secundo prosequitur eam, ibi, si igitur et cetera. Circa primum considerandum est, quod primo movet quaestionem, utrum universale sit separatum a singularibus. Contingit autem aliquod singulare esse compositum ex materia et forma: non tamen omne singulare ex materia et forma est compositum, nec secundum rei veritatem: quia substantiae separatae sunt quaedam particulares substantiae, quia per se stantes et per se operantes; nec etiam secundum opinionem Platonicorum, qui ponebant etiam in mathematicis separatis esse quaedam particularia, ponendo plura ex eis in una specie. Et quamvis dubitari possit, utrum etiam in his quae non sunt composita ex materia et forma, sit aliquid separatum sicut universale a singulari, tamen hoc maxime habet dubitationem in rebus compositis ex materia et forma. Et ideo dicit, quod maxime est dubitabile, utrum sit aliquid, *praeter simul totum* etc. idest praeter rem compositam ex materia et forma. Et quare dicatur simul totum compositum, exponit subdens, ut *quando praedicatur aliquid de materia.* Ponebat enim Plato quod sensibilis materia participabat universalia separata. Et ex hoc erat quod universalia praedicantur de singularibus. Et ipsae participationes universalium formarum in materialibus sensibilibus constituunt simul totum, quasi universalis forma per modum

participationis cuiusdam sit de materia praedicata. In his autem quaestionem trimembrem proponit: utrum scilicet praeter omnia huiusmodi sit aliquid separatum, aut praeter quaedam eorum et non praeter alia, aut praeter nihil eorum.

[82013] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit si igitur prosequitur praedictam dubitationem: et circa hoc duo facit. Primo obiicit contra hoc, quod poni posset nihil separatum esse ab his quae sunt composita ex materia et forma. Secundo obiicit ad oppositum, ibi, sed si hoc et cetera. Circa primum, obiicit duplici via. Primo quidem ex hoc, quod ea quae sunt composita ex materia et forma sunt sensibilia: unde proponit quod ea quae sunt composita ex materia et forma sunt singularia. Singularia autem non sunt intelligibilia, sed sensibilia. Si igitur nihil est praeter singularia composita ex materia et forma nihil erit intelligibile, sed omnia entia erunt sensibilia. Scientia autem non est nisi intelligibilium: ergo sequitur quod nullius rei sit scientia: nisi aliquis dicat quod sensus et scientia sunt idem, ut antiqui naturales posuerunt: sicut dicitur in primo de anima. Utrumque autem horum est inconveniens: scilicet vel quod non sit scientia, vel quod scientia sit sensus: ergo et primum est inconveniens, scilicet quod nihil sit praeter singularia composita ex materia et forma.

[82014] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit amplius autem secundo obiicit ex hoc quod composita ex materia et forma sunt mobilia. Inducit talem rationem. Omnia sensibilia composita ex materia et forma corrumpuntur et in motu sunt: si igitur nihil sit praeter huiusmodi entia, sequetur quod nihil sit sempiternum nec immobile.

[82015] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit at vero ostendit esse inconveniens, scilicet quod nihil sit sempiternum et immobile: et primo ex parte materiae. Secundo ex parte formae, ibi, amplius autem cum sit et cetera. Dicit ergo primo, quod si nihil est sempiternum, non est possibile esse generationem alicuius rei. Et hoc probat sic. Quia in omni generatione necesse est aliquid quod fit, et aliquid ex quo fit. Si ergo id ex quo fit aliquid, iterum generatur, oportet quod ex aliquo generetur. Aut ergo necesse est quod in infinitum procedatur in materiis, aut quod stet processus in aliquo primo, quod sit aliquod primum materiale principium non generatum: nisi forte dicatur quod generetur ex non ente, quod est impossibile. Si autem in infinitum procederetur, numquam posset compleri generatio, quia infinita non est transire: ergo vel oportet ponere aliquid ingenitum materiale principium, aut impossibile est esse aliquam generationem.

[82016] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit amplius autem ostendit idem ex parte causae formalis: et ponit duas rationes: quarum prima talis est. Omnis generatio et motus necesse est quod habeat aliquem finem. Et hoc probat, quia nullus motus est infinitus, sed cuiuslibet motus est aliquis finis. Hoc autem planum est in illis motibus, qui finiuntur in suis terminis. Sed videtur habere instantiam in motu circulari, qui potest esse perpetuus et infinitus, ut probatur in octavo physicorum. Et quamvis supposita sempiternitate motus, tota continuitas circularis motus sit infinita, secundum quod circulatio succedit circulationi, tamen quaelibet circulatio secundum speciem suam, completa et finita est. Quod autem ei succedat alia circulatio, hoc accidit quantum ad circulationis speciem.

[82017] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 9 Et quod dixerat de motu universaliter, specialiter ostendit de generatione: non enim potest esse aliqua generatio una infinita, quia non potest aliquid generari quod impossibile est pervenire ad finem generationis, cuius finis est factum esse. Et quod factum esse sit terminus generationis, ex hoc patet: quia quod generatum est, necesse est esse *quando primo factum est*, id est quando primo terminatur generatio eius. Oportet igitur quod cum forma secundum quam aliquid est, sit terminus generationis, quod non sit procedere in infinitum in formis, sed quod sit aliqua forma ultima, cuius non sit aliqua generatio. Omnis enim generationis finis est forma, ut dictum est. Et sic videtur quod sicut materiam, ex qua aliquid generatur, oportet esse ingenitam, ex eo quod non proceditur in infinitum, ita etiam quod formam aliquam oportet esse ingenitam, ex hoc quod in infinitum non procedatur in formis.

[82018] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit amplius autem secundam rationem ponit quae talis est. Si materia aliqua est prima quia est ingenita, multo rationabilius est quod sit substantia, idest forma ingenita, cum per formam res habeat esse; materia vero magis sit subiectum generationis et transmutationis. Si vero neutrum eorum sit ingenitum, nihil omnino erit ingenitum; cum omne quod est, pertineat ad rationem materiae vel formae, vel sit compositum ex utroque. Hoc autem est impossibile, ut nihil sit ingenitum, sicut probatum est. Ergo relinquitur quod necesse est aliquid esse *praeter synolon*, idest simul totum, idest praeter singulare compositum ex materia et forma. Et hoc dico aliquid quod sit forma et species. Materia enim per se non potest esse separata a singularibus, quia non habet esse nisi per aliud. De forma vero hoc magis videtur, per quam est esse rerum.

[82019] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit sed si hoc obiicit in contrarium. Si enim aliquis ponat aliquam formam esse separatam praeter singularia composita ex materia et forma, erit dubitatio in quibus hoc sit ponendum et in quibus non. Manifestum enim est quod hoc non est ponendum in omnibus, praecipue in artificialibus. Non enim est possibile quod sit aliqua domus praeter hanc domum sensibilem compositam ex materia et forma.

[82020] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 9 n. 12 Hanc autem dubitationem solvit Aristoteles partim quidem in duodecimo huius: ubi ostendit esse quasdam substantias a sensibilibus separatas, quae sunt secundum seipsas intelligibiles: partim vero in septimo huius, ubi ostendit formas et species rerum sensibilium non esse a materia separatas. Non tamen sequitur, quod de rebus sensibilibus non possit haberi scientia, vel quod scientia sit sensus. Non enim oportet, quod eumdem modum essendi habeant res in seipsis, quem habent in consideratione scientis. Quae enim seipsis materialia sunt, ab intellectu immaterialiter cognoscuntur, ut etiam supra dictum est. Nec etiam oportet, si forma non est separata a materia, quod generetur: quia formarum non est generatio, sed compositorum, ut in septimo huius ostendetur. Patet ergo in quibus oportet ponere separatas formas, et quibus non. Nam omnium eorum quae sunt secundum suam naturam sensibilia, formae non sunt separatae. Sed illa quae sunt secundum naturam suam intelligibilia, sunt a materia separata. Non enim substantiae separatae sunt naturae horum sensibilium, sed sunt altioris naturae, alium habentes ordinem in rebus.

Lectio 10

[82021] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 1 Postquam philosophus inquisivit quae sunt principia, et utrum sint aliqua a materia separata, hic inquirit qualia sint principia. Et primo inquirit de unitate et multitudine ipsorum. Secundo inquirit, utrum sint in potentia vel in actu, ibi, his autem affine est quaerere et cetera. Tertio utrum principia sint universalia vel singularia, ibi, et utrum universalia sint et cetera. Circa primum duo facit. Primo inquirit qualiter principia se habeant ad unitatem. Secundo qualiter ipsum unum se habeat ad rationem principii, ibi, omnium autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo inquirit specialiter de principio formali, utrum sit unum omnium existentium in una specie. Secundo inquirit idem de omnibus generaliter principiis, ibi, amplius autem et cetera. Tertio inquirit, utrum eadem sint principia aut diversa corruptibilium et incorruptibilium, ibi, non minor autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem. Secundo obiicit ad quaestionem, ibi, sed impossibile est. Est ergo dubitatio, utrum sit una substantia, idest forma omnium existentium in una specie, puta hominum.

[82022] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 2 Deinde cum dicit sed impossibile obiicit ad unam partem quaestionis: scilicet ad ostendendum quod non sit una forma omnium existentium in una specie: et hoc duabus rationibus, quarum prima talis est. Ea quae sunt in una specie, sunt multa et differentia: si igitur omnium in una specie existentium sit una substantia, sequetur quod ea quorum substantia est una, sint multa et differentia: quod est irrationabile.

[82023] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit simul autem hic ponit secundam rationem, quae talis est. Illud, quod est in se unum et indivisum, non componitur cum aliquo diviso ad constitutionem multorum. Sed manifestum est quod materia dividitur in diversis singularibus. Si igitur substantia formalis esset una et eadem, non esset assignare quomodo singulum horum singularium sit materia habens talem substantiam, quae est una et indivisa, ita quod singulariter sit simul totum habens haec duo, scilicet materia et formam substantialem, quae est una et indivisa.

[82024] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 4 In contrarium autem non obiicit, quia rationes, quae ad sequentem quaestionem proponuntur ad oppositum praedictarum rationum, sunt etiam illae quae sunt propositae supra de separatione universalium. Nam si sit universale separatum, necesse est ponere unam numero substantiam eorum quae conveniunt in specie, quia universale est substantia singularium. Huius autem quaestionis veritas determinatur in septimo huius, ubi ostendetur, quod quid est, idest essentiam cuiuslibet rei non esse aliud quam rem ipsam, nisi per accidens, ut ibi dicetur.

[82025] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit amplius autem movet dubitationem de unitate principiorum in communi. Utrum scilicet principia rerum sint eadem numero, vel eadem specie et numero diversa: et circa hoc duo facit. Primo ponit rationes ad ostendendum, quod sint eadem numero. Secundo ad oppositum, ibi, at vero et cetera. Circa primum, ponit tres

rationes et praemittit dubitationem, dicens, quod idem potest quaeri universaliter de principiis rerum, quod quaesitum est de substantia, utrum scilicet principia rerum sint eadem numero.

[82026] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 6 Et inducit primam rationem, ad ostendendum, quod sint eadem numero. Non enim invenitur in principiatis nisi quod ex principiis habent: si igitur in principiis non inveniatur unum numero, sed solum unum specie, nihil erit in principiatis unum numero, sed solum unum specie.

[82027] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 7 Secunda ratio talis est: quia illud quod est ipsum unum vel ipsum ens, oportet quod sit unum numero. Dicit autem ipsum unum vel ipsum ens, unitatem aut ens abstractum. Si igitur principium rerum non sit unum numero, sed solum unum specie, sequetur, quod nihil sit ipsum unum et etiam ipsum ens, idest quod ens et unum non per se subsistant.

[82028] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 8 Tertia ratio est, quia scientia habetur de rebus per hoc, quod unum invenitur in multis, sicut homo communis invenitur in omnibus hominibus; non enim est scientia de singularibus, sed de uno quod invenitur in eis. Omnis autem scientia vel cognitio principiatorum dependet ex cognitione principiorum. Si igitur principia non sunt unum numero, sed solum unum specie, sequitur, quod scientia non sit de rebus.

[82029] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit at vero si obiicit in contrarium tali ratione. Si principia sunt unum numero, ita quod quodlibet principiorum in se consideratum sit unum, non erit dicere de principiis existentium, quod hoc modo se habent sicut principia sensibilium. Videmus enim in sensibilibus, quod diversorum sunt diversa principia secundum numerum, sed eadem secundum speciem; sicut et eorum quorum sunt principia, sunt diversa secundum numerum, sed eadem secundum speciem. Sicut videmus quod diversarum syllabarum secundum numerum, quae conveniunt in specie, sunt principia eaedem literae secundum speciem, sed non secundum numerum. Si quis autem dicat quod non est ita in principiis entium, sed omnium entium principia sunt unum numero; sequetur quod nihil sit in rebus praeter elementa; quia quod est unum numero, est singulare. Sic enim appellamus singulare quod est unum numero, sicut universale quod est in multis. Quod autem est singulare, non multiplicatur nec invenitur nisi singulariter. Si igitur ponatur quod omnium syllabarum essent principia eaedem literae numero, sequeretur quod illae literae nunquam possent multiplicari, ut scilicet essent duo aut plura: et sic non posset seorsum inveniri in syllaba ista ba, vel da. Et eadem ratio est de aliis literis. Pari igitur ratione si omnium entium sint principia eadem numero, sequetur quod nihil sit praeter principia: quod videtur inconveniens: quia cum principium alicuius sit, non erit principium nisi sit aliquid praeter ipsum.

[82030] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 10 n. 10 Haec autem quaestio solvetur in duodecimo. Ibi enim ostendetur quod principia quae sunt intrinseca rebus, scilicet materia et forma, vel privatio, non sunt eadem numero omnium, sed analogia sive proportione. Principia autem separata, scilicet substantiae intellectuales, quarum suprema est Deus, sunt unum numero unaquaeque secundum seipsam. Id autem quod est ipsum unum et ens, Deus est; et ab ipso derivatur unitas secundum numerum in rebus omnibus. Scientia autem est de his, non quia sint unum numero in omnibus,

sed quia est unum in multis secundum rationem. Ratio autem quae est ad oppositum verificatur in principiis essentialibus, non autem in principiis separatis, cuiusmodi sunt agens et finis. Multa enim possunt produci ab uno agente vel movente et ordinari in unum finem.

Lectio 11

[82031] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 1 Postquam philosophus inquisivit universaliter, utrum principia sint eadem numero omnia quae sunt unius speciei, vel eadem specie, hic inquirit utrum eadem numero sint principia corruptibilium et incorruptibilium: et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem. Secundo inducit rationem ad ostendendum quod non sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium, ibi, nam si eadem et cetera. Tertio inducit rationes ad ostendendum quod non sunt diversa, ibi, si vero diversa et cetera. Dicit ergo primo, quod quaedam dubitatio est, quae non minus relinquitur modernis philosophis Platonem sequentibus, quam fuit apud antiquos philosophos, qui etiam dubitaverunt, utrum corruptibilium et incorruptibilium sint eadem principia vel diversa.

[82032] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit nam si eadem obiicit ad ostendendum quod non sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium: et circa hoc tria facit. Primo ponit rationem. Secundo improbat solutionem positae rationis, quam poetae theologi adhibebant, ibi, qui quidem et cetera. Tertio excludit solutionem quam adhibebant quidam philosophi naturales, ibi, a dicentibus et cetera. Dicit ergo, quod si ponantur corruptibilium et incorruptibilium esse eadem principia, cum ex eisdem principiis idem sequatur effectus, videtur quod omnia vel sint corruptibilia, vel omnia sint incorruptibilia. Relinquitur ergo quaestio quomodo quaedam sunt corruptibilia et quaedam incorruptibilia, et propter quam causam.

[82033] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit qui quidem excludit solutionem poetarum theologorum. Et primo ponit eorum solutionem. Secundo obiicit contra praedictam positionem, ibi, palam quod haec omnia sibi nota dicentes et cetera. Tertio se excusat a diligentiori improbatione huius positionis, ibi, sed de fabulose et cetera. Circa primum considerandum est, quod apud Graecos, aut naturales philosophos, fuerunt quidam sapientiae studentes, qui deis se intromiserunt occultantes veritatem divinorum sub quodam tegmine fabularum, sicut Orpheus, Hesiodus et quidam alii: sicut etiam Plato occultavit veritatem philosophiae sub mathematicis, ut dicit Simplicius in commento praedicamentorum. Dicit ergo, quod sectatores Hesiodi, et omnes, qui dicebantur theologi, curaverunt persuadere solis sibi, et nos alios spreverunt; quia scilicet veritatem, quam intellexerunt, taliter tradiderunt, quod eis solum possit esse nota. Si enim per fabulas veritas obumbretur, non potest sciri quid verum sub fabula lateat, nisi ab eo qui fabulam confixerit. Ii igitur Hesiodistae prima rerum principia deos nominaverunt; et dixerunt, quod illi de numero deorum, qui non gustaverunt de quodam dulci cibo, qui vocatur nectar vel manna, facti sunt mortales; illi vero qui gustaverunt, facti sunt immortales.

[82034] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 4 Potuit autem sub hac fabula aliquid veritatis occulte latere, ut scilicet per nectar et manna intelligatur ipsa suprema bonitas primi principii. Nam omnis dulcedo dilectionis et amoris ad bonitatem refertur. Omne autem bonum a primo bono derivatur. Potuit ergo esse intellectus eorum quod ex participatione propinqua summae bonitatis aliqua incorruptibilia reddantur, sicut quae perfecte participant divinum esse. Quaedam vero propter longe distare a primo principio, quod est non gustare manna et nectar, non possunt perpetuitatem conservare secundum idem numero, sed secundum idem specie: sicut dicit philosophus in secundo de generatione. Sed utrum hoc intenderint occulte tradere, vel aliud, ex hoc dicto plenius percipi non potest.

[82035] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit palam quod obiicit contra praedictam positionem: et dicit, quod praedicti Hesiodistae quid significare voluerint per ista nomina nectar et manna, fuit eis notum, sed non nobis. Et ideo quomodo afferantur istae causae ad istam quaestionem solvendam, et ad incorruptionem praestandam rebus, dixerunt supra nostrum intellectum. Si enim intelligantur ista verba secundum quod sonant, nullius efficaciae esse videntur. Dii enim, qui gustaverunt nectar et manna, aut gustaverunt propter delectationem, aut propter necessitatem essendi. His enim de causis aliqui sumunt cibum. Siquidem sumpserunt ista propter delectationem, non possunt nectar et manna esse eis causa existendi, ita quod per hoc incorruptibiles reddantur: quia delectatio est quoddam consequens ad esse. Si autem propter necessitatem essendi praedicta sumpserunt, non erunt semper iterum cibo indigentes. Videtur ergo quod corruptibiles existentes prius tamquam cibo indigentes, per cibum facti sunt incorruptibiles. Quod iterum videtur inconveniens; quia cibus non nutrit in sua specie, nisi corruptus transeat in speciem nutriti. Quod autem est corruptibile, non potest alii incorruptionem praestare.

[82036] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit sed de fabulose excusat se a diligentiori huius opinionis investigatione: et dicit quod de illis, qui philosophari voluerunt *fabulose*, veritatem scilicet sapientiae sub fabulis occultantes non est dignum cum studio intendere. Quia si quis contra dicta eorum disputaret secundum quod exterius sonant, ridiculosa sunt. Si vero aliquis velit de his inquirere secundum veritatem fabulis occultatam, immanifesta est. Ex quo accipitur quod Aristoteles disputans contra Platonem et alios huiusmodi, qui tradiderunt suam doctrinam occultantes sub quibusdam aliis rebus, non disputat secundum veritatem occultam, sed secundum ea quae exterius proponuntur.

[82037] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit a dicentibus disputat contra responsionem quorumdam philosophorum naturalium. Et circa hoc tria facit. Primo recitat rationem. Secundo ponit responsionem, ibi, etenim quam existimabit et cetera. Tertio improbat ipsam, ibi, videbitur autem et cetera. Dicit ergo primo, quod praetermissis illis, qui sub fabulis veritatem tradiderunt, oportet a tradentibus veritatem per modum demonstrationis inquirere de quaestione praedicta: scilicet, si ex eisdem principiis sunt omnia existentia, quare quaedam existentium naturaliter sunt sempiterna, quaedam vero corrumpantur. Et quia nec ipsi causam dicunt quare hoc sit, nec rationabile est sic se habere, ut ex eisdem principiis existentium quaedam sint

corruptibilia, quaedam sempiterna: videtur manifeste sequi quod non sunt eadem principia nec causae corruptibilium et sempiternorum.

[82038] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit etenim quam ponit quamdam solutionem: et dicit, quod ratio assignata circa praedictam dubitationem, quae maxime videtur esse conveniens ad quaestionem, est quam assignavit Empedocles: qui tamen idem passus est cum aliis: quia ratio quam assignavit, non est conveniens, sicut nec aliorum, ut ostendetur. Posuit enim quaedam principia communia corruptibilium et incorruptibilium; sed posuit quoddam principium esse causam specialem corruptionis, scilicet odium elementorum: ita scilicet quod adiunctio huius causae ad alia principia facit corruptionem in rebus.

[82039] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit videbitur autem improbat praedictam rationem Empedoclis: et hoc tripliciter. Primo quidem ostendendo, quod ratio ab eo assignata non convenit suae positioni. Secundo ostendendo, quod non est sufficiens, ibi, similiter quoque ipsius transmutationis et cetera. Tertio ostendendo quod non est ad propositum, ibi, attamen tantum solum dicit et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit suam rationem non convenire aliis eius positionibus ex parte odii. Secundo ex parte ipsius Dei, ibi, propter quod et cetera. Tertio ex parte amoris, ibi, similiter autem nec amor et cetera. Dicit ergo primo, quod inconvenienter Empedocles ponit odium esse causam corruptionis: quia non minus secundum eius positionem videtur esse causa generationis in omnibus rebus, nisi in una re tantum. Ponebat enim omnia alia essentialiter composita ex odio simul cum aliis principiis, nisi solus Deus, quem ponebat compositum esse ex aliis principiis praeter odium. Deum autem appellabat caelum, sicut supradictum est in primo, quod Xenophanes ad totum caelum respiciens, ipsum unum dicit esse Deum. Ponebat autem Empedocles caelum esse compositum ex quatuor elementis, et ex amicitia: non autem ex lite sive ex odio, considerans indissolubilitatem caeli. Sed quantum ad alias res dicebat, quod omnia sunt ex odio quaecumque sunt, erunt vel fuerunt: sicut arbores pullulantes, et viri, et feminae, et bestiae quae sunt animalia terrestria: et vultures, quae sunt volantia diu viventia: et pisces nutriti in aqua, et dii longaevi. Videtur autem hos deos vocare vel stellas, quas ponebat quandoque corrumpi, licet post longum tempus: vel Daemones quos ponebant Platonici esse animalia aerea. Vel etiam dii quos ponebant Epicurei in forma humana, sicut supra dictum est. Ex hoc ergo quod omnia animalia praeter unum sunt generata ex odio, potest haberi quod odium sit causa generationis.

[82040] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 10 Et praeter hoc etiam ex alia ratione. Manifestum est enim secundum positionem Empedoclis quod, si non esset odium in rebus, omnia essent unum. Odium enim est causa distinctionis secundum Empedoclem. Unde inducit verba Empedoclis dicentis, quod quando omnes res in unum conveniunt, ut puta quando fit chaos, tunc ultimum stabit odium separans et dissolvens. Unde litera Boetii habet: *ea enim convenit, tunc ultimam scit discordiam.* Et sic patet quod, cum esse mundi consistat in distinctione rerum, odium est causa generationis mundi.

[82041] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 11 Deinde cum dicit propter quod ponit secun-

dam rationem sumptam ex parte Dei: et dicit, quod cum Empedocles poneret odium non esse de compositione Dei, accidit secundum rationes eius, quod Deus, qui est felicissimus secundum omnium dicta, et per consequens maxime cognoscens, sit minus prudens omnibus aliis cognoscentibus. Sequetur enim, secundum positionem Empedoclis, quod non cognoscat omnia elementa, quia non habet odium; unde non cognoscit ipsum. Cognoscit autem simile simili secundum opinionem Empedoclis qui dixit, quod per terram cognoscimus terram, per aquam cognoscimus aquam *et affectum*, idest amorem vel concordiam cognoscimus *per affectum*, idest amorem vel concordiam: et similiter *odium per odium*, quod est triste sive grave vel malum secundum literam Boetii, qui dicit *discordiam autem discordia malum.* Sic igitur patet, quod Aristoteles reputat inconveniens, et contra id quod ponitur Deus felicissimus, quod ipse ignoret aliquid eorum, quae nos scimus. Sed quia ista ratio videbatur esse praeter propositum, ideo ad principale propositum rediens, dicit, quod redeundo ad illud unde prius erat ratio, manifestum est quod accidit Empedocli quod odium non sit magis causa corruptionis quam existendi.

[82042] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit similiter autem ponit tertiam rationem ex parte amoris: et dicit, quod similiter etiam amor non est causa generationis vel existendi, ut ipse ponebat, si alia eius positio attendatur. Dicebat enim quod cum omnia elementa in unum congregabuntur, tunc erit corruptio mundi. Et sic amor corrumpit omnia: ergo quantum ad totum mundum amor erat causa corruptionis, odium autem generationis. Quantum autem ad singulares odium erat causa corruptionis et amor generationis.

[82043] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 13 Deinde cum dicit similiter quoque ostendit quod ratio eius non fuit sufficiens. Dicebat enim quamdam transmutationem esse in rebus odii et amicitiae, ita scilicet quod amor quandoque omnia uniebat, et postmodum omnia odium separabat. Sed causam, quare sic transmutabatur, ut quodam tempore dominaretur odium, et alio tempore amor, nullam aliam dicebat, nisi quia sic aptum natum est esse.

[82044] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 14 Et ponit consequenter verba Empedoclis, quae, quia in Graeco metrice scripta sunt, habent aliquam difficultatem et diversitatem a communi modo loquendi. Sunt autem haec verba eius, *sed itaque magnum odium in membris nutritum est, et ad honorem intendebat perfecto tempore, qui mutabilis dissolvit sacramentum.* Litera vero Boetii sic habet *sed cum magna discordia in membris alita sit in honores: quia processit completo anno, qui illis mutatis amplo rediit sacramento.* Ad cuius intellectum notandum est, quod loquitur poetice de toto mundo, ad similitudinem unius animalis, in cuius membris et partibus primo quidem est magna convenientia, quam amorem nominabat sive concordiam: sed postea paulatim incipit aliqua dissonantia esse, quam dicit discordiam. Et similiter in partibus universi a principio erat magna concordia, sed postea paulatim nutritur odium quousque odium praecedat *ad honorem*, idest ad hoc quod dominetur super elementa. Quod quidem fit perfecto tempore quodam determinato, vel completo quodam anno, quem ponebat Empedocles: *qui*, scilicet odium et discordia, vel annus mutabilis existens dissolvit *sacramentum*, idest unionem praeexistentem elementorum, vel annus sive odium rediit amplo sacramento, quia quadam potentia et secreta virtute rediit ad dominandum

in rebus.

[82045] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 15 Post quae verba Empedoclis Aristoteles faciens vim in hoc quod dixerat *mutabilis*, subiungit exponens quasi necessarium ens transmutari: quasi dicat: sic praedicta dixit Empedocles ac si necessarium sit esse transmutationem odii et amoris: sed nullam causam ostendit huius necessitatis. In uno enim animali est manifesta causa transmutationis et odii et amoris, propter motum caeli, qui causat generationem et corruptionem in rebus. Sed talis causa non potest assignari totius universi sic transmutati per amicitiam et litem. Unde patet, quod eius ratio fuit insufficiens.

[82046] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 16 Deinde cum dicit attamen tantum ostendit quod praedicta ratio Empedoclis non est ad propositum: et dicit quod hoc solum videtur dicere *confesse*, idest manifeste, quod non ponit quaedam existentium ex principiis esse corruptibilia, et quaedam non corruptibilia, sed omnia ponit esse corruptibilia praeter sola elementa. Et ita videtur evadere praedictam dubitationem, qua dubitabatur, quare quaedam sunt corruptibilia et quaedam non, si sunt ex eisdem principiis? Unde etiam patet, quod eius ratio non est ad propositum, quia interemit id de quo est dubitatio.

[82047] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 17 Sed potest quaeri quomodo hic dicit, quod Empedocles ponebat omnia esse corruptibilia praeter elementa, cum supra dixerit unum esse Deum, scilicet ex aliis principiis compositum praeter quam ex odio? Sed dicendum, quod Empedocles ponebat duplicem corruptionem in rebus, sicut ex praedictis patet. Unam quidem secundum confusionem totius universi, quam faciebat amor; et ab hac corruptione nec ipsum Deum faciebat immunem, cum in eo poneret amorem, qui alia ei commiscebat. Aliam autem corruptionem ponebat singularium rerum, quarum principium est odium. Et hanc corruptionem excludebat a Deo per hoc, quod in eo odium non ponebat. Sic igitur Aristoteles epilogando concludit tot dicta esse ad ostendendum, quod non sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium.

[82048] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 18 Deinde cum dicit si vero obiicit ad contrariam partem per duas rationes: quarum prima est: si non sint eadem principia corruptibilium et incorruptibilium, relinquitur quaestio, utrum principia corruptibilium sint corruptibilia, an incorruptibilia. Si dicatur quod sint corruptibilia, ostendit hoc esse falsum duplici ratione. Quarum prima est: omne corruptibile corrumpitur in ea ex quibus est: si igitur principia corruptibilium sunt corruptibilia, oportet iterum ponere alia principia ex quibus sint. Et hoc inconveniens est, nisi ponantur principia procedere in infinitum. Ostensum autem est in secundo quod secundum nullum genus causae contingit in principiis procedere in infinitum. Similiter etiam est inconveniens si dicatur, quod fit status in principiis corruptibilibus; cum corruptio videatur esse per resolutionem in aliqua priora.

[82049] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 19 Secunda ratio est, quia si principia corruptibilium sint corruptibilia, oportet quod corrumpantur, quia omne corruptibile corrumpetur. Sed postquam sunt corrupta non possunt esse principia; quia quod corrumpitur vel corruptum est, non potest causare aliquid. Cum ergo corruptibilia semper causentur per successionem, non potest dici, quod

principia corruptibilium sint corruptibilia.

[82050] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 20 Si autem dicatur, quod principia corruptibilium sunt incorruptibilia, manifestum est quod principia incorruptibilium sunt incorruptibilia. Relinquitur ergo quaestio, quare ex quibusdam incorruptibilibus principiis producantur effectus corruptibiles, et ex quibusdam effectus incorruptibiles. Hoc enim non videtur esse rationabile; sed aut est impossibile, aut indiget multa manifestatione.

[82051] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 21 Deinde cum dicit *amplius autem* secundam rationem ad principale propositum ponit, quae sumitur ex communi opinione omnium. Nullus enim conatus est hoc dicere, quod sint diversa principia corruptibilium et incorruptibilium; sed omnes dicunt eadem esse principia omnium. Et tamen id quod primo obiectum est, scilicet pro prima parte, ac si esset aliquid modicum omnes leviter transeunt, quod est concedere. Unde litera Boetii habet, *sed primum obiectum deglutiunt, sicut hoc parvum quoddam opinantes.*

[82052] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 11 n. 22 Huius autem dubitationis solutio ponitur in duodecimo: ubi philosophus ostendit prima quidem principia activa vel motiva esse eadem omnium sed quodam ordine. Nam prima quidem sunt principia simpliciter incorruptibilia et immobilia. Sunt autem secunda incorruptibilia et mobilia, scilicet caelestia corpora, quae per sui motum causant generationem et corruptionem in rebus. Principia autem intrinseca non sunt eadem numero corruptibilium et incorruptibilium, sed secundum analogiam. Nec tamen principia intrinseca corruptibilium, quae sunt materia et forma, sunt corruptibilia per se, sed solum per accidens. Sic enim corrumpitur materia et forma corruptibilium, ut habetur in primo physicorum.

Lectio 12

[82053] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 1 Postquam philosophus inquisivit utrum principia sint eadem vel diversa, hic inquirit quomodo se habeat ipsum unum ad hoc quod sit principium: et circa hoc tria facit. Primo inquirit, an ipsum unum sit principium. Secundo inquirit an numeri, qui ex uno oriuntur vel consequuntur, sint principia rerum, ibi, horum autem habita dubitatio et cetera. Tertio inquirit utrum species, quae sunt quaedam unitates separatae, sint principia, ibi, omnino vero dubitabit aliquis et cetera. Et circa primum tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo ponit opiniones ad utramque partem, ibi, hi namque illo modo. Tertio ponit rationes ad utramque partem, ibi, accidit autem si quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod inter omnes alias quaestiones motas una est difficilior ad considerandum, propter efficaciam rationum ad utramque partem, in qua etiam veritatem cognoscere est maxime necessarium, quia ex hoc dependet iudicium de substantiis rerum. Est ergo quaestio ista, utrum unum et ens sint substantiae rerum, ita scilicet quod neutrum eorum oporteat attribuere alicui alteri naturae quae quasi informetur unitate et entitate, sed potius ipsa unitas et esse rei sit eius substantia: vel e contrario oportet inquirere quid sit illud, cui convenit esse unum vel ens, quasi quaedam alia natura subiecta entitati et unitati.

[82054] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit hi namque ponit opiniones ad utramque partem: et dicit, quod philosophorum quidam opinati sunt naturam rerum se habere uno modo, quidam alio. Plato enim et Pythagorici non posuerunt quod unum et ens advenirent alicui naturae, sed unum et ens essent natura rerum, quasi hoc ipsum quod est esse et unitas sit substantia rerum. Alii vero philosophi de naturalibus loquentes, attribuerunt unum et ens aliquibus aliis naturis, sicut Empedocles reducit unum ad aliquid notius, quod dicebant esse unum et ens. Et hoc videtur esse amor, qui est causa unitatis in omnibus. Alii vero philosophi naturales attribuerunt quibusdam causis elementaribus, sive ponerent unum primum, ut ignem vel aerem, sive etiam ponerent plura principia. Cum enim ponerent principia rerum materialia esse substantias rerum, oportebat quod in unoquoque eorum constituerent unitatem et entitatem rerum, ita quod quicquid aliquis poneret esse principium, ex consequenti opinaretur, quod per illud attribuitur omnibus esse et unum, sive poneret unum principium sive plura.

[82055] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit accidit autem ponit rationes ad utramque partem. Et primo ponit rationes pro opinione Platonis et Pythagorae. Secundo ponit rationes in contrarium pro opinione naturalium, ibi, at vero si erit et cetera. Circa primum, utitur tali divisione. Necesse est ponere quod vel ipsum unum et ens separatum sit quaedam substantia, vel non: si dicatur quod non est aliqua substantia quae sit unum et ens, sequuntur duo inconvenientia. Quorum primum est, quod dicitur unum et ens quod sint maxime universalia inter omnia. Si igitur unum et ens non sunt separata quasi ipsum unum aut ens sit substantia quaedam, sic sequitur quod nullum universale sit separatum: et ita sequetur quod nihil erit in rebus nisi singularia: quod videtur esse inconveniens, ut in superioribus quaestionibus habitum est.

[82056] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 4 Aliud inconveniens est, quia numerus non est aliud quam unitates: ex unitatibus enim componitur numerus. Unitas enim nihil aliud est quam ipsum unum. Si igitur ipsum unum, non sit separatum quasi substantia per se existens, sequetur quod numerus non erat quaedam natura separata ab his quae sunt in materia. Quod potest probari esse inconveniens, secundum ea quae dicta sunt in superioribus. Sic ergo non potest dici quod unum et ens non sit aliqua substantia per se existens.

[82057] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 5 Si ergo detur alia pars divisionis, scilicet quod aliquid sit ipsum unum et ens separatum existens, necesse est quod ipsum sit substantia omnium eorum, de quibus dicitur unum et ens. Omne enim separatum existens, quod de pluribus praedicatur, est substantia eorum de quibus praedicatur. Sed nihil aliud praedicatur ita universaliter de omnibus sicut unum et ens; ergo unum et ens erit substantia omnium.

[82058] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit at vero obiicit ad partem contrariam; et ponit duas rationes, quarum secunda incipit ibi, amplius si indivisibile et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationem. Secundo ostendit quomodo ex ratione inducta quaestio redditur difficilis, ibi, utrobique vero difficile et cetera. Est ergo prima ratio talis. Si est aliquid, quod est ipsum ens et ipsum unum, quasi separatum existens, oportebit dicere quod idipsum sit unum quod ens. Sed quicquid est diversum ab ente non est; ergo sequetur secundum

rationem Parmenidis, quod quicquid est praeter unum sit non ens. Et ita necesse erit omnia esse unum; quia non poterit poni quod id quod est diversum ab uno, quod est per se separatum, sit aliquod ens.

[82059] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 7 Deinde cum dicit utrobique vero ostendit quomodo ista ratio difficultatem facit in opinione Platonis ponentis numerum esse substantiam rerum: et dicit quod ex utraque parte sequitur difficultas contra eum, sive dicatur quod ipsum unum separatum sit substantia quaedam, sive quod non sit. Quodcumque enim horum ponatur, videtur impossibile esse, quod numerus sit substantia rerum. Quia si ponatur quod unum non sit substantia, dictum est prius, quare numerus non potest poni substantia.

[82060] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 8 Si autem ipsum unum fuerit substantia, oportet quod eadem dubitatio ponatur circa unum et ens. Aut enim praeter ipsum unum, quod est separatum per se existens, est aliud aliquod unum, aut non. Et si quidem non sit aliquod aliud unum, non erit iam multitudo, sicut Parmenides dicebat. Si autem sit aliquod aliud unum oportebit, quod illud aliud unum, cum non sit hoc ipsum quod est unum, quod sit materialiter ex aliquo quod est praeter ipsum unum, et per consequens praeter ens. Et sic necesse est ut illud aliquid, ex quo fit illud secundum unum, non sit ens. Et sic ex ipso uno quod est praeter ipsum unum, non potest constitui multitudo in entibus: quia omnia entia aut sunt unum, aut multa, quorum unumquodque est unum. Hoc autem unum est materialiter ex eo quod non est unum nec ens.

[82061] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit amplius si ponit secundam rationem; et circa hoc tria facit. Primo ponit rationem. Secundo solvit eam, ibi, sed quoniam et cetera. Tertio ostendit adhuc difficultatem remanere, ibi, sed quomodo ex uno et cetera. Dicit ergo primo, quod si ipsum unum separatum sit indivisibile, sequitur secundum hoc, aliud, quod supponebat Zeno, quod nihil sit. Supponebat enim Zeno, quod illud, quod additum non facit maius, et ablatum non facit minus, non est aliquid existentium. Hoc autem supponit ac si idem sit ens quod magnitudo. Manifestum est enim quod non est magnitudo, illud scilicet quod additum non facit maius et subtractum non facit minus. Sic ergo si omne ens esset magnitudo, sequeretur quod illud, quod non facit maius et minus additum et subtractum, non sit ens.

[82062] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 10 Et adhuc perfectius si aliquid velit hoc verificare, oportebit quod omne ens sit magnitudo corporalis. Corpus enim secundum quamcumque dimensionem additum et subtractum facit maius et minus. Aliae vero magnitudines, ut superficies et lineae, secundum aliquam dimensionem additam facerent maius, secundum autem aliquam non. Linea enim addita lineae secundum longitudinem facit maius, non autem secundum latitudinem. Superficies autem addita superficiei facit quidem maius secundum latitudinem et longitudinem, sed non secundum profunditatem. Punctus autem et unitas nullo modo faciunt maius vel minus. Sic ergo secundum principium Zenonis sequeretur quod punctus et unitas sint omnino non entia, corpus autem omnimodo ens, superficies et linea quodammodo entia et quodammodo non entia.

[82063] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit sed quoniam solvit propositam rationem: et dicit, quod quia Zeno proponendo tale principium speculatur *onerose*, idest ruditer

et grosse, ita quod secundum ipsum non contingit aliquid esse indivisibile, oportet quod aliqua responsio praedictae rationi detur, et si non sit ad rem, sit tamen ad hominem. Dicemus autem quod unum etsi additum alteri non faciat maius, facit tamen plus. Et hoc sufficit ad rationem entis, quod faciat maius in continuis, et plus in discretis.

[82064] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit sed quomodo ostendit difficultatem, quae adhuc remanet Platonicis post praedictam solutionem. Et inducit duas difficultates. Quarum prima est, quia Platonici ponebant, quod illud unum indivisibile, non solum est causa numeri, qui est pluralitas quaedam, sed etiam est causa magnitudinis. Si igitur detur, quod unum additum faciat plus, quod videtur sufficere ad hoc quod unum sit causa numeri, quomodo poterit esse quod ex tali uno indivisibili, aut ex pluribus talibus, fiat magnitudo, ut Platonici posuerunt? Simile enim hoc videtur, si aliquis ponat lineam ex punctis. Nam unitas est indivisibilis sicut et punctus.

[82065] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 13 Secundam difficultatem ponit ibi at vero et dicit: si quis existimet ita, quod numerus sit effectus ex uno indivisibili, et ex aliquo alio quod non sit unum, sed participet unum sicut quaedam materialis natura, ut quidam dicunt; nihilominus remanet quaerendum propter quid, et per quem modum illud, quod fit ex illo uno formali et alia natura materiali, quae dicitur non unum, quandoque est numerus, quandoque autem est magnitudo. Et praecipue si illud non unum materiale sit inaequalitas, quae significatur per magnum, et sit eadem natura. Non enim est manifestum quomodo ex hac inaequalitate quasi materia et uno formali fiant numeri; neque etiam quomodo ex aliquo numero formali et hac inaequalitate quasi materiali fiant magnitudines. Ponebant enim Platonici quod ex primo uno et ex prima dualitate fiebat numerus, ex quo numero et a qua inaequalitate materiali fiebat magnitudo.

[82066] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 14 Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonici putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium. Unum autem, secundum quod dicitur de aliis rebus, dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod convertitur cum ente: et sic unaquaeque res est una per suam essentiam, ut infra in quarto probabitur, nec aliquid addit unum supra ens nisi solam rationem indivisionis. Alio modo dicitur unum secundum quod significat rationem primae mensurae, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Et hoc quidem si sit simpliciter minimum et indivisibile, est unum quod est principium et mensura numeri. Si autem non sit simpliciter minimum et indivisibile, nec simpliciter, sed secundum positionem erit unum et mensura, ut as in ponderibus, et diesis in melodiis, et mensura pedalis in lineis: et ex tali uno nihil prohibet componi magnitudinem: et hoc determinabit in decimo huius. Sed quia Platonici aestimaverunt idem esse unum quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; ideo posuerunt unum quod est principium numeri, esse substantiam cuiuslibet rei, et per consequens numerum, inquantum ex pluribus substantialibus principiis, rerum compositarum substantia consistit vel constat. Hanc autem quaestionem diffusius pertractabit in

tertiodecimo et quartodecimo.

Lectio 13

[82067] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 1 Postquam philosophus inquisivit utrum unum et ens sint substantia rerum, hic inquirit utrum numerus et magnitudo sint substantia rerum: et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo obiicit pro una parte, ibi, nam si non sunt et cetera. Tertio obiicit ad contraria, ibi, at vero si hoc quidem confessum est et cetera. Dicit ergo primo, quod dubitatio *habita*, idest consequens ad praemissam, est, utrum numeri et magnitudines, scilicet corpora et superficies et termini eorum, ut puncta, sint aliquae substantiae vel a rebus separatae, vel etiam sint substantiae ipsorum sensibilium, aut non. Dicit autem hanc dubitationem esse consequentem ad praemissam; quia in praemissa dubitatione quaerebatur utrum unum sit substantia rerum; unum autem est principium numeri; numerus autem videtur esse substantia magnitudinis; sicut et punctum, quod est principium magnitudinis, nihil aliud videtur quam unitas positionem habens, et linea dualitas positionem habens. Prima autem superficies est ternarius positionem habens, corpus autem quaternarius positionem habens.

[82068] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit nam si non obiicit ad ostendendum quod praedicta sint substantiae rerum: et circa hoc duo facit. Primo obiicit ad ostendendum quod praedicta sunt substantiae rerum. Secundo ostendit quomodo philosophi praecedentes secuti fuerunt rationes primas, ibi, propter quod multi. Circa primum duo facit. Primo enim obiicit ad ostendendum quod corpus sit substantia rerum. Secundo quod multo magis alia, ibi, at vero corpus et cetera. Dicit ergo primo, quod si praedicta non sunt substantiae quaedam, fugiet a nobis quid sit substantialiter ens, et quae sunt substantiae entium. Manifestum est enim quod passiones et motus, et relationes, et dispositiones seu ordines, et orationes secundum quod voce proferuntur, prout ponuntur in genere quantitatis, non videntur alicuius significare substantiam, quia omnia huiusmodi videntur dici de aliquo subiecto, et nihil eorum significare *hoc aliquid*, idest aliquid absolutum et per se subsistens. Et hoc specialiter manifestum est in praemissis, qui non dicuntur absolute, sed eorum ratio in quadam relatione consistit. Inter omnia vero, quae maxime videntur significare substantiam, sunt ignis et terra et aqua, ex quibus componuntur corpora multa. Praetermittit autem aerem, quia minus est sensibilis, unde aliqui opinati sunt aerem nihil esse. In his autem corporibus inveniuntur quaedam dispositiones, scilicet calor et frigus et aliae huiusmodi passiones vel passibiles qualitates, quae non sunt substantiae secundum praedicta. Unde relinquitur quod solum corpus sit substantia.

[82069] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit at vero, procedit ulterius ad alia, quae etiam videntur magis esse substantia quam corpus: et dicit, quod corpus videtur minus esse substantia quam superficies, et superficies minus quam linea, et linea minus quam punctus aut unitas. Et hoc probat per duo media: quorum unum est; quia id, per quod aliquid definitur, videtur esse substantia eius: nam definitio significat substantiam. Sed corpus definitur per superficiem, et

superficies per lineam, et linea per punctum, et punctus per unitatem, quia dicunt quod punctus est unitas positionem habens: ergo superficies est substantia corporis, et sic de aliis.

[82070] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 4 Secundum medium est, quia cum substantia sit primum in entibus, illud quod est prius, videtur esse magis substantia: sed superficies natura prior est corpore, quia superficies potest esse sine corpore non autem corpus sine superficie: ergo superficies est magis substantia quam corpus. Et idem potest argui de omnibus aliis per ordinem.

[82071] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit propter quod ostendit quomodo philosophi praecedentes secuti fuerunt praedictas rationes; et dicit, quod propter praedictas rationes multi antiquorum philosophorum, et maxime illi, qui fuerunt priores, nihil opinabantur esse ens et substantiam nisi corpus, omnia vero alia esse quaedam accidentia corporis. Et inde est, quod quando volebant inquirere principia entium, inquirebant principia corporum, ut supra in primo circa opiniones antiquorum naturalium habitum est. Alii vero posteriores philosophi, qui reputabantur sapientiores praedictis philosophis, quasi altius attingentes ad principia rerum, scilicet Pythagorici et Platonici, opinati sunt numeros esse rerum substantias, inquantum scilicet numeri componuntur ex unitatibus. Unum autem videtur esse una substantia rerum. Sic ergo videtur secundum praemissas rationes et philosophorum opiniones, quod si praedicta non sunt substantiae rerum, scilicet numeri et lineae et superficies et corpora, nihil erit ens. Non est enim dignum ut, si ista non sunt entia, quod accidentia eorum entia vocentur.

[82072] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit at vero obiicit in contrarium: et ponit quatuor rationes: quarum prima talis est. Si quis confitetur, quod longitudines et puncta sint magis substantiae quam corpora, sequetur quod, si huiusmodi non sint substantiae, et corpora non sint substantiae; et per consequens nihil erit substantia, quia accidentia corporum non sunt substantiae, ut supra dictum est. Sed puncta et linea et superficies non sunt substantiae. Haec enim oportet aliquorum corporum esse terminos; nam punctus est terminus lineae, linea superficiei, et superficies corporis. Non autem videtur qualium corporum sint illae superficies, quae sunt substantiae, vel lineae, vel puncta. Manifestum enim est, quod lineae et superficies sensibilium corporum non sunt substantiae; variantur enim per modum aliorum accidentium circa idem subiectum. Sequetur ergo quod nihil erit substantia.

[82073] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 7 Secundam rationem ponit ibi, amplius autem quae talis est. Omnia praedicta videntur esse quaedam corporis dimensiones: vel secundum latitudinem, ut superficies: vel secundum profunditatem, ut corpus: vel secundum longitudinem, ut linea. Sed dimensiones corporis non sunt substantiae: ergo huiusmodi non sunt substantiae.

[82074] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 8 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc autem quae talis est. In corpore solido simili modo inest, scilicet potentialiter, quaelibet figura, quae potest protrahi ex illo solido per aliquam dimensionem. Sed manifestum est quod in quodam magno lapide nondum secto non inest *Mercurius* idest figura Mercurii, in actu, sed solum in potentia: ergo similiter *in cubo*, idest in corpore habente sex superficies quadratas, non inest medietas cubi, quae est quaedam alia figura, actu. Sed hoc modo est actu, quando iam cubus dividitur in duas medietates. Et quia

omnis protractio novae figurae in solido exciso fit secundum aliquam superficiem, quae terminat figuram, manifestum est quod nec etiam superficies talis erit in corpore in actu, sed solum in potentia: quia si quaecumque superficies praeter exteriorem essent in actu in corpore solido, pari ratione esset in actu superficies, quae terminat medietatem figurae. Quod autem dictum est de superficie, intelligendum est in linea, puncto, unitate. Haec enim in continuo non sunt in actu, nisi solum quantum ad illa quae terminant continuum, quae manifestum est non esse substantiam corporis. Aliae vero superficies vel lineae non possunt esse corporis substantiae, quia non sunt actu in ipso. Substantia autem actu est in eo cuius est substantia. Unde concludit quod inter omnia, maxime videtur esse substantia corpus; superficies autem et lineae magis videntur esse substantia quam corpus. Haec autem si non sunt entia in actu, nec sunt aliquae substantiae, videtur effugere cognitionem nostram, quid sit ens, et quae sit rerum substantia.

[82075] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 9 Quartam rationem ponit ibi nam cum et primo ponit ipsam. Secundo manifestat eam in quodam simili, ibi, similiter autem se habet et cetera. Dicit ergo primo, quod cum dictis inconvenientibus etiam irrationabilia accidunt ex parte generationis et corruptionis, ponentibus lineas et superficies esse substantias rerum. Omnis enim substantia, quae prius non fuit et postea est, aut prius fuit et postea non est, videtur hoc pati cum generatione et corruptione. Et hoc manifeste apparet in omnibus his quae per motum causantur. Puncta autem et lineae et superficies quandoque quidem sunt, quandoque vero non sunt, et tamen non generantur nec corrumpuntur; ergo nec sunt substantiae.

[82076] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 10 Probat autem utrumque suppositorum. Primo quidem, quod quandoque sint et quandoque non sint. Contingit enim corpora prius divisa copulari in unum aut prius copulata dividi. Quando autem corpora primum divisa copulantur, fit una superficies duorum corporum, quia partes corporis continui copulantur ad unum communem terminum, qui est superficies una. Quando vero corpus unum dividitur in duo, efficiuntur duae superficies. Quia non potest dici quod quando corpora duo componuntur, quod duae superficies eorum maneant, sed utraeque *corrumpuntur*, idest desinunt esse. Similiter quando corpora dividuntur, incipiunt esse de novo duae superficies prius non existentes. Non enim potest dici quod superficies quae est indivisibilis secundum profunditatem, dividatur in superficies duas secundum profunditatem: aut linea, quae est indivisibilis secundum latitudinem, dividatur secundum latitudinem: aut punctum, quod omnino est indivisibile, quocumque modo dividatur. Et sic patet quod ex uno non possent fieri duo in via divisionis: nec ex duobus praedictorum potest fieri unum in via compositionis. Unde relinquitur quod puncta et linea et superficies quandoque esse incipiant, et quandoque esse deficiant.

[82077] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 11 Consequenter probat secundum quod supponebatur, scilicet quod ista non generantur nec corrumpuntur. Omne enim quod generatur, ex aliquo generatur: et omne quod corrumpitur, in aliquid corrumpitur sicut in materiam. Sed non est dare aliquam materiam, ex qua ista generentur et in qua corrumpantur, propter eorum simplicitatem; ergo non generantur nec corrumpuntur.

[82078] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit similiter autem manifestat

praedictam rationem in simili. Ita enim se habet nunc in tempore, sicut punctus in linea. Nunc autem non videtur generari et corrumpi: quia si generaretur vel corrumperetur, oporteret quod generatio et corruptio ipsius mensurarentur aliquo tempore vel instanti. Et sic mensura ipsius nunc, esset vel aliud nunc in infinitum, vel tempus, quod est impossibile. Et licet nunc non generetur et corrumpatur, tamen videtur semper esse aliud et aliud nunc: non quidem quod differant secundum substantiam, sed secundum esse. Quia substantia ipsius nunc, respondet subiecto mobili. Variatio autem ipsius nunc secundum esse, respondet variationi motus, ut ostenditur in quarto physicorum. Similiter ergo videtur se habere de puncto in comparatione ad lineam, et de linea in comparatione ad superficiem, et de superficie in comparatione ad corpus; scilicet quod non corrumpantur nec generentur, et tamen aliqua variatio attendatur circa huiusmodi. Eadem enim ratio est de omnibus his: omnia enim huiusmodi similiter sunt termini, secundum quod in extremo considerantur, vel divisiones secundum quod sunt in medio. Unde, sicut secundum defluxum motus variatur nunc secundum esse, licet maneat idem secundum substantiam propter identitatem mobilis, ita etiam variatur punctus, nec fit aliud et aliud propter divisionem lineae, licet non corrumpatur nec generetur simpliciter. Et eadem ratio est de aliis.

[82079] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 13 Hanc autem quaestionem philosophus pertractat in decimotertio et decimoquarto. Et veritas quaestionis huius est, quod huiusmodi mathematica non sunt substantiae rerum, sed sunt accidentia supervenientia substantiis. Deceptio autem quantum ad magnitudines provenit ex hoc, quod non distinguitur de corpore secundum quod est in genere substantiae, et secundum quod est in genere quantitatis. In genere enim substantiae est secundum quod componitur ex materia et forma, quam consequuntur dimensiones in materia corporali. Ipsae autem dimensiones pertinent ad genus quantitatis, quae non sunt substantiae, sed accidentia, quibus subiicitur substantia composita ex materia et forma. Sicut etiam supra dictum est, quod deceptio ponentium numeros esse substantias rerum, proveniebat ex hoc quod non distinguebant inter unum quod est principium numeri, et unum quod convertitur cum ente.

Lectio 14

[82080] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 14 n. 1 Postquam philosophus inquisivit utrum mathematica sint principia rerum sensibilium, hic inquirit utrum supra mathematica sint aliqua alia principia, puta quae dicuntur species, quae sunt substantiae et principia horum sensibilium. Et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo inducit rationem ad unam partem, ibi, nam si ideo. Tertio obiicit ad partem contrariam, ibi, at vero si ponimus et cetera. Dicit ergo primo, quod supposito quod mathematica non sint principia rerum sensibilium et eorum substantia, ulterius aliquis dubitabit quae est ratio quare praeter substantias sensibiles et praeter mathematica quae sunt media inter sensibilia et species, oportet iterum ponere tertium genus, scilicet ipsas *species*, idest ideas vel formas separatas.

[82081] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit nam si ideo obiicit ad unam

partem: et videtur haec esse ratio quare oportet species ponere praeter sensibilia et mathematica: quia mathematica *a praesentibus* idest a sensibilibus, quae in universo sunt, differunt quidem in aliquo, quia mathematica abstrahunt a materia sensibili; non tamen differunt in hoc, sed magis conveniunt, quia sicut in sensibilibus inveniuntur plura numero differentia eiusdem speciei, utpote plures homines, aut plures equi, ita etiam in mathematicis inveniuntur plura numero differentia eiusdem speciei, puta plures trianguli aequilateri, et plures lineae aequales. Et si ita est, sequitur quod sicut principia sensibilium non sunt determinata secundum numerum, sed secundum speciem, ita etiam sit *in mediis* idest in mathematicis. Manifestum est enim quod in sensibilibus propter hoc quod sunt plura individua unius speciei sensibilis, principia sensibilium non sunt determinata numero, sed specie, nisi forte accipiantur principia propria huius individui, quae sunt etiam in numero determinata et individualia. Et ponit exemplum in vocibus. Manifestum est enim quod vocis literatae, literae sunt principia; non tamen sunt aliquo numero determinato individualium literarum, sed solum secundum speciem sunt determinatae literae secundum aliquem numerum, quarum aliae sunt vocales, et aliae consonantes: sed haec determinatio est secundum speciem, non secundum numerum. Non enim unum solum est a sed multa, et sic de aliis literis. Sed si accipiantur hae literae, quae sunt principia huius determinatae syllabae vel dictionis aut orationis, sic sunt determinatae numero. Et eadem ratione, cum sint multa mathematica numero differentia in una specie, non poterunt esse mathematica principia mathematicorum determinata numero, sed determinata specie solum: puta si dicamus quod principia triangulorum sunt tria latera et tres anguli. Sed haec determinatio est secundum speciem: contingit enim quodlibet eorum in infinitum multiplicari. Si igitur nihil esset praeter sensibilia et mathematica; sequeretur quod substantia speciei non esset una secundum numerum, et quod principia entium non essent determinata in aliquo numero, sed erunt determinata solum secundum speciem. Si ergo est necessarium quod sint determinata secundum numerum (alioquin contingeret esse principia rerum infinita numero), sequitur quod necesse sit species esse praeter mathematica et sensibilia.

[82082] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 14 n. 3 Et hoc est quod Platonici volunt dicere, quod sequitur ex necessitate ad positiones eorum quod sit in singularium substantia species aliquid unum, cui non conveniat aliquid secundum accidens. Homini enim individuo convenit aliquid secundum accidens, scilicet album vel nigrum; sed homini separato, qui est species secundum Platonicos, nihil convenit per accidens, sed solum quod pertinet ad rationem speciei. Et quamvis hoc dicere intendant, non tamen bene *dearticulant*, idest non bene distinguunt.

[82083] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 14 n. 4 Deinde cum dicit at vero obiicit in contrarium: et dicit, quod si ponamus species separatas esse, et quod principia rerum non sunt solum determinata specie, sed etiam numero, quaedam inconvenientia sequuntur, quae superius in quadam quaestione sunt tacta. Hanc autem dubitationem philosophus determinat duodecimo et quartodecimo huius libri. Et veritas dubitationis est quod sicut mathematica non sunt praeter sensibilia, ita nec species rerum separatae praeter mathematica et sensibilia. Principia autem rerum efficientia et moventia sunt quidem determinata numero; sed principia rerum formalia quorum sunt multa individua unius speciei, non sunt determinata numero, sed solum specie.

Lectio 15

[82084] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 1 Postquam philosophus inquisivit quae sunt principia, hic inquirit quomodo sunt. Et primo utrum sint in potentia vel in actu. Secundo utrum sint universalia vel singularia, ibi, et utrum universalia et cetera. Circa primum tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo obiicit ad unam partem, ibi, nam si aliter et cetera. Tertio obiicit in contrarium, ibi, si vero potestate et cetera. Quaerit ergo primo, utrum prima principia sint in potentia, vel *aliquo alio modo*, idest in actu. Et haec dubitatio inducitur propter antiquos naturales, qui ponebant sola principia materialia, quae sunt in potentia. Platonici autem ponentes species quasi principia formalia, ponebant eas esse in actu.

[82085] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 2 Deinde cum dicit nam si aliter probat quod principia sint in potentia. Si enim essent *aliter*, scilicet in actu, sequeretur quod aliquid esset prius principiis; potentia enim actu prius est. Quod patet ex hoc, quod prius est a quo non convertitur consequentia essendi: sequitur autem si est, quod possit esse; non autem ex necessitate sequitur, si est possibile, quod sit actu. Hoc autem est inconveniens quod aliquid sit prius primo principio; ergo impossibile quod primum principium sit aliter quam in potentia.

[82086] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 3 Deinde cum dicit si vero obiicit in contrarium; quia si principia rerum sint in potentia, sequitur quod nihil sit entium in actu; nam illud quod est possibile esse, nondum est ens. Et hoc probat per hoc quod id quod fit, non est ens; quod enim est, non fit. Sed nihil fit nisi quod possibile est esse; ergo omne quod est possibile esse, est non ens. Si igitur principia sint tantum in potentia, erunt non entia. Si autem principia non sint, nec effectus sunt: sequitur ergo quod contingit nihil esse in entibus. Et concludit epilogando quod secundum praedicta necessarium est dubitare de principiis propter praemissas rationes.

[82087] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 4 Haec autem quaestio determinabitur in nono huius, ubi ostendetur quod actus est simpliciter prior potentia, sed potentia est prior actu tempore in eo quod movetur de potentia ad actum. Et sic oportet primum principium esse in actu et non in potentia ut ostendit in duodecimo huius.

[82088] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit et utrum inquirit utrum principia sint per modum universalium aut per modum singularium: et circa hoc tria facit. Primo proponit dubitationem. Secundo obiicit ad unam partem, ibi, nam si universalia et cetera. Tertio obiicit ad aliam, ibi, si autem non universalia et cetera. Est ergo dubitatio, utrum principia sint universalia, vel existant per modum quorumdam singularium.

[82089] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 6 Deinde cum dicit nam si probat quod principia non sunt universalia tali ratione. Nullum communiter praedicatum de multis significat hoc aliquid, sed significat tale sive quale; non quidem secundum qualitatem accidentalem, sed secundum qualitatem substantialem; est enim quaedam substantialis qualitas, ut infra in quinto huius dicetur. Et ratio

huius est quia hoc aliquid dicitur secundum quod in se subsistit; quod autem in se subsistit, non potest esse in multis ens, quod est de ratione communis. Quod enim in multis est, in se subsistens non est; nisi et ipsum esset multa, quod est contra rationem communis. Nam commune est, quod est unum in multis. Sic igitur patet, quod nullum communium significat hoc aliquid, sed significat formam in multis existentem.

[82090] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 7 Addit autem minorem, scilicet quod substantia significat hoc aliquid. Et hoc quidem verum est quantum ad primas substantias, quae maxime et proprie substantiae dicuntur, ut habetur in praedicamentis: huiusmodi enim substantiae sunt in se subsistentes. Relinquitur ergo quod principia, si sunt universalia, non sunt substantiae. Et ita vel substantiarum non erunt aliqua principia, vel oportebit dicere quod non sint substantiae substantiarum principia.

[82091] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 8 Sed quia aliquis posset concedere quod aliquid communiter praedicatum significet hoc aliquid, consequenter diluitur cum dicit sed si est. Ostendit quod inconveniens ex hoc sequitur. Si enim id quod communiter praedicatur sit hoc aliquid, sequeretur quod omne id de quo illud commune praedicatur, sit hoc aliquid quod est commune. Sed planum est, quod de Socrate praedicatur et homo et animal, quorum utrumque, scilicet homo et animal, est quoddam commune praedicatum. Unde si omne commune praedicatum sit hoc aliquid, sequitur quod Socrates sit tria hoc aliquid, quia Socrates est Socrates, quod est hoc aliquid: ipse etiam est homo, quod est secundum praedicta hoc aliquid: ipse etiam est animal, quod similiter est hoc aliquid. Erit ergo tria hoc aliquid. Et ulterius sequitur quod sit tria animalia: nam animal praedicatur de ipso et de homine et de Socrate. Cum ergo hoc sit inconveniens, inconveniens est quod aliquid communiter praedicatum sit hoc aliquid. Haec igitur sunt inconvenientia quae sequuntur, si universalia sunt principia.

[82092] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 9 Deinde cum dicit si autem obiicit in contrarium. Cum enim omnes scientiae sint universales, non sunt singularium, sed universalium. Si igitur aliqua principia non sint universalia, sed singularia, non erunt scibilia secundum seipsa. Si ergo de eis debet aliqua scientia haberi, oportebit esse aliqua priora principia, quae sunt universalia. Sic igitur oportet prima principia esse universalia, ad hoc quod scientia habeatur de rebus; quia ignoratis principiis necesse est alia ignorare.

[82093] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 15 n. 10 Haec autem quaestio determinatur in septimo huius; ubi ostenditur quod universalia non sunt substantiae, nec principia rerum. Non autem propter hoc sequitur, quod si principia et substantiae rerum sint singularia, quod eorum non possit esse scientia; tum quia res immateriales etsi sint singulariter subsistentes, sunt tamen etiam intelligibiles; tum etiam quia de singularibus est scientia secundum universales eorum rationes per intellectum apprehensas.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

liber IV

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 4

Lectio 1

[82094] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 1 In praecedenti libro philosophus disputative processit de illis, quae debent in hac scientia considerari: hic incipit procedere demonstrative determinando veritatem quaestionum prius motarum et disputatarum. Fuit autem in praecedenti libro disputatum tam de his quae pertinent ad modum huius scientiae, scilicet ad quae se extendit

huius scientiae consideratio, quam etiam de his quae sub consideratione huius scientiae cadunt. Et quia prius oportet cognoscere modum scientiae quam procedere in scientia ad ea consideranda de quibus est scientia, ut in secundo libro dictum est: ideo dividitur haec pars in duas. Primo dicit de quibus est consideratio huius scientiae. Secundo dicit de rebus quae sub consideratione huius scientiae cadunt, in quinto libro, ibi, principium dicitur aliud quidem et cetera. Prima in duas. Primo subiectum stabilit huius scientiae. Secundo procedit ad solvendum quaestiones motas in libro praecedenti de consideratione huius scientiae, ibi, ens autem multis. Circa primum tria facit. Primo supponit aliquam esse scientiam cuius subiectum sit ens. Secundo ostendit quod ista non est aliqua particularium scientiarum, ibi, haec autem et cetera. Tertio ostendit quod haec est scientia quae prae manibus habetur, ibi, quoniam autem principia et cetera. Quia vero scientia non solum debet speculari subiectum, sed etiam subiecto per se accidentia: ideo dicit primo, quod est quaedam scientia, quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subiectum, et speculatur *ea quae insunt enti per se*, idest entis per se accidentia.

[82095] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 2 Dicit autem *secundum quod est ens*, quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi.

[82096] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 3 Dicit etiam *et quae huic insunt per se* et non simpliciter quae huic insunt, ad significandum quod ad scientiam non pertinet considerare de his quae per accidens insunt subiecto suo, sed solum de his quae per se insunt. Geometra enim non considerat de triangulo utrum sit cupreus vel ligneus, sed solum considerat ipsum absolute secundum quod habet tres angulos aequales et cetera. Sic igitur huiusmodi scientia, cuius est ens subiectum, non oportet quod consideret de omnibus quae insunt enti per accidens, quia sic consideraret accidentia quaesita in omnibus scientiis, cum omnia accidentia insint alicui enti, non tamen secundum quod est ens. Quae enim sunt per se accidentia inferioris, per accidens se habent ad superius, sicut per se accidentia hominis non sunt per se accidentia animalis. Necessitas autem huius scientiae quae speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet, quia huiusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio; sicut ex cognitione communium dependet cognitio rerum propriarum.

[82097] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit haec autem hic ostendit, quod ista scientia non sit aliqua particularium scientiarum, tali ratione. Nulla scientia particularis considerat ens universale inquantum huiusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis; circa quam speculatur per se accidens, sicut scientiae mathematicae aliquod ens speculantur, scilicet ens quantum. Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens: ergo non est eadem alicui scientiarum particularium.

[82098] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit quoniam autem hic ostendit, quod ista scientia, quae prae manibus habetur, habet ens pro subiecto, tali ratione. Omne principium est per se principium et causa alicuius naturae: sed nos quaerimus prima rerum principia et altissimas

causas, sicut in primo dictum est: ergo sunt per se causa alicuius naturae. Sed non nisi entis. Quod ex hoc patet, quia omnes philosophi elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant huiusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo in hac scientia nos quaerimus principia entis inquantum est ens: ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti.

[82099] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit ens autem hic procedit ad solvendum quaestiones in praecedenti libro motas de consideratione huius scientiae: et dividitur in tres partes. Primo solvit quaestionem, qua quaerebant, utrum huius scientiae esset consideratio de substantiis et accidentibus simul, et utrum de omnibus substantiis. Secundo solvit quaestionem qua quaerebatur utrum huius scientiae esset considerare de omnibus istis, quae sunt unum et multa, idem et diversum, oppositum, contrarium et huiusmodi, ibi, si igitur ens et unum et cetera. Tertio solvit quaestionem, qua quaerebatur utrum huius scientiae esset considerare demonstrationis principia, ibi, dicendum est autem utrum unius et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod huius scientiae est considerare tam de substantiis quam de accidentibus. Secundo quod principaliter de substantiis ibi, ubique vero proprie et cetera. Tertio quod de omnibus substantiis, ibi, omnis autem generis. Circa primum, utitur tali ratione. Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens inquantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia.

[82100] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 7 In hac autem ratione primo ponit minorem. Secundo maiorem, ibi, quemadmodum ergo salubrium omnium. Tertio conclusionem, ibi, manifestum igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod ens sive quod est, dicitur multipliciter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eamdem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur *analogice praedicari*, idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur.

[82101] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 8 Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura. Et hoc patet in exemplis infra positis.

[82102] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 9 Ponit enim primo unum exemplum, quando multa comparantur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre. Sanativum enim non dicitur univoce de diaeta, medicina, urina et animali. Nam ratio sani secundum quod

dicitur de diaeta, consistit in conservando sanitatem. Secundum vero quod dicitur de medicina, in faciendo sanitatem. Prout vero dicitur de urina, est signum sanitatis. Secundum vero quod dicitur de animali, ratio eius est, quoniam est receptivum vel susceptivum sanitatis. Sic igitur omne sanativum vel sanum dicitur ad sanitatem unam et eamdem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medicina facit, et diaeta conservat.

[82103] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 10 Secundo ponit exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens. Aliquid enim dicitur medicativum, ut qui habet artem medicinae, sicut medicus peritus. Aliquid vero quia est bene aptum ad habendum artem medicinae, sicut homines qui sunt dispositi ut de facili artem medicinae acquirant. Ex quo contingit quod ingenio proprio quaedam medicinalia operantur. Aliquid vero dicitur medicativum vel medicinale, quia eo opus est ad medicinam, sicut instrumenta quibus medici utuntur, medicinalia dici possunt, et etiam medicinae quibus medici utuntur ad sanandum. Et similiter accipi possunt alia quae multipliciter dicuntur, sicut et ista.

[82104] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 11 Et sicut est de praedictis, ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiae, vel eorum quae secundum aliquam habitudinem praedictarum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret.

[82105] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 12 Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid. Secundum quid autem differant negatio et privatio, infra dicetur.

[82106] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 13 Aliud autem huic proximum in debilitate est, secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio physicorum.

[82107] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 14 Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates.

[82108] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 15 Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae; motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum removent aliquid trium praedictorum.

[82109] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 16 Deinde cum dicit quemadmodum ergo hic ponit maiorem primae rationis; dicens, quod est unius scientiae speculari non solum illa quae dicuntur *secundum unum*, idest secundum unam rationem omnino, sed etiam eorum quae dicuntur per respectum ad unam naturam secundum habitudines diversas. Et huius ratio est propter unitatem eius ad quod ista dicuntur; sicut patet quod de omnibus sanativis considerat una scientia, scilicet medicinalis, et similiter de aliis quae eodem modo dicuntur.

[82110] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 17 Deinde cum dicit manifestum igitur hic ponit conclusionem intentam quae per se est manifesta.

[82111] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 18 Ubique vero hic ponit quod haec scientia principaliter considerat de substantiis, etsi de omnibus entibus consideret, tali ratione. Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen; et hoc ubique est verum. Sed substantia est hoc primum inter omnia entia. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum; ergo per consequens eius consideratio primo et principaliter de substantiis est.

[82112] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 19 Deinde cum dicit omnis autem hic ostendit quod primi philosophi est considerare de omnibus substantiis, tali ratione. Omnium eorum qui sunt unius generis, est unus sensus et una scientia, sicut visus est de omnibus coloribus, et grammatica considerat omnes voces. Si igitur omnia entia sint unius generis aliquo modo, oportet quod omnes species eius pertineant ad considerationem unius scientiae quae est generalis: et species entium diversae pertineant ad species illius scientiae diversas. Hoc autem dicit, quia non oportet quod una scientia consideret de omnibus speciebus unius generis secundum proprias rationes singularum specierum, sed secundum quod conveniunt in genere. Secundum autem proprias rationes pertinent ad scientias speciales, sicut est in proposito. Nam omnes substantiae, inquantum sunt entia vel substantiae, pertinent ad considerationem huius scientiae: inquantum autem sunt talis vel talis substantia, ut leo vel bos, pertinent ad scientias speciales.

Lectio 2

[82113] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 1 Hic procedit ad ostendendum quod ad considerationem unius scientiae pertinent considerare huiusmodi communia, scilicet unum et multa, idem et

diversum: et circa hoc duo facit. Primo ostendit hoc de singulis per proprias rationes. Secundo de omnibus simul per quasdam rationes communes, ibi, et philosophi est de omnibus posse speculari. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de omnibus hic considerare debet philosophus. Secundo docet modum considerandi, ibi, quare quoniam unum multipliciter et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ad hanc scientiam pertineat considerare de uno et de speciebus unius. Secundo quod ad eamdem scientiam pertineat considerare de omnibus oppositis, ibi, quoniam autem unius est opposita considerare. Circa primum duo facit. Primo enim ostendit quod huius scientiae est considerare de uno. Secundo quod eius sit considerare de speciebus unius, ibi, quare quotcumque unius. Dicit ergo primo, quod ens et unum sunt idem et una natura. Hoc ideo dicit, quia quaedam sunt idem numero quae non sunt una natura, sed diversae, sicut Socrates, et hoc album, et hoc musicum. Unum autem et ens non diversas naturas, sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter. Quaedam enim sunt unum quae consequuntur se adinvicem convertibiliter sicut principium et causa. Quaedam vero non solum convertuntur ut sint idem subiecto, sed etiam sunt unum secundum rationem, sicut vestis et indumentum.

[82114] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 2 Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes. Unde sic se habent sicut principium et causa, sed non sicut tunica et vestis, quae sunt nomina penitus synonyma. Nihil tamen differt ad propositum, si similiter accipiamus ea dici, sicut illa quae sunt unum et subiecto et ratione. Sed hoc erit *magis prae opere*, idest magis utile ad hoc quod intendit. Intendit enim probare quod unum et ens cadunt sub eadem consideratione, et quod habent species sibi correspondentes. Quod manifestius probaretur si unum et ens essent idem re et ratione, quam si sint idem re et non ratione.

[82115] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 3 Quod autem sint idem re, probat duabus rationibus, quarum primam ponit ibi, idem enim, quae talis est. Quaecumque duo addita uni nullam diversitatem afferunt, sunt penitus idem: sed unum et ens addita homini vel cuicumque alii nullam diversitatem afferunt: ergo sunt penitus idem. Minor patet: idem enim est dictum homo, et unus homo. Et similiter est idem dictum, ens homo, vel quod est homo: et non demonstratur aliquid alterum cum secundum dictionem replicamus dicendo, est ens homo, et homo, et unus homo. Quod quidem probat sic.

[82116] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 4 Idem enim est generari et corrumpi hominem, et id quod est homo. Quod ex hoc patet, quia generatio est via ad esse, et corruptio mutatio ab esse ad non esse. Unde nunquam generatur homo, quin generetur ens homo: nec unquam corrumpitur homo, quin corrumpatur ens homo. Quae autem simul generantur et corrumpuntur sunt unum.

[82117] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 5 Et sicut dictum est quod ens et homo non separantur in generatione et corruptione, similiter apparet de uno. Nam cum generatur homo, generatur unus homo: et cum corrumpitur, similiter corrumpitur. Unde manifestum est quod appositio in istis ostendit idem; et per hoc quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura supra hominem. Ex quo manifeste apparet, quod unum non est aliud praeter ens: quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem.

[82118] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 6 Patet autem ex praedicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non differrent ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes.

[82119] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit amplius autem hic ponit secundam rationem ad idem; quae talis est. Quaecumque duo praedicantur de substantia alicuius rei per se et non per accidens, illa sunt idem secundum rem: sed ita se habent unum et ens, quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei. Substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens. Ens ergo et unum significant idem secundum rem.

[82120] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 8 Quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum.

[82121] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 9 Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae.

[82122] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 10 De uno autem hoc dicebat, quia aestimabat quod illud unum quod convertitur cum ente, sit idem quod illud unum quod est principium numeri. Unum autem quod est principium numeri necesse est significare quamdam naturam additam substantiae: alioquin cum numerus ex unitatibus constituatur, non esset numerus species quantitatis, quae est accidens substantiae superadditum. Dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhaeret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine.

[82123] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 11 Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.

[82124] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 12 De uno autem non videtur esse verum, quod sit idem quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri. Nihil enim quod est in determinato genere videtur consequi omnia entia. Unde unum quod determinatur ad speciale genus entis, scilicet ad genus quantitatis discretae, non videtur posse cum ente universali converti. Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subiecti. Ex principiis autem communibus entis inquantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter. Unde non potest esse quod ens aliquod determinati generis et speciei sit accidens omnis entis.

[82125] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 13 Unum igitur quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis, sicut dictum est. Unum vero quod est principium numeri addit supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate. Et dicitur per privationem vel negationem divisionis, quae est secundum quantitatem continuam. Nam numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cuius subiectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur. Hoc autem non esset, si unum quod est principium numeri, secundum esse a materia separaretur in rebus immaterialibus existens, quasi cum ente conversum.

[82126] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 14 Quare quotcumque hic concludit quod philosophi est considerare de partibus unius, sicut de partibus entis. Et primo hoc ostendit. Secundo etiam ostendit, quod secundum diversas partes entis et unius, sunt diversae partes philosophiae, ibi, et tot partes. Dicit ergo primo, quod ex quo unum et ens idem significant, et eiusdem sunt species eaedem, oportet quod tot sint species entis, quot sunt species unius, et sibiinvicem respondentes. Sicut enim partes entis sunt substantia, quantitas et qualitas etc., ita et partes unius sunt idem, aequale et simile. Idem enim unum in substantia est. Aequale, unum in quantitate. Simile, unum in qualitate. Et secundum alias partes entis possent sumi aliae partes unius, si essent nomina posita. Et sicut ad unam scientiam, scilicet ad philosophiam, pertinet consideratio de omnibus partibus entis, ita et de omnibus partibus unius, scilicet eodem et simili et huiusmodi. Et ad hoc *principium*, scilicet unum, reducuntur omnia contraria *fere*.

[82127] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 15 Et hoc addit, quia in quibusdam non est ita manifestum. Et tamen hoc esse necesse est; quia cum in omnibus contrariis alterum habeat privationem inclusam, oportet fieri reductionem ad privativa prima, inter quae praecipue est unum. Et iterum multitudo, quae ex uno causatur, causa est diversitatis differentiae et contrarietatis, ut infra dicetur. Et haec dicit esse considerata *in ecloga*, idest in electione *contrariorum*, idest in tractatu, quae est pars electa ad tractandum de contrariis, scilicet in decimo huius.

[82128] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 16 Et tot partes hic ostendit partes philosophiae distingui secundum partes entis et unius; et dicit, quod tot sunt partes philosophiae, quot sunt

partes substantiae, de qua dicitur principaliter ens et unum et de qua principalis est huius scientiae consideratio et intentio. Et, quia partes substantiae sunt ordinatae adinvicem, nam substantia immaterialis est prior substantia sensibili naturaliter; ideo necesse est inter partes philosophiae esse quamdam primam. Illa tamen, quae est de substantia sensibili, est prima ordine doctrinae, quia a notioribus nobis oportet incipere disciplinam: et de hac determinatur in septimo et octavo huius. Illa vero, quae est de substantia immateriali est prior dignitate et intentione huius scientiae, de qua traditur in duodecimo huius. Et tamen quaecumque sunt prima, necesse est quod sint continua aliis partibus, quia omnes partes habent pro genere unum et ens. Unde in consideratione unius et entis diversae partes huius scientiae uniuntur, quamvis sint de diversis partibus substantiae; ut sic sit una scientia inquantum partes praedictae sunt consequentes *hoc*, id est unum et ens, sicut communia substantiae. Et in hoc philosophus est similis mathematico. Nam mathematica habet diversas partes, et quamdam principaliter sicut arithmeticam, et quamdam secundario sicut geometriam, et alia consequenter se habent his, sicut perspectiva, astrologia et musica.

Lectio 3

[82129] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 3 n. 1 Hic ostendit, quod considerare de oppositis pertinet ad scientiam istam: et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod eius est considerare de negatione et privatione. Secundo de contrariis, ibi, sed uni et cetera. Dicit ergo, quod, cum ad unam scientiam pertineat considerare opposita, sicut ad medicinam considerare sanum et aegrum, et ad grammaticam congruum et incongruum: uni autem opponitur multitudo: necesse est, quod illius scientiae sit speculari negationem et privationem, cuius est speculari unum et multitudinem. Propter quod *utriusque* est considerare unum; scilicet ex utroque dependet unius consideratio, de cuius ratione est negatio et privatio. Nam sicut dictum est, unum est ens non divisum: divisio autem ad multitudinem pertinet, quae uni opponitur. Unde cuius est considerare unum, eius est considerare negationem vel privationem.

[82130] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 3 n. 2 Negatio autem est duplex: quaedam simplex per quam absolute dicitur quod hoc non inest illi. Alia est negatio in genere, per quam aliquid non absolute negatur, sed infra metas alicuius generis; sicut caecum dicitur non simpliciter, quod non habet visum, sed infra genus animalis quod natum est habere visum. Et haec adest differentia huic quod dico unum praeter *quod est in negatione*, idest per quam distat a negatione: quia negatio dicit tantum absentiam alicuius, scilicet quod removet, sine hoc quod determinet subiectum. Unde absoluta negatio potest verificari tam de non ente, quod est natum habere affirmationem, quam de ente, quod est natum habere et non habet. Non videns enim potest dici tam Chimaera quam lapis quam etiam homo. Sed in privatione est quaedam natura vel substantia determinata, de qua dicitur privatio: non enim omne non videns potest dici caecum, sed solum quod est natum habere visum. Et sic, cum negatio, quae in ratione unius includitur, sit negatio in subiecto (alias non ens, unum dici posset): patet, quod unum differt a negatione simpliciter, et magis trahit se ad naturam

privationis, ut infra decimo huius habetur.

[82131] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 3 n. 3 Sciendum est autem quod quamvis unum importet privationem implicitam, non tamen est dicendum quod importet privationem multitudinis: quia cum privatio sit posterior naturaliter eo cuius est privatio, sequeretur quod unum esset posterius naturaliter multitudine. Item quod multitudo poneretur in definitione unius. Nam privatio definiri non potest nisi per suum oppositum, ut quid est caecitas? Privatio visus. Unde cum in definitione multitudinis ponatur unum (nam multitudo est aggregatio unitatum), sequitur quod sit circulus in definitionibus. Et ideo dicendum quod unum importat privationem divisionis, non quidem divisionis quae est secundum quantitatem, nam ista divisio determinatur ad unum particulare genus entis, et non posset cadere in definitione unius. Sed unum quod cum ente convertitur importat privationem divisionis formalis quae fit per opposita, cuius prima radix est oppositio affirmationis et negationis. Nam illa dividuntur adinvicem, quae ita se habent, quod hoc non est illud. Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cuius ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio; quamvis aliqua divisa modo praedicto rationem multitudinis habere non possint nisi prius cuilibet divisorum ratio unius attribuatur.

[82132] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 3 n. 4 Sed uni pluralitas hic ostendit quod philosophi est considerare contraria. Uni enim multitudo opponitur, ut dictum est. Opposita autem est unius scientiae considerare. Cum igitur ista scientia consideret unum et idem, aequale et simile, necesse est quod consideret opposita his, scilicet multum, alterum sive diversum, dissimile, et inaequale, et quaecumque alia reducuntur ad illa, sive etiam ad unum et pluralitatem. Et inter ista una est contrarietas. Nam contrarietas est quaedam differentia, eorum scilicet quae maxime differunt in eodem genere: differentia vero est quaedam alteritas sive diversitas, ut decimo huius habetur: igitur contrarietas pertinet ad considerationem huius scientiae.

[82133] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 3 n. 5 Quare quoniam hic tradit modum, quo philosophus de his debet determinare: et dicit, quod cum omnia praedicta deriventur ab uno, et unum multipliciter dicatur, etiam omnia ista necesse est multipliciter dici: scilicet idem et diversum et alia huiusmodi. Sed tamen quamvis multipliciter dicantur omnia, tamen quae significantur per quodlibet horum nominum est cognoscere unius scientiae, scilicet philosophiae. Non enim sequitur, quod si aliquid dicitur multipliciter, quod propter hoc sit alterius scientiae vel diversae. Diversa enim significata si neque dicuntur *secundum unum*, idest secundum unam rationem, scilicet univoce, nec ratione diversa referuntur ad unum, sicut est in analogicis: tunc sequitur, quod sit alterius, idest diversae scientiae de his considerare, vel ad minus unius per accidens. Sicut caeleste sidus, quod est canis, considerat astrologus, naturalis autem canem marinum et terrestrem. Haec autem omnia referuntur ad unum principium. Sicut enim quae significantur per hoc nomen unum, licet sint diversa, reducuntur tamen in unum primum significatum; similiter est dicendum de his nominibus, idem, diversum, contrarium, et huiusmodi. Et ideo circa unumquodque istorum philosophus duo debet facere: videlicet primo dividere quot modis dicitur unumquodque. Et haec divisio consequenter

assignatur in *unoquoque praedicato* idest in unoquoque istorum nominum de pluribus praedicatorum, ad quod primum dicatur; sicut quid est primum significatum huius nominis idem vel diversum et quomodo ad illud omnia alia referantur; aliquid quidem inquantum habet illud, aliquid autem inquantum facit illud, vel secundum alios huiusmodi modos.

[82134] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit palam ergo inducit conclusionem ex omnibus praecedentibus; scilicet quod huius scientiae est ratiocinari de his communibus et de substantia: et hoc fuit unum quaesitum inter quaestiones in tertio disputatas.

Lectio 4

[82135] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 1 Hic ostendit per rationes communes, quod de omnibus praedictis philosophus debet considerare. Et primo ostendit propositum. Secundo conclusionem inducit intentam, ibi, quod quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo ex dictis infert quoddam corollarium, ibi, et propter hoc et cetera. Ostendit autem primum tribus rationibus. Secunda ibi, signum autem et cetera. Tertia ibi, amplius autem et cetera. Prima ratio, talis est. Omnes dubitationes, quae possunt moveri, sunt in aliqua scientia solvendae: sed de praedictis communibus moventur quaedam quaestiones, sicut de eodem et de diverso movetur illa quaestio utrum sit idem Socrates, et Socrates sedens: et de contrariis movetur ista quaestio, utrum unum sit contrarium uni, et quot modis dicitur: ergo oportet, quod in aliqua scientia ista solvantur, quae consideret de eodem et contrario et aliis praedictis.

[82136] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 2 Et quod hoc pertineat ad philosophum et ad nullum alium, sic probat. Eius est considerare primas passiones entis, cuius est considerare ens secundum quod est ens. Sed praedicta omnia sunt per se accidentia entis et unius secundum quod huiusmodi. Sicut enim numerus, inquantum huiusmodi, habet proprias passiones, ut superfluum, aequale, commensuratum et huiusmodi, quorum quaedam insunt alicui numero absolute, ut par et impar, quaedam uni per comparationem ad alterum, ut aequale: et etiam substantia habet proprias passiones *ut firmum*, idest corpus, et alia huiusmodi. Similiter et ens inquantum ens, habet quaedam propria, quae sunt communia praedicta. Ergo consideratio eorum pertinet ad philosophum. Et ideo tradentes philosophiam non peccaverunt de his tractando tamquam *non philosophantes*, idest tamquam ista non pertineant ad considerationem philosophiae; sed quia de his tractantes de substantia nihil audiunt, quasi substantiae omnino obliviscantur, cum tamen ipsa sit primum inter illa, de quibus philosophus debet considerare.

[82137] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 3 Deinde cum dicit signum autem hic ponit secundam rationem ad idem ostendendum, quae est per signum, quae talis est. Dialectici et sophistae induunt figuram eamdem philosopho, quasi similitudinem cum eo habentes: sed dialectici et sophistae disputant de praedictis: ergo et philosophi est ea considerare. Ad manifestationem autem primae ostendit quomodo dialectica et sophistica cum philosophia habeant similitudinem, et in quo differunt

ab ea.

[82138] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 4 Conveniunt autem in hoc, quod dialectici est considerare de omnibus. Hoc autem esse non posset, nisi consideraret omnia secundum quod in aliquo uno conveniunt: quia unius scientiae unum subiectum est, et unius artis una est materia, circa quam operatur. Cum igitur omnes res non conveniant nisi in ente, manifestum est quod dialecticae materia est ens, et ea quae sunt entis, de quibus etiam philosophus considerat. Similiter etiam sophistica habet quamdam similitudinem philosophiae. Nam sophistica est *visa* sive apparens sapientia, non existens. Quod autem habet apparentiam alicuius rei, oportet quod aliquam similitudinem cum illa habeat. Et ideo oportet quod eadem consideret philosophus, dialecticus et sophista.

[82139] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 5 Differunt autem abinvicem. Philosophus quidem a dialectico secundum potestatem. Nam maioris virtutis est consideratio philosophi quam consideratio dialectici. Philosophus enim de praedictis communibus procedit demonstrative. Et ideo eius est habere scientiam de praedictis, et est cognoscitivus eorum per certitudinem. Nam certa cognitio sive scientia est effectus demonstrationis. Dialecticus autem circa omnia praedicta procedit ex probabilibus; unde non facit scientiam, sed quamdam opinionem. Et hoc ideo est, quia ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae. Huiusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae, quod est ens naturae. Philosophus igitur ex principiis ipsius procedit ad probandum ea quae sunt consideranda circa huiusmodi communia accidentia entis. Dialecticus autem procedit ad ea consideranda ex intentionibus rationis, quae sunt extranea a natura rerum. Et ideo dicitur, quod dialectica est tentativa, quia tentare proprium est ex principiis extraneis procedere.

[82140] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 6 A sophista vero differt philosophus *prohaeresi*, idest electione vel voluptate, idest desiderio vitae. Ad aliud enim ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus quidem ad sciendum veritatem; sophista vero ad hoc quod videatur scire quamvis nesciat.

[82141] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 7 Licet autem dicatur, quod philosophia est scientia, non autem dialectica et sophistica, non tamen per hoc removetur quin dialectica et sophistica sint scientiae. Dialectica enim potest considerari secundum quod est docens, et secundum quod est utens. Secundum quidem quod est docens, habet considerationem de istis intentionibus, instituens modum, quo per eas procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis probabiliter ostendendas; et hoc demonstrative facit, et secundum hoc est scientia. Utens vero est secundum quod modo adinvento utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis; et sic recedit a modo scientiae. Et similiter dicendum est de sophistica; quia prout est docens tradit per necessarias et

demonstrativas rationes modum arguendi apparenter. Secundum vero quod est utens, deficit a processu verae argumentationis.

[82142] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 8 Sed in parte logicae quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet, non utendo intentionibus logicis. Et sic apparet, quod quaedam partes logicae habent ipsam scientiam et doctrinam et usum, sicut dialectica tentativa et sophistica; quaedam autem doctrinam et non usum, sicut demonstrativa.

[82143] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 9 Amplius contrariorum hic ponit tertiam rationem, quae talis est. Quaecumque reducuntur in unum et ens, debent considerari a philosopho, cuius est considerare unum et ens: sed omnia contraria reducuntur ad unum et ens: ergo omnia contraria sunt de consideratione philosophi, cuius est considerare unum et ens.

[82144] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 10 Quod autem omnia contraria reducantur ad unum et ens, ostendit quidem primo quantum ad ens hoc modo. Inter duo contraria, quae a philosophis principia ponuntur, ut in primo habitum est, semper unum quidem est alteri correlativum, et ei coordinatum est, ut privatio. Quod ex hoc patet: quia semper alterum contrariorum est imperfectum respectu alterius, et sic quamdam perfectionis privationem alterius importat. Privatio autem est quaedam negatio, ut dictum est supra; et sic est non ens. Et sic patet quod omnia contraria reducuntur in ens et non ens.

[82145] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 11 Similiter etiam ostendit quod reducuntur in unum et multitudinem, per quoddam exemplum. Status enim sive quies reducitur in unitatem. Illud enim quiescere dicitur, quod uno modo se habet nunc et prius, ut in sexto physicorum traditur. Motus autem ad multitudinem pertinet; quia quod movetur, diversimode se habet nunc et prius; quod multitudinem importat.

[82146] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 12 Deinde ibi entia vero ostendit alio modo, quod contraria reducuntur ad ens: quia principia et principiata sunt unius considerationis. Principia autem entium, inquantum huiusmodi, confitentur philosophi esse contraria. Omnes enim dicunt entia et substantias entium ex contrariis componi, ut in primo physicorum dictum est, et primo huius. Et quamvis in hoc conveniant quod entium principia sint contraria, differunt tamen quantum ad contraria quae ponunt. Quidam enim ponunt par et impar, sicut Pythagorici. Et alii calorem et frigus, sicut Parmenides. Quidam *finem* sive terminum *et infinitum*, idest finitum et infinitum, sicut idem Pythagoras. Nam pari et impari, finitum et infinitum attribuebant, ut in primo habitum est. Alii concordiam et discordiam, sicut Empedocles. Patet ergo quod contraria reducuntur in considerationem entis.

[82147] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 13 Deinde ulterius ibi omnia vero dicit, quod sicut praedicta contraria reducuntur ad ens, ita habent reduci ad unum et multitudinem. Quod apparet. Nam imparitas aliquid unitatis habet propter indivisionem: paritas autem ad naturam

multitudinis pertinet propter suam divisionem. Sic autem finis sive terminus ad unitatem pertinet, quae est terminus omnis resolutionis: infinitum autem pertinet ad multitudinem, quae in infinitum augetur. Concordia etiam unitatis est manifeste. Discordia vero multitudinis. Calor autem ad unitatem pertinet, inquantum habet unire homogenea. Frigus autem ad multitudinem, inquantum habet ea separare. Nec solum ista contraria reducuntur sic in unum et multitudinem, sed etiam alia. Sed ista *reductio* sive introductio ad unum et multitudinem accipiatur sive *sumatur*, idest supponatur nunc a nobis, quia longum esset per singula contraria hoc discutere.

[82148] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 14 Deinde ostendit consequenter quod omnia contraria reducuntur ad unum et ens. Constat enim quod omnia tam principia quam quae sunt *de aliis*, idest principiata, inducunt in unum et ens tamquam in genera; non quod sint vere genera; sed ratione suae communitatis quamdam similitudinem generum habent. Si igitur contraria omnia sunt principia vel ex principiis, oportet quod ad unum et ens reducantur. Sic igitur patet, quod dupliciter ostendit contraria reduci ad ens. Primo per naturam privationis. Secundo per hoc quod contraria sunt principia. Quod vero reducantur ad unum, ostendit per exemplum et per quamdam reductionem. Finaliter autem ostendit quod reducantur ad unum et ens inquantum sunt genera.

[82149] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 15 Palam igitur hic ostendit conversim, scilicet quod ista scientia considerat ens, quia considerat praedicta, tali ratione. Omnia entia reducuntur ad contraria; quia vel sunt contraria, vel sunt ex contrariis: contraria vero reducuntur ad unum et multitudinem, quia unum et multitudo sunt principia contrariorum: unum autem et multitudo sunt unius scientiae, scilicet philosophiae: ergo et eius est considerare ens secundum quod est ens. Sciendum est tamen, quod praedicta omnia in unius scientiae considerationem cadunt, sive dicantur *secundum unum*, idest univoce, sive non, sicut fortasse verum est. Sed tamen quamvis unum dicatur multipliciter, omnia tamen alia, idest omnes significationes, reducuntur ad unam primam significationem. Et similiter est etiam de contrariis, quae dicuntur multipliciter, sed omnes significationes ad unam primam reducuntur. Et propter hoc, si etiam unum et ens non est unum universale quasi genus existens, sicut supra ponebatur, sive dicamus quod universale sit unum in omnibus secundum opinionem nostram, sive quod sit aliquid separatum a rebus secundum opinionem Platonis, sicut fortassis non est verum: tamen dicuntur secundum prius et posterius: sicut et aliae significationes referuntur ad unum primum, et aliae se habent consequenter respectu illius primi. Utitur tamen adverbio dubitandi, quasi nunc supponens quae inferius probabuntur.

[82150] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 16 Sciendum tamen est quod hoc, quod dixit, omnia entia contraria esse vel ex contrariis, non posuit secundum suam opinionem, sed accepit quasi opinionem philosophorum antiquorum: entia enim immobilia nec sunt contraria, nec ex contrariis. Unde nec Plato circa sensibiles substantias immobiles posuit contrarietatem. Fecit enim unitatem ex parte formae, contrarietatem ex parte materiae. Antiqui vero philosophi solummodo substantias sensibiles posuerunt, in quibus necesse est contrarietatem esse secundum quod mobiles sunt.

[82151] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 17 Deinde cum dicit et propter inducit quoddam corollarium ex praedictis; dicens, quod geometriae non est speculari de praedictis, quae sunt acci-

dentia entis inquantum est ens, scilicet quid est contrarium, aut quid est perfectum, et huiusmodi. Sed si consideret, hoc erit *ex conditione*, idest ex suppositione, quasi supponens ab aliquo priori philosopho, a quo sumit quantum est necessarium ad suam materiam. Et hoc quod dicitur de geometria, similiter est intelligendum in qualibet alia particulari scientia.

[82152] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 18 Deinde cum dicit quod quidem colligit quae sunt supra ostensa; dicens, manifestum esse, quod ad unam scientiam pertinet considerare ens secundum quod est ens, et ea quae per se illi insunt. Et per hoc patet, quod illa scientia non solum est considerativa substantiarum, sed etiam accidentium, cum de utrisque ens praedicetur. Et est considerativa eorum quae dicta sunt, scilicet eiusdem et diversi, similis et dissimilis, aequalis et inaequalis, negationis et privationis, et contrariorum; quae supra diximus esse per se entis accidentia. Et non solum est considerativa istorum, de quibus ostensum est singillatim propriis rationibus, quae cadunt in consideratione huius scientiae; sed etiam considerat de priori et posteriori, genere et specie, toto et parte, et aliis huiusmodi, pari ratione, quia haec etiam sunt accidentia entis inquantum est ens.

Lectio 5

[82153] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 5 n. 1 Hic solvit aliam quaestionem in tertio motam; scilicet utrum ad istam scientiam pertineat considerare prima principia demonstrationis. Et dividitur in duo. Primo ostendit, quod eius est considerare universaliter de omnibus his principiis. Secundo specialiter de primo eorum ibi, congruit autem et cetera. Circa primum tria facit. Primo movet quaestionem, quae est, utrum unius scientiae sit considerare de substantia et de principiis quae in scientiis mathematicis vocantur dignitates, aut est alterius et alterius scientiae considerare. Appropriat autem ista principia magis mathematicis scientiis, quia certiores demonstrationes habent, et manifestius istis principiis per se notis utuntur, omnes suas demonstrationes ad haec principia resolventes.

[82154] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 5 n. 2 Palam autem secundo solvit: quae quidem solutio est, quia una scientia intendit de utrisque praedictis: et haec est philosophia, quae prae manibus habetur.

[82155] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 5 n. 3 Omnibus enim tertio probat solutionem propositam: et circa hoc duo facit. Primo probat propositum. Secundo conclusionem principalem inducit, ibi, quoniam igitur et cetera. Probat autem solutionem propositam dupliciter. Primo per rationem. Secundo per signum, ibi, unde nullus et cetera. Ratio talis est. Quaecumque insunt omnibus entibus, et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, haec pertinent ad considerationem philosophi: sed praedicta principia sunt huiusmodi: ergo pertinent ad considerationem philosophi. Minorem sic probat. Illa, quibus utuntur omnes scientiae, sunt entis inquantum huiusmodi: sed prima principia sunt huiusmodi: ergo pertinent ad ens inquantum est ens.

[82156] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 5 n. 4 Rationem autem, quare omnes scientiae eis utuntur, sic assignat; quia unumquodque genus subiectum alicuius scientiae recipit praedicationem entis. Utuntur autem principiis praedictis scientiae particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis: et hoc secundum continentiam generis, quod in scientia subiicitur, de quo ipsa scientia demonstrationes affert. Sicut ipsa philosophia naturalis utitur eis secundum quod se extendunt ad entia mobilia, et non ulterius.

[82157] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit unde nullus probat quod dixerat, per signum. Et primo inducit probationem. Secundo excludit quorumdam errorem, ibi, sed quoniam est adhuc. Dicit ergo primo, quod nullus intendens primo tradere scientiam alicuius particularis entis, conatus est aliquid dicere de primis principiis utrum sint vera aut non: nec geometra, aut arithmeticus, qui tamen istis principiis plurimum utuntur, ut supra dictum est. Unde patet quod consideratio dictorum principiorum ad hanc scientiam pertinet.

[82158] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit nisi physicorum excludit errorem quorumdam: et circa hoc duo facit. Primo excludit errorem eorum, qui de praedictis se intromittebant, cum ad eos non pertineret. Secundo eorum, qui de eis alio modo volebant tractare quam de eis sit tractandum, ibi, quicumque autem utuntur et cetera. Dicit ergo primo, quod quamvis nulla scientiarum particularium de praedictis principiis se intromittere debeat, quidam tamen naturalium de his se intromiserunt; et hoc non sine ratione. Antiqui enim non opinabantur aliquam substantiam esse praeter substantiam corpoream mobilem, de qua physicus tractat. Et ideo creditum est, quod soli determinent de tota natura, et per consequens de ente; et ita etiam de primis principiis quae sunt simul consideranda cum ente. Hoc autem falsum est; quia adhuc est quaedam scientia superior naturali: ipsa enim natura, idest res naturalis habens in se principium motus, in se ipsa est unum aliquod genus entis universalis. Non enim omne ens est huiusmodi: cum probatum sit in octavo physicorum, esse aliquod ens immobile. Hoc autem ens immobile superius est et nobilius ente mobili, de quo considerat naturalis. Et quia ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi, ideo ad aliam scientiam quam ad naturalem pertinet consideratio entis communis; et eius etiam erit considerare huiusmodi principia communia. Physica enim est quaedam pars philosophiae: sed non prima, quae considerat ens commune, et ea quae sunt entis inquantum huiusmodi.

[82159] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit quicumque vero excludit alium errorem circa modum tractandi huiusmodi principia. Quidam enim tractabant de istis principiis volentes ea demonstrare: et quaecumque isti dixerunt de veritate praedictorum principiorum, quomodo oporteat ea recipere per vim demonstrationis, vel quomodo oporteat contingere veritatem in omnibus istis ita se habere, hoc fecerunt propter ignorantiam, vel propter imperitiam *analyticorum*, idest illius partis logicae, in qua ars demonstrandi traditur: quia oportet *scientes de his pervenire*, idest omnis scientia per demonstrationem acquisita ex his principiis causatur. Sed non oportet *audientes*, idest discipulos instruendos in aliqua scientia, quaerere de his sicut de aliquibus demonstrandis. Vel secundum aliam literam *oportet de his pervenire scientes*, idest oportet, quod

qui acquirunt scientiam per demonstrationem perveniant ad cognoscendum huiusmodi principia communia, et non quod quaerant ea sibi demonstrari.

[82160] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit quoniam igitur concludit conclusionem principaliter intentam: scilicet quod philosophi erit considerare de omni substantia inquantum huiusmodi, et de primis syllogismorum principiis. Ad huius autem evidentiam sciendum, quod propositiones per se notae sunt, quae statim notis terminis cognoscuntur, ut dicitur primo posteriorum. Hoc autem contingit in illis propositionibus, in quibus praedicatum ponitur in definitione subiecti, vel praedicatum est idem subiecto. Sed contingit aliquam propositionem quantum in se est esse per se notam, non tamen esse per se notam omnibus, qui ignorant definitionem praedicati et subiecti. Unde Boetius dicit in libro de hebdomadibus, quod quaedam sunt per se nota sapientibus quae non sunt per se nota omnibus. Illa autem sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptionem omnium cadunt. Huiusmodi autem sunt communia, eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit, ut dicitur in primo physicorum. Et ideo istae propositiones sunt prima demonstrationum principia, quae componuntur ex terminis communibus, sicut totum et pars, ut, omne totum est maius sua parte; et sicut aequale et inaequale, ut, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi sunt aequalia. Et eadem ratio est de similibus. Et quia huiusmodi communes termini pertinent ad considerationem philosophi, ideo haec principia de consideratione philosophi sunt. Determinat autem ea philosophus non demonstrando, sed rationes terminorum tradendo, ut quid totum et quid pars et sic de aliis. Hoc autem cognito, veritas praedictorum principiorum manifesta relinquitur.

Lectio 6

[82161] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 1 Hic ostendit principaliter, quod ad primum philosophum pertinet considerare de primo demonstrationis principio: et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod eius est de ipso considerare. Secundo de ipso tractare incipit, ibi, principium vero et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod huius scientiae est considerare de primo demonstrationis principio. Secundo ostendit quid sit illud, ibi, et firmissimum et cetera. Tertio excludit quosdam errores circa idem principium, ibi, sunt autem quidam et cetera. Utitur autem ad primum tali ratione. In unoquoque genere ille est maxime cognoscitivus, qui certissima cognoscit principia; quia certitudo cognitionis ex certitudine principiorum dependet. Sed primus philosophus est maxime cognoscitivus et certissimus in sua cognitione: haec enim erat una de conditionibus sapientis, ut in prooemio huius libri patuit, scilicet quod esset certissimus cognitor causarum; ergo philosophus debet considerare certissima et firmissima principia circa entia, de quibus ipse considerat sicut de genere sibi proprie subiecto.

[82162] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit et firmissimum hic ostendit quid sit firmissimum sive certissimum principium: et circa hoc duo facit. Primo dicit quae sunt conditiones certissimi principii. Deinde adaptat eas uni principio, ibi, quid vero sit et cetera. Ponit

ergo primo, tres conditiones firmissimi principii. Prima est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri, sive errare. Et hoc patet, quia cum homines non decipiuntur nisi circa ea quae ignorant: ideo circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum.

[82163] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 3 Secunda conditio est ut sit *non conditionale*, idest non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam condicto ponuntur. Unde alia translatio habet. *Et non subiiciantur*, idest non subiiciantur ea, quae sunt certissima principia. Et hoc ideo, quia illud, quod necessarium est habere intelligentem quaecumque entium *hoc non est conditionale*, idest non est suppositum, sed oportet per se esse notum. Et hoc ideo, quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat.

[82164] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 4 Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentorum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia. Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum, tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter.

[82165] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit quid vero ostendit cui principio praedicta determinatio conveniat: et dicit, quod huic principio convenit tamquam firmissimo, quod est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem: sed addendum est, et secundum idem: et etiam alia sunt determinanda circa hoc principium, quaecumque determinari contingit *ad logicas difficultates*, sine quibus videtur contradictio cum non sit.

[82166] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 6 Quod autem praedicta huic principio conveniant, sic ostendit. Impossibile enim est quemcumque *suscipere*, sive opinari, quod idem sit simul et non sit: quamvis quidam arbitrentur Heraclitum hoc opinatum fuisse. Verum est autem, quod Heraclitus hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est, quod quicquid aliquis dicit, haec mente suscipiat vel opinetur.

[82167] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 7 Si autem aliquis diceret, quod contingeret aliquem opinari idem simul esse et non esse, sequitur hoc inconveniens, quod contingit contraria eidem simul inesse. Et haec *determinentur nobis*, idest ostendantur quadam propositione consueta et in logicis determinata. Ostensum est enim in fine perihermenias, quod opiniones sunt contrariae, non quae sunt contrariorum, sed quae sunt contradictionis per se loquendo. Hae enim non sunt contrariae opiniones primo et per se, ut si unus opinetur, quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates est niger. Sed, quod unus opinetur quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates non est albus.

[82168] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 8 Si igitur quis opinetur simul duo contradictoria esse vera, opinando simul idem esse et non esse, habebit simul contrarias opiniones: et ita contraria simul inerunt eidem, quod est impossibile. Non igitur contingit aliquem circa haec interius mentiri et quod opinetur simul idem esse et non esse. Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem: ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum.

[82169] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 9 Et sic patent aliae duae conditiones; quia inquantum in hanc reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo, patet quod non habetur ex suppositione. Inquantum vero est naturaliter principium, sic patet quod advenit habenti, et non habetur per acquisitionem.

[82170] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 10 Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.

[82171] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit sunt autem ostendit quomodo circa praedictum principium ab aliquibus est erratum: et circa hoc duo facit. Primo tangit errorem illorum, qui contradicebant praedicto principio. Secundo eorum, qui ipsum demonstrare volebant, ibi, dignantur autem et cetera. Dicit ergo, quod quidam, sicut dictum est de Heraclito, dicebant quod contingit idem simul esse et non esse, et quod contingit hoc existimare. Et hac positione utuntur multi naturales, ut infra patebit: sed nos nunc accipimus supponendo praedictum principium esse verum, scilicet quod impossibile sit idem esse et non esse, sed ex sui veritate ostendimus quod est certissimum. Ex hoc enim quod impossibile est esse et non esse, sequitur quod impossibile sit contraria simul inesse eidem, ut infra dicetur. Et ex hoc quod contraria non possunt simul inesse, sequitur quod homo non possit habere contrarias opiniones, et per consequens quod non possit opinari contradictoria esse vera, ut ostensum est.

[82172] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 12 Deinde cum dicit dignantur autem tangit errorem quorumdam, qui praedictum principium demonstrare volebant: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non possit demonstrari simpliciter. Secundo quod aliquo modo potest demonstrari, ibi, est autem demonstrare et cetera. Dicit ergo primo, quod quidam dignum ducunt, sive volunt demonstrare praedictum principium. Et hoc *propter apaedeusiam*, idest ineruditionem sive indisciplinationem. Est enim ineruditio, quod homo nesciat quorum oportet quaerere demonstrationem,

et quorum non: non enim possunt omnia demonstrari. Si enim omnia demonstrarentur, cum idem per seipsum non demonstretur, sed per aliud, oporteret esse circulum in demonstrationibus. Quod esse non potest: quia sic idem esset notius et minus notum, ut patet in primo posteriorum. Vel oporteret procedere in infinitum. Sed, si in infinitum procederetur, non esset demonstratio; quia quaelibet demonstrationis conclusio redditur certa per reductionem eius in primum demonstrationis principium: quod non esset si in infinitum demonstratio sursum procederet. Patet igitur, quod non sunt omnia demonstrabilia. Et si aliqua sunt non demonstrabilia, non possunt dicere quod aliquod principium sit magis indemonstrabile quam praedictum.

[82173] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 13 Est autem hic ostendit, quod aliquo modo potest praedictum principium demonstrari; dicens, quod contingit praedictum principium demonstrari argumentative. In Graeco habetur *elenchice*, quod melius transfertur redarguitive. Nam elenchus est syllogismus ad contradicendum. Unde inducitur ad redarguendum aliquam falsam positionem. Et propter hoc isto modo ostendi potest, quod impossibile sit idem esse et non esse. Sed solum si ille qui ex aliqua dubitatione negat illud principium, *dicit aliquid* idest aliquid nomine significat. Si vero nihil dicit, derisibile est quaerere aliquam rationem ad illum qui nulla utitur ratione loquendo. Talis enim in hac disputatione, qui nihil significat, similis erit plantae. Animalia enim bruta etiam significant aliquid per talia signa.

[82174] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 14 Differt enim demonstrare simpliciter principium praedictum, et demonstrare argumentative sive elenchice. Quia si aliquis vellet demonstrare simpliciter praedictum principium, videretur petere principium, quia non posset aliquid sumere ad eius demonstrationem, nisi aliqua quae ex veritate huius principii dependerent, ut ex praedictis patet. Sed quando demonstratio non erit talis, scilicet simpliciter, tunc est argumentatio sive elenchus et non demonstratio.

[82175] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 15 Alia litera sic habet et melius, *alterius autem cum huius causa sit, argumentatio erit, et non demonstratio*, idest cum huiusmodi processus a minus notis ad hoc magis notum principium fiat causa alterius hominis qui hoc negat, tunc poterit esse argumentatio sive elenchus, et non demonstratio, scilicet syllogismus contradicens ei poterit esse, cum id quod est minus notum simpliciter est concessum ab adversario, ex quo poterit procedi ad praedictum principium ostendendum quantum ad ipsum, licet non simpliciter.

Lectio 7

[82176] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 1 Hic incipit elenchice disputare contra negantes praedictum principium: et dividitur in duas partes. Primo disputat contra eos, qui dicunt contradictoria simul esse vera. Secundo contra illos qui dicunt quod contingit ea simul esse falsa, verum nec iterum et cetera. Circa primum duo facit. Primo disputat contra praedictos errantes in communi. Secundo ostendit quomodo in speciali sit disputandum contra diversos, ibi, est autem non

idem modus. Circa primum duo facit. Primo disputat rationem negantium praedictum principium. Secundo ostendit quod opinio Protagorae in idem redit cum praedicta positione, ibi, est autem ab eadem et cetera. Circa primum ponit septem rationes. Secunda ibi, omnino vero destruunt. Tertia ibi, amplius si contradictiones. Quarta ibi, amplius autem circa omnia et cetera. Quinta ibi, amplius igitur quomodo. Sexta ibi, unde et maxime manifestum est. Septima ibi, amplius quia si maxime. Circa primum duo facit. Primo ostendit ex quo principio oporteat procedere contra negantes primum principium. Secundo ex illo principio procedit, ibi, primum quidem igitur manifestum et cetera. Dicit ergo primo, quod ad omnia talia inopinabilia non oportet accipere pro principio, quod aliquid velit supponere hoc determinate esse *vel non esse*, idest non oportet accipere pro principio aliquam propositionem, qua asseratur aliquid de re vel negetur ab ea: hoc enim esset quaerere principium ut prius dictum est. Sed oportet accipere pro principio, quod nomen significet aliquid, et ipsi qui profert, inquantum se loquentem intelligit, et alii qui eum audit. Si autem hoc non concedit, tunc talis non habebit propositum nec secum, nec cum alio; unde superfluum erit cum eo disputare; sed cum hoc dederit, iam statim erit demonstratio contra eum: statim enim invenitur aliquid definitum et determinatum quod per nomen significatur distinctum a suo contradictorio, ut infra patebit. Sed tamen hoc non erit demonstrans praedictum principium simpliciter, sed tantum erit ratio sustinens contra negantes. Ille enim qui *destruit rationem*, idest sermonem suum, dicendo quod nomen nihil significat, oportet quod sustineat, quia hoc ipsum quod negat, proferre non potest nisi loquendo et aliquid significando.

[82177] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit primum quidem procedit ex dicta suppositione ad propositum ostendendum. Et primo singulariter in uno. Secundo generaliter in omnibus, ibi, amplius si homo et cetera. Dicit ergo primo, quod si nomen aliquid significat, primo hoc erit manifestum quod haec propositio erit vera, et eius contradictoria quam negat est falsa. Et sic ad minus hoc habemus, quia non omnis affirmatio est vera cum sua negatione.

[82178] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit dico autem ostendit universaliter de omnibus, scilicet quod contradictoria non sint simul vera. Et circa hoc quatuor facit. Primo ponit quaedam quae sunt necessaria ad propositum concludendum. Secundo concludit propositum, ibi, necesse itaque. Tertio probat quoddam quod supposuerat, ibi, nam esse hominem et cetera. Quarto excludit quamdam cavillationem, ibi, si autem respondeatur. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod nomen unum significat. Secundo ex hoc ostendit ulterius quod hoc nomen homo, significet id quod est hominem esse, non autem id quod est non esse, ibi, nec sic contingit et cetera. Tertio ostendit quod homo significat unum ibi, si autem non significat et cetera. Dicit ergo primo, quod si homo significat aliquid unum, sit hoc unum, animal bipes. Hoc enim unum dicitur nomen significare, quod est definitio rei significatae per nomen; ut si est hominis esse *animal bipes*, idest si hoc est quod quid est homo, hoc erit significatum per hoc nomen homo.

[82179] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 4 Si autem dicat nomen plura significat, aut significabit finita, aut infinita. Si autem finita, nihil differt, secundum aliam translationem, ab eo quod ponitur significare unum, quia significat multas rationes diversarum rerum finitas, et singulis

eorum possunt adaptari diversa nomina. Ut si homo significet multa, et unius eorum sit ratio animal bipes, ponetur unum nomen secundum hanc rationem, quod est homo: et si sunt plures aliae rationes, ponentur alia plura nomina, dummodo rationes illae sint finitae. Et sic redibit primum quod nomen significet unum.

[82180] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 5 Si autem nomen non significat finitas rationes, sed infinitas, manifestum est quod nulla erit ratio sive disputatio. Quod sic patet. Quod enim non significat unum, nihil significat. Et hoc sic probatur. Nomina significant intellectus. Si igitur nihil intelligitur, nihil significatur. Sed si non intelligitur unum, nihil intelligitur; quia oportet quod qui intelligit ab aliis distinguat. Ergo si non significat unum, non significat. Sed si nomina non significant, tolletur disputatio, et quae est secundum veritatem et quae est ad hominem. Ergo patet quod si nomina infinita significent, non erit ratio sive disputatio. Sed si contingit intelligere unum, imponatur ei nomen, et sic teneatur quod nomen significet aliquid.

[82181] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit nec sic contingit ostendit secundum; scilicet quod hoc nomen homo non significet id quod est homini non esse: nomen enim significans unum, non solum significat unum subiecto, quod ideo dicitur unum quia de uno, sed id quod est unum simpliciter, scilicet secundum rationem. Si enim hoc vellemus dicere, quod nomen significat unum quia significat ea quae verificantur de uno, sic sequeretur quod musicum et album et homo unum significarent, quoniam omnia verificantur de uno. Et ex hoc sequeretur, quod omnia essent unum: quia si album dicitur de homine, et propter hoc est unum cum eo, cum dicatur etiam de lapide, erit unum cum lapide. Et quae uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem. Unde sequeretur quod homo et lapis sit unum, et unius rationis. Et sic sequeretur quod omnia nomina sint *univoca*, idest unius rationis, vel *synonyma* secundum aliam literam, idest omnino idem significantia re et ratione.

[82182] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 7 Quamvis autem esse et non esse verificentur de eodem secundum negantes principium primum, tamen oportet quod alius sit hoc quod esse hominem et hoc quod est non esse; sicut aliud est ratione album et musicum, quamvis de eodem verificentur. Ergo patet quod esse et non esse non erunt idem ratione et re, quasi uno nomine significatum univoce.

[82183] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 8 Sciendum est autem quod esse hominem vel esse homini sive hominis, hic accipitur pro quod quid est hominis. Ex hoc ergo concluditur quod hoc quod dico homo, non significat hoc quod dico hominem non esse, sicut propriam rationem. Sed quia dixerat supra quod idem nomen potest plura significare secundum diversas rationes, ideo subiungit *nisi secundum aequivocationem*, ad determinandum quod homo univoce non significet esse hominem, et non esse hominem; sed aequivoce potest utrumque significare; ut si id quod vocamus hominem in una lingua, vocent alii non hominem in alia lingua. Non enim est nostra disputatio si idem secundum nomen contingat esse et non esse, sed si idem secundum rem.

[82184] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 9 Deinde cum dicit si autem probat tertium, scilicet quod homo et non homo non significat idem, tali ratione. Homo significat hoc quod est esse

hominem, et quod quid est homo: non homo autem significat non esse hominem, et quod quid est non homo. Si ergo homo et non homo non significant aliquid diversum, tunc id quod est esse homini non erit diversum ab hoc quod est non esse homini, vel non esse hominem. Et ita unum eorum praedicabitur de altero. Et erunt etiam secundum rationem unum. Cum enim dicimus aliqua unum significare, intelligimus quod significent rationem unam, sicut vestis et indumentum. Si igitur esse hominem et non esse hominem sunt hoc modo unum, scilicet secundum rationem, unum et idem erit illud quod significabit illud quod est esse hominem, et id quod est non esse hominem. Sed datum est vel demonstratum, quia diversum nomen est quod significat utrumque. Ostensum est enim quod hoc nomen homo significat hominem, et non significat non esse hominem: ergo patet quod esse hominem et non esse hominem, non sunt unum secundum rationem. Et sic patet propositum quod homo et non homo diversa significant.

[82185] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit necesse itaque ostendit principale propositum ex prioribus suppositis, tali ratione. Necesse est quod homo sit animal bipes: quod patet ex praehabitis. Haec enim est ratio quam hoc nomen significat. Sed quod necesse est esse, non contingit non esse: hoc enim significat necessarium, scilicet non possibile non esse, vel non contingens non esse, vel impossibile non esse: ergo impossibile est sive non contingens vel non possibile hominem non esse animal bipes. Sic ergo patet quod non contingit utrumque verum esse affirmationem et negationem; scilicet quod si animal bipes, et quod non sit animal bipes. Et eadem ratio ex significationibus nominum sumpta potest accipi de non homine, quia necesse est non hominem esse non animal bipes, cum hoc significet nomen: ergo impossibile est esse animal bipes.

[82186] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 11 Ea autem, quae supra monstrata sunt, valent ad propositum: quia si consideretur quod homo et non homo idem significarent, vel quod hoc nomen homo significaret esse hominem et non esse hominem, posset adversarius negare istam: necesse est hominem esse animal bipes. Posset enim dicere, quod non magis necessarium est dicere hominem esse animal bipes, quam non esse animal bipes, si haec nomina homo et non homo idem significarent, vel si hoc nomen homo utrumque significet, scilicet id quod est esse hominem, et id quod est non esse hominem.

[82187] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 12 Deinde cum dicit nam hominem hic probat quoddam quod supposuerat. Ad probandum autem quod hoc nomen, homo, non significat id quod est non esse hominem, assumpsit quod id quod est esse hominem, et id quod est non esse hominem, sint diversa, quamvis verificentur de eodem. Et hoc intendit hic probare tali ratione. Magis opponuntur esse hominem et non esse hominem quam homo et album: sed homo et album sunt diversa secundum rationem, licet sint idem subiecto; ergo et esse hominem et non esse hominem sunt diversa secundum rationem. Minorem sic probat. Si enim omnia quae dicuntur de eodem sunt unum secundum rationem quasi significata uno nomine, sequitur quod omnia sunt unum, sicut supra dictum est et expositum. Si ergo hoc non contingit, continget illud quod dictum est, scilicet quod esse hominem et non esse hominem sunt diversa. Et per consequens sequitur ultima conclusio

supradicta, scilicet quod homo sit animal bipes, et quod impossibile est ipsum esse non animal bipes.

[82188] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit si respondeatur excludit quamdam cavillationem per quam praedictus processus posset impediri. Posset enim adversarius interrogatus, an necesse sit hominem esse animal bipes, non respondere affirmationem vel negationem, sed dicere, necesse est hominem esse animal bipes, et non esse animal bipes. Hoc autem excludit hic philosophus dicens praedictam conclusionem sequi, dummodo velit respondere ad interrogatum simpliciter. Si autem interroganti simpliciter de affirmatione, velit addere negationem in sua responsione, ut dictum est, non ad interrogatum responderet. Quod sic probat. Contingit enim unam et eamdem rem esse hominem et album et mille alia huiusmodi. Hic tamen si quaeratur, utrum homo sit albus, respondendum est tantum id quod uno nomine significatur. Nec sunt addenda alia omnia. Verbi gratia: si quaeratur, utrum hoc sit homo, respondendum est, quod est homo. Et non est addendum quod est homo et albus et magnus et similia; quia oportet omnia quae accidunt alicui simul respondere, aut nullum. Omnia autem simul non possunt, cum sint infinita: infinita enim eidem accidunt ad minus secundum relationes ad infinita antecedentia et consequentia, et infinita non est pertransire. In respondendo ergo, nullum eorum quae accidunt quaesito est respondendum, sed solum quod quaeritur. Licet ergo supponatur millies quod sit idem homo et non homo; cum tamen quaeritur de homine, non est respondendum de non homine, nisi respondeantur omnia quae possunt homini accidere. Si enim hoc fieret, non esset disputandum, quia nunquam compleretur disputatio, cum impossibile sit infinita pertransire.

[82189] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 14 Deinde cum dicit omnino vero ponit secundam rationem, quae sumitur ex ratione praedicati substantialis et accidentalis: quae talis est. Si affirmatio et negatio verificantur de eodem, sequitur quod nihil praedicabitur in quid sive substantialiter, sed solum per accidens. Et sic in praedicatis per accidens erit procedere in infinitum. Sed hoc est impossibile: ergo primum.

[82190] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 15 Circa hanc rationem duo facit. Primo ponit conditionalem. Secundo probat destructionem consequentis, ibi, si vero omnia secundum accidens et cetera. Circa primum sic procedit: dicens quod illi qui hoc dicunt, scilicet affirmationem et negationem simul esse vera, omnino destruunt *substantiam*, idest substantiale praedicatum, *et quod quid erat esse*, idest quod praedicatur in eo quod quid: necesse est enim eis dicere *quod omnia accidunt*, idest per accidens praedicantur, et quod non sit hominem esse aut animal esse, et quod non sit quod significet quid est homo, aut quid est animal.

[82191] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 16 Quod sic probat. Si aliquid est quod est hominem esse, idest quod quid est homo substantialiter, scilicet de homine praedicatum; illud non erit non esse hominem, nec erit esse non hominem. Huius enim quod est esse hominem sunt praedictae duae negationes; scilicet non esse hominem, vel esse non hominem. Patet ergo quod affirmatio et negatio non verificantur de eodem; quia scilicet de eo quod est esse hominem non verificatur non esse hominem, vel esse non hominem.

[82192] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 17 Conditionalem autem positam, quod si aliquid sit quod quid est homo, quod illud non sit non esse hominem, vel esse non hominem, sic probat. Propositum est enim supra et probatum quod hoc quod significat nomen est unum. Et iterum est positum quod illud quod significat nomen, est substantia rei, scilicet quod quid est res. Unde patet quod aliquid significat substantiam rei, et idem quod est significatum non est aliquid aliud. Si igitur illud quod est esse hominem, sive quod quid est homo, fuerit vel non esse hominem, vel esse non hominem, constat quidem quod erit alterum a se. Unde oportet dicere, quod non sit definitio significans quod quid est esse rei; sed sequetur ex hoc quod omnia praedicentur secundum accidens.

[82193] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 18 In hoc enim distinguitur substantia ab accidente, idest praedicatum substantiale ab accidentali, quia unumquodque est vere id quod praedicatur substantialiter de eo; et ita non potest dici illud quod praedicatur substantialiter esse non unum, quia quaelibet res non est nisi una. Sed homo dicitur albus, quia albedo vel album accidit ei. Non autem ita quod sit id quod vere est album vel albedo. Ergo non oportet quod id quod praedicatur per accidens sit unum tantum. Sed multa possunt per accidens praedicari. Substantiale vero praedicatum est unum tantum. Et sic patet, quod ita est esse hominem quod non est non esse hominem. Si autem utrumque fuerit, iam substantiale praedicatum non erit unum tantum, et sic non erit substantiale sed accidentale.

[82194] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 19 Deinde cum dicit si vero destruit consequens; ostendens hoc esse impossibile quod aliquid non praedicetur substantialiter, sed omnia accidentaliter; quia si omnia per accidens praedicentur, non erit aliquid praedicatum universale. (Dicitur autem hic praedicatum universale sicut in posterioribus, secundum quod praedicatur de aliquo per se et secundum quod ipsum est). Hoc autem est impossibile: quia si semper aliquid praedicatur de altero per accidens, oportet quod accidentalis praedicatio procedat in infinitum, quod est impossibile hac ratione.

[82195] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 20 Praedicatio enim accidentalis non complectitur nisi duos modos. Unus modus est secundum quod accidens de accidente praedicatur per accidens, et hoc ideo, quia ambo accidunt eidem subiecto, sicut album praedicatur de musico, quia ambo accidunt homini. Alius modus est quo accidens praedicatur de subiecto, sicut Socrates dicitur musicus, non quia ambo accidunt alicui alteri subiecto, sed quia unum eorum accidit alteri. Cum igitur sint duo modi praedicationis per accidens, in neutro contingit esse praedicationem in infinitum.

[82196] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 21 Constat enim quod illo modo, quo accidens praedicatur de accidente, non contingit abire in infinitum, quia oportet devenire ad subiectum. Iam enim dictum est, quod haec est ratio praedicationis huius, quia ambo praedicantur de uno subiecto; et sic descendendo a praedicato ad subiectum contingit invenire pro termino ipsum subiectum.

[82197] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 22 Sed illo modo praedicandi per accidens quo accidens praedicatur de subiecto, ut cum dicitur Socrates est albus, non contingit abire in infinitum in superius ascendendo a subiecto ad praedicatum, ita ut dicamus quod Socrati accidit album et quod Socrati albo accidit aliquod aliud. Hoc enim non posset esse nisi duobus modis. Uno modo

quia ex albo et Socrate fieret unum. Et sic sicut Socrates est unum subiectum albedinis, ita Socrates albus esset subiectum alterius accidentis. Hoc autem non potest esse, quia non fit aliquid unum ex omnibus quibuscumque praedicatis. Ex subiecto enim et accidente non fit unum simpliciter, sicut fit unum ex genere et differentia. Unde non potest dici quod Socrates albus, sit unum subiectum.

[82198] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 23 Alius modus esset quod sicut Socrates est subiectum albi, ita ipsi albo insit aliquid aliud accidens, ut musicum. Sed hoc etiam non potest esse, propter duo. Primo, quia non erit aliqua ratio, quare musicum dicatur magis accidere albo quam e converso. Unde non erit ordo inter album et musicum, sed e converso respicient se adinvicem. Secundo, quia simul cum hoc definitum est vel determinatum, quod iste est alius modus praedicandi per accidens in quo accidens praedicatur de accidente, ab illo modo quo accidens praedicatur de subiecto, et musicum de Socrate. In isto autem modo de quo nunc loquitur, non dicitur praedicatio accidentalis, quia accidens praedicetur de accidente; sed illo modo quo prius locuti sumus.

[82199] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 24 Sic igitur manifestum est, quod in accidentali praedicatione non est abire in infinitum: quare patet quod non omnia praedicantur secundum accidens. Et ulterius quod aliquid erit significans substantiam. Et ulterius quod contradictio non verificatur de eodem.

[82200] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 7 n. 25 Sciendum autem est circa praedictam rationem, quod licet accidens non sit subiectum alterius, et sic non sit ordo accidentis ad accidens quantum ad rationem subiiciendi, est tamen ordo quantum ad rationem causae et causati. Nam unum accidens est causa alterius, sicut calidum et humidum dulcis et sicut superficies coloris. Subiectum enim per hoc quod subiicitur uni accidenti, est susceptivum alterius.

Lectio 8

[82201] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 1 Ponit tertiam rationem, quae sumitur ex uno et diverso: et est ratio talis. Si affirmatio et negatio verificantur simul de eodem, omnia sunt unum. Hoc autem est falsum; ergo et primum. Circa hanc rationem tria facit. Primo ponit conditionalem et exemplificat, quia scilicet sequeretur si contradictiones simul verificantur de eodem, quod idem essent triremis, idest navis habens tres ordines remorum, et murus et homo.

[82202] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 2 Secundo cum dicit quemadmodum est ostendit quod idem inconveniens sequitur ad duas alias positiones. Primo ad opinionem Protagorae, qui dicebat quod quicquid alicui videtur, hoc totum est verum; quia si alicui videtur quod homo non sit triremis, non erit triremis; et si alteri videtur quod sit triremis, erit triremis; et sic erunt contradictoria vera.

[82203] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 3 Secundo ad opinionem Anaxagorae, qui dicebat omnes res simul esse, quasi nihil sit vere unum ab aliis determinatum, sed omnia sint unum in quadam confusione. Dicebat enim, quod quodlibet sit in quolibet, sicut in primo physicorum

ostensum est. Quod ideo accidebat Anaxagorae, quia ipse videtur loqui de ente indeterminato, idest quod non est determinatum in actu. Et cum putaret loqui de ente perfecto, loquebatur de ente in potentia, sicut infra patebit. Quod autem est in potentia et non *endelechia*, idest in actu, est indefinitum. Potentia enim non finitur nisi per actum.

[82204] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 4 Tertio cum dicit sed dicenda probat conditionalem primo propositam esse veram. Et primo quantum ad hoc quod omnia affirmative dicta unum essent. Secundo quantum ad hoc quod affirmationes a suis negationibus non distinguerentur in veritate et falsitate, ibi, et quia non est necesse et cetera. Dicit ergo primo, quod illud primum est ab eis supponendum ex quo ponunt affirmationem et negationem simul verificari de eodem, quod de quolibet est affirmatio et negatio vera. Constat enim quod de unoquoque magis videtur praedicari negatio alterius rei, quam negatio propria. Inconveniens enim esset si alicui inesset sua negatio et non inesset negatio alterius rei, per quam significatur quod illa res non inest ei: sicut si verum est dicere quod homo non est homo, multo magis est verum dicere quod homo non est triremis. Patet ergo, quod de quocumque necessarium est praedicari negationem, quod praedicatur de eo affirmatio. Et ita per consequens praedicabitur negatio, cum affirmatio et negatio sint simul vera; aut si non praedicabitur affirmatio, praedicabitur negatio alterius magis quam negatio propria. Sicut si triremis non praedicatur de homine, praedicabitur de eo non triremis, multo magis quam non homo. Sed ipsa negatio propria praedicatur, quia homo non est homo: ergo et negatio triremis praedicabitur de eo, ut dicatur quod homo non est triremis. Sed si praedicatur affirmatio, praedicabitur negatio, cum simul verificentur: ergo necesse est quod homo sit triremis et eadem ratione quodlibet aliud. Et sic omnia erunt unum. Hoc igitur contingit dicentibus hanc positionem, scilicet quod contradictio verificetur de eodem.

[82205] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit et quia non deducit aliud inconveniens, quod scilicet non distinguatur negatio ab affirmatione in falsitate, sed utraque sit falsa. Dicit ergo quod non solum praedicta inconvenientia sequuntur ad praedictam positionem, sed etiam sequitur quod non sit necessarium *affirmare et negare*, idest quod non sit necessarium affirmationem vel negationem esse veram, sed contingit utramque esse falsam. Et sic non erit distantia inter verum et falsum. Quod sic probat.

[82206] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 6 Si verum sit quod aliquid sit homo et non homo, verum est quod id non erit homo, nec erit non homo. Et hoc patet. Horum enim duorum quae sunt homo et non homo, sunt duae negationes, scilicet non homo et non non homo. Si autem ex primis duabus fiat una propositio, ut dicamus, Socrates non est homo nec non homo, sequitur quod nec affirmatio nec negatio sit vera, sed utraque falsa.

[82207] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit amplius autem ponit quartam rationem quae sumitur ex certitudine cognitionis; et est talis. Si affirmatio et negatio simul verificantur, aut ita est in omnibus, aut ita est in quibusdam, et in quibusdam non: si autem non est verum in omnibus, illae, in quibus non est verum, erunt *confessae*, idest simpliciter et absolute concedendae, vel *erunt certae*, idest certitudinaliter verae secundum aliam translationem; idest in

eis ita erit vera negatio, quod affirmatio erit falsa, vel e converso.

[82208] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 8 Si autem hoc est verum in omnibus, quod contradictio verificetur de eodem, hoc contingit dupliciter. Uno modo quod de quibuscumque sunt verae affirmationes, sunt verae negationes, et e converso. Alio modo quod de quibuscumque verificantur affirmationes, verificentur negationes, sed non e converso.

[82209] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 9 Et si hoc secundum sit verum, sequitur hoc inconveniens, quod aliquid firmiter vel certitudinaliter est non ens; et ita erit firma opinio, quae scilicet est de negativa; et hoc ideo, quia negativa semper est vera, eo quod quandocumque est affirmativa vera, est etiam negativa vera. Non autem affirmativa semper erit vera, quia positum est, quod non de quocumque est vera negativa, sit vera affirmativa; et ita negativa erit firmior et certior quam affirmativa: quod videtur esse falsum: quia dato quod non esse sit certum et notum, tamen semper erit certior affirmatio quam negatio ei opposita, quia veritas negativae semper dependet ex veritate alicuius affirmativae. Unde nulla conclusio negativa infertur, nisi in praemissis sit aliqua affirmativa. Conclusio vero affirmativa ex negativa non probatur.

[82210] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 10 Si autem dicatur primo modo, scilicet quod de quibuscumque est affirmare, ita de eis est negare; similiter de quibuscumque est negare, de eis est affirmare, ut scilicet affirmatio et negatio convertantur: hoc contingit dupliciter: quia si semper negatio et affirmatio sunt simul verae, aut erit divisim dicere de utraque quod sit vera, verbi gratia, quod sit divisim dicere quod haec est vera, homo est albus, iterum haec est vera, homo non est albus: aut non est divisum utramque dicere veram sed solum coniunctim, ut si dicamus quod haec copulativa sit vera, homo est albus et homo non est albus.

[82211] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 11 Et siquidem dicamus hoc secundo modo, ut scilicet non sit utraque vera divisim sed solum coniunctim, tunc sequuntur duo inconvenientia: quorum primum est, quod *non dicet ea*, idest quod non asseret nec affirmationem nec negationem, et quod ambae *erunt nihil*, idest quod ambae sunt falsae: vel secundum aliam translationem *et non erit nihil*, idest sequitur quod nihil sit verum, nec affirmatio nec negatio. Et si nihil est verum, nihil poterit dici nec intelligi. Quomodo enim aliquis pronuntiabit vel intelliget non entia? Quasi dicat, nullo modo.

[82212] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 12 Secundum inconveniens est, quia sequitur quod omnia sint unum, quod in priori ratione est dictum. Sequitur enim quod sit idem homo et Deus et triremis, et etiam contradictiones eorum, scilicet non homo et non Deus et non triremis. Et sic patet, quod si affirmatio et negatio simul dicuntur de unoquoque, tunc nihil differt unum ab alio. Si enim unum ab alio differret, oporteret quod aliquid diceretur de uno, quod non diceretur de alio. Et sic sequeretur quod aliquid esset verum determinate et proprium huic rei, quod non conveniret alteri. Et sic non de quolibet verificaretur affirmatio vel negatio. Constat autem quod ea quae nullo modo differunt, sunt unum; et ita sequetur omnia unum esse.

[82213] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 13 Si autem dicatur primo modo, scilicet quod non

solum coniunctim est dicere affirmationem et negationem, sed etiam divisim, sequuntur quatuor inconvenientia: quorum unum est, quod haec positio *significat ipsum dictum*, idest demonstrat hoc esse verum quod immediate est dictum. Unde alia litera habet *accidit quod dictum est*, scilicet quod omnia sunt unum; quia sic etiam similiter affirmatio et negatio de unoquoque dicetur, et non erit differentia unius ad aliud.

[82214] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 14 Secundum est quod omnes verum dicerent, quia quilibet vel dicit affirmationem vel negationem, et utraque est vera; et omnes mentientur, quia contradictorium eius quod quisque dicit, erit verum. Et idem etiam homo seipsum dicere falsum confitetur; quia cum dicit negationem esse veram, dicit se falsum dixisse cum dixit affirmationem.

[82215] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 15 Tertium est quia manifestum est quod adhuc non poterit esse perscrutatio vel disputatio. Non enim potest disputari cum aliquo qui nihil concedit. Ille enim nihil dicit, quia nec dicit absolute quod est ita, nec dicit quod non est ita; sed dicit quod est ita et non est ita. Et iterum ambo ea negat dicens quod nec est ita nec non ita, sicut ex praecedenti ratione apparet. Si enim non omnia ista neget, sequitur quod ipse noverit aliquid determinate verum; quod est contra positum. Vel secundum quod alia translatio habet, et planius, *iam utique erit determinatum.*

[82216] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 8 n. 16 Quartum sequitur per definitionem veri et falsi. Verum enim est cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est. Falsum autem est cum dicitur non esse quod est, aut esse quod non est. Ex quo patet per definitionem veri et falsi, quod quando affirmatio est vera, tunc negatio est falsa: tunc enim dicit non esse, quod est: et si negatio est vera, tunc affirmatio est falsa: tunc enim dicitur esse de eo quod non est. Non ergo contingit vere idem affirmare et negare. Sed forte adversarius ad hoc ultimum poterit dicere, quod hic est petitio principii. Qui enim ponit contradictionem simul esse veram, non recipit hanc definitionem falsi, scilicet quod falsum est dicere quod non est esse, vel quod est non esse.

Lectio 9

[82217] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 1 Hic ponit quintam rationem, quae sumitur ex veritatis ratione, quae talis est. Dictum est quod affirmatio et negatio simul vera ponuntur: ergo ille, qui suscipit sive opinatur *sic se habere*, idest affirmationem tantum *aut non sic se habere*, scilicet ille, qui opinatur negationem esse veram tantum, mentitus est: qui vero opinatur ambo simul, dicit verum. Cum igitur verum sit quando ita est in re sicut est in opinione, vel sicut significatur voce, sequitur quod ipsum quod dicit erit aliquid determinatum in rebus, scilicet quia entium natura talis erit qualis dicitur, ut non patiatur affirmationem et negationem simul. Vel secundum aliam literam *quia talis est entium natura*: quasi dicat, ex quo hoc quod dicitur est determinate verum, sequitur quod res habeat naturam talem. Si autem dicatur quod ille qui existimat simul affirmationem et negationem, non opinatur verum, sed magis ille qui existimat illo

modo, quod vel tantum affirmatio vel tantum negatio sit vera, adhuc manifestum est quod entia se habebunt in aliquo modo determinate. Unde alia translatio habet planius *quodammodo et hoc erit verum determinate, et non erit simul non verum* ex quo sola affirmatio vel negatio est vera.

[82218] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 2 Sed si omnes praedicti, scilicet et illi qui dicunt utramque partem contradictionis, et illi qui dicunt alteram *mentiuntur*, et omnes etiam verum dicunt; cum tali qui hoc ponit, non est disputandum nec aliquid dicendum ut disputetur cum eo; vel secundum aliam literam, talis homo non asserit aliquid nec affirmat. Sicut enim alia translatio dicit, nec asserere nec dicere aliquid huiusmodi est, quia similiter unumquodque et dicit et negat. Et si ipse sicut similiter affirmat et negat exterius, ita et similiter interius opinatur et non opinatur, et nihil suscipit quasi determinate verum, in nullo videtur differre a plantis; quia etiam bruta animalia habent determinatas conceptiones. Alius textus habet *ab aptis natis*: et est sensus, quia talis, qui nihil suscipit, nihil differt in hoc quod actu cogitat ab illis, qui apti nati sunt cogitare, et nondum cogitat actu; qui enim apti nati sunt cogitare de aliqua quaestione, neutram partem asserunt, et similiter nec isti.

[82219] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit unde et maxime ponit sextam rationem, quae sumitur ab electione et fuga: et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem. Secundo excludit quamdam cavillosam responsionem, ibi, si autem non scientes et cetera. Dicit ergo primo, quod manifestum est quod nullus homo sic disponitur ut credat affirmationem et negationem simul verificari; nec illi qui hanc positionem ponunt, nec etiam alii. Si enim idem esset ire domum et non ire, quare aliquis iret domum et non quiesceret, si putaret quod hoc ipsum quiescere, esset ire domum? Patet ergo, ex quo aliquis vadit et non quiescit, quod aliud putat esse ire et non ire.

[82220] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 4 Et similiter si aliquis incedit per aliquam viam, quae forte directe vadit ad puteum vel ad torrentem, non recte incedit per viam illam, sed videtur timere casum in puteum aut in torrentem. Et hoc ideo, quia incidere in torrentem vel puteum non putat esse similiter bonum et non bonum, sed absolute putat esse non bonum. Si autem putaret esse bonum sicut et non bonum, non magis vitaret quam eligeret. Cum ergo vitet et non eligat, palam est quod ipse suscipit sive opinatur quod unum sit melius, scilicet non incidere in puteum, quod novit esse melius.

[82221] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 5 Et si hoc est in non bono et bono, similiter necesse est esse in aliis, ut videlicet opinetur quod hoc sit homo, et illud non homo: et hoc sit dulce et illud non dulce. Quod ex hoc patet, quia non omnia aequaliter quaerit et opinatur, cum ipse putet melius aquam bibere dulcem quam non dulcem, et melius videre hominem quam non hominem. Et ex ista diversa opinione sequitur quod determinate quaerit unum et non aliud. Oporteret siquidem quod similiter utraque quaereret, scilicet dulce et non dulce, hominem et non hominem, si existimaret quod essent eadem contradictoria. Sed, sicut dictum est, nullus est qui non videatur hoc timere et illa non timere. Et sic per hoc ipsum quod homo afficitur diversimode ad diversa, dum quaedam timet et quaedam desiderat, oportet quod non existimet idem esse quodlibet et non esse.

[82222] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 6 Sic ergo patet quod omnes opinantur se habere

veritatem vel in affirmativa tantum, vel in negativa, et non utraque simul. Et si non in omnibus, saltem in bonis et malis, vel in melioribus et in deterioribus. Ex hac enim differentia provenit quod quaedam quaeruntur et quaedam timentur.

[82223] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 7 Deinde cum dicit si autem non excludit quamdam cavillationem. Posset enim aliquis dicere quod homines quaedam desiderant tamquam bona, et alia fugiunt tamquam non bona, non quasi scientes veritatem, sed quasi opinantes, quod non idem sit bonum et non bonum, licet idem sit secundum rei veritatem. Sed si hoc est verum, quod homines non sunt scientes, sed opinantes, multo magis debent curare ut addiscant veritatem. Quod sic patet; quia infirmus magis curat de sanitate quam sanus. Ille autem, qui opinatur non verum, non disponitur salubriter ad veritatem in comparatione ad scientem: habet enim se ad scientem sicut infirmus ad sanitatem. Defectus enim scientiae est opinio falsa, sicut aegritudo sanitatis. Et sic patet, quod homines debent curare de veritate invenienda: quod non esset, si nihil esset verum determinate, sed simul aliquid verum et non verum.

[82224] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit amplius quia ponit septimam rationem, quae sumitur ex diversis gradibus falsitatis. Dicit ergo, quod etsi maxime verum sit quod omnia sic se habeant et non sic, idest quod affirmatio et negatio sint simul vera, et omnia sint simul vera et falsa, sed tamen in natura entium oportet quod aliquid sit magis et minus verum. Constat enim quod non similiter se habet ad veritatem, quod duo sunt paria, et tria sunt paria: nec similiter se habet ad mendacium dicere quod quatuor sunt *pente* idest quinque, et quod sint mille. Si enim sunt falsa similiter, manifestum est quod alterum est minus falsum, scilicet dicere quatuor esse quinque, quam dicere quatuor esse mille. Quod autem est minus falsum, est verum magis vel propinquius vero, sicut et minus nigrum, quod est albo propinquius. Patet ergo quod alter eorum magis dicit verum, idest magis appropinquat veritati, scilicet ille qui dicit quatuor esse quinque. Sed non esset aliquid affinius vero vel propinquius, nisi esset aliquid simpliciter verum, cui propinquius vel affinius esset magis verum et minus falsum. Relinquitur ergo quod aliquid oportet ponere esse absolute verum, et non omnia vera et falsa; quia sequitur ex hoc quod contradictio sit simul vera. Et si per praedictam rationem non sequitur quod aliquid sit absolute verum, tamen iam habetur quod aliquid est verius et firmius sive certius alio. Et sic non eodem modo se habet ad veritatem et certitudinem affirmatio et negatio. Et ita per hanc rationem et per alias praecedentes erimus liberati vel remoti a *ratione*, idest opinione *non mixta*, idest non temperata (unde alius textus habet, *distemperata*): tunc enim opinio est bene contemperata, quando praedicatum non repugnat subiecto: cum autem opinio implicat opposita, tunc non bene contemperatur. Talis autem est praedicta positio, quae dicit contradictionem verificari.

[82225] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 9 Item prohibet ne mente aliquid possimus definire vel determinare. Prima enim ratio distinctionis consideratur in affirmatione et negatione. Unde qui affirmationem et negationem unum esse dicit, omnem determinationem sive distinctionem excludit.

[82226] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 10 Deinde cum dicit est autem ostendit quod opinio Protagorae reducitur in eamdem sententiam cum praedicta positione. Dicebat enim Protagoras,

quod omnia, quae videntur alicui esse vera, omnia sunt vera. Et siquidem haec positio est vera, necesse est primam positionem esse veram, scilicet quod affirmatio et negatio sint simul vera. Et per consequens, quod omnia sint simul vera et falsa, sicut ex hac positione sequitur, ut supra ostensum est. Quod sic ostendit. Multi enim homines opinantur sibiinvicem contraria: et putant quod illi, qui non eadem opinantur quod ipsi, mentiantur, et e converso. Si ergo quidquid alicui videtur hoc est verum, sequitur quod utrique mentiantur, et verum dicant, quod idem sit et non sit. Et sic ad opinionem Protagorae sequitur quod contradictio simul verificetur.

[82227] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 9 n. 11 Similiter etiam si hoc est verum quod contradictio simul verificetur, necessarium est opinionem Protagorae esse veram, scilicet quod omnia quae videntur aliquibus esse vera, sint vera. Constat enim quod aliqui habent diversas opiniones; quorum quidam sunt mentientes, et quidam sunt verum dicentes, quia opinantur sibiinvicem opposita. Si ergo omnia opposita sunt simul vera, quod sequitur si contradictoria simul verificentur, necessario sequitur quod omnes dicant verum, et quod videtur alicui sit verum; et sic patet quod eiusdem sententiae vel intellectus vel rationis est utraque positio, quia ad unam sequitur alia de necessitate.

Lectio 10

[82228] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 10 n. 1 Postquam determinavit philosophus et posuit rationes contra negantes primum principium, hic ostendit quomodo diversimode est procedendum, quo ad diversos, qui ex diversis viis in praedictum errorem devenerunt: et dividitur in duas partes. Primo ostendit quod diversimode est procedendum contra diversos. Secundo incipit procedere alio modo quam supra, ibi, venit autem dubitantibus. Dicit ergo primo, quod non est idem modus *homiliae*, idest popularis allocutionis, vel *bonae constructionis*, secundum aliam translationem, idest ordinatae dispositionis *vel intercessionis*, sicut in Graeco habetur, idest persuasionis, ad omnes praedictas positiones, scilicet de veritate contradictionis et veritate eorum quae apparent. Dupliciter enim aliqui incidunt in praedictas positiones. Quidam enim ex dubitatione. Cum enim eis occurrunt aliquae sophisticae rationes, ex quibus videantur sequi praedictae positiones, et eas nesciunt solvere, concedunt conclusionem. Unde eorum ignorantia est facile curabilis. Non enim obviandum est eis vel occurrendum ad rationes quas ponunt, sed ad mentem, ut scilicet solvatur dubitatio de mentibus, per quam in huiusmodi opiniones inciderunt. Et tunc ab istis positionibus recedunt.

[82229] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 10 n. 2 Alii vero praedictas positiones prosequuntur non propter aliquam dubitationem eos ad huiusmodi inducentem, sed solum *causa orationis*, idest ex quaedam protervia, volentes huiusmodi rationes impossibiles sustinere propter seipsas, quia contraria earum demonstrari non possunt. Et horum medela est argumentatio vel arguitio *quae est in voce orationis et in nominibus*, idest per hoc quod ipsa vox orationis aliquid significat. Significatio autem orationis a significatione nominum dependet. Et sic oportet ad hoc principium redire, quod nomina aliquid significant; sicut supra philosophus usus est.

[82230] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit venit autem quia superius obviavit super hoc ex significatione nominum, hic incipit obviare dubitantibus solvendo eorum dubitationes. Et primo quantum ad illos, qui ponebant contradictoria esse simul vera. Secundo quantum ad illos qui ponebant omnia apparentia esse vera, ibi, similiter autem. Circa primum duo facit. Primo ponit dubitationem quae movet quosdam ad concedendum contradictoria esse simul vera. Secundo solvit, ibi, igitur ex his. Dicit ergo, quod opinio de hoc quod contradictio simul verificetur, quibusdam venit per modum dubitationis ex sensibilibus, in quibus apparet generatio et corruptio et motus. Videbatur enim quod ex aliquo uno fiebant contraria, sicut ex aqua fit et aer qui est calidus, et terra quae est frigida. Sed omne quod fit, fit ex prius existente. Quod enim non est, non contingit fieri, cum ex nihilo nihil fiat. Oportet ergo quod res fuerit simul in se habens contradictionem; quia si ex uno et eodem fit calidum et frigidum, fit per consequens calidum et non calidum.

[82231] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 10 n. 4 Propter hanc autem rationem Anaxagoras dixit quod omnia in omnibus miscentur. Ex hoc enim quod videbat quodlibet ex quolibet fieri, putabat quod nihil posset fieri ex alio nisi ante fuisset ibi. Et huic rationi videtur acquievisse Democritus. Posuit enim vacuum et plenum in qualibet parte corporis coniungi. Quae quidem se habent sicut ens et non ens. Nam plenum se habet sicut ens, vacuum vero sicut non ens.

[82232] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 10 n. 5 Deinde cum dicit igitur ex solvit praedictam dubitationem dupliciter. Primo sic, dicens quod sicut dictum est, illis qui ex dubitatione opinantur praedicta inconvenientia, obviandum est ad mentem. Igitur *ad suscipientes*, idest opinantes contradictoria simul verificari, *ex his*, idest praedicta ratione dicimus, quod quodammodo recte dicunt, et quodammodo ignorant quid dicunt, inconvenienter loquentes. Ens enim dupliciter dicitur; ens actu, et ens in potentia. Cum igitur dicunt quod ens non fit ex non ente, quodammodo verum dicunt, et quodammodo non. Nam ens fit ex non ente actu, ente vero in potentia. Unde etiam aliquo modo idem potest esse simul ens et non ens, et aliquo modo non potest. Contingit enim quod idem sit contraria in potentia, non tamen *perfecte*, idest in actu. Si enim tepidum est in potentia calidum et frigidum, neutrum tamen in actu.

[82233] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit amplius autem secundam solutionem ponit ibi, dicens, quod dignum dicimus, quod ipsi suscipiant vel opinentur aliquam substantiam esse cui nec insit motus, nec generatio, nec corruptio, quod probatum est octavo physicorum. Tali autem substantiae non poterit concludi ex ratione praedicta, quod insint contraria, quia ex ea non fit aliquid. Et haec solutio videtur procedere secundum Platonicos, qui propter mutabilitatem sensibilium coacti sunt ponere ideas immobiles, scilicet de quibus dentur definitiones, et fiant demonstrationes, et certa scientia habeatur; quasi de his sensibilibus propter eorum mutabilitatem et admixtionem contrarietatis in eis certa scientia esse non possit. Sed prima solutio sufficientior est.

Lectio 11

[82234] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 11 n. 1 Postquam philosophus solvit dubitationem, ex qua inducebantur antiqui ad ponendum contradictoria simul esse vera, hic removet illa, ex quibus aliqui inducebantur ad ponendum omne, quod apparet, esse verum. Dividitur autem pars ista in duas. Primo ponit dubitationes, ex quibus aliqui movebantur ad praedictam positionem ponendam. Secundo removet dubitationes praedictas, ibi, nos autem et ad hanc orationem. Circa primum duo facit. Primo ponit rationem eorum, ex qua movebantur ad ponendum omne, quod apparet, esse verum. Secundo assignat causam praedictae rationis, ibi, omnino vero propter existimare. Dicit ergo primo, quod sicut opinio, quae ponebat contradictoria simul esse vera, veniebat ex quibusdam sensibilibus, in quibus contingit contradictoria fieri ex aliquo uno, similiter *et veritas quae est circa apparentia*, idest opinio de veritate apparentium, venit ex quibusdam sensibilibus, illis scilicet qui non protervientes, sed dubitantes in hanc positionem incidunt. Et hoc quia de eisdem sensibilibus inveniuntur contrariae opiniones diversorum. Et hoc tripliciter. Primo, quia quibusdam gustantibus videtur dulce, quod aliis videtur amarum esse. Et sic homines de omnibus sensibilibus contrariam opinionem habent. Secundo, quia multa animalia contraria iudicant de sensibilibus nobis. Illud enim quod videtur sapidum bovi vel asino, mali saporis ab homine iudicatur. Tertio, quia idem homo in diversis temporibus diversimode iudicat de sensibilibus. Quod enim nunc videtur sibi dulce et sapidum, alio tempore sibi videtur amarum et insipidum.

[82235] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 11 n. 2 Nec potest assignari ratio certa per quam fiat manifestum, quae opinionum istarum sit vera, aut quae sit falsa; quia non magis una earum videtur vera uni, quam alteri altera. Ergo oportet quod aequaliter sint verae, vel aequaliter falsae. Et ideo dixit Democritus, quod aut nihil est determinate verum in rebus; aut si quid est verum, non est nobis manifestum. Cognitionem enim rerum accipimus per sensus. Iudicium autem sensus non est certum, cum non semper eodem modo iudicet. Unde nulla certitudo videtur nobis esse de veritate, ut possimus dicere, quod haec opinio determinate est vera et contraria determinate est falsa.

[82236] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 11 n. 3 Sed quia posset aliquis dicere, contra hanc opinionem, quod aliqua regula potest sumi per quam discernitur inter contrarias opiniones quae earum sit vera, ut videlicet dicamus quod illud est verum iudicium de sensibilibus quod dant sani, non quod dant aegrotantes; et de veritate hoc est verum iudicium, quod dant sapientes et intelligentes, non autem quod dant insipientes vel stulti: ideo in principio removet istam responsionem per hoc, quod iudicium certum de veritate non convenienter potest sumi ex multitudine et paucitate, ut scilicet dicatur esse verum quod multis videtur, falsum autem quod videtur paucis; cum quandoque illud quod est pluribus opinabile, non sit simpliciter verum. Sanitas autem et aegritudo, sive sapientia et stultitia, non videntur differre nisi secundum multitudinem et paucitatem. Si enim omnes vel plures essent tales quales sunt illi qui nunc reputantur desipientes vel stulti, illi reputarentur sapientes. Et qui nunc reputantur sapientes, reputarentur stulti. Et similiter est de sanitate et aegritudine. Non ergo credendum est magis iudicio sani et sapientis de falsitate et veritate, quam iudicio infirmi et insipientis.

Lectio 12

[82237] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 1 Ostendit causam praedictae positionis. Et primo ex parte sensus. Secundo ex parte sensibilium, ibi, huius autem opinionis causa et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit causam praedictae positionis ex parte sensus. Secundo recitat diversorum opiniones, quae in hanc causam concordaverunt, ibi, ex his Empedocles et cetera. Tertio invehit contra eos, ibi, quare gravissimum. Dicit ergo primo, quod antiqui hoc opinabantur, quod prudentia sive sapientia vel scientia non esset nisi sensus. Non enim ponebant differentiam inter sensum et intellectum. Cognitio autem sensus fit per quamdam alterationem sensus ad sensibilia: et ita quod sensus aliquid sentiat, provenit ex impressione rei sensibilis in sensum. Et sic semper cognitio sensus respondet naturae rei sensibilis, ut videtur. Oportet igitur, secundum eos, quod illud, quod videtur secundum sensum, sit de necessitate verum. Cum autem coniunxerimus quod omnis cognitio est sensitiva, sequitur quod omne quod alicui apparet quocumque modo, sit verum.

[82238] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 2 Haec autem ratio non solum deficit in hoc, quod ponit sensum et intellectum idem, sed et in hoc quod ponit iudicium sensus nunquam falli de sensibilibus. Fallitur enim de sensibilibus communibus et per accidens, licet non de sensibilibus propriis, nisi forte ex indispositione organi. Nec oportet, quamvis sensus alteretur a sensibilibus, quod iudicium sensus sit verum ex conditionibus rei sensibilis. Non enim oportet quod actio agentis recipiatur in patiente secundum modum agentis, sed secundum modum patientis et recipientis. Et inde est quod sensus non est quandoque dispositus ad recipiendum formam sensibilis secundum quod est in ipso sensibili; quare aliter aliquando iudicat quam rei veritas se habeat.

[82239] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit ex his enim recitat diversorum opiniones assentientium causis praedictis. Omnia autem dicta eorum, quae inducit, tendunt ad duo. Quorum primum est, quod intellectus sit idem cum sensu. Aliud est, quod omne quod videtur sit verum. Dicit ergo, quod ex praedictis rationibus Empedocles et Democritus et singuli aliorum sunt facti rei talibus opinionibus, ut *est dicere verisimile*, idest sicut verisimiliter coniecturare possumus ex eorum dictis.

[82240] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 4 Dicit enim Empedocles quod illi, qui permutant *habitum*, idest dispositionem corporis, permutant etiam prudentiam; quasi intellectus cuius est prudentia, sequatur habitudinem corporis, sicut et sensus. Nam prudentia crescit in hominibus *ad apparens*, idest per hoc quod aliquid de novo incipit apparere homini, profectus scientiae fit in homine: sed hoc fit per hoc quod dispositio corporis variatur. Alia translatio habet melius: *ad praesens enim voluntas vel consilium augetur hominibus*, quasi dicat: secundum dispositiones diversas praesentes, nova consilia, sive novae voluntates, sive novae prudentiae hominibus augentur; quasi consilium sive voluntas non sequatur aliquam vim intellectivam in homine, quae sit praeter sensum, sed solam dispositionem corporis quae variatur secundum praesentiam diversarum rerum. In aliis autem libris suis dicit Empedocles quod quantum ad alterationem transformat, idest secundum

quantitatem qua homo transformatur in alteram dispositionem corporis, tanta eis est semper cura inquit, id est quod tot curae sive sollicitudines seu prudentiae hominibus adveniunt. Quod quidem est difficile. Alia translatio melius sic habet. *Quia quantumcumque mutati fiant, intantum secundum ipsas semper sapere alia statutum est sive stultum.* Vel *ipsis affuit* secundum aliam literam: quasi dicat, quod quantumcumque homo mutatur in dispositione corporis, intantum semper alia sapientia, quasi alium intellectum et aliam sapientiam habens.

[82241] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 5 Deinde ponit opinionem Parmenidis ad idem; dicens, quod Parmenides de rerum veritate enuntiat eodem modo sicut Empedocles. Dicit enim quod sicut unusquisque habet dispositionem membrorum valde circumflexorum, vel *multae flexionis*, secundum aliam literam, ita intellectus hominibus: quasi dicat, quod in membris hominis est multa varietas et circumvolutio ad hoc quod talis membrorum dispositio adaptetur ad operationem intellectus, qui sequitur membrorum complexionem, secundum eum. Ipse enim dicit quod idem est *quod curavit*, idest quod curam habet sive prudentiam de membris ex natura membrorum: et quod est *in omnibus*, idest in singulis partibus universi, et quod est *in omni*, idest in toto universo. Sed tamen aliter nominatur in toto universo, et in singulis partibus universi et etiam in homine. Et hoc in toto universo, dicitur Deus. In singulis autem partibus universi, dicitur natura. In homine autem, dicitur intellectus. Et sic hoc habet plus in homine quam in aliis partibus universi, quia in homine illa virtus intelligit propter complexionem determinatam membrorum, non autem in aliis rebus. In quo etiam datur intelligi quod intellectus sequitur complexionem corporis, et per consequens non differt a sensu. Alia translatio planius habet sic. Idem enim quod quidam sapit membrorum, non est in hominibus et omnibus et omnium. Plus enim est intellectus.

[82242] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 6 Deinde ponit opinionem Anaxagorae qui pronuntiavit ad quosdam suos socios vel amicos reducendo eis ad memoriam, quia talia sunt eis entia, qualia suscipiunt sive opinantur. Et hoc est secundum quod in illis dictis philosophorum tangitur, scilicet quod veritas sequatur opinionem.

[82243] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 7 Deinde ponit opinionem Homeri, de quo dicunt, quod videbatur eamdem opinionem habere. Fecit enim in sua recitatione Hectorem iacere quasi in extasi a plaga sibi illata *aliud cunctantem*, idest aliud cogitantem quam prius, vel aliena sapientem, secundum aliam translationem, scilicet ab his quae prius sapuerat, quasi cunctantem quidem et non cunctantem, idest in illo strato, in quo iacebat percussus, esset sapiens et non sapiens: sed non quantum ad eadem; quia quantum ad illa, quae tunc sibi videbantur sapiens erat; quantum autem ad illa quae prius sapuerat et iam sapere desierat, non erat sapiens. Alia translatio sic habet: *sapientes quidem et desipientes*: quasi dicat, fuit de Hectore qui sapiebat aliena post plagam, ita contingit et de aliis quod sunt simul sapientes et desipientes, non secundum eadem sed secundum diversa.

[82244] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 8 Ex omnibus autem praedictis philosophorum opinionibus concludit conclusionem intentam, scilicet quod si utraeque sint prudentiae, scilicet secundum quas homo existimat contraria mutatus de una dispositione in aliam; quod omne id

quod existimatur sit verum. Non enim esset prudentia existimare falsum. Unde sequitur quod entia similiter se habeant sic et non sic.

[82245] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit quare et invehit contra praedictos philosophos, dicens, quod gravissimum accidens est quod eis accidit. Nam si illi, qui maxime viderunt verum inquantum contingit ab homine posse videri, scilicet praedicti philosophi, qui etiam sunt maxime quaerentes et amantes verum, tales opiniones et tales sententias proferunt de veritate, quomodo non est dignum praedictos philosophos dolere de hoc, quod eorum studium frustratur, si veritas inveniri non potest? Alia litera habet *quomodo non est dignum relinquere vel respuere philosophari conantes?* Idest quod homo non adhaereat his, qui volunt philosophari, sed eos contemnat. Nam si nullum verum potest ab homine de veritate sciri, quaerere veritatem est quaerere illud, quod non potest homo habere, sicut ille qui prosequitur vel fugat volatilia. Quanto enim magis prosequitur, tanto magis ab eo elongantur.

[82246] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit huius autem assignat causam praemissae opinionis ex parte sensibilium; scilicet quae causa praedictae opinionis etiam ex parte sensibilium ponebatur. Nam, cum sensibile sit prius sensu naturaliter, oportet quod dispositio sensuum sequatur sensibilium dispositionem. Assignat autem ex parte sensibilium duplicem causam; quarum secunda ponitur, ibi, amplius autem omnium et cetera. Dicit ergo primo, quod causa opinionis praedictorum philosophorum fuit, quia cum ipsi intenderent cognoscere veritatem de entibus, et videretur eis quod sola sensibilia entia essent, totius veritatis doctrinam diiudicaverunt ex natura sensibilium rerum. In rebus autem sensibilibus multum est de natura infiniti sive indeterminati, quia in eis est materia, quae quantum est de se non determinatur ad unum, sed est in potentia ad multas formas: et est in eis natura entis similiter ut diximus, videlicet quod esse rerum sensibilium non est determinatum, sed ad diversa se habens. Unde non est mirum si non determinatam cognitionem ingerit sensibus, sed huic sic, et alteri aliter.

[82247] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 11 Et propter hoc praedicti philosophi decenter sive verisimiliter loquuntur ratione praedicta. Non tamen verum dicunt in hoc quod ponunt nihil determinatum esse in rebus sensibilibus. Nam licet materia quantum est de se indeterminate se habeat ad multas formas, tamen per formam determinatur ad unum modum essendi. Unde cum res cognoscantur per suam formam magis quam per materiam, non est dicendum quod non possit haberi de rebus aliqua determinata cognitio. Et tamen quia verisimilitudinem aliquam habet eorum opinio, magis congruit dicere sicut ipsi dicebant, quam sicut dicit Epicharmus ad Xenophanem, qui forte dicebat omnia immobilia et necessaria esse, et per certitudinem sciri.

[82248] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit amplius autem ponit secundam causam ex parte sensibilium sumptam; dicens quod philosophi viderunt omnem hanc naturam, scilicet sensibilem, in motu esse. Viderunt etiam *de permutante*, idest de eo quod movetur, quod nihil verum dicitur inquantum mutatur. Quod enim mutatur de albedine in nigredinem, non est album nec nigrum inquantum mutatur. Et ideo si natura rerum sensibilium semper permutatur, et *omnino*, idest quantum ad omnia, ita quod nihil in ea est fixum, non est aliquid determinate

verum dicere de ipsa. Et ita sequitur quod veritas opinionis vel propositionis non sequatur modum determinatum essendi in rebus, sed potius id quod apparet cognoscendi; ut hoc sit esse verum unumquodque quod est alicui apparere.

[82249] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 12 n. 13 Et quod ista fuerit eorum ratio, ex hoc patet. Nam ex hac susceptione sive opinione pullulavit opinio dictorum philosophorum *summa vel extrema*, idest quae invenit quid summum vel extremum huius sententiae, quae dicebat *heraclizare*, idest sequi opinionem Heracliti, vel sequentium Heraclitum secundum aliam literam, idest qui dicebant se opinionem Heracliti sequi qui posuit omnia moveri, et per hoc nihil esse verum determinate. Et hanc opinionem habuit Cratylus, qui ad ultimum ad hanc dementiam devenit, quod opinatus est quod non oportebat aliquid verbo dicere, sed ad exprimendum quod volebat, movebat solum digitum. Et hoc ideo, quia credebat quod veritas rei quam volebat enuntiare, primo transibat, quam oratio finiretur. Breviori autem spatio digitum movebat. Iste autem Cratylus reprehendit vel increpavit Heraclitum. Heraclitus enim dixit quod non potest homo bis intrare in eodem flumine, quia antequam intret secundo, aqua quae erat fluminis iam defluxerat. Ipse autem existimavit, quod nec semel potest homo intrare in eumdem fluvium, quia ante etiam quam semel intret, aqua fluminis defluit et supervenit alia. Et ita non solum etiam non potest homo bis loqui de re aliqua antequam dispositio mutetur, sed etiam nec semel.

Lectio 13

[82250] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 13 n. 1 Disputat contra praedicta. Et primo quantum ad hoc quod ponebant de mutabilitate rerum sensibilium. Secundo quantum ad hoc quod dicebatur de apparentia sensuum, ibi, de veritate vero quod non est. Circa primum, ponit sex rationes; quarum prima talis est. Qui existimat non esse de eo quod non est, veram opinionem habet, et veram orationem profert si hoc enuntiat: sed quod mutatur, dum mutatur non est, nec illud ad quod mutatur, nec illud ex quo mutatur: ergo aliquid vere potest dici de eo quod mutatur. Sic ergo possumus dicere contra praedictam rationem *vel orationem*, idest opinionem dicentem quod de eo quod mutatur nihil potest verum dici, quia *permutans*, idest quod mutatur, *quando permutat*, idest quando permutatur, habet quamdam orationem vel rationem veram *in eis*, idest secundum praedictorum opinionem *non existimari*, idest quod non existimetur aliquid ei inesse.

[82251] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit est etiam secundam rationem ponit, quae talis est. Omne quod permutatur, habet iam aliquid de termino ad quem permutatur; quia quod mutatur, dum mutatur, partim est in termino ad quem, et partim in termino a quo, ut probatur in sexto physicorum; vel secundum aliam literam *abiiciens habet aliquid eius quod abiicitur.* Et ex hoc datur intelligi quod in eo quod movetur, sit aliquid de termino a quo: quia quamdiu aliquid movetur, tamdiu terminus a quo abiicitur; non autem abiiceretur nisi aliquid eius inesset subiecto mobili. Et eius quod fit, necesse est iam aliquid esse: quia omne quod fit fiebat, ut probatur sexto physicorum. Patet etiam, quod si aliquid corrumpitur, quod adhuc aliquid sit; quia

si omnino non esset, iam esset omnino in corruptum esse, et non in corrumpi. Similiter autem si aliquid generatur, oportet quod sit materia ex qua generatur, et agens a quo generatur. Hoc autem non est possibile procedere in infinitum; quia ut probatur in secundo, nec in causis materialibus, nec in agentibus, in infinitum proceditur. Sic igitur est magna dubitatio contra eos qui dicunt, quod de eo quod movetur nihil potest vere dici: tum quia in eo quod movetur et generatur est aliquid de termino ad quem: tum quia in omni generatione et motu oportet ponere aliquid ingenitum et immobile ex parte materiae et agentis.

[82252] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 13 n. 3 Deinde cum dicit sed haec tertiam rationem ponit. Et haec ratio contradicit eis quantum ad causam, ex qua opinionem sumpserunt, quia omnia sensibilia semper moventur. Moti enim sunt ad hoc dicendum ex his quae augentur. Viderunt enim quod aliquid per unum annum crescit secundum modicam quantitatem; et crediderunt quod motus augmenti esset continuus, ita quod quantitas, secundum quam attenditur augmentum divideretur proportionaliter secundum partes temporis, ita quod in qualibet parte fieret augmentum alicuius quantitatis, cuius proportio esset ad totam quantitatem, sicut proportio partis temporis ad totum tempus. Unde, cum iste motus sit insensibilis, existimaverunt similiter quod ea quae videntur quiescere, moventur, sed motu insensibili.

[82253] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 13 n. 4 Dicit ergo contra illos, quod praetermissis illis, quae dicta sunt, patet quod non est idem motus secundum quantitatem, et secundum qualitatem vel formam. Et quamvis concedatur eis quod motus secundum quantitatem sit continuus in rebus, et quod omnia hoc motu semper insensibiliter moveantur, tamen secundum qualitatem vel formam non oportet quod propter hoc semper omnia moveantur. Et ita poterit haberi cognitio de rebus determinata; quia res magis cognoscuntur per suam speciem quam per suam quantitatem.

[82254] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 13 n. 5 Deinde cum dicit amplius autem quartam rationem ponit, dicens, quod dignum est renuere sive increpare *sic existimantes*, idest opinantes, scilicet quod omnia sensibilia sunt semper in motu, propter hoc quod paucorum sensibilium numerum inveniunt sic se habentem, cum tamen plura sensibilia immobilia sint, nisi quantum ad motum localem. Constat enim quod sola sensibilia quae sunt hic circa nos in sphaera activorum et passivorum, sunt in generatione et corruptione. Huiusmodi autem locus est quasi nihil respectu universi. Nam tota terra non habet sensibilem quantitatem respectu supremae sphaerae. Ideo se habet ad eam sicut centrum, sicut astrologi probant per hoc quod semper sex signa zodiaci super terram apparent. Quod non esset, si terra aliquam partem caeli sensu notabilem a nobis occultaret. Stultum enim fuit de tota natura sensibili iudicare propter illa pauciora; immo tolerabilius fuisset quod tota natura sensibilis fuisset diiudicata secundum modum caelestium corporum, quae multum excedunt alia in quantitate.

[82255] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 13 n. 6 Deinde cum dicit amplius autem quintam rationem ponit, dicens, quod contra haec dicenda sunt ea quae supra sunt dicta in hoc eodem libro; scilicet quod sit quaedam *natura immobilis*, scilicet natura primi motoris, ut probatum est in octavo physicorum. Et hoc est dicendum contra eos, et ipsi debent hoc credere, sicut alibi probatum est.

Et ideo non est verum, quod omnia sint semper in motu, et quod nihil vere de aliquo possit dici.

[82256] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 13 n. 7 Deinde cum dicit et etiam sextam rationem ponit, dicens, quod illa positio, qua ponunt omnia moveri, repugnat primae eorum positioni, qua ponuntur contradictoria simul verificari de eodem: quia si aliquid simul est et non est, magis sequitur quod omnia quiescant quam quod omnia moveantur. Nihil enim permutatur ad hoc quod iam inest ei; sicut quod iam est album non mutatur ad albedinem. Si autem idem contingit simul esse et non esse, omnia insunt omnibus, ut supra probatum est, quia omnia sunt unum. Et ita non erit in quod possit aliquid permutari.

Lectio 14

[82257] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 1 Hic incipit procedere contra ipsam rationem de veritate apparentium: et circa hoc duo facit. Primo improbat hanc opinionem. Secundo inducit conclusionem intentam, ibi, igitur quia cunctorum. Circa primum duo facit. Primo disputat contra illos, qui praedictam positionem propter aliquam rationem vel dubitationem posuerunt. Secundo contra protervientes, ibi, sunt autem quidam. Circa primum ponit septem rationes. Circa primam sic dicit. Ostensum est, quod non omnia sunt mutabilia, sed *de veritate quod non omne apparens sit verum*, ista consideranda sunt: quorum primum est quod sensus non est proprie causa falsitatis, sed phantasia, quae non est idem sensui: quasi dicat: diversitas iudiciorum, quae dantur de sensibilibus, non provenit ex sensu, sed ex phantasia, ad quam propter aliquod impedimentum naturae proveniunt deceptiones sensuum. Phantasia autem non est eadem sensui, ut probatur tertio de anima, sed est motus factus a sensu secundum actum. Unde quod ipsi attribuerunt sensui istam diversitatem iudiciorum, per quam unus iudicatur falsum sentire de hoc, de quo alius verum sentit, non convenienter faciunt. Alia translatio melius habet, *et primum quidem quia nec sensus falsus proprii est. Sed phantasia non idem est sensui*: quasi dicat, quod nullus sensus de proprio obiecto decipitur, sicut visus non decipitur de coloribus. Ex quo patet quod iudicium sensus de sensibili proprio est determinatum. Unde oportet determinatam veritatem esse in rebus.

[82258] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 2 Et si obiiciatur quod aliquando etiam circa sensibilia propria error accidit, respondet quod hoc non est ex sensu, sed ex phantasia, per cuius indispositionem aliquando contingit quod id quod per sensum accipitur, aliter ad ipsam perveniat quam sensu percipiatur, sicut patet in phreneticis in quibus organum phantasiae est laesum.

[82259] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit deinde dignum secundam rationem ponit, circa quam sic dicit. Dignum est admirari si aliqui de hoc *quaerunt*, vel *dubitant*, secundum aliam literam, utrum magnitudines tales sint quales videntur a remotis, vel quales videntur a propinquis. Quasi enim per se verum est quod sensus propinquas magnitudines iudicat tales esse quales sunt, remotas autem minores quam sint, quia quod a remotiori videtur, videtur minus, ut in perspectiva probatur.

[82260] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 4 Et simile est si quis dubitat utrum colores sint tales quales videntur a remotis, vel quales videntur a propinquis. Constat enim quod virtus agentis quanto plus in remotis porrigitur in agendo, tanto deficientior eius invenitur effectus. Ignis enim minus calefacit quae distant, quam quae sunt propinqua. Unde et color corporis perfecti sensitivi non ita immutat perfecte in remoto ut in propinquo diaphanum. Et propter hoc verius est iudicium sensus de coloribus sensibilibus in propinquo quam in remoto.

[82261] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 5 Et simile est etiam si quis dubitat utrum aliqua talia sint qualia videntur sanis, aut qualia videntur *laborantibus*, idest infirmis. Sani enim habent organa sensuum bene disposita, et ideo species sensibilium in eis recipiuntur prout sunt, et propter hoc verum est iudicium sanorum de sensibilibus. Organa vero infirmorum sunt indisposita. Unde non convenienter immutantur a sensibilibus. Et propter hoc eorum iudicium de eis non est rectum, ut patet in gustu: cuius organum quia in infirmis corruptis humoribus est infectum, ea quae sunt boni saporis eis insipida videntur.

[82262] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 6 Et simile iterum est utrum pondera sint ita gravia sicut videntur debilibus, vel sicut videntur robustis. Constat enim quod robusti de ponderibus iudicant secundum quod sunt. Non autem ita est in debilibus in quibus difficultas ad sustinendum pondus, non solum provenit ex magnitudine ponderis, quemadmodum in robustis, sed etiam ex paucitate virtutis. Unde etiam parva pondera eis magna videntur.

[82263] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 7 Simile est si aliqui dubitant utrum veritas sic se habeat sicut videtur dormientibus aut sicut videtur vigilantibus. In dormientibus enim ligati sunt sensus, et ita iudicium eorum de sensibilibus non potest esse liberum, sicut est iudicium vigilantium, quorum sensus sunt soluti. Supra autem dictum est quod mirandum est si dubitant, quia ex eorum actibus apparet quod non dubitant, nec existimant omnia praedicta iudicia aequaliter esse vera. Si enim aliquis existens in Lybia in somnis videat se esse Athenis, vel aliquis existens Parisiis videat se esse in Hungaria in somnis, a somno surgens non talia operatur, qualia operaretur si in vigilia hoc percepisset. Iret enim ad Odion, idest ad locum quemdam qui est Athenis, si in vigilia se Athenis esse videret, quod non facit si hoc somniavit. Ergo patet quod putat similiter esse verum, quod videtur dormienti et vigilanti.

[82264] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 8 Similiter potest argui de aliis quaestionibus praedictis. Licet enim oretenus de talibus quaerant, tamen de eis in mente non dubitant. Unde patet rationem, esse nullam, qua ponebant omne quod videtur esse verum. Hoc enim ponebant, quia diversarum opinionum non potest accipi quae verior sit, sicut supra dictum est.

[82265] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit amplius autem tertiam rationem ponit; dicens quod de futuris, sicut Plato dicebat, non similiter *est propria*, idest principalis firma et vera et digna credi opinio medici, et ignorantis medicinam, sicut de hoc futuro quod est infirmatum sanari vel non sanari. Nam medicus, qui scit causam sanitatis, potest aliqua signa sanitatis futurae praescire, quae nescit artis medicinalis ignarus. Unde patet quod stulta est opinio, qua creditur omnes opiniones aequaliter esse veras.

[82266] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 10 Deinde cum dicit amplius autem quartam rationem ponit, quia in sensibilibus non similiter *est propria*, idest vera et credibilis iudicatio sensus de alieno sensibili, et de proprio. Sicut visus non similiter iudicat de coloribus et gustus. Sed credendum est de coloribus iudicio visus. *Et de chymis*, idest saporibus, iudicio gustus. Unde si visus iudicet aliquid dulce esse, et gustus percipit idem esse amarum, credendum est magis gustui quam visui.

[82267] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 11 Et similiter etiam non est aequalis ponderis iudicium sensus de proprio sensibili, et de eo quod est proprio propinquum. Propinqua autem propriis sensibilibus hic dicuntur sensibilia communia, ut magnitudo, numerus, et huiusmodi, circa quae magis decipitur sensus quam circa sensibilia propria, minus tamen quam circa sensibilia alterius sensus, vel circa ea quae sunt sensibilia per accidens. Et ita patet quod stultum est dicere omnia iudicia aequaliter esse vera.

[82268] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 12 Deinde cum dicit quorum unusquisque quintam rationem ponit; dicens, quod nullus sensus in eodem tempore simul dicit circa idem ita se habere et non habere. In eodem enim tempore non dicit visus aliquid esse album et non album, nec bicubitum et non bicubitum, nec dulce et non dulce. Sed quamvis in diversis temporibus videatur iudicium sensus opposita de eodem iudicare, nunquam tamen dubitatio accidit ex iudicio circa passionem ipsam sensibilem, sed circa passionis subiectum, verbi gratia, de eodem subiecto, scilicet vino, gustui quandoque videtur quod est dulce, et quandoque quod non est dulce. Quod provenit vel propter mutationem corporis sensibilis, vel instrumenti quod est infectum amaris humoribus; et sic quicquid gustat ei non dulce videtur; vel propter mutationem ipsius vini. Sed nunquam gustus mutat iudicium suum quin ipsam dulcedinem talem iudicet esse qualem perpendit in dulci, quando iudicavit eam esse dulcem; sed de ipsa dulcedine semper verum dicit, et semper eodem modo. Unde si iudicium sensus est verum, sicut ipsi ponunt, sequitur etiam quod natura dulcis ex necessitate sit talis, et sic aliquid erit determinate verum in rebus. Sequitur etiam quod nunquam affirmatio vel negatio sunt simul vera, quia nunquam sensus simul dicit aliquid esse dulce et non dulce, ut dictum est.

[82269] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 13 Deinde cum dicit quamvis et sextam rationem ponit, dicens, quod praedictae rationes omnes vel opiniones sicut auferunt omnia substantialia praedicata, ut supra ostensum est, ita auferunt omnia praedicata necessaria. Sequitur enim quod nihil de altero praedicatur substantialiter aut necessario. Et quod non substantialiter, ex supra dictis patet. Quod autem non necessario, sic probatur. Quia necessarium est, quod non contingit aliter se habere. Si ergo omne quod est, est sic vel aliter, secundum eos qui dicunt contradictoria simul esse vera, et oppositas opiniones, sequetur quod nihil sit necessarium in rebus.

[82270] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit et ex toto septimam rationem ponit, dicens. Si omne apparens est verum, nec aliquid est verum nisi ex hoc ipso quod est apparens sensui, sequetur quod nihil est nisi inquantum sensibile est in actu. Sed si solum sic aliquid est, scilicet inquantum est sensibile, sequetur quod nihil sit si non erunt sensus. Et per consequens si

non erunt animata vel animalia. Hoc autem est impossibile.

[82271] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 15 Nam hoc potest esse verum quod sensibilia inquantum sensibilia non sunt, idest si accipiantur prout sunt sensibilia in actu, quod non sunt sine sensibus. Sunt enim sensibilia in actu secundum quod sunt in sensu. Et secundum hoc omne sensibile in actu est quaedam passio sentientis, quae non potest esse si sentientia non sunt. Sed quod ipsa sensibilia quae faciunt hanc passionem in sensu non sint, hoc est impossibile. Quod sic patet. Remoto enim posteriori, non removetur prius: sed res faciens passiones in sensu non est ipsemet sensus, quia sensus non est suimet, sed alterius, quod oportet esse prius sensu naturaliter, sicut movens moto naturaliter est prius. Visus enim non videt se sed colorem.

[82272] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 14 n. 16 Et si contra hoc dicatur quod sensibile et sensus sunt relativa adinvicem dicta, et ita simul natura, et interempto uno interimitur aliud; nihilominus sequitur propositum; quia sensibile in potentia non dicitur relative ad sensum quasi ad ipsum referatur, sed quia sensus refertur ad ipsum, ut in quinto huius habetur. Patet igitur quod impossibile est dici quod ex hoc sunt aliqua vera, quia sensui apparent. Quod ponunt illi qui ponunt omnia apparentia esse vera, ut ex praedictis patet.

Lectio 15

[82273] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 1 Disputat contra illos, qui praedictam rationem non ex ratione, sed ex pertinacia susceperunt: et circa hoc duo facit. Primo ponit qualiter isti moventur ad hanc opinionem ponendam. Secundo ostendit qualiter est resistendum, ibi, qui vero vim in solo verbo et cetera. Dicit ergo primo, quod praeter praedictos qui in praedictam opinionem ex quibusdam dubitationibus inciderunt, sunt aliqui qui interrogant *persuasos in his*, scilicet opinionibus, idest deceptos, ut eos in deceptione detineant, et has solas rationes habent ad suam opinionem confirmandam. Alia translatio habet: *sunt autem quidam qui deficiunt sive dubitant huiusmodi persuasorum has rationes solum dicentium.* Et est sensus, quia quidam deceptorum, qui praedictam opinionem tenent, has solas dubitationes tenent, et his rationibus utuntur, quae infra dicentur. Si enim dicatur eis quod inter contrarias opiniones credendum est magis sanis quam infirmis, et sapientibus quam ignorantibus, et vigilantibus quam dormientibus, ipsi iterato quaerunt quomodo possit diiudicari sanus per certitudinem ab infirmo, et vigilans a dormiente, et sapiens a stulto: et breviter in omnibus diversitatibus opinionum quomodo potest discerni quis illorum iudicat recte in omnibus, cum quibusdam videatur aliquis esse sapiens qui aliis videtur stultus, et sic de aliis.

[82274] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 2 Sed istae dubitationes stultae sunt. Similes enim sunt illi dubitationi, qua dubitatur, utrum nunc dormiamus, an vigilemus. Horum enim omnium distinctio per se non est. Omnes autem dubitationes praedictae idem valent, quia ex eadem radice procedunt. Volunt enim isti sophistae quod omnium possent accipi rationes demonstrativae. Patet

enim quod ipsi quaerebant accipere aliquod principium, quod esset eis quasi regula ad discernendum inter infirmum et sanum, inter vigilantem et dormientem. Nec erant contenti istam regulam qualitercumque scire, sed eam volebant per demonstrationem accipere. Ergo quod ipsi decepti sunt, manifestum est in eorum actibus secundum quod diximus. Ex quibus apparet quod positio eorum sit falsa. Nam si aequaliter efficax esset iudicium dormientis et vigilantis, eadem sequerentur in actibus hominum ex utroque iudicio; quod patet esse falsum. Alia litera habet: *quandoque vero quod non persuasi sunt*: et est sententia convenientior praemissis. Ipsi enim licet hoc ponant et oretenus quaerant, non tamen mente in hoc decipiuntur quod credant similiter esse verum iudicium dormientis et vigilantis; quod ex eorum actibus patet, ut dictum est.

[82275] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 3 Sed quamvis non sint decepti ut in hoc dubitent, haec *tamen est passio eorum*, idest infirmitas mentis quod quaerunt rationem demonstrativam eorum quorum non est demonstratio. Nam *principium demonstrationis non est demonstratio*, idest de eo demonstratio esse non potest. Et hoc est eis facile ad credendum, quia non est hoc difficile sumere etiam per demonstrationem. Ratio enim demonstrativa probat quod non omnia demonstrari possunt, quia sic esset abire in infinitum.

[82276] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 4 Deinde cum dicit *qui vero* disputat contra istos, vel contra alios, qui nec hac ratione moventur ad ponendum omnia apparentia esse vera, quia non potest per demonstrationem accipi regula, per quam certitudinaliter possit discerni inter iudicantes vere et non vere, sed solum ex quadam protervia rationem praedictam ponunt. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod tales protervientes tendant ducere ad impossibile. Secundo qualiter resistendum est eis apparenter, ibi, verum si non omnia. Tertio qualiter eis obviandum est secundum veritatem, ibi, et sicut praedictum est et cetera. Dicit ergo primo, quod illi qui quaerunt *vim in solo verbo*, idest qui non moventur ex aliqua ratione, nec propter difficultatem alicuius dubitationis, nec propter defectum demonstrationis, sed solum verbis innituntur, et credunt quod omnia possunt dicere quae improbari non possunt, isti tales quaerunt ducere ad aliquod impossibile. Volunt enim ad hoc ducere, quod contraria sint simul vera, per hoc quod omnia apparentia sunt vera.

[82277] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 5 Deinde cum dicit verum si docet ex eorum positione eis resistere, et praedictum inconveniens evitare; dicens, quod nisi ponantur omnia quae sunt esse ad aliquod, non potest dici, quod omne apparens sit verum. Si enim sunt quaedam in rebus, quae secundum se habent esse absolutum, non per relationis sensum vel opinionem, non idem erit eis esse quod apparere: hoc enim dicit relationem ad sensum vel opinionem, quia apparens alicui apparet. Et ita oportebit quod non apparens sit verum. Patet igitur quod quicumque dicit omnia apparentia esse vera, facit omnia entia esse ad aliquid, scilicet in respectu ad opinionem vel sensum. Et ideo contra praedictos sophistas, qui quaerunt vim in oratione, si aliquis dignetur eis *dare orationem*, idest concedere hanc positionem, quam ipsi ponunt, custodiendum sive observandum est eis ne deducantur ad concedendum contradictoria simul esse vera; quia non est dicendum absolute quod omne apparens est verum; sed quod apparet, est verum cui apparet, et quantum apparet, et

quando apparet et sicut apparet: hoc enim licitum erat nobis apponere, ex quo res non habent esse absolutum, sed relativum tantum.

[82278] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 6 Ideo autem hoc observandum est volentibus hanc positionem concedere, quia si aliquis concedat eis quod omne apparens est verum, et ita non concedat cum praedictis determinationibus, sicut dictum est, sequeretur quod statim dicat contraria simul esse vera. Contingit enim quod idem secundum visum videtur mel propter similem colorem mellis, et secundum gustum non mel propter dissimilem saporem. Et similiter cum duo oculi sint dissimiles, non eadem est visio quae fit per utrumque oculum, vel non eadem videntur utrique visui qui fit per utrumque oculum. Ut si pupilla unius oculi infecta sit aliquo grosso vel nigro vapore, alia vero pura, videbuntur per oculum infectum omnia nigra vel obscura, per alium autem non. Ideo autem dico hoc esse custodiendum vel observandum, quia hoc est necessarium apud praedictos sophistas, qui dicunt ex causis praedictis omne apparens esse verum.

[82279] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 7 Et ex hoc sequi potest, quod omnia similiter sunt vera et falsa, propter hoc quod non omnibus eadem apparent, nec etiam eadem ad seipsum, cum multoties idem homo secundum idem tempus iudicet contraria secundum diversos sensus. Sicut visus iudicat esse unum, quod tactus iudicat esse duo propter variationem digitorum, qua contingit quod idem tangibile per diversa instrumenta tangibilia, scilicet tactus per diversos digitos, ad vim tactivam pervenit ac si essent duo tangibilia. Nullatenus autem eidem homini secundum eumdem sensum similiter et in eodem tempore, videtur quod hoc sit verum, scilicet contraria simul esse.

[82280] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 8 Ideo autem forsan est necessarium sic respondere praedictis sophistis, qui dicunt non propter dubitationem sed orationis causa, quasi ex protervia ipsam orationem propter seipsam concedentibus, quia hoc non est verum simpliciter, sed huic verum. Ex hoc enim non sequitur contradictoria simul esse vera. Esse enim huic verum, et non esse verum illi, non est contradictorium.

[82281] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 9 Deinde cum dicit et sicut docet resistere sophistis praedictis secundum veritatem, et non solum ad hominem; scilicet non concedendo falsam opinionem, quam ipsi ponunt. Et hoc duabus rationibus: quarum prima sic dicit. Sicut dictum est prius, si omne apparens est verum, necesse *est facere omnia ad aliquid*, scilicet ad opinionem et sensum. Et ex hoc sequitur hoc inconveniens quod nihil sit, nec fiat, nullo opinante. Si autem hoc falsum est, quia multa sunt et fiunt de quibus nulla est opinio vel cognitio, sicut quae sunt in profundo maris vel in visceribus terrae, manifestum est quod non omnia sunt ad aliquid, idest ad opinionem et sensum. Et ita non omne apparens est verum.

[82282] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 10 Deinde cum dicit amplius si ponit secundam rationem, dicens, quod unum non refertur nisi ad unum; et non ad quodcumque unum, sed ad unum determinatum. Sicut patet quod sint idem subiecto dimidium et aequale; non tamen ad aequale dicitur duplum, sed magis ad dimidium. Aequale vero dicetur ad aequale. Et similiter si ipse homo qui est opinans sit etiam opinatus, non refertur homo ad opinans inquantum est opinans, sed inquantum est opinatus. Si igitur omnia entia inquantum sunt huiusmodi, referuntur ad opinans

inquantum opinans est, sequetur quod hoc quod dico opinans non sit unum, cum ad unum non referatur nisi unum, sed infinita secundum speciem, cum infinita referantur ad ipsum; quod est impossibile. Unde non potest dici quod omnia relative dicantur ad opinans, nec per consequens quod omne apparens vel opinans sit verum.

[82283] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 11 Deinde cum dicit igitur quia concludit conclusionem suam intentam: et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsam principalem conclusionem. Secundo inducit quoddam corollarium ex ea, ibi, si igitur impossibile. Dicit ergo primo, quod ex praedictis patet, quod inter omnes opiniones vel sententias ista est firmissima, qua dicitur oppositas dictiones sive propositiones sive contradictiones non simul esse veras. Et etiam dictum est quae inconvenientia accidunt dicentibus eas simul esse veras, et ex qua causa moti sunt ad illa dicendum.

[82284] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 15 n. 12 Deinde cum dicit quoniam autem concludit corollarium, dicens, ex dictis, quod quia impossibile est simul contradictionem verificari de eodem, manifestum est, quod nec etiam contraria eidem inesse possunt; quia manifestum est quod non minus in contrariis alterum eorum est privatio, quam in aliis oppositis, licet utrumque contrariorum sit natura aliqua; quod non est in affirmatione et negatione, vel in privatione et habitu. Alterum enim eorum est imperfectum respectu alterius, sicut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et sic habet privationem quamdam adiunctam. Privatio autem est *aliqua negatio substantiae*, idest in aliquo subiecto determinato. Et est etiam ab aliquo genere determinato. Est enim negatio infra genus. Non enim omne non videns dicitur caecum, sed solum in genere videntium. Sic igitur patet quod contrarium includit privationem, et privatio est quaedam negatio. Si igitur impossibile est simul affirmare et negare, impossibile est contraria simul inesse eidem simpliciter, sed vel *ambo insunt quo*, idest secundum aliquid, sicut quando utrumque in potentia vel secundum partem, vel unum secundum quid et alterum simpliciter: sicut quando unum est in actu et alterum est in potentia; vel unum secundum plures et principaliores partes, alterum tantum secundum aliquam partem, sicut Aethiops est niger simpliciter et albus dente.

Lectio 16

[82285] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 1 Postquam disputavit contra ponentes contradictoria simul esse vera, hic disputat contra ponentes esse medium inter contradictionem: hi enim dicunt non semper alteram partem contradictionis esse veram. Et circa hoc duo facit. Primo disputat contra ipsam positionem. Secundo contra quasdam alias quaestiones inopinabiles, hanc et superiorem positionem comitantes, ibi, his autem definitis. Circa primum duo facit. Primo ponit rationes contra dictam positionem. Secundo ostendit causam, quare aliqui moti sunt ad positionem illam ponendam, ibi, evenit autem quibusdam et cetera. Circa primum ponit septem rationes: dicens primo, quod sicut contradictoria non possunt simul esse vera, ita nec potest esse medium inter contradictionem; sed de unoquoque necessarium est aut affirmare aut negare.

[82286] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 2 Et hoc manifestum est primo ex definitione veri vel falsi: non enim aliud est magis falsum quam dicere non esse quod est, aut esse quod non est. Et nihil aliud est magis verum quam dicere esse quod est, aut non esse quod non est. Patet igitur, quod quicumque dicit aliquid esse, aut dicit verum, aut dicit falsum: si dicit verum, oportet ita esse, quia verum est esse quod est. Si dicit falsum, oportet illud non esse, quia falsum nihil aliud est quam non esse quod est. Et similiter si dicit hoc non esse, si dicit falsum, oportet esse; si verum, oportet non esse; ergo de necessitate aut affirmativa aut negativa est vera. Sed ille, qui ponit medium inter contradictionem, non dicit quod necesse sit dicere de ente esse vel non esse, neque quod necesse sit de non ente. Et ita nec affirmans nec negans, de necessitate dicit verum vel falsum.

[82287] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 3 Deinde cum dicit amplius autem secundam rationem ponit; quae talis est. Medium inter duo aliqua accipi potest uno modo vel participatione utriusque extremi, quod est medium in eodem genere, sicut viride vel pallidum inter album et nigrum. Alio modo per abnegationem, quod etiam est diversum in genere, sicut inter hominem et equum, quod nec est homo, nec est equus, ut lapis. Si ergo inter contradictoria est medium, aut hoc erit primo modo, aut secundo:

[82288] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 4 Si secundo modo, tunc nihil permutatur: quod sic patet. Omnis enim permutatio est ex non bono in bonum, aut ex bono in non bonum. Quare etiam cum est mutatio inter contraria, ut inter album et nigrum, est mutatio inter contradictorie opposita. Nam nigrum est non album, ut ex praedictis patet. Secundum autem praedicta non posset fieri mutatio ex non bono in bonum, vel e converso: ergo nulla esset mutatio: cum tamen semper hoc appareat vel videatur, quod ex non bono in bonum fiat mutatio, vel e converso. Quod autem omnis talis mutatio tollatur ex praedicta positione facta, sic patet. Non enim potest esse mutatio nisi inter contraria et media quae sunt unius generis: nec potest esse mutatio de uno extremo in alterum nisi per medium. Si igitur est medium inter contradictoria per abnegationem, idest alterius generis, nulla poterit esse mutatio de extremo in medium, et ita per consequens de extremo in extremum.

[82289] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 5 Si autem primo modo, scilicet quod sit medium in contradictione quasi eiusdem generis, participatione utriusque, sicut pallidum inter album et nigrum, sequitur hoc inconveniens, quod sit aliqua generatio quae terminetur ad album, et non fiat ex non albo; quia ad unum extremum non tantum fit mutatio ex alio extremo, sed etiam ex medio. Hoc autem non videtur esse verum, scilicet quod sit aliqua generatio terminata ad album quae non fiat ex non albo. Et sic patet quod nullo modo potest esse medium in contradictione.

[82290] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 6 Deinde cum dicit amplius omne tertiam rationem ponit, quae talis est. Intellectus in omni conceptione sua, qua sentit et intelligit, aut affirmat aliquid aut negat. Ex definitione autem veri et falsi apparet quod sive aliquis affirmet sive neget, oportet ut verum dicat, aut mentiatur: quia quando intellectus sic componit vel affirmando vel negando sicut est in re, dicit; quando autem non sic, mentitur. Et ita patet quod semper oportet quod sit vera vel affirmatio vel negatio; quia oportet quod aliqua opinio sit vera, et omnis opinio affirmatio

est vel negatio: unde oportet quod semper affirmatio vel negatio sit vera: et sic non est medium in contradictione.

[82291] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 7 Deinde cum dicit amplius autem quartam rationem ponit, quae talis est. Si in contradictione ponatur medium, oportet hoc in omnibus contradictionibus dicere, quod scilicet praeter omnes contradictiones sit aliquid verum quod est medium inter eas, nisi hoc dicat *aliquis orationis causa*, idest absque omni ratione, solum quia placet ei ita dicere. Sed hoc non potest verum esse in omnibus, quia verum et non verum sunt contradictoria quaedam. Et ita sequeretur quod aliquis esset, qui nec verum diceret, nec non verum. Cuius contrarium patuit ex definitione veri et falsi.

[82292] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 8 Similiter, cum ens et non ens sint contradictoria, sequitur quod aliquid sit praeter ens et non ens. Et ita erit quaedam transmutatio praeter generationem et corruptionem. Nam generatio est transmutatio ad esse, et corruptio ad non esse; ergo in nulla contradictione erit medium.

[82293] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 9 Deinde cum dicit amplius in quintam rationem ponit, dicens, quod negatio in quibusdam generibus inest loco contrariae differentiae. Vel secundum aliam literam *negatio implet contrarium*, quia alterum contrariorum, quae necesse est esse in eodem genere, ex negatione rationem habet; sicut patet de pari et impari, iusto et iniusto. Si igitur inter affirmationem et negationem esset aliquod medium, in omnibus istis contrariis esset aliquod medium, cum affirmationem et negationem manifeste sequantur. Sicut in numero si esset aliquis numerus qui nec esset par nec impar. Hoc autem patet esse impossibile ex definitione paris et imparis. Nam par est quod potest dividi in aequalia. Impar vero quod non potest. Relinquitur ergo quod inter affirmationem et negationem non potest esse medium.

[82294] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 10 Deinde cum dicit amplius in sextam rationem ponit, quae talis est. Ponentes aliquid medium inter affirmationem et negationem, ponunt aliquod tertium praeter illa duo, quae ponunt omnes communiter, dicentes nihil inter ea esse medium. Tria autem ad duo se habent in *hemiolia*, idest in sesquialtera proportione. Secundum igitur opinionem eorum qui ponunt inter affirmationem et negationem medium, in primo aspectu apparet quod omnia *erunt hemiolia*, idest in sesquialtera proportione ad ea quae ponuntur; quia non solum erunt affirmationes et negationes, sed etiam media. Non solum autem hoc sequetur, sed etiam quod sint in infinitum plura. Constat enim quod omne quod contingit affirmare, contingit negare. Contingit autem affirmare haec tria esse, scilicet affirmationem, negationem, et medium; ergo contingit ista tria negare. Et sicut negatio est aliud ab affirmatione, ita aliud erit quoddam quartum praeter tria praedicta. Erit enim eius substantia et ratio alia a praedictis, sicut et negationis alia ab affirmatione. Item ista quatuor contingit negare, et horum negatio erit verum, et sic in infinitum. Erunt igitur plura in infinitum quam modo ponantur. Quod videtur inconveniens.

[82295] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 11 Deinde cum dicit amplius quando septimam rationem ponit, quae talis est. Si quis interrogaret utrum homo vel aliquid aliud sit album, oportet quod respondens vel assentiat vel non assentiat: et si assentiat, planum est quod dicit affirmationem

esse veram; si autem non assentiat respondendo non, constat quod negat. Nec negat aliquid aliud quam illud quod ille interrogavit; et ipsa negatio est non esse, quia negativa. Relinquitur igitur, quod respondens ad quaestionem, vel necesse habet concedere affirmationem, vel proferre negativam; et ita inter haec duo non est medium.

[82296] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 12 Deinde cum dicit evenit autem ostendit causam quare quidam in hanc opinionem incidunt: et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit quare quidam hanc opinionem posuerunt. Secundo modum disputandi contra eos, ibi, principium autem ad hos omnes. Tertio ad quas opiniones philosophorum praedictae opiniones sequuntur, ibi, videtur autem Heracliti. Dicit ergo primo, quod praedicta opinio evenit quibusdam, sicut et aliae opiniones inopinabilium, ex duplici causa: quarum prima est, quia quando aliqui non possunt solvere *orationes contentiosas*, idest rationes litigiosas sive sophisticas factas eis ab aliis vel a seipsis, consentiunt rationi probanti, et concedunt conclusionem, dicentes verum esse quod syllogizatum est. Et ulterius ipsam nituntur confirmare aliquas alias rationes adinveniendo.

[82297] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 13 Secunda est propter hoc, quod quidam volunt inquirere rationem probantem de omnibus; et ideo illa quae probari non possunt, nolunt concedere, sed negant. Prima autem principia quae sunt omnium conceptiones communes probari non possunt; et ideo eas negant, per hoc in positiones inopinabiles incidentes.

[82298] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 14 Deinde cum dicit principium autem ostendit ex quo principio debeat procedi contra tales opiniones; et dicit quod ex definitione veri vel falsi vel aliquorum aliorum nominum, sicut ex supra dictis rationibus patet. Necesse est enim eis concedere definitiones rerum, si ponunt quod nomina aliquid significent. Nam ratio quam nomen significat est definitio rei. Si autem non concedunt omnia significare aliquid, tunc non differunt a plantis, sicut supra dictum est.

[82299] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 15 Deinde cum dicit videtur autem ostendit ad quas opiniones praedictae positiones consequuntur: et dicit quod ad positionem Heracliti, qui dicebat omnia moveri simul, et per consequens esse et non esse. Et quia id quod movetur habet non esse admixtum cum esse, sequitur quod omnia sunt vera.

[82300] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 16 n. 16 Ad positionem vero Anaxagorae sequitur quod aliquid sit medium contradictionis. Ipse enim ponebat quod quodlibet miscetur cum quolibet, propter hoc quod quodlibet fit ex quolibet. De permixto autem neutrum extremorum potest dici; sicut colores medii nec sunt albedo nec nigredo. Unde illud quod est mixtum, nec est bonum nec non bonum, nec album nec non album. Et sic est aliquid medium contradictionis. Et per consequens sequitur omnia esse falsa. Nihil enim secundum communem opinionem ponimus nisi affirmationem et negationem. Unde si affirmatio et negatio sunt falsa, sequitur omnia falsa esse.

Lectio 17

[82301] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 1 Disputat contra quasdam positiones, quae ad praedicta consequuntur. Et primo contra quosdam, qui destruunt principia logicae. Secundo contra quosdam, qui destruunt principia physicae, ibi, palam autem quia neque qui omnia et cetera. Philosophus enim primus debet disputare contra negantes principia singularium scientiarum, quia omnia principia firmantur super hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, et quod nihil est medium inter ea. Illa autem sunt propriissima huius scientiae, cum sequantur rationem entis, quod est huius philosophiae primum subiectum. Verum autem et falsum pertinent proprie ad considerationem logici; consequuntur enim ens in ratione de quo considerat logicus: nam verum et falsum sunt in mente, ut in sexto huius habetur. Motus autem et quies sunt proprie de consideratione naturalis, per hoc quod natura definitur quod est principium motus et quietis. Ad errorem autem qui accidit circa esse et non esse, sequitur error circa verum et falsum: nam per esse et non esse verum et falsum definitur, ut supra habitum est. Nam verum est cum dicitur esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem, e converso. Similiter autem ex errore, qui est circa esse vel non esse, sequitur error qui est circa moveri et quiescere. Nam quod movetur, inquantum huiusmodi, nondum est. Quod autem quiescit, est. Et ideo destructis erroribus circa esse et

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

non esse, ex consequenti destruuntur errores circa verum et falsum, quietem et motum.

[82302] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 2 Circa primum duo facit. Primo ponit opiniones falsas circa verum et falsum. Secundo reprobat eas, ibi, amplius autem palam et cetera. Dicit ergo, quod *definitis*, idest determinatis praedictis quae erant dicenda contra praedictas inopinabiles opiniones, manifestum est quod impossibile est quod quidam dixerunt quod *univoce*, idest uno modo sententiandum est de omnibus, ut dicamus omnia similiter esse falsa vel similiter esse vera. Quidam enim dixerunt nihil esse verum, sed omnia esse falsa, et quod nihil prohibet quin dicamus omnia sic esse falsa, sicut illa est falsa, diameter est commensurabilis lateri quadrati, quod est falsum. Alii vero dixerunt quod omnia sunt vera. Et huiusmodi orationes consequuntur ad opinionem Heracliti, sicut dictum est. Ipse enim dixit simul esse et non esse, ex quo sequitur omnia esse vera.

[82303] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 3 Et ne forte aliquis diceret quod praeter has opiniones est etiam tertia, quae dicit quod omnia simul sunt vera et falsa, quasi tacitae obiectioni respondens dicit, quod qui hoc ponit, utrumque praedictorum ponit. Unde si duae primae opiniones sunt impossibiles, illam tertiam oportet esse impossibilem.

[82304] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 4 Deinde cum dicit amplius autem ponit rationes contra praedictas opiniones; quarum prima talis. Constat quasdam esse contradictiones quas impossibile est simul esse veras nec simul falsas, sicut verum et non verum, ens et non ens. Et hoc magis potest sciri ex dictis. Si igitur harum contradictionum necesse est alteram esse veram et alteram falsam, non omnia sunt vera nec omnia sunt falsa.

[82305] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 5 Deinde cum dicit sed ad omnes secundam rationem ponit, dicens, quod ad *istas orationes*, idest positiones, non *oportet quaerere*, idest petere concedendum aliquid esse vel non esse in rebus, quemadmodum supra dictum est; quia hoc videtur petere principium. Sed hoc petendum est, quod detur nomina aliquid significare; quo non dato, disputatio tollitur. Hoc autem dato, oportet ponere definitiones, sicut iam supra dictum est. Et ideo ex definitionibus contra eos disputare oportet, et praecipue in proposito, accipiendo definitionem falsi. Si autem non est aliud verum, quam illud affirmare, quod falsum est negare, et e converso: et similiter falsum non aliud est quam affirmare id quod negare est verum, et e converso: sequitur quod impossibile sit omnia esse falsa; quia necesse erit vel affirmationem vel negationem esse veram.

Patet enim, quod verum nihil est aliud quam dicere esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem, dicere non esse quod est, vel esse quod non est. Et ideo patet, quod verum est dicere illud esse, quod falsum est non esse; vel non esse, quod falsum est esse. Et falsum est dicere id esse, quod verum est non esse; vel non esse quod verum est esse. Et ita, ex definitione veri vel falsi, patet quod non sunt omnia falsa. Et ratione eadem patet quod non omnia sunt vera.

[82306] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit amplius si tertiam rationem ponit, quae talis est. Constat ex praedictis, quod necesse est de quolibet aut affirmare aut negare, cum nihil sit medium in contradictione. Igitur impossibile est omnia falsa esse. Et eadem ratione probatur quod impossibile est omnia esse vera, per hoc quod ostensum est, quod non est simul affirmare et negare.

[82307] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 7 Deinde cum dicit contingit autem quartam rationem ponit, quae talis est. Ad omnes praedictas orationes, idest positiones, contingit hoc inconveniens quod seipsas destruunt. Et hoc *est famatum*, idest famosum ab omnibus dictum. Unde alius textus habet, *accidit autem et id vulgare*. Quod sic probat. Ille enim, qui dicit omnia esse vera, facit opinionem contrariam suae opinioni esse veram; sed contraria suae opinionis est quod sua opinio non sit vera: ergo qui dicit omnia esse vera, dicit suam opinionem non esse veram, et ita destruit suam opinionem. Et similiter manifestum est quod ille, qui dicit omnia esse falsa, dicit etiam seipsum dicere falsum.

[82308] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 8 Et quia posset aliquis dicere quod dicens omnia vera excipit aut aufert ab universalitate suam contrariam, et similiter, qui dicit omnia esse falsa excipit suam opinionem: ideo hanc responsionem excludit; et dicit, quod si ille qui dicit omnia esse vera, excipiat suam contrariam, dicens solam eam esse non veram, et dicens omnia esse falsa excipiat suam opinionem dicens quod ipsa sola non est falsa, nihilominus sequitur quod contingat eis *quaerere*, idest repetere infinitas esse orationes veras contra ponentes omnia esse falsa, et infinitas falsas contra ponentes omnia vera esse. Si enim detur una opinio vera, sequetur infinitas esse veras. Et si detur una opinio falsa, sequetur infinitas esse falsas. Si enim haec positio vel opinio est vera: Socrates sedet, ergo et haec erit vera: Socratem sedere est verum. Et si illa est vera, ulterius haec erit vera, Socratem sedere esse verum est verum, et sic in infinitum. Semper enim qui dicit de oratione vera quod sit vera, verus est. Et qui dicit de oratione falsa quod sit vera, falsus est. Et hoc potest procedere in infinitum.

[82309] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 9 Deinde cum dicit palam autem disputat contra opiniones destruentes principia naturae, scilicet motum et quietem: et circa hoc tria facit. Primo tangit falsitatem harum opinionum; dicens, quod ex praedictis est manifestum, quod nec opinio dicens omnia moveri, nec opinio dicens omnia quiescere, vera est.

[82310] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 10 Deinde cum dicit nam si quiescunt secundo ostendit has opiniones esse falsas. Et primo ostendit quod opinio sit falsa, quae ponit omnia quiescere: quia si omnia quiescunt, tunc nihil removetur a dispositione, in qua aliquando est; et ideo quicquid est verum, semper erit verum, et quicquid est falsum, semper est falsum. Sed hoc

videtur inconveniens: transmutatur enim veritas et falsitas propositionis. Nec hoc est mirum: quia homo, qui opinatur vel profert propositionem, aliquando non erat, postmodum fuit, et iterum non erit.

[82311] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 11 Secundo ostendit esse falsam opinionem quae ponit omnia moveri, duabus rationibus. Quarum primam ponit ibi, si vero omnia. Quae talis est. Si omnia moventur et nihil est quiescens, nihil erit verum in rebus: quia quod est verum, iam est; quod autem movetur nondum est: ergo oportet omnia esse falsa: quod est impossibile, ut ostensum est.

[82312] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 12 Deinde cum dicit amplius autem secundam rationem ponit, quae talis est. Omne quod permutatur, necessario est ens; quia omne quod permutatur, ex aliquo in aliud permutatur; et omne quod in aliquo permutatur, inest ei quod permutatur. Unde non oportet dicere quod quicquid est in re permutata, mutetur, sed quod aliquid sit manens; et ita non omnia moventur.

[82313] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 17 n. 13 Deinde cum dicit sed nec omnia tertiam rationem ponit, excludens quamdam falsam opinionem, quae posset occasionari ex praedictis. Posset enim aliquis credere quod, quia non omnia moventur nec omnia quiescunt, quod ideo omnia quandoque moventur et quandoque quiescunt. Et hoc removens, dicit, quod non est verum quod omnia quandoque quiescant et quandoque moveantur. Sunt enim quaedam mobilia, quae semper moventur; scilicet corpora super caelestia; et est quoddam movens, scilicet primum, quod semper est immobile, et semper eodem modo se habet, ut probatum est octavo physicorum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

liber V

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 5

Lectio 1

[82314] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 1 In praecedenti libro determinavit philosophus quid pertineat ad considerationem huius scientiae; hic incipit determinare de rebus, quas scientia ista considerat. Et quia ea quae in hac scientia considerantur, sunt omnibus communia, nec dicuntur univoce, sed secundum prius et posterius de diversis, ut in quarto libro est habitum; ideo prius distinguit intentiones nominum, quae in huius scientiae consideratione cadunt. Secundo incipit determinare de rebus, quae sub consideratione huius scientiae cadunt, in sexto libro, qui incipit, ibi, principia et causae. Cuiuslibet autem scientiae est considerare subiectum, et passiones, et causas; et ideo hic quintus liber dividitur in tres partes. Primo determinat distinctiones nominum quae significant causas, secundo, illorum nominum quae significant subiectum huius scientiae vel partes eius, ibi, unum dicitur aliud secundum accidens. Tertio nominum quae significant passiones entis inquantum est ens, ibi, perfectum vero dicitur et cetera. Prima in duas. Primo distinguit nomina significantia causas. Secundo quoddam nomen significans quoddam quod consequitur ad causam, scilicet necessarium. Nam causa est ad quam de necessitate sequitur aliud, ibi, necessarium dicitur sine quo non contingit. Prima dividitur in duas. Primo distinguit nomina significantia causas generaliter. Secundo distinguit quoddam nomen, quod significat quamdam causam in speciali, scilicet hoc nomen natura, ibi, natura vero dicitur et cetera.

[82315] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 2 Prima dividitur in tres. Primo distinguit hoc nomen, principium. Secundo hoc nomen, causa, ibi, causa vero dicitur. Tertio hoc nomen, elementum, ibi, elementum vero dicitur. Procedit autem hoc ordine, quia hoc nomen principium communius est quam causa: aliquid enim est principium, quod non est causa; sicut principium motus dicitur

terminus a quo. Et iterum causa est in plus quam elementum. Sola enim causa intrinseca potest dici elementum. Circa primum duo facit. Primo ponit significationes huius nominis principium. Secundo reducit omnes ad unum commune, ibi, omnium igitur principiorum.

[82316] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 3 Sciendum est autem, quod principium et causa licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati. Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis; sed secundum id, quod primo est nobis notum, est ordo inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensui manifestior. Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes; scilicet magnitudinis, motus, et temporis. Nam secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu; et secundum prius et posterius in motu est prius et posterius in tempore, ut habetur quarto physicorum. Quia igitur principium dicitur quod in aliquo ordine, et ordo qui attenditur secundum prius et posterius in magnitudine, est prius nobis notus, secundum autem quod res sunt nobis notae secundum hoc a nobis nominantur, ideo hoc nomen principium secundum propriam sui inquisitionem significat id quod est primum in magnitudine, super quam transit motus. Et ideo dicit, quod principium dicitur illud *unde aliquis rem primo moveat*, idest aliqua pars magnitudinis, a qua incipit motus localis. Vel secundum aliam literam, *unde aliquid rei primo movebitur*, idest ex qua parte rei aliquid incipit primo moveri. Sicut in longitudine et in via quacumque, ex illa parte est principium, unde incipit motus. Ex parte vero opposita sive contraria, est *diversum vel alterum*, idest finis vel terminus. Sciendum est, quod ad hunc modum pertinet principium motus et principium temporis ratione iam dicta.

[82317] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 4 Quia vero motus non semper incipit a principio magnitudinis, sed ab ea parte unde est unicuique in promptu magis ut moveatur, ideo ponit secundum modum, dicens, quod alio modo dicitur principium motus *unde unumquodque fiet maxime optime*, idest unusquisque incipit optime moveri. Et hoc manifestat per simile, in disciplinis scilicet in quibus non semper incipit aliquis addiscere ab eo quod est principium simpliciter et secundum naturam, sed ab eo unde aliquid facilius sive opportunius *valet addiscere*, idest ab illis, quae sunt magis nota quo ad nos, quae quandoque posteriora sunt secundum naturam.

[82318] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 5 Differt autem hic modus a primo. Nam in primo modo ex principio magnitudinis designatur principium motus. Hic autem ex principio motus designatur principium in magnitudine. Et ideo etiam in illis motibus, qui sunt super magnitudines circulares non habentes principium, accipitur aliquod principium a quo optime vel opportune movetur mobile secundum suam naturam. Sicut in motu primi mobilis principium est ab oriente. In motibus etiam nostris non semper incipit homo moveri a principio viae, sed quandoque a medio, vel a quocumque termino, unde est ei opportunum primo moveri.

[82319] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 6 Ex ordine autem, qui consideratur in motu locali, fit nobis etiam notus ordo in aliis motibus; et ideo sequuntur significationes principii, quae sumuntur secundum principium in generatione vel fieri rerum. Quod quidem principium dupliciter se habet. Aut enim est *inexistens*, idest intrinsecum; vel *non est inexistens*, idest extrinsecum.

[82320] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 7 Dicitur ergo primo modo principium illa pars rei, quae primo generatur, et ex qua generatio rei incipit; sicut in navi fit primo sedile vel carina, quae est quasi navis fundamentum, super quod omnia ligna navis compaginantur. Similiter quod primo in domo fit, est fundamentum. In animali vero primo fit cor secundum quosdam, et secundum alios cerebrum, aut aliud tale membrum. Animal enim distinguitur a non animali, sensu et motu. Principium autem motus apparet esse in corde. Operationes autem sensus maxime manifestantur in cerebro. Et ideo qui consideraverunt animal ex parte motus, posuerunt cor principium esse in generatione animalis. Qui autem consideraverunt animal solum ex parte sensus, posuerunt cerebrum esse principium; quamvis etiam ipsius sensus primum principium sit in corde, etsi operationes sensus perficiantur in cerebro. Qui autem consideraverunt animal inquantum agit vel secundum aliquas eius operationes, posuerunt membrum adaptatum illi operationi, ut hepar vel aliud huiusmodi, esse primam partem generatam in animali. Secundum autem philosophi sententiam, prima pars est cor, quia a corde omnes virtutes animae per corpus diffunduntur.

[82321] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 8 Alio autem modo dicitur principium, unde incipit rei generatio, quod tamen est extra rem; et hoc quidem manifestatur in tribus. Primo quidem in rebus naturalibus, in quibus principium generationis dicitur, unde primum natus est motus incipere in his quae fiunt per motum, sicut in his quae acquiruntur per alterationem, vel per aliquem alium motum huiusmodi. Sicut dicitur homo fieri magnus vel albus. Vel unde incipit permutatio, sicut in his quae non per motum, sed per solam fiunt mutationem; ut patet in factione substantiarum, sicut puer est ex patre et matre qui sunt eius principium, et bellum ex convitio, quod concitat animos hominum ad bellum.

[82322] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 9 Secundo etiam manifestat in rebus agibilibus sive moralibus aut politicis, in quibus dicitur principium id, ex cuius voluntate vel proposito moventur et mutantur alia; et sic dicuntur principatus in civitatibus illi qui obtinent potestates et imperia, vel etiam tyrannides in ipsis. Nam ex eorum voluntate fiunt et moventur omnia in civitatibus. Dicuntur autem potestates habere homines, qui in particularibus officiis in civitatibus praeponuntur, sicut iudices et huiusmodi. Imperia autem illi, qui universaliter quibuscumque imperant, ut reges. Tyrannides autem obtinent, qui per violentiam et praeter iuris ordinem ad suam utilitatem civitates et regnum detinent.

[82323] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 10 Tertium exemplum ponit in artificialibus, quia artes etiam simili modo principia esse dicuntur artificiatorum, quia ab arte incipit motus ad artificii constructionem. Et inter has maxime dicuntur principia architectonicae, quae a principio *nomen habent*, idest principales artes dictae. Dicuntur enim artes architectonicae quae aliis artibus subservientibus imperant, sicut gubernator navis imperat navifactivae, et militaris equestri.

[82324] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 11 Ad similitudinem autem ordinis, qui in motibus exterioribus consideratur, attenditur etiam quidam ordo in rerum cognitione; et praecipue secundum quod intellectus noster quamdam similitudinem motus habet, discurrens de principiis in conclusiones. Et ideo alio modo dicitur principium, unde res primo innotescit; sicut dicimus principia

demonstrationum *esse suppositiones*, idest dignitates et petitiones.

[82325] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 12 His etiam modis et causae dicuntur quaedam principia. *Nam omnes causae sunt quaedam principia.* Ex causa enim incipit motus ad esse rei, licet non eadem ratione causa dicatur et principium, ut dictum est.

[82326] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit omnium igitur reducit omnes praedictos modos ad aliquid commune; et dicit quod commune in omnibus dictis modis est, ut dicatur principium illud, quod est primum, aut in esse rei, sicut prima pars rei dicitur principium, aut in fieri rei, sicut primum movens dicitur principium, aut in rei cognitione.

[82327] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 14 Sed quamvis omnia principia in hoc, ut dictum est, conveniant, differunt tamen, quia quaedam sunt intrinseca, quaedam extrinseca, ut ex praedictis patet. Et ideo natura potest esse principium et elementum, quae sunt intrinseca. Natura quidem, sicut illud a quo incipit motus: elementum autem sicut pars prima in generatione rei. *Et mens*, idest intellectus, *et praevoluntas*, idest propositum, dicuntur principia quasi extrinseca. Et iterum quasi intrinsecum dicitur principium *substantia rei*, idest forma quae est principium in essendo, cum secundum eam res sit in esse. Et secundum etiam praedicta, finis cuius causa fit aliquid, dicitur etiam esse principium. Bonum enim, quod habet rationem finis in prosequendo, et malum in vitando, in multis sunt principia cognitionis et motus, sicut in omnibus quae aguntur propter finem. In naturalibus enim, et moralibus et artificialibus, praecipue demonstrationes ex fine sumuntur.

Lectio 2

[82328] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 1 Hic philosophus distinguit quot modis dicitur causa. Et circa hoc duo facit. Primo assignat species causarum. Secundo modos causarum, ibi, modi vero causarum. Circa primum duo facit. Primo enumerat diversas species causarum. Secundo reducit eas ad quatuor, ibi, omnes vero causae dictae. Circa primum duo facit. Primo enumerat diversas species causarum. Secundo manifestat quaedam circa species praedictas, ibi, accidit autem multoties et cetera. Dicit ergo primo, quod uno modo dicitur causa id ex quo fit aliquid, et est ei *inexistens*, idest intus existens. Quod quidem dicitur ad differentiam privationis, et etiam contrarii. Nam ex contrario vel privatione dicitur aliquid fieri sicut ex non inexistente, ut album ex nigro vel album ex non albo. Statua autem fit ex aere, et phiala ex argento, sicut ex inexistente. Nam cum statua fit, non tollitur ratio aeris, nec si fit phiala, tollitur ratio argenti. Et ideo aes statuae, et argentum phialae sunt causa per modum materiae. *Et horum genera*, quia cuiuscumque materia est species aliqua, materia est eius genus, sicut si materia statuae est aes, eius materia erit metallum, et mixtum, et corpus, et sic de aliis.

[82329] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 2 Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen

similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas. Et, quia unumquodque consequitur naturam vel generis vel speciei per formam suam, natura autem generis vel speciei est id quod significat definitio, dicens quid est res, ideo forma est ratio ipsius *quod quid erat esse*, idest definitio per quam scitur quid est res. Quamvis enim in definitione ponantur aliquae partes materiales, tamen id quod est principale in definitione, oportet quod sit ex parte formae. Et ideo haec est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei. Et sicut id quod est genus materiae, est etiam materia, ita etiam genera formarum sunt formae rerum; sicut forma consonantiae diapason, est proportio duorum ad unum. Quando enim duo soni se habent adinvicem in dupla proportione, tunc est inter eos consonantia diapason, unde dualitas est forma eius. Nam proportio dupla ex dualitate rationem habet. Et, quia numerus est genus dualitatis, ideo ut universaliter loquamur, etiam numerus est forma diapason, ut scilicet dicamus quod diapason est secundum proportionem numeri ad numerum. Et non solum tota definitio comparatur ad definitum ut forma, sed etiam partes definitionis, quae scilicet ponuntur in definitione in recto. Sicut enim animal gressibile bipes est forma hominis, ita animal, et gressibile, et bipes. Ponitur autem interdum materia in definitione, sed in obliquo; ut cum dicitur, quod anima est actus corporis organici physici potentia vitam habentis.

[82330] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 3 Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens, vel efficiens. Dicit autem, motus, aut etiam quietis, quia motus naturalis et quies naturalis in eamdem causam reducuntur, et similiter quies violenta et motus violentus. Ex eadem enim causa ex qua movetur aliquid ad locum, quiescit in loco. *Sicut consiliator est causa.* Nam ex consiliatore incipit motus in eo, qui secundum consilium agit ad rei conservationem. Et similiter *pater est causa filii.* In quibus duobus exemplis duo principia motus tetigit ex quibus omnia fiunt, scilicet propositum in consiliatore, et naturam in patre. Et universaliter omne faciens est causa facti per hunc modum, et permutans permutati.

[82331] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 4 Sciendum est autem quod secundum Avicennam quatuor sunt modi causae efficientis; scilicet perficiens, disponens, adiuvans, et consilians. Perficiens autem dicitur causa efficiens, quae ultimam rei perfectionem causat, sicut quod inducit formam substantialem in rebus naturalibus, vel artificialem in artificialibus, ut aedificator domus.

[82332] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 5 Disponens autem quod non inducit ultimam formam perfectivam, sed tantummodo praeparat materiam ad formam; sicut ille, qui dolat ligna et lapides, dicitur domum facere. Et haec non proprie dicitur efficiens domus; quia id, quod ipse facit, non est domus nisi in potentiam. Magis tamen proprie erit efficiens, si inducat ultimam dispositionem ad quam sequitur de necessitate forma; sicut homo generat hominem non causans intellectum, qui est ab extrinseco.

[82333] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 6 Adiuvans autem dicitur causa secundum quod operatur ad principalem effectum. In hoc tamen differt ab agente principali, quia principale agens agit ad finem proprium, adiuvans autem ad finem alienum; sicut qui adiuvat regem in bello, operatur ad finem regis. Et haec est dispositio causae secundariae ad primam; nam causa secunda operatur

propter finem primae causae in omnibus agentibus per se ordinatis, sicut militaris propter finem civilis.

[82334] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 7 Consilians autem differt ab efficiente principali, inquantum dat finem et formam agendi. Et haec est habitudo primi agentis per intellectum ad omne agens secundum, sive sit naturale, sive intellectuale. Nam primum agens intellectuale in omnibus dat finem et formam agendi secundo agenti, sicut architector navis navim operanti, et primus intellectus toti naturae.

[82335] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 8 Ad hoc autem genus causae reducitur quicquid facit aliquid quocumque modo esse, non solum secundum esse substantiale, sed secundum accidentale; quod contingit in omni motu. Et ideo non solum dicit quod faciens sit causa facti, sed etiam mutans mutati.

[82336] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 9 Quarto modo dicitur causa finis; hoc autem est cuius causa aliquid fit, sicut sanitas est causa ambulandi. Et quia de fine videbatur minus quod esset causa, propter hoc quod est ultimum in esse, unde etiam ab aliis prioribus philosophis haec causa est praetermissa, ut in primo libro praehabitum est, ideo specialiter probat de fine quod sit causa. Nam haec quaestio quare, vel propter quid, quaerit de causa: cum enim quaeritur quare, vel propter quid quis ambulat, convenienter respondentes dicimus, ut sanetur. Et sic respondentes opinamur reddere causam. Unde patet quod finis est causa. Non solum autem ultimum, propter quod efficiens operatur, dicitur finis respectu praecedentium; sed etiam omnia intermedia quae sunt inter primum agens et ultimum finem, dicuntur finis respectu praecedentium; et eodem modo dicuntur causa unde principium motus respectu sequentium: sicut inter medicinam, quae est primum agens in hoc ordine, et sanitatem quae est ultimus finis, sunt ista media: scilicet attenuatio, quae est propinquissima sanitati in his, qui superabundant in humoribus, et purgatio, per quam acquiritur attenuatio, *et pharmacia*, idest medicina laxativa, et ex qua purgatio causatur, et *organa* idest instrumenta quibus medicina vel pharmacia praeparatur et ministratur. Huiusmodi etiam omnia sunt propter finem; et tamen unum eorum est finis alterius. Nam attenuatio est finis purgationis, et purgatio pharmaciae. Haec autem intermedia posita differunt adinvicem in hoc, quaedam eorum sunt organa, sicut instrumenta quibus medicina praeparatur et ministratur, et ipsa medicina ministrata qua natura utitur ut instrumento; quaedam vero sunt opera, idest operationes, sive actiones, ut purgatio et attenuatio.

[82337] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 10 Concludit ergo quod *causae toties dicuntur*, idest quatuor modis. Et addit *fere* propter modos causarum quos infra ponet. Vel etiam ideo, quia illae eaedem species non eadem ratione in omnibus inveniuntur.

[82338] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit accidit autem ponit quaedam, quae consequuntur circa causas ex praedictis; et sunt tria: quorum primum est, quod quia causa multis modis dicitur, contingit multas causas esse unius rei non secundum accidens, sed secundum se. Quod enim secundum accidens multae sint causae unius rei, hoc difficile non videbatur; quia rei, quae est causa per se alicuius effectus, multa possunt accidere, qua omnia illius effectus possunt

etiam causa per accidens dici: sed, quod causae per se sint multae unius, hoc fit manifestum ex hoc, quod causae multipliciter dicuntur. Statuae enim causa per se et non per accidens est factor statuae, et aes; sed non eodem modo. Hoc enim est impossibile quod eiusdem secundum idem genus, sint multae causae per se eodem ordine; licet possint esse plures causae hoc modo, quod una sit proxima, alia remota: vel ita, quod neutrum sit causa sufficiens, sed utrumque coniunctim; sicut patet in multis, qui trahunt navem. Sed in proposito diversis modis ista duo sunt causa statuae: aes quidem ut materia, artifex vero ut efficiens.

[82339] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 12 Secundum ponit ibi, et adinvicem dicit, quod etiam contingit, quod aliqua duo adinvicem sibi sunt causae: quod impossibile est in eodem genere causae. Manifestum vero fit multipliciter dictis causis. Sicut dolor ex incisione vulneris est causa sanitatis, ut efficiens sive principium motus: sanitas autem est causa illius doloris, ut finis. Secundum enim idem genus causae aliquid esse causam et causatum est impossibile. Alia litera habet melius *laborare causa est euexiae*, idest bonae dispositionis, quae causatur ex labore moderato, qui ad digestionem confert et superfluos humores consumit.

[82340] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 13 Sciendum est autem, quod cum sint quatuor causae superius positae, earum duae sibiinvicem correspondent, et aliae duae similiter. Nam efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod sit finis. Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa inquantum agit: non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens. Forma autem et materia sibiinvicem sunt causa quantum ad esse. Forma quidem materiae inquantum dat ei esse actu; materia vero formae inquantum sustentat ipsam. Dico autem utrumque horum sibi invicem esse causam essendi vel simpliciter vel secundum quid. Nam forma substantialis dat esse materiae simpliciter. Forma autem accidentalis secundum quid, prout etiam forma est. Materia etiam quandoque non sustentat formam secundum esse simpliciter, sed secundum quod est forma huius, habens esse in hoc, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem.

[82341] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 14 Tertium ponit ibi, amplius autem dicit, quod idem contrariorum contingit esse causam. Quod etiam difficile videbatur vel impossibile, si similiter ad utrumque referatur; sed dissimiliter est causa utriusque. Illud enim, quod per sui praesentiam est causa huius, quando est absens *causamur* idest accusamus ipsum *de contrario*, idest dicimus ipsum esse causam contrarii. Sicut patet, quod gubernator per sui praesentiam est causa salutis navis, dicimus eius absentiam esse causam perditionis. Ne autem putetur quod hoc sit referendum ad diversa genera causarum sicut et priora duo, ideo subiungit quod utrumque istorum reducitur ad idem genus causae, scilicet ad causam moventem. Eodem enim modo oppositum est causa oppositi, quo haec est causa huius.

Lectio 3

[82342] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 1 Hic philosophus reducit omnes causas in quatuor modos causarum praedictos; dicens, quod omnia quae dicuntur causae, incidunt in praedictos quatuor modos. Dicuntur enim *elementa*, idest literae, causae syllabarum, et materia artificialium dicitur esse causa factorum per artem, et ignis et terra et huiusmodi omnia simplicia corpora, dicuntur esse causae corporum mixtorum. Et partes dicuntur esse causa totius. *Et suppositiones*, idest propositiones praemissae, ex quibus propositis syllogizatur, dicuntur esse causa conclusionis. Et in omnibus istis est una ratio causae, secundum quod dicitur causa illud ex quo fit aliquid, quod est ratio causae materialis.

[82343] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 2 Sciendum est autem, quod propositiones dicuntur esse materia conclusionis, non quidem secundum quod sub tali forma existunt, vel secundum virtutem earum; (sic enim magis se habent in ratione causae efficientis); sed quantum ad terminos, ex quibus componuntur. Nam ex terminis praemissarum componitur conclusio, scilicet ex maiori et ex minori extremitate.

[82344] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 3 Inter ea autem ex quibus res integratur, aliquid se habet per modum subiecti, sicut partes et alia quae praedicta sunt; alia vero se habent ut *quod quid erat esse*, scilicet totum, et compositio, et species, quae pertinent ad rationem formae, secundum quam quidditas rei completur. Sciendum est enim, quod quandoque una res simpliciter est alicuius materia, sicut argentum phialae; et tunc forma correspondens tali materiae potest dici species. Quandoque autem plures adinvicem adunatae sunt materia alicuius rei. Quod quidem contingit tripliciter. Quandoque enim adunantur secundum ordinem tantum, sicut homines in exercitu, vel domus in civitate; et sic pro forma respondet totum, quod designatur nomine exercitus vel civitatis. Quandoque autem non solum adunantur ordine, sed contactu et colligatione, sicut apparet in partibus domus; et tunc respondet pro forma compositio. Quandoque autem super hoc additur alteratio componentium, quod contingit in mixtione; et tunc forma est ipsa mixtio, quae tamen est quaedam compositionis species. Ex quolibet autem trium horum sumitur quod quid est rei, scilicet ex compositione et specie et toto: sicut patet si definiretur exercitus, domus et phiala. Sic ergo habemus duos modos causae.

[82345] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 4 Secundum autem aliam rationem dicitur causa sperma et medicus et consiliator, et universaliter omne faciens, ex eo scilicet quod sunt principia motus et quietis. Unde iam hoc est aliud genus causae, propter aliam rationem causandi. Ponit autem sperma in hoc genere causae, quia secundum eius sententiam sperma vim habet activam, menstruum autem mulieris cedit in materiam concepti.

[82346] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 5 Quarta vero ratio causandi est secundum quod aliqua dicuntur causae per modum finis et boni respectu aliorum. Illud enim cuius causa fit aliquid, est optimum inter alia *et vult esse* idest habet aptitudinem ut sit aliorum finis. Quia vero posset

aliquis obiicere quod non semper bonum est finis, cum quandoque aliqui inordinate agentes malum finem sibi constituant, ideo respondet, quod nihil ad propositum differt dicere quod simpliciter sit bonum vel apparens bonum. Qui enim agit, agit per se loquendo propter bonum; hoc enim intendit; per accidens autem propter malum, inquantum accidit ei quod existimat bonum esse. Nullus enim agit propter aliquid intendens malum.

[82347] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 6 Sciendum autem est, quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut iam dictum est. Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae. Nam facit per suum motum materiam esse susceptivam formae, et formam inesse materiae. Et per consequens etiam finis est causa causalitatis et materiae et formae; et ideo potissimae demonstrationes sumuntur a fine, in illis in quibus agitur aliquid propter finem, sicut in naturalibus, in moralibus et artificialibus. Concludit igitur, quod praedicta sunt causae, et quod causae secundum tot species distinguuntur.

[82348] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit *modi vero* distinguit modos causarum. Est autem distinctio causae per species et per modos. Nam distinctio per species est penes diversas rationes causandi; et ideo est quasi divisio per differentias essentiales species constituentes. Divisio autem per modos est penes diversas habitudines causae ad causatum. Et ideo est in his quae habent eamdem rationem causandi, sicut per se et per accidens, remotum et propinquum. Unde est quasi per differentias accidentales non diversificantes speciem.

[82349] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 8 Dicit ergo, quod multi sunt modi causarum, sed pauciores inveniuntur quando *capitulatim*, idest quodam compendio comprehenduntur. Per se enim et per accidens sunt duo modi; tamen reducuntur ad unum capitulum, secundum quod est eadem consideratio de utroque. Et similiter est de aliis modis oppositis. Causae enim multis modis dicuntur, non solum quantum ad diversas species causae, sed etiam quantum ad causas conspeciales, quae scilicet reducuntur ad unam speciem causae.

[82350] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 9 Dicitur enim una prior, et altera posterior. Prius autem et posterius in causis invenitur dupliciter. Uno modo in causis diversis numero adinvicem ordinatis, quarum una est prima et remota, et alia secunda et propinqua; sicut in causis efficientibus homo generat hominem ut causa propinqua et posterior, sol autem ut causa prior et remota: et similiter potest considerari in aliis speciebus causarum. Alio modo in una et eadem causa numero secundum ordinem rationis qui est inter universale et particulare. Nam universale naturaliter est prius, particulare posterius.

[82351] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 10 Praetermittit autem primum modum, et accipit secundum. In secundo enim modo immediate effectus ab utraque causa existit, scilicet priori et posteriori, quod in primo non convenit. Unde dicit, quod sanitatis causa est medicus et artifex in genere causae efficientis. Artifex quidem ut universale, et prius; medicus vero ut particulare, sive speciale, et posterius. Similiter etiam in causis formalibus dupliciter est causa formalis: ut diapason duplum, vel proportio dupla, vel dualitas est causa formalis, ut speciale et posterius;

numerum autem, vel proportio numeri ad numerum vel ad unum, ut universale et prius. Et ita *semper ea quae continent singularia*, scilicet universalia, dicuntur causae priores.

[82352] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 11 Alia divisio est causarum, secundum quod aliquid dicitur esse causa per se et per accidens. Sicut enim causa per se dividitur in universale et particulare, sive in prius et posterius, ita etiam causa per accidens. Unde non solum ipsae causae accidentales dicuntur causae per accidens, sed etiam ipsarum genera. Ut statuae factor, statuae causa est per se; Polycletus autem per accidens est causa, inquantum accidit ei factorem statuae esse. Et sicut Polycletus est causa statuae per accidens, ita omnia universalia *continentia accidens*, idest causam per accidens, dicuntur per accidens causae; sicut homo et animal, quae sub se continent Polycletum, qui est homo et animal.

[82353] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 12 Et sicut causarum per se quaedam sunt propinquae, quaedam remotae, ut dictum est, ita et inter causas per accidens. Nam Polycletus est causa statuae magis propinqua quam album et musicum. Magis enim remotus modus praedicationis per accidens est, cum accidens praedicatur de accidente, quam cum accidens praedicatur de subiecto. Accidens enim non praedicatur de accidente, nisi quia ambo praedicantur de subiecto. Unde magis remotum est ut attribuatur uni accidenti quod est alterius, sicut musico quod est aedificatoris, quam quod attribuatur subiecto quod est accidentis, sicut Polycleto quod est aedificatoris.

[82354] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 13 Sciendum autem est, quod aliquid potest dici causa per accidens alterius dupliciter. Uno modo ex parte causae; quia scilicet illud quod accidit causae, dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa domus. Alio modo ex parte effectus; ut scilicet aliquid dicatur causa per accidens alicuius, quod accidit ei quod est effectus per se. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, quia habet ordinem necessarium ad effectum, sicut remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum. Unde removens prohibens dicitur movens per accidens; sive illud accidens sit contrarium, sicut cholera prohibet frigiditatem, unde scamonaea dicitur infrigidare per accidens, non quia causet frigiditatem sed quia tollit impedimentum frigiditatis, quod est ei contrarium, scilicet choleram: sive etiam si non sit contrarium, sicut columna impedit motum lapidis, unde removens columnam dicitur per accidens movere lapidem superpositum alio modo, quando accidens habet ordinem ad effectum, non tamen necessarium, nec ut in pluribus, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad fossionem in terra. Et hoc modo fortuna et casus dicuntur causae per accidens. Tertio, quando nullum ordinem habent, nisi forte secundum existimationem; sicut si aliquis dicat se esse causam terraemotus, quia eo intrante domum accidit terraemotus.

[82355] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 14 Tertia distinctio est, secundum quod prae omnibus his vel praeter omnia haec, quae dicuntur esse secundum se sive per se, et secundum accidens, quaedam sunt causae in potentia, quaedam ut agentia, idest in actu. Sicut aedificationis causa est aedificator in potentia. Hoc enim sonat habitum vel officium. Vel aedificans actu.

[82356] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 15 Et eisdem modis, quibus dividuntur causae, possunt dividi causata in quibus vel quorum causae sunt causae. Potest enim dividi causatum per

prius et posterius sive particulare et universale; sicut si dicamus, quod statuae factor est causa huius statuae, quod est posterius, aut statuae, quod est universalius et prius, aut imaginis, quod est adhuc universalius. Et similiter aliquid est causa formalis huius aeris, aut aeris, quod est universalius, aut materiae, quod est adhuc universalius. Et similiter potest dici in accidentalibus, scilicet in effectibus per accidens. Nam statuae factor qui est causa statuae, est etiam causa gravis vel albi vel rubei quae accidunt ex parte materiae, et non sunt ab hoc agente causata.

[82357] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 16 Ulterius ponit quartam distinctionem causae, quae est in simplex et in compositum; ut simplex causa dicatur secundum quod accipitur causa statuae per se totum ut statuae factor, sive per accidens tantum, scilicet Polycletus. Composita autem secundum quod utrumque simul accipitur, ut dicatur causa statuae Polycletus statuae factor.

[82358] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 17 Est autem alius modus quo causae possunt dici compositae, secundum quod plures causae concurrunt ad unius rei constitutionem; sicut plures homines ad trahendum navem, vel plures lapides, ut sint materia domus. Sed hoc praetermisit, quia nullum illorum est causa, sed pars causae.

[82359] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 3 n. 18 His autem modis positis, colligit istorum modorum numerum, dicens, quod isti modi causarum sunt sex et variantur dupliciter, et ita efficiuntur duodecim. Hi enim modi sex sunt aut singulare, aut genus, quod superius dixit prius et posterius. Et secundum se et per accidens, ad quod etiam reducitur genus accidentis, nam genus accidentis est causa per accidens. Et iterum per complexum et simplex. Hi autem sex modi ulterius dividuntur per potentiam et per actum, et sunt duodecim. Ideo autem oportet omnes istos modos per potentiam et actum dividi, quia potentia et actus diversificant habitudinem causae ad effectum. Nam causae in actu particulares sunt simul et tolluntur cum suis effectibus, sicut hic medicans cum hoc convalescente, et hic aedificans cum hoc aedificato: non enim potest aliquid actu aedificari, nisi sit actu aedificans. Sed causae secundum potentiam non semper removentur cum effectibus; sicut domus et aedificator non simul corrumpuntur. In quibusdam tamen contingit, quod remota actione efficientis tollitur substantia effectus, sicut in his quorum esse est in fieri, vel quorum causa non solum est effectui causa fiendi sed essendi. Unde remota illuminatione solis ab aere, tollitur lumen. Dicit autem causas singulares, quia actus singularium sunt, ut in primo huius habitum est.

Lectio 4

[82360] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 1 Hic distinguit hoc nomen elementum. Circa quod duo facit. Primo assignat diversos modos elementi. Secundo ostendit quid in omnibus sit commune, ibi, omnium autem commune. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo elementum proprie dicatur. Secundo quomodo dicatur transumptive, ibi, et transferentes elementum et cetera. Ponit ergo primo, quamdam elementi descriptionem; ex qua colligi potest, quod quatuor sunt de ratione elementi. Quorum primum est, ut sit causa sicut ex quo: per quod patet, quod elementum ponitur

in genere causae materialis.

[82361] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 2 Secundum est, quod sit principium ex quo aliquid fiat primo. Cuprum enim est ex quo fit statua; non tamen est elementum, quia habet aliquam aliam materiam ex qua fit.

[82362] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 3 Tertium est, quod sit inexistens sive intrinsecum: per quod differt elementum ab omni eo ex quo fit aliquid sicut ex transeunte, sive sit privatio, aut contrarium, sive materia contrarietati et privationi subiecta, quae est materia transiens. Ut cum dicimus, quod homo musicus fit ex homine non musico, vel musicum ex non musico. Elementa enim oportet manere in his quorum sunt elementa.

[82363] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 4 Quartum est, quod habeat aliquam speciem, quae non dividatur in diversas species: per quod differt elementum a materia prima, qua nullam speciem habet, et etiam ab omnibus materiis, quae in diversas species resolvi possunt, sicut sanguis et huiusmodi. Propter hoc dicit, quod elementum est ex quo aliquid componitur, quantum ad primum. *Primo*, quantum ad secundum. *Inexistente*, quantum ad tertium. *Indivisibili specie in aliam speciem*, quantum ad quartum.

[82364] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 5 Hanc autem definitionem manifestat in quatuor, in quibus utimur nomine elementi. Dicimus enim ipsas literas esse elementa vocis, quia ex eis omnis vox componitur, et primo. Quod ex hoc patet, quia omnes voces in literas resolvuntur, sicut in ultima. Quod est enim ultimum in resolutione, oportet esse primum in compositione. Literae autem non resolvuntur ulterius in alias voces specie diversas. Sed, si aliquo modo dividantur, particulae in quas fit divisio, erunt *conformes*, idest unius speciei, sicut omnes particulae aquae sunt aqua. Dividitur autem litera secundum tempora prolationis, prout litera longa dicitur habere duo tempora, brevis vero unum. Nec tamen partes, in quas sic dividuntur literae, sunt diversae secundum speciem vocis. Non est autem ita de syllaba: nam eius partes sunt diversae secundum speciem: alius enim sonus est secundum speciem, quem facit vocalis et consonans, ex quibus syllaba componitur.

[82365] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 6 Secundum exemplum ponit in corporibus naturalibus, in quibus etiam quaedam dicimus elementa quorumdam. Illa enim dicuntur corporum esse elementa, in quae ultimo resolvuntur omnia corpora mixta: et per consequens ea sunt, ex quibus primo componuntur huiusmodi corpora. Ipsa autem corpora, quae elementa dicuntur, non dividuntur in alia corpora specie differentia, sed in partes consimiles, sicut quaelibet pars aquae est aqua. Et quicumque posuerunt tale corpus esse unum, scilicet in quod omnia resolvuntur, et ipsum non resolvitur in alia, dixerunt unum esse elementum. Quidam vero aquam, quidam autem aerem, quidam autem ignem. Qui vero posuerunt plura talia corpora, dixerunt etiam esse elementa plura. Sciendum est, quod cum in definitione elementi ponatur, quod non dividitur in diversa secundum speciem, non est intelligendum de partibus in quas aliquid dividitur divisione quantitatis: sic enim lignum esset elementum, quia quaelibet pars ligni est lignum: sed de divisione, quae fit secundum alterationem, sicut corpora mixta resolvuntur in simplicia.

[82366] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 7 Tertium exemplum ponit in demonstrationibus; in quibus etiam utimur nomine elementi, sicut dicitur liber elementorum Euclidis. Et dicit, quod modo simili et propinquo dictis dicuntur elementa, quae *sunt diagrammatum*, idest descriptionum geometralium elementa. Et non solum hoc potest dici in geometria, sed universaliter in omnibus demonstrationibus. Illae enim demonstrationes, quae existunt in tribus terminis tantum, dicuntur esse aliorum elementa. Nam ex his componuntur aliae demonstrationes, et in ea resolvuntur. Quod sic patet. Secunda enim demonstratio accipit pro principio conclusionem primae demonstrationis, inter cuius terminos intelligitur medium, quod fuit primae demonstrationis principium. Et sic secunda demonstratio erit ex quatuor terminis; prima ex tribus tantum, tertia vero ex quinque, quarta ex sex, et sic quaelibet demonstratio unum terminum addit. In quo manifestum est demonstrationes primas in postremis includi: ut si sit haec demonstratio prima: omne b est a: omne c est b: ergo omne c est a: hoc includetur in hac, omne c est a: omne d est c: ergo omne d est a. Et ulterius ista in alia, quae concludit, omne e est a: ut quasi videatur esse ad hanc ultimam conclusionem unus syllogismus ex pluribus syllogismis compositus plura media habens, ut dicatur sic, omne b est a: et omne c est b: et omne d est c: et omne e est d: ergo omne e est a. Prima igitur demonstratio, quae habebat unum medium et solum tres terminos, est simplex et non resolvitur in aliam demonstrationem, sed omnes aliae resolvuntur in ipsam. Et ideo syllogismi primi, qui fiunt ex terminis tribus per unum medium, elementa dicuntur.

[82367] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit et transferentes ostendit quomodo elementum dicatur transumptive; dicens, quod ex hac praemissa ratione et significatione elementi transtulerunt quidam hoc nomen elementum ad significandum aliquid, quod est unum, et parvum, et ad multa utile. Ex hoc enim quod elementum est indivisibile in diversas species, acceperunt quod sit unum. Ex eo vero quod est primum, quod sit simplex. Ex eo vero, quod ex elementis alia componuntur, acceperunt quod sit utile ad multa. Unde hanc rationem elementi constituerunt, ut elementum dicerent omne illud, quod est parvum in quantitate, et simplex, quasi ex aliis non compositum, et indivisibile in diversa.

[82368] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 9 Hac autem ratione elementi constituta, per transumptionem contingebat eis ut duos modos elementorum adinvenirent; quorum primus est, ut ea quae sunt maxime universalia, dicerent elementa. Universale enim est unum secundum rationem, et est simplex, quia eius definitio non componitur ex diversis, et est in multis, et sic est ad multa utile, sive sit in omnibus, sicut unum et ens; sive in pluribus, sicut alia genera. Per eamdem vero rationem contingebat eis secundo, quod punctum et unitatem dicerent esse principia vel elementa, quia utrumque eorum est unum simplex et ad multa utile.

[82369] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 10 Sed in hoc a vera ratione elementi defecerunt, quia universalia non sunt materia, ex quibus componuntur particularia, sed praedicant eorum substantiam. Similiter et punctus non est materia linearum; non enim linea ex punctis componitur.

[82370] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 11 Hac autem transumptiva elementi ratione constituta, patet solutio cuiusdam quaestionis in tertio libro disputatae; scilicet quid sit magis elementum,

utrum genus vel species, et utrum genus magis quam differentia. Patet enim consequi quod genera magis sunt elementa, quia genera magis sunt universalia et indivisibilia. Non enim est ratio eorum et definitio, quam oporteat componi ex genere et differentia; sed definitiones proprie dantur de speciebus. Et si aliquod genus definitur, non definitur inquantum est genus, sed inquantum est species; et ideo species dividitur in diversa, et propter hoc non habent rationem elementi. Genus autem non dividitur in diversa: et ideo dixerunt genera esse elementa magis quam species. Alia translatio habet *una enim est eorum ratio* idest indivisibilis, quia genera, etsi non habeant definitionem, tamen id quod significatur per nomen generis, est quaedam conceptio intellectus simplex, quae ratio dici potest.

[82371] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 12 Et sicut genus est magis elementum quam species, quia est simplicius; ita etiam magis quam differentia, licet ipsa simplex sit, quia genus est universalius. Quod ex hoc patet: quia cuicumque inest differentia, inest genus, cum per se differentiae non transcendant genus: non tamen oportet quod ad omne id sequatur differentia cui convenit genus.

[82372] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 13 Ultimo autem dicit, quod omnibus praedictis modis elementi hoc est commune, esse primum in unoquoque, sicut dictum est.

Lectio 5

[82373] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 1 Hic distinguit hoc nomen natura: cuius quidem consideratio, licet non videatur ad primum philosophum, sed magis ad naturalem pertinere, ideo tamen hic hoc nomen natura distinguitur, quia natura secundum sui quamdam acceptionem de omni substantia dicitur, ut patebit. Et per consequens cadit in consideratione philosophi primi, sicut et substantia universalis. Circa hoc autem duo facit. Primo distinguit diversos modos, quibus natura dicitur. Secundo reducit omnes ad unum primum, ibi, ex dictis igitur. Circa primum duo facit. Primo ponit quinque modos principales. Secundo ponit duos alios adiunctos duobus ultimis, ibi, natura autem prima materia. Dicit ergo primo, quod natura dicitur uno modo generatio generatorum, vel ut alia litera habet melius, *nascentium.* Non enim omnia generata nascentia dici possunt; sed solum in viventibus, sicut in plantis, sive in animalibus, et in partibus eorum. Non autem generatio rerum non viventium potest dici natura proprie loquendo secundum communem usum vocabuli, sed solum generatio viventium; ut dicatur natura ipsa nativitas vel ipsa nascentia, quod ipsum nomen sonare videtur. *Ut si quis porrigens dicat naturam.* Litera ista corrupta est. Quod ex alia translatione patet, quae sic habet *ut si quis producens dicat ypsilon.* Physis enim, quod apud Graecos naturam significat, si pro generatione viventium accipiatur, habet primum ypsilon productum; si vero pro principio, sicut communiter utitur, habet primum ypsilon breve. Posset tamen per hanc literam intelligi quod hoc nomen natura de generatione viventium dicatur secundum quamdam porrectionem idest extensionem.

[82374] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 2 Ex hoc autem quod ipsa nativitas primo natura dicta est, secutus est modus secundus, ut scilicet generationis principium, ex quo aliquid generatur, sive ex quo illud, quod nascitur generatur primo, sicut ex intrinseco principio, dicatur natura.

[82375] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 3 Et per similitudinem nativitatis ad alios motus, ulterius processit huius nominis significatio, ut natura tertio modo dicatur id, unde est principium motus in quolibet entium secundum naturam, dummodo sit in eo inquantum huiusmodi, et non per accidens. Sicut in medico, qui infirmatur, inest principium sanationis, scilicet ars medicinae, non tamen inquantum est infirmus, sed inquantum medicus. Sanatur autem non inquantum est medicus, sed inquantum infirmus: et sic principium motus non est in eo inquantum movetur. Et haec est definitio naturae posita in secundo physicorum.

[82376] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 4 Et, quia de nascentibus mentionem fecit, ostendit quid sit proprie nasci, ut habet alia litera, loco cuius haec litera improprie habet generari. Differt enim generatio in viventibus a generatione inanimatorum, quia inanimatum generatur, non ut coniunctum sive unitum generanti, ut ignis ab igne, et aqua ab aqua. In viventibus autem fit generatio per quamdam unionem ad generationis principium. Et, quia additio quanti ad quantum facit augmentum, ideo in generatione viventium videtur esse quoddam augmentum, sicut est cum ex arbore nascitur fructus, aut folium. Et ideo dicit, quod nasci dicuntur quaecumque *augmentum habent*, idest quoddam augmentum cum generationis principio.

[82377] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 5 Differt autem hoc augmentum a specie motus quae augmentum dicitur, qua moventur iam nata. Nam in augmento aliquid augetur in seipso per hoc, quod id quod additur transit in substantiam eius cui additur, sicut nutrimentum in substantiam nutriti: id autem, quod nascitur apponitur ei ex quo nascitur, tamquam alterum et diversum, non sicut in eius substantiam transiens. Et ideo dicit, quod habet augmentum *per diversum* sive per alterum: quasi dicat, quod hoc augmentum fit per appositionem alicuius alterius, vel diversi.

[82378] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 6 Sed appositio augmentum faciens potest intelligi dupliciter. Uno modo *tangendo*, idest per solum contactum. Alio modo per hoc *quod est simul* idest aliqua duo simul producuntur adinvicem coaptata, sicut brachium et nervus et *aliquid esse apte*, idest quod aliquid adaptetur ad alterum iam praeexistens, sicut capilli capiti, et dentes gingivis. Loco autem huius alia litera habet melius connasci et adnasci. In hac autem generatione viventium non solum fit appositio per tactum, sed etiam per quamdam coaptationem sive connascentiam; ut patet in embryonibus, qui non solum tanguntur in matrice, sed etiam alligantur in principio suae generationis.

[82379] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 7 Ostendit autem quid inter duo praedicta differat; dicens, quod *conflatio*, idest colligatio sive connascentia, ut alia litera habet, differt a tactu, quia in tactu non est necessarium aliquid esse praeter tangentia, quod ea faciat unum. In colligatis autem sive coaptatis sive connatis vel adnatis oportet esse quid unum in ambobus *quod pro tactu*, idest loco tactus faciat ea simul *apta esse* idest coaptata vel ligata sive simul nasci. Intelligendum est autem quod id, quod facit ea unum, facit esse unum secundum quantitatem et continuitatem, et

non secundum qualitatem; quia ligamentum non alterat ligata a suis dispositionibus.

[82380] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 8 Ex hoc autem apparet, quia quod nascitur semper est coniunctum ei ex quo nascitur. Ideo natura numquam dicit principium extrinsecum, sed secundum omnes suas acceptiones dicit principium intrinsecum.

[82381] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 9 Ex hac autem tertia ratione naturae sequitur quarta. Si enim principium motus rerum naturalium natura dicitur, principium autem motus rerum naturalium quibusdam videbatur esse materia, consequens fuit ut materia natura diceretur, quae quidem est principium rei, et quantum ad esse et quantum ad fieri. Ipsa etiam absque omni forma consideratur, nec a seipsa movetur, sed ab alio. Et ideo dicit quod natura dicitur ex quo aliquod entium primo est aut fit.

[82382] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 10 Quod ideo dicit, quia materia essendi et fiendi est principium. Ex quo, dico, *existente inordinato* idest absque forma. Unde alia litera habet *cum informe sit*. In quibusdam enim ipse ordo habetur pro forma, sicut in exercitu et civitate. Ex quo, dico, *immutabili ex sua potestate*, idest, quod moveri non potest per suam potestatem, sed secundum potestatem sui superioris agentis. Nam materia non movet seipsam ad formam, sed movetur a superiori exteriori agente. Sicut si diceremus aes materiam statuae et vasorum aereorum, et ligna ligneorum, si huiusmodi vasa, naturalia corpora essent. Similiter est in omnibus aliis quae ex materia sunt vel fiunt. Unumquodque enim eorum fit ex sua materia, ea salvata. Dispositiones autem formae non salvantur in generatione; una enim forma introducitur altera abiecta. Et propter hoc formae videbantur esse quibusdam accidentia, et sola materia substantia et natura, ut dicitur secundo physicorum.

[82383] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 11 Et hoc ideo, quia similiter existimabant formam et materiam in rebus naturalibus, sicut in rebus artificialibus, in quibus formae sunt accidentia, et sola materia substantia. Unde isto modo naturales dixerunt elementa esse materiam existentium secundum naturam, vel aquam, vel aerem, vel ignem aut terram, quam nullus elementum naturalium posuit solam, sed aliqui non naturales, ut in primo libro est habitum. Quidam autem posuerunt aliqua eorum esse elementa et naturam rerum, sicut Parmenides. Quidam vero omnia quatuor, sicut Empedocles. Quidam vero aliquid aliud, sicut Heraclitus vaporem.

[82384] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 12 Quia vero motus rerum naturalium magis causatur ex forma quam ex materia, ideo supervenit quintus modus quo ipsa forma dicitur natura. Et sic alio modo natura dicitur *ipsa substantia*, idest forma rerum existentium secundum naturam, sicut naturam rerum dixerunt esse ipsam compositionem mixtorum; sicut Empedocles dixit, quod non est aliquid entium absolutum, sed solummodo commutatio seu relaxatio vel commixtio permixtorum, secundum aliam translationem, natura apud homines dicitur. Dicuntur enim quae sunt permixtionis diversae, naturam diversam habere.

[82385] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 13 Ad ponendum autem formam esse naturam, hac ratione inducebantur, quia quaecumque sunt et fiunt naturaliter non dicuntur habere naturam,

existente materia ex qua nata sunt fieri vel esse, nisi habeant speciem propriam et formam, per quam speciem consequantur. Videtur autem nomen speciei poni pro forma substantiali, et forma pro figura quae consequitur speciem, et est signum speciei. Si igitur forma est natura, nec aliquid potest dici habere naturam nisi quando habet formam, illud ergo quod compositum est ex materia et forma *dicitur esse natura*, idest secundum naturam, ut animalia et partes eorum, sicut caro et os et huiusmodi.

[82386] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 14 Deinde cum dicit natura autem ponit duos modos adiunctos duobus ultimis praecedentibus, quorum primus additur quarto modo quo materia dicebatur natura. Et dicit, quod materia dicitur natura non quaecumque, sed prima. Quod potest intelligi dupliciter aut quantum ad id quod est genus; aut ex toto vel simpliciter prima. Sicut operum artificialium quae fiunt ex aere, prima materia secundum genus illud est aes. Prima vero simpliciter est aqua. Nam omnia quae liquescunt calido et indurantur frigido sunt aquea magis, ut dicitur quarto Meteororum.

[82387] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 15 Secundus modus adiacet quinto modo praedicto quo forma dicebatur natura. Et secundum hunc modum non solum forma partis dicitur natura, sed species ipsa est forma totius. Ut si dicamus quod hominis natura non solum est anima, sed humanitas et substantia quam significat definitio. Secundum hoc enim Boetius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Nam specifica differentia est, quae complet substantiam rei et dat ei speciem. Sicut autem forma vel materia dicebatur natura, quia est principium generationis, quae secundum primam nominis impositionem natura dicitur; ita species et substantia dicitur natura, quia est finis generationis. Nam generatio terminatur ad speciem generati, quae resultat ex unione formae et materiae.

[82388] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 16 Et ex hoc secundum quamdam metaphoram et nominis extensionem omnis substantia dicitur natura; quia natura quam diximus quae est generationis terminus, substantia quaedam est. Et ita cum eo quod natura dicitur, omnis substantia similitudinem habet. Et hunc modum etiam ponit Boetius. Ratione autem istius modi distinguitur hoc nomen natura inter nomina communia. Sic enim commune est sicut et substantia.

[82389] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 17 Deinde dum dicit ex dictis reducit omnes modos praedictos ad unum. Sciendum est autem, quod reductio aliorum modorum ad unum primum, fieri potest dupliciter. Uno modo secundum ordinem rerum. Alio modo secundum ordinem, qui attenditur quantum ad nominis impositionem. Nomina enim imponuntur a nobis secundum quod nos intelligimus, quia nomina sunt intellectuum signa. Intelligimus autem quandoque priora ex posterioribus. Unde aliquid per prius apud nos sortitur nomen, cui res nominis per posterius convenit: et sic est in proposito. Quia enim formae et virtutes rerum ex actibus cognoscuntur, per prius ipsa generatio vel nativitas, naturae nomen accepit, et ultimo forma.

[82390] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 18 Sed secundum rerum ordinem, formae prius competit ratio naturae, quia, ut dictum est, nihil dicitur habere naturam, nisi secundum quod habet formam.

[82391] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 19 Unde patet ex dictis, quod *primo et proprie natura dicitur substantia*, idest forma rerum habentium in se principium motus inquantum huiusmodi. Materia enim dicitur esse natura, quia est formae susceptibilis. Et generationes habent nomen naturae, quia sunt motus procedentes a forma, et iterum ad formas. Et idipsum, scilicet forma est principium motus rerum existentium secundum naturam, aut in actu, aut in potentia. Forma enim non semper facit motum in actu, sed quandoque in potentia tantum: sicut quando impeditur motus naturalis ab aliquo exteriori prohibente, vel etiam quando impeditur actio naturalis ex materiae defectu.

Lectio 6

[82392] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 1 Postquam philosophus distinxit nomina, quae significant causas, hic distinguit nomen quod significat aliquid pertinens ad orationem causae; scilicet necessarium. Causa enim est ad quam de necessitate sequitur aliud. Et circa hoc duo facit. Primo distinguit modos necessarii. Secundo reducit omnes ad unum primum, ibi, et secundum hoc necessarium. Ponit autem in prima parte quatuor modos necessarii. Primus est, secundum quod dicitur aliquid necessarium, sine quo non potest aliquid vivere aut esse; quod licet non sit principalis causa rei, est tamen quaedam concausa. Sicut respirare est necessarium animali respiranti, quia sine respiratione vivere non potest. Ipsa enim respiratio, etsi non sit causa vitae, est tamen concausa, inquantum cooperatur ad contemperamentum caloris, sine quo non est vita. Et similiter est de cibo, sine quo animal vivere non potest, inquantum cooperatur ad restaurationem deperditi, et impedit totalem consumptionem humidi radicalis, quod est causa vitae. Igitur huiusmodi dicuntur necessaria, quia sine eis impossibile est esse.

[82393] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 2 Secundum modum ponit ibi, et sine dicit, quod secundo modo dicuntur necessaria, sine quibus non potest esse vel fieri bonum aliquod, vel vitari aliquod malum, vel expelli; sicut *bibere pharmacum*, idest medicinam laxativam, dicimus esse necessarium, non quia sine hoc vivere animal non possit; sed ad expellendum, scilicet hoc malum quod est infirmitas, vel etiam vitandum. Est enim hoc necessarium *ut non laboret*, idest ut non infirmetur aliquis. Similiter *navigare ad Aeginam*, scilicet ad illum locum, est necessarium, non quia sine hoc non possit homo esse; sed quia sine hoc non potest acquirere aliquod bonum, idest pecuniam. Unde dicitur, quod necessaria est talis navigatio, ut aliquis pecuniam recipiat.

[82394] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 3 Tertium modum ponit ibi, amplius enim dicit quod id quod infert violentiam, et etiam ipsa violentia necessarii nomen accepit; nam violentia necessaria dicitur, et qui vim patitur dicitur de necessitate id facere ad quod cogitur. Quid autem sit faciens vim, manifestat in naturalibus, et in voluntariis. In naturalibus quidem est impetus, sive inclinatio ad aliquem finem, cui respondet voluntas in natura rationali; unde et ipsa naturalis inclinatio appetitus dicitur. Utrumque autem, scilicet et impetum naturalis inclinationis, et propositum voluntatis, contingit impediri et prohiberi. Impediri quidem, in prosecutione motus iam incepti.

Prohiberi autem, ne etiam motus incipiat. Illud ergo dicitur esse violentum, *quod est praeter impetum*, idest praeter inclinationem rei naturalis, et est *impediens praevoluntatem*, idest propositum in prosecutione motus voluntarii iam incepti, et prohibens etiam ne incipiat. Alia litera habet *et hoc est secundum ormin*, idest secundum impetum. Violentia enim est cum aliquid agit secundum impetum exterioris agentis, contra voluntatem vim passi. Violentum autem est secundum impetum vim faciens.

[82395] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 4 Ex hac autem violenti definitione duas conclusiones inducit. Quarum prima est, quod omne violentum est triste sive flebile. Quod probat per cuiusdam poetae sive doctoris dictum; dicens, quod omnis res necessaria sive violenta est tristis sive lamentabilis: necessitas enim est quaedam violentia; sicut Sophocles poeta dicit: *violentia me facere coegit ea*, idest necessitas. Dictum est enim, quod violentia est impediens voluntatem. Ea autem, qua voluntati sunt contraria, contristant. Tristitia enim est de his quae nobis nolentibus accidunt.

[82396] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 5 Secunda conclusio est, quod necessitas recte dicitur, quod est inculpabilis et irreprehensibilis. Dicitur enim quod necessitas magis meretur veniam quam increpationem. Et hoc ideo, quia non inculpamur nisi de his quae voluntarie facimus, de quibus etiam rationabiliter increpamur. Necessitas autem violentiae est contraria voluntati et excogitationi, ut dictum est; et ideo rationabilius dicitur, quod violenta non sunt culpabilia.

[82397] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 6 Quartum modum ponit ibi, amplius quod dicit, quod necessarium etiam dicimus sic se habere, quod non contingit aliter se habere: et hoc est necessarium absolute. Prima autem necessaria sunt secundum quid.

[82398] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 7 Differt autem necessarium absolute ab aliis necessariis: quia necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei; sive sit forma, sive materia, sive ipsa rei essentia; sicut dicimus animal necesse esse corruptibile, quia hoc consequitur eius materiam inquantum ex contrariis componitur. Dicimus etiam animal necessario esse sensibile, quia consequitur eius formam: et animal necessario esse substantiam animatam sensibilem, quia est eius essentia.

[82399] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 8 Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cuius necessitas dependet ex causa extrinseca. Causa autem extrinseca est duplex; scilicet finis et efficiens. Finis autem est, vel ipsum esse absolutum, et ab hoc fine necessitas sumpta pertinet ad primum modum; vel bene esse, sive aliquod bonum habere, et ab hoc fine sumitur necessitas secundi modi.

[82400] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 9 Necessitas autem quae est a movente exteriori, pertinet ad tertium modum. Nam violentia est quando aliquid movetur ab exteriori agente ad aliud ad quod ex propria natura aptitudinem non habet. Si enim secundum suam naturam ordinetur ad hoc quod recipiat motum ab exteriori agente, tunc motus non erit violentus, sed naturalis. Sicut patet de motu caelestium orbium a substantiis separatis, et de motu inferiorum corporum a

superioribus.

[82401] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit et secundum reducit omnes modos ad unum: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod omnes modi necessitatis, qui in rebus inveniuntur ad hunc ultimum modum pertinent. Secundo ostendit, quod secundum ultimum modum accipitur necessarium in demonstrativis, ibi, amplius demonstratio. Tertio infert quoddam corollarium ex praemissis, ibi, horum quidem itaque. Dicit ergo primo, quod secundum istum ultimum modum necessarii, omnes alii modi aliqualiter dicuntur. Quod primo ostendit in tertio modo. Illud enim quod vim patitur, de necessitate dicitur aliquid facere vel pati, propter hoc quod non contingit secundum proprium impetum aliquid agere propter violentiam agentis, quae est quaedam necessitas propter quam non contingit aliter se habere.

[82402] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 11 Et similiter ostendit hoc in primo et secundo modo, in quibus necessitas sumitur ex causis vivendi vel essendi simpliciter, quantum ad primum modum: vel ex causis boni, quantum ad secundum modum. Sic enim in aliis modis necessarium dicebatur, sine quo non poterat esse ex una parte bonum, et ex alia parte vivere et esse. Et sic illa causa, sine qua non contingit vivere vel esse, vel bonum habere, vel malo carere, necessitas dicitur; quasi ex hoc sit prima ratio necessarii, quia impossibile est aliter se habere.

[82403] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 12 Deinde cum dicit amplius demonstratio ostendit quod secundum ultimum modum accipitur necessarium in demonstrativis, et quantum ad conclusiones, et quantum ad principia. Demonstratio enim dicitur esse necessariorum, et dicitur esse ex necessariis. Necessariorum quidem esse dicitur, quia illud, quod simpliciter demonstratur, non contingit aliter se habere. Dicitur autem simpliciter demonstratum ad eius differentiam quod demonstratur in demonstratione quae est ad aliquem, et non simpliciter; quod in quarto libro dixit demonstrare ad hominem arguentem. In talibus enim demonstrationibus, quae sunt ad aliquem, contingit etiam impossibile concludi ex aliquibus impossibilibus positis. Sed, quia causae conclusionis in demonstrationibus sunt praemissae, cum demonstratio simpliciter scire faciat, quod non est nisi per causam, oportet etiam principia, ex quibus est syllogismus, esse necessaria quae impossibile sint aliter se habere. Nam ex causa non necessaria non potest sequi effectus necessarius.

[82404] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 13 Deinde cum dicit horum quidem concludit ex praemissis tres conclusiones se invicem sequentes: quarum prima est, quod ex quo in demonstrationibus praemissae sunt causae conclusionis, et utraque sunt necessaria, sequitur quod aliqua sunt necessaria dupliciter. Quaedam quidem quorum altera sit causa necessitatis; quaedam vero quorum nulla sit causa necessitatis; et talia sunt necessaria propter seipsa. Et hoc est contra Democritum, qui dicebat quod necessariorum non sunt quaerendae causae, ut habetur in octavo physicorum.

[82405] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 14 Secunda conclusio, quia, cum oporteat esse unum primum necessarium, a quo alia necessitatem habent, quia in causis non est procedere in infinitum, ut in secundo ostensum est, oportet hoc primum necessarium, quod etiam maxime proprie est necessarium, quia est omnibus modis necessarium, quod ipsum sit simplex. Ea enim, quae sunt composita, sunt mutabilia, et ita pluribus modis se possunt habere: quae autem pluribus modis

habere se possunt, possunt se habere aliter et aliter; quod est contra rationem necessarii. Nam necessarium est, quod est impossibile aliter se habere. Unde oportet, quod primum necessarium non aliter et aliter se habeat, et per consequens nec pluribus modis. Et ita oportet ipsum esse simplex.

[82406] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 6 n. 15 Tertia conclusio est, quod, cum violentum sit quod movetur ab aliquo exteriori agente praeter naturam propriam, principia autem necessaria sunt simplicia et immobilia, ut ostensum est, necessarium est ut si sunt aliqua sempiterna et immobilia sicut sunt substantiae separatae, quod in illis non sit aliquid violentum nec praeter naturam. Et hoc dicit, ne deceptio accidat in nomine necessitatis, cum dicitur de substantiis immaterialibus, nec per hoc intelligitur aliqua violentia in eis esse.

Lectio 7

[82407] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 1 Postquam philosophus distinxit nomina quae significant causas, hic distinguit nomina quae significant id quod est subiectum aliquo modo in ista scientia. Et dividitur in duas partes. Primo ponit sive distinguit nomina, quae significant subiectum huius scientiae. Secundo ea, quae significant partes subiecti, ibi, eadem dicuntur. Subiectum autem huius scientiae potest accipi, vel sicut communiter in tota scientia considerandum, cuiusmodi est ens et unum: vel sicut id de quo est principalis intentio, ut substantia. Et ideo primo distinguit hoc nomen unum. Secundo hoc nomen ens, ibi, ens dicitur et cetera. Tertio hoc nomen substantia, ibi, substantia dicitur et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit unum in per se et per accidens; et ostendit quot modis dicitur unum per accidens. Secundo quot modis dicitur unum per se, ibi secundum se vero unum et cetera.

[82408] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 2 Dicit ergo, quod unum dicitur et per se et per accidens. Per accidens autem unum docet considerare primo in terminis singularibus; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod accidens comparatur ad subiectum. Alio modo secundum quod unum accidens comparatur ad aliud. In utroque autem istorum tria est accipere; scilicet unum compositum et duo simplicia. Si enim unum per accidens accipiatur secundum comparationem accidentis ad subiectum, sic sunt ista tria: primum est Coriscus, secundum est musicus, tertium Coriscus musicus. Et haec tria sunt unum per accidens. Nam idem subiecto est Coriscus et musicus. Et similiter, quando comparatur accidens ad accidens, tria est accipere; quorum primum est musicum, secundum est iustum, tertium est musicus iustus Coriscus. Et omnia praedicta dicuntur esse unum secundum accidens; tamen alia et alia ratione.

[82409] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 3 Iustum enim et musicum, quae sunt duo simplicia in secunda acceptione, dicuntur unum per accidens, quia accidunt uni subiecto. Musicus vero et Coriscus, quae sunt duo simplicia in prima acceptione, dicuntur unum per accidens, quia *alterum eorum*, scilicet musicum *accidit alteri*, scilicet Corisco. Et similiter quantum ad aliquid musicus

Coriscus cum Corisco, quod est compositum cum uno simplicium, in prima acceptione dicuntur unum per accidens, quia inter partes istas quae sunt in hac oratione, idest in hoc termino complexo, scilicet, Coriscus musicus, altera pars termini complexi, scilicet musicus, accidit alteri parti per se signatae, scilicet Corisco. Et eadem ratione potest dici, quod musicus Coriscus est unum cum iusto Corisco, quae sunt duo composita in secunda acceptione, quia ambae partes utriusque compositi accidunt uni, scilicet Corisco. Si enim idem est musicus et musicus Coriscus, et iustus et iustus Coriscus, cuicumque accidit musicum accidit musicus Coriscus; et quicquid accidit Corisco accidit Corisco iusto. Unde, si musicum accidit Corisco, sequitur, quod musicus Coriscus accidit iusto Corisco. Et sic nihil differt dicere musicum Coriscum accidere iusto Corisco, quam musicum accidere Corisco.

[82410] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 4 Quia vero huiusmodi praedicata per accidens per prius praedicantur de singularibus, et per posterius de universalibus, cum tamen e converso sit de praedicatis per se, manifestat consequenter in terminis universalibus quod in singularibus ostenderat; dicens, quod similiter accipitur unum per accidens, si aliquod accidens dicatur cum aliquo nomine alicuius generis, vel cuiuscumque universalis, sicut accipitur unum per accidens in praedictis, quando accidens adiungitur nomini singulari; sicut cum dicitur, quod homo et musicus homo sunt unum per accidens, licet quantum ad aliquid differant.

[82411] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 5 Singulares enim substantiae nec sunt in subiecto, nec de subiecto praedicantur. Unde tantum substant et nihil eis substat. Substantiae quidem universales dicuntur de subiecto, sed non sunt in subiecto. Unde non substant accidentibus, et eis aliquid substat. Cum ergo accidens adiungitur particulari substantiae, non potest esse alia ratio dicti, nisi quia accidens inest substantiae particulari, ut quia musicum inest Corisco cum dicitur Coriscus musicus.

[82412] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 6 Sed, cum dicitur homo musicus, potest esse duplex ratio dicti. Aut enim hoc dicitur, quia musicum accidit homini, per quod significatur substantia, et ex hoc competit sibi quod possit substare accidenti. Aut hoc ideo dicit, quia ambo, scilicet homo et musicus, insunt alicui singulari, sicut Corisco: sicut musicum dicebatur iustum, quia eidem singulari insunt, et eodem modo, scilicet per accidens. Sed forsan hoc non eodem modo; sed universalis substantia inest singulari ut genus, sicut hoc nomen animal; aut si non sit genus, saltem est in substantia subiecti, idest ut substantiale praedicatum, sicut hoc nomen homo. Sed aliud, scilicet musicum, non est ut genus vel essentiale praedicatum, sed ut habitus vel passio subiecti, vel qualecumque accidens. Ponit autem haec duo, habitum et passionem, quia quaedam accidentia sunt manentia in subiecto, sicut habitus, qui sunt difficile mobiles; quaedam autem sunt accidentia pertranseuntia et non manentia, sicut passiones. Patet igitur quod isti sunt modi, quibus aliqua dicuntur unum per accidens.

[82413] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit secundum se ponit modos unius per se; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur unum. Secundo quot modis dicuntur multa, ibi, palam autem, et quia multa. Circa primum duo facit. Primo distinguit

modos unius naturaliter, idest secundum conditiones in rebus inventas. Secundo vero logice, idest secundum intentiones logicales, ibi, amplius autem alia et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit modos unius. Secundo vero ponit quamdam proprietatem consequentem ad unum, ibi, uni vero esse, est principium. Circa primum duo facit. Primo ponit modos unius. Secundo reducit eos omnes ad unum, ibi, universaliter enim quaecumque. Ponit autem in prima parte quinque modos unius.

[82414] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 8 Quorum primus est, quod eorum quae secundum se dicuntur unum, quaedam dicuntur unum esse *natura continuitatis*, idest essendo continua: vel *eo quod sunt continua*, sicut dicit alia translatio. Sed continua dicuntur aliqua dupliciter. Quaedam enim sunt continua, sicut dicit alia litera, per aliud, quaedam secundum se.

[82415] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 9 Prosequitur ergo primo continua secundum aliud, dicens, quod continua per aliud sunt, sicut onus lignorum continuum est ratione ligaminis vel vinculi: et hoc modo ligna adinvicem conviscata dicuntur unum per viscum. Quod etiam contingit dupliciter: quia quandoque continuatio alligatorum fit secundum lineam rectam, quandoque autem secundum lineam indirectam, sicut est linea reflexa angulum continens, quae fit ex contactu duarum in una superficie, quarum applicatio non est directa. Per hunc enim modum partes animalis dicuntur unum et continuum. Sicut tibia, quae habet reflexionem, et angulum continet ad genu, dicitur una et continua, et similiter brachium.

[82416] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 10 Sed, cum talis continuatio, quae est per aliud, possit esse vel fieri naturaliter et arte, magis unum sunt quae sunt continua per naturam, quam quae sunt continua per artem: quia in his quae sunt continua per naturam, illud unum, per quod fit continuatio, non est extraneum a natura rei quae per ipsum continuatur, sicut accidit in his quae sunt unum per artificium, in quibus vinculum, vel viscus, vel aliquid tale est omnino extraneum a natura colligatorum. Et ita ea quae sunt naturaliter colligata, prius accedunt ad ea quae sunt secundum se continua, quae sunt maxime unum.

[82417] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 11 Et ad evidentiam huius, definit continuum, dicens, quod continuum dicitur id cuius est secundum se unus motus tantum, et non est possibile aliter. Non enim possibile est in continuo, ut diversae partes diversis motibus moveantur, sed totum continuum movetur uno motu. Dicit autem *secundum se*, quia possibile est ut continuum moveatur uno modo per se, et uno alio vel pluribus per accidens; sicut si homo movetur in navi per se contra motum navis, movetur nihilominus motu navis per accidens.

[82418] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 12 Ad hoc autem quod sit unus motus, oportet quod sit indivisibilis: et hoc dico secundum tempus, ut videlicet simul dum movetur una pars continui, moveatur et alia. Non enim contingit in continuo quod una pars moveatur et alia quiescat, vel quod una quiescat et alia moveatur, ut sic motus diversarum partium continui sint in diversis partibus temporis.

[82419] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 13 Ideo autem hic definit philosophus continuum per

motum et non per unitatem termini, ad quem partes continui coniunguntur, sicut in praedicamentis et in libro physicorum habetur, quia ex ista definitione potest sumi diversus gradus unitatis in diversis continuis, sicut postea patebit, non autem ex definitione ibi data.

[82420] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 14 Sciendum est autem, quod hoc quod hic dicitur, quod motus continui indivisibilis est secundum tempus, non est contrarium ei quod probatur in sexto physicorum, scilicet, quod tempus motus dividitur secundum partes mobilis. Hic enim loquitur philosophus quantum ad motum absolute, quia scilicet non ante incipit moveri una pars continui quam alia: ibi autem loquitur referendo ad aliquod signum, quod signatur in magnitudine, per quam fit motus. Illud enim signum, quod est prior pars magnitudinis, in priori tempore transitur, licet etiam in illa priori parte temporis aliae partes mobilis continui moveantur.

[82421] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 15 Deinde cum dicit *secundum se* prosequitur de illis quae sunt secundum se continua, dicens, quod illa sunt secundum se continua quae non dicuntur unum per contactum. Quod sic probat. Illa enim, quae se tangunt, ut duo ligna, non dicuntur unum lignum, nec unum corpus, nec unum aliquid aliud quod pertineat ad genus continui. Et sic patet quod alia est unitas continuorum, et alia tangentium. Quae enim sunt se tangentia non habent unitatem continuitatis per seipsa, sed per aliquod vinculum quod ea coniungit. Sed illa quae sunt continua, dicuntur unum secundum se, quamvis habeant reflexionem. Duae enim lineae reflexae continuantur ad unum communem terminum, qui est punctus in loco ubi constituitur angulus.

[82422] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 16 Sed tamen magis sunt unum quae per se sunt continua sine reflexione. Cuius ratio est, quia linea recta non potest habere nisi unum motum in omnibus partibus suis. Linea vero reflexa potest habere unum motum, et duos motus. Potest enim intelligi linea reflexa tota moveri in unam partem: et iterum potest intelligi quod una parte quiescente, alia pars, quae cum parte quiescente continet angulum, appropinquet per suum motum ad partem quiescentem, sicut quando tibia vel crus applicatur ad coxam, quae hic dicitur femur. Unde utrumque eorum, scilicet tibia vel coxa, sunt magis unum quam scelos, ut habetur in Graeco, idest quam id quod est compositum ex tibia et coxa.

[82423] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 17 Sciendum autem, quod litera quae habet curvitatem loco reflexionis, falsa est. Constat enim quod partes lineae curvae angulum non continentes, oportet quod simul moveantur et simul quiescant, sicut partes lineae rectae; quod non accidit in reflexa, ut dictum est.

[82424] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 18 Secundum modum ponit ibi, amplius alio dicit, quod secundo modo dicitur unum, non tantum ratione continuae quantitatis, sed ex eo quod subiectum totum est indifferens forma secundum speciem. Quaedam enim esse possunt continua quae tamen in subiecto sunt diversa secundum speciem; sicut si continuetur aurum argento, vel aliqua huiusmodi. Et tunc talia duo erunt unum si attendatur sola quantitas, non autem si attendatur natura subiecti. Si vero totum subiectum continuum sit unius formae secundum speciem, erit unum et secundum rationem quantitatis et secundum rationem naturae.

[82425] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 19 Subiectum autem dicitur esse indifferens secundum speciem, quando eadem species sensibilis non dividitur, ita quod sint diversae formae sensibiles in diversis partibus subiecti, sicut quandoque contingit quod unius corporis sensibilis una pars est alba, et alia nigra. Hoc autem subiectum indifferens potest accipi dupliciter. Uno modo subiectum primum. Alio modo subiectum finale sive ultimum, ad quod pervenitur in fine divisionis. Sicut patet quod totum vinum dicitur unum esse, quia partes eius communicant in uno primo subiecto quod est indifferens secundum speciem. Et similiter est de aqua. Omnes enim liquores sive humores dicuntur unum in uno ultimo. Nam oleum et vinum et omnia huiusmodi resolvuntur ultimo in aquam vel aerem, qui in omnibus est radix humiditatis.

[82426] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 20 Tertium modum ponit ibi, dicuntur autem dicit, quod aliqua dicuntur unum, quorum genus est unum, oppositis differentiis divisum. Et ille modus habet aliquam similitudinem cum praecedenti. Ibi enim aliqua dicebantur esse unum, quia genus subiectum est unum: hic etiam aliqua dicuntur esse unum, quia eorum genus, quod est subiectum differentiis, est unum; sicut homo et equus et canis dicuntur unum, quia communicant in animali, quasi in uno genere, subiecto differentiis. Differt tamen hic modus a praedicto, quia in illo modo subiectum erat unum non distinctum per formas; hic autem genus subiectum est unum distinctum per diversas differentias quasi per diversas formas.

[82427] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 21 Et sic patet quod propinquissimo modo dicuntur aliqua esse unum genere, et similiter sicut aliqua dicuntur esse unum materia. Nam illa etiam quae dicuntur esse unum materia, distinguuntur per formas. Genus enim, licet non sit materia, quia non praedicaretur de specie, cum materia sit pars, tamen ratio generis sumitur ab eo quod est materiale in re; sicut ratio differentiae ab eo quod est formale. Non enim anima rationalis est differentia hominis, cum de homine non praedicetur; sed habens animam rationalem, quod significat hoc nomen rationale. Et similiter natura sensitiva non est genus hominis, sed pars. Habens etiam naturam sensitivam, quod nomine animalis significatur, est hominis genus. Similiter ergo et propinquus modus est quo aliqua sunt unum materia et unum genere.

[82428] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 22 Sed sciendum est, quod unum ratione generis dicitur dupliciter. Quandoque enim aliqua dicuntur ita unum in genere sicut dictum est, quia scilicet eorum unum est genus qualitercumque. Quandoque vero non dicuntur aliqua esse unum in genere, nisi in genere superiori, quod cum adiunctione unitatis vel identitatis praedicatur de ultimis speciebus generis inferioris, quando sunt aliquae aliae superiores species supremi generis, in quarum una infinitae species conveniunt. Sicut figura est unum genus supremum continens sub se multas species, scilicet circulum, triangulum, quadratum, et huiusmodi. Et triangulus etiam continet diversas species, scilicet aequilaterum, qui dicitur isopleurus, et triangulum duorum aequalium laterum, qui dicitur aequitibiarum vel isosceles. Isti igitur duo trianguli dicuntur una figura, quod est genus remotum, sed non unus triangulus, quod est genus proximum. Cuius ratio est, quia hi duo trianguli non differunt per differentias quibus dividitur figura. Differunt autem per differentias quibus dividitur triangulus. Idem autem dicitur a quo aliquid non differt differentia.

[82429] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 23 Quartum modum ponit ibi, amplius autem dicit quod unum etiam dicuntur, quaecumque ita se habent quod definitio unius, quae est ratio significans quid est esse, non dividitur a definitione alterius, quae significat etiam quid est esse eius. Ipsa enim definitio, scilicet secundum se, oportet quod sit divisibilis, cum constet ex genere et differentia. Sed potest esse quod definitio unius sit indivisibilis a definitione alterius, quando duo habent unam definitionem; sive illae definitiones significent totum hoc quod est in definito, sicut tunica et indumentum: et tunc sunt simpliciter unum, quorum definitio est una: sive illa communis definitio non totaliter comprehendat rationem duorum, quae in ea conveniunt, sicut bos et equus conveniunt in una definitione animalis. Unde numquam sunt unum simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet utrumque eorum est animal. Et similiter augmentum et diminutio conveniunt in una definitione generis, quia utraque est motus secundum quantitatem. Similiter in omnibus superficiebus est una definitio huius speciei quae est superficies.

[82430] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 24 Quintum modum ponit ibi, omnino vero dicit, quod *omnino* idest perfecte et maxime sunt unum, quorum intellectus intelligens quidditatem eorum est omnino indivisibilis, sicut simplicia, quae non componuntur ex principiis materialibus et formalibus. Unde intellectus accipiens quidditatem eorum, non comprehendit ea, quasi componens definitionem eorum ex diversis principiis; sed magis per modum negationis, sicut punctus est, cuius pars non est: vel etiam per modum habitudinis ad composita, sicut si dicatur quod unitas est principium numeri. Et, quia talia habent intellectum indivisibilem in seipsis, ea autem quae sunt quocumque modo divisa, possunt intelligi separatim, ideo sequitur quod huiusmodi sunt inseparabilia, et secundum tempus, et secundum locum, et secundum rationem. Et propter hoc sunt maxime unum; praecipue illud quod est indivisibile in genere substantiae. Nam quod est indivisibile in genere accidentis, etsi ipsum in se non sit compositum, est tamen alteri compositum, idest subiecto in quo est. Indivisibilis autem substantia, neque secundum se composita est, nec alteri componitur. Vel ly substantia, potest esse ablativi casus. Et tunc est sensus, quod licet aliqua dicantur unum quia sunt indivisibilia secundum locum vel tempus vel rationem, tamen inter ea illa maxime dicuntur unum, quae non dividuntur secundum substantiam. Et redit in eumdem sensum cum priore.

Lectio 8

[82431] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 1 Hic philosophus reducit omnes modos ad unum primum; et circa hoc duo facit. Primo ponit reductionem praedictam. Secundo super modos positos ponit alium modum unitatis, ibi, amplius autem et cetera. Dicit ergo primo, quod ex hoc patet, quod illa quae sunt penitus indivisibilia, maxime dicuntur unum: quia ad hunc modum omnes alii modi reducuntur, quia universaliter hoc est verum, quod quaecumque non habent divisionem, secundum hoc dicuntur unum, inquantum divisionem non habent. Sicut quae non dividuntur in eo quod est homo, dicuntur unum in homine, sicut Socrates et Plato. Et quae non dividuntur in ratione animalis, dicuntur unum in animali. Et quae non dividuntur in magnitudine vel mensura,

dicuntur unum secundum magnitudinem, sicut continua.

[82432] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 2 Et ex hoc potest accipi etiam numerus et diversitas modorum unius suprapositorum; quia unum aut est indivisibile simpliciter, aut indivisibile secundum quid. Siquidem simpliciter, sic est ultimus modus, qui est principalis. Si autem est indivisibile secundum quid, aut secundum quantitatem tantum, aut secundum naturam. Si secundum quantitatem, sic est primus modus. Si secundum naturam, aut quantum ad subiectum, aut quantum ad divisionem quae se tenet ex parte formae. Si quantum ad subiectum, vel quantum ad subiectum reale, et sic est secundus modus. Vel quantum ad subiectum rationis, et sic est tertius modus. Indivisibilitas autem formae, quae est indivisibilitas rationis, idest definitionis, facit quartum modum.

[82433] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 3 Ex his autem modis ulterius aliqui alii modi derivantur. Plurima autem sunt, quae dicuntur unum, ex eo quod faciunt unum; sicut plures homines dicuntur unum, ex hoc quod trahunt navem. Et etiam dicuntur aliqua unum, ex eo quod unum patiuntur; sicut multi homines sunt unus populus, ex eo quod ab uno rege reguntur. Quaedam vero dicuntur unum ex eo quod habent aliquid unum, sicut multi possessores unius agri sunt unum in dominio eius. Quaedam etiam dicuntur unum ex hoc quod sunt aliquid unum; sicut multi homines albi dicuntur unum, quia quilibet eorum albus est.

[82434] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 4 Sed respectu omnium istorum modorum secundariorum, primo dicuntur unum illa quae sunt unum secundum suam substantiam, de quibus supra dictum est in quinque modis suprapositis. Una namque substantia est, aut ratione continuitatis, sicut in primo modo: aut propter speciem subiecti, sicut in secundo modo, et etiam in tertio, prout unitas generis aliquid habet simile cum unitate speciei: aut etiam propter rationem, sicut in quarto et in quinto modo. Et quod adhuc ex his modis aliqua dicantur unum, patet per oppositum. Aliqua enim sunt numero plura, vel numerantur ut plura, quia non sunt continua, vel quia non habent speciem unam, vel quia non conveniunt in una ratione.

[82435] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 5 Deinde cum dicit amplius autem addit alium modum a supradictis, qui non sumitur ex ratione indivisionis sicut praedicti, sed magis ex ratione divisionis; et dicit, quod quandoque aliqua dicuntur unum propter solam continuitatem, quandoque vero non, nisi sit aliquod totum et perfectum; quod quidem contingit quando habet aliquam unam speciem, non quidem sicut subiectum homogeneum dicitur unum specie quod pertinet ad secundum modum positum prius, sed secundum quod species in quadam totalitate consistit requirens determinatum ordinem partium; sicut patet quod non dicimus unum aliquid, ut artificiatum, quando videmus partes calceamenti qualitercumque compositas, nisi forte secundum quod accipitur unum pro continuo; sed tunc dicimus esse unum omnes partes calceamenti, quando sic sunt compositae, quod sit calceamentum et habeat aliquam unam speciem, scilicet calceamenti.

[82436] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 6 Et ex hoc patet, quod linea circularis est maxime una; quia non solum habet continuitatem, sicut linea recta; sed etiam habet totalitatem et perfectionem, quod non habet linea recta. Perfectum est enim et totum, cui nihil deest: quod quidem contingit

lineae circulari. Non enim potest sibi fieri additio, sicut fit lineae rectae.

[82437] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit uni vero ponit quamdam proprietatem consequentem unum; et dicit, quod ratio unius est in hoc, quod sit principium alicuius numeri. Quod ex hoc patet, quia unum est prima mensura numeri, quo omnis numerus mensuratur: mensura autem habet rationem principii, quia per mensuram res mensuratae cognoscuntur, res autem cognoscuntur per sua propria principia. Et ex hoc patet, quod unum est principium noti vel cognoscibilis circa quodlibet, et est in omnibus principium cognoscendi.

[82438] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 8 Hoc autem unum, quod est principium cognoscendi, non est idem in omnibus generibus. In genere enim consonantiarum est unum, quod est diesis, quod est minimum in consonantiis. Diesis enim est semitonium minus. Dividitur enim tonus in duo semitonia inaequalia, quorum unus dicitur diesis. In vocibus autem unum primum et minimum est litera vocalis, aut consonans; et magis vocalis quam consonans, ut in decimo dicetur. Et in gravitatibus sive ponderibus est aliquid minimum, quod est mensura, scilicet uncia, vel aliquid aliud huiusmodi. Et in motibus est una prima mensura, quae mensurat alios motus, scilicet motus simplicissimus et velocissimus, sicut est motus diurnus.

[82439] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 9 In omnibus tamen istis hoc est commune, quod illud, quod est prima mensura, est indivisibile secundum quantitatem, vel secundum speciem. Quod igitur est in genere quantitatis unum et primum, oportet quod sit indivisibile et secundum quantitatem. Si autem sit omnino indivisibile et secundum quantitatem et non habeat positionem, dicitur unitas. Punctus vero est id, quod est omnino indivisibile secundum quantitatem et tamen habet positionem. Linea vero est quod est divisibile secundum unam dimensionem tantum: superficies vero secundum duas. Corpus autem est omnibus modis divisibile secundum quantitatem, scilicet secundum tres dimensiones. Et hae descriptiones convertuntur. Nam omne quod duabus dimensionibus dividitur, est superficies, et sic de aliis.

[82440] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 10 Sciendum est autem quod esse mensuram est propria ratio unius secundum quod est principium numeri. Hoc autem non est idem cum uno quod convertitur cum ente, ut in quarto dictum est. Ratio enim illius unius in sola indivisione consistit: huiusmodi autem unius in mensuratione. Sed tamen haec ratio mensurae, licet primo conveniat uni quod est principium numeri, tamen per quamdam similitudinem derivatur ad unum in aliis generibus, ut in decimo huius philosophus ostendet. Et secundum hoc ratio mensurae invenitur in quolibet genere. Haec autem ratio mensurae consequitur rationem indivisionis, sicut habitum est. Et ideo unum non omnino aequivoce dicitur de eo quod convertitur cum ente, et de eo quod est principium numeri; sed secundum prius et posterius.

[82441] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 11 Deinde cum dicit amplius autem ponit aliam divisionem unius, quae est magis logica; dicens, quod quaedam sunt unum numero, quaedam specie, quaedam genere, quaedam analogia. Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum.

[82442] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 12 Specie autem dicuntur unum, quorum una est *ratio*, idest definitio. Nam nihil proprie definitur nisi species, cum omnis definitio ex genere et differentia constet. Et si aliquod genus definitur, hoc est inquantum est species.

[82443] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 13 Unum vero genere sunt, quae conveniunt in figura *praedicationis*, idest quae habent unum modum praedicandi. Alius enim est modus quo praedicatur substantia, et quo praedicatur qualitas vel actio; sed omnes substantiae habent unum modum praedicandi, inquantum praedicantur non ut in subiecto existentes.

[82444] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 14 Proportione vero vel analogia sunt unum quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis, vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum; sicut sanativum de urina dictum habitudinem significat signi sanitatis; de medicina vero, quia significat habitudinem causae respectu eiusdem. Vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitatis ad mare et serenitatis ad aerem. Tranquillitas enim est quies maris et serenitas aeris.

[82445] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 15 In istis autem modis unius, semper posterius sequitur ad praecedens et non convertitur. Quaecumque enim sunt unum numero, sunt specie unum et non convertitur. Et idem patet in aliis.

[82446] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 16 Deinde cum dicit palam autem ex modis unius accipit modos multorum; et dicit, quod multa dicuntur per oppositum ad unum. Et ideo quot modis dicitur unum, tot modis dicuntur multa; quia quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur et reliquum. Unde aliqua dicuntur multa propter hoc, quod non sunt continua. Quod est per oppositum ad primum modum unius.

[82447] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 17 Alia dicuntur multa propter hoc quod materiam habent divisam secundum speciem, sive intelligamus de *materia prima*, idest proxima, aut de finali sive ultima, in quam ultimo fit resolutio. Per divisionem quippe proximae materiae dicuntur multa vinum et oleum: per divisionem vero materiae remotae, vinum et lapis. Et si materia accipiatur tam pro materia naturae quam pro materia rationis, scilicet pro genere quod habet similitudinem materiae, hic modus multitudinis sumitur per oppositum ad secundum et tertium modum unius.

[82448] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 18 Alia vero dicuntur multa quae habent rationes, quod quid est esse dicentes, plures. Et hoc sumitur per oppositum ad quartum modum.

[82449] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 19 Quod autem opponitur quinto modo, nondum habet rationem pluralitatis nisi secundum quid et in potentia. Non enim ex hoc quod aliquid est divisibile propter hoc est multa nisi in potentia.

Lectio 9

[82450] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 1 Hic philosophus distinguit quot modis dicitur

ens. Et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens in ens per se et per accidens. Secundo distinguit modos entis per accidens, ibi, secundum accidens quidem et cetera. Tertio modos entis per se, ibi, secundum se vero. Dicit ergo, quod ens dicitur quoddam secundum se, et quoddam secundum accidens. Sciendum tamen est quod illa divisio entis non est eadem cum illa divisione qua dividitur ens in substantiam et accidens. Quod ex hoc patet, quia ipse postmodum, ens secundum se dividit in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis. Ens igitur dividitur in substantiam et accidens, secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia. Sed ens secundum accidens prout hic sumitur, oportet accipi per comparationem accidentis ad substantiam. Quae quidem comparatio significatur hoc verbo, est, cum dicitur, homo est albus. Unde hoc totum, homo est albus, est ens per accidens. Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens. Divisio vero entis in substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens.

[82451] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit secundum accidens ostendit quot modis dicitur ens per accidens; et dicit, quod tribus: quorum unus est, quando accidens praedicatur de accidente, ut cum dicitur, iustus est musicus. Secundus, cum accidens praedicatur de subiecto, ut cum dicitur, homo est musicus. Tertius, cum subiectum praedicatur de accidente, ut cum dicitur musicus est homo. Et, quia superius iam manifestavit quomodo causa per accidens differt a causa per se, ideo nunc consequenter per causam per accidens manifestat ens per accidens.

[82452] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 3 Et dicit, quod sicut assignantes causam per accidens dicimus quod musicus aedificat, eo quod musicum accidit aedificatori, vel e contra, constat enim quod *hoc esse hoc*, idest musicum aedificare, nihil aliud significat quam *hoc accidere huic*, ita est etiam in praedictis modis entis per accidens, quando dicimus hominem esse musicum, accidens praedicando de subiecto: vel musicum esse hominem, praedicando subiectum de accidente: vel album esse musicum, vel e converso, scilicet musicum esse album, praedicando accidens de accidente. In omnibus enim his, esse, nihil aliud significat quam accidere. *Hoc quidem*, scilicet quando accidens de accidente praedicatur, significat quod ambo accidentia accidunt eidem subiecto: *illud vero*, scilicet cum accidens praedicatur de subiecto, dicitur esse, *quia enti* idest subiecto accidit accidens. Sed musicum esse hominem dicimus, *quia huic*, scilicet praedicato, accidit musicum, quod ponitur in subiecto. Et est quasi similis ratio praedicandi, cum subiectum praedicatur de accidente, et accidens de accidente. Sicut enim subiectum praedicatur de accidente ea ratione, quia praedicatur subiectum de eo, cui accidit accidens in subiecto positum; ita accidens praedicatur de accidente, quia praedicatur de subiecto accidentis. Et propter hoc, sicut dicitur musicum est homo, similiter dicitur musicum esse album, quia scilicet illud cui accidit esse musicum, scilicet subiectum, est album.

[82453] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 4 Patet igitur, quod ea, quae dicuntur esse secundum accidens, dicuntur triplici ratione: aut eo *quod ambo*, scilicet subiectum et praedicatum, insunt eidem, sicut cum accidens praedicatur de accidente, aut *quia illud*, scilicet praedicatum, ut musicum,

inest enti, idest subiecto, quod dicitur esse musicum; et hoc est cum accidens praedicatur de subiecto; aut *quia illud*, scilicet subiectum in praedicato positum, est illud cui inest accidens, de quo accidente illud, scilicet subiectum, praedicatur. Et hoc est scilicet cum subiectum praedicatur de accidente, ut cum dicimus, musicum est homo.

[82454] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit secundum se distinguit modum entis per se: et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente, ibi, amplius autem et esse significat. Tertio dividit ens per potentiam et actum: et ens sic divisum est communius quam ens perfectum. Nam ens in potentia, est ens secundum quid tantum et imperfectum, ibi, amplius esse significat et ens. Dicit ergo primo, quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis. Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. Unde in tertio huius probavit philosophus, quod ens, genus esse non potest.

[82455] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 6 Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia *quoties ens dicitur*, idest quot modis aliquid praedicatur, *toties esse significatur*, idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis.

[82456] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 7 Sciendum enim est quod praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere. Uno modo cum est id quod est subiectum, ut cum dico, Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur.

[82457] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 8 Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subiecto: quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas: vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subiectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subiectum: quod quidem si non sit mensura subiecti, praedicatur per modum habitus, ut cum dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus. Si autem sit mensura eius, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicamentum vel ex parte temporis, et sic erit quando: vel ex loco, et sic erit ubi, non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit situs. Alio modo ut id a quo sumitur

praedicamentum, secundum aliquid sit in subiecto, de quo praedicatur. Et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere. Nam actionis principium in subiecto est. Si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in pati. Nam passio in subiectum patiens terminatur.

[82458] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 9 Quia vero quaedam praedicantur, in quibus manifeste non apponitur hoc verbum est, ne credatur quod illae praedicationes non pertineant ad praedicationem entis, ut cum dicitur, homo ambulat, ideo consequenter hoc removet, dicens quod in omnibus huiusmodi praedicationibus significatur aliquid esse. Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum est, et participium. Nihil enim differt dicere, homo convalescens est, et homo convalescit, et sic de aliis. Unde patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur.

[82459] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 10 Nec est verum quod Avicenna dicit, quod praedicata, quae sunt in generibus accidentis, principaliter significant substantiam, et per posterius accidens, sicut hoc quod dico album et musicum. Nam album ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem significat. Hoc autem nomen album significat subiectum ex consequenti, inquantum significat albedinem per modum accidentis. Unde oportet, quod ex consequenti includat in sui ratione subiectum. Nam accidentis esse est inesse. Albedo enim etsi significet accidens, non tamen per modum accidentis, sed per modum substantiae. Unde nullo modo consignificat subiectum. Si enim principaliter significaret subiectum, tunc praedicata accidentalia non ponerentur a philosopho sub ente secundum se, sed sub ente secundum accidens. Nam hoc totum, quod est homo albus, est ens secundum accidens, ut dictum est.

[82460] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit amplius autem ponit alium modum entis, secundum quod esse et est, significant compositionem propositionis, quam facit intellectus componens et dividens. Unde dicit, quod esse significat veritatem rei. Vel sicut alia translatio melius habet *quod esse significat* quia aliquod dictum est verum. Unde veritas propositionis potest dici veritas rei per causam. Nam ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Cum enim dicimus aliquid esse, significamus propositionem esse veram. Et cum dicimus non esse, significamus non esse veram; et hoc sive in affirmando, sive in negando. In affirmando quidem, sicut dicimus quod Socrates est albus, quia hoc verum est. In negando vero, ut Socrates non est albus, quia hoc est verum, scilicet ipsum esse non album. Et similiter dicimus, quod non est diameter incommensurabilis lateri quadrati, quia hoc est falsum, scilicet non esse ipsum non commensurabilem.

[82461] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 12 Sciendum est autem quod iste secundus modus comparatur ad primum, sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum est prout est verbalis copula. Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim, quod caecitas est secundo modo, ex eo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet aliquod esse in rebus, sed magis est privatio alicuius esse. Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa

vere affirmetur intellectu vel voce. Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur, Socrates est, si ille est primo modo accipiatur, est de praedicato substantiali. Nam ens est superius ad unumquodque entium, sicut animal ad hominem. Si autem accipiatur secundo modo, est de praedicato accidentali.

[82462] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit amplius esse ponit distinctionem entis per actum et potentiam; dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile vel effabile in potentia, vel dicibile in actu. In omnibus enim praedictis terminis, quae significant decem praedicamenta, aliquid dicitur in actu, et aliquid in potentia. Et ex hoc accidit, quod unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur. Et sicut in rebus, quae extra animam sunt, dicitur aliquid in actu et aliquid in potentia, ita in actibus animae et privationibus, quae sunt res rationis tantum. Dicitur enim aliquis scire, quia potest uti scientia, et quia utitur: similiter quiescens, quia iam inest ei quiescere, et quia potest quiescere. Et non solum hoc est in accidentibus, sed etiam in substantiis. *Etenim Mercurium*, idest imaginem Mercurii dicimus esse in lapide in potentia, et medium lineae dicitur esse in linea in potentia. Quaelibet enim pars continui est potentialiter in toto. Linea vero inter substantias ponitur secundum opinionem ponentium mathematica esse substantias, quam nondum reprobaverat. Frumentum etiam quando nondum est perfectum, sicut quando est in herba, dicitur esse in potentia. Quando vero aliquid sit in potentia, et quando nondum est in potentia, determinandum est in aliis, scilicet in nono huius.

Lectio 10

[82463] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 10 n. 1 Hic ostendit quot modis dicitur substantia: et circa hoc duo facit. Primo ponit diversos modos substantiae. Secundo reducit omnes ad duos, ibi, accidit itaque. Circa primum ponit quatuor modos; quorum primus est secundum quod substantiae particulares dicuntur substantiae, sicut simplicia corpora, ut terra et ignis et aqua et huiusmodi. Et universaliter omnia corpora, etiam si non sint simplicia, sicut mixta similium partium, ut lapis, sanguis, caro, et huiusmodi. Et iterum animalia quae constant et huiusmodi corporibus sensibilibus, et partes eorum, ut manus et pedes et huiusmodi, *et Daemonia*, idest idola, quae in templis posita colebantur pro diis. Vel Daemonia dicit quaedam animalia rationabilia secundum Platonicos, quae Apuleius sic definit: *Daemones sunt animalia corpore aerea, mente rationalia, animo passiva, tempore aeterna.* Haec enim omnia praedicta dicuntur substantia, quia non dicuntur de alio subiecto, sed alia dicuntur de his. Et haec est descriptio primae substantiae in praedicamentis.

[82464] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 10 n. 2 Secundum modum ponit ibi alio vero dicit quod alio modo dicitur substantia quae est causa essendi praedictis substantiis quae non dicuntur de subiecto; non quidem extrinseca sicut efficiens, sed intrinseca eis, ut forma. Sicut dicitur anima substantia animalis.

[82465] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit amplius quaecumque ponit

tertium modum, secundum opinionem Platonicorum et Pythagoricorum, dicens, quod quaecumque particulae sunt in praedictis substantiis, quae sunt termini earum, et significant hoc aliquid secundum opinionem eorum, in quibus destructis destruitur totum, dicuntur etiam substantiae. Sicut superficie destructa destruitur corpus, ut quidam dicunt, et destructa linea destruitur superficies. Patet etiam, quod superficies est terminus corporis, et linea terminus superficiei. Et secundum dictorum positionem, linea est pars superficiei, et superficies pars corporis. Ponebant enim corpora componi ex superficiebus et superficies ex lineis, et lineas ex punctis. Unde sequebatur, quod punctum sit substantia lineae, et linea superficiei, et sic de aliis. Numerus autem secundum hanc positionem videtur esse substantia totaliter omnium rerum, quia remoto numero nihil remanet in rebus: quod enim non est unum, nihil est. Et similiter quae non sunt plura, non sunt. Numerus etiam invenitur terminare omnia, eo quod omnia mensurantur per numerum.

[82466] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 10 n. 4 Iste autem modus non est verus. Nam hoc quod communiter invenitur in omnibus, et sine quo res esse non potest, non oportet quod sit substantia rei, sed potest esse aliqua proprietas consequens rei substantiam vel principium substantiae. Provenit etiam eis error specialiter quantum ad unum et numerum, eo quod non distinguebant inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri.

[82467] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 10 n. 5 Quartum modum ponit ibi amplius quod dicit quod etiam quidditas rei, quam significat definitio, dicitur substantia uniuscuiusque. Haec autem quidditas sive rei essentia, cuius definitio est ratio, differt a forma quam dixit esse substantiam in secundo modo, sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantia eorum, de quibus praedicantur, hoc ultimo modo. Nam genus et species non significant tantum formam, sed totam rei essentiam.

[82468] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit accidit itaque reducit dictos modos substantiae ad duos; dicens, quod ex praedictis modis considerari potest, quod substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subiicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis. Et quantum ad haec tria differt substantia particularis ab universali. Primo quidem, quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori, sicut universalis. Secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit. Tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta.

[82469] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 10 n. 7 Sed etiam forma et species uniuscuiusque rei, *dicitur tale*, idest substantia. In quo includit et secundum et quartum modum. Essentia enim et forma in hoc conveniunt quod secundum utrumque dicitur esse illud quo aliquid est. Sed forma refertur ad materiam, quam facit esse in actu; quidditas autem refertur ad suppositum, quod significatur ut habens talem essentiam. Unde sub uno comprehenduntur *forma et species*, idest sub essentia rei.

[82470] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 10 n. 8 Tertium autem modum praetermittit, quia falsus est, vel quia reducibilis est ad formam, quae habet rationem termini. Materiam vero, quae substantia dicitur, praetermittit, quia non est substantia in actu. Includitur tamen in primo modo, quia substantia particularis non habet quod sit substantia et quod sit individua in rebus materialibus, nisi ex materia.

Lectio 11

[82471] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 11 n. 1 Postquam philosophus distinxit nomina, quae significant subiectum huius scientiae, hic distinguit nomina, quae significant partes eorum, quae sunt subiecta huius scientiae: et dividitur in partes duas. In prima distinguit nomina, quae significant partes unius. In secunda, nomina, quae significant partes entis; hoc ibi, potestas dicitur. Substantia enim quae etiam posita est subiectum huius scientiae, est unum solum praedicamentum non divisum in multa praedicamenta. Prima dividitur in duas. In prima distinguit nomina, quae significant partes unius. In secunda, nomina, quae significant, aliquod consequens ad rationem unius, scilicet prius et posterius. Nam unum esse, est principium esse, ut supra dictum est. Et hoc ibi, priora et posteriora dicuntur.

[82472] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 11 n. 2 Prima dividitur in duas. In prima distinguit nomina, quae significant primas partes unius et eius oppositi, scilicet multitudinis. In secunda distinguit nomina, quae significant quasdam secundarias partes, ibi, opposita dicuntur. Partes autem unius sunt idem, quod est unum in substantia: et simile, quod est unum in qualitate: et aequale, quod est unum in quantitate. Et e contrario partes multitudinis sunt diversum, dissimile et inaequale. Circa primum duo facit. Primo distinguit hoc nomen idem, et ea quae ei opponuntur. Secundo distinguit hoc nomen simile et dissimile oppositum eius, ibi, similia dicuntur. De aequali autem, et eius opposito, mentionem hic non facit, quia in eis multiplicitas non est ita manifesta. Circa primum tria facit. Primo distinguit hoc nomen idem. Secundo hoc nomen diversum, ibi, diversa vero dicuntur. Tertio hoc nomen differens, ibi, differentia vero. Circa primum duo facit. Primo ponit modos eiusdem per accidens. Secundo eiusdem per se, ibi, alia vero secundum se.

[82473] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 11 n. 3 Dicit ergo quod aliqua dicuntur eadem per accidens tribus modis. Uno modo sicut duo accidentia; ut album et musicum dicuntur idem, quia accidunt eidem subiecto. Secundo modo, quando praedicatum dicitur idem subiecto in quantum de eo praedicatur; ut cum dicitur, homo est musicus, quae dicuntur idem, quia accidit *musicum homini*, idest praedicatum subiecto. Tertio modo dicuntur idem per accidens, quando subiectum dicitur esse idem accidenti quasi de eo praedicatum: ut cum dicitur, musicus est homo, significatur quod homo sit idem musico. Quod enim praedicatur de aliquo, significatur idem esse illi. Et haec ratio identitatis est, quia subiectum accidit praedicato.

[82474] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 11 n. 4 Praeter hos autem modos eiusdem per accidens, in

quibus sumitur accidens per se et subiectum per se, sunt alii modi in quibus accipitur accidens cum subiecto compositum. Et in hoc variantur duo modi: quorum unus significatur, quando accidens simpliciter praedicatur de composito ex accidente et subiecto. Et tunc significatur hoc, scilicet accidens esse idem utrique simul accepto; sicut musico homini, musicum. Alius modus significatur quando compositum praedicatur de subiecto simplici, ut cum dicitur, homo est homo musicus. Tunc enim *illi*, idest subiecto simplici, significatur esse idem horum utrumque simul acceptum, scilicet hoc quod dicitur homo musicus. Et similis ratio est, si accidens accipitur ut simplex, et subiectum cum compositione; ut si dicamus, musicus est homo musicus, aut e converso, quia et homini musico, quod est compositum, dicuntur idem per accidens et homo et musicum, quando haec duo de illo uno praedicantur, et e converso.

[82475] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 11 n. 5 Ex hoc autem concludit ulterius conclusionem, quod in omnibus praedictis modis praedicandi, in quibus idem per accidens praedicatur, non praedicatur aliquod nomen universaliter. Non enim est verum dicere, quod omnis homo sit idem musico. Quod sic patet. Ea enim sola de universalibus praedicantur universaliter, quae secundum se insunt eidem. Propter hoc enim modus praedicandi, qui est universaliter praedicari, convenit cum conditione subiecti, quod est universale, quia praedicatum per se de subiecto praedicatur. Sed accidentia non praedicantur secundum se de universalibus, sed ratione singularium. Et ideo de universalibus non praedicantur universaliter. Sed de singularibus praedicantur simpliciter, quia idem videtur esse subiecto Socrates et Socrates musicus; non tamen praedicantur de singulari universaliter, quia de nullo potest praedicari aliquid universaliter quod non est universale. Socrates autem non est universale: nam non est in multis. Et ideo non praedicatur universaliter aliquid de Socrate, ut dicatur, omnis Socrates sicut omnis homo. Igitur quae diximus sic dicuntur eadem, scilicet per accidens, ut dictum est.

[82476] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 11 n. 6 Deinde cum dicit alia vero ponit modos eiusdem per se; et dicit, quod aliqua dicuntur eadem secundum se eisdem modis, quibus dicitur unum per se. Omnes enim modi, quibus aliqua unum per se dicuntur, reducuntur ad duos: quorum unus est secundum quod dicuntur unum illa, quorum materia est una; sive accipiamus materiam eamdem secundum speciem, sive secundum numerum; ad quod pertinet secundus et tertius modus unius. Alio modo dicuntur unum, quorum substantia est una: vel ratione continuitatis, quod pertinet ad primum modum: vel propter unitatem et indivisibilitatem rationis, quod pertinet ad quartum et quintum. Unde et his modis dicuntur aliqua esse idem.

[82477] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 11 n. 7 Ex hoc autem ulterius concludit, quod identitas est unitas vel unio; aut ex eo quod illa quae dicuntur idem, sunt plura secundum esse, et tamen dicuntur idem in quantum in aliquo uno conveniunt. Aut quia sunt unum secundum esse, sed intellectus utitur eo ut pluribus ad hoc quod relationem intelligat. Nam non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema. Sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiipsi. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem, ut duobus. Alias eiusdem ad seipsum relationem designare non posset. Unde patet, quod si relatio semper requirit duo extrema, et in huiusmodi relationibus

non sunt duo extrema secundum rem sed secundum intellectum solum, relatio identitatis non erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter. Secus autem est, quando aliqua duo dicuntur esse idem vel genere vel specie. Si enim identitatis relatio esset res aliqua praeter illud quod dicitur idem, res etiam, quae relatio est, cum sit idem sibi, pari ratione haberet aliam relationem, quae sibi esset idem, et sic in infinitum. Non est autem possibile in rebus in infinitum procedere. Sed in his quae sunt secundum intellectum nihil prohibet. Nam cum intellectus reflectatur super suum actum, intelligit se intelligere. Et hoc ipsum potest etiam intelligere, et sic in infinitum.

Lectio 12

[82478] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 1 Hic ostendit quot modis dicitur diversum; et dicit, quod diversa dicuntur aliqua tripliciter. Dicuntur enim aliqua diversa specie, quorum species sunt plures, sicut asinus et bos. Quaedam vero dicuntur diversa numero, quia differunt secundum materiam, sicut duo individua unius speciei. Quaedam vero dicuntur diversa secundum *rationem substantiae*, idest definitionem declarantem substantiam rei. Contingit enim quaedam esse idem numero, scilicet subiecti, sed diversa ratione, sicut Socrates et hoc album.

[82479] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 2 Et quia plures modi diversitatis accipi possunt, sicut quod dicatur diversum genere et diversum propter continui divisionem, ideo subiungit, quod diversum dicitur oppositum totaliter ad idem. Cuilibet enim modo eius, quod est idem, opponitur aliquis modus eius quod est diversum. Et propter hoc, quot modis dicitur idem, tot modis diversum.

[82480] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 3 Et tamen alii modi unius, vel eius quod est idem, possunt reduci ad istos hic tactos. Diversitas enim generis includitur in diversitate speciei. Diversitas vero continuitatis in diversitate materiae, eo quod partes quantitatis se habent per modum materiae ad totum.

[82481] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit differentia vero hic distinguit quot modis dicitur hoc nomen differens. Assignat autem duos modos: quorum primus est, quod aliquid proprie dicitur differens secundum quod aliqua duo quae sunt *aliquid idem entia*, idest in aliquo uno convenientia, sunt diversa: sive conveniant in aliquo uno secundum numerum, sicut Socrates sedens a Socrate non sedente: sive conveniant in aliquo uno specie, sicut Socrates et Plato in homine: sive in aliquo uno genere, sicut homo et asinus in animali: sive in aliquo uno secundum proportionem, sicut quantitas et qualitas in ente. Ex quo patet, quod differens omne est diversum, sed non convertitur. Nam illa diversa, quae in nullo conveniunt, non possunt proprie dici differentia, quia non differunt aliquo alio, sed seipsis. Differens autem dicitur, quod aliquo alio differt. Secundus modus est prout differens communiter sumitur pro diverso; et sic differentia dicuntur etiam illa, quae habent diversum genus, et in nullo communicant.

[82482] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 5 Deinde docet quibus conveniat esse differens secun-

dum primum modum qui est proprius. Cum enim oporteat ea, quae proprie dicuntur differentia, in uno aliquo convenire; ea vero, quae conveniunt in specie, non distinguuntur nisi per accidentales differentias, ut Socrates albus vel iustus, Plato niger vel musicus; quae vero conveniunt in genere et sunt diversa secundum speciem, differunt differentiis substantialibus: illa propriissime dicuntur differentia, quae sunt eadem genere et diversa secundum speciem. Omne autem genus dividitur in contrarias differentias; non autem omne genus dividitur in contrarias species. Coloris enim species sunt contrariae, scilicet album, nigrum: et differentiae etiam, scilicet congregativum et disgregativum. Animalis autem differentiae quidem sunt contrariae, scilicet rationale et irrationale sed species animalis, ut homo et equus etc. non sunt contrariae. Illa igitur, quae propriissime dicuntur differentia, sunt quae vel sunt species contrariae, sicut album et nigrum: vel sunt species unius generis non contrariae, sed habentia contrarietatem in substantia ratione contrarii differentiarum quae sunt de substantia specierum.

[82483] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit similia dicuntur ostendit quot modis dicitur simile. Circa hoc autem duo facit. Nam primo assignat quot modis dicitur simile. Secundo quot modis dicitur dissimile, ibi, opposita vero. Circa primum duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur simile. Secundo quomodo dicatur aliquid maxime simile, ibi, et secundum quae alterari. Ponit autem tres modos similitudinis. Constat enim quod unum in qualitate facit simile. Passio autem est affinis qualitati, eo quod praecipue passio in mutatione qualitatis, quae est alteratio, attenditur. Unde et quaedam species qualitatis est passio et passibilis qualitas. Et propter hoc similitudo non solum attenditur secundum convenientiam in qualitate, sed secundum convenientiam in passione. Quod quidem potest esse dupliciter. Aut ex parte passionis, aut ex parte eius ad quod passio terminatur.

[82484] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 7 Sic igitur tripliciter aliqua sunt similia. Uno modo, quia patiuntur idem, sicut duo ligna, quae comburuntur, possunt dici similia. Alio modo ex hoc solo, quod patiuntur aliqua plura, similia dicuntur, sive patiuntur idem, sive diversa: sicut duo homines, quorum unus fustigatur, et alter incarceratur, dicuntur similes in patiendo. Tertio modo dicuntur similia quorum una est qualitas; sicut duo albi, et duo sidera in caelo habentia similem splendorem aut virtutem.

[82485] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 8 Deinde cum dicit et secundum ostendit unde aliquid maxime dicatur simile. Quando enim sunt plures contrarietates, secundum quas attenditur alteratio, illud, quod secundum plures illarum contrarietatum est alicui simile, dicitur magis proprie simile. Sicut allium, quod est calidum et siccum, dicitur magis proprie simile igni, quam saccharum, quod est calidum et humidum. Et idem est inter duo quorum utrumque est simile alicui tertio secundum unam qualitatem tantum: illud quod est simile secundum qualitatem magis sibi propriam, magis proprie dicitur simile ei: sicut aer magis proprie similis est igni, quam terra. Aer enim assimilatur igni in calore, quae est qualitas sibi propria, magis quam siccitas in qua assimilatur sibi terra.

[82486] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 9 Consequenter dicit, quod dissimilia dicuntur per oppositum ad similia.

[82487] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit opposita dicuntur hic distinguit secundarias partes pluralitatis, quae scilicet continentur sub differenti et diverso, quae sunt partes primae: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quot modis dicuntur opposita. Secundo quot modis dicuntur contraria, ibi, contraria dicuntur. Tertio quot modis dicuntur diversa specie, ibi, diversa vero specie. Circa primum duo facit. Primo enim dicit quot modis dicuntur opposita; quia quatuor modis; scilicet contradictoria, contraria, privatio et habitus, et ad aliquid. Aliquid enim contraponitur alteri vel opponitur aut ratione dependentiae, qua dependet ab ipso, et sic sunt opposita relative. Aut ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter. Aut enim totaliter removet nihil relinquens, et sic est negatio. Aut relinquit subiectum solum, et sic est privatio. Aut relinquit subiectum et genus, et sic est contrarium. Nam contraria non sunt solum in eodem subiecto, sed etiam in eodem genere.

[82488] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 11 Secundo ibi et ex quibus ponit duos modos, secundum quos potest cognosci, quod aliqua sunt opposita: quorum primus est per comparationem ad motum. Nam in quolibet motu vel mutatione, terminus a quo, opponitur termino ad quem. Et ideo ex quibus est motus, et in quae est motus, sunt opposita, ut patet in generationibus. Nam generatio albi est ex non albo, et ignis ex non igne.

[82489] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 12 Secundo modo per comparationem ad subiectum. Nam illa, quae non possunt inesse simul eidem susceptibili, oportet quod adinvicem opponantur, vel ipsa, vel ea in quibus sunt. Non enim potest idem corpus simul esse album et nigrum, quae sunt contraria. Homo vero et asinus non possunt de eodem dici, quia habent in suis rationibus differentias oppositas, scilicet rationale et irrationale. Et similiter pallidum et album; quia pallidum componitur ex nigro, quod est oppositum albo. Et notandum, quod signanter dicit, eidem *susceptibili*: quia quaedam non possunt alicui eidem subiecto simul inesse, non propter oppositionem quam habeant adinvicem, sed quia subiectum non est susceptibile utriusque; sicut albedo et musica non possunt simul inesse asino, possunt autem simul inesse homini.

[82490] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit contraria dicuntur hic ostendit quot modis contraria dicuntur: et circa hoc tria facit. Quorum primum est, quod assignat modos, quibus aliqua principaliter dicuntur contraria: inter quos ponit unum primum improprium: scilicet quod aliqua dicuntur contraria, quae non possunt simul adesse eidem, licet differant secundum genus: proprie enim contraria sunt quae sunt unius generis: sicut si diceretur, quod gravitas et motus circularis non sunt in eodem subiecto.

[82491] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 14 Alium modum ponit proprium secundum quod contraria dicuntur in aliquo convenientia. Conveniunt enim contraria in tribus: scilicet in eodem genere, et in eodem subiecto, et in eadem potestate. Et ideo notificat secundum ista tria, illa quae sunt vere contraria; dicens, quod illa, quae plurimum differunt eorum quae sunt in eodem genere, dicuntur contraria, sicut album et nigrum in genere coloris. Et iterum illa, quae plurimum differunt in eodem susceptibili existentia, sicut sanum et aegrum in animali. Et iterum, quae plurimum differunt in eadem potestate contenta, sicut congruum et incongruum in grammatica.

Potestates enim rationabiles ad opposita sunt. Dicit autem *plurimum* ad differentiam mediorum inter contraria, quae etiam conveniunt in eodem genere, subiecto et potestate, non tamen sunt plurimum differentia.

[82492] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 15 Unde subiungit universalem rationem, secundum quam aliqua dicuntur contraria; quia scilicet eorum differentia est maxima, vel simpliciter, vel in eodem genere, vel in eadem specie. Simpliciter quidem, sicut in motu locali extrema sunt maxime distantia, sicut punctus orientis et occidentis, quae sunt extrema diametri totius orbis. In eodem genere, sicut specificae differentiae, quae dividunt genus. In eadem specie, sicut accidentales differentiae contrariae per quae differunt individua eiusdem speciei.

[82493] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 16 Secundum ponit ibi, alia vero et ostendit qualiter aliqua secundario modo dicuntur contraria, propter hoc quod habent habitudinem ad ea quae principaliter sunt contraria; scilicet quia vel habent contraria in actu, sicut ignis et aqua dicuntur contraria, quia alterum est calidum et alterum frigidum; vel quia sunt susceptibilia contrariorum in potentia, sicut sanativum et aegrotativum. Vel quia sunt activa vel passiva contrariorum in potentia, ut calefactivum et infrigidativum, calefactibile et infrigidabile. Vel quia sunt contrariorum agentia et patientia in actu, sicut calefaciens et infrigidans, calefactum et infrigidatum. Vel quia sunt expulsiones, sive abiectiones, sive acceptiones contrariorum, vel etiam habitus aut privationes eorum. Nam privatio albi opposita est privationi nigri, sicut habitus habitui.

[82494] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 17 Patet ergo quod tangit triplicem habitudinem circa contraria. Una quae est subiecti in actu, vel in potentia. Alia quae est activi et passivi in actu et potentia. Tertia quae est generationis et corruptionis, vel secundum se, vel quantum ad eorum terminos, qui sunt habitus et privatio.

[82495] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 18 Tertium ponit ibi sed quoniam et ostendit qua de causa praedicta dicuntur multipliciter. Quia enim unum et ens dicuntur multipliciter, oportet quod ea quae dicuntur secundum ea, multipliciter dicantur; sicut idem et diversum, quae consequuntur unum et multa, et contrarium, quod sub diverso continetur. Et ita oportet, quod diversum dividatur secundum decem praedicamenta, sicut ens et unum.

[82496] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 19 Diversa vero hic ostendit quot modis dicantur aliqua diversa specie: et ponit quinque modos: quorum primus est, quando aliqua sunt in eodem genere, et non sunt subalterna, sicut scientia et albedo sub qualitate, licet non contra se dividantur oppositis differentiis.

[82497] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 20 Secundus est, quando sunt ea in eodem genere, et dividuntur contra invicem per aliquam differentiam; sive differentiae sint contrariae, sive non, ut bipes et quadrupes.

[82498] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 21 Tertius modus est, quando sua subiecta habent contrarietatem, utpote quae dividuntur per differentias contrarias; sive ipsa sint contraria, ut album et nigrum, quae dividuntur per congregativum et disgregativum; sive non, ut homo et asinus, quae

dividuntur per rationale et irrationale. Contraria enim oportet esse diversa specie, vel omnia, vel illa quae principaliter dicuntur esse contraria.

[82499] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 22 Quartus modus est, quando sunt diversae species ultimae, eaedemque specialissimae in aliquo genere, ut homo et equus. Magis enim proprie dicuntur specie differre, quae solum specie differunt, quam quae specie et genere.

[82500] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 12 n. 23 Quintus modus est, quando aliqua accidentia sunt in eodem subiecto, et tamen differunt adinvicem, eo quod impossibile est plura accidentia unius speciei in eodem subiecto esse. Eadem vero specie dicuntur per oppositum ad praedicta.

Lectio 13

[82501] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 1 Postquam distinxit nomina, quae significant partes unius, hic distinguit nomina significantia ordinem, scilicet prius et posterius. Unum enim quemdam ordinem importat, eo quod uni esse est principium esse, ut supra dictum est. Et circa hoc duo facit. Primo assignat rationem communem prioris et posterioris. Secundo distinguit diversos modos prioris et posterioris secundum communem rationem, ibi, ut hoc quidem secundum locum. Dicit ergo primo, quod significatio prioris dependet a significatione principii. Nam principium in unoquoque genere est id, quod est primum in genere. Prius autem dicitur, quod est propinquius alicui determinato principio. Huiusmodi autem ordo principii, et eius, quod est principio propinquum, potest attendi multipliciter. Aut enim aliquid est principium et primum simpliciter et secundum naturam, sicut pater est principium filii. Aut est principium *ad aliquid*, idest per ordinem ad aliquid extrinsecum; sicut dicitur id, quod est secundum se posterius, esse prius quantum ad aliquid; vel quantum ad cognitionem, vel perfectionem, vel dignitatem, vel aliquo tali modo. Vel etiam dicitur aliquid esse principium et prius quantum ad ubi. Aut etiam aliquibus aliis modis.

[82502] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 2 Deinde cum dicit ut hoc distinguit modos diversos, quibus dicitur aliquid prius et posterius. Et quia prius et posterius dicuntur in ordinem ad principium aliquod, principium autem est, ut supra dictum est, quod est primum in esse, aut in fieri, aut in cognitione: ideo pars ista dividitur in partes tres. In prima dicit quomodo dicitur aliquid esse prius secundum motum et quantitatem; nam ordo in motu, sequitur ordinem in quantitate. Per prius enim et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu, ut dicitur in quarto physicorum. Secundo ostendit, quomodo aliquid dicitur prius altero in cognitione, ibi, alio vero modo. Tertio, quomodo dicitur aliquid altero prius in essendo, idest secundum naturam, ibi, alia vero secundum naturam. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo aliquid sit prius et posterius secundum quantitatem in rebus continuis. Secundo, quomodo in rebus discretis, ibi, alia secundum ordinem.

[82503] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 3 Et circa primum ponit tres modos. Primus modus attenditur secundum ordinem in loco: sicut aliquid dicitur esse prius secundum locum in hoc,

quod est propinquius alicui loco determinato; sive ille locus determinatus accipiatur ut medium in aliqua magnitudine, sive ut extremum. Potest enim in ordine locali accipi ut principium, centrum mundi, ad quod feruntur gravia: ut sic ordinemus elementa, dicentes terram esse primum, aquam secundum et cetera. Et potest etiam accipi ut principium etiam ipsum caelum, ut si dicamus ignem esse primum, aerem secundum, et sic deinceps.

[82504] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 4 Propinquitas autem ad principium in loco, quidquid sit illud, potest esse dupliciter. Uno modo secundum ordinem naturalem: sicut aqua propinquior est medio naturaliter quam aer, aer vero propinquior extremo, scilicet caelo. Alio modo *sicut evenit*, idest secundum quod ordinantur aliqua in loco a casu, vel a quacumque causa praeter naturam; sicut in lapidibus superpositis invicem in acervo, supremus est prior uno ordine, et alio est prior infimus. Et sicut id quod est propinquius principio, est prius, ita quod remotius a principio, est posterius.

[82505] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 5 Alia secundum tempus secundus modus attenditur secundum ordinem temporis; quem ponit, dicens, quod alia dicuntur priora secundum tempus, et diversimode. Quaedam namque dicuntur priora, eo quod sunt remotiora a praesenti nunc, ut accidit *in factis*, idest in praeteritis. Bella enim Troiana dicuntur priora bellis Medis et Persicis, quibus Xerses rex Persarum et Medorum Graeciam expugnavit, quia remotiora sunt a praesenti nunc. Quaedam vero dicuntur priora, quia sunt affiniora vel propinquiora ipsi nunc; sicut dicitur quod prius est Menelaus Pyrrho, quia propinquius alicui nunc praesenti, respectu cuius utrumque erat futurum. Videtur autem haec litera falsa esse, quia utrumque erat praeteritum tempore Aristotelis quando haec sunt scripta. In Graeco autem habetur, quod prius est Nemea Pythion, quae quidem erant duae nundinae vel duo festa, quorum unum erat propinquius illi nunc quo haec scripta sunt, cum tamen utrumque esset futurum.

[82506] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 6 Patet autem quod in hoc utimur ipso nunc, ut principio et primo in tempore; quia per propinquitatem vel remotionem respectu eius, dicimus aliquid esse prius vel posterius. Et hoc necessarium est dicere secundum ponentes aeternitatem temporis. Non enim potest accipi hac positione facta, aliquod principium in tempore, nisi ab aliquo nunc, quod est medium praeteriti et futuri, ut ex utraque parte tempus in infinitum procedat.

[82507] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 7 Alia secundum motum tertius modus est secundum ordinem in motu: et hoc primo ponit quantum ad naturalia; dicens, quod aliqua dicuntur esse priora secundum ordinem in motu. Illud enim, quod est propinquius primo moventi, est prius; sicut puer est prius viro, quia est propinquior primo, scilicet generanti. Et hoc etiam prius dicitur per propinquitatem ad aliquod principium. Id enim, scilicet movens et generans, est principium quodammodo, non qualitercumque, sicut in loco accidebat, sed simpliciter et secundum naturam. Secundo ponit hunc ordinem motus etiam in rebus voluntariis; dicens, quod quaedam priora dicuntur secundum potestatem, sicuti homines, qui sunt in potestatibus constituti. Ille enim, qui excedit potestate, et qui est potentior, dicitur esse prior. Et hic est ordo dignitatis.

[82508] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 8 Patet autem, quod hic ordo etiam est secundum

motum, quia potentius et potestate excedens est secundum *cuius praevoluntatem*, idest propositum, necesse est sequi aliquid, quod est eo posterius in movendo; ita scilicet quod non movente illo potentiori vel priori, non moveatur posterius, et movente moveatur. Sicut se habet princeps in civitate. Nam ex eius imperio moventur alii ad exequendum imperata; eo vero non imperante, non moventur. Et patet, quod hoc etiam prius dicitur propter propinquitatem ad aliquod principium. Nam *praevoluntas*, idest propositum imperantis, hic accipitur ut principium, cui propinquiores sunt, et per consequens priores per quos propositum et imperium principis ad subditos defertur.

[82509] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 9 Deinde cum dicit alia secundum ordinem ponit modum secundum ordinem in rebus discretis; dicens, quod alia dicuntur priora secundum ordinem, qui invenitur in aliquibus rebus tantummodo quodam ordine associatis sibi, non per continuitatem, ut in praecedentibus accidebat. Huiusmodi autem sunt, quae distant ab aliquo uno determinato secundum aliquam rationem determinatam, ut parastata, tritostata. Parastata est prius tritostata. Parastata dicitur ille, qui stat iuxta aliquem, puta regem. Tritostata autem ille, qui stat tertius ab eo. Unde alia litera habet, *praestans, tertio stante prius est.* Patet autem, quod alia ratio distantiae est distare ut secundum, vel tertium. Et similiter paranitae sunt priores nitis. In chordis enim hypatae dicuntur quae sunt graves, nitae vero acutae dicuntur, mediocres autem vocantur mesae. Paranitae autem dicuntur quae sunt iuxta nitas mesis propinquiores.

[82510] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 10 Patet etiam, quod hic dicitur etiam esse aliquid prius per propinquitatem ad aliquod principium. Sed differenter in utroque praedictorum exemplorum: quia in illis, scilicet parastata et tritostata, accipitur principium id quod est verum initium et extremum, scilicet ille, qui est summus inter alios vel vertex aliorum, ut rex vel aliquis alius talis. Sed in chordis accipitur ut principium, medium, et media chorda quae dicitur mesa, cui propinquiores dicuntur paranitae, et per hoc priores dicuntur nitis. Ista ergo dicuntur priora per hunc modum, scilicet per ordinem quantitatis vel continuae vel discretae.

[82511] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 11 Secundo ibi alio vero ostendit quomodo aliquid dicitur prius altero in cognitione. Illud autem prius est cognitione, quod etiam prius est simpliciter, non secundum quid, sicut erat in loco: nam res per sua principia cognoscitur. Sed, cum cognitio sit duplex, scilicet intellectus vel rationis, et sensus, aliter dicimus aliqua priora secundum rationem, et aliter secundum sensum.

[82512] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 12 Ponit autem tres modos, secundum quos aliquid est prius ratione sive cognitione intellectiva; quorum primus est secundum quod universalia sunt priora singularibus, licet in cognitione sensitiva accidat e converso. Ibi enim singularia sunt priora. Ratio enim est universalium, sensus autem singularium. Unde sensus non cognoscit universalia nisi per accidens, inquantum cognoscit singularia, de quibus universalia praedicantur. Cognoscit enim hominem inquantum cognoscit Socratem, qui est homo. E contrario autem intellectus cognoscit Socratem inquantum cognoscit hominem. Semper autem quod est per se est prius eo quod est per accidens.

[82513] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 13 Secundum modum ponit et secundum dicit, quod

secundum rationem prius est *accidens quam totum*, idest quam compositum ex subiecto et accidente; et musicus homo cognosci non potest sine ratione huius partis, quod est musicum. Eodem modo quaecumque alia simplicia sunt priora secundum rationem compositis, cum in sensu sit e converso. Nam sensui primo composita offeruntur.

[82514] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 14 Tertium modum ponit ibi amplius priora dicit, quod priora dicuntur etiam secundum rationem, passiones, sicut rectitudo habetur prior levitate. Rectitudo enim est per se passio lineae, levitas autem superficiei, linea vero naturaliter est prior superficie. Secundum autem sensum prior est superficies linea, et passiones compositorum passionibus simplicium. Haec igitur dicuntur priora per hunc modum, scilicet per ordinem cognoscendi.

[82515] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 15 Deinde cum dicit alia vero ponit modos, quibus dicitur aliquid prius secundum ordinem in essendo: et circa hoc duo facit. Primo ponit tres modos, quibus dicitur aliquid esse prius in essendo. Secundo reducit eos ad unum, ibi, modo itaque quodam. Dicit ergo primo, quod quaedam dicuntur esse priora, *secundum naturam et substantiam*, idest secundum naturalem ordinem in essendo. Et hoc tripliciter. Primo ratione communitatis aut dependentiae: secundum quod priora dicuntur, quae possunt esse sine aliis et illa non possunt esse sine eis. Et hoc est prius a quo non convertitur essendi consequentia, ut dicitur in praedicamentis. Et *hac divisione*, idest isto modo prioris et posterioris contra alios diviso usus est Plato. Voluit enim quod propter hoc universalia essent priora in essendo quam singularia, et superficies quam corpora, et lineae quam superficies, et numerus quam omnia alia.

[82516] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 16 Secundus modus attenditur secundum ordinem substantiae ad accidens. Quia enim ens multipliciter dicitur, et non univoce, oportet, quod omnes significationes entis reducantur ad unam primam, secundum quam dicitur ens, quod est subiectum aliorum entium per se existens. Et propter hoc primum subiectum dicitur esse prius: unde substantia prius est accidente.

[82517] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 17 Tertius modus attenditur secundum divisionem entis in actum et potentiam. Nam uno modo dicitur aliquid esse prius secundum potentiam et alio modo secundum actum: secundum potentiam quidem dimidium rei est prius re ipsa, et quaelibet pars toto, et materia *quam substantia*, idest quam forma. Haec enim omnia sic comparantur ad ea, respectu quorum sic dicuntur priora, ut potentia ad actum: secundum actum vero dicuntur praedicta esse posteriora. Nam praedicta non efficiuntur in actu nisi per dissolutionem. Resoluto enim toto in partes, incipiunt partes esse in actu.

[82518] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 13 n. 18 Deinde cum dicit modo itaque concludit, quod omnes modi prioris et posterioris possunt reduci ad hos ultimos modos, et praecipue ad primum, prout prius dicitur quod potest esse sine aliis, et non e converso. Quaedam enim possunt esse sine aliis secundum generationem, per quem modum totum est prius partibus: quia, quando iam totum generatum est, partes non sunt in actu, sed in potentia. Quaedam vero contingit esse sine aliis secundum corruptionem, sicut pars sine toto, quando est iam totum corruptum et dissolutum in partes. Et similiter etiam alii modi prioris et posterioris ad hunc modum reduci possunt. Constat

enim, quod priora non dependent a posterioribus, sicut e converso. Unde omnia priora aliquo modo possunt esse sine posterioribus, et non e converso.

Lectio 14

[82519] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 1 Postquam distinxit nomina significantia partes unius, hic incipit distinguere nomina significantia partes entis. Et primo secundum quod ens dividitur per actum et potentiam. Secundo, prout dividitur ens in decem praedicamenta, ibi, quantum vero dicitur quod est divisibile. Circa primum distinguit hoc nomen potentia vel potestas. Nomen autem actus praetermittit, quia eius significationem sufficienter explicare non poterat, nisi prius natura formarum esset manifesta, quod faciet in octavo et nono. Unde statim in nono simul determinat de potentia et actu. Dividitur ergo pars ista in partes duas: in prima ostendit quot modis dicitur potentia. In secunda reducit omnes ad unum primum, ibi, quae vero secundum potentiam. Circa primum duo facit. Primo distinguit hoc nomen, potentia. Secundo hoc nomen, impotentia, ibi, impotentia autem. Circa primum duo facit. Primo ponit modos potentiae. Secundo modos possibilis, ibi, dicta vero potestate.

[82520] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 2 Ponit ergo in prima parte quatuor modos potentiae vel potestatis. Quorum primus est, quod potentia dicitur principium motus et mutationis in alio inquantum est aliud. Est enim quoddam principium motus vel mutationis in eo quod mutatur, ipsa scilicet materia: vel aliquod principium formale, ad quod consequitur motus, sicut ad formam gravis vel levis sequitur motus sursum aut deorsum. Sed huiusmodi principium non potest dici de potentia activa, ad quam pertinet motus ille. Omne enim quod movetur ab alio movetur. Neque aliquid movet seipsum nisi per partes, inquantum una pars eius movet aliam, ut probatur in octavo physicorum. Potentia igitur, secundum quod est principium motus in eo in quo est, non comprehenditur sub potentia activa, sed magis sub passiva. Gravitas enim in terra non est principium ut moveat, sed magis ut moveatur. Potentia igitur activa motus oportet quod sit in alio ab eo quod movetur, sicut aedificativa potestas non est in aedificato, sed magis in aedificante. Ars autem medicinalis, quamvis sit potentia activa, quia per eam medicus curat, contingit tamen quod sit in aliquo sanato, non inquantum est sanatum, sed per accidens, inquantum accidit eidem esse medicum et sanatum. Sic igitur universaliter loquendo, potestas dicitur uno modo principium mutationis aut motus in alio, inquantum est aliud.

[82521] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 3 Secundum modum ponit ibi, alia diverso dicit, quod quodam alio modo dicitur potestas principium motus vel mutationis ab altero inquantum est aliud. Et haec est potentia passiva, secundum quam patiens aliquid patitur. Sicut enim omne agens et movens, aliud a se movet, et in aliud a se agit; ita omne patiens, ab alio patitur: et omne motum, ab alio movetur. Illud enim principium, per quod alicui competit ut moveatur vel patiatur ab alio, dicitur potentia passiva.

[82522] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 4 Posse autem pati ab alio dicitur dupliciter. Aliquando quidem, quicquid sit illud, quod aliquid potest pati, dicimus ipsum esse possibile ad illud patiendum, sive sit bonum, sive malum. Aliquando vero non dicitur aliquid potens ex eo quod potest pati aliquod malum, sed ex hoc quod potest pati aliquod excellentius. Sicut, si aliquis potest vinci, non dicimus potentem; sed si aliquis potest doceri vel adiuvari, dicimus eum potentem. Et hoc ideo, quia posse pati aliquem defectum quandoque attribuitur impotentiae; et posse non pati idem, attribuitur potentiae, ut infra dicetur.

[82523] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 5 Alia tamen litera habet, *aliquando autem non secundum omnem passionem, sed utique in contrarium.* Quod quidem sic debet intelligi. Improprie enim dicitur pati, quicquid recipit aliquam perfectionem ab aliquo, sicut intelligere dicitur quoddam pati. Proprie autem pati dicitur quod recipit aliquid cum sui transmutatione ab eo quod est ei naturale. Unde et talis passio dicitur esse abiiciens a substantia. Hoc autem non potest fieri nisi per aliquod contrarium. Unde, quando aliquid patitur, secundum quod est contrarium suae naturae vel conditioni, proprie pati dicitur. Secundum quod etiam aegritudines passiones dicuntur. Quando vero aliquis recipit id quod est ei conveniens secundum suam naturam, magis dicitur perfici quam pati.

[82524] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 6 Tertium modum ponit ibi amplius alia dicit, quod alia potestas dicitur, quae est principium faciendi aliquid non quocumque modo, sed bene, aut secundum *praevoluntatem*, idest secundum quod homo disponit. Quando enim aliqui progrediuntur vel loquuntur, sed non bene, aut non secundum quod volunt, dicuntur non posse loqui aut progredi. Et *similiter est in pati.* Dicitur enim aliquid posse pati illud quod bene potest pati. Sicut dicuntur aliqua ligna combustibilia, quia de facili comburuntur, et incombustibilia, quae non possunt de facili comburi.

[82525] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 7 Quartum modum ponit ibi amplius quicumque dicit, quod etiam potestates dicuntur omnes habitus sive formae vel dispositiones, quibus aliqua dicuntur vel redduntur omnino impassibilia, vel immobilia, aut non de facili mobilia in peius. Quod enim in peius mutentur, sicut quod frangantur, vel curventur, vel conterantur, vel qualitercumque corrumpantur, non inest corporibus per aliquam potentiam, sed magis per impotentiam et defectum alicuius principii, quod corrumpenti resistere non potest. Nunquam enim corrumpitur aliquid nisi propter victoriam corrumpentis supra ipsum. Quod quidem contingit ex debilitate propriae virtutis. Illis vero, quae non possunt tales defectus pati, *aut vix aut paulatim*, idest tarde vel modicum patiuntur, accidit eis propter potentiam, et in eo quod habent *aliquo modo posse*, idest cum quadam perfectione, ut non superentur a contrariis. Et per hunc modum dicitur in praedicamentis, quod durum vel sanativum significat potentiam naturalem non patiendi a corrumpentibus. Molle autem et aegrotativum impotentiam.

[82526] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 8 Deinde cum dicit dicta vero ponit modos possibilis correspondentes praedictis modis potestatis. Primo autem modo potestatis respondent duo modi possibilis. Secundum potestatem enim activam aliquid dicitur potens agere dupliciter.

Uno modo, quia ipse per seipsum agit immediate. Alio modo, quia agit mediante altero, cui potentiam suam communicat, sicut rex agit per ballivum. Dicit ergo, quod, cum potentia tot modis dicatur, possibile etiam et potens pluribus modis dicetur. Uno quidem modo, quod habet principium activum mutationis in seipso *sicut stativum vel sistitivum*, idest id quod facit aliud stare, dicitur esse potens ad sistendum aliquid aliud diversum ab eo. Alio vero modo, quando ipse non immediate operatur, sed aliud habet ab eo talem potestatem, ut possit immediate agere.

[82527] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit alio si secundo ponit secundum modum respondentem secundo modo potentiae, idest potentiae passivae; dicens, quod alio modo a praedicto dicitur possibile sive potens, quod potest mutari in aliquid, quicquid sit illud; scilicet sive possit mutari in peius, sive in melius. Et secundum hoc, aliquid dicitur corruptibile, quia *potest corrumpi*, quod est in peius mutari: vel non corruptibile, quia potest non corrumpi, si sit impossibile illud ipsum corrumpi.

[82528] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 10 Oportet autem illud, quod est possibile ad aliquid patiendum, habere in se quamdam dispositionem, quae sit causa et principium talis passionis; et illud principium vocatur potentia passiva. Principium autem passionis potest inesse alicui passibili dupliciter. Uno modo per hoc, quod habet aliquid; sicut homo est possibilis pati infirmitatem propter abundantiam alicuius inordinati humoris in ipso. Alio vero modo est aliquid potens pati per hoc, quod privatur aliquo, quod posset repugnare passioni; sicut si homo dicatur potens infirmari propter subtractionem fortitudinis et virtutis naturalis. Et haec duo oportet esse in quolibet potente pati. Nunquam enim aliquid pateretur, nisi esset in eo subiectum, quod esset receptivum dispositionis, vel formae, quae per passionem inducitur; et nisi esset debilitas virtutis in patiente ad resistendum actioni agentis.

[82529] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 11 Hi enim duo modi principii patiendi possunt reduci in unum, quia potest privatio significari ut habitus. Et sic sequetur, quod privari sit habere privationem. Et ita uterque modus erit in aliquid habendo. Quod autem privatio possit significari ut habitus, et ut aliquid habitum, ex hoc contingit, quod ens aequivoce dicitur. Et secundum unum modum et privatio et negatio dicitur ens, ut habitum est in principio quarti. Et sic sequitur quod etiam negatio et privatio possunt significari ut habitus. Et ideo possumus universaliter dicere, quod aliquid possibile sit pati propter hoc quod habet in se quemdam habitum et quoddam principium passionis; cum etiam privari sit habere aliquid, si contingat privationem habere.

[82530] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 12 Deinde cum dicit alio in tertium modum ponit hic; et respondet quarto modo potentiae, secundum quod potentia dicebatur inesse alicui, quod non potest corrumpi, vel in peius mutari. Dicit ergo, quod alio modo dicitur possibile vel potens, inquantum non habet potestatem vel principium aliquod ad hoc quod corrumpatur. Et hoc dico ab alio inquantum est aliud; quia secundum hoc aliquid dicitur potens et vigorosum, quod ab exteriori vinci non potest, ut corrumpatur.

[82531] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 13 Deinde cum dicit amplius autem quartum modum ponit, qui respondet tertio modo potentiae, secundum quem dicebatur potentia ad bene

agendum vel patiendum. Dicit ergo, quod secundum praedictos modos, qui pertinent ad agendum vel patiendum, potest dici aliquid potens vel ex eo solum, quod aliquid accidit fieri vel non fieri, vel ex eo quod accidit etiam bene fieri. Sicut etiam dicitur potens agere, quia potest bene et faciliter agere, vel quia potest agere simpliciter. Et similiter potens pati et corrumpi, quia de facili hoc pati potest. Et iste modus potestatis etiam invenitur in rebus inanimatis *ut in organis*, idest in lyra et musicis instrumentis. Dicitur enim quod aliqua lyra potest sonare, quia bene sonat; alia non potest sonare, quia non bene sonat.

[82532] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit impotentia autem ostendit quot modis dicitur impotentia; et circa hoc duo facit. Primo distinguit hoc nomen impotentia. Secundo hoc nomen impossibile, ibi, impossibilia vero. Circa primum duo facit. Primo enim ostendit communem rationem huius nominis impotentia. Secundo ostendit quot modis dicatur, ibi, amplius autem. Dicit ergo primo, quod impotentia est privatio potentiae. Ad rationem autem privationis duo requiruntur; quorum primum est remotio habitus oppositi. Id autem, quod opponitur impotentiae, est potentia. Unde, cum potentia sit quoddam principium, impotentia erit sublatio quaedam talis principii, qualis dicta est esse potentia. Secundum quod requiritur, est quod privatio proprie dicta sit circa determinatum subiectum et determinatum tempus. Improprie autem sumitur absque determinatione subiecti et temporis. Non enim caecum proprie dicitur nisi quod est aptum natum habere visum, et quando est natum habere visum.

[82533] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 15 Impotentia autem sic dicta dicit remotionem potentiae, *aut omnino*, idest universaliter, ut scilicet omnis remotio potentiae impotentia dicatur, sive sit aptum natum habere, sive non: aut dicitur remotio in eo quod est aptum natum habere quandocumque, aut solum tunc quando aptum natum est habere. Non enim similiter accipitur impotentia, cum dicimus puerum non posse generare, et cum virum et eunuchum simul. Puer enim dicitur impotens generare, quia subiectum est aptum ad generandum, non tamen pro illo tempore. Vir autem eunuchus dicitur impotens ad generandum, quia pro illo tempore esset quidem aptus, non tamen potest, quia caret principiis activis generationis. Unde hic magis salvatur ratio privationis. Mulus autem vel lapis dicitur impotens ad generandum, quia non potest nec etiam habet aptitudinem in subiecto existentem.

[82534] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 16 Deinde cum dicit amplius autem dat intelligere impotentiae modos per oppositum ad modos potentiae. Sicut enim potentia est duplex, scilicet activa et passiva: et iterum utraque aut ad agendum et patiendum simpliciter, aut ad bene agendum et patiendum; ita secundum utramque potentiam est impotentia opposita. Et *solum mobili et bene mobili* idest potentiae activae, quae est ad movendum simpliciter, vel bene movendum: et potentiae passivae, quae est ad moveri simpliciter, vel bene moveri.

[82535] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 17 Deinde cum dicit impossibilia vero ostendit quot modis dicitur impossibile: et circa hoc duo facit. Primo distinguit modos impossibilis. Secundo reducit illos modos ad unum, ibi, quae vero secundum. Circa primum tria facit. Primo dicit, quod uno modo dicuntur aliqua impossibilia secundum quod habent impotentiam praedictam, quae

opponitur potentiae. Et huiusmodi modus in quatuor dividitur, sicut et impotentia.

[82536] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 18 Ideo cum dicit alio modo, ponit alium modum, quo dicuntur aliqua impossibilia, non propter privationem alicuius potentiae, sed propter repugnantiam terminorum in propositionibus. Cum enim posse dicatur in ordine ad esse, sicut ens dicitur non solum quod est in rerum natura, sed secundum compositionem propositionis, prout est in ea verum vel falsum; ita possibile et impossibile dicitur non solum propter potentiam vel impotentiam rei: sed propter veritatem et falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus. Unde impossibile dicitur, cuius contrarium est verum de necessitate, ut diametrum quadrati esse commensurabilem eius lateri, est impossibile, quia hoc tale est falsum, cuius contrarium non solum est verum, sed etiam necessarium, quod quidem est non commensurabilem esse. Et propter hoc esse commensurabilem est falsum de necessitate, et hoc est impossibile.

[82537] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 19 Tertio ibi, contrarium vero manifestat quid sit possibile oppositum impossibili secundo modo dicto. Impossibile enim opponitur possibili secundo modo dicto, sicut dictum est. Dicit ergo, quod possibile contrarium huic secundo impossibili est, cuius contrarium non est de necessitate falsum: sicut sedere hominem est possibile, quia non sedere, quod est eius oppositum, non est de necessitate falsum.

[82538] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 20 Ex quo patet, quod ille modus possibilis in tres modos dividitur. Dicitur enim uno modo possibile quod falsum est, sed non ex necessitate: sicut hominem sedere dum non sedet, quia eius oppositum non est verum ex necessitate. Alio modo dicitur possibile quod est verum, sed non de necessitate, quia eius oppositum non est falsum de necessitate, sicut Socratem sedere dum sedet. Tertio modo dicitur possibile, quia licet non sit verum, tamen contingit in proximo verum esse.

[82539] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 21 Deinde cum dicit secundum metaphoram ostendit quomodo potentia sumatur metaphorice; et dicit, in geometria dicitur potentia secundum metaphoram. Potentia enim lineae in geometria dicitur quadratum lineae per hanc similitudinem: quia sicut ex eo quod est in potentia fit illud quod est in actu, ita ex ductu alicuius lineae in seipsam, resultat quadratum ipsius. Sicut si diceremus, quod ternarius potest in novenarium, quia novenarius consurgit ex ductu ternarii in seipsum. Nam ter tria sunt novem. Sicut autem impossibile secundo modo acceptum non dicitur secundum aliquam impotentiam, ita et modi possibilis ultimo positi, non dicuntur secundum aliquam potentiam, sed secundum similitudinem, vel secundum modum veri et falsi.

[82540] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 22 Deinde cum dicit quae vero reducit omnes modos possibilis et impossibilis ad unum primum: et dicit, quod possibilia, quae dicuntur secundum potentiam, omnia dicuntur per respectum ad unam primam potentiam, quae est prima potentia activa, de qua supra dictum est, quod est principium mutationis in alio inquantum est aliud. Nam omnia alia possibilia dicuntur per respectum ad istam potentiam. Aliquid enim dicitur possibile per hoc, quod aliquid aliud habet potentiam activam in ipsum, secundum quod dicitur possibile secundum potentiam passivam. Quaedam vero dicuntur possibilia in non habendo aliquid aliud

talem potentiam in ipsa: sicut quae dicuntur potentia, quia non possunt corrumpi ab exterioribus agentibus. Quaedam vero potentia *in sic habendo*, idest in hoc quod habent potentiam, ut bene aut faciliter agant vel patiantur.

[82541] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 23 Et sicut omnia possibilia, quae dicuntur secundum aliquam potentiam, reducuntur ad unam primam potentiam; ita omnia impossibilia, quae dicuntur secundum aliquam impotentiam, reducuntur ad unam primam impotentiam, quae est opposita primae potentiae. Patet igitur, quod propria definitio potentiae primo modo dictae est principium permutationis in alio inquantum est aliud, quod est ratio potentiae activae.

Lectio 15

[82542] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 1 Quoniam ens non solum dividitur in potentiam et actum, sed etiam in decem praedicamenta, postquam philosophus distinxit hoc nomen potentia, hic incipit distinguere nomina, quae significant praedicamenta. Et primo nomen quantitatis. Secundo nomen qualitatis, ibi, quale autem. Tertio distinguit modos ad aliquid, ibi, ad aliquid dicuntur. Alia vero praedicamenta praetermittit, quia sunt determinata ad aliquod genus rerum naturalium; ut patet praecipue de agere et pati, et de ubi et quando. Circa primum tria facit. Primo ponit rationem quantitatis; dicens, quod quantum dicitur quod est divisibile in ea quae insunt. Quod quidem dicitur ad differentiam divisionis mixtorum. Nam corpus mixtum resolvitur in elementa, quae non sunt actu in mixto, sed virtute tantum. Unde non est ibi tantum divisio quantitatis; sed oportet quod adsit aliqua alteratio, per quam mixtum resolvitur in elementa. Et iterum addit, quod utrumque aut singulum, est natum esse *unum aliquid*, hoc est aliquid demonstratum. Et hoc dicit ad removendum divisionem in partes essentiales, quae sunt materia et forma. Nam neutrum eorum aptum natum est esse unum aliquid per se.

[82543] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 2 Secundo ibi, multitudo ergo ponit species quantitatis; inter quas primae sunt duae; scilicet multitudo sive pluralitas, et magnitudo sive mensura. Utrumque autem eorum habet rationem quanti, inquantum multitudo numerabilis est et magnitudo est mensurabilis. Mensuratio enim propria pertinet ad quantitatem. Definitur autem multitudo sic. Multitudo est, quod est divisibile secundum potentiam in partes non continuas. Magnitudo autem quod est divisibile in partes continuas. Quod quidem contingit tripliciter: et secundum hoc sunt tres species magnitudinis. Nam, si sit divisibile secundum unam tantum dimensionem in partes continuas, erit longitudo. Si autem in duas, latitudo. Si autem in tres, profunditas. Ulterius autem, quando pluralitas vel multitudo est finita, dicitur numerus. Longitudo autem finita, dicitur linea. Latitudo finita, corpus. Si enim esset multitudo infinita, non esset numerus; quia quod infinitum est, numerari non potest. Similiter, si esset longitudo infinita, non esset linea. Linea enim est longitudo mensurabilis. Et propter hoc in ratione lineae ponitur, quod eius extremitates sunt duo puncta. Simile est de superficie et corpore.

[82544] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 3 Tertio ibi, amplius autem distinguit modos quantitatis; et circa hoc tria facit. Primo distinguit quantum in id quod est quantum per se, sicut linea, et in id quod est quantum per accidens, sicut musicum.

[82545] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 4 Secundo ibi, eorum vero distinguit quantum per se; quod quidem duplex est. Quaedam enim significantur per modum substantiae et subiecti, sicut linea, vel superficies, vel numerus. Quodlibet enim istorum substantialiter est quantum, quia in definitione cuiuslibet ponitur quantitas. Nam linea est quantitas continua secundum longitudinem divisibilis, finita: et similiter est de aliis.

[82546] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 5 Quaedam vero per se pertinent ad genus quantitatis, et significantur per modum habitus vel passionis talis substantiae, scilicet lineae, quae est substantialiter quantitas, vel aliarum similium quantitatum: sicut multum et paucum significantur ut passiones numeri: et productum et breve, ut passiones lineae: et latum et strictum, ut passiones superficiei: et profundum et humile sive altum, ut passiones corporis: et similiter grave et leve, secundum opinionem illorum, qui dicebant multitudinem superficierum vel atomorum esse causam gravitatis in corporibus, paucitatem vero eorumdem, causam levitatis. Sed secundum veritatem grave et leve non pertinent ad quantitatem, sed ad qualitatem, ut infra ponet. Et similiter est de aliis talibus.

[82547] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 6 Quaedam etiam sunt, quae communiter cuiuslibet quantitatis continuae passiones sunt, sicut magnum et parvum, maius et minus; sive haec dicantur *secundum se*, idest absolute, sive dicantur *ad invicem*, sicut aliquid dicitur magnum et parvum respective, sicut in praedicamentis habetur. Ista autem nomina, quae significant passiones quantitatis per se, transferuntur etiam ad alia quam ad quantitates. Dicitur enim albedo magna et parva, et alia huiusmodi.

[82548] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 7 Sciendum autem est, quod quantitas inter alia accidentia propinquior est substantiae. Unde quidam quantitates esse substantias putant, scilicet lineam et numerum et superficiem et corpus. Nam sola quantitas habet divisionem in partes proprias post substantiam. Albedo enim non potest dividi, et per consequens nec intelligitur individuare nisi per subiectum. Et inde est, quod in solo quantitatis genere aliqua significantur ut subiecta, alia ut passiones.

[82549] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 8 Tertio ibi, secundum accidens distinguit modos quantitatis per accidens: et ponit duos modos quantitatis per accidens: quorum unus est secundum quod aliqua dicuntur quanta per accidens ex hoc solo, quod sunt accidentia alicuius quanti, sicut album et musicum per hoc quod sunt accidentia alicuius subiecti, quod est quantum.

[82550] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 9 Alio modo dicuntur aliqua quanta per accidens non ratione subiecti, in quo sunt, sed eo quod dividuntur secundum quantitatem ad divisionem alicuius quantitatis; sicut motus et tempus, quae dicuntur quaedam quanta et continua, propterea quod ea, quorum sunt, sunt divisibilia, et ipsa dividuntur ad divisionem eorum. Tempus enim est

divisibile et continuum propter motum; motus autem propter magnitudinem; non quidem propter magnitudinem eius quod movetur, sed propter magnitudinem eius in quo aliquid movetur. Ex eo enim quod illa magnitudo est quanta, et motus est quantus. Et propter hoc quod motus est quantus, sequitur tempus esse quantum. Unde haec non solum per accidens quantitates dici possunt, sed magis per posterius, inquantum quantitatis divisionem ab aliquo priori sortiuntur.

[82551] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 15 n. 10 Sciendum est autem, quod philosophus in praedicamentis posuit tempus quantitatem per se, cum hic ponat ipsum quantitatem per accidens; quia ibi distinxit species quantitatis secundum diversas rationes mensurae. Aliam enim rationem mensurae habet tempus, quod est mensura extrinseca, et magnitudo, quae est mensura intrinseca. Et ideo ponitur ibi ut alia species quantitatis. Hic autem considerat species quantitatis quantum ad ipsum esse quantitatis. Et ideo illa, quae non habent esse quantitatis nisi ex alio, non ponit hic species quantitatis, sed quantitates per accidens, ut motum et tempus. Motus autem non habet aliam rationem mensurae quam tempus et magnitudo. Et ideo nec hic nec ibi ponitur quantitatis species. Locus autem ponitur ibi species quantitatis, non hic, quia habet aliam rationem mensurae, sed non aliud esse quantitatis.

Lectio 16

[82552] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 1 Hic distinguit modos qualitatis: et circa hoc duo facit. Primo ponit quatuor modos qualitatis. Secundo reducit eos ad duos, ibi, fere vero secundum duos modos. Dicit ergo primo, quod unus modus qualitatis est secundum quod qualitas dicitur *differentia substantiae*, idest differentia, per quam aliquid ab altero substantialiter differt, quae intrat in definitionem substantiae. Et propter hoc dicitur, quod differentia praedicatur in quale quid. Ut si quaeratur, quale animal est homo? Respondemus quod bipes: et quale animal equus? Respondemus quod quadrupes: et qualis figura est circulus? Respondemus quod *agonion*, id est sine angulo; ac si ipsa differentia substantiae qualitas sit. Uno igitur modo ipsa differentia substantiae qualitas dicitur.

[82553] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 2 Hunc autem modum qualitatis Aristoteles in praedicamentis praetermisit, quia non continetur sub praedicamento qualitatis, de quo ibi agebat. Hic autem agit de significationibus huius nominis, qualitas.

[82554] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 3 Secundum ponit ibi, alio vero dicit, quod alius modus qualitatis vel qualis est secundum quod immobilia et mathematica dicuntur qualia. Mathematica enim abstrahunt a motu, ut in sexto huius dicetur. Mathematica enim sunt numeri, et magnitudines; et in utrisque utimur nomine qualis. Dicimus enim superficies esse quales, inquantum sunt quadratae vel triangulares. Et similiter numeri dicuntur quales, inquantum sunt compositi. Dicuntur autem numeri compositi, qui communicant in aliquo numero mensurante eos; sicut senarius numerus et novenarius mensurantur ternario, et non solum ad unitatem comparationem habent,

sicut ad mensuram communem. Numeri autem incompositi, vel primi in sua proportione dicuntur, quos non mensurat alius numerus communis, nisi sola unitas.

[82555] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 4 Dicuntur etiam numeri quales ad similitudinem superficiei *et solidi*, idest corporis. Secundum quidem imitationem superficiei, inquantum numerus ducitur in numerum, vel eumdem vel alium; ut cum dicitur bis tria, vel ter tria. Et hoc est quod dicit *quoties quanti.* Nam designatur quasi una dimensio in hoc quod dicitur *tria*, quasi vero secunda dimensio, hoc quod dicitur *bis tria*, vel etiam *ter tria.*

[82556] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 5 Ad imitationem vero solidi, quando est duplex ductus, vel eiusdem numeri in seipsum, vel diversorum numerorum in unum, ut cum dicitur ter tria ter, vel bis tria bis, vel bis tria quater. Et hoc est quod dicit *quoties quot quanti.* Sic enim considerantur in numero quasi tres dimensiones ad modum solidi. In hac autem numerorum ordinatione, aliquid consideratur per modum substantiae; sicut hoc quod dico tria, vel quicumque numerus qui in alium ducitur. Aliquid vero per modum quantitatis; sicut ipse ductus unius numeri in alterum, vel in se ipsum; ut cum dico bis tria, binarius significatur per modum quantitatis mensurantis, ternarius vero per modum substantiae. Id ergo, quod existit in substantia numeri praeter ipsam quantitatem, quae est numeri substantia, dicitur qualitas eius, ut hoc quod significatur per hoc quod dicitur bis vel ter.

[82557] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 6 Alia litera habet *secundum quantitatem*; et tunc substantia numeri dicitur ipse numerus simpliciter prolatus, ut quod dico tria. Quantitas autem secundum quam attenditur eius qualitas, dicitur ipsa multiplicatio numeri in numerum. Et huic concordat litera sequens, quae dicit, quod substantia cuiuslibet numeri est id quod semel dicitur. Sicut substantia senarii est quod dicitur semel sex, non quod dicitur bis tria, vel ter duo: sed hoc pertinet ad eius qualitatem. Dicere enim numerum esse superficialem vel solidum sive quadratum, sive cubicum, significat eum esse qualem. Hic autem modus qualitatis est quarta species in praedicamentis posita.

[82558] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 7 Tertio ponit ibi, amplius quaecumque dicit, quod etiam qualitates dicuntur passiones substantiarum mobilium, secundum quas corpora per alterationem mutantur, ut calidum, frigidum, et huiusmodi. Et hic modus pertinet ad tertiam speciem qualitatis in praedicamentis positam.

[82559] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 8 Quartum ponit ibi, amplius secundum dicit quod qualitas sive quale dicitur quarto modo secundum quod aliquid disponitur per virtutem et vitium, vel qualitercumque per bonum et malum, sicut per scientiam et ignorantiam, sanitatem et aegritudinem, et huiusmodi. Et haec est prima species qualitatis in praedicamentis posita.

[82560] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 9 Praetermittit autem inter hos modos secundam qualitatis speciem, quia magis comprehenditur sub potentia, cum non significetur nisi ut principium passioni resistens; sed propter modum denominandi ponitur in praedicamentis inter species qualitatis. Secundum autem modum essendi magis continetur sub potentia, sicut et supra posuit.

[82561] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 10 Deinde cum dicit fere vero reducit quatuor positos modos ad duos; dicens, quod quale dicitur aliquid fere secundum duos modos, inquantum alii duo de quatuor reducuntur ad alios duos. Horum autem unus principalissimus est primus modus, secundum quem differentia substantiae dicitur qualitas, quia per eum aliquid significatur informatum et qualificatum.

[82562] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 11 Et ad hunc modum reducitur qualitas, quae est in numeris, et in mathematicis aliis, sicut quaedam pars. Huiusmodi enim qualitates sunt quasi quaedam differentiae substantiales mathematicorum. Nam ipsa significantur per modum substantiae potius quam alia accidentia, ut in capitulo de quantitate dictum est. Sunt autem huiusmodi qualitates differentiae substantiarum *aut non motarum, aut non inquantum sunt motae*: et hoc dicit, ut ostendat quantum ad propositum non differre, utrum mathematica sint quaedam substantiae per se existentes secundum esse, ut dicebat Plato, a motu separatae; sive sint in substantiis mobilibus secundum esse, sed separatae secundum rationem. Primo enim modo essent qualitates non motorum. Secundo autem, motorum, sed non inquantum sunt mota.

[82563] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 12 Secundus modus principalis est, ut passiones motorum inquantum mota, et etiam differentiae motuum dicantur qualitates. Quae quidem dicuntur differentiae motuum, quia alterationes differunt secundum huiusmodi qualitates, sicut calefieri et infrigidari secundum calidum et frigidum.

[82564] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 13 Et ad hunc modum reducitur ille modus secundum quem vitium et virtus dicitur qualitas. Hic enim modus est quasi quaedam pars illius. Virtus enim et vitium ostendunt quasdam differentias motus et actus secundum bene et male. Nam virtus est, per quam se aliquis habet bene ad agendum et patiendum; vitium autem secundum quod male. Et simile est de aliis habitibus, sive intellectualibus, ut scientia, sive corporalibus, ut sanitas.

[82565] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 16 n. 14 Sed tamen bene et male maxime pertinet ad qualitatem in rebus animatis; et praecipue in habentibus *prohaeresim* idest electionem. Et hoc ideo, quia bonum habet rationem finis. Ea vero, quae agunt per electionem, agunt propter finem. Agere autem propter finem maxime competit rebus animatis. Res enim inanimatae agunt vel moventur propter finem, non tamquam cognoscentes finem, neque tamquam se agentes ad finem; sed potius ab alio diriguntur, qui eis naturalem inclinationem dedit, sicut sagitta dirigitur in finem a sagittante. Res autem irrationales animatae cognoscunt quidem finem et appetunt ipsum appetitu animali, et movent seipsa localiter ad finem tamquam iudicium habentes de fine; sed appetitus finis, et eorum quae sunt propter finem, determinatur eis ex naturali inclinatione. Propter quod sunt magis acta quam agentia. Unde nec in eis est iudicium liberum. Rationalia vero in quibus solum est electio, cognoscunt finem, et proportionem eorum, quae sunt in finem ipsum. Et ideo sicut seipsa movent ad finem, ita etiam ad appetendum finem, vel ea quae sunt propter finem, ex quo est in eis electio libera.

Lectio 17

[82566] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 1 Hic determinat philosophus de ad aliquid: et circa hoc duo facit. Primo ponit modos eorum, quae sunt ad aliquid secundum se. Secundo eorum, quae sunt ad aliquid ratione alterius, ibi, illa vero quia sua genera. Circa primum duo facit. Primo enumerat modos eorum, quae secundum se ad aliquid dicuntur. Secundo prosequitur de eis, ibi, dicuntur autem prima. Ponit ergo tres modos eorum, quae ad aliquid dicuntur: quorum primus est secundum numerum et quantitatem, sicut duplum ad dimidium, et triplum ad tertiam partem, et *multiplicatum*, idest multiplex, ad partem *multiplicati*, idest ad submultiplex, *et continens ad contentum.* Accipitur autem continens pro eo, quod excedit secundum quantitatem. Omne enim excedens secundum quantitatem continet in se illud quod exceditur. Est enim hoc et adhuc amplius; sicut quinque continet in se quatuor, et tricubitum continet in se bicubitum.

[82567] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 2 Secundus modus est prout aliqua dicuntur ad aliquid secundum actionem et passionem, vel potentiam activam et passivam; sicut calefactivum ad calefactibile, quod pertinet ad actiones naturales, et sectivum ad sectibile, quod pertinet ad actiones artificiales, et universaliter omne activum ad passivum.

[82568] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 3 Tertius modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram. Accipitur autem hic mensura et mensurabile non secundum quantitatem (hoc enim ad primum modum pertinet, in quo utrumque ad utrumque dicitur: nam duplum dicitur ad dimidium, et dimidium ad duplum), sed secundum mensurationem esse et veritatis. Veritas enim scientiae mensuratur a scibili. Ex eo enim quod res est vel non est, oratio scita vera vel falsa est, et non e converso. Et similiter est de sensibili et sensu. Et propter hoc non mutuo dicuntur mensura ad mensurabile et e converso, sicut in aliis modis, sed solum mensurabile ad mensuram. Et similiter etiam imago dicitur ad id cuius est imago, tamquam mensurabile ad mensuram. Veritas enim imaginis mensuratur ex re cuius est imago.

[82569] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 4 Ratio autem istorum modorum haec est. Cum enim relatio, quae est in rebus, consistat in ordine quodam unius rei ad aliam, oportet tot modis huiusmodi relationes esse, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari. Ordinatur autem una res ad aliam, vel secundum esse, prout esse unius rei dependet ab alia, et sic est tertius modus. Vel secundum virtutem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit, vel alteri confert aliquid; et sic est secundus modus. Vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam; et sic est primus modus.

[82570] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 5 Qualitas autem rei, inquantum huiusmodi, non respicit nisi subiectum in quo est. Unde secundum ipsam una res non ordinatur ad aliam, nisi secundum quod qualitas accipit rationem potentiae passivae vel activae, prout est principium actionis vel passionis. Vel ratione quantitatis, vel alicuius ad quantitatem pertinentis; sicut dicitur aliquid albius alio, vel sicut dicitur simile, quod habet unam aliquam qualitatem. Alia vero genera magis consequuntur relationem, quam possint relationem causare. Nam quando consistit in aliquali relatione ad tempus. Ubi vero, ad locum. Positio autem ordinem partium importat. Habitus autem

relationem habentis ad habitum.

[82571] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 6 Deinde cum dicit dicuntur autem prosequitur tres modos enumeratos; et primo prosequitur primum. Secundo prosequitur secundum, ibi, activa vero et passiva. Tertio tertium, ibi, ergo secundum numerum. Circa primum duo facit. Primo ponit relationes quae consequuntur numerum absolute. Secundo ponit relationes quae consequuntur unitatem absolute, ibi, et amplius aequale. Dicit ergo, quod primus modus relationum, qui est secundum numerum, distinguitur hoc modo: quia vel est secundum comparationem numeri ad numerum, vel numeri ad unum. Et secundum comparationem ad utrumque dupliciter: quia vel est secundum comparationem numeri indeterminate ad numerum, aut ad unum determinate. Et hoc est quod dicit, quod prima, quae dicuntur ad aliquid secundum numerum, aut dicuntur *simpliciter*, idest universaliter, vel indeterminate, aut determinate. Et utrolibet modo *ad eos*, scilicet numeros. *Aut ad unum*, idest ad unitatem.

[82572] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 7 Sciendum est autem, quod omnis mensuratio, quae est in quantitatibus continuis, aliquo modo derivatur a numero. Et ideo relationes, quae sunt secundum quantitatem continuam, etiam attribuuntur numero.

[82573] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 8 Sciendum est etiam, quod proportio numeralis dividitur primo in duas; scilicet aequalitatis, et inaequalitatis. Inaequalitatis autem sunt duae species; scilicet excedens et excessum, et magis et minus. Inaequale autem excedens in quinque species dividitur.

[82574] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 9 Numerus enim maior quandoque respectu minoris est multiplex; quando scilicet aliquoties continet ipsum, sicut sex continet duo ter. Et si quidem contineat ipsum bis, dicitur duplum; sicut duo ad unum vel quatuor ad duo. Si ter, triplum. Si quater, quadruplum. Et sic inde.

[82575] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 10 Quandoque vero numerus maior continet totum numerum minorem semel, et insuper unam aliquam partem eius. Et tunc dicitur superparticularis. Et si quidem contineat totum et medium, vocatur sesquialterum, sicut tria ad duo. Si autem tertiam, sesquitertius, sicut quatuor ad tria. Si quartam, sesquiquartus, sicut quinque ad quatuor. Et sic inde.

[82576] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 11 Quandoque numerus maior continet minorem totum semel; et insuper non solum unam partem, sed plures partes. Et sic dicitur superpartiens. Et si quidem contineat duas partes, dicitur superbipartiens, sicut quinque se habent ad tria. Si vero tres, dicitur supertripartiens, sicut septem se habent ad quatuor. Si autem quatuor, sic est superquadripartiens; et sic se habet novem ad quinque. Et sic inde.

[82577] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 12 Quandoque vero numerus maior continet totum minorem pluries, et insuper aliquam partem eius; et tunc dicitur multiplex superparticularis. Et si quidem contineat ipsum bis et mediam partem eius, dicitur duplum sesquialterum, sicut quinque ad duo. Si autem ter et mediam partem eius, vocabitur triplum sesquialterum, sicut se habent septem

ad duo. Si autem quater et dimidiam partem eius, dicitur quadruplum sesquialterum, sicut novem ad duo. Possent etiam ex parte superparticularis huiusmodi proportionis species sumi, ut dicatur duplex sesquitertius, quando maior numerus habet minorem bis et tertiam partem eius, sicut se habent septem ad tria: vel duplex sesquiquartus, sicut novem ad quatuor, et sic de aliis.

[82578] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 13 Quandoque etiam numerus maior habet minorem totum pluries, et etiam plures partes eius, et tunc dicitur multiplex superpartiens. Et similiter proportio potest dividi secundum species multiplicitatis, et secundum species superpartientis, si dicatur duplum superbipartiens, quando habet maior numerus totum minorem bis et duas partes eius, sicut octo ad tria. Vel etiam triplum superbipartiens, sicut undecim ad tres. Vel etiam duplum supertripartiens, sicut undecim ad quatuor. Habet enim totum bis, et tres partes eius.

[82579] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 14 Et totidem species sunt ex parte inaequalitatis eius qui exceditur. Nam numerus minor dicitur submultiplex, subparticularis, subpartiens, submultiplex subparticularis, submultiplex subpartiens, et sic de aliis.

[82580] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 15 Sciendum autem quod prima species proportionis, scilicet multiplicitas, consistit in comparatione unius numeri ad unitatem. Quaelibet enim eius species invenitur primo in aliquo numero respectu unitatis. Duplum primo invenitur in binario respectu unitatis. Et similiter proportio tripli in ternario respectu unitatis, et sic de aliis. Primi autem termini in quibus invenitur aliqua proportio, dant speciem ipsi proportioni. Unde in quibuscumque aliis terminis consequenter inveniatur, invenitur in eis secundum rationem primorum terminorum. Sicut proportio dupla primo invenitur inter duo et unum. Unde ex hoc proportio recipit rationem et nomen. Dicitur enim proportio dupla proportio duorum ad unum. Et propter hoc, si etiam unus numerus respectu alterius numeri sit duplus, tamen hoc est secundum quod minor numerus accipit rationem unius, et maior rationem duorum. Sex enim se habet in dupla proportione ad tria, inquantum tria se habent ad sex ut unum ad duo. Et simile est in tripla proportione, et in omnibus aliis speciebus multiplicitatis. Et ideo dicit, quod ista relatio dupli, est per hoc quod numerus determinatus, scilicet duo, *refertur ad unum*, idest ad unitatem.

[82581] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 16 Sed hoc quod dico, multiplex, importat relationem numeri ad unitatem; sed non alicuius determinati numeri, sed numeri in universali. Si enim determinatus numerus accipiatur ut binarius vel ternarius, esset una species multiplicitatis, ut dupla vel tripla. Sicut autem duplum se habet ad duo, et triplum ad tria, quae sunt numeri determinati, ita multiplex ad multiplicitatem, quia significat numerum indeterminatum.

[82582] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 17 Aliae autem proportiones non possunt attendi secundum numerum ad unitatem, scilicet neque proportio superparticularis, neque superpartiens, neque multiplex superparticularis, neque multiplex superpartiens. Omnes enim hae proportionum species attenduntur secundum quod maior numerus continet minorem semel, vel aliquoties; et insuper unam vel plures partes eius. Unitas autem partem habere non potest: et ideo nulla harum proportionum potest attendi secundum comparationem numeri ad unitatem, sed secundum comparationem numeri ad numerum. Et sic est duplex, vel secundum numerum determinatum, vel

secundum numerum indeterminatum.

[82583] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 18 Si autem secundum numerum determinatum, sic *est hemiolum*, idest sesquialterum, aut *subhemiolum*, idest supersesquialterum. Proportio enim sesquialtera primo consistit in his terminis, scilicet ternario et binario; et sub ratione eorum in omnibus aliis invenitur. Unde quod dicitur hemiolum vel sesquialterum importat relationem determinati numeri ad determinatum numerum, scilicet trium ad duo.

[82584] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 19 Quod vero dicitur superparticulare, refertur ad subparticulare, non secundum determinatos numeros, sicut etiam multiplex refertur ad unum, sed secundum numerum indeterminatum. Primae enim species inaequalitatis superius numeratae accipiuntur secundum indeterminatos numeros, ut multiplex, superparticulare, superpartiens et cetera. Species vero istorum accipiuntur secundum numeros determinatos, ut duplum, triplum, sesquialterum, sesquitertium, et sic de aliis.

[82585] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 20 Contingit enim aliquas quantitates continuas habere proportionem adinvicem, sed non secundum aliquem numerum, nec determinatum, nec indeterminatum. Omnium enim quantitatum continuarum est aliqua proportio; non tamen est proportio numeralis. Quorumlibet enim duorum numerorum est una mensura communis, scilicet unitas, quae aliquoties sumpta, quemlibet numerum reddit. Non autem quarumlibet quantitatum continuarum invenitur esse una mensura communis; sed sunt quaedam quantitates continuae incommensurabiles: sicut diameter quadrati est incommensurabilis lateri. Et hoc ideo, quia non est proportio eius ad latus, sicut proportio numeri ad numerum, vel numeri ad unum.

[82586] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 21 Cum ergo dicitur in quantitatibus, quod haec est maior illa, vel se habet ad illam ut continens ad contentum, non solum haec ratio non attenditur secundum aliquam determinatam speciem numeri, sed nec etiam quod sit secundum numerum, quia omnis numerus est alteri commensurabilis. Omnes enim numeri habent unam communem mensuram, scilicet unitatem. Sed continens et contentum non dicuntur secundum aliquam commensurationem numeralem. Continens enim ad contentum dicitur, quod est tantum, et adhuc amplius. Et hoc est indeterminatum, utrum sit commensurabile, vel non commensurabile. Quantitas enim qualiscumque accipiatur, vel est aequalis, vel inaequalis. Unde, si non est aequalis, sequitur quod sit inaequalis et continens, etiam si non sit commensurabilis. Patet igitur quod omnia praedicta dicuntur ad aliquid secundum numerum, et secundum passiones numerorum, quae sunt commensuratio, proportio, et huiusmodi.

[82587] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 22 Deinde cum dicit et amplius ponit relativa, quae accipiuntur secundum unitatem, et non per comparationem numeri ad unum vel ad numerum; et dicit quod alio modo a praedictis dicuntur relative, aequale, simile, et idem. Haec enim dicuntur secundum unitatem. Nam eadem sunt, quorum substantia est una. Similia, quorum qualitas est una. Aequalia, quorum quantitas est una. Cum autem unum sit principium numeri et mensura, patet etiam, quod haec dicuntur ad aliquid *secundum numerum*, idest secundum aliquid ad genus numeri pertinens; non eodem modo tamen haec ultima cum primis. Nam primae relationes erant

secundum numerum ad numerum, vel secundum numerum ad unum; hoc autem secundum unum absolute.

[82588] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 23 Deinde cum dicit activa vero prosequitur de secundo modo relationum, quae sunt in activis et passivis: et dicit, quod huiusmodi relativa sunt relativa dupliciter. Uno modo secundum potentiam activam et passivam; et secundo modo secundum actus harum potentiarum, qui sunt agere et pati; sicut calefactivum dicitur ad calefactibile secundum potentiam activam et passivam. Nam calefactivum est, quod potest calefacere; calefactibile vero, quod potest calefieri. Calefaciens autem ad calefactum, et secans ad id quod secatur, dicuntur relative secundum actus praedictarum potentiarum.

[82589] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 24 Et differt iste modus relationum a praemissis. Quae enim sunt secundum numerum, non sunt aliquae actiones nisi secundum similitudinem, sicut multiplicare, dividere et huiusmodi, ut etiam in aliis dictum est, scilicet in secundo physicorum; ubi ostendit, quod mathematica abstrahunt a motu, et ideo in eis esse non possunt huiusmodi actiones, quae secundum motum sunt.

[82590] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 25 Sciendum etiam est quod eorum relativorum, quae dicuntur secundum potentiam activam et passivam, attenditur diversitas secundum diversa tempora. Quaedam enim horum dicuntur relative secundum tempus praeteritum, sicut quod fecit, ad illud quod factum est; ut pater ad filium, quia ille genuerit, iste genitus est; quae differunt secundum fecisse, et passum esse. Quaedam vero secundum tempus futurum, sicut facturus refertur ad faciendum. Et ad hoc genus relationum reducuntur illae relationes, quae dicuntur secundum privationem potentiae, ut impossibile et invisibile. Dicitur enim aliquid impossibile huic vel illi; et similiter invisibile.

[82591] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 26 Deinde cum dicit ergo secundum prosequitur de tertio modo relationum; et dicit quod in hoc differt iste tertius modus a praemissis, quod in praemissis, unumquodque dicitur relative ex hoc, quod ipsum ad aliud refertur; non ex eo quod aliud referatur ad ipsum. Duplum enim refertur ad dimidium, et e converso; et similiter pater ad filium, et e converso; sed hoc tertio modo aliquid dicitur relative ex eo solum, quod aliquid refertur ad ipsum; sicut patet, quod sensibile et scibile vel intelligibile dicuntur relative, quia alia referuntur ad illa. Scibile enim dicitur aliquid, propter hoc, quod habetur scientia de ipso. Et similiter sensibile dicitur aliquid quod potest sentiri.

[82592] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 27 Unde non dicitur relative propter aliquid quod sit ex eorum parte, quod sit qualitas, vel quantitas, vel actio, vel passio, sicut in praemissis relationibus accidebat; sed solum propter actiones aliorum, quae tamen in ipsa non terminantur. Si enim videre esset actio videntis perveniens ad rem visam, sicut calefactio pervenit ad calefactibile; sicut calefactibile refertur ad calefaciens, ita visibile referretur ad videntem. Sed videre et intelligere et huiusmodi actiones, ut in nono huius dicetur, manent in agentibus, et non transeunt in res passas; unde visibile et scibile non patitur aliquid, ex hoc quod intelligitur vel videtur. Et propter hoc non ipsamet referuntur ad alia, sed alia ad ipsa. Et simile est in omnibus aliis, in quibus relative aliquid

dicitur propter relationem alterius ad ipsum, sicut dextrum et sinistrum in columna. Cum enim dextrum et sinistrum designent principia motuum in rebus animatis, columnae et alicui inanimato attribui non possunt, nisi secundum quod animata aliquo modo se habeant ad ipsam, sicut columna dicitur dextra, quia homo est ei sinister. Et simile est de imagine respectu exemplaris, et denario, quo fit pretium emptionis. In omnibus autem his tota ratio referendi in duobus extremis, pendet ex altero. Et ideo omnia huiusmodi quodammodo se habent ut mensurabile et mensura. Nam ab eo quaelibet res mensuratur, a quo ipsa dependet.

[82593] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 28 Sciendum est autem, quod quamvis scientia secundum nomen videatur referri ad scientem et ad scibile, dicitur enim scientia scientis, et scientia scibilis, et intellectus ad intelligentem et intelligibile; tamen intellectus secundum quod ad aliquid dicitur, non ad hoc cuius est sicut subiecti dicitur: sequeretur enim quod idem relativum bis diceretur. Constat enim quoniam intellectus dicitur ad intelligibile, sicut ad obiectum. Si autem diceretur ad intelligentem, bis diceretur ad aliquid; et cum esse relativi sit ad aliud quodammodo se habere, sequeretur quod idem haberet duplex esse. Et similiter de visu patet quod non dicitur ad videntem, sed ad obiectum quod est color *vel aliquid aliud tale.* Quod dicit propter ea, quae videntur in nocte non per proprium colorem, ut habetur in secundo de anima.

[82594] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 29 Quamvis et hoc recte posset dici, scilicet quod visus sit videntis. Refertur autem visus ad videntem, non inquantum est visus, sed inquantum est accidens, vel potentia videntis. Relatio enim respicit aliquid extra, non autem subiectum nisi inquantum est accidens. Et sic patet, quod isti sunt modi, quibus aliqua dicuntur secundum se ad aliquid.

[82595] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 30 Deinde cum dicit illa vero ponit tres modos, quibus aliqua dicuntur ad aliquid non secundum se, sed secundum aliud. Quorum primus est, quando aliqua dicuntur ad aliquid propter hoc quod sua genera sunt ad aliquid, sicut medicina dicitur ad aliquid, quia scientia est ad aliquid. Dicitur enim, quod medicina est scientia sani et aegri. Et isto modo refertur scientia per hoc quod est accidens.

[82596] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 31 Secundus modus est, quando aliqua abstracta dicuntur ad aliquid, quia concreta habentia illa abstracta ad aliud dicuntur; sicut aequalitas et similitudo dicuntur ad aliquid, quia simile et aequale ad aliquid sunt. Aequalitas autem et similitudo secundum nomen non dicuntur ad aliquid.

[82597] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 32 Tertius modus est, quando subiectum dicitur ad aliquid, ratione accidentis; sicut homo vel album dicitur ad aliquid, quia utrique accidit duplum esse; et hoc modo caput dicitur ad aliquid, eo quod est pars.

Lectio 18

[82598] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 1 Postquam philosophus distinxit nomina, quae significant causas, et subiectum, et partes subiectorum huius scientiae; hic incipit distinguere nomina quae significant ea quae se habent per modum passionis; et dividitur in duas partes. In prima distinguit nomina ea quae pertinent ad perfectionem entis. In secunda distinguit nomina quae pertinent ad entis defectum, ibi, falsum dicitur uno modo. Circa primum duo facit. Primo distinguit nomina significantia ea quae pertinent ad perfectionem entis. Secundo pertinentia ad totalitatem. Perfectum enim et totum, aut sunt idem, aut fere idem significant, ut dicitur in tertio physicorum. Secunda ibi, ex aliquo esse dicitur. Circa primum duo facit. Primo distinguit hoc nomen perfectum. Secundo distinguit quaedam nomina, quae significant quasdam perfectiones perfecti, ibi, terminus dicitur. Circa primum duo facit. Primo ponit modos, quibus aliqua dicuntur perfecta secundum se. Secundo modos, quibus aliqua dicuntur perfecta per respectum ad alia, ibi, alia vero. Circa primum duo facit. Primo ponit tres modos quibus aliquid secundum se dicitur perfectum. Secundo ostendit quomodo secundum hos modos aliqua diversimode perfecta dicuntur, ibi, secundum se dicta quidem igitur.

[82599] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 2 Dicit ergo primo, quod perfectum uno modo dicitur, extra quod non est accipere aliquam eius particulam; sicut homo dicitur perfectus, quando nulla deest ei pars. Et dicitur tempus perfectum, quando non est accipere extra aliquid quod sit temporis pars; sicut dicitur dies perfectus, quando nulla pars diei deest.

[82600] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 3 Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum virtutem; et sic dicitur aliquid perfectum, quod non habet *hyperbolem*, idest superexcellentiam vel superabundantiam ad hoc quod aliquid bene fiat secundum genus illud, et similiter nec defectum. Hoc enim dicimus bene se habere, ut dicitur in secundo Ethicorum, quod nihil habet nec plus nec minus quam debet habere. Et sic dicitur perfectus medicus et perfectus fistulator, quando non deficit ei aliquid, quod pertineat ad speciem propriae virtutis, secundum quam dicitur, quod hic est bonus medicus, et ille bonus fistulator. Virtus enim cuiuslibet est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.

[82601] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 4 Secundum autem hunc modum utimur translative nomine perfecti etiam in malis. Dicimus enim perfectum *sycophantam*, idest calumniatorem, et perfectum latronem, quando in nullo deficit ab eo quod competit eis inquantum sunt tales. Nec est mirum si in istis quae magis sonant defectum, utimur nomine perfectionis; quia etiam cum sint mala, utimur in eis nomine bonitatis per quamdam similitudinem. Dicimus enim bonum furem et bonum calumniatorem, quia sic se habent in suis operationibus, licet malis, sicut boni in bonis.

[82602] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 5 Et quod aliquid dicatur perfectum per comparationem ad virtutem propriam, provenit quia virtus est quaedam perfectio rei. Unumquodque enim tunc est perfectum quando nulla pars magnitudinis naturalis, quae competit ei secundum speciem propriae virtutis, deficit ei. Sicut autem quaelibet res naturalis, habet determinatam mensuram naturalis magnitudinis secundum quantitatem continuam, ut dicitur in secundo de anima, ita etiam quaelibet res habet determinatam quantitatem suae virtutis naturalis. Equus enim habet

quantitatem dimensivam determinatam secundum naturam cum aliqua latitudine. Est enim aliqua quantitas, ultra quam nullus equus protenditur in magnitudine. Et similiter est aliqua quantitas, quam non transcendit in parvitate. Ita etiam ex utraque parte determinatur aliquibus terminis quantitas virtutis equi. Nam aliqua est virtus equi, qua maior in nullo equo invenitur: et similiter est aliqua tam parva, qua nulla est minor.

[82603] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 6 Sicuti igitur primus modus perfecti accipiebatur ex hoc quod nihil rei deerat de quantitate dimensiva sibi naturaliter determinata, ita hic secundus modus accipitur ex hoc quod nihil deest alicui de quantitate virtutis sibi debitae secundum naturam. Uterque autem modus perfectionis attenditur secundum interiorem perfectionem.

[82604] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 7 Amplius quibus tertium modum ponit per respectum ad exterius; dicens, quod illa dicuntur tertio modo perfecta *quibus inest finis*, idest quae iam consecuta sunt suum finem; si tamen ille finis fuerit *studiosus*, idest bonus: sicut homo, quando iam consequitur beatitudinem. Qui autem consequitur finem suum in malis, magis dicitur deficiens quam perfectus; quia malum est privatio perfectionis debitae. In quo patet, quod mali, quando suam perficiunt voluntatem, non sunt feliciores, sed miseriores. Quia vero omnis finis est quoddam ultimum, ideo per quamdam similitudinem transferimus nomen perfectum ad ea, quae perveniunt ad ultimum, licet illud sit malum. Sicut dicitur aliquid perfecte perdi, vel corrumpi, quando nihil deest de corruptione vel perditione rei. Et per hanc metaphoram, mors dicitur finis, quia est ultimum. Sed finis non solum habet quod sit ultimum, sed etiam quod sit cuius causa fit aliquid. Quod non contingit morti vel corruptioni.

[82605] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 8 Deinde cum dicit secundum se ostendit quomodo aliqua diversimode se habeant ad praedictos modos perfectionis; et dicit, quod quaedam dicuntur secundum se perfecta: et hoc dupliciter. Alia quidem universaliter perfecta, quia nihil omnino deficit eis absolute, nec aliquam habent *hyperbolem*, idest excedentiam, quia a nullo videlicet penitus in bonitate exceduntur, nec aliquid extra accipiunt, quia nec indigent exteriori bonitate. Et haec est conditio primi principii, scilicet Dei, in quo est perfectissima bonitas, cui nihil deest de omnibus perfectionibus in singulis generibus inventis.

[82606] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 9 Alia dicuntur perfecta in aliquo genere, ex eo quod quantum ad illud genus pertinet, nec *habent hyperbolem*, idest excedentiam, quasi aliquid eis deficiat eorum, quae illi generi debentur; nec aliquid eorum, quae ad perfectionem illius generis pertinent, est extra ea, quasi eo careant; sicut homo dicitur perfectus, quando iam adeptus est beatitudinem.

[82607] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 10 Et sicut fit haec distinctio quantum ad secundum modum perfectionis supra positum, ita potest fieri quantum ad primum, ut tangitur in principio caeli et mundi. Nam quodlibet corpus particulare est quantitas perfecta secundum suum genus, quia habet tres dimensiones, quibus non sunt plures. Sed mundus dicitur perfectus universaliter, quia omnino nihil extra ipsum est.

[82608] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 18 n. 11 Deinde cum dicit alia vero ponit modum, secundum quem aliqua dicuntur perfecta per respectum ad aliud: et dicit, quod alia dicuntur perfecta *secundum ipsa*, idest per comparationem ad perfecta, quae sunt secundum se perfecta. Vel ex eo, quod faciunt aliquid perfectum aliquo priorum modorum; sicut medicina est perfecta, quia facit sanitatem perfectam. Aut ex eo, quod habent aliquid perfectum; sicut homo dicitur perfectus, qui habet perfectam scientiam. Aut repraesentando tale perfectum; sicut illa, quae habent similitudinem ad perfecta; ut imago dicitur perfecta, quae repraesentat hominem perfecte. Aut qualitercumque aliter referantur ad ea, quae dicuntur per se perfecta primis modis.

Lectio 19

[82609] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 1 Hic prosequitur de nominibus, quae significant conditiones perfecti. Perfectum autem, ut ex praemissis patet, est terminatum et absolutum, non dependens ab alio, et non privatum, sed habens ea, quae sibi secundum suum genus competunt. Et ideo primo ponit hoc nomen terminus. Secundo hoc quod dicitur per se, ibi, et secundum quod dicitur. Tertio hoc nomen habitus, ibi, habitus vero dicitur. Circa primum tria facit. Primo ponit rationem termini; dicens, quod terminus dicitur quod est ultimum cuiuslibet rei, ita quod nihil de primo terminato est extra ipsum terminum; et omnia quae sunt eius, continentur intra ipsum. Dicit autem *primi* quia contingit id, quod est ultimum primi, esse principium secundi; sicut nunc quod est ultimum praeteriti, est principium futuri.

[82610] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 2 Et quaecumque secundo ponit quatuor modos, quibus dicitur terminus; quorum primus est secundum quod in qualibet specie magnitudinis, finis magnitudinis, vel habentis magnitudinem, dicitur terminus; sicut punctus dicitur terminus lineae, et superficies corporis, vel etiam lapidis habentis quantitatem.

[82611] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 3 Secundus modus est similis primo, secundum quod unum extremum motus vel actionis dicitur terminus, hoc scilicet ad quod est motus, et non a quo: sicut terminus generationis est esse, non autem non esse; quamvis quandoque ambo extrema motus dicantur terminus largo modo, scilicet a quo, et in quod; prout dicimus, quod omnis motus est inter duos terminos.

[82612] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 4 Tertius modus dicitur terminus, cuius causa fit aliquid; hoc enim est ultimum intentionis, sicut terminus secundo modo dictus est ultimum motus vel operationis.

[82613] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 5 Quartus modus est secundum quod substantia rei, quae est essentia et definitio significans quod quid est res, dicitur terminus. Est enim terminus cognitionis. Incipit enim cognitio rei ab aliquibus signis exterioribus quibus pervenitur ad cognoscendum rei definitionem; quo cum perventum fuerit, habetur perfecta cognitio de re. Vel dicitur terminus cognitionis definitio, quia infra ipsam continentur ea, per quae scitur res. Si autem

mutetur una differentia, vel addatur, vel subtrahatur, iam non erit eadem definitio. Si autem est terminus cognitionis, oportet quod sit rei terminus, quia cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.

[82614] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 6 Deinde cum dicit quare palam concludit comparationem termini ad principium; dicens, quod quoties dicitur principium, toties dicitur terminus, et adhuc amplius; quia omne principium est terminus, sed non terminus omnis est principium. Id enim ad quod motus est, terminus est, et nullo modo principium est: illud vero a quo est motus, est principium et terminus, ut ex praedictis patet.

[82615] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 7 Deinde cum dicit et secundum hic determinat de per se: et circa hoc tria facit. Primo determinat de hoc, quod dicitur secundum quod; quod est communius quam secundum se. Secundo concludit modos eius, quod dicitur secundum se, ibi, quare secundum se. Tertio, quia uterque dictorum modorum secundum aliquem modum significat dispositionem, determinat de nomine dispositionis, ibi, dispositio. Circa primum ponit quatuor modos eius quod dicitur secundum quod; quorum primus est, prout *species*, idest forma, et *substantia rei*, idest essentia, est id, secundum quod aliquid esse dicitur; sicut secundum Platonicos, *per se bonum*, idest idea boni, est illud, secundum quod aliquid bonum dicitur.

[82616] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 8 Secundus modus est, prout subiectum, in quo primo aliquid natum est fieri, dicitur secundum quod, sicut color primo fit in superficie; et ideo dicitur, quod corpus est coloratum secundum superficiem. Hic autem modus differt a praedicto, quia praedictus pertinet ad formam, et hic pertinet ad materiam.

[82617] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 9 Tertius modus est, prout universaliter quaelibet causa dicitur secundum quod. Unde toties dicitur secundum quod quoties et causa. Idem enim est quaerere secundum quod venit, et cuius causa venit; similiter secundum quod paralogizatum, aut syllogizatum est, et qua causa facti sunt syllogismi.

[82618] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 10 Quartus modus est prout secundum quod significat positionem et locum; sicut dicitur, iste *stetit secundum hunc*, idest iuxta hunc, et ille *vadit secundum hunc*, idest iuxta hunc; quae omnia significant positionem et locum. Et hoc manifestius in Graeco idiomate apparet.

[82619] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 11 Deinde cum dicit quare secundum concludit ex praedictis, quatuor modos dicendi per se, vel secundum se. Quorum primus est, quando definitio significans quid est esse uniuscuiusque, dicitur ei inesse secundum se, sicut Callias *et quod quid erat esse Calliam*, idest et essentia rei, ita se habent quod unum inest secundum se alteri. Non autem solum tota definitio dicitur de definito secundum se; sed aliquo modo etiam quaecumque insunt in definitione dicente quid est, praedicantur de definito secundum se, sicut Callias est animal secundum se. Animal enim inest in ratione Calliae. Nam Callias est quoddam animal; et poneretur in eius definitione, si singularia definitionem habere possent. Et hi duo modi sub uno comprehenduntur. Nam eadem ratione, definitio et pars definitionis per se de unoquoque praedicantur. Est enim hic

primus modus per se, qui ponitur in libro posteriorum; et respondet primo modo eius quod dicitur secundum quod, superius posito.

[82620] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 12 Secundus modus est, quando aliquid ostenditur esse in aliquo, sicut in primo subiecto, cum inest ei per se. Quod quidem contingit dupliciter: quia vel primum subiectum accidentis est ipsum totum subiectum de quo praedicatur (sicut superficies dicitur colorata vel alba secundum seipsam. Primum enim subiectum coloris est superficies, et ideo corpus dicitur coloratum ratione superficiei). Vel etiam aliqua pars eius; sicut homo dicitur vivens secundum se, quia aliqua pars eius est primum subiectum vitae, scilicet anima. Et hic est secundus modus dicendi per se in posterioribus positus, quando scilicet subiectum ponitur in definitione praedicati. Subiectum enim primum et proprium, ponitur in definitione accidentis proprii.

[82621] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 13 Tertius modus est prout secundum se esse dicitur illud, cuius non est aliqua alia causa; sicut omnes propositiones immediatae, quae scilicet per aliquod medium non probantur. Nam medium in demonstrationibus propter quid est causa, quod praedicatum insit subiecto. Unde, licet homo habeat multas causas, sicut animal et bipes, quae sunt causae formales eius; tamen huius propositionis, homo est homo, cum sit immediata, nihil est causa; et propter hoc homo est homo secundum se. Et ad hunc modum reducitur quartus modus dicendi per se in posterioribus positus, quando effectus praedicatur de causa; ut cum dicitur interfectus interiit propter interfectionem, vel infrigidatum infriguit vel refriguit propter refrigerium.

[82622] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 14 Quartus modus est, prout illa dicuntur secundum se inesse alicui, quae ei soli inquantum soli insunt. Quod dicit ad differentiam priorum modorum, in quibus non dicebatur secundum se inesse ex eo quod est soli inesse. Quamvis etiam ibi aliquid soli inesset, ut definitio definito. Hic autem secundum se dicitur ratione solitudinis. Nam hoc quod dico secundum se, significat aliquid separatum; sicut dicitur homo secundum se esse, quando solus est. Et ad hunc reducitur tertius modus in posterioribus positus, et quartus modus dicendi secundum quod, qui positionem importabat.

Lectio 20

[82623] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 1 Quia uno modo secundum quod positionem significat, ideo consequenter philosophus prosequitur de nomine dispositionis; et ponit rationem communem huius nominis dispositio, dicens, quod dispositio nihil est aliud quam ordo partium in habente partes. Ponit autem modos quibus dicitur dispositio: qui sunt tres. Quorum primus est secundum ordinem partium in loco. Et sic dispositio sive situs est quoddam praedicamentum.

[82624] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 2 Secundus modus est, prout ordo partium attenditur secundum potentiam sive virtutem; et sic dispositio ponitur in prima specie qualitatis. Dicitur enim aliquid hoc modo esse dispositum, utputa secundum sanitatem vel aegritudinem, ex eo quod partes eius habent ordinem in virtute activa vel passiva.

[82625] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 3 Tertius modus est, prout ordo partium attenditur secundum speciem et figuram totius; et sic dispositio sive situs ponitur differentia in genere quantitatis. Dicitur enim quod quantitas alia est habens positionem, ut linea, superficies, corpus et locus; alia non habens, ut numerus et tempus.

[82626] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 4 Ostendit etiam quod hoc nomen dispositio, ordinem significet. Significat enim positionem, sicut ipsa nominis impositio demonstrat: de ratione autem positionis est ordo.

[82627] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 5 Habitus vero hic prosequitur de nomine habitus; et primo distinguit ipsum nomen habitus. Secundo quaedam nomina quae habent propinquam considerationem ad hoc nomen, ibi, passio dicitur. Ponit ergo primo duos modos, quibus hoc nomen dicitur. Quorum primus est aliquid medium inter habentem et habitum. Habere enim, licet non sit actio, significat tamen per modum actionis. Et ideo inter habentem et habitum intelligitur habitus esse medius, et quasi actio quaedam; sicut calefactio intelligitur esse media inter calefactum et calefaciens; sive illud medium accipiatur ut actus, sicut quando calefactio accipitur active; sive ut motus, sicut quando calefactio accipitur passive. Quando enim hoc facit, et illud fit, est media factio. In Graeco habetur poiesis, quod factionem significat. Et siquidem ulterius procedatur ab agente in patiens, est medium factio activa, quae est actus facientis. Si vero procedatur a facto in facientem, sic est medium factio passiva, quae est motus facti. Ita etiam inter hominem habentem vestem, et vestem habitam, est medius habitus; quia si consideretur procedendo ab homine ad vestem, erit ut actio, prout significatur in hoc quod dicitur habere: si vero e converso, erit ut passio motus, prout significatur in hoc quod dicitur haberi.

[82628] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 6 Quamvis autem habitus intelligatur esse medius inter hominem et vestem, inquantum habet eam; tamen manifestum est, quod non contingit inter ipsum habitum et habentem esse aliud medium, quasi adhuc sit alius habitus medius inter habentem et ipsum medium habitum. Sic enim procederetur in infinitum, si dicatur quod convenit habere habitum *habiti*, idest rei habitae. Homo enim habet *rem habitam*, idest vestem. Sed illum habitum rei habitae non habet homo, alio medio habitu, sicut homo faciens facit factum factione media; sed ipsam mediam factionem non facit aliqua alia factione media. Et propter hoc etiam relationes, quibus subiectum refertur ad aliud, non referuntur ad subiectum aliqua alia relatione media, nec etiam ad oppositum; sicut paternitas neque ad patrem neque ad filium refertur aliqua alia relatione media: et si aliquae relationes mediae dicantur, sunt rationis tantum, et non rei. Habitus autem sic acceptus est unum praedicamentum.

[82629] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 7 Secundo modo dicitur habitus dispositio, secundum quam aliquid disponitur bene et male; sicut sanitate aliquid disponitur bene, aegritudine male. Utroque autem, scilicet aegritudine et sanitate, aliquid disponitur bene vel male dupliciter; scilicet aut secundum se aut per respectum ad aliquid. Sicut sanum est quod est bene dispositum secundum se; robustum autem quod est bene dispositum ad aliquid agendum. Et ideo sanitas est habitus quidam, quia est talis dispositio qualis dicta est. Et non solum habitus dicitur dispositio totius,

sed etiam dispositio partis, quae est pars dispositionis totius; sicuti bonae dispositiones partium animalis, sunt partes bonae habitudinis in toto animali. Et virtutes etiam partium animae, sunt quidam habitus; sicut temperantia concupiscibilis, et fortitudo irascibilis, et prudentia rationalis.

[82630] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 8 Deinde cum dicit passio dicitur hic prosequitur de illis quae consequuntur ad habitum; et primo de his quae se habent ad ipsum per modum oppositionis. Secundo de eo quod se habet ad ipsum per modum effectus, scilicet de habere, quod ab habitu denominatur, ibi, habere multipliciter dicitur. Habitui autem opponitur aliquid, scilicet passio, sicut imperfectum perfecto. Privatio autem oppositione directa. Unde primo determinat de passione. Secundo de privatione, ibi, privatio dicitur. Ponit ergo primo, quatuor modos, quibus passio dicitur. Uno modo dicitur qualitas, secundum quam fit alteratio, sicut album et nigrum et huiusmodi. Et haec est tertia species qualitatis. Probatum enim est in septimo physicorum, quod in sola tertia specie qualitatis potest esse alteratio.

[82631] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 9 Secundus modus est, secundum quod huiusmodi actiones qualitatis et alterationis, quae fiunt secundum eas, dicuntur passiones; et sic passio est unum praedicamentum, ut calefieri et infrigidari et huiusmodi.

[82632] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 10 Tertio modo dicuntur passiones, non quaelibet alterationes, sed quae sunt nocivae, et ad malum terminatae, et quae sunt lamentabiles, sive tristes: non enim dicitur aliquid pati secundum hunc modum quod sanatur, sed quod infirmatur; vel etiam cuicumque aliquod nocumentum accidit: et hoc rationabiliter. Patiens enim per actionem agentis sibi contrarii, trahitur a sua dispositione naturali in dispositionem similem agenti. Et ideo magis proprie dicitur pati, cum subtrahitur aliquid de eo quod sibi congruebat, et dum agitur in ipso contraria dispositio, quam quando fit e contrario. Tunc enim magis dicitur perfici.

[82633] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 11 Et quia illa, quae sunt modica, quasi nulla reputantur, ideo quarto modo dicuntur passiones, non quaecumque nocivae alterationes, sed quae habent magnitudinem nocumenti, sicut magnae calamitates et magnae tristitiae. Quia etiam excedens laetitia fit nociva, cum quandocumque propter excessum laetitiae aliqui mortui sint et infirmati; et similiter superabundantia prosperitatis in nocumentum vertitur his qui ea bene uti nesciunt: ideo alia litera habet *magnitudines lamentationum et exultationum passiones dicuntur.* Cui concordat alia litera, quae dicit *magnitudines dolorum et prosperorum.*

[82634] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 12 Sciendum est autem, quod quia haec tria, scilicet dispositio, habitus, et passio, non significant genus praedicamenti, nisi secundum unum modum significationis, ut ex praehabitis patet, ideo non posuit ea cum aliis partibus entis, scilicet quantitate, qualitate et ad aliquid. In illis enim vel omnes vel plures modi ad genera praedicamenti, significata per illa nomina, pertinebant.

[82635] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 13 Privatio dicitur hic distinguit modos, quibus dicitur privatio; et quia privatio includit in sua ratione negationem et aptitudinem subiecti, ideo primo distinguit modos privationis ex parte aptitudinis. Secundo ex parte negationis, ibi, et quoties.

Et circa primum ponit quatuor modos. Primus modus est, secundum quod aptitudo consideratur ex parte rei privatae, non ex parte subiecti. Dicitur enim hoc modo privatio, quando ab aliquo non habetur id quod natum est haberi, licet hoc quod ipso caret non sit natum habere; sicut planta dicitur privari oculis, quia oculi nati sunt haberi, licet non a planta. In his vero, quae a nullo nata sunt haberi, non potest dici aliquid privari, sicut oculus visu penetrante per corpora opaca.

[82636] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 14 Secundus modus attenditur secundum aptitudinem subiecti. Hoc enim modo dicitur privari hoc solum quod natum est illud habere, aut secundum se, aut secundum genus suum: secundum se, sicut homo caecus dicitur privari visu, quem natus est habere secundum se. Talpa autem dicitur privari visu, non quia ipsa secundum se sit nata habere visum; sed quia genus eius, scilicet animal, natum est habere visum. Multa enim sunt a quibus aliquid non impeditur ratione generis, sed ratione differentiae; sicut homo non impeditur quin habeat alas ratione generis, sed ratione differentiae.

[82637] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 15 Tertius modus attenditur ex parte circumstantiarum. Unde hoc modo dicitur aliquid privari aliquo, si non habet ipsum habitum cum natum sit habere. Sicut caecitas, quae est quaedam privatio, et tamen animal non dicitur caecum secundum omnem aetatem, sed solum si non habeat visum in illa aetate in qua natum est habere; unde canis non dicitur caecus ante nonum diem. Et sicut est de hac circumstantia quando, ita est et de aliis circumstantiis, scilicet *in quo*, ut in loco; sicut nox dicitur privatio lucis in loco ubi nata est esse lux, non in cavernis, ad quas lumen solis pervenire non potest; *et secundum quid*, sicut homo non dicitur edentulus, si non habet dentes in manu; sed si non habet secundum illam partem, secundum quam natus est habere; *et ad quod*, sicut homo non dicitur parvus, vel deficientis staturae si non est magnus respectu montis, vel respectu cuiuscumque alterius rei, ad cuius comparationem non est natus habere magnitudinem: et sic homo non dicitur tardus esse motu, si non currat ita velociter sicut lepus vel ventus; vel ignorans, si non intelligit sicut Deus.

[82638] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 16 Quartus modus est secundum quod ablatio cuiuslibet rei per violentiam, dicitur privatio. Violentum enim est contra impetum naturalem, ut habitum est supra. Et ita ablatio per violentiam est respectu eius quod quis natus est habere.

[82639] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 17 Deinde cum dicit et quoties distinguit modos privationis ex parte negationis. Graeci enim utuntur hac praepositione a in compositionibus ad designandas negationes et privationes, sicut nos utimur hac praepositione in. Dicit ergo quod quoties dicuntur negationes designatae ab hac praepositione a posita in principio dictionis per compositionem, toties dicuntur etiam privationes. Dicitur enim inaequale uno modo, quod non habet aequalitatem, si aptum natum est habere; et invisibile, quod non habet colorem; et sine pede, quod non habet pedes.

[82640] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 18 Secundo modo dicuntur huiusmodi negationes non per hoc quod est omnino non habere; sed per hoc quod est prave vel turpiter habere; sicut dicitur non habere colorem, quia habet malum colorem vel turpem; et non habere pedes, quia habet parvos vel turpes.

[82641] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 19 Tertio modo significatur aliquid privative vel negative ex hoc, quod est parum habere; sicut dicitur in Graeco apirenon, idest non ignitum, ubi est modicum de igne: et hic modus quodammodo continetur sub secundo, quia parum habere est quodammodo prave et turpiter habere.

[82642] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 20 Quarto modo dicitur aliquid privative vel negative, ex eo quod non est facile, vel non bene; sicut aliquid dicitur insecabile, non solum quia non secatur, sed quia non facile, aut non bene.

[82643] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 21 Quinto modo dicitur aliquid negative vel privative, ex eo quod est omnino non habere. Unde monoculus non dicitur caecus, sed ille qui in ambobus oculis caret visu.

[82644] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 22 Ex hoc inducit quoddam corollarium; scilicet quod inter bonum et malum, iustum et iniustum, est aliquid medium. Non enim ex quocumque defectu bonitatis efficitur aliquis malus, sicut Stoici dicebant ponentes omnia peccata esse paria; sed quando multum a virtute recedit, et in contrarium habitum inducitur. Unde in secundo Ethicorum dicitur: ex eo quod homo recedit parum a medio virtutis, non vituperatur.

[82645] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 23 Deinde cum dicit habere multipliciter hic ponit quatuor modos eius, quod est habere: quorum primus est, secundum quod habere aliquid est ducere illud secundum suam naturam in rebus naturalibus, aut secundum suum impetum in rebus voluntariis. Et hoc modo febris dicitur habere hominem, quia homo traducitur a naturali dispositione in dispositionem febrilem. Et hoc modo habent tyranni civitates, quia secundum voluntatem et impetum tyrannorum res civitatum aguntur. Et hoc etiam modo induti dicuntur habere vestimentum, quia vestimentum coaptatur induto ut accipiat figuram eius. Et ad hunc modum reducitur etiam habere possessionem, quia homo re possessa utitur secundum suam voluntatem.

[82646] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 24 Secundus modus est, prout illud, in quo existit aliquid ut in proprio susceptibili, dicitur habere illud; sicut aes habet speciem statuae, et corpus habet infirmitatem. Et sub hoc modo comprehenditur habere scientiam, quantitatem, et quodcumque accidens, vel quamcumque formam.

[82647] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 25 Tertius modus est, secundum quod continens dicitur habere contentum, et contentum haberi a continente; sicut dicimus quod lagena *habet humidum*, idest humorem aliquem, ut aquam vel vinum; et quod civitas habet homines, et navis nautas. Et secundum hunc modum etiam dicitur quod totum habet partes. Totum enim continet partem, sicut et locus locatum. In hoc enim differt locus a toto, quia locus est divisus a locato, non autem totum a partibus. Unde locatum est sicut pars divisa, ut habetur in quarto physicorum.

[82648] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 26 Quartus modus est secundum quod aliquid dicitur habere alterum, ex eo, quod prohibet ipsum operari vel moveri secundum suum impetum; sicut columnae dicuntur habere corpora ponderosa imposita super eas, quia prohibent ea descendere deorsum secundum inclinationem. Et hoc etiam modo poetae dixerunt quod Atlas habet caelum.

Fingunt enim poetae quod Atlas est quidam gigas qui sustinet caelum ne cadat super terram. Quod etiam quidam naturales dicunt, qui ponebant quod caelum quandoque corrumpetur et resolutum cadet super terram. Quod patet praecipue ex opinione Empedoclis, qui posuit mundum infinities corrumpi et infinities generari. Habuit autem poetica fictio ex veritate originem. Atlas quidem magnus astrologus, subtiliter motus caelestium corporum perscrutatus est, ex quo fictio processit quod ipse caelum sustineret. Differt autem hic modus a primo. Nam in primo habens, habitum cogebat sequi secundum suum impetum, et sic erat causa motus violenti. Hic autem habens, prohibet habitum moveri motu naturali, unde est causa quietis violentae. Ad hunc autem modum reducitur tertius modus quo continens dicitur habere contenta; ea ratione quia aliter contenta suo proprio impetu singula separarentur abinvicem, nisi continens prohiberet; sicut patet in lagena continente aquam, quae prohibet partes abinvicem separari.

[82649] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 27 Dicit autem in fine, quod esse in aliquo similiter dicitur sicut et habere; et modi essendi in aliquo consequuntur ad modos habendi. Octo autem modi essendi in aliquo in quarto physicorum positi sunt: quorum duo, scilicet secundum quod totum integrale est in partibus et e converso: duo etiam, scilicet secundum quod totum universale est in partibus, et e converso, et alius modus secundum quod locatum est in loco, consequuntur ad tertium modum habendi, secundum quod totum habet partes, et locus locatum. Modus autem secundum quod aliquid dicitur esse in aliquo, ut in efficiente vel movente, sicut quae sunt regni in rege, consequitur primum modum habendi hic positum. Modus autem essendi in, secundum quod forma est in materia, reducitur ad secundum modum habendi hic positum. Modus autem quo aliquid est in fine, reducitur ad modum habendi quartum hic positum; vel etiam ad primum, quia secundum finem moventur et quiescunt ea quae sunt ad finem.

Lectio 21

[82650] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 1 Hic incipit prosequi de his quae pertinent ad rationem totius et partis. Et primo de his quae pertinent ad partem. Secundo de his, quae pertinent ad totum, ibi, totum dicitur. Et quia ex partibus constituitur totum; ideo circa primum duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur aliquid esse ex aliquo. Secundo quot modis dicitur pars, ibi, pars dicitur uno quidem modo. Circa primum tria facit. Primo ponit modos, quibus aliquid ex aliquo fieri dicitur proprie et primo. Secundo quo modo fit aliquid ex aliquo, sed non primo, ibi, alia vero si secundum partem. Tertio quo modo fit aliquid ex aliquo non proprie, ibi, alia vero. Circa primum ponit quatuor modos. Quorum primus est, secundum quod aliquid dicitur esse ex aliquo, ut ex materia. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod accipitur *materia primi generis*, scilicet communis; sicut aqua est materia omnium liquabilium, quae omnia dicuntur esse ex aqua. Alio modo *secundum speciem ultimam*, idest specialissimam; sicut haec species, quae est statua, dicitur fieri ex aere.

[82651] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 2 Secundo modo dicitur aliquid fieri ex alio ut *ex*

primo principio movente, sicut pugna ex convitio, quod est principium movens animum convitiati ad pugnandum. Et sic etiam dicitur, quod domus est ex aedificante, et sanitas ex medicina.

[82652] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 3 Tertio modo dicitur fieri ex aliquo, sicut simplex, *ex composito ex materia et forma.* Et hoc est in via resolutionis, sicut dicimus quod partes fiunt ex toto, *et versus ex Iliade*, idest ex toto tractatu Homeri de Troia; resolvitur enim Ilias in versus, sicut totum in partes. Et similiter dicitur quod lapides fiunt ex domo. Ratio autem huius est, quia forma est finis in generatione. Perfectum enim dicitur quod habet finem, ut supra habitum est. Unde patet, quod perfectum est quod habet formam. Quando igitur ex toto perfecto fit resolutio partium, est motus quasi a forma ad materiam; sicut e converso, quando partes componuntur, est motus a materia in formam. Et ideo haec praepositio ex quae principium designat, utrobique competit: et in via compositionis, quia determinat principium materiale; et in via resolutionis, quia significat principium formale.

[82653] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 4 Quarto modo dicitur aliquod fieri ex aliquo sicut *species ex parte speciei.* Pars autem speciei potest accipi dupliciter: aut secundum rationem, aut secundum rem. Secundum rationem, sicut bipes est pars hominis, quia est pars definitionis eius, quamvis secundum rem non sit pars, quia aliter non praedicaretur de toto. Toti enim homini competit habere duos pedes. Secundum rem vero, sicut *syllaba est ex elemento*, idest ex litera sicut ex parte speciei. Hic autem quartus modus differt a primo. Nam ibi dicebatur aliquid esse ex parte materiae sicut statua ex aere. Nam haec substantia quae est statua, est composita ex sensibili materia tamquam ex parte substantiae. Sed haec species componitur ex parte speciei.

[82654] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 5 Sunt enim partium, quaedam partes speciei, et quaedam partes materiae. Partes quidem speciei dicuntur, a quibus dependet perfectio speciei, et sine quibus esse non potest species. Unde et tales partes in definitione totius ponuntur, sicut anima et corpus in definitione animalis, et angulus in definitione trianguli, et litera in definitione syllabae. Partes vero materiae dicuntur ex quibus species non dependet, sed quodammodo accidunt speciei; sicut accidit statuae quod fiat ex aere, vel ex quacumque materia. Accidit etiam circulo quod dividatur in duos semicirculos: et angulo recto, quod angulus acutus sit eius pars. Unde huiusmodi partes non ponuntur in definitione totius speciei, sed potius e converso, ut in septimo huius erit manifestum. Sic ergo patet quod sic quaedam dicuntur ex aliquo fieri primo et proprie.

[82655] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 6 Aliqua vero dicuntur ex aliquo fieri non primo, sed secundum partem. Et hoc secundum *quaecumque praedictorum modorum*; sicut puer dicitur fieri ex patre, sicut principio motivo, et matre sicut ex materia; quia quaedam pars patris movet, scilicet sperma, et quaedam pars matris est materia, scilicet menstruum. Et plantae fiunt ex terra; non tamen quidem ex toto, sed ex aliqua eius parte.

[82656] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 7 Alio vero modo dicitur fieri aliquid ex aliquo non proprie, scilicet ex hoc ipso quod importat solum ordinem; et sic aliquid fieri dicitur ex aliquo, post quod fit, sicut *nox fit ex die*, idest post diem: et *imber ex serenitate*, idest post serenitatem. Hoc autem dicitur dupliciter. Quandoque enim inter ea, quorum unum dicitur fieri ex altero, attenditur

ordo secundum motum, et non solum secundum tempus; quia vel sunt duo extrema eiusdem motus, ut cum dicitur quod album fit ex nigro: vel consequuntur aliqua extrema motus, sicut nox et dies consequuntur diversa ubi solis. Et similiter hiems et aestas. Unde in quibusdam dicitur hoc fieri post hoc, quia habent transmutationem adinvicem, ut in praedictis patet.

[82657] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 8 Quandoque vero attenditur ordo secundum tempus tantum; sicut dicitur quod *ex aequinoctio fit navigatio*, idest post aequinoctium. Haec enim duo extrema non sunt duo extrema unius motus, sed ad diversos motus pertinent. Et similiter dicitur, ex Dionysiis fiunt Thargelia, quia fiunt post Dionysia. Haec autem sunt quaedam festa, quae apud gentiles celebrabantur, quorum unum erat prius et aliud posterius.

[82658] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 9 Deinde cum dicit pars dicitur hic ponit quatuor modos, quibus aliquid dicitur esse pars. Primo modo pars dicitur, in quam dividitur aliquid secundum quantitatem: et hoc dupliciter. Uno enim modo quantumcumque fuerit quantitas minor, in quam quantitas maior dividitur, dicitur eius pars. Semper enim id quod aufertur a quantitate, dicitur pars eius; sicut duo aliquo modo sunt partes trium. Alio modo dicitur solum pars quantitas minor, quae mensurat maiorem. Et sic duo non sunt pars trium; sed sic duo sunt pars quatuor, quia bis duo sunt quatuor.

[82659] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 10 Secundo modo ea dicuntur partes, in quae dividitur aliquid sine quantitate: et per hunc modum species dicuntur esse partes generis. Dividitur enim in species, non sicut quantitas, in partes quantitatis. Nam tota quantitas non est in una suarum partium. Genus autem est in qualibet specierum.

[82660] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 11 Tertio modo dicuntur partes, in quas dividitur, aut ex quibus componitur aliquod totum; sive sit species, sive aliquid habens speciem, scilicet individuum. Sunt enim, sicut dictum est, quaedam partes speciei, et quaedam partes materiae, quae sunt partes individui. Aes enim est pars sphaerae aereae, aut cubi aerei, sicut materia, in qua species est recepta. Unde aes non est pars speciei, sed pars habentis speciem. Est autem cubus corpus contentum ex superficiebus quadratis. Angulus autem est pars trianguli sicut speciei, sicut supra dictum est.

[82661] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 12 Quarto modo dicuntur partes, quae ponuntur in definitione cuiuslibet rei, quae sunt partes rationis sicut animal et bipes sunt partes hominis.

[82662] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 13 Ex quo patet, quod genus quarto modo est pars speciei: aliter vero, scilicet secundo modo, species est pars generis. In secundo enim modo sumebatur pars pro parte subiectiva totius universalis; in aliis autem tribus pro parte integrali. Sed in primo pro parte quantitatis, in aliis autem duobus pro parte substantiae; ita tamen, quod pars secundum tertium modum est pars rei; sive sit pars speciei, sive pars individui. Quarto autem modo est pars rationis.

[82663] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 14 Deinde cum dicit totum dicitur hic prosequitur de his quae pertinent ad totum. Et primo de toto in communi. Secundo de toto quodam, scilicet

de genere, ibi, genus dicitur. Circa primum duo facit. Primo prosequitur de ipso nomine totius. Secundo de eius opposito, scilicet de colobon, ibi, colobon autem dicitur. Circa primum tria facit. Primo ponit rationem communem totius, quae consistit in duobus. Primo in hoc quod perfectio totius integratur ex partibus. Et significat hoc, cum dicit quod *totum dicitur cui nulla suarum partium deest, ex quibus* scilicet partibus *dicitur totum natura*, idest totum secundum suam naturam constituitur. Secundum est quod partes uniuntur in toto. Et sic dicit quod totum *continens est contenta*, scilicet partes, ita quod illa contenta sunt aliquid unum in toto.

[82664] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 15 Secundo ibi, hoc autem ponit duos modos totius; dicens quod totum dicitur dupliciter; aut ita quod unumquodque contentorum a toto continente, sit *ipsum unum*, scilicet ipsum totum continens, quod est in toto universali de qualibet suarum partium praedicato. Aut ex partibus constituatur unum, ita quod non quaelibet partium sit unum illud. Et haec est ratio totius integralis, quod de nulla suarum partium integralium praedicatur.

[82665] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 16 Tertio ibi, universale quidem exponit praedictos modos totius; et primo primum, dicens quod universale *et quod totaliter* idest quod communiter praedicatur, dicitur quasi sit aliquod unum totum ex hoc quod praedicatur de unoquoque, sicut universale, quasi multa continens ut partes, in eo quod praedicatur de unoquoque. Et omnia illa sunt unum in toto universali, ita quod unumquodque illorum est illud unum totum. Sicut animal continet hominem et equum et Deum, quia *omnia sunt animalia*, idest quia animal praedicatur de unoquoque. Deum autem hic dicit aliquod corpus caeleste, ut solem vel lunam, quae antiqui animata corpora esse dicebant et deos putabant. Vel animalia quaedam aerea, quae Platonici dicebant esse Daemones, et pro diis colebantur a gentibus.

[82666] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 17 Secundo ibi, continuum vero exponit modum secundum totius qui pertinet ad totum integrale; et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem communem huius totius, et praecipue de toto quod dividitur in partes quantitativas, quod est manifestius; dicens, quod aliquid dicitur *continuum et finitum*, idest perfectum et totum. Nam infinitum non habet rationem totius, sed partis, ut dicitur in tertio physicorum; quando scilicet unum aliquod fit ex pluribus quae insunt toti. Et hoc dicit ad removendum modum quo aliquid fit ex aliquo sicut ex contrario.

[82667] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 18 Partes autem ex quibus constituitur totum dupliciter possunt esse in toto. Uno modo in potentia, alio modo in actu. Partes quidem sunt in potentia in toto continuo; actu vero in toto non continuo, sicut lapides actu sunt in acervo. Magis autem est unum, et per consequens magis totum, continuum, quam non continuum. Et ideo dicit quod oportet partes inesse toti, maxime quidem in potentia sicut in toto continuo. Et si non in potentia, saltem *energia*, idest in actu. Dicitur enim energia, interior actio.

[82668] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 19 Licet autem magis sit totum quando partes sunt in eo in potentia, quam quando sunt actu, tamen si respiciamus ad partes, magis sunt ipsae partes, quando sunt actu, quam quando sunt in potentia. Unde alia litera habet *maxime quidem perfectione et actu. Sin autem, et potestate.* Et subiungit etiam quod prius dictum est *et maxime*

potestate. Sin autem, et energia. Unde videtur quod translator duas invenit literas et utramque transtulit, et errore factum est, sic ut coniungantur ambae quasi una litera. Et hoc patet ex alia translatione quae non habet nisi alterum tantum. Sic enim dicit *continuum autem et finitum est, cum unum aliquod sit ex pluribus inhaerentibus, maxime quod potentia.* Si autem non, actu sunt.

[82669] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 20 Secundo ibi, horum vero ostendit duas diversitates in isto secundo modo totius: quarum prima est, quod continuorum quaedam sunt continua per artem, quaedam per naturam. Et illa quae sunt continua per naturam, magis sunt *talia*, idest tota, quam quae sunt per artem. Sicut de uno dictum est supra; scilicet quod illa quae sunt continua per naturam, magis sunt unum, ac si totalitas sit aliqua unio: ex quo patet quod, quod est magis unum, est magis totum.

[82670] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 21 Deinde cum dicit amplius quanto secundam diversitatem ponit. Cum enim ita sit quod in quantitate sit ordo partium, quia est ibi principium, medium et ultimum, in quo ratio positionis consistit, oportet quod omnia tota ista continuam habeant positionem in suis partibus. Sed ad positionem partium totum continuum tripliciter se invenitur habere. Quaedam enim tota sunt in quibus diversa positio partium non facit diversitatem, sicut patet in aqua. Qualitercumque enim transponantur partes aquae, nihil differunt: et similiter est de aliis humidis, sicut de oleo, vino et huiusmodi. In his autem significatur totum per hoc quod dicitur omne, non autem ipso nomine totius. Dicimus enim, omnis aqua, vel omne vinum, vel omnis numerus; non autem totus, nisi secundum metaphoram: et hoc forte est secundum proprietatem Graeci idiomatis. Nam apud nos dicitur proprie.

[82671] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 22 Quaedam vero sunt in quibus positio differentiam facit, sicut in homine, et in quolibet animali, et in domo et huiusmodi. Non enim est domus qualitercumque partes ordinentur, sed secundum determinatum ordinem partium: et similiter nec homo nec animal; et in his dicimus totum, et non omne. Dicimus enim de uno solo animali loquentes, totum animal, non omne animal.

[82672] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 23 Quaedam vero sunt in quibus contingunt ambo, quia positio quodammodo facit differentiam in eis. In his autem dicimus utrumque, scilicet et omne et totum; et ista sunt in quibus facta transpositione partium manet eadem materia, sed non eadem forma sive figura; ut patet in cera, cuius qualitercumque transponantur partes, nihilominus est cera, licet non eiusdem figurae: et similiter est de vestimento, et de omnibus quae sunt similium partium, retinentium diversam figuram. Humida enim, etsi sunt similium partium, non tamen figuram possunt habere propriam, quia non terminantur terminis propriis, sed alienis: et ideo transpositio in eis nihil variat quod sit ex parte eorum.

[82673] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 24 Ratio autem huius diversitatis est, quia omne, distributivum est: et ideo requirit multitudinem in actu, vel in potentia propinqua: et quia ea sunt similium partium, dividuntur in partes consimiles toti, fitque ibi multiplicatio totius. Nam si quaelibet pars aquae est aqua, in unaquaque aqua sunt multae aquae, licet in potentia; sicut in uno numero sunt multae unitates in actu. Totum vero significat collectionem partium in aliquo

uno: et ideo in illis proprie dicitur totum in quibus, ex omnibus partibus acceptis simul, fit unum perfectum, cuius perfectio nulli partium competit, sicut domus et animal. Unde omne animal, non dicitur de uno animali, sed de pluribus: et ideo in fine dicit, quod in illis totis in quibus dicitur omne, ut de uno referente ad totum, potest dici omnia in plurali, ut in diversis referendo ad partes: sicut dicitur, omnis hic numerus et omnes hae unitates et omnis haec aqua, demonstrato toto, et omnes hae aquae, demonstratis partibus.

[82674] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 25 Deinde cum dicit colobon vero hic determinat de eo, quod est oppositum toti, quod est colobon, pro quo alia translatio habet diminutum membro, sed non usquequaque convenienter. Nam colobon non dicitur solum in animalibus, in quibus solis sunt membra. Videtur autem esse colobon quod nos dicimus truncatum. Unde Boetius transtulit *mancum*, id est *defectivum*. Est ergo intentio philosophi ostendere quid requiratur ad hoc quod aliquid dicatur colobon. Et primo quid requiratur ex parte totius; secundo quid requiratur ex parte partis deficientis, ibi, adhuc autem neque quaelibet.

[82675] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 26 Ad hoc autem, quod aliquod totum dici possit colobon, septem requiruntur. Primum est, ut illud totum sit quantum habens partes in quas dividatur secundum quantitatem. Non enim totum universale potest dici colobon si una species eius auferatur.

[82676] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 27 Secundum est quod non quodlibet quantum potest dici colobon, sed oportet quod *sit partibile*, idest distinctionem habens, et *totum*, idest ex diversis partibus integratum. Unde ultimae partes, in quas aliquod totum resolvitur, licet habeant quantitatem, non possunt dici colobae, sicut caro vel nervus.

[82677] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 28 Tertium est, quod duo non sunt coloba, vel aliquid habens duas partes, si altera earum auferatur. Et hoc ideo quia nunquam *colobonium*, idest quod aufertur a colobon, est aequale residuo, sed semper oportet residuum esse maius.

[82678] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 29 Quartum est, quod numerus nullus potest esse colobus quotcumque partes habeat; quia substantia colobi manet parte subtracta; sicut si calix truncetur, adhuc manet calix; sed numerus non manet idem, ablata quacumque parte. Quaelibet enim unitas addita vel subtracta, variat numeri speciem.

[82679] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 30 Quintum est, quia oportet quod habeat partes dissimiles. Ea enim, quae sunt similium partium, non possunt dici coloba, quia ratio totius salvatur in qualibet parte: unde, si auferatur aliqua partium, altera pars non dicitur coloba. Nec tamen omnia, quae sunt dissimilium partium, possunt dici coloba: numerus enim non potest dici colobus, ut dictum est, quamvis quodammodo habeat dissimiles partes, sicut duodenarius habet pro partibus dualitatem et Trinitatem. Aliquo tamen modo omnis numerus habet partes similes, prout omnis numerus ex unitatibus constituitur.

[82680] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 31 Sextum est quod nullum eorum potest dici colobon, in quibus positio non facit differentiam, sicut aqua aut ignis. Oportet enim coloba talia

esse, quod in suae ratione substantiae habeant determinatam positionem, sicut homo vel domus.

[82681] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 32 Septimum est quod oportet esse continua coloba. Harmonia enim musicalis non potest dici coloba voce vel chorda subtracta, licet sit dissimilium partium: quia constituitur ex vocibus gravibus, et acutis; et licet partes eius habeant determinatam positionem: non enim qualitercumque voces graves et acutae ordinatae, talem constituunt harmoniam.

[82682] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 33 Deinde cum dicit adhuc autem ostendit quae sunt conditiones colobi ex parte partis diminutae; et ponit tres: dicens quod sicut non quaelibet tota possunt dici coloba, ita nec cuiuslibet particulae ablatione potest aliquid dici colobon. Oportet enim primo quod pars ablata non sit pars substantiae principalis, quae scilicet rei substantiam constituit, et sine qua substantia esse non possit; quia, ut supra dictum est, colobon oportet manere ablata parte. Unde homo non potest dici colobus, capite abscisso.

[82683] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 34 Secundo, ut pars subtracta non sit ubique, sed sit in extremitate. Unde si perforatur calix circa medium aliqua parte eius ablata, non potest dici colobus; sed, si accipiatur *auris calicis*, idest particula, quae est ad similitudinem auris, aut quaecumque alia extremitas. Et similiter homo non dicitur colobus, si amittat aliquid de carne, vel in tibia, vel in brachio, vel circa medium corporis; aut si amittens splenem, vel aliquam eius partem; sed si amittat aliquam eius extremitatem, ut manum aut pedem.

[82684] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 21 n. 35 Tertio vero, ut non omni particula in extremitate existente ablata, aliquid dicatur colobum; sed, si sit talis pars, quae non regeneratur iterum, si tota auferatur, sicut manus, aut pes. Capillus autem totus incisus iterum regeneratur. Unde per eorum subtractionem, licet in extremitate sint, non dicitur colobus. Et propter hoc calvi non dicuntur colobi.

Lectio 22

[82685] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 1 Hic determinat de quodam toto, scilicet de genere. Et primo ostendit quot modis dicitur genus. Secundo quot modis dicuntur aliqua diversa, ibi, diversa vero genere. Dicit ergo primo, quod genus dicitur quatuor modis. Primo generatio continua aliquorum habentium eamdem speciem. Sicut dicitur dum erit *genus hominum*, idest dum durabit generatio continua hominum. Iste est primus modus positus in Porphyrio, scilicet multitudo habentium relationem adinvicem et ad unum principium.

[82686] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 2 Secundo modo dicitur genus illud a quo *primo movente ad esse*, idest a generante procedunt aliqua; sicut dicuntur Hellenes genere, quia descendunt a quodam Hellene nomine, et aliqui dicuntur Iones genere, quia descendunt a quodam Ione, sicut a primo generante. Magis autem denominantur aliqui a patre, qui est generans, quam a matre, quae

dat materiam in generatione: et tamen aliqui denominantur genere a matre, sicut a quadam femina nomine Pleia, dicuntur aliquae Pleiades. Et iste est secundus modus generis in Porphyrio positus.

[82687] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 3 Tertio modo dicitur genus, sicut superficies est genus figurarum superficialium, *et solidum*, idest corpus, dicitur esse genus figurarum solidarum, idest corporearum. Genus autem hoc non est quod significat essentiam speciei, sicut animal est genus hominis; sed quod est proprium subiectum, specie differentium accidentium. Superficies enim est subiectum omnium figurarum superficialium. Et habet similitudinem cum genere; quia proprium subiectum ponitur in definitione accidentis, sicut genus in definitione speciei. Unde subiectum proprium de accidente praedicatur ad similitudinem generis. *Unaquaeque enim figurarum haec quidem*, idest superficialis, est talis superficies. *Hoc autem*, idest figura solida, est tale solidum, ac si figura sit differentia qualificans superficiem vel solidum. Superficies enim se habet ad figuras superficiales, et solidum ad solidas, sicut genus quod subiicitur contrariis. Nam differentia praedicatur in eo quod quale. Et propter hoc, sicut cum dicitur animal rationale significatur tale animal, ita cum dicitur superficies quadrata, significatur talis superficies.

[82688] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 4 Quarto modo genus dicitur, quod primo ponitur in definitione, et praedicatur in eo quod quid, et differentiae sunt eius qualitates. Sicut in definitione hominis primo ponitur animal, et bipes sive rationale, quod est quaedam substantialis qualitas hominis.

[82689] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 5 Patet ergo quod tot modis dicitur genus. Uno modo secundum generationem continuam in eadem specie, quod pertinet ad primum modum. Alio modo secundum primum movens, quod pertinet ad secundum. Alio modo sicut materia, quod pertinet ad tertium et quartum modum. Hoc enim modo se habet genus ad differentiam, sicut subiectum ad qualitatem. Et ideo patet quod genus praedicabile, et genus subiectum, quasi sub uno modo comprehenduntur, et utrumque se habet per modum materiae. Licet enim genus praedicabile non sit materia, sumitur tamen a materia, sicut differentia a forma. Dicitur enim aliquid animal ex eo quod habet naturam sensitivam. Rationale vero ex eo, quod habet rationalem naturam, quae se habet ad sensitivam sicut forma ad materiam.

[82690] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 6 Deinde cum dicit diversa vero hic ostendit quot modis dicuntur aliqua diversa genere; et ponit duos modos respondentes ultimis duobus modis generis. Primi enim duo modi non multum pertinent ad philosophicam considerationem. Primo igitur modo dicuntur aliqua genere diversa, quia eorum primum subiectum est diversum. Sicut primum subiectum colorum est superficies, primum autem subiectum saporum est humor. Unde quantum ad genus subiectum, sapor et color sunt diversa genere.

[82691] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 7 Oportet autem quod duo diversa subiecta, talia sint, quorum unum non resolvatur in alterum. Solidum enim quodammodo resolvitur in superficies. Unde figurae solidi, et figurae superficiales non sunt diversorum generum. Et iterum oportet quod ambo non resolvantur in aliquod idem. Sicut species et materia sunt diversa genere, si secundum suam essentiam considerentur, quod nihil est commune utrique. Et similiter corpora caelestia et

inferiora sunt diversa genere, inquantum non habent materiam communem.

[82692] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 8 Alio modo dicuntur diversa genere, quae dicuntur *secundum diversam figuram categoriae*, idest praedicationis entis. Alia namque entia significant quid est, alia quale, alia aliis modis, sicut divisum est prius, ubi tractavit de ente. Istae enim categoriae nec resolvuntur invicem, quia una non continetur sub alia. Nec resolvuntur in unum aliquid, quia non est unum aliquod genus commune ad omnia praedicamenta.

[82693] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 9 Patet autem ex dictis quod aliqua continentur sub uno praedicamento, et sunt unum genere hoc modo secundo, quae tamen sunt diversa genere primo modo. Sicut corpora caelestia et elementaria, et colores, et sapores. Primus autem modus diversitatis secundum genus consideratur magis a naturali, et etiam a philosopho, quia est magis realis. Secundus autem modus consideratur a logico, quia est rationis.

[82694] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 10 Deinde cum dicit falsum dicitur hic distinguit nomina, quae significant defectum entis, vel ens incompletum. Et primo hoc nomen falsum. Secundo hoc nomen accidens. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo dicatur falsum in rebus. Secundo quomodo in definitionibus, ibi, ratio vero falsa. Tertio quomodo sit falsum in hominibus, ibi, sed et homo falsus. Dicit ergo primo, quod falsum dicitur uno modo in rebus, per hoc quod oratio significans rem non congrue componitur. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo per hoc, quod aliquid componitur quod non debet componi, sicut est in falsis contingentibus. Alio modo per hoc quod est impossibile componi, sicut est in falsis impossibilibus. Si enim dicamus diametrum esse commensurabilem quadrati lateri, est falsum impossibile, quia impossibile est commensurabile componi diametro. Si autem dicatur te sedere, te stante, est falsum contingens, quia praedicatum non inest subiecto, licet non sit impossibile inesse. Unde unum istorum, scilicet impossibile, est falsum semper; sed aliud, scilicet contingens, non est falsum semper. Sic igitur falsa dicuntur, quae omnino sunt non entia. Nam oratio tunc esse falsa dicitur, quando non est id quod oratione significatur.

[82695] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 11 Secundo modo dicitur falsum in rebus ex eo, quod aliqua quidem sunt entia in se, sed tamen sunt apta nata videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt, sicut *schiagraphia*, idest umbrosa descriptio. Umbrae enim quandoque videntur res, quarum sunt umbrae, sicut umbra hominis videtur homo. Et eadem ratio est de somniis, quae videntur res verae, tamen non sunt nisi rerum similitudines. Et similiter dicitur aurum falsum, quod habet similitudinem auri veri. Differt autem hic modus a primo: quia in primo dicebatur aliquod falsum, ex eo quod non erat. Hic autem dicuntur aliqua falsa quae quidem in se sunt aliquid, sed non sunt illa *quorum faciunt phantasiam*, idest quorum habent apparentiam. Patet ergo quod res dicuntur falsae, aut quia non sunt, aut quia ab eis est apparentia eius quod non est.

[82696] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 12 Deinde cum dicit ratio vero ostendit quomodo est falsum in definitionibus: et dicit quod *ratio*, idest definitio, inquantum est falsa, est non entium. Dicit autem inquantum est falsa, quia definitio dicitur falsa dupliciter. Aut secundum se; et sic non est definitio alicuius, sed penitus non entis. Aut est definitio vera in se, sed falsa est prout

attribuitur alteri quam proprio definito, et sic dicitur falsa inquantum non est eius.

[82697] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 13 Unde patet, quod omnis definitio, quae est vera definitio alicuius rei, est falsa definitio alterius; ut definitio quae est vera de circulo, est falsa de triangulo. Definitio autem cuiuslibet rei significans quod quid est, quodam modo est una tantum unius, et quodam modo sunt multae unius. Aliquo enim modo ipsum subiectum per se sumptum, et *ipsum passum*, idest cum passione sumptum, est idem, sicut Socrates et Socrates musicus. Aliquo modo non: est enim idem per accidens, sed non per se. Patet autem, quod eorum sunt definitiones diversae. Alia enim est definitio Socratis et Socratis musici; et tamen ambae sunt quodammodo eiusdem.

[82698] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 14 Sed illa definitio, quae est falsa secundum se, non potest esse definitio alicuius rei. Definitio autem falsa secundum se vel simpliciter, dicitur ex eo, quod una pars definitionis non potest stare cum altera; sicut si diceretur, animal inanimatum.

[82699] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 15 Patet autem ex hoc, quod stulta fuit opinio Antisthenis. Volebat enim, quod quia voces sunt signa rerum, quod sicut res non habet aliam essentiam nisi propriam, ita in propositione nihil posset praedicari de aliquo, nisi propria eius definitio, ut simpliciter vel semper de uno subiecto dicatur unum praedicatum. Et ex hoc sequitur, quod non sit contradictio; quia, si de homine praedicatur animal, quod est in eius ratione, non poterit de ipso praedicari non animal; et ita non poterit formari negativa propositio. Et ex hac positione etiam sequitur, quod non contingit aliquem mentiri: quia propria definitio rei vere praedicatur de re. Unde, si de nullo potest praedicari nisi propria definitio, nulla propositio erit falsa.

[82700] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 16 Est autem eius opinio falsa, quia contingit praedicari de unoquoque non solum suam definitionem, sed etiam alterius. Quod quando fit, universaliter et omnino, est falsa praedicatio. Aliquo tamen modo potest esse vera praedicatio; sicut octo dicuntur dupla, inquantum habent rationem dualitatis, quia ratio dupli est ut se habeat sicut duo ad unum. Octo autem, inquantum sunt duplum, sunt quodammodo duo, quia dividuntur in duo aequalia. Haec ergo dicuntur falsa modo praedicto.

[82701] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 17 Deinde cum dicit sed homo ostendit quomodo falsum dicatur de homine: et circa hoc duo facit. Primo ponit duos modos, quibus homo dicitur falsus: quorum primus est, quod homo dicitur falsus, qui est promptus vel gaudens in huiusmodi rationibus, scilicet falsis, et qui est electivus talium rationum non propter aliquod aliud, sed propter se. Unicuique enim habenti habitum fit delectabilis et in promptu operatio, quae est secundum habitum illum; et sic habens habitum operatur secundum habitum illum, non propter aliquod extrinsecum. Sicut luxuriosus fornicatur propter delectationem coitus: si autem fornicetur propter aliquid aliud, puta ut furetur, magis est fur quam luxuriosus. Similiter et qui eligit falsum dicere, propter lucrum, magis est avarus quam falsus.

[82702] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 18 Secundus modus est prout homo dicitur falsus, qui facit aliis falsas rationes; quasi consimili modo sicut supra dicebamus res esse falsas quae faciunt

falsam phantasiam. Patet autem ex praemissis, quod falsum pertinet ad non ens; ex quo homo dicitur falsus per respectum ad rationes falsas: et ratio dicitur falsa, inquantum est non entis.

[82703] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 19 Secundo ibi, quare in excludit ex praemissis duas falsas opiniones: de quarum prima concludit ex praemissis, dicens, quod ex quo falsus homo est electivus et factivus falsarum opinionum, rationabiliter refutatur et reprobatur in Hippia, qui est liber quidam Platonis, oratio quaedam, quae dicebat, eamdem rationem esse veram et falsam. Haec enim opinio accipiebat illum hominem esse falsum qui potest mentiri; et sic, cum idem homo possit mentiri et verum dicere, idem homo esset verus et falsus. Similiter eadem oratio esset vera et falsa, quia eadem oratio vera et falsa potest esse, ut haec, Socrates sedet, eo sedente est vera, non sedente, est falsa. Constat autem, quod hic inconvenienter accipit, quia etiam homo sciens et prudens potest mentiri; non tamen est falsus, quia non est factivus vel electivus falsarum rationum vel opinionum, ex qua ratione dicitur homo falsus, ut dictum est.

[82704] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 20 Deinde cum dicit amplius volentem secundam falsam opinionem excludit. Dicebat haec opinio, quod homo, qui facit turpia et prava volens, melior est eo qui facit nolens, quod est falsum. Nam quilibet vitiosus ex hoc definitur quod est promptus vel electivus malorum. Et tamen hoc falsum vult accipere per quamdam inductionem ex simili. Ille enim qui claudicat voluntarie, melior et dignior est eo, qui, claudicat non voluntarie. Et ita dicit, quod prava agere imitatur hoc quod est claudicare, ut scilicet sit eadem ratio de utroque. Et hoc quodammodo verum est. Nam claudicans voluntarie deterior est quantum ad morem, licet sit perfectior quantum ad virtutem gressivam. Et similiter qui agit prava voluntarie, deterior est quantum ad morem, licet forte non sit deterior quantum ad aliquam aliam potentiam. Sicut ille qui dicit falsum voluntarie, licet sit peior secundum morem, est tamen intelligentior eo qui credit se verum dicere, cum falsum dicat non voluntarie.

[82705] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 21 Deinde cum dicit accidens est hic ultimo, distinguit nomen accidentis: et ponit duos modos, quibus dicitur hoc nomen accidens: quorum primus est, quod accidens dicitur id quod inest alicui, et quod contingit vere affirmare, non tamen ex necessitate, nec *secundum magis* idest ut in pluribus, sed ut in paucioribus; sicut, si aliquis fodiens aliquam fossam ad plantandum aliquam plantam, inveniat thesaurum. Hoc ergo, quod est fodientem fossam invenire thesaurum, est quoddam accidens. Neque enim unum est causa alterius ex necessitate, ut hoc sit ex hoc necessario. Neque etiam de necessitate se comitantur, ut hoc sit post hoc, sicut dies consequitur noctem, quamvis unum non sit causa alterius. Neque etiam secundum magis hoc contingit, sive ut in pluribus, hoc contingit, ut ille qui plantat, inveniat thesaurum. Et simili modo musicus dicitur esse albus, sed tamen hoc non est ex necessitate, nec fit ut in pluribus; ideo dicimus hoc per accidens. Differt autem hoc exemplum a primo. Nam in primo exemplo sumebatur accidens quantum ad fieri; in secundo vero quantum ad esse.

[82706] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 22 Quia ergo sicut aliquid inest alicui subiecto determinate, ita et aliquid consideratur *esse alicubi*, idest in aliquo loco determinato, et *quandoque*, idest in aliquo tempore determinato, in omnibus contingit inesse per accidens, si non insit secundum

quod huiusmodi. Sicut si album dicitur de musico, hoc est per accidens, quia non inest musico inquantum huiusmodi. Et similiter si sit abundantia pluviae in aestate, hoc est per accidens, quia non accidit in aestate inquantum est aestas; et similiter si grave sit sursum, hoc est per accidens, non enim est in tali loco secundum quod talis locus est, sed per aliquam causam extraneam.

[82707] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 23 Et sciendum, quod accidentis hoc modo dicti, non est aliqua causa determinata, *sed contingens*, idest qualiscumque contingat, vel *quia forte*, idest causa fortuita, quae est causa indeterminata. Sicut accidit alicui quod *veniat Aeginam*, idest ad illam villam, si non propter hoc advenit *ut illuc veniat*, idest si non propter hoc incepit moveri ut ad hunc terminum perveniret, sed ab aliqua extranea causa illuc adductus est, sicut quia impulsus est ab hieme concitante tempestatem in mari, aut etiam captus est a latronibus, et illuc perductus praeter intentionem. Unde patet, quod hoc est per accidens, et causari potest ex diversis causis; sed tamen quod iste navigans ad hunc locum perveniat non est *inquantum ipsum*, idest inquantum erat navigans, cum intenderet ad alium locum navigare; sed hoc contingit *inquantum alterum*, idest secundum aliquam aliam causam extraneam. Hiems enim est causa veniendi *quo non navigabat*, idest ad Aeginam, aut latrones, aut aliquid aliud huiusmodi.

[82708] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 24 Secundo modo dicitur accidens, quod inest alicui secundum se, et tamen non est de substantia eius. Et hic est secundus modus dicendi per se, ut supra dictum est. Nam primus erat prout secundum se dicitur de aliquo quod in eius definitione ponitur, ut animal de homine, quod nullo modo est accidens. Sed triangulo inest per se duos rectos habere, et non est de substantia eius; unde est accidens.

[82709] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 25 Differt autem hic modus a primo, quia accidentia hoc secundo modo contingit esse sempiterna. Semper enim triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis. Accidentium vero secundum primum modum, nullum contingit esse sempiternum, quia sunt semper ut in paucioribus: et huius ratio habetur in aliis, sicut infra in sexto huius, et in secundo physicorum. Accidens ergo secundum primum modum opponitur ad secundum se. Accidens vero secundo modo opponitur ad substantialiter. Et haec de quinto.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

liber VI

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 6

Lectio 1

[82710] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 1 Postquam philosophus in quarto huius ostendit, quod haec scientia considerat de ente et de uno, et de his quae consequuntur ad ens inquantum huiusmodi, et quod omnia ista dicuntur multipliciter, et in quinto huius eorum multiplicitatem distinxit, hic incipit de ente determinare, et de aliis quae consequuntur ad ens. Dividitur autem pars ista in duas. In prima ostendit per quem modum haec scientia debet determinare de ente. In secunda incipit de ente determinare, scilicet in principio septimi, ibi, ens dicitur multipliciter. Prima pars dividitur in duas. In prima ostendit modum tractandi de entibus, qui competit huic scientiae per differentiam ad alias scientias. In secunda removet a consideratione huius scientiae ens aliquibus modis dictum, secundum quos modos ens non intenditur principaliter in hac scientia, ibi, sed quoniam ens simpliciter. Prima autem pars dividitur in duas. In prima parte ostendit differentiam huius scientiae ad alias, per hoc, quod considerat principia entis inquantum est ens. Secundo, quantum ad modum tractandi de huiusmodi principiis, ibi, quoniam vero physica. Circa primum duo facit.

[82711] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 2 Primo ostendit quomodo haec scientia convenit cum aliis in consideratione principiorum; dicens, quod ex quo ens est subiectum in huiusmodi scientia, ut in quarto ostensum est, et quaelibet scientia debet inquirere principia et causas, sui subiecti, quae sunt eius inquantum huiusmodi, oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causae entium, inquantum sunt entia. Ita etiam est et in aliis scientiis. Nam sanitatis et convalescentiae est aliqua causa, quam quaerit medicus. Et similiter etiam mathematicorum sunt principia et elementa et causae, ut figurae et numeri et aliarum huiusmodi quae perquirit mathematicus. Et universaliter omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum: sive sit solum circa intelligibilia, sicut scientia divina; sive sit circa ea quae sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia, et etiam sensibilia prout de his est scientia, sicut in mathematica et in naturali; sive etiam ex universalibus principiis ad particularia procedant, in quibus est operatio, sicut in scientiis practicis: semper oportet quod talis scientia sit circa causas et principia.

[82712] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 3 Quae quidem principia aut sunt certiora quo ad nos sicut in naturalibus, quia sunt propinquiora sensibilibus, aut simpliciora et priora secundum naturam, sicut est in mathematicis. Cognitiones autem quae sunt sensitivae tantum, non sunt per principia et causas, sed per hoc quod ipsum sensibile obiicitur sensui. Discurrere enim a causis in causata vel e contrario, non est sensus, sed solum intellectus. Vel certiora principia dicit ea quae sunt magis nota et exquisita. Simplicia autem ea, quae magis superficialiter exquiruntur, sicut est in scientiis moralibus, quorum principia sumuntur ex his quae sunt ut in pluribus.

[82713] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 4 Secundum ibi, sed et omnes ostendit differentiam aliarum scientiarum ad istam quantum ad considerationem principiorum et causarum; dicens, quod omnes istae scientiae particulares, de quibus nunc facta est mentio, sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid huiusmodi. Et tractat unaquaeque circumscripte de *suo genere subiecto*, idest ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat *de ente simpliciter*, idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente inquantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero inquantum est ens, sed inquantum est numerus. De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare.

[82714] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 5 Et, quia eiusdem est considerare de ente inquantum est ens, *et de eo quod quid est*, idest de quidditate rei, quia unumquodque habet esse per suam quidditatem, ideo etiam aliae scientiae particulares *nullam mentionem*, idest determinationem faciunt de eo *quod quid est*, idest de quidditate rei, et de definitione, quae ipsam significat. Sed *ex hoc*, idest ex ipso quod quid est ad alia procedunt, utentes eo quasi demonstrato principio ad alia probanda.

[82715] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 6 Ipsum autem quod quid est sui subiecti aliae scientiae faciunt esse manifestum per sensum; sicut scientia, quae est de animalibus, accipit quid est animal per id quod *apparet sensui*, idest per sensum et motum, quibus animal a non animali

discernitur. Aliae vero scientiae accipiunt quod quid est sui subiecti, per suppositionem ab aliqua alia scientia, sicut geometria accipit quid est magnitudo a philosopho primo. Et sic ex ipso quod quid est noto per sensum vel per suppositionem, demonstrant scientiae proprias passiones, quae secundum se insunt generi subiecto, circa quod sunt. Nam definitio est medium in demonstratione propter quid. Modus autem demonstrationis est diversus; quia quaedam demonstrant magis necessarie, sicut mathematicae scientiae, quaedam *vero infirmius*, idest non de necessitate; sicut scientiae naturales, in quibus multae demonstrationes sumuntur ex his quae non semper insunt, sed frequenter.

[82716] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 7 Alia translatio habet loco *suppositionis, conditionem*. Et est idem sensus. Nam quod supponitur, quasi ex conditione accipitur: et quia principium demonstrationis est definitio, palam est ex tali inductione, quod demonstratio *non est de substantia rei*, idest de essentia eius; nec de definitione, quae significat quid est res; sed est aliquis alius modus, quo definitiones ostenduntur; scilicet divisione, et aliis modis, qui ponuntur in secundo posteriorum.

[82717] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 8 Et sicut nulla scientia particularis determinat quod quid est, ita etiam nulla earum dicit de genere subiecto, circa quod versatur, est, aut non est. Et hoc rationabiliter accidit; quia eiusdem scientiae est determinare quaestionem an est, et manifestare quid est. Oportet enim quod quid est accipere ut medium ad ostendendum an est. Et utraque est consideratio philosophi, qui considerat ens inquantum ens. Et ideo quaelibet scientia particularis supponit de subiecto suo, quia est, et quid est, ut dicitur in primo posteriorum; et hoc est signum, quod nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente inquantum est ens.

[82718] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 9 Deinde cum dicit quoniam vero ostendit differentiam huius scientiae ad alias, quantum ad modum considerandi principia entis inquantum est ens. Et quia ab antiquis scientia naturalis credebatur esse prima scientia, et quae consideraret ens inquantum est ens, ideo ab ea, quasi a manifestiori incipiens, primo ostendit differentiam scientiae naturalis a scientiis practicis. Secundo differentiam eius a scientiis speculativis, in quo ostenditur modus proprius considerationis huius scientiae, ibi, oportet autem quod quid erat esse. Dicit ergo primo, quod scientia naturalis non est circa ens simpliciter, sed circa quoddam genus entis; scilicet circa substantiam naturalem, quae habet in se principium motus et quietis: et ex hoc apparet quod neque est activa, neque factiva. Differunt enim agere et facere: nam agere est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut est eligere, intelligere et huiusmodi: unde scientiae activae dicuntur scientiae morales. Facere autem est secundum operationem, quae transit exterius ad materiae transmutationem, sicut secare, urere, et huiusmodi: unde scientiae factivae dicuntur artes mechanicae.

[82719] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 10 Quod autem scientia naturalis non sit factiva, patet; quia principium scientiarum factivarum est in faciente, non in facto, quod est artificiatum; sed principium motus rerum naturalium est in ipsis rebus naturalibus. Hoc autem principium rerum artificialium, quod est in faciente, est primo intellectus, qui primo artem adinvenit; et secundo ars,

quae est habitus intellectus; et tertio aliqua potentia exequens, sicut potentia motiva, per quam artifex exequitur conceptionem artis. Unde patet, quod scientia naturalis non est factiva.

[82720] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 11 Et per eamdem rationem patet quod non est activa. Nam principium activarum scientiarum est in agente, non in ipsis actionibus, sive moribus. Hoc autem principium *est prohaeresis*, idest electio. Idem enim est agibile et eligibile. Sic ergo patet, quod naturalis scientia non sit activa neque factiva.

[82721] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 12 Si igitur omnis scientia est aut activa, aut factiva, aut theorica, sequitur quod naturalis scientia theorica sit. Ita tamen *est theorica*, idest speculativa circa determinatum genus entis, quod scilicet est possibile moveri. Ens enim mobile est subiectum naturalis philosophiae. Et est solum circa *talem substantiam*, idest quidditatem et essentiam rei, quae secundum rationem non est separabilis a materia, ut in pluribus; et hoc dicit propter intellectum, qui aliquo modo cadit sub consideratione naturalis philosophiae, et tamen substantia eius est separabilis. Sic patet, quod naturalis scientia est circa determinatum subiectum, quod est ens mobile; et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia.

[82722] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit oportet autem hic ostendit differentiam naturalis scientiae ad alias speculativas quantum ad modum definiendi: et circa hoc duo facit. Primo ostendit differentiam praedictam. Secundo concludit numerum scientiarum theoricarum, ibi quare. Circa primum tria facit. Primo ostendit modum proprium definiendi naturalis philosophiae; dicens, quod ad cognoscendum differentiam scientiarum speculativarum adinvicem, oportet non latere quidditatem rei, et *rationem* idest definitionem significantem ipsam, quomodo est assignanda in unaquaque scientia. Quaerere enim differentiam praedictam *sine hoc*, idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis.

[82723] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 14 Sciendum est autem, quod eorum quae diffiniuntur, quaedam definiuntur sicut definitur simum, quaedam sicut definitur concavum; et haec duo differunt, quia definitio simi est accepta cum materia sensibili. Simum enim nihil aliud est quam nasus curvus vel concavus. Sed concavitas definitur sine materia sensibili. Non enim ponitur in definitione concavi vel curvi aliquod corpus sensibile, ut ignis aut aqua, aut aliquod corpus huiusmodi. Dicitur enim concavum, cuius medium exit ab extremis.

[82724] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 15 Omnia autem naturalia simili modo definiuntur sicut simum, ut patet in partibus animalis tam dissimilibus, ut sunt nasus, oculus et facies, quam similibus, ut sunt caro et os; et etiam in toto animali. Et similiter in partibus plantarum quae sunt folium, radix et cortex; et similiter in tota planta. Nullius enim praedictorum definitio potest assignari sine motu: sed quodlibet eorum habet materiam sensibilem in sui definitione, et per consequens motum. Nam cuilibet materiae sensibili competit motus proprius. In definitione enim carnis et ossis, oportet quod ponatur calidum et frigidum aliquo modo contemperatum; et similiter in aliis. Et ex hoc palam est quis est modus inquirendi quidditatem rerum naturalium, et definiendi

in scientia naturali, quia scilicet cum materia sensibili.

[82725] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 16 Et propter hoc etiam de anima, quaedam speculatur naturalis, quaecumque scilicet non definitur sine materia sensibili. Dicitur enim in secundo de anima, quod anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis. Anima autem secundum quod non est actus talis corporis non pertinet ad considerationem naturalis, si qua anima potest a corpore separari. Manifestum est ergo ex praedictis quod physica est quaedam scientia theorica, et quod habet determinatum modum definiendi.

[82726] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 17 Secundo ibi, sed est et mathematica ostendit modum proprium mathematicae; dicens quod etiam mathematica est quaedam scientia theorica. Constat enim, quod neque est activa, neque factiva; cum mathematica consideret ea quae sunt sine motu, sine quo actio et factio esse non possunt. Sed utrum illa de quibus considerat mathematica scientia, sint mobilia et separabilia a materia secundum suum esse, adhuc non est manifestum. Quidam enim posuerunt numeros et magnitudines et alia mathematica esse separata et media inter species et sensibilia, scilicet Platonici, ut in primo et tertio libro habitum est; cuius quaestionis veritas nondum est ab eo perfecte determinata; determinabitur autem infra.

[82727] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 18 Sed tamen hoc est manifestum, quod scientia mathematica speculatur quaedam inquantum sunt immobilia et inquantum sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. Ratio enim eorum est sine materia sensibili, sicut ratio concavi vel curvi. In hoc ergo differt mathematica a physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea inquantum sunt separata.

[82728] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 19 Tertio ibi, si vero est ostendit modum proprium scientiae huius; dicens quod, si est aliquid immobile secundum esse, et per consequens sempiternum et separabile a materia secundum esse, palam est, quod eius consideratio est theoricae scientiae, non activae vel factivae, quarum consideratio est circa aliquos motus. Et tamen consideratio talis entis non est physica. Nam physica considerat de quibusdam entibus, scilicet de mobilibus. Et similiter consideratio huius entis non est mathematica; quia mathematica non considerat separabilia secundum esse, sed secundum rationem, ut dictum est. Sed oportet quod consideratio huius entis sit alterius scientiae prioris ambabus praedictis, scilicet physica et mathematica.

[82729] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 20 Physica enim est circa inseparabilia et mobilia, et mathematica quaedam circa immobilia, quae tamen non sunt separata a materia secundum esse, sed solum secundum rationem, secundum vero esse sunt in materia sensibili. Dicit autem *forsan*, quia haec veritas nondum est determinata. Dicit autem quasdam mathematicas esse circa immobilia, sicut geometriam et arithmeticam; quia quaedam scientiae mathematicae applicantur ad motum sicut astrologia. Sed prima scientia est circa separabilia secundum esse, et quae sunt omnino immobilia.

[82730] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 21 Necesse vero est communes causas esse sempiternas. Primas enim causas entium generativorum oportet esse ingenitas, ne generatio in infinitum procedat; et maxime has, quae sunt omnino immobiles et immateriales. Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit. Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius.

[82731] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 22 Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica.

[82732] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 23 Deinde cum dicit quare tres concludit numerum scientiarum theoricarum; et circa hoc tria facit. Primo concludit ex praemissis, quod tres sunt partes philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia, quae est philosophia prima.

[82733] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 24 Deinde cum dicit non enim secundo assignat duas rationes quare haec scientia dicatur theologia. Quarum prima est, quia *manifestum est, quod si alicubi*, idest in aliquo genere rerum existit aliquod divinum, quod existit in tali natura, scilicet entis immobilis et a materia separati, de quo considerat ista scientia.

[82734] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 25 Deinde cum dicit et honorabilissimam secundam rationem ponit quae talis est. Honorabilissima scientia est circa honorabilissimum genus entium, in quo continentur res divinae: ergo, cum haec scientia sit honorabilissima inter omnes, quia est honorabilior theoricis, ut prius ostensum est,- quae quidem sunt honorabiliores practicis, ut in primo libro habitum est -, manifestum est, quod ista scientia est circa res divinas; et ideo dicitur theologia, quasi sermo de divinis.

[82735] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 26 Deinde cum dicit dubitabit autem tertio movetur quaedam quaestio circa praedeterminata: et primo movet eam, dicens, quod aliquis potest dubitare, utrum prima philosophia sit universalis quasi considerans ens universaliter, aut eius consideratio sit circa aliquod genus determinatum et naturam unam. Et hoc non videtur. Non enim est unus modus huius scientiae et mathematicarum; quia geometria et astrologia, quae sunt mathematicae, sunt circa aliquam naturam determinatam; sed philosophia prima est universaliter communis omnium. Et tamen e converso videtur, quod sit alicuius determinatae naturae, propter hoc quod est separabilium et immobilium, ut dictum est.

[82736] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 27 Deinde cum dicit si igitur secundo solvit, dicens

quod si non est aliqua alia substantia praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis, et erit eius speculari de ente inquantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis inquantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in principio quarti habitum est.

Lectio 2

[82737] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 1 Hic ostendit de quibus entibus principaliter haec scientia tractare intendit; et circa hoc tria facit. Primo repetit modos quibus aliquid dicitur ens. Secundo determinat naturam entis secundum duos modos de quibus principaliter non intendit, ibi, quoniam itaque multipliciter dicitur ens. Tertio ostendit quod de his modis entis principaliter non intendit, ibi, quoniam autem complexio. Dicit ergo primo, quod ens simpliciter, idest universaliter dictum, dicitur multipliciter, ut in quinto est habitum. Uno modo dicitur aliquid ens secundum accidens. Alio modo dicitur ens, idem quod verum propositionis; et non ens, idem quod falsum. Tertio modo dicitur ens quod continet sub se figuras praedicamentorum, ut quid, quale, quantum et cetera. Quarto modo praeter praedictos omnes, quod dividitur per potentiam et actum.

[82738] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 2 Deinde cum dicit quoniam itaque determinat de modis entis quos praetermittere intendit. Et primo de ente per accidens. Secundo de ente quod est idem quod verum, ibi, quod autem ut verum et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de ente per accidens non potest esse aliqua scientia. Secundo determinat ea quae sunt consideranda circa ens per accidens, ibi, attamen dicendum est et cetera. Dicit ergo primo, quod, cum ens multipliciter dicatur, ut dictum est, primo dicendum est de ente per accidens; ut quod minus habet de ratione entis, primo a consideratione huius scientiae excludatur. Hoc autem dicendum est de eo, quod nulla speculatio cuiuscumque scientiae potest esse circa ipsum. Et hoc probat dupliciter.

[82739] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 3 Primo per signum; dicens, signum esse huius quod de ente per accidens non possit esse speculatio, quia nulla scientia *quantumcumque sit studiosa* aut *meditativa*, ut alia translatio habet, idest diligenter inquisitiva eorum quae ad ipsam pertinent, invenitur esse de ente per accidens. Sed nec etiam practica quae dividitur per activam et factivam, ut supra dictum est, neque scientia theorica.

[82740] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 4 Et hoc manifestat primo in practicis scientiis, quia ille qui facit domum, si facit eam, non facit ea quae insunt domui factae, nisi per accidens, cum illa sint infinita, et sic non possunt cadere sub arte. Nihil enim prohibet domum factam esse istis *voluptuosam*, idest delectabilem, illis scilicet qui in ea prospere vivunt: aliis autem *nocivam* qui scilicet occasione domus aliquod detrimentum incurrunt. Et aliis *utilem* qui in domo aliquod

emolumentum conquirunt, et etiam esse alteram et dissimilem omnibus entibus. Nullius autem eorum, quae per accidens insunt domui, factiva est ars aedificativa; sed solum est factiva domus, et eorum quae per se insunt domui.

[82741] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 5 Et deinde ostendit idem in scientiis speculativis: quia simili modo nec geometria speculatur ea quae sunt accidentia *figuris sic*, idest per accidens, sed solum illa quae accidunt figuris per se. Speculatur enim hoc quod triangulus est habens *duos rectos*, idest tres angulos aequales duobus rectis; sed non speculatur, si aliquid alterum, utputa lignum vel aliquid huiusmodi, est trigonum. Haec enim per accidens conveniunt triangulo.

[82742] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 6 Secundo ibi, et hoc probat idem per rationem; dicens, quod rationabiliter hoc accidit quod scientia non speculatur de ente per accidens; quia scientia speculatur de his quae sunt entia secundum rem; ens autem secundum accidens est ens quasi solo nomine, inquantum unum de alio praedicatur. Sic enim unumquodque est ens inquantum unum est. Ex duobus autem, quorum unum accidit alteri, non fit unum nisi secundum nomen; prout scilicet unum de altero praedicatur, ut cum musicum dicitur esse album, aut e converso. Non autem ita, quod aliqua res una constituatur ex albedine et musico.

[82743] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 7 Unde Plato quod autem ens per accidens sit quasi solo nomine ens, probat dupliciter. Primo per auctoritatem Platonis. Secundo per rationem. Secunda ibi, palam autem et cetera. Dicit ergo, quod propter hoc quod ens per accidens quodammodo est ens solo nomine, ideo Plato quodammodo non male fecit cum ordinando diversas scientias circa diversa substantia, ordinavit scientiam sophisticam circa non ens. Rationes enim sophisticorum maxime sunt circa accidens. Secundum enim fallaciam accidentis fiunt maxime latentes paralogismi.

[82744] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 8 Et ideo dicitur in primo elenchorum, quod secundum accidens faciunt syllogismos contra sapientes; ut patet in istis paralogismis, in quibus dubitatur utrum diversum an idem sit musicum et grammaticum. Ut fiat talis paralogismus. Musicum est aliud a grammatico; musicum autem est grammaticum, ergo musicum est alterum a se. Musicum enim est aliud a grammatico, per se loquendo; sed musicus est grammaticus per accidens. Unde non est mirum si sequitur inconveniens, non distincto quod est per accidens ab eo quod est per se. Et similiter si sic dicatur: Coriscus est alterum a Corisco musico: sed Coriscus est Coriscus musicus; ergo Coriscus est aliud a se. Hic etiam non distinguitur quod est per accidens ab eo quod est per se. Et similiter si dicatur: omne quod est et non fuit semper, est factum: sed musicus ens est grammaticus et non fuit semper: ergo sequitur quod musicus ens grammaticus sit factus, et grammaticus ens musicus. Quod quidem est falsum; quia nulla generatio terminatur ad hoc quod est grammaticum esse musicum; sed una ad hoc quod est grammaticum esse, alia ad hoc quod est musicum esse. Patet etiam, quod in hac ratione, prima est vera de eo quod est per se, sed in secunda assumitur quod est ens per accidens. Et similiter est in omnibus talibus rationibus, quae sunt secundum fallaciam accidentis. Videtur enim ens per accidens, esse propinquum non enti. Et ideo sophistica, quae est circa apparens et non existens, est praecipue circa ens per accidens.

[82745] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 9 Palam autem secundo probat idem per rationem, dicens, quod etiam ex his rationibus, quibus utuntur sophistae, palam est, quod ens per accidens est propinquum non enti. Nam eorum, quae sunt entia alio modo quam per accidens, est generatio et corruptio: sed entis per accidens non est neque generatio neque corruptio. Musicum enim una generatione fit, et grammaticum alia. Non est autem una generatio grammatici musici, sicut animalis bipedis, vel sicut hominis risibilis. Unde patet, quod ens per accidens non vere dicitur ens.

[82746] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit attamen dicendum determinat de ente per accidens secundum quod est possibilis de eo determinatio. Quamvis enim ea, quibus convenit esse per accidens, non cadant sub consideratione alicuius scientiae, tamen ratio huius quod est esse per accidens, per aliquam scientiam considerari potest. Sicut etiam licet id quod est infinitum, secundum quod est infinitum, sit ignotum, tamen de infinito secundum quod infinitum aliqua scientia tractat. Et circa hoc duo facit. Primo determinat ea, quae sunt consideranda circa ens per accidens. Secundo excludit quamdam opinionem, per quam removetur ens per accidens, ibi, quod autem sint principia et esse et cetera.

[82747] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 11 Circa primum duo facit. Primo dicit, quod est dicendum de ente per accidens inquantum contingit de ipso tractare, tria; scilicet quae est eius natura, et quae est eius causa; et ex his erit tertium manifestum, quare eius non potest esse scientia.

[82748] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit quoniam igitur prosequitur tria praedicta. Et primo quae sit causa entis per accidens; dicens, quod quia in entibus quaedam sunt semper similiter se habentia ex necessitate (non quidem secundum quod necessitas ponitur pro violentia, sed prout necessitas dicitur secundum quam non contingit aliter se habere, ut hominem esse animal); quaedam vero non sunt ex necessitate, nec semper, sed sunt *secundum magis*, idest ut in pluribus. Et *hoc*, scilicet ens ut in pluribus, est causa et principium quod aliquid sit per accidens. In rebus enim quae sunt semper, non potest esse aliquid per accidens; quia solum quod est per se potest esse necessarium et sempiternum, ut etiam in quinto habitum est. Unde relinquitur, quod solum in contingentibus potest esse ens per accidens.

[82749] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 13 Contingens autem ad utrumlibet, non potest esse causa alicuius inquantum huiusmodi. Secundum enim quod est ad utrumlibet, habet dispositionem materiae, quae est in potentia ad duo opposita: nihil enim agit secundum quod est in potentia. Unde oportet quod causa, quae est ad utrumlibet, ut voluntas, ad hoc quod agat, inclinetur magis ad unam partem, per hoc quod movetur ab appetibili, et sic sit causa ut in pluribus. Contingens autem ut in paucioribus est ens per accidens cuius causa quaeritur. Unde relinquitur, quod causa entis per accidens sit contingens ut in pluribus, quia eius defectus est ut in paucioribus. Et hoc est ens per accidens.

[82750] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 14 Secundo ibi, quod enim ostendit naturam entis per accidens, dicens: ideo dico quod id quod est in pluribus est causa entis per accidens, quia quod non est semper neque secundum magis, hoc dicimus esse per accidens. Et hoc est defectus eius quod est in pluribus, ut si *fuerit hiems* idest tempus pluviosum et frigus *sub cane*, idest in diebus

canicularibus, hoc dicimus esse per accidens. Non tamen si tunc *fuerit aestuatio*, idest siccitas et calor. Hoc enim est semper vel ut in pluribus, sed illud non. Et similiter dicimus hominem esse album per accidens, quia hoc non est semper nec in pluribus. Hominem vero per se dicimus esse animal, non per accidens, quia hoc est semper. Et similiter aedificator facit sanitatem per accidens, quia aedificator non est aptus natus facere sanitatem inquantum huiusmodi, sed solus medicus. Aedificator autem facit sanitatem inquantum accidit eum esse medicum; et similiter *opsopios*, idest cocus *coniectans*, idest intendens facere *voluptatem*, idest delectationem in cibo, faciendo aliquem cibum bene saporatum, facit aliquid salubre. Cibus enim bonus et delectabilis quandoque est utilis ad sanitatem. Sed hoc non est secundum *artem opsopoieticam*, idest pulmentariam, quod faciat salubre, sed quod faciat delectabile. Et propter hoc dicimus hoc accidere.

[82751] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 15 Et notandum quod in primo exemplo fuit ens per accidens secundum concursum in eodem tempore. In secundo per concursum in eodem subiecto, sicut album cum homine. In tertio secundum concursum in eadem causa agente, sicut aedificator et medicus. In quarto secundum concursum in eodem effectu, sicut in pulmento salubre et delectabile. Quamvis autem cocus faciat pulmentum delectabile, tamen hoc fit per accidens salubre. Cocus quidem facit modo quodam salubre secundum quid; sed simpliciter non facit, quia ars operatur per intentionem. Unde quod est praeter intentionem artis, non fit ab arte per se loquendo. Et ideo ens per accidens, quod est praeter intentionem artis, non fit ab arte. Aliorum enim entium, quae sunt per se, sunt quandoque aliquae potentiae factivae determinatae; sed entium per accidens nulla ars neque potentia determinata est factiva. Eorum enim quae sunt aut fiunt secundum accidens, oportet esse causam secundum accidens, et non determinatam. Effectus enim et causa proportionantur adinvicem; et ideo effectus per accidens habet causam per accidens, sicut effectus per se causam per se.

[82752] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 16 Et quia supra dixerat quod ens ut in pluribus est causa entis per accidens, consequenter cum dicit quare quoniam ostendit qualiter ex eo quod est in pluribus, est ens per accidens; dicens, quod, quia non omnia ex necessitate et semper existunt et fiunt, *sed plurima sunt secundum magis*, idest ut in pluribus, ideo necesse est esse quod est secundum accidens, quod neque est semper neque secundum magis, ut hoc quod dico, albus est musicus. Quia tamen aliquando fit, licet non semper nec ut in pluribus, sequitur quod fit per accidens. Si enim non fieret aliquando id quod est in paucioribus, tunc id quod est in pluribus nunquam deficeret, sed esset semper et ex necessitate, et ita omnia essent sempiterna et necessaria; quod est falsum. Et, quia defectus eius quod est ut in pluribus, est propter materiam, quae non subditur perfecte virtuti agenti ut in pluribus, ideo materia est causa accidentis aliter *quam ut in pluribus*, scilicet accidentis ut in paucioribus: causa inquam non necessaria, sed contingens.

[82753] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 17 Habito autem, quod non omnia sunt necessaria, sed aliquid est nec semper nec secundum magis, principium hoc oportet hic sumere, utrum nihil sit nec semper, nec secundum magis. Sed hoc patet esse impossibile; quia, cum id quod est ut in pluribus, sit causa entis per accidens, oportet esse et id quod est semper, et id quod est ut in

pluribus. Igitur quod est praeter utrumque dictorum, est ens secundum accidens.

[82754] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 18 Sed utrum iterum id quod est ut in pluribus inest alicui, quod autem est semper nulli inest, aut etiam sunt aliqua sempiterna, considerandum est posterius in duodecimo; ubi ostendet quasdam substantias esse sempiternas. Sic igitur per primam quaestionem quaeritur, utrum omnia sint per accidens. Per secundam vero, utrum omnia possibilia, et nihil sempiternum.

[82755] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 19 Deinde cum dicit quod autem ostendit tertium praemissorum; scilicet quod scientia non sit de ente per accidens. Quod quidem dicit esse palam ex hoc, quod omnis scientia est aut eius quod est semper, aut eius quod est in pluribus. Unde cum ens per accidens nec sit semper, nec sit in pluribus, de eo non poterit esse scientia. Primam sic probat. Non enim potest aliquis doceri ab alio, vel docere alium, de eo quod nec est semper, nec ut frequenter. Hoc enim de quo est doctrina oportet esse definitum aut per hoc quod est semper, aut per hoc quod est in pluribus. Sicut quod *melicratum*, idest mixtum ex aqua et melle, utile est febricitantibus, determinatum est ut in pluribus.

[82756] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 2 n. 20 Sed quod *est praeter hoc*, idest praeter id quod est semper et magis, non potest dici quando fiat, sicut quod fiat in tempore novilunii. Quia quod determinatur fieri in tempore novilunii, vel est semper, vel ut in pluribus. Vel potest esse hoc quod dicitur de nova luna aliud exemplum, eius scilicet quod determinatur semper; et quod addit, *aut in pluribus fit*, addit, propter differentiam eius per accidens, quod nec sic nec sic est. Unde subdit *quod accidens sit praeter hoc*, scilicet praeter ens semper et ens ut magis. Et haec minor est rationis principalis superius positae. Ulterius autem epilogando dicit quod dictum est, quid est ens per accidens, et quae est causa eius, et quod de eo non potest esse scientia.

Lectio 3

[82757] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 1 Postquam philosophus determinavit de ente per accidens, hic excludit quamdam opinionem, per quam tollitur totum ens per accidens. Quidam enim posuerunt, quod quicquid fit in mundo habet aliquam causam per se; et iterum quod qualibet causa posita, necesse est sequi effectum eius. Unde sequebatur quod per quamdam connexionem causarum omnia ex necessitate acciderent, et nihil esset per accidens in rebus. Et ideo hanc opinionem philosophus intendit destruere: et circa hoc tria facit. Primo enim destruit praedictam opinionem. Secundo infert quamdam conclusionem ex praedictis, ibi, palam ergo quia usque ad aliquod et cetera. Tertio movet quamdam quaestionem quae ex praedictis occasionatur, ibi, sed ad principium quale. Dicit ergo primo, quod palam erit ex sequentibus quod principia et causae generationis et corruptionis aliquorum *sunt generabilia et corruptibilia*, idest contingit generari et corrumpi sine generatione et corruptione, idest sine hoc quod sequatur generatio et corruptio. Non enim oportet, quod si generatio alicuius rei vel corruptio est causa generationis aut corruptionis rei alterius, quod

posita generatione vel corruptione causae, de necessitate sequatur generatio vel corruptio effectus: quia quaedam causae sunt agentes ut in pluribus: unde eis positis, adhuc potest impediri effectus per accidens, sicut propter indispositionem materiae, vel propter occursum contrarii agentis, vel propter aliquid huiusmodi.

[82758] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 2 Sciendum tamen, quod Avicenna probat in sua metaphysica, quod nullus effectus sit possibilis in comparatione ad suam causam, sed solum necessarius. Si enim posita causa, possibile est effectum non poni, et poni, id autem quod est in potentia inquantum huiusmodi reducitur in actum per aliquod ens actu, oportebit ergo quod aliquid aliud a causa faciat ibi sequi effectum in actu. Causa igitur illa non erat sufficiens. Et hoc videtur contra id, quod philosophus hic dicit.

[82759] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 3 Sed sciendum, quod dictum Avicennae intelligi debet, supposito quod nullum impedimentum causae adveniat. Necesse est enim causa posita sequi effectum, nisi sit impedimentum, quod quandoque contingit esse per accidens. Et ideo philosophus dicit, quod non est necessarium generationem sequi vel corruptionem, positis causis generationis vel corruptionis.

[82760] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 4 Si enim non est verum hoc quod dictum est, sequetur, quod omnia erunt ex necessitate, si tamen cum hoc quod dictum est, quod posita causa necesse est sequi effectum, ponatur etiam alia positio, scilicet quod cuiuslibet quod fit et corrumpitur, necesse sit esse aliquam causam per se et non per accidens. Ex his enim duabus propositionibus, sequitur omnia esse de necessitate. Quod sic probat.

[82761] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 5 Si enim quaeratur de aliquo, utrum sit futurum vel non, sequitur ex praedictis, quod alterum sit de necessitate verum: quia si omne quod fit habet causam per se suae factionis, qua posita necesse est ipsum fieri, sequetur quod res illa, de qua quaeritur utrum sit futura, fiat, si sit hoc quod ponitur causa eius; et si illud non fuerit, quod non fiat. Et similiter oportet dicere, quod ista causa erit futura, si aliquod aliud quod est causa eius, erit futurum.

[82762] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 6 Constat autem, quod tempus quantumcumque futurum accipiatur, sive post centum annos, sive post mille, est finitum, incipiendo a praesenti nunc usque ad illum terminum. Cum autem generatio causae praecedat tempore generationem effectus, oportet quod procedendo ab effectu ad causam auferamus aliquid de tempore futuro, et appropinquemus magis ad praesens. Omne autem finitum consumitur aliquoties ablato quodam ab ipso. Et ita sequitur quod procedendo ab effectu ad causam, et iterum ab illa causa ad eius causam, et sic deinceps, auferatur totum tempus futurum cum sit finitum, et ita perveniatur ad ipsum nunc.

[82763] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 7 Quod quidem patet in hoc exemplo. Si enim omnis effectus habet aliquam causam per se, ad quam de necessitate sequitur, oportet quod iste de necessitate moriatur, vel per infirmitatem, vel per violentiam, si exit domum suam. Exitus

enim a domo eius invenitur causa esse mortis eius, vel violentiae; puta si exiens domum invenitur a latronibus et occiditur; vel per infirmitatem; puta si exiens de domo ex aestu incurrit febrem et moritur. Et eodem modo hoc erit ex necessitate, scilicet quod exeat domum ad hauriendum aquam si sitit. Nam sitis invenitur esse causa ut exeat domum ad hauriendum aquam. Similiter per eamdem rationem hoc erit de necessitate, scilicet quod sitiat, si aliquid aliud erit quod est causa sitis: et ita sic procedens de effectu ad causam perveniet ad aliquod *quod nunc est*, idest in aliquod praesens, vel in *aliquod factorum*, idest in aliquod praeteritorum. Sicut si dicamus quod sitis erit si comedit mordicantia vel salsa, quae faciunt sitim: hoc autem, scilicet quod comedat salsa vel non comedat, est in praesenti. Et ita sequitur quod *praedictum futurum*, scilicet quod iste moriatur vel non moriatur, ex necessitate erit.

[82764] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 8 Cum enim quaelibet conditionalis vera sit necessaria, oportet quod ex quo antecedens est positum, quod consequens ex necessitate ponatur. Sicut haec est vera, si Socrates currit, movetur. Posito ergo quod currat, necesse erit ipsum moveri, dum currit. Si autem quilibet effectus habet causam per se, ex qua de necessitate sequitur, oportet quod sit illa conditionalis vera, cuius antecedens est causa et consequens effectus. Et licet inter causam, quae nunc est praesens, et effectum qui erit futurus, quandoque sint plurima media, quorum unumquodque est effectus respectu praecedentium, et causa respectu sequentium; tamen sequitur de primo ad ultimum, quod conditionalis sit vera cuius antecedens est praesens et eius consequens quandoque futurum. Sicut hic, si comedit salsa, occidetur. Antecedens autem ponitur, ex quo praesens est; ergo de necessitate erit quod occidatur. Et ita omnia alia futura erunt necessaria, quorum causae proximae vel remotae, sunt praesentes.

[82765] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 9 Et similis ratio est si aliquis procedens ab effectibus ad causas, supersiliat *ad facta*, idest ad praeterita, hoc est dicere si reducat effectus futuros in aliquam causam praeteritam non praesentem; quia hoc quod praeteritum est iam est secundum aliquem modum. Hoc autem dico inquantum est factum vel praeteritum. Licet enim vita Caesaris non sit nunc ut in praesenti, est tamen in praeterito. Verum enim est Caesarem vixisse. Et ita nunc est ponere verum esse antecedens conditionalis, in cuius antecedente est causa praeterita, et in consequente est causa futura. Et sic sequetur, cum omnes effectus futuros oporteat redigere in tales causas praesentes vel praeteritas, quod omnia futura ex necessitate eveniant. Sicut nos dicimus quod viventem fore moriturum est necessarium absolute, quia sequitur de necessitate ad aliquid quod iam factum est, scilicet duo contraria esse in eodem corpore per commixtionem. Haec enim conditionalis est vera: si aliquod corpus est compositum ex contrariis, corrumpetur.

[82766] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 10 Hoc autem est impossibile, quod omnia futura ex necessitate eveniant. Ergo illa duo sunt impossibilia, ex quibus hoc sequebatur; scilicet quod quilibet effectus habeat causam per se, et quod causa posita necesse sit effectum poni. Quia ex hoc ipso sequeretur quod iam dictum est, quod quorumlibet effectuum futurorum essent aliquae causae iam positae. Sicut corruptionis animalis, iam sunt aliquae causae positae. Sed quod iste homo moriatur per infirmitatem vel violentiam, nondum habet aliquam causam positam ex qua de

necessitate sequatur.

[82767] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 11 Deinde cum dicit palam ergo infert quamdam conclusionem ex praedictis; dicens: ergo ex quo non quodlibet, quod fit, habet causam per se, palam, quod in futuris contingentibus, effectus futuri reductio ad causam per se, vadit usque ad aliquod principium; quod quidem principium non reducitur in aliquod principium adhuc per se, sed ipsum erit cuius causa *erit quodcumque evenit*, idest causa casualis, et illius causae casualis non erit aliqua alia causa; sicut iam praedictum est, quod ens per accidens non habet causam neque generationem. Verbi gratia, quod iste occidatur a latronibus habet causam per se quia vulneratur; et hoc etiam habet causam per se, quia a latronibus invenitur; sed hoc non habet nisi causam per accidens. Hoc enim quod iste qui negotiatur, ad negotium vadens, inter latrones incidat, est per accidens, ut ex praedictis patet. Unde eius non oportet ponere aliquam causam. Ens enim per accidens, ut supra dictum est, non habet generationem, et ita eius generationis causam per se quaerere non oportet.

[82768] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 12 Deinde cum dicit sed ad principium movet quamdam quaestionem occasionatam ex dictis. Dixit enim supra immediate, quod causae entium per accidens reducuntur usque ad aliquod principium, cuius non est ponere aliam causam. Et ideo hic inquirit de hac reductione, vel anagoge, quod idem est, ad *quale principium et ad qualem causam debeat fieri*, idest ad quod genus causae vel principii: scilicet utrum ad aliquam causam primam, quae sit causa sicut materia; aut ad aliquam, quae sit causa sicut finis, cuius gratia aliquid fit; aut ad aliquam, quae sit causa sicut movens. Praetermittit autem de causa formali, quia quaestio hic habetur de causa generationis rerum, quae fiunt per accidens. In generatione autem, forma non habet causalitatem, nisi per modum finis. Finis enim et forma in generatione incidunt in idem numero. Hanc autem quaestionem hic motam non solvit: sed supponit eius solutionem ab eo quod est determinatum in secundo physicorum. Ibi enim ostensum est quod fortuna et casus, quae sunt causae eorum quae fiunt per accidens, reducuntur ad genus causae efficientis. Ergo concludit ex praemissis, quod praetermittendum est loqui de ente per accidens, ex quo determinatum est sufficienter secundum id quod de eo determinari potest.

[82769] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 13 Attendendum est autem quod ea quae philosophus hic tradit, videntur removere quaedam, quae secundum philosophiam ab aliquibus ponuntur, scilicet fatum et providentiam. Vult enim hic philosophus, quod non omnia quae fiunt, reducantur in aliquam causam per se, ex qua de necessitate sequantur: alias sequeretur, quod omnia essent ex necessitate, et nihil per accidens esset in rebus. Illi autem, qui ponunt fatum, dicunt, contingentia, quae hic fiunt, quae videntur per accidens, esse reducibilia in aliquam virtutem corporis caelestis, per cuius actionem ea quae secundum se considerata per accidens fieri videntur, cum quodam ordine producantur. Et similiter illi, qui ponunt providentiam, ea quae aguntur hic, dicunt esse ordinata secundum ordinem providentiae.

[82770] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 14 Ex utraque igitur positione duo videntur sequi, quae sunt contraria his, quae hic philosophus determinat: quorum primum est: in rebus nihil fit per accidens neque a fortuna neque a casu. Quae enim secundum aliquem ordinem procedunt,

non sunt per accidens. Sunt enim vel semper vel in maiori parte. Secundum autem est, quod omnia ex necessitate eveniant. Si enim omnia ex necessitate eveniunt quorum causa vel ponitur in praesenti, vel iam est posita in praeterito, ut ratio philosophi procedit, eorum autem quae sunt sub providentia vel fato causa ponitur in praesenti, et iam posita est in praeterito, eo quod providentia est immutabilis et aeterna, motus etiam caeli est invariabilis: videtur sequi quod ea quae sunt sub providentia vel fato, ex necessitate contingant. Et ita, si omnia quae hic aguntur, fato et providentia subduntur, sequitur quod omnia ex necessitate proveniant. Videtur ergo quod secundum intentionem philosophi non sit ponere neque providentiam neque fatum.

[82771] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 15 Ad horum autem evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est altior, tanto eius causalitas ad plura se extendit. Habet enim causa altior proprium causatum altius quod est communius et in pluribus inventum. Sicut in artificialibus patet quod ars politica, quae est supra militarem, ad totum statum communitatis se extendit. Militaris autem solum ad eos, qui in ordine militari continentur. Ordinatio, autem quae est in effectibus ex aliqua causa tantum se extendit quantum extendit se illius causae causalitas. Omnis enim causa per se habet determinatos effectus, quos secundum aliquem ordinem producit. Manifestum igitur est, quod effectus relati ad aliquam inferiorem causam nullum ordinem habere videntur, sed per accidens sibiipsis coincidunt; qui si referantur ad superiorem causam communem, ordinati inveniuntur, et non per accidens coniuncti, sed ab una per se causa simul producti sunt.

[82772] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 16 Sicut floritio huius herbae vel illius, si referatur ad particularem virtutem, quae est in hac planta vel in illa, nullum ordinem habere videtur,- immo videtur esse accidens -, quod hac herba florente illa floreat. Et hoc ideo, quia causa virtutis huius plantae extendit se ad floritionem huius, et non ad floritionem alterius: unde est quidem causa, quod haec planta floreat, non autem quod simul cum altera. Si autem ad virtutem corporis caelestis, quae est causa communis, referatur, invenitur hoc non esse per accidens, quod hac herba florente illa floreat, sed esse ordinatum ab aliqua prima causa hoc ordinante, quae simul movet utramque herbam ad floritionem.

[82773] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 17 Invenitur autem in rebus triplex causarum gradus. Est enim primo causa incorruptibilis et immutabilis, scilicet divina; sub hac secundo est causa incorruptibilis, sed mutabilis; scilicet corpus caeleste; sub hac tertio sunt causae corruptibiles et mutabiles. Hae igitur causae in tertio gradu existentes sunt particulares, et ad proprios effectus secundum singulas species determinatae: ignis enim generat ignem, et homo generat hominem, et planta plantam.

[82774] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 18 Causa autem secundi gradus est quodammodo universalis, et quodammodo particularis. Particularis quidem, quia se extendit ad aliquod genus entium determinatum, scilicet ad ea quae per motum in esse producuntur; est enim causa movens et mota. Universalis autem, quia non ad unam tantum speciem mobilium se extendit causalitas eius, sed ad omnia, quae alterantur et generantur et corrumpuntur: illud enim quod est primo motum, oportet esse causam omnium consequenter mobilium.

[82775] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 19 Sed causa primi gradus est simpliciter universalis: eius enim effectus proprius est esse: unde quicquid est, et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae proprie continetur.

[82776] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 20 Si igitur ea quae hic sunt contingentia, reducamus in causas proximas particulares tantum, inveniuntur multa fieri per accidens, tum propter concursum duarum causarum, quarum una sub altera non continetur, sicut cum praeter intentionem occurrunt mihi latrones. (Hic enim concursus causatur ex duplici virtute motiva, scilicet mea et latronum). Tum etiam propter defectum agentis, cui accidit debilitas, ut non possit pervenire ad finem intentum; sicut cum aliquis cadit in via propter lassitudinem. Tum etiam propter indispositionem materiae, quae non recipit formam intentam ab agente, sed alterius modi sicut accidit in monstruosis partibus animalium.

[82777] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 21 Haec autem contingentia, si ulterius in causam caelestem reducantur, multa horum invenientur non esse per accidens; quia causae particulares etsi non continentur sub se invicem, continentur tamen sub una causa communi caelesti; unde concursus earum potest habere aliquam unam causam caelestem determinatam. Quia etiam virtus corporis caelestis et incorruptibilis est et impassibilis, non potest exire aliquis effectus ordinem causalitatis eius propter defectum vel debilitatem ipsius virtutis. Sed quia agit movendo, et omne tale agens requirit materiam determinatam et dispositam, potest contingere quod in rebus naturalibus virtus caelestis non consequatur suum effectum propter materiae indispositionem; et hoc erit per accidens.

[82778] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 22 Quamvis igitur multa, quae videntur esse per accidens reducendo ipsa ad causas particulares, inveniantur non esse per accidens reducendo ipsa ad causam communem universalem, scilicet virtutem caelestem, tamen etiam hac reductione facta, inveniuntur esse aliqua per accidens, sicut superius est habitum a philosopho. Quando enim agens aliquod inducit effectum suum ut in pluribus, et non semper, sequetur, quod deficiat in paucioribus, et hoc per accidens est. Si igitur corpora caelestia effectos suos inducunt in inferiora corpora, ut in pluribus, et non semper, propter materiae indispositionem, sequetur, quod ipsum sit per accidens, quod virtus caelestis effectum suum non consequatur.

[82779] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 23 Licet etiam ex hoc inveniantur aliqua per accidens, facta reductione ad corpus caeleste: quia in istis inferioribus sunt aliquae causae agentes, quae possunt per se agere absque impressione corporis caelestis, scilicet animae rationales, ad quas non pertingit virtus corporis caelestis (cum sint formae corporibus non subiectae), nisi forte per accidens, inquantum scilicet ex impressione corporis caelestis fit aliqua immutatio in corpore, et per accidens in viribus animae, quae sunt actus quarumdam partium corporis, ex quibus anima rationalis inclinatur ad agendum, licet nulla necessitas inducatur, cum habeat liberum dominium super passiones, ut eis dissentiat. Illa igitur, quae in his inferioribus inveniuntur per accidens fieri reducendo ad has causas, scilicet animas rationales, prout non sequuntur inclinationem, quae est ex impressione caelesti, non invenientur per se fieri per reductionem ad virtutem corporis caelestis.

[82780] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 24 Et sic patet, quod positio fati, quae est quaedam

dispositio inhaerens rebus inferioribus ex actione corporis caelestis, non removet omnia ea quae sunt per accidens.

[82781] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 25 Sed si ulterius ista contingentia reducantur in causam altissimam divinam, nihil inveniri poterit, quod ab ordine eius exeat, cum eius causalitas extendat se ad omnia inquantum sunt entia. Non potest igitur sua causalitas impediri per indispositionem materiae; quia et ipsa materia, et eius dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis, quod est agens per modum dantis esse, et non solum per modum moventis et alterantis. Non enim potest dici, quod materia praesupponatur ad esse, sicut praesupponitur ad moveri, ut eius subiectum; quinimo est pars essentiae rei. Sicut igitur virtus alterantis et moventis non impeditur ex essentia motus, aut ex termino eius, sed ex subiecto, quod praesupponitur; ita virtus dantis esse non impeditur a materia, vel a quocumque, quod adveniat qualitercumque ad esse rei. Ex quo etiam patet, quod nulla causa agens potest esse in istis inferioribus, quae eius ordini non subdatur.

[82782] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 26 Relinquitur igitur quod omnia, quae hic fiunt, prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse inveniantur. Et propter hoc secundum fidem Catholicam dicitur, quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae. Aristoteles autem hic loquitur de contingentibus quae hic fiunt, in ordine ad causas particulares, sicut per eius exemplum apparet.

[82783] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 27 Nunc autem restat videre quomodo positio fati et providentiae non tollit a rebus contingentiam, quasi omnia ex necessitate eveniant. Et de fato quidem manifestum est per ea quae dicta sunt. Iam enim est ostensum, quod licet corpora caelestia et eorum motus et actiones quantum in ipsis est necessitatem habeant, tamen effectus eorum in istis inferioribus potest deficere, vel propter indispositionem materiae, vel propter animam rationalem quae habet liberam electionem sequendi inclinationes, quae sunt ex impressione caelesti, vel non sequendi: et ita relinquitur, quod huiusmodi effectus non ex necessitate, sed contingenter proveniant. Non enim positio causae caelestis est positio causae talis, ad quam de necessitate sequatur effectus, sicut ad compositionem ex contrariis sequitur mors animalis, ut in litera tangitur.

[82784] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 28 Sed de providentia maiorem habet difficultatem. Providentia enim divina falli non potest. Haec enim duo sunt incompossibilia, quod aliquid sit provisum a Deo, et non fiat: et ita videtur, quod ex quo providentia iam ponitur, quod eius effectum necesse sit sequi.

[82785] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 29 Sed sciendum est, quod ex eadem causa dependet effectus, et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus. Sicut enim homo est a natura, ita et omnia eius per se accidentia, ut risibile, et mentis disciplinae susceptibile. Si autem aliqua causa non faciat hominem simpliciter sed hominem talem, eius non erit constituere ea quae sunt per se accidentia hominis, sed solum uti eis. Politicus enim facit hominem civilem; non tamen facit eum mentis disciplinae susceptibilem, sed hac eius proprietate utitur ad hoc quod homo fiat civilis.

[82786] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 30 Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec conditionalis est vera, si aliquid est a Deo provisum, hoc erit.

[82787] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 31 Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius; sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis similantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt.

[82788] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 32 Sic ergo patet, quod cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est provisum a Deo ut sit, sed hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit, vel ut necessario sit. Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed necessarium est effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis inquantum est ens; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit.

Lectio 4

[82789] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 1 Postquam determinavit philosophus de ente per accidens, hic determinat de ente, quod significat veritatem propositionis: et circa hoc duo facit. Primo determinat qualiter dicatur huiusmodi ens. Secundo removet ipsum a principali consideratione huius scientiae, ibi, quoniam autem complexio et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit qualiter huiusmodi ens dicatur. Secundo respondet cuidam quaestioni, ibi, quomodo autem quod simul et cetera. Tertio manifestat quoddam quod dixerat, ibi, non est autem verum et falsum in rebus et cetera. Dicit ergo *quod ens quoddam dicitur quasi verum*, idest quod nihil aliud significat nisi veritatem. Cum enim interrogamus si homo est animal, respondetur quod est; per quod significatur, propositionem praemissam esse veram. Et eodem modo non ens significat quasi falsum. Cum enim respondetur, non est, significatur quod proposita oratio sit falsa. Hoc autem ens, quod dicitur quasi verum, et non ens, quod dicitur quasi falsum, consistit circa compositionem et divisionem. Voces enim incomplexae neque verum neque falsum significant; sed voces complexae, per affirmationem aut negationem veritatem aut falsitatem habent. Dicitur autem hic affirmatio compositio, quia

significat praedicatum inesse subiecto. Negatio vero dicitur hic divisio, quia significat praedicatum a subiecto removeri.

[82790] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 2 Et cum voces sint signa intellectuum, similiter dicendum est de conceptionibus intellectus. Quae enim sunt simplices, non habent veritatem neque falsitatem, sed solum illae quae sunt complexae per affirmationem vel negationem.

[82791] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 3 Et quia praedictum ens et non ens, scilicet verum et falsum, consistit in compositione et divisione, ideo similiter consistit circa partitionem contradictionis. Unaquaeque enim contradictionum partiuntur sibi invicem verum et falsum; ita quod altera pars est vera, et altera pars est falsa. Cum enim contradictio ex affirmatione et negatione constituatur, utraque autem harum ex praedicato sit et subiecto, praedicatum et subiectum dupliciter se possunt habere. Aut enim sunt coniuncta in rerum natura, sicut homo et animal; aut sunt disiuncta, ut homo et asinus.

[82792] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 4 Si ergo formantur duae contradictiones: una ex terminis coniunctis, ut, homo est animal, homo non est animal; alia ex terminis disiunctis, ut, homo est asinus, homo non est asinus, utramque contradictionem inter se condividunt verum et falsum; ita quod verum pro parte sua *habet affirmationem in composito*, idest in terminis coniunctis, et *negationem in disiuncto*, idest in terminis disiunctis. Hae enim duae sunt verae, homo est animal et homo non est asinus. Sed falsum pro sua parte habet *contradictionem partitionis*, idest contradictoria eorum, quae cedunt in partem veri. Habet enim falsum pro sua parte negationem in coniuncto, et affirmationem in disiuncto. Hae enim duae sunt falsae, homo non est animal, et homo est asinus.

[82793] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit quomodo autem removet quamdam dubitationem, quae posset occasionari ex dictis. Dixerat enim quod verum et falsum consistunt in compositione et divisione, vocum quidem secundario, intellectus autem primo et principaliter: omnis autem compositio vel divisio plurium est: et ideo potest esse dubium, quomodo ista quae componuntur et dividuntur, intellectus intelligat: utrum scilicet simul, aut separatim. Sed dicit, quod hoc pertinet ad alium sermonem, scilicet ad librum de anima.

[82794] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 6 Et quia simul dupliciter dicitur, quandoque enim significat unitatem, sicut dicimus simul esse secundum tempus quae sunt in uno et eodem instanti: quandoque vero significat coniunctionem et vicinitatem eorum quae consequenter se habent, sicut dicimus duos homines esse simul secundum locum, quorum loca sunt coniuncta et consequenter se habentia, et secundum tempus, quae se tempore consequuntur: ideo exponit quaestionem motam, qua quaesivit utrum simul aut separatim intelligat intellectus ea quae componuntur et dividuntur: dicens, quod non intelligit simul secundum quod aliqua dicuntur esse simul, ut consequenter se habent; sed secundum quod aliqua dicuntur esse simul in eo quod fit aliquid unum.

[82795] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 7 Et in hoc innuitur solutio quaestionis. Si enim intellectus intelligat hominem et animal unumquodque secundum se, ut sunt duo quaedam, intel-

ligit ea consequenter duabus conceptionibus simplicibus, non formans ex eis affirmationem neque negationem. Cum autem ex eis format compositionem vel divisionem, intelligit ambo ut unum, inquantum scilicet ex eis aliquod unum fit: sicut etiam partes cuiuslibet totius intelligit intellectus ut unum, intelligendo ipsum totum. Non enim intelligit domum intelligendo prius fundamentum et postea parietem et postea tectum; sed omnia ista intelligit simul, inquantum ex eis fit unum. Similiter intelligit praedicatum et subiectum simul, inquantum ex eis fit unum, scilicet affirmatio et negatio.

[82796] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 8 Deinde cum dicit non est autem. Manifestat quoddam quod dixerat scilicet quod verum et falsum sint in compositione et divisione. Quod quidem probat per modum cuiusdam divisionis. Eorum enim, quae dicuntur voce, quaedam sunt in rebus extra animam, quaedam autem sunt in anima tantum. Album enim et nigrum sunt extra animam; sed rationes horum sunt in anima tantum. Posset autem aliquis credere, quod verum et falsum sint etiam in rebus sicut bonum et malum; ita quod verum sit quoddam bonum, et falsum sit quoddam malum: hoc enim oporteret si verum et falsum essent in rebus. Verum enim quamdam perfectionem naturae significat, falsum vero defectum. Omnis autem perfectio in rebus existens, ad perfectionem et bonitatem naturae pertinet, defectus vero et privatio ad malitiam.

[82797] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 9 Sed ipse hoc negat; dicens, quod verum et falsum non sunt in rebus, ita quod verum rationis sit quoddam bonum naturae, et falsum sit quoddam malum; sed *sunt tantum in mente*, idest in intellectu.

[82798] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 10 Intellectus autem habet duas operationes, quarum una vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscuiusque rei. Alia eius operatio est per quam componit et dividit.

[82799] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 11 Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum. Et hoc est quod dicit, quod *verum et falsum, circa simplicia et quod quid est, nec in mente est.* Unde relinquitur per locum a divisione, quod ex quo non est in rebus, nec est in mente circa simplicia et quod quid est, quod sit circa compositionem et divisionem mentis primo et principaliter; et secundario vocis, quae significat conceptionem mentis. Et ulterius concludit, quod *quaecumque oportet speculari circa ens et non ens sic dictum*, scilicet prout ens significat verum, et non ens falsum, *posterius perscrutandum est*, scilicet in fine noni et etiam in libro de anima, et in logicalibus. Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto.

[82800] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 12 Sciendum est autem, quod cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae. Ex hoc autem, quod res cognita habet formam sibi debitam, dicitur esse bona; et ex hoc, quod aliquem defectum habet, dicitur esse mala. Et eodem modo ex hoc quod cognoscens habet similitudinem rei cognitae, dicitur habere veram cognitionem: ex hoc vero, quod deficit a tali similitudine, dicitur falsam cognitionem habere. Sicut

ergo bonum et malum designant perfectiones, quae sunt in rebus: ita verum et falsum designant perfectiones cognitionum.

[82801] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 13 Licet autem in cognitione sensitiva possit esse similitudo rei cognitae, non tamen rationem huius similitudinis cognoscere ad sensum pertinet, sed solum ad intellectum. Et ideo, licet sensus de sensibili possit esse verus, tamen sensus veritatem non cognoscit, sed solum intellectus: et propter hoc dicitur quod verum et falsum sunt in mente.

[82802] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 14 Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit; non tamen propter hoc ipsam similitudinem diiudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale et mortale: et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam. Ex his igitur patet, quod veritas non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione.

[82803] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 15 Et si res dicatur aliquando falsa, vel etiam definitio, hoc erit in ordine ad affirmationem et ad negationem. Dicitur enim res falsa, ut in fine quinti habitum est, aut quae non est omnino, sicut diametrum commensurabilem; aut quia est quidem, sed est apta nata videri aliter quam sit. Et similiter definitio dicitur falsa aut quia nullius, vel quia assignatur alteri quam ei cuius est. In omnibus enim his modis patet quod falsum in rebus vel in definitionibus dicitur, ratione falsae enunciationis de ipsis.

[82804] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 16 Et similiter patet de vero. Nam res dicitur vera, quando habet propriam formam, quae ei ostenditur inesse. Et definitio vera, quae vere competit ei cui assignatur.

[82805] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 17 Patet etiam quod nihil prohibet verum esse quoddam bonum, secundum quod intellectus cognoscens accipitur ut quaedam res. Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens, sua veritate.

[82806] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 18 Apparet etiam ex his quae hic dicuntur, quod verum et falsum, quae sunt obiecta cognitionis, sunt in mente. Bonum vero et malum, quae sunt obiecta appetitus, sunt in rebus. Item quod, sicut cognitio perficitur per hoc quod res cognitae sunt in cognoscente, ita appetitus quicumque perficitur per ordinem appetentis ad res appetibiles.

[82807] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 19 Deinde cum dicit quoniam autem excludit ens verum et ens per accidens a principali consideratione huius doctrinae; dicens, quod compositio et divisio, in quibus est verum et falsum, est in mente, et non in rebus. Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio; sed talis compositio efficit unam rem, quam intellectus recipit ut unum simplici conceptione. Sed illa compositio vel divisio, qua intellectus coniungit vel dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus. Consistit enim in quadam duorum comparatione conceptorum;

sive illa duo sint idem secundum rem, sive diversa. Utitur enim intellectus quandoque uno ut duobus compositionem formans; sicut dicitur, homo est homo: ex quo patet quod talis compositio est solum in intellectu, non in rebus. Et ideo illud, quod est ita ens sicut verum in tali compositione consistens, est alterum ab his quae proprie sunt entia, quae sunt res extra animam, quarum unaquaeque est *aut quod quid est*, idest substantia, aut quale, aut quantum, aut aliquod incomplexum, quod mens copulat vel dividit.

[82808] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 20 Et ideo utrumque est praetermittendum; scilicet et ens per accidens, et ens quod significat verum; quia huius, scilicet entis per accidens, causa est indeterminata, et ideo non cadit sub arte, ut ostensum est. Illius vero, scilicet entis veri, causa est *aliqua passio mentis*, idest operatio intellectus componentis et dividentis. Et ideo pertinet ad scientiam de intellectu.

[82809] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 21 Et alia ratio est, quia *utrumque*, scilicet ens verum et ens per accidens, sunt circa aliquod genus entis, non circa ens simpliciter per se quod est in rebus; et non ostendunt aliquam aliam naturam entis existentem extra per se entia. Patet enim quod ens per accidens est ex concursu accidentaliter entium extra animam, quorum unumquodque est per se. Sicut grammaticum musicum licet sit per accidens, tamen et grammaticum et musicum est per se ens, quia utrumque per se acceptum, habet causam determinatam. Et similiter intellectus compositionem et divisionem facit circa res, quae sub praedicamentis continentur.

[82810] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 22 Unde si determinetur sufficienter illud genus entis quod continetur sub praedicamento, manifestum erit et de ente per accidens, et de ente vero. Et propter hoc huiusmodi entia praetermittuntur. Sed perscrutandae sunt causae et principia ipsius entis per se dicti, inquantum est ens. De quo palam est ex his quae determinavimus in quinto libro; ubi dictum est, quoties unumquodque talium nominum dicitur, quod ens dicitur multipliciter, sicut infra in principio septimi sequetur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

a libro VII ad librum VIII

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 7

Lectio 1

[82811] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 1 Postquam philosophus removit a principali consideratione huius scientiae ens per accidens, et ens secundum quod significat verum, hic incipit determinare de ente per se, quod est extra animam, de quo est principalis consideratio huius scientiae. Dividitur autem pars ista in duas partes. Haec enim scientia et determinat de ente inquantum est ens, et de primis principiis entium, ut in sexto libro est habitum. In prima ergo parte determinatur de ente. In secunda de primis principiis entis, in duodecimo libro, ibi, de substantia quidem et cetera. Quia vero ens et unum se consequuntur, et sub eadem consideratione cadunt, ut in principio quarti est habitum, ideo prima pars dividitur in partes duas. In prima determinat de ente. In secunda de uno et de his quae consequuntur ad unum, in decimo libro, ibi, unum quia multis dicitur. Ens autem per se, quod est extra animam, dupliciter dividitur, ut in quinto libro est habitum. Uno modo per decem praedicamenta, alio modo per potentiam et actum. Dividitur ergo prima pars in duas. In prima determinat de ente secundum quod dividitur per decem praedicamenta. In secunda determinat de ente secundum quod dividitur per potentiam et actum, in nono libro, ibi, ergo de primo ente et cetera.

[82812] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 2 Prima autem pars dividitur in duas. In prima ostendit quod ad determinandum de ente, prout in decem praedicamenta dividitur, oportet determinare

de sola substantia. In secunda incipit de substantia determinare, ibi, dicitur autem substantia et si non multiplicius et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de substantia est determinandum. Secundo ostendit quid de ea sit tractandum, ibi, videtur autem substantia. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod intendens tractare de ente, de sola substantia debet tractare per rationem. Secundo per consuetudinem aliorum, ibi, et quod olim, et nunc et cetera. Intendit ergo in prima parte talem rationem ponere. Illud quod est primum inter entia quasi ens simpliciter et non secundum quid, sufficienter demonstrat naturam entis: sed substantia est huiusmodi; ergo sufficit ad cognoscendum naturam entis determinare de substantia. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit, quod substantia sit primum ens. Secundo ostendit quomodo dicatur primum, ibi, multipliciter quidem igitur dicitur primum et cetera. Circa primum duo facit.

[82813] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 3 Primo proponit intentum quod ens dicitur multipliciter, ut dictum est in quinto libro, in quo diviserat quoties dicuntur huiusmodi nomina, quia quoddam ens significat *quid est et hoc aliquid*, idest substantiam; ut per *quid*, intelligatur essentia substantiae, per hoc *aliquid* suppositum, ad quae duo omnes modi substantiae reducuntur, ut in quinto est habitum. Illud vero significat qualitatem vel quantitatem, aut aliquid aliorum praedicamentorum. Et cum ens tot modis dicatur, palam est quod inter omnia entia, primum est *quod quid est*, idest ens quod significat substantiam.

[82814] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 4 Secundo ibi, nam quando probat propositum; et utitur tali ratione. Quod est per se et simpliciter in unoquoque genere, est prius eo quod est per aliud et secundum quid. Sed substantia est ens simpliciter et per seipsam: omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam: ergo substantia est prima inter alia entia.

[82815] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 5 Minorem autem dupliciter manifestat. Primo ex ipso modo loquendi sive praedicandi; dicens, quod ex hoc palam est quod substantia sit primum entium, quia quando dicimus de aliquo quale quid sit, dicimus ipsum esse aut bonum aut malum. Haec enim significant qualitatem, quae aliud est a substantia et quantitate. Tricubitum autem significat quantitatem, et homo significat substantiam. Et ideo quando dicimus quale est aliquid, non dicimus ipsum esse tricubitum neque hominem. Sed quando dicimus quid est de aliquo, non dicimus ipsum esse album, nec calidum, quae significant qualitatem; nec tricubitum, quod significat quantitatem; sed hominem aut Deum, quae significant substantiam.

[82816] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 6 Ex quo pate

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

t quod illa quae significant substantiam, dicunt quid est aliquid absolute. Quae autem praedicant qualitatem, non dicunt quid est illud de quo praedicatur absolute, sed quale quid. Et simile est in quantitate, et aliis generibus.

[82817] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 7 Et ex hoc patet quod ipsa substantia dicitur ens ratione suiipsius, quia absolute significantia substantiam significant quid est hoc. Alia vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicant absolute quid: sed eo quod *sunt talis entis*, idest eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam quae est per se ens; quia non significant quidditatem; inquantum scilicet quaedam sunt qualitates talis entis, scilicet substantiae, et quaedam quantitates, et aliae passiones, vel aliquid aliud tale, quod significatur per alia genera.

[82818] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 8 Secundo ibi, unde et probat idem per quoddam signum. Quia enim alia entia non sunt entia nisi secundum quod referuntur ad substantiam, ideo potest esse dubitatio de aliis entibus in abstracto significatis, quando non significant cum aliqua habitudine ad substantiam: utrum sint entia vel non entia, scilicet utrum vadere, sanare et sedere et unumquodque istorum in abstracto significatorum sit ens aut non ens. Et similiter est in aliis talibus, quae in abstracto significantur; sive significentur per modum actionis, ut praedicta, sive non, ut albedo sive nigredo.

[82819] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 9 Pro tanto autem videntur accidentia in abstracto significata esse non entia, quia nihil ipsorum est aptum natum secundum se esse; immo cuiuslibet eorum esse est alteri inesse, et non est possibile aliquid eorum separari a substantia; et ideo quando significantur in abstracto quasi sint secundum se entia et a substantia separata, videtur quod sint non entia. Licet modus significandi vocum non consequatur immediate modum essendi rerum, sed mediante modo intelligendi; quia intellectus sunt similitudines rerum, voces autem intellectuum, ut dicitur in primo perihermenias.

[82820] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 10 Licet autem modus essendi accidentium non sit ut per se sint, sed solum ut insint, intellectus tamen potest ea per se intelligere, cum sit natus dividere ea quae secundum naturam coniuncta sunt. Et ideo nomina abstracta accidentium significant entia quae quidem inhaerent, licet non significent ea per modum inhaerentium. Essent autem significata

per huiusmodi nomina non entia, si non inessent in re.

[82821] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 11 Et quia ista in abstracto significata videntur non entia, magis videntur entia nomina accidentium concreta. Magis autem videtur *aliquid entium esse vadens et sedens et sanans* quia determinatur eis aliquod subiectum per ipsam nominis significationem, inquantum significantur in concretione ad subiectum. Hoc autem subiectum est substantia. Et ideo unumquodque talium nominum, quae significant accidens in concreto, *apparet in tali categoria*, idest videtur importare praedicamentum substantiae; non ita quod praedicamentum substantiae sit pars significationis talium nominum (album enim, ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem significat); sed inquantum huiusmodi nomina significant accidentia ut inhaerentia substantiae. Bonum autem aut sedens non dicitur *sine hoc*, idest sine substantia. Significat enim accidens concretum substantiae.

[82822] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 12 Et quia accidentia non videntur entia prout secundum se significantur, sed solum prout significantur in concretione ad substantiam, palam est quod singula aliorum entium sunt entia propter substantiam. Et ex hoc ulterius apparet, quod substantia est *primum ens, et ens simpliciter, et non ens secundum aliquid*, idest secundum quid, sicut est in accidentibus. Esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid. Quod ex hoc patet, quia cum incipit esse albus, non dicimus quod incipiat esse simpliciter, sed quia incipiat esse albus. Cum enim Socrates incipit esse homo, dicitur simpliciter quod incipit esse. Unde patet quod esse hominem significat esse simpliciter. Esse autem album significat esse secundum quid.

[82823] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit multipliciter quidem. Ostendit quomodo substantia dicatur primum; et dicit quod cum hoc quod dico primum dicatur multis modis, ut in quinto est habitum, tribus modis substantia est prima inter omnia entia: scilicet secundum cognitionem, et secundum definitionem et secundum tempus. Et quod sit prima tempore aliis, ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis: nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Et sic patet, quod non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario: et propter hoc substantia est prior tempore.

[82824] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 14 Et quod etiam sit prima secundum definitionem, patet, quia in definitione cuiuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiae. Sicut enim in definitione simi ponitur nasus, ita in definitione cuiuslibet accidentis ponitur proprium eius subiectum; et ideo sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus.

[82825] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 15 Quod etiam sit prior ordine cognitionis, patet. Illud enim est primum secundum cognitionem, quod est magis notum et magis manifestat rem. Res autem unaquaeque magis noscitur, quando scitur eius substantia, quam quando scitur eius quantitas aut qualitas. Tunc enim putamus nos maxime scire singula, quando noscitur quid est homo aut ignis, magis quam quando cognoscimus quale est aut quantum, aut ubi, aut secundum aliquod aliud praedicamentum. Quare etiam de ipsis, quae sunt in praedicamentis accidentium,

tunc scimus singula, quando de unoquoque scimus quid est. Sicut quando scimus quid est ipsum quale, scimus qualitatem, et quando scimus quid est ipsum quantum, scimus quantitatem. Sicut enim alia praedicamenta non habent esse nisi per hoc quod insunt substantiae, ita non habent cognosci nisi inquantum participant aliquid de modo cognitionis substantiae, quae est cognoscere quid est.

[82826] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 16 Deinde cum dicit et quod ostendit idem, scilicet quod de substantia sola est agendum, ex consuetudine aliorum philosophorum: dicens, quod cum sit quaesitum et semper dubitatum apud philosophos *et olim* quantum ad praeteritum, *et nunc* quantum ad praesens, quid est ens: hoc nihil aliud est quaerere et dubitare, quam quid est substantia rerum.

[82827] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 17 *Hoc enim ens*, scilicet substantiam, quidam dixerunt esse unum vel immobile, sicut Parmenides et Melissus, vel mobile, sicut antiqui naturales ponentes unum tantum materiale principium rerum. Solam autem materiam putabant ens esse substantiam. Et sic patet, quod cum ponerent unum ens propter unum materiale principium, per unum ens intelligebant unam substantiam. Quidam vero posuerunt plura entia quam unum, qui scilicet posuerunt plura principia materialia, et per consequens plures rerum substantias. Quorum quidam posuerunt ea finita, ut Empedocles quatuor elementa; quidam vero infinita, ut Anaxagoras infinitas partes consimiles, et Democritus infinita indivisibilia corpora.

[82828] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 18 Et ideo si alii philosophi tractantes de entibus attendebant ad solas substantias, et nobis etiam speculandum est *de sic ente*, idest de substantia quid ipsa sit. Et hoc inquam maxime, quia de hac principaliter intendimus. Et primo, quia per eam alia cognoscuntur *et solum, ut est dicere* quia de substantia sola determinando, de omnibus aliis notitiam facit. Et ita quodam modo solum de substantia determinat, et quodam modo non solum. Hoc autem significat cum dicit *ut est dicere* vel ut ita dicatur, quod consuevimus dicere de his quae non usquequaque sunt vera.

[82829] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 19 Deinde cum dicit videtur autem ostendit quid determinandum sit de substantia: et circa hoc duo facit. Primo ponit opiniones aliorum de substantia. Secundo dicit, quid de earum veritate est inquirendum, ibi, de his ergo et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quid sit manifestum circa substantias; dicens, quod esse substantiam manifestissime inest corporibus. Unde animalia et plantas et partes eorum dicimus esse substantias, et etiam alia naturalia corpora, ut ignem, terram, et aquam *et talium singula*, idest talia elementaria corpora, sicut aerem et vaporem secundum opinionem Heracliti, et alia media secundum opinionem aliorum. Et etiam omnes partes elementorum, et etiam corpora, quae sunt composita ex elementis, vel ex aliquibus partibus elementorum, sicut particularia corpora mixta *aut ex omnibus elementis*, idest totis, sicut tota ipsa sphaera activorum et passivorum et sicut *etiam caelum* quod et quoddam corpus naturale praeter elementa dicimus esse substantiam, et partes eius, ut astra et luna, et sol.

[82830] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 20 Sed utrum hae sensibiles substantiae sint solum substantiae secundum quod ponebant antiqui naturales, vel etiam sint aliquae aliae substantiae ab

istis, sicut ponebant Platonici, vel etiam istae non sint substantiae, sed solum sint aliae substantiae ab istis, perscrutandum est.

[82831] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 21 Secundo ibi, videntur quibusdam recitat opiniones philosophorum de substantiis non manifestis, dicens, quod quibusdam videtur, quod termini corporis sint rerum substantiae, ut scilicet superficies, et linea et punctus et unitas sint magis substantiae quam corpus et solidum. Et haec opinio dividitur: quia quidam nihil talium terminorum opinabantur esse separata a sensibilibus, scilicet Pythagorici. Alii vero ponebant quaedam entia sempiterna a sensibilibus separata, quae sunt plura et magis entia quam sensibilia: magis inquam entia, quia ista sunt incorruptibilia et immobilia, haec autem corruptibilia et mobilia; plura vero, quia sensibilia sunt unius ordinis tantum, separata vero duorum: sicut *Plato posuit duas substantias separatas*, idest duos ordines substantiarum separatarum, scilicet species vel ideas, et mathematica. Et tertium ordinem posuit substantias corporum sensibilium.

[82832] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 22 Sed Leucippus, qui successor fuit Platonis, et ex sorore nepos, posuit plures ordines substantiarum, et in unoquoque etiam inchoavit ab uno, quod ponebat esse principium in quolibet ordine substantiarum. Sed aliud quidem unum ponebat esse principium numerorum, quos ponebat esse primas substantias post species; aliud autem magnitudinum, quas ponebat esse secundas substantias; et demum ponebat substantiam animae; et hoc modo protendebat ordinem substantiarum usque ad corruptibilia corpora.

[82833] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 23 Sed quidam differebant a Platone et Leucippo, quia non distinguebant inter species, et primum ordinem mathematicorum, qui est numerorum. Dicebant enim species et numeros habere eamdem naturam, et omnia *alia esse habita*, idest consequenter se habentia ad numeros, scilicet lineas et superficies usque ad primam caeli substantiam, et alia sensibilia, quae sunt in ultimo ordine.

[82834] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 24 Deinde cum dicit de his igitur. Ostendit quid circa praedicta dicendum sit; dicens, quod dicendum est quid de praedictis dicitur bene aut non bene, et quae sunt substantiae, et utrum praedicta mathematica et species sint aliquid praeter res sensibiles, aut non. Et illae substantiae si sint praeter sensibiles, quem modum essendi habeant. Et si ista non sunt praeter sensibiles substantias, utrum sit aliqua alia substantia separabilis, et quare et quomodo; aut nulla est substantia praeter sensibiles.

[82835] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 25 Hoc enim determinabit in duodecimo huius et infra. Sed tamen antequam haec determinentur, oportet primo ponere et describere quid sit substantia in istis sensibilibus, in quibus substantia manifesta invenitur. Quod quidem facit in hoc septimo et in octavo sequenti.

Lectio 2

[82836] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 1 Postquam ostendit, quod principalis intentio huius scientiae est considerare de substantia, hic incipit de substantia determinare; et dividitur haec pars in duas. In prima ostendit modum et ordinem tractandi de substantia. In secunda prosequitur tractatum substantiae, ibi, et primo dicemus quaedam de eo. Modum autem et ordinem tractandi de substantia ostendit dividendo substantias in suas partes; et docendo de qua partium eius primo et principalius est determinandum, et quae partium ipsius praetermittendae sunt, et quae prius vel posterius considerandae. Unde dividitur prima pars in partes tres, secundum divisiones et subdivisiones, quas ponit de substantia. Secunda incipit ibi, tale vero modo quodam. Tertia vero incipit ibi, confitentur autem et cetera. Dicit ergo primo, quod substantia ad minus dicitur quatuor modis, si non dicatur *multiplicius*, idest pluribus modis. Sunt enim plures modi, quibus aliqui substantiam nominant; ut patet de dicentibus terminos corporis esse substantias, qui modus hic praetermittitur. Quorum quidem modorum primus est secundum quod *quod quid erat esse*, idest quidditas, vel essentia, sive natura rei dicitur eius substantia.

[82837] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 2 Secundus modus est prout *universale* dicitur substantia esse, secundum opinionem ponentium ideas species, quae sunt universalia de singularibus praedicata, et sunt horum particularium substantiae.

[82838] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 3 Tertius modus est secundum quod *primum genus videtur esse substantia uniuscuiusque.* Et per hunc modum unum et ens ponebant substantias esse omnium rerum, tanquam prima omnium genera.

[82839] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 4 Quartus modus est *secundum quod subiectum*, idest substantia particularis dicitur esse substantia. Dicitur autem subiectum de quo alia dicuntur, vel sicut superiora de inferioribus, ut genera et species et differentiae; vel sicut accidens praedicatur de subiecto, ut accidentia communia et propria; sicut de Socrate praedicatur homo, animal, rationabile, risibile et album; ipsum autem subiectum non praedicatur de alio. Quod est intelligendum per se. Per accidens enim nihil prohibet Socratem de hoc albo praedicari, vel de animali, vel de homine; quia id, cui inest album, aut animal, aut homo, Socrates est. De seipso autem praedicatur per se, cum dicitur, Socrates est Socrates. Patet autem, quod subiectum hic dicitur, quod in praedicamentis nominatur substantia prima, ex hoc, quod eadem definitio datur de subiecto hic, et ibi de substantia prima.

[82840] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 5 Unde concludit quod determinandum est *de hoc*, idest de subiecto vel de substantia prima, quia tale subiectum maxime videtur substantia esse. Unde in praedicamentis dicitur quod talis substantia est quae proprie et principaliter et maxime dicitur. Huiusmodi enim secundum se omnibus aliis substant, scilicet speciebus et generibus et accidentibus. Substantiae vero secundae, idest genera et species, substant solis accidentibus. Et hoc etiam non habent nisi ratione primarum. Homo enim est albus inquantum hic homo est albus.

[82841] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 6 Unde patet quod fere eadem est divisio substantiae hic posita, cum illa quae ponitur in praedicamentis. Nam per subiectum intelligitur hic substantia prima. Quod autem dixit *genus* et *universale*, quod videtur ad genus et species pertinere, continetur

sub substantiis secundis. Hoc autem *quod quid erat esse* hic ponitur, sed ibi praetermittitur, quia non cadit in praedicamentorum ordine nisi sicut principium. Neque enim est genus neque species neque individuum, sed horum omnium formale principium.

[82842] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 7 Deinde cum dicit tale vero subdividit quartum modum praemissae divisionis; hoc scilicet quod dixerat subiectum: et circa hoc tria facit. Primo namque ponit divisionem. Secundo comparat partes divisionis adinvicem, ibi, quare si species et cetera. Tertio ostendit quomodo de istis partibus divisionis sit agendum, ibi, attamen eam quae nunc ex ambobus et cetera. Dicit ergo primo, quod subiectum, quod est prima substantia particularis, in tria dividitur; scilicet in materiam, et formam, et compositum ex eis. Quae quidem divisio non est generis in species, sed alicuius analogice praedicati, quod de eis, quae sub eo continentur, per prius et posterius praedicatur. Tam enim compositum quam materia et forma particularis substantia dicitur, sed non eodem ordine; et ideo posterius inquiret quid horum per prius sit substantia.

[82843] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 8 Exemplificat autem hic membra in artificialibus, in quibus aes est ut materia, figura ut *forma speciei*, idest dans speciem, statua compositum ex his. Quae quidem exemplificatio non est accipienda secundum veritatem, sed secundum similitudinem proportionis. Figura enim et aliae formae artificiales non sunt substantiae, sed accidentia quaedam. Sed quia hoc modo se habet figura ad aes in artificialibus, sicut forma substantialis ad materiam in naturalibus, pro tanto utitur hoc exemplo, ut demonstret ignotum per manifestum.

[82844] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit quare si species comparat partes divisionis praemissae adinvicem: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod forma sit magis substantia quam compositum. Secundo ostendit, quod materia sit maxime substantia, quod erat opinio quorumdam, ibi, et adhuc materia substantia sit. Tertio ostendit quod tam forma quam compositum est magis substantia quam materia, ibi, sed impossibile et cetera. Dicit ergo primo, *quod species*, idest forma, prior est materia. Materia enim est ens in potentia, et species est actus eius. Actus autem naturaliter prior est potentia. Et simpliciter loquendo prior tempore, quia non movetur potentia ad actum nisi per ens actu; licet in uno et eodem quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, potentia tempore praecedat actum. Unde patet, quod forma est prior quam materia, et etiam est magis ens quam ipsa, quia propter quod unumquodque et illud magis. Materia autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet quod forma sit magis ens quam materia.

[82845] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 10 Et ex hoc ulterius sequitur, quod eadem ratione forma sit prior composito ex utrisque, inquantum est in composito aliquid de materia. Et ita participat aliquid de eo quod est posterius secundum naturam, scilicet de materia. Et iterum patet, quod materia et forma sunt principia compositi. Principia autem alicuius sunt eo priora. Et ita, si forma est prior materia, erit prior composito.

[82846] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 11 Et quia posset alicui videri, quod ex quo philosophus ponit omnes modos, quibus dicitur substantia, quod hoc sufficeret ad sciendum quid est substantia; ideo subiungit dicens, quod nunc dictum est quid sit substantia *solum typo*, idest

dictum est solum in universali, quod substantia est illud, quod non dicitur de subiecto, sed de quo dicuntur alia; sed oportet non solum ita cognoscere substantiam et alias res, scilicet per definitionem universalem et logicam: hoc enim non est sufficiens ad cognoscendum naturam rei, quia hoc ipsum quod assignatur pro definitione tali, est manifestum. Non enim huiusmodi definitione tanguntur principia rei, ex quibus cognitio rei dependet; sed tangitur aliqua communis conditio rei per quam talis notificatio datur.

[82847] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit et adhuc ostendit quod materia maxime sit substantia: et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem antiquorum per quam ponebant materiam maxime et solum esse substantiam. Secundo notificat quid sit materia, ibi, dico autem materiam quae secundum se. Dicit ergo primo, quod non solum forma est substantia, et compositum, sed et materia sit substantia secundum rationem praedictam. Si enim ipsa materia non sit substantia, fugit a nobis quae sit alia substantia praeter materiam. Quia si removeantur a rebus sensibilibus in quibus manifeste est substantia, alia quae planum est non esse substantiam, nihil remanet, ut videtur, nisi materia.

[82848] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 13 In istis enim corporibus sensibilibus, quae omnes confitentur esse substantias, quaedam sunt sicut corporum passiones, ut calidum, frigidum et huiusmodi; de quibus manifestum est, quod non sunt substantiae. Sunt etiam in eis *quaedam factiones*, idest generationes et corruptiones et motus; de quibus etiam planum est quod non sunt substantiae. Sunt etiam in eis potentiae, quae sunt principia praedictarum factionum et motuum; scilicet potentiae, quae sunt in rebus ad agendum et patiendum: has etiam patet non esse substantias, sed magis ponuntur sub genere qualitatis.

[82849] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 14 Et post omnia ista inveniuntur in corporibus sensibilibus dimensiones, scilicet longitudo, latitudo et profunditas, quae sunt quantitates quaedam, et non substantiae. Quantitas enim manifestum est quod non est substantia; sed illud cui praedictae dimensiones insunt, ut primum subiectum earum, est substantia. Sed remotis istis dimensionibus nihil videtur remanere nisi subiectum earum, quod est determinatum et distinctum per huiusmodi dimensiones. Haec autem est materia. Quantitas enim dimensiva videtur inesse materiae immediate, cum materia non dividatur ad recipiendum diversas formas in diversis suis partibus, nisi per huiusmodi quantitatem. Et ideo per huiusmodi considerationem videtur necessarium esse non solum quod materia sit substantia, sed quod ipsa sola sit substantia.

[82850] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 15 Decepit autem antiquos philosophos hanc rationem inducentes, ignorantia formae substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant, ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid quod est supra sensibilia; et ideo illas formas tantum consideraverunt, quae sunt sensibilia propria vel communia. Huiusmodi autem manifestum est esse accidentia, ut album et nigrum, magnum et parvum, et huiusmodi. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens; et ideo ad eius cognitionem non pervenerunt, ut scirent ipsam a materia distinguere. Sed totum subiectum, quod nos ponimus ex materia et forma componi, ipsi dicebant esse primam materiam, ut aerem, aut aquam, aut aliquid huiusmodi. Formas autem dicebant esse, quae

nos dicimus accidentia, ut quantitates et qualitates, quorum subiectum proprium non est materia prima, sed substantia composita quae est substantia in actu: omne enim accidens ex hoc est, quod substantiae inest, ut habitum est.

[82851] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 16 Deinde cum dicit dico autem. Quia ratio praedicta ostendens solam materiam esse substantiam, videtur processisse ex ignorantia materiae, ut dictum est; ideo consequenter dicit, quid sit materia est secundum rei veritatem, prout declaratum in primo physicorum. Materia enim in se non potest sufficienter cognosci, nisi per motum; et eius investigatio praecipue videtur ad naturalem pertinere. Unde et philosophus accipit hic de materia, quae in physicis sunt investigata, dicens: dico autem materiam esse *quae secundum se*, idest secundum sui essentiam considerata, nullatenus est *neque quid*, idest neque substantia, *neque qualitas, neque aliquid aliorum generum, quibus ens dividitur, vel determinatur*.

[82852] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 17 Et hoc praecipue apparet motu. Oportet enim subiectum mutationis et motus alterum esse, per se loquendo, ab utroque terminorum motus, ut probatum est primo physicorum. Unde, cum materia sit primum subiectum substans non solum motibus, qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et alia accidentia, sed etiam mutationibus quae sunt secundum substantiam, oportet, quod materia sit alia secundum sui essentiam ab omnibus formis substantialibus et earum privationibus, quae sunt termini generationis et corruptionis; et non solum quod sit aliud a quantitate et qualitate et aliis accidentibus.

[82853] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 18 Attamen diversitatem materiae ab omnibus formis non probat philosophus per viam motus, quae quidem probatio est per viam naturalis philosophiae, sed per viam praedicationis, quae est propria logicae, quam in quarto huius dicit affinem esse huic scientiae. Dicit ergo, quod oportet aliquid esse, de quo omnia praedicta praedicentur; ita tamen quod sit diversum esse illi subiecto de quo praedicantur, et unicuique eorum quae de *ipso praedicantur*, idest diversa quidditas et essentia.

[82854] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 19 Sciendum autem est, quod id, quod hic dicitur, non potest intelligi de univoca praedicatione secundum quod genera praedicantur de speciebus, in quarum definitionibus ponuntur; quia non est aliud per essentiam animal et homo; sed oportet hoc intelligi de denominativa praedicatione, sicut cum album praedicatur de homine; alia enim quidditas est albi et hominis. Unde subiungit, quod alia genera praedicantur hoc modo de substantia, scilicet denominative, substantia vero praedicatur de materia denominative.

[82855] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 20 Non est ergo intelligendum, quod substantia actu existens (de qua hic loquimur) de materia praedicetur praedicatione univoca, sive quae est per essentiam. Iam enim supra dixerat, quod materia non est quid, neque aliquid aliorum. Sed intelligendum est de denominativa praedicatione, per quem modum accidentia de substantia praedicantur. Sicut enim haec est vera: homo est albus, non autem haec: homo est albedo, vel: humanitas est albedo, ita haec est vera: hoc materiatum est homo, non autem haec: materia est homo, vel: materia est humanitas. Ipsa ergo concretiva, sive denominativa praedicatio ostendit, quod sicut substantia est aliud per essentiam ab accidentibus, ita per essentiam aliud est materia a formis

substantialibus. Quare sequetur quod illud quod est ultimum subiectum per se loquendo, *neque est quid*, idest substantia, neque quantitas, neque aliquid aliud quod sit in aliquo genere entium.

[82856] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 21 Neque ipsae negationes possunt per se praedicari de materia. Sicut enim formae sunt praeter essentiam materiae, et ita quodammodo se habent ad ipsam per accidens, ita et negationes formarum quae sunt ipsae privationes, secundum accidens insunt materiae. Si enim per se inessent materiae, nunquam formae in materia possent recipi salvata materia. Hoc autem dicit philosophus ad removendum opinionem Platonis, qui non distinguebat inter privationem et materiam, ut in primo physicorum habetur. Concludit etiam finaliter quod considerantibus secundum praedictas rationes accidit solam materiam esse substantiam, ut prius inducta ratio concludebat.

[82857] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 22 Deinde cum dicit sed impossibile ostendit contrarium huius conclusionis; dicens, quod impossibile est solam materiam esse substantiam, vel ipsam etiam esse maxime substantiam. Duo enim sunt, quae maxime propria videntur esse substantiae: quorum unum est, quod sit separabilis. Accidens enim non separatur a substantia, sed substantia potest separari ab accidente. Aliud est, quod substantia est hoc aliquid demonstratum. Alia enim genera non significant hoc aliquid.

[82858] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 23 Haec autem duo, scilicet esse reparabile et esse hoc aliquid, non conveniunt materiae. Materia enim non potest per se existere sine forma per quam est ens actu, cum de se sit in potentia tantum; ipsa etiam non est hoc aliquid nisi per formam per quam fit actu. Unde esse hoc aliquid maxime competit composito.

[82859] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 24 Et ideo patet *quod species*, idest forma, et *compositum ex ambobus*, scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia; quia compositum et est separabile, et est hoc aliquid. Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid.

[82860] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 25 Deinde cum dicit attamen eam ostendit quomodo sit procedendum circa partes huius divisionis substantiae, quam prosecutus est, prout scilicet dividitur in materiam et in formam et compositum: et dicit, quod licet tam species quam compositum sit magis substantia quam materia, tamen ad praesens dimittenda est substantia quae *ex ambobus composita*, scilicet ex materia et forma. Et hoc propter duas rationes.

[82861] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 26 Una ratio est, quia ipsa est posterior secundum naturam utraque, scilicet quam materia et quam forma; sicut compositum est posterius simplicibus, ex quibus componitur. Et ideo cognitio materiae et formae praecedit cognitionem substantiae compositae.

[82862] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 27 Alia ratio est, quia huiusmodi substantia *est aperta*, idest manifesta, cum sensui subiaceat. Et ideo circa eius cognitionem non oportet immorari. Materia autem, licet non sit posterior sed quodammodo prior, tamen aliqualiter est manifesta. Dicit autem *aliqualiter* quia secundum essentiam suam non habet unde cognoscatur, cum cognitionis

principium sit forma. Cognoscitur autem per quamdam similitudinem proportionis. Nam sicut huiusmodi substantiae sensibiles se habent ad formas artificiales, ut lignum ad formam scamni, ita prima materia se habet ad formas sensibiles. Propter quod dicitur primo physicorum, quod materia prima est scibilis secundum analogiam. Et ideo restat de tertia perscrutandum, scilicet de forma, quia ista est maxime dubitabilis.

[82863] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 28 Deinde cum dicit confitentur autem ostendit modum et ordinem, et quomodo procedendum sit circa partes tertiae divisionis substantiae, prout substantia scilicet dividitur in substantias sensibiles et insensibiles. Et circa hoc tria facit.

[82864] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 29 Primo ostendit, quod de substantiis sensibilibus prius est agendum, quia huiusmodi substantiae sensibiles sunt confessae apud omnes: omnes enim confitentur quasdam sensibiles esse substantias. Substantias autem non sensibiles, non omnes confitentur. Unde prius quaerendum est de substantiis sensibilibus sicut de notioribus.

[82865] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 30 Secundo ibi, quoniam autem ostendit quid de substantiis sensibilibus sit determinandum: et dicit, quod cum prius divisum sit, quot modis dicatur substantia, inter istos modos unus modus est prout *quod quid erat esse*, idest quidditas et essentia rei, dicitur substantia. Unde speculandum est de ista primo, ostendendo scilicet quidditates substantiarum sensibilium.

[82866] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 31 Tertio ibi, praeopere enim assignat rationem praemissi ordinis; et dicit, quod ideo prius dicendum est de essentiis substantiarum sensibilium, quia hoc est *praeopere*, idest ante opus sicut praeparatorium et necessarium ad opus, ut ex his substantiis sensibilibus, quae sunt magis manifestae quo ad nos, transeamus ad illud, quod *est notius simpliciter et secundum naturam*, idest ad substantias intelligibiles, de quibus principaliter intendimus. Ita enim fit disciplina in omnibus rebus, sive omnibus hominibus, per ea quae sunt minus nota secundum naturam, procedendo ad ea quae sunt magis nota secundum naturam.

[82867] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 32 Cum enim omnis disciplina fiat per ea quae sunt magis nota addiscenti, quem oportet aliqua praecognoscere ad hoc ut addiscat, oportet disciplinam nostram procedere per ea quae sunt magis nota quo ad nos, quae sunt saepe minus nota secundum naturam, ad ea quae sunt notiora secundum naturam, nobis autem minus nota.

[82868] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 33 Nobis enim quorum cognitio a sensu incipit, sunt notiora quae sensui propinquiora. Secundum autem naturam sunt notiora, quae ex sui natura sunt magis cognoscibilia. Et haec sunt quae sunt magis entia, et magis actualia. Quae quidem sunt remota a sensu. Formae autem sensibiles sunt formae in materia.

[82869] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 34 Et ideo in disciplinis oportet procedere ex minus notis secundum naturam ad magis nota, *et hoc opus est*, idest necessarium est hoc facere *sicut in actibus* hoc est in actibus vel potentiis activis, in quibus *ex bonis uniuscuiusque*, idest ex his quae sunt bona isti et illi, fiunt ea quae totaliter *sunt*, idest universaliter bona, et per consequens unicuique bona. Militaris enim pervenit ad victoriam totius exercitus, quae est quoddam bonum

commune ex singularibus victoriis huius et illius. Et similiter aedificativa ex compositione horum lapidum et illorum, pervenit ad constitutionem totius domus. Et similiter oportet in speculativis, ex his quae sunt notiora ipsi, scilicet addiscenti, pervenire oportet ad ea quae sunt naturae nota, quae etiam fiunt ultimo ipsi addiscenti nota.

[82870] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 35 Hoc autem non est propter hoc, quod illa quae sunt magis nota huic vel illi, sint simpliciter magis nota, quia illa quae sunt *singulis nota*, idest quo ad hunc et illum, et prima in cognitione eorum, sunt multoties debiliter nota secundum naturam. Et hoc ideo, quia parum vel nihil habent de entitate. Secundum enim quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile. Sicut patet, quod accidentia et motus et privationes parum aut nihil habent de entitate; et tamen ista sunt magis nota quo ad nos quam substantiae rerum, quia sunt viciniora sensui, cum per se cadant sub sensu quasi sensibilia propria vel communia. Formae autem substantiales per accidens.

[82871] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 36 Dicit autem *multoties* quia quandoque eadem sunt magis nota et quo ad naturam et secundum nos, sicut in mathematicis, quae abstrahunt a materia sensibili. Et ideo ibi semper proceditur a notioribus secundum naturam, quia eadem sunt notiora quo ad nos. Et licet illa, quae magis sunt nota quo ad nos, sint debiliter nota secundum naturam, tamen ex huiusmodi male notis secundum naturam, quae tamen sunt magis cognoscibilia ipsi discenti, tentandum est cognoscere illa quae sunt *omnino*, idest universaliter et perfecte cognoscibilia, procedentes ad ea cognoscenda per haec ipsa, quae sunt debiliter nota secundum se, sicut iam dictum est.

Lectio 3

[82872] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 1 Postquam determinavit philosophus ordinem procedendi circa substantias, hic incipit determinare de substantiis sensibilibus, sicut praedixerat; et dividitur in duas partes. In prima determinat de essentia substantiarum sensibilium per rationes logicas et communes. In secunda per principia substantiarum sensibilium in octavo libro, ibi, ex his itaque dictis syllogizare oportet. Prima pars dividitur in duas. In prima ostendit cuiusmodi sit essentia substantiarum sensibilium. In secunda ostendit, quod huiusmodi essentia habet rationem principii et causae, ibi, quod autem oportet. Prima autem pars dividitur in partes duas. In prima determinat de essentia substantiarum sensibilium. In secunda ostendit universalia non esse substantias rerum sensibilium, ut quidam dicebant, ibi, quoniam vero de substantia perscrutatur.

[82873] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 2 Prima autem pars dividitur in duas. In prima ostendit cuiusmodi sit substantia rerum sensibilium. In secunda ex quibus constituatur, sicut ex partibus, ibi, quoniam vero definitio ratio est. Prima dividitur in duas. In prima inquirit cuiusmodi sensibilium sit essentia substantiarum. In secunda inquirit causam generationis earum, ibi, eorum autem quae fiunt natura. Prima dividitur in duas. In prima ostendit quid sit essentia

rerum sensibilium. In secunda qualiter se habeat ad ipsa sensibilia; utrum scilicet ut idem, vel ut diversum, ibi, utrum autem idem. Prima dividitur in duas. In prima ostendit quid est quod quid erat esse. Secundo quorum est, ibi, quoniam vero sunt et secundum alias. Circa primum duo facit. Primo removet ab eo quod quid erat esse praedicata per accidens. Secundo ea, quae praedicantur per se, sicut propriae passiones de subiecto, ibi, neque etiam hoc et cetera.

[82874] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 3 Dicit ergo primo, quod de substantiis sensibilibus primo dicendum est, et ostendendum est in eis quod quid erat esse: ideo primum dicemus de eo quod est quod quid erat esse quaedam logice. Sicut enim supra dictum est, haec scientia habet quandam affinitatem cum logica propter utriusque communitatem. Et ideo modus logicus huic scientiae proprius est, et ab eo convenienter incipit. Magis autem logice dicit se de eo quod quid est dicturum, inquantum investigat quid sit quod quid erat esse ex modo praedicandi. Hoc enim ad logicum proprie pertinet.

[82875] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 4 Hoc autem primo sciendum est de eo quod quid erat esse, quod oportet quod praedicetur secundum se. Illa enim quae praedicantur de aliquo per accidens, non pertinent ad quod quid erat esse illius. Hoc enim intelligimus per quod quid erat esse alicuius, quod convenienter responderi potest ad quaestionem de eo factam per quid est. Cum autem de aliquo quaerimus quid est, non possumus convenienter respondere ea quae insunt ei per accidens; sicut cum quaeritur quid est homo, non potest responderi, quod sit album vel sedens vel musicus. Et ideo nihil eorum, quae praedicantur per accidens de aliquo, pertinent ad quod quid erat esse illius rei: non enim musicum esse, est tibi esse.

[82876] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 5 Sciendum autem est, quod in omnibus sequentibus per hoc quod dicit hoc esse, vel huic esse, intelligit quod quid erat esse illius rei; sicut homini esse vel hominem esse, intelligit id quod pertinet ad quod quid est homo. Quod est autem *musicum esse*, idest hoc ipsum quod quid est musicus, non pertinet ad hoc quod quid es tu. Si enim quaeratur, tu quid sis, non potest responderi quod tu sis musicus. Et ideo sequitur quod musicum esse non est tibi esse; quia ea quae pertinent ad quidditatem musici, sunt extra quidditatem tuam, licet musicus de te praedicetur. Et hoc ideo, quia *tu non secundum teipsum es musicus*, idest quia musicum non praedicatur de te per se, sed per accidens. Illud ergo pertinet ad quod quid est tui, quod tu es *secundum teipsum*, idest quia de te praedicatur per se et non per accidens; sicut de te praedicatur per se homo, animal, substantia, rationale, sensibile, et alia huiusmodi, quae omnia pertinent ad quod quid est tui.

[82877] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit neque etiam. Excludit ab eo quod est quod quid est, quod praedicatur secundum se, sicut passiones de subiectis; dicens: neque etiam hoc omne quod praedicatur secundum se de aliquo, pertinet ad hoc quod quid erat esse eius. Praedicatur enim per se passio de proprio subiecto, sicut color de superficie. Non tamen quod quid erat esse est, quod ita inest alicui secundum se, sicut superficiei inest album; quia non superficiei esse est *album esse*, idest hoc ipsum quod quid est superficies, non est quod quid est album. Alia enim est quidditas superficiei et albedinis.

[82878] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 7 Et non solum hoc quod est esse album non est quod quid est superficiei; sed nec ipsum compositum ex utrisque, scilicet superficie et albedine, quod est esse superficiem albam vel esse superficiei albae. Quidditas enim vel essentia superficiei albae, non est quidditas vel essentia superficiei. Et si quaeratur quare? Responderi potest *quia hoc adest ei*, idest, quia cum dico superficiem albam, dicitur aliquid quod adhaeret superficiei tamquam extrinsecum, et non tamquam intrans essentiam eius. Unde hoc totum quod est superficies alba, non est de essentia superficiei.

[82879] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 8 Praedicantur autem passiones de propriis subiectis ea ratione, quia propria subiecta in earum definitionibus ponuntur, sicut nasus ponitur in definitione simi, et numerus in definitione paris. Quaedam vero ita praedicantur per se, quod subiecta in eorum definitionibus non ponuntur, sicut animal per se de homine; nec homo ponitur in definitione animalis. Cum ergo ea quae praedicantur per accidens non pertineant ad quod quid est, nec illa quae praedicantur per se in quorum definitionibus ponuntur subiecta, relinquitur quod illa pertineant ad quod quid est, in quorum definitionibus non ponuntur subiecta. Et ideo concludit dicens, quod haec erit ratio in singulis, quod quid erat esse, in qua ratione *dicente ipsum*, idest describente praedicatum *non inerit ipsum*, idest subiectum; sicut in ratione animalis, non inest homo. Unde animal pertinet ad quod quid est homo.

[82880] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 9 Probat autem deducendo ad inconveniens, quod ea quae praedicantur per se de aliquo sicut propria passio de subiecto, non pertineant ad quod quid est. Contingit enim de eodem subiecto plures passiones diversas per se praedicari; sicut per se praedicatur propria passio, coloratum et asperum et leve, quae sunt passiones superficiei. Eiusdem autem rationis est omnia huiusmodi praedicata ad quod quid est subiecti pertinere. Ergo si albedo pertinet ad quod quid est superficiei, pari ratione et levitas. Quae autem uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem. *Quare si superficiei album esse est superficiei esse semper*, idest si semper et universaliter hoc verum est quod quidditas propriae passionis sit idem cum quidditate proprii subiecti, sequitur quod albo esse et levi esse, sit *idem et unum*, idest quod quidditas albedinis et levitas sit una et eadem. Hoc autem patet falsum esse. Relinquitur ergo quod quod quid erat esse propriae passionis et subiecti non est idem et unum.

[82881] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit quoniam vero. Inquirit quorum sit quod quid erat esse. Et primo movet quaestionem. Secundo solvit eam, ibi, at vero secundum se dictorum. Dicit ergo primo, quod sunt quaedam composita in aliis praedicamentis, et non solum in substantia. Quod quidem dicit propter hoc, quod substantiarum sensibilium, quae sunt compositae, quidditatem inquirit. Sicut enim in substantiis sensibilibus compositis est materia, quae subiicitur formae substantiali, ita etiam alia praedicamenta habent suum subiectum. Est enim aliquod subiectum unicuique eorum, sicut qualitati et quantitati et quando et ubi et motui, sub quo comprehenditur agere et pati. Unde sicut quoddam compositum est ignis ex materia et forma substantiali, ita est quaedam compositio ex substantiis et accidentibus.

[82882] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 11 Et ideo perscrutandum est, cum aliqua sit definitio

substantiarum compositarum ex formis et materiis, si etiam cuiuscumque istorum compositorum ex accidentibus et subiectis *est ratio eius quod quid erat esse*, idest si habent definitionem quae est ratio significans quod quid erat esse. Et iterum si est in eis *hoc ipsum quod quid erat esse* quod significat definitio, idest si habent aliquam quidditatem sive aliquid quod potest responderi ad quid. Sicut hoc ipsum quod est albus homo, est quoddam compositum ex subiecto et accidente; utrum scilicet albo homini sit quod quid erat esse ei inquantum huiusmodi.

[82883] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 12 Et quia forte aliquis posset dicere quod albus homo sunt duae res et non una, ideo subiungit, quod hoc ipsum quod dico albus homo, habeat unum nomen quod causa exempli sit vestis. Et tunc quaestio erit de isto uno, scilicet de veste, utrum habeat quod quid est, ut possimus dicere quid est vestem esse? Tunc enim, sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum, scilicet animal rationale, ita et vestis significat aliquid compositum, scilicet hominem album. Et ita sicut homo habet definitionem, ita vestis poterit habere definitionem, sicut videtur.

[82884] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit at vero solvit praedictam quaestionem; et dividitur haec pars in duas partes secundum quod duas ponit solutiones. Secunda pars incipit ibi, aut et definitio sicut et quod quid. Dicit ergo primo, quod hoc ipsum quod dico, albus homo, sive vestis quae hoc ponitur significare, non est aliquod eorum quae dicuntur secundum se, immo est aliquid eorum quae dicuntur per accidens. Hoc enim, quod est, homo albus, est unum per accidens, et non per se, ut superius est habitum.

[82885] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 14 Quod autem aliquid dicatur alteri esse unum per accidens, est dupliciter, ut uno modo homo est albus, et alio modo album est homo. Horum enim aliud quidem est ex additione, aliud vero non. In definitione enim hominis non est necessarium quod addatur definitio albi, vel nomen eius; in definitione vero albi necesse est quod ponatur homo, vel nomen hominis, vel eius definitio, si homo proprium subiectum eius est, vel aliquid aliud quod est eius proprium subiectum.

[82886] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 15 Et ideo ad hoc exponendum subiungit, quod istorum duorum, quae dicuntur non secundum se, unum adiungitur alteri, eo quod ipsum accidens additur illi subiecto, quod in accidentis definitione ponitur cum definitur. Sicut si aliquis definiat album, oportet quod dicat rationem hominis albi; quia oportet quod in definitione accidentis ponatur subiectum. Et tunc definitio complectitur hominem album. Et sic erit quasi ratio hominis albi, et non albi tantum. Et hoc intelligendum est, ut dictum est, si homo sit proprium et per se subiectum albi. Hoc autem adiungitur alteri per accidens; non quia ipsum apponatur in definitione alterius, sed quia aliud apponitur ipsi in sua definitione; sicut album adiungitur homini per accidens, non quod ponatur in definitione hominis, sed quia homo ponitur in definitione eius. Unde si hoc nomen vestis significat hominem album, sicut positum est, oportet quod ille, qui definit vestem, eodem modo definiat vestem sicut definitur album. Nam sicut in definitione vestis oportet quod ponatur et homo et album, ita in definitione albi oportet quod ponatur utrumque.

[82887] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 16 Itaque ex dictis patet quod album praedicatur de

homine albo. Haec enim est vera, albus homo est albus, et e contrario. Tamen hoc ipsum quod est album esse hominem, non est quod quid erat esse albo. Sed neque vesti, quae significat compositum hoc quod est albus homo, ut dictum est. Sic igitur patet quod non potest esse idem quod quid erat esse eius quod est album, et eius quod est albus homo, sive vestis; per hoc quod album etiam si praedicetur de albo homine, non tamen est quod quid est esse eius.

[82888] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 17 Item patet, quod si album habet quod quid erat esse et definitionem, non habet aliam quam illam quae est albi hominis: quia cum in definitione accidentis ponatur subiectum, oportet quod hoc modo definiatur album, sicut albus homo, ut dictum est. Et hoc sic patet: quia hoc quod est album non habet quod quid erat esse, sed solum hoc de quo dicitur, scilicet homo vel homo albus. Et hoc est quod dicit: *ergo est quod quid erat esse aliquid aut totaliter, aut non*: idest, ergo ex praedictis sequitur quod quod quid erat esse, non est nisi eius quod est aliquid, sive illud *aliquid sit totaliter*, id est compositum, ut homo albus, sive non totaliter, ut homo. Album autem non significat aliquid, sed aliquale.

[82889] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 18 Et quod id quod quid erat esse, non sit nisi eius quod est aliquid, ex hoc patet: quod quidem quid erat esse, est quod aliquid erat esse. Esse enim quid, significat esse aliquid. Unde illa quae non significant aliquid, non habent quod quid erat esse. Sed quando aliquid de aliquo dicitur, ut accidens de subiecto, non est hoc aliquid: sicut cum dico, homo est albus, non significatur quod sit hoc aliquid, sed quod sit quale. Esse enim hoc aliquid convenit solis substantiis. Et ita patet, quod album et similia non possunt habere quod quid erat esse.

[82890] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 19 Sed, quia aliquis posset dicere, quod sicut inveniuntur aliquae rationes nominum significantium substantiam, ita inveniuntur aliquae rationes nominum significantium accidentia; ideo concludit, quod quod quid erat esse non est omnium quae habent qualemcumque rationem notificantem nomen, sed eorum solum, quorum ratio est definitio.

[82891] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 20 Ratio autem alicuius definitiva non est solum, si sit talis ratio, quae significat idem cum nomine; sicut hoc quod dico, arma gerens, significat idem cum armigero; quia sic sequeretur, quod omnes rationes essent *termini*, idest definitiones. Potest enim poni cuilibet rationi nomen, sicut potest poni huic rationi, quod est homo ambulans, vel homo scribens: nec tamen propter haec sequitur quod illa sint definitiones: quia secundum hoc sequeretur, quod *etiam Ilias*, idest poema factum de bello Troiano esset una definitio. Est enim totum illud poema una ratio exponens bellum Troianum. Patet igitur, quod non quaecumque ratio significans idem cum nomine est eius definitio, sed solum est definitio si *fuerit alicuius primi*, idest si significet aliquid per se dictum. Hoc enim est primum in praedicationibus quod per se praedicatur.

[82892] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 21 Talia vero, scilicet prima, sunt quaecumque praedicantur per se, et non quia aliud de alio dicitur; sicut album praedicatur de homine non per se, quasi sit idem quod album et quod homo; sed praedicantur de seinvicem per accidens. Animal vero praedicatur de homine per se, et similiter rationale de animali. Et ideo hoc quod dico, animal rationale, definitio est hominis.

[82893] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 22 Sic ergo patet quod quod quid erat esse non erit alicuius, quod non sit de numero specierum alicuius generis, sed *solum his*, idest solum speciebus. Species enim sola definitur, cum omnis definitio sit ex genere et differentiis. Illud autem, quod sub genere continetur et differentiis constituitur est species; et ideo solius speciei est definitio. Solae enim species videntur dici non secundum participationem et passionem, nec ut accidens.

[82894] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 23 In quo removet tria quae videntur impedire quod aliquid non definiatur per aliquod genus. Primo namque ea de quibus genus praedicatur secundum participationem, non possunt definiri per illud genus, nisi sit de essentia illius definiti. Sicut ferrum ignitum, de quo ignis per participationem praedicatur, non definitur per ignem, sicut per genus; quia ferrum non est per essentiam suam ignis, sed participat aliquid eius. Genus autem non praedicatur de speciebus per participationem, sed per essentiam. Homo enim est animal essentialiter, non solum aliquid animalis participans. Homo enim est quod verum est animal. Item subiecta praedicantur de propriis passionibus, sicut nasus de simo; et tamen essentia nasi non est essentia simi. Species enim non se habent ad genus sicut propria generis passio; sed sicut id quod est per essentiam idem generi. Potest etiam album praedicari de homine per accidens; nec essentia hominis est essentia albi, sicut essentia generis est essentia speciei. Unde videtur, quod sola ratio speciei quae ex genere et differentiis constituitur, sit definitio.

[82895] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 24 Sed in aliis quidem si est eis nomen positum, potest esse ratio declarans quid significat nomen. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo sicut quando nomen minus notum manifestatur per magis notum quod de eo praedicatur: ut si hoc nomen philosophia notificetur per hoc nomen sapientia. Et hoc est quod dicit *quod autem huic inest*, scilicet quando ratio exponens nomen accipitur ab aliquo nomine notiori quod praedicatur de eo.

[82896] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 3 n. 25 Alio modo quando accipitur ad expositionem nominis simplicis aliqua oratio notior; sicut si ad exponendum hoc nomen philosophus, accipitur haec oratio, amator sapientiae. Et hoc est quod dicit, *aut pro sermone simplici* quasi ad expositionem huius simplicis dictionis, *certior* oratio accipitur. Tamen talis ratio non erit definitio; nec id quod per eam significatur, erit quod quid erat esse.

Lectio 4

[82897] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 1 Hic ponit secundam solutionem propositae quaestionis: et circa hoc tria facit. Primo ponit solutionem. Secundo probat eam, ibi, illud autem palam, et cetera. Tertio removet quasdam dubitationes, quae possent ex praedictis oriri, ibi, habet autem dubitationem. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo definitio et quod quid est invenitur in substantia et accidentibus. Secundo quomodo de utrisque praedicetur, ibi, oportet quidem igitur intendere. Dicit ergo primo, quod dicendum est, sicut in praedicta solutione est dictum,

quod quod quid est et definitio non sit accidentium, sed substantiarum: aut oportet secundum alium modum solvendi dicere, quod definitio dicitur multipliciter sicut et quod quid est. Ipsum enim quod quid est, uno modo significat substantiam et hoc aliquid. Alio modo significat singula aliorum praedicamentorum, sicut qualitatem et quantitatem et alia huiusmodi talia. Sicut autem ens praedicatur de omnibus praedicamentis, non autem similiter, sed primum de substantia, et per posterius de aliis praedicamentis, ita et quod quid est, simpliciter convenit substantiae, *aliis autem alio modo*, idest secundum quid.

[82898] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 2 Quod enim *aliquo modo*, idest secundum quid aliis conveniat quid est, ex hoc patet, quod in singulis praedicamentis respondetur aliquid ad quaestionem factam per quid. Interrogamus enim de quali sive qualitate quid est, sicut quid est albedo, et respondemus quod est color. Unde patet, quod qualitas est de numero eorum, in quibus est quod quid est.

[82899] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 3 Non tamen simpliciter in qualitate est quid est, sed quid est qualitatis. Cum enim quaero quid est homo, et respondetur, animal; ly animal, quia est in genere substantiae, non solum dicit quid est homo, sed etiam absolute significat quid, id est substantiam. Sed cum quaeritur quid est albedo, et respondetur, color, licet significet quid est albedo, non tamen absolute significat quid, sed quale. Et ideo qualitas non habet quid simpliciter, sed secundum quid. Invenitur enim in qualitate quid huiusmodi, ut cum dicimus quod color est quid albedinis. Et hoc quid, magis est substantiale quam substantia.

[82900] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 4 Propter hoc enim quod omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantia, ideo modus entitatis substantiae, scilicet esse quid, participatur secundum quamdam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis; ut dicamus, quod sicut animal est quid hominis, ita color albedinis, et numerus dualitatis; et ita dicimus qualitatem habere quid non simpliciter, sed huius. Sicut aliqui dicunt logice de non ente loquentes, non ens est, non quia non ens sit simpliciter, sed quia non ens est non ens. Et simpliciter qualitas non habet quid simpliciter, sed quid qualitatis.

[82901] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit oportet igitur. Ostendit quomodo quod quid est et definitio praedicetur de eo quod invenitur in substantiis et accidentibus; et dicit, quod ex quo definitio et quod quid est invenitur aliquo modo in accidentibus et in substantia, oportet igitur intendere ad considerandum quomodo oportet *dicere*, idest praedicare definitionem circa singula; non tamen magis quam quomodo se habent; ut videlicet, non ea dicamus univoce praedicari quorum non est una ratio in essendo.

[82902] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 6 Quapropter id quod dictum est de definitione et quod quid est in substantia et accidentibus, est manifestum: scilicet quod quod quid erat esse primo et simpliciter inest substantiae, et consequenter aliis: non quidem ita quod in aliis sit simpliciter quod quid erat esse, sed *quod quid erat esse huic vel illi*, scilicet quantitati vel qualitati. Manifestum est enim quod oportet definitionem et quod quid est vel aequivoce praedicari in substantia et accidentibus, vel addentes et auferentes secundum magis et minus, sive secundum prius et posterius,

ut ens dicitur de substantia et accidente. Et sicut dicimus, quod *non scibile est scibile secundum quid*, idest per posterius, quia de non scibili hoc scire possumus quod non scitur; sic et de non ente hoc dicere possumus, quia non est.

[82903] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 7 Non enim est rectum quod quod quid est et definitio dicatur de substantia et de accidentibus, neque aequivoce, neque simpliciter et eodem modo, idest univoce. Sed sicut medicabile dicitur de diversis particularibus per respectum ad unum et idem, non tamen significat unum et idem de omnibus de quibus dicitur, nec etiam dicitur aequivoce. Dicitur enim corpus medicabile, quia est subiectum medicinae; et opus medicabile, quia exercetur a medicina, ut purgatio et vas medicinale, quia eo utitur medicina, ut clystere. Et sic patet quod non dicitur omnino aequivoce medicinale de his tribus, cum in aequivocis non habeatur respectus ad aliquod unum. Nec iterum univoce dicitur secundum unam rationem. Non enim est eadem ratio secundum quam dicitur medicinale id quo utitur medicina, et quod facit medicinam. Sed dicitur analogice per respectum ad unum, scilicet ad medicinam. Et similiter quod quid est et definitio, non dicitur nec aequivoce nec univoce, de substantia et accidente, sed per respectum ad unum. Dicitur enim de accidente in respectu ad substantiam, ut dictum est.

[82904] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 8 Et quia posuerat duas solutiones, subiungit quod nihil differt qualitercumque aliquis velit dicere de praemissa quaestione; sive dicatur quod accidentia non habent definitionem, sive quod habent, sed per posterius secundum quid. Quod tamen dicitur in prima solutione quod non habent definitionem accidentia, intelligitur per prius et simpliciter.

[82905] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit illud autem probat secundo positam solutionem dicens, illud palam esse quod definitio et quod quid erat esse, primo et simpliciter est substantiarum, non tamen solum et substantiarum, cum etiam accidentia aliquo modo habeant definitionem et quod quid erat esse, non tamen primum. Et hoc sic patet. Non enim omnis ratio, qua nomen per rationem exponitur, idem est quod definitio; nec nomen expositum per quamcumque rationem, semper est definitum; sed alicui determinatae rationi competit quod sit definitio; illi scilicet quae significat unum. Si enim dicam quod Socrates est albus et musicus et Crispus, ista ratio non significat unum, sed multa, nisi forte per accidens, et ideo talis ratio non est definitio.

[82906] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 10 Non tamen sufficit quod sit unum in continuitate illud quod per rationem significatur, ad hoc quod sit definitio. Sic enim *Ilias*, idest poema de bello Troiano esset definitio, quia illud bellum in quadam continuitate temporis est peractum. Aut etiam non sufficit quod sit unum per colligationem; sicut haec ratio non esset definitio domus, si dicerem, quod domus est lapides et cementum et ligna. Sed tunc ratio significans unum erit definitio, si significet unum aliquod illorum modorum, quorum quoties unum per se dicitur. Unum enim dicitur multipliciter sicut et ens. Ens autem hoc quidem significat hoc aliquid, aliud quantitatem, aliud qualitatem, et sic de aliis; et tamen per prius substantiam et consequenter alia. Ergo simpliciter unum per prius erit in substantia, et per posterius in aliis.

[82907] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 11 Si igitur ad rationem definitionis pertinet quod

significet unum, sequitur quod erit ratio albi hominis definitio, quia albus homo est quodammodo unum. Sed alio modo erit definitio ratio albi, et ratio substantiae; quia ratio substantiae erit definitio per prius, ratio albi per posterius, sicut unum per prius et posterius de utroque dicitur.

[82908] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit habet autem removet quasdam dubitationes circa praedeterminata; et dividitur in duas, secundum duas dubitationes quas removet. Secunda, ibi, est autem et alia dubitatio. Praenotanda autem sunt duo ad evidentiam primae particulae. Quorum primum est, quod quidam dicebant nullam definitionem esse *ex additione*, idest quod in nulla definitione ponitur aliquid, quod sit extra essentiam definiti. Et videbantur pro se habere hoc, quod definitio significat essentiam rei. Unde illud quod est extra essentiam rei, non debet poni in eius definitione, ut videtur.

[82909] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 13 Secundum est, quod quaedam accidentia sunt simplicia, et quaedam copulata. Simplicia dicuntur, quae non habent subiectum determinatum, quod in eorum definitione ponatur, sicut curvum et concavum et alia mathematica. Copulata autem dicuntur, quae habent determinatum subiectum, sine quo definiri non possunt.

[82910] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 14 Est ergo dubitatio, si aliquis velit dicere quod ratio, quae est ex additione, non est definitio illorum accidentium quae sunt simplicia, sed copulatorum erit definitio. Videtur enim, quod nullius eorum possit esse definitio. Palam est ergo, quod si illa definiuntur, necesse est eorum definitionem ex additione facere, cum sine propriis subiectis definiri non possint. Sicut si accipiamus haec tria, idest nasus, et concavitas, et simitas: concavitas est simpliciter accidens, praecipue in comparatione ad nasum, cum non sit nasus de intellectu concavi. Simitas autem est accidens compositum, cum sit nasus de intellectu eius. Et ita simitas erit quoddam dictum ex duobus, inquantum significat *hoc in hoc*, idest determinatum accidens in determinato subiecto, et nec concavitas nec simitas est passio nasi secundum accidens, sicut album inest Calliae et homini per accidens, inquantum Callias est albus, cui accidit hominem esse. Sed simum est passio nasi secundum se. Naso enim inquantum huiusmodi competit esse simum. Alia autem translatio loco eius quod est concavum, habet aquilinum. Et est planior sensus; quia in definitione aquilini ponitur nasus, sicut in definitione simi. Sed sicut masculinum per se competit animali, et aequale quantitati, et omnia alia quaecumque secundum se dicuntur existere in aliquo, quia de omnibus est eadem ratio, et *huiusmodi sunt in quibus*, idest in quorum rationibus existit nomen eius *cuius est passio*, idest substantia, aut etiam ratio eius. Semper enim in definitionibus potest poni ratio loco nominis: sicut si dicimus quod homo est animal rationale mortale, potest poni loco nominis animalis definitio, ut dicatur quod homo est substantia animata sensibilis rationalis mortalis. Similiter si dicam quod masculus est animal potens generare in alio, possum etiam dicere quod masculus est substantia animata sensibilis potens generare in aliquo alio.

[82911] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 15 Et sic patet, quod non contingit separatim *ostendere*, idest notificare aliquod praedictorum accidentium quae diximus copulata, sicut contingit notificare album sine hoc quod in eius definitione sive ratione ponatur homo. Sed non contingit ita notificare femininum sine animali; quia oportet quod animal ponatur in definitione feminini

sicut et in definitione masculini. Quare patet, quod non est alicuius praedictorum accidentium copulatorum quod quid erat esse et definitio vera, si nulla definitio est ex additione, sicut contingit in definitionibus substantiarum.

[82912] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 16 Aut si est aliqua definitio eorum, cum non possint nisi ex additione definiri, aliter erit definitio eorum quam substantiarum, quemadmodum diximus in solutione secunda. Et sic in hac conclusione innuit solutionem dubitationis praemissae. Quod enim dicebatur, quod nulla definitio est ex additione, verum est de definitione prout invenitur in substantiis. Sic autem praedicta accidentia non habent definitionem, sed alio modo per posterius.

[82913] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 17 Deinde cum dicit est autem ponit secundam dubitationem: circa quam duo facit. Primo movet dubitationem. Secundo ponit solutionem, ibi, sed latet et cetera. Dicit ergo primo, quod est alia dubitatio de praedictis. Aut enim est idem dicere nasus simus et nasus concavus, aut non. Si idem, sequetur quod idem sit simum et concavum: quod patet esse falsum, cum alia sit definitio utriusque.

[82914] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 18 Si autem non est idem dicere nasum simum et nasum concavum, propter hoc quod simum non potest intelligi *sine re cuius est per se passio*, idest sine naso, cum simum sit concavitas in naso, concavum vero potest dici sine naso; sequetur, si hoc quod dico simum plus habet quam concavum, quod hoc, scilicet quod est nasus, vel non possit dici nasus simus, vel si dicatur, erit bis idem dictum, ut dicamus, quod nasus simus est nasus nasus concavus. Semper enim loco nominis potest poni definitio illius nominis. Unde cum dicitur nasus simus, poterit removeri nomen simi, et addi naso definitio simi, quae est nasus concavus. Sic ergo videtur dicere, quod nasum simum, nihil aliud est quam dicere, nasum nasum concavum, quod est inconveniens. Propter quod, inconveniens videtur dicere quod in talibus accidentibus sit quod quid erat esse.

[82915] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 19 Quod si hoc non est verum, quod in eis non sit quod quid erat esse, in infinitum fiet repetitio eiusdem nominis, semper posita nominis definitione pro nomine. Constat enim, quod cum dico, nasus concavus, loco concavi potest accipi simum, quia concavitas in naso non est nisi simitas, et loco simi iterum nasus concavus, et sic in infinitum.

[82916] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 20 Palam est itaque, ut videtur, quod solius substantiae est definitio. Si enim esset aliorum praedicamentorum, oporteret quod esset ex additione subiecti, sicut definitio aequalitatis et definitio imparis oporteret quod sumeretur ex definitione suorum subiectorum. Non enim definitio imparis est sine numero; nec definitio feminini, quod significat quamdam qualitatem animalis, est sine animali. Si ergo definitio aliquorum est ex additione, sequetur quod bis accidat idem dicere, sicut in praemissis est ostensum. Unde, si verum est quod hoc inconveniens sequatur, sequitur quod accidentia copulata non habent definitionem.

[82917] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 21 Deinde cum dicit sed latet solvit praemissam quaestionem; dicens, quod moventem praedictam quaestionem latet, quod rationes, non dicuntur *certe*, idest certitudinaliter, quasi ea quae dicuntur univoce, sed dicuntur secundum prius et pos-

terius, ut supra dictum est. Si autem praedicta accidentia copulata habent terminos, idest rationes aliquas, oportet quod alio modo sint illi termini quam definitiones: aut quod definitio et quod quid erat esse, quod significatur per definitionem, dicatur multipliciter.

[82918] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 22 Quare *sic quidem*, idest simpliciter per prius, nullius erit definitio nisi substantiae, nec etiam quod quid erat esse. *Sic autem*, idest secundum quid et posterius, erit etiam aliorum. Substantia enim quae habet quidditatem absolutam, non dependet in sua quidditate ex alio. Accidens autem dependet a subiecto, licet subiectum non sit de essentia accidentis; sicut creatura dependet a creatore et tamen creator non est de essentia creaturae, ita quod oporteat exteriorem essentiam in eius definitione poni. Accidentia vero non habent esse nisi per hoc quod insunt subiecto: et ideo eorum quidditas est dependens a subiecto: et propter hoc oportet quod subiectum in accidentis definitione ponatur, quandoque quidem in recto, quandoque vero in obliquo.

[82919] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 23 In recto quidem, quando accidens significatur ut accidens in concretione ad subiectum: ut cum dico, simus est nasus concavus. Tunc enim nasus ponitur in definitione simi quasi genus, ad designandum quod accidentia non habent subsistentiam, nisi ex subiecto. Quando vero accidens significatur per modum substantiae in abstracto, tunc subiectum ponitur in definitione eius in obliquo, ut differentia; sicut dicitur, simitas est concavitas nasi.

[82920] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 24 Patet igitur quod cum dico, nasum simum, non oportet loco simi accipere nasum concavum; quia nasus non ponitur in definitione simi, quasi sit de essentia eius; sed quasi additum essentiae. Unde simum et concavum per essentiam idem sunt. Sed simum addit supra concavum, habitudinem ad determinatum subiectum: et sic determinato subiecto quod est nasus, nihil differt simus a concavo; nec oportet aliquid loco simi ponere nisi concavum: et sic non erit dicere loco eius, nasus concavus, sed solum concavus.

[82921] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 25 Ultimo concludit ex praedictis, quod palam est, quod definitio quae est ratio eius quod quid erat esse, et ipsum quod quid erat esse, solum est substantiarum, sicut prima solutio habebat. Vel est primo et simpliciter earum, et per posterius et secundum quid accidentium, ut in secunda solutione dicebatur.

Lectio 5

[82922] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 1 Postquam determinavit philosophus quid est quod quid erat esse, et quorum, consequenter inquirit quomodo se habeat quod quid erat esse ad id cuius est, utrum scilicet ut idem, vel ut diversum. Et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem. Secundo solvit eam, ibi, singulum enim non aliud. Tertio ostendit quod ex solutione praedicta, possunt solvi sophisticae rationes, quae circa haec fiunt, ibi, sophistici vero elenchi. Dicit ergo primo, quod perscrutandum est utrum quod quid erat esse cuiuscumque, et unumquodque

cuius est quod quid erat esse, sit idem aut diversum; sicut utrum quod quid erat esse homini et homo sit idem aut diversum, et similiter de aliis. Hoc enim inquirere et manifestare, est aliquid *praeopere*, idest praenecessarium ad perscrutationem de substantia, quam intendimus facere in sequentibus. Intendit enim inquirere inferius, utrum universalia sint substantiae rerum, et utrum partes definitorum intrent in definitionem eorum; et ad hoc valet ista perscrutatio, quam nunc proponit.

[82923] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 2 Deinde cum dicit singulum enim solvit propositam quaestionem. Et circa hoc tria facit. Primo ponit quaestionis solutionem. Secundo probat eam, ibi, in dictis vero secundum se. Tertio ostendit contrarium solutionis praedictae esse absurdum et impossibile, ibi, absurdum vero apparebit. Circa primum duo facit. Primo enim ostendit quid prima facie circa quaestionem propositam verum esse videatur. Secundo ostendit in quo eius contrarium accidat, ibi, in dictis quidem itaque. Dicit ergo primo, quod statim, in primo aspectu, hoc videtur esse dicendum, quod in omnibus rebus singulum non sit aliud a sui substantia. Hoc autem quod est quod quid erat esse, est substantia eius cuius est quod quid erat esse. Unde videtur per hanc rationem in primo aspectu quod quod quid erat esse sit idem, et non alterum ab unoquoque cuius est.

[82924] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 3 Deinde cum dicit in dictis quidem. Ostendit in quibus quod praemissum est non sit verum; dicens, quod quod quid erat esse pro tanto videtur esse non aliud ab eo cuius est, quia est eius substantia: itaque in illis, quae praedicantur secundum accidens, et non dicunt substantiam subiecti, videtur esse diversum quod quid erat esse praedicati a subiecto. Alterum enim est id *quod est esse albo homini*, idest quod quid erat esse albi hominis, ab eo quod est albus homo.

[82925] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 4 Quod sic videtur, quia cum dicitur, homo albus, supponitur homo; idem enim est homo, et homo albus, ut dicunt. Si enim albus haberet esse aliud a subiecto, aliquid praedicaretur de composito, ratione albi, vel posset praedicari, quia non esset contra rationem albi. Quod enim praedicatur de homine albo, non praedicatur de eo nisi quia praedicatur de homine. Accidens enim non est subiectum, nisi ratione substantiae. Unde secundum quod in albo intelligitur homo, homo et homo albus sunt idem; et pro tanto id quod erit esse albo homini, erit etiam esse homini. Si ergo quod quid erat esse albi hominis, sit idem albo homini, erit etiam idem homini: sed non est idem homini, ergo quod quid erat esse albi hominis non est idem albo homini. Et sic in his quae sunt secundum accidens, quod quid erat esse alicuius non erit idem cum eo cuius est quod quid erat esse.

[82926] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 5 Quod autem quod quid erat esse albi hominis non sit idem homini, patet, quia non est necesse, quod quaecumque dicuntur secundum accidens de aliquo subiecto, quod sint eadem illi: subiectum enim est quodammodo medium inter duo accidentia, quae praedicantur de ipso, inquantum illa duo accidentia non uniuntur nisi unitate subiecti, sicut album et musicum unitate hominis de quo praedicantur: est ergo homo ut medium, album autem et musicum sunt extremitates. Si autem album esset idem homini per essentiam, pari

ratione et musicum; et ita ista duo extrema album et musicum essent per essentiam idem; quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, etiam sibiinvicem sunt eadem. Hoc autem est falsum, quod istae extremitates sint eaedem per essentiam: sed forsan hoc videtur esse verum, quod sint eaedem per accidens. Hoc autem certum est quod album et musicum sunt idem per accidens.

[82927] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 6 Sed ex hoc posset aliquis opinari, quod sicut album et musicum sunt idem per accidens, ita etiam hoc, quod est esse albo, et *quod est esse musico*, idest quod quid est utriusque sit idem per accidens. Sed hoc non videtur esse verum. Album enim et musicum sunt idem per accidens ex hoc, quod utrumque est idem per accidens homini. Non autem quod quid est esse albi, nec hoc quod quid est musici, sunt idem cum eo quod est quod quid est esse hominis. Unde quod quid est esse albi, et quod quid est esse musici, non sunt idem per accidens, sed solum album et musicum.

[82928] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 7 Deinde cum dicit in dictis vero manifestat solutionem propositam. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat eam quantum ad ea quae dicuntur per se. Secundo quantum ad ea quae dicuntur per accidens, ibi, secundum accidens vero dictum. Circa primum duo facit. Primo manifestat propositam quaestionem quantum ad ea quae dicuntur per se. Secundo concludit conclusionem intentam, ibi, necesse igitur est unum esse. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod in his, quae dicuntur per se, non est aliud quod quid erat esse, et id cuius est. Secundo quod non est separatum, ibi, et siquidem absolute. Dicit ergo primo, quod in illis, quae dicuntur per se, semper necesse est idem esse quod quid erat esse et id cuius est. Quod patet si ponantur aliquae substantiae abstractae ab istis sensibilibus, quibus non sunt aliquae aliae substantiae abstractae nec aliquae naturae priores eis. Huiusmodi enim substantias Platonici dicunt esse ideas abstractas. Si enim quod quid erat esse est aliud ab eo cuius est, oportebit hoc esse verum in omnibus in quibus est quod quid erat esse, cuiuslibet autem substantiae est quod quid erat esse, erit ergo aliquid aliud a qualibet substantia quod quid erat esse eius. Et ita etiam quod quid erat esse substantiae idealis erit aliud ab ea; et ita *si ipsum bonum*, idest si idea boni, et *quod est bono esse*, idest quod quid erat esse huius ideae, est alterum; et similiter ipsum animal, et quod est animali esse; et ipsum ens, et quod est enti esse, et ita in omnibus aliis ideis; sequetur quod sicut istae substantiae ideales ponuntur praeter substantias sensibiles, ita erunt aliae substantiae, et aliae naturae et ideae praeter ideas dictas a Platonicis, quae erunt quod quid erat esse illarum idearum; et etiam illae aliae substantiae sunt priores ideis. Et hoc dico sequetur *si quod quid erat esse, substantiae est*, idest si quaelibet substantia habet quod quid erat esse, ut dictum est. Vel si hoc quod quid erat esse pertinet ad substantiam rei: illud enim, a quo substantia rei dependet, est prius ea.

[82929] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit et si quidem. Ostendit quod hoc, quod est quod quid erat esse non est separatum ab eo cuius est, dicens, *et si quidem sint absolute abinvicem*, idest si quod quid erat esse et id cuius est, non solum sunt diversa, sed etiam sunt abinvicem separata, sequuntur duo inconvenientia: quorum primum est, quod harum rerum non sit scientia quarum quod quid est ab eis separatur. Secundum inconveniens est, quod haec

eadem erunt non entia.

[82930] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 9 Et exponit quod dixerat *absolute*, ut videlicet *nec ipsi bono*, idest ideae boni, quae ponitur secundum Platonicos *insit hoc quod est esse bono*, idest quod quid est esse boni. Nec iterum scilicet huic bono, inest *esse bonum*, idest quidditas boni: quasi dicat absolutionem praedictam esse intelligendam secundum separationem quidditatis boni ab idea boni, et a particulari bono, quod dicitur per participationem ideae. Vel aliter. *Nec huic esse bonum*, idest nec hoc, scilicet quod quid erat esse, competit esse bonum, ut scilicet quod quid erat esse boni sit separatum a bono, et e converso.

[82931] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 10 Et quod praedicta inconvenientia sequantur hac positione facta, patet: quia scientia uniuscuiusque in hoc consistit, quod sciatur quod quid erat esse illi: et hoc similiter se habet et in bono et in omnibus aliis. Quare sequitur, quod si huic quod est *esse bono*, idest quidditati boni, non inest bonum, nec etiam ei *quod est esse enti*, idest quidditati entis, inest ens, nec similiter ei quod est uni, inest unum; quia similiter aut omnia, aut nullum eorum sunt eadem cum suis quidditatibus. Si autem bonum propter separationem praedictam non inest ei, quod est esse bonum, ergo nec e contrario esse bonum inerit bono. Quare etiam nec quod est esse enti erit idem cum ente, nec aliquod aliorum habebit in se unum quod quid est. Et ita si unumquodque scitur per quod quid est, nulla res poterit sciri: quod fuit primum inconveniens.

[82932] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 11 Iterum patet quod *sequitur secundum*, idest quod nihil erit ens, nec bonum, nec animal, nec aliquid huiusmodi; quia non poterit bonum esse illud, cui non inest hoc, quod *est bono esse*, idest quod quid est boni. Si igitur quod quid est boni est separatum a bono, et quod quid erat entis ab ente, sequetur quod ista, quae dicuntur bona et entia, non sunt bona, nec entia: quod fuit secundum inconveniens.

[82933] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit necesse igitur concludit philosophus conclusionem principaliter intentam; dicens, quod ex quo per diversitatem et separationem eius quod quid erat esse a rebus, sequitur quod res nec sunt scitae, nec entes, quod est inconveniens, *necesse est igitur esse unum benignum, et hoc quod est benigno esse*, idest quod quid est benigni, *et bonum et bono esse*, idest quod quid est boni. Et ponit haec duo, ut benignum pertineat ad bona particularia, quae Platonici dicebant bona per participationem, bonum autem ad ipsam ideam boni. Et similiter est de omnibus aliis, quae dicuntur per se et primo, et non per aliud sive per accidens, quia in illis est alia ratio, ut dictum est. Ad hoc enim quod res sint scitae, et quod sint entes, hoc est sufficiens, scilicet quod quod quid erat rei sit idem cum re *si extiterit*, idest si fuerit verum, quamvis non sint species ideales, quas Platonici ponebant.

[82934] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 13 Licet non propter aliud ponerent Platonici species, nisi ut per eas possit haberi scientia de istis sensibilibus, ut per earum participationem essent. Sed forsan magis est sufficiens ad praedictam positionem, quod quod quid est esse rei sit idem cum re quam ipsae species, etiam si verum sit quod sint species, quia species sunt separatae a rebus. Magis autem aliquid cognoscitur et habet esse per id quod est sibi coniunctum et idem, quam per id quod est ab eo separatum.

[82935] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 14 Ex hoc autem philosophus dat intelligere destructiones specierum. Si enim species non ponuntur nisi propter scientiam rerum, et esse earum, et ad hoc sufficit alia positio, etiam hoc non posito et eo posito magis quam hoc, sequitur quod vanum sit ponere species.

[82936] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 15 Similiter ad idem ostendendum, scilicet quod non sunt species, palam est, quia si sunt ideae quales Platonici eas esse dicebant, sequetur quod id, quod est subiectum, scilicet quod haec res sensibilis non sit substantia. Ponebant enim Platonici, quod necesse est ideas esse substantias, et non esse de aliquo subiecto. Proprium enim est substantiae in subiecto non esse. Sed si ista subiecta, idest, si ista sensibilia sint substantiae, oportet quod sint secundum participationem illarum specierum; et ita illae species erunt de subiecto.

[82937] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 16 Ex his itaque rationibus manifestum est, quod unum est et idem non secundum accidens, unumquodque et quod quid erat esse eius. Et similiter in sciendo, idem est scire unumquodque, et scire quid est eius. *Quare secundum expositionem* prout unum esse dicuntur quae sunt unum in essendo et in sciendo, necesse est ambo, scilicet rem et quod quid erat esse eius, esse unum aliquid.

[82938] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 17 Deinde cum dicit secundum accidens manifestat solutionem positam quantum ad ea, quae dicuntur secundum accidens; dicens, quod in his quae dicuntur secundum accidens non est verum dicere, quod sit idem quod quid erat esse, et ipsum cuius est quod quid erat esse. Et hoc propter duplex significare. Cum enim dicitur homo albus, ex parte subiecti potest aliquid attribui ei ratione subiecti, vel accidentis ratione. Si ergo diceremus, quod quod quid est albi hominis sit idem homini albo, duo possunt significari: scilicet quod sit idem homini, vel quod sit idem albo. Et hoc est quod dicit. Etenim potest significare subiectum *cui accidit album, et accidens.* Quare patet, quod quodammodo est idem quod quid est albi hominis cum homine albo, et quodammodo non idem. Non enim est idem homini, nec etiam albo homini respectu subiecti, sed tamen est idem *ipsi passioni*, idest albo. Idem enim est quod quid erat albo et album. Licet non possit dici quod sit idem cum homine albo, ne intelligatur esse idem cum subiecto.

[82939] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 18 Deinde cum dicit absurdum vero ostendit quod contrarium dictae solutionis est absurdum. Quod quidem necessarium fuit propter hoc, quod superius probavit solutionem positam esse veram suppositis speciebus, quas postmodum destruxerat. Unde necessarium fuit, ut reiteraret probationem, probans ex parte eius quod quid erat esse, quod supra probaverat ex parte specierum. Et circa hoc ponit duas rationes.

[82940] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 19 Circa quarum primam dicit, quod dicere aliud esse quod quid erat esse rei, et rem ipsam, apparebit absurdum si quis unicuique eorum quod quid erat esse imposuerit nomen. Tunc enim eadem ratione, et ipsum, et quod quid erat esse erit aliud quod quid erat esse. Verbi gratia. Equus est quaedam res habens quod quid erat esse equo. Quod quidem si sit alia res ab equo, habeat haec res quoddam nomen, et vocetur a. A ergo, cum sit quaedam res, habebit quod quid erat esse, alterum a se, sicut equus; et ita huic, quod est equo

esse, erit aliud quod quid erat esse: quod patet esse absurdum. Procedit autem haec ratio eodem modo circa quod quid est, sicut prima ratio processerat circa ideas. Et si aliquis dicat quod quod quid est esse quidditatis equi, est ipsa substantia, quae est quidditas equi, quid prohibet statim a principio dicere, quod quaedam sunt suum quod quid erat esse? Quasi dicat, nihil.

[82941] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 20 Sed sciendum, quod non solum res et quod quid erat esse eius sunt unum quocumque modo, sed etiam sunt unum secundum rationem, ut ex dictis potest esse manifestum. Non enim est unum secundum accidens unum et quod quid erat esse uni; sed est unum per se; et ita sunt secundum rationem unum.

[82942] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 21 Secundam rationem ponit ibi, amplius si quae talis est. Si aliud est quod quid erat esse rei et res, hoc procederet in infinitum. Oportet enim dicere quod sint duae res, quarum altera sit unum, et altera quod quid erat esse uni. Et eadem ratione erit tertia res quae est quod quid erat esse ei, quod est quod quid esse unius; et sic in infinitum. Cum ergo non sit procedere in infinitum, palam est quod unum et idem est in his, quae dicuntur primo et per se, et non per accidens, unumquodque et id quod est unicuique esse, idem esse.

[82943] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 22 Deinde cum dicit sophistici autem dicit palam esse quod eadem solutione qua soluta est prima quaestio, solvuntur sophistici elenchi, qui faciunt ad hanc positionem, ad ostendendum scilicet quod non idem sunt quod quid erat esse rei et res. Ut cum quaerunt sophistae, si est idem Socrates et Socrati esse, et ostendunt, quod non, quia si idem est Socrates et Socrati esse, Socrates autem est albus, sequetur quod idem sit album et Socrati esse et cetera. Solutio patet ex praecedentibus. *Sic enim non differt, nec ex quibus interrogabit aliquis, nec ex quibus fuerit solvens*, idest non differt ex quibus procedat aliquis argumentando, nec quibus quaestionibus adaptet aliquis solutionem, dummodo sit eadem radix solutionis. Patet igitur ex dictis, quando quod quid erat esse uniuscuiusque est idem cum unoquoque, et quando non. Est enim idem in his quae sunt per se, non in his quae sunt per accidens.

[82944] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 23 Sciendum est etiam ad evidentiam eorum, quae dicta sunt, quod quod quid est esse est id quod definitio significat. Unde, cum definitio praedicetur de definito, oportet quod quid est esse de definito praedicari. Non igitur est quod quid est esse hominis humanitas quae de homine non praedicatur, sed animal rationale mortale. Humanitas enim non respondetur quaerenti quid est homo, sed animal rationale et mortale. Sed tamen humanitas accipitur ut principium formale eius, quod est quod quid erat esse; sicut animalitas sumitur ut principium generis, et non genus; rationalitas ut principium differentiae, et non ut differentia.

[82945] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 24 Humanitas autem pro tanto non est omnino idem cum homine, quia importat tantum principia essentialia hominis, et exclusionem omnium accidentium. Est enim humanitas, qua homo est homo: nullum autem accidentium hominis est, quo homo sit homo, unde omnia accidentia hominis excluduntur a significatione humanitatis. Hoc autem ipsum quod est homo, est quod habet principia essentialia, et cui possunt accidentia inesse. Unde, licet in significatione hominis non includantur accidentia eius, non tamen homo significat aliquid separatum ab accidentibus; et ideo homo significat ut totum, humanitas significat ut pars.

[82946] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 5 n. 25 Si autem est aliqua res, in qua non sit aliquod accidens, ibi necesse est, quod nihil differat abstractum a concreto. Quod maxime patet in Deo.

Lectio 6

[82947] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid est quod quid erat esse, et quorum est, et quod non est aliud ab eo cuius est, hic intendit ostendere, quod quidditates et formae existentes in istis sensibilibus non generantur ab aliquibus formis extra materiam existentibus, sed a formis quae sunt in materia. Et hic erit unus modorum, quo destruitur positio Platonis ponentis species separatas, quas ponebat esse necessarias ad hoc, quod per eas scientia de istis rebus sensibilibus haberetur, et ad hoc, quod earum participatione res sensibiles existerent, et ad hoc, quod essent principia generationis rerum sensibilium. Ostendit autem iam in praecedenti capitulo, quod species separatae non sunt necessariae ad scientiam rerum sensibilium, nec ad esse earum; cum ad hoc sufficiat quod quid est rei sensibilis in re sensibili existens, et idem ei. Unde restat ostendere, quod species separatae non sunt necessariae ad generationem sensibilium, quod ostendit in hoc capitulo. Dividitur ergo in partes duas. In prima praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. In secunda ostendit propositum, ibi, quoniam vero ab aliquo fit quod fit. Circa primum duo facit. Primo proponit quasdam divisiones circa rerum generationem. Secundo manifestat eas, ibi, et generationes autem naturales. Ponit autem duas divisiones: quarum prima accipitur penes ea quae generantur, et modum generationis. Secunda penes ea quae ad generationem requiruntur: et hanc ponit ibi, omnia vero quae fiunt. Dicit ergo primo, quod eorum quae fiunt, quaedam fiunt a natura, quaedam ab arte, et quaedam a casu sive *automato*, idest per se vano. Cuius divisionis ratio est, quia causa generationis, aut est causa per se, aut est causa per accidens. Si enim est causa per se: vel est principium motus in quo est, et sic est natura; vel est extra ipsum, et sic est ars. Natura enim est principium motus, in eo in quo est. Ars vero non est in artificiato quod fit per artem, sed in alio.

[82948] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 2 Si vero est causa per accidens, sic est casus et fortuna. Fortuna quidem in his quae aguntur ab intellectu. Casus autem etiam in aliis. Utrumque vero sub *automato*, idest sub per se vano comprehenditur, quia vanum est quod est ordinatum ad finem, et non attingit ad illum. Et tam casus quam fortuna invenitur in his quae fiunt propter aliquid, cum accidit aliquid praeter id quod intendebatur ab aliqua causa per se determinata. Unde et per se dicitur, inquantum causam determinatam habet; et vanum, inquantum praeter intentionem accidit.

[82949] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit omnia vero ponit secundam divisionem, quae sumitur penes ea, quae ad generationem requiruntur. Omnia enim quae fiunt, fiunt ab aliquo agente, et ex aliquo, sicut ex materia, et iterum fiunt aliquid quod est terminus generationis. Et, quia supra dixerat quod hoc aliquid proprie est in substantiis, ideo hic docet generalius esse sumendum, ut per aliquid intelligatur quodlibet praedicamentum, in quo potest esse generatio simpliciter vel secundum quid, per se vel per accidens. Hoc enim quod dixit aliquid, vel significat

hoc, idest substantiam, aut quantum, aut quale, aut quando, vel aliquod aliud praedicamentum.

[82950] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 4 Et huius divisionis ratio est, quia in omni generatione fit aliquid actu, quod prius erat in potentia. Nihil autem potest dici de potentia in actum procedere, nisi per aliquod ens actu, quod est agens, a quo fit generatio; potentia vero pertinet ad materiam, ex qua aliquid generatur; actus vero ad id quod generatur.

[82951] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit et generationes manifestat quod haec tria inveniantur in tribus modis generationis. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat propositum. Secundo inducit conclusionem principaliter intentam, ibi, quare sicut dicitur. Circa primum tria facit. Primo ostendit hoc in generatione naturali. Secundo et in generatione quae fit secundum artem, ibi, generationes vero aliae. Tertio in generationibus quae fiunt a casu, ibi, si vero a casu. Circa primum quatuor facit. Primo manifestat quae generationes sint naturales; dicens, quod istae generationes sunt naturales, quarum principium est natura, non autem ars, aut aliquis intellectus, sicut cum generatur ignis, aut planta, aut animal ex virtute naturali rebus indita.

[82952] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit hoc autem exemplificat in generationibus naturalibus tria praemissa; dicens, quod in generatione naturali, hoc quidem est, ex quo fit quod generatur, quod dicitur materia. Hoc autem a quo generatur aliquid eorum quae sunt secundum naturam, quod dicitur agens. Hoc vero est aliquid, scilicet quod generatur, ut homo aut planta, aut aliquid talium, quae maxime *dicimus esse substantias*, idest substantias particulares compositas, de quibus magis est manifestum quod sint substantiae, ut supra habitum est. Materia autem et forma, quae est principium actionis in agente, non sunt substantiae, nisi inquantum sunt principia substantiae compositae.

[82953] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 7 Inter autem haec tria, duo se habent ut generationis principia, scilicet materia et agens; tertium autem se habet ut generationis terminus, idest compositum quod generatur. Et quia natura est generationis principium, tam materia, quam forma, quae est principium generationis in agente, dicitur natura, ut patet secundo physicorum. Compositum autem generatum, dicitur esse a natura vel secundum naturam.

[82954] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit omnia vero probat quod unum trium, scilicet principium ex quo, inveniatur in omni generatione; non solum in naturali, sed etiam in artificiali (de aliis enim duobus est manifestum): dicens, quod omnia quae fiunt vel secundum naturam vel secundum artem, habent materiam ex qua fiunt. Omne enim quod generatur vel per artem vel per naturam, est possibile esse et non esse. Cum enim generatio sit de non esse in esse mutatio, oportet id quod generatur quandoque quidem esse, quandoque non esse: quod non esset nisi esset possibile esse et non esse. Hoc autem quod est in unoquoque in potentia ad esse et non esse, est materia. Est enim in potentia ad formas per quas res habent esse, et ad privationes per quas habent non esse, ut ex supra habitis patet. Relinquitur ergo, quod in omni generatione oportet esse materiam.

[82955] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit universaliter vero ostendit

quomodo praedicta tria se habent ad naturam; dicens, quod universaliter quodlibet praedictorum trium quodammodo est natura. Nam principium ex quo est generatio naturalis, scilicet materia, dicitur natura. Et propter hoc generationes simplicium corporum dicuntur naturales, licet principium activum generationis eorum sit extrinsecum; quod videtur esse contra rationem naturae, quia natura est principium intrinsecum, in qua est naturalis aptitudo ad talem formam; et ab hoc principio tales generationes dicuntur naturales.

[82956] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 10 Et iterum illud secundum quod fit generatio, scilicet forma generati, dicitur esse natura, sicut planta, aut animal. Generatio enim naturalis est, quae est ad naturam, sicut dealbatio quae est ad albedinem.

[82957] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 11 Et iterum principium, a quo fit generatio, sicut ab agente, est natura dicta secundum speciem, quae scilicet est eiusdem speciei cum natura generati, sed tamen est in alio secundum numerum. Homo enim generat hominem; nec tamen genitum et generans sunt idem numero, sed specie tantum.

[82958] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 12 Et propter hoc dicitur in secundo physicorum quod forma et finis generationis incidunt in idem numero. Agens autem incidit cum eis in idem specie, sed non in idem numero. Materia vero neque in idem specie, neque in idem numero.

[82959] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 13 Alia litera habet quod principium *a quo, est secundum speciem dicta natura, aut conformis*, quia videlicet non semper generans et genitum sunt eiusdem speciei, sed semper habent aliquam conformitatem, sicut cum equus generat mulum. Et ultimo concludit, quod illa, quae generantur per naturam, sic generantur sicut expositum est.

[82960] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 14 Deinde cum dicit generationes vero determinat de his quae generantur per artem: et circa hoc duo facit. Primo distinguit generationem quae est secundum artem ab aliis generationibus, quae sunt secundum naturam. Secundo ostendit quomodo fiat generatio ab arte, ibi, ab arte vero fiunt. Dicit ergo primo, quod generationes, quae sunt aliae a naturalibus, dicuntur factiones. Quamvis enim nomine factionis, quae in Graeco dicitur praxis, possimus uti in rebus naturalibus, sicut cum dicimus quod calidum et ens actu, facit actu esse tale: magis tamen proprie utimur in his quae fiunt per intellectum, in quibus intellectus agentis habet dominium super illud quod facit, ut possit sic vel aliter facere: quod in rebus naturalibus non contingit; immo agunt ad aliquem effectum, determinato modo ab aliquo superiori praestito eis. Huiusmodi autem factiones vel fiunt ab arte, vel a potestate, vel a mente.

[82961] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 15 Potestas autem hic videtur pro violentia sumi. Quaedam enim in his, quae non natura fiunt, constituuntur ex sola virtute agentis, in quibus non multum requiritur ars aliqua, vel aliquis ordinatus processus intellectus; quod maxime contingit in corporibus trahendis, vel proiiciendis, aut expellendis.

[82962] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 16 Cum autem ordo intellectus ad effectum requiritur, quandoque quidem hoc contingit per artem, quandoque vero per solum intellectum, habitu artis nondum perfecto. Sicut enim aliquis argumentatur per artem, aliquis vero sine arte, ut idiotae; ita

etiam aliquod opus artis aliquis per artem, aliquis sine arte facere potest in huiusmodi per artem factibilibus.

[82963] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 17 Harum autem generationum quae fiunt vel arte vel potestate, vel mente, quaedam fiunt a casu et a fortuna: quando scilicet aliquod agens per intellectum intendit finem aliquem per suam actionem, et provenit aliquis finis praeter intentionem agentis. Sicut cum aliquis intendit se confricare, et ex hoc sequitur sanitas, ut postea dicetur.

[82964] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 18 Et hoc similiter contingit in artificialibus, sicut in factis a natura. Virtus enim, quae est in spermate, ut infra dicetur, assimilatur arti. Sicut enim ars per determinata media pervenit ad formam quam intendit, ita et virtus formativa, quae est in spermate. Sicut autem contingit effectum qui fit per artem etiam praeter intentionem artis aut intellectus fieri, et tunc dicitur a casu accidere: ita etiam et in illis, scilicet in rebus naturalibus, eadem fiunt et ex spermate et sine spermate. Quae quidem cum fiunt ex spermate, fiunt a natura; cum autem sine spermate, fiunt a casu. Et de his perscrutandum est posterius in hoc eodem capitulo.

[82965] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 19 Haec autem verba hic posita, duplicem habent dubitationem. Prima, quia cum cuiuslibet rei naturalis sit determinatus modus generationis, non videntur esse eadem quae generantur ex spermate, et per putrefactionem. Quod Averroes in octavo physicorum sentire videtur; dicens, quod non potest esse idem animal in specie quod generatur ex spermate, et quod generatur ex putrefactione. Avicenna autem e contrario sentit, quod omnia quae generantur ex semine, eadem specie possunt generari sine semine per putrefactionem, vel per aliquem modum commixtionis terrenae materiae.

[82966] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 20 Sententia Aristotelis videtur esse media inter has duas opiniones, quod scilicet aliqua possunt et sine semine generari, et ex semine; non tamen omnia, ut infra dicet. Sicut nec in artificialibus omnia possunt fieri per artem et sine arte; sed quaedam fiunt per artem tantum, ut domus. Animalia enim perfecta videntur non posse generari nisi ex semine; animalia vero imperfecta quae sunt vicina plantis, videntur posse generari et ex semine et sine semine. Sicut plantae producuntur aliquando sine semine per actionem solis in terra ad hoc bene disposita; et tamen plantae sic productae producunt semina, ex quibus plantae similes in specie generantur.

[82967] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 21 Et hoc rationabiliter accidit. Quia quanto aliquid perfectius est, tanto plura ad eius completionem requiruntur. Et propter hoc ad plantas et ad animalia imperfecta, sufficit ad agendum sola virtus caelestis. In animalibus vero perfectis requiritur cum virtute caelesti etiam virtus seminis. Unde dicitur in secundo physicorum quod homo generat hominem et sol.

[82968] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 22 Secunda dubitatio est, quia videntur animalia generata sine semine ex putrefactione, non fieri a casu, sed ex determinato agente, scilicet ex virtute caelesti, quae in generatione eorum supplet vicem virtutis generativae, quae est in semine: et hoc

etiam vult Commentator in nono huius.

[82969] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 23 Sed sciendum est quod nihil prohibet aliquam generationem esse per se, cum refertur ad unam causam, quae tamen est per accidens et casualis, cum refertur in aliam causam. Sicut in ipso exemplo philosophi patet. Cum enim sanitas ex confricatione sequitur praeter intentionem confricantis, ipsa quidem sanatio, si referatur ad naturam, quae est corporis regitiva, non est per accidens, sed per se intenta. Si vero referatur ad intellectum confricantis, erit per accidens et casualis. Similiter etiam generatio animalis ex putrefactione generati, si referatur ad causas particulares, hic inferius agentes, invenitur esse per accidens et casualis. Non enim calor, qui causat putredinem, intendit naturali appetitu generationem huius vel illius animalis, quae ex putrefactione sequitur, sicut virtus, quae est ex semine, intendit productionem talis speciei. Sed si referatur ad virtutem caelestem, quae est universalis regitiva virtus generationum et corruptionum in istis inferioribus, non est per accidens, sed per se intenta; quia de eius intentione est ut educantur in actu omnes formae quae sunt in potentia materiae. Et sic recte assimilavit hic Aristoteles ea quae fiunt ab arte, his quae fiunt a natura.

[82970] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 24 Deinde cum dicit ab arte vero ostendit modum generationis, quae est ab arte; et praecipue quantum ad principium effectivum. De principio enim materiali iam supra dixerat cum locutus fuerat de generatione naturali. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quid sit principium activum in generatione quae est per artem. Secundo ostendit quomodo ab hoc principio generatio procedat, ibi, fit itaque sanitas. Dicit ergo primo, quod illa fiunt ab arte, quorum species factiva est in anima. Per speciem autem exponit quod quid erat esse cuiuslibet rei factae per artem, ut quod quid erat esse domus, quando fit domus. *Et hoc etiam nominat primam substantiam*, idest primam formam. Et hoc ideo, quia a forma quae est in anima nostra, procedit forma quae est in materia in artificialibus; in naturalibus autem e contrario.

[82971] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 25 Haec autem forma quae est in anima, differt a forma, quae est in materia. Nam contrariorum formae in materia sunt diversae et contrariae, in anima autem est quodammodo una species contrariorum. Et hoc ideo, quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum: formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis iuvatur. Unde formae oppositorum in anima non sunt oppositae. Quinimmo *substantia*, idest quod quid erat esse privationis, est eadem cum substantia oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanitatis et infirmitatis. Per absentiam enim sanitatis cognoscitur infirmitas. Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanitas et infirmitas; et consistit *in scientia*, idest in cognitione utriusque.

[82972] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 26 Deinde cum dicit fit itaque ostendit quomodo ab hoc principio procedatur ad sanitatem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo sanitas quae est in anima, sit principium sanationis. Secundo quomodo diversimode accipitur principium in actione artis, ibi, generationum vero et motuum. Dicit ergo quod, cum sanitas quae est in anima, sit principium sanitatis quae fit per artem, ita fit sanitas in materia aliquo intelligente quod sanitas

est *hoc*, scilicet vel regularitas vel adaequatio calidi, frigidi, humidi et sicci. Et ideo necesse est, si sanitas debet contingere, quod hoc existat, scilicet regularitas vel aequalitas humorum. Et si regularitas vel aequalitas debeat esse, oportet quod sit calor, per quem humores reducantur ad aequalitatem; et ita semper procedendo a posteriori ad prius, intelliget illud quod est factivum caloris, et quod est factivum illius, donec reducatur ad aliquod ultimum, quod ipse statim posset facere, sicut hoc quod est dare talem potionem; et demum motus incipiens ab illo quod statim potest facere, nominatur factio ordinata ad sanandum.

[82973] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 27 Patet ergo, quod sicut in naturalibus ex homine generatur homo, ita in artificialibus accidit quodammodo ex sanitate fieri sanitatem, et ex domo domum; scilicet ex ea quae est sine materia in anima existens, illa quae habet materiam. Ars enim medicinalis, quae est principium sanationis, nihil est aliud quam species sanitatis, quae est in anima; et ars aedificativa est species domus in anima. Et ista species sive substantia sine materia, est quam dixit supra quod quid erat esse rei artificiatae.

[82974] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 28 Deinde cum dicit generationum vero ostendit quomodo diversimode accipitur principium in actionibus artis; et dicit quod in generationibus et motibus artificialibus est aliqua actio quae vocatur intelligentia et aliqua quae vocatur factio. Ipsa enim excogitatio artificis vocatur intelligentia, quae incipit ab hoc principio, quae est species rei fiendae per artem. Et haec operatio protenditur, ut supra dictum est, usque ad illud quod est ultimum in intentione, et primum in opere. Et ideo illa actio quae incipit ab ultimo, ad quod intelligentia terminatur, vocatur factio, quae est motus iam in exteriorem materiam.

[82975] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 29 Et sicut diximus de actione artis respectu formae, quae est ultimus finis generationis artificialis, similiter est de omnibus aliis intermediis. Sicut ad hoc quod convalescat, oportet quod adaequentur humores. Hoc igitur ipsum quod est adaequari, est unum de intermediis, quod est propinquissimum sanitati. Et sicut medicus, ad hoc quod faceret sanitatem, incipiebat considerando quid est sanitas: ita, ad hoc quod faciat adaequationem, oportet quod sciat quid est adaequatio; videlicet quod adaequatio *est hoc*, scilicet debita proportio humorum in respectu ad naturam humanam. *Hoc autem erit si corpus fuerit calefactum*; quando scilicet quis infirmatur propter defectum caloris. Et iterum oportet quod sciat quod quid est hoc, scilicet calefieri: sicut si dicatur quod calefieri est immutari a medicina calida. Et *hoc*, scilicet dare medicinam calidam, existit statim in potestate medici, et est *iam in ipso*, idest in potestate eius, ut talem medicinam det.

[82976] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 30 Sic igitur patet, quod principium faciens sanitatem, unde incipit motus ad sanandum, est species, quae est in anima, vel ipsius sanitatis, vel aliorum intermediorum, per quae acquiritur sanitas. Et hoc dico, si sanatio fiat ab arte. Si autem fiat alio modo, non erit principium sanitatis species quae est in anima; hoc enim est proprium in operationibus artis.

[82977] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 31 Deinde cum dicit si vero manifestat quomodo fiunt generationes casuales: et dicit, quod quando sanatio fit a casu, tunc principium sanitatis fit

ab hoc, quod est principium faciendi sanitatem apud eum qui facit sanitatem secundum artem. Sed hoc est intelligendum de principio factionis, quod est ultimum in intelligendo, et primum in exequendo. Sicut in medicando principium sanitatis aliquando forsan fit a calefactione. Et hinc etiam incipit sanatio, quando aliquis a casu sanatur, quia calorem aliquis excitat confricatione praeter intentionem confricantis. Calor itaque in corpore excitatus per fricationem vel medicationem, aut est pars sanitatis, quasi intrans substantiam sanitatis, sicut cum ipsa alteratio calefactionis ad sanitatem sufficit; aut sequitur ad calorem aliquid quod est pars sanitatis, sicut cum per calorem fit sanitas per hoc quod calor dissolvit aliquos humores compactos, quorum dissolutio est iam constituens sanitatem. Aut etiam hoc potest esse per plura media; sicut cum calor consumit humores superfluos impedientes aliquos meatus in corpore; quibus consumptis fit debitus motus spirituum ad aliquas determinatas partes corporis: et hoc ultimum est iam faciens sanitatem. *Et quod est ita*, scilicet quod est proximum sanitatis factivum *est aliqua pars sanitatis*, idest intrans in constitutionem sanitatis. Et similiter est in aliis artificialibus. Nam partes domus sunt lapides, quorum compositio iam est aliquid domus.

[82978] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 32 Deinde cum dicit quare sicut concludit conclusionem principaliter intentam: et circa hoc duo facit. Primo includit conclusionem intentam. Secundo removet quamdam dubitationem, ibi, ex quo vero ut materia fit. Dicit ergo primo, quod ex quo omne quod generatur, generatur ex materia, et iterum generatur a suo simili, impossibile est aliquid esse factum, nisi aliquid praeexistat, sicut dicitur communiter. Communis enim philosophorum naturalium sententia erat, quod ex nihilo nihil fit. Palam est autem, quod id quod praeexistit, oportet quod sit pars rei generatae. Constat enim, quod materia quae praeexistit est pars generati. Quod ex hoc probari potest: quia materia est in generato, et ipsa fit generatum dum in actum educitur. Nec solum pars quae est materia praeexistit; sed, sicut ex dictis patet, etiam praeexistit pars quae est in ratione, scilicet forma. Haec enim duo, scilicet materia et forma, sunt partes generati.

[82979] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 33 Utroque enim modo possumus assignare quid sint *circuli aerei* vel *circuli multi*, secundum aliam literam, idest particulares et distincti; et dicentes materiam quae est aes, et *dicentes speciem*, idest formam, quae est talis figura. Et recte dicit multos circulos particulares. Nam circulus secundum speciem et formam est unus tantum. Multiplicatur autem et individuatur per materiam. Et haec, scilicet figura, est genus, in quod primo collocatur circulus aereus. Et ita patet ex dictis, quod circulus aereus in sua definitione habet materiam. Quod autem species geniti praeexistat, supra ostensum est in naturalibus et in artificialibus generationibus.

[82980] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 34 Deinde cum dicit ex quo vero removet quamdam dubitationem. Illud enim ex quo aliquid fit ut ex materia, quandoque praedicatur non in abstracto, sed denominative. Quaedam enim dicuntur non esse *illud*, idest materia, *sed illiusmodi.* Sicut statua non dicitur lapis, sed lapidea. Sed homo convalescens *non dicitur illud ex quo*, idest non recipit praedicationem eius ex quo fieri dicitur. Fit enim convalescens ex infirmo. Nec dicitur quod

convalescens sit infirmus.

[82981] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 35 Huiusmodi autem causa est, quia dupliciter dicitur aliquid fieri ex aliquo: scilicet ex privatione, et ex subiecto quod dicitur materia: sicut dicitur quod homo fit sanus, et quod laborans fit sanus. Dicitur autem magis aliquid fieri ex privatione quam ex subiecto; sicut magis dicitur aliquis fieri sanus ex laborante, quam ex homine. Sed hoc fieri hoc, magis dicimus in subiecto quam in privatione. Magis enim dicimus proprie quod homo fit sanus, quam quod laborans. Et ideo ille qui est sanus, non dicitur laborans, sed magis dicitur homo; et e converso homo dicitur sanus. Sic ergo id quod fit, praedicatur de subiecto, non autem de privatione.

[82982] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 36 Sed in quibusdam privatio est non manifesta et innominata; sicut privatio cuiuscumque figurae in aere, non habet nomen, nec etiam privatio domus in lateribus et in lignis. Et ideo utimur materia, pro materia et privatione simul. Et propter hoc, sicut illic dicimus, quod sanus fit ex laborante, ita hic dicimus quod statua fit ex aere, et domus ex lapidibus et lignis. Et propter hoc etiam, sicut ibi id ex quo fit aliquid, sicut ex privatione, non praedicatur de subiecto, quia non dicimus quod sanus sit laborans, ita nec hic dicimus quod statua sit lignum; sed praedicatur abstractum in concreto, dicendo quod non est lignum, sed lignea, nec aes, sed aerea, nec lapis, sed lapidea. Et similiter domus non est lateres, sed lateritia. Quia si quis diligenter inspiciat, nec fit statua ex ligno, nec domus ex lateribus simpliciter loquendo, sed per aliquam permutationem. Fiunt enim ista ex istis sicut ex aliquo permutato, et non sicut ex permanente. Aes enim infiguratum non manet dum fit statua, nec lateres incompositi dum fit domus. Et propter hoc in praedictis *ita dicitur*, idest talis fit praedicatio.

Lectio 7

[82983] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 1 Praemisit superius philosophus quaedam de generationibus rerum, quasi necessaria ad suum propositum ostendendum; scilicet ad ostendendum, quod causae generationis rerum non sunt ponendae species separatae. Ex quibus duo sunt iam manifestata per praemissa: scilicet quod omnis generatio est ex aliqua materia, et quod unumquodque quod generatur, generatur a suo simili. Nunc autem intendit ostendere propositum ex his quae supra investigata sunt. Et dividitur in partes tres. In prima ostendit quid sit illud quod generatur. In secunda ostendit, quod causa generationis non est species separata, ibi, utrum igitur est ne quaedam. In tertia determinat quaedam quae possent esse dubia circa praedeterminata, ibi, dubitabit autem aliquis. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod forma non generatur nisi per accidens. Secundo ostendit quod compositum generatur, ibi, aeream vero sphaeram. Dicit ergo primo, quod ea quae sunt ostensa supra vera sunt. Quorum unum est, quod omne quod fit, fit ab aliquo, et hoc est agens vel generans, a quo est principium generationis. Et aliud est, quod omne quod generatur, generatur ex aliquo, ut intelligatur id ex quo est generatio, non privatio, sed materia. Dictum est enim superius, quod aliter fit aliquid ex materia, et aliter ex privatione. Et tertium est quod in omni generatione oportet esse aliquid quod fit. Et hoc est vel sphaera, vel

circulus, vel quodcumque aliorum.

[82984] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 2 Ex istis suppositis debet esse manifestum, quod sicut agens generando non facit materiam, vel subiectum generationis, quae est aes, ita etiam *non facit formam*, scilicet hoc ipsum quod est sphaera, nisi forte per accidens. Facit enim aeream sphaeram quod est compositum. Et quia aerea sphaera, est sphaera, ideo per accidens facit sphaeram.

[82985] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 3 Quod autem agens non faciat materiam, per se est manifestum, eo quod materia praeexistit factioni: unde non oportuit eum probare quod materia non fieret. Sed de formis poterat esse dubium, eo quod forma non invenitur nisi in termino actionis. Et ideo oportuit eum probare quod forma non fieret nisi per accidens. Et hoc ideo est, quia formae non proprie habent esse, sed magis sunt quibus aliqua habent esse. Unde si fieri est via in esse, illa tantum per se fiunt, quae per formas habent esse. Formae autem incipiunt esse, eo modo quo sunt in illis factis, quae per formas esse habent.

[82986] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 4 Et quod forma non fiat, sic probat. Facere enim hoc aliquid, est facere hoc ex aliquo subiecto, quod est *totaliter*, idest universaliter verum in omni generatione. Facere enim hoc quod est aes rotundum, non est facere hoc ipsum *quod est rotundum*, scilicet rotunditatem; aut hoc ipsum quod est facere *sphaeram*, scilicet formam sphaerae; sed est facere *aliquid alterum*, scilicet speciem, non qualitercumque, *sed in alio*, scilicet in materia: quod est facere compositum. Quod sic patet. Si enim agens facit aliquid, oportet quod faciat ex aliquo alio sicut ex materia. Hoc *enim superius subiiciebatur*, scilicet quod omnis generatio ex materia fit, propter probationem superius inductam. Sicut agens dicitur facere sphaeram aeream. Et hoc ideo, quia facit hoc quod est sphaera aerea, ex hoc quod est aes. Si igitur etiam ipsam formam faciat, palam erit quod faciet eam similiter, scilicet ex aliqua materia. Et ita sicut sphaera aerea erit composita ex materia et forma, sic et forma sphaerae aereae erit composita ex materia et forma: et redibit eadem quaestio de forma formae, et sic in infinitum: et ita generationes procedent in infinitum, quia omne generatum habet materiam et formam. Palam igitur est quod non fit species rei generatae, nec aliquid aliud quodcumque fit, quod oporteat vocare formam in rebus sensibilibus, sicut ordo et compositio et figura quae in aliquibus tenet locum formae, maxime in artificialibus.

[82987] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 5 Et quia generatio est eius quod fit, palam est quod nec generatio est formae, sed compositi. Nec iterum quod quid erat esse rei generatae generatur, nisi per accidens. Sed forma et quod quid erat esse, *est quod fit in alio*, idest in materia, non per se. Et dico quod fit, vel ab arte, vel a natura, *vel potestate*, idest a quocumque agente per violentiam.

[82988] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 6 Dicit autem quod quid erat esse non fieri, quamvis sit idem rei factae. Supra enim ostensum est unamquamque rem esse idem cum suo quod quid erat esse. Sed tamen quod quid erat esse est quod per se pertinet ad speciem. Unde ab eo excluduntur conditiones individuales, quae per accidens sunt speciei. Species autem et alia universalia non generantur nisi per accidens, singularibus generatis.

[82989] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 7 Sciendum tamen quod licet in litera dicatur, quod

forma fit in materia, non tamen proprie dicitur. Forma enim proprie non fit, sed compositum. Sicut enim dicitur forma esse in materia, licet forma non sit, sed compositum per formam: ita etiam proprius modus loquendi est, ut dicamus compositum generari ex materia in talem formam. Formae enim proprie non fiunt, sed educuntur de potentia materiae, inquantum materia quae est in potentia ad formam fit actu sub forma, quod est facere compositum.

[82990] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit aeream vero ostendit, quod composita fiant, dicens, quod generans facit esse sphaeram aeream. Facit enim eam ex aere quod est materia, sicut ex principio generationis, et ex sphaera, quae est formae et generationis terminus. Facit enim *hanc speciem*, idest figuram sphaerae *in hoc*, idest in hac materia, inquantum scilicet transmutat hoc aes in sphaeram: et hoc est sphaera aerea, scilicet forma sphaerae in aere.

[82991] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 9 *Sed hoc*, scilicet figura sphaerae *est esse sphaerae*, idest quod quid est sphaerae. *Eius autem quod est esse sphaerae*, idest ipsius quod quid est formae, non est omnino generatio; quia si esset eius generatio, oporteret quod esset ex aliquo sicut ex materia. Omne enim quod fit oportet esse divisibile, ita scilicet quod eius *hoc sit hoc*, idest una pars sit hoc, *et hoc sit hoc*, idest alia pars sit hoc. Et hoc exponit, scilicet quod una pars eius sit materia, et alia pars eius sit species. Si igitur quid est sphaerae quantum ad ipsam formam est *quod sit figura aequalis ex medio*, idest quod sit quaedam figura solida a cuius medio ad extremitates omnes lineae ductae sint aequales, oportet *quod huius*, scilicet sphaerae aereae *hoc quidem*, scilicet materia, sit in quo erat id quod *facit generans*, scilicet forma; et hoc sit *in illo*, scilicet forma, *quae* scilicet est figura ex medio aequalis, *et hoc sit omne*, idest totum *quod factum est*, scilicet aerea sphaera.

[82992] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 10 Palam igitur est ex dictis, quod si omne quod fit oportet esse divisibile, quod id quod est ut species, aut quod est *ut substantia*, idest ut quod quid erat esse non fit. Sed *synodus*, idest compositum quod dicitur et denominatur a tali forma, vel quidditate vel quod quid est, fit. Et iterum manifestum est quod omni generato inest materia, et quod cuiuslibet generati hoc est hoc, *et hoc est hoc*, idest una pars est materia, et alia forma.

[82993] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit utrum igitur ostendit quod ex quo formae non generantur sed composita, quod non oportet ponere species separatas esse causas generationis in istis inferioribus. Sciendum est autem, quod Platonici ponebant species esse causas generationis dupliciter. Uno modo per modum generantis, et alio modo per modum exemplaris. Primo ergo ostendit, quod species separatae non sunt causae generationis per modum generantis. Secundo, quod non per modum exemplaris, ibi, in quibusdam vero palam. Dicit ergo primo, quod considerandum est utrum sit aliqua forma *universalis praeter huiusmodi singularia*, scilicet quod sit quaedam sphaera a materia separata praeter has sphaeras quae sunt in materia. Aut etiam sit aliqua domus universalis sine materia, praeter lapides, ex quibus constituuntur istae domus particulares. Movet autem quaestionem in artificialibus propter naturalia, quorum species Plato separatas posuit a materia; ut intelligatur esse quaesitum, utrum sit homo universalis praeter carnes et ossa, ex quibus particulares homines constituuntur.

[82994] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 12 Ad solutionem autem huius quaestionis, hic primo praemittit, quod si sit aliqua substantia hoc modo facta, nullo modo erit hoc aliquid, sed significabit tantum quale quid, quod non est determinatum. Socrates enim significat hoc aliquid et determinatum; homo vero significat quale quid, quia significat formam communem et indeterminatam, quia significat absque determinatione huius vel illius. Unde si sit homo praeter Socratem et Platonem et alios huiusmodi, non tamen erit hoc aliquid nec determinatum. Sed nos videmus quod in generationibus, semper illud quod facit et generat *ex hoc*, idest ex tali materia, est *tale hoc*, idest hoc determinatum, habens determinatam speciem. Oportet enim, sicut generatum est hoc aliquid, ita et generans esse hoc aliquid, cum generans sit simile genito, ut supra probatum est. Et quod genitum sit hoc aliquid, ex hoc patet: quia quod generatur est compositum. *Sed hoc esse*, scilicet compositum, quando *est hoc*, idest determinatum, est ut Callias, aut Socrates, sicut cum dicitur haec sphaera aerea. Sed homo et animal non significant hanc materiam ex qua est generatio, sicut nec sphaera aerea universaliter dicta. Si ergo compositum generatur, et non generatur nisi ex hac materia, per quam est hoc aliquid, oportet quod id quod generatur sit hoc aliquid. Et cum generatum sit simile generanti, oportet etiam, quod generans sit hoc aliquid. Et ita non sit species universalis, sine materia.

[82995] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 13 Manifestum est ergo ex dictis, quod si sunt aliquae species praeter singularia, nihil sunt utiles ad generationes et substantias rerum, sicut consueti sunt quidam dicere *specierum causa*, idest ad hoc quod ponant species. Haec enim erat una causa, quare Platonici species ponebant, ut essent causa generationis in rebus. Si igitur species separatae non possunt esse causa generationis, manifestum erit quod non erunt species quaedam substantiae secundum se existentes.

[82996] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 14 Sciendum est autem, quod omnes, qui non consideraverunt hoc, quod philosophus supra ostendit, quod formae non fiunt, passi sunt difficultatem circa factionem formarum. Propter hoc namque quidam coacti sunt dicere, omnes formas esse ex creatione. Nam ponebant formas fieri, et non poterant ponere quod fierent ex materia, cum materia non sit pars formae: unde sequebatur quod fierent ex nihilo, et per consequens quod crearentur. E contrario autem quidam posuerunt propter hanc difficultatem, formas praeexistere in materia actu, quod est ponere latitationem formarum; sicut posuit Anaxagoras.

[82997] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 15 Sententia autem Aristotelis, qui ponit formas non fieri, sed compositum, utrumque excludit. Neque enim oportet dicere, quod formae sint causatae ab aliquo extrinseco agente, neque quod fuerint semper actu in materia, sed in potentia tantum. Et quod in generatione compositi sint eductae de potentia in actum.

[82998] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 16 Deinde cum dicit in quibusdam ostendit, quod species separatae non possunt esse causa generationis per modum exemplaris; dicens, quod licet in aliquibus sit dubium utrum generans sit simile generato, tamen in quibusdam palam est quod generans sit quoddam tale, quale est generatum; non quidem idem numero, sed idem specie, ut patet in naturalibus. Homo enim generat hominem, similiter equus equum, et unaquaeque res

naturalis aliam similem in specie sibi: nisi accidat aliquid praeter naturam, sicut est cum equus generat mulum. Et dicitur ista generatio praeter naturam, quia est praeter intentionem naturae particularis.

[82999] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 17 Virtus enim formativa, quae est in spermate maris, naturaliter est ordinata ut producat omnino simile ei, a quo sperma est decisum; sed de secundaria intentione est, quod quando perfecta similitudo induci non potest, inducatur qualiscumque potest similis. Et, quia in generatione muli sperma equi non potest inducere speciem equi in materia, propter hoc quod non est proportionata ad suscipiendum speciem equi, inducit speciem propinquam. Unde etiam in generatione muli est aliquo modo generans simile generato. Est enim aliquod proximum genus, quod non est nominatum, commune equo et asino. Et sub illo genere continetur etiam mulus. Unde secundum illud genus potest dici quod simile generat simile. Ut si verbi gratia dicamus quod illud proximum genus sit iumentum, poterimus dicere, quod licet equus non generet equum, sed mulum, iumentum tamen generat iumentum.

[83000] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 18 Patet igitur, quod omnia generata consequuntur speciei similitudinem ex virtute generantis. Quare palam est, quod non oportet ponere aliquam speciem separatam, quasi exemplar rebus generatis, ex cuius imagine res generatae speciei similitudinem consequantur, ut Platonici ponebant. Maxime enim huiusmodi exemplaria requirerentur in praedictis substantiis naturalibus, quae sunt maxime substantiae respectu artificialium. Sufficiens autem est in praedictis generans ad faciendum similitudinem speciei; et est sufficiens *ponere causam speciei in materia*, idest quod illud quod facit hoc generatum consequi talem speciem non sit species extra materiam, sed species in materia.

[83001] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 19 *Omnis autem species, quae est in materia*, scilicet in his carnibus et in his ossibus, est aliquod singulare, ut Callias et Socrates. Et ista etiam species causans similitudinem speciei in generando est diversa a specie generati secundum numerum propter diversam materiam. Cuius diversitas est principium diversitatis individuorum in eadem specie. Diversa namque est materia, in qua est forma hominis generantis et hominis generati. Sed utraque forma est idem secundum speciem. Nam ipsa species est *individua*, idest non diversificatur in generante et generato. Relinquitur ergo, quod non oportet ponere aliquam speciem praeter singularia, quae sit causa speciei in generatis, ut Platonici ponebant.

Lectio 8

[83002] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 1 Postquam ostendit philosophus, quod species separatae non sunt causa generationis in istis inferioribus, hic manifestat quaedam, quae possent esse dubia circa praedeterminata. Et dividitur in partes tres, secundum quod tria dubia sunt quae manifestare intendit. Secunda pars incipit ibi, palam vero ex dictis. Tertia ibi, non solum autem de substantia. Circa primum duo facit. Primo ponit dubitationem. Secundo solvit eam, ibi, causa

vero et cetera. Oritur autem prima dubitatio ex eo quod supra dixerat, quod, quando principium sanitatis est species, quae est in anima, tunc sanitas fit ab arte. Quando vero sanitas non est ab hoc principio, sed a calefactione tantum, tunc fit sanitas a casu, sicut cum accidit sanitas ex confricatione. Hoc autem non potest accidere in domibus, quae fiunt ab arte. Domus enim numquam fit ab aliquo principio, nisi a specie domus in anima; et sic semper fit ab arte, et non a casu. Et ideo est dubitatio, quare quaedam fiunt quandoque quidem ab arte, quandoque quidem a casu, ut sanitas; quaedam vero non, sed fiunt tantum ab arte, et nunquam a casu, ut domus.

[83003] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit causa vero solvit quaestionem; et dicit causam praedictae differentiae in artificialibus hanc esse, quia materia, a qua incipit generatio, secundum quam contingit facere et fieri aliquid eorum, quae sunt ab arte, talis est, in qua existit aliqua pars rei. Oportet namque in materia qualibet esse aptitudinem ad formam. Non enim quodlibet artificiatum potest fieri ex qualibet materia, sed ex determinata. Sicut serra non fit ex lana, sed ex ferro. Ipsa ergo aptitudo ad formam artificiati, quae est in materia, iam est aliqua pars artificiati, quae est in materia; quia sine aptitudine artificiatum esse non potest. Sicut serra non potest esse sine duritie, per quam ferrum est ordinatum ad formam serrae.

[83004] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 3 Sed haec pars dupliciter invenitur in materia. Quandoque quidem ita, quod per eam materia potest moveri a seipsa per partem formae in ea existentem. Quandoque vero non. Sicut in corpore humano, quod est materia sanationis, inest virtus activa, per quam corpus potest sanare seipsum. In lapidibus autem et lignis non est aliqua virtus activa, per quam possit moveri materia ad formam domus.

[83005] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 4 Et si quidem materia sic possit moveri per partem formae, quam in se habet, ad formam, hoc contingit dupliciter. Quia quandoque potest sic moveri per principium intrinsecum, quod est pars praedicta, sicut moveretur per artem, ut accidit in sanatione; nam natura humani corporis eodem modo agit ad sanitatem sicut et ars. Quandoque vero non potest moveri materia per principium intrinsecum eodem modo sicut movetur ab arte, licet aliquo modo per ipsum moveri possit. Multa enim sunt, quae possunt a seipsis moveri, sed non sic sicut moventur ab arte, ut patet in saltatione. Homines enim non habentes artem saltandi possunt quidem movere seipsos, sed non illo modo, sicut movent se qui habent artem praedictam.

[83006] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 5 Illa igitur artificialia, quae habent talem naturam, sicut lapides sunt materia domus, non possunt a seipsis moveri: impossibile est enim moveri ea nisi ab alio. Et hoc non solum est in artificialibus, sed etiam in naturalibus. Sic enim et materia ignis non potest moveri ad formam ignis nisi ab alio. Et inde est, quod forma ignis non generatur nisi ab alio. Et propter hoc quaedam artificialia non possunt fieri sine habente artem: quae scilicet in sua materia vel non habent aliquod principium motivum ad formam, vel non sic motivum sicut ars movet.

[83007] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 6 Quae vero ab aliquo extrinseco principio moveri possunt non habente artem, possunt esse et fieri etiam sine habente artem. Movebuntur enim eorum materiae ab his quae non habent artem. Quod quidem ostendit dupliciter. Uno modo inquantum

possunt moveri ab aliquibus aliis extrinsecis principiis non habentibus artem; sicut arborem plantare potest etiam qui non habet artem plantandi. Alio modo quando *materia movetur ex parte*, idest ab aliquo principio intrinseco, quod est aliqua pars formae. Sicut cum corpus humanum sanatur ab aliquo principio intrinseco, quod est aliqua pars formae.

[83008] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 7 Sciendum est autem, quod occasione horum verborum, quae hic dicuntur, quidam ponunt, quod in omni generatione naturali est aliquod principium activum in materia, quod quidem est forma in potentia praeexistens in materia, quae est quaedam inchoatio formae. Unde haec formae pars dicitur. Quod quidem adstruere nituntur: primo ex hoc quod hic dicitur. Videtur enim hic Aristoteles dicere quod illa, in quorum materia non est principium activum, fiunt tantum ab arte. Oportet igitur, quod in materia illorum, quae fiunt a natura, insit aliquod principium activum.

[83009] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 8 Secundo ex hoc, quod omnis motus, cuius principium non est in eo quod movetur, sed extra, est motus violentus, et non naturalis. Si igitur in his, quae generantur per naturam, non esset aliquod principium generationis activum in materia, tunc eorum generationes non essent naturales, sed violentae; aut non esset aliqua differentia inter generationem artificialem et naturalem.

[83010] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 9 Et si obiiciatur contra eos, quod tunc ea, quae generantur naturaliter, non indigent extrinseco generante, si eorum generatio est a principio intrinseco: respondent quod sicut principium intrinsecum non est forma completa, sed quaedam inchoatio formae; ita etiam non est perfectum principium activum, ut per se possit agere ad generationem; sed habet aliquid de virtute activa ut cooperetur exteriori agenti. Nisi enim aliquid conferret mobile exteriori agenti, esset motus violentus: violentum enim est, cuius principium est extra, nil conferente vim passo, ut in primo Ethicorum dicitur.

[83011] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 10 Haec autem opinio videtur propinqua ponentibus latitationem formarum. Cum enim nihil agat nisi secundum quod est in actu: si partes vel inchoationes formarum quae sunt in materia, habent aliquam virtutem activam, sequitur quod sint aliquo modo actu, quod est ponere latitationem formarum. Et praeterea, cum esse sit ante agere, non potest intelligi forma prius habere agere, quam sit in actu.

[83012] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 11 Et ideo dicendum est, quod sicut sola viventia inveniuntur se movere secundum locum, alia vero moventur a principio extrinseco, vel generante, vel removente prohibens, ut dicitur octavo physicorum, ita secundum alios motus, sola viventia inveniuntur movere seipsa. Et hoc ideo quia inveniuntur habere diversas partes, quarum una potest esse movens et alia mota; quod oportet esse in omni movente seipsum, ut probatur in octavo physicorum. Sic igitur invenimus in generatione viventium esse principium activum intrinsecum quod est virtus formativa in semine. Et sicut est potentia augmentativa movens in motu augmenti et decrementi; ita est et in motu alterationis, quae est sanatio, principium movens intra. Nam cum cor non sit susceptivum infirmitatis, virtus naturalis, quae est in corde sano, totum corpus ad sanitatem alterat.

[83013] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 12 De tali igitur materia habente in se principium activum loquitur hic philosophus, et non de rebus inanimatis. Quod ex hoc patet, quia materiam ignis comparat materiae domus in hoc, quod utraque movetur ad formam a principio extrinseco. Non tamen sequitur quod generatio inanimatorum corporum non sit naturalis. Non enim oportet ad motum naturalem, quod semper principium motus, quod est in mobili, sit principium activum et formale; sed quandoque est passivum et materiale. Unde et natura in secundo physicorum distinguitur per materiam et formam. Et ab hoc principio dicitur naturalis generatio simplicium corporum, ut dicit Commentator in secundo physicorum. Differentia tamen est inter materiam naturalium et artificialium: quia in materia rerum naturalium est aptitudo naturalis ad formam, et potest reduci in actum per agens naturale; non autem hoc contingit in materia artificialium.

[83014] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit palam vero manifestat secundum quod poterat esse dubium ex praedictis. Dixerat enim superius quod omne quod generatur, generatur a simili secundum speciem. Hoc autem non eodem modo se habet in omnibus: et ideo hic manifestare intendit, quomodo hoc diversimode in diversis inveniatur. Et circa hoc duo facit. Primo distinguit diversos modos quibus generatum est simile generanti. Secundo manifestat eos, ibi, causa namque faciendi. Sciendum est autem circa primum, quod omne quod generatur ab aliquo, aut generatur per se, aut generatur ab eo per accidens. Quod autem generatur ab aliquo per accidens, non generatur ab eo secundum quod huiusmodi. Unde non oportet in generante esse similitudinem generati. Sicut inventio thesauri non habet similitudinem aliquam in eo, qui fodiens ad plantandum invenit thesaurum per accidens. Sed generans per se, generat tale secundum quod huiusmodi. Unde oportet quod in generante per se, sit aliqualiter similitudo generati.

[83015] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 14 Sed hoc contingit tripliciter. Uno modo quando forma generati praecedit in generante secundum eumdem modum essendi, et simili materia. Sicut cum ignis generat ignem, vel homo generat hominem. Et haec est generatio totaliter univoca.

[83016] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 15 Alio modo quando forma generati praecedit in generante, non quidem secundum eumdem modum essendi, nec in substantia eiusdem rationis; sicut forma domus praecedit in artifice, non secundum esse materiale, sed secundum esse immateriale, quod habet in mente artificis, non in lapidibus et lignis. Et haec generatio est partim ex univoco quantum ad formam, partim ex aequivoco quantum ad esse formae in subiecto.

[83017] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 16 Tertio modo quando ipsa tota forma generati non praecedit in generante, sed aliqua pars eius, aut aliqua pars partis; sicuti in medicina calida praecedit calor qui est pars sanitatis, aut aliquid ducens ad partem sanitatis. Et haec generatio nullo modo est univoca.

[83018] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 17 Et ideo dicit, *palam ex dictis est quod aut fiunt omnia quodammodo ex totaliter univoco, sicut naturalia*, ut ignis ab igne, et homo ab homine. Aut ex eo quod est *ex parte* univocum, quantum ad formam, et ex parte aequivocum quantum ad esse formae in subiecto; sicut domus fit ex domo quae est ars in artifice, *aut ab intellectu*, sive artis habitu. Ipsa enim ars aedificativa est species domus. Aut tertio modo fiunt aliqua ex parte formae

praeexistentis in generante, sive ex ipso generante, habente partem praedictam. Potest enim dici quod generatio fit vel ex forma, sive parte formae, vel ex habente formam, vel partem formae. Sed ex habente quidem sicut ex generante; ex forma sive parte formae, sicut ex eo quo generans generat. Nam forma non generat nec agit, sed habens formam per eam. Et hoc dico quod aliquid fit ex alio simili secundum aliquem praedictorum modorum, nisi fiat ex eo per accidens. Tunc enim non oportet huiusmodi similitudinem observari, sicut dictum est.

[83019] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 18 Deinde cum dicit causa namque manifestat modos praedictos. Et primo in rebus artificialibus. Secundo in rebus naturalibus, ibi, similiter itaque his. Dicit ergo primo, quod ideo oportet quod sit fieri ex aliqua parte, quia prima causa faciendi secundum se, est pars generati praeexistentis in generante, quae est vel ipsa forma generantis, vel pars formae. Cum enim per motum calor generatur, in ipso motu est quodammodo calor sicut in virtute activa. Nam ipsa virtus causandi calorem quae est in motu, est aliquid de genere caloris. Et iste calor in motu existens virtute, facit calorem in corpore, non quidem generatione univoca, sed aequivoca; quia calor in motu, et in corpore calido, non est unius rationis. *Is vero*, scilicet calor, aut est ipsa sanitas, aut aliqua pars sanitatis, aut sequitur eum aliqua pars sanitatis, aut sanitas ipsa.

[83020] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 19 Per haec quatuor quae ponit, dat intelligere quatuor modos, quibus potest se habere forma generantis ad formam geniti. Quorum primus est quando forma generati totaliter est in generante, sicut forma domus est in mente artificis, et sicut forma ignis generati est in igne generante. Secundus modus est quando pars formae generati est in generante, sicut cum medicina calida sanat calefaciendo. Nam calor factus est in sanato pars sanitatis. Tertius modus est quando pars formae est in generante, non actu, sed virtute; sicut quando motus calefaciendo sanat: calor enim est in motu virtute, et non actu. Quartus modus est quando ipsa tota forma est in generante virtute, sed non actu, sicut forma stuporis est in pisce stupefaciente manum. Et similiter est in aliis quae agunt a tota specie. Primum ergo modum designat in hoc quod dicit *aut sanitas.* Secundum in hoc quod dicit *aut pars.* Tertium in hoc quod dicit *aut sequitur eum aliqua pars sanitatis.* Quartum in hoc quod dicit, *aut sanitas ipsa.* Et quia motus causat calorem ad quem sequitur sanitas, propter hoc etiam dicitur motus facere sanitatem, quia id facit sanitatem cui consequitur vel accidit sanitas. Vel melius, *quod consequitur, et accidit ex motu*, scilicet calor, facit sanitatem.

[83021] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 20 Quare patet, quod sicut in syllogismis, omnium principium *est substantia*, idest quod quid est rei (nam syllogismi demonstrativi sunt ex quid est, cum in demonstrationibus medium sit definitio), *et hic*, scilicet in operativis, generationes sunt ex quod quid est. In quo ostenditur similitudo intellectus speculativi et practici. Sicut enim intellectus speculativus procedit ad demonstrandum passiones de subiectis ex consideratione eius quod quid est, ita intellectus procedit ad operandum ex specie artificii, quae est eius quod quid est, ut supra dictum est.

[83022] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 21 Deinde cum dicit similiter itaque manifestat

quod dixerat de artificialibus, in rebus naturalibus; dicens, quod similiter se habent ea quae sunt constituta secundum naturam, his quae fiunt per artem. Sperma enim operatur ad generationem, sicut contingit in his quae fiunt per artem. Sicut enim artifex non est actu domus, nec habet formam quae sit domus actu, sed potestate; ita sperma non est animal actu, nec habet animam quae est species animalis actu, sed potestate tantum. Est enim in semine virtus formativa: quae hoc modo comparatur ad materiam concepti, sicut comparatur forma domus in mente artificis ad lapides et ligna: nisi quod forma artis est omnino extrinseca a lapidibus et lignis; virtus autem spermatis est intrinseca.

[83023] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 22 Quamvis autem generatio animalis ex spermate, non sit a spermate sicut ab univoco, quia sperma non est animal; id tamen a quo est sperma, est aliqualiter univocum ei quod fit ex spermate. Nam sperma fit ab animali. Et in hoc est dissimilitudo inter generationem naturalem et generationem artificialem; quia non oportet quod forma domus in mente artificis sit a domo, licet quandoque hoc accidat, ut cum aliquis ad exemplar unius domus facit aliam. Sed semper oportet quod sperma sit ab animali.

[83024] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 23 Exponit autem quod dixerat *aliqualiter univocum*, quia non oportet in omni generatione naturali esse omnimodam univocationem, sicut cum dicitur quod homo fit ex homine. *Fit enim femina ex viro* sicut ex agente; et mulus non fit ex mulo, sed ex equo vel asino, in quo tamen est aliqua similitudo, ut supra dixit. Et quod dixit quod *a quo est sperma*, oportet esse aliqualiter univocum, subiungit, intelligendum est *si non fuerit orbatio*, idest si non fuerit defectus naturalis virtutis in semine. Tunc enim generat aliquid quod non est simile generanti, sicut patet in monstruosis partubus.

[83025] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 24 Et *sicut in illis*, idest in rebus artificialibus, aliqua fiunt non solum per artem, sed a casu, quando materia potest moveri a seipsa eo motu quo movetur ab arte; quando vero non potest hoc modo moveri, tunc non potest id quod fit ab arte, ab alio fieri quam ab arte: ita et hic possunt aliqua fieri a casu et sine spermate, illa quorum materia hoc modo potest moveri a seipsa *eo motu quo movet sperma*, idest ad generationem animalis. Sicut patet in his quae generantur ex putrefactione: quae quomodo dicantur esse a casu, et quomodo non, superius expositum est. Illa autem quorum materia non potest moveri a se ipsa eo motu quo a spermate movetur, impossibilia sunt fieri aliter quam ex ipsis seminibus; sicut patet de homine et equo et aliis animalibus perfectis. Patet autem ex his quae hic dicuntur, quod neque omnia animalia possunt generari et ex semine et sine semine, ut Avicenna ponit, neque nulla generantur utroque modo, ut ponit Averroes.

[83026] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 25 Est autem advertendum quod per ea quae hic dicuntur, possunt solvi dubitationes illorum qui ponebant formas in istis generatis, non esse a generantibus naturalibus, sed a formis quae sunt sine materia. Hoc enim maxime visi sunt ponere propter animalia generata ex putrefactione, quorum formae non videntur procedere ex aliquibus similibus secundum speciem. Ulterius autem in animalibus etiam quae generantur ex semine, virtus activa generationis, quae est in semine, non est anima, ut ex hoc possit anima sequi in animali

generato. Adhuc autem procedunt, quia in inferioribus istis non inveniuntur aliqua principia activa ad generationem, nisi calidum et frigidum, quae sunt formae accidentales. Et sic non videtur, quod per ea possint produci formae substantiales. Nec videtur quod ratio philosophi quam supra posuit contra ponentes exemplaria, teneat in omnibus; ut scilicet ad similitudinem speciei in generatis, sufficiant formae generantium.

[83027] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 26 Sed omnes hae dubitationes solvuntur per literam Aristotelis, si diligenter inspiciatur. Dicitur enim in litera quod virtus activa quae est in spermate, etsi non sit anima in actu, est tamen anima in virtute; sicuti forma domus in anima, non est domus actu, sed virtute. Unde, sicut ex forma domus, quae est in mente, potest fieri forma domus in materia, ita ex virtute seminis, potest fieri anima completa, praeter intellectum qui est ab extrinseco, ut dicitur in sextodecimo de animalibus. Et adhuc amplius, inquantum virtus quae est in semine, est ab anima perfecta, cuius virtute agit. Media enim principia, agunt in virtute primorum.

[83028] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 27 In his vero quae generantur ex putrefactione, etiam est in materia aliquod principium simile virtuti activae quae est in spermate, ex quo causatur anima in talibus animalibus. Et sicuti virtus quae est in spermate, est ab anima completa animalis, et a virtute caelestis corporis, ita virtus quae est in materia putrefacta generativa animalis, est a solo corpore caelesti, in quo sunt virtute omnes formae generatae, sicut in principio activo. Qualitates etiam activae, licet sint activae, non tamen agunt solum in virtute propria, sed in virtute formarum substantialium ad quae se habent sicut instrumenta; sicut dicitur in secundo de anima, quod calor ignis est sicut instrumentum animae nutritivae.

[83029] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 28 Deinde cum dicit non solum manifestat tertium, quod poterat ex dictis esse dubium. Probaverat enim quod formae non generantur, sed composita. Posset autem aliquis dubitare, utrum hoc verum sit solum in formis substantialibus, aut etiam in accidentalibus. Cui dubitationi hic satisfacere intendit. Unde duo facit. Primo ostendit, quod hoc est verum in utrisque; dicens quod ratio superius posita non solum ostendit *speciem*, idest formam non fieri *de substantia*, idest circa praedicamentum substantiae, sed communis est similiter *de omnibus primis*, idest de praedicamentis, sicut de qualitate, et quantitate, et aliis praedicamentis, *fit enim, ut aerea sphaera*, idest quod est compositum, sicut aerea sphaera. *Sed non fit sphaera*, idest quod se habet per modum formae; *nec aes* idest quod se habet per modum materiae. Et si fit sphaera, aliquo modo loquendi, non fit per se, sed in aere; quia semper oportet praeexistere ad generationem materiam et speciem, ut supra est ostensum. Illud quoque quod est *ut aerea sphaera*, scilicet compositum, fit, *et in quid*, hoc est in praedicamento substantiae, et in qualitate et quantitate, et similiter in aliis praedicamentis. Non enim fit *quale*, idest ipsa qualitas, sed hoc totum quod est *quale lignum*. Nec fit *quantum*, idest ipsa quantitas, sed lignum quantum, aut animal quantum.

[83030] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 8 n. 29 Sed proprium ostendit quid differat inter substantiam et accidentia; dicens, quod hoc oportet accipere ut proprium substantiae per comparationem

ad accidentia; quia quando substantia generatur, necesse est semper praeexistere alteram substantiam, quae facit generationem. Sicut si animal generatur, oportet quod praeexistat animal generans in his quae generantur ex semine. Sed in quali et quanto et in aliis accidentibus non oportet quod praeexistat quale aut quantum actu, sed solum in potentia, quod est materiale principium et subiectum motus. Principium enim activum substantiae non potest esse nisi substantia; sed principium activum accidentium potest esse non accidens, scilicet substantia.

Lectio 9

[83031] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid est quod quid erat esse, et quorum est, et quomodo se habet ad ea quorum est, et quod non oportet ponere quidditates rerum separatas propter generationem, hic intendit ostendere ex quibus constituitur quod quid erat esse; et dividitur in duas partes. In prima ostendit ex quibus quod quid erat esse constituitur. In secunda ostendit quomodo ex illis fiat unum, ibi, nunc autem dicamus primum. Prima autem pars dividitur in duas. In prima movet dubitationem. In secunda solvit eam, ibi, aut multipliciter dicitur pars. Prima pars dividitur in duas dubitationes, quas movet, ad idem pertinentes; secundam ibi, amplius autem si priores sunt partes. Dicit ergo primo, quod omnis *definitio est quaedam ratio*, idest quaedam compositio nominum per rationem ordinata. Unum enim nomen non potest esse definitio, quia definitio oportet quod distincte notificet principia rerum quae concurrunt ad essentiam rei constituendam; alias autem definitio non sufficienter manifestaret essentiam rei. Et propter hoc dicitur in primo physicorum, quod definitio dividit *definitum in singulare*, idest exprimit distincte singula principia definiti. Hoc autem non potest fieri nisi per plures dictiones: unde una dictio non potest esse definitio, sed potest esse manifestativa eo modo, quo nomen minus notum manifestatur per magis notum. Omnis autem ratio partes habet, quia est quaedam oratio composita, et non simplex nomen. Et ideo videtur quod sicut se habet ratio rei ad rem, ita se habent partes rationis ad partes rei. Et propter hoc dubitatur, utrum oporteat rationem partium ponere in ratione totius, aut non.

[83032] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 2 Et haec dubitatio exinde confirmatur: quia in quibusdam rationibus totorum, videntur esse rationes partium, et in quibusdam non. In definitione enim circuli non ponitur definitio *incisionum circuli*, idest partium ex circulo separatarum, sicut semicirculi et quartae partis circuli. Sed definitio syllabae continet in se definitionem *elementorum*, idest literarum. Si enim definitur syllaba, oportet quod dicatur esse aliqua vox composita ex literis. Et sic in definitione syllabae ponitur litera, et per consequens definitio eius, quia semper uti possumus definitione pro nomine. Et tamen circulus dividitur in incisiones ut in partes, sicut syllaba *in elementa*, idest in literas.

[83033] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 3 Quod autem hic dicitur, quod sicut se habet definitio ad rem, ita se habet pars definitionis ad partem rei, videtur habere dubitationem. Definitio enim est idem rei. Unde videtur sequi quod partes definitionis sint idem partibus rei; quod patet esse

falsum. Nam partes definitionis praedicantur de definitio, sicut de homine, animal et rationale; nulla autem pars integralis praedicatur de toto.

[83034] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 4 Sed dicendum est, quod partes definitionis significant partes rei, inquantum a partibus rei sumuntur partes definitionis; non ita quod partes definitionis sint partes rei. Non enim animal est pars hominis, neque rationale; sed animal sumitur ab una parte, et rationale ab alia. Animal enim est quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet rationem. Natura autem sensitiva est ut materialis respectu rationis. Et inde est quod genus sumitur a materia, differentia a forma, species autem a forma et materia simul. Nam homo est, quod habet rationem in natura sensitiva.

[83035] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit amplius autem ponit secundam dubitationem, quae est de prioritate partium. Omnes enim partes videntur esse priores toto, sicut simplex composito. Acutus enim angulus est pars recti anguli. Dividitur enim rectus angulus in duos vel plures angulos acutos. Et similiter digitus est pars hominis. Unde videtur, quod acutus angulus sit naturaliter prior recto, et digitus prior homine.

[83036] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 6 Sed e contra videntur illa esse priora, scilicet rectus acuto, et homo digito. Et hoc dupliciter. Primo quidem secundum rationem. Per huic enim modum illa dicuntur esse priora, quae in eorum rationibus ponuntur, et non e contrario. *Acutus enim et digitus dicuntur esse secundum rationem*, idest definiuntur ex illis, scilicet homine et recto, ut dictum est. Unde videtur, quod homo et rectus angulus sint priores digito et acuto angulo.

[83037] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 7 Secundo vero prout dicuntur esse aliqua priora ex eo, quod est esse sine invicem. Quae enim possunt esse sine aliis, et non e contrario, dicuntur esse priora, ut in quinto est habitum, sicut unum duobus. Homo autem potest esse sine digito. Digitus autem non potest esse sine homine, quia digitus abscisus non est digitus, ut infra dicetur. Unde videtur, quod homo sit prior digito. Et eadem ratio est de recto et acuto.

[83038] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit aut multipliciter solvit propositas quaestiones; et dividitur in tres partes. In prima ponit solutionem. In secunda exponit eam, ibi, dictum est igitur nunc ipsum. Tertio determinat quamdam dubitationem, quae ex praedicta solutione oriri potest, ibi, dubitatur autem merito. Ad evidentiam autem horum, quae in hoc capitulo dicuntur, sciendum est, quod circa definitiones rerum, et earum essentias duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod tota essentia speciei est ipsa forma, sicut quod tota essentia hominis est anima. Et propter hoc dicunt, quod eadem secundum rem est forma totius quae significatur nomine humanitatis, et forma partis, quae significatur nomine animae, sed differunt solum secundum rationem: nam forma partis dicitur secundum quod perficit materiam, et facit eam esse in actu: forma autem totius, secundum quod totum compositum per eam in specie collocatur. Et ex hoc volunt, quod nullae partes materiae ponantur in definitione indicante speciem, sed solum principia formalia speciei. Et haec opinio videtur Averrois et quorumdam sequentium eum.

[83039] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 9 Sed videtur esse contra intentionem Aristotelis.

Dicit enim superius in sexto, quod res naturales habent in sui definitione materiam sensibilem, et in hoc differunt a mathematicis. Non autem potest dici, quod substantiae naturales definiantur per id quod non sit de essentia earum. Substantiae enim non habent definitionem ex additione, sed sola accidentia, ut supra est habitum. Unde relinquitur quod materia sensibilis sit pars essentiae substantiarum naturalium, non solum quantum ad individua, sed etiam quantum ad species ipsas. Definitiones enim non dantur de individuis, sed de speciebus.

[83040] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 10 Unde est alia opinio, quam sequitur Avicenna; et secundum hanc forma totius, quae est ipsa quidditas speciei, differt a forma partis, sicut totum a parte: nam quidditas speciei, est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et ex hac materia individua. Ex his enim componitur individuum, ut Socrates et Callias. Et haec est sententia Aristotelis in hoc capitulo, quam introducit ad excludendum opinionem Platonis de ideis. Dicebat enim species rerum naturalium esse per se existentes sine materia sensibili, quasi materia sensibilis non esset aliquo modo pars speciei. Ostenso ergo, quod materia sensibilis sit pars speciei in rebus naturalibus, ostenditur quod impossibile est esse species rerum naturalium sine materia sensibili, sicut hominem sine carnibus et ossibus, et sic de aliis.

[83041] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 11 Et hic erit tertius modus destruendi ideas. Nam primo destruxit per hoc quod quod quid erat esse non est separatum ab eo cuius est. Secundo per hoc, quod species separatae a materia non sunt causae generationis, neque per modum generantis, neque per modum exemplaris. Nunc autem tertio improbat eam per hoc quod materia sensibilis in communi est ratio speciei.

[83042] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 12 Dicit ergo solvendo, quod multipliciter dicitur pars, sicut in quinto est habitum. Et uno modo dicitur pars quantitativa, hoc scilicet quod mensurat totum secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars cubiti, et binarius senarii. Sed hic modus partium praetermittatur ad praesens; non enim intendimus hic inquirere partes quantitatis; sed intendimus inquirere de partibus definitionis, quae significant substantiam rei. Unde perscrutandum est de illis partibus ex quibus substantia rei componitur.

[83043] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 13 Pars autem substantiae est et materia, et forma, et ex quibus est aliquid compositum. Et quodlibet istorum trium, scilicet materia et forma et compositum ex his, est substantia, ut supra habitum est. Et ideo materia est quidem quodam modo pars alicuius, quodam modo non est, sed solum *illa, ex quibus est ratio speciei*, idest formae. Intelligimus enim concavitatem quasi formam, et nasum materiam, et simum quasi compositum. Et secundum hoc caro, quae est materia vel pars materiae, non est pars concavitatis, quae est forma vel species; nam caro est materia, in qua fit species. Sed tamen caro est aliqua pars simitatis, si tamen simitas intelligitur esse quoddam compositum, et non solum forma. Et similiter totius quidem statuae, quae est composita ex materia et forma, pars est aes; non autem est pars statuae secundum quod statua accipitur solum pro specie, idest pro forma.

[83044] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 14 Et ut sciatur quid est species, et quid est materia, dicendum est illud ad speciem pertinere, quod convenit unicuique inquantum speciem

habet. Sicuti inquantum habet speciem statuae, convenit alicui quod sit figuratum, vel aliquid aliud huiusmodi. Sed id quod est materiale ad speciem, nunquam dicendum est secundum se de specie. Sciendum tamen est, quod nulla materia, nec communis, nec individuata secundum se se habet ad speciem prout sumitur pro forma. Sed secundum quod species sumitur pro universali, sicut hominem dicimus esse speciem, sic materia communis per se pertinet ad speciem, non autem materia individualis, in qua natura speciei accipitur.

[83045] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 15 Et ideo dicendum est, quod definitio circuli non continet in se *definitionem incisionum*, idest partium ex circulo incisarum, vel semicirculi vel quartae partis circuli. Sed definitio, quae est syllabae, comprehendit in se definitionem, quae est *elementorum*, idest litterarum. Et huius ratio est, quia *elementa*, idest literae, sunt partes syllabae quantum ad speciem suam, et non secundum materiam. Ipsa enim forma syllabae in hoc consistit, quod ex literis componatur. Sed incisiones circuli sunt partes non circuli secundum speciem accepti, sed huius circuli particularis, vel horum circulorum, sicut materia in qua fit species circuli.

[83046] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 16 Et hoc accipi potest ex regula superius posita. Hoc enim dixit ad speciem pertinere, quod secundum se inest unicuique speciem habenti; ad materiam vero quod accidit speciei. Per se autem inest syllabae, quod ex literis componatur. Quod autem circulus sit actu divisus in semicirculos, hoc accidit circulo, non inquantum est circulus, sed inquantum est hic circulus, cuius haec linea dividitur quae est pars eius ut materia. Unde patet, quod semicirculus est pars circuli secundum materiam individualem. Unde ista materia, quae est haec linea, est propinquior speciei quam aes, quod est materia sensibilis, quando rotunditas quae est forma circuli, fit in aere. Quia species circuli nunquam est praeter lineam, est autem praeter aes. Et sicut partes circuli, quae sunt secundum materiam individualem, non ponuntur in eius definitione, ita etiam nec omnes literae ponuntur in definitione syllabae, quae scilicet sunt partes cum materia, ut literae descriptae in cera, vel prolatae in aere. Hae enim iam sunt partes syllabae, sicut materia sensibilis.

[83047] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 17 Non enim oportet, quod omnes partes in quas res aliqua resoluta corrumpitur, sint partes substantiae. Non enim si linea divisa in duo dimidia corrumpitur, aut si homo resolutus in ossa et nervos et carnes corrumpitur, propter hoc sequitur quod linea sit ex dimidiis, et homo ex carnibus et ossibus, ita quod ista sint partes substantiae eius: sed sunt ex istis partibus sicut ex materia. Unde sunt partes eius quod est *simul totum*, idest compositum; *sed speciei*, idest formae, *et cuius est ratio*, idest eius quod definitur, non adhuc sunt partes. Quapropter nullae tales partes ponuntur in rationibus convenienter.

[83048] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 18 Sciendum tamen, quod ratio talium partium in quorumdam definitionibus ponitur; scilicet in definitionibus compositorum, quorum sunt partes. In quorumdam vero definitionibus non oportet poni, scilicet in definitione formarum; nisi sint tales formae, quae sint simul sumptae cum materia. Licet enim materia non sit pars formae, tamen materia sine qua non potest concipi intellectu forma, oportet quod ponatur in definitione formae; sicut corpus organicum ponitur in definitione animae. Sicut enim accidentia non habent esse

perfectum nisi secundum quod sunt in subiecto, ita nec formae nisi secundum quod sunt in propriis materiis. Et propter hoc, sicuti accidentia definiuntur ex additione subiectorum, ita et forma ex additione propriae materiae. Cum igitur in definitione formae ponitur materia, est definitio ex additione; non autem cum ponitur in definitione compositi.

[83049] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 19 Vel hoc quod dicit *si non fuerint simul sumpta*, est exemplificatio eius quod dixerat *horum non oportet inesse*. In illis enim partes materiae non oportet in definitionibus poni, quae scilicet non sumuntur simul cum materia, vel quae non significant aliquid compositum ex materia et forma. Et hoc patet: quia propter hoc quod in quorumdam rationibus non ponitur materia, in quorumdam vero ponitur, contingit quod quaedam sint *sicut ex principiis ex his in quae corrumpitur*, idest ex partibus, in quas aliquid per corruptionem resolvitur. Et haec sunt illa, in quorum definitionibus ponuntur materiae. Quaedam vero non sunt ex praedictis partibus materialibus sicut ex principiis, sicut illa in quorum definitionibus non ponitur materia.

[83050] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 20 Et quia in istorum definitionibus ponitur materia, quae sunt simul accepta cum materia, non autem in aliis, *ideo quaecumque sunt simul sumpta species cum materia*, idest quaecumque significant aliquid compositum ex materia et forma, ut simum aut aereus circulus, huiusmodi corrumpuntur in partes materiales, et pars istorum est materia. Illa vero, quae non concipiuntur in intellectu cum materia, sed sunt omnino sine materia, sicut illa quae pertinent solum ad rationem speciei et formae, ista vel non corrumpuntur omnino, vel non corrumpuntur *taliter*, idest per resolutionem in aliquas partes materiales. Quaedam enim formae sunt quae nullo modo corrumpuntur, sicut substantiae intellectuales per se existentes. Quaedam vero formae non per se existentes, corrumpuntur per accidens, corrupto subiecto.

[83051] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 21 Quare patet, quod huiusmodi partes materiales sunt principia et partes eorum *quae sunt sub ipsis*, idest quae ab eis dependent, sicut dependet totum ex partibus ex quibus componitur; non autem sunt partes nec principia speciei. Et propter hoc, compositum, ut statua lutea, corrumpitur *resoluta in materiam*, idest in lutum, et sphaera aerea, in aes, et Callias, qui est homo particularis, in carnem et ossa. Et similiter circulus particularis constans ex his lineis divisis, corrumpitur in incisiones. Sicut enim Callias est aliquis homo qui concipitur cum materia individuali, ita circulus, cuius sunt partes istae incisiones, est aliquis circulus particularis, qui concipitur cum individuali materia. Hoc tamen differt quia singulares homines habent nomen proprium. Unde nomen speciei non aequivocatur ad individua: sed nomen circuli aequivoce dicitur de circulo *qui simpliciter*, idest universaliter dicitur, et de singulis particularibus circulis. Et hoc ideo quia singulis particularibus circulis non sunt nomina posita, sed nomina posita sunt singularium hominum.

[83052] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 22 Attendendum est autem, quod nomen speciei non aequivoce praedicatur de individuo, secundum quod praedicat de eo communem naturam speciei: praedicaretur autem aequivoce de eo, si praedicaretur inquantum significaret hoc individuum prout huiusmodi. Si enim dicam, Socrates est homo, non aequivocatur nomen hominis. Sed si hoc nomen homo, imponatur alicui singulari homini ut proprium nomen, aequivoce significabit speciem, et hoc

individuum. Et similiter de nomine circuli, quod aequivoce significat speciem et hunc circulum.

Lectio 10

[83053] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 1 Quia solutio superius posita non erat usquequaque manifesta, nondum enim ostenderat quomodo partes sunt priores et posteriores, nec iterum distinxerat compositum universale a particulari, nec etiam speciem a forma: ideo hic solutionem superius positam explanat. Dividitur autem in partes duas. In prima explanat solutionem superius positam. In secunda docet qualiter sit ad quaestionem applicanda, ibi, interrogationi vero obviare. Prima dividitur in duas. Primo solvit quaestionem quantum ad hoc, quod quaesitum fuit de prioritate partium. Secundo quantum ad hoc, quod quaesitum fuit, utrum partes definiti intrent definitionem, ibi, sed rationis partes. Prima dividitur in duas. Primo ostendit quomodo partes sunt priores toto. Secundo manifestat per exemplum, ibi, quoniam vero. Dicit ergo primo, quod id quod superius est dictum in solutione proposita, verum quidem est in se, tamen repetendum est ut amplius fiat manifestum, quantum ad hoc quod dictum est. Oportet enim, quod omnes partes rationis, et in quas ratio dividitur, sint priores definito, vel omnes, vel quaedam. Et hoc dicitur propter hoc, quod partes formae quandoque non sunt de necessitate speciei, sed de perfectione; sicut visus et auditus, quae sunt partes animae sensibilis, non sunt de integritate vel necessitate animalis. Potest enim esse animal sine his sensibus. Sunt tamen de perfectione animalis, quia animal perfectum hos etiam sensus habet. Et sic universaliter est verum, quod illae partes quae ponuntur in definitione alicuius sunt universaliter priores eo.

[83054] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 2 Sed acutus angulus, quamvis sit pars recti, non tamen ponitur in definitione eius, sed e converso; non enim ratio recti anguli resolvitur in definitionem acuti, sed e converso. Qui enim definit acutum, utitur recto definiendo. Angulus enim acutus est angulus minor recto. Et similiter est de circulo et semicirculo, qui definitur per circulum. Est enim media pars circuli. Similiter est de digito et homine, qui ponitur in definitione digiti: definitur enim digitus, quod est talis pars hominis. Dictum est enim supra, quod partes formae sunt partes rationis, non autem partes materiae. Si igitur solae partes rationis sunt priores, non autem materiae, sequitur quod quaecumque sint partes definiti, sicut materia, in quam scilicet resolvitur definitum ut compositum in materialia principia, sunt posteriora. *Quaecumque vero sunt partes rationis et substantiae quae est secundum rationem*, idest partes formae secundum quam sumitur ratio rei, sunt priora toto, aut omnia, aut quaedam, ratione superius dicta.

[83055] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 3 Deinde cum dicit quoniam vero exponit quod dixerat per exempla; dicens, quod anima animalium cum sit substantia animati *secundum rationem*, idest forma animati, a qua animatum habet propriam rationem, *est substantia*, idest forma et species, et quod quid erat esse *tali corpori*, scilicet organico. Corpus enim organicum non potest definiri nisi per animam. Et secundum hoc anima dicitur quod quid erat esse tali corpori.

[83056] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 4 Et quod hoc sit verum, patet per hoc quod si aliquis bene definiat cuiuscumque animalis partem, non potest eam bene definire nisi per propriam operationem. Sicut si dicatur quod oculus est pars animalis per quam videt. Ipsa autem operatio partium non existit sine sensu vel motu vel aliis operationibus partium animae. Et sic oportet quod definiens aliquam partem corporis, utatur anima.

[83057] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 5 Et quia ita est, oportet quod partes eius, scilicet animae, sint priores - vel omnes, sicut in perfectis animalibus, vel quaedam, sicut in imperfectis animalibus, *simul toto*, idest eo quod est compositum ex anima et corpore. Et similiter est secundum unumquodque aliud, quia semper oportet quod partes formales sint priores quolibet composito.

[83058] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 6 Sed corpus et partes corporis sunt posteriores *hac substantia*, scilicet forma, quae est anima, cum oporteat animam in eius definitione poni, ut iam dictum est. Et id quod dividitur in partes corporis, ut in materiam, non est *ipsa substantia*, idest forma, sed *simul totum*, idest compositum. Patet igitur quod partes corporis sunt priores *simul toto*, idest composito quodammodo, et quodammodo non.

[83059] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 7 Sunt quidem priores sicut simplex composito, inquantum animal compositum ex eis constituitur. Sunt autem non priores secundum modum quo dicitur esse prius id quod potest esse sine alio; non enim partes corporis possunt esse separatae ab animali; non enim digitus quocumque modo se habens est digitus. Ille enim qui est decisus, vel mortuus, non dicitur digitus nisi aequivoce, sicut digitus sculptus vel depictus. Sed secundum hanc considerationem huiusmodi partes sunt posteriores composito animali, quia animal sine digito esse potest.

[83060] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 8 Sed quaedam partes sunt, quae licet non sint priores toto animali hoc modo prioritatis, quia non possunt esse sine eo, sunt tamen secundum hanc considerationem simul; quia sicut ipsae partes non possunt esse sine integro animali, ita nec integrum animal sine eis. Huiusmodi autem sunt partes principales corporis, in quibus primo consistit *forma*, scilicet anima; scilicet cor, vel cerebrum. Nec ad propositum differt quicquid tale sit.

[83061] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 9 Sciendum tamen, quod hoc compositum, quod est animal vel homo, potest dupliciter sumi: vel sicut universale, vel sicut singulare. Sicut universale quidem, sicut homo et animal. Sicut singulare, ut Socrates et Callias. Et ideo dicit, quod homo, et equus et quae ita sunt in singularibus, sed universaliter dicta, sicut homo et equus *non sunt substantia*, idest non sunt solum forma, sed sunt simul totum quoddam compositum ex determinata materia et determinata forma; non quidem ut singulariter, sed universaliter. Homo enim dicit aliquid compositum ex anima et corpore, non autem ex hac anima et hoc corpore. Sed singulare dicit aliquid compositum *ex ultima materia*, idest materia individuali. Est enim Socrates aliquid compositum ex hac anima et hoc corpore. Et similiter est in aliis singularibus.

[83062] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 10 Sic igitur patet quod materia est pars speciei.

Speciem autem hic intelligimus non formam tantum, sed quod quid erat esse. Et patet etiam quod materia est pars eius totius, quod *est ex specie et materia*, idest singularis, quod significat naturam speciei in hac materia determinata. Est enim materia pars compositi. Compositum autem est tam universale quam singulare.

[83063] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit sed rationis ostendit quae partes debeant poni in definitione. Cum enim ostensum sit quae partes sunt speciei et quae partes individui, quia materia communiter sumpta est pars speciei, haec autem materia determinata est pars individui: manifestum est, quod solum illae partes sunt partes rationis, quae sunt partes speciei; non autem quae sunt partes individui. In definitione enim hominis ponitur caro et os, sed non haec caro et hoc os. Et hoc ideo, quia ratio definitiva non assignatur nisi universaliter.

[83064] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 12 Cum enim quod quid erat esse sit idem cum eo cuius est, ut supra ostensum est, illius tantum erit definitio, quae est ratio significans quod quid erat esse, quod est idem cum suo quod quid erat esse. Huiusmodi autem sunt universalia et non singularia. Circulus enim, et id quod est circulo esse, sunt idem; et similiter anima, et id quod est animae esse. Sed ipsorum, quae sunt composita ex specie et materia individuali, sicut circuli huius, aut alicuius aliorum singularium: horum non est definitio.

[83065] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 13 Nec differt utrum singularia sint sensibilia vel intelligibilia. Singularia quidem sensibilia sunt sicut circuli aerei et lignei. Intelligibilia singularia sunt sicut circuli mathematici. Quod autem in mathematicis considerentur aliqua singularia, ex hoc patet, quia considerantur ibi plura unius speciei, sicut plures lineae aequales, et plures figurae similes. Dicuntur autem intelligibilia, huiusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in tertio de anima: *intellectus passivus corruptibilis est.*

[83066] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 14 Ideo autem singularium circulorum non est definitio, quia illa, quorum est definitio, cognoscuntur per suam definitionem; sed singularia non cognoscuntur nisi dum sunt sub sensu vel imaginatione, quae hic intelligentia dicitur, quia res considerat sine sensu, sicut intellectus. Sed huiusmodi singulares circuli *abeuntes ab actu*, idest recedentes ab actuali inspectione sensus, quantum ad sensibiles, aut imaginationis, quantum ad mathematicos, non est manifestum, utrum sint inquantum sunt singulares; sed tamen semper dicuntur et cognoscuntur per rationem universalis. Cognoscuntur enim hi circuli sensibiles, etiam quando non actu videntur, inquantum sunt circuli, non inquantum sunt hi circuli.

[83067] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 15 Ratio autem huius est, quia materia, quae principium est individuationis, est secundum se ignota, et non cognoscitur nisi per formam, a qua sumitur ratio universalis. Et ideo singularia non cognoscuntur in sua absentia nisi per universalia. Materia autem non solum est principium individuationis in singularibus sensibilibus, sed etiam in mathematicis. Materia enim alia est sensibilis, alia intelligibilis. Sensibilis quidem ut aes et lignum, vel etiam quaelibet materia mobilis, ut ignis et aqua, et huiusmodi omnia; et a tali materia individuantur singularia sensibilia. Intelligibilis vero materia est, quae est in sensibilibus, non

inquantum sunt sensibilia, sicut mathematica sunt. Sicut enim forma hominis est in tali materia, quae est corpus organicum, ita forma circuli vel trianguli est in hac materia quae est continuum vel superficies vel corpus.

[83068] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 16 Concludit igitur quod dictum est, quomodo se habet *de toto et parte, et de priori et de posteriori*, idest cuius pars sit pars, et quomodo sit prior et quomodo posterior. Partes enim materiae individuae sunt partes compositi singularis, non autem speciei, nec formae. Partes autem materiae universalis, sunt partes speciei, sed non formae. Et quia universale definitur et non singulare, ideo partes materiae individualis non ponuntur in definitione, sed solum partes materiae communis, simul cum forma vel partibus formae.

[83069] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 17 Deinde cum dicit interrogationi vero adaptat solutionem propositam quaestioni prius notae; dicens, quod necesse est obviare per praedictam solutionem interrogationi quando quis interrogat, utrum rectus angulus et circulus et animal sint priora partibus; aut e converso partes in quas huiusmodi dividuntur, et ex quibus componuntur, sunt priores. Dicendum quod non est simpliciter respondendum. Est enim duplex opinio. Quidam enim dicunt quod idem est tota species et forma, sicut anima quod homo. Quidam autem quod non, quia homo est compositum ex anima et corpore. Et secundum utramque opinionem est diversimode respondendum.

[83070] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 18 Si enim idem est anima quod animal vel animatum, aut similiter unumquodque est idem cum forma uniuscuiusque, ut circulus idem cum forma circuli, et rectus angulus idem cum forma recti, dicendum est determinando quid sit posterius, et quo sit posterius; quia secundum hoc partes materiae sunt posteriores his, quae sunt in ratione, et sunt etiam posteriores *aliquo recto*, scilicet recto communi, sed sunt priores recto singulari. Hic enim rectus qui est aereus, est cum materia sensibili. Et hic rectus qui est cum lineis singularibus, est cum materia intelligibili. Sed ille rectus qui est *sine materia*, idest communis, erit posterior partibus formae quae sunt in ratione, sed erit prior partibus materiae quae sunt partes singularium. Nec erit secundum hanc opinionem distinguere inter materiam communem et individualem. Sed tamen simpliciter non erit respondendum, quia erit distinguendum inter partes materiae et partes formae.

[83071] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 10 n. 19 Si autem alia opinio sit vera, scilicet quod anima sit aliud quam animal, sic erit dicendum et non dicendum partes esse priores toto, sicut determinatum est prius. Secundum enim hanc opinionem docuit superius distinguere non solum inter materiam et formam, sed inter materiam communem quae est pars speciei, et inter materiam individualem quae est pars individui.

Lectio 11

[83072] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 1 In ista parte determinat quamdam dubitationem,

quae poterat oriri ex solutione praemissae quaestionis. Distinxerat enim, solvendo praemissam quaestionem, inter partes speciei, et partes individui, quod est compositum ex specie et ex materia. Et ideo hic quaerit, quae sint partes speciei, et quae non. Dividitur ergo ista pars in partes tres. In prima determinat hanc dubitationem. In secunda ostendit quid restat dicendum, ibi, utrum autem praeter materiam. Tertio recapitulat ea quae dicta sunt, ibi, quid quidem igitur est quod quid erat. Circa primum tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo solvit, ibi, quaecumque quidem igitur et cetera. Tertio solutionem manifestando colligit, ibi, palam autem et cetera. Dicit ergo primo, quod cum dictum sit quod partes speciei ponuntur in definitionibus, non autem partes compositi ex specie et materia, merito dubitatur quae sunt partes speciei, et quae non sunt partes speciei *sed simul sumpti*, idest individui, in quo simul sumitur natura speciei cum materia ipsa individuante.

[83073] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 2 Si enim hoc non sit manifestum, non poterimus aliquid recte definire, quia definitio nunquam est rei singularis, sed solum universalis, ut supra dictum est. Et inter universalia proprie est species, quae constituitur ex genere et differentia, ex quibus omnis definitio constat. Genus enim non definitur, nisi etiam sit species. Unde patet, quod nisi sciatur quae pars sit sicut materia, et quae non est sicut materia sed sicut ad speciem ipsam pertinens, non erit manifestum qualis debeat esse definitio rei assignanda, cum non assignetur nisi speciei, et oporteat in definitione speciei partes speciei ponere, et non partes quae sunt posteriores specie.

[83074] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 3 Deinde cum dicit quaecumque quidem solvit propositam dubitationem. Et circa haec tria facit. Primo ponit solutionem secundum opinionem Platonicorum. Secundo improbat eam, ibi, accidit itaque unam. Tertio solvit secundum suam sententiam, ibi, quare omnia reducere. Circa primum duo facit. Primo solvit propositam dubitationem quantum ad sensibilia. Secundo quantum ad mathematica, ibi, quoniam autem. Primo ergo dicit, quod in quibusdam manifestum est, quod materia non sit pars speciei, sicut in omnibus illis quae manifeste apparent fieri in materiis diversis secundum speciem, sicut circulus invenitur fieri in aere et in lapide et in ligno. Unde manifestum est quod neque aes neque lapis neque lignum, est aliquid de substantia circuli, quasi pars existat huius speciei, quae est circulus. Est autem hoc manifestum propter hoc quod circulus a quolibet istorum separatur: nihil autem potest separari ab eo quod est pars speciei.

[83075] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 4 Sed quaedam sunt, quorum species non inveniuntur fieri in diversis materiis secundum speciem, sed semper in eisdem. Sicut species hominis, quantum ad hoc quod visibiliter apparet, non invenitur nisi in carnibus et ossibus. Nihil tamen prohibet, ut etiam ista, quae non videntur a propria materia separata, similiter se habeant ad suas materias sicut illa quae esse possunt in diversis materiis, et ab unaquaque earum separari.

[83076] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 5 Si enim poneremus quod non viderentur sensibiliter aliqui circuli nisi ex aere, nihilominus tamen sic esset pars speciei circuli aes. Et licet tunc non separaretur circulus actu ab aere, separaretur tamen mente, quia species circuli posset intelligi sine

aere, ex quo aes non esset pars speciei circuli, licet difficile sit mente auferre et separare abinvicem quae actu non separantur. Non enim est hoc nisi illorum qui per intellectum supra sensibilia elevari possunt.

[83077] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 6 Et similiter si hominis species semper apparet in carnibus et ossibus et talibus partibus, oportet quaerere, utrum istae partes sint speciei humanae *et rationis*, idest definitionis hominis; aut non sunt partes speciei, sed solum materia speciei, sicut aes circuli. Sed quia talis species non fit in aliis partibus materialibus quam in istis, ideo de facili non possumus separare hominem per intellectum a carnibus et ossibus. Videtur enim eadem ratio esse hic et in circulo, si omnes circuli essent aerei.

[83078] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit quoniam autem procedit ulterius prosequendo opinionem praetactam quantum ad mathematica; dicens, quod quia videtur hoc contingere in aliquibus, scilicet quod materia non sit pars speciei, quamvis species non inveniatur nisi in illa materia, sed non est manifestum quando et in quibus hoc contingat vel non contingat, ideo aliqui circa hoc dubitant non solum in naturalibus, sed etiam in mathematicis, ut in circulo et triangulo.

[83079] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 8 Videtur enim eis, quod sicut materia sensibilis non est pars speciei in naturalibus, ita etiam quod materia intelligibilis non sit pars speciei in mathematicis. Materia autem figurarum mathematicarum intelligibilis, est continuum, ut linea vel superficies. Et ideo vult, quod linea non sit pars speciei circuli vel trianguli; quasi non sit competens quod triangulus et circulus definiantur per lineas et continuum, cum non sint partes speciei; sed omnia ista similiter dicantur ad circulum et triangulum, sicut carnes et ossa ad hominem, et aes et lapides ad circulum.

[83080] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 9 Removendo autem a triangulo et circulo continuum, quod est linea, nihil remanet nisi unitas et numerus, quia triangulus est tres lineas habens, et circulus unam. Et ideo, quia lineas non dicunt esse partes speciei, referunt omnes species ad numeros, dicentes quod numeri sunt species mathematicorum omnium. Dicunt enim quod ratio duorum est ratio lineae rectae, propter hoc quod linea recta duobus punctis terminatur.

[83081] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 10 Sed circa hoc inter Platonicos ponentes ideas, est differentia quaedam. Quidam enim non ponentes mathematica media inter species et sensibilia, dicentes species esse numeros, dicunt ipsam lineam esse dualitatem, quia non ponunt lineam mediam differentem a specie lineae.

[83082] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 11 Quidam vero dicunt quod dualitas est species lineae, et non linea. Linea enim est quoddam mathematicum medium inter species et sensibilia; et dualitas est ipsa species. Et secundum eos, in quibusdam non differunt species et cuius est species, sicut in numeris, quia ipsas species dicebant esse numeros. Unde idem dicebant esse dualitatem et speciem dualitatis. Sed lineae hoc non accidit, secundum eos, quia linea iam dicit aliquid participans speciem, cum multae lineae inveniantur esse in una specie; quod non esset si ipsamet linea esset

ipsa species.

[83083] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit accidit itaque improbat praedictam solutionem; et ponit tres rationes: quarum prima est. Si soli numeri sint species, omnia ista quae participant uno numero participant una specie. Multa autem sunt diversa specie quae participant uno numero. Unus enim et idem numerus est in triangulo propter tres lineas, et in syllogismo propter tres terminos, et in corpore propter tres dimensiones. Accidit igitur multorum specie diversorum esse unam speciem. Quod non solum Platonicis sed etiam Pythagoricis accidit, qui etiam ponebant naturam omnium rerum esse numeros.

[83084] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 13 Secundam ponit ibi, et contingit. Quae talis est. Si carnes et ossa non sunt partes speciei humanae, nec lineae speciei trianguli, pari ratione nulla materia est pars speciei. Sed secundum Platonicos, in numero dualitas attribuitur materiae, unitas autem speciei: ergo sola unitas est species. Dualitas autem, et per consequens omnes alii numeri, tamquam materiam implicantes, non erunt species. Et sic una tantum erit species omnium rerum.

[83085] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 14 Tertiam ponit ibi, quamvis sic. Quae talis est. Illa sunt unum quorum species una est. Si igitur omnium species est una, sequetur quod omnia sint unum secundum speciem, et non solum quae videntur esse diversa. Potest tamen dici quod hoc tertium non est alia ratio a secunda; sed est inconveniens, quod ex secunda conclusione sequitur secundae rationis.

[83086] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 15 Posita ergo ratione cui praemissa solutio innitebatur, et positis rationibus contra praemissam solutionem, concludit: dictum esse quod illa quae sunt circa definitiones habent dubitationem et qua de causa. Et sic patet quod per omnia praemissa ostendere voluit difficultatem praemissae dubitationis.

[83087] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 16 Deinde cum dicit quare omnia solvit praemissam quaestionem secundum propriam sententiam. Et primo quantum ad naturalia. Secundo quantum ad mathematica, ibi, circa mathematica. Dicit ergo primo, quod ex quo praedicta inconvenientia sequuntur removentibus a specie rei omnia quae sunt materialia, sive sint sensibilia, sive non, patet ex dictis quod superfluum est omnes species rerum reducere ad numeros vel unitatem, et auferre totaliter materiam sensibilem et intelligibilem, sicut Platonici faciebant.

[83088] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 17 Quia quaedam species rerum non sunt formae sine materia; sed sunt *hoc in hoc forsan*, idest formae in materia: ita quod id quod resultat ex forma in materia existente species est. Aut si non sunt sicut forma in materia, sunt se habentia sicut illa quae habent formam in materia. Proprie enim formam in materia habent naturalia, quibus quodam modo assimilantur mathematica, etiam inquantum proportio figurae circuli vel trianguli ad lineas, est sicut proportio formae hominis ad carnes et ossa. Et ideo, sicut species hominis non est forma aliqua sine carnibus et ossibus, ita forma circuli vel trianguli non est aliqua forma sine lineis. Et ideo parabola quam consuevit dicere de animali Socrates iunior, non se bene habet.

[83089] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 18 Videtur autem ipsum Platonem Socratem iu-

niorem nominare, quia in omnibus libris suis introducit Socratem loquentem, propter hoc quod fuerat magister eius. Opinionem autem Platonis, de materialitate naturalium specierum, vocat parabolam, quia fabulis assimilatur quae componuntur ad aliquam sententiam metaphorice insinuandam. Propter quod in tertio superius dixit, quod haec opinio assimilatur opinionibus fingentium deos esse, et quod formae eorum sunt sicut formae humanae. Ideo autem praedicta opinio non bene se habet, quia ducit extra veritatem, in eo quod facit opinari quod hoc modo contingat esse hominem sine partibus materialibus, scilicet sine carnibus et ossibus, sicut contingit circulum esse sine aere quod manifeste non pertinet ad species circuli.

[83090] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 19 Sed hoc non est simile. Non enim similiter se habet homo ad carnes et ossa, sicut circulus ad aes; quia circulus non est aliquod sensibile secundum suam rationem. Potest enim intelligi sine materia sensibili. Unde aes, quod est materia sensibilis, non est pars speciei circuli. Sed animal videtur esse quoddam sensibile. Non enim potest definiri sine motu. Animal enim discernitur a non animali sensu et motu, ut patet in primo libro de anima. Et ideo non potest definiri animal sine partibus corporalibus habentibus se aliquo modo debito ad motum. Non enim manus est pars hominis quocumque modo se habens, sed quando est sic disposita quod potest perficere opus manus; quod non potest facere sine anima, quae est principium motus. Quare oportet quod manus cuiuscumque sit pars hominis, secundum quod est animata. Secundum vero quod est inanimata, non est pars, sicut manus mortua vel depicta. Unde oportet quod partes tales quae sunt necessariae ad perficiendum operationem speciei propriam, sint partes speciei; tam quae sunt ex parte formae, quam quae sunt ex parte materiae.

[83091] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 20 Deinde cum dicit circa mathematica solvit quaestionem quantum ad mathematica. Videtur enim post solutionem de naturalibus positam, adhuc relinqui sub dubio de mathematicis. Dixerat enim quod, cum animal sit sensibile, non potest definiri sine partibus sensibilibus, sicut circulus potest definiri sine aere, quod est sensibilis materia. Et ideo circa mathematica quaeritur *quare rationes*, idest definitiones partium, non sunt partes rationum totorum, sicut quare *hemicycla*, idest semicirculi, non ponuntur in definitione circuli. Non enim potest dici, quod haec, scilicet hemicycla, sint sensibilia, sicut aes est sensibilis materia.

[83092] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 21 Sed solvit quod hoc nihil differt quantum ad propositum, utrum scilicet partes materiae sint sensibilia vel non sensibilia; quia etiam non sensibilium est aliqua materia intelligibilis. Et talis materia, quae scilicet non est pars speciei, est omnis eius quod non est quod quid erat esse et species eadem secundum se, *sed est hoc aliquid*, idest particulare aliquod demonstratum: quasi dicat: in omni eo quod non est ipsa sua species, sed est aliquod individuum determinatum in specie, oportet esse aliquas partes materiae quae non sunt partes speciei. Socrates enim, quia non est ipsa sua humanitas, sed est habens humanitatem, ideo habet in se partes materiales quae non sunt partes speciei, sed quae sunt partes huius materiae individualis quae est individuationis principium, ut has carnes et haec ossa.

[83093] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 22 Et similiter in hoc circulo sunt hae lineae quae non sunt partes speciei. Unde patet quod huiusmodi non sunt partes circuli qui est universalis, sed

sunt partes singularium circulorum, sicut dictum est prius. Et propter hoc semicirculi non ponuntur in definitione circuli universalis, quia sunt partes singularium circulorum, et non universalis. Et hoc est verum tam in materia sensibili, quam in materia intelligibili. Utroque enim modo invenitur materia, ut ex dictis patet. Si autem esset aliquod individuum quod esset ipsa sua species, sicut si Socrates esset ipsa sua humanitas, non essent in Socrate aliquae partes quae non essent partes humanitatis.

[83094] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 23 Deinde cum dicit palam autem recolligit praedictam solutionem, exemplificando eam in animali; dicens, palam esse quod anima *est substantia prima*, idest forma animalis, corpus autem materia, homo *autem aut animal id quod est ex utrisque*, scilicet in universali, sed Socrates et Coriscus quod est ex utrisque in particulari. Quia *anima dicitur dupliciter*, scilicet in universali et particulari, ut anima et haec anima. Ideo autem oportet quod significatur per modum totius, dici universaliter et singulariter, ea ratione quia anima dicitur dupliciter: quia hoc competit secundum utramque opinionem hominum de anima. Sicut enim supra dictum est, alii dicunt hominem et animal esse animam, alii vero dicunt hominem et animal non esse animam, *sed totum*, scilicet compositum ex anima et corpore.

[83095] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 24 Patet ergo quod secundum illam opinionem quae dicit hominem esse animam, anima dicitur universaliter et singulariter, ut anima et haec anima; et homo etiam dicitur universaliter et particulariter sive singulariter, scilicet homo et hic homo. Similiter etiam secundum hanc opinionem, quae dicit hominem esse compositum ex anima et corpore, sequitur quod si simplicia dicuntur universaliter et singulariter, quod etiam compositum dicatur universaliter et singulariter. Sicut si anima est hoc, et corpus est hoc, quae sunt simpliciter dicta tamquam partes compositi, quod etiam dicatur universale et particulare sive singulare, non solum partes, sed etiam compositum.

[83096] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 25 Deinde cum dicit utrum autem ostendit quid de cetero remaneat determinandum circa substantias. Et ponit quod duo remaneant determinanda. Quorum primum est quod, cum determinatum sit, quod substantia et quod quid est rerum sensibilium et materialium sunt ipsae partes speciei, restat determinare utrum *talium substantiarum*, scilicet materialium et sensibilium, sit aliqua substantia praeter materiam, ita quod oporteat quaerere aliquam substantiam istorum sensibilium alteram ab ea quae determinata est, sicut quidam dicunt numeros praeter materiam existentes, *aut aliquid tale*, idest species vel ideas, esse substantias horum sensibilium. Et de hoc perscrutandum est posterius.

[83097] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 26 Haec enim perscrutatio est propria huic scientiae. In hac enim scientia tentamus determinare de substantiis sensibilibus *huius gratia*, idest propter substantias immateriales, quia speculatio circa substantias sensibiles et materiales quodammodo pertinet ad physicam, quae non est prima philosophia, sed secunda, sicut in quarto habitum est. Prima enim philosophia est de primis substantiis quae sunt substantiae immateriales, de quibus speculatur non solum inquantum sunt substantiae, sed inquantum substantiae tales, inquantum scilicet immateriales. De sensibilibus vero substantiis non speculatur inquantum sunt tales sub-

stantiae, sed inquantum sunt substantiae, aut etiam entia, vel inquantum per eas manuducimur in cognitionem substantiarum immaterialium. Physicus vero e converso determinat de substantiis materialibus, non inquantum sunt substantiae, sed inquantum materiales et habentes in se principium motus.

[83098] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 27 Et quia posset aliquis credere quod scientia naturalis non specularetur circa totas substantias materiales et sensibiles, sed solum circa materias eorum, ideo hoc removet dicens, quod physicum non solum oportet considerare de materia, sed etiam de ea parte *quae est secundum rationem*, scilicet de forma. Et magis etiam de forma quam de materia, quia forma est magis natura quam materia, ut probatum est in secundo physicorum.

[83099] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 28 Secundum vero quod restat determinandum, est quomodo *partes quae sunt in ratione*, idest in definitione se habent; utrum scilicet sint substantiae existentes in actu, et quare etiam definitio, cum componatur ex multis partibus, est una ratio. Palam enim est quod oportet definitionem esse unam tantum rationem, quia res est una. Definitio vero significat quid est res. Sed per quid aliqua res habens partes efficiatur una, speculandum est posterius.

[83100] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 29 Deinde cum dicit quid quidem recapitulat ea quae sunt determinata; dicens, quod est dictum quid est quod quid erat esse, et quomodo id quod est quod quid erat esse, est quod praedicatur de omni, et quod praedicatur secundum se. Et iterum dictum est quare quorumdam ratio significans quod quid erat esse, continet in se partes definiti, sicut definitio syllabae continet literas, et *quorumdam non*, sicut definitio circuli non continet semicirculos. Dictum est etiam quod *in ratione substantiae*, idest formae, non ponuntur partes quae sunt partes substantiae sicut materia, quia tales non sunt *partes substantiae illius*, idest formae, sed partes totius compositi.

[83101] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 30 Cuius quidem compositi aliquo modo est definitio, aliquo modo non est. Quia si accipiatur *cum materia*, scilicet individuali, non est eius definitio, quia singularia non definiuntur, ut supra est habitum. Cuius ratio est, quia talis materia individualis est quid infinitum et indeterminatum. Materia enim non finitur nisi per formam. Sed compositum acceptum *secundum primam substantiam*, idest secundum formam, habet definitionem. Definitur enim compositum acceptum in specie, non secundum individuum.

[83102] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 31 Sicut autem individuum per materiam individuatur, ita unumquodque ponitur in sua specie per formam. Non enim homo est homo quia habet carnes et ossa, sed ex eo quod habet animam rationalem in carnibus et ossibus. Unde oportet quod definitio speciei accipiatur a forma, et quod illae partes materiae solum ponantur in definitione speciei, in quibus primo et principaliter est forma. Sicut ratio hominis est illa quae est animae. Ex hoc enim homo est homo, quod habet talem animam. Et propter hoc, si homo definitur, oportet quod definiatur per animam, et quod nihilominus in eius definitione ponantur partes corporis, in quibus primo est anima, sicut cor aut cerebrum, ut supra dixit.

[83103] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 32 Ipsa namque substantia cuius pars non est materia *est species*, idest forma quae inest materiae, ex qua forma et materia *dicitur tota substantia*, idest determinatur et definitur. Sicut concavitas est quaedam forma. Ex ea enim et naso, dicitur nasus simus et simitas. Et similiter ex anima et corpore, dicitur homo et humanitas. Si enim nasus, qui est sicut materia, esset pars curvitatis, tunc cum dicitur nasus curvus, bis diceretur nasus. Semel enim diceretur proprio nomine, et semel prout includeretur in definitione curvi. (Si tamen poneretur in eius definitione sicut pars essentiae curvitatis, non quasi ex additione, ut supra dictum est). Quamvis autem materia non sit in essentia formae, est tamen in tota substantia composita. Sicut curvitas est in naso simo, et etiam materia individualis est in Callia.

[83104] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 33 Dictum est etiam superius quod quod quid erat esse uniuscuiusque, est idem cum eo cuius est. Quod quidem est simpliciter verum in quibusdam, sicut *in primis substantiis*, idest in immaterialibus. Sicut ipsa curvitas est idem cum eo quod quid erat curvitatis, si tamen curvitas est de primis substantiis. Quod quidem dicit, quia etiam curvitas videtur esse forma in materia, licet non in materia sensibili, sed intelligibili, quae est ipsum continuum. Vel secundum aliam literam *quae prima est.* Est enim quaedam curvitas prima, sicut curvitas quae est in speciebus secundum Platonicos, in quibus speciebus communiter est verum quod quaelibet est idem cum suo quod quid est. Alia autem curvitas quae est in rebus sensibilibus vel in mathematicis, non est prima. Unde non est idem quod suum quod quid erat esse.

[83105] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 34 Dicit autem exponendo, quod primam substantiam hic nominat non substantiam particularem, sicut in praedicamentis, sed quae non dicitur per hoc quod aliud sit in alio *sicut in subiecto et materia*, idest illae res quae sunt formae non in materia, sicut substantiae separatae. Quaecumque vero sunt sicut materia, vel etiam sunt concepta cum materia, sicut composita quae habent in sui ratione materiam, in istis non est idem quod quid erat esse, et id cuius est. Nec etiam est unum in his quae dicuntur secundum accidens, sicut Socrates et musicus sunt idem per accidens.

[83106] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 35 Attendendum est autem quod ab hac sententia quam posuerat, scilicet quod quod quid est idem est cum unoquoque cuius est, duo hic excipit, scilicet illa quae dicuntur per accidens, et substantias materiales, cum superius non exceperit nisi illa quae dicuntur per accidens. Oportet autem non solum ista excludi, sed etiam substantias materiales. Sicut enim supra dictum est, quod quid erat esse est id quod significat definitio. Definitio autem non assignatur individuis, sed speciebus; et ideo materia individualis, quae est individuationis principium est praeter id quod est quod quid erat esse. Impossibile est autem in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo. Unde oportet quod quaelibet res naturae, si habeat materiam quae est pars speciei, quae est pertinens ad quod quid est, quod etiam habeat materiam individualem, quae non pertinet ad quod quid est. Unde nulla res naturae si materiam habeat, est ipsum quod quid est, sed est habens illud. Sicut Socrates non est humanitas, sed est humanitatem habens. Si autem esset possibile esse hominem compositum ex corpore et anima, qui non esset hic homo ex hoc corpore et ex hac anima compositus, nihilominus esset suum quod quid erat esse, quamvis haberet

materiam.

[83107] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 11 n. 36 Licet autem homo praeter singularia non sit in rerum natura, est tamen in ratione quae pertinet ad logicam considerationem. Et ideo superius ubi logice consideravit de quod quid erat esse, non exclusit substantias materiales, quin in illis etiam esset idem quod quid est, cum eo cuius est. Homo enim communis est idem cum suo quod quid est, logice loquendo. Nunc autem postquam iam descendit ad principia naturalia quae sunt materia et forma, et ostendit quomodo diversimode comparantur ad universale et particulare quod subsistit in natura, excipit hic ab eo quod supra dixerat idem esse quod quid est cum unoquoque, substantias materiales in rerum natura existentes. Relinquitur autem quod illae substantiae quae sunt formae tantum subsistentes, non habent aliquid per quod individuentur, quod sit extra rationem rei vel speciei significantem quod quid est. Et ideo in illis simpliciter verum est, quod quaelibet illarum est suum quod quid erat esse.

Lectio 12

[83108] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 1 Postquam ostendit philosophus quae partes in definitione ponantur, hic inquirit quomodo definitio ex partibus existens, possit esse una: et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo obiicit ad utramque partem, ibi, in hoc namque homo. Tertio solvit quaestionem, ibi, oportet autem intendere et cetera. Dicit ergo, quod nunc primum debet dicere de definitione id quod non est de ea dictum *in analyticis*, idest in libro posteriorum. Ibi enim mota est quaedam dubitatio de definitione, et non soluta, quam oportet hic solvere, *quia est praeopere rationibus de substantia*, idest quia solutio huius quaestionis est pernecessaria ad ea quae sunt de substantia determinanda, de qua est principalis intentio huius scientiae. Est autem ista dubitatio, quare illud, cuius definitio est ratio, *est unum*, scilicet quod quid est. Definitio enim ratio est significans quod quid est, sicut definitio hominis est animal bipes. Ponatur enim quod haec sit eius definitio: quare igitur hoc, quod dicitur animal bipes, est unum, et non multa?

[83109] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 2 Deinde cum dicit in hoc namque obiicit pro utraque parte: et primo ad ostendendum quod ex eis non fiat unum. Secundo ad contrarium, ibi, oportet autem unum. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod ex genere et differentia non fit unum. Secundo quod nec ex pluribus differentiis, ibi, si vero et participat. Dicit ergo primo, quod in hoc quod est homo et album, ista duo sunt multa, quando alterum eorum non inest alteri. Si enim album non insit homini, tunc homo et album nullo modo sunt unum. Unum vero sunt, quando alterum eorum inest alteri, et subiectum, quod est homo *patitur alterum*, idest suscipit hanc passionem, quae est album. Tunc autem ex his duobus fit unum per accidens quod est albus homo. Ex his accipitur, quod ex duobus, quorum unum non inest alteri, non fit unum. Sed *hic*, scilicet cum dicitur animal bipes, *alterum eorum*, scilicet animal, non participat *altero*, scilicet bipede, sicut homo albus participat albo. Et hoc ideo, quia animal est genus, bipes vero differentia.

Genus vero non videtur participare differentiis. Sequeretur enim quod idem participaret simul contrariis. Differentiae enim sunt contrariae *quibus genus differt*, idest per quas genus dividitur; et pari ratione per quam participaret unam, participaret aliam. Si autem est impossibile quod idem participet contraria, impossibile erit, quod ex genere et differentia fiat unum.

[83110] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit si vero ostendit quod ex pluribus differentiis non potest fieri unum; dicens, quod si detur genus participare aliquo modo differentia, prout scilicet animal non accipitur in sua communitate, sed contrahitur per differentiam ad speciem, et sic per consequens ex genere et differentia fieri unum, tamen adhuc erit eadem ratio ad ostendendum quod definitio non significat unum, si sunt plures differentiae in definitione positae. Sicut si ponantur in definitione hominis istae tres differentiae, quarum prima sit gressibile vel habens pedes, secunda sit bipes, tertia vero non alatum. Non enim poterit dici quare ista sunt unum et non multa.

[83111] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 4 Non enim est sufficiens ad hoc ratio quia insunt uni, utputa animali, quod est homo; sic enim sequeretur, quod omnia essent unum. Sequeretur enim quod omnia accidentia, quae insunt alicui subiecto, essent unum per se. Sic enim loquimur de uno et adinvicem et ad subiectum. Et cum ea quae accidunt uni subiecto accidant etiam alteri, sequeretur, quod illa duo subiecta etiam essent unum, puta nix et cygnus quibus inest albedo. Et sic deducendo sequeretur, quod omnia essent unum. Non ergo potest dici quod ex pluribus differentiis fiat unum, etiam dato quod ex genere et differentia fiat unum. Et sic ex duabus partibus videtur quod definitio non significet unum.

[83112] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit oportet autem obiicit in contrarium; ostendens quod definitio significet unum; dicens, quod oportet quaecumque in definitione ponuntur esse unum. Et hoc ideo, quia definitio est una ratio; et id quod significatur per ipsam, est substantia rei. Unde oportet quod definitio sit ratio significativa unius alicuius; quia substantia rei, quam definitio significat, est unum quid. Et etiam supra dictum est, quod definitio significat hoc aliquid, ubi ostensum est quod definitio est proprie substantiarum.

[83113] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit oportet autem solvit praemissam quaestionem; ostendens quod definitio significet unum: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo ex genere et differentia fit unum. Secundo quomodo ex pluribus differentiis fiat unum, ibi, at vero oportet dividi. Dicit ergo primo, quod ad investigandum unitatem definitionum oportet primum intendere de definitionibus quae dantur secundum divisionem generis in differentias. Istae enim sunt definitiones verae, in quibus non est aliud quam primum genus et differentiae. Dantur enim et quaedam definitiones per aliqua accidentia, vel per aliquas proprietates, vel etiam per aliquas causas extrinsecas, quae non significant substantiam rei. Et ideo huiusmodi definitiones non sunt ad propositum, cum hic agatur de definitionibus ad substantias rerum investigandas.

[83114] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 7 Ideo autem dico quod in definitione est primum genus cum differentiis, quia etsi aliquando in definitionibus ponantur aliqua genera intermedia inter genus primum quod est generalissimum, et species ultimas quae definiuntur, tamen illa genera

media nihil aliud sunt quam genus primum, et differentiae comprehensae in intellectu generis medii *cum hoc*, idest cum genere primo. Sicut si in definitione hominis ponatur animal, quod est genus intermedium, patet quod animal nihil aliud est quam substantia, quae est genus primum, cum aliquibus differentiis. Est enim animal substantia animata sensibilis. Et similiter si intelligamus primum genus esse animal, *habitum bipes*; et iterum tertium genus, *animal bipes non alatum*. Et similiter si aliquod genus per plures differentias determinatur. Semper enim posterius genus comprehendit prius cum aliqua differentia. Et sic patet quod omnis definitio resolvitur in primum genus et aliquas differentias.

[83115] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 8 Omnino autem non differt, utrum per plura aut per pauca definiatur aliquod definitum. Quare non differt, utrum per pauca, vel per duo, ita quod illorum duorum unum sit genus et aliud differentia. Sicut eius quod est animal bipes, animal est genus; et alterum, scilicet bipes, est differentia. Ostendendum est ergo primo, quomodo ex istis duobus fiat unum. Quod sic patet.

[83116] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 9 Genus enim non est praeter ea quae sunt species generis. Non enim invenitur animal, quod non sit nec homo, nec bos, nec aliquid aliud huiusmodi. Aut si inveniatur aliquid quod est genus praeter species, sic acceptum ut est praeter species, non accipitur ut genus, sed ut materia. Contingit enim aliquod et esse genus aliquorum, et materiam. Sicut vox est genus literarum, et est materia. Et quod sit genus, patet per hoc quod differentiae additae voci faciunt species vocum literatarum. Et quod etiam sit materia, patet; quia *ex hac*, scilicet ex voce *faciunt elementa*, idest literas, sicut aliquid fit ex materia.

[83117] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 10 Sciendum est autem quod, licet idem secundum nomen possit esse genus et materia, non tamen idem eodem modo acceptum. Materia enim est pars integralis rei, et ideo de re praedicari non potest. Non enim potest dici quod homo sit caro et os. Genus autem praedicatur de specie. Unde oportet quod significet aliquo modo totum. Sicut enim propter hoc quod est innominata privatio, aliquando simplici nomine materiae significatur materia cum privatione, ut supra dictum est, quod aes accipitur pro aere infigurato, cum dicimus quod ex aere fit statua; ita etiam quando forma est innominata, simplici nomine materiae intelligitur compositum ex materia et forma, non quidem determinata, sed communi; et sic accipitur ut genus. Sicut enim compositum ex materia et forma determinata est species, ita compositum ex materia et forma communi est genus.

[83118] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 11 Et hoc in pluribus patet. Corpus enim potest accipi, et ut materia animalis, et ut genus. Si enim in intellectu corporis intelligatur substantia completa ultima forma, habens in se tres dimensiones, sic corpus est genus, et species eius erunt substantiae perfectae per has ultimas formas determinatas, sicut per formam auri, vel argenti, aut olivae, aut hominis. Si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc, quod est habens tres dimensiones cum aptitudine ad formam ultimam, sic corpus est materia.

[83119] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 12 Et similiter est de voce. Si enim in intellectu vocis includatur ipsa vocis formatio in communi secundum formam quae distinguitur in diversas

formas literarum et syllabarum, sic vox est genus. Si autem in intellectu vocis accipitur solum substantia soni, cui possibile est advenire praedictam formationem, sic vox erit materia literarum. Ex quo etiam patet quod vox, secundum quod est genus, non potest esse sine speciebus. Non enim potest esse sonus formatus, quin aliquam determinatam formam habeat huius vel illius literae. Sed si omnino careret forma literali prout est materia, sic inveniretur sine literis, sicut aes invenitur absque his quae fiunt ex aere.

[83120] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 13 Si ergo praedicta sunt vera, palam est quod definitio est quaedam ratio ex differentiis unitatem habens; ita quod tota essentia definitionis, in differentia quodammodo comprehenditur. Ex hoc enim animal, quod est genus, non potest esse absque speciebus, quia formae specierum quae sunt differentiae, non sunt aliae formae a forma generis, sed sunt formae generis cum determinatione. Sicut patet quod animal est quod habet animam sensitivam. Homo autem est qui habet animam sensitivam *talem*, scilicet cum ratione. Leo vero qui *habet talem*, scilicet cum abundantia audaciae. Et sic de aliis. Unde cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato.

[83121] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 14 Per quod etiam solvitur ratio superius inducta; quia nihil prohibet idem genus in se continere diversas differentias, sicut indeterminatum continet in se diversa determinata. Et etiam propter hoc solvitur, quia non hoc modo advenit differentia generi, ut diversa essentia ab eo existens, sicut advenit album homini.

[83122] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 15 Deinde cum dicit at vero ostendit quod nec etiam multitudo differentiarum impedit unitatem definitionis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter debeant sumi in definitione multae differentiae. Secundo ostendit quod si differentiae debito modo sumantur, non impediet multitudo differentiarum unitatem definitionis, ibi, si itaque. Dicit ergo primo, quod in definitionibus in quibus sunt multae differentiae, oportet non solum dividi genus in differentiam, sed etiam dividi differentiam primam in differentiam secundam. Sicut animalis differentia est pedalitas, secundum quam animal dicitur habens pedes, vel gressibile. Sed quia etiam haec differentia multipliciter invenitur, iterum oportet scire differentiam animalis habentis pedes, quae sit differentia eius, *inquantum est habens pedes*, scilicet per se et non per accidens.

[83123] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 16 Et ideo, quia habenti pedes accidit habere alas, non est dicendum, dividendo differentiam, quod habentis pedes aliud est alatum, aliud non alatum, si homo bene velit dicere divisionem differentiarum. Sed tamen quandoque aliquis dividens differentias *facit hoc* ut scilicet dividat per ea quae sunt secundum accidens, propter hoc quod non potest invenire proprias et per se differentias. Aliquando enim necessitas cogit, ut utamur, loco per se differentiarum, differentiis per accidens, inquantum sunt signa quaedam differentiarum essentialium nobis ignotarum.

[83124] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 17 Sed hoc modo est haec differentia dividenda *habens pedes*: scilicet: huiusmodi animalium, aliud est habens pedes scissos, et aliud non scissos. Istae enim *sunt differentiae pedis*, scilicet scissum et non scissum. Et ideo habens pedes scissos, per

se dividet hanc differentiam quae est habens pedes. Scissio enim pedis *est quaedam pedalitas*: idest haec differentia quae est habere pedes scissos, est quoddam contentum sub hoc quod est habere pedes; et habent se adinvicem sicut determinatum et indeterminatum, sicut diximus de genere et differentia.

[83125] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 18 Et ita semper procedendum est in divisione differentiarum, donec dividens *veniat ad non differentia*, idest ad ultimas differentias, quae non dividuntur ulterius in alias differentias; et tunc tot erunt species pedis quot differentiae: et species animalium habentium pedes aequales differentiis. Quaelibet enim individualis differentia constituet unam speciem specialissimam.

[83126] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 19 Deinde cum dicit si itaque ostendit ex suppositis, quod multitudo differentiarum non impedit unitatem definitionis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo inducit conclusionem intentam, ibi, quare palam et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo ex multis differentiis fit unum, si differentiae per se sumuntur. Secundo, quod hoc non potest esse si sumantur per accidens, ibi, si vero secundum accidens. Dicit ergo primo, quod si sic se habent differentiae acceptae in definitione *sicut dictum est*, scilicet quod semper sumantur per se differentiae et non per accidens, palam est quod ultima differentia erit tota substantia rei, et tota definitio. Includit enim in se omnes praecedentes particulas.

[83127] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 20 Quod enim in differentia includatur genus, ostensum est, ex hoc quod genus non est sine differentiis. Sed quod ultima includat omnes praecedentes, palam est ex hoc quod nisi hoc dicatur, sequitur quod oporteat *in terminis*, idest definitionibus, multoties eadem dicere. Et hoc erit superfluum et nugatorium.

[83128] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 21 Hoc autem inconveniens ideo accidit, quia si aliquis dicat in definiendo animal *habens pedes bipes*, quod oportebit eum dicere si bipes sit alia differentia ab habente pedes, non includens eam, nihil aliud dixit sic definiens, quam animal habens pedes, duos pedes habens. Bipes enim nihil aliud est quam duos pedes habens; in quo manifeste includitur, pedes habens. Unde patet quod, si utraque apponatur differentia, est nugatio.

[83129] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 22 Et iterum si hoc quod est bipes dividat aliquis *propria divisione*, idest per ea quae sunt per se et non per accidens, sequetur ulterius multoties dici idem, et toties quot sumuntur differentiae. Ut si dicam quod animalis bipedis, aliud est habens pedes scissos in quinque digitos, aliud in quatuor: si quis vellet, definiens hominem, ponere omnes differentias intermedias, toties repeteret idem, quot differentias apponeret. Diceret enim quod homo est animal pedes habens, duos pedes habens, scissos in quinque digitos.

[83130] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 23 Et quia ista sunt inconvenientia, igitur manifestum est quod si in definitione accipiantur differentiae, una erit ultima, scilicet *quae est species et substantia*, idest quae substantiam et speciem definiti comprehendet, et ab eius unitate definitio erit una.

[83131] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 24 Deinde cum dicit si vero ostendit, quod hoc non potest dici si differentiae per accidens sumantur; dicens, quod si aliquis in dividendo et definiendo accipiat differentiam secundum accidens, sicut si dividatur quod habentium pedes, aliud est album, aliud est nigrum, tot erunt ultimae differentiae, quot factae sunt divisiones; quia una earum alteram non includet. Et de differentiis sic sumptis, procedebat ratio superius inducta contra unitatem definitionis. Huiusmodi enim differentiae sic per accidens acceptae non essent unum nisi subiecto; quod non sufficit ad unitatem definitionis.

[83132] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 25 Deinde cum dicit quare palam concludit propositum. Et circa hoc duo facit. Primo ponit conclusionem; dicens, quod palam est ex praedictis quod quamvis in definitione ponatur genus et differentia, tamen definitio est ratio ex differentiis tantum, quia genus non est praeter differentias, ut supra dictum est. Et quamvis ponantur multae differentiae in definitione, tamen tota definitio dependet et constituitur ex ultima, quando fit divisio *secundum rectum*, idest a communiori ad minus commune descendendo secundum per se differentias, et non accipiendo quasi a latere differentias per accidens.

[83133] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 26 Secundo ibi, palam autem manifestat conclusionem inductam per quoddam signum, dicens, *palam autem erit*, scilicet quod tota definitio constituatur ex ultima differentia, ex hoc quod, si quis transponat partes talium definitionum, sequetur inconveniens. Sicut si aliquis dicat definitionem hominis esse animal bipes, habens pedes. Ex quo enim dictum est bipes, superfluum est apponere, pedes habens. Sed si diceretur primo pedes habens, adhuc restaret inquirendum, utrum esset bipes, dividendo pedes habens.

[83134] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 27 Ex hoc patet quod illae differentiae, secundum quod sunt multae, habent inter se ordinem determinatum. Non autem hoc potest intelligi quod in substantia rei sit aliquis ordo. Non enim potest dici, quod hoc substantiae sit prius, et illud posterius; quia substantia est tota simul et non per successionem, nisi in quibusdam defectivis, sicut sunt motus et tempus.

[83135] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 28 Unde patet quod multae partes definitionis non significant multas partes essentiae ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis; sed omnes significant unum quod determinatur ultima differentia. Patet etiam ex hoc, quod cuiuslibet speciei est una tantum forma substantialis; sicut leonis una est forma per quam est substantia, et corpus, et animatum corpus, et animal, et leo. Si enim essent plures formae secundum omnia praedicta, non possent omnes una differentia comprehendi, nec ex eis unum constitueretur.

[83136] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 29 Concludit ergo finaliter recapitulando, quod nunc primo tot sint dicta de definitionibus quae accipiuntur secundum divisiones generis in differentias, et differentiae in differentias *quales quaedam sunt*, quia videlicet sunt ex his quae praedicantur per se, et continentes in se partes speciei, et etiam unaquaeque est unum. Haec enim in praecedentibus de definitionibus sunt ostensa. Dicit autem *primum*, quia in sequentibus de definitione et quod quid est, aliqua determinantur.

Lectio 13

[83137] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 1 Postquam determinavit philosophus de substantia secundum quod substantia dicitur quod quid est, hic determinat de substantia secundum quod universale a quibusdam dicitur substantia; et circa hoc duo facit. Primo continuat se ad praecedentia. Secundo prosequitur suam intentionem, ibi, videtur autem impossibile. Dicit ergo primo, quod quia in ista scientia est principalis perscrutatio de substantia, oportet iterum redire ad divisionem substantiae, ut videatur quid est dictum, et quid restat dicendum. Dicitur autem substantia, ut ex praedictis patet, id quod est *tamquam subiectum*, scilicet materia, quae se habet ad formam substantialem sicut subiectum, quod est substantia completa, ad formam accidentalem. Et alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, quod pertinet ad formam. Tertio modo dicitur substantia *quod ex his*, idest compositum ex materia et forma. Et quarto modo dicitur substantia a quibusdam universale.

[83138] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 2 Haec autem divisio substantiae hic posita in idem redit cum divisione posita in principio huius septimi, licet videatur esse diversa. Ibi enim posuit quatuor: scilicet subiectum, quod quid erat esse, et universale, et genus: et subiectum divisit in tria: scilicet in materiam et formam et compositum. Et, quia iam manifestum est quod quod quid erat esse se tenet ex parte formae, ponit quod quid erat esse, loco formae. Item, quia genus commune eadem ratione ponitur substantia qua et universale, ut ostendetur, concludit utrumque sub uno modo: et sic remanent tantum quatuor modi, qui hic ponuntur.

[83139] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 3 De duobus ergo istorum modorum dictum est. Dictum est enim de quod quid erat esse, et iterum de subiecto, quod dicitur dupliciter. Uno modo sicut id quod est aliquid, et ens actu, sicut animal subiicitur suis passionibus, et quaecumque substantia particularis suis accidentibus. Alio modo sicut materia prima *subiicitur actui*, idest formae substantiali. De his autem dictum est, ubi ostensum est quomodo partes materiae pertineant ad speciem vel ad individuum. Sed quia non solum materia et quod quid est videntur esse causae, sed etiam universale *quibusdam*, scilicet Platonicis, videtur maxime esse causa et principium, ideo *de hoc*, scilicet universali, tractabimus in hoc eodem septimo. De substantiis autem compositis et sensibilibus tractabitur in octavo; quarum ea, quae in hoc septimo tractantur, sunt quasi principia.

[83140] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 4 Deinde cum dicit videtur enim incipit inquirere utrum universalia sint substantiae: et dividitur in duas partes. In prima ostendit quod universalia non sunt substantiae, sicut quidam posuerunt. Secundo ostendit quantum ad quid recte dixerunt hoc ponentes, et quantum ad quid erraverunt, ibi, sed species dicentes hic quidem dicunt recte. Circa primum duo facit. Primo ostendit in communi quod universalia non sunt substantiae. Secundo specialiter de uno et ente, quae maxime ponebantur esse substantiae rerum, ibi, quoniam vero unum dicitur. Prima dividitur in duas. In prima ostendit, quod universalia non sunt substantiae. In secunda, quod non sunt separata, ibi, manifestum autem ex his. Circa primum duo facit.

Primo ostendit universalia non esse substantias ex ea parte qua universalia praedicantur de multis. Secundo ex ea parte qua species ex universalibus componuntur, sicut ex partibus definitionis, ibi, amplius autem et impossibile et inconveniens. Dixerat enim superius in quinto, quod genus quodammodo est totum, inquantum praedicatur de pluribus, et quodammodo est pars, inquantum ex genere et differentia constituitur species. Circa primum duo facit. Primo enim ostendit, quod universale non est substantia, cum de pluribus praedicetur. Secundo excludit quamdam cavillosam responsionem, ibi, sed an sic quidem non contingit.

[83141] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 5 Sciendum est autem, ad evidentiam huius capituli, quod universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis: et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, ut praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et homo similiter. Alio modo potest accipi universale inquantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis: idest secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis. Et sic posuerunt Platonici animal et hominem in sua universalitate esse substantias.

[83142] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 6 Quod Aristoteles in hoc capitulo intendit reprobare, ostendens quod animal commune vel homo communis non est aliqua substantia in rerum natura. Sed hanc communitatem habet forma animalis vel hominis secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit ut multis communem, inquantum abstrahit eam ab omnibus individuantibus. Ponit ergo ad propositum duas rationes.

[83143] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 7 Circa quarum primam dicit, quod videtur ex sequentibus rationibus impossibile esse, quodcumque eorum, quae universaliter praedicantur, esse substantiam, secundum scilicet quod in sua universalitate accipitur. Quod primo probatur ex hoc, quod substantia uniuscuiusque, est propria ei, et non inest alii. Sed universale est commune multis, hoc enim dicitur universale, quod natum est multis inesse et de multis praedicari. Si ergo universale est substantia, oportet quod sit alicuius substantia. Cuius ergo substantia erit? Aut enim oportet quod sit substantia omnium, quibus inest, aut unius. Non est autem possibile quod sit substantia omnium: quia unum non potest esse substantia pluribus. Plura enim sunt quorum substantiae sunt plures et diversae.

[83144] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 8 Sed si dicatur, quod sit substantia unius eorum quibus inest, sequetur quod omnia alia, quibus inest, sint illud unum, quibus ponitur esse substantia. Oportet enim quod pari ratione, eorum etiam sit substantia, cum et eis similiter insit. Quorum autem substantia est una, et quod quid erat esse unum, oportet et ipsa esse unum. Relinquitur ergo, quod ex quo universale non potest esse substantia omnium, de quibus dicitur, nec unius alicuius, quod nullius sit substantia.

[83145] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 9 Sciendum autem quod ideo dicit quod universale est quod natum est pluribus inesse, non autem quod pluribus inest; quia quaedam universalia sunt quae non continent sub se nisi unum singulare, sicut sol et luna. Sed hoc non est quin ipsa natura speciei quantum est de se sit nata esse in pluribus; sed est aliquid aliud prohibens, sicut quod

tota materia speciei comprehendatur in uno individuo, et quod non est necessarium multiplicari secundum numerum speciem, quae in uno individuo potest esse perpetua.

[83146] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 10 Secundam rationem ponit ibi, amplius substantia dicit quod substantia dicitur, quae non est de subiecto: et dicitur universale semper de aliquo subiecto: ergo universale non est substantia. Videtur autem ratio haec non valere. Dictum est enim in praedicamentis, quod de ratione substantiae est, quod non sit in subiecto. Praedicari vero de subiecto non est contra rationem substantiae. Unde ponuntur ibi secundae substantiae quae praedicantur de subiecto.

[83147] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 11 Sed dicendum quod secundum logicam considerationem loquitur philosophus in praedicamentis. Logicus autem considerat res secundum quod sunt in ratione; et ideo considerat substantias prout secundum acceptionem intellectus subsunt intentioni universalitatis. Et ideo quantum ad praedicationem, quae est actus rationis, dicit quod praedicatur *de subiecto*, idest de substantia subsistente extra animam. Sed philosophus primus considerat de rebus secundum quod sunt entia; et ideo apud eius considerationem non differt esse in subiecto et de subiecto. Hic enim accipit dici de subiecto, quod est in se aliqua res et inest alicui subiecto existenti in actu. Et hoc impossibile est esse substantiam. Sic enim haberet esse in subiecto. Quod est contra rationem substantiae: quod etiam in praedicamentis est habitum.

[83148] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 12 Deinde cum dicit sed an sic quidem excludit quamdam cavillosam responsionem, qua posset aliquis obviare primae rationi, in qua dixerat, quod omnia sunt unum, quorum substantia et quod quid est sunt unum. Posset enim aliquis dicere, quod universale non est sicut substantia, ut quod quid erat esse, quod quidem sit proprium uni. Et ideo ad hoc excludendum philosophus dicit *sed an.* Potest dici obviando rationi primo inductae, quod non contingit universale esse substantiam, sicut quod quid erat esse est substantia; sed tantum est substantia in ipsis particularibus existens, sicut animal in homine et equo. Non enim ita est natura animalis in homine, quod sit propria ei, cum sit etiam equi. Quasi dicat, non potest sic responderi.

[83149] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 13 Sequitur enim, si hoc quod est animal commune, sit substantia, quod huius substantiae sit aliqua ratio. Nec differt ad propositum si non est ratio definitiva omnium *quae sunt in substantia*, idest quae ponuntur in definitione, ne in infinitum procedatur in definitionibus, sed oportet omnes partes cuiuslibet definitionis iterum definiri. Nihil enim minus illa substantia oportet quod sit alicuius, licet non habeat definitionem, quam si haberet. Sicut si dicamus, quod licet hoc ipsum, quod est homo communis, non habeat definitionem, tamen oportet quod sit hominis substantia in quo existit, ipsius scilicet hominis communis. Quare idem accidit quod et prius; quia oportebit quod ista substantia communis, licet non ponatur propria alicui inferiorum, tamen erit propria illius substantiae communis in qua prima existit. Sicut si animal commune sit quaedam substantia, animal per prius praedicabitur de illa communi substantia, et significabit eius substantiam propriam, sive sit definibile, sive non. Unde non poterit, ex quo haec substantia est propria uni, de multis praedicari.

[83150] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 14 Deinde cum dicit amplius autem ostendit, quod

universale non est substantia, accipiendo rationes ex ea parte, qua universale est pars definitionis et essentiae. Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationes ad propositum. Secundo excludit quamdam dubitationem, ibi, habet autem quod accidit dubitationem. Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum primam ponit dicens, quod impossibile et inconveniens est, id quod est hoc aliquid et substantia, non esse ex substantiis, nec ex his quae sunt hoc aliquid, sed ex his quae significant quale, si tamen est ex aliquibus. Quod dicit propter substantias simplices. Sequitur enim, quod cum ea, ex quibus est aliquid, sint priora, quod prius sit id quod est non substantia, sed quale, eo quod est substantia, et eo quod est hoc aliquid. Quod est impossibile: quia impossibile est passiones et qualitates et accidentia esse priores substantia ratione, aut tempore, aut generatione.

[83151] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 15 Quod enim non sint priores ratione, supra ostensum est, ex eo quod substantia ponitur in definitione accidentium et non e converso. Item quod non sint priores tempore, ex hoc supra probatum est, ex quo etiam hic probatur, quia sequeretur quod passiones essent separabiles a substantiis, quod est impossibile. Esse autem prius generatione continetur sub eo quod est prius tempore. Omne enim quod est prius generatione, est etiam prius tempore, licet non e converso. Ea enim, quae non habent ordinem ad generationem alicuius, licet sint priora tempore, non tamen sunt priora generatione: sicuti equus non est prior generatione leone, qui nunc est, licet sit prior tempore. Partes autem ex quibus aliquid constituitur, sunt priores generatione, et per consequens tempore, et quandoque etiam ratione, sicut supra ostensum est. Unde impossibile est quod ex non substantiis componatur substantia. Universalia autem significant non substantiam et hoc aliquid, sed significant quale quid, ut in praedicamentis dicitur de secundis substantiis. Ergo patet quod ex universalibus, si sunt quaedam res praeter singularia, non possunt componi singularia, quae sunt hoc aliquid.

[83152] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 16 Sed videtur quod haec ratio inconvenienter procedat. Secundae enim substantiae, quae sunt genera et species in genere substantiae, etsi non significent hoc aliquid, sed quale, non tamen significant hoc modo quale, sicut passiones, quae significant qualitatem accidentalem, sed significant qualitatem substantialem. Ipse autem procedit hic ac si significarent qualitatem accidentalem.

[83153] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 17 Sed dicendum est quod, si universalia sint res quaedam, sicut Platonici ponebant, oportebit dicere, quod non solum qualitatem substantialem, sed accidentalem significent. Omnis enim qualitas quae est alia res ab eo cuius est qualitas, est accidentalis. Sicut albedo est alia res a corpore cuius est qualitas, et est in eo cuius est qualitas sicut in subiecto; et ideo est accidens. Si ergo universalia, inquantum universalia sunt, sint res quaedam, oportebit quod sint aliae res a singularibus, quae non sunt universalia. Et ideo, si significant qualitatem eorum, oportet quod insint eis sicut substantiis. Et per consequens quod significent qualitatem accidentalem.

[83154] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 18 Sed ponentibus quod genera et species non sunt aliquae res vel naturae aliae a singularibus, sed ipsamet singularia, sicut quod non est homo qui non sit hic homo, non sequitur quod secundae substantiae significent accidens vel passionem.

[83155] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 19 Secundam rationem ponit ibi, amplius Socrati. Dicit, quod si universalia sunt substantiae, sequitur quod Socrati inerit substantiae substantia. Si enim omnia universalia sunt substantiae; sicut homo est substantia Socratis, ita animal erit substantia hominis. Et ita istae duae substantiae, una quae est homo, et alia quae est animal, erunt in Socrate. Et hoc est quod concludit: *quare duorum erit substantia*, idest: quare sequitur, quod hoc quod dico animal, sit substantia non solum hominis, sed etiam Socratis. Et ita una substantia erit in duobus; cum tamen supra ostensum sit, quod una substantia non est nisi unius.

[83156] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 20 Et non solum in Socrate hoc accidit quod dictum est, sed totaliter in omnibus accidit, si homo et alia quae sic dicuntur sicut species, sint substantiae, et quod nihil eorum quae ponuntur in ratione specierum sit substantia, neque quod possit esse sine illis, in quorum definitione ponuntur, vel quod sint in aliquo alio, aut quod sit ipsummet aliud. Sicut quod non erit quoddam animal *praeter aliqua animalia*, idest praeter species animalis. Et similiter est de omnibus aliis quae ponuntur in definitionibus, sive sint genera, sive differentiae. Et hoc ideo, quia, cum species sint substantiae, si ea etiam quae in definitionibus specierum ponuntur sint substantiae, in singularibus erunt plures substantiae, et una substantia erit plurium, ut de Socrate dictum est. Patet igitur ex dictis, quod nullum universale est substantia; et nullum eorum quae communiter praedicantur, significat hoc aliquid, sed quale.

[83157] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 21 Tertiam rationem ponit ibi, si autem. Dicit, quod si praedicta conclusio non concedatur, accident multa inconvenientia: inter quae erit unum, quod oportebit ponere tertium hominem. Quod quidem potest exponi dupliciter. Uno modo ut praeter duos homines singulares, qui sunt Socrates et Plato, sit tertius homo, qui est communis. Quod quidem non est inconveniens secundum ponentes ideas, licet secundum rectam rationem inconveniens videatur.

[83158] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 22 Alio modo, ut praeter hominem singularem et communem, ponatur tertius, cum communicent in nomine et ratione, sicut et duo homines singulares, praeter quos ponitur tertius homo communis, et ob hanc causam, scilicet quia communicant in nomine et definitione.

[83159] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 23 Quartam rationem ponit ibi amplius autem. Dicit, quod universalia non sunt substantiae secundum hanc rationem. Impossibile est enim aliquam substantiam esse ex pluribus substantiis, quae sunt in ea actu. Duo enim, quae sunt in actu, nunquam sunt unum actu; sed duo, quae sunt in potentia, sunt unum actu, sicut patet in partibus continui. Duo enim dimidia unius lineae sunt in potentia in ipsa linea dupla, quae est una in actu. Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam. Unde ad hoc quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma, et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu. Quare patet, quod si substantia particularis est una, non erit ex substantiis in ea existentibus actu; et sic, si est ex universalibus, universalia non erunt substantiae.

[83160] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 24 Et secundum hunc modum Democritus recte

dicit, quod impossibile est unum fieri ex duobus, et ex uno fieri duo. Est enim intelligendum, quod duo in actu existentia, nunquam faciunt unum. Sed ipse non distinguens inter potentiam et actum, posuit magnitudines indivisibiles esse substantias. Voluit enim, quod sicut in eo quod est unum, non sunt multa in actu, ita nec in potentia. Et sic quaelibet magnitudo est indivisibilis. Vel aliter. Recte, inquam, dixit Democritus, supposita sua positione, qua ponebat magnitudines indivisibiles esse etiam rerum substantias, et sic esse semper in actu, et ita ex eis non fieri unum. Et sicut est in magnitudinibus, ita est in numero, si numerus est compositio unitatum, sicut a quibusdam dicitur. Oportet enim quod vel dualitas non sit unum quid, sive quicumque alius numerus; sive quod unitas non sit actu in ea. Et sic dualitas non erunt duae unitates, sed aliquid ex duabus unitatibus compositum. Aliter numerus non esset unum per se et vere, sed per accidens, sicut quae coacervantur.

[83161] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 25 Deinde cum dicit habet autem movet dubitationem circa praedicta; dicens, quod id, quod accidit ex praedictis, habet dubitationem. Dictum est enim, quod ex universalibus non potest esse aliqua substantia, propter hoc quod universale non significat hoc aliquid, sed quale. Secundo dictum est, quod ex substantiis in actu non potest esse aliqua substantia. Et sic videtur sequi, quod substantia non potest componi neque ex substantiis: ergo sequitur quod omnis substantia sit incomposita. Et ita, cum definitiones non dentur de substantiis incompositis (quod patet per hoc quod definitio est ratio habens partes, ut supra dictum est), sequitur, quod nullius substantiae sit definitio. Sed omnibus videtur, ut supra ostensum est, quod definitio, vel est solum substantiae, vel eius maxime. Nunc autem conclusum est, quod substantiae non sit definitio: ergo sequitur quod nullius sit definitio.

[83162] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 13 n. 26 Dicendum est autem ad praedictam dubitationem, quod quodam modo substantia est ex substantiis, quodam modo non. Hoc autem erit manifestum magis ex posterioribus in hoc capitulo, et in octavo. Est enim ex substantiis in potentia, sed non in actu.

Lectio 14

[83163] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 1 Postquam philosophus ostendit universalia non esse substantias absolute, hic ostendit, quod non sunt substantiae a sensibilibus separatae: et dividitur in partes duas. In prima ostendit, quod universalia non sunt substantiae separatae. In secunda manifestat quoddam, quod in superioribus dubium reliquerat, ibi, manifestum autem est quod substantiarum. Circa primum duo facit. Primo ostendit universalia non esse substantias separatas. Secundo ostendit quod si sunt separatae, non sunt definibiles, ibi, quoniam vero substantia altera. Circa primum duo facit. Primo ostendit inconvenientia, quae sequuntur ponentibus universalia esse substantias separatas, comparando genus ad species. Secundo comparando genus ad individua, ibi, amplius autem in sensibilibus. Circa primum tria facit. Primo proponit quamdam divisionem. Secundo prosequitur primum membrum divisionis, ibi, ratione namque palam. Tertio secundum,

ibi, sed si alterum in unoquoque. Dicit ergo primo, quod ex praedictis etiam manifestum esse potest quid accidat de inconvenientibus, dicentibus ideas esse substantias et separabiles, quae dicuntur esse species universales, et simul cum hoc ponentibus speciem esse ex genere et differentiis. Hae enim duae positiones simul coniunctae, scilicet quod species componantur ex genere et differentia, et quod species universales sunt substantiae separatae, quae dicuntur ideae, ducunt ad inconvenientia. Si enim ponantur species esse separatae, constat quod unum genus est in pluribus speciebus simul, sicut animal in homine et equo. Aut ergo hoc ipsum quod est animal in homine et equo existens, est unum et idem numero; aut alterum in homine, et alterum in equo. Inducit autem hanc divisionem, quia Plato ponebat ideas specierum, non autem generum, cum tamen poneret communiter universalia esse substantias.

[83164] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 2 Deinde cum dicit ratione namque prosequitur primum membrum divisionis. Et primo ostendit, quod sit unum et idem animal. Secundo ostendit inconvenientia, quae sequuntur hoc posito, ibi, si quidem ergo. Dicit ergo, quod manifestum est, quod animal est unum et idem in homine et equo secundum rationem. Si enim assignetur ratio animalis secundum quod dicitur de utrolibet, scilicet homine vel equo, eadem ratio assignabitur, quae est substantia animata sensibilis: univoce enim praedicatur genus de speciebus, sicut et species de individuis. Si ergo propter hoc, quod species praedicatur secundum unam rationem de omnibus individuis, est aliquis homo communis, qui est ipsum quod est homo secundum se existens, *et est hoc aliquid*, idest quoddam demonstrabile subsistens et separatum a sensibilibus, sicut Platonici ponunt; necesse est pari ratione et ea, ex quibus species constat, scilicet genus et differentiam, ut animal et bipes, significare similiter hoc aliquid, et esse separabilia a suis inferioribus, et esse substantias per se existentes. Quare sequitur quod animal erit unum numero per se existens, quod praedicatur de homine et equo.

[83165] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 3 Deinde cum dicit si quidem ostendit inconvenientia, quae sequuntur ex hoc posito: quae sunt tria. Primum est, quia cum genus sit in specie sicut substantiam rei significans, sic erit animal in equo, sicut tu es in teipso, qui es substantia tuiipsius. Sic autem non est possibile aliquod unum esse in pluribus separatim existentibus. Non enim tu es nisi in teipso. Es enim in pluribus non separatim existentibus, sicut in carnibus et ossibus, quae sunt tui partes. Animal igitur si sit unum et idem, non poterit esse in pluribus speciebus, ut in homine et equo; cum species separatae secundum Platonicos sint quaedam substantiae adinvicem diversae.

[83166] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 4 Secundum ponit ibi, et quare homo enim, quia est unum de multis praedicatum secundum Platonicos, non ponitur in particularibus, sed extra ea. Si ergo sit unum animal, quod praedicatur de omnibus speciebus; quare hoc ipsum quod est animal universale non est sine ipso, scilicet sine equo vel quacumque alia specie, ut per se separatum existens? Non potest ratio conveniens assignari ab eis.

[83167] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 5 Tertium ponit ibi, deinde si dicens: constat, quod species constituitur ex genere et differentia. Aut igitur hoc est per hoc, quod genus participat

differentiam sicut subiectum participat accidens, ut hoc modo intelligamus ex animali et bipede fieri hominem, sicut ex albo et homine fit homo albus; aut per aliquem alium modum.

[83168] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 6 Et si quidem species fiat per hoc, quod genus participat differentiam, sicut quod animal per participationem bipedis fit homo, et per participationem multipedis fit equus, vel polypus, accidit aliquid impossibile. Cum enim genus, quod praedicatur de diversis speciebus, ponatur esse una substantia, sequitur quod contraria simul insunt ipsi animali, quod in se est unum et hoc ens, scilicet demonstrabile. Differentiae enim, quibus dividitur genus, sunt contrariae.

[83169] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 7 Si autem non sit ex animali et bipede homo per modum participationis, quis modus erit cum aliquis dixerit animal esse bipes vel gressibile, constituens ex his duobus unum? Quasi dicat: de facili non potest assignari. Et ideo subiungit, *sed forsan componitur*, quasi dicat: numquid poterit dici, quod ex his duobus fiat unum per compositionem sicut domus fit ex lapidibus; aut per copulationem, sicut arca fit ex lignis conclavatis; aut per mixtionem, sicut electuarium fit ex speciebus alteratis? His enim modis invenitur ex duabus vel pluribus substantiis per se existentibus aliquid unum fieri.

[83170] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 8 Sed omnes isti modi sunt inconvenientes. Non enim possent genus et differentiae praedicari de specie, sicut nec partes compositae vel copulatae vel mixtae praedicantur de suis totis. Et praeterea unum non venit in compositionem diversorum totaliter; sed partes divisim sunt, ita quod una pars eius sit in compositione huius et alia in compositione alterius, sicut una pars ligni venit in compositione domus, et alia in compositione arcae. Unde, si ex animali et bipede fieret homo et avis, modis praedictis, sequeretur quod non tota natura animalis esset in homine nec in ave, sed alia et alia pars. Et sic iterum non esset idem animal in utroque.

[83171] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 9 Deinde cum dicit sed si alterum prosequitur secundum membrum divisionis; dicens, quod inconveniens sequitur si ponatur non unum animal esse in omnibus speciebus. Ducit autem ad quatuor inconvenientia: quorum primum ponit sic dicens. Ostensum est quid sequatur ponentibus universalia esse substantias, si ponatur unum animal esse in omnibus speciebus. Sed propter hoc potest aliquis dicere, quod sit alterum animal in unaquaque specie: ergo erunt infinita quorum substantia est animal, ut est consequens dicere ad praedictam positionem. Est enim animal substantia cuiuslibet speciei contentae sub animali. Non enim potest dici quod homo fiat ex animali secundum accidens, sed per se: et ita animal ad substantiam equi pertinet, et bovis, et aliarum specierum, quae sunt fere infinitae. Quod autem aliquod unum cedat in substantia infinitorum, videtur esse inconveniens.

[83172] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 10 Secundum inconveniens ponit ibi, amplius multa dicit, quod sequitur etiam quod *ipsum animal*, idest substantia animalis universalis, erit multa, quia animal, quod est in unaquaque specie, est substantia illius speciei, de qua praedicatur. Non enim praedicatur de specie sicut de quodam alio diverso a se in substantia. Si autem non praedicatur animal de homine sicut de diverso poterit dici convenienter, quod homo erit ex illo, scilicet ex

animali, sicut ex sua substantia; et quod illud, scilicet animal, sit etiam genus eius, praedicatum de eo in eo quod quid est. Relinquitur ergo, quod sicut illa de quibus praedicatur animal, sunt multa, ita ipsum animal universale esse multa.

[83173] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 11 Deinde cum dicit et amplius ponit tertium inconveniens; dicens, quod ulterius ex praedictis sequitur, quod omnia illa, ex quibus est homo, scilicet superiora genera et differentiae, sint ideae; quod est contra positionem Platonicorum, qui ponebant solas species esse ideas particularium, genera vero et differentias non esse ideas specierum. Et hoc ideo, quia idea est proprie exemplar ideati secundum suam formam. Forma autem generis non est propria formis specierum, sicut forma speciei est propria individuis, quae conveniunt secundum formam, et differunt secundum materiam.

[83174] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 12 Sed, si sunt diversa animalia secundum diversas species, unicuique speciei respondebit aliquid in substantia sui generis, sicut propria idea; et ita etiam erunt genera ideae, et similiter differentiae. Non ergo alteri universalium erit quod sit idea, et alteri quod sit substantia, sicut Platonici ponebant, dicentes quidem genera esse substantias specierum, species vero ideas individuorum. Impossibile namque est ita esse, ut ostensum est. Sequitur igitur ex praedictis quod *ipsum animal*, idest substantia animalis universalis, sit unumquodque eorum *quae sunt in animalibus* idest quae continentur inter species animalis.

[83175] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 13 Quartum ponit ibi, amplius ex dicit quod iterum videtur esse dubium ex quo constituatur hoc quod est homo, et quomodo constituatur *ex ipso animali* scilicet universali, *aut quomodo possibile est animal esse, quod substantia hoc ipsum praeter ipsum animal*, idest quomodo potest esse ut homo sit aliquid praeter animal quasi quaedam substantia per se existens, et tamen animal sit hoc ipsum quod est homo? Haec enim videntur esse opposita, quod homo sit praeter animal, et tamen animal sit hoc ipsum quod est homo.

[83176] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 14 n. 14 Deinde cum dicit amplius autem improbat praedictam positionem per comparationem generum ad singularia; dicens quod haec eadem inconvenientia, quae accidunt ponentibus genera et universalia esse substantias in speciebus, accidunt et in sensibilibus singularibus, et etiam multa his absurdiora; inquantum natura generis magis remota est a singularibus sensibilibus et materialibus, quam a speciebus intelligibilibus et immaterialibus. Si itaque impossibile est sic esse, palam est quod idea non est ipsorum sensibilium, sicut Platonici dicunt.

Lectio 15

[83177] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 1 In hoc loco philosophus ostendit, quod ideae quae ponuntur separatae a Platonicis, non possunt definiri. Et hoc ideo, quia Platonici ad hoc praecipue ponebant ideas, ut eis adaptarentur et definitiones et demonstrationes, quae sunt de necessariis, cum ista sensibilia videantur omnia in motu consistere. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit per

rationes, quod ideae non possunt definiri. Secundo per signum, ibi, quoniam propter quid nullus. Circa primum ponit tres rationes: quarum primam ponit sic dicens, quod substantiarum alia est *sicut ratio*, idest sicut quod quid erat esse et forma, et alia est sicut compositum ex materia et forma, quod est totum simul coniunctum ex materia et forma. Dico autem eas esse alteras *quia hoc quidem*, scilicet substantia, quae est totum, sic est substantia sicut habens rationem conceptam cum materia; illa vero, quae est sicut forma et ratio et quod quid erat esse, est totaliter ratio et forma non habens materiam individualem adiunctam.

[83178] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 2 Quaecumque igitur dicuntur substantiae hoc modo sicut composita, eorum potest esse corruptio. Ostensum est enim supra, quod eorum solum est generatio, quae ex materia et forma componuntur. Corruptio autem et generatio sunt circa idem.

[83179] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 3 Ipsius autem substantiae, quae est sicut ratio vel quod quid est, non est ita corruptio quod ipsa per se corrumpatur. Ostensum est enim supra quod non est eius generatio, sed solum compositi; non enim fit quod quid erat esse domui, ut supra ostensum est, sed fit quod est proprium huic domui. Generatur enim haec domus particularis, non autem ipsa species domus. Sed tamen huiusmodi formae et quidditates aliquando sunt, et aliquando non sunt *sine generatione et corruptione*, idest sine hoc quod ipsa generentur vel corrumpantur per se, sed incipiunt esse et non esse aliis generatis et corruptis. Ostensum est enim supra quod nullus in naturalibus *generat haec*, scilicet formas et quidditates, nec etiam in artificialibus; sed hoc agens singulare generat et facit hoc singulare.

[83180] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 4 Propter hoc autem, quod singularia generantur et corrumpuntur, substantiarum sensibilium singularium non potest esse nec definitio nec demonstratio. Habent enim materiam individualem; cuius natura est talis, ut id quod ex ea constituitur, contingat esse et non esse; quia ipsa materia quantum est in se, est in potentia ad formam, per quam res materialis est, et ad privationem per quam res materialis non est. Et ideo omnia singularia de numero ipsorum sensibilium, quorum materia est in potentia ad esse et non esse, sunt corruptibilia. Corpora tamen caelestia non habent materiam huiusmodi, quae sit in potentia ad esse et non esse, sed solum ad ubi. Et ideo non sunt corruptibilia.

[83181] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 5 Si ergo demonstratio est necessariorum, ut probatum est in posterioribus, et definitio etiam *est scientifica*, idest faciens scire, quae est quasi medium demonstrationis, quae est syllogismus faciens scire; sicut non contingit quandoque esse scientiam et quandoque ignorantiam, quia quod scitur semper oportet esse verum, *sed id quod est tale*, idest quod quandoque potest esse verum, quandoque falsum, est opinio; ita etiam non contingit demonstrationem nec definitionem esse eorum quae possunt se aliter habere; sed solum opinio est huiusmodi contingentium.

[83182] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 6 Si, inquam, ita est, palam est, quod non erit nec definitio nec demonstratio ipsorum singularium corruptibilium sensibilium. Non enim huiusmodi corruptibilia possunt esse manifesta scientiam habentibus de eis, scilicet cum recesserunt a sensu,

per quem cognoscuntur. Et ideo salvatis eisdem rationibus in anima *ipsorum singularium*, idest speciebus, per quas cognosci possunt, non erit de eis nec definitio nec demonstratio. Et propter hoc oportet, cum aliquis eorum, qui student *ad assignandum terminum*, idest definitionem alicuius rei, definiat aliquod singulare, quod non ignoret, quia semper contingit auferre singulare, manente tali ratione, quam ipse fingit in anima. Et hoc ideo quia non contingit vere definire singulare. In his enim quae vere definiuntur, manet cognitio definiti quamdiu manet cognitio definitionis in anima.

[83183] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 7 Si igitur singulare definiri non potest, itaque nec ideam possibile est definire. Ideam enim oportet esse singularem, secundum ea quae ponuntur de idea. Ponunt enim quod idea est quoddam per se existens ab omnibus aliis separatum. Haec autem est ratio singularis.

[83184] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 8 Deinde cum dicit necessarium vero ponit secundam rationem: et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem. Secundo excludit quamdam cavillosam responsionem, ibi, si quis autem dicat. Fuit autem necessarium ut hanc rationem superadderet rationi suprapositae, quia ratio iam posita probabat singulare non esse definibile, ex eo quod est corruptibile et materiale; quae duo Platonici ideis non attribuebant. Unde ne per hoc sua probatio inefficax redderetur, subiungit aliam rationem, dicens:

[83185] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 9 Necessarium esse omnem definitivam rationem esse ex pluribus nominibus. Ille enim qui definit, non faciet notificationem rei ponendo unum nomen tantum; quia si poneret unum tantum nomen, adhuc definitum remanebit nobis ignotum. Contingit enim uno nomine notiori assignato, ipsum nomen definiti notificari; non autem rem definitam, nisi principia eius exprimantur, per quae res omnis cognoscitur.

[83186] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 10 Resolutio autem definiti in sua principia, quod definientes facere intendunt non contingit nisi pluribus nominibus positis. Et ideo dicit, quod si unum nomen tantum ponatur, quod adhuc remanebit definitum ignotum; sed si plura ponantur, oportet quod nomina posita sint communia omnibus.

[83187] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 11 Si enim in definitione alicuius singularis ponantur aliqua nomina quae conveniunt ipsi soli, erunt synonyma nomina unius rei singularis; unde res non notificabitur huiusmodi nominibus positis, sed forte nomen minus notum. Sicut si diceremus quid est Tullius, et responderetur Marcus et Cicero non esset conveniens definitio.

[83188] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 12 Oportet igitur, si singulare definitur, in eius definitione poni aliqua nomina, quae multis conveniant. Ergo necesse erit, quod definitio non solum huic singulari conveniat, cuius definitio quaeritur, sed etiam aliis. Quod est contra rationem verae definitionis. Sicut si aliquis te definire intendat, et dicat quod tu es animal gressibile, aut animal album, vel quicquid aliud, non tibi soli convenit, sed etiam est in alio.

[83189] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 13 Unde patet, quod singulare, non solum ex hoc quod est corruptibile et materiale, caret definitione, sed etiam ex hoc quod est singulare; unde nec idea definitur. Cuius ratio est quam hic tangit philosophus: quia si nomina ad definiendum

assumpta exprimunt individuum quantum ad ea ex quibus individuatur, erunt nomina synonyma. Si autem exprimunt naturam et accidentia communia absque individuatione, non erit definitio propria definitio: quia omnes formae, sive accidentales, sive substantiales, quae non sunt per se subsistentes, sunt, quantum est de se, communes multis. Et si aliqua inveniatur in uno solo, sicut forma solis, hoc non provenit ex parte formae, quin quantum est de se sit nata esse in pluribus; sed ex parte materiae. Nam tota materia speciei congregata est sub uno individuo. Vel magis ex parte finis; quia unus sol sufficit ad universi perfectionem.

[83190] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 14 Deinde cum dicit si quis autem excludit quamdam cavillosam responsionem. Posset enim aliquis dicere, quod licet quodlibet eorum, quae ponuntur in definitione singularis ideae, conveniat separatim multis, non tamen simul accepta conveniunt nisi uni soli; huic scilicet cuius definitio quaeritur. Hanc autem responsionem excludit duobus modis. Primo quantum ad ipsas ideas. Secundo quantum ad ea, quorum sunt ideae, ibi, amplius de multis. Circa primum duo facit. Primo excludit responsionem praedictam; ostendens quod adhuc sequitur definitionem non definito soli inesse. Secundo quod non primo, ibi, et necesse esse priora. Dicit ergo, quod contra responsionem praedictam, primo est dicendum hic, quod definitio assignata alicui ideae etiam aliis inerit; sicut si definitio ideae hominis sit animal bipes, haec duo inerunt *animali et bipedi*, idest ideae animalis et ideae bipedis; quia etiam illae duae ideae simul coniunctae erunt animal bipes. Et sic haec definitio, animal bipes, non erit propria ideae hominis. Et hoc inconveniens quidem accidit *in sempiternis*, idest considerando etiam definitionem ideae, quae est quoddam singulare sempiternum secundum Platonicos; et considerando quod definitio assignata uni ideae convenit aliis.

[83191] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 15 Deinde cum dicit et necesse ostendit quod sequitur ulterius, quod definitio assignata ideae hominis non primo convenit ei; quod est contra rationem definitionis. Nam definitio primo verificatur de definito. Hoc autem ostendit tribus modis. Primo sic: dicens, quod non solum necesse est quod animali et bipedi conveniat definitio assignata homini; sed etiam necesse est quod illa, scilicet animal et bipes, existant priora homine, et sint partes eius, inquantum homo ex utroque constituitur.

[83192] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 16 Quinimmo secundum positionem eorum sequeretur, quod ambo sint separabilia ab homine, et ab aliis animalibus, scilicet animal et bipes, si homo ponitur separabilis ab individuis. Sicut enim homo est superius ad individua, ita genus et differentiae ad hominem. Aut enim oportet quod nullum commune sit separabile; aut oportet quod ambo praedicta, scilicet animal et bipes, sint separabilia ab homine. Si igitur nullum commune est separabile, tunc sequetur quod genus non erit praeter species. Et sic genus non significabit substantiam. Si vero genus erit praeter species, pari ratione et differentia, quae etiam est communior specie. Si autem utraque, scilicet animal et bipes, sunt separabilia ab homine, sequetur quod sint priora, eo modo sicut homo separatus est prior individuis. Et ita sequetur ulterius, quod definitio assignata homini, conveniat quibusdam prioribus, scilicet animali et bipedi.

[83193] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 17 Secundo ibi, deinde quia ostendit idem alia

ratione; dicens, quod inde patet quod animal et bipes sunt priora homine secundum esse. Ista enim sunt priora in esse quae non removentur aliis ablatis; sed eis ablatis alia removentur. Sicut unum est prior duobus, quia remoto uno, removentur duo, sed non e converso. Remotis autem animali et bipede, removetur homo; sed remoto homine, hoc, scilicet animal et bipes, non aufertur. Unde patet quod animal et bipes sunt priora homine.

[83194] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 18 Tertio ibi, deinde autem ostendit idem tertia ratione; dicens, quod idem apparet si ponamus animal et bipes non solum esse separabilia ab homine, quasi quaedam ideae eius, sicut supra dictum est in prima ratione, sed etiam quod ex ipsis fit homo, ut sic ex ideis separatis fiat idea separata. Patet enim, quod minus erunt composita animal et bipes, ex quibus componitur homo, quam homo qui componitur ex eis. Quod autem est minus compositum, est prius. Unde sequetur adhuc, quod animal et bipes sunt priora homine, non solum propter separationem, ut prima ratio procedebat, sed etiam propter compositionem, ut procedit haec tertia ratio.

[83195] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 19 Deinde cum dicit amplius de multis ponit aliam rationem ad excludendum praemissam responsionem; dicens, quod non solum sequetur quod definitio assignata ideae hominis conveniat aliis ideis prioribus, scilicet animali et bipedi, ex quibus ponitur constitui idea hominis; sed etiam illa ipsa, ut animal et bipes, oportebit praedicari de multis, et non de homine tantum, non solum seorsum accepta, ut praemissa responsio istorum dicebat, sed etiam coniunctim.

[83196] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 20 Si enim haec ex quibus componitur idea hominis, scilicet animal et bipes, non praedicantur de multis, quomodo cognoscetur quod sint ideae hominis, ut supra conclusum est? Sequetur enim quod sit aliqua idea, quae non potest praedicari de pluribus quam de uno. Constat enim quod idea animalis de pluribus numero praedicari potest. Si ergo haec duo simul animal bipes, non possunt praedicari nisi de uno, sequetur quod bipes restringat animal ad unum, ita quod aliqua idea quae est bipes praedicetur de uno tantum. Quod non videtur esse verum; cum omnis idea sit participabilis a multis. Ab uno enim exemplari, multa exemplaria fieri contingit. Non igitur praedicta responsio potuit esse vera.

[83197] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 21 Sciendum est autem quod per hanc eandem rationem sufficienter ostenditur etiam nullum singulare in his inferioribus definiri posse per aliquas proprietates vel formas adunatas, quaecumque fuerint. Sicut enim quaelibet idea, ita et quaelibet forma, quantum est de se, nata est in pluribus esse. Et ita, quantumcumque aggregentur, non erit certa assignatio huius singularis nisi per accidens, inquantum contingit omnia insimul collecta in uno solo inveniri. Unde patet quod collectio accidentium non est principium individuationis, ut quidam dicunt, sed materia designata, ut philosophus dixit.

[83198] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 22 Deinde cum dicit quemadmodum ergo ponit tertiam rationem principalem ad ostendendum quod ideae non possunt definiri; dicens, quod quia supra dictum est, quod individua non possunt definiri propter hoc quod sunt corruptibilia, ut prima ratio procedebat, et quia ea quae accipiuntur in definitionibus sunt communia, ut procedebat ratio

secunda, latet verum esse hoc quod dictum est, scilicet quod impossibile sit definire singularia in sempiternis, et maxime in illis quae sunt unica in una specie, sicut sol et luna. Quia enim sunt sempiterna, non videtur de eis concludere ratio, quae ex corruptione singularium procedebat. Quia vero sunt unica in una specie, non videtur de eis ratio concludere quae procedebat ex communitate partium definitionis. Quaecumque enim convenit soli speciei, conveniunt soli individuo.

[83199] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 23 Sed pro tanto decipiuntur, qui putant haec esse definibilia, quia definientes talia peccant multipliciter. Et uno modo peccant inquantum addunt aliqua in definitionibus eorum, quibus ablatis adhuc erunt ipsa, scilicet sol et luna. Sicut cum definiendo solem, dicunt quod est perigyrion, idest terram gyrans, aut nycticrypton, idest nocte absconsum. Si enim sol steterit non gyrans terram, aut si apparuerit, ut non sit nocte absconsum, non adhuc erit sol, si bene fuerit definitum. Sed absurdum est, si non sit sol istis remotis. Sol enim significat quamdam substantiam; illa vero, per quae definitur, sunt quaedam accidentia eius.

[83200] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 24 Non solum autem sic peccant, sed et amplius, definientes solem per aliquid quod convenit in alio esse. Si enim *fiat alter talis*, idest aliquod corpus habens talem vel eamdem formam et speciem, palam est quod erit sol, secundum quod sol significat speciem, et hoc modo potest definiri. Ratio autem *definitiva est communis*, idest huius speciei quod est sol. Sed sol iste erat de numero singularium, sicut Cleon aut Socrates. Et sic patet, quod licet etiam ideae ponantur sempiternae et unicae in una specie, adhuc non poterunt definiri.

[83201] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 15 n. 25 Quare nullus ponentium ideas protulit *aliquem terminum*, idest definitionem ideae. Si enim aliqua definitio ab eis data esset de aliqua idea, puta hominis vel equi, fieret manifestum contra tentantes definire ideam, quia verum est quod modo dictum est, scilicet quod idea est indefinibilis.

Lectio 16

[83202] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 1 Hic philosophus manifestat quod superius sub dubitatione reliquit: scilicet quomodo aliqua substantia componatur ex partibus; cum supra ostenderit, quod substantia non potest componi neque ex passionibus, neque ex substantiis actu existentibus. Et ideo hic ostendit, quod partes, ex quibus componuntur substantiae, non sunt substantiae actu existentes, sed potentia; dicens, quod cum supra dictum sit, quod quaedam sunt quae ab omnibus existimantur substantiae esse, scilicet substantiae sensibiles, et partes earum, manifestum est, quod plurimae huiusmodi substantiarum sunt in potentia, et non in actu; ut patet de partibus animalium, et de omnibus aliis partibus.

[83203] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 2 Dicit autem partes esse plurimas harum substantiarum, quia, cum unumquodque totum ex pluribus componatur, oportet plures esse partes componentes quam tota composita. Et quod partes sint in potentia tantum, patet, quia nihil de numero earum est separatum; immo omnes partes inquantum sunt partes, sunt unitae in toto.

[83204] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 3 Omne enim quod est in actu, oportet esse ab aliis distinctum, quia res una dividitur ab alia per suum actum et per formam, sicut supra dictum est. Quando autem ea, quae ponuntur partes, fuerint separata abinvicem dissoluto toto, tunc quidem sunt entia in actu, non quidem ut partes, sed ut materia existens sub privatione formae totius. Sicut patet de terra et igne et aere, quae quando sunt partes corporis mixti, non sunt actu existentia, sed potentia in mixto; cum vero separantur, tunc sunt in actu existentia, et non partes. Nullum enim elementorum *antequam digeratur*, idest antequam per alterationem debitam veniat ad mixtionem, et fiat unum mixtum ex eis, est unum cum alio, nisi sicut cumulus lapidum est unum secundum quid, et non simpliciter. Vel melius *nihil ipsorum*, idest nihil ex ipsis est unum et cetera.

[83205] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 4 Quamvis enim omnes partes sint in potentia, tamen maxime poterit aliquis opinari partes animatorum et partes animae esse propinquas, ut fiant actu et potentia, idest ut sint in potentia propinqua actui. Et hoc ideo, quia corpora animata sunt corpora organica habentia partes distinctas secundum formam; unde maxime sunt propinqua ad hoc quod sint actu. Et hoc ideo quia habent principium motus ab aliquo determinato, cum una pars moveat aliam. Sicut patet in iuncturis, in quibus videtur esse principium motus alterius partium coniunctarum, cum contingat unam moveri, alia quiescente, ut dicitur in libro de motibus animalium.

[83206] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 5 Et propter hoc etiam, quia non solum partes corporis sunt in potentia propinqua actui, sed etiam partes animae, ideo quaedam animalia post divisionem vivunt, sicut animalia anulosa. Quod ex hoc contingit, quia in toto animali erat una anima in actu, plures autem in potentia. Facta autem divisione, fiunt plures animae in actu. Quod contingit propter imperfectionem talium animalium, quae requirunt modicam diversitatem in partibus, eo quod habent animam imperfectae virtutis, non valentem diversa operari, ad quae sit necessaria organorum multitudo.

[83207] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 6 Sed tamen quamvis istae partes animae et animatorum sint propinquae actui, nihilominus sunt omnia in potentia, quando totum fuerit unum et continuum per naturam. Non autem si fiat unum per violentiam; sicut si ligentur partes unius animalis cum partibus alterius; aut per complantationem, sicut accidit in plantis. Ante enim quam surculus insertus uniatur plantae, est in actu; postea vero est in potentia. *Tale namque*, scilicet unum esse per violentiam aut per complantationem *est orbatio*, idest aliquid laesivum naturae, et contra naturam existens.

[83208] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 7 Deinde cum dicit quoniam vero ostendit specialiter quod unum et ens non sunt substantiae. Et circa hoc duo facit. Primo praemittit propositum; dicens, quod hoc modo praedicatur de rebus unum sicut et ens, cum sint convertibilia: et unum dicitur de aliqua re propter substantiam eius. Unius enim est una substantia; et illa sunt unum numero, quorum est substantia una numero. Quod etiam aliquid dicatur ens per suam substantiam, hoc est manifestum.

[83209] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 8 Quoniam inquam ita est, palam est quod

neque unum neque ens contingit esse substantiam rerum; immo praedicantur de substantia sicut de subiecto. Sicut etiam neque hoc quod est *elemento esse aut principio*, idest ipsa ratio principii et elementi, dicit substantiam rei quae dicitur principium vel elementum. Sed quaerimus quid sit principium vel elementum, ut ad aliquod notius referamus, scilicet ad substantiam subiectam.

[83210] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 9 Sed tamen ens et unum magis sunt substantia quam principium et elementum et causa. Propinquius enim se habent ad rerum substantiam. Principium enim et causa et elementum, important solam habitudinem rei ad rem aliquam; sed ens et unum significat id quod convenit rei ratione suae substantiae. Et tamen nec ens nec unum sunt substantia ipsa rei.

[83211] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 10 Secundo ibi, sed nec probat propositum duabus rationibus. Quarum primam ponit dicens, quod cum ista, scilicet ens et unum, sint communia, non possunt esse substantiae, si nullum commune est substantia, ut probatum est. Quod autem nullum commune sit substantia, ex hoc patet, quia substantia nulli potest inesse nisi ipsi habenti eam cuius est substantia. Unde impossibile est substantiam esse communem multorum.

[83212] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 11 Secundam rationem ponit ibi, amplius quod dicit quod hoc ipsum quod est unum, non potest apud multa simul inveniri. Hoc enim est contra rationem unius, si tamen ponatur aliquod unum per se existens ut substantia. Sed illud quod est commune, est simul apud multa. Hoc enim est ratio communis, ut de multis praedicetur, et in multis existat. Patet igitur quod unum quod est commune, non potest esse sic unum quasi una substantia. Et ulterius palam est ex omnibus praedictis in hoc capitulo, quod nullum universale, nec ens, nec unum, nec genera, nec species habent esse separatum praeter singularia.

[83213] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 12 Deinde cum dicit sed species ostendit quantum ad quid Plato recte dixerit, et quantum ad quid non recte; dicens, quod Platonici ponentes species ideales, in hoc recte dicunt, quod ponunt eas separatas, ex quo ponunt esse substantias singularium. De ratione enim substantiae est quod sit per se existens. Non autem posset esse per se existens si in aliquo singularium esset; praesertim quia si uno singularium existeret, in aliis esse non posset. Sicut enim iam dictum est, id quod est unum subsistens, non potest in multis esse. Unde in hoc recte facit Plato, ex quo posuit species esse substantias, quod posuit eas separatas.

[83214] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 13 In hoc autem non dixerunt recte, quia dicunt unam speciem esse in multis. Haec enim duo videntur esse opposita: quod aliquid sit separatum per se existens, et tamen habeat esse in multis. Causa autem propter quam inducti sunt Platonici ad ponendum huiusmodi substantias separatas, et tamen esse in multis, haec est: quia per rationem invenerunt quod oportet esse aliquas substantias incorruptibiles et incorporeas, cum ratio substantiae corporalibus dimensionibus non sit obligata. Sed quae sunt huiusmodi substantiae, quae quidem sunt incorruptibiles, et sunt praeter has substantias singulares et sensibiles, *non habent reddere*, idest non possunt assignare et manifestare, eo quod nostra cognitio a sensu incipit, et ideo ad incorporea quae sensum transcendunt, non possumus ascendere, nisi quatenus per sensibilia manuducimur.

[83215] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 14 Et ideo, ut aliquam notitiam traderent de substantiis incorporeis incorruptibilibus, *faciunt*, idest fingunt eas, easdem esse specie substantiis corruptibilibus, sicut in istis substantiis corruptibilibus invenitur homo singularis corruptibilis, et similiter equus. Posuerunt igitur quod etiam in illis substantiis separatis esset aliqua substantia quae esset homo, et aliqua quae esset equus, et sic de aliis: sed differenter: quia has substantias separatas scimus, ex doctrina Platonicorum, per hoc quod dicimus autanthropon, idest per se hominem, et authippon, idest per se equum. Et ita in singulis substantiis sensibilibus ad designandas substantias separatas *addimus hoc verbum*, idest hanc dictionem *auto*, idest per se.

[83216] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 15 Ex quo apparet quod Platonici volebant illas substantias separatas esse eiusdem speciei cum istis sensibilibus; et solum in hoc differre, quia separatis attribuebant nomen speciei per se, non autem sensibilibus. Cuius ratio est quia in singularibus sunt multa, quae non sunt partes speciei. Sed in illis substantiis separatis dicebant tantum esse illa quae pertinent ad speciem et naturam speciei. Ergo homo separatus dicebatur per se homo, quia habet ea tantum quae pertinent ad naturam speciei. Sed hic homo singularis habet, cum his quae ad naturam speciei pertinent, multa alia: et propter hoc non dicitur per se homo.

[83217] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 16 Est autem similis defectus in hac positione, sicut si poneremus quod non videremus astra et alia corpora incorruptibilia, et tamen constaret per rationem quod essent aliqua corpora incorruptibilia, et poneremus quod incorruptibilia corpora essent eiusdem speciei cum corporibus corruptibilium. Sicut si diceremus quod corpora incorruptibilia essent bos et homo et equus et alia huiusmodi, ut poetae finxerunt in stellis esse arietem et taurum et alia huiusmodi. Sicut igitur si non videremus stellas, non minus *ut existimo* forent *substantiae corporeae sempiternae*, idest stellae, praeter eas quas nos tunc videremus, scilicet huiusmodi corpora corruptibilia et alterius speciei ab eis; ita etiam et nunc, quamvis nesciamus dicere quae sunt substantiae separatae et cuius naturae, tamen forsan necessarium est esse quasdam substantias separatas praeter sensibiles, et alterius speciei ab eis. Ideo autem dicit *forsan*, quia nondum probaverat substantias aliquas esse a materia separatas. Probabit autem in sequentibus.

[83218] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 16 n. 17 Concludit autem ultimo conclusionem intentam in toto capitulo; dicens, quod manifesta sunt ex praedictis duo. Quorum unum est, quod nihil universaliter dictorum sit substantia. Secundum est quod nulla substantia fit ex substantiis actu existentibus. Vel secundum aliam literam, *ex non substantiis.* Ostendit enim supra, quod substantia quae est hoc aliquid, non fit ex communibus, quae significant quale quid.

Lectio 17

[83219] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 1 Philosophus in principio huius septimi promiserat se tractaturum de substantia rerum sensibilium quae est quod quid erat esse, quam logice notificavit ostendens, quod ea quae per se praedicantur, pertinent ad quod quid est, ex quo nondum erat

manifestum quid sit substantia, quae est quod quid erat esse. Hanc autem substantiam Platonici dicebant esse universalia, quae sunt species separatae: quod Aristoteles supra immediate reprobavit. Unde relinquebatur, quod ipse philosophus ostenderet quid secundum rem sit substantia, quae est quod quid erat esse. Et ad hoc etiam ostendendum praemittit, quod substantia, quae est quod quid erat esse, se habet ut principium et causa, quae est intentio huius capituli. Dividitur ergo in partes duas. In prima dicit de quo est intentio. In secunda prosequitur suam intentionem, ibi, quaeritur autem ipsum propter quid. Dicit ergo primo, quod ex quo ostensum est, quod nihil universaliter dictorum est substantia, ut Platonici posuerant, dicamus quid secundum veritatem oportet dicere *substantiam*, scilicet quae est quod quid erat esse, *et quale quid sit* haec substantia: utrum scilicet sit forma, vel materia, vel aliquid huiusmodi: et hoc inquam dicamus interponentes vel dicentes quasi aliud principium ab eo principio logico, per quod ingressi sumus in principio septimi ad inquisitionem praedictae substantiae. Forsitan enim ex his, quae dicentur circa quidditates rerum sensibilium, erit palam de illa substantia, quae est separata a sensibilibus substantiis. Quamvis enim substantiae separatae non sint eiusdem speciei cum substantiis sensibilibus, ut Platonici posuerunt, tamen cognitio istarum substantiarum sensibilium est via ad cognoscendum praedictas substantias separatas. Subiungit autem quid sit illud principium aliud per quod ad propositam quaestionem ingrediendum est, dicens quod hinc procedendum est ad ostendendum quid sit praedicta substantia, quod sciamus quod in ipsa substantia est principium quoddam, et causa quaedam.

[83220] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 2 Deinde cum dicit quaeritur autem ostendit quod substantia, quae est quod quid erat esse, sit principium et causa. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod sit principium et causa. Secundo cuiusmodi principium sit, ibi, quoniam vero ex aliquo compositum fit. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo excludit quoddam quod posset videri propositae rationi repugnans, ibi, latet autem maxime quod quaeritur. Est autem vis suae rationis talis. Illud, de quo non quaeritur per quaestionem propter quid, sed in ipsum alia quaesita reducuntur, oportet esse principium et causam: quaestio enim propter quid, quaerit de causa. Sed substantia quae est quod quid erat esse, est huiusmodi. Non enim quaeritur propter quid homo est homo, sed propter quid homo est aliquid aliud. Et similiter est in aliis. Ergo substantia rei, quae est quod quid erat esse, est principium et causa.

[83221] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 3 Dicit ergo primo, quod *ipsum propter quid semper sic quaeritur*, idest ipsa quaestione propter quid utimur quaerentes, propter quid aliquid aliud inest alicui alii, et non propter quid aliquid sit ipsum. *Quaerere enim propter quid homo musicus sit musicus homo, aut est quaerere quod dictum est propter quid homo musicus est homo musicus, aut aliud*; quasi dicat: cum quaerimus propter quid homo musicus est homo musicus, dupliciter potest haec quaestio intelligi. Uno modo ut id quod dictum est et positum quaeratur, scilicet ut de hoc toto, quod est homo musicus, quaeratur hoc totum, quod est homo musicus. Alio modo ut quaeratur aliud de alio; ut scilicet de homine, qui est musicus, quaeratur non propter quid sit homo, sed propter quid sit musicus.

[83222] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 4 Et statim reprobat primum modum intelligendi;

dicens, quod quaerere propter quid ipsum est ipsum, sicut propter quid homo sit homo, nihil est quaerere. In omni enim quaestione, qua quaeritur propter quid, oportet aliquid esse manifestum, et aliquid esse quaesitum, quod non est manifestum. Cum enim sint quatuor quaestiones, ut in secundo posteriorum habetur, scilicet an est, quid est, quia est, et propter quid: duae istarum, scilicet quid, et propter quid, in idem coincidunt, ut ibi probatur. Sicut autem quaestio quid est, se habet ad quaestionem an est, ita quaestio propter quid, ad quaestionem quia. Cum igitur quaeritur propter quid oportet illa duo esse manifesta. Secundum enim quod propter quid est idem ei quod est quid, oportet esse manifestum an est. Secundum autem quod propter quid distinguitur a quid est, oportet esse manifestum quia. Et ideo dicit, quod cum quaeritur propter quid, oportet existere manifesta entia ista duo: scilicet ipsum quia et ipsum esse, quod pertinet ad quaestionem an est. Sicut cum quaeritur propter quid luna eclipsatur? Oportet esse manifestum quod luna patitur eclipsim: si enim non sit manifestum hoc, frustra quaeritur propter quid hoc sit. Et eadem ratione cum quaeritur quid est homo? Oportet esse manifestum, hominem esse. Hoc autem non potest contingere si quaeratur propter quid ipsum sit ipsum: ut propter quid homo est homo? Vel propter quid musicus est musicus? Scito enim quod homo est homo, scitur propter quid.

[83223] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 5 Est enim una ratio et una causa in omnibus, quam impossibile est ignorari; sicut nec alia communia, quae dicuntur communes animi conceptiones, ignorari possibile est. Huius autem ratio est, quia unumquodque est unum sibiipsi. Unde unumquodque de se praedicatur.

[83224] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 6 Nisi forte aliquis velit assignare aliam causam, dicens, quod ideo homo est homo, et musicus est musicus, et sic de aliis, quia unumquodque est indivisibile ad seipsum. Et ita non potest de seipso negari, ut dicatur homo non est homo. Unde oportet ut de se affirmetur. Sed haec ratio non differt a prima, quam diximus; scilicet quod unumquodque unum est sibiipsi. *Quia hoc erat unum esse*; idest supra posueramus, quod unum significet indivisibile. Et ideo idem est dicere, quod unumquodque sit unum sibi, et indivisibile ad seipsum.

[83225] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 7 Sed etiam dato quod haec esset alia ratio a praedicta, tamen hoc etiam est commune omnibus, quia unumquodque est indivisibile ad seipsum. *Et est quod breve*, idest se habet ad modum principii, quod est parvum quantitate et maximum virtute. Unde non potest quaeri quasi ignoratum, sicut nec alia principia communia. Alia translatio habet, *et est similis toni*: quasi dicat: et consonat verum in omnibus. Alia vero litera habet, *et est verum*, subaudiendum, per se manifestum. Sic igitur patet, quod non potest quaeri propter quid ipsum sit ipsum.

[83226] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 8 Unde relinquitur, quod semper quaeritur propter quid hoc sit aliud hoc. Et hoc subsequenter manifestat; dicens, quod si aliquis quaereret propter quid tale animal est homo? Hoc quidem igitur palam quod non quaeritur propter quid homo est homo. Et sic patet quod aliud de aliquo quaeritur propter quid existit, non idem de seipso. Sed cum quaeritur aliquid de aliquo propter quid existit, oportet manifestum esse, quia existit. Nam si

non sit ita, ut scilicet si non sit manifestum quod existat, nihil quaerit. Quaerit enim fortasse de eo quod non est. Vel aliter ut referatur ad superiora. *Nam si non sit ita*, idest si non quaerit aliud de alio sed ipsum de seipso, nihil quaerit, ut iam ostensum est.

[83227] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 9 In quaerendo autem propter quid de aliquo, aliquando quaeritur causa, quae est forma in materia. Unde cum quaeritur, propter quid tonat? Respondetur, quia sonitus fit in nubibus: hic enim constat quod aliud de alio est quod quaeritur. Est enim sonitus in nubibus, vel tonitruum in aere.

[83228] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 10 Aliquando autem quaeritur causa ipsius formae in materia quae est efficiens vel finis; ut cum quaerimus propter quid haec, scilicet lapides et lateres, sunt domus? In ista enim quaestione est aliquid de aliquo quod quaeritur, scilicet domus de lapidibus et lignis. Et ideo philosophus non dixit simpliciter, quod quaeratur quid est domus, sed propter quid huiusmodi sunt domus. Palam igitur est, quod ista quaestio quaerit de causa.

[83229] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 11 Quae quidem causa quaesita, est quod quid erat esse, logice loquendo. Logicus enim considerat modum praedicandi, et non existentiam rei. Unde quicquid respondetur ad quid est, dicit pertinere ad quod quid est; sive illud sit intrinsecum, ut materia et forma; sive sit extrinsecum, ut agens et finis. Sed philosophus qui existentiam quaerit rerum, finem vel agentem, cum sint extrinseca, non comprehendit sub quod quid erat esse. Unde si dicamus, domus est aliquid prohibens a frigore et caumate, logice loquendo significatur quod quid erat esse, non autem secundum considerationem philosophi. Et ideo dicit quod hoc quod quaeritur ut causa formae in materia, est quod quid erat esse, ut est dicere logice: quod tamen secundum rei veritatem et physicam considerationem in quibusdam *est cuius causa*, idest finis, ut in domo, aut in lecto.

[83230] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 12 Exemplificat autem de artificialibus, quia in eis est maxime manifestum quod sunt propter finem. Quamvis enim naturalia sint propter finem, fuit tamen hoc a quibusdam negatum. Potest igitur, cum quaeritur propter quid lapides et ligna sunt domus, responderi per causam finalem; scilicet ut defendamur a frigore et caumate. In quibusdam vero id quod quaeritur, ut causa formae in materia, *est quod movit primum*, idest agens. Nam hoc etiam est causa. Ut si quaeritur propter quid lapides et ligna sunt domus? Potest responderi: propter artem aedificativam.

[83231] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 13 In hoc tamen differt inter causam agentem et finalem: quia talis causa, scilicet agens, quaeritur in fieri et corrumpi. Altera autem causa, scilicet finalis, non quaeritur solum in fieri et corrumpi, sed etiam in esse. Et hoc ideo, quia agens est causa formae in materia transmutando materiam ad formam, quod fit in generari et corrumpi. Finis autem, inquantum movet agentem per intentionem, est causa etiam in fieri et corrumpi. Inquantum vero res per suam formam ordinatur in finem, est etiam causa in essendo. Unde cum dicitur quod lapides et ligna sunt domus propter artem aedificativam, intelligitur quod ars aedificativa est causa fiendi domum. Cum vero dicitur quod lapides et ligna sunt domus, ut defendamur a frigore et caumate, potest intelligi quod propter hoc facta sit domus, et quod propter

hoc esse domus sit utile.

[83232] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 14 Hic autem loquitur philosophus in substantiis sensibilibus. Unde intelligendum est quod hic dicitur, solum de agente naturali, quod agit per motum. Nam agens divinum quod influit esse sine motu, est causa non solum in fieri, sed etiam in esse.

[83233] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 15 Deinde cum dicit latet autem quia superius dixerat, quod cum quaeritur propter quid, semper quaeritur aliud de alio, et hoc videtur in aliquo modo quaerendi habere instantiam; ideo movet hic circa hoc dubitationem, et solvit. Unde circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo solvit, ibi, sed oportet corrigentes quaerere. Tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, palam igitur quod in simplicibus. Dicit ergo primo, quod *id, quod quaeritur*, scilicet in qualibet quaestione quaeri aliud de alio *maxime latet*, idest dubitationem habet *in his, quae non de aliis dicuntur*, idest in quaestionibus, in quibus non praedicatur aliquid de aliquo, sed fit quaestio de aliquo uno simplici, ut cum quaeritur quid est homo? Hoc inquam latet propter simpliciter dici, *sed non definite quia hoc aut hoc*: idest ista est causa dubitationis, quia in talibus simpliciter profertur aliquid unum, ut homo, et non proferuntur in quaestione illa quibus convenit esse hominem, sicut partes, vel etiam aliquod hominis suppositum.

[83234] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 16 Sed videtur haec dubitatio non esse ad propositum. Locutus enim fuerat supra philosophus de quaestione propter quid est, et non de quaestione quid est. Haec autem dubitatio instat de quaestione quid est. Sed dicendum, quod quaestio quid et propter quid in idem quodammodo incidunt, ut est dictum. Et ideo quaestio quid est, potest transformari in quaestionem propter quid. Quaestio enim quid est, quaerit de quidditate propter quam id, de quo quid est quaeritur, praedicatur de quolibet suorum subiectorum, et convenit suis partibus. Propter hoc enim Socrates est homo, quia convenit ei illud, quod respondetur ad quaestionem quid est homo. Propter hoc etiam carnes et ossa sunt homo, quia quod quid est homo est in carnibus et in ossibus. Idem ergo est quaerere quid est homo, et quaerere propter quid hoc, scilicet Socrates, est homo? Vel propter quid hoc, scilicet carnes et ossa sunt homo? Sicut et supra quaerebatur propter quid lapides et ligna sunt domus? Et ideo etiam hic dicit quod hoc facit dubitationem, quod in quaestione non additur hoc aut hoc. Si enim adderetur, manifestum esset quod esset eadem ratio in quaestione qua quaeritur quid est homo et in aliis quaestionibus de quibus supra dixit.

[83235] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 17 Deinde cum dicit sed oportet solvit praedictam dubitationem; dicens, quod ad hoc quod praedicta dubitatio circa praemissam quaestionem excludatur, *oportet corrigentes quaerere*, idest oportet quaestionem praemissam corrigere, ut loco eius quod quaerebatur quid est homo, quaeratur propter quid Socrates est homo? Vel propter quid carnes et ossa sunt homo? Si autem non sic corrigatur ista quaestio, sequitur hoc inconveniens, quod aliquid sit commune eius quod est nihil quaerere, et eius quod est quaerere aliquid. Dictum est enim supra, quod quaerere ipsum de seipso, est nihil. Quaerere autem aliquid de alio, est aliquid quaerere. Cum ergo quaestio propter quid, in qua quaeritur aliquid de alio, et quaestio quid, in qua non videtur quaeri aliquid de alio, nisi praedicto modo corrigantur, sibiinvicem communicent,

sequetur quod aliquid sit commune quaestioni, in qua nihil quaeritur, et in qua aliquid quaeritur.

[83236] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 18 Vel aliter. Si non corrigatur quaestio ista, sequetur quod aliquid sit commune eius quod est nihil quaerere, et eius quod est quaerere aliquid. Tunc enim aliquid quaeritur, quando fit quaestio de eo quod est: tunc vero nihil quaeritur, quando fit quaestio de eo quod non est. Si ergo in quaestione qua quaeritur quid est, non oportet aliquid supponere, et aliud quaerere de illo, posset ista quaestio fieri et de ente et de non ente. Et ita quaestio quae est quid est, esset communiter facta et de aliquo et de nihilo.

[83237] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 19 Quoniam vero in hac quaestione, qua quaeritur quid est homo, oportet habere notum existere verum hoc ipsum quod est esse hominem (aliter nihil quaereretur): sicut cum quaeritur propter quid sit eclipsis, oportet esse notum, quia est eclipsis: palam est, quod ille qui quaerit quid est homo quaerit propter quid est. Nam esse est praesuppositum ad hoc quod quaeritur quid est, quia est praesuppositum ad propter quid; sicut cum quaerimus quid est domus? Idem est ac si quaereremus propter quid haec, scilicet lapides et ligna, sunt domus? Propter haec scilicet *quia partes domus existunt id quod erat domus esse*, idest propter hoc quod quidditas domus inest partibus domus.

[83238] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 20 Dictum est enim supra, quod in talibus propter quid quandoque quaerit formam, quandoque agentem, quandoque finem. Et similiter cum quaerimus quid est homo, idem est ac si quaereretur propter quid hoc, scilicet Socrates, est homo? Quia scilicet inest ei quidditas hominis. Aut etiam idem est, ac si quaereretur propter quid corpus sic se habens, ut puta organicum, est homo? Haec enim est materia hominis, sicut lapides et lateres domus.

[83239] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 21 Quare manifestum est quod in talibus quaestionibus quaeritur *causa materiae*, idest propter quid materia pertingat ad naturam eius quod definitur. Hoc autem quaesitum quod est causa materiae *est species*, scilicet forma qua aliquid est. Hoc autem *est substantia*, idest ipsa substantia quae est quod quid erat esse. Et sic relinquitur quod propositum erat ostendere, scilicet quod substantia sit principium et causa.

[83240] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 22 Deinde cum dicit palam igitur infert quoddam corollarium ex dictis; dicens, quod ex quo in omnibus quaestionibus quaeritur aliquid de aliquo, sicut de materiae causa, quae est formalis vel causa formae in materia, ut finis et agens: palam est, quod in substantiis simplicibus, quae non sunt compositae ex materia et forma, non est aliqua quaestio. In omni enim quaestione, ut habitum est, oportet aliquid esse notum, et aliquid quaeri quod ignoramus. Tales autem substantiae, vel totae cognoscuntur, vel totae ignorantur, ut in nono infra dicetur. Unde non est in eis quaestio.

[83241] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 23 Et propter hoc de eis etiam non potest esse doctrina, sicut est in scientiis speculativis. Nam doctrina est generatio scientiae; scientia autem fit in nobis per hoc quod scimus propter quid. Syllogismi enim demonstrativi facientis scire, medium est propter quid est.

[83242] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 24 Sed ne videatur consideratio talium substantiarum omnino aliena esse a physica doctrina, ideo subiungit, quod alter est modus quaestionis talium. In cognitione enim harum substantiarum non pervenimus nisi ex substantiis sensibilibus, quarum substantiae simplices sunt quodammodo causae. Et ideo utimur substantiis sensibilibus ut notis, et per eas quaerimus substantias simplices. Sicut philosophus infra, per motum investigat substantias immateriales moventes. Et ideo in doctrinis et quaestionibus de talibus, utimur effectibus, quasi medio ad investigandum substantias simplices, quarum quidditates ignoramus. Et etiam patet, quod illae substantiae comparantur ad istas in via doctrinae, sicut formae et aliae causae ad materiam. Sicut enim quaerimus in substantiis materialibus formam, finem et agentem ut causas materiae; ita quaerimus substantias simplices ut causas substantiarum materialium.

[83243] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 25 Deinde cum dicit quoniam vero ostendit cuiusmodi causa et principium sit substantia, quae est quod quid erat esse; et circa hoc tria facit. Primo praemittit quoddam, quod est necessarium ad propositum ostendendum. Secundo movet dubitationem, ibi, si igitur necesse illud. Tertio solvit, ibi, videbitur autem utique esse aliquid. Circa primum innuit quamdam distinctionem compositionis alicuius ex multis. Quandoque enim ex multis fit compositio, ita quod totum compositum ex multis est unum quoddam, sicut domus composita ex suis partibus, et mixtum corpus ex elementis. Quandoque vero ex multis fit compositum, ita quod totum compositum non est unum simpliciter, sed solum secundum quid; sicut patet in cumulo vel acervo lapidum, cum partes sunt in actu, cum non sint continuae. Unde simpliciter quidem est multa, sed solum secundum quid unum, prout ista multa associantur sibi in loco.

[83244] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 26 Huius autem diversitatis ratio est, quia compositum quandoque sortitur speciem ab aliquo uno, quod est vel forma, ut patet in corpore mixto; vel compositio, ut patet in domo; vel ordo, ut patet in syllaba et numero. Et tunc oportet quod totum compositum sit unum simpliciter. Quandoque vero compositum sortitur speciem ab ipsa multitudine partium collectarum, ut patet in acervo et populo, et aliis huiusmodi: et in talibus totum compositum non est unum simpliciter, sed solum secundum quid.

[83245] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 27 Dicit ergo philosophus, quod quia aliquid est sic ex aliquo compositum *ut omne*, idest totum sit unum, et non hoc modo sicut cumulus lapidum, sed sicut syllaba, quae est unum simpliciter; in omnibus talibus oportet, quod ipsum compositum non sit ea ex quibus componitur: sicut syllaba non est elementa. Sicut haec syllaba, quae est ba, non est idem quod hae duae literae b et a; nec caro est idem quod ignis et terra. Et hoc sic probat: quia *dissolutis*, idest divisis ab invicem his, ex quibus fit compositio, *haec*, scilicet totum non adhuc remanet post dissolutionem. Sicut iam divisis elementis non remanet caro, et divisis literis non remanet syllaba. *Elementa vero*, idest literae, remanent post dissolutionem syllabae. Et ignis et terra remanent post dissolutionem carnis. Igitur syllaba est aliquid praeter elementa; et non solum est elementa, quae sunt vocalis et consonans; sed alterum aliquid, per quod syllaba est syllaba. Et sic similiter et caro non solum est ignis et terra, aut calidum et frigidum, per quorum virtutem elementa commiscentur, sed etiam est aliquid alterum per quod caro est caro.

[83246] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 28 Deinde cum dicit si igitur necesse movet dubitationem circa id quod principaliter intendit. Ostensum est enim quod in carne et syllaba est aliquid praeter elementa. Videtur autem, quod omne quod est, aut sit elementum, aut ex elementis. Si igitur necesse est id aliquod, quod est in carne et syllaba praeter elementa, aut elementum esse, aut ex elementis, sequuntur haec inconvenientia.

[83247] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 29 Si quidem enim sit elementum, iterum erit eadem ratio et de hoc et de aliis elementis. Connumerandum enim aliis erit. Erit enim caro composita, ex hoc, quod diximus praeter elementa et nunc ponimus elementum esse, et ex igne, et terra. Et quia iam probatum est, quod in omni composito quod est unum, oportet esse aliquid aliud praeter elementa, erit eadem quaestio adhuc de illo alio: quod si sit elementum, iterum caro erit ex primo alio elemento, et ex elementis, et adhuc ex aliquo alio. Quare sic ibit in infinitum; quod est inconveniens.

[83248] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 30 Si ergo istud aliud inventum, non sit elementum, sed sit ex elementis; palam est quia non est ex elemento uno tantum, sed ex pluribus elementis. Quia si non esset ex pluribus, sed ex uno tantum, sequeretur quod esset illud idem elementum totum. Quod enim est ex aqua tantum, est vere aqua. Quare si sit ex pluribus elementis, iterum eadem ratio erit de hoc quae et de carne et syllaba, quia scilicet erit in eo aliquid praeter elementa ex quibus est. Et de hoc iterum redibit quaestio eadem. Et sic iterum procedit in infinitum.

[83249] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 31 Deinde cum dicit videbitur autem solvit propositam dubitationem: et circa hoc duo facit. Primo solvit eam quantum ad illud quod primo aspectu de ipsa apparet. Secundo solutionem corrigit, et ad veritatem reducit, ibi, quoniam vero quaedam. Dicit ergo primo, quod illud quod est in compositis aliud ab elementis, videbitur utique in primo aspectu esse aliquid quod non sit ex elementis, sed sit elementum et causa essendi, vel carnem, vel syllabam, et similiter in aliis. Et iterum videbitur, quod haec sit substantia uniuscuiusque, quae est quod quid erat esse. Substantia enim quae est quod quid erat esse, est prima causa essendi.

[83250] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 32 Deinde cum dicit quoniam vero corrigit praedictam solutionem quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod dixerat, quod hoc quod est in compositis praeter elementa, est substantia uniuscuiusque. Hoc enim est verum in rebus quae sunt substantiae; non autem in rebus quae non sunt substantiae. Forma enim syllabae non est substantia. Secundo quantum ad hoc quod dixerat, quod hoc ipsum est elementum et causa essendi. Non enim potest dici elementum, sed principium, quia elementum pertinet ad causam materialem.

[83251] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 33 Dicit ergo, quod quia quaedam rerum non sunt substantiae, sicut praecipue patet in artificialibus, sed quaecumque sunt *secundum naturam*, quantum ad esse, *et per naturam constitutae*, quantum ad fieri, sunt verae substantiae; manifestabitur quod haec natura quam quaesivimus est substantia *in quibusdam*, scilicet in naturalibus, et non in omnibus. Quae etiam natura non est elementum sed principium formale. Elementum vero dicitur id in quo aliquid dividitur *inexistens*, idest intrinsecum, sicut in materiam, puta elementa syllabae ba sunt a, b. Unde cum praedictum principium non sit materiale, sed formale, non erit elementum.

Et sic simul patet, et quale principium est substantia; et quod neque est elementum, neque ex elementis: in quo solvitur dubitatio praemissa.

Liber 8

Lectio 1

[83252] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 1 Postquam determinavit philosophus in septimo de substantia modo logico, considerando scilicet definitionem et partes definitionis, et alia huiusmodi quae secundum rationem considerantur; in hoc libro octavo intendit de sensibilibus substantiis determinare per propria principia, applicando ea quae superius inquisita sunt logice, ad substantias illas. Et dividitur in duas partes. In prima continuat se ad praecedentia. In secunda prosequitur suam intentionem, ibi, sensibiles autem substantiae omnes materiam habent. Circa primum tria facit. Primo proponit in generali suam intentionem. Secundo repetit quaedam quae dicta sunt, ibi, dictum est autem. Tertio ponit continuationem dictorum ad dicenda, ibi, quoniam autem quod quid erat esse substantia. Dicit ergo primo quod, cum multa dicta sint in septimo logica consideratione circa substantiam, oportet syllogizare ex his quae dicta sunt, ut applicentur quae secundum considerationem logicam dicta sunt, ad res naturales existentes. Et oportet *colligentes ea*, idest summarie et recapitulatim recolligentes quae dicta sunt, imponere finem complendo tractatum de substantia; quod fiet tractando ea quae superius tractatis desunt.

[83253] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 2 Deinde cum dicit dictum est resumit quaedam eorum quae dicta sunt; quia dictum est in septimo quod in hac scientia principaliter quaeruntur causae et principia et elementa substantiarum. Cum enim haec scientia consideret ens commune sicut proprium subiectum, quod quidem dividitur per substantiam et novem genera accidentium, accidentium vero cognitio ex substantia dependeat, ut in septimo probatum est, relinquitur quod principalis intentio huiusmodi scientiae sit circa substantias. Et quia scire unumquodque non contingit nisi cognitis principiis et causis eius, sequitur quod ad hanc scientiam pertineat inquirere principia et causas et elementa substantiarum. Quae tria qualiter differant, superius in quinto ostensum est.

[83254] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 3 Deinde cum dicit substantiae vero resumit aliquid superius dictorum; scilicet modos quibus accipitur substantia. Et primo ponit quae dicuntur substantiae in rerum natura existentes, quarum quasdam omnes confitentur esse, scilicet substantias sensibiles, ut terra et aqua et alia elementa; et ulterius secundum ordinem nobilitatis et perfectionis, plantae et animalia et partes eorum, et ultimo caelum, et partes caeli, sicut sunt orbes, et sidera quae transcendunt alias substantias sensibiles in nobilitate. Quasdam vero substantias non omnes confitentur in rerum natura subsistere. Sed quidam posuerunt singulariter eas esse, qui ponunt species et mathematica separata secundum esse, volentes quod cuilibet abstractioni intellectus, respondeat abstractio in esse rerum. Et quia intellectus abstrahit universale a particu-

laribus ut hominem a Socrate et Platone, posuerunt species separatim per se subsistere. Quia vero intellectus abstrahit aliquas formas a materiis sensibilibus, utputa curvum, de cuius intellectu non est nasus sicut de ratione simi, et linea et alia huiusmodi, quae mathematica dicuntur, posuerunt mathematica separata.

[83255] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit alias vero ponit modos accipiendi substantias secundum rationis acceptionem. Et ponit duos modos: quorum unus est quod substantia dicitur quidditas alicuius substantiae naturalis; quae quidem nihil aliud est quam ipsum quid est rei naturalis. Alio modo dicitur substantia secundum aliam acceptionem, secundum quam genus dicitur magis substantia quam species, et universale magis quam singularia, ut quidam posuerunt, prout in tertio libro in quaestionibus tractatum est. Et huic acceptioni substantiae secundum quam universale et genus substantia dicuntur, coniuncta est ratio de ideis quas supra dixit species. Eadem enim ratione ponuntur ideae esse substantiae et universalia.

[83256] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 5 Deinde cum dicit quoniam autem continuat se ad praecedentia; dicens quid determinatum sit, et quid determinandum restat. Dicit ergo: quia quod quid erat esse est substantia, et ratio significativa eius est definitio; propter hoc in praecedenti libro determinatum est de definitione. Et quia definitio constat ex his quae praedicantur per se, propter hoc etiam ibi determinatum est de eo quod est secundum se. Et quia definitio ratio est partes habens, necessarium fuit determinare de partibus definitionis, quae scilicet sint partes rei definitae, et quae non; et utrum eaedem sint definitionis partes et definiti. Et secundum aliam literam *utrum partes definitionis oporteat definiri.* Et primum melius est. Item in septimo ostensum est quod neque universale nec genus est substantia. Et sic tota consideratio quae accipitur de rationibus et de substantia, in septimo libro pertractata est. Inter has substantias vero quae in rerum natura existunt, de ideis et mathematicis posterius est perscrutandum, quas quidam dicunt per se singulariter subsistere praeter substantias sensibiles. De hoc enim agetur in ultimis libris huius doctrinae. Nunc autem immediate oportet tractare de illis substantiis quas omnes confitentur esse, scilicet de sensibilibus, ut ex manifestis ad immanifesta procedatur.

[83257] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit sensibiles autem posita continuitate dictorum ad dicenda, hic incipit philosophus tractare de substantiis sensibilibus inquirendo principia eorum. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de materia et forma, quae sunt principia substantiarum sensibilium. In secunda de unione earum adinvicem, ibi, de dubitatione. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod materia et forma sunt principia substantiarum sensibilium. Secundo determinat ea, quae sunt consideranda circa utrumque, ibi, oportet autem non ignorare. Circa primum duo facit. Primo manifestat, quod materia sit principium substantiarum sensibilium. Secundo manifestat hoc idem de forma, ibi, quoniam autem et quae quidem. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid sit materia, dividens eam contra alias acceptiones substantiae. Unde dicit, quod omnes substantiae sensibiles habent materiam; quod ideo est quia omnes sunt in motu, et motus non est sine materia.

[83258] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 7 Sed sciendum est, quod materia aliter dicitur

substantia, et aliter forma, et aliter compositum. Materia enim dicitur substantia non quasi ens aliquid actu existens in se considerata, sed quasi in potentia, ut sit aliquid actu, haec dicitur esse hoc aliquid. Forma vero, quae et ratio nominatur, quia ex ipsa sumitur ratio speciei, dicitur substantia quasi ens aliquid actu, et quasi ens separabile secundum rationem a materia, licet non secundum rem. Compositum vero ex his dicitur esse substantia quasi *separabile simpliciter*, idest separatim per se existere potens in rerum natura; et eius solius est generatio et corruptio. Neque enim forma neque materia generatur aut corrumpitur nisi per accidens. Et licet compositum sit separabile simpliciter, tamen secundum rationem, aliorum quae dicuntur substantiae, quaedam sunt separabilia, et quaedam non. Forma enim est separabilis ratione, quia potest intelligi sine materia sensibili individuante; materia vero non potest intelligi sine intellectu formae, cum non apprehendatur nisi ut ens in potentia ad formam. Vel potest esse sensus quod *substantiarum secundum rationem*, idest formarum, quaedam sunt ratione separabiles, ut mathematicae, quaedam non, ut formae naturales. Vel iterum quod quaedam sunt formae separatae absque materia existentes, de quibus inferius determinabit.

[83259] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 8 Secundo ibi, quia vero dicit, quod necesse est in substantiis sensibilibus ponere materiam quasi substantiam et subiectum. In omni enim mutatione oportet esse subiectum commune terminis mutationis in contrariis mutationibus; sicut in mutatione secundum locum est aliquod commune subiectum, quod nunc est hic, et iterum alibi. Et in augmento est aliquod subiectum commune, quod nunc habet tantam quantitatem, et iterum minorem, quantum ad decrementum, et maiorem quantum ad augmentum. Et in alteratione est aliquod subiectum, quod nunc est sanum, et nunc infirmum. Cum igitur sit quaedam mutatio secundum substantiam, scilicet generatio et corruptio: oportet esse aliquod commune subiectum, quod subiiciatur contrariis mutationibus secundum generationem et corruptionem; et hoc positis terminis, qui sunt forma et privatio; ita scilicet quod quandoque sit actu per formam, et quandoque sit subiectum privationis illius formae.

[83260] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 9 Ex hac autem Aristotelis ratione apparet, quod generatio et corruptio substantialis sunt principium veniendi in cognitionem materiae primae. Si enim materia prima de se haberet aliquam formam propriam, per eam esset aliquid actu. Et sic, cum superinduceretur alia forma, non simpliciter materia per eam esset, sed fieret hoc vel illud ens. Et sic esset generatio secundum quid et non simpliciter. Unde omnes ponentes primum subiectum esse aliquod corpus, ut aerem et aquam, posuerunt generationem idem esse quod alterationem. Patet autem ex hac ratione qualiter accipiendus sit intellectus materiae primae; quia ita se habet ad omnes formas et privationes, sicut se habet subiectum alterabile ad qualitates contrarias.

[83261] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit et hanc sequuntur ostendit, quod materia non eodem modo est in omnibus substantiis sensibilibus; dicens, quod materiam existentem subiectum generationis et corruptionis sequuntur aliae mutationes. Sequitur enim, si sit generabile et corruptibile, quod sit alterabile et secundum locum mutabile. Sed ipsa, scilicet materia subiecta generationi et corruptioni, non sequitur ad quascumque alias mutationes, et praecipue ad

illam, quae est loci mutatio. Non enim sequitur, si aliquid habeat *materiam localem*, idest per quam sit in potentia ad ubi, quod habeat materiam *generabilem et corruptibilem*, idest subiectam generationi et corruptioni. Deficit enim hoc in corporibus caelestibus, in quibus etiam est alteratio aliqualis secundum illuminationem et obscurationem, non tamen generatio et corruptio. Et ideo dixit *unam* propter loci mutationem, *vel duas* propter talem alterationem, quae tamen non vere est motus alterationis, quia illuminatio non est motus, sed terminus motus. Sic autem secundum quamlibet mutationem oportet accipere materiam, sicut in qualibet mutatione est aliquis modus fiendi simpliciter vel secundum quid. Quae autem est differentia eius quod est fieri simpliciter, et secundum quid, dictum est in primo physicorum: quia simpliciter fieri est secundum substantiam: fieri secundum quid, est secundum accidens.

Lectio 2

[83262] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 1 Postquam philosophus inquisivit in substantiis sensibilibus materiale principium, inquirit de principio formali. Et primo continuat se ad praecedentia; dicens, quod, quia substantiam quae est ut materia et subiectum, confitentur omnes, cum etiam antiquissimi materialium substantiam rerum ponerent esse materiam, huiusmodi vero substantia est in potentia; restat igitur de forma, quae est sensibilium per modum actus, dicere quid sit.

[83263] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 2 Secundo ibi, Democritus quidem prosequitur suam intentionem: et circa hoc duo facit. Primo investigat differentias in rebus sensibilibus, quae formale principium demonstrant. Secundo quaedam corollaria concludit, ibi, palam itaque ex his quia actus. Circa primum duo facit. Primo investigat quasdam differentias accidentales rerum sensibilium. Secundo ostendit comparationem earum ad substantiales differentias, ibi, palam igitur ex his quia si substantia. Circa primum duo facit. Primo investigat differentias accidentales rerum sensibilium. Secundo ostendit qualiter praedictae differentiae se habent ad ea quorum sunt, ibi, quare palam quia. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem Democriti de differentiis rerum, dicens quod Democritus similis est existimanti *tres esse differentias rerum*; idest secundum ea quae ponit, videtur existimare quod omnes differentiae rerum ad tria genera rerum reducantur. Ponebat enim principia rerum materialia esse corpora indivisibilia, quae, cum sint eiusdem naturae, convenientia sunt adinvicem. Diversitatem autem rerum constituunt propter differentiam positionis, figurae et ordinis. Et sic videtur ponere, quod corpus, quod est subiectum, quasi materiale principium unum et idem existens secundum naturam, quamvis sit in infinita divisum secundum numerum, *differt*, idest diversificatur in diversas res propter differentiam figurae, positionis, aut ordinis. Differentia enim figurae est secundum rectum et circulare; positionis autem secundum sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum; ordinis autem secundum prius et posterius.

[83264] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 3 Secundo ibi, videntur autem ostendit positionem Democriti esse insufficientem; quia multae aliae videntur esse rerum differentiae quae in praedictas non reducuntur. Quaedam enim differunt secundum diversum modum compositionis partium

materialium. In quibusdam enim partes materiae componuntur per modum mixtionis, sicut mellicratum: in quibusdam vero, quia ligantur aliquo vinculo, sicut est ligatura capitis mulieris: in quibusdam etiam coniunguntur aliqua colla vel visco, sicut fit in libris: in quibusdam vero adunantur partes clavo, sicut fit in arca: in quibusdam vero fit adunatio partium pluribus praedictorum modorum. Alia vero differunt abinvicem sicut positione, sicut liminare superius et liminare inferius; quae quidem differunt abinvicem, ex eo quod sic ponuntur, scilicet supra vel infra. Quaedam vero differunt tempore, ut coena, quae est comestio serotina, et prandium quod est comestio matutina. Alia differunt loco, ut *spiritus*, idest venti, quorum Aquilo a Septentrione flat, Favonius ab occidente, Auster a meridie, subsolanus ab oriente. Alia vero differunt *sensibilium passionibus*, idest duritie et mollitie et aliis huiusmodi; et quaedam in aliquibus horum, et quaedam his omnibus. Alia per superabundantiam et defectum. Hoc autem addit, quia secundum antiquos philosophos omnes huiusmodi sensibilium passiones ad superabundantiam et defectum reducuntur.

[83265] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 4 Deinde cum dicit quare palam ostendit qualiter praedictae differentiae se habent ad ea quorum sunt. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod in his differentiis consistit esse eorum quorum sunt differentiae constitutivae. Secundo concludit, quod ad cognoscendum principia essendi, oportet reducere differentias in aliqua prima genera, ibi, sumenda igitur sunt. Dicit ergo primo, quod quia praedictae differentiae sunt constitutivae rerum de quibus supra dictum est, manifestum quod ipsum esse praedictarum rerum toties dicitur quot sunt differentiae. Differentia enim complet definitionem significantem esse rei. Limen enim est huiusmodi, *quia ita ponitur*. Et ipsum sic poni est *esse* ipsius, idest propria eius ratio. Et similiter esse crystalli, est ipsum taliter inspissari. Et ex omnibus praedictis differt esse quarumdam rerum: hoc quidem in eo quod commiscentur, alia quidem in eo quod complectuntur, et alia aliis differentiis utuntur, sicut manus et pes, et aliae huiusmodi partes, quae habent proprias differentias secundum quod ordinantur ad determinatas operationes.

[83266] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit sumenda autem concludit, quod ex quo in differentiis consistit esse rerum, et sic intendenda est earum cognitio, utile est sumere genera differentiarum, reducendo scilicet posteriores differentias generis in primas, quia differentiae huiusmodi communes et propriae erunt principia esse totius generis, ut patet in differentiis quae sunt secundum magis et minus, et secundum rarum et spissum, et alia huiusmodi: nam rarum et densum et similia reducuntur ad magnum et parvum: omnia enim haec significant superabundantiam et defectum. Et similiter si quid pertinet ad figuram, aut asperitatem et lenitatem, omnia reducuntur ad rectum et curvum quae sunt primae differentiae ad figuram pertinentes. Et similiter oportet, quod aliqua reducantur ad esse mixtum vel non esse mixtum; quia quaedam sunt quorum esse est in eo quod miscetur, non esse vero eorum, in eo quod opposito modo se habent.

[83267] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 6 Deinde cum dicit palam itaque ostendit quomodo praedictae differentiae se habeant ad substantias: et dicit: ex praedictis iam manifestum est, quod in praedictis differentiis est quaerendum, quae sit causa formalis essendi cuiuslibet praedictorum, quorum sunt differentiae, si ita est quod substantia formalis vel quod quid est, est causa cuiuslibet

essendi, ut in septimo manifestum fuit. Praedictae enim differentiae significant formam, et quod quid est praedictarum rerum. Nulla autem differentiarum praedictarum est substantia, neque aliquid substantiae affine, quasi pertinens ad genus substantiae. Sed eadem proportio invenitur in eis, quae est in substantia.

[83268] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 7 Sicut enim in genere substantiae, differentia, quae praedicatur de genere, et advenit ei ad constitutionem speciei, comparatur ad ipsum ut actus et forma, ita etiam in aliis definitionibus. Non enim est intelligendum, quod differentia sit forma, aut genus sit materia, cum genus et differentiae praedicentur de specie, materia autem et forma non praedicentur de composito: sed hoc dicitur, quia genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale. Sicut genus hominis est animal, quia significat aliquid habens naturam sensitivam; quae quidem materialiter se habet ad naturam intellectivam, a qua sumitur rationale, quae est differentia hominis. Rationale vero significat aliquid habens naturam intellectivam. Et inde est quod genus habet differentias potestate, et quod genus et differentia proportionantur materiae et formae, ut Porphyrius dicit. Et propter hoc etiam hic dicitur *quod actus*, idest differentia, praedicatur *de materia*, idest de genere; et similiter est in aliis generibus.

[83269] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 8 Si quis enim velit limen definire, dicet, quod est lapis vel lignum taliter positum: in qua definitione lapis vel lignum est ut materia, positio vero ut forma. Et similiter in definitione domus, lapides et ligna sunt materia, et talis modus compositionis est ut forma. Et etiam ulterius in quibusdam additur finis, a quo necessitas formae dependet. Et similiter in definitione crystalli, aqua est sicut materia, congelatio vero ut forma. Et in definitione symphoniae acutum et grave ut materia, et modus commixtionis ut forma; et ita est in omnibus aliis.

[83270] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit palam itaque concludit ergo ex praedictis duo corollaria: quorum primum est quod diversarum materiarum diversi sunt actus et formae. In quibusdam enim est actus compositio, in quibusdam commixtio, aut aliquid dictorum.

[83271] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit propter quod secundum ponit. Et est, quod, cum in definitione unum comparetur ad aliud ut actus ad materiam, quidam definientes res per materiam tantum insufficienter definiunt. Sicut definientes domum per caementum et lapides et ligna, quae sunt materia domus; quia talis definitio non notificat domum in actu, sed in potentia. Qui vero dicunt, quod domus est coopertura pecuniarum et corporum, dicunt formam domus sed non materiam. Qui vero dicunt utrumque, definiuntur compositam substantiam. Et ideo eorum definitio est perfecta ratio. Ratio vero, quae sumitur ex differentiis, pertinet ad formam. Quae vero ex partibus intrinsecis, pertinet ad materiam.

[83272] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 11 Et similes his definitionibus sunt illae, quas Archytas approbat. Sicut nenemia, quod significat dispositiones aeris, quando est sine vento, est quies in multo aere: non enim si modicum de aere in aliquo vase incluso quiescat, dicitur serenitas. In hac autem definitione, aer est ut materia, et quies ut forma. Similiter cum dicitur, tranquillitas est planities maris, mare est materia, et planities ut forma. Materia autem in his definitionibus est

substantia, forma vero est accidens. In definitione autem domus materia sunt partes, actus autem forma totius.

[83273] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 2 n. 12 Deinde cum dicit palam itaque epilogat quae de forma dicta sunt. Et est planum in litera.

Lectio 3

[83274] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 1 Postquam inquisivit philosophus principia substantiae sensibilis, ostendens quod substantia sensibilis componitur ex materia et forma; nunc de principio materiali et formali determinare intendit, inquirendo ea quae sunt consideranda circa utrumque. Et dividitur in duas partes. In prima inquirit ea quae sunt consideranda circa principium formale. In secunda, ea quae sunt consideranda circa principium materiale, ibi, de materiali autem substantia.

[83275] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 2 Et, quia Plato praecipue principium formale tetigit, ideo determinat de principio formali secundum ea quae Plato posuit. Ponit autem Plato, formas rerum esse species et numeros. Unde prima pars dividitur in duas partes. In prima determinat de principio formali per comparationem ad species. In secunda per comparationem ad numeros, ibi, palam autem. Ponebat autem Plato quatuor de formis per comparationem ad species. Quorum primum est, quod nomina specierum significent tantum formam, non autem formam cum materia. Secundum, quod forma est aliquid praeter partes materiae. Tertium est, quod est ingenerabilis et incorruptibilis. Quartum est, quod formae sunt separatae a sensibilibus. Unde prima pars dividitur in quatuor, secundum quod Aristoteles de quatuor praedictis inquirit. Secunda pars incipit, ibi, non videtur. Tertia, ibi, necessarium itaque et cetera. Quarta, ibi, si autem sunt corruptibilium.

[83276] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 3 Circa primum tria facit. Primo movet quaestionem; dicens quod necessarium est scire quod apud aliquos dubium est: utrum nomen speciei significet substantiam compositam, aut formam tantum, sive aliquid, quod est loco actus. Ut hoc nomen domus, utrum significet communiter materiam et formam, puta quod domus significet tegumentum constitutum ex caemento et lapidibus ordinatum ut decet (nam tegumentum est sicut forma, caementum et lapides ut materia); aut praedictum nomen significet tantum actum et speciem, scilicet tegumentum.

[83277] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 4 Similiter, utrum hoc nomen linea significet dualitatem et longitudinem, aut dualitatem tantum. Hoc autem ideo dicit, quia Platonici posuerunt numeros esse formas magnitudinum. Dicebant enim quod punctus nihil aliud est quam unitas positionem habens; ita quod positio sit quasi materiale unitas ut formale. Et similiter ponebant, quod dualitas erat forma lineae, ita quod linea nihil aliud est quam dualitas in longitudine. Quaerit ergo philosophus, utrum hoc nomen linea significet dualitatem tantum, quasi formam; aut dualitatem in longitudine, sicut formam in materia. Et similiter, utrum hoc nomen animal significet animam

in corpore, quasi formam in materia; aut animam tantum, quae est forma corporis organici.

[83278] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit erit autem ostendit quid sequatur, si quis dicit, quod nomina specierum utroque modo se habent in significando: ut scilicet quandoque significent formam tantum, quandoque autem formam in materia: et est quod de utroque in utraque significatione animal accipietur non univoce, quasi una ratione dictum; sed analogice, sicut est in illis, quae habent nomen unum, propter hoc quod referuntur ad unum. Nomen enim speciei non dicetur de composito, nisi secundum ordinem ad hoc, quod dicitur secundum formam tantum, sicut Platonici posuerunt. Ponebant enim quod homo, qui est compositus ex materia et forma, dicitur per participationem hominis idealis, qui est forma tantum.

[83279] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit verum et haec ostendit philosophus ad quid tendit praedicta quaestio; dicens quod si nomen speciei significet substantiam compositam, aut significet formam tantum, hoc facit differentiam quantum ad aliquid; sed ad quaestionem substantiae sensibilis nullam differentiam facit. Manifestum enim est quod substantia sensibilis composita est ex materia et forma.

[83280] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 7 Ad quid autem differat, utrum sic vel sic se habent, consequenter manifestat. Manifestum est enim quod si aliqua res est, quae sit forma tantum et actus, quod quid erat esse *existit ei*, idest quod quid erat esse eius, idem erit cum ea: sicut idem est *anima et animae esse*, idest anima est quidditas animae. Si vero aliquid est compositum ex materia et forma, non erit idem in ipso quod quid erat esse et res ipsa; sicut non idem est homini esse, et homo. Nisi forte dicatur anima tantum, secundum illos, qui dicunt, quod nomina specierum significant formam tantum. Et sic patet, quod aliqua res est, cui idem est quod quid erat esse suum; scilicet quae non est composita ex materia et forma, sed forma tantum.

[83281] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 8 Et huius ratio est, quia quod quid erat esse est id quod significat definitio. Definitio autem significat naturam speciei. Si autem aliqua res est, quae sit composita ex materia et forma, oportet quod in illa re sit aliquid praeter naturam speciei. Cum enim materia sit individuationis principium, oportet quod in quolibet composito ex materia et forma sint principia individuantia, quae sunt praeter naturam speciei. Unde huiusmodi res non tantum est quidditas sua, sed aliquid praeter hoc. Si qua vero res est, quae sit forma tantum, non habet aliqua principia individuantia praeter naturam speciei, cum ipsa forma per se existens per seipsam individuetur. Et ideo ipsa res nihil aliud est quam quod quid est esse suum.

[83282] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 9 Sic igitur patet, quod si nomen speciei significet formam tantum, cuiuslibet rei idem est quod quid erat esse et esse suum; sicut homo erit quod quid est esse suum, et equus, et omnia huiusmodi. Si autem nomina speciei significant compositum ex materia et forma, tunc non idem erit rebus quod quid erat esse earum.

[83283] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit non videtur prosequitur secundum praedictorum, scilicet quod forma sit aliquid praeter partes materiae; dicens, quod Platonicis moventibus istam quaestionem, non videtur, quod syllaba sit ex elementis et ex compositione; quasi

compositio, quae est forma syllabae, sit pars materialis syllabae, sicut elementa vel literae. Neque videtur eis quod domus sit caementum et compositio, quasi domus constituatur ex his quasi ex partibus materiae.

[83284] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 11 Et in hoc recte dicunt; quia si forma esset una de partibus materiae, dependeret ex materia. Et hoc videmus esse falsum; quia compositio et mixtio, quae sunt formalia principia, non constituuntur ex his quae componuntur aut miscentur, sicut nec aliquod aliud formale constituitur ex sua materia, sed e converso. Subliminare enim constituitur ex compositione, quae est forma eius, et non e converso.

[83285] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 12 Ergo, si ponatur quod animal et bipes sint materia hominis, homo non erit animal et bipes, sed erit aliquid aliud praeter hoc. Nec erit elementum neque ex elementis, sed erit tantum forma, ut dicunt Platonici, qui auferunt materiam a definitionibus. Sed contra hanc positionem videtur esse dicendum, quod si id quod est forma tantum praeter materiam est substantia et principium essendi, non poterunt dicere quod hoc particulare sit illa substantia separata, scilicet quod homo sensibilis sit compositus ex materia et forma, homo autem sit forma tantum.

[83286] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit necessarium itaque prosequitur tertium praedictorum; scilicet quod formae secundum Platonicos sunt sempiternae et incorruptibiles. Unde concludit ex dictis quod necessarium est formam aut esse sempiternam, ut Platonici posuerunt ponentes ideas, quas dicebant formas rerum esse sempiternas: aut necesse est formam esse corruptibilem per accidens, sine hoc quod corrumpatur per se. Et similiter, facta per accidens, sine hoc quod fiat per se. Quod conceditur secundum sententiam Aristotelis, qui non posuit formas separatas, sed in materia existentes.

[83287] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 14 Quod autem formae non possint corrumpi per se, nec generari, ex quo utrumque praedictorum dependet, monstrat consequenter per hoc quod superius probatum est, quod nullus facit formam, neque forma generatur, neque efficitur per se; sed per se efficitur et generatur hoc particulare. Et ratio est, quia omne quod fit, fit ex materia. Unde hoc particulare, cum sit compositum ex materia et forma, fit et generatur *ex his*, scilicet principiis materialibus et individuantibus. Supra autem dictum est quod forma non est elementum, neque ex elementis. Unde sequitur quod forma nec fit nec generatur per se.

[83288] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 15 Deinde cum dicit si autem prosequitur quartum praedictorum; scilicet quod Plato ponebat formas separatas a materia. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid sit dubium circa hanc positionem; dicens quod non est manifestum si *substantiae*, idest formae rerum corruptibilium, sint separabiles, ut Platonici posuerunt.

[83289] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 16 Secundo attamen quia ostendit quid manifestum esse videtur circa hoc; et dicit manifestum esse, quod quorumdam corruptibilium formas non contingit separari, *quaecumque* scilicet non possibile est esse praeter materias suas, sicut domus aut vas, quia forma domus aut vasis non potest esse sine propria materia.

[83290] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 17 Tertio forsan quidem excludit obviationem; dicens, quod formae artificialium forsan non sunt substantiae, nec ipsae sunt aliquid per se, unde separari non possunt. Et similiter nullum aliorum artificialium, quae non sunt secundum naturam; quia solum materia in rebus artificialibus ponitur esse substantia, formae autem artificiales accidentia sunt. Formae vero naturales sunt de genere substantiae. Et propter hoc Plato non posuit formas artificiales esse separatas a materia, sed solum formas substantiales.

[83291] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 18 Deinde cum dicit quare dubitatio ostendit quid manifeste sit contra positionem Platonis; dicens, quod si quis ponat esse formas separatas, ut Platonici posuerant, dubitatio, quam Antisthenici dubitaverunt, licet viderentur indocti, habebit locum contra Platonicos. Dicebant enim quod non est aliquid definire definitione significante quidditatem rei. Quia, cum quidditas rei sit simplex, non convenienter significatur per orationem compositam ex multis. Videmus enim quod *terminus*, id est definitio, quae assignatur rei, est oratio longa ex multis composita; unde non significat quid est, sed *quale quid*, id est cui simile est aliquid. Sicut si aliquis dicat, quod definitio argenti non significat argentum, sed significat tale quale est plumbum vel stannum.

[83292] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 19 Unde ad solvendum istam dubitationem oportet dicere, quod substantia, quae definitur, sive sit intellectualis, sive sit sensibilis, oportet quod sit composita. Ea vero, ex quibus primo componitur, cum sint simplicia, non contingit definiri. Dictum est enim supra, quod ratio definitiva adiungit aliquid alteri, quorum unum est ut forma, aliud ut materia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma, ut dictum est supra; unde, si species rerum essent tantum formae, ut Platonici posuerunt, non contingeret eas definiri.

[83293] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 20 Deinde cum dicit palam autem postquam determinavit de formis secundum quod comparantur ad ideas introductas a Platone, nunc determinat de formis per comparationem ad numeros. Plato enim ponebat formas et substantias rerum, reducendo per modum cuiusdam assimilationis formas ad numeros. Et dividitur in quatuor, secundum quod quatuor modis assimilat formas numeris. Dicit ergo primo, quod manifestum est, quod si numeri aliquo modo sint substantiae rerum et formae, sic sunt, sicut ex praemissis accipi potest; non autem sunt numeri unitatum sicut Platonici dicunt. Dicitur autem numerus unitatum, numerus simplex et absolutus. Numerus autem applicatus ad res, dicitur numerus rerum, sicut quatuor canes vel quatuor homines, quo quidem modo substantiae rerum, quas significant definitiones, possunt dici numeri. Est enim definitio divisibilis in duo: quorum unum se habet ut forma, aliud ut materia, ut superius dictum est. Et iterum est in indivisibilia divisibilis. Divisio enim definitionis oportet quod per aliqua indivisibilia terminetur: non enim definitiones procedunt in infinitum. Puta, si definitio hominis dividatur in animal et rationale, definitio animalis in animatum et sensibile; non procedet hoc in infinitum, cum non sit procedere in infinitum in causis materialibus et formalibus, ut in secundo probatum est. Et sic definitionis divisio non assimilatur divisioni quantitatis continuae, quae est in infinitum; sed divisioni numeri, qui est divisibilis in indivisibilia.

[83294] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 21 Et quemadmodum ponit secundam assimilationem

substantiae, quam significat definitio, ad numeros. Et dicit, quod si aliquid addatur vel subtrahatur alicui numero, etiam si sit minimum, non erit id idem numerus secundum speciem. Minimum enim in numeris est unitas; quae si addatur in ternario, surgit quaternarius, quae est alia species numeri: si vero abstrahatur ab eodem, remanet binarius, qui est etiam alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima differentia dat speciem numero.

[83295] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 22 Et similiter est in definitionibus, et in quod quid erat esse, quod significat definitio; quia quocumque minimo addito vel ablato, est alia definitio, et alia natura speciei. Sicut enim substantia animata sensibilis tantum, est definitio animalis: cui si addas et rationale, constituis speciem hominis: si autem subtrahas sensibile, constituis speciem plantae, quia etiam ultima differentia dat speciem.

[83296] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 23 Et numerum ponit tertiam assimilationem; et dicit, quod numerus est id quod est unum. Est enim per se unum numerus, inquantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem; sicut etiam in rebus compositis ex materia et forma, per formam est aliquid unum, et unitatem et speciem sortitur. Et propter hoc loquentes de unitate numeri, ac si numerus non esset unus per seipsum, non possunt dicere quo est unus, si est unus. Cum enim componatur ex multis unitatibus, aut non est unus simpliciter, sed unitates aggregantur in eo per modum coacervationis, quae non facit simpliciter unum, et per consequens nec ens in aliqua specie constituunt: et sic numerus non est aliqua species entis; aut si numerus est unus simpliciter, et non per seipsum, dicendum est quid facit eum unum ex multis unitatibus: quod non est assignare.

[83297] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 24 Et similiter definitio est una per seipsam: et sic non habent aliquid assignare per quod fiat unum. Et hoc rationabiliter accidit: quia per eamdem rationem substantia, quam significat definitio, est ita unum sicut et numerus, scilicet per se, ex hoc quod una pars eius est ut forma alterius. Et non est una ut indivisibile, sicut unitas ac punctum, sicut quidam dixerunt; sed quia unaquaeque earum est una forma et natura quaedam.

[83298] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 25 Et quemadmodum ponit quartam assimilationem; et dicit quod sicut numerus non suscipit magis aut minus, ita nec substantia quae dicitur secundum speciem, licet forte illa quae dicitur secundum materiam. Sicut enim ratio numeri in aliquo determinato consistit, cui non est addere nec subtrahere, ut dictum est, ita et ratio formae. Sed magis et minus contingit ex hoc quod materia perfectius vel minus perfecte formam participat. Unde etiam albedo non suscipit magis et minus, sed album.

[83299] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 26 Deinde cum dicit de generatione epilogat quae dicta sunt; dicens, quod dictum est *de generatione et corruptione talium substantiarum*, scilicet formalium, quomodo contingit, quia per accidens; et quomodo est impossibile, quia per se; et de analogia, idest reductione earum ad numerum per viam assimilationis.

Lectio 4

[83300] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 1 Postquam Aristoteles prosecutus est ea, quae consideranda erant circa formale principium substantiae, nunc determinat de principio materiali: et dividitur in partes tres. Primo enim determinat de principio materiali per comparationem ad ea quae sunt ex materia. Secundo per comparationem ad alias causas, ibi, contingit autem una materia existente. Tertio per comparationem ad transmutationem generationis et corruptionis, cuius subiectum est materia, ibi, quoniam vero quaedam sine generatione. Circa primum duo facit. Primo manifestat, utrum omnium sit una vel plures species materiae. Et dicit, quod oportet non latere circa materiale principium, quia licet omnia sint ex eodem primo materiali principio, quod est materia prima de se nullam habens formam, aut ex eisdem materialibus principiis *aut primis* (quod dicitur propter quatuor elementa, quae sunt principia materialia communiter omnibus generabilibus et corruptibilibus); et licet sit eadem materia, ut *principium his quae fiunt*, (quod dicit propter hoc, quod materia non est tantum principium in esse, sed etiam in fieri); licet etiam prima materia et elementa communiter se habeant ad elementata: tamen cuiuslibet rei est aliqua materia propria. Ut materia propria phlegmatis non simpliciter, sed in genere, sunt dulcia et pinguia: haec enim habent quamdam affinitatem cum phlegmate ratione suae humiditatis. Cholerae vero prima materia, sunt amara, aut alia quaedam huiusmodi: in amaris enim videtur calor omnino habere dominium super humiditatem usque ad eius consumptionem. Et sic ratione siccitatis et caliditatis, affinitatem habet cum cholera. Sed hae duae materiae, scilicet amara et dulcia, forsan sunt ex aliquo principio materiali priore. Addidit autem *forsan*, quia quorumdam est sic diversa materia, quod eorum materiae non reducuntur in aliquam priorem, sicut corpora corruptibilia et incorruptibilia.

[83301] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 2 Ex his igitur, quae hic dicuntur, accipitur quod prima materia est una omnium generabilium et corruptibilium; sed propriae materiae sunt diversae diversarum.

[83302] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 3 Fiunt autem secundo dicit quomodo e contrario unius sunt plures materiae; dicens, quod eiusdem rei sunt plures materiae, quando una earum est alterius materia. Sicut materia phlegmatis sunt pingue et dulce, si pingue est ex dulci. Pinguis enim sapor inter medios sapores computatur; medii autem sapores fiunt ex extremis, qui sunt dulce et amarum. Sed pingue est proximum dulci. Considerandum vero est, quod in istis exemplis materiam alicuius posuit ex quo aliquid fit, licet non sit permanens, sed transiens.

[83303] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 4 Ne igitur aliquis existimaret, quod semper aliquid fieri diceretur ex materiali principio et non e converso, subiungit, quod etiam ex cholera dicitur aliquid fieri per resolutionem cholerae in primam materiam; et e contra cholera fit ex prima materia. Quia dupliciter dicitur aliquid fieri ex altero: aut quia illud ex quo fit, est ei principium naturaliter in via generationis: huiusmodi enim est materiale principium; aut quia factio est resolutio in principium materiale, ita scilicet quod ex composito per resolutionem, materiale principium fieri dicatur. Fit enim corpus mixtum ex elementis per compositionem; elementa vero ex corpore mixto per resolutionem.

[83304] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 5 Deinde cum dicit contingit autem determinat de

materia per comparationem ad alias causas. Et primo per comparationem ad agentem tantum, qui ex materia aliquid facit: quae quidem comparatio pertinet ad materiam secundum quod est principium fiendi. Secundo per comparationem ad omnes causas, prout materia est principium cognoscendi, ibi, quando itaque aliquis quaesierit. Quia vero superius dixerat, quod una erat prima materia omnium, posset aliquis dubitare quomodo ex materia una omnium, diversitas rerum procederet. Antiqui enim naturales attribuebant hoc casui, tollentes causam agentem, et ponentes per raritatem et densitatem ex una materia rerum diversitatem produci.

[83305] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 6 Hoc ergo removens philosophus dicit primo, quod contingit, una materia existente, fieri diversa propter moventem causam: aut quia est alia et alia causa movens; aut quia eadem causa movens habet se ad operandum diversa diversimode. Quod maxime in artificialibus patet. Videmus enim ex ligno fieri arcam et lectum ab uno artifice, secundum diversas formas artis, quas apud se habet.

[83306] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 7 Quia vero, licet materia prima sit communis omnibus, tamen materiae propriae sunt diversae diversorum: ideo ne aliquis totam diversitatem rerum attribueret moventi, et nullo modo materiali principio, subiungit quod in quibusdam diversorum ex necessitate est diversa materia, propria scilicet. Non enim quodlibet natum est fieri ex qualibet materia; sicut serra non fit ex ligno. Neque est in potestate artificis ut hoc faciat, nunquam enim unam materiam attribuit cuilibet operi: non enim potest facere serram ex ligno vel lana, quae propter mollitiem suam non sunt apta ad opus serrae, quod est secare.

[83307] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 8 Patet igitur, quod diversitas rerum est ex movente et materia. Si ergo conveniat aliquid idem secundum speciem fieri ex alia materia, sicut phialam ex auro et argento, manifestum est, quod principium movens oportet esse idem, scilicet artem. Si enim materia esset diversa et movens diversum, necesse esset, quod et factum esset diversum.

[83308] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit quando itaque determinat de materia per comparationem ad alias causas, secundum quod materia est cognitionis principium. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod oportet reddere materiam cum aliis causis in generalibus et corruptibilibus. Secundo ostendit quomodo se habet materia in substantiis naturalibus perpetuis, ibi, in naturalibus quidem. Tertio quomodo se habet in accidentibus, ibi, neque quaecumque ita quidem natura. Circa primum tria facit. Primo enim, quia antiqui naturales assignabant tantummodo causam materialem, dicit quod quando aliquis de aliquo quaerit quid est causa eius? Cum pluribus modis dicantur causae, oportet omnes causas assignare *contingentes*, idest quae contingant esse illius rei. Non enim habent omnes causas omnia. Naturalia tamen, et maxime generabilia et corruptibilia, omnes causas habent. Ut hominis causa quasi materia in generatione ipsius sunt menstrua. Causa movens *sperma*, in quo est virtus activa. Causa formalis *quod quid erat esse*, idest illud quod significatur per definitionem eius. Sed finis est cuius causa. Hae autem duae causae, scilicet finis et forma, forte sunt idem numero. Quod quidem dicit, quia in quibusdam sunt idem, in quibusdam non. Finis enim generationis hominis est anima. Finis vero operationis eius est felicitas.

[83309] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 10 Secundo ibi, oportet autem ostendit quod non solum oportet assignare omnes causas, sed oportet etiam dicere causas proximas, ut incipiendo a causis primis perveniamus ad causas proximas. Per causas enim primas habetur cognitio de re aliqua solum in universali et imperfecte. Per causas autem proximas habetur cognitio rei et perfecta. Sicut si quis quaerat causam materialem hominis, non debet assignari pro causa, ignis aut terra quae sunt materia communis omnium generabilium et corruptibilium; sed debet assignari propria materia, ut et caro, et os, et huiusmodi.

[83310] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 11 Tertio ibi, circa naturales epilogat quod dictum est; et dicit quod circa naturales substantias et generabiles necesse est sic versari, si quis recte consideret causas, ut scilicet omnes assignentur et proximae. Et hoc est necesse, ex eo quod hae causae sunt tot, ut dictum est. Et oportet causas cognoscere ad hoc quod aliquid sciatur, quia scire est causam cognoscere.

[83311] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 12 Deinde cum dicit in naturalibus ostendit quomodo sit materia in substantiis naturalibus et perpetuis, scilicet in corporibus caelestibus; dicens, quod in naturalibus et perpetuis substantiis, scilicet corporibus caelestibus, non est similiter materia sicut in corporibus generabilibus et corruptibilibus. Forsan quidem enim tales substantiae non habent materiam; aut si habent, non habent talem qualem habent generabilia et corruptibilia, sed solum secundum potentiam quae est in motu locali.

[83312] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 13 Ut enim supra dictum est, in rebus generabilibus et corruptibilibus generatio et corruptio inducit in cognitionem materiae, quia in generatione et corruptione oportet esse unum subiectum commune ad privationem et formam; unde, cum in corpore caelesti non sit potentia ad privationem formae, sed solum ad diversa loca, non habet materiam quae sit in potentia ad formam et privationem, sed quae est in potentia ad diversa loca.

[83313] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 14 Corpus autem comparatur ad locum non sicut materia ad formam, sed magis sicut subiectum ad accidens. Et licet comparatio subiecti ad accidens sit quodammodo ut materiae ad formam, non tamen subiectum est omnino materia, sicut infra dicetur. Et sic corpus caeleste universaliter nullo modo habet materiam, si subiectum materiam non dicit; vel habet materiam ad ubi, si subiectum dicatur materia.

[83314] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 15 Deinde cum dicit neque quaecumque ostendit quomodo materia attribuitur accidentibus; et dicit, quod illa, quae sunt secundum naturam, non tamen sunt substantiae, sed accidentia, non habent materiam ex qua sint, sed substantia est eis subiectum. Subiectum autem habet aliquid simile materiae, inquantum est receptibile accidentis. Differt autem a materia, inquantum materia non habet actu esse nisi per formam; subiectum autem non constituitur in esse per accidens.

[83315] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 16 Si ergo quaeratur quae sit causa eclipsis, non est assignare quae sit materia; sed luna est subiectum patiens talem passionem. Causa autem movens, quae corrumpit lumen, est terra interposita diametraliter inter solem et lunam. Causam

vero finalem forsitan non est assignare. Ea enim, quae ad defectum pertinent, non sunt propter finem, sed magis proveniunt ex necessitate naturae, vel causae agentis. Dicit autem *forsan*, quia consideratio causarum circa singula quae contingunt in motibus caelestibus est valde difficilis. Causa vero formalis eclipsis est definitio eius. Sed haec definitio non est manifesta, nisi in ea ponatur causa; ut ratio eclipsis lunae est privatio luminis in luna. Sed, si addatur, quod ista privatio est a terra in medio obiecta inter solem et lunam diametraliter, haec definitio erit cum causa.

[83316] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 17 Similiter hoc patet in hoc accidente quod est somnus. Sed in somno non est manifestum quid est primum subiectum patiens hanc passionem; sed hoc est manifestum quod animal est subiectum somni. Sed secundum quid primo somnus insit animali, utrum sit cor, vel aliquid aliud tale, non est manifestum; cum quidam ponant primum instrumentum sensus esse cerebrum, quidam vero cor. Somnus autem est quies operationis sensibilis. Deinde oportet considerare, habito subiecto somni, a quo sicut a causa agente sit somnus; utrum ab evaporatione alimenti, aut labore, aut aliquo huiusmodi. Deinde oportet considerare quae passio sit somnus, illius scilicet secundum quod primo inest somnus animali, et non totius animalis; quia somnus est quaedam immobilitas; sed ea competit animali per aliquod primum, quod est subiectum talis passionis. Et illud primum oportet poni in definitione somni, sicut et quodlibet accidens definitur per proprium suum primum subiectum. Color enim definitur per superficiem et non per corpus.

[83317] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 18 Deinde cum dicit quoniam vero determinat de materia per comparationem ad transmutationem unius ad alterum. Et ideo primo ostendit quomodo diversimode fit transmutatio in diversis. Secundo movet quasdam dubitationes, ibi, habet autem dubitationem. Dicit ergo primo, quod quaedam quandoque sunt et quandoque non sunt *sine generatione et corruptione*, idest sine hoc quod ipsa per se generentur et corrumpantur; sicut puncta, et universaliter omnes species et formae, sive sint substantiales sive accidentales. Non enim album per se loquendo fit, sed lignum album: omne enim quod fit, fit *ex aliquo*, scilicet materia, et fit aliquid, ad quod terminatur generatio, quod est forma: et sic omne quod fit, est compositum ex materia et forma. Unde ea quae sunt formae tantum, per se fieri non possunt. Cum ergo dicitur quod contraria fiunt ex invicem, diversimode intelligendum est in compositis et simplicibus. Aliter enim fit albus homo ex nigro homine, et aliter nigrum ex albo: quia albus homo significat aliquid compositum, et ideo per se potest fieri: sed album significat formam tantum, unde non fit nisi per accidens ex nigro.

[83318] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 19 Patet ergo ex praedictis, quod non cuiuslibet rei est materia, sed illorum quae per se generantur et transmutantur in invicem. Illa vero, quae quandoque sunt et quandoque non sunt sine hoc quod transmutentur per se, ita se habent quod eorum materia non est ex qua sint; sed habent subiectum, in quo sunt, pro materia.

[83319] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 20 Deinde cum dicit *habet autem* movet duas quaestiones circa praedicta. Quarum prima est, quomodo materia se habeat ad contraria: utrum scilicet, ita sit, quod in omnibus quae videntur contrarietatem aut oppositionem habere, materia

aequaliter vel eodem ordine sit in potentia ad utrumque oppositorum. Sicuti sanitati opponitur infirmitas, et subiectum unum in potentia ad utrumque aequaliter est, et eodem ordine. Est enim sanitas aequalitas quaedam humorum. Infirmitas vero inaequalitas. Inaequalitas vero et aequalitas eodem ordine se habent ad suum subiectum. Videtur ergo quod ad vinum et acetum sicut ad contraria, aqua, quae est materia humorum, sit in potentia, et aequaliter se habeat ad utrumque.

[83320] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 21 Sed philosophus dicit solvendo, quod hoc non est ita. Forma enim vini se habet ut habitus quidam et species, forma autem aceti est ut privatio quaedam et corruptio vini. Sic igitur materia se habet per prius quidem ad vinum sicut ad habitum et ad speciem, ad acetum autem sicut ad privationem et corruptionem vini. Et ita non comparatur ad acetum nisi mediante vino.

[83321] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 22 Deinde cum dicit dubitatio autem secundam dubitationem movet, quae talis est. Illud, ex quo fit aliquid, videtur esse materia illius; sicut ex elementis fiunt corpora mixta, et sunt eorum materia. Cum igitur ex vino fiat acetum, et ex vivo fiat mortuum, dubitatur, quare vinum non sit materia aceti, et vivum materia mortui, cum ordinentur ad ea, sicut potentia ad actum.

[83322] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 23 Sed ad hoc respondetur, quod acetum est corruptio ipsius vini, mortuum vero corruptio vivi: non ergo acetum fit ex vino sicut ex materia, neque mortuum ex vivo: sed secundum accidens dicitur ex eo fieri, inquantum fit ex materia eius. Unde scyphus non est materia phialae, sed argentum. Similiter vivum non est materia mortui, sed sunt elementa.

[83323] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 24 Quod autem ex vivo dicitur fieri mortuum, vel ex vino acetum, si referantur ad ipsam formam vini vel animalis, haec praepositio ex, significabit ordinem; quia scilicet in eadem materia, post formam vini, est acetum, et post formam animalis est mortuum. Per quem modum dicimus quod ex die fit nox. Et ideo quaecumque sic transmutantur adinvicem, sicut ex vino fit acetum, et ex animali mortuum, non fit conversio transmutationis nisi redeatur ad materiam. Sicut si ex mortuo debet fieri animal vivum, oportet quod redeatur ad materiam primam, inquantum corpus mortuum resolvitur in elementa, et ex elementis iterum ordine debito venitur ad constitutionem animalis. Et similiter de aceto et vino.

[83324] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 25 Et huius ratio est, quia quandocumque materia se habet ad diversa secundum ordinem, non potest ex posteriori rediri in id quod praecedit secundum ordinem. Sicut in generatione animalis ex cibo fit sanguis, et ex sanguine semen et menstruum, ex quibus generatur animal. Non potest autem mutari ordo, scilicet ut ex semine fiat sanguis, aut ex sanguine cibus, nisi per resolutionem ad primam materiam, ex eo quod cuiuslibet rei est determinatus modus generationis. Et similiter, quia materia vini non comparatur ad acetum nisi per vinum, inquantum scilicet est corruptio vini. Similiter est de mortuo et vivo, et de caeco et vidente, et caeteris: et ideo a talibus privationibus non fit reditus ad habitus, nisi per resolutionem in primam materiam.

[83325] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 4 n. 26 Si autem sit aliqua privatio ad quam materia immediate ordinatur, quae scilicet nihil aliud significat nisi negationem formae in materia sine ordine ad formam; a tali privatione poterit fieri reditus ad formam, sicut a tenebris ad lucem, quia nihil aliud sunt nisi absentia lucis in diaphano.

Lectio 5

[83326] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principio materiali et formali, nunc intendit determinare de unione eorum adinvicem; et circa hoc tria facit. Primo enim movet dubitationem. Secundo solvit, ibi, palam itaque, quia sic quidem acceptantibus. Tertio excludit falsas opiniones circa praedictam quaestionem, ibi, propter hanc vero dubitationem. Circa primum duas ponit rationes, ex quibus ostenditur quaestio esse dubitabilis; dicens, quod circa hanc quaestionem, quae superius tacta est circa definitiones et numeros, quid faciat utrumque esse unum, hoc considerandum est, quod omnia, quae habent plures partes, et totum in eis non est solum coacervatio partium, sed aliquid ex partibus constitutum, quod est praeter ipsas partes, habent aliquid, quod facit in eis unitatem. In quibusdam enim corporibus sic unitatem habentibus, causa unitatis est contactus, in quibusdam viscositas, aut aliquid aliud huiusmodi.

[83327] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 2 Manifestum autem est quod definitiva ratio est una ex pluribus constans. Nec est una per solam coacervationem partium *sicut Ilias*, idest poema factum de historia Troiana, quod per solam aggregationem est unum. Definitio autem est unum simpliciter. Est enim significativa unius. Unde merito dubitatur quid est quod faciat definitionem hominis esse unam, et hominem cuius ratio est definitio. Cum enim homo sit animal et bipes, quae videntur esse duo, merito dubitatur quare homo est unum et non plura.

[83328] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 3 Secundo ibi, aliterque et ponit secundam rationem, quae quaestionem reddit dubitabilem; dicens, quod alia ratio dubitationis accidit praedictae quaestioni. Si enim est verum, quod quidam dicunt, si hoc ipsum quod est animal sit aliquod per se existens et separatum, et similiter hoc ipsum quod est bipes, quod Platonici posuerunt: si enim sic est, merito quaeritur quare homo non est illa duo aggregata, ita quod homines particulares non sunt homines nisi per participationem hominis, nec per participationem alicuius unius, sed per participationem duorum, quae sunt animal et bipes. Et secundum hoc homo non erit unum, sed duo, scilicet animal et bipes.

[83329] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit palam itaque solvit praedictam dubitationem: et circa hoc duo facit. Primo proponit unde appareat via ad solutionem dubitationis; dicens, manifestum esse quod si aliqui acceptent quod dictum est de positione Platonis, et transmutent sic naturas rerum, quod ponant universalia separata, sicut Platonici determinare et dicere consueverunt, non contingit reddere causam unitatis hominis, et solvere dubitationem praedictam. Sed, si ponatur, sicut dictum est supra, quod in definitionibus sit unum sicut materia,

aliud sicut forma; unum sicut potentia, aliud sicut actus: quaestio tam facilis est ad solvendum, quod dubitationem non videtur habere.

[83330] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 5 Est enim secundo secundum viam praemissam solvit propositam dubitationem. Et primo solvit eam in naturalibus, quae generantur et corrumpuntur; dicens quod praedicta dubitatio est eadem ac si quaeratur quare aes est rotundum? Ponamus enim, quod definitio huius nominis, vestis, sit aes rotundum, et quod hoc nomen significet istam definitionem: cum quaeritur quae est causa quare ista definitio, aes rotundum, sit unum, non videtur esse dubitabilis, eo quod aes est sicut materia, et rotundum sicut forma. Nulla enim alia causa est quare ista sunt unum, nisi illa, quae facit id quod est in potentia esse actu. Et hoc est agens in omnibus in quibus est generatio. Unde, cum hoc sit quod quid erat esse significatum per definitionem, scilicet id quod est in potentia fieri actu, manifestum est quod agens est causa in rebus generabilibus et corruptibilibus, quare quod quid erat esse, una est definitio.

[83331] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit est autem solvit praedictam dubitationem in mathematicis: et dicit quod duplex est materia: scilicet sensibilis et intelligibilis. Sensibilis quidem est, quae concernit qualitates sensibiles, calidum et frigidum, rarum et densum, et alia huiusmodi, cum qua quidem materia concreta sunt naturalia, sed ab ea abstrahunt mathematica. Intelligibilis autem materia dicitur, quae accipitur sine sensibilibus qualitatibus vel differentiis, sicut ipsum continuum. Et ab hac materia non abstrahunt mathematica.

[83332] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 7 Unde, sive in sensibilibus, sive in mathematicis, semper oportet quod sit in definitionibus aliquid quasi materia et aliquid quasi forma. Sicut in hac definitione circuli mathematici, circulus est figura superficialis, superficies est quasi materia, et figura quasi forma. Eadem enim est ratio quare definitio mathematica est una, et quare definitio naturalis (licet in mathematicis non sit agens, sicut in naturalibus), quia utrobique alterum est sicut materia, et alterum sicut forma.

[83333] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 8 Deinde cum dicit quaecumque vero solvit praedictam dubitationem quantum ad ea quae sunt omnino a materia separata; dicens, quod quaecumque non habent materiam intelligibilem, ut mathematica, nec sensibilem, ut naturalia, sicut sunt substantiae separatae, statim unumquodque eorum est unum aliquid. In his enim quae habent materiam, non statim unumquodque est unum, sed unitas eorum est ex hoc quod unitas advenit materiae. Sed si aliquid sit quod sit forma tantum, statim est unum; quia non est in eo ponere aliquid quocumque ordine, prius quam expectet unitatem a forma.

[83334] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 9 Et ponit exemplum: quia cum decem praedicamenta non hoc modo se habeant ex additione ad ens, sicut species se habent ex additione differentiarum ad genera, sed hoc ipsum quod est ens, manifestum est quod ens non expectat aliquid additum ad hoc quod fiat hoc, idest substantia, vel quantum, vel quale; sed statim a principio est vel substantia, vel quantitas, vel qualitas. Et haec est causa quare in definitionibus non ponuntur nec unum nec ens, ut genus; quia oporteret quod unum et ens se haberent ut materia ad differentias, per quarum additiones ens fieret vel substantia vel qualitas.

[83335] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 10 Et similiter id quod est separatum omnino a materia, quod est suum quod quid erat esse, ut supra dictum est, statim est unum, sicut et statim est ens: non enim est in eo materia expectans formam, a qua habeat unitatem et esse; et ideo in talibus non est aliqua causa movens ad hoc quod sint unum. Habent tamen quaedam eorum causam substituentem substantias sine motu substantiarum earum, et non sicut in generabilibus quae per motum fiunt. Statim enim unumquodque eorum est aliquod ens et aliquod unum, non ita quod ens et unum sint genera quaedam, aut singillatim existentia praeter singularia, quae Platonici ponebant.

[83336] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit propter hanc vero excludit quorumdam falsam opinionem circa praedictam quaestionem: et circa hoc tria facit. Primo ponit eorum positiones: et dicit: propter praedictam dubitationem quidam, scilicet Platonici, posuerunt participationem, qua scilicet inferiora participant superiora, ut hic homo, hominem; et homo, animal et bipes. Et inquirebant quid est causa participationis, et quid participare; ut eis innotesceret quare est unum, hoc quod dico animal bipes. Alii vero ponunt causam unitatis hominis quamdam consubstantialitatem sive coexistentiam animae cum corpore; sicut si significaretur in abstracto anima cum corpore; quasi diceremus animationem, sicut Lycophron dixit, quod scientia est medium inter animam et scire. Alii autem dixerunt quod ipsum vivere est medium, per quod coniungitur anima corpori.

[83337] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 12 Deinde cum dicit equidem eadem excludit dictas positiones; dicens, quod si hoc bene dicitur de anima et corpore, quod sit aliquod medium uniens, eadem ratio erit in omnibus, quae se habent ut forma et materia; quia secundum hoc, convalescere erit medium quasi quaedam consubstantialitas, aut quaedam coniunctio sive vinculum inter animam, per quam subsistit animal, et sanitatem. Et esse trigonum erit quoddam medium componens figuram trigoni. Et esse album erit quoddam medium, quo componitur albedo superficiei. Quod est manifeste falsum. Unde falsum est, quod vivere sit medium, quo componitur anima corpori; cum vivere nihil aliud sit quam esse animatum.

[83338] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 13 Deinde cum dicit causa vero assignat causas erroris praedictorum; dicens, quod causa quare talia posuerunt, est, quia inquirebant quid faciens unum potentiam et actum, et inquirebant differentias eorum, quasi oporteret eas colligari per aliquod unum medium, sicut ea quae sunt diversa secundum actum. Sed sicut dictum est, ultima materia, quae scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma, sunt idem. Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus. Unde simile est quaerere quae est causa alicuius rei, et quae est causa quod illa res sit una; quia unumquodque inquantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt. Quod enim est in potentia, fit in actu. Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum. Sed illa quae non habent materiam simpliciter, per seipsa sunt aliquid unum, sicut aliquid existens. Et haec de octavo libro dicta sufficiant.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

liber IX

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 9

Lectio 1

[83339] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 1 Postquam determinavit philosophus de ente secundum quod dividitur per decem praedicamenta, hic intendit determinare de ente secundum

quod dividitur per potentiam et actum. Et dividitur in duas partes. In prima continuat se ad praecedentia, et manifestat suam intentionem in hoc libro. In secunda prosequitur quod intendit, ibi, quod quidem igitur. Dicit ergo primo, quod in praemissis dictum est de ente primo, ad quod omnia alia praedicamenta entis referuntur, scilicet de substantia. Et quod ad substantiam omnia alia referantur sicut ad ens primum, manifestat, quia omnia alia entia, scilicet qualitas, quantitas et huiusmodi dicuntur secundum rationem substantiae. Dicitur enim quantitas ex hoc quod est mensura substantiae, et qualitas ex hoc quod est quaedam dispositio substantiae; similiter in aliis. Et hoc patet ex hoc, quod omnia accidentia habent rationem substantiae, quia in definitione cuiuslibet accidentis oportet ponere proprium subiectum, sicut in definitione simi ponitur nasus. Et hoc declaratum est in praemissis, scilicet in principio septimi.

[83340] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 2 Sed quia ens dividitur uno modo secundum quod dicitur quid, scilicet substantia, aut quantitas, aut qualitas, quod est dividere ens per decem praedicamenta: alio modo secundum quod dividitur per potentiam et actum vel operationem, a qua derivatum est nomen actus, ut postea dicetur; oportet nunc determinare de potentia et actu.

[83341] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 3 Et primo de potentia quae maxime dicitur proprie, non tamen utile est ad praesentem intentionem. Potentia enim et actus, ut plurimum, dicuntur in his quae sunt in motu, quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio huius doctrinae non est de potentia et actu secundum quod sunt in rebus mobilibus solum, sed secundum quod sequuntur ens commune. Unde et in rebus immobilibus invenitur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus.

[83342] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 4 Sed cum dixerimus de potentia, quae est in rebus mobilibus, et de actu, ei correspondente, ostendere poterimus et de potentia et actu secundum quod sunt in rebus intelligibilibus, quae pertinent ad substantias separatas, de quibus postea agetur. Et hic est ordo conveniens, cum sensibilia quae sunt in motu sint nobis magis manifesta. Et ideo per ea devenimus in cognitionem substantiarum rerum immobilium.

[83343] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 5 Ex quo etiam apparet sensus alterius literae quae sic habet, *et quidem potentia quae dicitur proprie, non solum utilis est ad quod volumus nunc*: quia licet potentia quae est in rebus mobilibus maxime proprie dicatur, non tamen hoc solum dicitur potentia, ut dictum est. Et utilis est ad praesentem intentionem, non quasi de ea principaliter intendatur, sed quia per eam in alias potentias devenimus.

[83344] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit quod quidem determinat de potentia et actu; et dividitur in partes tres. In prima determinat de potentia. In secunda de actu, ibi, quoniam autem de potentia secundum motum. In tertia de comparatione actus ad potentiam, ibi, quoniam autem ipsum prius determinatum est. Prima dividitur in duas partes. In prima determinavit de potentia secundum se. Secundo per comparationem ad ea in quibus est, ibi, quoniam autem haec quidem in inanimatis. Prima in duas. In prima determinat de potentia. In secunda de impotentia, ibi, et impotentia et impossibile. Circa primum duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur potentia. Secundo manifestat quamdam veritatem ex praemissis circa

potentiam, ibi, palam igitur quia est quidem, ut una. Dicit ergo primo, quod determinatum est in aliis, scilicet quinto huius, quod multipliciter dicitur potentia et posse. Sed ista multiplicitas quantum ad quosdam modos est multiplicitas aequivocationis, sed quantum ad quosdam analogiae. Quaedam enim dicuntur possibilia vel impossibilia, eo quod habent aliquod principium in seipsis; et hoc secundum quosdam modos, secundum quos omnes dicuntur potentiae non aequivoce, sed analogice. Aliqua vero dicuntur possibilia vel potentia, non propter aliquod principium quod in seipsis habeant; et in illis dicitur potentia aequivoce.

[83345] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 7 Dicit ergo quod de modis potentiae illi praetermittendi sunt ad praesens, secundum quod potentia dicitur aequivoce. In quibusdam enim dicitur potentia non propter aliquod principium habitum, sed propter similitudinem quamdam, sicut in geometricis. Dicitur enim potentia alicuius lineae esse quadratum eius; et dicitur quod linea potest in suum quadratum. Et simili modo potest dici in numeris, quod ternarius potest in novenarium quod est quadratum eius, eo quod ex ductu eius in seipsum facit novenarium. Ter enim tria novem faciunt. Ex linea etiam, quae est radix quadrati, ducta in seipsam fit quadratum. Et similiter est in numeris. Unde radix quadrati habet aliquam similitudinem cum materia, ex qua fit res. Et propter hoc per quamdam similitudinem dicitur potens in quadratum, sicut dicitur materia potens in rem.

[83346] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 8 Similiter in logicis dicimus aliqua esse possibilia et impossibilia, non propter aliquam potentiam, sed eo quod aliquo modo sunt aut non sunt. Possibilia enim dicuntur, quorum opposita contingit esse vera. Impossibilia vero, quorum opposita non contingit esse vera. Et haec diversitas est propter habitudinem praedicati ad subiectum, quod quandoque est repugnans subiecto, sicut in impossibilibus; quandoque vero non, sicut in possibilibus.

[83347] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 9 His ergo modis praetermissis, considerandum est de potentiis, quae reducuntur ad unam speciem, quia quaelibet earum est principium quoddam, et omnes potentiae sic dictae reducuntur ad aliquod principium ex quo omnes aliae dicuntur. Et hoc est principium activum, quod est principium transmutationis in alio inquantum est aliud. Et hoc dicit, quia possibile est quod principium activum simul sit in ipso mobili vel passo, sicut cum aliquid movet seipsum; non tamen secundum idem est movens et motum, agens et patiens. Et ideo dicitur quod principium quod dicitur potentia activa, est principium transmutationis in alio inquantum est aliud; quia etsi contingat principium activum esse in eodem cum passo, non tamen secundum quod est idem, sed secundum quod est aliud.

[83348] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 10 Et quod ad illud principium quod dicitur potentia activa, reducantur aliae potentiae, manifestum est. Nam alio modo dicitur potentia passiva, quae est principium quod aliquid moveatur ab alio, inquantum est aliud. Et hoc dicit, quia etsi idem patiatur a seipso, non tamen secundum idem, sed secundum aliud. Haec autem potentia reducitur ad primam potentiam activam, quia passio ab agente causatur. Et propter hoc etiam potentia passiva reducitur ad activam.

[83349] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 11 Alio modo dicitur potentia quidam habitus impassibilitatis *eius quae est in deterius*, idest dispositio quaedam ex qua aliquid habet quod non

possit pati transmutationem in deterius, et hoc est quod non possit pati corruptionem ab alio *inquantum est aliud*, scilicet a principio transmutationis quod est principium activum.

[83350] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 12 Manifestum est autem quod uterque istorum modorum dicitur per comparationem alicuius existentis in nobis ad passionem. In quorum uno dicitur potentia propter principium ex quo aliquis potest non pati; in alio autem propter principium ex quo quis potest pati. Unde, cum passio ab actione dependeat, oportet quod in definitione utriusque illorum modorum ponatur definitio *potentiae primae*, scilicet activae. Et ita istae duae reducuntur ad primam, scilicet ad potentiam activam sicut ad priorem.

[83351] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 13 Iterum alio modo dicuntur potentiae non solum per ordinem ad facere et pati, sed per ordinem ad hoc quod est bene in utroque; sicut dicimus aliquem potentem ambulare, non quod possit ambulare quoquo modo, sed eo quod possit bene ambulare. Et e converso dicimus esse de claudicante, quod non possit ambulare. Similiter dicimus ligna combustibilia eo quod comburi possint de facili. Ligna vero viridia, quae non de facili comburuntur, dicimus incombustibilia. Unde manifestum est quod in definitione harum potentiarum, quae dicuntur respectu bene agere vel pati, includuntur rationes primarum potentiarum, quae dicebantur simpliciter agere et pati: sicut in bene agere includitur agere; et pati, in eo quod est bene pati. Unde manifestum est, quod omnes isti modi potentiarum reducuntur ad unum primum, scilicet ad potentiam activam. Et inde patet quod haec multiplicitas non est secundum aequivocationem, sed secundum analogiam.

[83352] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit palam igitur ex praedictis quamdam veritatem circa praedictas potentias manifestat; et dicit, quod potentia faciendi et patiendi est quodammodo una potentia, et quodammodo non. Una quidem est, si consideretur ordo unius ad aliam; una enim dicitur per respectum ad alteram. Potest enim dici aliquid habens potentiam patiendi, quia ipsum habet per se potentiam ut patiatur, vel eo quod habet potentiam ut aliud patiatur ab ipso. Et hoc secundo modo potentia activa est idem cum passiva: ex eo enim quod aliquid habet potentiam activam, habet potentiam ut patiatur aliud ab ipso.

[83353] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 15 Si autem considerentur hae duae potentiae, activa scilicet et passiva, secundum subiectum, in quibus sunt, sic est alia potentia activa et alia passiva. Potentia enim passiva est in patiente, quia patiens patitur propter aliquod principium in ipso existens, et huiusmodi est materia. Potentia autem passiva nihil aliud est quam principium patiendi ab alio. Sicut comburi quoddam pati est; et principium materiale propter quod aliquid est aptum combustioni, est pingue vel crassum. Unde ipsa potentia est in combustibili quasi passiva. Et similiter illud quod sic cedit tangenti ut impressionem quamdam recipiat, sicut cera vel aliquid huiusmodi, inquantum tale est frangibile. *Vel suppositum*, idest masculinum, est subiectum proprium huius passionis, quae est eunuchizari. Et similiter est in aliis, quae patiuntur, secundum quod in eis est principium quoddam patiendi, quod dicitur potentia passiva. Potentia vero activa est in agente, ut calor in calefactivo, et ars aedificativa in aedificante.

[83354] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 16 Et quia potentia activa et passiva in diversis sunt,

manifestum est quod nihil patitur a seipso, inquantum aliquid est aptum natum agere vel pati. Per accidens autem aliquid pati contingit a seipso; sicut medicus sanat seipsum, non ut medicum, sed sicut infirmum. Ideo autem non patitur aliquid a seipso, quia per se loquendo, alicui uni et eidem inest unum dictorum principiorum et non aliud. Cui enim inest principium agendi, non inest principium patiendi, nisi secundum accidens, ut dictum est.

[83355] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 17 Deinde cum dicit et impotentia determinat de impotentia; dicens, quod impotentia, quia est contraria dictae potentiae, et impossibile, quod dicitur secundum huiusmodi impotentiam, est privatio praedictae potentiae. Hoc autem dicit ad differentiam impossibilis, quod significat aliquem modum falsitatis, quod non dicitur secundum aliquam impotentiam sicut nec possibile secundum aliquam potentiam. Quia enim privatio et habitus sunt eiusdem et secundum idem, necesse est quod potentia et impotentia sint eiusdem et secundum idem. Et ideo quot modis dicitur potentia, tot modis dicitur impotentia sibi opposita.

[83356] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 18 Sed sciendum est quod privatio dicitur multipliciter. Uno enim modo quicquid non habet aliquid, potest dici esse privatum; sicut si dicamus lapidem privatum visu, eo quod non habet visum. Alio modo dicitur privatum solum quod est aptum natum habere, et non habet. Et hoc dupliciter. Uno modo universaliter quando non habet; sicut si dicatur canis privatus visu, quando non habet visum. Alio modo si non habet, quando aptus natus est habere. Unde canis ante nonum diem non dicitur privatus visu. Et iterum hoc diversificatur. Nam uno modo dicitur privatum eo quod non habet aliquo modo determinato, scilicet perfecte et bene; sicut cum vocamus caecum eum qui non bene videt. Alio modo quando non habet omnino; sicut dicimus privatum visu, qui omnino visum non habet. Quandoque vero in ratione privationis includitur violentia. Unde quaedam dicimus privari, quando per violentiam amiserunt ea quae nata sunt habere.

Lectio 2

[83357] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 2 n. 1 Postquam philosophus ostendit quot modis dicitur potentia, hic determinat de potentia per comparationem ad ea quibus inest; et dividitur in duas partes. In prima ostendit differentiam potentiarum adinvicem secundum diversitatem eorum in quibus sunt. In secunda ostendit quomodo potentia et actus sint simul vel non sint in substantia, ibi, sunt autem quidam. Circa primum tria facit. Primo ostendit differentiam potentiarum secundum ea in quibus sunt; dicens, quod cum potentiae sint principia quaedam agendi et patiendi, horum principiorum quaedam sunt in inanimatis, et quaedam in animatis. Et, quia animata componuntur ex corpore et anima, principium autem agendi et patiendi, quae sunt in corpore animatorum, non differunt ab his quae sunt in animatis, ideo addit, *et in anima.* Quia videlicet principia agendi quae sunt in anima, manifeste differunt ab his quae sunt in rebus inanimatis.

[83358] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 2 n. 2 Et iterum animae plures sunt: quarum multae

non multum differunt in agendo et patiendo a rebus inanimatis, quae instinctu naturae operantur. Nam partes animae nutritivae et sensitivae, impulsu naturae operantur. Sola autem pars animae rationalis est domina sui actus: in quo differt a rebus inanimatis. Et ideo postquam dixit differentiam in anima, addit, *et in anima rationem habente.* Quia scilicet illa principia animatorum a principiis inanimatorum specialiter differunt, quae sunt in parte animae rationalis. Unde patet quod potentiarum animae, aliae sunt irrationales, aliae vero cum ratione.

[83359] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 2 n. 3 Et quae sunt cum ratione exponit, cum subdit, quod *omnes artes factivae*, ut fabrilis et aedificativa et ceterae huiusmodi, quarum actiones in materiam exteriorem transeunt, et omnes scientiae, quae scilicet non habent operationem in exteriorem materiam transeuntem, sicut sunt scientiae morales et logicae, omnes inquam huiusmodi artes, potentiae quaedam sunt. Quod exinde concluditur, quia sunt principia permutationis in aliud inquantum aliud est; quod est definitio potentiae activae, ut ex praedictis patet.

[83360] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 2 n. 4 Secundo ibi, et quae quidem assignat differentiam inter praedictas potentias; dicens, quod potentiae rationales eaedem se habent ad contraria; sicut ars medica quae est quaedam potentia, ut dictum est, se habet ad infirmitatem et sanitatem faciendam. Potentiae autem irrationales non se habent ad opposita, sed una est ad unum effectum tantum, per se loquendo. Sicut calidum solis calefacit per se, etsi per accidens possit esse causa frigiditatis, inquantum aperiendo poros exhalare facit interius calidum; vel consumendo materiam humoris calidi, ipsum calidum destruit, et per consequens infrigidat.

[83361] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit causa autem assignat philosophus causam praedictae differentiae; quae talis est. Nam scientia, quae est potentia rationalis, est quaedam ratio rei scitae in anima. Eadem autem ratio rem manifestat et eius privationem, licet non similiter; quia primo manifestat eam rem existentem, per posterius autem eius privationem. Sicut per rationem visus per se cognoscitur ipsa visiva potentia, ex consequenti vero caecitas; quae nihil aliud est, quam ipsa carentia visus in eo quod natum est habere visum. Unde necessarium est, si scientia est quaedam ratio rei scitae in anima, quod eadem sit scientia contrariorum. Unius quidem per prius et secundum se, alterius vero per posterius. Sicut medicina per prius est cognoscitiva et factiva sanitatis, per posterius autem infirmitatis; quia et hoc, ut iam dictum est, est de ratione rei scitae in anima, quae est unius oppositorum secundum se, et alterius secundum accidens.

[83362] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 2 n. 6 Et, quia quod philosophus supra de privatione dixerat, postmodum ad contrarium transtulit, ostendit quod eadem ratio est de contrario et privatione. Sicut enim per negationem et ablationem manifestatur privatio, ut puta ablatio visus manifestat caecitatem; ita per negationem et ablationem manifestatur contrarium: quia privatio, quae nihil aliud est quam ablatio alterius, est quoddam primum principium inter contraria. Omnium enim contrariorum unum est sicut perfectum, alterum vero sicut imperfectum, et privatio alterius. Nigrum enim est privatio albi, et frigidum est privatio calidi. Sic igitur patet, quod eadem scientia se habet ad contraria.

[83363] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 2 n. 7 Hoc autem manifestat consequenter, cum dicit

quoniam autem accedit ergo ad assignandum causam praedictae differentiae. Manifestum est enim quod res naturales operantur per formas sibi inhaerentes. Non autem possunt eidem inesse formae contrariae. Unde impossibile est quod eadem res naturalis faciat contraria. Sed scientia est quaedam potentia actionis, et motus principium, ex eo quod aliquis habet rationem rei faciendae, et hoc principium motus est in anima. Et quia ita est, sequitur quod res naturales faciant unum tantum; sicut salubre facit solum sanitatem, et calefactivum facit solum caliditatem, et infrigidativum facit solum frigiditatem. Sed ille qui agit per scientiam operatur utrumque oppositorum, quia eadem ratio est utriusque in anima, quia habet principium talis motus, licet non similiter, sicut dictum est.

[83364] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 2 n. 8 Et ideo, sicut actio naturalis procedit ad effectum, quasi copulata ad formam, quae est principium actionis cuius similitudo relinquitur in effectu, ita anima movet per suam operationem ad ambo opposita *ab eodem principio*, idest a ratione quae est una duorum oppositorum, copulans ad ipsum principium utrumque motum, et ad ipsum principium utrumque terminans, inquantum similitudo illius principii in utroque oppositorum in esse productorum salvatur. Manifestum est igitur quod potentiae rationales contrarium faciunt potentiis irrationalibus; quia potentia rationalis facit opposita, non autem potentia irrationalis, sed unum tantum. Et hoc ideo est, quia unum principium oppositorum continetur in ratione scientiali, ut dictum est.

[83365] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit palam autem ponit comparationem quorumdam modorum potentiae superius sub eis positorum. Dictum est supra quod aliquid dicitur habere potentiam activam vel passivam, quandoque quidem ex hoc solum quod potest agere vel pati, quandoque vero ex hoc quod potest bene agere vel pati. Dicit ergo quod ad potentiam bene faciendi vel patiendi sequitur potentia faciendi, sed non e converso. Sequitur enim, si aliquis benefacit, quod faciat, sed non e converso.

Lectio 3

[83366] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 1 Postquam philosophus comparavit superius potentias adinvicem, hic incipit ostendere quomodo potentia et actus se habent in eodem subiecto: et dividitur in duas partes. In prima excludit quorumdam falsas opiniones. In secunda determinat veritatem, ibi, omnibus autem potentiis. Prima autem dividitur in duas. In prima excludit opinionem dicentium nihil esse possibile, nisi quando est actu. In secunda excludit opinionem dicentium e converso omnia esse possibilia, licet non sint actu, ibi, si autem est quod dictum est possibile. Circa primum duo facit. Primo excludit dictam positionem erroneam. Secundo ostendit quid sit esse possibile, et quid sit esse actu, ibi, est autem possibile. Circa primum tria facit. Primo ponit opinionem. Secundo destruit eam, ibi, quibus accidentia et cetera. Tertio concludit suam intentionem, ibi, si ergo non contingit. Dicit ergo primo, quod quidam dixerunt quod tunc solum est aliquid in potentia, quando est in actu; utputa quod ille qui non aedificat actu, non potest

aedificare; sed tunc solum potest, quando actu aedificat. Et similiter dicunt de aliis. Et ratio huius positionis esse videtur, quia opinabantur quod omnia ex necessitate contingerent secundum aliquam commixtionem causarum. Et sic, si omnia ex necessitate eveniunt, sequitur quod ea quae non eveniunt, non possibile est esse.

[83367] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 2 Deinde cum dicit quibus accidentia ponit rationes contra praedictam positionem ducentes ad inconvenientia: quarum prima talis est. Aedificantem esse, est esse potentem aedificare. Si igitur nullus est potens facere nisi quando facit, non est aliquis aedificator nisi quando aedificat; et similiter est de aliis artibus. Nam omnes artes sunt potentiae quaedam, ut dictum est. Sequitur ergo quod nullus habeat artem aliquam, nisi quando secundum eam operatur.

[83368] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 3 Sed id ostenditur impossibile, suppositis duobus: quorum unum est, quod ille, qui prius non habuit aliquam artem, impossibile est quod eam habeat postmodum, nisi addiscat eam, vel eam aliquo modo accipiat, scilicet inveniendo.

[83369] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 4 Aliud est, quod si quis habuit aliquam artem, impossibile est eum postmodum non habere eamdem, nisi eam aliquo modo abiiciat, vel per oblivionem, aut per aliquam infirmitatem, aut per longitudinem temporis, quo aliquis scientia non utitur. Haec enim est causa oblivionis. Non autem potest esse quod aliquis amittat artem corrupta re, sicut quandoque convenit quod vera cognitio amittitur mutata re; ut cum quis opinatur vere Socratem sedere, eo surgente perit eius vera opinio: hoc autem non potest dici circa artem. Nam ars non est cognitio eius quod est, sed eius quod faciendum est. Et ita quamdiu durat materia, ex qua ars potest aliquid facere, semper res artis est. Unde non potest ars amitti corrupta re nisi modis praemissis.

[83370] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 5 Ex his autem duobus propositis philosophus sic arguit. Si aliquis non habet artem nisi quando ea utitur, tunc quando incipit uti, de novo habet artem; ergo oportet vel quod discat eam, vel qualitercumque acquirat eam. Et similiter quando desinit uti arte, sequitur quod arte careat; et ita amittet artem quam prius habebat, vel oblivione, vel passione, vel tempore. Quorum utrumque patet esse falsum. Non igitur verum est quod solum tunc aliquis habeat potentiam quando operatur.

[83371] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit et inanimata secundam rationem ponit, quae quidem procedit in irrationabilibus, quae sunt in rebus inanimatis, scilicet calidum et frigidum, dulce et amarum, et alia huiusmodi, quae sunt principia activa immutantia sensus, et ita sunt quaedam potentiae. Si igitur potentia non inest alicui nisi quando agit, sequitur quod nihil est calidum vel frigidum, dulce vel amarum, et huiusmodi, nisi quando sentitur immutans sensum. Hoc autem patet esse falsum. Nam si hoc esset verum, sequeretur quod opinio Protagorae esset vera, quae dicebat omnes proprietates et naturas rerum consistere solum in sentiri et opinari. Ex quo consequebatur contradictoria simul esse vera, cum diversi circa idem contradictorie opinentur. Contra quam opinionem philosophus in quarto superius disputavit. Falsum est igitur quod potentia non sit sine actu.

[83372] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit at vero tertiam rationem ponit, quae talis est. Sensus est potentia quaedam. Si igitur potentia non est absque actu, sequetur quod aliquis non habeat sensum nisi quando sentit, utputa visum aut auditum. Sed ille qui non habet visum, cum sit natus habere, est caecus; et qui non habet auditum est surdus. Sic igitur eadem die frequenter erit surdus et caecus; quod manifeste est falsum. Nam caecus non fit postea videns, neque surdus audiens.

[83373] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 8 Deinde cum dicit amplius si quartam rationem ponit, quae talis est. Impossibile est agere quod caret potentia. Si igitur aliquis non habet potentiam nisi quando agit, sequetur quod quando aliquis non agit, impossibile sit ipsum agere. Sed quicumque dicit aliquid esse aut futurum esse quod impossibile est fieri, mentitur. Et hoc patet ex ipsa significatione huius nominis, impossibile. Nam impossibile dicitur falsum quod non potest contingere. Sequitur igitur quod id quod non est, nullo modo possit fieri. Et ita ista potentia tollet motum et generationem; quia stans semper stabit, et sedens semper sedebit. Si enim aliquis sedet, nunquam postea stabit; quia dum non stat, non habet potentiam standi. Et ita non possibile est eum stare, et per consequens impossibile eum surgere. Et similiter quod non est album, impossibile erit esse album. Et ita non poterit dealbari. Et similiter in omnibus aliis.

[83374] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit si ergo concludit suam intentionem, dicens, quod si praedicta inconvenientia non possunt concedi, manifestum est quod potentia et actus diversa sunt. Sed illi, qui ponunt positionem praedictam, faciunt potentiam et actum esse idem, in eo quod dicunt tunc solum aliquid esse in potentia, quando est actu. Ex quo patet quod non parvum quid a natura destruere intendunt. Tollunt enim motum et generationem, ut dictum est. Unde, cum hoc non possit sustineri, manifestum est quod aliquid est possibile esse quod tamen non est, quod aliquid est possibile non esse, et tamen est. Et *similiter in aliis categoriis*, idest praedicamentis; quia possibile est aliquem vadere et non vadit, et e converso non vadere qui vadit.

[83375] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit est autem ostendit quid sit esse in potentia, et quid esse in actu. Et primo quid sit esse in potentia, dicens, quod id dicitur esse in potentia, quod si ponatur esse actu, nihil impossibile sequitur. Ut si dicatur, aliquem possibile est sedere, si ponatur ipsum sedere non accidit aliquod impossibile. Et similiter de moveri et movere, et de aliis huiusmodi.

[83376] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 11 Secundo ibi, venit autem ostendit quid sit esse in actu; et dicit, quod hoc nomen actus, quod ponitur ad significandum endelechiam et perfectionem, scilicet formam, et alia huiusmodi, sicut sunt quaecumque operationes, veniunt maxime ex motibus quantum ad originem vocabuli. Cum enim nomina sint signa intelligibilium conceptionum, illis primo imponimus nomina, quae primo intelligimus, licet sint posteriora secundum ordinem naturae. Inter alios autem actus, maxime est nobis notus et apparens motus, qui sensibiliter a nobis videtur. Et ideo ei primo impositum fuit nomen actus, et a motu ad alia derivatum est.

[83377] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 12 Et propter hoc moveri non attribuitur non existentibus; licet quaedam alia praedicata non existentibus attribuantur. Dicimus enim non entia

esse intelligibilia vel opinabilia, aut etiam concupiscibilia, sed non dicimus ea esse mota. Quia, cum moveri significet esse actu, sequeretur quod non entia actu essent actu; quod patet esse falsum. Etsi enim quaedam non entia sint in potentia, tamen ideo non dicuntur esse, quia non sunt in actu.

[83378] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit si autem postquam philosophus destruxit opinionem dicentium nihil esse possibile nisi quando est actu, hic destruit contrariam opinionem dicentium omnia possibilia: et circa hoc duo facit. Primo destruit hanc positionem. Secundo determinat quamdam veritatem circa consequentiam possibilium, ibi, simul autem palam. Dicit ergo primo, quod si verum est quod aliquid dicatur esse possibile ex eo quod aliquid sequitur, secundum quod dictum est, quod possibile est, quod si ponatur esse, non sequitur impossibile; manifestum est quod non contingit verum esse hoc quod dicunt quidam, quod unumquodque possibile est, etiam si nunquam futurum sit. Ita quod per hanc positionem impossibilia tolluntur. Sicut si aliquis dicat diametrum quadrati commensurari lateri esse possibile, sed tamen non commensurabitur, et eodem modo dicatur de aliis impossibilibus, et non cogitet quod diametrum quadrati commensurari lateri est impossibile: dico quod ponentes hanc positionem, quantum ad aliquid dicunt verum, et quantum ad aliquid dicunt falsum.

[83379] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 14 Sunt enim aliqua, de quibus nihil prohibebit dicere quod sunt possibilia esse aut fieri, cum tamen nunquam sint futura, nec unquam fiant; sed hoc non potest dici de omnibus. Sed secundum ea quae superius dicta sunt, et quae nunc oportet nos supponere, illa solum possibile est esse aut fieri, licet non sint, quibus positis non sequitur aliquid impossibile. Posito autem quod diametrum commensuraretur, sequitur aliquid impossibile. Et ideo non potest dici quod diametrum commensurari, sit possibile. Est enim non solum falsum, sed impossibile.

[83380] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 15 Quaedam vero sunt falsa tantum, sed non impossibilia, sicut Socratem sedere et stare. Non enim idem est falsum esse et esse impossibile; sicut te stare nunc est falsum, sed non impossibile. Praedicta ergo positio quantum ad aliqua, vera est, quia quaedam sunt possibilia, licet sint falsa. Non autem quantum ad omnia; quia quaedam sunt falsa et impossibilia.

[83381] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 16 Deinde cum dicit simul autem quia dixerat quod possibile iudicatur aliquid ex hoc, quod ex ipso non sequitur impossibile, ostendit qualiter habeant se consequentia possibilia; dicens, quod ex definitione possibilis superius posita non solum destruitur praemissa positio, sed etiam simul est manifestum quod si alicuius conditionalis antecedens est possibile, et consequens possibile erit. Ut si haec conditionalis sit vera, si est a est b, necesse est si a sit possibile, quod b sit possibile.

[83382] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 17 Sciendum tamen est ad huius intellectum, quod possibile dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod dividitur contra necesse; sicut dicimus illa possibilia quae contingunt esse et non esse. Et sic accepto possibili, non habet locum quod hic dicitur. Nihil enim prohibet quod antecedens sit contingens esse et non esse, consequens tamen sit necessarium; sicut patet in hac conditionali, si Socrates ridet, est homo.

[83383] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 18 Alio vero modo possibile dicitur secundum quod est commune ad ea quae sunt necessaria, et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur. Et sic loquitur hic philosophus; dicens de possibili, quod necesse est consequens esse possibile, si antecedens fuit possibile.

[83384] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 19 Detur enim haec conditionalis esse vera, si est a, est b, et detur antecedens, scilicet a, esse possibile. Aut igitur necesse est b esse possibile, aut non. Si est necesse, habetur propositum. Si non est necesse, nihil prohibet ponere oppositum, scilicet b non esse possibile. Sed haec non potest stare. Nam a ponitur esse possibile; et quando ponitur esse possibile, simul ponitur quod nihil impossibile sequitur ex eo. Sic enim superius definitum est possibile, ad quod nihil sequitur impossibile. Sed b sequitur ad a, ut positum est; et b ponebatur esse impossibile. Nam idem est esse impossibile, quod non esse possibile. Igitur a non erit possibile, si sequitur ad ipsum b quod erat impossibile. Ponatur ergo b esse impossibile: et si est impossibile, et posito a, necesse est esse b, erit ergo impossibile et primum et secundum, scilicet a et b.

[83385] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 3 n. 20 Ubi advertendum est quod bene sequitur, si consequens est impossibile, quod antecedens sit impossibile; non tamen e converso. Nihil enim prohibet ex impossibili sequi aliquid necessarium, ut in hac conditionali: si homo est asinus, homo est animal. Unde non sic intelligendum est quod philosophus dicit hic, si primum erat impossibile, idest antecedens, ergo et secundum erat impossibile, scilicet consequens. Sed ita debet intelligi: si consequens est impossibile, utrumque erit impossibile. Sic ergo manifestum est quod si sic se habent, scilicet a et b, quod a existente, necesse est b esse, et necessario sequitur quod si a est possibile, quod b erit possibile. Et si b non est possibile, a possibili existente, non ita se habebunt a et b ut positum est, scilicet quod ad a sequitur b. Sed oportet quod a possibili existente, necesse est b possibile esse, si existente a, necesse est esse b. Cum enim dico: si est a, est b, hoc significatur quod necesse sit b esse possibile si a possibile est; ita tamen quod quando et eodem modo sit possibile b esse, quando et quomodo est possibile a. Non enim possibile est ut sit quocumque tempore et quocumque modo.

Lectio 4

[83386] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 4 n. 1 Postquam philosophus exclusit falsas opiniones circa potentiam et actum, hic determinat veritatem; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo actus praecedat potentiam in subiecto. Secundo quomodo potentia praecedens actum, ad actum reducatur, ibi, quoniam autem possibile. Dicit ergo primo, quod cum potentiarum quaedam sint inditae his quorum sunt, sicut sensus animalibus; quaedam vero per consuetudinem acquirantur, sicut ars tibicinandi et aliae huiusmodi artes operativae; quaedam vero acquirantur per doctrinam sive disciplinam, sicut medicina et aliae huiusmodi artes: dictarum potentiarum quaecumque per consuetudinem et rationem nobis insunt, necesse est primum agere et praeexercitari in eorum actibus antequam acquirantur; sicut tibicinando, aliquis fit tibicinator; et considerando medicinalia,

aliquis fit medicus. Sed aliae potentiae, quae non acquiruntur per consuetudinem, sed insunt a natura et sunt in patiendo, sicut patet de potentiis sensitivis, non procedunt a suis actibus. Non enim aliquis videndo acquirit sensum visus; sed ex eo quod potentiam visivam habet, fit actu videns.

[83387] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quomodo potentiae praecedentes actum reducuntur ad actum; et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit quomodo in hoc differunt diversae potentiae adinvicem, scilicet rationales et irrationales. Secundo ostendit qualiter rationales potentiae ad actum reducantur, ibi, necesse ergo. Circa primum tria facit. Primo praemittit quaedam necessaria ad praedictam differentiam considerandam: quorum unum est, quod in ratione possibilis oportet multa considerare. Non enim dicitur possibile respectu cuiusque, sed respectu alicuius determinati. Unde oportet possibile, esse aliquid possibile, utputa ambulare vel sedere. Et similiter quod potest aliquid facere vel pati, non potest illud quocumque tempore facere aut pati; sicut arbor non potest fructificare nisi determinato tempore. Et ideo cum dicitur aliquid esse possibile, oportet determinare quando sit possibile. Et similiter oportet determinare quomodo sit possibile. Non enim possibile, quocumque modo potest agere aliquid vel pati; sicut aliquis sic potest ambulare, scilicet tarde, non autem velociter. Et simile est de aliis circumstantiis quae consueverunt determinari in definitionibus rerum; sicut quo instrumento, quo loco, et alia huiusmodi.

[83388] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 4 n. 3 Aliud quod praetermittit est, quod quaedam sunt possibilia secundum rationem, et potentiae horum possibilium sunt rationales. Quaedam vero possibilia sunt irrationalia, et potentiae irrationales. Et quidem potentiae rationales non possunt esse nisi in rebus animatis; sed potentiae irrationales possunt esse in ambobus, scilicet in rebus animatis et inanimatis. Et non solum in plantis et brutis animalibus, quae ratione carent, sed etiam in ipsis hominibus, in quibus inveniuntur quaedam principia actionum et passionum quae sunt sine ratione, ut potentia nutritiva et augmentativa, et gravitas, et alia huiusmodi.

[83389] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 4 n. 4 Secundo ibi, tales quidem ponit differentiam praedictarum potentiarum; dicens, quod in potentiis irrationabilibus necesse est, quando passivum appropinquat activo, in illa dispositione qua passivum potest pati et activum potest agere, necesse est quod unum patiatur et alterum agat; ut patet quando combustibile applicatur igni. In potentiis vero rationalibus, non est necessarium: non enim necesse est aedificatorem aedificare quantumcumque sibi materia appropinquaret.

[83390] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 4 n. 5 Tertio ibi, hae quidem assignat causam praedictae differentiae; dicens, quod potentiae irrationales ita se habent, quod una est factiva tantum unius; et ideo praesente passivo necesse est quod faciat illud unum cuius est factiva. Sed una et eadem potentia rationalis est factiva contrariorum, ut superius habitum est. Si igitur necessarium esset, quod praesente passivo faceret illud cuius est factiva, sequeretur quod simul faceret contraria; quod est impossibile. Sicut si medicus induceret sanitatem et aegritudinem.

[83391] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 4 n. 6 Deinde cum dicit necesse ergo ostendit quid requiratur ad hoc quod potentiae rationales exeant in actum, ex quo non sufficit propinquitas passi.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit per quid potentia rationalis reducatur in actum: concludens ex dictis, quod cum potentia rationalis se habeat communiter ad duo contraria, et ita cum a causa communi non procedat effectus determinatus, nisi sit aliquid proprium quod causam communem ad hunc effectum magis determinet quam ad illum, sequitur quod necesse est, praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc *autem est appetitus aut prohaeresis*, idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem. Quod enim aliquis considerat, hoc facit; ita tamen si existit in dispositione, qua est potens agere, et passivum adsit. Unde sicut potens potentia irrationali necessario agit, passivo appropinquante; ita omne potens secundum rationem, necesse est quod faciat quando desiderat illud cuius habet potentiam, et eo modo quo habet. Habet autem potentiam faciendi cum passivum praesens fuerit, et ita se habeat quod possit pati; aliter facere non posset.

[83392] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 4 n. 7 Secundo ibi, nullo namque respondet tacitae quaestioni. Posset enim aliquis quaerere, quare, cum dixerit quod omne potens secundum rationem quando desiderat, necessario agit passivo praesente, non addit, si nihil prohibet exterius. Sed ipse respondet, quod illud, scilicet nullo exteriorum prohibente, non oportet addere. Dictum est enim quod necesse est agere si habeat potentiam, quae est sufficiens ad faciendum. Sed hoc non est quolibet modo; sed quando illud quod habet potentiam, aliquo modo se habet: et in hoc excluduntur ea quae exterius prohibent. Nam ea quae exterius prohibent, removent aliqua eorum quae posita sunt superius in determinatione communi possibilis; ut scilicet vel non sit possibile tunc, vel non possibile hoc modo, vel aliquid huiusmodi.

[83393] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 4 n. 8 Tertio ibi, propter quod docet evitare inconveniens, quod primo sequebatur, scilicet quod potentia rationalis simul faceret contraria. Non enim sequitur quod, si necesse est quod faciat potentia rationalis quod desiderat, et dato quod aliqui simul velint secundum rationem, aut cupiant secundum appetitum sensitivum, facere duo diversa aut contraria, quod propter hoc faciant. Non enim sic habent potentiam contrariorum, quod simul contraria faciant; sed sic faciunt, sicut habent potentiam, ut dictum est.

Lectio 5

[83394] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 5 n. 1 Postquam determinavit de potentia, hic determinat de actu; et dividitur in duas partes. In prima determinat quid est actus. In secunda, quando aliquid est in potentia ad actum, ibi, quando autem potentia. Et circa primum duo facit. Primo continuat se ad praecedentia; dicens, quod quia dictum est de potentia quae invenitur in rebus mobilibus, quae scilicet est principium motus active et passive, oportet determinare quid est actus, et qualiter se habeat ad potentiam: quia per hoc simul manifestum erit de potentia, cum diviserimus actum. Actus enim non tantum invenitur in rebus mobilibus, sed etiam in rebus immobilibus.

[83395] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 5 n. 2 Ex quo manifestum est, cum potentia dicatur ad actum, quod active possibile vel potens, non solum dicatur quod est natum movere active, vel moveri ab alio passive, aut simpliciter, secundum quod dicitur potentia respectu actionis aut passionis communiter, aut modo quodam, secundum quod potentia dicitur respectu eius quod est bene agere aut bene pati; sed etiam dicetur possibile vel potens aliter secundum ordinem ad actum qui est sine motu. Licet enim nomen actus a motu originem sumpserit, ut supra dictum est, non tamen solum motus dicitur actus; unde nec dicitur solum possibile in ordine ad motum. Et ideo oportet inquirendo de his tractare.

[83396] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 5 n. 3 Secundo ibi, est autem determinat de actu. Et primo ostendit quid sit actus. Secundo quomodo diversimode dicatur in diversis, ibi, dicuntur autem actu. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid est actus; dicens, quod actus est, quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia. Dicimus enim in ligno esse imaginem Mercurii potentia, et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago Mercurii in ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars eius. Pars enim, puta medietas, est in potentia, inquantum possibile est ut pars illa auferatur a toto per divisionem totius; sed diviso toto, iam erit pars illa in actu. Et similiter sciens et non speculans, est potens considerare sine consideratione; sed hoc scilicet speculari sive considerare, est esse in actu.

[83397] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit palam autem respondet quaestioni tacitae. Posset enim aliquis quaerere ab eo, ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest illud quod volumus dicere, scilicet quid est actus, *et non oportet cuiuslibet rei quaerere terminum*, idest definitionem. Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest.

[83398] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 5 n. 5 Sed per proportionem aliquorum duorum adinvicem, potest videri quid est actus. Ut si accipiamus proportionem aedificantis ad aedificabile, et vigilantis ad dormientem, et eius qui videt ad eum qui habet clausos oculos cum habeat potentiam visivam, et eius *quod segregatur a materia*, idest per operationem artis vel naturae formatur, et ita a materia informi segregatur; et similiter per separationem eius quod est praeparatum, ad illud quod non est praeparatum, sive quod est elaboratum ad id quod non est elaboratum. Sed quorumlibet sic differentium altera pars erit actus, et altera potentia. Et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia.

[83399] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit dicuntur autem ostendit, quod diversimode dicatur actus. Et ponit duas diversitates: quarum prima est, quod actus dicitur vel actus, vel operatio. Ad hanc diversitatem actus insinuandam dicit primo, quod non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. Et haec diversitas considerari potest per diversas proportiones. Potest enim sic accipi proportio, ut dicamus, quod sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc. Utputa visus sicut est in oculo, ita auditus in aure. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio substantiae, idest formae, ad materiam; nam forma in materia dicitur esse.

[83400] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 5 n. 7 Alius modus proportionis est, ut dicamus quod sicut habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc; puta sicut se habet visus ad videndum, ita auditus ad audiendum. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio motus ad potentiam motivam, vel cuiuscumque operationis ad potentiam operativam.

[83401] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 5 n. 8 Secundo ibi aliter autem ponit aliam diversitatem actus; dicens, quod infinitum, et inane sive vacuum, et quaecumque huiusmodi sunt, aliter dicuntur esse in potentia et actu, quam multa alia entia. Utputa videns, et vadens, et visibile. Huiusmodi enim convenit aliquando simpliciter esse vel in potentia tantum, vel in actu tantum; sicut visibile in actu tantum, quando videtur, et in potentia tantum, quando potest videri et non videtur.

[83402] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 5 n. 9 Sed infinitum non ita dicitur in potentia, ut quandoque sit separatum in actu tantum. Sed actus et potentia distinguuntur ratione et cognitione in infinito. Puta in infinito secundum divisionem dicitur esse actus cum potentia simul, eo quod nunquam deficit potentia dividendi: quando enim dividitur in actu, adhuc est ulterius divisibile in potentia. Nunquam autem separatur actus a potentia, ut scilicet quandoque sit totum divisum in actu, et non sit ulterius divisibile in potentia. Et similiter est considerandum in vacuo. Possibile enim est locum evacuari ab hoc corpore, non ut sit totum vacuum: remanet enim plenus alio corpore. Et sic semper in vacuo remanet potentia coniuncta actui. Et idem est in motu, et tempore, et huiusmodi aliis, quae non habent esse perfectum. Deinde in fine epilogat quod dixit. Et est planum in litera.

Lectio 6

[83403] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 1 Postquam manifestavit philosophus quid est actus, hic intendit ostendere quando et in quali dispositione existens aliquid dicatur esse in potentia ad actum. Et circa hoc duo facit. Primo dicit de quo est intentio, dicens, quod determinandum est quando aliquid est in potentia, et quando non. Non enim quandocumque, et qualitercumque dispositum, aliquid potest dici esse in potentia, etiam ad id quod fit ex eo. Nunquam enim poterit dici, quod terra sit in potentia homo. Manifestum est enim quod non; sed magis tunc dicitur esse in potentia homo, quando ex praecedenti materia iam factum est sperma. Et forte neque adhuc est in potentia homo, ut infra patebit.

[83404] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 2 Secundo ibi, quemadmodum igitur solvit propositam quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit in quali dispositione materia existens, dicatur esse in potentia ad actum. Secundo quod a materia in tali dispositione denominatur solum id quod est in materia, ibi, videtur autem quod dicimus. Circa primum, considerandum est, quod sicut septimo superius dixit, quarumdam artium effectus contingunt etiam sine arte. Domus enim non fit sine arte, sed sanitas fit sine arte medicinae ex sola operatione naturae. Et licet id quod fit a natura, non sit fortuitum neque casuale, eo quod natura est causa agens per se, fortuna vero et

casus est causa agens per accidens, tamen ex eo quod ille qui sanatur a natura, sanatur praeter intentionem artis, dicitur sanari a fortuna. Nihil enim prohibet aliquid non esse fortuitum in se, quod tamen dicitur fortuitum per comparationem ad aliquem, qui non considerat causam per se talis effectus.

[83405] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 3 Dicit ergo, quod non quicumque vel in qualibet dispositione existens, sanatur a medicina vel a fortuna; sed est aliquod possibile in determinata dispositione, quod sanetur vel a natura vel ab arte. Quibuslibet enim activis respondent determinata passiva. Illud autem possibile, quod unica actione natura vel ars potest in actum sanitatis reducere, est sanum in potentia.

[83406] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 4 Et ut plenius cognoscatur, subiungit definitionem huius possibilis, et quantum ad operationem artis, et quantum ad operationem naturae. Dicit ergo quod est possibile, quod ex potentia ente, ens fit actu ab intellectu, sine arte. *Terminus enim*, idest definitio est quando statim cum vult artifex facit id esse actu, si nihil exterius prohibeat. Et tunc potentia dicitur esse sanum, quia per unam operationem artis fit sanum. In illis autem, quae sanantur per naturam, dicitur esse aliquid in potentia sanum, quando non est aliquid prohibens sanitatem, quod debeat moveri vel transmutari prius quam intrinseca virtus sanans effectum habeat in sanando.

[83407] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 5 Et sicut diximus de sanatione quae fit ab arte, ita potest dici de aliis quae per artem fiunt. Nam tunc materia est in potentia domus, quando nihil eorum quae sunt in materia, prohibet domum fieri statim una actione, nec est aliquid quod oporteat addi, vel auferri, vel mutari, antequam materia formetur in domum. Sicut lutum oportet transmutari, antequam ex eo fiant lateres: ex arboribus autem oportet aliquid auferri per dolationem, et addi per compaginationem, ad hoc quod componatur domus. Unde lutum et arbores non sunt potentia domus, sed lateres et ligna iam praeparata.

[83408] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 6 Et similiter est in aliis; sive habeant principium perfectionis extra, sicut sunt artificialia; sive intra, sicut naturalia. Et tunc semper sunt in potentia ad actum, quando nullo exterius prohibente, per proprium principium activum possunt reduci in actum. Tale autem nondum est sperma. Oportet enim quod mediantibus permutationibus multis ex eo fiat animal. Sed quando iam per proprium principium activum potest fieri tale, scilicet actu existens, tunc iam est in potentia.

[83409] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 7 Sed illa, quae oportet transmutari antequam sint statim reducibilia in actum, indigent alio principio activo, scilicet praeparante materiam, quod interdum est aliud a perficiente, quod inducit ultimam formam. Sicut patet quod terra nondum est in potentia statua; non enim una actione nec uno agente reducitur in actum; sed prius per naturam transmutatur, et fit aes, et postea per artem fit statua.

[83410] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit videtur autem ostendit, quod a tali materia, quae est in potentia ad actum, denominatur mixtum. Et circa hoc tria facit. Primo

ostendit qualiter mixtum a materia denominatur; dicens quod id quod fit a materia, non dicitur hoc, *sed ecininum*, quod Latine non dicitur, sed per consuetudinem Graecum est denominativum ad significandum illud, quod est ex altero tamquam ex materia: ac si dicatur: materia non praedicatur in abstracto de eo quod est ex materia, sed denominative. Sicut arca non est lignum, sed lignea, et lignum non est terra, sed terreum. Et iterum, si terra habeat aliam materiam priorem, terra non erit illud, *sed ecininum*, idest non praedicatur de terra in abstracto, sed denominative.

[83411] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 9 Ita tamen fiat talis praedicatio, quod semper id quod est in potentia secundum modum determinatum, praedicatur de eo, quod est immediate posterius. Ut terra, quae non potest dici potentia arca, non praedicatur de arca, nec in abstracto nec denominative. Arca enim neque est terra, neque terrea, sed lignea. Lignum enim est in potentia arca et materia arcae. Universaliter est quidem lignum arcae, particulari

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ter vero hoc lignum huius arcae.

[83412] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 10 Si vero est aliquid primum, quod non dicitur de alio *ecininum*, idest quod non habet aliquid quod de eo quidem denominative praedicetur modo praedicto, hoc erit materia prima. Sicut si aer est materia terrae, ut quidam dixerunt, aer praedicabitur de terra denominative, ut dicatur terra est aerea. Et similiter dicetur aer igneus et non ignis, si ignis est materia eius. Ignis autem, si non denominatur ab aliqua priori materia, erit materia prima, secundum positionem Heracliti. Sed hic oportet adiungere: si sit aliquid existens, ad differentiam universalis; nam universale praedicatur etiam de aliis, et alia non praedicantur de eo; nec tamen est materia, cum non sit aliquid subsistens. Universale enim et subiectum differunt per hoc, quod subiectum est hoc aliquid, non autem universale.

[83413] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 11 Secundo ibi, ut puta ponit similitudinem praedicationis denominativae: dicens, quod sicut id quod subiicitur passionibus, ut homo, corpus et animal, recipit denominativam praedicationem passionum: sic, id quod est ex materia, recipit denominativam praedicationem materiae. Nam *passio est musicum et album.* Dicitur autem subiectum, cui advenit musica, non esse musica in abstracto, sed musicum denominatione: et homo non dicitur albedo, sed album. Neque etiam homo dicitur ambulatio aut motus abstractive, sed ambulans aut motum, *ut ecininum*, idest denominatum.

[83414] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 6 n. 12 Tertio ibi, quaecumque quidem ponit comparationem utriusque denominationis: et dicit, quod quaecumque sic praedicantur denominative, sicut ista accidentia, ultimum, quod sustentat ea, est substantia: sed quaecumque non praedicantur sic denominative, sed id quod praedicatur denominative, est quaedam species, et hoc aliquid, ut lignum aut terra, ultimum in talibus praedicationibus quod sustentat alia, est materia et substantia materialis. Et convenienter *accidit dici ecininum*, idest denominative *secundum materiam et passiones*, idest accidentia, quae ambo sunt indeterminata. Nam et accidens determinatur et definitur per subiectum, et materia per id ad quod est in potentia. Ultimo epilogat quod dictum est, et est manifestum.

Lectio 7

[83415] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 1 Postquam determinavit philosophus de potentia et actu, hic comparat ea adinvicem: et dividitur in tres partes. In prima comparat ea adinvicem secundum prius et posterius. In secunda secundum bene et male, ibi, quod autem melior et honorabilior. In tertia secundum cognitionem veri et falsi, ibi, inveniuntur autem et diagrammata. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: dicens, quod cum supra determinatum sit in quinto quot modis prius dicitur, manifestum est quod actus est prior potentia diversis modis. Loquimur autem nunc de potentia non solum secundum quod est principium motus in alio, secundum quod est aliud, ut supra definita est potentia activa; sed universaliter de omni principio, sive sit principium motivum, sive immobilitatis et quietis, aut operationis absque motu existentis, cuiusmodi est intelligere, quia et natura ad idem pertinere videtur quod potentia.

[83416] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 2 Est enim natura in eodem genere cum potentia ipsa, quia utrumque est principium motus, licet natura non sit principium motus in alio, sed in eo in quo est, inquantum huiusmodi, ut manifestatur in secundo physicorum. Et tamen natura non solum est principium motus, sed etiam quietis. Et propter hoc potentia intelligenda est non solum principium motus, sed etiam principium immobilitatis. Omni ergo tali potentia, actus prior est, et ratione, et substantia, et etiam tempore quodammodo, alio vero modo non.

[83417] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit ratione quidem secundo ostendit propositum. Et primo, quod actus est prior potentia ratione. Secundo ostendit quomodo est prior tempore, et quomodo non, ibi, tempore vero prius. Tertio ostendit quod est prior secundum substantiam, ibi, at vero et substantia prius quidem. Primum sic probatur. Id per quod oportet alterum definiri, est prius eo ratione; sicut animal prius homine, et subiectum accidente. Sed potentia non potest definiri nisi per actum. Nam prima ratio possibilis in hoc consistit, quod convenit ipsum agere vel esse in actu; sicut aedificator dicitur qui potest aedificare, et speculator qui potest speculari, et visibile dicitur aliquid quod potest videri, et sic est in aliis. Ergo est necessarium, quod ratio actus praecedat rationem potentiae, et notitia actus notitiam potentiae. Et propter hoc superius Aristoteles manifestavit potentiam definiendo per actum; actum autem non potuit per aliquod aliud definire, sed solum inductive manifestavit.

[83418] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 4 Deinde cum dicit tempore vero ostendit quomodo sit actus potentia prior tempore, et quomodo non: et circa hoc duo facit. Primo manifestat hoc in potentiis passivis. Secundo in potentiis activis quibusdam, ibi, quapropter videtur impossibile. Dicit ergo primo, quod actus est prior tempore potentia; ita tamen quod idem specie, est prius agens, vel ens actu quam ens in potentia; sed idem numero est prius tempore in potentia quam in actu.

[83419] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 5 Quod sic manifestatur. Si enim accipiamus hunc hominem qui est iam actu homo, fuit prius secundum tempus materia, quae erat potentia homo. Et similiter prius tempore fuit semen quod potentia est frumentum, quam frumentum actu, *et visivum*, idest habens potentiam videndi, quam videns in actu. Sed tamen quaedam existentia

in actu fuerunt priora secundum tempus in his existentibus in potentia, scilicet agentia, a quibus reducta sunt in actum. Semper enim oportet quod id quod est in potentia ens, sit actu ens ab agente, quod est actu ens. Unde homo in potentia fit homo in actu ab homine generante, qui est in actu. Et similiter musicum in potentia respicit musicum in actu, discendo a doctore qui est musicus actu. Et ita semper eo quod est in potentia, est aliquid prius quod movet, et movens est in actu. Unde relinquitur, quod licet idem numero prius tempore sit in potentia quam in actu, tamen aliquod ens in actu secundum idem specie, est etiam prius tempore, quam ens in potentia.

[83420] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 6 Et quia posset aliquis dubitare de quibusdam quae dixerat, ideo subiungit ea esse manifesta superius. Dictum est enim in superioribus de substantia, scilicet in septimo libro, quod omne quod fit, fit ex aliquo, sicut ex materia, et ab aliquo, sicut ab agente. Et hoc etiam agens est specie idem cum eo quod fit. Quod manifestum est in generationibus univocis. Sed in generationibus aequivocis oportet esse aliquam similitudinem generantis ad genitum, ut ibidem ostensum est.

[83421] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 7 Deinde cum dicit quapropter et ostendit ordinem actus et potentiae secundum tempus in quibusdam potentiis activis: et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum. Dictum enim fuit supra, quod quaedam potentiae operativae sunt quas oportet accipere praeagentes sive praeexercitantes se in eorum actionibus. Sicut quae acquiruntur per consuetudinem vel disciplinam. Et de his dicit hic quod etiam in eisdem secundum numerum, actus praecedit potentiam. Impossibile enim videtur quod aliquis fiat aedificator, qui non prius aedificaverit; aut quod fiat citharaedus, qui non prius citharizaverit.

[83422] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 8 Hoc autem inducit concludens ex praemissis. Dictum est enim supra, quod potentia musicum fit actu musicum a musico in actu, inquantum scilicet ab eo addiscit. Et similiter in aliis est actibus. Addiscere autem non poterit artem huiusmodi, nisi exercitando se in actu eius. Nam aliquis citharizando, addiscit citharizare. Et similiter est in aliis artibus. Unde manifestum est quod impossibile est haberi huiusmodi potentias, nisi prius insint actiones earum etiam in eodem secundum numerum.

[83423] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 9 Secundo ibi unde sophisticus ponit quamdam sophisticam obiectionem contra praedicta; dicens, quod quidam *sophisticus elenchus factus est*, idest syllogismus apparens contradicens veritati, qui talis est. Discens artem operatur actionem artis. Sed discens artem non habet artem. Ergo qui non habet scientiam nec artem facit id cuius est scientia aut ars. Quod videtur contrarium veritati.

[83424] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 10 Tertio ibi, sed quia solvit dictam obiectionem, assignando quoddam quod dictum est, et probatum in sexto physicorum. Ostensum est ibi quod omne moveri praecedit motum esse, propter divisionem motus. Oportet enim quod quacumque parte motus data, cum divisibilis sit, aliquam partem eius accipi, quae iam peracta est, dum pars motus data peragitur. Et ideo quicquid movetur, iam quantum ad aliquid motum est.

[83425] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 11 Et eadem ratione quicquid fit, iam quantum ad

aliquid factum est. Licet enim factio in substantia quantum ad introductionem formae substantialis sit indivisibilis, tamen si accipiatur alteratio praecedens cuius terminus est generatio, divisibilis est, et totum potest dici factio. Quia igitur quod fit quantum ad aliquid factum est, potest aliqualem operationem habere quod fit eius ad quod terminatur factio; sicut quod calefit potest aliquo modo calefacere, licet non perfecte, sicut id quod iam factum est calidum. Et sic, cum discere sit fieri scientem, necesse est quod discens quasi aliquid iam scientiae et artis habeat. Unde non est inconveniens si aliqualiter facit operationem artis. Non enim eam facit perfecte, sicut qui iam habet artem.

[83426] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 12 Sed et in ipsa ratione, naturaliter praeinsunt quaedam semina et principia scientiarum et virtutum, virtute quorum potest homo aliqualiter exire in scientiae et virtutis actum, antequam habeat habitum scientiae et virtutis; quo adepto, operatur perfecte, prius autem imperfecte. Ultimo epilogat quod supra dictum est, ut patet in litera.

Lectio 8

[83427] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 1 Postquam philosophus ostendit quod actus est prior potentia, ratione, et tempore quodammodo, hic ostendit, quod sit prior secundum substantiam: quod erat superius tertio propositum. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit propositum rationibus sumptis ex his, quae quandoque sunt in potentia quandoque in actu. In secunda vero per comparationem sempiternorum quae semper sunt actu ad mobilia quae quandoque sunt in potentia, quandoque in actu, ibi, at vero magis proprie. Et quia esse prius secundum substantiam est esse prius perfectione, perfectio autem attribuitur duabus causis, scilicet formae et fini; ideo duabus rationibus in parte prima utitur ad propositum ostendendum. Quarum prima sumitur ex parte formae. Secunda ex parte finis, quae ponitur ibi, et quia omne ad principium vadit. Dicit ergo primo, quod non solum actus est prior potentia et ratione et tempore *sed substantia*, idest perfectione. Nomine enim substantiae consuevit forma significari per quam aliquid est perfectum. Et hoc quidem primum apparet tali ratione: quia ea quae sunt posteriora in generatione, sunt *priora secundum substantiam et speciem*, idest perfectione, quia generatio semper procedit ab imperfecto ad perfectum, sicut vir est posterior generatione quam puer, nam ex puero fit vir, et homo posterius generatione quam sperma. Et hoc ideo quia vir et homo iam habent speciem perfectam, puer autem et sperma nondum. Cum igitur in eodem secundum numerum actus generatione et tempore sit posterior potentia, ut ex superioribus patet, sequitur quod actus sit prior potentia substantia et ratione.

[83428] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit et quia ostendit idem ratione sumpta a parte finis: et circa hoc tria facit. Primo proponit rationem. Secundo manifestat quoddam in ratione suppositum, ibi, non enim ut visum habeant. Tertio determinat quoddam quod posset facere dubium circa praedicta, ibi, quoniam vero est horum. Dicit ergo primo, quod omne quod

fit vadens ad finem, vadit ad quoddam principium. Nam finis cuius causa fit aliquid, est quoddam principium. Est enim prius in intentione agentis, quia eius causa fit generatio. Sed actus est finis potentiae: ergo actus est prior potentia, et principium quoddam eius.

[83429] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 3 Deinde cum dicit non enim ostendit quod supra posuerat, scilicet quod actus sit finis potentiae. Quod quidem primo manifestat in potentiis activis naturalibus; dicens, quod animalia non vident ut habeant potentiam visivam; sed magis habent potentiam visivam ut videant. Et sic manifestum est quod potentia est propter actum, et non e converso.

[83430] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 4 Secundo ibi, similiter autem manifestat idem in potentiis rationalibus; dicens, quod ad hoc homines potentiam habent aedificandi ut aedificent; ad hoc habent *theoricam*, scilicet scientiam speculativam, ut speculentur. Non autem speculantur ut habeant theoricam, nisi addiscentes, qui meditantur ea quae sunt scientiae speculativae, ut acquirant eam. Et hi non perfecte speculantur, sed quodammodo et imperfecte, ut supra dictum est; quia speculari non est propter aliquam indigentiam, sed scientia iam habita uti. Discentium autem speculatio est, quia indigent acquirere scientiam.

[83431] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 5 Tertio ibi, amplius autem manifestat idem in potentiis passivis; dicens, quod materia est in potentia donec veniat ad formam vel speciem; sed tunc primo est in actu, quando habet speciem. Et ita est in omnibus aliis, quae moventur propter finem. Unde, sicut docentes putant ad finem pertingere, quando demonstrant discipulum, quem instruxerunt, operantem ea quae sunt artis; ita et natura pertingit ad finem, quando consequitur actum. Et sic manifestum est quod actus est finis in motu naturali.

[83432] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 6 Quarto ibi, nam si non manifestat propositum deducendo ad inconveniens: dicens, quod si perfectio et finis non consisterent in actu, tunc non videretur differentia inter aliquem sapientem, sicut fuit Mercurius, et aliquem insipientem, sicut fuit Paxonas. Si enim perfectio scientiae non esset in agendo, non esset Mercurius manifestatus in sua scientia, si haberet *scientiam interius*, scilicet quantum ad interiorem actum, *aut exterius*, quantum ad exteriorem actum, sicut nec Paxonas. Nam per actum scientiae manifestatur aliquis esse sciens, et non per potentiam. Operatio enim est finis scientiae. Operatio autem est actus quidam. Propter quod, nomen actus dicitur ab operatione, ut supra dictum est. Et inde derivatum est ad formam, quae dicitur endelechia sive perfectio.

[83433] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit quoniam vero manifestat quoddam quod poterat esse dubium circa praedicta. Quia enim dixerat, quod opus est finis, posset aliquis credere, quod hoc esset verum in omnibus. Sed ipse hoc removet, dicens, quod quarumdam activarum potentiarum ultimus finis est solus usus potentiae, et non aliquid operatum per actionem potentiae; sicut ultimus finis potentiae visivae est visio, et praeter eam non fit a potentia visiva aliquod opus operatum. In quibusdam vero potentiis activis fit aliquod opus praeter actionem, ut ab arte aedificativa fit domus praeter ipsam aedificationem.

[83434] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 8 Tamen haec differentia non facit quod in aliquibus harum potentiarum minus sit actus finis potentiae, et in aliquibus magis; quia ipsa actio est in facto, ut aedificatio in eo quod aedificatur. Et aedificatio simul fit et habet esse cum domo. Unde, si domus aut aedificatum sit finis, non excluditur quin actus sit finis potentiae.

[83435] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 9 Talis autem differentia inter praedictas potentias est consideranda, quod quando praeter actum ipsum potentiae, qui est actio, sit aliquod operatum, actio talium potentiarum est in facto, et actus facti, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto, et universaliter motus in moto. Et hoc ideo, quia quando per actionem potentiae constituitur aliquod operatum, illa actio perficit operatum, et non operantem. Unde est in operato sicut actio et perfectio eius, non autem in operante.

[83436] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 10 Sed, quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente et ut perfectio eius, et non transit in aliquid exterius perficiendum; sicut visio est in vidente ut perfectio eius, et speculatio in speculante, et vita in anima, ut per vitam intelligamus opera vitae. Unde manifestum est, quod etiam felicitas in tali operatione consistit, quae est in operante, non quae transit in rem exteriorem, cum felicitas sit bonum felicis, et perfectio eius. Est enim aliqua vita felicis, scilicet vita perfecta eius. Unde sicut vita est in vivente, ita felicitas in felice. Et sic patet quod felicitas non consistit nec in aedificando, nec in aliqua huiusmodi actione, quae in exterius transeat, sed in intelligendo et volendo.

[83437] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 8 n. 11 Ultimo autem cum dicit quare manifestum redit ad concludendum principale propositum; dicens, quod manifestum est ex praedictis, quod substantia et forma et species est actus quidam. Et ex hoc manifestum est, quod actus est prior quam potentia secundum substantiam et formam. Et est prior tempore, ut supra dictum est, quia semper prius exigitur actus secundum quem generans aut movens aut faciens est actu, ante alterum actum quo generatum vel factum est in actu, postquam fuit in potentia; quousque veniatur ad primum movens, quod est in actu tantum. Id enim, quod exit de potentia in actum, requirit actum praecedentem in agente, a quo reducitur in actum.

Lectio 9

[83438] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 1 Superius probavit Aristoteles quod actus erat prior potentia, substantia, definitione, et perfectione, per rationes ex ipsis corruptibilibus sumptas. Hic autem idem ostendit per comparationem sempiternorum ad corruptibilia. Et dividitur ista pars in duas. In prima ostendit propositum. In secunda ex proposito ostenso excludit quoddam a Platone dictum, ibi, si ergo aliquae sunt naturae. Et circa primum duo facit. Primo ostendit propositum, et hoc tali ratione. Sempiterna comparantur ad corruptibilia sicut actus ad potentiam. Nam sempiterna, inquantum huiusmodi, non sunt in potentia; corruptibilia vero, inquantum huiusmodi, in potentia sunt. Sed sempiterna sunt priora corruptibilibus substantia et perfectione: hoc enim

manifestum est. Ergo actus est potentia prior substantia et perfectione. Dicit autem, quod hac ratione magis proprie ostenditur propositum, quia non assumitur actus et potentia in eodem, sed in diversis: quod facit probationem magis evidentem.

[83439] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 2 Secundo ibi, ratio vero probat quod supposuerat; scilicet quod nullum sempiternum sit in potentia. Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem ad ostendendum hoc; quae talis est. Omnis potentia simul est contradictionis. Dicit autem hoc non de potentia activa: iam enim supra dictum est, quod potentiae irrationales non sunt ad opposita; sed loquitur hic de potentia passiva, secundum quam aliquid dicitur possibile esse et non esse, vel simpliciter, vel secundum quid.

[83440] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 3 Hoc autem quod posuerat manifestat per oppositum; quia ubi non est talis potentia, non contingit utraque pars contradictionis. Nam quod non est possibile esse, nunquam in aliquo est. Si enim non est possibile esse, impossibile est esse, et necesse est non esse. Sed id quod possibile est esse, contingit non esse in actu. Manifestum est ergo, quod illud quod possibile est esse, contingit esse et non esse. Et sic potentia simul contradictionis est, quia idem est in potentia ad esse et non esse.

[83441] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 4 Sed id quod potest non esse, contingit non esse. Haec enim duo aequipollent. Quod autem contingit non esse, est corruptibile, vel simpliciter, vel secundum quid, prout dicitur contingere non esse. Sicut si contingat aliquod corpus non esse in aliquo loco, illud est corruptibile secundum locum. Et similiter est de quanto et de quali. Sed simpliciter est corruptibile, quod potest non esse secundum substantiam. Relinquitur ergo, quod omne quod est in potentia, inquantum huiusmodi, corruptibile est.

[83442] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 5 Secundo ibi, nihil ergo infert conclusionem ex positione praemissa intentam. Et circa hoc tria facit. Primo concludit propositum circa sempiterna; inferens ex praedictis, quod si omne, quod est in potentia, est corruptibile, sequitur quod nullum incorruptibilium simpliciter, sit ens in potentia, ut accipiamus incorruptibile simpliciter et ens in potentia simpliciter secundum substantiam.

[83443] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 6 Sed nihil prohibet, id quod est incorruptibile simpliciter, esse in potentia secundum quid, aut secundum quale, aut ubi. Ut luna est in potentia ut sit illustrata a sole, et sol est in potentia, cum est in oriente, quod sit in occidente. Patet ergo ex praedictis, quod omnia sempiterna, inquantum huiusmodi, sunt in actu.

[83444] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 7 Secundo ibi, nec eorum concludit idem de necessariis, quod concluserat de sempiternis; quia etiam in ipsis rebus corruptibilibus sunt quaedam necessaria, ut hominem esse animal, omne totum esse maius sua parte. Dicit ergo, quod neque aliquid eorum, quae sunt ex necessitate, in potentia est. Quae enim necessaria sunt, semper sunt in actu, et non possunt esse et non esse. Ea vero, quae sunt necessaria, sunt prima inter omnia, quia eis ablatis nihil remanet aliorum; utpote si tollerentur essentialia praedicata, quae necessario praedicantur, non possent inesse accidentalia praedicata, quae contingit inesse et non inesse. Et sic relinquitur

quod actus est prior potentia.

[83445] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 8 Tertio ibi, neque utique concludit idem de motu sempiterno, quod concluserat de substantiis sempiternis; et circa hoc tria facit. Primo ex praedictis concludit propositum; dicens, quod si aliquis motus est sempiternus, ille motus non est in potentia, nec id quod movetur est in potentia ad motum, sed est in potentia *unde quo* idest ut ab hoc in id transeat. Cum enim motus sit actus existentis in potentia, oportet omne quod movetur esse in potentia ad terminum motus, non autem ad ipsum moveri, sed ad aliquod ubi, quo tendit per motum.

[83446] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 9 Et quia quod movetur oportet habere materiam, subiungit quod nihil prohibet id quod movetur motu sempiterno habere materiam; quia licet non sit in potentia ad moveri simpliciter, est tamen in potentia ad hoc vel ad illud ubi.

[83447] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 10 Secundo ibi, propter quod concludit quoddam corollarium ex dictis. Quia enim quod movetur motu sempiterno, non est in potentia ad ipsum moveri, motus autem caeli sempiternus est, secundum quod traditur in libro octavo physicorum: sequitur quod sol et astra et totum caelum semper agant, quia semper moventur, et per motum suum agunt.

[83448] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 11 Nec est timendum, quod aliquando motus caeli stet, ut *timuerunt quidam naturales*, scilicet Empedocles, et sequaces eius, qui posuerunt, quod per litem et amicitiam mundus quandoque corrumpitur, et rursus reparatur. Et ideo dicit non esse timendum, quia non sunt in potentia ad non movere.

[83449] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 12 Et propter hoc etiam non corruptibilia, in eo quod moventur, non laborant. Non enim inest eis *potentia contradictionis*, scilicet ut moveantur et non moveantur, sicut est in corruptibilibus, quae haec habent per motum, et ita per hunc modum continuus motus fit eis motus cum labore. Quod enim corruptibilia laborent in eo quod moventur, causa est, quia sunt in potentia ad moveri et non moveri, et non habent hoc ex natura substantiali sua quod semper moveantur. Unde videmus quod tanto aliquis motus est laboriosior, quanto etiam natura rei est propinquior ad non moveri. Sicut patet quod moveri sursum in animalibus laboriosum est.

[83450] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 13 Quod autem hic dicitur de perpetuitate motus caeli, dicitur secundum convenientiam naturae corporis caelestis, quam experti sumus. Sed hoc non praeiudicat divinae voluntati, a qua dependet motus caeli et esse eius.

[83451] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 14 Tertio ibi, imitantur autem comparat corpora corruptibilia incorruptibilibus in agendo. Et primo quantum ad similitudinem; dicens, quod corpora eorum, quorum esse est in transmutatione, imitantur corpora incorruptibilia in eo, quod semper agunt; sicut ignis, qui secundum se semper calefacit, et terra quae secundum se semper facit operationes proprias et naturales. Et hoc ideo est, quia habent motum et operationem suam propriam secundum se, et in eis, inquantum scilicet formae eorum sunt principia talium motuum et actionum.

[83452] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 15 Secundo ibi, potentiae vero ponit comparationem secundum dissimilitudinem; dicens, quod aliae potentiae rerum mobilium, de quibus supra determinatum est, omnes sunt contradictionis, e contrario rebus sempiternis, quae semper sunt in actu. Sed diversimode: nam potentiae rationales sunt contradictionis, eo quod possunt movere sic vel non sic, sicut supra dictum est. Potentiae vero irrationales operantur uno modo; sed et ipsae sunt contradictionis per hoc, quod possunt adesse, et non esse, sicut animal potest amittere potentiam visivam.

[83453] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 9 n. 16 Deinde cum dicit si ergo ex praemissis excludit quoddam a Platone positum. Ponebat enim Plato formas separatas, quas maxime esse dicebat: sicut si ponerem scientiam esse separatam, quam vocabat per se scientiam: et dicebat quod hoc erat principalissimum in genere scibilium et similiter per se motum in genere mobilium. Sed secundum praeostensa, aliquid erit primo in genere scibilium, quam per se scientia. Ostensum est enim quod prior est actus perfectione quam potentia. Scientia enim ipsa est quaedam potentia. Unde consideratio quae est actus eius erit ea potior, et sic de aliis huiusmodi. Ultimo epilogat quod dictum est, scilicet quod actus est prior potentia, et omni principio motus.

Lectio 10

[83454] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 1 Postquam comparavit philosophus actum et potentiam secundum prius et posterius, hic comparat ea secundum bonum et malum; et circa hoc duo facit. Primo dicit quod in bonis, actus est melior potentia. Quod quidem manifestum est ex hoc, quod id quod est potentia, est idem in potentia existens ad contraria. Sicut quod potest convalescere, hoc potest infirmari, et simul est in potentia ad utrumque. Et hoc ideo quia eadem est potentia utriusque, convalescendi et laborandi, et quiescendi et movendi et aliorum huiusmodi oppositorum. Et ita patet quod aliquid simul potest contraria, licet contraria non possint simul esse actu. Contrariorum igitur utrumque seorsum, est hoc quidem bonum, ut sanum, aliud vero malum, ut infirmum. Nam semper in contrariis unum est ut deficiens, quod ad malum pertinet.

[83455] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 2 Sic igitur quod est bonum in actu, est tantum bonum. Sed potentia se habet similiter *ad utrumque*, scilicet secundum quid; quod est esse in potentia. Habet autem neutrum simpliciter, quod est esse in actu. Relinquitur igitur quod actus est melior potentia; quia quod est simpliciter et pure bonum, est melius eo quod est secundum quid bonum, et coniunctum malo.

[83456] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 3 Secundo ibi, necesse autem ostendit quod e contrario in malis est actus peior potentia: et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum ex ratione supra inducta; quia id quod est simpliciter malum, et non secundum quid se habens ad malum, est peius eo quod est secundum quid malum, et quod se habet ad malum et ad bonum. Unde, cum potentia ad malum nondum habeat malum nisi secundum quid (et eadem est ad bonum,

nam idem est potentia quod est ad contraria), relinquitur quod actus malus est peior potentia ad malum.

[83457] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 4 Secundo ibi, palam ergo concludit ex dictis quod ipsum malum non est quaedam natura praeter res alias, quae secundum naturam sunt bonae. Nam ipsum malum secundum naturam est posterius quam potentia, quia est peius et magis elongatum a perfectione naturae. Unde, cum potentia non possit esse alia praeter res, multo minus ipsum malum.

[83458] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 5 Tertio ibi, non ergo inducit aliam conclusionem. Si enim malum est peius potentia, potentia autem non invenitur in rebus sempiternis, ut supra ostensum est, non erit in eis aliquod malum, neque peccatum, neque alia corruptio. Nam corruptio quoddam malum est. Est hoc autem intelligendum inquantum sunt sempiterna et incorruptibilia. Nam secundum quid, nihil prohibet in eis esse corruptionem, ut secundum ubi, aut secundum aliquid huiusmodi.

[83459] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 6 Deinde cum dicit inveniuntur autem postquam comparavit potentiam et actum secundum prius et posterius, et bonum et malum, hic comparat eadem secundum intelligentiam veri et falsi. Et circa hoc duo facit. Primo comparat ipsa secundum intelligere. Secundo vero secundum veritatem et falsitatem, ibi, quoniam vero ens. Dicit ergo primo, quod *diagrammata*, idest descriptiones geometriae *inveniuntur*, idest per inventionem cognoscuntur secundum dispositionem figurarum in actu. Geometrae enim inveniunt verum quod quaerunt, dividendo lineas et superficies. Divisio autem reducit in actum quod erat in potentia. Nam partes continui sunt potentia in toto ante divisionem. Si autem omnia essent divisa secundum quod requirit inventio veritatis, manifestae essent conclusiones quaesitae. Sed quia in prima protractione figurarum sunt in potentia huiusmodi divisiones, ideo non statim fit manifestum quod quaeritur.

[83460] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 7 Hoc autem notificat per duo exempla: quorum primum est circa quaesitum: quare *trigonum est duo recti*, idest quare triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis? Quod quidem sic demonstratur. (Figura). Sit triangulus abc, et protrahatur basis, ac in continuum et directum. Haec igitur basis protracta faciet cum latere trianguli bc, angulum in puncto c: qui quidem angulus extra existens aequalis est duobus angulis interioribus sibi oppositis, scilicet angulo abc, et angulo bac. Manifestum est autem quod duo anguli consistentes circa punctum c, quorum unus est extra triangulum, et alter intra, sunt aequales duobus rectis. Demonstratum enim est quod linea recta super aliam lineam cadens qualitercumque, faciet duos angulos rectos, aut aequales duobus rectis. Relinquitur ergo quod angulus interior in puncto c, constitutum cum aliis duobus qui sunt aequales angulo exteriori, omnes scilicet tres, sunt aequales duobus rectis.

[83461] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 8 Hoc est ergo quod philosophus dicit, quod probatur triangulum habere duos rectos, quia duo anguli qui sunt circa unum punctum, puta circa punctum c, quorum unus est interior et alius exterior, sunt aequales duobus rectis. Et ideo quando producitur

angulus qui fit extra, producto uno latere trianguli, statim manifestum fit videnti dispositionem figurae, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis.

[83462] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 9 Secundum exemplum est circa hoc quaesitum: quare omnis angulus quod est in semicirculo descriptus est rectus. Quod quidem demonstratur sic. (Figura). Sit semicirculus abc, et in puncto b, qualitercumque cadat constituatur angulus: cui subtenditur basis ac quae est diameter circuli. Dico ergo quod angulus b, est rectus. Cuius probatio est, quia cum linea ac, sit diameter circuli, oportet quod transeat per centrum. Dividatur ergo per medium in puncto d, et producatur linea db. Sic igitur linea db, aequalis est lineae da, quia sunt protractae a centro usque ad circumferentiam; ergo in triangulo dba aequalis est angulus b, angulo a, quia omnis trianguli cuius duo latera sunt aequalia, anguli qui sunt supra bases, sunt aequales. Duo igitur anguli, a et b, sunt duplum solius anguli b. Sed angulus bdc cum sit exterior, est aequalis duobus angulis a et b partialibus: ergo angulus bdc est duplus anguli b partialis.

[83463] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 10 Et similiter probatur quod angulus c est aequalis angulo b trianguli bdc; eo quod duo latera db et dc sunt aequalia cum sint protracta a centro ad circumferentiam, et angulus exterior, scilicet adb, est aequalis utrique: ergo est duplus anguli b partialis. Sic ergo duo anguli adb et bdc sunt duplum totius anguli abc. Sed duo anguli adb et bdc sunt aut recti aut aequales duobus rectis, quia linea db cadit supra lineam ac: ergo angulus abc qui est in semicirculo, est rectus.

[83464] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 11 Et hoc est quod philosophus dicit, quod ideo demonstratur esse rectus ille qui est in semicirculo, quia tres lineae sunt aequales: scilicet duae in quas dividitur basis, scilicet da et dc, et tertia quae ex media istarum duarum protracta superstat utrique, scilicet bd. Et hanc dispositionem videnti, statim manifestum est scienti principia geometriae, quod omnis angulus in semicirculo est rectus.

[83465] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 10 n. 12 Sic igitur concludit philosophus manifestum esse, quod quando aliqua reducuntur de potentia in actum, tunc invenitur earum veritas. Et huius causa est, quia intellectus actus est. Et ideo ea quae intelliguntur, oportet esse actu. Propter quod, ex actu cognoscitur potentia. Unde facientes aliquid actu cognoscunt, sicut patet in praedictis descriptionibus. Oportet enim quod in eodem secundum numerum, posterius secundum ordinem generationis et temporis sit actus quam potentia, ut supra expositum est.

Lectio 11

[83466] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 1 Hic comparat philosophus actum ad potentiam secundum veritatem et falsitatem. Et circa hoc tria facit. Primo ponit quod verum et falsum praecipue dicitur secundum actum. Secundo manifestat propositum, ibi, hoc autem in rebus est componi aut dividi. Tertio concludit quoddam corollarium, ibi, palam etiam et quia de immobilibus. Dicit ergo primo, quod cum ens et non ens ei oppositum dividantur dupliciter: uno modo secundum

diversa praedicamenta, quae sunt substantia, quantitas, qualitas et cetera; alio modo secundum potentiam et actum, vel unius, vel alterius contrariorum, quia utrumque contrariorum contingit actu esse et potentia: hoc quod est in actu, maxime proprie dicitur aut verum aut falsum.

[83467] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit hoc autem probat quod proposuerat. Et circa hoc tria facit. Primo manifestat in substantiis continuis. Secundo in simplicibus, ibi, circa incomposita. Tertio colligit utrumque, ibi, esse vero ut verum. Circa primum duo facit. Primo manifestat propositum; dicens, quod *hoc*, scilicet esse verum vel falsum in rebus, nihil est aliud quam componi et dividi. Unde qui putat dividi quod est divisum in rebus, verus est in sua opinione; ut qui putat hominem non esse asinum: et similiter qui putat componi quod est compositum in rebus, ut qui putat hominem esse animal. Ille autem mentitur in opinando, qui e contrario habet res aliter in sua opinione, quam res sint in sua natura: ut qui putat hominem asinum, aut non esse animal: quia quando aliquid est aut non est, tunc dicitur verum vel falsum.

[83468] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 3 Quod sic considerandum est. Non enim ideo tu es albus, quia nos vere existimamus te esse album; sed e converso, ideo existimamus te album, quia tu es albus. Unde manifestum est, quod dispositio rei est causa veritatis in opinione et oratione.

[83469] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 4 Hoc autem addit ad manifestandum quod supra dixerat, quod verum et falsum est in rebus componi et dividi. Oportet enim veritatem et falsitatem quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter. Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut eius quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subiectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interius format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualem, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subiectum: et similiter est in aliis. Et idem patet in divisione.

[83470] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 5 Secundo ibi, si igitur concludit ex dictis, quod si compositio et divisio rei est causa veritatis et falsitatis in opinione et oratione, necesse est quod secundum differentiam compositionis et divisionis eius quod est in rebus, est differentia veritatis et falsitatis in opinione et oratione. In rebus autem talis differentia invenitur circa compositionem et divisionem: quod quaedam semper componuntur, et impossibile est ea dividi; sicut animae rationali coniungitur natura sensitiva semper, et impossibile est quod dividatur ab ea, ita scilicet quod anima rationalis sit sine virtute sentiendi, licet e converso posset esse anima sensitiva sine ratione. Quaedam vero sunt divisa, et impossibile est ea componi, sicut nigrum albo, et formam asini homini. Quaedam vero se habent ad contraria, quia possunt componi et dividi, sicut homo albus, et etiam currens.

[83471] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 6 Esse autem, in quo consistit compositio intellectus,

ut affirmatio, compositionem quamdam et unionem indicat: non esse vero, quod significat negatio, tollit compositionem, et designat pluralitatem et diversitatem. Unde manifestum est, quod in his, quae contingit componi et dividi, una et eadem oratio sit quandoque vera, quandoque falsa; sicut haec oratio, Socrates sedet, est vera eo sedente, eadem autem falsa eo surgente. Et similiter est de opinione. Sed in his quae non possunt aliter se habere, scilicet quae semper componuntur vel dividuntur, non est possibile quod eadem opinio vel oratio quandoque sit vera, quandoque falsa; sed quae est vera, semper est vera; et quae est falsa, semper est falsa. Sicut haec est vera, homo est animal; haec autem falsa, homo est asinus.

[83472] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit circa incomposita ostendit quomodo in simplicibus possit esse verum et falsum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit non similiter esse verum in simplicibus et in compositis; dicens, quod circa incomposita et simplicia, cuiusmodi sunt substantiae immateriales, non est verum vel falsum per compositionem aut divisionem quae fit in rebus, sed per hoc quod cognoscitur quod quid est, aut non cognoscitur. Cum enim attingamus ad cognoscendum quod quid est alicuius simplicis, tunc intellectus videtur verus esse. Cum autem non attingimus ad cognoscendum quod quid est, sed aliquid aliud ei attribuit, tunc falsus est.

[83473] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 8 Non enim in simplicibus est compositio, ut possit dici quod quando componitur res, tunc intellectus componens sit verus; vel quando divisum est in re, quod intellectus componit, tunc intellectus non sit verus. Vel aliter: non est in simplicibus compositio, ita quod cum dicitur de eo affirmative quod sit, significetur eius compositio; et cum dicitur de eo quod non sit negative, significetur eius divisio. Sicut in rebus compositis, cum dicitur, quod lignum sit album, significatur eius compositio; aut cum dicitur, quod non sit lignum album, aut quod diametrum non sit commensurabile, significatur eius divisio.

[83474] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 9 Et sic patet quod verum et falsum non est similiter in simplicibus, sicut in compositis. Neque hoc mirum est, quia etiam esse non est similiter in utrisque. Sed esse compositorum surgit ex componentibus, non autem esse simplicium. Verum autem consequitur ens; quia, sicut in secundo huius est habitum, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Unde quae non sunt similia in esse, non sunt similia in veritate.

[83475] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 10 Secundo ibi, sed hoc ostendit qualiter sit verum et falsum in simplicibus; dicens, quod huiusmodi est verum et falsum in simplicibus, ut dicetur. Attingere enim mente ad ipsum simplex, ut scilicet apprehendatur quid est, *et dicere*, idest significare voce ipsum simplex, hoc est verum, quod est in simplicibus. Et, quia dicere quandoque sumitur pro praedicatione affirmativa quae cum compositione fit, hunc intellectum removet; dicens, quod non est idem affirmatio et dictio: quia affirmatio est per hoc, quod aliquid dicitur de aliquo, quod est cum compositione; dictio autem simplex prolatio alicuius.

[83476] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 11 Sic ergo attingere et dicere, est verum; sed non attingere mente ipsa simplicia, est ea penitus ignorare. Quicumque enim non attingit ad quod quid est rei simplicis, penitus ignorat ipsam: non enim potest aliquid eius scire, et aliquid ignorare, ex

quo non est compositum.

[83477] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 12 Videbatur autem, quod sicut dixerat, quod attingere simplicia est dicere verum in eis, ita non attingere est falsum, aut decipi. Hoc autem non dixit, sed dixit quod *non attingere est ignorare*; et ideo subdit causam, quare non attingere non est decipi; dicens, quod circa quod quid est non est decipi; nisi secundum accidens. Quod sic intelligendum est.

[83478] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 13 Dictum est enim superius in septimo et in octavo, quod in substantiis simplicibus idem est res, et quod quid est eius. Sic igitur cum substantia simplex sit ipsum quod quid est, idem iudicium est de cognitione substantiae simplicis, et de cognitione eius quod quid est. Sed circa quod quid est non decipitur intellectus nisi per accidens: aut enim per intellectum attingit aliquis quod quid est rei, et tunc vere cognoscit quid est res; aut non attingit, et tunc non apprehendit rem illam. Unde circa eam non verificatur neque decipitur. Propter quod dicit Aristoteles in tertio de anima, quod sicut sensus circa propria obiecta semper est verus, ita intellectus circa quod quid est, quasi circa proprium obiectum. Et quod intellectus circa quod quid est non decipiatur, non solum est in simplicibus substantiis, sed etiam in compositis.

[83479] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 14 Quomodo autem per accidens decipiatur aliquis circa quod quid est, considerandum est. Non enim decipitur quis circa quod quid est, nisi componendo, aut dividendo. Quod quidem in substantiis compositis contingit dupliciter. Uno modo per compositionem definitionis ad rem definitam, aut divisionem. Ut si aliquis diceret: asinum esse animal rationale mortale; aut: homo non est animal rationale mortale, utrobique falsum est. Alio modo secundum quod definitio constituitur ex partibus, quae non sunt invicem componibiles: ut si quis assignaret hanc definitionem, homo est animal insensibile. Primo igitur modo definitio dicitur esse falsa, quia non est huius. Secundo modo dicitur esse falsa per se, ut supra in quinto docuit philosophus.

[83480] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 15 In simplicibus vero substantiis non potest esse deceptio circa quod quid est per accidens nisi primo modo: non enim eorum quod quid est, est compositum ex pluribus, circa quorum compositionem vel divisionem possit accidere falsum.

[83481] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 16 Et omnes adaptat quod dixerat de substantiis simplicibus ad principale propositum: scilicet ad ostendendum quod verum magis est actu quam in potentia. Ostenderat quidem hoc circa composita, pro eo quod verum est circa compositionem et divisionem, quae actum designant: in substantiis vero simplicibus ex eo quod non est in eis falsum, sed tantum verum. Propter quod non sunt in potentia, sed in actu.

[83482] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 17 Dicit ergo quod omnes substantiae simplices sunt actu entes, et nunquam entes in potentia: quia, si quandoque essent in actu, et quandoque in potentia, generarentur et corrumperentur: sed hoc non potest esse, ut ostensum est: nam huiusmodi substantiae sunt formae tantum, unde etiam secundum se sunt entes; ens autem secundum seipsum non generatur neque corrumpitur. Omne enim quod generatur ex aliquo generatur: ens autem

simpliciter inquantum ens, non potest ex aliquo generari. Non enim est aliquid extra ens, sed extra tale ens; utputa extra hominem est aliquod ens. Unde hoc ens potest generari secundum quid, sed ens simpliciter non. Id ergo, quod est ens secundum se, per hoc, quod ipsum est forma, ad quam sequitur ens, non est generabile. Unde non est quandoque in potentia, quandoque in actu.

[83483] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 18 Et ideo, quia circa actum maxime consistit verum, quaecumque sunt talia, quae sunt solum in actu, et sunt id quod vere aliquid est, quia sunt quidditates et formae, circa ea non convenit decipi, aut esse falsum. Sed oportet ut intelligantur si mente attingantur, vel penitus non intelligantur si mente non attingantur.

[83484] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 19 Sed quamvis in eis non contingat decipi secundum se, contingit tamen cum *quaeritur de eis quod quid est*, scilicet si talia sunt aut non. Et sic contingit decipi in eis per accidens: utputa si quis quaerat de aliqua substantia simplici utrum sit ignis, aut substantia corporea, vel non: quia, si attribuitur ei esse substantiam corpoream, erit falsitas per accidens propter compositionem.

[83485] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 20 Deinde cum dicit esse vero colligit quod dixerat de vero et falso tam circa composita quam circa simplicia; dicens, quod hoc ipsum esse quod significat veritatem, et non esse quod significat falsitatem (quia qui dicit, homo est albus, significat hoc esse verum; qui dicit, non est albus, significat hoc esse falsum): hoc, inquam, esse et non esse, uno modo dicitur, scilicet in compositione, scilicet quod est verum si componitur in re quod intellectus componit: falsum autem si non componitur in re quod intellectus componit, intelligens aut denuncians.

[83486] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 21 Alio vero modo in rebus simplicibus verum est, si id *quod est vere ens*, idest quod est ipsum quod quid est, idest substantia rei simplex, sic est sicut intelligitur: si vero non est ita sicut intelligitur, non est verum in intellectu. Et sic est verum intelligere ipsa, sed falsum non est ibi, neque deceptio, ut expositum est, sed ignorantia. Quia si non attingit ad quod quid est, penitus ignorat rem illam. In compositis autem potest unum scire, et circa alias proprietates eius decipi.

[83487] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 22 Qualis autem ignorantia est, ostendit cum dicit, quod illa ignorantia non est *talis privatio sicut caecitas* quae est privatio potentiae visivae. Unde illa ignorantia similis caecitati esset, si aliquis non haberet vim intellectivam ad attingendum substantias simplices. Ex quo patet quod secundum sententiam Aristotelis humanus intellectus potest pertingere ad intelligendum substantias simplices. Quod videtur sub dubio reliquisse in tertio de anima.

[83488] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 23 Deinde cum dicit palam etiam inducit quoddam corollarium; dicens, quod ex dictis manifestum est, quod de immobilibus non est deceptio secundum quando. In contingentibus vero contingit decipi secundum quando, in his scilicet quae non semper sunt: utputa, si Socrates est sessurus, et hoc aliquis putet, potest aliquis decipi in eo quod putet eum sessurum quando non est sessurus; et similiter si putet eclipsim futuram quando non est futura.

Sed in rebus immobilibus et quae semper sunt, non potest contingere nisi uno modo: scilicet si quis putet ea esse mobilia, et non semper esse: tunc enim decipitur in eis, sed non secundum quando. Et ideo dicit: si quis putet ea esse immobilia, non decipitur in eis secundum quando.

[83489] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 24 Et hoc ideo dicit, quia si quis putat ea esse immobilia, non putabit ea quandoque esse et quandoque non esse, et sic non decipitur in eis secundum quando. Ut si quis putet triangulum non permutari, non opinabitur quod quandoque habeat duos rectos, quantum ad aequivalentiam, et quandoque non. Sic enim permutaretur et non permutaretur.

[83490] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 11 n. 25 Sed in rebus immobilibus convenit sub aliquo communi accipere aliquid, quod sic se habet, et aliquid quod non sic: puta sub triangulo aliquem aequilaterum, et aliquem non. Et convenit dubitari de numero pari, utrum nullus sit primus, vel aliqui sint primi, aliqui non. Numerus primus dicitur quem sola unitas mensurat. Unde inter numeros pares, solus binarius est primus, et nullus aliorum. Et circa unum numero in rebus immobilibus non convenit errare ac decipi, neque quantum ad hoc. Non enim in eodem numero potest aliquis putare aliquem sic se habere, et aliquem non sic. Unum enim numero non dividitur in multa. Unde oportebit, quod simpliciter dicat verum vel falsum, cum illud unum numero semper similiter se habeat, nec sit in eo accipere diversitatem, neque quantum ad tempus, neque quantum ad supposita. Ex quibus apparet, quod verum est magis circa actum. Immobilia enim, inquantum huiusmodi, semper sunt actu.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

liber X

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 10

Lectio 1

[83491] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 1 Superius in quarto huius philosophus ostendit quod ista scientia habet pro subiecto ens, et unum, quod cum ente convertitur. Et ideo, postquam determinavit de ente per accidens, et de ente quod significat veritatem propositionis, in sexto; et de ente per se secundum quod dividitur per decem praedicamenta, in septimo et in octavo; et secundum quod dividitur per potentiam et actum, in nono: nunc in hoc decimo intendit determinare de uno, et de his quae consequuntur ad unum: et dividitur in duas partes. In prima determinat de uno secundum se. In secunda per comparationem ad multa, ibi, opponuntur autem unum et multa. Prima dividitur in duas. In prima ostendit quot modis unum dicitur. In secunda determinat quamdam proprietatem eius, ibi, maxime vero in eo quod est metrum esse. Prima in tres. In prima determinat quot modis dicitur unum. In secunda reducit omnes illos ad rationem unam, ibi, dicitur quidem igitur unum. In tertia ostendit quot modis unum praedicatur de his de quibus dicitur, ibi, oportet enim intelligere. Circa primum tria facit. Primo ponit duos modos unius. Secundo ostendit rationem unitatis in his duobus modis, ibi, tale vero. Tertio ponit alios duos modos unius, ibi, haec autem.

[83492] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 2 Circa primum primo ponit primum modum dicendi unum; dicens, quod in quinto libro ostensum est, quoties dicantur nomina quae pertinent ad considerationem huius scientiae. Dictum est enim quod unum dicitur multis modis. Sed cum multipliciter dicatur unum, principales modi sunt quatuor: ita tamen quod dicamus modos unius, secundum quos unum dicitur primo et per se, et non per accidens. Nam unum per accidens habet alios suos modos.

[83493] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 3 Et inter modos unius dicti per se, unus modus est secundum quod continuum dicitur unum. Quod quidem accipi potest dupliciter: aut universaliter, scilicet quocumque modo sit aliquid continuum dicatur unum: aut unum continuitate solum quod secundum naturam est continuum, quod maxime continuum est, et non est continuum per violentiam, aut per artem, neque per alium modum contactus, sicut patet in castraturis lignorum, neque per aliquam continuitatem, sicut in his quae continuantur vel ligantur clavo vel quocumque vinculo.

[83494] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 4 Continuum autem secundum naturam dicitur dupliciter: scilicet, quod est totum uniforme, ut linea recta, aut etiam circularis: et quod non est totum uniforme, sicut duae lineae constituentes angulum in quo continuantur. Maxime autem horum est unum et per prius unum, quod dicitur linea recta vel circularis, quam lineae angulum constituentes. Nam linea recta oportet quod habeat unum motum. Non enim potest esse quod una pars eius moveatur et alia quiescat, nec una sic moveatur, alia vero aliter; sed tota simul et uno motu movetur. Et similiter etiam in circulari est.

[83495] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 5 Sed in duobus continuis constituentibus angulum, hoc non convenit. Possumus enim imaginari quod una linea quiescat, et altera moveatur ei appropinquans, et minorem angulum constituat; aut ab ea elongata, et constituens angulum maiorem. Vel etiam quod utraque moveatur in diversas partes. Et ideo dicit quod illud continuum est magis unum, cuius motus est indivisibilior, et magis simplex.

[83496] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 6 Secundo cum dicit amplius tale ponit secundum modum: in quo quidem consideratur non solum quod id quod dicitur unum, *sit tale*, idest continuum; sed et quod plus habeat, scilicet quod sit quoddam totum habens aliquam formam aut speciem; sicut animal est unum, et superficies triangularis est una. Hoc igitur unum supra unitatem continuitatis addit unitatem quae est ex forma, secundum quam aliquid est totum, et speciem habens.

[83497] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 7 Et quia aliquid est totum per naturam, aliquid vero per artem, addidit, quod *maxime est unum*, siquidem est unum per naturam, et non per violentiam. Sicut per violentiam ad aliquod totum constituendum coniunguntur quaecumque uniuntur aut visco aut aliqua tali coniunctione. Sed id quod est coniunctum per naturam est magis unum, quia scilicet est sibiipsi causa quod sit continuum, quia per suam naturam est tale.

[83498] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit tale vero ostendit rationem unitatis in istis duobus modis; dicens, quod aliquid est tale et continuum et unum, eo quod motus eius est et unus et indivisibilis, loco et tempore. Loco quidem, quia versus quamcumque partem loci movetur una pars continui et alia. Tempore vero, quia quando movetur una, et alia.

[83499] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 9 Unde si aliquod continuum et totum per naturam dicitur unum quia motus eius est unus, manifestum est quod si aliquod continuum et totum habet in se principium primi motus, hoc erit primum unum in magnitudine. Sicut inter motus, primus motus est localis; et inter motus locales, primus est circularis, ut probatur in octavo physicorum.

Et inter corpora, quae moventur motu circulari, aliquod est quod habet principium talis motus, scilicet corpus quod revolvitur et revolvit alia corpora motu diurno. Unde manifestum est, quod haec est prima magnitudo una, quia habet primum principium motus primi. Sic igitur apparent duo modi unitatis: aut sicut continuum dicitur unum, aut sicut totum dicitur unum.

[83500] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit haec autem ponit alios modos unius; dicens, quod quaedam alia dicuntur unum non propter motum unum, sed propter rationem unam. Huiusmodi autem sunt quorum intelligentia est una, quae una apprehensione apprehenduntur ab anima. Et dicuntur una apprehensione apprehendi talia, quorum est una apprehensio indivisibilis.

[83501] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 11 Quod quidem contingit dupliciter. Aut quia apprehensio indivisibilis est eius quod est unum specie, aut eius quod est unum numero. Numero quidem indivisibile est ipsum singulare, quod non potest praedicari de multis. Specie autem unum, est indivisibile, quod est unum secundum scientiam et notitiam. Non enim in diversis singularibus est aliqua natura una numero, quae possit dici species. Sed intellectus apprehendit ut unum id in quo omnia inferiora conveniunt. Et sic in apprehensione intellectus, species fit indivisibilis, quae realiter est diversa in diversis individuis.

[83502] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 12 Et quia substantia prior est ratione omnibus aliis generibus, cum unum dicatur his modis propter rationem unam, sequitur quod primum unum secundum hos modos, sit unum substantia; quod scilicet est substantiis causa unius; sicut secundum primos duos modos, primum unum erat magnitudo circulariter mota.

[83503] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 13 Deinde cum dicit dicitur quidem reducit modos unius supra positos ad unam rationem, colligendo quae supra dixerat. Dicit ergo quod unum dicitur quatuor modis. Primo quidem continuum secundum naturam. Secundo totum. Tertio singulare. Quarto, universale ut species. Et omnia haec dicuntur unum per rationem unam, scilicet per hoc quod est esse indivisibile. Nam proprie unum est ens indivisibile. Sed in primis duobus dicitur unum, quia est motus indivisibilis; in aliis autem duobus, quia est intelligentia, aut ratio indivisibilis; ut sub hoc etiam comprehendatur apprehensio rei particularis.

[83504] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 14 Deinde cum dicit oportet enim ostendit quo modo unum praedicetur de his quae dicuntur unum; dicens, quod oportet intelligere quod non similiter sumendum est unum, cum aliqua res dicitur una, et cum dicitur quod quid est unum, quod est ratio unitatis. Sicut etiam non hoc modo dicitur lignum esse album, quia lignum sit hoc ipsum quod est album; sed quia album accidit ei.

[83505] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 15 Hoc autem quod dixerat sic manifestat. Quia unum dicitur multis modis, ut dictum est, quaelibet res dicitur esse una ex eo, quod inest ei aliquis istorum modorum; puta vel continuum, vel totum, vel species, vel singulare. Sed hoc ipsum quod est unum, quandoque quidem accipitur secundum quod inest alicui dictorum modorum, puta ut dicam quod unum secundum quod est continuum, unum est. Et similiter de aliis. Quandoque autem hoc

ipsum quod est unum, attribuitur ei quod est magis propinquum naturae unius, sicut indivisibili, quod tamen secundum se potestate continet praedictos modos: quia indivisibile secundum motum, est continuum et totum. Indivisibile autem secundum rationem, est singulare et universale.

[83506] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 16 Et ad hoc subdit exemplum de elemento et causa, quae quidem accipiuntur secundum determinationes ad res, prout dicimus rem talem esse elementum vel causam, assignando definitionem nominis, prout dicimus causam hoc ipsum quod est esse causam. Quo modo dicimus quod ignis est elementum, aut *etiam infinitum secundum se*, idest hoc ipsum quod est infinitum, quod Pythagorici ponebant separatum, et elementum omnium, vel aliquid aliud tale, propter quod potest dici elementum esse. Sed quodammodo ignis non est elementum neque infinitum. Non enim ignis est hoc ipsum quod est elementum, quia non est eadem ratio ignis et elementi; sed quantum in re est et in natura, ignis est elementum. Sed nomen elementi cum de igne praedicatur, significat aliquid *accidisse igni*, scilicet quod ignis sit ex quo aliquid est, ut ex primo interius existente, quod est ratio elementi. Dicit autem *inexistente*, ad removendum privationes.

[83507] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 1 n. 17 Sicut autem dictum est de elemento, sic est in causa, et uno et omnibus talibus; quia res de quibus dicuntur non sunt hoc ipsum quod significant nomina: sicut homo albus, non est hoc ipsum quod significat hoc nomen album. Album enim significat qualitatem. Propter quod et hoc unum esse est indivisibile esse. Quod quidem competit enti, quod est inseparabile loco et specie, vel quocumque alio modo.

Lectio 2

[83508] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 1 Postquam ostendit philosophus quot modis unum dicitur, et quae sit ratio unius, ad quam omnes modi reducuntur, scilicet esse indivisibile; hic ex hac ratione unius ostendit quamdam eius proprietatem, scilicet esse mensuram: et dividitur in partes duas. In prima ostendit, quomodo uni competit ratio mensurae, et aliis generibus accidentium. In secunda vero ostendit quomodo unum habens rationem mensurae inveniatur in substantia, ibi, secundum substantiam vero et naturam. Circa primum duo facit. Primo ostendit in quo genere primo inveniatur unum habens rationem mensurae; et quomodo exinde ad alia derivetur secundum propriam rationem mensurae. Secundo ponit quomodo derivetur ad alia secundum quamdam similitudinem, ibi, et scientiam autem rerum metrum. Circa primum duo facit. Primo ostendit ubi primo sit unum rationem mensurae habens, et quomodo exinde ad alia fiat derivatio. Secundo ponit quaedam consideranda circa mensuras, ibi, non semper autem numero unum. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo unum quod est mensura inveniatur in quantitate, et exinde ad alia genera derivetur. Secundo in qua specie quantitatis est primo, ibi, et quo primo cognoscitur. Tertio quomodo derivetur in alias species quantitatis, ibi, hinc autem et in aliis.

[83509] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 2 Dicit ergo primo, quod cum ratio unius sit

indivisibile esse; id autem quod est aliquo modo indivisibile in quolibet genere sit mensura; maxime dicetur in hoc quod est esse primam mensuram cuiuslibet generis. Et hoc maxime proprie dicitur in quantitate, et inde derivatur ad alia genera ratio mensurae. Mensura autem nihil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur. Quantitas vero rei cognoscitur per unum aut numerum. Per unum quidem, sicut cum dicimus, unum stadium, vel unum pedem. Per numerum autem, sicut dicimus tria stadia, vel tres pedes. Ulterius autem omnis numerus cognoscitur per unum, eo quod unitas aliquoties sumpta quemlibet numerum reddit. Unde relinquitur quod omnis quantitas cognoscatur per unum. Addit autem *inquantum quantitas*, ut hoc referatur ad mensuram quantitatis. Nam proprietates et alia accidentia quantitatis alio modo cognoscuntur.

[83510] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 3 Deinde cum dicit et quo primo dicit in qua specie quantitatis primo sit unum et mensura. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod ratio mensurae primo invenitur in discreta quantitate, quae est numerus; dicens, quod id quo primo cognoscitur quantitas *est ipsum unum*, idest unitas, quae est principium numeri. Nam unum in aliis speciebus quantitatis non est ipsum unum, sed aliquid cui accidit unum; sicut dicimus unam manum, aut unam magnitudinem. Unde sequitur, quod ipsum unum, quod est prima mensura, sit principium numeri secundum quod est numerus.

[83511] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 4 Secundo cum dicit hinc autem ostendit quomodo derivetur in alias species quantitatis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit ad quas species quantitatis derivetur; dicens, quod hinc, scilicet ex numero et uno quod est principium numeri, dicitur mensura in aliis quantitatibus, id scilicet quo primo cognoscitur unumquodque eorum. Et id quod est mensura cuiuslibet generis quantitatis, dicitur unum in illo genere.

[83512] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 5 Et hoc exemplificat in tribus generibus; scilicet in dimensionibus quae sunt scilicet longitudo, et latitudo, et profunditas. Et in ponderibus, in hoc quod dicit, *in gravitate*. Et in motibus, in hoc, quod dicit, *in velocitate*, quod referatur ad mensuram temporis. Et de dimensionibus quidem nulli dubium erat, quin quantitates essent, et quod proprie eis primo competeret mensurari. Sed de gravitate et velocitate poterat esse dubium, eo quod magis videntur esse qualitates quam quantitates.

[83513] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 6 Et ideo dicit, quomodo pertinent ad genus quantitatis, et quomodo competit eis mensurari; dicens, quod gravitas et velocitas habent aliquid commune in contrariis, quia scilicet in uno contrariorum invenitur alterum: nam grave est aliquo modo leve, et e converso; et velox est aliquo modo tardum. Utrumque enim eorum est duplex. Sicut grave, uno modo dicitur absolute, scilicet quod habet inclinationem ut feratur ad medium, sine hoc quod consideretur quantum habeat de tali inclinatione: et sic non pertinet ad genus quantitatis, nec competit ei mensurari. Alio modo dicitur grave per comparationem ad aliud, scilicet quod excedit alterum in inclinatione praedicta; ut scilicet dicamus, quod terra est gravis in comparatione ad aquam, et plumbum in comparatione ad lignum. Sic igitur ratione huius excessus, invenitur aliqua ratio quantitatis et mensurae. Et similiter velox dicitur dupliciter. Uno modo absolute, scilicet quod habet motum quemcumque. Et alio modo quod habet excessum motus. Et uno modo

competit sibi ratio quantitatis et mensurae. Alio modo non.

[83514] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 7 Et ut exponat quod dixerat de conditione gravitatis et velocitatis in contrariis, subdit quod in ipso tardo invenitur velocitas, inquantum id quod est simpliciter et absolute tardum, per excessum se habet ad tardiora. Et similiter gravitas invenitur in levi, sicut aer est levis ad terram, et gravis ad ignem comparatus.

[83515] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit in omnibus ostendit qualiter a numero derivetur ratio mensurae ad alia. Et primo hoc manifestat simul in dimensionibus et ponderibus. Secundo in velocitate motuum, ibi, et motum simplici motu. Dicit ergo primo, quod hoc modo derivatur ratio mensurae a numero ad alias quantitates, quod sicut unum quod est mensura numeri est indivisibile, ita in omnibus aliis generibus quantitatis aliquod unum indivisibile est mensura et principium. Sicut in mensuratione linearum utuntur homines quasi indivisibili, *mensura pedali*, idest unius pedis: ubique enim quaeritur pro mensura aliquid indivisibile, quod est aliquod simplex, vel secundum qualitatem, vel secundum quantitatem. Secundum qualitatem quidem, ut album in coloribus, quod quodammodo est mensura colorum, ut dicetur infra. Secundum quantitatem vero, ut unitas in numero, et mensura pedalis in lineis.

[83516] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 9 Assignat autem rationem, quare mensuram oportet esse aliquid indivisibile; quia scilicet hoc est certa mensura, a qua non potest aliquid auferri vel addi. Et ideo unum est mensura certissima; quia unum quod est principium numeri, est omnino indivisibile, nullamque additionem aut subtractionem suscipiens manet unum. Sed mensurae aliorum generum quantitatis imitantur hoc unum, quod est indivisibile, accipiens aliquid minimum pro mensura secundum quod possibile est. Quia si acciperetur aliquid magnum, utpote stadium in longitudinibus, et talentum in ponderibus, lateret, si aliquod modicum subtraheretur vel adderetur; et semper in maiori mensura hoc magis lateret quam in minori.

[83517] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 10 Et ideo omnes accipiunt hoc pro mensura tam in humidis, ut est oleum et vinum, quam in siccis, ut est granum et hordeum, quam in ponderibus et dimensionibus, quae significantur per grave et magnitudinem; quod primo invenitur tale, ut ab eo non possit aliquid auferri sensibile vel addi quod lateat. Et tunc putant se cognoscere quantitatem rei certitudinaliter, quando cognoscunt per huiusmodi mensuram minimam.

[83518] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 11 Deinde cum dicit et motum manifestat idem in velocitate motuum; dicens, quod etiam motum mensurant homines *motu simplici*, idest uniformi et velocissimo quod habet minimum de tempore. Et ideo in astrologia accipiunt tale principium ad mensurandum. Accipiunt enim motum *primi caeli*, scilicet motum diurnum, qui est regularis et velocissimus, ad quem iudicant et mensurant omnes alios motus.

[83519] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 12 Et quia ex velocitate et tarditate motuum contingit gravitas et acuitas in sonis, ut determinatur in musica, subdit exemplum de mensuratione sonorum; dicens, quod in musica prima mensura *diesis est*, idest differentia duorum semitonorum. Tonus enim dividitur in duo semitona inaequalia, ut in musica probatur. Et similiter in voce,

mensura est elementum, quia etiam brevitas et longitudo vocis velocitatem et tarditatem motus consequitur.

[83520] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 13 Omnes autem istae mensurae sunt aliquid unum: non ita quod aliqua mensura sit communis omnibus; sed quia quaelibet mensura in se est aliquid unum, ut dictum est.

[83521] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit non semper postquam ostendit philosophus ubi sit primo unum habens rationem mensurae, hic determinat quaedam circa mensuras consideranda. Et est primum, quod licet id quod est mensura habeat rationem unius, inquantum accedit ad indivisibilitatem, non tamen necessarium est unum numero esse quod mensurat. Sed aliquando plura sunt mensurantia, sicut in melodiis *sunt duae dieses*, idest duo semitona. Sed propter parvitatem non discernitur secundum auditum. Nam sensus non percipit differentiam valde parvorum, sed eorum differentia percipitur *in rationibus*, idest secundum diversas rationes proportionum, quia ex diversis proportionibus numeralibus causantur.

[83522] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 15 Similiter etiam voces quibus etiam mensuramus, plures sunt. Quantitas enim unius metri vel unius pedis, mensuratur ex diversis syllabis, quarum aliae sunt breves, et aliae longae. Similiter etiam est diameter circuli vel quadrati, et etiam latus quadrati: et quaelibet magnitudo mensuratur duobus: non enim invenitur quantitas ignota nisi per duas quantitates notas.

[83523] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 16 Hoc autem dicto, concludit epilogando quae supra dicta sunt, scilicet quod unum est mensura omnium. Cuius ratio est, quia unum est ad quod terminatur divisio. Ea vero, ex quibus est substantia uniuscuiusque, cognoscuntur per divisionem sive resolutionem totius in componentia; sive sint partes secundum quantitatem, sive sint partes secundum speciem, ut materia et forma, et elementa corporum mixtorum. Et ideo oportet id quod est per se unum, esse indivisibile, cum sit mensura qua cognoscitur res; quia quod in singulis est primum in compositione et ultimum in resolutione, est indivisibile, et per hoc cognoscitur res, ut dictum est.

[83524] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 17 Sed tamen non similiter in omnibus invenitur indivisibile; sed quaedam sunt omnino indivisibilia, sicut unitas quae est principium numeri. Quaedam vero non sunt omnino indivisibilia, sed indivisibilia secundum sensum, secundum quod voluit auctoritas instituentium tale aliquid pro mensura; sicut mensura pedalis, quae quidem indivisibilis est proportione, sed non natura. Nam omne continuum forsan divisibile est. Dicit autem *forsan* propter dubitationem quorumdam ponentium magnitudinem componi ex indivisibilibus; vel quia magnitudines naturales non dividuntur in infinitum, sed solae mathematicae. Est enim invenire minimam carnem, ut tangitur primo physicorum.

[83525] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 18 Deinde cum dicit semper autem ponit secundum quod considerandum est circa mensuram; dicens, quod *metrum*, idest mensura, semper debet esse *cognatum*, scilicet eiusdem naturae vel mensurae, cum mensurato: sicut mensura magnitudinum de-

bet esse magnitudo: et non sufficit quod conveniat in natura communi, sicut omnes magnitudines conveniunt: sed oportet esse convenientiam mensurae ad mensuratum in natura speciali secundum unumquodque, sic quod longitudinis sit longitudo mensura, latitudinis latitudo, vox vocis, et gravitas gravitatis, et unitatum unitas.

[83526] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 19 Sic enim oportet accipere ut absque calumnia loquamur; sed non quod numerorum mensura sit numerus. Numerus autem non habet rationem mensurae primae, sed unitas. Et si unitas mensura est, ad significandum convenientiam inter mensuram et mensuratum, oportet dicere, quod unitas sit mensura unitatum, et non numerorum. Et tamen si rei veritas attendatur, oportebit hoc etiam concedere, quod numerus esset mensura numerorum, aut etiam unitas numerorum similiter acciperetur. Sed non similiter dignum videtur dicere unitatem esse mensuram unitatum, et numerum numeri, vel unitatem numeri; propter differentiam, quae videtur esse inter unitatem et numerum. Sed istam differentiam observare, idem est, ac si quis dignum diceret quod unitates essent mensurae unitatum, sed non unitas; quia unitas differt ab unitatibus ut singulariter prolatum ab his quae pluraliter proferuntur. Et similis ratio est de numero ad unitatem; quia numerus nihil aliud est quam pluralitas unitatum. Unde nihil aliud est dicere unitatem esse mensuram numeri, quam unitatem esse mensuram unitatum.

[83527] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 20 Deinde cum dicit et scientiam ostendit qualiter mensura transfertur ad quaedam secundum similitudinem; dicens, quod cum dictum sit quod mensura est, qua quantitas rei cognoscitur, dicemus scientiam esse mensuram rerum scibilium et sensum rerum sensibilium, quia ipsis aliquid cognoscimus, sensu scilicet sensibilia et scientia scibilia. Non tamen eodem modo sicut mensura. Nam per mensuram cognoscitur aliquid sicut per principium cognoscendi: per sensum autem et scientiam sicut per potentiam cognoscitivam, aut habitum cognoscitivum.

[83528] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 21 Sic igitur per hanc similitudinem dicuntur mensurae, quia secundum rei veritatem magis mensurantur quam mensurent. Non enim quia nos aliquid sentimus aut scimus, ideo sic est in rerum natura. Sed quia sic est in rerum natura, ideo vero aliquid scimus, aut sentimus, ut dicitur nono metaphysicorum. Et sic accidit nobis, quod in sentiendo et sciendo mensuramur per res quae extra nos sunt.

[83529] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 22 Nobis autem cognoscentibus et mensurantibus, sicut aliquo alio nos mensurante, cognoscimus quanti sumus in quantitate corporali per mensuram cubitalem applicatam nobis. Et sic sicut cubitus exterius appositus est mensura quantitatis corporalis nostrae, ita res scitae vel per sensum apprehensae, sunt mensurae per quas potest sciri utrum vere cognoscamus aliquid per sensum vel per intellectum.

[83530] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 23 Si qua vero scientia est quae est causa rei scitae, oportebit quod sit eius mensura. Ut scientia artificis est mensura artificiatorum; quia unumquodque artificiatum secundum hoc perfectum est, quod attingit ad similitudinem artis. Et hoc modo se habet scientia Dei respectu omnium. Sed Protagoras dixit hominem esse mensuram omnium rerum inquantum est sciens aut sentiens, quia scientia et sensus sunt mensura substantiarum, scilicet

sensibilium et scibilium. Dicebant enim Protagorici, ut in quarto habitum est, quod res sunt tales, quia sic sentimus eas, vel sic opinamur in eis. Cum igitur nihil superabundans vel magnum dicant, videntur tamen aliquid dicere, quia occulte insinuant quae dicere volunt.

[83531] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 2 n. 24 Deinde cum dicit quod quidem epilogat quae dicta sunt; scilicet quod de ratione unius est, quod sit mensura. Et hoc maxime proprium est, prout est in quantitate; deinde in qualitate, et in aliis generibus; quia id quod est mensura, debet esse indivisibile, aut secundum quantitatem, aut secundum qualitatem. Et ita sequitur, quod unum sit indivisibile, aut simpliciter, sicut unitas, quae est principium numeri, aut *secundum quid*, idest inquantum est unum, ut dictum est in aliis mensuris.

Lectio 3

[83532] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 1 Postquam ostendit philosophus, quomodo unum sit in quantitate primum secundum quamlibet rationem mensurae, et exinde ad alia genera derivetur, nunc determinat de uno qualiter se habeat ad substantiam; utrum scilicet unum sit ipsa substantia rei: et dividitur in tres partes. In prima movet quaestionem et ponit opiniones diversas. In secunda autem determinat veritatem, ostendendo quod unum et ens non sunt substantia eorum de quibus dicuntur, ibi, si itaque nullum. In tertia comparat unum ad ens, ibi, quia vero idem significant. Dicit ergo primo, quod quia iam manifestum est qualiter unum secundum quod habet rationem mensurae se habet in quantitate et in aliis generibus, quaerendum est de uno quomodo se habeat quantum pertinet ad substantias et naturas rerum. Quae quidem dubitatio est mota superius in tertio libro in quo motae sunt quaestiones diversae.

[83533] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 2 Est autem dubitatio, utrum hoc ipsum quod dicitur unum, sit substantia aliqua et per se subsistens, ut dixerunt Pythagorici, et postea Platonici eos sequentes; aut magis ei quod est unum supponatur quaedam natura subsistens, secundum quam notius et magis debet dici quid est quod dicitur unum. Et hoc supposuerunt naturales: quorum unus dixit amorem esse aliquid quod est unum; sicut Empedocles qui ponebat quatuor principia materialia, scilicet quatuor elementa, quibus priora dicunt esse principia agentia, quae ipse ponebat, scilicet amorem et odium. Inter quae praecellit amor, inquantum perfectum et bonorum principium. Unde, si id quod est primum principium dicitur unum, consequitur secundum opinionem eius, quod amor sit illud quod est unum. Quod est conveniens, inquantum amor unionem quamdam indicat amantis et amati. Alius vero, scilicet Diogenes, ponens aerem principium omnium rerum, dixit aerem esse id quod est unum. Alius vero dixit infinitum esse id quod est unum, sicut Melissus, qui posuit esse unum ens infinitum et immobile, ut patet in primo physicorum.

[83534] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 3 Deinde cum dicit si itaque determinat propositam quaestionem; dicens, quod unum non est substantia subsistens, de qua dicitur quod sit unum. Probat autem hoc dupliciter. Primo ratione. Secundo similitudine, ibi, adhuc autem similiter.

Dicit ergo, quod probatum est superius, in septimo scilicet in quo agebat de ente et praecipue de substantia, quod nullum universalium esse potest substantia, quae scilicet per se sit subsistens; quia omne universale commune est multis. Nec possibile est universale esse substantiam subsistentem; quia sic oporteret quod esset unum praeter multa, et ita non esset commune, sed esset quoddam singulare in se.

[83535] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 4 Nisi forte diceretur commune per modum causae. Sed alia est communitas universalis et causae. Nam causa non praedicatur de suis effectibus, quia non est idem causa suiipsius. Sed universale est commune, quasi aliquid praedicatum de multis; et sic oportet quod aliquo modo sit unum in multis, et non seorsum subsistens ab eis.

[83536] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 5 Sed oportet ens et unum magis universaliter et communiter de omnibus praedicari. Non ergo sunt ipsa substantia subsistens, quae dicitur ens vel unum, sicut Plato posuit.

[83537] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 6 Per hanc rationem concluditur, quod nulla genera sunt aliquae naturae et substantiae per se subsistentes, quasi separabiles ab aliis, de quibus dicuntur. Quod etiam superius inter quaestiones fuit dubitatum. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quod unum sit genus. Eadem enim ratione unum non potest esse genus, qua nec ens, quia nec univoce praedicatur, et propter alia quae superius in tertio tacta sunt. Et ex eadem ratione unum et ens non potest esse substantia subsistens.

[83538] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit adhuc autem ostendit idem ex similitudine; dicens, quod oportet quod unum similiter se habeat in omnibus generibus, quia ens et unum aequaliter de omnibus generibus praedicantur. In omnibus autem generibus quaeritur aliquid quod est unum, quasi ipsa unitas non sit ipsa natura quae dicitur una; sicut patet in qualitatibus et quantitatibus. Unde manifestum est, quod in omnibus generibus non est sufficiens dicere, quod hoc ipsum quod est unum, sit natura ipsius quod unum dicitur; sed oportet quaerere quid est quod est unum, et ens.

[83539] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 8 Et quod in qualitatibus et in quantitatibus oporteat quaerere quid est quod dicitur unum, manifestat per exempla. Et primo in coloribus. Quaerimus enim aliquid quod est unum, sicut album quod est primum inter colores. Unde si in quolibet genere est unum id quod est primum, oportet quod album sit unum in genere colorum, et quasi mensura aliorum colorum; quia unusquisque color tanto perfectior est, quanto magis accedit ad album. Et quod album sit primum in coloribus, ostendit, quia colores medii generantur ex albo et nigro, et ita sunt posteriores. Nigrum etiam est posterius albo, quia est privatio albi, sicut tenebrae privatio lucis. Non autem sic est intelligendum, quod nigrum sit pura privatio, sicut tenebrae; cum nigrum sit species coloris, et per consequens natura coloris in eo servetur; sed quia in nigro est minimum de luce, quae facit colores. Et sic comparatur ad album, sicut defectus lucis ad lucem.

[83540] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 9 Et quia in coloribus quaeritur aliquid quod possit dici primum et unum, scilicet album; manifestum est, quod si omnia entia colores essent, haberent

quidem aliquem numerum. Non tamen ita quod numerus esset ipsae res subsistentes; sed esset numerus aliquarum rerum subsistentium, scilicet colorum. Et per consequens esset aliquid quod subiiceret ipsi uni, scilicet album.

[83541] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 10 Et similiter esset si omnia essent melodia; quia entia haberent aliquem numerum, qui quidem esset numerus diesum sive tonorum. Sed tamen numerus non est ipsa substantia entium. Et per consequens oporteret quaerere aliquid quod esset unum, scilicet quod est diesis. Non tamen ita quod ipsum unum esset substantia.

[83542] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 11 Et similiter si omnia entia essent toni, esset quidem numerus entium, quia aliquorum subiectorum ipsi numero, scilicet *elementorum*, idest literarum. Et per consequens litera vocalis quae est prima inter literas, cum sine ea consonantes sonum reddere non possint, essent unum: similiter si omnia essent figurae rectilineae, numerus esset aliquorum subiectorum, scilicet figurarum, et unum esset triangulus, quae est prima rectilinea figura. Omnes enim figurae rectilineae in triangulum resolvuntur. Et eadem ratio est in omnibus generibus.

[83543] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 12 Si igitur ita est quod in omnibus aliis generibus, scilicet passionibus et qualitatibus et quantitatibus, et in motu, inveniatur numerus et unum, et numerus et unum non sunt substantia eorum de quibus dicuntur, sed numerus dicitur de quibusdam substantiis; et similiter unum requirat aliquod subiectum quod dicatur unum; necesse est quod similiter se habeat in substantiis, quia ens et unum similiter praedicantur de omnibus. Manifestum est igitur quod in quolibet genere est aliqua natura, de qua dicitur unum; non tamen ita quod ipsum unum sit ipsa natura; sed quia dicitur de ea.

[83544] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 13 Et sicut in coloribus cum dicimus unum, quaerimus aliquem colorem qui dicatur unum; sic in substantia cum dicimus unum, necesse est quaerere aliquam substantiam, de qua dicatur ipsum unum. Et hoc primo et principaliter dicitur de eo, quod est primum in substantiis (quod inquiret inferius); et per consequens de aliis generibus et cetera.

[83545] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 14 Deinde cum dicit quia vero quia eamdem rationem dixerat de ente et de uno, ostendit quod ens et unum aliqualiter idem significant. Et dicit aliqualiter; quia ens et unum sunt idem subiecto, differunt tantum sola ratione. Unum enim addit indivisionem supra ens. Dicitur enim unum ens indivisibile vel indivisum. Ostendit autem quod significat idem, tribus rationibus.

[83546] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 15 Quarum prima est, quod unum consequitur omnia alia praedicamenta, et non est in aliquo uno praedicamento tantum: neque in substantia, neque in quantitate, neque in aliquo alio: sicut se habet et de ente.

[83547] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 16 Secundo, quia cum dicitur unus homo, non aliquam naturam aliam ab homine praedicat, sicut nec ipsum quod est ens praedicat aliam naturam a decem praedicamentis; quia si praedicaret aliam naturam, oporteret abire in infinitum, quia etiam

illa natura dicetur unum et ens. Et sic unum unicuique idem est. Et si ens de eis praedicaret aliam naturam, procederetur in infinitum. Si autem non, pari ratione standum fuit in primo.

[83548] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 17 Tertia ratio est, quia unumquodque dicitur unum inquantum est ens. Unde per dissolutionem, res ad non esse rediguntur.

[83549] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 18 Videtur autem in hac determinatione philosophus sibi contrarius esse. Nam primo dixit, quod unum et ens non sunt substantia eorum de quibus dicuntur. Hic autem dicit, quod unum et ens non praedicant aliquam aliam naturam ab his de quibus dicuntur.

[83550] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 19 Sciendum est igitur quod substantia dicitur dupliciter. Uno modo suppositum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cuius proprie est subsistere. Alio modo quod quid est, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo Platonis opinionem, cum universalia essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed primo. Aristoteles vero probat in septimo quod universalia non subsistunt. Unde sequitur quod universalia non sunt substantiae primo modo, sed secundo modo tantum. Propter quod dicitur in praedicamentis, quod secundae substantiae, quae sunt genera et species, non significant hoc aliquid quod est substantia subsistens, sed *significant quale quid*, idest naturam quamdam in genere substantiae.

[83551] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 20 Sic igitur philosophus supra probavit, quod unum et ens non significant substantiam quae est hoc aliquid, sed oportet quaerere aliquid quod sit unum et ens. Sicut quaeritur aliquid quod sit homo vel animal, ut Socrates vel Plato. Postmodum vero ostendit quod significant naturam eorum de quibus dicuntur, et non aliquid additum sicut accidentia. In hoc enim differunt communia ab accidentibus, quamvis utrisque sit commune non esse hoc aliquid: quia communia significant ipsam naturam suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam.

[83552] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 21 Hoc autem non considerans Avicenna posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalia, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur. Deceptus enim fuit ex aequivocatione unius. Quod quidem secundum quod est principium numeri habens rationem mensurae in genere quantitatis, significat quamdam naturam additam his de quibus dicitur, cum sit in genere accidentis. Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia. Unde non significat aliquam naturam determinatam ad aliquod genus.

[83553] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 3 n. 22 Similiter etiam deceptus est ex aequivocatione entis. Nam ens quod significat compositionem propositionis est praedicatum accidentale, quia compositio fit per intellectum secundum determinatum tempus. Esse autem in hoc tempore vel in illo, est accidentale praedicatum. Sed ens quod dividitur per decem praedicamenta, significat ipsas naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia.

Lectio 4

[83554] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 1 Postquam philosophus determinavit de uno secundum se, hic determinat de uno per comparationem ad multitudinem; et dividitur in partes duas. In prima determinat de uno et multitudine, et de his quae ad ea consequuntur. In secunda determinat de contrarietate quae inter unum et multa invenitur, eo quod specialem difficultatem habeat consideratio eius, ibi, quoniam autem differre contingit abinvicem. Prima dividitur in duas. In prima ostendit quomodo unum opponitur multitudini. In secunda determinat de his quae consequuntur ad unum et multitudinem, ibi, est autem unius. Circa primum tria facit. Primo ostendit secundum quid accipienda sit oppositio quae est inter unum et multa; dicens, quod licet unum et multa multis modis opponantur, ut patet infra; eorum tamen unus et principalior est secundum quod unum et multitudo opponuntur ut divisibile et indivisibile; quia hic oppositionis modus attenditur secundum propriam rationem utriusque.

[83555] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 2 Ratio enim multitudinis consistit in hoc quod est esse divisa abinvicem, aut divisibilia. Dicit autem divisa, propter ea quae actu a seinvicem separata sunt, et propter hoc multa dicuntur. Divisibilia autem, propter ea quae non sunt actu separata, sed appropinquant separationi, sicut humida, ut aer et aqua, et alia his similia, in quibus propter facilitatem divisionis, multitudinem dicimus. Dicitur enim multa aqua et multus aer. Ratio vero unius consistit in hoc, quod est esse indivisibile, aut non esse divisum. Dicitur enim et continuum unum, quia non et actu divisum, licet sit divisibile.

[83556] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 3 Secundo ibi, quoniam ergo ostendit ad quod genus oppositionis praedictus modus oppositionis reducatur; dicens, quod cum quatuor sint oppositionis genera, quorum unum est oppositio, quae dicitur secundum privationem; manifestum est quod unum et multa non opponuntur ut contradictio, neque ad aliquid, quae sunt duo genera oppositionis, sed opponuntur ut contraria.

[83557] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 4 Et quidem quod non opponantur secundum contradictionem, manifestum est, quia neutrum eorum verificatur de non ente. Non ens enim neque unum neque multa est. Oporteret autem alteram partem contradictionis verificari tam de ente quam de non ente. Similiter etiam manifestum est, quod non opponuntur ut ad aliquid dicta. Nam unum et multitudo dicuntur absolute.

[83558] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 5 Sed cum dixerit quod unum et multitudo opponuntur ut indivisibile et divisibile, quae videntur opponi secundum privationem et habitum, concludit tamen quod unum et multitudo opponuntur ut contraria. Oppositio enim quae est secundum privationem et habitum, est principium oppositionis quae est secundum contrarietatem, ut infra patebit. Alterum enim contrariorum semper est privatio, sed non privatio pura. Sic enim non participaret naturam generis, cum contraria sint in eodem genere. Oportet igitur quod utrumque contrariorum sit natura quaedam, licet alterum eorum participet naturam generis cum quodam defectu, sicut nigrum se habet ad album, ut supra dictum est. Quia igitur unum non significat privationem puram, non enim significat ipsam indivisionem, sed ipsum ens indivisum, manifestum est quod unum et

multitudo non opponuntur secundum privationem puram et habitum, sed sicut contraria.

[83559] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 6 Tertio ibi, dicitur autem. Respondet tacitae quaestioni. Quia enim dixerat quod unum se habet ad multitudinem ut divisibile ad indivisibile, indivisibile autem videtur privatio esse divisibilis, cum privatio sit posterior habitu et forma, videtur sequi, quod unum sit posterius multitudine: cum tamen supra dixerit, quod unum est principium multitudinis, ex quo cognoscitur.

[83560] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 7 Ad huius igitur obiectionis solutionem videndam, considerandum est, quod ea quae sunt priora secundum naturam et magis nota, sunt posteriora et minus nota quo ad nos, eo quod rerum notitiam per sensum accipimus. Composita autem et confusa prius cadunt in sensu, ut dicitur in primo physicorum. Et inde est, quod composita prius cadunt in nostram cognitionem. Simpliciora autem quae sunt priora et notiora secundum naturam, cadunt in cognitionem nostram per posterius. Inde est quod prima rerum principia non definimus nisi per negationes posteriorum; sicut dicimus quod punctum est, cuius pars non est; et Deum cognoscimus per negationes, inquantum dicimus Deum incorporeum esse, immobilem, infinitum.

[83561] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 8 Sic igitur licet unum prius secundum naturam sit multitudine, tamen secundum cognitionem nostram definitur et nominatur ex privatione divisionis. Et propter hoc philosophus dicit quod *ipsum unum dicitur*, idest nominatur *et ostenditur*, idest cognoscitur ex suo contrario, sicut indivisibile ex divisibili: propter hoc quod multitudo est magis sensibilis quam unum, et divisibile magis quam indivisibile. Unde multitudo ratione prius est quam indivisibile, non quidem secundum ordinem naturae, sed propter sensum qui est principium nostrae cognitionis.

[83562] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 9 Sed contra ea quae hic philosophus determinat, duplex dubitatio consurgit. Prima quidem circa hoc quod dicit, quod unum et multa opponuntur ut contraria. Hoc enim videtur impossibile, quia unum constituit multitudinem. Unum autem contrariorum non constituit aliud, sed magis destruit.

[83563] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 10 Sciendum igitur est, quod cum contraria differant secundum formam, ut infra dicetur, cum dicimus aliqua esse contraria, accipiendum est utrumque eorum secundum quod habet formam, non autem secundum quod est pars habentis formam. Corpus enim secundum quod absque anima accipitur ut formam habens, opponitur animali ut inanimatum animato. Secundum vero quod accipitur non quasi aliquod perfectum et formatum, non opponitur animali, sed est pars materialis ipsius. Et sic etiam videmus in numeris. Nam binarius secundum quod est quoddam totum, speciem et formam determinatam habens, est diversum specie a ternario; si vero consideretur absque hoc quod sit perfectum per formam, est pars ternarii.

[83564] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 11 Sic igitur et ipsum unum secundum quod consideratur ut in se perfectum et speciem quamdam habens, opponitur multitudini; quia quod est unum, non est multa neque e contra. Prout vero consideratur ut non completum secundum speciem et formam, sic non opponitur multitudini, sed est pars eius.

[83565] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 12 Secunda autem dubitatio oritur circa hoc quod dicit, quod multitudo est prior ratione quam unum. Cum enim unum sit de ratione multitudinis, eo quod multitudo non est aliud quam aggregatio unitatum, si ipsum unum est posterius ratione quam multitudo, sequitur quod in ratione unius et multitudinis, est quidam circulus; ita quod necesse sit per multitudinem intelligi unitatem, et e converso. Circulus autem in rationibus rerum non suscipitur, quia esset idem eodem notius et minus notum, quod est impossibile.

[83566] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 13 Dicendum igitur quod nihil prohibet aliquid esse prius et posterius eodem secundum rationem, secundum diversa in eo considerata. In multitudine enim considerari potest, et quod multitudo est, et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum est quod non dividitur. Secundum autem quod est multitudo, posterius est uno secundum rationem, cum multitudo dicatur aggregatio unitatum.

[83567] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 14 Divisio autem quae praesupponitur ad rationem unius, secundum quod convertitur cum ente, non est divisio quantitatis continuae, quae praeintelligitur uni quod est principium numeri. Sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud, dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud.

[83568] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 15 Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum. Quamvis etiam nihil prohiberet dici rationem multitudinis dependere ex uno, secundum quod est mensurata per unum, quod iam ad rationem numeri pertinet.

[83569] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 16 Deinde cum dicit est autem determinat de his quae causantur ex uno et multo; et circa hoc duo facit. Primo ponit ea quae consequuntur unum et multa; dicens, quod sicut superius in quinto dictum est, ubi divisit sive distinxit quot modis dicantur contraria, ad unum consequitur idem et simile et aequale. Nam idem est unum in substantia, simile unum in qualitate, aequale vero unum in quantitate.

[83570] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 17 Ad pluralitatem vero pertinent contraria horum, scilicet diversum et dissimile et inaequale. Nam diversa sunt quorum non est substantia una, et dissimilia quae non habent qualitatem unam, et inaequalia quae non habent unam quantitatem.

[83571] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 18 Deinde cum dicit dicto vero ostendit quot modis dicantur praedicta; et circa hoc duo facit. Primo distinguit modos eorum, quae consequuntur ad unum. Secundo distinguit modos eorum quae consequuntur pluralitatem, ibi, quare palam quod diversum et dissimile. Circa primum duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur idem. Secundo quot modis dicitur simile, ibi, similia vero, si non sunt et cetera. Aequale vero non distinguit, quia non dicitur multipliciter, nisi forte secundum diversas species quantitatis.

[83572] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 19 Ponit ergo tres modos quibus dicitur idem. Cum enim idem sit unum in substantia, substantia autem dupliciter dicatur, scilicet ipsum suppositum,

et natura sive species, tripliciter dicitur idem. Vel secundum suppositum solum, ut hoc album, hoc musicum, si Socrates sit albus vel musicus; vel solum per naturam suppositi sive rationem vel speciem eius, sicut Socrates et Plato sunt idem humanitate; vel secundum utrumque, sicut Socrates est idem Socrati.

[83573] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 20 Hos igitur tres modos philosophus assignans dicit, quod cum idem multipliciter dicatur, uno modo dicitur idem secundum numerum, quod aliquando dicimus ipsum, sicut si dicamus, Socrates est homo, et ipsum est album. Cum enim hoc pronomen, ipsum, sit relativum, relativum autem idem suppositum referat, ubicumque ponitur hoc quod dico ipsum, designat quod sit idem suppositum numero.

[83574] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 21 Alio modo dicitur idem si fuerit unum, non solum unitate suppositi, ut hoc lignum et hoc album, sed simul ratione et numero, ut tu tibiipsi es idem et specie et materia; ut materia referatur ad suppositum quae est individuationis principium, et species pro natura suppositi accipiatur.

[83575] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 22 Tertio modo dicitur idem quando *ratio primae substantiae*, idest suppositi est una, licet suppositum non sit unum. Et hoc est idem specie vel genere, sed non numero. Ponit autem exemplum in quantitatibus, secundum opinionem eorum, qui ponebant quantitates esse substantias rerum: secundum quam quidem opinionem plures lineae rectae, sunt sicut plura supposita in genere substantiae: mensura autem lineae est sicut species eius. Unde multae lineae rectae aequales, sunt unum secundum hanc positionem, sicut diversa supposita sunt unum quae communicant in una ratione speciei. Et quia mathematici utuntur lineis in abstractione, apud eos plures lineae aequales rectae accipiuntur ut una. Et similiter plura *tetragona*, scilicet figurae quatuor angulorum quae sunt aequalia quantitate, et sunt *isagona*, idest aequalium angulorum, accipiuntur ut idem. Et aequalitas in eis est quasi unitas secundum rationem speciei.

[83576] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 26 Deinde cum dicit similia vero ostendit quot modis dicitur simile; et ponit quatuor modos; quorum primus respondet tertio modo eius, quod dicitur idem. Quia enim idem est unum in substantia, simile vero unum in qualitate, oportet illud, secundum quod dicitur simile, se habere ad id, secundum quod dicitur idem, sicut se habet qualitas ad substantiam. Et quia usus est aequalitate quasi unitate in substantia, utitur figura et proportione quasi qualitate.

[83577] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 27 Attendendum etiam est, quod cum qualitas et quantitas fundentur in substantia: ubi est unitas substantiae, sequitur quod sit unitas quantitatis et qualitatis, non tamen unitas nominatur a quantitate et qualitate, sed a principaliori, scilicet substantia. Et ideo ubi est unitas substantiae, non dicitur similitudo vel aequalitas, sed identitas tantum.

[83578] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 28 Ad similitudinem ergo vel aequalitatem requiritur diversitas substantiae. Et propter hoc dicit quod similia dicuntur aliqua, licet non sint simpliciter

eadem secundum speciem substantiae, et si non sint etiam indifferentia secundum substantiam subiectam quae dicitur suppositum, sed sunt eadem secundum speciem aliquo modo, sicut maius tetragonum dicitur esse simile minori tetragono, quando scilicet anguli unius sunt aequales angulis alterius, et latera aequales angulos continentia sunt proportionalia. Sic igitur patet quod haec similitudo attenditur secundum unitatem figurae et proportionis. Et similiter multae rectae lineae inaequales non sunt eaedem simpliciter, licet sint similes.

[83579] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 29 Potest autem et hic considerari quod quando est unitas secundum rationem perfectam speciei, dicitur identitas; quando autem est unitas non secundum totam rationem speciei, dicitur similitudo. Ut si quis dicat quod ea quae sunt unum genere, sunt similia; ea vero quae sunt unum specie, sunt eadem; ut videntur innuere exempla posita. Nam lineas rectas aequales et tetragona aequalia dixit habere identitatem adinvicem; tetragona autem inaequalia et rectas lineas inaequales habere similitudinem.

[83580] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 30 Secundus modus est si aliqua conveniunt in una forma quae nata sit suscipere magis et minus, et tamen participent illam formam sine magis et minus: sicut albedo recipit intensionem et remissionem; unde si aliqua sunt alba aequaliter sine magis et minus, dicuntur similia.

[83581] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 31 Tertius modus est quando aliqua conveniunt in una forma aut passione, etiam secundum magis et minus; sicut magis album et minus album dicuntur similia, quia est *una species*, idest qualitas ipsorum.

[83582] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 32 Quartus modus est secundum quod aliqua dicuntur similia, non propter unam qualitatem tantum, sed consideratione multorum: ut dicantur illa esse similia quae in pluribus conveniunt quam differant, vel simpliciter, vel quantum ad ea quae in promptu apparent. Sicut stamnum argento dicitur simile, quia in multis convenit. Et similiter ignis auro, et crocus rubeo.

[83583] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 33 Deinde cum dicit quare palam prosequitur de illis quae consequuntur ad pluralitatem. Et primo de dissimili et de diverso. Secundo de differenti, ibi, differentia vero et diversitas et cetera. Dicit ergo primo, quod quia idem et diversum opponuntur, et simile et dissimile: idem autem et simile multipliciter dicuntur; manifestum est quod diversum et dissimile multipliciter dicentur, quia scilicet quando unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum, ut dicitur in primo topicorum.

[83584] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 34 Omissa autem multiplicitate dissimilis quia facile apparet qualiter modi eius accipiantur per oppositum ad modos similis, ponit tres modos eius quod est diversum. Quorum primus est quod diversum dicitur omne quod est aliud per oppositum ad idem. Sicut enim idem dicebatur omne quod est ipsum, quod est relativum identitatis, ita diversum dicitur esse quod est aliud, quod est relativum diversitatis. Et propter hoc, unumquodque ad aliud comparatum, aut est idem aut diversum. Alius modus est quando non est una materia et una ratio; sicut tu et propinquus tibi, diversi estis. Tertius autem modus est, sicut in mathematicis: ut si

dicantur lineae inaequales diversae.

[83585] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 35 Et quia dixerat quod omne ad omne est idem aut diversum, ne quis crederet hoc esse verum, tam in entibus quam in non entibus, removet hoc dicens: diversum aut idem dicitur omne ad omne in his quae dicuntur unum et ens, non autem in non entibus. Idem enim et diversum non opponuntur ut contradictoria, quorum alterum necesse est verum esse de quolibet ente aut non ente; sed opponuntur ut contraria, quae non verificantur nisi de ente. Et ideo diversum non dicitur de non entibus. Sed non idem, quod contradictorie opponitur eidem, dicitur etiam de non entibus. Sed in omnibus entibus dicitur idem aut diversum. Omne enim quod est ens et unum in se, comparatum alteri, aut est unum ei, et sic est idem; aut non unum, aptum natum esse unum, et sic est diversum. Sic igitur diversum et idem opponuntur.

[83586] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 36 Si quis autem obiiciat quod diversum et idem non sunt in omnibus entibus, cum idem sequatur unitatem substantiae, diversitas autem substantiae pluralitatem; dicendum est, quod quia substantia radix est aliorum generum, illud quod est substantiae, transfertur ad omnia alia genera, sicut de eo quod quid est philosophus dixit supra in septimo.

[83587] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 37 Deinde cum dicit differentia vero ostendit in quo differat differentia et diversitas; dicens, quod aliud est differentia, aliud diversitas. Duo enim quorum unum est diversum ab altero, non est necesse per aliquid esse diversa. Possunt enim esse diversa seipsis. Et hoc ex praedictis patet; quia quodcumque ens alteri comparatum, aut est diversum, aut est idem.

[83588] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 38 Sed quod est differens ab aliquo, oportet quod per aliquid sit differens. Unde necesse est, ut id quo differentia differunt, sit aliquid idem in illis quae non sic differunt. Hoc autem quod est idem in pluribus, vel est genus, vel est species. Unde omne differens, differt aut genere, aut specie.

[83589] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 39 Genere quidem differunt, quorum non est communis materia. Dictum est enim supra in octavo, quod licet materia non sit genus, tamen ab eo quod est materiale in re, sumitur ratio generis. Sicut natura sensibilis est materialis in homine respectu rationis. Et ideo illud quod non communicat in natura sensibili cum homine, est alterius generis.

[83590] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 40 Et quia ea quae non communicant in materia, non generantur adinvicem, sequitur ea genere esse diversa, quorum non est generatio adinvicem. Quod etiam necesse fuit addere propter ea quae non habent materiam, sicut accidentia sunt. Ut sint genere diversa quaecumque sunt in diversis praedicamentis, ut linea et albedo, quorum unum non fit ex alio.

[83591] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 41 Specie vero differentia dicuntur, quorum est idem genus, et secundum formam differunt. Dicitur autem genus quod praedicatur de duobus specie differentibus, sicut de homine et de equo. Contraria autem differunt, et contrarietas est differentia

quaedam.

[83592] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 42 Deinde cum dicit quod autem probat per inductionem quod dixerat de ratione differentiae; quia omnia differentia videntur esse talia, scilicet quod non solum sint diversa, sed aliquo modo diversa: sicut haec quidem diversa sunt genere; haec autem sunt in eodem praedicamento, et in eodem genere, sed differunt specie; et quaedam sunt eadem specie. Quae aut sunt genere eadem aut diversa, determinatum est in aliis, idest in quinto huius.

Lectio 5

[83593] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 1 Postquam philosophus determinavit de uno et multo, et de his quae ad ea consequuntur, quorum unum est contrarietas, quae est differentia quaedam, ut dictum est, hic determinat de contrarietate, quia eius consideratio specialem habet difficultatem. Et dividitur in partes duas. In primo ostendit quod contrarietas est differentia maxima. In secunda inquirit, utrum contraria differant genere, aut specie, ibi, diversum autem specie ab aliquo et cetera. Prima dividitur in duas. In prima determinat de contrariis. In secunda de mediis, ibi, quoniam vero contrariorum contingit et cetera. Prima dividitur in duas. In prima ostendit naturam contrarietatis. In secunda movet quasdam dubitationes circa praedeterminata, ibi, quoniam autem unum uni contrarium est. Prima dividitur in duas partes. In prima ostendit quid sit contrarietas. In secunda determinat de contrarietate per comparationem ad alias species oppositionis, ibi, prima vero contrarietas et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit definitionem contrarietatis. Secundo ad definitionem assignatam reducit omnes alias definitiones, quae de contrariis assignantur, ibi, necesse est alios terminos, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit definitionem contrarietatis. Secundo ex definitione assignata quaedam corollaria concludit, ibi, at vero maximum in unoquoque genere et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit aliquam esse differentiam maximam, hoc modo. In quibuscumque est invenire magis et minus, est invenire maximum, cum non sit procedere in infinitum: sed contingit differre aliquid ab altero magis et minus: ergo et contingit aliqua duo maxime differre. Et ita est aliqua differentia maxima.

[83594] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 2 Secundo ibi, et hanc ostendit, quod contrarietas sit maxima differentia, per inductionem. Quaecumque enim differunt, aut differunt genere, aut differunt specie. Illa autem, quae differunt genere, non sunt comparabilia adinvicem, sed magis distant quam possit in eis accipi magis et minus differre. Hoc enim accipitur in illis quorum est transmutatio invicem. Intelligitur enim processus quidam et via transmutationis de uno in aliud per hoc, primo quod magis differunt, et postea minus, et sic quousque unum transmutatur in alterum. In illis autem quae differunt genere, non est accipere huiusmodi viam transmutationis unius in alterum. Unde in eis non est accipere magis et minus differre, et per consequens nec maxime differre: et sic in differentibus genere non est maxima differentia.

[83595] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 3 In illis vero quae differunt specie, oportet maximam differentiam esse inter contraria, quae generationes mutuae sunt ex contrariis sicut ex ultimis. Generatur quidem medium ex extremo aut e converso, aut etiam medium ex medio, ut pallidum ex nigro vel ex rubeo: non tamen huiusmodi generationes sunt ex duobus quasi ultimis. Cum enim in generatione, ex nigro procedit ad pallidum, adhuc ulterius potest procedere ad aliquid magis differens. Sed cum iam pervenerit ad album, non potest ulterius procedere ad aliquid magis differens a nigro. Et sic ibi est status sicut in ultimo. Et propter hoc dicit quod generationes fiunt ex contrariis sicut ex ultimis. Sed manifestum est, quod distantia ultimorum semper est maxima. Relinquitur ergo, quod inter ea quae differunt specie, maxime differunt contraria.

[83596] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 4 Cum autem ostenderimus quod ea quae differunt genere non dicuntur maxime differre, et tamen est aliqua maxima differentia, sequitur quod contrarietas non sit aliud quam maxima differentia.

[83597] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit at vero inducit duo corollaria ex praemissis: quorum primum est quod contrarietas sit perfecta differentia. Quod sic probatur. Maximum in unoquoque genere est idem quod perfectum est. Quod patet ex hoc, quod maximum est quod non exceditur; et perfectum est, extra quod non potest aliquid sumi. Et sic eadem videtur esse differentia maximi et perfecti.

[83598] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 6 Et quod perfectum sit extra quod non potest aliquid sumi, patet; quia omnia dicuntur perfecta, eo quod deveniunt ad finem. Extra finem autem nihil est: quia finis est id quod est ultimum in omni re, et quod continet rem. Unde nihil est extra finem. Nec id quod perfectum est, indiget aliquo exteriori; sed totum continetur sub sua perfectione. Et sic patet quod perfecta differentia est quae pervenit ad finem.

[83599] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 7 Et sic, cum contrarietas sit maxima differentia, ut probatum est, sequitur quod sit differentia perfecta. Sed quia contraria dicuntur multipliciter, ut postmodum dicetur, non omnia contraria dicuntur perfecte differentia. Sed ita consequitur quaelibet contraria perfecte differre, sicut competit eis esse contraria; quibusdam scilicet primo, et quibusdam secundario.

[83600] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 8 His enim. Secundum corollarium ponit dicens, quod cum praedicta sint vera, manifestum est quod non convenit plura esse contraria uni. Quod quidem probat dupliciter. Primo, quia contrarietas est maxima et perfecta differentia quasi ultimorum. Unius autem distantiae non possunt esse plura ultima quam duo. Sicut videmus quod unius rectae lineae sunt duo puncta extrema. Nec iterum ultimo est aliquid ulterius. Unde impossibile est, si contrarietas est una distantia, quod uni contrariorum contrarientur aliqua duo ex aequo quasi ultima. Nec quod unum contrarietur magis, et alterum minus: quia id quod contrarietur minus, non esset ultimum, sed aliquid haberet ulterius.

[83601] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 9 Deinde cum dicit totaliter autem probat idem alio modo; dicens, quod contrarietas est differentia quaedam. Omnis autem differentia est aliquorum

duorum. Unde et perfecta differentia est duorum. Et sic unum uni tantum est contrarium.

[83602] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 10 Deinde cum dicit necesse autem ostendit, quod omnes definitiones de contrariis datae, secundum praedictam definitionem contrarietatis verificantur. Et ponit *quatuor terminos*, idest definitiones contrariorum ab aliis assignatas; quarum prima est, quod contraria sunt quae plurimum differunt. Hoc enim verificatur secundum praedicta, cum contrarietas sit perfecta differentia, quae facit plurimum differre. Manifestum est enim ex praedictis, quod in his quae differunt genere non est accipere quid magis differens his quae differunt specie: quia ad ea quae sunt extra genus, non est differentia, ut dictum est. Eorum vero, quae differunt specie, maxima differentia est contrariorum. Et sic sequitur quod contraria sunt quae plurimum differunt.

[83603] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 11 Secunda definitio est, quod contraria sunt quae plurimum differunt in eodem genere. Quae etiam verificatur secundum praedicta: quia contrarietas est perfecta differentia. Maxima autem differentia eorum quae sunt in eodem genere est perfecta differentia. Unde relinquitur quod contraria sunt quae plurimum differunt in eodem genere.

[83604] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 12 Tertia definitio est quod contraria sunt quae plurimum differunt in eodem susceptibili. Quod etiam verificatur ex praedictis; quia eadem est materia contrariorum, cum ex invicem generentur.

[83605] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 5 n. 13 Quarta definitio est, quod contraria sunt, quae plurimum differunt *sub eadem potentia*, idest arte vel scientia. Nam scientia est potentia rationalis, ut in nono dictum est. Et haec etiam definitio ex praedictis verificatur; quia una scientia est circa unum genus. Cum igitur contraria sint in eodem genere, oportet quod sint sub eadem potentia sive scientia. Et quia contrarietas est perfecta differentia in eodem genere, oportet quod contraria plurimum differant eorum quae sunt sub eadem scientia.

Lectio 6

[83606] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 1 Postquam philosophus definivit contrarietatem, hic comparat ipsam ad alias species oppositionis; et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; scilicet quod contrarietatis principium est oppositio privationis et habitus. Secundo manifestat quod supposuerat, ibi, si ergo opponuntur et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim proponit quod principium contrarietatis est privatio et habitus; dicens, quod prima contrarietas est privatio et habitus, quia scilicet in omni contrarietate privatio et habitus includitur.

[83607] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 2 Sed ne aliquis crederet quod idem esset opponi secundum privationem et habitum, et secundum contrarietatem, subiungitur quod non omnis privatio sit contrarium; quia privatio, sicut in superioribus habitum est, multipliciter dicitur. Aliquando enim quocumque modo, si non habeat quod natum est haberi, dicitur esse privatio. Sed

talis privatio non est contrarium, quia talis privatio non ponit aliquam naturam oppositam habitui, licet supponat subiectum determinatum. Sed privatio dicitur esse contrarium, quaecumque fuerit perfecta privatio.

[83608] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 3 Cum autem privatio secundum id quod est, non recipiat magis et minus, non potest dici perfecta privatio nisi ratione alicuius naturae, quae perfectam distantiam habeat ad habitum. Sicut non omnis privatio albi est contraria albo; sed privatio magis distans ab albo, quam oportet fundari in aliqua natura eiusdem generis, maxime distante ab albo. Et secundum hoc dicimus quod nigrum est contrarium albo.

[83609] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 4 Deinde cum dicit alia autem secundo ostendit qualiter ab ista prima contrarietate, alia contraria deriventur; dicens, quod alia contraria *dicuntur secundum hoc*, scilicet secundum privationem et habitum diversimode. Quaedam enim dicuntur contraria in eo quod habent in se inclusam privationem et habitum; sicut album et nigrum, et calidum et frigidum. Alia per hoc quod actu faciunt privationem et habitum, sicut sunt calefaciens et infrigidans. Aut per hoc quod sunt virtute activa privationis et habitus, sicut calefactivum et infrigidativum. Alia vero per hoc quod sunt acceptiones dictorum, sicut calefieri et infrigidari. Aut per hoc quod sunt abiectiones eorum, sicut corruptio caliditatis et frigiditatis. Et non solum aliqua dicuntur contraria per hoc, quod dicunt dictas habitudines ad prima contraria; sed etiam per hoc, quod habent habitudines easdem ad contraria sequentia. Sicut si dicamus quod ignis et aqua sunt contraria, quia habent calidum et frigidum, quae etiam dicebantur contraria per hoc quod includunt privationem et habitum.

[83610] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit si ergo manifestat quod supposuerat, scilicet quod prima contrarietas est privatio et habitus: et hoc dupliciter. Primo per syllogismum. Secundo per inductionem, ibi, palam autem et per inductionem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod contrarietas non est contradictio; dicens, quod cum quatuor modis aliqua alicui opponantur: uno modo ut contradictio, sicut sedens non sedenti; alio modo ut privatio, sicut caecus videnti: tertio modo ut contrarietas, sicut nigrum albo: quarto modo ad aliquid, sicut filius patri;- inter ista quatuor genera oppositionis primum est contradictio.

[83611] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 6 Cuius ratio est, quia contradictio includitur in omnibus aliis tamquam prius et simplicius. Opposita enim secundum quodcumque oppositionis genus impossibile est simul existere. Quod quidem contingit ex hoc, quod alterum oppositorum de sui ratione habet negationem alterius. Sicut de ratione caeci est quod sit non videns. Et de ratione nigri, quod non sit album. Et similiter de ratione filii est quod non sit pater eius cuius est filius.

[83612] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 7 Manifestum est autem quod in contradictione non est aliquod medium. Necesse est enim aut affirmare aut negare, ut supra in quarto manifestum fuit. Contrariorum autem convenit esse medium. Et sic manifestum est quod contrarietas et contradictio non sunt idem.

[83613] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit privatio vero ostendit qualiter

se habeat privatio ad contradictionem, manifestans qualiter conveniant et qualiter differant. Dicit ergo, quod privatio est quaedam contradictio. Dicitur enim privatio uno modo, quando aliquid non habet quod nullo modo natum est habere; ut si diceremus quod lapis non habet visum. Alio modo dicitur aliquid privari, si non habeat quod natum est habere; sicut animal si non habeat visum. Et hoc dupliciter: uno modo qualitercumque non habeat. Alio modo si non habeat cum aliqua determinatione, puta in tempore determinato, aut aliquo modo determinato; quia privatio multipliciter dicitur, sicut supra habitum est in quinto et nono.

[83614] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 9 Ex his ergo patet quod privatio est quaedam contradictio. Et quidem, quod sit contradictio patet ex hoc, quod aliquid dicitur privatum ex hoc quod non habet.

[83615] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 10 Sed quod non sit contradictio absoluta, sed contradictio quaedam, patet ex hoc quod contradictio de sui ratione non requirit neque aptitudinem, neque etiam existentiam alicuius subiecti. Verificatur enim de ente et de non ente quocumque. Dicimus enim quod animal non videt, et lignum non videt, et quod non ens non videt. Sed privatio de necessitate requirit aliquod subiectum, et quandoque etiam requirit aptitudinem in subiecto: quod enim est omnino non ens non dicitur privatum.

[83616] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 11 Et ideo dicit quod privatio aut est in determinata potentia, scilicet cum aptitudine ad habitum, aut saltem *concepta cum susceptivo*, idest cum subiecto, licet non habente aptitudinem ad habitum. Sicut si dicamus vocem invisibilem, aut lapidem rem mortuam.

[83617] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 12 Et ideo contradictio non potest habere medium: sed privatio aliquo modo medium habet. Necesse est enim omne aut aequale aut non aequale esse, sive sit ens sive non ens. Sed non necesse est dici de omni, quod sit aequale aut inaequale; sed solum hoc necesse est in susceptivo aequalitatis.

[83618] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 13 Sic igitur oppositio contradictionis omnino est immediata: oppositio vero privationis est immediata in determinato susceptivo; non autem est immediata simpliciter. Ex quo patet quod contrarietas, quae nata est habere medium, propinquior est privationi quam contradictioni. Nondum tamen habetur, quod privatio sit contrarietas.

[83619] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 14 Si itaque restat tertio ostendendum, quod contrarietas sit privatio; et circa hoc duo facit. Primo ostendit per syllogismum quod contrarietas sit privatio, hoc modo. Omne illud ex quo fit generatio, aut est species sive quicumque habitus speciei; aut est privatio speciei, sive cuiuscumque formae. Omne quidem dicit, quia est duplex generatio. Generatur enim aliquid simpliciter in genere substantiae, et secundum quid in genere accidentium. Generationes enim sunt ex contrariis in materia. Manifestum est ergo, quod omnis contrarietas est aliqua privatio. Si enim alterum extremorum in qualibet generatione est privatio, et utrumque contrariorum est extremum generationis, quia contraria generantur ex invicem, sicut album ex nigro, et nigrum ex albo; necesse est quod semper alterum contrariorum sit privatio.

[83620] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 15 Deinde cum dicit privatio vero ostendit quod non omnis privatio est contrarietas, quod etiam supra dixerat, dicens: non omnis privatio est contrarietas. Et causa huius est, quia privatum contingit multipliciter privari. Quocumque enim modo id quod natum est habere aliquam formam, non habeat illam, dici potest esse privatum; sive sit in dispositione propinqua ad formam illam, sive remota. Sed contrarium est semper in dispositione remota: quia contraria sunt ex quibus fiunt permutationes sicut ex extremis. Unde supra dictum est, quod sunt maxime distantia. Aliquid enim privari dicitur albedine si non sit album, sive sit pallidum, sive quocumque alio colore coloratum. Sed non ideo dicitur esse contrarium nisi quando est maxime distans ab albo, scilicet quando est nigrum. Unde manifestum est quod non omnis privatio est contrarietas.

[83621] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 16 Ex hoc etiam apparet quod, cum privatio nihil aliud requirat nisi absentiam formae, supposita tantum habitudine in subiecto, sine hoc quod determinet aliquam dispositionem in subiecto, per quam subiectum sit propinquum formae vel distans ab ea: quod privatio non significat aliquam naturam in subiecto, sed praesupponit subiectum cum aptitudine. Contrarium vero requirit determinatam dispositionem subiecti, secundum quam maxime distet a forma. Unde de necessitate aliquam naturam significat in subiecto, quae est eiusdem generis cum forma absente; sicut nigrum est in genere albi.

[83622] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 17 Considerandum est etiam quod est duplex privatio. Quaedam quae habet immediatum ordinem ad subiectum formae, sicut tenebra habet immediatum ordinem ad diaphanum. Et inter huiusmodi privationem et formam oppositam est mutua transmutatio. Aer enim de lucido fit tenebrosus, et de tenebroso fit lucidus. Quaedam autem privatio est quae non comparatur ad subiectum formae nisi mediante forma, cum sit ut quaedam corruptio eius; sicut caecitas est corruptio visus, mors est corruptio vitae. Et in talibus non est mutua conversio, sicut supra in nono habitum est.

[83623] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 18 Cum igitur hic ostenditur contrarietatem esse privationem ex mutua transmutatione, quae est in contrariis et privatione et forma, manifestum est quod non dicitur ista esse contrarietas quae est corruptio formae, sed quae habet immediatum ordinem ad subiectum formae. Et sic cessat illa obiectio quae ponitur in praedicamentis, quod a privatione ad habitum non fit reversio. Contraria autem transmutantur invicem.

[83624] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 19 Deinde cum dicit palam autem ostendit per inductionem quod contrarietas sit privatio; et hoc dupliciter. Primo inducendo in singulis contrariis. Secundo reducendo ad prima contraria, ibi, sufficit autem et si prima et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit per inductionem quod contrarietas sit privatio; dicens, quod hoc quod supra ratione syllogistica ostensum est palam est etiam per inductionem. Quia omnis contrarietas invenitur habere privationem alterius contrariorum. Semper enim duorum contrariorum unum est defectivum respectu alterius. Sed tamen non in omnibus contrariis similiter invenitur unum privatio alterius, ut infra dicetur. Et quod unum contrariorum sit privatio alterius, ex hoc apparet, quia inaequalitas est privatio aequalitatis, et dissimilitudo similitudinis, et malitia virtutis.

[83625] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 20 Deinde cum dicit differt autem ostendit quod diversimode unum contrariorum est privatio alterius. Hoc enim contingit secundum diversam rationem privationis. Quae quidem diversitas attenditur dupliciter. Uno modo ex hoc quod privatio potest dici, vel quia solum aliquod privatum est modo quocumque. Vel quia est privatum in aliquo tempore determinato, vel in aliqua parte determinata. In tempore quidem determinato, sicut si sit privatum in aliqua aetate. In parte autem determinata, sicut si sit privatum in aliqua parte principali. Aut *etiam in omni*, idest in toto. Dicitur enim aliquis insensatus, si in aetate perfecta discretione careat, non autem in puerili aetate. Et similiter aliquis nudus, non si aliqua pars eius non sit tecta, sed si plures aut principales partes intectae remaneant.

[83626] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 21 Et propter istam diversitatem privationis, quae in contrarietate includitur, contingit quod quorumdam contrariorum est medium, et quorumdam non. Inter bonum enim et malum, medium est. Est enim aliquis homo neque bonus neque malus. Dicitur enim bonus homo secundum virtutem. Nam virtus est quae bonum facit habentem. Non autem omnis qui caret virtute malus est. Nam puer caret virtute, et tamen non dicitur malus. Sed si in aetate, in qua debet habere virtutem, non habeat, malus dicitur. Vel etiam si aliquis virtute careat quantum ad aliquos actus minimos et quasi indifferentes ad vitam, non dicitur malus; sed solum si careat virtute quantum ad actus principales et necessarios ad vitam. Sed par et impar in numeris non habent medium: quia numerus dicitur impar ex hoc quod quocumque modo caret paritate.

[83627] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 22 Alia vero diversitas privationis est, quod privatio quaedam determinat sibi subiectum, quaedam vero non. Dictum est enim supra, quod id quod caret aliquo, etiam si non natum sit habere, quandoque dicitur privatum. Ex hac autem diversitate privationis potest contingere in aliquibus contrariis, quod habeant medium vel non habeant: sicut si dicamus, quod cum homo dicatur bonus secundum virtutes politicas, si malum quod includit privationem boni requirat determinatum subiectum, rusticus qui non participat conversatione civili, nec bonus nec malus est bonitate vel malitia civili. Sic igitur patet ex praedictis, quod alterum contrariorum dicitur secundum privationem.

[83628] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 6 n. 23 Deinde cum dicit sufficit autem ostendit idem reducendo ad prima contraria; dicens quod sufficit ad ostendendum quod alterum contrariorum sit privatio, si hoc invenitur in primis contrariis, quae sunt genera aliorum contrariorum, sicut sunt unum et multa. Et quod ista sint prima contraria, patet ex hoc, quod omnia alia contraria reducuntur ad illa. Nam ad unum et multa reducuntur aequale et inaequale, simile et dissimile, idem et diversum. Differentia autem, diversitas quaedam est, et contrarietas differentia quaedam, ut supra habitum est. Et sic patet quod omnis contrarietas reducitur ad unum et multa. Unum autem et multa opponuntur ut divisibile et indivisibile, ut supra habitum est. Et ita relinquitur, quod omnia contraria privationem includant.

Lectio 7

[83629] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid est contrarietas, hic determinat quasdam dubitationes circa praedeterminata; et circa hoc duo facit. Primo movet dubitationes. Secundo prosequitur eas, ibi, utrum enim semper in oppositione dicimus et cetera. Oriuntur autem dubitationes ex hoc quod supra dictum est, quod unum uni contrarium est. Quod quidem in duplici oppositione fallere videtur. Nam unum et multa opponuntur, cum tamen et multis opponantur pauca. Similiter autem et aequale videtur opponi duobus, scilicet magno et parvo. Unde relinquitur dubitatio quomodo praedicta opponuntur. Si enim opponantur secundum contrarietatem, videtur falsum esse quod dictum est, quod unum uni contrarium est.

[83630] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 2 Deinde cum dicit utrum enim prosequitur praedictas dubitationes; et primo dubitationem aequalis ad magnum et parvum. Secundo prosequitur dubitationem de oppositione unius ad multa, ibi, similiter autem et de uno et de multis et cetera. Circa primum duo facit. Primo disputat quaestionem. Secundo veritatem determinat quaestionis, ibi, restat igitur aut ut negationem opponi. Et circa primum duo facit. Primo obiicit ad ostendendum aequale esse contrarium magno et parvo. Secundo obiicit ad oppositum, ibi, sed accidit unum et cetera. Circa primum tres ponit rationes. In prima quarum duo facit. Primo manifestat quoddam ex quo ratio procedit; dicens, quod hac dictione, utrum, semper utimur in oppositis. Ut cum quaerimus utrum aliquid sit album aut nigrum, quae sunt opposita secundum contrarietatem; et utrum sit album aut non album, quae sunt opposita secundum contradictionem. Sed utrum aliquid sit homo aut album non dicimus, nisi ex hac suppositione, quod non possit aliquid esse album et homo. Et sic quaerimus, utrum sit album vel homo, sicut quaerimus utrum veniat Cleon aut Socrates, supponentes quod non ambo simul veniant. Sed hic modus quaerendi in his quae non sunt opposita, in nullo genere est secundum necessitatem, sed solum secundum suppositionem. Et hoc ideo, quia hac dictione, utrum, utimur solum in oppositis ex necessitate; in aliis autem ex suppositione tantum, quia sola opposita ex natura non contingit simul existere. Et hoc, scilicet si non simul sit verum utrumque quo utitur qui quaerit, utrum veniat Socrates aut Cleon; quia si contingeret eos simul venire, derisoria esset interrogatio. Et si ita est quod simul non contingat eos venire, incidet praedicta quaestio in oppositione quae est inter unum et multa. Oportet enim quaerere de Socrate et Cleone, utrum ambo veniant, vel alter tantum. Quae quidem quaestio est secundum oppositionem unius ad multa. Et supposito quod alter veniat, tunc demum habet locum quaestio, utrum veniat Socrates aut Cleon.

[83631] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 3 Deinde cum dicit si itaque ex propositione iam manifesta argumentatur hoc modo. Hac particula, utrum, interrogantes, in oppositis semper utimur, ut supra dictum est. Sed utimur hac particula in aequali, magno et parvo. Quaerimus enim utrum hoc illo sit maius, aut minus, aut aequale. Est ergo aliqua oppositio aequalis ad magnum et parvum. Sed non potest dici, quod alterum horum sit contrarium magno vel parvo; quia nulla ratio est quare magis sit contrarium magno quam parvo. Nec iterum secundum praedicta videtur quod ambobus sit contrarium, quia unum uni est contrarium.

[83632] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 4 Secundam rationem ponit ibi, amplius quae talis est. Aequale est contrarium inaequali. Sed inaequale significat aliquid inesse ambobus, scilicet magno et parvo; ergo aequale est contrarium ambobus.

[83633] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 5 Tertiam rationem ponit ibi, et dubitatio quae procedit ex opinione Pythagorae, qui attribuebat inaequalitatem et alteritatem dualitatibus et numero pari, identitatem vero numero impari. Et est ratio talis. Aequale opponitur inaequali. Sed inaequale competit dualitatibus. Ergo aequale est contrarium duobus.

[83634] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit sed accidit obiicit in oppositum duabus rationibus: quarum prima talis est. Magnum et parvum sunt duo. Si igitur aequale est contrarium magno et parvo, unum est contrarium duobus. Quod quidem est impossibile, ut supra ostensum est.

[83635] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 7 Secundam rationem ponit ibi, amplius aequale quae talis est. Non est contrarietas medii ad extrema. Quod quidem et secundum sensum apparet, et ex definitione contrarietatis manifestatur, quia contrarietas perfecta est distantia. Quod autem est medium duorum aliquorum, non est perfecte distans ab altero eorum, quia extrema magis differunt ab invicem quam a medio. Et sic relinquitur quod contrarietas non est mediorum ad extrema; sed magis contrarietas est eorum quae habent inter se aliquod medium. Aequale autem videtur esse medium magni et parvi. Non igitur aequale est contrarium magno et parvo.

[83636] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit restat igitur determinat veritatem quaestionis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit aequale opponi magno et parvo, alio modo quam secundum contrarietatem, concludens hoc ex rationibus supra positis ad utramque partem. Nam primae rationes ostenderunt quod aequale opponitur magno et parvo. Secundae autem quod non est contrarium eis. Restat igitur quod opponatur eis alio modo oppositionis. Et remota ratione oppositionis secundum quam aequale dicitur ad inaequale, non ad magnum et parvum, restat quod aequale opponatur magno et parvo, aut sicut negatio eorum aut sicut privatio.

[83637] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 9 Et quod altero istorum modorum opponatur utrique eorum, et non alteri tantum, ostendit dupliciter. Primo quidem, quia non est ratio quare aequale sit magis negatio aut privatio magni quam parvi, aut e converso. Unde oportet quod sit negatio aut privatio amborum.

[83638] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 10 Item ostendit hoc per signum. Quia enim aequale opponitur utrique, propter hoc utimur hac particula utrum, interrogantes de aequali per comparationem ad ambo, et non ad alterum tantum. Non enim quaerimus utrum hoc illo sit maius vel aequale, aut aequale vel minus. Sed semper ponimus tria; scilicet utrum sit maius aut minus aut aequale.

[83639] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 11 Secundo ibi, non autem ostendit determinate, quo genere opponatur aequale magno et parvo; dicens, quod haec particula non, quae includitur in ratione aequalis, cum dicimus aequale esse quod nec est maius neque minus, non est negatio

simpliciter, sed ex necessitate est privatio. Negatio enim absolute, de quolibet dicitur cui non inest sua opposita affirmatio. Quod non accidit in proposito. Non enim esse dicimus aequale omne id quod non est maius, aut minus; sed solum hoc dicimus in illis, in quibus aptum natum est esse maius aut minus.

[83640] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 12 Haec est igitur ratio aequalis, quod aequale est quod nec magnum nec parvum est, aptum tamen natum est esse aut magnum aut parvum, sicut aliae privationes definiuntur. Et ita manifestum est quod aequale opponitur ambobus, scilicet magno et parvo, ut negatio privativa.

[83641] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 13 Tertio concludendo ibi, quapropter et ostendit, quod aequale est medium magni et parvi. Et circa hoc duo facit. Primo concludit ex dictis propositum. Cum enim dictum sit, quod aequale est quod nec magnum nec parvum est, aptum tamen natum est esse aut hoc aut illud; quod autem hoc modo se habet ad contraria, medium est inter ea: sicut quod nec malum nec bonum est, opponitur ambobus, et est medium inter bonum et malum. Unde sequitur, quod aequale sit medium inter magnum et parvum. Sed haec est differentia inter utrumque: quia quod nec magnum nec parvum est, est nominatum. Dicitur enim aequale. Sed quod nec bonum nec malum est, innominatum est.

[83642] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 14 Et ratio huius est, quia quandoque ambae privationes duorum contrariorum cadunt super aliquid unum determinatum, et tunc est unum tantum medium, et potest de facili nominari sicut aequale. Ex eo enim est aliquid nec maius nec minus, quod habet unam et eamdem quantitatem. Sed quandoque illud super quod cadunt duae privationes contrariorum dicitur multipliciter, et non est unum tantum susceptivum utriusque privationis coniunctae; et tunc non habet unum nomen, sed vel omnino remanet innominatum, sicut quod nec bonum nec malum est, quod multipliciter contingit: vel habet diversa nomina. Sicut hoc quod dicimus quod neque album neque nigrum est. Hoc enim non est aliquid unum. Sed sunt quidam colores indeterminati, in quibus praedicta negatio privativa dicitur. Necesse est enim quod id quod neque est album nec nigrum, aut esse pallidum, aut croceum, aut aliquid tale.

[83643] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 15 Deinde cum dicit quare non excludit secundum praedicta quorumdam irrisionem de hoc, quod id, quod nec bonum nec malum est, ponitur medium inter bonum et malum. Dicebant enim, quod pari ratione posset assignari medium inter quaecumque. Dicit ergo quod, cum dictum sit, quod oportet esse aliquod susceptivum, quod natum est esse utrumlibet extremorum in his, in quibus medium praedicto modo assignatur per abnegationem utriusque, manifestum est quod non recte increpant in assignatione huiusmodi medii, illi qui opinantur sequi quod similiter posset dici in omnibus, puta: quod calcei et manus sit medium, quod nec calceus nec manus est, quia quod nec bonum nec malum est, medium est boni et mali: quod propter hunc modum quorumlibet sit futurum aliquod medium.

[83644] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 7 n. 16 Sed hoc non est necesse accidere: quia ista coniunctio negationum quae perficit medium, est oppositorum quae habent aliquod medium, et quae sunt in una distantia, quasi unius generis extrema et cetera. Sed aliorum de quibus ipsi

inducunt, sicut calcei et manus, non est talis differentia quod sint in una distantia, quia sunt in alio genere, quorum negationes simul accipiuntur. Unde non est aliquid unum quod subiiciatur huiusmodi negationibus; et sic inter talia non est accipere medium.

Lectio 8

[83645] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 1 Postquam prosecutus est philosophus quaestionem, quae mota fuerat de oppositione aequalis ad magnum et parvum, hic prosequitur quaestionem motam de oppositione unius ad multa. Et circa hoc duo facit. Primo obiicit ad quaestionem. Secundo determinat veritatem, ibi, sed forsan multa dicuntur et cetera. Circa primum tria facit. Primo assignat rationem dubitationis; dicens, quod sicut dubitabile est de oppositione aequalis ad magnum et parvum, similiter quidem potest dubitari de uno et multis, utrum opponantur adinvicem. Et ratio dubitationis est, quia si multa absque distinctione opponantur uni, sequuntur quaedam impossibilia, nisi distinguatur de multo, sicut ipse post distinguit.

[83646] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit nam unum probat quod dixerat. Probat enim, quod si unum opponitur multis, quod unum sit paucum vel pauca. Et hoc duabus rationibus: quarum prima talis est. Multa opponuntur paucis. Si igitur multa opponuntur uni simpliciter sine distinctione; cum unum uni sit contrarium, sequitur quod unum sit paucum vel pauca.

[83647] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 3 Secunda ratio talis est. Duo sunt multa. Quod probatur ex hoc quod duplex est multiplex. Sed multa opponuntur paucis. Ergo duo opponuntur aliquibus paucis. Sed duo non possunt esse multa ad aliquid paucum, nisi ad unum. Nihil enim minus est duobus nisi unum. Sequitur igitur quod unum sit paucum.

[83648] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit amplius si ostendit hoc esse impossibile, scilicet quod unum sit paucum. Ita enim se habent unum et paucum ad pluralitatem, sicut productum et breve ad longitudinem. Utraque enim utriusque, proprie passiones sunt. Sed omne breve est longitudo quaedam. Ergo omne paucum est pluralitas quaedam. Si ergo unum est paucum, quod necesse videtur dicere si duo sunt multa, sequitur quod unum sit quaedam pluralitas.

[83649] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 5 Et ita unum erit non solum multum, sed etiam multa. Nam omne multum est etiam multa; nisi forte hoc differat in humidis facile divisibilibus, ut sunt aqua, oleum, aer et huiusmodi, quae nominat hic continua bene terminabilia. Nam humidum est, quod bene terminatur termino alieno. In talibus enim etiam aliquid continuum dicitur multum, sicut multa aqua vel multus aer, quia propter facilitatem divisionis sunt propinqua multitudini. Sed cum horum aliquid est continuum, ita dicitur esse multum singulariter, quod non dicitur esse multa pluraliter. Sed in aliis non dicimus multum, nisi quando sunt divisa actu. Non enim si lignum sit continuum, dicimus quod sit multum, sed magnum. Divisione autem actu adveniente, non solum dicimus quod sit multum, sed quod etiam sit multa. In aliis igitur non differt dicere multum et

multa, sed solum in continuo bene terminabili. Si igitur unum sit multum, sequitur quod sit multa; quod est impossibile.

[83650] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit sed forsan solvit propositam dubitationem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod multum non eodem modo opponitur uni et pauco. Secundo ostendit qualiter multum opponitur uni, ibi, opponitur itaque unum multis et cetera. Circa primum duo facit. Primo solvit propositam dubitationem. Secundo ex dictis excludit quemdam errorem, ibi, quapropter nec recte et cetera. Duo autem superius in obiiciendo tetigerat, ex quibus impossibile hoc sequi videbatur: scilicet quod multum sit multa, et quod multa opponantur paucis. Primo ergo manifestat primum; dicens, quod forsan in quibusdam multa dicuntur indifferenter sicut multum. Sed in quibusdam multum et multa accipiuntur ut aliquid differens; scilicet in continuo bene terminabili; sicut de una aqua continua dicimus quod est aqua multa, et non quod sunt aquae multae. Sed in his quae sunt divisa actu, quaecumque sint illa, in his indifferenter dicitur et multum et multa.

[83651] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit uno quidem manifestat secundum, scilicet qualiter multa opponantur paucis; dicens, quod multa dicuntur dupliciter. Uno enim modo significant pluralitatem excedentem, vel simpliciter, vel per respectum ad aliquid. Simpliciter quidem, sicut dicimus aliqua esse multa, eo quod excedunt pluralitatem, quae solet communiter in rebus sui generis reperiri, ut si dicamus multam pluviam, quando ultra communem cursum pluit. Per respectum autem ad aliquid, ut si dicamus decem homines multos in comparatione ad tres. Et similiter paucum dicitur pluralitas habens defectum, idest deficiens a pluralitate excedente.

[83652] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 8 Alio modo dicitur multum absolute, sicut numerus dicitur quaedam multitudo. Et sic multum opponitur tantum uni, non autem pauco. Nam multa secundum hanc significationem sunt quasi plurale eius quod dicitur unum; ut ita dicamus unum et multa, ac si diceremus unum et una pluraliter, sicut dicimus album et alba, et sicut mensurata dicuntur ad mensurabile. Nam multa mensurantur per unum, ut infra dicetur. Et secundum hanc significationem, a multis dicuntur multiplicia. Manifestum est enim quod secundum quemlibet numerum dicitur aliquid multipliciter; sicut a binario, duplum, et ternario triplum, et sic de aliis. Unusquisque enim numerus est multa hoc modo, quia refertur ad unum, et quia quodlibet mensurabile est uno. Et hoc, secundum quod multa opponuntur uni, non autem secundum quod opponuntur pauco.

[83653] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 9 Unde et ipsa duo quae sunt numerus quidam, sunt multa secundum quod multa opponuntur uni. Sed secundum quod multa significant pluralitatem excedentem, duo non sunt multa, sed sunt pauca. Nihil enim est paucius duobus, quia unum non est paucum, ut supra probatum est. Paucitas enim est pluralitas habens defectum. Prima vero pluralitas habens defectum est dualitas. Unde dualitas est prima paucitas.

[83654] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit quapropter non excludit, secundum praedicta, quemdam errorem. Sciendum est enim, quod Anaxagoras posuit generationem rerum fieri per extractionem. Unde posuit a principio omnia existere simul in quodam mixto, sed

intellectus incepit segregare ab illo mixto singulas res, et haec est rerum generatio. Et quia generatio, secundum eum, est in infinitum, ideo posuit quod res in illo mixto existentes infinitatem habeant. Dixit igitur quod ante distinctionem rerum omnes res essent simul, infinitae quidem et pluralitate et parvitate.

[83655] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 11 Et quod quidem infinitum in parvitate et pluralitate posuit, recte dictum est; quia in quantitatibus continuis invenitur infinitum per divisionem; quam quidem infinitatem significavit per parvitatem. In quantitatibus autem discretis invenitur infinitum per additionem, quam quidem significavit per pluralitatem.

[83656] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 12 Cum igitur hic recte dixisset, destitit ab hoc suo dicto non recte. Visum enim fuit ei postmodum quod loco eius quod dixit parvitatem, debuit dicere et paucitatem. Quae quidem correptio, ideo non recta fuit, quia res non sunt infinitae paucitate. Est enim invenire paucum primum, scilicet duo, non autem unum, ut quidam dicunt. Ubi enim est invenire aliquid primum, non proceditur in infinitum. Si autem unum esset paucum, oporteret in infinitum procedere. Sequeretur enim, quod unum esset multa, quia omne paucum est multum, vel multa, ut supra dictum est. Si autem unum esset multa, oporteret esse aliquid minus eo, quod esset paucum, et illud iterum oporteret esse multum, et sic in infinitum abiretur.

[83657] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit opponitur itaque ostendit quomodo unum et multa opponantur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod unum opponitur multis relative. Secundo ostendit, quod multitudo absoluta non opponitur pauco, ibi, pluralitas autem. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod unum opponitur multis relative; dicens quod unum opponitur multis, sicut mensura mensurabili; quae quidem opponuntur ut ad aliquid. Non tamen ita quod sit de numero eorum quae sunt ad aliquid secundum seipsa. Supra enim in quinto dictum est, quod dupliciter dicuntur aliqua esse ad aliquid. Quaedam namque referuntur adinvicem ex aequo, sicut dominus et servus, pater et filius, magnum et parvum; et haec dicit esse ad aliquid ut contraria; et sunt ad aliquid secundum seipsa; quia utrumque eorum hoc ipsum quid est, ad alterum dicitur.

[83658] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 14 Alia vero sunt ad aliquid non ex aequo; sed unum eorum dicitur ad aliquid, non quod ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum, sicut in scientia et scibili contingit. Scibile enim dicitur relative, non quia ipsum refertur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic patet quod huiusmodi non sunt relativa secundum se, quia scibile non hoc ipsum quod est, ad alterum dicitur, sed magis aliud dicitur ad ipsum.

[83659] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 15 Deinde cum dicit unum vero manifestat qualiter unum opponitur multis ut mensurabili. Et quia de ratione mensurae est quod sit minimum aliquo modo, ideo primo dicitur, quod unum est minus multis, et etiam duobus, licet non sit paucum. Non enim sequitur, si aliquid sit minus, quod sit paucum; licet de ratione pauci sit quod sit minus, quia omnis paucitas pluralitas quaedam est.

[83660] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 16 Sciendum vero est, quod pluralitas sive multitudo

absoluta, quae opponitur uni quod convertitur cum ente, est quasi genus numeri; quia numerus nihil aliud est quam pluralitas et multitudo mensurabilis uno. Sic igitur unum, secundum quod simpliciter dicitur ens indivisibile, convertitur cum ente. Secundum autem quod accipit rationem mensurae, sic determinatur ad aliquod genus quantitatis, in quo proprie invenitur ratio mensurae.

[83661] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 17 Et similiter pluralitas vel multitudo, secundum quod significat entia divisa, non determinatur ad aliquod genus. Secundum autem quod significat aliquid mensuratum, determinatur ad genus quantitatis, cuius species est numerus. Et ideo dicit quod numerus est pluralitas mensurata uno, et quod pluralitas est quasi genus numeri.

[83662] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 18 Et non dicit quod sit simpliciter genus; quia sicut ens genus non est, proprie loquendo, ita nec unum quod convertitur cum ente, nec pluralitas ei opposita. Sed est quasi genus, quia habet aliquid de ratione generis, inquantum est communis.

[83663] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 19 Sic igitur accipiendo unum quod est principium numeri et habet rationem mensurae, et numerum qui est species quantitatis et est multitudo mensurata uno, opponuntur unum et multa, non ut contraria, ut supra dictum est de uno quod convertitur cum ente, et de pluralitate sibi opposita; sed opponuntur sicut aliqua eorum quae sunt ad aliquid, quorum scilicet unum dicitur relative, quia alterum refertur ad ipsum. Sic igitur opponitur unum et numerus, inquantum unum est mensura et numerus est mensurabilis.

[83664] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 20 Et quia talis est natura horum relativorum quod unum potest esse sine altero, sed non e converso, ideo hoc invenitur in uno et numero, quia si est numerus, oportet quod sit unum. Sed non oportet quod ubicumque est unum, quod sit numerus. Quia si est aliquid indivisibile ut punctus, ibi est unum, et non numerus. In aliis vero relativis quorum utrumque secundum se dicitur ad aliquid, neutrum est sine reliquo. Non enim est sine servo dominus, nec servus sine domino.

[83665] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 21 Deinde cum dicit similiter autem manifestat similitudinem relationis scibilis ad scientiam et unius ad multa; dicens, quod cum scientia similiter secundum rei veritatem dicatur ad scibile sicut numerus ad unum, non similiter assignatur a quibusdam; quia videtur quibusdam, sicut Pythagoricis, sicut supra dictum est, quod scientia sit mensura et scibile mensuratum. Sed contrarium apparet. Dictum est enim quod, si est unum quod est mensura, non est necesse numerum esse qui est mensuratum, sed e converso. Videmus enim quod si est scientia, oportet scibile esse. Non autem oportet, si est aliquid scibile, quod sit eius scientia. Unde apparet quod magis scibile est sicut mensura et scientia sicut mensuratum. Quodam enim modo mensuratur scibili scientia, sicut numerus uno. Ex hoc enim vera scientia rei habetur, quod intellectus apprehendit rem sicuti est.

[83666] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 22 Deinde cum dicit pluralitas autem ostendit quod pluralitas vel multitudo absoluta non opponitur pauco, dicens: dictum est quod pluralitas secundum quod est mensurata, opponitur uni ut mensurae, sed non est contraria pauco. Sed pauco, quod significat pluralitatem excessam, opponitur multum, quod significat pluralitatem excedentem.

Similiter etiam pluralitas non uno modo opponitur uni, sed dupliciter. Uno modo, sicut supra dictum est, opponitur ei ut divisibile indivisibili. Et hoc si accipiatur communiter unum quod convertitur cum ente, et pluralitas ei correspondens. Alio modo opponitur pluralitas uni ut ad aliquid, sicut scientia ad scibile. Et hoc dico si accipiatur pluralitas quae est numerus, et unum quod habet rationem mensurae, et est principium numeri.

Lectio 9

[83667] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 1 Postquam philosophus determinavit de contrariis, hic determinat de mediis contrariorum; et circa hoc duo facit. Primo proponit de quo est intentio; dicens: quia contrariorum contingit aliquid esse medium, ut supra dictum est, et quaedam contrariorum medium habent, ostendendum est quod necesse est media esse ex contrariis. Non autem hoc solum ostendit, sed etiam quaedam alia quae ad huius probationem sunt necessaria.

[83668] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 2 Deinde cum dicit omnia namque prosequitur suam intentionem; et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod media sunt in eodem genere cum contrariis. Secundo ostendit, quod media sunt inter contraria tantum, ibi, at vero media et cetera. Tertio vero ostendit, quod media componuntur ex contrariis, quod est principaliter intentum, ibi, si vero sunt in eodem genere. Dicit ergo primo, quod omnia media sunt in eodem genere cum his quorum sunt media. Quod sic probat. Quia haec est diffinitio mediorum, quod media sunt inter quae prius venit illud quod mutatur de uno extremorum, quam in alterum extremum.

[83669] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 3 Et hoc manifestat per duo exempla. Primo quidem in sonis. Sunt enim quidam soni graves, et quidam acuti, et quidam medii. Et secundum hanc distinctionem sonorum, distinguuntur chordae in musicis instrumentis. Illae enim chordae, quae reddunt graves sonos, dicuntur hypatae, quia principales. Illae vero quae reddunt acutos sonos, dicuntur netae. Si igitur musicus paulatim a gravibus ad acutos descendere velit, quod est transire per mediam rationem, necesse est quod prius veniat ad sonos medios. Secundo autem manifestat in coloribus. Si enim aliquid mutatur ex albo in nigrum, oportet quod primum veniat ad medios colores quam ad nigrum. Et similiter est in aliis mediis.

[83670] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 4 Sic igitur patet quod de mediis fit transmutatio ad extrema, et e converso. Sed in his quae sunt in diversis generibus, non fit transmutatio in invicem nisi per accidens, sicut patet in colore et figura. Non enim mutatur aliquid de colore in figuram aut e converso; sed de colore in colorem, et de figura in figuram. Unde necesse est quod media et extrema sint in eodem genere.

[83671] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 5 Deinde cum dicit at vero ostendit quod media sunt inter contraria; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod media necesse est esse inter opposita. Secundo inter quae opposita, quia inter contraria, ibi, oppositorum vero. Dicit ergo primo, quod omnia media necesse est esse inter opposita. Quod sic probat. Quia solum ex oppositis, per se

loquendo, fiunt mutationes, ut probatur in primo physicorum. Ex nigro enim aliquid fit album per se loquendo. Dulce autem non fit ex nigro nisi per accidens, inquantum dulce convenit esse album. Sed media sunt inter illa ex quibus est mutua transmutatio, sicut per definitionem mediorum suprapositam patet. Impossibile est ergo quod media sint non oppositorum; quia sequeretur quod esset permutatio non ex oppositis.

[83672] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit oppositorum enim manifestat inter quae opposita possint esse media; dicens, quod inter opposita in contradictione nullo modo potest esse medium. Contradictio enim est oppositio, cuius altera pars ex necessitate adest cuicumque subiecto, sive sit ens, sive non ens. De quolibet enim ente vel non ente necesse est dicere quod sedet, vel non sedet. Et sic patet, quod contradictio nullum habet medium.

[83673] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 7 Sed aliorum oppositorum alia sunt ad aliquid, alia privatio et forma, alia ut contraria. Eorum autem, quae sunt ad aliquid, quaedam se habent ut contraria, quae ex aequo adinvicem referuntur; et ista habent medium. Quaedam vero non se habent ut contraria, quae non ex aequo adinvicem referuntur, sicut scientia et scibile; et ista non habent medium. Cuius causa est, quia media et extrema sunt in eodem genere. Haec autem non sunt in eodem genere, cum unum secundum se referatur, ut scientia, non autem aliud, ut scibile. Quomodo ergo scientiae et scibilis potest aliquid esse medium? Sed magni et parvi potest esse *aliquid medium*, idest aequale, ut supra dictum est. Et similiter eorum quae referuntur adinvicem, ut contraria. Quomodo autem ea quae opponuntur privative habeant media vel non habeant, et quomodo haec oppositio aliquo modo pertinet ad contrarietatem, hic tacet, quia supra exposuit.

[83674] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit si vero ostendit tertium quod principaliter intendit, scilicet quod media sunt composita ex contrariis. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; dicens, quod si media in eodem genere sint cum extremis, sicut ostensum est, et si iterum media sint solum contrariorum, ut etiam ostensum est; necesse est media componi ex his contrariis inter quae sunt.

[83675] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit nam erit probat propositum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod contrariae species habent priora contraria ex quibus constituuntur. Quod sic probat. Oportet enim quod contrariorum, aut sit aliquod genus, aut nullum. Si autem nullum genus esset contrariorum, non haberent medium; quia medium non est nisi eorum quae sunt unius generis, ut ex dictis patet. Sed si contrariorum, quorum ponitur medium, sit aliquod genus prius ipsis contrariis, necesse est etiam quod sint differentiae contrariae priores speciebus contrariis, quae faciant et constituant species contrarias ex ipso genere uno. Species enim ex genere et differentiis constituuntur.

[83676] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 10 Et hoc manifestat per exemplum. Sicut si album et nigrum sint contrariae species, et habeant unum genus quod est color, necesse est quod habeant aliquas differentias constitutivas; ita quod album sit color disgregativus visus, nigrum vero color congregativus. Et sic hae differentiae congregativum et disgregativum sunt priores albo et nigro. Unde, cum utrobique sit contrarietas, manifestum est quod contraria sunt seinvicem priora.

Contrariae enim differentiae sunt priores contrariis speciebus. Et sunt etiam magis contrariae, quia sunt causae contrarietatis ipsis speciebus.

[83677] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 11 Considerandum tamen quod disgregativum et congregativum visus, non sunt verae differentiae constitutivae albi et nigri, sed magis effectus eorum. Ponuntur tamen loco differentiarum, signa earum. Sicut interdum per accidentia, designantur differentiae et formae substantiales. Disgregatio enim visus provenit ex vehementia lucis, cuius plenitudo albedinem constituit. Et congregatio visus provenit ex causa contraria.

[83678] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit et reliqua ostendit quod etiam mediae species habent priora media, ex quibus constituuntur; dicens, quod cum media sint species eiusdem generis, et omnes species ex genere et differentia constituantur, necesse est quod media constituantur ex genere et differentiis. Sicut quicumque colores sunt medii inter album et nigrum, oportet hos definiri ex genere, quod est color, et ex quibusdam differentiis. Et hae differentiae, ex quibus constituuntur medii colores, non possunt esse *immediate prima contraria*, scilicet differentiae contrariae quae constituebant contrarias species albi et nigri. Aliter oportet quod quilibet color medius esset albus aut niger. Nam color congregativus est niger, et disgregativus est albus. Oportet igitur quod differentiae constitutivae mediorum colorum sint alterae a differentiis contrariis, quae sunt constitutivae contrariarum specierum. Et quia, sicut se habent species ad species, ita se habent differentiae ad differentias: oportet quod sicut medii colores sunt species mediae inter species contrarias, ita differentiae constitutivae earum sint mediae inter differentias contrarias quae dicuntur prima contraria.

[83679] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 13 Deinde cum dicit primae autem ostendit, quod mediae differentiae ex differentiis contrariis componuntur; dicens, quod differentiae primae contrariae sunt disgregativum visus et congregativum. Unde istae differentiae sunt illud primum, ex quo componimus omnes species generis. Sed, si aliqua contraria non essent in eodem genere, quaerendum restaret ex quo eorum media constituerentur. Sed in his quae sunt in eodem genere, non est difficile hoc accipere; quia necesse est omnia quae sunt in eodem genere *aut esse incomposita*, idest simplicia, aut componi *ex incompositis*, idest simplicibus, quae sunt in genere illo. Contraria enim sunt incomposita ex invicem; quia nec album componitur ex nigro, neque nigrum ex albo, neque congregativum ex disgregativo, neque e converso. Quare oportet quod contraria sint principia, quia simplicia in quolibet genere sunt principia.

[83680] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 14 Sed de mediis oportet dicere, quod aut omnia componantur *ex simplicibus*, idest ex contrariis, aut nullum; quia eadem ratio videtur de omnibus. Sed non potest dici, quod nullum: quia aliquod est medium quod componitur ex contrariis: ex quo contingit quod transmutatio primo pervenit ad media quam ad extrema. Hoc autem sic apparet: quia illud in quod primo pervenit transmutatio, est magis et minus respectu utriusque extremorum. Prius enim aliquid fit minus album et minus nigrum, quam totaliter album et totaliter nigrum: et hoc ipsum quod est minus album, quam album simpliciter, et minus nigrum quam nigrum simpliciter. Est etiam magis accedens ad album quam nigrum simpliciter; et magis accedens ad

nigrum quam album simpliciter. Et sic patet, quod illud in quod primo venit transmutatio, est magis et minus respectu utriusque extremorum. Et propter hoc oportet quod sit medium contrariorum. Et sic sequitur quod omnia media sint composita ex contrariis. Nam idem medium quod est magis et minus respectu utriusque extremorum, oportet esse compositum ex extremis simplicibus, respectu quorum dicitur magis et minus. Et quia non sunt aliqua extrema priora contrariis in eodem genere, relinquitur quod duae differentiae contrariae constitutivae mediorum sint compositae ex contrariis differentiis. Et ita media erunt ex contrariis. Quod patet, quia *omnia inferiora*, idest omnes species generis, tam contraria quam media, sunt ex primis contrariis, scilicet differentiis.

[83681] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 9 n. 15 Deinde cum dicit quod quidem concludit epilogando quod supra de mediis dictum est. Et est litera plana.

Lectio 10

[83682] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 1 Quia philosophus superius ostendit contrarietatem esse differentiam quamdam, differentia autem vel est secundum genus, vel secundum speciem; intendit hic Aristoteles ostendere quomodo contraria se habeant ad hoc, ut differant genere et specie. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quod differentia secundum speciem pertinet ad contrarietatem. In secunda ostendit quomodo de quibusdam contrariis aliter est, ibi, dubitabit autem aliquis quare femina et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod differentia quae facit differre specie, est secundum se ipsius generis, quasi ipsam naturam generis in diversas species dividens. Secundo ostendit quod hoc convenit contrarietati, ibi, contrarietas igitur haec et cetera. Tertio concludit quoddam corollarium ex dictis, ibi, quare palam, quia ad id quod vocatur genus et cetera. Dicit ergo primo, quod in omni diversitate secundum speciem oportet duo accipere: scilicet ut hoc sit diversum ab aliquo, et ut sit aliquid diversificatum per haec duo. Et hoc quod est diversificatum per haec duo, oportet inesse ambobus. Sicut animal est quod est diversificatum in diversas species, scilicet in hominem et equum: et oportet quod ambo, scilicet homo et equus, sint animalia. Unde patet quod necesse est ea quae sunt diversa specie adinvicem, in eodem genere esse.

[83683] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 2 Id enim vocatur genus, quod est unum et idem ambobus, non secundum accidens de utroque praedicatum, neque secundum accidens diversificatum in utroque. Unde oportet, quod habeat differentiam non secundum accidens: sive genus ponatur ens quasi materia, sive qualitercumque aliter.

[83684] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 3 Hoc autem ideo dicit, quia aliter diversificatur materia per formas et aliter genus per differentias. Forma enim non est hoc ipsum quod est materia, sed facit compositionem cum ea. Unde materia non est ipsum compositum, sed aliquid eius. Differentia vero additur generi non quasi pars parti, sed quasi totum toti. Unde genus est hoc ipsum quod est species, et non solum aliquid eius. Si autem esset pars, non praedicaretur de ea.

[83685] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 4 Sed tamen, quia totum potest denominari ab una sola parte sua, puta si homo denominetur habens caput, vel habens manus, contingit ipsum compositum ex materia et forma denominari. Et quidem nomen, quo aliquid totum denominatur ab eo quod est materiale in ipso, est nomen generis. Nomen autem, quo denominatur a principio formali, est nomen differentiae. Sicut homo nominatur animal a natura sensibili, rationale vero a natura intellectiva. Sicut igitur habens manum competit toti, licet manus sit pars, ita genus et differentia conveniunt toti, licet sumantur a partibus.

[83686] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 5 Si ergo consideretur in genere et differentia id a quo utrumque sumitur, hoc modo genus se habet ad differentias, sicut materia ad formas. Si autem consideretur secundum quod nominant totum, sic aliter se habent. Hoc tamen commune est utrobique, quod sicut ipsa essentia materiae dividitur per formas, ita ipsa natura generis diversificatur per differentias. Sed hoc utrobique distat, quia materia est in utroque divisorum, non tamen est utrumque eorum; genus autem utrumque eorum est: quia materia nominat partem, genus autem totum.

[83687] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 6 Et ideo exponens quod dixerat, genus esse quo ambo specie differentia dicuntur unum et idem, subiungit quod non solum oportet genus esse commune duobus differentibus secundum speciem, sicut quod utrumque sit animal, sicut aliquid indivisum est commune diversis, ut eadem domus aut possessio; sed oportet hoc ipsum quod est animal esse alterum utrumque; ita quod hoc animal sit equus et hoc animal sit homo.

[83688] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 7 Et hoc dicit contra Platonicos, qui ponebant communia separata, quasi ipsamet natura communis non diversificaretur, si natura speciei esset aliquid aliud praeter naturam generis. Unde contra hoc concludit ex dictis, quod hoc ipsum quod est commune, diversificatur secundum speciem. Unde oportet quod commune, ut animal, ipsum secundum se sit hoc tale secundum unam differentiam, et illud tale secundum aliam differentiam, sicut quod hoc sit equus, et illud homo. Et ita sequitur, quod si animal sit secundum se hoc tale et hoc tale, quod differentia faciens differre specie, sit quaedam diversitas generis. Et exponit diversitatem generis, quae ipsam naturam generis diversificat.

[83689] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 8 Per hoc autem quod hic philosophus dicit, non solum excluditur opinio Platonis ponentis commune unum et idem per se existere: sed etiam excluditur opinio eorum qui dicunt, quod illud quod pertinet ad naturam generis, non differt specie in speciebus diversis; sicut quod anima sensibilis non differt specie in homine et equo.

[83690] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit contrarietas igitur ostendit quod differentia diversificans secundum se genus modo praedicto, est contrarietas; dicens: cum differentia secundum speciem sit secundum se diversificans genus, manifestum est quod haec differentia est contrarietas. Et hoc primo manifestat ex inductione. Videmus enim quod omnia genera dividuntur per opposita. Quod quidem necesse est. Nam ea quae non sunt opposita, possunt simul existere in eodem. Quae autem huiusmodi sunt, non possunt esse diversa, cum non ex necessitate sint in diversis. Unde oportet quod solum oppositis aliquid commune dividatur.

[83691] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 10 Non autem divisio generis in diversas species potest fieri per alia opposita. Nam contradictorie opposita non sunt in eodem genere, cum negatio nihil ponat. Et simile est de privative oppositis, cum privatio non sit nisi negatio in subiecto aliquo. Relativa etiam, ut supra habitum est, non sunt eiusdem generis, nisi quae secundum se adinvicem referuntur, quae quodammodo sunt contraria, ut supra dictum est. Et sic relinquitur quod sola contraria faciunt differre specie, ea quae sunt unius generis.

[83692] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 11 Deinde cum dicit et quod manifestat idem per rationem; dicens, quod contraria sunt in eodem genere, sicut ostensum est. Dictum est enim quod contrarietas est differentia perfecta. Et iterum dictum est quod differentia secundum speciem est *aliquid alicuius*, idest ab aliquo. Et quod praeter hoc, idem genus oportet esse in ambobus differentibus specie. Et ex his duobus sequitur, quod omnia contraria sint in eadem *coelementatione categoriae*, idest in eadem ordinatione praedicamentali. Ut hoc tamen intelligatur de contrariis, quaecumque sunt differentia specie, et non genere. Quod quidem dicit praeservando se a corruptibili et incorruptibili, de quibus post dicetur quod sunt diversa genere.

[83693] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 12 Et non solum contraria sunt in uno genere, sed sunt etiam diversa abinvicem. Quod patet: quia ea quae perfecte differunt, sicut contraria, non sunt invicem simul. Unde, cum ad differentiam secundum speciem requiratur identitas generis, et diversificatio generis per diversas species, et cum utrumque in contrarietate reperiatur, sequitur quod differentia secundum speciem sit contrarietas. Quod manifestum est; quia hoc est aliqua esse diversa secundum speciem existentia in eodem genere, habere contrarietatem differentiarum, *cum sint individua*, idest non ulterius divisa in species, sicut sunt species specialissimae. Quae quidem dicuntur individua, inquantum ulterius non dividuntur formaliter. Particularia vero dicuntur individua, inquantum nec materialiter nec formaliter ulterius dividuntur. Et sicut diversa specie sunt quae contrarietatem habent, ita eadem specie sunt, quae non habent contrarietatem, cum sint individua secundum formalem differentiam. Contrarietates enim fiunt in divisione, non solum in supremis generibus, sed etiam in mediis, *prius quam veniatur ad individua*, idest ad ultimas species. Sic igitur manifestum est, quod licet non in omni genere sit contrarietas specierum, in omni tamen genere est contrarietas differentiarum.

[83694] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 13 Deinde cum dicit quare palam concludit quoddam corollarium ex dictis; scilicet quod nihil eorum quae conveniunt in genere, sicut sunt species generis, dicitur idem specie, nec diversum specie ad genus; quia id ad quod aliquid dicitur specie idem, habet unam et eamdem differentiam; illud autem ad quod aliquid dicitur diversum specie, habet oppositam differentiam. Si igitur aliqua specierum diceretur idem specie vel diversum ad genus, sequeretur quod genus haberet in sui ratione aliquam differentiam. Sed hoc falsum est.

[83695] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 14 Quod sic patet. Materia enim *ostenditur negatione*, idest natura materiae intelligitur per negationem omnium formarum. Genus autem est quodammodo materia, sicut expositum est. Et loquimur nunc de genere quod invenitur in naturis rerum, non de genere quod in hominibus dicitur, sicut genus Romanorum vel Heraclidarum. Unde

patet quod etiam genus in sua ratione non habet differentiam aliquam.

[83696] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 10 n. 15 Et sic patet, quod nulla species a suo genere differt specie, nec est cum eo idem specie: et similiter non differunt aliqua specie ab illis quae non sunt in eodem genere, proprie loquendo, sed differunt genere ab eis. Specie vero differunt ab his quae sunt in eodem genere: quia contrarietas est differentia qua aliqua differunt specie, ut ostensum est: non quia ipsa contrarietas differentiarum differat specie, licet contraria differant specie; sed contrarietas est solum in his quae sunt eiusdem generis. Unde relinquitur quod differre specie non sit proprie in his quae sunt alterius generis.

Lectio 11

[83697] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 1 Quia philosophus iam ostendit quod differentia secundum speciem est contrarietas, hic ostendit in quibus contrarietas non sit differentia secundum speciem; et dividitur in partes duas. In prima ostendit quod sunt contraria, quae non faciunt differre secundum speciem, sed sunt in eadem specie. In secunda ostendit quae sunt contraria quae faciunt genere differre, non solum specie, ibi, quoniam vero contraria diversa et cetera. Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem. Secundo solvit, ibi, aut quia hoc quidem dicit et cetera. Dicit ergo primo, quod dubitatio est quare femina non differt specie a viro, cum femininum et masculinum sint contraria, et differentia secundum speciem causetur ex contrarietate, ut supra ostensum est.

[83698] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 2 Et iterum cum ostensum sit, quod ipsa natura generis diversificetur in diversas species per differentias, quae sunt per se differentiae generis, quare animal masculinum et animal femininum non sunt diversa secundum speciem, cum masculinum et femininum sint per se differentiae animalis, et non se habeant per accidens ad animal, sicut albedo et nigredo, sed masculinum et femininum praedicentur de animali inquantum est animal, sicut par et impar de numero, in quorum definitione ponitur numerus, sicut in definitione masculini et feminini animal.

[83699] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 3 Ex duplici ergo ratione quaestio dubitabilis redditur: tum quia contrarietas facit differre specie: tum quia differentiae dividentes genus in diversas species sunt per se differentiae generis: quorum utrumque supra ostensum est.

[83700] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 4 Et quia hanc dubitationem in specialibus terminis moverat, reducit eam ad generaliorem formam; et dicit quod haec dubitatio fere est eadem, sicut si quaeratur, quare quaedam contrarietas facit differre specie, et quaedam non: sicut ambulativum et volativum, sive gressibile et volatile, faciunt differre specie animalia, sed albedo et nigredo non.

[83701] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit aut quia solvit propositam quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo solvit eam in generali, ad quod quaestionem

reduxerat. Secundo adaptat generalem solutionem ad speciales terminos, in quibus primo moverat quaestionem, ibi, masculus vero et femina. Dicit ergo, quod ideo contingit quod quaedam contrarietas facit differre specie et quaedam non, quia quaedam contraria sunt propriae passiones generis, et quaedam sunt minus propriae. Quia enim genus a materia sumitur, materia autem per se habet ordinem ad formam; illae propriae sunt differentiae generis, quae sumuntur a diversis formis perficientibus materiam. Sed quia forma speciei iterum multiplicatur in diversa secundum materiam signatam, quae est subiecta individualibus proprietatibus, contrarietas accidentium individualium minus proprie se habet ad genus, quam contrarietas differentiarum formalium. Et ideo subiungit, quod quia in composito est materia et forma, haec *quidem est ratio*, idest forma quae constituit speciem, haec autem est materia quae est individuationis principium: quaecumque *contrarietates sunt in ratione*, idest ex parte formae, faciunt differre secundum speciem. Illae vero quae sunt ex parte materiae, quae sunt propriae individui, quod est acceptum cum materia, non faciunt differre secundum speciem.

[83702] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 6 Et propter hoc albedo et nigredo non faciunt homines differre secundum speciem. Non enim homo albus et homo niger differunt specie, etiam si utrique imponatur aliquod nomen; ut si homo albus dicatur a et homo niger b. Hoc autem addit, quia homo albus non videtur esse aliquid unum. Sed si imponeretur nomen, videtur esse aliquid unum. Et similiter est de homine nigro. Et ideo dicit, quod homo albus et homo niger non differunt specie, quia homo, scilicet particularis, cui conveniunt album et nigrum, est quasi materia. Non enim dicitur quod homo sit albus, nisi quia hic homo est albus. Et sic, cum homo particularis conceptus sit cum materia, et materia non facit differentiam secundum speciem, sequitur quod hic homo et ille homo non differant specie: quia plures homines non propter hoc sunt plures species hominis, quia sunt plures; quia non sunt plures nisi propter diversitatem materiae, quia scilicet sunt diversae carnes et ossa ex quibus est hic et ille. Sed *simul totum*, idest individuum congregatum ex materia et forma, est diversum: sed non est diversum specie, quia non est contrarietas ex parte formae. Sed *hoc*, scilicet homo, *est ultimum individuum* secundum speciem, quia non dividitur ulterius divisione formali. Vel *hoc*, scilicet particulare, *est ultimum individuum*, quia non dividitur ulterius, nec materiali nec formali differentia. Sed quamvis in diversis individuis non sit contrarietas ex parte formae, est tamen diversitas individuorum particularium; quia particulare aliquod, ut Callias, non solum est forma, sed est forma cum materia individuata. Et ita, sicut diversitas formae facit differentiam specierum, ita diversitas materiae individualis facit differentiam individuorum. Album autem non praedicatur de homine nisi ratione individui. Non enim dicitur homo albus, nisi quia aliquis homo dicitur albus, ut Callias. Et sic patet, quod homo per accidens dicitur albus; quia non inquantum homo, sed inquantum hic homo, albus dicitur. Hic autem homo dicitur propter materiam. Unde patet quod album et nigrum non pertinent ad differentiam formalem hominis, sed solum ad materialem. Et propter hoc non differunt specie homo albus et niger, sicut nec circulus aereus et ligneus differunt specie. Et in his etiam quae differunt specie, non est differentia speciei propter materiam, sed propter formam; sicut triangulus aereus et circulus ligneus non differunt specie propter materiam, sed propter diversitatem formae.

[83703] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 7 Unde si quaeratur, utrum materia faciat diversa specie aliquo modo, videtur quod faciat; quia hic equus ab hoc homine est diversus specie, et tamen manifestum est quod ratio utriusque est cum materia individuali. Et sic videtur quod materia aliqualiter faciat differre specie. Sed tamen manifestum est, quod hoc non contingit propter diversitatem materiae, sed quia contrarietas est ex parte formae, quia homo albus et equus niger differunt specie. Sed hoc non est propter album et nigrum, quia si ambo essent albi, adhuc specie differrent. Sic igitur apparet quod contrarietas quae est ex parte ipsius formae, facit differre specie; non autem illa quae est ex parte materiae.

[83704] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 8 Deinde cum dicit masculus vero solutionem generalem positam adaptat ad terminos speciales, in quibus primo quaestionem moverat, scilicet ad masculum et feminam; dicens, quod masculus et femina sunt proprie passiones animalis, quia animal ponitur in definitione utriusque. Sed non conveniunt animali secundum substantiam et formam, sed ex parte materiae et corporis. Quod patet ex hoc, quod idem sperma potest fieri masculus et femina, secundum quod diversimode patitur aliquam passionem; quia cum fuerit calor operans fortis, fiet masculus; cum autem erit debilis, fiet femina. Hoc autem non posset esse vel contingere, si masculus et femina differrent specie. Non enim ex uno semine diversa secundum speciem producuntur. Quia in semine vis est activa, et omne agens naturale agit ad determinatam speciem, quia agit sibi simile. Unde relinquitur quod masculus et femina non differant secundum formam, nec sunt diversa secundum speciem.

[83705] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit quod quidem epilogat quod dixerat: quod planum est in litera.

Lectio 12

[83706] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 1 Postquam philosophus ostendit quae sunt contraria quae non faciunt differre specie, hic ostendit quae sunt contraria quae etiam genere differre faciunt. Et circa hoc tria facit. Primo determinat veritatem. Secundo excludit quorumdam falsam opinionem, ibi, nunc ergo diximus et cetera. Tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, palam igitur quod non contingit et cetera. Primo ergo praemittit duo ad ostendendum propositum: quorum primum est, quod contraria sunt diversa specie, ut supra ostensum est.

[83707] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 2 Secundum est, quod corruptibile et incorruptibile sunt contraria. Quod probat ex hoc, quod impotentia opposita determinatae potentiae est quaedam privatio, ut in nono habitum est. Privatio autem est principium contrarietatis. Unde sequitur, quod impotentia sit contrarium potentiae. Corruptibile autem et incorruptibile opponuntur secundum potentiam et impotentiam. Sed diversimode. Nam si accipiatur potentia communiter, secundum quod se habet ad posse agere vel pati quodcumque, sic corruptibile secundum potentiam dicetur, incorruptibile secundum impotentiam. Si autem dicatur potentia secundum quod non est

posse aliquid deterius, sic e converso, incorruptibile dicetur secundum potentiam, corruptibile vero secundum impotentiam.

[83708] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 3 Cum autem ex his videretur concludendum quod corruptibile et incorruptibile differunt specie, concludit quod sunt diversa genere. Et hoc ideo, quia sicut forma et actus pertinent ad speciem, ita materia et potentia pertinent ad genus. Unde sicut contrarietas quae est secundum formas et actus, facit differentiam secundum speciem, ita contrarietas quae est secundum potentiam, facit generis diversitatem.

[83709] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 4 Deinde cum dicit nunc autem excludit quorumdam falsam opinionem. Et circa hoc duo facit. Primo proponit eam. Secundo improbat, ibi, sed contrariorum et cetera. Dicit ergo primo, quod probatio praemissa de corruptibili et incorruptibili est accepta ex ratione horum universalium nominum, secundum scilicet quod unum significat potentiam, et aliud impotentiam. Sed sicut quibusdam videtur, non necesse est quod corruptibile et incorruptibile differant specie, sicut non est hoc necesse in albo et nigro. Convenit enim idem esse album et nigrum. Sed diversimode. Quia si illud quod dicitur album et nigrum sit aliquod universale, simul est album et nigrum quantum ad diversos. Sicut simul verum est dicere, quod homo est albus propter Socratem et niger propter Platonem. Si vero fuerit aliquid singularium, non erit simul album et nigrum. Sed tamen potest nunc esse album, postea nigrum, cum tamen album et nigrum sint contraria. Et hoc modo dicunt quidam, quod simul in eadem specie possunt esse quaedam corruptibilia et quaedam incorruptibilia. Et idem singulariter quandoque corruptibile, et quandoque incorruptibile.

[83710] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 5 Deinde cum dicit sed contrariorum excludit praedictam opinionem; dicens, quod contrariorum quaedam sunt in his de quibus dicuntur secundum accidens, sicut album et nigrum homini, de quibus nunc dictum est: et alia multa sunt huiusmodi contraria, in quibus locum habet quod dictum est, scilicet quod possunt simul esse in eadem specie, et successive in eodem singulari. Sed quaedam contraria sunt, de quibus hoc est impossibile; de quorum numero sunt corruptibile et incorruptibile.

[83711] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 6 Non enim corruptibile inest secundum accidens alicui eorum de quibus praedicatur; quia quod est secundum accidens, contingit non inesse. Corruptibile autem ex necessitate inest his quibus inest. At si hoc non sit verum, sequeretur, quod unum et idem sit quandoque corruptibile et quandoque incorruptibile: quod est impossibile secundum naturam. (Licet per hoc non excludatur, quin virtus divina possit aliqua corruptibilia secundum suam naturam, incorruptibiliter conservare).

[83712] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 7 Sic igitur necesse est, cum corruptibile non praedicetur secundum accidens, quod aut significet substantiam eius de quo praedicatur, aut aliquid quod est in substantia. Est enim unumquodque corruptibile per materiam, quae est de substantia rei. Et similis ratio est de incorruptibili; quia utrumque ex necessitate inest. Sic igitur patet, quod corruptibile et incorruptibile opponuntur sicut secundum se praedicata; quae scilicet praedicantur de aliquo inquantum huiusmodi, secundum quod tale, et primo.

[83713] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 8 Et ex hoc sequitur ex necessitate, quod corruptibile et incorruptibile sint genere diversa. Manifestum est enim quod contraria quae sunt in uno genere, non sunt de substantia illius generis. Non enim rationale et irrationale sunt de substantia animalis. Sed animal est potentia utrumque. Quodcumque autem genus accipiatur, oportet quod corruptibile et incorruptibile sint de intellectu eius. Unde impossibile est quod communicent in aliquo genere. Et hoc rationabiliter accidit. Nam corruptibilium et incorruptibilium non potest esse materia una. Genus autem, physice loquendo, a materia sumitur. Unde supra dictum est, quod ea quae non communicant in materia, sunt genere diversa. Logice autem loquendo, nihil prohibet quod conveniant in genere, inquantum conveniunt in una communi ratione, vel substantiae, vel qualitatis, vel alicuius huiusmodi.

[83714] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 9 Deinde cum dicit palam igitur infert quoddam corollarium ex dictis; scilicet quod non possunt esse species separatae, sicut Platonici posuerunt. Ponunt enim duos homines, unum sensibilem qui est corruptibilis, et unum separatum qui est incorruptibilis, quem dicunt speciem vel ideam hominis. Species autem sive ideae dicuntur esse eadem specie, secundum Platonicos, cum singularibus. Et nomen speciei non aequivoce praedicatur de specie et de singulari, cum tamen incorruptibile et corruptibile etiam genere differant. Et ea quae sunt diversa genere plus distant, quam quae differunt specie.

[83715] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 10 Attendendum est autem, quod licet philosophus ostenderit, quod quaedam contraria non faciunt differre specie, et quaedam faciunt differre etiam genere; tamen omnia contraria aliquo modo faciunt differre specie, si fiat comparatio contrariorum ad aliquod determinatum genus. Nam album et nigrum, licet non faciant differre specie in genere animalis, faciunt tamen differre specie in genere coloris. Et masculinum et femininum faciunt differre specie in genere sexus. Et animatum et inanimatum, licet faciant differre genere quantum ad infimas species, tamen quantum ad genus quod per se dividitur in animatum et inanimatum, faciunt differre specie tantum. Nam omnes differentiae generis sunt constitutivae specierum quarumdam, licet illae species possint genere esse diversa.

[83716] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 12 n. 11 Corruptibile autem et incorruptibile dividunt per se ens: quia corruptibile est quod potest non esse, incorruptibile autem quod non potest non esse. Unde, cum ens non sit genus, non mirum si corruptibile et incorruptibile non conveniant in aliquo uno genere. Et haec de decimo libro.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sententia libri Metaphysicae

liber XI

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 11

Lectio 1

[83717] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 1 Quia particulares scientiae quaedam eorum quae perscrutatione indigent praetermittunt, necesse fuit quamdam scientiam esse universalem et primam, quae perscrutetur ea, de quibus particulares scientiae non considerant. Huiusmodi autem videntur esse tam communia quae sequuntur ens commune (de quibus nulla scientia particularis considerat, cum non magis ad unam pertineant quam ad aliam, sed ad omnes communiter), quam etiam substantiae separatae, quae excedunt considerationem omnium particularium scientiarum. Et ideo Aristoteles huiusmodi scientiam nobis tradens, postquam perscrutatus est de communibus, accedit ad tractandum specialiter de substantiis separatis, ad quarum cognitionem ordinantur non solum ea quae in hac scientia tractata sunt, sed etiam quae in aliis scientiis tractantur. Et ideo ad manifestiorem considerationem de substantiis separatis habendam, primo sub quodam compendio

recolligit ea quae dicta sunt tam in hoc libro, quam in libro physicorum, utilia ad cognitionem substantiarum separatarum. Secundo de ipsis substantiis separatis inquirit, circa medietatem sequentis libri, ibi, sed quoniam tres sunt substantiae. Prima pars dividitur in duas. In prima recolligit ea quae praecedunt considerationem substantiae. In secunda recolligit ea quae ad considerationem substantiae pertinent, ibi (in principio sequentis libri), de substantia quidem theorica. Tria autem praemiserat ante considerationem substantiae. Primo moverat dubitationes in tertio libro, quas in hoc primo recolligit. Secundo determinaverat ea quae ad considerationem huius scientiae pertinent, in quarto libro, quae et hic secundo loco recolligit, ibi, quoniam autem philosophi scientia. Tertio determinat de ente imperfecto, scilicet de ente per accidens, et de motu, et infinito, et de quibus partim determinaverat in secundo et sexto huius, partim in tertio physicorum. Et de his in tertio loco hic recolligit, ibi, quoniam autem simpliciter ens et cetera. Prima pars dividitur in duas. Primo movet dubitationem circa considerationem huius scientiae. In secunda circa res, de quibus in hac scientia determinatur, ibi, adhuc unum oportet poni. Circa primum duo facit. Primo inquirit quomodo sit consideratio huius scientiae circa principia et substantias. Secundo circa quae principia, et circa quas substantias, ibi, sed nec circa dicta a physicis. Circa primum duo facit. Primo dubitationes movet de consideratione huius scientiae circa principia. Secundo de consideratione huius scientiae circa substantias, ibi, adhuc utrum omnium substantiarum. Circa primum tria facit. Primo supponit considerationem huius scientiae esse circa principia, dicens, quod manifestum est ex primo libro, in quo disputavit contra ea quae alii philosophi dixerunt de primis rerum principiis, quod sapientia est scientia quaedam circa principia. Ostensum est enim in prooemio istius libri, quod sapientia considerat causas altissimas et maxime universales, et est nobilissima scientiarum.

[83718] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 2 Secundo ibi, dubitabit autem movet quaestionem de consideratione huius scientiae quae sapientia dicitur, circa principia rerum; dicens quod aliquis potest dubitare, utrum oporteat sapientiam quae considerat principia, esse unam scientiam aut multas.

[83719] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 3 Et si dicatur quod est una, videtur hoc esse in contrarium, quia plura, de quibus consideratur in una scientia, sunt contraria, eo quod unum contrariorum est ratio ad cognoscendum alterum, propter hoc videntur sub una arte cadere. Sed principia rerum, cum sint plura, non sunt contraria, alioquin non possent convenire in uno principiato. Sapientia ergo quae est de principiis, non videtur esse una scientia. Si vero dicatur quod non est una, sed plures, non est eas assignare.

[83720] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 4 Est autem veritas quod sapientia est una scientia, quae tamen considerat plura principia, inquantum reducuntur ad unum genus, quia et hac ratione contraria sub una scientia cadunt, inquantum sunt unius generis.

[83721] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 5 Tertio ibi, adhuc speculari movet dubitationem de consideratione huius scientiae circa principia demonstrationis; dicens, quod adhuc dubitabile est, utrum speculari principia demonstrativa, ut, omne totum est maius sua parte, et similia, sit unius

scientiae, aut plurium. Et si dicatur quod unius, videtur difficile assignare, quare magis sit istius scientiae quam alicuius alterius, cum omnes scientiae communiter eis utantur. Si autem detur quod sit plurium scientiarum, videbitur difficile assignare plures scientias tales.

[83722] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 6 Est autem veritas, quod una scientia principaliter considerat ista principia, ad quam consideratio pertinet communium, qui sunt termini illorum principiorum, sicut ens et non ens, totum et pars, et alia huiusmodi; et ab ea aliae scientiae huiusmodi principia accipiunt.

[83723] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit adhuc utrum movet dubitationes de consideratione huius scientiae circa substantias. Et quaerit duo. Primo utrum haec scientia consideret de omnibus substantiis, aut non. Et si detur quod non, difficile est assignare de quibus substantiis consideret, et de quibus non. Et si detur quod de omnibus consideret, cum sit una, remanet dubium, quomodo eadem scientia possit esse de pluribus, cum una scientia sit unius.

[83724] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 8 Et veritas est, quod haec scientia est de omnibus substantiis, licet de quibusdam principalius, scilicet de substantiis separatis, inquantum omnes conveniunt in uno genere, quod est ens per se.

[83725] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 9 Secundo ibi, adhuc utrum quaerit utrum demonstratio sit solum circa substantias, aut etiam circa accidentia. Si enim demonstratio proprie esset circa accidentia, quia ad demonstrationem pertinet concludere per se accidentia de substantiis, non erit demonstratio circa substantias. Sed si dicatur, quod alia demonstrativa scientia est substantiarum, et alia accidentium per se, quaerendum restat quae sit utraque earum, et si utraque earum sit digna nomine sapientiae. Quia ex una parte videtur quod illa quae circa accidentia sit sapientia, quia demonstratio proprie est accidentium, et demonstrativa scientia certissima est. Et sic videtur quod sapientia sit demonstrativa quae est circa accidentia. Ex alia parte videtur quod sit circa substantias; quia cum substantia sit prima in entibus, scientia quae est circa substantias videtur esse prima.

[83726] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 10 Est autem veritas quod sapientia substantias et accidentia considerat, inquantum conveniunt in ente, quod est eius subiectum; sed substantias principaliter, sicut per se prima entia, et de his accidentia demonstrat.

[83727] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit sed non movet quaestiones magis speciales de consideratione huius scientiae. Et primo circa quas substantias sit consideratio huius scientiae. Secundo circa quae principia, ibi, dubitabit autem utique. Circa primum movet quatuor quaestiones. Et prima quaestio pertinet ad causas substantiarum sensibilium; dicens, quod non videtur ponendum hanc scientiam quam quaerimus, circa quatuor genera causarum, de quibus dictum est in libro physicorum; quia maxime videretur esse circa causam finalem, quae est potissima inter alias. Sed non videtur esse haec scientia *circa id cuius gratia*, idest circa causam finalem: quia finis habet rationem boni. Bonum autem consistit in operationibus, et in his quae sunt in motu. Unde in immobilibus, sicut in mathematicis, nihil demonstratur per causam finalem.

Et manifestum est quod finis est quod primum movet. Movet enim efficientem. Primum autem movens non videtur esse in rebus immobilibus.

[83728] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 12 Est autem veritas, quod haec scientia considerat dicta genera causarum, et praecipue causam formalem et finalem. Et ulterius finis qui est primum movens, est omnino immobile, ut infra ostendetur.

[83729] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 13 Secundo ibi, totaliter autem movet quaestionem de consideratione substantiarum sensibilium; et quaerit, utrum haec scientia sit circa substantias sensibiles, aut non. Si enim sit circa substantias sensibiles, non videtur differre a scientia naturali: si autem circa alias substantias, difficile est assignare circa quas alias. Aut enim est *circa species*, idest circa ideas, quas Platonici posuerunt; aut est circa mathematica, quae etiam quidam posuerunt esse media inter ideas et substantias sensibiles, sicut sunt superficies, et lineae, et figurae, et alia huiusmodi. Sed manifestum est per superiores libros, quod *species non sunt*, idest ideae separatae, et de mathematicis statim quaeretur.

[83730] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 14 Est autem veritas huius quaestionis, quod ista scientia determinat de substantiis sensibilibus, inquantum sunt substantiae, non inquantum sunt sensibiles et mobiles. Hoc enim proprie pertinet ad naturalem. Sed propria consideratio huius scientiae est de substantiis, quae non sunt ideae, nec mathematica separata, sed primi motores, ut infra patebit.

[83731] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 15 Tertio ibi, attamen dubitationem movet tertiam dubitationem ex incidenti. Quia enim dixerat manifestum esse quod non sunt species separatae, movet dubitationem de mathematicis, utrum sint separatae. Et ostendit primo quod non: quia si aliquis ponat species separatas, et mathematica separata praeter substantias sensibiles, quare non est ita in omnibus quae habent species, sicut in mathematicis? Ut sicut mathematica ponitur media inter species et sensibilia, quasi quaedam tertia entia praeter species et particularia quae sunt hic, ut linea mathematica praeter speciem lineae et lineam sensibilem, ita poneretur tertius homo, et tertius *equus praeter auton*, idest per se hominem, et per se equum, quae appellabant Platonici ideas, et equum et hominem singulares. Sed in his Platonici media non ponebant, sed solum in mathematicis.

[83732] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 16 Postea vero cum dicit si autem obiicit in contrarium: quia si non sunt mathematica separata, difficile est assignare circa quae mathematicae scientiae negocientur. Non enim negociari videntur circa sensibilia inquantum huiusmodi; quia in istis sensibilibus non sunt tales lineae et tales circuli, quales scientiae mathematicae quaerunt. Unde videtur necesse ponere quasdam lineas et quosdam circulos separatos.

[83733] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 17 Est autem veritas, quod mathematica non sunt separata a sensibilibus secundum se, sed solum secundum rationem, ut supra ostensum est in sexto, et infra declarabitur.

[83734] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 18 Et quia hanc dubitationem ex incidenti interpo-

suerat de separatione mathematicorum ea occasione, quia dixerat manifestum esse, quod species non sunt separatae: consequenter cum dicit, neque etiam circa mathematica, redit ad quaestionem principalem, qua quaerebatur circa quas substantias sit ista scientia. Et cum ostenderit quod non sit circa species, quia species non sunt separatae, nunc ostendit eadem ratione, quod non est circa mathematica, quia nec ipsa sunt separata, scilicet secundum esse. Sed non videtur esse circa sensibiles substantias, cum sint corruptibiles et in motu existentes.

[83735] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 19 Est autem veritas huius quaestionis, quae supra posita est.

[83736] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 20 Quartam dubitationem ponit ibi, totaliter autem et quaerit cuius scientiae sit *dubitare de materia mathematicarum scientiarum*, idest inquirere de quibus mathematicae considerent. Non enim hoc est scientiae naturalis, propter hoc quod totum negocium naturalis philosophiae est circa ea, quae habent in seipsis principium motus et quietis, quae naturalia dicuntur. Unde de hac dubitatione se non intromittit. Similiter etiam consideratio huius dubitationis non videtur pertinere ad illam scientiam, quae intendit de demonstratione et scientia mathematicorum, quae dicitur mathematica scientia; quia huiusmodi scientia praesupponit huiusmodi materiam, sive huiusmodi subiectum; et circa ipsum aliqua inquirit. Unde relinquitur quod ad hanc philosophiam pertineat considerare, de quo tractant scientiae mathematicae.

[83737] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 21 Deinde cum dicit dubitabit autem inquirit circa qualia principia sit consideratio huius scientiae. Et circa hoc movet tres quaestiones. Primo enim quaerit, utrum haec scientia sit circa principia, quae a quibusdam elementa dicuntur. Quod videtur ex hoc, quod omnes ponunt huiusmodi principia esse inexistentia, idest intrinseca composito. Et ita oportet ad cognitionem compositorum, quod ipsa cognoscantur. Sed ex alia ratione videtur, quod ista scientia sit magis universalium, quia omnis ratio et omnis scientia videtur esse *universalium et non extremorum*, idest particularium, ad quae divisio communium terminatur: et sic videtur, quod ista scientia maxime sit priorum generum.

[83738] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 22 Et veritas est, quod haec scientia praecipue considerat communia; non tamen quod communia sint principia, sicut Platonici posuerunt. Considerat autem et principia intrinseca rerum, sicut materiam et formam.

[83739] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 23 Secundo ibi, haec autem movet secundam dubitationem. Videtur enim ex una parte, quod unum et ens sint principia et genera, quia haec maxime videntur continere omnia suo ambitu communitatis. Et maxime videntur esse principia, quia sunt prima naturaliter, quia eis interemptis interimuntur alia. Omnia enim sunt ens et unum: unde si auferatur unum et ens, omnia alia auferuntur; sed non convertitur. Et sic videntur esse prima naturaliter, cum prius naturaliter dicatur a quo non convertitur consequentia essendi.

[83740] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 24 Ex alia parte videtur, quod unum et ens non sint genera, et per consequens nec principia, si genera sunt principia. Nulla enim differentia participat actu genus; quia differentia sumitur a forma, genus autem a materia. Sicut rationale a natura

intellectiva, animal a natura sensitiva. Forma autem non includitur in essentia materiae actu, sed materia est in potentia ad ipsam. Et similiter differentia non pertinet ad naturam generis, sed genus habet differentiam potestate. Et propter hoc differentia non participat genus; quia cum dico rationale, significo aliquid habens rationem. Nec est de intellectu rationalis quod sit animal. Illud autem participatur, quod est de intellectu participantis. Et propter hoc dicitur, quod differentia non participat genus. Nulla autem posset differentia sumi, de cuius intellectu non esset unum et ens. Unde unum et ens non possunt habere aliquas differentias. Et ita non possunt esse genera, cum omne genus habeat differentias.

[83741] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 25 Est autem veritas, quod unum et ens non sunt genera, sed sunt omnibus communia analogice.

[83742] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 26 Tertiam quaestionem ponit ibi, adhuc autem et est dubitatio, utrum principia sint magis genera quam species. Et primo ostendit quod species magis sint principia quam genera; quia quod est simplicius, est magis principium. Sed species videntur esse simpliciores. Sunt enim indivisibilia, ad quae terminatur divisio generis formalis. Sed genera in plura et differentia specie dividuntur: ergo magis videntur principia esse species quam genera. Sed ex ea parte qua genera constituunt species, et non e converso, videntur genera esse magis principia. Hoc enim est de ratione principii, quod eo remoto alia removentur.

[83743] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 27 Est autem veritas quod universalia sunt principia, scilicet in cognoscendo; et sic genera magis sunt principia, quia simpliciora. Et quod dividantur in plura quam species, hoc est, quia continent plura in potentia. Sed species continent plura in actu. Unde sunt magis divisibiles per modum resolutionis compositi in simplicia.

Lectio 2

[83744] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 1 Postquam movit dubitationem de consideratione huius scientiae, hic movet dubitationem de his quae in hac scientia considerantur. Et primo de substantiis. Secundo de principiis, ibi, adhuc autem siquidem est. Circa hoc movet duas dubitationes: quarum prima est, utrum oporteat aliquid poni in rerum natura existere praeter singularia, aut non. Et si dicatur quod non, videtur sequi, quod haec scientia, quae nunc quaeritur, sit singularium, et quaelibet alia. Sed hoc videtur impossibile; quia singularia sunt infinita, et infinitorum non est scientia. Si autem dicatur, quod aliquid existit praeter singularia, oportet quod sint vel genera, vel species; et sic haec scientia esset de generibus vel speciebus. Sed quare hoc sit impossibile, dictum est prius; quia nec genera nec species videntur esse principia, cum tamen haec sit scientia de principiis.

[83745] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 2 Et veritas haec est, quia nihil est in rerum natura praeter singularia existens, sed tantum in consideratione intellectus abstrahentis communia a propriis.

[83746] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 3 Secundam dubitationem ponit ibi, etenim et est utrum sit aliqua substantia separabilis praeter sensibiles substantias, quae sunt hic et nunc. Et haec quaestio necessaria est hic ad quaerendum; quia si nihil est praeter sensibilia, tunc sola sensibilia sunt entia. Et, cum sapientia sit scientia entium, sequitur quod sapientia sit circa sola sensibilia, cum tamen in hac scientia videamur quaerere quamdam aliam naturam separatam. Et sic ad propositum huius scientiae pertinet quaerere, si est aliquid separatum a sensibilibus, vel non. Et quicquid horum detur, sequitur alia quaestio.

[83747] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 4 Et ideo consequenter dicit adhuc autem movet quaestionem quae videtur sequi, si ponatur aliquid separabile a sensibilibus; quae quidem quaestio est, utrum praeter omnes substantias sensibiles sit aliquid separabile, aut praeter quasdam tantum. Si praeter quasdam tantum, difficile est assignare rationem praeter quales substantiarum sensibilium oportet ponere substantiam separatam, et praeter quales non. Non enim videtur esse ratio aliqua, quare praeter homines et equos sensibiles sit homo et equus separatus, et non similiter de aliis animalibus, et etiam de aliis inanimatis. Si autem praeter omnia sensibilia sit aliqua substantia separata, sequitur quod oporteat ponere aliquas substantias separatas, perpetuas, aequales numero substantiis sensibilibus et corruptibilibus; ut scilicet, sicut est homo corruptibilis, ita sit homo incorruptibilis, et equus, et bos, et etiam in rebus naturalibus aliis. Et hoc videtur cadere in irrationabilia.

[83748] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit si autem movet aliam quaestionem, quae videtur sequi, si non sit aliqua substantia separata a sensibilibus. Et est quaestio quid sit primum principium, utrum scilicet materia vel forma: ex his enim duobus componuntur substantiae sensibiles. Videtur enim primo aspectu quod nihil magis possit poni principium quam materia, quae est primum subiectum, et semper manet, sicut primi naturales posuerunt. Sed hoc, ut videtur, non potest esse principium, quia materia non est in actu, sed in potentia. Et ita, cum actus naturaliter sit prior potentia, ut in nono habitum est, videtur quod sit principium species et forma quae est actus.

[83749] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 6 Sed nec forma potest esse principium, ut videtur, quia forma sensibilis videtur esse corruptibilis. Et ita, si forma sensibilis sit primum principium, videtur sequi quod nulla substantia sit perpetua, quae sit separabilis, et secundum se existens. Quod videtur inconveniens: quia a famosis philosophis quaeritur aliquod principium perpetuum et separatum, et aliqua talis substantia: et hoc rationabiliter. Non enim esset ordo perpetuitatis in rebus, nisi esset aliquod principium separabile et perpetuum, quod daret rebus perpetuitatem.

[83750] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 7 Et veritas harum quaestionum est, quod est aliqua substantia separata a sensibilibus; non quidem species rerum sensibilium, ut Platonici posuerunt, sed primi motores, ut infra ostendetur.

[83751] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit adhuc autem movet quaestionem de principiis. Et primo qualia sunt. Secundo quae sunt, ibi, si autem rursus aliquid. Tertio quomodo se habeant adinvicem, ibi, adhuc autem primum principium. Quaerit ergo si sit aliqua

substantia separata et principium ut nunc quaerimus, utrum sit aliquod principium omnium, scilicet corruptibilium et incorruptibilium, vel non. Si sit principium aliquod omnium, dubitatio remanet, quare ex eodem principio, quaedam sunt perpetua, quaedam non perpetua. Si autem aliud est principium corruptibilium, et aliud incorruptibilium, adhuc remanet dubitatio, quare, cum principium sit perpetuum, ea quae sunt ex primo non sunt perpetua. Si autem principium sit corruptibile, omne autem corruptibile est generabile, omne autem generabile habet principium, sequitur quod principium corruptibile habeat aliquod principium, et illud, aliud, et sic in infinitum. Quod est impossibile, ut ostensum est supra in secundo.

[83752] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 9 Et veritas est, quod primum principium omnium est incorruptibile. Sed quaedam propter longe distare ab eo sunt corruptibilia, in quibus generatio et corruptio causatur per causam mediam quae est incorruptibilis secundum substantiam, variabilis secundum ubi.

[83753] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 10 Deinde cum dicit si autem quaerit quae sunt principia. Et primo quaerit de opinione illorum, qui posuerunt principia unum et ens, quia sunt maxime immobilia. Qualitercumque enim varietur aliquid, semper remanet unum et ens.

[83754] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 11 Sed ex eorum opinione consurgit duplex dubitatio. Quarum una est, utrum unum et ens significat hoc aliquid et substantiam. Si enim non, non potuerunt esse separabilia et per se existentia. Sed talia principia quaerimus, quae sint perpetua et separata existentia. Si autem significat hoc aliquid et substantiam, sequitur quod omnia sint substantiae et nihil sit accidens: quia ens praedicatur de omnibus entibus, unum autem praedicatur de quibusdam. Quaedam vero sunt, quae in multitudine consistunt; de quibus vere manifestum est qualiter praedicetur unum. Hoc autem est falsum, quod omnia sint substantiae. Unde videtur quod unum et ens non significent substantiam.

[83755] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 12 Adhuc autem secunda dubitatio quam ponit talis est. Ponentes enim unum principium et substantiam, dicunt, quod ex uno et ex materia generatur numerus tamquam primus effectus. Et hunc, scilicet numerum, dicunt esse substantiam. Sed hoc non videtur esse verum. Quia, si numerus componitur ex uno et materia, oportet quod sit aliquid unum, sicut quod componitur ex anima et materia, oportet quod sit animatum. Sed quomodo dualitas et quilibet aliorum numerorum qui sunt compositi ex multis unitatibus, sunt unum, ut dicunt Platonici? Nec facile est assignare, ut possit dici esse derelictum ab eis, quasi de facili intelligibile.

[83756] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 13 Secundo ibi, si vero prosequitur aliam opinionem de principiis. Quidam enim posuerunt *lineas et habita*, idest consequenter se habentia ad eas, scilicet superficies, esse principia, quia ponebant corpora componi ex superficiebus et superficies ex lineis. Sed manifestum est, quod huiusmodi non sunt substantiae separabiles et per se existentes, quia sunt quaedam decisiones et divisiones, lineae quidem superficierum, superficies corporum, puncta vero linearum. Et sunt etiam termini eorumdem: puncta, scilicet linearum, et sic de aliis. Punctum enim quod est in extremitate lineae, est terminus lineae. Quod autem significatur actu infra lineam,

est decisio lineae. Et similiter est de linea ad superficiem, et de superficie ad corpus. Manifestum est autem, quod termini et decisiones sunt existentia in aliis sicut in subiectis. Unde non possunt esse separabilia. Et sic lineae et superficies non sunt principia.

[83757] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit adhuc quomodo inducit aliam rationem; dicens quod non potest opinari quod sit aliqua substantia unitatis et puncti, quia substantia non incipit esse nisi per generationem. Cum autem linea dividitur in actu, ipsa divisio est punctum.

[83758] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 15 Est autem harum quaestionum veritas, quod nec unum nec lineae et superficies sunt principia.

[83759] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 16 Tertio ibi, exhibet autem ponit quaestionem de uno et ente, et de dimensionibus, movet quaestionem de substantiis. Et primo quaerit utrum substantiae sint principia. Et videtur quod non: quia omnis scientia est universalium, et quaelibet scientia est *talis universalis*, idest alicuius subiecti universalis determinati. Sed substantia non est de numero universalium, sed magis est hoc aliquid *separabile*, idest per se existens. Et ita videtur quod de substantiis non sit scientia. Sed scientia est circa principia: ergo substantia non est principium.

[83760] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 17 Et veritas est quod, licet universalia non per se existant, tamen naturas eorum quae per se subsistunt est considerare universaliter. Et secundum hoc accipiuntur genera et species in praedicamento substantiae, quae dicuntur secundae substantiae, de quibus est scientia. Quaedam etiam per se existentes sunt principia, quae, quia immateriales, pertinent ad intelligibilem cognitionem, licet excedant intellectus nostri comprehensionem.

[83761] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 18 Adhuc utrum secundo quaerit, utrum sit aliquod *principium praeter synolon*, idest praeter simul totum quod est compositum, aut non. Et exponit synolon quod est materia, et quod cum materia componitur. Si enim non sit aliquid praeter compositum ex materia et forma, quae autem sunt in materia dicuntur corruptibilia, sequitur quod nihil sit perpetuum. Et si est aliquid praeter compositum, hoc erit species et forma; et remanebit dubitatio in quibus forma separatur, et in quibus non. Manifestum est enim quod in quibusdam forma non separatur. Forma enim domus non separatur a materia. Unde et Platonici non posuerunt ideas rerum artificialium, quia formae rerum artificialium sunt actus, quae non possunt per se existere.

[83762] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 19 Et veritas est quod est aliquid praeter materiam, non tamen forma rerum sensibilium.

[83763] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 20 Deinde cum dicit adhuc utrum quaerit qualiter principia se habeant adinvicem; utrum scilicet omnium principia sint eadem numero, aut specie tantum. Si enim sint eadem numero, sequitur quod omnia sint eadem numero. Si autem non sunt eadem numero, oportebit quaerere causam diversitatis.

[83764] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 2 n. 21 Et veritas est quod, loquendo de principiis extrinsecis, unum numero sunt; cum id quod est primum principium omnium, sit agens et finis. Principia vero intrinseca, scilicet materia et forma, non sunt unum numero omnium, sed secundum analogiam, ut infra ostendetur.

Lectio 3

[83765] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 1 Postquam movit quaestiones, hic incipit colligere ea quae pertinent ad considerationem huius scientiae; et dividitur in duas partes. In prima ostendit de quibus haec scientia considerat. In secunda comparat hanc scientiam ad alias, ibi, omnis autem scientia. Prima dividitur in duas partes. In prima ostendit quod ad hanc scientiam pertinet considerare de omnibus entibus. In secunda, quod ad hanc pertinet considerare de principiis demonstrativis, ibi, quoniam autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod omnium est reductio aliqualiter ad unum. Secundo ostendit quod de omnibus reductis ad unum est consideratio huius scientiae, ibi, quemadmodum autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod necessarium est ad praesentem considerationem inquirere, utrum omnia reducantur aliqualiter ad unum; dicens, quod quia scientia philosophiae est de ente inquantum est ens, ita quod considerat de ente secundum universalem rationem entis, et non secundum rationem entis alicuius particularis; cum ens multipliciter et non uno modo dicatur, si ista multiplicitas esset pura aequivocatio, quae non diceretur secundum aliquid commune, non caderent omnia entia sub una scientia, quia non reducerentur aliquo modo ad unum genus. Oportet autem unam scientiam esse unius generis. Sed si ista multiplicitas habeat aliquod commune, omnia entia possunt esse sub una scientia. Unde ad quaestionem qua quaerebatur, utrum ista scientia sit una, cum sit de pluribus et diversis, necessarium est considerare, utrum omnia entia reducantur ad aliquid unum, vel non.

[83766] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 2 Videtur itaque ostendit quod omnia reducuntur ad aliquid unum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo manifestat quoddam quod poterat esse dubium, ibi, quoniam autem fiunt. Prima dividitur in duas. In prima ostendit quod omnium reductio est ad unum. In secunda ostendit ad quod omnia reducantur, ibi, differt autem nihil. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod omnia entia reducuntur ad aliquod unum commune ens. Secundo, quod omnes contrarietates reducuntur ad unam contrarietatem, ibi, quoniam autem contraria omnia et cetera. Dicit ergo primo, quod ens videtur dici modo praedicto, scilicet quod dicatur multipliciter secundum aliquid commune. Quod manifestat per duo exempla, scilicet medicativum et salubre.

[83767] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 3 Utrumque enim eorum dicitur secundum diversos modos, tamen per reductionem ad aliquod unum. Medicativum enim aliquid dicitur multipliciter, secundum quod hoc refertur sic ad medicamentum, et id aliter. Et similiter salubre dicitur multipliciter secundum quod hoc refertur sic ad sanitatem, et id aliter. Utrobique tamen idem est ad quod fit reductio licet diversis modis. Sicut sermo dicitur medicans, eo quod est a scientia medica-

tiva. Cultellus autem dicitur medicativus, eo quod est utilis eidem scientiae sicut instrumentum. Et similiter hoc dicitur salubre, quia est significativum sanitatis, sicut urina. Hoc autem, quia est factivum sanitatis, sicut potio medicinalis. Et similiter est in aliis quae hoc eodem modo dicuntur.

[83768] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 4 Manifestum est enim quod quae sic dicuntur, media sunt inter univoca et aequivoca. In univocis enim nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eamdem; sicut animal de equo et de bove dictum, significat substantiam animatam sensibilem. In aequivocis vero idem nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam. Sicut patet de hoc nomine, canis, prout dicitur de stella, et quadam specie animalis. In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eamdem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eamdem vero quantum ad id ad quod fit relatio. Esse enim significativum, et esse effectivum, diversum est. Sed sanitas una est. Et propter hoc huiusmodi dicuntur analoga, quia proportionantur ad unum. Et similiter est de multiplicitate entis. Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio.

[83769] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 5 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quod reductio omnium contrarietatum fit ad unam primam. Quia enim omnium entium fit reductio ad aliquid unum commune, contrarietates autem entium, quae sunt oppositae differentiae, per se consequuntur entia, necesse est quod contrarietates reducantur ad aliquam primam contrarietatem quaecumque sit illa; sive pluralitas et unum, sive similitudo et dissimilitudo, sive quaecumque aliae sint primae differentiae entis. Et huiusmodi contrarietates debent considerari in scientia quae determinat de entibus.

[83770] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit differt autem ostendit quid sit illud commune ad quod fit reductio omnium entium; et dicit quod nihil differt utrum fiat reductio ad ens vel unum. Si enim dicatur quod ens et unum non sunt idem, sed differunt ratione secundum quod unum addit indivisibilitatem supra ens; tamen manifestum est quod adinvicem convertuntur; quia omne unum est aliqualiter ens, et omne ens est aliqualiter unum. Et sicut substantia est proprie et per se ens, ita proprie et per se unum. Quomodo autem unum ad ens se habeat, supra dictum est in quarto et decimo.

[83771] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 7 Deinde cum dicit quoniam autem removet quamdam dubitationem; dicens, quod omnia contraria pertinent ad considerationem unius scientiae. Et huius ratio potissima videtur esse, quia in omnibus contrariis unum dicitur secundum privationem, quod cognoscitur ex suo opposito. Remanet dubitatio quomodo contraria dicuntur secundum privationem inter quae est medium, cum in oppositis privative non sit medium.

[83772] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 8 Et ad hoc respondendum est quod in talibus

contrariis, alterum contrariorum non ponitur privatio quasi tollens totam rationem alterius oppositi; sed quia est privatio ultimae speciei; inquantum scilicet tollit completam rationem totius speciei. Sicut si aliquis dicitur iustus, eo quod est obediens legibus secundum habitum aliquem, non semper dicetur iniustus eo quod sit privatus tota ratione iustitiae, quod in nullo obediat legibus; sed quia persuasus est, ut in aliis deficiat ab obedientia legis. Et sic inest ei privatio iustitiae, inquantum deficit a perfecta ratione iustitiae. Et propter hoc potest habere medium; quia non omnis qui caret iustitia, totaliter iustitia privatur, sed aliqua parte. Et hoc est medium quod diversificatur secundum magis et minus. Et similiter est in aliis contrariis. Sed privatio visus dicitur in hoc, quod totaliter aliquis caret visu. Et ideo inter caecitatem et visionem non est medium.

[83773] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 9 Deinde cum dicit quemadmodum autem ostendit quod de omnibus entibus reductis ad unum, sit consideratio huius scientiae. Et circa hoc tria facit. Primo exemplo geometriae ostendit, quod ad unam scientiam pertinet considerare omnia quae reducuntur ad ens; dicens quod sicut mathematica habet considerationem *circa ea quae sunt ex ablatione*, idest circa abstracta, quae quidem abstractio fit non ex hoc quod ponat ea de quibus considerat in rerum natura esse separata a sensibilibus, sed quia considerat ea absque consideratione sensibilium. Speculatur enim mathematica auferens a sua consideratione omnia sensibilia, sicut levitatem, gravitatem, duritiem, mollitiem, caliditatem et frigiditatem, et omnes alias sensibiles contrarietates, et derelinquit in sua consideratione solummodo quantum et continuum, sive sit continuum ad unam tantum dimensionem, ut linea, sive ad duas, ut superficies, sive ad tres, ut corpus; et considerat primo passiones horum inquantum sunt continua, et non secundum aliquid aliud. Non enim considerat passiones superficiei secundum quod est superficies lignea vel lapidea. Et similiter rationes eorum adinvicem. Considerando figuras etiam considerat accidentia quae existunt in figuris, et considerat mensurationes et incommensurationes quantitatum, ut patet in decimo Euclidis, *et rationes*, idest proportiones earum, ut patet in quinto. Sed tamen de omnibus his est una scientia quae est geometria.

[83774] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 10 Et sicut est de mathematico, ita est de philosopho qui considerat ens, et praetermittit considerare omnia particularia entia, et considerat ea tantum quae pertinent ad ens commune; quae licet sint multa, tamen, de omnibus est una scientia, inquantum scilicet reducuntur omnia in unum, ut dictum est.

[83775] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 11 Secundo ibi, huic enim ostendit cuius scientiae sit praedicta considerare: dicens, quod considerare accidentia entis inquantum est ens, non est alterius scientiae, quam huius philosophiae. Si enim esset alterius, maxime videretur esse naturalis scientiae et dialecticae, quae videntur maxime inter scientias esse communes. Naturalis quidem secundum opinionem antiquorum, qui non ponebant alias substantias, nisi sensibiles: sic enim sequeretur, quod ad naturalem pertineret considerare de omnibus substantiis, et per consequens de omnibus entibus, quae reducuntur ad substantiam. Dialectica autem videtur esse communis, et similiter sophistica, quia considerant quaedam accidentia entibus, scilicet intentiones, et rationes generis et speciei, et alia huiusmodi. Unde relinquitur quod philosophus consideret praedicta inquantum sunt

accidentia entis.

[83776] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 12 Tertio ibi, quoniam autem ex dictis infert conclusionem principaliter intentam; dicens quod quia ens dicitur multipliciter secundum aliquid unum, et omnia contraria reducuntur ad primam contrarietatem entis, et talia sic reducta in unum possunt cadere sub una scientia, ut dictum est; per hoc solvitur dubitatio prius mota, utrum scilicet multorum differentium genere sit una scientia.

Lectio 4

[83777] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 4 n. 1 Postquam philosophus ostendit quomodo consideratio huius scientiae est circa entia, et ea quae consequuntur ens inquantum huiusmodi; hic ostendit quomodo consideratio huius scientiae est de primis principiis demonstrationis. Et dividitur in duas partes. In prima ostendit quod ad hanc scientiam pertinet considerare de his. In secunda determinat de quodam principio demonstrationis quod est inter alia primum, ibi, est autem quoddam et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum ex consideratione scientiae mathematicae. Secundo ex consideratione scientiae naturalis, ibi, eodem autem. Utitur autem in prima parte tali ratione. Quaecumque communia a scientiis particularibus accipiuntur particulariter, et non secundum quod sunt in sua communitate, pertinent ad considerationem huius scientiae. Sed prima principia demonstrationis accipiuntur a mathematica et ab aliis particularibus scientiis particulariter tantum: ergo eorum consideratio secundum quod sunt communia, pertinet ad hanc scientiam, quae considerat de ente inquantum est ens.

[83778] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 4 n. 2 Dicit ergo quod mathematicus utitur *principiis communibus proprie*, idest secundum quod appropriantur suae materiae. Oportet autem quod ad primam philosophiam pertineat considerare principia huiusmodi secundum suam communitatem. Sic enim accepta sunt principia suiipsorum secundum quod sunt alicui materiae particulari appropriata. Et hoc quod dixerat manifestat per exemplum.

[83779] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 4 n. 3 Nam hoc principium: *si ab aequalibus aequalia demas, quae relinquuntur aequalia sunt*, est commune in omnibus quantis, in quibus inveniuntur aequale et inaequale. Sed mathematica assumunt huiusmodi principia ad propriam considerationem circa aliquam partem quanti, quae est materia sibi conveniens. Non est enim aliqua mathematica scientia, quae consideret ea quae sunt quantitatis communia, inquantum est quantitas. Hoc enim est primae philosophiae. Sed considerant mathematicae scientiae ea quae sunt huius vel illius quantitatis, sicut arithmetica ea quae sunt numeri, et geometria ea quae sunt magnitudinis. Unde arithmeticus accipit praedictum principium, secundum quod pertinet ad numeros tantum; geometra autem secundum quod pertinet ad lineas vel ad angulos. Non autem considerat geometra hoc principium circa entia inquantum sunt entia; sed circa ens inquantum est continuum, vel secundum unam dimensionem ut linea, vel secundum duas ut superficies, vel secundum tres ut corpus. Sed

philosophia prima non intendit de partibus entis inquantum aliquid accidit unicuique eorum; sed cum speculatur unumquodque communium talium, speculatur circa ens inquantum est ens.

[83780] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit eodem autem ostendit idem ex consideratione naturalis scientiae; dicens, quod eodem modo se habet naturalis scientia quantum ad hoc sicut et mathematica; quia naturalis scientia speculatur accidentia entium, et principia, non inquantum sunt entia, sed inquantum sunt mota. Sed prima scientia est de his secundum quod sunt entia, et non secundum aliquid aliud. Et ideo naturalem scientiam et mathematicam oportet partes esse primae philosophiae, sicut particularis scientia pars dicitur esse universalis.

[83781] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 4 n. 5 Quod autem huiusmodi principia communia pertineant ad considerationem primae philosophiae, huius ratio est quia cum omnes primae propositiones per se sint, quorum praedicata sunt de ratione subiectorum; ad hoc quod sint per se notae quantum ad omnes, oportet quod subiecta et praedicata sint nota omnibus. Huiusmodi autem sunt communia, quae in omnium conceptione cadunt; ut ens et non ens, et totum et pars, aequale et inaequale, idem et diversum, et similia quae sunt de consideratione philosophi primi. Unde oportet, quod propositiones communes, quae ex huiusmodi terminis constituuntur, sint principaliter de consideratione philosophi primi.

Lectio 5

[83782] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 1 Postquam ostendit philosophus quod principia communia demonstrationis sunt principaliter de consideratione huius philosophiae, hic determinat de primo principio inter ea. Necesse est enim quod sicut omnia entia reducuntur ad aliquod primum, ita oportet quod principia demonstrationis reducantur ad aliquod principium, quod principalius cadit in consideratione huius philosophiae. Hoc autem est, quod non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt.

[83783] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 2 Dividitur autem haec pars in duas. In prima determinat veritatem circa illud principium. In secunda excludit errorem, ibi, ad dicentem autem. Circa primum duo facit de isto principio. Primo dicit quod est quoddam principium demonstrativum in entibus *circa quod non contingit mentiri*, scilicet secundum interiorem rationem. Sed necessarium *est semper facere contrarium*, scilicet dicere verum circa ipsum. Et hoc principium est, quod non contingit idem esse et non esse secundum unum et idem tempus, et aliis conditionibus servatis quae consueverunt in contradictione apponi, scilicet secundum idem, simpliciter, et alia huiusmodi. Impossibile enim est quod aliquis opinetur hoc principium esse falsum: opinaretur enim contradictoria esse simul vera, et sic idem haberet simul contrarias opiniones: nam contrariae opiniones sunt quae sunt de contrariis. Sicut opinio, qua quis opinatur Socratem sedere, est contraria opinioni, qua quis opinatur eum non sedere.

[83784] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 3 Et de talibus secundo dicit, quod de praedicto principio et similibus non potest esse simpliciter demonstratio, sed potest esse demonstratio ad hominem. Quod autem non possit simpliciter demonstrari, probat ex hoc, quod non contingit facere syllogismum ad hoc principium demonstrandum ex aliquo principio magis noto; quod oporteret si contingeret illud principium simpliciter demonstrare. Sed ad hominem contingit hoc principium demonstrare, qui concedit aliquid aliud, licet minus notum, et hoc negat.

[83785] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 4 Deinde cum dicit ad dicentem excludit opinionem negantium illud principium; et dividitur in partes duas. Primo disputat contra negantes hoc principium. Secundo ostendit quomodo ad hanc opinionem possit responderi, ibi, solvetur autem. Circa primum, duo facit. Primo disputat contra negantes hoc principium simpliciter. Secundo descendit ad speciales opiniones, ibi, cito autem. Circa primum duo facit. Primo ponit modum disputandi contra hunc errorem; dicens, quod ille, qui contra ponentem contradictorias propositiones esse veras, vult ostendere quod sit falsum, debet sumere aliquid tale quod idem sit huic principio,- scilicet non contingere idem esse et non esse, secundum idem tempus,- sed non videatur idem. Si enim videretur idem, non concederetur ab adversario. Si autem non esset idem, non posset concludere propositum, quia huiusmodi principium non potest ex notioribus ostendi. Et ideo hoc solum modo potest sumi demonstratio contra dicentem, quod contradictoria verificantur de eodem; ut scilicet illud quod sumitur sit idem conclusioni, sed non videatur idem.

[83786] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 5 Futuros itaque secundo procedit ad disputandum contra praedictum errorem. Et circa hoc facit tres rationes. Quarum prima est, quod si duo homines debeant adinvicem communicare rationem, ut scilicet unus alteri rationem suam communicet disputando, oportet unum ipsorum intelligere aliquid, quod ab alio dicitur: quia si hoc non esset, non communicarent adinvicem in sermone secundum rationem. Et ita frustra acciperetur disputatio contra eum, qui hoc negaret.

[83787] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 6 Si autem unus ex eis intelligeret quod alius dicit, oportet quod unumquodque nominum quae proferuntur, sit notum in sua significatione; et per consequens, quod significet aliquid, et non multa, sed solum unum. Et si significet multa, quod manifestetur ad quod illorum multorum significandum utatur nomine; alias nesciret unus, quid alius vellet dicere.

[83788] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 7 Hoc igitur supposito, quod nomen significet unum, manifestum est, quod ille, qui dicit esse hoc, et non est hoc, puta quod Socrates est homo, et non homo, illud unum quod attribuit Socrati, quod scilicet est homo, negat cum adiungit quod non est homo: et sic negat iam quod primo significavit. Unde relinquitur quod nomen non significet id quod significat, quod est impossibile. Sequitur ergo quod si nomen aliquid determinate significat, quod impossibile est contradictionem verificari de eodem.

[83789] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 8 Secundam rationem ponit ibi, adhuc autem quae talis est. Si nomen significet aliquid, et hoc quod significatur per nomen verificatur de eodem de quo primo praedicatur nomen, necesse est hoc inesse ei, de quo praedicatur nomen, dum propositio

vera fuit. Manifestum est enim quod haec conditionalis est vera - si Socrates est homo, Socrates est homo. Omnis autem conditionalis vera est necessaria. Unde necesse est, quod si consequens sit verum quod antecedens sit verum; quoniam concluditur quod necesse est quamlibet propositionem esse veram dum vera est. Sed quod est aliquando non contingit tunc non esse, quia necesse esse et non contingens non esse aequipollent. Ergo dum haec est vera - Socrates est homo - non contingit hanc esse veram - Socrates non est homo. Et sic patet quod non contingit oppositas affirmationes et negationes simul verificari de eodem.

[83790] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc autem quae talis est. Si affirmatio non est vera magis quam negatio ei opposita, ille qui dicit Socratem esse hominem, non magis verum dicit quam ille qui dicit Socratem non esse hominem. Sed manifestum est, quod ille qui dicit hominem non esse equum, aut magis verum dicit, aut non minus, quam ille, qui dicit hominem non esse hominem. Ita ergo per locum a simili vel a minori, verum dicet, qui hominem dicet non esse equum. Sed, si opposita contradictorie sunt simul vera: si haec est vera - homo non est equus,- et haec erit vera - homo est equus. Et ita sequitur, quod homo sit equus et quodcumque aliud animalium.

[83791] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 10 Sed, quia posset aliquis calumniari praedictas rationes, ex hoc quod ea quae assumuntur in eis sunt minus nota quam conclusio quae intenditur; ideo respondet dicens quod nulla praedictarum rationum est demonstrativa simpliciter, sed tamen potest esse demonstratio ad hominem qui ponit hanc rationem, quem oportebit concedere ea quae assumuntur, licet sint minus nota simpliciter quam id quod negat.

[83792] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 11 Deinde cum dicit cito autem excludit praedictum errorem descendendo ad speciales opinantes. Et primo ad Heraclitum. Secundo ad Protagoram, ibi, simile autem. Ponebat autem Heraclitus duo, scilicet quod affirmatio et negatio sit simul vera. Ex quo sequebatur quod omnis propositio tam affirmativa quam negativa sit vera. Item ponebat quod inter affirmationem et negationem sit aliquod medium. Et sic sequebatur quod contingeret neque affirmationem neque negationem esse veram. Et per consequens omnem propositionem esse falsam.

[83793] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 12 Primo ergo inducit rationem contra primum. Secundo contra secundum, ibi, adhuc autem. Dicit ergo, quod de facili aliquis hoc modo disputando ad hominem coget ipsum Heraclitum, qui fuit auctor huius propositionis, confiteri quod oppositae propositiones non verificantur de eodem. Videtur enim hanc opinionem accepisse quod verificentur de eodem, ex hoc quod non intellexit seipsum quid diceret. Hoc autem modo cogeretur negare quod dicit: quia si illud quod dictum est ab eo, verum est, scilicet quod contingat idem secundum unum et idem tempus esse et non esse, sequitur quod hoc ipsum non erit verum. Sicuti enim si divisim accipiantur affirmatio et negatio, non magis vera est affirmatio quam negatio, ita et si accipiantur affirmatio et negatio simul tamquam ex eis una affirmatio fiat, non erit minus negatio vera huius totius compositi ex affirmatione et negatione, quam ipsa tota affirmatio opposita. Manifestum est enim quod contingit aliquam propositionem copulativam esse veram, sicut aliquam simplicem

propositionem, et contingit accipere eius negationem. Sive autem illa copulativa componatur ex duabus affirmativis, sicut cum dicitur - Socrates sedet et disputat,- sive ex duabus negativis, sicut cum dicitur - verum esse Socratem non esse lapidem neque asinum,- sive ex affirmatione et negatione, ut cum dicitur,- verum est Socratem sedere et non disputare,- semper tamen copulativa verificata sumitur in virtute unius affirmativae. Et ille qui dicit eam esse falsam, assumit negationem quasi totius copulativae. Qui ergo dicit simul esse verum, hominem esse et non esse, assumit hoc ut quamdam affirmationem; et hoc non esse verum est eius negatio. Si ergo affirmatio et negatio est simul vera, sequitur quod haec etiam negatio sit vera, qua dicitur non esse verum, scilicet quod affirmatio et negatio sint simul vera. Oportet enim, si aliqua negatio est simul vera cum affirmatione sibi opposita, quod omnis negatio sit simul vera cum affirmatione sibi opposita. Eadem enim est ratio in omnibus.

[83794] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 13 Deinde cum dicit adhuc autem inducit rationem contra hoc, quod ponebatur quod nulla affirmatio sit vera. Si enim nihil contingat verum affirmare, qui autem dicit nullam affirmationem veram esse, aliquid affirmat, hoc scilicet quod verum sit nullam affirmationem esse veram; ergo hoc ipsum falsum erit. Et si aliquid affirmative dictum verum sit, removebitur opinio talium qui contra omnia instant. Et qui ista positione utuntur, auferunt totaliter disputationem; quia si nihil est verum, non potest aliquid concedi ex quo disputatio possit procedere. Et si affirmatio et negatio sint simul vera, non erit significare aliquid per sermonem, ut supra dictum est. Et sic cessabit disputatio.

[83795] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 14 Deinde cum dicit simile autem descendit ad opinionem Protagorae: et dicit quod id quod dictum est a Protagora, simile est dictis ab Heraclito, et ab aliis qui ponunt affirmationem et negationem simul esse veram. Dicit enim Protagoras quod homo est mensura omnium rerum, scilicet secundum sensum et intellectum, ut in nono dictum est: quasi esse rei sequatur apprehensionem intellectus et sensus. Et sic qui dicit hominem esse mensuram omnium, nihil aliud dicit quam hoc esse verum quod videtur unicuique. Quo posito sequitur quod idem sit et non sit, et quod idem simul sit bonum et malum. Et simile est in aliis oppositis, eo quod multoties videtur hominibus aliquibus aliquid esse bonum, et aliis videtur contrarium, et ipsum videri est mensura rerum secundum opinionem Protagorae; ut scilicet intantum sit verum rem esse, inquantum videtur.

Lectio 6

[83796] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 1 Postquam philosophus disputavit contra ponentes contradictoria simul verificari de eodem, hic ostendit quomodo haec ratio possit ab eorum mentibus removeri. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit propositum. In secunda inducit quaedam corollaria ex dictis, ibi, quare manifestum. Prima pars dividitur in partes duas. In prima ostendit quomodo praedicta ratio in aliquibus solvi possit. In secunda ostendit in quibus possit solvi, et in quibus non, ibi, ad habentes quidem igitur. Circa primum, tria facit. Primo proponit modum quo

praedicta ratio in aliquibus solvi possit; dicens quod dubitatio praedicta ex qua aliqui moventur ad ponendum contradictoria simul verificari de eodem, poterit solvi, si quis consideret unde principium sumpsit haec positio.

[83797] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 2 Secundo ibi, videtur enim assignat duplex principium praedictae positionis: dicens quod quibusdam videtur quod principium dictae opinionis sit ex opinione naturalium philosophorum, qui posuerunt aliquid non fieri ex non ente. Aliis autem videtur quod principium sumpserit ex hoc quod non omnes eadem iudicant de eisdem. Sed quibusdam videtur hoc esse delectabile, et aliis contrarium. Ex hoc enim sequitur quod opposita sint simul vera, si quis credat quod omne quod videtur alicui sit verum.

[83798] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 3 Tertio ibi, nihil enim manifestat quomodo ex praemissis duobus principiis dicta opinio sequatur, et quomodo solvatur. Et primo quomodo sequatur ex opinione naturalium physicorum. Secundo quomodo sequatur dicta opinio ex eo quod creditur, quodcumque videtur esse verum, ibi, sed et similiter. Dicit ergo primo, quod fere omnium eorum, qui de natura tractaverunt, commune dogma est, quod nihil fit ex non ente; sed omne quod fit, fit ex ente. Manifestum est etiam, quod aliquid fit non album ex eo quod est perfecte album: non autem fit album ex non albo. Ulterius etiam manifestum est, quod non album, fit ex eo, quod non est non album. Quod exinde patet, quod id quod non est non album fit non album, sicut quod non est nigrum fit nigrum. Sic igitur illud, ex quo fit non album, est album, et non est non album. Quod non potest intelligi tamquam penitus sit non ens non album; quia sic videretur sequi quod aliquid fieret simpliciter ex non ente. Sicut, si diceremus quod ignis fit ex non igne, quomodo intelligebant, quod illud, quo fit ignis, sit penitus non ignis. Sic enim videbatur eis, quod sequeretur, quod fieret aliquid ex non ente. Et propter hoc ponebant quod in eo ex quo fit ignis, erat ignis latens; ut patet ex opinione Anaxagorae, quae ponitur in primo physicorum. Similiter credebant, quod si aliquid fit non album ex eo quod non est non album, quod nihilominus non album praeexisteret in eo ex quo fit non album, ut dictum est. Sequebatur etiam secundum eos, quod illud ex quo fit non album, esset album et non album simul: nisi ponatur quod aliquid fiat ex non ente.

[83799] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 4 Sed hanc dubitationem, ut ait philosophus, non difficile est solvere. Expositum enim est in primo physicorum, quomodo aliquid fiat ex ente, et quomodo ex non ente. Dictum est enim quod aliquid fit ex non ente in actu, et ente in actu per accidens. Sed ex materia quae in potentia est, fit aliquid per se. Accidit enim factioni quod materia ex qua fit aliquid, fuerit subiecta formae et privationi. Et sic non oportet, quod id ex quo aliquid fit, simul sit ens et non ens in actu; sed quod de se sit potentia ad ens et non ens, idest ad formam et privationem.

[83800] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 5 Deinde cum dicit sed et similiter removet praedictam opinionem secundum quod causatur ex alio principio, quod est, opinari omne, quod videtur, esse verum. Et primo, removet hoc principium. Et secundo causam eius, ibi, totaliter autem. Dicit ergo primo, quod sicut stultum est propter praedicta opinari quod contradictoria

simul verificantur de eodem, similiter *etiam est stultum attendere*, idest assentire praedictis utrisque opinionibus philosophorum dubitantium contra seipsos. Manifestum est enim quod necesse est alterum eorum mentiri.

[83801] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 6 Et hoc palam est ex his, quae apparent secundum sensum. Nunquam enim idem videtur his quidem dulce, aliis amarum, nisi in alteris eorum sit aliqua corruptio, aut privatio secundum organum sensus, et secundum virtutem, quae iudicat de saporibus. Huiusmodi autem corruptione in alteris eorum existente, existimandum est *alteros eorum esse mensuram*, idest accipiendum est eorum iudicium quasi regulam et mensuram veritatis, illorum scilicet in quibus non est corruptio: non autem hoc putandum est de alteris, in quibus est corruptio.

[83802] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 7 Et sicut hoc manifestum est in cognitione sensus, similiter dicendum est in bono et malo, in pulchro et turpi, et huiusmodi omnibus quae per intellectum cognoscuntur. Si enim quibusdam videatur secundum intellectum hoc esse bonum, aliis autem malum, standum est eorum iudicio in quibus non est aliqua corruptio secundum intellectum, nec ex prava consuetudine, neque ex prava affectione, neque ex aliqua huiusmodi causa. Nam si quis dicat quod nihil minus dignum est credere his quam illis, nihil hoc differt quam si diceret, quod ea quae apparent *hominibus ponentibus sub visu digitum*, idest moventibus oculum digito, et ex hoc facientibus quod id quod est unum videantur duo, quod propter hoc oporteat esse duo, quia apparent tot; et iterum oporteat esse unum, quia quando aliquis non movet oculum, apparet unum id quod est unum. Manifestum est enim, quod iudicandum est de unitate rerum, secundum id quod visus iudicat, nulla extranea passione existente in eo; non autem secundum quod iudicat ex praedicta passione. Sic autem iudicat unum esse duo, quia species unius visibilis duobus modis redditur organo visus quando movetur, et secundum utriusque dispositionem pervenit ad organum sensus communis, quasi essent duo visa.

[83803] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 8 Deinde cum dicit totaliter autem excludit causam, propter quam ponebant omne quod videtur esse verum. Hoc enim ponebant aliqui, quia existimabant res omnes esse in continuo fluxu, et quod nulla natura esset in rebus fixa et determinata. Et sic sequebatur, quod rem esse talem non erat nisi videri.

[83804] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 9 Contra hoc ergo ponit quinque rationes. Quarum prima talis est, quod totaliter inconveniens est sumere iudicium de tota veritate ex hoc, quod ista sensibilia quae sunt prope, scilicet vicina nobis, permutantur et nunquam permanent. Oportet autem magis venari verum ex his, quae semper se habent eodem modo, et non patiuntur aliquam permutationem quantum ad substantiam suam, licet appareat in eis motus secundum locum. Talia enim sunt *quae continent mundum*, scilicet corpora caelestia; ad quae comparata haec corpora corruptibilia, quasi nullius sunt quantitatis, ut mathematici probant. Corpora autem caelestia sunt semper eadem, et non videntur quandoque talia, et alia vice alia; sed nulla permutatione participant, quae scilicet sit in eorum substantia.

[83805] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 10 Secundam rationem ponit ibi, adhuc autem quae talis est. Si motus est in istis inferioribus, oportet quod id quod movetur sit aliquid; et etiam

oportet, quod id quod movetur, moveatur ex aliquo, et etiam ad aliquid. Unde oportet id, quod movetur, adhuc esse in eo ex quo movetur, et nondum esse in eo ad quod movetur, sed moveri ad ipsum et continue fieri in ipso. Et sic aliqua affirmatio determinate est vera, et aliqua negatio; et non oportebit quod contradictio verificetur de eodem, quia secundum hoc nihil moveretur. Si enim idem foret esse in termino ad quem, et non esse, nulla ratio esset quare moveretur ad terminum ad quem aliquid quod nondum est in illo, quia iam esset ibi.

[83806] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi, et si secundum ad cuius evidentiam sciendum est, quod Heraclitus videns aliquid augeri longo tempore, puta per unum annum secundum aliquam determinatam quantitatem, et modicam, existimavit quod qualibet parte illius temporis aliquod augmentum fieret, sed insensibile propter parvitatem quantitatis, quae augetur. Et ex hoc inductus fuit ad credendum, quod omnes res, etiam quae videntur quiescentes, etiam insensibiliter moverentur continue, sed post longum tempus sensibiliter eorum motus appareret. Est autem hoc falsum quod de augmento opinabatur. Non enim continue fit augmentum, ita quod in qualibet temporis parte aliquid crescat; sed disponitur ad augmentum corpus per aliquod tempus, et tunc crescit, ut Aristoteles expressius manifestat in octavo physicorum.

[83807] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 12 Dicit ergo, quod si corpora praesentia hic apud nos continue fluunt et moventur secundum quantitatem, et si hoc aliquis vellet concedere, licet non verum sit, non est ratio quare non possit aliquid moveri secundum quantitatem. Videtur enim quod non parum haec opinio, quae ponit contradictiones simul esse eiusdem, procedat ex eo quod existimat quod quantum non remanet in corporibus; et sic opinantur quod id sit et non sit simul quadricubitum. Sed substantia rei determinatur *secundum quale*, idest secundum aliquam formam. Quale autem est determinatae naturae in rebus, etsi quantum sit indeterminatum propter motum, ut dictum est.

[83808] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 13 Quartam rationem ponit ibi, adhuc propter quae talis est. Si in rebus nihil est fixum, neque quantum ad esse, neque quantum ad non esse, propter quid deferunt hunc cibum, quem medicus iubet, et non alium? Secundum enim dictam opinionem, quid magis est panis, vel non panis? Quasi diceret: non magis praedicatur de eo affirmatio quam negatio. Et sic nihil differt quod comedat vel non comedat. Sed nos videmus quod ipsi offerunt hunc cibum, quem medicus iubet, quasi habentes verum iudicium de ipso cibo, et quasi hic cibus vere sit ille cibus, de quo medicus iubet. Hoc autem non oporteret, si nulla natura sic per certitudinem maneret in sensibilibus, sed omnia semper moverentur et fluerent.

[83809] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 14 Quintam rationem ponit ibi, adhuc si quae talis est. Cum secundum opinionem praedictam ponatur, quod propter continuam mutationem quae est in rebus, non sit aliqua veritas in rebus fixa; si sit verum esse quod est videri, necesse est dicere quod nos homines qui de rebus aliis iudicamus, aut sumus in motu, aut non.

[83810] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 15 Si enim semper alteramur, et nunquam permanemus eodem modo nos habentes, non est mirabile si res non eodem modo videntur se habere nobis, sicut accidit infirmis. Quia enim transmutati sunt, et non in eadem dispositione se habent sicut

quando sani erant, non videntur eis sensibilia quae percipiunt per sensum qualia videbantur eis ante infirmitatem. Nam eis, qui habent gustum infectum, etiam quae sunt dulcia videntur amara vel insipida. Et simile est in aliis sensibilibus. Non tamen propter haec sensibilia sunt permutata; sed faciunt alias impressiones infirmis, propter hoc quod sensus eorum alio modo se habent. Si ergo nos homines in continua transmutatione existentes, de rebus aliis diversimode iudicamus, non est hoc imputandum rebus, sed nobis ipsis.

[83811] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 16 Si autem nos non permutamur, sed semper permanemus eodem modo nos habentes: ergo in rebus erit aliquid permanens, et per consequens aliqua veritas determinata, de qua possumus praecise diiudicare. Non enim solum iudicamus de rebus aliis, sed etiam de natura humana.

[83812] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 17 Deinde cum dicit ad habentes ostendit a quibus praedicta opinio removetur, et a quibus non; et dicit, quod si qui incidunt in praedictas opiniones non propter aliquam rationem, ita quod ex pertinacia non concedant aliquid neque inquirant rationem eorum quae dicuntur, sed pertinaciter inhaerent his, quae opinabantur, non facile est eis solvere huiusmodi opinionem. Omnis enim ratio et demonstratio fit hoc modo; scilicet concedendo et exquirendo rationem alicuius dicti. Sed illi qui nihil concedunt, interimunt disputationem et omnem argumentativam rationem. Unde ad eos non potest haberi sententia ratiocinationis, per quam a suo errore tollantur.

[83813] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 18 Sed si aliqui sunt, qui dubitant propter aliquos defectus, puta, quia non bene aliqua intelligunt, facile est obviare tali errori, solvendo ea quae faciunt in eis dubitationem. Et hoc palam ex praedictis, in quibus solvit dubitationes, quae poterant ad praedictam positionem inducere.

[83814] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 19 Deinde cum dicit quare manifestum inducit tria corollaria ex dictis. Quorum primum est, quod manifestum est ex praedictis, quod oppositae propositiones non verificantur de eodem secundum unum et idem tempus. Et per consequens ex hoc patet, quod neque etiam contraria possunt simul verificari de eodem. Et hoc ideo, quia omnis contrarietas dicitur secundum privationem; semper enim alterum contrariorum est privatio. Et hoc palam est, siquis velit rationes contrariorum reducere ad primum principium. De ratione enim nigri est privatio albi. Cum igitur privatio sit quaedam negatio habens subiectum determinatum, manifestum est, quod si contraria de eodem verificarentur, oporteret quod affirmatio et negatio simul verificarentur de eodem.

[83815] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 20 Non solum autem duo contraria non possunt simul verificari de eodem; sed etiam nullum medium possibile est praedicari de uno et eodem, de quo praedicatur alterum extremorum. Ex his enim quae dicta sunt in decimo, manifestum est quod medium inter contraria est habens privationem utriusque extremorum; sive sit nominatum uno nomine, sive pluribus, sive innominatum. Unde medium inter album et nigrum, ut puta rubeum vel citrinum, habet in sui ratione quod neque sit album neque nigrum. Si quis igitur, aliquo subiecto existente albo, dicat ipsum esse rubeum, simul dicit ipsum esse neque album neque nigrum. Et

ita mentitur. Sequitur enim quod id subiectum, simul album sit et non sit. Quod si verum est de illo subiecto, quod sit neque album neque nigrum, oportet quod verificetur de eodem altera pars copulativae, quae contradictoria est eius quod est album esse. Et ita sequitur quod si medium et extremum verificatur de eodem, quod contradictoria de eodem verificentur.

[83816] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 21 Secundum corollarium ponit ibi neque enim concludit enim quod si affirmatio et negatio non sit simul vera, quod neque opinio Heracliti est vera, neque opinio Anaxagorae. Et quidem de opinione Heracliti patet ex dictis. Unde hoc manifestat de opinione Anaxagorae; dicens, quod si non sit falsa opinio Anaxagorae, sequitur contraria praedicari de eodem. Et per consequens contradictoria. Quod sic patet. Ponebat enim Anaxagoras quodlibet fieri ex quolibet, et omne quod fit, ex aliquo fit. Unde non cogebatur ponere aliquid fieri ex nihilo, et sic ponebat quodlibet esse in quolibet. Cum igitur poneret partem cuiuslibet esse in quolibet, puta partem carnis esse in osse, et partem albi in nigro, et e converso; sequitur quod totum non magis erit dulce quam amarum. Et simile est de aliis contrarietatibus. Et hoc, si pars cuiuslibet est in quolibet toto non solum in potentia, sed in actu et separatim. Hoc autem addidit, quia id quod fit ex aliquo oportet praeexistere in eo potentia, non actu. Et sic contraria praeexistunt in eodem in potentia, non in actu. Et hoc non est esse separatim contraria in aliquo, quia eadem est potentia contrariorum. Sed Anaxagoras nesciebat distinguere inter potentiam et actum.

[83817] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 6 n. 22 Tertium corollarium ponit ibi, similiter autem. Concludit enim ex praedictis falsam esse utramque opinionem: et illorum qui dixerunt omnes propositiones esse veras; et illorum qui dixerunt omnes falsas. Et hoc manifestum est propter multa difficilia et gravia consequentia ad has opiniones quae collectae sunt, et hic, et superius in quarto. Et specialiter propter hoc, *quia si omnes propositiones sunt falsae*: qui autem dicit - omnis propositio est falsa - quamdam propositionem dicit. Unde non dicet verum. Et similiter, si omnes propositiones sint verae, ille qui dicit omnes esse falsas, non mentietur, sed dicet verum. Propter quod destruitur positio ponentis omnia esse vera.

Lectio 7

[83818] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 1 Postquam philosophus ostendit de quibus sit consideratio huius scientiae, hic comparat istam scientiam ad alias. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid sit proprium particularium scientiarum. Secundo ostendit differentiam particularium scientiarum adinvicem, ibi, quoniam autem est quaedam. Tertio comparat istam ad alias, ibi, quoniam autem est quaedam entis scientia. Circa primum duo facit, secundum duo, quae dicit pertinere ad particulares scientias. Dicit ergo primo, quod omnis scientia particularis quaerit aliqua principia et causas, circa proprium scibile quod sub ipsa continetur. Dicit autem - *aliqua principia et causas*,- quia non omnis scientia considerat omne genus causae.

[83819] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 2 Et ponit exemplum de medicativa quae est circa

sanitatem, et de exercitativa quae est circa exercitia ordinata ad bonam valetudinem corporis; et similiter de qualibet scientia alia, *sive sit factiva* idest practica, *sive doctrinalis* idest theorica; quia unaquaeque harum scientiarum particularium circumscribit et accipit sibi aliquod determinatum genus entis, circumscribens illud et dividens ab aliis entibus, et de illo solo determinans. Negociatur enim circa hoc genus entis quasi circa aliquod ens, sed non inquantum est ens. Sed hoc, scilicet considerare de ente inquantum est ens, pertinet ad quamdam scientiam quae est alia praeter omnes scientias particulares.

[83820] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 3 Secundo ibi, dictarum autem ponit aliud pertinens ad particulares scientias; dicens quod unaquaeque praedictarum scientiarum particularium supponit aliqualiter quod quid est, in quocumque genere consideretur. Unde et in primo posteriorum dictum est, quod de subiecto oportet supponere, et quia est, et quid est. Et hoc supposito, scilicet quod quid est, quo quaelibet scientia utitur tamquam medio ad demonstrandum aliqua sicut passiones et huiusmodi, tentat demonstrare aut debilius aut certius, quia in quibusdam scientiis est certior modus demonstrandi sicut in mathematicis, in quibusdam autem debilior sicut in naturalibus.

[83821] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 4 Et quia dixerat quod aliae scientiae aliqualiter supponunt quod quid est, ideo subiungit quod quaedam scientiae sumunt quod quid est per sensum, inquantum ex accidentibus sensibilibus deveniunt in cognitionem essentiae rei. Quaedam vero sumunt quod quid est, supponentes ab aliis scientiis, sicut particulares ab universalibus.

[83822] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 5 Et sic manifestum est quod in scientiis particularibus non est demonstratio de substantia rei, nec de eo quod quid est. Utrumque igitur horum de quibus particulares scientiae non se intromittunt, pertinet ad universalem scientiam, idest considerare de substantia et ente et quidditate rei.

[83823] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 6 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit differentiam particularium scientiarum abinvicem. Et primo scientiae naturalis ad scientias operativas. Secundo scientiae mathematicae ad naturalem, ibi, quoniam autem quod quid est. Dicit ergo primo, quod cum sit quaedam particularis scientia de natura, oportet quod sit altera *a practica*, idest activa et factiva. Omnis enim scientia operativa, vel est activa, vel factiva.

[83824] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 7 Ad quam differentiam cognoscendam sumendum est, quod supra in nono habitum est, scilicet quod agere et facere differunt. Nam agere proprie dicitur secundum operationem quae permanet in agente, et non transit in materiam exteriorem; sicut intelligere et sentire et huiusmodi. Facere autem est secundum operationem transeuntem in materiam exteriorem, quae permutatur; sicut calefacere, secare et alia. Est ergo scientia activa, ex qua instruimur ad recte exercendum operationes, quae actiones dicuntur; sicut est scientia moralis. Factiva autem scientia est, per quam recte aliquid facimus; sicut ars fabrilis, et alia huiusmodi.

[83825] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 8 Ab utraque autem harum operativarum scientiarum scientia naturalis altera est; quia factivae scientiae non habent principium motus in facto, sed in faciente. Et hoc principium est sicut ars, quae est principium sicut dirigens, sive potentia aliqua

quae est principium sicut exequens. Et similiter *scientiae practicae*, idest activae, non habent principium motus in eo in quod agitur, sed magis in agentibus.

[83826] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 9 Sed illa quae pertinent ad considerationem scientiae naturalis, sunt habentia principium motus in ipsis, cum natura sit principium motus in eo in quo est. Manifestum est igitur quod scientia naturalis non est activa neque factiva, sed speculativa. Necesse est enim quod scientia naturalis cadat in unum aliquod horum generum, scilicet activa vel factiva vel speculativa. Unde, si non sit activa vel factiva, sequitur quod sit speculativa.

[83827] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 10 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit differentiam mathematicae ad naturalem; et dicit, quod cum ita sit quod necessarium sit unicuique scientiarum cognoscere aliqualiter quod quid est, et uti eo quasi principio ad demonstrandum, oportet quod secundum diversum modum definitionis diversificentur scientiae. Et ita ad cognoscendum qualiter scientia naturalis differat ab aliis, oportet non latere quem modum servet naturalis in definiendo, et qualiter sit sumenda definitio in scientia naturali; utrum scilicet sicut definitur simum, aut sicut definitur concavum.

[83828] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 11 Definitio autem simi est cum materia sensibili. Sed definitio concavi est sine materia sensibili. Quia enim simitas non est nisi circa determinatam materiam sensibilem, quia non est nisi in naso: propter hoc ratio simi oportet quod accipiatur cum materia sensibili. Haec est enim definitio simi simus est nasus concavus. Sed in definitione concavi sive curvi non ponitur aliqua materia sensibilis. Sicut igitur in definitione simi ponitur materia sensibilis, ita oportet quod in definitione carnis et oculi, et aliarum partium, reddatur materia sensibilis. Et similiter est de aliis rebus naturalibus.

[83829] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 12 Et ex hoc accipitur differentia inter mathematicam et scientiam naturalem; quia naturalis scientia est de his in quorum definitionibus ponitur materia sensibilis. Mathematica vero est de aliis, in quorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, licet habeant esse in materia sensibili.

[83830] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 13 Deinde cum dicit quoniam autem comparat istam scientiam ad alias scientias particulares. Et circa hoc tria facit. Primo comparat istam scientiam ad alias scientias particulares, quantum ad modum separationis. Secundo quantum ad nobilitatem, ibi, optimum quidem genus et cetera. Tertio quantum ad universalitatem, ibi, dubitabit autem. Dicit ergo primo, quod est quaedam scientia de ente inquantum est separabile; non enim solum pertinet ad hanc scientiam determinare de ente in communi, quod est determinare de ente inquantum est ens; sed etiam pertinet determinare de entibus separatis a materia secundum esse. Unde considerandum est, utrum ista scientia ad quam pertinent haec duo, sit eadem cum scientia naturali, aut altera ab ea.

[83831] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 14 Et quod sit altera, manifestat: quia scientia naturalis est circa ea quae habent in seipsis principium motus; et sic oportet quod naturalia habeant determinatam materiam, quia nihil movetur nisi quod habet materiam. Sed mathematica specu-

latur circa immobilia; quia ea quorum ratio accipitur sine materia sensibili, oportet quod eodem modo eorum ratio sit sine motu, cum motus non sit nisi in sensibilibus.

[83832] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 15 Sed haec de quibus considerat mathematica, non sunt separabilia a materia et motu secundum esse, sed solum secundum rationem. Oportet igitur quod circa illud ens, quod est separatum a materia et motu secundum esse et omnino immobile, sit quaedam scientia alia, et a mathematica, et a naturali.

[83833] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 16 Et hoc dico si tamen sit aliqua talis substantia praeter sensibilia, quae sit omnino immobilis. Et hoc dicit, quia nondum est probatum aliquam talem substantiam esse. Sed hoc ostendere intendit.

[83834] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 17 Si autem est aliqua talis natura in entibus, scilicet quae sit separabilis et immobilis, oportet quod *talis natura sit alicubi*, idest quod attribuatur alicui substantiae. Et id quod habet istam naturam erit quoddam divinum, et quoddam principalissimum omnium; quia quanto aliquid est simplicius et formalius in entibus, tanto est nobilius et prius et magis causa aliorum. Et sic patet quod haec scientia quae considerat huiusmodi entia separabilia, debet vocari scientia divina, et scientia de primis principiis.

[83835] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 18 Et ex hoc ulterius concludit, quod tria sunt genera speculativarum scientiarum: scilicet naturalis quae considerat ea mobilia, quae in sui definitione materiam sensibilem recipiunt; et mathematica quae considerat immobilia, quae non recipiunt materiam sensibilem in sui definitione, licet habeant esse in materia sensibili; et theologia quae est circa entia penitus separata.

[83836] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 19 Deinde cum dicit optimum quidem comparat istam ad alias secundum nobilitatem; et dicit, quod scientiae speculativae sunt nobilissimae inter omnes alias scientias, quia in eis quaeritur scire propter seipsum, in scientiis autem operativis quaeritur scire propter opus. Et in scientiis speculativis ultima, scilicet theologia, cum sit circa nobiliora entia, est nobilior. Tanto enim unaquaeque scientia nobilior est, quanto eius scibile nobilius fuerit.

[83837] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 20 Deinde cum dicit dubitabit autem comparat istam scientiam ad alias quantum ad universalitatem; et dicit: dubitabile est, utrum istam scientiam, quae est circa entia separabilia, oporteat poni universalem scientiam entis, inquantum est ens, aut non: et ostendit, quod sic, quasi per divisionem.

[83838] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 21 Manifestum est enim, quod praedictae scientiae operativae non sunt universales. Et ideo eas praetermittit. Sed inter speculativas scientias, manifestum est, quod quaelibet mathematicarum scientiarum est circa unum aliquod genus determinatum: universalis autem scientia communiter de omnibus est: unde nulla mathematicarum scientiarum est communis omnium entium. Sed de naturali manifestum est; quia si naturales substantiae, quae sunt substantiae sensibiles et mobiles, sunt primae inter entia, oportet quod naturalis scientia sit prima inter scientias; quia secundum ordinem subiectorum, est ordo scientiarum, ut iam dictum

est. Si autem est alia natura et substantia praeter substantias naturales, quae sit separabilis et immobilis, necesse est alteram scientiam ipsius esse, quae sit prior naturali. Et ex eo quod est prima, oportet quod sit universalis. Eadem enim est scientia quae est de primis entibus, et quae est universalis. Nam prima entia sunt principia aliorum.

Lectio 8

[83839] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 1 Postquam philosophus recollegit ea quae praedicta erant de consideratione huius scientiae, hic incipit recolligere ea quae dicta sunt tam in sexto huius, quam in libro physicorum de ente imperfecto. Et primo de ente per accidens. Secundo de motu, ibi, est autem. Circa primum duo facit. Primo ponit ea quae dicta sunt de ente per accidens. Secundo ea quae dicta sunt de causa per accidens, ibi, quod autem gratiae huius. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio; dicens quod quia *ens simpliciter*, idest communiter acceptum multis modis dicitur, inter quos unus modus est secundum quod dicitur ens per accidens, ut puta cum dicimus musicum esse album, quae quidem in quinto superius manifesta sunt: prius quam dicatur de ente per se, considerandum est de ente per accidens; ut huiusmodi ente remoto, absolutior fiat sermo de ente per se.

[83840] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 2 Deinde cum dicit quod quidem secundo prosequitur quod proposuit. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod ad nullam scientiam pertinet considerare de ente per accidens. Secundo removet huiusmodi ens, et ens quod significat veritatem propositionis, a consideratione huius scientiae, ibi, quod autem ut vere. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod nulla scientia considerat de ente per accidens. Secundo, quod nec considerare potest, ibi, quod autem neque contingens. Circa primum duo facit. Primo inducendo manifestat quod nulla scientia considerat de ente per accidens; dicens manifestum esse quod nulla scientia tradita a nobis negociatur circa accidens.

[83841] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 3 Non autem accipitur hic accidens pro eo quod est in aliquo genere accidentis, sicut albedo est quoddam accidens. Sunt enim multae scientiae quae circa huiusmodi accidentia sunt; quia huiusmodi accidentia, et secundum se habent speciem quamdam et causas determinatas in subiecto; et accidentia dicuntur, quia non per se, sed in alio habent esse. Accipitur autem hic accidens pro ente per accidens; sicut album esse musicum est per accidens. Huiusmodi enim neque aliquam speciem habent in se, neque aliquam causam determinatam. Et circa huiusmodi ens non negociatur aliqua scientia. Et hoc manifestat inducendo.

[83842] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 4 Ars enim aedificativa non considerat quid per accidens eveniat habitantibus in domo quam facit, utrum accidat eis aliquod triste, aut habitabunt *ibi contrarie*, idest prospere. Hoc enim accidit domui. Similiter ars textiva non considerat quid accidat utentibus panno texto; neque coriaria quid accidat utentibus calceis; neque coquinaria de his quae per accidens se habent ad cibum, puta quis eo utatur ad superfluitatem vel ad necessi-

tatem tantum. Sed unaquaeque harum scientiarum considerat id quod solum est proprium sibi, et subiectum, et per se accidentia eius. Et in hoc est finis considerationis cuiuslibet scientiae.

[83843] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 5 Secundo ibi, neque inquantum assignat causam quare nulla scientia considerat ea quae per accidens sunt. Ratio enim est, quia quod per accidens est, non est proprie ens, sed magis non ens, sicut non est per se et proprie unum. Nam unum et ens convertuntur. Omnis autem scientia est de ente. Unde relinquitur quod nulla scientia sit de eo quod est per accidens.

[83844] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 6 Dicit ergo, quod musicus est etiam grammaticus, non inquantum est musicus. Et si contingat de aliquo qui sit musicus, quod fiat grammaticus, non simul factus est ambo, grammaticus scilicet et musicus, cum prius non fuerit utrumque. Sed si aliquod ens est modo, et non fuit semper ens, oportet quod sit factum. Si igitur hoc quod dico - musicus est grammaticus - est quoddam ens, cum non semper fuerit, sequitur quod simul sit utrumque factum, scilicet musicum et album; quia cuiuslibet entis est aliqua generatio. Unde, cum non simul facta sint, manifestum est quod hoc totum quod est musicum grammaticum, non est aliquod unum et ens.

[83845] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 7 Nec est instantia de hoc quod in generatione substantiarum praeexistit materia, quae est ingenita; quia forma non fit proprie, sed compositum, ut in septimo probatum est. Materia autem praeexistit non quasi ens actu, sed potentia tantum. Hic autem musicus praeexistit in actu. Cum igitur ille qui erat musicus fit grammaticus, est generatio grammatici tantum, non autem totius, quod est musicum grammaticum. Unde hoc totum non est aliquid unum et ens.

[83846] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 8 Et propter hoc, nulla scientia, quae est vere scientia, et certitudinem habet, considerat de ente per accidens. Sed sola sophistica circa ipsum negociatur, et ad decipiendum utitur eo quod est per accidens, ac si per se esset. Unde fit fallacia accidentis, quae est efficacissima ad decipiendum etiam sapientem, ut dicitur in primo elenchorum. Unde Plato non male dixit, dicens quod versatur circa non ens, quia versatur circa ens per accidens.

[83847] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit quod autem ostendit, quod etiam non possit esse consideratio alicuius scientiae de ente per accidens; et hoc dupliciter facit. Primo ex definitione de ente per accidens; dicens quod manifestum erit, quod non contingit esse scientiam de ente per accidens, si consideremus quid sit ens per accidens. Ad quod considerandum utitur quadam divisione trimembri: dicens quod eorum quae dicuntur esse, quaedam sunt semper et ex necessitate: non quidem secundum quod necessitas pro violentia sumitur, sed secundum quod utimur necessitate in demonstrationibus, puta dicentes necessarium esse quod triangulus habet tres angulos aequales duobus; sic enim necessarium dicimus quod impossibile est non esse. Quaedam vero sunt ut in pluribus, sicut quod homo nascatur cum quinque digitis in manibus: hoc enim non semper est ex necessitate, cum contingat aliquem nasci cum sexto digito; sed est ut in pluribus. Quaedam vero nec sunt ut in pluribus, neque semper ex necessitate, sed contingenter eveniunt; sicut si *frigus fiat sub cane*, idest in diebus canicularibus. Sed non semper et ex necessitate neque

in pluribus, sed tamen quandoque accidit etiam huiusmodi ens. Quia autem raro accidit, et non semper et ex necessitate, neque ut in pluribus, vocatur ens per accidens.

[83848] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 10 Quae enim semper vel in pluribus contingunt, vel ita se habent quod unum est causa alterius; vel ambo reducuntur in unam causam quae per se est causa utriusque. Et utroque modo contingunt. Si quidem causa indeficienter producit effectum suum, erit quod dicitur ex necessitate. Si autem possunt deficere propter aliquod impedimentum, erit ut in pluribus.

[83849] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 11 Si autem ita sit quod duorum unum non sit causa alterius, neque habeant unam causam per se communem, quae coniungat ea simul, eorum coniunctio erit raro. Sicut in hoc quod dico musicum aedificare. Nam aedificationis causa non est a musica, sed ab arte aedificativa, quae est omnino alia a musica. Similiter est in praemisso exemplo. Nam quod sit fervor caloris sub cane, est a sole appropinquante nobis. Quod autem sit frigus, est ex aliqua alia causa, puta ex Saturno, aliquo modo coniuncto soli. Unde hoc est per accidens, quod sole dies caniculares faciente, frigus sit.

[83850] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 12 Sic igitur manifestum est quod est ens per accidens; quia neque quod est in maiori parte, neque quod est semper. Omnis autem scientia est de eo quod semper, aut in plus, ut probatum est in primo posteriorum. Unde manifestum est, quod scientia non potest esse de eo quod est per accidens.

[83851] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 13 Secundo ibi, quod autem inducit, ad idem manifestandum, quod ens per accidens non habet causas et principia talia, qualia habet ens per se; et sic de eo non potest esse scientia, cum omnis scientia sit ex principiis et causis. Quod quidem sic probat. Quia si ens per accidens haberet per se causas, omnia essent ex necessitate. Entia enim per se talem causam habent, qua posita, de necessitate sequitur effectus. Et si aliqua causa sit ad quam non de necessitate sequitur effectus, sed ut in pluribus, hoc est propter impedimentum, quod per accidens contingit. Et sic, si ens per accidens tollatur a rebus, omnis causa per se, de necessitate inducet suum effectum. Sic ergo si ens per accidens de necessitate habet causam per se, qua posita ex necessitate sequitur effectus, licet forte eam poni non sit necessarium, nihilominus tamen sequitur quod omnia ex necessitate eveniant. Quod sic patet.

[83852] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 14 Sit enim aliquid praeteritum vel praesens quod sit causa futuri effectus. Hoc quidem iam positum est. Sed posita causa, ut tu dicis, ex necessitate sequitur effectus. Si igitur hoc praesens vel praeteritum, quod iam positum est, est causa huius entis futuri, et illud alterius, non quocumque modo, sed ita quod ex necessitate sequatur effectus. Posita enim causa, ex necessitate erit illud cuius causa iam posita est, et hoc usque ad ultimum causatum. Sed hoc ponebatur esse per accidens. Et sic quod ponebatur per accidens, erit ex necessitate. Unde sequitur quod omnia sint ex necessitate, et quod a rebus auferatur, *quod ad utrumque contingit*, idest quod est casuale fortuitum, *et accidere*, idest ens per accidens. Et *fieri et non fieri*, idest possibile esse et non esse, vel fieri et non fieri.

[83853] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 15 Sed quia posset aliquis obviare huic rationi, dicendo, quod causa futurorum contingentium non est iam posita ut praesens et praeterita, sed adhuc est contingens ut futura, et propter hoc effectus sunt adhuc contingentes, consequenter hanc obviationem removet, ibi, et si non existens, dicens quod eadem inconvenientia accident, si ponatur quod causa futurorum contingentium non sit iam ens quasi praesens vel praeterita, sed quae in fieri et quasi futura. Sequitur enim quod omnia ex necessitate accidant sicut et prius. Si enim causa illa futura sit, oportet quod sit futura in aliquo tempore determinato, et determinate distincto a praesenti nunc; puta cras. Si ergo eclipsis, quae est per se causa quorumdam futurorum accidentium, sit futura cras, et omne quod fit, fit ex aliqua causa, oportet quod ipsa eclipsis, quae est futura cras, fiat *si hoc fuerit*, idest propter aliquid praeexistens, et hoc iterum propter aliud; et sic semper propter anticipationem, vel ablationem causarum, auferetur aliquid a tempore, quod est inter praesens nunc et eclipsim futuram. Unde, cum illud tempus sit finitum, et omne finitum consumatur ablato quodam, quandoque erit devenire ad aliquam causam nunc existentem. Quare, si illa iam ponitur, omnes futuri effectus consequuntur ex necessitate. Et ita omnia ex necessitate evenient. Ergo, cum hoc sit impossibile, manifestum est quod ea quae sunt per accidens, non habent causam determinatam, qua posita, ex necessitate consequantur. Ea autem omnia quae circa hoc dici possunt, supra in sexto posita sunt.

[83854] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 16 Deinde cum dicit quod autem ostendit, quod ens per accidens, et ens quod significat veritatem propositionis, praetermittendum est in ista scientia; dicens, quod est quoddam ens *quod est ut vere ens*, idest quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, et est per accidens. Sed primum consistit in compositione intellectus, et est quaedam passio circa operationem animae. Unde huiusmodi entis non quaeruntur principia in scientia, quae considerat de ente quod est extra animam, et est separabile, ut supra dictum est. Aliud autem, scilicet ens per accidens, non est necessarium, sed indeterminatum; et ideo non habet causam ordinatam; sed eius sunt infinitae causae et non habentes ordinem adinvicem. Et ideo de tali ente non considerat ista scientia.

[83855] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 17 Deinde cum dicit quod autem colligit hoc quod dictum est de causa per accidens, scilicet de fortuna, in secundo physicorum. Et dicit hic quatuor circa fortunam. Primo quid sit. Et ad hoc investigandum praemittit, quod *id quod est gratia huius*, idest aliquid esse propter finem, invenitur et in his quae sunt secundum naturam, et in his quae sunt ab intellectu. Et hoc manifestum est in secundo physicorum. Et adiungit quod fortuna est in his quae fiunt propter aliquid, sed secundum accidens. Sicut enim invenitur ens per se et ens per accidens, ita et causa per se et causa per accidens. Sic igitur fortuna est causa per accidens *in his quae fiunt gratia huius*, idest propter finem, non quidem a natura, sed secundum electionem. Sicut si aliquis eligat fodere in agro ut plantet arborem, et invenit thesaurum, hoc dicimus esse per accidens, quia est praeter intentionem. Et hoc est a fortuna.

[83856] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 18 Secundo ibi, propter quod ostendit in quibus sit fortuna; et dicit, quod cum electio non sit nisi a mente vel intellectu, oportet, quod circa eadem sit

fortuna et intellectus. Unde in rebus carentibus ratione non est fortuna, sicut plantae, lapides et bruta animalia. Neque etiam est in pueris qui carent usu rationis.

[83857] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 19 Tertio ibi, causae autem ostendit, quod fortuna est incerta; dicens, quod infinitae sunt causae, a quibus aliquid potest fieri a fortuna, sicut patet in exemplo posito. Potest enim aliquis invenire thesaurum fodiens in terra, vel ad plantandum, vel ad faciendum sepulchrum, et propter infinita alia. Et quia omne infinitum est ignotum, ideo fortuna est incerta humanae cognitioni. Et dicitur esse causa secundum accidens. Nullius autem est causa simpliciter et per se.

[83858] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 20 Quarto ibi, bona autem ostendit qualiter fortuna dicitur bona vel mala; et dicit quod dicitur bona vel mala ex eo quod bonum et malum fortuito evenit. Sed si sit magnum bonum quod fortuito evenit, dicitur eufortunium. Si sit magnum malum, dicitur infortunium.

[83859] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 8 n. 21 Quinto ibi, quoniam autem ostendit quod fortuna non est prima causa rerum. Nullum enim per accidens est prius his quae sunt secundum se. Unde neque causa per accidens est prior ea quae est per se. Et sic, si fortuna et casus quae sunt causae per accidens, sint causa caeli, oportet quod per prius sint causae intellectus et natura, quae sunt causae per se.

Lectio 9

[83860] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 1 Postquam determinavit philosophus de ente per accidens, hic determinat de motu. Et dividitur in partes tres. In prima determinat de motu secundum se. In secunda de infinito quod est quaedam passio motus et aliorum continuorum, ibi, infinitum autem. In tertia determinat de divisione motus in suas species, ibi, praetermittatur autem. Prima dividitur in partes duas. In prima ostendit quid sit motus. In secunda ostendit in quo sit, ibi, et quod est in mobili. Circa primum tria facit. Primo praemittit quaedam quasi necessaria ad definiendum motum. Secundo distinguit ipsum, ibi, diviso autem et cetera. Tertio probat definitionem bene esse assignatam, ibi, quod autem bene. Circa primum ponit quatuor, ex quibus concludit quintum. Quorum primum est, quod ens dividitur per actum et potentiam. Et hoc est quod dicit, quod entium quoddam est actu, sicut primum movens, quod Deus est; quoddam potentia tantum, ut materia prima, quoddam potentia et actu, sicut omnia intermedia. Vel esse actu tantum dicit id quod iam perfecte habet formam, puta quod perfecte iam est album. Est autem potentia tantum, quod nondum habet formam; puta, quod nullo modo est album. Actu autem et potentia est, quod etsi nondum perfecte habet formam, est tamen in moveri ad formam.

[83861] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 2 Secundum est quod ens dividitur per decem praedicamenta: et hoc est quod dicit, quod entium quoddam est per se, idest substantia; quoddam est quantum, quoddam quale, et sic de aliis generibus.

[83862] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 3 Tertium est quod motus non habet aliquam aliam naturam separatam a rebus aliis; sed unaquaeque forma secundum quod est in fieri, est actus imperfectus qui dicitur motus. Hoc enim ipsum est moveri ad albedinem, quod est albedinem incipere actu fieri in subiecto. Sed non debet esse in actu perfecto. Et hoc est quod dicit quod motus non est aliquid praeter res; omne enim quod mutatur, mutatur secundum praedicamenta entis. Et sicut non est aliquid commune decem praedicamentis quod sit genus eorum, ita non est aliquod genus commune omnium motuum. Et propter hoc motus non est aliquod unum praedicamentum distinctum ab aliis praedicamentis; sed sequitur alia praedicamenta.

[83863] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 4 Quartum est quod in unoquoque genere invenitur aliquid dupliciter, scilicet secundum perfectionem et imperfectionem; sicut in genere substantiae unum est ut forma, et aliud ut privatio. Et in genere qualitatis hoc est, quod est perfectum, ut album quod habet perfectum colorem, et hoc est ut nigrum, quod est imperfectum in genere coloris. Et in quantitate unum est perfectum quod dicitur magnum, et aliud imperfectum quod dicitur parvum. Et in ubi in quo *est locatio*, idest motus localis, est sursum et deorsum, et grave et leve, secundum quod grave dicitur quod actu subsidet, et leve quod actu supereminet. Et horum unum est ut perfectum, et aliud ut imperfectum. Et ratio huius est, quia omnia genera dividuntur per contrarias differentias; contrariorum autem semper alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum.

[83864] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 5 Ex his quatuor concludit quintum; scilicet quod tot sunt species motus et permutationis quot sunt species entis. Quod quidem non dicit eo quod in quolibet genere entis sit motus; sed quia sicut ens dividitur per actum et potentiam, per substantiam et quantitatem, et huiusmodi, et secundum perfectum et imperfectum, ita et motus. Et hoc sequitur ex eo quod dictum est, quod motus non est praeter res. Quomodo autem differant permutatio et motus, infra dicetur.

[83865] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 6 Deinde cum dicit divisio autem definit motum. Et primo ponit definitionem ipsam, dicens, quod cum ens secundum unumquodque genus entis dividatur per potentiam et actum, motus dicitur esse actus eius, quod est in potentia inquantum huiusmodi.

[83866] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 7 Secundo ibi, quod autem exponit positam definitionem. Et circa hoc duo facit. Primo exponit id quod ponitur in definitione ex parte subiecti motus. Secundo id quod ponitur in definitione quasi genus motus, ibi, quod quidem enim est. Circa primum duo facit. Primo exponit hanc particulam eius, quod est in potentia. Secundo hanc, inquantum huiusmodi, ibi, dico autem inquantum. Dicit ergo primo, quod ex hoc manifestum est verum esse, motum esse hoc quod dictum est. Manifestum est enim quod aedificabile significat aliquid existens in potentia. Et ista potentia significatur esse reducta in actum per hoc quod dicitur aedificari. Et iste actus vocatur aedificatio. Et similiter in omnibus aliis motibus, ut in ambulatione et alteratione et huiusmodi. Dicitur autem aliquid moveri, cum huiusmodi fiat in actu, et huiusmodi fuerit in potentia, et non prius nec posterius. Cum ergo ita sit, sequetur, quod motus est alicuius existentis in potentia, cum sit reductum ad actum. Et hoc dico, scilicet quod sit reductum ad

actum, inquantum est mobile; nam mobile dicitur aliquid per hoc, quod est in potentia ad moveri; et sic reducitur huiusmodi potentia in actum quando movetur actu: non autem habet reduci in actum per motum id quod in potentia est *inquantum ipsum*, idest secundum id quod actu est, et secundum seipsum. Nam hoc etiam est in actu antequam incipiat moveri. Neque etiam reducitur ad actum per motum, secundum quod est in potentia ad terminum motus, qui dum movetur adhuc remanet in potentia ad terminum motus. Sed solum per motum reducitur aliquid de potentia in actum, de illa potentia quae significatur cum dicitur aliquid esse mobile, idest potens moveri.

[83867] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 8 Deinde cum dicit dico autem exponit hanc particulam positam in definitione motus; scilicet inquantum huiusmodi, vel inquantum tale. Ad cuius expositionem dicit quod aes est in potentia ad statuam. Et sic idem est subiectum aes, et aes in potentia ad statuam. Tamen non est idem ratione. Sed alia est ratio aeris inquantum aes, et alia est ratio aeris inquantum habet aliquam potentiam. Et hoc est quod dicit quod *non est idem aeri esse, et alicui potentiae.* Si enim esset idem simpliciter secundum rationem, tunc, sicut motus est actus aeris inquantum est aes in potentia, ita esset actus aeris inquantum est aes. Sed non est idem secundum rationem aes et potentia aeris. Et hoc manifestum est in potentia contrariorum; quia posse *sanari et posse laborare*, idest infirmari, non est idem secundum rationem: ratio enim potentiae sumitur ex actu. Unde, si posse sanari et posse infirmari esset idem secundum rationem, sequeretur, quod idem esset infirmari et sanari, quod est impossibile. Sic igitur non est eadem potentia ad utrumque contrariorum secundum rationem potentiae, sed est eadem subiecto; idem enim est subiectum quod potest esse sanum et languens; sive illud subiectum sit quicumque humorum in corpore animalis, sive sanguis, qui est naturalior et magis proprius vitae et animalium nutrimento, possit esse causa sanitatis et aegritudinis. Quia ergo posse sanari et posse infirmari non est idem secundum rationem, manifestum est quod neutrum horum est idem secundum rationem cum suo subiecto; quia quae uni et eidem per se sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem per se. Quia ergo non est idem secundum rationem aes, et aes in potentia ad statuam, sicut neque color et visibile, quod est potens videri, ideo necessarium fuit quod in definitione motus, dicto quod est actus existentis in potentia, adderetur, inquantum huiusmodi.

[83868] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 9 Deinde cum dicit quod quidem exponit id quod ponitur in definitione motus tamquam genus; dicens manifestum esse quod hoc sit motus, quia dico motus tunc est, quia tunc accidit moveri *quando hic*, idest actu existentis in potentia fuerit actu, et neque prius neque posterius. Manifestum est enim quod unumquodque mobilium contingit aliquando esse actu, aliquando non. Sicut aedificabile inquantum aedificabile, quandoque est in potentia, et quandoque est in actu. Dicit autem quod aedificabile inquantum aedificabile, quia materia domus est ad duo in potentia; scilicet ad formam domus et ad hoc quod aedificetur. Et quod ad utrumque contingit esse quandoque in potentia quandoque in actu. Sed potentia quae est in materia domus ad hoc quod aedificetur, significatur in hoc quod dicitur aedificabile. Tunc ergo aedificabile inquantum aedificabile fit actu, quando aedificatur. Et sic aedificatio est actus aedificabilis, inquantum aedificabile.

[83869] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 10 Quod sic probat: quia materia domus non est in potentia nisi ad duos actus; scilicet ad aedificationem domus et ad formam. Aedificabile autem significat quamdam potentiam in materia domus existentem. Oportet igitur, cum omni potentiae respondeat aliquis actus, quod potentiae significatae per hoc quod dico aedificabile, respondeat alter duorum actuum; scilicet vel forma domus, vel aedificatio. Sed non est actus aedificabilis inquantum aedificabile forma domus; quia adveniente forma domus non est adhuc aedificabile, sed est iam aedificatum. Sed aedificabile est actu, quando aedificatur actu. Necesse est igitur quod aedificare sit actus aedificabilis. Aedificare autem est quidam motus; et sic motus est actus aedificabilis. Et eadem ratio est de omnibus aliis motibus. Unde manifestum est quod motus est actus existentis in potentia.

[83870] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit quod autem probat definitionem positam esse bene assignatam. Et primo ponit probationem in generali; dicens quod manifestum est motum esse bene definitum, ex his quae alii dixerunt de motu definientes ipsum. Et iterum ex eo quod non potest de facili aliter definiri. Non enim potest poni in alio genere nisi in genere actus.

[83871] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 12 Secundo ibi, palam autem ponit ea quae alii dixerunt de motu, dicens quod quidam dixerunt motum esse alteritatem, et quidam inaequalitatem, et quidam non ens. Forte ideo quia illud quod movetur recedit ab eo quod prius erat, et dum movetur semper alio et alio modo se habet, et magis appropinquat ad terminum.

[83872] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 13 Tertio ibi, quorum nullum ostendit praedictas definitiones non esse convenientes. Neque enim conveniunt motui ex parte subiecti, quod movetur. Si enim motus esset non ens, vel inaequalitas, vel alteritas, sequeretur quod omne non ens, vel alterum, vel inaequale moveretur: sed nullum horum necesse est moveri: non est igitur motus quod dictum est. Idem etiam apparet ex parte terminorum motus, qui sunt terminus a quo, et terminus ad quem. Non enim magis est motus ad non ens vel inaequalitatem, vel alteritatem, quam ad opposita horum; neque magis est motus ex his, quam ex oppositis. Contingit enim moveri ex non ente ad ens, et e converso; et de alteritate ad similitudinem, et de inaequalitate ad aequalitatem et e converso.

[83873] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 14 Quarto ibi, causa autem ostendit quare praedicto modo definierunt motum; dicens quod ista est causa quare posuerunt motum in praedicta quasi genera, quia motus videtur esse aliquid indeterminatum, et illa sunt indeterminata quae sunt privativa. Et ideo motum posuerunt quasi privationem quamdam.

[83874] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 15 Et sciendum quod, sicut in primo huius dictum est, Pythagorici posuerunt duos ordines: in quorum uno quem dicebant ordinem bonorum, posuerunt illa quae videbantur perfectionem habere, sicut lucem, dextrum, masculum, quietem et huiusmodi. In alio autem ordine quem sub malo constituebant, posuerunt tenebras, sinistrum, feminam, motum et huiusmodi. Et omnia huiusmodi dicebant esse indeterminata et privativa, quia nullum istorum videbatur significare *neque hoc*, idest substantiam, *neque tale*, idest qualitatem, neque aliquod aliud praedicamentorum.

[83875] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 16 Quinto ibi, cur autem dicit causam, quare motus inter indeterminata ponatur: et dicit, quod causa huius est, quia motus neque poterat poni in genere potentiae, neque in genere actus. Si enim esset in genere potentiae, sequeretur quod quicquid est in potentia ad aliquid, puta ad esse quantum, moveretur ad illam quantitatem: sed hoc non est necessarium, quia etiam antequam incipiat aliquid moveri ad quantitatem, est in potentia ad quantitatem illam. Neque etiam movetur quando iam actu est quantum secundum illam quantitatem, ad quam erat in potentia; sed tunc iam terminatus est motus.

[83876] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 17 Sed oportet, quod motus sit actus quidam, ut supra probatum est: sed est actus imperfectus. Et huius causa est, quia illud cuius est actus, est imperfectum, et hoc est ens possibile sive ens potentia. Si enim esset actus perfectus, tolleret totam potentiam, quae est in materia ad aliquid determinatum. Unde actus perfecti non sunt actus existentis in potentia, sed existentis in actu. Motus autem ita est existentis in potentia, quod non tollit ab eo potentiam. Quamdiu enim est motus, remanet potentia in mobili ad id quod intendit per motum. Sed solum potentia quae erat ad moveri tollitur per motum; et tamen non totaliter; quia id quod movetur, adhuc in potentia est ad moveri, quia omne quod movetur, movebitur, propter divisionem motus continui, ut probatur in sexto physicorum. Unde relinquitur, quod motus est actus existentis in potentia: et sic est actus imperfectus et imperfecti.

[83877] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 18 Et propter hoc difficile est accipere quid sit motus. Videtur enim quod aut necesse sit ponere motum in genere privationis, sicut patet ex praemissis definitionibus, aut in genere potentiae, aut in genere actus simplicis et perfecti; quorum nullum contingit esse motum. Unde relinquitur quod motus sit id quod dictum est; scilicet actus; et quod non dicatur actus perfectus. Quod quidem difficile est videre, sed tamen contingens est esse, quia hoc posito nullum sequitur inconveniens.

[83878] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 19 Quidam autem definierunt dicentes, quod motus est exitus de potentia in actum, non subito. Sed erraverunt; quia necesse est quod in definitione exitus ponatur motus, cum sit species motus. Et similiter in definitione eius quod est subito, ponitur tempus; et in definitione temporis motus.

[83879] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 20 Deinde cum dicit et quod est ostendit in quo sit motus; et primo ostendit quod in mobili: quia omnis actus est in eo cuius est actus. Sed motus est actus mobilis a movente causatus. Unde relinquitur quod sit in mobili. Et quod sit actus mobilis, ex superioribus patet.

[83880] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 21 Secundo ibi, et motivi actus ostendit qualiter se habeat motus ad movens: et proponit duo: scilicet quod motus est actus motivi: et quod non est alius motus qui est actus motivi, et qui est mobilis: oportet enim motum esse actum amborum.

[83881] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 22 Tertio ibi, et motivum primum eorum duorum probat: scilicet quod motus sit motivi actus. Illud enim actus est alicuius, quo fit actu. Sed motivum dicitur ex eo quod est potens movere; movens autem *in operari*, idest in eo quod est esse

actu; et ita, cum movens dicatur propter motum, motus erit actus motivi.

[83882] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 23 Quarto ibi, sed est activum probat secundum propositorum: scilicet quod unus motus sit actus motivi et mobilis, hoc modo. Dictum est enim quod motus est actus motivi inquantum facit motum. Est autem mobilis inquantum fit in eo motus: sed motivum facit illum motum qui est in mobili et non alium. Et hoc quod est dicit quod movens est activum mobilis. Unde relinquitur quod unus motus sit actus et moventis et mobilis.

[83883] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 24 Quinto ibi, quemadmodum eadem manifestat hoc per exempla: et dicit quod una est distantia duorum ad unum et unius ad duo. Sed differt ratione. Propter quod diversimode significatur: scilicet per duplum et dimidium. Similiter una est via ad ascendendum et descendendum, sed differt ratione. Et propter hoc dicuntur hi ascendentes et illi descendentes. Et ita est de movente et moto. Nam unus motus secundum substantiam est actus utriusque, sed differt ratione. Est enim actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo; et non actus mobilis ut a quo, neque moventis ut in quo. Et ideo actus moventis dicitur actio, mobilis vero passio.

[83884] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 9 n. 25 Sed si actio et passio sunt idem secundum substantiam, videtur quod non sint diversa praedicamenta. Sed sciendum quod praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi. Unde idem, secundum quod diversimode de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinet. Locus enim, secundum quod praedicatur de locante, pertinet ad genus quantitatis. Secundum autem quod praedicatur denominative de locato, constituit praedicamentum ubi. Similiter motus, secundum quod praedicatur de subiecto in quo est, constituit praedicamentum passionis. Secundum autem quod praedicatur de eo a quo est, constituit praedicamentum actionis.

Lectio 10

[83885] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 1 Postquam philosophus determinavit de motu, hic determinat de infinito, quod est passio motus et cuiuslibet quanti universalis. Et circa hoc tria facit. Primo distinguit quot modis dicitur infinitum. Secundo ostendit quod non est infinitum actu, ibi, separabile quidem. Tertio quomodo infinitum invenitur in diversis, ibi, infinitum autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur infinitum in actu. Secundo quot modus dicitur infinitum in potentia, ibi, adhuc autem appositione. Circa primum considerandum est, quod omne finitum dividendo pertransitur. Unde infinitum proprie est, quod mensurando pertransiri non potest. Tot ergo modis dicitur infinitum, quot modis dicitur intransibile.

[83886] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 2 Utrumque autem dicitur quatuor modis: quorum primus est secundum quod infinitum sive intransibile dicitur quod non potest transiri mensurando, eo quod non est natum secundum suum genus pertransiri, sicut dicimus punctum, aut unitatem, aut aliquid quod non est quantum et mensurabile, esse infinitum seu intransibile; per quem modum

vox dicitur invisibilis, quia non est de genere visibilium.

[83887] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 3 Secundo modo dicitur infinitum vel intransibile quod nondum est pertransitum, licet inceptum sit pertransiri: hoc enim est quod dicit *habens transitionem imperfectam.*

[83888] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 4 Tertius modus est secundum quod dicitur infinitum vel intransibile quod vix transitur. Ut si dicamus profunditatem maris infinitam, vel altitudinem caeli, vel aliquam viam longam immensurabilem seu intransibilem seu infinitam: quia excedit vires mensurantis, licet in se sit transibilis.

[83889] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 5 Quartus modus est secundum quod dicitur infinitum illud quod natum est habere transitionem aut terminum secundum suum genus, sed non habet. Puta si sit linea aliqua interminata. Et hoc est vere et proprie infinitum.

[83890] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 6 Secundo ibi, adhuc appositione ostendit quot modis dicitur infinitum in potentia; et dicit quod dicitur infinitum uno modo appositione sicut numerus. Semper enim cuilibet numero dato est apponere unitatem, et sic numerus est augmentabilis in infinitum.

[83891] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 7 Alius modus secundum quod infinitum dicitur ablatione et divisione, secundum quod magnitudo dicitur divisibilis in infinitum.

[83892] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 8 Tertius modus contingit utrinque; sicut tempus dicitur infinitum et divisione, quia continuum est, et appositione, quia numerus est. Et similiter etiam in motu infinitum est.

[83893] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 9 Deinde cum dicit separabile quidem ostendit, quod non sit infinitum in actu. Circa quod sciendum est, quod Platonici posuerunt infinitum separatum a sensibilibus, et posuerunt ipsum esse principium. Naturales autem philosophi posuerunt infinitum in rebus sensibilibus; non ita quod ipsum infinitum esset substantia, sed quod esset accidens alicui corpori sensibili. Primo ergo ostendit quod non est infinitum separatum. Secundo, quod non est infinitum actu in sensibilibus, ibi, quod autem in sensibilibus. Circa primum ponit tres rationes. Quarum prima est: quod si ipsum infinitum est quaedam substantia per se existens, et non accidens alicui subiecto, oportet quod ipsum infinitum sit absque magnitudine et multitudine, quia magnitudo et numerus sunt subiectum infiniti. Si autem est sine magnitudine et multitudine, oportet quod sit indivisibile; quia omne divisibile, aut est magnitudo, aut multitudo. Si autem est indivisibile, non est infinitum nisi primo modo, sicut vox dicitur invisibilis: quo modo non inquirimus nos nunc, nec ipsi; sed de infinito intransibili secundum quartum modum. Ergo, de primo ad ultimum, si infinitum sit substantia separata per se existens, non erit vere infinitum. Et sic ista positio destruit seipsam.

[83894] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 10 Secundam rationem ponit ibi, adhuc quomodo quae talis est. Infinitum est passio numeri et magnitudinis. Sed numerus et magnitudo non sunt per

se existentia separata, ut in primo ostensum est, et infra ostendetur: ergo multo minus infinitum separatum est.

[83895] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 11 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc si quae talis est. Si infinitum ponitur separatum a sensibilibus, aut ponitur ut substantia per se existens, aut ut accidens inhaerens alicui subiecto separato, puta magnitudini, aut numero, quae sunt separata secundum Platonicos. Si autem ponatur esse accidens, tunc ipsum infinitum non erit principium entium inquantum hoc est infinitum, sed magis subiectum infiniti. Sicut principium locutionis non dicitur invisibile, sed vox, quamvis vox sit sic invisibilis.

[83896] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 12 Si autem infinitum sit substantia, et non praedicetur de aliquo subiecto, etiam manifestum est quod non potest esse actu infinitum. Aut enim est divisibile, aut indivisibile. Si autem est divisibile, et infinitum hoc ipsum quod est infinitum est substantia, oportet quod quaelibet pars eius accepta sit infinita, quia idem est infinito esse et infinitum, si *infinitum est substantia*, id est si infinitum praedicat propriam rationem eius quod est infinitum. Unde, sicut quaelibet pars aquae est aqua, et quaelibet pars aeris est aer, ita quaelibet pars infiniti est infinita, si infinitum est substantia divisibilis. Quare oportet dicere, quod aut sit indivisibile infinitum, aut sit divisibile in multa infinita. Sed hoc est impossibile, quod multa infinita constituant unum infinitum: quia infinitum non est maius infinito: omne autem totum maius est sua parte.

[83897] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 13 Relinquitur igitur, quod infinitum sit indivisibile. Sed impossibile est quod id quod est indivisibile sit actu infinitum, quia infinitum oportet esse quantum. Relinquitur igitur quod non sit substantia, sed accidens. Sed si est accidens, non est principium ipsum infinitum, sed illud cui accidit, ut dictum est, sive sit aer, ut quidam naturales posuerunt, sive sit par, ut posuerunt Pythagorici. Relinquitur igitur quod infinitum non possit esse substantia simul et principium entium. Et ultimo concludit quod haec inquisitio est universalis excedens naturalium considerationem.

[83898] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 14 Deinde cum dicit quod autem probat quod infinitum actu non sit in sensibilibus. Et primo probat hoc per rationes probabiles. Secundo per rationes naturales, ibi, naturaliter autem. Dicit ergo primo, quod manifestum est quod infinitum actu non est in sensibilibus. Et ostendit duo. Dicit ergo primo, quod in sensibilibus non est corpus infinitum. De ratione enim corporis est, quod sit superficie determinatum. Sed nullum corpus determinatum superficie est infinitum: ergo nullum corpus est infinitum, *neque sensibile*, idest naturale, *neque intellectuale*, idest mathematicum.

[83899] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 15 Secundo ibi, neque numerus dicit quod in sensibilibus non est numerus infinitus hoc modo. Omnis numerus et omne habens numerum est numerale. Sed nullum numerale est infinitum, quia numerale est pertransibile numerando: ergo nullus numerus est infinitus.

[83900] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 16 Hae autem rationes non sunt naturales, quia non

sumuntur ex principiis corporis naturalis, sed ex quibusdam principiis communibus et probabilibus, non ex necessariis: quia qui poneret corpus infinitum, non poneret ipsum terminari superficie. Hoc enim est de ratione corporis finiti. Et qui poneret multitudinem infinitorum, non poneret eam numerum, quia numerus est multitudo mensurata per unum, ut in decimo habitum est. Nullum autem mensuratum infinitum est.

[83901] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 17 Deinde cum dicit naturaliter autem ostendit quod non sit infinitum in actu in sensibilibus, per rationes naturales. Et primo ex parte activi et passivi. Secundo ex parte loci et locati, ibi, adhuc sensibile. Activum autem et passivum, locus et locatum sunt proprietates corporis naturalis, inquantum huiusmodi. Et ideo dicit, quod istae rationes sunt naturales. Dicit ergo primo, quod si corpus aliquod sensibile et infinitum, aut erit corpus simplex, aut erit corpus compositum, sive mixtum.

[83902] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 18 Et primo ostendit, quod corpus compositum non possit esse infinitum, supposito quod corpora simplicia, quae sunt elementa corporum compositorum, sunt finita multitudine. Quod ita probat: quia oportebit quod vel omnia sint infinita in quantitate, aut quod unum sit infinitum, alia finita. Aliter enim non posset componi corpus infinitum ex elementis multitudine finitis.

[83903] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 19 Non autem potest esse quod unum eorum sit infinitum et alia finita; quia in corpore mixto oportebit aliqualiter adaequari contraria, ad hoc, quod corpus mixtum conservetur. Aliter enim unum eorum quod esset excedens, corrumperet alia. Si autem unum sit infinitum, et alia finita, non est aequalitas, cum non sit proportio infiniti ad finitum. Unde corpus mixtum non poterit consistere, sed infinitum corrumpet alia.

[83904] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 20 Sed quia posset aliquis dicere, quod corpus quod est finitum quantitate est potentius virtute, et ita fit aequalitas; puta si quis dicat quod in corpore mixto sit aer infinitus et ignis finitus: ideo subiungit, quod quamvis virtus unius corporis quod ponitur infinitum, deficiat a virtute alterius cuiuscumque, quod ponitur finitum, nihilominus finitum corrumperetur ab infinito. Corporis enim finiti necesse est esse virtutem finitam; et ita ignis finitus habebit virtutem finitam. Si ergo abscindatur ab aere infinito, aer aequalis igni habebit minorem virtutem, quam habeat totus aer infinitus, proportionatam tamen virtuti ignis. Sit ergo virtus ignis centupla virtuti aeris. Si ergo accipiamus centuplum de aere ab aere infinito, habebit aequalem virtutem cum igne; et ita totus aer infinitus habebit maiorem virtutem infinitam quam ignis, et corrumpet ipsum. Non est ergo possibile quod in corpore mixto sit unum elementum infinitum, et alia finita.

[83905] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 21 Similiter non est possibile quod omnia sint infinita; quia corpus est quod distenditur in omnem dimensionem. Infinitum autem est quod habet dimensionem infinitam. Unde oportet quod corpus infinitum habeat ex omni parte dimensionem infinitam. Duo autem corpora non possunt esse simul. Sic ergo duo infinita non possunt coniungi in unum.

[83906] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 22 Secundo ibi, neque unum ostendit, quod non potest esse aliquod corpus simplex infinitum. Non enim est possibile, quod sit corpus simplex praeter elementa, ex quo omnia generantur, sicut quidam posuerunt vaporem: quia unumquodque resolvitur in ea ex quibus componitur: in nullis autem videmus resolvi corpora mixta nisi in quatuor elementa: non est ergo aliquod corpus simplex praeter quatuor elementa.

[83907] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 23 Sed neque ignis, neque aliquod aliud elementorum potest esse infinitum: quia impossibile esset aliquod elementorum esse, praeter id quod esset infinitum, quia illud repleret totum undique. Et etiam si esset aliquod finitum, oporteret quod converteretur in illud infinitum, propter excessum ipsius virtutis; sicut Heraclitus manifeste posuit quod aliquando omnia sint convertenda in elementum ignis, propter nimium excessum virtutis eius.

[83908] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 24 Et eadem ergo ratio est de uno corpore simplici, quod quidem faciunt naturales praeter ipsa elementa. Oportet enim quod habeat quamdam contrariam repugnantiam in ordine ad alia elementa, cum permutatio fiat ex illo uno solo corpore ad alia. Omnis autem rerum permutatio fit ex contrario in contrarium. Cum igitur unum contrariorum corrumpat alterum, sequitur quod si illud corpus quod ponitur praeter elementa sit infinitum, quod corrumpat alia.

[83909] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 25 Praetermittit autem hic philosophus de corpore caelesti, quod est praeter ipsa quatuor elementa, non tamen habet aliquam contrarietatem sive repugnantiam ad ea, nec constituuntur ex eo naturaliter corpora. Non enim naturales philosophi ponentes corpus infinitum actu, pervenerunt in notitiam huius quintae essentiae vel naturae. Sed tamen in libro de caelo Aristoteles probat etiam de corpore caeli quod circulariter movetur, quod non sit infinitum actu.

[83910] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 26 Deinde cum dicit adhuc sensibile ostendit quod non est corpus sensibile infinitum, rationibus acceptis ex parte ipsius loci et locati: et ponit tres. Circa quarum primam praemittit duo necessaria. Quorum primum est, quod omne corpus sensibile est in loco. Et dicit notanter, *sensibile*, ad differentiam corporis mathematici, cui non attribuitur locus et tactus nisi per similitudinem.

[83911] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 27 Aliud est quod idem est locus naturalis *totius et partis*, scilicet in quo naturaliter quiescit, et ad quod, scilicet naturaliter movetur. Sicut patet de terra et parte terrae. Utriusque enim locus naturalis est deorsum.

[83912] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 28 His autem duobus positis proponit rationem, ibi, quare siquidem. Et est ratio talis. Si ponatur corpus sensibile infinitum, aut est totum unius speciei, sicut corpora similium partium, sicut aer et terra et sanguis et huiusmodi. Aut erit diversarum specierum in partibus.

[83913] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 29 Si autem est eiusdem speciei quantum ad omnes partes, sequetur, quod aut totum erit immobile et semper quiescens, aut totum semper movebitur. Quorum utrumque est impossibile et repugnans sensui.

[83914] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 30 Sed quod oporteat alterum sequi, ostendit cum dicit, *quid enim magis deorsum.* Iam enim suppositum est quod idem est locus naturalis totius et partis. Manifestum est etiam quod unumquodque corpus, cum est in loco suo naturali, quiescit. Cum autem est extra naturalem locum suum, naturaliter movetur ad ipsum. Si igitur totus locus in quo est corpus similium partium infinitum, est ei naturalis, oportet quod sit naturalis cuilibet parti; et ita ipsum totum et quaelibet pars quiescit. Si vero non est ei naturalis, ergo et totum et pars erunt extra proprium locum. Et ita totum et quaelibet pars eius movebitur semper.

[83915] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 31 Non enim potest dici quod aliqua pars loci sit naturalis toti et partibus eius, et aliqua pars innaturalis: quia si corpus esset infinitum, et omne corpus esset in loco, oportet quod locus etiam sit infinitus. In loco autem infinito non potest inveniri ratio divisionis, quare aliquid eius sit naturalis locus corporis, et aliud non naturalis locus: quia oportet esse aliquam determinatam proportionem et distantiam loci naturalis ad non naturalem: quod in loco infinito non potest inveniri. Hoc est ergo quod dicit, quod non magis movebitur corpus infinitum aut pars eius, deorsum quam sursum, vel versus quamcumque aliam partem; quia in loco infinito non potest sumi aliqua determinata proportio harum partium.

[83916] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 32 Et ponit exemplum: ut si ponamus terram esse infinitam, non erit assignare rationem, quare magis moveatur vel quiescat hic quam ibi: quia totus locus infinitus est connaturalis similiter ipsius corporis infiniti, quod est in loco. Unde si aliqua pars loci est connaturalis glebae, et similiter alia pars; et si una non est connaturalis, nec alia. Si igitur corpus infinitum sit in loco, obtinebit totum locum infinitum. Et quomodo poterit simul esse quies et motus? Quia si ubique quiescit, non movebitur; aut si movebitur ubique, sequitur quod nihil quiescat.

[83917] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 33 Deinde cum dicit si autem prosequitur philosophus alteram partem disiunctivae, scilicet si totum non est similium partium: dicens, quod primo sequitur, quod *corpus omnis*, idest totius, si sit partium dissimilium specie, non sit unum nisi in tangendo, sicut acervus lapidum est unus. Quae autem sunt diversarum specierum, non possunt esse continua, sicut ignis et aer et aqua. Et hoc non est esse unum simpliciter.

[83918] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 34 Item si istud totum constat ex dissimilibus partibus specie, aut essent infinita specie, ita scilicet quod sint infinitae species diversae partes totius; aut essent finita specie, ita scilicet quod diversitas specierum quae est in partibus, aliquo certo numero concludatur.

[83919] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 35 Sed quod impossibile sit esse finita elementa secundum speciem, patet ex eo quod in praecedenti ratione est positum. Non enim esset possibile ex partibus numero finitis constitui totum infinitum, nisi vel omnes partes essent infinitae quantitate, quod est impossibile, cum corpus infinitum oporteat ad quamlibet partem infinitum esse, vel saltem quod aliqua pars vel aliquae partes infinitatem habeant. Sequitur igitur quod, si totum est infinitum et partes specie diversae infinitae numero, quod quaedam earum sint infinitae in quantitate, et quaedam finitae: puta si poneretur quod aqua esset infinita, et ignis finitus. Sed hoc ponere inducit

corruptionem in contrariis: quia id quod est infinitum, corrumpet alia, ut supra ostensum est. Non est igitur possibile, quod sint finita numero.

[83920] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 36 Sed si sunt infinitae secundum speciem primae partes universi, quas oportet ponere partes simplices, sequitur quod loca erunt infinita, et quod elementa erunt infinita. Quorum utrumque est impossibile. Cum enim unumquodque corpus simplex habeat locum sibi connaturalem diversum a loco corporis alterius secundum speciem, si sint infinita corpora simplicia secundum speciem diversa, sequitur quod etiam sint infinita loca diversa specie. Quod patet esse falsum. Nam species locorum sunt sub aliquo numero determinato, quae sunt sursum et deorsum et huiusmodi. Elementa etiam esse infinita impossibile est; quia sic sequeretur quod essent ignota, et eis ignotis omnia ignorarentur. Si ergo impossibile est elementa esse infinita, necesse est quod loca sint finita, et per consequens quod totum sit finitum.

[83921] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 37 Deinde cum dicit totaliter autem secundam rationem ponit; dicens, quod cum omne corpus sensibile habeat locum, impossibile est quod aliquod corpus sensibile sit infinitum: hac positione facta, quod omne corpus sensibile habeat gravitatem aut levitatem. Quod quidem verum erat secundum opinionem antiquorum naturalium ponentium corpus infinitum actu: sed ipse opinatur quod sit aliquod corpus sensibile, non habens gravitatem neque levitatem, scilicet corpus caeleste, ut probavit in libro de caelo et mundo. Et ideo hoc induxit sub conditione, quasi ab adversariis concessum, sed non simpliciter verum. Si ergo omne corpus sensibile est grave vel leve, et est aliquod corpus sensibile infinitum, oportet quod sit grave vel leve, et per consequens quod feratur sursum vel ad medium. Definitur enim leve quod fertur sursum, et grave quod fertur ad medium. Sed hoc est impossibile invenire in infinito, neque in toto neque in parte. Non enim invenitur medium in aliquo corpore nisi proportione habita ad extrema in dividendo totum. Infinitum vero non potest dividi secundum aliquam proportionem. Unde non potest ibi inveniri sursum et deorsum, nec extremum et medium.

[83922] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 38 Considerandum autem quod haec ratio valet etiam si ponatur corpus tertium, quod neque est grave neque leve. Tale enim corpus naturaliter movetur circa medium, quod non potest in corpore infinito inveniri.

[83923] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 39 Deinde cum dicit adhuc omne hic philosophus ponit tertiam rationem, quae talis est. Omne corpus sensibile est in loco. Sed loci species sunt sex; scilicet sursum, deorsum, dextrum, sinistrum, ante et retro. Quae quidem impossibile est attribui corpori infinito, cum sint quaedam extrema distantiarum; et sic corpori infinito impossibile est attribuere locum. Non est igitur aliquod corpus sensibile infinitum. Non autem dicit quod sint sex species loci, asserere intendens quod ista loca distinguantur in elementis; quia motus eorum non distinguunt nisi sursum et deorsum; sed quia, sicut ab infinito corpore removentur sursum et deorsum, ita omnes aliae differentiae loci.

[83924] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 40 Quartam rationem ponit ibi totaliter autem. Quae talis est. Omne corpus sensibile est in loco. Sed impossibile est esse locum infinitum; ergo impossibile est esse corpus infinitum. Quomodo autem impossibile sit locum esse infinitum, ex hoc

probatur. De quocumque enim praedicatur commune aliquod, oportet praedicari aliquod eorum quae sunt sub illo communi; sicut quod est animal, oportebit quod sit in aliqua specie animalis. Et quod est homo, oportet quod sit aliquis homo. Et similiter quod est in infinito loco oportet quod *sit alicubi*, idest in aliquo loco. Esse autem in aliquo loco, est esse vel sursum vel deorsum, vel secundum aliquam aliam speciem: quarum nullam possibile est esse infinitam, quia unumquodque horum est terminus alicuius distantiae; ergo impossibile est esse locum infinitum et similiter corpus.

[83925] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 10 n. 41 Deinde cum dicit infinitum autem ostendit quomodo infinitum in potentia in diversis inveniatur; et dicit quod invenitur in magnitudine et motu et tempore; et non univoce praedicatur de eis, sed per prius et posterius. Et semper quod est in eis posterius, dicitur infinitum, secundum quod id quod est prius est infinitum, sicut motus secundum magnitudinem, in quam aliquid movetur localiter, aut augetur, aut alteratur. Et tempus dicitur infinitum secundum motum: quod sic intelligendum est. Infinitum enim divisione, attribuitur continuo, quod primo attribuitur magnitudini, ex qua motus habet continuitatem. Quod manifestum est in motu locali; quia partes in motu locali accipiuntur secundum partes magnitudinis. Et similiter manifestum est in motu augmenti; quia secundum additionem magnitudinis, augmentum attenditur. Sed in alteratione non est ita manifestum. Sed tamen etiam ibi aliqualiter verum est; quia qualitas secundum quam fit alteratio, per accidens dividitur ad divisionem magnitudinis. Et iterum intensio et remissio qualitatis attenditur secundum quod subiectum in magnitudine existens, aliquo modo vel perfectiori vel minus perfecto participat qualitatem. Ad continuitatem autem motus, est et tempus continuum. Nam tempus secundum se, cum sit numerus, non habet continuitatem, sed solum in subiecto. Sicut decem mensurae panni continuae sunt, eo quod pannus quoddam continuum est. Eodem igitur ordine oportet quod infinitum de istis tribus dicatur sicut et continuum.

Lectio 11

[83926] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 1 Postquam philosophus ostendit quid est motus, et determinavit de infinito quod est passio quaedam motus, hic determinat de partibus motus; et dividitur in duas partes. In prima dividit motum in suas partes. In secunda manifestat concomitantia motum et partes eius, ibi, simul secundum locum. Prima dividitur in partes tres, secundum tres divisiones motus, quarum tamen una sub altera accipitur, utpote dividens aliquod membrum praecedentis divisionis. Circa primum duo facit. Primo dividit motum ex parte mobilis. Secundo ex parte moventis, ibi, est autem aliquid. Dicit ergo primo, quod tribus modis aliquid permutatur. Uno modo permutatur aliquid per accidens tantum, quando scilicet aliquid dicitur permutari ex quo illud in quo est, permutatur: sive sit in eo ut accidens in subiecto, sicut musicum dicimus ambulare, sive sit forma substantialis in materia ut anima in moto corpore, sive quaecumque pars moto toto, sive etiam contentum moto continente, ut nauta mota navi.

[83927] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 2 Secundo modo dicitur aliquid permutari sim-

pliciter eo quod aliquid eius permutatur, sicut ea quae moventur secundum partem. Sicut corpus hominis dicitur sanari, quia sanatur oculus. Et hoc quidem est per se moveri, sed non primo modo.

[83928] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 3 Tertio modo dicitur aliquid moveri primo et per se, sicut si aliquod totum moveatur secundum totum, ut si lapis deorsum feratur.

[83929] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit est autem ponit eamdem divisionem ex parte moventis. Dicitur enim movens tripliciter. Uno modo movens secundum accidens, sicut musicus aedificat.

[83930] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 5 Alio modo secundum partem, sicut homo manu vulnerat et percutit.

[83931] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 6 Tertio modo per se, sicut ignis calefacit, et medicus sanat.

[83932] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit est autem ponit secundam divisionem motus, seu mutationis. Et circa hoc tria facit. Primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad divisionem motus accipiendam. Secundo dividit motionem, ibi, quae autem non secundum accidens. Tertio manifestat divisionem mutationis, ibi, quae quidem igitur non ex subiecto. Dicit ergo primo, quod in qualibet mutatione inveniuntur quinque. Est enim in omni mutatione aliquid quod est primum movens. Secundo est aliquid quod movetur. Tertio est tempus in quo fit mutatio: quia omnis motus est in tempore. Quarto est terminus ex quo incipit motus. Quinto est terminus in quem motus tendit. Non autem dividitur motus sive mutatio in suas species, secundum movens, neque secundum id quod movetur, neque secundum tempus: quia ista sunt communia omni mutationi. Sed dividitur secundum terminos, ex quo, et in quem est motus.

[83933] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 8 Et ideo duo ultimo posita manifestat, dicens, quod *species*, idest formae *et passiones*, idest qualitates *et locus*, sunt termini motuum, quia in ea moventur ea quae mobilia sunt. Et dicit *species*, propter generationem et corruptionem. *Passiones*, propter alterationes. Et *locum*, propter loci mutationem. Et exemplificat de passionibus per scientiam et caliditatem. Sed quia quibusdam videbatur quod caliditas esset idem quod alteratio, et sic sequeretur quod caliditas esset motus et non terminus motus, ideo dicit quod *caliditas non est motus, sed calefactio.*

[83934] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit quae autem praetermissis duabus partibus primae divisionis, accipit tertiam; et eam subdividit secundum terminos, scilicet mutationem, quae non est per accidens, neque secundum partem: dicens, quod permutatio quae non est secundum accidens, non existit inter quoscumque terminos; sed oportet, quod termini eius sint vel contraria, sicut est mutatio de albo in nigrum; vel intermedia, sicut mutatio de nigro in rubeum et de rubeo in pallidum; aut est mutatio inter contradictoria, sicut de albo in non album, aut e converso. Tacet autem de privative oppositis, quia media sunt inter contradictoria et contraria, et sub eis intelliguntur.

[83935] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 10 Et quod solum inter praedictos terminos fiat permutatio, ostendit per inductionem. Quatuor enim modis possunt variari termini mutationis. Aut ita, quod uterque sit affirmativus, ut si aliquid dicatur mutari ex albo in nigrum; et hoc est quod dicit, *ex subiecto in subiectum.* Aut ita, quod uterque sit negativus, ut si aliquid dicatur mutari de non albo in non nigrum: et hoc est quod dicitur, *ex non subiecto in non subiectum.* Aut ita quod terminus a quo sit affirmativus, et terminus ad quem sit negativus, ut si dicatur mutari de albo in non album: et hoc est quod dicit, *ex subiecto in non subiectum.* Aut ita, quod terminus a quo sit negativus et terminus ad quem affirmativus, ut si dicatur aliquid mutari de non albo in album: et hoc est quod dicit, *ex non subiecto in subiectum.* Exponit autem quod dixerat *subiectum*, scilicet id quod affirmative significatur.

[83936] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 11 Harum autem quatuor combinationum, una est inutilis. Non enim est aliqua permutatio de non subiecto in non subiectum. Duae enim negationes, sicut non album, et non nigrum, neque sunt contraria, neque contradictoria, quia non sunt opposita. Possunt enim verificari de eodem. Multa enim sunt, quae neque alba neque nigra sunt. Unde, cum mutatio sit inter opposita, ut in primo physicorum probatum est, relinquitur quod de non subiecto in non subiectum, non sit permutatio. Et sic est necesse solum tres esse permutationes; scilicet duas secundum contradictionem, et unam secundum contrarietatem.

[83937] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit quae quidem manifestat quid sint praedictae tres mutationes; et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod duae earum sunt generatio et corruptio. Secundo ostendit quod neutra earum est motus, ibi, si itaque non ens. Tertio concludit quae mutatio dicatur motus, ibi, quoniam autem omnis motus et cetera. Dicit ergo primo, quod trium praedictarum mutationum illa quae est de non subiecto in subiectum, existens inter contradictorios terminos, vocatur generatio. Sed hoc contingit dupliciter. Quia aut est mutatio de non ente simpliciter in ens simpliciter, et tunc est generatio simpliciter. Et hoc quando mutabile subiectum mutatur secundum substantiam. Aut est de non ente in ens non simpliciter, sed secundum quid, sicut de eo quod non est album, in albo: et haec est generatio quaedam et secundum quid.

[83938] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 13 Illa vero mutatio, quae est de subiecto in non subiectum, dicitur corruptio. Et similiter in hac distinguitur simpliciter et secundum quid sicut in generatione.

[83939] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 14 Deinde cum dicit si itaque ostendit philosophus quod neutra harum mutationum est motus. Et primo ostendit hoc de generatione. Secundo de corruptione, ibi, neque itaque corruptio motus. Dicit ergo primo, quod non ens dicitur multipliciter sicut et ens. Uno enim modo dicitur quod est secundum compositionem et divisionem propositionis. Et hoc, cum non sit in rebus, sed in mente, non potest moveri.

[83940] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 15 Alio modo dicitur ens et non ens secundum potentiam et actum. Et id quod est actu, est simpliciter ens. Quod autem est secundum potentiam tantum, est non ens. Dicit ergo, quod neque contingit moveri hoc non ens, quod quidem est

secundum potentiam ens, sed non ens actu, quod est quasi oppositum enti in actu simpliciter.

[83941] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 16 Sed quare dixerit quod est oppositum enti simpliciter, manifestat, cum subdit: quod enim non album. Ens enim in potentia, quod opponitur enti in actu, quod non est ens simpliciter, contingit moveri; quia quod non est non album in actu, aut non bonum in actu, contingit moveri, sed tamen secundum accidens. Non enim ipsum non album movetur, sed subiectum in quo est haec privatio, quod est ens actu. Quod enim est non album, potest esse homo. Sed quod est non ens in actu simpliciter, idest secundum substantiam, nequaquam contingit moveri. Si, inquam, haec omnia vera sunt, impossibile est non ens moveri. Et si hoc verum est, impossibile est generationem esse motum, quia non ens generatur. Est enim generatio, ut dictum est, de non ente in ens. Unde, si generatio simpliciter esset motus, sequeretur quod non ens simpliciter moveretur.

[83942] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 17 Sed huic processui posset aliquis obviare, dicens, quod non ens non generatur nisi per accidens: per se enim generatur id quod est *subiectum generationis*, idest ens in potentia. Non ens autem significat privationem in materia. Unde non generatur nisi per accidens.

[83943] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 18 Sed hanc obviationem excludit, ibi, si enim et quam maxime. Dicens, quod licet ens non generetur nisi secundum accidens, tamen de eo quod generatur simpliciter, verum est dicere, quod est non ens. Et de quocumque est hoc verum dicere, impossibile est id moveri. Ergo subiectum mutationis impossibile est moveri. Et similiter impossibile est ipsum quiescere, quia non ens simpliciter non movetur neque quiescit. Haec enim inconvenientia accidunt, si quis ponit generationem esse motum.

[83944] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 19 Ad ostendendum autem quod non ens non movetur, subiungit quod omne quod movetur, est in loco, quia motus localis est prior motuum. Non ens autem simpliciter, non est in loco, quia alicubi esset non ens. Igitur non potest moveri: et sic generatio non est motus.

[83945] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 20 Et ex hoc ulterius ostendit quod neque corruptio est motus, ibi, neque itaque corruptio. Quia motui non contrariatur nisi motus vel quies. Sed corruptioni contrariatur generatio. Si ergo corruptio sit motus, oportet quod generatio sit vel motus vel quies. Quod non potest esse, ut ostensum est.

[83946] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 11 n. 21 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quae mutatio dicatur motus; dicens quod omnis motus est aliqua permutatio. Permutationes autem sunt solum tres: quarum duae, quae sunt secundum contradictionem, scilicet generatio et corruptio, non sunt motus. Relinquitur ergo quod sola mutatio, scilicet de subiecto in subiectum, sit motus. Et cum subiecta ista inter quae est motus oporteat esse opposita, necesse est quod sint contraria vel intermedia; quia privatio, licet affirmativa monstretur, sicut nudum, edentulum et nigrum, tamen ad contrarium reducitur, quia privatio est prima contrarietas, ut in decimo ostensum est. Dicit autem nigrum esse privationem non simpliciter, sed inquantum defective participat generis naturam.

Lectio 12

[83947] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 1 Postquam divisit transmutationes in generationem et corruptionem et motum, hic subdividit alterum membrum divisionis, scilicet motum, secundum genera in quibus potest esse motus. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit in quibus generibus possit esse motus. Secundo ostendit quot modis dicitur immobile, ibi, immobile autem quod. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, secundum substantiam autem. Tertio concludit principalem intentionem, ibi, quoniam autem neque. Dicit ergo primo, quod cum praedicamenta dividantur per substantiam, qualitatem, et huiusmodi; et in aliis generibus non possit esse motus; erunt igitur tria genera entis in quibus potest esse motus: quae sunt qualitas, quantitas et ubi: loco cuius ponit locum, quia nihil aliud significat esse ubi, nisi esse in loco; et moveri secundum locum, nihil est aliud quam moveri secundum ubi. Non enim motus secundum locum attribuitur subiecto loco, in quo est locus, sed ei quod est in loco.

[83948] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 2 Attendendum est autem quod praetermittere videtur tria genera, scilicet quando, situm et habere. Cum enim quando significet esse *in tempore*, tempus autem sit numerus motus, eiusdem rationis est non esse motum in genere quando, et non esse motum in genere actionis et passionis, quae significant aliqualiter ipsum motum. Positio vero non addit supra ubi, nisi ordinem partium determinatum, qui nihil aliud est quam determinata relatio partium adinvicem. Habitus etiam importat habitudinem indumenti ad indutum. Et sic eiusdem rationis videtur esse quod non sit motus in situ et habere, et quod non sit in ad aliquid.

[83949] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit secundum substantiam probat propositum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod non sit motus in substantia. Secundo quod non sit motus in ad aliquid, ibi, neque ad aliquid. Tertio quod non est motus in agere et pati, ibi, neque facientis et patientis. Ostendit ergo primo, quod secundum substantiam non potest esse motus, quia motus est mutatio de subiecto in subiectum. Duo ergo subiecta inter quae est motus, sunt contraria aut media. Cum igitur substantiae nihil sit contrarium, relinquitur quod secundum substantiam non possit esse motus, sed generatio et corruptio tantum, quorum termini sunt oppositi secundum contradictionem, et non secundum contrarietatem, ut supra dictum est.

[83950] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 4 Videtur autem hoc quod dictum est *substantiae nihil est contrarium*, falsum esse, cum ignis manifeste appareat contrarius aquae: et cum Aristoteles in primo de caelo probaverit quod caelum non est corruptibile, quia non habet contrarium; alia vero corpora quae sunt corruptibilia, contrarium habent.

[83951] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 5 Dixerunt igitur quidam, quod toti substantiae compositae, non est aliquid contrarium, quia oportet contrariorum esse unum subiectum; sed formae substantiali nihil prohibet esse contrarium. Dicebant enim quod calor est forma substantialis ignis. Hoc autem non potest esse verum, quia formae substantiales non sunt sensibiles per se. Et iterum

manifestum est quod calor et frigus in aliis corporibus sunt accidentia. Quod autem est in genere substantiae, nulli potest accidens esse.

[83952] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 6 Unde alii dixerunt, quod calor et frigus non sunt formae substantiales ignis et aquae, sed tamen eorum formae substantiales sunt contrariae, et recipiunt magis et minus, et sunt quasi mediae inter substantiam et accidens. Sed hoc omnino irrationabiliter dicitur. Nam, cum forma sit principium speciei, si formae ignis et aquae non sunt vere substantiales, neque ignis et aqua sunt verae species in genere substantiae. Non est igitur possibile quod inter substantiam et accidens sit aliquod medium: tum quia sunt diversorum generum, inter huiusmodi autem non cadit medium, ut supra in decimo ostensum est: tum quia etiam definitiones substantiae et accidentis immediatae sunt. Est enim substantia ens per se; accidens vero ens per se non est, sed in alio.

[83953] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 7 Dicendum est ergo quod nec formae substantiales possunt esse contrariae, quia contraria sunt extrema quaedam cuiusdam determinatae distantiae, et quodammodo continuae, cum sit motus de uno contrario in aliud contrarium. Unde in illis generibus in quibus talis distantia continua et determinata non invenitur, non potest contrarium inveniri. Sicut patet in numeris. Distantia enim numerorum adinvicem non intelligitur secundum aliquam continuitatem, sed secundum additionem unitatum. Unde numerus numero non est contrarius. Et similiter nec figura figurae.

[83954] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 8 Eodem autem modo est in substantiis; quia ratio cuiuslibet speciei constituitur in quodam determinato indivisibili. Sed cum forma sit differentiae principium; si formae substantiales non sunt adinvicem contrariae, sequitur quod non sit contrarietas in differentiis; cum tamen supra ostensum sit, quod genus dividitur in contrarias differentias.

[83955] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 9 Dicendum est igitur quod forma substantialis secundum quod in se consideratur, constituit speciem in genere substantiae: secundum autem quod una forma habet sibi intellectam privationem alterius formae, sic diversae formae sunt contrariarum differentiarum principia. Nam privatio quodammodo contrarium est. Et per hunc modum opponuntur animatum et inanimatum, rationale et irrationale et huiusmodi.

[83956] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 10 Deinde cum dicit neque ad ostendit non per se esse motum in genere ad aliquid, sed solum per accidens. Sicuti enim aliquid movetur per accidens, quando non fit motus in eo, nisi quodam altero moto; ita et in aliquo dicitur esse motus per accidens, quando non fit motus in eo, nisi quodam altero moto. Hoc autem invenimus in genere ad aliquid; quod nisi aliquid alterum permutetur, non verum est dicere quod in eo fiat permutatio, sicut non fit de aequali inaequale, non facta permutatione secundum quantitatem. Et similiter non fit de dissimili simile, nisi facta permutatione secundum qualitatem. Videmus etiam quod unum relativorum dicitur permutari facta permutatione circa alterum; sicut alterum per se manens de sinistro fit dextrum, altero secundum locum permutato. Relinquitur igitur quod in ad aliquid non est motus nisi per accidens.

[83957] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 11 Deinde cum dicit neque facientis ostendit, quod neque in agere et pati sit motus: et hoc quatuor rationibus: quarum prima talis est. Agere et pati sunt motus, et significant motum. Si igitur in agere et pati esset motus, sequeretur, quod motus sit alicuius motus, et generatio generationis, et permutatio permutationis. Sed hoc est impossibile; ergo, et hoc quod in agere et pati sit motus. Quod autem impossibile sit motum esse motus, sic ostendit. Motum enim esse motus contingit dupliciter: aut ut eius quod movetur, aut ut termini. Eius quidem quod movetur: sicut dicimus motum esse hominis, quia homo movetur, quia ex albo in nigrum permutatur. Unde et similiter motus movebitur, et aut calefiet, aut infrigidabitur, aut mutabitur secundum locum, aut augebitur. Hoc autem est impossibile; quia motus non potest esse subiectum caloris aut frigoris, aut alicuius huiusmodi. Relinquitur igitur quod non contingat motum esse motus sicut subiecti.

[83958] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 12 Sed neque etiam sicut termini; ita scilicet quod aliquod subiectum alterum permutetur de una specie permutationis in aliam, sicut homo permutatur de languore in sanitatem. Hoc enim est impossibile nisi per accidens.

[83959] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 13 Unde consequenter ostendit quod est impossibile per se, quia omnis motus est permutatio de uno in aliud. Et similiter generatio et corruptio est mutatio de uno in aliud, licet termini permutationis non sic opponantur in generatione et corruptione sicut in motu, ut supra dictum est. Si igitur sit aliqua permutatio de una permutatione in aliam, puta de sanatione in quamdam aliam permutationem, sequetur quod simul dum aliquid permutatur de sanitate in aegritudinem, permutetur de illa permutatione in aliam permutationem; quia adhuc uno extremorum permutationis existente, fit transmutatio de illo extremo in aliud. Et sic, si duae transmutationes sunt extrema unius permutationis, sequetur, quod durante prima transmutatione, fiat transmutatio in aliam. Et sic simul, dum aliquod movetur de sanitate in aegritudinem, transmutabitur de sanatione in aliam transmutationem.

[83960] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 14 Sed hoc non videtur, nisi inquantum una mutatio succedit alteri. Contingit autem quod ad hanc mutationem qua aliquid movetur de sanitate in aegritudinem, succedat quaevis alia mutatio; puta dealbatio, vel denigratio, mutatio secundum locum, vel quaecumque alia. Unde manifestum est, quod si aliquis languet per hoc quod movetur de sanitate in aegritudinem, quod ex hac mutatione permutari poterit in quamcumque aliam mutationem. Neque est mirum, quia poterit ex hac mutatione mutari ut in quiete. Contingit enim post hanc mutationem aliquem quiescere.

[83961] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 15 Sed cum omnis mutatio sit *in non contingens*, idest in oppositum, quod non contingit simul verum esse cum suo opposito, sequitur quod si permutatio sit de mutatione in mutationem, quod semper sit in oppositam mutationem quam appellat non contingentem. Et illa transmutatio in quam fit transitus, oportet quod sit de aliquo in aliquid. Quare non fiet transitus de permutatione languoris, nisi in oppositam mutationem quae dicitur sanatio.

[83962] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 16 Et sic videntur duo contraria sequi: scilicet

quod opposita permutatio fiat de una permutatione in quamcumque aliam, et quod non nisi in oppositam. Ex quo sequitur ulterius, quod simul dum mutatur aliquid ad unum oppositorum, mutetur in mutationem tamquam in aliud oppositum. Quod videtur impossibile: sequitur enim, quod simul intentio naturae tendat in opposita. Non igitur est possibile, quod per se mutetur aliquid de una permutatione in aliam.

[83963] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 17 Sed per accidens hoc contingit; sicut aliquis permutatur ex reminiscentia in oblivionem, quia subiectum permutatur, quandoque ad unum terminum, quandoque ad alium: non quod sit intentio moventis ad hoc, quod simul dum permutatur in unum, intendat tendere in aliud.

[83964] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 18 Deinde cum dicit et adhuc secundam rationem ponit, quae talis est. Si permutatio sit permutationis, sicut terminus termini, vel generatio generationis, necesse erit quod ad permutationem non perveniatur nisi per aliam permutationem, sicut ad qualitatem non pervenitur nisi per alterationem praecedentem: et sic ad illam mutationem praecedentem non pervenitur, nisi per aliquam priorem mutationem: et ita procedetur in infinitum.

[83965] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 19 Quod esse non potest: quia si ponantur infinitae permutationes hoc modo ordinatae, quod una inducat ad aliam, necesse est priorem esse si posterior sit. Ponamus enim quod generationis simpliciter, quae est generatio substantiae, sit quaedam generatio. Si ergo generatio simpliciter fiat quandoque et iterum ipsum fieri generationis simpliciter aliquando fiebat, sequetur, quod nondum erat quod fit simpliciter: sed erat generatio secundum aliquid, secundum quod fit ipsa generatio generationis. Si itaque et haec generatio aliquando fiebat, cum non sit abire in infinitum, et in infinitis non sit accipere primum, non erit devenire ad primum fieri. Si autem prius non est, neque posterius, ut supra dictum est: quare sequetur quod *non sit habitum*, idest, id quod consequenter est. Et inde sequitur, quod nihil possit fieri neque moveri neque mutari: quod est impossibile. Non igitur possibile est quod mutationis sit mutatio.

[83966] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 20 Deinde cum dicit adhuc eiusdem tertiam rationem ponit, quae talis est. Motus contrarii sunt eiusdem subiecti, etiam quies et motus, et etiam generatio et corruptio; quia opposita nata sunt fieri circa idem. Si igitur aliquod subiectum transmutetur de generatione in corruptionem, simul dum generatur, transmutabitur ad corruptionem; quod est transmutari ad non esse; nam corruptionis terminus est non esse. Quod autem transmutatur ad non esse, corrumpitur. Sequitur igitur, quod aliquid simul dum fit corrumpatur.

[83967] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 21 Sed hoc non potest esse. Neque enim dum aliquid fit corrumpitur, neque statim postea corrumpitur. Cum enim corruptio sit de esse in non esse, oportebit id quod corrumpitur esse. Et sic oportet inter generationem quae est mutatio ad esse, et corruptionem quae est mutatio ad non esse, invenire quietem mediam. Et sic non est mutatio de generatione in corruptionem.

[83968] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 22 Deinde cum dicit adhuc oportet quartam

rationem ponit; quae talis est. In omni, quod generatur, oportet duo inveniri, quorum unum est materia eius quod fit, et aliud ad quod terminatur generatio. Si ergo generetur generatio, oportet quod generatio et motus habeant materiam talem, quale est alterabile corpus, aut anima, aut aliquid huiusmodi: sed huius materiam non est assignare generationi et motui.

[83969] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 23 Similiter etiam oportet in generatione esse aliquid ad quod terminatur mutatio; quia oportet aliquam partem, scilicet materiam eius quod generatur, esse motam ex hoc in hoc: et hoc in quod terminatur motus, non contingit esse motum sed terminum motus. Non enim huiusmodi permutationis quae est disciplinatio, est aliqua alia disciplinatio quae ad eam terminetur, quae sit disciplina disciplinationis. Quare relinquitur quod non sit generatio generationis.

[83970] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 24 Deinde cum dicit quoniam autem concludit principale intentum; dicens, quod quia motus non potest esse neque in genere substantiae, neque in ad aliquid, neque in agere et pati, relinquitur quod motus sit secundum quale et quantum et ubi. In his enim generibus contingit esse contrarietatem quae est inter terminos motus, ut ostensum est.

[83971] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 25 Sed quia qualitas quandoque dicitur de forma substantiali, subiungitur quod cum motus dicitur esse in quali, non intelligitur significare substantiam secundum quod differentia substantialis praedicatur in eo quod quale; sed de quali secundum quod dicitur aliquid pati, vel impassibile esse. Non enim est proprie alteratio nisi secundum passibiles qualitates, ut in septimo physicorum probatur.

[83972] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 26 Deinde cum dicit immobile autem ostendit quot modis dicitur immobile. Et ponit tres modos: quorum primus est, quod immobile dicitur id quod omnino est impossibile moveri, sicut Deus est immobilis.

[83973] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 27 Secundus modus est secundum quod dicitur immobile, id quod vix non potest moveri, sicut saxum magnum.

[83974] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 12 n. 28 Tertius modus est secundum quod dicitur immobile id quod natum est moveri, sed tunc non possit moveri, quando natum est, et ubi natum est moveri, et sicut natum est moveri. Et hoc solum immobile dicitur proprie quiescere, quia quies est contraria motui. Unde oportet quod quies sit privatio motus in susceptivo motus.

Lectio 13

[83975] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 1 Notificat quae circumstant motum, et praecipue motum localem. Et primo notificat ea. Secundo inducit quaedam corollaria ex dictis, ibi, quare palam. Dicit ergo primo, quod simul secundum locum dicuntur quaecumque sunt in *uno loco primo*, idest proprio. Si enim aliqua sunt in uno loco communi, non propter hoc dicuntur esse simul: sic enim omnia, quae continentur caeli ambitu, dicerentur esse simul.

[83976] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 2 Seorsum autem dicuntur quaecumque sunt in alio et alio loco.

[83977] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 3 Tangi autem adinvicem dicuntur, quorum ultima sunt simul; puta duo corpora quorum superficies coniunguntur.

[83978] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 4 Medium autem inter duo est, in quod id quod continuo permutatur, natum est prius pervenire quam in ultimum. Sicut si motus continuus de a in c, prius veniet in b, id quod mutatur, quam in c.

[83979] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 5 Contrarium vero secundum locum est, quod est plurimum distans secundum rectam lineam. Non enim distantia plurima potest mensurari secundum lineam curvam, eo quod inter duo puncta possunt designari infinitae decisiones circulorum dissimiles. Sed inter duo puncta non potest esse nisi una linea recta. Mensuram autem oportet esse certam et determinatam. Plurimum autem distans in locis invenitur secundum naturam sursum et deorsum, quae sunt medium et extremum mundi.

[83980] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 6 Consequenter autem dicitur quod est post aliquod primum principium; sive attendatur ordo secundum positionem, sive secundum speciem, sicut binarius est post unitatem, sive qualitercumque aliter. Adhuc autem oportet quod nihil eiusdem generis sit medium inter id quod est consequenter et id cui consequenter est. Sicut lineae sunt consequenter alicui lineae, et unitates alicui unitati, et domus alicui domui consequenter. Sed nihil prohibet inter duo, quorum unum se habet consequenter ad alterum, esse aliquid medium alterius generis; puta si inter duas domus sit unus equus medius. Et ad manifestandum praemissam divisionem subiungit, quod illud quod dicitur consequenter, oportet quod sit consequenter respectu alicuius, et quod sit aliquod posterius. Unum enim non se habet consequenter ad duo, cum sit prius, neque nova luna ad secundam, sed e converso.

[83981] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 7 Deinde dicit quod habitum dicitur illud quod est consequenter et tangit; puta si duo corpora sint ordinata, quorum unum alterum tangat.

[83982] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 8 Deinde dicit quod, cum omnis permutatio sit inter opposita, et opposita inter quae est permutatio sint contraria et contradictoria, ut ostensum est; et cum contradictionis nullum sit medium: manifestum est quod inter sola contraria oportet esse medium, cum medium sit inter extrema motus, ut ex definitione superius posita patet. Hoc autem bene inducit. Quia enim dixerat quod consequenter sunt, inter quae non est medium, conveniens fuit ut ostenderetur inter quae potest esse medium.

[83983] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 9 Deinde ostendit quid sit continuum: et dicit, quod continuum addit aliquid supra habitum. Et dicit quod continuum est cum utriusque eorum, quae se tangunt, et quae simul sunt, sit unus et idem terminus, sicut partes lineae continuantur ad punctum.

[83984] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 10 Deinde cum dicit quare palam inducit tria

corollaria ex praemissis. Quorum primum est, quod continuum est in illis ex quibus natum est fieri unum secundum contactum. Et hoc ideo est, quia continuum requirit identitatem termini.

[83985] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 11 Secundum corollarium est, quod inter ista tria, consequenter, contactum et continuum, prius et communius est quod est consequenter. Non enim omne quod est consequenter tangit, sed omne quod tangit est consequenter. Oportet enim contacta secundum positionem esse ordinata, et nihil eorum esse medium. Et similiter tangens est prius et communius ens quod continuum; quia si est continuum, est necesse quod tangat. Quod enim est unum, necesse est esse simul; nisi forte intelligatur in hoc, quod est esse simul, pluralitas. Sic enim continuum non esset contactum. Sed eo modo quo id quod est unum est simul, necesse est continuum esse tangens. Sed non sequitur, si tangit, quod sit continuum; sicut non sequitur quod si aliqua sunt simul, quod sint unum. Sed in quibus non est contactus *non est nascentia*, idest naturalis coniunctio, quae est proprie continuorum.

[83986] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 13 n. 12 Tertium corollarium est, quod punctus et unitas non sunt idem, ut Platonici posuerunt, dicentes quod punctum est unitas habens positionem. Et quod non sint idem, patet ex duobus. Primo quidem, quia secundum puncta est contactus, non autem secundum unitates, sed consequenter se habent adinvicem. Secundo, quia inter duo puncta semper est aliquid medium, ut probatur in sexto physicorum. Sed inter duas unitates necesse non est aliquid esse medium.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sentenția libri Metaphysicae

liber XII

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 12

Lectio 1

[83987] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 1 n. 1 Postquam philosophus in praecedenti libro recollegerat quae ante dicta erant tam in hoc libro quam in libro physicorum de entibus imperfectis, in hoc libro intendit recolligere quae dicta sunt de ente simpliciter idest, de substantia, tam in septimo et in octavo huius, quam etiam in primo physicorum, et addere id quod deest ad complendam considerationem de substantiis. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quod ad istam scientiam pertinet considerare praecipue de substantia. In secunda de substantia determinat, ibi, substantiae vero tres. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; dicens quod in hac scientia *est theoria*, idest consideratio principalis de substantia. Nam cum ista scientia, utpote prima, et quae sapientia dicitur, principia prima entium inquirat, necesse est quod in hac scientia inquirantur principaliter principia et causae substantiarum. Nam ista sunt principia entium prima. Quomodo autem differant principium et causa, in quinto habitum est.

[83988] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 1 n. 2 Etenim et si probat propositum quatuor modis. Primo per hoc quod substantia est prior aliis entibus. Unde scientia prima, de primo ente debet principaliter determinare. Quod autem substantia sit prima inter omnia entia, manifestat per simile in rebus sensibilibus, in quibus invenitur ordo inter aliqua dupliciter. Uno modo secundum quod partes alicuius totius habent ordinem adinvicem, sicut in animali pars prima est cor, et in domo fundamentum. Alio modo secundum quod aliqua sunt consequenter se habentia, ex quibus non fit unum vel continuitate vel contactu. Sicut in exercitu dicitur prima acies, et secunda acies. Sicut igitur in aliquo toto est aliqua prima pars, et sicut iterum in his quae consequenter se habent, est aliquod primum, ita substantia est primum inter omnia alia entia. Et hoc est quod dicit, *quod si*

omne, idest universitas entium sit quoddam totum, substantia est prima pars, sicut fundamentum in domo. Et si entia se habent sicut ea quae sunt consequenter, ita etiam substantia erit primum, et deinde quantitas, et qualitas, et alia genera.

[83989] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 1 n. 3 Averrois autem non attendens hoc secundum similitudinem dici, quia consideravit non posse cadere in alicuius mentem, quod omnia alia genera entium essent sicut partes unius totius continui, divertit a plano sensu literae in aliam expositionem, dicens per haec duo Aristotelem intendisse duplicem habitudinem quam contingit opinari in entibus; scilicet vel quod habeant se sicut ea quae sunt unius naturae et unius generis, quod esset si ens esset commune genus eorum vel qualitercumque communitatem habens ad ea. Et hoc intelligit cum dicit, *si ut totum quoddam.* Vel quod habeant se adinvicem sicut quae in nullo communi conveniunt. Et hoc intellexit cum dixit, *et si in eo quod consequenter* et cetera. Utrolibet enim modo sequitur quod substantia sit prior aliis entibus.

[83990] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 1 n. 4 Deinde cum dicit similiter autem secundo modo probat idem; dicens, quod quantitas et qualitas et huiusmodi non sunt simpliciter entia, ut infra dicetur. Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est; sicut albedo dicitur esse, quia eius subiectum est album. Ideo dicit, quod non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus.

[83991] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 1 n. 5 Nec est mirum, si accidentia dicuntur entia, cum non sint simpliciter entia, quia etiam privationes et negationes dicuntur quodammodo entia, sicut non album et non rectum. Dicimus enim quod non album est; non quia non album esse habeat, sed quia subiectum aliquod est albedine privatum. Hoc igitur commune est inter accidentia et privationes, quia de utrisque dicitur ens ratione subiecti. Sed in hoc differunt, quia subiectum secundum accidentia habet esse aliquale, secundum vero privationes non habet esse aliquale, sed est deficiens ab esse.

[83992] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 1 n. 6 Sic igitur, cum accidentia non sint simpliciter entia, sed solum substantiae, haec scientia, quae considerat ens inquantum est ens, non considerat principaliter accidentia, sed substantias.

[83993] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 1 n. 7 Deinde cum dicit amplius nihil tertio modo probat, quia scilicet alia entia non possunt separari a substantia. Accidentia enim non possunt esse nisi in subiecto. Et ideo in consideratione substantiae includitur consideratio accidentium.

[83994] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 1 n. 8 Deinde cum dicit testantur autem quarto probat idem, dicens, quod etiam philosophi antiqui testantur ipso facto, quod philosophi consideratio est de substantiis; quia quaerentes causas entis, quaerunt causas substantiae solum. Et hoc fecerunt et quidam moderni, sed tamen differenter. Non enim quaerebant principia et elementa et causas eodem modo, sed diversimode. Nam moderni, scilicet Platonici, dicunt universalia magis esse substantias quam particularia. Dicunt enim, genera, quae sunt universalia, magis esse principia et causas

substantiarum quam particularia. Et hoc ideo, quia logice inquirebant de rebus. Universalia enim, quae secundum rationem sunt abstracta a sensibilibus, credebant etiam in rerum natura abstracta fore, et principia particularium. Sed antiqui philosophi ut Democritus et Empedocles, posuerunt substantias et principia rerum esse particularia, ut ignem et terram; non autem hoc commune, quod est corpus.

Lectio 2

[83995] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 1 Postquam ostendit quod consideratio philosophi principaliter de substantiis est, hic incipit de substantiis determinare: et dividitur in partes duas. In prima dividit substantiam. In secunda de partibus divisionis determinat, ibi, sensibilis vero substantia. Dicit ergo primo, quod tres sunt substantiae. Una quidem est sensibilis, quae in duo genera dividitur. Nam substantiarum sensibilium quaedam sunt sempiternae, scilicet corpora caelestia, quaedam vero sunt corruptibiles. Substantia vero sensibilis et corruptibilis nota est omnibus, sicut sunt plantae et animalia.

[83996] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 2 Sed *alia substantia sensibilis*, scilicet sempiterna, est cuius principia quaerere intendimus in hoc libro; scilicet si unum sit eorum principium vel multa. Hoc enim inquiret considerando de substantiis separatis, quae sunt principia moventia et fines corporum caelestium, ut infra patebit. Ponit autem hic large elementa loco principiorum. Nam elementum proprie non est nisi causa intrinseca.

[83997] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 3 Tertium vero genus est substantiae immobilis, quae non est sensibilis. Et haec non est omnibus manifesta, sed quidam ponunt eam esse separabilem a sensibilibus. Quorum opinio diversificatur. Quidam enim dividunt substantiam separabilem in duo genera: scilicet in species, quas vocant ideas, et mathematica. Sicut enim invenitur secundum rationem duplex modus separationis: unus quo separantur mathematica a materia sensibili, alius quo separantur universalia a particularibus: ita et secundum rem ponebant et universalia esse separata, quae dicebant species, et etiam mathematica. Sed quidam haec duo, scilicet species et mathematica, in unam naturam reducebant. Utrique igitur hi erant Platonici. Sed alii, scilicet Pythagorici, non ponebant species, sed solum mathematica.

[83998] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 4 Inter haec autem tria genera substantiarum hoc differt: quia substantiae sensibiles, sive sint corruptibiles sive perpetuae, pertinent ad considerationem naturalis philosophiae, quae determinat de ente mobili. Huiusmodi enim substantiae sensibiles sunt in motu. Substantia autem separabilis et immobilis pertinet ad considerationem alterius scientiae, et non ad eamdem, si tamen nullum principium sit commune utrisque substantiis: quia si in aliquo conveniant, pertinebit utrarumque substantiarum consideratio ad illam scientiam, quae illud commune considerat. Et ideo naturalis scientia considerat solum de substantiis sensibilibus, inquantum sunt in actu et in motu. Et ideo tam de his etiam quam de substantiis immobilibus considerat haec

scientia, inquantum communicant in hoc quod sunt entia et substantiae.

[83999] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 5 Deinde cum dicit sensibilis vero determinat de praemissis substantiis. Et primo de substantia sensibili. Secundo de substantiis immobilibus, ibi, sed quoniam tres sunt. Prima dividitur in duas. In prima inquirit principia substantiae sensibilis. In secunda inquirit utrum sint eadem principia substantiae et aliorum generum, ibi, causae vero et principia. Circa primum duo facit. Primo inquirit de materia. Secundo de forma, ibi, tres vero causae et tria principia. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem de materia. Secundo solvit dubitationem, ibi, dubitabit autem aliquis ex quo. Circa primum duo facit. Primo enim manifestat materiam esse in sensibilibus, et quale ens sit. Secundo, quomodo diversimode invenitur in diversis substantiis sensibilibus, ibi, omnia vero materiam habent. Circa primum duo facit. Primo quod dictum est. Secundo solvit argumentum ex quo aliqui antiqui negaverunt generationem, ibi, quoniam autem duplex. Circa primum duo facit. Primo ostendit materiam esse in sensibilibus. Secundo vero ostendit quale ens sit materia, ibi, si itaque transmutationes. Dicit ergo primo, quod substantia sensibilis est mutabilis, ut dictum est. Omnis autem mutatio est ex oppositis, aut ex mediis, ut supra ostensum est. Non autem est mutatio ex quibuscumque oppositis: fit enim album ex non albo, non tamen ex quolibet non albo: nam vox est non album; sed corpus non fit album ex voce, sed ex non albo, quod est nigrum vel medium. Et ideo dicit quod mutatio fit ex opposito, quod est contrarium. Nec est instantia de substantia in qua fit mutatio, cum tamen substantiae nihil sit contrarium; quia in substantia est privatio quae quodammodo computatur inter contraria, ut in decimo ostensum est.

[84000] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 6 Quia igitur omnis mutatio est de contrario in contrarium, necesse est subesse aliquod subiectum, quod possit mutari de contrario in contrarium. Et hoc philosophus probat dupliciter. Primo quidem, quia unum contrariorum non transmutatur in alterum; non enim ipsa nigredo fit albedo. Unde, si debeat fieri transmutatio de nigro in

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

album, oportet aliquid esse praeter nigredinem quod fiat album.

[84001] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 7 Alio modo probat idem ex hoc, quod in qualibet transmutatione invenitur aliquid manens; sicut in transmutatione, quae est de nigro in album, corpus manet; aliud vero, scilicet contrarium, ut puta nigrum, non manet. Unde manifestum est, quod materia est aliquid tertium praeter contraria.

[84002] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 8 Deinde cum dicit si itaque ostendit cuiusmodi ens sit materia; et dicit, quod transmutationes sunt quatuor: generatio quidem et corruptio simplex secundum substantiam; et augmentum et diminutio secundum quantitatem; alteratio secundum passionem, quae est tertia species qualitatis; *latio*, idest loci mutatio, secundum ubi. Et manifestum est, quod omnes istae transmutationes erunt secundum contrarietates, quae sunt secundum unumquodque horum generum: ut puta, alteratio in contrarietatem qualitatis; augmentum in contrarietatem quantitatis, et sic de aliis. Et ita, cum in qualibet transmutatione sit quoddam tertium praeter contrarium, quod dicitur materia, necesse est, quod id quod transmutatur, sive subiectum transmutationis, quantum est de se, sit in potentia ad utrumque contrarium. Aliter enim non esset susceptivum utriusque, nec posset de uno in aliud transmutari. Sicut igitur corpus, quod transmutatur de albedine in nigredinem, inquantum est corpus, est in potentia ad utrumque, ita materia in generatione substantiae, quae est subiectum generationis et corruptionis, quantum est de se, est in potentia ad formam et privationem, nec formam nec privationem, quantum est de se, actu habens.

[84003] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 9 Deinde cum dicit quoniam autem hic philosophus secundum veritatem determinat de ipsa materia. Circa quod duo facit. Primo solvit dubitationem. Secundo ostendit quomodo aliqui antiqui dixerunt simile praedictae solutioni, ibi, et hoc est Anaxagorae. Solvit autem hanc dubitationem antiquorum naturalium philosophorum, qui removebant generationem propter hoc, quod non credebant quod posset aliquid fieri ex non ente, quia ex nihilo fit nihil; nec etiam ex ente, quia sic esset antequam fieret.

[84004] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 10 Hanc ergo dubitationem philosophus solvit, ostendendo qualiter aliquid fit ex ente et ex non ente; dicens, quod duplex est ens, scilicet ens actu, et ens potentia. Omne igitur, quod transmutatur, transmutatur ex ente in potentia in actu ens; sicut cum aliquid alteratur ex albo in potentia in actu album. Et similiter est in motu ipsius

augmenti et decrementi; quia transmutatur aliquid de potentia magno vel parvo, in actu magnum vel parvum. Unde et in genere substantiae fiunt omnia ex non ente et ente. Ex non ente quidem secundum accidens, inquantum fit aliquid ex materia subiecta privationi, secundum quam dicitur non ens. Sed per se fit aliquid ex ente, non autem in actu, sed in potentia, scilicet ex materia, quae est ens in potentia, ut supra ostensum est.

[84005] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 11 Sciendum est autem, quod praedictae positioni antiquorum naturalium negantium generationem et dicentium, quod generatio non est aliud quam alteratio, voluerunt obviare quidam posteriores dicentes generationem esse per segregationem ab aliquo mixto et confuso.

[84006] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 12 Philosophus ergo tertio cum dicit et hoc est ostendit quod etiam omnes sic dicentes, aliquid simile praedictae positioni dicere voluerunt, sed non attingunt. Dicit ergo quod hoc, scilicet materia quae est ens in potentia ad omnia, esse illud unum quod Anaxagoras posuit. Dicebat enim quod omne quod generatur ex aliquo, est in eo ex quo generatur. Et sic a principio omnia erant mixta in quodam uno, nesciens distinguere inter potentiam et actum. Sed dignius est ponere materiam, in qua omnia sunt in potentia, quam ponere omnia simul in actu, ut videtur ex verbis Anaxagorae. Et hoc est quod Empedocles dixit, quod a principio omnia erant mixta et confusa per amicitiam, et postea lis segregavit. Et similiter Anaximander dixit, quod in uno confuso praeexstiterant omnia contraria. Et Democritus etiam dixit, quod omnia, quae fiunt, prius erant in potentia, sed non in actu. Unde manifestum est, quod omnes isti philosophi tetigerunt quodammodo materiam, sed non perfecte ad eam pervenerunt.

[84007] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 13 Deinde cum dicit omnia vero ostendit, quod non eodem modo materia est in omnibus substantiis sensibilibus; dicens, quod quaecumque transmutantur, oportet quod habeant materiam, sed aliam et aliam. Ea enim quae *transmutantur secundum substantiam*, idest quae generantur et corrumpuntur, habent materiam, quae est subiectum generationis et corruptionis; quae scilicet de se est in potentia ad formas et ad privationes. Sed corpora caelestia, quae sunt sempiterna et ingenerabilia, sed mobilia secundum locum, habent quidem materiam, sed non quae est subiectum generationis, aut quae sit in potentia ad formam et privationem, sed quae est in potentia ad terminos motus localis qui sunt, unde incipit motus, et quo motus intendit.

[84008] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 14 Deinde cum dicit dubitabit autem solvit quamdam dubitationem circa praedeterminata; dicens, quod aliquis potest dubitare, cum generatio sit transmutatio de non ente in ens, ex quo non ente in ens fit generatio. Dicitur enim non ens tripliciter. Uno modo quod nullo modo est; et ex tali non ente non fit generatio, quia ex nihilo nihil fit secundum naturam. Alio modo dicitur non ens ipsa privatio, quae consideratur in aliquo subiecto: et ex tali non ente fit quidem generatio, sed per accidens, inquantum scilicet generatio fit ex subiecto, cui accidit privatio. Tertio modo dicitur non ens ipsa materia, quae, quantum est de se, non est ens actu, sed ens potentia. Et ex tali non ente fit generatio per se. Et hoc est quod dicit, quod si aliquod non ens est ens in potentia, ex tali, scilicet non ente, fit generatio per se.

[84009] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 15 Quamvis autem generatio fiat ex non ente quod est in potentia, non tamen fit quodlibet ex quocumque; sed diversa fiunt ex diversis materiis. Unumquodque enim generabilium habet materiam determinatam ex qua fit, quia formam oportet esse proportionatam materiae. Licet enim materia prima sit in potentia ad omnes formas, tamen quodam ordine suscipit eas. Per prius enim est in potentia ad formas elementares, et eis mediantibus secundum diversas proportiones commixtionum est in potentia ad diversas formas: unde non potest ex quolibet immediate fieri quodlibet, nisi forte per resolutionem in primam materiam.

[84010] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 16 Et hoc est contra Anaxagoram qui posuit quod quodlibet fit ex quolibet. Nec ad hoc asserendum sufficit quod posuit omnia esse simul a principio. Oportet enim quod res differant in materia secundum quod diversis diversae sunt materiae. Quomodo enim essent facta infinita, et non unum tantum, si una esset materia omnium secundum positionem Anaxagorae? Posuit enim Anaxagoras esse unum agens, scilicet intellectum. Unde et si materia est una, necesse est etiam quod factum sit unum, scilicet id ad quod materia erat in potentia. Ubi enim est unum agens et una materia, necesse est esse unum factum, ut in decimo habitum est.

[84011] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 2 n. 17 Haec autem ratio procedit contra Anaxagoram inquantum ponebat intellectum indigere materia ad faciendum res. Si autem ponat primum rerum principium intellectum, qui ipsam materiam producat, primum principium diversitatis rerum erit ex ordine apprehenso ab intellectu praedicto, qui secundum quod res diversas producere intendit, instituit materias diversas aptas diversitati rerum.

Lectio 3

[84012] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 1 Postquam philosophus determinavit de materia, hic determinat de forma. Et circa hoc duo facit. Primo determinat de ea secundum se. Secundo per comparationem ad substantiam compositam, ibi, substantiae autem tres sunt et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit formam esse principium; dicens, quod tres sunt causae et tria principia substantiae mutabilis. Duo enim sunt contraria: quorum unum *est species*, idest forma, et aliud est privatio, quae quodammodo est contrarium; tertium autem est materia. Iam enim ostensum est, quod in omni transmutatione oportet esse subiectum, et duo contraria. Unde necesse est quod in generatione substantiae haec requirantur.

[84013] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 2 Secundo ibi, postea quia ostendit, quod forma non generatur, sicut nec materia; dicens quod materia nec *species fit*, idest generatur. Sed hoc intelligi oportet de ultima materia et de ultima forma. Nam materia aliqua generatur; scilicet quae est subiectum alterationis; est enim substantia composita.

[84014] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 3 Quod autem nec forma ultima nec materia ultima generentur, sic probat. In omni transmutatione oportet esse aliquid subiectum transmutationis,

quod est materia, et aliquid a quo transmutatur, quod est principium movens, et aliquid in quod transmutatur, quod est species et forma. Si ergo ipsa forma et materia generentur, puta si non solum generetur hoc totum, quod est aes rotundum, sed etiam ipsa rotunditas, et ipsum aes, sequetur quod tam forma quam materia habeant materiam et formam, et sic ibitur in infinitum in materiis et formis; quod est impossibile. Necesse est itaque stare in generatione, ut scilicet ultima forma et ultima materia non generentur.

[84015] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 4 Postea quia tertio dicit, quod res acquirunt formam ex agentibus similibus; dicens, quod quaecumque substantia fit *ex agente univoco*, idest simili secundum formam. Omnes enim substantiae, quae generantur, generantur aut a natura, aut ab arte, aut a fortuna, aut *automato*, idest casu, idest per se vano. Differt autem ars a natura, quia ars est principium agendi in alio, natura autem est principium actionis et motus in eo in quo est. Manifestum est autem, quod ea quae generantur ab arte, fiunt ex sibi simili. Aedificator enim, per formam domus quam habet in mente, facit domum quae est in materia. Et idem etiam apparet in natura; quia homo generat hominem. In quibusdam autem hoc non videtur. Non enim generantur ex sibi similibus in specie; sicut calidum in corporibus inferioribus generatur a sole non calido. Sed licet non sit similitudo secundum speciem, oportet tamen esse aliquam similitudinem, sed tamen imperfectam; quia materia inferiorum non potest pertingere ad perfectam similitudinem superioris agentis. Et cum ita sit in his quae fiunt ab arte et natura, manifestum est quod unumquodque generatur a suo simili.

[84016] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 5 Nam *reliquae causae*, scilicet fortuna et casus, sunt quasi defectus et privationes naturae et artis. Nam fortuna est intellectus agens praeter intentionem, et casus natura agens praeter intentionem. Unde ea quae fiunt a fortuna et casu, non assimilantur suis agentibus, cum fortuna et casus non sint causae per se, sed per accidens: et ideo quodammodo animalia, quae generantur ex putrefactione, videntur fieri casu, inquantum non fiunt ex sibi similibus secundum speciem. Neque etiam habent causam determinatam agentem in istis inferioribus, sed solum causam agentem superiorem.

[84017] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 6 Deinde cum dicit substantiae autem determinat de forma per comparationem ad substantiam compositam; et circa hoc tria facit. Primo dividit substantiam in materiam et formam et compositum, dicens quod substantiae sunt tres. Materia, quantum ad id quod apparet, videtur esse substantia et hoc aliquid. Unde primi naturales solam materiam posuerunt esse substantiam. Et hoc ideo quia viderunt quod in artificialibus quae fiunt per contactum, et non per naturalem unionem, sola materia et subiectum videtur esse substantia: nam formae artificiales sunt accidentia. Item natura rei videtur esse substantia et hoc aliquid; natura autem rei est in quam terminatur naturalis generatio, idest forma, quae est quasi habitus quidam. Item tertia substantia est illa, quae componitur ex materia et forma, sicut sunt singularia, ut Callias et Socrates.

[84018] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 7 Secundo ibi, in quibusdam dicit, quod in aliquibus formis manifestum est, quod non sunt praeter substantiam compositam; sicut forma domus non

est praeter materiam. Forma enim domus est accidens, et materia domus est substantia: accidens autem non est nisi in substantia.

[84019] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 8 Sed hoc dico, nisi accipiatur forma domus, *ut ars*, idest prout est in mente artificis. Sic enim est praeter materiam. Sed harum formarum artificialium prout sunt in mente artificis, nec est generatio nec corruptio. Domus enim, quae est sine materia in anima, et sanitas, et omnia huiusmodi, alio modo incipiunt esse et desinunt quam per corruptionem et generationem; scilicet per disciplinam, aut per inventionem.

[84020] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 9 Sed, si aliquae formae sunt praeter substantiam compositam, hoc erit verum in formis naturalibus, quae substantiae sunt. Unde Plato non male dixit, *quod species*, idest formae separatae, sunt formae quae sunt per naturam. Dico autem quod non simpliciter bene dixit, sed si sunt species aliae aliquae ab istis sensibilibus, quae sunt caro, caput et huiusmodi, quae sunt materia ultima substantiae particularis compositae, quae est maxime substantia.

[84021] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 10 Tertio ibi, moventes quidem ostendit, quod formae universales non sunt praeter substantiam compositam; et circa hoc duo facit. Primo manifestat propositum, assignans differentiam inter causas formales et causas moventes. Et dicit, quod causae moventes praeexistunt rebus factis. Et hoc necessarium est; quia causae moventes sunt principia motus, qui terminatur ad rem factam. Sed causa formalis, quae est causa quasi ratio rei, simul incipit esse cum re cuius est forma. Tunc enim incipit esse sanitas, quando homo sanatur; et tunc incipit esse figura sphaerae aereae, quando fit sphaera aerea. Unde manifestum est, quod formae non sunt separatae a substantiis compositis; quia si essent separatae, oporteret quod essent sempiternae, cum non sint talium per se neque generatio, neque corruptio, ut ostensum est: et sic praeessent substantiis his, quarum sunt formae.

[84022] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 11 Sed quamvis formae non praeexistant substantiis compositis, perscrutandum tamen est, si aliqua forma remaneat posterius, corrupta substantia composita. In quibusdam enim formis nihil prohibet quod remaneant post substantiam compositam. Puta, si dicamus animam esse talem. Non tamen omnis anima, sed solus intellectus. Forsitan enim impossibile est omnem animam esse talem, ut remaneat corrupto corpore; quia aliae partes animae non habent operationem sine organis corporeis, intellectus autem non operatur per organum. Dicit autem, forsan, quia non erat praesentis intentionis hoc demonstrare, sed hoc pertinet ad scientiam de anima. Et sicut aliae partes animae ab intellectu non remanent post substantiam compositam, ita etiam nec aliae formae rerum corruptibilium.

[84023] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 12 Considerandum autem hanc sententiam esse Aristotelis de anima intellectiva quod non fuerit ante corpus, ut Plato posuit, neque etiam destruitur destructo corpore, ut antiqui naturales posuerunt, non distinguentes inter intellectum et sensum. Non enim excipit animam intellectivam a generalitate aliarum formarum, quantum ad hoc quod formae non praeexistunt substantiis compositis; sed solum quantum ad hoc quod non remanent post substantias compositas.

[84024] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 13 Ex quo etiam patet quod non potest hoc depravari, sicut quidam depravare conantur dicentes intellectum possibilem tantum, vel agentem tantummodo esse incorruptibilem. Tum quia ponunt intellectum, quem dicunt esse incorruptibilem, sive sit intellectus possibilis sive agens, esse quamdam substantiam separatam, et sic non est forma. Tum etiam quia si sit forma, sicut remanet corrupto corpore, ita etiam praeexistit corpori. Et quantum ad hoc non esset differentia inter ponentes intellectum separatum esse formam hominis, et ponentes species separatas esse formas rerum sensibilium. Quod Aristoteles hic excludere intendit.

[84025] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 14 Palam itaque secundo excludit rationem propter quam ponebant ideas separatas. Ad hoc enim dicebant Platonici esse necessarium ponere ideas, ut substantiae particulares sensibiles ad earum similitudines formarentur. Sed hoc non est necessarium; quia in istis inferioribus invenitur causa sufficiens formationis omnium eorum quae fiunt. Nam agens naturale agit sibi simile. Homo enim generat hominem; non quidem universalis singularem, sed singularis singularem. Unde non est necessarium ponere hominem universalem esse separatum, a quo hic homo singularis formam speciei accipiat vel participet. Et similiter manifestum est in his quae fiunt secundum artem; quia ars medicinalis est quaedam ratio sanitatis et similitudo in anima, ut etiam supra ostensum est.

Lectio 4

[84026] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 1 Postquam philosophus determinavit de principiis substantiae sensibilis, nunc intendit inquirere utrum sint eadem principia substantiarum et aliorum generum, aut alia et alia. Manifestum enim est, quod si sunt eadem, assignatis principiis substantiae, assignata sunt principia omnium aliorum generum. Et circa hoc tria facit. Primo proponit veritatem. Secundo subiungit inquisitionem de veritate proposita, ibi, dubitabit autem quis. Tertio recapitulando recolligit veritatem, ibi, quaerere. Dicit ergo primo, quod quodammodo sunt alia aliorum et principia et causae, et quodammodo sunt eadem omnium, secundum universalitatem, et secundum proportionem.

[84027] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 2 Deinde cum dicit dubitabit autem inquirendo discutit veritatem praemissam; et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo obiicit ad quaestionem, ibi, sed si eadem, inconveniens. Tertio determinat veritatem, ibi, at ut dicimus. Dicit ergo primo, quod dubitatio est, utrum substantiarum, et eorum quae sunt ad aliquid, et similiter aliorum praedicamentorum, sint eadem principia, aut alia et alia.

[84028] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 3 Et ponit specialiter de ad aliquid, quia ea quae sunt ad aliquid, remotiora videntur esse a substantia quam alia genera, ex eo quod sunt debilioris esse. Unde et substantiae inhaerent mediantibus aliis generibus, sicut aequale et inaequale, duplum et dimidium, mediante quantitate. Movens autem et motum, pater et filius, dominus et servus, mediante actione et passione. Et hoc ideo, quia substantia est per se existens; quantitas autem et

qualitas sunt entia in alio; sed relativa non solum sunt in alio, sed ad aliud.

[84029] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 4 Deinde cum dicit sed inconveniens obiicit ad propositam quaestionem; et ponit duas rationes ad ostendendum, quod non sunt eadem principia substantiae et aliorum generum. Quarum prima talis est. Si eadem sint principia substantiae et aliorum generum, aut oportet quod illa principia eadem sint praeter substantiam et alia genera, aut oportet quod sint in genere substantiae, vel in aliquo alio genere.

[84030] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 5 Sed non potest dici, quod sint extra substantiam et alia praedicamenta; quia oportet quod essent priora tam substantia quam aliis praedicamentis. Prius enim est principium his quae sunt a principio. Cum ergo id quod est prius, inveniatur esse communius, sicut animal est prius homine, sequitur, si aliquid est prius substantia et aliis generibus, quod aliquid sit commune substantiis et aliis generibus, et praecipue secundum opinionem Platonicorum, qui posuerunt universalia esse principia, et unum et ens quasi communissima esse principia omnium.

[84031] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 6 Neque etiam potest dici, quod principia communissima omnium generum sint in genere substantiae, aut in genere ad aliquid, vel in aliquo alio genere. Cum enim principia sint homogenea his quae sunt ab eis, non videtur possibile quod substantia sit principium eorum quae sunt ad aliquid, aut e converso. Non igitur eadem sunt principia substantiae et aliorum generum.

[84032] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 7 Secundam rationem ponit ibi, amplius quomodo quae talis est. Nullum elementum est idem cum eo quod ex elementis est compositum: quia nihil est causa aut elementum suiipsius; sicut huius syllabae ba, elementum est haec litera b aut a.

[84033] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 8 Et quia videbatur hoc habere instantiam in principiis a Platone positis, quae sunt unum et ens, eo quod unumquodque principiatorum est unum et ens; ideo consequenter hoc excludit, dicens, quod neque etiam intellectualium elementorum, quae sunt unum et ens, possibile est aliquod esse idem cum his quae sunt ex elementis. Vocat autem ea intellectualia, quia universalia intellectu percipiuntur, et quia Plato ea ponebat separata a sensibilibus.

[84034] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 9 Et quod huiusmodi elementa sint alia ab eis quorum sunt elementa, probat, quia *huiusmodi elementa*, idest unum et ens, insunt singulis compositorum ex eis, nullum autem compositorum ex eis inest aliis. Unde patet, quod et ista elementa differunt ab his quae sunt composita ex eis. Si igitur verum est quod elementa non sunt idem cum his quae sunt ex elementis, si eadem sunt elementa substantiarum et aliorum generum, consequitur, quod nihil eorum sit in genere substantiae, neque in aliis generibus. Sed hoc est impossibile; quia necesse est omne quod est, esse in aliquo genere: non igitur possibile est, quod sint eadem principia omnium.

[84035] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 10 Deinde cum dicit at ut dicimus solvit propositam dubitationem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod eadem sunt principia omnium proportionaliter. Secundo, quod eadem sunt universaliter, ibi, adhuc autem videre et cetera. Haec

enim duo supra posuerat, dicens quod principia sunt eadem omnium universaliter et secundum proportionem. Prima pars dividitur in duas partes, secundum quod duos modos assignat, quibus proportionaliter sunt eadem principia omnium. Secunda incipit, ibi, amplius autem alio modo. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo proportionaliter sunt eadem. Secundo quomodo et simpliciter sint eadem principia omnium prima, ibi, amplius autem praeter haec. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod proportionaliter sunt eadem principia omnium quantum ad causas intrinsecas. Secundo quantum ad causas intrinsecas et extrinsecas simul, ibi, quoniam autem non solum. Dicit ergo primo, quod quodammodo est verum dicere omnium eadem principia, et quodammodo non.

[84036] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 11 Et hoc ostendit dicens: sicut si ponamus quod sensibilium corporum sit principium, tamquam species et forma calidum, et tamquam privatio frigidum, et materia sensibilium corporum sit id quod est secundum se in potentia ad haec duo. Nam materia secundum se sumpta est principium susceptivum formae et privationis. Dicit autem, *forsan*, quia calidum non est forma substantialis corporum sensibilium, neque frigidum est privatio, sed ambo sunt qualitates. Utitur tamen eis tamquam forma et privatione in genere substantiae ad maiorem manifestationem. Unde subiungit, quod et huiusmodi principia sunt substantiae, non sicut species in genere, sed sicut principia.

[84037] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 12 Et iterum illa quae sunt ex his, quorum haec sunt principia, scilicet ignis et aqua: ac si intelligamus quod ignis componatur ex calido, sicut forma et propria materia, et aqua ex frigido, sicut ex privatione et materia. Aut etiam si aliquid unum fit ex calido et frigido commixtis, eorum sunt praedicta principia, scilicet calidum et frigidum et materia eorum; quia necesse est id quod fit ex calido et frigido, esse aliquid diversum ab illis, scilicet calido et frigido, et a primis corporibus, quorum imaginamur haec esse formas.

[84038] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 13 Sic igitur horum, scilicet simplicium corporum, et compositorum ex eis, sunt eadem principia et elementa. Sed aliorum sunt alia proxima principia. Non autem omnium sunt eadem nisi proportionaliter. Sicut si aliquis dicat quod sicut praedicta tria, scilicet calidum et frigidum et subiectum eorum, se habent in generatione corporum simplicium ut forma et privatio et materia, ita in quolibet alio genere illa tria sunt, quae se habent ut forma, privatio et materia; sed ista diversa sunt in diversis generibus. Sicut in genere colorum, album est sicut species, nigrum sicut privatio, et superficies sicut materia et subiectum. Et in genere distinctionis temporum, lumen est sicut species, tenebrae sicut privatio, aer sicut materia et subiectum. Ex quibus tribus principiis constituuntur dies et nox.

[84039] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 14 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit idem in causis intrinsecis et extrinsecis. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit quod computando tam causas intrinsecas quam extrinsecas, sunt quatuor proportionaliter omnium. Secundo, quomodo reducuntur ad tres, ibi, quoniam vero movens. Dicit ergo primo, quod quia non solum sunt causae ea quae dicta sunt intrinseca rei, sed etiam ea quae sunt extra rem, sicut movens, manifestum est quod principium et elementum differunt. Nam principium proprie dicitur quod est extra sicut

movens. Nam ab eo est principium motus. Elementum autem proprie dicitur causa intrinseca ex qua constituitur res.

[84040] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 15 Sed ambo dicuntur causae, scilicet tam principia extrinseca quam intrinseca. Et principium quodammodo dividitur in ea, scilicet intrinsecas causas et extrinsecas. Sunt enim quaedam principia intrinseca, ut in quinto ostensum est. Sicut fundamentum est principium domus secundum materiam, et animal hominis secundum formam. Sed id quod est movens, aut *sistens*, idest quiescere faciens, est principium quoddam, sed non est elementum; quia elementum est ex eo quo fit aliquid, et est in eo, ut habitum est in quinto.

[84041] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 16 Sic igitur manifestum est quod secundum *analogiam*, idest proportionem, tria sunt elementa omnium; idest materia, forma et privatio. Dicuntur enim privationes esse elementum non per se, sed per accidens, quia scilicet materia cui accidit, est elementum. Materia enim sub una forma existens, habet in se privationem alterius formae. Sed causae et principia sunt quatuor, ut addamus tribus elementis causam moventem. Non facit autem mentionem de causa finali, quia finis non est principium nisi secundum quod est in intentione moventis.

[84042] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 17 Sic igitur causae et principia omnium secundum analogiam sunt quatuor; scilicet materia, et forma, et privatio, et principium movens. Non tamen haec sunt eadem in omnibus, sed alia in aliis. Sicut enim supra dictum est, quod species et materia et privatio sunt alia in aliis, ita etiam prima causarum, quae est quasi movens, est alia in aliis.

[84043] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 18 Et hoc manifestat per exemplum. Sicut in sanatis sanitas est sicut forma, infirmitas sicut privatio, corpus sicut materia; sicut movens autem ars medicinalis. In aedificativis autem est species domus sicut forma, *inordinatio talis*, idest opposita ordini quem requirit domus, est privatio, lateres autem sicut materia, movens autem est ars aedificatoria. Et sic in ista quatuor dividitur principium.

[84044] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 19 Deinde cum dicit quoniam autem reducit praedicta quatuor ad tria, eo quod movens et forma reducuntur in idem specie tam in artificialibus quam in naturalibus. Dicit ergo quod quia movens in naturalibus est homo, inquantum habet formam, et in his quae fiunt a mente sive intellectu movens est species concepta ab intellectu, aut etiam contrarium speciei per cuius remotionem species inducit; manifestum est, quod quodammodo tres erunt causae, inquantum movens et forma sunt idem specie, quodam vero modo erunt quatuor, inquantum scilicet differunt numero. Sanitas enim aliqualiter est ipsa ars medicinalis. Et forma domus quodammodo est ipsa ars aedificatoria, inquantum scilicet ipsa ars est similitudo quaedam et ratio formae quae est in materia. Et similiter in rebus quae generantur, in generante invenitur similitudo formae generati. Homo enim generat hominem.

[84045] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 20 Deinde cum dicit amplius autem ostendit quod, licet prima principia non sint eadem in omnibus secundum rem, sed solum secundum proportionem, prima tamen principia sunt simpliciter eadem omnium. Et hoc ostendit quantum ad tria. Primo

quidem quantum ad hoc quod inter causas quatuor assignatas, movens est causa prima, quia movens est quod facit esse formam vel privationem in materia. In genere autem moventium, est devenire ad aliquod unum movens, ut ostensum est in libro octavo physicorum. Id igitur primum movens unum et idem, est primum principium omnium.

[84046] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 21 Secundo ibi, quoniam autem ostendit idem secundum aliud. Entium enim quaedam sunt separabilia, scilicet substantiae; alia sunt inseparabilia, scilicet accidentia, quia passiones et motus et huiusmodi accidentia non possunt esse sine substantiis. Unde manifestum est quod principia prima in genere substantiae sunt etiam causae omnium aliorum generum, non solum quantum ad primam causam moventem, sed etiam quantum ad causas intrinsecas. Nam materia et forma substantiae, sunt causae accidentium.

[84047] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 22 Tertio ibi, deinde erunt ostendit ulterius, quod etiam in genere substantiae est devenire in aliqua prima. Nam prima principia in genere substantiarum sunt substantiae viventes animatae, secundum opinionem Aristotelis ponentis caelestia corpora animata. Et sic prima principia in genere substantiae ut materia et forma, erunt anima et corpus, vel etiam corpus et intellectus vel desiderium, nam anima corporis caelestis, si sit animatum, non habet alias partes animae nisi intellectum et appetitum. Aliae enim partes ordinantur ad conservationem corporum generabilium et corruptibilium. Intellectus etiam et desiderium habet rationem causae moventis.

[84048] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 23 Deinde cum dicit amplius autem ponit alium modum, secundum quem sunt eadem principia omnium proportionaliter: et dicit, quod alio modo sunt eadem principia omnium proportionaliter, ita quod dicamus quod actus et potentia sunt principia omnium.

[84049] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 24 Sed in hoc est differentia quantum ad duo. Uno quidem modo, quia alia potentia et alius actus sunt principia in diversis rebus. Alio modo, quia aliter invenitur potentia et actus in quibusdam, et aliter in aliis.

[84050] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 25 Et hoc secundum primo manifestat; dicens, quod in quibusdam idem quandoque est in actu et quandoque in potentia; ut patet in omnibus generabilibus et corruptibilibus et mobilibus et contingentibus: sicut vinum et caro et homo, quandoque sunt in actu, quandoque etiam in potentia. Quaedam vero semper sunt in actu, sicut substantiae sempiternae.

[84051] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 26 Et quia dixerat hunc modum, quo proportionaliter sunt principia eadem omnium, esse alium modum a praeassignato, consequenter ostendit quomodo reducantur in idem. Et hoc est quod dicit, quod haec, scilicet actus et potentia, cadunt in praedictas causas, quae sunt forma, privatio, et materia, et movens: quia forma est actus, sive sit separabilis a composito, ut Platonici posuerunt, sive etiam sit aliquid compositum ex ambobus, scilicet materia et forma. Et similiter privatio est quodammodo actus, ut tenebrae, aut *laborans*, idest infirmum: materia vero est in potentia, quia ipsa secundum se potest fieri sub ambobus, scilicet sub forma

et privatione. Sic igitur manifestum est, quod actus et potentia in idem redeunt cum materia et forma et privatione; et quod actus et potentia in diversis uno modo differunt: quia non similiter est in omnibus, sed aliter et aliter.

[84052] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 27 Et quia dixerat quod non solum aliter est potentia et actus in diversis, sed etiam sunt alia in aliis, hoc consequenter exponit, dicens, quod alio modo potentia et actus differunt in diversis, quorum non est eadem materia, quae est potentia, et quorum non est eadem species, quae est actus, sed diversa. Sicut hominis causa ut materia, elementa, scilicet ignis etc., et causa ut forma, *species propria*, scilicet anima; et causa movens est aliquod extrinsecum; sicut pater est causa movens propinqua, et causa remota sol, et *obliquus circulus*, idest zodiacus in quo movetur sol, et alii planetae, qui suo motu causant generationem in istis inferioribus. Huiusmodi autem causae extrinsecae neque sunt materiae neque formae neque privatio, neque aliquid conforme eis, aut eiusdem speciei, ut possit dici quod reducuntur ad has causas sicut actus et potentia; sed sunt in alio genere causae, quia sunt moventia, et ipsa etiam reducuntur in actum. Alia vero ab homine habent materiam aliam propriam, et aliam formam propriam, et aliquod agens proprium.

[84053] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 28 Deinde cum dicit adhuc autem quia iam ostensum est, quod sunt eadem principia omnium proportionaliter, vult ostendere quomodo sunt omnium eadem universaliter. Utrumque enim supra dictum fuit. Dicit ergo, quod oportet videre quomodo principia aliqua dicuntur universaliter, et aliqua non universaliter. Et prima principia maxime universaliter significata sunt actus et potentia; nam haec dividunt ens inquantum huiusmodi. Haec autem dicuntur principia universalia, quia universaliter significantur et intelliguntur; non ita quod ipsa universalia subsistentia principia sint, ut Platonici posuerunt, quia singularium non potest esse aliquod principium nisi singulare; universale enim principium est effectus universaliter accepti, ut homo hominis. Sed, cum non sit aliquis homo universaliter subsistens, non erit aliquod principium universale hominis universalis, sed solum hoc particulare huius particularis, sicut si Peleus Achillis est pater, tui vero, pater tuus. Et haec litera b huius syllabae ba, sed b universaliter acceptum, est principium eius quod est ba, universaliter accepti. Sic igitur principia universaliter significata sunt eadem omnium.

[84054] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 29 Deinde inducit alium modum, secundum quem principia substantiarum sunt universaliter omnium, inquantum accidentia ex substantiis causantur. Sicut autem actus et potentia sunt universaliter principia omnium, quia consequuntur ens commune, ita oportet quod secundum quod descendit communitas principiatorum, descendat communitas principiorum. Eorum enim quae non sunt in eodem genere, puta colorum, sonorum, substantiarum et quantitatis, sunt aliae causae et elementa, ut dictum est, praeterquam quod proportionaliter sint eadem omnium. Eorum autem, quae sunt in eadem specie, sed diversa secundum numerum, sunt diversa principia, non specie, sed numero. Sicut aliud est materia tua, et forma et movens, et aliud mea. Sed secundum universalem rationem sunt eadem. Nam anima et corpus sunt materia et forma hominis. Huius autem hominis, haec anima et hoc corpus.

[84055] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 30 Deinde cum dicit quaerere vero recapitulat ea quae dicta sunt in hoc capitulo. Dicit ergo, quod quaerere utrum sint eadem principia et elementa generum et ad aliquid et qualitatum et aliorum generum, aut diversa, est quaerere de multipliciter dictis; quia diversorum non sunt eadem principia, sed diversa, nisi quodammodo.

[84056] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 31 Omnium enim quodammodo sunt eadem principia, aut secundum proportionem; sicut si dicamus, quod in quolibet genere inveniuntur aliqua quae se habent ut materia et forma et privatio et movens; aut eo quod causae substantiarum sunt causae omnium, quia destructis eis, alia destruuntur. Aut quia principia *sunt endelechia*, idest actus et potentia. Istis autem tribus modis sunt eadem principia omnium.

[84057] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 32 Alio autem modo sunt diversa principia; quia contraria, quae sunt principia rerum, et ipsa materia, non univoce dicuntur, quia non sunt genera; nec etiam dicuntur multipliciter quasi aequivoca; et ideo non possumus dicere quod sunt eadem simpliciter, sed secundum analogiam.

[84058] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 4 n. 33 Ultimo autem concludit quod dictum est, quot sunt principia sensibilium, et quomodo sunt eadem aut diversa.

Lectio 5

[84059] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 1 Postquam philosophus ostendit quae sunt principia substantiae sensibilis, hic incipit determinare de substantiis immobilibus a materia separatis. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de huiusmodi substantiis secundum propriam opinionem. In secunda secundum opinionem aliorum, sequenti libro, ibi, de sensibili quidem igitur substantia. Prima in duas. In prima ostendit esse aliquam substantiam sempiternam, immobilem, a materia separatam. In secunda inquirit conditionem huius substantiae, ibi, movet autem. Circa primum tria facit. Primo ostendit esse aliquam substantiam sempiternam. In secunda pertractat quamdam quaestionem ex dictis occasionatam, ibi, quamvis dubitatio. Tertio ex solutione quaestionis motae procedit ad manifestationem veritatis prius inventae, ibi, quare non fuit infinito tempore. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam. Secundo ostendit qualem oportet esse illam substantiam, ibi, sed si fuerit motivum. Dicit ergo primo, quod supra dictum est, quod tres sunt substantiae: quarum duae sunt substantiae naturales, quia sunt cum motu: una sempiterna, ut caelum; alia corruptibilis, ut plantae et animalia; et praeter has, est tertia, quae est immobilis, quae non est naturalis: de hac dicendum est nunc. Ad cuius considerationem oportet prius ostendere, quod necesse est esse aliquam substantiam, sempiternam, immobilem. Quod sic probat.

[84060] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 2 Substantiae sunt primae inter entia, ut supra ostensum est. Destructis autem primis nihil remanet aliorum. Si igitur nulla substantia est sempiterna, sed omnes sunt corruptibiles, sequetur quod nihil sit sempiternum, sed *omnia sint corruptibilia*,

idest non semper existentia. Sed hoc est impossibile, ergo necesse est esse aliquam substantiam sempiternam.

[84061] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 3 Quod autem impossibile sit nihil esse sempiternum, probat ex hoc, quod impossibile est motum fieri *aut corrumpi*, idest de novo incepisse, aut quandoque totaliter desiturum esse. Ostensum est enim in octavo physicorum, quod motus est sempiternus simpliciter. Et videtur impossibile quod tempus non sit sempiternum. Quia, si tempus aliquando incepit, aut aliquando desinet, sequetur quod prius fuerit non esse temporis quam tempus; et iterum, quod posterius erit non esse temporis quam tempus. Sed hoc non potest esse, ut videtur; quia non est possibile esse prius et posterius nisi sit tempus, cum nihil aliud sit tempus, nisi numerus prioris et posterioris in motu: et sic sequeretur, quod tempus fuerit antequam inciperet esse, et quod sit postquam esse desierit. Videtur igitur necesse esse quod tempus sit sempiternum.

[84062] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 4 Et si tempus est continuum et sempiternum, necesse est quod motus sit continuus et sempiternus: quia motus et tempus, aut sunt idem, ut quidam posuerunt, aut tempus est aliqua passio motus, ut rei veritas habet. Est enim tempus numerus motus, ut patet in quarto physicorum. Sed tamen non est accipiendum de omni motu, quod possit esse sempiternus et continuus. Non enim hoc potest esse verum nisi de motu locali. Et inter motus locales, solum de motu circulari, ut probatur in octavo physicorum.

[84063] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 5 Deinde cum dicit at vero si ostendit cuiusmodi substantiam necesse est esse sempiternam; et circa hoc tria facit. Primo, quod ad sempiternitatem motus sustinendam, necesse est ponere substantiam sempiternam semper moventem vel agentem; dicens, quod cum necesse sit, si motus est sempiternus, quod sit substantia motiva et effectiva sempiterna, ulterius oportet quod sit movens et agens in actu semper; quia si esset *motiva aut effectiva*, idest potens movere et efficere motum, et non agens in actu, sequeretur quod non esset motus in actu. Non enim est necessarium, si habeat potentiam movendi, quod moveat in actu: contingit enim id quod habet potentiam agendi non agere; et ita motus non erit sempiternus. Ad hoc igitur, quod motus sit sempiternus, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam moventem et agentem in actu.

[84064] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 6 Ex quo consequenter concludit, quod nihil prodest opinio Platonis ponentis substantias sempiternas, quae est insufficiens ad sustinendum sempiternitatem motus. Non enim ad hoc sustinendum prodest, si fingamus aliquas substantias separatas sempiternas, nisi in eis sit aliquod principium habens potentiam ad transmutandum, quod non videtur convenire speciebus. Species enim nihil aliud ponebant quam universalia separata: universalia autem, inquantum huiusmodi, non movent. Nam omne principium activum vel motivum est aliquod singulare, ut supra dictum est. Sic igitur nec species sunt sufficientes ad sempiternitatem motus servandam, nec alia substantia separata praeter species, sicut quidam posuerunt mathematica separata: quia nec etiam mathematica, inquantum huiusmodi, sunt principia motus. Et si non sit aliqua substantia sempiterna agens, non est motus sempiternus; quia motus principium est aliqua substantia sempiterna movens et agens.

[84065] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 7 Secundo ibi, adhuc neque ostendit ulterius, quod oportet ad sempiternitatem motus, quod non solum sit aliqua substantia sempiterna movens et agens, sed etiam quod eius substantia sit actus. Dicit ergo, quod neque est sufficiens ad sempiternitatem motus, si substantia sempiterna agat, sed tamen secundum suam substantiam sit in potentia; sicut si ponamus prima principia esse ignem aut aquam secundum positionem antiquorum naturalium: non enim poterit esse motus sempiternus. Si enim sit tale movens, in cuius substantia admiscetur potentia, contingit id non esse. Quia quod est in potentia contingit non esse. Et per consequens continget quod motus non sit, et sic motus non erit ex necessitate, et sempiternus. Relinquitur ergo, quod oportet esse aliquod primum principium motus tale cuius substantia non sit in potentia, sed sit actus tantum.

[84066] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 8 Tertio ibi, amplius igitur concludit ulterius, quod oportet huiusmodi substantiam esse immaterialem. Dicit ergo, quod amplius ex praedictis sequitur, quod huiusmodi substantias, quae sunt principia motus sempiterni, oportet esse sine materia. Nam materia est in potentia. Oportet igitur eas esse sempiternas, si aliquid aliud est sempiternum, utpote motus et tempus. Et sic sequitur quod sint in actu.

[84067] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 9 Hoc autem ultimo concludit propter dubitationem quam consequenter inducet. Ex hoc igitur processu manifestum est quod Aristoteles hic firmiter opinatus est et credidit necessarium fore, quod motus sit sempiternus et similiter tempus. Aliter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium.

[84068] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 10 Sed tamen sciendum quod rationes ab eo inductae in octavo physicorum, ex quarum suppositione hic procedit, non sunt demonstrationes simpliciter, sed probabiles rationes. Nisi forte sint demonstrationes contra positiones antiquorum naturalium de inceptione motus, quas destruere intendit.

[84069] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 11 Et praetermissis aliis rationibus quas hic non tangit, manifestum est quod ratio quam hic posuit ad probandum sempiternitatem temporis, non est demonstrativa. Non enim, si ponimus tempus quandoque incepisse, oportet ponere prius nisi quid imaginatum. Sicut cum dicimus quod extra caelum non est corpus, quod dicimus extra, non est nisi quid imaginatum. Sicut igitur extra caelum non oportet ponere locum, quamvis extra videatur locum significare, ita non est necessarium quod tempus sit prius quam incipiat vel postquam desinet, licet prius et posterius videantur tempus significare.

[84070] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 5 n. 12 Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae, ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexistente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem.

Lectio 6

[84071] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 1 Movet quamdam dubitationem circa praedeterminata. Et est dubitatio, utrum actus sit simpliciter prior potentia, ut possit poni primum principium rerum esse tale, cuius substantia sit actus. Et circa hoc tria facit. Primo ponit rationem ad ostendendum falsum, scilicet quod potentia sit prior actu. Secundo ponit rationem in contrarium, ibi, at vero si hoc, nihil erit. Tertio solvit dubitationem, ibi, potentiam quidem igitur. Dicit ergo primo, quod dictum est, quod substantia sempiterna est actus, quamvis de hoc sit dubitatio. Videtur enim potentia simpliciter esse prior actu: nam prius est a quo non convertitur consequentia essendi. Hoc autem modo videtur potentia se habere ad actum: quia omne agens videtur posse agere, sed non omne quod potest agere agit; quare videtur quod potentia sit prior actu.

[84072] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 2 Deinde cum dicit at vero si ponit rationem in contrarium. Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem ducentem ad impossibile: dicens, quod si potentia sit simpliciter prior actu, sequitur quod aliquando nihil sit: contingens est enim id quod potest fieri, sed nondum fit. Et ita, si prima entia sunt in potentia, sequitur quod non sunt actu: et sic nihil aliorum erit.

[84073] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 3 Et hoc quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum opinionem quorumdam antiquorum, qui vocabantur poetae theologi, sicut fuit Orpheus, et quidam alii, qui ponebant mundum esse *generatum ex nocte*, idest simplici privatione praeexistente. Alio modo secundum posteriores naturales, sicut physici naturales, et eos sequentes, qui cum viderent quod secundum naturam nihil fit ex nihilo, posuerunt omnia esse simul in quadam confusione, quam vocabant chaos, sicut posuit Anaxagoras: et sic ponebant omnia esse in potentia, non autem in actu.

[84074] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 4 Sed, sive hoc modo, sive illo dicatur, sequitur idem impossibile, si potentia simpliciter sit prior actu. Illa enim quae sunt in potentia tantum, sive sint omnino sub privatione, sive sint in quadam confusione, non poterunt moveri, ut reducantur in actum, nisi sit aliqua causa movens in actu existens; quia materia in artificialibus non movet seipsam, sed ipsam movet agens, scilicet *tectonica*, idest ars. Nec menstrua, quae sunt materia in generatione animalis, movent seipsa, sed movet ea *genitura*, idest semen animalis. Nec terra, quae est materia in generatione plantarum, movet seipsam, sed movent eam *spermata*, idest semina plantarum.

[84075] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 5 Secundo ibi, propter quod ostendit quomodo huic rationi quidam physici consenserunt. Dicit ergo, quod propter hanc rationem quidam philosophi posuerunt semper actum existentem, scilicet Leucippus socius Democriti, et Plato. Dixerunt enim motum semper fuisse etiam ante mundum. Secundum quidem Leucippum in atomis per se mobilibus, ex quibus ponebat mundum constitui. Secundum Platonem vero in elementis, quae dicebat

ante constitutionem mundi mota fuisse motibus inordinatis, sed postea a Deo fuisse ea reducta ad ordinem.

[84076] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 6 Sic igitur quantum ad hoc videntur bene dixisse, quod posuerunt semper fuisse motum. Sed in hoc defecerunt, quia non dixerunt quis motus semper fuerit, nec causam motus assignaverunt, nec simpliciter narrando, nec suae positionis causam assignando, cum tamen *nihil moveatur ut contingit*, idest sine aliqua causa certa. Sed semper oportet aliquid existere, quod est causa motus. Sicut nunc videmus, quod quaedam moventur hoc modo a natura, aut a violentia, aut ab intellectu, aut aliqua alia causa. Deinde debuerunt etiam assignare, qualis sit prima causa motus, utrum natura, sive violentia, sive intellectus; multum enim differt quodcumque horum ponatur causa motus. Sed nec Plato potest excusari, propter hoc, quod posuit principium motus esse aliquid movens seipsum, quod dicebat esse animam: sed anima secundum ipsum non fuit ante constitutionem mundi, sed fuit post illam inordinationem motus. Fuit enim facta simul cum caelo, quod ponebat animatum. Et sic anima non poterit esse principium illius motus inordinati.

[84077] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit potentiam quidem solvit propositam quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo remittit ad hoc quod determinatum est in nono de ordine potentiae ad actum; dicens, quod opinari potentiam esse priorem actu, quodam modo bene dicitur, et quodam modo non. Et quomodo hoc sit, dictum est in nono. Ibi enim dictum est, quod actus simpliciter est prior potentia; sed in uno eodem quod movetur de potentia in actum, potentia praecedit actum tempore, quamvis actus sit prior natura et perfectione.

[84078] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 8 Secundo ibi, quod autem confirmat solutionem per positiones quorumdam philosophorum; dicens, quod hoc quod actus sit simpliciter prior, testatur Anaxagoras, quia posuit primum principium movens esse intellectum. Intellectus enim actus quidam est. Et etiam Empedocles, qui posuit causas moventes litem et amicitiam. Et Leucippus et Plato, qui posuerunt semper motum fuisse.

[84079] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 9 Deinde cum dicit quare non ex determinatione quaestionis praemissae manifestat quod prius ostensum est. Et circa hoc tria facit. Primo concludit ex praemissis perpetuitatem generationis. Secundo ex perpetuitate generationis concludit perpetuitatem motus caeli, ibi, si itaque quidem semper. Tertio ex perpetuitate motus caeli concludit perpetuitatem primi moventis immobilis, ibi, est igitur aliquid et quod movet. Dicit ergo primo, quod si actus simpliciter est prior potentia, sequitur, quod falsa sit opinio antiquorum naturalium, qui existimantes potentiam simpliciter esse actu priorem, posuerunt omnia in infinito tempore prius fuisse in potentia, in quadam confusione, quam appellabant chaos. Falsa etiam erit opinio poetarum theologorum, qui propter eamdem existimationem posuerunt infinito tempore prius fuisse simplicem rerum privationem quam res actu esse inciperent. Quam quidem rerum privationem noctem appellabant, propterea forte, quia inter qualitates et formas sensibiles, lux communior et prior invenitur, cum ipsi nihil praeter sensibilia esse arbitrentur. Privatio autem lucis nox est. Utraque igitur opinio falsa est, si actus est prior potentia.

[84080] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 10 Sed cum videamus ea quae generantur, de potentia ad actum procedere, necesse erit dicere, quod eadem quae actu esse incipiunt post potentiam, semper fuerunt aliquo modo,- vel secundum circularem generationem, prout ponuntur ea quae generantur, prius fuisse eadem non secundum numerum, sed secundum speciem, quod quidem fuit secundum circularem generationem. Nam ex terra humectata resolvuntur vapores, ex quibus generatur pluvia, per quam iterum humectatur terra. Similiter ab homine procedit sperma, et generatur iterum homo; et sic ea quae fiunt reiterantur eadem specie propter circularem generationem. Aut etiam ea quae post potentiam fiunt in actu, eadem fuerunt semper aliter, sicut posuit Anaxagoras quod praeextiterunt actu in his ex quibus generantur.

[84081] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 11 Deinde cum dicit si itaque ex perpetuitate generationis concludit perpetuitatem motus caelestis. Supposito igitur, quod non sit aliquis alius motus, quo ea quae procedunt de potentia ad actum, semper eadem fuerint, nisi secundum circuitum generationis, ex his quae in scientia naturali ostensa sunt, et praecipue in secundo de generatione, concludit, quod si aliquid permanet idem per circuitum generationis, oportet et aliquid semper manere idem numero, quod similiter agat ad hoc, quod causet perpetuitatem: non enim potest esse causa perpetuitatis quae invenitur in generatione et corruptione, aliquid unum eorum quae generantur et corrumpuntur, quia nullum eorum semper est, neque etiam omnia, cum non simul sint, ut ostensum est in octavo physicorum. Relinquitur igitur, quod oportet aliquid esse perpetuum agens, quod semper uniformiter agat ad perpetuitatem causandam. Et hoc est primum caelum, quod movetur et resolvit omnia motu diurno.

[84082] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 12 Sed quia illud, quod semper eodem modo operatur, non causat nisi aliquod semper eodem modo se habens; in his autem quae generantur et corrumpuntur, apparet quod non semper se habent eodem modo, quia quandoque generantur, et quandoque corrumpuntur; si ergo debet esse generatio et corruptio in istis inferioribus, necesse est ponere aliquod agens, quod aliter se habeat in agendo: et hoc quidem agens dicit esse corpus quod movetur secundum circulum obliquum, qui dicitur zodiacus. Quia, cum hic circulus declinat ad utramque partem ab aequinoctiali, illud, quod movetur secundum circulum per zodiacum, oportet quod sit quandoque magis propinquum et quandoque magis remotum: et secundum hoc sua propinquitate et remotione causat contraria. Videmus enim quod ea, quae appropinquante sole ad nos, generantur, recedente sole, corrumpuntur. Sicut herbae, quae in vere nascuntur, et in autumno siccantur. Moventur enim in circulo zodiaco et sol et alii planetae. Sed et stellae fixae dicuntur moveri super polos zodiaci, et non super polos aequinoctiales, ut Ptolomaeus probat. Ex harum autem motu causatur generatio et corruptio omnium quae generantur et corrumpuntur, sed magis evidenter ex motu solis.

[84083] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 13 Hoc ergo movens quod aliter agit, necesse *est quod quodam modo agat secundum se*, idest ex propria virtute, inquantum causat diversitatem generationis et corruptionis; quodam *vero modo secundum aliud* idest ex virtute alterius, inquantum causat perpetuam generationem et corruptionem. Aut ergo oportet quod *agat secundum aliquid*

alterum, idest virtute alicuius alterius, *aut secundum primum*, idest virtute primi, quod semper similiter agit. Et cum non sit aliquod alterum assignare, ex cuius virtute causet perpetuitatem, necesse est quod secundum hoc *quod similiter agit*, idest virtute eius, perpetuitatem generationis et corruptionis causet. Id enim, scilicet primum quod semper similiter agit, est causa ipsi, quod aliter et aliter agit: quia id quod aliter et aliter agit, perpetuo agit: id vero quod semper similiter agit, est causa perpetuitatis cuiuslibet motus: sic igitur est causa perpetuitatis eius, quod agit aliter et aliter, ut scilicet perpetuo sic agat; et illi etiam, quod ex eo causatur, scilicet generationi et corruptioni perpetuae. Ex quo patet, quod secundum agens, scilicet quod aliter et aliter agit, agit in virtute *primi agentis*, idest primi caeli sive primi orbis, quod semper similiter agit.

[84084] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 14 Sic ergo patet, quod primum agens, quod semper similiter agit, est potius et dignius, quia ipsum est causa eius *quod est semper esse similiter*, idest perpetuitatis. Sed eius, quod est esse aliter et aliter, causa est alterum agens, quod aliter et aliter agit. Eius vero, quod est aliter et aliter se habere, quod est generationem et corruptionem esse perpetuam: manifestum est, quod sunt causa ambo coniunctim, scilicet et primum quod semper similiter agit, et secundum quod aliter et aliter agit.

[84085] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 15 Ex hoc autem concludit quod si sic se habent motus caeli, quod ex eis potest causari perpetuitas generationis et corruptionis in istis inferioribus, non oportet quaerere aliqua alia principia, scilicet ideas, sicut Platonici posuerunt, vel amicitiam et litem, sicut posuit Empedocles: quia per hunc modum convenit assignare causam perpetuitatis generationis et corruptionis.

[84086] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 16 Et si iste modus non ponatur, sequentur inconvenientia, ad quae deducti sunt primi philosophantes, scilicet quod omnia *fiant ex nocte*, idest ex simplici privatione, aut quod omnia simul fuerint, vel quod aliquid fiat ex non ente.

[84087] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 17 Manifestum est ergo, quod praedicta positione servata, scilicet quod sit perpetua generatio et corruptio causata a motu caeli perpetuo, solventur praedicta inconvenientia; et sequetur, quod aliquid semper moveatur motu qui non cessat, qui est motus circularis. Et hoc non solum apparet ratione, sed ex ipso effectu et per sensum: unde necesse est, quod primum caelum, eo quod semper hoc motu movet, sit sempiternum.

[84088] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 18 Deinde cum dicit est igitur concludit ex praedictis perpetuitatem motoris immobilis. Cum enim omne quod movetur, ab alio moveatur, ut in physicis probatum est; si caelum est perpetuum, et motus est perpetuus, necesse est aliquod esse movens perpetuum. Sed quia in ordine mobilium et moventium inveniuntur tria, quorum ultimum est quod movetur tantum, supremum autem est movens quod non movetur, medium autem est quod movetur et movet; necesse est, quod ponatur aliquod sempiternum movens quod non movetur. Probatum est enim in octavo physicorum, quod cum non sit abire in infinitum in moventibus et motis, oportet devenire in aliquod primum movens immobile: quia et si deveniatur in aliquod movens seipsum, iterum ex hoc oportet devenire in aliquid movens immobile, ut ibi probatum est.

[84089] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 6 n. 19 Si autem primum movens est sempiternum et non motum, oportet quod non sit ens in potentia; quia quod est ens in potentia natum est moveri;- sed quod sit substantia per se existens, et quod eius substantia sit actus. Et hoc est quod supra concluserat. Sed necesse fuit movere dubitationem quae erat apud antiquos, ut ea soluta ostenderetur expressius, quo ordine necesse est pervenire ad primum ens, cuius substantia est actus.

Lectio 7

[84090] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 1 Postquam philosophus ostendit aliquam substantiam esse sempiternam, immaterialem et immobilem, cuius substantia est actus, procedit ad inquirendum conditionem ipsius substantiae. Et circa hoc tria facit. Primo inquirit de perfectione huius substantiae. Secundo de unitate et pluralitate ipsius, ibi, utrum vero una ponenda. Tertio de operatione eius, ibi, quae vero circa intellectum. Circa primum duo facit. Primo ostendit perfectionem praedictae substantiae. Secundo ostendit eam esse incorpoream, ibi, ostensum autem est. Circa primum duo facit. Primo ostendit perfectionem dictae substantiae. Secundo excludit opinionem contrariam, ibi, quicumque autem putant. Circa primum duo facit. Primo ostendit secundum quem modum movens immobile moveat. Secundo ex hoc ostendit ea quae ad perfectionem eius pertinent, ibi, intelligibilis autem altera. Dicit ergo primo, quod cum ostensum sit, quod sit primum movens non motum, necesse est quod sic moveat sicut desiderabile et intelligibile. Haec enim sola, scilicet desiderabile et intelligibile, inveniuntur movere non mota.

[84091] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 2 Quod sic patet. Est enim duplex motus: naturalis et voluntarius, sive secundum appetitum. Movens autem motu naturali, de necessitate movetur, cum movens naturaliter sit generans et alterans. Nam etiam gravia et levia secundum locum moventur per se a generante. Generans autem et alterans immediate, oportet quod aliter et aliter se habeant. Unde etiam supra dictum est, quod id quod causat generationem et corruptionem agit aliter et aliter. In motu autem qui est secundum voluntatem et appetitum, voluntas, et appetitus se habent sicut movens motum, ut patet in tertio de anima. Unde relinquitur quod solum id quod movet sicut appetibile, sit movens non motum.

[84092] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 3 Dicitur autem primum movens movere sicut appetibile, quia motus caeli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo proximo movente quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando, et explicet in actum id quod est virtute in primo movente. Non enim est motus caeli propter generationem et corruptionem inferiorum sicut propter finem, cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. Sic igitur primum movens movet sicut appetibile.

[84093] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 4 Sed apud nos aliud est quod movet sicut desiderabile, et aliud quod movet sicut intelligibile bonum; cum tamen utrumque moveat sicut movens

non motum. Et hoc praecipue apparet in eo qui est incontinens. Nam secundum rationem movetur ab intelligibili bono. Secundum autem vim concupiscibilem movetur ab aliquo delectabili secundum sensum, quod videtur bonum, cum non sit bonum simpliciter, sed solum secundum quid. Sed non potest esse huiusmodi diversitas in primo intelligibili et primo desiderabili. Sed oportet quod primum intelligibile et primum desiderabile sint eadem. Et hoc ideo, quia concupiscibile quod non est intelligibile bonum, est apparens bonum. Primum autem bonum *oportet quod sit voluntabile*, idest appetibile appetitu intellectuali. Nam voluntas in intellectu est, et non in appetitu concupiscentiae tantum. Et hoc ideo, quia quod appetitur secundum concupiscentiam videtur bonum, eo quod desideratur. Nam concupiscentia pervertit iudicium rationis, ut ei videatur bonum quod est delectabile. Sed illud quod appetitur appetitu intellectuali, desideratur, quia videtur bonum secundum se. Huiusmodi enim *appetitus principium est intelligentia*, idest actus intellectus qui movetur quodammodo ab intelligibili. Sic igitur patet quod concupiscibile non est bonum nisi quod desideratur secundum rationis dictamen. Non ergo potest esse primum bonum; sed solum illud quod, quia bonum est, movet desiderium, quod est appetibile et intelligibile simul.

[84094] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 5 Deinde cum dicit intelligibilis autem quia ostenderat primum movens esse intelligibile et appetibile, restat modo ostendere ex hoc, quomodo in primo movente perfectio invenitur. Et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit ex ratione intelligibilis et appetibilis perfectionem ipsius secundum se. Secundo per comparationem ad primum mobile, ibi, movet autem ut amatum. Tertio per comparationem ad id quod appetit et intelligit ipsum, ibi, deductio autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit perfectionem primi moventis ex eo quod est intelligibile. Secundo ex eo quod est appetibile, ibi, at vero quod bonum et cetera. Dicit primo, quod sicut moventia et mota habent suam coordinationem, ita intelligibilia habent suam coordinationem: quam quidem coelementationem intelligibilem vocat, eo quod unum intelligibile est primum principium intelligendi alterum, sicut etiam unum movens, alteri est causa movendi.

[84095] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 6 Sicut igitur ex ordinatione moventis et moti, ostensum est, quod primum movens est substantia simplex et actus, ita etiam invenitur idem ex ordinatione intelligibilium. Manifestum est enim quod inter intelligibilia substantia est prima, eo quod accidentia non intelligimus nisi per substantiam, per quam definiuntur: et inter substantias prius est intelligibile simplex quam compositum: nam simplicia clauduntur in intellectu compositorum. Et inter simplicia, quae sunt in genere substantiae, actus est prius intelligibile quam potentia: nam potentia definitur per actum. Relinquitur igitur, quod primum intelligibile sit substantia simplex, quae est actus.

[84096] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 7 Et ne videatur incidere in opinionem Platonis, qui posuit primum principium rerum ipsum unum intelligibile, ostendit consequenter differentiam inter unum et simplex: et dicit, quod unum et simplex non idem significant, sed unum significat mensuram, ut in decimo ostensum est; simplex autem significat dispositionem, secundum quam aliquid aliqualiter se habet, quia videlicet non est ex pluribus constitutum.

[84097] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 8 Deinde cum dicit at vero ostendit idem ex ratione appetibilis: dicens, quod hoc, quod est bonum per se elegibile, secundum eamdem ordinationem se habet. Nam illud quod est prius in genere intelligibilium, est etiam melius in genere appetibilium, aut aliquid ei proportionaliter respondens. Quod quidem dicit, quia intelligibilia actu sunt secundum quod sunt in intellectu, appetibilia autem secundum quod sunt in rebus. Bonum enim et malum in rebus sunt, ut in sexto dictum est.

[84098] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 9 Sic igitur, sicut ratio intelligibilis substantiae est prior quam ratio intelligibilis accidentis, sic se habent bona, quae proportionaliter respondent his rationibus. Sic igitur optimum erit substantia simplex, quae est actus, quod est primum inter intelligibilia. Et sic manifestum est, quod primum movens idem est quod primum intelligibile et primum appetibile, quod est optimum.

[84099] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 10 Sed quia appetibile et bonum habent rationem finis, finis autem non videtur esse in rebus immobilibus, ut in obiectionibus tertii libri actum est, ideo hanc dubitationem removet; et dicit, quod haec divisio, qua distinguitur quot modis dicitur finis, ostendit, quod cuius causa, idest finis, aliquo modo potest esse in immobilibus. Dupliciter autem potest esse aliquid finis alterius. Uno modo sicut praeexistens; sicut medium dicitur finis praeexistens motus gravium, et huiusmodi finem nihil prohibet esse in immobilibus: potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliqualiter aliquo immobili: et sic primum movens immobile potest esse finis. Alio modo dicitur aliquid esse finis alicuius, sicut quod non est in actu, sed solum in intentione agentis, per cuius actionem generatur, sicut sanitas est finis operationis medicinae; et huiusmodi finis non est in rebus immobilibus.

[84100] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 11 Deinde cum dicit movet autem comparat primum movens immobile ad primum mobile; dicens, quod cum primum movens immobile moveat quasi amatum, necesse est, quod aliquid sit primo motum ab ipso, per quod movet alia; et hoc est primum caelum. Quia igitur supponimus, quod motus sit sempiternus, oportet, quod illud, quod primo movetur, sempiterne moveatur, et per ipsum moveantur alia. Dicitur autem melius quasi amatum quam quasi desideratum, cum desiderium sit eius quod nondum habetur, sed amor etiam habiti est.

[84101] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 12 Et si oportet quod sempiterne moveatur, necesse est quod non contingat aliter et aliter ipsum se habere; sed ut sit semper in eadem dispositione secundum substantiam. Unde necesse est, quod primus motus, quo movetur primum *mobile, sit latio*, idest motus localis; quia quod movetur *secundum alios motus*, idest generationem et corruptionem, augmentum et diminutionem, et alterationem, necesse est quod aliter et aliter se habeat, secundum aliquid quod in ipso est, scilicet secundum substantiam, quantitatem et qualitatem: sed quod movetur secundum loci mutationem habet quidem se aliter et aliter secundum locum, qui est extrinsecus locato, sed non secundum substantiam, vel secundum aliquam intrinsecam dispositionem substantiae.

[84102] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 13 Cum igitur primum mobile habeat se aliter

et aliter secundum locum, et non secundum substantiam, oportet quod primum movens, quod est immobile et semper actu ens, nullo modo possit aliter et aliter se habere, quia non potest moveri. Moveretur enim maxime secundum primum motum. Primus autem motuum est loci mutatio. In hoc autem genere, primus motus est motus circularis: hoc autem motu non movetur, cum hoc motu moveat. Primum enim movens non movetur illo motu, quo movet, sicut primum alterans non alteratur: non igitur movetur circulariter: et per consequens nullo modo potest moveri: et sic non potest aliter et aliter se habere: unde sequitur, quod primus motus sit existens in mobili ex necessitate: hoc enim est necessarium, quod non potest non esse. Sed ex necessitate est, non sicut ea quae sunt per violentiam, sed necessitas eius est ipsum bene se habere, et eius movens est principium motus, scilicet ut desideratum et finis.

[84103] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 14 Et quod talis sit eius necessitas, manifestum est ex divisione necessarii: necessarium enim tribus modis dicitur. Uno modo quod est per violentiam, quia scilicet non potest non accidere propter impetum inferentis violentiam. Alio modo dicitur, sine quo non est aliquid bene: seu quia sine eo nullo modo potest esse finis: sicut cibus necessarius est ad vitam animalis, sive quia sine eo non est aliquid perfecte se habens; sicut equus est necessarius ad iter, quia sine eo non faciliter itur. Tertio modo dicitur necessarium quod non convenit aliter et aliter se habere sed simpliciter et secundum se necessarium est.

[84104] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 15 Cum ergo dicitur quod caelum ex necessitate movetur, non potest dici, quod huiusmodi sit necessitas violentiae, quia in rebus incorruptibilibus non est aliquid extra naturam; quae autem sunt violenta sunt extra naturam. Similiter non potest esse necessitas absoluta, quia primum mobile est movens seipsum, ut probatur in octavo physicorum; quod autem seipsum movet in seipso habet moveri et non moveri. Relinquitur ergo, quod necessitas primi motus sit necessitas ex fine, inquantum sine perpetuitate talis motus non convenit esse convenientem ordinem ad finem.

[84105] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 16 Ex hoc igitur principio, quod est primum movens sicut finis, dependet caelum, et quantum ad perpetuitatem substantiae suae, et quantum ad perpetuitatem sui motus; et per consequens dependet a tali principio tota natura, eo quod omnia naturalia dependent a caelo, et a tali motu eius.

[84106] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 7 n. 17 Attendendum est autem, quod cum Aristoteles hic dicat, quod necessitas primi motus non est necessitas absoluta, sed necessitas, quae est ex fine, finis autem principium est, quod postea nominat Deum, inquantum attenditur per motum assimilatio ad ipsum: assimilatio autem ad id quod est volens, et intelligens, cuiusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntatem et intelligentiam, sicut artificiata assimilantur artifici, inquantum in eis voluntas artificis adimpletur: sequitur quod tota necessitas primi motus subiaceat voluntati Dei.

Lectio 8

[84107] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 1 Hic philosophus comparat primum quod movet sicut intelligibile et desiderabile, ad id quod intelligit et desiderat ipsum: necesse est enim, si primum movens movet sicut primum intellectum et desideratum, quod primum mobile desideret et intelligat ipsum. Et hoc quidem verum est secundum opinionem Aristotelis, inquantum caelum ponitur animatum anima intelligente et desiderante. Circa hoc igitur tria facit. Primo ostendit delectationem sequi animam caeli desiderantem et intelligentem ex primo movente desiderato et intellecto; dicens, *quod quaedam deductio est*, idest delectabilis dispositio ipsius desiderantis et intelligentis primum intelligibile, qualis optima potest esse nobis aliquo parvo tempore. Est enim intelligens et desiderans semper in tali dispositione delectabili, quod nobis est impossibile, scilicet quod semper simus in illa delectabili et optima dispositione.

[84108] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 2 Hoc autem quod dictum est, consequenter ostendit cum dicit quoniam est. Quia scilicet in actu huius desiderantis et intelligentis primum principium est delectatio. Delectatio enim consequitur operationem connaturalem alicuius intelligentis et desiderantis, ut patet in decimo Ethicorum. Et signum huius est, quia delectatio maxime est in vigilia et sensu actuali, et intelligentia. Habent enim se intellectus et sensus in actu ad sensum et intellectum in potentia, sicut vigilia ad somnum. Et quod ista sint maxime delectabilia, patet ex hoc, quod alia non sunt delectabilia, nisi propter hoc. Species enim in memoria sunt delectabiles, inquantum praeteritas vel futuras operationes delectabiles ingerunt animis ut praesentes.

[84109] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 3 Quia igitur in actu sensus et intellectus delectatio consistit, manifestum est, *quod intelligentia*, idest actus intellectus inquantum huiusmodi, est eius quod est secundum se optimum. Bonum enim intelligibile excedit bonum sensibile, sicut bonum immobile et universale bonum mutabile et particulare. Etiam sequitur quod delectatio, quae est in actu intellectus, sit eminentior delectatione quae est in actu sensus. Et per consequens oportet quod maxima et perfectissima intelligentia sit maxime optimi; et ita sequitur maxima delectatio. Sic igitur manifestum est, quod in illa intelligentia, qua intelligitur primum movens, quod etiam est primum intelligibile, est maxima delectatio.

[84110] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 4 Deinde cum dicit seipsum autem ostendit, quod in primo intelligibili est adhuc perfectior intelligentia et delectatio quam in intelligente et desiderante ipsum. Et dicit, quod hoc est de ratione intellectus, quod intelligat seipsum inquantum transumit vel concipit in se aliquid intelligibile; fit enim intellectus intelligibilis per hoc quod attingit aliquod intelligibile. Et ideo, cum ipse intellectus fiat intelligibilis concipiendo aliquod intelligibile, sequetur quod idem sit intellectus et intelligibile.

[84111] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 5 Quomodo autem intellectus attingat intelligibile exponit. Intellectus enim comparatur ad intelligibile sicut potentia ad actum, et perfectibile ad perfectionem: et sicut perfectibile est susceptivum perfectionis, ita intellectus est susceptivus sui intelligibilis. Intelligibile autem proprie est substantia; nam obiectum intellectus est quod quid est; et propter hoc dicit, quod intellectus est susceptivus intelligibilis et substantiae. Et quia

unumquodque fit actu inquantum recipit intelligibile: hoc autem est esse actu in genere intelligibilium, quod est esse intelligibile. Et, quia unumquodque inquantum est actu, est agens, sequitur quod intellectus inquantum attingit intelligibile, fiat *agens et operans*, idest intelligens.

[84112] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 6 Sed sciendum est quod substantiae materiales non sunt intelligibiles actu, sed potentia; fiunt autem intelligibiles actu per hoc quod mediantibus virtutibus sensitivis earum similitudines immateriales redduntur per intellectum agentem. Illae autem similitudines non sunt substantiae, sed quaedam species intelligibiles in intellectu possibili receptae. Sed secundum Platonem, species intelligibiles rerum materialium erant per se subsistentes. Unde ponebat, quod intellectus noster fit intelligens actu per hoc quod attingit ad huiusmodi species separatas per se subsistentes. Sed secundum opinionem Aristotelis, intelligibiles species rerum materialium non sunt substantiae per se subsistentes.

[84113] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 7 Est tamen aliqua substantia intelligibilis per se subsistens, de qua nunc agit. Oportet enim esse primum movens substantiam intelligentem et intelligibilem. Relinquitur igitur, quod talis est comparatio intellectus primi mobilis ad illam primam intelligibilem substantiam moventem, qualis est secundum Platonicos comparatio intellectus nostri ad species intelligibiles separatas, secundum quarum contactum et participationem fit intellectus actu, ut ipse dicit. Unde intellectus primi mobilis fit intelligens in actu per contactum aliqualem primae substantiae intelligibilis.

[84114] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 8 Propter quod autem unumquodque tale, et illud magis. Et ideo sequitur quod quicquid divinum et nobile, sicut est intelligere et delectari, invenitur in intellectu attingente, multo magis invenitur in intelligibili primo quod attingitur. Et ideo consideratio eiusdem, et delectabilissima est et optima. Huiusmodi autem primum intelligibile dicitur Deus. Cum igitur delectatio, quam nos habemus intelligendo, sit optima, quamvis eam non possimus habere nisi modico tempore, si Deus semper eam habet, sicut nos quandoque, mirabilis est eius felicitas. Sed adhuc mirabilior, si eam habet potiorem semper, quam nos modico tempore.

[84115] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 9 Deinde cum dicit et vita autem tertio, quia dixerat quod Deo competit consideratio, ostendit quomodo se habeat ad eam. Et dicit quod Deus est ipsa vita. Quod sic probat: *actus intellectus*, idest intelligere, vita quaedam est, et est perfectissimum quod est in vita. Nam actus, secundum quod ostensum est, perfectior est potentia. Unde intellectus in actu perfectius vivit quam intellectus in potentia, sicut vigilans quam dormiens. Sed illud primum, scilicet Deus, est ipse actus. Intellectus enim eius est ipsum suum intelligere. Alioquin compararetur ad ipsum ut potentia ad actum. Ostensum autem est supra, quod eius substantia est actus. Unde relinquitur quod ipsa Dei substantia sit vita, et actus eius sit vita ipsius optima et sempiterna, quae est secundum se subsistens. Et inde est quod in fama hominum dicitur quod Deus est animal sempiternum et optimum. Vita enim apud nos in solis animalibus apparet manifeste. Inde est ergo quod dicitur animal, quia vita competit ei. Quare manifestum est ex praemissis, quod vita et duratio continua et sempiterna inest Deo, quia Deus hoc ipsum est quod est sua vita sempiterna; non quod aliud sit ipse, et vita eius.

[84116] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 10 Deinde cum dicit quicumque autem excludit opinionem attribuentium imperfectionem primo principio; dicens, quod non recte existimant quicumque non ponunt optimum et nobilissimum inveniri in primo principio, ut Pythagorici et Leucippus: qui ex hoc movebantur, quod principia animalium et plantarum sunt quaedam causae boni et perfectionis: sed bonum et perfectum non invenitur in principiis, sed in his quae producuntur ex eis: sicut semina, quae sunt principia animalium et plantarum imperfecta, sunt ex aliquibus aliis prioribus perfectis.

[84117] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 11 Hoc igitur solvit interimendo motivum eorum. Sperma enim non est primum simpliciter, sed aliquid perfectum; ut si quis dicat hominem esse priorem spermate, non quidem eum qui dicitur nasci ex spermate, sed alterum ex quo sperma resolvitur. Probatum est enim supra, quod actus simpliciter est prior potentia, licet in uno et eodem, ordine generationis et temporis, potentia praecedat actum.

[84118] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 12 His autem habitis, epilogando concludit manifestum esse ex dictis, quod est aliqua substantia sempiterna et immobilis, separata a sensibilibus.

[84119] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 13 Deinde cum dicit ostensum est prosequitur quaedam, quae adhuc consideranda restant de praedicta substantia. Et primo ostendit, quod est incorporea; dicens, quod ostensum est in octavo physicorum, quod huiusmodi substantia nullam magnitudinem potest habere, sed est impartibilis et indivisibilis.

[84120] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 14 Cuius breviter resumit probationem, dicens, quod huiusmodi substantia movet in infinito tempore, cum primus motus sit sempiternus, ut supra dixit. Ex hoc autem sequitur quod eius virtus sit infinita. Videmus enim in moventibus inferioribus, quod quanto aliquid est maioris virtutis, tanto virtus se extendit ad diuturniorem operationem. Nullum autem finitum potest habere potentiam infinitam. Unde sequitur, quod propter hoc praedicta substantia non habebit magnitudinem finitam. Magnitudinem autem infinitam habere non potest, quia nulla magnitudo est infinita, ut supra probatum est. Quia igitur omnis magnitudo vel est finita vel infinita, relinquitur quod praedicta substantia sit omnino absque magnitudine.

[84121] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 15 Non autem virtus huius substantiae dicitur infinita privative, secundum quod infinitum congruit quantitati; sed dicitur negative, prout scilicet non limitatur ad aliquem determinatum effectum. Non autem potest dici virtus caelestis corporis infinita, etiam si infinito tempore moveat inferiora corpora; quia non movet nisi motum. Et ita influentia est ex primo movente. Sed nec etiam potest dici quod in corpore caelesti sit virtus infinita, etsi infinito tempore esse habeat; quia in eo non est virtus activa sui esse, sed solum susceptiva. Unde infinita eius duratio ostendit virtutem infinitam exterioris principii. Sed ad hoc quod ipsum suscipiat incorruptibile esse ab infinita virtute, requiritur quod in ipso non sit principium corruptionis, neque potentia ad non esse.

[84122] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 16 At vero secundo, quia supra ostenderat quod primum movens non movetur motu locali, ostendit consequenter quod nec etiam aliis motibus;

dicens, quod etiam impossibile est esse alterabile primum movens. Ostensum enim est supra, quod non movetur motu locali. Omnes autem alii motus sunt posteriores isto motu, qui est secundum locum. Remoto igitur primo necesse est removeri posteriora. Unde quicquid invenitur moveri aliis motibus, movetur motu locali.

[84123] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 8 n. 17 Ultimo autem concludit, quod manifestum est quod praedicta se habeant, sicut determinatum est.

Lectio 9

[84124] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 1 Postquam philosophus ostendit perfectionem substantiae immaterialis, hic inquirit de unitate vel multitudine eius. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit necessitatem pertractandi hanc quaestionem, quia ab aliis nihil de hoc determinate dictum est. Secundo ostendit quod sunt plures, ibi, nobis autem ex suppositis. Tertio ostendit quot sunt, ibi, pluralitatem vero lationum. Dicit ergo primo, quod non oportet latere utrum sit ponendum unam solam substantiam talem, scilicet sempiternam, immaterialem, aut plures; et si plures, quot sunt: sed etiam oportet *commemorare negationes aliorum*, idest quod alii nihil dixerunt, quod sit manifestum et planum, de pluralitate harum substantiarum.

[84125] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 2 Quod sic patet. Ponentes enim substantias immateriales maxime fuerunt qui posuerunt ideas. Opinio autem de ideis secundum id quod sunt, non habet rationem alicuius certae pluralitatis, quia ideae ponuntur omnium rerum quae communicant in aliquo communi. Sed quia ponentes ideas dixerunt eas esse numeros, ex parte numerorum aliqua ratio haberi poterat pluralitatis. Sed tamen de pluralitate numerorum non semper eodem modo disserebant: sed quandoque dicebant species numerorum esse infinitas. Quod quidem verum est, quantum ad ipsam propriam numerorum rationem, quia semper unitas addita, aliam speciem numeri facit. Unde, cum in infinito additio fieri possit in numeris, in infinitum species numerorum multiplicantur. Quandoque autem dicuntur species numerorum determinari usque ad decem; et hoc quantum ad numerorum nominationem. Namque omnes numeri supra decem, videntur esse secundum nomen alicuius primi numeri aliqualiter iterati. Sed non possunt ostendere per determinatam rationem, quare sit tanta pluralitas numerorum, scilicet usque ad decem, et non plus neque minus. Nec est mirum, cum ista determinatio specierum non sit secundum rem, sed secundum nomen. Assignant autem alii hanc rationem, quia numerus denarius generatur ex progressione numerorum usque ad quaternarium, qui est primus numerus quadratus. Unum enim et duo sunt tria; quibus si tria addantur fiunt sex, quatuor autem additis consurgunt decem.

[84126] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 3 Deinde cum dicit nobis autem ostendit, quod necesse est esse plures huiusmodi substantias. Et circa hoc duo facit. Primo resumit quod ostensum est de primo principio dicens, quod, cum alii nihil dixerint demonstrative de pluralitate substantiarum separatarum, nobis dicendum est de hoc per ea quae sunt supposita et determinata prius.

Dictum est enim supra, quod primum principium entium est quoddam quod non movetur, neque secundum se, neque secundum accidens, sed movet unum motum, qui est primus et sempiternus. Quia enim omne quod movetur, necesse est ab aliquo moveri, ut probatum est in octavo physicorum, necesse est, quod primum movens sit omnino immobile, et sempiternus motus sit a sempiterno motore, et unum motum ab uno motore.

[84127] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 4 Deinde cum dicit videmus autem secundo ostendit, quod post primum principium necesse est ponere plures substantias immateriales sempiternas; dicens, quod praeter simplicem motum localem universi, qui est motus diurnus, quo totum caelum revolvitur, et est uniformis, et est simplicissimus, quem motum causat prima substantia immobilis, videmus aliquos motus locales planetarum, qui etiam sunt sempiterni, quia corpus circulare, scilicet caelum, est sempiternum: unde sempiternitas motus non tollitur per corruptionem mobilis. Et *est instabile*, idest non potest quiescere: unde motus iste non intercipitur quiete. Et ista probata sunt in scientia naturali, tam in libro physicorum quam in libro de caelo. Unde necesse est quod quilibet horum motuum moveatur a motore per se immobili et a substantia sempiterna.

[84128] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 5 Quod quidem ideo necesse est, quia astra sempiterna sunt, et substantiae quaedam sunt: unde oportet quod movens ea, etiam sempiternum sit et substantia: movens enim est prius moto; et quod est prius substantia, necesse est esse substantiam. Unde manifestum est quod necesse est, quot sunt lationes astrorum, tot esse substantias, quae sunt naturaliter sempiternae, et secundum se immobiles et sine magnitudine, propter causam supra assignatam, quia scilicet movent tempore infinito, et sic per consequens virtute infinita. Manifestum est igitur, quod sunt aliquae substantiae immateriales secundum numerum motuum astrorum, et quod earum etiam ordo est secundum ordinem eorumdem motuum.

[84129] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 6 Considerandum est autem quod post primam lationem Aristoteles non computat nisi lationes planetarum, quia eius tempore nondum erat deprehensus motus stellarum fixarum. Unde existimavit, quod octava sphaera, in qua sunt stellae fixae, esset primum mobile, et motor eius esset primum principium. Sed postea deprehensus est ab astrologis motus stellarum fixarum in contrarium primi motus: unde necesse est quod supra sphaeram stellarum fixarum sit alia circumdans totum, quae revolvit totum caelum motu diurno; et hoc est primum mobile, quod movetur a primo motore secundum Aristotelem.

[84130] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 7 Sed Avicenna posuit quod primum mobile movetur immediate non a primo principio, sed ab intelligentia a primo principio causata. Cum enim primum principium sit unum simpliciter, existimavit quod ab eo non potest causari nisi unum, quod est intelligentia prima, in qua quidem incidit aliqua pluralitas potentiae et actus, secundum quod acquirit esse ab eo. Comparatur enim ad id, a quo dependet secundum suum esse, sicut potentia ad actum. Sic igitur prima intelligentia potest immediate causare plura. Nam secundum quod intelligit se prout habet aliquid de potentia, causat substantiam orbis, quem movet. Secundum autem quod se intelligit prout habet in actu esse ab alio, causat animam sui orbis. Secundum autem quod intelligit suum principium, causat intelligentiam sequentem, quae movet inferiorem

orbem, et deinceps usque ad sphaeram lunae.

[84131] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 8 Sed hoc non habet necessitatem. Nam causa agens non est in illis substantiis superioribus sicut in rebus materialibus, ut necesse sit ex uno tantum unum causari, quia causa et causatum in eis sunt secundum esse intelligibile. Unde secundum plura quae possunt intelligi ab uno, possunt ab uno plura causari. Et satis conveniens videtur, ut primus motus rerum corporalium, a quo omnes alii dependent, habeat pro causa principium immaterialium substantiarum, ut sit quaedam connexio et ordo sensibilium et intelligibilium. De hoc autem quod philosophus dicit, quod ordo substantiarum separatarum est secundum ordinem motuum et mobilium, potest esse dubitatio. Nam sol maior est quantitate inter omnes planetas, et eius effectus magis apparet in rebus inferioribus; et etiam motus aliorum planetarum ordinantur per motum solis, et quodammodo consequuntur ipsum. Unde videtur quod substantia quae movet solem, sit nobilior substantiis quae movent alios planetas, cum tamen sol non sit super omnes alios planetas. Sed cum in corporibus id quod est continens sit formalius et per hoc dignius et perfectius, et comparetur ad corpus contentum, sicut ad partem totum, sicut dicitur in quarto physicorum, necessarium est quod, cum sphaera superioris planetae contineat sphaeram inferioris, quod planeta superior, ad quem ordinatur tota sua sphaera, sit altioris et universalioris virtutis quam planeta inferior, et diuturniores operetur effectus, utpote propinquior existens primae sphaerae, quae per suum motum causat sempiternitatem, ut supra dictum est. Et inde est quod, sicut dicit Ptolemaeus in quadripartito, effectus Saturni coaptantur ad universalia loca et tempora, Iovis ad annos, Martis, solis, Veneris et Mercurii ad menses, lunae autem ad dies.

[84132] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 9 Et inde est quod effectus planetarum apparent in istis inferioribus secundum ordinem eorumdem. Nam primi tres superiores videntur ordinari ad ea quae pertinent ad existentiam rei secundum seipsam: nam ipsa stabilitas esse rei attribuitur Saturno, perfectio autem rei et bona habitudo correspondet Iovi. Virtus autem rei, secundum quod se contra nociva tuetur et ea propellit, correspondet Marti. Tres vero planetae alii videntur proprium effectum habere ad motum ipsius rei existentis, ita quod sol sit ut universale principium motus: et propter hoc eius operatio in motionibus inferioribus maxime apparet. Venus autem videtur quasi proprium effectum habere magis determinatum, idest generationem, per quam aliquid consequitur speciem, et ad quam scilicet omnes motus alii ordinantur in istis inferioribus. Mercurius autem videtur proprium effectum habere in multiplicatione, idest distinctione individuorum in una specie; et propter hoc varios habet motus. Et ipse etiam cum naturis omnium planetarum miscetur, ut astrologi dicunt. Lunae autem proprie competit immutatio materiae, et dispositio ipsius ad recipiendum omnes impressiones caelestes: et propter hoc videtur quasi esse deferens impressiones caelestes, et applicans inferiori materiae.

[84133] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 10 Sic igitur quanto corpus caeleste est superius, tanto habet universaliorem, diuturniorem et potentiorem effectum. Et cum corpora caelestia sint quasi instrumenta substantiarum separatarum moventium, sequitur quod substantia quae movet superiorem orbem sit universalioris conceptionis et virtutis; et per consequens oportet quod sit

nobilior.

[84134] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 11 Deinde cum dicit pluralitatem vero inquirit quot praedictae substantiae sint; et dividitur in duas partes. In prima inquirit primo numerum motuum caelestium. In secunda ex hoc concludit numerum substantiarum moventium, ibi, quare et substantia et principium. Circa primum duo facit. Primo ostendit unde accipiendus sit numerus motuum caelestium. Secundo ponit circa hoc opiniones diversas, ibi, Eudoxus quidem. Dicit ergo primo, quod pluralitatem lationum, sive motuum caelestium, oportet considerare ex astrologia, quae maxime propria est ad hoc inter scientias mathematicas. Ipsa namque sola inter eas speculatur de substantia sensibili et aeterna, scilicet de corpore caelesti. Aliae vero scientiae mathematicae de nulla substantia considerant, sicut de arithmetica patet, quae est circa numeros, et de geometria quae circa magnitudines est: numerus autem et magnitudo, sunt accidentia.

[84135] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 12 Quod autem sunt plures motus corporum quae feruntur in caelo, scilicet planetarum, manifestum est his, qui parum attingunt de scientia astrologiae, quia *unumquodque astrorum errantium*, idest planetarum, movetur pluribus lationibus et non una tantum. Dicuntur autem planetae astra errantia, non quia irregulariter moveantur, sed quia non semper servant eamdem figuram et positionem ad alias stellas, sicut illae adinvicem, quae propter hoc fixae dicuntur.

[84136] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 13 Quod autem sint plures motus huiusmodi astrorum, tribus modis deprehenditur. Est enim aliquis motus apprehensus a vulgo visu. Est et alius motus qui non deprehenditur nisi instrumentis et considerationibus. Et horum motuum quidam comprehenduntur longissimis temporibus, et quidam parvis. Est etiam tertius motus, qui declaratur ratione; quia motus stellarum errantium, invenitur quandoque velocior, quandoque tardior; et quandoque videtur esse planeta directus, quandoque retrogradus. Et, quia non potest esse secundum naturam corporis caelestis, cuius motus debet esse omnino regularis, necessarium fuit ponere diversos motus, ex quibus haec irregularitas ad debitum ordinem reducatur.

[84137] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 9 n. 14 Quot autem sint motus planetarum, nos nunc dicemus ea quae circa haec mathematici dicunt, ut circa haec reddamur attenti, ut aliqua pluralitas determinata mente concipiatur a nobis. Reliquum vero quod non dicetur oportet quod per nos ipsos quaeramus; vel quod in hoc suadeamur ab his qui hoc quaerunt, et si aliquid appareat postmodum per ea quae modo dicuntur ab his qui de huiusmodi tractant. Sed, quia in eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo dicit quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt. Sed tamen oportet nos *persuaderi a certioribus*, idest sequi opinionem eorum, qui certius ad veritatem pervenerunt.

Lectio 10

[84138] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 1 Ponit opiniones astrologorum sui temporis de numero motuum planetarum. Et primo opinionem Eudoxi. Secundo opinionem Calippi, ibi, Calippus autem. Sciendum est igitur circa primum, quod Plato caelestibus motibus attribuens indefectibiliter circularitatem et ordinationem, mathematicas suppositiones fecit, per quas suppositiones possent salvari quae circa erraticas apparent, sustinendo, quod motus planetarum sunt circulares et regulares ordinati. Et Pythagorici quidem ad reducendum in debitum ordinem irregularitatem, quae apparet in motibus planetarum ex statione et retrogradatione, velocitate, et tarditate, et diversa apparentia quantitatis, posuerunt motus planetarum esse in sphaeris eccentricis, et in circulis parvis qui dicuntur epicycli; quam etiam opinionem Ptolemaeus prosequitur.

[84139] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 2 Videtur autem ex huius suppositione sequi aliquid contrarium his quae demonstrantur in scientia naturali: non enim omnis motus erit vel ad medium vel a medio, vel circa medium mundi. Iterum sequitur, quod sphaera continens sphaeram eccentricam, vel non sit aequalis spissitudinis, vel quod sit aliquid vacuum inter unam sphaeram et aliam, vel quod sit aliquod corpus praeter substantiam sphaerarum intercidens, quod non erit corpus circulare, nec habebit aliquem motum proprium.

[84140] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 3 Ex positione autem epicyclorum ulterius sequitur, vel quod sphaera, per quam movetur epicyclus, non sit integra et continua, vel quod sit divisibilis et rarefactibilis et condensabilis ad modum quo aer dividitur et inspissatur et rarescit aliquo corpore moto. Sequitur etiam, quod ipsum corpus stellae movetur per seipsum, et non solum ad motum orbis; et quod ex motu corporum caelestium perveniat sonus, quod Pythagorici consenserunt.

[84141] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 4 Sed tamen omnia huiusmodi sunt contra ea quae determinata sunt in scientia naturali. Unde ad haec evitanda Eudoxus hoc videns, posuit cuique planetae sphaeras plures concentricas mundo, quarum unaquaque habet motum proprium, et ex omnibus illis motibus causatur id quod apparet de motu planetarum. Posuit igitur Eudoxus motum tam solis quam lunae esse in tribus sphaeris.

[84142] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 5 Primus enim tam solis quam lunae, qui est motus diurnus, quo revolvuntur ab oriente ad occidentem, et hunc motum dicit *esse astrorum planorum*, idest stellarum sine errore, scilicet fixarum; quia sicut supra dictum est, cum nondum esset deprehensus motus stellarum fixarum, qui est ab occidente in orientem, esse contrarium motui primo, putabatur, quod motus diurnus esset proprius octavae sphaerae, quae est sphaera stellarum fixarum. Non autem putabatur, quod sola prima sphaera sufficeret ad deferendas omnes sphaeras planetarum motu diurno, sicut Ptolemaeus ponit: sed ponebat quod quilibet planeta habeat propriam sphaeram, quae revolveret ipsum motu diurno. Ad hunc ergo motum causandum ponebat primam sphaeram solis et lunae.

[84143] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 6 Secundam autem sphaeram ponebat ad causandum motum solis et lunae, qui est per medium zodiaci, qui vocatur motus longitudinis, secundum

quem movetur tam sol quam luna de occidente in orientem contra motum firmamenti.

[84144] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 7 Tertiam autem sphaeram ponebat ad causandum illum motum, qui obliquatur secundum latitudinem animalium, quae figurantur in zodiaco, prout quandoque est Australior, quandoque borealior videtur planeta a media linea zodiaci. Sed hic motus latitudinis magis apparet, et secundum maiorem diversitatem, in luna quam in sole. Et ideo subiungit, quod in maiori latitudine tam obliquatur motus secundum quem fertur luna, quam motus secundum quem fertur sol. Et quidem lunae Ptolemaeus ponit motum latitudinis, non autem solis. Posuit igitur Eudoxus tertium motum, ut Simplicius dicit, quia opinabatur quod etiam sol declinaret a media linea zodiaci versus duos polos; et hoc suspicabatur eo quia non semper in eodem loco sol oritur in tropicis aestivis et hiemalibus. Si autem in uno et eodem tempore fieret restitutio longitudinis et latitudinis sufficeret ad hoc una sphaera per obliquitatem maximi circuli, secundum quam sol movetur. Sed, quia non sic se habet, sed in alio tempore pertransit circulum per longitudinem, in alio vero tempore restitutio fit latitudinis, necesse fuit ad hoc ponere tertiam sphaeram. Hanc autem tertiam sphaeram ponebat in sole revolvi versus eamdem partem cum secunda, sed circa axem alterum, et super alios polos. In luna autem ad eamdem cum prima sphaera. Sed in utroque ponebat motum huius tertiae sphaerae esse tardiorem, quam secundae.

[84145] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 8 Sed aliorum quinque planetarum motum cuiuslibet posuit in quatuor sphaeras; ita quod prima sphaera et secunda est eiusdem rationis cum prima et secunda solis et lunae; quia motus primus, quem ponebat esse stellarum fixarum, et motus secundus, qui est per medium zodiaci secundum longitudinem, apparet communiter in omnibus planetis.

[84146] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 9 Deinde unicuique planetarum ponebat tertiam sphaeram ad causandum motum latitudinis, cuius polos, circa quos revolvitur, ponebat esse in media linea zodiaci. Sed quia ponebat omnes sphaeras esse concentricas, ex quo zodiacus transibat per polos circuli maximi tertiae sphaerae, sequebatur e converso, quod circulus maximus tertiae sphaerae transiret per polos zodiaci. Unde sequebatur quod motus tertiae sphaerae deferret planetam usque ad polos zodiaci, quod nunquam videtur.

[84147] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 10 Et ideo necesse fuit quod poneret quartam sphaeram, quae ipsum planetam ferret, quae revolvitur in contrarium tertiae, ab oriente scilicet ad occidentem aequali tempore, unde impedit ne plus divertatur secundum latitudinem a zodiaco. Et hoc est quod dicit, quod quartum motum stellae dicebat esse secundum quemdam circulum obliquatum ad medium tertiae sphaerae, hoc est ad maximum circulum eius.

[84148] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 11 Si igitur cum quolibet quinque planetarum posuerit quatuor sphaeras, sequitur quod quinque planetarum sunt viginti sphaerae. Quibus si addantur tres solis et tres lunae, erunt omnes viginti sex, ita quod intelligatur corpus cuiuslibet planetae esse defixum in ultima sphaerarum suarum.

[84149] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 12 Calippus autem. Ponit opinionem Calippi

de pluralitate sphaerarum. Fuit autem Calippus, ut Simplicius dicit, cum Aristotele Athenis conversatus, cum eo ea quae ab Eudoxo inventa fuerant, corrigens et supplens. Posuit ergo Calippus eamdem rationem sphaerarum sicut Eudoxus, et exposuit positiones sphaerarum per ordinem distantiarum, tum quia ordinabat planetas sicut Eudoxus, tum quia ordinabat motus et sphaeras sicut et ille.

[84150] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 13 Conveniebat etiam cum Eudoxo in pluralitate sphaerarum Iovis et Saturni, quia utrisque eorum dabat quatuor sphaeras; sed ipse existimabat esse apponendas sphaeras duas tam soli quam etiam lunae, si quis velit reddere rationem eorum quae apparent de motibus eorum. Videtur autem has duas addidisse ad causandum velocitatem et tarditatem, quae apparet in motibus eorum; ita quod sol habeat quinque sphaeras, et luna similiter quinque. Et reliquis planetis Marti, Veneri et Mercurio, addebat singulis unam sphaeram, ita etiam quod quilibet eorum haberet quinque sphaeras. Forte autem addebant hanc sphaeram ad causandum retrogradationem et stationem, quae apparet in his stellis. Istae igitur sphaerae vocabantur ferentes, quia secundum eas ferebatur corpus planetae.

[84151] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 14 Sed praeter has ponebant alias, quas vocabant revolventes. Ad ponendum autem eas hac necessitate videbantur induci, quia ultima sphaera superioris planetae, puta Saturni, participabat motum omnium superiorum, ita quod in aliquo deficiebat a motu primae sphaerae. Unde et prima sphaera Iovis, cuius Poli infiguntur aliquo modo in ultima sphaera Saturni, participabat aliquid de motu sphaerarum Saturni, et sic non uniformiter movebantur motu diurno, sicut prima sphaera Saturni. Necessarium igitur videbatur ponere aliam sphaeram revolventem ipsam, ut restitueret id quod auferebatur ei de velocitate ex superioribus sphaeris. Et eadem ratione oportebat ponere aliam sphaeram revolventem secundam sphaeram Iovis, et tertiam sphaeram revolventem tertiam sphaeram Iovis. Non autem oportebat ponere aliquam revolventem quartam sphaeram, quia motus quartae sphaerae, in qua erat astrum infixum, debebat esse compositus ex omnibus superioribus motibus. Sic igitur Iupiter habet quatuor sphaeras deferentes et tres revolventes. Et similiter alii planetae habent tot sphaeras revolventes, quot deferentes, una minus.

[84152] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 15 Hoc est ergo quod dicit, quod necesse est, si omnes sphaerae simul ordinatae debeant reddere et causare illud quod apparet de motu planetarum secundum quemlibet planetarum, ponere praeter supra dictas deferentes alias sphaeras revolventes, et ad idem restituentes primam sphaeram inferius ordinati astri, una pauciores. Et sic solum convenit quod motus planetarum compleant omnia quae apparent de eis.

[84153] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 16 Quare igitur sphaerae deferentes, quae quidem sunt Saturni et Iovis, sunt octo, cum uterque eorum ponatur habere quatuor sphaeras: quae sunt aliorum quinque planetarum, viginti quinque, quia quilibet eorum habet quinque sphaeras: harum autem sphaerarum illae solae non revolvuntur, quae sunt in fine, in quibus ordinatur astrum, sequitur quod revolventes priorum duorum planetarum, scilicet Saturni et Iovis, sunt sex. Revolventes autem posteriorum quatuor sunt sexdecim. Sed cum post Saturnum et Iovem sint alii

quinque, manifestum est quod unum eorum praetermittit, scilicet vel Martem, vel Mercurium: ut quod dicit posteriorum quatuor referatur ad quatuor infimos: vel praetermittit lunam, ut referatur ad quatuor immediate sequentes. Praetermittit autem, vel ex errore, qui interdum accidit in numeris; vel propter aliam rationem, quae nos latet: quia scripta Calippi non inveniuntur, ut Simplicius dicit. Sic igitur numerus omnium sphaerarum deferentium et revolventium sunt quinquaginta quinque.

[84154] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 17 Sed quia de hoc poterat esse dubium, utrum lunae et soli sint addendae duae sphaerae, quas Calippus addit: vel quod utrique sint dandae duae sphaerae solum, ut posuit Eudoxus, ideo dicit quod si aliquis non addit soli vel lunae illos duos motus quos addit Calippus, sequitur quod omnes sphaerae erunt quadraginta septem; subtraherentur enim a praedicto numero quatuor deferentes, duae solis, duae lunae, et totidem revolventes. Remotis autem octo de quinquaginta quinque, remanent quadraginta septem.

[84155] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 18 Sed attendendum quod si supra, cum dixit revolventes posteriores quatuor, esse sexdecim, praetermisit lunam, remotis duabus deferentibus lunae et duabus solis, non removebuntur quatuor revolventes, sed solum duae, si sphaerae lunae non habent revolventes: et sic a prima pluralitate sphaerarum subtrahuntur sex sphaerae, quatuor deferentes et duae revolventes: unde sequitur quod sphaerae omnes sint quadraginta novem. Et sic non videtur quod Aristoteles voluerit praetermittere lunam sed magis Martem: nisi aliquis dicat Aristotelem oblitum fuisse quod lunae posuerit sphaeras revolventes, idcirco errorem in numero accidisse, quod non videtur probabile.

[84156] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 19 Ultimo ergo concludit tantam esse pluralitatem sphaerarum quanta dicta est.

[84157] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 20 Deinde cum dicit quare et substantias concludit ex numero motuum caelestium, numerum substantiarum immaterialium; et circa hoc tria facit. Primo concludit propositum. Secundo excludit quaedam, quae possent debilitare illationem praemissam, ibi, si autem nullam possibile. Tertio comparat id quod ostensum est de substantiis separatis, ad opiniones antiquas, et ad opiniones vulgares, quae de his suo tempore habebantur, ibi, tradita autem sunt. Dicit ergo primo, quod cum tanta sit pluralitas sphaerarum et motuum caelestium, quanta dicta est, rationabile est opinari tot esse substantias immateriales et principia immobilia, et etiam tot *esse principia sensibilia*, idest corpora caelestia. Dicit autem rationabile, ut insinuet hoc probabiliter concludi, non autem ex necessitate. Unde subiungit quod ipse relinquit id quod est necessarium circa hoc illis qui sunt fortiores et potentiores ad hoc inveniendum quam ipse esset.

[84158] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 21 Deinde cum dicit si autem hic philosophus excludit ea ex quibus praedicta conclusio debilitari posset; et sunt tria. Quorum primum est. Quia posset aliquis dicere quod sunt quaedam substantiae separatae, quibus non respondent aliqui motus in caelo.

[84159] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 22 Ad quod excludendum dicit, quod si non est possibile quod sint aliqui motus in caelo, qui non ordinentur ad motum alicuius astri, et iterum si oportet omnem impassibilem substantiam quae est sortita *optimum secundum se*, idest quae habet suam perfectionem sine motu, opinari esse finem alicuius motus, non erit aliqua natura impassibilis et immaterialis, praeter eas, quae sunt fines caelestium motuum; sed necesse erit hunc esse numerum substantiarum separatarum, qui est numerus caelestium motuum.

[84160] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 23 Sed tamen primum non est necessarium, scilicet quod omnis substantia immaterialis et impassibilis sit finis alicuius motus caelestis. Potest enim dici quod sunt aliquae substantiae separatae altiores, quam ut sint proportionatae quasi fines caelestibus motibus; quod ponere non est inconveniens. Non enim substantiae immateriales sunt propter corporalia, sed magis e converso.

[84161] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 24 Deinde cum dicit sed alias removet secundum quod posset debilitare praedictam illationem. Posset enim aliquis dicere, quod sunt multo plures lationes in caelo, quam quae numeratae sunt, quae tamen non possunt deprehendi, eo quod ex eis non accidit aliqua diversitas in motu alicuius corporum caelestium quae visu percipiuntur et dicuntur astra.

[84162] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 25 Et ad hoc excludendum similiter etiam dixerat, quod nulla latio potest esse in caelo, quae non ordinetur ad lationem alicuius astri. Hoc est etiam quod nunc dicit, quod impossibile est esse alias lationes in caelo, praeter illas ex quibus accidit diversitas in motu astrorum; sive sint illae quae dictae sunt, sive aliae aut totidem aut plures aut pauciores.

[84163] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 26 Et hoc probabiliter accipi potest ex corporibus quae feruntur: si enim omne ferens est propter id quod defertur, et omnis latio est alicuius quod fertur, non potest esse aliqua latio quae sit propter seipsam, vel propter aliam lationem tantum; sed oportet quod omnes lationes sint causa astrorum. Alioquin si latio propter aliquam lationem est, eadem ratione et illam oportebit esse propter aliam. Et cum non sit procedere in infinitum, sequitur quod finis omnis lationis sit aliquod caelestium corporum, quae deferuntur sicut astra: unde impossibile est esse aliquem motum in caelo, ex quo non possit percipi aliqua diversitas in aliquo astro.

[84164] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 27 Quod autem hic excludit tertium, per quod posset dicta conclusio infirmari. Posset enim aliquis dicere, quod sint plures mundi, et in quolibet sint tot sphaerae et motus, quot in isto, vel plures: et sic necesse est ponere plures substantias immateriales.

[84165] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 28 Sed hoc excludit dicens manifestum esse quod sit unum caelum tantum. Quia si essent plures secundum numerum, et in eadem specie, sicut sunt plures homines, oporteret etiam quod simile iudicium esset de primo principio uniuscuiusque caeli, quod est movens immobile, sicut dictum est. Oporteret enim quod plura prima principia essent

specie unum et numero multa.

[84166] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 29 Sed hoc est impossibile; quia quaecumque sunt unum specie et plura numero, habent materiam. Non enim distinguitur secundum rationem et formam, quia omnium individuorum est communis ratio utpote quae est hominis. Unde relinquitur quod distinguantur per materiam. Et sic Socrates est unus non solum secundum rationem, ut homo, sed etiam secundum numerum.

[84167] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 30 Sed primum principium *cum sit quod quid erat esse*, idest sua essentia et ratio, non habet materiam, quia eius substantia *est endelechia*, idest actus, materia autem est in potentia. Relinquitur igitur quod primum movens immobile sit unum, non solum ratione speciei, sed etiam numero. Oportet igitur quod primus motus sempiternus, qui ab eo causatur, sit unus tantum, et per consequens sequitur quod caelum sit unum tantum.

[84168] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 31 Deinde cum dicit tradita sunt comparat ea quae inventa sunt de substantiis immaterialibus ad opiniones antiquas et ad vulgares. Et dicit, quod ab antiquis philosophis quaedam sunt tradita de substantiis separatis, et dimissa posterioribus per modum fabulae, scilicet quod dii sunt, et quod id quod est divinum, continet totam naturam. Et hoc quidem habetur ex superioribus, si omnes substantiae immateriales vocentur dii. Si autem solum primum principium vocetur Deus, est unus tantum Deus, ut ex praedictis patet. Reliqua vero introducta sunt fabulose ad persuasionem multitudinis, quae non potest capere intelligibilia, et secundum quod fuit optimum ad leges ferendas, et ad utilitatem conversationis humanae, ut ex huiusmodi adinventis persuaderetur multitudini, ut intenderent virtuosis actibus et a vitiis declinarent. Et quid sit fabulose introductum exponit subdens, quod dixerunt deos esse conformes hominibus et quibusdam aliorum animalium. Posuerunt enim fabulose homines quosdam deificatos, et quaedam animalia, et quaedam consequentia istis et alia similia dixerunt. Ex quibus si aliquis hoc solum velit accipere quod primo ostensum est in praehabitis, scilicet quod dii sunt quaedam substantiae immateriales, putabitur esse dictum divine et secundum verisimilitudinem. Et hoc ideo est, quia quaelibet ars et etiam philosophia, saepe fuit inventa secundum possibilitatem humanam, et iterum fuit corrupta, vel propter bella impedientia studium, vel propter inundationes, vel alia huiusmodi excidia.

[84169] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 32 Et hoc necessarium fuit ponere Aristoteli ut possit salvare aeternitatem mundi. Manifestum enim erat quod a quodam certo tempore inceperant homines philosophari et artes adinvenire. Inconveniens autem videbatur, quod infinito tempore fuisset absque his humanum genus. Et ideo dicit quod philosophiae et aliae artes fuerunt multoties inventae et corruptae, et quod opiniones illorum antiquorum quasi reliquiae salvantur usque nunc.

[84170] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 10 n. 33 Et ultimo concludit quod *praedicta opinio*, idest quae a philosophantibus habita est, post quos destructa fuit philosophia, solum sic manifesta est, scilicet per modum fabulae, ut supra dictum est.

Lectio 11

[84171] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 1 Postquam philosophus determinavit de substantia immateriali quantum ad eius perfectionem et quantum ad eius unitatem, nunc determinat quasdam dubitationes pertinentes ad actionem eius. Ostensum est enim supra, quod prima immaterialis substantia movet sicut intelligibile, et sicut bonum desiderabile. Et ideo dividitur haec pars in duas. In prima determinat quaedam dubia circa primam immaterialem substantiam, quantum ad hoc quod est bonum intelligibile et intellectus. In secunda quantum ad hoc quod est bonum appetibile, ibi, perscrutandum est autem qualiter habet et cetera. Circa primum duo facit. Primo assignat rationem dubitationis circa intellectum primae substantiae. Secundo dubitationem movet et determinat, ibi, nam si non intelligat. Dicit ergo primo, quod ea quae pertinent ad intellectum primae substantiae immaterialis, habent quasdam dubitationes, et videntur oriri ex hoc. Ostenderat enim philosophus quod intellectus intelligens et appetens primum movens, quod movet sicut intelligibile et desiderabile, habet aliquid se dignius, scilicet illud quod intelligitur ab eo, et desideratur. Ostenderat etiam quod ipsum primum intelligibile, est etiam intellectus. Unde posset videri quod pari ratione, haberet aliquid dignius et superius, et quod non esset supremum et optimum: quod est contra ea quae apparent de primo principio. Et ideo dicit hic, quod videtur omnibus apparens, quod principium sit dignissimum. Sed difficultates quaedam emergunt, si quis velit assignare quomodo se habeat ita *quod sit dignissimum*, idest optimum et perfectissimum.

[84172] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 2 Deinde cum dicit nam si manifestat huiusmodi difficultates. Et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationes. Secundo praemittit quaedam, quae sunt praenecessaria ad determinationem omnium quaestionum motarum, ibi, palam ergo quod divinissimum et cetera. Tertio solvit dubitationes, ibi, primum quidem. Circa primum duo facit. Primo movet quaestiones principaliter intentas. Secundo movet quamdam quaestionem incidentem, cuius solutio necessaria est ad praemissas quaestiones, ibi, ergo utrum differt. Movet autem primo duas quaestiones. Prima est, quomodo intellectus primi moventis se habeat ad suum intelligere. Secunda, quomodo se habeat ad suum intelligibile, ibi, amplius autem sive intellectus. Sciendum est ergo, quod intellectus ad suum intelligere potest se habere tripliciter. Uno modo quod non conveniat ei intelligere in actu, sed in potentia tantum, vel in habitu. Alio modo quod conveniat ei in actu. Alio modo quod sit ipsum suum intelligere, sive sua intelligentia, quod idem est.

[84173] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 3 Dicit ergo, quod si intellectus primi moventis non intelligat in actu, sed solum in potentia, vel in habitu, non erit aliquid nobile: bonum enim et nobilitas intellectus est in hoc quod actu intelligit; intellectus autem intelligens tantum in potentia vel in habitu, se habet sicut dormiens: nam dormiens habet quidem potentias operum vitae, sed opera vitae non operatur: unde somnus dicitur esse dimidium vitae, et secundum somnum non differt felix ab infelice, virtuosus a vitioso. Si autem intellectus primi intellectus intelligat quidem actu, sed principale eius bonum, quod est operatio eius, sit aliquid aliud ab ipso, *quia eius intelligentia*, idest operatio intellectualis ipsius non est hoc quod sua substantia, comparatur ad ipsum

sicut potentia ad actum, et perfectibile ad perfectionem. Et sic sequitur quod primum intelligens non sit optima substantia: honorabilitas enim et nobilitas inest ei per suum intelligere: nihil autem quod est nobile secundum aliud, est nobilissimum. Sic igitur videtur sequi quod substantia primi intelligentis non sit optima, sive intelligat in potentia tantum, sive in actu; nisi ponatur cum hoc quod sua substantia sit suum intelligere, ut post determinabit.

[84174] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 4 Deinde cum dicit amplius autem antequam solvat positam quaestionem, movet aliam de intelligibili. Unde dicit, quod sive substantia primi moventis sit intellectus, quasi quaedam potentia intellectiva, sive *sit intelligentia*, idest actus intellectus, idest intelligere, quod prima quaestio quaerebat, quaerendum restat quid intelligit? Aut enim intelligit seipsum, aut aliquid aliud. Si intelligit aliquid aliud, aut intelligit semper idem, aut oportet quod intelligat aliud et aliud; quandoque, scilicet, hoc, quandoque illud.

[84175] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 5 Deinde cum dicit ergo utrum antequam solvat praemissas quaestiones, interponit quamdam quaestionem, cuius solutio valet ad determinationem praemissarum. Et est quaestio utrum ad nobilitatem vel perfectionem intellectus aliquid differat, vel nihil, quod intelligatur aliquid bonum et nobile, aut quodcumque contingit.

[84176] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 6 Et quod differat, quodam signo ostendit: quia inconveniens videretur et absurdum, quod aliquis meditetur, et operationem sui intellectus occupet circa quaedam vilia. Quod non esset, si non pertineret ad nobilitatem intellectus nobilitas intelligibilis, sed indifferens esset intelligere nobilia et vilia. Hoc enim omnino est impossibile. Manifestum est enim, quod operationes secundum propria obiecta specificantur. Unde oportet, quod quanto nobilius est obiectum, tanto nobilior sit operatio.

[84177] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 7 Deinde cum dicit palam ergo praemittit quaedam necessaria ad solutionem principalium quaestionum. Et primo ponit duo: quorum primum concludit ex solutione interpositae quaestionis. Si enim differt ad nobilitatem intellectus intelligere bonum, aut quodcumque contingens, ut dictum est; manifestum est, quod cum primus intellectus sit nobilissimus, quod intelligit aliquid divinissimum et honoratissimum.

[84178] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 8 Secundum, quod determinata est solutio ultimae partis secundae quaestionis principalis. Quaerebatur enim utrum intellectus primi mutaretur de uno in aliud. Et patet quod non mutatur de uno intellecto in aliud; quia cum intelligat divinissimum, si mutaretur in aliud intelligibile, esset eius mutatio in aliquid indignius, quod non competit alicui, nisi tendenti in defectionem et corruptionem. Iterum hoc ipsum quod est transire de uno intellecto in aliud, est quidam motus: unde non potest competere primo moventi, cum sit omnino immobile.

[84179] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 9 Deinde cum dicit primum quidem solvit prius positas quaestiones. Et primo ponit veritatem primae. Secundo veritatem secundae, ibi, deinde palam et cetera. Veritatem autem primae quaestionis manifestat dicens, quod si substantia *primi non est intelligentia*, idest ipsum suum intelligere, sed est potentia quaedam intellectiva, *rationabile est*, idest probabiliter videtur sequi, quod *continuatio intelligentiae*, idest operationis intellectualis,

sit ei laboriosa. Quod enim est in potentia ad aliquid, se habet ad hoc et ad eius oppositum; quia quod potest esse, potest non esse; unde si substantia primi comparatur ad intelligere sicut potentia ad actum, quantum est de ratione suae substantiae, poterit intelligere et non intelligere: non ergo inerit ei ex sua substantia quod continue intelligat.

[84180] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 10 Ut autem non se habeat aliquando sicut dormiens, necesse est quod continuationem intelligentiae adipiscatur ex aliquo alio. Quod autem aliquis adipiscitur, et non habet hoc ex sui natura, probabile est quod sit ei cum labore, eo quod sic invenitur in nobis: nam in continue operando laboramus. Non autem est necessarium; quia quod aliquid acquirit ab alio non est laboriosum, nisi vel ipsum, vel aliquid aliud continuans ipsum, sit contra naturam. Unde licet continuitas motus caeli dependeat ab extrinseco, non tamen caelum movetur cum labore.

[84181] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 11 Fuit igitur Aristoteles hic contentus inducere ad inconveniens quod probabiliter sequitur; quia inconveniens quod ex necessitate sequitur est manifestum, scilicet quod bonum et perfectio primi moventis dependeat ab aliquo superiori; non enim esset primum et optimum.

[84182] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 12 Deinde cum dicit deinde palam solvit secundam quaestionem. Et circa hoc tria facit. Primo determinat veritatem secundae quaestionis. Secundo obiicit in contrarium, ibi, et est intelligentia, et cetera. Tertio solvit, ibi, aut in quibusdam. Dicit ergo primo, quod postquam ostensum est, quod substantia primi non est potentia intellectiva, sed est ipsa intelligentia, ex hoc palam est, quod si primum non intelligit seipsum, sed aliquid aliud, sequitur quod aliquid aliud erit dignius quam primum, idest intellectum ab ipso.

[84183] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 13 Quod sic probat. Ipsum intelligere in actu, quod est intelligentia, convenit alicui etiam intelligenti quodcumque indignissimum. Unde patet quod intelligere aliquod in actu, est fugiendum; quia dignius est quod quaedam non videantur in actu, quam quod videantur. Non autem hoc esset, si intelligentia esset optimum; quia tunc nullum intelligere esset vitandum. Cum ergo aliquod intelligere sit vitandum propter indignitatem intelligibilis, relinquitur quod nobilitas eius, quod est intelligere, dependeat ex nobilitate intelligibilis. Dignius est igitur ipsum intellectum quam ipsum intelligere.

[84184] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 14 Cum igitur ostensum sit quod primum sit suum intelligere, sequitur, si intelligat aliud a se, quod illud aliud erit eo nobilius. Cum igitur ipsum sit nobilissimum et potentissimum, necesse est quod intelligat seipsum, et quod in eo sit idem intellectus et intellectum.

[84185] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 15 Considerandum est autem quod philosophus intendit ostendere, quod Deus non intelligit aliud, sed seipsum, inquantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius, quod est intelligere. Manifestum est autem quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus eius. Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia.

[84186] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 16 Quod sic patet. Cum enim ipse sit ipsum suum intelligere, ipsum autem est dignissimum et potentissimum, necesse est quod suum intelligere sit perfectissimum: perfectissime ergo intelligit seipsum. Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus eius: nam principiata continentur in virtute principii. Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat caelum et tota natura, ut dictum est, patet, quod Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.

[84187] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 17 Nec vilitas alicuius rei intellectae derogat dignitati. Non enim intelligere actu aliquod indignissimum est fugiendum, nisi inquantum intellectus in eo sistit, et dum illud actu intelligit, retrahitur a dignioribus intelligendis. Si enim intelligendo aliquod dignissimum etiam vilia intelligantur, vilitas intellectorum intelligentiae nobilitatem non tollit.

[84188] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 18 Deinde cum dicit et est intelligentia obiicit contra veritatem determinatam dupliciter. Primo quidem sic. Primum intelligit seipsum, ut ostensum est, et iterum supra ostensum est, quod primum est sua intelligentia: ergo intelligentia primi non est aliud quam intelligentia intelligentiae. Sed hoc est contra id quod videtur; quia actus sensus, et scientia, et opinio, et meditatio semper videntur esse alterius. Et si aliquando sint suiipsius, sicut cum aliquis sentit se sentire, vel scit se scire, vel opinatur se opinari, vel meditatur se meditari, hoc est quidem praeter opus vel praeter actum principalem: nam hic videtur principalis actio, ut aliquis intelligat intelligibile. Quod autem aliquis intelligat se intelligere intelligibile, hoc videtur esse praeter principalem actum, quasi accessorium quoddam. Unde si intelligere primi non sit nisi intelligentia intelligentiae, videtur sequi quod suum intelligere non sit principalissimum.

[84189] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 19 Deinde cum dicit amplius si aliud secundo obiicit alio modo. Manifestum est, quod aliud est intelligere et intelligi. Et si contingat quod idem subiecto sit intellectus, et ipsum intellectum, non tamen sunt idem ratione. Si ergo primum est suum intelligere, et est ipsum quod intelligitur, quod est optimum, videbitur dubium remanere secundum quid insit ei hoc quod est bene esse eius; utrum scilicet secundum hoc quod est intelligentia, vel secundum quod est intellectum.

[84190] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 20 Deinde cum dicit an in quibusdam solvit positas obiectiones, dicens, quod in quibusdam res scita idem est quod scientia. Et hoc manifestat dividendo scientiam: nam scientia alia est factiva, et alia speculativa. In factivis autem scientiis, res scita sine materia accepta, est ipsa scientia. Sicut patet, quod domus sine materia, prout est in mente aedificatoris, est ipsa ars aedificativa; et similiter sanitas in mente medici est ars medicativa. Et sic patet, quod ars factiva nihil aliud est quam substantia rei factae, et quod quid erat esse eius. Omnis enim artifex procedit in opus ex eo quod considerat quid est quod operari intendit.

[84191] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 21 In speculativis vero scientiis manifestum est, quod ipsa ratio definitiva rei est res scita, et est ipsa scientia sive intelligentia. Per hoc enim est sciens intellectus, per quod habet rationem rei. Cum igitur intellectus in actu et intellectum non sit alterum, in his quaecumque materiam non habent, manifestum est quod in substantia prima, quae

maxime remota est a materia, maxime idem est intelligere et intellectum. Et sic una est intelligentia intellecti tantum, et non est aliud intelligentia intellecti, et aliud intelligentia intelligentiae.

[84192] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 22 Deinde cum dicit adhuc autem movet tertiam dubitationem praeter duas prius determinatas. Cum enim ostensum sit, quod primum intelligit seipsum aliquid autem intelligitur dupliciter: uno modo per modum simplicis intellectus, sicut intelligimus quod quid est; alio modo per modum compositi, sicut intelligimus enunciationem: restat igitur quaerendum, utrum primum intelligat seipsum, per modum intellectus simplicis aut compositi. Et hoc est quod dicit, quod restat dubitatio si quod intelligitur a Deo est compositum.

[84193] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 23 Ostendit autem quod non sit compositum, cum dicit, transmutabitur enim: et hoc tripliciter. Primo quidem sic. In omni intellecto composito sunt plures partes, quae seorsum intelligi possunt. Licet enim hoc intellectum compositum, quod est,- homo currit,- prout est unum intellectum compositum, simul intelligatur, tamen partes eius seorsum intelligi possunt. Potest enim intelligi hoc quod est - homo - per se, et hoc quod est - currit. Sic igitur quicumque intelligit aliquod intellectum compositum, potest transmutari intelligendo de una parte in aliam. Si igitur intellectum primum sit compositum, sequitur quod potest transmutari intelligendo de parte in partem. Cuius contrarium supra ostensum est.

[84194] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 24 Deinde cum dicit aut indivisibile secundam rationem ponit, quae talis est. Omne quod non habet materiam, est simplex et indivisibile: sed intellectum primum est immateriale: ergo est simplex et indivisibile.

[84195] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 25 Ponit autem exemplum de humano intellectu. Quod quidem exemplum potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum similitudinem, ut intelligatur quod humanus intellectus sit secundum suam essentiam indivisibilis, quia est forma omnino immaterialis.

[84196] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 26 Alio modo, et melius, potest intelligi secundum dissimilitudinem, ut sit sensus quod humanus intellectus intelligit compositum, quia accipit sua intelligibilia a rebus materialibus, quod non est de intellectu primi.

[84197] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 11 n. 27 Deinde cum dicit aut quod tertiam rationem ponit, quae talis est. Intellectus qui est intelligibilium compositorum, habet suam perfectionem non semper, sed in aliquo tempore. Quod sic patet, quia non habet suum bonum in hac parte vel in illa: sed illud quod est optimum eius, est quoddam aliud, quod est in quodam toto. Unde etiam verum (quod est bonum intellectus) non est in incomplexis, sed in complexo. Simplicia autem priora sunt generatione et tempore quam composita: unde illud quod non habet suum bonum in partibus, quae seorsum accipi possunt, sed in toto, quod ex eis constituitur, habet suum bonum per aliquod tempus, et non semper. Sed intelligentia primi, quae est suiipsius, aeternaliter et eodem modo se habet: intellectum ergo primi non est compositum.

Lectio 12

[84198] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 1 Postquam philosophus ostendit qualiter primum movens est intelligens et intelligibile, hic intendit inquirere qualiter primum movens sit bonum et appetibile. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter se habeat bonum in universo secundum opinionem propriam. Secundo secundum opinionem aliorum, ibi, quaecumque vero impossibilia. Circa primum duo facit. Primo movet quaestionem. Secundo solvit eam, ibi, aut utroque modo et cetera. Oritur autem ista quaestio ex hoc, quod supra dictum est, quod primum movens movet sicut bonum et appetibile. Bonum enim, secundum quod est finis alicuius, est duplex. Est enim finis extrinsecus ab eo quod est ad finem, sicut si dicimus locum esse finem eius quod movetur ad locum. Est etiam finis intra, sicut forma finis generationis et alterationis, et forma iam adepta, est quoddam bonum intrinsecum eius, cuius est forma. Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum eius.

[84199] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 2 Quaerit ergo philosophus utrum natura totius universi habeat bonum et optimum, idest finem proprium, quasi aliquid separatum a se, vel habeat bonum et optimum in ordine suarum partium, per modum, quo bonum alicuius rei naturalis est sua forma.

[84200] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 3 Deinde cum dicit aut utroque solvit propositam quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, quod universum habet bonum separatum, et bonum ordinis. Secundo ostendit qualiter partes universi se habent ad ordinem, ibi, omnia vero coordinata. Dicit ergo primo, quod universum habet utroque modo bonum et finem. Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili, ut ostensum est. Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem conveniant, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis.

[84201] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 4 Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce, qui exercitui praesidet: sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem: ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis.

[84202] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 5 Et, quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi.

[84203] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit omnia vero ostendit qualiter partes universi se habent ad ordinem; dicens, quod omnia quae sunt in universo, sunt aliquo modo

ordinata, sed non similiter omnia habent ordinem, scilicet animalia marina, et volatilia, et plantae. Et tamen licet non sint eodem modo ordinata, non ita se habent, quod unum eorum non pertineat ad alterum; sed est aliqua affinitas et ordo unius ad alterum. Plantae enim sunt propter animalia, et animalia sunt propter homines. Et quod omnia sint ordinata adinvicem, patet ex hoc, quod omnia simul ordinantur ad unum finem.

[84204] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 7 Sed quod omnia non sic sint similiter ordinata, manifestatur per quoddam exemplum. In aliqua enim domo vel familia ordinata inveniuntur diversi gradus, sicut sub patrefamilias est primus gradus filiorum, alius autem gradus est servorum, tertius vero gradus est bestiarum, quae serviunt in domo, ut canes, et huiusmodi animalia. Huiusmodi enim gradus diversimode se habent ad ordinem domus, qui imponitur a patrefamilias gubernatore domus. Filiis enim non competit ut faciant aliquid casualiter et sine ordine; sed omnia, aut plura eorum quae faciunt, ordinata sunt. Non autem ita est de servis aut bestiis, quia parum participant de ordine, qui est ad commune. Sed multum invenitur in eis de eo quod contingit, et casualiter accidit. Et hoc ideo quia parvam affinitatem habent cum rectore domus, qui intendit bonum domus commune.

[84205] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 8 Sicut autem imponitur in familia ordo per legem et praeceptum patrisfamilias, qui est principium unicuique ordinatorum in domo, exequendi ea quae pertinent ad ordinem domus, ita natura in rebus naturalibus est principium exequendi unicuique id quod competit sibi de ordine universi. Sicuti enim qui est in domo per praeceptum patrisfamilias ad aliquid inclinatur, ita aliqua res naturalis per naturam propriam. Et ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem. Et ex hoc patet, quod res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente assequuntur inclinationem in finem.

[84206] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 9 Sed tamen non similiter omnia ista se habent ad istum finem. Est enim aliquid commune omnibus; quia necesse est quod omnia ad hoc perveniant quod discernantur, idest quod habeant discretas et proprias operationes, et quod etiam secundum substantiam adinvicem discernantur; et quantum ad hoc in nullo deficit ordo. Sed quaedam sunt quae non solum hoc habent, sed ulterius talia sunt, quod omnia, quae sunt in eis *communicant ad totum*, idest sunt ordinata ad bonum commune totius. Hoc autem invenitur in illis, in quibus nihil est praeter naturam neque casualiter, sed omnia secundum debitum ordinem praecedunt.

[84207] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 10 Manifestum est enim, quod unaquaeque res naturalis, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune, secundum suam actionem debitam naturalem. Unde illa quae nunquam deficiunt a sua actione debita et naturali habent omnia sua communicantia ad totum. Illa vero quae aliquando deficiunt ab actione debita et naturali, non habent omnia sua communicantia ad totum, sicut huiusmodi corpora inferiora.

[84208] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 11 Est ergo summa solutionis, quod ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum. Quantum autem ad primum indeficienter est ordo in omnibus; quantum autem ad secundum est quidam

ordo indeficienter in aliquibus, quae sunt suprema et proxima primo principio, sicut substantiae separatae et corpora caelestia, in quibus nihil casualiter accidit et praeter naturam: in aliquibus autem deficit, scilicet corporibus, in quibus interdum aliquid accidit casualiter praeter naturam. Et hoc propter remotionem a primo principio semper eodem modo se habente.

[84209] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 12 Deinde cum dicit quaecumque vero determinat de bono et ordine universi secundum opinionem aliorum; et circa hoc duo facit. Primo manifestat de quo est intentio; dicens, quod oportet dicere quaecumque impossibilia aut absurda accidunt illis qui aliter dicunt de bono et ordine universi, scilicet quam nos. Et oportet dicere etiam qualia dicunt illi qui melius loquuntur, et in quorum dictis pauciores dubitationes apparent.

[84210] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 13 Deinde cum dicit omnes enim prosequitur suam intentionem; et circa hoc duo facit. Primo ponit opinionem illorum, qui posuerunt principia esse contraria. Secundo eorum qui posuerunt principia esse naturas quasdam separatas, ibi. Amplius si non erunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit in quo deficiant illi, qui dicunt principia esse contraria; dicens quod omnes antiqui philosophi posuerunt omnia esse ex principiis contrariis. Et quantum ad tria non recte dixerunt. Neque enim recte dixerunt in hoc, quod posuerunt res esse ex contrariis; neque etiam in hoc quod dixerunt omnia ex contrariis; et tertio defecerunt in hoc quod non dixerunt quomodo ex contrariis res producantur.

[84211] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 14 Secundo ibi, impassibilia namque manifestat quomodo in praedictis tribus defecerunt. Et primo quomodo defecerunt in hoc, quod posuerunt esse res ex contrariis. Secundo in hoc quod posuerunt omnia esse ex contrariis, ibi, amplius autem omnia pravi participatione. Tertio quomodo defecerunt in hoc quod non dixerunt quomodo ex contrariis res sint, ibi, omnes autem contraria dicentes et cetera. Dicit ergo primo, quod non recte dicunt res esse ex contrariis, quia contraria secundum se accepta sunt impassibilia adinvicem: non enim albedo patitur a nigredine, neque e converso. Non autem ex eis posset aliquid unum constitui, nisi adinvicem paterentur, ut sic reducantur ad aliquod medium.

[84212] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 15 Sed haec dubitatio secundum sententiam Aristotelis de facili solvitur. Quia Aristoteles posuit, praeter duo contraria esse tertium principium, quod est materia. Sic ergo unum contrariorum potest pati a reliquo, inquantum materia subiecta uni contrario, ab alio patitur.

[84213] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 16 Sed alii posuerunt materiam esse alterum contrariorum, et non aliquid praeter contraria. Sicut patet de illis, qui posuerunt ista contraria esse principia, inaequale et aequale, unum et multa. Attribuebant enim inaequalitatem et multitudinem materiae, aequalitatem et unitatem formae, sicut patet de opinione Platonis, licet philosophi naturales posuerint contrarium. Sed hoc eorum dictum solvitur eodem modo; quia materia, quae una est, quasi commune subiectum contrariorum, nulli est contraria.

[84214] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 17 Deinde cum dicit amplius autem manifestat philosophus, quomodo defecerunt dicendo omnia esse ex contrariis; et circa hoc duo facit. Primo

ostendit inconveniens, quod ex hac positione sequitur. Manifestum est enim quod prima contrariorum genera sunt bonum et malum, quia semper alterum contrariorum est ut privatio, et ita habet rationem mali. Si ergo omnia sunt ex contrariis, sequitur quod omnia participent malo praeter unum, scilicet bonum, quod est principium: nam alterum elementorum ponitur esse bonum, omnia vero alia ponuntur esse ex his duobus principiis. Hoc autem non est verum; quia in corporibus caelestibus et natura substantiarum separatarum non inveniuntur corruptio et malum.

[84215] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 18 Secundo ibi, alii autem ostendit quod positio ponentium omnia ex contrariis, non convenit positioni quorumdam philosophorum. Si enim omnia sunt ex contrariis, sequitur, ut dictum est, quod prima principia sint bonum et malum. Sed quidam non posuerunt bonum et malum esse principia; sed id quod est bonum, esse principium omnibus.

[84216] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 19 Tertio ibi, alii vero ostendit quomodo in ponendo bonum esse principium, defecerunt etiam illi. Et hoc ostendit primo in communi; dicens, quod quidam, licet recte dicerent ponentes bonum esse principium omnium, tamen in hoc defecerunt, quia non determinaverunt quomodo bonum esset principium, utrum scilicet ut finis, aut ut forma, aut ut movens. Haec enim tria habent rationem perfecti et boni; non autem materia, quae non perficitur nisi per formam, unde de ea mentionem non facit.

[84217] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 20 Secundo ibi, inconvenienter autem descendit ad speciales opiniones; et primo ad opinionem Empedoclis; dicens, quod inconvenienter Empedocles ponit bonum esse principium. Ponit enim amorem principium, quasi bonum. Sed amorem dicit esse principium dupliciter. Dicit enim quod est ut movens, inquantum habet unire et congregare: et iterum ponit, quod est principium sicut materia. Probat enim amorem esse partem mixtorum. Corpora enim ponebat esse mixta ex quatuor elementis et amicitia et lite. Licet autem contingat esse principium idem sicut materia et sicut movens, non tamen secundum eamdem rationem. Potest enim ignis esse movens secundum formam et materiale principium secundum materiam: non autem secundum idem: quia movens, inquantum huiusmodi, est in actu, materia autem, inquantum huiusmodi, est in potentia. Restat igitur assignandum secundum quid amor sit materia, et secundum quid est movens, quod ipse non assignat.

[84218] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 21 Aliud autem inconveniens, quod sequitur opinionem Empedoclis, est quod posuit litem esse primum principium incorruptibile. Quae quidem secundum ipsum videtur esse ipsa natura mali: malum autem secundum recte opinantes non ponitur principium esse, sed solum bonum, ut dictum est.

[84219] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 22 Tertio ibi, Anaxagoras autem descendit ad opinionem Anaxagorae; dicens, quod Anaxagoras posuit bonum esse principium primum quasi movens. Dixit enim quod intellectus movet omnia. Sed manifestum est quod semper *intellectus movet gratia alicuius*, idest propter finem. Quare oportet quod ponat alterum aliquod principium, propter quod intellectus moveat. Nisi forte dicat sicut nos diximus, scilicet quod idem potest esse intellectus et intellectum, et quod intellectus moveat propter seipsum, quod aliquo modo invenitur in his quae agunt per intellectum secundum nos. Ars enim medicinae agit propter sanitatem, et

sanitas est quodam modo ipsa ars medicinae, ut supra dictum est.

[84220] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 23 Aliud autem inconveniens sequi videtur contra opinionem Anaxagorae, si sustineatur communis opinio, scilicet quod contraria sunt principia omnium. Secundum hoc enim videbitur inconveniens, quod non facit aliquod principium contrarium bono et intellectui.

[84221] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 24 Deinde cum dicit omnes autem ostendit tertium quod supra posuit, scilicet quod ponentes principia contraria esse, non dicunt quomodo principiata sunt ex contrariis. Et hoc est quod dicit, quod omnes dicentes principia esse contraria non utuntur ad causandum ea quae sunt apparentia in entibus. Nisi *aliquis figuret*, idest nisi aliquis velit fingere vel figurabiliter dicere.

[84222] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 25 Et primo cum dicit, et quare haec quidem et cetera. Ostendit quod non possunt causare differentiam corruptibilium vel incorruptibilium. Dicit ergo, quod nullus antiquorum philosophorum assignat causam, quare entia quaedam sunt corruptibilia, et quaedam incorruptibilia. Ponunt enim quidam eorum entia omnia esse ex eisdem principiis, scilicet contrariis. Et haec est opinio antiquorum naturalium. Alii vero, scilicet poetae theologi, posuerunt omnia ex non ente. Unde supra dixit, quod generat mundum ex non ente. Et sic, cum eamdem originem utrique assignent omnibus entibus, non possunt causare distinctionem rerum secundum corruptibile et incorruptibile. Et ideo alii, ut ad hoc non cogantur, quod scilicet ponant omnia esse ex non ente, vel quod assignent causam distinctionis rerum, posuerunt omnia esse unum, totaliter a rebus distinctionem tollentes: et haec est opinio Parmenidis et Melissi.

[84223] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 26 Secundo ibi, amplius propter ostendit quod etiam in alio deficiunt, quia scilicet non possunt assignare causam, quare generatio sit sempiterna, nec possunt assignare quae sit universalis causa generationis; neutrum enim contrariorum est universalis generationis causa.

[84224] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 27 Tertio ibi, et duo principia tertium ponit, in quo deficiunt ponentes principia esse contraria. Necesse est enim eis assignare quod alterum contrariorum sit principalius principium, cum semper alterum sit ut privatio. Vel intendit, quod necesse est ponere aliquod principium principalius utroque contrariorum, ex quo ratio assignari possit quare quaedam attribuuntur uni contrariorum sicut principio, et quaedam alteri, utpote quare quodam tempore moveat lis elementa ad separationem, et quodam tempore amicitia ad congregationem.

[84225] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 28 Et hoc etiam accidit ponentibus esse species. Necesse enim est eis ponere aliquod principium principalius speciebus. Manifestum est enim, quod ea quae generantur et corrumpuntur, non semper eodem modo participant speciem. Unde oportet ponere aliquod principium, ex quo assignetur ratio, quare hoc individuum prius participavit, aut modo participat speciem.

[84226] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 29 Deinde cum dicit et aliis ponit quartum

inconveniens, quod eis sequitur; dicens, quod necesse est philosophis ponentibus principia esse contraria, quod sapientiae primae et honoratissimae scientiae, sit aliquid contrarium, quia sapientia est de primo principio, ut in primo ostensum est. Unde si primo principio non est aliquid contrarium, quia omnia contraria habent naturam quae est in potentia ad utrumque contrariorum, primum autem principium, secundum nos, est immateriale, ut ex dictis patet: unde relinquitur quod primo principio non sit contrarium aliquid, et quod primae scientiae non sit contraria aliqua scientia, sed solum ignorantia.

[84227] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 30 Deinde cum dicit amplius si descendit ad opinionem ponentium substantias separatas. Et primo ostendit quod inconveniens sequitur non ponentibus eas: et dicit, quod si non sint alia entia praeter sensibilia, non erit primum principium, sicut ostensum est, nec ordo rerum qualis assignatus est, nec generatio perpetua, nec principia qualia supra posuimus; sed semper erit principii principium in infinitum, utpote quod Socrates generetur a Platone et ille ab illo, et sic in infinitum, ut visum est omnibus antiquis philosophis naturalibus. Non enim ponebant aliquod principium universale primum, praeter ista principia particularia et sensibilia.

[84228] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 31 Si autem ostendit quod inconveniens sequitur ponentibus naturas quasdam separatas. Et primo quantum ad eos qui ponebant in huiusmodi naturis connexionem quamdam originis. Secundo quantum ad eos qui hoc non ponebant, ibi, dicentes autem numerum. Circa primum ducit ad quatuor inconvenientia: quorum primum est, quod species et numeri, quae ponebant quidam praeter sensibilia, nullius causae videntur esse. Sed si sint alicuius causae, non videbitur aliquid esse causa motus, quia huiusmodi non videntur habere rationem principiorum moventium.

[84229] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 32 Secundo ibi, adhuc quomodo ducit ad aliud inconveniens. Numerus enim non est magnitudo. Magnitudo autem non est nisi ex magnitudinibus, unde impossibile videtur assignare quomodo magnitudo et continuum sunt ex numeris qui non sunt continui. Non enim potest dici quod numerus causet continuum sicut principium motivum et formale.

[84230] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 33 Tertium ponit ibi, at vero. Dicens quod si species et numeri sunt prima principia, cum in speciebus et numeris non inveniatur contrarietas, sequitur quod non erunt contraria principia prima, quia non ponuntur factiva et motiva. Et sic continget non esse generationem et motum. Quia, si prima principia non sunt moventia, sed posterius causentur ex primis principiis, sequetur quod sunt in potentia priorum principiorum. Quod autem potest esse, potest et non esse. Unde sequitur quod generatio et motus non sunt sempiterna. Sed sunt sempiterna, ut supra positum est. Interimendum est igitur aliud praemissorum, scilicet quod ponebantur prima principia non esse moventia. Et hoc dictum est, scilicet in primo libro, quomodo prima principia sunt moventia.

[84231] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 34 Quartum ponit ibi, adhuc quomodo dicens quod nullus istorum dicere potest, quid faciat unum esse numerum, aut animam et corpus, aut

universaliter formam et id cuius est forma, nisi dicat, quod movens hoc facit, sicut nos supra diximus in octavo. Species autem et numeri non habent rationem causae moventis.

[84232] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 35 Deinde cum dicit dicentes autem ostendit quod inconveniens sequatur secundum illos, qui ponunt huiusmodi naturas esse inconnexas; dicens, quod ponentes primum in rebus esse numerum mathematicum, ut Pythagorici posuerunt, et sic consequenter semper *aliam naturam habitam*, idest consequentem, videlicet quod post numerum, magnitudinem, et post magnitudinem, sensibilia, et dicentes cuiuslibet naturae esse alia et alia principia, sicut quod alia sunt principia numerorum, et alia magnitudinum et alia sensibilium, isti inquam sic dicentes, faciunt substantiam *universi esse inconnexam*, idest sine ordine, ita quod una pars nihil conferat ad aliam vel ad alteram, sive sit sive non sit. Et similiter faciunt multa principia inconnexa.

[84233] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 36 Et hoc non potest esse, quia entia non volunt male disponi. Dispositio enim entium naturalium est qualis optima potest esse. Et hoc videmus in singulis, quod unumquodque est optimae dispositionis in sua natura. Unde multo magis oportet hoc existimare in toto universo.

[84234] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 37 Sed pluralitas principatuum non est bonum. Sicut non esset bonum quod essent diversae familiae in una domo, quae invicem non communicarent. Unde relinquitur quod totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore. Et hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super librum De causis expositio

prooemium

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Prooemium

[84235] Super De causis, pr. Sicut philosophus dicit in X Ethicorum, ultima felicitas hominis consistit in optima hominis operatione quae est supremae potentiae, scilicet intellectus, respectu optimi intelligibilis. Quia vero effectus per causam cognoscitur, manifestum est quod causa secundum sui naturam est magis intelligibilis quam effectus, etsi aliquando quoad nos effectus sint notiores causis propter hoc quod ex particularibus sub sensu cadentibus universalium et intelligibilium causarum cognitionem accipimus. Oportet igitur quod simpliciter loquendo primae rerum causae sint secundum se maxima et optima intelligibilia, eo quod sunt maxime entia et maxime vera cum sint aliis essentiae et veritatis causa, ut patet per philosophum in II metaphysicae, quamvis huiusmodi primae causae sint minus et posterius notae quoad nos: habet enim se ad ea intellectus noster sicut oculus noctuae ad lucem solis quam propter excedentem claritatem perfecte percipere non potest. Oportet igitur quod ultima felicitas hominis quae in hac vita haberi potest, consistat in consideratione primarum causarum, quia illud modicum quod de eis sciri potest, est magis amabile et nobilius omnibus his quae de rebus inferioribus cognosci possunt, ut patet per philosophum in I de partibus animalium; secundum autem quod haec cognitio in nobis perficitur post hanc vitam, homo perfecte beatus constituitur secundum illud Evangelii: *haec est vita aeterna ut cognoscant te Deum verum unum.* Et inde est quod philosophorum intentio ad hoc principaliter erat ut, per omnia quae in rebus considerabant, ad cognitionem primarum causarum pervenirent. Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent: primo quidem incipientes a logica quae modum scientiarum tradit, secundo procedentes ad mathematicam cuius etiam pueri possunt esse capaces, tertio ad naturalem philosophiam quae propter experientiam

tempore indiget, quarto autem ad moralem philosophiam cuius iuvenis esse conveniens auditor non potest, ultimo autem scientiae divinae insistebant quae considerat primas entium causas. Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta, per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in Graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur elementatio theologica; in Arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos de causis dicitur, quem constat de Arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. Intentio igitur huius libri qui de causis dicitur, est determinare de primis causis rerum. Et, quia nomen causae ordinem quemdam importat et in causis ordo ad invicem invenitur, praemittit, quasi quoddam principium totius sequentis operis, quamdam propositionem ad ordinem causarum pertinentem, quae talis est.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super librum De causis expositio

a lectione I ad lectionem XXXII

Thomas de Aquino cum Aristotele et Platone a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Lectio 1

[84236] Super De causis, l. 1 *Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis.* Ad cuius manifestationem unum corollarium inducit, per quod manifestatur primum sicut per quoddam signum; unde subdit: *cum ergo removet causa secunda universalis virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea.* Et ad huius probationem inducit tertium, dicens: *quod est quia universalis causa prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda.* Et ex hoc concludit quod secundo positum est, et convenienter. Necesse est enim id quod prius advenit ultimo abscedere; videmus enim ea quae sunt priora in compositione esse ultima in resolutione. Sic igitur intentio huius propositionis in his tribus consistit, quorum primum est quod causa prima plus influit in effectum quam secunda, secundum est quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu, tertium est quod prius ei advenit. Quae quidem tria Proclus proponit in duabus propositionibus, primum in LVI propositione sui libri, quae talis est: *omne quod a secundis producitur, et a prioribus et causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur*; alia vero proponit in sequenti propositione quae talis est: *omnis causa et ante causatum operatur et post ipsum plurium est substitutiva.* His autem tribus praemissis ad ea manifestanda procedit, primo quidem per exemplum, secundo per rationem, ibi: et causa prima adiuvat. Exemplum autem videtur pertinere ad causas formales in quibus quanto forma est universalior tanto prior esse videtur. Si igitur accipiamus aliquem hominem, forma quidem specifica eius attenditur in hoc quod est rationalis, forma autem generis eius attenditur in hoc quod est vivum vel animal; ulterius autem id quod est omnibus commune est esse. Manifestum est autem in generatione unius particularis hominis quod in materiali subiecto primo invenitur esse, deinde invenitur vivum, postmodum autem est homo; prius enim ipse est animal quam homo, ut dicitur in II de generatione animalium. Rursumque in via corruptionis primo amittit usum rationis et remanet vivum et spirans, secundo amittit vitam et remanet ipsum ens, quia non corrumpitur in nihilum. Et sic potest intelligi hoc exemplum secundum viam generationis et corruptionis alicuius individui. Et haec est eius intentio, quod patet ex hoc quod dicit: *cum ergo individuum non est homo*, id est secundum actum proprium hominis, *est animal*, quia adhuc remanet in eo operatio animalis quae consistit in motu et sensu; *et*, cum *non est animal, est esse tantum*, quia remanet corpus penitus inanimatum. Verificatur hoc exemplum in ipso rerum ordine: nam priora sunt existentia viventibus et viventia hominibus, quia remoto homine non removetur animal secundum continentiam, sed e converso quia, si non est animal, non est homo. Et eadem ratio est de animali et esse. Deinde cum dicit: et causa prima etc., probat tria

praedicta per rationem. Primum autem, scilicet quod causa prima plus influat quam secunda, sic probat: eminentius convenit aliquid causae quam causato; sed operatio qua causa secunda causat effectum, causatur a causa prima, nam *causa prima adiuvat causam secundam* faciens eam operari; ergo huius operationis secundum quam effectus producitur a causa secunda, magis est causa causa prima quam causa secunda. Proclus autem expressius hoc sic probat: causa enim secunda, cum sit effectus causae primae, substantiam suam habet a causa prima; sed a quo habet aliquid substantiam, ab eo habet potentiam sive virtutem operandi; ergo causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima. Sed causa secunda per suam potentiam vel virtutem est causa effectus; ergo hoc ipsum quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa. Esse ergo causam effectus inest primo causae primae, secundo autem causae secundae; quod autem est prius in omnibus, est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda. Secundum, scilicet quod impressio causae primae tardius recedat ab effectu, probat ibi: et quando removetur causa secunda et cetera. Et inducit talem rationem: quod vehementius inest, magis inhaeret; sed prima causa vehementius imprimit in effectu quam causa secunda, ut probatum est; ergo eius impressio magis inhaeret; ergo tardius recedit. Tertium, scilicet quod prius adveniat, probat ibi: et non est causatum causae secundae etc., tali ratione. Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae; ergo et causatum non procedit a causa secunda nisi per virtutem causae primae; sic igitur virtus causae primae dat effectui ut attingatur a virtute causae secundae; prius ergo attingitur a virtute causae primae. Hoc autem uno medio Proclus sic probat. Causa prima est magis causa quam secunda; ergo est perfectioris virtutis. Sed quanto virtus alicuius causae est perfectior, tanto ad plura se extendit; ergo virtus causae primae ad plura se extendit quam virtus causae secundae. Sed id quod in pluribus est, prius est in adveniendo et ultimum in recedendo; ergo impressio causae primae primo advenit et ultimo recedit. Est autem considerandum in quibus causis haec propositio habeat veritatem. Et siquidem ad genera causarum quaestio referatur, manifestum est quod habet veritatem in quolibet causarum genere suo modo. Et in causis quidem formalibus exemplum inductum est. In causis autem materialibus similis ratio invenitur; nam id quod primo substernitur ut materia, causa est propinquioris materiae ut et ipsa materialiter substet, sicut materia prima elementis, quae sunt quodammodo materia mixtorum corporum. Utrumque autem horum ostendit idem esse in efficientibus causis. Manifestum est enim quod, quanto aliqua causa efficiens est prior, tanto eius virtus ad plura se extendit; unde oportet ut proprius effectus eius communior sit. Causae vero secundae proprius effectus in paucioribus invenitur; unde et particularior est. Ipsa enim causa prima producit vel movet causam secundo agentem, et sic fit ei causa ut agat. Inveniuntur igitur praedicta tria quae tacta sunt, primordialiter quidem in causis efficientibus et ex hoc manifestum est quod derivatur ad causas formales: unde et hic ponitur verbum influendi et Proclus utitur verbo productionis quae exprimit causalitatem causae efficientis. Quod autem ex causis efficientibus derivetur ad causas materiales, non est adeo manifestum, eo quod causae efficientes quae sunt apud nos, non producunt materiam sed formam; sed, si consideremus causas universales a quibus procedunt et materialia rerum principia, necesse est quod hic ordo derivetur et ad materiales causas ex causis efficientibus. Quia enim primae et supremae causae efficacia seu causalitas ad plura se extendit, necesse est quod id quod primo subsistit in omnibus sit a prima omnium causa. Deinde a causis secundis adduntur dispositiones quibus materiae approprientur singulis rebus. Quod etiam utcumque in his quae apud nos sunt, apparet: nam omnibus artificialibus materiam primam exhibet natura; deinde per artes quasdam priores materia naturalis disponitur ut congruat particularioribus artificiis; comparatur autem prima omnium causa ad totam naturam sicut natura ad artem; unde id quod primo subsistit in tota natura est a prima omnium causa, quod appropriatur singulis rebus officio causarum secundarum. In causis etiam finalibus manifestum est verificari omnia praedicta, nam propter ultimum finem, qui est universalis, alii fines appetuntur, quorum appetitus advenit post appetitum ultimi finis et ante ipsum cessat; sed et huius ordinis ratio ad genus causae efficientis reducitur, nam finis in tantum est causa in quantum movet efficientem ad agendum, et sic, prout habet rationem moventis, pertinet quodammodo ad causae efficientis genus. Si autem quaeratur in unoquoque causarum genere utrum praedicta verificentur in omnibus causis quomodolibet ordinatis, manifestum est quod non. Invenimus enim causas ordinari dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem quando intentio primae causae respicit usque ad ultimum effectum per omnes medias causas, sicut cum ars fabrilis movet manum, manus martellum qui ferrum percussura extendit, ad quod fertur intentio artis. Per accidens autem quando intentio causae non procedit nisi ad proximum effectum; quod autem ab illo effectu efficiatur iterum aliud, est praeter intentionem primi efficientis, sicut cum aliquis accendit candelam, praeter intentionem eius est quod iterum accensa candela accendat aliam et illa aliam; quod autem praeter intentionem est, dicimus esse per accidens. In causis igitur per se ordinatis haec propositio habet veritatem, in quibus causa prima movet omnes causas medias ad effectum; in causis autem ordinatis per accidens est e converso, nam effectus qui per se producitur a causa proxima, per accidens producitur a causa prima, praeter intentionem eius existens. Quod autem est per se potius est eo quod est per accidens, et propter hoc signanter dicit: *causa universalis*, quae est causa per se.

Lectio 2

[84237] Super De causis, l. 2 Praemissa prima propositione sicut quodam principio ad totum tractatum sequentem, incipit hic agere de primis causis rerum. Et dividitur in partes duas: in prima agit de distinctione primarum causarum; in secunda de coordinatione sive dependentia earum ad invicem, in 16 propositione, ibi: omnes virtutes quibus non est finis et cetera. Prima dividitur in partes duas: in prima distinguit causas primas; in secunda determinat de singulis, in 6 propositione, ibi: causa prima superior est, et cetera. Causae autem universales rerum sunt trium generum, scilicet causa prima quae est Deus, intelligentiae et animae, unde circa primum tria facit: primo enim distinguit haec tria genera quorum primum est indivisum, quia causa prima est una tantum; secundo distinguit intelligentias, ibi 4 propositione: prima rerum creatarum etc.; in tertia distinguit animas, 5 propositione, ibi: intelligentiae superiores et cetera. Circa primum duo facit: primo distinguit tria praedicta genera; secundo ostendit quomodo uniuntur per participationem quamdam

in ultimo, in 3 propositione, ibi: omnis anima nobilis et cetera. Circa primum ponit talem propositionem: *omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut post aeternitatem et supra tempus.* Ad cuius propositionis intellectum oportet primo videre quid sit aeternitas, deinde quomodo praedicta propositio habeat veritatem. Nomen igitur aeternitatis indeficientiam quamdam sive interminabilitatem importat: dicitur enim aeternum quasi extra terminos existens; sed, quia, ut philosophus dicit in VIII physicorum, in omni motu est quaedam corruptio et generatio in quantum aliquid esse incipit et aliquid esse desinit, necesse est quod in quolibet motu sit quaedam deficientia; unde omnis motus aeternitati repugnat. Vera igitur aeternitas cum indeficientia essendi etiam immobilitatem importat. Et, quia prius et posterius in duratione temporis provenit ex motu, ut patet in IV physicorum, ideo tertio oportet quod sit aeternitas absque priori et posteriori tota simul existens, secundum quod Boethius definit eam in fine de consolatione, dicens: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Quaecumque igitur res cum indeficientia essendi habet immobilitatem et est absque temporali successione, potest dici aeterna, et secundum hunc modum substantias immateriales separatas Platonici et Peripatetici aeternas dicebant, superaddentes ad rationem aeternitatis quod semper esse habuit, quod fidei Christianae non est consonum. Sic enim aeternitas soli Deo convenit. Dicimus autem eas aeternas tamquam incipientes obtinere a Deo esse perpetuum et indeficiens sine motu et temporis successione, unde et Dionysius dicit X capitulo de divinis nominibus quod non simpliciter sunt coaeterna Deo quae in Scripturis aeterna dicuntur; unde aeternitatem sic acceptam quidam nominant aevum, quod ab aeternitate primo modo accepta distinguunt. Sed, si quis recte consideret, aevum et aeternitas non differunt nisi sicut anthropos et homo. In Graeco enim evon aeternitas dicitur sicut et anthropos homo. His igitur praemissis sciendum est quod haec propositio in libro Procli LXXXVIII invenitur sub his verbis: *omne enter, vel existenter, ens aut ante aeternitatem est, aut in aeternitate, aut participans aeternitate.* Dicitur autem enter ens per oppositum ad mobiliter ens, sicut esse stans dicitur per oppositum ad moveri; per quod datur intelligi quid est quod in hoc libro dicitur *omne esse superius*, quia scilicet est supra motum et tempus. Huiusmodi enim esse secundum utrumque auctorem in utroque libro in tres gradus distinguitur; non tamen est eadem omnino ratio utrobique. Proclus enim hanc propositionem inducit secundum Platonicorum suppositiones, qui, universalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et universalius tanto prius esse ponebant. Manifestum est enim quod haec dictio aeternitas abstractius est quam aeternum; nam nomine aeternitatis ipsa aeternitatis essentia designatur, nomine autem aeterni id quod aeternitatem participat. Rursumque ipsum esse communius est quam aeternitas: *omne enim aeternum ens est, non autem omne ens est aeternum*; unde secundum praedicta ipsum esse separatum est ante aeternitatem, id autem quod est cum aeternitate est ipsum esse sempiternum, id autem quod est aeternitatem participans et quasi post aeternitatem est omne id quod esse aeternum participat. Sed huius libri auctor in primo quidem aliqualiter cum praedictis positionibus concordat. Unde exponit quod *esse quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa aeternitati.* Et ad hoc probandum inducit quod *in ipsa*, id est aeternitate, *est esse acquisitum*, id est participatum. Et hoc probat quia ea quae sunt minus communia participant ea quae sunt magis communia; aeternitas autem est minus commune quam esse; unde subdit: *et dico quod omnis aeternitas est esse sed non omne* *esse est aeternitas; ergo esse est plus commune quam aeternitas.* Sic igitur probat auctor quod aeternitas participat esse; ipsum autem esse abstractum est causa prima cuius substantia est suum esse; unde relinquitur quod causa prima est causa a qua acquiritur esse sempiternum cuicumque rei semper existenti. Sed in aliis duobus membris divisionis recedit auctor huius libri ab intentione Procli et magis accedit ad communes sententias et Platonicorum et Peripateticorum. Exponit enim secundum gradum quod *esse cum aeternitate est intelligentia.* Quia enim aeternitas, ut dictum est, importat indeficientiam cum immobilitate, illud quod secundum omnia est indeficiens et immobile, totaliter attingit aeternitatem; ponitur autem secundum praedictos philosophos quod intelligentia sive intellectus separatus habet indeficientiam et immobilitatem et quantum ad esse et quantum ad virtutem et quantum ad operationem; unde CLXIX propositio Procli est: *omnis intellectus in aeternitate substantiam habet et potentiam et operationem.* Et secundum hoc probatur hic quod intelligentia est cum aeternitate, quia est omnino secundum habitudinem unam ita quod non patitur aliquam alteritatem nec virtutis nec operationis neque etiam destruitur secundum substantiam. Et propter hoc etiam postea dicit quod *parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea et non alteratur*, quia scilicet ad omne id quod est intelligentiae aeternitas se extendit. Tertium vero gradum exponit de anima quae habet esse superius, scilicet supra motum et tempus. Huiusmodi enim anima magis appropinquat ad motum quam intelligentia, quia videlicet intelligentia non attingitur a motu neque secundum substantiam neque secundum operationem. Anima autem secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit aeternitatem, sed secundum operationem attingit motum quia, ut philosophi probant, oportet omne quod movetur ab alio reduci in aliquod primum quod seipsum movet. Hoc autem secundum Platonem quidem est anima quae seipsam movet, secundum Aristotelem autem est corpus animatum cuius motus principium est anima; et sic utroque modo oportet quod primum principium motus sit anima, et ideo motus est ipsius animae operatio. Et, quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animae; unde et Proclus dicit CXCI propositione: *omnis anima participabilis substantiam quidem aeternalem habet, operationem autem secundum tempus.* Et ideo hic dicitur quod *connexa est cum aeternitate inferius*, connexa quidem aeternitati quantum ad substantiam, sed inferius quia inferiori modo participat aeternitatem quam intelligentia. Quod probat per hoc quia *est susceptibilior impressionis quam intelligentia.* Anima enim non solum recipit impressionem causae primae sicut intelligentia, sed etiam suscipit impressionem intelligentiae; quanto autem aliquid magis est remotum a primo quod est aeternitatis causa, tanto debilius aeternitatem participat. Et, quamvis anima attingat ad infimum gradum aeternitatis, tamen est supra tempus sicut causa supra causatum; est enim causa temporis in quantum est causa motus ad quem sequitur tempus. Loquitur enim hic de anima quam attribuunt philosophi corpori caelesti, et propter hoc dicit quod *est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus.* Horizon enim est circulus terminans visum, et est infimus terminus superioris hemispherii, principium autem inferioris; et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis. Huic autem sententiae etiam Dionysius concordat X capitulo de divinis nominibus, hoc excepto quod non asserit caelum habere animam, quia hoc Catholica fides non asserit. Dicit enim quod Deus est ante aeternum et quod, secundum Scripturas, dicuntur aliqua aeterna et temporalia, quod est intelligendum secundum modos positos in sacra Scriptura; *media* *autem existentium et factorum*, id est generabilium, *sunt quaecumque secundum aliquid quidem aeternum, secundum aliquid vero tempus participant.*

Lectio 3

[84238] Super De causis, l. 3 Quia ea quae sunt superiorum, inferioribus insunt secundum aliqualem participationem, postquam divisit tres gradus superiorum entium, quorum unum est superius aeternitate, quod est Deus, aliud autem est cum aeternitate, quod est intelligentia, tertium autem post aeternitatem, quod est anima, nunc intendit ostendere quomodo tertium participat et quod est primi et quod est secundi, dicens: *omnis anima nobilis tres habet operationes; nam ex operationibus eius est operatio animalis et intelligibilis et operatio divina.* Quae autem dicatur *anima nobilis* intelligi potest ex verbis Procli qui hanc propositionem ponit CCI, sub his verbis: *omnes divinae animae triplices habent operationes: has quidem ut animae, has autem ut suscipientes intellectum divinum, has autem ut diis extraiunctae.* Ex quo patet quod anima nobilis dicitur hic anima divina. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Plato posuit universales rerum formas separatas per se subsistentes. Et, quia huiusmodi formae universales universalem quamdam causalitatem, secundum ipsum, habent supra particularia entia quae ipsas participant, ideo omnes huiusmodi formas sic subsistentes deos vocabat; nam hoc nomen Deus universalem quamdam providentiam et causalitatem importat. Inter has autem formas hunc ordinem ponebat quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis simplex et prior causa; participatur enim a posterioribus formis, sicut si ponamus animal participari ab homine et vitam ab animali et sic inde; ultimum autem quod ab omnibus participatur et ipsum nihil aliud participat, est ipsum unum et bonum separatum quod dicebat summum Deum et primam omnium causam. Unde et in libro Procli inducitur propositio CXVI, talis: *omnis Deus participabilis est*, id est participat, *excepto uno.* Et, quia huiusmodi formae quas deos dicebant sunt secundum se intelligibiles, intellectus autem fit actu intelligens per speciem intelligibilem, sub ordine deorum, id est praedictarum formarum, posuerunt ordinem intellectuum qui participant formas praedictas ad hoc quod sint intelligentes, inter quas formas est etiam intellectus idealis. Sed intellectus praedicti participant praedictas formas secundum modum immobilem, in quantum intelligunt eas. Unde sub ordine intellectuum ponebant tertium ordinem animarum quae mediantibus intellectibus participant formas praedictas secundum motum, in quantum scilicet sunt principia corporalium motuum per quos superiores formae participantur in materia corporali. Et sic quartus ordo rerum est ordo corporum. Inter intellectus autem, superiores quidem dicebant esse divinos intellectus, inferiores autem intellectus quidem sed non divinos, quia intellectus idealis qui est per se Deus, secundum eos, participatur quidem a superioribus intellectibus secundum utrumque, scilicet secundum quod est intellectus et secundum quod est Deus, ab inferioribus vero intellectibus secundum quod est intellectus tantum, et ideo non sunt intellectus divini; sortiuntur enim intellectus superiores non solum quod sint intellectus sed etiam quod sint divini. Similiter etiam cum animae applicentur diis mediantibus intellectibus quasi propinquioribus, ipsae

etiam animae superiores sunt divinae propter intellectus divinos quibus applicantur vel quos participant; inferiores autem animae veluti applicatae intellectibus non divinis sunt non divinae. Et, quia corpora recipiunt motum per animam, consequens etiam est ut superiora corpora sint divina, secundum eos, et inferiora corpora non divina. Unde Proclus dicit CXXIX propositione: *omne corpus divinum per animam deificatam est divinum, omnis autem anima divina propter divinum intellectum, omnis autem intellectus divinus secundum participationem divinae unitatis.* Et, quia deos appellabant primas formas separatas in quantum sunt secundum se universales, consequenter et intellectus divinos et animas divinas et corpora divina dicebant secundum quod habent quamdam universalem influentiam et causalitatem super subsequentia sui generis et inferiorum generum. Hanc autem positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebant ordinatim diversas formas separatas quas deos dicebant, ut scilicet aliud esset per se bonitas et aliud per se esse et aliud per se vita et sic de aliis. Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa a qua res participant omnes huiusmodi perfectiones, et sic non ponemus multos deos sed unum. Et hoc est quod dicit V capitulo de divinis nominibus: *non autem aliud esse bonum dicit*, scilicet sacra Scriptura, *et aliud existens et aliud vitam aut sapientiam neque multas causas et aliorum alias productivas deitates excedentes et subiectas, sed unius esse omnes bonos processus.* Quomodo autem hoc esse possit, ex hoc ostendit consequenter quia, cum Deus sit ipsum esse et ipsa essentia bonitatis, quidquid pertinet ad perfectionem bonitatis et esse, totum ei essentialiter convenit, ut scilicet ipse sit essentia vitae et sapientiae et virtutis et ceterorum. Unde post aliqua subdit: *etenim Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso esse praeaccepit.* Et hoc sequitur auctor huius libri. Non enim invenitur inducere aliquam multitudinem deitatis, sed unitatem in Deo constituit, distinctionem autem in ordine intellectuum et animarum et corporum. Secundum hoc igitur dicitur *anima nobilis*, id est divina anima caelestis corporis, secundum opinionem philosophorum qui posuerunt caelum animatum; haec enim anima, secundum eos, habet aliquam influentiam universalem super res per motum, et ex hoc divina dicitur eo modo loquendi quo etiam apud homines qui universalem curam rei publicae habent divi dicuntur. De hac ergo anima nobilissime divina dicit quod habet operationem divinam, et exponens dicit quod *operatio divina eius est quia ipsa praeparat naturam*, in quantum scilicet est principium primi motus cui tota natura subiicitur. Et hoc habet per virtutem participatam a causa prima quae est universalis omnium causa ex qua sortitur quamdam universalem causalitatem in res naturales. Et ideo assignans rationem huius operationis divinae animae convenientis dicit quod *ipsa est exemplum*, id est imago, *virtutis superioris*, id est divinae. Exemplificatur enim in praedicta anima universalitas divinae virtutis, quod scilicet, sicut Deus est universalis causa omnium entium, ita praedicta anima est universalis causa naturalium rerum quae moventur. Secundam autem operationem animae nobilis seu divinae ponit intelligibilem, quae quidem, sicut ipse exponit, est in hoc quod ipsa cognoscit res in quantum participat virtutem intelligentiae. Quare autem virtutem intelligentiae participat, ostendit per hoc quod anima est creata a causa prima mediante intelligentia; unde anima est a Deo sicut a causa prima, ab intelligentia autem sicut a causa secunda. Effectus autem omnis participat aliquid de virtute suae causae; unde relinquitur quod anima, sicut facit operationem divinam in quantum est a causa prima, ita facit operationem intelligentiae in quantum est ab ea, participans eius virtutem. Hoc autem quod hic dicitur quod *causa prima creavit esse animae mediante intelligentia* quidam male intelligentes, existimaverunt secundum auctorem istius libri quod intelligentiae essent creatrices substantiae animarum. Sed hoc est contra positiones Platonicas. Huiusmodi enim causalitates simplicium entium ponebant secundum participationem; participatur autem non quidem id quod est participans, sed id quod est primum per essentiam suam tale: puta, si albedo esset separata, ipsa albedo simplex esset causa omnium alborum in quantum sunt alba, non autem aliquid albedinem participans. Secundum hoc ergo Platonici ponebant quod id quod est ipsum esse est causa existendi omnibus, id autem quod est ipsa vita est causa vivendi omnibus, id autem quod est ipsa intelligentia est causa intelligendi omnibus; unde Proclus dicit XVIII propositione sui libri: *omne derivans esse aliis, ipsum prime est hoc quod tradit recipientibus derivationem.* Cui sententiae concordat quod Aristoteles dicit in II metaphysicae quod id quod est primum et maxime ens est causa subsequentium. Est ergo intelligendum quod ipsa essentia animae, secundum praedicta, creata est a causa prima quae est suum ipsum esse, sed consequentes participationes habet ab aliquibus posterioribus principiis, ita scilicet quod vivere habet a prima vita et intelligere a prima intelligentia; unde et in 18 propositione huius libri dicitur: *res omnes habent essentiam per ens primum, et res vivae sunt per vitam primam, et res intelligibiles habent scientiam propter intelligentiam primam.* Sic ergo intelligit quod *prima causa creavit esse animae mediante intelligentia* quod causa prima sola creavit essentiam animae; sed, quod anima sit intelligibilis, hoc habet ex operatione intelligentiae. Et hic sensus ostenditur manifeste per verba quae sequuntur: *postquam ergo*, inquit, *creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut stramentum intelligentiae*, id est substravit eam operationi intelligentiae, ut scilicet intelligentia agat in ipsam operationem suam, dans ei ut sit intelligibilis. Unde concludit quod *propter hoc anima intelligibilis efficit operationem intelligibilem.* Et hoc etiam concordat cum eo quod dictum est in 1 propositione quod effectus causae primae praeexistit effectui causae secundae et universalius diffunditur: esse enim quod est communissimum, diffunditur in omnia a causa prima; sed intelligere non communicatur omnibus ab intelligentia, sed quibusdam, praesupponendo esse quod habent a primo. Sed etiam haec positio, si non sane intelligatur, repugnat veritati et sententiae Aristotelis qui arguit in III metaphysicae contra Platonicos ponentes huiusmodi ordinem causarum separatarum secundum ea quae de individuis praedicantur. Quia sequitur quod Socrates erit multa animalia, scilicet ipse Socrates et homo separatus et etiam animal separatum: homo enim separatus participat animal et ita est animal; Socrates autem participat utrumque, unde et est homo et est animal; non igitur Socrates esset vere unum si ab alio haberet quod esset animal et ab alio quod esset homo. Unde, cum esse intelligibile pertineat ad ipsam naturam animae utpote essentialis differentia eius, si ab alio haberet esse et ab alio naturam intellectivam sequeretur quod non esset unum simpliciter; oportet ergo dicere quod, a prima causa a qua habet essentiam, habet etiam intellectualitatem. Et hoc concordat sententiae Dionysii supra positae, scilicet quod non aliud sit ipsum bonum, ipsum esse et ipsa vita et ipsa sapientia, sed unum et idem quod est Deus, a quo derivatur in res et quod sint et quod vivant et quod intelligant, ut ipse ibidem ostendit. Unde et Aristoteles, in XII metaphysicae, signanter Deo attribuit et intelligere et vivere, dicens quod ipse est vita et intelligentia, ut excludat praedictas Platonicas positiones. Aliquo tamen modo potest hoc habere veritatem, si referatur non ad naturam intellectualem, sed ad formas intelligibiles quas animae intellectivae recipiunt per operationem intelligentiarum; unde et Dionysius dicit IV capitulo de divinis nominibus quod *animae per Angelos fiunt participes illuminationum a Deo emanantium.* Tertiam vero operationem animae nobilis sive divinae ponit animalem. Et exponit quod *animalis operatio est* in hoc quod *ipsa movet corpus primum et* per consequens *omnia corpora naturalia; ipsa* enim *est causa motus* in rebus. Et huius rationem postea assignat. Quia enim anima est inferior quam intelligentia utpote *suscipiens intelligentiae impressionem*, consequens est ut *inferiori* modo operetur *in ea quae sunt sub ipsa* quam intelligentia imprimat in subiecta sibi, quia causa primaria plus influit quam secunda, ut ex 1 propositione patet. Intelligentia autem imprimit in animas sine motu, in quantum scilicet facit animam cognoscere, quod est sine motu; sed anima imprimit in corpora per motum, et id quod est sub ea, scilicet corpus, non recipit impressionem animae nisi in quantum movetur ab ipsa. Et consequenter assignat causam quare dicendum sit quod motus corporum naturalium sit ab anima; videmus enim omnia corpora naturalia directe pervenire per suas operationes et motus ad debitos fines, quod non posset fieri nisi ab aliquo intelligente dirigerentur. Ex quo videtur quod motus corporum sit ab anima quae influit virtutem suam super corpora, movendo ea. Haec etiam positio non est rata in fide, scilicet quod motus caeli sit ab anima; sed Augustinus hoc sub dubio relinquit in II super Genesim ad litteram. Quod autem sit a Deo dirigente totam naturam et quod corporalis creatura moveatur a Deo mediantibus intelligentiis sive Angelis, hoc asserit Augustinus in III de Trinitate et Gregorius in IV dialogorum. Ultimo autem concludit propositum, scilicet quod anima nobilis habeat tres praedictas operationes. Ei autem quod dictum est de intellectu divino et anima divina concordat sententia Dionysii qui, in IV capitulo de divinis nominibus, superiores Angelos vocat divinas mentes, id est intellectus, per quos etiam animae deiformi dono participant secundum suam virtutem; sed divinitatem accipit secundum coniunctionem ad Deum, non autem secundum universalem influentiam in creata. Illud enim est magis divinum, quia et in ipso Deo maius est id quod ipse est quam id quod in aliis causat.

Lectio 4

[84239] Super De causis, l. 4 Postquam auctor huius libri distinxit triplicem gradum superioris esse et ostendit quomodo participative invenitur totum in infimo eorum, nunc intendit ostendere distinctionem secundi gradus, scilicet ipsius esse quod est cum aeternitate; nam primum gradum qui est causae primae ante aeternitatem existentis, praetermittit quasi indivisum, ut dictum est. In hoc tamen aliter procedit quam in aliis; nam in omnibus aliis praemittit propositionem et posita expositione propositionem praemissam probat, hic autem more dividentium primo praemittit quod commune est, secundo illud dividit, ibi: et esse creatum quamvis sit unum etc., tertio inter partes divisionis differentiam assignat, ibi: et omne quod ex eo sequitur et cetera. Id autem quod est commune omnibus intelligentiis distinctis est esse creatum primum, de quo quidem praemittit talem propositionem: *prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsam creatum aliud.* Et hanc

etiam propositionem Proclus in suo libro ponit CXXXVIII, sub his verbis: *omnium participantium divina proprietate et deificatorum primum est et supremum ens.* Cuius quidem ratio est, secundum positiones Platonicas, quia, sicut supra dictum est, quanto aliquid est communius, tanto ponebant illud esse magis separatum et quasi prius a posterioribus participatum, et sic esse posteriorum causam. In ordine autem eorum quae de rebus dicuntur, communissimum ponebant unum et bonum, et communius etiam quam ens, quia bonum vel unum de aliquo invenitur praedicari de quo non praedicatur ens, secundum eos, scilicet de materia prima quam Plato coniungebat cum non ente, non distinguens inter materiam et privationem, ut habetur in I physicorum, et tamen materiae attribuebat unitatem et bonitatem, in quantum habet ordinem ad formam; bonum enim non solum dicitur de fine sed de eo quod est ad finem. Sic igitur summum et primum rerum principium ponebant Platonici ipsum unum et ipsum bonum separatum, sed post unum et bonum nihil invenitur ita commune sicut ens; et ideo ipsum ens separatum ponebant quidem creatum, utpote participans bonitatem et unitatem, tamen ponebant ipsum primum inter omnia creata. Dionysius autem ordinem quidem separatorum abstulit, sicut supra dictum est, ponens eumdem ordinem quem et Platonici in perfectionibus quae ceterae res participant ab uno principio, quod est Deus; unde in IV capitulo de divinis nominibus, praeordinat nomen boni in Deo omnibus divinis nominibus, et ostendit quod eius participatio usque ad non ens extenditur, intelligens per non ens materiam primam. Dicit enim: *et, si est fas dicere, bonum quod est super omnia existentia et ipsum non existens desiderat.* Sed inter ceteras perfectiones a Deo participatas in rebus, primo ponit esse; sic enim dicit V capitulo de divinis nominibus: *ante alias Dei participationes esse propositum est, et est ipsum secundum se esse senius, eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse, et eo quod est per se divinam similitudinem esse.* Secundum quem modum etiam auctor huius libri hoc intelligere videtur. Dicit enim quod *hoc ideo est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam.* Et quomodo sit supra ista, ostendit subdens: *et non est post causam primam latius*, id est aliquid communius, et per consequens *neque prius causatum ipso*; causa autem prima est latior quia extendit etiam se ad non entia secundum praedicta. Et ex hoc concludit quod, *propter illud* quod dictum est, ipsum esse *factum est superius omnibus rebus creatis*, quia scilicet inter ceteros Dei effectus communius est, *et* est etiam *vehementius unitum*, id est magis simplex; nam ea quae sunt minus communia videntur se habere ad magis communia per modum additionis cuiusdam. Videtur tamen non esse eius intentio ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici loquebantur, neque de esse participato communiter in omnibus existentibus, sicut loquitur Dionysius, sed de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius. Et, quamvis esse superius sit et in intelligentia et in anima, tamen in ipsa intelligentia prius consideratur ipsum esse quam intelligentiae ratio, et similiter est in anima; et propter hoc praemisit quod est supra animam et supra intelligentiam. De hoc igitur esse in intelligentiis participato, rationem assignat quare sit maxime unitum. Dicit enim quod hoc contingit *propter propinquitatem suam* primae causae quae est *esse purum* subsistens et est *vere unum* non participatum *in quo non* potest aliqua *multitudo* inveniri differentium secundum essentiam; quod autem est propinquius ei quod est per se unum, est magis unitum quasi magis participans unitatem; unde intelligentia quae est propinquissima causae primae habet esse maxime unitum. Deinde cum dicit: et ipsum quidem non est factum multa etc., ostendit rationem distinctionis quae potest esse in intelligentiis secundum essentiam. Ubi considerandum est quod, si aliqua forma vel natura sit omnino separata et simplex, non potest in ea cadere multitudo, sicut, si aliqua albedo esset separata, non esset nisi una: nunc autem inveniuntur multae albedines diversae quae participant albedinem. Sic igitur, si esse creatum primum esset esse abstractum, ut Platonici posuerunt, tale esse non posset multiplicari, sed esset unum tantum. Sed, quia esse creatum primum est esse participatum in natura intelligentiae, multiplicabile est secundum diversitatem participantium. Et hoc est quod dicit: *et ipsum quidem*, scilicet esse creatum primum, *non est factum multa*, id est distinctum in multas intelligentias, *nisi quia, licet ipsum sit simplex et non sit in creatis aliquid simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito.* Quam quidem compositionem etiam Proclus ponit LXXXIX propositione, dicens: *omne enter ens ex fine est et infinito.* Quod quidem secundum ipsum sic exponitur: omne enim immobiliter ens infinitum est secundum potentiam essendi; si enim quod potest magis durare in esse est maioris potentiae, quod potest in infinitum durare in esse est, quantum ad hoc, infinitae potentiae. Unde ipse praemisit in LXXXVI propositione: *omne enter ens infinitum est, non secundum multitudinem, neque secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solam, scilicet existendi*, ut ipse exponit. Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale est Deus, ut dicitur infra in 16 propositione. Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter. In tantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, in quantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum potentiam essendi; et ipsum esse quod recipit, est finitum. Et ex hoc sequitur quod esse intelligentiae multiplicari possit in quantum est esse participatum: hoc enim significat compositio ex finito et infinito. Deinde cum dicit: et omne quod ex eo sequitur etc., ostendit differentiam inter membra divisionis, id est inter intelligentias multiplicatas, et hoc tripliciter: primo quidem quantum ad diversam perfectionem earum, secundo quantum ad influentiam quarumdam super alias, ibi: et intelligentiae primae etc., tertio quantum ad effectum intelligentiarum in animabus et hoc in sequenti propositione quae in quibusdam libris invenitur coniuncta cum isto commento, et incipit: intelligentiae superiores et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit differentiam, secundo excludit quamdam dubitationem, ibi: et quia diversificatur et cetera. Circa primum ergo considerandum est quod duplicem differentiam intelligentiarum assignat, unam quidem quantum ad naturam ipsarum, aliam vero quantum ad species intelligibiles per quas intelligunt. Quantum autem ad naturas ipsarum, necesse est quod naturae earum diversificentur secundum ordinem quemdam. Non enim est in eis materialis differentia sed formalis; non enim sunt compositae ex materia et forma, sed ex natura, quae est forma, et esse participato, ut dictum est. In his autem quae materialiter differunt nihil prohibet inveniri multa ex aequo se habere, nam in substantiis individua unius speciei aequaliter speciei rationem participant; in accidentibus etiam possibile est diversa subiecta aequaliter participare albedinem. Sed in his quae formaliter differunt, semper quidam ordo invenitur. Si quis enim diligenter consideret, in omnibus speciebus unius generis semper inveniet unam alia perfectiorem, sicut in coloribus albedinem et in animalibus hominem. Et hoc ideo quia quae formaliter differunt, secundum aliquam contrarietatem differunt; est enim contrarietas differentia secundum formam, ut philosophus dicit in X metaphysicae. In contrariis autem semper est unum nobilius et aliud vilius, ut dicitur in I physicorum, et hoc ideo quia prima contrarietas est privatio et habitus, ut dicitur in X metaphysicae. Et propter hoc in VIII metaphysicae philosophus dicit quod species rerum sunt sicut numeri, qui specie diversificantur secundum additionem unius super alterum. Manifestum est autem quod quanto aliquid est perfectius, tanto propinquius est uni perfectissimo; unde hanc differentiam ponit quantum ad intelligentiarum naturam, quod illud esse intellectuale quod immediate assequitur causam primam, est intelligentia completa ultima completione quantum ad esse creatum in potentia essendi et in reliquis bonitatibus consequentibus, illud vero esse intellectuale quod est inferius in ordine intelligentiarum, retinet quidem naturam et rationem intelligentiae, sed tamen est sub superiori intelligentia in complemento naturae et in virtute essendi et operandi et in omnibus bonitatibus sive perfectionibus. Quantum autem ad secundam differentiam quae est ex speciebus intelligibilibus, supponit quod intelligentiae per quasdam species intelligibiles intelligant et quod huiusmodi intelligibiles species maiorem habeant amplitudinem et universalitatem quam in inferioribus intelligentiis, et hoc quidem nunc indiscussum dimittatur; manifestabitur enim infra in 10 propositione quae tota super hoc procedit. Deinde cum dicit: et quia diversificatur intelligentia etc., removet quamdam dubitationem. Quia enim dixerat species intelligibiles in superioribus et inferioribus intelligentiis esse differentes, posset hoc alicui falsum videri propter hoc quod res intellecta est una; et ideo ostendit quomodo huiusmodi species intelligibiles diversificentur. Et primo inducit ad hoc quoddam exemplum; secundo ostendit differentiam, ibi: verumtamen quamvis diversificentur et cetera. Circa primum considerandum est quod, sicut supra dictum est, Platonici ponebant formas rerum separatas per quarum participationem intellectus fierent intelligentes actu, sicut per earum participationem materia corporalis constituitur in hac vel illa specie. Et idem sequitur si non ponamus plures formas separatas, sed, loco omnium illarum, ponamus unam primam formam ex qua omnia deriventur, sicut supra dictum est secundum sententiam Dionysii, quam videtur sequi auctor huius libri nullam distinctionem ponens in esse divino. Sic igitur cum intelligentiae sint diversae secundum essentiam, ut supra dictum est, oportet quod formae intelligibiles participatae sint diversae et differentes in diversis intelligentiis, sicut etiam diversae formae participatae in hoc mundo sensibili inveniuntur secundum diversitatem individuorum participantium formas praedictas. Deinde cum dicit: verumtamen quamvis diversificentur etc., ostendit diversitatem in praedicto exemplo. Formae enim sensibiles participatae in diversis individuis sunt formae individuatae et ab invicem seiunguntur ea seiunctione qua unum individuum seiungitur ab alio, ita quod ambae formae non pertinent ad existentiam unius rei sed diversarum. Non sic autem seiunguntur formae intelligibiles ex eo quod sunt in diversis intelligentiis sive intellectibus, quia non efficiuntur per hoc formae individuales, sed retinent vim suae universalitatis in quantum quaelibet earum in intellectu cui inest causat universalem cognitionem eiusdem rei intellectae. Et huius ratio ex supra dictis apparet. Cum enim formae rerum, sive sint divisim per se stantes, sive uniantur in uno primo, habeant esse universalissimum et divinum, manifestum est quod, quanto magis appropinquantur ad hoc universalissimum esse formarum, tanto formae sunt universaliores; et secundum hoc dixit quod formae participatae in superioribus intellectibus sunt universaliores. Id autem quod est infimum in rebus est materia corporalis, unde recipit huiusmodi formas ut particulares absque omni universalitate. Et hoc est quod dicit quod, quamvis formae intelligibiles diversificentur in diversis intelligentiis, tamen non hoc modo dividuntur ab invicem sicut dividuntur diversa individua in rebus sensibilibus, quia simul habent unum cum multitudine, unum quidem ex parte universalitatis, multitudinem autem secundum diversum modum participationis in diversis intellectibus. Et per hoc totaliter excluditur ratio Averrois volentis probare unitatem intellectus per unitatem intelligibilis formae; existimavit enim quod, si formae intelligibiles sunt diversae in diversis intellectibus, (quod) sint individuatae et intelligibiles in potentia, non in actu: quod per praemissa frivolum esse patet. Deinde cum dicit: et intelligentiae primae etc., ponit secundam differentiam quae sequitur ex prima. Invenimus enim in quolibet rerum ordine quod id quod est in actu agit in id quod est in potentia; semper autem quod est perfectius comparatur ad minus perfectum ut actus ad potentiam; et ideo perfectiora in quolibet genere nata sunt agere in imperfectiora. Cum igitur superiores intelligentiae sint completiores in virtute et reliquis bonitatibus intelligentiis inferioribus, consequens est quod, sicut prima causa influit in superiores intelligentias, ita superiores intelligentiae influant in inferiores et sic usque ad ultima.

Lectio 5

[84240] Super De causis, l. 5 Postquam in praecedenti propositione manifestavit auctor distinctionem intelligentiarum, hic agit de distinctione animarum, quam quidem assignat secundum differentiam intelligentiarum eas quodammodo causantium secundum eius positionem. Unde quod hic agitur de distinctione animarum potest referri ad distinctionem intelligentiarum secundum quod distinctio causarum manifestatur per distinctionem effectuum. Unde et in quibusdam libris haec non ponitur propositio per se, sed adiungitur commento praecedentis propositionis; quod etiam apparet ex epilogo quod hic ponitur, quod commune est utrique propositioni. Est autem propositio talis: *intelligentiae superiores primae imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima.* Huic autem propositioni Proclus ponit duas propositiones correspondentes, scilicet CLXXXII, quae talis est: *omnis divinus intellectus ab animabus divinis participatur*, et CLXXXIII, quae talis est: *omnis intellectus participatus quidem intellectualis autem solum, participatur ab animabus neque divinis neque factis in transmutatione intellectus et ignorantiae.* Ad evidentiam autem huius propositionis tria oportet considerare: primo quidem de impressione animae, secundo de distinctione animarum, tertio de differentia animarum distinctarum. Circa impressionem vero animae primo oportet considerare quomodo animae conveniat imprimi, secundo a quo imprimatur. Quod autem animae conveniat imprimi, manifeste apparet si quis impressionis rationem consideret, ad quam duo requiruntur: primo quidem ut quod est impressum sit in aliquo existens, secundo ut non sit in eo superficialiter secundum extrinsecum contactum solum, sed sit intimum quasi penetrans in profundum. Et haec duo conveniunt animae

secundum propriam eius rationem. Dictum est enim supra in 3 propositione quod operatio propria animae est ut moveat corpus, eo quod operatio ipsius animae est infra operationem propriam intelligentiae, cuius est cognoscere res absque motu; oportet autem principium motus applicari mobili quia, ut probatur in VII physicorum, movens et motum sunt simul; unde animae secundum propriam rationem convenit in corpore mobili esse. Motus autem quo anima movet corpus est motus viventis corporis, qui quidem non est a movente extrinseco, sicut motus violentus vel sicut motus levium et gravium a generante, sed est a movente intrinseco; unde res vivae dicuntur seipsas movere. Et ideo oportet animam quae movet corpus, esse in corpore intrinsecus ei unitam, et propter hoc dicitur esse impressa. Si autem quaeratur a quo sit impressa, secundum opinionem auctoris huius libri impressa est ab intelligentia. Dicit enim: *ipsa namque*, scilicet anima inferior, *est ex impressione intelligentiae secundae*, id est secundi ordinis intelligentiarum, *quae*, scilicet intelligentia secunda, *sequitur esse creatum inferius*, id est in inferiori parte ipsius esse primi creati quod est esse intelligentiarum; vel, hoc quod dicit: *quae sequitur esse* etc., potest referri ad animam, quae est infra aeternitatem intelligentiae, ut in 2 propositione dictum est. Sed haec sententia non est usquequaque rata. Possumus enim loqui de animae impressione dupliciter: uno modo ex parte ipsius animae impressae, alio modo ex parte materiae cui imprimitur. Et haec quidem distinctio locum habet in qualibet anima per se stante, qualis est quaelibet anima intelligens, ut infra patebit, quia esse substantiae eius non totaliter consistit in unione sui ad materiam corporalem, sicut esse animae non subsistentis quales sunt animae brutorum et plantarum, unde in his praedicta distinctio necessaria non est, quia simul consideratur esse talium animarum et ex parte materiae recipientis et ex parte ipsius animae. Si ergo loquamur de anima per se stante scilicet intellectuali quacumque, sive caelesti si ponantur corpora caelestia animata secundum quod auctor huius libri supponit, sive de anima humana ex parte ipsius animae, tunc secundum radices positionum Platonicarum, quas in multis auctor huius libri sequitur, talis anima est ex impressione intelligentiae quia, sicut supra dictum est in 3 propositione, Platonici posuerunt quod ab alio principio causatur in aliqua re id quod est commune, et ab alio inferiori principio id quod est magis proprium. Secundum hoc igitur anima per se stans suum esse habet a prima causa, quod autem sit intellectualis et quod sit anima habet a secundis causis quae sunt intelligentiae; unde, cum ad rationem animae pertineat quod sit corpori impressa, consequens erit quod haec anima ab intelligentia habeat scilicet quod sit corpori impressa. Sed, quia, sicut supra ostendimus, praedicta positio veritatem non habet et contrariatur sententiae Aristotelis, oportet dicere quod a prima causa a qua talis anima habet suum esse habeat etiam quod sit intellectualis et quod sit anima et per consequens quod sit corpori impressa; est ergo secundum hoc anima non ex impressione intelligentiae sed ex impressione causae primae. Si vero loquamur de anima huiusmodi ex parte susceptibilis cui imprimitur, sic quantum ad animam caelestem, si caelum haberet animam, esset similis ratio; non enim natura caelestium corporum aliquo modo ab intelligentiis causatur, sed a causa prima a qua habent esse. Sed, si loquamur de anima humana ex parte susceptibilis, sic aliquo modo est ex impressione intelligentiae, in quantum scilicet ipsum corpus humanum disponitur ad hoc quod sit susceptivum talis animae per virtutem caelestis corporis operantem in semine, ratione cuius dicitur quod homo generat hominem et sol; corpora autem caelestia, etiam secundum doctores fidei Christianae, scilicet

Augustinum et Gregorium, ponuntur a creaturis spiritualibus moveri, quae dicuntur Angeli sive intelligentiae vel intellectus separati; et ex hoc sequitur quod intelligentiae aliquid operentur ad hoc quod anima humana corpori imprimatur ex parte susceptibilis. Et per hunc modum potest dici quod aliae animae quae non sunt per se stantes, sunt ex impressione intelligentiarum et caelestium corporum. Deinde restat considerandum de secundo, scilicet de distinctione animarum. Et ponit eamdem rationem distinctionis sive multiplicationis in animabus quam in intelligentiis posuerat: sicut enim esse intelligentiae compositum est ex infinito et finito, in quantum esse eius non est subsistens sed participatum ab aliqua natura ratione cuius potest distingui in multa, ita etiam est et de esse animae. Et hoc est quod dicit: *et non multiplicantur animae nisi per modum quo multiplicantur intelligentiae, quod est quia esse animae iterum habet finem, sed quod ex eo est inferius est infinitum.* Inferius autem dicit ipsam naturam participantem esse, quam vocat infinitum propter virtutem ad durandum in esse in infinitum; ipsum autem esse participatum vocat finitum quia non participatur secundum totam infinitatem suae universalitatis sed secundum modum naturae participantis. Est tamen advertendum quod, quia natura intelligentiae est penitus absoluta a corpore, distinctio intelligentiarum attenditur secundum gradum naturae propriae absque comparatione ad aliqua corpora. De ratione vero animae est quod sit corpori impressa, et ideo distinctio animarum attenditur secundum comparationem ad corpora animata. Unde, si corpora animata sunt diversarum specierum, animae eis impressae erunt diversae secundum speciem, sicut oporteret dicere si corpora caelestia essent animata; si autem corpora animata sunt unius speciei, animae etiam impressae sunt unius speciei multiplicatae numero solo, sicut patet de animabus humanis. Deinde considerandum est tertium, scilicet differentia animarum distinctarum. Et ponit tres differentias, quarum prima accipitur secundum diversam perfectionem animarum. Dicit enim quod *animae*, scilicet superiores sicut sunt caelestium corporum, *quae sequuntur intelligentiam*, quasi immediate post eam ordinatae, *sunt completae*, scilicet in perfectione naturae animalis. Et signum perfectionis ostendit, subdens: *paucae declinationis et separationis.* Dictum est enim supra in 2 propositione, quod anima in quantum deficit a complemento intelligentiae appropinquat ad motum; et ideo, quanto animae fuerint altiores et intelligentiae propinquiores, tanto minus habent de motu. Animae enim inferiores habent motum non solum quantum ad hoc quod movent corpus, sed etiam quantum ad hoc quod non semper sunt coniunctae suis corporibus et quod non semper intelligunt; sed animae superiores semper sunt coniunctae suis corporibus et semper sunt intelligentes, habent tamen de motu hoc quod movent caelestia corpora. Et ideo dicit quod *sunt paucae declinationis*, quia parum declinant ab immobilitate intelligentiae, *et paucae separationis*, quia parum in diversa separantur, ut quandoque in hoc quandoque in illo inveniantur scilicet quantum ad solum motum localem caelestium corporum. Inferiores vero animae deficiunt in complemento et paucitate declinationis seu separationis a superioribus animabus. Secunda differentia sumitur penes influentiam animarum in invicem. Sicut enim supra dixit quod *intelligentiae primae influunt supra secundas bonitates quas recipiunt a causa prima*, ita nunc dicit quod *superiores animae influunt bonitates quas recipiunt ab intelligentia super animas inferiores.* Et utrobique est ratio eadem: quia quod est imperfectius natum est perfici a completiori, sicut potentia ab actu. Tertia differentia sumitur ex parte effectus. Sicut enim de intelligentiis dixit quod superiores imprimunt nobiliores animas, ita nunc dicit de animabus quod *anima* superior *recipiens virtutem* immediate *ab intelligentia* habet *fortiorem impressionem*, quia semper causa superior vehementius agit, ut in 1 propositione dictum est; et ideo id quod imprimitur a superiori anima in suo corpore est fixum, stans, id est firmum et immobile, et motus eius est aequalis, id est uniformis, et continuus, ut patet in corpore caelesti. Anima vero inferior ad quam pertinet virtus intelligentiae, mediante superiori anima, habet debiliorem impressionem in suum corpus sicut causa inferior; et ideo id quod imprimit corpori sicut vita et huiusmodi est debile, propter passibilitatem corporis ab exteriori agente, evanescens, a principio interiori transmutatum, destructibile, quia finaliter totaliter desinit esse id quod ab anima in corpore efficitur. Et tamen corpus quodammodo participat sempiternitatem, scilicet secundum speciem, et hoc per generationem. In hoc autem melius sensit auctor huius libri attribuens corruptibilitatem humanorum corporum debilitati impressionis ipsius animae, quam Platonici qui posuerunt etiam animam humanam habere quoddam corpus incorruptibile sibi semper unitum. Patet etiam quod, secundum sententiam huius auctoris, quando anima humana fuerit perfecta per coniunctionem ad causam primam, poterit corpori suo imprimere vitam perpetuam; et secundum hoc fides Catholica confitetur futuram vitam aeternam non solum in animabus sed etiam in corporibus post resurrectionem. Ultimo epilogat quae in duabus propositionibus dicta sunt. Quae autem diximus de animabus caelorum non asserendo diximus, sed aliorum opiniones recitando.

Lectio 6

[84241] Super De causis, l. 6 Postquam auctor huius libri distinxit esse superius generaliter in tres gradus quorum primus est supra aeternitatem, quod convenit causae primae, secundus cum aeternitate, quod convenit intelligentiae, tertius est infra aeternitatem et supra tempus, quod convenit animae, hic incipit prosequi de singulis gradibus, et primo de causa prima, secundo de intelligentia, in 7 propositione, ibi: intelligentia est substantia etc., tertio de anima, 14 propositione, ibi: in omni anima et cetera. De causa autem prima hoc est quod potissime scire possumus quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit; ille enim perfectissime Deum cognoscit qui hoc de ipso tenet quod, quidquid cogitari vel dici de eo potest, minus est eo quod Deus est. Unde Dionysius dicit I capitulo mysticae theologiae, quod homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem. Et ad hoc ostendendum inducitur haec propositio: *causa prima superior est narratione.* Per narrationem autem oportet affirmationem intelligi, quia quidquid de Deo affirmamus non convenit ei secundum quod a nobis significatur; nomina enim a nobis imposita significant per modum quo nos intelligimus, quem quidem modum esse divinum transcendit. Unde Dionysius dicit II capitulo caelestis hierarchiae quod *negationes in divinis sunt verae, affirmationes vero incompactae vel inconvenientes.* Hanc etiam propositionem Proclus ponit CXXIII sui libri, sub his verbis: *omne quod ens ipsum quidem propter supersubstantialem unionem indicibile est et incognoscibile omnibus secundis, a participantibus autem capabile est et cognoscibile: propter quod solum primum penitus ignotum*

tamquam amethectum ens. Per hoc autem quod dicit *quod ens*, intelligit omnem formam idealem secundum Platonicorum positiones, puta per se hominem, per se vitam et cetera huiusmodi, quae deos dicebant, ut supradictum est; huiusmodi autem habent unitatem, secundum ipsos, supersubstantialem, quia excedunt omnia subiecta participantia; et ideo dicit quod neque dici neque cognosci potest unumquodque eorum ab inferioribus, sed a superioribus cognosci possunt, puta idea vitae cognosci potest ab idea entis. Et, quamvis non possint perfecte cognosci vel dici ab inferioribus, aliqualiter tamen capi et cognosci possunt a participantibus, id est per participantia, sicut per ea quae participant vitam aliquid cognoscitur de ipsa vita. Sed illud quod est primum simpliciter, quod, secundum Platonicos, est ipsa essentia bonitatis, est penitus ignotum, quia non habet aliquid supra se quod possit ipsum cognoscere; et hoc significat quod dicitur *amethectum*, id est non post existens alicui. Et, quia auctor huius libri non concordat cum Platonicis in positione aliarum naturarum separatarum idealium, sed ponit solum primum, ut supra dictum est, ideo praetermissis aliis de hac causa prima dicit quod *est superior narratione.* Et causam assignat propter suam supersubstantialitatem, sicut et Proclus, et hoc est quod subdit in propositione: *et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem ipsius, quoniam ipsa est super omnem causam.* Qualiter autem narretur, ostendit subdens: *et non narratur nisi per causas secundas quae illuminantur lumine causae primae*; et hoc est idem ei quod Proclus dixit quod *a participantibus capabile est et cognoscibile.* Hoc autem quod dictum est in propositione probatur per hunc modum; tripliciter enim aliquid cognoscitur: uno modo sicut effectus per causam, alio modo per seipsum, tertio modo per effectum. Primo ergo ostendit quod causa prima non cognoscitur primo modo, scilicet per causam, cum dicit quod *causa prima non cessat illuminare causatum suum, et ipsa non illuminatur lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen.* Ad cuius intellectum considerandum est quod per lumen corporale visibilia sensibiliter cognoscuntur, unde illud per quod aliquid cognoscitur, per similitudinem lumen dici potest; probat autem philosophus in IX metaphysicae quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius et, quia effectus habet quod sit in actu per suam causam, inde est quod illuminatur et cognoscitur per suam causam. Causa autem prima est actus purus, nihil habens potentialitatis adiunctum; et ideo ipsa est lumen purum a quo omnia alia illuminantur et cognoscibilia redduntur. Et ex hoc concludit ulterius quod sola causa prima sic est prima quod non potest narrari, quia non habet causam superiorem per quam narretur; res enim consueverunt narrari per suas causas. Et, quia a cognitione processit ad narrationem, ostendit consequenter quod causa prima, cum sit supra cognitionem, oportet quod sit supra narrationem: et hoc ideo *quia narratio*, id est affirmatio, *fit per loquelam*, id est per aliquem sermonem significativum, *loquela* autem est *per intelligentiam*, quia voces significativae sunt signa intellectuum, *intelligentia* autem fit *per cogitationem*, id est per rationem,- et hoc est verum in hominibus, qui ratiocinando perveniunt ad intellectum veritatis,- *et cogitatio per meditationem*, id est per imaginationem et ceteras vires sensitivas interiores quae deserviunt rationi humanae, *et meditatio* fit *per sensum*, quia phantasia est motus factus a sensu secundum actum ut dicitur in libro de anima; unde, cum *causa prima sit super omnes res*, excedit omnia praedicta. Et hoc etiam Dionysius ponit I capitulo de divinis nominibus, dicens: *et neque sensus est eius, neque fantasia*, quod iste nominat *meditationem, neque opinio*, quod iste nominat *rationem, neque nomen*, quod iste nominat *loquelam, neque sermo*, quod iste nominat *narrationem, neque scientia*, quod iste nominat *intelligentiam*. Secundo vero ostendit quod non cognoscitur secundo modo, scilicet per seipsam. Et hoc probat per diversos modos cognitionum: eorum enim quae per se cognoscuntur, quaedam cognoscuntur sensu, sicut res sensibiles, quaedam meditatione sive imaginatione, sicut res imaginabiles quae sensui non subiacent, quaedam vero intellectu, sicut res necessariae et immobiles, quaedam vero ratione sive cogitatione, sicut res generabiles et corruptibiles, secundum quem modum philosophus in VI Ethicorum dicit quod ratiocinativum est circa ea quae contingit aliter se habere; unde, cum causa prima sit supra omne huiusmodi genus rerum, nullo istorum modorum cognosci potest. Hanc etiam probationem inducit Proclus nisi quod meditationem ponit loco cogitationis et opinionem loco meditationis. Et quidem circa hanc rationem manifestum est quod causa prima est supra res sensibiles et imaginabiles et corruptibiles; sed, quod sit supra res intelligibiles sempiternas, non est manifestum. Et haec probatio hic praetermittitur, sed Proclus probat per hoc quod omnis cognitio intellectualis vel rationalis est entium: illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu; unde, cum causa prima sit supra ens, consequens est quod causa prima sit supra res intelligibiles sempiternas. Causa autem prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum, sicut supra dictum est. Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in III de anima, unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum. Et per hunc modum inducit hanc rationem Dionysius I capitulo de divinis nominibus, sic dicens: *si cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent*, in quantum scilicet finite participant esse, *qui est supra omnem substantiam ab omni cognitione est segregatus*. Tertio ostendit quomodo causa prima cognoscitur per effectum. Et dicit quod causa prima *non significatur* in his quae de ipsa dicuntur, *nisi ex causa secunda quae est intelligentia*: sic enim loquimur de Deo quasi de quadam substantia intelligente; et hoc ideo quia intelligentia est *suum causatum primum*, unde est Deo simillima et per ipsam maxime cognosci potest. Sed tamen non sufficienter cognoscitur per eam, quia illud quod est intelligentia est in causa prima *altiori modo*, causa autem excedens effectum non sufficienter cognosci potest per suum effectum. Sic ergo patet quod *causa prima superior est narratione*, quia neque per causam, neque per seipsam, neque per effectum sufficienter cognosci aut dici potest.

Lectio 7

[84242] Super De causis, l. 7 Postquam primum gradum superioris esse, scilicet primam causam, dixit inenarrabilem esse, nunc accedit ad secundum gradum, scilicet ad intelligentias; et primo determinat de intelligentia quantum ad sui substantiam, secundo quantum ad eius cognitionem, in

8 propositione, ibi: omnis intelligentia scit et cetera. Circa primum sciendum est quod ea quae sunt superioris ordinis cognosci non possunt sufficienter per ea quae sunt ordinis inferioris, eo quod superiora excedunt inferiorum modum et virtutem. Quia vero humana cognitio a sensu initium sumit, ea quae nostris sensibus offeruntur, cognoscere sufficienter possumus; sed ex his in superiorum cognitionem pervenire non possumus, nisi secundum ea quae cum sensibilibus nobis notis habent communia. Ea vero quae totaliter nostris sensibus offeruntur, sunt inferiora corpora cum quibus superiora corpora in essentiae specie non conveniunt nec in naturae conditione; conveniunt autem in ratione quantitatis et luminis et eorum quae ad haec sequuntur, et ideo pertingere possumus ad cognoscendum de superioribus corporibus et claritatem ipsorum, secundum quam sunt nobis visibilia, et quantitatem magnitudinis et motus ipsorum, et figuram, et etiam genus ipsorum secundum modum quo conveniunt in genere cum inferioribus corporibus; propriam autem naturam ipsorum secundum rationem speciei scire non possumus, nisi per negationem in quantum transcendit inferiorum corporum naturam, unde Aristoteles in I de caelo probat caeleste corpus non esse neque grave, neque leve, neque generabile, neque corruptibile. Similiter etiam intelligentia transcendit totum ordinem corporalium rerum. Quia tamen sua quidditas vel essentia non est ipsum suum esse, sed est res subsistens in suo esse participato, ideo quodammodo convenit in genere cum corporibus quae etiam in suo esse subsistunt; et sic secundum logicam intentionem utrumque ponitur in genere substantiae. Et ideo intelligentia quidem notificari potest enarrative sive affirmative quantum ad suum genus, ut dicatur esse substantia; sed quantum ad differentiam specificam enarrari non potest, sed oportet quod per negationem nobis notificetur in quantum transcendit totum ordinem corporalium rerum quibus convenit divisibilitas. Et ideo, notificans intelligentiae essentiam prout a nobis notificari potest, proponit hanc propositionem: *intelligentia est substantia quae non dividitur.* Causa autem prima non est natura subsistens in suo esse quasi participato, sed potius est ipsum esse subsistens, et ideo est supersubstantialis et simpliciter inenarrabilis. Ponit autem et Proclus in suo libro hanc propositionem CLXXI, sub his verbis: *omnis intellectus impartibilis est substantia.* Quod autem dictum est probatur per divisionem et, quantum ex verbis hic positis apparet, praemittitur duplex divisio. Quarum prima est ex parte ipsius rei dividendae quae habet magnitudinem stantem et quantitatem fluentem, sicut est in tempore et motu; et hoc est quod dicit: *quod est quia si non est cum magnitudine neque corpus neque movetur, tunc procul dubio non dividitur.* Per hoc enim quod dicit: *si non est cum magnitudine neque corpus*, excludit magnitudinem stantem, id est habentem situm; et dicit: *neque cum magnitudine neque corpus*, quia corpus est magnitudo completa divisibilis secundum omnem dimensionem, superficies autem et linea sunt magnitudines incompletae secundum unam vel duas partes; vel, hoc quod dicit: *si non est cum magnitudine*, ponitur ad excludendum ea quae sunt quanta per accidens, sicut albedo et similia. Aliam divisionem ponit ex parte ipsius divisionis; et dicit quod omne quod dividitur, vel dividitur secundum multitudinem, id est secundum quantitatem discretam, vel secundum magnitudinem, quae est divisio secundum quantitatem continuam habentem situm, vel secundum motum, quae est divisio quantitatis continuae non habentis situm. Eadem enim est divisio temporis et motus, ut probatur in VI physicorum. In prima autem divisione praetermisit de multitudine, quia divisio quae est secundum numerum consequitur divisionem continui, ut patet in III physicorum;

et ideo in quibus non est divisio secundum magnitudinem, non est divisio secundum multitudinem. His autem divisionibus positis, ostendit quod nullo praedictorum modorum intelligentia dividitur. Et videtur esse probatio talis: omne quod dividitur, dividitur in tempore; est enim divisio quidam motus ab unitatem in multitudinem; sed intelligentia non est in tempore, sed est in aeternitate totaliter, ut supra habitum est in 2 propositione; ergo excedit omnem praedictum divisionis modum. Et haec quidem est expositio huius propositionis secundum quod ex verbis hic positis apparet. Sed sciendum est verba hic posita ex vitio translationis esse corrupta, ut patet per litteram Procli, quae talis est: *si enim est sine magnitudine et incorporeus et immobilis, impartibilis est.* Quod vero sequitur, non inducitur per modum alterius divisionis, sed per modum probationis; sic enim subdit: *omne enim qualitercumque partibile aut secundum multitudinem, aut secundum magnitudinem, aut secundum operationes est partibile.* Et statim probat quod non sit partibile secundum operationes, nam addit: *in tempore latas*, quasi dicat: omnes operationes partibiles sunt in tempore. Et subdit: *intellectus autem secundum omnia est aeternalis et ultra corpora, et unita est quae in ipso multitudo; impartibilis ergo est.* Singulum praedictorum supra positorum ostendit. Et primo prosequitur de incorporeitate, sic dicens: *quod quidem igitur incorporeus sit intellectus, quae ad seipsum conversio manifestat*, est autem conversio intellectus ad seipsum in hoc quod seipsum intelligit; *corporum enim nullum ad seipsum convertitur.* Et hoc quidem supra probaverat, praemittens XV propositionem talem: *omne quod ad seipsum conversivum est, incorporeum est.* Quod sic probat: *nullum enim corporum ad seipsum natum est converti. Si enim quod convertitur ad aliquid copulatur illi ad quod convertitur, palam itaque quia et omnes partes corporis, eius quod ad seipsum convertitur, ad omnes copulabuntur. Quod est impossibile in omnibus partibilibus, propter partium separationem, aliis earum alibi iacentibus.* Et haec quidem probatio hic subditur satis confuse, cum dicitur: *et significatio quidem illius*, scilicet quod intelligentia non sit corpus, *est reditio super essentiam suam*, id est quia convertitur supra seipsam intelligendo se, quod convenit sibi quia non est corpus vel magnitudo habens unam partem ab alia distantem. Et hoc est quod subdit: *scilicet quia non extenditur*, extentione scilicet magnitudinis, *cum re extensa*, id est magnitudinem habente, *ita* quod *sit una suarum extremitatum secunda ab alia*, id est ordine situs ab alia distincta. Et, quia posset aliquis credere quod intelligentia extenderetur intelligendo corpora quasi contingendo ipsa, hoc excludit subdens: *quod est quia quando vult scientiam rei corporalis, non extenditur cum ea*, ut scilicet sua magnitudine magnitudinem intelligat, sicut Empedocles voluit, sed *ipsa stat fixa secundum suam dispositionem*, id est non distrahitur in diversas partes. Et hoc probat per hoc quod subdit: *quoniam est forma a qua non pertransit aliquid.* Magnitudo enim non est nisi in materia, sed intelligentia est forma immaterialis a qua aliquid non pertransit, vel quia una pars eius non distat ab alia, vel quia, licet sit indivisibilis, nihil de re habente magnitudinem praeterit eius cognitionem; subdit autem: *et corpora quidem non sunt ita.* Ex quo concludi potest quod intelligentia non sit corpus. Deinde, secundum quod apparet ex verbis hic positis, inducitur alia probatio ad ostendendum quod *intelligentia non sit corpus*, quia scilicet tam *eius substantia* quam *eius operatio* est indivisibilis, et utrumque habet unitatem indivisibilitatis quod in corporibus esse non potest; nam corpus et secundum substantiam suam dividitur divisione magnitudinis et secundum operationem suam dividitur divisione temporis, quorum neutrum convenit intelligentiae. Sed in libro

Procli inducitur hoc ad probandum aliud membrum, scilicet ad ostendendum quod intelligentia non dividitur secundum motum; dicit enim sic: *quod autem intellectus sit aeternalis, manifestat operationis ad substantiam identitas.* Et est virtus probationis huius quia res illa cui sua operatio accidentaliter advenit, secundum illam operationem variationem recipit, ut quandoque operetur et quandoque non operetur, vel quandoque magis quandoque minus operetur; res autem illa cui convenit sua operatio secundum suam essentiam, invariabiliter operatur, et talis est intelligentia cui convenit intellectualis operatio secundum naturam suae essentiae. Deinde ostendit tertium membrum, scilicet quod intelligentia non dividatur secundum multitudinem, et ad hoc manifestandum inducit quod oportet aliquam multitudinem in intelligentia ponere. Proveniunt enim bonitates multae a causa prima, cuius multiplicationis ratio est quia intelligentia non potest attingere ad simplicitatem unitatis primae causae, et ideo perfectio bonitatis quae in prima causa est unita et simplex, multiplicatur in intelligentia in plures bonitates. Et tamen, quamvis sit multitudo bonitatum in intelligentia, tamen ista multa indivisibiliter sibi invicem cohaerent; non enim potest esse quod retineat esse et amittat vitam, vel quod retineat vitam et amittat cognitionem, sicut accidit in istis inferioribus. Et hoc ideo quia, cum intelligentia sit primum creatum, propinquissima est primae causae; et ideo, quae sunt in intelligentia, nobilissimo modo conveniunt ei post primam causam, unitas autem et indivisibilitas nobilior est quam divisio; unde intelligentia indivisibiliter habet multitudinem bonitatum quas participat a causa prima. Et ad idem etiam redit probatio quam Proclus inducit. Ultimo autem concludit propositum, quasi iam probatum, cum dicit: iam ergo verificatum est et cetera.

Lectio 8

[84243] Super De causis, l. 8 Posita notificatione intelligentiae quantum ad eius substantiam, hic incipit manifestare cognitionem ipsius. Et primo declarat modum quomodo cognoscat alia a se, secundo quomodo cognoscat seipsam et hoc 13 propositione, ibi: omnis intelligentia intelligit essentiam suam et cetera. Circa primum tria facit. Primo declarat modum quomodo cognoscit intelligentia et superiora et inferiora; secundo ostendit quid sit ea superius, 9 propositione, ibi: omnis intelligentiae fixio etc.; tertio ostendit quomodo se habeat in cognitionem inferiorum, ibi: omnis intelligentia est plena formis, 10 propositione. Ad declarandum igitur modum quomodo intelligentia cognoscat et superiora et inferiora, ponit talem propositionem: *omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quia acquirit bonitates ab eo.* Cuius quidem propositionis intellectus quantum ad superficiem videtur esse quod causalitas sit intelligentiae ratio intelligendi. Et hoc quidem, si recte consideretur, non habet veritatem, neque quantum ad id a quo causatur intelligentia, neque quantum ad ea quae causat: non enim causatur a sua causa per suam scientiam, sed potius per scientiam causae causantis ipsam; ea vero quae sub se sunt, quamvis intelligentia causet per suam scientiam, non tamen ideo scit ea quia causat ea, sed potius ideo causat ea quia scit ea. Verus

autem intellectus huius propositionis est sic accipiendus. Manifestum est enim quod in ordine rerum causa altiorem gradum obtinet quam causatum; si igitur aliquid sit et causa et causatum, medium gradum obtinet inter utrumque, et huiusmodi est intelligentia, nam ipsa causatur a causa prima et est infra eam, causat autem quodammodo ea quae sunt sub ipsa, ut in 3 propositione est expositum, et ita est supra ea. Vult ergo dicere quod, secundum gradum suum quo est causa et causatum, medio modo se habet in intelligendo, nam intelligit id quod est supra se inferiori modo quam illud sit in seipso, quae autem sunt infra se intelligit altiori modo quam sint in seipsis. Et in hoc etiam sensu inducitur in libro Procli CLXXIII propositione, quae talis est: *omnis intellectus intellectualiter est et quae ante ipsum et quae post ipsum*; quia scilicet tam superiora quam inferiora sunt in intellectu secundum modum eius, id est intellectualiter. Et ad hunc etiam sensum inducitur haec probatio. Dicit enim quod *intelligentia quidem est substantia intelligibilis*, quia scilicet esse intelligibile convenit ei ratione suae essentiae; *ergo secundum modum suae substantiae scit res quas acquirit desuper et res quibus est causa.* Et huius ratio est quia unaquaeque res operatur secundum modum formae suae quae est operationis principium, sicut calidum calefacit secundum modum sui caloris; unde oportet quod omne cognoscens cognoscat secundum formam quae est cognitionis principium, scilicet secundum similitudinem rei cognitae, quae quidem est in cognoscente secundum modum substantiae eius; unde oportet quod omne cognoscens secundum modum suae substantiae cognoscat quidquid cognoscit. Cum ergo intelligentia secundum modum suae substantiae sit causa et causatum, erit ipsa quasi quidam terminus vel limes determinans sive distinguens superiora ab inferioribus, ita scilicet quod superiora cognoscit per modum suae substantiae inferiori modo quam res superior sit in seipsa, inferiora vero cognoscit altiori modo quam sint in seipsis. Quod quidem est intelligendum ut modus cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, quia scilicet, quamvis causa prima sit superintellectualis, intelligentia non cognoscit eam superintellectualiter sed intellectualiter, et similiter, quamvis corpora sint materialia et sensibilia in seipsis, intelligentia tamen non cognoscit ea sensibiliter et materialiter sed intellectualiter. Si vero accipiatur modus cognitionis ex parte rei cognitae, sic cognoscit unumquodque prout est in seipso: cognoscit enim intelligentia quod causa prima est superintellectualiter in seipsa et quod res corporales habent in seipsis esse materiale et sensibile. Et ex his patet intellectus omnium eorum quae hic dicuntur.

Lectio 9

[84244] Super De causis, l. 9 Postquam posuit modum quo intelligentia cognoscit quod supra se est et id quod sub ipsa est, hic ostendit quid sit supra ipsam, inducens propositionem ad manifestandum quod intelligentia dependet ex causa prima, quae talis est: *omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est per causam primam.* Hanc autem propositionem Proclus ponit sed universalius, dicens XII propositione sui libri: *omnium entium principium et causa prima bonum est.* Idem autem significatur in hac propositione quod dicitur *bonitas pura* et quod in propositione Procli dicitur *bonum.* Bonitas enim pura dicitur bonitas non participata, sed ipsa

essentia bonitatis subsistens, quam Platonici vocabant *ipsum bonum*; quod quidem essentialiter et pure et prime bonum oportet quod sit prima causa omnium, quia, ut Proclus probat, semper causa est melior causato, unde oportet id quod est prima causa esse optimum; hoc autem est id quod est ipsa bonitatis essentia, unde oportet id quod est essentialiter bonum esse primam omnium causam. Et hoc est quod Dionysius dicit I capitulo de divinis nominibus: *quoniam autem Deus est ipsa bonitatis essentia per ipsum suum esse, omnium est existentium causa.* Unde et intelligentiae quae habent esse et bonitatem participatam, oportet quod dependeant a bonitate pura sicut effectus a causa; et hoc est quod dicit quod *intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram*, quia scilicet intelligentia ex prima bonitate habet esse fixum, id est immobiliter permanens. Hoc autem probat dupliciter, primo quidem per effectum ipsius intelligentiae. Et consistit vis suae probationis in hoc quia, si alicuius rei propria operatio inveniatur in re alia, oportet ex necessitate quod res illa habeat ex participatione alterius hanc operationem sicut effectus habet aliquid a causa: puta, si ferrum ignitum faciat propriam operationem ignis adurendo, oportet dicere quod hoc ferrum habeat ab igne sicut effectus a causa. Est autem propria operatio ipsius Dei quod sit universalis causa regitiva omnium, ut in 3 propositione habitum est; unde ad hanc operationem nihil pertingere potest nisi in quantum participat illud a prima causa sicut effectus eius. Quia vero causa prima est maxime una, quanto aliqua res fuerit magis simplex et una, tanto magis appropinquat ad causam primam et magis participat propriam operationem ipsius. Intelligentiae vero sunt maioris unitatis et simplicitatis quam res inferiores; cuius signum est quia quaecumque sunt infra intelligentiam habentia cognoscitivam virtutem, non possunt attingere ad cognoscendum intelligentiae substantiam propter excessum simplicitatis ipsius, per quam etiam rationem sensus corporeus deficit a cognitione rei intelligibilis. Et quod sit simplicior ex hoc manifestatur quia est causa rerum inferiorum per modum quod supra dictum est in 3 propositione; et hoc manifestatur per id quod subsequitur quia *intelligentia regit omnes res quae sunt sub ea per virtutem divinam quae est in ea*, intelligitur autem in regimine ordinatio et motio inferiorum ad finem, et per huiusmodi virtutem divinam in se existentem retinet, id est conservat, res ab impedimentis sui regiminis,- haec enim duo, scilicet regere et retinere, sunt propria causae in comparatione ad effectum,- ideo *intelligentia per virtutem divinam regit res et retinet eas, quia per ipsam est causa rerum.* Quomodo autem retineat res inferiores manifestat per hoc quod subdit quod *ipsa retinet causas omnes quae sunt sub ea, et comprehendit eas*, imprimendo scilicet eis virtutem suam; non enim est causa omnium inferiorum immediate, nisi mediantibus causis inferioribus. Hoc autem quod dixerat probat consequenter per hoc quia *omne quod est primum in rebus et causa eis, retinet illas res et regit eas*, ut dictum est. Et nihil eorum quae subsunt alicui causae, possunt eximi a regimine et retentione suae causae per aliquam virtutem extraneam. Et ideo cum intelligentia sit prima respectu inferiorum, et per consequens causa eorum per modum praemissum, consequens est quod habeat respectu inferiorum quasi officium principis in retinendo et regendo. Sic enim videmus quod etiam ea quae sunt infra intelligentiam habent virtutem regitivam *per virtutem intelligentiae, sicut per naturam*, quae est principium motus in rebus naturalibus, reguntur et retinentur ea quae subsunt naturae; unde *similiter intelligentia regit naturam* et alia quae sibi subsunt *per virtutem divinam.* Sic igitur ex superioribus probatum est quod intelligentia quasi princeps regit et retinet inferiora per virtutem superioris causae, et hoc ideo quia ipsa est causa earum; et quod sit causa procedit ex hoc quod est vehementioris unitatis. Sed quomodo ex hoc quod est causa, sequatur quod retineat causata et regat, nondum erat probatum. Et ideo huius probationem subdit: *et intelligentia quidem non est facta retinens res quae sunt post ipsam et regens eas et suspendens virtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae non sunt virtus substantialis ipsi, immo ipsa est virtus virtutum substantialium, quoniam est causa eis.* Cuius probationis haec virtus est quia unaquaeque res regitur et conservatur per aliquam virtutem suam, per quam aliquid operatur ad finem et impedimentis resistit; sed virtus causati dependet ex virtute causae et non e converso. Cum enim virtus sit operandi principium in unoquoque, necesse est quod illud sit virtus virtutis alicuius rei a quo habet quod sit operandi principium. Dictum est autem in 1 propositione quod causa inferior operatur per virtutem causae superioris, unde virtus causae superioris est virtus virtutis causae inferioris; et per hunc modum dicit quod virtus intelligentiae est *virtus virtutum substantialium*, id est virtutum quae sunt propriae substantiis inferiorum rerum. Sic igitur patet quod intelligentia regit et retinet res inferiores, virtutem suam expandens super eas, ex hoc quod est causa eis. Quae autem sint inferiora quae regit, ostendit subdens quod *intelligentia comprehendit generata*, id est continet sub se sicut effectus quos regit et retinet, res generabiles et corruptibiles, et naturam, quae est principium motus in ipsis et invenitur primo in primo corporum; *comprehendit etiam horizontem naturae, scilicet animam* - dictum est enim supra in 2 propositione quod anima est in horizonte aeternitatis et temporis, existens infra aeternitatem et supra tempus - quia *ipsa est supra naturam*, quae est principium motus qui tempore mensuratur. Quod autem intelligentia comprehendat omnia supradicta, probat per hoc quod *natura continet generationem*, id est res generatas, tamquam principium generationis existens: particularis quidem natura generationis particularis; universalis autem natura quae est in corpore caelesti comprehendit universaliter omnem generationem sicut suum effectum. *Anima vero continet naturam*, quia secundum opinionem ponentium corpora caelestia animata, quam auctor huius libri supponit, anima est principium motus primi corporis et consequenter omnium motuum naturalium, ut in 3 propositione habitum est. Et iterum *intelligentia continet animam*, quia anima ab intelligentia participat intelligibilem operationem, sicut in eadem propositione dictum est. Unde concludit quod *intelligentia continet omnes res*, quia quidquid continetur a contento continetur a continente, et repetit causam quare hoc conveniat intelligentiae, scilicet propter virtutem causae primae cuius est proprium supereminere omnibus, non per virtutem alterius, sed per propriam virtutem; ipsa enim per suam virtutem divinam *est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquarum rerum* scilicet generabilium et corruptibilium. Sic igitur ostensum est quod intelligentia dependet a causa prima per hoc quod ab ea habet virtutem universalem continendi inferiora. Deinde cum dicit: et causa quidem prima etc., ostendit idem ex conditione causae primae, quasi demonstratione ostendente propter quid; nam praemissa probatio fuit magis per signum. Et primo ponit probationem, secundo excludit obiectionem, ibi: quod si dixerit aliquis et cetera. Dicit ergo primo, quasi proponens quod probare intendit, quod *causa prima neque est intelligentia neque anima neque natura, sed est supra omnia ista*, quasi creatrix eorum cum quodam ordine, nam *intelligentiam creat immediate, animam vero et naturam et reliquas res mediante intelligentia.* Quod intelligendum est, sicut supra dictum est in 3 propositione, non quod esse eorum sit creatum ab intelligentia, sed quia ista secundum suam essentiam sunt creata solum a causa prima, per intelligentiam vero sortiuntur quasdam perfectiones superadditas. Hoc autem quod causa prima creet omnia praedicta, incipit probare, ibi: et scientia quidem divina et cetera. Ad cuius probationis intellectum sciendum est quod perfectionum provenientium in rebus a causa prima aliquid est quod pervenit ad omnia etiam usque ad generabilia et corruptibilia, scilicet esse; aliquid autem est quod non pervenit ad effectus in quantum sunt effectus, sed solum ad causas in quantum sunt causae, scilicet virtus, unde participatio virtutis pervenit usque ad naturam quae habet rationem principii; aliquid vero est quod pervenit usque ad animam intellectualem, scilicet scientia, quae tamen inferiori modo est in anima quam in intelligentia, nam intelligentiae convenit sine motu in quantum statim apprehendit veritatem, animae vero convenit cum quodam motu prout ex uno procedit ad aliud. Sic igitur ad intelligentiam et animam pervenit et esse et virtus et scientia, ad naturam esse et virtus, ad generata esse tantum. Si igitur causa prima est causa omnis scientiae et virtutis et totius esse, consequens est quod ab ipsa omnia creentur. Quod autem sit omnium horum causa probat per hoc quod id quod est primum et excellentissimum in unoquoque ordine est causa omnium consequentium in ordine illo; sed causa prima habet scientiam excellentiorem omni scientia, et virtutem excellentiorem omni virtute, et esse excellentius omni ente: est igitur causa omnis scientiae et virtutis et esse. Et ex hoc sequitur quod sit creatrix et intelligentiae et animae et naturae et reliquorum. Primo ergo manifestat de scientia, et dicit quod *scientia divina non est sicut scientia intelligibilis*, quia scientia intelligentiae est per participationem rei intellectae, et multo minus *est sicut scientia animalis*, quae non solum est per participationem rei intellectae sed etiam per participationem luminis intellectualis ab intelligentia mobiliter se habens circa scientiam. *Immo scientia divina est supra scientiam intelligentiae et supra scientiam animae*, quia immobiliter et absque omni participatione intelligibilis luminis vel rei intellectae habet scientiam essentialem, per suam essentiam cognoscens res, et hoc ideo est quia ipsa est creatrix omnis scientiae; unde oportet quod sit omni scientia superior. Idem autem prosequitur de virtute, et dicit quod *virtus divina est supra omnem virtutem intelligibilem et animalem et naturalem*, quia et intelligentia et anima et natura habent virtutem participatam ab alio, sicut virtus causae secundae participatur a virtute causae primae quae non est participata ab alio, sed ipsa *est causa omnis virtutis*. Similiter etiam prosequitur quantum ad esse, ostendens quod causa prima habet altiori modo esse quam omnia alia. Nam *intelligentia habet yliatim*, id est aliquid materiale vel ad modum materiae se habens; dicitur enim yliatim ab yle, quod est materia. Et quomodo hoc sit, exponit subdens: *quoniam est esse et forma*. Quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens immaterialis, sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum aut materia ad formam. *Et similiter etiam anima est habens yliatim*, non solum ipsam formam subsistentem sed etiam ipsum corpus cuius est forma. Similiter etiam *natura est habens yliatim*, quia corpus naturale est vere compositum ex materia et forma. Causa autem prima nullo modo habet yliatim, quia non habet esse participatum, sed ipsa est esse purum et per consequens bonitas pura quia unumquodque in quantum est ens est bonum; oportet autem quod omne participatum derivetur ab eo quod pure subsistit per essentiam suam; unde relinquitur quod essentia intelligentiae et omnium entium sit a bonitate pura causae primae. Sic igitur patet ratio quare supra dixit quod *causa prima non est intelligentia neque anima neque natura*, quia eius scientia excedit scientiam intelligentiae et animae, et eius virtus excedit omnem virtutem, et eius esse omne esse. Deinde cum dicit: quod si dixerit aliquis etc., excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis dicere quod, si causa prima sit esse tantum, videtur quod sit esse commune quod de omnibus praedicatur et quod non sit aliquid individualiter ens ab aliis distinctum; id enim quod est commune non individuatur nisi per hoc quod in aliquo recipitur. Causa autem prima est aliquid individuale distinctum ab omnibus aliis, alioquin non haberet operationem aliquam; universalium enim non est neque agere neque pati. Ergo videtur quod necesse sit dicere causam primam habere yliatim, id est aliquid recipiens esse. Sed ad hoc respondet quod ipsa infinitas divini esse, in quantum scilicet non est terminatum per aliquod recipiens, habet in causa prima vicem yliatim quod est in aliis rebus. Et hoc ideo quia, sicut in aliis rebus fit individuatio rei communis receptae per id quod est recipiens, ita divina bonitas et esse individuatur ex ipsa sui puritate per hoc scilicet quod ipsa non est recepta in aliquo; et ex hoc quod est sic individuata sui puritate, habet quod possit *influere bonitates super intelligentiam et alias res*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid dicitur esse individuum ex hoc quod non est natum esse in multis; nam universale est quod est natum esse in multis. Quod autem aliquid non sit natum esse in multis hoc potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod est determinatum ad aliquid unum in quo est, sicut albedo per rationem suae speciei nata est esse in multis, sed haec albedo quae est recepta in hoc subiecto, non potest esse nisi in hoc. Iste autem modus non potest procedere in infinitum, quia non est procedere in causis formalibus et materialibus in infinitum, ut probatur in II metaphysicae; unde oportet devenire ad aliquid quod non est natum recipi in aliquo et ex hoc habet individuationem, sicut materia prima in rebus corporalibus quae est principium singularitatis. Unde oportet quod omne illud quod non est natum esse in aliquo, ex hoc ipso sit individuum; et hic est secundus modus quo aliquid non est natum esse in multis, quia scilicet non est natum esse in aliquo, sicut, si albedo esset separata sine subiecto existens, esset per hunc modum individua. Et hoc modo est individuatio in substantiis separatis quae sunt formae habentes esse, et in ipsa causa prima quae est ipsum esse subsistens.

Lectio 10

[84245] Super De causis, l. 10 Postquam auctor huius libri ostendit qualiter scit intelligentia quod est supra se et quod est sub se, et quod est supra ipsam, nunc incipit ostendere qualiter intelligat alia a se praeter causam primam. Et primo ostendit communiter qualiter cognoscat omnia alia a se, secundo specialiter quomodo cognoscit res sempiternas, in 11 propositione, ibi: omnis intelligentia et cetera. Primo ergo praemittit talem propositionem: *omnis intelligentia est plena formis: verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas plus universales, et ex eis sunt quae continent formas minus universales.* Et hoc etiam invenitur in libro Procli, CLXXVII propositione, sub his verbis: *omnis intellectus plenitudo ens specierum, hic quidem universaliorum, hic autem*

particulariorum est contentivus specierum. Circa hanc igitur propositionem duo oportet considerare: primo id quod est commune omnibus intelligentiis vel intellectibus separatis, scilicet plenitudo formarum vel intelligibilium specierum, secundo differentiam universalitatis et particularitatis in ipsis. Circa primum igitur considerandum est quod, sicut supra iam diximus, Platonici, ponentes formas rerum separatas, sub harum formarum ordine ponebant ordinem intellectuum. Quia enim omnis cognitio fit per assimilationem intellectus ad rem intellectam, necesse erat quod intellectus separati ad intelligendum participarent formas abstractas; et huiusmodi participationes formarum sunt istae formae vel species intelligibiles de quibus hic dicitur. Sed quia, secundum sententiam Aristotelis quae circa hoc est magis consona fidei Christianae, non ponimus alias formas separatas supra intellectuum ordinem, sed ipsum bonum separatum ad quod totum universum ordinatur sicut ad bonum extrinsecum, ut dicitur in XII metaphysicae, oportet nos dicere quod, sicut Platonici dicebant intellectus separatos ex participatione diversarum formarum separatarum diversas intelligibiles species consequi, ita nos dicamus quod consequuntur huiusmodi intelligibiles species ex participatione primae formae separatae, quae est bonitas pura, scilicet Dei. Ipse enim Deus est ipsa bonitas et ipsum esse, in seipso virtualiter comprehendens omnium entium perfectiones. Nam ipse solus per essentiam suam omnia cognoscit absque participatione alicuius alterius formae; inferiores vero intellectus, cum eorum substantiae sint finitae, non possunt per suam essentiam omnia cognoscere, sed ad habendum rerum cognitionem necesse est quod, ex participatione causae primae, speciebus intelligibilibus receptis res intelligant. Unde Dionysius dicit VII capitulo de divinis nominibus, quod *ex ipsa divina sapientia intelligibiles et intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et beatos habent intellectus.* Et est considerandum, sicut Augustinus dicit II super Genesim ad litteram, quod sicut ex verbo Dei procedunt formae in materiam corporalem ad rerum constitutionem, ita ab eodem, scilicet verbo, in Angelis fit rerum cognitio per huiusmodi specierum intelligibilium receptionem; quia et Platonici ponebant secundum participationem idearum, et intellectus separatos res cognoscere, et materiam corporalem secundum diversas species variari. Sed sciendum est quod eadem diversitas participationis invenitur in intellectibus et in materia corporali. Materia enim inferiorum corporum participat quidem formam aliquam ad esse specificum, sed tamen illa forma non repletur materiae potentia, quae adhuc ad alias formas se extendit; materia vero caelestium corporum repletur forma quam participat, quia non remanet in ea potentia ad aliam formam. Similiter etiam intellectus inferiores humani non replentur intelligibilibus speciebus; sed a principio quidem intellectus possibilis humanus est sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III de anima; postmodum autem ordine quodam species recipit, nec tamen in hac vita repletur. Sed intellectus separati statim a principio sunt repleti speciebus intelligibilibus ad cognoscendum omnia ad quae se extendit naturalis facultas ipsorum. Unde Dionysius dicit IV capitulo de divinis nominibus, quod *intellectus supermundane intelligunt et illuminantur secundum existentium rationes.* Et hoc est quod dicitur quod *intelligentia est plena formis* vel, sicut Proclus expressius dicit, *est plenitudo formarum* quia ipsa intellectualitas ad propriam naturam intelligentiae vel intellectus separati pertinet. Circa differentiam universalitatis et particularitatis specierum intelligibilium, hoc primo attendendum est quod, sicut hic dicitur et in libro Procli, superiores habent formas magis universales, inferiores vero minus universales. Et hoc etiam Dionysius dicit XII capitulo caelestis hierarchiae, ubi dicit quod *Cherubim ordo participat sapientia et cognitione altiori*, sed inferiores substantiae *participant sapientia et scientia particulariori.* Quae quidem universalitas et particularitas non est referenda ad res cognitas, sicut aliqui male intellexerunt existimantes quod Deus non cognosceret nisi universalem naturam entis; cui consequens esset quod in inferioribus intellectibus tanto uniuscuiusque cognitio magis in universali sisteret, quanto esset altior; puta quod unus intellectus cognosceret solum naturam substantiae, inferior vero naturam corporis, et sic usque ad individuas species. Quae quidem estimatio aperte continet falsitatem: cognitio enim qua cognoscitur aliquid solum in universali, est cognitio imperfecta, cognitio vero qua cognoscitur aliquid in propria specie, est cognitio perfecta; cognitio enim speciei includit cognitionem generis, sed non e converso; sequeretur igitur quod, quanto intellectus esset superior, tanto esset eius cognitio imperfectior. Est ergo haec differentia universalitatis et particularitatis attendenda solum secundum id quo intellectus intelligit. Quanto enim aliquis intellectus est superior, tanto id quo intelligit est universalius, ita tamen quod illo universali eius cognitio extendatur etiam ad propria cognoscenda multo magis quam cognitio inferioris intellectus qui per aliquid magis particulare cognoscit. Et hoc etiam experimento in nobis percipimus: videmus enim quod illi qui sunt excellentioris intellectus ex paucioribus auditis vel cognitis totam veritatem alicuius quaestionis vel negotii comprehendunt, quod alii, grossioris intellectus existentes, percipere non possunt nisi manifestetur eis per singula; ratione cuius oportet frequenter inducere. Et ideo Deus cuius intellectus est excellentissimus, uno solo, scilicet essentia sua, omnia comprehendit; aliorum vero intellectuum separatorum, tanto unusquisque paucioribus speciebus et ad plura se extendentibus rerum notitiam habet, quanto est altior, ita quod intellectus humanus qui est infimus, rerum scientiam habere non potest nisi singulis speciebus singularum rerum naturas cognoscat; materia vero corporalis et sensus corporeus omnino ab universali participatione specierum deficere invenitur. Huius igitur differentiae, quae est secundum universalitatem et particularitatem specierum, probatio eadem ponitur hic et in Proclo, et est sumpta ex effectu. Sicut enim intelligentiae per intelligibiles formas cognoscunt, ita et per intelligibiles formas suos effectus producunt, quia omnis intellectus intelligendo operatur, ut infra dicetur. Superiorum autem intelligentiarum sunt maiores virtutes; et hoc ideo quia sunt magis simplices et minoris quantitatis, id est compositionis, utpote uni primo propinquiores; ergo oportet quod virtutes operativae ipsarum ad plura se extendant, et tamen ipsae virtutes sint magis simplices; et ex hoc apparet quod formae superiorum intelligentiarum sunt universaliores. Quomodo autem formae quae sunt in superioribus intelligentiis unitae, multiplicentur in intelligentiis secundis, manifestat consequenter rationem huius assignans, sicut et Proclus, ex parte intelligentiarum inferiorum. Intelligentiae enim inferiores consequuntur intelligibiles species ex superioribus intelligentiis quodammodo ad eas respiciendo, quia intelligentia, sicut omne quod agit intelligendo agit, ita omne quod recipit intelligibiliter recipit, secundum modum scilicet propriae naturae. Et quia natura inferioris intelligentiae non est tantae simplicitatis et unitatis quantae natura superioris intelligentiae, ideo nec formae intelligibiles recipiuntur in intelligentia inferiori in illa unitate in qua sunt in superioribus intelligentiis. Et propter hoc formae intelligibiles magis multiplicantur in inferioribus intelligentiis quam in superioribus; ita quod ea quae intelliguntur a superiori intelligentia per unam speciem intelligibilem, inferior intelligentia intelligit per plures. Sed, quia, sicut dictum est, intelligentia quidquid operatur intelligendo operatur, sicut et intelligendo recipit quod recipit, potest ratio huius multiplicationis specierum assignari, non solum ex parte intelligentiae recipientis, sed etiam ex parte intelligentiae imprimentis, cuius provisione multiplicantur species in inferiori intelligentia secundum suam capacitatem. Unde Dionysius dicit XV capitulo caelestis hierarchiae: *unaquaeque essentia intellectualis, donatam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam*, id est secundum proportionem inferioris substantiae.

Lectio 11

[84246] Super De causis, l. 11 Ostenso quomodo intelligentia intelligat alia a se, quia per formas intelligibiles quibus est plena, hic specialiter agitur de cognitione qua intelligentia cognoscit res aeternas. Et primo ostendit quod cognoscit res aeternas sive incorruptibiles, secundo ostendit modum quo eas cognoscit, ibi: primorum omnium quaedam sunt et cetera. Circa primum proponit talem propositionem: *omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.* Et intelligit per *res sempiternas*, ea quae sunt supra tempus et motum, ut expositum est in 2 propositione; signanter autem dicit *quae non destruuntur neque cadunt sub tempore*: quaedam enim cadunt sub tempore quae tamen non destruuntur, sicut motus caeli qui, cum tempore mensuretur, non destruetur nec cessabit secundum philosophorum positionem. Videtur ergo secundum superficiem intellectus huius propositionis esse quod intelligentia non cognoscat res corruptibiles et cadentes sub tempore, sed solum res incorruptibiles supra tempus existentes. Sed quod non sit hic intellectus propositionis patet ex probatione quae subditur, in qua non probatur quod intelligentia cognoscat sempiterna et non corruptibilia, sed quod non causet immediate nisi sempiterna; unde exponendum est: *omnis intelligentia intelligit*, id est intelligendo causat res sempiternas. Et hoc patet ex libro Procli qui ad hoc inducit duas propositiones. Quarum una est CLXXII: *omnis intellectus perpetuorum est proxime et intransmutabilium secundum substantiam substitutor.* Alia est CLXXIV: *omnis intellectus intelligendo instituit quae post ipsum.* Ex quibus duabus propositionibus auctor huius libri conflavit unam; et dum brevitati studuit, obscuritatem induxit. Probat autem sub hoc sensu hanc propositionem eo modo quo et Proclus, et in hac probatione duo facit: primo enim ostendit quod intelligentia non producit immediate res corruptibiles vel cadentes sub tempore, sed solum res sempiternas, secundo unde veniat corruptibilitas in rebus. Primum autem ostendit sic: intelligentia producit suum effectum secundum suum esse; et hoc ideo quia suum intelligere est sibi connaturale et essentiale, nihil autem producit nisi intelligendo, ut supra manifestavimus; unde relinquitur quod quidquid producit producat per suum esse. Sed esse intelligentiae est incorruptibile et supra tempus aeternitati parificatum, ut in 2 propositione habitum est. Ergo immediatus intelligentiae effectus est sempiternus, non cadens sub corruptione vel tempore. Secundum autem manifestat dicens quod, cum intelligentia immediate non causet res corruptibiles, sequitur quod res corruptibiles non sunt immediate ab intelligentia, sed sunt ab

aliqua causa corporea temporali; nam corruptio et generatio in his inferioribus rebus causantur per motum caeli, ipse autem motus caeli non est immediate ab intelligentia sed ab anima, sicut supra dictum est in 3 propositione. Si quis autem hunc processum reducere velit ad intellectum qui superficialiter ex propositione apparet, poterit dicere ulterius quod res corruptibiles cognoscuntur ab intelligentia ut sempiternae; sunt enim in intelligentia sicut non materialiter, quamvis in se sint materiales, ita nec temporaliter sed sempiterne. Quod manifestatur per effectum: quia immediatus effectus intelligentiae est sempiternus; id enim quo intelligentia cognoscit, est principium factivum in ipsa, sicut et artifex per formam artis operatur. Haec autem probatio quae hic inducitur, etsi a quibusdam philosophis concedatur, non tamen necessitatem habet. Hac enim probatione suscepta, multa fundamenta Catholicae fidei tollerentur: sequeretur enim quod Angeli nihil de novo in his inferioribus immediate facere possent, et multo minus Deus qui non solum est aeternus, sed ante aeternitatem, ut supra dictum est, et sequeretur ulterius mundum semper fuisse. Haec enim videtur esse efficacissima ratio ponentium aeternitatem mundi, quae sumitur ex immobilitate factoris. Non enim videtur posse contingere quod aliquod agens nunc incipiat operari, cum prius non operatus fuerit, si omnino immobiliter se habeat, nisi forte aliqua exteriori mutatione praesupposita, quia, ut Averroes in commento VIII physicorum prosequitur, si aliquod agens voluntarium vult aliquid facere post et non prius, ad minus oportet quod imaginetur tempus, quod est numerus motus. Et ideo concludit impossibile esse quod, ex voluntate immobili et aeterna, proveniat effectus novus, nisi praesupposito motu. Et quia haec videtur esse efficacior ratio qua utuntur ad probandum aeternitatem mundi, diligenter est huius rationis solutio attendenda. Considerandum est igitur aliter loquendum esse de agente quod producit aliquid in tempore, atque aliter de agente quod producit tempus simul cum re quae in tempore producitur. Cum enim aliquid in tempore producitur, oportet accipere aliquam proportionem ad tempus, vel solum eius quod producitur, vel etiam producentis ipsius; quandoque enim actio est in tempore, non solum ex parte eius quod agitur, sed etiam ex parte agentis; in tempore enim est aliquid secundum quod est in motu, cuius numerus tempus est. Quando igitur aliqua mutatio invenitur ex parte eius quod agitur et ex parte agentis, tunc actio secundum utrumque est in tempore; puta cum aliquis alteratus a frigore, de novo sibi venit in mentem ut ignem accendat ad frigus pellendum. Hoc autem non semper contingit: est enim aliquid cuius substantia non est in tempore, sed operatio in tempore est, ut infra dicetur. Huiusmodi ergo agens, absque aliqua sui mutatione, effectum producit in tempore, qui prius non fuerat. Et sic etiam Deus aliquid potest producere in tempore de novo, quod prius non fuerat, secundum certam proportionem huius effectus ad hoc tempus, sicut contingit in omnibus miraculosis effectibus qui fiunt immediate a Deo. Nec obstat quod dicitur quod producit per suum esse, quia suum esse est suum intelligere; et, sicut suum esse est unum, intelligit tamen multa, et propter hoc potest multa producere, quamvis eius intelligere unum et simplex remaneat, ita, quamvis sit suum esse aeternum et immobile, potest tamen intelligere aliquod esse temporale et mobile, et ideo, etsi suum intelligere sit sempiternum, per ipsum tamen producere potest effectum novum in tempore. Cuius indicium aliqualiter in nobis apparet: potest enim homo, voluntate immobili permanente, opus suum in futurum differre, ut faciat illud determinato tempore. Sed si tu dicas quod, quotiens hoc contingit, oportet praeintelligere alium motum ex quo contingat quod aliquid prius non fuerit conveniens fieri, postmodum indicatur ut conveniens ad fiendum, ad minus ipsum temporis decursum qui sine motu intelligi non potest, dicemus hoc quidem verum esse in particularibus Dei effectibus quos in tempore operatur. Quod enim Lazarum suscitavit quarta die et non prius, habito respectu ad aliquam rerum mutationem praecedentem hoc fecit. Sed in universi productione hoc locum non habet, quia simul cum mundo fit etiam tempus et totus universaliter motus; non est ergo aliud tempus praecedens vel motus, ad quem oporteat novitatem huius effectus proportionari, sed solum ad rationem facientis prout intellexit et voluit hunc effectum ab aeterno non fore, sed incipere post non esse. Sic enim tempus est mensura operationis vel motus, sicut dimensio est mensura magnitudinis corporalis. Si igitur quaeramus de aliquo particulari corpore, puta de terra, quare infra hos magnitudinis limites coercetur et non extenditur ultra, potest eius ratio esse ex proportione ipsius ad totum mundum. Sed si rursum quaeramus de tota corporum universitate, quare huiusmodi determinatae magnitudinis terminos non excedat, non potest huius ratio esse ex proportione eius ad aliquam aliam magnitudinem, sed vel oportet dicere magnitudinem corporalem esse infinitam, sicut antiqui naturales posuerunt, vel oportet huiusmodi determinatae magnitudinis rationem accipi ex sola intelligentia et voluntate facientis. Sicut igitur infinitus Deus finitum universum produxit secundum suae sapientiae rationem, ita aeternus Deus potuit novum mundum producere secundum eamdem sapientiae rationem.

Lectio 12

[84247] Super De causis, l. 12 Postquam ostendit quod intelligentia intelligit res sempiternas, hic inducit propositionem ad manifestandum qualiter intelligentiae, quae sunt res sempiternae, mutuo se intelligant. Per hoc autem aliquid intelligitur quod est in intelligente, et ideo ostendit in hac propositione quomodo unum de entibus superioribus sit in alio. Et est propositio talis: *primorum omnium sunt quaedam in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio.* Haec etiam propositio proponitur CIII in libro Procli sub his verbis: *omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque.* Idem autem est quod Proclus dicit: *proprie autem in unoquoque*, et quod hic dicitur: *per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*; utrobique enim significatur quod unum est in alio secundum convenientem modum ei in quo est. Sed a Proclo quidem inducitur haec propositio secundum positiones Platonicas quibus ponuntur formae separatae subsistentes quarum, ut supra dictum est, unaquaeque tanto est altior quanto est universalior et ad plura suam participationem extendens; et, secundum hoc, ipsum esse est superius quam ipsa vita, et haec quam ipse intellectus. Et ideo Proclus hoc determinans in sua propositione addit: *et enim in ente vita et intellectus, et in vita esse et intelligere, et in intellectu esse et vivere.* Et sic etiam videtur auctor huius libri loqui huiusmodi separata prima nominans. Subdit enim quasi exponens: *quod est quia in esse sunt vita et intelligentia, et in vita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et vita*, quod est omnino idem cum verbis Procli. Addit autem Proclus in sua propositione expositionem modi quo unum horum sit in alio, dicens: *sed alicubi quidem intellectualiter, alicubi autem vitaliter, alicubi vero*

enter (id est per modum entis) *entia omnia*; quasi dicat quod omnia tria praedicta sunt in intellectu intellectualiter, in vita vitaliter, in esse essentialiter. Sed hoc quod ponitur loco huius in hoc libro, videtur esse corruptum et malum intellectum habere. Sequitur enim: *verumtamen esse et vita in intelligentia sunt duae intelligentiae*, debet enim intelligi quod ista duo, scilicet esse et vita, sunt in intelligentia intellectualiter; *et esse et intelligentia in vita sunt duae vitae*, id est ambo sunt in vita vitaliter; *et intelligentia et vita in esse sunt duo esse*, id est ambo sunt in ipso esse essentialiter. Si autem intelligatur secundum quod verba sonant, falsum continent intellectum: vivere enim viventis est ipsum esse eius, ut dicitur in II de anima et ipsum intelligere primi intelligentis est vita eius et esse ipsius, ut in XII metaphysicae dicitur; unde et hoc Proclus excludens dicit quod *esse intellectus est cognitivum et vita eius est cognitio.* Alioquin sequeretur inconveniens quod Aristoteles inducit in III metaphysicae contra Platonicos, quod scilicet Socrates esset tria animalia, quia et ipse est animal, et de eo praedicatur idea animalis communis quam participat, et similiter idea hominis qui item est animal; sequeretur enim quod unumquodque istorum trium esset non unum sed multa. Apponit autem Proclus probationem manifestam ad ea quae dicta sunt, distinguens quod tripliciter aliquid de aliquo dicitur: uno modo causaliter, sicut calor de sole, alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor de igne, tertio modo secundum quamdam posthabitionem, id est consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus elementatis non in ea plenitudine secundum quam est in igne. Sic igitur illud quod est essentialiter in primo, est participative in secundo et tertio; quod autem est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter et in ultimo participative; quod vero est in tertio essentialiter, est causaliter in primo et in secundo. Et per hunc modum omnia sunt in omnibus. Sed quia auctor huius libri non videtur ponere formas separatas, quod hic dicitur esse et vitam et intelligentiam in se invicem esse, est intelligendum secundum quod inveniuntur in habentibus esse, vivere et intelligere; quia in ipso esse secundum propriam rationem invenitur causaliter vivere et intelligere, secundum illum modum quo in 1 propositione dictum est quod esse est causa prima, vivere et intelligere posteriores causae. Non tamen ita est intelligendum sicut verba sonant, quod *intelligentia et vita sint in ipso esse duo esse*, sed quia haec duo, prout sunt in ipso esse, non sunt aliud quam esse, et similiter esse, prout est in vita, est ipsa vita, cum vita nihil addat supra esse nisi determinatum modum essendi seu determinatam naturam entis. Et idem intelligendum est in aliis comparationibus secundum quas unum istorum dicitur esse in alio. Sed quia, secundum intellectum huius auctoris, haec tria non sunt quaedam res subsistentes, sicut dictum est, consequenter applicat istam propositionem ad res quae per se subsistunt, quae sunt: esse primum quod est Deus, intelligentia, anima intellectiva et anima sensitiva. Et dicit quod hoc modo causa est in effectu et e converso, secundum quod causa agit in effectum et effectus recipit actionem causae; causa autem agit in effectum per modum ipsius causae, effectus autem recipit actionem causae per modum suum; unde oportet quod causa sit in effectu per modum effectus et effectus *sit in causa per modum causae.* Sic igitur ea quae sunt in sensu sensibiliter, sunt in anima intellectiva per modum ei convenientem, et ea quae sunt in anima per modum animalem, sunt in intellectu per modum proprium, et quae sunt in intelligentia intelligibiliter, sunt in causa prima essentialiter, secundum modum suum; et e converso priora sunt in posterioribus secundum modum posteriorum. Ex quo accipi potest qualiter intelligentiae se invicem intelligant et causam primam: unaquaeque enim intelligit aliam secundum quod alia est in ipsa, per modum eius in quo est; quia etiam in superioribus sunt inferiores secundum quasdam excellentiores similitudines seu species, superiores vero in inferioribus secundum quasdam deficientiores similitudines et species.

Lectio 13

[84248] Super De causis, l. 13 Ostenso quomodo intelligentia intelligat alia, nunc ad ostendendum quomodo intelligat seipsam inducitur haec propositio quae etiam invenitur CLXVII in libro Procli, sub his verbis: *omnis intellectus seipsum intelligit.* Sed huius propositionis et probationis eius intellectum oportet nos accipere ex his quae Proclus dicit. Ut enim supra dictum est, secundum opiniones Platonicas ordo intellectuum ponitur sub ordine formarum separatarum ex quarum participatione fiunt intelligentes in actu; unde formae separatae comparantur ad eos sicut intelligibile ad intellectum. Sicut autem aliarum rerum ponebant quasdam ideas, ita et ipsorum intellectuum, quam vocabant primum intellectum. Iste ergo intellectus idealis in quantum est intellectus intelligit, et in quantum est forma idealis est forma intellecta; sic igitur in eo unitur omnino intellectus et intellectum, et per hoc perfecte seipsum intelligit, quia essentia sua totaliter est intelligibile non solum intelligens. Omnis autem intellectus secundum Platonicos habet intellectum participatum; sed superiores intellectus participant ipsum intellectum perfectius, unde participant de ipso non solum quod sint intellectus sed etiam quod sint intelligibiles et quodammodo formales intellectus; sic igitur coniungitur in eis secundum eorum substantiam quodammodo intelligens et intellectum, et ideo etiam ipsi intelligunt suam essentiam, sed diversimode a primo intellectu. Nam primus intellectus idealis non participat aliquam priorem formam intellectualitatis, sed ipsemet est prima forma intellectualitatis: unde suum intelligibile non est aliud quam ipse. Posteriores vero intellectus sic habent aliquid de forma intellectualitatis in sua substantia quod tamen illud derivatur a superiori intellectu ideali; sic ergo intelligunt suam essentiam quod etiam intelligunt superiorem intellectum quem participant. Et hoc est quod Proclus addit in praedicta propositione: *sed primus quidem seipsum solum, et unum secundum numerum in hoc intellectus et intelligibile. Unusquisque autem consequentium seipsum simul et quae ante ipsum, et intelligibile huic hoc quidem quod est, hoc autem a quo est.* Quia vero secundum sententiam Aristotelis, quae in hoc magis Catholicae doctrinae concordat, non ponimus multas formas supra intellectus sed unam solam quae est causa prima, oportet dicere quod, sicut ipsa est ipsum esse, ita est ipsa vita et ipse intellectus primus. Unde et Aristoteles in XII metaphysicae probat quod intelligit seipsum tantum, non ita quod desit ei cognitio aliarum rerum, sed quia intellectus eius non informatur ad intelligendum alia specie intelligibili nisi seipso. Sic igitur superiores intellectus separati, tanquam ei propinqui, intelligunt seipsos et per suam essentiam et per participationem superioris naturae. Et ideo ad probandum hanc propositionem, primo hic inducitur quod *intelligens et intellectum* in intellectibus separatis *sunt simul*, in quantum scilicet secundum substantiam suam non solum sunt intellectus

sed intelligibiles, utpote propinquissime participantes primum intellectum. Unde concludit quod *intelligentia intelligit essentiam suam*; et quia essentia sua est essentia intelligentis, sequitur quod, intelligendo essentiam suam, intelligat se intelligere essentiam suam. Consequenter autem ostendit quomodo, per hoc quod intelligit essentiam suam, intelligat etiam alia. Habetur enim ex praemissa propositione quod omnes aliae res sunt in intelligentia *per modum intelligibilem*, et ita *sunt unum intelligentia et res intellectae* secundum quod in intelligentia, et ideo quando intelligit essentiam suam, intelligit res alias; et eadem ratione quandocumque intelligentia intelligit res alias, intelligit seipsam. Sed utrum haec conveniant animae intellectuali, infra considerabimus.

Lectio 14

[84249] Super De causis, l. 14 Postquam determinavit de causa prima et de intelligentia, hic determinat de anima. Et primo determinat de ea secundum habitudinem quam habet ad res alias, secundo determinat de ea secundum seipsam, ibi: omnis sciens et cetera. Circa primum ponit talem propositionem: *in omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intelligibiles in ea sunt quia scit eas.* Ad intellectum autem huius propositionis, videamus id quod scribitur in libro Procli circa hoc. Ponitur enim ibi CXCV propositio talis: *omnis anima est omnes res, exemplariter quidem sensibilia, yconice autem intelligibilia.* Et dicitur *yconice* id est per modum imaginis: imago enim est quod fit ad similitudinem alterius, sicut exemplar est id ad cuius similitudinem fit aliud. Haec autem propositio probatur tam hic quam in libro Procli hoc modo. Anima enim, ut habitum est in 2 propositione, media *est inter res intelligibiles quae* sunt omnino separatae a motu et per hoc parificantur aeternitati, *et inter res sensibiles quae moventur* et cadunt sub tempore; et quia priora sunt causa posteriorum, sequitur quod *anima sit causa corporum* et intelligentia sit causa animae per modum supra expositum. Manifestum est autem quod oportet effectus praeexistere in causis exemplariter, quia causae producunt effectus secundum suam similitudinem; et e converso *causata habent imaginem suarum causarum*, ut etiam Dionysius dicit II capitulo de divinis nominibus. Sic igitur res sensibiles quae causantur ex anima sunt in ea per modum exempli, ita scilicet quod huiusmodi res quae sunt infra animam causantur ad exemplum et similitudinem animae, *res autem quae sunt supra animam sunt in anima per modum acquisitum*, id est per quamdam participationem, ita scilicet quod comparantur ad animam sicut exemplaria, et anima ad ipsa quodammodo sicut imago: sic igitur patet quod sensibilia praeexistunt in anima sicut in causa quae quodammodo est exemplar effectuum. Exponit autem consequenter de qua anima intelligat, dicens: *intelligo per animam virtutem agentem res sensibiles.* Secundum illos enim qui ponunt corpora caelestia animata, anima caeli est causa omnium sensibilium corporum; sicut inferiorum animarum unaquaeque est causa proprii corporis. Nulla ergo inferior anima habet universalem causalitatem respectu sensibilium; et ideo sensibilia non sunt in ea per modum causae, sed solum in anima caeli quae supra sensibilia habet universalem causalitatem; et hanc hic appellat: *virtutem agentem res sensibiles.* Unaquaeque vero animarum quae sunt hic habet quidem

causalitatem respectu proprii corporis, sed non causat ipsum neque per sensum neque per intellectum; unde non praehabet sui corporis intelligibiles et exemplares rationes, causat autem ipsum per virtutem naturalem. Unde et in II de anima dicitur quod anima est efficiens causa corporis, tale autem agens non agit per aliquam rationem exemplarem proprie sumptam nisi ipsam naturam per quam agit dicamus exemplar effectus qui ad eius similitudinem producitur aliquo modo; et per hunc modum in natura animae virtute praeexistunt omnes partes sensibiles sui corporis, coaptantur enim potentiis animae quae ex eius natura procedunt. Et quamvis res sensibiles sint in anima quae est causa earum, non tamen sunt in ea per modum quo sunt in seipsis. Nam virtus animae est immaterialis, quamvis sit causa materialium, et est spiritualis, quamvis sit causa corporum, et est sine dimensione corporea, quamvis sit causa rerum habentium dimensionem. Et quia effectus sunt in causa secundum virtutem causae, oportet quod corpora sensibilia sint in anima indivisibiliter et immaterialiter et incorporaliter. Et sicut res inferiores anima sunt in ea altiori modo quam in seipsis, ita res superiores, scilicet intelligentiae, sunt in anima inferiori modo quam in seipsis, scilicet yconice vel per modum imaginis, ut Proclus dicit; loco cuius hic dicitur: *per modum accidentalem*, id est per quemdam inferiorem modum participationis, ita scilicet quod res intelligibiles quae sunt in seipsis indivisae et unitae et immobiles, sunt in anima divisibiliter et multipliciter et mobiliter per comparationem ad intelligentiam,- sunt enim ad hoc proportionatae ut sint causae multitudinis et divisionis et motus rerum sensibilium,- vel dicit quod res immobiles *sunt in anima per modum motus*, quia, secundum Platonicos, animae proprium est quod sit movens seipsam, secundum Aristotelem autem est principium motus rei moventis seipsam. Ultimo autem epilogando concludit propositum, et est manifestum ex praemissis. Et ex his quae dicta sunt apparere potest qualiter superiores animae caelorum, si caeli sunt animati, possint cognoscere sensibilia et intelligibilia: sic enim cognoscunt ea secundum quod sunt in eis.

Lectio 15

[84250] Super De causis, l. 15 Ostenso qualiter anima se habeat ad alia, hic ostendit qualiter anima se habeat ad seipsam; et proponitur talis propositio: *omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Et ad huius propositionis intellectum considerandae sunt quaedam propositiones quae in libro Procli ponuntur. Quarum una est XV libri eius, quae talis est: *omne quod ad seipsum conversivum est incorporeum est.* Et hanc propositionem supra manifestavit in 7 propositione libri huius. Secundam propositionem sumamus quae est XVI in libro Procli, quae talis est: *omne ad seipsum conversivum habet substantiam separabilem ab omni corpore.* Et huius probatio est quia, cum corpus ad seipsum converti non possit, ut ex praemissa propositione habetur, sequitur quod conversio ad seipsum sit operatio separata a corpore; cuius autem operatio est a corpore separabilis, necesse est quod et substantia sit separabilis; unde omne quod ad seipsum converti potest, est a corpore separabile. Tertiam propositionem sumamus XLIII libri eius, quae talis est: *omne quod ad seipsum conversivum est, authypostaton est, id est per se*

subsistens. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id per quod substantificatur; unde, si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat. Quartam propositionem sumamus XLIV (propositionem) libri eius: *omne quod secundum operationem ad seipsum est conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum.* Et hoc probatur per hoc quod, cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia. Quintam propositionem sumamus LXXXIII libri eius, quae talis est: *omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniquaque conversivum est.* Cuius probatio est quia quod seipsum cognoscit convertitur ad seipsum per suam operationem, et per consequens per suam substantiam, ut patet per propositionem praemissam. Sextam propositionem accipiemus CLXXXVI libri eius, quae talis est: *omnis anima est incorporea substantia et separabilis a corpore.* Quae sic probatur secundum praemissa: anima cognoscit seipsam, ergo convertitur ad seipsam omniquaque, ergo est incorporea et a corpore separabilis. His igitur visis, considerandum est quod in hoc libro tria ponuntur. Quorum primum est quod anima sciat essentiam suam; de anima enim est intelligendum quod hic dicitur. Secundum est quod ex hoc concluditur, quod *redeat ad essentiam suam reditione completa.* Et hoc est idem ei quod in propositione Procli dictum est, quod *omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniquaque conversivum est*; et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem, ut dictum est. Quod autem hoc secundum sequatur ex primo probat sic quia, cum dico quod *sciens scit essentiam suam*, ipsum scire significat operationem intelligibilem, ergo patet quod in hoc quod *sciens scit essentiam suam, redit*, id est convertitur, *per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam*, intelligendo scilicet eam. Et quod hoc debeat vocari reditus vel conversio, manifestat per hoc quod, cum anima scit essentiam suam, *sciens et scitum sunt res una*, et ita *scientia* qua scit *essentiam suam*, id est ipsa operatio intelligibilis, *est ex ea in quantum est sciens et est ad eam in quantum est scita*: et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi. Ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam, concludit ulterius quod etiam *secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam*; et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam. Et exponit consequenter quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habentia fixionem ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad subiecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materiali sustentamento. Et hoc potest esse tertium, quod scilicet anima sit separabilis a corpore, ut proponitur in propositione Procli. Primum autem horum, scilicet quod anima sciat essentiam suam, hic non probatur. Probatur autem in libro Procli sic: *at vero quod cognoscat seipsam, manifestum est: si enim et quae super ipsam cognoscit, et seipsam nata est cognoscere multo magis, tamquam a causis quae sunt ante ipsam cognoscens seipsam.* Ubi diligenter considerandum est quod supra, cum de intellectuum cognitione ageret, dixit quod primus intellectus intelligit seipsum tantum, ut in 13 propositione dictum est, quia scilicet est ipsa forma intelligibilis idealis; alii vero intellectus tamquam ei propinqui participant a primo intellectu et formam intelligibilitatis et virtutem intellectualitatis, sicut Dionysius dicit IV capitulo de divinis nominibus quod supremae substantiae intellectuales sunt et intelligibiles et intellectuales; unde unusquisque eorum intelligit et seipsum et superiorem quem participat. Sed quia anima intellectiva inferiori modo participat primum intellectum, in substantia sua non habet nisi vim intellectualitatis; unde intelligit substantiam suam, non per essentiam suam, sed, secundum Platonicos, per superiora quae participat, secundum Aristotelem autem, in III de anima, per intelligibiles species quae efficiuntur quodammodo formae in quantum per eas fit actu.

Lectio 16

[84251] Super De causis, l. 16 Posita distinctione superiorum causarum et prosecutis singulis partibus divisionis, hic accedit ad ostendendum comparationem earum ad invicem. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo inferiora dependent a superioribus, secundo ostendit quomodo superiora influunt in inferiora, 20 propositione, ibi: causa prima regit etc., tertio ostendit quomodo inferiora diversimode recipiunt influxum primi influentis, 24 propositione, ibi: causa prima existit et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quomodo inferiora a superioribus dependeant secundum virtutem, secundo quomodo dependeant secundum substantiam et naturam suam, 18 propositione, ibi: res omnes habent essentiam. Circa primum duo facit: primo ostendit quod omnes virtutes infinitae dependent a prima infinita virtute, secundo ostendit quomodo magis vel minus ei assimilantur, 17 propositione, ibi: omnis virtus unita et cetera. Circa primum ponit hanc propositionem: *omnes virtutes quibus non est finis, pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum, non quia ipsae sint acquisitae, fixae, stantes in rebus entibus, immo sunt virtus rebus habentibus fixionem.* Haec autem secunda propositionis pars in omnibus libris videtur esse corrupta; deberet enim singulariter dici: non quia ipsa sit acquisita, fixa, stans in rebus entibus, immo est virtus etc., ut referatur hoc ad virtutem virtutum. Et hoc patet ex libro Procli cuius propositio XCII talis est: *omnis multitudo infinitarum potentiarum ab una prima infinitate exorta est, quae non ut participata potentia est, neque in potentibus subsistit, sed secundum seipsam, non alicuius participantis ens potentia, sed omnium causatorum entium.* Ubi primo considerandum est quod infinita potentia dicitur cuiuslibet semper existentis, sicut supra dictum est in 4 propositione, in quantum scilicet videmus quod ea quae plus durare possunt, habent maiorem virtutem essendi; unde illa quae in infinitum durare possunt, habent quantum ad hoc infinitam potentiam. Secundum autem Platonicas positiones, omne quod in pluribus invenitur oportet reducere ad aliquod primum, quod per suam essentiam est tale, a quo alia per participationem talia dicuntur. Unde, secundum eos, virtutes infinitae reducuntur ad aliquod primum, quod est essentialiter infinitas virtutis, non quod sit virtus participata in aliqua re subsistente, sed quia est subsistens per seipsam. Hoc autem, secundum Platonicos, non est ipsa idea entis, quia huiusmodi ens separatum habet quidem potentiam infinitam sed cum hoc etiam habet finitatem, sicut supra in 4 propositione est habitum; unde relinquitur quod non sit prima potentia quae est essentialiter ipsa infinitas. Neque tamen ponebant quod ista infinitatis idea sit primum simpliciter, quia ipsa infinitas participat unitate et bonitate,

unde primum simpliciter est unum et bonum; hoc autem infinitum ideale, a quo omnes virtutes infinitae dependent, est medium inter unum et bonum quod est primum simpliciter, et inter ens. Et ita hanc propositionem Proclus exponit. Sed quia auctor huius libri non ponit diversitatem realem inter huiusmodi formas ideales abstractas quae per essentiam suam dicuntur, sed omnia attribuit uni primo quod est Deus, ut supra etiam patuit ex verbis Dionysii, ideo, secundum intentionem huius auctoris, hoc primum infinitum a quo omnes virtutes infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Deus. Per ens autem de quo Proclus mentionem facit, quod est sub infinito, non intelligit ideam entis, sed potius ens primum creatum quod est intelligentia; et quod Proclus probat de idea entis, hic probatur de ente primo creato, quod est intelligentia. Dicit ergo: *si aliquis* velit dicere *quod primum ens creatum*, quod est *intelligentia*, sit *virtus* infinita, non tamen erit dicendum quod ipsa sit essentialiter *virtus, immo est* habens virtutem, unde non est illud *primum infinitum* a quo dependent *omnes virtutes* infinitae. Et quia non sit prima virtus infinita, manifestatur per hoc quod non est infinita omnibus modis et respectu cuiuslibet, sed est *infinita* solum *inferius, non superius.* Dicitur quidem *inferius* infinita virtus intelligentiae quia non comprehenditur ab his quae sunt infra ipsam; non est autem infinita *superius* quia exceditur a suo superiori cuius comprehensione finitur. Unde et Proclus dicit XCIII propositione: *omne infinitum in entibus neque suprapositis infinitum est neque sibiipsi*; quia, sicut ipse probat ibidem, a seipso unumquodque et a superioribus circumscribitur et terminatur, ab inferioribus autem circumscribi aut terminari non potest. Ideo autem virtus intelligentiae non est respectu omnium infinita, quia *non est ei virtus pura*, id est non est essentialiter virtus ut scilicet sit virtus subsistens; talis enim res, quae essentialiter virtus est, neque *finitur inferius neque superius*; non enim habet aliquid prius a quo possit circumscribi. Sed *intelligentia* quae est *primum ens creatum, habet finem, et eius finis est secundum quem remanet*, id est secundum quod deficit a suo superiori, quasi post ipsum remanens velut ipsum assequi non valens. Deinde ostendit quid sit illud *primum infinitum* a quo dependent *omnes virtutes* infinitae. Et hoc quidem accipitur hic *ens primum creans*, scilicet Deus, quod *est primum infinitum purum*, quasi essentialiter existens virtus infinita. Et hoc probat quia intelligentiae, quas vocat hic scientes et fortes propter magnitudinem virtutis quam habent, sunt infinitae *propter acquisitionem suam*, id est participationem, *a primo* quod est *infinitum purum*, id est essentialiter, a quo habent non solum infinitatem sed etiam esse. *Et si ens primum* creans *est quod* sui participatione facit *res* esse infinitas, *tunc* oportet quod *ipsum sit supra infinitum*: quod quidem, secundum ea quae hic dicuntur, oportet intelligere quod ens primum sit supra infinitum participatum et creatum, sed secundum Proclum hoc dicitur de idea unius et boni quae est secundum Platonicos supra ideam infiniti; et ideo, exponens quod dixerat *ens primum esse supra infinitum*, subdit quod *intelligentia est infinitum*, scilicet participative non autem essentialiter, ita scilicet *quod ipsamet sit id quod est infinitum.* Concludit igitur ex praemissis quod, cum *ens primum* det intelligentiis esse et infinitatem, ipsum *est mensura primorum entium* scilicet *intelligibilium*, et per consequens *secundorum entium* scilicet *sensibilium*, secundum quod primum in quolibet genere est mensura illius generis, in quantum, per accessum ad ipsum vel recessum ab ipso, cognoscitur aliquid esse perfectius vel minus perfectum in genere illo. Sed ipse exponit *ens primum* esse *mensuram* omnium *entium, quia creavit* omnia *entia* cum debita *mensura* quae convenit unicuique rei secundum modum suae naturae: quod enim aliqua magis vel minus accedant ad ipsum, est ex eius dispositione. Ultimo autem colligit ex praemissis quasi epilogando principalem intentionem, et dicit quod *ens primum creans est supra infinitum*, illud scilicet quod participatione est infinitum; *sed ens secundum*, quod est *creatum*, scilicet intelligentia, *est infinitum* participative; illud autem *quod est* medium *inter ens primum creatum*, quod est intelligentia, *et ens secundum creatum*, quod est corpus corruptibile, *est infinitum*, scilicet corpus caeleste; sed Proclus hoc posuit tamquam idea infiniti sit media inter ideam boni et ideam entis. Hoc autem rerum ordine instituto circa infinitum, subdit similiter de aliis, et dicit quod omnes aliae *bonitates simplices*, scilicet *vita et lumen et similia, sunt causae rerum habentium* huiusmodi *bonitates*; sicut enim causa prima est ipsum infinitum et omnia alia ab eo habent infinitatem, ita etiam causa prima est ipsa vita et ipsum lumen, et ab ipsa creatum primum, scilicet intelligentia, habet vitam et lumen intelligibile; *et similiter* etiam aliae *bonitates descendunt a causa prima* primo quidem *super creatum primum*, quod *est intelligentia*, et *deinde super* alia *mediante intelligentia*, sive illa alia accipiantur animae intellectuales, sive res spirituales.

Lectio 17

[84252] Super De causis, l. 17 Postquam in praecedenti propositione ostensum est quod omnes virtutes infinitae dependent a prima virtute infinita, in hac propositione consequenter ostenditur quomodo una virtus magis accedat ad primam infinitatem quam alia. Et dicit quod: *omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.* Et haec eadem propositio ponitur in libro Procli XCV sub his verbis: *omnis potentia unitior existens est infinitior quam plurificata.* Probatur autem utrobique dupliciter. Primo quidem per rationem, hoc modo. Sicut ex praemissa propositione habetur, omnes virtutes infinitae dependent a primo infinito quod est virtus virtutum; oportet igitur quod, quanto virtus propinquior fuit illi primae virtuti, tanto magis participet de eius infinitate. Illa autem prima virtus est essentialiter unum; oportet ergo quod, quanto aliquid est magis unum, tanto habeat virtutem magis infinitam. Et inde est quod virtus intelligentiae, quae est prima inter virtutes creatas infinitas, est maxime infinita utpote propinquior uni primo; virtutes vero quae multiplicantur, ex hoc ipso deficiunt ab unitate, et ideo minoratur earum posse. Et huius exemplum apparet in virtutibus cognoscitivis: intellectus enim, qui non dividitur in multas potentias, est efficacior in cognoscendo quam sensus, qui in multas potentias diversificatur; et eadem ratione, virtus cognoscitiva intelligentiae, quae non dividitur per sensitivam et intellectivam, est fortior quam virtus cognoscitiva humana, tam circa sensibilia singularia quam circa intelligibilia cognoscenda. Secundo probatur per signum. Videmus enim in rebus corporalibus partibilibus quod, quando multa aggregantur et uniuntur, fit vehementior eorum virtus, ex qua consequuntur mirabiles operationes, sicut patet in multis hominibus simul trahentibus navem, qui divisim non possent eam trahere nec partes eius proportionales, et, quanto magis dividitur virtus rei corporalis, tanto debilior fit et facit operationes viliores, sicut tota domus a magno igne aggregato calefit, quod fieri non potest si ignis dividatur per diversas partes domus. Ex quibus duabus propositionibus concludit propositum, ut

in littera patet.

Lectio 18

[84253] Super De causis, l. 18 Postquam ostensum est quod res omnes dependent a primo secundum suam virtutem, hic ostendit quod dependent omnia a primo secundum suam naturam. Et circa hoc duo facit: primo ostendit universalem dependentiam rerum a primo secundum omnia quae pertinent ad naturam vel substantiam earum, secundo ostendit diversum gradum appropinquationis ad primum a quo dependent, sicut et de dependentia virtutis dixerat, et hoc 19 propositione, ibi: ex intelligentiis est et cetera. Primo ergo ponit talem propositionem: *res omnes habent essentiam per ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam.* Et hoc idem dicitur in libro Procli CII propositione, sub his verbis: *omnia quidem qualitercumque entia ex fine sunt et infinito, propter prime ens. Omnia autem viventia suiipsorum motiva sunt propter vitam primam. Omnia autem cognitiva cognitione participant propter intellectum primum.* Dicit autem quod *omnia sunt ex fine et infinito propter prime ens* quia, ut supra habitum est in 4 propositione, *ens creatum compositum est ex finito et infinito.* Ad huius autem propositionis intellectum primo quidem considerandum est quod omnes rerum gradus ad tria videtur reducere quae sunt esse, vivere et intelligere. Et hoc ideo quia unaquaeque res tripliciter potest considerari: primo quidem secundum se, et sic convenit ei esse, secundo prout tendit in aliquid aliud, et sic convenit ei moveri, tertio secundum quod alia in se habet, et sic convenit ei cognoscere quia secundum hoc cognitio perficitur quod cognitum est in cognoscente non quidem materialiter sed formaliter. Sicut autem habere aliquid in se formaliter et non materialiter, in quo consistit ratio cognitionis, est nobilissimus modus habendi vel continendi aliquid, ita moveri a seipso est nobilissimus mobilitatis modus, et in hoc consistit ratio vitae; nam ea dicimus viventia quae se aliqualiter movent. Esse igitur, quod est primum, commune est omnibus, sed non omnia pertingunt ad illam perfectionem ut sint suiipsorum motiva; unde non omnia sunt viventia, sed quaedam quae sunt perfectiora in entibus. Rursumque eorum quae sunt motiva suiipsorum vel aliorum, non omnia sunt motiva per modum cognitionis, sed per aliquod materiale principium sicut accidit in plantis; unde etiam non omnia viventia pertingunt ad gradum cognitionis, sed solum illa in quibus principium motionis est aliquid formale absque materia; nam et ipse sensus est susceptivus specierum sensibilium sine materia, ut dicitur in II de anima. Secundo considerandum est quod in unoquoque genere est causa illud quod est primum in genere illo, a quo omnia quae sunt illius generis in illo genere constituuntur, sicut inter elementaria corpora ignis est primum calidum a quo omnia caliditatem sortiuntur; non est autem in aliquo rerum ordine in infinitum procedere. Oportet igitur in ordine entium esse aliquod primum quod dat omnibus esse, et hoc est quod dicit quod *res omnes habent essentiam per ens primum.* Similiter oportet in genere viventium esse aliquod primum, et ab hoc omnia viventia habent quod vivant; et quia viventis proprium est quod sit suiipsius motivum, ideo dicit quod *res vivae omnes sunt motae per*

essentiam suam, id est sunt moventes seipsas, *propter vitam primam*; unde et in libro Procli dicitur: *omnia viventia suiipsorum motiva sunt propter vitam primam.* Et quod movere seipsum procedit a prima vita, probat subdens: quoniam *vita est processio procedens ex ente primo quieto sempiterno.* Ad cuius intellectum sciendum est quod prius est aliquid esse in se quam moveri in alterum; unde moveri praesupponit esse. Quod si ipsum esse sit sicut subiacens motui, iterum oportebit praesupponi aliquod principium motus, et sic quousque deveniatur ad aliquod ens immobile quod est principium movendi seipsum omnibus; et hoc est prima vita. Unde manifestum est quod vita in omnibus viventibus est *processio* quaedam *procedens* a quodam *primo ente quieto et sempiterno*, id est nulli motioni subiecto. Similiter etiam in ordine cognoscentium oportet esse aliquod primum. Manifestum est autem quod ordine perfectionis et naturae cognitio intellectiva prior est sensitiva, quia est magis immaterialis; unde et per intellectum de cognitione sensitiva iudicamus, sicut de inferiori per superius. In ipsa autem intellectiva cognitione, manifestum est quod ratiocinativa inquisitio a principiis per se notis procedit, quorum est intellectus; unde ratio sequitur intellectum. Primum igitur in ordine cognoscentium est intellectus, et ideo oportet quod *omnes res intelligibiles*, id est cognoscitivae, *habeant scientiam*, id est cognitionem, *propter intelligentiam primam*; unde et in libro Procli dicitur quod *omnia cognitiva cognitionem participant propter intellectum primum.* Et ratio huius assignatur quia *omnis scientia* radicaliter *non est nisi intelligentia*; intelligentia enim est summitas quaedam, ut Proclus dicit, omnis cognitionis; unde *intelligentia est primum* cognoscens *et influens* cognitionem supra omnia cognoscentia. Sicut autem supra dictum est, secundum Platonicos primum ens, quod est idea entis, est aliquid supra primam vitam, id est supra ideam vitae, et prima vita est aliquid supra primum intellectum idealem; sed secundum Dionysium primum ens et prima vita et primus intellectus sunt unum et idem quod est Deus; unde et Aristoteles in XII metaphysicae primo principio attribuit quod sit intellectus et quod suum intelligere sit vita, et secundum hoc ab eo omnia habent esse et vivere et intelligere. Tertio considerandum quod ista tria diversimode causantur in rebus, sive a diversis principiis secundum Platonicos, sive ab eodem principio secundum fidei doctrinam et Aristotelis. Est enim duplex modus causandi: unus quidem quo aliquid fit praesupposito altero, et hoc modo dicitur fieri aliquid per informationem, quia illud quod posterius advenit se habet ad illud quod praesupponebatur per modum formae; alio modo causatur aliquid nullo praesupposito, et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem. Quia ergo intelligere praesupponit vivere et vivere praesupponit esse, esse autem non praesupponit aliquid aliud prius; inde est quod *primum ens dat esse omnibus per modum creationis. Prima autem vita*, quaecumque sit illa, *non dat* vivere *per modum creationis*, sed *per modum formae*, id est informationis; et similiter dicendum est de *intelligentia.* Ex quo patet quod, cum supra dixit intelligentiam esse causam animae, non intellexit quod esset causa eius per modum creationis, sed solum per modum informationis, ut supra expositum est.

Lectio 19

[84254] Super De causis, l. 19 Postquam ostendit in praecedenti propositione quod omnes res secundum suam naturam dependent a primo, hic ostendit quomodo quaedam diversimode ei appropinquant secundum participationem naturalis perfectionis et ponit talem propositionem: *ex intelligentiis est quae est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis quae procedunt ex causa prima receptione multa. Et de eis est quae est intelligentia tantum, quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligentia. Et ex animabus est quae est anima intelligibilis, quoniam est ipsa pendens per intelligentiam; et ex eis est quae est anima tantum. Et ex corporibus naturalibus est cui est anima regens ipsum et faciens directionem super ipsum; et de eis sunt quae sunt corpora naturalia tantum quibus non est anima.* Haec autem propositio invenitur in libro Procli CXI sub his verbis: *omnis intellectualis seirae* (id est ordinationis), *hii quidem sunt divini intellectus suscipientes deorum posthabitiones* (id est participationes), *hii autem intellectus solum; et omnis animalis* (scilicet seirae) *hae quidem sunt intellectuales animae ad intellectus suspensae proprios, hae autem animae solum; et omnis corporalis naturae, hae quidem et animas habent astantes desuper, hae autem sunt naturae solum, animarum expertes praesentia.* Ad cuius evidentiam sciendum est quod secundum Platonicos quadruplex ordo invenitur in rebus. Primus erat ordo deorum, id est formarum idealium inter quas erat ordo secundum ordinem universalitatis formarum, ut supra dictum est; sub hoc autem ordine est ordo intellectuum separatorum, sub quo est ordo animarum, sub quo iterum est ordo corporum. Et hii tres inferiores ordines accipiuntur secundum tria quae in praemissa propositione sunt tacta; nam corpora participant esse tantum, animae autem secundum propriam naturam participant ulterius esse et vivere, intellectus autem participant esse, vivere et intelligere. Causalitas autem horum ad ordinem divinum pertinet, sive ponantur multi dii ordinati sub uno secundum Platonicos, sive unus tantum in se omnia habens secundum nos: universalitas enim causalitatis propria est Deo. Huiusmodi autem ordines, cum ab uno primo procedant, continuitatem quamdam habent ad invicem, ita quod ordo corporum attingit ordinem animarum et ordo animarum attingit ordinem intellectuum qui attingit ad ordinem divinum. Ubicumque autem diversi ordines sub invicem coniunguntur, oportet quod id quod est supremum inferioris ordinis propter propinquitatem ad superiorem ordinem aliquid participet de superioris ordinis perfectione. Et hoc manifeste videmus in rebus naturalibus: nam quaedam animalia participant aliquam rationis similitudinem et quaedam plantae participant aliquid de distinctione sexus, quae est propria generi animalium. Unde et Dionysius dicit VII capitulo de divinis nominibus quod per divinam sapientiam fines primorum coniunguntur principiis secundorum. Sic igitur illi qui sunt supremi in ordine intellectuum vel intelligentiarum dependent per quamdam perfectiorem participationem propinquius a Deo, et magis participant de bonitatibus eius et de universali causalitate ipsius; et ideo dicuntur divini intellectus vel divinae intelligentiae, sicut et Dionysius dicit quod supremi Angeli sunt quasi in vestibulis deitatis collocati. Inferiores vero intellectus qui non pertingunt ad tam excellentem participationem divinae similitudinis sunt intellectus tantum, non habentes illam divinam dignitatem. Et eadem ratio est de animabus respectu intellectuum; nam supremae animae sunt intellectuales utpote propinquae ordini intellectuum, aliae vero animae inferiores non sunt intellectuales, sed habent solum id quod est animae ut scilicet sint vivificativae, sicut maxime patet de animabus animalium et plantarum. Et eadem ratio est de ordine corporum

respectu animarum; nam corpora nobiliora quae perfectiori ratione sunt constituta, sunt animata, alia vero corpora sunt inanimata. Et eadem ratio est de omnibus aliis ordinibus in quos praedicti generales ordines distinguuntur, quia etiam in corporibus sunt diversi ordines et similiter in animabus et intellectibus.

Lectio 20

[84255] Super De causis, l. 20 Postquam ostensum est qualiter inferiora a superioribus dependeant, hic ostenditur qualiter superiora inferioribus influant per suum regimen. Et circa hoc duo facit: primo agit de universali regimine causae primae, secundo de regimine intelligentiae, 23 propositione, ibi: omnis intelligentia divina et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit modum universalis regiminis causae primae, secundo ostendit idoneitatem causae primae ad regendum, 21 propositione, ibi: primum est dives et cetera. Circa primum ponit talem propositionem: *causa prima regit omnes res creatas praeter quod commisceatur cum eis.* Ad cuius evidentiam considerandum est quod in humano regimine hoc contingere videmus quod ille qui habet curam regiminis plurimorum, necesse est ut ex suo regimine ad plura distrahatur; qui vero a cura regiminis aliorum est liber, magis in seipso potest uniformitatem conservare, unde et Epicurei philosophi, ut quietem et uniformitatem divinam conservarent, posuerunt deos nullius regiminis curam habere, sed omnino otiosos et nihil curantes, ut sic videantur esse felices. Et ideo contra hoc in hac propositione inducitur quod haec duo in causa prima non sunt contraria nec se invicem impediunt universale regimen rerum et summa unitas, per quam Deus exaltatur supra omnia. Unde statim in principio expositionis ponitur: *quod est quia regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit eam*, quia scilicet nec in toto nec in parte per universale regimen unitati divinae derogatur; et e converso subdit: *neque prohibet eam essentia unitatis eius seiuncta a rebus quin regat res.* Et hoc totum in CXXII propositione Procli ponitur sub his verbis: *omne divinum et providet secundis, et ereptum est ab his quibus providetur; neque providentia submittente suam immixtam et unialem excellentiam, neque separata unitione providentiam exterminante.* Ad huius autem propositionis manifestationem tria inducuntur. Primo namque ostenditur diversus modus recipiendi influentias causae primae ex parte rerum recipientium, secundo ostenditur unitas ex parte causae primae influentis, ibi: et bonitas prima etc., tertio ex his duobus concluditur propositum, scilicet quod regimen causae primae extat absque hoc quod commisceatur rebus, ibi: redeamus autem et dicamus. Dicit ergo primo quod omnes bonitates quae inveniuntur in rebus, effluunt a causa prima; et huiusmodi bonitates recipit unaquaeque res secundum modum et proprietatem suae substantiae et virtutis - sunt autem diversarum rerum diversae naturae et virtutes - et inde est quod, quamvis causa prima influat uno influxu super omnia, diversimode tamen influxus eius in diversis rebus recipitur. Cuius exemplum evidens est in lumine quod quidem a corpore lucido uno modo procedit, sed secundum quod radii diversi transeunt per vitra diversimode colorata, diversam apparentiam faciunt. Deinde ostendit quod causa prima unico influxu influat in res omnes; influit enim in res secundum rationem

boni; habet enim bonitatem bonificam, id est quae est principium bonitatis in omnibus. Bonitas autem causae primae est ipsum suum esse et sua essentia, quia causa prima est ipsa essentia bonitatis; unde cum essentia eius sit maxime una, quia primum principium est secundum se unum et bonum, consequens est quod causa prima uno modo, quantum est ex parte sua, agat in res et influat in eas; sed ex eius influxu res diversimode recipiunt, quaedam plus et quaedam minus, unaquaeque secundum suam proprietatem. Deinde ex praemissis concludit impermixtionem causae primae ad res alias. Et huius conclusionis intellectus plenus haberi potest si accipiamus verba quae sunt in commento Procli, qui sic dicit: *neque igitur providentes* (scilicet dii) *habitudinem recipiunt ad ea quibus providetur; per esse enim quod sunt omnia bonificant, omnia autem per esse faciens sine habitudine facit: habitudo enim appositio est ad esse, propter quod praeter naturam.* Vocat autem *habitudinem* aliquam dispositionem per quam agens coaptatur seu proportionatur patienti seu recipienti; et quod sic agit in diversa, necesse est quod habeat diversas dispositiones quibus diversis coaptetur, et secundum hoc cadit in huiusmodi rem quaedam multitudo quae diversimode agit in diversa secundum diversas suas dispositiones quae sunt praeter naturam sive essentiam eius, quae est una. Et sic tale agens secundum diversas dispositiones commiscetur rebus in quas agit secundum quamdam coaptationem ad ea; sed causa prima agit per esse suum, ut probatum est. Unde non agit per aliquam habitudinem vel dispositionem superadditam per quam coaptetur et commisceatur rebus. Et huiusmodi habitudo vocatur hic *continuator vel res media*, quia scilicet per huiusmodi dispositionem vel habitudinem coaptatur agens recipienti, et est quodammodo media inter essentiam agentis et ipsum patiens. Quia igitur causa prima est agens per esse suum, oportet quod uno modo regat res; sic enim regit res quemadmodum agit: unde patet quod regimen eius est optimum et pulcherrimum. Ad hoc enim tendit quilibet rector multitudinis quod reducat multos quos regit in unum; et hoc maxime invenitur in divino regimine, quod est unum secundum se et non diversificatur in effectibus nisi secundum diversitatem, quasi secundum diversa merita, subditorum.

Lectio 21

[84256] Super De causis, l. 21 Postquam assignavit modum divini regiminis, hic ostendit sufficientiam Dei ad regendum. Quae quidem attenditur secundum duo: primo quidem secundum Dei abundantiam, secundo secundum eius superexcellentiam, et hoc ibi: causa prima et cetera. Haec enim duo necessaria sunt regenti, primo quidem ut habeat bonorum abundantiam, ex quibus possit subditis providere; unde et Dionysius dicit XII capitulo de divinis nominibus quod *dominatio est omnis pulchrorum et bonorum perfecta possessio, et regnum est omnis finis et legis et ordinis distributio.* Ad ostendendum autem in Deo abundantem sufficientiam proponit hanc propositionem: *primum est dives propter seipsum et est dives magis.* Ad cuius evidentiam accipiatur propositio CXXVII Procli, quae talis est: *omne divinum simplex prime est et maxime, et propter hoc maxime per se sufficiens.* Probat autem quod Deus sit prime et maxime simplex ex ratione unitatis: nam Deus est maxime unum cum sit prima unitas sicut et prima bonitas; simplicitas autem ad rationem

unitatis pertinet - dicitur enim simplex quod est unum non ex pluribus aggregatum; unde Deus in quantum est prime et maxime unum, in tantum etiam est prime et maxime simplex. Et ex hoc ulterius procedit ad ostendendam secundam partem suae propositionis, scilicet quod Deus sit maxime per se sufficiens, quia per se sufficientia consequitur ad simplicitatem. Omne enim compositum indiget pluribus ex quibus sua bonitas constituitur, et non solum indiget illis ex quibus componitur ut ex partibus, sed etiam indiget aliquo alio quod causat et conservat compositionem, sicut patet in corporibus mixtis; non enim diversa in unum convenirent nisi per aliquam causam ea unientem. Cum igitur Deus sit primo et maxime simplex utpote habens totam bonitatem suam in uno perfectissimo, sequitur quod Deus sit primo et maxime per se sufficiens. Sed auctor huius libri praetermittit primam partem propositionis quae est de simplicitate, quasi eam supponens, et loquitur solum de per se sufficientia quam divitiarum nomine signat: et loco eius quod in propositione Procli dicitur quod Deus est per se sufficiens, dicit quod *primum est dives propter seipsum*. In quolibet enim genere est primum id quod est propter seipsum; quod enim est per se, prius est eo quod est per aliud; loco autem eius quod ibi dicitur quod *est maxime sufficiens*, hic dicitur quod *est dives magis*, scilicet quam omnia alia. Probatio autem propositi est eadem utrobique. Nam primo dicit quod unitas divina quae non est dispersa in multas partes, sed est unitas pura, est significatio huius quod Deus sit *in fine simplicitatis*, id est maxime simplex. Et ex hoc ulterius probat quod Deus sit maxime per se sufficiens per indigentiam quae in compositis invenitur, sicut iam dictum est. Sed quia in nomine divitiarum non solum intelligitur sufficientia, sed etiam copia potens in alios redundare, addit ulterius, ad ostendendum Deum esse divitem, de influxu bonitatis eius in res, quia propter abundantiam suae bonitatis influit in res alias et nihil est quod influat super ipsum; omnes autem aliae res, sive sint intelligibiles sicut intelligentiae et animae, sive sint in corpore, non sunt divites per seipsas, quasi ex seipsis habentes abundantiam bonitatis, sed indigent participare bonitatem a primo vere uno quod influit super eas gratis, absque hoc quod aliquid ei inde accrescat, omnes bonitates et perfectiones.

Lectio 22

[84257] Super De causis, l. 22 Ostensa abundantia divinae bonitatis, hic ostendit excellentiam ipsius, dicens: *causa prima est super omne nomen quod nominatur*. Ad cuius propositionis intellectum considerandum est quod id quod hic sub uno colligitur, Proclus in suo libro per diversa distinguit, cuius est CXV propositio talis: *omnis Deus supersubstantialis est et supervitalis et superintellectus*. Quod quidem Proclus dupliciter probat, primo probatione communi quae talis est: Deus est *unitas per se perfecta; unumquodque autem* aliorum quae sunt sub Deo, non est ipsa unitas, sed est aliquid participans unitate; manifestum est igitur quod *Deus est ultra omnia* huiusmodi. Secundo probat probatione speciali, quia scilicet substantiae non est idem esse et substantiam esse et unum esse, sed quaelibet substantia subsistens participat esse et uno; unde relinquitur quod Deus, qui est ipsum unum et ens per seipsum, sit supra substantiam et per consequens supra vitam

et intellectum quae praesupponunt substantiam, ut patet etiam in hoc libro ex 18 propositione supra inducta. Sed quia auctor huius libri propositionem in communi inducit, contentus est sola probatione communi. In omnibus enim quae sunt infra causam primam, quaedam inveniuntur perfecte existentia sive completa, quaedam imperfecta sive diminuta. Perfecta quidem videntur esse ea quae per se subsistunt in natura, quae a nobis significantur per nomina concreta ut homo, sapiens et huiusmodi; imperfecta autem sunt illa quae per se non subsistunt, sicut formae ut humanitas, sapientia et huiusmodi, quae significantur apud nos nominibus abstractis. Inter quae duo est haec differentia quod *illud quod non est completum, non potest perficere operationem* perfectam; non enim calor calefacit sed calidum, neque sapientia sapit sed sapiens. Illud autem quod est *completum apud nos, quamvis sit* per se subsistens, in hoc sibi quodammodo *sufficiens* quod non indiget alio cui innitatur sicut subiecto, *tamen* quia forma quae est principium actionis est in ipso limitata et participata, *non potest* agere per modum creationis aut influxus sicut agit id quod totum est forma, quod sui participatione secundum se totum est aliorum productivum. Cum ergo ita sit apud nos in his quae sunt diminuta et concreta, sequitur quod Deus neque sit diminutus neque completus simpliciter, sed magis supercompletus; neque enim caret actione sicut diminuta, et agit per modum creantis et influentis, quod non possunt ea quae sunt completa apud nos, et hoc est quod subdit: quia ipse *est creans res et influens bonitates super eas influxione completa.* Et hoc ideo est *quoniam* ipse est *bonitas* subsistens *cui non est finis*, id est non est bonitas terminata ad aliquam naturam participantem incorpoream, sicut est bonitas intelligentiae, neque sunt ei dimensiones ad quas terminetur, sicut est de bonitate corporali. Ex quo ulterius concludit quod, quia causa prima est ipsa bonitas interminata, sequitur quod ipsa sit prima bonitas et quod repleat omnia saecula, id est omnes distinctiones rerum et temporum, bonitatibus suis, licet non omnia recipiant eodem modo et aequaliter bonitatem eius, sed unumquodque *secundum modum suae potentiae*, ut supra habitum est in 20 propositione. Tota ergo virtus huius probationis ad hoc redit quod Proclus breviter tangit, quod scilicet Deus et est ipsa unitas, non unitum aliquid sicut completa quae sunt apud nos, et tamen est per se perfecta, a quo deficiunt diminuta, id est formae non subsistentes quae apud nos sunt. Ex quo hic ulterius concluditur quod causa prima est altior omni nomine quod a nobis imponitur, quia omne nomen a nobis impositum, vel significat per modum completi participantis sicut nomina concreta, vel significat per modum diminuti et partis formalis sicut nomina abstracta. Unde nullum nomen a nobis impositum est condignum divinae excellentiae.

Lectio 23

[84258] Super De causis, l. 23 Postquam tradidit modum divini regiminis et ostendit sufficientiam Dei ad regendum, hic agit de regimine secundae causae, scilicet intelligentiae, quod quidem regimen fit ex virtute causae primae. Et ponit hanc propositionem: *omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina.* Et similis propositio invenitur in libro Procli CXXXIV, sub his verbis: *omnis divinus intellectus intelligit quidem*

ut intellectus, providet autem ut Deus. Ad cuius evidentiam considerandum est quod supra, 19 propositione, dictum est: ex intelligentiis quaedam est divina et quaedam non divina. Supremi quidem intellectus vel intelligentiae divini vocantur propter abundantem participationem divinae bonitatis ex propinquitate ad Deum. Quod autem abundanter participat proprietatem alicuius rei, assimilatur ei non solum in forma sed etiam in actione; sicut patet quod, eorum quae illuminantur a sole, quaedam participant lumen solis solum quantum ad hoc quod videantur, quaedam vero quantum ad hoc quod alia illuminent quod est propria actio solis, sicut patet de luna. Quia vero forma est principium actionis, necesse est quod omne illud quod ex abundanti participatione influxus superioris agentis acquirit actionem eius, habeat duas actiones, unam scilicet secundum propriam formam, aliam vero secundum formam participatam a superiori agente, sicut cultellus ignitus secundum propriam formam incidit, in quantum vero est ignitus urit. Sic igitur et supremarum intelligentiarum unaquaeque quae divina dicitur habet duplicem actionem, unam quidem in quantum participat abundanter bonitatem divinam, aliam autem secundum propriam naturam. Est autem proprium intelligentiae in quantum huiusmodi cognoscere res, et ideo intelligentia divina in quantum est intelligentia est rerum cognoscitiva. Proprium autem est Dei, qui est ipsa essentia bonitatis, ut se aliis communicet; videmus quod unumquodque, in quantum est perfectum et actu ens, similitudinem suam aliis tradit. Unde id quod est essentialiter actus et bonitas, scilicet Deus, essentialiter et primordialiter communicat suam bonitatem rebus, et hoc pertinet ad regimen ipsius; nam regentis proprium est perducere ea quae reguntur ad debitum finem, quod est bonum. Sic igitur intelligentia divina, in quantum participat abundanter bonitatem divinam, ipsa fit regitiva rerum. Manifestum est autem quod unumquodque quod agit secundum propriam et naturalem formam aliquam actionem, vehementius et perfectius agit illam actionem quam illud quod agit eam per participationem virtutis superioris agentis, sicut ignis vehementius calefacit quam corpus ignitum et sol magis illuminat quam luna. Oportet igitur regimen Dei, quod est actio eius secundum suam essentialem bonitatem, esse altius et efficacius quam regimen intelligentiae, quod convenit ei secundum participationem bonitatis divinae. Et inde est quod regimen causae primae, quod est secundum essentiam bonitatis, se extendit ad omnes res, cuius signum est quod omnia desiderant bonum vel appetitu intellectuali vel animali vel naturali. Regimen autem intelligentiae, quod est ei proprium, non se extendit ad omnia; non enim diffundit bonitatem intellectualem in omnia, sed solum in illa quae sunt nata intelligere. Unde nec omnia intellectuale bonum appetunt, sed solum bonum absolute.

Lectio 24

[84259] Super De causis, l. 24 Postquam ostendit modum divini regiminis et sufficientiam ipsius ad regendum, hic incipit ostendere quomodo divinum regimen diversimode participatur a diversis. Et primo manifestat hoc in generali, secundo prosequitur in speciali de diversitate rerum quae subsunt divino regimini, 25 propositione, ibi: substantiae unitae et cetera. Circa primum ponit talem

propositionem: *causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam.* Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid dicitur esse in alio multipliciter: uno quidem modo realiter, alio modo secundum habitudinem actionis et passionis. Secundum igitur primum modum dicendum est quod omnia sunt in causa prima uno modo, quia scilicet illud secundum quod omnia sunt in causa prima, est una et eadem res, scilicet virtus divina; sunt enim effectus virtute in sua causa. Causa autem prima secundum hunc modum est in rebus diversimode, quia scilicet causa prima in rebus causatis est secundum quod eis similitudinem suam imprimit; diversae autem res diversimode similitudinem causae primae recipiunt. Sed modo secundo est e converso. Nam *causa prima* secundum unum modum agit in omnia et ideo dicitur esse *in rebus omnibus secundum dispositionem unam*; non autem omnes res recipiunt eodem modo actionem causae primae et ideo dicitur quod *res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam.* Ad cuius propositionis manifestationem tria subsequuntur: nam primo manifestatur propositio, secundo probatur, ibi: et diversitas quidem etc., tertio infertur quoddam corollarium, ibi: ergo secundum modum et cetera. Dicit ergo primo quod ideo dicuntur *res omnes non esse in causa prima secundum dispositionem unam* quia, etsi *causa prima existat in rebus omnibus*, in quantum scilicet attingit res omnes per effectum suae actionis, *tamen unaquaeque res recipit* actionem eius *secundum modum suae* virtutis. Et exemplificat hoc secundum tres diversitates primas inventas in rebus, quarum prima est secundum diversitatem unitatis et multitudinis, quae quidem diversitas pertinet ad ipsas substantias; nam ea quorum substantia est simplex, *recipiunt causae primae* actionem *unite*, illa vero quorum substantia est composita, *recipiunt eam multipliciter*, scilicet secundum modum suae substantiae. Secunda diversitas sumitur ex parte durationis rerum in suo esse. Quaedam enim *recipiunt* actionem causae primae *receptione aeterna*, illa scilicet quorum esse non subditur motui; unde eorum duratio in suo esse non variatur secundum prius et posterius. Quaedam vero *recipiunt* actionem causae primae *receptione temporali*, illa scilicet quorum esse subditur motui, et per consequens eorum duratio continuatur secundum successionem prioris et posterioris. Tertiam diversitatem ponit ex parte speciei seu formae ipsius rei secundum quod quaedam sunt incorporea secundum suam speciem et ista *recipiunt* influentiam causae primae *spiritualiter*, quaedam vero sunt secundum suam speciem corporea et huiusmodi *recipiunt* influentiam causae primae *receptione corporali.* Hoc autem totum quod praemissum est, continet propositio quae ponitur in libro Procli CXLII, quae talis est: *omnibus quidem dii assunt eodem modo, non autem omnia eodem modo diis assunt, sed singula secundum ipsorum ordinem et potentiam transumunt illorum praesentiam, haec quidem uniformiter, haec autem multiplicatim, et haec quidem perpetuo, haec autem secundum tempus, et haec quidem incorporee, haec autem corporaliter.* Deinde cum dicit: et diversitas quidem etc., probat quod praemissum est hoc modo. Diversitas enim receptionis ex duobus potest contingere: quandoque quidem ex agente sive influente, quandoque autem ex recipiente. Quia enim diversitas causae causat diversitatem in effectibus, necesse est ut, si agens sit diversum et recipiens unum (quod) diversitas receptionis causetur ex agente non ex recipiente, sicut aqua quae ex frigido congelatur et ex calido dissolvitur. Si autem e converso agens fuerit unum et recipiens diversum, erit diversitas receptionis ex parte recipientis non ex parte agentis, sicut patet de sole qui indurat lutum et dissolvit ceram. Manifestum est autem quod causa prima est una, nullam diversitatem habens, sed ea quae recipiunt influentiam causae primae sunt diversa; diversitas ergo receptionis non est ex causa prima quae est bonitas pura influens bonitatem rebus omnibus, sed est propter diversitatem recipientium. Sic igitur patet quod *causa prima invenitur in omnibus per modum unum*, sed non e converso. Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae: una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio, alia vero secundum quam res iam institutas regit. In prima igitur actione non habet locum quod hic dicitur, quia, si oportet omnem diversitatem effectuum reducere in diversitatem recipientium, oportebit dicere quod sint aliqua recipientia quae non sint a causa prima, quod est contra id quod dictum est supra, 18 propositione: *res omnes habent essentiam per causam primam.* Unde oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes, non sit ex aliqua diversitate recipientium sed ex causa prima, non quia in ea sit aliqua diversitas sed quia est diversitatem cognoscens, est enim agens secundum suam scientiam; et ideo diversos rerum gradus producit ad complementum universi. Sed in actione regiminis de quo nunc agitur, diversitas receptionis est secundum diversitatem recipientium. Deinde cum dicit: ergo secundum modum etc., infert quoddam corollarium ex praedictis. Si enim diversitas receptionis influxus causae primae provenit in rebus secundum diversam virtutem recipientium, cum illa quae sunt propinquiora causae primae sint maioris virtutis, sequitur quod perfectius recipiant causam primam et eius influxum. Et quia omnis substantia cognoscens quanto perfectius habet esse tanto perfectius cognoscit causam primam et influxum bonitatis eius, et quanto hoc magis recipit et cognoscit tanto magis in eo delectatur, consequens est quod quanto aliquid est propinquius causae primae tanto magis delectetur in ea.

Lectio 25

[84260] Super De causis, l. 25 Supra dictum est quod creaturae recipiunt diversimode regimen causae primae secundum triplicem diversitatem, scilicet unitatis et multitudinis, quod pertinet ad simplicitatem et compositionem, aeternitatis et temporis, et spiritualis et corporei (corporeo autem accidit corruptio et spirituali incorruptio): unde hic incipit prosequi de praedictis diversitatibus rerum, et primo de diversitate corruptibilis et incorruptibilis, secundo de diversitate simplicis et compositi, 28 propositione, ibi: omnis substantia stans per essentiam suam est simplex etc., tertio de diversitate aeternitatis et temporis, 30 propositione, ibi: omnis substantia creata in tempore. Circa primum duo facit: primo ostendit substantias quasdam esse ingenerabiles, secundo agit de incorruptione earum, 26 propositione, ibi: omnis substantia stans per seipsam est non cadens et cetera. Circa primum ponit duas propositiones quarum prima talis est: *substantiae unitae intelligibiles non sunt generatae ex re alia.* Vocat autem *substantias unitas* substantias simplices, eo quod omne compositum quamdam multitudinem in se continet; *intelligibiles* autem *substantias* vocat quae sunt aptae natae intelligere, quae etiam, cum sint immateriales, sunt intelligibiles actu. Quod autem dicit: *non sunt generatae ex re alia*, potest intelligi, vel sicut ex materia secundum quod haec

praepositio ex importat habitudinem causae materialis, vel sicut ex causa agente secundum quod praedicta praepositio importat habitudinem causae efficientis; et hic intellectus magis videtur consonare his quae in probatione commenti ponuntur. Secunda propositio est talis: *omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia.* Dicitur autem *substantia stans per essentiam suam* quae est per seipsam subsistens, sed, cum per seipsum subsistere sit proprium substantiae, sequetur secundum hoc quod nulla substantia sit generata. Est ergo dicendum quod substantia et essentia rei principaliter est forma quam principaliter significat definitio. Quaecumque igitur habent formam in materia fundatam, huiusmodi substantiae non sunt stantes per essentiam suam; immo eorum essentiae, id est formae, innituntur fundamento materiae. Illae ergo substantiae sunt stantes per essentiam suam, quae sunt formae tantum, non in materia, et huiusmodi impossibile est quod sint generatae. Est autem considerandum quod prima propositio concluditur ex hac secunda. Supra enim probatum est quod omnes substantiae intelligentes sunt stantes per essentiam suam, quod habitum est in propositione 15: omnis sciens scit et cetera. Si igitur *omnis substantia stans per essentiam suam est non generata*, sequitur quod *omnis substantia intellectualis sit non generata.* Duarum autem propositarum propositionum prima in libro Procli non invenitur, sed solum secunda quae est XLV sui libri, talis: *omne authypostaton*, id est per se subsistens, *ingenerabile est.* Et haec sola propositio probatur consequenter eodem modo hic sicut et in libro Procli. Manifestum est enim quod omne generatum est de se imperfectum, quia est ens in potentia, et ideo *indiget* quod *compleatur* sive perficiatur per *illud ex quo generatur*, id est per generans quod reducit ipsum de potentia in actum. Et huius signum est quod generatio nihil est aliud quam via quaedam de incompleto ad completum oppositum scilicet ad incompletum praeexistens: termini enim generationis sunt privatio et forma, materia autem secundum quod existit sub privatione habet rationem imperfecti, secundum autem quod existit sub forma habet rationem perfecti, et sic patet quod *generatio est via* sive transmutatio de *imperfecto ad perfectum* oppositum. *Si* igitur est aliquid quod non *indigeat* aliquo *alio ad sui formationem* sed ipsum *est causa suae formationis*, quia scilicet est substantia eius forma, sequitur quod talis res sit *semper completa sive perfecta. Et sic in ea non potest esse transitus de imperfecto ad perfectum, sed statim per seipsam est ens et unum*, ut dicitur in VIII metaphysicae: relinquitur ergo quod omnis substantia quae est forma subsistens est non generabilis. Sed, ne ex hoc male intelligeret aliquis quod huiusmodi substantiae non haberent causam sui esse, cum supra dictum sit quod *res omnes habent essentiam per ens primum*, manifestat consequenter quomodo sit intelligendum quod dictum est. Quod enim dictum est quod sit *causa suae formationis et complementi*, non est sic intelligendum quasi non dependeat ex alia causa superiori, sed dicitur esse *causa suae formationis* per hoc quod habet *sempiternam relationem ad causam suam* primam: unde per comparationem ad suam causam habet *simul*, id est statim, *formationem et complementum.* Ad cuius evidentiam considerandum est quod unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad primum essendi principium. Res autem composita ex materia et forma non habet esse nisi per consecutionem suae formae: unde per suam formam habet habitudinem ad primum essendi principium; sed quia materia tempore praeexistit formae in hac re generata, consequens est quod non semper habeat praedictam habitudinem ad principium essendi neque simul, cum fuerit materia, sed postmodum superveniente forma. Si ergo aliqua substantia sit ipsa forma, sequitur quod semper habeat habitudinem praedictam ad causam primam nec adveniat ei post tempus, sed sit simul concomitans cum sua substantia quae est forma. *Sic ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non generatur ex aliquo.*

Lectio 26

[84261] Super De causis, l. 26 Supra actum est de ingenerabili, hic agitur de corruptibili et incorruptibili; et primo de incorruptibili, secundo de corruptibili 27 propositione: omnis substantia destructibilis et cetera. Circa primum ponitur talis propositio: *omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione.* Quae quidem ponitur in libro Procli XLVI, sub his verbis: *omne authypostaton incorruptibile est.* Ad cuius propositionis evidentiam considerandum est quod, cum praepositio per denotet causam, illud dicitur per se stare sive subsistere quod non habet aliam causam essendi nisi seipsum. Est autem duplex causa essendi, scilicet forma per quam aliquid actu est et agens quod facit actu esse. Si ergo dicatur stans per seipsum quod non dependet a superiori agente, sic stare per seipsum convenit soli Deo qui est prima causa agens a qua omnes secundae causae dependent, ut ex superioribus patet. Si autem dicatur per se stans illud quod non formatur per aliquid aliud sed ipsummet est forma, sic esse stans per seipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma non est stans per seipsam nisi ratione partium, quia scilicet materia est actu per formam et forma sustentatur in materia, sicut etiam dicitur aliquid movens seipsum ratione partium, quia una pars eius est movens et alia pars eius est mota. Sic igitur patet quod stare per seipsum non potest convenire nisi substantiae quae est forma sine materia; huiusmodi autem substantia ex necessitate est incorruptibilis. Manifestum est enim in rebus corruptibilibus quod corruptio accidit per hoc quod aliquid separatur a sua causa formali per quam aliquid habet esse in actu; sicut enim generatio quae est via ad esse, est per acquisitionem formae, ita corruptio quae est via ad non esse, est per amissionem formae; si igitur substantia stans per essentiam suam corrumperetur, oporteret quod separaretur a sua causa formali, sed sua forma est eius essentia, ergo separaretur a sua essentia, quod est impossibile. Non ergo est possibile quod substantia stans per seipsam corrumpatur. Sed ne aliquis credat quod huiusmodi substantiae stantes per essentiam suam non dependeant ab aliqua superiori causa agente, excludit hoc consequenter, ibi: et non fit causa suiipsius et cetera. Et dicit quod hoc non sic intelligendum est quod huiusmodi substantia sit causa suiipsius quasi non dependeat ab aliqua superiori causa agente; sed hoc dicitur quia huiusmodi substantia per seipsam habet *relationem ad causam* primam in quantum scilicet est causa suae *formationis.* Videmus enim quod res materiales referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab ea per suam formam; et ideo substantia cuius tota essentia est forma, habet per seipsam *relationem semper ad causam suam* et non causatur ista relatio in huiusmodi substantiam per aliquam aliam formam. Et inde est quod dicitur esse causa suiipsius per modum praedictum. Et inde est quod non potest corrumpi, sicut ostensum est. Patet igitur quod omnis substantia stans per seipsam est incorruptibilis.

Lectio 27

[84262] Super De causis, l. 27 Postquam ostendit quae sit conditio substantiae incorruptibilis, hic ostendit conditionem substantiae corruptibilis, ponens hanc propositionem: *omnis substantia destructibilis non sempiterna aut est composita aut est delata super rem aliam.* Et haec eadem propositio ponitur in libro Procli XLVIII. Huius autem propositionis probatio est quia, si omne quod est stans per seipsum est incorruptibile, ut probatum est, necesse est quod omne quod corrumpitur non sit stans per seipsum sed indigeat aliquo sustentante. Quod quidem contingit duobus modis: uno modo sicut totum indiget partibus ad sui constitutionem, unde partibus ab invicem discedentibus sequitur corruptio; alio modo quia forma non est subsistens sed *indiget* ad sui *fixionem* subiecto *deferente.* Et ideo quando subiectum *deferens* sit indispositum ad talem formam, necesse est quod fiat separatio formae a subiecto, et ita sequitur *corruptio.* Unde manifestum est quod omnis substantia corruptibilis vel est composita ex diversis partibus per quarum dissolutionem sequitur corruptio totius, sicut patet in corporibus mixtis, aut forma indiget materia vel subiecto ad sui sustentationem, et ita per transmutationem subiecti sequitur corruptio, sicut patet in corporibus simplicibus et in accidentibus. Et ideo possumus hoc corollarium accipere quod, *si aliqua substantia non est composita sed est simplex, neque est delata* super subiectum, quasi indigens eo ad suum esse, sed est stans in seipso, hoc omnino est incorruptibile; sicut patet in intelligentia et in anima intellectuali, de qua manifestum est quod non est forma delata super materiam cui dat esse, ita scilicet quod ei totaliter innitatur, quia sequeretur quod nulla eius operatio esset sine communione materiae corporalis, quod patet esse falsum ex his quae probantur in III de anima.

Lectio 28

[84263] Super De causis, l. 28 Postquam prosecutus est diversitatem substantiarum secundum generationem et corruptionem, hic prosequitur de diversitate substantiarum quae potest attendi secundum simplicitatem et compositionem. Et inducit ad hoc duas propositiones quarum secunda videtur esse conversa prioris. Prima ergo talis est: *omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur.* Quae etiam propositio ponitur in libro Procli XLVII, sub his verbis: *omne authypostaton impartibile est et simplex.* Ubi primo considerandum videtur quod simplex et impartibile est idem subiecto, differunt autem ratione: nam impartibile dicitur aliquid per privationem divisionis, quia scilicet non est in multa divisibile; simplex autem dicitur aliquid per privationem compositionis, quia scilicet non est ex multis compositum. Primo ergo probatur quod substantia per se stans sit indivisibilis, secundo quod sit simplex. Primum autem melius probatur in libro Procli quam hic. Est enim haec eius probatio. *Si enim*, inquit, *partibile est, authypostaton ens*, id est per se subsistens, *instituet partibile seipsum, et totum ipsum vertetur ad seipsum, et omne in omni seipso erit. Hoc autem impossibile. Impartibile ergo authypostaton.* Ad cuius evidentiam

considerandum est quod hic accipitur esse aliquid stans per seipsum non ratione partis, ut scilicet una pars eius stet per aliam sicut accidit in substantiis materialibus, sed ratione totius, ut scilicet totum stet per se totum. Unumquodque autem convertitur ad id per quod stat sicut effectus ad causam, et oportet quod sit in eo sicut in suo fundamento. Si ergo aliquid partibile sit stans per seipsum, oportebit quod quaelibet pars eius stet per quamlibet et quaelibet fundetur in qualibet; quod est impossibile, quia sic sequeretur quod una et eadem pars eius esset causa et effectus simul respectu eiusdem, quod est impossibile. In hoc autem libro probatur sic. Illud quod convenit alicui per seipsum, convenit cuilibet parti eius, si sit partibile. Si igitur aliquid partibile sit stans per seipsum, oportebit quod quaelibet pars eius stet per seipsam, et ita non innitetur alteri ad constitutionem totius. Haec autem probatio non est adeo efficax, quia non est necessarium quod quidquid per se convenit alicui toti conveniat singulis partibus eius. Est enim quoddam totum similium partium ut aer et aqua, et quoddam dissimilium ut animal et domus. Quod autem id quod est stans per seipsum sit simplex, id est non compositum ex multis, probatur duplici ratione. In omni *composito* ex pluribus partibus necesse est ponere quemdam partium ordinem, ut scilicet una *pars eius* sit *melior et* alia *vilior*. Multa enim ad unum constituendum ordine quodam perveniunt sicut et ab uno multitudo ordine quodam progreditur. Unde videmus quod in compositione corporis naturalis forma est praestantior materia et in compositione corporis mixti unum elementum dominatur et in compositione partium animalis unum membrum est principalius alio et in partibus alicuius continui una pars magis accedit ad punctum, quod est principium magnitudinis, quam alia. Si ergo aliquid compositum ex pluribus partibus sit stans per seipsum, oportebit quod quaelibet pars eius sit stans ex qualibet et ita pars *melior* dependebit *ex* parte *viliori* et e converso. Secunda ratio est quia omne quod est stans per seipsum, est sibi sufficiens in suo esse, non indigens alio ad sui subsistentiam; per quod non excluditur dependentia a causa agente sed a causa formali et materiali subsistentiam praestante. Omne autem compositum ex partibus *non est* sibi *sufficiens*, sed *indiget* ad sui subsistentiam *partibus ex quibus componitur*, quae se habent in habitudine causae materialis ad totum. Ergo nullum compositum ex partibus est per se stans. *Omnis* igitur *substantia* per se *stans est simplex*. Sciendum tamen est quod haec secunda ratio distincte ponitur in libro Procli, sed in hoc libro inducitur per modum conclusionis.

Lectio 29

[84264] Super De causis, l. 29 Hic ponitur propositio conversa prioris, quae talis est: *omnis substantia simplex est stans per seipsam, scilicet per essentiam suam.* Sciendum tamen est quod haec propositio in commento non probatur, sed interponitur quiddam quod probatur, scilicet quod *substantia stans per seipsam est creata sine tempore et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus.* Et haec est LI propositio libri Procli sub his verbis: *omne authypostaton exemptum est ab his quae tempore mensurantur secundum suam substantiam.* Ubi considerandum est quod hoc quod dicitur *secundum suam substantiam* potest referri vel ad ipsas substantias temporales,

quarum esse substantiale variationi subiacet, unde *secundum suam substantiam tempore mensurari* dicuntur, vel potest referri ad substantias per se stantes, quae secundum suam substantiam sunt substantiis temporalibus superiores. Huius ergo propositionis superinductae ponitur probatio talis. Ostensum est enim supra quod nulla substantia stans per seipsam cadit sub generatione. Omnes autem substantiae quae mensurantur tempore secundum suam substantiam cadunt sub generatione. Per hoc enim secundum suam substantiam a tempore mensurantur quod eorum esse substantiale variatur per generationem et corruptionem. Relinquitur ergo quod nulla substantia stans per seipsam cadat sub tempore, sed est superior omnibus substantiis temporalibus. Possumus autem ex hac propositione sic probata concludere illam quae praemittitur. Si enim hoc est proprium substantiae per se stantis quod sit non cadens secundum suam substantiam sub tempore, hoc autem convenit omni substantiae simplici, quia omnis substantia generabilis cadens sub tempore est composita ex materia et forma. Relinquitur quod omnis substantia simplex sit stans per seipsam, quod fuit primo propositum.

Lectio 30

[84265] Super De causis, l. 30 Postquam prosecutus est de diversitate rerum quae est secundum generationem et corruptionem, et simplicitatem et compositionem, hic tertio prosequitur de diversitate quae est secundum temporale et aeternum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo aliqua dupliciter sunt sempiterna et temporalia, secundo ostendit quomodo est simul et aeternum et temporale, ibi: inter rem cuius substantia etc.; vel in prima ponit ordinem temporalium ad invicem, in secunda ordinem aeternorum ad invicem, ibi: inter rem cuius substantia et cetera. Circa primum ponit talem propositionem: *omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore et tempus non superfluit ab ea quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea quia est creata in quibusdam horis temporis.* Ad cuius evidentiam considerandum est quod, quia tempus est numerus motus, omnis substantia mobilis dicitur esse creata in tempore. Est autem duplex substantia mobilis. Una quidem cuius motus est in toto tempore, sicut corpus caeleste cuius motus tempori adaequatur eo quod tempus est primo et per se mensura motus caeli et per illum motum mensurat omnes alios motus. Et hoc sive ponamus quod motus caeli semper fuerit et semper sit futurus, ut Aristoteles posuit et quidam alii philosophi, sive etiam motus caeli non semper fuerit nec semper sit futurus, ut fides Ecclesiae docet, quia sic etiam motus caeli adaequatur tempori; non enim tempus fuit antequam motus caeli inciperet nec erit tempus postquam motus caeli esse desierit. Unde omnibus modis substantia caelestis corporis ratione sui motus est semper in tempore et tempus non excedit ipsam, sed ad invicem adaequantur. Quaedam vero substantiae mobiles sunt, quarum esse et motus non est in toto tempore sed in aliqua parte temporis, sicut patet de substantiis generabilibus et corruptibilibus. Et quia huiusmodi substantia non habet habitudinem ad totum tempus sed ad partem temporis, invenitur autem aliqua pars temporis maior duratione eorum et aliqua pars minor. Inde est quod huiusmodi substantia ex-

cedit tempus quantum ad aliquam eius partem, quae scilicet est minor duratione eius; et iterum exceditur a tempore quantum ad illam partem quae est maior duratione eius. In libro enim Procli invenitur haec propositio LV planius et brevius, sic: *omne quod secundum tempus subsistit, aut eo quod semper tempore est, aut aliquando in parte temporis hypostasim habens.* Ad praemissae autem propositionis manifestationem primo ponitur probatio, secundo infert quoddam corollarium, ibi: iam ergo ostensum est ex hoc et cetera. Probatio autem ponitur eadem in utroque libro. Ita enim procedit ordo rerum ut similia se invicem subsequantur; ea vero quae sunt penitus dissimilia non subsequuntur se invicem in gradibus rerum, nisi per aliquod medium. Sicut videmus quod animal perfectum et planta sunt dissimilia penitus quantum ad duo: nam animal perfectum est sensitivum et mobile motu processivo, planta autem neutrum horum habet; natura ergo non procedit immediate ab animalibus perfectis ad plantas, sed producit in medio animalia imperfecta, quae sunt sensibilia cum animalibus et immobilia cum plantis. Manifestum est autem quod substantiae spirituales quae parificantur aeternitati, ut supra dictum est, et substantiae generabiles et corruptibiles, sunt penitus dissimiles: nam substantiae spirituales et sunt semper et sunt immobiles, quorum neutrum convenit substantiis generabilibus et corruptibilibus. Unde oportet ponere inter haec duo extrema aliquod medium quod sit simile utrique extremo, ut sic gradus rerum procedant per similia. Et sic Proclus investigando procedit. Inter id quod est semper immobiliter ens et id quod est aliquando mobiliter, non potest inveniri nisi triplex medium: scilicet id quod semper movetur, id quod aliquando immobiliter est, id quod aliquando est. Hoc autem tertium non potest esse medium, quia id quod aliquando est idem est ei quod aliquando movetur, quod diximus esse extremum. Similiter etiam nec potest esse medium id quod aliquando immobiliter est. Impossibile est enim esse aliquod tale: nihil enim desinit esse nisi per aliquam transmutationem, unde id quod immobiliter est non potest esse aliquando ens sed est semper ens. Relinquitur ergo quod medium inter id quod semper est immobiliter et inter id quod aliquando est mobiliter sit id quod semper movetur. Hoc enim convenit cum superiori quidem in hoc quod est semper esse, cum inferiori vero extremo in hoc quod est moveri. Utitur autem nomine generationis communiter pro qualibet transmutatione, quia in quolibet motu includitur generatio et corruptio, ut dicitur in VIII physicorum. Sic igitur substantiae quae semper moventur, scilicet caelestia corpora, contingunt secundum quamdam similitudinem utrumque extremum; et per ea coniunguntur quodammodo substantiae superiores immobiles substantiis inferioribus generabilibus et corruptibilibus, in quantum scilicet virtus superiorum substantiarum defertur ad generabilia et corruptibilia per motum caelestium corporum. Ex his autem inducit consequenter quoddam corollarium, scilicet quod duplex est perpetuitas vel perpetua durabilitas: una quidem per modum aeternitatis, alia vero per modum totius temporis, et differunt hae perpetuae durationes tripliciter. Primo quidem quia perpetuitas aeternalis est fixa, stans, immobilis; perpetuitas autem temporalis est fluens et mobilis, in quantum tempus est mensura motus, aeternitas autem accipitur ut mensura esse immobilis. Secundo quia perpetuitas aeternalis est tota simul quasi in uno collecta; perpetuitas autem temporalis habet successivam extensionem secundum prius et posterius quae sunt de ratione temporis. Tertio quia perpetuitas aeternalis est simplex, tota secundum seipsam existens; sed universalitas sive totalitas perpetuitatis temporalis est secundum diversas partes sibi succedentes.

Lectio 31

[84266] Super De causis, l. 31 In praecedenti propositione manifestatus est ordo temporalium ad invicem, hic autem manifestatur ordo aeternorum ad invicem. Et primo ponitur inter aeterna aliquid quod est omnimodo aeternum et aliquid quod est quodammodo aeternum et quodammodo temporale. Secundo manifestatur conditio eius quod est quodammodo aeternum et quodammodo temporale, 32 propositione, ibi: omnis substantia et cetera. Circa primum ponitur talis propositio: *inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis.* Et videtur hic sumi momentum aeternitatis vel temporis pro mensuratione, ut scilicet illud dicatur esse in momento aeternitatis quod aeternitate mensuratur, et in momento temporis quod tempore mensuratur. Haec etiam propositio ponitur CVI in libro Procli, sub his verbis: *omnis eius quod omniquaque aeternale est secundum substantiam et operationem, et eius quod substantiam habet in tempore, medium est quod hac quidem aeternale est, hac autem tempore mensuratur.* Posset autem alicui videri quod hoc medium sit corpus caeleste, quod quidem secundum substantiam suam incorruptibile est, sed motus eius tempore mensuratur. Sed hoc non bene dicitur. Nam in praecedenti propositione illud quod semper movetur positum est simpliciter inter temporalia. Ut enim in IV physicorum philosophus dicit: sicut tempus mensurat motum, ita nunc temporis mensurat mobile. Unde corpus caeleste quod movetur, non est in momento aeternitatis, sed in momento temporis. Et praeterea motus non est actio eius quod movetur, sed magis passio: est autem actio moventis, ut dicitur in III physicorum. Principium autem motus est anima, ut in 2 propositione habitum est. Quia ergo anima nobilis secundum se est immobilis, actio autem eius est motus, consequens est ut anima secundum suam substantiam sit in momento aeternitatis, eius vero actio sit in tempore. Corporis vero quod movetur et substantia et operatio est in tempore; intelligentiae vero et substantia et actio est in momento aeternitatis. Huius autem propositionis probatio est similis probationi praemissae propositionis. Supra enim dictum est quod gradus entium continuantur sibi invicem secundum quamdam similitudinem; unde ea quae sunt totaliter dissimilia consequuntur se invicem in ordine rerum per aliquod medium quod habet similitudinem cum utroque extremorum. Res autem illa cuius substantia et actio est in tempore, totaliter dissimilis est illi cuius substantia et actio est in aeternitate, *ergo necesse est ut inter eas sit tertia res media*, vel ita quod *substantia* eius *cadat sub aeternitate et actio sub tempore*, vel e converso. Sed hoc esse non potest quod alicuius rei *substantia sit in tempore et actio in aeternitate*, quia *sic actio esse* altior et *melior* quam *substantia* et effectus quam causa, quod *est impossibile.* Relinquitur ergo quod illa res media sit secundum substantiam suam in momento aeternitatis et secundum operationem in tempore. Et hoc est quod probare intendimus.

Lectio 32

[84267] Super De causis, l. 32 Quia in praecedenti propositione probatum est esse aliquam rem cuius substantia est in aeternitate et actio in tempore, consequenter huiusmodi substantiae conditionem ostendit in hac ultima propositione, dicens: *omnis substantia cadens in quibusdam suis dispositionibus sub aeternitate et cadens in quibusdam suis dispositionibus sub tempore est ens et generatio simul.* Et haec eadem propositio ponitur CVII in libro Procli, sub his verbis: *omne quod hac quidem aeternale hac autem temporale, et ens est simul et generatio.* Ad huius autem propositionis manifestationem tria facit. Primo praemittit probationem propositionis inductae, quae quidem tota dependet ex significatione nominum. Quia enim aeternitas est tota simul, carens successione praeteriti et futuri, ut supra habitum est, id quod est in aeternitate dicitur ens, quia semper est in actu. Tempus autem consistit in successione praeteriti et futuri, unde id quod est in tempore est quasi in fieri, quod significat nomen generationis. Quod ergo est totaliter in aeternitate, est totaliter ens; quod autem est totaliter in tempore, est totaliter generatio. Quod vero est secundum aliquid in tempore et secundum aliquid in aeternitate, est simul ens et generatio. Secundo ibi: iam ergo manifestum est etc., inducit quoddam corollarium. Est enim talis dispositio entium quod inferiora a superioribus dependent. Unde necesse est quod id quod est totaliter generatio, quasi substantiam et operationem habens in tempore, dependeat ab eo quod est simul ens et generatio, habens substantiam in aeternitate et operationem in tempore. Hoc autem necesse est quod dependeat ab eo quod est totaliter in aeternitate secundum substantiam et operationem; et hoc ulterius dependeat ab ente primo quod est supra aeternitatem, quod est principium durationis *rerum omnium* et *sempiternarum* et corruptibilium. Tertio ibi: necessarium est unum faciens etc., ostendit quod ab isto uno primo omnia dependeant. Et ad intellectum huius quod hic dicitur, sumenda est CXVI propositio Procli, quae talis est: *omnis Deus participabilis est, excepto uno.* Quae quidem propositio ponitur ab eo ad ostendendum quomodo Platonici ponebant plures deos. Non enim ponebant omnes ex aequo, sed unum ponebant primum, qui nihil participabat, sed est essentialiter unum et bonum; alios vero deos ponebant inferiores participantes ipsum unum et bonum. Et huius probationem inducit quia de primo et supremo Deo manifestum est quod nihil participat, alioquin non esset prima causa omnium; semper enim participans praesupponit aliquid prius quod est per essentiam. Sed quod omnes alii dii sint participantes, probat per hoc quia si primus Deus est unum essentialiter et non participative, aut aliquis aliorum deorum est similiter unum et sic in nullo differt a primo, aut oportet quod sit unum participative. Si enim ipsum unum est essentia primi, oportet quod si aliquid ab eo differat, quasi secundum post ipsum existens, non sit tale quod essentia eius sit ipsum unum, sed sit participans unitatem. Et hoc est quod hic proponitur, quod necesse est ponere unum primum *faciens adipisci unitates*, id est a quo participant unitatem quaecumque sunt unum, *et ipsum non adipiscitur*, id est non participat unitatem ab aliquo alio. Et huius quidem probatio inducitur quae praemissa est. Et sic terminatur totus liber de causis. Sint gratiae Deo omnipotenti, qui est prima omnium causa.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

prooemium

Thomas de Aquino et Dionysius Areopagita a Domenico Ghirlandaio depicti (Galleria degli Uffizi, Firenze)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[84833] In De divinis nominibus, pr. Ad intellectum librorum beati Dionysii considerandum est quod ea quae de Deo in sacris Scripturis continentur, artificialiter quadrifariam divisit: nam in libro quodam, qui apud nos non habetur, qui intitulatur de divinis hypotyposibus idest characteribus, ea de Deo tradidit quae ad unitatem divinae essentiae et distinctionem personarum pertinent. Cuius unitatis et distinctionis sufficiens similitudo in rebus creatis non invenitur, sed hoc mysterium omnem naturalis rationis facultatem excedit. Quae vero dicuntur de Deo in Scripturis, quarum aliqua

similitudo in creaturis invenitur, dupliciter se habent. Nam huiusmodi similitudo in quibusdam quidem attenditur secundum aliquid quod a Deo in creaturas derivatur. Sicut a primo bono sunt omnia bona et a primo vivo sunt omnia viventia et sic de aliis similibus. Et talia pertractat Dionysius in libro de divinis nominibus, quem prae manibus habemus. In quibusdam vero similitudo attenditur secundum aliquid a creaturis in Deum translatum. Sicut Deus dicitur leo, petra, sol vel aliquid huiusmodi; sic enim Deus symbolice vel metaphorice nominatur. Et de huiusmodi tractavit Dionysius in quodam suo libro quem de symbolica theologia intitulavit. Sed quia omnis similitudo creaturae ad Deum deficiens est et hoc ipsum quod Deus est omne id quod in creaturis invenitur excedit, quicquid in creaturis a nobis cognoscitur a Deo removetur, secundum quod in creaturis est; ut sic, post omne illud quod intellectus noster ex creaturis manuductus de Deo concipere potest, hoc ipsum quod Deus est remaneat occultum et ignotum. Non solum enim Deus non est lapis aut sol, qualia sensu apprehenduntur, sed nec est talis vita aut essentia qualis ab intellectu nostro concipi potest et sic hoc ipsum quod Deus est, cum excedat omne illud quod a nobis apprehenditur, nobis remanet ignotum. De huiusmodi autem remotionibus quibus Deus remanet nobis ignotus et occultus fecit alium librum quem intitulavit de mystica idest occulta theologia. Est autem considerandum quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo. Quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret. Accidit etiam difficultas in praedictis libris, ex multis: primo, quidem, quia plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus. Platonici enim omnia composita vel materialia, volentes reducere in principia simplicia et abstracta, posuerunt species rerum separatas, dicentes quod est homo extra materiam, et similiter equus, et sic de aliis speciebus naturalium rerum. Dicebant, ergo, quod hic homo singularis sensibilis non est hoc ipsum quod est homo, sed dicitur homo participatione illius hominis separati. Unde in hoc homine sensibili invenitur aliquid quod non pertinet ad speciem humanitatis, sicut materia individualis et alia huiusmodi. Sed in homine separato nihil est nisi quod ad speciem humanitatis pertinet. Unde hominem separatum appellavit per se hominem, propter hoc quod nihil habet nisi quod est humanitatis; et principaliter hominem, inquantum humanitas ad homines sensibiles derivatur ab homine separato, per modum participationis. Sic etiam dici potest quod homo separatus sit super homines et quod homo separatus sit humanitas omnium hominum sensibilium, inquantum natura humana pure competit homini separato, et ab eo in homines sensibiles derivatur. Nec solum huiusmodi abstractione Platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia, quae sunt bonum, unum et ens. Ponebant, enim, unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum et quod omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo. Unde illud primum nominabant ipsum bonum vel per se bonum vel principale bonum vel superbonum vel etiam bonitatem omnium bonorum seu etiam bonitatem aut essentiam et substantiam, eo modo quo de homine separato expositum est. Haec igitur Platonicorum ratio fidei non consonat nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei Christianae consona. Unde Dionysius Deum nominat quandoque ipsum quidem bonum aut superbonum aut principale bonum aut bonitatem omnis boni. Et similiter nominat ipsum supervitam, supersubstantiam et ipsam deitatem thearchicam, idest principalem deitatem, quia etiam in quibusdam creaturis recipitur nomen deitatis secundum quamdam participationem. Secunda autem difficultas accidit in dictis eius, quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum et multoties paucis verbis vel etiam uno verbo eas implicat. Tertia, quia multoties utitur quadam multiplicatione verborum quae, licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

a capite I ad caput II

Thomas de Aquino et Dionysius Areopagita a Domenico Ghirlandaio depicti (Galleria degli Uffizi, Firenze)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

Lectio 1

[84834] In De divinis nominibus, cap. 1 l. 1 In hoc igitur libro, qui de divinis nominibus inscribitur, more eorum qui artificiose scientias tradiderunt, primo, praemittit quaedam necessaria ad sequentem considerationem; secundo, incipit prosequi principale intentum in 3 cap. quod incipit ibi: *et primam* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit rationem divinorum nominum; secundo, ostendit quod nomina, de quibus in hoc libro tractatur, sunt communia toti Trinitati; et hoc 2 cap. quod incipit ibi: *thearchicam totam essentiam* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, continuat se ad praecedentem librum, ubi alloquens beatum Timotheum, dicit quod *post theologicas hypotyposes*, idest divinas distinctiones quibus personae in Trinitate ad invicem distinguuntur, transibit *ad reserationem*, idest manifestationem *divinorum nominum*, secundum suam possibilitatem. Perfecte enim ea exponere supra hominem esse videtur. Secundo, ibi: *esto* et cetera, incipit praemittere quaedam necessaria ad sequens opus. Praemittit autem duo: primo quidem, modum procedendi in hoc opere, hoc enim necessarium est praescire in qualibet doctrina. Secundo, ostendit rationem divinorum nominum de quibus in hoc libro intendit; ibi: *has sequentes* et cetera. Et haec duo satis exprimuntur in titulo huius capitis qui sic se habet: *quae sermonis intentio*, quantum ad primum; et *quae de divinis nominibus traditio*, quantum ad secundum. Circa primum, duo facit: primo, ostendit ex quibus procedendum sit in hoc opere; secundo quae sint tradenda; ibi: *igitur universaliter* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit ex quibus sit procedendum in hoc opere, quia non est innitendum rationi humanae, sed revelationi divinae, accipiens hoc ab apostolo qui dicit I Corinth. 2: *non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis (...) : sed in doctrina spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes.* Et hoc est quod dicit: *esto autem*, idest sit, *et*, idest etiam, *nunc lex eloquiorum*, idest quae in sanctis Scripturis traditur, *praedefinita*, idest praedeterminata, *a nobis*, sicut olim fuit ab apostolo; quae quidem lex est: *nos asseverare*, idest astruere vel manifestare *veritatem dictorum de Deo, non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*, idest non innitentes, sicut principalibus mediis ad probandum propositum, principiis humanae sapientiae, quae secundum naturalem rationem procedit, *sed in demonstratione virtutis theologorum*, idest eorum qui Scripturam canonicam tradiderunt, scilicet apostolorum et prophetarum, *virtutis*, dico, *motae a spiritu*, scilicet sancto. Innititur enim, in sua doctrina, Dionysius auctoritate sacrae Scripturae, quae robur habet et virtutem secundum quod apostoli et prophetae moti sunt ad loquendum a spiritu sancto eis revelante et in eis loquente. Secundo, inducit praedictae legis rationem; ibi: *secundum quam* et cetera. Et virtus suae rationis talis est: in illis doctrinis, principiis humanae sapientiae inniti possumus in quibus ea traduntur quae hominibus cognoscibilia sunt et dicibilia et ab his qui habent doctrinam illam et cognosci et dici possunt. Sed in doctrina fidei proponuntur quaedam homini ignota et indicibilia quibus habentes fidem inhaerent, non cognoscendo aut perfecte verbo explicando, licet certius eis inhaereant et altior sit huiusmodi inhaesio quam aliqua cognitio naturalis. In doctrina igitur fidei non possumus inniti principiis humanae sapientiae. Et

hoc est quod dicit: *secundum quam*, scilicet virtutem revelationis procedentis a spiritu sancto in apostolos et prophetas, nos per fidem *coniungimur ineffabilibus et ignotis*, idest veritati divinae quae excedit omnem humanam locutionem et cognitionem. Nec fides sic coniungit eis ut faciat ea ab homine credente cognosci et loqui sicut sunt, hoc enim esset apertae visionis, sed coniungit *ineffabiliter et ignote: videmus enim nunc per speculum* ut dicitur I Corinth. 13. Et ne aliquis hanc coniunctionem despiceret propter sui imperfectionem, subiungit: *secundum meliorem unionem nostrae rationalis et intellectualis virtutis et operationis*, idest supra virtutem et operationem nostrae rationis et intellectus, ut ponatur genitivus pro ablativo, more Graecorum. Altioribus enim per fidem coniungimur quam sint ea ad quae ratio naturalis pertingit et certius adhaeremus, quanto certior est divina revelatio quam humana cognitio. Dicit autem: *rationalis et intellectualis*, quia eorum quae naturaliter cognoscimus, quaedam per se a nobis conspiciuntur absque aliqua investigatione et eorum proprie est intellectus; quaedam vero cognoscuntur per inquisitionem et horum est ratio. Dicit autem: *operationis et virtutis*, quia multa cognoscimus virtute, quae actu non speculamur. Deinde, cum dicit: *igitur universaliter* et cetera, ostendit quae sunt tradenda in hac doctrina; et primo, ponit propositum; secundo, manifestat ipsum; ibi: *nam supersubstantialem scientiam* et cetera. Propositum autem concludit ex praemissis. Hoc enim et in scientiis humanis observatur, quod principia et conclusiones sunt ex eodem genere. Sic igitur principia ex quibus procedit haec doctrina sunt ea quae per revelationem spiritus sancti sunt accepta et in sacris Scripturis habentur: hoc est ergo quod concludit, quod nullo modo aliquis debet audere *dicere*, ore, *nec etiam cogitare aliquid de occulta deitate supersubstantiali*, quae est super omnem substantiam, et per hoc est occulta nobis quibus creatae substantiae sunt proportionatae ad cognoscendum et per consequens ad loquendum, *praeter ea quae nobis divinitus ex sanctis eloquiis sunt expressa*, idest, exprimuntur per sancta eloquia. Signanter autem non dicit: in sanctis eloquiis, sed *ex sanctis eloquiis*, quia quaecumque ex his quae continentur in sacra Scriptura elici possunt, non sunt aliena ab hac doctrina, licet ipsa etiam in sacra non contineantur Scriptura. Deinde, cum dicit: *nam supersubstantialem scientiam* et cetera, inducit rationem ad manifestandum propositum; et primo, ponit rationem; secundo, probat quaedam quae in ratione supponit; ibi: *etenim* et cetera. Virtus ergo suae rationis talis est: de eo quod ab aliquo solo scitur, nullus potest cogitare vel loqui, nisi quantum ab illo manifestatur. Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel cogitare nisi inquantum a Deo revelatur. Quae quidem divina revelatio in Scripturis sacris continetur. Et hoc est quod dicit quod *convenit ipsi*, scilicet Deo soli, *attribuere supersubstantialem scientiam ignorantiae supersubstantialitatis*, idest supersubstantialitatis divinae ignoratae; *quae* quidem supersubstantialitas non ignorata est propter aliquem suum defectum, sed propter suum excessum, quia scilicet *est super rationem et intellectum* creatum et super *ipsam substantiam* creatam quae est obiectum commensuratum intellectui creato, sicut essentia increata est proportionata scientiae increatae. Et ideo sicut essentia divina est supersubstantialis, ita et eius scientiam *supersubstantialem* dixit. Semper enim oportet obiectum cognitivae virtutis, virtuti cognoscenti proportionatum esse. Ne tamen omnino simus in Dei ignorantia constituti, subiungit: nos, dico, convenit rationem *respicientes*, per spiritualem contemplationem, *ad superius*, idest ad id quod supra nos est, scilicet Deum, tendere, *quantum radius* *thearchicorum eloquiorum seipsum immittit*, idest se extendit, *ad superiores splendores*, idest ad veritates intelligibiles divinorum. Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima veritate, quod quidem lumen non se extendit ad hoc quod per ipsum possimus videre Dei essentiam aut cognoscere omnia quae Deus in seipso cognoscit aut Angeli aut beati eius essentiam videntes, sed usque ad aliquem certum terminum vel mensuram, intelligibilia divinorum, lumine sacrae Scripturae manifestantur. *Et* sic, dum nos non plus extendimus ad agnoscendum divina, quam lumen sacrae Scripturae se extendit, *simus* per hoc *constricti*, quasi certis limitibus coarctati, *circa divina*, quadam *temperantia et sanctitate: sanctitate* quidem dum sacrae Scripturae veritatem mundam ab omni errore conservamus; *temperantia* vero, dum ad eas non magis nos ingerimus, quam nobis est datum. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, manifestat quae supposuerat in hac ratione: et primo quidem, quod Deus soli sibi sit notus, nobis autem occultus; secundo, manifestat modum quo divina cognitio nobis communicatur; ibi: *non tamen incommunicabile est* et cetera. Primum ostendit dupliciter: primo quidem, rationibus: secundo, auctoritatibus; ibi: *etenim sicut ipsa de seipsa.* Ponit autem, primo, duas rationes; quarum prima talis est: divina revelantur a Deo secundum proportionem eorum quibus revelantur; sed cognoscere infinitum est supra proportionem intellectus finiti; non ergo hoc ipsum quod Deus est, ex divina revelatione a quocumque cognoscitur. Et hoc est quod dicit: quaedam *divina revelantur* a Deo *et inspiciuntur* a nobis, *secundum proportionem mentium uniuscuiusque.* Et hoc dico: *si convenit aliquid credere theologiae*, idest sacrae Scripturae *omni-sapienti et verissimae.* Dicit enim Matth. 25: *dedit (...) unicuique secundum propriam virtutem.* Et notandum quod ponit duo ex quibus habetur quod sacrae Scripturae sit maxime credendum. Quod enim alicui non credatur ex duobus contingit: aut quia est vel reputatur ignorans aut quia est vel reputatur mendax. Unde, cum sacra Scriptura sit omni-sapiens et verissima quia revelata et tradita a Deo qui est veritas et omnia sciens, maxime sacrae Scripturae est credendum. Et hoc dico, *thearchica*, idest divina, *bonitate* segregata *a mensuratis*, idest a finitis, *immensuratione*, idest infinitate divinae essentiae, non quidem ut nullo modo cognoscatur sed ut non comprehendatur. Et propter hoc addit: *sicut incomprehensibilem.* Nam a beatis quidem mente attingitur divina essentia non autem comprehenditur. Et hoc quidem facit Deus *in iustitia salutari.* In hoc enim ratio distributivae iustitiae consistit quod detur unicuique secundum suam conditionem. Et sicut per ordinem distributivae iustitiae constitutae a principe civitatis, salvatur totus ordo politicus, ita per hunc ordinem iustitiae salvatur a Deo totus ordo universi; hoc enim subtracto omnia confusa remanerent. Et hoc quidem facit *ut decet Deum*; eum enim decet sua bonitate salvare quos condidit. Secundam rationem ponit ibi: *sicut enim incomprehensibilia* et cetera, quae talis est: superior gradus entium comprehendi non potest per inferiorem, sicut intelligibilia comprehendi non possunt perfecte per sensibilia, nec simplicia per composita, nec incorporea per corporalia; sed Deus est super omnem ordinem existentium; ergo per nihil existentium comprehendi potest. Et hoc est quod dicit: *sicut enim intelligibilia sunt incomprehensibilia et incontemplabilia a sensibilibus*, idest per sensibilia; *et simplicia et infigurabilia* per ea *quae sunt in compositione et figura*, idest quae sunt composita et figurata (non enim est figura nisi compositorum); et sicut *carentia* seu privatio *formae*, scilicet corporalis, rerum *incorporalium*, quae quidem carentia seu privatio est *intangibilis* et *infigurabilis*, idest ipsa incorporalia, quae carent forma et sunt intangibilia et infigurabilia (ut intelligamus poni abstractum pro concreto) *sunt incomprehensibilia et incontemplabilia formatis secundum figuras corporum*, idest ipsis corporibus sic, inquam, hoc est, *secundum eamdem rationem veritatis, superponitur unitas*, idest Deus, qui est ipsa unitas quasi existens unus per suam essentiam, *quae est supersubstantialis, superponitur substantiis et quae est super mentem* superponitur *mentibus*, idest intellectualibus spiritibus; *et ipsum bonum*, scilicet Deus, *quod est super deliberationem*, idest super omnem rationem, *est indeliberabile omnibus deliberationibus*, idest non investigabile aliqua ratione creata *et quod est super verbum*, idest super omnem locutionem creaturae, *est ineffabile*, idest indicibile, *omni verbo* creato. Ubi quatuor tetigit, scilicet: substantias, quae sunt obiecta cognitionis; mentem, idest intellectum simplicem; deliberationem, idest rationem inquirentem, quae pertinent ad virtutes cognoscitivas; et verbum, quod pertinet ad manifestationem cognitionis. Ponit autem haec quatuor quia non solum intendit ostendere quod Deus non possit per aliquam virtutem cognoscitivam comprehendi aut locutione perfecte manifestari, sed quod neque per aliquod obiectum creatum vel per quamcumque similitudinem creatam. Unde et in exemplis quae ponit, non dicit quod intelligibilia sint incomprehensibilia sensibus, sed sensibilibus quia per sensibilia intelligibilia comprehendi non possunt. Et eadem ratio est de aliis. Et attendendum est quod non solum dixit quod *intelligibilia* sint *incomprehensibilia* sensibilibus, sed etiam *incontemplabilia*, quia per ea quae sunt inferioris ordinis, non solum comprehendi non possunt ea quae sunt superioris, sed neque contemplari. Tunc enim per aliud contemplamur, cum per unum possumus essentiam illius videre ut sciamus de eo quid est. Comprehenditur autem illius essentia cum ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Qui enim conclusionem demonstrabilem medio probabili cognoscit, etsi eam aliqualiter contempletur, non tamen eam comprehendit quia non pertingit ad perfectum modum suae cognitionis. Sic, igitur, Deus incomprehensibilis quidem est omni intellectui creato, quia est super omnem mentem et rationem, utpote plus habens de claritate veritatis in sua essentia, quod ad eius cognoscibilitatem pertinet, quam aliquod creatum de virtute ad cognoscendum. Unde nulla creatura potest pertingere ad perfectum modum cognitionis ipsius, quem nominavit *supersubstantialem scientiam*, et hoc esset eum comprehendere. Potest tamen intellectus creatus eius essentiam contemplari aliquo modo attingendo, non tamen per aliqua obiecta vel species vel quascumque similitudines creatas, quia nullum horum potest manuducere in divinam essentiam, multo minus quam corpus in incorpoream essentiam. Sic igitur, secundum rationem Dionysii oportet dicere quod Deus et incomprehensibilis est omni intellectui et incontemplabilis nobis in sua essentia, quamdiu nostra cognitio alligata est rebus creatis, utpote nobis connaturalibus; et hoc est in statu viae. Et quia Deum unitatem vocaverat, ne aliquis credat quod sit unitas formaliter rebus inhaerens, quasi in ipsis rebus participata, ad hoc excludendum subiungit: *unitas*, scilicet per se subsistens, *unificans omnem unitatem*, idest diffundens unitatem in omnibus, quae quocumque modo unitatem participant. Deinde, quia Deum nominaverat unitatem supersubstantialem et bonum super mentem, posset aliquis credere quod Deus nullo modo posset dici substantia aut mens aut aliquid huiusmodi et ideo, ad hoc excludendum subdit quod Deus est quidem *substantia* sed *supersubstantialis.* Ad cuius evidentiam considerandum est quod nomina, cum sint a nobis imposita, sic significant secundum quod res in cognitionem nostram cadunt. Cum igitur hoc ipsum quod Deus est, sit supra cognitionem nostram, ut ostensum est, cognitio autem nostra commensuretur rebus creatis, nomina a nobis imposita non sic significant secundum quod congruit divinae excellentiae, sed secundum quod convenit existentiae rerum creatarum. Esse autem rerum creatarum deductum est ab esse divino secundum quamdam deficientem assimilationem. Sic igitur, secundum quod qualitercumque similitudo est rerum creatarum ad Deum, nomina a nobis imposita de Deo dici possunt, non quidem sic sicut de creaturis, sed per quemdam excessum, et hoc significat quod dicit, quod Deus est *supersubstantialis substantia*; et similiter quod subdit quod est *intellectus non-intelligibilis*, idest non quales sunt intellectus qui intelliguntur a nobis; *et* est *verbum non-dicibile*, idest non qualia sunt verba quae a nobis dicuntur. Sicut autem nomina a nobis imposita, de Deo dici possunt secundum quod aliqua similitudo est creaturarum ad Deum, ita secundum quod creaturae deficiunt a repraesentatione Dei, nomina a nobis imposita a Deo removeri possunt et opposita eorum praedicari. Unde subdit quod Deus sic dicitur ratio, quod potest dici et *irrationabilitas*; et sic dicitur intellectus, quod potest dici *non-intelligibilitas*; et sic dicitur *verbum*, quod potest dici *innominabilitas*; non quidem propter hoc quod haec ei deficiant, sed quia *secundum nihil existentium est existens*, idest non existit secundum modum alicuius rei existentis; *et* ipse *quidem* est *causa* existendi *omnibus*, transfundens in omnia aliqualiter suam similitudinem, ut sic ex nominibus creatorum nominari possit; *ipsum autem est non-existens*, non quasi deficiens ab essendo, sed *sicut supra omnem substantiam* existens; et est innominabilis, *sic ut ipsum de seipso proprie et scienter enuntiet*, idest secundum proprietatem sui esse et secundum perfectam sui ipsius scientiam, quo modo nullus eum enuntiare potest. Ex iam dictis, principalem conclusionem infert cum subdit: *de hac igitur, sicut dictum est, supersubstantiali et occulta deitate, non est audendum dicere neque cogitare aliquid praeter illa quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa*; quod est supra expositum. Deinde, cum subdit: *etenim sicut ipsa* et cetera, quod supra rationibus ostendebatur, ostendit auctoritate, cum dicit quod: *ipsa*, deitas, *de seipsa in* sacris *eloquiis tradidit, sicut decet bonam*, idest bonitatem eius, ut veritatem, scilicet, de seipsa tradat; hoc inquam, *tradidit*, quod *omnibus existentibus scientia et contemplatio ipsius est invia*, idest nullus ad eam accedere potest, non quidem qualicumque scientia vel contemplatione, sed qua quod quid est scitur vel contemplatur de ea quod quid est; quae quidem est scientia comprehensiva substantiae ipsius. Et haec *quidem scientia* vel contemplatio ea ratione est invia, quia *est ab omnibus segregata supersubstantialiter*, idest secundum supersubstantialem deitatis excessum. Ei enim soli competit de se cognoscere quod quid est. Et hoc praecipue videtur sumptum ex hoc quod dicitur Exod. 33: *non videbit me homo et vivet* et I Tim. 6: *lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest. Et multos theologorum invenies laudavisse ipsum non solum sicut invisibilem et incomprehensibilem, sed* etiam *sicut inscrutabilem et non investigabilem*, secundum illud Iob II: *forsitan vestigia Dei comprehendes* et Rom. II: *quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius.* Et quare dicatur non-investigabilis, consequenter exponit: *sicut non existente ullo vestigio eorum qui transierunt ad occultam infinitatem ipsius.* Superfluit autem ibi una negatio; et loquitur secundum proprietatem vocabuli: nam investigare proprie est per vestigia alicuius euntis per viam, ad viae terminum perduci. Sic igitur deitas investigari posset, si aliqui accedentes ad cognitionem ipsius aliqua documenta, quasi vestigia quaedam, nobis reliquissent per quae ad videndum Deum accedere possemus. Sed hoc non est: vel quia nulli transierunt in ipsum, si referatur ad visionem comprehensivam, vel quia illi qui transierunt ad videndum Deum per essentiam, sicut beati omnes, non potuerunt nobis exprimere ipsam divinam essentiam. Unde et Paulus raptus ad tertium coelum, dicit se audivisse *arcana verba, quae non licet homini loqui*, II Corinth. 12. Sic igitur triplicem modum cognitionis excludit: primum quidem, illum quo aliquid per seipsum videtur et hoc cum dicit deitatem: *invisibilem*; secundo, modum quo aliquid cognoscitur per inquisitionem rationis et hoc cum dicit eam *inscrutabilem*: scrutari enim inquisitionem importat; tertio, modum quo aliquid cognoscitur ab alio addiscendo, per hoc quod dicit *non-investigabilem.* Deinde, cum dicit: *non tamen* et cetera, manifestat quomodo occultae deitatis cognitio aliis communicatur. Esset enim contra rationem bonitatis divinae, si cognitionem suam sic sibi retineret quod nulli alteri penitus communicaret, cum de ratione boni sit quod se aliis communicet. Et ideo dicit quod licet supersubstantialis Dei scientia soli Deo attribuenda sit, tamen, cum Deus sit ipsum bonum, non potest esse quod non communicetur alicui existentium. Nec tamen ita communicatur eius cognitio aliis sicut ipse seipsum cognoscit; *sed* ipse *collocans*, idest firmiter conservans *singulariter in seipso supersubstantialem radium*, idest supersubstantialem veritatis suae cognitionem sibi soli reservans, *superapparet*, quasi dicat, sursum apparet, *benigne*, quasi non ex necessitate sed ex gratia, *proportionabilibus illuminationibus*, idest secundum proportionales illuminationes, *uniuscuiusque existentium*, quasi dicat: suae bonitatis ratio hoc habet ut, reservato sibi quodam cognitionis modo qui sibi est singularis, communicet inferioribus ex sua gratia, aliquem modum cognitionis, secundum suas illuminationes, quae sunt secundum proportionem uniuscuiusque. Et non solum superapparet et illuminat, sed etiam hoc ipsum quod inferiores mentes illuminatae, utentes dato lumine ad ipsum cognoscendum accedunt, ab ipso est. Et hoc est quod subdit quod *extendit sanctas mentes ad contemplationem ipsius possibilem* eis, quia, sicut supra dictum est aliquo modo est omnibus contemplabilis. Et quia qui contemplantur ipsum quodammodo unum cum ipso efficiuntur (secundum quod intellectus in actu est quodammodo intellectum esse in actu) et per consequens ei assimilantur utpote ab ipso informati, subdit: *et communionem et assimilationem.* Consequenter autem ostendit conditiones sanctarum mentium quae in Deum extenduntur: quarum prima est quod, secundum quod est eis licitum ex concessione divina et secundum quod decet eas ex conditione propria, se ad ipsum ingerunt. Unde subdit: *quae*, scilicet mentes, *ipsi*, idest Deo, *se immittunt sicut fas est et ut decet sanctos*, ita scilicet quod *neque ad superius* aliquid ex superbia *praesumunt*, scilicet super id quod est eis datum *convenienter* secundum Dei apparitionem sive revelationem, *neque* iterum *prolabuntur ad inferius*, idest non deiiciunt se infra id quod eis datum est, *ex subiectione ad peius*, idest ex quadam pusillanimitate, qua relictis melioribus, peioribus inhaereant. Secunda conditio sanctarum mentium est quod *firme et indeclinabiliter extenduntur ad radium ipsius supersplendentem*, idest ad veritatem eis desuper manifestatam, ut firmitas referatur ad certitudinem et indeclinabilitas ad immobilitatem. Tertia conditio est quod affectum amoris, divinis manifestatis exhibeant; et hoc est quod subdit: *et commensurato amore convenientium illuminationum*, ita scilicet quod affectus eorum circa ea insistat quae secundum eorum mensuram eis sunt data, per quae elevantur in divina alis spiritualibus scilicet contemplationibus intellectualibus, *cum reverentia sancta et caste et sancte*: reverenter quidem, inquantum se abstinent ab aliis quae supra eos sunt; *caste* autem, inquantum inferioribus non se detinent; *sancte* vero, inquantum his quae eis data sunt, secundum Dei ordinationem firmiter inhaerent.

Lectio 2

[84835] In De divinis nominibus, cap. 1 l. 2 Postquam Dionysius ostendit modum huius doctrinae quantum ad ea quae traduntur in ipsa et ex quibus procedit, hic incipit prosequi de ratione divinorum nominum, de quibus in hoc libro intendit: et primo, ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina possumus accipere; secundo, qualiter Deus nominari possit; ibi: *omnium quidem* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina accipiamus; secundo, ostendit quomodo, post huiusmodi cognitionem, hoc ipsum quod Deus est remanet nobis occultum; et hoc, ibi: *nunc autem* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit qualis cognitio de Deo per divina nomina accipi possit; secundo, assignat differentiam huius cognitionis ad cognitionem quae erit in patria; ibi: *haec et nos* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina accipere possumus; secundo, ostendit hoc quasi exemplariter, per quaedam Dei nomina; ibi: *haec autem* et cetera. Dicit ergo primo quod nos *sequentes has*, scilicet praedictas *thearchicas*, idest divinas *leges*, ut scilicet commensurate secundum nostram mensuram et firmiter et cum amore, divinis illuminationibus nos immittamus; *quae* quidem leges non solum homines sanctos, sed etiam *gubernant supercoelestium ordinum et substantiarum sanctos ornatus*, idest, ornant pulchras et ordinatas dispositiones Angelorum; *venerantes* per hoc *et occultum* deitatis, *quod quidem est super mentem et substantiam, reverentiis mentis inscrutabilibus*, idest habitis ad Deum in hoc quod non scrutamur occulta Dei; *et sanctis*, quia talis reverentia ad sanctitatem pertinet; et *venerantes indicibilia* deitatis *casto silentio*, quod quidem dicit, quia occulta per hoc veneramur quod ea non scrutamur et ineffabilia per hoc quod ea silemus; et hoc quidem ex sanctitate et castitate animi provenit, non se extra suas metas extendentis; sic, inquam, venerantes divina, secundum sequelam divinarum legum, *extendimur ad splendores nobis illucentes in sanctis eloquiis*, idest ad veritates sacrae Scripturae hominibus revelatas *et ab ipsis* sacrae Scripturae splendoribus, *illuminamur ad thearchicos hymnos*, idest ad divina nomina, quibus Deus laudatur, cognoscenda. Per haec enim scimus laudare Deum viventem, bonum et alia huiusmodi, quae hic nobis de Deo in Scripturis sacris traduntur; nos, inquam, *illuminati ab ipsis* hymnis, *supermundane*, idest super virtute naturalis rationis et quodammodo *configurati ad sanctas enuntiationes hymnorum*, idest divinarum laudum quae traduntur in Scripturis per divina nomina, in quantum scilicet eorum fide informamur. *Illuminati*, inquam, *et figurati* ad hoc, scilicet, quod per huiusmodi hymnos videamus, secundum nostram mensuram, *thearchica*, idest divina *lumina nobis data* et ad hoc quod laudemus *principium* totius *sanctae apparitionis luminis* spiritualis; quod quidem principium non solum spirituale lumen tradit mentibus, sed universaliter *bonum, sicut ipsum* principium *de seipso* tradit *in* sacris *eloquiis*; in Psalmo 103: *aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*; et Lucae II dicitur: *pater vester de coelis, dabit spiritum bonum peten-*

tibus se. Est igitur sensus praemissorum, quod desistamus a perscrutatione divinorum secundum rationem nostram, sed inhaereamus sacrae Scripturae, in qua traduntur nobis nomina divina, per quae manifestantur nobis dona Dei et donorum principium. Per divina igitur nomina, quae nobis in sacris Scripturis traduntur, duo cognovimus, scilicet: diffusionem sancti luminis et cuiuscumque bonitatis seu perfectionis, et ipsum principium huius diffusionis, utpote cum dicimus Deum viventem, cognoscimus diffusionem vitae in creaturis et principium huius diffusionis esse Deum. Et hoc quidem principium non cognoscimus per divina nomina sicuti est, hoc enim est indicibile et inscrutabile, sed cognoscimus eum ut principium et ut causam. Et ad manifestandum huius principii rationem, primo ponit quaedam quae pertinent ad universalem rationem principii, cum dicit: *sicut quod est omnium causa et principium*, ut causa referatur ad finem, quae est prima causarum et principium ad causam agentem, a qua incipit operatio et motus. Consequenter autem ponit quae pertinent ad rationem principii respectu determinatorum effectuum: et primo, quantum ad institutionem rerum, cum dicitur: *et substantia et vita*, quia scilicet, per hoc principium existunt omnia existentia et vivunt omnia viventia; deinde, quantum ad meliorationem rerum in spiritualibus quae quidem secundum tria attenditur, idest, secundum purgationem, illuminationem et perfectionem. Haec autem tria ab Angelis quidem complentur secundum intellectum tantum: qui quidem purgant, nescientiam removendo; illuminant intellectum, auxilium praebendo ad cognoscendum veritatem; perficiunt autem dum ad cognitionem veritatis perducunt. Perfectio enim rei consistit in hoc quod pertingat ad finem. Unde in VII cap. angelicae hierarchiae dicitur quod *purgatio, illuminatio, perfectio est divinae scientiae assumptio.* Sed ad Deum pertinet non solum intellectum, sed etiam voluntatem mutare in melius et quantum ad hoc loquitur hic de purgatione, illuminatione, et perfectione. Ponit autem quinque ad purgationem pertinentia. Cum enim peccatum quo inquinatur voluntas, contingat ex hoc quod homo, propter bonum temporale, ab incommutabili bono avertitur, primum in purgatione voluntatis est quod voluntas ad bonum incommutabile reducatur; et quantum ad hoc dicit quod divinitas est *revocatio et resurrectio decidentium ab ipsa*, scilicet per peccatum. Et ponit revocationem et resurrectionem, quia non solum attrahit nos, quod est revocare, sed etiam dat vires ut revocati surgamus. Secundum autem est, quod ex hoc quod placet voluntati humanae Deus, derelinquat illud commutabile bonum propter quod a Deo recessit; et quantum ad hoc dicit quod Deus est *renovatio et reformatio eorum quae sunt prolapsa ad corruptivum deiformis*, idest, divinae similitudinis in nobis; hoc autem est peccatum. Contingit autem, dum alicui incipit Deus placere et peccata displicere, quod a principio quamdam titubationem mentis patiatur, nunc huc nunc illuc tractus, unde indiget ut in uno collocetur; et quantum ad hoc, tertio, dicit quod Deus est *collocatio sancta eorum quae moventur secundum quamdam immundam commotionem.* Ulterius autem indiget homo, postquam est collocatus in uno, ut in illo firmetur, ne per tentationes facile ab illo statu removeatur; et quantum ad hoc dicit, quarto, quod est *firmatio stantium.* Ulterius autem necesse est quod homo ad meliora proficiat; et quantum ad hoc, quinto, dicit quod est *suscitativa manuductio sursum actorum*, idest eorum quae sursum aguntur, idest proficiunt, *ad ipsam*, scilicet deitatem. Dicitur autem suscitativa manuductio, quia non solum porrigit manum auxilii volentibus proficere, sed etiam ad proficiendum excitat. Post haec igitur quinque, quae ad purgationem pertinent, subdit de illuminatione, cum dicit: *et eorum quae illuminantur, illuminatio,* quae quidem illuminatio intelligitur quantum ad hoc quod lumen suae gratiae tradit sive ad perfectionem intellectus sive ad perfectionem affectus. Et ulterius subdit de perfectione, quam quidem tangit dupliciter: primo, quidem, secundum quod aliquid perfici dicitur per hoc quod attingit finem proximum, puta iustitiam vel qualemcumque virtutem; et hoc cum dicit: *et eorum quae perficiuntur perfectionis principatus*, respectu propriae perfectionis, quia quaecumque est propria rei perfectio, principaliter praeexistit in Deo, sicut regimen civitatis principaliter praeexistit in principe. Quantum vero ad consecutionem ultimi finis, dicit: *et eorum quae deificantur thearchia*, idest principalis deitas. Dicitur enim creatura rationalis deificari per hoc quod, suo modo, Deo unitur; ut sic, ipsa deitas principaliter ipsi Deo conveniat, secundario vero et participative his qui deificantur. Ulterius autem, ponit ea quae pertinent ad meliorationem communiter omnium. Est autem considerandum quod duplex processus invenitur in rebus, scilicet: resolutionis et compositionis; et secundum utrumque, tendunt res in divinam similitudinem. Nam secundum viam resolutionis, tendunt res a compositione in simplicitatem quae summe est in Deo; et quantum ad hoc dicit quod est *eorum quae simplificantur simplicitas.* Secundum autem viam compositionis, tendunt res a multitudine in unitatem, dum ex multis fit unum. Unitas autem primo est in Deo; et quantum ad hoc dicit, *et eorum quae uniuntur unitas.* Non solum autem a Deo communicatur rebus quod in se subsistant et meliorentur, sed etiam quod aliis sint principium seu causa existentiae et meliorationis; et quantum ad hoc, subdit quod est *supersubstantialiter superprincipale principium universi principii.* Non enim eodem modo est principium quo alia, sed eminentius; sic enim eminentius habet esse. Et ut universos Dei effectus simul comprehendat, subdit quod est *bona traditio occulti.* Manifestum est enim quod quaecumque in creaturis sunt, in Deo praeexistunt eminentius. Sed creaturae quidem manifestae sunt nobis, Deus autem occultus. Sic igitur, secundum quod rerum perfectiones a Deo per quamdam participationem derivantur in creaturas, fit traditio in manifestum eius quod erat occultum; et hoc fit *secundum quod est conveniens*, scilicet, secundum proportionem determinatam uniuscuiusque. Et quia dixerat quod Deus est substantia et vita omnium, ne aliquis intelligeret quod Deus esset essentia aut vita formalis veniens in compositionem rerum, hunc perversum intellectum excludit, cum subdit: *et, ut simpliciter dicatur*, idest universaliter dicatur, *vita viventium et substantia*, idest essentia *existentium*, qui est *principium* agens *et causa* fontalis *omnis vitae et substantiae*, non quidem propter suam necessitatem, sed *propter bonitatem ipsius, quae existentia et deducit ad esse et continet*, idest conservat ea in esse. Et sicut exponit de substantia et vita, ita intelligendum est et de omnibus consequentibus, ut scilicet Deus intelligatur esse revocatio et reformatio rerum et simplicitas et unitas et alia quae supra dixit, inquantum horum est principium et causa. Deinde, cum dicit: *haec autem a divinis eloquiis memoramus* et cetera, manifestat per quaedam divina nomina in Scripturis posita, quod ex divinis nominibus praedictam cognitionem de Deo capiamus; et dicit quod haec quae supra dicta sunt scilicet quod per divina nomina Deus cognoscatur ut principium et causa, non ex nobis ipsis dicimus, sed a divinis eloquiis accipiendo commemoramus *et, ut sic dicatur, omnem sanctum hymnum*, idest laudem Dei, *theologorum, invenies*, si diligenter in Scripturis scruteris, *dividentem*, idest distinguentem, *nominationes Dei ad bonos thearchiae processus*, idest secundum processus perfectionum, quae ex divina bonitate in creaturas proveniunt. Quod enim Deus dicatur bonus, vivus, sapiens et multis aliis nominibus nominetur, non est ex aliqua multitudine seu diversitate in eius natura existente (quia omnia haec in eo unum sunt), sed ex diversis perfectionibus creaturarum accipimus diversa nomina, quae attribuimus Deo sicut primo principio omnium horum processuum; et hoc *manifestative et laudative: manifestative*, quidem, inquantum Deus nobis per suos effectus innotescit et inquantum per huiusmodi nomina, Deo attributa, nobis manifestantur huiusmodi perfectiones esse in rebus a Deo; *laudative*, vero, inquantum hoc totum ad Dei pertinet bonitatem, quod rebus perfectiones communicantur. Et hoc, primo exponit in nomine unitatis, subdens quod *fere in omni theologico negotio*, idest in omni libro theologiae, *videmus thearchiam*, idest deitatem, *laudatam sicut monadem et unitatem*; quae duo idem significare videntur, cum unum sit Graecum et aliud Latinum. Quod quidem nomen unitatis Deo videtur maxime attribui propter duo: primo quidem, propter quod in seipso est; et hoc tangit cum dicit, *propter simplicitatem et unitatem supernaturalis impartibilitatis.* Ratio enim unitatis in impartibilitate consistit; unum enim est ens quod non dividitur. Contingit autem aliqua non dividi in actu, quae dividuntur in potentia, sicut linea aut domus, quorum utrumque potest dici unum, sed non simpliciter. Aliquid vero est indivisum non solum actu, sed etiam potentia, ut unitas et punctus; et haec possunt dici non solum unum, sed etiam simplicia. In Deo autem utraque indivisibilitas consistit, quia non dividitur actu nec potentia; et ideo signanter dixit: *propter simplicitatem et unitatem* et addit: *supernaturalis impartibilitatis*, quia nulla simplicitas aut unitas naturalium rerum, divinae simplicitati et unitati comparari potest. Secundo, vero, nomen unitatis attribuitur Deo propter hoc quod rebus unitatem communicat; et hoc est quod subdit: *ex qua*, scilicet unitate divina, *ut unifica virtute* mirifica, duo nobis proveniunt: quorum primum est quod nos *unimur*, idest quamdam unitatem habemus, secundum quod dicitur unus homo aut unum animal; secundum est quod, cum unitas nostra non sit ita perfecta quod omnem diversitatem excludat, ipsa etiam quae sunt diversa in nobis, ad quamdam unitionem reducuntur, secundum quod etiam ea quae sunt simpliciter diversa in creaturis, unum quodam ordine sunt, ut sic saltem, Dei unitatem imitentur; et hoc est quod dicit, quod nos *congregamur ad* quamdam *monadem*, idest unitatem, *deiformem*, idest, Deo similem, quantum ad ea quae iam facta sunt unum; *et* ad quamdam *unitionem Dei imitativam*, quantum ad ea quae fiunt unum; et hoc, *conclusis alteritatibus* idest diversitatibus, *nostris divisibilibus*, idest quae ex aliqua divisione contingunt, *supermundane*, idest, supermundana virtute. Vel hoc quod dicit, *unimur*, potest referri ad hoc quod unumquodque in se est unum; quod autem sequitur: *et divisibilibus nostris alteritatibus*, potest referri ad hoc quod multa, licet sint diversa et altera, tamen ad aliquam unitatem reducuntur vel perfecte vel imperfecte. Monas enim, idest unitas, perfectionem unitatis designat; unitio vero, viam ad unitatem, in quo imperfectio unitatis ostenditur. Deinde, ostendit idem in nomine Trinitatis; et dicit quod invenimus Deum laudari *sicut Trinitatem* ad manifestandum supersubstantialem fecunditatem *trium personarum*, quae non distinguuntur nisi secundum originem; *ex qua* quidem fecunditate divina derivatur *omnis paternitas* idest fecunditas quae nomine paternitatis intelligitur, ut apostolus dicit, ad Eph. 3, quod ex Deo patre, *omnis paternitas in coelo et in terra nominatur*; nec solum nominatur, sed etiam existit sive causatur. Tertio autem, manifestat idem in nomine causae; et dicit quod Deus laudatur *sicut* causa *existentium*, propter hoc quod *omnia sunt deducta ad esse* ex bonitate eius, substantificante res, non autem ex necessitate naturae. Quarto, autem, manifestat idem per nomen sapientis et pulchri; et dicit quod laudant deitatem theologi sicut *sapientem et pulchram, quia omnia existentia*, in quibus invenitur propria natura salvata absque corruptione, *sunt plena omni harmonia divina*, idest perfecta consonantia seu ordine a Deo *et* sunt, iterum, plena *sancto decore*; ut quod dicit: *harmonia*, referatur ad sapientiam cuius est ordinare et commensurare res; quod autem dicit: *decore*, maxime ad pulchritudinem referatur. Per hoc, autem, quod diminuitur aliquid de harmonia vel decore, accidit corruptio in rebus, secundum excessum a propria natura, sicut aegritudo in corporibus et peccatum in anima. Quinto manifestat idem de nomine benignitatis; et dicit quod divina Scriptura laudat deitatem sicut *benignam, differenter* tamen a praedictis nominibus. Nam secundum praedicta nomina, laudatur Deus, inquantum non communicabat sua; benignus autem laudatur, inquantum in opere incarnationis, *in una personarum ipsius* deitatis, scilicet in persona filii, *communicavit nostris*, idest his quae ad naturam nostram pertinent, non afferens corpus coeleste, ut Valentinus dixit; *ad veritatem*, idest secundum veritatem, non phantastice, ut dixit Manichaeus; *totaliter*, idest quantum ad omnes partes nostrae naturae, non assumens corpus absque anima aut animam absque corpore aut animam et corpus absque intellectu, ut Arius et Apollinaris dixerunt. Et ut finem incarnationis ostendat, subdit: *revocans* a statu peccati *humanam extremitatem*, idest humanam naturam, quae est ultima creaturarum, secundum ordinem creationis, *ad seipsam*, scilicet deitatem, et non solum revocans amovendo, sed etiam *reponens*, operando. Et ne aliquis crederet quod ita communicaverit nostris, secundum inhabitationem solam, ut Nestorius dixit, sed secundum veram unionem in persona et hypostasi ut, scilicet, ipse, qui est Deus, vere sit homo, subiungit: *ex qua*, scilicet deitate operante vel *ex qua*, idest secundum quam humanitatem, *Iesus*, qui est *ineffabiliter simplex*, secundum deitatem, ipse idem hypostasi *est compositus* secundum humanitatem; *et* qui est *aeternus*, secundum deitatem, *accepit praesentationem temporalem*, idest ut sit temporalis in hoc praesenti tempore, secundum humanam naturam; *et qui*, secundum deitatem, *supersubstantialiter* excellit *omnem ordinem secundum omnem naturam, factus est intra nostram naturam*, vere homo sub specie humana contentus sicut et coeteri homines; per quae omnia dat intelligere quod idem est suppositum Deus et homo. Et ne aliquis perverse intelligeret quod Deus factus sit homo secundum aliquam conversionem deitatis in carnem vel in animam vel etiam secundum aliquam commassationem ut sic esset una natura Dei et hominis, ut Eutyches confinxit, subiungit: *cum intransmutabili et inconfusa collocatione*, idest firma salvatione *propriorum*, idest proprietatum utriusque naturae, quia neque divinitas conversa est in humanitatem neque humanitas in divinitatem. Et quia de mysterio incarnationis plura dici possent, quae ad praesens omittit, quia non est de hoc principalis intentio, subdit quod non solum praedicta intelliguntur per divinam benignitatem, sed *et quaecumque alia deifica lumina*, idest quascumque alias divinas illuminationes et veritates, *occulta traditio nostrorum ducum*, scilicet apostolorum et aliorum doctorum post eos, *nobis donavit manifestative iuxta consequentiam eloquiorum divinorum*, idest secundum quod in sacra Scriptura traditur. Deinde, cum subdit: *haec et nos docti sumus*, ostendit differentiam cognitionis, quam in praesenti vita de Deo per nomina divina accepimus, ad cognitionem quam sancti habent in vita futura, cum dicit quod *haec* quae dicta sunt in expositione divinorum nominum de Deo, *nos sumus* edocti *nunc*, idest in praesenti vita, *iuxta proportionem nostram per sancta velamina eloquiorum*, idest sacrae Scripturae, *et hierarchicarum traditionum*, idest aliorum dogmatum quae apostoli et eorum discipuli tradiderunt quae non continentur in sacra Scriptura, ut puta quae pertinent ad sacrorum mysteriorum cognitionem. Hierarchia enim idem est quod sacer principatus, unde apostoli et alii Ecclesiae praelati, hierarchae dicuntur quasi sacri principes. Dicit autem: *per sancta velamina*, quia in praesenti vita, non possumus per ea quae nobis tradita sunt, ipsam Dei essentiam, prout in se est, videre, sed instruimur de Deo in Scripturis, per similitudinem effectus ipsius, quasi per quaedam velamina, secundum illud, I Corinth. 13: *videmus nunc per speculum in aenigmate*. Qualia vero sunt ista velamina exponit subdens quod ex bonitate Dei intelligibilia circumvelantur per sensibilia, sicut cum Scripturae de Deo et Angelis sub similitudine quorumdam sensibilium loquuntur ut patet Esa. 6: *vidi dominum sedentem super solium excelsum* et infra: *Seraphim stabant super illud, sex alae uni et sex alae alteri*; et similiter velantur *supersubstantialia* scilicet divina, cum *existentibus*, sicut cum Deo attribuuntur non solum sensibilia, sed etiam intelligibiles perfectiones creaturarum, ut cum attribuimus Deo vitam, intellectum et huiusmodi perfectiones in rebus creatis inventas; similiter ex eadem bonitate, circumponuntur formae corporeae et figurae, rebus incorporeis *non* sic formabilibus vel *figurabilibus*; et, similiter, res simpliciter supernaturalis et infigurabilis multipliciter componitur per varietatem *divisibilium signorum*, inquantum scilicet ipse Deus, qui est supernaturalis et simplex per diversa nobis manifestatur in Scripturis sive sint diversae processiones sive diversae similitudines. Signanter autem dixit *benignitate*; quod enim in Scripturis exprimuntur nobis intelligibilia per sensibilia et supersubstantialia per existentia et incorporalia per corporalia, et simplicia per composita et diversa, non est propter invidiam, ut subtrahatur nobis cognitio divinorum, sed propter nostram utilitatem, quia Scriptura nobis condescendens tradidit nobis quae supra nos sunt, secundum modum nostrum. Et hic quidem modus cognitionis est quo Deum in praesenti vita cognoscere possumus. *Tunc autem*, scilicet post resurrectionem beatam, *quando incorruptibiles et immortales erimus*, corruptibili hoc accipiente incorruptionem, et mortali hoc accipiente immortalitatem, ut dicitur I Corinth. 15 *et* quando *consequemur finem Christiformem*, idest assimilationem ad Christum secundum illud Philipp. 3: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, et beatissimum* quia non solum beatificabitur anima sed etiam, suo modo, glorificabitur corpus, tunc *semper cum domino erimus, secundum eloquium*, ut dicitur I Thessal. 4. Nos, inquam, *adimpleti visibili apparitione*, idest sensibili et corporali *ipsius Dei*, quantum ad humanitatem Christi et hoc *in castissimis contemplationibus*, quia ad carnem Christi non afficiemur carnaliter, sed spiritualiter, secundum illud apostoli II Corinth. 5: *et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc non novimus*; ipso, inquam, Christo *refulgente circa nos* per sui corporis claritatem, *manifestissimis splendoribus sicut* factum est *circa discipulos in illa divinissima transformatione*, idest transfiguratione, ut habetur Matth. 17: *facies eius resplenduit sicut sol*; et non solum erimus adimpleti sensibili apparitione ipsius, sed etiam erimus *participantes intelligibili datione luminis ipsius* Christi, quod effundet in nos, secundum virtutem suae divinitatis. Et hoc lumen participabimus in *impassibili et immateriali mente*. Mens enim nostra nunc quidem passibilis est per accidens, ex unione ad corpus et materialis efficitur secundum affectionem ad res materiales; et ideo, nunc, non est idonea ad tanti luminis participationem, sicut tunc erit, quando in nullo impedietur per corporales passiones neque subdetur materialibus affectionibus. Et per hanc participationem luminis erimus *et participantes* unitionem quae est *super mentem*, quia scilicet mens nostra, ut intelligibili, ipsi Deo qui est super mentem, unietur; et hoc fiet per ignotas et beatas immissiones *superclarorum radiorum*, idest divinarum illuminationum quae, nunc, sunt nobis occultae sicut inexpertae; quibus, tunc, eaedem mentes beatificabuntur. Et hoc quidem consequentur homines, secundum imitationem *supercoelestium mentium*, idest Angelorum, diviniore modo quam nunc; nunc, enim, licet in qualibet contemplatione veritatis, mentes humanae ad Angelorum unitionem illustrentur, tamen multum deficimus ab eorum aequalitate, sed tunc *aequales erimus Angelis ut dicit veritas eloquiorum, et* erunt *filii Dei, existentes filii resurrectionis*, ut habetur Luc. 20. Deinde, cum dicit. *Nunc autem*, ostendit quod post omnem cognitionem quam in praesenti vita de Deo habemus, id quod est Deus remanet nobis occultum; et circa hoc, duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum; ibi: *in quo* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *nunc*, idest in praesenti vita, sicut supra expositum est, *utimur, sicut nobis est possibile, propriis signis ad divina* cognoscenda; quae quidem signa sunt tam perfectiones quae procedunt a Deo in creaturas, quam et metaphorae quae a creaturis per similitudinem transferuntur in Deum. Et huiusmodi quidem signa dicuntur propria cognitioni rerum divinarum ex parte nostra, quia non est possibile nobis aliter innotescere res divinas nisi hoc modo. Non tamen sic utimur huiusmodi signis in cognitione divinorum, quod in eis mens nostra remaneat, nihil ultra huiusmodi Deum existimans, sed ex istis signis, *rursus extendimur*, secundum nostram proportionem *ad simplicem et unitam veritatem intelligibilium miraculorum*, idest admirabilium contemplationum, quas de rebus divinis per huiusmodi signa accipimus. Dicit autem, *ad simplicem et unitam veritatem*, ut simplicitas correspondeat compositioni signorum; unitas, vero, eorum multitudini et diversitati. Et ne aliquis credat quod per signa praedicta, veritatem et intelligentiam divinorum perfecte comprehendere possimus, subiungit quod *immittimus nos ad supersubstantialem radium*, idest ad veritatem de Deo cognoscendam, sed non perfecte; sed *secundum quod est fas nobis*, scilicet *sedantes*, idest quietantes *nostras intellectuales operationes*, ne ultra ferantur quam nobis sit datum; et hoc dico, *post omnem secundum nos unitionem deiformium*, quasi dicat: postquam secundum deiformitatem uniti fuerimus per cognitionem rebus divinis, quantumcumque nobis est possibile, adhuc remanet aliquid de rebus divinis nobis occultum, a cuius inquisitione oportet nos sedare intellectum nostrum. Deinde, cum dicit: *in quo* et cetera, probat quod dixerat; et circa hoc, tria facit: primo enim inducit probationem; secundo, exponit eam; ibi: *et omnium* et cetera; tertio, probat quoddam quod in probatione supposuerat; ibi: *si enim* et cetera. Ad evidentiam autem primae partis, considerandum est quod nulla virtus finita extendit se in infinitum, sed ad aliquem certum terminum concluditur; unde, cum omnis virtus cognoscitiva creaturae sit finita, cuiuslibet cognitionis creaturae est certus terminus ultra quem non tendit. Et huius exemplum accipi potest ex diversis scientiis. Habet enim geometria aliquem terminum, ultra quem non tendit; et, similiter, naturalis scientia. Et hoc quidem intelligendum est de re qualibet conditione creata. Manifestum est autem quod illud quod excedit terminum alicuius cognitionis non attingitur ab illa cognitione. Supersubstantialis autem radius, idest, ipsa divina veritas, excedit omnes terminos et fines quarumcumque cognitionum, quia omnes fines quarumcumque cognitionum eminentius praeexistunt in ipso radio, sicut in causa primordiali, modo ineffabili nobis, propter suam eminentiam. Unde relinquitur quod praedictum radium non possumus cogitare inquirendo neque exprimere loquendo neque perfecte contemplari quocumque modo; non propter sui defectum, sed propter hoc quod est ab omnibus distinctus et, per consequens, ignotus omnibus, quasi super omnia existens. Deinde, cum dicit: *et omnium* et cetera, exponit quod dixerat: scilicet, quod fines cognitionum praeexistunt in supersubstantiali radio; et dicit quod cum ille radius sit supersubstantialis, virtutes autem cognoscitivae et cognitiones ipsae sint substantiales, idest substantiis creatis proportionatae et per consequens finitae, manifestum est quod praedictus radius *praeaccepit in seipso*, tamquam causa suprema, *terminationes omnium* praedictarum *cognitionum et virtutum*, non quidem successive, ut nunc habeat hanc, nunc illam sed simul et unite; neque iterum particulariter, ut habeat hanc terminationem et non illam, sed universaliter omnes; neque, iterum, habet in se huiusmodi terminationes eo modo quo sunt in substantiis creatis, sed *supersubstantialiter*. Et quia quod dixerat: *quem neque cogitare possibile est*, posset aliquis referre solum ad cognitionem praesentis vitae, ulterius extendit hoc etiam ad Angelos; et dicit quod ille supersubstantialis radius *est collocatus* non solum super mentes humanas, sed etiam *super mentes coelestes*, idest angelicas, non ut nullo modo attingatur ab eis, sed ita quod comprehendi non possit; et hoc est quod dicit: *incomprehensibili virtute*. Deinde, cum dicit: *si enim* et cetera, probat quod supposuerat, scilicet quod in Deo praeexistant terminationes omnium cognitionum et ratio sua talis est: omnes cognitiones sunt de rebus existentibus; obiectum enim cognitionis est ens. Existentia autem sunt finita. Ens igitur finitum est obiectum cognitionis finitae. Deus ergo, cum sit infinitus, excedit omnem substantiam finitam, praehabens in se fines omnium; et, per consequens, est separatus ab omni cognitione, inquantum omnem cognitionem creaturae excedit, ut a nulla comprehendi possit.

Lectio 3

[84836] In De divinis nominibus, cap. 1 l. 3 Postquam ostenderat Dionysius quam cognitionem de Deo per divina nomina accipere possumus, hic ostendit quomodo Deus nominari possit; et primo movet dubitationem, secundo solvit eam; ibi: *sed quod diximus* et cetera. Est ergo dubitatio talis: ostensum est quod Deus est potior omni nostra locutione et omni cognitione et non solum excedit nostram locutionem et cognitionem, sed universaliter collocatur super omnem mentem etiam angelicam et super omnem substantiam. Et ne aliquis crederet sic Deum esse super omnia remotum ut non solum non cognosceretur, sed quod nec etiam cognosceret quae infra se sunt, subiungit quod ipse est *omnium circumapprehensivus*, inquantum cognoscit proprietates et circumstantias rerum; *et comprehensivus*, inquantum perfecte cognoscit quidditates seu essentias omnium; *et praeapprehensivus*, inquantum scilicet cognitionem rerum non accipit a rebus sicut nos, sed scientia eius praeexistit rebus, utpote causa earum; et tamen *ipse omnibus* rebus *est incomprehensibilis* et neque potest comprehendi sensu neque phantasia sive imaginatione, neque opinione, in quibus et bruta comunicant; neque etiam comprehendi potest per ea quae sunt propria rationalium: quia *neque nomen est eius*, ut comprehendens ipsum, *neque sermo* aliquis complexus, *neque tactus*, idest simpliciter intuitus intellectus, *neque scientia*, quae provenit ex deductione principiorum in conclusiones. Si ergo

ita est, *quomodo de divinis nominibus* poterit aliquis *sermo* tractari a *nobis?* Cum demonstratum sit quod supersubstantialis deitas voce significari non potest, utpote supra omne nomen existens. Ridiculum enim videtur velle tractare de nominibus rei quae nominari non potest. Deinde, cum dicit: *sed quod diximus* et cetera, solvit praedictam dubitationem; et circa hoc duo facit: primo, ostendit qualiter Deus nominari potest; secundo, qualiter de divinis nominibus sit agendum; ibi: *nunc autem* et cetera. Prima pars dividitur in tres, secundum tres modos Dei nominationum, quos assignat; secunda pars incipit ibi: *quoniam autem* et cetera; tertia pars incipit ibi: *et quidem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo ponit radicem primi modi nominationum; secundo, assignat primum modum Dei nominationum; ibi *istis deiformes* et cetera. Dicit ergo, primo, quod, sicut dictum est in libro de theologicis hypotyposibus, ipsum per se *unum*, quod Deus est, quod est *ignotum* et *supersubstantiale*, idest super omnem substantiam et quod est *ipsum bonum*, idest ipsa essentia bonitatis et quod est ipsum *quod est*, idest ipsum per se esse, scilicet ipsam *trinam unitatem, dico*, in qua non est aliquis gradus, sed omnes tres per se sunt *simul* et aequaliter *Deus et simul* et aequaliter ipsum *bonum*, non quod filius sit umbra bonitatis sicut Origenes et Arius dixerunt, istud, inquam, secundum quod in se est, *neque dicere, neque cogitare est possibile* nobis; non enim possumus ipsam essentiam Dei, quae est unitas in Trinitate, in praesenti vita videre. Et licet Angeli videant essentiam, tamen etiam sunt nobis *ineffabiles et ignotae sanctarum virtutum unitiones* quae conveniunt *Angelis*, quibus scilicet uniuntur per cognitionem ad divinam essentiam, ipsam aliqualiter attingendo, sed non comprehendendo; *quas*, scilicet unitiones, *oportet dicere sive immissiones sive susceptiones bonitatis* divinae, *superignotae et superclarae*; non enim est ignota propter obscuritatem, sed propter abundantiam claritatis. *Immissiones* autem dici possunt, inquantum ipsa divina bonitas se immittit quodammodo sanctis mentibus; *susceptiones* autem, inquantum sanctae mentes ipsam capiunt, secundum suum modum. Et licet nunc huiusmodi *immissiones* sint nobis ineffabiles et ignotae, *inerunt* tamen aliquibus hominibus, sed illis solis *qui digni habiti sunt ipsis Angelis*, idest societate et consortio Angelorum, quantum ad *cognitionem* superangelicam. Visio enim Dei per essentiam est super naturam cuiuslibet intellectus creati, non solum humani, sed etiam angelici. Deinde, cum dicit *istis deiformes* et cetera, assignat primum modum Dei nominationum, qui scilicet fit per remotionem et dicit quod *mentes* Deo conformatae sanctorum, scilicet prophetarum et apostolorum, *unitae*, idest coniunctae praedictis immissionibus et susceptionibus, secundum *imitationem Angelorum*, non quidem aequaliter Angelis sed *sicut est possibile* in hac vita, *laudant* Deum *maxime proprie per remotionem a cunctis existentibus*; et hoc ideo, quia *unitio* sanctarum *mentium* ad Deum, qui est super omne lumen, *fit talis*, scilicet per remotionem a cunctis existentibus, *secundum quietem omnis intellectualis operationis*, idest in ultimo, in quo quiescit omnis eorum intellectualis operatio. Hoc enim est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest et ideo nominatio Dei quae est per remotionem est maxime propria; etenim illi qui sic laudant Deum per remotionem, per illuminationem Dei *vere et supernaturaliter* sunt *hoc edocti ex beatissima* coniunctione *ad* Deum; qui Deus, cum sit *omnium existentium causa*, ipse *nihil* est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed supereminenter *segregatus ab omnibus.* Et ideo divina supersubstantialitas, quae est bonitatis essentia, ab his qui sunt divinae veritatis amatores, *quae est supra omnem* *veritatem*, non potest laudari, *quomodocumque est*, idest comprehensive, neque ut dicatur ratio aut virtus neque ut mens aut vita aut substantia. Et eadem ratio est de omnibus aliis nominibus, quae processiones Dei in creaturas signant. *Sed* laudant eam *sicut superexcellenter segregatam ab omni habitu*, quod potest referri ad artificialia vel ad quascumque exteriores circumstantias; etiam *motu*, quantum ad naturalia; *vita*, quantum ad viventia; *phantasia, opinione*, idest aestimatione, quantum ad sensitiva; *nomine* incomplexo, *verbo* complexo, *deliberatione*, idest inquisitiva ratione, quantum ad rationalia, ut sunt homines; *intellectu*, quantum ad intellectualia, ut sunt Angeli; et universaliter quantum ad omnia dicit, *substantia*, si consideretur esse rerum; *statione, collocatione*, quantum ad rerum permanentiam: ut statio referatur ad firmitatem rei secundum quod consistit in seipsa; collocatio vero, secundum quod firmatur in aliis; et quantum ad perfectionem rerum, subdit: *unitione, fine, infinitate*, et universaliter ab omnibus quocumque modo existant. Hic igitur est primus modus Dei nominationum per abnegationem omnium, ea ratione quod ipse est super omnia et quidquid est quocumque nomine signatum, est minus eo quod est Deus, quia excedit nostram cognitionem, quam, per nomina a nobis imposita, exprimimus. Deinde cum dicit *quoniam autem* et cetera, tradit secundum modum Dei nominationum, quae scilicet nominant Deum ut causam; et circa hoc tria facit: primo, praemittit rationem huiusmodi nominationum; secundo, ponit ipsas nominationes, ibi: *hoc igitur* et cetera; tertio, excludit quemdam errorem, ibi: *et vere laudatur* et cetera. Ad evidentiam autem primae partis, considerandum est quod cum effectus procedant per quamdam assimilationem a suis causis, secundum modum quo aliquid est causa, praehabet in se similitudinem sui effectus. Si enim aliquid est causa alterius secundum suam speciem vel naturam, effectus in se habet similitudinem secundum suam naturam: sicut homo generat hominem et equus equum. Si vero sit causa alterius secundum aliquam dispositionem superadditam, secundum hoc etiam habebit similitudinem sui effectus. Aedificator enim est causa domus, non secundum suam naturam, sed secundum suam artem, unde similitudo domus non est in natura aedificatoris, sed in eius arte. Ulterius autem considerandum est, quod cum bonum habeat rationem finis, quia bonum est quod omnia appetunt, finis autem est prima causarum, bonum est cui primo competit ratio causandi. Secundum hoc igitur quod aliquid se habet ad bonum, secundum hoc se habet quod sit causa. Quia igitur Deus est bonus, non quidem bonus quasi bonitatem participans, sed *sicut* ipsa *essentia bonitatis*, non per aliquam dispositionem creatam est causa rerum, sed *per ipsum esse* suum *est causa omnium existentium*; nec per hoc excluditur quin agat per intellectum et voluntatem, quia intelligere eius et velle est ipsum esse eius. Sic igitur in ipso sua causa praehabet similitudinem omnium suorum effectuum. Omnis autem causa intantum potest nominari ex nomine sui effectus, inquantum habet in se similitudinem eius. Si enim sit similitudo secundum identitatem rationis, nomen illud conveniet causae et causato, sicut nomen hominis, generanti et generato. Si vero non sit similitudo secundum eamdem rationem, sed sit supereminentius in causa, non dicetur nomen de utroque secundum unam rationem, sed supereminentius de causa, sicut calor de sole et igne. Sic igitur, quia similitudo omnium rerum praeexistit in divina essentia non per eamdem rationem, sed eminentius, sequitur quod *providentiam* deitatis, sicut *principem* totius *boni*, idest, principaliter in se totum bonum habentem et aliis diffundentem, *convenit laudare ex omnibus causatis*; non tamen univoce sed supereminenter, quod contingit propter convenientiam creaturarum cum ipsa; quam quidem convenientiam designat cum subdit: *quoniam et circa ipsam* sunt *omnia.* Effectus enim dicuntur circa causam consistere, inquantum accedunt ad similitudinem ipsius, secundum similitudinem qua lineae egredientes e centro circumstant ipsum, secundum quamdam similitudinem, ab ipso derivatae. Inveniuntur autem aliqua esse circa aliquid, quod tamen est propter ea quae circumstant, sicut columna est propter domum. Non autem Deus est propter creaturas, sed e converso, et ideo subdit: *et ipsius causa* sunt omnia eo modo loquendi quo medicina dicitur esse causa sanitatis, idest propter sanitatem. Contingit autem apud nos, quod id quod est propter finem est causa activa finis et prius eo in generatione, sicut se habet medicatio ad sanitatem; et ne sic Deus esse finis credatur, subiungit: *et* ipse *est ante omnia.* Sunt etiam aliqua propter finem quae licet non praecedant id propter quod sunt, tamen aliquid ad ipsum conferunt, sicut vestimenta sunt propter hominem; et ad hoc excludendum a Deo, subdit: *et omnia in* ipso consistunt, unde ex nullo, aliquid accipere potest, sed omnia acquirunt quidquid habent, ab ipso. Et ne aliquis credat esse Deum causam rerum solum per modum finis, ut quidam posuerunt et non per modum factionis et conservationis, subiungit: *et esse hanc*, scilicet deitatem vel providentiam divinam, *est totorum*, idest omnium vel perfectorum, *deductio*, idest, productio, *et substantia*; ac si dicat: ipsa deitas per suum esse est causa productionis et existentiae rerum. Est autem ulterius considerandum quod omnis effectus convertitur ad causam a qua procedit, ut Platonici dicunt. Cuius ratio est quia unaquaeque res convertitur ad suum bonum, appetendo illud; bonum autem effectus est ex sua causa, unde omnis effectus convertitur ad suam causam, appetendo ipsam. Et ideo postquam dixerat quod a deitate deducuntur omnia, subiungit quod omnia convertuntur ad ipsam per desiderium; et hoc est quod dicit: *et omnia ipsam desiderant.* Et ne aliquis credat quod omnia ipsam cognoscant, ostendit quomodo, diversimode, diversa ipsam desiderant, subdens: *intellectualia quidem*, idest Angeli, et *rationalia*, idest homines, desiderant ipsam *cognitione*, idest cognoscendo ipsam, non enim cognosci potest nisi intellectu aut ratione; *istis autem subiecta*, non cognitione ipsam desiderant, sed alia quidem solum *sensibiliter*, ut bruta animalia; *et alia secundum vivificum motum*, ut plantae; *aut secundum aptitudinem substantialem*, ut ea quae moventur secundum generationem et corruptionem; aut *habitudinariam*, ut in aliis motibus, qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et ubi; omnia enim huiusmodi licet non cognoscant Deum, tamen dicuntur ipsum desiderare, inquantum tendunt ad quoddam bonum particulare. In omni autem bono particulari refulget primum bonum, ex quo habet quodlibet bonum quod sit appetibile. Deinde, cum dicit: *hoc igitur* et cetera, ponit nominationes divinas secundum rationem praedictam et dicit quod *theologi*, considerantes praedicta, scilicet quod Deus est segregatus ab omnibus et tamen est causa omnium, quandoque quidem dicunt ipsum *innominabilem*, quandoque autem attribuuntur ei omnium rerum nomina: *innominabilem quidem*, dicunt ipsum, *sicut quando dicunt ipsam* deitatem *in* quadam *mysticarum visionum*, quae fuerunt secundum apparitionem divinam imaginativam, *significative increpare eum qui* quaesivit: *quod est nomen tuum?* Ab Angelo qui apparebat in persona Dei. Et ut excluderet eum ab omni cognitione quae posset provenire ex Dei nomine, dixit: *quare interrogas nomen meum* quod *est mirabile?* Et habetur hoc, Genes. 32. Et *vere hoc nomen est mirabile, quod est super omne nomen*, ut dicitur Philipp. 2; *quod est innominabile*, quasi *collocatum super omne nomen quod nominatur sive in isto saeculo sive in futuro*, ut habetur Ephes. 1. Et non solum laudatur in Scripturis

Deus ut innominabilis sed etiam ut *multorum nominum, sicut quando* ipse Deus inducitur dicens: *ego sum qui sum*, Exod. 3; *et vita et veritas*, Ioan. 14; et *lumen*, Ioan. 8; *et Deus*, Exod. 3: *ego sum Deus Abraham.* Et non solum ipsum inducunt ipsa nomina de se dicentem, sed etiam *ipsi* qui erant *periti* circa deitatem ut apostoli et prophetae, *laudant* Deum, ut *omnium causam ex multis causatis.* Diversitatem autem horum causatorum quae hic subiungit, non oportet hic distinguere, quia ista distinguentur in distinctione capitulorum, cum ad certa capitula omnes effectus huiusmodi reducat. Laudant enim eum *sicut bonum*, Luc. 18; *sicut pulchrum*, Cant. 1 *sicut sapientem*, Iob 9; *sicut diligibilem*, Cant. 5; *sicut Deum deorum*, Psalm. 49; *sicut sanctum sanctorum*, Dan. 9; *sicut aeternum*, Baruch 4; *sicut existentem*, Iob 14: *nonne tu qui solus es? Sicut causam saeculorum*, Eccli. 24; *sicut vitae largitorem*, Act. 17; *sicut sapientiam*, I ad Corinth. 1; *sicut mentem*, Esaiae 29 et alia translatio habet *intellectum; sicut rationem*, Esaiae 63: *ego qui loquor iustitiam*, ubi alia translatio habet: *ego qui disputo iustitiam* vel melius dici potest quod ratio in Graeco logos dicitur, quod etiam signat verbum, quod pluries in Scripturis invenitur; *sicut cognitorem*, II ad Timoth. 2; *sicut praehabentem omnes thesauros universae cognitionis*, Coloss. 2; *sicut virtutem*, I Corinth. 1; *sicut potentem*, Psalm. 88; *sicut regem regum*, Apoc. 19; *sicut veterem dierum*, Dan. 7; *sicut sine senectute et invariabilem*, Jac. 1; *sicut salvationem*, Matth. 1; *sicut iustitiam, sicut iustificantem sicut liberationem* vel *redemptionem*, secundum aliam translationem, I Corinth. 1; *sicut* magnitudinem *cuncta excedentem*, Iob 23; *sicut in aura subtili*, III Reg. 19; *et dicunt ipsum* etiam *esse in mentibus*, sive cordibus, Eph. 3; *in animabus*, Sap. 7; *et in corporibus*, I Corinth. 6; *in coelo et in terra*; Hierem. 23; *et simul in eodem*, idest quantum ad eamdem materiam, dicunt *eumdem* esse *mundanum*, idest in mundo, Ioan. 1; *circamundanum*, Eccli. 24; *supermundanum*, Esaiae 66; *et supercoelestem*, Psalm. 112: *excelsus super omnes gentes dominus et super coelos gloria eius; supersubstantialem*, Matth. 6; *solem*, Malach. 4; *astrum*, idest stellam, Apoc. 22; *ignem*, Deuter. 4; *aquam*, Ioan. 4; *spiritum*, Ioel. 2; et *rorem*, Oseae, 14; *nubem*, Oseae 6; *lapidem*, Psalm. 117; *petram*, I Corinth. 10; et *omnia* alia *existentia* ei attribuuntur sicut causae; *et nihil existentium* est, in quantum omnia superexcedit. *Ita igitur* Deo, qui est *omnium* causa et tamen *super omnia* existens, convenit *et* esse *innominabile*, inquantum super omnia existens, et tamen conveniunt ei omnia *nomina existentium*, sicut omnium causae; et rationem subiungit. Ad cuius evidentiam considerandum est quod regimen universi est optimum. Ad bonitatem autem regiminis requiritur quod ille qui regit, non sit omnino ab his qui reguntur alienus, sed cum eis aliquam convenientiam habeat, ut possit esse utilis; et ut tamen subditos superexcedat, ne sit contemptibilis, ut imperare possit. Et hoc est quod subdit: *ut regnum totorum*, idest ut regimen universi, *sit diligenter*, idest optime procedat, *omnia* sunt *circa* primam causam, quasi ab ipsa secundum quamdam similitudinem derivata; *et ab ipsa* sunt omnia *segregata, sicut a causa*, propter quam omnia sunt; *sicut* a *principio*, a quo effluunt; *sicut* a *fine*, quem consequentur; *et ipsa*, per hunc modum, *sit omnia in omnibus*, inquantum omnis perfectio omnium est ipse Deus causaliter, *secundum eloquium*; hoc enim scriptum est I Corinth. 15. Deinde, cum dicit: *et vere laudatur* et cetera, excludit quorumdam errorem. Fuerunt enim quidam Platonici qui processiones perfectionum ad diversa principia reducebant, ponentes unum principium esse vitae, quod appellabant primam vitam, et aliud principium esse intelligendi, quod appellabant primum intellectum et aliud existendi quod appellabant primum ens et bonum. Et ad hoc excludendum, dicit quod Deus *vere laudatur* ut *principalis substantia omnium*, inquantum est principium existendi omnibus; et dicitur causa *perfectiva* omnium, inquantum dat omnes perfectiones rebus; et dicitur causa *contentiva, custodia et cibus*, quae tria ad conservationem rerum pertinere videntur. Quaedam enim sunt quae non indigent nisi ut in suis principiis conserventur, quia ab exteriori corrumpi non possunt, ut corpora coelestia, et quantum ad hoc dicit quod est causa *contentiva*, quia haec continet in esse. Quaedam vero sunt quae, etsi non deficiant ex suis principiis, corrumpi possunt ab exteriori sicut aqua ab igne et quantum ad hoc dicit: *custodia*, quia haec defenduntur a Deo, ne, praeter ordinem suae rationis, ab illis corrumpantur. Quaedam autem sunt quae ad sui conservationem indigent supplementis, sicut homines et animalia cibis et quantum ad hoc dicit: *cibus*, quia scilicet omnibus administrat ea quae sunt necessaria ad suam conservationem. Est etiam *et* causa *conversiva ad ipsum*, quia hoc ipsum quod res convertuntur in Deum, desiderando ipsum sicut finem, est eis a Deo. Et haec omnia conveniunt Deo *unitive*, idest non secundum diversas virtutes, sed secundum unam simplicem virtutem; *et communicabiliter segregate*, quia ita communicat aliis causalitates praedictas, quod tamen quidam singularis modus causandi separatim remanet apud eum. Ideo autem sic diversimode laudatur ut causa, quia *non solum est causa continentiae*, idest salvationis rerum, *aut vitae aut perfectionis*, ut *bonitas* divina *quae est super* omne *nomen nominetur*, idest debeat nominari *a sola hac aut alia providentia*, idest causalitate, *sed* ipsa divina bonitas *praeaccipit in seipsa omnia existentia simpliciter*, idest non ita quod ex omnibus componatur, sed quae in seipsis sunt multa composita, in Deo sunt unum *simpliciter et incircumfinite*, quia, cum singula nomina determinate aliquid significant distinctum ab aliis, venientia in divinam praedicationem, non significant illud finite, sed infinite: sicut nomen sapientiae prout in rebus creatis accipitur significat aliquid distinctum a iustitia, ut puta in determinato genere et specie existens, sed cum in divinis accipitur, non significat aliquid determinatum ad genus et ad speciem seu distinctionem ab aliis perfectionibus, sed aliquid infinitum; et ideo convenienter laudatur et nominatur Deus ex *perfectissimis bonitatibus*, idest perfectionibus, quae proveniunt rebus per providentiam illius supremae causae; quae cum sit una et eadem, est tamen diversorum, immo omnium causa, utpote cum nominatur nomine substantiae aut vitae aut alicuius huiusmodi, *et* etiam *nominatur ex universis existentibus*, propter perfectiones in eis participatas, utpote si nominetur sol propter claritatem et petra propter firmitatem et sic de aliis. Deinde, cum dicit *et quidem* et cetera, ponit tertium modum Dei nominationum et dicit quod sancti *theologi non solas istas Dei nominationes* nobis *commendant* quae sumuntur *a providentiis aut provisis, perfectis aut particularibus* ut per providentias, intelligamus perfectiones rebus communicatas, ut bonitatem et sapientiam; per provisa autem, ipsas res participantes huiusmodi perfectiones, ut hominem aut solem: quorum perfectae quidem providentiae dicuntur quae sunt universales, ut bonum, existens et huiusmodi; particulares autem quae alicui generi rerum conveniunt, ut sapiens et iustum sed contingit quod aliquando *nominant* Dei *bonitatem* quae est supernominabilis, propter suum supersplendorem, *a quibusdam divinis apparitionibus*, idest imaginativis visionibus, quibus illuminati sunt prophetae *aut* magistri, quod dicit propter eos qui Agiographa conscripserunt; vel *in sanctis templis* vel in quibuscumque aliis locis et hoc *secundum* diversas *causas et virtutes.* Ex diversis enim rationibus, diversae apparitiones sunt factae, unde *circumponunt* ei *formas humanas* *aut igneas aut electrinas* et ad laudem ipsius describunt ei *oculos et aures* et alia membra *et circumponunt ei coronas* et honores et alia huiusmodi, quae facile est considerare ex diversis Scripturae locis. Et de huiusmodi Dei nominibus promittit se dicturum in libro de symbolica theologia, qui nondum apud nos habetur. Deinde cum dicit: *nunc autem* et cetera, ostendit quomodo de divinis nominibus sit agendum et circa hoc tria facit: primo ostendit de quibus divinis nominibus in hoc libro sit agendum; secundo, quis modus doctrinae servandus sit et quantum ad docentes et quantum ad audientes, ibi: *et quod semper* et cetera; tertio, exhortatur Timotheum cui scribit, ad hoc observandum, ibi: *igitur* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *nunc* procedendum est, in hoc libro, ad manifestationem divinorum nominum *intelligibilium*, idest quae non sumuntur a rebus sensibilibus symbolice, sed ex intelligibilibus perfectionibus procedentibus ab eo in creaturas, sicut sunt esse, vivere et huiusmodi, ita quod congregentur quaecumque nomina ad praesens negotium pertinent, ex sacris Scripturis; et quod his quae dicta sunt in isto capitulo, sit utendum sicut quadam regula, ad quam in toto praesenti opere oportet respicere. Cum enim praemissa sint tria genera Dei nominationum, de primo, qui est per remotionem, agitur in mystica theologia; de secundo, qui est per intelligibiles processiones, in hoc libro; de tertio, qui est per sensibiles similitudines, in libro de symbolica theologia. Deinde, cum dicit: *et quod semper* et cetera, ostendit modum determinandi de divinis nominibus, cum dicit quod considerandum est *ut proprie dicamus*, in hoc libro, *contemplationes quibus Deus* apparet. Et dicit *proprie*, contra metaphoricas apparitiones. Et iterum inspiciendum est quod ad manifestationes sanctorum Dei nominum, admittantur sanctae *aures* scilicet fidelium, qui pie et reverenter audiant, non infidelium qui irrideant et blasphement, ut sic *sancta* collocemus *in sanctis, secundum divinam traditionem*, Deo praecipiente: *nolite sanctum dare canibus*, Matth. 7; ut sic auferantur sancta derisionibus *indoctorum*; immo *magis* ipsi *homines*, si qui sint *totaliter* divinis resistentes, liberentur *ab impugnatione Dei*; ipsi enim deridendo divinis non divina laedunt, sed seipsos. Et hoc, inquam, in hoc opere providendum est, quia *semper secundum omnem* doctrinam theologicam *lex hierarchica*, idest quae per sacros principes traditur, *inducit*, idest praecipit aut exhortatur haec esse observanda secundum quamdam deliberationem, quae non ex humana sapientia provenit, sed ex ipsa Dei circumspectione. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, inducit Timotheum ad haec observanda; et dicit quod *utile* est ei praedicta *custodire*, sed ut ipse haec sanctissime recordetur et quod ea quae sunt *divina* neque dicat, neque quocumque modo exportet, idest prodat indoctis, scilicet infidelibus vel quibuscumque indoctis qui, propter imperitiam non capientes, irrident. Ultimo, autem, in oratione terminat praesens capitulum, rogans Deum ut *det* ei cum Dei laude, secundum quod *decet Deum*, tradere diversas *nominationes deitatis*, quae voce exprimi non potest nec nominari et quod *non auferat verbum veritatis ab ore* eius.

Caput 2

Lectio 1

[84837] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 1 Postquam Dionysius, in praecedenti capitulo, tradidit

modum procedendi in opere et rationem divinorum nominum, in hoc II cap. intendit ostendere quod divina nomina, de quibus in hoc libro agitur, communia sunt toti Trinitati; et ideo capitulum istud intitulatur *de unita et discreta theologia*, quia in hoc capitulo traditur quae dicantur communiter de tota Trinitate et quae de distinctis personis. Et traditur etiam in eodem capitulo, quae sit ratio communitatis et distinctionis in divinis, quod ad secundam partem tituli pertinet, cum dicit: *et quae est divina unitio et discretio.* Dividitur autem istud capitulum in duas partes: in prima ostendit quae dicantur communiter et quae distinctim in Trinitate; in secunda assignat rationem communitatis et distinctionis; ibi: *oportet* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quod nomina divina, de quibus in hoc libro agendum est, in tota Trinitate accipienda sunt; in secunda, removet obiectionem in contrarium factam; ibi: *si autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ponit veritatem intentam; secundo, probat eam; ibi: *et quidem* et cetera; tertio, excusat se a diligentiori probatione; ibi: *igitur istis* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *per se bonitas laudatur ab eloquiis*, idest sacris Scripturis, sicut *determinans*, idest distinguens ab aliis *et manifestans totam* divinam *essentiam, quodcumque est*, quia cuicumque convenit divina essentia, convenit ei per se bonitatem esse et e converso. Et hoc probat per hoc quod in sancta Scriptura inducitur ipsa divinitas, in persona filii, dicens: *quid me interrogas de bono? Nullus bonus nisi solus Deus* ut habetur Luc. 18; quod intelligendum est de bonitate per se. Et quia ita est de nomine bonitatis, *igitur et in aliis* libris post inquisitionem *demonstratum est a nobis*, quod omnia nomina Deo convenientia, laudantur in sacris Scripturis, *non particulariter*, quasi uni soli perfecte convenientia, *sed in* Trinitatis *tota et perfecta et integra et prima deitate.* Totum autem hic non accipitur secundum quod ex partibus componitur, sic enim deitati congruere non posset, utpote eius simplicitati repugnans, sed prout secundum Platonicos totalitas quaedam dicitur ante partes, quae est ante totalitatem quae est ex partibus; utpote si dicamus quod domus, quae est in materia, est totum ex partibus et quae praeexistit in arte aedificatoris, est totum ante partes. Et in hunc modum tota rerum universitas, quae est sicut totum ex partibus, praeexistit sicut in primordiali causa in ipsa deitate; ut sic, ipsa deitas patris et filii et spiritus sancti, dicatur tota, quasi praehabens in se universa. *Perfecta*, non est accipiendum secundum modum significationis vocabuli, quo perfectum dicitur quasi complete factum, sicut perambulasse nos dicimus, quando ambulationem complevimus; unde quod non est factum, non potest secundum hanc rationem dici perfectum; sed quia res quae fiunt, tunc ad finem suae perfectionis perveniunt, quando consequuntur naturam et virtutem propriae speciei, inde est quod hoc nomen perfectum assumptum est ad significandum omnem rem quae attingit propriam virtutem et naturam. Et hoc modo divinitas dicitur perfecta, inquantum maxime est in sua natura et virtute. Integrum autem et perfectum idem videntur esse; differunt tamen ratione: nam perfectum videtur dici aliquid in attingendo ad propriam naturam, integrum autem per remotionem diminutionis, sicut dicimus aliquem hominem non esse integrum, si postquam attigit propriam naturam, aliquo membro mutiletur. Et quia a deitate Trinitatis nihil subtrahi potest, ad hoc significandum addidit: *integra. Prima* autem ad significandum quod deitas trium personarum non est deitas participata; primum enim dicitur quod est imparticipatum, sicut per se deitas et per se bonitas. Et videntur esse posita ad excludendum errorem Origenis et Arii, qui posuerunt deitatem filii esse participatam. Et ut ostendat quod Dei nomina non solum communiter dicuntur de tribus personis, sed aequaliter et eodem modo, subiungit quod et *demonstratum est omnes* praedictas *nominationes apponi*, idest attribui, *simpliciter, absolute et inobservatim totaliter, universae totalitati perfectae et omnis*, idest totius *deitatis*; ut quod dicit: *universae*, referatur ad numerum personarum, alia vero ad perfectionem essentiae; et hoc: *simpliciter*, quod respondet ei quod dixerat: *prima*; nam ea quae sunt imparticipata dicuntur simpliciter, ea vero quae sunt participata bona particulariter dicuntur, secundum Augustinum: *tolle hoc et illud et videbis bonum omnis boni; absolute*, quod respondet ei quod dixerat: *integra*; nam ea quae sunt corrupta non possunt absolute nominari, sicut homo mortuus non dicitur absolute homo; *inobservatim totaliter*, idest absque reliqua observantia distinctionis, quod respondet ei quod dixit: *perfecta*; nisi enim esset perfecta deitas in qualibet personarum, oporteret observare qualiter aliquid diceretur de una et qualiter de alia. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, probat quod supposuerat; et primo: specialiter dicitur de quibusdam nominibus; secundo: de omnibus; ibi: *et ut summatim* et cetera. Dicit ergo, primo, quod, *sicut* commemoratum est *in* libro de *theologicis hypotyposibus, si aliquis dicat hoc* quod dictum est: *nullus bonus nisi solus Deus non esse dictum de tota deitate*, idest de omnibus personis et per hoc praesumat errorem, dividere audens *unitatem* unitatis divinae, *dicendum* est contra eum *quod et ipsum verbum*, idest Dei filius, tamquam naturaliter bonitatem habens dixit Ioan. 10: *ego sum pastor bonus*, et in Psalmis dicitur, nempe Psalm. 142: *spiritus tuus bonus*. Et similiter si aliquis hoc quod dicitur, Exod. 3: *ego sum qui sum non dixerit laudari de tota* Trinitate, idest de omnibus personis, sed de una tantum, quomodo accipiet hoc quod dicitur Apoc. 1 de filio: *haec dicit qui est et qui erat et qui venturus est omnipotens*; et quod introducit apostolus de filio, Hebr. 1: *tu autem idem ipse es*; et de spiritu sancto, Ioan. 15: *spiritus veritatis qui est, qui a patre procedit?* Licet littera nostra non habeat: *qui est*. Et similiter si aliquis dicat quod non tota divinitas est vita, quomodo verum est quod Dei filius dixit, Ioan. 5: *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat* et ibid. 6: *spiritus est qui vivificat?* Et quod *tota deitas* habeat omnium *dominationem*, non posset dici *in quot locis* sacrae Scripturae *frequentatur* hoc nomen *dominus* de *patre et filio*, et hoc ut loquamur de *deigena deitate* patris *aut filiali* filii. Sed et spiritus dominus est, ut dicitur II Corinth. 3. Et similiter *pulchrum et sapiens*, in omnibus personis deitatis, *laudatur et lumen et deificum et causa et omnia quaecumque sunt totius* deitatis, sacra eloquia deducunt ad omnem laudationem divinam, quandoque quidem simul comprehendendo quod convenit omnibus personis, ut cum dicitur: *omnia* sunt *ex Deo*, quandoque autem distinctius de una persona, sicut cum dicitur de filio Col. 1: *omnia per ipsum et in ipso facta sunt et (...) in ipso consistunt*; et in Psalmis: *emitte spiritum tuum et creabuntur*. Deinde, cum dicit: *et ut summatim* et cetera, ostendit propositum communiter de omnibus Dei nominibus, dicens quod, ut in summa dicatur de omnibus Dei nominibus, *ipsum* Dei *verbum dixit*, Ioan. 10: *ego et pater unum sumus*, per quod ostenditur quod quaecumque dicuntur de filio et de patre dicuntur; et Ioan. 16: *et cuncta quae habet pater mea sunt*; et similiter *quaecumque sunt patris* et filii, sacra Scriptura *attribuit* communiter et unite divino *spiritui: divinas operationes, honorem* divinum, *fontanam et indeficientem causam et distributionem benignorum donorum*. Et haec omnia habentur I Corinth. 12: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus*. Et haec adeo vera sunt quod *nullum* assuetum *in divinis eloquiis*, qui non habeat corruptam intentionem in eis, *arbitror ad haec contradicere*, quod scilicet omnia nomina Deo convenientia insunt toti deitati, secundum perfectum modum loquendi de Deo. Deinde, cum dicit: *igitur istis* et cetera, excusat se a diligentiori inquisitione praedictorum; et dicit quod ista *breviter et particulariter* hic sunt determinata ex sacris Scripturis, sed in alio libro sufficientius. Unde *quamcumque Dei nominationem* conabimur exponere in praesenti opere, oportet ipsum nomen recipi *in tota deitate*, idest in omnibus personis; et ad hoc inducitur totum praesens capitulum. Deinde, cum dicit: *si autem quis* et cetera, excludit obiectionem; et primo, ponit obiectionem; secundo, modum solvendi; ibi: *si enim aliquis* et cetera. Posset autem aliquis obiicere quod per hoc quod omnia nomina quae dicuntur de patre, attribuuntur filio et spiritui sancto, tollitur omnino distinctio personarum et inducitur confusio in divinis personis, quae Deo non convenit. Sed ipse dicit quod si quis hoc obiiciat non est arbitrandum quod sermo eius sufficiens sit ad persuadendum quod verum dicat; non enim per hoc tollitur distinctio personarum. Deinde, cum dicit: *si enim aliquis* et cetera, ponit modum solvendi, dicens, quod si ille qui sic obiicit, *totaliter* contradicit sacris Scripturis, talis omnino elongatus est

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

>a nostra sapientia. Non enim ad theologum pertinet probare ea quae sunt fidei ei qui Scripturas non recipit, cum fides sit supra rationem. Unde si ipse non habet curam ut veneretur divina eloquia, *quomodo nobis* potest esse *cura* ut manuducamus eum *ad* divinam *scientiam?* Quia in scientiis philosophicis ita est quod nullus sapiens disputat contra negantem principia suae artis. Sed si aliquis sic obiiciens velit respicere *ad veritatem* sacrorum *eloquiorum*, nos, utentes sacra Scriptura quasi quadam regula *et lumine* manifestante veritatem, procedimus, non declinantes a sacra Scriptura, ad excusandum nos a praedicta obiectione et dicimus quod sacra Scriptura *quaedam tradit* communiter de tribus personis, *quaedam* distinctius *et neque* ea quae sunt communia *licet* distinguere, *neque* ea quae sunt distincta *confundere; sed*, sequendo sacram Scripturam, *secundum* nostrum posse, *convenit* nos *respicere ad* divinas veritates. Quia nos, a sacra Scriptura recipientes manifestationem Dei, ea quae in sacra Scriptura sunt posita, oportet nos custodire sicut quamdam optimam regulam veritatis, ita quod neque multiplicemus, addentes; neque minoremus, subtrahentes; neque pervertamus, male exponentes; quia dum nos custodimus sancta ab ipsis custodimur et ab ipsis confirmamur ad custodiendum eos qui custodiunt sancta. Oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita, sed et ea quae dicta sunt a sacris doctoribus, qui sacram Scripturam illibatam conservaverunt. Deinde, cum dicit: *igitur unita* et cetera, manifestat positam solutionem quantum ad hoc quod dixit quod sacra Scriptura quaedam tradit de Trinitate unite et quaedam discrete; et dicit quod *unita totius deitatis*, idest communia toti Trinitati, ut dictum est in libro de divinis hypotyposibus et probatur per multas auctoritates a sacris Scripturis acceptas, sunt duo genera nominum: primo quidem, ea quae dicuntur de Deo, remotive per excellentiam quamdam, ut *superbonum, supersubstantiale, supervivum, supersapiens et quaecumque* alia dicuntur de Deo per remotionem, propter sui excessum; cum quibus, dico, connumeranda sunt *omnia* nomina *causalia*, idest quae designant Deum ut principium processionis perfectionum quae emanant ab ipso in creaturas, scilicet: *bonum, pulchrum, existens, vitae generativum, sapiens et quaecumque* alia per quae *causa omnium bonorum nominatur* ex dono suae bonitatis. Et ex hoc potest accipi regula magistralis quod omnia nomina designantia effectum in creaturas, pertinent ad divinam essentiam. *Discreta autem* nomina, idest pertinentia distinctim ad tres personas, sunt: *nomen patris supersubstantiale* vel hypostaticum, idest personale *et usus* patris, idest actus eius qui est generatio; et similiter nomen filii et actus, qui est generari; et nomen spiritus sancti et actus eius qui est processio;

ita quod, in talibus, nulla debet superinduci conversio, ut si diceretur quod pater generat filium et e converso; aut qualiscumque communio, ut si diceretur quod pater et filius generant aliquam aliam personam. Et similiter distinctim ad divinam personam pertinet mysterium incarnationis, quia sola persona filii est incarnata; et hoc est quod dicit quod *cum* praedictis *discretum est*: quia *perfecta et invariabilis essentia Jesu* secundum naturam deitatis, est *secundum nos* per unitionem humanitatis; et *quaecumque* alia *substantialia*, idest personalia *mysteria* pertinent ad benignitatem incarnationis.

Lectio 2

[84838] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 2 Quia in solutione obiectionis supra positae dixerat quod *theologia* de divinis personis *quaedam tradit unitive et quaedam discretive*, intendit hic exponere qualis sit unitio et discretio in divinis; et primo, exponit secundum quod possibile est; secundo, dicit quod non potest totaliter et perfecte a nobis exponi; ibi: *sed harum* et cetera. Circa primum duo facit: primo, tradit modum secundum quem exponere intendit; secundo, secundum illum modum exponit; ibi: *vocant enim* et cetera. Dicit ergo quod ad pleniorem intellectum praemissae solutionis, *oportet*, secundum eius arbitrium, *magis exponere perfectum modum divinae unitionis et discretionis, resumentes* solutionem a principio, ita *ut omnis sermo* noster circa hoc *fiat conspicuus*, idest manifestus. Ad quod consequendum, duo ponit vitanda et tria observanda: vitandum enim est sive respuendum *omne varium* confusum et permixtum. Cum enim aliquis diversa confuse et indistincte dicit, oportet quod nunc de hoc, nunc de illo loquatur et sic in sermone apparet varietas; respuendum est omne *non planum* idest obscurum, quod quidem potest contingere si intelligibilia tradantur absque sensibilium exemplorum manuductione vel si per verba inusitata aliqua manifesta traderentur. Contra haec autem duo, ponit duo observanda: ut scilicet, sermo eius determinet, *secundum virtutem* loquentis, *propria*, idest connaturalia nobis; *discrete*, contra hoc quod dixerat: *varium; et plane*, contra hoc quod dixerat: *non planum*; et addit tertium, scilicet, *ordinate*; oportet enim ad hoc quod doctrina sit manifesta, ut procedatur secundum ordinem disciplinae, a manifestioribus incipiendo et ab his per quorum cognitionem alia cognoscuntur. Promittit etiam se expositurum perfectum modum divinae unitionis et discretionis, quia assignabit modos omnes, secundum quos unitio et discretio possunt accipi in divinis, non autem quod ipsum modum, secundum quod in Deo perfectus est, manifestare possit; hoc enim supra virtutem nostram est, ut infra probabit. Deinde, cum dicit: *vocant enim* et cetera, prosequitur expositionem unitionis et discretionis divinae: et primo, quantum pertinet ad deitatem; secundo, quantum pertinet ad humanitatem Christi; ibi: *discretum autem est* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, exponit duos modos unitionis et discretionis; secundo, subdit utrumque; ibi: *et dicunt* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, exponit communem modum unitionis; secundo, communem modum discretionis; ibi: *discretionis* et cetera. Dicit ergo, primo, quod, sicut in aliis suis libris dixerat, scilicet in libro de divinis hypotyposibus, *sancti magistri nostrae theologicae traditionis* idest Christianae doctrinae, scilicet apostoli

et eorum discipuli *vocant unitiones divinas*, quasdam *occultas et inegressibiles supercollocationes divinas quae sunt singularitatis* divinae, *superineffabilis et superignotae.* Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, cum omnis multitudo rerum a principio primo effluat, primum principium, secundum quod in se consideratur, unum est; secundum autem emanationem qua ab eo procedit multitudo, iam invenitur a quo primum principium distingui possit, quia ratio multitudinis in distinctione consistit. Considerare igitur primum principium, secundum quod in se est, hoc est considerare unitionem ipsius et hanc existentiam primi principii in seipso, *supercollocationem* vocat; et nominat hanc *supercollocationem et occultam et inegressibilem: occultam* quidem quia intantum Deus potest a nobis cognosci, inquantum participationes suae bonitatis cognoscimus; secundum autem quod est in se, est nobis occultus; *inegressibilem* autem dicit, quia secundum quod in seipso est primum principium nulli communicatur et sic quasi a seipso non egreditur: et propter hoc et ipsam divinitatem sic consideratam, per excellentiam distinguentem ipsam ab omnibus, vocat *singularitatem*, quia singulare est quod est incommunicabile. Deinde, cum dicit: *discretiones* et cetera, exponit, per oppositum, communem modum discretionum; et dicit quod praedicti magistri vocant *discretiones, processiones et manifestationes* deitatis, quae conveniunt ei inquantum ipsum bonum, quia de ratione boni est quod ab eo procedant effectus per eius communicationem. Et considerandum quod contra id quod supra dixerat: *occultas et inegressibiles*, satis congrue posuit *processiones et manifestationes*, quia per effectus progredientes ab ipso manifestatur, et quodammodo ipsa deitas in effectus procedit, dum sui similitudinem rebus tradit, secundum earum proportionem, ita tamen, quod sua excellentia et singularitas sibi remanet, incommunicata rebus et occulta nobis. Hae igitur processiones vocantur *discretiones*, quia nisi a primo principio alia effluerent, non haberet primum principium a quo discerneretur. Deinde, cum dicit: *et dicunt* et cetera, subdit utrumque dictorum modorum; et primo, ponit subdivisionem; secundo, manifestat eam; ibi: *sicut* et cetera. Dicit ergo, primo, quod illi qui sequuntur sacras Scripturas et sequuntur proprias rationes praedictae unitionis et iterum praedictae discretionis, dicunt quod tam in praedicta unitione communi sunt quaedam propriae *unitiones et discretiones*, quam etiam in praedicta communi discretione. Deinde, cum dicit *sicut in unitione divina* et cetera, exponit subdivisionem; et primo, ostendit quomodo, in praedicto modo unitionis communi, sit quaedam unitio et discretio; secundo, ostendit quod, etiam in discretione praedicta, est unitio et discretio; ibi: *est autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo in praedicta unitione sit propria unitio; secundo, quomodo in praedicta unitione sit discretio; ibi: *mansio principalium* et cetera. Ad intellectum ergo huius partis considerandum est quod, cum supra, acceperit rationem unitionis divinae ex eo quod Deus in seipso secundum suam excellentiam consideratur, ista consideratio est duplex. Potest enim considerari ista superexcellens Dei essentia in seipso: vel secundum essentiam et sic est unitum et commune toti Trinitati; vel secundum quod una personarum est in alia et sic in unitione invenitur discretio. Hoc est ergo quod dicit: *sicut in unitione divina, idest supersubstantialitate*, quasi dicat: sic accipio, modo unitionem divinam secundum communem rationem unitionis supra positam, secundum quod ratio unitionis consistit in quadam excellentia deitatis; in hac, inquam, unitione communi, *est unitum et commune principali Trinitati*, quidquid ad superexcellentiam essentiae divinae pertinet et, per hoc, dat intelligere quod ratio unitatis propriae, quam nunc exponit, nihil est aliud quam esse commune tribus personis; et exemplificat: sicut *essentia supersubstantialis, divinitas superdea*, idest super modum deitatis communicatae rebus, et *bonitas superbona, et identitas quae est super omnia*, secundum quam, scilicet, Deus est idem sibi, et *unitas super principatum*, unitas, inquam, *totalis proprietatis existentis* scilicet *super omnia.* Et hoc dicit quia unum habet rationem principii. Unum autem est unum secundum quod in seipso indivisum est; hoc autem est illud quod retinet proprietatem suae naturae. Quasi dicat quod ipse, inquantum est unitas, est principium super omne principium, habens in se suam proprietatem qua supra omnia existit. Ad hanc etiam excellentiam est et quod a nobis ignoratur propter excellentiam sui luminis et quod a nullo intellectu creato est perfecte intelligibilis, idest comprehensibilis et quod de eo omnia possunt affirmari et omnia negari, secundum modum in praecedenti capitulo expositum, cum tamen ipse sit super omnem affirmationem et negationem; est enim super omnem intellectum nostrum, qui affirmationes et negationes componit. Deinde, cum dicit: *mansio principalium* et cetera, exponit quomodo discretio est in communi modo unitionis, quae est superexcellentiae collocatio; et circa hoc, tria facit: primo, ponit quod intendit; secundo, manifestat propositum, per exemplum sensibile; ibi: *quemadmodum* et cetera; tertio, ostendit exemplum esse deficiens a tantae rei repraesentatione; ibi: *et haec totaliter* et cetera. Dicit ergo, quod *mansio principalium personarum in se invicem*, idest secundum quod una divinarum personarum est in alia, *et collocatio* unius in aliam, *si ita oporteat nominari*, cum distinctionem importet, tamen est *totaliter superunita*, idest pertinens ad illam unitionem excellentiae de qua supra dictum est. Deinde, cum dicit: *quemadmodum* et cetera, manifestat, per exemplum sensibile, quod in praedicta unitione possit esse discretio; in quo quidem exemplo, tria facit: primo, ponit exemplum sensibile, in quo dicit esse simul unitionem et discretionem; secundo, ostendit quod in illo exemplo sit unitio; ibi: *et quidem videmus* et cetera; tertio, quod in eo sit discretio; ibi: *sed etiam si unus* et cetera. Dicit ergo primo quod *ut* utamur *exemplis sensibilibus et propriis* nobis, *lumina* plurium *luminarium, existentia in domo una, et tota sunt invicem in se totis et* tamen *habent diligentem*, idest optimam et perfectam *discretionem ad se invicem proprie subsistentem*; et sic plura lumina sunt *unita* cum *discretione et discreta* cum *unitione.* Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, ostendit quod praedicta lumina habeant unitionem ad invicem; et dicit quod *videmus, multis luminaribus existentibus in domo* una, *omnium* luminarium *lumina* esse *unita ad unum quoddam lumen*, quia in eadem parte aeris *omnium* luminarium *lumina* resplendent; et hoc est quod subdit: *et una claritate indiscreta*, idest indistincta, secundum locum vel subiectum, *resplendentia; et nullus, ut arbitror, posset lumen huius luminaris*, in *aere*, secundum quod continet omnia lumina, *discernere ab aliis et videre* alterum eorum *sine altero*, propter hoc quod totum unum lumen est concretum alteri, *sine mixtione*, tollente scilicet discretionem. Deinde, cum dicit: *sed etiam si unus* et cetera, ostendit quod maneat ibi discretio, quia *si aliquis educat unum* de luminaribus, utpote unam candelarum, simul egreditur cum illo totum *proprium lumen*, quod ex luminari illo in domo erat, quod ex hoc patet quod lumen, in domo, minoratum invenietur; ita tamen, quod lumen egrediens non simul secum avellet aliquod *aliorum luminum*, nec etiam aliquid *sui* cum *aliis* luminibus derelinquat; quod esse non posset, si esset facta mixtio luminum, utpote si aqua cineri aut farinae misceatur, non potest extrahi tota, quin aliquid remaneat farinae aut cineri immixtum et quin etiam de cineribus aut farina deperdatur vel simul egrediatur. Sed quod hoc in luminibus non contingit, ideo est quia *erat totorum* luminum *ad tota, perfecta* coniunctio absque omni mixtione et nulla partium confusione existente. Est autem hic considerandum quod, de lumine, fuit duplex opinio physicorum: quidam enim dixerunt lumen esse corpus et secundum hanc opinionem, satis plane videtur procedere exemplum inductum. Sic enim loqui videtur Dionysius de pluribus luminibus ex diversis luminaribus in uno aere procedentibus, sicut si loqueretur de pluribus corporibus et praecipue propter hoc quod dicit quod *habent discretionem subsistentem*, subsistere enim est substantiarum tantum, et propter hoc est quod dicit, quod unum lumen egreditur sine altero, in quo videtur designari quidam motus localis, qui est corporum tantum. Si vero lumen non sit corpus, sed qualitas, secundum opinionem aliorum, non haberent lumina discretionem subsistentem, quin immo, ex diversis luminaribus, sicut ex diversis causis agentibus, fiet unum lumen tantum, intensius in aere et uno lumine subtracto, cessaret superadditio intensionis, sicut ex pluribus causis calefacientibus, intenditur calor in calefactibili et, una causa subtracta, minuitur calor. Haec autem secunda opinio verior est; unde potest dici quod Dionysius hic loquitur de subsistenti discretione luminum et de egressione alicuius eorum per respectum ad luminaria et non secundum se. Tamen considerandum est quod consueverunt tam philosophi quam etiam sacri doctores, aliquando, ad propositum manifestandum, exemplis aliquibus uti, secundum aliquas opiniones apud aliquos probabiles, licet ipsi eam non sequantur. Deinde, cum dicit: *et haec totaliter* et cetera, ostendit quod istud exemplum deficit a tantae rei repraesentatione; et dicit quod *haec* quae dicta sunt de diversis luminibus, *totaliter* accidunt in rebus corporeis et materialibus, scilicet *in corpore aere* ut in loco, si lumina sint corpora vel ut in subiecto, si lumen est qualitas; *et*, iterum, *lumine* sensibili dependente *ex materiali igne*. Sed in divinis personis, *dicimus collocari supersubstantialem unitionem, non super solas unitiones quae sunt in corpore, sed et super illas quae sunt in ipsis animabus et in ipsis mentibus* angelicis; *quas* quidem unitiones *habent deiformia et supercoelestia lumina*, idest ipsi Angeli, *tota per tota non mixte et supermundane*, dum scilicet unus Angelus toti alteri coniungitur per intellectum et affectionem. Et huiusmodi inconfusa unitio in mentibus et animabus, fit *secundum proportionalem participationem* illius *unitionis* quae est in divinis personis, quae est supersegregata *ab omnibus participantibus*, quia scilicet nullum participantium potest perfecte imitari divinam unitionem. Deinde, cum dicit: *est autem discretio* et cetera, exponit quomodo in communi modo discretionis supra signatae, invenitur et discretio et unitio, idest aliquid commune toti Trinitati et aliquid distinctum ad personas pertinens. Dictum est enim supra quod discretiones divinae vocantur secundum processiones deitatis. Est autem duplex processio: una quidem secundum quod una persona procedit ab alia et per hanc multiplicantur et distinguuntur divinae personae et quantum ad hoc attenditur discretio propria in communi modo discretionis; alia est processio secundum quam creatura procedit a Deo, secundum quam fit multitudo rerum et distinctio creaturarum a Deo, et haec est discretio unita, idest communis toti Trinitati. Primo, igitur, exponit quomodo aliqua discretio pertineat ad discretionem personarum; secundo, quomodo aliqua discretio pertineat ad essentiae unitatem, ibi: *si autem et divina discretio* et cetera. Dicit ergo primo, quod *discretio in supersubstantialibus theologiis* ad divinas personas, *non* solum est illa *quam dixi quod* per *ipsam unitionem* communem, quae pertinet ad superexcellentiam deitatis, *unaquaeque* divinarum *personarum, immixtim et inconfuse collocatur* in altera, *sed* etiam *quod ea quae* pertinent ad fecunditatem Dei supersubstantialem, numquam *convertuntur ad se invicem*, sicut convertebantur ea quae pertinent ad collocationem personalem. Mutuo enim pater est in filio et filius in patre, non tamen mutuo pater generat filium et filius patrem; et hoc est quod subdit quod *solus pater est fons supersubstantialis deitatis*, ut in fonte, auctoritas intelligatur sive principium non de principio; *nec filius est pater nec pater filius*, cum divinae laudes conservent secundum fidem Christianae religionis, suas proprietates *unicuique* divinarum *personarum.* Ultimo epilogando subdit, quod *istae* quae dictae sunt, *sunt unitiones et discretiones* pertinentes ad ipsam divinam *essentiam ineffabilem et* ad ineffabilem eius *unitionem*; quia quod sequitur de unitione et discretione, pertinet ad creaturas.

Lectio 3

[84839] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 3 Postquam exposuit Dionysius quomodo sub communi modo discretionis, qui est secundum processionem, continetur propria discretio, quae est secundum processionem unius personae ab alia, nunc intendit exponere quomodo sub eodem communi discretionis modo, continetur et quaedam propria unitio, quae est secundum processionem creaturarum a Deo, ad totam Trinitatem pertinens; et circa hoc duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat per exempla; ibi: *quemadmodum* et cetera. Ad evidentiam autem primae partis, considerandum est quod posset aliquis dicere quod processio creaturarum non continetur sub divina discretione, unde licet processio creaturarum communiter ad totam Trinitatem pertineat, non tamen potest dici quod aliqua divina discretio sit communis vel unita in Trinitate. Et ideo vult ostendere quod processio creaturarum est quodammodo divina discretio, non tamen eo modo quo processio divinarum personarum. Nam in processione divinarum personarum ipsa eadem divina essentia communicatur personae procedenti et sic sunt plures personae habentes divinam essentiam, sed in processione creaturarum, ipsa divina essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata seu imparticipata; sed similitudo eius, per ea quae dat creaturis, in creaturis propagatur et multiplicatur et sic quodammodo divinitas per sui similitudinem non per essentiam, in creaturas procedit et in eis quodammodo multiplicatur, ut sic ipsa creaturarum processio possit dici divina discretio, si respectus ad divinam similitudinem habeatur, non autem si respiciatur divina essentia. Hoc est ergo quod dicit, quod *si processio* possit dici divina essentia bonitati *conveniens*, quae est *unitionis divinae superunitae*, idest unitatis essentiae, in qua tres personae uniuntur, quae est super omnem unitatem, quae quodammodo *seipsam* agit sive ducit ex sua bonitate *in pluralitatem et* multiplicat seipsam, scilicet secundum suam similitudinem, *si*, inquam, talis *processio* ea ratione quod per eam divina unitas quodammodo multiplicetur, dici potest *divina discretio*, tunc consequenter dicendum est quod *traditiones*, idest donationes divinorum donorum, quae sunt incomprehensae ex parte principii, *sunt unitae*, idest communes toti Trinitati *secundum divinam discretionem*, idest secundum communem modum divinae discretionis, qui secundum processionem attenditur. Et quae sint istae traditiones ostendit subdens: *substantificationes* secundum

quod dat esse omnibus subsistentibus; *vivificationes* secundum quod dat vitam; *sapientificationes*, secundum quod dat sapientiam *et alia dona* divinae *bonitatis, quae est omnium causa, secundum quae* dona divina *participata* per similitudinem, *non participabiliter*, inquantum essentia manet imparticipata, *laudantur ex participationibus*, idest ex donis participatis, ut est esse, sapientia et vita et *participantibus*, quibus scilicet, ista communicantur. Loquitur autem pluraliter de divinis vel propter pluralitatem personarum vel propter pluralitatem nominum quae ipsi Deo attribuuntur; et *hoc est toti divinitati commune.* Et ne intelligatur communitas rationis tantum sicut genus est commune speciebus et species individuis, addidit: *et unitum*, ut ostendat unum numero esse in tribus. Et ne aliquis intelligat unitatem ex multis congregatam, sicut domus unitur ex partibus, addidit: *et unum hoc*, scilicet *omnem ipsam* divinitatem, idest, secundum quamlibet personam, *totam participari ab unoquoque participantium* per similitudinem *et a nullo* participantium in *nulla* sui *parte* participari, per commixtionem suae substantiae. Dicit autem *totam* eam *participari*, non tamen totaliter vel perfecte, qui omnibus incomprehensibilis est, ut supra dictum est. Et quia hoc ultimo dictum difficile videbatur et contradictionem implicans, manifestat hic consequenter per exempla, cum dicit: *quemadmodum* et cetera; et circa hoc tria facit: primo, ponit exempla; secundo, ostendit ea esse deficientia; ibi: *excedit* et cetera; tertio, obiicit contra praedicta et solvit; ibi: *quamvis* et cetera. Dicit ergo quod hoc ita est de participatione deitatis sicut *punctum* quod est *in medio circuli* participatur *ab omnibus lineis in circulo circumpositis* quae scilicet protrahuntur a centro ad circumferentiam, inquantum quaelibet linea sortitur indivisibilitatem secundum latitudinem, ad similitudinem indivisibilitatis puncti, prout imaginamur punctum suo motu facere lineam et tamen punctum secundum situm distinctum est a longitudine lineae. *Et sicut* etiam, *multae expressiones sigilli participant archetypo sigillo*, idest principali figurae sigilli (dicitur enim archetypum ab archon, quod est princeps et typos, quod est figura) *toto et eodem* archetypo *existente in unaquaque expressionum*, secundum similitudinem *et in nulla* earum *secundum nullam* sui *partem* per substantiae commixtionem. Deinde, cum dicit: *excedit* et cetera, ostendit haec exempla esse deficientia a repraesentatione divina et dicit quod *imparticipabilitas divinitatis* quae est *omnium causa, excedit haec* praedicta exempla, quia imparticipabilior et minus commixta est deitas participantibus, quam punctum et sigillum. Non enim est aliquis *tactus* deitatis ad creaturas, eo scilicet modo quo, ex sigillo et cera, fit unum per contactum; *neque* etiam est *alia quaedam communio* per quam commisceatur partibus rerum, sicut punctum commiscetur lineae, inquantum est terminus eius. Deinde, cum dicit: *quamvis* et cetera, obiicit contra hoc quod dixerat, quod sigillum totum existit in unaquaque expressionum. Potest enim aliquis dicere hoc non esse verum, propter hoc quod aliqua expressio invenitur quae non perfecte recipit formam sigilli. Sed ipse respondet quod *huius causa non est* ex parte sigilli, quia sigillum unum *et idem* totum se *ingerit unicuique* expressioni, *sed diversitas participantium facit dissimiles expressiones*, idest repraesentationes, *unius et eiusdem principalis formae*, quae totaliter habet formam. Quomodo autem diversimode recipiatur in diversis, forma unius sigilli, ostendit subdens: *si* enim ea in quibus fit expressio, *sint* intantum *mollia* quod facile possint recipere figuram; *et plana*, idest absque tumorositatibus, ut uniformis in eis fiat impressio; *et immaculata*, ne commixtio alienae materiae expressionem figurae impediat; et *neque sit contraria figura*, utpote si quis unius sigilli figuram imprimere velit in cera iam alio sigillo signata; *et* cum ad recipiendum figuram sint aliqualiter *dura*, ut non sint *facile fusibilia* et calefactibilia aut nimis liquefacta et mollia *et instabilia*, quia sic non remaneret figurae impressio; istis conditionibus existentibus, materiae in quibus fit impressio, *habebunt figuram* sigilli quamdam, absque permixtione alterius figurae impressam *et planam*, idest inturgidam, absque deformitate *et permanentem.* Sed *si aliquid deficiat de dicta opportunitate* figurationis, *haec erit causa* quod figura non participetur vel quod *non plane*, idest uniformiter, participetur *et aliorum* defectuum, quicumque pertinent ad inopportunitatem participationis. Deinde, cum dicit: *discretum est autem* et cetera, exponit discretionem quae est secundum humanitatem Christi et dicit quod *discretum est*, idest ad unam tantum personam pertinens, *supersubstantiale verbum*, idest Dei filium *esse factum secundum nos*, idest hominem similem nobis in natura; *ex nobis*, accepta carne, non de coelo allata, secundum Valentinum; *totaliter*, idest non subtracta anima vel intellectu, secundum Arium et Apollinarium; *et vere*, non phantastice, secundum Manichaeum. Et non solum ipsa incarnatio *est discretum*, sed etiam actiones et passiones Dei incarnati; *quaecumque sunt* cum quadam electione et segregatione ab aliis attributa Christo, secundum considerationem humanitatis ipsius, ut concipi, nasci, comedere, bibere, dormire, crucifigi et alia huiusmodi; *istis enim pater et spiritus secundum nullam rationem communicaverunt*, quia neuter eorum est incarnatus aut mortuus; nisi forte dicat aliquis quod communicaverunt praemissis, *secundum voluntatem* bonitati divinae *convenientem et benignam* quoad nos: acceptaverunt enim pater et spiritus sanctus incarnationem filii et passionem et alia huiusmodi et similiter communicaverunt *secundum omnem divinam operationem superpositam* creaturis *et ineffabilem* nobis, *quam faciebat* Christus *factus secundum nos*, idest factus homo passibilis, *invariabilis* manens *secundum quod Deus et Dei verbum.* Non enim sic factus est homo quod divinitatem amitteret, sed homo existens habebat operationem divinam, quae communis est sibi et patri et spiritui sancto. Et sic destruitur hic error ponentium unam operationem in Christo, per hoc quod attribuit Christo operationem divinam communem toti Trinitati et operationem propriam sibi. Ultimo autem epilogat: quod sic *studemus divina* nostro sermone *et unire et discernere sicut*, secundum rei veritatem, *sunt unita et discreta.*

Lectio 4

[84840] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 4 Postquam Dionysius exposuit modum unitionis et discretionis divinae, excusat se a perfecta horum manifestatione; et dividitur in partes duas: in prima, ostendit quod discretiones divinae et unitiones non possunt sufficienter a nobis manifestari; in secunda, prosequitur de discretione quae est secundum processionem creaturarum, quia hoc maxime pertinet ad intentionem praesentis libri; ibi: *igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ponit excusationem a perfecta manifestatione praedictorum; secundo, rationem assignat; ibi: *omnia enim* et cetera. Dicit ergo, primo, quod in libro de theologicis hypotyposibus, ipse exponit *sicut erat sibi possibile, causas* idest rationes praedictarum *unitionum et discretionum, quascumque* invenit in sacris Scripturis, *Deo convenientes*, tractans id quod erat proprium unicuique; ita, tamen, quod

quaedam revolvit et discussit veridico *sermone* et reseravit, idest aperuit et ulterius reduxit *in manifestas visiones eloquiorum*, idest manifestas auctoritates sacrae Scripturae quae continent visiones et revelationes factas prophetis et apostolis; id quod sancte intelligi potuit et manifeste, post discussionem et reserationem. Non enim sufficit in rebus divinis humano ingenio veritatem discutere et aperire, nisi veritas, quae post discussionem invenitur, sacrae Scripturae concordet et per eam confirmetur. Et cum quaedam sic reseravit, *quibusdam tamen sicut mysticis*, idest occultis, unitus fuit *super operationem intellectualem* et hoc *secundum* quod tradita est a Deo: ordinatum est enim nobis a Deo, ut in his quae super intellectum nostrum sunt, uniamur adhaerentes per fidem. Deinde, cum dicit: *omnia enim* et cetera, assignat rationem quare in rebus divinis sint quaedam mystica, quae intellectum nostrum excedunt; et circa hoc, duo facit: primo, manifestat hoc ex parte deitatis; secundo, ex parte humanitatis Christi; ibi: *sed quod est* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, assignat rationem praemissorum; secundo, manifestat rationem assignatam, per exempla; ibi: *sicut* et cetera; tertio, probat per similitudinem in aliis causis et causatis; ibi: *neque enim* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *omnia divina* etiam *quae nobis manifestata sunt, cognoscuntur* a nobis *solum participationibus.* Cuius ratio est, quia nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Sunt autem quaedam cognoscibilia, quae sunt infra intellectum nostrum, quae quidem habent simplicius esse in intellectu nostro, quam in seipsis, sicut sunt omnes res corporales, unde huiusmodi res dicuntur cognosci a nobis per abstractionem. Divina autem simplicia et perfectiora sunt in seipsis quam in intellectu nostro vel in quibuscumque aliis rebus nobis notis, unde divinorum cognitio dicitur fieri non per abstractionem, sed per participationem. Sed haec participatio est duplex: una quidem, secundum quod divina in ipso intellectu participantur, prout scilicet intellectus noster participat intellectualem virtutem et divinae sapientiae lumen; alia vero, secundum quod divina participantur in rebus quae se intellectui nostro offerunt, inquantum scilicet per participationem divinae bonitatis, omnia sunt bona et per participationem divini esse seu vitae, res dicuntur existentes seu viventes. Et secundum utramque istarum participationum divina cognoscimus. Ostensum est autem supra, quod Deus ita participatur a creaturis per similitudinem, quod tamen remanet imparticipatus super omnia per proprietatem suae substantiae. Unde, si divina non cognoscuntur a nobis nisi solis participationibus, consequens est quod ipsa divina, qualia sunt et secundum propriam rationem principii et secundum quod divina collocantur in seipsis, sunt super omnia, sicut supra omnem mentem et supra omnem substantiam et supra omnem cognitionem. Deinde, cum dicit: *sicut si* et cetera, manifestat rationem propositam per exempla; et primo, in processionibus creaturarum; secundo, in processionibus divinarum personarum; ibi: *rursus* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *si* illud *occultum* divinae essentiae, quod est super omnem substantiam, *nominemus* aut *Deum aut vitam aut substantiam aut lumen aut rationem* vel quocumque alio tali nomine, non per hoc intelligimus id ipsum quod Deus est, sed *nihil aliud* intellectus concipit, nisi *virtutes* quae rebus ex Deo proveniunt, quibus formaliter deificantur vel substantificantur aut vivificantur aut sapientificantur. Sed cum Deus sit super omnes huiusmodi processiones, oportet quod nos immittamus nos in Deum, ad cognoscendum ipsum secundum remotionem *ab omnibus operationibus intellectualibus*, idest ab omni eo quod cadit in intellectum nostrum et hoc ideo quia nos non possumus per intellectum videre aliquam *deificationem aut vitam* vel *substantiam*, quae perfecte comparari possit illi *causae* quae est segregata *ab omnibus* rebus *secundum* totalem *excessum.* Non enim cadit in visionem intellectus nostri, nisi aliquod ens creatum et finitum quod omnino deficit ab ente increato et infinito et ideo oportet quod Deum intelligamus esse supra omne id quod intellectu apprehendere possumus. Deinde, cum dicit: *rursus* et cetera, manifestat idem in his quae pertinent ad processiones divinarum personarum et dicit quod ex sacris Scripturis, *accepimus quod pater est fontana deitas*, idest quod pater est fons et principium totius deitatis et quod *filius et spiritus sanctus, si ita oportet dicere*, sunt quaedam *pullulationes deigenae deitatis*, idest patris qui est Deus generans, *pullulationes* inquam non extra divinam naturam sicut creaturae, sed in ipsa divina natura *et* sunt etiam *sicut flores et supersubstantialia lumina.* Nec est mirum si haec pluraliter dicimus de divinis personis, quia si in metaphoricis locutionibus accipiatur ipsum signatum metaphorarum, oportet singulariter praedicari de divinis personis; si vero accipiantur ipsae metaphorae, possunt pluraliter praedicari; per lumen enim metaphorice intelligitur veritas. Possumus ergo dicere quod filius et spiritus sanctus sunt unum lumen, quia sunt una veritas; possumus etiam dicere quod sunt duo lumina, ut sit sensus quod signantur per duo lumina, idest per duos radios ab uno lumine procedentes, sicut per duos flores, quia uterque procedit a patre. Nec tamen per hoc excluditur quin spiritus sanctus procedat a filio. Sed *quomodo haec sunt non* possumus *dicere* nec *cogitare*, ut scilicet exprimamus vel cognoscamus qualis sit illa paternitas vel filiatio, *sed usque ad hoc* cognoscendum solum se extendit tota *virtus* nostri intellectus, quod *et nobis et supercoelestibus virtutibus*, scilicet Angelis, ex principali paternitate divina, quae est *segregata ab omnibus* creaturis et similiter ex principali filiatione, *data est omnis paternitas et filiatio* quae est secundum propagationem in rebus divinis, prout scilicet unus Angelus purgat, illuminat et perficit alium et unus homo alium; *ex qua* scilicet, principali paternitate et filiatione, mentes Angelorum Deo conformes et *fiunt* per participationem divinorum donorum *et nominantur* in Scripturis *et dii et deorum filii et deorum patres*, per assimilationem ad paternitatem principalem et filiationem. Et ne videatur deesse communicatio proprietatum spiritus sancti, subiungit quod talis paternitas et filiatio in sanctis Angelis perficitur *spiritualiter*, cum exponit spiritualitatem per tria: spirituale enim significat aliquid incorporale et immateriale et intelligibile. Et quamvis haec spiritualitas inveniatur in Angelis, divinus tamen spiritus est supercollocatus super omnem intelligibilem immaterialitatem Angelorum vel animarum, sicut et pater et filius sunt segregati per modum excessus ab omni paternitate et filiatione quae est in creaturis, secundum participationem rerum divinarum. Deinde, cum dicit: *neque enim* et cetera, probat quod dixerat, per assimilationem in aliis causis et causatis et dicit quod inter causas et causata, non potest esse *diligens*, idest perfecta *comparatio*, quia causae excedunt sua causata, *sed* est quaedam alia comparatio causatorum ad causas, inquantum *causata habent imagines*, idest similitudines *causarum.* Omnis enim causa producit suum effectum per aliquem modum similitudinis, non tamen causata consequuntur perfectam similitudinem causae; *contingentes*, idest prout contingit secundum suam proportionem. Sed ideo non est perfecta comparatio, quia *causae* separantur *a causatis*, inquantum superponuntur eis, *secundum rationem proprii principii*, idest in illa ratione in qua sunt principia. Et hoc manifestat per exempla sumpta a rebus quae sunt apud nos: et primo quidem ex passionibus, secundum quod *delectationes et tristitiae* faciunt delectari et tristari non per modum causae efficientis, sed formalis, sicut dicitur quod albedo facit album, sed *ipsae* delectationes et tristitiae *non delectantur neque tristantur*. De eo enim quod delectatur vel tristatur, praedicatur delectatio seu tristitia per participationem, sed non de ipsa delectatione vel tristitia per essentiam et sic causa excedit effectum. Deinde ponit exemplum in causis agentibus cum dicit: *ignis* qui calefacit et urit, *non dicitur calefieri aut uri*, sed esse calidus et sic per suam naturam, calefacere alia. Postea ponit exemplum in causis formalibus, scilicet de per se vita, et per se lumine, ut inde per hoc non intelligatur aliquod lumen aut vita separata, sed ipsae formae participatae, secundum quem modum nec de vita potest dici quod vivat aut de lumine quod illuminetur, secundum rationem praedictam, nisi forte aequivoce, ut intelligatur vita vivere, quia est causa vivendi. Et assignat rationem illorum exemplorum et similium, per hoc quod *ea quae sunt causatorum* per modum participationis, sunt causarum superabundanter *et substantialiter*, sicut vivere est viventis participative, ipsius vero vitae est essentialiter. Deinde, cum dicit: *sed quod est* et cetera, manifestat idem circa humanitatem Christi; et primo, per sua verba; secundo, per verba Hierothei; ibi: *haec autem* et cetera. Dicit ergo, primo, quod quamvis in omnibus quae de Deo dicuntur, manifestissimum videatur quod ad incarnationem pertinet, tamen compositio qua, divinitus, Iesus compositus est *secundum nos*, idest secundum quod habet naturam nostram, non potest sufficienter exprimi quocumque verbo, nec sufficienter cognosci quacumque mente, etiam ipsius supremi Angeli. *Accepimus quidem* secundum Scripturas, velut quoddam occultum mysterium, quod ipse Iesus est factus substantia *viriliter*, idest hypostasis virilis, sed nescimus sufficienter *quomodo* corpus eius compactum sit *ex virgineis sanguinibus, lege* quadam *praeter naturam*: factum est enim virtute spiritus sancti, quae est omni menti creatae incomprehensibilis. Et etiam non possumus perfecte scire *quomodo ambulavit* super aquam maris, quae est humida et instabilis substantia, *pedibus siccis*, non quidem deposita corporis gravitate per assumptionem dotis agilitatis, ut quidam dixerunt, sed adhuc pedibus habentibus *materiae gravitatem*: hoc enim factum est virtute divina incomprehensibili. Et eadem ratio est in omnibus aliis quaecumque pertinent ad cognitionem Iesu, quae excedit naturale lumen aut naturalem rationem. *Haec autem et a nobis in aliis sufficienter dicta sunt et a nobili duce in theologicis ipsius Stoichiosibus laudata sunt valde supernaturaliter.* His quae praemiserat ad incarnationis mysterium necessaria, adiungit quaedam verba Hierothei de laude Christi; et circa hoc duo facit: primo, ostendit unde Hierotheus accepit haec verba quae dixit; quia scilicet: vel habuit haec ex doctrina apostolorum vel ex studio sanctarum Scripturarum vel ex speciali revelatione ipsi facta; secundo, ponit verba ipsius; ibi: *omnium causa* et cetera. Dicit ergo, primo, quod praedicta quae pertinent ad laudem Christi, *sufficienter* ipse dixit *in aliis*, scilicet in libro de divinis hypotyposibus et sunt etiam, valde excellenter super naturalem modum, laudata a quodam Hierotheo, qui fuit nobilis dux, idest magister, discipulus apostolorum et hoc in quodam libro suo quem intitulavit de theologicis Stoichiosibus, idest divinis obscuris commentis; et ponit consequenter tres modos quibus ea quae sequuntur, Hierotheus acquirere potuit: unus modus est quod *accepit* ea, addiscendo *a sanctis theologis*, idest ab apostolis; alius modus est quod ipse, proprio studio, inspexit ea, ex sapienti et subtili discussione sanctarum Scripturarum. Quae quidem subtilis discussio in duobus consistit: quorum primum subdit dicens: *ex multa luctatione circa ipsa*, in quo assiduitas studii designatur: tunc enim aliquis multum luctatur cum Scriptura, quando aliquis, inspecta difficultate Scripturae, nititur ad videndum difficultatem; secundum subdit, dicens: *et contritione* in quo designatur diligens Scripturae expositio, quod enim conteritur, usque ad minima dividitur; tunc ergo aliquis Scripturam sacram conterit, quando subtiles sensus in ea latentes exquirit. Tertius modus habendi est, quod doctus est ista quae dixit *ex quadam inspiratione diviniore*, quam communiter fit multis, *non solum discens, sed et patiens divina*, idest non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus est per affectum. Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res, quodammodo afficitur. Sicut autem aliquis virtuosus, ex habitu virtutis quam habet in affectu, perficitur ad recte iudicandum de his quae ad virtutem illam pertinent, ita qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis. Et ideo subdit quod *ex compassione ad* divina, idest ex hoc quod diligendo divina coniunctus est eis (si tamen dilectionis unio, compassio dicit debet, idest simul passio), *perfectus est* Hierotheus, id est institutus, *ad unitionem et fidem ipsorum*, idest ut eis quae dixit, uniretur per fidei unitionem; dico: *indocibilem*, idest quae humano magisterio doceri non potest; *et mysticam*, idest occultam, quia excedit naturalem cognitionem. *Et, ut* in paucis comprehendamus *multas et beatas visiones*, idest revelationes *potentis deliberationis*, idest virtuosae discussionis *illius*, scilicet Hierothei, licet multa alia dixerit, *haec* tamen, quae sequuntur, *dicit* ad laudem *Iesu* Christi, in libro supra nominato.

Lectio 5

[84841] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 5 Deinde cum dicit: *omnium causa* et cetera, ponit verba Hierothei de Christo; et primo, ponit ea quae pertinent ad laudem deitatis Christi; secundo, ea quae pertinent ad laudem incarnationis eius; ibi: *unde* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, comprehendit in summa, laudem deitatis Christi; secundo, explicat in speciali; ibi: *quae partes* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *deitas Iesu* Christi *est causa omnium*, inquantum per ipsam omnia reducuntur in esse; *et* est etiam *adimpletiva* omnium, inquantum per ipsam omnia suis perfectionibus replentur. Deinde, cum dicit: *quae partes* et cetera, exponit, per singula, causalitatem praemissam. Ubi considerandum est quod, primo, ostendit praedictam deitatem esse causam eorum quae ad essentiam rerum pertinent; secundo, eorum quae sunt exemplum essentiarum rerum; ibi: *et mensura* et cetera. Circa primum, considerandum est quod, in rerum essentiis, talis quidem processus et ordo considerantur: nam, primo, sunt rerum principia; secundo, substantia rei, ex principiis constituta; tertio, determinatio rei ad propriam speciem quae est per formam; quarto, ex forma consequitur res perfectionem, non solum in esse specifico, sed etiam quantum ad propriam operationem et finem: quinto, res diversae quae singulae quamdam perfectionem habent in seipsis, quodam ordine adunatae, aliquod totum perficiunt. Procedit ergo Hierotheus ad ostendendum causalitatem deitatis Christi divinam, retrogirando, per viam resolutionis, eam incipiens a toto; et dicit quod *deitas Iesu* conservat *partes consonas*, idest proportionatas *totalitati*, in quo consistit

perfectio totius; *et neque est pars neque totum et* est *totum et pars.* Est quidem *totum et pars* Christi deitas, sicut in seipsa non divisim, sed simul *accipiens omnium et partem et totum*, quia quidquid est perfectionis, in quocumque toto vel parte, totum praeexistit in Deo. *Est* autem *neque totum neque pars*, quia non eodem modo habet perfectionem totius et partis, sicut totum et pars, sed supereminentius et prius. Secundo, ostendit causalitatem deitatis Christi quantum ad perfectionem rerum; ibi: *perfecta* et cetera, et dicit quod deitas Christi dicitur perfecta, per comparationem ad imperfectionem, inquantum est principalis causa omnis perfectionis; sed si comparetur ad res perfectas, dicitur non perfecta, non quasi deficiens a perfectione, sed supereminentius et prius perfectionem habens. Tertio, ostendit idem circa formas; et dicit quod deitas Christi comparata ad ea quae carent forma, potest dici forma effective, inquantum *est forma formam faciens*; comparata vero ad formas, potest dici *sine forma*, non per defectum, sed per excessum, quia superat omnem formam. Quarto, ostendit idem quantum ad substantias; et dicit quod deitas Christi potest dici causaliter *substantia*, inquantum supervenit *totis substantiis*, idest omnibus et unicuique secundum totum, per modum cuiusdam participationis; sed tamen supervenit *immaculate*, quia non participatur per commixtionem substantiae, sed per modum similitudinis; *et*, iterum, est *segregata ab* omni *substantia*, inquantum *supersubstantialiter* existit. Quinto, ostendit idem quantum ad principia; et dicit quod deitas Christi, determinat omnia *principia* (diversorum enim diversa sunt principia) et determinat ordinem principiorum ad principiata, sed tamen, *est supercollocata* super omnem *ordinem et super omnem principatum.* Deinde, ostendit idem per comparationem ad ea quae sunt exemplum rei; et primo, quantum ad mensuram durationis rerum et dicit quod deitas Christi *est mensura existentium*, quasi determinans unicuique mensuram sui esse vel quia unumquodque intantum habet esse, inquantum appropinquat ei; et etiam est *aevum* quod dicitur mensura essendi, sicut tempus est mensura durationis et tamen est *super aevum*, inquantum est mensura superexcedens totum creatum. Secundo, ostendit causalitatem eius, quantum ad perfectionem supervenientem qua rerum capacitas impletur, sicut intellectus impletur speciebus intelligibilibus; et dicit quod deitas Christi, comparata ad deficientia quae dicuntur minus existentia, dicitur *plena*, quasi plenitudinis causa et comparata ad ea quae sunt plena, dicitur *superplena*, quasi excedens super omnem plenitudinem. Tertio, ostendit eam per comparationem ad intellectum et locutionem quae sunt extra rem et dicit, quod est *indicibilis* et *ineffabilis*, quia neque sermone complexo, neque incomplexo, sufficienter exprimi potest; et est *super mentem* et *super* omnem *vitam*, quia excedit omnem cognitionem et omnem actum vitae. Et quia multa supernaturalia attribuerat deitati Christi, consequenter ostendit quod non habet ea defectivo modo, sed supereminenti; et hoc est quod dicit, quod habet id quod est *supernaturale, supernaturaliter* et id quod *supersubstantiale, supersubstantialiter.* Absolvere enim a peccatis est supernaturale, sed purus homo non habet hoc supernaturaliter sicut habet filius Dei et similiter dicendum est de aliis huiusmodi. Deinde, cum dicit: *unde* et cetera, laudat humanitatem Christi et dicit quod deitas Christi est tanta et excellens; inde est quod ipse per suam benignitatem *venit usque ad naturam* nostram *et vere factus est substantia*, idest hypostasis nostrae naturae et cum *superdeus* esset, factus est *vir*, idest homo. Haec quae dicuntur secundum propitiationem ipsius, per quam humanam naturam assumpsit, debent laudari *super mentem et* super *rationem. Quamvis* enim acceperit propria nostrae naturae, tamen in ipsis rebus humanis habuit *supernaturale et supersubstantiale*, idest: uno modo, inquantum communicavit nobis, assumens nostram naturam absque variatione divinae naturae et absque commixtione ipsius et confusione ad humanam naturam, ita quod per exinanitionem ineffabilem, de qua apostolus loquitur ad Philipp. 2, *nihil passus est ad superplenum ipsius*, idest nihil diminutum est de plenitudine suae deitatis; non enim dicitur exinanitus per diminutionem deitatis, sed per assumptionem nostrae naturae deficientis; alio modo, quia, *quod est* inter omnia nova *magis novum* et mirabile, ipse *erat in naturalibus nostris supernaturaliter* et *in substantialibus* nostris *supersubstantialiter, omnia* humana, quae ex nobis accepit, supra *nos habens*; quia caro eius maioris virtutis est et dignitatis quam alterius et anima eius dignior omni anima et actus eius et operationis fuerunt unificae, ex virtute deitatis, ad invicem.

Lectio 6

[84842] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 6 Postquam Dionysius exposuit divinae discretionis et unitionis modum, hic prosequitur de illo modo qui principaliter pertinet ad materiam huius libri, scilicet de discretione divina quae attenditur secundum processionem creaturarum; quae quidem discretio unita est et communis toti Trinitati, ut supra dictum est. Circa hoc, ergo, duo facit: primo, exponit quomodo ista discretio est cum unitione; secundo, promittit de istis quae ad hanc discretionem pertinent, in sequentibus se determinaturum; ibi: *istas* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, dicit de quo est intentio; secundo, manifestat propositum; ibi: *et ut plane* et cetera; tertio, assignat rationem dictorum; ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo, primo quod, de illis quae pertinent ad laudem Christi, sufficiant ad praesens quae dicta sunt tam ab ipso, quam a Hierotheo; sed procedendum est ulterius ad ea quae pertinent *ad intentionem verbi* quod intendit in hoc opere, ut scilicet discutiamus, *secundum* nostram possibilitatem, nomina pertinentia ad illam discretionem divinam, quae attenditur secundum processionem creaturarum; quae quidem *nomina communia* sunt toti Trinitati et non solum communia, sed etiam *unita.* Est enim animal commune homini et equo, non tamen eadem numero animalitas est in utroque; sed bonitas et essentia et huiusmodi sic sunt communia toti Trinitati, quod unum numero sunt in tribus. Deinde, cum dicit: *et ut plane* et cetera, manifestat quomodo possit esse divina discretio cum unitione; et hoc manifestat in quatuor: primo, quidem, in ipso bono; secundo, in ente; ibi: *postea* et cetera; tertio, in uno; ibi: *sed et unum* et cetera; quarto, in ipso nomine deitatis; ibi: *rursus* et cetera. Haec enim quatuor maxime videntur Deo convenire: primo, quidem, tam propter eorum communitatem, non enim determinatur ad genus vel speciem quod infinitati divinae naturae convenire videtur, quam etiam propter usum nominis, quod omnes supposito rerum principio attribuunt. Dicit ergo primo quod *discretionem divinam dicimus esse processiones* deitatis, quae conveniunt ei secundum rationem boni, sicut supra dictum est. Et ideo incipiamus, primo, a bono ut consequenter in aliis manifestius ostendamus quod de bono ostensum fuerit. Nam bonum universaliter se habet ad omnes processiones: quidquid enim Deus creaturae communicat, ex sua bonitate communicat. Alia

vero nomina, aliquas processiones speciales designant. Sic, ergo, quod in universali manifestatum fuerit, planius videri poterit in specialibus. Considerandum est autem quod multitudo procedit ex uno tripliciter: uno quidem modo, per divisionem sicut unum totum dividitur in multas partes, sed talis multitudo tollit plenitudinem et adunationem quae erat in toto. Alio modo, per modum communitatis sicut ex uno genere proveniunt multae species et ex una specie multa individua, sed istud unum sic multiplicatum non est unum singulare, sed commune. Tertio modo, multiplicatur apud nos aliquod unum per effusionem sicut ex uno fonte proveniunt multi rivuli, sed hoc fit cum quadam egressione, inquantum scilicet, aqua a fonte egrediens, se in multos rivulos diffundit. In existentia autem omnium bonorum participantium sapientiae, vitae et huiusmodi, ipsa quidem bonitas *discernitur*, idest distinguitur, dum distincta bona ab ea proveniunt, sed hoc fit *unitive*: nihil enim diminuitur de plenitudine, qua omnia bona adunantur in ipsa; et iterum *in pluralitatem agitur singulariter*, idest in pluralitatem plurificatur in suis effectibus non sicut aliquod universale, sed singulare in seipsa manens; et iterum *multiplicatur* per diffusionem *ex uno, inegressibiliter*, quia nihil de substantia eius egreditur. Et hoc ideo est, quia discretio et multiplicatio et diffusio attenditur secundum quasdam similitudines divinae bonitatis; ipsa autem divina bonitate manente, secundum suam essentiam, indistincta et una et in se collocata. Deinde, cum dicit; *postea* et cetera, manifestat idem in ente et dicit quod quia *Deus est supersubstantialiter* ens, quantum ad suam existentiam, sed tamen *dat esse* omnibus *existentibus* et producit universaliter *substantias* rerum, propter hoc, *illud* ens *unum* supersubstantiale quod Deus est, *dicitur multiplicari* in sua, scilicet, similitudine; et quamquam *ex ipso multa existentia deducuntur*, sed tamen nihilominus, huiusmodi ens *manet unum*, secundum suam existentiam, *in multiplicatione* quae fit per eius similitudinem; et manet *unitum*, idest adunatum *in processione*; et manet *plenum* et integrum in distinctione. Et hoc ideo, quia ipsum, in sua substantia, *est supersubstantialiter segregatum ab omnibus* entibus; et quia omnia producuntur *ab ipso unitive*, idest secundum unam virtutem, quae producendo diversa non dividitur; et quia *diffusio* donorum eius, quae distribuit rebus, minorari non potest nec *minoratur*. Non enim est dicendum quod sic uni bona communicet quod non possit amplius communicare: in nullo enim plenitudo bonitatis eius, per huiusmodi communicationem, diminuitur. Deinde, cum dicit: *sed et unum existens* et cetera, ostendit idem quantum ad unum et dicit quod Deus, cum sit *unum* et det *unum* esse *parti et toti* et communi unitati *et multitudini*, inquantum omnis multitudo aliqualiter participat unum, ipse, inquam, sic *existens unum* et dans unitatem, *supersubstantialiter est unum simpliciter*, sicut bonum et ens; quia non est aliquid eorum quibus dat esse unum. Non enim est sicut unum quod est *pars multitudinis*, cum nihil ei ex aequo connumerari possit; neque etiam est unum, sicut aliquod *totum ex partibus* constitutum; et sic non *est unum* eo modo quo alia, *neque habet unum* quasi participans ipso; sed tamen *unum est*, elongatum *ab istis* quae hoc sunt unum, in quantum *est super unum* quod invenitur *in existentibus* creatis; et hoc est unum quod producit multitudinem rerum in esse et perficit, attribuendo rebus proprias perfectiones et continet, conservando omnia in suo esse et in suo ordine. Deinde, cum dicit: *rursus* et cetera, ostendit idem in ipso nomine deitatis; et dicit quod *videtur esse et dicitur unius Dei discretio et multiplicatio* inquantum multi dii fiunt ex hoc quod Deus aliquas creaturas deificat per conformitatem ad Deum *secundum virtutem uniuscuiusque* deificatorum, non quod perfecte ei conformari possint aut quod per existentiam dii dicantur. Et quamquam sint et dicantur multi dii beatificati, nihilominus tamen est unus principalis Deus qui est super omnem deitatem communicatam, *supersubstantialiter* existens *unus Deus.* Et cum ipse existat in omnibus, *indivisibilis* manet in rebus *divisibilibus* existens quibus esse communicat et est *unitus* in seipso et multitudini non admiscetur *et non* multiplicatur secundum quod in se consideratur. *Et hoc supernaturaliter intelligens* beatus Paulus qui fuit *manuductor*, idest instructor ad divinam illuminationem tam ipsius Dionysii quam etiam *ducis* eius, idest Hierothei (*qui*, scilicet Paulus, multa de divinis cognovit et *qui est lumen mundi*, sicut ipse in se dicit impletum, Act. 13 quod dicitur Isai. 49: *posui te in lucem gentium) haec dicit in* suis *sanctis* epistolis, scilicet I Corinth. 8, *motus* per inspirationem *a Deo*, quia *etsi sunt qui dicantur dii sive in coelo sive in terra (...) nobis tamen unus Deus pater ex quo omnia et nos in illo; et unus dominus Iesus Christus per quem omnia et nos per ipsum.* Ex hac enim auctoritate, patet quod multitudo deificatorum et in coelestibus sicut sunt Angeli et in terra sicut sancti homines, non praeiudicat unitati deitatis, quae communis est patri et filio. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, assignat rationem dictorum. Ideo enim processio praedicta et multiplicatio et discretio unitatem divinam non tollit, quia *in divinis unitiones superant discretiones et principantur* eis; unitiones enim attenduntur secundum ipsam divinam essentiam, discretiones autem secundum similitudines Dei rebus impressas, quae multum deficiunt a suo principio et ideo divina nihilominus remanent unita, postquam illud unum quod est Deus, discernitur per diversas similitudines, *discretione inegressibili*, quia nihil egreditur de divina essentia *et unitiva*, quia talis discretio unitatem divinam non tollit. Deinde, cum dicit: *istas communes* et cetera, promittit se de huiusmodi in sequentibus acturum et dicit quod tentabit, secundum suam possibilitatem, cum laude Dei, exponere praedictas discretiones quae sunt unitae et communes toti deitati sive etiam nominentur *processiones convenientes* bonitati divinae. Intendit autem eas manifestare ex divinis nominibus quae in Scripturis traduntur, quae demonstrant huiusmodi processiones, sicut cum dicimus Deum vivum vel sapientem, demonstratur processio vitae et sapientiae a Deo in creaturas. Hoc tamen praecognosci debet, quia, ut dictum est quaecumque Dei nominatio ad eius beneficientiam pertinens, de quacumque divinarum personarum dicatur, de omnibus personis, absque dubio, accipienda est.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

caput III

Thomas de Aquino et Dionysius Areopagita a Domenico Ghirlandaio depicti (Galleria degli Uffizi, Firenze)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 3

[84843] In De divinis nominibus, cap. 3 Postquam Dionysius praemisit quaedam necessaria ad sequentem doctrinam, hic incipit prosequi suam intentionem et primo praemittit quoddam prooemium ad totum opus sequens; secundo incipit tradere doctrinam de divinis nominibus, quam intendit. Circa primum, duo facit: primo ostendit necessarium esse ut ab oratione incipiat; secundo, excusat se quod, post Hierotheum, ipse conatus est eadem tractare de quibus ille tractaverat et quomodo reverentiam ad magistrum servat; ibi: *et hoc forsitan* et cetera, et haec duo tanguntur in titulo capituli, qui talis est: quae orationis virtus, quantum ad primam partem capituli; et de beato Hierotheo et de reverentia et tractatu theologico, quantum ad secundam partem. Circa primum, tria facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum per rationem; ibi: *oportet* et cetera; tertio, per exempla; ibi *sicut si* et cetera. Dicit ergo primo quod si hoc conveniens videbitur, inter alias divinas nominationes, nunc debemus considerare ipsam *nominationem boni*, idest secundum quam Deus nominatur bonus. Et ad huiusmodi nominationem accipiendam, considerandum est quod Platonici, materiam a privatione non distinguentes, ponebant eam in ordine non-entis, ut dicit Aristoteles in I physicorum. Causalitas autem entis non se extendit nisi ad entia. Sic igitur secundum eos causalitas entis non se extendebat ad materiam primam, ad quam tamen

se extendit causalitas boni. Cuius signum est quod ipsa maxime appetit bonum. Proprium autem est effectus ut convertatur per desiderium in suam causam. Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit eius causalitas. Et quamvis Dionysius hoc tangere videatur in sequenti capitulo, tamen aliam rationem huius ordinis considerasse videtur. Intendit enim in hoc libro agere de divinis nominibus manifestantibus processiones creaturarum a Deo, secundum quod est causa rerum. Id autem quod habet rationem causae, primo et universaliter est bonum. Quod apparet duplici ratione: primo quidem, quia bonum habet rationem finis; finis autem, primo, habet rationem causae. Nam forma est causa inquantum facit materiam esse actu; materia autem fit actu primo quando ab agente incipit. Secundo, quia agens agit sibi simile, non inquantum est ens quocumque modo, sed inquantum est perfectum. Perfectum enim, ut dicitur in IV Meteorologicorum, est quod potest sibi simile facere. Perfectum autem habet rationem boni. Sic igitur, quidquid Deus facit creaturis, sive esse sive vivere et quodcumque aliud, totum ex bonitate divina procedit et totum ad bonitatem pertinet creaturae. Et ideo dicit quod nominatio est perfecta, inquantum omnia comprehendit et est manifestativa omnium divinarum processionum. Ad hoc autem quod de processione boni tractemus oportet nos, orando, invocare sanctam Trinitatem, quae est principium omnis boni et est super omnem bonitatem. Sicut enim ipsa, ex sua benignitate, dat omnia dona ab ea provisa ita ipsa sola sufficienter manifestare potest: opera enim artis in artifice optime cognoscuntur. Deinde, cum dicit: *oportet enim* et cetera, manifestat propositum per rationem, dicens quod *oportet nos* ad cognoscendas divinas processiones divinae bonitatis, Trinitatem, orando, invocare; et circa hoc, tria facit: primo, ponit rationem ad principale propositum; secundo, manifestat quoddam in ratione suppositum; ibi: *etenim* et cetera; tertio, probat quoddam in hac ratione assumptum; ibi: *ipsa enim* et cetera. Dicit ergo quod *oportet nos produci*, idest extendi, per orationes, *ad ipsam* Trinitatem, *sicut* ad principium omnis *boni* processionis, quia per hoc quod nos oramus, ei appropinquamus; et quanto magis propinquamus ei, tanto magis possumus addiscere dona bonitatis eius, quae circa ipsam collocantur, quasi ab ea per similitudinem bonitatis derivata; quanto enim aliquis magis appropinquat alicui rei, magis cognoscit quae circa ipsam sunt. Deinde cum dicit: *etenim ipsa* et cetera, quoddam quod proposuerat manifestat, scilicet quod per orationem nos appropinquamus sanctae Trinitati, et dicit quod *ipsa quidem* sancta Trinitas omnibus *adest*, inquantum omnibus sua dona communicat, sed *non omnia ipsi adsunt*, inquantum deficiunt a participatione eius. Sed quando nos *invocamus ipsam, tunc adsumus* ei, appropinquantes ad ipsam. Sed ad hoc quod oratio nos faciat ei propinquos, tria requiruntur: primo, quod sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus et mundanis affectionibus, quibus illecti retrahimur inferius et hoc tangit cum dicit: *castissimis orationibus*; secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum, quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt, ut qui posuerunt Deum effiguratum figura humani corporis, propter quod etiam impedimur ab ascensu in Deum et quantum ad hoc, dicitur: *revelata mente*; tertio, ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum, et hoc est quod subdit: *et* apti *ad divinam unitionem.* Deinde, cum dicit: *ipsa enim* et cetera, probat quod supposuerat, scilicet quod deitas universis adest; quod quidem probat duabus rationibus. Deitas enim non est in loco ut diffinita vel circumscripta loco. Omne autem quod alicubi adest, alibi non existens, aut quod sic transit ad quaedam ut alia deserat, est in loco ut circumscriptum vel definitum. Non ergo hoc de deitate dici potest. Manifestum est autem quod alicui praesens est, ad minus sibi ipsi; ergo omnibus adest. Secundam rationem ponit ibi: *sed et dicere* et cetera. Omne infinitum quod est super omnia et comprehendit omnia, adest omnibus; sed Trinitas est huiusmodi; ergo relinquitur quod ipsa adsit omnibus. Et ex hoc potest accipi quod nulla creatura sit ubique, cum ex infinitate Dei hoc per consequentiam relinquatur quod Deus sit ubique. Ultimo autem, concludit principale intentum, quod debemus nos per orationem extendere *ad altiorem* considerationem *radiorum* divinae bonitatis. Deinde, cum dicit: *sicut* et cetera, manifestat propositum per exempla: et primo, ponit exempla duo ad propositum manifestandum; secundo, concludit principale propositum, ibi: *propter quod* et cetera. Primum exemplum est quod imaginemur catenam *multi luminis* quae pendeat a *summitate* coeli et descendat usque ad terram, coram facie nostra. Si acciperemus illam catenam et semper mutaremus manus versus superius, *videremur* quidem *trahere* catenam *deorsum*, sed secundum veritatem non deiiceremus eam, cum ipsa esset praesens *sursum et deorsum*, sed *nos ipsi* elevaremur in maiorem splendorem illius luminosae catenae. Secundum exemplum ponit ibi: *aut sicut* et cetera, et dicit quod *si* ascenderemus in *navem et teneremus quosdam funes*, qui extenderentur ab aliqua *petra* exteriori *ad nos*, qui essent nobis *ad auxilium* dati, *non* traheremus *ad nos petram, sed* secundum rei veritatem et *nos ipsos et navem* duceremus *ad petram*; et e contrario *si* aliquis *stans in navi impingat* ad petram quae stat iuxta mare, *nihil* ageret *contra petram*, quae est stans et immobilis, *sed seipsum separabit ab illa* et tanto magis *quanto* magis *impinget* ad eam. Ad hoc autem quod ista exempla ad propositum adaptentur, considerandum quod circa orationem secundum quinque opiniones oportet diversimode iudicare: quidam enim sustulerunt totaliter Dei providentiam, ponentes omnia a casu accidere et haec fuit opinio Epicureorum; quidam vero posuerunt Dei providentiam circa res incorporales et universales, sed a rebus humanis divinam providentiam subtraxerunt et haec fuit opinio quorumdam Peripateticorum; quidam vero extenderunt divinam providentiam usque ad omnia, sed dixerunt ex divina providentia res omnes necessarios eventus habere, totaliter a rebus contingentiam auferentes et haec fuit opinio Stoicorum ponentium, secundum inevitabilem causarum seriem quam fatum nominabant, omnia ex necessitate contingere; quarta fuit opinio quorumdam Aegyptiorum qui dixerunt providentiam Dei mutabilem esse; quinta fuit opinio quorumdam Platonicorum dicentium quod divina providentia immutabilis est, sed sub ea res aliquae mutabiliter et contingenter continentur. Primae igitur tres opiniones totaliter orationis fructum evacuant. Si enim Deo nulla cura est de rebus vel saltem non est ei cura de rebus humanis aut si omnia ex necessitate eveniunt, frustra Deo preces funduntur. Quarta autem opinio fructum orationis non tollit, sed ei plus debito tribuit, scilicet immutare divinam providentiam. Unde, sola quinta opinio rectum iudicium de oratione habet, quam Dionysius hic sequitur ut scilicet per orationem nos ipsos trahamus mutabiles existentes ad divinae providentiae participationem, non autem credamus nos divinam providentiam posse mutare. Catena ergo luminis ab immobili coeli summitate dependens vel funes qui ab immobili petra extensi sunt, significant ordinem divinae providentiae ab immobilitate divinae sapientiae procedentem. Quod autem dicit catenam ubique praesentem in coelo et in terra et deinde omnibus adesse, significat providentiam eius ad omnia se extendere contra primam opinionem. Quod autem dicit de immutabilitate lapidis et quod catena luminis ad nos trahi non potest, significat divinam providentiam immobilem esse, contra quartam positionem vel opinionem. Quod autem dicit quod nosipsi sursum ducimur per catenam immobilem et petrae appropinquamus per funem aut ab ea separamur per impulsionem, significat mobilitatem nostram ad sequendum divinae providentiae fructum, contra tertiam positionem. Ultimo, concludit propositum, quod scilicet, ante omnia, maxime autem theologica negotia, utile est nos incipere ab oratione, non ita quod nos per orationem trahamus divinam virtutem, quae ubique praesens est et nusquam concluditur, sed sicut per divinam commemorationem et invocationem nos ipsos trahentes et ei unientes. Praemissa orationis necessitate, procedit Dionysius ad sui excusationem; et primo, ponit unde accusabilis alicui videri posset; secundo, se excusat; ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo primo, quod hic videtur accusatione dignus, quod cum Hierotheus qui fuit nobilis magister eius adunaverit, subtiliter loquendo, quosdam tractatus de rebus divinis, Dionysius scripsit et alios tractatus de rebus divinis et praesentem librum ac si tractatus Hierothei non sufficerent, quod ad quamdam irreverentiam pertinere videtur. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, procedit ad sui excusationem; et circa hoc, tria facit: primo, excusat se ab irreverentia; secundo, ostendit reverentiam suam ad Hierotheum; ibi: *quoniam* et cetera; tertio, concludit intentionem suam in hoc opere conscribendo; ibi: *igitur istis* et cetera. Excusat autem tripliciter: prima excusatio est quod ea quae Hierotheus in unum dixerat, ipse ex mandato Hierothei et ad petitionem Timothei per singula tractavit; et hoc est quod dicit: quod *si* Hierotheus *dignatus esset tractare* per ordinem *omnia* quae pertinent ad theologicam considerationem et tractatum totius theologiae, quem scilicet quasi in quodam genere et summa peregit, voluisset percurrere perscrutando in particulari, Dionysius non pervenisset *ad tantum* furorem vel pravitatem, *quod* vellet scribere de divinis. Quod autem ad furorem vel pravitatem pertinuisset, ostendit altero duorum modorum, quorum unus est quod Dionysius arbitraretur se elevare ad considerationes theologicas perspicacius quam Hierotheus et magis divine; alius modus est quod ipse non crederet se altiora dicere et tunc sequerentur duo inconvenientia: quorum unum est quod eadem repetendo quae Hierotheus dixisset, inutiliter scriberet et sic incurreret vaniloquium; aliud inconveniens est quod, quasi furtive arripiendo sibi nobilissimam contemplationem et manifestationem divinorum ipsius Hierothei, faceret ei iniuriam, cum tamen ipse fuerit magister eius et amicus et Dionysius fuerit introductus ad theologicam cognitionem, maxime ex verbis Hierothei, tamen post doctrinam Pauli. Sed Hierotheus exposuit quasdam determinationes *conspicaces*, idest ex magna difficultate et intelligentia acceptas *et comprehendentes multa in uno* universali, secundum rei veritatem *prudenter* homines ad *divina inducens*; et praecepit Dionysio et aliis ei similibus *qui sunt magistri animarum* quae de novo instruuntur, quod secundum eorum possibilitatem manifestarentur et distinguerentur ab eis, universales determinationes profundae contemplationis *illius viri*, in quibus multa involvebat in uno et hoc facerent *sermone* eis *commensurato*, non ita universali sicut usus fuerat Hierotheus. Ipse etiam Timotheus *multoties* exhortatus est Dionysium *ad hoc* ipsum complendum et librum Hierothei ei remiserat, sicut eius capacitatem excedentem. Quia ergo ista ita sunt, ideo nos determinamus praedictum librum esse *magistrum perfectarum* considerationum, non aptum quibuscumque, sed his tantum qui sua capacitate multitudinem excedunt, ita quod ille liber habet quamdam secundam auctoritatem ab eloquiis Scripturae canonicae, cui nulla auctoritas adaequari potest; ita quod verba illius libri consequenter se habent ad verba *christorum Dei*, idest ad verba sanctorum apostolorum, qui dicuntur Christi, propter plenitudinem spiritualis gratiae et propter sacerdotii dignitatem. Et sic cum ille liber tam altus conveniat tantum perfectis, *nos* secundum *nostram proportionem trademus divina his qui sunt secundum nos*, idest imperfectis, nobis similibus. Non enim sufficimus ad perfectam doctrinam perfectis tradendam, quia si solidus *cibus*, idest perfecta doctrina, *perfectorum* tantum *est*, ut dicitur Hebr. 5, quia ipsi soli doctrinam perfectam capere possunt, maioris perfectionis est tali cibo *alios cibare.* Maius enim est perfectam doctrinam alios docere, quam eam ab aliis capere posse. Considerandum est autem quod quanto aliquis intellectus est altior et perfectior, tanto plura in uno potest comprehendere. Infirmitas autem intellectus requirit ut singula singulariter explicentur. Et ideo doctrinam Hierothei, in paucis multa comprehendentem, dixit perfectam. Secundam excusationem ponit, ibi: *recte igitur* et cetera, et dicit quod *recte* dici potest, ad suam excusationem, quod ad hoc quod aliquis per se inspiciat intelligentiam eloquiorum divinorum, quae sunt eloquia sanctae Scripturae et ipsa perspicua eorum doctrina in se considerata, requirit perfectam virtutem. Sed quod aliquis habeat scientiam et considerationem verborum introducentium ad praemissam considerationem et doctrinam et quod ista verba addiscat, potest convenire etiam imperfectioribus et doctoribus quos vocat sanctificatores et doctis quos vocat sanctificatos. Sicut igitur per se inspicere et docere scientiam divinorum perfectam ad Hierotheum pertinebat qui perfectus fuit, ita habere scientiam exponendi praedictam doctrinam et addiscere huiusmodi expositionem, ad minores pertinet, inter quos Dionysius se computat. Tertia excusatio ponitur ibi: *quamvis* et cetera, et dicit quod etiam hoc *studiose* Dionysius observavit, quod ipse *totaliter manum* non apposuit nec etiam ad manifestandum verba Hierothei in illis quae Hierotheus distinguere voluit *secundum planam manifestationem.* Deinde, cum dicit: *quoniam* et cetera, ostendit reverentiam quam ad Hierotheum habet; et primo, ostendendo magnitudinem eius; secundo, recognoscendo propriam humilitatem: ibi: *ita enim* et cetera. Ex his enim duobus sequitur quod aliquis alium in reverentia habeat, quod de illo magna sentit et de se parva. Commendat autem Hierotheum dupliciter: primo quidem, quantum ad hoc quod fuit subtilissimus et totus divinus; secundo, quantum ad hoc quod parvulis in Christo lac utiliter noverat dare; ibi: *et ut mystica* et cetera. Dicit ergo primo quod ipse Dionysius simul cum Timotheo et ipso Hierotheo et multis aliis sanctis fratribus, convenerunt apud apostolos ad videndum corpus eius qui est principium totius vitae et quod suscepit Deum. Et potest intelligi de corporali visione Christi, de qua facit mentionem apostolus I Corinth. 15. Corpus enim Christi est corpus Dei qui est vitae princeps et illud corpus per unitionem Deum suscepit, unde et templum dictum est, secundum illud Ioan. 2: *hoc autem dicebat de templo corporis sui.* Potest etiam intelligi quod convenerunt ad videndum corpus beatae virginis Mariae in eius morte, quod etiam suscepit Deum, incarnatione. Et in illo conventu, *aderat* etiam *Iacobus frater domini et Petrus* qui erat summum caput omnium apostolorum. *Post visionem* autem praedictam, *visum est* omnibus *ut universi* apostoli et episcopi, qui ibi aderant, laudarent infinitam *bonitatem* divinae *infirmitatis*, idest humanitatis, *sicut* unicuique erat possibile. Et tunc Hierotheus *superabat omnes magistros post* apostolos, quibus nullus alius comparari potest;

et illa laude, erat *totus excedens* omnia sensibilia et mundana et quasi extra seipsum positus, his quae laudabat per quamdam unitionem coniunctus videbatur et sic ab omnibus, quicumque audiebant et videbant sive ante eum cognovissent sive non, *iudicatus* est *Deo acceptus et divinus laudator. Et quid* potest dici de his quae ipse *ibi* theologizavit, quae tam sublimia fuerunt? Quae, ut Dionysius dicit, *si* ab eius mente non excidit, *multoties* recognovit *quasdam partes* illarum divinarum laudum, quas Hierotheus protulerat, Deo inspirante, dum eas a Timotheo prolatas audivit. Tantum enim fuit Timotheus in studio circa divina, ut ea quae audivit, etiam curavit memoria retinere. Deinde, cum dicit: *et ut mystica* et cetera, commendat eum de eruditione simplicium; et dicit quod, ut omittat loqui de illis occultis ibi dictis quia Timotheo nota erant, hoc dicendum est quod, *quando oportebat* divina *communicare* multitudini et reducere quos poterat ad cognoscendum sancta, cognitione proportionata imperfectis, *excedebat* Hierotheus *multos sanctorum magistrorum et temporis tritione* quia plurimum temporis terebat sive expendebat in docendo *et mentis puritate* quia non obvolvebatur phantasiis aut erroribus quibus impediretur a recto iudicio veritatis *et demonstrationum diligentia*, idest efficacia verborum in demonstrando veritatem *et reliquis locutionibus sanctis*, idest in aliis quae requiruntur ad sanctas locutiones. Unde concludit quod numquam fuit suus conatus ut respiceret contra tantum *solem*, scilicet Hierotheum, se ei praeferendo aut aequando. Deinde, cum dicit: *ita enim* et cetera, ostendit quam humilia de se sentiat; et dicit quod ita est conscius sibi quod ipse non est sufficiens ad intelligendum divina non solum quae sunt supra intellectum humanum, sed etiam multa quae sunt intellecta aliis hominibus; et similiter reputat se insufficientem ad dicendum et manifestandum ea quae de divina cognitione ab aliis dici possunt; et multo longe reputat se deficere a scientia theologicae veritatis, quam perfectiores habuerunt. Et hoc ideo introducit, quia *ad hoc* deductus est *propter* perfectam *reverentiam* quam habet ad maiores et ad divinam philosophiam; quia totaliter non audet cogitare aut dicere aliquid de divina sapientia, *nisi* ea quae *secundum* suam *mentem* capere potest et illa etiam audit et dicit, quia *non oportet negligere* divinorum cognitionem quam contingit aliquem posse habere. Et ad hoc dupliciter persuasus est: primo quidem, ex naturali desiderio *mentium* quae semper cum quodam amore cupiunt contemplationem rerum *supernaturalium quam capere possunt*, quia per hoc maxime perficiuntur; secundo, quia *optima dispositio divinarum legum* prohibet *multum scrutari ea quae sunt* supra *nos*, tum quia sunt supra *dignitatem* nostram, tum quia impossibile est nobis adipisci, ut patet in Ecclesiastico, 3, ubi dicitur: *altiora te ne quaesieris.* Sed ea quae *a nobis desiderantur et data sunt* nobis ut ea capere possimus, praecipit lex divina nos *attente discere et aliis benigne tradere*, secundum illud Sap. 7: *quam sine fictione didici et sine invidia communico.* Et hoc etiam ex pluribus aliis Scripturae locis habetur. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, concludit suam intentionem et dicit quod persuasus est ex praemissis et non revocatur ab inveniendo veritatem *divinorum*, secundum scientiae possibilitatem, neque propter pigritiam neque propter formidinem pusillanimitatis. Iterum, non poterat animus eius pati ut *sine auxilio* dimitteret eos, qui non poterant maiora contemplari quam ipse. Propter omnia haec, disposuit se ad scribendum hoc opus, ita tamen quod *nihil novum* auderet introducere, *sed ea quae conspicaciter a Hierotheo dicta sunt* in quadam universali intelligentia, vult distinguere et manifestare, per quasdam inquisitiones magis particulares et subtiles, descendendo ad singula. Et loquitur per similitudinem corporalium, in quibus quanto aliquod totum in plures partes dividitur, subtiliores partes efficiuntur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

a capite IV ad caput VIII

Thomas de Aquino et Dionysius Areopagita a Domenico Ghirlandaio depicti (Galleria degli Uffizi, Firenze)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 4

Lectio 1

[84844] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 1 Praemisso prooemio, iam accedit ad prosequendum principalem intentionem. Et ut sequentium capitulorum intentio, numerus et ordo pateat, considerandum est quod, sicut in 1 et 2 cap. dictum est, in hoc libro intendit exponere divina nomina quibus manifestantur processiones Dei in creaturas. Principium autem commune omnium harum processionum bonum est, ut in 3 cap. dictum est, quia quidquid a Deo in creaturas procedit, hoc creaturae suae propter suam bonitatem communicat. Et ideo primo, agit in hoc 4 cap. de bono et etiam de his quae ad considerationem boni pertinent. Si autem singulae processiones considerentur, quas divina nomina manifestant, tria videmus ex divina bonitate esse rebus attributa: primo quidem, ut in se sint et perficiantur; secundo, ut ad invicem comparentur; tertio, ut ordinentur in finem. Si autem ipsae res in se considerentur: primum et communius, quod in eis invenitur, est esse; secundo, vivere; tertio, cognoscere; quarto iustum esse vel virtuosum. Et secundum hunc ordinem, de divinis nominibus prosequitur: primo quidem post bonum, de ente in 5 capitulo; secundo, de vita in 6; tertio, de sapientia in 7; quarto, de virtute et iustitia in 8. Comparatio autem rerum ad invicem attenditur secundum duo: primo, secundum aliquid intrinsecum, prout una res dicitur alteri similis vel aequalis, eadem vel diversa, propter convenientiam in substantia, quantitate aut qualitate et de his agit in 9 capitulo; secundo vero, secundum aliquid extrinsecum, sive secundum quod continentur sub una parte sive secundum quod continentur sub una mensura et de his agit in 10, ubi agitur de omnipotente et antiquo dierum; hanc autem ordinationem sequitur pax et tranquillitas ordinis, unde in 11 agitur de pace. Sed circa ordinem rerum in finem, duo sunt consideranda, scilicet providentia gubernantis et ordinantis in finem et de hoc agitur in 12 capitulo, ubi agitur de rege regum et domino dominorum, et ipse finis ad quem res per providentiam et gubernationem perveniunt et hoc pertinet ad 13 capitulum, in quo agitur de perfecto et uno. Ad sciendam vero continentiam huius 4 capituli, considerandum est quod opposita sunt eiusdem considerationis; malum autem opponitur bono, unde in cap. de bono determinat etiam de malo. Rursus, quia actus per obiectum cognoscitur, ad eamdem considerationem reducitur actus et obiectum; bonum autem est proprium obiectum amoris, unde in hoc cap. boni, agit etiam de amore et de extasi, quae est effectus amoris, ut patebit, et de zelo qui quamdam amoris intensionem signat. Item, cum bonum sit quod omnia appetunt, quaecumque de se important appetibilis rationem, ad rationem boni pertinere videntur; huiusmodi autem sunt lumen et pulchrum, de quibus etiam in hoc cap. agit. Et hanc intentionem capituli exprimit titulus qui talis est: de bono, lumine, pulchro, amore, extasi et zelo. Primo, igitur, in hoc capitulo determinat de bono; et primo, ostendit qualiter bonum sit in Deo; secundo, qualiter creaturis communicetur, ibi: *propter ipsos* et cetera. Circa primum, duo facit: primo ostendit quomodo attribuatur Deo; secundo inducit exemplum, ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo primo quod post praemissa *iam oportet* sermonem dirigere de hoc nomine bonum quod in sacra Scriptura *excellenter* attribuitur supremae *deitati*, quae in bonitate distinguitur ab omnibus aliis rebus, ut patet per illud Lucae 18: *nemo bonus nisi solus Deus*. Et hoc, propter duo: primo, quidem, quia ipsa divina essentia est ipsa bonitas, quod in aliis rebus non contingit: Deus enim est bonus per suam essentiam, omnia vero alia per participationem; unumquodque enim bonum est, secundum quod est res actu; Deo autem proprium est quod sit suum esse, unde ipse solus est sua bonitas. Item, res aliae, etsi inquantum sunt, bonae sint, tamen perfectam bonitatem

consequuntur per aliquod superadditum supra eorum esse; sed Deus in ipso suo esse, habet complementum suae bonitatis. Item, res aliae sunt bonae per ordinem ad aliquid aliud, quod est ultimus finis; Deus autem non ordinatur ad aliquem finem extra se. Sic igitur, primum quod est proprium divinae bonitatis est quod ipsa bonitas est essentia divina; secundum proprium eius est quod extendit bonitatem ad omnia, quae per participationem dicuntur derivari ab eo quod per essentiam dicitur. Deinde cum dicit: *etenim* et cetera, manifestat per exemplum quod dixerat de diffusione bonitatis et dicit quod *sicut noster sol* materialis *illuminat omnia* quae possunt participare per suam proportionem lumen eius, *per* suum *esse* naturale, non ratiocinando vel praeeligendo unum alteri, *ita et bonum* quod est Deus, quod est *archetypum*, idest principale exemplar vel figura, per excellentiam separatum *super solem, sicut* supra quamdam *obscuram* et deficientem *imaginem, per* suam *essentiam proportionaliter immittit omnibus existentibus, radios* suae *bonitatis* quantum ad omnia quae ab bonitatem pertinent. Considerandum est autem quod non replicavit in Deo: *non ratiocinans aut praeeligens* quod de sole dixerat; sed sicut de sole dixerat quod per ipsum suum esse illuminat, ita de Deo subdit quod per suam essentiam omnibus bonitatem tradit. Esse enim solis non est eius intelligere aut velle, etiam si intellectum et voluntatem haberet et ideo quod facit per suum esse, non facit per intellectum et voluntatem. Sed divinum esse est eius intelligere et velle et ideo quod per suum esse facit, facit per intellectum et voluntatem. Et ideo signanter dixit quod Deus segregatur a sole, *sicut archetypum* supra *obscuram imaginem.* Deinde, cum dicit: *propter istos* et cetera, ostendit quomodo bonitas inveniatur in creaturis a Deo diffusa: et primo, quomodo inveniatur in Angelis; secundo, quomodo inveniatur in animabus rationalibus, ibi: *sed et post illas* et cetera; tertio, quomodo inveniatur in aliis creaturis corruptibilibus, ibi: *sed et de ipsis* et cetera; quarto, quomodo inveniatur in materia prima, ibi: *si autem et super omnia* et cetera, quinto, quomodo inveniatur in corporibus coelestibus, ibi: *sed quod nos* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quomodo invenitur bonum in Angelis secundum se; secundo, prout considerantur sub propria regula et ordine; ibi: *inde ipsis* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quomodo bonum invenitur in Angelis, quantum ad eorum naturam; secundo, quantum ad eorum conservationem; ibi: *et mansionem* et cetera; tertio, quantum ad ordinem in finem; ibi: *et ipsam desiderantes* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quomodo ex divina bonitate habent esse; secundo, quomodo vivere; ibi: *propter istos sunt* et cetera, tertio, quomodo intelligere; ibi: *et sicut incorporales* et cetera. Dicit ergo primo, quod propter radios, idest diffusionem divinae bonitatis, productae sunt in esse subsistenti coelestes creaturae in quibus invenitur substantia, virtus et operatio, ut in cap. XI coelestis hierarchiae dicitur. Et dicuntur intelligibiles, inquantum sunt actu secundum suam naturam et intellectuales, inquantum actu intelligunt; quamvis Platonici in substantiis separatis distinguerent intelligibilia ab intellectualibus. Nam intellectus per participationem intelligibilis fit intelligens et ideo intelligibile est magis abstractum et altius. Et secundum hoc, posset dici quod intelligibiles substantias, supremos Angelos vocat, intellectuales autem inferiores. Licet melius sit quod intelligantur intelligibiles, inquantum intelliguntur et intellectuales, inquantum intelligunt. Deinde, cum dicit: *propter istos* et cetera, prosequitur de vita Angelorum et dicit quod propter diffusionem divinae bonitatis, Angeli non solum habent esse, sed et vivere, eminentiori vita quam nos; non enim deficit per mortem sicut vita nostra, quando prolongatur.

Hoc enim accidit in viventibus inferioribus, quia subiacent generationi et corruptioni et varietati quae est secundum qualitatem et quantitatem, per quam res instabiles redduntur et defluentes et diversimode se habentes; et hoc accidit rebus inferioribus, quae habent materiam; sed Angeli supra omnia ista sunt elevati et depurati. Deinde, cum dicit: *et sicut incorporales* et cetera, prosequitur de intellectu eorum: et primo, quomodo sint intelligibiles et dicit quod *intelliguntur sicut incorporales et immateriales.* Corpora enim sunt sensibilia et imaginabilia, non tamen intelligibilia actu; similiter, nulla forma in materia existens est actu intelligibilis, sed potentia tantum. Ideo Angeli sunt intelligibiles actu, inquantum sunt incorporei et immateriales. Secundo, ostendit quomodo intelligant et dicit quod *intelligunt supermundane*, idest supra modum quo nos intelligimus, *sicut* quaedam *mentes* et intellectus separati. Forma enim immaterialis ex hoc quidem quod est in mente, intelligitur, sed per hoc quod est mens subsistens, intelligit. Tertio, dicit quid intelligant et unde; et dicit quod *illuminantur* a Deo de *rationibus* intelligibilibus per rationes intelligibiles *existentium*, quia per rationes intelligibiles eis a Deo inditas, rerum cognitionem habent, non colligendo rationes intelligibiles ex rebus, sicut nos. Quarto, dicit quod *propria* intellecta *deferunt* ad ea quae sunt proxima sui generis, inquantum superiores manifestant sua intellecta inferioribus. Deinde, cum dicit: *et mansionem* et cetera, ponit ea quae pertinent ad conservationem et ponit quinque per similitudinem corporalium rerum: res enim corporales habent mansionem in loco, secundum quod substantiae; Angeli habent mansionem vel habitationem per operationem intellectus et voluntatis in his quae intelligunt et amant, secundum illud apostoli, Philip. 3: *nostra conversatio in coelis est.* Habitatio autem corporalis indiget fundamento in quo firmetur, et similiter mansio, quae est secundum intellectum, fundatur in prima veritate intelligibili et mansio, quae est secundum voluntatem, in ultimo fine; et ideo dicit quod *ex bonitate* divina non solum est eis mansio, sed etiam *collocatio* vel *fundamentum*, secundum aliam translationem. Rursus, corporalia inferiora continentur sub ordine superiorum, ita et Angeli continentur sub ordine divinae providentiae; solus autem Deus est qui continet et continetur et ideo subdit: *et continentia.* Item, corporalia, inquantum sunt corruptibilia, indigent custodia ne corrumpantur; Angeli autem non sunt mutabiles secundum substantiam, sed secundum voluntatem et ideo indigent custodiri a Deo ne eorum voluntas ab ordine divino avertatur et hoc est quod subditur: *et custodia.* Item, viventia corporalia indigent refectione per quam sustententur et similiter Angeli conservantur in esse per hoc quod intellectus et affectus ipsorum satiatur divina fruitione et intelligibilium consideratione; ideo quinto, subditur: *et cibus bonorum.* Deinde, cum dicit: *et ipsam desiderantes* et cetera, prosequitur de ordine in finem. Divina enim bonitas convertit omnia ad seipsam, ut supra dictum est et ideo sequitur quod propter divinam bonitatem, Angeli ipsam desiderant, non tamquam carentes eo quod desiderant, sicut imperfecti, sed sicut habentes esse et bene esse, quantum ad ipsos et configurati divinae bonitati et deiformes effecti, inquantum inferioribus communicant divina dona, quae ad eos de summo bono veniunt et hoc, *sicut lex divina inducit.* Est enim lege divina sancitum, ut bona quae a Deo accipimus, inferioribus communicemus et sic conformamur bonitati eius, ex qua omnia bona profluunt. Positis his quae Angeli a divina bonitate consequuntur ad eorum naturam pertinentia, hic primo, ponit ea quae pertinent ad eos, secundum quod continentur in ordine; secundo, ea quae pertinent ad eos, secundum quod sunt in hierarchia, ibi: *sed et quaecumque* et cetera; tertio, ea quae conveniunt eis, secundum quod communiter Angeli nominantur, ibi: *ex qua* et cetera. Dicit ergo primo, quod ex divina bonitate sunt praemissis substantiis *ordines supermundani*, prout quidam dicuntur esse in ordine Seraphim, quidam in ordine Cherubim et de aliis similiter. Considerandum est autem quod ad ordinem tria concurrunt: primo quidem distinctio cum convenientia; secundo, cooperatio; tertio, finis. Dico autem distinctionem cum convenientia, quia ubi non est distinctio, ordo locum non habet; si autem quae distinguuntur in nullo convenirent, unius ordinis non essent. Oportet ergo, Angelos, qui sunt unius ordinis, ad invicem uniri, inquantum sub uno ordine continentur et hoc est quod dicit: *ad se invicem unitiones.* Tamen quaedam uniuntur in ordine tantum absque continuitate vel contactu, sicut domus in civitate et civitates in regno, sed unitiones Angelorum in ordine, sunt cum quodam contactu sive etiam continuitate et ideo subdit: *in se invicem captiones*, quia scilicet unus Angelus alium in se capit per intellectum et affectum. Talis tamen unio non tollit distinctionem quae est secundum proprietatem substantiae uniuscuiusque et ideo subdit: *inconfusae discretiones.* Sicut autem uniuscuiusque substantiae est propria operatio sic cuiuslibet ordinis est accipere aliquam cooperationem eorum quae sub ordine continentur, ad quam cooperationem tria requiruntur: primo quidem, ut inferiora se elevent versus superiora ut eis subdantur et ab eis iuventur et hoc est quod dicit quod ex divina bonitate, sunt eis *virtutes subiectorum*, idest inferiorum substantiarum, *sursum agentes*, idest elevantes eas *ad meliores*, idest superiores. Secundo, ut superiora inferioribus provideant et hoc est quod subdit: *providentia provectiorum*, idest superiorum, *circa secundas*, idest circa inferiores. Et ne aliquis sic superioribus intendat vel inferioribus quod sui obliviscatur, subdit tertium, ut unusquisque sit solicitus ad custodiam propriae virtutis et hoc est quod dicit: *custodiae propriorum virtutis uniuscuiusque*, idest eorum quae proprie pertinent ad virtutem uniuscuiusque, ut scilicet unusquisque in suo gradu se custodiat. Sicut enim omnis ordinis est aliqua operatio, sic et finis. Est autem eorum quae sunt in ordine, duplicem finem accipere: unum scilicet qui est in ipsis ordinatis, inquantum sunt ordinata ad invicem, quod consistit in habitudine unius ad alterum; et hunc finem tangit cum dicit: *et intransmutabiles convolutiones*, idest circumitus *circa seipsas.* Circa quod considerandum est quod cum motus circularis sit uniformis per totum, in quolibet sui habet principium et finem in potentia, non in actu; motus autem rectus diversificatur secundum principium et finem et distantiam ad utrumque. Sic ergo intelligibiles operationes Angelorum, ratione uniformitatis, convolutiones dicuntur: habent enim intelligibiles operationes Angelorum id quod perfectionis est in circulatione scilicet uniformitatem, sine eo quod imperfectionis est, scilicet mutatione; et ideo nominat *intransmutabiles convolutiones* circa se, secundum quod unus Angelus alium intelligit et amat. Secundus finis est bonum quod est supra ordinem et secundum hoc, sicut dux est finis exercitus sic Deus est finis Angelorum sub ordine contentorum; et hunc finem tangit cum dicit: *circa desiderium boni* idest Dei, *identitates*, quia omnes in hoc conveniunt vel quia semper, eodem modo, circa hoc se habent, *et summitates*, quia omnia eorum desideria ad hoc summum desiderium referuntur, vel *sublimitates*, secundum aliam litteram, quia sublimius coeteris, Deum desiderant. Et non solum ista sunt eis a bonitate divina ad rationem ordinis pertinentia, sed etiam *quaecumque alia dicta sunt* in libro Angelorum hierarchiae, in quo tractatur *de angelicis proprietatibus et ordinibus.* Deinde, cum dicit: *sed et quaecumque* et cetera, enumerat ea quae pertinent ad rationem hierarchiae et dicit quod etiam *ex omnium* *causa et bonitate* divina, quae est fons omnis bonitatis, proveniunt Angelis *quaecumque* actiones *coelestis hierarchiae sunt* eis *convenientes*. Est autem considerandum quod cum hierarchia sit sacer principatus, principis autem sit dirigere, actio hierarchiae erit dirigere ad sacra; et secundum hoc sunt triplices hierarchiae actiones, scilicet: *mundationes*, idest purgationes; *supermundanae illuminationes*; et ea quae sunt *perfectiva totius angelicae perfectionis*. Mundat autem, sive purgat unus Angelus alium, non quidem a macula culpae, quia nulla est in eis, sed a nescientia, ut ipse dicit in VII coelestis hierarchiae. Superiores enim Angeli, clarius Deum vident quam inferiores et ampliori ab ipso lumine replentur ad plura mysteria cognoscenda. Purgatio ergo pertinet ad ablationem nescientiae; illuminatio ad communicationem luminis; perfectio ad cognitionem eorum quae per lumen cognoscuntur. Quia vero, licet superiores substantiae distinguantur secundum ordines et hierarchias, conveniunt tamen in hoc quod Angeli dicuntur, consequenter exponit rationem huius nominis, cum dicit: *ex qua* et cetera. Circa quod considerandum est quod sicut lux solis in ipso sole videri non potest a nobis propter excellentiam lucis, videtur autem vel in nubibus vel in montibus irradiatis a sole et sic nubes vel montes manifestant nobis solis claritatem, ita ipsa bonitas, prout est in summo rerum vertice a nobis prospici non potest propter excellentiam claritatis, sed inquantum eius similitudo in Angelis invenitur magis propinque nobis, manifestatur nobis quodammodo in ipsis claritas divinae bonitatis; et hoc est quod dicit, quod ex divina bonitate datum est supremis substantiis *boniforme*, idest conformitas ad divinam bonitatem et quod propter hoc, manifestatur in ipsis Dei bonitas occulta. Sic igitur, uno modo, manifestant divinam bonitatem, secundum quod in ipsis relucet similitudo divinae bonitatis, et secundum hoc possunt dici manifestatores Dei. Sed super hoc, dicuntur Angeli, idest nuntii, inquantum Deum manifestant per propriam actionem; et hoc dupliciter: primo quidem, per modum locutionis; et hoc est quod dicit: *sicut enuntiativos divini silentii*. Manifestum est enim, quod conceptio cordis vel intellectus absque voce est cum silentio, sed per sensibiles voces, illud silentium cordis enuntiatur. Sicut autem voces exteriores sunt nobis magis manifestae et minus simplices quam interiores conceptus cordium, ita quicumque modi manifestationum, sunt nobis magis noti et minus simplices, quam divini verbi conceptio. Sic ergo, dum Angeli nobis aliquid de divina sapientia manifestant sive sensibiliter colloquendo sive secundum congruam apparitionem sive secundum intelligibilem locutionem, quia et sibi invicem colloquuntur, semper sunt enuntiatores divini silentii. Secundo vero, per modum illuminationis; et hoc est quod subdit, quod angelicae substantiae sunt nobis propositae sicut *lumina clara interpretativa eius*, luminis scilicet divini *quod est in abditis*, idest absconsum a nobis. Hoc autem secundum necessarium est, postquam alicui aliquid enuntiatur, quod enuntiationem intelligat. Ad hoc ergo quod ea quae nobis per Angelos enuntiantur intellectu capere possimus, ipsi claritate sui luminis intellectum nostrum adiuvant ad capiendum occulta Dei. Deinde, cum dicit: *sed et post illas* et cetera, ponit quomodo divina bonitas relucet in animabus rationalibus et dicit quod *propter* bonitatem Dei quae est *super* omnem *bonitatem, animae et quaecumque* ad animam pertinent, bonitatem habent, secundo tamen gradu, *post illas* sanctas *et admirabiles* Angelorum *mentes*; et ponit, primo, tria quae pertinent ad eorum naturas, scilicet: quod sunt *intellectuales* et quod habent *vitam substantialem*, idest ut per se subsistere possint et quod *esse* eorum *et posse* sit *inconsumptibile*, inquantum sunt immortales et incorruptibiles. Secundo, ponit ordinem earum ad Angelos; et ponit tria, scilicet: quod extenduntur *ad angelicas vitas*, inquantum scilicet de eorum similitudine aliquid participant; et iterum, per illos Angelos, *sicut per* quosdam *bonos duces*, elevantur ad summum principem *omnium bonorum*: sic enim subditi in rebus humanis ad duces imitandos et eis serviendum subsunt, ut per eos ad summum principem ordinentur; *et inde*, idest ab Angelis fiunt animae participes, *secundum* suam *proportionem, illuminationum* a Deo *emanantium*, sicut et in rebus humanis, directiones et praecepta a rege ad populum, per duces perveniunt. Tertio, tangit ordinem animarum ad Deum; et dicit quod participant animae *deiformi dono* gratiae, secundum propriam virtutem et non solum hoc habent animae ex divina bonitate, sed etiam *quaecumque alia sunt enumerata a nobis in sermone de anima.* Fecit enim librum de anima quem non habemus.

Lectio 2

[84845] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 2 Determinatis his quae rationales creaturae de divina bonitate participant, hic accedit ad irrationales creaturas; et primo, prosequitur ea quae pertinent ad animalia irrationalia et dicit: *si oportet* loqui non solum de nobilibus creaturis, sed etiam de ignobilibus, ut puta *de irrationalibus animabus aut animalibus*, sciendum est quod quaedam eorum *aera secant* volando, ut aves; quaedam vero habent motum in terra et hoc dupliciter: quaedam enim *vadunt*, idest ambulant, ut animalia quadrupedia; quaedam vero *in terra extenduntur*, idest per sui corporis extensionem moventur, ut reptilia; quaedam sunt *sortita vitam in aquis*, ut pisces; *aut ambigue*, sicut quaedam animalia, quae, nunc in aquis, nunc in terra, vivunt; quaedam vero vivunt sub terra, ut talpae; *et pulvere affecta*, ut quidam vermes qui sub pulveribus inveniuntur. Tam ista quam quaecumque alia universaliter habent substantiam et *vitam sensibilem*, quod sunt et quod sic vivunt, ex divina bonitate habent. Deinde, cum dicit: *et plantae* et cetera, prosequitur de plantis; et dicit quod omnes plantae ex divina bonitate habent vitam, non quidem sensibilem, sed quae attenditur secundum nutritionem et motum augmenti et decrementi. Deinde, cum dicit: *et quaecumque* et cetera, prosequitur de inanimatis; et dicit quod omnis substantia inanimata et non vivens ex divina bonitate habet quod sit et quod *substantialem* obtineat *habitum*, idest quod se habeat ut subsistens, per quod excedit accidens. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, prosequitur de materia prima. Circa quod considerandum est quod Plato correxit errorem antiquorum naturalium, qui non distinxerunt inter materiam et formam in rebus generabilibus et corruptibilibus, ponentes primam materiam esse aliquod corpus in actu, ut ignem aut aerem aut aliquod huiusmodi. Intellexit enim Plato formae corporali subesse materiam quae in sui essentia non habet aliquam speciem; sed tamen materiam a privatione non distinxit, ut Aristoteles dicit in I physicorum. Unde tam ipse quam sui sectatores materiam appellabant non-ens, propter privationem adiunctam. Et hoc modo loquendi etiam Dionysius utitur, quamvis secundum Aristotelem necessarium sit materiam a privatione distinguere, quia materia quandoque invenitur sub forma, quandoque sub privatione; unde privatio adiungitur ei per accidens. Item, considerandum est, secundum Platonicos, quod quanto aliqua causa est altior, tanto ad plura se extendit eius causalitas. Unde oportet quod id quod est

primum subiectum in effectibus, idest materia prima, sit effectus solius primae causae quae est bonum, causalitate secundarum causarum usque ad hoc non pertingente. Omne autem causatum convertitur in suam causam per desiderium, unde materia prima desiderat bonum, secundum quod desiderium nihil aliud esse videtur quam privatio, et ordo ipsius ad actum. Rursus, considerandum est quod sicut materia prima dicitur informis per defectum formae, sic informitas attribuitur ipsi primo bono, non per defectum, sed per excessum; et sic, secundum quamdam remotam assimilationem, similitudo causae primae invenitur in materia prima. Secundum hoc ergo Dionysius dicit quod Deus, cum sit *super omnia existentia, format* res, inquantum est *bonum et carens forma* per excessum; et hoc manifestat per singula: *in ipso* enim *solo* Deo invenitur quod est *excessus substantiae*; quia, inquam, excellenter subsistit; et hoc dicitur *non-existens* ut alia; similiter, cum sit *excedens vita*, dicitur *non-vivens*; et, cum sit *excellens sapientia*, dicitur *sine mente* et similiter de omnibus aliis *quaecumque sunt in bono*, scilicet Deo, de numero *non formatorum*, per negationem dicta et deinde sunt *excedentis formationis*, quia illae formae in eo sunt per excessum; *et, si fas est dicere*, illud *bonum quod est super omnia existentia et non-existens*, ut dictum est, *desiderat ipsum non-existens*, idest materia prima, inquantum desiderat formam quae est similitudo divini esse et certat *aliquo modo in bono*, idest ut primo bono assimiletur, quae quidem communicatio nihil aliud est quam inclinatio ipsius ad formam; et communicat ut sit id, scilicet ens et bonum *quod vere* idest essentialiter praedicatur de substantiali bono, quod nominatur *secundum ablationem ab omnibus* per nomina negativa, non propter defectum, ut materia prima, sed propter excessum. Deinde, cum dicit: *sed quod nos* et cetera, prosequitur de corporibus coelestibus de quibus tractare effugerat et primo *in medio.* Requirebat enim consequentia ordinis ut inter substantias incorporeas incorruptibiles et substantias corporeas corruptibiles, tractaretur de substantiis corporeis incorruptibilibus, sed propter adiunctionem animarum ad corpora corruptibilia, praedictum ordinem praetermisit. Circa corpora autem coelestia, primo ponit quae pertinent ad ipsas spheras coelestes; et ponit tria: primo, habitudinem ipsorum ad inferiora, nam sunt corpora coelestia principia activa respectu corporum generabilium et corruptibilium et terminus discretivus uniuscuiusque eorum praefigitur secundum corpora coelestia; et hoc est quod dicit, quod *bonum* divinum *est causa coelestium principiorum et terminationum.* Secundo, ponit quod pertinet ad modum substantiae eorum; circa quod, sciendum est quod quidam antiqui, credentes corpora coelestia naturae igneae, posuerunt ea cibari et nutriri vaporibus ex terra et aquis resolutis et, per hunc modum, conservari coelestia corpora, sicut conservatur ignis per appositionem lignorum; et ad hoc removendum, dicit quod *bonum* divinum *est causa* huius, scilicet coelestis corporis, *non augmentabilis*, scilicet per aliquam appositionem *et non minorabilis* per aliquam consumptionem *et tamen invariabilis* quia secundum suam substantiam alterari non possunt. Tertio, ponit quod pertinet ad motus ipsorum, ex quibus Pythagorici dicebant sonos quosdam harmonicos provenire. Sed hoc ipse excludens, dicit quod bonum est causa maximae revolutionis motuum coeli, quae est sine sono, *si ita oportet dicere*; aliqui enim contrarium dixerunt. Deinde, ponit ea quae pertinent ad stellas fixas, in quibus quatuor sunt consideranda: primo, ordinationes earum ad invicem, secundum distantiam et propinquitatem et situm, prout ex eis diversae figurae constituuntur; secundo, pulchritudo earum quae est per claritatem, figuram et quantitatem; tertio, lumina earum, secundum quod per suos radios effectum in istis inferioribus habent; quarto, collocationes earum, secundum quod, in sphera sua, immobiliter figuntur. Deinde, ponit quod pertinet ad quinque planetas, scilicet Saturnum, Iovem, Martem, Mercurium, Venerem et dicit quod divinum bonum est causa motus multi transitivi horum astrorum. Vocat autem motus horum astrorum transitivos, quia non servant eamdem figuram secundum situm neque ad se invicem neque ad alias stellas fixas, sed transeunt de figura in figuram, cum quandoque inveniantur in ariete, quandoque in tauro aut in aliquo alio signo. Attribuit autem eis multitudinem motuum, quia id quod apparet sensibiliter de motu uniuscuiusque eorum, oportet quod resultet ex multis motibus; cum quandoque tardius sensibiliter moveri videantur; quod invariabilitas coelestium corporum non patitur. Ultimo, prosequitur de luminaribus, idest de sole et luna; et dicit quod divinum bonum est causa circularis motus *duorum luminarium*, idest solis et lunae quae vocat sacra Scriptura: *magna*, secundum quod motus circulares restituuntur ab eisdem signis ad eadem. Et secundum haec luminaria, distinguuntur *a nobis dies et noctes* et mensurantur *anni et menses, determinant*, idest distinguunt *et numerant* idest mensurant *et ordinant* secundum prius et posterius *et continent* secundum certam illuminationem, *circulares motiones temporis* et omnium quae moventur in tempore. Dicit autem circulos temporis, secundum quod de mane redeunt ad mane et de vere ad ver. Manifestum est autem quod per distinctionem annorum et mensium et dierum et motuum distinguimus ea quae aguntur in uno tempore ab his quae aguntur in alio et per eadem etiam scimus quantitatem temporis et actionis, secundum quod pluribus aut paucioribus diebus, mensibus et annis durat. Scitur etiam quid prius vel posterius agatur, ex hoc quod illo die, mense, vel anno est actum. Principium etiam et terminationem uniuscuiusque durationis, secundum certum diem et mensem et annum distinguuntur et per hoc dicuntur continere omnia quae aguntur in tempore.

Lectio 3

[84846] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 3 Postquam prosecutus est ea quae pertinent ad nomen boni, hic prosequitur ea quae pertinent ad nomen luminis; et primo, ostendit quomodo nomen luminis solaris metaphorice Deo attribuitur; secundo, quomodo attribuitur ei intelligibile lumen; ibi: *sed haec quidem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quod nomen solaris luminis Deo attribuitur; secundo, manifestat similitudinem; ibi: *sicut enim* et cetera; tertio, excludit errorem; ibi: *et non dico* et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut praedicta ex divina bonitate habent esse et bene esse, ita et radius solaris per se consideratus, est ex bonitate Dei et est quaedam imago, idest expressa similitudo divinae bonitatis. Inde est quod ipsum *bonum*, quod est Deus, *laudatur nominatione* solaris *luminis*, eo quod manifestatur bonitas divina in tali lumine, *sicut archetypum*, idest principalis figura vel principale exemplar *in* impressa *imagine*. Dicitur enim Malach. 4: *vobis timentibus nomen meum, orietur sol iustitiae.* Deinde, cum dicit: *sicut enim* et cetera, manifestat praemissam similitudinem; et primo, quantum ad processum rerum in esse a divina bonitate; secundo, quantum ad ordinem rerum in finem; ibi: *et sic omnia* et cetera. Primo, ergo, ponit ea quae ad divinam bonitatem pertinent, secundum quod res ab ipsa procedunt; et circa hoc, ponit

tria: primo quidem, universalem causalitatem ipsius et dicit quod *bonitas divinitatis super omnia existentis transit*, causando, *a supremis* et perfectissimis *substantiis usque ad ultimas.* Posset autem aliquis credere quod transiret per omnia sicut eis permixta et in eis conclusa et ad hoc excludendum, subdit quod, quamvis per omnia transeat tradendo similitudinem suam rebus, adhuc tamen *super omnes est*, per suae substantiae singularitatem. Posset etiam aliquis credere quod, quamvis excedat omnes substantias, tamen supremae substantiae usque ad eam attingant per modum quo corpus inferius attingit suum superius; et ad hoc excludendum, subdit quod superiores substantiae non pertingunt *ad excessum* divinae bonitatis. Posset iterum aliquis credere quod quaedam, quae sunt infima in rebus, non sunt a Deo creata propter eorum imperfectionem, sicut Manichaei posuerunt corpora corruptibilia non esse creata a Deo et ad hoc excludendum, subdit quod inferiora non transeunt ambitum causalitatis eius. Secundo; ibi: *sed et illuminat* et cetera, postquam posuerat quod causalitas eius se extendit ad omnes substantias, ostendit quid substantiae ex divina bonitate consequuntur; et dicit quod divina bonitas illuminat omnia quae illuminari possunt, scilicet rationales substantias; universaliter autem omnes substantias creat, dans eis esse; et vivificat omnia quae vivunt et *continet*, idest conservat; et perficit, dans eis suas perfectiones. Tertio; ibi: *et mensura* et cetera, ostendit quam habitudinem habeat divina bonitas ad res iam productas; et dicit, primo, quod habet habitudinem mensurae. *Est* enim *mensura existentium*, quia ex hoc potest sciri quantum unumquodque existentium habeat de nobilitate essendi, quod appropinquat ei vel distat ab eo, sicut si dicamus albedinem esse mensuram omnium colorum, quia unusquisque color est tanto nobilior, quanto albedini propinquior. Specialiter autem descendit ad quasdam speciales mensuras: mensura autem durationis motus et mutabilium rerum est tempus; esse vero immobilium rerum non mensuratur tempore nisi per accidens, ratione motus adiuncti sed propria mensura essendi est aevum; duratio autem uniuscuiusque esse praefigitur et mensuratur a Deo et secundum hoc Deus dicitur omnium existentium aevum. Invenitur etiam, inter species quantitatis, aliqua mensura quae est numerus et haec etiam mensura attribuitur Deo qui est numerus rerum omnium; et determinatio multitudinis earum, quod ad rationem numeri pertinet, a divina sapientia procedit. Rationem autem tam temporis quam numeri sequitur ordo, quia una species numeri naturaliter est alia prior et tempus est etiam numerus motuum secundum prius et posterius. Unde consequenter dicit, quod Deus est ordo omnium, inquantum omnia quae ab ipso sunt, ordinata sunt. Est etiam inter species quantitatis, aliqua mensura quae est locus: locus quidem mensurat ambiendo corpus localiter, et hunc etiam Deo attribuit, qui immediate omnia ambit. Non solum autem habet ad res productas habitudinem mensurae, sed etiam habitudinem causae agentis et finis et ideo subiungit: *et causa et finis.* Deinde, cum dicit: *ita quidem* et cetera, ostendit quomodo inveniatur similitudo Dei quantum ad praemissa; et, primo, quantum ad universalitatem causandi: et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita sol iste sensibilis, qui est maximus, transcendens omnia corpora coelestia secundum quantitatem *et totus splendens*, non habens aliquas nebulas sicut luna et semper lucens, ad differentiam lunae cuius lumen augetur et diminuitur et quandoque deficit; et quod aliquando eclipsari videtur, non est propter defectum luminis in ipso, sed quando lumen eius ad nos non pertingit propter interpositionem lunae; *iste* inquam *sol*, tamquam *manifesta imago divinae bonitatis, secundum multam resonantiam* ad divinam bonitatem, *illuminat quaecumque pos-*

sunt participare lumine eius et tamen *lumen* eius est *superextentum*, quia nihil potest pertingere ad aequalitatem luminis eius et extendit *splendores radiorum* suorum *ad* totum istum corporeum et *visibilem mundum*, tam *sursum* quam *deorsum*, quia non solum ista inferiora, sed etiam superiora corpora coelestia illuminantur ab ipso; *et si* est *aliquid* quod *non participat* lumine eius, *hoc non est* propter debilitatem vel parvitatem illuminantis virtutis in ipso, sicut est in candela quae propter parvitatem vel debilitatem sui luminis usque ad modicum spatium illuminat, sed quod aliqua a sole non illuminantur, est propter defectum eorum quae non possunt extendere se ad participandum lumen solis, propter hoc quod non sunt opportuna vel apta ad accipiendum lumen. Sed tamen solaris radius multa talia corpora illuminari non valentia praetermittens, illuminat sequentia, sicut praetermittens nubem aliquam illuminat quae sub nube sunt et breviter *nihil est visibilium ad quod non pertingat* solis causalitas, *secundum excedentem magnitudinem* sui *proprii splendoris*. Secundo; cum dicit: *sed ad generationem* et cetera, ostendit similitudinem quantum ad effectus quos Deus facit in omnibus rebus. Dictum est enim quod divina bonitas dat esse omnibus per creationem, sed in hoc aliquam similitudinem eius habet sol, qui dat esse per generationem. *Confert* enim *ad generationem* sensibilium corporum, sicut quoddam universale agens et causa non univoca. Dictum est etiam quod Deus vivificat res et in hoc assimilatur ei sol, quod movet inferiora corpora ad vitam. Manifestum est enim quod ex radiis solis viventia generantur, non solum quae generantur sine semine, sed etiam in his quae semine generantur virtus solis operatur. Auget etiam quaedam quae ad actum vitae pertinent, scilicet nutrimentum et augmentum, quae ex virtute solaris luminis causantur, sicut et ceteri motus corporales. Perficit etiam corpora sensibilia solaris radius, inquantum eius virtute ad statum perfectum perducuntur et etiam si qua per elongationem solis corruptionem aliquam et vetustatem incurrunt, sole appropinquante purgantur et renovantur, sicut arbores et omnes plantae in vere pullulant et crescunt. Tertio; ibi: *et mensura est* et cetera, quantum ad rationem mensurae, ostendit similitudinem et dicit quod sol *est mensura et numerus horarum* et *dierum* totius *nostri temporis*, quod maxime mensuratur et numeratur per motum solis. Et ne aliquis ferat instantiam de tribus primis diebus qui leguntur Gen. I, ante quartum diem, quo factus dicitur esse sol, subiungit quod, cum Moyses dixit quod primo die Deus dixit: *fiat lux et facta est lux* et *divisit lucem a tenebris et tenebras vocavit noctem et lucem diem*, illa lux fuit lux solis, quae tamen fuit primo creata, sed postea fuit formata et perfecta quarto die, quando factus legitur sol; et sic, radius solaris determinavit et distinxit et primos tres dies et nostri temporis dies. Deinde, cum dicit: *et sic omnia* et cetera, exponit praemissam similitudinem, quantum ad ordinem rerum in divinam bonitatem; et primo, ponit id quod pertinet ad divinam bonitatem; secundo, ostendit huius similitudinem in sole; ibi: *secundum eamdem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit ex qua causa contingat quod omnia, ordinentur in Deum sicut in finem; secundo; quae sit ratio ordinis; ibi: *et omnia* et cetera; tertio, modum ordinis; ibi: *et quod desiderant* et cetera. Causam autem huius ordinis assignat dicens, quod divina *bonitas omnia convertit ad seipsam*: hoc enim ipsum quod res ordinantur in Deum, ab ipso habent. Sunt enim res quasi dispersae et segregatae, secundum quod ad diversos fines proprios ordinantur, sed inquantum communicant in ordine ad ultimum finem, sic congregantur. Divina igitur bonitas, inquantum omnia ad seipsam convertit, est principaliter congregativa omnium dispersorum, sicut quaedam *deitas* principaliter *vivifica*. Deinde, cum dicit: *et omnia* et cetera, assignat rationem ordinis: intantum enim omnia convertuntur in ipsum, inquantum *omnia desiderant* ipsum triplici ratione, scilicet: *ut principium* activum; et *ut continentiam*, idest conservantiam rerum; et *ut finem*; ista est triplex ratio desiderii. Desideramus enim Deum ut principium quia ex eo provenit nobis bonum; ut continentiam quia ex eo conservatur nobis bonum; ut finem quem adipisci intendimus. Et haec tria manifestat: quod enim sit principium, patet ex hoc quod, sicut Scriptura dicit, *omnia subsistunt et sunt* ex ipso, *deducta* ab eo *sicut ex* quadam *causa perfecta.* Et quod ipse sit continens omnia et conservans, patet per hoc quod *omnia* in ipso *consistunt custodita* ab exterioribus nocivis *et contenta* per conservationem propriae virtutis, *sicut in* quadam *omnipotente plantatione.* Sicut enim arbores conservantur per hoc quod sunt in terra plantatae ita omnia conservantur in hoc quod sunt firmata in omnipotenti Dei virtute. Quod etiam desiderant omnia divinam bonitatem ut finem, ostendit consequenter cum dicit quod ad ipsum *convertuntur omnia*, sicut singula ad proprios fines. Deinde, cum dicit: *et quod desiderant* et cetera, ostendit modum ordinis; et dicit quod bonum divinum *desiderant intellectualia quidem*, ut Angeli *et rationalia*, ut homines, *cognitive*; haec enim solum cognoscere possunt ipsum bonum quod est Deus. Sed sensibilia ipsum desiderant, inquantum desiderant aliquod sensibile bonum quod est similitudo summi boni. Sed plantae quae sunt expertes sensus, desiderant bonum divinum naturali motu vitalis desiderii, quia et ipsum bonum est ad quod naturali inclinatione tendunt per opera vitae in similitudinem aliquam summi boni. Ea vero quae carent vita, ut inanimata corpora, quae sunt tantum existentia, desiderant bonum divinum per aptitudinem ad participandum a Deo esse subsistens, ut ipsa aptitudo eorum intelligatur esse desiderium. Deinde, cum dicit: *secundum eamdem rationem* et cetera, ostendit quomodo praedictorum similitudo in sole inveniatur; et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita non principaliter, sed *secundum rationem imaginis, lumen* solare *congregat et convertit* ad se *omnia.* Ea enim quae vident, desiderant lumen solis ad videndum et ea quae moventur et quae illuminantur et quae calefiunt desiderant lumen solis, ut ad hoc necessarium; et similiter, quocumque modo aliqua contineantur, idest dependeant vel causentur a fulgoribus solis et ideo nominatur in Graeco ilios, scilicet quia *facit omnia* corpora esse *indestructibilia et congregat dispersa*, inquantum ea quae sunt in seipsis separata, communiter *ipsum desiderant*: aut ad hoc ut videant aut ad hoc quod moveantur aut ad hoc quod illuminentur aut ad hoc quod calefiant aut qualitercumque contineri a virtute luminis desiderant. Deinde, cum dicit: *et non dico* et cetera, removet errorem; et dicit quod praedicta non dixit secundum opinionem antiquorum, qui dicebant quod Deus erat sol, quod sol erat creator totius universi sensibilis et quod gubernat totum mundum sensibilem, sed secundum quod *invisibilia* Dei manifestantur *per ea quae facta sunt*, ut apostolus dicit, Rom. I.

Lectio 4

[84847] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 4 Postquam ostendit quomodo nomen sensibilis luminis in divinam praedicationem transferatur per quamdam similitudinem, nunc ostendit quomodo intel-

ligibile lumen ei attribuatur; et primo continuat se ad praecedentia; secundo, prosequitur intentum; ibi: *et dicendum* et cetera. Dicit ergo primo quod *haec* quae dicta sunt per praedicationem sensibilis luminis de Deo et de similitudine eius ad ipsum, dicta sunt *in* libro de *symbolica theologia*, sed *nunc* oportet considerare quomodo laudetur bonum divinum, nomine intelligibilis luminis. Non enim est intentio huius libri, tractare de nominibus sensibilium translatis in Deum, sed de nominibus intelligibilibus. Deinde, cum dicit: *et dicendum* et cetera, prosequitur intentum, scilicet de intelligibili lumine, quod signat in Deo causalitatem intelligibilis luminis; unde circa hoc, tria facit: primo tangit causalitatem luminis; secundo, ostendit quomodo Deus se habeat ad ea in quibus lumen causatur; ibi: *igitur* et cetera; tertio, ostendit quis est finis diffusionis huius luminis; ibi: *et intellectualia* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, tangit de causalitate intelligibilis luminis in Angelis; secundo, in animabus rationalibus; ibi: *omnem* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus, qui est per essentiam suam bonus, nominatur intelligibile lumen; Ioan. 8: *ego sum lux mundi, propter hoc, quidem, quod implet omnem supercoelestem mentem*, idest angelicam, *intelligibili lumine*, quod nihil est aliud quam cognitio veritatis. In hoc autem quod dicit: *implet*, designat perfectam veritatis cognitionem, Angelis a Deo datam. Deinde, cum dicit: *omnem autem* et cetera, ostendit causalitatem luminis in animabus; et primo, ponit duo quae facit divinum lumen in animabus; secundo, assignat modum utriusque; ibi: *et intellectuales* et cetera. Duorum autem quae facit divinum lumen in animabus, primum est: quod *ab omnibus animabus* quibus innascitur, *expellit omnem ignorantiam et errorem.* Ignorantia pertinet ad remotionem veritatis, sed error ad inhaesionem falsitatis; dicit autem: *ingignitur*, ut alludat ei quod dicitur II Petri, 1: *donec dies illucescat et Lucifer oriatur in cordibus vestris.* Unde patet quod hoc de Angelis non dixit, in quibus ignorantia et error locum non habent, licet in eis sit aliquorum nescientia, a qua purgantur, ut dicit Dionysius VII cap. coelestis hierarchiae. Non enim omnis nescientia ignorantia dici potest, sed solum nescientia eorum ad quae quis natus est et debet scire. Secundum est: quod *tradit sanctum lumen*; et nota quod dicit: *sanctum lumen*, tum quia a Deo immittitur, tum quia ad Deum cognoscendum nos ordinat. Et notandum quod non fuit usus verbo impletionis, sed simplicis traditionis, ad ostendendum quod cognitio veritatis est imperfecta in animabus in comparatione ad illam plenitudinem quam Angeli a Deo possident. Deinde, cum dicit: *et intellectuales* et cetera, exponit modum utriusque; et primo, primi; secundo, secundi; ibi: *et tradit* et cetera. Circa primum, considerandum est quod corporalis tenebra, tria facit in corporibus: primo enim reddit ea squalida et sordida ex eo quod non studiose purgantur quae in tenebris sunt; secundo, tenebrae reddunt animalia immobilia, unde plerisque animalium naturale est ut in nocte quiescant et in die moveantur, quia per lucem diriguntur in motu, videntia quo vadunt; tertio, tenebrae corporales concludunt, ut in tenebris aliquis non praeparet se ad aliquid agendum et naturaliter aliquam pigritiam ingerunt. Et haec tria facit etiam spiritualis tenebra, idest ignorantia veritatis: primo enim, contrahuntur ex ea sordes non solum errorum in intellectu, sed etiam pravarum affectionum in affectu et inordinatio actionum in actu, dum mala quae ignorat homo nec vitat nec purgat; secundo, tenebra reddit homines otiosos, qui, dum habent ignorantiam boni quod est finis et viae qua ad ipsum pervenitur, non se movent ad finem consequendum; tertio, reddit eos conclusos, quia dum non cognoscunt bonum, non aperitur eorum affectus per desiderium ad capiendum ipsum intra se. Sed haec tria removet intelligibile lumen, idest cognitio veritatis: et quantum ad primum, dicit quod intelligibile lumen *mundat intellectuales oculos ipsarum*, scilicet animarum, *a faece*, idest immunditia, *circumposita ipsis*, idest superveniente eis *ex ignorantia*; quantum ad secundum, dicit: *et movet*, scilicet ad bene agendum; et quantum ad tertium, dicit: *et aperit*, idest apertos reddit ad recipiendum per desiderium, *conclusos*, idest qui prius erant conclusi tenebris aggravantibus, idest tarditatem quamdam ad bonum immittentibus. Quia ergo conclusi erant, indigebant aperitione; quia aggravati, indigebant motione. Deinde, cum dicit: *et tradit* et cetera, ostendit modum et ordinem quomodo traditur sanctis animabus lumen intellectuale; et dicit primo quod quidem traditur unicuique lumen intelligibile, secundum determinatam mensuram, secundum illud Ephes. 4: *unicuique data est gratia, secundum mensuram donationis Christi*; et quia spiritualia gustata desiderium excitant quae prius ignorata contemnebantur, post primam receptionem luminis, gustata iam cognitione luminis veritatis, magis desideratur, et magis desiderantibus magis immittitur: effectus enim divinae gratiae multiplicantur, secundum multiplicationem desiderii et dilectionis, secundum illud Luc. 7: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; sic enim quaedam circulatio attenditur, dum ex lumine crescit desiderium luminis et ex desiderio aucto crescit lumen. Circulatio autem secundum suam naturam perpetua est et sic *semper* divinum lumen *extendit* animas *ad anteriora* per profectum, non tamen in omnibus aequaliter, sed *secundum proportionem ipsarum ad respectum* luminis: quaedam enim diligentius respiciunt ad lumen immissum, quae magis desiderant et magis proficiunt. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, ostendit quomodo Deus se habeat ad ea in quibus lumen intelligibile causat; et ponit tres habitudines, scilicet: diffusionis et excessus et comprehensionis. Quantum ad primum ergo dicit quod supersubstantiale *bonum*, licet sit *super omne lumen* et sensibile et intelligibile, tamen nominatur *lumen intelligibile*, inquantum est quidam *radius* et fons omnis intellectualis luminis: et ne intelligatur fons in se solo consistens, subdit quod est *effusio luminis* desuper manans; et ut sciatur ad quos manat, subdit quod ex sua plenitudine illuminat *omnem mentem supermundanam*, quantum ad Angelos assistentes et *circamundanam* quantum ad ministrantes, quorum ministerio mundus iste gubernatur, *et mundanam*, quantum ad animas; et non solum a principio illuminat mentes, naturalem cognitionem eis praebendo, sed etiam renovat omnes intellectuales virtutes ipsarum, novum lumen superfundendo gratiae et gloriae et novarum revelationum. Secundo, ponit id quod pertinet ad excessum et dicit quod lumen divinum excedit omnes mentes, licet in eas diffundatur, quia semper superexcessus est per suam substantiam. Tertio, ponit id quod pertinet ad comprehensionem, et dicit quod Deus omnia comprehendit quae sunt in praedictis mentibus, inquantum superiacet eis, sicut causa superior praehabet in se quod in effectibus inferioribus invenitur; unde, ad hoc exponendum, subdit quod ipse Deus, universaliter, *omnem dominationem*, seu potestatem *illuminativae virtutis*, idest quidquid pertinet ad cuiuscumque cognitionem vel ad quamcumque virtutem docendi, Deus in se *coassumens*, idest simul assumens, non per diversas virtutes diversa cognoscens, sicut nos colores visu et sonos auditu cognoscimus, sed secundum unam virtutem cognoscit omnia; et superhabet, quia excellentius unumquodque cognoscit quam ab aliquo cognoscatur; et praehabet, quia non acquirit cognitionem virtutis vel virtutem docendi ab aliquo, sed omnes ab ipso; et hoc competit ei, inquantum est principalis lucens, ut principium luminis et inquantum est super omnia lucens. Deinde, cum dicit: *et intellectualia* et cetera, ostendit finem et fructum causalitatis luminis; et dicit quod, per illuminationem congregat *omnia intellectualia*, idest Angelos *et rationalia*, idest homines *et* facit ea *indestructibilia*, quia dum uniuntur in veritate, in ea conservantur. Et hoc, consequenter, exponit ex opposito: *sicut* enim *ignorantia est divisiva eorum qui in errorem* inducuntur, *ita praesentia intellectualis luminis*, per quod cognoscitur veritas, congregat eos *qui illuminantur*, ad invicem et unit eos in una veritate cognita; manifestum est enim quod circa unum non contingit nisi uno modo verum dicere, sed multipliciter errare a veritate contingit. Et ideo illi qui cognoscunt veritatem, conveniunt in una sententia, sed illi qui ignorant, dividuntur per diversos errores. Est etiam praesentia luminis *perfectiva*, inquantum constituit in fine rei cognitae, quae est veritas et est etiam *conversiva*, idest revocativa ad veritatem, *convertens* homines *a multis opinionibus* quae non habent firmitatem veritatis; et non solum ab opinione ad certam scientiam transfert, sed etiam a veritate ad uniformitatem; et hoc est quod subdit, quod *congregat varias visiones* vel *ut magis proprie dicatur phantasias ad unam veram cognitionem*, per oppositum falsitatis. Et non solum convertit ad lumen veritatis sed etiam replet ipso lumine veritatis, quod in se est unum et aliorum unitivum.

Lectio 5

[84848] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 5 Postquam Dionysius tractavit de lumine, nunc agit de pulchro, ad cuius intellectum praeexigitur lumen; et circa hoc, duo facit, primo: praemittit quod pulchrum attribuitur Deo; secundo, ostendit modum quo ei attribuitur; ibi: *pulchrum autem* et cetera. Dicit ergo, primo, quod hoc supersubstantiale bonum quod est Deus *laudatur a sanctis theologis* in sacra Scriptura *sicut pulchrum*; Cant. I: *ecce tu pulcher es, dilecte mi; et sicut pulchritudo*; Psalm. 95: *confessio et pulchritudo in conspectu eius; et sicut dilectio*: I Ioan. 4: *Deus caritas est, et sicut diligibile*, ut in auctoritate canticorum inducta; *et quaecumque aliae sunt convenientes* Dei *nominationes*, ad pulchritudinem pertinentes: sive per causalitatem pulchritudinis, quod dicit propter pulchrum et pulchritudinem; sive secundum quod pulchritudo *gratiose* habetur, quod dicit propter dilectionem et diligibile. Deinde, cum dicit: *pulchrum autem* et cetera, ostendit quomodo Deo attribuitur; et circa hoc, tria facit: primo, praemittit quod differenter attribuitur Deo et creaturis pulchrum et pulchritudo; secundo, quomodo attribuitur creaturis; ibi: *haec enim* et cetera; tertio, quomodo attribuitur Deo; ibi: *supersubstantiale* et cetera. Dicit ergo primo quod *in causa* prima, scilicet Deo *non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo*, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno, unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, Deus tamen utrumque comprehendit in se, secundum unum et idem. Deinde, cum dicit: *haec enim* et cetera, ostendit qualiter attribuuntur creaturis; et dicit quod *in existentibus*, pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum ita quod *pulchrum* dicitur hoc *quod participat pulchritudinem*; pulchritudo autem participatio primae causae quae omnia pulchra facit: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus partici-

pata. Deinde, cum dicit: *supersubstantiale* et cetera, ostendit quomodo praedicta Deo attribuantur: et primo, quomodo attribuatur ei pulchritudo; secundo, quomodo attribuatur ei pulchrum; ibi: *pulchrum autem* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus qui est *supersubstantiale pulchrum, dicitur pulchritudo* propter hoc quod *omnibus* entibus creatis dat *pulchritudinem*, secundum *proprietatem uniuscuiusque*: alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia huius et illius corporis. Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, inquantum est *causa consonantiae et claritatis* in omnibus: sic enim hominem pulchrum dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum. Quomodo autem Deus sit causa claritatis, ostendit subdens, quod Deus immittit omnibus creaturis, cum quodam fulgore, traditionem sui radii luminosi, qui est fons omnis luminis; quae quidem traditiones fulgidae divini radii, secundum participationem similitudinis sunt intelligendae et istae traditiones sunt *pulchrificae*, idest facientes pulchritudinem in rebus. Rursus exponit aliud membrum, scilicet quod Deus sit causa consonantiae in rebus; est autem duplex consonantia in rebus: prima quidem, secundum ordinem creaturarum ad Deum et hanc tangit cum dicit quod Deus est causa consonantiae, *sicut vocans omnia ad seipsum*, inquantum convertit omnia ad seipsum sicut ad finem, ut supra dictum est et propter hoc pulchritudo in Graeco callos dicitur quod est a vocando sumptum; secunda autem consonantia est in rebus, secundum ordinationem earum ad invicem; et hoc tangit cum subdit, quod congregat omnia in omnibus, ad idem. Et potest hoc intelligi, secundum sententiam Platonicorum, quod superiora sunt in inferioribus, secundum participationem; inferiora vero sunt in superioribus, per excellentiam quamdam et sic omnia sunt in omnibus; et ex hoc quod omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam, sequitur quod omnia ad idem ultimum ordinentur. Deinde, cum dicit: *pulchrum autem* et cetera, ostendit quomodo pulchrum de Deo dicitur; et primo ostendit quod dicitur secundum excessum; secundo, quod dicitur per causam; ibi: *ex pulchro isto* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, proponit excessum; secundo, exponit; ibi: *et semper existens* et cetera. Excessus autem est duplex: unus in genere, qui significatur per comparativum vel superlativum; alius extra genus, qui significatur per additionem huius praepositionis: super; puta, si dicamus quod ignis excedit in calore excessu in genere, unde dicitur calidissimus; sol autem excedit excessu extra genus, unde non dicitur calidissimus sed supercalidus, quia calor non est in eo, eodem modo, sed excellentiori. Et licet iste duplex excessus in rebus causatis non simul conveniat, tamen in Deo simul dicitur et quod est pulcherrimus et superpulcher; non quod sit in genere, sed quod ei attribuuntur omnia quae sunt cuiuscumque generis. Deinde, cum dicit: *et semper existens* et cetera, exponit quod dixerat; et primo, exponit quare Deus dicatur pulcherrimus; secundo, quare dicatur superpulcher; ibi: *et sicut* et cetera. Sicut enim aliquid dicitur albius, quia est nigro impermixtius, ita dicitur aliquid pulchrius per remotionem a defectu pulchritudinis. Est autem duplex defectus pulchritudinis in creaturis: unus, quod quaedam sunt quae habent pulchritudinem variabilem, sicut de rebus corruptibilibus apparet et hunc defectum primo excludit a Deo, dicens quod Deus semper est pulcher secundum idem et eodem modo et sic excluditur alteratio pulchritudinis; et iterum, non est in eo generatio aut corruptio pulchritudinis, neque iterum augmentum vel diminutio eius, sicut in rebus corporalibus apparet. Secundus autem defectus pulchritudinis est quod omnes creaturae habent aliquo modo particulatam pulchritudinem sicut et particulatam naturam; hunc defectum excludit a Deo, quantum ad omnem modum particulationis: et dicit quod Deus non est in aliqua parte pulcher et in alia turpis, sicut in rebus particularibus contingit quandoque; neque etiam est in aliquo tempore et in aliquo non, sicut contingit in his quorum pulchritudo cadit sub tempore; neque iterum est pulcher quantum ad unum et non quantum ad aliud, sicut contingit in omnibus quae sunt determinata ad unum determinatum usum vel finem: si enim applicentur ad aliud, non servabitur consonantia unde nec pulchritudo; neque iterum est in aliquo loco pulcher et in alio non pulcher, quod quidem in aliquibus contingit propter hoc quod quibusdam videntur pulchra et quibusdam non videntur pulchra, sed Deus quoad omnes et simpliciter pulcher est. Et omnium praemissorum assignat rationem, cum subdit quod ipse est pulcher *secundum seipsum*; per quod, excluditur quod non est pulcher secundum unam partem tantum, neque in aliquo tempore tantum, neque in aliquo loco tantum; quod enim alicui secundum se et primo convenit, convenit et toti et semper et ubique. Iterum, Deus est pulcher in seipso, non per respectum ad aliquod determinatum et ideo non potest dici quod ad aliquid sit pulcher et ad aliquid non pulcher et neque quibusdam pulcher et quibusdam non pulcher. Iterum, est semper et uniformiter pulcher, per quod excluditur primus defectus pulchritudinis, scilicet variabilitas. Deinde, cum dicit: *et sicut omnis* et cetera, ostendit qua ratione dicatur Deus superpulcher, in quantum in seipso habet excellenter et ante omnia alia, fontem totius pulchritudinis. In ipsa enim *natura simplici et supernaturali* omnium *pulchrorum* ab ea derivatorum praeexistunt *omnis pulchritudo et omne pulchrum*, non quidem divisim, sed *uniformiter* per modum quo multiplices effectus in causa praeexistunt. Deinde, cum dicit: *ex pulchro isto* et cetera, ostendit quomodo pulchrum de Deo dicitur secundum causam; et primo ponit causalitatem pulchri; secundo, exponit; ibi: *et est principium* et cetera. Dicit ergo primo quod *ex pulchro isto* provenit *esse omnibus existentibus*: claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum est; omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod subdit, quod *singula* sunt *pulchra secundum propriam rationem*, idest secundum propriam formam; unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur. Similiter etiam dictum est quod de ratione pulchritudinis est consonantia, unde omnia, quae, qualitercumque ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt; et hoc est quod subdit, quod *propter pulchrum* divinum sunt *omnium* rationalium creaturarum *concordiae*, quantum ad intellectum; concordant enim qui in eamdem sententiam conveniunt; *et amicitiae*, quantum ad affectum; *et communiones*, quantum ad actum vel ad quodcumque extrinsecum; et universaliter omnes creaturae, quantamcumque unionem habent, habent ex virtute pulchri. Deinde, cum dicit: *et est principium* et cetera, exponit quod primo dixerat de causalitate pulchri; et primo, quantum ad rationem causandi; secundo, quantum ad diversitatem causatorum; ibi: *hoc unum bonum* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, assignat secundum quam rationem pulchrum dicitur causa; secundo, infert quoddam corollarium ex dictis; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod pulchrum quidem est *principium omnium sicut causa effectiva* dans esse; et sicut causa *movens* et sicut causa *continens*, idest conservans omnia; haec enim tria videntur ad rationem causae efficientis pertinere: ut det esse, moveat et conservet. Sed causa agens, quaedam agit ex desiderio finis, quod est agentis imperfecti, nondum habentis quod desiderat; sed agentis perfecti est ut agat per amorem eius quod habet et propter hoc subdit quod pulchrum, quod est Deus, est causa effectiva et motiva et continens, *amore propriae pulchritudinis*. Quia enim propriam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare, sicut possibile est, scilicet per communicationem suae similitudinis. Secundo ait quod pulchrum, quod est Deus, est *finis omnium sicut finalis causa* omnium rerum. Omnia enim facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur. Tertio, est causa *exemplaris*, quia omnia distinguuntur secundum pulchrum divinum et huius signum est quod nullus curat effigiare vel repraesentare, nisi ad pulchrum. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, infert quoddam corollarium ex dictis; et dicit quod, quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem, quia omnia *desiderant pulchrum et bonum*, sicut *causam* omnibus modis; et quia nihil est *quod non participet pulchro et bono*, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam; et ulterius, etiam, audacter *hoc dicere* poterimus *quod non-existens*, idest materia prima *participat pulchro et bono*, cum ens primum non-existens habeat quamdam similitudinem cum pulchro et bono divino: quoniam pulchrum et bonum *laudatur* in Deo per *omnium ablationem*; sed in materia prima, consideratur ablatio per defectum, in Deo autem per excessum, in quantum supersubstantialiter existit. Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.

Lectio 6

[84849] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 6 Postquam Dionysius exposuit, secundum quam rationem pulchrum sit causa, hic ostendit quorum sit causa; et circa hoc duo facit: primo, proponit in generali; secundo prosequitur distinguendo per singula; ibi: *ex hoc* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *bonum et pulchrum*, quamvis sit *unum* esse, *est* tamen *causa omnium bonorum et pulchrorum*, quae sunt multa. Deinde, cum dicit; *ex hoc* et cetera, prosequitur per singula, de his quorum pulchrum est causa; et primo, quantum ad ipsum ens; secundo, quantum ad unum; ibi: *unitiones* et cetera; tertio, quantum ad ordinem; ibi: *providentiae* et cetera; quarto, quantum ad motum et quietem; ibi: *stationes* et cetera. Dicit ergo, quod ex pulchro causantur *omnes essentiae substantiales* entium. Omnis enim essentia vel est forma simplex vel habet complementum per formam; forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate; claritas autem est de ratione pulchritudinis, ut dictum est. Deinde, cum subdit: *unitiones* et cetera, ponit ea quae pertinent ad considerationem unius. Ubi considerandum est quod unum addit supra rationem entis, indivisionem: est enim unum, ens indivisum; unde unitati distinctio sive discretio opponitur; et ideo, primo, ponit *unitiones* et *discretiones* rerum a divina pulchritudine causari. Unum autem in substantia facit idem, distinctio autem in substantia facit diversitatem et ideo subiungit: *identitates* et *alteritates* idest diversitates. Ex uno autem in qualitate causatur simile, ex discretione autem

dissimile et ideo subiungit: *similitudines, dissimilitudines.* Similiter autem, unum in quantitate causat aequalitatem et discretio inaequalitatem, sed de his mentionem non facit, quia pertinent ad commensurationem rerum, de qua post aget. Observatur autem hoc in rebus, quod et dissimilia in aliquo conveniunt: sicut contraria, in genere et materia; et quae uniuntur secundum aliquid, manent distincta: sicut partes in toto; et ideo subdit: *communiones contrariorum*, quantum ad primum; *et incommixtiones unitorum*, quantum ad secundum. Haec autem omnia ad causalitatem pulchri reducuntur, quia pertinent ad consonantiam, quae est de ratione pulchritudinis, ut supra dictum est. Deinde, cum dicit: *providentiae superiorum* et cetera, enumerat ea quae pertinent ad ordinem rerum; et primo, quantum ad actionem, prout superiora provident inferioribus, quod tangit cum dicit *alternae habitudines coordinatorum*, idest aequalium; et prout inferiora convertuntur ad recipiendum a superioribus, perfectionem et regimen; et hoc est quod dicit: *conversiones minus habentium.* Secundo, tangit ea quae pertinent ad existentiam rerum in seipsis; et hoc est quod subdit quod ex pulchro sunt *mansiones conservativae eorumdem*, idest, aliquorum in seipsis. Ex hoc enim aliquid conservatur quod infra limites naturae suae manet; si enim totaliter extra se efflueret, periret; sed addit: *et intransmutabiles collocationes*, idest fundationes; sicut enim ex hoc quod aliquid manet in seipso, conservatur, ita ex hoc quod habet aliquid firmum in seipso super quod fundatur, intransmutabile est. Tertio ponit ea quae pertinent ad mansionem unius rei in alia. Unde sciendum est quod, cum ex aliquibus aliquid constitui oportet, primo quidem requiritur quod partes conveniant: sicut multi lapides conveniunt ad invicem ex quibus constituitur domus et similiter omnes partes universi conveniunt in ratione existendi; et hoc ideo dicit, quia non solum ex pulchro sunt mansiones rerum in seipsis, sed etiam *communiones omnium in omnibus* secundum *proprietatem uniuscuiusque*; non enim uno modo omnia sunt in omnibus, sed superiora quidem in inferioribus participatione, inferiora vero in superioribus excellenter et tamen omnia cum omnibus aliquid commune habent. Secundo, requiritur in partibus quod in hoc etiam quod diversae sunt, invicem coaptari possint; non enim ex coemento et lapide fieret domus, nisi invicem coaptarentur et similiter partes universi coaptantur, inquantum possunt cadere sub uno ordine; et hoc est quod dicit: *et adaptationes.* Tertio, requiritur quod una pars iuvetur ex alia: sicut paries et tectum sustentantur ex fundamento et tectum cooperit parietem et fundamentum et similiter in universo superiora dant perfectionem inferioribus et in inferioribus virtus superior manifestatur; et hoc est quod dicit: *et inconfusae amicitiae*, quia mutuum iuvamentum est absque praeiudicio distinctionis rerum. Quarto, requiritur debita proportio in partibus, ut scilicet tale sit fundamentum quod congruat aliis partibus; et hoc est quod dicit: *et harmoniae cunctae rei*, idest omnium partium universi. Harmonia enim causatur in sonis ex debita proportione numerorum. Partibus ergo sic dispositis, sequitur earum compositio in toto, secundum quod ex omnibus partibus universi constituitur una rerum universitas; et hoc est quod subdit: *in omni*, idest in universo, *concretiones.* Haec autem concretio partium in universo attenditur dupliciter: primo quidem per modum localis continentiae, secundum quod superiora sunt in entibus, aliquo modo, locus inferiorum vel spiritualis vel corporalis; et hoc est quod subdit: *indissolubiles continentiae existentium* secundum scilicet quod superiora continent inferiora, indissolubili ordine. Secundo, quantum ad temporis successionem, sed tamen in generabilibus et corruptibilibus, in quibus posteriora prioribus succedunt; et hoc est quod subdit:

indeficientes successiones eorum quae fiunt. Dicuntur autem indeficientes successiones rerum, non quia in perpetuum durent genera, sed quia absque interpolatione succedunt quaedam quibusdam, quamdiu durat iste cursus mundi. Haec autem omnia dicit ex pulchritudine causari, inquantum pertinent ad rationem consonantiae, quae est de ratione pulchritudinis. Deinde, cum dicit: *stationes omnes* et cetera, prosequitur de quiete et motu, quae etiam, inquantum important aliquam habitudinem unius ad alterum, pertinent ad rationem consonantiae et pulchritudinis; et circa hoc, tria facit: primo, proponit causalitatem pulchri, respectu quietis et motus; secundo, exponit quosdam motus qui videbantur non motus; ibi: *et moveri* et cetera; tertio, concludit propositum; ibi: *igitur* et cetera. Dicit ergo primo quod ex pulchro divino causantur *omnes stationes*, idest quietes, *et motus* sive sint *mentium* sive *animarum* sive *corporum.* Et hoc ideo dicit, quia illud plerumque *quod est super omnem* quietem *et motum* est causa omnibus et quietis et motus, inquantum collocat *unumquodque in* propria sua *ratione* in qua res habet suam stationem et inquantum movet omnia *ad divinum motum*, quia motus omnium ordinantur ad motum quo moventur in Deum, sicut motus qui sunt ad fines secundos, ordinantur ad motum qui est ad finem ultimum. Forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem; ordo autem ad finem, ad consonantiam; et sic motus et quies reducuntur in causalitatem pulchri.

Lectio 7

[84850] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 7 Quia Dionysius fecerat mentionem de motibus mentium et animarum quae videntur immobiles, hic exponit quales sint motus ipsarum; et primo, quales sint motus angelicarum mentium; secundo, quales sint motus animarum rationalium; ibi: *animae autem* et cetera. Considerandum est autem quod, sicut dicit philosophus in III de anima, duplex est motus: unus qui est actus imperfecti, idest existentis in potentia et talis est motus rerum corporalium quae secundum hoc moveri dicuntur sive secundum substantiam sive secundum quantitatem sive secundum qualitatem sive secundum locum, inquantum exeunt de potentia in actum; alius autem est motus perfecti, secundum quod ipsa operatio existentis in actu, manens in ipso operante, motus dicitur, ut sentire, intelligere et velle. Sic igitur accipiens motum, distinguit angelicarum mentium motum in tria ad similitudinem motus localis, qui est perfectior inter motus corporeos, scilicet in circularem, rectum et obliquum. Est autem in motu circulari duo considerare: unum, scilicet, quod est uniformis; aliud vero, quod motus circularis est sine principio et fine. Intellectualis ergo operatio qua mentes angelicae Deum contemplantur circulari motui comparatur, quia uniformiter se habent in Dei contemplatione et ipse Deus est sine principio et fine; et ideo dicit quod *mentes* angelicae, quae sunt divina participatione uniformes, *dicuntur moveri circulariter* intelligendo Deum, inquantum moventur *unite*, idest uniformiter, per illuminationes ex pulchro procedentes et bono, quae sunt sine principio et sine termino. De proprietate autem motus recti est quod inveniatur in eo principium et finis et quod sit in eo ordo et difformitas secundum propinquitatem ad principium et finem; unde motus rectus in eis dicitur, secundum quod intendunt ad providendum inferioribus: cuius qui-

dem providentiae principium fit ab ipso Angelo providente, terminus autem est in eo ad quod ultimo providentia pertingit. Et in hoc motu, non invenitur uniformitas, quia propinquioribus perfectiva prius provident; et hoc est quod dicit quod *in directum* moventur per hoc quod *procedunt* ad providendum inferioribus: eorum enim providentia transit per omnia inferiora, ad modum cuiusdam rectae lineae. De proprietate autem motus obliqui est quod sit medius inter circularem et rectum, habens aliquid de utroque; et hic motus convenit Angelis, inquantum regulariter moventur ad providendum inferioribus (quod ad motum rectum pertinet) ex ipsa contemplatione Dei (quod pertinet ad motum circularem); et hoc est quod dicit, quod *oblique* moventur angelicae mentes per hoc quod, dum provident inferioribus, non egrediuntur ab uniformitate sui motus; quae quidem uniformitas vel identitas eis convenit ex hoc quod *indesinenter* circumeunt, quasi chorizantes, per uniformem contemplationem, *circa causam* totius identitatis, quae est *pulchrum et bonum* divinum. Deinde, cum dicit: *animae autem* et cetera, exponit motum animae; et primo, circularem eius motum; secundo, motum obliquum; ibi: *oblique* et cetera; tertio, motum rectum; ibi: *in directum* et cetera. Est autem considerandum quod oportet aliter motum circularem animae quam Angeli exponere; cum enim motus Angeli et animae sit operatio eius, circularitas autem motus rationem uniformitatis exprimat, necesse est eo modo circularem motum Angelo et animae attribuere, inquantum competit eis uniformitas intellectualis operationis. Angelus autem intelligit, non quidem accipiendo a rebus, sed accipiendo lumen a primo uno simplici, scilicet Deo; unde maxime in operatione intellectuali Angeli attendendum est secundum quod ab ipso Deo illuminatur, et ideo supra dixit quod *divinae mentes* moventur *circulariter, illuminationibus pulchri et boni.* Animae autem connaturale est quod intelligat accipiendo a rebus exterioribus quae sunt multiformes et divisae, unde in hac receptione non potest attendi circularitas motus eius, sed magis in hoc quod a rebus exterioribus revocatur: primo quidem, in seipsam conversa; secundo, elevata in considerationem angelicarum virtutum; tertio autem, usque ad ipsum Deum. Hoc est ergo quod dicit, quod *motus circularis animae* est secundum quod *ab exterioribus* intrat *ad seipsam* et ibi uniformiter convolvitur, *sicut in quodam circulo*, secundum suas intellectuales virtutes; quae quidem convolutio dirigit virtutem animae, ut non erret: manifestum est enim quod anima, discurrendo de uno ad aliud sicut de effectu in causam vel de uno simili ad aliud vel de contrario in contrarium, ratiocinatur multipliciter; sed omnis ista ratiocinatio diiudicatur per resolutionem in prima principia, in quibus non contingit errare, ex quibus anima contra errorem defenditur, quia ipsa prima principia simplici intellectu absque discursu cognoscuntur et ideo eorum consideratio, propter sui uniformitatem, circularis convolutio nominatur. Per hanc ergo convolutionem, primo congregatur ad seipsam, considerans id quod in natura sua habet ut cognoscat; deinde, sic uniformis facta, unitur per huiusmodi convolutionem, unitis virtutibus, scilicet angelicis, inquantum per similitudinem huius uniformis apprehensionis, uniformitatem Angelorum aliquo modo considerat; et ulterius per istam convolutionem, manuducitur *ad pulchrum et bonum*, idest Deum, *quod est super omnia existentia* et est maxime *unum et idem* et est *sine principio et interminabile*, quae pertinent ad rationem circuli, ut dictum est; et ideo circularitas motus animae, completur in hoc quod ad Deum manuducit. Deinde, cum dicit: *oblique autem* et cetera, describit motum obliquum animarum, qui etiam aliter accipitur in anima et in Angelis. In Angeli enim operatione, nulla est difformitas, secundum quod ipse intelligit; sed, secundum quod providet inferioribus, eius provisio per diversa variatur; et ideo motus obliquus, qui compositus est ex recto et circulari, habens in se aliquid uniformitatis et difformitatis, in Angelis attenditur unus, secundum quod sic provident inferioribus quod tamen manent in uniformi consideratione Dei; sed anima in sua naturali cognitione difformitatem habet, inquantum nata est non cognoscere nisi discurrendo per diversa; uniformitas autem in ipsa est, secundum quod subditur uniformi principio, a quo accipit. Sic ergo motus obliquus ex uniformitate et difformitate compositus, in anima attenditur secundum quod uniformes Dei illuminationes recipit non uniformiter, sed differenter secundum suum modum. Hoc est ergo quod dicit, quod *anima movetur oblique inquantum illuminatur divinis cognitionibus secundum suam proprietatem non* quidem *intellectualiter et singulariter*, idest simpliciter sicut Angeli, *sed rationabiliter et diffuse*, idest discursive et diffundendo se per diversa; et hoc exponit subdens: *sicut operationibus commixtis*, quodam enim modo se commiscet rebus, inquantum se ad diversa cognoscenda diffundit; *et transitivis*, quod refertur ad hoc quod dixit *rationabiliter*: est enim proprium rationis transire sive discurrere ab uno in aliud. Deinde, cum dicit: *in directum autem* et cetera, exponit rectum motum animae, qui de sui ratione habet difformitatem. Difformitas autem in operatione Angeli attendebatur secundum provisionem inferiorum, sed in anima secundum apprehensionem variam et multiformem diversorum, ex quibus cognitiones simplicium et uniformium capit. Dicit ergo quod *in directum* movetur anima, *quando non* ingreditur *ad seipsam* ita quod quadam *singulari*, idest simplici *intellectualitate* operetur, quia hoc pertinet ad circularem motum ipsius ut dictum est, *sed* quando *progreditur ad* res exteriores, *quae sunt circa* ipsam, a quibus *sicut a quibusdam signis* variis et multiplicibus elevatur ad contemplandum res *simplices et unitas.* Patet autem haec sufficientia et distinctio horum motuum animae, quia anima vel a sui uniformitate progreditur in superiora magis uniformia et sic est motus circularis ipsius totus uniformis; vel ex influentia uniformis illuminationis accipit cognitionem variam et multiformem et sic est motus obliquus eius; vel e converso ex multiformibus et variis in simplicem cognitionem proficit et sic est motus eius rectus.

Lectio 8

[84851] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 8 Expositis motibus Angeli et animae, hic concludit causalitatem pulchri et boni respectu tam horum quam omnium aliorum motuum et quietum; et primo, manifestat causalitatem pulchri et boni circa differentias motuum et quietum; secundo, circa differentias omnium rerum; ibi: *etenim ex ipso* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *pulchrum et bonum est causa* ipsorum motuum mentium et animarum, de quibus iam dictum est et etiam *trium motionum sensibilium*, quae sunt *in hoc* universo: quia etiam in rebus sensibilibus invenitur motus circularis, ut in corporibus coelestibus; et motus rectus, ut in gravibus et levibus; et motus obliquus, ut in animalibus; et cum immobilia et quieta sint priora secundum naturam, his quae moventur, cum primum cuiuslibet motus sit ab aliquo immobili, *pulchrum et bonum multo prius est causa mansionum uniuscuiusque*, quae quidem attenditur secundum quod una res dicitur esse

in alia *et stationum*, secundum quod una res quiescit in alia *et collocationum*, secundum quod una res per aliam conservatur et firmatur. Horum, autem, *pulchrum et bonum* divinum *quod est super omnem stationem et motum* creaturarum, causa est non solum productiva, sed etiam *contentiva*, idest conservativa et causa finalis *et ad quod et cuius gratia*, sicut in causam finalem: ad finem enim consequendum movemur et eius gratia operamur; unde quod dicit: *ad quod* pertinet ad ipsam nominationem finis; quod autem dicit: *cuius gratia* respicit intentionem secundum quod volentes unum, tendimus in illud quasi in finem. Deinde, cum dicit: *etenim ex ipso* et cetera, colligit universam causalitatem pulchri et boni, circa omnes rerum differentias: et primo, ponit differentias rerum quae causantur ex pulchro et bono; secundo, diversos modos causandi qui attribuuntur pulchro et bono; ibi: *et simpliciter* et cetera. Circa primum: primo, ponit substantiales differentias, dicens; ideo oportet quod omnis statio et motus causetur ex pulchro et bono, quia ex ipso causantur omnes rerum differentiae: *ex ipso* enim sicut ex causa activa *et per ipsum*, sicut per causam exemplarem, secundarie est omnis *substantia* cuiuscumque sit speciei *et omnis vita* sive sit *mentis* angelicae quae sic vivit quod non vivificat corpus sive *animae* quae vivificat corpus. Deinde, descendit ad res corporales: in quibus, primo, considerantur differentiae ad quantitatem continuam pertinentes; et dicit quod ab ipso causantur omnes parvitates, aequalitates, magnitudines rerum omnis naturae corporalis. Differentiae autem quantitatis sunt magnum et parvum, quorum medium est aequale, ut dicitur in X Metaph. Haec autem signant quantitatem indeterminatam; sed quaedam aliae sunt quae significant quantitatem determinatam, ut bicubitum, tricubitum; et ad huiusmodi exprimenda, subdit: *mensurae omnes.* Ex determinatione autem quantitatum, consurgit proportio quae est habitudo unius quantitatis ad aliam; et ideo subdit: *existentium proportiones.* Proportiones autem quaedam sunt convenientes secundum naturam et conditionem rerum et quaedam non convenientes; proportiones autem in sonis vocantur harmoniae et, per quamdam similitudinem, proportiones convenientes quarumcumque rerum harmoniae dicuntur; unde subdit: *et harmoniae.* Est autem, in quantitate continua, considerare ipsam continuitatis rationem; ad quam pertinet quod subdit: *et concretiones.* De ratione autem continui est quod dividatur; divisio autem constituit rationem totius et partis, quia pars est in quam dividitur totum; et ideo subdit: *totalitatis partes.* Deinde, accedit ad quantitatem discretam, quae est numerus, cuius principium est unum; unde subdit: *omne unum et multitudo.* Est autem in ipsa multitudine quamdam unitatem considerare, secundum quod ex multis unum constituitur vel secundum continuationem aut contactum partium, ad quod pertinet quod subdit: *et coniunctiones partium*, aut quocumque modo; ad quod pertinet: *omnis multitudinis unitiones.* Ex unitione autem partium resultat forma, quae est perfectio totius; unde subdit: *perfectiones totalitatum.* Deinde, accedit ad differentias diversorum generum; unde subdit: *quale*, quantum ad genus qualitatis; *quantum*, secundum genus quantitatis; *quotum*, prout dicit ordinem secundum genus situs vel *quotum*, quantum ad quantitatem discretam secundum quod importat numerum; et subdit: *infinitum*, quod convenit quantitati continuae quidem secundum divisionem; discretae vero secundum appositionem; et subdit: *comparationes*, quantum ad genus relationis et *discretiones*, idest differentiae. Quantum ad idem ergo comparatio pertinet ad relationem convenientiae: ut idem, aequale, simile; discretio vero, ad relationem differentiae: ut diversum, inaequale, dissimile. Et quia posuit infinitum et relationem, quasi consequentia quantitatem et qualitatem, circa utrumque differentias quasdam considerat: et primo, quidem, circa infinitum considerat ipsam infinitatem, cum dicit; *omnis infinitas, omnis finis*; et effectivum finis, cum dicit: *diffinitiones omnes*: dicit enim aliquid infinitum secundum quod est indeterminatum. Deinde, ponit diversitates comparationum: comparatur autem aliquid alteri, secundum prius et posterius et quantum ad hoc dicit: *ordines*, et secundum magis et minus et quantum ad hoc dicit: *excessus*, et quantum ad causam et causatum: et sic dicit: *elementa*, propter causas materiales; *et formae*, propter causas formales. Ulterius, procedit ad actiones; et primo ponit divisionem secundum substantiam et virtutem et operationem; deinde dicit processum operationis in homine: in qua, primo, est *habitus* animae; secundo, *sensus*, idest cognitio vel apprehensio; tertio, *verbum*; quarto, exterius *factum*; iterum, sic factionem distinguit: in corporibus enim est actio per contactum, et quantum ad hoc dicit: *omnis tactus*; in intellectu autem per scientiam, quae est quidam contactus intellectus; in voluntate vero per unitionem, quae est etiam quidam tactus voluntatis, unde subdit: *omnis scientia, omnis unitio.* Deinde, cum dicit: *et simpliciter* et cetera, ostendit diversos modos causandi qui conveniunt pulchro et bono; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quomodo pulchrum et bonum est diversimode causa rerum; secundo, quod omnis causalitas rerum in ipso praeexistit; ibi: *et in ipso* et cetera; tertio, ostendit quomodo ab ipso omnis causalitas derivatur; ibi: *et simpliciter* et cetera. Dicit ergo, primo, universaliter loquendo: *omne* quod est, est *ex pulchro et bono* quod est Deus, sicut ex principio effectivo; *et in pulchro et bono est*, sicut in principio contentivo vel conservativo; *et ad pulchrum et bonum convertitur*, ipsum desiderans, sicut ad finem, et non solum est finis ut desideratus, sed etiam inquantum omnes substantiae et actiones ordinantur in ipsum, sicut in finem; et hoc est quod subdit: *et omnia quaecumque sunt et fiunt, propter pulchrum et bonum sunt et fiunt et ad ipsum omnia inspiciunt*, sicut ad causam exemplarem, quam habent ut regulam suae operationis; *et ab ipso moventur*, sicut a causa movente; *et continentur* et conservantur in suo motu et actione. Non autem movet res propter aliquem finem extraneum, sed *gratia* sui *ipsius*, quantum ad suam intentionem, *et propter ipsum* attingendum a rebus. Deinde, cum dicit: *et in ipso* et cetera, ostendit quod omnis causalitas aliarum causarum, in ipso praeexistit; et dicit quod *in ipso* est *omne principium* tam *exemplare*, quam *finale, efficiens, formale et elementale*, idest materiale, sicut effectus sunt in virtute suae causae. Deinde, cum dicit: *et simpliciter omne* et cetera, ostendit quomodo ab ipso derivantur; et dicit quod universaliter *omne principium* rerum productivum et omne principium conservativum *et omnis continentia* et *omnis finis* et, *ut* breviter *dicam, omnia existentia, sunt ex pulchro et bono et omnia non-existentia supersubstantialiter*, quia scilicet negationes omnium rerum conveniunt Deo per suum excessum. Quod autem dicitur Deus esse omnium principium et finis est supra modum aliorum principiorum et perfectio huius est super perfectionem aliorum. Hanc autem universalem causalitatem pulchri et boni, confirmat per auctoritatem Scripturae, subdens: *quoniam ex ipso*, ut ex principio effectivo; *et per ipsum*, sicut per principium exemplare; *et in ipso*, sicut in principio contentivo; *et ad ipsum*, sicut ad finem, sunt *omnia, sicut dicit sanctus sermo* apostoli, Rom. 9. Quomodo autem omnis causalitas attribuatur pulchro et bono ex supra dictis haberi potest.

Lectio 9

[84852] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 9 Postquam Dionysius determinavit de pulchro et bono quae incitant ad amandum, hic determinat de ipso amore; et primo, per verba propria; secundo, per verba Hierothei, ibi: *haec et nobilis* et cetera; circa primum, duo facit: primo, determinat de amore divino; secundo, ostendit quomodo Deus et amor et amabilis dicatur; ibi: *quid autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, determinat de ipso amore; secundo, de extasi, quae est effectus amoris; ibi: *est autem* et cetera; tertio, de zelo, qui est quaedam amoris species; ibi: *propter quod* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, determinat de amore; secundo, excludit quamdam obiectionem; ibi: *et non aliquis* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo Deus est obiectum amoris; secundo, quomodo Deus amat; ibi: *confidit* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quid sit obiectum amoris; secundo quomodo singulis est amor respectu singulorum; ibi: *et propter ipsum* et cetera; tertio, quid facit amor in amantibus; ibi: *et omnia* et cetera. Dicit ergo, primo, quod, ex quo pulchrum et bonum est finis omnium, consequens est quod *pulchrum et bonum* sit *amabile* ab omnibus, *desiderabile* et *diligibile*, quia obiectum desiderii et amoris est pulchrum et bonum. Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod amor ad appetitum pertinet. Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum; quod patet inspicienti per singula: nihil enim desideratur nisi quod est amatum; neque aliquis gaudet de re habita, nisi quia amat eam; nec aliquis tristatur de aliquo, nisi quia est contrarium amato. Et ideo oportet quod ratio amoris accipiatur ex eo quod est commune obiectum appetitus. Hoc autem est bonum. Ex hoc igitur aliquid dicitur amari, quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia inquantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam. Sed tamen contingit quod bonum amatum totaliter est absens amanti et sic causatur in amante desiderium amati; quandoque autem est totaliter praesens ei et sic causatur in eo delectatio vel gaudium de amato; et per contrarium, de eius absentia causatur timor et tristitia de ipso et per consequens aliae affectiones quae ab his derivantur. Sic igitur patet in quo differt quod dicit: *desiderabile et amabile*; nam desiderium est quidam effectus amoris. Quod autem dicit: *diligibile*, determinat quemdam modum amoris: cum enim amor ad appetitum pertineat, secundum ordinem appetituum est ordo amorum. Est autem imperfectissimus appetituum, naturalis appetitus absque cognitione, quod nihil aliud importat quam inclinationem naturalem. Supra hunc autem est appetitus sensibilis, qui sequitur cognitionem, sed est absque libera electione. Supremus autem appetitus est qui est cum cognitione et libera electione: hic enim appetitus quodammodo movet seipsum, unde et amor ad hunc pertinens est perfectissimus et vocatur dilectio, inquantum libera electione discernitur quid sit amandum. Deinde, cum dicit: *et propter ipsum* et cetera, ostendit quomodo amor conveniat singulis, respectu singulorum. Unde considerandum est quod, cum amor importet habitudinem appetitus ad bonum amantis, tot modis contingit aliquid amari, quot modis contin-

git aliquid esse bonum alterius. Quod quidem, primo, contingit dupliciter; nam bonum dupliciter dicitur, sicut et ens: dicitur enim, uno modo ens proprie et vere, quod subsistit ut lapis et homo; alio modo quod non subsistit, sed eo aliquid est, sicut albedo non subsistit, sed ea aliquid album est. Sic igitur bonum dupliciter dicitur: uno modo, quasi aliquid in bonitate subsistens; alio modo, quasi bonitas alterius, quo scilicet alicui bene sit. Sic igitur dupliciter aliquid amatur: uno modo, sub ratione subsistentis boni et hoc vere et proprie amatur, cum scilicet volumus bonum esse ei; et hic amor, a multis vocatur amor benevolentiae vel amicitiae; alio modo, per modum bonitatis inhaerentis, secundum quod aliquid dicitur amari, non inquantum volumus quod ei bonum sit, sed inquantum volumus quod eo alicui bonum sit, sicut dicimus amare scientiam vel sanitatem. Nec est inconveniens si hoc etiam modo amemus aliqua quae per se subsistunt, non quidem ratione substantiae eorum, sed ratione alicuius perfectionis quam ex eis consequimur; sicut dicimus amare vinum, non propter substantiam vini ut bene sit ei, sed ut per vinum bene sit nobis vel inquantum delectamur eius sapore vel inquantum sustentamur eius humore. Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus, ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus, ut ei bene sit. Non est enim alicui aliquid diligendum per id quod est per accidens, sed per id quod est per se; et ideo oportet quidem diversitatem amorum accipere secundum ea quae sic amamus ut eis velimus bonum. Et quia unumquodque amamus inquantum est bonum nostrum, oportet tot modis variare amorem, quot modis contingit aliquid esse bonum alicuius. Quod quidem contingit quadrupliciter: uno modo, secundum quod aliquid est bonum suipsius et sic aliquid amat seipsum; alio modo, secundum quod aliquid per quamdam similitudinem est quasi unum alicui et sic aliquid amat id quod est sibi aequaliter coordinatum in aliquo ordine, sicut homo amat hominem alium eiusdem speciei et sicut civis amat concivem et sicut consanguineus, consanguineum; alio modo, aliquid est bonum alterius quia est aliquid eius, sicut manus est aliquid hominis et universaliter pars est aliquid totius; alio vero modo, secundum quod, e converso, totum est bonum partis: non enim est pars perfecta nisi in toto, unde naturaliter pars amat totum et exponitur pars sponte pro salute totius. Quod enim est superius in entibus, comparatur ad inferius sicut totum ad partem, inquantum superius, perfecte et totaliter, habet quod ab inferiori, imperfecte et particulariter habetur et inquantum supremum continet in se, inferiora multa. Unde et Dionysius hic quatuor modos amoris ponit: et primus est secundum quod inferius amat suum superius; et hoc est quod dicit quia *propter* bonum et pulchrum *et ipsius gratia, minora*, idest inferiora, *amant meliora*, idest superiora, *convertendo se ad ea*, quia in eis habent suam perfectionem; secundo, ponit modum, quo aequalia amant aequalia; et dicit quod *ordinata*, idest ea quae sunt unius ordinis, amant *coordinata*, idest aequalia *communicative*, idest inquantum communicant cum eis vel in specie vel in quocumque ordine; tertio, ponit modum quo superiora amant inferiora; et dicit quod *meliora*, idest superiora amant *minora*, idest inferiora *provisive*, idest inquantum provident eis ut sub se contentis; quarto, ponit modum quo aliqua amant seipsa et dicit quod *ipsa singula* amant *seipsa contentive*, idest inquantum unumquodque in seipso continetur. Deinde, cum dicit: *et omnia pulchrum* et cetera, ostendit quid facit amor in amante. Quia enim amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus ex amore causetur, ut dictum est. Et quia omnis operatio uniuscuiusque rei ex appetitu causatur, sequitur quod omnis actio cuiuscumque rei ex amore causetur; et hoc est quod dicit quod *omnia* ex desiderio pulchri et boni *faciunt et volunt quaecumque faciunt et volunt.* Et sumit hic desiderium pro amore, quia est effectus eius, ut dictum est. Deinde, cum dicit: *confidit* et cetera, ostendit quomodo Deus amat; et dicit quod confidenter dicere possumus quod Deus qui est *omnium causa, propter excessum* suae *bonitatis*, omnia *amat*; et ex amore *facit* omnia dans eis esse; et omnia *perficit*, implendo singula propriis perfectionibus; et omnia *continet*, conservando ea in esse; et *cuncta convertit*, idest in se ordinat sicut in finem; et sic dicimus: *amor divinus est bonus* et est *boni*, idest Dei quasi amantis et est *propter bonum* sicut propter obiectum; Deus enim nihil amat nisi propter suam bonitatem. Et ad exponendum hoc quod dixerat, subdit quod amor, quo Deus amat existentia est operativus bonitatis in ipsis; et propter hoc dicit ipsum bonum, quia causaliter praeexistit *in bono*, idest Deo, *secundum excessum*, sicut omnia ad perfectionem pertinentia quae sunt in creaturis, excellentius sunt in Deo et ideo dixerat divinum amorem esse boni; hic, inquam, divinus amor *non* permisit *manere ipsum in seipso sine germine*, idest sine productione creaturarum, sed amor *movit ipsum ad operandum, secundum* excellentissimum modum operationis inquantum produxit omnia in esse. Ex amore enim bonitatis suae processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis et quod eius bonitas non tantum in ipso maneret, sed ad alia efflueret. *Et non aliquis* et cetera. Hic excludit quamdam objectionem: posset enim alicui videri quod nomen amoris semper naturalem passionem significaret et ideo non esset eo utendum in divinis. Hanc autem obiectionem primo quidem excludit per rationem; secundo, per auctoritatem, ibi: *sed ut non ista* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, dicit obiectionem esse irrationabilem; secundo, adhibet rationem; ibi: *oportet autem* et cetera. Dicit ergo primo quod nullus debet opinari quod nos commendemus in Deo nomen amoris praeter consuetudinem et convenientiam sacrarum Scripturarum. *Irrationabile enim est et pravum*, sicut *arbitror*, quod homo non attendat ad virtutem *intentionis*, idest ad id quod aliquis intendit significare per nomen, *sed* ad ipsas dictiones; *et hoc non* pertinet ad eos qui volunt *intelligere divina*, sed ad eos qui respiciunt ad ipsas dictiones vel ipsos *sonos* leviter non ponderando significationem eorum et qui etiam continent sonos extra tantum, scilicet *usque ad aures*, ita quod non transeant ultra usque ad intellectum; qui non volunt *videre quid talis dictio* significet et *quomodo* contingit unam dictionem exponere *per alias dictiones manifestiores*, idem significantes. Sed tales patiuntur aliquid ab ipsis *elementis*, idest litteris, *syllabis et lineis*, idest figuris scriptis sensibilibus et non intelligibilibus, quia ipsi soni dictionum non transeunt usque ad intelligibilem partem animae, sed morantur *circa labia* loquentium *et* circa *auditus* audientium, *sicut non sit possibile* quod quaternarius numerus significetur *per bis duo* aut hoc quod dico *rectilineum* significetur *per habens rectas lineas aut maternum solum* significetur *per patriam.* Et simile est de quibuscumque aliis in quibus contingit unam intentionem significari diversis *partibus orationis.* Illi autem dicuntur compati litteris et dictionibus vocalibus et non intellectualibus, qui acceptant aliquas dictiones, quia afficiuntur ad ipsa voces et non attendunt ad sensus eorum. Deinde, cum dicit: *oportet autem* et cetera, assignat rationem praemissorum; et primo, quod non oportet attendere ad voces, quando constat de sensibus; secundo, quod utendum sit vocibus planioribus; ibi: *quando autem* et cetera. Dicit ergo primo quod *oportet videre, secundum rectam rationem, quod elementis*, scilicet vocibus *et syllabis* *et lineis et orationibus*, scriptis vel dictis, *utimur propter sensus* ipsos, scilicet propter auditum et visum. Sed *quando anima nostra movetur* intelligibili operatione *ad intelligibilia* participanda, tunc *sensus* exteriorum *sensibilium* superfluunt quia sensibilia sunt praeambula ad intelligibilia; quando autem pervenimus ad terminum, recedimus a via et ita quando iam constat de intentione intellecta per voces cessat officium vocum quibus significantur. Et ideo de hoc non est disceptandum. Et ponit exemplum de hoc quod *intellectuales virtutes* nostrae naturalis rationis etiam superfluunt *quando anima* nostra Deo conformata *immittit se* rebus divinis, *non* immissione *oculorum* corporalium, sed immissione fidei, scilicet per hoc quod divinum lumen ignotum et inaccessibile, seipsum nobis unit et communicat. Dum enim consideramus ea quae fidei sunt, non diiudicamus ea per rationem naturalem; et similiter cum volumus aliquid intelligere, non oportet hoc diiudicare per voces. Deinde, cum dicit: *quando autem* et cetera, ostendit quod vocibus manifestioribus est magis utendum; et dicit quod *quando mens* nostra *studet moveri* ad contemplationem intellectivam *per sensibilia*, tunc *sunt pretiosiores*, idest utiliores illae sensibiles species quae manifestius portant vel deferunt intellectuales intentiones, ut planiores orationes, manifestiora visibilia. Sed quando ea quae non sunt manifesta in sensibilibus repraesentantur sensibus, tunc nec ipsi sensus possunt bene repraesentare sensibilia menti, ita scilicet quod ex ipsis sensibilibus intelligibilia capiantur. Et ideo, quia nomen amoris planius et communius, quam nomen dilectionis est, magis eo utendum ad intellectualem intentionem significandam. Deinde, cum dicit: *sed ut non ista* et cetera, manifestat idem per auctoritates Scripturae; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quomodo nomine amoris sacra Scriptura utitur in divinis rebus; secundo, quomodo quidam reputant convenientius uti nomine amoris, quam nomine dilectionis; ibi: *quamvis* et cetera; tertio, ostendit quod indifferenter utroque est utendum; ibi: *ab audientibus* et cetera. Dicit ergo primo quod, ut non videatur praedictas rationes inducere tamquam volens pervertere sacras Scripturas, contra istos qui nomen amoris in divinis accusant, inducit has auctoritates: *ama eam et servabit te*, secundum aliam translationem; nostra autem translatio habet, Prov. 4: *dilige illam*, idest sapientiam *et servabit te (...) arripe illam et exaltabit te, et glorificaberis ab ea, cum eam fueris amplexatus.* Et multa alia dicuntur ad laudem amoris in Scripturis, ut patet in amatoriis theologiis, idest in canticis canticorum. Deinde, cum dicit: *quamvis* et cetera, ostendit quod quidam magis utendum hoc nomine amoris in divinis censebant; et circa hoc, tria facit: primo, ponit sententiam aliorum; secundo, ostendit quid sibi super hoc videtur; ibi: *mihi enim* et cetera; tertio, assignat rationem sententiae aliorum; ibi: *propter hoc autem* et cetera. Dicit ergo primo quod quibusdam doctorum qui sanctos sermones tractaverunt, licet canonicas Scripturas non conderent, visum est quod nomen amoris convenientius esset rebus divinis quam nomen dilectionis. Unde Ignatius martyr scribit de Christo dicens: *meus amor*, idest Christus in quo totus meus amor est, *crucifixus est.* Philo dicit in libro quem fecit introducentem ad sacra eloquia, de divina sapientia: *amator factus sum, pulchritudinis eius*, Sapient. 8. Ex quo patet quod liber sapientiae nondum habebatur inter canonicas Scripturas. Unde concluditur quod non debemus timere uti nomine amoris nec ab hoc debet nos revocare aliqua obiectio, super hoc dubitationem ingerere intendens. Deinde, cum dicit: *mihi enim* et cetera, ostendit quid sibi super hoc videatur; et dicit quod sibi videtur quod conditores sacrae Scripturae communiter et indifferenter utuntur nomine dilectionis et amoris. Deinde, cum dicit: *propter hoc* et cetera, assignat rationem quare quidam in divinis magis dicunt utendum nomine amoris; et dicit quod *propter hoc* videtur quod nomen amoris apponatur rebus *divinis*, ut excludatur acceptio illorum qui inconvenienter nomine amoris utuntur; quia cum in Deo, *ut* ipsum *decet*, laudetur verus amor *non solum a nobis* qui sacras Scripturas exponimus sed et ab ipsis Scripturis, *multitudines* hominum insipientium qui non possunt capere uniformitatem quam signat nomen amoris divini, *prolapsae sunt* secundum suam consuetudinem ad amorem qui invenitur in rebus corporalibus, qui est dissimilis et divisus: quia talis amor non invenit in uno totum quod ei sufficiat et ideo dividitur per diversa; et si per aliquod tempus sibi satisfiat in uno, tamen in hoc non durat, sed natus est quaerere in diversis quod sibi placet. Et hoc contingit rebus corporalibus quia sunt dissimilia et divisa. Hic autem amor *non est verus amor*, sicut nec bonum divisum, cum divisibile non sit verum et perfectum bonum, sed bonum indivisibile, quod est maxime unum; bonum enim et unum in idem concurrunt, ut Boetius probat in libro de consolatione. Hic autem amor corporalis est quoddam *idolum*, idest similitudo veri amoris vel *magis* quidam defectus sive *casus a vero amore.* Ideo autem prolabuntur multitudines ad hunc amorem, quia non possunt capere uniformitatem divini amoris; et ideo hoc nomen dispositum est *in divina sapientia, sicut apparens multis molestius*, idest inconvenientius, *ad* hoc quod *sursum* eleventur et excitentur, quasi in inferioribus recumbentes, *ad cognitionem veri amoris* et ut etiam liberentur a difficultate quam patiuntur circa hoc nomen; sicut etiam et in aliis Dei nominationibus, frequenter attribuuntur corporalia magis infima, ut mens cogatur in eis non remanere, sed super omnia Deum intelligere, ut in II cap. angelicae hierarchiae dictum est. Et ideo nomine amoris utitur Scriptura in divinis, quia hoc nomine magis utimur pro infimo et carnali amore. Rursus, inquam, *inconveniens esset* quod a *nobis* opinaretur esse *terrenos zelos*, idest amores in rebus divinis, qui videntur exprimi per nomen dilectionis, secundum quod apparet ex plano modo Scripturae. *Dixit* enim *quidam*, scilicet David, II Reg. 1 secundum aliam translationem: *cecidit dilectio tua super me, sicut dilectio mulierum*; nostra vero translatio habet: *doleo super te, frater mi Ionatha, decore nimis, et amabilis super amorem mulierum.* Deinde, cum dicit: *ab audientibus* et cetera, ostendit quomodo accipitur secundum Scripturas nomen dilectionis et amoris; et dicit quod ab illis qui *recte* audiunt *divina* hoc sancitur, quod *in eadem virtute* et significatione accipitur *a sanctis theologis* qui canonicas Scripturas ediderunt, *nomen dilectionis et amoris, secundum* ea quae eis a Deo manifestata sunt vel quae ipsi de Deo manifestaverunt. Utrumque enim nomen est significativum cuiusdam virtutis unitivae, inquantum unit amantem amato, prout utrumque idem desiderant; et coniunctivae, prout utrumque coniungitur convenientiae alterius secundum inclinationem, secundum quam duo amantia se habent ad invicem; et differenter concretivae, secundum quod in tali coniunctione salvatur differentia utriusque amantium, quorum quandoque unum est superius aliud inferius; et haec quidem virtus praeexistit *in pulchro et bono*, scilicet in Deo qui amat et se et alia propter suam pulchritudinem et bonitatem. Et iterum haec virtus attribuitur rebus creatis a Deo, qui est pulcher et bonus, *propter pulchrum et bonum*, quod est proprium obiectum amoris. Nihil enim amatur, nisi secundum quod habet rationem pulchri et boni. Et haec quidem virtus continet *coordinata*, idest aequalia secundum quod sic se habent ad invicem quod alternatim sibi invicem communicant sua. Movet etiam virtus amoris superiora ad providendum inferioribus et collocat *minus habentia*, idest inferiora in superioribus inquantum convertit haec ad illa sicut ad proprium bonum quod habent in illis. Et haec supra exposita sunt.

Lectio 10

[84853] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 10 Postquam Dionysius determinavit de amore, hic determinat de extasi quae est effectus amoris et circa hoc, tria facit: primo, proponit extasim esse amoris effectum; secundo, manifestat hoc in creaturis; ibi: *et monstrant* et cetera; tertio, manifestat hoc in Deo; ibi: *audendum* et cetera. Circa primum, considerandum est quod haec est differentia inter vim cognoscitivam et appetitivam, quia actus virtutis cognoscitivae est secundum quod cognita sunt in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae est secundum inclinationem quam habet appetens ad rem quae appetitur. Prima autem operatio appetitus est amor, ut supra dictum est, unde amor importat primam inclinationem appetitus in rem secundum quod habet rationem boni, quod est obiectum appetitus. Sicut autem ens dupliciter dicitur, scilicet de eo quod per se subsistit et de eo quod alteri inest, ita et bonum: uno modo, dicitur de re subsistente quae habet bonitatem, sicut homo dicitur bonus; alio modo, de eo quod inest alicui, faciens ipsum bonum, sicut virtus dicitur bonum hominis, quia ea homo est bonus; similiter enim albedo dicitur ens, non quia ipsa sit subsistens in suo esse, sed quia ea aliquid est album. Tendit ergo amor dupliciter in aliquid: uno modo, ut in bonum substantiale, quod quidem fit dum sic amamus aliquid ut ei velimus bonum, sicut amamus hominem volentes bonum eius; alio modo, amor tendit in aliquid, tamquam in bonum accidentale, sicut amamus virtutem, non quidem ea ratione quod volumus eam esse bonam, sed ratione ut per eam boni simus. Primum autem amoris modum, quidam nominant amorem amicitiae; secundum autem, amorem concupiscentiae. Contingit autem, quandoque, quod etiam aliqua bona subsistentia amamus hoc secundo modo amoris, quia non amamus ipsa secundum se, sed secundum aliquod eorum accidens; sicut amamus vinum, volentes potiri dulcedine eius; et similiter, cum homo propter delectationem vel utilitatem amatur, non ipse secundum se amatur, sed per accidens. In utroque igitur modo amoris, affectus amantis per quamdam inclinationem trahitur ad rem amatam, sed diversimode: nam in secundo modo amoris, affectus amantis trahitur ad rem amatam per actum voluntatis, sed per intentionem, affectus recurrit in seipsum; dum enim appeto iustitiam vel vinum, affectus quidem meus inclinatur in alterum horum, sed tamen recurrit in seipsum, quia sic fertur in praedicta ut per ea bonum sit ei; unde talis amor non ponit amantem extra se, quantum ad finem intentionis. Sed cum aliquid amatur primo modo amoris, sic affectus fertur in rem amatam, quod non recurrit in seipsum, quia ipsi rei amatae vult bonum, non ex ea ratione quia ei exinde aliquid accidat. Sic igitur talis amor extasim facit, quia ponit amantem extra seipsum. Sed hoc contingit tripliciter; potest enim illud substantiale bonum, in quod affectus fertur, tripliciter se habere: uno modo sic, quod illud bonum sit perfectius quam ipse amans et per hoc amans comparetur ad ipsum ut pars ad totum, quia quae totaliter sunt in perfectis partialiter sunt in imperfectis; unde secundum hoc, amans est aliquid amati. Alio modo sic, quod bonum amatum sit eiusdem ordinis cum amante. Tertio modo, quod amans sit perfectius re amata et sic amor amantis

fertur in amatum, sicut in aliquid suum. Sic igitur cum affectus amantis fertur in amatum superius, cuius aliquid est ipse amans, ipsum suum bonum amans ordinat in amatum; sicut si manus amaret hominem, hoc ipsum quod ipsa est in totum ordinaret, unde totaliter extra se poneretur, quia nullo modo aliquid sui sibi relinqueretur, sed totum in amatum ordinaret. Non autem ita est, cum aliquid amat sibi aequale vel id quod infra se est: non enim una manus, si aliam amaret, totam se in aliam ordinaret, neque homo amans suam manum, totum bonum suum in bonum manus ordinat. Sic ergo aliquis debet Deum amare, quod nihil sui sibi relinquat, quin in Deum ordinetur. Cum autem aequalia vel inferiora amat, sufficit quod sit extra se exiens in illa ita dumtaxat quod non sibi soli intendat, sed aliis; nec oportet quod totaliter se in illa ordinet. Sic igitur amor divinus dupliciter potest hic accipi: uno modo, amor quo Deus amatur et sic exponenda est haec littera quod *amor divinus* facit *extasim*, idest ponit amantem extra se, idest ordinat ipsum in Deum ita quod *non* permittit ipsos *amatores esse sui ipsorum, sed* rerum divinarum quae amantur, quia nihil sui sibi relinquunt quin in Deum ordinent. Alio modo, potest intelligi amor divinus qui est a Deo derivatus, non solum in Deum, sed etiam in alia, scilicet aequalia vel inferiora et sic intelligendum est: *non dimittens amatores esse sui ipsorum* tantum, *sed amatorum*, idest eorum quae amantur, quia amor facit quod non solum sibi intendant, sed etiam aliis. Deinde, cum dicit: *et monstrant* et cetera, manifestat quod dixerat, in creaturis; et primo, per inductionem; secundo, per auctoritatem; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod praedictum effectum amoris, demonstrant superiora per providentiam quam faciunt de inferioribus; in hoc enim quodammodo extra se ponuntur, quod aliis intendunt; et similiter, monstrant coordinata, idest aequalia, per continentiam qua se invicem continent, prout scilicet, unum ab altero iuvatur et fovetur; et monstrant etiam inferiora per hoc quod divinius convertuntur in sua superiora, ut in quibus eorum bonum existit. In omnibus enim his apparet quod aliquid extra se exit, dum ad alterum convertitur. Utitur autem hic genitivis pro ablativis, quia Graeci ablativis carent. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, ostendit idem per auctoritatem; et dicit quod *propter* hoc *quod* amor non permittit amatorem esse sui ipsius, sed amati, *magnus Paulus* constitutus in divino amore sicut in quodam continente *et virtute* divini amoris *faciente* ipsum totaliter extra se exire, quasi divino ore loquens dicit, Galat. 2: *vivo ego, iam non ego, vivit autem in me Christus* scilicet quia a se exiens totum se in Deum proiecerat, non quaerens quod sui est, sed quod Dei, *sicut verus amator et passus extasim, Deo* vivens *et non vivens* vita *sui ipsius, sed vita* Christi ut *amati*, quae vita erat sibi valde diligibilis. Deinde, cum dicit: *audendum* et cetera, dicit quod praedicta operatio amoris etiam in Deo invenitur, dicens quod *hoc* audacter dicendum est *pro veritate*, idest veritatem hanc audacter faciente; vel *pro veritate*, idest pro vero hoc asserendo, *quod ipse* qui est *omnium causa* per suum pulchrum et bonum amorem quo omnia amat, secundum abundantiam suae bonitatis qua amat res, *fit extra seipsum*, inquantum providet omnibus existentibus per suam bonitatem et amorem vel dilectionem et quodammodo *trahitur et deponitur* quodammodo a sua excellentia, secundum quod supra omnia existit *et ab omnibus segregatur*, ad hoc quod sit in omnibus, per effectus suae bonitatis, secundum quamdam extasim, quae tamen sic ipsum facit in omnibus inferioribus esse, ut supersubstantialis eius virtus non egrediatur ab ipso. Sic enim implet omnia quod ipse in nullo evacuetur sua virtute. Quod quidem addit, ut per hoc quod dixerat: *deponitur*, non intelligatur aliqua minoratio, sed hoc solum quod se inferioribus ingerit propter suae bonitatis participationem. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, determinat de zelo, qui importat quamdam intensionem amoris; et dicit quod, quia operatio amoris excellentissime in Deo invenitur, propter hoc illi qui sunt excellentes in cognitione divinorum nominant Deum Zelotem, ut patet Exod. 20: *ego dominus Deus tuus Zelotes*, quia habet multum de amore bono ad existentiam creaturarum. Zelus autem importat intensionem amoris; quae quidem intensio contingit quandoque in hominibus, quia homo volens singulariter possidere quod amat, non patitur illud ab alio amari et secundum hoc quidam diffiniunt zelum dicentes: zelus est amor intensus non patiens consortium in amato. Sed hoc excludit a divino zelo, cum subdit quod excitat omnia ad zelum sui desiderii amativi; facit enim quod illud quidem quod amat ipse, etiam ab aliis ametur. Invenitur etiam in zelo et amore humano, alia conditio per quam differt a divino: amor enim in nobis causatur et similiter zelus ex pulchritudine et bonitate; non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis; voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur; voluntas autem Dei est causa rerum et ideo amor suus facit bona ea quae amat et non e converso: quia sua bonitas movet seipsum in seipso, quod non facit nostra; et hoc est quod dicit quod Deus dicitur Zelotes, sicut *per quem* fiunt *zelabilia*, idest intense amabilia, ea quae sunt volita vel *desiderata* ab ipso vel a quibuscumque aliis. Contingit autem, quandoque, quod etiam nos facimus quaedam amabilia quae sunt ex opere nostro, sed tamen non omnia quae operamur amabilia sunt; facimus enim interdum mala et defectiva opera; Deus autem omnia quae facit, ex hoc ipso sunt bona et amabilia; et hoc est quod subdit quod Deus dicitur Zelotes, sicut omnibus quae per eius providentiam proveniunt, *existentibus zelabilibus*, idest amabilibus intense. Sic igitur, finito eo quod dicere intendebat de bono et pulchro et amore, subiungit, quasi ex praemissis colligendo, quod *amabile et amor totaliter est pulchri et boni.* Sic amor et praeexistit in pulchro et bono sicut in subiecto, quamvis non proprie dici possit primum pulchrum et bonum, scilicet Deus, subiectum alicuius; et iterum, propter pulchrum et bonum fit et praeexistit amor et amabilitas in rebus, sicut propter causam.

Lectio 11

[84854] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 11 Postquam Dionysius de amore et de his quae consequuntur ad amorem determinavit, hic solvit quamdam dubitationem; et primo, ponitur quaestio; secundo, solutio; ibi: *huius enim* et cetera; tertio, ponitur manifestatio solutionis; ibi: *ita quidem* et cetera. Quaerit ergo primo quid voluerint significare editores sacrae Scripturae, quos theologos vocat, quod Deum *aliquando quidem* nominaverunt *dilectionem et amorem*, sicut patet I Ioan. I: *Deus charitas est; aliquando* vero nominant *ipsum amabilem et diligibilem*: Cant. I: *adolescentulae dilexerunt te nimis*. Deinde, cum dicit: *huius enim* et cetera, ponit duas solutiones ad praemissam quaestionem: quarum prima est quod Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia scilicet est causa amoris, inquantum immittit amorem aliis et quodam modo in eis amorem generat secundum quamdam similitudinem; dicitur autem amabilis et diligibilis essentialiter, quia ipse est hoc quod

est amabile et diligibile. Et assignat huius solutionis rationem, quia amor signat aliquem motum quo aliquis amans movetur, sed diligibile est illud quod movet tali motu; ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans. Secunda solutio est quod Deus dicitur amor et amabilis quia ipse amat motu sui ipsius et adducit se ad seipsum; velle enim est quidam motus. Vult enim Deus bonum suum et secundum hoc, prout ipse est sua bonitas quae voluntatem ipsius quodammodo movet, dicitur etiam esse diligibilis et amabilis a seipso. Inquantum vero ipsum suum velle, quo bonum suum vult, est suum esse et sua substantia, Deus est suus amor. Sic ergo prima solutio accepta fuit secundum amorem quo omnia amant Deum; haec autem secundum amorem quo Deus seipsum amat. Deinde, cum dicit: *ita quidem* et cetera, manifestat positam solutionem; et primo, quantum ad hoc quod Deus dicitur amabilis; secundo, inquantum Deus dicitur amor; ibi: *amorem autem* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus est diligibilis et amabilis, inquantum est ipsum pulchrum et bonum; in hoc enim importatur objectum amoris. Deinde, cum dicit: *amorem autem* et cetera, manifestat quomodo Deus dicatur amor; et circa hoc, tria facit: primo ponit effectus amoris qui Deo attribuuntur; secundo, proprietates amoris; ibi: *et segregatae* et cetera, tertio, processum amoris; ibi: *praeexistens in bono* et cetera. Est autem triplex effectus amoris: primus quidem quod movet amantem ad aliquam operationem; secundus effectus est quod convertit opera amantis per intentionem in amatum; tertius effectus est quod omnis amor est manifestativus sui ipsius per signa et effectus amoris et per hoc quaerit amans ut non solum amet, sed etiam ametur. Et haec tria Deo attribuit; unde dicit quod Deus dicitur amor et dilectio inquantum movet et se et alia per amorem ad aliquid operandum, quantum ad primum; et simul cum hoc dicitur Deus amor elevans alia ad seipsum qui solus secundum seipsum est pulchrum et bonum quasi essentia quaedam pulchritudinis et bonitatis et hoc quantum ad secundum; et dicitur etiam Deus amor secundum quod est manifestativus sui ipsius per seipsum, idest sua propria virtute. Deinde, cum dicit: *et segregatae unitionis* et cetera, ponit quinque proprietates amoris: quarum prima capitur secundum eius causam quae quidem est aliqua unitio amantis et amati inquantum est ens quod naturaliter amat seipsum, inquantum unumquodque naturaliter appetit suum bonum et ex hoc quod aliquid est unum secum sequitur quod amat ipsum et ideo ea quae sunt nobis magis coniuncta magis amamus; et hoc est quod dicit, quod amor attribuitur Deo sicut quidam *bonus processus* cuiusdam *segregatae*, idest excellentis *unitionis*, quia quanto amor est perfectior tanto et unitio ex qua procedit est maior. Secunda proprietas sumitur ex parte obiecti: est enim obiectum proprium amoris ut faciat amantem tendere in amatum, per quod amor distinguitur a cognitione, quae non trahit cognoscentem ad rem cognitam, sed e converso; et hoc est quod dicit: *et amativus motus*. Tertia proprietas est quod dicit: *simplex*; primum enim in quolibet genere oportet esse simplex, unde cum primus motus appetitus sit amor, oportet quod simplex sit; et per hoc differt amor ab ira quae est motus compositus ex tristitia provocante et desiderio vindictae. Quarta conditio eius est quod est per se mobilis, quae competit ei inquantum est primus motus appetitus, quia in quolibet genere prius est quod per se est quam quod per aliud; et per hoc differt amor a timore, nam timor est sicut motus violentus ab extrinseco proveniens, amor autem est sicut motus naturalis simul ab intimo procedens. Quinta proprietas est quod est per se operans, quod etiam convenit ei ratione suae prioritatis; et in hoc a spe differt, nam qui propter spem alterius operatur, propter aliud operatur; qui autem ex amore operatur aliquid, per seipsum operatur illud, tamquam sibi placitum. Deinde, cum dicit: *praeexistens* et cetera, ostendit processum amoris; et dicit quod iste amor, primo, est in ipso bono quod est Deus et ex isto bono emanavit in existentia et, iterum, in existentibus participatus convertit se ad suum principium quod est bonum; et quantum ad hoc quod est divinus amor demonstrat differenter prae aliis suam interminabilitatem et carentiam principii quae pertinent ad rationem circuli: quaedam enim circulatio apparet in amore secundum quod est ex bono et ad bonum et ista circulatio convenit aeternitati divini amoris, quia solus motus circularis potest esse perpetuus; et hoc est quod dicit quod amor est *sicut quidam circulus aeternus*, inquantum est *propter bonum* sicut obiectum; et *ex bono*, sicut ex causa; et *in bono* perseverans; *et ad bonum* consequendum tendens et sic circuit bonum quadam *convolutione non errante*, propter uniformitatem. Viae enim tortuosae et difformes sunt causa erroris; uniformitas viae praeservat ab errore; et hanc uniformitatem in via amoris dicit cum subdit quod amor est *in eodem et secundum idem*, idest in bono et secundum bonum procedit, sicut in causa; et manet *semper*, inquantum retinet formam boni, ut proprii obiecti; et restituitur in idem, sicut in finem.

Lectio 12

[84855] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 12 Postquam Dionysius tractavit de amore, hic ad confirmationem praedictorum introducit verba Hierothei de amore; et primo dicit quid intendat; secundo ponit ipsa verba; ibi: *amorem* et cetera. Dicit ergo primo quod *haec* quae infra ponentur et sunt convenientia praemissis, *noster recitavit* Hierotheus, qui fuit *perfector*, idest magister in his quae ad sanctitatem pertinent, in quibusdam divinis laudibus quas de amore fecit inspiratus a Deo; *quos* quidem hymnos hic commemorare *non* est *inconveniens*, ad hoc quod imponatur tractatui nostro *de amore, sicut quoddam sanctum caput*, idest sicut quaedam regula et quoddam principium ad confirmandum quae supra dicta sunt de amore. Deinde, cum dicit: *amorem* et cetera, ponit verba Hierothei de amore et circa hoc tria facit: primo, ponuntur verba continentia divisionem et diffinitionem amoris; secundo, verba demonstrantia ordinem amorum ex uno amore procedentium; ibi: *quoniam* et cetera; tertio, verba demonstrantia reductionem omnium amorum ad unum amorem; ibi: *nunc rursus* et cetera. Distinguit, primo, quinque amores: quorum primus est amor divinus; secundus amor angelicus; tertius amor intellectualis, quo scilicet homines amant secundum intellectivam partem; quartus est amor animalis qui pertinet ad sensitivam partem sive in hominibus sive in animalibus; quintus est naturalis qui pertinet ad appetitum naturalem, sive in animalibus quantum ad nutritivam partem sive in plantis sive etiam in rebus inanimatis. Cum enim dictum sit quod amor importet primum motum voluntatis et appetitus, in quibuscumque contingit esse voluntatem et appetitum, contingit esse amorem. Communis autem quaedam notificatio amoris, omnibus praedictis amoribus conveniens est; unde subiungit quod, quemcumque praedictorum amorum nominemus, *intelligimus* per nomen amoris, *quamdam virtutem unitivam et concretivam.* Sed

virtus hic non accipitur nec pro passione nec pro habitu, cum amor non sit passio vel actus, sed accipitur communiter prout omne illud quod habet efficaciam ad aliquid producendum, potest dici virtus vel virtuosum, unde planius esset si diceretur unitio et concretio virtuosa, sed maluit dicere virtutem, emphatice loquens, ad ostendendum efficaciam amoris. Unitio autem a concretione differt; est enim amor unitio secundum quod amans et amatum conveniunt in aliquo uno sive illud sit substantia utriusque, sicut cum aliquis amat seipsum; sive sit species, sicut animalia quae sunt eiusdem speciei se invicem diligunt; sive sit patria, sicut compatriotae se diligunt; sive sit quodcumque aliud. Concretio autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic uniuntur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem amantis et amati. Haec autem unitio vel concretio diversimode in diversis amoribus inveniuntur. Nam in cognoscentibus haec unitio vel concretio est ex apprehensione amantis qui aestimat amatum aliquo modo esse unum sibi et ex hoc movetur in illud per affectum amando, sicut etiam in seipsum; et propter hoc secundum diversas rationes apprehensibilium distinguuntur diversi amores: alia enim est ratio cognitionis divinae et cognitionis angelicae et humanae, secundum intellectum; et omnium animalium, secundum sensum. Sed unitio et concretio in amore naturali est ex quadam convenientia naturali ex qua provenit ut aliquid inclinetur in alterum, sicut in sibi conveniens et talis inclinatio amor naturalis dicitur. Ad quid autem se extendat virtus amoris ostendit subdens, quod movet superiora ad providendum inferioribus; aequalia ad alternatim sibi convenientia communicandum invicem; et inferiora ut convertantur ad sua superiora, subiiciendo se eis et attendendo ad ea, sicut ad suas causas et desiderando ea, sicut ex quibus dependent eorum bona. Deinde cum dicit: *quoniam ex uno* et cetera, ponit verba Hierothei ostendentia ordinem multorum amorum derivatorum ab amore divino; et videntur esse verba quasi recapitulantia aliqua supradicta. Dicit ergo Hierotheus: *quoniam ordinavimus multos amores ex uno*, idest ostendimus quod ex uno divino amore multi amores ordinati proveniunt, etiam *consequenter dicemus quales sunt cognitiones et virtutes mundanorum et supermundanorum amorum*, idest qualiter mundani et supermundani amores cognosci possint et quae sit efficacia utrorumque amorum. Ex quo datur intelligi quod amores omnes diviserat in mundanos et supermundanos: mundanos amores nominans quibus bona sensibilis mundi amantur quocumque amore, maxime autem animali; amores autem supermundanos quibus intelligibilia et vera bona amantur. Et inter istos amores assignat ordinem quem consequenter tangit: *ex quibus*, scilicet mundanis et supermundanis amoribus, *excedunt, secundum assignatam* rationem, supermundani amores qui in duos ordines dividuntur: quorum inferior et propinquior mundano amori est ordo et ornatus amorum intellectualium, idest humanorum et intelligibilium, idest supermundanorum. Intellectualem enim supra, vocavit humanum. Dicit autem: *intellectualium*, ex parte amantium; *intelligibilium* autem ex parte eorum quae amantur. Quod autem super *ordines* addit *ornatus*, ostendit in intellectualibus amoribus non solum ordinem, sed etiam convenientiam ordinis esse, quae ordinem ornat et pulchrum facit. Sed, ascendentibus a mundanis amoribus, post intellectuales amores humanos, supereminent et a Hierotheo laudati fuerunt amores angelici, quos vocat *per se intelligibiles* quia intelligibilia amant absque communione affectus terreni. Et vocat eos divinos, quia maxime assimilantur divino amori; quia in Angelis vere existunt pulchri amores, absque alicuius turpitudinis admixtione. Deinde, cum dicit: *nunc rursus* et cetera, praemisso ordine multorum amorum, nunc reducit omnes ad unum amorem; et primo reducit omnes in duos; secundo, illos duos reducit ulterius in unum amorem; ibi: *age igitur* et cetera. Est autem considerandum quod superior constructio pendet usque huc, quasi diceret: quoniam praemissa diximus, *nunc rursus resumentes omnes* amores, *convolvamus* eos *et congregemus*, idest quadam revolutione adunemus et reducamus ad amorem divinum qui in se est unus et conclusus, quia omnes rationes amorum in eo concluduntur et est sicut pater, idest principium profundens, per quamdam similitudinem omnes amores. Et in hoc reductio est, ut primo colligamus amorem omnem *ad duas* universales *amativas virtutes*, quia omne quod amatur vel amatur propter bonum creatum vel propter bonum increatum; ratio enim amoris est bonum quod vel est ultimus finis vel proximus. Inter has autem amativas virtutes, excedit incomprehensibilis causa omnis amoris, quae est bonum increatum; et hoc est quod subdit: quae quidem causa amoris est *ex eo qui est super omnia et ad quam* causam extendit se omnis amor ab omnibus entibus, diversimode tamen *secundum naturam uniuscuiusque*, quia omnia convertuntur in ipsum Deum, sicut dictum est. Nec solum dicit quod excedat amor habens Deum pro causa, sed etiam quod *principatur*, quia amor qui dependet ex bono creato, regulatur ab amore qui dependet a bono increato. Deinde, cum dicit: *age igitur* et cetera, reducit ulterius praedictos duos modos amorum in unum primum; et dicit quod *rursus* congregat praedictas duas virtutes amoris in *unum* primum amorem, scilicet divinum quo Deus quidem, *una quaedam simplex virtus*, amat; quae *per se* movet *ad quamdam unitivam concretionem* omnia quae amat, procedens a primo bono quod est Deus; et venit per modum cuiusdam derivationis *usque ad* infimum de numero *existentium* et per quamdam conversionem in finem, *rursus ab illo* rediens, scilicet ab ultimo existentium, *consequenter per omnia* ascendens, redit *ad* primum *bonum* per modum circulationis cuiusdam, *reflectens seipsam et semper eodem modo revoluta*, ex ea prima virtute procedendo et *per eamdem*; quia omnes secundae virtutes a prima per quamdam similitudinem derivantur et in eamdem redeunt, causa eadem: quia non solum per causas, sed etiam per effectus, similitudo primae virtutis invenitur et sic amor semper manet in illa virtute et ulterius semper revolvitur ad eamdem sicut ad finem.

Lectio 13

[84856] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 13 Postquam Dionysius determinavit de bono et de his quae ad bonum pertinent, hic determinat de malo; et primo, movet dubitationem; secundo, determinat veritatem; ibi: *igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, repetit de bono quae dicta sunt, dubitationis occasione; secundo, dubitationem movet; ibi: *quomodo* et cetera. De his autem quae supra dicta sunt, resumit quod *pulchrum et bonum est amabile et desiderabile et diligibile omnibus* et quod non solum ea quae sunt desiderant bonum, sed etiam id *quod non-est*, scilicet materia prima, sicut supra dictum est, *desiderat* bonum et suo *modo certat* ad hoc quod sit in bono, inquantum scilicet habet inclinationem ad ipsum, secundum quod est in potentia ad illud; et bonum *quod format* ea quae non sunt formata et quod dicitur non-existens *dicitur* de summo bono

et est etiam in eo, non quidem per defectum, sicut dicitur de materia prima et de pura negatione vel privatione sed *supersubstantialiter*. Deus enim dicitur non-existens, non quia deficiat ab existendo, sed quia est super omnia existentia. Deinde, cum dicit: *quomodo* et cetera, movet dubitationes de malo; et primo, quantum ad Daemones; secundo, communiter ad omnia; ibi: *et totaliter* et cetera. Movet autem, circa malum Daemonum, quatuor quaestiones: quarum prima est: cum omnia bonum desiderent, ut dictum est, *quomodo multitudo Daemonum non desiderat pulchrum et bonum?* Sed inclinatur ad desiderandum res materiales, sicut honores ab hominibus exhibitos et nidores sacrificiorum et alia huiusmodi materialia; et per hoc quod ipsi lapsi sunt ab uniformitate desiderii quod Angeli habent circa summum bonum, efficiuntur causa omnium malorum, non solum *sibi* ipsis, sed *aliis quaecumque mala fieri dicuntur* quantum ad homines, quia *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum* ut dicitur Sapient. 2. Secunda quaestio est: quomodo multitudo Daemonum, cum sit producta a bono Deo, non est conformis ei in bonitate, cum unumquodque natum sit similia facere? Et quia posset aliquis dicere quod Daemones facti sunt boni, sed versi sunt in malitiam, facit tertiam quaestionem: quomodo illud quod fuit naturaliter bonum, utpote ex bono causatum, potuit variari? Ea enim quae sunt naturalia, semper manent. Et quia omne quod fit, fit ab aliquo, movet quartam quaestionem: quid fuit illud quod fecit Daemonem malum? Deinde, cum dicit: *et totaliter* et cetera, movet dubitationes in communi de malo et movet quatuor quaestiones, quarum prima est: *quid est malum* universaliter? Secunda quaestio est: *ex quo principio* processit malum? Et apparet ordo quaestionum: prius enim quaerendum est quid est malum et postea unde malum ortum sit, ut Augustinus dicit. Tertia quaestio est: *in quo existentium* invenitur malum? His autem tribus quaestionibus propositis, secundam multiplicat dupliciter: primo: quid sit; quia, aut causa mali est ipse Deus vel aliquid aliud. Si detur quod ipse Deus, duae dubitationes consurgunt, quarum prima est: quomodo Deus, cum sit bonus, voluit producere malum? Non enim boni est quod velit malum facere. Secunda quaestio est: si voluit malum facere, quomodo potuit? Non enim calidum potest infrigidare et similiter nec bonum potest malum facere. Si vero malum sit ex alia causa quam ex Deo, hoc videtur impossibile; quia nulla est alia causa essendi nisi summum bonum quod est Deus. Secunda deductio est quod, cum providentiae sit malum impedire vel excludere, dubium videtur, cum Deus habeat de omnibus providentiam, quomodo malum potuit fieri in mundo aut factum non statim destruitur. Quarta quaestio est: quomodo aliquid potuit desiderare malum, praetermisso desiderio boni?

Lectio 14

[84857] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 14 Praemissis quaestionibus de malo, hic incipit solvere; et primo, quaestiones quae pertinent ad malum simpliciter; secundo, quaestiones quae pertinent ad malum, secundum quod in Daemonibus invenitur; ibi: *non igitur* et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima, solvit tres principales quaestiones quas fecerat de malo in communi; in secunda, procedit ad solvendum alias secundarias quaestiones, quae positae sunt ad magis expli-

candum quaestionem de causa mali; ibi: *est autem* et cetera. Prima pars adhuc dividitur in tres: in prima, solvit primam quaestionem qua quaerebatur quid est malum; in secunda, solvit secundam qua quaerebatur ex quo principio malum consistit; ibi: *unde igitur* et cetera; in tertia, solvit tertiam quaestionem qua quaerebatur in quo existentium esset malum; ibi: *sed neque* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, continuat se ad praecedentia; secundo, ostendit propositum; ibi: *et primum* et cetera. Dicit ergo primo quod ea quae praedicta sunt, forte poterit aliquis dicere dubitando. Sed *nos* rogamus eum ut respiciat *ad rerum veritatem* et sic quaestionum solutionem invenire poterit; in quo et attentum et benevolum auditorem reddit. Deinde, cum dicit: *et primum* et cetera, ostendit propositum, scilicet, quod malum non est aliquod subsistens quod per suam naturam sit malum; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod malum non est aliquod existens secundum suam naturam; secundo, quod malum per seipsum non est aliquod existens; ibi: *et si existentia* et cetera. Primum ostendit duabus rationibus; quarum prima talis est: omne existens aut habet causam aut ipsum est causa alterius; sed malum non habet causam nec est causa alterius; ergo malum non est aliquid existens. Veritas autem primae propositionis per se manifesta est, quia omne existens secundum existentiam suam est in actu; unumquodque autem secundum hoc agit secundum quod actu est. Si ergo essentia alicuius sit actus purus, erit causa tantum; si autem habeat permixtum aliquid potentiae, poterit esse et causa et causatum. Quod autem malum non habeat causam sic probat: malum non potest esse ex bono et si esset ex bono non esset malum; unum enim contrariorum non est causa alterius, non enim ad ignem pertinet infrigidare, neque ad bonum pertinet producere ea quae non sunt bona, sed unumquodque producit sibi simile. Similiter etiam non potest dici quod malum sit causa productiva alicuius; quod enim est de ratione boni, non potest convenire malo. Sed producere et salvare naturale est bono et de ejus ratione, quia generatio et salus bona sunt; similiter corrumpere et destruere pertinent ad rationem mali. Ex quo sequitur quod solum bonum sit causa existentium et quod malum nullius existentis sit causa. Unde sequitur, si malum non est ex bono sicut ex causa, quod non habeat causam et quod non sit causatum. Sed est attendendum quod ratio qua probavit quod bonum non est causa mali, probat quod bonum non sit causa mali per se, non autem quod non sit causa mali per accidens; quia sic et calidum per accidens potest esse causa frigidi, sicut maior flamma consumendo materiam minoris per accidens inducit frigus. Sed hoc non est contra intentionem Dionysii; oportet enim quod omne quod habet essentiam, natum sit habere causam per se et non per accidens. Unde si malum non habet causam per se, sed solum per accidens, solum sequitur quod malum non habet essentiam; et hoc est quod, quasi concludens, subdit: quod *neque ipsum malum* est aliquid, si accipiatur malum secundum se, sicut aliquod subsistens in natura mali. Omne autem quod est totaliter aliquale est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum est essentia bonitatis; si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum. Si ergo nihil est malum essentialiter, illud quod est malum non est totaliter malum, sed habet aliquam partem boni et secundum illam est totum esse illius quod dicitur malum. Sic igitur per hoc manifestavit quid est malum. Non enim malum potest esse aliqua essentia subsistens, sicut bonum est ipsa essentia bonitatis, sed quaelibet res mala, per suam essentiam est bona; mala autem est, secundum quod deficit ab aliquo bono quod debet habere et non habet. Secundam ponit rationem; ibi: *et si existentia* et cetera, quae talis est:

omnia *existentia desiderant pulchrum et bonum*, ut ex supradictis patet similiter *et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod* est bonum vel saltem propter hoc quod *videtur bonum, faciunt*; et sic omnis *intentio* quorumcumque *existentium habet bonum* pro principio et fine, quia desiderium boni movet, sicut principium quoddam, ad volendum ea quae sunt propter finem; et iterum ipsam voluntatem eorum quae sunt ad finem, referimus in bonum sicut in finem. Et hoc manifestat per hoc quod *nullus facit illa quae facit, respiciens ad rationem mali*, etsi aliquando id ad quod respicit sit malum, sicut aliquis facit aliquid ut fornicetur, non respiciendo ad fornicationem inquantum est mala, sed inquantum est delectabilis. Ex quo patet quod nullum existens desiderat malum nisi per accidens et quod omne existens desiderat bonum. Sed si aliquid esset per suam essentiam malum non posset desiderare bonum, cum contrarium non desideret suum contrarium, quia est eius destructivum, sed desideraret per se malum sicut sibi simile et conforme. Unde relinquitur quod malum essentialiter acceptum, neque est aliqua pars alicuius existentis neque est universaliter existens. Deinde, cum dicit: *et si existentia* et cetera, ostendit quod non potest aliquid esse per seipsum malum ita quod sit non-existens et ad hoc probandum inducit quod *si omnia existentia* sunt *ex* summo *bono, et* illud summum *bonum* est *supra* omnia *existentia*, relinquitur quod *in* ipso summo *bono* invenitur hoc quod *est non-existens.* Quod enim est super omnia existentia, oportet esse non-existens, sicut quod est supra omnia corpora est non-corporeum. Sed hoc non potest dici de malo, quod hoc ipsum quod dicitur malum sit non-existens. *Non* enim *est existens*, quia *non* esset totaliter *malum*, cum hoc quod est existens sit quoddam bonum; *neque* iterum est *non-existens* totaliter, quia *nihil est* totaliter *non-existens nisi* secundum quod non-existens dicitur de summo *bono, secundum* suam supersubstantialitatem. Sed sic non potest dici de malo, quia excedens omnem substantiam est optimum. Unde relinquitur quod *bonum* est *multo* altius *collocatum* et *super* substantialiter *existens* et supra *non-existens* secundum quod invenitur in rebus. Sed *malum neque* est *in existentibus* quasi sit de numero existentium aut aliqua pars aut proprietas existentis alicuius; *neque* iterum est de numero non-existentium, sed *magis est absistens*, idest recedens vel distans a *non-existente quam a bono* et magis *alienum* ab eo, quia malum in bono saltem est sicut in subiecto, sed non-ens simpliciter neque est malum. Et iterum malum magis est sine subiecto quam non-ens, quia non-ens potest intelligi esse non in aliquo, sed malum oportet quod intelligatur in bono. Sed contra hoc quod hic dicitur, obiicitur dupliciter: primo quidem, quia malum est privatio boni, privatio autem est non-ens; secundo, quia cum existens et non-existens opponantur contradictorie non potest inter ea esse aliquod medium, unde si malum non est existens, sequitur quod sit non-existens. Sed dicendum quod loquitur hic de malo secundum quod malum dicitur res mala. Malum autem non est res quaedam existens quae scilicet per suam essentiam sit mala, neque iterum malum est res totaliter non existens, sed malum est res quae partim est bona et ex illa parte existit et dicitur mala quia deficit ab aliquo esse.

Lectio 15

[84858] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 15 Postquam Dionysius ostendit quod malum non habet essentiam et quod neque est causa neque causatum, nunc inquirit unde malum proveniat in rebus; et primo, movet dubitationem; secundo, solvit; ibi: *dicit autem* et cetera. Movet autem duplicem dubitationem; et primo quidem, ex repugnantia sive contrarietate quae invenitur in rebus; secundo, ex concomitantia generationis et corruptionis; ibi: *et si corruptio* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, movet dubitationem ex illis in quibus apparet manifeste contrarietas boni et mali; secundo, ex illis in quibus non sic manifeste apparet; ibi: *et ad rationem* et cetera. Dicit ergo primo quod *si malum non* habet existentiam nec est causa neque causatum, ut supra ostensum est, aliquis obiiciendo dicet: *unde igitur malum* invenitur in rebus? Si enim respondeas quod in rebus non est malum, sequuntur duo inconvenientia: quorum primum est quod *virtus et malitia sunt idem et omnis toti*, idest virtus in generali, malitiae in generali; *et particularis proportionali*, idest specialis virtus speciali malitiae sibi proportionalitate contrariorum respondenti, ut iustitia iniustitiae, quia et malitia in generali virtuti contrariatur et specialis malitia speciali virtuti. Virtus huius deductionis in hoc consistit quod, remotis differentiis quibus aliqua ad invicem differunt, sequitur ea esse idem. Differentiae autem, quibus virtus et malitia differunt, sunt bonum et malum; nam virtus est bona qualitas mentis, malitia autem mala qualitas mentis. Remota igitur differentia boni et mali, si malum non sit in rebus, sequitur quod virtus et malitia sunt idem in universali et in speciali. Secundum inconveniens est quod etiam si virtus et malitia differant, sequitur quod malum non contrariatur nec repugnat virtuti quia quod non est non potest contrariari aut impugnare. Utrumque enim contrariorum oportet esse aliquid et natura manifesta. Est autem contrarietas virtutis ad malum per hoc quod castitas et impudicitia contrarientur et iustitia et iniustitia. Et quia posset aliquis dicere quod ista contrarietas non est nisi secundum quod homines sibi invicem contrariantur, quorum unus habet virtutem et alter non habet, hoc excludit: *et non dico*, inquit, quod castitas et impudicitia et iustitia et iniustitia sunt contraria solum secundum quod homo iustus et homo iniustus et pudicus et impudicus sibi contrariantur invicem, sed per prius naturae ordine ante distantiam et contrarietatem quae exterius apparet inter eum qui habet virtutem et eum qui habet vitium oppositum, ipsa vitia sive malitiae universaliter differunt a virtutibus in ipsa anima. Non enim castitas et impudicitia sunt contraria propter contrarietatem casti et impudici, sed potius e converso. Primo ergo dubitationem movit de contrarietate virtutis et iustitiae, quia de ratione eius quod est contrarium virtuti, est malum nec invenitur in aliquo genere quod aliquae species distinguantur per differentiam boni et mali, nisi in habitibus animae vitiosis et virtuosis. Huius ratio est quia virtutes et vitia pertinent ad voluntatem, cuius obiectum est bonum et malum. Deinde, cum dicit: *et ad rationem* et cetera, movet dubitationem de illis quae non habent de sua ratione quod contrarientur bono, sicut passiones quae pugnant contra rationem. Dicuntur autem passiones motus appetitus sensitivi qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem potentiam. De ratione autem harum passionum non est quod contrarientur virtuti, quia contingit etiam secundum virtutem concupiscere et gaudere et irasci et alias huiusmodi passiones habere, sed contrariantur virtuti secundum quod inordinatae sunt. Omne autem inordinatum non est de ratione earum. Huiusmodi igitur passiones contra rationem pugnant, quia sicut apprehensio sensitiva est eius quod est hic et nunc ita appetitus sensitivus huiusmodi apprehensionem consequens est eius quod est

bonum hic et nunc et secundum hoc, bonum non simpliciter est quod ratio attendit. Cum igitur contingit id quod est bonum hic et nunc, non esse bonum simpliciter, sequitur quod passio pugnet contra rationem et ex istis passionibus contra rationem pugnantibus, necesse est dare aliquod malum esse contrarium bono, quamvis de ratione passionum non sit malum, sicut erat de principio malitiarum. Et ideo necesse fuit ut probaret quod ex huiusmodi pugna, sequatur contrarietas mali ad bonum. Manifestum est enim quod bonum non est contrarium sibi ipsi, sed omne bonum sicut ab uno principio procedens, et sicut genitum ab una causa gaudet mutua communione et amicitia et unitate. Nec etiam potest dici quod minus bonum sit contrarium maiori bono, sicut nec minus calidum aut frigidum est contrarium magis calido et frigido. Quod quidem intelligendum est ex ea parte qua utrumque est calidum aut frigidum; sed inquantum minus calidum habet aliquod permixtum de frigido vel magis appropinquat ei, sic, quod minus est calidum, est contrarium magis calido, ut dicit philosophus, V Physic. sed hoc est secundum quid, non simpliciter. Dionysius autem hic loquitur de contrariis et simpliciter. Habito ergo quod bonum nullo modo contrarietur bono, relinquitur quod id quod contrariatur bono et pugnat contra ipsum, sit malum. Sic igitur, non solum ex passionibus quae pugnant contra rationem, sed ex quibuscumque aliis contrariis et contra pugnantibus, videtur sequi quod malum sit in numero existentium et sit aliquid existens et quod contrarietur bono. Deinde, cum dicit: *et si corruptio* et cetera, procedit alia via ad idem ostendendum, scilicet ex concomitantia generationis et corruptionis; et dicit quod si malum est corruptio existentium, istud non excludit ipsum ab hoc quod habeat essentiam, sed magis per hoc probatur quod sit existens et quod sit generativum existentium. Corruptio enim unius est generatio alterius, unde quod corruptivum existentium est, est etiam existentium generativum. Omne autem quod est generativum existentium confert ad perfectionem universi; sequitur ergo quod malum sit *conferens ad completionem omnis*, idest universi et quod largiatur *toti*, idest universo, quod non sit imperfectum; et hoc per seipsum, quod est inconveniens; quia quod malum per accidens conferat ad pulchritudinem et perfectionem universi non est inconveniens, inquantum ex malis per accidens consequuntur bona, ut Augustinus dicit in Enchiridio.

Lectio 16

[84859] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 16 Praepositis dubitationibus de existentia et causa mali, hic incipit solvere; et primo, solvit particulariter id quod obiectum est de concomitantia generationis et corruptionis; secundo, universaliter, omnia quae supra opposita sunt, investigans veritatis radicem. Dicit ergo primo quod *ad* praemissa *verus sermo* respondet *quod malum, secundum quod est malum, nullam substantiam facit neque generationem*, sed per se loquendo causat solummodo malum et corruptionem existentium. Et si aliquis obiiciat quod malum est operativum generationis per hoc quod ex corruptione unius datur generatio alterius, *respondendum est* secundum veritatem quod *corruptio non dat generationem, sed corruptio solum corrumpit et malum solum* male *facit* per se loquendo; *sed generatio et substantia fit propter bonum.* Quod quidem patet tam in nat-

uralibus quam in moralibus. Manifestum est enim quod ignis generat ignem et corrumpit aerem; coniungitur enim in igne forma ignis quae pertinet ad bonum, et privatio formae aeris quae pertinet ad malum. Quod autem ignis generat ignem non est ex hoc quod caret forma aeris, sed ex hoc quod habet formam ignis. Alioquin quod careret forma aeris, faceret ignem quod falsum est, sed corrumpit aerem inquantum ex necessitate formae ignis adiungitur privatio formae aeris. Similiter in moralibus, adulterium corrumpit virtutem in quantum caret ordine debito, quod pertinet ad rationem mali; sed secundum quod est delectabile, quod pertinet ad rationem boni, delectat et multa alia bona facit. Sic igitur apparet quod malum secundum seipsum est corruptivum, sed generativum nonnisi per accidens, scilicet propter bonum. Et ulterius sequitur quod *secundum quod est malum neque existens neque effectivum existentium*, sed per accidens, scilicet *propter bonum* adiunctum, est *existens et bonorum effectivum.* Deinde, cum dicit: *magis autem* et cetera, hic Dionysius manifestat praedictam solutionem et virtutem totius dubitationis profundius investigat; et circa hoc, tria facit: primo, enim, ostendit differentiam mali et boni; secundo, universalem virtutem boni in essendo; ibi: *magis autem: ut comprehendens dicam* et cetera; tertio, universalem virtutem boni in hoc quod est facere magis vel minus bona et magis et minus existentia; ibi: *magis autem: existentia* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, distinguit malum a bono; secundo, ostendit quid conveniat malo; ibi: *igitur* et cetera; tertio, quid conveniat bono; ibi: *bonum autem* et cetera. Dixerat autem supra quod malum non generat, inquantum est malum, sed inquantum est bonum. Ne autem aliquis crederet quod idem secundum idem esset malum et bonum, subiungit quod non est *idem secundum idem et bonum et malum.* Unde cum dicitur quod malum non generat inquantum malum, sed inquantum bonum, non est distinctio secundum rationem tantum, scilicet quasi eadem res secundum unam rationem sit bona et secundum aliam mala; sed aliqualiter secundum rem, scilicet secundum quod una et eadem res, inquantum habet de esse, est bona; quantum vero ad hoc quod privatur perfectione debita, est mala. Et similiter, *generatio et corruptio non est eadem virtus eiusdem et secundum idem.* Non enim idem secundum idem malum generatur et corrumpitur. Et quia dixerat quod non est idem bonum et malum nec generatio et corruptio et posset aliquis credere quod malum seorsum invenitur a bono per se existens et corruptio seorsum a generatione, hoc consequenter removet dicens quod non est aliqua virtus per se existens, sed est in bono sicut in subiecto, ita quod idem subiectum est bonum et malum, secundum aliud et aliud. Et similiter neque corruptio est per se existens absque generatione, sed simul est et generatio et corruptio in subiecto, sed non secundum idem, quia generatio unius est cum corruptione alterius. Quod autem dicit: *magis autem*, idem est quod in libris Aristotelis transfertur: *amplius autem*, et signat additionem rationis supra rationem. Deinde, cum dicit: *igitur ipsum malum* et cetera, concludit ex praemissis quid pertineat ad malum. Si enim malum non est per se virtus, sequitur quod *ipsum malum*, ita quod ly *ipsum* ponatur loco articuli et *malum* accipiatur pro essentia mali, sic inquam malum acceptum *neque existens est neque bonum* neque operatur generationem *neque* est *effectivum existentium et bonorum*; sed res quae est mala, inquantum habet aliquid de bono est existens et operativa generationis et effectiva existentium et bonorum. Deinde, cum dicit: *bonum autem* et cetera, ostendit quid pertineat ad bonum; et circa hoc, duo facit: primo, enim, ostendit quod bonum est universalis causa rerum omnium bonarum; secundo, ostendit quomodo causalitas boni extendit se etiam ad mala; ibi: *nunc autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, proponit quod per bonum fiunt quaedam bona perfecta et quaedam imperfecta; secundo, assignat modum per quem hoc fiat; ibi: *quoniam* et cetera; tertio, probat, rationem assignando praemissorum; ibi: *si enim* et cetera. Dicit ergo primo quod cum malum non sit operativum bonorum *bonum* est quod quidem, ea *in quibus* interius *generatur perfecte* ab eo quod est per suam essentiam bonum, *facit* formaliter loquendo *bona: perfecta*, quidem secundum participationem bonitatis; *immixta*, secundum remotionem mali; *et integra*, secundum remotionem corruptionis. Sed illa *quae minus participant* bono *sunt imperfecta bona* et habent aliquam permixtionem mali *propter defectum boni* quod non perfecte in eis participatur. Et sic *universaliter malum non est* existens *neque* est *bonum neque facit bonum; sed et quod magis et minus appropinquat* ei quod est per essentiam bonum scilicet Deo, est bonum secundum eam proportionem boni; propter distantiam autem a primo bono, hoc dicitur malum, non quasi sit universaliter privatum a bono, sed, inquantum est in eo aliquis defectus boni. Deinde, cum dicit: *quoniam* et cetera, assignat modum praedictorum, scilicet quomodo magis et minus bonum inveniatur in rebus; et dicit quod hoc ideo est, quia *perfecta bonitas*, scilicet divina *vadens per universa*, inquantum scilicet communicat se omnibus per similitudinem suae bonitatis, *non proficiscitur usque ad solas sanctissimas substantias* Angelorum *quae* propinquae Deo *sunt, sed* se extendit diffundendo per bonitatem, *usque* ad infimas substantias. Illis enim sanctissimis substantiis Angelorum divina bonitas est totaliter praesens sicut perfecte participata ab eis secundum modum possibilem creaturae; aliis autem *subiecte*, idest inferiori modo praesens est, a quibus scilicet participatur, sed non ita perfecte sicut ab Angelis, quod potest referri ad animas humanas; aliis vero *extreme*, idest infimo modo praesens est sicut irrationalibus creaturis; et hoc quidem contingit secundum possibilitatem uniuscuiusque ad participandam divinam bonitatem. Quaedam enim *omnino* perfecte secundum modum possibilem creaturae *participant* divinam bonitatem, propter quod dicit quod *eis divina bonitas totaliter praesens est.* Alia vero *privantur* ista perfecta participatione, recedendo ab ea secundum *magis et minus*, ut patet in diversis gradibus entium et maxime in creaturis viventibus. *Alia* vero *habent obscuriorem participationem boni*, sicut creaturae corporales et praecipue non viventes, in quibus obscuratur quodammodo divinae bonitatis claritas, propter eorum materialitatem et corruptionem; unde eorum obscuritas in hoc attenditur quod non sunt intelligibilia actu, sed secundum potentiam tantum. Quibusdam vero *adest bonum secundum ultimam resonantiam*, quae scilicet tenent ultimum gradum in bonitate, ut sunt corrupta et ea quae dicuntur mala. Et loquitur ad similitudinem eius quod in sonis accidit. Qui enim propinqui sunt, audiunt totum sonum et secundum quod magis distant, minus audiunt de sono, ita quod in fine non audiunt ipsum sonum, sed solum quamdam resonantiam aut reboationem. Deinde, cum dicit: *si enim* et cetera, assignat duas rationes praedictae diversitatis. Ad quarum evidentiam considerandum est quod aliter assignatur ratio diversitatis in effectibus causae per necessitatem naturae agentis et aliter in effectibus causae agentis per voluntatem. In his enim quae per necessitatem naturae agunt, tota diversitatis ratio est ex diversa proportione materiae. Non enim potest assignari ratio quare ignis ceram liquefaciat et lutum induret, nisi propter diversam materiae recipientis dispositionem, quia agens naturale quantum est de se semper natum est unum facere. Sed in his quae agunt per voluntatem, duplex ratio assignatur diversitatis effectuum: primo quidem ex parte finis; secundo, ex diversa dispositione materiae. Sicut aedificator alio modo facit fundamenta et alio modo parietes et alio modo tectum propter quemdam finem, scilicet propter complementum domus quod recipit hanc diversitatem; secundo, ad hoc quod ista diversitas possit esse in partibus, quaerit materiam diversimode dispositam vel ipse etiam eam diversimode disponit ad diversitatem partium constituendam. Et similiter duplicem rationem assignat diversitatis effectuum divinorum: primam quidem, quantum est ex parte finis qui est complementum universi, quod non esset si esset unus tantum gradus bonitatis in entibus omnibus aequalibus; et hoc est quod dicit quod: *si bonum non adesset unicuique* secundum proportionem suam diversimode, sed omnia essent aequalia, sequeretur quod illa quae sunt Deo propinquissima in rebus et perfectissima, essent in gradu et ordine *extremorum*, idest inferiorum et sic non esset universum completum. Secundam rationem assignat ex diversa capacitate rerum, quae tamen diversitas est a Deo provisa propter finem, unde dicit: *quomodo autem esset possibile quod omnia uniformiter participarent bono, cum non omnia existentia sint eodem modo disposita ad perfectam ipsius participationem?* His autem rationibus assignatis, ulterius protendit virtutem boni usque ad malum; et dicit quod in hoc apparet excellens virtus boni; quod non solum bona producit, sed etiam *firmat* et statuit ea quae privantur bono *et* etiam *sui ipsius privationem* et hoc fit *secundum totalem ipsius participationem*, idest secundum rationem suae universalis participationis quia necesse est, quocumque modo est aliquid, quod participet bono et sic oportet quod subiectum privationis participet bono, cum sit quoddam ens et per consequens ipsa privatio per bonum firmatur, inquantum non posset esse nisi in subiecto. Et non solum per virtutem boni et privata et privatio firmantur, sed etiam, *si oportet confidenter dicere* veritatem, ea quae adversantur bono, *virtute ipsius* boni *et sunt et adversari possunt*, quia hoc ipsum quod agunt adversando est ex virtute boni. Deinde, cum dicit: *magis autem, ut comprehendens dicam* et cetera, ostendit universalitatem boni in essendo, quod valet ad manifestationem eius quod dixerat quod privata et privatio firmantur per bonum; et circa hoc tria facit: primo, proponit propositum; secundo, manifestat propositum per exempla; ibi: *sicut impudicus* et cetera; tertio, adaptat ad solutionem, more distinctionis; ibi: *quare et fieri* et cetera. Dicit ergo primo quod non solum bonum invenitur in singulis gradibus existentium, sed, *ut* universaliter comprehendendo *dicam omnia* entia *inquantum sunt et sunt bona et ex bono*; sed *inquantum sunt privata bono*, non solum non *sunt bona*, sed *neque existentia*; non enim ita est de bono, sicut de aliis particularibus habitibus et privationibus. Patet enim in caliditate et frigiditate quod substantia quae fuerit calida remanet existens, postquam totaliter deseritur a caliditate et multa sunt in entibus, quae carent vita et mente, idest intellectu; et etiam Deus est absque substantia, quasi super omnem substantiam existens; et universaliter in omnibus aliis formis et perfectionibus invenitur hoc quod aliqua et sunt et subsistere etiam possunt, recedente perfectione et non habendo talem perfectionem. Sed illud quod omnino privatum est bono, in nullo loco, nullo modo, nullo tempore aut est aut esse potest. Deinde, cum dicit: *sicut impudicus* et cetera, manifestat quomodo ea quae dicuntur mala in moribus, habent aliquid de bono; et primo, manifestat hoc in malo impudicitiae quae est secundum corruptionem concupiscibilis. Impudicus enim privatus est bono, inquantum eius concupiscentia privatur ordine rationis et quantum ad hoc non est; privari enim ordine rationis non ponit aliquid esse, sed non esse; et sic etiam quantum ad hoc non concupiscit existentia, sed concupiscit inordinata quae, inquantum sunt inordinata, sunt non existentia; sed tamen impudicus *participat bono secundum* quamdam *resonantiam obscuram* et defectivam *unitionis et amicitiae*, quam supra diximus bono convenire. Secundo, ostendit idem in malo iracundiae, quod est secundum inordinationem irascibilis; et dicit quod *furor*, idest ira inordinata participat bono, secundum hoc ipsum quod movetur in quiddam quod ei apparet bonum et iustum, scilicet vindicare offensam, et inquantum desiderat illa quae secundum se videntur mala, sicut laesiones proximi, reducere et convertere in aliquid apparens bonum, et pulchrum; est enim proprium iracundi semper ad hoc niti quod videatur iuste vindictam inferre. Unde et philosophus dicit, in VIII Ethicorum, quod iracundus assimilatur ei qui audit quasdam leges quantum ad hoc quod est vindicare peccata, sed statim movetur antequam totum audiat, scilicet a quo et qualiter et quantum offensam illatam debeat vindicare. Tertio, ostendit idem in eo qui ex malitia peccat, non per passionem, sed per electionem malum agens; et dicit quod ille qui pessimam vitam desiderat quae tamen sibi optima videtur, ut dicitur, participat bono, quantum ad ipsum motum desiderii et quantum ad hoc quod respicit optimam vitam, quia malam vitam eligit inquantum sibi apparet bona. Et universaliter comprehendit quod, *si omnino bonum* auferatur, *neque erit substantia neque vita neque* aliquod *desiderium neque motus neque aliud nihil.* Deinde, cum dicit: *quare et fieri* et cetera, applicat praedictam veritatem ad solutionem dubitationis motae; et dicit, dum ita sit, quod cum nihil, quodcumque videatur malum, est totaliter privatum bono, hoc ipsum quod per corruptionem unius, quae appropriatur malo, fit generatio alterius, non est ex parte mali, sed ex praesentia boni imperfecti: sicut morbus qui corrumpit naturam est quidem defectus alicuius ordinis, scilicet proportionis humorum in qua consistit sanitas, non tamen est defectus cuiuslibet ordinis; quia, si omnis ordo tollatur, neque ipse morbus remanebit, humoribus ab invicem totaliter recedentibus; sed manet ordo et ipsa aegritudo habet pro substantia vel essentia quod sit quidam ordo minimus, idest imperfectus. Et quantum ad hunc ordinem aegritudo aliquid est et corrumpere potest, sicut per calorem excedentem vel aliquid huiusmodi. Illud enim *quod omnino est expers boni neque est existens neque est in existentibus*; sed illud *quod est mixtum*, idest partem habens de bono et partem de malo, secundum hoc quod habet de bono, connumeratur inter existentia et est aliquo modo existens. Deinde, cum dicit: *magis autem: existentia omnia* et cetera, ostendit quod ex bono est diversitas graduum in entibus et hoc ad solutionem applicat. Dicit, ergo, quod *omnia existentia intantum magis et minus* de esse participant, *inquantum* magis et minus *participant bono*; quia ens inquantum ens est bonum. Item est de bono sicut et de ente; quia *in ipso esse* si aliquid *nullo modo existit* participans, sequitur quod *nullo modo erit.* Illud autem quod *secundum aliquam partem est et secundum aliquam* partem *non est*, sicut homo caecus qui est quidam homo, sed non est videns, *inquantum* quidem deficit ab eo quod est *semper* et perfecte existens, *non est; inquantum autem participat esse, intantum est; et*, ut universaliter loquamur, ipsum *non-existens* per ipsum *esse tenetur et salvatur*; tamdiu enim remanet caecitas, quamdiu remanet homo. Ita et similiter est de malo: quia si aliquid sit malum quod totaliter recedat a bono, illud nullo modo potest esse, neque inter ea quae sunt magis vel minus bona. Sed illud *quod est secundum aliquam partem bonum, secundum* vero *aliam* partem *non bonum*, contrariatur *quidem bono non* universali, quia non deficit universaliter a bono, sed alicui bono a quo deficit, sicut malum caecitatis opponitur bono visionis. Sed ipsum malum quod opponitur particulari bono, retinetur per participationem boni, inquantum scilicet subiectum privationis participat aliquo bono et ipsum bonum dat subiectum alicuius boni, inquantum bonum universaliter participatur in omnibus entibus. Nec est inconveniens quod bonum, universaliter loquendo, sit subiectum privationis alicuius particularis boni, sicut quod est subiectum alicuius particularis entis continetur sub ente communi. *Omnino autem recedente bono, neque aliquid erit totaliter bonum, neque* erit aliquod bonum *mixtum* cum malo, *neque* erit *ipsum malum*, quia subiecto subtracto et privatio subtrahitur. *Si enim malum est* in aliquo bono imperfecto, manifestum est quod si totaliter subtrahatur bonum, tolletur totaliter et *bonum imperfectum et bonum perfectum* et per consequens tolletur malum. *Tunc* igitur *solum* potest esse *malum quando* respectu quorumdam bonorum *est malum quibus* opponitur, sed *ab* aliis bonis distinguitur *sicut bonum* a bono. Non enim est possibile quod aliqua opponantur sibi secundum omnia, quia saltem oportet quod in esse conveniant. Sic igitur cum malum non sit totaliter privatum bono, sed aliquo particulari bono, relinquitur quod hoc ipsum quod est malum, non est aliqua res per se existens.

Lectio 17

[84860] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 17 Postquam Dionysius ostendit quod malum non est aliquid existens per seipsum, hic incipit ostendere quod malum non est aliquid in existentibus, ut pars vel accidens, ut color in corpore; et primo, ostendit hoc in generali; secundo, in speciali; ibi: *et quidem* et cetera. Quod autem *in existentibus* non sit *malum*, tamquam aliquid inhaerens, sic probat communi ratione: omnia existentia causantur ex bono, ut ex praemissis patet, sed effectus assimilatur causae; ergo bonum invenitur in quolibet existente. Omne autem illud quod in aliquo invenitur bonum, continetur sub illo, sicut omne in quo invenitur animal, continetur sub animali. Omne ergo subsistens continetur sub bono, tamquam bonum existens. Aut ergo oportet quod malum non sit aliquid in aliquo existente aut oportet quod sit in bono; sed hoc est impossibile; ergo impossibile est quod malum sit in existente. Quod autem malum non sit in bono, probat dupliciter: primo, sic: nullum contrariorum est in suo contrario, sicut frigidum non est in igne; sed si malum est aliquid quod sit contrarium bono, malum non potest convenire bono, cum bonum etiam de malo faciat bonum. Secundo, probat sic: si malum est aliquid in bono, sicut in subiecto, cum omne accidens causetur vel ex subiecto vel ex aliquo alio extrinseco, oportebit quod malum causetur ex ipso bono vel ex aliqua causa alia. Sed inconveniens et impossibile est quod malum causetur ex bono naturali effluxu, sicut accidentia naturalia causantur a suis subiectis, quia, ut dominus dicit, Matth. 7, *non potest arbor bona fructus malos facere* nec e converso. *Si* dicatur quod malum quod ponitur accidens boni *non* causatur *ex ipso* bono, *manifestum* est *quod* oportet ipsum causari *ex* aliquo *alio principio et causa*: omne enim accidens, cum non sit de esse subiecti, ex aliqua causa in subiecto causatur. Similiter autem bonum, quod ponitur subiectum mali, oportet esse causatum, cum sit bonum per participationem non autem per essentiam. Oportet ergo alterum duorum ponere: quorum unum est quod malum sit ex bono; secundum est quod bonum sit ex malo;

aut, si ista duo sunt impossibilia, ut patet per auctoritatem inductam, oportet ponere tertium, scilicet quod et bonum et malum causentur ex quodam principio et causa boni. Quartum enim poni non potest, scilicet, quod neque bonum sit causatum neque malum, quia binarius non potest esse principium, sed omnis binarii principium est unitas et sic oportet quod contraria duo vel ita se habeant quod unum sit causa alterius vel ab una causa causentur. Sicut autem duo prima sunt impossibilia, ita et tertium: inconveniens enim est, quod ex uno et eodem principio procedant et sint aliqua quae totaliter sunt contraria, sicut bonum et malum. Et quia posset aliquis dicere quod idem secundum diversa facit contraria, ad hoc excludendum subiungit quod impossibile est dicere, quod *ipsum* primum *principium non* sit *simplex et singulare*; idest uniforme, *sed divisibile, biforme et contrarium sibi ipsi et variatum* a seipso. Oportet enim, si aliquid idem causet contraria secundum aliud et aliud, quod ex contrariis componetur et sic non erit primum principium, quod oportet esse simplex. Patet ergo quod malum non est in existente. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, ostendit per singula, quod malum non est aliquid in existentibus; et primo, quod non potest esse in Deo; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quod malum non est aliquod primum principium contrarium Deo; secundo, quod malum non est in Deo; ibi: *et quidem de amicitia* et cetera; tertio, quod malum non est ex Deo; ibi: *sed neque ex Deo* et cetera. Primum ostendit duabus rationibus, quarum prima talis est: si malum esset aliquod primum principium contrarium Deo, quod est ponere duo principia existentium contraria et sibi invicem totaliter adversantia, cum omne illud cui potest suum contrarium adversari possit ab eo laedi et molestari, sequeretur quod Deus, qui est ipsum bonum, non esset absque laesione et molestia. Sed hoc est impossibile: non enim esset summum bonum nec summe beatus, si laederetur et molestaretur. Non ergo sunt duo prima principia contraria: bonum et malum. Secunda ratio talis est: effectus sequuntur conditionem causarum et principiorum. Si ergo prima principia sunt contraria et sibi invicem adversantia, sequeretur quod omnia in effectibus contra se invicem pugnarent et unum ad aliud non ordinaretur, quod est impossibile et contra hoc quod apparet de ordine universi. Non igitur sunt duo prima principia contraria. Deinde, cum dicit: *et quidem, de amicitia* et cetera, ostendit quod malum non est in Deo; et quidem hoc evidenter apparet ex hoc quod Deus est ipsum bonum et malum non potest esse in ipso bono, sicut nec frigidum in igne. Sed quia haec ratio supra tacta est, ostendit alia ratione sumpta ab effectu: ipsum enim bonum, quod est Deus, *laudatur ut pax*; Ephes. 2: *ipse est pax nostra*; et ut *pacis dator*, secundum illud I Corinth. 14: *non enim dissensionis est Deus, sed pacis*, inquantum dat *de amicitia omnibus* entibus; et ex hoc consequitur quod omnia bona sunt amica sibi invicem et conveniunt, utpote generata ex uno primo uniente principio. Et iterum, sicut sunt ab uno primo principio procedentia, ita ad unum bonum ultimum ordinantur. Et quamvis, quantum ad aliqua propria dissideant, tamen in ordine ad illud unum bonum omnia mansuete et sine impedimento se habent ad invicem et omnia in hoc similantur et iuvant se invicem. Non autem ista pax et convenientia esset in rebus a Deo et per comparationem ad Deum, si in Deo esset aliqua contrarietas boni et mali. Unde manifestum est quod in Deo non est aliquod malum; et ulterius etiam, quod malum non est aliqua res quae subdatur divinae motioni, quia omnia quae moventur a Deo, concordant in uno fine saltem ultimo, ut dictum est. Deinde, cum dicit: *sed neque ex Deo* et cetera, ostendit quod malum non est ex Deo; et primo, quod non est ab eo simpliciter;

secundo, quod non est ab eo secundum aliquod tempus; ibi: *et non* et cetera. Primum ostendit hoc modo: bonum non est productivum mali, ut ex dictis patet; *aut* igitur oportet dicere quod Deus *non* sit *bonus aut* quod *facit et producit bona* et non mala. Deinde, cum dicit: *et non aliquando* et cetera, ostendit quod Deus non producit malum secundum aliquod tempus; et dicit quod non potest dici quod Deus quandoque *quaedam* mala producat, quandoque *autem non et non omnia*: quia, cum malum non possit produci a bono, si Deus quandoque produceret malum, sequeretur quod transmutaretur a sua bonitate et variaretur, secundum seipsum, quod patet esse impossibile dupliciter: primo quidem, quia illud quod est *divinissimum*, idest optimum et causa omnis bonitatis, non potest mutari a bonitate, sicut nec ignis a caliditate. Secundo, quia Deus aut est bonus per essentiam suam aut per participationem. Si per essentiam, idem erit Deo recedere a bonitate et recedere ab essentia et fieri totaliter non existens; si autem sit bonum participative oportet quod habeat causam suae bonitatis et hoc modo poterit aliquando bonus aliquando non bonus esse. Sed hoc est contra hoc quod intelligimus per hoc nomen Deus aliquod primum bonum et causam omnis bonitatis. Sic igitur patet quod malum nec simpliciter in Deo vel a Deo est nec secundum aliquod tempus.

Lectio 18

[84861] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 18 Postquam Dionysius ostendit quod in Deo non est malum, incipit ostendere quod in creaturis malum non sit aliquid; et primo, ostendit de Angelis bonis, quod in eis nullo modo sit malum; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit veritatem; secundo, excludit obiectionem; ibi: *sed eo quod puniunt* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ponit expositionem angelici nominis; secundo, ex illa expositione accipit definitionem Angeli; ibi: *speculum* et cetera. Circa primum, sciendum est quod Angelus nuntius interpretatur. Dicitur ergo divinae bonitati conformis annuntiare divinam bonitatem, inquantum in Angelis secundario per participationem existit quod primo enuntiatur de Deo, non secundum participationem, sed secundum causam; sicut si dicerem quod aer illuminatus annuntiat claritatem solis, inquantum secundario et participative est in aere et primo et causaliter est in sole. Et quia illud quod participative et secundario habet aliquid, est imago eius quod primo et causaliter habet illud et actus imaginis est ut manifestet illud cuius est imago, consequenter concludit notificationem quamdam boni Angeli, manifestationem divini luminis quod est nobis occultum propter sui excellentiam et simplicitatem. Hanc autem notificationem manifestat consequenter; et primo, manifestat quomodo Angelus sit imago Dei; secundo, quomodo sit manifestatio occulti luminis; ibi: *et munde* et cetera. Quod autem Angelus sit imago Dei, manifestat per quoddam sensibile exemplum. Videmus enim sensibiliter quod in speculo repraesentatur imago videntis. Est autem in speculo duo considerare: primo quidem substantiam ipsius speculi, unde per quamdam similitudinem, Angelum secundum suam naturam vocat *speculum.* Requiritur autem in speculo quaedam opportunitas ad recipiendum imaginem alicuius rei; quae quidem opportunitas invenitur in Angelo: qui quidem dicitur *speculum*

purum, propter simplicitatem et immaterialitatem suae naturae; *clarissimum* autem propter perfectissimam participationem intellectualis luminis; *incontaminatum* autem inquantum nihil est in Angelo repugnans rectitudini eius, quae ad sanctitatem pertinet, nam proprie sancta contaminari dicuntur; dicitur autem *incoinquinatum*, inquantum nihil est in Angelo repugnans puritati naturae; *et immaculatum*, inquantum nihil est in eo repugnans claritati intellectus. Sic autem descripta opportunitate istius speculi, exponit receptionem similitudinis, secundum quam imago dicitur; et dicit quod *suscipit totam pulchritudinem boniformis deiformitatis*, idest similitudinis ad Dei bonitatem comparatam, quia si optime disposita est natura Angeli, oportet quod perfecte suscipiat dictam similitudinem. Sed considerandum est, quod non dicit quod suscipiat totam pulchritudinem deitatis, sed *deiformitatis* quia impossibile est quod in aliquo creato speculo, recipiatur tota pulchritudo Dei; sed in aliquo creato speculo, propter sui puritatem et claritatem, recipitur perfecte tota pulchritudo quae est possibilis esse in creatura per assimilationem ad Deum. Et quia deiformitas creaturae semper est ex parte et non tota, propter hoc temperavit addens: *si est conveniens dicere.* Ostenso igitur quomodo Angelus sit imago, ostendit consequenter quomodo manifestat divinum bonum; et dicit quod ex hoc ipso quod perfecte recipit divinae pulchritudinis similitudinem, fit hoc consequenter quod in ipso resplendet quodammodo, sicut est possibile creaturae, bonitas silentii quod est in *abditis*, idest occultis Dei, qui exprimi non potest propter hoc quod occultus est intellectui creato. Dicit autem *faciens* non active, sed dispositive sicut si dicerem quod speculum facit in seipso resplendere imaginem alicuius corporis ex hoc ipso quod est dispositum ad recipiendum eius similitudinem. Quia igitur Angelus est tam perfecta imago divinae bonitatis, divina autem bonitas nullum malum compatitur, sequitur quod neque in Angelis sit malum. Deinde, cum dicit: *sed eo quod puniunt* et cetera, excludit obiectionem; et primo, ponit eam: posset enim aliquis dicere quod in eo ipso quod Angeli puniunt peccatores, sunt mali. Et quod puniant peccatores, expresse habetur Matth. 13 quod eiicient de regno omnia scandala. Est ergo quaestio: an eo quod puniunt sint mali. Secundo, ostendit quod non propter hoc possunt dici mali, quia secundum eamdem rationem etiam illi qui castigant malos puniendo eos essent mali, sicut iudices et magistri; et similiter sequeretur quod aliqui sacerdotum qui excludunt *immundum*, idest peccatorem a divinis mysteriis excommunicando eum essent mali, quod est contra apostolum qui hoc praecipit I Corinth. 5. Sed quia multiplicare inconveniens non est solvere, ideo tertio solvit omnia praemissa; et dicit quod puniri non est malum simpliciter et secundum se, sed est secundum se bonum, cum sit iustum; sed est malum secundum quid, inquantum privat aliquod bonum alicuius. Sed fieri peccatorem, hoc est simpliciter malum; et ideo ille qui punit peccatorem non est malus, sed est malus ille qui peccat. Eadem ratione, non est secundum se malum excludi a sanctis secundum iustitiam, sed secundum se malum est quod inquinetur aliquis per peccatum et discedat a sanctitate et per hoc fiat non idoneus ad divina, quae sunt secundum se incontaminata. Et non peccat ille qui excommunicat, sed ille peccat qui facit aliquid, unde fit excommunicatione dignus.

Lectio 19

[84862] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 19 Postquam Dionysius ostendit quod malum non est in Angelis, hic ostendit quod non sit in Daemonibus; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod *Daemones non sunt* naturaliter *mali*; secundo, qualiter mali sunt; ibi: *deinde: quomodo* et cetera. Circa primum ponit quatuor rationes, quarum prima talis est: ex bono non causatur aliquid naturaliter malum. Sed omnia quae sunt in mundo sunt causata a Deo qui est ipsum primum bonum; inter quae sunt Daemones. Ergo Daemones non sunt naturaliter mali. Secunda ratio talis est: ostensum est quod malum neque est existens, neque est in existentibus. Si igitur Daemones essent naturaliter mali, non essent de numero existentium. Tertia ratio talis est: illud quod naturaliter convenit alicui semper ei convenit. Si igitur Daemones essent naturaliter mali, semper fuissent mali et non fuissent transmutati de bono in malum, ut fides Catholica confitetur. Quarta ratio talis est: quod si Daemones sunt naturaliter mali aut sunt naturaliter mali sibi ipsis aut aliis. Si sibi ipsis, cum de ratione mali sit quod noceat et corrumpat, sequitur quod corrumpant seipsos, quod est impossibile, nihil enim est corruptivum sui ipsius secundum naturam. Si autem sunt naturaliter mali aliis, ergo naturaliter corrumpunt alia. Quaeritur ergo quid naturaliter corrumpant vel quomodo corrumpant, utrum *substantiam aut virtutem aut operationem*, quae tria inveniuntur in rebus omnibus. Si detur quod sint naturaliter mali quia corrumpunt substantiam alicuius, contra hoc obiicit tribus rationibus, quarum prima talis est: nihil quod est corruptivum alterius secundum ordinem naturae est malum naturaliter, quia hoc ipsum quod est conservare naturae ordinem est bonum naturae. Sed si malum corrumpat substantiam non facit hoc praeter naturae ordinem: non enim corrumpit incorruptibilia, sed ea quae sunt corruptionis susceptiva. Non ergo erit secundum naturam malum. Secunda ratio talis est: illud quod est naturaliter tale, simpliciter et respectu cuiuscumque est tale; sicut illud quod est naturaliter calidum, simpliciter et respectu cuiuscumque est calidum, sicut ignis. Si igitur aliquid naturaliter est malum, erit simpliciter malum et respectu cuiuscumque et respectu sui ipsius; quod est impossibile, ut dictum est. Tertia ratio talis est: nullum existentium corrumpitur per malum quantum ad ipsam substantiam vel naturam rei quae dicitur mala; sicut in homine malo manet substantia et natura hominis; sed dicitur aliquid malum per hoc quod *ratio*, idest proportio *harmoniae et commensurationis quae est secundum naturam*, debilitatur per aliquem defectum ordinis, ita tamen quod non totaliter tollitur, sed aliquantulum manet. Ista autem infirmitas, qua debilitatur talis proportio, non est perfecta, quia si esset perfecta destrueret ipsum subiectum et per consequens corruptionem quae est in subiecto et sic talis corruptio corrumpit seipsam. Hoc ergo quod est infirmum, non simpliciter, sed secundum quid, non est naturaliter malum, sed bonum cum defectu; quia illud quod omnino expers est boni non potest inveniri inter existentia. Eadem ratio est de corruptione virtutis naturalis; quia si semper remaneret in re quae dicitur mala vel corrupta per malum, corrumperetur per malum. Relinquitur ergo quod nihil est malum secundum naturam. Deinde, cum dicit: *quomodo a Deo facti, sunt mali Daemones?* Ostendit quomodo sit malum in Daemonibus; et primo, quaestionem movet; secundo, solvit; ibi: *et quidem mali dicuntur* et cetera. Quaeritur ergo primo *quomodo Daemones*, cum sint *facti a Deo, sunt mali.* Boni enim est bona producere et conservare. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, solvit propositam quaestionem et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod Daemones dicuntur mali, non secundum aliquam naturam, sed secundum defectum boni; secundo, ostendit

quod iste defectus in eis non est ex variatione ipsius boni, sed ex eorum voluntate; ibi: *et non variatum* et cetera. Quod autem Daemones non sint mali naturaliter, sed secundum quod carent aliquo bono, tripliciter ostendit: primo quidem per auctoritatem sacrae Scripturae; et dicit quod sic debet aliquis dicere quod Daemones *dicuntur mali, non* inquantum *sunt* quia *ex bono*, scilicet Deo causatur eorum esse et ab eodem *bonam essentiam obtinuerunt*, sed dicuntur mali, inquantum *non sunt*, prout scilicet sunt *infirmi servare principatum sui ipsorum*, ut dicunt eloquia sacrae Scripturae. Et sumitur hoc de canonica Iudae, ubi dicitur: *Angelos vero qui non servaverunt suum principatum (...) vinculis aeternis reservavit.* Dicuntur autem non servasse suum principatum vel quia non servaverunt suam innocentiam, in qua a principio conditi sunt vel quia a Deo, qui est eorum principium, sunt aversi. Et huic expositioni consonat quod subdit: non enim dicimus Daemones fieri malos nisi in hoc quod carent habitu et operatione per quam ordinari deberent in bona divina. Secundo, cum subdit: *et aliter: si natura* et cetera, subdit idem per rationem; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quod Daemones non sunt naturaliter mali, sed per defectum alicuius boni; secundo, quod non totaliter bono carent; ibi: *et non omnino* et cetera; tertio, ostendit cuius boni in eis defectus sit; ibi: *mali autem* et cetera. Circa primum, ponit talem rationem: si Daemones essent naturaliter mali, semper essent mali, quia quod naturaliter inest alicui, semper inest ei. Sed si semper sunt mali non naturaliter sunt mali, quod sic probat: quia omne instabile est quoddam malum et esse semper idem est proprium boni; unde videmus quod omnia sempiternitatem desiderant, quantum possibile est. Et sic apparet quod si semper se habent eodem modo, non sunt naturaliter mali; ergo de primo ad ultimum, si sunt naturaliter mali, non sunt naturaliter mali, quod est impossibile. Sic igitur patet quod si non semper sunt mali, quia hoc est proprium boni, non erunt naturaliter mali, sed per defectum aliquorum bonorum quae debentur Angelis. Deinde, cum dicit: *et non omnino* et cetera, ostendit quod non totaliter bono privantur; et dicit quod *non* sunt *omnino expertes boni*, participant enim bono, *inquantum sunt et vivunt et intelligunt et inquantum est in eis* aliquis *motus desiderii*, qui non tendit nisi in bonum verum vel apparens. Deinde, cum dicit: *mali autem* et cetera, ostendit secundum cuius boni defectum, dicantur mali; et dicit quod *dicuntur mali propter hoc quod* defective se habent in operatione quae competit naturae eorum. Et quo ordine hoc eveniat, consequenter ostendit dicens: *aversio igitur est ipsis malum.* Ubi considerandum est quod omne illud quod est naturaliter subiectum alicui, bonum suum habet in hoc quod ei subdatur, sicut bonum appetitus sensibilium in homine est quod reguletur ratione. Omnis autem voluntas et Angeli et hominis est Deo naturaliter subdita. Bonum igitur voluntatis angelicae et humanae est ut a divina voluntate reguletur. Aversio igitur a regula divinae voluntatis est malum in Daemonibus. Omnis autem appetitus deficiens a sua regula tendit in suum obiectum ultra quam rectum sit, sicut concupiscibilis in delectabile secundum sensum plus debito tendit, quando ratione non regulatur. Sic igitur voluntas Daemonum, aversa a regula divinae voluntatis, magis debito in appetitum sui boni tendit; et hoc est quod subdit: *et convenientium ipsis excessus*; quia scilicet appetiverunt sibi aliquid quod excedebat conditionem eorum. Omne autem quod natum est consequi aliquem finem per determinatum modum, si recedat ab illo modo finem consequi non potest. Modus autem quo Angeli nati sunt consequi ultimum finem suae voluntatis est per voluntatem moderatam secundum divinam regulam. Si igitur excedant istum modum, non consequentur finem; et hoc est quod subdit: *et non consecutio.* Omne autem quod non consequitur suam perfectionem remanet imperfectum, unde subditur: *et imperfectio.* Omne autem imperfectum inquantum huiusmodi est impotens, unde subditur: *et impotentia.* Et quia virtus est perfectio potentiae sequitur circa virtutem, quae salvare *perfectionem* ipsorum poterat, *infirmitas et fuga et casus.* Et ponit haec tria secundum ea quae accidunt circa homines: si enim aliquis sit infirmus ad resistendum alicui vel ad consequendum aliquid, fugit ab illo et fugiens propter infirmitatem cadit. Et similiter Daemones infirmati circa consecutionem divini finis, fugiunt ab eo et cadunt, praecipitati in peccatum. Deinde, cum dicit: *et aliter: quid est* et cetera, ostendit, tertio modo, quod Daemones non dicuntur mali secundum naturam, sed secundum defectum alicuius boni; et hoc secundum opinionem aliorum. Quidam enim posuerunt *Daemones esse animalia corpore aerea, mente rationalia, animo passiva, tempore aeterna*, ut Apuleius dicit et Augustinus introducit IX de civitate Dei. Secundum ergo horum opinionem, in Daemonibus est vis sensibilis et appetitus passivus, qui est sensitivus et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Haec autem opinio non fuit Dionysii, quod patet ex eo quod supra dixit Angelos immateriales et incorruptibiles. Hic autem dicit Daemones esse malos per defectum angelicorum bonorum. Unde manifestum est quod non est opinatus Daemones esse corporales et per consequens sensitivos aut animo passivos. Sed quia ipse intendit ostendere quod Daemones non sunt naturaliter mali, postquam hoc ostenderat secundum opinionem propriam, scilicet si Daemones sint de natura angelica, ostendit consequenter quod idem sequitur si ponatur quod sit eis natura sensitiva; tunc enim idem iudicium erit de malo Daemonum et de malo hominis. In nobis autem malum est per hoc quod pars sensitiva non regulatur ratione; et hoc quantum ad tria, scilicet: quantum ad irascibilem quae, dum non regulatur ratione, irrationabiliter furit vel irascitur; et quantum ad concupiscibilem quae, dum non regulatur ratione, stulte concupiscit; et quantum ad phantasiam sive imaginativam quae, dum non regulatur ratione, contra veritatem protervit. Secundum ergo praedictam opinionem, malum in Daemonibus non est aliud quam *furor irrationabilis et demens concupiscentia et phantasia proterva.* Dicit autem: *demens concupiscentia, furor irrationabilis*, quia concupiscentia nihil attendit ad rationem; furor autem attendit, sed imperfecte, ut supra dictum est. Si ergo *ista* tria *sunt in Daemonibus* secundum opinionem aliorum, *non* tamen *omnino*, quia non contra quamlibet veritatem proterviunt, neque quaelibet eorum concupiscentia est demens. Naturaliter enim bonum et optimum concupiscunt; neque est etiam in omnibus Daemonibus, eodem modo; neque etiam ista tria, scilicet furor et concupiscentia et phantasia, secundum seipsa sunt mala, sed secundum quod carent ordine rationis et debito obiecto. Unde videmus quod in animalibus irrationalibus habere ista non est malum, sed habere ista, conservat et facit quod habeatur animalis natura. Si vero Dionysius loquitur hic secundum propriam opinionem, dicendum est quod loquitur metaphorice: sic enim huiusmodi animae passiones Angelis attribuuntur in Scripturis, ut Augustinus dicit in de civitate Dei. Sic ergo, concludit quod *genus Daemonum non est malum secundum quod est in sua natura, sed secundum quod non est*; idest secundum quod privatur aliquo bono. Deinde, cum dicit: *et non variatum* et cetera, ostendit unde provenit defectus boni in Daemonibus. Posset enim aliquis credere quod, sicut defectus vel infirmitas naturalis operationis provenit in hominibus ex ipsa variatione naturae quae senescens deterioratur et sic operationes naturales debilitantur, ita etiam ex transmutatione alicuius boni, defectus bonae operationis in Daemonibus provenit. Sed hoc ipse excludit et quantum ad bonum universale quod Deus est a quo aversi sunt et quantum ad bona participata quae sunt naturalia bona Angelis data. Dicit ergo, quod universale bonum, scilicet divinum quod datum est eis inquantum aliqualiter facti sunt eius participes, non est variatum aliquo modo. Unde non sunt facti mali propter boni variationem, sed quia ipsi deciderunt ab universali bono dato eis; et similiter, dona angelica ad angelicam naturam pertinentia, quae in principio sunt data eis, *nequaquam dicimus esse mutata*, ut ex eorum mutatione mali effecti sint, sed permanent adhuc *integra*, idest absque corruptione naturae *et splendidissima*, idest absque diminutione naturalis luminis intellectualis. Sed quod ipsi non vident, hoc provenit ex hoc quod ipsi per liberum arbitrium clauserunt suas *virtutes inspectivas boni*, idest averterunt voluntarie suum intellectum non a consideratione veri, sed ab inspectione boni, inquantum est bonum, quia scilicet nolunt illud sequi. Unde patet quod inquantum sunt et bonam causam habent et boni sunt secundum suam naturam et bonum desiderant, scilicet esse, vivere et intelligere; sed inquantum privantur hoc per voluntarium recessum, quo quidem recessu infirmati decidunt a bonis quae eis conveniebant secundum ordinem suae naturae, dicuntur et sunt mali inquantum non sunt; idest, inquantum aliquod bonum eis deest; et similiter cum desiderant malum, desiderant non-existens. Dicuntur enim malum desiderare, inquantum desiderant aliquod bonum, cum defectu debiti modi et ordinis.

Lectio 20

[84863] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 20 Postquam Dionysius ostendit quomodo malum sit in Daemonibus, hic ostendit quomodo sit in animabus; et primo, excludit modum falsum; secundo, ponit modum verum; ibi: *si autem* et cetera; tertio, concludit propositum; ibi: *non igitur* et cetera. Dicit ergo, primo, quod forte aliquis dicit animas humanas esse malas, quod quidem verum est de aliquibus; sed inquirendum est quomodo mala dicantur. Si autem aliquis dicat quod ideo dicuntur mala quia assistunt malis quibus provident et quos salvare intendunt, sicut aliquis bonus homo cohabitat malis ut eos salvet vel sicut etiam ipsa anima communicat et coassistit corruptioni corporis et passionibus animae inordinatis et huiusmodi ad ordinem reducere intendens, hoc non est malum, sed est bonum et ex primo bono derivatur, cuius virtute etiam mala fiunt bona vel inquantum mala transmutantur et fiunt bona vel inquantum ex malis divina ordinatione eliciuntur bona. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, ponit verum modum; et dicit quod si nos dicimus animas fieri malas, hoc non possumus nisi inquantum deficiunt a bono, et quantum ad habitum et quantum ad actum, et sic infirmatae ex defectu boni, non possunt consequi debitum finem, sed prolabuntur ad aliquid contrarium fini; sicut *et aerem qui est super nos dicimus obtenebrari per defectum et absentiam luminis. Sed lumen est quod et tenebras illuminat*; idest quae prius tenebrosa erant facit luminosa et sic bonum de malo facit bonum. Deinde, cum dicit: *non igitur* et cetera, concludit propositum, quod scilicet *neque in Daemonibus neque in* hominibus sit *malum*, quasi

aliquid *existens* positive, *sed sicut defectus et* quasi quoddam *desertum perfectionis propriorum bonorum.* Sic igitur intendit ostendere quod in existentibus non est malum; quia, in quibusdam quidem nullo modo est malum, sicut in Deo vel in Angelis; in quibusdam vero est malum, sed sicut privatio et defectus, non sicut aliquid existens. Deinde, cum dicit: *sed neque* et cetera, ostendit quod non est naturaliter in animalibus irrationalibus; et excludit duo secundum quae posset videri quod in eis esset naturaliter malum, scilicet passiones et passionis defectus. Posset enim aliquis videns in brutis animalibus naturaliter furorem et concupiscentiam quae in hominibus dicuntur mala, existimare huiusmodi animalia naturaliter esse mala. Sed hoc excludit dicens quod *si auferas* ab huiusmodi animalibus *furorem et concupiscentiam et* alias huiusmodi passiones, quae ab aliquibus *dicuntur* mala *et* tamen *non sunt mala simpliciter eorum naturae*, si inquam ista auferantur, natura eorum iam interimitur. Nam cum *leo perdiderit* animositatem et superbiam, iam *non erit leo*; et similiter *canis*, cum perdiderit furorem, *omnibus factus mansuetus, non erit canis.* Et hoc apparet in utilitate quam facit in rebus humanis, in quibus officium *canis est custodire* domum vel alia huiusmodi; et hoc facit accedendo ad familiarem et abiiciendo alienum. Manifestum est autem quod ea per quae servatur natura ne corrumpatur, non sunt mala, sed corruptio ipsius naturae est infirmitas et quicumque defectus alius naturalium habituum et virtutum et operationum et hoc est malum, ut supra dictum est. Unde patet quod praedictae passiones, quibus interemptis, interimitur natura brutorum animalium, non sunt in eis mala, sed bona. Posset autem aliquis dicere quod ex hoc quod sunt imperfecta ratione carentia secundum suam naturam, huiusmodi animalia sunt naturaliter mala; sed hoc ipse excludit dicens: quaecumque enim generantur, non perveniunt ad suam perfectionem nisi post determinatum tempus; ex quo patet quod esse imperfectum ante illud tempus est naturale et secundum naturam; ex quo patet, quod non omnis imperfectio est praeter naturam, sed solum illa imperfectio, per quam tollitur perfectio debita secundum illud tempus, est mala.

Lectio 21

[84864] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 21 Postquam ostendit Dionysius quod, in his quae per cognitionem agunt, non est malum aliquod existens, ostendit idem in rebus naturalibus; et primo, in ipsa natura; secundo, in corpore naturali; ibi: *sed neque* et cetera; tertio, quod neque in materia; ibi: *sed neque multum* et cetera; quarto, ostendit quomodo privatio se habeat ad malum; ibi: *sed neque hoc quod dicimus privationem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quod non est malum in natura universali; secundo, quomodo sit malum in natura particulari; ibi: *particulari* et cetera. Circa primum, sciendum est quod natura universalis dicitur causa universalis omnium quae naturaliter fiunt. Est autem Deus universalis causa omnium quae naturaliter fiunt; unde et quidam ipsum nominant naturam naturantem. Sed melius est ut natura universalis intelligatur causa universalis eorum quae naturaliter fiunt in genere rerum naturalium. Quidam ergo posuerunt naturam universalem esse aliquid separatum, communiter se habens ad omnia naturalia, sicut

homo separatus, secundum Platonicos, communiter se habet ad homines singulares. Sed quia species rerum non sunt separatae, sed ipsae formae in materia existentes sunt principia actionum, ut probatur in VII Metaphys., melius est dicendum quod natura universalis dicitur vis activa primi corporis, quod est primum in genere causarum naturalium. In hac igitur natura universali, non potest esse malum: malum enim in qualibet natura est recessus ab ordine illius naturae, sicut oculus est aeger quando non est in sua dispositione naturali. Licet autem aliquid possit esse praeter ordinem alicuius particularis naturae, nihil tamen potest contrariari naturae universali: non enim disceditur ab ordine alicuius naturae, nisi aliquo in contrarium agente, puta ab ordine sanitatis, quod est naturale bonum corporis humani, disceditur per actionem calidi aut frigidi. *Omnes* autem *naturales* actiones, quae sunt virtutes activae, dependent *ab universali natura* et sic *nihil* potest agere in contrarium toti universali naturae. Unde patet quod in natura universali, non potest esse malum. Deinde, cum dicit: *particulari autem* et cetera, ostendit quomodo sit malum in particulari natura; et dicitur particularis natura principium motus alicuius rei determinatae. Dicit ergo quod alicui *particulari* naturae aliquid est *secundum naturam* et aliquid *non secundum naturam*: sicut igni secundum naturam est moveri sursum; moveri autem deorsum, non secundum naturam. Nec est idem omnibus praeter naturam; sed unum et idem potest esse alicui *secundum naturam* et alicui *praeter naturam*: sicut moveri deorsum est praeter naturam igni, et secundum naturam terrae. Nihil est autem malum aliquod naturae quam praeter naturam esse, hoc est privari aliquo naturali. Ex quo patet quod ipsa *natura non est mala, sed hoc est malum naturae*: non posse pertingere ad ea quae pertinent ad perfectionem *propriae naturae.* Deinde, cum dicit: *sed neque* et cetera, ostendit qualiter in corpore est malum; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quid dicatur malum corporis; secundo, excludit quamdam obiectionem; ibi: *quoniam autem* et cetera; tertio, universaliter colligit quid sit malum in omnibus quae dicuntur mala; ibi: *hoc enim* et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut dictum est quod in Daemonibus et in animabus non est malum quasi aliquid existens, ita et *neque in corpore est malum* quasi aliquid existens. Malum *enim* corporis dicitur esse vel *turpitudo* vel *infirmitas* et utrumque horum *est defectus* alicuius *formae* aut *privatio* alicuius *ordinis.* Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet. Utrolibet autem privato, sequitur turpitudo. Nec tamen ita est malum in corpore quod omnino privetur forma et ordine, quia si totaliter tolleretur omnis forma et omnis ordo et per consequens totum id quod est in pulchritudine, nec ipsum corpus remanere posset et per consequens neque turpitudo corporis. Unde patet quod hoc quod dicitur turpe non est totaliter malum, nihil retinens de bono, sed est bonum minoratum a debita perfectione. Deinde, cum dicit: *quoniam autem* et cetera, excludit quamdam obiectionem: posset enim aliquis dicere: hoc corpus ex hoc ipso est malum quod *animae, malitiae causa est.* Sed hoc ipse excludit dicens, quod *causa malitiae animae* non *est corpus.* Remota enim causa per se, removetur effectus; remoto autem corpore, non removetur malitia in natura spirituali, ut patet in Daemonibus qui sunt incorporei et tamen mali. Relinquitur ergo quod causa malitiae animae non sit corpus. Sed in peccato actuali, manifestum est quod malitia animae est ex libero arbitrio, in hoc quod male utitur corporalibus rebus; in peccato autem originali, hanc maculam attraxit ipsa infectio corporis, secundum quam inficit animam sibi unitam et primo ex anima primi parentis. Deinde, cum dicit: *hoc enim* et cetera, colligit universaliter quid sit malum in omnibus quae dicuntur mala; et dicit quod tam in *mentibus* Daemonum, quam in *animabus*, quam etiam in *corporibus*, malum non est aliquid existens; sed infirme et debiliter habere propria bona quae eis conveniunt vel totaliter cadere ab habendo, hoc dicitur malum in singulis. Deinde, cum dicit: *sed neque multum* et cetera, ostendit quomodo materiae attribuitur malum; et primo, ostendit veritatem; secundo, excludit obiectionem; ibi: *si autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo proponit veritatem; secundo, probat eam; ibi: *etenim ipsa* et cetera. Circa primum, sciendum est quod apud multos antiquorum vulgariter dicebatur quod materia est secundum se mala et hoc ideo quia non distinguebant inter privationem et materiam; privatio autem est non-ens et malum. Unde, sicut Plato, dicebant materiam esse non-ens et ita quidem materiam esse secundum se malum. Sed Aristoteles in I Physic. dicit quod materia non est non-ens nec malum, nisi per accidens, idest ratione privationis quae ei accidit; et hoc est etiam quod hic Dionysius dicit quod *in materia* non *est malum, secundum quod est materia*; et hoc probat tribus rationibus; quarum prima, sumitur per comparationem ad formam, quae talis est: materia potest dupliciter considerari: uno modo, ut sub forma existens et sic *habet participationem formae* quantum ad esse substantiale *et pulchritudinis* quantum ad commensurationem et decorem, ad quem operantur etiam accidentia intrinseca *et* etiam *ornatus* quantum ad exteriora quae ipsam circumstant. Alio modo potest accipi materia prout intelligitur secundum seipsam, praeter praedicta, quasi carens qualitate et omni forma. Et si aliquis dicat quod materia sic accepta sit primum malum, hoc non potest esse: quia primum malum dicunt quod facit omnia mala. *Materia* autem *secundum seipsam existens sine qualitate et forma* non potest aliquid facere, quia principium agendi est forma per quam aliquid est actu; unumquodque autem agit secundum quod actu est. Similiter etiam neque potest per se pati, secundum quod pati est in abiiciendo aliquid a substantia, prout pati dicitur contrarium a contrario; sed secundum quod pati dicit recipere tantum, sic materiae convenit pati secundum seipsam; manifestum est ergo quod materia non est secundum seipsam mala tamquam primum malum. Secundam rationem ponit ibi: *et aliter; quomodo* et cetera, quae sumitur ex comparatione ad causam; quae talis est: aut materia *nullo modo est* aut est. Si non est neque in aliquo loco neque per aliquem modum; quod autem non est, *neque bonum neque malum est.* Sequitur ergo quod materia *neque* sit *bonum neque* sit *malum.* Si vero materia sit, cum *omnia* existentia sint *ex bono*, sequitur quod materia sit *ex bono.* Quod autem est ex bono, non est secundum se malum; ergo materia non est secundum se malum. Ad hoc autem ostendendum, inducit divisionem quinque membrorum; circa causalitatem enim rerum oportet alterum istorum quinque dicere: quorum primum est quod *bonum* sit causa *mali*, permanentis mali; secundum membrum est quod *malum* ex hoc ipso quod procedit *ex bono*, sit *bonum*; tertium membrum est quod e converso *malum* sit *effectivum boni*, permanentis boni; quartum membrum est quod *bonum*, eo ipso quod procedit *ex malo*, sit *malum.* Et haec quatuor sunt impossibilia: quia dicere quod bonum sit effectivum mali vel malum boni, est ponere quod unum oppositorum sit causa alterius; dicere vero quod malum sit bonum, aut e converso, est dicere quod opposita sint simul. Quintum membrum est quod si sint *duo principia*, bonum et malum, sic oportet dicere quod ista duo, quae in se sunt distincta, procedant ab uno primo principio, quia ante omnem multitudinem est unitas. Illud autem primum principium oportet esse bonum vel malum et sic redibunt iterum quatuor prima inconvenientia. Si dicatur quod bonum sit aliquid et malum sit aliquid, oportet ergo dicere quod primum sit bonum; et omne quod est aliquid existens est bonum tamquam a bono principio causatum; et sic materia prima, si sit existens, est secundum se bona tamquam a bono causata. Tertiam rationem ponit ibi: *si autem necessariam* et cetera, quae sumitur ex utilitate materiae, et haec ratio habet quasi tria media, secundum tres utilitates materiae: quarum prima est quod materia est complementum universi; non enim esset universitas entium completa, si tolleretur ens in potentia. Et hoc medium tangit dicens quod si aliqui hoc concedant quod materia sit necessaria *ad completionem* totius *mundi, quomodo* potest esse quod *materia* sit secundum se *malum? Necessarium* enim est diversum a malo: ex hoc enim dicitur aliquid necessarium quod habet ordinem ad bona et ex ipso, habet rationem boni. Secunda utilitas materiae est respectu particularium entium quae ex materia generantur. Et hoc medium tangit dicens: *quomodo bonus*, scilicet Deus *quaedam* entia *deducit ad generationem ex malo?* Quod videtur inconveniens: sicut enim calidum non facit aliquid ex ipsa frigiditate, ita nec bonum facit aliquid ex ipso malo et tamen hoc sequeretur si materia esset secundum se mala. Aut iterum, *quomodo* potest esse *malum quod est necessarium* ad generationem boni? Hoc enim pertinet ad rationem mali, quod fugiat naturam boni et non inducat ad ipsam. Dicit autem *quaedam ad generationem* deduci ex materia, propter substantias immateriales quae non habent materiam. Tertia utilitas materiae est quod nutrit sustentando formam, unde Plato comparavit materiam nutrici. Et hoc tangit cum dicit: *quomodo materia*, cum sit *mala* secundum seipsam, potest gignere et nutrire *naturam* rei generatae, suscipiendo et retinendo formam eius? *Malum* enim, inquantum huiusmodi, non est *generativum aut nutritivum* alicuius *aut*, ut universalius loquamur, non est *effectivum aut salvativum* alicuius. *Effectivum* enim continet sub se *generativum* sicut minus commune et similiter *salvativum* continet sub se *nutritivum.* Efficere autem et salvare pertinet ad rationem boni, unde non possunt convenire malo, inquantum huiusmodi. Deinde, cum dicit: *si autem dicant* et cetera, removet quamdam obiectionem: dixerat enim supra quod corpus non potest dici malum quasi sit causa malitiae ipsius animae. Posset autem aliquis dicere quod licet corpus non faciat *malitiam in animabus*, tamen materia corporalis attrahit animas ad malitiam, alliciendo eas. Sed ipse dicit *hoc* non esse *verum.* Si enim materia esset causa attrahens animas ad malitiam, sequeretur quod hoc ex necessitate faceret: posita enim causa, ex necessitate sequitur effectus, nisi aliquis impediat. Sed hoc videmus esse falsum: *multae enim* animarum respiciunt *ad bonum*, quod non posset esse si *materia* totaliter attraheret eas *ad malum.* Unde manifestum est quod *malum in animabus non est ex materia, sed ex inordinato* motu liberi arbitrii; qui est ipsum peccatum. Si autem aliquis hoc ipsum imputet materiae corporali, inquantum exterius existens allicit aliquo modo et coniuncta animae inclinat, licet non ex necessitate, non propter hoc removetur quin materia sit secundum se bona; quia aliquid potest esse occasio mali alicuius, quod tamen secundum se est bonum. Hoc est ergo quod dicit, quod *si* aliqui *hoc* ipsum *dicunt* esse ex materia quod anima movetur ad malum, oportet nihilominus dicere quod *materia*, licet sit *instabilis*, tamen *omnino consequens* est, idest consequentiam et ordinem habens in universo et *necessaria* est formis, quae non possent in seipsis firmari. *Quomodo* autem *malum* potest esse *necessarium aut* id quod *necessarium* est potest esse secundum se *malum?* Et notandum quod signanter dicitur *instabilis materia*, quia inclinari ad materiam, intantum videtur esse malum, inquantum, deserto incommutabili bono, adhaeret commutabilibus bonis. Principium autem mutabilitatis est materia, inquantum est in potentia ad diversa. Nec tamen hoc ipsum quod est in potentia ad diversa, ostendit eam malam; quinimmo per hoc ipsum habet ordinem ad diversa bona, idest ad diversas formas, quae in ipsa firmantur. Deinde, cum dicit: *sed neque hoc* et cetera, ostendit quomodo se habeat privatio ad rationem mali; et dicit quod nec ipsa privatio *adversatur bono*, agendo contra ipsum *secundum propriam virtutem*, sed secundum virtutem boni: *quia*, si sit *perfecta privatio*, idest quae totum removeat omnino, excludet omnem potentiam et ita erit non potens ad agendum contra bonum. Si autem sit *particularis* privatio, excludens unam formam et non aliam, *habet virtutem* agendi *non* ex *hoc quod est privatio, sed* ex *hoc quod non est perfecta privatio*, idest ex forma coniuncta, qua non privatur. Sed si bonum particulariter privetur, *nondum est* totaliter *malum*, et si recedat privatio particularis vel quia non sit aliquid privatum vel quia sit totaliter ablatum, sequitur quod natura mali pereat.

Lectio 22

[84865] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 22 Pertractatis principalibus quaestionibus quas supra moverat de malo, scilicet an malum sit aliquid; et unde sit malum; et in quibus sit malum, hic prosequitur alias quaestiones adiunctas; et primo, illam qua quaerebatur: utrum malum causaretur ex bono aut ex aliqua alia causa; secundo, qua quaerebatur: quomodo providentia compatitur malum; ibi: *quomodo* et cetera; tertio, quaestionem quae quaerebatur: quomodo aliquid existentium desiderat malum; ibi: *non igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, praemittit quasdam considerationes de causa mali per quas solvitur praedicta quaestio; secundo manifestat eas; ibi: *omne* et cetera. Ponit ergo primo tres considerationes: quarum prima est quod ex omnibus colligi potest quod *bonum* procedit *ex una et* perfecta *causa, malum autem* procedit *ex multis particularibus defectibus.* Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in moralibus. Sanitas enim et pulchritudo causantur per hoc quod corpus, quantum ad omnes partes, est bene proportionatum, sed ad hoc quod sit turpitudo vel aegritudo, sufficit quod desit debita proportio in quacumque parte. Et ideo multipliciter contingit esse aegrum et turpe, sed uno modo esse sanum et pulchrum. Similiter, ad actum requiritur quod sit commensuratus secundum omnes debitas circumstantias, quarum quaecumque tollatur, efficitur actus vitiosus. Et ideo philosophus dicit in II Ethic. quod bonum contingit uno modo, malum vero multipliciter. Deinde, cum dicit: *vidit Deus* et cetera, ponit secundam considerationem quae talis est: quidquid est in mundo, sive bonum sive malum, sic est visum a Deo; omne autem visum, inquantum est visum, est in vidente; et quia Deo convenit nobilissimus modus videndi, qui est videre aliquid per causam, manifestum est quod in Deo, qui videt bona et mala, sunt causae et bonorum et malorum. Sed *causae malorum*, quae *apud* Deum sunt, *sunt* ipsae *virtutes* quae faciunt *bonum*: eadem enim virtus est quae facit bonum, inquantum est perfecta et quae facit malum, inquantum est deficiens: sicut patet de libero arbitrio, quod est causa boni et mali et, universaliter, omne quod est causa mali est etiam causa alicuius boni. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, ponit tertiam considerationem, quae est contra hoc quod malum non

sit primum principium: quia *si malum* sit ab aeterno non causatum, sed potius alia causans et habeat potestatem aliqua faciendi et habeat existentiam et habeat causalitatem, dum aliqua facit, quaerendum remanet *unde hoc* habeat: quandocumque enim aliquod unum convenit multis, oportet quod illius unius sit una aliqua causa: non est enim causa multiplicior quam effectus, ut scilicet effectus sit unus et causae sint multae. Si igitur aeternitas et creatio et potentia et esse et facere communiter conveniant bono et malo, oportet quod hoc procedat ab una causa. *Aut* igitur malum hoc habet a *bono aut* bonum a *malo aut* ambo *ex* aliqua *causa* priori; et quid horum verius sit, posterius ostendetur. Deinde, cum dicit: *omne quod est secundum naturam* et cetera, manifestat tres praemissas considerationes; et primo primam; secundo, secundam; ibi: *omnium* et cetera; tertio, tertiam; ibi: *sicut totaliter* et cetera. Primam considerationem, scilicet: quod malum non sit ex aliqua causa determinata, probat tribus rationibus, quarum prima talis est: videmus enim quod omne quod habet causam determinatam aut est a natura aut est ab arte: *omne* enim *quod est secundum naturam generatur ex* aliqua *causa determinata*; et similiter quod est secundum artem. *Sed malum non est secundum naturam* neque secundum artem: quia omne quod est secundum naturam est aliquo modo in natura, sicut effectus sunt in suis causis, neque est secundum artem: quia omne quod est secundum artem habet aliquam rationem in arte. Malum autem in rebus naturalibus est contra naturam esse et in rebus artificialibus malum est etiam inartificiatum esse. Non autem potest dici quod id quod est *contra naturam* sit *in natura neque* quod *ratio* eius quod est inartificiatum, sit *in arte.* Et ita malum non est a natura neque ab arte. Ex quo sequitur quod malum sit sine causa et indeterminatum, sicut non proveniens ex aliqua determinata causa. Secundam autem rationem ponit ibi: *utrum* et cetera, maxime enim videtur quod anima per liberum arbitrium sit causa mali. Unde si anima non sit per se causa mali, videtur quod nihil aliud sit per se causa mali. Quaerit ergo *utrum anima* sit per se *causa malorum* ita quod *omnia* quibus adiungitur impleat *malitia*, sicut *ignis omnia quibus appropinquat* calefacit, quia est per se causa calefaciendi. Et ad huius quaestionis solutionem, proponit duo: quorum primum est quod *natura animae est bona*; secundum est quod anima secundum suas operationes *aliquando* est bona, *aliquando* mala. Primum horum sic probat: si enim detur quod *natura* animae sit mala, *et esse* eius *malum*, hoc videtur impossibile, quia anima non habet suum *esse nisi ex causa creativa* omnium quam oportet esse bonum; quia producere bonum pertinet ad rationem boni. Quaecumque autem sunt creata *ex bona causa, sunt bona.* Nullo modo igitur potest esse quod anima, secundum suam substantiam et naturam, sit mala. Si autem detur secundum membrum, scilicet quod anima sit mala propter suam operationem, hoc non est quasi operatio mala ex necessitate et intransmutabiliter ab anima per se sit causa malae operationis: non enim possent in anima esse virtutes et virtuosi actus, nisi ipsa bono conformaretur. Sic igitur anima non est per se causa mali determinata. Unde *relinquitur* quod *malum* sit magis ex quadam debilitate causae et defectu boni. Tertiam rationem ponit ibi: *bonorum causa* et cetera, quae talis est: *causa bonorum est una*; sed sicut *bono malum est* oppositum, ita et uni multitudo: ergo *causae mali sunt multae* et indeterminatae. *Non quidem* quod mala efficiantur per aliquas *rationes et virtutes* (et dicit *rationes* quantum ad ea quae fiunt per artem, et *virtutes*, quantum ad ea quae fiunt per naturam), sed causa malorum est totalis defectus, ratione qua dicitur impotentia vel debilitas potentiae quae dicitur infirmitas vel etiam hoc quod aliquid dissimile adiungitur alteri absque debita commensuratione; sicut si calidum adiungitur frigido absque debita commensuratione, sequitur aegritudo. Quod autem aliqua immobiliter et eodem modo perseverent, contingit ex fortitudine causae imprimentis et conservantis. Quia igitur mala proveniunt ex subtractione potentiae et debilitate ipsius, sequitur quod non sint *immobilia neque semper eodem modo* se *habentia*, sed quod habeant infinitas varietates et quod sint indeterminata; quia quod ex debilitate causae provenit, aliquando accidit sic aliquando aliter, propter hoc quod causa debilis non potest conservare eumdem ordinem in causando. Et quia sunt quaedam debilitates, oportet quod portentur *in aliis*, idest sustententur sicut privationes in subiectis et quod habeant subiecta determinata sicut habent causas determinatas. Deinde, cum dicit: *omnium et malorum* et cetera, manifestat secundam considerationem, scilicet quod causae malorum sint virtutes bonum facientes; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod bonum sit principium mali; secundo, ostendit per quem modum; ibi: *malo esse ponendum* et cetera. Quod autem *bonum* sit *principium mali* sic ostendit: semper finis respondet principio activo; ad hoc enim operatur unumquodque quod est conveniens suae naturae, sicut ignis agit ad generationem ignis. Sed *finis omnium malorum* est *bonum.* Ergo et *principium omnium malorum est bonum.* Quod autem finis malorum sit bonum, sic probat: illud enim finis alicuius est propter quod illud fit; sed quodcumque facit aliquid sive bonum sive malum, facit illud propter bonum et hoc manifestat in his quae faciunt mala de quibus minus videtur; non enim *facimus* mala, nisi ex desiderio alicuius boni; *nullus enim facit* ea *quae facit, respiciens* per intentionem *ad malum*: sicut ille qui committit adulterium non allicitur ex inordinatione propter quam adulterium est malum, sed ex delectatione quae est aliquod bonum. Ergo *finis malorum* est *bonum*; et ita sequitur quod *bonum* sit etiam *malorum principium.* Omne autem quod habet aliquam substantiam habet principium et finem suae substantiae convenientem: quod non potest dici de malo, ut ostensum est. Ergo relinquitur quod *malum* non habeat substantiam, *sed* quod sit privatio *substantiae*, cum sit factum *boni gratia et non* gratia *sui ipsius*, sicut ostensum est. Sed si ille qui facit malum intendit ad bonum, ut hic dicit, videtur quod non peccet, quia peccatum praecipue ex intentione dependet. Sed dicendum est quod si aliud malum coniunctum bono esset ignoratum, utpote adiunctum ei, raro et in paucioribus intentio quae fertur in bonum esset mala. Sed quando malum adiunctum non latet, utpote semper adiunctum huic bono in quod intentio fertur, aliquo etiam modo fertur in malum, licet non principaliter. Ex quo enim non recusat illud bonum propter malum adiunctum, sequitur quod magis velit illud malum quam carere bono et quod minus velit maius bonum, quo privatur per illud malum, quam minus bonum cui adiungitur malum. Deinde, cum dicit: *malo esse ponendum* et cetera, ostendit qualiter bonum sit principium mali; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, infert conclusionem ex dictis; ibi: *igitur privatio* et cetera. Quia ergo supra ostenderat quod bonum est principium mali, ne aliquis crederet quod sit per se principium eius, ad hoc excludendum dicit quod *malo* assignandum *est esse* per *accidens et propter aliud et non* quasi *ex proprio* et per se *principio*; quod sic probat: quandocumque est *aliud factum et aliud desideratum*, illud quod fit habet causam per accidens: sicut si aliquis fodiens sepulchrum inveniat aurum, dicimus inventionem auri per accidens provenisse. Sed quando aliquis facit malum, aliud est quod fit et aliud quod desideratur sive intenditur: quia illud quod fit apparet esse bonum; quod omnino necesse est, quia *fit boni gratia* omne quod fit, ut ostensum est; sed secundum rei veritatem non est bonum, quia contingit quod aliquis opinatur esse bonum quod non est bonum. Ergo relinquitur quod malum non habeat principium nisi per accidens. Et inde ulterius concludit quod *malum est praeter viam* quia motus qui est via ad non-ens, non per se terminatur ad malum; et iterum est *praeter intentionem* moventis, quia omnis intentio agentis fertur in bonum; et iterum est *praeter naturam*, quia non progreditur ab agente secundum convenientiam suae naturae, cum omne agens agat virtute boni; et ulterius est etiam *praeter causam*, quia non habet causam per se, sed solum per accidens, sive per causam intelligatur principium effectivum sive causa finalis; et sicut est praeter naturam ita est etiam praeter artem. Est etiam *praeter diffinitionem* rationis quae dirigit in operibus artis *et praeter voluntatem* quae manet in eis; *et* similiter est *praeter substantiam* subsistentem, quia non habet formam per quam subsistat, sed est privatio formae. Si quis obiiciat quod alicui peccanti apparet bonum illud quod facit et sic videtur ex ignorantia peccare omnis peccans et ita a peccato excusari, dicendum est quod huiusmodi error, propter quem opinatur esse bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis qua ignoratur in particulari quod scitur in universali. Ille enim qui in universali scit adulterium esse malum, in particulari iudicat bonum esse nunc adulterare, inquantum praeponderat in sua voluntate bonum delectabile bono honesto, cui opponitur malum delectationi adiunctum. Unde huius ignorantia magis est ex inordinatione voluntatis quam quod sit causa inordinatae voluntatis. Et propter hoc dicit philosophus in III Ethicor. quod peccat quidem ignorans, sed non ex ignorantia. Unde non excusatur, nec in toto nec in parte. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, infert conclusionem ex dictis, in qua multiplicat rationes mali. Cum igitur malum sit privatio boni dupliciter variari potest: aut ex parte privationis, quia contingit multipliciter aliquid privari; aut ex parte boni, quia multipliciter bonum contingit privari. Concludit ergo quod quia malum non habet subsistentiam, quod sit privatio privans totaliter aliquod particulare bonum, sicut caecitas est malum quia privat totaliter visum; et iterum malum est defectus quando scilicet non totaliter aliquid tollitur, sed deficienter habetur, ut patet in eo qui obscure videt; et est etiam infirmitas quando scilicet non firmiter habetur bonum, etiam si intense habetur: sicut si quis acute videat et tamen non habeat firmum visum, sed facile visus eius destituatur. Tria haec ergo accipiuntur ex parte privationis. Sed ex parte eius quod privatur per malum, primo accipienda est ratio boni in communi, ad quam tria pertinent: scilicet, commensuratio aliquorum ex quibus aliquid componitur, ut sanitas est commensuratio humorum et pulchritudo commensuratio membrorum et, per oppositum, malum est *incommensuratio*, sicut aegritudo et turpitudo. Secundum quod pertinet ad rationem boni, est quod actus pertingat ad debitum finem et, per oppositum, dicit quod malum est *peccatum*: nam peccatum dicitur et in natura et in arte et in voluntate, quando actus non pertingit ad debitum finem: sicut cum natura producit partum monstruosum et cum scriptor non facit bonam Scripturam et cum voluntas non facit actum virtuosum. Est etiam de ratione boni quod sit intentum, quia bonum est quod omnia appetunt et, per oppositum, dicit quod malum est *sine intentione*. Et haec tria possunt reduci ad modum, speciem et ordinem, quem ponit Augustinus: nam *incommensuratio* est per privationem modi; *peccatum*, per privationem speciei; hoc autem quod dicit: *sine intentione*, per privationem ordinis. Deinde, ponit ea quae consequuntur communem rationem boni; et primo dicit: *sine pulchritudine*, quia pulchrum convertitur cum bono, ut supra dictum est. Et postea ponit quaedam particularia bona, quae privantur per malum; et dicit quod est *sine vita et sine mente*, idest intellectu *et sine ratione*; et est *imperfectum*, perfectio enim ad rationem boni pertinet; et est *non collocatum*, idest non firmatum in aliquo, firmari enim in aliquo est de ratione boni; et est *sine causa*, ordo enim ad causam est quoddam bonum; et est *indefinitum*, sicut non est propria causa procedens; et est *sine germine*, quasi non habens proprium et per se effectum; et est *vacuum*, idest absque plenitudine; et est *non operans*, quia et ipsa operatio est quoddam bonum et perfectio operantis; et est *inordinatum*, quia etiam ordo ad rationem boni pertinet; et est *dissimile*, quia etiam similitudo quidam ordo est et ad rationem boni pertinens; et est *infinitum*, quia finis est bonum et perfectio uniuscuiusque; et est *obscurum*, idest sine claritate; et breviter *sine* omni *substantia* et non est *existens* aliquo *modo* nec in aliquo tempore nec aliquid est malum inquantum est malum. Deinde, cum dicit: *sicut totaliter* et cetera, procedit ad manifestandam tertiam considerationem supra positam scilicet quod malum non est aeternum et causativum quoddam primum principium; et hoc probat dupliciter; primo sic: malum enim eo modo quo aliquid potest facere, potest hoc per bonum sibi adiunctum, quia illud *quod omnino* est *expers boni neque est aliquid neque potest* aliquid. Et hoc sic probat: *si* enim ita est, quod existere et appeti per voluntatem et esse *potens* et esse effectivum pertinent ad rationem boni, *quomodo* illud *quod est bono contrarium*, scilicet malum, *quod est* absque *substantia et operatione et voluntate*, ut supra dictum est, *poterit aliquid* propria virtute? Quasi diceret: nullo modo. Si igitur malum nihil potest per seipsum, sed solum virtute boni, manifestum est quod malum non est primum principium causativum. Secundo, ibi: *non omnia* et cetera, probat idem sic: nos videmus quod *non omnia* sunt *omnibus mala*, nec *eadem omnino* sunt *mala* omnibus *secundum idem*; malum enim uniuscuiusque opponitur proprio bono eius: *malum* enim Daemonis *est esse intellectum* non conformem divinae bonitati et malum *animae* est esse *praeter rationem* et malum corporis est esse *praeter* naturalem dispositionem. Non ergo est aliquod malum quod idem sit malum omnibus. Hoc autem oporteret, si esset aliquod primum malum causativum omnium malorum, sicut primum causativum omnium bonorum est omnibus bonum. Patet igitur quod malum non est primum principium causativum.

Lectio 23

[84866] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 23 Soluta prima quaestione de causa mali, hic solvit secundam de providentia, quomodo scilicet mala possint esse, divina providentia existente; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quod non cadit sub providentia, quasi ex providentia causatum; secundo, ostendit quod cadit sub providentia, quia a providentia ordinatum; ibi: *sed et factis* et cetera; tertio, quod malum non debet esse totaliter per providentiam impeditum; ibi: *et proprie* et cetera. Dicit ergo primo quod *malum*, inquantum *est malum*, non *est existens neque in existentibus*, ut supra probatum est; et cum nihil sit *existentium improvisum*, idest ex divina providentia non causatum, malum non est intentum seu causatum ex divina providentia. Quod autem omnia existentia causantur ex divina providentia et nullum malum sic probat: *nullum* enim est *existentium*

quin aliquo modo participet bono; sed de ratione mali est quod sit *defectus boni.* Nullum autem *universaliter existentium privatur* seu deficit a *bono*; proprius autem effectus providentiae videtur esse bonum: hoc enim quilibet providens intendit ut sua providentia ea quibus providet in bono statu constituat. Relinquitur ergo quod *divina providentia* ad omnia existentia se extendit *et nihil existentium* est *non provisum* a Deo; sed malum intantum non causatum est per providentiam divinam, inquantum non est existens. Deinde, cum dicit: *sed et factis malis* et cetera, ostendit quomodo mala cadunt sub providentia, ut a providentia ordinata; et dicit quod divina providentia bene utitur malis, quandoque quidem ad ipsorum utilitatem in quibus sunt mala; sicut infirmitates corporales vel etiam spirituales, Deo id agente, cedunt in utilitatem eorum qui eas patiuntur; quandoque vero ad utilitatem aliorum, et hoc dupliciter: quandoque quidem ad propriam utilitatem alicuius, sicut est cum ex poena unius alius emendatur; quandoque vero, ad utilitatem communem, sicut cum poena malefactorum ordinatur ad pacem civitatis. Deinde, cum dicit: *et proprie* et cetera, ostendit quod malum non debet esse totaliter per divinam providentiam impeditum; et dicit, quod divina providentia providet unicuique *existentium proprie*, idest secundum proprietatem et conditionem suae naturae. Et ideo non sunt recipienda vana obiecta multorum, qui dicunt quod divina providentia debet et nos invitos inducere ad virtutem. Non enim pertinet ad providentiam quod corrumpat naturam rerum, sed quod servet; *unde*, eo modo, providentia est conservativa *naturae uniuscuiusque* rei; sed *providet* ea quae *per* suam naturam sunt *mobilia*, quasi *per se mobilia*, idest non auferens ab eis quin per se moveri possint; *et* similiter, ea quae sunt *tota* et universalia et perfecta *et* ea quae sunt *particularia* providet *iuxta proprietatem* naturalem *totius et uniuscuiusque* particularis: et hoc *inquantum natura* eorum quibus Deus providet, *suscipit proportionaliter* sibi, bonitates datas largissima et universali Dei providentia. Et quia rationalis creatura secundum suam naturam defectibilis est et per liberum arbitrium potest deficere, non pertinet ad divinam providentiam ut eius mobilitatem impediat; et similiter, non pertinet ad Dei providentiam ut tantam bonitatem attribuat uni particulari enti sicut toti universo vel rei quae est in inferiori gradu, sicut rei quae est in superiori. *Non igitur existens est malum* et cetera. Hic solvit tertiam quaestionem de desiderio mali; et circa hoc duo facit: primo, ostendit quomodo malum contingit esse in desiderio; secundo, quomodo contingit in cognitione peccare; ibi: *in cognitione autem* et cetera. Circa primum, primo resumit quaedam quae sunt in malo in communi, concludens ex dictis quod *malum* neque *est* per se *existens neque in existentibus.* Ostensum est enim quod *malum, secundum quod est malum, nusquam est*, idest non est aliquid existens in aliquo; et iterum ostensum est quod hoc, quod aliquid dicitur *fieri malum, non* contingit ex aliqua virtute activa, *sed propter infirmitatem* et defectum virtutis. Secundo, ibi: *et Daemonibus* et cetera, resumit quod dictum est specialiter de malo Daemonum et dicit quod in Daemonibus hoc ipsum quod sunt est bonum et eis est ex bono, scilicet Deo; sed malum invenitur in ipsis ex hoc quod ceciderunt a *bonis propriis*, idest ad quae erant ordinati secundum ordinem suae naturae; et iterum variatio, qua decesserunt ab illa identitate in qua sunt boni Angeli et ab habendo ea quae illi habent; quod nihil est aliud quam infirmitas quaedam perfectionis eis naturaliter convenientis, prout decet Angelos. Tertio, ibi: *et desiderant* et cetera, ostendit quomodo desiderium se habet ad bonum et malum; et dicit, quod Daemones *desiderant bonum inquantum desiderant* bonum naturale quod est *esse, vivere et intel-*

ligere; sed inquantum non desiderant bonum, sed malum, *desiderant non-existens*: quia malum, inquantum malum est non-existens; et hoc ipsum desiderare, sicut non-existens, non est ex perfectione desiderii, sed est quaedam infirmitas et peccatum circa desiderium: sicut enim opinari falsum, est ex infirmitate intellectus, ita desiderare malum est ex defectu virtutis desiderativae. Deinde, cum dicit: *in cognitione autem* et cetera, ostendit quomodo peccatum contingat esse in cognitione; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit propositum; secundo, excludit obiectionem; ibi: *et quidem dicat* et cetera; tertio, epilogat quae in hoc capitulo dicta sunt; ibi: *nunc autem* et cetera. Dicit ergo primo quod sicut peccare in desiderio est quaedam infirmitas desiderii, ita peccare in cognitione, secundum sacra eloquia, dicitur esse infirmum circa duo: primo quidem, circa cognitionem boni quam scire tenetur et quam obliviscitur: si enim aliquis infirmetur in cognitione eius quod scire non tenetur, non est peccatum. Secundo, circa actionem boni, quod quis cognoscit; et quantum ad hunc secundum modum, vituperantur *scientes voluntatem* domini sui *et non facientes*, ut habetur Luc. 12. Et hi sunt qui audiunt quidem et non possunt se excusare de ignorantia; sed sunt infirmi ad credendum aut ad bonum operandum. Quantum ad primum vero vituperantur in Psalmo 34, illi qui *nolunt intelligere ut bene agant*: quod quidem fit *secundum* quod avertitur voluntas *aut* infirme se habet ad cognitionem boni. Et, ut universaliter dicamus, *malum, sicut multoties dictum est, est* quaedam *infirmitas*, idest debilitas potentiae vel totaliter *impotentia et* quicumque potentiae *defectus aut* circa cognitionem *aut* circa fidem aut circa desiderium *aut* circa operationem *boni.* Et loquitur hic de malo culpae, quod circa aliquod horum quatuor necesse est consistere. Deinde, cum dicit: *et quidem dicat* et cetera, movet quamdam obiectionem: potest enim aliquis obiiciendo dicere quod infirmitas non est imputanda, sed condonanda. Parcendum enim est, ut videtur, infirmitati. Si igitur peccatum est infirmitas circa aliquod praedictorum, videtur quod peccatum non sit puniendum. Sed ad hoc respondet aliquis quod talis obiectio bene procederet, si omnino peccanti deesset posse ad bonum. Sed quia unusquisque habet *posse* bene facere *ex bono*, idest ex auxilio Dei, qui *dat omnibus convenientia* ipsis *affluenter* ut dicitur Iac. I, *non est laudabile*, idest, excusabile *peccatum* quod est *aversio et fuga et casus* ab habitu *propriorum bonorum*, quae proveniunt *ex bono*, scilicet Deo. Homo enim se avertit ab auxilio Dei sibi parato et ei imputatur ad culpam quidem peccati; sicut si aliquis infirmus caderet dum nollet uti auxilio manum porrigentis. Sed dicit quod *haec sufficienter secundum* suam *virtutem* dixit in quodam libro quem fecit de iustitia, qui ad nos non pervenit: in quo quidem secundum veritatem sacrae Scripturae reprobavit sophisticas rationes eorum qui contra divinam iustitiam iniuste et mendaciter loquuntur. Deinde, cum dicit: *nunc autem* et cetera, epilogat ea quae dicta sunt in hoc capitulo; et dicit quod *nunc* in isto capitulo *sufficienter* laudavit, *secundum* suum posse, *bonum sicut vere amabile*, ubi tractavit de amore; *et sicut principium et finis omnium*, in principio, ubi dixit de effectu boni: in quo manifestatur quasi quidam circulus in existentibus, dum habent idem principium et finem, scilicet bonum; et ostensum est etiam ibi quod Deus informat *non existentia* in actu sed in potentia; et quod Deus *omnium bonorum* est *causa*; et quod *non* est *causa malorum*; et quod sua *providentia* est *perfecta* datrix omnis *boni; et* quod supergreditur tam *existentia* quam *non existentia; et* quod *mala* quae dicuntur *secundum privationem*, ordinat in *bonum* quod est *desiderabile omnibus et diligibile; et quaecumque alia* demonstrata sunt, secundum veritatem in praecedentibus, sunt vera.

Caput 5

Lectio 1

[84867] In De divinis nominibus, cap. 5 l. 1 Postquam Dionysius tractavit de bono in 4 capitulo, hic in 5 determinat de ente; de quo determinat primum post bonum, quia bonum quodammodo ad plura se extendit, ut Platonici dixerunt: nam etiam non existens actu, quod est ens in potentia, ex hoc ipso quod habet ordinem ad bonum, habet rationem boni; sed causalitatem entis participat quando fit ens actu. Et quia quidam ponebant res fieri in actu, secundum aliquod exemplum alicuius formae praeexistentis, ideo in capitulo de ente, determinat etiam et de exemplis ad quae sunt entia, ut ex titulo patet. Dividitur autem hoc capitulum in duas partes: in prima, praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositam intentionem; in secunda, prosequitur de causalitate primi entis; ibi: *quoniam autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, manifestat suam intentionem; secundo, excludit errorem; ibi: *non autem* et cetera; tertio, respondet cuidam obiectioni; ibi: *et quidem* et cetera. Dicit ergo primo quod a consideratione boni *transeundum est nunc ad* veram laudem Dei secundum quod a sanctis theologis nominatur ut *vere* existens. Sed hoc praescire oportet quod *non est* in praesenti sermone *intentio* quod ipsa supersubstantialis substantia Dei, *secundum quod* in seipsa supersubstantialiter existit, manifestetur, idest ut cognoscatur Dei essentia, *hoc enim* sermone explicari non potest nec nostra cognitione capi: quidquid enim intellectus noster apprehendit, minus est quam Dei essentia et quidquid lingua nostra loquitur, minus est quam esse divinum nec potest divina essentia manifestari perfecte unicuique intellectui creato ita quod eam comprehendat; sed excedit ipsam unitionem intellectus beatorum, qui essentiam Dei vident per unitionem sui intellectus ad ipsam Dei essentiam: quamvis enim videant hoc ipsum quod Deus est, non tamen est tanta perfectio visionis, quanta est perfectio ipsius esse divini et quanta est perfectio visionis qua Deus se videt. Non est ergo praesentis intentionis ut manifestetur ipsa Dei essentia, per quam omnia substantificantur, secundum quod in se est, sed quod laudetur processus essendi a divino principio in *omnia existentia.* Quolibet enim divino nomine manifestatur aliquis processus alicuius perfectionis a Deo in existentia et secundum quod de Deo dicitur est supra omnia entia. Sicut nomen *boni* manifestat omnes processus universalis essentiae rerum et extendit se tam *ad existentia*, quam *ad non existentia*, inquantum non existentia habent aliquid boni, prout sunt in potentia ad esse. Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in omnia entia et secundum quod de Deo dicitur, *est super* omnia *existentia.* Nomen vero *vitae extenditur ad omnia viventia* et secundum quod de Deo dicitur, *est super omnia viventia.* Nomen vero *sapientiae* significat processum qui extenditur *ad omnia intellectualia et rationalia et sensibilia*, quia etiam ipse sensus, inquantum est cognitio quaedam, est participatio divinae sapientiae, cum tamen divina sapientia sit *super omnia ista.* Ad hoc ergo tendit iste *sermo* ut exponat Dei nomina secundum quod sunt manifestativa divinae *providentiae*, per quam perfectiones rebus attribuuntur. *Non enim promittit* sermo iste quod narret istam Dei supersubstantialem *bonitatem et substantiam et vitam*

et sapientiam, secundum quod in seipsa supersubstantialiter existit super omnia quae in creaturis inveniuntur; unde de sapientia Dei dicitur Iob 28, quod *abscondita est ab oculis omnium viventium.* Intentio ergo praesentis sermonis est laudare Deum nomine boni, secundum quod est causa *omnium bonorum*; et nomine existentis, secundum quod *facit* omnem *substantiam*; et nomine vitae, secundum quod *vivificat* omnia; et nomine sapientiae, secundum quod dat sapientiam. Deinde, cum dicit: *non autem* et cetera, excludit errorem quorumdam Platonicorum qui universales effectus in intelligibiliores causas reducebant. Et quia videbant effectum boni universalissimum esse, dicebant suam causam esse ipsum bonum quod effundit bonitatem in omnia, et sub ea ponebant aliam causam quae dat vitam et sic de aliis et huiusmodi principia dicebant deos. Hoc ergo excludit ipse Dionysius, dicens quod praesens sermo *non dicit aliud* principium *esse* ipsum *bonum et aliud* ipsum *existens et aliud vitam* et aliud *sapientiam. Neque* dicit praesens sermo esse *multas causas et* diversas *deitates productivas* diversorum, quorum quaedam sunt *excedentes* et quaedam inferiores, secundum omnes processus perfectionum in creaturis. Et omnia nomina quae hic exponuntur, dicit praesens sermo, esse unius principii, et aliquod nomen esse quod manifestat totam providentiam Dei, universaliter, scilicet nomen boni; quaedam vero manifestant divinam providentiam, quantum ad aliquos determinatos effectus vel magis universales vel magis particulares, sicut ens, vivens et sapiens et huiusmodi. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, solvit quamdam obiectionem; et primo, ponit eam quae talis est: cum ipsum esse excedat *vitam et vita* excedat *sapientiam*, unde est quod *viventia* supereminent *existentibus* et sentientia *viventibus* et *rationabilia* sentientibus, *et mentes*, idest intellectus angelici, *rationabilibus* creaturis, idest hominibus *et* magis *sunt circa Deum* et quasi magis assimilatae ei *et magis* ei *appropinquant* secundum dignitatem naturae, cum tamen oporteat *ea quae* maiora dona *participant a Deo, esse meliora et* supereminere aliis quae minora dona participant? Secundo, ibi: *sed si* et cetera, solvit praemissam obiectionem; et dicit quod *sermo* praedictae obiectionis recte *se haberet, si ea quae sunt intellectualia supponeret esse aliquis non* existentia vel *non* esse *viventia*; tunc enim sicut esse praeemineret vitae et vita sapientiae, ita existentia praeeminerent viventibus et viventia sapientibus. Sed *divinae mentes* Angelorum non carent esse, quinimmo habent excellentius *super* alia *existentia* creata et habent vitam *super* alia *viventia et intelligunt et cognoscunt super* cognitionem sensus animalium et rationis humanae; et quantum ad ordinem ad bonum, super *omnia existentia desiderant pulchrum et bonum; et* non solum magis desiderant, quasi perfectius ordinatae in ipsum, sed *eo* magis *participant*, perfectiorem bonitatem actu habentes. His enim duobus modis, bonum in creaturis invenitur: aut secundum participationem actualem boni aut secundum ordinem ad bonum, sicut supra dictum est in 4 cap. quod bonum se extendit etiam ad non-ens actu. Unde rationabiliter substantiae angelicae *magis sunt circa bonum* divinum per quamdam appropinquationem ad ipsum, quasi abundantius *ipso* divino bono *participantes*, quasi *possidentes* ab eo plura *et maiora* bona quam alia: plura quidem, quia habent intelligentiam quod multa non habent; maiora vero, quia ipsum esse et vivere quod alia habent, perfectius ab Angelis possidetur. Et similiter etiam *rationalia*, scilicet homines, supereminent *sensibilibus*, idest brutis animalibus, quia praeabundant eis in ratione quam prae eis possident; et quaedam, sicut animalia bruta, superant alia, ut plantas, in sensibili; et alia, scilicet plantae, superant cetera corpora inanimata in vita. Et universaliter hoc verum dici potest quod illa quae *magis* participant ipso *uno*, quod est Deus, *et infiniti doni Deo* qui donativus est affluenter omnibus, ut dicitur Iac. I, propinquiora sunt Deo et magis ei similia *derelictis*, idest his quae exceduntur. *Quoniam autem* et cetera. Praemissis quibusdam quae erant necessaria ad praesentem intentionem, hic, Dionysius accedit ad exponendum nomen entis, secundum quod de Deo dicitur. Et quia, sicut iam dixit, non est suae intentionis ineffabilem Dei essentiam manifestare secundum quod in se est, sed secundum quod nomen entis, de Deo dictum, manifestat processionem essendi a Deo in creaturas; ideo primo ostendit processum essendi universalem in omnia; secundo, ostendit quod a divino esse effluunt etiam singula in speciali; ibi: *et ex eadem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit omnia existentia universaliter esse a Deo; secundo, ostendit omnia in ipso esse; ibi: *et est ex ipsa* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit divinum esse universalem causalitatem respectu omnium existentium; secundo, ostendit quod ex ipso esse, Deus proprie magis denominatur, ibi: *et ante alias* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit de quo est intentio; secundo, prosequitur propositum; ibi: *quod totius* et cetera; tertio, epilogat; ibi: *resumentes* et cetera. Dicit ergo primo: quia de praemissis dictum est, quorum cognitio praeexigebatur ad praesentem intentionem, debemus laudare ipsum bonum, quod est Deus, *sicut* in se *vere existens et* sicut faciens substantiam omnium *existentium.* Deinde cum dicit: *quod, totius* et cetera, prosequitur propositum, et circa hoc tria facit: primo, ostendit quod Deus est causa omnium quae ad esse pertinent; secundo, quod omnia ei quodammodo conveniunt, ibi: *etenim* et cetera; tertio, quod omnia ab eo removentur, ibi: *et neque* et cetera. Dicit ergo primo quod ipsum bonum quod est Deus, *secundum* suam supereminentem *virtutem*, est *causa substantificatrix* omnium substantiarum, et creatrix omnium existentium, quia scilicet non producit substantias ex aliquo praeexistente, sed simpliciter omne existens ex virtute ipsius provenit. Deinde, enumerat ea quae ad esse pertinere videntur: et primo, ponit duo universalia: scilicet existens et mentem, idest intellectum. Nam mens comprehensiva est totius esse. Sed quia mens, idest intellectus non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis quod est ipsum existens, posuerunt Platonici quod ipsum existens, quod separatum ponebant, est supra intellectum creatum primum, sicut intelligibile est ante intelligens et participatum ante participans. Et propter hoc, Dionysius hic dixit, quod Deus est et ipsius *existentis causa* creatrix et ipsius *mentis.* Deinde, ponit ea quae pertinent specialiter ad ipsas substantias existentium; in quibus tria possunt considerari: quorum unum est ipsum singulare, quod in se actu complectitur principia et universalia et individualia ut Socrates vel Plato; et quantum ad hoc, dicit: *personae.* Secundum vero est species vel genus, ut homo vel animal, in quibus comprehenduntur universalia principia in actu, singularia autem in potentia: homo enim dicitur qui habet humanitatem, absque praecisione individualium principiorum; et quantum ad hoc dicit: *substantiae.* Tertium vero est ipsa essentia generis vel speciei, ut significetur nomine humanitatis (in quo quidem nomine comprehenduntur sola principia) speciei ratio: nullum enim individualium principiorum pertinet ad rationem humanitatis, nisi praecise significet hoc quod homo est homo. Nullum autem individualium principiorum est huiusmodi; unde in nomine humanitatis, non includitur nec actu nec potentia, aliquod individuale principium; et quantum ad hoc dicit: *naturae.* Ad rationem autem essendi pertinet primo quidem substantia rei, de qua iam dictum est, secundo vero ipsa mensura durationis rerum; et quantum ad hoc subdit quod Deus est *principium et mensura saeculorum.* Dicitur autem saeculum mensura durationis uniuscuiusque rei. Unde unum saeculum dicitur tempus quo una generatio hominum durare potest vel quo solet durare communiter memoria factorum humanorum; unde, spatium mille annorum a quibusdam saeculum dicitur. Manifestum est autem quod a Deo praefigitur mensura durationis uniuscuiusque rei et ideo dicit quod est principium in quolibet genere et est mensura eorum quae sunt in genere illo, sicut unitas numerorum et tonus in melodiis. Ipsum ergo divinum esse est mensura omnium saeculorum, non quidem adaequata, sed excedens. Et consequenter exponit in speciali, quomodo sit principium saeculorum. Dupliciter enim aliqua existentia durationem habent: quorumdam enim esse subiectum est mutationi; et horum duratio tempore mensuratur, et quantum ad hoc, dicit: *et quod facit esse tempora.* Quorumdam vero esse non subiacet mutationi et horum duratio aevo mensuratur; et quantum ad hoc, dicit: *et* facit *aevum existentium.* Sicut enim se habet tempus ad motum, ita se habet aevum ad ipsum esse; et ideo subdit quod Deus causaliter est *tempus eorum quae fiunt* et ipse est *esse* causaliter *omnibus quocumque modo existentibus*; in quo excludit opinionem Platonicorum qui ponebant et tempus et ipsum esse quasi separata subsistere sub Deo. Tertio, ad rationem essendi pertinet generatio quae est mutatio ad esse; et ideo subdit quod Deus est *generatio* causaliter *omnibus quocumque modo* generatis, quia ipse omnibus generationem tribuit ut dicitur Esa. ult. 66. Et sic patet quod ex ipso primo existente, quod est Deus, causatur et aevum quod est mensura essendi; et substantia, quae est per se existens; et omne existens quocumque modo; et iterum, ex Deo causatur quod est mensura motus et ipsa generatio et id quod generatur, et non solum ipsa existentia causantur a Deo, sed etiam quaecumque sunt in existentibus, ut partes et proprietates naturales et ea quae quocumque modo vel insunt, ut accidentia, vel substant, ut substantiae. Deinde, cum dicit: *etenim Deus* et cetera, ostendit quod omnia conveniunt Deo, quodam modo. Ad cuius evidentiam considerandum est quod omnis forma, recepta in aliquo, limitatur et finitur secundum capacitatem recipientis; unde, hoc corpus album non habet totam albedinem secundum totum posse albedinis. Sed si esset albedo separata, nihil deesset ei quod ad virtutem albedinis pertineret. Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi, esse habet; et hoc est quod dicit, quod ideo Deus potest esse causa essendi omnibus, quia ipse *non est existens quodam modo*, idest secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed ipse universaliter et infinite *accepit in seipso totum esse et praeaccepit*, quia in eo praeexistit sicut in causa et ab eo ad alia derivatur. Et ideo dicitur I Timoth. I: *rex saeculorum*, quia *in seipso* habet totum *esse* et omnem substantiam et omnia existentia et iterum sicut *circa* ipsum, inquantum ex eo derivantur. Deinde, cum dicit: *et neque erat* et cetera, ostendit quod omnia ab eo removentur, quantum ad illum modum quo creaturis conveniunt; et dicit quod ipse *non erat*, quasi aliquid de suo esse in praeterito dilapsum sit; *neque erit*, quasi aliquid de suo esse expectetur in futurum; et hoc ideo, quia ipse non *est factus*, solum autem illorum esse per praeteritum et futurum variatur, quae contingit fieri; neque etiam ei contingit quod generetur in praesenti vel in futuro ad modum generationis temporalis; et quod plus est, *neque est*, secundum scilicet quod significatur tempus praesens, quia eius esse tempore non mensuratur, *sed ipse est esse existentibus*, non quidem ita quod ipse Deus sit esse formale existentium, sed eo modo loquendi utitur quo Platonici utebantur qui esse separatum dicebant esse existentium, inquantum compositiva per participationem abstractorum participantur. Et quod causaliter sit intelligendum, apparet per hoc quod subdit quod *non solum existentia* sunt ex Deo, *sed* etiam *ipsum esse existentium est* ex Deo, qui est *ante saecula*; et dicitur esse ante saecula quia est *aevum aevorum*, idest mensura omnium dimensionum. Deinde, cum dicit: *resumentes* et cetera, colligit ea quae dicta sunt et dicit resumendo quod omnia existentia et mensurae essendi habent *esse a praeexistente; et omne aevum et tempus*, quae sunt durationes, sunt *ex ipso* et ipse *est principium* effectivum *et causa* finalis *omnis saeculi et temporis et* cuiuslibet quocumque modo *existentis; et* iterum *omnia ipso participant*, sicut prima forma exemplari; *et* non solum est causa quantum ad fieri rerum, sed et quantum ad totum esse et durationem, quod manifestat cum dicit: *et a nullo existentium recedit*: aedificatore enim recedente, domus remanet, quia est causa domus quantum ad fieri et non quantum ad esse, sed si Deus ab effectu recederet, effectus non remaneret, quia est causa ipsius esse. Et quia causa praeeminet effectibus, *ipse est ante omnia et omnia consistunt in ipso*, Colos. I, sicut effectus virtute praeexistunt in causa; et universaliter, quidquid quocumque modo est, praeexistit in primo ente, scilicet Deo et quantum ad esse quod habet in intellectu et quantum ad conservationem sui esse. Deinde, cum dicit: *et ante alias* et cetera, ostendit quod ens dictum de Deo, signat processum existentium a Deo; et ostendit quod hoc nomen ens, vel qui est convenientissime de Deo dicitur. Ostendit autem hoc duabus rationibus; quarum secunda incipit ibi: *etenim praeesse* et cetera. Prima ratio talis est: si qua causa nominetur a suo effectu, convenientissime nominatur a principali et dignissimo suorum effectuum. Ipsum autem esse inter alios Dei effectus est principalius et dignius. Ergo Deus, qui a nobis nominari non potest nisi per suos effectus, convenientissime nominatur nomine entis. Hoc est ergo quod dicit, quod ipsum *esse propositum* est creaturis ad participandum *ante alias* Dei *participationes.* Quamcumque enim perfectionem creatura habeat, fit per hoc in Dei participatione, qui quasi proponitur et offertur omnibus ad participandum; sed per prius participatur quantum ad ipsum esse, quam quamcumque aliam perfectionem: *et ipsum* per *se esse est senius*, idest primum et dignius *eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse.* Considerandum autem hic occurrit, quod hic dicatur per se esse vel per se vita et huiusmodi. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Platonici, quos multum in hoc opere Dionysius imitatur, ante omnia participantia compositionem, posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur; sicut ante homines singulares qui participant humanitatem, composuerunt hominem separatum sine materia existentem, cuius participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant quod, ante ista viventia composita, esset quaedam vita separata, cuius participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam; et similiter per se sapientiam et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio quod nominabant per se bonum et per se unum. Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit; consentit quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia huiusmodi; dissentit autem ab eis in hoc quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium quod est Deus, sicut supra dixit. Cum ergo dicitur per se vita, secundum sententiam Dionysii, dupliciter intelligi potest: uno modo, secundum quod per se importat discretionem vel separationem realem et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo, secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem et sic per se vita est quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia et sic de aliis; et istam expositionem ponit infra in 6 cap. Hic autem per se vitam accepit pro vita quae inest viventibus: loquitur enim hic de participationibus, vita autem per se existens non est participatio. Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius *participant* ipso *esse*, sed, quod *magis* est, *omnia* quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi *quibus existentia participant, participant ipso per se esse*: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse. Ex hoc ergo concludit principale propositum, scilicet quod *Deus convenienter, principalius* prae omnibus *aliis* nominibus, *laudatur sicut existens*, quasi ex *digniore donorum* suorum. Et quod principalius sic laudetur, patet Exod. 3, ubi dicitur: *qui est misit me ad vos.* Deinde, cum dicit: *etenim praeesse* et cetera, ponit secundam rationem quae talis est: si alia causa nominetur a suo effectu, oportet quod principalius nominetur Deus per ipsum esse a primo effectu per quem omnia fecit; huiusmodi autem est ens; ergo principalius nominatur Deus per ipsum esse. Hoc ergo est quod dicit quod ipse Deus *praeesse et superesse* praehabet et superhabet. Hic ergo considerandum est quod dupliciter unum potest alteri praeferri, scilicet: quantum ad hoc quod habetur et quantum ad modum habendi, sicut unus homo qui habet maiorem scientiam quam alius, praefertur ei quantum ad quantitatem eius quod habetur. Sed Angelus in sapientia praefertur homini, non solum quantum ad quantitatem sapientiae, sed etiam quantum ad modum habendi, quia homo habet rationaliter, Angelus vero intellectualiter et sic utroque modo excedit, scilicet et quantum ad id quod habet et quantum ad modum habendi. Quantum autem ad id quod habet, excedit dupliciter, scilicet: secundum ordinem, quia prius habet esse et propter hoc dicit *praeesse*, et quantum ad dignitatem, quia excellentius esse habet et propter hoc dicit *superesse.* Et similiter quantum ad modum habendi potest intelligi ratio ordinis et dignitatis et ideo dicit: *praehabens et superhabens.* Sic igitur, Deus, eminentius esse habens ex seipso, per quamdam similitudinem inter alios effectus prius fecit esse quod est, idest *ipsum secundum se esse, et per ipsum esse fecit subsistere* omnia quaecumque sunt: per hoc enim unumquodque est causatum a Deo, per suum esse ex Deo et non solum alia existentia causata participant esse, sed etiam ipsa *principia existentium participant esse*, inquantum *sunt et principia sunt. Et primum* competit eis esse secundum se et *postea* quod sint *principia* aliorum. Etiam si aliquis velit dicere, secundum opinionem Platonicorum, quod per se vita, idest vita quaedam separata sub Deo, sit *principium viventium*, inquantum sunt viventia *et similium, per se* similitudo et similiter de omnibus aliis participantibus, *quaecumque participant hoc* vel illo vel *ambobus vel multis*, semper *invenies* quod huiusmodi, licet participentur ab aliis, tamen ipsa etiam participant *ipso esse*, et primo intelliguntur ut *participantes esse*, quam quod sint principia aliorum, per hoc quod ab aliis participantur. Potest autem et hoc intelligi, secundum quod per se vita intelligitur ipsa vita quae inest viventibus, quae est formale viventibus principium et similiter de aliis. Ergo *si ista* quae sunt principia aliorum, non *sunt* nisi per participationem *essendi, multo magis ea quae participant ipsis*, non sunt nisi per participationem ipsius esse. Et sic patet quod Deus per ipsum esse omnia causat. Ex quo concludit principale intentum et dicit quod Deus, qui est *per se bonitas* et primo *proponens* idest tribuens rebus creatis hoc *donum* quod est *per se* esse, *laudatur* hoc nomine, quod est quasi a *digniore et prima* suarum participationum. *Et ex ipsa et in ipsa est ipsum esse* et cetera. Postquam Dionysius ostendit quod omnia existentia universaliter sunt a Deo, hic intendit ostendere quod omnia universaliter sunt in ipso; et circa hoc duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum; ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo primo quod non solum *ex ipsa* Dei bonitate, sed etiam *in ipsa* est *ipsum* per se *esse*, quod est Dei participatio *et* omnia *principia existentium et omnia existentia*, tam substantiae quam accidentia *et* omnia *quocumque modo* continentur sub *esse*, sicut entia imperfecta, ut ens in potentia et motus et alia huiusmodi. Et ne aliquis crederet quod ista hoc modo sint in Deo sicut in seipsis, consequenter hoc excludit. In seipsis enim omnia causata sunt finita, in Deo autem sunt infinita, quia in Deo sunt ipsa divina essentia; et ideo dicit: *et hoc incomprehensibiliter.* Iterum, in seipsis oppositionem habent et diversitatem, in Deo autem coniunguntur simul; et ideo dicit: *et coniuncte.* Iterum, in seipsis habent multitudinem, in Deo autem sunt unum; et ideo addit: *et singulariter*, idest unite. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, probat propositum; et primo, per exempla; secundo, per rationem; ibi: *principium* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, proponit exempla; secundo, per exemplum arguit; ibi: *nihil igitur* et cetera. Circa primum, proponit quatuor exempla: quorum primum est de unitate et numero; et dicit quod *numerus uniformiter praeexistit in unitate*, quia unitas virtute est omnis numerus, ut Boetius dicit in arithmetica. Dicit autem: *uniformiter*, quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est; unde numerus in unitate est existens in ea per modum unitatis et hoc est quod dicit: *uniformiter.* Iterum dicit: *unitas habet in seipsa omnem numerum*, quia omnes proprietates omnium numerorum aliquo modo inveniuntur in unitate: sive enim accipiam numeros quadratos sive cubicos sive quascumque alias figuras numerorum, in qualibet dispositione numerorum, invenitur unitas prima. Et iterum, considerandum est quod omnis numerus in ipsa unitate est unus, sed quanto magis recedit ab unitate, tanto magis distinguitur et in multitudinem deducitur. Secundum exemplum ponit de centro et dicit quod *in centro omnes lineae* quae deducuntur ad circumferentiam, simul existunt sicut in principio communi; et illud *signum*, idest punctum quod dicitur centrum, *habet in seipso uniformiter, omnes lineas* coniunctas *et* sibi *invicem et* principio *a quo processerunt*, quia sicut ab uno producuntur in multitudinem, ita eorum multitudo terminatur ad centrum, sicut ad terminum. Et considerandum est quod lineae quae *in ipso centro uniuntur perfecte, parum* recedentes a centro, *parum* distant ab invicem; *et* hoc *simpliciter* dicendum est quod *in quantum sunt centro propinquiores, in tantum et ipsi* centro *et sibi invicem* magis *uniuntur*; quanto vero magis distant a centro, tanto etiam magis distant *a se invicem*, sicut etiam est de numero qui quanto magis recedit ab unitate, tanto magis multiplicatur. Tertium exemplum ponit de natura universali, quae, secundum Platonem, est aliqua substantia separata; secundum Aristotelem vero, est aliqua virtus primi corporis naturalis. Utrolibet autem modo accipiatur natura universalis, manifestum est quod in universali natura omnium naturalium adunantur rationes cuiuslibet naturae particularis, non per modum confusionis, sicut adunantur lapides in acervo, sed per modum unitionis cuiusdam: sicut si dicamus quod rationes generabilium virtualiter consistunt in sole et omnes rationes membrorum virtualiter existunt in semine. Quartum exemplum ponit de anima, quae est causa corporis et sicut efficiens et sicut forma et sicut finis ut dicitur in II de anima; et sic in anima, sicut in causa communi, praeexistunt omnes virtutes partium animalis, quibus toti corpori praevidetur. Omnes enim virtutes radicantur in anima sicut in communi radice. Ex his igitur exemplis, concludit ulterius quod nos possumus ex praemissis sicut ex quibusdam similitudinibus *obscuris*, idest deficientibus a divina repraesentatione, ascendere *ad* universalem *causam omnium* per similitudinem causarum particularium, ut sic, *oculis* mentis transcendendo omnia mundana, contemplemur *omnia* simpliciter esse in Deo, qui est *omnium causa* et quod ea quae sibi sunt *invicem contraria*, prout sunt in suis naturis, in Deo praeexistunt simpliciter *et unite.* Quae enim est proportio particularis causae ad suos effectus, eadem est proportio universalis causae ad omnia. Deinde, cum dicit: *principium* et cetera, probat idem per rationem, per quam praedicta probatio confirmatur. Omnia enim multa quae sunt ex uno principio, praeexistunt unite in principio primo. Sic igitur patet quod omnia sunt in Deo unite, cum ipse sit principium omnium. In hac autem Dei causalitate, primo ponit ea quae pertinent ad ipsum esse; et dicit quod a Deo est *ipsum esse* rerum *et omnia existentia, quocumque modo* sint. Ad esse autem pertinet et principium essendi et finis, quia in omnibus existentibus inveniuntur; et ideo dicit quod ab ipso est *omne principium et omnis finis.* Secundo, ponit ea quae pertinent ad vitam; et dicit quod ex Deo est *omnis vita* et *immortalitas*, quae est indeficientia vitae. Tertio, ponit ea quae pertinent ad sapientiam; et dicit quod ex Deo est *omnis sapientia.* Et quia sapientis est ordinare, subiungit: et *omnis ordo* et *omnis harmonia*, quae est convenientia ordinis. Quarto, ponit ea quae pertinent ad virtutem; et dicit quod ex Deo est *omnis virtus.* Ad virtutem autem pertinet quod aliquis conservetur a nocivis et quantum ad hoc dicit: *omnis custodia*, et quod firmetur in his quae ei conveniunt et quantum ad hoc dicit: *omnis collocatio*, et quod diffundat ea quae quis habet et quantum ad hoc dicit: *omnis distributio.* Quinto, ponit ea quae pertinent specialiter ad cognitionem; unde dicit: *omnis intellectus* quantum ad Angelos; *omnis sermo*, idest ratio quantum ad homines; *omnis sensus* quantum ad animalia; *omnis habitus* quo perficitur ratio cognoscitiva vel appetitiva. Sexto, ponit ea quae pertinent ad corporalia; et dicit: *omnis statio*, idest quies; et *omnis motus.* Septimo, ponit ea quae pertinent ad unum; et dicit: *omnis unitio*, universaliter; *omnis concretio* quantum ad unionem corporum; *omnis amicitia* quantum ad unionem affectuum; *omnis concordatio* quantum ad unionem conceptionum et sententiarum. Ultimo, ponit ea quae pertinent ad multitudinem; et dicit: *omnis discretio*, idest distinctio; et *omnis diffinitio*, idest determinatio uniuscuiusque: unumquodque enim determinatur in se per hoc quod est ab aliis distinctum. Et non solum ista sunt a Deo, sed *quaecumque alia* pertinent ad esse quibus entia informantur.

Lectio 2

[84868] In De divinis nominibus, cap. 5 l. 2 Postquam Dionysius ostendit Deum universalem omnium causam essendi, hic ostendit quod est causa omnium particularium entium, secundum quod sunt in propriis naturis; et dividitur in partes tres: in prima, ostendit propositum; in secunda, determinat de exemplaribus; ibi: *exemplaria autem* et cetera; in tertia, epilogat quae supra dicta sunt; ibi: *igitur* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit proprias naturas rerum esse a Deo; secundo, infert corollarium ex dictis; ibi: *et propter hoc* et cetera; tertio, manifestat per exemplum; ibi: *si enim noster sol* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ponit omnes gradus entium a Deo esse; secundo, quod etiam ipsum esse commune est a Deo; ibi: *et quasdam* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, distinguit gradus entium, dicens eos esse a Deo; secundo, subiungit gradus supremorum entium; ibi: *et quidem* et cetera; tertio, distinguit gradus inferiorum entium; ibi: *et animae* et cetera. Dicit ergo primo quod *ex* universali *causa omnium* quae Deus est, *sunt substantiae Angelorum*, Deo similium quae sunt *intelligibiles*, inquantum sunt immateriales et sunt *intellectuales*, inquantum habent virtutem intelligendi se et alia, et iste est primus gradus substantiarum, quae nec corpora sunt, nec corporibus unita. Secundus gradus est substantiarum quae non sunt corpora, sed corporibus unita sunt; et quantum ad hoc dicit: *et animarum.* Tertius gradus est substantiarum corporalium; et quantum ad hoc dicit: *et omnis mundi naturae.* In quarto gradu entium, sunt accidentia quae sunt in novem generibus. Quintus gradus est eorum quae non sunt in rerum natura, sed in sola cogitatione, quae dicuntur entia rationis, ut genus, species, opinio et huiusmodi; et quantum ad hos duos gradus dicit quod a Deo sunt *quocumque modo* aliqua dicantur *inesse aliis*, sicut accidentia *aut esse secundum cogitationem*, sicut entia rationis. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, distinguit gradus supremorum entium, idest Angelorum qui in tres partes distinguuntur. Quantum ergo ad Angelos supremae hierarchiae, dicit quod *ab ipsa* universali causa omnium et etiam *in ipsa habent et esse* et conformitatem ad Deum, *virtutes* angelicae supremae hierarchiae, quae sunt *sanctissimae* propter perfectam coniunctionem ad Deum *et provectissimae* propter altitudinem qua aliis supereminent et sunt *collocatae* quasi *in vestibulis supersubstantialis* divinae *Trinitatis*: est enim sententia Dionysii, ut patet in XIII cap. angelicae hierarchiae quod Angeli supremae hierarchiae ad exteriora non mittuntur et sic in abscondito altissimae divinae contemplationis constituti, semper assistere dicuntur, ad similitudinem ministrorum qui cum rege semper morantur, in domibus eius excubantes. Quantum vero ad Angelos secundae hierarchiae, dicit quod virtutes angelicae mediae hierarchiae, quae praedictis virtutibus subiiciuntur, *subiecte*, idest inferiori modo, a Deo esse habent. Quantum vero ad Angelos infimae hierarchiae, angelicae virtutes habent esse a Deo, *extreme*, idest infimo modo. Sed extremum et infimum dicitur in Angelis per comparationem ad superiores, sed per comparationem ad nos, sunt supermundanae et super modum rerum mundanarum Dei bonitatem participant. Deinde, cum dicit: *et animae* et cetera, distinguit quosdam gradus in inferioribus, scilicet in animabus et in corporalibus substantiis; et hoc dupliciter: primo, secundum ordinem qui est inter esse et bene esse; et hoc est quod dicit quod *animae et omnia alia existentia*, infra animas, *habent esse et bene esse* et denominantur *existentia et bene existentia*, inquantum *habent esse et bene esse* a primo ente et inquantum sunt in primo ente et

entia et bene entia; et hoc, *secundum eamdem rationem*, secundum quam dicuntur haec de Angelis. Secundo, ostendit gradum in istis quantum ad progressum essendi: huiusmodi enim incipiunt esse ex ipso primo ente, sicut ex primo principio; et in ipso primo ente custodiuntur, idest conservantur, sicut in primo principio quod est causa non solum faciens, sed et conservans in esse et ad ipsum primum ens terminantur omnia sicut ad ultimum finem. Huiusmodi autem gradus attribuuntur substantiis inferioribus, inquantum sunt mutationi subiectae, per quam esse incipiunt et meliorantur, secundum processum de esse in bene esse. Deinde, cum dicit: *et quasdam* et cetera, ostendit quod Deus est causa ipsius esse communis; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod ipsum esse est omnibus commune; secundo, ostendit qualiter ipsum esse commune se habeat ad Deum; ibi: *et ipsum* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus *distribuit superioribus substantiis quasdam* nobiliores proprietates *essendi*, per quas superiores substantiae, vocantur *aeternae*, quasi semper existentes, secundum illud Psalmistae: *elevamini portae aeternales.* Dicuntur autem aeternae quia, quantum ad aliquid, aeternitatem participant: non quia semper fuerunt, sed quia, ex quo fuerunt, numquam desinunt esse. Et licet huiusmodi *dignitates essendi* superioribus tantum substantiis conveniant, tamen hoc ipsum quod est *esse, ab omnibus existentibus non derelinquitur*, quia nihil potest dici existens nisi habeat esse. Deinde, cum dicit: *et ipsum* et cetera, ostendit quomodo esse se habeat ad Deum; et dicit quod *ipsum esse* commune est ex primo ente, quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia, quantum ad tria: primo quidem, quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo; et hoc est quod dicit quod ipsum *esse* commune *est ipsius Dei*, tamquam ab ipso dependens, *et non ipse* Deus *est esse*, idest ipsius esse communis, tamquam ab ipso dependens. Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum; et hoc est quod dicit, quod *esse* commune *est in ipso* Deo sicut contentum in continente *et non* e converso *ipse* Deus *est in eo quod est esse.* Tertio, quantum ad hoc quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius; et hoc est quod dicit quod *esse* commune *habet ipsum* scilicet Deum, ut participans similitudinem eius, *non* autem *ipse* Deus *habet esse*, quasi participans ipso esse. Et ex hoc patet quod ipse Deus est ipsius esse creati *aevum* et duratio eius, hoc est durationis ratio et est etiam *principium* eius *et mensura*; ita tamen quod ipse est *existens ante* omnem *substantiam et ante* omne ens *et ante* omne *aevum* et non solum est ante, duratione vel ordine, sed etiam causalitate, quia est *omnium substantificator*, sicut causa subsistendi omnibus, est *principium* essendi omnibus *et medietas*, secundum quod duratio et processus omnium est ab eo et est etiam *finis* in quem omnia tendunt. Deinde, cum dicit: *propter hoc* et cetera, infert conclusionem ex dictis; et dicit quod, *propter hoc* quod Deus est principium omnibus, in sacra Scriptura ipse Deus *qui vere praeexistit* omnibus, multipliciter *laudatur secundum* omnem rationem *existentium.* Dicitur enim de eo, quod *erat et est et futurus est*, per quod intelligitur *quod factum est*, idest praeteritum et quod *fit*, idest praesens et quod *fiet*, idest futurum. Quod quidem non est intelligendum quasi esse divinum subiaceat tempori, sed per hoc significatur his qui possunt intelligere divina, *ut decet* secundum *Deum*, quod omne esse, secundum quamcumque rationem essendi, *supersubstantialiter* existit in eo, qui omnium existentium est causa: non enim esse suum est finitum per aliquam naturam determinatam ad genus vel speciem, ut possit dici, quod est hoc et non est illud, ut sunt determinatae etiam substantiae spirituales; neque etiam per locum, ut possit dici quod est hic et non est ibi, sicut accidit in corporibus, sed ipse quasi *omnium causa est omnia*, idest omne esse in se praehabet et in ipso comprehenduntur et praehabentur principia omnium entium et fines; non tamen eodem modo sicut in ipsis rebus, sed ipse *est super omnia, sicut ante omnia* supereminenter existens. Et quia in ipso, quodammodo, sunt omnia, quasi in se omnia comprehendente, simul de ipso *omnia praedicantur* et simul ab ipso omnia removentur, quia *nihil est omnium*, sed super omnia; sicut dicitur quod ipse est *omnis figurae*, inquantum omnes in ipso praeexistunt et tamen est sine figura, quia non habet esse ad modum rerum figuratarum; et eadem ratione est omnis pulchritudinis et tamen *sine pulchritudine*, inquantum scilicet ipse *in seipso incomprehensibiliter et excellenter* praeaccipit *principia, media et fines*, non secundum aliquam corruptionem, sed ex hoc quod ipse secundum unitatem unam, omnibus esse infundit, superlucendo eis absque sui maculatione: non enim est alterans alteratum, sicut in corporibus accidit. Deinde, cum dicit: *si enim noster sol* et cetera, manifestat quod dixerat per exemplum sensibile; et dicit quod *noster* sensibilis *sol, unus existens* et uniformiter lumen infundendo omnibus, omnia sensibilia et quantum ad *substantias et* quantum ad *qualitates, renovat*, quibusdam corruptis alia de novo generando, sicut in plantis et in vitibus ex gelu percussis apparet; *et nutrit* omnia viventia; *et custodit*, idest conservat universaliter omnia, tam viventia quam non viventia; *et perficit*, idest ad vitam et debitam perfectionem adducit; *et discernit*, idest distinguit sensibilium diversitatem; *et unit*, ex multis unum constituendo; et plantas hieme per frigus exsiccatas *reflorere facit*, etiam infra tecta conclusas et facit eas germinare, et eius virtute generantur plantae et animalia; *et commutat ea* quae commutantur in rerum natura; *et collocat*, idest firmiter esse et convalescere facit unumquodque in suo loco vel etiam in suis principiis; iterum, *ex planta facit prodire* fructus et semina et alias plantas; *et sursum movet* alimentum a radice plantarum ad summitates ipsarum; *et vivificat omnia* quae vivunt; et unumquodque omnium naturalium corporum, secundum suam proprietatem, *participat* virtutem unius et eiusdem solis. Ex quo patet, quod unus et idem sol in seipso causaliter *praeaccepit uniformiter*, idest secundum suam virtutem, ea quae a diversis participantur: non enim effectus participarent causam, nisi causa in se praehaberet causaliter ea quae sunt effectuum. Eadem autem est proportio causae particularis ad suos particulares effectus et causae universalis ad suos; quinimmo plus influit causa universalis ad suos effectus, quam causa particularis. Si igitur in sole secundum unam eius virtutem praeexistunt uniformiter omnes eius effectus, multo magis in Deo, qui est *causa et ipsius* solis *et omnium existentium*, concedendum est quod praeexistant exemplares rationes omnium entium secundum unitatem supersubstantialem, quae scilicet omnino substantiarum unitates excedit. Sic enim omnia praeexistunt in Deo, sicut ipse omnium est productivus; producit autem omnes substantias secundum virtutem quae excedit substantias omnes; unde sequitur quod omnia in Deo praeexistant, secundum virtutem substantialiter unam.

Lectio 3

[84869] In De divinis nominibus, cap. 5 l. 3 Postquam Dionysius ostendit Deum esse causam omnium entium secundum proprias naturas, hic determinat de exemplaribus rerum secundum quae, quaecumque res in propriis naturis productae esse videntur; et circa hoc, duo facit: primo enim ostendit quae sunt rerum exemplaria; secundo, excludit errorem; ibi: *si autem* et cetera. Circa primum, considerandum est quod Platonici, ponentes Deum esse totius esse causam, quia credebant quod idem non posset esse causa plurium, secundum propria in quibus differunt, sed solum secundum id quod est omnibus commune, posuerunt quasdam secundas causas per quas res ad proprias naturas determinantur et quae communiter esse a Deo recipiunt et has causas exemplaria rerum vocabant, sicut exemplar hominis dicebant quemdam hominem separatum, qui esset causa humanitatis omnibus singularibus hominibus; et similiter de aliis. Sed Dionysius, sicut dixerat Deum esse causam totius esse communis, ita dixerat eum esse causam proprietatis uniuscuiusque, unde consequebatur quod in ipso Deo essent omnium entium exemplaria. Quod quidem hoc modo intelligi oportet: Deus enim, etsi sit in essentia sua unus, tamen intelligendo suam unitatem et virtutem, cognoscit quidquid in eo virtualiter existit. Sic igitur cognoscit ex ipso posse procedere res diversas; huiusmodi igitur quae cognoscit ex se posse prodire rationes intellectae dicuntur. Non autem omnes huiusmodi rationes exemplaria dici possunt: exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud; non autem omnia quae scit Deus ex ipso posse prodire, vult in rerum natura producere; illae igitur solae rationes intellectae a Deo exemplaria dici possunt, ad quarum imitationem vult res in esse producere, sicut producit artifex artificiata ad imitationem formarum artis quas mente concepit, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt. Hoc est ergo quod dicit, quod *exemplaria dicimus esse* non res aliquas extra Deum, sed in ipso intellectu divino quasdam existentium *rationes* intellectas, quae sunt substantiarum factivae, et praeexistunt in Deo *singulariter*, idest unite et non secundum aliquam diversitatem; et huiusmodi rationes sacra Scriptura *vocat praediffinitiones* sive praedestinationes, secundum illud Rom. 8: *quos praedestinavit hos et vocavit* et vocat etiam eas, *divinas et bonas voluntates*, secundum illud Psalm. 110: *magna opera domini, exquisita in omnes voluntates eius.* Quae quidem praediffinitiones et voluntates sunt distinctivae entium et effectivae ipsorum, quia et *secundum* huiusmodi *rationes*, supersubstantialis Dei *essentia* praedeterminavit *et omnia produxit.* Deinde, cum dicit: *si autem philosophus Clemens* et cetera, excludit contrarium errorem ponentium exemplaria rerum esse quaedam suprema entia separata et imponit hunc errorem cuidam Clementi philosopho; et dicit quod si ille philosophus approbat quod quantum ad aliquid ea quae sunt principaliora in existentibus dicuntur inferiorum exemplaria, non procedit eius ratio *per nomina propria et perfecta et simplicia*: exemplar enim est secundum quod fit aliud ut sic exemplar imitetur; res autem non sunt factae ad hoc ut imitentur aliqua superiora entia, sed ad hoc quod in eis impleatur quod divina sapientia ordinavit; unde non sunt proprie rerum exemplaria, quaecumque rerum principalia. Similiter etiam non sunt perfecta exemplaria, cum et ipsa aliis exemplaribus indigeant. Non sunt etiam simplicia, quia sunt simul exemplaria et exemplata. Sed si et hoc concedatur quod hoc recte dici possit quod superiora sunt inferiorum ex-

emplaria inquantum inferiora imitantur secundum quod possunt superiora, tamen commemoranda est sacrae Scripturae sententia quae dicit: *non* monstrabo *tibi illa*, scilicet superiora entia *ut eas post illa, sed ut* cognoscendo ista secundum nostram proportionem elevemur, prout *possumus, ad* cognoscendum *omnium causam.* Sic ergo concedi potest quod sunt exemplaria, non quidem ut eis finaliter conformemur, sed ut per eorum considerationem tendamus in Deum, cui conformari debemus. Sumitur autem sententia illa sacrae Scripturae, ex hoc quod dicitur Deuter. 4: *ne forte* (inquit) *oculis elevatis ad coelum, videas solem et lunam et omnia astra coeli et errore deceptus adores ea.* Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, epilogat quae supra dicta sunt, ostendens quomodo Deus habet universalem habitudinem ad omnia. Concludit ergo primo ex praemissis, quod *omnia sunt ei attribuenda*, non quidem secundum aliquam compositionem, sed secundum aliquam simplicem unitatem. Et hoc ideo quia ipse Deus incipit suam perfectionem aliis communicare ab ipsa processione essendi per quam res substantificantur et ab ipsa processione bonitatis; haec enim inveniuntur primo inter ea quae a Deo procedunt in creaturas: esse et bonum; posteriora enim his sunt vita et sapientia, et huiusmodi processio esse et bonitatis vadit per omnia entia, quia omnia sunt entia et bona, non omnia sunt viventia vel sapientia; et sic omnia implentur ex participatione ipsius esse et sic in omnibus existentibus exultat per quamdam existentiam. Quia igitur sic omnibus esse largitur divina essentia, *omnia in seipsa praehabet*, non quidem secundum aliquam compositionem, sed secundum simplicissimam unitatem, *omnem* pluralitatem *refutans.* Sic igitur prima universalis habitudo est quod essentia divina *omnia in seipsa praehabet.* Secunda est quod *omnia* in esse *continet* et conservat secundum simplicem sui infinitam unitatem. Tertia universalis habitudo est quod singularis et una existens *participatur* ab omnibus, sicut *et vox, una et eadem existens, participatur a multis audientibus*: est enim vox una secundum principium, multiplex vero secundum diffusionem. Ex his autem concludit quartam universalem habitudinem scilicet quod divina essentia est *principium omnium existentium et finis* non quidem quod per existentia generetur, sicut sanitas generatur per medicinam, sed sicut qui existentibus *praeexistit: principium quidem* est omnium, *sicut causa* factiva rerum; *finis vero sicut cuius gratia* fiunt omnia; et ipse est etiam *terminus omnium*: cuiuslibet enim motus terminatio est ad divinam essentiam et ab ipsius infinitate derivatur omnis infinitas et omnis finis sicut a causa excedente quae producit opposita; quia neutri appropriatur tamquam ad unum eorum limitata. Ratio quare potest esse omnium causa est ista: quia *omnia existentia praehabet* in sui unitate; et quia ex eo quod habet unumquodque et causat aliquid ad similitudinem sui, sequitur quod ille qui in se habet omnia, *subsistere* facit omnia, *praesens omnibus* rebus *et ubique*, non secundum diversas sui partes, sed *secundum unum et idem et secundum idem* est omnia, inquantum in sua simplici essentia, omnia virtualiter praeexistunt; et similiter secundum idem procedit ad omnia causative et tamen manet in seipso, immutabilis existens in causando et stans est inquantum non mutatur et motus inquantum diffundit ad alia sui similitudinem. Et omnia ista quae de Deo affirmamus, possunt etiam ab eo negari, quia non ita conveniunt ei sicut inveniuntur in rebus creatis et sicut intelliguntur a nobis et significantur. Unde, licet bene dictum sit quod sit principium omnium et finis, tamen neque habet principium neque medium, neque finem. Et licet dictum sit quod est praesens omnibus et ubique, tamen non est in aliquo existentium, eo modo quo unum creatum dicitur esse in alio. Et licet dictum sit, quod ipse est omne existens, non tamen est aliquid existens de numero existentium creatorum. Et universaliter non convenit ei aliquid de numero creatorum vel *existentium aeternaliter*, idest supra tempus vel etiam *subsistentium temporaliter*, sed separatur per quamdam eminentiam et a tempore quod mensurat motum et mutabilia et ab aevo quod mensurat ipsum esse et ea quae existunt immutabiliter; et etiam separatur ab his quae sunt in aevo et tempore per eminentiam quamdam. Et ideo *ipsum aevum* et ea quae sunt et quaecumque aliae *mensurae* entium et ea quae huiusmodi mensuris mensurantur, sunt *per ipsum*, quia similitudinem eius habent sicut primi exemplaris *et ab ipso*, sicut a primo activo principio.

Caput 6

Lectio 1

[84870] In De divinis nominibus, cap. 6 l. 1 Postquam Dionysius determinavit de existente, hic determinat de vita, quia processio vitae est minus communis quam processio ipsius esse et circa hoc duo facit: primo, proponit quomodo nomine vitae ostenditur in Deo causalitas omnis vitae; secundo, manifestat divinae vitae causalitatem; ibi: *et quidem* et cetera. Dicit ergo primo quod de his quae pertinent ad ens, dictum est diffusius et diligentius in aliis libris: fecit enim multos libros quos non habemus. Sed nunc laudandus est Deus per hoc quod dicitur: *vita aeterna*, secundum illud I Ioannis 5: *hic est verus Deus et vita aeterna*, sicut *ex qua est* ipsa *per se vita*, idest ipsa vita communis *et omnis vita* particularis et ab ipsa divina vita *disseminatur*, idest distribuitur *vivere ad omnia* quae participant vitam, *quocumque modo* secundum *proprietatem uniuscuiusque*, quasi diceret quod Deus dicitur vita aeterna inquantum est causa communis et particularis vitae et omnium viventium. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, manifestat causalitatem divinae vitae; et circa hoc tria facit: primo, manifestat universalem causalitatem Dei respectu vitae; secundo, ostendit causalitatem eius respectu cuiuslibet proprietatis vivendi; ibi: *et dat quidem* et cetera; tertio, ostendit qualis sit comparatio cuiuslibet vitae ad primam vitam; ibi: *et sive* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, manifestat causalitatem Dei respectu supremae vitae quae est Angelorum; secundo, respectu vitae communis; ibi: *et sicut in existente* et cetera; tertio, quantum ad vitam infimam; ibi: *ex ipsa* et cetera. Circa primum, considerandum est quod illa proprie dicuntur viventia in corporalibus quae habent motum ex seipsis, non ab aliquo extrinseco mota, sicut animalia et plantae. Et quia quaelibet operatio quodammodo est motus, quaecumque habent operationem ex seipsis, non ab aliis exterioribus acta vel mota ad agendum, haec dicuntur viventia. Et quia operatio rei consequitur existentiam eius, in nomine vitae duo intelliguntur, scilicet: ipsum esse viventis, et ut tale sit quod ei competat per se operari propter hoc quod operatio vel motus viventis inest ei per seipsum. Quantum ergo ad primum horum dicit quod *ex ipsa* divina vita, sicut ex primo activo principio, *et propter ipsam*, sicut propter finem, non solum esse, sed et consistere habet *vita et immortalitas Angelorum*, immortaliter viventium. Quantum vero ad secundum dicit quod existentia vitae est ipsa incorruptibilitas *sempiterni motus angelici*, idest operationis Angelo-

rum in perpetuum durantis. Et quia semper vivere et operari possunt, possunt dici immortales; sed hoc ipsum quod sunt immortales et in perpetuum vivunt, *non habent a seipsis*, sed a prima causa quae est *effectiva* et conservativa *omnis vitae.* Illud autem proprie et vere est immortale, quod non indiget aliquo extrinseco ad id quod semper vivat, sed habet semper vivere ex seipso et sic solus Deus dicitur immortalis, secundum illud I Timoth. I: *regi saeculorum immortali et invisibili, soli Deo, honor et gloria.* Deinde, cum dicit: *et sicut in existente* et cetera, manifestat divinam causalitatem respectu vitae communis; et dicit quod, sicut dictum est supra quod ipsum ens primum est *aevum*, idest mensura et causa eius *quod est per se esse*, idest *ipsius* esse communis, *ita hic* dicendum est quod divina vita, quae est supereminenter vivens est causa factiva et conservativa *ipsius per se vitae*, idest vitae communis; et per consequens, omnis vita particularis et omnis motus vitalis et omne principium cuiuscumque vitae, procedit a vita divina *quae est super omnem vitam.* Deinde, cum dicit: *ex ipsa* et cetera, manifestat divinam causalitatem respectu vitae inferioris et dicit quod ex vita divina, habent incorruptibiliter vivere etiam animae humanae et ex vita divina sunt ea animalia quae vivunt vita sensitiva, et omnes plantae quae habent vitam *secundum ultimam resonantiam*, idest secundum extremam et infimam participationem vitae, quia vita ultra plantas non procedit. Destructa autem vita participata in creaturis, destruitur omnis vita, secundum doctrinam sacrae Scripturae, ubi dicitur Psalm. 103: *auferes spiritum eorum et deficient et in pulverem suum revertentur.* Sed inquantum ea quae per infirmitatem naturae deficiunt a participatione vitae, iterato convertuntur ad vitam, iterum fiunt animalia vel qualitercumque viventia, ut patet in plantis et animalibus ex putrefactione generatis; et propter hoc, ibid. subditur: *emitte spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae.* Deinde, cum dicit: *et dat quidem* et cetera, manifestat causalitatem divinae vitae, quantum ad proprietates cuiuslibet vitae; et hoc, propter quosdam qui dicebant quod Deus est communis causa vitae, tamen particulares proprietates vivendi sunt ex causis propriis, per quas effectus causae communis determinatur ad proprias species; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit causalitatem divinae vitae quantum ad proprietates vivendi, quae sunt in supremis viventibus, scilicet in Angelis et in Daemonibus; secundo, quantum ad proprietates vivendi quae sunt in hominibus; ibi: *dans autem* et cetera, tertio, quantum ad proprietates vivendi quae sunt in infimis viventibus, scilicet animalibus et plantis; ibi: *ex ipsa* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus non solum *dat vitae* communi quod sit vita, sed etiam cuilibet *particulari vitae* dat quod sit *proprie* illud *quod* competit ei secundum naturam; sicut *supercoelestibus vitis* Angelorum, quantum quidem ad esse viventium, dat immortalem vitam: primo quidem *immaterialem* quia non habent vitam adiunctam materiae; secundo, vitam *deiformem* quia ex hoc ipso conformantur divinae vitae, quod absque materia vivunt; tertio sequitur quod habeant vitam *invariabilem* quia subiectum variationis et motus est materia. Quantum etiam ad operationem vitae, ponit tria contraria his quae sunt in nobis. In nobis enim operatio intellectualis, primo quidem infirma est ad comprehensionem veritatis et contra hoc dicit quod habent *motum*, idest operationem intellectualem *fortem*; secundo, operatio intellectualis in nobis potest perverti in falsam opinionem et contra hoc dicit quod habent *motum indeclinabilem*; tertio, operatio intellectualis in nobis non potest esse continua quia non possumus semper et continue meditari; et contra hoc dicit quod habent *motum sempiternum.* Et quia ipsae proprietates manifeste apparent in Angelis beatis, ne aliquis a causalitate divinae vitae velit excludere Daemonum vitam, subiungit quod vita divina superextenditur per modum influentiae et causalitatis, et abundantia suae bonitatis, etiam ad Daemonum vitam, quae non posset ab alia causa conservari nisi a divina vita, ex qua habet quod sit vita et permaneat conservata in esse.

Lectio 2

[84871] In De divinis nominibus, cap. 6 l. 2 Hic manifestat Dionysius divinam causalitatem, quantum ad proprietatem humanae vitae; et primo, quantum ad vitam naturae; secundo, quantum ad vitam gratiae, cum dicit: *et superemanationem* et cetera; tertio, quantum ad vitam gloriae, quae erit in resurgentibus; ibi: *et quod quidem est divinius* et cetera. Vita autem naturalis in hominibus in aliquo est conformis vitae angelicae, prout est intellectualis et in aliquo ab ea differt, inquantum est vita coniuncta materiae; et ideo dicit quod divina vita dat hominibus, quasi *commixtis* ex natura spirituali et corporali, *vitam* ad similitudinem *Angelorum*, non perfecte, sed prout convenit. Deinde, quantum ad vitam gratiae, dicit quod divina vita, per *superemanationem* suae *bonitatis*, etiam *recedentes nos* ab ea per peccatum, convertit et revocat *ad seipsam*, secundum illud Thren. 5: *converte nos domine ad te et convertemur*. Quantum vero ad vitam gloriae resurgentium, subiungit quod divina vita promittit quod transfert *nos totos*, idest animas et corpora eadem quae nunc sunt animabus nostris coniuncta, ad vitam perfectam, idest beatam et immortalem; et hoc dicit esse divinius, quia est magis virtutis divinae indicium. Et haec quidem res, antiquis communiter praeter naturam apparebat, quod scilicet corpora mortua resurgerent, *sed mihi et tibi*, idest fidelibus omnibus, secundum veritatem fidei, apparet quiddam divinum *et supra naturam*, scilicet quae a nobis cognoscitur in istis rebus particularibus, non autem supra naturam *omnipotentem divinae* vitae, quia divinae vitae, quae est naturale principium *omnium vitarum* et *maxime* vitarum *divinarum* quarum est immediatum principium, *nulla vita* est *praeter naturam* vel supra *naturam*, quia eius virtuti subest dare vitam quibus voluerit. Unde stultissima verba Simonis, quae resurrectioni contradicunt, longe repellenda sunt a divina Ecclesia *et a tua sancta anima*, ne scilicet eis aliquo modo acquiescas. Cum enim ipse reputaretur esse sapiens in istis rebus sensibilibus et naturalibus, tamen *latuit ipsum* quia *non* oportet eum qui habet scientiam horum sensibilium quae apparent, *uti ratione* quae sumitur ex apparentibus secundum sensum, ad impugnandum universalem *causam omnium*, quae propter sui excellentiam est occulta; quia universalis causae virtus non potest comprehendi aut mensurari per ea quae in sensibus apparent. Et dicendum est Simoni quod cum dicitur aliquid esse contra naturam hoc intelligitur, scilicet: quod sit contra manifestissimam sensus rationem, sed ipsi occultae et universali causae omnium, nihil potest esse contrarium, quia omnia quaecumque sunt ab ipsa derivantur. Deinde, cum dicit: *ex ipsa vivificantur* et cetera, ostendit causalitatem divinae vitae, respectu inferiorum viventium, scilicet animalium et plantarum; et dicit quod ex divina vita *et animalia omnia et* etiam *plantae vivificantur* interius et exterius *circumflorent*. Quidquid enim exterius in eis apparet ad decorem vitae pertinens, totum ex divina vita derivatur. Deinde, cum dicit: *et sive intellectualem* et cetera, ostendit habitudinem divinae vitae ad omnes vitas. Et

primo, ponit duas habitudines divinae vitae ad omnes vitas; quarum prima est: Deus est omnis vitae causa; et est hoc quod dicit, quod *sive* tu *dicas intellectualem* vitam, sicut est in Angelis *sive rationalem*, sicut est in hominibus *sive sensibilem*, sicut est in animalibus *et augmentativam*, sicut est in plantis *sive qualemcumque vitam*, etiam si essent alii modi vivendi; et non solum omnis vita, sed etiam omne *vitae principium* et omnis substantia habens vitam, a vita divina *quae est super omnem vitam* habent quod vivant substantiae viventes et quod vivificent vitae principia. Secunda habitudo est quod in divina vita, omnis vita praeexistit; et hoc est quod dicit quod omnes vitae praedictae praeexistunt causaliter in ipsa divina vita, non quidem secundum aliquam compositionem, sed uniformiter secundum unitatem vitae divinae et simplicitatem. Secundo, ibi: *etenim supervivens* et cetera, manifestat praedictas duas habitudines et dicit ad manifestandam primam habitudinem quod divina *vita*, quae est super omnem vitam et quae omni vitae principatur, est *causa omnis vitae*, quantum ad primam vitae originem; et est *generativa vitae*, quia hoc ipsum quod unum vivens ex alio vivente generari potest, ex divina vita est; et est *adimpletiva vitae*, quia quod vivens ex imperfecto ad perfectum adducitur ex divina vita est; et est *divisiva vitae*, quia diversitates viventium ex virtute divinae vitae procedunt. Ad manifestandam autem secundam habitudinem, scilicet quod omnis vita in ipso existat, subiungit quod divina vita laudatur *ex omni vita* propter eius *fecunditatem* qua producit omnes vitas. Et hoc quidem competit divinae vitae, inquantum est largissima, quasi non coarctata ad aliquam speciem vitae, sed habens amplitudinem comprehensivam omnis vitae et exinde est quod comprehenditur et laudatur ex *contemplatione omnis vitae.* Tertio, ibi: *et sicut non indigens* et cetera, ponit conditiones divinae vitae, per quas differt ab aliis: et primo quidem invenitur vita nostra, multis indigens ad conservationem vitae, sicut alimento et aliis huiusmodi; et ad hoc removendum dicit quod divina vita est non indigens, sed magis est superabundanter plena. Secundo vero, id quod vivit in istis inferioribus non per se vivit, sed corpus vivit per animam. Sed divina vita est per se vivens, quia non est in Deo aliud vivificans; et supereminenter vivens vel qualitercumque *aliquis* posset humanis verbis laudare vitam divinam, supereminenter viventem *et ineffabilem.*

Caput 7

Lectio 1

[84872] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 1 Postquam Dionysius determinavit de ente et vita, hic determinat de sapientia et his quae sapientiae adiunguntur ad cognitionem pertinentia; et circa hoc, tria facit: primo, determinat de sapientia et mente; secundo de ratione; ibi: *ratio autem* et cetera; tertio, de veritate et fide; ibi: *haec ratio* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo sapientia in Deo accipiatur; secundo, manifestat quod dixerat; ibi: *non enim* et cetera. Est autem considerandum quod semper in posterioribus priora salvantur. Bonum autem, secundum quod prius dictum est, quantum ad causalitatem est prius quam ens, quia bonum etiam ad non entia suam causalitatem extendit; ens autem ad plura se extendit quam vita et vita quam

sapientia, quia quaedam sunt quae non vivunt et quaedam vivunt quae non cognoscunt. Et hoc Dionysius subtiliter insinuat: nam vitam quidem divinam, quia secundum intellectum bonitatem praesupponit, nominat *bonam*; quia vero praesupponit esse immutabilem, nominat eam *aeternam*. Sed quia vitae nulla sapientia deest, laudat eam ex sapientia; et hoc tripliciter: primo quidem, quia divina vita sapiens est; et ut non intelligas quod sit participative sapiens, subiungit quod ipsa est per se sapientia, sicut enim Deus est sua vita, ita est sua sapientia. Secundo, quod divina vita est causa producens in esse omnem sapientiam. Tertio vero, quia divina vita est *super omnem sapientiam*, quae ad speculationem pertinet; *et* super omnem *prudentiam*, quae ad actionem pertinet. Deinde, cum dicit: *non enim* et cetera, manifestat tria praedicta; et circa hoc, tria facit: primo, manifestat quod divina sapientia est super omnem sapientiam; secundo, quod sit omnis sapientiae causa; ibi: *hanc igitur* et cetera; tertio, manifestat quomodo Deus est sapiens alia cognoscendo; ibi: *sic autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit excessum divinae sapientiae; secundo, ostendit quomodo ad ipsam divinam sapientiam excedentem nos habere debemus; ibi: *sed, quod in aliis dixi* et cetera. Circa primum, tria facit: primo proponit quod intendit, scilicet quod *Deus non tantum* dicitur superabundanter plenus omni *sapientia*, et quod habet prudentiam infinitam, sed etiam dicitur esse firmatus supra omne id quod ad cognitionem pertinere videtur, scilicet *super rationem* et super *mentem*, idest intellectum *et* super *sapientiam* quae est perfectio intellectus; secundo, ibi: *et hoc supernaturaliter* et cetera, probat excessum divinae sapientiae per auctoritatem et dicit quod huiusmodi excessum divinae sapientiae, supernaturali modo intelligens Paulus, qui fuit *divinus vir* ex participatione divinae sapientiae et fuit sol, idest suo magisterio illustrator tam Dionysii quam ducis eius, idest Hierothei qui fuit eius magister, dicit I Corinth. I: *quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*; tertio, ibi: *non solum* et cetera, exponit auctoritatem inductam. Ubi considerandum est quod duplex modus invenitur in Scripturis ad signandum excellentiam divinorum. Quoniam enim ea quae ad privationem et defectum pertinent, rebus creatis attribuuntur secundum comparationem ad excellentiam divinam, sicut si dicamus quod omnis iustitia hominis est immunditia in comparatione ad Dei iustitiam; et similiter possumus dicere quod *omnis humana deliberatio* et cognitio reputatur *quidam error* in comparatione ad stabilitatem et permanentiam divinae et perfectae cognitionis, quam pluraliter nominat propter cognoscendam pluralitatem. Alio modo, consuetum est in divina Scriptura ut ea quae privative dicit, Deo attribuantur propter eius excessum; sicut si Deus qui est clarissimum lumen dicitur invisibilis; et qui est ex omnibus laudabilis et nominabilis dicitur ineffabilis et innominabilis; et qui est omnibus praesens, dicitur incomprehensibilis quasi sit omnibus absens; et qui ex omnibus rebus inveniri potest, dicitur non investigabilis: et hoc totum propter eius excessum. Sic igitur, *et apostolus* in Deo laudat *stultitiam* propter id *quod apparet in* Dei sapientia, praeter nostram *rationem* et videtur nobis *inconveniens*, dum non possumus Dei sapientiam comprehendere; et per hoc elevat nos *ad veritatem* divinam, quae est nobis ineffabilis *et* quae *omnem* nostram *rationem* excedit. Deinde, cum dicit: *sed quod in aliis dixi* et cetera, dicit qualiter nos habere debeamus ad excellentiam divinae sapientiae; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quomodo decipimur in contemplatione divinae sapientiae; et dicit quod, sicut in aliis libris suis dixit, dum res divinas quae sunt supra nos, volumus accipere secundum modum nostrum et dum innitimur rationi nostrae quae connutritur sensibus a principio scilicet a sensibilibus veritatem colligens et dum volumus comparare res divinas rebus nostris, quae scilicet nobis sunt notae, et hoc decipimur, volentes perscrutari rationem divinam et ineffabilem nobis, secundum illud quod nobis apparet per rationem et per sensum. Secundo, ibi: *oportet autem* et cetera, ostendit quomodo hanc deceptionem vitemus; et dicit quod oportet considerare quod mens nostra duo habet ad intelligibilia cognoscenda: primo, quod habet naturalem *virtutem*, idest intelligentiam, per quam inspicere potest intelligibilia sibi proportionata; secundo vero, habet quamdam unitionem ad res divinas per gratiam, quae excedit naturam mentis nostrae, *per quam* unitionem, *coniunguntur* homines per fidem aut quamcumque cognitionem, *ad ea quae sunt super* naturalem mentis virtutem. *Oportet* ergo ut intelligamus divina *secundum hanc* unitionem gratiae, quasi *non* trahendo divina ad ea quae sunt *secundum nos*, sed magis *totos* nos statuentes *extra nos* in Deum, ita ut per praedictam unitionem totaliter deificemur. Et quia posset aliquis dicere quod hoc nobis esset nocivum, si nos ipsos deseramus, ideo hoc tertio excludit, ibi: *melius* et cetera, et dicit quod, cum Deus sit melior nobis, melius est nobis quod simus Dei per unitionem gratiae quam quod simus *nostri ipsorum*, idest nostris naturalibus innitentes. Sic enim, nobis *factis cum Deo*, idest cum Deo uniti fuerimus, divina nobis dona aderunt quae percipere non possumus, si Dei unitionem neglegentes, nobis ipsis inhaereamus.

Lectio 2

[84873] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 2 Postquam Dionysius ostendit excessum divinae sapientiae, hic ostendit causalitatem ipsius; et primo, in generali; secundo, in speciali; ibi: *ex ipsa* et cetera. Recolligit ergo primo excessum divinae sapientiae dicens quod divina sapientia laudatur excellenter sicut irrationabilis, inquantum excedit rationem; et sicut amens, inquantum excedit mentem sive intellectum; et sicut stulta, inquantum excedit habitum mentis, scilicet sapientiam; et adiungit causalitatem divinae sapientiae, ponens tres conditiones huius causae: primo quidem causalitatem eius, dicens quod divina sapientia causa est per suae similitudinis aliqualem participationem, potentiarum et practicarum et cognoscitivarum, scilicet: *mentis*, idest intellectus; *et rationis*, quae est intellectuum et habituum practicorum et cognoscitivorum; *sapientiae*, quae est habitus contemplativus mentis; *et prudentiae*, quae est ratio recta in agendis. Secunda conditio huius causae est quod effectus dicuntur de ipsa: *ipsa* enim *est omne consilium et* tamen *ab ipsa est omnis cognitio et prudentia.* Tertia conditio huius causae est quod effectus existunt in ipsa: *in ipsa* enim sapientia Dei, quae est Christus, *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, sicut apostolus dicit, Coloss. 2. Et huiusmodi tertia conditio est causa secundae: ideo enim Deus nominatur a suis effectibus, quia effectus supereminenter praeexistunt in ipso. Unde quantum ad abundantiam sapientiae et cognitionis in Deo, utitur nomine thesaurorum; quantum vero ad eminentiam divinae cognitionis, prout excedit nostrum intellectum, attribuit huiusmodi thesauro, absconsionem. Et hanc quidem universalem divinae sapientiae causalitatem manifestat per similitudinem praemissorum, scilicet bonitatis; essentiae; et vitae et dicit: sicut dicitur in praedictis,

consequenter et hic dicendum est quod Deus, qui est causa supereminenter sapiens et abundanter, utpote omnem sapientiam habens, est causa dans etiam ipsi per se sapientiae, prout intelligitur ut quoddam formale, sive intelligatur in universali sive in particulari, prout inducit sapientiam huius vel illius. Deinde, cum dicit: *ex ipsa* et cetera, ostendit causalitatem divinae sapientiae in particulari respectu singulorum; et primo, quantum ad Angelos; secundo, quantum ad animam rationalem; ibi: *propter divinam* et cetera; tertio, quantum ad sensus; ibi: *sed et aliquis* et cetera; quarto, quantum ad Daemones, non inquantum est depravatio cognitionis, sed inquantum est de natura sua, in quibus est scientia quaedam cognoscens. Circa primum, tria facit: primo, ponit processum angelicae cognitionis a Deo et dicit quod ex divina sapientia *virtutes angelicarum mentium*, quae sunt *intelligibiles* inquantum sunt immateriales et sunt *intellectuales* inquantum intelligere possunt, secundum quamdam divinae similitudinis participationem, *habent* quidem *intellectus simplices*, secundum proprietatem suae naturae; *et beatos*, secundum unitionem ad Deum; *et bonos*, secundum proprietatem suae scientiae, dirigere sermonem ad Deum. Secundo, ibi: *non in divisibilibus* et cetera, manifestat simplicitatem angelici intellectus per remotionem eorum quae in nostro intellectu compositionem inducunt. Est autem considerandum quod in nobis est duplex compositio intellectus: una quidem quae pertinet ad inventionem veritatis, alia vero quae pertinet ad iudicium; inveniendo, quidem, quasi congregantes ex multis ad unum procedimus sive multa dicantur diversa sensibilia per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus sive multa dicantur diversa signa ex quibus ratiocinando ad talem veritatem pervenimus. Non solum autem huiusmodi multis et divisibilibus procedimus ad unam intelligibilem veritatem cum primo scientiam acquirimus, sed etiam iam scientiam habentes, in ipsis multis vel divisibilibus per quamdam applicationem consideramus quod in universali cognitione tenemus. In iudicio, vero, procedimus ab aliquo communi principio ad praedicta multa et divisibilia sive particularia sui effectus et signa. Utrumque autem istorum ab Angelis excludens, dicit quod intellectus Angelorum non congregant sicut nos, divinam cognitionem, in divisibilibus diversis considerantes quae iam sciunt aut ab huiusmodi divisibilibus scientiam acquirentes: *divisibilibus* dico *aut sensibus*, quantum ad sensibilia *aut sermonibus diffusis*, idest *rationibus*, ut alia translatio habet; nam logos, in Graeco et rationem et sermonem significat; et dicitur ratio diffusa, propter processum ex uno in aliud. Neque etiam praedictae intellectuales virtutes, similiter ut in nobis, aguntur *ab aliquo communi ad ista* multa et divisa, sed cum sint purae *ab omni* materia, per quod differunt a sensibus et sensibilibus, et *multitudine*, per quod differunt a rationibus diffusis, *intelligunt intelligibilia divinorum* non sensibiliter neque rationabiliter, sed *intellectualiter*; sed *et immaterialiter*, ad differentiam sensus et *uniformiter* ad differentiam rationis. Tertio, ibi: *et est ipsis* et cetera, assignat causam tam excellentis cognitionis in Angelis: et primo quidem ex parte naturae ipsorum; et dicit quod *ipsis* Angelis *est virtus et operatio intellectualis resplendens puritate munda et immaculata: munda* quidem per remotionem interioris immunditiae; *immaculata* per remotionem exterioris inquinantis; et haec puritas in eis pervenit ex duobus: primo quidem ex quadam simplicitate naturali et immaterialitate et convenit ipsis intellectibus angelicis, quos vocat divinos, propter propinquitatem et similitudinem ad Deum; et ex hac simplicitate et immaterialitate redduntur conspicaces, idest acute intelligentes. Secundo etiam resplendet in eis puritas ex dono divinitus eis dato per quod uniuntur ad Deum; per quod quidem donum, secundum eorum possibilitatem, intendunt *ad divinum*, idest ad hoc ipsum quod Deus est, ad divinam *mentem et rationem*, quae omnem sapientiam excedit. Est ergo in eis puritas intellectus et splendor, tam ex eorum simplicitate, quam etiam ex dono divinae gratiae. Deinde, cum dicit: *propter divinam* et cetera, ostendit quomodo animarum rationalitas a divina sapientia derivatur; et dicit quod *propter divinam sapientiam et animae* humanae habent quod sint rationales. Et ad exponendum secundum quod animae rationales dicuntur, subiungit quod circumeunt *circa veritatem existentium, diffusive et circulo.* Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur. Haec autem circulo quodam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causas inveniunt et ex causis de effectibus iudicant. Et quia mentes angelicae secundum unitam et simplicem considerationem veritatem inspiciunt, deficiunt ab eis animae inquantum, per divisionem et multitudinem variarum rerum, diffunduntur ad veritatis cognitionem. Sed tamen, in hoc ipso quod multa in uno convolvere possunt, sicut cum ex multis effectibus et proprietatibus perveniunt ad cognoscendam rei essentiam, intantum dignae habentur animae ut homines habeant intellectus quodammodo Angelis aequales, scilicet secundum proprietatem et possibilitatem animarum: inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur. Deinde, cum dicit: *sed et aliquis* et cetera, ponit quod etiam cognitio sensitiva a divina sapientia derivatur; et dicit quod aliquis non peccabit, quasi divertens ab intentione proposita secundum quam intendimus processum divinae sapientiae assignare, si etiam *ipsos sensus esse* quamdam *resonantiam* dixerit divinae *sapientiae.* Infimum enim cuiuslibet processionis resonantia nominatur ad similitudinem eius quod non potest sentiri de sono propter distantiam: sicut enim ultimum vitae est in plantis ita infimum cognitionis est in sensu. Nam divina sapientia est super omnem cognitionem: cuius primus effectus est cognitio intellectus angelici, quae tota in uniformitate consistit; secundus effectus est cognitio rationis, quae multa ad unum convolvit; tertius autem effectus est cognitio sensitiva, quae circa multa diffunditur, sed uniformitatem cognoscere non valet. Deinde, cum dicit: *et quidem et Daemonum* et cetera, ostendit quod etiam cognitio Daemonum a divina sapientia derivatur; et ponit ultimo cognitionem Daemonum, quia est cognitio depravata, licet, secundum naturae ordinem, sit altior cognitione rationis et sensus; et dicit quod *mens Daemonum*, inquantum retinet de natura et virtute mentis, ex divina sapientia procedit; sed inquantum habet cognitionem depravatam per malam voluntatem, dum summum bonum, quod naturaliter desiderat, neque scit consequi neque vult eo modo quo oportet, in hoc magis cadit a divina sapientia; qui quidem casus non est eis a Deo, sed ex libero arbitrio. Ultimo autem recapitulat quod dixerat; et dicit quod *dictum est quod divina sapientia est principium* a quo tota cognitionis emanatio incipit *et causa* ipsam profundens *et substantificatrix*, inquantum facit esse sapientiam in unoquoque *et perfectio*, inquantum cognitionem ad perfectum adducit *et custodia*, idest conservatio *et finis*, quia in hoc terminatur omnis cognitio quod Deus cognoscatur. Est igitur divina sapientia *et principium et causa ipsius sapientiae* secundum se acceptae in communi; *et omnis mentis*, idest intellectus, quantum ad Angelos; *et* *omnis rationis*, quantum ad homines; *et omnis sensus*, quantum ad animalia.

Lectio 3

[84874] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 3 Postquam Dionysius manifestavit eminentiam et causalitatem divinae sapientiae, hic ostendit quomodo per divinam sapientiam Deus cognoscat; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quomodo Deus cognoscat; secundo, quomodo cognoscatur; ibi: *praeterea* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, movet dubitationem; secundo, solvit eam; ibi: *sed quod dixi* et cetera; tertio, ex solutione posita, quasdam conclusiones infert; ibi: *igitur* et cetera. Dicit ergo primo quod, cum Deus sit super omnem sapientiam, ipse tamen *laudatur* in Scriptura et ut mens et ut ratio et ut cognitor. Est enim dubitatio: quomodo possit intelligere intelligibilia, cum non habeat intellectuales operationes; et quomodo possit cognoscere sensibilia, cum sensum non habeat, sed sit super omnem sensum; cum tamen sacra eloquia tradant quod ipse cognoscat omnia et quod nihil effugit divinam cognitionem, secundum illud Hebr. 4: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.* Deinde, cum dicit: *sed quod dixi* et cetera, solvit propositam dubitationem; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quomodo sensus et intellectus removeantur a Deo; secundo, quomodo cognitio ei conveniat; ibi: *quare* et cetera; tertio, probat per auctoritatem; ibi: *et hoc arbitror* et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut multoties dictum est, conveniens est ut intelligantur divina, ut decet Deum. Quod enim dicitur quod Deus est sine intellectu et sine sensu, non est accipiendum secundum defectum, quasi Deus deterior sit his quae habent sensum vel intellectum, sed secundum excessum accipi debet, quia scilicet omnia intelligibilia excedit. Sic etiam attribuimus ei irrationale, inquantum est supra rationem; et attribuimus ei imperfectionem, inquantum est perfectus super omnia et ante omnia; et attribuimus ei quod est caligo impalpabilis et invisibilis, inquantum est lumen inaccessibile, excedens omne lumen quod a nobis videri potest vel per sensum vel per intellectum. Deinde, cum dicit: *quare divina mens* et cetera, concludit ex praemissis, quod *divina mens omnia* cognoscendo *continet* per cognitionem separatam *ab omnibus*, quia scilicet eius cognitio est et supra cognitionem intellectus et supra cognitionem sensus, inquantum cognoscit omnia per ipsam primam causam omnium, primo in se habens omnem scientiam, quam omnia esse habeant; sicut prius habuit notitiam Angelorum, quam *Angeli fierent* et prius etiam, *intus* in sui dispositione produxit Angelos *et* omnia *alia*, quam in propriis naturis essent, quasi *sciens* omnia, ut ita dicam, *ab ipso* primordiali rerum *principio*; et per suam scientiam, duxit omnia ad hoc quod ipsa subsistunt. Deinde, cum dicit: *et hoc arbitror* et cetera, probat quod dixerat, per auctoritatem Scripturae; et dicit quod, hoc quod dictum est, significatur in sacra Scriptura cum dicitur quod Deus *scit omnia antequam fiant* et potest accipi Eccli. 23; ubi dicitur: *domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita.* Et exponit hoc, dicens quod hoc quod dicit quia *divina mens novit* omnia, non est per hoc quod acquirit scientiam rerum a rebus, *sed ex seipsa et in seipsa praehabet* per modum causae, *omnium scientiam et cognitionem et substantiam.* Et dicit *substantiam*, quia, sicut

supra dictum est in capitulo de ente, in ipso esse divino praeexistit omne esse: aliter enim per suam essentiam non posset omnia cognoscere, nisi omnia causaliter in ipso essent. Et quia omnia per suam essentiam cognoscit, sequitur quod ipse sciat omnia et contineat sciendo, *non* per hoc quod seorsum se immittat dividendo *singulis*, sicut nos seorsum applicamus intellectum nostrum diversis, *sed* per *unam causae continentiam*, quia scilicet cognoscendo unam causam continentem omnia, cognoscit omnia; *sicut et lumen*, si esset cognoscitivum, *per se* ipsum cognosceret tenebras, *non aliunde* accipiens tenebrarum cognitionem, quam a seipso. Comparatur autem Deus ad creaturas sicut lumen ad tenebras, propter deficientiam creaturarum a divino lumine. Deinde, cum dicit: *igitur seipsam* et cetera, infert ex praemissis, tres conclusiones. Manifestum est enim quod omnis cognitio est secundum modum eius quo aliquid cognoscitur, sicut omnis operatio est secundum modum formae quo aliquis operatur. Cum igitur divina sapientia omnia cognoscat per hoc quod cognoscit seipsam, ut dictum est, ipsa autem est immaterialis et indivisibilis et una, sequitur quod cognoscat *materialia immaterialiter et divisibilia indivisibiliter et multa unitive*, inquantum scilicet omnia cognoscit et producit per unum quod est eius essentia. Si enim per causam possunt cognosci effectus, sequitur quod si ipse tradit *esse omnibus secundum unam causam* quae est eius essentia, quod etiam *secundum eamdem causam* sciat *omnia*, sicut quae ab ipso processerunt *et quae praeextiterunt in ipso* Deo, antequam essent in propriis naturis. Et sic manifestum est quod Deus non sumit cognitiones rerum ab ipsis rebus, sed magis ipsis cognoscentibus dat quod possunt seipsa cognoscere et quod alia ab aliis cognoscantur. Secundam conclusionem infert ibi: *non igitur* et cetera. Si enim Deus, cognoscendo se cognoscat omnia, sequitur quod non sit in ipso alia cognitio qua cognoscit seipsum et alia qua communiter comprehendit omnia. Si enim ita esset quod cognoscendo seipsum non cognosceret omnia, sequeretur quod eius causalitas alicubi vacaret, ita scilicet quod essent aliqua non ab eo causata. Sicut igitur impossibile est quod sit aliquid a Deo non causatum, ita impossibile est quod sit aliquid a Deo non cognitum. Tertiam conclusionem infert ibi: *ita igitur* et cetera. Si enim modus cognitionis sequitur cognitionis principium, ex quo Deus cognitionem rerum non accepit a rebus, sequitur quod *non cognoscit existentia* per cognitionem quae sit ad modum *existentium*, sed per cognitionem quae sit ad modum sui ipsius; quod etiam de Angelis Scriptura dicit, quod cognoscunt *quae sunt in terra, non* tamen quod cognoscant *sensibilia* per *sensus, sed* per *propriam virtutem et naturam* suae *mentis*, prout Deo assimilantur qui per suam essentiam cognoscit omnia, non solum universalia, sed etiam singularia. Superioris enim naturae maior est virtus et potest plus per unum cognoscere, quod inferior cognoscit per multa. Deus igitur et etiam Angelus per assimilationem ad Deum, cognoscit per mentem non solum universalia, sed etiam singularia; quamvis homo intellectu cognoscat universalia, sensu vero singularia.

Lectio 4

[84875] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 4 Postquam Dionysius ostendit quomodo Deus cognoscat, hic ostendit quomodo cognoscatur; et circa hoc, tria facit: primo, movet dubitationem; secundo,

solvit; ibi: *numquid igitur* et cetera; tertio, infert conclusionem ex dictis; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod, cum dictum sit quod Deus cognoscit omnia per essentiam suam quae est super intellectum et sensum et super omnia existentia, restat quaerendum *quomodo nos* possumus cognoscere Deum, cum ipse non sit intelligibilis, sed supra intelligibilia; neque sensibilis, sed supra sensibilia; neque est *aliquid* de numero *existentium*, sed super omnia existentia: omnis autem cognitio nostra est per intellectum vel sensum, nec cognoscimus nisi existentia. Deinde, cum dicit: *numquid igitur* et cetera. Solvit propositam dubitationem; et quia quaestio ita est, solutionem sub interrogatione infert. Est ergo haec solutio quod nos cognoscimus Deum, non per naturam ipsius, quasi ipsam essentiam eius videntes: eius enim essentia est ignota creaturae et excedit non solum sensum, sed etiam *omnem rationem* humanam et etiam omnem *mentem* angelicam, quantum ad naturalem virtutem rationis et mentis; unde non potest aliter convenire alicui, nisi ex dono gratiae. Non ergo cognoscimus Deum, videntes eius essentiam, sed cognoscimus ipsum ex ordine totius universi. Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo *proposita* ut per eam Deum cognoscamus, inquantum universum ordinatum habet *quasdam imagines et assimilationes* imperfectas *divinorum* quae comparantur ad ipsas sicut principalia exemplaria ad imagines. Sic ergo ex ordine universi, sicut quadam *via et ordine, ascendimus* per intellectum, *secundum* nostram *virtutem* ad Deum, qui *est super omnia*; et hoc tribus modis: primo quidem et principaliter *in omnium ablatione*, inquantum scilicet nihil horum quae in creaturarum ordine inspicimus, Deum aestimamus aut Deo conveniens; secundario vero per excessum: non enim creaturarum perfectiones ut vitam, sapientiam et huiusmodi, Deo auferimus propter defectum Dei, sed propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit, propterea removemus ab eo sapientiam, quia omnem sapientiam excedit; tertio, secundum causalitatem omnium dum consideramus quod quidquid est in creaturis a Deo procedit sicut a causa. Sic ergo nostra cognitio, contrario modo se habet cognitioni Dei: nam Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, infert conclusionem ex dictis; et circa hoc, tria facit: primo, infert conclusionem; secundo, ostendit quomodo conclusio ex praemissis sequatur; ibi: *etenim* et cetera; tertio, manifestat quoddam quod supposuerat; ibi: *et quidem ex omnibus* et cetera. Dicit ergo primo quod quia a creaturis in Deum ascendimus et *in omnium ablatione et excessu et in omnium causa*, propterea *Deus cognoscitur in omnibus*, sicut in effectibus *et sine omnibus*, sicut ab omnibus remotus et omnia excedens; et propter hoc etiam *cognoscitur Deus per cognitionem* nostram, quia quidquid in nostra cognitione cadit, accipimus ut ab eo adductum; et iterum cognoscitur *per ignorantiam* nostram, inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit. Et quod dixerat in generali cognitione, explicat per partes subdens quod *ipsius* Dei *est intellectus et sermo* vel melius *ratio*, ut alia translatio habet, *et scientia* quae est coniunctio intellectus et rationis; et quantum ad sensitivam cognitionem, subiungit: *et tactus*, qui est sensus communis omnibus animalibus; et addit quod commune est, cum subdit: *et sensus*; et subiungit de his quae important deficientem cognitionem, cum dicit: *et opinio* quae deficit a scientia; *et phantasia* quae deficit a certitudine sensus. Et subdit ea quae pertinent ad manifestationem cognitionis et dicit: *et nomen*, quod est signum intellectus *et alia* quaecumque pertinent ad cognitionem vel significationem. Et e contrario, *neque intelligitur*, neque sentitur *nec dicitur* aut *nominatur*. Et quomodo utrumque istorum omnium sit, manifestat subdens: Deus enim non est aliquid existentium, sed supra omnia existentia et ideo, cum per intellectum et alia praedicta, cognoscantur existentia, nullo praedictorum per cognitionem alicuius existentium Deus cognoscitur. Rursus Deus *est omnia in omnibus* causaliter, cum tamen nihil sit eorum quae sunt in rebus essentialiter: et ideo, quidquid in rebus existens cognoscatur vel intellectu vel sensu vel quocumque praedictorum modorum, in omnibus istis cognitis quodammodo cognoscitur Deus, sicut causa, cum tamen ex nullo cognoscatur sicut est. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, ostendit quomodo conclusio inducta sequitur ex praemissis; et dicit quod *hoc recte de Deo dicimus* secundum quod cognoscitur et non cognoscitur: ex omnibus enim entibus cognoscitur et *laudatur secundum* quod habent *proportionem* ad ipsum, ut *quorum est causa. Rursus* autem est alia perfectissima *Dei cognitio*, per remotionem scilicet, qua cognoscimus Deum *per ignorantiam*, per quamdam *unitionem* ad divina supra naturam mentis, *quando* scilicet mens nostra *recedens ab omnibus aliis* et *postea* etiam *dimittens seipsam* unitur *supersplendentibus radiis* deitatis, inquantum scilicet cognoscit Deum esse non solum super omnia quae sunt infra ipsam, sed etiam supra ipsam et supra omnia quae ab ipsa comprehendi possunt. Et sic cognoscens Deum, in tali statu cognitionis, illuminatur ab ipsa profunditate divinae sapientiae, quam perscrutari non possumus. Quod etiam intelligamus Deum esse supra omnia non solum quae sunt, sed etiam quae apprehendere possumus, ex incomprehensibili profunditate divinae sapientiae provenit nobis. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, manifestat quoddam quod dixerat, scilicet quod Deus ex omnibus cognoscatur; et dicit quod ideo est, quia ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, inquantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, inquantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem; et ulterius, est *causa* indissolubilitatis huius concordiae *et* huius *ordinis*, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis. Modum autem huius ordinis subiungit, quia *semper fines primorum*, idest infima supremorum, coniungit *principiis secundorum*, idest supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae scilicet corpus humanum, infimo intellectualis naturae, scilicet animae rationali unit; et simile est videre in aliis; et sic operatur pulchritudinem universi per *unam omnium conspirationem*, idest concordiam *et harmoniam*, idest debitum ordinem et proportionem.

Lectio 5

[84876] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 5 Postquam Dionysius determinavit de sapientia, hic determinat de his quae sapientiae adiunguntur; et primo, de ratione; secundo, de veritate et fide; ibi: *haec ratio* et cetera. Dicit ergo primo quod *Deus* in sacra Scriptura *laudatur ut ratio*, quod maxime ex Scripturis sacris accipi potest in eo quod Deus dicitur verbum, secundum illud Ioannis I: *et Deus erat verbum.* Logos enim in Graeco, ut Augustinus dicit, et rationem et verbum significat. Ex nomine autem rationis, quatuor intelliguntur: primo quidem dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus; et sic Deus dicitur ratio causaliter, inquantum ipse *est largitor* omnis cognitionis, scilicet *rationis et mentis et sapientiae* et omnium huiusmodi. Alio modo, ponitur pro causa, ut cum

dicitur: qua ratione hoc fecisti? Idest, qua de causa? Et sic Deus dicitur ratio, non solum quia ipse est omnium causa, sed quia etiam omnes causas secundas in seipso causaliter praeaccipit, non tamen per modum compositionis, sed per modum uniformitatis et simplicitatis. Tertio modo, dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur Matth. 18, quod rationem coepit ponere cum servis suis. Et sic dicitur Deus ratio, quia ipse est summa rerum dispositio quae per omnia vadit pertingens, ut dicitur Sap. 8, *a fine usque ad finem omnium fortiter et disponens omnia suaviter.* Quarto modo, dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens. Et quantum ad hoc dicit quod supra omnia haec, Deus est ratio magis proprie, quia divina ratio est magis simplex *super omnem simplicitatem* et *absoluta est*, idest separata vel abstracta *ab omnibus*, inquantum secundum suam supersubstantialitatem est *super omnia.* Deinde, cum dicit: *haec ratio* et cetera, agit de veritate et fide; et primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum; ibi: *sicut enim* et cetera. Dicit ergo primo quod sicut ex ratione humana causatur aliqua fides, ita ista divina *ratio est* quaedam *simplex veritas* totius entis; *circa quam* rationem vel veritatem, *sicut* puram *et non erroneam cognitionem* omnium, consistit fides: *quae* quidem *divina fides est* quaedam permanens *collocatio credentium*, inquantum scilicet firmiter locat eos *in veritate et veritatem in ipsis*, prout credentes habent simplicem cognitionem veritatis absque dubitatione et inquisitione, secundum quamdam intransmutabilem identitatem, quia scilicet eodem modo et intransmutabiliter, in veritate permanent. Et propter hanc fidei firmitatem, apostolus fidem substantiam dixit, quasi quoddam fundamentum et collocationem. Deinde, cum dicit: *sicut enim* et cetera, probat praedictam fidei firmitatem, tripliciter: primo quidem, per rationem cognitionis: quia *cognitio est unitiva* mutuo *eorum qui* cognoscunt, non solum ex eo quod omnes cognoscentes veritatem, in una veritatis cognitione uniuntur, sed etiam, quia qui cognoscit veritatem, semper eodem modo, permanet in una et eadem veritate; *ignorantia* vero, e contrario, *est causa* ut ignorans *ex seipso* transmutetur, hoc modo illud opinans ut dividatur ab aliis, quia ignorantium diversi diversa opinantur; et ideo, secundum sermonem sacrae Scripturae, eum qui credit in veritate divinae fidei, nihil potest removere a vera fide, inquantum habet impermutabilem permanentiam: dicit enim apostolus, Rom. 8: *certus sum quia neque mors neque vita neque aliquid aliud potest me separare a caritate Dei.* Secundo, ibi: *bene autem* et cetera, probat idem ex iudicio credentium. Ille enim *qui veritati* per fidem *unitus est*, bene cognoscit *quam bene* sit ei, sic veritati fidei adhaerendo; *quamvis multi* reprehendant *ipsum sicut extasim passum*, idest sicut fatuum et a se alienatum; etenim *latet ipsos* reprehendentes *ex* eorum *errore*, quod ipse sine dubio *per veram fidem* est *passus extasim* veritatis, quasi extra omnem sensum positus et *veritati* supernaturali coniunctus, quia *ipse* credens novit de seipso quod non est furens, ut ipsi *dicunt, sed* est liberatus *per veritatem simplicem et semper eodem modo se habentem*, ne circumferatur per instabiles et variabiles ventos diversorum errorum. Tertio, ibi: *ita igitur* et cetera, probat idem exemplo apostolorum, qui sunt *principes et duces sapientiae* Christianae et *pro veritate* mortificantur tota *die*, contestantes, ut *est conveniens*, non solum *verbo*, sed etiam *opere* et per veram Dei cognitionem quae est *unitiva Christianorum*, quod ipsa Dei cognitio in qua Christiani uniuntur, est simplicior et divinior quacumque Dei cognitione quae in hoc mundo ab hominibus habetur; immo, ut verius dicamus, ipsa sola est vera et una et simplex Dei cognitio.

Quaecumque enim alia Dei cognitio discordat a communi Christianorum cognitione, quae Catholica fides nominatur, magis dicenda est error, quam Dei cognitio.

Caput 8

Lectio 1

[84877] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 1 Postquam determinavit Dionysius de Dei sapientia, hic determinat de virtute et iustitia. Sicut enim processus sapientiae minus se extendit quam processus vitae, eo quod non omnes viventes cognitionem habent, ita processio virtutis et iustitiae deficit a sapientiae processione. Circa hoc ergo duo facit: primo, dicit de quo est intentio; secundo, exsequitur propositum; ibi: *et quod quidem* et cetera. Dicit ergo primo, quod quia divina veritas et sapientia super omnem sapientiam existens, laudatur in sacra Scriptura *et sicut* virtus *et sicut* iustitia *et sicut* salvatio *et sicut* liberatio, idest sicut salvationis et liberationis causa, *istas* etiam *Dei-Nominationes* exponemus, *sicut est nobis possibile.* Deinde, cum dicit: *et quod quidem* et cetera, exequitur propositum: et primo, determinat de virtute; secundo, de iustitia quae est virtutis species; ibi: *iustitia autem* et cetera; tertio, de salvatione et liberatione et inaequalitate quae sunt iustitiae effectus, ibi: *ipsa igitur* et cetera. Prima pars dividitur per partes duas: in prima, determinat de Dei virtute; in secunda solvit quamdam obiectionem contra infinitatem divinae virtutis; ibi: *et quidem dicit* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, movet quaestionem: quomodo virtus dicatur de Deo; secundo, solvit quaestionem; ibi: *dicimus igitur* et cetera. Dicit ergo primo quod nullus, qui habuit consuetudinem in sacris eloquiis, ignorat *quod* principalis deitas est *separata ab omni virtute*, quae, *quocumque modo*, in rebus existit, vel cogitari potest. Separatur autem ab omni virtute, non quasi ab ea deficiens, sed eam superans et excedens, unde et sacra Scriptura *tradita est* quae attribuit Deo *et dominationem coelestium virtutum*, secundum illud Psalm. 23: *dominus virtutum, ipse, est rex gloriae*, et in multis locis dicitur *dominus exercituum*, ex quo datur intelligi quod si coelestes virtutes excedit, multo magis alias. Cum ergo divinitas sit *ab omni virtute segregata*, potest quaeri: quomodo vel ipsi qui sacras Scripturas ediderunt, Deum sicut virtutem laudaverunt, iuxta illud I Cor. I: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*, et iterum: quomodo nos qui sacras Scripturas exponimus, accipimus in divinitate, *virtutis-nominationem?* Deinde, cum dicit: *dicimus igitur* et cetera, solvit propositam quaestionem; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quomodo virtus accipiatur in Deo; secundo, ostendit processum virtutis a Deo in singula; ibi: *ex ipsa sunt* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo virtus attribuatur Deo; secundo, qua ratione virtus Dei infinita dicatur, ibi: *et sicut infinitae* et cetera. Dicit ergo primo quod virtus attribuitur Deo, propter tria: primo quidem, secundum hoc quod omnium rerum virtutes in ipso primordialiter et supereminenter existunt, sicut et de vita et sapientia, dictum est; secundo vero, secundum hoc quod est *causa omnis virtutis*; tertio, vero, secundum hoc quod ipse operatur producendo omnia *secundum virtutem indeclinabilem*, idest quae non potest minorari aut fatigari et *incircumfinitam*; sicut et sapientia Deo attribuitur, inquantum in ipso praeexistit omnis sapientia et inquantum

ipse est sapientiae causa et inquantum habet sapientiae actum, cognoscendo; et non solum est virtutis causa sicut largiens virtutem, sed quia ipsam virtutem causat sive accipiamus virtutem universalem sive aliquam virtutem particularem. Deinde, cum dicit: *et sicut infinitae* et cetera, quia dixerat quod Deus producit omnia secundum virtutem infinitam, secundo ostendit quomodo virtus Dei infinita dicatur; et circa hoc, duo facit: primo, dicit secundum quam rationem, virtus Dei infinita dicatur; secundo, manifestat infinitatem divinae virtutis per exempla; ibi: *quae propter* et cetera. Est autem considerandum quod infinitum in Deo non dicitur per extensionem sicut in quantitate continua, sed per negationem quia scilicet non finitur aut determinatur aliquo. Sic ergo virtus Dei quintupliciter dicitur infinita: primo quidem quia non determinatur ad aliquem effectum, sed omnem virtutem producit; secundo, non solum propter hoc, *sed eo quod* non terminatur per commensurationem alicuius virtutis, sed *est super omnem* virtutem particularem *et* ulterius super omnem *ipsam per se virtutem*, quia hoc ipsum quod nomine communi virtutis intelligitur, est minus divina virtute; tertio, quia non terminatur per ea quae sunt, sed potest infinitis modis et infinitas alias virtutes producere, praeter eas quae sunt; quarto, quia si infinitis modis etiam infinitas virtutes produceret praeter eas quae sunt, non propter hoc hebetaretur aut debilitaretur eius actio superinfinita, quae est factiva omnis virtutis; et sic etiam patet quod nec sua actione finitur, secundum quod actio ad effectus terminatur; quinto, dicitur infinita eo quod non terminatur intellectu: *est* enim *ineffabilis* et *ignota et* quae cogitari non potest, divina *virtus cuncta excedens*. Deinde, cum dicit: *quae propter abundantiam* et cetera, manifestat infinitatem divinae virtutis per signa et exempla; et dicit quod divina virtus per *abundantiam possibilis*, idest potestatis, etiam quae sunt infirma *firmat*, idest conservat, *continet et fortiter tenet* etiam illas res in quibus est ultima resonantia virtutis, idest quae minimum participant de virtute; quod est signum infinitae virtutis: sicut *videmus* in potentiis sensibilium *quod lumina* quae sunt valde splendida possunt videri etiam ab eis qui habent debiles visus et magni sonus perveniunt *ad auditus* debiles, qui *non* de facili recipiunt *sonos*; et ultra hoc non potest se extendere virtus luminis et soni, quia *quod omnino non* habet auditum non potest audire quantumcumque magnum sonum *et quod* totaliter *non* videt, non potest videre splendidum lumen. Sic igitur concludit quod *distributio* divinae *virtutis*, propter sui infinitatem, procedit *ad omnia existentia* et nullum est existens quod non habeat aliquam *virtutem*; sed oportet quod habeat *aut virtutem intellectualem*, sicut Angeli *aut rationalem*, sicut homines *aut sensibilem*, sicut animalia *aut vivificam*, sicut plantae *aut substantialem*, sicut alia; et non solum existentia, sed *etiam ipsum esse habet virtutem ad hoc quod sit, a supersubstantiali* Dei *virtute*. Et dicit, *si fas est dicere*, quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit.

Lectio 2

[84878] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 2 Postquam Dionysius ostendit, in communi, processum divinae virtutis ad entia, hic ostendit in speciali; et primo, distinguendo res in quas effectus divinae virtutis proveniunt; secundo, distinguendo ea quae a divina virtute inveniuntur in rebus; ibi: *et*

firmat et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit processum divinae virtutis ad superiores creaturas, scilicet Angelos; secundo, ad inferiores; ibi: *procedunt* et cetera. Dicit ergo primo quod ex divina virtute procedunt omnes virtutes angelicorum ornatuum, quae sunt Deo conformes. Apparet autem in Angelis virtus quantum ad ipsum esse: et secundum hoc dicit quod *ex* divina bonitate *habent esse* intransmutabile. Secundo, quantum ad intelligere: et secundum hoc dicit quod ex divina virtute habent *sempiternos motus intellectuales et immortales*, quia scilicet semper actu intelligunt. Tertio, quantum ad appetere: et quantum ad hoc dicit quod *acceperunt a virtute infiniti-boni ipsam fortitudinem*, per quam bonum desiderant absque diminutione talis desiderii. Haec quidem omnia habent a divina virtute, inquantum divina virtus immittit eis et esse et posse respectu ipsorum et quod desiderant absque fastidio, habentes ea quae semper eis adsunt; et hoc ipsum quod est posse desiderare quod semper possunt, est eis a Deo. Deinde, cum dicit: *procedunt* et cetera, ostendit processum divinae virtutis ad inferiores creaturas; et dicit quod effectus *indeficientis* Dei *virtutis procedunt et ad homines et ad animalia et ad plantas et* ad omnes res naturales. Deinde, cum dicit: *et firmat* et cetera, ostendit quae inveniantur in rebus, divina virtute; et primo quantum ad ea quae sunt communia omnibus: quorum primum est unitio; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus omnia quae sunt unita confirmat ad quamdam amicitiam sui et communionem. Secundum est discretio; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus firmat ea quae sunt discreta ad invicem, *ad hoc quod singula secundum propriam rationem et diffinitionem* conservet *inconfusa et incommixta* ad invicem. Tertium est ordo; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus conservat cuiuslibet rei ordines, secundum quos res ad invicem ordinantur et iterum dirigit unumquodque in ordine ad finem quod est proprium bonum rei. Deinde, ponit ea quae pertinent ad singula: et primo, quantum ad Angelos dicit quod divina virtus custodit immaculate a quacumque corruptione *immortales vitas angelicarum unitatum*, idest substantiarum simplicium ipsorum. Secundo, quantum ad corpora coelestia dicit quod custodit invariabiliter substantias et ordines coelestium corporum et luminarium, scilicet solis et lunae et stellarum. Tertio, quantum ad aevum quod mensurat substantiam coeli et dicit quod divina virtus facit quod possit esse aevum, quod est simplex mensura essendi; et quantum ad tempus quod est mensura motus coeli subiungit quod divina virtus omnes *circumvolutiones temporis discernit processibus et congregat restitutionibus.* Attribuit autem tempori circumvolutionem eo quod sequitur circularem revolutionem coeli. Est autem in motu coeli, duo considerare: primo quidem quod in motu coeli semper sit renovatio situs, secundum transitum de loco ad locum; secundo vero quod coelum redit ad eumdem situm secundum circularem motum; ita etiam est et in tempore quia, secundum processum motus, succedit tempus tempori, ut hora horae et dies diei; et quantum ad hoc dicit quod tempus discernitur *processibus*; secundum autem reditum alicuius coelestis corporis ad eumdem locum, etiam tempus restituitur in id quod praeterierat et sic quod erat futurum quodammodo ad praeteritum congregatur: puta, cum dies et mane incipiens terminatur, iterum reditur ad mane et idem apparet in mense et anno. Quarto, ostendit effectum divinae virtutis ex elementis et dicit quod divina virtus *facit virtutes ignis inextinguibiles*; licet enim ignis in hac materia extingui possit, tamen ignis universaliter inexstinguibilis est. Facit etiam indeficientes fluxiones aquae, quod dicit propter perpetuum fluxum fluviorum et commotiones maris, quae apparent in fluctibus et fluxu et refluxu maris. Qui etiam *terminat effusionem aeream*: hoc autem dicit, quia aeri maxime competit proprietas humidi, ut non bene terminetur termino proprio et ideo, quantum est de se, aer habet omnimodam effusionem, sed divina virtute terminatur intra limites sui naturalis loci. Divina etiam virtus *collocat terram in nihilo*, quia semper divina virtute in medio mundi collocatur et nihil est quod ipsam sustentet. Divina etiam virtus conservat *generativos partus ipsius* terrae, scilicet plantarum et aliorum quae ex terra nascuntur *indifferentes*, idest uniformiter in sua natura manentes, dum scilicet ex seminibus terrae mandatis, similes plantae nascuntur. Et non solum ea quae ad singula elementa pertinent divina virtus facit, sed etiam quae pertinent ad commixtionem elementorum ad invicem. In qua quidem commixtione, tria inveniuntur: necesse est enim esse primo quamdam proportionem elementorum ad invicem, quam Dionysius hic nominat *harmoniam*; secundo, requiritur quod cuiuslibet elementi remaneat virtus propria incorrupta, alioquin non esset mixtio, sed corruptio; et quantum ad hoc, dicit: *et concretionem inconfusam*; tertio, requiritur quod elementa sint concreta et simul commaneant et non statim ab invicem separentur; et quantum ad hoc dicit: *et indivisibilem salvat*. Quinto etiam ponit effectum divinae virtutis in rebus animatis; et universaliter quidem dicit quod divina virtus *in unum tenet coniunctionem animae et corporis*; et specialiter de plantis adiungit quod *movet sursum virtutes plantarum nutritivas et augmentativas: nutritivas* quidem, inquantum alimentum per radices attractum usque ad cacumen plantarum sublevatur; *augmentativas* vero, inquantum ipsum corpus plantae ex terra procedens, paulatim in altum producitur. Deinde, quantum ad omnia, universaliter subdit quod divina virtus *fortiter tenet substantiales* et naturales *virtutes* omnium et cuiuslibet *rei firmat indissolubilem mansionem*, inquantum scilicet omnia gradum sibi praefixum a Deo conservant. Ulterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent ad gratiam; et dicit quod divina virtus dat *ipsam deificationem*, idest participationem deitatis, quae est per gratiam; et ne aliquis credat quod hanc participationem aliquis sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebet *virtutem ad hoc* ut aliqua praedicto modo deificentur. Ultimo autem universaliter concludit quod *universaliter nihil est* in entibus quod sit *segregatum* et non contentum a continentia *divinae virtutis* quae rebus per suam omnipotentiam dat firmitatem. Sicut enim a divina vita non potest esse segregatum quidquam nisi quod caret vita, ita a divina virtute non potest esse segregatum nisi quod caret virtute. Quod autem universaliter nullam habet virtutem, omnino non est neque habet aliquam positionem, idest ordinem in universo seu firmitatem.

Lectio 3

[84879] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 3 Postquam determinavit Dionysius de divina virtute, hic excludit quamdam obiectionem, et circa hoc, tria facit: primo, ponit obiectionem; secundo, solvit; ibi: *apponens* et cetera; tertio, exclusa dubitatione, asserit veritatem; ibi: *nos autem* et cetera. Primo ergo ponit dubitationem quam Elymas magus, de quo in actibus legitur 13, obiecit contra Paulum dicentem II Timoth. quod Deus *negare seipsum non potest*, quod eius omnipotentiae videtur contrarium. Deinde, cum dicit: *apponens* et cetera, solvit propositam dubitationem; et circa

hoc, tria facit: primo, praemittit suam excusationem de hoc quod intendit ad tam debilis obiectionis solutionem; secundo, solutionem ponit; ibi: *etenim* et cetera; tertio, redarguit obiectionis praesumptionem; ibi: *quod sapiens* et cetera. Dicit ergo primo quod super praemissam dubitationem addit quod multum timet ne ipse debeat derideri de stultitia, sicut aliquis qui conaretur destruere domunculas a pueris dissolutis factas, quae nec fundamentum firmum habent, eo quod *super arenam* aedificatae sunt et in seipsis infirmae sunt, eo quod absque caemento conglutinatae sunt; et ita posset videri quod, cum ipse intendit loqui *contra deliberationem* de rebus divinis quam de proposito verbo habuit praedictus Elymas, quasi quaedam iacula immittat *contra* aliquam positionem *impossibilem.* Positio enim eius est manifeste impossibilis, in seipsa infirmata; quia veritate non confirmatur et innititur frivolae rationi, sicut debili fundamento. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, solvit propositam quaestionem; et dicit quod, cum Deus sit ipsa veritas, Deum negare seipsum, nihil aliud est quam Deum decidere a veritate. Cum autem verum idem sit quod ens, sequitur quod excidere a veritate, idem sit quod excidere ab esse. Quod ergo dicit Deum non posse negare seipsum, idem est ac si diceretur: Deum non posse deficere ab essendo. Hoc autem quod est non deficere ab essendo, idem est ac si diceretur quod Deus non est non ens; quo quidem magis significatur ipsum esse; sicut et si dicatur quod Deus non potest non posse, non ostendit quod sit impotens, sed quod sit maxime potens; et similiter, si dicatur quod non cognoscit se nescire ita quod habet scientiae privationem, hoc est ipsum habere perfectam scientiam. Per hoc ergo quod Deus non potest negare seipsum, nihil detrahitur eius potentiae ab impossibili, sed idem est ac si diceretur, quod Deus non potest non esse verus et ens et potens. Deinde, cum dicit: *quod sapiens* et cetera, reprehendit obiicientis praesumptionem; et dicit quod Elymas, qui se sapientem reputabat, *non intelligens* praedictae solutionis rationem, similis erat pugilibus inexpertis qui frequenter, *adversarios* contra quos pugnare debent, supponunt esse *infirmos*, secundum quod eis videtur et, dum sunt *absentes, contra* eos audaciter ictus proiiciunt, quamdam similitudinem pugnae facientis et absque timore percutiunt *aerem* inutilibus *plagis* et sic *opinantur* se vicisse *adversarios* et de hoc laudant *seipsos*, quamvis nondum sciant adversariorum *virtutem.* Ita etiam est et de illis qui debiles obiectiones facientes, cum non est qui eis resistat, se obtinuisse arbitrantur. Deinde, cum dicit: *nos autem* et cetera, excludit primo obiectionem contra omnipotentiam divinam; secundo, apostoli scientiam commendat, dicens quod *nos, considerantes dicta* apostoli *secundum* nostram possibilitatem, *laudamus Deum*, qui excedit omnem potentiam, *sicut omnipotentem*, inquantum eius potentia ad omnia se extendit; *sicut beatum*, inquantum habet plenitudinem omnis boni, nullo indigens; et sicut *solum potentem* ex seipso: omnes enim alii potentes non sunt ex se potentes, sed ex Deo; et *sicut* per suam potentiam *dominantem aevo*: alii enim dominantes, dominantur his quae sunt in aevo aut in tempore, sed ipse toti aevo dominatur. Et iterum laudamus eum *sicut secundum nihil excidentem ab existentibus et* quod nihil quod est in eo potest ab eo recedere. Creaturae vero, etsi aliquae inveniantur quae non excidant ab esse simpliciter, possunt tamen excidere ab aliquo, inquantum sunt mutabiles; sed Deus, qui est omnino immutabilis, secundum nihil potest excidere ab esse. Vel sumuntur haec verba ex his quae apostolus I Timoth. ult. dicit: *quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem* quam designat per hoc quod dicit: *secundum nihil ab existentibus excidentem.* Et non solum ista Deo conveniunt, sed excellenter ea habet; unde subdit: quod adhuc amplius possumus laudare Deum, sicut supereminenter habentem virtutem et sicut *praehabentem omnia existentia*, idest quidquid est in rebus, non quidem eodem modo quo in rebus est, sed *secundum supersubstantialem virtutem*, idest sicut effectus sunt per virtutem in causa, secundum modum causae excedentis omnem substantiam. Et non solum supereminenter haec ei conveniunt, sed etiam causaliter; unde subdit quod *omnibus existentibus* dat *posse* et *esse* determinatum. Et hoc convenit ei ex abundantia suae excedentis virtutis quae dat omnibus bonitates copiose effundendo. Dat enim omnibus abundanter, ut dicitur Iacob. I.

Lectio 4

[84880] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 4 Postquam Dionysius determinavit de virtute Dei, hic determinat de iustitia; est enim iustitia virtutis species. Considerandum est autem quod inter virtutes morales, sola iustitia potest Deo magis proprie attribui: aliae enim morales virtutes sunt circa passiones quae in Deo locum non habent, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias; sed iustitia est circa actiones, puta circa distributiones vel retributiones, quae Deo competere possunt. Dividitur autem praesens pars, in duas: in prima, determinat de iustitia Dei; in secunda, de effectibus divinae iustitiae; ibi: *ipsa igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quid pertineat ad rationem divinae iustitiae; secundo, solvit quorumdam obiectiones contra divinam iustitiam; ibi: *et si ista* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit secundum quos actus iustitia Deo conveniat; secundo, manifestat quod dixerat; ibi: *omnia enim* et cetera. Convenit autem iustitia Deo secundum tres actus: primo quidem, secundum hoc quod est distribuere. Commutativa autem iustitia in Deo locum non habet, sicut est in venditoribus et emptoribus quia, ut dicitur Rom. II, quis *prior dedit ei et retribuetur ei?* Sed attribuitur ei distributiva iustitia quae non observat aequalitatem quantitatis, ut aequalia omnibus det, sed aequalitatem proportionis, ut det unicuique secundum quod dignus est. Et ideo dicit quod *iustitia laudatur* in Deo inquantum ipse distribuit *omnibus, secundum* eorum *dignitatem.* Est autem distributor bonorum; bonum autem, ut Augustinus dicit, consistit in modo et specie et ordine: modum autem unicuique proprium mensura praefigit, ut ipse dicit; ut ergo significaret Deum esse totius boni distributorem, dicit quidem quantum ad modum: *commensurationem*; quantum ad speciem: *pulchritudinem* vel *formam*, secundum aliam translationem; quantum autem ad ordinem dicit: *et bonam ordinationem et ornatum* seu *dispositionem* secundum aliam translationem. Et accipit hic ornatus, pro decentia ordinis. Non solum autem pertinet ad iustitiam quod distribuat diversa diversis secundum eorum dignitatem, sed etiam quod huiusmodi diversitatem inconfusam servet, ne scilicet unus id quod est alterius sibi usurpare praesumat; et quantum ad hunc secundum actum iustitiae dicit quod divina iustitia distribuit *unicuique omnes distributiones et ordines secundum* quamdam determinationem quae vere est iustitia ut scilicet unum in id quod est alterius non irrumpat. Tertius vero actus iustitiae est ut unusquisque id quod est sibi conveniens operetur; propter quod et quodam modo

iustitia dicitur omnis virtus; et quantum ad hunc tertium actum, subdit quod divina iustitia est *causa omnibus propriae operationis* eorum. Deinde, cum dicit: *omnia enim* et cetera, manifestat quod dixerat, rationem assignans praedictorum. Ideo enim praemissa ad divinam iustitiam pertinent, quia iustitiae proprium est quod ordinem in rebus statuat; et quod unicuique rei terminum praefigat, ultra quem non progrediatur; et quod huiusmodi ordinationem et terminationem absque confusione conservet; et quod ulterius, rebus sic ordinatis et terminatis, unicuique donet de supervenientibus donis, secundum propriam dignitatem sibi praestitam a Deo. Deinde, cum dicit: *et si ista* et cetera, solvit duas dubitationes circa divinam iustitiam; circa quarum primam, tria facit: primo, ex praemissis ostendit quod illi qui divinam iustitiam reprehendere nituntur, se ignorare praemissa ostendunt; et hoc est quod dicit quod si praemissa ratione sunt dicta, scilicet quod iustitiae est dare unicuique secundum suam dignitatem, quicumque arguere volunt divinam iustitiam quae hoc facit, ipsi ignorant quod dum volunt divinam iustitiam reprehendere, suam iniustitiam manifestant. Secundo, ibi: *dicunt enim* et cetera, ponit eorum obiectionem: dicunt enim quod, cum Deus sit optimus et per hoc ei competat optime facere unumquodque, deberet etiam his quae sunt mortalia dare *immortalitatem*, utpote quod homines et animalia numquam morerentur; *et imperfectis* dare perfectionem, utpote quod homines statim nascerentur perfecti; *et per se mobilibus* dare *necessitatem per aliud mobile*, utpote quae hominibus per se competunt, quia per se moveri possunt et ad bonum et ad malum. Vellent autem quod Deus daret hominibus vel aliis rationalibus creaturis quod non possent peccare, quod esset habere necessitatem quod semper ex alio moverentur: non enim aliter competeret ut ad malum deficere non possent, nisi quadam coactione ab aliis moverentur, non ex libero arbitrio. Sanctis enim ex ipsa perfectione competit ut deficere non possint, ut patet in beatis qui sunt confirmati in bono. Dicunt etiam quod deberet *variabilibus inesse* identitas, ut scilicet semper eodem modo se haberent omnia *et* quod *infirmis* esset *perfecta potentia et* quod *temporalia* essent *aeterna et* quod ea quae secundum suam naturam moventur, essent *immutabilia et* quod *delectationes*, quae sunt *temporales*, essent aeternae. Et secundum suum iudicium, universaliter, *attribuunt aliis quae sunt aliorum*, idest inferioribus ea quae sunt superiorum entium. Tertio, ibi: *oportet autem* et cetera, excludit eorum iudicium perversum; et dicit quod *oportet* considerare de divina iustitia, quod *in hoc vere* iustitia est *quod omnibus* dat *secundum* propriam *dignitatem et* quod *uniuscuiusque naturam* conservat *in proprio ordine et virtute*, ita scilicet quod in his quae sunt secundum suam naturam immortalia, conservat immortalitatem et in mortalibus mortalitatem; et sic de aliis quae supra tacta sunt. Secundam obiectionem ponit ibi: *sed dicat aliquis* et cetera; et circa hoc, duo facit: primo, ponit obiectionem: posset enim aliquis obiicere non esse iustum quod Deus permittit homines sanctos cruciari a pravis hominibus et non dat eis auxilium ut non crucientur. Secundo, ibi: *ad quod dicendum* et cetera, solvit praedictam obiectionem; et dicit quod *si* isti, qui dicuntur sancti, amant *ea quae sunt super terram*, pro quibus zelant homines rebus materialibus inhaerentes, *omnino ceciderunt a divino amore*. Quod intelligendum est si ita ea amant quod in eis finem constituant et quod propterea spiritualia bona contemnant. Et hoc est quod subdit, quod ipse nescit *quomodo* dici debeant *sancti* illi qui faciunt *iniuriam* rebus divinis, quae sunt *vere* amabilia, ut reprobent ea contra religionis debitum propter bona temporalia, quae non sint amanda principaliter nec pro eis est zelandum.

Sed *si* ipsi *amant* bona spiritualia quae vere sunt *existentia* quia sunt sempiterna, debent *laetari*, si ea desiderant, *quando* ea desiderata consequi possunt. Consequuntur autem ea cum afflictiones in rebus temporalibus patientes, quodam fervore amoris, spiritualibus magis inhaerent. *Tunc* enim, *magis* per similitudinem *appropinquant angelicis virtutibus*, in quibus nulla est materialium rerum affectio, *quando* homines, secundum suam possibilitatem, ex *desiderio* rerum divinarum *recedunt* ab *affectione* materialium rerum. Et hoc quidem faciunt quando *pro bono*, idest amore Dei et pro iustitia et virtute luctantur *viriliter in adversitatibus* existentes. Et sic, si vere sancti saeculi istius in adversitatibus consequuntur quod desiderant, scilicet, contemnendo temporalia bona, adhaerere spiritualibus, non male cum eis agitur, sed bene. Unde vere dici potest quod *proprium* est divinae iustitiae quod animosam virtutem non destruat aut emolliat per collationem prosperitatis, sed *si aliquis* conatur *hoc facere*, ut scilicet pugnet pro veritate, quod ipse non dimittat tales sine adiutorio, sed firmet eos *in pulchra et* firma *statione* spiritualium bonorum per quae in adversis consolantur; et ulterius, quod *talibus* retribuat in futuro, *secundum* proprii meriti *dignitatem.*

Lectio 5

[84881] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 5 Postquam Dionysius determinavit de iustitia divina, hic determinat de effectibus divinae iustitiae; et primo, de salvatione; secundo, de liberatione; ibi: *propter quod* et cetera; tertio, de inaequalitate, quam quodam modo iustitia facit, quodam vero modo removet; ibi: *sed de istis* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ponit salvationis propriam rationem; secundo, ponit quamdam aliam rationem salvationis, ab aliis assignatam; ibi: *si autem* et cetera; tertio, ostendit quomodo hae duae rationes se habent ad invicem; ibi: *et hanc primam* et cetera. Dicit ergo primo quod *divina iustitia laudatur* sicut *salvatio* omnium quia scilicet omnia salvat, inquantum scilicet custodit et conservat in unoquoque, tria: primo quidem, *substantiam uniuscuiusque* conservans *et propriam*, idest in proprietate suae naturae *et mundam*, idest absque permixtione extranei; secundo, similiter, conservat *ordinem* uniuscuiusque, proprium et mundum; tertio vero, est *causa in* omnibus rebus *propriae et mundae operationis.* Et sic omnis ratio salvationis consistit secundum quod res conservantur in his quae eis conveniunt secundum suam proprietatem. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, ponit secundam rationem salvationis; et dicit, quod si aliquis velit dicere quod ratio salvationis consistit in hoc quod Deus omnino eripit a malis, non est ei in hoc repugnandum, sed debemus recipere eum qui sic laudat largiter divinam salvationem non solum quantum ad conservationem in Deo, sed etiam quantum ad separationem a malo. Deinde, cum dicit: *et hanc primam* et cetera, comparat has duas rationes ad invicem; et dicit quod ipse rogat humiliter persuadendo eum qui secundam rationem salvationis assignat, quod ipse hanc diffiniat quod prima ratio salvationis consistat in conservatione in bono, quae quidem conservatio in bono multipliciter fit. Quaedam enim conservantur in bono a Deo qui constituit ea intransmutabilia in seipsis, sicut sunt corpora coelestia quae sunt longe a corruptione et beati qui peccare non possunt. Secundo, prout aliqua quae intransmutabilia sunt, conservantur ut non

habeant aliquam contrapugnantiam, sicut aliquando videns Deus aliquos esse infirmos, non permittit eos tentari et sic salvat eos, conservando eos in bono. Tertio, ex eo quod permittit quod aliqui impugnentur, sed dat eis fortitudinem ut resistere possint contra impugnantia, sicut *fortia contra peiora*, idest contra infirmiora. Et ita *omnia custodit* et *salvat* neque facit ea *pugnantia* neque *bellantia*, ut pugna referatur ad actualem impugnationem, bellum vero ad habitualem. Et hoc convenit quod impugnationem non habeant, prout *singula* sunt *ordinata*, idest firmiter disposita in his quae pertinent ad proprias rationes. Et non solum facit aliqua non pugnantia, sed etiam *exterminat*, idest destruit ab omnibus rebus, *omnem inaequalitatem et alienam operationem*, ut inaequalitas referatur ad id quod est extraneum in essentia aut virtute; aliena operatio autem ad id quod est extraneum in operatione. *Constituit* etiam divina iustitia salvans *proportiones* cuiuslibet rei, *non valentes* decidere ad inconvenientiam neque qualitercumque *transire*. Transitus enim superiorum ad inferiora casus dici potest; inferiorum vero ad superiora transitus omnino dicitur non casus, sed secundum se transitus. Non est autem mirandum quod dicit transmutabilia non pugnantia nec transire ad contraria, quamvis in multis inveniatur pugna et permixtio extranei et transitus ad contraria; quia in omnibus transmutabilibus semper permanet aliquid non transitum et non permixtum et non impugnatum, sicut subiectum non transit, quando fit transitus secundum formam. Et haec tria quae secundo ponit, respondent tribus primo positis, non tamen eodem ordine: nam id, quod inter secundam et ultimam ponit, cum dicit: *et proportiones uniuscuiusque constituit*, respondet ei quod inter prima, primo posuit cum dixit: *in seipsis intransmutabilia*; quod autem secundum est inter ultima, scilicet: *et omnem inaequalitatem et alienam operationem ex totis exterminat*, respondet ei quod supra, ultimo, dixerat: *et fortia contra peiora salvat*: quod vero dicit primo inter ultima: *et omnia custodit non pugnantia et non bellantia*, respondet ei quod, primo, in medio posuerat: *et non pugnantia.* Sic igitur, quia ratio salvationis in hoc consistit primo et principaliter ut aliquid in bono conservetur, *non* erit *longe ab intentione* sacrae Scripturae si quis *salvationem* Dei velit laudare inquantum ipse Deus salvat omnia per propriam bonitatem liberando a malo quod est casus a propriis bonis. Et hoc dico *secundum quod* patitur *natura eorum quae* salvari dicuntur: aliter enim restituuntur ea quae cadunt secundum liberum arbitrium atque aliter ea quae cadunt secundum naturalem corruptionem. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, determinat effectum liberationis; et dicit quod sacri doctores nominant divinam iustitiam, *liberationem* et liberationis causam, inquantum salvat a malo et hoc multipliciter: primo, *inquantum non* permittit ea quae sunt vere entia a substantiis *cadere ad* hoc quod *nihil* sint, sed semper eis substantiarum aliquid remanet. Secundo, quantum ad hoc quod *si* aliquid vere existens decidat *ad* aliquod *peccatum* in actione, in aliquam inordinationem inclinatione appetitus et ad aliquem defectum propriae operationis, Deus *liberat* id quod sic cadit *a passione* quae ad peccatum inducit; *et infirmitate* ex qua aliquid ordinem debitum non tenet; *et privatione* quae pertinet ad *minorationem perfectionis.* Et sic haec tria respondent primis tribus. Et ut ostendat quomodo ab his liberat, subdit alia tria, primis tribus praemissis respondentia: *a privatione* enim *liberat* inquantum adimplet, quod *minus* habebatur; ab *infirmitate* autem liberat, inquantum paterno et misericordi affectu supportat infirmitatem nostram; *a passione* autem liberat, *suscitans*, idest revocans *a malo*; et, quod plus est, firmiter *statuens in bono*; et id bonum quod erat *percussum*, idest minoratum et debilitatum, adimplet restaurando;

et quod ad peccatum defluxerat, *statuit*, idest firmat *et ornat*, idest cum decentia quadam disponit; et sic omnem inordinationem et indispositionem ad integritatem perducit et ab omnibus maculis peccatorum solvit. Deinde, cum dicit: *sed de istis quidem* et cetera, determinat de inaequalitate; et primo ostendit quam inaequalitatem iustitia excludat; secundo, quam inaequalitatem constituat; ibi: *etenim* et cetera. Inaequalitatem enim proportionis iustitia distributiva excludit; inaequalitatem autem quantitatis causat, secundum quod dat maiora vel minora secundum proportionem dignitatis cuiuslibet naturae. Dicit ergo primo quod *de istis*, idest salvatione et liberatione *et de iustitia dictum est, secundum quam mensuratur et diffinitur aequalitas* proportionis quae est in omnibus; *et exterminatur*, id est excluditur *omnis inaequalitas*, quae dicitur *secundum privationem aequalitatis* proportionis, *quae est in singulis* rebus: ad iustitiam enim pertinet quod det unicuique secundum propriam proportionem et sic aequalitas proportionis, secundum iustitiam determinatur, secundum quod non est eadem capacitas omnium et necesse est ut diversis diversa attribuat et sic causando aequalitatem proportionis, causat inaequalitatem quantitatis. Et ideo, subdit: si quis vellet accipere inaequalitatem secundum differentiam quae est in universo, omnium ad omnia, per quam differunt et aliquid est melius alio secundum quamcumque perfectionem, huiusmodi inaequalitatis iustitia est conservativa, dum non permittit fieri turbationem seu confusionem in rebus per hoc quod omnia omnibus commisceantur; et sic conservat iustitia omnia existentia, secundum species suas prout uniuscuiusque natura recipit et suscipit.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

a capite IX ad caput XI

Thomas de Aquino et Dionysius Areopagita a Domenico Ghirlandaio depicti (Galleria degli Uffizi, Firenze)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 9

Lectio 1

[84882] In De divinis nominibus, cap. 9 l. 1 Postquam Dionysius determinavit de nominibus divinis quae accipiuntur secundum processiones perfectionum absolute rebus convenientium, sicut est bonum, esse, pulchrum, vita, sapientia et virtus, hic determinat de nominibus Dei quae sumuntur secundum processiones in quibus importatur habitudo ad alterum: sicut de magno et parvo, quae important excessum et defectum secundum quantitatem; de eodem et altero, quae important convenientiam et differentiam secundum substantiam; et de simili et dissimili, quae important convenientiam et differentiam secundum qualitatem; et de statione et motu, quoniam ratio stationis quidem consistit in hoc quod aliquid similiter se habet nunc et prius; et ulterius de aequalitate, quae importat convenientiam secundum quantitatem et est medium inter magnum et parvum. Dividitur ergo in tres partes: in prima, ostendit de quo est intentio; in secunda, ostendit quod singula praedictorum de Deo dicuntur; ibi: *igitur magnus* et cetera; in tertia, ostendit secundum quam rationem de Deo dicantur; ibi: *igitur* et cetera. Dicit ergo primo quod, quia Deo qui est *omnium* causa attribuitur *et magnum et parvum* et alia praedicta, oportet considerare circa haec insignia, *quibus Deus nominatur, quaecumque nobis* possunt esse *manifesta.* Deinde, cum dicit: *igitur magnus* et cetera, ostendit quod praemissa de Deo dicantur: laudatur enim in sacra Scriptura Deus sicut magnus et in magnitudine existens, secundum illud Psalm. 144: *magnus dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis.* Et quia subtilitas quaedam parvitas est, parvum etiam attribuitur Deo in Scriptura, ut dicitur III Reg. 19; quod apparuit in sibilo aurae tenuis, quae quidem tenuitas seu subtilitas *manifestat* divinam *parvitatem.* Quandoque etiam in Scriptura, Deus dicitur idem, secundum illud Psalm. 101: *tu autem idem ipse es.* Attribuitur etiam ei alteritas, inquantum diversae figurae et diversae species rerum ei comparantur in sacris Scripturis, sicut quod aliquando designatur in figura vel specie hominis vel agni vel leonis vel lapidis. Dicitur autem similis in Scripturis, inquantum facit aliqua similia et est causa ipsius similis, secundum illud Gen. I: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Dicitur etiam

Deus dissimilis omnibus, ubi Scriptura dicit quod nihil est ei simile, secundum illud Psalm. 85: *quis similis tibi in diis, domine?* Describitur etiam Deus in Scripturis ut stans, secundum illud Amos 7: *ecce Deus stans super murum laterum.* Describitur et immobilis, secundum illud Malach. 3: *ego dominus et non mutor.* Et sedens in saecula, secundum illud Esa. 9: *super solium David sedebit amodo et usque in sempiternum.* Describitur etiam et motus sicut ad omnia ambulans seu procedens, secundum illud Gen. 3: *cum audisset vocem domini Dei deambulantis in Paradiso* et Sap. 7, dicitur quod omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Attingit autem ubique propter suam mobilitatem. Et multa alia, istis aequipollentia, in Scripturis de Deo dicuntur. Deinde cum dicit: *igitur* et cetera, ostendit secundum quam rationem praedicta de Deo dicantur; et primo, de magno et parvo; secundo, de eodem et altero; ibi: *idem autem est* et cetera; tertio, de simili et dissimili; ibi: *similem autem* et cetera; quarto, de statione et sessione et motu; ibi: *quid autem* et cetera; quinto, de aequalitate; ibi: *si autem* et cetera. Circa primum, primo determinat de magno; secundo, de parvo; ibi: *parvum autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, attribuit magnum Deo secundum rationem causalitatis; secundo, per rationem cuiusdam similitudinis; ibi: *et extra* et cetera; tertio, secundum dissimilitudinem; ibi: *magnitudo haec* et cetera. Dicit ergo primo quod *Deus* dicitur *magnus, secundum* quod *magnitudinem* suam, quae essentialiter ei convenit *aeternaliter, tradit omnibus magnis*, sicut et dicitur sapiens, inquantum sapientiam tradit omnibus sapientibus. Vel potest aliter legi quod Deus magnitudinem suam tradit omnibus quae sunt *aeternaliter* magna, idest a principio creaturae usque in sempiternum. Deinde, cum dicit: *et extra* et cetera, attribuit ei magnum, secundum quamdam rationem similitudinis: et primo, quantum ad eius substantiam; secundo, quantum ad eius effectus; ibi: *et secundum* et cetera. Manifestum est autem quod magnum creaturis attribuitur, secundum rationem excessus: illa enim magna dicuntur quae inveniuntur alia excedere. Excessus autem in rebus creatis multipliciter attenditur: uno modo, secundum dimensionem longitudinis, latitudinis et profunditatis; et secundum hoc, dicitur aliquid magnum respectu alterius inquantum superexcedit quantitatem eius; et sic Deus dicitur magnus simpliciter, inquantum magnitudo eius *extra omnem magnitudinem est superfusa et superextenta*; et dicitur *superfusa* ad similitudinem rerum humidarum, ut aeris et aquae; *superextenta* vero ad similitudinem corporum siccorum et solidorum. Alio modo, attenditur excessus in rebus creatis, secundum locum et sic locus dicitur esse maior, qui est magis continens. Unde et Deus dicitur simpliciter magnus, inquantum continet omnem locum. Tertio, excessus invenitur in rebus secundum numerum et sic etiam dicitur Deus magnus simpliciter, inquantum superegreditur numerum omnem, quia omnis numerus a divina sapientia procedit res distinguente, in cuius potentia est plures rerum differentias producere. Videtur autem in rebus maximum infinitum esse quod omnia excedit. Sed, ut in rebus creatis invenitur, nihil dicitur infinitum quin sit secundum aliquid finitum, scilicet secundum speciem. Unde Deus, qui est omnibus infinitus, excedit omnem infinitatem. Deinde, cum dicit: *et secundum* et cetera, attribuit Deo magnum, secundum rationem excessus qui consideratur ex parte effectuum. Sunt autem tria consideranda in effectibus eius: primo quidem, quod effusio effectus procedit ex plenitudine causae, sicut quod non est plenum calore, non potest calorem effundere. Secundum similitudinem vasis loquimur, quod nisi sit plenum aqua, non potest aquam effundere. Secundo, quia si sit magis plenitudo, fit magna effusio. Tertio, quod quanto prior est effusio, tanto id quod effunditur, prius recipitur in eo in quod effunditur humor, nisi infusio terrae prius ab ea recipiatur. Et haec tria in effectibus Dei sunt consideranda: primo enim, ex parte Dei invenitur superabundans plenitudo bonitatis; secundo, ex hac abundanti plenitudine sequitur quod magis faciat; tertio, ex hoc quod ipse est primordialis causa sequitur quod dona ipsius sunt *fontana*, idest primordialia: quidquid enim a quacumque causa recipitur, praesupponit id quod a Deo recipitur. Ita ergo, *secundum superplenum ipsius*, quantum ad primum; *et magnificum*, quantum ad secundum; *et fontana ipsius dona*, quantum ad tertium; *inquantum ipsa* dona participantur *ab omnibus, secundum effusionem doni* quod est infinitum ex parte donantis, dona huiusmodi omnino non minorantur, sed semper *habent eamdem* superabundantem plenitudinem et numquam *minorantur*, quantumcumque participentur, immo, quanto magis participantur, intantum magis desuper manant: quia, quanto aliquid plus recipit de divinis donis, tanto plus redditur aptum ad recipiendum; et ex parte influentis quod ex infinitae virtutis influentia minorari non potest. Deinde, cum dicit: *magnitudo haec* et cetera, exponit magnitudinem divinam, per distantiam ad alias magnitudines; et dicit quod *magnitudo* divina *est infinita*, quia nulli magnitudini creatae convenit; *et* est etiam *sine quantitate*, quia non est in genere quantitatis, sed Dei magnitudo est esse eius; *et* est *sine numero*, idest sine mensura: numerus enim habet primam rationem mensurae, cum per eum etiam quantitates continuae mensurentur; vel quod dicit: *sine quantitate*, refertur ad quantitatem continuam; quod autem dicit: *sine numero*, refertur ad quantitatem discretam. Et sic per magnitudinem divinam attenditur excessus causalitatis divinae, secundum quod effundit universaliter et superabundanter, suam infinitam magnitudinem, quae non accipitur a creaturis in eius infinitate, sed secundum suam capacitatem finito modo eam accipiunt. Deinde, cum dicit: *parvum* et cetera, ostendit quomodo parvum dicatur in Deo; et circa hoc, tria facit: primo, ponit rationes parvi; secundo, attribuit eas Deo; ibi: *ita igitur* et cetera; tertio, ostendit differentiam huius parvi ad alia parva; ibi: *hoc parvum* et cetera. Circa primum, considerandum est quod subtilitas quaedam parvitas est sive accipiatur subtilitas prout est qualitas quaedam secundum quod corpora subtilia rara dicuntur prout habent parum de quantitate sub eisdem dimensionibus; sive accipiatur subtilitas prout est differentia quaedam circa quantitatem: sicut enim longum et breve se habent ad lineam, latum vero et strictum ad superficiem, ita subtile et grossum ad corporis profunditatem. Unde subtilitas, parvitatem quamdam signat. Ponit ergo tres proprietates parvi sive subtilis: quarum prima est quod *excedit omne pondus* et omnem *distantiam*; et dicit *pondus*, secundum quod subtile dicitur quod est rarum: tale enim maxime leve invenitur; dicit vero *distantiam*, secundum quod subtile opponitur grosso, in quo tanta distantia est: magna scilicet profunditas; in subtili vero, parva. Excessus autem iste, quo parvum et subtile excedit omne pondus et omnem distantiam, non attenditur secundum maioritatem quantitatis quae opponitur parvitati, sed sicut unitas excedit numerum, quia mensurat ipsum et non mensuratur ab eo. Secundam proprietatem parvi ponit quod *vadit per omnia sine prohibitione*: est enim de ratione subtilis quod sit penetrativum. Tertiam proprietatem parvi ponit quod *parvum est omnium causa*; et huius probationem inducit quod nihil invenitur quod non participet *formam parvi*: parvum enim invenitur in magnis, sed magnum non invenitur in parvis; participatum autem videtur esse causa participantis, unde et principia in omnibus generibus sunt parva quantitate, sed magna virtute. Deinde, cum dicit: *ita igitur* et cetera, assignat praedictas rationes parvi Deo, praecipue secundam; et dicit quod *in Deo* accipitur *parvum*, inquantum *sine impedimento* vadit *ad omnia*, implendo ea et suis effectibus et sua praesentia, quia ipse in omnibus est et iterum per omnia operatur, sicut per propria instrumenta. Et ad hoc probandum inducit auctoritatem apostoli, ad Hebr. 4 et primo, specialiter ostendit quod Deus penetrat omnia quae pertinent ad humanam naturam; in qua primo invenitur compositio animae et corporis, quorum distinctionem et unitionis modum divina sapientia intelligit et operatur; et ideo dicit quod pertingit *usque ad divisionem animae et corporis.* Secundo, in homine est compositio partium corporis quae etiam est Deo nota et ideo subdit: *et compagum*, quantum ad iuncturam; *et medullarum* quantum ad ea quae intra membra continentur. Tertio subdit, de his quae pertinent ad animam: inter quae, intentiones cordis sunt maxime occultae et tamen sunt Deo notae; et ideo subdit: *et intentionum cordis.* Et quia ista sunt occultissima, multo magis pertingit per suam scientiam, ad entia universalia: nulla *enim creatura est occulta* vel invisibilis *in conspectu eius*, ut dicitur ad Hebr. 4. Deinde, cum dicit: *hoc parvum* et cetera, manifestat divinam parvitatem per differentiam ad alia parva. Et primo, quidem, considerandum est quod parvum est in genere quantitatis, sed parvum quod de Deo dicitur, est sine quantitate: sicut enim est sine quantitate magnus, ita est sine quantitate parvus. Secundo, considerandum est quod omne parvum de facili mensurari potest, sed parvum quod de Deo dicitur, est sine numero: non enim aliqua mensura comprehendi potest. Tertio, considerandum est quod aliqua res parva de facili detinetur sive per hoc quod a cursu suo impeditur sive per hoc quod de facili capitur, sed divinum parvum neutro modo potest teneri: quia eius virtus non potest impediri nec Deum aliquis perfecte capere potest. Quarto, considerandum est quod ex hoc sunt aliqua parva, quod cito terminantur a termino quantitatis vel diffiniuntur diffinitione substantiae, comprehendente substantiam, sed divinum parvum est sine termino et sine diffinitione. Quinto, considerandum est quod ea quae sunt parva, parum comprehendere possunt, sed ipsa de facili ab aliis comprehenduntur; divinum autem parvum est comprehensivum omnium, sed est incomprehensibile ab omnibus.

Lectio 2

[84883] In De divinis nominibus, cap. 9 l. 2 Postquam determinavit Dionysius de magno et parvo, hic determinat de eodem et altero; et primo, ostendit quomodo idem attribuatur Deo; secundo, quomodo attribuatur ei, alterum; ibi: *alterum* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, proponit modos in quadam forma quibus idem attribuitur Deo; secundo, manifestat eos; ibi: *et ipsum* et cetera. Attribuitur autem idem Deo secundum eius immutabilitatem, prout in Psalm. 101 legitur: *tu autem idem ipse es.* Immutabilitas autem Dei, primo quidem attenditur quantum ad hoc quod non transmutatur secundum esse et non esse, sicut generabilia et corruptibilia et ideo dicit quod Deus *est idem aeternum*, inquantum est *supersubstantialiter* aeternus; sed quia quaedam habent quamdam aeternitatem, inquantum non deficiunt penitus in non esse, in aliqua alia convertibilia, ad hoc excludendum consequenter dicit: *inconversibile.* Secundo, excludit motum

localem per hoc quod dicit: *in seipso manens*: Deus enim seipso continetur, ut loco sine loco. Tertio, excludit motum alterationis et augmenti et diminutionis, cum dicit quod *semper* habet *secundum* eamdem formam stare, quia scilicet non mutatur de forma in formam, ut de albo in nigrum vel de quantitate in quantitatem, ut de parvo in magnum; quia nihil in eo intenditur aut remittitur: quod enim est alibi habet se quidem secundum idem, sed non eodem modo, et cetera. Quarto, excludit motum qui est secundum habitudinem ad res; et dicit quod ipse, inquantum est ex parte sui, semper est eodem modo, omnibus praesens, sed quod omnia non semper eodem modo se habeant ad ipsum, provenit ex variatione quae contingit circa res. Deinde, cum dicit: *et ipsum* et cetera, exponit ea quae summarie tetigerat; et primo, hoc quod dixerat: *in seipso manens*; et excludit ea per quae posset impediri mansio alicuius in aliquo; quae quidem sunt quinque: primo enim unumquodque manet in loco qui convenit ei per se et secundum suam naturam, facile autem removetur a loco qui convenit ei per accidens; et quantum ad hoc dicit quod Deus collocatur *in seipso secundum seipsum*, idest per se et non per accidens. Secundo, aliquid manet ubi firmatur, unde aliqua affiguntur clavis ut permaneant; et hoc est quod subdit: *firme*; firmatus est enim in seipso, secundum infinitatem suae virtutis. Tertio, contingit quod aliquid firmatum in aliquo, non potest manere in ipso, quia accidit corruptio aut putrefactio eius quod firmabat, sicut lapides non manent in pariete, corrupto coemento; et ad hoc excludendum a Deo, subdit: *et incontaminate*. Quarto, prohibetur aliquid manere quia non est optime collocatum, sed potest ad melius perduci; et ad hoc excludendum, dicit: *in optimis finibus*, idest summitatibus. Quinto, prohibetur aliquid permanere propter diversitatem eorum quae ad institutionem rei concurrunt, quorum unum trahit huc et aliud illuc; et quantum ad hoc dicit: *abundantis identitatis*, quia in Deo est perfectissima identitas, omnem diversitatem excludens. Deinde, cum dicit: *intransmutabile* et cetera, exponit quod dixerat: *semper secundum eadem et eodem modo habens*; et primo, quantum ad alterationem; et dicit quod *est intransmutabile*, inquantum non potest variari secundum magis et minus; et *in oppositum cadere non valens*, inquantum non mutatur de forma in formam oppositam. Deinde, exponit dictorum causam: quod enim aliquid non transmutetur vel non cadat in contrarium, una causa potest esse quia habet fortem virtutem activam ad resistendum, ut patet in igne, et quantum ad hoc dicit: *forte*. Alia causa potest esse quia non habet in seipso mutabilitatis principium; et quantum ad hoc dicit: *invariabile*. Hoc autem principium variabilitatis est quandoque quidem ex permixtione extranei; et ad hoc excludendum, dicit: *mundum* vel *purum*, secundum aliam translationem: purum vel mundum dicitur quod est extraneo naevo impermixtum. Quandoque vero principium variabilitatis est potentia materiae in eo quod variatur, propter quam ab agente reducitur in aliam dispositionem; et ad hoc excludendum dicit: *immateriale*. Quandoque vero variabilitatis principium est compositio alicuius rei ex diversis, sicut corpora mixta variabilia sunt, non solum quia sunt materialia, sed etiam quia sunt ex contrariis composita; et ad hoc excludendum dicit: *simplicissimum*. Quandoque vero variationis ratio est indigentia eius quod variatur: quod enim est imperfectum naturaliter tendit in perfectionem suam; et ad hoc excludendum, dicit: *non indigens*. Deinde, ad excludendum motum augmenti, subdit: *non augmentabile*; ad excludendum vero motum decrementi, subdit: *non minorabile*; ad excludendum vero transmutationem generationis, subiungit: *ingenitum*, idest non-generatum. Quandoque autem dicitur aliquid non generatum, quia nondum accepit esse per generationem, sicut ea quae in futuro generabuntur; ad illud modum excludendum, subdit: *non sicut nondum genitum.* Quandoque autem dicitur aliquid non generatum, quia eius generatio est incepta, sed nondum consummata; et ad hoc excludendum dicit: *aut imperfectum.* Quandoque autem dicitur aliquid non generatum, non simpliciter, sed secundum quid, sicut si dicamus istum hominem non esse generatum ab isto vel si dicamus hoc non esse generatum hominem, sed esse generatum animal; et ad hoc excludendum dicit: *aut non sicut factum ab hoc*, idest ab aliquo determinato generante *aut istud*, quantum ad certum generationis terminum. Quandoque autem dicitur non generatum aut non factum, quod impossibile est esse, ut hominem esse asinum; et ad hoc excludendum, subdit: *neque sicut nusquam*, idest nullo loco vel numquam, idest nullo tempore et *nullo modo existens.* Deinde, qualiter de Deo dicatur ingenitum per oppositum ad praemissa, subdit dicens quod Deus dicitur *ingenitum sicut omne*, idest quia ipse quodammodo est omnia, inquantum omnia in ipso praeexistunt; et ideo, hoc opponitur ei quod dixerat: *neque sicut nusquam nullo modo existens.* Dicitur etiam ingenitum, non secundum quid, sed absolute, contra hoc quod dixerat: *aut sicut ab hoc aut istud non factum.* Dicitur etiam ingenitum non sicut nondum genitus, sed sicut semper existens. Dicitur etiam ingenitum non sicut imperfectum, sed sicut *per se perfectum existens.* Sic ergo ostendit differentiam Dei ad ea quae non dicuntur generata. Unde consequenter ostendit differentiam Dei ad ea quae dicuntur generata: omnis enim generatio est transmutatio ex hoc toto in hoc totum, ex quo sequitur quod non sit semper idem; et ad hoc excludendum dicit: *et idem existens.* Quod autem res generata non sit semper idem, ex duobus contingit: primo quidem, quia determinatur ad esse specificum non per seipsum totum, sed per aliquam sui partem, scilicet per formam et propter hoc corrumpitur et generatur secundum quod una forma separatur a materia et advenit altera; quod autem est forma tantum determinatur secundum seipsum totum ad suum esse specificum. Secundo, quia res generata determinatur ad suum esse non a seipsa sed ab actione generantis; et ideo ad hoc excludendum a Deo, dicit quod Deus existit *idem* sicut *determinatum* ad hoc quod *uniformiter* se habeat et secundum formam *identitatis*, non secundum aliud aut ab alio, sed *secundum seipsum et a seipso.* Deinde, cum dicit: *et idem* et cetera, ostendit, quomodo per Deum alia identitatem habent; et hoc dupliciter: uno modo, secundum quod tribuit identitatem rebus, in propria natura existentibus; et dicit quod hoc idem quod est Deus, supersplendet omnibus ad hoc quod participent suam identitatem, secundum uniuscuiusque convenientiam: alicui enim dat quod sit idem simpliciter; et his quae sunt secundum se diversa, dat identitatem ordinis, secundum quod alia aliis coordinat. Alio modo, secundum quod res, quae in propriis naturis sunt diversae, sunt idem prout sunt in Deo; et quantum ad hoc, dicit quod hoc est propter abundantiam suae *identitatis* et propter hoc quod ipse est omnis *identitatis causa. Et contraria* praehabet in *seipso* non diversimode, sed *eodem modo*, sicut diversi effectus sunt uniformiter in eo quod est una et singularis per excessum causa totius identitatis. Deinde, cum dicit: *alterum autem* et cetera, ostendit quomodo alterum attribuatur Deo et ponit duos modos, quorum primus est quod alterum attribuitur Deo inquantum adest omnibus, sicut participantibus ipsum per quamdam similitudinem secundum perfectiones quas per eius providentiam recipiunt quia, *propter* salutem et bonum *omnium, fit omnia in omnibus*, inquantum scilicet nulla perfectio est in rebus quae non sit aliqua Dei similitudo ita ut dici possit semper, per suae similitudinis participationem, in sapientibus sapientia; in iustis, iustitia; in viventibus, vita; et in potentibus, virtus; et sic de aliis. Et ne aliquis male intelligeret quod Deus sit *omnia in omnibus*, excludit a Deo modos quibus una creatura fit in alia. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo, per transmutationem eius quod in alio fieri dicitur, sicut ignis fit in corpore mixto per hoc quod in corpus convertitur; unde ad hoc excludendum, dicit: *manens in seipso.* Alio modo aliquid fit in altero per hoc quod sua actione transmutat illud in sui similitudinem, sicut ignis generans sibi formam secundum sui similitudinem, fit quodammodo in igne generato; et hoc, aliquo modo, accedit ad modum quo dixerat Deum in rebus fieri, sed multipliciter deficit: primo quidem, quia ea quae in rebus naturalibus generant sibi similia, non semper eadem manent et ideo, ut conservent se, secundum similitudinem speciei, similia sibi generant; et ad hoc excludendum dicit: *et propria identitate.* Secundo, quia actio agentis qua facit sibi simile, est aliquid egrediens ab agente in patiens quod in Deo locum non habet, quia eius actio est eius substantia; unde ad hoc excludendum dicit: *et inegressibiliter.* Tertio, quia agen

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

s creatum facit se in diversis, secundum diversas operationes quod Deo non convenit; et ideo subdit: *secundum operationem unam.* Quarto, quia actio agentis facientis sibi simile non est continua, et sempiterna, sicut actio Dei; et ideo dicit: *et impausabilem.* Quinto, quia agens naturale simul et patitur et movetur; et ad hoc excludendum a Deo, subdit: *stans.* Sexto, quia virtus agentis naturaliter in sua actione debilitatur propter hoc quod simul patitur; et ad hoc excludendum dicit quod Deus *indeclinabili virtute* donat *seipsum* per quamdam sui participationem *ad deificationem conversorum*, idest ut assimilet sibi ea quae ad se convertit. Deinde, cum dicit: *et alteritatem* et cetera, ponit secundum modum quo alterum attribuitur Deo; et primo, ponit istum modum; secundo, ostendit eum ad propositam intentionem non pertinere; ibi: *sed ne lateamus* et cetera. Dicit ergo primo quod Deo etiam attribuitur alteritas diversarum *figurarum, secundum* multiplices *visiones* prophetarum, in quibus aliquando visus est ut leo, aliquando ut agnus, aliquando ut homo; quae quidem diversimode signant. Alia quidem signant *praeter* ea quae in superficie *apparent*; et hoc manifestat per exemplum in anima: *si enim* aliquis vellet describere *animam* ad modum corporis, quamvis ipsa sit simplex, *aliter* quam in corpore *intelligeremus in ipsa, partes* corporeas attributas *simplicitati.* Nam per *caput* intelligeremus mentem quae praesidet omnibus partibus animae, sicut caput omnibus partibus corporis; per *collum autem opinionem*, quae *medio* modo se habet inter rationem scientem veritatem et inter irrationabiles partes animae, scientia veritatis carentes; per *pectus autem intelligeremus furorem*, idest irascibilem propter pectoris fortitudinem; per *ventrem* autem concupiscibilem, propter ventris mollitiem vel quia concupiscentia deservit ventri, sicut et irascibilis habet sedem in corde quod est in pectore; sed per *crura et pedes* diceremus significari naturales vires animae nutritivae, per quas sustentatur vita. Et ita uteretur nominibus partium corporalium, quasi quibusdam signis potentiarum animae, secundum similitudinem quamdam. Unde multo magis diversitatem formarum et figurarum in Deo, qui est super omnia, oportet purgari a corporalibus phantasiis, per sanctas expositiones Deo convenientes et mysticas, quia scilicet accipiunt occultum ex manifesto. Unde est quod si aliquis Deo, qui est impalpabilis et infigurabilis, velit attribuere tres dimensiones corporum, sicut apostolus facit ad Ephes. 3, dicendum erit quod latitudo Dei nihil est aliud quam processus divinae providentiae, qui omnibus superfertur, quasi continens omnia; longitudo autem Dei, dicetur virtus quae super tota extenditur, penetrans omnia a summo usque ad imum; profunditas autem Dei dicetur occulta et ignorata Dei essentia, quae est incomprehensibilis omnibus existentibus. Deinde, cum dicit: *sed ne lateamus* et cetera, ostendit praedictam varietatem ad propositum non pertinere; et dicit quod non debemus nos ipsos decipere exponendo Dei nominationes quae sunt secundum formas et figuras, quia per hoc commisceremus istam doctrinam symbolicae theologiae, ad quam pertinet exponere corporales *Dei-Nominationes*, quae accipiuntur *per signa sensibilia.* Sed ad praesens propositum pertinet ut alteritatem Deo attributam non suspicemur esse aliquam variationem Dei qui habet supereminentem et inconversibilem, idest intransmutabilem identitatem, sed per hoc intelligamus formationem, secundum quam multiplices formas attribuit et tamen omnia in unum ordinem reducit et e converso uniformitatem multorum processuum divinae *fecunditatis ad omnia*; quae pertinent ad primum alteritatis modum, supra assignatum.

Lectio 3

[84884] In De divinis nominibus, cap. 9 l. 3 Postquam Dionysius determinavit de eodem et diverso, hic determinat de simili et dissimili; et primo de simili; secundo de dissimili; ibi: *et quid* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo similitudo attribuitur Deo; secundo, quod Deus est similitudinis causa; ibi: *omnibus* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, attribuit Deo similitudinem, secundum quod ipse dicitur sibi similis; secundo, per comparationem ad alia; ibi: *theologi* et cetera. Dicit ergo primo quod si quis velit dicere quod Deus sit similis sibi ipsi, talis expositio divinae similitudinis *non est improbanda.* Excludit autem duo a Deo per quae aliquid potest esse sibi dissimile: uno modo, quia non semper manet idem, sed mutatur de forma in formam aut de dispositione in dispositionem. Secundo, potest dici aliquid sibi dissimile, quia est compositum ex contrariis vel ex dissimilibus partibus. Et ad hoc excludendum, dicit: *totum per totum* Deum *sibi similem.* Et quia totum consuevit dici quod in partes dividitur vel subiectivas sicut totum universale vel integrales sicut totum integrale, ideo ad excludendum rationem totius universalis, dicit: *singulariter*; ad excludendum vero rationem totius integralis, dicit: *indivisibiliter.* Deinde, cum dicit: *theologi autem* et cetera, agit de similitudine Dei per comparationem ad alia et dicit quod divinorum tractatores Deum qui super omnia existit, *secundum quod* in suo esse consideratur, *nulli* rei *dicunt esse similem*, sed dicunt quod ipse dat *similitudinem* suam rebus quae *convertuntur*, idest accedunt *ad ipsum* secundum quamdam imitationem possibilem *secundum* eorum *virtutem*; non ita quod perfecte ipsum imitari possint, quia ipse est supra *omnem diffinitionem* et distinctionem, idest supra terminos cuiuscumque naturae et supra omnem *rationem*, idest supra omnem apprehensionem. *Et virtus* huius *similitudinis* ad Deum quae a Deo rebus donatur in hoc apparet, quod omnia quae proveniunt a Deo, sicut effectus a causa, convertuntur per desiderium ad ipsum, sicut ad propriam causam; quod non esset, nisi omnia haberent aliquam similitudinem ad Deum: unumquodque enim amat et desiderat simile sibi. Quia ergo omnia convertuntur per desiderium in Deum, conveniens est dicere quod omnia sunt similia Deo, non secundum aequalitatem, sed per quamdam assimilationem et participationem ex qua ratio imaginis sumitur. Et quod talis sit similitudo rerum ad Deum, ex

hoc apparet quia non dicimus esse Deum similem aliis rebus, sicut neque homo dicitur esse similis suae imagini: in his enim quae sunt unius ordinis potest dici quod aliqua mutuo sunt sibi invicem similia, ita quod similitudo ad alterutrum convertatur, ita quod dicamus hoc esse simile illi et illud isti: ambo enim possunt dici invicem similia, propter hoc quod similia dicuntur, secundum quod participant unam formam, quae praeexistit in causa communi, ad quam utrumque coordinatorum habet similem habitudinem. Sed in causis et causatis non debet recipi conversio similitudinis: causatum enim et quod deducitur ex alio, non potest dici simile causae a qua deducitur, sicut nec imago homini; et hoc ideo quia causa non dependet ab effectu, ut solum isti vel illi suam similitudinem donet, sed effectus dependet a causa, a qua sola participat similitudinis rationem. Et haec dependentia designatur cum dicitur effectus esse in sua causa. Cum vero dicitur quod coordinata sunt sibi invicem similia, designatur dependentia utriusque ad unam causam. Sic igitur patet quod Deus, qui est omnium causa, non potest dici aliis similis, sed alia ei similia esse dicuntur. Deinde, cum dicit: *omnibus autem* et cetera, ostendit quomodo Deus est causa similitudinis rebus; et dicit quod omnia quaecumque participant *similitudinem*, hoc habent a Deo sicut a causa, *quod similia* sunt: similia enim dicuntur aliqua secundum quod conveniunt in aliqua forma; omnis autem forma est a Deo. Et non solum est causa similium, sed etiam est causa ipsius similitudinis, sicut et supra dictum est, quod non solum est causa viventium, sed etiam ipsius vitae. Et quidquid dicitur simile in quibuscumque rebus creatis, dicitur *simile quodam vestigio*, idest quadam repraesentatione divinae similitudinis, ex qua perficitur non solum similitudo, sed etiam omnis unitio quae est in rebus. Deinde, cum dicit: *et quid oportet* et cetera, determinat de dissimili; et dicit quod ideo oportet de hoc amplius dicere quod Deus non est similis rebus, sed magis similitudinis causa, quia sacra doctrina praedicat illum *esse dissimilem et non* eiusdem ordinis cum aliis, quia ipse est ab omnibus diversus, ut patet Esa. 40: *cui similem fecisti Deum?* Et, quod magis videtur inopinabile, nihil dicunt esse simile Deo, secundum Psalm. 70: *Deus, quis similis tibi?* Et iterum Psalm. 85: *non est similis tui in diis, domine.* Et tamen hoc *non est contrarium* ei quod supra dictum est de assimilatione totorum ad Deum: eadem enim possunt dici Deo similia et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur Deum qui non est perfecte imitabilis a creatura, secundum quod convenit ei, idest inquantum possibile est creaturae; dissimilia autem, secundum quod causata minus perfectionis habent quam causa. Ne tamen aliquis intelligeret, per hoc quod dicitur *minus*, aliquam proportionem, sicut contingit in rebus quae sunt unius generis quorum unum est altero perfectius, subiungit quod creaturae deficiunt a Deo, non secundum aliquam determinatam mensuram, sed infinite et incomparabiliter; et pro tanto, dicuntur ei dissimilia.

Lectio 4

[84885] In De divinis nominibus, cap. 9 l. 4 Postquam determinavit Dionysius de simili et dissimili, hic determinat de divina statione et sessione et motu; et primo, de statione et sessione; secundo, de motu; ibi: *quid autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo sessio aut

statio attribuatur Deo; secundo, determinat causalitatem divinae stationis aut sessionis; ibi: *et hoc supersubstantialiter* et cetera. Attribuit autem Deo stationem et sessionem, tripliciter: primo quidem, quantum ad hoc quod ipse in se existit; et hoc est quod dicit quod *de divina statione et sessione*, per quae immobilitas quaedam designatur, nihil *aliud* dicere possumus, *praeter hoc quod ipse* non stat aut sedet tamquam sustentatus in aliquo altero sicut nos, sed *in seipso manet*: non quidem mobiliter, sicut homo sedet in sede a qua potest removeri, neque secundum aliquam diversitatem sui a se sicut differt homo a loco in quo sedet aut stat, sed secundum immobilem identitatem; neque iterum communi modo, sicut quaelibet res quodammodo est in seipsa, inquantum continetur infra terminos suae naturae, sed singulariter est simplex in seipso. Sic enim sibi ipsi innititur quod a nullo alio dependet et est *fixus et* omnibus *supercollocatus.* Secundo, attribuit Deo stationem et sessionem, quantum ad operationem; et hoc est quod dicit, quod Deus *operatur* semper *secundum* eamdem sapientiam, virtutem et bonitatem et huiusmodi; *et circa idem*, quantum ad obiectum suae operationis: quia semper eius operatio est circa seipsum, inquantum intelligendo et amando se, omnia operatur; *et eodem modo* secundum modum operationum prout operatur ad operationem: non enim debilitatur aut fortificatur in agendo. Tertio, attribuit Deo stationem et sessionem per remotionem omnis passionis vel transmutationis ab ipso; et dicit quod statio aut sessio attribuitur Deo, *et secundum quod non habet ex seipso* aliquam causam suae transmutationis *et secundum quod non potest* ab aliquo exteriori *moveri in contrarium*, sed *totaliter est immobilis.* Deinde, cum dicit: *et hoc supersubstantialiter* et cetera, agit de causalitate divinae stationis et sessionis; et dicit quod ea quae praedicta sunt, attribuuntur Deo *supersubstantialiter*: quia *ipse est causa* omnis *stationis* et sessionis quae in rebus creatis invenitur, inquantum *est super omnem* sessionem *et stationem et* omnia stabiliuntur in ipso Deo qui custodit ea, ne commoveantur a statione vel permanentia in propriis bonis. Deinde, cum dicit: *quid autem* et cetera, determinat de motu divino; et primo, ostendit quomodo motus attribuitur Deo; secundo, quomodo attribuantur Deo differentiae motus; ibi: *et rectum* et cetera. Dicit ergo primo quod quando sacrae Scripturae doctores dicunt Deum, qui est immobilis, moveri *et ad omnia* procedere, *intelligendum est sicut decet Deum. Religiose enim* et secundum rectam fidem *aestimandum* est quod Deus moveatur, non sicut ea quae ab aliis portantur aut quocumque modo per se mutantur vel per alterationem, qua aliquid mutatur de qualitate in qualitatem aut secundum motum modalem quo aliquid movetur de uno modo manendi in alterum, sicut de minus albo in magis album vel de minori quantitate in maiorem; aut secundum motum localem, ut rectum vel circularem vel obliquum ex duobus compositum; neque etiam secundum motum intelligibilem, secundum quod intellectus creatus mutatur de una conceptione intelligibili in aliam; neque etiam secundum motum animalem, secundum quod animal mutatur de una apprehensione in aliam vel de una affectione in aliam; neque etiam secundum motum naturalem, secundum quod aliquid transmutatur de una natura in aliam; sed dicitur Deus moveri, inquantum omnia ducit ad hoc quod sint et inquantum continet omnia in suo esse; et non solum agit ad substantiam et in ea continet res, sed inquantum universaliter omnia providet, dans rebus et vitam et sapientiam et virtutem et alia huiusmodi et in eis conservat. Ex istis autem effectibus dicitur Deus moveri, duplici ratione: prima quidem quia ipse, providendo omnibus, adest omnibus quodam circuitu qui mensurari non potest, omnia concludendo; cum enim ipse sit mensura omnium a nullo mensuratur. Sic, dum circa diversa suam praesentiam exhibet, quaedam similitudo motus in eo apparet: nos enim diversis adesse non possumus, nisi moveamur. Alia ratione, propter praedictos effectus dicitur moveri, inquantum operationes et processiones donorum, quae ex sua providentia rebus confert, ad omnia existentia perveniunt. Et sic quadam similitudine motus in Deo apparet, dum primo consideratur essentia aut sapientia aut aliquid huiusmodi in Deo sicut in summo rerum vertice et deinde derivatur, quasi per quemdam defluxum, ad alias res. Et non solum theologi motum Deo attribuunt, *sed* et nobis *permittitur* ut decenter laudemus motum *Dei immobilis*. Deinde, cum dicit: *et rectum* et cetera, ostendit quomodo Deo attribuuntur differentiae motus. Et quia illud quod in recto movetur, movetur uniformiter a quodam principio usque ad finem, dicit quod *rectum* motum *intelligere convenit* in Deo, secundum quod operationes ipsius procedunt indeclinabiliter et inflexibiliter: eius enim operatio non curvatur, sed semper in directum procedit, secundum Dei dispositionem. Possumus et per rectum motum intelligere productionem rerum omnium ab ipso: sic enim eius causalis operatio procedit per omnia media in directum usque ad ultimum. Obliquus autem motus ex diversis componitur; et sic motus obliquus Deo attribuitur, inquantum in eius operatione simul intelligitur et processus et statio: processus quidem, quantum ad rerum productionem, statio autem quantum ad invariabilitatem divinae operationis. Sic igitur, quia processus Dei non est sine stabilitate, dicitur processus stabilis; quia vero statio Dei non est sine rerum productione, dicit statum generativum. In motu autem circulari, tria est considerare: primo quidem, quod quodlibet punctum signatum in circulo, est idem et principium et finis. Secundo, quod in ipsa linea circulari est considerare concavum et convexum; et ex parte quidem concavitatis continet alia; ex parte vero convexi contineri ab aliis potest. Tertio, quod id quod circulariter movetur, redit suo circulari motu ad primum a quo incipit moveri. Sic ergo dicitur *secundum circulum* moveri, inquantum in se continet omnem *identitatem et* omnia *media et* omnia maxima, in quo tangit proprietatem primam; et inquantum continet *circumdantia* quod pertinet ad rationem concavitatis *et circumdata*, quod pertinet ad rationem convexitatis, in quo tangit secundam proprietatem; et inquantum continet *conversionem ad ipsum*, sicut ad finem, *eorum quae processerunt ab* ipso, sicut a principio, in quo tangit tertiam proprietatem. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, determinat de aequalitate: supra enim, de inaequalitate determinaverat prout est effectus iustitiae quae potest inaequalitatem vel excludere vel causare; nunc vero determinat de aequalitate secundum se; et circa hoc tria facit: primo, ostendit qualiter aequalitas Deo attribuitur, sicut cui convenit aequalitas; secundo, qualiter attribuitur ei, ut causae; ibi: *et sicut* et cetera; tertio, qualiter attribuitur ei, ut omnem aequalitatem praehabenti; ibi: *et secundum hoc* et cetera. Dicit ergo primo quod si quis in sacra Scriptura velit in nomine aequalitatis accipere nominationem divinae identitatis aut divinae iustitiae, poterit hoc convenienter facere: aequalitas enim est unitas quantitatis. Si ergo ista unitas attribuatur Deo secundum seipsum, dicetur Deus esse aequalis ratione unitatis divinae, quae attenditur et secundum eius simplicitatem, quia non est compositus ex multis et secundum immobilitatem, quia semper eodem modo se habet; et hoc est quod dicit: *dicendum est Deum esse aequalem, (...) sicut simplicem et indeclinabilem.* Si vero consideratur divina unitas per comparationem ad effectus circa quos uniformiter operatur, quantum est ex parte sui, sic aequalitas ei attribuitur, inquantum procedit diffundendo effectus ad omnia aequaliter et per omnia: *ad omnia* dicit, quantum ad hoc quod omnia recipiunt influentiam divinae operationis; *per omnia* vero dicit, inquantum divina operatio transit per totam rem a principio usque ad finem et iterum inquantum per unam rem transit ad aliam, dum utitur una re tamquam in alia agente. Sic igitur, unitas simplicitatis et immobilitatis pertinet ad rationem identitatis divinae; unitas autem operationis in effectus pertinet ad rationem iustitiae, et ideo dixerat quod in aequalitate intelligitur Dei nominatio et *eiusdem* et *iustitiae.* Deinde, cum dicit: *et sicut* et cetera, ostendit quomodo attribuitur aequalitas Deo sicut causae; et dicit quod dicimus Deum esse aequalem *sicut substantificatorem*, idest causam *ipsius per se aequalitatis*, idest ipsius aequalitatis in abstracto consideratae, secundum quam quidem aequalitatem, in rebus causatis Deus res facit aequales dupliciter: primo quidem quantum ad actiones et passiones sive communicationes et receptiones; et hoc est quod dicit quod Deus *secundum* aequalitatem causatam, *aequaliter operatur* in omnibus et similiter *per omnia illorum invicem ambulationem*, dum scilicet actio divina pertransit in omnia et operatur *aequalem participationem suscipientium*, inquantum scilicet unumquodque passivum suscipit effectum agentis. Sed non intelligenda est similitudo et aequalitas ambulationis et susceptionis praedictae secundum aequalitatem quantitatis, quia una res est magis receptiva quam alia, sed secundum aequalitatem proportionis, quia unumquodque proportionaliter agit aut patitur secundum modum suum; et hoc est quod dicit: *secundum singulorum opportunitatem.* Alio modo, aequalitas potest considerari in rebus secundum ea quae rebus insunt, sicut formae, quantitates, qualitates et alia huiusmodi; et quantum ad hoc dicit quod Deus *operatur aequalem donationem distributam ad omnia.* Quod iterum non est intelligendum de aequalitate quantitatis, quia non omnia alba habent aequalem albedinem neque omnia magna aequalem magnitudinem, sed est intelligendum de aequalitate proportionis, quia unumquodque habet de donis divinis secundum aequalem proportionem; et hoc est quod dicit: *secundum dignitatem.* Deinde, cum dicit: *et secundum* et cetera, ostendit quomodo aequalitas attribuitur Deo, secundum quod praehabet omnem aequalitatem; et dicit quod dicimus Deum esse aequalem, *secundum quod praeaccepit in se omnem aequalitatem*, scilicet *intelligibilem et intellectualem* quantum ad Angelos, qui dicuntur intelligibiles secundum quod intelliguntur et intellectuales secundum quod intelligunt; *rationalem* quantum ad homines; *sensibilem*, quantum ad animalia; *substantialem* quantum ad omnia quae quocumque modo sunt; naturalem, quantum ad ea quae naturaliter fiunt; *voluntariam*, quantum ad ea quae fiunt a proposito. Hanc, inquit, omnem aequalitatem praeaccepit Deus et in seipso, non ut haberet eo modo quo est in singulis, sed *segregate*, idest singulari modo prae aliis; neque secundum aliquam diversitatem, sicut in creaturis differt aequalitas intelligibilis a rationali, sed *unitive*, idest secundum aliquod unum, scilicet secundum virtutem, quae est effectiva omnis aequalitatis, quae etiam est existens super omnia: omnes enim effectus praeexistunt virtualiter in sua causa, secundum eius virtutem.

Caput 10

Lectio 1

[84886] In De divinis nominibus, cap. 10 l. 1 Postquam Dionysius exposuit divina nomina quae signant perfectiones rebus inhaerentes vel absolute vel secundum comparationem unius ad alterum, hic exponit quaedam nomina quae dicuntur de Deo, secundum rationem universalis principii esse et durationis rerum. Dicitur enim Deus omnipotens, inquantum est universale principium omnis esse rerum; antiquus vero dierum dicitur, inquantum est principium omnis durationis. Et quia nomina durationis sunt aevum et tempus, ex consequenti determinatur de aevo et tempore. Et haec tanguntur manifeste in titulo qui talis est: *de omnipotente, vetere dierum; in quo et de aevo et de tempore.* Dividitur autem hoc capitulum in tres partes: in prima, determinat de omnipotente; in secunda de antiquo dierum; ibi: *dierum autem antiquum*; in tertia, de aevo et de tempore; ibi: *oportet autem.* Circa primum, duo facit: primo, dicit de quo est intentio; et dicit quod Deus, qui est *multorum-nominum, verbo* sacrae Scripturae laudatur et sicut omnipotens secundum illud Genes. 17: *ego Deus omnipotens; ambula coram me et esto perfectus*; et sicut vetus dierum, secundum illud Daniel. 7: *antiquus dierum sedit.* Secundo, ibi: *hoc enim* et cetera, ponit quomodo Deus dicatur omnipotens; et circa hoc, duo facit: primo, assignat rationem omnipotentiae; secundo, exponit quaedam quae dixerat; ibi: *et continens* et cetera. Rationem autem omnipotentiae ostendit secundum quatuor in quibus ratio potentiae consideratur: primo quidem, secundum ambitum: dicitur enim esse magna potentia, sive in naturalibus sive in rebus humanis, quae multa sub se continet; et hoc est quod dicit, quod dicitur Deus omnipotens, *propter hoc quod ipse est* quaedam *omnipotens sessio*, quadam stabilitate *continens tota*, idest omnia inquantum omnia eius potestati subduntur *et circumhabens*, inquantum omnia eius providentiae subsunt. Secundo vero, quantum ad firmitatem: dicitur enim magna potentia quae et in se est immobilis et alia immobiliter tenere potest; et quantum ad hoc dicit: *et collocans et fundans et circumstringens et firmum in seipso omne perficiens*; et tangit quatuor modos, quibus aliquid firmatur: firmatur enim aliquid, inquantum est in suo loco naturali, unde omnia corpora naturalia in suis locis quiescunt; et quantum ad hoc dicit: *et collocans*; aliqua vero firmantur super aliquod quod eis substat, sicut parieti substat fundamentum et columnae basis; et quantum ad hoc dicit: *et fundans*; quaedam vero firmantur per aliquod ligamentum, sicut patet in doliis, quae circulis firmantur; et quantum ad hoc dicit: *et circumstringens.* Et hi tres modi firmitatis pertinent ad hoc quod una res firmatur per aliam: potest enim locatio ad hoc pertinere in universo quod creaturae inferiores firmantur quodammodo per superiores quae sunt loca inferiorum, sicut corpora coelestia inferiorum corporum; fundatio vero ad hoc quod formae fundantur in materiis et accidentia in subiectis; circumstrictio vero ad hoc quod elementa firmantur in mixto, et, universaliter, omnes partes in toto. Quartus autem modus firmitatis est, secundum quod unaquaeque res habet firmitatem in sua natura; et hoc est quod dicit: *et firmum in se omne perficiens*; vel potest aliter dici quod collocat et fundat et constringit, firmans omnia divina sessio in seipsa, quasi diceret: ipse Deus est et locus et fundamentum et vinculum connectens omnia. Tertio vero ostendit rationem omnipotentiae secundum productionem: dicitur enim magna potentia quae multa producere potest, sicut virtuosa radix dicitur quae multa producit germina; et quantum ad hoc dicit quod divina sessio producit ex sui virtute omnia, sicut *ex* quadam *radice omnipotente.* Quarto, manifestat rationem omnipotentiae, secundum rationem attractionis: dicitur enim magna potentia, quae ad se aliqua attrahere vel convertere potest et quantum ad hoc dicit quod conver-

tit *ad* se *omnia*, sicut ad quamdam *plantationem omnitenentem*: in ipso enim omnia plantatur, sicut in primo principio. Deinde cum dicit: *et continens* et cetera, ostendit quaedam quae dixerat: et primo, quomodo deitas dicatur continens; secundo, quomodo dicatur omnitenens; ibi: *dicitur autem* et cetera. Dicit ergo primo quod divinitas dicitur continens, inquantum ipsa est *sessio*, idest firmitas vel immobilitas omnium; quae omnia sub se existentia firmat, non sicut aliquod principium quod sit de essentia rerum, quod diversificatur in diversis, sed secundum unam communem continentiam, quae excedit omnia; et intantum est fortis ista continentia quod non solum dat firmitatem rebus sub se contentis, sed etiam non permittit eas omnino destrui et in nihilum redigi ea quae decidunt ab ipso Deo. Et dicuntur a Deo decidere, qui est perfecta essentia, quaecumque removentur a sua perfectione: nec ipsa enim in nihilum rediguntur. Deinde, cum dicit: *dicitur autem* et cetera, ostendit quomodo deitas dicitur omnitenens; et dicit quod divinitas dicitur omnitenens, inquantum omnia tenet eo modo quo ille qui principatur aliquibus, dicitur eos tenere: nam et possessionem dicitur aliquis tenere, quae eius curae subest; si autem aliquis aliquibus principetur, tamquam unus de numero eorum existens, tenet quidem eos inquantum est principans, sed et tenetur ab eis, inquantum eis permiscetur et sub eorum ordine includitur. Deus autem sic omnia tenet quod a nullo tenetur; et hoc est quod dicit: *immixte gubernatis principans.* Contingit autem aliquem aliquibus principari, dupliciter: uno modo, per modum timoris et iste modus principandi non est efficax ad subditos tenendum: qui enim contra propriam voluntatem subduntur, qui timore serviunt, data opportunitate, servitutis iugum excutiunt. Alio modo, per modum amoris et hic modus principandi est efficax ad tenendum subiectos qui voluntarie subduntur; et hunc modum principandi Deo attribuit, cum dicit: *et sicut omnibus desiderabilis*, omnia enim ipsum desiderant, ut pluries dictum est. Contingit autem aliquod particulare bonum, licet desideretur, non efficaciter tenere desiderantem quia cum sit terminatum et finitum non habet in se omnia quae desiderari possunt et ideo qui ipsum desiderat propter aliquam bonitatem in eo inventam non totaliter in eo quiescit, sed in aliud transit in quo bonitatem inveniat, quae ei deest. Sed Deus est sic desiderabilis quod est omnino interminabilis, unde ex necessitate tenet omnem desiderantem, dum in quolibet desiderato obiecto ipse desideratur; nihil enim est desiderabile, nisi inquantum habet aliquam participationem summi boni. Posset autem iterum contingere quod aliquis principans, in persona sua desiderabilis esset, sed leges graves subditis daret, quas ipse non teneret et ideo subiecti non efficaciter sub ipso tenerentur. Sed hoc a Deo excludens, subdit quod *omnibus* supermittit *voluntarias leges*: lex enim Dei est cuilibet creaturae infixa naturalis inclinatio ipsius ad agendum id quod convenit ei secundum naturam; et ideo, sicut omnia tenentur a desiderio divino, ita tenentur a legibus eius, secundum illud Psalmi 148: *praeceptum posuit et non praeteribit* super aliqua creatura. Et propter hoc etiam dicitur Sap. 8 de divina sapientia, quod suaviter omnia disponit. Unde quod omnibus leges divinitus infixae, sunt voluntariae, ostenditur per id quod subditur: *et dulces partus divini et omnipotentis et indissolubilis amoris ipsius bonitatis.* Ubi considerandum est quod ex amore et desiderio finis, exoritur desiderium eius quod est ad finem adaptatum. Ultimus autem omnium finis est bonitas divina, ad quam sicut ad finem ordinantur omnes praevii et particulares fines in quos res naturaliter inclinantur. Sic igitur ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines, quas dicimus esse naturales leges, sunt quidam *partus*, idest effectus, *dulces*, idest consoni naturali appetitui, effectus dico vel partus amoris quo divina bonitas amatur; qui quidem amor est divinus et omnia tenens et insolubilis: sive hoc intelligatur de amore quo ipse Deus amat suam bonitatem, per quam omnia tenet et insolubilis est quia ex necessitate se amat; sive dicatur divinus amor qui est divinitus omnibus rebus inditus, per quem omnia tenentur a Deo et qui solvi non potest, quia omnia ex necessitate Deum amant, saltem in eius effectibus.

Lectio 2

[84887] In De divinis nominibus, cap. 10 l. 2 Postquam Dionysius determinavit de omnipotente, hic determinat de antiquo dierum; et circa hoc tria facit: primo, ostendit quare Deus dicatur antiquus dierum; secundo, exponit assignatam rationem; ibi: *et quidem* et cetera; tertio, manifestat quod dixerat per auctoritatem Scripturae; ibi: *propter quod* et cetera. Est autem considerandum quod apud nos dicitur aliquid antiquum duplici ratione: primo quidem quia habet multum temporis; secundo autem quia praecedit in tempore ea quae sunt iuniora. Antiquum autem dicitur quod est in praeterito, remotum a praesenti; et hoc est tempore prius. Sic ergo duplici ratione dicitur Deus antiquus dierum: primo, quia ipse praehabet omnium durationem et aevi et temporis ut per aevum intelligatur duratio quae mensurat ipsum esse; per tempus autem duratio quae mensurat ipsum fieri vel moveri; secundo, quia ipse est ante omnes dies et ante aevum et ante tempora. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, exponit assignatas rationes, et primo, primam; secundo, secundam; ibi: *et sicut* et cetera. Dicit ergo primo quod cum dicimus Deum esse tempus vel aliquam partem temporis, ut puta diem et quartam partem anni et cum dicimus ipsum esse aevum, oportet hoc intelligere eo modo quo Deo convenit, non quidem ita quod Deus sit aliquid cuius esse sit aliquid successivum et divisibile aut alteri adiacens, sed dicitur aevum, quod est mensura permanentis, inquantum ipse est intransmutabilis secundum omnem motum, quia scilicet nullo alio motu movetur. Dicitur autem tempus, quod est numerus motus, ex hoc quod ipse Deus semper movetur eo modo quo supra in cap. 9 de motu dictum est. Non tamen sic movetur quod in motu eius sit aliqua successio, qualis est in motu qui numeratur per tempus, sed ipse Deus semper est permanens in seipso. Deinde, cum dicit: *et sicut* et cetera, exponit secundam rationem: dicitur enim esse ante dies et aevum et tempora, non per modum praeteritionis, sicut ea quae dicuntur antiqua apud nos, sed per modum quo causa prior est effectus: ipse enim est causa et aevi et temporis et dierum. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, adducit ad praemissorum manifestationem, auctoritates Scripturae; et dicit quod, propter praemissa, *in apparitionibus* occultarum *Dei-Visionum*, Deus describitur tamquam *novus et* tamquam *canus*: novus quidem, secundum illud Esai. 62: *vocabitur tibi nomen novum*; canus autem, secundum illud Psalm. 70: *et usque in senectam et senium, Deus, ne derelinquas me*; et illud Esai. 46: *usque ad senectam ego ipse et usque ad canos ego portabo.* Per hoc autem quod dicitur canus vel senior, significatur antiquitas eius: quod scilicet a principio aeternitatis ipse semper existit; per hoc autem quod dicitur novus vel iunior, significatur quod ipse est antiquus *sine senectute*, idest sine aliqua deficientia vel etiam praeteritione quia, sicut supra

dictum est movetur, immobilis manens in seipso. Vel: quia senectus et antiquitas ad principium pertinere videtur propter sui prioritatem iuventus vero ad finem propter sui posterioritatem, per hoc quod ambo Deo attribuuntur, docemur quod ipse procedit per omnia a principio usque ad finem. Tertiam expositionem ponit secundum Hierothei sententiam, quem nominat suum perfectorem, idest magistrum in rebus divinis, qui dixit quod per utrumque istorum praemissorum demonstratur prioritas ipsius Dei et quod ipse est principium: per hoc enim quod dicitur senior demonstratur prioritas eius *in tempore*; ea enim dicimus seniora quae sunt tempore priora. Sed per hoc quod dicitur iunior, designatur prioritas vel principalitas quae est *secundum* rationem numeri: iunior enim dicitur qui minus processit in tempore. Quanto autem in numeris aliquid minus procedit, tanto prius est: *unitas* enim et numeri propinqui unitati, sunt priores his *qui multum processerunt*.

Lectio 3

[84888] In De divinis nominibus, cap. 10 l. 3 Postquam Dionysius determinavit de antiquo dierum, hic determinat de aevo et tempore; et primo dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum; ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo primo quod necessarium est considerare ex sacris Scripturis naturam temporis et aevi; ubi considerandum est quod aevum hic pro aeterno accipit. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, determinat naturam aevi et temporis; et circa hoc, duo facit: primo, exponit significationem aevi et temporis; secundo, quomodo aevum et tempus rebus conveniant; ibi: *oportet* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quot modis dicitur aevum; secundo, quid proprie sit aevum et tempus; ibi: *secundum quod* et cetera; tertio, ostendit quomodo unumquodque ponatur pro alio; ibi: *est autem* et cetera. Ponit ergo primo quatuor acceptiones aevi sive aeterni: primo enim vere et proprie dicuntur aeterna ea quae sunt *ingenita*, idest quae non habent causam, ut ea quae de Deo dicuntur. Non tamen Scriptura ubique accipit sic aeternum, sed aliquando ea quae sunt *incorruptibilia*, quia numquam esse desinunt; *et immortalia*, quia numquam desinunt vivere; *et invariabilia*, quia non variantur de forma in formam vel de quantitate in quantitatem; et semper *existentia eodem modo*, quae semper in eadem habitudine se habent, sicut Angeli, de quibus in Psalm. 23 dicitur: *elevamini portae aeternales*; et illud Psalm. 75: *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis* et alia huiusmodi. Tertio modo, signantur nomine aevi vel aeterni, omnia quae sunt antiquissima, licet sint corruptibilia, sicut est illud Deuteronomii 33: *de pomis collium aeternorum*. Quarto modo, tota congeries nostri temporis appellatur aevum vel aeternum, ut est illud Rom. 16: *secundum revelationem mysterii, temporibus aeternis taciti*. Deinde, cum dicit: *secundum quod* et cetera, ostendit quid proprie dicatur aevum et tempus; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quid proprie sit aevum; secundo, quid proprie sit tempus; ibi: *tempus* et cetera; tertio, probat per auctoritates Scripturae; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod omnia praemissa signantur nomine aevi, secundum quod aliquid participant de proprietate aevi: nam proprie aevum est quod est *antiquum*, idest non de novo incepit esse; et quod est invariabile, quia non est mensura motus, sed ipsius esse intransmutabilis; et quod totum secundum totum metitur, per quod differt

a tempore: totum enim tempus non mensurat totum secundum se totum, sed secundum diversas sui partes mensurat diversas partes motus: est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sed quia esse, quod mensurat aeternitas, non habet prius et posterius cum sit manens et invariabile, et ipsa aeternitas est simplex non habens prius et posterius et sic quidquid mensurat, secundum se totam mensurat. Deinde, cum dicit: *tempus* et cetera, ostendit quid proprie sit tempus; et dicit quod proprie tempus dicitur quod secundum se est mensura generationis et corruptionis et cuiuslibet variationis et omnis diversae habitudinis. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, confirmat dictam differentiam temporis et aeternitatis per auctoritatem Scripturae quae dicit nos in hac vita transmutabili esse contentos sub tempore et quod tunc participabimus aeternitate, quando *consequemur* vitam incorruptibilem et *semper eodem modo* se habentem, prout dicitur Matth. 25 quod *ibunt iusti in vitam aeternam*; et apostolus dicit II ad Corinthios 4: *quae videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna.* Deinde, cum dicit: *est autem* et cetera, ostendit quomodo in sacra Scriptura unum ponitur pro altero; et dicit quod *in* sacris *eloquiis* quandoque id quod est temporale, nomine aevi sive aeterni laudatur, ut supra dictum est, sicut dicuntur montes vel colles aeterni propter antiquitatem. Quandoque autem aeternitas temporali nomine designatur, secundum illud Psalm. 101: *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient; quamvis* sciamus quod ea quae *magis proprie* immobiliter existunt, describuntur per aeternitatem, *quae* autem existunt *in generatione* et corruptione, describuntur per tempus. Deinde, cum dicit: *oportet autem* et cetera, ostendit quomodo res se habeant ad aeternitatem et tempus; et dicit quod ea quae dicuntur in Scripturis *aeterna, non oportet arbitrari* esse *simpliciter* et aequaliter simul *aeterna Deo, qui est ante* aeternitatem participatam, sed sequendo intellectum Scripturarum oportet aliqua intelligere esse aeterna secundum certos modos, scilicet, inquantum existunt immutabiliter et sine tempore, sicut sunt huiusmodi angelici spiritus. Sed illa quae sunt *media* inter existentia immobiliter et ea quae generantur et corrumpuntur, *secundum aliquid participant tempore* et *secundum aliquid* aeternitate, sicut corpora caelestia conveniunt quidem cum superioribus spiritibus, inquantum sunt incorruptibilia secundum substantiam et secundum hoc participant aeternitatem; inquantum autem transmutantur secundum locum, conveniunt cum generabilibus et corruptibilibus, et sic participant tempore. Sed *Deum convenit laudare* communiter et per *aevum et* per *tempus*; quia ipse est causa et temporalium et aeternorum et est supra aeternitatem et tempus, prout aeternitas et tempus intelliguntur participata a creatura; et convenit etiam eum laudare sicut *antiquum dierum*, prout est prior et superior omni tempore; et quod ipse variat *quatuor partes anni* et omnia *tempora* et tamen ipse existit immobiliter *ante* omnia *saecula, inquantum* ipse est non solum prior et superior tempore, sed etiam aevo, idest aeternitate prout participatur a creaturis; et sic, *regnum eius est regnum omnium saeculorum*, tam temporalium quam aeternorum.

Caput 11

Lectio 1

[84889] In De divinis nominibus, cap. 11 l. 1 Superius, Dionysius exposuit divina nomina quibus signantur perfectiones procedentes a Deo in creaturas. Unaquaeque enim res appetit suam perfectionem, quam a Deo participat et amat eam et cum adepta eam fuerit, quiescit appetitus eius, in qua quiete consistit quies et ratio pacis. Et ideo in hoc capitulo Dionysius de pace divina determinat et etiam de ipsis perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, secundum quod in abstracto considerantur: esse enim in abstracto consideratum dicitur per se esse et similiter de aliis. Et haec duo apparent in titulo. Dividitur ergo capitulum istud in duas partes: in prima, determinat de divina pace; in secunda, de perfectionibus a Deo procedentibus, secundum quod per se in abstracto considerantur; ibi: *sed quoniam* et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima, determinat de pace secundum quod pertinet ad divinam naturam; in secunda, secundum quod pertinet ad Christi incarnationem; ibi: *quid dicat* et cetera. Circa primum, duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo, exequitur; ibi: *ipsa enim* et cetera. Est autem considerandum quod proprie aliquid habere pacem dicitur in seipso, ex eo quod quiescit appetitus eius in proprio bono adepto; quod quidem contingit, cum non est aliquid repugnans quod talem quietem impediat neque interius neque exterius. Sic ergo pacem aliquid habere dicitur ad seipsum et ad alia ex quadam unione qua omnis repugnantia excluditur: quae quidem unio in nomine *congregationis* hic intelligitur, cum dicit quod debemus laudare *pacem divinam*, quae est principalis *congregationis* causa. Hanc inquam divinam pacem secundum quod in se est quia laudare non sufficimus, oportet quod *laudemus* eam *hymnis pacificis*, idest laudibus sumptis ex hoc quod pacem in rebus facit. Deinde, cum dicit: *ipsa enim* et cetera, exequitur propositum: et primo, determinat veritatem; secundo, excludit obiectiones; ibi: *quomodo autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit causalitatem divinae pacis in communi; secundo, exponit eam in speciali; ibi: *igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo ostendit quid divina pax faciat in rebus; secundo, qualiter hoc diversimode faciat in diversis; ibi: *participatione* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit causalitatem effectivam divinae pacis; secundo, quomodo est causa finalis; ibi: *propter quod* et cetera. Quia vero, recte, nomen pacis magis frequentatur in rationalibus creaturis, in quibus manifestius ratio pacis invenitur, ex eis considerandum est quid proprie sit pax et in quo ratio pacis consistat: hoc enim est quod divina pax effective in rebus producit. Dicuntur autem aliqui homines habere pacem, quando voluntates eorum concordant in uno: sic enim unus alteri non adversatur. Quod autem multi concordant in unum, contingit ex hoc quod in aliquo uno communicant: puta, qui communicant in una civitate, concordant ad bonum commune civitatis et simile patet in aliis. Sic igitur ad rationem pacis, duo concurrunt: primo quidem, quod aliqua sint unita; secundo, quod concordent ad unum; et secundum hoc, etiam pax in rebus naturalibus dicitur. Et ideo Dionysius dicit quod divina pax *est unitiva omnium*, quantum ad primum, inquantum scilicet facit omnia communicare in uno; et iterum, *generativa*, quantum ad primam institutionem et *operativa*, quantum ad gubernationem, *consensus et connaturalitatis universorum*: ut consensus referatur ad concordiam voluntatum; connaturalitas, ad concordiam naturalium appetituum. Ubi considerandum est quod etsi aliqua discordent quantum ad fines proprios, omnia tamen concordant in appetitu finis ultimi. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, ostendit quomodo divina pax est causa finalis omnium rerum. Est autem naturale cuilibet rei ut unitatem desideret, sicut et esse et bonum; quia per divisionem res deficit et corrumpitur et

bonitas rei minoratur. Et quia divina pax causat unitatem in rebus, ideo concludit quod omnia suo modo desiderant divinam pacem, inquantum etiam est omnium unitiva; et hoc est quod dicit: *divisibilem ipsorum multitudinem convertentem ad totam unitatem* quia scilicet ea quae sunt in se divisa, in toto adunantur, inquantum sunt partes universi; et similiter, inquantum sicut supra dixit *est generativa et operativa consensus et connaturalitatis*, cui respondet quod hic subditur: *et naturale rei bellum, unientem ad conformem cohabitationem*; ea enim quae naturaliter se invicem impugnant, propter contrarietatem quam habent in propriis naturis, concordant in ordine universi, secundum quem, quodammodo uniuntur atque cohabitant in mundo; et hoc est ex participatione divinae pacis quae, inquantum ab omnibus desideratur, habet rationem finis. Deinde, cum dicit: *participatione* et cetera, ostendit quomodo praedicta, divina pax efficiat in diversis: et primo, quomodo in supremis creaturis; secundo, quomodo, in inferioribus ibi: *et subiecta* et cetera; tertio, quomodo communiter in omnibus, ostendens modum praedictorum; ibi: *quae simpliciter* et cetera. Est autem considerandum quod sicut alias perfectiones a Deo procedentes, ita istas abundantius aliis supremae creaturae participant ut per eas possint quodammodo ad infimas derivari. Supremas ergo creaturas dicit esse *digniores* de numero *congregativarum virtutum*, quia scilicet in tanta abundantia congregationi divinae pacis participant, ut etiam aliarum congregativae sint. Harum enim virtutum unaquaeque, per participationem divinae pacis triplicem unionem habet: una quidem est ad seipsas, secundum quod unaquaeque earum, secundum se, est aliquod unum. Alia vero unio est secundum quod una unitur ad aliam, in ordine vere unius. Tertia vero unio est secundum quam uniuntur ad unum principium pacis omnium rerum, idest ad Deum. Et sicut ipsae tripliciter uniuntur, ita tripliciter uniunt ea quae eis subduntur; et hoc est quod dicit: *et subiecta uniunt*, unumquodque scilicet eorum *ad* seipsum *et* ea *ad invicem et* omnia *ad* unam *causam et* ad *perfectum principium pacis* omnium, scilicet Deum in quem, sicut in ultimum finem et primam causam, omnia reducuntur. Deinde, cum dicit: *quae simpliciter* et cetera, ostendit quid divina pax faciat communiter in omnibus; et dicit quod prima causa pacis omnibus supervenit simpliciter quia, licet diversa sint in quibus operatur, tamen ex parte operantis non est aliqua diversitas nec in operatione nec in modo operandi. Ostendit autem quod supervenit rebus et ad conservandam unitatem pacis et ad instituendam. Unitas autem pacis in tranquillitate ordinis consistit, ut Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei, ad quam quidem tranquillitatem ordinis, tria requiruntur: primo quidem ut ab invicem distinguantur: non enim potest esse ordo nisi distinctorum; et ideo dicit quod *omnia diffinit*. Secundo, necesse est ad tranquillitatem ordinis ut rerum distinctarum nulla exeat limitem suae naturae; et ad hoc pertinet quod dicit: *terminat*. Tertio, requiritur quod haec diffinitio et terminatio stabiliatur; et ad hoc pertinet quod dicit: *et firmat*; alioquin si rerum diffinitio et terminatio non esset firma, sed una res a termino suo egrediens, alterius fines invaderet, confunderetur ordo rerum et sic non esset tranquillitas ordinis. Dicit autem quod *omnia diffinit et terminat et firmat, sicut quibusdam vectibus conclusivis diversorum*, utens similitudine sensibilium rerum: consuetum est enim, si multae tabulae eriguntur secundum aliquem ordinem, ut quidam vectes inserantur quibus erectae tabulae firmentur; ita rerum distinctio et terminatio, perfectionibus et virtutibus rebus a Deo inditis, quasi quibusdam vectibus rerum distinctarum, firmatur. Modum autem firmationis, qui pertinet ad conservationem pacis, manifestat subdens: *et non sinit divisa effundi ad intermi-*

natum et infinitum, inordinata et non collocata et deserta a Deo facta et ab unitione sui ipsorum exeuntia et in se invicem omni mixtione conspersa; et dicit quod Deus non permittit res distinctas effundi *ad interminatum et infinitum*, ut scilicet operationes et transmutationes rerum non tendant in aliquem certum terminum et finem, quasi sint *inordinata et non collocata*, idest firmata in aliquo principio conservante. Ista autem effusio in infinitum opponeretur unitioni rerum triplici, quam supra dixit fieri in rebus per participationem divinae pacis. Tolleretur enim unio ad primum principium non perveniendum et quantum ad hoc dicit: *et deserta a Deo facta*; tolleretur et unio rei ad seipsam et quantum ad hoc dicit: *et exeuntia ab unitione sui ipsorum*; tolleretur et ordinata unitio unius ad alterum et quantum ad hoc dicit: *et in se invicem omni mixtione conspersa* per quamdam confusionem rerum ad invicem, si ad infinitum effundi sinerentur.

Lectio 2

[84890] In De divinis nominibus, cap. 11 l. 2 Postquam Dionysius ostendit causalitatem divinae pacis in communi, hic prosequitur de ea in speciali; et circa hoc duo facit: primo, ostendit quid de divina pace dici possit in speciali; secundo, manifestat propositum; ibi: *et primum* et cetera. Dicit ergo primo quod *neque licitum est neque possibile*, non solum alicui hominum, sed neque *alicui existentium* creaturarum, *dicere* ore aut *cogitare* corde, ipsam divinam pacem secundum quod in se est et ipsum divinum silentium, *quod* quidam sanctus nomine iustus vocabat *ineffabilitatem* Dei, quia scilicet neque nos Deum effari possumus neque ipse sic effatur nobis, quod nos ipsum, secundum quod est, perfecte cognoscere possimus. Adiungit autem silentium paci, quia signum perturbatae pacis solet esse strepitus et clamor. Adiungit etiam paci *immobilitatem Dei* ad *omnem processum* qui a nobis cognoscitur: quamvis enim procedere dicatur secundum quod suam similitudinem in res diffundit, tamen ipse secundum omnem huiusmodi processum in se ipso immobilis manet. Coniungitur autem quies et immobilitas paci, sicut et silentium, quia ea quae pacem habent, ex hoc ipso, quietem quamdam habere videntur. Haec ergo nos *de divina pace et silentio* et quiete *dicere aut cogitare* non possumus, *quomodo* scilicet *quiescit et silentium agit*, sicut dictum est, *et quomodo tota* supereminenter unita *in seipsa et intra seipsam et ad seipsam totam* sit divina pax. Unitio autem, ut supra dictum est, ad rationem pacis pertinet. Inveniuntur autem aliqua, quae in seipsis diversa sunt, sed uniuntur in aliquo uno, sicut multi homines uniuntur in una domo, sed Deus in seipso unitus est. Est autem aliquid quod in seipso quidem unum est, sed tamen intra seipsum non est unum, sicut unus homo intra seipsum non est unus, quia multa et diversa intra seipsum continentur. Sed Deus intra seipsum est unus, quia nulla diversitas invenitur in ipso. Invenitur etiam aliquid quod intra seipsum est unum, quia non componitur ex divisibilibus partibus, sed tamen non totum sibi toti unitur, quia una pars eius non est unum cum altera. Sed Deus totus ad se totum unitur, quia in eo nullus est numerus partium, sed est omnino simplex; et tanta est eius unitio, quod neque cum ingreditur ad seipsum, intelligendo scilicet et amando, neque cum multiplicat seipsum, per hoc quod multiplices sui similitudines imprimit rebus, derelinquit propriam

unitionem, sed propter excessum unitionis eius, quae superat omnem unitatem, sic deitas procedit ad omnia per sui similitudines rebus communicatas, quod tamen tota manet intra seipsam, sicut sigillum quod imprimit suam imaginem et similitudinem diversis ceris et tamen idem manet identitate quod est. Huiusmodi ergo, cum sint ineffabilia et ignota nobis, oportet attribuere soli Deo qui se per se perfecte cognoscit eo quod ipse existit *super* omnes *participationes* eius, quae intelligi et quae dici possunt ab intellectu creato: Deus enim est supra omne esse et supra omnem vitam et supra omnia huiusmodi quae a creaturis participantur; et ita, cum connaturale sit intellectui creato quod intelligat et dicat Dei participationes, ipsum Deum, qui super omnia huiusmodi est, neque perfecte intelligere neque perfecte dicere potest. Hoc est ergo quod de divina pace dicere intendimus, ipsius scilicet divinae pacis participationes, sicut *est possibile nobis* qui deficimus ab intelligendo divina, non solum ab Angelis, sed et *a viris bonis* et perfectis. Deinde, cum dicit: *et primum* et cetera, ostendit in speciali, causalitatem divinae pacis; et primo, quantum ad ipsam pacem creatam, secundum se consideratam; secundo, quantum ad ea in quibus invenitur pax; ibi: *et quod omnia* et cetera. Dicit ergo primo quod hoc primo dicendum est quod Deus, ipsam pacem per se, consideratam in abstracto, facit esse et in universali et in particulari consideratam: accipitur enim hic *subsistere*, communiter pro esse: non est enim aliqua pax creata per se subsistens. Deinde, cum dicit: *et quod omnia* et cetera, ostendit causalitatem divinae pacis quantum ad ea quae participant pacem; et primo in communi; secundo, in speciali; ibi: *propter quam* et cetera. Dicit ergo primo quod dicendum est, quod divina pax *facit omnia ad se invicem concreta*: nihil enim est in rebus quod non habeat cum aliquo alio unionem, vel per convenientiam in specie, vel in genere, vel in aliquo quocumque ordine. Sed quia haec unitio, distinctiones rerum non tollit, ideo dicit quod est inconfusa; et ad hoc exponendum, subdit quod secundum praedictam *inconfusam unitionem*, sunt omnia *unita indivisibiliter et indistanter*, quia scilicet unionem quam Deus rebus indidit nihil est quod auferre possit vel dividendo vel faciendo magis distans: non enim est possibile quod album et pallidum vel dividantur secundum genus vel tantum distent quantum album et nigrum. Et quamvis omnia sint unita, tamen singula conservantur in puritate propriae speciei; et homo licet uniatur aliis, praedictis modis, tamen non est in alia specie quam humana. Ad hanc autem speciei puritatem, consequitur puritas et cognoscibilitatis et virtutis: unumquodque enim cognoscitur per speciem suam. Quia ergo unumquodque remanet in puritate propriae speciei, consequens est ut unitio unius rei ad aliam per quamdam convenientiam, non sit ei in velamentum quin ab aliis possit discerni; et hoc est quod dicit: *non velata per concretionem ad opposita*; ut puta: album habet concretionem cum nigro, inquantum convenit cum eo in genere, tamen haec convenientia non impedit quin album in propria natura cognoscatur, secundum quod distat a nigro. Similiter etiam propria virtus uniuscuiusque sequitur speciem eius; et ideo, conservata puritate speciei, non hebetatur virtus propria consequens speciem; et hoc est quod dicit: *neque hebetantia aliquid unitivae diligentiae et puritatis*, quia scilicet neque puritas rei hebetatur per diligentem idest perfectam unionem neque e converso; sicut album per hoc quod differt specie a nigro, secundum puritatem suae speciei, non impeditur quin uniatur ei secundum genus neque e converso. Ex his igitur concludit quod debemus considerare unam quamdam simplicem naturam, quae per modum unionis facit pacem in rebus, scilicet, naturam divinam, quae unit omnia sibi ipsi dum omnia sibi assimilat per influentiam suorum donorum et ad se ordinat sicut ad ultimum finem et iterum unit universa illis ipsis, idest, quamlibet rem ad seipsam. Intantum enim unumquodque est sibi unitum et invicem sibi, idest unit unam rem alteri, prout una res convenit cum altera, quocumque modo. Haec enim divina natura sic conservat omnia, secundum quamdam continentiam non confusam, idest non inordinatam ad invicem, ut simul sint incommixta, idest non mixta et tamen concreta: non mixta quidem, dum unumquodque remanet in puritate suae speciei; et concreta, secundum quod coordinantur ad invicem. Deinde, cum dicit: *propter quam* et cetera, ostendit causalitatem divinae pacis, quantum ad ea quae participant pacem in speciali: et primo, quantum ad Angelos; secundo, quantum ad animas rationales; ibi: *propter quam animae* et cetera; tertio, quantum ad totum universum; ibi: *propter quam una* et cetera. Dicit ergo primo quod propter primam et simplicem causam, pacifice unientem, *divinae mentes*, idest Angeli tripliciter uniuntur: primo quidem unusquisque secundum proprium intellectum, secundo, prout quidam uniuntur ordine quodam aliis Angelis unitis; tertio, secundum quod ulterius ascendunt ad hoc quod coniungantur rebus divinis, quae sunt collocatae super omnem mentem; et haec coniunctio est nobis ignota. Deinde, cum dicit: *propter quam animae* et cetera, ostendit effectum divinae pacis in anima rationali prout scilicet ad unitatem reducitur. In qua quidem reductione, triplex gradus consideratur: primo enim anima dicitur habere largissimam rationem, inquantum ratio se ad diversa diffundit ex multis actibus vel effectibus, naturam rei investigando. Secundo, largitas rationis reducitur ad unitatem intellectualis puritatis seu simplicitatis; nullum enim effectum haberet investigatio rationis, nisi ad intelligibilem veritatem perduceret. Tertio, quodam ordine, per huiusmodi immaterialem et intellectualem veritatem, pervenit anima secundum proprietatem suae virtutis ut uniatur Deo, qui est supra intellectum, cui non ita perfecte anima in hac vita uniri potest, sicut Angeli boni. Deinde, cum dicit: *propter quam una* et cetera, ostendit effectum divinae pacis, quantum ad totum universum; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quid divina pax perficiat in universo; secundo, ostendit per quem modum; ibi: *transit enim* et cetera. Dicit ergo primo quod *propter* praedictam simplicem naturam est quaedam *una et indissolubilis complexio omnium, secundum* scilicet quod omnia conveniunt in uno ordine universi qui indissolubilis manet secundum quod ex Deo in ipso universo quaedam harmonia, idest proportionata concordia causatur; et hoc est quod exponit, subdens: *et concordatur consonantia perfecta.* Nihil enim est aliud harmonia, quam concors consonantia. Haec autem concors consonantia in rebus, causatur secundum consensum et connaturalitatem: ut scilicet consensus referatur ad concordiam voluntatis in his quae voluntatem habent; connaturalitas autem ad concordiam naturalis appetitus. Haec autem harmonica complexio sive concors consonantia et ordinem habet et firmitatem; unde quantum ad ordinem dicit: *et congregata inconfuse*: confusio enim ordinem tollit; unde illa inconfuse congregantur quae secundum ordinem quemdam, complexionem habent ad invicem. Quantum autem ad firmitatem subdit: *et indissolubiliter contenta*: est enim indissolubilis firmitas in rerum complexione, non ex congregatorum multitudine, sed ex virtute unius causae continentis et in unum congregantis. Deinde, cum dicit: *transit enim* et cetera, ostendit quomodo praedicta harmonia concors statuatur in rebus ex divina pace. Hunc autem modum connexionis exponit tripliciter: primo quidem quantum ad ea quae connectuntur; secundo, quantum ad ipsam connexionem; ibi: *et omnia* et cetera; tertio, quantum ad causam connectentem;

ibi: *videlicet* et cetera. Dicit ergo primo quod ideo dictum est quod propter divinam naturam, una et indissolubilis connexio in omnibus consistit, quia *pax perfectae totalitatis*, idest pax quae est a causa universali perfecta, secundum quod causae totales dicuntur causae universales, haec inquam pax pertransit a prima causa ad omnia existentia, secundum quod virtus unifica primae causae *uniens*, idest faciens unitatem in rebus, est praesens omnibus simpliciter, idest absque aliqua sui multiplicatione et immixte, quia rebus non permiscetur, sed secundum suam essentiam est rebus absoluta. Haec quidem pax divina *ad omnia transit*, omnia uniendo, per hoc quod reducit omnia in quemdam ordinem: qui quidem ordo consistit in hoc quod quaedam extrema coniunguntur aliis extremis per media. Nam suprema influunt infimis per media et infima convertuntur ad recipiendum a supremis per media; et sic omnia coniunguntur *secundum unam connaturalem amicitiam.* Et non solum divina pax coniungit extrema extremis per media, sed etiam ulterius omnia coniungit sibi ipsi, inquantum dat omnibus suo modo ut ipsa divina pace fruantur et infimae creaturae et quidquid est infimum in quacumque creatura; et hoc est quod dicit: *et extremis omnis rei terminationibus*; nihil enim est ita infimum in rebus quod non aliquo divino dono participet, ex qua participatione sortitur ut habeat connaturalem amicitiam ad alias creaturas et ut ordinetur ad Deum, sicut ad ultimum finem, qui est frui Deo. Deinde, cum dicit: *et omnia consentientia faciens* et cetera, ostendit modum praedictae connexionis quantum ad ipsam connexionem. Ratio autem connexionis in quadam unitate perficitur et ideo, secundum modum unitatis, attenditur modus connexionis. Est autem considerandum quod unitas attribuitur rebus multipliciter: aliquid enim est quod est simpliciter et secundum se unum, sicut aliquid simpliciter dicitur unum in seipso et quantum ad hoc dicit quod facit *omnia consentientia unitatibus.* Dicitur autem aliquid simpliciter idem, non secundum seipsum, sed per relationem ad aliquid quod est alterum: vel ratione aut nomine tantum, sicut si Marcum dicamus idem Tullio vel vestem indumento; aut est alterum secundum rem, sicut si dicamus: Socrates Platoni est idem specie et equus bovi est idem genere; et quantum ad hoc dicit: *identitatibus*; unum enim dicitur absolute, sed idem relative. Aliquid vero est quod non est unum simpliciter, sed quasi ex multis adunatum, sicut omne compositum et quantum ad hoc dicit: *unitionibus.* Aliquid vero est quod neque simpliciter neque secundum se unum dicitur, sed per relationem ad alterum, sicut unitas congregatorum et ideo subdit: *congregationibus*; congregata enim minus habent de ratione unitatis quam unita: nam unitum absolute potest dici unum, licet non simpliciter, sed congregata absolute quidem sunt multa, sed secundum quid, unum. Indivisibilis ergo consensus constituitur ex divina pace in rebus, secundum quod unitatem consequuntur sive per modum simplicis unitatis sive per modum identitatis sive per modum unitionis sive per modum congregationis. Deinde, cum dicit: *videlicet* et cetera, ostendit modum praedictae connexionis ex parte causae connectentis; et dicit quod praedicta connexio in rebus statuitur, secundum quod divina pax primo quidem consideratur ut stans immobiliter in seipsa; secundo autem consideratur ut unum exemplar in quo exemplariter omnia, quae ad pacem pertinent, demonstrantur; tertio, consideratur secundum quod suam similitudinem omnibus tradit. Secundum hoc enim dicitur *per omnia* proficisci *et* tamen *a propria identitate non* recedere. Ipsa enim divina pax *procedit ad omnia*, secundum quod per suam similitudinem *omnibus se tradit, iuxta proprietatem* uniuscuiusque rei; et tamen *supermanat* secundum abundantiam *pacificae fecunditatis*, quia scilicet plus est in

Deo de virtute ad faciendum pacem, quam sit in rebus ad suscipiendum et ideo emanatio pacis a Deo est supra omnem susceptibilitatem rerum. Et licet susceptio pacis sit secundum rerum proprietatem, cum divina pax sic procedat ad omnia secundum emanationem effectuum, tamen ipsa manet immobilis in seipsa, supereminenter unita *tota ad totam*, quia non est ibi diversitas partium, quae impediat totum uniri toti. Non enim tota linea est unum cum tota, quia sic oporteret quod quaelibet pars lineae esset unum cum qualibet parte; sed in simplicibus totum est unum toti. Addit autem: *et secundum se totam*, quia non est una participatione, sed essentialiter; punctum enim, etsi totum sit unum toti, non tamen secundum se totum, sed secundum unitatem quam participat. Si autem ipsa unitas separata subsisteret, esset tota una toti et secundum se totam. Et sic intelligendum est de Deo, qui est unitus totus ad totum, secundum se totum, per hoc quod est simpliciter et essentialiter unus.

Lectio 3

[84891] In De divinis nominibus, cap. 11 l. 3 Postquam Dionysius determinavit de pace, hic movet dubitationem circa praedeterminata: dixerat enim supra, quod omnia desiderant pacem; hic circa hoc quaestionem movet: primo ergo movet dubitationem; secundo, solvit; ibi: *et si quidem* et cetera. Quaerit ergo primo *quomodo* possit dici quod *omnia desiderant pacem*, cum *multa* sint quae in hoc gaudeant quod sunt alia ab aliis discreta et propria *sponte quiescere non* volunt, sed semper moveri desiderant. Cum autem ratio pacis in unitate et quiete consistat, haec omnia rationi pacis adversari videntur. Deinde, cum dicit: *et si quidem* et cetera, solvit propositam dubitationem, secundum tres intellectus dubitationis propositae; quorum primum, primo prosequitur; secundo, secundum; ibi: *si autem secundum casum* et cetera; tertio, tertium; ibi: *si autem istos* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ponit solutionem; secundo, manifestat eam; ibi: *et est et mundae* et cetera. Dicit ergo primo quod si ille qui praemissam dubitationem movet, cum dicit quod *multa gaudent alteritate et discretione*, intelligat de alteritate et discretione quae competit unicuique secundum suam propriam naturam, per quam alia ab aliis distinguuntur, quam quidem propriam naturam et distinctionem consequentem, nulla res *perdere* vult, contra hunc intellectum non oportet nos contradicere, sed dicemus quod desiderare talem discretionem est desiderare pacem: per hoc *enim omnia diligunt ad* semetipsa *pacem habere et* sibimetipsis *uniri*, quod volunt *sua et quae sunt suorum*, idest suas proprias naturas et quaecumque ad eadem pertinent, immobiliter et absque casu permanere. Per hoc autem quod id quod est proprium uniuscuiusque rei conservatur, et servatur pax et unitas rei ad seipsam. Unde sequitur quod desiderare discretionem quae consequitur propriam naturam, est desiderare pacem. Deinde, cum dicit: *et est et mundae* et cetera, manifestat praedictam solutionem per efficientiam divinae pacis: praedictam enim discretionem in rebus statuere, ad divinam pacem pertinet, unde non est contrarium desiderio pacis, si talis discretio desideretur. Hoc est ergo quod dicit quod *perfecta pax*, scilicet divina conservat proprietatem, idest propriam naturam *singulorum*, in sua munditia et puritate, non permixtam extraneo, sed discretam ab eo. Et hoc quidem pertinet

ad providentiam Dei, secundum quod pacem rebus donat; quam quidem providentiam, pluraliter nominat propter diversas providentiae participationes. Et hoc sic apparet: pertinet enim ad providentiam Dei, secundum quod pacem facit in rebus, ut bellum a rebus excludat quod adversatur paci. Bellum autem in rebus esset nisi confusio tolleretur, quia una res non contineretur intra limites proprios, sed quodammodo invaderet alienos. Sic igitur, per hoc quod divina providentia servat *omnia non bellantia et inconfusa* et unumquodque ad seipsum et diversas res ad invicem, statuit pacem in rebus; et hoc est quod subdit quod *omnia*, secundum stabilem et indeclinabilem virtutem, statuit *ad sui pacem et immobilitatem*, idest ut immobiliter in propria natura permaneant et sic ad se pacem habeant. Et quia iam solvit dubitationem quantum ad hoc quod dictum erat quod multa gaudent et alteritate et discretione, consequenter cum dicit: *et si mota* et cetera, solvit eodem modo dubitationem, quantum ad hoc quod dictum est quod multi *non* volunt *sponte quiescere*; et dicit quod si illa, in quorum natura est quod moveantur, non volunt *quiescere*, sed volunt *semper moveri* proprio *motu, hoc* etiam *desiderium est* pacis quae a Deo est in omnia derivata, per quam omnia conservantur in seipsis, absque hoc quod cadant ab eo quod competit eis secundum propriam naturam; et per consequens, per divinam pacem conservatur proprietas omnium mobilium et motivorum. Prima autem motiva sunt immobilia, quia cum in mobilibus non sit procedere in infinitum, necesse est devenire ad aliquod primum moventium immobile, ut probatur VIII physicorum. Primum vero movens immobile, necesse est esse vivens, ut probatur in XII metaphysicorum; et ideo signanter dicit: *et motivam vitam immobilem.* Sic autem custoditur per divinam pacem, proprietas mobilium et vita immobilis motivorum, ut non excidant a naturali statu. Intantum autem conservatio proprietatis mobilium et motivorum pertinet ad divinam pacem, inquantum ea quae moventur, sic habent ad seipsa pacem *et eodem modo* se habent in sua mobilitate, secundum quod *operantur ea quae* ad ipsa pertinent: moveri enim est proprium opus mobilis, inquantum est mobile. Quod autem propriam operationem retinet, habet ad se pacem. Unde patet quod cum ea quae naturaliter moventur, volunt moveri semper et non quiescere, pacem desiderant. Deinde, cum dicit: *si autem secundum casum* et cetera, solvit dubitationem motam, quantum ad secundum intellectum dubitationis; et dicit quod si ille qui dubitationem movit, cum dixit quod multa gaudent alteritate et discretione, non intellexit de alteritate et discretione naturali, quae pertinent ad rationem pacis, sed intellexit de alteritate et discretione *secundum casum a pace*, idest secundum quod aliquid excidit ab unione in quo consistit ratio pacis et sic velit probare quod pax non est omnibus amabilis, contra hunc opponentem sic erit dicendum quod nihil est quod totaliter excidat ab omni unione, in qua consistit ratio pacis. Et hoc sic probat: quia nullo modo potest esse aliquid existens per se vel aliquid in existentibus, ut accidens vel pars, quod omnino ceciderit ab unitione; quem quidem casum quadruplicem per quatuor loquitur: primo quidem quantum ad ipsum casum, cui opponitur statio, secundum quod aliquid stat in naturali unitione; et quantum ad hoc, dicit: *instabile.* Deinde ea tangit ex quibus casus accidit: cadit autem aliquid, dum tolluntur ea per quae stabat; stat autem aliquid in naturali unitione per tria: primo quidem, per terminum quo continetur ne effluat; nam et sicca continentur propriis terminis et humida continentur terminis alienis et forma per quam unaquaeque res continetur in suo esse, terminus dicitur; et quantum ad hoc, dicit: *interminatum.* Secundo, aliquid habet stationem per aliquod extrinsecum continens, sicut corpora continentur loco; et secundum hanc similitudinem, omne exterius continens et non conservans, locus dici potest; et quantum ad hoc, dicit: *incollocabile.* Tertio, aliquid habet stationem in sua propria operatione ex fine; quia enim artifex habet finem determinatum suae operationis, regulariter operatur secundum regulam finis; quod autem non habet finem determinatum, sed vagatur circa diversos fines, oportet quod sit fluctuans et instabile circa propriam operationem; et quantum ad hoc dicit: *indefinitum.* Sic ergo nihil totaliter excidit ab unitione pacis; unumquodque autem appetit et amat id quod est sibi conforme, refugit autem contrarium: impossibile enim est esse aliquod ens quod totaliter unitionem refugiat et appetat alteritatem et discretionem, quae est secundum casum a naturali pace. Deinde, cum dicit: *si autem istos* et cetera, solvit dubitationem secundum tertium intellectum, prout id quod dictum est quod multa sunt quae alteritate et discretione gaudent, non referatur ad appetitum naturalem, ut in praemissis, sed ad appetitum voluntarium. Et dicit quod si ille qui movet dubitationem dicat illos homines *inimicari paci et bonis* eius, *qui gaudent* in exterioribus *litibus* et interioribus commotionibus animi quas vocat furores, quae duo pertinent ad divisionem paci contrariam; et iterum gaudent *variationibus et instabilitatibus* quae videntur paci contrariari, et hoc quantum ad secundam partem dubitationis, dicendum est quod tales etiam homines detinentur a desiderio pacis, secundum quamdam obscuram similitudinem. Et hoc sic manifestat: tales enim homines multum impugnantur a passionibus, quibus commoventur et sic per huiusmodi passiones, eorum pax interior perturbatur. Huiusmodi ergo impugnationem passionum ex desideriis pacis sedare volunt non sapienter, sed stulte. Putant enim quod possunt habere interiorem pacem, implendo superflua et inordinata sua desideria quae incitantur secundum varias passiones, sed per hoc magis perturbantur, dum non possunt consequi delectationes a quibus detinentur: impossibile est enim quod homo, superfluis et inordinatis desideriis subiacens, omnia desiderata consequi possit; et ideo tales, quaerentes pacem, lites commovent ut sua desideria impleant. Et quia variis desideriis subiacent, variationibus gaudent. Sapienter autem hanc impugnationem passionum sedarent si, multa desideria reprimentes, ad unum desiderium verae pacis converterentur. Deinde, cum dicit: *quid dicat* et cetera, determinat de pace facta per Christi incarnationem, dicens quod sufficiens aliquid dici non potest de pietate Dei quae effundit pacem in mundum per Christum; *secundum quam* pacem, *iam* liberati a peccato *didicimus*, doctrina et exemplo Christi et interiori spiritus sancti inspiratione, *non facere bellum* peccando neque contra nosmetipsos neque discordando a sanctis *Angelis*, sed per hanc pacem, *secundum* nostram *virtutem*, operamur ea quae Dei sunt, simul cum sanctis Angelis; et hoc, *secundum providentiam* et gratiam *Iesu* qui operatur *omnia in omnibus* et qui facit illam *ineffabilem pacem* quae est ab aeterno praeordinata; per quam pacem, reconciliamur ipsi Christo in spiritu sancto, qui est spiritus dilectionis et pacis; per ipsum Christum et in ipso Christo, simul reconciliamur Deo patri. De his autem supernaturalibus donis pertinentibus ad pacem factam per Christum, dictum est sufficienter in libro de theologicis hypotyposibus et hoc secundum testimonia Scripturarum a Deo inspiratarum; et ideo hic de his breviter pertransivimus.

Lectio 4

[84892] In De divinis nominibus, cap. 11 l. 4 Postquam determinavit Dionysius de pace quae in rebus constituitur per dona divina, hic determinat de ipsis divinis perfectionibus, secundum quod per se in abstracto considerantur; et circa hoc, tria facit: primo, movet dubitationem; secundo, solvit eam, ibi: *et primum quidem* et cetera; tertio, solutionem per dicta aliorum confirmat, ibi: *et quid oportet?* Est ergo circa primum sciendum quod Timotheus in quadam epistola ad Dionysium scripta, de duobus in ea interrogaverat: primo, quidem, quid sit per se vita et per se sapientia: talibus enim frequenter Dionysius utitur, ut in praecedentibus patet. Secundo, Timotheus in eadem epistola dixerat se dubitasse quomodo Dionysius quandoque dicebat Deum esse per se vitam quandoque, autem, Deum esse causam per se vitae; et ideo dicit Dionysius quod Timotheum *ab hac dubitatione* liberare voluit, quantum in ipso fuit. Deinde, cum dicit: *et primum* et cetera, solvit motas dubitationes; et primo, secundam: ostendens quomodo Deus sit per se vita et causa per se vitae; secundo, solvit primam: ostendens quid sit per se esse et per se vita; ibi: *dicis autem* et cetera. Dicit ergo primo quod non vult nunc assumere *dicta*, quasi dicta simpliciter; et ideo, quia per se vita non dicitur simpliciter, sed multipliciter, *non est contrarium* quod dicamus *Deum per se vitam aut per se virtutem*; et iterum quod dicamus eum *substantificatorem*, idest creatorem *per se vitae aut* per se *pacis aut* per se *virtutis.* Esset autem contrarium, si ista non multipliciter dicerentur. Cum enim dicimus Deum esse substantificatorem per se vitae et huiusmodi, laudamus eum *sicut* causam *omnium existentium* ex illis *existentibus quae maxime et primo* existunt. Manifestum est enim quod per se vita est prius quam vivens et sic de aliis. Unde, si Deus est causa horum primorum, est causa omnium. Cum vero dicimus Deum esse per se virtutem aut per se vitam, laudatur Deus sicut existens super omnia et super ea quae sunt prima inter omnia dicitur per se vita, per quemdam excessum. Deinde, cum dicit: *dicis autem* et cetera, solvit primam dubitationem, scilicet quid sit per se vita; et primo, repetit quaestionem; secundo, excludit falsum intellectum; ibi: *hoc autem* et cetera; tertio, determinat veritatem; ibi: *sed per se esse* et cetera. Proponit ergo primo, ex persona Timothei, quid significetur cum dicitur *per se esse aut per se* vita et quaecumque alia huiusmodi et dicit signanter: *absolute*, idest abstracte *et principaliter*, idest sicut principia aliorum; nam per se vita significat principia viventium. Deinde, cum dicit: *hoc autem* et cetera, excludit erroneum intellectum. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Platonici, ponentes ideas rerum separatas, omnia quae sic in abstracto dicuntur, posuerunt in abstracto subsistere causas secundum ordinem quemdam; ita scilicet quod primum rerum principium dicebant esse per se bonitatem et per se unitatem et hoc primum principium, quod est essentialiter bonum et unum, dicebant esse summum Deum. Sub bono autem ponebant esse, ut supra dictum est et sub esse ponebant vitam et sic de aliis. Et ideo dicebant sub summo Deo, esse quamdam divinam substantiam quae nominatur per se esse et sub hac aliam, quae nominatur per se vita. Hoc ergo excludere intendens, dicit quod id quod supra dixerat, quod *per se esse* et *per se* vita *primo* a *Deo* subsistunt, non est aliquid erroneum, *sed* est *rectum* et planas manifestationes habens: *non enim* nominamus *per se esse* aliquam *substantiam divinam aut angelicam*, quae sit causa essendi omnibus; addit autem angelicam, quia quos Platonici deos secundos dicebant, nos Angelos nominamus. *Solum enim ipsum esse su-*

persubstantiale divinum *est principium et substantia et causa quod omnia existentia* sint: ut hoc quod dicit *principium* referatur ad ordinem naturae, secundum quod esse divinum praecedit omnia entia; *substantia*, vero, importet rationem exemplaris: id enim cuius substantia est suum esse, est exemplar omnium existentium; quod autem dicitur *causa* pertinet ad hoc quod dat esse existentibus. Similiter autem cum dicimus per se vitam, non intelligimus quamdam deitatem causativam vitae, quae sit alia praeter vitam summi Dei, qui est causa omnium quae vivunt et etiam ipsius per se vitae. Et ut in summa omnia colligamus, non dicimus esse aliquas essentias et hypostases separatas quae sint principia rerum et creatrices earum, quas Platonici dixerunt esse deos existentium et creatores, quasi per se operantes ad rerum productionem. Huiusmodi autem deos, si *vere et proprie* loqui volumus, dicamus *non* existere in rebus; *neque* illi qui tales deos posuerunt, per aliquam certitudinem scientiae hoc invenerunt aut *ipsi* aut *patres eorum*; quia neque primi Platonici neque posteriores, huius rei scientiam per certas et firmas scientias accipere potuerunt, sed per quasdam humanas rationes decepti sunt ad opinandum. Deinde, cum dicit: *sed per se esse* et cetera, excluso errore, solvit secundum veritatem; et dicit quod *per se esse et per se* vita et huiusmodi, dupliciter dicuntur: uno modo, dicuntur de Deo qui est *unum supersubstantiale principium omnium* et causa; et dicitur Deus per se vita vel per se ens, quia non vivit participatione alicuius vitae neque est per participationem alicuius esse, sed ipse est suum vivere et sua vita et excedens omne esse et omnem vitam quae participatur a creaturis et existens principium vivendi et essendi omnibus. Alio autem modo, per se esse et per se vita dicuntur virtutes vel perfectiones quaedam secundum providentiam unius Dei imparticipabilis datae creaturis ad participandum. Licet enim Deus, qui est harum virtutum principium, in se imparticipabilis maneat et per consequens non participetur, tamen dona ipsius dividuntur in creaturis et partialiter recipiuntur, unde et participari dicuntur a creaturis; et secundum quod participantur secundum *proprietatem* uniuscuiusque participantium, secundum hoc *participantia et sunt et dicuntur* ex natura existentia, inquantum participant esse; *et viventia*, inquantum participant vita; *et divina* inquantum participant deitate; et simile est de aliis. Et quia principium imparticipatum, causa est et participationum et participantium, ideo Deus et participationum et participantium *substantificator* est. Participationes autem ipsae tripliciter considerari possunt: uno modo secundum se, prout abstrahunt et ab universalitate et a particularitate, sicut signatur cum dicitur: per se vita; alio modo considerantur in universali, sicut dicitur vita totalis vel universalis; tertio modo in particulari, secundum quod vita dicitur huius vel illius rei. Similiter et participantia dupliciter considerari possunt: uno modo in universali, ut si dicatur vivens universale vel totale; alio modo, in particulari, ut si dicatur hoc vel illud vivens. Et horum omnium Deus causa est; et hoc est quod dicit quod *bonus*, idest Deus *primo* quidem *dicitur esse substantificator ipsorum*, scilicet per se vitae et per se esse et huiusmodi, prout per se et absolute consideratur; *postea, totorum ipsorum*, idem universalis esse et similium; *postea particularium ipsorum*, ut particularis esse vel particularis vitae; *postea totaliter participantium ipsis*, viventis universalis et existentis universalis; *postea particulariter ipsis participantium*, ut huius vel illius entis aut viventis. Deinde cum dicit: *et quid oportet* et cetera, confirmat solutionem propositam per dicta aliorum et dicit quod non oportet de praemissis dubitare, cum aliqui ex doctoribus divinae et Christianae religionis, sicut Hierotheus et alii apostolorum discipuli, hoc ipsum dicant, scilicet quod bonitas et deitas omnibus supereminens, est causa *ipsius per se deitatis et bonitatis*, nominantes *per se bonitatem* quoddam *donum ex Deo proveniens* per quod entia sunt bona; et per se *deitatem* quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participative dii; et similiter nominant *per se pulchritudinem*, ipsam *effusionem* pulchritudinis per quam causatur et universalis et particularis pulchritudo in rebus et per quam fiunt aliqua et universaliter et particulariter pulchra. Et similiter est dicendum de omnibus aliis *quaecumque* dicuntur *secundum eumdem modum*, quibus demonstrantur dona divinitus provisa *et bonitates* participatae *ab* entibus creatis, quae procedunt *copiosa effusione et* supermanant a *Deo* qui est imparticipabilis, cum ipse non fiat pars alicuius; ita quod ipse, qui est *causa omnium*, perfecte *sit super omnia* et ipse Deus, qui est supersubstantialis et supernaturalis, *excedat* omnem *substantiam et naturam*, inquantum neque participat neque participatur, sed remanet in sua puritate simplex et indivisus.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

a capite XII ad caput XIII

Thomas de Aquino et Dionysius Areopagita a Domenico Ghirlandaio depicti (Galleria degli Uffizi, Firenze)

Textum Taurini 1950 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 12

[84893] In De divinis nominibus, cap. 12 Postquam Dionysius exposuit divina nomina per quae significatur emanatio perfectionum a Deo in creaturas, hic exponit nomina Dei quae designant rerum gubernationem; in qua quidem gubernatione, sunt quatuor attendenda: primo quidem, divinae cognitionis providentia, ad quam pertinet nomen deitatis; secundo, potestas exequendi sapientiae divinae ordinationem, ad quam pertinet nomen dominationis; tertio, ipsa executio gubernationis, ad quam pertinet nomen regis; quarto, gubernationis effectus, qui est munditia ab omni inordinatione et ad hoc pertinet nomen sanctitatis; unde in hoc capitulo agit de sancto sanctorum; rege regum; domino dominorum; Deo deorum, ut patet ex titulo. Similiter etiam ex ipso modo loquendi quo dicitur: sanctus sanctorum vel rex regum, quaedam gubernationis praesidentia designatur. Circa hoc ergo duo facit: primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum, ibi: *igitur sanctitas* et cetera. Dicit ergo primo quod quia, secundum suum arbitrium, ad *convenientem finem* adducta sunt quae de praemissis dicere oportebat, conveniens est ut Deum qui infinitis modis nominari potest in suis effectibus, laudemus nunc *sicut sanctum sanctorum*, secundum illud Daniel. 9, secundum aliam litteram: *cum venerit sanctus sanctorum; et sicut regem regum*, secundum illud Apocal. 19: *habet in vestimento et in femore suo scriptum: rex regum et dominus dominantium; et regnatorem saeculorum*, secundum illud Psalm. 144: *regnum tuum, regnum omnium saeculorum; et in saecula et adhuc*, secundum illud Exod. 15: *dominus regnabit in aeternum et ultra; et sicut dominum dominorum*, ut est ex Apocalypsi introductum; *et Deum deorum*, secundum illud Psalmistae, Psalm. 49: *Deus deorum dominus locutus est.* Has enim laudes divinas in Scripturis positas, in hoc capitulo exponere intendit. Circa horum autem expositionem sic procedere intendit, ut primo dicat quid sit per se sanctitas; et quid regnum; et quid dominatio; et quid deitas; deinde, quid intendunt Scripturae demonstrare per huiusmodi nominum duplicitatem, cum dicitur sanctus sanctorum vel Deus deorum. Deinde, cum dicit: *igitur sanctitas* et cetera, exequitur intentum de praemissis; et primo, manifestat primum, scilicet per unumquodque praedictorum quid sit intelligendum; secundo, manifestat secundum, scilicet causam praedictae reduplicationis in Scripturis; ibi: *quoniam autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quid sit unumquodque praedictorum, secundum se consideratum; secundo, qualiter Deo attribuantur; ibi: *igitur haec* et cetera. Circa primum, quatuor exponit: primo exponit quid sit sanctitas; et dicit quod, secundum nostram acceptionem, per sanctitatem intelligitur munditia quae est *libera ab omni immunditia et perfecta et immaculata*; in quibus verbis, tres gradus munditiae designantur qui ad sanctitatem requiruntur: quorum primus est libertas *ab omni immunditia*; servus autem immunditiae existit

qui totaliter ab immunditia vincitur et ei subiicitur. Primus ergo gradus munditiae est ut aliquis ab huiusmodi servitute immunditiae liberetur. Secundus autem gradus est ut sit munditia *perfecta*: perfectum enim est cui nihil deest; contingit autem quandoque quod aliquis immunditiae quidem non subiacet, deest tamen sibi aliquid ad munditiam, inquantum passionibus immunditiae inquietatur quae, cum tolluntur, fit perfecta munditia. Tertius gradus munditiae est ut sit omnino *immaculata*; maculari enim dicitur quod non ab intrinseco, sed ab extrinseco inquinatur. Erit ergo omnino immaculata munditia, cum non solum in seipso aliquis puritatem habet, sed etiam nihil est exterius, quod eum ad immunditiam trahere possit. Et in his tribus munditiae gradibus, ratio sanctitatis perfecte consistit. Deinde, cum dicit: *regnum autem* et cetera, ostendit quid sit regnum; nomen autem regni a regendo est assumptum: in omni autem directione, primo, considerandus est finis ad quem dirigens perducere intendit; secundo, consideranda est facultas perveniendi ad finem; tertio, consideranda est regula per quam aliquid directe ad finem perducitur, quae quidem regula, in humanis actibus, lex vocatur; quarto vero, consideranda est proportio eius quod ad finem perducitur, ad finem ipsum: non enim quodlibet natum est consequi quemlibet finem. Quia vero per nomen regni datur intelligi non unius tantum directio, sed totius multitudinis humanae, quae quidem non est uniformis, sed habens multas varietates secundum diversas hominum conditiones et diversa officia, quae ad bonum statum multitudinis pertinent, ideo, quamvis sit unus communis totius multitudinis finis, tamen sunt multi et differentes diversorum fines particulares; puta: medici, sanitas; militis, victoria; oeconomici, divitiae; et sic de aliis. Ad consequendum autem diversos fines, necesse est homines diversas facultates habere ex diversis bonis quibus oriuntur et diversis legibus regulari: aliae enim leges imponendae sunt militi; aliae emptori; aliae venditori; et sic de aliis. Similiter ad diversos fines diversi ordines hominum instituendi sunt: non enim decet eosdem esse milites et negotiatores, ne per confusionem impediantur officia. Quia igitur rex est qui regendae multitudinis curam habet, ad eum pertinet, primo quidem distribuere fines ut nihil necessariorum multitudini desit; ad eum etiam pertinet distribuere bonorum ornatus et distribuere leges ut scilicet singuli propriis legibus regulentur; ad eum etiam pertinet distribuere ordines officiorum; et hoc est quod dicit quod *regnum* est *distributio finis et ornatus et legis et ordinis.* Deinde, cum dicit: *dominatio autem* et cetera, ostendit quid sit dominatio, ad quam tria requiruntur: primo quidem, superioritas gradus. Esset autem indecens aliquem esse in superiori gradu, nisi et bonis potioribus abundaret; et ideo, secundo, requiritur bonorum abundantia. Quae etiam non sufficeret nisi, tertio, adesset potestas continendi et coercendi subditos, alioquin excessus secundum bonorum abundantiam faceret ditiorem vel meliorem, non autem dominum; et ideo, tertio, requiritur potestas regendi subditos. Hoc est ergo quod dicit quod *dominatio non tantum est excessus peiorum*, idest inferiorum quod pertinet ad sublimitatis gradum, *sed* etiam est *perfecta et omnimoda possessio et pulchrorum et bonorum*; dicit autem: *pulchrorum et bonorum*: non solum enim oportet eum qui dominatur abundare in bonis, sed etiam, ad hoc quod in reverentia habeatur, oportet illa bona esse conspicua, quod ad rationem pulchritudinis pertinet. Dicit autem: *omnis perfecta et omnimoda possessio*, ut omnia bona habeat et unumquodque eorum quae habet sit perfectum et ut plene habeat et non debiliter. Quantum vero ad tertium, dicit: *et vera et cadere non valens fortitudo*; quod potest exponi vel de fortitudine virtutis interioris, quae est vera fortitudo ad ea quae sunt hominis et non potest cadere, nisi gratia divina sublata; vel potest referri ad exteriorem fortitudinem quod sit vera et non ficta, sicut contingit in aliquibus qui se ostentant esse potentiores quam sint, *et cadere non valens*, scilicet de facili propter sufficientiam auxiliorum. Et quod hoc sit de ratione dominationis probat per derivationem nominis, quia hoc quod signat *dominium facere*, in Graeco a quo denominatur et *dominatio et dominus et dominans*, signat praedicta. Deinde, cum dicit: *deitas autem* et cetera, ostendit quid sit deitas. Et quia, ut Damascenus dicit, hoc nomen Theos quod in Graeco signat Deum, a theasthe idest considerando omnia dicitur, ideo nomen deitatis hic Dionysius secundum rationem providentiae exponit. In nomine autem providentiae intelligitur cognitio non per modum speculationis tantum, sed secundum quod est directiva et inclinativa ad rerum gubernationem. Sic igitur in nomine deitatis, primo quidem intelligitur respectus divinus ad omnia; secundo, continentia qua omnia continentur sub Deo certis quibusdam regulis et mensuris; tertio, communicatio divinae bonitatis in creaturis quae sub Deo continentur. Et hoc est quod dicit quod *deitas est quae omnia videt*: dicitur autem a theaste quod est videre, ut dictum est. Sed qualis sit ista visio omnium, quae in nomine deitatis intelligitur, exponitur per id quod subditur quod ipsa est etiam *omnia circumspiciens et continens et seipsa implens*, suam bonitatem communicando et hoc secundum providentiam et bonitatem perfectam. Sed ne aliquis aestimaret divinam providentiam et bonitatem obligatam esse ad istum cursum et ordinem qui apparet in rebus ex gubernatione divina, ad hoc excludendum subdit: quod deitas excedit omnia quae eius providentia utuntur, quia scilicet sapientia et virtus et bonitas eius, non limitatur ad istum cursum rerum, sed in infinitum superabundat. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, ostendit qualiter praedicta Deo attribuantur; et dicit quod in Deo, qui est causa excedens omnia praedicta, laudari possunt *absolute*, ut dicatur quod in Deo est sanctitas, regnum, dominatio et deitas. Sed adhuc addere nos possumus aliqua ad ipsius excessum pertinentia, sicut quod dicamus quod ipsa prima causa est sanctitas et dominatio excedens et etiam regnum supremum et simplicissima deitas, quia primae causae non convenit deitas per participationem, sed per essentiam. Assignat autem consequenter rationem praemissorum: et primo quidem, quantum ad sanctitatem quam dixit esse munditiam quamdam; et dicit quod omnis munditia quorumcumque existentium praeexistit in uno quod est prima causa, non quidem divisim, sed collective prout scilicet ea quae sunt in effectibus multiplicata, in causa inveniuntur simplicia et ex ipsa prima causa distribuitur munditia et puritas ad omnia existentia, secundum quod cuilibet competit. Sed notandum quod duo adiungit munditiae, scilicet diligentiam et claritatem; quorum unum, scilicet diligentia est munditiae operativa: diligenti enim studio, munditia conservari oportet; alterum, vero, scilicet claritas ex munditia consequitur: ea enim quae sunt depurata, sunt in seipsis magis evidentia et perfectius aliunde splendorem recipere possunt. Deinde, quantum ad rationem regni, dicit quod similiter in prima causa subsistit et ab eo distribuitur *ordinatio et ornatus* quae in ratione regni includuntur, per quae exterminatur, idest tollitur inconvenientia et inaequalitas et incommensuratio quae opponuntur iustitiae, quae per regnum constitui debet: ut inconvenientia accipiatur per comparationem hominis ad suam actionem, dum facit quod non convenit; inaequalitas vero per comparationem unius hominis ad alium, dum non servatur iustitiae aequalitas inter homines; incommensuratio autem per comparationem hominis ad ea quae habet, dum scilicet alicui plura dantur aliquando, praeter suam mensuram. Haec enim omnia per ordinationem regni excludi debent. Nec sufficit excludere vitia, nisi qui gubernantur per regnum, dirigantur ad debitum finem; unde dicit quod ordinatio divini regni, ea *quae* habentur *digna* eius participatione exultat, idest cum quadam laetitia elevat et implendo circumagit *ad* quamdam *identitatem bene ordinatam*, idest ut conveniant in eodem optimo ordine; *et directionem*, idest ut debitam rectitudinem sortiantur: iste est enim finis regni, ut omnia sub uno, bono ordine, contineantur et dirigantur. Deinde, quantum ad dominationem dicit quod *in uno*, quod est omnium causa, *collective subsistit et distribuitur omnis perfecta possessio omnium pulchrorum*, quae pertinent ad rationem dominationis, ut dictum est. Quantum vero ad deitatem, subdit quod *in* eodem *uno subsistit* et in eodem distribuitur *omnis bona providentia* Dei quae est *considerativa et contentiva* eorum quibus providet, quae sub eius ordine continentur, inquantum ex sua benignitate tribuit seipsam per quamdam participationem ad hoc quod deificet eos qui convertuntur ad ipsum; deificet, dico, idest deos faciat per participationem similitudinis, non per proprietatem naturae. Deinde, cum dicit: *quoniam autem* et cetera, respondet secundae quaestioni, scilicet quid volunt eloquia monstrare per nominum duplicationem; et primo, ostendit qualiter dicatur Deus, sanctus sanctorum, rex regum, dominus dominorum, Deus deorum; secundo, ostendit qui sint isti sancti et reges quorum Deus dicitur esse sanctus, et rex, etc. ibi: *sanctos autem* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus, qui est omnium causa, supereminenter omnibus, habet plenitudinem bonitatis super omnia alia. Ideo ad designandum hunc excessum quo excedit omnia, dicitur in Scripturis sanctus sanctorum et reliqua, idest rex regum, dominus dominantium et Deus deorum: designatur enim, in isto modo locutionis, emanatio quaedam a causa superiori, ut intelligatur, cum dicitur sanctus sanctorum, quod ab ipso emanat sanctitas in omnes alios et sic de aliis. Designatur etiam quidam excessus, secundum quem Deus ab omnibus segregatur, quasi superior omnibus existens, ut sit sensus: sanctus sanctorum, idest sanctus excedens omnes sanctos: sic enim ea quae sunt *sancta et divina et dominantia* et *regalia*, excedunt ea quae *non* sunt talia; et *rursus*, sicut *participationes* excedunt participantia, ut sanctitas sanctum, *ita collocatur super omnia existentia*, ille *qui est* superior omnibus existentibus, eo quod est *causa* quaedam *imparticipabilis omnium participantium et participationum*: causa enim excedit causata. Deinde, cum dicit: *sanctos autem* et cetera, ostendit qui dicantur sancti et reges quibus Deus comparatur; et dicit quod sancta eloquia nominant *sanctos et reges et dominos et deos, principaliores ornatus in singulis*, idest illos qui sortiuntur primos gradus in singulis ordinibus sicut, inter Angelos, supremi Angeli et, inter homines, supremi homines: et hoc ideo, quia supremi in singulis ordinibus, accipiunt Dei dona in maiori simplicitate, quia magis assimilantur Deo, in quo est simplex et uniformis deitas et bonitas. Et sic per principaliores ex sui simplicitate illis distribuit et huiusmodi Dei dona multiplicantur in inferioribus, secundum eorum *differentias*; et rursus, secundum ordinationem finis, *primi* et superiores, *varietatem* provenientem in inferioribus *congregant* per quamdam reductionem ad similitudinem suae unitatis, per quamdam providentiam deiformem: sic enim et Deus diffundendo sua dona et multiplicat et rursus per opus providentiae multiplicia reducit in ordinem unius finis.

Caput 13

Lectio 1

[84894] In De divinis nominibus, cap. 13 l. 1 Postquam Dionysius exposuit divina nomina quae ad rationem providentiae pertinent, hic exponit divina nomina quae pertinent ad providentiae finem; est enim providentiae finis ut singula perfectionem propriam consequantur et ulterius omnia reducantur in unum finem et ideo dicitur hic: *de perfecto et uno*, ut ex titulo patet. Dividitur autem hoc capitulum in partes tres: in prima, dicit de quo est intentio; in secunda, exequitur; ibi: *igitur perfectum* et cetera; in tertia, epilogat quae in toto libro sunt dicta; ibi: *has nos* et cetera. Dicit ergo primo quod sufficit tot de praemissis dixisse; videtur autem *reliquum* esse ut transeamus ad id quod est *brevissimum* in *sermone*; quia sacra Scriptura de Deo, qui est *causa omnium*, non solum praedicat *omnia*, sed etiam *praedicat* de eo *simul omnia.* Inveniuntur autem multa in aliqua una creatura, sed non simul: vel quia conveniunt ei, non tamen eodem tempore, sicut corpus est album et nigrum, sed non simul; vel quia conveniunt ei, non secundum eandem partem, sicut si aliquod corpus sit secundum unam partem album et secundum aliam partem nigrum, habet quidem multa, sed non simul. Sed Deus habet omnia in seipso neque successive secundum tempus neque divisim secundum partes, sed simul; et ideo, quia sic habet omnia simul, laudatur *sicut perfectum et sicut unum*: quod enim habet multa, non simul sed successive, imperfectum est quia est mutabile: motus autem est actus imperfecti; quod autem habet multa, non simul sed divisim, secundum suas partes, est compositum et non vere unum. Sic igitur, brevissimo sermone, omnia quae supra de Deo dicta sunt, in nomine perfecti et unius comprehenduntur. Deinde, cum dicit: *igitur perfectum* et cetera, exequitur propositum; et primo, determinat de perfecto; secundo, de uno; ibi: *unum autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo Deo attribuatur perfectum; secundo, quid sit de ratione perfecti secundum quod Deo attribuitur; ibi: *et omnem quidem infinitatem* et cetera. Circa primum, ponit modos divinae perfectionis per differentiam ad ea quae dicuntur perfecta in creaturis: dicuntur enim primo aliqua esse perfecta in creaturis non per se, sed per aliquid extrinsecum adveniens, sicut aer per lumen receptum a sole et homo per gratiam quam habet a Deo; sed Deus dicitur perfectus, sicut per se perfectus. Secundo, dicitur aliquid perfectum per se quidem, quia per propriam formam naturalem, sed non secundum seipsum, quia ipsum non est sua forma, sed est ex forma et materia compositum, sicut si dicamus lapidem perfectum vel quamcumque rem materialem: nihil enim huiusmodi habet quod sit perfectum secundum se totum, sed secundum aliquid sui. Tertio, invenitur aliquid perfectum secundum se, quia ipsum est forma quaedam subsistens, sicut quaelibet substantia immaterialis, non tamen est perfectum a seipso, quia non habet esse a se, sed ab alio; et ideo ad hoc excludendum attribuit Deo: *per se perfectum et secundum seipsum a seipso segregatum*, scilicet ab omnibus aliis; et ponit loco perfecti, segregatum ab aliis, quia unumquodque, secundum quod sanctum est et perfectionem habet, ab aliis segregatur. Quarto, considerandum est de perfectione cuiuslibet creaturae quod, cum quaelibet creatura sit aliquo modo composita et in quolibet composito sit aliquid alio perfectius, nulla creatura est tota perfectissima secundum se totam, sed secundum aliquid sui; sicut perfectissimum in homine est anima et in anima intellectus. Et ad hoc removendum a Deo, dicit Deum esse *to-*

tum perfectissimum. Et non solum secundum praedictos modos attribuitur Deo esse perfectum, sed etiam dicitur perfectus sicut superperfectus, inquantum excedit perfectionem omnium rerum. Deinde, cum dicit: *et omnem* et cetera, ostendit quid sit de ratione perfecti, secundum quod Deus perfectus dicitur; et primo, excludit quaedam a Deo quae sunt de perfectione creaturae; secundo, ostendit quae sunt de ratione perfectionis divinae; ibi: *sed extendens* et cetera. Sunt autem tria consideranda in perfectione creaturae quae excluduntur a Deo: quorum primum est quod perfectum opponitur infinito quia, ut dicitur in III Phys., infinitum est cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid ultra accipere; perfectum autem et totum est extra quod nihil est. Sic igitur creatura perfecta infinitati opponitur, sed Deus sua perfectione omnem infinitatem terminat quia quodcumque infinitum, divinae perfectioni comparatum, est finitum et terminatum; puta, si esset corpus infinitum secundum quantitatem, esset terminatum secundum genus et speciem, quam quidem terminationem, ex participatione divinae perfectionis sortiretur. Secundo, considerandum est quod quaelibet creatura ex hoc perfecta dicitur, quod ad terminum suae naturae pertingit et ad debitum suae quantitatis terminum; Deus autem perfectus dicitur, non quasi habens terminum, sed sicut extentus, ut ipse dicit, *super omnem terminum*, quia omnis terminatio ab eo derivatur. Tertio, considerandum est quod quaelibet creatura dicitur perfecta ex hoc quod quibusdam certis limitibus continetur; Deus autem sic dicitur perfectus, quod tamen a nullo capitur aut comprehenditur. Deinde, cum dicit: *sed sicut extendens* et cetera, ponit quatuor quae sunt de ratione divinae perfectionis: primo enim considerandum est quod aliquid dicitur imperfectum cuius virtus non se extendit ad implendum omnia opera propria; sicut imperfecti regis esset, si eius virtus non se extenderet ad omnes suos subditos gubernandos et ideo, per oppositum, de Deo dicit quod *se* extendit *ad omnia* non quidem successive ita quod attingendo unum deserat aliud, sed *simul*; neque per quamdam adaequationem ad res, sicut potentia hominis, sed *super omnia* existens. Extendit autem se ad omnia *indeficientibus immissionibus*, inquantum indeficienter rebus communicat sua bona *et interminabilibus operationibus*, inquantum in omnibus interminabiliter operatur. Secundo, dicitur aliquid imperfectum quia tendit in perfectionem, sicut puer, dum est in statu augmenti; vel quia recedit a perfectione, sicut senex, dum est in statu decrementi; vel etiam quia non habet perfectionem semper immanentem, sicut omnia mutabilia dicuntur imperfecta; et ideo, per oppositum, de Deo dicit quod Deus dicitur perfectus *sicut* inaugmentabilis *et semper* perfectus *et sicut non* minorabilis. Tertio, dicitur imperfectum quia deest ei aliquid eorum quae debet habere sicut homo diceretur imperfectus si non haberet manum aut pedem aut scientiam aut virtutem; quod autem habet omnia quae debet habere secundum suam naturam, dicitur perfectum non simpliciter, sed secundum suam naturam. Deus autem dicitur simpliciter perfectus, quia simpliciter omnia in seipso praehabet, sicut effectus praeexistunt in causa, ut supra multoties dictum est. Quarto, dicitur aliquid imperfectum quod non potest aliquid sibi simile facere; perfectum autem est unumquodque, cum potest facere sibi simile, ut dicitur in IV Meteorologicorum et ideo de Deo dicit quod Deus dicitur perfectus, inquantum desuper manat suam perfectionem omnibus creaturis et hoc non secundum diversas largitiones, ex parte ipsius Dei largientis, sed secundum unam: quae quidem largitio non deficit, sed est impausabilis et eadem manens. Nec iterum est diminuta, sed cum det *omnibus affluenter*, ut dicitur Iacob. 1, eius largitio est superplena, ut quae numquam minorari potest per suae copiam effusionis, *secundum quam* largitionem, *perficit omnia perfecta*, inquantum *adimplet* ea, similitudine propriae perfectionis.

Lectio 2

[84895] In De divinis nominibus, cap. 13 l. 2 Postquam Dionysius determinavit de perfecto, hic determinat de uno; et primo, ostendit causalitatem unius in communi; secundo, quomodo unum Deo attribuatur; ibi: *ita igitur theologia* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum; ibi: *nihil enim* et cetera. Dicit ergo primo quod *unum* attribuitur Deo propter duas rationes: primo, quidem, quia ipse *est omnia unitive secundum excessum* suae singularis *unitatis*, sicut multoties supra dictum est quod effectus sunt in causa non ut multi, sed ut unum secundum unam causae virtutem, ac si diceremus quod omnes lineae progredientes a centro sunt unum in ipso. Secundo, unum attribuitur Deo, quia *unum*, secundum suam intentionem consideratum, *est omnium causa inegressibiliter*: sic enim ex uno diversa causantur, quo tamen unum non egreditur a sua unitate. Deinde, cum dicit: *nihil enim* et cetera, manifestat propositum quinque rationibus, quarum prima talis est: id quo aliqua participant est causa participantium, sicut albedo est causa alborum; sed nihil est existentium quod non participet uno; ergo unum est causa omnium existentium. Minorem autem probat, ibi: *sed sicut* et cetera, et primo probat propositum; secundo, excludit obiectionem; ibi: *et non est* et cetera. Quod autem omnia participent uno, probat per id de quo minus videtur, scilicet per numerum qui quodammodo opponitur uni, sicut divisum indiviso: omnis enim numerus participat uno sive numerus accipiatur secundum se, ut significatur cum dicitur binarius vel ternarius sive accipiatur numerus secundum quod denominat aliquam partem, ut cum dicimus dimidium vel tertium vel decimum. Et hoc probat per hoc quod unum, utroque modo, de numero praedicatur: dicimus enim binarium et ternarium vel denarium unum; et iterum dicimus *dimidium* vel *tertium* vel *decimum.* Sicut ergo numerus uno participat, ita *omnia* tota *et omnium* partes *uno participant.* Et sic sequitur quod *per id quod est unum, omnia existentia* esse habeant, sicut participantia per participatum. Deinde, cum dicit: *et non est* et cetera, excludit obiectionem: posset enim aliquis obiicere quod *unum non est causa omnium*, neque multitudinis seu numeri, quia est pars quaedam multitudinis. Sed ipse respondet quod *unum* quod est *omnium causa, non est* illud *unum* quod est pars *multorum*, quia illud unum est partiale et participatum, sed est ante omnem multitudinem, non solum ordine temporis et naturae, sed etiam ordine causae quia determinat *omne unum* participabile et omnem *multitudinem* per modum quo participans determinatur ad formam per id quod participat: nulla enim *multitudo est* quae non participet uno, quia omnia multa sunt unum secundum aliquid: sicut *ea quae sunt multa partibus sunt unum toto; et* ea *quae sunt multa accidentibus*, ut album et musicum *sunt unum subiecto; et* ea *quae sunt multa numero, sunt unum specie*, sicut multa individua, ut Socrates et Plato, sunt unum in specie hominis; addit autem *virtutibus* quia et in uno individuo eiusdem speciei sunt multae virtutes, unam et eamdem speciem consequentes sive quia in diversis individuis sunt diversae

virtutes secundum quod diversimode disponuntur ad actus speciei: non enim est eadem potestas aut virtus omnium hominum ad intelligendum; et illa *quae sunt multa speciebus, sunt unum genere*, sicut homo et canis differunt quidem specie, conveniunt autem in uno genere animalis; et ulterius ea *quae sunt multa processibus*, conveniunt in uno principio, sicut esse et vivere et intelligere et huiusmodi, sunt diversae processiones procedentes ab uno principio quod est Deus, ut ex praemissis patet. Et sic manifestum fit quod, cum omnia quocumque modo sint multa, conveniunt tamen in aliquo uno: *nihil* enim *est* in entibus, *quod non participet secundum aliquid*, ipso *uno; quod* quidem secundum suam rationem, *est secundum omnia singulare*, idest indivisum in se. Nam multa individua quae sunt unum genere, multa sunt divisa secundum speciem; et similiter, omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, ut omnes effectus sunt in principio. Omnia autem participata operantur ad id quod participant, sicut ad principium. Unde relinquitur quod unum, inquantum est singulare, in omnibus participatum, *singulariter* idest indivisibiliter *coaccepit* in se, sicut in principio uno, *omnia* existentia, et *tota omnia*, sicut universa genera *et opposita*, sicut sunt differentiae quibus dividitur totum genus. Deinde, cum dicit: *et sine uno* et cetera, ponit secundam rationem quae talis est: illud a quo non convertitur consequentia essendi, est naturaliter prius et quodammodo principium. Sed unum est huiusmodi quia *sine uno non* invenitur aliqua *multitudo*, sed invenitur aliquod *unum* absque omni *multitudine.* Unum igitur est prius omni multitudine et principium eius. Cuius signum apparet in numeris, quia *unitas* est *ante omnem numerum*, qualitercumque multiplicetur. Deinde, cum dicit: *et si omnibus* et cetera, ponit tertiam rationem, quae procedit ex quadam suppositione, scilicet, quod *omnibus omnia* sint *unita.* Hoc enim negant soli illi qui non ponunt unum principium omnium, sicut illi qui dicunt quod bonum et malum sunt duo prima principia et quod mala non coordinantur bonis. Sed cum ex supradictis sit manifestum esse unum principium omnium quod est bonum, necesse est *omnia omnibus* coordinata esse et *unita.* Quaecumque autem uniuntur ad invicem, se habent sicut partes unius totius quod per eorum unitionem constituitur. Sic igitur, *si omnia omnibus* sunt *unita*, necesse est quod *omnia* conveniant *in* uno *toto*; et sic, omnia participabunt uno, sicut partes participant forma totius. Erit igitur unum, principium omnium. Deinde, cum dicit: *et aliter* et cetera, ponit quartam rationem ex eadem suppositione procedentem: quae enim ad invicem sunt unita, non solum conveniunt in una forma totius, sed etiam *secundum* aliquam unam *praeexcogitatam speciem unita esse dicuntur*, sicut partes domus quae uniuntur in una forma domus, praeexcogitata ab artifice. Sic igitur, *si omnia omnibus* sunt *unita*, non solum conveniunt in una forma totius, sed etiam conveniunt in hoc quod sunt unita omnia secundum unam formam, ab eo excogitatam qui est auctor universorum. Ipsa enim unitas universi procedit ab unitate divinae mentis, sicut forma domus quae est in materia, provenit a forma domus quae est in mente artificis. Deinde, cum dicit: *et omnium* et cetera, ponit quintam rationem, quod *unum est omnium elementatum.* Est autem elementum ex quo componitur aliquid primo et est in eo et non dividitur secundum formam. Manifestum est autem quod, in omni composito, est aliqua componentium multitudo; omnis autem multitudinis elementum est unum, cum unum sit indivisibile et unum sit in multitudine, sicut id ex quo primo componitur multitudo. Relinquitur ergo quod unum sit sicut principium elementare omnium elementatorum. Patet ergo ex praemissis, quod unum quinque modis habet rationem principii: uno modo, sicut participatum participantium;

alio modo, sicut universale a quo non convertitur consequentia essendi. Et hi duo modi procedunt secundum opinionem Platonis. Tertio modo, sicut formatio eius et principium formale, ex quibus componitur totum; quarto modo, sicut forma praeexcogitata ab artifice est principium eorum quae producunt effectum; quinto modo, sicut elementum est principium. Et ita, probato multipliciter quod unum sit principium omnium, quasi concludendo, subdit quod *si* removeatur *unum neque* totum *neque pars neque* aliquod *existentium* remanebit; quia *unum* in se *omnia praeaccepit*, tamquam principium omnium.

Lectio 3

[84896] In De divinis nominibus, cap. 13 l. 3 Postquam Dionysius ostendit quod unum secundum propriam rationem est principium omnium, hic ostendit quomodo unum attribuatur Deo; et dividitur in partes duas: in prima, ostendit quomodo unum attribuatur Deo; in secunda, ostendit differentiam huius unius, quae est ad omne aliud unum; ibi: *et oportet et nos* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, assignat rationem quare unum attribuatur Deo; secundo, rationem etiam assignatam manifestat; ibi: *propter quod* et cetera. Est autem advertendum quod tria supra dixerat de uno, scilicet: quod sit omnium causa; quod sit singulare vel simplex et indivisum; et quod omnia in se praeaccepit. Unde per haec tria unitatem Deo attribuens, ex praemissis concludit quod sacra Scriptura *laudat totam thearchiam* idest principalem deitatem totius Trinitatis, *sicut omnium causam*, in hoc quod nominat eam, unam: dicit enim apostolus I ad Corinth. 8: *unus Deus pater (...) et unus dominus Iesus Christus*; et ibid. 12: *unus atque idem spiritus haec omnia operatur*. Et sic attribuit singulis unitatem *propter* excellentem *simplicitatem* divinam. In qua quidem simplici unitate omnia, sicut in causa, sunt aggregata et supereminenter unita *singulariter*, idest indivisibiliter et omnia praeexistunt in ea, non per modum proprium, sed per modum ipsius Dei, scilicet *supersubstantialiter*. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, manifestat rationem positam de causalitate divinae unitatis; et primo, per auctoritatem Scripturae; secundo, per experimentum humanae rationis; ibi: *et non invenies* et cetera. Dicit ergo primo quod quia Deus laudatur unus, sicut omnium causa et sicut omnia in se praehabens, propter hoc in sacra Scriptura, *iuste*, idest rationabiliter, omnia ad ipsam deitatem *remittuntur*, idest reducuntur, sicut effectus ad suam causam a qua procedunt. Addit autem: *et reponuntur*, quantum ad hoc quod effectus praeexistunt in causa; dicit enim apostolus, Rom. II: *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*, quibus tribus Dionysius duo addit, scilicet: a quo et ad quem, quae etiam non longe sunt a traditione Scripturae. Quibus quinque habitudinibus, quinque correspondentia ponit, ut intelligatur quod a Deo *sunt omnia* sicut a principio quod omnibus esse influit; ex Deo autem ordinata sunt omnia, inquantum in se ordo rerum sumitur ex ipsa ratione divinae bonitatis; per Deum *manent* omnia, sicut per causam conservantem; in Deo *continentur* omnia, sicut effectus in causa; et ad Deum *convertuntur* omnia, sicut ad finem et *adimplentur*, idest perficiuntur omnia: ultima enim rei perfectio est ex eo quod attingit proprium finem. Deinde, cum dicit: *et non invenies* et cetera, manifestat

idem per experimentum humanae rationis et dicit quod, si quis diligenter consideret, non potest invenire aliquid quod non habeat et esse et perfectionem et salutem, idest conservationem per unum, *secundum quod deitas* Trinitatis, una *supersubstantialiter nominatur.* Deinde, cum dicit: *et oportet* et cetera, ostendit differentiam unius, secundum quod de Deo dicitur, ad omnia alia quibus attribuitur unum; et circa hoc, tria facit: primo, ponit ordinem huius unius ad alia; secundo, assignat huius ordinis rationem; ibi: *quoniam existens unum* et cetera; tertio, concludit differentiam; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod *oportet nos laudare totam et unam* Trinitatis *deitatem unitive*, idest secundum rationem unius, ita quod convertamur *a multis* creaturis quae participant unum, *ad id* quod vere *unum* est, scilicet Deum; et haec conversio fit in nobis *virtute divinae unitatis*: dum enim consideramus quod divina unitas est virtuosior omni unitate, omnia relinquentes, in ipsam convertimur. Et quia dixerat quod oportet unam deitatem laudare *unitive* quid hoc importet exponit subdens: *scilicet omnium causam.* Est enim de ratione unius causalitas, ut supra dictum est, similiter etiam prioritas, unde subdit: *unum, quod est ante omne unum* creatum *et* ante omnem *multitudinem et* ante omnem *partem et totum*, de quibus supra dictum est quod participant unum; et iterum est ante *omnem diffinitionem et infinitatem* oppositam *et terminum* oppositum ad *interminabilitatem*: finis enim et terminus ad rationem unius pertinere videntur. Unumquodque enim inquantum est finitum et terminatum, secundum hoc habet unitatem in actu. Sed unum quod est Deus est ante omnem finem et terminum et opposita eorum et est causa terminationis omnium et non solum existentium, sed etiam ipsius esse. Nam ipsum esse creatum non est finitum si comparetur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si tamen comparetur ad esse increatum, invenitur deficiens et ex praecogitatione divinae mentis, propriae rationis determinationem habens. Et ipsum unum divinum est *causa omnium* et non solum particularium entium, sed etiam *omnium totorum*, idest entium universalium et est *simul* cum omnibus *et ante omnia*, quia scilicet sua aeternitate continet omnium durationes et excedit; et est *super omnia* sublimitate suae naturae *et singulariter* sua celsitudine ab omnibus separatum existens; et cum sit unum supersubstantiale, ipse est *super ipsum unum existens*, idest super unum creatum, quod in existentibus creatis invenitur; *et ipsum unum existens terminat*, idest dat terminationem propriae rationis uni creato, quod non est superexistens, sed existens, quasi intra genus existentium contentum. Deinde, cum dicit: *quoniam existens* et cetera, assignat rationem praemissi ordinis, quare scilicet unum, quod est Deus, est ante ipsum unum creatum et ante omnia alia; et dicit quod, hoc ideo est, quia *unum existens, quod est* in genere creaturarum, *est numerabile*, idest quaedam pars numeri: omne enim quod est unum in creaturis, connumeratur alteri cum quo convenit aut specie aut genere aut in aliquo ordine; sed *numerus participat essentia*, cum sit quaedam species entis; unde, per consequens, unum quod est in rebus creatis, participat essentia. Sed *unum supersubstantiale*, quod Deus est, non connumeratur alteri nec participat essentia, sed dat terminationem propriae rationis et uni creato et numero, atque ipsum est *principium et causa et numerus et ordo* unius creati et numeri et universaliter omnis entis: dicitur autem esse principium omnis entis, prout est ante omnia; causa autem, secundum quod ab ipso omnia procedunt; numerus autem, secundum quod est mensura omnium, unicuique proprium modum statuens; ordo autem est omnium, secundum quod omnia sua sapientia ordinat. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, concludit ex praemissis differentiam unius quod attribuitur Deo, ad unum quod est in creaturis; et dicit quod quia unum, quod est Deus, est supra omne unum creatum et supra omnem numerum, ideo, cum in deitate *quae est* supra *omnia* laudatur *unitas* ac *Trinitas*, non est accipiendum quod sit talis *unitas* aut *Trinitas quae* sit a *nobis cognita aut* a quocumque *existentium*, secundum naturalem cognitionem; quia nec ipsi Angeli ad cognoscendam unitatem et Trinitatem divinam, prout est in se, per sua naturalia pertingere potuerunt. Sed tamen per gratiam non solum Angeli sed et nos pertingere poterimus ad videndum essentiam unius aeterni Dei, sed non ad comprehendendum. Et quamvis ipsa unitas et Trinitas Dei non sit talis, qualis nota est nobis, tamen Deum, qui superessentialiter existit omnibus existentibus et qui est supra omne id quod nominatur, nominamus nomine divinae unitatis et Trinitatis ut per haec duo nomina, laudemus superunitatem ipsius, idest excellentiam unitatis eius quae est super omne unum; et vere laudemus *deigenum* eius, idest ut in nomine Trinitatis insinuetur nobis divina processio prout filius generatur a patre et spiritus sanctus procedit a patre et filio: Trinitas enim personarum non distinguitur nisi per relationes originis, quibus designatur processio unius personae ab alia. Et quamvis intendamus in Deo laudare *super-unum et deigenum* eius, nomine unitatis et Trinitatis, hoc retinendum est quod *nulla monas*, idest unitas *aut Trinitas neque* universaliter quicumque *numerus* aut quaecumque *unitas* sive quaecumque *fecunditas* neque quodcumque aliud quod a quocumque entium creatorum naturaliter cognoscatur, *educit*, idest manifestat et perfecte exprimit illud occultum superexcellentis deitatis, quae supersubstantialiter superexistit omnibus. Quod quidem dico occultum non propter sui defectum, sed quia existit supra omnem et rationem humanam et mentem angelicam. Et quia voce exprimuntur ea quae ratione vel mente capiuntur, ideo subdit quod illius occulti quod est super mentem et rationem, nec potest esse *nomen* simplex *neque sermo* compositus, exprimens ipsum ut in se est, *sed in inviis* est *segregatum.* Et loquitur ad similitudinem sensibilium rerum, in quibus ea sunt occulta hominibus, quae sunt posita extra vias per quas homines transeunt. Ita et essentia deitatis est occulta, quia est praeter omnes vias, quas ratio aut mens creata excogitare potest. Est autem considerandum quod Platonici posuerunt Deum summum esse quidem super ens et super vitam et super intellectum, non tamen super ipsum bonum quod ponebant primum principium. Sed ad hoc excludendum, Dionysius subdit quod *neque ipsum nomen bonitatis afferimus* ad divinam praedicationem, *sicut concordantes ipsi*, quasi hoc nomen per quamdam aequiparantiam ei respondeat. Sed quia desiderabile est nobis ut *de* illa *ineffabili* Dei *natura aliquid* quantumcumque modicum intelligamus et dicamus, consecramus Deo, primo et principaliter, *dignissimum nominum*, quod est bonum. Et *in hoc* quidem concordamus cum *theologis*, idest apostolis et prophetis, qui sacras Scripturas ediderunt, qui et hoc nomen Deo attribuunt, sed multum deficimus *a rerum veritate*: manifestum est enim quod hoc nomen bonum, cum sit a nobis impositum, non signat nisi quod nos mente capimus; unde, cum Deus sit supra mentem nostram, superexcedit hoc nomen. Et quia theologi consideraverunt quod omne nomen a nobis impositum deficit a Deo, ideo ipsi, inter omnes modos quibus in Deum possumus ascendere per intellectum, praeordinaverunt eum qui est per negationes, per quas quodam ordine in Deum ascendimus. Primo enim anima nostra quasi exsuscitatur et consurgit a rebus materialibus, quae sunt animae nostrae connaturalia; puta, cum intelligimus Deum non esse aliquid sensibile aut materiale aut corporeum; et sic, anima nostra negando pergit *per omnes divinos intellectus*, idest per omnes ordines Angelorum, a quibus est segregatus Deus qui est *super omne nomen et rationem et cogitationem*. Ad ultimum autem anima nostra Deo coniungitur, ascendendo per negationes, *in ultimis totorum*, idest in supremis finibus universaliorum et excellentiorum creaturarum. Et quidem coniunctio animae ad Deum fit *inquantum nobis possibile est* nunc Deo *coniungi*: non enim coniungitur in praesenti intellectus noster Deo ut eius essentiam videat; sed ut cognoscat de Deo quid non est. Unde haec coniunctio nostri ad Deum, quae nobis est in hac vita possibilis, perficitur quando devenimus ad hoc quod cognoscamus eum esse supra excellentissimas creaturas.

Lectio 4

[84897] In De divinis nominibus, cap. 13 l. 4 Postquam Dionysius in hoc libro exposuit divina nomina, hic epilogat ea quae in hoc libro sunt dicta; et primo, recapitulat ea quae dicta sunt; secundo, continuat se ad sequentem librum; ibi: *sed haec quidem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quomodo divina nomina exposuerit; secundo, inducit ad reddendas Deo gratias de bene dictis; ibi: *quare si recte* et cetera; tertio, petit corrigi et dirigi, si qua sunt in quibus non bene dixit; ibi: *si autem ista* et cetera. Dicit ergo primo quod ipse in hoc libro reseravit, idest exposuit, secundum suam possibilitatem, *intelligibiles significationes* divinorum nominum, congregando et redigendo in unum opus. Dicit autem *intelligibiles* ad differentiam eorum quae symbolice vel metaphorice dicuntur de Deo, quorum significationes sunt sensibiles. Et ne aliquis intelligat quod ipse praesumat se sufficienter exposuisse significationes divinorum nominum, ad hoc excludendum subiungit quod non solum in exponendo significationes praedictas defecit *ab earum diligentia*, idest ab earum perfecta expositione, secundum quod res requirit, quia hoc neque Angeli facere possent cum non comprehendant divinam bonitatem et divinum esse et divinum vivere et alia huiusmodi, de quibus dictum est; nec solum dicit se defecisse a laudando significationes praedictas sicut ab Angelis laudantur, quia excellentissimi *theologi* qui sunt *apud nos*, deficiunt in minimis Angelorum, sicut dicitur Matth. II quod *qui minor est in regno caelorum, maior est* Ioanne Baptista; neque etiam dicit se solum defecisse a laudando significationes praedictas sicut theologi philosophantes de rebus divinis, scilicet prophetae et apostoli aut etiam socii eorum qui canonicas Scripturas ediderunt ut Lucas et Marcus, sed asserit se deficienter et in fine dixisse per comparationem ad alios qui erant sui gradus et ordinis. Deinde, cum dicit: *quare si recte* et cetera, concludit quia ex quo ita deficientem se cognoscit in rebus divinis, *si recte* se *habent* ea quae *dicta* sunt et si, *secundum* deliberationem sibi proportionatam, vere tetigit expositionem divinorum nominum, referendum est hoc cum gratiarum actione ad Deum qui est causa omnium bonorum, qui primo quidem dat nobis virtutem loquendi et postea dat nobis ut hac virtute bene utamur, bene aliquid dicendo. Et tamen *si aliquid est praetermissum* quod aequipolleat his quae dicta sunt, *oportet* hoc subintelligere *secundum easdem rationes et regulas*, secundum quas praedicta exposita sunt. Et hoc ideo dicit quia forte aliquod nomen in Scripturis dictum de Deo non est expositum, quod tamen aequipollet alicui praemissorum. Vel, si aliquis modus exponendi est praetermissus

in aliquo dictorum nominum, potest subintelligi ex aliorum nominum expositione. Deinde, cum dicit: *si autem ista* et cetera, petit corrigi de non bene dictis; et primo, ponit petitionem; secundo, rationem petitionis assignat; ibi: *ne pigriteris* et cetera. Dicit ergo primo quod *si ista* quae dicta sunt ab eo in expositione divinorum nominum *aut non recte aut imperfecte se habent* et si ipse vel in toto vel in parte erravit *a veritate*, petit a Timotheo ut ex sua benignitate dirigat eum; quia si ipse alicubi erravit, non hoc fuit ex voluntaria ignorantia et ideo vult dirigi: si qui enim voluntarie ignorant, dirigi nolunt. Haec est ergo prima conditio ex parte sui quare petit se dirigi, quia *non voluntarie* ignoravit. Secunda conditio est quia, secundum suam reputationem indiget addiscere et ideo tradendae sunt ei rationes quibus addiscere possit: supervacaneum autem videtur tradere disciplinam ei qui se non reputat disciplina indigere. Tertia conditio est quia subveniendum est ei qui non reputat se sufficientem virtutem habere. Quarta conditio est quia sanitatis cura impendenda est ei qui nolens aegrotat. Quomodo autem ipsum possit dirigere ostendit subdens quod quaedam potest ei tradere, ad eius directionem, quae per seipsum Timotheus cognoscit; quaedam autem quae potest invenire accipiendo ab aliis, accipiat: certum est enim quod recipiuntur a bono quod est Deus et accepta a Deo qualitercumque, petit ad se transferri. Deinde, cum dicit: *ne pigriteris* et cetera, assignat rationem petitionis positae; et primo quidem ex parte amicitiae, quia non debet homo esse piger ad benefaciendum amico. Maximum autem beneficium alicui impenditur, si ab errore ad veritatem reducatur. Secundo, assignat rationem ex sui exemplo, quia scilicet ipse *nullum* sacrorum *sermonum* sibi *traditorum, ad* se contraxit, idest sibi avare retinuit, *sed* currendo *sursum* ad Dei imitationem, ea quae sibi tradita sunt, iam tradidit et in futuro tradere intendit et Timotheo *et aliis sanctis viris*, secundum quod ipse sufficiens est *dicere* et alii sunt sufficientes *audire.* Et in hoc, in nullo facit iniuriam traditioni divinorum, cui fit iniuria dum vel tradita avare retinentur vel inconsiderate sparguntur. Sic autem ea quae sibi sunt tradita, aliis tradere intendit, *nisi* forte in aliquibus ipse non sit potens *ad* intelligendum *aut* ad exponendum aliis. Deinde, cum dicit: *sed haec quidem* et cetera, continuat se ad sequentem librum. Et quia quaedam dixerat ad futurum pertinentia, scilicet quod tradet aliis quae sunt sibi tradita, ideo dicit quod *haec ita habeantur et dicantur* sicut est *Deo amicum*, idest sicut Deo placet, secundum illud Iacob. 4: *pro eo ut dicatis: si dominus voluerit.* Et in hoc fit *finis* expositionis intelligibilium divinorum nominum, quantum ad ipsum. Sed intendit ulterius transire *Deo duce ad symbolicam theologiam* in qua scilicet exponit nomina quae symbolice dicuntur de Deo, puta: quod dicitur leo, lapis, ignis et alia huiusmodi; qui quidem liber apud nos non habetur. Et nos, post expositionem dictorum beati Dionysii, longe ab eius intellectu deficientes, corrigi de non recte dictis postulamus. Si qua autem bene dicta sunt referendae sunt gratiae bonorum omnium largitori qui est trinus et unus Deus vivens et regnans per omnia saecula saeculorum. Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio libri Boetii De ebdomadibus

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Schema operis a Jorge Medina instructum more Adobe Flash

Prooemium

[84827] Expositio De ebdomadibus, pr. *Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas.* Eccli. 32, 15 - 16. Habet hoc privilegium sapientiae studium, quod operi suo prosequendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat, dicens: *praecurre prior in domum tuam*, idest ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas, antequam ab alio occupetur, per cuius sollicitudinem distrahatur: unde dicitur Sap. VIII: *intrans*

in domum meam, conquiescam cum illa, idest cum sapientia. Sicut autem requiritur ad contemplationem sapientiae quod mentem suam aliquis praeoccupet, ut totam domum suam contemplatione sapientiae impleat, ita etiam requiritur quod ipse totus per intentionem interius adsit, ne scilicet eius intentio ad diversa trahatur: et ideo subdit: *et illuc advocare*, idest totam intentionem tuam ibi congrega. Sic igitur interiore domo totaliter evacuata, et homine totaliter per intentionem in ea existente, quid agendum sit exponit subdens, *et illic lude.* Ubi considerandum est, quod sapientiae contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo quae est in ludo invenire. Primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximam delectationem habet: unde Eccli. XXIV, dicitur ex ore sapientiae: *spiritus meus super mel dulcis.* Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae. Contingit enim quandoque quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum quae concupiscit, vel quae agere proponit. Sed haec delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire; quod si deficiat vel tardetur, delectationi huiusmodi adiungitur non minor afflictio, secundum illud Prov. XIV: *risus dolore miscebitur.* Sed delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam: unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid quod desit. Propter quod dicitur Sap. VIII: *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius*, scilicet sapientiae. Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, Prov. VIII: *delectabar per singulos dies, ludens coram eo*: ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur. Unde et hic subditur: *et illic age conceptiones tuas*, per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis.

Lectio 1

[84828] Expositio De ebdomadibus, l. 1 Huius ergo exhortationis sectator Boetius de suis conceptionibus librum nobis edidit, qui de hebdomadibus dicitur, idest de editionibus: quia in Graeco hebdomada idem est quod edere. In quo quidem libro Boetius duo facit. Primo enim praemittit prooemium; secundo procedit ad operis tractatum, ibi, *diversum est esse, et id quod est.* Circa primum tria facit. Primo ostendit de quo sit intentio. Secundo quomodo sit tractandum, ibi, *idque eo dicis esse faciendum* et cetera. Tertio tradit ordinem quo procedendum est, ibi, *ut igitur in mathematica fieri solet.* Scribit autem hunc librum ad Ioannem diaconum Romanae Ecclesiae, qui ab eo petierat ut ex suis hebdomadibus, idest editionibus, dissereret, et exponeret quandam difficilem quaestionem, per quam solvitur quaedam apparens contrarietas. Dicitur enim, quod substantiae creatae, inquantum sunt, bonae sunt; cum tamen dicatur, quod substantiae creatae non sunt substantialia bona, sed hoc dicitur solius Dei proprium esse. Quod enim convenit alicui inquantum est, videtur ei substantialiter convenire; et ideo si substantiae creatae, inquantum sunt, bonae sunt, consequenter videtur quod sint substantialia bona. Deinde cum dicit, *idque eo dicis esse*, ostendit per quem modum hic tradere velit, idest non plane, sed obscure: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod intendit obscure dicere. Secundo ostendit hunc modum esse sibi assue-

tum, ibi, *hebdomadas vero.* Tertio ostendit quod hic modus debeat ei esse acceptus, ibi, *pro hinc ut ne sis.* Dicit ergo primo, quod ille ad quem scribit haec, ita petebat praedicta esse scribenda, quod via eorum quae hic scribenda sunt, non esset omnibus nota, qui non eodem desiderio ad haec afficiebantur quo ipse, cui Boetius testimonium perhibet quod praedicta fuerit *vivaciter ante complexus*, idest vel perspicaciter intelligendo, vel ferventer desiderando. Deinde cum dicit, *hebdomadas vero*, ostendit hunc modum etiam sibi esse consuetum; et dicit, quod ipse solitus erat sibi commentari, idest componere vel excogitare quasdam hebdomadas, idest editiones, seu conceptiones, quas potius conservabat, eas considerans ad sui memoriam, quam participem eorum faceret aliquem illorum qui propter sui lasciviam et petulantiam, idest luxuriam, et levitatem, *nihil* aliud *a ioco et risu patiuntur esse coniunctum*, id est ordinatum vel constructum. Detestantur enim si quis aliquem sermonem coniunxerit aut ordinaverit non ad ludum, sed ad seria pertinentem. Deinde cum dicit, *pro hinc tu* etc., concludit ex praemissis, quod obscurum sermonem debeat gratanter suscipere, utpote qui talem sermonem ipse petierat; et hoc est quod dicit: *pro hinc*, quia scilicet hoc fecisti, ne iter nostrarum descriptionum esset omnibus pervium. *Ne sis adversus*, idest contrarius, *obscuritatibus brevitatis*, idest obscuritati praesentis libri, quae est brevitati coniuncta. Ex hoc enim quod aliqua breviter dicuntur, magis solent esse obscura. Obscuritas autem cum secretum fideliter custodiat, hoc affert utilitatis quod loquitur solum cum illis *qui digni sunt*, idest cum intelligentibus et studiosis, qui digni sunt ad secreta sapientiae admitti. Deinde cum dicit, *ut igitur in mathematica fieri solet*, ostendit quo ordine sit procedendum, ut patet, per ea quae sunt per se nota: et circa hoc duo facit. Primo ponit ordinem procedendi. Secundo notificat illa ex quibus procedere intendit, ibi, *communis animi conceptio.* Dicit ergo primo, quod ipse intendit primo proponere quaedam principia per se nota, quae vocat *terminos et regulas. Terminos* quidem, quia in huiusmodi principiis stat omnium demonstrationum resolutio; *regulas* autem, quia per eas dirigitur aliquis in cognitionem sequentium conclusionum. Ex huiusmodi autem principiis intendit concludere et facere nota omnia quae consequenter tractanda sunt, sicut fit in geometria, et in aliis demonstrativis scientiis, quae ideo dicuntur disciplinae, quia per eas discipulis aggregatur scientia ex demonstratione quam magister proponit. Deinde cum dicit, *communis animi conceptio est*, notificat principia per se nota: et primo per definitionem: secundo per divisionem, ibi, *harum autem duplex est modus.* Circa primum considerandum est, quod huiusmodi principia, quae sunt termini, quia regulae demonstrationum sunt, vocantur communes animi conceptiones. Definit ergo animi conceptionem communem, dicens: *communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam*, idest quam quilibet approbat statim ut eam audit. Aliae enim propositiones quae his demonstrantur, non statim ex ipso auditu approbantur, sed oportet ut per alia aliqua fiant nota. Hoc autem non est procedere in infinitum: unde oportet pervenire ad aliqua quae statim per se sunt nota. Unde dicuntur communes animi conceptiones, et communiter cadunt in conceptione cuiuslibet intellectus: cuius ratio est, quia praedicatum est de ratione subiecti; et ideo statim nominato subiecto, et intellecto quid sit, statim manifestum est praedicatum ei inesse. Deinde cum dicit, *harum autem duplex est modus*, dividit praedicta principia, dicens, quod praedictarum communium animi conceptionum duplex est modus. Quaedam enim animi conceptiones sunt communes hominibus omnibus, sicut ista: si ab aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur sunt aequalia. Alia vero animi conceptio est communis solum doctis, quae derivatur a primis animi conceptionibus, quae sunt omnibus hominibus communes: et huiusmodi est: incorporalia non esse in loco, quae non approbatur a vulgo, sed solum a sapientibus. Huius autem distinctionis ratio est, quia cum communis animi conceptio, vel principium per se notum, sit aliqua propositio ex hoc quod praedicatum est de ratione subiecti: si illud idem quod significatur per subiectum et praedicatum, cadat in cognitionem omnium; consequens est quod huiusmodi propositio sit per se nota omnibus; sicut quid sit aequale, notum est omnibus, et similiter quid sit subtrahi; et ideo praedicta propositio est omnibus per se nota. Et similiter: omne totum est maius sua parte, et aliae huiusmodi. Sed ad apprehendendam rem incorpoream solus intellectus sapientum consurgit; nam vulgarium hominum intellectus non transcendunt imaginationem, quae est solum corporalium rerum: et ideo ea quae sunt propria corporum, puta, esse in loco circumscriptive, intellectus sapientum statim removet a rebus incorporeis; quod vulgus facere non potest.

Lectio 2

[84829] Expositio De ebdomadibus, l. 2 Supra Boetius dixerat, hoc ordine se processurum ut prius praemitteret quosdam terminos et regulas, ex quibus ad ulteriora procederet; et ideo secundum ordinem praetaxatum, primo incipit praemittere quasdam regulas, sive conceptiones quasdam sapientum. Secundo ex illis incipit argumentari, ibi, *quaestio vero huiusmodi est.* Sicut ante dictum est, illae propositiones sunt maxime notae quae utuntur terminis quos omnes intelligunt. Ea autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia quae sunt: ens, unum et bonum. Et ideo ponit hic Boetius primo quasdam conceptiones pertinentes ad ens. Secundo quasdam pertinentes ad unum, ex quo sumitur ratio simplicis et compositi, ibi, *omni composito* et cetera. Tertio ponit quasdam conceptiones pertinentes ad bonum, ibi, *omnis diversitas discors.* Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et indeterminatum: quod quidem dupliciter determinatur; uno modo ex parte subiecti, quod esse habet; alio modo ex parte praedicati, utpote cum dicimus de homine, vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta album vel nigrum. Primo ergo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem esse ad id quod est. Secundo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid, ibi, *diversum est tamen.* Circa primum duo facit. Primo ponit differentiam eius quod est esse, ad id quod est. Secundo manifestat huiusmodi differentiam, ibi, *ipsum enim esse nondum est.* Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album. Deinde cum dicit, *ipsum enim esse*, manifestat praedictam diversitatem tribus modis: quorum primus est, quia ipsum esse non

significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: *ipsum esse nondum est*, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed *id quod est, accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est, atque consistit*, idest in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed inquantum eis subest aliquid, ut postea dicetur. Secundam differentiam ponit ibi, *quod est, participare*, quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole. Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod *id quod est*, scilicet ens, *participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo*: et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod non est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare. Tertiam differentiam ponit ibi, *id quod est, habere* et sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt.

Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod *id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est*, scilicet praeter suam essentiam; sed *ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam.* Deinde cum dicit, *diversum tamen est esse*, ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid. Et primo ponit utriusque diversitatem; secundo assignat differentias, ibi, *illic enim accidens.* Circa primum considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliqualiter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicetur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicetur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus: et hoc est quod dicit, quod *diversum est esse aliquid*, quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit *in eo quod est*, quod est proprium esse subiecti. Deinde cum dicit, *illic enim accidens*, ponit tres differentias inter praemissa: quarum prima est quod *illic*, idest ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non sit simpliciter, significatur *accidens*, quia forma quae facit huiusmodi esse, est praeter essentiam rei; *hic* autem cum dicitur esse aliquid in eo quod est *significatur substantia*, quia scilicet forma faciens esse constituit essentiam rei. Secundam differentiam ponit ibi, *omne quod est, participat*, ubi dicit, quod ad hoc quod aliquid sit simpliciter subiectum, participat ipsum esse; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet quod participet alio aliquo; sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem. Tertiam differentiam ponit, ibi, *ac per hoc*, quae quidem accipitur secundum ordinem utriusque, et concluditur ex praemissis. Est autem haec differentia quod primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid; et hoc patet ex praemissis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid. Deinde cum dicit, *omni composito*, ponit conceptiones de composito et simplici, quae pertinent ad rationem unius. Est autem considerandum, quod ea quae supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et eius quod est, est secundum ipsas intentiones; hic autem ostendit quomodo applicetur ad res. Et primo ostendit hoc in compositis. Secundo in simplicibus, ibi, *omne simplex.* Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in *omni composito aliud est esse, et aliud ipsum* compositum, quod est participatum ipsum esse. Deinde cum dicit, *omne simplex*, ostendit qualiter se habet in simplicibus; in quibus est necesse quod ipsum esse et id quod est, sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse, iam non esset simplex, sed compositum. Est tamen considerandum, quod cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, inquantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex. Unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora, inquantum carent compositione quae est ex contrariis, quae invenitur in mixtis; quorum tamen unumquodque est compositum tum ex partibus quantitatis, tum etiam ex forma et materia. Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. Puta, secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilium, ut Aristoteles voluit: unaquaeque illarum, inquantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus. Deinde cum dicit, *omnis diversitas*, ponit duas conceptiones pertinentes ad appetitum, ex quo definitur bonum. Nam bonum dicitur quod omnia appetunt. Est ergo prima conceptio, quod *omnis diversitas est discors, et similitudo est appetenda.* Circa quod considerandum est, quod discordia importat contrarietatem appetitus: unde illud dicitur esse discors quod repugnat appetitui. Omne autem diversum, inquantum huiusmodi, repugnat appetitui: cuius ratio est, quia simile augetur et perficitur suo simili. Unumquodque autem appetit suum augmentum et perfectionem, et ideo simile, inquantum huiusmodi est unicuique appetibile: et pari ratione diversum repugnat appetitui, inquantum diminuit et perfectionem impedit. Et ideo dicit, quod *omnis diversitas est discors*, idest ab appetitu discordans; *similitudo vero est appetenda.* Contingit tamen per accidens quod aliquis appetitus abhorret simile et appetit diversum sive contrarium. Nam sicut dictum est, unumquodque primo et per se appetit suam perfectionem, quae est bonum uniuscuiusque; et est semper proportionatum suo perfectibili, et secundum hoc habet similitudinem ad ipsum. Alia vero quae sunt exterius, appetuntur vel refutantur inquantum conferunt ad propriam perfectionem: a qua quidem deficit quandoque aliquid per defectum, quandoque autem per excessum. Nam propria perfectio uniuscuiusque rei in quadam commensuratione consistit: sicut perfectio corporis humani consistit in commensurato calore; a quo si deficiat, appetit aliquod calidum per quod calor augetur: si autem superexcedat, appetit contrarium, scilicet frigidum, per quod ad temperamentum reducatur, in quo consistit perfectio conformis naturae. Et sic etiam unus figulus abhorret alium, inquantum scilicet aufert ei perfectionem desideratam, scilicet lucrum. Secundam autem conceptionem ponit ibi, *et quod appetit*, quae concluditur ex praemissis. Si enim similitudo per se est appetenda, consequenter id quod appetit aliud, ostenditur tale naturaliter esse quale est hoc quod appetit, quia scilicet naturalem inclinationem habet ad id quod appetit. Quae quidem naturalis inclinatio quandoque sequitur ipsam essentiam rei, sicut grave appetit esse deorsum secundum rationem suae essentialis naturae; quandoque vero consequitur naturam alicuius formae supervenientis, sicut cum aliquis habet habitum acquisitum, desiderat id quod convenit ei secundum habitum illum. Ultimo autem epilogat, et dicit, quod sufficiunt ad propositum ea quae praemissa sunt; et quod ille qui prudenter interpretatur rationes dictorum, poterit unumquodque eorum adaptare congruis argumentis, applicando scilicet ea ad debitas conclusiones, ut patebit in sequentibus.

Lectio 3

[84830] Expositio De ebdomadibus, l. 3 Praemissis quibusdam principiis quae sunt necessaria ad propositae quaestionis discussionem, hic accedit ad quaestionem propositam; et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem. Secundo adhibet solutionem, ibi, *huic quaestioni talis poterit.* Tertio excludit quasdam obiectiones contra solutionem, ibi, *at non alba.* Circa primum duo facit. Primo praemittit quod quaestio praesupponit. Secundo quid in quaestione versetur dubium, ibi, *sed quemadmodum bona sint.* Dicitur ergo sic esse ad propositam quaestionem accedendum, ut praesupponamus quod omnia ea quae sunt, bona sint. Et ad hoc probandum inducit rationem secundum praemissa, quae talis est: unumquodque tendit ad suum simile. Unde supra praemissum est: *quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostendit, quale est hoc ipsum quod appetit.* Sed omne quod est, ad bonum tendit. Et hoc quidem inducit secundum communem doctorum sententiam. Unde et in principio Ethic., philosophus dicit, quod bonum enuntiant sapientes esse id *quod omnia appetunt.* Est enim proprium obiectum appetitus bonum, sicut sonus proprium obiectum est auditus. Unde sicut sonus est qui percipitur ab omni auditu; ita oportet bonum esse in quod tendit omnis appetitus: et ita, cum cuiuslibet rei sit aliquis appetitus, vel intellectivus, vel sensitivus, vel naturalis, consequens est quod quaelibet res appetat bonum: et ita concluditur quod omnis res sit bona: quod quaestio intenta supponit. Deinde cum dicit, *sed quemadmodum bona*, ostendit quid dubium in quaestione versetur; et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem. Secundo obiicit contra utrumque membrorum quaestionis, ibi, *si participatione.* Tertio ex hoc ulterius procedit ad excludendum primam suppositionem, ibi, *non ergo sunt in eo quod sunt.* Dicit ergo primo, quod, supposito omnia esse bona, inquirendum est de modo, quomodo scilicet bona sint. Dicitur autem aliquid de aliquo dupliciter. Uno modo substantialiter, alio modo per participationem. Est ergo quaestio utrum entia sint bona per essentiam, vel per participationem. Ad intellectum huius quaestionis considerandum est, quod in ista quaestione praesupponitur quod aliquid esse per essentiam et per participationem sint opposita. Et in uno quidem supradictorum participationis modorum

manifeste verum est: scilicet secundum illum modum quo subiectum dicitur participare accidens, vel materia formam. Est enim accidens praeter naturam subiecti, et forma praeter ipsam substantiam materiae. Sed in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus, hoc verum est quod species participat genus. Hoc etiam verum est secundum sententiam Platonis, qui posuit aliam esse ideam animalis, et bipedis hominis. Sed secundum sententiam Aristotelis, qui posuit quod homo vere est id quod est animal, quasi essentia animalis non existente praeter differentiam hominis; nihil prohibet, id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari. Boetius autem hic loquitur secundum illum participationis modum quo subiectum participat accidens; et ideo ex opposito dividitur id quod substantialiter et participative praedicatur, ut patet per exempla quae subsequenter inducit. Deinde cum dicit, *si participatione*, obiicit contra utrumque membrum quaestionis: et primo contra hoc quod res sint bonae per participationem; secundo contra hoc quod sint bonae secundum suam substantiam, ibi, *quorum vero substantia*. Dicit ergo primo, quod si omnia sunt bona per participationem, sequitur quod nullo modo sint bona per se. Et hoc quidem verum est, si per se accipiatur inesse quod ponitur in definitione eius de quo dicitur, sicut homo per se est animal: quod enim ponitur in definitione alicuius, pertinet ad essentiam eius; et ita non dicitur de eo per participationem de qua nunc loquimur. Si vero accipiatur per se secundum alium modum, prout scilicet subiectum ponitur in definitione praedicati, sic esset falsum quod hic dicitur. Nam proprium accidens secundum hunc modum per se inest subiecto, et tamen participative de eo praedicatur. Sicut igitur Boetius hic accipit participationem, prout subiectum participat accidens; per se autem quod ponitur in definitione subiecti. Et sic ex necessitate sequitur quod si res sint bonae per participationem, quod non sint bonae per se. Et hoc manifestat per exemplum. Nam id quod est album per participationem, non est album per se, idest in eo quod est ipsum, quod pertinet ad primum modum dicendi per se: et simile est de aliis qualitatibus. Sic igitur si omnia entia sunt bona per participationem, sequitur quod non omnia sunt bona per se, idest per suam substantiam. Ex hoc ergo sequitur quod substantiae entium non tendant ad bonum; cuius contrarium superius est concessum, scilicet quod omnia in bonum tendant. Videtur ergo quod entia non sint bona per participationem, sed per suam substantiam. Deinde cum dicit, *quorum vero substantia*, obiicit in contrarium in hunc modum. Illa quorum substantia bona est, necesse est quod bona sint secundum id ipsum quod sunt: hoc enim ad substantiam cuiuscumque rei pertinet quod concurrit ad suum esse. Sed quod aliqua sint, hoc habent ex eo quod est esse: dictum est enim supra quod est aliquid, cum esse susceperit. Sequitur igitur ut eorum quae sunt bona secundum subiectum, ipsum esse sit bonum. Si igitur omnia sunt bona secundum suam substantiam, sequitur quod omnium rerum ipsum esse sit bonum. Et quia praemissa ex quibus argumentando processit sunt convertibilia, procedit e converso. Sequitur enim e converso quod si esse omnium rerum sit bonum, quod ea quae sunt, inquantum sunt, bona sint; ita scilicet quod idem sit unicuique rei esse, et bonum esse. Sequitur igitur quod sint substantialia bona ex hoc quod sunt bona, et tamen non per participationem bonitatis. Ex hoc autem quod inconveniens sequatur, ostendit subdens; et dicit, quod si ipsum esse rerum omnium sit bonum; cum ex hoc sequatur quod sint substantialia bona, consequens est etiam quod sint primo bono similia, quod est substantiale bonum, et cui idem est esse et bonum esse. Et ex hoc ulterius sequitur quod omnia sint ipsum primum bonum, quia nihil praeter seipsum est simile illi, scilicet quantum ad modum bonitatis. Nihil autem aliud praeter primum bonum eodem modo est bonum sicut ipsum, quia ipsum solum est primum bonum. Dicuntur tamen aliqua ei similia, inquantum sunt secundario bona derivata ab ipso primo et principali bono. Si ergo omnia sunt ipsum primum bonum; cum ipsum primum bonum nihil sit aliud quam Deus, sequitur quod omnia entia sunt Deus: quod dicere nefas est. Sequitur igitur et ea quae praemissa sunt, esse falsa. Non igitur entia omnia sunt substantialia bona, neque in eis ipsum esse est bonum, quia ex his conclusum est quod omnia sunt Deus. Et ulterius sequitur quod non omnia sint bona inquantum sunt. Deinde cum dicit, *sed neque participant*, procedit ulterius ad removendam primam suppositionem; et dicit, quod si huic quod est entia non esse substantialiter bona, adiungatur alia conclusio quae supra inducta est, scilicet quod entia non sunt participative bona, quia per hoc sequeretur quod nullo modo ipsa ad bonum tenderent, ut supra habitum est, videtur ulterius posse concludi, quod nullo modo entia sunt bona: quod est contra id quod supra praemissum est.

Lectio 4

[84831] Expositio De ebdomadibus, l. 4 Praemissa quaestione, et rationibus hinc inde inductis hic Boetius adhibet solutionem: et circa hoc tria facit. Primo determinat veritatem quaestionis. Secundo solvit obiectionem, ibi, *quia in re soluta est quaestio.* Tertio inducit quasdam obiectiones contra solutionem, et solvit eas, ibi, *at non alba.* Circa primum tria facit. Primo praemittit quandam suppositionem. Secundo ostendit quid illa suppositione facta sequatur circa bonitatem rerum, ibi, *hoc igitur paulisper.* Tertio ostendit qualiter se habeat bonitas rerum secundum rei veritatem, nulla suppositione facta, ibi, *quae quoniam non sunt simplicia.* Circa primum duo facit. Primo praemittit quiddam quod est necessarium ad ostendendum quod possit fieri talis suppositio. Secundo suppositionem inducit, ibi, *amoveamus igitur.* Dicit ergo primo, quod multa sunt quae non possunt actu separari, quae tamen animo et cogitatione separantur: cuius ratio est, quia alio modo sunt res in anima, et alio modo sunt in materia. Potest ergo esse quod aliquid ex eo ipso modo quo est in materia, habet inseparabilem coniunctionem ad aliud; et tamen secundum quod est in anima, non habet inseparabilem coniunctionem ad ipsum, quia scilicet ratio unius est distincta a ratione alterius. Et ponit exemplum de triangulo, et aliis mathematicis quae a materia sensibili actu separari non possunt, cum tamen mathematicus abstrahendo mente consideret triangulum et proprietatem eius praeter materiam sensibilem, quia scilicet ratio trianguli non dependet a materia sensibili. Deinde cum dicit, *amoveamus igitur*, ponit suppositionem quam intendit, ut scilicet quod consideratione mentis removeamus ad tempus praesentiam primi boni a ceteris rebus: quod quidem possibile est secundum ordinem cognoscibilium quoad nos. Quamvis enim secundum naturalem ordinem cognoscendi Deus sit primum cognitum, tamen quoad nos prius sunt cogniti effectus sensibiles eius. Et ideo nihil prohibet in consideratione nostra cadere effectus summi boni, absque hoc quod ipsum primum bonum consideremus. Ita tamen primum removeamus a consideratione mentis, quod omnino constet nobis illud esse. Hoc enim cognosci potest ex communi omnium sen-

tentia tam doctorum quam indoctorum, et ulterius etiam ex ipsis religionibus gentium barbararum, quae nullae essent, si Deus non est. Deinde cum dicit, *hoc igitur paulisper*, ostendit quid hac suppositione facta sequatur circa bonitatem rerum: et circa hoc duo facit. Primo manifestat quod intendit. Secundo probat quiddam quod supposuerat, ibi, *quod si nihil aliud.* Dicit ergo primo, quod remoto per intellectum primo bono, ponamus quod cetera sint bona: quia ex bonitate effectuum devenimus in cognitionem boni primi. Consideremus ergo qualiter possent esse bona, si non processissent a primo bono. Hac autem suppositione facta, videtur in eis aliud esse ipsa bonitas, et ipsum eorum esse. Si enim *ponatur una et eadem substantia esse bona, alba, gravis, rotunda*, sequetur quod *aliud* in illa re esset eius *substantia, aliud rotunditas, aliud color, aliud bonitas.* Intelligitur enim bonitas uniuscuiusque rei virtus ipsius, per quam perficit operationem bonam. Nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut per philosophum patet in Lib. Ethic. Quod autem ista sit aliud quam substantia rei, probat per hoc quod singula praemissorum si essent idem quod rei substantia, sequeretur etiam quod omnia illa essent eadem ad invicem; scilicet quod idem esset gravitas quod color, et quod bonum, et quod album, et quod rotunditas: quia quae uni et eidem sunt, sibi invicem sunt eadem. Hoc autem natura rerum non patitur quod omnia ista sint idem. Relinquitur igitur quod, praemissa suppositione facta, aliud esset in rebus ipsum esse, et aliud aliquid esse, puta vel bonum, vel album, vel quidquid taliter dicitur. Et sic, praedicta positione facta, res essent quidem bonae, non tamen ipsum eorum esse esset bonum. Sic ergo si aliquo modo essent non a primo bono, et tamen in se essent bona, sequeretur quod non idem esset in eis quod sint talia, et quod sint bona; sed aliud esset in eis esse, et aliud bonum esse. Deinde cum dicit, *quod si nihil omnino aliud*, probat quod supposuerat, scilicet quod praedicta suppositione facta, aliud esset in eis bonum esse, et aliud simpliciter esse, vel quidquid aliud esse. Quia si nihil aliud esset in eis nisi quod sunt bona, ita scilicet quod neque essent gravia, neque colorata, neque distincta aliqua spatii dimensione, sicut sunt omnia corpora, nec esset in eis ulla qualitas, nisi hoc solum quod bona essent, tunc non videretur quod essent res creatae, sed quod essent ipsum primum rerum principium. Quia id quod est ipsa essentia bonitatis, est primum rerum principium. Et per consequens sequeretur quod non oporteret dicere pluraliter de omnibus eis quod viderentur esse principium rerum, sed singulariter quod videretur esse primum rerum principium, tanquam res bonae omnes essent simpliciter unum: quia solum unum est quod est huiusmodi ut sit tantummodo bonum, et nihil aliud. Hoc autem patet esse falsum. Ergo et primum; quod scilicet res creatae, amoto primo bono, nihil aliud essent quam hoc quod est esse bonum. Deinde cum dicit, *quae quoniam non sunt simplicia*, ostendit quid sit iudicandum de bonitate rerum secundum veritatem. Et dicit: quia res creatae non habent omnimodam simplicitatem, ut scilicet nisi aliud sit in eis quam essentia bonitatis; nec etiam omnino esse possent in rerum natura, nisi voluisset ea esse Deus, qui est id quod solum est, inquantum scilicet est ipsa essentia bonitatis; sequitur quod quia esse rerum creatarum effluxit a voluntate illius qui est essentialiter bonum, ideo res creatae bonae esse dicuntur. *Primum enim bonum*, scilicet Deus, *in eo quod est, bonum est*, quia est essentialiter ipsa bonitas; sed secundum bonum, quod est creatum, est bonum secundum, quod fluxit a primo bono, quod est per essentiam bonum. Cum igitur esse omnium rerum fluxerit a primo bono, consequens est quod ipsum esse rerum creatarum sit bonum, et quod unaquaeque res creata, inquantum est, sit bona. Sed sic solum res creatae non essent bonae in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo bono. Redit ergo eius solutio ad hoc quod esse primi boni est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem propriae essentiae, quia essentia eius non est ipsa bonitas, sed vel humanitas, vel aliquid aliud huiusmodi; sed esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum, quod est eius causa: ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem; per modum quo aliquid dicitur sanum, quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis; ut dicitur medicinale secundum quod est a principio effectivo artis medicinae. Est enim considerandum secundum praemissa, quod in bonis creatis est duplex bonitas. Una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum; et secundum hoc esse eorum, et quidquid in eis a primo bono, est bonum. Alia vero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum in esse et in operari. Et haec quidem perfectio non competit creatis bonis secundum ipsum esse essentiae eorum, sed secundum aliquid superadditum, quod dicitur virtus eorum, ut supra dictum est. Et secundum hoc, ipsum esse non est bonum, sed primum bonum habet omnimodam perfectionem in ipso suo esse, et ideo esse eius est secundum se et absolute bonum.

Lectio 5

[84832] Expositio De ebdomadibus, l. 5 Postquam determinavit veritatem praemissae quaestionis, hic solvit obiectionem, ex qua concludebatur quod bona creata sunt bona in eo quod sunt similia primo bono; et circa hoc duo facit. Primo solvit obiectionem. Secundo colligit quae dicta sunt, ibi, *si igitur sublato* et cetera. Dicit ergo primo, quod ex praemissis patet hanc quaestionem esse solutam. Ideo enim non sunt similia primo bono, per hoc quod sunt bona in eo quod sunt, quia ipsum esse rerum creatarum non est bonum absolute, quocumque modo se habeat; sed solum secundum habitudinem ad primum bonum. Sed quia ipsum esse rerum creatarum non potest esse, nisi deriventur a primo bono, idcirco ipsum eorum esse bonum est; nec est tamen simile in bonitate primo bono: quia illud absolute est bonum, quomodocumque se habeat, quia nihil est in eo aliud nisi ipsa essentia bonitatis: et hoc ideo est, quia non est in eo perfectio per additionem, sed in suo simplici esse habet omnimodam perfectionem, ut dictum est. Sed bonum creatum forsitan posset esse bonum etiam in se consideratum, etiam si detur per impossibile quod non procederet a primo bono, scilicet bonitate quae sibi competeret absolute; sed sic non esset bonum in eo quod est, quia tunc esset bonum per participationem bonitatis superadditae; sed ipsum esse eius non esset bonum, si a bono non derivaretur, ex cuius habitudine ipsum esse rerum creatarum est bonum. Deinde cum dicit, *si igitur sublato*, colligit in unum quae dicta sunt: et dicit, quod si a rebus per intellectum removeatur primum bonum, omnia alia, licet detur quod essent bona, non tamen possunt esse bona in eo quod sunt. Sed quia non potuerunt esse in actu, nisi inquantum sunt producta a primo bono, quod est vere bonum, ideo etiam esse eorum est bonum. Et tamen esse fluens a primo bono

non est simile primo quod est substantialiter bonum, a quo nisi fluxissent, licet essent bona, non tamen essent bona in eo quod sunt, inquantum scilicet non essent ex primo bono; cum tamen ipsum bonum primum sit et ipsum esse, quia eius esse est substantia sua; et ipsum bonum, quia est ipsa essentia bonitatis: et ipsum esse bonum, quia in eo non differt esse et quod est. Deinde cum dicit, *at non alba*, movet duas obiectiones contra praedicta: quarum secundam ponit ibi, *secundum igitur hanc rationem.* Circa primum ponit talem obiectionem. Dictum est, quod omnia in eo quod sunt, bona sunt, quia ex voluntate primi boni processit ut essent bona. Nunquid ergo omnia alba, in eo quod sunt, alba sunt, quia ex voluntate Dei processit ut alba essent? Sed ipse respondet quod minime hoc oportet: quia his quae sunt alba, aliud est esse simpliciter, quod competit eis secundum principia essentialia, et aliud est ex quo sunt alba: et huiusmodi differentiae inter album et bonum ratio est, quia Deus qui fecit creata bona, et alba, est quidem bonus, non est autem albus. Sic igitur ad voluntatem primi boni consecutum est ut creata essent bona, inquantum voluit ea esse bona, et quod essent bona in eo quod sunt, inquantum sunt a bono producta, quia esse rerum creatarum ex hoc ipso quod est a bono, habet rationem boni, ut dictum est; sed voluntatem Dei non est consecuta talis proprietas, ut id quod est creatum, in eo quod est, sit album, propter hoc quod non defluxit ex voluntate albi, sicut bona fluxerunt ex voluntate boni; ut posset dici quod esse eorum est album, inquantum sunt a primo albo. Sic igitur manifestum est quod quia Deus, qui non est albus, voluit aliqua esse alba; potest quidem hoc solum dici de eis quod sunt alba, non autem in eo quod sunt; sed quia Deus qui est bonus, voluit omnia esse bona, ideo sunt bona in eo quod sunt, inquantum scilicet esse eorum habet rationem boni propter hoc quod est a bono. Deinde cum dicit, *secundum igitur hanc rationem*, ponit secundam obiectionem. Posset enim aliquis dicere: omnia sunt bona in eo quod sunt, quia ille qui est bonus, voluit ea esse bona: pari ratione omnia oportet esse iusta, quia ille qui est iustus, voluit ea esse. Sed ipse respondet, quod hoc non sequitur duplici ratione. Primo quidem, quia hoc quod est bonum significat naturam quandam sive essentiam. Dictum est enim quod Deus est ipsa essentia bonitatis, et unaquaeque res secundum perfectionem propriae naturae dicitur bona; sed iustus dicitur per respectum ad actum, sicut et quaelibet virtus. In Deo autem idem est esse quod agere; unde in ipso idem est bonum esse quod iustum esse. Sed nobis non est idem esse quod agere quia deficimus a simplicitate Dei: unde nobis non est idem esse bonos et iustos, sed esse convenit nobis omnibus inquantum sumus, et ideo etiam bonitas omnibus nobis convenit. Sed actus quem recipit iustitia non convenit omnibus, nec in his quibus convenit, est idem quod esse ipsorum. Unde relinquitur quod non omnia sunt iusta in eo quod sunt. Secundam rationem ponit ibi, *amplius. Bonum.* Bonum enim est quoddam generale, cuius quaedam species est iustitia sicut et ceterae virtutes. In Deo autem invenitur omnis ratio bonitatis; et ideo non solum est bonus, sed iustus. Non autem omnes species bonitatis inveniuntur in omnibus, sed diversae in diversis. Et ideo non oportet quod species quae est iustitia, derivetur ad omnia entia, sicut derivatur bonitas. Unde entium quaedam sunt iusta, quaedam vero habent aliam speciem bonitatis; et tamen omnia sunt bona, inquantum derivantur a primo bono, et in hoc terminatur expositio huius libri. Benedictus Deus per omnia. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Primae redactiones Super De Trinitate

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

- LEGENDA EDITIONIS:
- Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Hic preme ut videas redactionem finalem textus
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito
- verba addita inter lineas
- verba addita in marginibus
- verba deleta
- verba addita in marginibus et postea deleta
- verba deleta inter primam textus scriptionem

- BIBLIOGRAPHIA:
- S. THOMAE DE AQUINO *Expositio super librum Boethii De Trinitate.* Ed. B. DECKER (E. J. Brill, Leiden, 1965).
- A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas* (Editori di S. Tommaso, Roma, 1956).

- P. M. GILS, *S. Thomas écrivain.* S. THOMAE DE AQUINO ”Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita”, t. 50 (Commissio Leonina - Cerf, Roma - Paris, 1992) p. 173-209.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Primae redactiones Super De Trinitate

cod. Vat. lat. 9850 fol. 96v (Autographum Super De Trinitate)

Fragmenta a B. Decker Lugduni Batauorum 1959 edita
et automato translata a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

[92388] Priora Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 co. Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod individua unius speciei in genere substantiae inveniuntur habere diversitatem et in materia et in forma et in accidentibus. Duorum enim sunt et diversa

corpora et diversae animae et alia atque alia accidentia. Sed primum principium huius diversitati non potest esse forma, in quantum huiusmodi, quia ex forma tali consequitur materia esse sub determinata ratione. Unde si sit

[92389] Priora Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 5 Praeterea, substantiae spirituales non videntur a corporalibus quadam subtilitate distinguuntur. Substantiae autem spirituales non impediuntur ab hoc quod sint

[92390] Priora Super De Trinitate, pars 3 pr. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus (...) ibi: *que vere forma est.* Prima autem pars dividitur in duas. In prima dicit, de quo est intentio. In secunda prosequitur propositum, ibi: nam cum tres sint et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim os- dicit, quid sit in ipso principio inquisitionis dicendum. Secundo ostendit necessitatem, quare primo dicendum sit, ibi: *nam sicut optime* et cetera.

[92391] Priora Super De Trinitate, pars 3 pr. 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus (...) ibi: *In naturalibus igitur* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit distinctionem partium speculativae philosophiae. Secundo distinguit ea de quibus consi- ostendit quomodo huiusmodi partes ad invicem differant secundum ea, de quibus sunt, ibi: *naturalis in motu* et cetera.

[92392] Priora Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 co. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus (...). Ex parte siquidem intellectus competit ei quod sit immateriale, ea enim sunt intelligibilia quae vel a materia ast- abstrahuntur vel in se ipsis sunt.

[92393] Priora Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 co. 3 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus quaedam igitur sunt quae sunt a materia et motu materia autem dupliciter potest considerari. Uno modo, prout stat sub dimensionibus signatis designatis, secundum quod supra dicta est esse individuationis principium. Et sic omnis scientia humanus intellectus speculativus a materia abstrahit, cum a materia abstrahit, cum intellectus non sit nisi universalium. Alio modo consideratur materia absque dimensionibus designatis. Et sic Scibilia ergo sunt trium. Quaedam quidem Quaedam ergo speculabilium sunt separata quae non dependent a materia et motu secundum esse. Et de his est scientia divina sive theologia vel metaphysica, quae est philosophia prima. Quaedam vero dependent

[92394] Priora Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod operatio intellectus completur secundum hoc quod intellectus assi- conformatur intelligibili. Unde dicit Algazel quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam, et philosophus in XI metaphysicae quod intellectus intelligit secundum transumptionem intelligibilis. Contingit autem alicui aliquid assimilari non secundum totum totaliter, sed in parte, sicut melli assimilatur fel in rubedine, non in dulcedine. Et inde est quod ea quae inveniuntur secundum rem coniuncta dividuntur quandoque per operationem intellectus. Unde Boethius in libro de hebdomadibus: *multa sunt, quae cum separari actu non possunt, animo tamen separantur et cogitatione.* Va- Sunt tamen quaedam quae nec ad invi- intellectu ab invicem separari possunt. Quod contingit propter ordinem quem habent ad invicem in intelligendo. Quaedam enim sunt

quae simul intelligenda occurrunt, vel quia sunt penitus idem, ut homo et animal rationale, vel quia unum est de intellectu alterius, sicut quae ad invicem essentialiter referuntur, ut unum ab utrumque ab altero dependeat, sicut pater et filius. Quaedam vero sunt, quorum unum occurrit prius intelligendum quam aliud. Et tunc primum potest intelligi sine priori, posterius vero sine priori numquam. Cum autem omne quod cognoscitur cognoscatur per formam, per quam est in actu, in intelligendo forma primum est. Forma autem duplex est, scilicet forma totius, quae est ipsum compositum ipsa quiditas vel essentia rei, et forma partis quae est pars compositi. -cat Non tamen omnia, quae sunt coniuncta secundum rem, possunt separari per intellectum. Quod contingit ex parte rei intellectae et ex parte intellectus. Ex parte quidem rei, quando duo talia proponuntur, quorum unum in alio includitur, sicut animal includitur in homine, et ideo quicumque intelligit hominem, intelligit animal, sed non e converso. Ex parte autem intelligentis intellectus, quando intellectus non habet viam ad intelligendum aliquid duorum nisi per hoc quod alterum intelligat. Et sic cognitio unius dependet a cognitione alterius, quamvis unum in altero non includatur, -cat sicut substantia non includitur in essentia accidentis, et tamen accidens non potest cognosci, nisi cognoscatur substantia, quia per essentiam. Et hoc est in omnibus illis. Non tamen intellectus potest inter quaelibet duo separare. Quod contingit ex hoc quod unum eorum, secundum hoc quod intellectui subiacet, ad alterum dependet. Unumquodque autem per essentiam suam sub intellectu cadit, quia obiectum intellectus est quid, ut dicitur in III de anima. Et ideo quidquid dependet ab altero secundum suam essentiam non potest sine illo intelligi. Et inde est quod homo non potest intelligi sine animali, quia animal est essentia hominis, nec pater sine filio, quia essentia relativi est quod referatur ad aliud. Et sic in omnibus aliis est videre. Essentia autem est essendi principium. Unde secundum quod aliquid sine altero esse potest vel non potest, sic secundum suam essentiam et per consequens secundum intellectum dependet ab illo vel non dependet. Et ideo quod potest inveniri sine aliquo, potest intelligi sine illo; quod autem non potest sine aliquo inveniri, nec sine illo intelligi potest, dummodo hoc sit ei per se, quod sine inveniri non possit, et non per accidens, sicut solis natura non potest inveniri nisi in illo sole. Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis oportet scire videre diversos modos abstractionis, qua intellectus abstrahere dicitur, et rationes eorum. Sciendum est igitur quod intellectus habet duas actiones, ut dicitur in III de anima. Unam quidem, qua intellectus considerat simplicem quiditatem rei; aliam, qua componit et dividit. Secundum igitur primam operationem intellectus abstrahere dicitur quando aliquid altero, quando quiditatem unius intelligit sine hoc quod aliquam considerationem habeat de alio. Quod quidem tunc fieri potest, quando unius essentia non dependet ab essentia alterius, eo quod huiusmodi actio ad essentiam alterius rei respicit. Quod quidem contingit, quando duae res nullum habent ordinem ad invicem, vel quando est alia re prior sunt ordinatae. Sed quando duae res non habent aliquem ordinem ad invicem, quamvis de una earum intelligatur quid est sine intellectu alterius, non tamen dicitur abstractio, sicut si intelligam lapidem sine intellectu animalis. Tunc autem proprie dicitur abstractio per intellectum fieri, quando ad invicem ordinatae sunt et coniunctae in rerum natura. Potest autem ordo duorum unius ad alterum attendi in triplici habitudine. Essentia enim unius rei vel est prior essentia alterius vel posterior vel simul. Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis distinguere oportet modos, quibus intellectus abstrahere dicitur.

[92395] Priora Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 2 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Patet ergo quod triplex est abstractio, qua intellectus abstrahit. Prima quidem secundum operationem secundam intellectus, qua componit et dividit. Et sic intellectum abstrahere nihil est aliud hoc non esse in hoc. Abstrahere vero secundum aliam operationem intellectus nihil est aliud quam intelligere quid est hoc sine intellectu alicuius, quod est ei in esse rei coniunctum, quandoque quidem coniunctione formae ad materiam vel accidentis ad subiectum.

[92396] Priora Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 1 Hic preme ut videas redactionem finalem huius textus Responsio. Dicendum quod ad evidentiam, qualis scientia sit scientia divina et de quibus tractet, sciendum est quod cuiuslibet generis sunt propria principia et causae se extendentes ad totum ambitum illius generis. Unde in XI metaphysicae philosophus determinat quod secundum differentiam et convenientiam principiatorum genere vel specie vel analogia et principia genere vel specie vel analogia conveniunt aut differunt. Unde cum omnia entia conveniant in ente communitate analogiae, oportet quod et principia communia secundum analogiam habeant. Et sic quodammodo sunt eadem omnium principia secundum analogiam, in quantum s in unoquoque genere entium est invenire aliquid, quod se habet ad alterum per modum causae efficientis, formalis, finalis et materialis. Sed quia in singulis generibus secundum has species causarum non est procedere in infinitum, ut probatur in II metaphysicae, principia etiam substantiarum sunt principia omnium aliorum generum.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Boetium De Trinitate

Thomas de Aquino a Benozzo Gozzoli depictus (Louvre, Paris)

Textum a Bruno Decker Lugduni Batauorum 1959 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Schema operis a J. Medina et P. T. Patrito instructum more Adobe Flash

Prooemium

[84268] Super De Trinitate, pr. 1 *Ab initio nativitatis investigabo et ponam in lucem scientiam illius*, Sap. 6. Naturalis mentis humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus in primae veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest. Unde oportet ut secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus in priora deveniat et a creaturis in Deum, Rom. 1: *invisibilia ipsius a creatura mundi* etc.; Sap. 13: *a magnitudine speciei creaturae* et cetera. Et hoc est quod dicitur Iob 36: *omnes homines vident eum*, scilicet Deum, *unusquisque intuetur procul.* Creaturae enim, per quas naturaliter cognoscitur Deus, in infinitum ab ipso distant. Sed quia in his, quae procul videntur, facile visus decipitur, idcirco ex creaturis in Deum cognoscendum tendentes in errores multiplices inciderunt. Unde dicitur Sap. 14 quod *creaturae Dei sunt muscipulae pedibus insipientium* et in Psalmo: *defecerunt scrutantes scrutinio.* Et ideo Deus humano generi aliam tutam viam cognitionis providit, suam notitiam mentibus hominum per fidem infundens. Unde dicitur 1 Cor. 2: *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei, nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.* Et hic est spiritus, quo efficimur credentes, 2 Cor. 4: *habentes eundem spiritum fidei credimus, propter quod et loquimur.* Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa. Et hinc est quod diverso ordine hinc inde proceditur. Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicae. Sed apud theologos proceditur e converso, ut creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae.

[84269] Super De Trinitate, pr. 2 Hunc ergo ordinem secutus Boethius ea quae sunt fidei tractare intendens in ipsa summa rerum origine principium suae considerationis instituit, scilicet Trinitate unius simplicis Dei. Unde ei competunt verba praemissa: *ab initio nativitatis* et cetera. In quibus circa praesens opusculum, quod ad Symmachum patricium urbis composuit, tria possunt notari, scilicet materia, modus et finis.

[84270] Super De Trinitate, pr. 3 Materia siquidem huius operis est in una divina essentia Trinitas personarum, quae consurgit ex prima nativitate, qua divina sapientia a patre aeternaliter generatur, Prov. 8: *nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram*; in Psalmo: *ego hodie genui te.* Quae quidem nativitas initium est cuiuslibet nativitatis alterius, cum ipsa sola sit perfecte naturam capiens generantis; aliae vero omnes imperfectae sunt, secundum quas genitum aut partem substantiae generantis accipit aut substantiae similitudinem. Unde oportet quod a praedicta nativitate omnis alia nativitas per quandam imitationem derivetur, Eph. 3: *ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Et propter hoc filius dicitur *primogenitus omnis creaturae*, Col. 1, ut nativitatis origo et imitatio designetur, non eadem generationis ratio. Unde convenienter dicit: *ab initio nativitatis*; Prov. 8: *dominus possedit me in initio viarum suarum.* Nec solum creaturarum est initium praedicta nativitas, sed etiam spiritus sancti, qui a generante genitoque procedit. Per hoc autem quod non dicit: initium nativitatis investigabo, sed *ab initio* designatur quod in hoc nativitatis initio eius perscrutatio non finitur, sed ab hoc incipiens ad alia procedit.

[84271] Super De Trinitate, pr. 4 Eius namque doctrina in tres partes dividitur. Prima namque est de Trinitate personarum, ex quarum processione omnis alia nativitas vel processio derivatur, in hoc quidem libro, qui prae manibus habetur, quantum ad id quod de Trinitate et unitate sciendum est, in alio vero libro, quem ad Iohannem diaconum Ecclesiae Romanae scribit, de modo praedicandi, quo utimur in personarum Trinitate, qui sic incipit: *quaero, an pater.* Secunda vero pars est de processione bonarum creaturarum a Deo bono in libro, qui ad eundem Iohannem conscribitur de hebdomadibus, qui sic incipit: *postulas a me.* Tertia vero pars est de reparatione creaturarum per Christum. Quae quidem in duo dividitur. Primo namque proponitur fides, quam Christus docuit qua iustificamur, in libro qui intitulatur de fide Christiana, qui sic incipit: *Christianam fidem.* Secundo explanatur, quid de Christo sentiendum sit, quomodo scilicet duae naturae in una persona conveniant, et hoc in libro de duabus naturis in una persona Christi ad Iohannem praedictum conscripto, qui sic incipit: *anxie te quidem.*

[84272] Super De Trinitate, pr. 5 Modus autem de Trinitate tractandi duplex est, ut dicit Augustinus in I de Trinitate, scilicet per auctoritates et per rationes, quem utrumque modum Augustinus complexus est, ut ipsemet dicit. Quidam vero sanctorum patrum, ut Ambrosius et Hilarius, alterum tantum modum prosecuti sunt, scilicet per auctoritates. Boethius vero elegit prosequi per alium modum, scilicet per rationes, praesupponens hoc quod ab aliis per auctoritates fuerat prosecutum. Et ideo modus huius operis designatur in hoc quod dicit: *investigabo*, in quo rationis inquisitio designatur, Eccli. 39: *sapientiam*, scilicet Trinitatis notitiam, *antiquorum*, scilicet quam antiqui sola auctoritate asseruerunt, *exquiret sapiens*, id est ratione investigabit. Unde in prooemio praemittit:

investigatam diutissime quaestionem.

[84273] Super De Trinitate, pr. 6 Finis vero huius operis est, ut occulta fidei manifestentur, quantum in via possibile est, Eccli. 24: *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.* Et ideo dicit: *ponam in lucem scientiam illius*, Iob 28: *profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem.*

Pars 1

[84274] Super De Trinitate, pars 1 pr. 1 Huic ergo operi prooemium praemittit, in quo tria facit. Primo breviter causas operis praelibat, in quo reddit auditorem docilem. Secundo excusationem subiungit, in quo reddit auditorem benevolum, ibi: *idcirco stilum* et cetera. Tertio ostendit sui operis originem et quasi subiectum esse doctrinam Augustini, ex quo reddit auditorem attentum, ibi: *vobis tamen etiam illud inspiciendum* et cetera. Proponit autem quattuor causas sui operis in prima parte. Primo materialem, cum dicit: *investigatam diutissime quaestionem*, scilicet de Trinitate personarum unius Dei, in qua et difficultatem materiae insinuat, quae diutina investigatione indiguit, et studii diligentiam, qua ipse eam diutissime investigavit, ut intelligatur investigatam a nobis, quamvis etiam intelligi possit investigatam a pluribus, quia a principio nascentis Ecclesiae haec quaestio ingenia fidelium maxime fatigavit.

[84275] Super De Trinitate, pars 1 pr. 2 Secundo tangit causam efficientem: et proximam sive secundariam in hoc quod dicit: *quantum mentis nostrae igniculum*, et primam sive principalem in hoc quod dicit: *illustrare lux divina dignata est.* Proxima siquidem causa huius investigationis fuit intellectus auctoris, qui recte igniculus dicitur. Ignis enim, ut dicit Dionysius 15 c. caelestis hierarchiae, maxime competit ad significandas divinas proprietates, tum ratione subtilitatis, tum ratione luminis, tum ratione virtutis activae per calorem, tum ratione situs et motus. Quae quidem Deo maxime competunt, in quo est summa simplicitas et immaterialitas, perfecta claritas, omnipotens virtus et altissima sublimitas, Angelis autem mediocriter, sed humanis mentibus infimo modo, quarum propter corpus coniunctum et puritas inquinatur et lux obscuratur et virtus debilitatur et motus in suprema retardatur; unde humanae mentis efficacia recte igniculo comparatur. Unde nec ad huius quaestionis veritatem inquirendam sufficit, nisi divina luce illustrata, et sic divina lux est causa principalis, humana mens causa secundaria.

[84276] Super De Trinitate, pars 1 pr. 3 Tertio tangit causam formalem in hoc quod dicit: *formatam rationibus*, et tangit modum agendi quantum ad tria. Primo quantum ad hoc quod argumentando processit; unde dicit: *formatam rationibus.* Quaestio namque quamdiu probabilibus rationibus sub dubio exagitatur, quasi informis est, nondum ad certitudinem veritatis pertingens, et ideo formata dicitur esse, quando ad eam ratio additur, per quam certitudo de veritate habetur. Et in hoc providit intelligentiae, quia quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi, ut Augustinus dicit. Secundo in hoc quod non solum verbis disseruit, sed etiam scripto mandavit, unde dicit: *litterisque mandatam.* In quo providit memoriae. Tertio in hoc quod non ad praesentes

per modum doctrinae, sed ad absentes per modum epistulae conscripsit. Sic enim etiam Aristoteles diversimode libros suos composuit, quosdam quidem ad praesentes, qui ab ipso audiebant - et hi libri dicuntur auditus, sicut dicitur liber de naturali auditu - quosdam autem ad absentes scribens, sicut liber de anima conscriptus esse significatur in I Ethicorum, ubi nominantur exteriores sermones, ut Commentator Graecus ibidem dicit. Unde sequitur: *offerendam vobis* quasi maiori ad iudicandum *communicandamque curavi* quasi socio ad profectum. Et in hoc iudicium requirit; unde sequitur: *tam vestri cupidus iudicii quam nostri studiosus inventi.* Ex hoc enim quod fuit studiosus ad inveniendum, praedictam quaestionem rationibus formavit; ex hoc vero quod fuit cupidus iudicii Symmachi, ei formatam obtulit.

[84277] Super De Trinitate, pars 1 pr. 4 Quarto tangit causam finalem, cum dicit: *qua in re quid mihi sit animi*, id est quem finem intendam ex supra dicta re, *quotiens excogitata* animo de praedictis vel quibuscumque aliis *stilo commendo, intelligi potest* ex duobus, *tum ex ipsa difficultate materiae, tum ex eo quod colloquor* non multitudini, sed *raris*, scilicet sapientibus, *id est vobis tantummodo.* Non enim hunc librum scripsit, ut multitudini recitaret, quod quandoque fit propter vulgi favorem, sed tantummodo uni sapienti, unde sequitur: *neque enim excitamur*, scilicet ad scribendum *famae iactatione*, id est commendatione, *et clamoribus vulgi*, sicut poetae recitantes carmina in theatris, *inanibus*, quia tales clamores frequenter sine ratione sunt. Et sic removit finem inconvenientem et subiungit finem debitum, insinuans quidem finem principalem qui est interior, scilicet perceptio divinae veritatis, et explicans finem secundarium, scilicet iudicium sapientis, unde dicit: *sed si quis est fructus exterior*, quasi dicat: principaliter quidem me excitat fructus interior, sed si aliquis est exterior, *hic non potest aliam sperare sententiam nisi materiae similem*, id est convenientem, quasi dicat: non aliud iudicium requiro pro fructu exteriori nisi qui deceat tantam materiam, de qua iudicium concedi non debet ignaviter pigris neque callide invidis, sed solum benevolo sapienti, unde sequitur: *quocumque igitur a vobis deieci oculos*, scilicet ad quoscumque respexi, non ad vos tantum considerationi meae *occurrit, partim*, id est in aliquibus, *ignava*, id est stulta, *segnities*, id est pigritia, *partim livor*, id est invidia, *callidus*, id est astutus ad nocendum, in tantum *ut contumeliam videatur irrogare divinis tractatibus, qui haec*, scilicet divina, *proiecerit*, id est inordinate exposuerit, *talibus monstris hominum* - monstra dicuntur homines qui in corpore humano cor gerunt bestiale, propter peccatum bestiis similes effecti in affectu - *non agnoscenda potius quam conculcanda*, quia non tam quaerunt cognoscere quam vituperare quaecumque dicuntur, propter invidiam; unde dicitur Matth. 7: *nolite sanctum dare* et cetera. Alia littera: ne et ego si aliter facerem, *videar* etc. *qui proiecerim* et cetera.

[84278] Super De Trinitate, pars 1 pr. 5 *Idcirco stilum* et cetera. Haec est secunda pars prooemii, in qua subiungit excusationem. Et primo excusat operis difficultatem. Secundo operis imperfectionem, ibi: *sed tantum a nobis* et cetera. Tangit autem triplicem difficultatem, quam sponte huic operi adhibet. Prima est ex brevitate Scripturae, unde dicit: *idcirco stilum brevitate contraho*, secundum illud Horatii: *brevis esse laboro, obscurus fio.* Secunda est ex subtilibus rationibus quas inducit, et hoc est quod dicit: *ex intimis disciplinis philosophiae sumpta*, quae sunt disciplinae a sensibilibus abstrahentes, quarum principiis et conclusionibus utitur, ut metaphysicae et logicae. Tertia est

ex novitate verborum, unde dicit: haec, scilicet *sumpta, velo significationibus novorum verborum.* Quae quidem nova dicuntur vel quantum ad materiam istam, quia alii tractatores huius quaestionis talibus verbis usi non sunt, vel quantum ad eos qui legunt, qui talibus verbis non sunt assueti. Tres autem has difficultates addit quartae, quam supra tetigit, quae est materiae difficultas, ut ea, quae in hoc libro scribuntur, tantum sapientibus colloquatur, qui haec intelligere poterunt, sicut est auctor ipse et ille, ad quem liber conscribitur, alii vero, qui capere intellectu non possunt, a lectione excludantur. Non enim libenter leguntur quae non intelliguntur. Et quia ratio ex praecedentibus connectitur, ideo praemisit: *idcirco*, quod est nota conclusionis. Littera vero plana est.

[84279] Super De Trinitate, pars 1 pr. 6 Deinde cum dicit: *sed tantum a nobis quaeri oportet* etc., excusat operis defectum, quia scilicet non debet requiri ab eo in hoc opere plus certitudinis quam quantum humana ratio valet ad alta divinitatis conscendere. Quod probat per locum a minori in aliis artibus, in quibus iste finis unicuique artifici constituitur ut tantum faciat, quantum humana ratio sinit. Non enim medicus semper curat, sed si nihil omittat de his quae facere debet, sine culpa erit, et similiter est in aliis artibus. Unde et in hoc opere, ubi est difficillima materia sensum humanae rationis excedens, magis debet auctori venia dari, si non ad perfectam certitudinem quaestionem deducat. Deinde cum dicit: *vobis tamen*, ostendit, cuius auctoritatem in scribendo sequatur, scilicet Augustini. Non ut ea tantum dicat quae in libro Augustini inveniuntur, sed quia ea quae Augustinus de Trinitate dixit, scilicet quod in absolutis divinae personae conveniunt et in relativis distinguuntur, accipit quasi semina et principia, quibus utitur ad quaestionis difficultatem enodandam. Et sic ipsa veritatis explicatio per multas rationes sunt fructus ex seminibus Augustini in ipso provenientes. Qui autem sint convenientes et uberes, ei, ad quem scribit, inspiciendum committit ad propositam quaestionem accedens.

Quaestio 1

[84280] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 pr. Hic duplex quaestio incidit. Prima est de divinorum cognitione, secunda de eorum manifestatione. Circa primum quaeruntur quattuor.

[84281] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 pr. 1 Primo. Utrum mens humana in cognitione veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat.

[84282] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 pr. 2 Secundo. Utrum possit ad Dei notitiam pervenire.

[84283] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 pr. 3 Tertio. Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur.

[84284] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 pr. 4 Quarto. Utrum ad divinae Trinitatis cognitionem pervenire per se sufficiat.

Articulus 1

[84285] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod mens humana in cognitione cuiuslibet veritatis indigeat nova illustratione divinae lucis. 2 Cor. 3: *non sumus sufficientes cogitare* et cetera. Sed perceptio veritatis non potest esse sine cogitatione. Ergo humana mens non potest veritatem aliquam cognoscere, nisi de novo illustretur a Deo.

[84286] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, facilius est ab alio veritatem addiscere quam per se ipsum eam inspicere. Unde qui per se ipsos sciunt praeferuntur illis, qui ab aliis addiscere possunt, in I Ethicorum. Sed homo non potest ab aliis addiscere, nisi mens eius interius doceatur a Deo, ut dicit Augustinus in libro de magistro et Gregorius in homilia Pentecostes. Ergo nec per se ipsum potest aliquis veritatem inspicere, nisi de novo mens eius illustretur a Deo.

[84287] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut se habet oculus corporalis ad corpora intuenda, ita se habet intellectus ad intelligibilem veritatem conspiciendam, ut patet in III de anima. Sed oculus corporalis non potest videre corpora nisi illustratione solis materialis superveniente. Ergo nec intellectus humanus potest veritatem inspicere, nisi lumine solis invisibilis, qui est Deus, illustretur.

[84288] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, illi actus in nobis esse dicuntur, ad quos exercendos principia sufficientia in nobis habemus. Sed in nobis non est cognoscere veritatem, cum quandoque multi laborent ad veritatem cognoscendam, qui eam cognoscere nequeunt. Ergo non habemus sufficientia principia in nobis ad veritatem cognoscendam. Ergo oportet ad hoc, quod eam cognoscamus, ab exteriori nos iuvari, et sic idem quod prius.

[84289] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, magis dependet operatio mentis humanae a luce divina quam operatio creaturae sensibilis inferioris a luce corporis caelestis. Sed corpora inferiora quamvis habeant formas quae sunt principia naturalium operationum, non tamen possunt operationes suas perficere, nisi lumine solis et stellarum superveniente iuvarentur. Unde dicit Dionysius 4 c. de divinis nominibus quod lumen solis *ad generationem visibilium corporum confert et ad vitam ipsa movet et nutrit et auget.* Ergo nec menti humanae sufficit ad videndam veritatem naturale lumen, quod est quasi forma ipsius, nisi lumen aliud superveniat, scilicet divinum.

[84290] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, in omnibus causis ordinatis per se et non secundum accidens effectus non procedit a causa secunda nisi per operationem causae primae, ut patet in libro de causis. Sed mens humana ordinatur sub luce increata ordine essentiali et non accidentali. Ergo operatio mentis quae est eius effectus proprius, scilicet cognitio veritatis, non potest provenire ex ea nisi operante prima luce increata. Eius autem operatio non videtur alia esse nisi illustratio. Et sic idem quod prius.

[84291] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, sicut se habet voluntas ad bene volendum, ita se habet intellectus ad recte intelligendum. Sed voluntas non potest bene velle, nisi divina gratia adiuvetur, ut Augustinus dicit. Ergo nec intellectus potest veritatem intelligere, nisi

divina luce illustretur.

[84292] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, illud, ad quod vires nostrae sufficiunt, irreprehensibiliter nostris viribus ascribimus, sicut currere vel aedificare. Sed reprehensibile est quod aliquis scientiam veritatis suo ascribit ingenio, quin immo iubemur illam Deo ascribere, secundum illud Eccli. ult.: *danti mihi sapientiam dabo gloriam.* Ergo ad cognoscendam veritatem vires nostrae non sufficiunt. Et sic idem quod prius.

[84293] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, mens humana illustrata est divinitus lumine naturali, secundum illud Psalmi: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Si ergo hoc lumen, quia creatum est, non sufficit ad veritatem conspiciendam, sed requirit novam illustrationem, pari ratione lumen superadditum non sufficiet, sed indigebit alio lumine, et sic in infinitum, quod numquam compleri potest, et sic impossibile erit cognoscere aliquam veritatem. Ergo oportet stare in primo lumine, ut scilicet mens lumine naturali sine aliquo superaddito possit veritatem videre.

[84294] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut visibile in actu sufficiens est ad hoc quod moveat visum, ita intelligibile actu sufficit ad movendum intellectum, si sit proportionatum. Sed mens nostra habet in se unde possit facere intelligibile actu, scilicet intellectum agentem, et tale intelligibile est ei proportionatum. Ergo non indiget aliqua nova illustratione ad hoc quod mens veritatem cognoscat.

[84295] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet lux intellectualis ad visionem intellectus. Sed quaelibet lux corporalis quantumcumque sit parva facit aliquid videri corporaliter, ad minus se ipsam. Ergo et lux intelligibilis, quae est menti connaturalis, sufficit ad aliquam veritatem cognoscendam.

[84296] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, omnia opera artificialia ex cognitione alicuius veritatis dependent, cum eorum principium sit scientia. Sed quaedam opera artificialia sunt, in quae potest liberum arbitrium per se ipsum secundum Augustinum, ut aedificare domos et huiusmodi. Ergo et in aliquam veritatem cognoscendam sufficit mens sine nova illustratione divina.

[84297] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 co. 1 Responsio. Dicendum quod haec est differentia inter virtutes activas et passivas quod passivae non possunt exire in actum propriae operationis, nisi moveantur a suis activis, sicut sensus non sentit, nisi moveatur a sensibili, sed virtutes activae possunt operari sine hoc quod ab alio moveantur, sicut patet in viribus animae vegetabilis. Sed in genere intellectus invenitur duplex potentia: activa, scilicet intellectus agens, et passiva, scilicet intellectus possibilis. Quidam vero posuerunt quod solus intellectus possibilis erat potentia animae, intellectus vero agens erat quaedam substantia separata. Et haec est opinio Avicennae, secundum quam opinionem sequitur quod anima humana non possit in actum propriae operationis, quae est cognitio veritatis, exire, nisi exteriori lumine illustretur, illius scilicet substantiae separatae, quam dicit intellectum agentem.

[84298] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 co. 2 Sed quia verba philosophi in III de anima

magis videntur sonare quod intellectus agens sit potentia animae et huic etiam auctoritas sacrae Scripturae consonat, quae lumine intelligibili nos insignitos esse profitetur, cui philosophus comparat intellectum agentem, ideo in anima ponitur respectu intelligibilis operationis, quae est cognitio veritatis, et potentia passiva et potentia activa. Unde sicut aliae potentiae activae naturales suis passivis coniunctae sufficiunt ad naturales operationes, ita etiam anima habens in se potentiam activam et passivam sufficit ad perceptionem veritatis.

[84299] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 co. 3 Cum autem quaelibet virtus activa creata finita sit, est eius sufficientia ad determinatos effectus limitata. Unde in alios effectus non potest, nisi nova virtus addatur. Sic ergo sunt quaedam intelligibiles veritates, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis, sicut principia quae naturaliter homo cognoscit et ea quae ab his deducuntur; et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum. Quaedam vero sunt ad quae praedicta principia non se extendunt, sicut sunt ea quae sunt fidei, facultatem rationis excedentia, et futura contingentia et alia huiusmodi; et haec cognoscere mens humana non potest, nisi divinitus novo lumine illustretur superaddito lumini naturali.

[84300] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 co. 4 Quamvis autem non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum ad quae ratio naturalis se extendit, requiritur tamen divina operatio. Praeter operationem enim qua Deus rerum instituit naturas, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Ita enim universa creatura divinae gubernationi subicitur, sicut instrumenta subduntur gubernationi artificis et qualitates naturales virtutibus animae nutritivae, ut dicitur in II de anima. Unde sicut ex calore naturali sequitur opus digestionis secundum regulam, quam imponit calori vis digestiva, et omnes virtutes inferiorum corporum operantur, secundum quod moventur et diriguntur ex virtutibus corporum caelestium, ita omnes virtutes activae creatae operantur, secundum quod moventur et diriguntur a creatore. Sic ergo in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione, sed in naturalibus cognoscendis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius, in aliis autem etiam nova illustratione. Et quia de talibus Boethius hic loquitur, ideo dicit: *quantum divina lux* et cetera.

[84301] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quamvis nihil simus sufficientes cogitare ex nobis sine Dei operatione, non tamen oportet quod in qualibet nostra cognitione novum lumen nobis infundatur.

[84302] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum hoc Deus nos interius docet in naturalibus cognitis, quod lumen naturale in nobis causat et ipsum dirigit in veritatem, in aliis vero etiam novum lumen infundendo.

[84303] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod oculus corporalis ex illustratione solis materialis non consequitur lumen aliquod sibi connaturale, per quod possit facere visibilia in actu, sicut consequitur mens nostra ex illustratione solis increati. Et ideo oculus semper indiget exteriori lumine, non autem mens.

[84304] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod lumen intelligibile, ubi est purum sicut in Angelis, sine difficultate omnia cognita naturaliter demonstrat, ita quod in eis est omnia naturalia cognoscere. In nobis autem lumen intelligibile est obumbratum per coniunctionem ad corpus et ad vires corporeas, et ex hoc impeditur, ut non libere possit veritatem etiam naturaliter cognoscibilem inspicere, secundum illud Sap. 10: *corpus quod corrumpitur* et cetera. Et exinde est quod non est omnino in nobis veritatem cognoscere, scilicet propter impedimenta. Sed unusquisque magis vel minus habet hoc in potestate, secundum quod lumen intelligibile est in ipso purius.

[84305] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod corpora inferiora, quamvis indigeant ad hoc quod operentur ut moveantur a corporibus caelestibus, non tamen indigent ad proprias operationes efficiendas quod novas formas ab eis recipiant. Et similiter non oportet quod mens humana, quae movetur a Deo ad cognoscendum naturaliter cognita, nova luce perfundatur.

[84306] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod, sicut dicit Augustinus VIII super Genesim, sicut aer illuminatur a lumine praesente, quod si fuerit absens continuo tenebratur, ita et mens illuminatur a Deo. Et ideo etiam lumen naturale in anima semper Deus causat, non aliud et aliud, sed idem; non enim est causa fieri eius solum, sed etiam esse illius. In hoc ergo continue Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit, et sic mens non sine operatione causae primae in operationem suam procedit.

[84307] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod voluntas numquam potest bene velle sine divino instinctu, potest autem bene velle sine gratiae infusione, sed non meritorie. Et similiter intellectus non potest sine divino motu veritatem quamcumque cognoscere, potest autem sine novi luminis infusione, quamvis non ea quae naturalem cognitionem excedunt.

[84308] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum quod eo ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit ad videndum, manifestum est quod perceptio veritatis praecipue sibi debet ascribi, sicut operatio artis magis attribuitur artifici quam serrae.

Articulus 2

[84309] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus nullo modo possit cognosci a nobis. Illud enim, quod in summo gradu nostrae cognitionis nobis ignotum remanet, nullo modo est a nobis cognoscibile. Sed in perfectissimo gradu nostrae cognitionis Deo non coniungimur nisi quasi ignoto, ut dicit Dionysius 1 c. mysticae theologiae. Ergo Deus nullo modo est a nobis cognoscibilis.

[84310] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod cognoscitur per aliquam formam cognoscitur. Sed, sicut dicit Augustinus, Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit.

Ergo nullo modo est a nobis cognoscibilis.

[84311] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, cognoscentis et cognoscibilis oportet esse aliquam proportionem, sicut et potentiae cuiuslibet ad suum obiectum. Sed inter intellectum nostrum et Deum nulla potest esse proportio, sicut nec inter finitum et infinitum. Ergo intellectus nullo modo potest Deum cognoscere.

[84312] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, cum potentia et actus reducantur in idem genus, utpote quae dividunt omnia genera entis, nulla potentia potest in actum, qui est extra genus suum, sicut sensus non potest cognoscere substantiam intelligibilem. Sed Deus est extra omne genus. Ergo non potest aliquo intellectu cognosci qui sit in aliquo genere. Sed noster intellectus est huiusmodi. Ergo et cetera.

[84313] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, remoto primo necesse est omnia consequentia removeri. Sed primum intelligibile est quiditas rei; unde quod quid est dicitur esse obiectum proprium intellectus in III de anima, et quid est est medium demonstrandi an est et omnes alias rei condiciones. Sed de Deo non possumus scire quid est, ut Damascenus dicit. Ergo nihil de illo possumus cognoscere.

[84314] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Rom. 1: *invisibilia Dei* et cetera.

[84315] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Ier. 10: *in hoc glorietur qui gloriatur scire et nosse me.* Sed hoc esset inanis gloria, nisi eum cognoscere possemus. Ergo Deum cognoscere possumus.

[84316] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut patet per Augustinum in libro de Trinitate. Sed Deum diligere iubemur. Ergo eum cognoscere possumus; non enim nobis praecipitur impossibile.

[84317] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 co. 1 Responsio. Dicendum quod dupliciter aliqua res cognoscitur. Uno modo per formam propriam, sicut oculus videt lapidem per speciem lapidis. Alio modo per formam alterius similem sibi, sicut cognoscitur causa per similitudinem effectus et homo per formam suae imaginis. Per formam autem suam aliquid dupliciter videtur. Uno modo per formam quae est ipsa res, sicut Deus se cognoscit per essentiam suam et etiam Angelus se ipsum. Alio modo per formam quae est ab ipso, sive sit abstracta ab ipso, quando scilicet forma immaterialior est quam res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide; sive sit impressa intelligenti ab eo, utpote quando res est simplicior quam similitudo per quam cognoscitur, sicut Avicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressiones earum in nobis. Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de anima, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae est essentia sua, sed sic cognoscetur in patria a beatis.

[84318] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 co. 2 Similitudo etiam quaecumque impressa ab ipso in intellectum humanum non sufficeret ad hoc quod faceret eius essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cuius intellectui per formas creatas pervius non potest esse Deus, ut Augustinus dicit. Nec etiam in statu huius viae cognoscitur Deus a nobis per formas pure intelligibiles, quae sint aliqua similitudo ipsius propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est. Unde relinquitur quod solummodo per effectus formam cognoscatur. Effectus autem est duplex: quidam, qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur plenarie virtus causae, et per consequens quiditas ipsius; alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quod est. Et sic se habet cognitio effectus ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quiditas ipsius causae, cum per suam formam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum. Et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est. Et tamen unus cognoscentium quia est alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causae ad effectum.

[84319] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 co. 3 Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria, scilicet secundum progressionem effectus a causa et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suae causae et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione. Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus his, quae in effectibus apparent. Unde dicit Dionysius in libro de divinis nominibus quod cognoscitur ex omnium causa et excessu et ablatione.

[84320] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 co. 4 In hoc autem profectu cognitionis maxime iuvatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur; sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens in contemplatione supra se elevari dicitur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id, quod naturaliter comprehendit. Sed quia ad eius essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in se ipsam quodammodo ab excellenti lumine reflecti, et hoc est quod dicitur Gen. 32 super illud: *vidi dominum facie ad faciem*, in Glossa Gregorii: *visus animae, cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur.*

[84321] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae, et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est.

[84322] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ex hoc quod Deus omnem formam intellectus subterfugit, apparet quod non potest cognosci quid est, sed solum an

est, ut dictum est.

[84323] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod proportio nihil aliud est quam quaedam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo, secundum hoc quod conveniunt aut differunt. Possunt autem intelligi esse convenientia dupliciter. Uno modo ex hoc quod conveniunt in eodem genere quantitatis aut qualitatis, sicut habitudo superficiei ad superficiem aut numeri ad numerum, in quantum unum excedit aliud aut aequatur ei, vel etiam caloris ad calorem, et sic nullo modo potest esse proportio inter Deum et creaturam, cum non conveniant in aliquo genere. Alio modo possunt intelligi convenientia ita quod conveniant in aliquo ordine, et sic attenditur proportio inter materiam et formam, faciens et factum et alia huiusmodi, et talis proportio requiritur inter potentiam cognoscentem et cognoscibile, cum cognoscibile sit quasi actus potentiae cognoscentis. Et sic etiam est proportio creaturae ad Deum ut causati ad causam et cognoscentis ad cognoscibile, sed propter infinitum excessum creatoris super creaturam non est proportio creaturae ad creatorem, ut recipiat influentiam ipsius secundum totam virtutem eius, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse se ipsum perfecte cognoscit.

[84324] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod intellectus et intelligibile sunt unius generis, sicut potentia et actus. Deus autem, quamvis non sit in genere intelligibilium, quasi sub genere comprehensum, utpote generis naturam participans, pertinet tamen ad hoc genus ut principium. Eius etiam effectus non sunt extra genus intelligibilium, unde et hic per effectus et in patria per essentiam cognosci potest. Praeterea, intelligibile videtur magis dici per remotionem quam per positionem. Ex hoc enim est unumquodque intelligibile quod est a materia immune vel separatum. Negationes autem in divinis verificantur, quamvis affirmationes sint incompactae, ut Dionysius dicit 2 c. caelestis hierarchiae.

[84325] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod quando aliquid non cognoscitur per formam suam, sed per effectum suum, forma effectus supplet locum formae ipsius rei; nam ex ipso effectu scitur an causa sit.

Articulus 3

[84326] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod primum, quod a mente cognoscitur, sit Deus. Illud enim, in quo omnia alia cognoscuntur et per quod de omnibus quae cognoscimus iudicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux est primo nota oculo quam ea, quae per lucem videntur, et principia intellectui prius quam conclusiones. Sed omnia in prima veritate cognoscuntur et per ipsam de omnibus iudicamus, ut Augustinus dicit in libro de Trinitate et de vera religione. Ergo prima veritas, scilicet Deus, est id quod primo a nobis cognoscitur.

[84327] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, quando sunt plures causae ordinatae, prima causa prius influit in causatum quam causa secunda et ultimo dimittit ipsum, ut habetur

in libro de causis. Sed cum scientia humana sit causata a rebus, scibile vel intelligibile est menti humanae causa intelligendi. Ergo primum intelligibilium primo influet in ipsam. Sed influxus intelligibilis in intellectum, in quantum huiusmodi, est ut intelligatur. Ergo Deus, qui est primum intelligibilium, ab intellectu nostro primo intelligitur.

[84328] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in omni cognitione, in qua ea quae sunt priora et simpliciora primo cognoscuntur, id, quod est primum et simplicissimum, primo cognoscitur. Sed in cognitione humana ea, quae prius occurrunt, sunt priora et simpliciora, ut videtur, quia ens est illud quod primo cadit in cognitione humana, ut Avicenna dicit; esse autem est primum inter creata. Ergo cognitioni humanae primo occurrit Deus, qui est simpliciter primum et simplicissimum.

[84329] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, finis, qui est ultimus consecutione, est primus in intentione. Sed Deus est ultimus finis humanae voluntatis, ad quem omnes alii fines ordinantur. Ergo est primus in intentione. Sed hoc non potest esse, nisi sit cognitus. Ergo illud quod primo occurrit cognoscendum est Deus.

[84330] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, illud, quod non indiget aliqua praecedenti operatione ad hoc quod circa ipsum sit operatio alicuius operantis, prius cadit sub operatione illius operantis quam hoc quod indiget aliqua operatione alia, sicut lignum iam dolatum prius cadit sub operatione facientis scamnum quam lignum adhuc dolandum. Sed res sensibiles indigent quod abstrahantur a materia per intellectum agentem, antequam intelligantur ab intellectu possibili. Deus autem per se ipsum est maxime a materia separatus. Ergo ipse prius intelligitur ab intellectu possibili quam res sensibiles.

[84331] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, naturaliter cognita et quae non possunt intelligi non esse sunt illa quae primo nostrae cognitioni occurrunt. Sed cognitio exsistendi Deum naturaliter est omnibus inserta, ut dicit Damascenus. Nec potest Deus cogitari non esse, ut dicit Anselmus. Ergo Deus est primum quod a nobis cognoscitur.

[84332] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, secundum philosophum omnis nostra cognitio a sensu ortum habet. Sed Deus est maxime remotus a sensu. Ergo ipse non est a nobis primo, sed ultimo cognitus.

[84333] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum ea, quae sunt posteriora secundum naturam, sunt priora quoad nos, et minus nota secundum naturam sunt magis nota quoad nos. Sed creaturae sunt posteriores et minus notae secundum naturam quam ipse Deus. Ergo Deus est posterius notus quoad nos.

[84334] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, illud quod promittitur ut ultimum praemium non est primum quod praecedit omnia merita. Sed cognitio Dei promittitur nobis ut ultimum praemium omnis cognitionis et actionis. Ergo Deus non est primo a nobis cognitus.

[84335] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 co. 1 Responsio. Dicendum quod quidam dixerunt quod

primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus qui est veritas prima, et per hoc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc apparet esse falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea, cum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea, quae sunt primo in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse. Repugnat etiam haec positio auctoritati Scripturae quae dicit Exodi 3: *non videbit me homo et vivet*.

[84336] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 co. 2 Unde alii dixerunt quod essentia divina non est primo cognitum a nobis in via, sed influentia lucis ipsius, et secundum hoc Deus est primum quod a nobis cognoscitur. Sed hoc etiam stare non potest, quia prima lux divinitus influxa in mente est lux naturalis per quam constituitur vis intellectiva. Haec autem lux non est primo cognita a mente neque cognitione qua sciatur de ea quid est, cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum quid est intellectus; neque cognitione qua cognoscitur an est, quia intellectum nos habere non percipimus, nisi in quantum percipimus nos intelligere, ut patet per philosophum in IX Ethicorum. Nullus autem intelligit se intelligere, nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet quod cognitio alicuius intelligibilis praecedit cognitionem qua aliquis cognoscit se intelligere et per consequens cognitionem qua aliquis cognoscit se habere intellectum, et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quaelibet alia influentia lucis.

[84337] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 co. 3 Et ideo dicendum est quod primo cognitum homini potest accipi dupliciter: aut secundum ordinem diversarum potentiarum aut secundum ordinem obiectorum in una potentia. Primo quidem modo, cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu, illud, quod est cognoscibile a sensu, est prius notum nobis quam illud, quod est cognoscibile ab intellectu, scilicet singulare vel sensibile intelligibili. Alio modo, scilicet secundum alium modum cuilibet potentiae est cognoscibile primo suum proprium obiectum. Cum autem in intellectu humano sit potentia activa et passiva, obiectum potentiae passivae, scilicet intellectus possibilis, erit illud, quod est actum per potentiam activam, scilicet intellectum agentem, quia potentiae passivae debet respondere proprium activum. Intellectus autem agens non facit intelligibilia formas separatas quae sunt ex se ipsis intelligibiles, sed formas quas abstrahit a phantasmatibus, et ideo huiusmodi sunt, quae primo intellectus noster intelligit.

[84338] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 co. 4 Et inter haec illa sunt priora, quae primo intellectui abstrahenti occurrunt. Haec autem sunt quae plura comprehendunt vel per modum totius universalis vel per modum totius integralis, et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui et composita componentibus, ut diffinitum partibus diffinitionis. Et secundum quod quaedam imitatio intellectus est in sensu, qui etiam quodammodo abstracta a materia recipit, etiam apud sensum singularia magis communia sunt primo nota, ut hoc corpus quam hoc animal. Unde patet quod Deus et aliae substantiae separatae nullo modo possunt esse prima intellecta, sed intelliguntur ex aliis, ut dicitur Rom. 1: *invisibilia* et cetera.

[84339] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex verbis

illis Augustini et similibus non est intelligendum quod ipsa veritas increata sit proximum principium, quo cognoscimus et iudicamus, sed quia per lumen, quod est eius similitudo, nobis inditum cognoscimus et iudicamus. Nec hoc lumen habet aliquam efficaciam nisi ex prima luce; sicut in demonstrationibus secunda principia non certificant nisi ex virtute primorum. Nec tamen oportet quod etiam ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia esse cognoscibilia. Unde non oportet quod cognoscatur nisi in ipsis cognoscibilibus, sicut lux non oportet quod primo videatur ab oculo nisi in ipso colore illustrato.

[84340] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnium causarum ordinatarum est influentia unius rationis in ultimum effectum. Unde non oportet quod primum intelligibile hoc modo influat in intellectum nostrum quod intelligatur, sed quod praestet intelligendi virtutem. Vel dicendum quod quamvis Deus sit in ordine intelligibilium primum simpliciter, non tamen est primum in ordine intelligibilium nobis.

[84341] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod quamvis illa, quae sunt prima in genere eorum quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint primo cognita a nobis, ut ens et unum, non tamen oportet quod illa quae sunt prima simpliciter, quae non continentur in ratione proprii obiecti, sicut et ista.

[84342] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione et primus in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primus in cognitione mentis humanae quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et bene vivere, quod tunc solum est ei, cum Deum habet.

[84343] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod substantiae separatae quamvis abstractione non indigeant ad hoc quod intelligantur, tamen non sunt intelligibiles per lumen intellectus agentis, unde non primo ab intellectu nostro cognoscuntur. Intelligibile enim per huiusmodi lumen est obiectum intellectus, sicut visibile per lumen corporale est obiectum visus.

[84344] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse - et hoc modo loquitur Anselmus - non autem nobis qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.

Articulus 4

[84345] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per rationem naturalem mens ad cognitionem divinae Trinitatis sufficiat. Quidquid enim convenit enti

in quantum ens, oportet maxime in primo ente inveniri. Sed Trinitas convenit enti in quantum ens, cum in omnibus entibus inveniatur, eo quod omnia habeant modum, speciem et ordinem, ut Augustinus dicit. Ergo naturali ratione sciri potest quod in Deo sit Trinitas.

[84346] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, nulla perfectio Deo est subtrahenda. Sed ternarius est numerus perfectionis omnis rei, ut dicitur in I caeli et mundi. Ergo Trinitas Deo est attribuenda, et sic idem quod prius.

[84347] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, omnis inaequalitas ad aequalitatem reducitur priorem sicut multitudo ad unitatem. Sed inter Deum et primum ens creatum est inaequalitas. Ergo oportet praecedere aliquam aequalitatem, quae cum non sit nisi plurium, oportet esse aliquam pluralitatem in divinis.

[84348] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, omne aequivocum reducitur ad univocum. Sed exitus creaturae a Deo est aequivocus. Ergo oportet ante hunc ponere processionem univocam, qua Deus procedit a Deo, ex qua Trinitas personarum consequitur.

[84349] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio. Sed in Deo est ab aeterno iucundissima boni possessio. Ergo habet aeternum consortium, quod non est nisi divinarum personarum, quia nulla creatura est aeterna. Ergo oportet in deitate personas plures ponere.

[84350] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, quod Deus sit intelligens, ratione naturali haberi potest. Sed ex hoc quod est intelligens sequitur quod verbum concipiat, quia hoc est omni intelligenti commune. Ergo naturali ratione cognosci potest quod sit filii generatio et eadem ratione amoris processio.

[84351] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, Richardus de sancto Victore dicit in I de Trinitate: *credo sine dubio quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, verum etiam necessaria argumenta non deerunt.* Sed Deum esse trinum et unum est necesse, quia est aeternum. Ergo ad hoc sunt etiam rationes necessariae. Et sic idem quod prius.

[84352] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 8 Praeterea, Platonici non habuerunt notitiam de Deo nisi per rationem. Sed ipsi posuerunt ad minus duas personas, scilicet Deum patrem et mentem ab ipso genitam, quae omnium rerum rationes continet, quod nos de filio dicimus. Ergo ratione naturali potest pluralitas personarum cognosci.

[84353] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 9 Praeterea, philosophus dicit in I caeli et mundi: *per hunc quidem numerum adhibuimus nos ipsos magnificare Deum creatorem.* Et sic idem quod prius.

[84354] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 arg. 10 Praeterea, de Deo nullatenus in statu viae possumus cognoscere quid est, sed solum an est. Cognoscimus autem aliquo modo Deum esse trinum et unum, quia per fidem. Ergo hoc non pertinet ad quid est Dei, sed ad an est. Sed an est

de Deo possumus ratione naturali ostendere. Ergo et Deum esse trinum et unum ratione naturali sciri potest.

[84355] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, fides est de non apparentibus rationi, ut patet Hebr. 11. Sed Deum esse trinum et unum est articulus fidei. Ergo ad hoc videndum ratio non sufficit.

[84356] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, omnis ratio naturalis ex primis principiis naturaliter cognitis efficaciam habet. Sed Deum esse trinum et unum non potest deduci ex principiis naturaliter cognitis, quae a sensu accipiuntur, cum in sensibilibus nihil simile inveniatur, ut sint tria supposita unius essentiae. Ergo Deum esse trinum et unum non potest sciri per rationem.

[84357] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Ambrosius dicit: *mihi impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet non solum mea, sed et Angelorum.* Ergo ratio naturalis non sufficit ad cognoscendam generationem divinam, et per consequens nec Trinitatem personarum.

[84358] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod Deum esse trinum et unum est solum creditum, et nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae nec multum probabiles nisi credenti haberi possint. Quod patet ex hoc quod Deum non cognoscimus in statu viae nisi ex effectibus, ut ex praedictis patere potest. Et ideo naturali ratione de Deo cognoscere non possumus nisi hoc quod percipitur de ipso ex habitudine effectuum ad ipsum, sicut illa quae designant causalitatem ipsius et eminentiam super causata et quae removent ab ipso imperfectas condiciones effectuum. Trinitas autem personarum non potest percipi ex ipsa causalitate divina, cum causalitas sit communis toti Trinitati. Nec etiam dicitur secundum remotionem. Unde nullo modo demonstrative probari potest Deum esse trinum et unum.

[84359] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea, quae in creaturis sunt plura, in Deo sunt unum secundum rem. Et ideo quamvis in quolibet ente creato inveniatur aliqua Trinitas, ex hoc tamen non potest necessario concludi quod in Deo sint aliqua tria nisi secundum rationem, et haec pluralitas non sufficit ad personarum distinctionem.

[84360] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod perfectio ternarii invenitur in Deo etiam secundum essentiae unitatem, non quod ipsa essentia numeretur, sed quia virtute continet omnis numeri perfectionem, ut dicitur in arithmetica Boethii.

[84361] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam remota distinctione personarum est aequalitas in divinis, secundum quod eius potentia suae sapientiae adaequatur. Vel potest dici quod in aequalitate est duo considerare, scilicet pluralitatem suppositorum, inter quae attenditur relatio, et unitatem quantitatis quae est ratio aequalitatis. Reductio ergo inaequalitatis ad aequalitatem non fit ratione pluralitatis suppositorum, sed ratione causae, quia sicut unitas est causa aequalitatis, ita inaequalitatis causa est pluralitas. Et ideo oportet quod causa aequalitatis sit ante causam inaequalitatis, non quod ante quaelibet inaequalia sint aliqua aequalia. Alias oporteret in ordine numerorum esse aliquid ante unitatem et dualitatem, quae sunt inaequalia,

vel in ipsa unitate inveniri pluralitatem.

[84362] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod quamvis omne aequivocum reducatur ad univocum, non tamen oportet quod generatio aequivoca reducatur ad generationem univocam, sed ad generans quod est in se univocum. In rebus enim naturalibus videmus quod generationes aequivocae sunt priores generationibus univocis, eo quod causae aequivocae habent influentiam supra totam speciem, non autem causae univocae, sed solum supra unum individuum, unde sunt quasi instrumenta causarum aequivocarum, sicut corpora inferiora corporum caelestium.

[84363] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod ex hoc homo non potest habere vitam iucundam sine consortio, quia non habet in se unde sibi quantum ad omnia sufficiat. Et propter hoc animalia, quae habent in se singula, unde sibi sufficiant, consortium vitae non requirunt, sed sunt solitaria. Deus autem maxime est sibi sufficiens, unde remota distinctione personarum adhuc manet in eo summa iucunditas.

[84364] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod in Deo idem est intelligens et intellectum, et ideo non oportet quod ex hoc quod intelligit ponatur in ipso aliquid conceptum realiter distinctum ab ipso, sicut est in nobis. Trinitas autem personarum requirit realem distinctionem.

[84365] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod intellectus illius verbi apparet ex hoc quod sequitur: *quamvis contingat nostram industriam latere.* Omnia ergo necessaria in se ipsis sunt vel per se ipsa nota vel per alia cognoscibilia, non tamen oportet quod ita sit quoad nos. Unde non possumus ad omnia necessaria probanda secundum nostram industriam rationem necessariam invenire.

[84366] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum quod Platonicorum positio nihil facit ad propositum secundum rei veritatem, quamvis videatur facere secundum verba. Non enim posuerunt Platonici quod illa mens esset eiusdem essentiae cum Deo patre, sed quod esset quaedam alia substantia separata ab ipso procedens, et tertiam ponebant animam mundi, ut patet per Macrobium. Et quia omnes substantias separatas deos nominabant, inde est quod has dicebant tres deos, ut dicit Augustinus X de civitate Dei. Quia tamen non ponebant aliquid spiritui sancto simile, sicut patri et filio - anima enim mundi non est nexus aliorum duorum secundum eos, sicut spiritus sanctus patris et filii - ideo dicuntur in tertio signo defecisse, id est in cognitione tertiae personae. Vel dicendum, sicut communiter dicitur, quod cognoverunt duas personas quantum ad appropriata potentiae et sapientiae, non quantum ad propria. Bonitas autem, quae spiritui sancto appropriatur, maxime respicit effectus quos illi non cognoverunt.

[84367] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum quod Aristoteles non intendit dicere quod Deus esset magnificandus ut trinus et unus, sed quia ternario sacrificiorum et orationum ab antiquis honorabatur propter ternarii numeri perfectionem.

[84368] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum quod omnia, quae in

Deo sunt, sunt una eius simplex essentia, sed ea, quae in ipso sunt unum, in intellectu nostro sunt multa, et propter hoc intellectus noster potest apprehendere unum istorum sine altero. Inde est quod in statu viae de nullo eorum possumus cognoscere quid est, sed solum an est, et contingit quod cognoscatur, an est unum eorum et non alterum; sicut si aliquis cognosceret, an sit sapientia in Deo, non autem an in ipso sit omnipotentia. Et similiter potest ratione naturali sciri an Deus sit, non tamen an sit trinus et unus.

Quaestio 2

Prooemium

[84369] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 pr. Deinde quaeritur de manifestatione divinae cognitionis. Et circa hoc quaeruntur quattuor.

[84370] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 pr. 1 Primo. Utrum divina liceat investigando tractare.

[84371] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 pr. 2 Secundo. Utrum de divinis possit esse aliqua scientia.

[84372] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 pr. 3 Tertio. Utrum in scientia fidei quae est de Deo liceat rationibus philosophicis et auctoritatibus uti.

[84373] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 pr. 4 Quarto. Utrum sint obscuris et novis verbis divina velanda.

Articulus 1

[84374] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod divina investigare non liceat argumentando. Eccli. 3: *altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris.* Sed divina maxime sunt homine altiora, et praecipue ea quae fidei sunt. Ergo huiusmodi scrutari non licet.

[84375] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, poena non infertur nisi pro culpa. Sed, sicut dicitur Prov. 25, *perscrutator maiestatis opprimetur a gloria.* Ergo perscrutari ea quae ad divinam maiestatem pertinent est illicitum.

[84376] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, Ambrosius dicit: *tolle argumenta, ubi fides quaeritur.* Sed in divinis, et maxime circa Trinitatem, praecipue requiritur fides. Ergo in hac materia non licet per argumenta veritatem investigare.

[84377] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, Ambrosius dicit de generatione divina loquens: *scrutari non licet mysteria superna; licet scire quod natus sit, non licet discutere*

quomodo natus sit. Ergo eadem ratione nihil eorum quae ad Trinitatem pertinent licet argumentis investigare.

[84378] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Gregorius in homilia octavae Paschae, *fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.* Sed malum est meritum fidei evacuare. Ergo non licet rationibus de his quae sunt fidei perscrutari.

[84379] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, omnis honorificentia Deo debetur. Sed secreta per silentium honorificantur; unde dicit Dionysius in fine caelestis hierarchiae: *super nos secretum silentio honorificantes.* Et huic consonat quod dicitur in Psalmo secundum litteram Hieronymi: *tibi silet laus, Deus*, id est ipsum silentium est laus tua. Ergo debemus a perscrutatione divinorum silere.

[84380] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, nullus movetur ad infinitum, ut philosophus dicit in I caeli et mundi, quia omnis motus est propter consecutionem finis, qui non invenitur in infinito. Sed Deus in infinitum distat a nobis. Cum ergo perscrutatio sit quidam rationis motus in id quod perscrutatur, videtur quod divina perscrutari non debeamus.

[84381] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur 1 Petr. 3: *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide.* Sed hoc non potest esse, nisi ea quae sunt fidei argumentis perscrutentur. Ergo perscrutatio per argumenta de his quae sunt fidei est necessaria.

[84382] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ut dicitur Tit. 1, ad episcopum requiritur, *ut sit potens exhortari in doctrina sana et contradicentes revincere.* Sed contradicentes fidei non possunt repelli nisi argumentis. Ergo in his quae sunt fidei argumentis oportet uti.

[84383] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in I de Trinitate: *adiuvante domino Deo nostro suscipiamus et eam quam flagitant rationem quod Trinitas sit unus Deus.* Ergo rationibus de Trinitate potest homo perscrutari.

[84384] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 s. c. 4 Praeterea, Augustinus contra Felicianum: *quia non nimis inconvenienter duo ista discernis, cum ratione praemissa etiam testimonia non omittis, fateor secuturum quod ipse probaveris*, scilicet quod rationibus et auctoritatibus utar. Et sic idem quod prius.

[84385] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 co. 1 Responsio. Dicendum quod cum perfectio hominis consistat in coniunctione ad Deum, oportet quod homo ex omnibus quae in ipso sunt, quantum possibile est, ad divina annitatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet, secundum illud Psalmi: *mihi adhaerere Deo bonum est.* Et ideo philosophus in X Ethicorum excludit dictum quorundam qui dicebant quod homo non debeat se intromittere de rebus divinis, sed solum de humanis, sic dicens: *oportet autem non secundum suadentes humana sapere hominem entem neque mortalia mortalem, sed in quantum contingit immortale facere et omnia facere ad vivere secundum optimum eorum quae in ipso.*

[84386] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 co. 2 Tripliciter tamen contingit in hoc peccare. Primo ex praesumptione qua scilicet aliquis sic ea scrutatur quasi ea perfecte comprehensurus, et horum praesumptio arguitur Iob 12: *forsitan vestigia Dei comprehendes et omnipotentem usque ad perfectum reperies?* Et Hilarius dicit: *ne te inseras in illud secretum et arcanum inopinabilis nativitatis; ne te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens, sed intellige incomprehensibilia esse.* Secundo ex hoc quod in his quae sunt fidei ratio praecedit fidem, non fides rationem, dum scilicet aliquis hoc solum vult credere quod ratione potest invenire, cum debeat esse e converso; unde Hilarius: *credendo incipe, scilicet inquire, percurre, persiste.* Tertio ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo, unde dicitur Rom. 12: *non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei.* Non enim omnes eandem mensuram sunt consecuti, unde aliquid est ultra modum unius quod non est ultra modum alterius.

[84387] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa dicuntur homine altiora quae capacitatem eius excedunt, non quae sunt digniora secundum naturam; quia his quae sunt digniora, quanto homo magis servato suo modo intendit, tanto magis perficitur. Sed si etiam in minimis considerandis aliquis modum suae capacitatis excedat, de facili incidit in errorem; unde Glossa ibidem dicit: *haeretici duobus modis fiunt, scilicet cum de creatore vel de creaturis ultra modum intendentes in errores incidunt et a veritate recedunt.*

[84388] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod perscrutari est quasi ad finem scrutari. Hoc autem illicitum et praesumptuosum est, ut aliquis sic scrutetur divina quasi ad finem comprehensionis perventurus.

[84389] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ubi quaeritur fides, argumenta tolluntur quae fidei adversantur et eam praecedere conantur, non illa quae ipsam modo debito sequuntur.

[84390] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod non licet hoc modo scrutari superna mysteria, ut ad eorum comprehensionem intentio habeatur, quod patet ex hoc quod sequitur: *licet scire quod natus sit, non licet discutere quomodo natus sit.* Ille enim modum nativitatis discutit, qui quaerit scire quid sit illa nativitas, cum de divinis possimus scire quia sunt, non quid sunt.

[84391] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod duplex est humana ratio. Una demonstrativa cogens intellectum ad consensum, et talis ratio non potest haberi de his quae fidei sunt, sed potest haberi ad evacuandum ea quae fidem esse impossibilem asserunt. Quamvis enim ea quae sunt fidei demonstrari non possint, non tamen possunt demonstrative improbari. Si autem talis ratio ad probanda ea quae sunt fidei induceretur, evacuaretur meritum fidei, quia iam assentire his non esset voluntarium, sed necessarium. Ratio autem persuasoria sumpta ex aliquibus similitudinibus ad ea quae sunt fidei inducta non evacuat fidei rationem; quia non facit ea esse apparentia, cum non fiat resolutio in prima principia quae intellectu videntur. Nec iterum meritum fidei evacuat, quia non cogit intellectum ad consensum, unde assensus remanet

voluntarius.

[84392] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquiramus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse, unde dicitur Eccli. 43: *glorificantes dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc.*

[84393] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod cum Deus in infinitum a creatura distet, nulla creatura movetur in Deum, ut ipsi adaequetur vel recipiendo ab ipso vel cognoscendo ipsum. Hoc ergo, quod in infinitum a creatura distat, non est terminus motus creaturae. Sed quaelibet creatura movetur ad hoc quod Deo assimiletur plus et plus quantum potest. Et sic etiam humana mens semper debet moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum. Unde dicit Hilarius: *qui pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, tamen semper proficiet prodeundo.*

Articulus 2

[84394] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de divinis quae fidei subsunt scientia esse non possit. Sapientia enim contra scientiam dividitur. Sed sapientia est divinorum. Non ergo scientia.

[84395] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, ut dicitur in I posteriorum, in qualibet scientia oportet de subiecto praesupponere quid est. Sed de Deo nullo modo possumus scire quid est, ut dicit Damascenus. Ergo de Deo non potest esse scientia.

[84396] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, cuiuslibet scientiae est partes et passiones sui subiecti considerare. Sed Deus, cum sit forma simplex, nec partes habet in quas dividatur nec passionibus aliquibus subici potest. Ergo de Deo non potest esse scientia.

[84397] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, in qualibet scientia ratio praecedit assensum. Demonstratio enim facit in scientiis scibilibus assentire. Sed in his quae fidei sunt oportet esse e converso, scilicet quod assensus fidei praecedat rationem, ut dictum est. Ergo de divinis praecipue quae fide capiuntur non potest esse scientia.

[84398] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae quisque probat audita, aut ex principiis quae ab his fidem habent. Sed articuli fidei, qui sunt prima principia in fide, non sunt huiusmodi, quia neque sunt per se nota neque ad principia per se nota resolvi possunt demonstrative, ut dictum est. Ergo de divinis quae fide tenentur non potest esse scientia.

[84399] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, fides est de non apparentibus. Sed scientia est de apparentibus, quia per scientiam apparent ea quae in scientia traduntur. Ergo de divinis quae fide tenentur non potest esse scientia.

[84400] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, cuiuslibet scientiae principium est intellectus, quia ex intellectu principiorum venitur in scientiam conclusionum. Sed in his, quae sunt fidei, intellectus non est principium, sed finis, quia, ut dicitur Is. 7, *nisi credideritis, non intelligetis*. Ergo de divinis quae fidei sunt non potest esse scientia.

[84401] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit XII de Trinitate: *huic scientiae tribuo illud tantum quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, defenditur, roboratur*. Ergo de his quae sunt fidei est scientia.

[84402] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc idem videtur per hoc quod dicitur Sap. 10: *dedit illi scientiam sanctorum*, quod de alia intelligi non potest nisi de ea qua sancti ab impiis discernuntur, quae est scientia fidei.

[84403] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 s. c. 3 Praeterea, apostolus de cognitione fidelium loquens 1 Cor. 8 dicit: *sed non omnium est scientia*, et sic idem quod prius.

[84404] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 co. 1 Responsio. Dicendum quod cum ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur, hoc autem de divinis contingat, constat quod de divinis potest esse scientia. Sed divinorum notitia dupliciter potest aestimari. Uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi per res creatas, quarum cognitionem a sensu accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, et quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum.

[84405] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 co. 2 Et secundum hoc de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, qui sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam scientiam divinam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam.

[84406] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 co. 3 Et sicut Deus ex hoc, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his, quae per fidem capimus primae veritati adhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa, quae fide tenemus, sint nobis quasi principia in hac scientia et alia sint quasi conclusiones. Ex quo patet quod haec scientia est altior illa scientia divina, quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus procedat principiis.

[84407] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra suum oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est enim sapientia, ut dicit philosophus in VI Ethicorum, caput omnium scientiarum, regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est; propter quod etiam *dea scientiarum* dicitur in principio metaphysicae et multo magis haec quae non solum de altissimis,

sed ex altissimis est. Sapientis autem est ordinare, et ideo ista scientia altissima, quae omnes alias regulat et ordinat, sapientia dicitur, sicut in artibus mechanicis sapientes dicimus illos qui alios regulant, ut architectores; scientiae vero nomen aliis inferioribus relinquitur. Et secundum hoc scientia dividitur contra sapientiam sicut proprium contra diffinitionem.

[84408] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quando causae cognoscuntur per suos effectus, effectus cognitio supplet locum cognitionis quidditatis causae, quae requiritur in illis scientiis quae sunt de rebus quae per se ipsas cognosci possunt; et sic non oportet ad hoc quod de divinis scientiam habeamus, quod praesciatur de eo quid est. Vel potest dici quod hoc ipsum quod scimus de eo quid non est supplet locum in scientia divina cognitionis quid est; quia sicut per quid est distinguitur res ab aliis, ita per hoc quod scitur quid non est.

[84409] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod partes subiecti in scientia non solum sunt intelligendae partes subiectivae vel integrales, sed partes subiecti dicuntur omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subiecti, cum omnia huiusmodi non tractentur in scientia, nisi in quantum habent ordinem ad subiectum. Passiones etiam dicuntur quaecumque de aliquo probari possunt, sive negationes sive habitudines ad aliquas res. Et talia multa de Deo probari possunt et ex principiis naturaliter notis et ex principiis fidei.

[84410] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod in qualibet scientia sunt aliqua quasi principia et aliqua quasi conclusiones. Ratio ergo quae inducitur in scientiis praecedit assensum conclusionum, sed sequitur assensum principiorum, cum ex eis procedat. Articuli autem fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia quae etiam defenduntur ab impugnantibus, sicut philosophus in IV metaphysicae disputat contra negantes principia, et manifestantur per aliquas similitudines, sicut principia naturaliter nota per inductionem, non autem ratione demonstrativa probantur.

[84411] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod etiam in scientiis humanitus traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a scientiis superioribus, et illa non sunt per se nota nisi superioribus scientibus. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia, quam Deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra et creduntur ei nobis haec indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quattuor esse elementa.

[84412] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod apparentia scientiae procedit ex apparentia principiorum; quoniam scientia non facit apparere principia, sed ex hoc, quod apparent principia, facit apparere conclusiones. Et per hunc modum scientia, de qua loquimur, non facit apparere ea de quibus est fides, sed ex eis facit apparere alia per modum quo de primis certitudo habetur.

[84413] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod cuiuslibet scientiae principium est intellectus semper quidem primum, sed non semper proximum, immo aliquando est fides proximum principium scientiae. Sicut patet in scientiis subalternatis, quia earum conclusiones sicut ex proximo principio procedunt ex fide eorum quae supponuntur a superiori scientia, sed sicut a principio primo ab intellectu superioris scientis, qui de his creditis certitudinem per intellectum habet. Et similiter huius scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus, sed finis fidei est nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientis scientiam, et tunc fient et intellecta vel scita, quae prius erant tantummodo credita.

Articulus 3

[84414] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in his quae sunt fidei non liceat philosophicis rationibus uti. 1 Cor. 1: *non misit me Christus baptizare, sed evangelizare, non in sapientia verbi*, Glossa: *in doctrina philosophorum.* Et super illud: *ubi inquisitor huius saeculi?* Dicit Glossa: *inquisitor est qui naturae secreta rimatur, tales non recipit Deus inter praedicatores.* Et super illud 2 c.: *sermo meus et praedicatio mea fuit non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*, dicit Glossa: *etsi persuasibilia fuerunt verba mea, non tamen per humanam sapientiam, ut verba pseudoapostolorum.* Ex quibus omnibus videtur quod in his quae sunt fidei non liceat rationibus philosophicis uti.

[84415] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, Is. 15 super illud: *nocte vastata est Ar*, dicit Glossa: *Ar, id est adversarius, scilicet scientia saecularis, quae adversaria est Deo.* Ergo scientia saeculari in his quae Dei sunt uti non debemus.

[84416] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, Ambrosius dicit: *sacramentum fidei a philosophicis argumentis est liberum.* Ergo ubi de fide agitur, philosophorum rationibus et dictis uti non licet.

[84417] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, Hieronymus refert in epistula ad Eustochium virginem se in visione verberatum divino iudicio fuisse pro eo quod in libris legerat Ciceronis, et qui astabant precabantur ut veniam tribueret adolescentiae, exacturus deinde cruciatum, si gentilium libros aliquando legisset; unde obtestans nomen Dei clamavit: *domine, si umquam habuero saeculares codices, si legero, te negavi.* Si ergo non licet in eis studere et legere, multo minus licet eis in divinis tractatibus uti.

[84418] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, saecularis sapientia frequenter in Scriptura per aquam significatur, sapientia vero divina per vinum. Sed Is. 1 vituperabuntur caupones aquam vino miscentes. Ergo vituperandi sunt doctores qui sacrae doctrinae philosophica documenta admiscent.

[84419] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, sicut dicit Hieronymus in Glossa Osee 2, *cum haereticis nec nomina debemus habere communia.* Sed haeretici utuntur ad fidei corruptionem philosophicis documentis, ut habetur in Glossa Prov. 7 et Is. 15. Ergo Catholici eis in suis tractatibus uti non debent.

[84420] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, sicut quaelibet scientia habet principia propria, ita et sacra doctrina, scilicet articulos fidei. Sed in aliis scientiis non recte proceditur, si assumantur alterius scientiae principia, sed oportet in unaquaque ex propriis principiis procedere, secundum doctrinam philosophi in I posteriorum. Ergo nec in sacra doctrina recte proceditur, si quis ex documentis philosophorum procedit.

[84421] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 arg. 8 Praeterea, si alicuius doctrina in aliquo repudiatur, eius auctoritas invalida est ad aliquid confirmandum; unde dicit Augustinus quod si in sacra Scriptura concesserimus aliquid esse falsitatis, peribit eius auctoritas ad fidei confirmationem. Sed sacra doctrina in multis doctrinam philosophorum repudiat, quia in multis errasse inveniuntur. Ergo eorum auctoritas non est efficax ad aliquid confirmandum.

[84422] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus Tit. 1 Epimenidis poetae versiculo usus est dicens: *Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri*, et 1 Cor. 15 verbis Menandri: *corrumpunt bonos mores colloquia prava*, et Athenis usus est verbis Arati: *ipsius*, scilicet Dei, *et genus sumus*, ut habetur Act. 17. Ergo et aliis divinae Scripturae doctoribus licet philosophicis argumentis uti.

[84423] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Hieronymus in epistula ad magnum urbis Romae oratorem enumeratis pluribus sacrae Scripturae doctoribus ut Basilio, Gregorio et quibusdam aliis subiungit: *qui omnes in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos referserunt libros, ut nescias, quid in eis primum mirari debeas, utrum eruditionem saeculi vel scientiam Scripturarum.* Quod non fecissent, si non licuisset vel inutile fuisset.

[84424] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Hieronymus in epistula ad Pammachium de dormitione Paulinae: *si adamaveris mulierem captivam, id est sapientiam saecularem, et eius pulchritudine captus fueris, decalva eam, et illecebras crinium atque ornamenta verborum cum tenacibus unguibus seca, lava eam prophetali nitro, et requiescens cum illa dicito: sinistra eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me, et multos tibi captiva fetus dabit, ac de Moabitide efficietur tibi Israelites.* Ergo fructuosum est ut aliquis sapientia saeculari utatur.

[84425] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 s. c. 4 Praeterea, Augustinus dicit in II de Trinitate: *non ero segnis ad inquirendam substantiam Dei sive per Scripturam sive per creaturam.* Sed cognitio de creaturis in philosophia proponitur. Ergo non est inconveniens quod aliquis in sacra doctrina rationibus philosophicis utatur.

[84426] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 s. c. 5 Praeterea, Augustinus in II de doctrina Christiana: *philosophi autem qui dicuntur si qua forte vera et fidei nostrae accomoda dixerunt, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.*

Et sic idem quod prius.

[84427] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 s. c. 6 Praeterea, Daniel 1 super illud: *proposuit autem Daniel* etc., dicit Glossa: *si quis imperitus mathematicae artis contra mathematicos scribat aut expers philosophiae contra philosophos agat, quis etiam ridendus vel ridendo non rideat?* Sed oportet quandoque doctorem sacrae Scripturae contra philosophos agere. Ergo oportet eum philosophia uti.

[84428] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 co. 1 Responsio. Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossibile est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita.

[84429] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 co. 2 Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria.

[84430] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 co. 3 Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria.

[84431] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 co. 4 Tamen utentes philosophia in sacra doctrina possunt dupliciter errare. Uno modo in hoc quod utantur his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed corruptio vel abusus eius, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae, ut scilicet si aliquis credere nolit nisi quod per philosophiam haberi potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud apostoli 2 Cor. 10: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.*

[84432] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ex omnibus verbis illis ostenditur quod doctrina philosophorum non sit utendum quasi principali, ut scilicet propter eam veritas fidei credatur; non tamen removetur, quin ea possint uti sacri doctores quasi secundaria. Unde ibidem super illud: *perdam sapientiam sapientum*, dicit Glossa: *non ideo hoc dicit ut veritatis intelligentia possit a Deo reprobari, sed quia eorum prudentia reprobatur, qui in sua eruditione confidunt*. Ut tamen totum quod est fidei non humanae potentiae aut sapientiae tribueretur, sed Deo, voluit Deus ut primitiva apostolorum praedicatio esset in infirmitate et simplicitate, cui tamen postea potentia et saecularis sapientia superveniens ostendit per victoriam fidei mundum esse Deo subiectum et quantum ad potentiam et quantum ad sapientiam.

[84433] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod sapientia saecularis dicitur esse contraria Deo quantum ad eius abusum, sicut ea haeretici abutuntur, non quantum ad eius veritatem.

[84434] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod sacramentum fidei pro tanto dicitur liberum a philosophicis argumentis, quia sub metis philosophiae non coartatur, ut dictum est.

[84435] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod Hieronymus adeo afficiebatur ad gentilium libros quod sacram Scripturam quodammodo contemnebat; unde ipsemet ibidem dicit: *si quando in memet reversus prophetas legere coepissem, sermo horrebat incultus*. Et hoc esse reprehensibile nullus ambigit.

[84436] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod ex tropicis locutionibus non est sumenda argumentatio, ut dicit Magister 11 distinctione III sententiarum, et Dionysius dicit in epistula ad Titum quod symbolica theologia non est argumentativa, et praecipue cum illa expositio non sit alicuius auctoris. Et tamen potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum.

[84437] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod Hieronymus loquitur de illis nominibus quae ab haereticis sunt inventa accomoda suis erroribus. Philosophicae autem disciplinae non sunt tales, immo earum abusus solum in errorem ducit, et ideo non sunt propter hoc vitandae.

[84438] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod scientiae quae habent ordinem ad invicem hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius, sicut scientiae posteriores utuntur principiis scientiarum priorum, sive sint superiores sive inferiores; unde metaphysica, quae est omnibus superior, utitur his quae in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia, cum omnes aliae scientiae sint huic quasi famulantes et praeambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum scientiarum.

[84439] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod in quantum sacra

doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum, unde quaedam bene dicta accipit et alia respuit. Sed quando utitur eis propter alios refellendos, utitur eis, in quantum sunt in auctoritatem illis qui refelluntur, quia testimonium ab adversariis est efficacius.

Articulus 4

[84440] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina in scientia fidei non sunt obscuritate verborum velanda, quia, ut dicitur Prov. 14, *doctrina prudentium facilis.* Ergo sine obscuritate verborum proponi debet.

[84441] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, Eccli. 4: *ne abscondas sapientiam in decore eius*; et Prov. 11: *qui abscondit frumenta*, Glossa: *praedicationis, maledicetur in populis.* Ergo verba sacrae doctrinae non sunt velanda.

[84442] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, Matth. 10: *quod dico vobis in tenebris*, Glossa: *in mysterio, dicite in lumine*, Glossa: *aperte.* Ergo obscura fidei sunt magis reseranda quam occultanda difficultate verborum.

[84443] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, doctores fidei sunt sapientibus et insipientibus debitores, ut patet Rom. 1. Ergo taliter debent loqui, ut a magnis et a parvis intelligantur, id est sine obscuritate verborum.

[84444] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, Sap. 7 dicitur: *quam sine fictione didici et sine invidia communico.* Sed ille qui eam occultat, non eam communicat. Ergo videtur invidiae reus.

[84445] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit IV de doctrina Christiana: *expositores sacrae Scripturae non ita loqui debent, tamquam se ipsos exponendos proponant, sed in omnibus sermonibus suis primitus ac maxime ut intelligantur elaborent ea perspicuitate dicendi, ut multum tardus sit qui non intelligit.*

[84446] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Matth. 7: *nolite sanctum dare canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos*, ubi dicit Glossa: *res absconsa avidius quaeritur, celata venerabilius conspicitur, diu quaesita carius tenetur.* Cum ergo sacra documenta expediat summa veneratione intueri, videtur quod non debeant publicari, sed obscure tradi.

[84447] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit 1 c. ecclesiasticae hierarchiae: *omnem sanctam laudem non tradas alteri praeter aeque ordinatos tibi deiformes*, id est divinas laudes, quibus omnia sacra documenta complectitur, non tradas nisi tibi similibus. Sed si verbis conspicuis scriberentur, omnibus paterent. Ergo secreta fidei sunt verborum obscuritate velanda.

[84448] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, ad hoc est quod dicitur Luc. 8: *vobis*, id est perfectis, *datum est nosse mysterium regni Dei*, id est intelligentiam Scripturarum, ut patet per Glossam, *ceteris autem in parabolis.* Ergo oportet aliqua verborum obscuritate a multitudine occultari.

[84449] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 co. 1 Responsio. Dicendum quod verba docentis ita debent esse moderata ut proficiant, non noceant audienti. Quaedam autem sunt quae audita nemini nocent, sicut ea quae omnes scire tenentur; et talia non sunt occultanda, sed manifeste omnibus proponenda. Quaedam vero sunt quae proposita manifeste auditoribus nocent; quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, si arcana fidei infidelibus fidem abhorrentibus denudentur. Eis enim venirent in derisum; et propter hoc dominus dicit Matth. 7: *nolite sanctum dare canibus*; et Dionysius dicit c. 2 caelestis hierarchiae: *quae sancta sunt circumtegens ex immunda multitudine tamquam uniformia custodi.* Secundo, quando aliqua subtilia rudibus proponuntur, ex quibus perfecte non comprehensis materiam sumunt errandi; unde apostolus dicit 1 Cor. 3: *ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed tamquam parvulis in Christo lac potum vobis dedi, non escam.* Unde Exodi 22 super illud: *si quis aperuerit cisternam* etc., dicit Glossa Gregorii: *qui in sacro eloquio iam alta intelligit, sublimes sensus coram non capientibus per silentium tegat, ne per scandalum interius aut fidelem parvulum aut infidelem, qui credere potuisset, interimat.* Haec ergo ab his, quibus nocent, occultanda sunt.

[84450] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 co. 2 Sed in collocutione potest fieri distinctio, ut eadem seorsum sapientibus manifestentur et in publico taceantur. Unde dicit Augustinus in IV l. de doctrina Christiana: *sunt quaedam quae vi sua non intelliguntur aut vix intelliguntur, quantolibet et quantumlibet quamvis plenissime dicentis versentur eloquio, quae in populi audientiam vel raro, si aliquid urget, vel numquam omnino mittenda sunt.* Sed in scribendo non potest talis distinctio adhiberi, quia liber conscriptus ad manus quorumlibet venire potest, et ideo sunt occultanda verborum obscuritatibus, ut per hoc prosint sapientibus qui ea intelligunt et occultentur a simplicibus qui ea capere non possunt. Et in hoc nullus gravatur, quia qui intelligunt, lectione detinentur, qui vero non intelligunt, non coguntur ad legendum. Unde Augustinus dicit in eodem libro: *in libris qui ita scribuntur, ut ipsi sibi quodammodo lectorem teneant, cum intelliguntur, cum autem non intelliguntur, molesti non sunt volentibus legere, non est hoc officium disserendi, ut vera, quamvis ad intelligendum difficillima, ad aliorum intelligentiam perducamus.*

[84451] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa non est ad propositum. Non enim est sensus auctoritatis quod doctrina prudentium sit facilis active, id est quod faciliter doceant, sed passive, quia faciliter docentur, ut patet per Glossam.

[84452] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod auctoritates illae loquuntur de illo qui abscondit ea quae manifestanda sunt, unde Eccli. 4 praemittitur: *non retineas verbum in tempore salutis.* Per hoc autem non removetur, quin ea, quae sunt occultanda, debeant obscuritate verborum celari.

[84453] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod doctrina Christi est

publice et plane praedicanda, ita quod unicuique sit planum illud quod expedit ei scire, non autem ut publicentur ea quae scire non expedit.

[84454] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod doctores sacrae Scripturae non sunt ita sapientibus et insipientibus debitores, ut eadem utrisque proponant, sed ita quod utrisque proponant ea quae eis competunt.

[84455] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod non est ex invidia quod subtilia multitudini occultantur, sed magis ex debita discretione, ut dictum est.

[84456] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur de expositoribus qui ad populum loquuntur, non de his qui scripto aliquid tradunt, ut ex consequentibus patet.

Pars 2

Prooemium

[84457] Super De Trinitate, pars 2 pr. 1 Post prooemium hic Boethius tractatum suum incipit de Trinitate personarum et unitate divinae essentiae. Et dividitur liber iste in duas partes. In prima prosequitur ea quae pertinent ad unitatem essentiae contra Arianos. In secunda prosequitur ea quae pertinent ad Trinitatem personarum contra Sabellium, ibi: *sed hoc interim ad eam.* Prima pars dividitur in duas. In prima proponit Catholicae fidei sententiam de unitate divinae essentiae. In secunda investigat propositae sententiae veritatem, ibi: *age igitur, ingrediamur.* Prima dividitur in duas. In prima describit fidei condicionem, cuius sententiam prosequi intendit. In secunda proponit descriptae fidei sententiam de proposito, ibi: *cuius haec de Trinitatis.* Describit autem eam dupliciter, scilicet ex comparatione haeresum, quibus praepollet, et ex proprio nomine, quia Catholica vel universalis vocatur. Dicit ergo: *plures*, id est diversarum haeresum sectae, *usurpant*, id est indebite sibi attribuunt, *reverentiam Christianae religionis*, id est quae Christianae religioni debetur, ut scilicet ei omnes subdantur, secundum illud 1 Ioh. 3: *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.* Vel *reverentiam* quam Christiana religio Deo exhibet credendo his quae divinitus sunt praedicata. *Sed ea fides pollet maxime ac solitarie.* Haec duo adiungit, ut discretionem faciat eius quod est secundum veritatem et eius quod est secundum opinionem. Secundum enim rei veritatem haeretici Christiani non sunt, cum a doctrina Christi recedant, et quantum ad hoc Catholica fides solitarie pollet; sed secundum apparentiam et hominum opinionem haeretici Christiani dicuntur, quia saltem vel voce nomen Christi confitentur, et quantum ad hoc fides Catholica non sola, sed maxime pollet. Ipsa enim communius et diffusius est recepta, unde subdit: *quae vocatur Catholica* in Graeco *vel universalis* in Latino, quod idem est; Catholicum enim Graece Latine universale dicitur.

[84458] Super De Trinitate, pars 2 pr. 2 Cuius nominis assignat duas rationes, dicens: *tum propter*

praecepta universalium regularum. Praecepta enim, quae fides Catholica proponit, non uni tantum genti observanda, sed omnibus proponit, in quo praecipue differt a lege Moysi, quae uni tantum populo praecepta proponebat. Similiter etiam singulae haereses suis tantum sectatoribus praecepta accomoda tradunt, sed fides Catholica de omnibus curam gerens omnibus praecepta accomoda tribuit, non solum continentibus, ut Manichaei, sed etiam coniugatis; non solum innocentibus, ut Novatiani, sed etiam paenitentibus quibus illi salutem denegant. Unde subdit: *quibus*, scilicet universalibus regulis, *intelligitur auctoritas eiusdem religionis*, qua omnes ei subditi esse debent. Vel dicuntur universales regulae, quia eis nihil falsitatis, nihil iniquitatis admiscetur in quocumque articulo sive in quocumque casu. Deinde subiungit aliam causam dicens: *tum propterea quod eius cultus* et cetera. Planum est secundum illud Psalmi: *in omnem terram exivit* et cetera.

[84459] Super De Trinitate, pars 2 pr. 3 *Cuius haec de Trinitatis* et cetera. Hic ponitur praenotatae fidei sententia de proposita quaestione. Et circa hoc tria facit. Primo ponit Catholicae fidei sententiam de unitate Trinitatis. Secundo eiusdem sententiae rationem, ibi: *cuius coniunctionis* et cetera. Tertio ostendit praedictae rationis convenientiam, ibi: *principium enim pluralitatis.* Proponit autem fidei Catholicae sententiam per modum argumenti, eo quod fides *argumentum non apparentium* dicitur Hebr. 11. In quo quidem argumento ex hoc, quod deitas singulis personis uniformiter attribuitur, concluditur quod de omnibus non pluraliter, sed singulariter hoc nomen *Deus* praedicatur.

[84460] Super De Trinitate, pars 2 pr. 4 Deinde huius sententiae rationem assignat. Et primo ponit rationem, secundo per contrarium exponit, ibi: *eos enim* et cetera. Dicit ergo: *cuius quidem coniunctionis*, id est coniunctae argumentationis, *ratio est indifferentia*, scilicet deitatis in tribus personis, quam fides Catholica confitetur. Ex hoc enim est quod ex praemissis praedicta conclusio sequitur, quia indifferens deitas tribus personis non differenter attribuitur. Quam quidem rationem per contrarium exponit, dicens: *eos enim comitatur differentia*, deitatis scilicet, *qui vel augent vel minuunt*, id est qui ponunt unam personam maiorem vel minorem alia, ut Ariani dicentes patrem esse maiorem filio. Unde subdit: *qui*, scilicet Ariani, *variantes Trinitatem gradibus meritorum*, id est dignitatum, dum filium patri subiciunt et spiritum sanctum utrique, *distrahunt*, id est in diversa trahunt deitatem in eis dividendo, *atque in pluralitatem deducunt.* Ex divisione enim sequitur pluralitas. E contrario vero Catholici aequalitatem personarum confitentes indifferentiam profitentur et per consequens unitatem.

[84461] Super De Trinitate, pars 2 pr. 5 Deinde cum dicit: *principium enim* etc., ostendit rationem praemissam esse convenientem. Et dividitur in duas partes. In prima demonstrat praeassignatae rationis necessitatem. In secunda quiddam, quod in sua demonstratione supposuit, probat, ibi: *omnium namque* et cetera. Circa primum proponit duo. Primo quod alteritas est principium pluralitatis, alteritatem intelligens differentiam qua aliqua inter se altera constituuntur. Et maluit dicere alteritatem quam alietatem, quia non solum substantiales differentiae pluralitatem constituunt, quarum est facere aliud, sed etiam accidentales, quarum est facere alterum; ad alietatem vero sequitur alteritas, sed non e converso. Ex hoc autem habetur ratio Arianicae deductionis. Si enim

alteritas est principium pluralitatis et posita causa ponitur effectus, ergo ponentibus alteritatem per augmentum et diminutionem sequitur pluralitas deitatis. Secundo proponit alteritatem esse proprium principium pluralitatis, quia praeter eam pluralitas intelligi non potest. Ex quo habetur ratio Catholicae coniunctionis. Remota enim propria causa tollitur effectus. Si ergo in tribus personis non est alteritas aliqua deitatis, non erit pluralitas, sed unitas.

[84462] Super De Trinitate, pars 2 pr. 6 Deinde cum dicit: *omnium namque rerum* etc., probat quod supposuerat, scilicet alteritatem esse proprium principium pluralitatis. Et est ratio sua talis. Omnium rerum genere vel specie vel numero differentium est aliqua alteritas sive differentia causa diversitatis. Sed omnes res plures, sive sint tres sive quotlibet, sunt diversae vel genere vel specie vel numero. Ergo omnium plurium principium est aliqua alteritas. Circa hanc rationem tria facit. Primo ponit minorem, secundo ibi: *quotiens enim* etc. probationem minoris, quae talis est. Quotiens dicitur idem, totiens dicitur diversum. Sed idem dicitur tribus modis: genere, specie et numero. Ergo et diversum. Primam supponit ex hoc quod dicitur in I topicorum quod quotiens dicitur unum oppositorum, totiens dicitur et reliquum, et ex hoc quod dicitur X metaphysicae quod idem et diversum sunt opposita. Secundam manifestat per exempla et supponit eam ex I topicorum.

[84463] Super De Trinitate, pars 2 pr. 7 Tertio vero probat maiorem quantum ad id quod poterat esse dubium, ibi: *sed numero differentiam* et cetera. Quod enim diversitatis illorum, quae sunt diversa genere vel specie, principium sit aliqua alteritas, manifestum est ex ipso nomine. Ex hoc enim aliqua sunt diversa genere, quod est eis genus alterum, et diversa specie, quod sub altera specie continentur. Sed in his, quae dicuntur diversa esse numero, non est manifestum ex ipso nomine quod aliqua alteritas sit principium diversitatis et pluralitatis, immo magis videtur e converso secundum nomen quod pluralitas quae in numero designatur sit principium diversitatis, cum ita dicantur aliqua esse diversa numero secundum nomen, sicut genere vel specie. Et ideo ad verificandum maiorem sui syllogismi ostendit quod hanc etiam differentiam, qua aliqua dicuntur differre numero, facit aliqua alteritas sive varietas. Quod probat per hoc quod in tribus hominibus, qui conveniunt genere et specie, inveniuntur altera accidentia, sicut in homine et bove altera species et in homine et lapide genus alterum. Unde sicut homo et bos distant specie, ita duo homines distant accidentibus.

[84464] Super De Trinitate, pars 2 pr. 8 Et quia posset aliquis dicere quod varietas accidentium non est causa pluralitatis secundum numerum, quia remotis accidentibus vel secundum rem, scilicet separabilibus, vel animo sive cogitatione, sicut inseparabilibus, adhuc remanent subiecta, cum accidens sit quod adest et abest praeter subiecti corruptionem, ideo huic responsioni obviat dicens quod quamvis omnia accidentia possint saltem animo separari, tamen alicuius accidentis diversitas nullo modo potest nec etiam animo a diversis individuis separari, scilicet diversitas loci. Duo enim corpora non patiuntur eundem locum nec secundum rem nec secundum animi fictionem, quia hoc non intelligi nec imaginari potest. Unde concludit quod *ex hoc sunt* aliqui homines *plures numero, quod sunt accidentibus plures*, id est diversi, et in hoc terminatur sententia huius partis.

Quaestio 3

[84465] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 pr. Hic duplex est quaestio. Prima de his quae pertinent ad fidei commendationem. Secunda de his quae pertinent ad causam pluralitatis. Circa primum quaeruntur quattuor.

[84466] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 pr. 1 Primo. Utrum humano generi sit fides necessaria.

[84467] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 pr. 2 Secundo. Quomodo se habet fides ad religionem.

[84468] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 pr. 3 Tertio. Utrum convenienter vera fides Catholica vel universalis nominetur.

[84469] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 pr. 4 Quarto. Utrum haec sit verae fidei confessio quod pater et filius et spiritus sanctus singulus est Deus, et tres sunt unus Deus absque omni inaequalitatis distantia.

Articulus 1

[84470] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium humano generi fidem habere. Ut enim dicitur Eccl. 7, *quid necesse est homini maiora se quaerere?* Quasi dicat: nihil. Sed ea quae per fidem traduntur sunt homine maiora, utpote rationem eius excedentia; alias ad ea cognoscenda sufficeret ratio causans scientiam nec requireretur fides. Ergo non fuit necessarium homini, ut ea quae sunt fidei extra doceretur.

[84471] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, Deus naturam humanam in sua conditione perfecte instituit, unde dicitur Deut. 32: *Dei perfecta sunt opera.* Sed ex his, quae menti humanae in sua conditione sunt indita, non potest homo pertingere ad cognoscendum ea quae sunt fidei; alias possent per scientiam haberi, quae causatur ex hoc quod conclusiones resolvuntur in principia naturaliter nota. Cum igitur perfectum dicatur aliquid, cui nihil deest eorum quae debet habere, ut dicitur in V metaphysicae, videtur quod homo fide non indigeat.

[84472] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, unusquisque sapiens ad perveniendum ad finem viam eligit levissimam et ab impedimentis remotissimam. Sed difficillimum videtur credere ea quae supra rationem sunt et valde hominibus periculosum, cum multi a salutis statu decidant propter hoc quod non credunt. Ergo videtur quod Deus qui est sapientissimus non debuerit viam fidei praeparare hominibus ad salutem.

[84473] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, ubicumque est acceptio aliquorum cognitorum sine iudicio, est via facilis ad errorem. Sed non habemus aliquid in nobis, per quod possimus iudicare de his quae per fidem accipimus, cum iudicatorium naturale se ad huiusmodi non

extendat, utpote supra rationem exsistentia. Ergo patet via facilis ad errorem. Et ita videtur esse homini potius noxium quam utile, ut dirigatur in Deum per fidem.

[84474] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, ut dicit Dionysius, malum hominis est praeter rationem esse. Sed homo fidei inhaerens a ratione discedit, et in hoc etiam assuescit rationem contemnere. Ergo videtur quod via ista sit hominibus noxia.

[84475] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Hebr. 11: *sine fide impossibile est placere Deo.* Sed hoc est homini maxime opportunum, ut Deo placeat, sine quo nihil boni facere aut habere potest. Ergo fides est homini maxime necessaria.

[84476] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, homini maxime necessarium est veritatem cognoscere, cum gaudium de veritate cognita sit beatitudo, ut Augustinus dicit. Sed, sicut dicit Dionysius 7 c. de divinis nominibus, *fides collocat credentes in veritate et in eis veritatem.* Ergo fides est homini maxime necessaria.

[84477] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, illud, sine quo non potest conservari humana societas, est humano generi maxime necessarium, cum *homo sit naturaliter animal politicum*, ut dicitur in VIII Ethicorum. Sed sine fide humana societas non potest conservari, quia oportet quod unus homo alii credat in promissis et in testimoniis et in aliis huiusmodi quae sunt necessaria hominibus ad commanendum. Ergo fides humano generi est maxime necessaria.

[84478] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 co. 1 Responsio. Dicendum quod fides habet aliquid commune cum opinione et aliquid cum scientia et intellectu, ratione cuius ponitur media inter scientiam et opinionem ab Hugone de sancto Victore. Cum scientia siquidem et intellectu commune habet certum et fixum assensum, in quo ab opinione differt, quae accipit alterum contrariorum cum formidine alterius, et a dubitatione quae fluctuat inter duo contraria. Sed cum opinione commune habet quod est de rebus quae non sunt intellectui pervia, in quo differt a scientia et intellectu. Quod autem aliquid non sit patens humanae cognitioni, potest ex duobus contingere, ut dicitur in II metaphysicae, scilicet ex defectu ipsarum rerum cognoscibilium et ex defectu intellectus nostri. Ex defectu quidem rerum, sicut in rebus singularibus et contingentibus quae a nostris sensibus sunt remotae, sicut sunt facta hominum et dicta et cogitata, quae quidem talia sunt, ut uni homini possint esse nota et alii incognita. Et quia in convictu hominum oportet quod unus utatur altero sicut se ipso in his, in quibus sibi non sufficit, ideo oportet ut stet illis quae alius scit et sunt sibi ignota, sicut his quae ipse cognoscit. Et exinde est quod in conversatione hominum est fides necessaria, qua unus homo dictis alterius credat, et hoc est iustitiae fundamentum, ut Tullius dicit in libro de officiis. Et inde est quod mendacium nullum sine peccato est, cum per omne mendacium huic fidei tam necessariae derogetur.

[84479] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 co. 2 Ex defectu vero nostro sunt non apparentia res divinae et necessariae, quae sunt secundum naturam maxime notae. Unde ad harum inspectionem non sumus statim a principio idonei, cum oporteat nos ex minus notis et posterioribus secundum naturam in magis nota et priora naturaliter pervenire. Sed quia ex vi illorum, quae ultimo cognoscimus,

sunt nota illa quae primo cognoscimus, oportet etiam a principio aliquam nos habere notitiam de illis quae sunt per se magis nota; quod fieri non potest nisi credendo. Et etiam hoc patet in ordine scientiarum, quia scientia quae est de causis altissimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praeambulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt; unde quaelibet scientia habet suppositiones, quibus *oportet addiscentem credere.* Cum ergo finis humanae vitae sit beatitudo, quae consistit in plena cognitione divinorum, necessarium est ad humanam vitam in beatitudinem dirigendam statim a principio habere fidem divinorum, quae plene cognoscenda exspectantur in ultima perfectione humana.

[84480] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 co. 3 Ad quorum quaedam plene cognoscenda possibile est homini pervenire per viam rationis etiam in statu huius vitae. Et horum quamvis possit haberi scientia et a quibusdam habeatur, tamen necessarium est habere fidem propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Prima scilicet propter profunditatem et subtilitatem materiae, per quam occultantur divina ab hominum intellectu. Unde ne sit homo sine eorum qualicumque cognitione, provisum est ei ut saltem per fidem divina cognoscat, Eccl. 7: *alta profunditas, quis cognoscet illam?* Secunda propter imbecillitatem intellectus humani a principio. Non enim provenit ei sua perfectio nisi in fine; et ideo ut nullum tempus sit ei vacuum a divina cognitione, indiget fide, per quam ab ipso principio divina accipiat. Tertio propter multa praeambula, quae exiguntur ad habendam cognitionem de Deo secundum viam rationis. Requiritur enim ad hoc fere omnium scientiarum cognitio, cum omnium finis sit cognitio divinorum; quae quidem praeambula paucissimi consequuntur. Unde ne multitudo hominum a divina cognitione vacua remaneret, provisa est ei divinitus via fidei. Quarto, quia multi hominum ex naturali complexione sunt indispositi ad perfectionem intellectus consequendam per viam rationis; unde ut hi etiam divina cognitione non careant, provisa est fidei via. Quinto propter occupationes plurimas, quibus oportet homines occupari; unde impossibile est quod omnes consequantur per viam rationis illud quod est de Deo necessarium ad cognoscendum, et propter hoc est via fidei procurata, et hoc quantum ad illa quae sunt ab aliquibus scita et aliis proponuntur ut credenda.

[84481] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 co. 4 Quaedam vero divinorum sunt, ad quae plene cognoscenda nullatenus ratio humana sufficit, sed eorum plena cognitio exspectatur in futura vita, ubi erit plena beatitudo, sicut unitas et Trinitas unius Dei. Et ad hanc cognitionem homo perducetur non ex debito suae naturae, sed ex sola divina gratia. Unde oportet quod huius etiam perfectae scientiae quaedam suppositiones primo ei credendae proponantur, ex quibus dirigatur in plenam cognitionem eorum quae a principio credit, sicut et in aliis scientiis accidit, ut dictum est; et ideo dicitur Is. 7 secundum aliam litteram: *nisi credideritis, non intelligetis.* Et huiusmodi suppositiones sunt illa quae sunt credita quantum ad omnes et a nullo in hac vita scita vel intellecta.

[84482] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet ea quae sunt fidei sint maiora homine naturae viribus consideratis, non sunt tamen maiora homine divino lumine elevato. Et ideo non est necesse homini, ut huiusmodi propria virtute quaerat, sed est ei necesse, ut divina revelatione ea cognoscat.

[84483] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus in prima rerum conditione hominem perfectum instituit perfectione naturae, quae quidem in hoc consistit, ut homo habeat omnia quae sunt naturae debita. Sed supra debitum naturae adduntur postmodum humano generi aliquae perfectiones ex sola divina gratia, inter quas est fides quae est *Dei donum*, ut patet Eph. 2.

[84484] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod cuilibet in beatitudinem tendenti necessarium est cognoscere in quibus beatitudinem quaerere debeat, et qualiter. Quod quidem facilius fieri non poterat quam per fidem, cum rationis inquisitio ad talia pervenire non possit nisi multis praecognitis quae non est facile scire. Nec etiam potuit cum minori periculo, cum humana inquisitio propter imbecillitatem intellectus nostri sit facilis ad errorem, et hoc aperte ostenditur ex ipsis philosophis, qui per viam rationis finem humanae vitae quaerentes et modum perveniendi in ipsum in errores multiplices et turpissimos inciderunt, adeo sibi invicem dissentientes, ut vix duorum aut trium esset de his per omnia una concors sententia, cum tamen per fidem videamus in unam sententiam etiam plurimos populos convenire.

[84485] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod quandocumque acceptis aliquo modo assentitur, oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum, sicut lumen naturaliter inditum in hoc quod assentitur primis principiis per se notis et ipsorum principiorum veritas in hoc quod assentitur conclusionibus scitis et aliquae verisimilitudines in hoc quod assentimus his quae opinamur; quae si fuerint aliquantulum fortiores, inclinant ad credendum, prout fides dicitur opinio iuvata rationibus. Sed illud, quod inclinat ad assentiendum principiis intellectis aut conclusionibus scitis, est sufficiens inductivum et ideo etiam cogit ad assensum et est sufficiens ad iudicandum de illis quibus assentitur. Quod vero inclinat ad opinandum qualitercumque vel etiam fortiter, non est sufficiens inductivum, unde nec cogit, nec per hoc potest perfectum haberi iudicium de his quibus assentitur. Unde et in fide qua in Deum credimus non solum est acceptio rerum quibus assentimus, sed aliquid quod inclinat ad assensum; et hoc est lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanae infusum. Quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio, per quam etsi numquam falsum concludatur, frequenter tamen in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem quae non est. Est sufficientius etiam quam ipsum lumen naturale quo assentimus principiis, cum lumen illud frequenter impediatur ex corporis infirmitate, ut patet in mente captis. Lumen autem fidei, quod est quasi quaedam sigillatio primae veritatis in mente, non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi vel mentiri, unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis; unde non facit videre illa quae creduntur nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentire. Et sic patet quod fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet et ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum et ex parte rerum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt. Et haec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita *fides* est *ex auditu*, et tamen habitus fidei est infusus.

[84486] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod vivere secundum rationem est bonum hominis in quantum est homo, vivere autem praeter rationem potest uno modo sonare in defectum, sicut est in illis qui vivunt secundum sensum, et hoc est hominis malum. Alio modo potest sonare in excessum, ut cum homo divina gratia adducitur in id quod est supra rationem; et sic praeter rationem vivere non est hominis malum, sed bonum supra hominem. Et talis est cognitio eorum quae sunt fidei, quamvis et ipsa fides non omnibus modis sit praeter rationem; hoc enim naturalis ratio habet, quod assentiendum est his quae a Deo dicuntur.

Articulus 2

[84487] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur, videtur quod fides a religione distinguenda non sit, quia, ut Augustinus dicit in Enchiridion, fide, spe et caritate colendus est Deus. Sed cultus Dei est actus religionis, ut patet per diffinitionem Tullii qui dicit quod *religio est quae cuidam superiori naturae, quam divinam vocant, cultum caerimoniamque affert.* Ergo fides ad religionem pertinet.

[84488] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in libro de vera religione quod vera religio est *qua unus Deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur.* Sed cognoscere Deum est fidei. Ergo fides sub religione continetur.

[84489] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, offerre Deo sacrificium est actus religionis. Sed hoc pertinet ad fidem, quia, ut dicit Augustinus in V de civitate Dei, *verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo.* Prima autem inhaesio hominis ad Deum est per fidem. Ergo fides ad religionem praecipue pertinet.

[84490] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, ut dicitur Ioh. 4, *spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Magis ergo proprie adoratur Deus, cum ei prosternitur intellectus, quam cum ei prosternitur corpus. Sed per fidem ei prosternitur intellectus, dum se intellectus totaliter subicit ad assentiendum his quae a Deo dicuntur. Ergo fides ad religionem maxime pertinet.

[84491] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, omnis virtus, quae habet Deum pro obiecto, est virtus theologica. Sed religio habet Deum pro obiecto; non enim nisi Deo cultum debitum affert. Ergo est virtus theologica. Sed magis videtur pertinere ad fidem quam ad aliquam aliarum, cum non dicantur esse extra religionem Christianam nisi qui sunt extra fidem. Ergo religio videtur idem esse quod fides.

[84492] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Tullius in II veteris rhetoricae ponit religionem partem iustitiae, quae est virtus cardinalis. Ergo cum fides sit virtus theologica, religio erit alterius generis quam fides.

[84493] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, religio consistit etiam in actu qui est

ad proximum, ut patet Iac. 2: *religio munda et immaculata* et cetera. Sed fides non habet actum nisi qui est ad Deum. Ergo religio est omnino a fide distincta.

[84494] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 s. c. 3 Praeterea, religiosi dicuntur communiter, qui quibusdam specialibus votis astringuntur. Non solum autem ipsi dicuntur fideles. Ergo non est idem fidelis et religiosus. Ergo nec idem fides et religio.

[84495] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 1 Responsio. Dicendum quod, sicut patet per Augustinum X de civitate Dei, theosebia quae cultus Dei dicitur, religio, pietas et latria ad idem pertinere intelliguntur, scilicet ad Deum colendum. Cultus autem cuilibet rei impensus nihil aliud esse videtur quam debita operatio circa illud adhibita. Et ex hoc dicuntur aliqui diversimode colere agros, parentes, patriam et alia huiusmodi, quia diversis diversae operationes coaptantur. Deus autem non hoc modo colitur, quod ei nostra operatio aliquid prosit aut subveniat, sicut est in praedictis, sed solum in quantum nos ei subdimus et subditos demonstramus. Hic ergo cultus divinus absolute nomine theosebiae designatur. Sed religio importat quandam ligationem, secundum quod homo quodammodo se astringit ad cultum istum; unde, ut dicit Augustinus in libro de vera religione, religio a religando dicta creditur, vel etiam a reeligendo, ut dicit in X de civitate Dei. Ex propria enim electione aliquis ligatur ad aliquid faciendum. Oportet autem nos eum reeligere quem *amiseramus neglegentes*, ut ibidem dicit. Et inde est quod illi, qui vitam suam totam et se ipsos ad divinum obsequium votis quibusdam obligant, religiosi dicuntur.

[84496] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 2 Sed pietas animum colentis respicit, qui non ficte nec mercennario affectu obsequitur. Et quia his, quae supra nos sunt, quasi quaedam divina veneratio debetur, beneficia etiam quae miseris exhibentur sunt quasi quaedam Dei sacrificia, secundum illud Hebr. ultimo: *communionis et beneficentiae nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*, hinc est quod nomen pietatis et religionis ad opera misericordiae transfertur et maxime ad beneficia quae in parentes et patriam exhibentur. Sed latria importat debitum colendi sive rationem cultus, ex hoc scilicet quod eius sumus servi quem colimus, non hoc modo, quo homo servus hominis dicitur propter quodcumque accidentale debitum, sed quia totum, quod sumus, ei debemus tamquam creatori. Unde et latria servitus dicitur non quaelibet, sed illa tantum, qua homo Dei servus est.

[84497] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 3 Sic ergo religio consistit in operatione, qua homo Deum colit se ei subdendo. Quae quidem operatio debet esse conveniens et ei, qui colitur, et colenti. Ipse autem qui colitur, cum sit spiritus, non potest corpore, sed sola mente contingi. Et sic cultus ipsius principaliter in mentis actibus consistit, quibus mens ordinatur in Deum. Et hi sunt praecipue actus theologicarum virtutum, et secundum hoc dicit Augustinus quod Deus colitur fide, spe et caritate; et his adiunguntur actus donorum tendentium in Deum, ut sapientiae et timoris. Sed quia nos, qui Deum colimus, corporei sumus et per corporeos sensus cognitionem accipimus, inde est quod ex parte nostra requiruntur ad cultum praedictum etiam aliquae corporales actiones, tum ut ex toto quod sumus Deo serviamus, tum ut per huiusmodi corporalia nos ipsos et alios excitemus ad actus mentis ordinatos in Deum. Unde dicit Augustinus in libro de cura pro

mortuis agenda: *orantes de membris sui corporis faciunt quod supplicantibus congruit, cum genua figunt, cum extendunt manus vel prosternuntur solo et si quid aliud visibiliter faciunt, quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit nec ille indigeat his indiciis, ut animus pandatur humanus; sed hinc magis se ipsum excitat homo ad orandum gemendumque humilius atque ferventius.*

[84498] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 4 Sic ergo omnes actus, quibus homo se Deo subdit, sive sint mentis sive corporis, ad religionem pertinent. Sed quia ea, quae proximis propter Deum impenduntur, ipsi Deo impenduntur, constat quod pertinent ad eandem subiectionem, in qua cultus religionis consistit. Et sic diligenter consideranti apparet omnem actum huiusmodi ad religionem pertinere. Unde Augustinus dicit quod *verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo.* Tamen quodam ordine. Primo namque et principaliter ad cultum praedictum pertinent actus mentis ordinati in Deum. Secundo actus corporis qui ad hos excitandos et designandos fiunt, ut prostrationes, sacrificia et huiusmodi. Tertio ad eundem cultum pertinent omnes alii actus in proximum ordinati propter Deum.

[84499] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 5 Et tamen sicut magnanimitas est specialis virtus, quamvis omnium virtutum actibus utatur secundum specialem rationem obiecti, utpote coniectans magnum in actibus omnium virtutum, ita et religio est specialis virtus, in actibus omnium virtutum specialem rationem obiecti considerans, scilicet Deo debitum; sic enim est iustitiae pars. Illi tamen actus specialiter religioni assignantur, qui nullius alterius virtutis sunt, sicut prostrationes et huiusmodi, in quibus secundario Dei cultus consistit. Ex quo patet quod actus fidei pertinet quidem materialiter ad religionem, sicut et actus aliarum virtutum, et magis, in quantum actus fidei est primus motus mentis in Deum. Sed formaliter a religione distinguitur, utpote aliam rationem obiecti considerans. Convenit etiam fides cum religione praeter hoc, in quantum fides est religionis causa et principium. Non enim aliquis eligeret cultum Deo exhibere, nisi fide teneret Deum esse creatorem, gubernatorem et remuneratorem humanorum actuum. Ipsa tamen religio non est virtus theologica. Habet enim pro materia quasi ipsos actus vel fidei vel alterius virtutis, quos Deo tamquam debitos offert. Sed Deum habet pro fine. Colere enim Deum est huiusmodi actus ut debitos Deo offerre. Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

Articulus 3

[84500] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides Christiana Catholica nominari non debeat, quia cognitio debet esse cognoscibili proportionata. Non enim quidlibet modo cognoscitur. Sed fides est cognitio Dei, qui neque est universalis neque particularis, ut Augustinus dicit in libro de Trinitate. Ergo nec fides debet universalis dici.

[84501] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea. De singularibus non potest esse nisi singularis cognitio. Sed fide quaedam singularia facta tenemus, ut passionem Christi,

resurrectionem et huiusmodi. Ergo fides non debet dici universalis.

[84502] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, ab eo quod est commune multis non debet proprium nomen alicui eorum imponi, cum nomen causa innotescendae rei imponatur. Sed quaelibet traditio vel secta proponit ea quae tradit ut universaliter ab omnibus credenda vel observanda et ut universaliter vera. Ergo non debet fides Christiana specialiter Catholica dici.

[84503] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, idolatria ad omnes mundi angulos pervenit. Sed Christiana fides nondum invenitur ad omnes mundi fines pervenisse, cum aliqui barbari sint, qui fidem Christi non cognoscant. Ergo idolatriae secta magis debet dici Catholica quam Christiana fides.

[84504] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, quod non convenit omnibus, non potest dici universale. Sed fides Christiana a multis non recipitur. Ergo inconvenienter Catholica vel universalis dicitur.

[84505] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de vera religione: *tenenda est nobis Christiana religio et eius Ecclesiae communicatio, quae Catholica est et Catholica nominatur non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis*.

[84506] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, universale et commune idem esse videtur. Sed fides Christiana ab apostolo communis fides dicitur, ut patet Tit. 1: *Tito dilecto filio secundum communem fidem* et cetera. Ergo convenienter potest dici universalis vel Catholica.

[84507] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 s. c. 3 Praeterea, illud, quod universaliter omnibus proponitur, maxime debet dici universale. Sed fides Christiana omnibus proponitur, ut patet Matth. ultimo: *docete omnes gentes* et cetera. Ergo ipsa merito debet dici Catholica vel universalis.

[84508] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 co. 1 Responsio. Dicendum quod fides sicut et quaelibet alia cognitio duplicem habet materiam, scilicet in qua, id est ipsos credentes, et de qua, id est res creditas, et ex parte utriusque materiae fides Christiana Catholica dici potest. Ex parte quidem credentium, quia illam fidem veram asserit apostolus Rom. 3, quae est *testificata a lege et prophetis*. Cum autem prophetarum tempore diversae gentes diversorum deorum cultibus insisterent, solus autem populus Israel Deo vero cultum debitum exhiberet, et sic non esset una universalis religio, praedixit per eos spiritus sanctus cultum veri Dei ab omnibus esse assumendum. Unde dicitur Is. 45: *mihi curvabitur omne genu et confitebitur omnis lingua*; quod quidem per Christianam fidem et religionem impletur. Unde merito Catholica nominatur, utpote a cuiuslibet condicionis hominibus recepta. Et sic illi, qui ab hac fide et religione communiter promissa et recepta in proprias quasdam sententias declinarunt, non Catholici, sed, quasi a communione divisi, haeretici nominantur.

[84509] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 co. 2 Sed ex parte etiam rerum creditarum in fide Christiana universalitas invenitur. Fuerunt namque antiquitus diversae artes et viae, quibus hominibus quantum ad diversa providebatur vel provideri credebatur. Quidam namque bonum hominis in solis corporalibus ponebant, vel in divitiis vel honoribus aut voluptatibus. Quidam in

solis animae bonis, ut in virtutibus moralibus vel intellectualibus. Quidam etiam, ut Augustinus dicit in libro de civitate Dei, aestimabant deos esse colendos propter temporalia bona istius vitae, quidam vero propter bona quae sunt post vitam. Porphyrius etiam ponebat quibusdam gentilibus teletis animae imaginariam partem purgari, non totam animam, dicebatque, ut Augustinus dicit X de civitate Dei, nondum esse receptam unam sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae.

[84510] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 co. 3 Haec autem est religio Christiana, ut Augustinus ibidem dicit. Ipsa enim docet Deum esse colendum non solum propter aeterna, sed etiam propter temporalia beneficia, nec solum in spiritualibus, sed etiam in usu corporalium hominem dirigit et beatitudinem animae et corporis repromittit. Et ideo regulae eius universales dicuntur, utpote totam vitam hominis et omne, quod ad ipsum quolibet modo pertinet, ordinantes. Et has duas rationes universalitatis assignat Boethius, ut in littera patet.

[84511] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quamvis Deus in se non sit neque universalis neque particularis, est tamen universalis omnium rerum causa et finis, et sic cognitio, quae de ipso habetur, ad omnia quodammodo universalis est.

[84512] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa particularia facta tenet fides ut universalia remedia ad totum genus humanum liberandum.

[84513] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliae sectae hoc sibi vindicare nituntur, quod est proprium fidei Christianae, sed non possunt pertingere, unde eis non proprie universalitatis competit nomen.

[84514] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod idolatria non erat una religio, sed apud diversos diversa, cum diversi diversos sibi deos colendos instituerent. Nec iterum ab omnibus nationibus est acceptata, cum a veri Dei cultoribus fuerit reprobata et etiam a sapientibus gentilium, qui dicebant huiusmodi caerimonias esse observandas tamquam legibus iussas, non tamquam diis placitas, ut de Seneca dicit Augustinus in VI de civitate Dei.

[84515] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod fides Christiana non dicitur Catholica vel universalis propter singula generum, sed propter genera singulorum, quia ex omni condicione hominum ei aliqui adhaeserunt.

Articulus 4

[84516] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit Catholicae fidei confessio quod pater et filius et spiritus sanctus sint unus Deus, quia, ut ipse dicit, ad inaequalitatem horum trium sequitur pluralitas deorum. Sed sacra Scriptura, quae est caput Catholicae religionis, ut dicit Augustinus in libro de vera religione, ponit inaequalitatem patris et filii, ut videtur per hoc quod dicitur Ioh. 14: *pater maior me est*, ex persona filii. Ergo

non est haec sententia Catholicae fidei quam dicit.

[84517] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, 1 Cor. 15: *cum subiecta illi fuerint omnia*, scilicet filio, *tunc et ipse subiectus erit ei*, scilicet patri, *qui sibi subiecit omnia*; et sic idem quod prius.

[84518] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea, orare non est nisi inferioris ad superiorem. Sed filius orat pro nobis, Rom. 8: *Christus Iesus qui etiam interpellat pro nobis.* Similiter et spiritus sanctus, eodem: *spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Ergo filius et spiritus sanctus sunt patre inferiores secundum confessionem Catholicae fidei; et sic idem quod prius.

[84519] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea, Ioh. 17 dicit filius loquens ad patrem: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum.* Ergo solus pater est verus Deus, non ergo filius et spiritus. Et sic videntur esse creaturae, et sic idem quod prius.

[84520] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 5 Praeterea, apostolus de filio loquens 1 Tim. ultimo dicit: *quem* scilicet Christum *suis temporibus ostendit beatus et solus potens rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem.* Ergo haec omnia soli patri conveniunt.

[84521] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 6 Praeterea, Marc. 13 dicitur: *de die autem illa et hora nemo scit neque Angeli in caelo neque filius nisi pater.* Ergo maior est scientia patris quam filii. Ergo et maior essentia. Et sic idem quod prius.

[84522] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 7 Praeterea, Matth. 20 dicitur: *sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo.* Ergo filius non est aequalis potestatis cum patre.

[84523] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 8 Praeterea, Col. 1 dicitur de filio quod *est primogenitus omnis creaturae.* Sed comparatio non est nisi eorum quae sunt unius generis. Ergo filius est creatura.

[84524] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 9 Praeterea, Eccli. 24 dicitur ex persona divinae sapientiae: *ab initio et ante saecula creata sum*, et sic idem quod prius.

[84525] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 10 Praeterea, ille qui clarificatur minor est eo qui clarificat. Sed filius clarificatur a patre, ut patet Ioh. 12. Ergo filius est minor patre.

[84526] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 arg. 11 Praeterea, mittens est maior eo qui mittitur. Sed pater mittit filium, ut patet Gal. 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere* et cetera. Mittit etiam spiritum sanctum, Ioh. 14: *Paraclitus spiritus sanctus, quem mittet pater* et cetera. Ergo pater est maior filio et spiritu sancto. Et sic ista sententia quam dicit non videtur esse fidei Catholicae.

[84527] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Ioh. 1: *in principio erat verbum, et Deus erat verbum, omnia per ipsum facta sunt.* Ex quo habetur quod filius sit aeternus, alias non esset in principio; et quod sit patri aequalis, alias Deus non esset; et quod non sit creatura, alias non omnia per ipsum facta essent.

[84528] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 s. c. 2 Praeterea, filius, cum sit veritas, de se mentitus non est. Sed filius dicebat se patri aequalem. Unde dicitur Ioh. 5: *patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens.* Ergo ipse est aequalis patri.

[84529] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 s. c. 3 Praeterea, Phil. 2: *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.* Esset autem rapina, si arbitraretur et non esset. Ergo est aequalis Deo.

[84530] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 s. c. 4 Praeterea, Ioh. 10 dicitur: *ego et pater unum sumus*, praeterea Ioh. 14: *ego in patre et pater in me est.* Ergo unus alio minor non est.

[84531] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 s. c. 5 Praeterea, Rom. 9: *ex quibus Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Ergo nullus est eo superior, et sic non est minor patre.

[84532] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 s. c. 6 Praeterea, 1 Ioh. ultimo: *dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum et simus in vero filio eius. Hic est verus Deus et vita aeterna.* Ergo non est minor patre.

[84533] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 s. c. 7 Item ostenditur quod spiritus sanctus sit aequalis patri et verus Deus per hoc quod dicitur Phil. 3 secundum Graecam litteram: *nos sumus circumcisio, qui spiritui Dei servimus*, et intelligitur de latriae servitute, ut in Graeco patet. Sed talis servitus nulli creaturae debetur, Deut. 6 et Matth. 4: *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Ergo spiritus sanctus non est creatura.

[84534] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 s. c. 8 Praeterea, membra Christi non possunt esse templum alicuius qui sit minor quam Christus. Sed corpora nostra, quae sunt membra Christi secundum apostolum, sunt templum spiritus sancti, ut dicitur 1 Cor. 6. Ergo spiritus sanctus non est minor Christo, et sic nec patre. Et ita verum est id quod auctor dicit esse Catholicae fidei sententiam.

[84535] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 co. 1 Responsio. Dicendum quod Arianorum positio inaequalitatem in personis divinis constituens non est Catholicae fidei professio, sed magis gentilis impietas, quod sic patet. Apud gentiles enim omnes substantiae immortales dii dicebantur. Inter has autem ponebant Platonici tres primas et principales, ut patet per Augustinum in X de civitate Dei et per Macrobium super somnium Scipionis, scilicet Deum omnium creatorem, quem dicebant Deum patrem propter hoc, quod ab ipso omnia derivarentur, et quandam inferiorem substantiam, quam paternam mentem sive paternum intellectum dicebant, plenam omnium rerum ideis, et hanc factam a Deo patre dicebant, et post hoc ponebant animam mundi quasi spiritum vitae totius mundi. Et has tres substantias tres principales deos nominabant et tria principia, per quae animae purgantur.

[84536] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 co. 2 Origenes autem Platonicis documentis insistens arbitratus est hoc modo in fide nostra ponendum esse *tres, qui testimonium dant in caelo*, 1 Ioh. ultimo, sicut Platonici tres principales substantias posuerunt, unde posuit esse filium creaturam et minorem patre in libro, quem peri archon, id est de principiis, nominavit, ut patet per Hieronymum in quadam epistula de erroribus Origenis. Et cum ipse Alexandriae docuerit, ex eius scriptis suum errorem Arius hausit. Et propter hoc dicit Epiphanius quod Origenes fuit fons et pater Arii. Tantum ergo Christianae et Catholicae fidei positio Arii de Trinitate est contraria, quantum error gentilium, qui creaturas deos dicentes eis latriae servitutem exhibebant. Quod arguit apostolus Rom. 1 dicens quod *coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori* et cetera.

[84537] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in II de Trinitate, de patre et filio tripliciter dicitur aliquid in Scripturis. Quaedam namque unitatem substantiae et aequalitatem ipsorum ostendunt, ut: *ego et pater unum sumus.* Quaedam vero filium minorem ostendunt propter formam servi, secundum quam factus est etiam se ipso minor, secundum illud Phil. 2: *semet ipsum exinanivit formam servi accipiens.* Quaedam ita dicuntur, ut neque minor neque aequalis ostendatur, sed tantum quod filius sit de patre, sicut dicitur Ioh. 5: *sicut habet pater vitam in semet ipso, sic dedit et filio vitam habere.* Primae ergo auctoritates sunt Catholicis in adminiculum ad veritatis defensionem. Sed ea, quae secundo et tertio modo dicuntur in Scriptura, assumpserunt haeretici ad sui erroris confirmationem, sed vane. Non enim ea quae de Christo dicuntur secundum humanam naturam sunt referenda ad eius divinitatem; alias sequeretur quod secundum divinitatem esset mortuus, cum hoc de ipso secundum humanitatem dicatur. Similiter nec ostenditur patre minor filius, quamvis filius sit ex patre, quia filius a patre omnia, quae pater habet, accepit, ut habetur Ioh. 16 et Matth. 11. Unde per hoc ordo originis, non inaequalitas deitatis astrui potest. Quod ergo dicitur: *pater maior me est*, dictum est de filio secundum humanam naturam secundum Augustinum, vel secundum Hilarium secundum divinam ita quod maioritas non importet inaequalitatem, quia filius non est minor patre, cui datum est nomen super omne nomen, sed importat auctoritatem principii, secundum quod hoc nomen, quo filius est aequalis patri, habet filius a patre.

[84538] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod filio subiecit omnia non solum pater, sed etiam ipse sibi, secundum illud Phil. 3: *secundum virtutem, qua potens est sibi subicere omnia*, et hoc secundum deitatem, qua aequalis est patri. Et ideo in hoc quod dicitur quod Christus subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, non fit comparatio filii secundum divinitatem ad patrem, sed magis secundum humanitatem ad divinitatem patris, quae toti Trinitati est communis. Regnum ergo Christi sunt fideles ipsi; quod regnum tradet Deo et patri, non tamen sibi adimens, cum fideles ad visionem patris adducet, qua visione etiam ipsius deitas videbitur. Et tunc apparebit maxime esse secundum humanam naturam divinae subiectus, quando divina natura perfecte cognoscetur, non tali subiectione, ut quidam haeretici dixerunt, quod ipsa humana natura a Christo assumpta transeat in divinam, sed secundum quod est minor patris divinitate.

[84539] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus

dicit in I de Trinitate, *ex hoc filius rogat, quo minor est patre; quo vero aequalis est, exaudit cum patre*; id est secundum humanam naturam orat, secundum divinam exaudit. Sed spiritus sanctus interpellare dicitur, in quantum nos interpellantes facit et nostris orationibus efficaciam praestat.

[84540] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum in VI de Trinitate solus unus verus Deus non est tantum de patre intelligendum, sed simul de patre et filio et spiritu sancto, qui dicuntur solus unus verus Deus, quia nihil praeter Trinitatem illam est verus Deus. Unde sic intelligendum: *ut cognoscant te* patrem *et quem misisti Iesum Christum* esse unum solum verum Deum. De spiritu autem sancto tacet, quia, cum sit nexus amborum, ex utroque intelligitur.

[84541] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod, sicut patet per Augustinum in I de Trinitate, verbum illud non est intelligendum solum de persona patris, sed de tota Trinitate. Tota enim est *beatus et solus potens* etc.; tota etiam Trinitas filium ostendit. Si tamen dixisset: *quem ostendit pater beatus et solus potens*, non propter hoc filius separaretur, sicut nec pater separatur, cum dicitur Eccli. 24 ex persona filii qui est Dei sapientia: *gyrum caeli circuivi sola.* Et hoc ideo, quia in his, quae ad essentiam pertinent, pater et filius sunt omnino unum. Et ideo quod de uno dicitur, ab alio per dictionem exclusivam non removetur, sed solum a creaturis, quae habent diversam essentiam.

[84542] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod filius non solum secundum divinam naturam scit diem illam et horam, sed etiam secundum humanam, quia eius anima scit omnia. Dicitur autem illam nescire, ut Augustinus dicit in I de Trinitate, quia non facit nos eam scire. Unde de hoc quaerentibus dixit: *non est vestrum nosse tempora* etc., Act. 1, per quem modum et apostolus dixit 1 Cor. 1: *neque iudicavi me scire aliquid inter vos* etc., quia scilicet alia eis dicere noluerat, quia capaces non erant. Vel hoc intelligendum est de filio non quantum ad personam ipsius capitis, sed quantum ad corpus eius, quod est Ecclesia, quae hoc nescit, ut Hieronymus dicit. In hoc vero, quod dicitur solus pater scire, ostenditur etiam filius scire secundum regulam praedictam.

[84543] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in I de Trinitate, sic exponendum est verbum illud: *non est meum dare vobis*, id est non est humanae potestatis hoc dare, ut per illud intelligatur hoc dare, per quod est Deus et aequalis patri.

[84544] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I de Trinitate, hunc apostolicum locum haeretici non intelligentes in contumeliam filii Dei saepe proponunt astruentes quod creatura sit minus considerantes verborum vim. Primogenitus quippe dictus est, non primus creatus, ut et genitus pro natura divina, quam habet, et primus propter perpetuitatem credatur. Quamvis autem filius non sit de genere creaturarum, tamen secundum Basilium habet aliquid cum creaturis commune, scilicet accipere a patre, sed habet prae creaturis quod per naturam habet quae a patre accipit. Et propter hoc potest ordo inter genituram filii et creaturarum productionem notari.

[84545] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum quod illud verbum et alia similia, quae de sapientia Dei leguntur, vel sunt referenda ad sapientiam creatam, sicut sunt Angeli, vel ad ipsum Christum secundum humanam naturam. Et sic dicitur ab initio vel initio creatus, quasi ab aeterno praedestinatus creaturam assumere.

[84546] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in II de Trinitate, ex hoc, quod pater clarificat filium, non ostenditur filius minor patre, alias esset etiam spiritu sancto minor, quia dicit filius de spiritu sancto, Ioh. 16: *ille me clarificabit*. Illa enim clarificatio non ostendit aliquid in persona filii Dei fieri, sed vel in notitia hominum, secundum quod clarificare est ipsius notitiam claram facere, vel in corpore assumpto, prout refertur ad claritatem resurrectionis.

[84547] Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum quod filius et spiritus sanctus dicuntur missi a patre, non quod essent ubi prius non fuerant, sed ut essent aliquo modo quo prius non fuerant, quod est secundum aliquem effectum in creatura. Unde per hoc, quod filius et spiritus sanctus dicuntur a patre missi, non ostenditur Trinitatis inaequalitas, sed ordo originis, quo una persona est ab alia - unde pater non mittitur, qui non est ab alio - et efficientia respectu illius effectus, secundum quem persona divina mittitur.

Quaestio 4

Prooemium

[84548] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 pr. Deinde quaeritur de his quae ad causam pluralitatis pertinent. Et circa hoc quaeruntur quattuor.

[84549] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 pr. 1 Primo. Utrum alteritas sit causa pluralitatis.

[84550] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 pr. 2 Secundo. Utrum varietas accidentium faciat diversitatem secundum numerum.

[84551] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 pr. 3 Tertio. Utrum duo corpora possint esse vel intelligi esse in eodem loco.

[84552] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 pr. 4 Quarto. Utrum varietas loci aliquid operetur ad differentiam secundum numerum.

Articulus 1

[84553] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod pluralitatis causa non sit alteritas. Ut enim dicitur in arithmetica Boethii, *omnia quaecumque a*

primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione esse formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar. Et huic consonat quod dicitur Sap. 11: *omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.* Ergo pluralitas sive numerus est primum inter res creatas, et non est eius aliqua causa creata quaerenda.

[84554] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, ut dicitur in libro de causis, *prima rerum creatarum est esse.* Sed ens primo dividitur per unum et multa. Ergo multitudine nihil potest esse prius nisi ens et unum. Ergo non videtur esse verum, quod aliquid aliud sit eius causa.

[84555] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, pluralitas vel circuit omnia genera, secundum quod condividitur contra unum, quod est convertibile cum ente, vel est in genere quantitatis, secundum quod condividitur uni quod est principium numeri. Sed alteritas est in genere relationis. Relationes autem non sunt causae quantitatum, sed magis e converso, et multo minus relationes sunt causae eius quod est in omnibus generibus, quia sic essent causae etiam substantiae. Ergo alteritas nullo modo est causa pluralitatis.

[84556] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed identitas et diversitas sive alteritas sunt opposita. Ergo habent oppositas causas. Sed unitas est causa identitatis, ut patet in V metaphysicae. Ergo pluralitas vel multitudo est causa diversitatis sive alteritatis. Non ergo alteritas est causa pluralitatis.

[84557] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, alteritatis principium est accidentalis differentia; huiusmodi enim differentiae secundum Porphyrium faciunt alterum. Sed non in omnibus, in quibus est pluralitas, invenitur accidentalis differentia nec etiam differentia qualiscumque. Quaedam enim sunt quae accidentibus subici non possunt, sicut formae simplices; quaedam vero sunt quae in nullo conveniunt, unde non possunt differentia dici, sed diversa, ut patet per philosophum in X metaphysicae. Ergo non omnis pluralitatis causa est alteritas.

[84558] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod Damascenus dicit quod divisio est causa numeri. Sed divisio in diversitate vel alteritate consistit. Ergo diversitas vel alteritas principium pluralitatis est.

[84559] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Isidorus dicit quod numerus dicitur quasi nutus, id est signum, memeris, id est divisionis. Et sic idem quod prius.

[84560] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 s. c. 3 Praeterea, pluralitas non constituitur nisi per recessum ab unitate. Sed ab unitate non recedit aliquid nisi per divisionem, cum ex hoc aliquid dicatur unum, quod est indivisum, ut patet in X metaphysicae. Ergo divisio pluralitatem constituit, et sic idem quod prius.

[84561] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 co. 1 Responsio. Dicendum quod, sicut dicit philosophus in X metaphysicae, plurale dicitur aliquid ex hoc quod est divisibile vel divisum. Unde omne illud quod est causa divisionis oportet ponere causam pluralitatis. Causa autem divisionis aliter est accipienda in posterioribus et compositis et in primis et simplicibus. In posterioribus namque et

compositis causa divisionis quasi formalis, id est ratione cuius fit divisio, est diversitas simplicium et priorum. Quod patet in divisione quantitatis. Dividitur enim una pars lineae ab alia per hoc quod habet diversum situm, qui est quasi formalis differentia quantitatis continuae positionem habentis. Patet etiam in divisione substantiarum. Dividitur enim homo ab asino per hoc quod habent diversas differentias constitutivas. Sed diversitas, qua dividuntur posteriora composita secundum priora et simplicia, praesupponit pluralitatem priorum simplicium. Ex hoc enim homo et asinus habent diversas differentias, quod rationale et irrationale non sunt una, sed plures differentiae. Nec potest semper dici quod illius pluralitatis sit aliqua diversitas aliquorum priorum et simpliciorum causa, quia sic esset abire in infinitum.

[84562] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 co. 2 Et ideo pluralitatis vel divisionis primorum et simplicium oportet alio modo causam assignare. Sunt enim huiusmodi secundum se ipsa divisa. Non potest autem hoc esse, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens; nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Unde et ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae, quasi negatio unius sit in intellectu alterius. Primum etiam creatum in hoc facit pluralitatem cum sua causa, quod non attingit ad eam. Et secundum hoc quidam posuerunt quodam ordine pluralitatem ab uno primo causari, ut ab uno primo procedat primo unum, quod cum causa pluralitatem constituat, et ex eo iam possunt duo procedere: unum secundum se ipsum, aliud secundum coniunctionem ipsius ad causam. Quod dicere non cogimur, cum unum primum possit aliquid imitari, in quo alterum ab eo deficit, et deficere, in quo alterum imitatur. Et sic possunt inveniri plures primi effectus, in quorum quolibet est negatio et causae et effectus alterius secundum idem vel secundum remotiorem distantiam etiam in uno et eodem.

[84563] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 co. 3 Sic ergo patet quod prima pluralitatis vel divisionis ratio sive principium est ex negatione et affirmatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc plura. Unde sicut post ens, in quantum est indivisum, statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas priorum simplicium. Hanc autem pluralitatem consequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suae causae virtus, scilicet oppositionis entis et non entis. Ideo enim unum plurium diversum dicitur alteri comparatum, quia non est illud. Et quia causa secunda non producit effectum nisi per virtutem causae primae, ideo pluralitas primorum non facit divisionem et pluralitatem in secundis compositis, nisi in quantum manet in ea vis oppositionis primae, quae est inter ens et non ens, ex qua habet rationem diversitatis. Et sic diversitas primorum facit pluralitatem secundorum.

[84564] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 co. 4 Et secundum hoc verum est quod Boethius dicit quod alteritas est principium pluralitatis. Ex hoc enim alteritas in aliquibus invenitur, quod eis diversa insunt. Quamvis autem divisio praecedat pluralitatem priorum, non tamen diversitas, quia divisio non requirit utrumque condivisorum esse ens, cum sit divisio per affirmationem et negationem; sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde praesupponit pluralitatem. Unde

nullo modo potest esse quod pluralitatis primorum causa sit diversitas, nisi diversitas pro divisione sumatur. Loquitur ergo Boethius de pluralitate compositorum, quod patet ex hoc, quod inducit probationem de his quae sunt diversa genere vel specie vel numero, quod non est nisi compositorum. Omne enim, quod est in genere, oportet esse compositum ex genere et differentia. Eos autem, qui ponunt patrem et filium inaequales deos, sequitur compositio saltem ratione, in quantum ponunt eos convenire in hoc quod sunt Deus et differre in hoc quod sunt inaequales.

[84565] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod numerus ex verbis illis ostenditur esse prior rebus aliis creatis, ut elementis et aliis huiusmodi, non autem aliis intentionibus, utpote affirmatione et negatione aut divisione vel aliis huiusmodi. Nec tamen quilibet numerus est prior omnibus rebus creatis, sed numerus qui est exemplar omnis rei, scilicet ipse Deus, qui secundum Augustinum est numerus omni rei speciem praebens.

[84566] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod pluralitas communiter loquendo immediate sequitur ens, non tamen oportet quod omnis pluralitas. Et ideo non est inconveniens, si pluralitas secundorum causetur ex diversitate priorum.

[84567] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, sed sunt quasi passiones entis, in quantum est ens. Et ideo non est inconveniens, si aliquorum diversitas aliorum pluralitatem causet.

[84568] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod omnem diversitatem praecedit aliqua pluralitas, sed non omnem pluralitatem praecedit diversitas, sed aliquam pluralitatem aliqua diversitas. Unde et utrumque verum est, scilicet quod multitudo diversitatem faciat communiter loquendo, ut philosophus dicit, et quod diversitas in compositis faciat pluralitatem, ut Boethius hic dicit.

[84569] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod Boethius accepit alteritatem pro diversitate, quae constituitur ex aliquibus differentiis, sive sint accidentales sive substantiales. Illa vero, quae sunt diversa et non differentia, sunt prima, de quibus hic Boethius non loquitur.

Articulus 2

[84570] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod varietas accidentium non possit esse causa pluralitatis secundum numerum. Philosophus enim dicit in V metaphysicae quod numero sunt unum, *quorum est materia una.* Ergo et numero plura, quorum sunt materiae plures. Ergo diversitatem in numero non facit varietas accidentium, sed magis diversitas materiae.

[84571] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit in X metaphysicae quod idem est rebus causa substantiae et unitatis. Sed accidentia non sunt individuis causa

substantiae, ergo nec unitatis, et ita per consequens nec pluralitatis secundum numerum.

[84572] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnia accidentia, cum sint formae, ex se ipsis sunt communicabilia et universalia. Sed nihil tale potest esse alteri principium individuationis. Ergo accidentia non sunt individuationis principium. Sed aliqua sunt secundum numerum diversa, in quantum in sua individuatione dividuntur. Igitur accidentia non possunt esse principium diversitatis secundum numerum.

[84573] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut ea, quae differunt genere vel specie in genere substantiae, differunt secundum substantiam et non solum secundum accidens, ita et ea quae differunt secundum numerum. Sed aliqua dicuntur diversa genere vel specie per id quod est in genere substantiae. Igitur et similiter dicuntur diversa numero per id quod est in genere substantiae et non per accidentia.

[84574] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 arg. 5 Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed omne accidens contingit a subiecto removeri vel actu vel cogitatione. Si ergo accidens est principium identitatis secundum numerum et diversitatis, contingeret actu vel cogitatione eadem quandoque esse unum secundum numerum, quandoque vero diversa.

[84575] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 arg. 6 Praeterea, posterius numquam est causa prioris. Sed inter omnia accidentia primum locum tenet quantitas, ut dicit Boethius in commento praedicamentorum. Inter quantitates autem naturaliter numerus prior est, cum sit simplicior et magis abstractus. Ergo impossibile est quod aliquod aliud accidens sit principium pluralitatis secundum numerum.

[84576] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicit Porphyrius quod individuum facit collectio accidentium, quae in alio reperiri non possunt. Sed illud, quod est principium individuationis, est principium diversitatis secundum numerum. Ergo accidentia sunt principium pluralitatis secundum numerum.

[84577] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in individuo nihil invenitur nisi forma et materia et accidentia. Sed diversitas formae non facit diversitatem secundum numerum, sed secundum speciem, ut patet in X metaphysicae. Diversitatem vero secundum genus facit diversitas materiae. Dicit enim philosophus in X metaphysicae quod *genere differunt, quorum non est materia communis nec generatio ad invicem.* Ergo diversitatem secundum numerum nihil potest facere nisi diversitas accidentium.

[84578] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 s. c. 3 Praeterea, illud, quod invenitur commune in pluribus specie differentibus, non est causa diversitatis secundum numerum, quia divisio generis in species praecedit divisionem speciei in individua. Sed materia invenitur communis in diversis secundum speciem, quia eadem materia formis contrariis subditur; alias habentia contrarias formas non transmutarentur invicem. Ergo materia non est principium diversitatis secundum numerum, nec forma, ut probatum est. Ergo relinquitur quod accidentia sint huius diversitatis causa.

[84579] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 s. c. 4 Praeterea, in genere substantiae nihil invenitur nisi genus et differentia. Sed individua unius speciei non differunt genere nec substantialibus differentiis. Ergo non differunt nisi differentiis accidentalibus.

[84580] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 co. 1 Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis et eorum, quae in littera dicuntur, oportet videre, quid sit causa huius triplicis diversitatis, quae in littera assignatur. Cum autem in individuo composito in genere substantiae non sint nisi tria, scilicet materia, forma et compositum, oportet ex aliquo horum cuiuslibet harum diversitatum causas invenire. Sciendum est ergo quod diversitas secundum genus reducitur in diversitatem materiae, diversitas vero secundum speciem in diversitatem formae, sed diversitas secundum numerum partim in diversitatem materiae, partim in diversitatem accidentis. Cum autem genus sit principium cognoscendi, utpote prima diffinitionis pars, materia autem secundum se sit ignota, non potest secundum se ex ea accipi diversitas generis, sed solum illo modo, quo cognoscibilis est. Est autem cognoscibilis dupliciter. Uno modo per analogiam sive per proportionem, ut dicitur in I physicorum. Hoc est, ut dicamus illud esse materiam quod hoc modo se habet ad res naturales sicut lignum ad lectum. Alio modo cognoscitur per formam, per quam habet esse in actu. Unumquodque enim cognoscitur, secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX metaphysicae.

[84581] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 co. 2 Et secundum hoc dupliciter sumitur diversitas generis ex materia. Uno modo ex diversa analogia ad materiam, et sic penes materiam distinguuntur prima rerum genera. Id enim, quod est in genere substantiae, comparatur ad materiam sicut ad partem sui; quod vero est in genere quantitatis, non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsam sicut mensura, et qualitas sicut dispositio. Et his duobus generibus mediantibus omnia alia genera nanciscuntur diversas comparationes ad materiam, quae est pars substantiae, ex qua substantia habet rationem subiecti, secundum quam ad accidentia comparatur. Alio modo penes materiam sumitur diversitas generis, secundum quod materia est perfecta per formam. Cum enim materia sit potentia pura et Deus actus purus, nihil est aliud materiam perfici in actum qui est forma, nisi quatenus participat aliquam similitudinem actus primi, licet imperfecte, ut sic illud, quod est iam compositum ex materia et forma, sit medium inter potentiam puram et actum purum.

[84582] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 co. 3 Non autem materia ex omni parte recipit aequaliter similitudinem primi actus, sed a quibusdam imperfecte, a quibusdam vero perfectius, utpote quaedam participant divinam similitudinem secundum hoc tantum quod subsistunt, quaedam vero secundum quod vivunt, quaedam vero secundum quod cognoscunt, quaedam secundum quod intelligunt. Ipsa igitur similitudo primi actus in quacumque materia exsistens est forma eius. Sed forma talis in quibusdam facit esse tantum, in quibusdam esse et vivere, et sic de aliis una et eadem. Similitudo enim perfectior habet omne illud quod habet similitudo minus perfecta, et adhuc amplius. Aliquid ergo invenitur commune in utraque similitudine, quod in una substernitur imperfectioni et in alia perfectioni, sicut materia substernebatur actui et privationi. Et ideo materia simul accepta cum hoc communi est adhuc materialis respectu perfectionis et imperfectionis praedictae.

[84583] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 co. 4 Et ex hoc materiali sumitur genus, differentiae vero ex perfectione et imperfectione praedicta. Sicut ex hoc communi materiali, quod est habere vitam, sumitur hoc genus animatum corpus; ex perfectione vero superaddita haec differentia sensibile; ex imperfectione vero haec differentia insensibile. Et sic diversitas talium materialium inducit diversitatem generis, sicut animal a planta. Et propter hoc dicitur materia esse principium diversitatis secundum genus. Et eadem ratione forma est principium diversitatis secundum speciem, quia a praedictis formalibus, quae habent ad dicta materialia, unde genera sumuntur, comparationem formae ad materiam, sumuntur differentiae quae constituunt species.

[84584] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 co. 5 Sciendum tamen quod cum illud materiale, unde sumitur genus, habeat in se materiam et formam, logicus considerat genus solum ex parte eius quod formale est, unde et eius diffinitiones dicuntur formales, sed naturalis considerat genus ex parte utriusque. Et ideo contingit quandoque quod aliquid communicat in genere secundum logicum, quod non communicat secundum naturalem. Contingit enim quandoque quod illud de similitudine primi actus quod consequitur res aliqua in materia tali, aliud consequatur sine materia et aliud in alia materia omnino diversa. Sicut patet quod lapis in materia, quae est secundum potentiam ad esse, pertingit ad hoc quod subsistat, ad quod idem pertingit sol secundum materiam ad ubi et non ad esse et Angelus omni materia carens. Unde logicus inveniens in omnibus his illud materiae, ex quo genus sumebat, ponit omnia in uno genere substantiae. Naturalis vero et metaphysicus, qui considerant omnia principia rei, non invenientes convenientiam in materia dicunt genere differre secundum hoc quod dicitur in X metaphysicae quod corruptibile et incorruptibile differunt genere et quod illa conveniunt genere, quorum materia est una et generatio ad invicem.

[84585] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 co. 6 Sic ergo patet, quomodo materia facit diversitatem in genere et forma diversitatem in specie. Inter individua vero unius speciei hoc modo consideranda est diversitas. Secundum philosophum enim in VII metaphysicae sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita partes individui sunt haec materia et haec forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae absolute, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia. Nulla autem forma in quantum huiusmodi est haec ex se ipsa. Dico autem in quantum huiusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo ex se ipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma. Intellectus enim quamlibet formam, quam possibile est recipi in aliquo sicut in materia vel in subiecto, natus est attribuere pluribus, quod est contra rationem eius quod est hoc aliquid. Unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia. Sed cum materia in se sit indistincta, non potest esse quod formam receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem. Unde philosophus dicit in I physicorum quod subtracta quantitate remanebit substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod subest dimensionibus.

[84586] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 co. 7 Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem; et dico eas terminari secundum determinatam

mensuram et figuram, et sic ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principium individuationis; quia cum talis terminatio dimensionum varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret semper idem numero. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri; et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus indeterminatis materia efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie.

[84587] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 co. 8 Unde patet quod materia secundum se accepta nec est principium diversitatis secundum speciem nec secundum numerum, sed sicut est principium diversitatis secundum genus, prout subest formae communi, ita est principium diversitatis secundum numerum, prout subest dimensionibus interminatis. Et ideo cum hae dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diversitas secundum numerum reducitur in diversitatem materiae, quandoque in diversitatem accidentis, et hoc ratione dimensionum praedictarum. Alia vero accidentia non sunt principium individuationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum. Et per hunc modum etiam aliis accidentibus individuatio attribuitur.

[84588] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, cum dicit philosophus quod numero sunt unum, quorum est materia una, intelligendum est de materia signata, quae subest dimensionibus, alias oporteret dicere quod omnia generabilia et corruptibilia sint unum numero, cum eorum sit materia una.

[84589] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod dimensiones, cum sint accidentia, per se non possunt esse principium unitatis individuae substantiae; sed materia, prout talibus dimensionibus subest, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis.

[84590] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod de ratione individui est quod sit in se indivisum et ab aliis ultima divisione divisum. Nullum autem accidens habet ex se propriam rationem divisionis nisi quantitas. Unde dimensiones ex se ipsis habent quandam rationem individuationis secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis. Et sic dimensio habet duplicem rationem individuationis: unam ex subiecto, sicut et quodlibet aliud accidens, et aliam ex se ipsa, in quantum habet situm, ratione cuius etiam abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum. Et ideo recte materiae convenit individuare omnes alias formas ex hoc, quod subditur illi formae, quae ex se ipsa habet individuationis rationem, ita quod etiam ipsae dimensiones terminatae, quae fundantur in subiecto iam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas praeintellectas in materia.

[84591] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod illa, quae differunt numero in genere substantiae, non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia. Sed si quaeratur, quare differens est eorum forma, non erit alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio, quare haec materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem. Et ideo

materia subiecta dimensioni intelligitur esse principium huius diversitatis.

[84592] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de accidentibus completis, quae sequuntur esse formae in materia, non autem de dimensionibus interminatis, quae praeintelliguntur ante ipsam formam in materia. Sine his enim non potest intelligi individuum, sicut nec sine forma.

[84593] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod numerus formaliter loquendo est prius quam quantitas continua, sed materialiter quantitas continua est prior, cum numerus ex divisione continui relinquatur, ut dicitur in III physicorum. Et secundum hanc viam causat diversitatem secundum numerum divisio materiae secundum dimensiones. Rationes autem quae sunt in contrarium patet ex dictis qualiter sunt concedendae et qualiter falsum concludunt.

Articulus 3

[84594] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod duo corpora possint intelligi esse in eodem loco. Omnis enim propositio videtur esse intelligibilis, in cuius subiecto non includitur oppositum praedicati, quia talis propositio non habet repugnantiam intellectuum. Sed haec propositio duo corpora sunt in eodem loco non est huiusmodi; alias numquam posset miraculose fieri quod duo corpora sint in eodem loco; quod patet esse falsum in corpore dominico quod exivit clauso utero virginis et intravit ad discipulos clausis ianuis. Non enim Deus potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut dicit Augustinus contra Faustum. Ergo potest aliquis saltem intellectu fingere duo corpora esse in eodem loco.

[84595] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, a corporibus glorificatis non removetur natura corporeitatis, sed solum natura corpulentiae. Sed removetur ab eis ista condicio, quod non possunt esse in eodem loco, per dotem subtilitatis, ut a multis dicitur. Ergo haec condicio non sequitur naturam corporeitatis, sed corpulentiae sive grossitiei cuiusdam. Ergo non est impossibile universaliter duo corpora esse in eodem loco.

[84596] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, Augustinus dicit super Genesim ad litteram quod *lux in corporibus primum tenet locum.* Sed lux est simul in eodem loco cum aere. Ergo duo corpora possunt esse simul in eodem loco.

[84597] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, quaelibet species ignis est corpus. Sed lux est quaedam species ignis, ut dicit philosophus in V topicorum. Ergo lux est corpus. Et sic idem quod prius.

[84598] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 5 Praeterea, in ferro ignito simul est ignis et ferrum. Utrumque autem est corpus. Ergo possibile est simul esse duo corpora in eodem loco.

[84599] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 6 Praeterea, elementa in mixto non sunt corrupta, alias mixtum non sequeretur dominantis motum. Sed omnia quattuor elementa sunt corpora et

simul in qualibet parte mixti. Ergo possibile est duo corpora esse in eodem loco.

[84600] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 7 Praeterea, quod duo corpora non sint in eodem loco, hoc non potest convenire corporibus ratione materiae, cum materiae secundum se non debeatur locus, nec ratione formae propter idem nec ratione dimensionis, cum dimensiones non repleant locum, quod patet ex hoc quod quidam locum, ubi erant solae dimensiones, dicebant esse vacuum. Ergo hoc non convenit corpori nisi ratione aliquorum accidentium posteriorum, quae non sunt omnibus corporibus communia et quae possibile est a corporibus separari. Et sic videtur quod duo corpora possint esse in eodem loco.

[84601] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 arg. 8 Praeterea, secundum astrologos, qui sequuntur Ptolemaeum, sex planetarum corpora moventur in epicyclis, qui sunt circuli intersecantes sphaeras excentricas planetarum. Oportet ergo quod planetae corpus quandoque perveniat ad locum sectionis. Sed non potest dici quod ibi sit aliquid vacuum, cum vacuum natura non patiatur, neque quod substantia sphaerarum sit divisibilis, ut intelligatur cedere corpori planetae quando pervenit illuc, sicut cedit aer lapidi aut alii corpori, cum caeli *solidissimi quasi aere fundati* sint, ut dicitur Iob 37. Ergo oportet quod corpus planetae sit simul cum corpore sphaerae eius in eodem loco. Et sic falsum est quod dicit Boethius hic quod duo corpora numquam unum obtinent locum.

[84602] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 s. c. 1 Sed contra est, quia si duo corpora sunt in eodem loco, eadem ratione et quotlibet. Sed aliquod corpus quantumcumque magnum potest dividi in parva cuiuscumque quantitatis secundum aliquem numerum. Ergo sequetur quod in loco parvissimo continebitur maximum corpus; quod videtur absurdum.

[84603] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 s. c. 2 Praeterea, impossibile est inter duo puncta signata esse plures lineas rectas. Hoc autem sequetur, si duo corpora sint in eodem loco. Signatis enim duobus punctis ex duabus partibus loci oppositis erunt inter ea duae lineae rectae signatae in duobus corporibus locatis. Non enim potest dici quod inter illa duo puncta nulla sit linea neque quod unius locati linea magis sit inter ea quam alia neque quod sit ibi aliqua una linea praeter corpora locata quae sit inter duo puncta loci, quia sic illa linea esset non in subiecto. Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

[84604] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 s. c. 3 Praeterea, demonstratum est in geometria quod duo circuli non se contingunt nisi in puncto. Sed ponamus duo corpora quae sunt in eodem loco; sequetur quod duo circuli signati in eis se secundum totum contingunt. Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

[84605] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 s. c. 4 Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed cum oporteat eandem esse dimensionem loci et locati ex eo quod non est ponere dimensiones sine subiecto, si duo corpora sint in eodem loco, sequetur dimensiones utriusque corporis esse easdem dimensionibus loci. Ergo sequetur eas esse easdem ad invicem, quod est impossibile.

[84606] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 co. 1 Responsio. Dicendum quod in his quae apud

nos sunt, quae omnes esse corpora confitentur, ad sensum videmus quod adveniente uno corpore ad locum aliquem aliud corpus a loco illo expellitur. Unde experimento patet talium corporum duo in eodem loco esse non posse. Quidam autem dicunt quod non prohibentur duo horum corporum ab hoc, quod sint simul, propter corporeitatem vel propter aliquid quod sit de ratione corporis, in quantum est corpus; sic enim sequeretur omnino duo corpora prohiberi ab hoc quod est esse simul. Sed dicunt quod ab hoc prohibentur propter corpulentiam ipsorum. Sed quidquid sit hoc quod corpulentiam nominant, sive sit densitas sive impuritas vel corruptibilitas aliquorum corporum vel etiam aliqua natura specialis naturae generali corporeitatis superaddita, non potest esse causa huius prohibitionis.

[84607] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 co. 2 Invenitur enim duplex comparatio corporis ad locum. Una, secundum quam ponitur in loco hoc vel illo determinato; et haec comparatio sequitur naturam specialem huius vel illius corporis, sicut quod gravia ex natura gravitatis sunt deorsum, levia vero sursum ex natura levitatis. Alia vero comparatio est, secundum quam dicitur esse in loco simpliciter; et haec comparatio sequitur corpus ex ipsa natura corporeitatis, non propter aliquid additum. Secundum hoc enim corpus est in loco, quod loco se commetitur; hoc autem est, secundum quod est dimensionatum dimensionibus aequalibus et similibus dimensionibus loci. Dimensiones autem insunt cuilibet corpori ex ipsa corporeitatis natura. Esse autem plura corpora in eodem loco vel non esse non respicit locum determinatum, sed locum absolute. Unde oportet quod causa huius impedimenti referatur ad ipsam naturam corporeitatis, ex qua convenit omni corpori quod, in quantum est corpus, natum sit esse in loco. Et si ultima sphaera non sit in loco, hoc non est nisi quia nihil potest esse extra ipsam, non autem propter defectum aptitudinis praedictae.

[84608] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 co. 3 Et ideo alii concedunt simpliciter quod nulla duo corpora possunt esse in eodem loco et rationem huius referunt ad principia mathematica, quae oportet salvari in omnibus naturalibus, ut dicitur in III caeli et mundi. Sed hoc non videtur esse conveniens, quia mathematicis non competit esse in loco nisi similitudinarie et non proprie, ut habetur in I de generatione. Et ideo ratio praedicti impedimenti non est sumenda ex principiis mathematicis, sed ex principiis naturalibus, quibus proprie locus debetur. Praeterea, rationes mathematicae non sufficienter concludunt in ista materia. Etsi enim mathematica salventur in naturalibus, tamen naturalia addunt aliquid supra mathematica, scilicet materiam sensibilem, et ex hoc addito potest assignari ratio alicuius in naturalibus, cuius ratio in mathematicis non poterat assignari. In mathematicis enim non potest assignari ratio diversitatis harum duarum linearum nisi propter situm. Unde remota diversitate situs non remanet pluralitas linearum mathematicarum et similiter nec superficierum aut corporum. Et propter hoc non potest esse quod corpora mathematica sint plura et sint simul; et similiter de lineis et superficiebus. Sed in corporibus naturalibus posset ab adversario assignari alia ratio diversitatis, scilicet ex materia sensibili, etiam remota diversitate situs. Et ideo illa, quae probabat duo corpora mathematica non esse simul, non est sufficiens ad probandum duo corpora naturalia simul non esse.

[84609] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 co. 4 Et ideo accipienda est via Avicennae, qua

utitur in sua sufficientia in tractatu de loco, per quam assignat causam prohibitionis praedictae ex ipsa natura corporeitatis per principia naturalia. Dicit enim quod non potest esse causa huius prohibitionis nisi illud cui primo et per se competit esse in loco; hoc est enim quod natum est replere locum. Formae autem non competit esse in loco nisi per accidens, quamvis aliquae formae sint principium, quo corpus determinatur ad hunc vel illum locum. Similiter nec materia secundum se considerata, quia sic intelligitur praeter omnia alia genera, ut dicitur in VII metaphysicae. Unde oportet quod materia secundum quod subest ei, per quod habet primam comparationem ad locum, hoc prohibeat. Comparatur autem ad locum, prout subest dimensionibus.

[84610] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 co. 5 Et ideo ex natura materiae subiectae dimensionibus prohibentur corpora esse in eodem loco plura. Oportet enim esse plura corpora, in quibus forma corporeitatis invenitur divisa, quae quidem non dividitur nisi secundum divisionem materiae, cuius divisio cum sit solum per dimensiones, de quarum ratione est situs, impossibile est esse hanc materiam distinctam ab illa, nisi quando est distincta secundum situm, quod non est quando duo corpora ponuntur esse in eodem loco. Unde sequitur illa duo corpora esse unum corpus, quod est impossibile. Cum ergo materia dimensionibus subiecta inveniatur in quibuslibet corporibus, oportet quaelibet duo corpora prohiberi ex ipsa natura corporeitatis, ne sint in eodem loco.

[84611] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dupliciter aliqua propositio potest dici non intelligibilis. Uno modo ex parte intelligentis qui deficit intellectu, sicut haec propositio: in tribus personis divinis est una essentia. Et huiusmodi propositio non oportet quod implicet contradictionem. Alio modo ex parte ipsius propositionis. Et hoc dupliciter. Uno modo implicat contradictionem absolute, sicut rationale est irrationale et similia; et huiusmodi nullo miraculo verificari possunt. Alia vero implicant contradictionem aliquo modo, sicut ista: mortuus redit ad vitam. Implicat enim contradictionem, secundum quod intelligitur redire ad vitam propria virtute, cum ponatur per hoc quod dicitur mortuum omni vitae principio destitutum. Et talia possunt verificari per miraculum superiori virtute operante. Et similiter est in proposito. Non enim in duobus corporibus in eodem loco positis potest aliqua naturalis causa diversitatis inveniri. Sed divina virtus potest ea, quamvis sint unita in situ, in sua distinctione conservare. Et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco.

[84612] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidquid sit illa corpulentia quae ponitur removeri a corporibus gloriosis, tamen planum est quod corporeitas ab eis numquam removebitur et ideo nec causa naturaliter prohibens aliquod eorum simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed solum miraculose hoc esse poterit quod sint simul cum aliis corporibus in eodem loco.

[84613] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod lux non est corpus, sed qualitas quaedam, ut Damascenus dicit et etiam Avicenna. Augustinus autem lucem nominat ipsum ignem, quod patet ex hoc quod condividit lucem contra aerem, aquam et terram.

[84614] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod tres species ignis a philosopho assignatae sic sunt intelligendae, ut per lucem intelligatur ignis in propria materia

exsistens, dato etiam, ut quidam dicunt, quod ignis in propria sphaera non lucet. Lucis enim non est lucere, sed quod ex eius participatione alia luceant. Et similiter ignis, etsi in propria materia non luceat, tamen eius participatione alia lucentia fiunt. Per flammam autem intelligitur ignis exsistens in materia aerea, per carbonem in materia terrea. In materia autem aquea non potest ignis convalescere in tantum quod ignis nomen habeat, quia aqua habet omnes qualitates oppositas igni.

[84615] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod in ferro ignito non sunt duo corpora, sed unum corpus habens quidem speciem ferri, sed aliquas proprietates ignis.

[84616] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod etsi ponantur elementa in corpore mixto remanere secundum suas formas substantiales, non tamen ponuntur esse plura corpora in actu, alias nullum corpus mixtum esset vere unum, sed est unum in actu et multa in potentia. Probabilior tamen videtur esse opinio Commentatoris in III caeli et mundi, qui hanc opinionem Avicennae improbans dicit elementorum formas in mixto non remanere nec totaliter corrumpi, sed fieri ex his unam mediam formam, in quantum suscipiunt magis et minus. Sed cum formae substantiales magis et minus suscipere sit absonum, videtur eius dictum esse intelligendum hoc modo, quod formae elementorum suscipiant magis et minus non secundum se, sed secundum quod manent virtute in qualitatibus elementaribus quasi in propriis instrumentis, ut sic dicatur quod formae secundum se non remanent, sed solum prout sunt virtute in qualitatibus, ex quibus fit una media qualitas.

[84617] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod quamvis dimensiones per se non possent replere locum, tamen corpus naturale ex hoc quod eius materia intelligitur subiecta dimensionibus habet quod repleat locum.

[84618] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod opinio Ptolemaei de epicyclis et excentricis non videtur consonare principiis naturalibus quae Aristoteles ponit; et ideo illa opinio sectatoribus Aristotelis non placet. Si tamen sustineatur, nulla necessitas erit quod duo corpora sint in eodem loco, quia secundum tenentes illam opinionem triplex substantia distinguitur in caelestibus corporibus, scilicet substantia stellarum, quae est luminosa, et substantia sphaerarum, quae est diaphana et solida non divisibilis, et substantia alia quae est inter sphaeras, quae est divisibilis et inspissabilis ad modum aeris, quamvis sit incorruptibilis. Et per hanc substantiam defenduntur, ne oporteat eos ponere substantiam sphaerarum dividi aut duo corpora esse in eodem loco.

Articulus 4

[84619] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod loci varietas nihil faciat ad diversitatem secundum numerum. Causa enim diversitatis secundum numerum est in ipsis quae numero differunt. Sed locus est extra locata. Ergo ex diversitate locorum

non potest esse causa diversitatis secundum numerum.

[84620] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, res non est completa in esse nisi secundum quod est ab aliis distincta. Sed locus advenit post esse completum, unde etiam motus ad locum est motus perfecti secundum substantiam, ut dicitur in VIII physicorum. Ergo non potest ex loco sumi aliqua causa distinctionis in corporibus locatis.

[84621] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, distinctio secundum numerum est invariabilis circa ipsa distincta. Sed a causa variabili non procedit effectus invariabilis. Ergo cum locus varietur circa locatum, non potest esse quod diversitas secundum locum sit causa diversitatis secundum numerum.

[84622] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 arg. 4 Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed aliquando a duobus corporibus removetur per miraculum distinctio secundum locum, ut prius dictum est, et tamen non removetur distinctio secundum numerum. Ergo distinctio secundum locum non est causa diversitatis secundum numerum.

[84623] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 arg. 5 Praeterea, diversitas secundum numerum non solum invenitur in corporibus, sed etiam in substantiis incorporeis. Sed in eis diversitas locorum non potest esse causa diversitatis secundum numerum, cum incorporalia in loco non sint, ut dicit ipsemet in libro de hebdomadibus. Ergo diversitas secundum locum non potest poni causa diversitatis secundum numerum universaliter, ut ipse videtur dicere.

[84624] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod ea, quae differunt secundum numerum, differunt accidentibus. Sed nullius accidentis diversitas ita inseparabiliter se habet ad diversitatem in numero, sicut diversitas loci. Ergo diversitas in loco maxime videtur facere ad diversitatem in numero.

[84625] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 s. c. 2 Praeterea, diversitas locorum secundum speciem concomitatur diversitatem corporum secundum speciem, sicut patet in gravibus et levibus. Ergo et diversitas locorum secundum numerum indivisibiliter concomitatur diversitatem corporum secundum numerum, et sic idem quod prius.

[84626] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 s. c. 3 Praeterea, sicut tempus est mensura motus, ita locus est mensura corporis. Sed motus dividitur numero secundum tempus, ut dicitur in V physicorum. Ergo et corpus dividitur numero secundum locum.

[84627] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, diversitas secundum numerum causatur ex divisione materiae sub dimensionibus exsistentis. Ipsa etiam materia, secundum quod sub dimensionibus exsistit, prohibet duo corpora esse in eodem loco, in quantum oportet duorum corporum distinctas secundum situm esse materias. Et sic patet quod ex eodem causatur diversitas secundum numerum, ex quo causatur necessitas diversitatis locorum in diversis corporibus. Et ideo ipsa diversitas locorum in se considerata est signum diversitatis secundum numerum, sicut et de aliis accidentibus praeter dimensiones primas interminatas supra

dictum est. Sed si diversitas loci consideretur secundum suam causam, sic planum est quod diversitas loci est causa diversitatis secundum numerum. Et ideo Boethius quod varietas accidentium facit diversitatem secundum numerum omnibus aliis remotis in locorum diversitate hic inevitabiliter verificari constituit, quia scilicet nullum aliud accidentium, quae exterius apparent completa, est ita propinquum ad causam diversitatis secundum numerum sicut diversitas locorum.

[84628] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum et secundum et tertium quod rationes illae concludunt quod diversitas loci non est causa diversitatis individuorum secundum se. Sed per hoc non removetur, quin causa diversitatis locorum sit causa diversitatis secundum numerum.

[84629] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod omnes effectus causarum secundarum magis dependent a Deo quam etiam ab ipsis causis secundis, et ideo etiam remotis causis secundis ipse miraculose potest producere effectus quos voluerit.

[84630] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod in substantiis incorporeis diversitas secundum numerum sequitur diversitatem secundum speciem excepta anima rationali, quae sequitur divisionem materiae sibi dispositae. Hic autem Boethius loquitur de diversitate secundum numerum, ubi est eadem species.

[84631] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum quae in contrarium obiciuntur dicendum quod varietas aliorum accidentium praeter dimensiones interminatas non facit diversitatem in numero sicut causa, sed dicitur facere sicut signum demonstrans, et sic maxime diversitas loci facit, in quantum est propinquius signum.

[84632] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum quod diversitas locorum secundum speciem est signum diversitatis corporum secundum speciem, sed non causa.

[84633] Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum quod, cum divisio temporis causetur ex divisione motus, diversitas etiam temporis non est causa diversitatis motus, sed signum. Et similiter est de loco ad corpora.

Pars 3

Prooemium

[84634] Super De Trinitate, pars 3 pr. 1 Proposuit superius Boethius sententiam Catholicae fidei de unitate Trinitatis et rationem sententiae prosecutus est. Nunc intendit procedere ad inquisitionem praedictorum. Et quia secundum sententiam philosophi in II metaphysicae ante scientiam oportet inquirere modum scientiae, ideo pars ista dividitur in duas. In prima Boethius ostendit modum proprium huius inquisitionis, quae est de rebus divinis. In secunda vero parte secundum modum assignatum procedit ad propositum inquirendum, ibi: *quae vere forma est* et cetera. Prima pars dividitur in duas. In prima ponit necessitatem ostendendi modum inquisitionis. In secunda modum

congruum inquisitioni praesenti ostendit, ibi: *nam cum tres sint* et cetera. Dicit ergo: *igitur*, ex quo constat hanc esse sententiam Catholicae fidei de unitate Trinitatis et indifferentiam esse rationem unitatis, *age*, adverbium exhortandi, *ingrediamur*, id est interius inquiramus ipsa intima rerum principia considerantes et veritatem quasi velatam et absconditam perscrutantes, et hoc modo convenienti; unde subdit: *et unumquodque* dicendorum *discutiamus, ut potest intelligi atque capi*, id est per modum quo possit intelligi et capi.

[84635] Super De Trinitate, pars 3 pr. 2 Et dicit haec duo, quia modus, quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis. Nisi enim rebus congrueret, res intelligi non possent; nisi vero congrueret nobis, nos capere non possemus, utpote res divinae ex natura sua habent quod non cognoscantur nisi intellectu. Unde si aliquis vellet sequi imaginationem in consideratione earum, non posset intelligere, quia ipsae res non sunt sic intelligibiles. Si autem aliquis vellet res divinas per se ipsas videre ea certitudine et comprehendere, sicut comprehenduntur sensibilia et demonstrationes mathematicae, non posset hoc modo capere propter defectum intellectus sui, quantumvis ipsae res sint secundum se hoc modo intelligibiles. Et quod modus congruus sit in inquisitione qualibet observandus, probat inducendo auctoritatem philosophi in principio Ethicorum, et hoc est quod subiungit: *nam sicut optime dictum videtur*, scilicet ab Aristotele in principio Ethicorum: *eruditi hominis est ut unumquodque ipsum est*, id est per modum congruum ipsi rei, *ita de eo fidem capere temptare.* Non enim de omnibus rebus potest aequalis certitudo et evidentia demonstrationis servari. Et sunt haec verba philosophi in I Ethicorum: *disciplinati enim est in tantum certitudinem inquirere secundum unumquodque genus, in quantum natura rei recipit.*

[84636] Super De Trinitate, pars 3 pr. 3 Deinde cum dicit: *nam cum tres* etc., inquirit modum congruum huic inquisitioni per distinctionem a modis qui observantur in aliis scientiis. Et quia modus debet esse congruus rei de qua est perscrutatio, ideo dividitur haec pars in duas. In prima enim distinguit scientias secundum res, de quibus determinant. In secunda ostendit modos singulis earum congruos, ibi: *in naturalibus igitur* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit, de quibus consideret naturalis philosophia. Secundo, de quibus mathematica, ibi: *mathematica* et cetera. Tertio, de quibus considerat divina scientia, ibi: *theologia est sine motu* et cetera. Dicit ergo: bene dictum est quod ut unumquodque est, ita debet de eo fides capi. *Nam cum tres sint partes speculativae*, scilicet philosophiae - hoc dicit ad differentiam Ethicae, quae est activa sive practica - in omnibus requiritur modus competens materiae. Sunt autem tres partes praedictae: physica sive naturalis, mathematica, divina sive theologia. Cum, inquam, sint tres partes, naturalis, quae est una earum, *est in motu, inabstracta*, id est versatur eius consideratio circa res mobiles a materia non abstractas, quod probat per exempla, ut patet in littera. Quod autem dicit: *habetque motum forma materiae coniuncta*, sic intelligendum est: ipsum compositum ex materia et forma, in quantum huiusmodi, habet motum sibi debitum, vel ipsa forma in materia exsistens est principium motus; et ideo eadem est consideratio de rebus secundum quod sunt materiales et secundum quod sunt mobiles.

[84637] Super De Trinitate, pars 3 pr. 4 Deinde exponit de quibus sit mathematica: *mathematica*

est sine motu, id est sine motus et mobilium consideratione, in quo differt a naturali, *inabstracta*, id est considerat formas quae secundum esse suum non sunt a materia abstractae, in quo convenit cum naturali; quod quomodo sit exponit. *Haec enim*, scilicet mathematica, *speculatur formas sine materia ac per hoc sine motu*, quia ubicumque est motus, est materia, ut probatur in IX metaphysicae, eo modo quo est ibi motus, et sic ipsa speculatio mathematici est sine materia et motu. *Quae formae*, scilicet de quibus mathematicus speculatur, *cum sint in materia, non possunt ab his separari* secundum esse, et sic secundum speculationem sunt separabiles, non secundum esse.

[84638] Super De Trinitate, pars 3 pr. 5 Deinde ostendit de quibus sit tertia, scilicet divina: *theologia*, id est tertia pars speculativae, quae dicitur divina vel metaphysica vel philosophia prima, *est sine motu*, in quo convenit cum mathematica et differt a naturali, *abstracta*, scilicet a materia, *atque inseparabilis*, per quae duo differt a mathematica. Res enim divinae sunt secundum esse abstractae a materia et motu, sed mathematicae inabstractae, sunt autem consideratione separabiles; sed res divinae inseparabiles, quia nihil est separabile nisi quod est coniunctum. Unde res divinae non sunt secundum considerationem separabiles a materia, sed secundum esse abstractae; res vero mathematicae e contrario. Et hoc probat per Dei substantiam, de qua scientia divina considerat principaliter, unde et inde nominatur.

[84639] Super De Trinitate, pars 3 pr. 6 Deinde cum dicit: *in naturalibus igitur* etc., ostendit, quis sit modus congruus praedictis partibus. Et circa hoc duo facit. Primo concludit modos congruos singulis partium praedictarum, et huius partis expositio relinquitur disputationi. Secundo exponit ultimum modum qui est proprius praesenti inquisitioni. Et hoc dupliciter. Primo removendo id quod est impeditivum dicens: *neque oportet in divinis deduci ad imaginationes*, ut scilicet de eis iudicando sequamur imaginationis iudicium. Secundo ostendendo id quod est proprium, ibi: *sed potius ipsam inspicere formam* sine motu et materia, cuius condiciones consequenter exponit ingrediens ad propositam inquisitionem.

Quaestio 5

[84640] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 pr. Hic est duplex quaestio. Prima de divisione speculativae, quam in littera ponit. Secunda de modis, quos partibus speculativae attribuit. Circa primum quaeruntur quattuor.

[84641] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 pr. 1 Primo. Utrum sit conveniens divisio qua dividitur speculativa in has tres partes: naturalem, mathematicam et divinam.

[84642] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 pr. 2 Secundo. Utrum naturalis philosophia sit de his quae sunt in motu et materia.

[84643] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 pr. 3 Tertio. Utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia de his quae sunt in materia.

[84644] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 pr. 4 Quarto. Utrum divina scientia sit de his quae sunt sine materia et motu.

Articulus 1

[84645] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod speculativa inconvenienter in has partes dividatur. Partes enim speculativae sunt illi habitus qui partem contemplativam animae perficiunt. Sed philosophus in VI Ethicorum ponit quod scientificum animae, quod est pars eius contemplativa, perficitur tribus habitibus, scilicet sapientia, scientia et intellectu. Ergo ista tria sunt partes speculativae et non illa quae in littera ponuntur.

[84646] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in VIII de civitate Dei quod rationalis philosophia, quae est logica, sub contemplativa philosophia vel speculativa continetur. Cum ergo de ea mentionem non faciat, videtur quod divisio sit insufficiens.

[84647] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis neque divina continetur, sed sola rationalis et mathematica. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes speculativae.

[84648] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, scientia medicinae maxime videtur esse operativa, et tamen in ea ponitur una pars speculativa et alia practica. Ergo eadem ratione in omnibus aliis operativis scientiis aliqua pars est speculativa, et ita debuit in hac divisione mentio fieri de Ethica sive morali, quamvis sit activa, propter partem eius speculativam.

[84649] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 5 Praeterea, scientia medicinae quaedam pars physicae est, et similiter quaedam aliae artes quae dicuntur mechanicae, ut scientia de agricultura, alchimia et aliae huiusmodi. Cum ergo istae sint operativae, videtur quod non debuerit naturalis absolute sub speculativa poni.

[84650] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 6 Praeterea, totum non debet dividi contra partem. Sed divina scientia esse videtur ut totum respectu physicae et mathematicae, cum subiecta illarum sint partes subiecti istius. Divinae enim scientiae, quae est prima philosophia, subiectum est ens, cuius pars est substantia mobilis, quam considerat naturalis, et similiter quantitas quam considerat mathematicus, ut patet in III metaphysicae. Ergo scientia divina non debet dividi contra naturalem et mathematicam.

[84651] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 7 Praeterea, scientiae dividuntur quemadmodum et res, ut dicitur in III de anima. Sed philosophia est de ente; est enim cognitio entis, ut dicit Dionysius in epistula ad Polycarpum. Cum ergo ens primo dividatur per potentiam et actum, per unum et multa, per substantiam et accidens, videtur quod per huiusmodi deberent partes philosophiae distingui.

[84652] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 8 Praeterea, multae aliae divisiones sunt entium,

de quibus sunt scientiae, magis essentiales quam istae quae sunt per mobile et immobile, per abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum et per alia huiusmodi. Ergo magis deberet divisio partium philosophiae accipi per huiusmodi differentias quam per illas quae hic tanguntur.

[84653] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 9 Praeterea, illa scientia, a qua aliae supponunt, debet esse prior eis. Sed omnes aliae scientiae supponunt a scientia divina, quia eius est probare principia aliarum scientiarum. Ergo debuit scientiam divinam aliis praeordinare.

[84654] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 arg. 10 Praeterea, mathematica prius occurrit addiscenda quam naturalis, eo quod mathematicam facile possunt addiscere pueri, non autem naturalem nisi provecti, ut dicitur in VI Ethicorum. Unde et apud antiquos hic ordo in scientiis addiscendis fuisse dicitur observatus, ut primo logica, deinde mathematica, post quam naturalis et post hanc moralis, et tandem divinae scientiae homines studerent. Ergo mathematicam naturali scientiae praeordinare debuit. Et sic videtur divisio haec insufficiens.

[84655] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 s. c. 1 Sed e contra, quod haec divisio sit conveniens, probatur per philosophum in VI metaphysicae, ubi dicit: *quare tres erunt philosophicae et theoricae: mathematica, physica, theologia.*

[84656] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in II physicorum ponuntur tres modi scientiarum, qui ad has etiam tres pertinere videntur.

[84657] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Ptolemaeus etiam in principio Almagesti hac divisione utitur.

[84658] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 co. 1 Responsio. Dicendum quod theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem. Et ideo dicit philosophus in III de anima quod differunt ad invicem fine, et in II metaphysicae dicitur quod *finis speculativae est veritas, sed finis operativae scientiae est actio.* Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scienti

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

arum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt; unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. Et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui.

[84659] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 co. 2 Sciendum tamen quod, quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, sed magis penes differentiam coloris et soni. Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt. Speculabili autem, quod est obiectum speculativae potentiae, aliquid competit ex parte intellectivae potentiae et aliquid ex parte habitus scientiae quo intellectus perficitur. Ex parte siquidem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus immaterialis est; ex parte vero scientiae competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur in I posteriorum. Omne autem necessarium, in quantum huiusmodi, est immobile; quia omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est possibile esse et non esse vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur in IX metaphysicae. Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur.

[84660] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 co. 3 Quaedam ergo speculabilium sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt, quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in

ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur. Non est autem possibile quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta.

[84661] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus in VI Ethicorum determinat de habitibus intellectualibus, in quantum sunt virtutes intellectuales. Dicuntur autem virtutes, in quantum perficiunt in sua operatione. *Virtus enim est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*; et ideo secundum quod diversimode perficitur per huiusmodi habitus speculativos, diversificat huiusmodi virtutes. Est autem alius modus quo pars animae speculativa perficitur per intellectum, qui est habitus principiorum, quo aliqua ex se ipsis nota fiunt et quo cognoscuntur conclusiones ex huiusmodi principiis demonstratae, sive demonstratio procedat ex causis inferioribus, sicut est in scientia, sive ex causis altissimis, ut in sapientia. Cum autem distinguuntur scientiae ut sunt habitus quidam, oportet quod penes obiecta distinguantur, id est penes res, de quibus sunt scientiae. Et sic distinguuntur hic et in VI metaphysicae tres partes philosophiae speculativae.

[84662] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod scientiae speculativae, ut patet in principio metaphysicae, sunt de illis quorum cognitio quaeritur propter se ipsa. Res autem, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et diffinitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum Boethium in commento super Porphyrium non tam est scientia quam scientiae instrumentum.

[84663] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoricam, sed ideo, ut dicit Hugo de sancto Victore in III sui didascalicon, praetermissis quibusdam aliis septem connumerantur, quia his primum erudiebantur, qui philosophiam discere volebant, et ideo distinguuntur in trivium et quadrivium, *eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta philosophiae introeat.* Et hoc etiam consonat verbis philosophi qui dicit in II metaphysicae quod modus scientiae debet quaeri ante scientias; et Commentator ibidem dicit quod logicam, quae docet modum omnium scientiarum, debet quis addiscere ante omnes alias scientias, ad quam pertinet trivium. Dicit etiam in VI Ethicorum quod mathematica potest sciri a pueris, non autem physica, quae experimentum requirit. Et sic datur intelligi quod post logicam consequenter debet mathematica addisci, ad quam pertinet quadrivium; et ita his quasi quibusdam viis praeparatur animus ad alias philosophicas disciplinas. Vel ideo hae inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem syllogismi vel orationem formare, numerare,

mensurare, melodias formare et cursus siderum computare. Aliae vero scientiae vel non habent opus, sed cognitionem tantum, sicut scientia divina et naturalis; unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiva, ut dicitur in VI metaphysicae. Vel habent opus corporale, sicut medicina, alchimia et aliae huiusmodi. Unde non possunt dici artes liberales, quia sunt hominis huiusmodi actus ex parte illa, qua non est liber, scilicet ex parte corporis. Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed magis virtutis, ut patet in libro Ethicorum. Unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis. Et ideo veteres diffinierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut Augustinus dicit in IV de civitate Dei.

[84664] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Avicenna in principio suae medicinae, aliter distinguitur theoricum et practicum, cum philosophia dividitur in theoricam et practicam, aliter cum artes dividuntur in theoricas et practicas, aliter cum medicina. Cum enim philosophia vel etiam artes per theoricum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut theoricum dicatur illud, quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis, practicum vero, quod ordinatur ad operationem. Hoc tamen interest, cum in hoc dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophiae habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur. Ut enim dicit Augustinus XX de civitate Dei ex verbis Varronis, *nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit.* Unde cum duplex felicitas a philosophis ponatur, una contemplativa et alia activa, ut patet in X Ethicorum, secundum hoc etiam duas partes philosophiae distinxerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoricam. Cum vero dicuntur artium quaedam esse speculativae, quaedam practicae, habetur respectus ad aliquos speciales fines illarum artium, sicut si dicamus agriculturam esse artem practicam, dialecticam vero theoricam. Cum autem medicina dividitur in theoricam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata. Sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea, quae in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modum operandi ad sanationem, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda, theorica vero illa pars, quae docet principia, ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres et quod genera febrium sunt tot. Unde non oportet, ut si alicuius activae scientiae aliqua pars dicatur theorica, quod propter hoc illa pars sub philosophia speculativa ponatur.

[84665] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter, uno modo ut pars ipsius, quia scilicet subiectum eius est pars aliqua subiecti illius, sicut planta est quaedam pars corporis naturalis; unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars. Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub arithmetica. Medicina ergo non ponitur sub physica ut pars. Subiectum enim medicinae non est pars subiecti scientiae naturalis secundum illam rationem, qua est subiectum medicinae. Quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non

tamen est subiectum medicinae, prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile ab arte. Sed quia in sanatione, quae fit etiam per artem, ars est ministra naturae, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis, inde est quod propter quid de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium. Et propter hoc medicina subalternatur physicae, et eadem ratione alchimia et scientia de agricultura et omnia huiusmodi. Et sic relinquitur quod physica secundum se et secundum omnes partes suas est speculativa, quamvis aliquae scientiae operativae subalternentur ei.

[84666] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica. Unde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae; non enim est pars entis secundum illam rationem, qua ens est subiectum metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic autem posset dici pars ipsius scientia, quae est de potentia vel quae est de actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi, quia ista habent eundem modum considerandi cum ente, de quo tractatur in metaphysica.

[84667] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum quod illae partes entis exigunt eundem modum tractandi cum ente communi, quia etiam ipsa non dependent ad materiam, et ideo scientia de ipsis non distinguitur a scientia quae est de ente communi.

[84668] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum quod aliae diversitates rerum, quas obiectio tangit, non sunt differentiae per se earum in quantum sunt scibiles; et ideo penes eas scientiae non distinguuntur.

[84669] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum quod quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum naturaliter, tamen quoad nos aliae scientiae sunt priores. Ut enim dicit Avicenna in principio suae metaphysicae, ordo huius scientiae est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et alia huiusmodi. Similiter etiam post mathematicas. Indiget enim haec scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium caelestium, quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica praeexigitur. Aliae vero scientiae sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales vel aliae huiusmodi. Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia, quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae item philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia, quae tradit naturali, per principia quae ab eo accipit, sed per alia principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in diffinitione. Praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio, sed cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probabantur demonstratione quia. Et sic et scientia naturalis aliquid

tradit scientiae divinae, et tamen per eam sua principia notificantur. Et inde est quod Boethius ultimo ponit scientiam divinam, quia est ultima quoad nos.

[84670] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum quod quamvis naturalis post mathematicam addiscenda occurrat, ex eo quod universalia ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales, cum sint sensibiles, sunt naturaliter magis notae quam res mathematicae a sensibili materia abstractae.

Articulus 2

[84671] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia naturalis non sit de his quae sunt in motu et materia. Materia enim est individuationis principium. Sed nulla scientia est de individuis, sed de solis universalibus, secundum sententiam Platonis, quae ponitur in Porphyrio. Ergo scientia naturalis non est de his quae sunt in materia.

[84672] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, scientia ad intellectum pertinet. Sed intellectus cognoscit abstrahendo a materia et a condicionibus materiae. Ergo de his, quae non sunt a materia abstracta, nulla scientia esse potest.

[84673] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, in scientia naturali agitur de primo motore, ut patet in VIII physicorum. Sed ipse est immunis ab omni materia. Ergo scientia naturalis non est de his solis quae sunt in materia.

[84674] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 arg. 4 Praeterea, omnis scientia de necessariis est. Sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est contingens, ut probatur in IX metaphysicae. Ergo nulla scientia potest esse de rebus mobilibus, et sic nec scientia naturalis.

[84675] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 arg. 5 Praeterea, nullum universale movetur; homo enim universalis non sanatur, sed hic homo, ut dicitur in principio metaphysicae. Sed omnis scientia de universalibus est. Ergo naturalis scientia non est de his quae sunt in motu.

[84676] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 arg. 6 Praeterea, in scientia naturali determinatur de quibusdam quae non moventur, sicut est anima, ut probatur in I de anima, et terra, ut probatur in II caeli et mundi; et etiam omnes formae naturales non fiunt nec corrumpuntur, et eadem ratione non moventur nisi per accidens, ut probatur in VII metaphysicae. Ergo non omnia, de quibus est physica, sunt in motu.

[84677] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 arg. 7 Praeterea, omnis creatura est mutabilis, cum vera immutabilitas soli Deo conveniat, ut Augustinus dicit. Si ergo ad naturalem pertinet consideratio de his, quae in motu sunt, eius erit considerare de omnibus creaturis, quod apparet expresse esse falsum.

[84678] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 s. c. 1 Sed contra, ad scientiam naturalem pertinet de

rebus naturalibus determinare. Sed res naturales sunt, in quibus est principium motus. Ubicumque autem est motus, oportet et esse materiam, ut dicitur in IX metaphysicae. Ergo scientia naturalis est de his quae sunt in motu et materia.

[84679] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, de his, quae sunt in materia et motu, oportet esse aliquam scientiam speculativam, alias non esset perfecta traditio philosophiae quae est cognitio entis. Sed nulla alia speculativa scientia est de his, quia neque mathematica nec metaphysica. Ergo est de his naturalis.

[84680] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 s. c. 3 Praeterea, hoc apparet ex hoc quod dicit philosophus in VI metaphysicae et in II physicorum.

[84681] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 co. 1 Responsio. Dicendum quod propter difficultatem huius quaestionis coactus est Plato ad ponendum ideas. Cum enim, ut dicit philosophus in I metaphysicae, crederet omnia sensibilia semper esse in fluxu, secundum opinionem Cratyli et Heracliti, et ita existimaret de eis non posse esse scientiam, posuit quasdam substantias a sensibilibus separatas, de quibus essent scientiae et darentur diffinitiones. Sed hic defectus accidit ex eo quod non distinxit quod est per se ab eo quod est secundum accidens, nam secundum accidens falluntur plerumque etiam sapientes, ut dicitur in I elenchorum. Ut autem probatur in VII metaphysicae, cum in substantia sensibili inveniatur et ipsum integrum, id est compositum, et ratio, id est forma eius, per se quidem generatur et corrumpitur compositum, non autem ratio sive forma, sed solum per accidens. *Non enim fit domum esse*, ut ibidem dicitur, *sed hanc domum.* Unumquodque autem potest considerari sine omnibus his quae ei non per se comparantur. Et ideo formae et rationes rerum quamvis in motu exsistentium, prout in se considerantur, absque motu sunt. Et sic de eis sunt scientiae et diffinitiones, ut ibidem philosophus dicit. Non autem scientiae sensibilium substantiarum fundantur super cognitione aliquarum substantiarum a sensibilibus separatarum, ut ibidem probatur.

[84682] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 co. 2 Huiusmodi autem rationes, quas considerant scientiae quae sunt de rebus, considerantur absque motu. Sic oportet quod considerentur absque illis, secundum quae competit motus rebus mobilibus. Cum autem omnis motus tempore mensuretur et primus motus sit motus localis, quo remoto nullus alius motus inest, oportet quod secundum hoc aliquid sit mobile, quod est hic et nunc. Hoc autem consequitur rem ipsam mobilem, secundum quod est individuata per materiam exsistentem sub dimensionibus signatis. Unde oportet quod huiusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiae, considerantur absque materia signata et absque omnibus his quae consequuntur materiam signatam, non autem absque materia non signata, quia ex eius notione dependet notio formae quae determinat sibi materiam. Et ideo ratio hominis, quam significat diffinitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute. Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur in VII metaphysicae, ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari.

[84683] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 co. 3 Possunt ergo huiusmodi rationes sic abstractae considerari dupliciter. Uno modo secundum se, et sic considerantur sine motu et materia signata, et hoc non invenitur in eis nisi secundum esse quod habent in intellectu. Alio modo secundum quod comparantur ad res, quarum sunt rationes; quae quidem res sunt in materia et motu. Et sic sunt principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam. Et ita per huiusmodi rationes immobiles et sine materia particulari consideratas habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam exsistentibus.

[84684] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod materia non est individuationis principium nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis exsistens. Et sic etiam scientia naturalis a materia abstrahit.

[84685] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod forma intelligibilis est quiditas rei. Obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III de anima. Quiditas autem compositi universalis, ut hominis aut animalis, includit in se materiam universalem, non autem particularem, ut dicitur in VII metaphysicae. Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et condicionibus eius, non autem a materia communi in scientia naturali, quamvis etiam in scientia naturali non consideretur materia nisi in ordine ad formam. Unde etiam forma per prius est de consideratione naturalis quam materia.

[84686] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod de primo motore non agitur in scientia naturali tamquam de subiecto vel de parte subiecti, sed tamquam de termino ad quem scientia naturalis perducit. Terminus autem non est de natura rei, cuius est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineae non est linea, sed habet ad eam aliquam habitudinem, ita etiam et primus motor est alterius naturae a rebus naturalibus, habet tamen ad eas aliquam habitudinem, in quantum influit eis motum, et sic cadit in consideratione naturalis, scilicet non secundum ipsum, sed in quantum est motor.

[84687] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, supra quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario et quasi per reflexionem quandam, et sic de illis rebus, quarum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae.

[84688] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis.

[84689] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod anima et aliae

formae naturales, quamvis non moveantur per se, moventur tamen per accidens, et insuper sunt perfectiones rerum mobilium, et secundum hoc cadunt in consideratione naturalis. Terra vero, quamvis secundum totum non moveatur, quod accidit ei, in quantum est in suo loco naturali, in quo aliquid quiescit per eandem naturam, per quam movetur ad locum, tamen partes eius moventur ad locum, cum sunt extra locum proprium. Et sic terra et ratione quietis totius et ratione motus partium cadit in considerationem naturalis.

[84690] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum quod mutabilitas illa, quae competit omni creaturae, non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo si sibi deserentur, deficerent ab eo quod sunt. Dependentia autem ista pertinet ad considerationem metaphysici potius quam naturalis. Creaturae etiam spirituales non sunt mutabiles nisi secundum electionem, et talis mutatio non pertinet ad naturalem, sed magis ad divinum.

Articulus 3

[84691] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mathematica consideratio non sit sine materia de his quae habent esse in materia. Cum enim veritas consistat in adaequatione rei ad intellectum, oportet esse falsitatem, quandocumque res consideratur aliter quam sit. Si ergo res, quae sunt in materia, sine materia considerat mathematica, eius consideratio erit falsa, et sic non erit scientia, cum omnis scientia sit verorum.

[84692] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum in I posteriorum cuiuslibet scientiae est considerare subiectum et partes subiecti. Sed omnium materialium secundum esse materia pars est. Ergo non potest esse quod aliqua scientia consideret de his quae sunt in materia, absque hoc quod materiam consideret.

[84693] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, omnes lineae rectae sunt eiusdem speciei. Sed mathematicus considerat lineas rectas numerando eas, alias non consideraret triangulum et quadratum. Ergo considerat lineas, secundum quod differunt numero et conveniunt specie. Sed principium differendi his, quae secundum speciem conveniunt, est materia, ut ex supra dictis patet. Ergo materia consideratur a mathematico.

[84694] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, nulla scientia, quae penitus abstrahit a materia, demonstrat per causam materialem. Sed in mathematica fiunt aliquae demonstrationes, quae non possunt reduci nisi ad causam materialem, sicut cum demonstratur aliquid de toto ex partibus. Partes enim sunt materia totius, ut dicitur in II physicorum. Unde et in II posteriorum reducitur ad causam materialem demonstratio, qua demonstratur quod angulus qui est in semicirculo est rectus ex hoc quod utraque pars eius est semirectus. Ergo mathematica non omnino abstrahit a materia.

[84695] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 arg. 5 Praeterea, motus non potest esse sine materia. Sed mathematicus debet considerare motum, quia cum motus mensuretur secundum spatium, eiusdem rationis et scientiae videtur esse considerare quantitatem spatii, quod pertinet ad mathematicum, et quantitatem motus. Ergo mathematicus non omnino dimittit considerationem materiae.

[84696] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 arg. 6 Praeterea, astrologia quaedam pars mathematicae est; et similiter scientia de sphaera mota et scientia de ponderibus et musica, in quibus omnibus fit consideratio de motu et rebus mobilibus. Ergo mathematica non abstrahit totaliter a materia et motu.

[84697] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 arg. 7 Praeterea, naturalis consideratio tota est circa materiam et motum. Sed quaedam conclusiones demonstrantur communiter a mathematico et naturali, ut utrum terra sit rotunda, et utrum sit in medio caeli. Ergo non potest esse quod mathematica omnino abstrahat a materia. Si dicatur quod abstrahit tantum a materia sensibili, contra. Materia sensibilis videtur esse materia particularis, quia sensus particularium est, a qua omnes scientiae abstrahunt. Ergo mathematica consideratio non debet dici magis abstracta quam aliqua aliarum scientiarum.

[84698] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 arg. 8 Praeterea, philosophus in II physicorum dicit tria esse negotia. Primum est de mobili et corruptibili, secundum de mobili et incorruptibili, tertium de immobili et incorruptibili. Primum autem est naturale, tertium divinum, secundum mathematicum, ut Ptolemaeus exponit in principio Almagesti. Ergo mathematica est de mobilibus.

[84699] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in VI metaphysicae.

[84700] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quaedam res sunt, quae quamvis sint in materia, tamen non recipiunt in sui diffinitione materiam, ut curvum, et in hoc differt a simo. Sed philosophia debet de omnibus entibus considerare. Ergo oportet de huiusmodi esse aliquam partem philosophiae, et haec est mathematica, cum ad nullam aliam pertineat.

[84701] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 s. c. 3 Praeterea, ea, quae sunt priora secundum intellectum, possunt sine posterioribus considerari. Sed mathematica sunt priora naturalibus, quae sunt in materia et motu; habent enim se ex additione ad mathematica, ut dicitur in III caeli et mundi. Ergo mathematica consideratio potest esse sine materia et motu.

[84702] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 1 Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis oportet videre, qualiter intellectus secundum suam operationem abstrahere possit. Sciendum est igitur quod secundum philosophum in III de anima duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur *intelligentia indivisibilium*, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res

completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur: homo non est asinus. Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua. Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis, secundum quod est in actu, ut dicitur in IX metaphysicae, oportet quod ipsa natura sive quiditas rei intelligatur: vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, vel secundum id quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas, vel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam et vacuum per privationem locati. Et hoc est illud, ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur. Quando ergo secundum hoc, per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sint coniuncta coniunctione illa, qua pars coniungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia illud, a quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo, a quo animal est animal, sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, vel ut pars comparti vel accidens subiecto, sicut simum non potest intelligi sine naso, sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis istae relationes inveniantur in diversis rebus. Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione, qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, sed non e converso, et animal sine pede, sed non e converso, sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine, et e converso.

[84703] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 2 Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes; quia secundum operationem, qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse. In operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum. Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem. Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligatur. Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi coniunctorum in esse, secundum duos modos coniunctionis praedictos, scilicet qua pars et totum uniuntur vel forma et materia, duplex

est abstractio, una, qua forma abstrahitur a materia, alia, qua totum abstrahitur a partibus. Forma autem illa potest a materia aliqua abstrahi, cuius ratio essentiae non dependet a tali materia. Ab illa autem materia non potest forma abstrahi per intellectum, a qua secundum suae essentiae rationem dependet. Unde cum omnia accidentia comparentur ad substantiam subiectam sicut forma ad materiam et cuiuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari. Sed accidentia superveniunt substantiae quodam ordine. Nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Unde quantitas potest intelligi in materia subiecta, antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus dicitur materia sensibilis. Et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed solum a materia intelligibili. Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem. Et de huiusmodi abstractis est mathematica, quae considerat quantitates et ea quae quantitates consequuntur, ut figuras et huiusmodi.

[84704] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 3 Totum etiam non a quibuslibet partibus abstrahi potest. Sunt enim quaedam partes, ex quibus ratio totius dependet, quando scilicet hoc est esse tali toti quod ex talibus partibus componi, sicut se habet syllaba ad litteras et mixtum ad elementa; et tales partes dicuntur partes speciei et formae, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in eius diffinitione. Quaedam vero partes sunt quae accidunt toti, in quantum huiusmodi, sicut semicirculus se habet ad circulum. Accidit enim circulo, quod sumantur per divisionem duae eius partes aequales vel inaequales vel etiam plures; non autem accidit triangulo, quod in eo designentur tres lineae, quia ex hoc triangulus est triangulus. Similiter etiam per se competit homini quod inveniatur in eo anima rationalis et corpus compositum ex quattuor elementis, unde sine his partibus homo intelligi non potest, sed haec oportet poni in diffinitione eius; unde sunt partes speciei et formae. Sed digitus, pes et manus et aliae huiusmodi partes sunt post intellectum hominis, unde ex eis ratio essentialis hominis non dependet; et homo sine his intelligi potest. Sive enim habeat pedes sive non, dummodo ponatur coniunctum ex anima rationali et corpore mixto ex elementis propria mixtione, quam requirit talis forma, erit homo. Et hae partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in diffinitione totius, sed magis e converso. Et hoc modo se habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima et hoc corpus et hic unguis et hoc os et huiusmodi. Hae enim partes sunt quidem partes essentiae sortis et Platonis, non autem hominis, in quantum homo; et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab istis partibus, et talis abstractio est universalis a particulari.

[84705] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 4 Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales. Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma; quia pars vel non potest abstrahi a toto per intellectum, si sit de partibus

materiae, in quarum diffinitione ponitur totum, vel potest etiam sine toto esse, si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo vel littera sine syllaba vel elementum sine mixto. In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio. Similiter autem cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit. Sed intelligitur de forma accidentali, quae est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrahi non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non praeintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore, nec etiam potest intelligi esse subiectum motus, quod non intelligitur quantum. Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis.

[84706] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 5 Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quiditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici.

[84707] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod mathematicus abstrahens non considerat rem aliter quam sit. Non enim intelligit lineam esse sine materia sensibili, sed considerat lineam et eius passiones sine consideratione materiae sensibilis, et sic non est dissonantia inter intellectum et rem, quia etiam secundum rem id, quod est de natura lineae, non dependet ab eo, quod facit materiam esse sensibilem, sed magis e converso. Et sic patet quod *abstrahentium non est mendacium*, ut dicitur in II physicorum.

[84708] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod materiale dicitur non solum id, cuius pars est materia, sed etiam illud, quod in materia esse habet, secundum quem modum linea sensibilis materiale quoddam dici potest. Unde per hoc non prohibetur quin linea sine materia intelligi possit. Non enim materia sensibilis comparatur ad lineam sicut pars, sed magis sicut subiectum, in quo esse habet, et similiter est de superficie et corpore. Non enim mathematicus considerat corpus, quod est in genere substantiae, prout eius pars est materia et forma, sed secundum quod est in genere quantitatis tribus dimensionibus perfectum, et sic comparatur ad corpus quod est in genere substantiae, cuius pars est materia physica, sicut accidens ad subiectum.

[84709] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod materia non est principium diversitatis secundum numerum nisi secundum quod in multas partes divisa in singulis partibus formam recipiens eiusdem rationis plura individua eiusdem speciei constituit. Materia autem dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate, qua remota omnis substantia indivisibilis

remanet, et sic prima ratio diversificandi ea, quae sunt unius speciei, est penes quantitatem. Quod quidem quantitati competit, in quantum in sui ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, qui nihil est aliud quam ordo partium. Unde etiam abstracta quantitate a materia sensibili per intellectum adhuc contingit imaginari diversa secundum numerum unius speciei, sicut plures triangulos aequilateros et plures lineas rectas aequales.

[84710] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod mathematica non abstrahuntur a qualibet materia, sed solum a materia sensibili. Partes autem quantitatis, a quibus demonstratio sumpta quodammodo a causa materiali videtur sumi, non sunt materia sensibilis, sed pertinent ad materiam intelligibilem, quae etiam in mathematicis invenitur, ut patet in VII metaphysicae.

[84711] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod motus secundum naturam suam non pertinet ad genus quantitatis, sed participat aliquid de natura quantitatis aliunde, secundum quod divisio motus sumitur vel ex divisione spatii vel ex divisione mobilis; et ideo considerare motus non pertinet ad mathematicum, sed tamen principia mathematica ad motum applicari possunt. Et ideo secundum hoc, quod principia quantitatis ad motum applicantur, naturalis considerat de divisione et continuitate motus, ut patet in VI physicorum. Et in scientiis mediis inter mathematicam et naturalem tractatur de mensuris motuum, sicut in scientia de sphaera mota et in astrologia.

[84712] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum quod in compositis simplicia salvantur et proprietates eorum, licet per alium modum, sicut propriae qualitates elementorum et motus ipsorum proprii inveniuntur in mixto; quod autem est compositorum proprium, non invenitur in simplicibus. Et inde est quod quanto aliqua scientia est abstractior et simpliciora considerans, tanto eius principia sunt magis applicabilia aliis scientiis. Unde principia mathematicae sunt applicabilia naturalibus rebus, non autem e converso, propter quod physica est ex suppositione mathematicae, sed non e converso, ut patet in III caeli et mundi. Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis tres ordines scientiarum inveniuntur. Quaedam enim sunt pure naturales, quae considerant proprietates rerum naturalium, in quantum huiusmodi, sicut physica et agricultura et huiusmodi. Quaedam vero sunt pure mathematicae, quae determinant de quantitatibus absolute, sicut geometria de magnitudine et arithmetica de numero. Quaedam vero sunt mediae, quae principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia et huiusmodi. Quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physicum est quasi materiale, quod autem est mathematicum est quasi formale; sicut musica considerat sonos, non in quantum sunt soni, sed in quantum sunt secundum numeros proportionabiles, et similiter est in aliis. Et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica; et ideo nihil prohibet, si in quantum cum naturali communicant, materiam sensibilem respiciunt. In quantum enim cum mathematica communicant, abstractae sunt.

[84713] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum quod, quia scientiae mediae, de quibus dictum est, communicant cum naturali secundum id quod in earum considera-

tione est materiale, differunt autem secundum id quod in earum consideratione est formale, ideo nihil prohibet has scientias cum naturali habere interdum easdem conclusiones. Non tamen per eadem demonstrant nisi secundum quod scientiae sunt immixtae et una interdum utitur eo quod est alterius, sicut rotunditatem terrae naturalis probat ex motu gravium, astrologus autem per considerationem lunarium eclipsium.

[84714] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum quod, sicut dicit Commentator ibidem, philosophus non intendit ibi distinguere scientias speculativas, quia de quolibet mobili, sive sit corruptibile sive incorruptibile, determinat naturalis. Mathematicus autem, in quantum huiusmodi, non considerat aliquod mobile. Intendit autem distinguere res, de quibus scientiae speculativae determinant, de quibus seorsum et secundum ordinem agendum est, quamvis illa tria genera rerum tribus scientiis appropriari possint. Entia enim incorruptibilia et immobilia praecise ad metaphysicum pertinent. Entia vero mobilia et incorruptibilia propter sui uniformitatem et regularitatem possunt determinari quantum ad suos motus per principia mathematica, quod de mobilibus corruptibilibus dici non potest; et ideo secundum genus entium attribuitur mathematicae ratione astrologiae. Tertium vero remanet proprium soli naturali. Et sic loquitur Ptolemaeus.

Articulus 4

[84715] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia divina non sit de rebus a motu et materia separatis. Scientia enim divina maxime videtur esse de Deo. Sed ad Dei cognitionem pervenire non possumus nisi per effectus visibiles, qui sunt in materia et motu constituti, Rom. 1: *invisibilia enim ipsius* et cetera. Ergo scientia divina non abstrahit a materia et motu.

[84716] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud, cui aliquo modo motus convenit, non est omnino a motu et materia separatum. Sed motus aliquo modo Deo convenit; unde dicitur Sap. 7 de spiritu sapientiae quod est *mobilis* et *mobilior omnibus mobilibus*. Et Augustinus dicit VIII super Genesim quod Deus *movet se sine tempore et loco*, et Plato posuit primum movens movere se ipsum. Ergo scientia divina, quae de Deo determinat, non est omnino a motu separata.

[84717] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, scientia divina non solum habet considerare de Deo, sed etiam de Angelis. Sed Angeli moventur et secundum electionem, quia de bonis facti sunt mali, et secundum locum, ut patet in illis qui mittuntur. Ergo illa, de quibus scientia divina considerat, non sunt omnino a motu separata.

[84718] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 arg. 4 Praeterea, ut videtur Commentator dicere in principio physicorum, omne, quod est, vel est materia pura vel forma pura vel compositum ex materia et forma. Sed Angelus non est forma pura, quia sic esset actus purus, quod solius Dei est, nec iterum est materia pura. Ergo est compositus ex materia et forma. Et sic scientia divina non abstrahit a materia.

[84719] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 arg. 5 Praeterea, scientia divina, quae ponitur tertia pars speculativae philosophiae, est idem quod metaphysica, cuius subiectum est ens, et principaliter ens quod est substantia, ut patet in IV metaphysicae. Sed ens et substantia non abstrahit a materia, alias nullum ens inveniretur quod haberet materiam. Ergo scientia divina non est a materia abstrahens.

[84720] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 arg. 6 Praeterea, secundum philosophum in I posteriorum ad scientiam pertinet considerare non solum subiectum, sed partes et passiones subiecti. Sed ens est subiectum scientiae divinae, ut dictum est. Ergo ad ipsam pertinet considerare de omnibus entibus. Sed materia et motus sunt quaedam entia. Ergo pertinent ad considerationem metaphysicae, et sic scientia divina ab eis non abstrahit.

[84721] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 arg. 7 Praeterea, sicut dicit Commentator in I physicorum, scientia divina demonstrat per tres causas, scilicet efficientem, formalem et finalem. Sed causa efficiens non potest considerari sine consideratione motus, similiter nec finis, ut dicitur in III metaphysicae. Unde in mathematicis propter hoc quod sunt immobilia nulla demonstratio per huiusmodi causas datur. Ergo scientia divina non abstrahit a motu.

[84722] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 arg. 8 Praeterea, in theologia determinatur de creatione caeli et terrae et actibus hominum et multis huiusmodi, quae in se materiam et motum continent. Ergo non videtur theologia a materia et motu abstrahere.

[84723] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod philosophus dicit in VI metaphysicae quod *prima philosophia est circa separabilia*, scilicet a materia, *et immobilia*. Prima autem philosophia est scientia divina, ut ibidem dicitur. Ergo scientia divina est abstracta a materia et motu.

[84724] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 s. c. 2 Praeterea, nobilissima scientia est de nobilissimis entibus. Sed scientia divina est nobilissima. Cum ergo entia immaterialia et immobilia sint nobilissima, de eis erit scientia divina.

[84725] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 s. c. 3 Praeterea, philosophus dicit in principio metaphysicae quod scientia divina est de primis principiis et causis. Huiusmodi autem sunt immaterialia et immobilia. Ergo de talibus est scientia divina.

[84726] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 1 Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis scire oportet quae scientia divina scientia dici debeat. Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per philosophum in principio physicorum. Sed principiorum duo sunt genera. Quaedam enim sunt quae et sunt in se ipsis quaedam naturae completae et sunt nihilominus principia aliorum, sicut corpora caelestia sunt quaedam principia inferiorum corporum et corpora simplicia corporum mixtorum. Et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, sed etiam ut sunt in se ipsis res quaedam; et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia quae considerat ipsa principiata, sed etiam habent

per se scientiam separatam, sicut de corporibus caelestibus est quaedam pars scientiae naturalis praeter illam, in qua determinatur de corporibus inferioribus, et de elementis praeter illam, in qua tractatur de corporibus mixtis. Quaedam autem sunt principia, quae non sunt naturae completae in se ipsis, sed solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri et punctus lineae et forma et materia corporis physici, unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia, in qua de principiatis agitur.

[84727] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 2 Sicut autem uniuscuiusque determinati generis sunt quaedam communia principia quae se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia, secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia quae sunt principia omnium entium. Quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua sufficientia: uno modo per praedicationem, sicut hoc quod dico: forma est commune ad omnes formas, quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia. Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, quod appellat philosophus in XI metaphysicae omnia entia habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum modum secundum, ut sint quaedam res eadem numero exsistentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantiae et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quaedam principia omnia entia reducuntur. Et quia id, quod est principium essendi omnibus, oportet esse maxime ens, ut dicitur in II metaphysicae, ideo huiusmodi principia oportet esse completissima, et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia, ut dicitur in IX metaphysicae. Et propter hoc oportet ea esse absque materia, quae est in potentia, et absque motu, qui est actus exsistentis in potentia. Et huiusmodi sunt res divinae; *quia si divinum alicubi exsistit, in tali natura*, immateriali scilicet et immobili, maxime *exsistit*, ut dicitur in VI metaphysicae.

[84728] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 3 Huiusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt: uno modo, prout sunt principia communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II metaphysicae, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur; et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet Rom. 1: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens; et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius modus cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae se ipsas manifestant. Et hunc modum ponit apostolus 1 Cor. 2: *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus.* Et ibidem: *nobis autem revelavit Deus per*

spiritum suum. Et per hunc modum tractantur res divinae, secundum quod in se ipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia.

[84729] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 4 Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur. Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatum secundum esse. Uno modo sic, quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et Angeli dicuntur a materia et motu separati. Alio modo sic, quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu. Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependebant, quae numquam nisi in materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio.

[84730] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa, quae non assumuntur in scientia nisi ad alterius manifestationem, non pertinent per se ad scientiam, sed quasi per accidens. Sic enim in naturalibus quaedam mathematica assumuntur, et per hunc modum nihil prohibet in scientia divina esse quaedam quae sunt in materia et motu.

[84731] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod moveri non attribuitur Deo proprie, sed quasi metaphorice, et hoc dupliciter. Uno modo, secundum quod improprie operatio intellectus vel voluntatis motus dicitur, et secundum hoc dicitur aliquis movere se ipsum, quando intelligit vel diligit se. Et per hunc modum potest verificari dictum Platonis qui dixit quod primus motor movet se ipsum, quia scilicet intelligit et diligit se, ut Commentator dicit in VIII physicorum. Alio modo, secundum quod ipse effluxus causatorum a suis causis nominari potest processio sive motus quidam causae in causatum, in quantum in ipso effectu relinquitur similitudo causae, et sic causa, quae prius erat in se ipsa, postmodum fit in effectu per suam similitudinem. Et hoc modo Deus, qui similitudinem suam omnibus creaturis impartitus est, quantum ad aliquid dicitur per omnia moveri vel ad omnia procedere, quo modo loquendi utitur frequenter Dionysius. Et secundum hunc etiam modum videtur intelligi quod dicitur Sap. 7 quod *omnium mobilium mobilior est sapientia* et quod *attingit a fine usque ad finem fortiter.* Hoc autem non est proprie moveri, et ideo ratio non sequitur.

[84732] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientia divina, quae est per inspirationem divinam accepta, non est de Angelis sicut de subiecto, sed solum sicut de his, quae assumuntur ad manifestationem subiecti. Sic enim in sacra Scriptura agitur de Angelis sicut et

de ceteris creaturis. Sed in scientia divina, quam philosophi tradunt, consideratur de Angelis, quos intelligentias vocant, eadem ratione qua et de prima causa, quae Deus est, in quantum ipsi etiam sunt rerum principia secunda, saltem per motum orbium, quibus quidem nullus motus physicus accidere potest. Motus autem, qui est secundum electionem, reducitur ad illum modum, quo actus intellectus vel voluntatis motus dicitur, quod est improprie dictum motu pro operatione sumpto. Motus etiam, quo dicuntur secundum locum moveri, non est secundum circumscriptionem localem, sed secundum operationem, quam exercent in hoc vel in illo loco, aut secundum aliquam aliam habitudinem, quam habent ad locum, omnino aequivocam ab illa habitudine, quam habet corpus locatum ad locum. Et ideo patet quod eis non convenit motus, secundum quod naturalia in motu esse dicuntur.

[84733] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod actus et potentia sunt communiora quam materia et forma; et ideo in Angelis, etsi non inveniatur compositio formae et materiae, potest tamen inveniri in eis potentia et actus. Materia enim et forma sunt partes compositi ex materia et forma, et ideo in illis tantum invenitur compositio materiae et formae, quorum una pars se habet ad aliam ut potentia ad actum. Quod autem potest esse, potest et non esse; et ideo possibile est unam partem inveniri cum alia et sine alia, et ideo compositio materiae et formae non invenitur secundum Commentatorem in I caeli et mundi et in VIII metaphysicae nisi in his quae sunt per naturam corruptibilia. Nec obstat quod aliquod accidens in aliquo subiecto perpetuo conservetur, sicut figura in caelo, cum tamen corpus caeleste impossibile sit esse sine tali figura et omnia accidentia consequuntur substantiam sicut causam, et ideo subiectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiva, sed etiam quodammodo ut potentia activa, et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in suis subiectis. Materia autem non est hoc modo causa formae, et ideo omnis materia, quae subest alicui formae, potest etiam non subesse, nisi fortassis a causa extrinseca contineatur; sicut virtute divina ponimus aliqua corpora etiam ex contrariis composita esse incorruptibilia, ut corpora resurgentium. Essentia autem Angeli secundum naturam suam incorruptibilis est, et ideo non est in ea compositio formae et materiae. Sed quia non habet esse a se ipso Angelus, ideo se habet in potentia ad esse quod accipit a Deo, et sic esse a Deo acceptum comparatur ad essentiam eius simplicem ut actus ad potentiam. Et hoc est quod dicitur quod sunt compositi ex quod est et quo est, ut ipsum esse intelligatur quo est, ipsa vero natura Angeli intelligatur quod est. Tamen si ex materia et forma Angeli compositi essent, non tamen ex materia sensibili, a qua oportet et mathematica abstracta esse et metaphysica separata.

[84734] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod ens et substantia dicuntur separata a materia et motu non per hoc quod de ratione ipsorum sit esse sine materia et motu, sicut de ratione asini est sine ratione esse, sed per hoc quod de ratione eorum non est esse in materia et motu, quamvis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstrahit a ratione, quamvis aliquod animal sit rationale.

[84735] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum quod metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel

tale ens, sed secundum quod participant communem rationem entis, et sic etiam pertinet ad eius considerationem materia et motus.

[84736] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum quod agere et pati non convenit entibus secundum quod sunt in consideratione, sed secundum quod sunt in esse. Mathematicus autem considerat res abstractas secundum considerationem tantum, et ideo illae res, prout cadunt in consideratione mathematici, non convenit esse principium et finis motus, et ideo mathematicus non demonstrat per causas efficientem et finalem. Res autem, quas considerat divinus, sunt separatae exsistentes in rerum natura, tales quae possunt esse principium et finis motus; unde nihil prohibet quin per causas efficientem et finalem demonstret.

[84737] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum quod sicut fides, quae est quasi habitus principiorum theologiae, habet pro obiecto ipsam veritatem primam et tamen quaedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur, in quantum contingunt aliquo modo veritatem primam, per eundem modum theologia est principaliter de Deo sicut de subiecto, de creaturis autem multa assumit ut effectus eius vel quomodolibet habentia habitudinem ad ipsum.

Quaestio 6

Prooemium

[84738] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 pr. Deinde quaeritur de modis quos scientiis speculativis attribuit. Et circa hoc quaeruntur quattuor.

[84739] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 pr. 1 Primo. Utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter.

[84740] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 pr. 2 Secundo. Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda.

[84741] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 pr. 3 Tertio. Utrum intellectus noster possit ipsam formam divinam inspicere.

[84742] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 pr. 4 Quarto. Utrum hoc possit fieri per viam alicuius scientiae speculativae.

Articulus 1

[84743] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non oporteat in naturalibus rationabiliter versari. Philosophia enim rationalis contra naturalem dividitur. Sed rationabiliter procedere videtur proprie ad rationalem pertinere. Ergo non competenter

attribuitur naturali.

[84744] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus frequenter in libro physicorum distinguit processus ad aliquas conclusiones rationales et physicas. Ergo non est proprium naturali scientiae rationabiliter procedere.

[84745] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 3 Praeterea, illud, quod est commune omnibus scientiis, non debet uni appropriari. Sed quaelibet scientia ratiocinando procedit discurrendo vel ex effectibus in causas vel ex causis in effectus vel ex aliquibus signis. Ergo non debet naturali appropriari.

[84746] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 4 Praeterea, ratiocinativum in VI Ethicorum contra scientificum distinguitur a philosopho. Sed philosophia naturalis ad scientificum pertinet. Ergo non convenienter attribuitur ei rationabiliter procedere.

[84747] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in libro de spiritu et anima quod ratio circa formas corporum versatur. Sed considerare corpora maxime pertinet ad naturalem. Ergo convenienter attribuitur ei rationabiliter procedere.

[84748] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in V de consolatione Boethius dicit: *ratio cum quid universale respicit, nec imaginatione nec sensu utens imaginabilia tamen et sensibilia comprehendit.* Sed imaginabilia et sensibilia comprehendere ad solum naturalem pertinet. Ergo rationalis processus convenienter naturali attribuitur.

[84749] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 11 Ulterius videtur quod inconvenienter dicatur mathematica disciplinabiliter procedere. Disciplina enim nihil aliud esse videtur quam acceptio scientiae. Sed in qualibet parte philosophiae accipitur scientia, quia omnes demonstrative procedunt. Ergo procedere disciplinaliter est commune omnibus partibus philosophiae, et ita non debet appropriari mathematicae.

[84750] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 12 Praeterea, quanto est aliquid certius, tanto facilius esse videtur, ut de eo sit disciplina. Sed naturalia sunt certiora, ut videtur, quam mathematica, quia capiuntur sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum habet. Ergo hic modus magis competit naturali quam mathematico.

[84751] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 13 Praeterea, ut dicitur in V metaphysicae, initium in scientiis est, a quo fit facilior disciplina. Sed initium addiscendi accipitur a logica, quam oportet praeaddiscere mathematicae et omnibus aliis. Ergo disciplinalis modus magis convenit logicae quam aliis.

[84752] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 14 Praeterea, modus naturalis scientiae et divinae assumitur a potentiis animae, scilicet a ratione et intellectu. Ergo similiter et modus mathematicae ab aliqua animae potentia sumi deberet, et sic non convenienter ponitur eius modus disciplinabiliter versari.

[84753] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 s. c. 11 Sed contra, disciplinaliter procedere est

demonstrative procedere et per certitudinem. Sed, sicut Ptolemaeus in principio Almagesti dicit, *solum mathematicum genus, si quis huic diligentiam exhibeat inquisitionis, firmam stabilemque fidem intendentibus notitiam dabit, velut demonstratione per indubitabiles vias facta.* Ergo disciplinaliter procedere maxime proprium est mathematici.

[84754] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 s. c. 12 Praeterea, hoc patet per philosophum, qui in pluribus locis suorum librorum scientias mathematicas disciplinas nominat.

[84755] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 21 Ulterius videtur quod non sit conveniens modus divinae scientiae intellectualiter procedere. Intellectus enim secundum philosophum est principiorum, scientia autem conclusionum. Sed non omnia, quae in scientia divina traduntur, sunt principia, sed quaedam etiam conclusiones. Ergo intellectualiter procedere non est conveniens scientiae divinae.

[84756] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 22 Praeterea, in illis, quae omnem intellectum excedunt, intellectualiter versari non possumus. Sed divina excedunt omnem intellectum, ut Dionysius dicit 1 c. de divinis nominibus et philosophus in libro de causis. Ergo intellectualiter tractari non possunt.

[84757] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 23 Praeterea, Dionysius dicit 7 c. de divinis nominibus quod Angeli habent intellectualem virtutem, in quantum divinam cognitionem non congregant a sensibilibus aut a rebus divisis. Sed hoc est supra animae potestatem, ut ibidem subditur. Cum ergo divina scientia, de qua nunc agitur, sit scientia humanae animae, videtur quod non sit proprius modus eius intellectualiter tractare.

[84758] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 arg. 24 Praeterea, theologia praecipue videtur esse de his, quae fidei sunt. Sed in his, quae fidei sunt, intelligere est finis. Unde dicitur Is. 7 secundum aliam litteram: *nisi credideritis, non intelligetis.* Ergo intellectualiter versari circa divina non debet poni theologiae modus, sed finis.

[84759] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 s. c. 21 Sed contra est quod dicitur in libro de spiritu et anima quod intellectus est spirituum creatorum, intelligentia vero ipsius Dei. De his autem praecipue est scientia divina. Ergo intellectualiter procedere videtur esse ipsius proprium.

[84760] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 s. c. 22 Praeterea, modus scientiae debet respondere materiae. Sed res divinae sunt res intelligibiles per se ipsas. Ergo modus conveniens divinae scientiae est intellectualiter procedere.

[84761] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 1 Responsio. Dicendum ad primam quaestionem quod processus aliquis, quo proceditur in scientiis, dicitur rationabilis tripliciter. Uno modo ex parte principiorum, ex quibus proceditur, ut cum aliquis procedit ad aliquid probandum ex operibus rationis, cuiusmodi sunt genus et species et oppositum et huiusmodi intentiones, quas logici considerant. Et sic dicetur aliquis processus esse rationabilis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus, quae traduntur in logica, prout scilicet utimur logica, prout est docens, in

aliis scientiis. Sed hic modus procedendi non potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur. Contingit autem hoc proprie et convenienter fieri in logica et metaphysica, eo quod utraque scientia communis est et circa idem subiectum quodammodo.

[84762] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 2 Alio modo dicitur processus rationalis ex termino in quo sistitur procedendo. Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus; quod quidem quando fit non dicitur processus vel probatio rationabilis, sed demonstrativa. Quandoque autem inquisitio rationis non potest usque ad praedictum terminum perduci, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet inquirenti adhuc manet via ad utrumlibet; et hoc contingit, quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem vel fidem, non scientiam. Et sic rationabilis processus dividitur contra demonstrativum. Et hoc modo rationabiliter procedi potest in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias probationes. Et hic est alius modus, quo logica utimur in scientiis demonstrativis, non quidem ut est docens, sed ut est utens. Et his duobus modis denominatur processus rationalis a scientia rationali; his enim modis usitatur logica, quae rationalis scientia dicitur, in scientiis demonstrativis, ut dicit Commentator in I physicorum.

[84763] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 3 Tertio modo dicitur aliquis processus rationalis a potentia rationali, in quantum scilicet in procedendo sequimur proprium modum animae rationalis in cognoscendo, et sic rationabilis processus est proprius scientiae naturalis. Scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animae quantum ad duo. Primo quantum ad hoc, quod sicut anima rationalis a sensibilibus, quae sunt nota magis quoad nos, accipit cognitionem intelligibilium, quae sunt magis nota secundum naturam, ita scientia naturalis procedit ex his, quae sunt nota magis quoad nos et minus nota secundum naturam, ut patet in I physicorum, et demonstratio, quae est per signum vel effectum, maxime usitatur in scientia naturali. Secundo, quia cum rationis sit de uno in aliud discurrere, hoc maxime in scientia naturali observatur, ubi ex cognitione unius rei in cognitionem alterius devenitur, sicut ex cognitione effectus in cognitionem causae. Et non solum proceditur ab uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem, sicut si ab animali procedatur ad hominem. In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum, quae sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam diffinitionem illius rei. Etsi enim aliquae demonstrationes dentur de circulo ex triangulo vel e converso, hoc non est nisi in quantum in circulo est potentia triangulus et e converso. Sed in scientia naturali, in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam rem omnino extrinsecam. Et ita modus rationis maxime in scientia naturali observatur, et propter hoc scientia naturalis inter alias est maxime hominis intellectui conformis. Attribuitur ergo rationabiliter procedere scientiae naturali, non quia ei soli conveniat, sed quia ei praecipue competit.

[84764] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de processu, qui dicitur rationabilis secundum primum modum. Sic enim processus rationabilis est

proprius rationali scientiae et divinae, non autem naturali.

[84765] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de processu, qui dicitur rationabilis secundo modo.

[84766] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in omnibus scientiis servatur quantum ad hoc modus rationis, quod proceditur de uno in aliud secundum rationem, non autem quod procedatur de una re in aliam, sed hoc est proprium naturalis scientiae. Et sic ei rationabiliter procedere attribuitur, ut dictum est.

[84767] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod philosophus ibi pro eodem ponit ratiocinativum et opinativum, unde patet quod pertinet ad secundum modum assignatum. Ratiocinativo autem vel opinativo attribuit philosophus ibidem agibilia humana, de quibus est scientia moralis, ratione suae contingentiae. Unde potest ex dictis colligi quod primus modus rationabilitatis est maxime proprius scientiae rationali, secundus scientiae morali, tertius scientiae naturali.

[84768] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 11 Ad secundam quaestionem dicendum quod disciplinaliter procedere attribuitur scientiae mathematicae, non quia ipsa sola disciplinaliter procedat, sed quia hoc ei praecipue competit. Cum enim discere nihil sit aliud quam ab alio scientiam accipere, tunc dicimur disciplinabiliter procedere, quando processus noster ad certam cognitionem perducit, quae scientia dicitur; quod quidem maxime contingit in mathematicis scientiis. Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior. Naturali quidem propter hoc quod eius consideratio est a motu et materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, eius cognitio a pluribus dependet, scilicet ex consideratione materiae ipsius et formae et dispositionum materialium et proprietatum quae consequuntur formam in materia. Ubicumque autem ad aliquid cognoscendum oportet plura considerare, est difficilior cognitio; unde in I posteriorum dicitur quod minus certa scientia est *quae est ex additione, ut geometria arithmetica.* Ex hoc vero quod eius consideratio est circa res mobiles et quae non uniformiter se habent, eius cognitio est minus firma, quia eius demonstrationes frequenter procedunt, ut in maiori parte, ex hoc quod contingit aliquando aliter se habere. Et ideo etiam quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quorum quodlibet si omittatur, sequetur error, et propter eorum variabilitatem.

[84769] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 12 Est etiam processus mathematicae certior quam processus scientiae divinae, quia ea, de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibilibus remota, a quibus nostra cognitio initium sumit, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea, quae a sensibilibus accipimus, et quantum ad ea quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia et sic maxime remota a particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa in sensu cadunt et imaginationi subiacent, ut figura, linea et numerus et huiusmodi. Et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens facilius capit

horum cognitionem et certius quam intelligentiae alicuius vel etiam quam quiditatem substantiae et actum et potentiam et alia huiusmodi. Et sic patet quod mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam scientiae aliae operativae, et ideo ipsa maxime dicitur disciplinaliter procedere. Et hoc est quod Ptolemaeus dicit in principio Almagesti: *alia duo genera theorici potius quis opinionem quam conceptionem scientialem dicat: theologicum quidem propter inapparens ipsius et incomprehensibile, physicum vero propter materiae instabile et immanifestum. Solum autem mathematicum inquisitionis firmam stabilemque fidem intendentibus dabit, velut utique demonstratione per indubitabiles vias facta.*

[84770] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 11 Ad primum ergo dicendum quod quamvis in qualibet scientia disciplina accipiatur, tamen in mathematica facilius et certius, ut dictum est.

[84771] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 12 Ad secundum dicendum quod naturalia quamvis sensui subiaceant, tamen propter sui fluxibilitatem non habent magnam certitudinem, cum extra sensum fiunt, sicut habent mathematica, quae sunt absque motu et tamen sunt in materia sensibili secundum esse, et sic sub sensu et imaginatione cadere possunt.

[84772] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 13 Ad tertium dicendum quod in addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necessarium est in addiscendo incipere non ab eo quod est facilius, sed ab eo, a cuius cognitione sequentium cognitio dependet. Et hac ratione oportet in addiscendo a logica incipere, non quia ipsa sit facilior ceteris scientiis, habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis, sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, in quantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet autem primo scire modum scientiae quam scientiam ipsam, ut dicitur in II metaphysicae.

[84773] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 14 Ad quartum dicendum quod a potentiis animae sumitur modus scientiarum propter modum quem habent potentiae animae in agendo. Unde modi scientiarum non respondent potentiis animae, sed modis quibus potentiae animae procedere possunt, qui non solum diversificantur penes potentias tantum, sed etiam penes obiecta; et sic non oportet quod modus cuiuslibet scientiae denominetur ab aliqua potentia animae. Potest tamen dici quod sicut modus physicae sumitur a ratione, secundum quod a sensu accipit, modus autem divinae scientiae ab intellectu, secundum quod nude aliquid considerat, ita etiam et modus mathematicae potest sumi a ratione, secundum quod accipit ab imaginatione.

[84774] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 21 Ad tertiam quaestionem dicendum quod sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus. Differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boethius in IV de consolatione quod similiter se habent ratio ad intelligentiam et tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere. Unde Dionysius dicit 7 c. de divinis nominibus quod animae secundum hoc habent rationalitatem quod diffusive circueunt exsistentium veritatem, et in hoc deficiunt ab Angelis; sed in quantum convolvunt multa ad unum, quodam modo Angelis aequantur.

Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit. Unde Dionysius ibidem dicit quod angelicae mentes habent intellectualitatem, in quantum *uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt*.

[84775] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22 Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur. Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit.

[84776] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 21 Ad primum ergo dicendum quod intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis.

[84777] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 22 Ad secundum dicendum quod Deus est supra omnem intellectum creatum quantum ad comprehensionem, non autem supra intellectum increatum, cum ipse se ipsum intelligendo comprehendat. Est vero supra omnem intellectum viatoris quantum ad cognitionem, qua cognoscitur quid est, non autem quantum ad cognitionem, qua cognoscitur an est. A beatis autem cognoscitur etiam quid est, quia vident eius essentiam. Et tamen scientia divina non est solum de Deo, sed et de aliis quae intellectum humanum etiam secundum statum viae non excedunt quantum ad quid est cognoscendum de eis.

[84778] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 23 Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, humana consideratio quantum ad sui terminum quodammodo pertingit ad angelicam cognitionem, non secundum aequalitatem, sed secundum quandam assimilationem. Unde Dionysius dicit 7 c. de divinis nominibus quod *animae multorum convolutione ad unum sunt dignae habitae intellectibus aequalibus Angelis, in quantum animabus est proprium et possibile.*

[84779] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 24 Ad quartum dicendum quod cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim ea rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus tenemus. Dicimur autem ea non intelligere, in quantum intellectus eorum plenariam cognitionem non habet; quod quidem nobis in praemium repromittitur.

Articulus 2

[84780] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis oporteat ad imaginationes deduci. Scientia enim divina numquam competentius traditur quam in sacra Scriptura. Sed in sacra Scriptura in divinis deducimur ad imaginationes, dum divina nobis sub figuris sensibilibus describuntur. Ergo oportet in divinis ad imaginationes deduci.

[84781] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, divina non capiuntur nisi intellectu, unde et in eis intellectualiter versari oportet, ut dictum est. Sed non est intelligere sine phantasmate, ut dicit philosophus in I et III de anima. Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci.

[84782] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, divina nobis innotescunt maxime per illustrationem divini radii. Sed, sicut dicit Dionysius in 1 c. caelestis hierarchiae, *impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*; et vocat sacra velamina sensibilium imagines. Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci.

[84783] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 arg. 4 Praeterea, circa sensibilia oportet imaginabiliter versari. Sed divinorum cognitionem ex sensibilibus effectibus accipimus, secundum illud Rom. 1: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci.

[84784] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 arg. 5 Praeterea, in cognoscitivis maxime regulamur per id quod est cognitionis principium, sicut in naturalibus per sensum, a quo nostra cognitio incipit. Sed principium intellectualis cognitionis in nobis est imaginatio, cum phantasmata hoc modo comparentur ad intellectum nostrum sicut colores ad visum, ut dicitur in III de anima. Ergo in divinis oportet ad imaginationem deduci.

[84785] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 arg. 6 Praeterea, cum intellectus non utatur organo corporali, ex laesione organi corporalis non impeditur actio intellectus, nisi quatenus ad imaginationem convertitur. Sed per laesionem organi corporalis, scilicet cerebri, impeditur intellectus in consideratione divinorum. Ergo intellectus divina considerans ad imaginationem deducitur.

[84786] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod Dionysius dicit 1 c. mysticae theologiae ad Timotheum loquens: *tu, inquit, o amice Timothee, circa mysticas visiones sensus derelinque.* Sed imaginatio non est nisi sensibilium, cum sit *motus factus a sensu secundum actum*, ut dicitur in II de anima. Ergo cum divinorum considerationes sint maxime mysticae, in eis non debemus ad imaginationes deduci.

[84787] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in cuiuslibet scientiae consideratione vitandum est illud quod in ea errorem facit. Sed, sicut dicit Augustinus in I libro de Trinitate, primus error circa divina est eorum, qui ea, quae de corporalibus rebus noverunt, ad res divinas transferre conantur. Cum ergo imaginatio non sit nisi corporalium rerum, videtur quod in divinis non debeamus ad imaginationes deduci.

[84788] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 s. c. 3 Praeterea, virtus inferior non se extendit in id quod est superioris proprium, ut patet per Boethium in V de consolatione. Sed cognoscere divina et spiritualia pertinet ad intellectum et intelligentiam, ut dicitur in libro de spiritu et anima. Cum ergo, ut ibidem dicitur, imaginatio sit infra intelligentiam et intellectum, videtur quod in divinis et spiritualibus non debeamus ad imaginationem deduci.

[84789] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 co. 1 Responsio. Dicendum quod in qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium; ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est *motus a sensu factus*, ut dicit philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivae animae ut obiecta, ut patet in III de anima.

[84790] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 co. 2 Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter: quandoque enim est in sensu, quandoque in imaginatione, quandoque autem in solo intellectu. Quandoque enim proprietates et accidentia rei, quae sensu demonstrantur, sufficienter exprimunt naturam rei, et tunc oportet quod iudicium de rei natura quod facit intellectus conformetur his quae sensus de re demonstrat. Et huiusmodi sunt omnes res naturales, quae sunt determinatae ad materiam sensibilem, et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus eas demonstrat, ut patet in III caeli et mundi; et qui sensum neglegit in naturalibus, incidit in errorem. Et haec sunt naturalia quae sunt concreta cum materia sensibili et motu et secundum esse et secundum considerationem.

[84791] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 co. 3 Quaedam vero sunt, quorum iudicium non dependet ex his quae sensu percipiuntur, quia quamvis secundum esse sint in materia sensibili, tamen secundum rationem diffinitivam sunt a materia sensibili abstracta. Iudicium autem de unaquaque re potissime fit secundum eius diffinitivam rationem. Sed quia secundum rationem diffinitivam non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili et remotis sensibilibus condicionibus remanet aliquid imaginabile, ideo in talibus oportet quod iudicium sumatur secundum id quod imaginatio demonstrat. Huiusmodi autem sunt mathematica. Et ideo in mathematicis oportet cognitionem secundum iudicium terminari ad imaginationem, non ad sensum, quia iudicium mathematicum su-

perat apprehensionem sensus. Unde non est idem iudicium quandoque de linea mathematica quod est de linea sensibili, sicut in hoc quod recta linea tangit sphaeram solum secundum punctum, quod convenit rectae lineae separatae, non autem rectae lineae in materia, ut dicitur in I de anima.

[84792] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 co. 4 Quaedam vero sunt quae excedunt et id quod cadit sub sensu et id quod cadit sub imaginatione, sicut illa quae omnino a materia non dependent neque secundum esse neque secundum considerationem, et ideo talium cognitio secundum iudicium neque debet terminari ad imaginationem neque ad sensum. Sed tamen ex his, quae sensu vel imaginatione apprehenduntur, in horum cognitionem devenimus vel per viam causalitatis, sicut ex effectu causa perpenditur, quae non est effectui commensurata, sed excellens, vel per excessum vel per remotionem, quando omnia, quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus huiusmodi separamus; quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionysius in libro de divinis nominibus. Uti ergo possumus in divinis et sensu et imaginatione sicut principiis nostrae considerationis, sed non sicut terminis, ut scilicet iudicemus talia esse divina, qualia sunt quae sensus vel imaginatio apprehendit. Deduci autem ad aliquid est ad illud terminari. Et ideo in divinis neque ad imaginationem neque ad sensum debemus deduci, in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum, in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur.

[84793] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sacra Scriptura non proponit nobis divina sub figuris sensibilibus, ut ibi intellectus noster remaneat, sed ut ab his ad immaterialia ascendat. Unde etiam per vilium rerum figuras divina tradit, ut minor praebeatur occasio in talibus remanendi, ut dicit Dionysius in 2 c. caelestis hierarchiae.

[84794] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus nostri operatio non est in praesenti statu sine phantasmate quantum ad principium cognitionis; non tamen oportet quod nostra cognitio semper ad phantasmata terminetur, ut scilicet illud, quod intelligimus, iudicemus esse tale quale est illud quod phantasia apprehendit.

[84795] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod auctoritas illa Dionysii loquitur quantum ad principium cognitionis et non quantum ad terminum.

[84795a] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod ex effectibus sensibilibus venimus in cognitionem divinorum tribus modis praedictis; non autem ita quod oporteat iudicium formari de divinis secundum modum, quo se habent isti sensibiles effectus.

[84796] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit, quando principium cognitionis est sufficienter ducens in id, cuius cognitio quaeritur, et sic est principium sensus in naturalibus, non autem in divinis, ut dictum est.

[84797] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio non sicut transiens, sed sicut permanens ut quoddam fundamentum intellectualis operationis; sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiae, cum phantasmata comparentur ad intellectum ut obiecta, in

quibus inspicit omne quod inspicit vel secundum perfectam repraesentationem vel per negationem. Et ideo quando phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus etiam in divinis. Patet enim quod non possumus intelligere Deum esse causam corporum sive supra omnia corpora sive absque corporeitate, nisi imaginemur corpora, non tamen iudicium divinorum secundum imaginationem formatur. Et ideo quamvis imaginatio in qualibet divinorum consideratione sit necessaria secundum statum viae, numquam tamen ad eam deduci oportet in divinis.

Articulus 3

[84798] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possimus ipsam formam divinam ad minus in statu viae inspicere. Ut enim dicit Dionysius in prima epistula ad Gaium monachum, *si quis videntium Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius.* Sed forma divina est ipse Deus. Ergo non possumus ipsam formam divinam inspicere.

[84799] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, forma divina est ipsa divina essentia. Sed Deum per essentiam nemo in statu viae videre potest, ergo nec ipsam divinam formam inspicere.

[84800] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 arg. 3 Praeterea, quicumque inspicit formam alicuius rei, aliquid de ipsa re cognoscit. Sed secundum Dionysium in 1 c. mysticae theologiae intellectus noster secundum quod melius potest Deo unitur, quando omnino nihil eius cognoscit. Ergo non possumus divinam formam inspicere.

[84801] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut dictum est, totius nostrae cognitionis principium est a sensu. Sed ea, quae sensu percipimus, non sunt sufficientia ad demonstrandum formam divinam nec etiam aliarum substantiarum separatarum. Ergo non possumus ipsam divinam formam inspicere.

[84802] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum in II metaphysicae intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad solem. Sed oculus noctuae nullo modo potest videre solem, ergo nec intellectus noster formam ipsam divinam et alias formas separatas quae sunt naturae manifestissima.

[84803] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod apostolus dicit Rom. 1 quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur a creatura mundi, id est homine, sempiterna quoque virtus eius et divinitas.* Nihil autem aliud est forma divina quam ipsa divinitas. Ergo ipsam formam divinam cognoscere intellectu aliquo modo possumus.

[84804] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Gen. 32 super illud: *vidi dominum facie* etc., dicit Glossa Gregorii: *nisi homo illam, scilicet veritatem divinam, utcumque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret.* Sed nos sentimus divinam essentiam non posse perfecte

conspicere. Ergo aliquo modo ipsam conspicimus.

[84805] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Dionysius dicit 2 c. caelestis hierarchiae quod *humanus animus assuescit extendi per visibilia in supermundanas altitudines*, quae nihil aliud sunt quam ipsae formae separatae. Ergo formas separatas possumus aliquo modo cognoscere.

[84806] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 co. 1 Responsio. Dicendum quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo, dum scitur de eo an est, alio modo, dum scitur de eo quid est. Ad hoc autem quod de aliqua re sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quiditatem sive essentiam vel immediate vel mediantibus aliquibus quae sufficienter eius quiditatem demonstrent. Immediate quidem intellectus noster ferri non potest secundum statum viae in essentiam Dei et in alias essentias separatas, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur in III de anima. Et sic immediate potest concipere intellectus quiditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intelligibilis. Unde dicit Dionysius 2 c. caelestis hierarchiae quod *nostra analogia non valet immediate extendi in invisibiles contemplationes.* Sed quaedam invisibilia sunt, quorum quiditas et natura perfecte exprimitur ex quiditatibus rerum sensibilium notis. Et de his etiam intelligibilibus possumus scire quid est, sed mediate, sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum et ex hoc scitur, quid est genus et quid est species. Sensibiles autem naturae intellectae non sufficienter exprimunt essentiam divinam neque etiam alias essentias separatas, cum non sint unius generis naturaliter loquendo et quiditas et omnia huiusmodi nomina fere aequivoce dicantur de sensibilibus et de illis substantiis. Unde similitudines rerum sensibilium ad substantias immateriales translatas vocat Dionysius 2 c. caelestis hierarchiae *dissimiles similitudines alio modo intellectualibus habentibus quae sensibilibus aliter distributa sunt.* Et sic per viam similitudinis non sufficienter illae substantiae ex his innotescunt. Neque etiam per viam causalitatis, quia ea, quae ab illis substantiis inveniuntur effecta in his inferioribus, non sunt effectus adaequantes earum virtutes, ut sic perveniri possit ad sciendum quod quid est de causa.

[84807] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 co. 2 Unde de substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est non solum per viam naturalis cognitionis, sed etiam nec per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit. Unde quamvis per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia. Unde dicit Dionysius in 1 c. caelestis hierarchiae quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum.* Via autem quae est per sensibilia non sufficit ad ducendum in substantias immateriales secundum cognitionem quid est. Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solummodo cognitione an est, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum sive etiam revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas.

[84808] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 co. 3 Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri

an est, nisi quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa, prout philosophus dicit in principio physicorum quod diffinita sunt praecognita partibus diffinitionis. Oportet enim scientem hominem esse et quaerentem quid est homo per diffinitionem scire quid hoc nomen homo significat. Nec hoc esset, nisi aliquam rem quoquo modo conciperet quam scit esse, quamvis nesciat eius diffinitionem. Concipit enim hominem secundum cognitionem alicuius generis proximi vel remoti et aliquorum accidentium quae extra apparent de ipso. Oportet enim diffinitionum cognitionem, sicut et demonstrationum, ex aliqua praeexsistenti cognitione initium sumere. Sic ergo et de Deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione.

[84809] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 co. 4 Hoc autem non potest esse per cognitionem alicuius generis proximi vel remoti, eo quod Deus in nullo genere est, cum non habeat quod quid est aliud a suo esse, quod requiritur in omnibus generibus, ut Avicenna dicit. Aliae autem substantiae immateriales creatae sunt quidem in genere, et quamvis logice considerando conveniant cum istis substantiis sensibilibus in genere remoto quod est substantia, naturaliter tamen loquendo non conveniunt in eodem genere, sicut nec etiam corpora caelestia cum istis inferioribus. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius generis, ut dicitur in X metaphysicae. Logicus enim considerat absolute intentiones, secundum quas nihil prohibet convenire immaterialia materialibus et incorruptibilia corruptibilibus. Sed naturalis et philosophus primus considerant essentias secundum quod habent esse in rebus, et ideo ubi inveniunt diversum modum potentiae et actus et per hoc diversum modum essendi, dicunt esse diversa genera. Similiter etiam Deus non habet aliquod accidens, ut infra probabitur. Aliae vero immateriales substantiae si habent aliqua accidentia, non sunt nobis nota.

[84810] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 co. 5 Et ideo non possumus dicere quod confusa cognitione cognoscantur a nobis substantiae immateriales per cognitionem generis et apparentium accidentium. Sed loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationes, ut cum scimus quod huiusmodi substantiae sunt immateriales, incorporeae non habentes figuras et alia huiusmodi. Et quanto plures negationes de eis cognoscimus, tanto et minus confusa est earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias. Unde etiam et corpora caelestia, in quantum sunt alterius generis ab istis inferioribus, a nobis ut plurimum per negationes cognoscuntur, utpote quia neque sunt levia neque gravia neque calida neque frigida. Loco autem accidentium habemus in substantiis praedictis habitudines earum ad substantias sensibiles vel secundum comparationem causae ad effectum vel secundum comparationem excessus. Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum, quos etiam modos Dionysius ponit in libro de divinis nominibus. Et hoc modo Boethius intelligit esse inspiciendam ipsam divinam formam per remotionem omnium phantasmatum, non ut sciatur de ea quid est. Et per hoc patet solutio ad obiecta, quia primae rationes procedunt de cognitione quid est perfecta, aliae autem de cognitione imperfecta, qualis dicta est.

Articulus 4

[84811] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad formam divinam inspiciendam per scientias speculativas perveniri possit. Theologia enim pars scientiae speculativae est, ut hic Boethius dicit. Sed ad theologiam pertinet ipsam formam inspicere divinam, ut hic dicitur. Ergo ad cognoscendam divinam formam potest perveniri per scientias speculativas.

[84812] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 arg. 2 Praeterea, de substantiis immaterialibus in aliqua scientia speculativa determinatur, quia in scientia divina. Sed quaecumque scientia determinat de aliqua substantia, inspicit formam illius substantiae, quia omnis cognitio est per formam et omnis demonstrationis secundum philosophum principium est quod quid est. Ergo inspicere formas separatas possumus per scientias speculativas.

[84813] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 arg. 3 Praeterea, ultima felicitas hominis secundum philosophos consistit in intelligendo substantias separatas. Cum enim felicitas sit operatio perfectissima, oportet quod sit optimorum sub intellectu cadentium, ut potest accipi ex philosopho in X Ethicorum. Est autem felicitas illa, de qua philosophi loquuntur, operatio a sapientia procedens, cum sapientia sit perfectissima virtus perfectissimae potentiae, scilicet intellectus, et haec operatio sit felicitas, ut dicitur in X Ethicorum. Ergo per sapientiam intelliguntur substantiae separatae. Sed sapientia est scientia quaedam speculativa, ut patet in principio metaphysicae et in VI Ethicorum. Ergo per scientias speculativas possumus intelligere substantias separatas.

[84814] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 arg. 4 Praeterea, frustra est quod non potest pertingere ad finem propter quem est. Sed omnium scientiarum speculativarum consideratio ordinatur sicut in finem in cognitionem substantiarum separatarum, quia perfectissimum in quolibet genere est finis. Ergo si per scientias speculativas huiusmodi substantiae intelligi non possent, omnes scientiae speculativae essent frustra, quod est inconveniens.

[84815] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 arg. 5 Praeterea, omne, quod ordinatur naturaliter in finem aliquem, habet sibi indita aliqua principia, quibus potest pervenire in finem illum, ex quibus inclinatur etiam in finem illum; naturalium enim motionum principia sunt intra. Sed homo naturaliter est ordinatus ad cognitionem substantiarum immaterialium sicut ad finem, ut a sanctis et a philosophis traditur. Ergo habet in se aliqua principia illius cognitionis naturaliter indita. Sed omne illud, in quod possumus devenire ex principiis naturaliter notis, pertinet ad considerationem alicuius scientiae speculativae. Ergo cognitio substantiarum immaterialium ad aliquas scientias speculativas pertinet.

[84816] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Commentator dicit in III de anima quod ad hanc positionem sequitur vel quod scientiae speculativae nondum sint perfectae, cum illae scientiae nondum sint inventae, quibus possimus substantias separatas intelligere, et hoc, si

contingat ex ignorantia aliquorum principiorum quod nondum substantias praedictas intelligamus; vel si contingat ex defectu naturae nostrae quod non possimus illas scientias speculativas invenire, quibus praedictae substantiae intelligantur, sequetur quod si aliqui nati sunt huiusmodi scientias invenire, quod nos et ipsi simus aequivoce homines; quorum primum est improbabile, secundum autem est impossibile. Ergo non potest hoc per aliquas speculativas scientias esse quod substantias praedictas intelligamus.

[84817] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 s. c. 2 Praeterea, in scientiis speculativis investigantur diffinitiones, quibus rerum essentiae intelliguntur per viam divisionis generis in differentias et per investigationem causarum rei et accidentium ipsius quae magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est. Sed haec non possumus de substantiis immaterialibus cognoscere, quia, ut iam dictum est, naturaliter loquendo non conveniunt in genere cum istis sensibilibus substantiis nobis notis; causam autem vel non habent, ut Deus, vel est nobis occultissima, sicut causa Angelorum; accidentia etiam eorum sunt nobis ignota. Ergo non potest aliqua scientia speculativa esse, per quam perveniamus ad intelligendas substantias immateriales.

[84818] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 s. c. 3 Praeterea, in scientiis speculativis rerum essentiae per diffinitiones cognoscuntur. Diffinitio autem est sermo quidam compositus ex genere et differentiis. Substantiarum autem illarum essentiae sunt simplices, nec intercidit in earum quidditatibus aliqua compositio, ut videtur per philosophum et Commentatorem in IX metaphysicae. Ergo per scientias speculativas non possumus substantias praedictas intelligere.

[84819] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 co. 1 Responsio. Dicendum quod in scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur tam in demonstrationibus propositionum quam etiam in inventionibus diffinitionum. Sicut enim ex propositionibus praecognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differentiae et causarum rei aliquis devenit in cognitionem speciei. Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret et quantum ad demonstrationes et quantum ad diffinitiones, cum *infinita non sit pertransire*. Unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut omne totum est maius sua parte et similia, in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis et unius et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum praedictarum.

[84820] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 co. 2 Ex quo patet quod nihil potest sciri in scientiis speculativis neque per viam demonstrationis neque per viam diffinitionis nisi ea tantummodo, ad quae praedicta naturaliter cognita se extendunt. Huiusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale, quo quidem lumine nihil manifestatur nobis, nisi in quantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu. Hic enim est actus intellectus agentis, ut dicitur in III de anima. Phantasmata autem a sensu accipiuntur; unde principium cognitionis praedictorum principiorum est ex sensu et memoria, ut patet per

philosophum in fine posteriorum, et sic huiusmodi principia non ducunt nos ulterius nisi ad ea quorum cognitionem accipere possumus ex his quae sensu comprehenduntur.

[84821] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 co. 3 Quiditas autem substantiarum separatarum non potest cognosci per ea quae a sensibus accipimus, ut ex praedictis patet, quamvis per sensibilia possimus devenire ad cognoscendum praedictas substantias esse et aliquas earum condiciones. Et ideo per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est, quamvis per scientias speculativas possimus scire ipsas esse et aliquas earum condiciones, utpote quod sunt intellectuales, incorruptibiles et huiusmodi. Et haec est etiam sententia Commentatoris in III de anima, quamvis Avempace contrarium dixerit ex hoc quod aestimabat quiditates rerum sensibilium sufficienter exprimere quiditates immateriales, quod patet esse falsum, ut ibidem Commentator dicit, cum quiditas de utrisque dicatur quasi aequivoce.

[84822] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Boethius non intendit dicere quod per scientiam theologiae possumus ipsam formam divinam contemplari quid est, sed solum eam esse ultra omnia phantasmata.

[84823] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod quaedam res sunt a nobis per se ipsas cognoscibiles, et in talibus manifestandis scientiae speculativae utuntur earum diffinitionibus ad demonstrandum ipsarum proprietates, sicut accidit in scientiis quae demonstrant propter quid. Quaedam vero res sunt, quae non sunt nobis cognoscibiles ex se ipsis, sed per effectus suos. Et si quidem effectus sit adaequans causam, ipsa quiditas effectus accipitur ut principium ad demonstrandum causam esse et ad investigandum quiditatem eius, ex qua iterum proprietates eius ostenduntur. Si autem sit effectus non adaequans causam, tunc diffinitio effectus accipitur ut principium ad demonstrandum causam esse et aliquas condiciones eius, quamvis quiditas causae sit semper ignota, et ita accidit in substantiis separatis.

[84824] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est felicitas hominis. Una imperfecta quae est in via, de qua loquitur philosophus, et haec consistit in contemplatione substantiarum separatarum per habitum sapientiae, imperfecta tamen et tali, qualis in via est possibilis, non ut sciatur ipsarum quiditas. Alia est perfecta in patria, in qua ipse Deus per essentiam videbitur et aliae substantiae separatae. Sed haec felicitas non erit per aliquam scientiam speculativam, sed per lumen gloriae.

[84825] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod scientiae speculativae ordinantur in cognitionem substantiarum separatarum imperfectam, ut dictum est.

[84826] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod nobis sunt indita principia, quibus nos possimus praeparare ad illam cognitionem perfectam substantiarum separatarum, non autem quibus ad eam possimus pertingere. Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

prooemium

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino, David rex, et alii sancti a Simone Martini depicti

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Prooemium

[86785] Super Psalmos, pr. *In omni opere suo dedit confessionem sancto, et excelso in verbo gloriae.* Eccli. 47. Verba haec dicuntur de David ad litteram; et satis convenienter assumuntur ad ostenden-

dum causam hujus operis. In quibus ostenditur quadruplex causa hujus: scilicet materia, modus, seu forma; finis et agens. Materia est universalis: quia cum singuli libri canonicae Scripturae speciales materias habeant, hic liber generalem habet totius theologiae: et hoc est quod dicit Dionysius 3 Lib. Caelest. Hierar.: *divinarum odarum, idest Psalmorum, sacram Scripturam intendere, est, sacras et divinas operationes universas decantare.* Unde signatur materia in hoc quod dicit: *in omni opere*, quia de omni opere Dei tractat. Est autem quadruplex opus Dei: scilicet creationis: Gen. 1 cap.: *requievit Deus die septimo ab omni opere* et cetera. Gubernationis: Joan. 5: *pater meus usque modo operatur* et cetera. Reparationis: Joan. 4: *meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me, ut perficiam opus ejus.* Glorificationis: Eccl. 42: *gloria domini plenum est opus ejus.* Et de his omnibus complete in hac doctrina tractatur. Primo de opere creationis: Psal. 8: *videbo caelos tuos, opera digitorum tuorum.* Secundo gubernationis: quia omnes historiae veteris testamenti tanguntur in hoc libro: Psal. 77: *aperiam in parabolis os meum* et cetera. Tertio reparationis, quantum ad caput, scilicet Christum et quantum ad omnes effectus gratiae: Psal. 3: *ego dormivi et somnum* et cetera. Omnia enim quae ad fidem incarnationis pertinent, sic dilucide traduntur in hoc opere, ut fere videatur Evangelium, et non prophetia. Quarto est opus glorificationis: Psal. 149: *exultabunt sancti in gloria* et cetera. Et haec est ratio, quare magis frequentatur Psalterium in Ecclesia, quia continet totam Scripturam. Vel secundum Glossam, ad dandam nobis spem divinae misericordiae: quia cum peccasset David, tamen per poenitentiam est reparatus. Materia ergo universalis est, quia omne opus. Et quia hoc ad Christum spectat: Coloss. 1: *in ipso complacuit omnem plenitudinem divinitatis inhabitare*; ideo materia hujus libri est Christus et membra ejus. Modus seu forma in sacra Scriptura multiplex invenitur. Narrativus: Eccles. 42: *nonne Deus fecit sanctos suos enarrare omnia mirabilia sua?* Et hoc in historialibus libris invenitur. Admonitorius et exhortatorius et praeceptivus: ad Titum 2: *haec loquere et exhortare. Argue cum omni imperio.* Tim. 2: *hoc commoneo, testificans coram Deo* et cetera. Hic modus invenitur in lege, prophetis, et libris Salomonis. Disputativus: et hoc in Job et in apostolo: Job 13: *disputare cum Deo cupio.* Deprecativus vel laudativus: et hoc invenitur in isto libro: quia quidquid in aliis libris praedictis modis dicitur, hic ponitur per modum laudis et orationis: infra Ps. 9: *confitebor tibi domine* etc. *narrabo* et cetera. Et ideo dicit, *dedit confessionem*, quia per modum confitendi loquitur. Et hinc sumitur ratio tituli qui est, incipit liber hymnorum, seu Soliloquiorum prophetae David de Christo. Hymnus est laus Dei cum cantico. Canticum autem exultatio mentis de aeternis habita, prorumpens in vocem. Docet ergo laudare Deum cum exultatione. Soliloquium est collocutio hominis cum Deo singulariter, vel secum tantum, quia hoc convenit laudanti et oranti. Hujus Scripturae finis est oratio, quae est elevatio mentis in Deum. Damascenus Lib. 3: *oratio est ascensus intellectus in Deum*: Psal. 148: *elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum.* Sed quatuor modis anima elevatur in Deum: scilicet ad admirandum celsitudinem potestatis ipsius: Isa. 40: *levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec*: Psal. 103: *quam mirabilia sunt opera tua domine*: et haec est elevatio fidei. Secundo elevatur mens ad tendendum in excellentiam aeternae beatitudinis: Job 2: *levare poteris faciem tuam absque macula, eris stabilis et non timebis: miseriae quoque oblivisceris, et quasi fulgor meridianus consurget tibi*: et haec est elevatio spei. Tertio elevatur mens ad inhaerendum divinae bonitati et sanctitati: Isa. 51: *elevare, consurge Hierusalem* etc. et haec est elevatio caritatis. Quarto elevatur mens ad imitandum divinam justitiam in opere: Thren. 3, *levemus corda nostra cum manibus ad Deum in caelos*: et haec est elevatio justitiae. Et iste quadruplex modus insinuatur, cum dicit, *sancto et excelso*: quia duo ultimi modi elevationis pertinent ad hoc quod dicit, *sancto*; duo primi ad hoc quod dicit, *excelso.* Et quod hic sit finis Scripturae hujus, habetur in Psalmis. Primo de *excelso* Psal. 112: *a solis ortu*, et post, *excelsus super omnes* et cetera. Secundo de *sancto*: Psal. 95: *confiteantur nomini tuo magno, quoniam terribile et sanctum est.* Ideo Gregorius 1 Hom. dicit super Ezech. quod vox psalmodiae, si cum intentione cordis agitur, omnipotenti Deo per eam ad cor iter paratur, ut intentae animae aut prophetiae mysteria, aut gratiam compunctionis infundat. Finis ergo est, ut anima conjungatur Deo, sicut sancto et excelso. Auctor autem hujus operis significatur ibi, *in verbo gloriae.* Notandum autem, quod aliud est in sacra Scriptura, et aliud in aliis scientiis. Nam aliae scientiae sunt per rationem humanam editae, haec autem Scriptura per instinctum inspirationis divinae: 2 Petr. 1: *non enim voluntate humana allata est prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt* et cetera. Et ideo lingua hominis se habet in Scriptura sacra, sicut lingua pueri dicentis verba quae alius ministrat: Psal. 44: *lingua mea calamus*, et 2 Reg. 23: *spiritus domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam.* Et ideo dicit, *in verbo domini, vel gloriae*, quae per revelationem dicuntur. Unde 3 Reg. 20: *percute me in sermone domini*, idest in revelatione divina. Et potest dici haec Scriptura verbum gloriae quatuor modis: quia quadrupliciter se habet ad gloriam: scilicet quantum ad causam a qua fluit, quia a verbo glorioso Dei haec doctrina emanavit: 2 Petr. 1: *voce delapsa hujuscemodi a magnifica gloria: hic est filius meus dilectus* et cetera. Quantum ad continentiam, quia in isto libro gloria Dei continetur quam annunciat: Ps. 96: *annunciate inter gentes gloriam ejus.* Quantum ad modum emanationis: gloria enim idem est quod claritas: et revelatio hujus prophetiae gloriosa fuit, quia aperta. Triplex est enim modus prophetiae. Per sensibiles res: Dan. 5: *apparuerunt digiti, quasi hominis scribentis* etc. *rex aspiciebat articulos manus scribentis.* Per similitudines imaginarias, sicut patet de somnio Pharaonis et interpretatione facta per Joseph, Genes. 41: Isa. 6: *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum* et cetera. Per ipsius veritatis manifestationem. Et talis modus prophetiae convenit Danieli, qui solius spiritus sancti instinctu sine omni exteriori adminiculo suam edidit prophetiam. Alii namque prophetae, sicut dicit Augustinus, per quasdam rerum imagines atque verborum tegumenta, scilicet per somnia et visiones, facta et dicta prophetaverunt: sed iste, nude doctus fuit de veritate. Unde 2 Reg. 22, cum diceret David: *spiritus domini locutus est* et cetera. Statim addidit, *sicut lux aurorae oriente sole mane absque nubibus rutilat.* Sol est spiritus sanctus illuminans corda prophetarum, qui quandoque sub nubibus apparet, quandoque per duos modos praedictos prophetis illucet, quandoque sine nubibus, sicut hic. Et ad hoc adduci potest quod dicitur 2 Reg. 6: *quam gloriosus fuit hodie rex Israel, discooperiens se ante ancillas servorum suorum, et nudatus est.* Et quia per eam nos invitat ad gloriam. Psal. 115: *gloria haec est omnibus sanctis ejus*, bene praemittitur, *quam gloriosus* et cetera. Patet ergo materia hujus operis, quia de omni opere domini. Modus, quia deprecativus et laudativus. Finis, quia ut elevati conjungamur excelso et sancto. Auctor, quia ipse spiritus sanctus hoc revelans. Sed antequam ad litteram veniamus circa hunc librum, tria in generali consideranda sunt. Primo de translatione hujus operis. Secundo de modo exponendi. Tertio de ejus distinctione. Translationes sunt tres. Una a principio Ecclesiae terrenae tempore apostolorum, et haec vitiata erat tempore Hieronymi propter scriptores. Unde ad preces Damasi Papae Hieronymus Psalterium correxit, et hoc legitur in Italia. Sed quia haec translatio discordabat a Graeco, transtulit rursus Hieronymus ad preces Paulae de Graeco in Latinum, et hoc Damasus Papa fecit cantari in Francia, et concordat de verbo ad verbum cum Graeco. Post quidam Sophronius aliquando disputans cum Judaeis, cum dicerent Judaei aliqua non sic se habere, sicut ex secunda translatione Psalterii introduxerat, dictus Sophronius rogavit Hieronymum, ut Psalterium de Hebraeo in Latinum transferret. Cujus petitioni annuit Hieronymus: quae translatio concordat omnino cum Hebraeo, sed non cantatur in aliqua Ecclesia; habetur tamen a multis. Circa modum exponendi sciendum est, quod tam in Psalterio quam in aliis prophetiis exponendis evitare debemus unum errorem damnatum in quinta synodo. Theodorus enim Mopsuestenus dixit, quod in sacra Scriptura et prophetiis nihil expresse dicitur de Christo, sed de quibusdam aliis rebus, sed adaptaverunt Christo: sicut illud Psalm. 21: *diviserunt sibi vestimenta mea* etc., non de Christo, sed ad literam dicitur de David. Hic autem modus damnatus est in illo Concilio: et qui asserit sic exponendas Scripturas, haereticus est. Beatus ergo Hieronymus super Ezech. tradidit nobis unam regulam quam servabimus in Psalmis: scilicet quod sic sunt exponendi de rebus gestis, ut figurantibus aliquid de Christo vel Ecclesia. Ut enim dicitur 1 Cor. 10: *omnia in figura contingebant illis.* Prophetiae autem aliquando dicuntur de rebus quae tunc temporis erant, sed non principaliter dicuntur de eis, sed inquantum figura sunt futurorum: et ideo spiritus sanctus ordinavit quod quando talia dicuntur, inserantur quaedam quae excedunt conditionem illius rei gestae, ut animus elevetur ad figuratum. Sicut in Daniele multa dicuntur de Anthioco in figuram Antichristi: unde ibi quaedam leguntur quae non sunt in eo completa, implebuntur autem in Antichristo; sicut etiam aliqua de regno David et Salomonis leguntur, quae non erant implenda in talium hominum regno, sed impleta fuere in regno Christi, in cujus figura dicta sunt: sicut Psal. 71: *Deus judicium* etc. qui est secundum titulum de regno David et Salomonis; et aliquid ponit in eo quod excedit facultatem ipsius, scilicet, *orietur in diebus ejus justitia et abundantia pacis, donec auferatur luna*: et iterum, *dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos* et cetera. Exponitur ergo Psalmus iste de regno Salomonis, inquantum est figura regni Christi, in quo omnia complebuntur ibi dicta. Distinctio ejus in prima est quod sunt centum quinquaginta Psalmi; et competit mysterio, quia componitur numerus iste ex 70 et 80. Per 7 a quo denominatur 70 significatur decursus hujus temporis quod peragitur septem diebus; per 8 vero a quo denominatur 80, status futurae vitae. Octava enim secundum Glossam est resurgentium; et significat quod in hoc libro tractantur ea quae pertinent ad decursum praesentis vitae, et ad gloriam futurae. Item per septem significatur vetus testamentum. Patres namque veteris testamenti septenario serviebant: observabant enim septimum diem, septimam septimanam, septimum mensem, et septimum annum septimae decadis, qui dicitur jubilaeus. Per octo vero significatur novum testamentum: celebramus enim diem octavum, scilicet diem dominicum propter solemnitatem dominicae resurrectionis: et in hoc libro complentur mysteria veteris et novi testamenti. Secunda distinctio est secundum quosdam, qui dicebant quod Psalterium dividitur in quinque libros, per quinque Psalmorum distinctiones, quae fiunt per fiat fiat: et hoc in Graeco, ubi Hebraeus habet amen, amen. Et in hoc notatur finis libri cujuslibet secundum eos: et hoc est primo in Psalm. 40: *beatus qui intelligit.* Item in 71: *Deus judicium tuum.* Item in 88: *misericordias domini.* Item in 106, scilicet in secundo *Confitemini*: et sunt quinque libri. Sed haec distinctio non est apud Hebraeos, sed pro uno libro habetur. Act. 1: *sicut scriptum est in libro Psalmorum 68: fiat commoratio* et cetera. Quod autem dicit, *fiat, fiat*, vel amen, amen, non refertur ad finem libri, quia in aliis libris multoties hoc ponitur, nec est finis libri. Tertia distinctio est, quia Psalmi distinguuntur in tres quinquagenas; et haec distinctio comprehendit triplicem statum populi fidelis: scilicet statum poenitentiae: et ad hunc ordinatur prima quinquagena, quae finitur in *miserere mei Deus*, qui est Psalmus poenitentiae. Secunda justitiae: et haec consistit in judicio, et finitur in Psal. 100: *misericordiam et judicium.* Tertia laudem gloriae concludit aeternae; et ideo finitur: *omnis spiritus laudat dominum.* Sed circa ordinem Psalmorum sciendum est, quod Psalmi quidam tangunt historias, sed non sunt ordinati secundum ordinem historiae. Nam *diligam te domine*, pertinet ad historiam Saulis, sed *domine quid multiplicati sunt*, ad historiam pertinet Absalonis; et haec est posterior: unde aliquid aliud significant praeter historiam tantum. Prima ergo quinquagena pertinet ad statum poenitentiae, et ideo figuraliter tractatur in ea de tribulationibus et impugnationibus David, et liberatione ejus. Et ut divisio fiat secundum litteram, David in regno suo existens, contra duplicem impugnationem vel persecutionem orat. Primo contra eam quae fuit contra totum populum Dei: et hoc in quinta decade: Psal. 41: *quemadmodum desiderat cervus ad fontem aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus.* Universaliter autem justus in persona sua dupliciter affligitur: quandoque a temporaliter persequentibus, quandoque ab aliquibus injuste viventibus: 2 Petr. 2: *animam justi iniquis operibus cruciabant*: Ps. 118: *defectio tenuit me* et cetera. Et ideo primo ponit Psalmos pertinentes ad primam persecutionem David, secundum quod significat aliquid contra Christum et Ecclesiam. Secundo ad secundam tribulationem pertinentes, in quarta decade: Ps. 31: *beati quorum remissae sunt iniquitates.* Item David in regno suo existens duplicem tribulationem passus est: quia a specialibus personis, et a toto populo. Primo ergo ponuntur Psalmi contra personam. Secundo Psalmi in quibus orat contra secundam: et hoc in tertia decade, scilicet *Deus Deus.* A specialibus autem personis duabus persecutionem passus est: scilicet ab Absalone, et a Saule. Et per hoc significatur persecutio quam sancti patiuntur, vel a domesticis, vel ab extraneis: sic Christus passus est a Juda, et a Judaeis. Primo ergo ponuntur Psalmi contra primum. Secundo contra secundum: et hoc in secunda decade: Psal. 11: *salvum me fac domine, quoniam defecit sanctus, quoniam diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Primo ergo agendum est de prima decade, in qua praemittitur Psalmus iste, scilicet *beatus vir* et cetera.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

psalmus I

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino, David rex, et alii sancti a Simone Martini depicti

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Super Psalmo 1

[86786] Super Psalmo 1 n. 1 Hic Psalmus distinguitur contra totum opus: non enim habet titulum, sed est quasi titulus totius operis. Sed et David Psalmos composuit per modum orantis, qui non servat unum modum, sed secundum diversas affectiones et motus orantis se habet. Hic ergo primus Psalmus exprimit affectum hominis elevantis oculos ad totum statum mundi, et considerantis quomodo quidam proficiunt, quidam deficiunt. Et inter beatos Christus fuit primus; inter malos Adam. Sed notandum: quod in uno omnes conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt in beatitudine, quam omnes quaerunt; differunt autem in processu ad beatitudinem, et in eventu hujus: quia quidam perveniunt, et quidam non. Dividitur ergo Psalmus iste in partes duas. In prima describitur processus omnium ad beatitudinem. In secunda eventus, ibi, *et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus.* Circa primum duo facit. Primo tangitur processus

malorum; secundo bonorum, ibi, *sed in lege domini voluntas ejus* et cetera. In processu malorum tria consideranda sunt. Primo deliberatio de peccato, et hoc in cogitatione; secundo consensus et executio; tertio inductio aliorum ad simile; et hoc est pessimum. Et ideo primo ponit consilium malorum, ibi, *beatus vir* et cetera. Dicit autem *qui non abiit*; quia quamdiu homo deliberat, est in eundo. Secundo ponit consensum et executionem dicens: *et in via peccatorum*, idest in operatione. Prover. 4: *via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant. Non stetit*, scilicet consentiendo et operando. Dicit autem *impiorum*, quia impietas est peccatum contra Deum, *et peccatorum* contra proximum, *et in cathedra*, ecce tertium, idest inducere alios ad peccandum. In cathedra ergo quasi magister, et alios docens peccare: et ideo dicit *pestilentiae*, quia pestilentia est morbus infectivus. Prov. 29: *homines pestilentes dissipant civitatem.* Qui ergo sic vadit, non est beatus, sed qui contrario modo. Beatitudo autem hominis in Deo est. Psalm. 143: *beatus populus cujus est dominus Deus ejus* et cetera. Est ergo processus rectus ad beatitudinem primo, ut subdamus nos Deo: et hoc dupliciter. Primo per voluntatem, obediendo mandatis ejus; et ideo dicit: *sed in lege domini*; et hoc specialiter pertinet ad Christum. Joan. 8: *descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.* Convenit similiter et cuilibet justo. Et dicit *in lege* per dilectionem, non sub lege per timorem. 1 Timoth. 1: *justo non est lex posita.* Secundo per intellectum jugiter meditando; et ideo dicit, *in lege ejus meditabitur die ac nocte*, idest continue, vel certis horis diei et noctis, vel in prosperis et adversis.

[86787] Super Psalmo 1 n. 2 Describitur in hac parte felicitatis eventus: et primo ponit diversitatem ejus; secundo assignat rationem, ibi, *quoniam novit dominus* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit eventum bonorum; secundo malorum, ibi, *non sic impii* et cetera. Circa eventum bonorum utitur similitudine: et primo proponit eam; secundo adaptat, ibi, *et omnia quaecumque faciet* et cetera. Similitudo namque sumitur a ligno: in quo tria considerantur, scilicet plantatio, fructificatio, et conservatio. Ad plantationem vero necessaria est terra humectata ab aquis, alias aresceret; et ideo dicit: *quod plantatum est secus decursus aquarum*, idest juxta fluenta gratiarum. Joan. 7 cap.: *qui credit in me, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.* Et qui juxta hanc aquam radices habuerit, fructificabit bona opera faciendo; et hoc est quod sequitur, *quod fructum suum dabit.* Gal. 5: *fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, benignitas* et cetera. *In tempore suo*, scilicet modo quando est tempus operandi. Gal. ult.: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.* Sed nec arescit, immo conservatur. Quaedam arbores conservantur in substantia, sed non in foliis: quaedam etiam in foliis conservantur, sic et justi: unde ait, *et folium ejus non defluet*, idest nec in minimis operibus et exterioribus deseruntur a Deo. Prov. 11: *justi autem quasi virens folium germinabunt.*

[86788] Super Psalmo 1 n. 3 Deinde cum dicit, *et omnia*, adaptat similitudinem, quia beati in omnibus prosperabuntur: et hoc quando consequentur finem intentum, quantum ad omnia quae desiderant, quia justi perveniunt ad beatitudinem. Ps. 116: *o domine salvum me fac, o domine bene prosperare*, et cetera. Eventus malorum contrarius est, quod describitur, ibi, *non sic* et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit similitudinem; secundo adaptat, ibi, *non resurgent.* Sed nota quod hic praemittit *non sic*, et *non sic* bis, propter majorem certitudinem. Gen. 41: *quod secundo*

vidisti, indicium firmitatis est. Vel *non sic* faciunt in processus, ideo *non sic* recipiunt in eventu. Luc. 16: *recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris.* Comparantur vero proprie pulveri, qui tria habet contra ea quae de viro justo sunt dicta. Quia non adhaeret terrae pulvis, sed est in superficie. Lignum vero plantatum est radicitus. Item lignum in se compactum est. Item humidum est. Sed pulvis in se divisus, siccus et aridus est. Per quem signatur, quia boni adunati sunt caritate sicut lignum. Ps. 117: *constituite diem solemnem in condensis, usque ad cornu altaris.* Mali vero divisi. Prov. 13: *inter superbos semper jurgia sunt.* Item boni inhaerent radicitus in spiritualibus et bonis divinis, sed mali in exterioribus bonis sustentantur. Item sunt sine aqua gratiae. Gen. 3: *pulvis es* et cetera. Et ideo omnis malitia eorum defluet, *sicut defluit folium de vinea et de ficu*, Isa. 34. De bonis vero dicitur hic quod folium ejus non defluet. Luc. 21: *capillus de capite vestro non peribit.* Sed de istis malis dicitur quod totaliter projiciuntur *a facie*, idest bonis superficialibus, quos ventus, idest tribulatio *projiciet a facie terrae.* Job 4: *vidi eos qui operantur iniquitatem, et seminant dolores, et metunt eos, flante Deo periisse, et spiritu oris ejus esse consumptos.* Deinde adaptat similitudinem ibi, *non resurgent*, quia sicut pulvis sunt. Sed contra 2 Cor. 5: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi.* Item 1 Cor. 15: *omnes quidem resurgemus.* Ad quod dicendum, quod dupliciter hoc potest legi. Resurgere enim proprie in judicio dicitur homo, quando causa sua sublevatur per sententiam judicis. Isti ergo non resurgunt, quia sententia pro eis in judicio non fertur, sed potius contra: unde alia littera habet, *non stabilientur.* Boni vero sic: quia licet afflicti sint ex peccato primi parentis, tamen habebunt sententiam pro se. *Neque peccatores* congregabuntur *in consilio justorum.* Quia boni congregabuntur in vitam aeternam, ad quam mali non admittentur. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de reparatione justitiae ad quam reparantur proprio judicio. 1 Cor. 11: *si nosmetipsos judicaremus, non utique judicaremur.* Et quantum ad hoc dicit, *non resurgent in judicio*, scilicet proprio, de quo dicitur Eph. 5: *exurge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Quidam vero reparantur consilio bonorum: et isto modo etiam mali non resurgunt a peccato. *Vel impii*, idest infideles, non resurgunt in judicio discussionis et examinationis, quia, secundum Gregorium, quidam condemnabuntur et non judicabuntur, ut infideles: quidam non judicabuntur nec condemnabuntur, scilicet apostoli et viri perfecti: quidam judicabuntur et condemnabuntur, scilicet mali fideles. Sic ergo fideles non resurgent in judicio discussionis, ut examinentur. Joan. 3: *qui non credit, jam judicatus est.* Peccatores vero non resurgent in consilio justorum, ut scilicet judicentur, et non condemnentur. Deinde ratio redditur quare hujusmodi non resurgent in judicio: *quoniam novit* et cetera. Et proprie loquitur: quia quando aliquis scit quod perditum est, reparatur; quando vero nescit, non reparatur. Justi autem per mortem dissolvuntur, sed tamen Deus novit eos. 2 Tim. 2: *cognovit Deus qui sunt ejus*, novit scilicet notitia approbationis, et ideo reparantur; sed quia non novit viam impiorum notitia probationis, ideo *iter impiorum peribit.* Ps. 118: *erravi sicut ovis quae periit: quaere servum tuum, domine, quia mandata tua non sum oblitus.* Ps. 34: *fiant viae illorum tenebrae et lubricum* et cetera.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

a psalmo II ad psalmum X

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino, David rex, et alii sancti a Simone Martini depicti

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Super Psalmo 2

[86789] Super Psalmo 2 n. 1 Praemisso Psalmo, in quo quasi universaliter descripsit statum et processum humani generis, in hoc procedit ad materiam propriam, scilicet tribulationes suas signantes tribulationes Christi: et circa hoc tria facit. Primo implorat divinum auxilium contra tribulationes

imminentes orando. Secundo gratias agit exauditus, et hoc in octavo Psalmo: *domine dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra?* Tertio ostendit fiduciam inde conceptam, et hoc in decimo Psalmo: *in domino confido: quomodo dicitis animae meae, transmigra in montem sicut passer.* In tribulationibus autem potest homo duo petere. Primo petit ut liberetur. Secundo, ut hostes deprimantur; et hoc facit in septimo Psalmo: *domine Deus meus in te* et cetera. Circa primum duo facit. Primo implorat auxilium contra tribulantes. Secundo contra decipere molientes, et hoc in quinto Psalmo: *verba mea.* Circa primum tria facit. Primo commemorat machinationes insurgentium contra ipsum. Secundo implorat auxilium contra jam insurgentes, et hoc in tertio Psalmo: *domine quid multiplicati.* Tertio confidens se exauditum, invitat alios ad confidendum de Deo; et hoc in quarto Psalmo: *cum invocarem.* Sed attendendum est, quod totus iste Psalmus nihil continet de oratione, sed de malitia insurgentium. Circa quem Psalmum in generali sciendum est, quod de eo fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod idem est cum primo Psalmo: et haec fuit Gamalielis. Et propter hoc dicebant, quod sicut ille Psalmus: *beatus vir qui* etc.; ita iste quasi pars ipsius finit: *beati omnes qui confidunt in eo*, ut sit quasi circularis. Sed contra hoc sunt duo. Primo quia sic non essent centum quinquaginta Psalmi. Sed ad hoc respondetur, quia addunt unum qui invenitur in pluribus Psalteriis: et incipit, *pusillus eram* et cetera. Et secundo, quia in Hebraeo Psalmi secundum ordinem literarum ordinantur, ut quotus sit Psalmus statim occurrat: nam in primo est aleph, ad designandum quod sit primus; in secundo est Beth, ut designetur quod sit secundus; in tertio est gimel, et sic est in aliis. Quia ergo Beth, quae littera est secunda in ordine alphabeti, ponitur in principio hujus Psalmi, patet quod est secundus Psalmus, et hoc tenet Augustinus. Dicendum est ergo, quod Psalmus iste in ordine Psalmorum est secundus, sed primus in titulo: et hic est titulus ejus. Psalmus proprie dicitur a Psalterio, quod est quoddam instrumentum decachordum, quod manu tangitur: unde dicitur a psallere, quod est manu tangere, et habet tactum a superiori: unde Psalmus proprie dicitur canticum, quod David cantabat, vel cantari faciebat ad Psalterium. Mystice autem per decachordum Psalterium signatur lex Dei, quae in decem praeceptis consistit, et oportet quod tangatur manu, idest bona operatione, et a superiori, quia praecepta sunt implenda propter spem aeternorum, alias tangeretur ex inferiori. Est ergo Psalmus David, quia ab eo compositus, et de regno ejus in figura regni Christi agit. Per David enim Christus convenienter significatur, quia David dicitur manu fortis, et Christus *Dei virtus*, 1 Cor. 1. Dicitur etiam David aspectu desiderabilis, et Christus *splendor gloriae*, Heb. 1: ipse est *in quem desiderant Angeli prospicere*, 1 Pet. 1. *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania?* Psalmus iste dividitur in duas partes. In prima narratur machinatio molientium contra regnum David et Christi. In secunda ponitur eorum repressio, ibi, *qui habitat in caelis irridebit eos.* Circa primum tria facit. Primo narrat machinantium rebellionem. Secundo contra quem machinatur. Tertio propositum machinantium. Secundum ibi, *adversus dominum.* Tertium ibi, *dirumpamus vincula eorum.* Primo ergo historialiter sciendum, quod quando populus molitur rebellionem, primo surgit murmur in populo, post accedit auxilium magnatum ad perficiendum. Primo ergo ponit conatum populi murmurantis. Secundo auxilium magnatum, ibi, *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum.* In populo autem sunt quidam minus habentes de ratione, qui sunt impetuosi: quidam plus, qui cauti dicuntur. Primi non moventur sensu ad rebellandum, sed magis impetu; et ideo dicit de his, *fremuerunt*, quod est bestiarum: Prov. 19: *sicut fremitus leonis, ita et regis ira.* Secundi moventur consilio; et ideo de his dicit: *meditati sunt inania.* Quia vanae sunt cogitationes hominum, Psal. 93. Populus est multitudo hominum juris consensu sociata. Et ideo Judaei dicuntur populus, quia cum lege et sub lege Dei sunt. Alii dicuntur gentes, quia non sunt sub lege Dei. Vel ad litteram. In regno David erant gentes subjugatae, et Judaei fideles; et utrique moliebantur contra eum; ideo dicit: *quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania?* Non interrogat sed increpat, sicut ibi Sap. 5: *quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Item minores nihil per se facere possent, nisi haberent auxilium majorum: unde ponit quosdam praebentes auxilium: primo per potentiam adjuvando et quantum ad hoc dicit: *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum, et adversus Christum ejus*; quasi dicat, illi *fremuerunt*, sed alii *astiterunt*, idest affuerunt huic malitiae. Item quidam praebuerunt auxilium per sapientiam consulendo; et quantum ad hoc dicit, *convenerunt in unum*, scilicet ad consiliandum. Littera Hieronymi habet *tractabant pariter.* Hier. 5: *ibo igitur ad optimates, et loquar eis: ipsi enim cognoverunt viam domini, et judicium Dei sui* et cetera. Deinde cum dicit, *adversus dominum, et adversus Christum ejus* etc. ponit patientes rebellionem. Ostendit enim contra quos fuit rebellio, quia contra dominum, et contra regem ejus: reges enim dicuntur Christi, idest uncti: Psal. 104: *nolite tangere christos meos.* Qui ergo rebellat regi instituto per Deum, rebellat etiam Deo: Rom. 13: *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Et ideo dicit, *adversus dominum, et adversus Christum ejus.* Rom. 8: *non te abjecerunt, sed me.* Mystice haec dicta sunt sub similitudine David de Christo: Act. 4: *domine, tu dixisti per os patris nostri pueri tui David, quare fremuerunt gentes* et cetera. *Convenerunt enim vere in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti* et cetera. Et secundum hoc intelligendum est, quod gentes, scilicet milites, convenerunt contra Christum: *et populi*, scilicet Judaei, *meditati sunt inania*, credentes eum occidere totaliter, scilicet quod non resurgeret: *et reges terrae*, scilicet Herodes Ascalonita prior qui occidit infantes: et posterius Herodes Antipas ejusdem filius qui Pilato consensit: *et principes*, idest Pilatus, ut ponatur plurale pro singulari per synecdochem. Vel principes sacerdotum *convenerunt in unum*, idest unam pravam voluntatem, adversus dominum et adversus Christum ejus.

[86790] Super Psalmo 2 n. 2 Consequenter ponit propositum machinantium: unde dicit: *dirumpamus vincula eorum* et cetera. Quod proprie dicitur: nam regis dominium dicitur jugum. 3 Reg. 12, dicitur ad Roboam, quod alleviaret de jugo quod imposuerat eis Salomon. Sicut enim boves junguntur jugo ad opus, ita homines ad dominium regni. Jugum autem removeri non potest nisi solvantur vincula. Vincula autem sunt in regno illa quibus firmatur potestas regia in regno, sicut milites, castra, et arma. Primo ergo oportet ista dissolvere, et tunc removere jugum. Spiritualiter in Christo est jugum lex charitatis: Matth. 11: *jugum meum suave est* et cetera. Vincula sunt virtutes, spes, fides, charitas: Ephes. 4: *soliciti servare unitatem spiritus, in vinculo pacis.* Eccl. 6: *vincula illius alligatura salutaris.* Quod ergo conscientia hominis non sit sub jugo legis Christi, non potest esse nisi prius rumpantur haec vincula: quod faciunt qui dicunt Deo, *recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus* et cetera. Job 12 Hier. 2: *a saeculo confregisti jugum, dirupisti vincula, et dixisti, non serviam.* Vel hoc dicitur in persona David a Christo ad suos servos: Glossa

quasi ipsi ita moliuntur: sed o mei *dirumpamus* etc. sed non facit ad propositum.

[86791] Super Psalmo 2 n. 3 Deinde cum dicit, *qui habitat*, ponitur oppressio molientium in regnum David. Et circa hoc duo facit. Primo ostenditur quomodo opprimuntur a domino. Secundo quomodo a Christo ejus, ibi, *ego autem constitutus* et cetera. Contra hos, scilicet dominum et contra Christum ejus moliti sunt, ut dictum est. Circa primum nota quatuor: scilicet irrisionem, subsannationem, iratam locutionem, et conturbationem. Nam sicut aliquis puer nullius virtutis et potestatis, si pugnat contra gigantem, irridetur a gigante: ita si aliquis nullius potestatis moliri vult contra eum qui habitat in caelis, irridetur ab eo. Job 35: *suspice caelum et intuere et contemplare aethera, quod altior te sit. Si peccaveris quid ei nocebit?* Et si perseveret impotens, tunc ille qui est potentior reprehendit et subsannat. Irrisio namque fit bucca, secundum Hieronymum in Glossa; sed subsannatio rugato naso atque contracto, ex quadam scilicet levi indignatione. Prov. 1: *ego quoque in interitu vestro ridebo, et subsannabo, cum vobis id quod timebatis advenerit.* Si autem nullo modo desistat, procedit ad vindictam; et ideo dicit, *tunc loquetur ad eos in ira sua*, idest proferet sententiam vindictae contra eos: nam in Deum non cadit ira: sed quod est creaturae, aliquando attribuitur creatori per antropospatos, quod est humana propassio. Ps. 6: *domine ne in ira tua* et cetera. Ultimo autem sententia executioni mandatur; et ideo dicit, *et in furore suo conturbabit eos*, in corde et in anima in aeterna poena: hoc est sua virtute puniet eos. Job 15: *cum se moverit ad quaerendum panem, novit quod paratus sit in manu ejus tenebrarum dies: terrebit eum tribulatio, et angustia vallabit eum.* Haec quatuor erunt in judicio. Quia irridebit statuens eos a sinistris: Matth. 25: *subsannabit*, dicens: *esurivi* et cetera. Improperando. *Loquetur in ira*, sententiando: *ite maledicti in ignem aeternum* et cetera. *Conturbabit*, sententiam exequendo: *ibunt hi in supplicium aeternum* et cetera.

[86792] Super Psalmo 2 n. 4 Sequitur consequenter ostendere, quomodo comprimantur a Christo ejus, cum dicit, *ego autem.* Insurrexerunt autem contra Christum David, populus, gentes, et principes. Primo ergo ostendit, quomodo Christus se habeat ad populum. Secundo quomodo ad gentes, ibi, *dominus dixit ad me.* Tertio quomodo ad reges, ibi, *et nunc reges intelligite* et cetera. Dicit ergo: *ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus* et cetera. Sciendum est autem, quod constitutus est rex a Deo in Hierusalem, et sua praedicatione reduxit populum; quasi dicat: illi sic faciunt, sed intentum suum habere non possunt, quia sum constitutus, idest stabilitus rex super Sion, idest super populum Judaeorum, qui erat in Hierusalem, cujus arx est Sion: *ab eo*, scilicet a Deo: Ps. 117: *dominus mihi adjutor, non timebo quid faciat mihi homo.* Job 17: *pone me domine juxta te, et cujusvis manus pugnet contra me.* Sum autem constitutus rex super Sion montem sanctum ejus, non propter me, sed ut regam populum secundum legem Dei; et ideo dicit, *praedicans praeceptum ejus.* Mystice autem constitutus est rex, secundum illud Hier. 23: *regnabit rex, et sapiens erit* et cetera. *Sion*, idest Ecclesiam Judaeorum, quae dicitur mons sanctus, quia prius recepit radios solis: Matth. 14: *non sum missus nisi ad oves* et cetera. 2 Reg. 19: *an ignoro me hodie regem factum super Israel?* Praedicans praeceptum, idest Evangelium. Vel illud speciale praeceptum de quo dicitur Joan. 13: *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem*; et ejusdem 15: *hoc est praeceptum meum* et cetera. Hoc autem praeceptum personaliter praedicavit

Judaeis, in persona scilicet propria: Matth. 4: *circuibat Jesus totam Galilaeam docens in synagogis eorum, et praedicans Evangelium regni.* Rom. 5: *dico autem Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei* et cetera.

[86793] Super Psalmo 2 n. 5 Deinde cum dicit, *dominus*, ex eadem historia ostenditur, quomodo se habet ad gentes: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod Christo convenit habere potestatem super gentes. Secundo ponit usum potestatis, *reges eos.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quo jure potestas sibi competit super gentes. Secundo ponit acceptionem ipsius potestatis, ibi, *dabo tibi gentes.* Dicit ergo, *dominus dixit ad me.* Hoc non usquequaque completur de David; et ideo intelligitur de Christo cui competit dominium super gentes duplici jure: scilicet hereditario, et meritorio. Primo ergo ponit jus. Secundo meritum, ibi, *postula* et cetera. Est autem Christus rex universorum, sicut dicitur Hebr. 1: et hoc competit ei, quia filius: Gal. 4: *si filius, et heres per Deum*: et ideo agit de aeterna generatione Christi: in qua tria notantur. Primo modus generationis. Secundo proprietas filiationis. Tertio aeternitas filii generati. Modus ostenditur in hoc quod dicit: *dominus dixit*: quia scilicet processit per modum intellectus. Uniuscujusque generatio est per modum ejus. Modus divinae naturae non est carnalis, sed intellectualis, immo est ipsum intelligere. Secundo generatio est processio secundum originem quae invenitur in re intelligibili, quae est secundum conceptionem verbi procedens ab intellectu; et hoc est dicere verbum in corde; et ideo dicit, *dominus dixit*, quasi, dicendo me generavit. Unde filius est verbum quod pater dixit, idest gignendo produxit. Proprietas vero ostenditur in hoc, quod dicit, *filius meus*, non adoptivus, sicut illi, de quibus dicitur Joan. 1: *dedit eis potestatem filios Dei fieri* etc.; sed proprietate naturae. Unde *filius meus es tu* naturalis, singularis, consubstantialis: Matth. 17: *hic est filius meus dilectus.* Aeternitas ponitur in hoc, quod subjungit: *ego hodie genui te*, idest aeternaliter: non enim est nova, sed aeterna generatio; et ideo dicit: *hodie genui te*: quia hodie praesentiam signat, et quod aeternum est, semper est. Dicit etiam, *genui te*, et non genero, ad designandum generationis perfectionem: cum enim generatio sit sine motu, simul est generari et generatum esse. Dicit etiam *hodie*, ut designet praesentialitatem cum claritate quae conveniunt Christo, qui et lucem inhabitat inaccessibilem, 1 Tim. 6; et qui vere est, in quo nihil est praeteritum, vel futurum, vel obscurum, sed clarum.

[86794] Super Psalmo 2 n. 6 Supra positum est privilegium aeternae generationis, ex quo Christo competit dominium gentium jure hereditario; hic ostendit, quomodo acquisivit per suum meritum. Ubi considerandum est: quod sicut in naturalibus formae infunduntur secundum dispositionem materiae; ita Deus gratuita dona largitur: Philip. 2: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* etc.; et ideo vult ut recipiamus dona petendo et orando: hoc exemplum voluit ostendere per Christum, quia voluit quod peteret, quod sibi jure hereditario competebat. Haec autem postulatio pro gentibus vocandis potest intelligi dupliciter. Primo per orationem, quia pro eis oravit: Joan. 17: *non pro eis rogo tantum, sed pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Item per passionem: Hebr. 9: *ut morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum quae erant sub priori testamento, repromissionem recipiant, qui vocati sunt aeternae hereditatis*: quae quidem postulatio non fuit vacua, quia in omnibus *exauditus est pro sua reverentia* Heb. 6. Unde subditur

concessio, cum subditur, *et dabo tibi gentes.* Ubi notandum est, quod ad Christum nullus venit nisi dono patris: Joan. 6: *nemo potest venire ad me nisi pater qui misit me traxerit eum.* Datio autem gentilium est pure donum: nam Judaei quasi redditi sunt, quia ante dati erant: Rom. 15: *dico Jesum Christum ministrum fuisse circumcisionis* etc.: et ideo dicit: *dabo tibi gentes*, ut scilicet subjiciantur tibi, et sint tua hereditas: Phil. 2: *ut in nomine Jesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum*: Ps. 115: *hereditas mea praeclara est mihi.* Item non habet eas sicut ministri habent, ut Petrus vel Paulus, sed sicut dominus: Heb. 5: *et Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus tamquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant: Christus vero tamquam filius in domo sua, quae domus sumus nos.* Et ideo dicit, *possessionem tuam*: Isa. 49: *ut possideres haereditates dissipatas, ut diceres his qui vincti sunt, exite, et his qui sunt in tenebris, revelamini: terminos terrae*: quia per totum mundum aedificata est Ecclesia. Sed postmodum per Nicolaum haereticum, et Mahumetum ad infidelitatem redierunt. Vel expectatur fundanda: Isa. 49: *parum est, ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et faeces Israel convertendas. Dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae*: Heb. 1: *quem constituit heredem universorum* et cetera.

[86795] Super Psalmo 2 n. 7 Deinde cum dicit, *reges*, ponitur executio potestatis: et secundum historiam posset exponi, quia erat constitutus rex Judaeorum, ideo et dominabatur gentibus aliquibus quas subjugaverat in figura universalis dominii Christi. Sed quia aliter reguntur cives, nam cives reguntur regimine misericordiae, aliter hostes subjugati, scilicet regimine severae justitiae; ideo dicit: *in virga ferrea.* Sed melius est ut referatur ad dominium spirituale Christi: necesse est enim quod qui regit, habeat virgam: Ps. 44: *virga directionis, virga regni tui.* Ad hoc enim necessarii sunt reges, ut virgam habeant disciplinae qua puniant delinquentes. Et quia Christus constitutus est rex a Deo ad populum regendum, ideo dicit: *reges eos in virga ferrea.* Et addit, *ferrea*, ad designandum inflexibilem justitiae disciplinam. Virga namque qua regebantur Judaei, non fuit ferrea, quia frequenter excusserunt se adorando idola. Sed haec est virga ferrea qua regit gentes, quia non recedent amplius a dominio Christi, quando plenitudo gentium intraverit: Apoc. 12: *mulier peperit masculum, qui recturus erat omnes gentes in virga ferrea. Et tamquam vas figuli confringes eos*; quod exponitur per illud Hier. 18: *descendi in domum figuli, et ecce ipse faciebat opus super rotam, et dissipatum est vas quod ipse faciebat e luto manibus suis. Conversusque fecit illud vas alterum.* Et post, *sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea.* Quando enim vas figuli est recens, frangitur de facili a mala forma, et restituitur in bonam. Judaei conversi erant, unde non erant confringendi: eadem enim est fides eorum et nostra. Gentiles autem erant idolatrae: et ideo erant confringendi, ut aliam formam acciperent, idest aliam fidem veram. Vel aliter: *in virga ferrea*, bonos scilicet, *et tamquam vas figuli*, malos qui finaliter conterendi sunt: Luc. 2: *ecce positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum*: Isa. 30: *subito dum non speratur, veniet contritio ejus, et comminuentur sicut conteritur lagena figuli contritione pervalida* etc. *ut sic, qui justus est, justificetur adhuc, et qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Apoc. ult.

[86796] Super Psalmo 2 n. 8 Deinde cum dicit, *et nunc*, ostenditur quomodo se habeat ad reges. Reprimit autem eos admonendo et attrahendo ad servitutem Dei. Circa hoc ergo duo facit. Primo

ponit admonitionem. Secundo assignat admonitionis rationem, ibi, *ne quando irascatur.* Monet autem ad tria. Ad doctrinae veritatem, ad obsequii humilitatem, ad correctionis susceptionem. Secundum, ibi *servite.* Tertium, ibi, *apprehendite.* Veritas autem dupliciter cognosci potest ab aliquo: vel per inventiones, et tales dicuntur bene intelligentes; vel per eruditionem, et tales dicuntur bene docibiles. Item regentium duplex est gradus. Quibusdam enim committitur universalis gubernatio, qui dicuntur reges. Quibusdam aliquod speciale judicium, et hi dicuntur judices. Primos ergo exhortatur ad intelligendum: nam *intelligens gubernacula possidebit*, Prov. 1. Secundos ad erudiendum, ut scilicet ab aliis formam judicii accipiant; et ideo dicit, *intelligite et erudimini*: Sap. 6: *audite reges et intelligite, discite judices finium terrae.*

[86797] Super Psalmo 2 n. 9 Deinde cum dicit, *servite*: post intellectum convenienter ponit servitutem, quia servitus Dei, quae est latria, est professio fidei. Et ideo primo oportet quod credat, et postea confiteatur et serviat: Rom. 10: *corde creditur ad justitiam, ore autem* et cetera. Dicit autem *domino*: qui enim servit homini, sufficit ut exterius subjiciatur ei obediendo; sed qui servit Deo, oportet quod interius secundum animam subjiciatur ei, bonum affectum habendo: Psal. 61: *nunc Deo subjecta erit anima mea* et cetera. Dicit autem *in timore*, qui sanctus permanet, nec sinit peccare, ut *qui stare se existimat, videat ne cadat.* Rom. 10. Et notandum secundum Augustinum: quod rex servit Deo inquantum homo, in se juste vivendo, sed inquantum rex, leges ferendo contra ea quae sunt contra Dei justitiam: unde in hoc Psalmo praefiguratur status Ecclesiae: nam a principio reges terrae faciebant leges contra Christum et Christianos, sed postea condiderunt leges pro Christo. Et primum ostenditur cum dixit: *astiterunt*: secundum ibi, *servite domino.* Ne autem haec servitus, miseria videatur, addidit: *et exultate ei cum tremore.* Quia timor domini non est miseriae, sed gaudii: propter quod Lev. 10: *respondit Aaron ad Moysen, quomodo possunt placere Deo mente lugubri?* Sed ne ista laetitia praesumptionem haberet vel negligentiam, ideo subjungit, *cum tremore*, qui est metus subitaneus: Phil. 2: *cum metu et tremore vestram salutem operamini.* Consequenter monet ad susceptionem, cum subdit, *apprehendite*: ut nemo vivat ut libet, sed ut decet. Et ideo dicit *disciplinam*, praecepta et bonos mores, vel adversa quasi praesidium et munimentum: Ps. 17: *et disciplina tua* et cetera. Et ponitur ratio admonitionis, *ne quando irascatur*: et est duplex ratio: ad evitandam poenam, et ad consequendam gloriam, ibi, *beati omnes qui confidunt in eo.* Dicit autem: *nequando* propter patientiam Dei, quia in hoc saeculo diu sustinet: Psal. 7: *numquid irascetur per singulos dies?* Dicens: *nisi conversi fueritis*; quasi dicat, servetis admonitionem ne veniat tempus punitionis. *Ne pereatis de via justa*, scilicet justitiae et societatis bonorum, quod est valde poenosum his qui dulcedinem justitiae gustaverunt. Littera Hieronymi habet, *pereatis de via*; non est ibi *justa.* Quando enim homo in mundo est, est sicut in via: nam si cadit, potest resurgere. Nec dicitur perire quod reparari potest, etiam quod non cadit de via, sed in via. Sed si *perit de via irreparabilis est*, Job 5. Et quia nullus intelligit, in aeternum peribunt. Et ideo dicit *cum.*

[86798] Super Psalmo 2 n. 10 Ponitur alia ratio, quae est ad consequendam gloriam; quasi dicat, *apprehendite disciplinam*, quia *cum exarserit* et cetera. *Beati erunt omnes qui confidunt in eo.* Bene dicit *cum exarserit*: modo enim non ardet, cum castigat ut pater; sed in futuro absorbebit

et ardebit, quando puniet poena aeterna Isaiae 30: *ecce nomen domini venit de longinquo: ardens furor ejus, et gravis ad portandum: labia ejus repleta sunt indignatione, et lingua ejus quasi ignis devorans.* Dicit autem *in brevi*, quia non singula peccata separatim sed simul omnia discutiet. Unde illud judicium in brevi fiet, nec durabit per mille annos, ut Lactantius dixit: 1 Cor. 15: *in momento, in ictu oculi, in novissima tuba*: et tunc omnes boni in immortalitatis gloriam immutabuntur: unde, *beati qui confidunt*; quasi dicat: vindicta non modo non attinget confidentes, sed beati erunt, quia ad regnum pervenient: quae beatitudo vel gloria major apparebit ex poena malorum: Hier. 17: *beatus vir qui confidit in domino, et erit dominus fiducia ejus* et cetera.

Super Psalmo 3

[86799] Super Psalmo 3 n. 1 Superior Psalmus ostendit conatum adversariorum: hic contra eorum conatum implorat auxilium divinum. Et est hic Psalmus editus per modum orationis. In quo Psalmo possumus ponere fundamentum historiae, et postea ponere sensum allegoricum, et ulterius moralem. Sensus historicus patet per titulum, qui est, *cum fugeret a facie Absalon filii sui.* Ut 2 Reg. 15, habetur, Absalon filius David persequens patrem suum quaerebat eum occidere: cui David cessit cum suis exiens de Hierusalem nudis plantis. Intellexit hoc sibi contingere propter peccatum homicidii et adulterii, sicut Nathan propheta ei praedixerat: 2 Reg. 12: *non recedet gladius de domo tua in sempiternum, eo quod despexeris me.* Dum autem Absalon persequeretur David, conversus est contra eum exercitus David; Absalon autem impetu muli ductus est sub ramosam quercum, ubi circumnectentibus ramis collum ejus, ibique capite intercepto pendens, a Joab principe militiae David, interfectus est. Quo mortuo, David restitutus in regnum in pace regnavit. Contra istam ergo persecutionem est iste Psalmus, *domine quid* et cetera. Per hanc tamen praefigurabatur persecutio quam Christus passus est a filio suo Juda, Joan. 13: *filioli, adhuc modicum vobiscum sum.* Et iterum Matth. 9: *numquid possunt filii sponsi lugere* et cetera. A quo Juda Christus fugit, quando illo discedente, cum caeteris apostolis in montem oliveti secessit imminente passione. Et sicut David pacem exhibuit iniquo filio, quando praecepit populo eunti ad bellum: *servate puerum Absalon*, et eo interempto dixit, *quis mihi det ut moriar pro te fili mi Absalon* etc. ita Christus Judae proditori, ut patet in convivio et in osculo: propter quod bene Absalon pax patris dicitur. Abba enim Hebraice, Latine pater interpretatur. Salon vero pax. Et ipse Judas cum prolatione pacis prodidit Christum. Et sicut Absalon, ita et Judas suspensus interiit. Quo mortuo Christus in pace regnavit, quia in gloria resurrexit: et potest ad omnes tribulationes Ecclesiae referri. Potest et moraliter contra tribulationes, quas quis ab inimicis sive temporalibus sive spiritualibus patitur. Et ideo exprimitur affectus hominis implorantis. Circa hoc ergo duo facit. Primo praemittit adversariorum conatum, sive exponit Deo suum tormentum. Secundo confitetur adesse sibi divinum auxilium, *tu autem domine* et cetera. Persecutionem autem ponit, quantum ad nocentium numerum, *multiplicati sunt*, scilicet gentes, populi, reges, et principes. Et non solum hi extranei, sed etiam filius: Ps. 39: *multiplicatae sunt super caput meum* et cetera. Et quantum ad nocendum, motivum, quia sine

causa. Unde: *quid*: 1 Reg. 10 et 26: *quid feci, aut quod est in manu mea malum?* Et quantum ad multiplex tormentum, quia vexant multipliciter tribulando. Unde: *tribulant.* Tribulus est erba pungitiva: Gen. 3: *spinas et tribulos germinabit tibi.* Illi igitur tribulant, qui pungunt. Christum autem punxerunt colaphizando, flagellando, conspuendo, et illudendo, et mortem intentando. Et hoc est quod dicit: *multi insurgunt*, scilicet factis. Absalon enim voluit occidere David, ut patet in consilio Chusi, 2 Reg. 17. Similiter et Judas tradidit Christum ad mortem. Item tribulant verbis detrahendo, sive falsa proponendo: unde *multi dicunt* et cetera. Contra illud quod dicitur Ps. 36: *salus autem justorum a domino.* Si enim hoc considerarent impii, non de facili insurgerent contra justos; sed quia hoc non credunt, vel quia contemnunt Dei potentiam vel hominis justitiam, ideo dicunt ore et opere, *non est salus illi* etc., idest in eo quem colit, et sibi Deum facit. Hoc dicunt etiam persecutores de Christo: si enim resurrecturum sperarent, nec Judas traderet, nec illi occiderent. Et est sensus. Non salvabit eum, nec est filius Dei: unde dicebant Matth. 27: *si filius Dei es, descende de cruce*: et infra, *si rex Israel est, descendat nunc de cruce, et credimus ei?*

[86800] Super Psalmo 3 n. 2 *Tu.* Haec est pars secunda. Ubi ostendit sibi a Deo paratum auxilium. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit sibi specialiter adesse divinum auxilium. Secundo generaliter omnibus, ibi, *domini est salus.* Et circa primum tria proponit. Primo auxilium divinum. Secundo auxilii experimentum, ibi, *voce mea.* Tertio securitatis conceptum, ibi, *non timebo.* Dicit ergo, *tu autem domine*; quasi dicat: isti insurgunt ad bellandum, sed tu suscipis ad protegendum. Et hoc est melius per litteram Hieronymi quae dicit: *clypeus meus circa me*, quasi defendens me sicut clypeus. Item non solum servans in vita contra delere volentes, sed etiam in gloria contra infamantes; unde ait *gloria mea*: 2 Cor. 10: *qui gloriatur, in domino glorietur*: Hier. 9: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Et non solum contra infamantes mihi assistis, sed etiam praevalere me facis contra opprimentes; unde subjungit: *exaltans caput meum*: Psal. 26: *et nunc exaltavi caput meum super inimicos meos.* Haec possunt referri ad Christum, qui conceptus fuit secundum humanam naturam in incarnatione, quoniam *verbum caro factum est*, Joan. 1. Isa. 42: *ecce servus meus, suscipiam eum; electus meus, complacuit sibi in illo anima mea*: Ps. 64: *beatus quem elegisti et assumpsisti.* Item gloriosus fuit in resurrectione: Joan. 17: *clarifica me tu, pater.* Item exaltatus in ascensione; Phil. 2: *propter quod et Deus* et cetera.

[86801] Super Psalmo 3 n. 3 Deinde cum dicit, *voce*, ostendit experimentum auxilii. Et ponit tria: scilicet orationem, ibi, *voce mea.* Secundo exauditionem, ibi, *et exaudivit me.* Tertio ostendit in quo est exauditus, ubi ait: *ego dormivi* et cetera. Circa primum duo tangit quae debent esse in oratione: nam debet esse attenta. Et ideo dicit: *voce mea*, scilicet cordis, quae sonat Deo, qua Moyses tacens ore, clamabat corde ad dominum: Exod. 14: *dixit dominus: quid clamas ad me* et cetera. Hac etiam voce clamans Susanna est exaudita; Dan. 13: *quae flens suspexit in caelum, erat enim cor ejus habens fiduciam in domino* et cetera. 1 Reg. 1: *porro Anna loquebatur in corde suo* et cetera. 1 Cor. 14: *orabo spiritu, orabo et mente.* Et ideo dicit *mea.* Vox enim quando non procedit ex corde non est mea. Item debet esse recta; tunc enim est recta, quando tendit ubi debet: et ideo dicit, *ad dominum*, ubi est auxilium: 2 Paral. 20: *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te*: Ps. 120: auxilium meum

a domino. Item debet esse devota: unde addidit, *clamavi*: clamosa namque dicitur oratio, propter magnitudinem affectus: Ps. 10: *clamor meus ad te veniat* et cetera. Heb. 5: *cum clamore valido et lacrymis* et cetera. Deinde ponitur exauditio, cum dicit: *et exaudivit me de monte*, idest de sublimitate divinae majestatis, quae inaccessibilis est: Ps. 23, *quis ascendet in montem domini*, idest ad omnipotentiam suam: vel de altitudine justitiae suae, quia incomprehensibilis est: Ps. 35: *judicia tua abyssus multa*: vel *de monte sancto*, idest de me qui eram mons sanctus, de quo Is. 2: *et erit in novissimis diebus praeparatus mons domus domini* et cetera. Sequitur, *ego dormivi.* Ubi ostendit in quo sit exauditus. Quia *surrexi.* Est autem differentia inter mortuum et dormientem: quia mortuus non resurgit: Job 14: *putasne mortuus homo rursum vivat*; dormiens vero resurgit: Ps. 40: *numquid qui dormit non adijciet ut resurgat?* Sic ergo quando tribulatio est tanta ut homo non redeat ad statum priorem, dicitur mors. Sed quando tribulatus, vel tentatus cadit in peccatum et resurgit, dicitur dormire. Sic David quasi dormivit, quia liberatus est a filio et peccato. Dicitur autem dormire, quasi parum; soporari vero, quasi multum: unde alia littera dicit, *somnum cepi*, idest profunde dormivi. Sic Christus dicitur dormivisse, quia sponte se passioni obtulit; et quia soporatus est, mors subsecuta est. Unde a dormitione transivit ad somnum. Iste sopor signatur in sopore Adam. Gen. 2: *immisit dominus soporem in Adam* etc. quia de latere Christi in cruce mortui formata est Ecclesia. Ait ergo, *et exsurrexi*, propria scilicet virtute: Joan. 10: *potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.* Et hoc est, quia *dominus suscepit me.* Alia littera, *sustentavit.* Habuit enim virtutem divinitatis, quod surgeret. Ps. 36: *cum ceciderit justus, non collidetur, quia dominus supponit manum suam.*

[86802] Super Psalmo 3 n. 4 Deinde cum dicit, *non timebo*, ponitur fiducia securitatis: quasi dicat; ex quo sic sum exauditus, *non timebo* et cetera. Infra Ps. 26: *si consistant adversum me castra* et cetera. In quo signatur, quod Christi Ecclesia non potest omnino deprimi. Christo etiam post resurrectionem multitudo populi, quae crucifixum circumstetit, nihil nocere potuit: nam *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, Rom. 6. Et unde habeat istam fiduciam, ostendit cum dicit, *exurge*, scilicet manifesta virtutem tuam faciendo me resurgere a morte: et hoc est, *salvum me fac* et cetera. *Quoniam tu percussisti* et cetera. Supra duo dixerat: quod tribulant eum: *domine quid multiplicati sunt, qui tribulant me*: et contra hos dicit: *quoniam tu percussisti*, item infamabant, *non est salus illi* etc.: et contra hos, *gentes peccatorum*, idest maledica verba in irritum deduxisti; Job. 19: *conterebam molas iniqui* et cetera. Littera Hieronymi habet, *percussisti molas et dentes*; quasi dicat: ita fortiter percussisti quod dentes contriti sunt. Maxilla fuit Absalon, dentes vero adhaerentes sibi. Unde destructo Absalone, alii sunt contriti.

[86803] Super Psalmo 3 n. 5 Ultimo cum dicit, *domini*, ostendit auxilium divinum esse toti populo. Et primo quantum ad conservationem a malo; et ideo dicit, *domini est salus.* Et ideo oratio dirigi debet ad Deum. Secundo quantum ad multiplicationem bonorum; et ideo dicit: *super populum tuum benedictio tua*, idest super populum, qui de te et in te sperat, et non in alio, *benedictio tua.* Benedictio domini semper importat multiplicationem bonorum: Prov. 10: *benedictio domini divites facit.* Potest autem aliter legi Psalmus iste secundum Glossam, ut scilicet loquatur hoc totus Christus, idest Ecclesia et caput ejus inter procellas persecutionum constituta. Vel moraliter

potest legi Psalmus iste in persona uniuscujusque fidelis, qui a vitiis et cupiditatibus impugnatur. Et secundum hoc per David accipitur quilibet fidelis, per Absalon vitia et carnales concupiscentiae, sicut patet in Glossa.

Super Psalmo 4

[86804] Super Psalmo 4 n. 1 In praecedenti Psalmo David imploravit auxilium Dei contra tribulationes orando, et sentiens se exauditum hortatur alios ut in Deo confidant. Et exprimit Psalmus iste affectus hominis qui expertus divinam misericordiam et beneficia et justitiam, hortatur alios ut non desperent. Titulus ejus est in finem Psalmus cantici David. In hoc titulo duo consideranda sunt pro toto libro: scilicet quod dicit Psalmus cantici. Secundo quod dicit, in finem. Quo ad primum ergo nota, quod David sicut legitur 2 Reg. 6, faciebat Psalmum metrice, et cantabat ante arcam cum Psalterio. Ergo Psalmus dicitur quod cantatur ad Psalterium, sed non absque Psalterio. In quibusdam autem Psalmis describitur Psalmus David, ubi intelligitur quod est factus ad Psalterium. In aliquibus praescribitur canticum David, quia cantabatur sine instrumento. In aliquibus, Psalmus cantici David, vel e converso: eo quod ille Psalmus cantabatur simul voce humana, et ad Psalterium. Sed in aliquibus incipiebat unus vel multi voce humana sine instrumento, et unus respondebat cum Psalterio; et hi intitulantur canticum Psalmi. In aliquibus vero unus cantabat Psalmum cum Psalterio, et alii respondebant sine Psalterio: et hi intitulantur Psalmus cantici. Et haec est differentia litteralis; sed mystice et secundum Glossam, Psalmus significat bonam operationem; canticum vero exultationem mentis de aeternis. Quando vero simul utrumque ponitur in uno Psalmo, significatur quod de utroque agitur. Quod vero dicit *in finem*, si consideretur hoc quantum ad rem per Psalmum figuratam, manifestum est quia in finem intelligitur, idest in Christum; Rom. 10: *finis legis Christus ad justitiam omni credenti.* Sed si consideretur *in finem* secundum figuram; datur intelligi, quod cantabatur pro consumptione operis vel negotii, sicut hic Psalmus pro consummata liberatione David a persecutione Absalonis factus fuit, quasi pro victoria. Alii dicunt victori, scilicet David, in Psalmis, quia omnes in Psalmis faciendis vincebat sed hoc verum non videtur. Dividitur autem Psalmus iste in duas partes: nam primo incipit a gratiarum actione pro receptis beneficiis; unde ait: *cum invocarem* et cetera. Secundo finitur in exhortatione aliorum ut convertantur ad Deum, ibi, *filii hominum* et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim agit gratias de praeteritis. Secundo orat pro futuris, ibi, *miserere mei* et cetera. Circa primum duo facit. Primo agit gratias quod est exauditus. Secundo ostendit qualiter est exauditus, ibi, *in tribulatione* et cetera. Sed notandum quod hic est duplex littera: una dicit: *exaudivit*: alia habet *exaudisti*; et huic concordat Hieronymus dicens, *exaudisti*; in hoc tamen non est vis. Dicit ergo: *cum invocarem, exaudisti* et cetera. Ubi quatuor consideranda sunt. Primo ponit orationem et exauditionem: unde dicit: *exaudisti.* Sed non *exaudivit*, non clamantem; unde dicit: *cum invocarem*; quod est implorare auxilium in necessitate. Ps. 119: *ad dominum, cum tribularer, clamavi, et exaudivit me.* Item requiritur, quod sit justus: quia si audit peccatores, est ex misericordia, non est ex justitia;

et ideo dicit: *justitiae meae*: ibi Glossa: *idest dator justitiae, vel justificationis meae.* Ps. 33: *oculi domini super justos.* Aliud quod est primum, quod justitiam suam homo attribuat Deo, et non sibi; et ideo dicit: *Deus.* Contra quod Rom. 10: *ignorantes Dei justitiam, et suam volentes statuere* et cetera. Primo ergo debet bonum suum attribuere Deo; secundo habere justitiam; tertio clamare; quarto exaudiri. Modus autem exauditionis describitur cum dicit, *in tribulatione.* Dicit *exaudivit* et *dilatasti* vel quia forte metrice factus est Psalmus ubi oportuit mutari constructionem propter metrum; vel quia per modum orantis, ubi ex diversis affectibus mutat homo loquendi modum. Dicit autem, *in tribulatione dilatasti mihi*, quia plus est dilatasti quam liberasti; quasi dicat, non solum liberasti, sed in ipsa tribulatione cordis latitudinem tribuisti. Psal. 17: *dilatasti gressus meos subtus me, et non sunt infirmata vestigia mea.* Vel latitudinem animi ad patienter sustinendum, vel latitudinem potestatis de qua dicitur Gen. 9: *dilatet Deus Japhet.* Deinde cum dicit, *miserere mei*, removendo scilicet quidquid remansit miseriae praeteritae: *et exaudi me*, orantem pro futuris bonis.

[86805] Super Psalmo 4 n. 2 Deinde cum dicit, *filii* et cetera. Convertit se ad aliorum exhortationem: et circa hoc duo facit. Primo redarguit peccatores; secundo exhortatur eos ad emendam, ibi, *et scitote* et cetera. Circa primum duo facit. Primo commemorat conditionem; secundo arguit culpam, ibi, *ut quid diligitis*; conditionem commemorat dicens, *filii hominum*: quod dupliciter potest intelligi. Primo in malo, sic, *filii hominum*, quasi homines secundum naturam inferiorem corruptibiles et proni ad peccandum. Gen. 6: *non permanebit spiritus meus in homine in aeternum quia caro est.* Et iterum 8 cap.: *sensus et cogitatio hominum in malum proni sunt ab adolescentia sua. Filii ergo hominum*; quasi dicat ostenditis vos esse filios hominum, idest peccatorum, scilicet Evae et Adae: *usquequo gravi corde?* Isa. 1: *vae genti peccatrici, populo gravi iniquitate* et cetera. Secundo in bono: quia homo inquantum homo, est imago Dei: unde *filii hominum*, non bestiarum. Psal. 48: *homo cum in honore esset non intellexit*, et cetera. Et, *o gravi corde*, idest quia debetis habere cor grave et stabile, *usquequo* non convertimini ad Deum; et hoc est quod Hieronymus habet, *filii viri, usquequo inclyti mei ignominiose diligitis vanitatem, quaerentes mendacium*; et sic convenienter arguit culpam, *ut quid diligitis* et cetera. In peccato namque sunt duo consideranda, scilicet voluntas inhaerens rei, et intentio inordinata. Primo ergo tangit inordinatam amorem cum dicit, *ut quid diligitis* etc. idest aliquid vanum, non solidum, temporalia quippe vana sunt, quia non continent solidum, sed pertransiens bonum. Eccl. 1: *vanitas vanitatum, et omnia vanitas. Ut quid ergo diligitis* etc. quasi dicat, ut quid diligitis temporalia. Secundo tangit pravam intentionem cum dicit: *et quaeritis mendacium*, idest quare amatis divitias, ut habeatis sufficientiam? Nam Eccl. 5: *avarus non implebitur pecunia.* Hier. 5: *aspexi terram* etc. vel mendacium, idest idolum, 1 Cor. 8: *idolum nihil est.* Usquequo ergo diligitis, et quaeritis hoc, et non convertimini ad Deum?

[86806] Super Psalmo 4 n. 3 Secundo cum dicit, *et scitote*, hortatur peccatores ad emendam: et circa hoc tria facit. Primo commemorat beneficia sibi exhibita. Secundo hortatur ut ad Deum redeant, ibi, *irascimini* et cetera. Tertio ostendit praeeminentiam sui ad illos in bonis, ibi, *dedisti laetitiam* et cetera. Dicit ergo, *et scitote* et cetera. Sed notandum est, quod hic in Graeco est *diapsalma*, in Hebraeo vero est *sela*, quod Hieronymus transtulit, *feliciter*, vel *semper.* Diapsalma ergo

divisio Psalmi est: qui quando cantabant, fiebant aliqua intervalla in Psalmo, ut ostenderetur quod sequentia ad aliam materiam pertinebant secundum Augustinum. Sed contra hoc est, quia secundum hoc, diapsalma nunquam inveniretur in fine Psalmi; sed in Psalterio Hieronymi sela invenitur in fine Psalmi. Et ideo sumptum est sela ex ly *salon*, idest *pacifice.* Et concordat cum Hieronymo qui interpretatus est *feliciter.* Sic ergo melius *pacifice*, quasi semper, et hoc sela importat. Beneficium autem quod commemorat est duplex: unum de praeterito, et aliud de futuro, ibi, *dominus exaudiet.* Quantum ad primum dicit, *et scitote* etc.; et cum sit principium sententiae continuatur cordi prophetae, sicut illud in principio Ezech.: *et factum est in trigesimo anno* et cetera. Nam sela quod interpretatum est diapsalma, ponitur hic: quod notat interruptionem. Vel continuatur ad praecedentia; quasi dicat: nolite diligere vanitatem, *et scitote* quare? *Quoniam mirificavit dominus* et cetera. Ecce quot bona mihi fecit: quia scilicet *mirificavit* etc., idest mirabilem reddidit. Potest etiam aliter continuari secundum Glossam; quasi dicat: quia vana *scitote*, et scitote quid sequamini: *quoniam mirificavit dominus* etc., idest Christum per figuram principaliter intellectum, qui est sanctus sanctorum, de quo Dan. 9: *hunc Deus ostendit mirabilem suscitando, et ad dexteram ejus eum collocando.* Quilibet etiam justus mirabilis est; quia majora sunt opera justitiae, quam miracula exteriora. Ps. 67: *mirabilis Deus in sanctis suis.* Sed Christus est maxime mirabilis. Isa. 9: *et vocabitur nomen ejus admirabilis.* Quantum ad secundum dicit, *dominus exaudiet.* Isa. 65: *antequam clament, ego exaudiam* et cetera.

[86807] Super Psalmo 4 n. 4 Deinde cum dicit, *irascimini*, exhortatur eos ad emendationem vitae: et circa hoc tria facit. Primo exhortatur ut recedant a malo; secundo ut tendant in bonum, ibi, *sacrificate sacrificium*; tertio movet quaestionem, ibi, *multi dicunt* et cetera. Circa primum considerandum est, quod peccatum in nobis ut plurimum ex tribus consurgit: scilicet ex corruptione irascibilis, rationalis et concupiscibilis. Primo ergo prohibet peccatum quod consurgit ex primo; unde dicit, *irascimini* et cetera. Hoc autem intelligitur tribus modis. Primo de ira inordinata; quasi dicat: permittitur nobis quod motus iracundiae surgat in nobis: non tamen perducatis iracundiam ad actum peccati. Ephes. 4: *sol non occidat super iracundiam vestram.* Secundo sic: *irascimini*, idest contra vestra peccata. Isa. 63: *indignatio mea ipsa auxiliata est mihi* et cetera. *Et nolite peccare*, scilicet iterum; quasi dicat: sic irascimini contra peccata praeterita ut non committatis alia. Tertio de ira per zelum sic exponitur: *irascimini* contra vitia aliorum; et tamen *nolite peccare*, eos inordinate corrigendo, quia debet ira dirigi per rationem. Secundo prohibet vitium rationalis, scilicet simulationem, dicens: *quae dicitis in cordibus vestris*, supple sint in vobis; quasi dicat: non aliud sitis in corde, et aliud praetendatis extra. Tertio prohibet quod surgit ex concupiscibili. *Compungimini*, scilicet de peccatis quae fecistis: *in cubilibus vestris.* Rom. 13: *non in cubilibus et impudicitiis* et cetera. Vel dicendum, quod tangit duplex peccatum: scilicet irae, sicut dictum est, *irascimini* de ira per zelum. Secundo concupiscentiae, *compungimini quae dicitis in cordibus vestris*, idest male cogitatis, *in cubilibus vestris*, idest de occultis, vel in occultis. Et hoc magis sonat littera Hieronymi, qui dicit, *loquimini et tacete*, idest non publicetis inordinate exequendo. Vel de ira per vitium, quam prohibet non procedere ad opus, quod pejus est. Vel de ira contra peccata. Consequenter hortatur eos ut faciant bonum. Et primo dirigit eos circa principium

boni, quia *sacrificate sacrificium justitiae*; quasi dicat scilicet *compungimini.* Levit. 4, mandatur quod offerunt sacrificium pro peccatis. Sed dominus de hujusmodi non multum curat. Psalm. 39: *sacrificium et oblationem noluisti: aures autem perfecisti mihi*; unde et vos, *sacrificate sacrificium justitiae et sperate in domino: multi dicunt quis ostendit* etc. idest satisfactionis et poenitentiae. Rom. 12: *exhibeatis corpora vestra Deo, hostiam viventem, sanctam, Deo placentem* et cetera. Secundo dirigit eos circa finem boni, dicens: *et sperate in domino* etc.: quasi dicat: sitis sperantes in domino qui dedit vobis haec operari.

[86808] Super Psalmo 4 n. 5 Deinde cum dicit, *multi*, movet quaestionem quam dicunt, *multi*, idest stulti: dicunt autem, *quis ostendit nobis bona*; quasi dicat: quomodo scire possumus quae sunt haec sacrificia Deo acceptabilia? Hanc autem quaestionem solvit cum dicit: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*; quasi dicat: ratio naturalis indita nobis docet discernere bonum a malo; et ideo dicit: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine* et cetera. Vultus Dei est id per quod Deus cognoscitur; sicut homo cognoscitur per vultum suum, hoc est veritas Dei. Ab hac veritate Dei refulget similitudo lucis suae in animabus nostris. Et hoc est quasi lumen, et est signatum super nos, quia est superior in nobis, et est quasi quoddam signum super facies nostras, et hoc lumine cognoscere possumus bonum. Ps. 88: *in lumine vultus tui ambulabunt* et cetera. Super hoc autem signamur signo spiritus. Eph. 4: *nolite contristare spiritum sanctum in quo signati estis.* Et iterum signo crucis, cujus signaculum nobis impressum est in Baptismo, et quotidie debemus imprimere. Cant. 8: *pone me ut signaculum super cor tuum.*

[86809] Super Psalmo 4 n. 6 Deinde cum dicit, *dedisti*, ponit praeeminentiam ejus ad illos peccatores in bonis: quasi dicerent ei: tu nos exhortaris ad beneficia tua, sed nos habemus omnia; ideo comparat temporalia spiritualibus. Et primo ponit spiritualia; secundo temporalia, ibi, *a fructu* et cetera. Tertio praeeminentiam spiritualium, ibi, *in pace* et cetera. Dicit ergo: verum est quod omnes habent lumen vultus desuper se: sed, o domine, sanctis et mihi *dedisti laetitiam*, scilicet spiritualem, *in corde meo*, ut scilicet de te gaudeam. Rom. 14: *non est regnum Dei esca et potus; sed justitia et pax, et gaudium in spiritu sancto*: et hoc est beneficium spirituale. Mali autem habent abundantiam temporalium; et ideo dicit: *a fructu frumenti, vini et olei sui, multiplicati sunt*, idest dilatati. Et per omnia ista temporalia intelliguntur omnia alia: quia omnia referuntur ad necessitatem vivendi: et sic frumentum pro cibo, et vinum pro potu, oleum vero pro condimento accipitur. Alia littera habet, *a tempore frumenti*; ubi duplex bonorum istorum defectus innuitur, quia temporalia dicuntur a tempore. Sap. 2: *umbrae enim transitus est tempus nostrum.* Et quia unum non sufficit, oportet quod sint multa; ideo dicit: *multiplicati sunt.*

[86810] Super Psalmo 4 n. 7 Deinde cum dicit, *in pace*, ponit praeeminentiam spiritualium; quasi dicat, quid inter haec excedit? Certa laetitia cordis. Et hoc patet duplici ratione. Primo, quia hoc bonum erit aeternum, illud vero temporale; secundo quia est unum et simplex, illud est multiplex. Secundum ponit ibi, *quoniam tu, domine singulariter* et cetera. Dicit ergo, *in pace* etc.: quasi dicat: alii in tempore, sed ego non, immo *in idipsum.* Nota ergo, quod etiam in praesenti vita dicitur justus stare in bono, propter quatuor. Primo, quia non impeditur exterius: et ideo dicit: *in pace.*

Isai. 31: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis* et cetera. Secundo ex immutatione rerum habitarum, quia hoc semper idem manet; unde *in idipsum.* Psalm. 131: *Hierusalem quae aedificatur ut civitas, cujus participatio ejus in idipsum.* Tertio, quia sine solicitudine: unde, *dormiam.* Cant. 2: *ego dormio* et cetera. Quarto ex quiete a labore conquirendi; unde dicit, *et requiescam.* Et hoc potest esse etiam hic in praesenti vita secundum inchoationem; quia sancti omnia ista habent hic aliqualiter in Deo; sed haec omnia perfecte erunt in patria. Et hoc ideo habeo, dicit David, quia unum habeo in quo sunt omnia haec: et hoc est quod ait, *quoniam tu domine* etc.: quasi dicat: uno modo in quadam spe singulari; *constituisti me*, scilicet vita aeterna, de qua infra dicitur Psal. 26: *unam petii a domino* et cetera. Et hoc respondet contra id quod dicit, *multiplicati sunt*: ut *quoniam tu domine* etc. quasi dicat, in te singulariter spero. Et hoc magis sonat littera Hieronymi, quae dicit: *quia tu domine specialiter securum habitare me fecisti.* Ps. 177: *bonum est confidere vel sperare in domino* et cetera.

Super Psalmo 5

[86811] Super Psalmo 5 n. 1 Supra Psalmista orationem proposuit contra persequentes manifeste; hic contra dolosos orat, ne decipiatur. Et circa hoc duo facit. Primo ponit petitionem contra dolosos, ne decipiatur. Secundo, ut lapsus reparetur, ibi, *domine ne in furore* et cetera. Hic Psalmus habet titulum in quo est aliquid novi, qui talis est; *in finem pro ea quae consequitur hereditatem.* Ubi tangitur figura et mysterium. Figura quidem intelligi potest dupliciter. Primo, secundum quod Glossa exponit, et habetur in historia Genesis 21, quod *Sara videns ludentem Ismaelem cum Isaac filio suo, turbata est, et dixit ad Abraham: ejice ancillam hanc et filium ejus: non enim erit heres filius ancillae cum filio meo Isaac.* Intellexit quidem Sara ludum illum persecutionem esse contra Isaac; Abraham autem dure accepit quod dixerat Sara de filio suo Ismaele; sed dixit ei Deus: *non tibi videatur asperum super puero et ancilla tua: omnia quae dixerit tibi Sara, audi vocem ejus, quia in Isaac vocabitur tibi semen*, etc.: quasi dicat: Isaac tibi haeres erit tuus, non Ismael. Unde infra 25, dicitur: *dedit Abraham cuncta quae possederat filio suo Isaac, filiis autem concubinarum largitus est munera* et cetera. Potest ergo hic Psalmus referri ad hoc: quod populus Judaeorum secundum figuram consequebatur hereditatem promissam Abrahae, cujus erat caput David, et rex. Secundum mysterium vero populus Christianus: Gal. 4: *nos autem, fratres, secundum Isaac promissionis filii sumus.* Ergo Psalmus iste tendit in finem, idest in Christum quem laudat pro ea, scilicet pro Ecclesia, quae consequitur hereditatem, reprobata synagoga. Alio modo, secundum litteram Hieronymi, titulus est, *victori pro heredibus canticum David*: et sic potest intelligi, quod iste Psalmus factus est pro victoria quam David habuit ad litteram. Et sciendum, quod David fugiens haereditatem amisit per Absalonem, sicut habetur 2 Reg. 16. Unde sicut praecedens Psalmus fuit pro liberatione et victoria contra Absalonem, ita hunc fecit pro recuperatione hereditatis: quia David reverso in Hierusalem, adhuc malitiose insurrexerant sibi et quidam alii contra eum. Unde 2 Reg. 20, mandavit David Amasae, quod usque in diem tertium convocaret omnes viros Juda,

ut persequeretur Siba filium Bochri: quia magis afflicturus est nos filius Bochri quam Absalon. Pertransiverat enim omnes tribus Israel usque Abelam, omnesque electi congregati erant ad eum: quo decapitato regnavit David super omnem Israelem. In hoc ergo Psalmo secundum litteram tria considerantur. Primo petit exaudiri. Secundo ostendit fiduciam suae exauditionis, ibi, *mane exaudies.* Tertio proponit petitionem, ibi, *domine deduc me.* Circa primum duo facit. Primo petit exaudiri. Secundo signat rationem exauditionis, ibi, *rex meus.* Notandum, quod qui vult petere aliquid ab aliquo, sic procedit. Primo desiderat quod vult petere. Secundo meditatur verba proponenda. Tertio proponit ea apud exaudientem. Et e converso auditor. Primo percipit verba auditu. Secundo intellectu capit sensum verborum. Tertio inclinatur ad implendum desiderium petentis. Loquitur ergo David ad Deum, secundum similitudinem hanc. Et primo petit primum, scilicet ut audiat verba ejus exteriori auditu, cum dicit, *verba mea auribus percipe, domine.* Secundo petit sensum, scilicet intellectum verborum, cum dicit, *intellige clamorem meum*, non exteriorem, sed interiorem affectum: Ps. 17: *clamor meus in conspectu ejus*: Hieronymus: *intellige murmur meum, quod cogitavi proponendum*: et consonat illi translationi quae dicit *meditationem.* Tertio petit tertium, scilicet exauditionem: *intende voci orationis meae*, idest velis exaudire orationem meam: Psal. 69: *Deus in adjutorium meum intende.* Sed numquid Deus haec seorsum facit, audit, intendit, exaudit? Dicendum, quod metaphorice loquitur: scilicet ut omnia haec approbet, verba exteriora, meditationem interiorem, et quae proponit. Secundo ponit rationem exauditionis, cum dicit, *rex meus.* Et est hoc principium versus secundum Graecum. Ponitur autem triplex ratio exauditionis, scilicet ex parte Dei. Quarum una est *rex meus.* Regis enim est gubernare. Ex quo ergo ad Deum pertinet, pertinet ad eum necessaria providere: Hier. 10: *quis non timebit te o rex gentium?* Alia ratio est, quia *Deus*: Deus enim finis est voluntatum nostrarum et conservator: Ps. 27: *in Deo speravit cor meum, et adjutus sum* et cetera. Et ideo dicit *Deus meus*: Isa. 8: *numquid non populus a Deo suo requiret visionem pro vivis et mortuis* et cetera. Tertia ratio sumitur ex parte orantis, cum dicit: *quoniam ad te orabo, domine*; quasi dicat: conveniens est, quia promisisti orantibus exauditionem. Matth. 7: *omnis qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur.* Nec refertur quod dicit Hieronymus, *deprecor*, et hic dicitur, *orabo*: quia hoc designat continuationem orationis sine intermissione: quasi dicat: ita *orabo*, quod tamen semper deprecor: Luc. 18: *oportet semper orare, et non deficere.*

[86812] Super Psalmo 5 n. 2 Haec est secunda pars Psalmi. Ubi primo ostendit fiduciam se habere de exauditione. Secundo fiduciae rationem, ibi, *mane astabo* et cetera. Dicit ergo: *exaudies vocem meam mane*: secundum literam, idest celeriter, quasi dicat tempestive. Hoc enim sperare debemus de Deo quod cito exaudiet: Isa. 30: *ad vocem clamoris tui statim ut audierit respondebit tibi.* Idem penul. *adhuc illis loquentibus ego audiam.* Ratio fiduciae ponitur cum dicit, *mane astabo* et cetera. Nota quod mane quadrupliciter dicitur: scilicet naturalis diei: Gen. 1: *factus est vespere et mane dies unus.* Item vitae humanae; et sic juventus dicitur mane. Psal. 89: *mane floreat et transeat.* Item diei gratiae in prima conversione hominis ad Deum, quia tunc incipit habere lumen gratiae: Ps. 89: *repleti sumus mane misericordia tua.* Item aeternitatis: Ps. 29. *Ad vesperam*, scilicet in vita praesenti, *demorabitur fletus, et ad matutinum*, scilicet aeternitatis, *laetitia.* Duplex

ergo ratio assignatur confidentiae. Primo, quia mane astat, idest Deo adhaeret, et ad Deum se praeparat; unde Hieronymus habet, *praeparabor*: Eccl. 18: *ante orationem praepara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum. Mane* ergo diei, idest in matutinis, *astabo tibi*, idest tibi intendam. Et hoc, quia tunc est homo liber a solicitudinibus, et magis habet cor liberum ad cogitandum de Deo: Psal. 62: *in matutinis domine meditabor in te*: Isaiae 26: *sed et spiritu meo in praecordiis meis de mane vigilabo ad te, et exaudies vocem meam* et cetera. Quia devotos audit. *Mane*, scilicet gratiae, propulsis tenebris culpae, *astabo*, et *contemplabor*, ut habet littera Hieronymi. 2 Reg. 23: *sicut lux aurorae mane absque nubibus rutilat oriente sole* et cetera. *Exaudies vocem meam*, scilicet liberando a culpa et poena. Vel *mane*, scilicet in die aeternitatis: Job 38: *ubi eras cum me laudarent astra matutina* et cetera. Et tunc homo totaliter exauditur. Vel *mane*, idest a juventute: *astabo tibi*: Thren. 3: *bonum est viro cum portaverit jugum domini ab adolescentia sua*: Eccl. ult. *memento creatoris tui in diebus juventutis tuae* et cetera. *Exaudies voces meam*, quia Prov. 8: *diligentes me diligo: et qui mane vigilaverint ad me, inveniet me.* Secunda ratio fiduciae est, quod videt; unde dicit, *et videbo*: et exponit hoc primo quomodo astet, cum dicit: *ego autem in multitudine.* Primo dicit quid videt: scilicet qui sunt illi qui impediuntur ab exauditione, et quae sunt hujusmodi impedimenta: et isti sunt mali; unde dicit *videbo*, scilicet *quoniam Deus* et cetera. Ubi notanda sunt duo. Primo, quod mali excluduntur ab istis. Secundo quod inducuntur in mala poenae, ibi, *odisti omnes* et cetera. Circa primum loquitur de Deo sicut de aliquo homine qui diligit aliquos seu odit. Ubi triplex gradus potest esse: quia alicui peccatoris placet peccatum, alicui placet persona peccantis, alicui neutrum: sed tamen libenter et sine indignatione videt eum. Hoc autem non est in Deo: quia Deo non placet peccatum, nec respicit ad familiaritatem peccatoris. Item dedignatur eum videre: et ideo dicit quantum ad primum, *videbo quoniam tu non es Deus volens iniquitatem*, idest non placet tibi. Quantum ad secundum dicit: *neque habitabit juxta te malignus*, idest non habes eum in familiaritate tua: Ps. 100: *non habitabit in medio domus meae* et cetera. Item ibidem 25: *odivi Ecclesiam malignantium.* Quantum ad tertium dicit, *neque permanebunt injusti*, idest peccatores, *ante oculos tuos*, scilicet approbationis: Habacuc 1: *mundi sunt oculi tui, et respicere ad iniquitatem non poteris.*

[86813] Super Psalmo 5 n. 3 Hic ostendit quomodo inducuntur ad poenam: et ponit triplicem ordinem. Triplex enim gradus est, quo modo aliquis odit aliquem. Primo habet eum odio, volendo ei malum in corde. Secundo hoc exequitur inferendo poenam. Tertio si quando punivit, tamen reconciliat eum sibi. Sed Deus primo odit; unde dicit, *odisti omnes* et cetera. Sap. 14: *similiter est odio Deo impius et impietas ejus.* Sed contra, Sap. 2: *diligis omnia quae sunt* et cetera. Respondeo: quod Deus fecit, non odit; sed quod non fecit, scilicet peccatum. Sed si nos pertinaciter insistamus, peccatorem odit inquantum non revocat, et per poenas ordinat. Secundo infert poenam; et ideo dicit: *perdes omnes qui loquuntur mendacium*: Sap. 1: *os quod mentitur occidit animam.* Nota quod triplex est mendacium: scilicet perniciosum, quod fit in nocumentum alterius sive spiritualis sive temporalis rei, puta in doctrina; et hoc est gravissimum. Jocosum, quod dicitur ad delectandum. Officiosum, quo quis loquitur ad proficiendum sive temporaliter sive spiritualiter. Et secundum Augustinum, *nullum mendacium officiosum est sine peccato*: quia si mentiris ut liberes aliquem, hoc

non est bonum: quia apostolus dicit Rom. 3: *non sunt facienda mala ut veniant bona.* Praeterea omne malum posset fieri propter bonum; potest tamen officiosum esse aliquando veniale. Sed jocosum semper est veniale. Perniciosum vero semper est mortale: et de isto hic intelligitur. Tertio Deus sic odit sicut poenas inferens qui non reconciliatur; unde subdit: *virum sanguinum et dolosum abominabitur dominus.* Illa abominamur quae in cognitione nostra non patimur. Viri sanguinum dicuntur illi quorum affectus est ad effundendum sanguinem: Prov. 1: *pedes eorum ad malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem*: 2 Reg. 16: *egredere vir sanguinum.* Dolosus est qui in dolo loquitur. Sed advertendum, quod ordinate procedit Psalmista: quia primo homo simpliciter operatur malum cogitando; et hos Deus odit. Sed quando addunt malitiam exequendo, provocant Deum ad puniendum. Sed quando perdurant, tunc Deus abominatur: Prov. 17: *abominatio est Deo vita impii* et cetera.

[86814] Super Psalmo 5 n. 4 Consequenter cum dicit, *ego*, ostendit, quomodo astat domino: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo accedit ad Deum. Secundo, quam orationem porrigit, ibi, *adorabo.* Dicet ergo aliquis sibi: tu dicis quod *non habitabit juxta te malignus.* Sed numquid non tu es peccator? Quomodo ergo astabis? Et ideo dicit, non secundum merita, sed *in multitudine misericordiae tuae introibo*, idest appropinquabo tibi, *in domum tuam.* Vel ad litteram dicitur templum, vel congregatio fidelium: 1 Tim. 3: *quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei.* Dan. 9: *non enim in justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam* et cetera. Sed tu cum sis peccator, idest vir sanguinum, quomodo appropinquas vel adoras? Certe, *in timore tuo*: Eccl. 1: *qui sine timore est, non poterit justificari*; ideo dicit, *in timore tuo*, scilicet cum reverentia.

[86815] Super Psalmo 5 n. 5 Supra petiit orationem exaudiri; hic proponit eam. Et primo orat pro se. Secundo pro aliis. Circa primum duo facit. Primo proponit orationem. Secundo ponit ejus rationem, ibi, *quoniam non est.* Circa primum duo petit; scilicet deduci et dirigi; et hoc ideo, quia homo in mundo est sicut in via: Isa. 30: *haec est via: ambulabitis in ea.* Qui autem vadunt per viam, indigent duobus: quia si via non sit secura, indigent ducatu; vel dirigente, si sit dubia. In mundo undique sunt hostes: Psal. 141: *in via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi.* Item ignota est via: Job 3: *viro cujus abscondita est via* et cetera. Et ideo primo petit, *domine, deduc me in justitia tua*, secundum justitiam tuam, vel ut ambulem in tua justitia: et hoc, *propter inimicos meos*: Ps. 142: *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam: propter nomen tuum domine vivificabis me in aequitate tua. Dirige in conspectu tuo viam meam.* Alia translatio habet, *dirige in conspectu meo viam tuam*: prima concordat cum Hieronymo: secunda cum Graeco; sed tamen idem est sensus: quasi dicat: domine, sum in via occulta: Prov. 14: *est via quae videtur homini recta, novissime autem deducit ad mortem*: et ideo, *dirige me in conspectu tuo*, idest secundum tuam providentiam, quia tibi nihil est occultum. Vel *in conspectu tuo*, ut tibi semper placeam. Vel *in conspectu meo viam tuam*, ut scilicet semper sit in corde meo, ut te semper sequi possim.

[86816] Super Psalmo 5 n. 6 Deinde cum subjungit, *quoniam*, assignat rationem petitionis, et

describit inimicos, et periculum imminens. Primo ex defectu boni. Secundo ex abundantia mali, ibi, quia *cor eorum* et cetera. Defectus quidem est, quia si servarent pacem, possem eis pacificari et secure incedere. Sed *non est in ore eorum veritas*; quia aliud habent in ore, et aliud in corde: Osee 4: *non est veritas*: et ideo non possum secure incedere. Item ex abundantia mali. Et primo quantum ad meditationem, cum dicit: *cor eorum vanum est*, idest vana meditantur, ad quae attingere non possunt, scilicet decipere pauperes qui custodiuntur a te: Eccl. 2: *multae insidiae sunt dolosis.* Secundo ex aviditate: quia, *sepulcrum patens est guttur eorum.* Guttur servit ad gustum et locutionem. Uno modo potest legi, ut exponatur secundum quod ordinatur ad locutionem; quasi dicat: *guttur eorum est sepulcrum patens*: nam sicut sepulcrum est locus mortuorum, et de eo egreditur foetor, ita locutiones eorum mortificant alios, vel spiritualiter vel corporaliter: 1 Cor. 15: *corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Item foetida sunt eloquia talium, quia turpia loquuntur: Eccl. 2: *eructant praecordia foetentium.* Alio modo ut exponatur quantum ad comestionem et aviditatem: et hoc possumus accipere vel ad litteram; et sic sunt *sepulcrum patens*, quia sunt voraces. Et propter hoc ut impleant voracitatem suam, adulantur, et inique agunt. Vel figuraliter: et sicut sepulcrum quantum est de se paratum est ad suscipiendum mortuos, sic isti semper sunt parati ad decipiendum: Hier. 5: *pharetra ejus quasi sepulcrum patens.* Tertio quantum ad eorum oppressionem, *linguis suis* etc.: quasi dicat: per verba blanda ducunt ad mortem: Rom. 16: *per dulces sermones et blande seducunt corda innocentium*: Hier. 9: *sagitta vulnerans lingua eorum* et cetera. Haec potest esse oratio justi et Ecclesiae.

[86817] Super Psalmo 5 n. 7 Consequenter cum dicit, *judica*, orat pro aliis. Et primo contra malos. Secundo pro bonis, ibi, *et laetentur.* Circa primum tria facit. Primo petit eorum judicium. Secundo determinat judicii modum, ibi, *decidant* et cetera. Tertio assignat judicii causam, ibi, *quoniam irritaverunt.* Dicit ergo, *judica illos*, ex quo sunt mali. Sed advertendum, quod duplex est judicium: scilicet discretionis, quo etiam boni judicantur: Psalm. 42: *judica me Deus, et discerne causam meam* et cetera. Secundo condemnationis: Jo. 3: *qui non credit, jam judicatus est.* Hic loquitur de judicio condemnationis, quo mali judicabuntur in extremo judicio: unde Hieronymus habet, *condemna eos Deus.* Sed contra: Matth. 5: *orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* Respondeo. Dicendum, quod prophetae in sua prophetia non loquebantur voluntate propria: 2 Pet. 1: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto* et cetera. Et ideo quae proferebant, dicebant secundum intellectum divinae justitiae: et ideo haec erant magis praedictiones futurorum quam orationes eorum: unde *judica*, idest scio quod judicabis. Modus justitiae duplex ponitur. Primo, ut deficiant ab intento. Secundo, ut removeantur a loco. Per primum impediuntur mala quae intendunt: et ideo dicit, *decidant a cogitationibus suis*, idest consiliis: Job 5: *qui apprehendit sapientes in astutia eorum*, et cetera. Vel *decidant*, idest puniantur propter cogitationes suas: Rom. 2: *cogitationum accusantium* et cetera. Sed per secundum expelluntur a societate bonorum; unde sequitur: *secundum multitudinem* et cetera. Hoc erit tunc quando Matth. 25, dicetur: *ite maledicti* et cetera. Job 18: *expellet eum de luce in tenebras* et cetera. Et dicit *secundum multitudinem impietatum*, quia secundum eas erit modus condemnativus: Deut. 25: *pro mensura delicti erit et plagarum modus.* Causa ponitur, *quoniam irritaverunt*, idest ad iram

provocaverunt. Hoc in Deo non iram, sed voluntatem puniendi ostendit. Alia litera *amaricaverunt te*, qui dulcis es, in te pertinaciter peccando. Peccatores primo peccant, post aggravant peccatum suum ex pertinacia, et Deus tunc non parcit, sed irritatur, idest inducitur ad vindictam: Rom. 2: *an ignoras quod benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Tu autem secundum duritiam tuam*: Deut. 32: *ipsi me provocaverunt in eo qui non est Deus* et cetera.

[86818] Super Psalmo 5 n. 8 Consequenter cum dicit, *et laetentur*, ponit petitionem. Et primo ponit eam. Secundo subdit expositionem, *in aeternum.* Circa primum duo facit. Primo enim ponit quid petit, quia laetitiam; unde dicit *laetentur*: hoc est enim finis bonorum omnium. Ps. 67: *justi epulentur et exultent in conspectu Dei, et delectentur in laetitia.* Secundo, quibus petit, quia sperantibus: unde, *qui sperant in te.* Consequenter cum dicit, *in aeternum exultabunt*, exponit primo, et dicit, *laetentur.* Secundo, cum dicit, *sperent*, ibi, *quoniam tu benedixisti justo.* Laetitia namque sanctorum in patria est sempiterna: et ideo dicit, *in aeternum*: et secura; unde addit, *et habitabis in eis*: plena, propter quod subdit, *et gloriabuntur* et cetera. Sempiterna quidem est, non temporalis: Isa. 51: *laetitia sempiterna super capita eorum* et cetera. Secura absque perturbatione: Isa. 32: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, et in tabernaculis fiduciae*; et ideo dicit, *et habitabis in eis*, sicut protector: unde Hieronymus habet, *et proteges eos*: Apoc. 21: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis.* Est etiam plena: et hoc patet ex quatuor. Primo ex gloria inde concepta; unde, *gloriabuntur*, quia non gloriatur quis de re nisi habeat eam excellenter. Sancti vero excellentissime Deum habent; ideo dicit, *gloriabuntur.* Secundo ex materia: quia gloriantur de re plenissima, et de omni bono: Joan. 16: *usque modo non petistis quidquam in nomine meo; petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum*: Jo. 15: *ut gaudium meum in vobis sit* et cetera. Et ideo dicit *in te.* Tertio ex societate: quia solus homo non potest bene gaudere de aliquo, sed quando amicos habet secum participes illius boni: et ideo dicit, *omnes.* Ps. 86: *sicut laetantium omnium habitatio est in te.* Quarto ex perfectione, *qui diligunt*: hoc enim proprium est amicorum gaudere de bono amici, nec facile homo dimittit quod diligit.

[86819] Super Psalmo 5 n. 9 Consequenter cum dicit, *quoniam*, ostendit quare sperant. Quia primo de dono gratiae. Secundo ex misericordia praedestinationis et cetera. Ex dono namque gratiae; unde ait, *quoniam tu benedixisti justo*, dando scilicet ei specialem gratiam: Ephes. 1: *benedixit nos omni benedictione spirituali in caelestibus.* Et misericordia praedestinationis: Ephe. 1: *praedestinati sumus secundum propositum voluntatis ejus, qui operatur omnia in omnibus*: et hoc est quod ait, *scuto bonae voluntatis*, scilicet aeterna voluntate misericordiae suae, quae ab aeterno disposuit salvare: Ephes. 1: *elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati.* Quod autem ait: *ut scuto*, innuit quod ipsa voluntas Dei bona est sicut scutum contra omnia mala: 2 Reg. 23: *dominus scutum et robur meum* et cetera. Vel est hic ut scutum protegens, in patria vero ut scutum coronans. Consuetudo namque fuit Romanis antiquitus uti scutis rotundis, et in illis habebant spem victoriae; et quando triumphabant, illomet scuto utebantur ut corona. Et inde sancti pinguntur cum scuto rotundo in capite: quia de hostibus adepti triumphum, scutum rotundum ad instar Romanorum gerunt in capite pro corona. Dicit ergo: *scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos*; quasi dicat, pro scuto coronationis nostrae habemus bonam voluntatem tuam,

quae nos hic defendit, et ibi coronat.

Super Psalmo 6

[86820] Super Psalmo 6 n. 1 In praecedenti Psalmo petiit David ut deduceretur in via justitiae propter inimicos; hic autem ut lapsus reparetur. Et videtur hic Psalmus exprimere affectus hominis, qui pro peccatis castigatus, et in manibus inimicorum datus, poenitentia peracta liberationem obtinuit: et ideo hic est primus Psalmus septem poenitentialium. Qui septem sunt propter septem dona sancti spiritus, per quem quis poenitet: et omnes incipiunt a luctu, et terminantur in laetitiam: quia per planctum poenitentiae pervenitur ad regnum gloriae: Matth. 5: *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Titulus talis est, *in finem Psalmi David pro octava.* Hieronymus transtulit, *victori in Psalmis super octava canticum David.* De isto titulo restat videre, quid sibi velit hoc quod dicitur pro octava. Nam caetera exposita sunt. Sciendum ergo, quod tituli ab Esdra facti sunt partim secundum ea quae tunc agebantur, et partim secundum ea quae contigerunt. Habetur enim in historia Levit. 23, quod in mense septimo Judaei faciebant festum tabernaculorum septem diebus, et octavus dies inter omnes erat celeberrimus: erat enim dies coetus atque collectae, quae fiebant pro necessariis ad cultum divinum et pauperibus. Et forte David fecit hunc Psalmum in ista solemnitate, et dicebatur in octavo die. Pertinet autem festum istud ad mysterium: quia per octo significatur resurrectio, quando colligentur omnes a quatuor ventis a summo terrae usque ad summum caeli, Matth. 13. Vel dicitur octava propter quorumdam falsam opinionem qui dicebant quod post septem millia annorum futura esset resurrectio, domino ad judicium veniente. Sed nulli hoc tempus notum existit: Act. 1: *non est vestrum nosse tempora vel momenta* et cetera. Matth. 24: *de die autem illa et hora nemo scit; neque Angeli caelorum; nisi pater solus* unde alia ratio est, quare per octavam designatur resurrectio: quia in praesenti saeculo duplex vita est. Una qua vacat homo rebus corporalibus, alia spiritualibus. Prima vita significatur per quaternarium, quia est numerus corporum, ut etiam dicit Plato, quia per ipsum significantur dimensiones. In solidis namque primus numerus corporalis est pyramis ut tradit Boetius in Arith. sua. Cum igitur pyramis illa sit prima, quae triangula basi in altitudinem se tollit, sequitur quod quaternarius sit primus numerus solidus; ut verbi gratia si posito triangulo super tres angulos erigantur lineae, et ad unum medium punctum vertices jungantur, fit pyramis; cujus basis est unum triangulum; latera vero triangula. Secunda vero vita quae spiritualis est, significatur per ternarium: nam in planis figuris ternarius primus numerus superficialis existit. Et idem Boetius in eodem libro dicit. Est enim primo superficies triangularis omni prorsus crassitudine carens. Septenario, quod ex hujusmodi quaternario et ternario constituitur, succedit octava, resurrectio corporum scilicet et animarum. In Glossa tamen alia ratio assignatur, ut dicatur quod ad corpus pertinet quaternarius, quia constat ex quatuor elementis, et quatuor afficitur qualitatibus, scilicet sicca et humida, calida et frigida; et quatuor temporibus administratur: vere, aestate, autumno, et hyeme. Ad animam vero pertinet ternarius propter tres vires animae, scilicet rationabilem, irascibilem et concupiscibilem. Peracta

vero utraque vita, scilicet corporali et spirituali, quasi septenario numero transacto, veniet dies judicii, et suis unicuique pro meriti jus reddetur. Vel ideo per octavam significatur resurrectio, quia octava aetate erit. Nam prima aetas currit ab Adam usque ad Noe. Secunda a Noe usque ad Abraham. Tertia ab Abraham usque ad David. Quarta a David usque ad transmigrationem Babylonis. Quinta a transmigratione Babylonis usque ad Christum. Sexta a Christo usque ad finem mundi. Currunt simul sexta et septima aetas, scilicet quiescentium et laborantium, et post has erit octava aetas resurgentium. Dividitur autem Psalmus iste in tres partes. Primo enim ponitur poenitentia; secundo poenitentiae fletus, ibi, *laboravi* et cetera. Tertio utriusque fructus, ibi, *discedite.* Sed homo existens in peccato tria incommoda patitur, a quibus petit liberari. Primum est perversitas actus; secundum est vulneratio naturae et debilitas; tertium reatus poenae imminens. Primo ergo petit liberari a primo; et ideo dicit, *domine ne in furore* et cetera. Secundo contra secundum; et ideo addidit orans, *miserere mei* et cetera. Tertio contra tertium; et ideo subjungit, *sed tu domine* et cetera. Dicit ergo: *domine, ne in furore tuo.* A malis actibus liberat aliquis aliquem arguendo verbis, et corripiendo poenis: et utrumque facit Deus. Sed argutio quandoque fit ad emendationem: et hoc est, *in misericordia* Ps. 140: *corripiet me justus* et cetera. Quandoque ad condemnationem; et hoc est irae; et ideo dicit, *domine, arguas me*, sed *non in furore*, quia hoc est vindictae, et hoc fiet in judicio, quando dicet Matth. 25: *discedite a me maledicti* et cetera. *Esurivi enim* et cetera. Isa. 30: *ardens furor ejus, et gravis ad portandum* et cetera. Modo autem arguit, sed non in furore; quia ad emendandum arguit, et non ad condemnandum: et hoc petit iste cum dicit, *neque in ira tua corripies me*: quasi dicat, corripe me, sed non in ira vel in furore, sed per flagella temporalia. Augustinus: *hic ure, hic seca, hic non parcas, ut in aeternum parcas.* Hier. 10: *corripe me, verumtamen in judicio.*

[86821] Super Psalmo 6 n. 2 Deinde cum dicit, *miserere*, petit liberari a secundo, scilicet a vulneratione naturae et debilitate. Et primo in generali infirmitatem exponit; secundo in speciali, ibi, *sana* et cetera. Dicit ergo, *miserere mei domine, quoniam infirmus sum.* Peccatum est spiritualis infirmitas: nam infirmitas corporalis ex solutione debitae proportionis humorum accidit: sic quando affectiones animae non sunt proportionatae, est ibi spiritualis aegritudo; et ideo dicit *infirmus sum.* Glossa, *infirmus sum natura et vitio adeo quod justitiam tuam sustinere nequeo.* Ps. 115: *servus tuus ego sum, et filius ancillae tuae.* Sap. 9: *homo infirmus et exigui temporis, et minor ad intellectum judicii et legum.* Deinde cum dicit, *sana*, etc. exponit in speciali quomodo sit infirmus: et hoc dupliciter. Primo, quia amisit suam fortitudinem; secundo, quia perdidit suam discretionem, ibi, *et anima mea turbata est* et cetera. Dicit ergo: *sana me domine.* Hier. 17: *sana me domine, et sanabor* et cetera. Quia si homo est liber a peccato, aptus est ad retinendum gratiam et virtutes, quae sunt fortitudo hominis; et ideo *sana me domine*, et hoc ore, quia *ossa mea*, idest fortitudo mea, animae scilicet meae virtus et fortitudo, *turbata est.* Item turbatur discretio, inquantum peccatori videtur recte agere cum peccat; et ideo dicit: *et anima mea turbata est valde*: quia perversum habet judicium de agendis; ut scilicet quod bonum est judicet esse malum, et e converso. Deinde cum dicit, *sed tu domine*, orat contra reatum damnationis. Ubi tria facit. Primo enim ostendit periculum imminere; secundo petit auxilium gratiae, ibi, *convertere*; tertio exponit periculum imminens,

ibi, *quoniam non est in morte* et cetera. Dicit ergo: *infirmus sum*, non possum per me surgere: *sed tu domine*, qui potes, *usquequo* non exaudies? Ps. 12: *usquequo domine oblivisceris me in finem?* In hoc videbatur periculosum sibi, quod non convertebatur. Eccl. 5: *ne tardes converti ad dominum, et ne differas de die in diem: subito enim veniet ira illius, et in tempore vindictae disperdet te.* Habacuc 1: *usquequo clamabo, et non exaudies, vociferabor ad te verum patrem, et non sanabis* etc.: quasi dicat: quamdiu ero in peccato, et non dabis auxilium ut resurgam? Et ideo petit auxilium, dicens, *convertere* et cetera. Et tangit tria: scilicet conversionem, ereptionem, et salvationem. Oculus hominis non illuminatur a sole nisi habeat directam oppositionem ad illum; ita anima si debet recipere lumen divinum, debet habere directum aspectum ad Deum: et hujusmodi directus aspectus semper est paratus a Deo; sed homo avertit se, et oportet quod Deus convertat, inquantum prius convertitur ad nos convertendo nos ad se; et ideo dicit, *convertere.* Thr. 5: *converte nos domine, et convertemur ad te* et cetera. Si aliquis compeditus traheretur ad suspendium, ac videret aliquem de quo confideret, rogaret attente ac diceret, eripe me. Hoc modo orat iste dicens, *eripe animam meam*; quasi dicat, eripe me tractum per peccatum, ductum ad mortem. Prov. 24: *erue eos qui ducuntur ad mortem.* Ps. 68: *eripe me de luto ut non infigar* et cetera. Coloss. 1: *eripuit nos de potestate tenebrarum.* Item *salvum me fac.* Postquam liberaveris me a malis, perduc ad salutem. Ps. 62: *in ipso salutare meum*: et hoc non per merita mea, sed *propter misericordiam tuam*, ad Titum 3: *non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.*

[86822] Super Psalmo 6 n. 3 Deinde cum dicit, *quoniam*, ostendit periculum imminens. Et primo periculum praesentis mortis, scilicet naturalis. Secundo damnationis aeternae a qua non est reditus: unde, *quoniam non est in morte*, idest post mortem, *qui memor sit tui*, scilicet cogitando bonitatem tuam, si de ea non fuit memor in vita. Et hoc ideo, quia anima rationalis non habet flexibilitatem arbitrii post mortem. Eccl. 11: *sive ceciderit lignum ad Austrum, sive Aquilonem; in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Secundum periculum est, quia in Inferno est obstinatio, et non est ibi confessio, ista scilicet de qua dicit apostolus. Rom. 16: *ore autem fit confessio ad salutem*: et ideo dicit: *in Inferno autem quis confitebitur tibi?* Vel aliter; *in morte*, scilicet peccati, *qui memor sit tui*: quasi dicat: te deprecor, eripe animam meam ne consentiam: quia in peccato meo non ero memor tui: Daniel. 13: *declinaverunt oculos suos ut non viderent caelum nec recordarentur judiciorum justorum. In Inferno autem*, idest in profundo peccatorum, *quis confitebitur tibi?* Prov. 8: *impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnet.*

[86823] Super Psalmo 6 n. 4 Deinde cum dicit, *laboravi*, ponit gemitum poenitentis: ubi tria videtur tangere. Primo tristitiam cordis. Secundo defectum rationis, ibi, *turbatus est.* Tertio infirmitatem virtutis, ibi, *inveteravi.* Tristitia cordis tripliciter indicatur. Primo per gemitum et suspiria. Secundo per corporis inquietudinem. Tertio per lacrymas. Quantum ad primum dicit, *laboravi in gemitu meo*, scilicet suspirando: Thren. 1: *multi gemitus mei, et cor meum moerens* et cetera. Ps. 37: *rugiebam a gemitu cordis mei.* Dicit autem, *laboravi*, quia labor est pugnare contra se, et tamen labor iste bonum fructum habet: Sap. 3: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Quantum ad secundum dicit, *lavabo*: ubi duo ponit, scilicet lectum et stratum; et haec duo licet

pro eodem accipiantur, tamen proprietatem sequimur. Stratum dicuntur panni qui sternuntur in lecto. Lectum, illud quod subtus ponitur, et dicitur lectus ab eligendo, scilicet stramina et similia, unde fit lectus. Per hoc ergo quod dicit: *lavabo per singulas noctes lectum meum*, dat intelligere quod quaelibet nocte surgebat, et appodiatus juxta lectum plorabat. Littera Hieronymi est, *natare faciam lectum meum*: et est parabolica locutio. Vel *natare faciam*, idest ad modum natantis faciam habere ex inquietudine mea in eo. Dicit autem, *lacrymis stratum meum rigabo*, quia etiam in lecto jacens plorando perfundebat pannos lecti, quasi irriguum lacrymarum. Moraliter, lectus in quo homo quiescit, est conscientia, hanc lavat homo per lacrymas in poenitentia: Hier. 4: *lava a malitia cor tuum.* Per stratum vero designantur peccata, quae supersternuntur conscientiae: quae quidem abluenda sunt lacrymis: quia lacrymae lavant delictum, quod pudor est confiteri. Glossa: Thren. 2: *defecerunt prae lacrymis oculi mei* et cetera. *Per singulas* ait *noctes*, idest per singula peccata. De singulis enim peccatis debet homo poenitendo plorare. Datur autem hic intelligi quod poenitens habeat vices interpolatas: quia inter bona quae faciebat aliquando peccabat, et de singulis plorabat: unde non dicit per unam, sed per singulas noctes. Dicit autem *rigabo* per inundantiam lacrymarum; Hier. 9: *quis dabit capiti meo aquam, et oculis* et cetera. Thren. 2: *deduc quasi torrentem lacrymas per diem et noctem, ne taceant pupillae oculi tui.*

[86824] Super Psalmo 6 n. 5 Consequenter cum dicit, *turbatus*, ponit defectum rationis. Tristitia enim est causa irae; et ideo tristis irascitur de facili. Ira autem semper turbat oculum rationis. Turbati autem minus praevident; et ideo dicit: *turbatus est oculus meus*, idest ratio mea, sed a furore aliorum: irascebatur enim David et turbabatur, quando videbat insurrexisse contra se Absalon filium suum et consiliarios ejus. Vel a furore suo, quia turbabatur contra peccata propria. Recognoscebat enim in statu persecutionis illius, quod propter peccata sua juste affligeretur; et haec ira non caecat, sed turbat. Alia vero ira excaecat. Vel: a furore tuo, domine Deus quo me punis, quasi provocatus a me, quia te turbavi: Isa. 38: *attenuati sunt oculi mei, suspicientes in excelsum*: Job 16: *facies mea intumuit a fletu et planctu* et cetera. Tertio ostendit infirmitatem virtutis, cum ait: *inveteravi* et cetera. Quando aliquis in juventute victoriosus fuit et fortis, si postmodum patiatur non solum ab extraneo, sed etiam a suis, reputatur senescere. Ita David, qui in juventute sua vicerat omnes, modo autem fugiebat filium suum, dicit *inveteravi*, scilicet aliorum reputatione: *inter omnes inimicos meos*, manifestos scilicet et occultos: Hebr. 8: *quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.* Vel peccator inveterascit, recedens a novitate Christi: de qua dicit apostolus Rom. 9: *in novitate vitae ambulemus, ut serviamus in novitate spiritus.* Rom. 7, Glossa: *serviamus operibus novi hominis, idest Christi, quae non nostris viribus vel lege attingimus, sed gratia spiritus sancti. Scientes quia vetus homo noster simul crucifixus est* Rom. 6: *ut destruatur corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato.* Per quam servitutem reducitur quis in vetustatem peccati, membrum factus veteris hominis: propter quod monet apostolus et suadet, Rom. 12: *reformamini in novitate sensus vestri, vel mentis vestrae. Reformamini*, dicit Glossa, quia in Adam fuistis deformati in novitate et cetera. Novum hominem, scilicet Christum; videlicet, imitantes hanc vetustatem et deformitatis miseriam, propheta sub interrogatione deplorat dicens, Baruch 3: *quid est, Israel, quod in terra inimicorum es? Inveterasti in terra aliena* et cetera. Et consonat ei quod

hic dicitur, *inveteravi inter omnes inimicos meos*: vel Daemones, vel omnia peccata quibus omnibus consensi; et sic hoc quod dicit: *inveteravi*, secundum hunc sensum est materia gemitus; quasi dicat, ideo *lavabo* etc. quia *inveteravi* veterem hominem imitatus, vitiis omnibus me subjiciens; et tunc hoc quod dictum est *turbatus est*, etc., refertur ad statum poenitentis. Vel potest referri ad materiam justitiae, et hoc quantum ad statum peccati; quasi dicat: ideo *inveteravi*, idest peccavi, quia *oculus meus*, idest caro mea, *turbata est a furore*, idest ab impetu passionis: Ps. 57: *supercecidit ignis*, scilicet concupiscentiae secundum Glossam Augustini: *et non viderunt solem, scilicet justitiae*: Daniel. 13: *concupiscentia subvertit cor tuum.* Item idem: *exarserunt in concupiscentiam ejus* etc. *ut neque recordarentur judiciorum justorum.* Ab impetu ergo passionis dicit David in eo forte turbatum oculum rationis ut non videret caelum, et hoc fuit concupiscentia Bersabee, 2 Reg. 2, quam ad se vocatam cognovit. Et postmodum cognito quod esset gravida, ad crimen adulterii addidit crimen homicidii. Unde Uriam virum Bersabee proditorie jussit occidi: pro quibus peccatis gravissimis justo Dei judicio passus est a filio persecutionem.

[86825] Super Psalmo 6 n. 6 Discedite. Haec est tertia pars principalis, in qua fructus poenitentiae ponitur: unde hic se exauditum ostendit, et exinde gratulatur: et circa hoc tria facit. Primo enim repellit a se inimicos. Secundo confitetur se esse exauditum, ibi, *quoniam exaudisti.* Tertio praenunciat inimicorum eventum, ibi, *erubescant.* Dicit ergo, *discedite*, et cetera. Detur quod aliquis propter peccatum afflictus fuerit: post datam indulgentiam insultare potest inimicis, vel inducentibus ad peccatum, vel persequentibus corporaliter. Ad litteram Hieronymus dicit, *discedite a me*, inducentibus me ad peccatum: quia societatem vestram nolo: 2 Cor. 6: *propter quod separamini, dicit dominus, et immundum ne tetigeritis, et ego recipiam vos.* Vel *discedite a me omnes qui operamini iniquitatem*, idest vos operarii iniqui persequendo me injuste. *Discedite*, inquam, *a me quia dominus mecum est tamquam bellator fortis*: Hiere. 29. Unde Ps. 26: *si consistant adversum me castra, non timebit cor meum.* Et per hoc signatur futura persecutio, et separatio malorum a bonis: Matth. 13: *separabunt malos de medio justorum.* Item ejusdem 23: *separabunt eos ab invicem, sicut pastor segregat* et cetera. Et infra eod. cap. *discedite a me maledicti* et cetera. Consequenter cum dicit *quoniam exaudivit*, praenuntiat se exauditum. Ubi advertendum est, quod superius tria praemisit: scilicet orationem, cum dixit, *miserere*: secundo deprecationem, ut liberaretur: *convertere.* Tertio luctum: *laboravi* et cetera. Et haec tria dicit exaudita ordine retrogrado. Et primo gemitum, dicens, *exaudivit dominus* et cetera. Gemitus sanctorum vocem habet apud Deum: Eccl. 35: *non despiciet vocem pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus. Nonne lacrymae viduae ad maxillam descendunt, et exclamatio ejus super deducentem eas? A maxilla enim ascendunt usque ad caelum, et dominus exauditor non delectabitur in illis.* Et Genes. 4: *vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra.* Propterea dicebat illa sancta domina Judith 8: *indulgentiam ejus cum lacrymis postulemus.* Secundo deprecationem: est namque deprecatio proprie secundum Glossam Cassiodori, pro removendis malis; Luc. 1: *exaudita est deprecatio tua.* Dicit ibi Glossa, qua rogasti pro liberatione plebis. Ut ergo ostendat se liberatum a malis pro quibus rogaverat dicens: *convertere* etc., subjungit, hic, *exaudivit dominus deprecationem meam.* Tertio orationem, ut scilicet intret in conspectu ejus: et hoc est quod subinfert, *dominus orationem meam*

suscepit. Et nota, quod ponit hic ter *dominus* ut ostendat se exauditum a tota Trinitate: Ps. 66: *benedicat nos Deus Deus noster, benedicat nos Deus.*

[86826] Super Psalmo 6 n. 7 Consequenter cum dicit, *erubescant*, ponit inimicorum eventus; ac si diceretur, tu dicis inimicis tuis. *Discedite.* Sed quid erit eis discedentibus a te? Certe *erubescant* et cetera. Haec verba possunt exponi in bono et in malo. Si in bono, tunc dicta sunt per modum orationis. Ubi petit quatuor pro eis, scilicet erubescentiam de peccatis, quia hoc est principium emendationis vitae; Eccl. 4: *est confusio adducens gloriam.* Unde *erubescant.* Secundo dolorem de peccatis, *conturbentur*: Ps. 59. *Commovisti terram et conturbasti eam* etc.: debet enim poenitens habere vehementiam doloris, plus quam habuerit delectationem in peccato. Tertio conversionem ad Deum: unde *convertantur*; Isa. 31: *convertimini sicut in profundum recesseratis filii Israel.* Et quarto erubescentiam, *erubescant et conturbentur vehementer.* Est autem erubescentia principium et finis emendationis. Sed aliter posset reddi ratio; quia scilicet a principio erubescit quis oculos hominum, et hoc dolet, et vitat mala; in fine vero erubescit oculum rationis suae et oculum Dei: 1 Rom. 6: *quem fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?* De secundo Luc. 18: *publicanus a longe stans nolebat nec oculos ad caelum levare.* Hoc autem fieri debet *valde velociter*, ut non tardetur: Eccl. 5: *ne tardes converti ad dominum* et cetera. Si autem accipiantur in malo, tunc per modum praenunciationis intelligenda sunt; quasi dicat, *erubescant*, prae detectione peccati eorum coram omnibus: Isa. 1: *erubescetis super hortis quos elegeratis, cum fueritis velut quercus defluens foliis* et cetera. *Et conturbentur*, timore et tristitia mirabili: Sap. 5: *turbabuntur timore horribili* et cetera. Et ideo dicit, *vehementer omnes inimici mei convertantur*, recognoscendo culpam propriam et gloriam sanctorum: Sap. 5: *hi sunt quos aliquando habuimus in derisum, et in similitudinem improperii: nos insensati* et cetera. *Et erubescant*, quia erit eis haec recognitio ad confusionem: et hoc, *valde velociter*: Isa. 30: *subito dum non speratur, veniet contritio ejus* et cetera. Job 21: *in puncto ad Inferna descendunt*: Thess. 5: *dies domini sicut fur in nocte, ita veniet. Cum enim dixerint pax et securitas* et cetera.

Super Psalmo 7

[86827] Super Psalmo 7 n. 1 Supra praemissi sunt Psalmi pro liberatione ab hostibus; hic ponitur Psalmus in quo petit vindictam de eis: et praeponitur titulus talis, *in finem quem cantavit domino pro verbis Chusi filii gemini.* Historia habetur 2 Reg. 17, quod David fugit a facie filii sui, et Achitophel sapientissimus adhaesit Absaloni. Chusi vero adhaesit David: quem remisit ut sciret consilia Achitophel, et ea sibi significaret. Cum autem Achitophel consilium dedisset Absaloni nocivum valde patri suo David, scilicet ut statim eum invaderet antequam tutaretur alicubi, Chusi secreto significavit David, ut de campestribus fugeret ubi erat, et transiret Jordanem ad loca munitissima. Isto ergo nuncio Chusi audito David, hoc canticum cecinit domino: et ideo dicitur hic, *quem cantavit domino pro verbis Chusi filii gemini.* Dicitur autem filius gemini, quia forte de tribu Beniamin erat: vel ex aliquo descenderat qui habebat hoc nomen. Hieronymus non habet,

in finem: nec pro victoria, sed pro ignoratione, vel ignorantibus. Et dicit *super verbis Aethiopis*: tamen nescitur an fuerit Aethiops. Mystice autem hic Psalmus potest esse Ecclesiae, et contra persecutores. Et dicitur pro verbis Chusi, qui interpretatur silentium, sed gemini dextera; quasi dicat: occulto divinae providentiae judicio factum est ut Achitophel, qui fratris ruina interpretatur, scilicet Judas Iscariotes, in ruinam, idest in mortem fratris sui, Christi videlicet, qui non confunditur eos vocare fratres, Hebr. 2 consilio et auxilio conspiravit. Sed quod ille ad perniciem unius hominis fecit, Christus ad salutem omnium inflexit, ut dicit Augustinus in Glossa. Hic autem Psalmus habet tres partes. Primo ponitur oratio. Secundo exauditio, ibi, *dominus judicat.* Tertio gratiarum actio, *confitebor domino.* Circa primum duo facit. Primo orat ut liberaretur ab hostibus. Secundo, ut hostes deprimantur, *exurge domine in ira tua.* Circa primum duo facit. Primo petit misericordiam. Secundo allegat suam innocentiam: *domine Deus meus si feci istud.* Circa primum tria facit. Primo praemittit orantis affectionem. Secundo proponit petitionem: *salvum me fac.* Tertio petitionis rationem, *ne quando rapiat.* Affectus orationis est ut speret in domino: Eccl. 2: *quia nullus speravit in domino, et confusus est*: et ideo dicit, *in te speravi.* Petitio est duplex; petit enim salvari et liberari, secundum Dionysium. Liberari est removeri a malo; salvari conservari in bonis. Sic ergo petit quod salvetur a corruptione hostium, et liberetur ab eis. Et potest intelligi de corporalibus hostibus, et de spiritualibus: quasi dicat: salvum me fac ab hostibus, et a tentationibus: Psal. 21: *salva me ex ore leonis.* Idem, ibidem, *libera animam meam a malignitate eorum.* Ponit petitionis rationem cum dicit, *nequando rapiat*, etc.: quasi dicat: nisi subvenias mihi, devorabit me Absalon, sicut leo: 2 Reg. 15: *surgite fugiamus: neque erit nobis refugium a facie Absalonis.* Et supra dicit in plurali, *ab omnibus persequentibus*: hic in singulari: *ne quando rapiat ut leo*, quia omnes sub uno capite comprehenduntur: spirituales sub uno Diabolo: corporales sub Absalone. De primo 1 Petri 5: *adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens* et cetera. Psal. 9. *Insidiatur in abscondito quasi leo* et cetera. *Rapiat* quasi subito, *et velociter*: Joa. 10: *lupus rapit*: quia Diabolus insidiose facit. Et hoc faciet, *dum non est qui redimat* et cetera. Redimitur quis, dum liberatur a malo: et hoc refertur ad liberationem a poena: Osee 13: *de morte redimam eos. Neque qui salvum faciat*, per liberationem a culpa: Matth. 1: *ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Hieronymus: *ne forte rapiat ut leo animam meam, et laceret; et non sit qui eripiat.* Deinde allegat suam innocentiam: *domine Deus meus, si feci istud.* Et hoc potest intelligi dupliciter: vel per modum juramenti, vel praenuntiationis. Si per modum juramenti, sic sciendum est quod duplex est juramentum, scilicet per contestationem, sicut ad Rom. 1: *testis est mihi Deus cui servio in spiritu meo* et cetera. Et per execrationem, ut cum dicitur, si ita feci sic contingat mihi; Job 31: *si gavisus sum ad ruinam illius qui me oderat* et cetera. 2 Cor. 1: *ego testem Deum invoco in animam meam*: quasi dicat, si non sum innocens rapiat me. Vel potest intelligi per modum praenuntiationis; quasi dicat. Si ego sum in istis defectibus, haec erit poena mea, *decidam* et cetera. Et secundum hoc excludit primo a se culpam, *si feci istud*, et cetera. Secundo determinat sibi poenam, *decidam* et cetera. Excludit autem a se culpam, primo in generali, cum dicit, *domine Deus meus, si feci istud.* Quid *istud?* Peccatum, scilicet superbiae secundum Glossam, quod est quasi universale peccatum: Eccl. 10: *initium omnis peccati superbia.* Vel aliter; *istud*, quia quando quis patitur tribulationem aliquam ex culpa sua, dicitur ei, tu fecisti tibi istud; quasi dicat; tu es in causa ut hoc fiat. Et sic dicit: *si feci istud*, ego huic persecutioni causam dedi: 2 Reg. 8: *faciebat David judicium et justitiam cum populo suo.* Mich. 7: *iram domini portabo: quia peccavi ei* et cetera. Secundo, cum dicit, *si est iniquitas* etc. excludit culpam in speciali; ubi tria facit: nam primo dicit quod nulli fecit injuriam; et ideo dicit, *si est iniquitas*: Job 51: *si iniquitatem quae est in manu* et cetera. 1 Reg. 24: *animadverte et vide, quod non est in manu mea malum neque iniquitas.* Unde cum homo nulli facit injuriam, injustum videtur quod affligatur. Secundo quidem remisit offensam; et ideo dicit, *si reddidi* et cetera. Et hoc 1 Reg. 24: *pepercit tibi oculus meus. Dixi enim: non extendam manum meam in dominum meum: quia Christus domini est.* Levit. 19: *ne quaeras ultionem: nec memoreris injurias civium tuorum.* Tertio, quod inimicis benefecit: quod est tertium bonum. Unde littera Hieronymi habet, *dimisi hostes meos vacuos.* Rom. 12: *noli vinci a malo, sed vince* et cetera. Prov. 25: *si esurierit inimicus tuus* et cetera. Matth. 5: *benefacite eis qui oderunt vos.* 4 Reg. 6; *regi Samariae mandavit Elisaeus ut apponeret cibos exercitui regis Syriae, qui venerat ad capiendum eum. Appositaque est eis ciborum magna praeparatio.*

[86828] Super Psalmo 7 n. 2 Consequenter cum dicit, *decidam*, determinat sibi poenam quae sequitur, quasi dicat: si ista non sunt vera quae dico, fiant mihi ista. Et primo ponit detrimentum pecuniae. Secundo personae. Tertio gloriae. Dicit ergo quantum ad primum: hoc malum accidat mihi, scilicet quod *decidam merito*, idest juste *ab inimicis*, idest auferantur mihi bona. Job 31: *si adhaesit membris meis macula, seram, et alius comedat.* Quoad personam tria ponit quae homo patitur in se. Primo persecutionem. Secundo captivitatem. Tertio mortem. Quantum ad primum dicit, *persequatur*. Quantum ad secundum, *comprehendat*. Quantum ad tertium, *et conculcet*, vel occidendo, vel totaliter me prosternat. Quantum ad gloriam subjungit, *et gloriam meam* et cetera. Ac si diceret, quicquid sit illud in quo glorior, redigatur in pulverem et dispergatur. Mystice: inimicus Diabolus persequens tentando: Thren. 4: *velociores fuerunt persecutores* et cetera. *Comprehendat*, per consensum peccati: Thren. 1: *omnes persecutores ejus apprehenderunt eam inter angustias. Conculcet* per consuetudinem et contemptum: Isa. 51: *incurvare ut transeamus.* Gloria hominis duplex est: naturalis scilicet et spiritualis. De prima 1 Cor. 11: *vir non debet*, idest mens, *velare caput suum quia gloria et imago Dei est.* De secunda 2 Cor. 1: *gloria nostra haec est testimonium conscientiae nostrae.* Gloriam ergo hominis deducit Diabolus in pulverem, quia imago Dei deturpatur, quia maculatur: 1 Tim. 4: *cauteriatam habentes conscientiam*: Ps. 72: *domine in civitate tua, imaginem ipsorum ad nihilum rediges.*

[86829] Super Psalmo 7 n. 3 Supra proposuit orationem pro se, petens liberari et salvari; hic petit contra inimicos: ubi duo facit. Primo petit eorum punitionem. Secundo punitionis fructum, ibi, *et exaltare.* Legamus primo litteram secundum historiam, sicut potuit competere David. *Exurge*, duobus generibus hominum dicitur: dormienti et jacenti. Deus autem quando peccata non punit, dormire videtur, quasi non haberet prudentiae vigilantiam: Ps. 43: *exurge, quare obdormis domine?* Item quando non punit, videtur impotens jacere; sed tunc surgere videtur, quando potestatem manifestat adversarios puniendo: Isa. 26: *exaltetur manus tua, ut non videant, videant et confundantur zelantes populi, et ignis hereditatem tuam devoret. In ira* dicit, idest in punitione, quae est irae effectus. Fructum autem punitionis ponit triplicem. Unum ex parte Dei, ut Deus

exaltetur, non in se, sed in opinione hominum, quia per hoc reputatur altus et potens: et ideo dicit, *exaltare*; quasi dicat: deprime inimicos meos, et in hoc altus apparebis. Eccl. 36: *sicut in conspectu illorum magnificatus est in nobis, ita in conspectu nostro* et cetera. Et dicit, *in finibus*, ut totaliter deprimat, et nihil remaneat invadendo fines eorum. Hieronymus habet, *elevare indignans super hostes*; quasi dicat, irascere, et in hoc *elevare.* Alius fructus est ex parte David: nam 1 Reg. 13, legitur: *invenit dominus virum secundum cor suum, cui praecepit ut esset dux super populum suum*: et ipse David de se dicit 2 Reg. 6: *praecepit mihi dominus, ut sim dux*, et cetera. Hoc ergo praeceptum videbatur evacuari David depresso: et ideo dicit: *exurge in praecepto quod mandasti*, scilicet sim dux in regno: et ideo Hieronymus habet, *exurge ad me in judicium quod mandasti.* Alius fructus est ex parte populi. In veteri lege ordinabatur per homines de aliis principibus populi; sed de summo principe solum dispensabatur per Deum: Num. 27: *provideat dominus Deus spirituum omnis carnis hominem* et cetera. Deut. 17: *cum intraveris terram quam dominus Deus tuus dabit tibi, et possederis eam, habitaverisque in illa, et dixeris, constituam super me regem sicut habent omnes per circuitum nationes, illum constitues principem quem dominus tuus elegerit.* Ergo populus in magno principatu debebat sequi divinam ordinationem: et ideo subdit: *et synagoga populorum circumdabit te*, idest sequetur tuam ordinationem, ut revertatur in me: *et propter hoc in altum regredere*, idest apparebit magnificentia tua; quasi dicat: non solum propter vindictam, sed ut homines revertantur ad me. Sed prout refertur ad Christum, petit incarnationis mysterium: in quo duplex est fructus. Primus depressio Daemonum, et conversio hominum, *exurge domine.* Quantum ad primum dicit, *exurge*, idest appare in mundo per incarnationem, et hoc *in ira tua*, idest ut punias Daemones: Joan. 12: *nunc judicium est mundi* et cetera. Marc. 1: *quid nobis et tibi Jesu Nazarene? Venisti ante tempus perdere nos. Et exaltare in finibus inimicorum*, auferendo eorum possessionem: Luc. 11: *cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt omnia quae possidet. Si autem fortior illo supervenerit, et vicerit eum, universa arma ejus auferet, in quibus confidebat, et spolia ejus distribuet*: et Matth. 12: *quomodo potest quisquam intrare domum fortis, et vasa ejus diripere, nisi prius alligaverit fortem, et tunc domum ejus diripiet?* Vel contra Judaeos, ut sit petitio Ecclesiae gentium contra eos. Et dicit, *exaltare in finibus inimicorum*: alia non mutantur. Illud quod exaltatum homini apparet, ex hoc occultatur: ut puta quando nimis in altum exaltatur. Sicut ergo quod latet in profundo si exaltetur apparet: Job 28: *profunda fluvii scrutatus est, et abscondita producit in lucem*: sic ait, *exaltare*, idest manifestare: et sicut quod nimis exaltatur occultatur; unde Act. 1: *elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum*, sic *exaltare*, ut efficiaris Judaeis occultus: ut te non cognoscant, et sic crucifigant, et redimantur. Quantum ad secundum dicit, *exurge domine Deus in praecepto*, pro conversione hominum. Ubi primo ponitur motivum conversionis. Secundo perfectio. Tertio punitio. Dicit ergo, *in praecepto*, scilicet mansuetudinis et humilitatis: *quod mandasti*: Matth. 11: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Exurge* ergo *in hoc praecepto*, idest appare humilis altus existens; quasi dicat: ita humilitatem accipias ut altitudinem non deseras: vel *exurge* a mortuis, et sic *synagoga populorum circumdabit te*, congregatio scilicet beatorum qui remunerabuntur, et malorum qui punientur. Cant. 11: *oleum effusum nomen tuum* et cetera. Isa. 2: *praeparabitur mons domus domini in vertice montium, et elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes.* Et 6 cap.: *leva oculos tuos in circuitu:*

omnes isti qui congregati sunt venerunt tibi. Et *propter hanc in altum regredere*, scilicet ut hanc synagogam perficias, credentium scilicet congregationem: Ephes. 4: *ascendens in altum captivam duxit captivitatem* et cetera. Mich. 2: *ascendit pandens iter ante eos.* Vel *in altum*, absconderis ab oculis Judaeorum, et cetera. *Synagoga populorum circumdabit te*, contemnendo et persequendo: in quo maxime punientur.

[86830] Super Psalmo 7 n. 4 Secunda pars est istius Psalmi, in qua agitur de exauditione petitionis. Et quia exauditio petitionis fit judicio Dei, ideo introducitur divinum judicium. Et primo praemittit ipsum. Secundo agit de dilatione ejus, *Deus judex justus fortis et patiens, numquid irascetur per singulos dies.* Circa primum tria facit. Praemittitur enim primo judicium. Secundo ejus modum, *judica me domine* et cetera. Tertio judicis idoneitatem, *scrutans corda et renes Deus.* Dicit ergo, habeo inimicos persequentes: et peto divino auxilio liberari. Et de hoc confido. Quia *dominus judicat populos*: judicat enim orbem terrae in aequitate, et populos in veritate sua: Ps. 96. Isa. 3: *stat ad judicandum dominus, et stat ad judicandos populos.* Et nota quod postquam dixit, *propter hanc in altum*, subjungit de judicio: quia post ascensionem revertetur ad judicandum: Act. 1: *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet ad judicandum.* Modus judicii ponitur in forma orationis, quia orando ostendit quid fiet in judicio, dicens, *judica me.* Et primo ponit bonorum retributionem. Secundo malorum punitionem, *consumetur.* In judicio duo retribuuntur: quia bonis bona, et malis mala. Qui ergo bonus est, et qui caret malis, habebit abundantiam bonorum, et sublationem malorum: Prov. 1: *qui me audierit, abundantia perfruetur, timore malorum sublato* et cetera. Et ideo quantum ad primum dicit, *judica me secundum justitiam meam*, scilicet quam dedisti mihi, secundum quod sum justus: et haec justitia est, ut mihi retribuantur bona: Matth. 5: *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam* et cetera. Quantum ad secundum dicit: *secundum innocentiam meam*: et haec justitia est ut nihil mali patiatur: Job 22: *salvabitur innocens: salvabitur autem in munditia manuum suarum.* Et nota, quod petit hoc judicium secundum justitiam. Supra dicit in poenitentiali Psalmo secundum misericordiam, nullum meritum commemorans: nunc autem quia jam justificatus fecerat aliqua bona, quibus debebatur praemium, petit judicari secundum justitiam. Quod ait, *super me*, designat quia justitia hominis et innocentia non sunt ab homine, sed a Deo. Contra hoc quod petit, ut sibi sint bona, et mali nihil patiatur, videtur aliquando bonum esse et utile opprimi a malis, et etiam ultra boni habent mala in mundo isto, et mali bona: Luc. 16: *recordare quia recepisti bona in vita tua* et cetera. Et ratio hujus assignatur. *Consumetur*, idest ad finem deveniet: *nequitia peccatorum*: Apoc. ult.: *qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Nota quod quandoque Deus differt poenam ut praedestinati convertantur: Isa. 30: *propterea expectat vos Deus, ut misereatur vestri.* Unde tunc. *Consumetur nequitia peccatorum*, idest deficiet. Quandoque ut mali malitiam suam amplius manifestent, et judicia Dei appareant justa: et tunc, *consumetur*, idest perficietur, *nequitia peccatorum*, ut justior appareat vindicta: propter quod dicit Gen. 15: *scito praenoscens quod peregrinum futurum sit semen tuum*, etc. usque *necdum completae sunt iniquitates Amorrhaeorum* et cetera. Act. 7: *et non dedit ei hereditatem in ea nec passum pedis* etc. usque *dixit dominus.* Sic ait, *consumetur*; quasi dicat: faciant quidquid possunt, quia tandem *consumetur nequitia ipsorum peccatorum.* Sed

numquid mali gravabunt bonos? Non: quia Deus diriget justos. Unde, *diriges justum*, Prover. 2: *simplicitas justorum dirigit eos.*

[86831] Super Psalmo 7 n. 5 Deinde cum addit, *scrutans*, ostendit judicis idoneitatem. Et primo ponit idoneitatem judicis. Secundo confidentiam de eo conceptam, ibi, *justum adjutorium meum.* Duo autem requiruntur ad idoneitatem judicis: scilicet ut sit sapiens, et ut sit justus. Haec autem sunt in Deo: et ideo judex est idoneus: Prov. 20: *rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo. Est enim sapientissimus, omnia cognoscens, etiam interiora*: Heb. 4: *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Est etiam justissimus: Hier. 2: *tu autem domine Sabaoth, qui judicas juste* et cetera. Et ideo dicit, *scrutans corda.* Hieronymus habet sic, *probator cordis et renum, Deus justus*: et post sequitur alius versus: *clypeus meus in Deo.* Ubi littera nostra habet, *justum adjutorium* et cetera. Dicit ergo, *scrutans.* Tria sunt in homine: unum apparens, scilicet exterius opus: et duo quae latent, scilicet intentio et delectatio. Haec duo nobis latent, sed Deo patent. Et quia Deo sunt nota, licet nobis occulta, ideo dicit, *scrutans corda*, quia novit intentionem, *et renes*, idest delectationem, utrum scilicet delecteris in laude Dei vel hominum. Sed quia scrutari est inquirere, inquirere autem est ignorantis, hoc a Deo removet. Et ut ostendat quod Deus evidenter scit; cum dixit, *consumetur* etc. convenienter dixit, *scrutans*: quia in tribulatione maxime apparet conditio hominum. Deinde subinfertur, *justum adjutorium meum a domino* et cetera. Ubi ponitur fiducia concepta de judice, a quo adjutorium est sperandum. Est enim duplex adjutorium Dei: scilicet misericordiae, et aliud justitiae. Adjutorium quo liberatur a malis et peccatis, est misericordiae: et non est justum, quia non ex meritis. Sed quando quis justificatur, Deus perficit: et hoc est justitiae, quia respondet aliqualiter merito. De primo dicitur Psal. 9: *adjutor in opportunitatibus* et cetera. De secundo Psal. 45: *adjuvabit eam Deus* et cetera. Sed quare? Quia, *salvos facit* et cetera. Prov. 2: *custodiet rectorum salutem. Rectos corde* idest qui intentione tendunt in Deum. Sed quaerit Cassiodorus. Quare non dicit, qui salvos facit rectos renibus, sed *rectos corde.* Respondeo. Rectitudo pertinet in ordine ad finem, et ad hoc est intentio: et ideo oportet quod intentio sit recta. In renibus autem est delectatio sensibilis.

[86832] Super Psalmo 7 n. 6 Supra praemisit divinum judicium; hic autem agit de dilatione futuri eventus, scilicet poenae. Et primo ostendit causam dilationis. Secundo praeparationem ad vindictam, *nisi conversi* et cetera. Proponit autem tres causas, quare Deus potest putari non punire peccatores. Una est eo quod non sit justus, ut auferatur providentia humanorum actuum: Ezech. 9: *iniquitas domus Israel et Juda magna est nimis valde, et repleta est terra sanguinibus, et civitas repleta est aversione. Dicunt enim: dereliquit dominus terrae, et dominus non videt*: Job 22: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat*: et hanc excludit a Deo, qui judex est et justus: Is. 32: *ecce in justitia regnabit rex, et princeps in judicio praeerit.* Alia causa est, quia non est potens; sed hoc excludit, quia *Deus fortis*, Job 9: *si fortitudo quaeritur, robustissimus est.* Quae ergo causa? Quia *patiens*: et ideo dicit, *numquid irascetur* etc.: idest non quolibet die puniet, sed expectat aliquando et dissimulat: Sap. 11: *dissimulans peccata hominum propter poenitentiam*: Isa. 30: *expectat vos Deus, ut misereatur vestri.* Et 28: *non in perpetuum triturans triturabit.* Hieronymus habet, *comminans tota die*, scilicet per sacram Scripturam.

[86833] Super Psalmo 7 n. 7 Deinde cum dicit, *nisi*, ostendit quod dominus parat se ad poenam inferendam, etsi differat ex causa: et ponitur haec praeparatio. Primo ex parte Dei punientis. Secundo ex parte hominis puniti sive recipientis, ibi, *ecce parturiit.* Praeparatio ex parte Dei describitur secundum praeparationem hominis contra meritum vel peccatum: quia, *odio sunt Deo impius, et impietas ejus.* Sap. 4. Et sicut homo praeparat se gladio contra hostes qui sunt prope, sed arcu contra remotos; ita divina vindicta contra eos qui videntur sibi adhaerere, et possunt videre causam punitionis, dicitur gladius quasi contra propinquos sed arcus contra remotos: et ideo non statim te punit, sed praeparat se ut convertaris. *Et nisi conversi fueritis, gladium suum* et cetera. Idest vindictam suam: Job 19: *fugite a facie gladii. Ultor enim iniquitatis est gladius* et cetera. Zach. 9: *exibit ut fulgur jaculum ejus: vibrabit* ad terrendum, et ad propinquos ut fortius percutiat: quia nisi per comminationes homo convertatur, fortiter percutit. Maximus Valerius: *lento gradu ad vindictam sui procedit divina ira: tarditatemque supplicii gravitate compensat.* Hieronymus habet, *gladium suum acuet*, idest praeparabit majorem damnationem: Deut. 32: *si acuero ut fulgur gladium meum* et cetera. Matth. 10: *non enim veni mittere pacem in terram, sed gladium* et cetera. Secundum Glossam, gladius Dei Christus est. Vibratio ergo est comminatio Gehennae in quo percutientur impii, sicut eo vindicante: Isa. 27: *in die illa visitabit Deus in gladio suo duro* et cetera. Praeparat et se arcu, quasi ad remotos; unde *arcum suum* et cetera. Et primo agit de praeparatione arcus. Secundo sagittarum. *Et in eo paravit.* Qui parat arcum, primo tendit. Secundo ordinat in manu. Quantum ad primum dicit, *arcum suum*, idest divinam vindictam, quasi ex inopinato punientem. Quantum ad secundum dicit, *et paravit illum*: Isa. 30: *praeparata est enim ab heri Thophet; a rege praeparata, profunda et dilatata*: scilicet ad puniendum. Secundo agit de praeparatione sagittarum *et in eo* et cetera. Et primo quantum ad ipsas sagittas. Secundo, quomodo in eis aliquis magis nocivum ponit, puta ignem vel venenum. Dicit ergo. *Et in eo*, scilicet arcu, *praeparavit vasa*, idest instrumenta mortis, scilicet occidentiae: Ezech. 9: *unusquisque habet vas interitus in manu sua. Ardentibus effecit*, quia ibi aliquid combustivum, per quod intelligitur poena ignis aeterni; sed dicitur quod in Hebraeo est, *sagittas suas persequentibus me effecit.* Per hunc arcum secundum Augustinum in Glossa intelligitur sacra Scriptura: Job 29: *arcus meus in manu mea instaurabitur.* Hic tenditur, quando duritia veteris testamenti est emollita per novum. Praeparatur, quando exponitur. *Et in eo paravit vasa mortis.* Vasa mortis possunt dupliciter accipi: scilicet in bono, vel in malo. Hi sunt haeretici, qui ex sacra Scriptura mortem simplicibus parant: et sic paravit, idest parari permisit: Ps. 106: *errare fecit eos* et cetera. *Effecit*, idest extra fecit, hoc est in apparentia posuit: *sagittas*, penetrabiles sententias: Ps. 119: *sagittae potentis acutae* et cetera. Vel in bono *vasa mortis* apostolus inobedientibus: 2 Cor. 2: *aliis sumus odor mortis in mortem.* Et hos effecit aptos ad comburendum igne charitatis: Eccl. 48: *surrexit Elias quasi ignis, et verbum* et cetera.

[86834] Super Psalmo 7 n. 8 Deinde cum dicit, *ecce*, agit de praeparatione ex parte hominis puniendi. Ubi duo proponit. Progressum scilicet in peccatum, quo paratur, scilicet ad punitionem. Et secundo incursum poenae, *lacum* et cetera. In progressu peccati tria occurrunt. Malum propositum, conatus, et effectus. Et sic inimici David primo conceperant, sed tunc temporis erant in conatu, et post

effecerunt. Propositum autem est sicut conceptio; conatus sicut parturitio; effectus sicut partus. Et ideo dicit, *ecce parturiit*, idest nititur efficere, *injustitiam*, contra proximum: *concepit dolorem*, quia Hier. 9: *ut inique agerent laboraverunt*: Isa. 59: *conceperunt iniquitatem*: Jac. 1 *concupiscentia cum conceperit, parit peccatum. Peperit* autem *iniquitatem* conceptam, quia abstulerant Hierusalem Absalon et Achitophel cum suis complicibus.

[86835] Super Psalmo 7 n. 9 *Lacum.* Agit de poena. Et primo ponit metaphoram. Secundo exponit eam, ibi, *convertetur.* Venatores ponunt ingenia, ut capiant lupos in foveis. Ipsi etiam inimici, ut capiant homines, exercent ingenia sua: et hoc fit per proditionem; et ideo est sicut fovea. Apud Hebraeos fovea dicitur lacus: Zach. 9: *tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua. Lacum* ergo, idest foveam profundam, *aperuit*, idest excogitavit fraudem, *fodit*, profunde cogitando: et hoc explendo, *incidit* etc. quia cogitabat occidere, et fuit occisus: Ps. 56: *foderunt ante faciem meam foveam* et cetera. Et hoc exponit, quomodo meam? Quia *convertetur* et cetera. Quia conceperunt dolorem, *dolor convertetur in caput ejus*, scilicet iniquitas quam peperit, *descendit in verticem ipsius*; Isa. 24: *gravabit eum iniquitas sua* et cetera.

[86836] Super Psalmo 7 n. 10 *Confitebor*; haec est tertia pars, ubi ponit gratiarum actionem *secundum justitiam ejus*, quia praecessit meritum: Ps. 110: *confessio et magnificentia opus ejus. Et psallam* cum Psalterio: Ps. 80: *sumite Psalmum, et date tympanum* et cetera.

Super Psalmo 8

[86837] Super Psalmo 8 n. 1 Supra posuit Psalmum in quo David orabat pro sua persecutione; hic ponit Psalmum ad gratiarum actionem: et primo praemittitur Psalmus pro beneficiis collatis toto humano generi. Secundo alius pro beneficiis collatis sibi pro destructione inimicorum, vel pro bonis concessis. Tertio pro malis sublatis, ibi, *confitebor*: nam hic exprimit affectionem hominis considerantis beneficia Dei concessa humano generi, et gratias agentis. Titulus, *in finem Psalmi David pro torcularibus* quia aliud est supra expositum, exponam hic solum ultimum. Ubi considerandum est, quod Deut. 16, dicitur: *septem diebus facies festum tabernaculorum, quando de area et torculari colliges fruges tuos* et cetera. Sciendum enim est, quod David specialem devotionem habebat in festis celebrandis: et aliquid faciebat speciale ad laudem Dei. Festum autem tabernaculorum praecipuum erat. Et hoc fiebat in vindemiis in commemorationem divini beneficii, quando eduxit de Aegypto filios Israel in tabernaculis, et induxit in terram promissionis ubi sunt fructus: et ideo oportebat quod haberent fructus pulcherrimos, quo tempore erant torcularia; et ideo dicitur *pro torcularibus.* Hoc ad litteram. Sed spiritualiter torcular est Ecclesia: Isa. 5: *plantavit vineam electam, torcular extruxit in ea*: Matth. 21: *plantavit vineam, et fodit in ea torcular.* Dicit ergo *pro torcularibus*, idest Ecclesiis orbis: et dicitur Ecclesia torcular, quia sicut in torculari separatur vinum a vinatiis, sic in Ecclesia boni separantur a malis opere ministrorum: etsi non loco semper, affectu tamen. Eadem ratione dicitur et area: quia separatio fit grani a paleis. Item a verbis litteraliter positis separatur sensus spiritualis. Item torcularia sunt martyria, in quibus fit separa-

tio animarum a corporibus, dum corpora eorum qui pro Christi nomine afflictione et persecutione calcantur, quassatim remanent in terra, animae vero ad requiem in caelestibus emanant. Psalmus iste dividitur in duas partes. Primo enim Psalmista admiratur divinam excellentiam. Secundo ejus clementiam, ibi, *quid est homo.* Circa primum duo facit. Primo ostendit majestatem Dei esse admirabilem. Secundo esse manifestam, ibi, *ex ore infantium.* Circa primum duo facit: quia primo ponit eum mirabilem. Secundo rationem dicti manifestat, ibi, *quoniam elevata* et cetera. Dicit ergo, *domine* omnium: Esther 13: *dominus omnium tu es*; sed specialiter *dominus noster*, qui te colimus, tibi adhaeremus. Hieronymus habet, *dominator noster*: Judic. 8: *non dominabor vestri, nec filius meus, sed dominabitur super vos dominus. Quam admirabile est nomen tuum* etc. scilicet divinitatis: Psal. 92: *mirabiles elationes maris* et cetera. Genes. 32: *cur quaeris nomen meum quod est mirabile?* Item Christi incarnati: Isa. 9: *vocabitur nomen ejus admirabilis.* Sed numquid solum in Judaea, ut dicunt Judaei, vel in Africa, ut Donatistae? Non; sed *in universa terra*: Malach.: *ab ortu solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus.* Ratio admirationis subjungitur, *quoniam elevata est magnificentia tua*, quia in caelis apparet magnitudo tua. Admiratio est quando aliquis videt effectum, et ignorat causam. Dupliciter est ergo aliqua causa admirabilis: vel quia ignota totaliter, vel quia non producit effectum manifestantem causam perfecte. Primum non est in Deo: quia producit effectum: Rom. 1. *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt* et cetera. Producit dico effectum, non tamen manifestantem perfecte causam: et ideo remanet admirabilis: et hoc est quod dicit: *magnificentia tua*, idest laus vel virtus tua, quae potest facere magna. *Est elevata super caelos*, improportionaliter excedens factionem caelorum. Unde excludit errorem dicentium, quod Deus sit forma caeli: esset enim secundum hoc proportionatus caelis. Item dicentium quod agit ex necessitate naturae: quia non extenderet se supra caelos: tamen potest in infinitum majus facere. Vel *super caelos*, idest Scripturas, quia plus est quam in Scripturis commendetur: Eccl. 43: *glorificantes Deum quantumcumque potestis, supervalebit adhuc, et admirabilis magnificentia ejus.* Vel *magnificentia tua*, idest filius tuus Deus homo, *elevata est*, in ascensione, *super caelos*: Ephes. 4: *qui descendit, ipse est qui ascendit super omnes caelos* et cetera.

[86838] Super Psalmo 8 n. 2 Deinde cum dicit, *ex ore*, ostendit quod est maxime manifesta. Et primo ostendit manifestationem. Secundo ejus rationem, ibi, *quoniam videbo.* Quod sit manifesta, probat; quia illud est manifestum quod est omnibus inditum, quantumcumque simplicibus, quasi quadam naturalis cognitione. Duplex namque est genus hominum, qui consequuntur naturalem et rectum instinctum, sicut sunt simplices, vel sapientes. Quod sapientes cognoscant Deum, hoc non est magnum; sed quod simplices sic. Sunt autem quidam qui naturalem instinctum pervertunt: et isti cognitionem Dei repellunt: Ps. 81: *nescierunt* idest nescire voluerunt, *neque intellexerunt* et cetera. Job 22: *dixerunt Deo, recede a nobis; scientiam viarum tuarum nolumus.* Deus autem facit ut per illos, idest per simplices, qui sequuntur naturalem instinctum, confundantur qui pervertunt naturalem instinctum. Per infantes designantur simplices: 1 Pet. 2: *sicut modo geniti infantes, rationabiles sine dolo* et cetera. Dicit ergo, *admirabile* quidem *est nomen tuum*, ita tamen quod *ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem*, qui interius instigas ad hoc: et hoc *propter inimicos tuos*; qui adversantur scientiae et cognitioni tuae: Phil. 3: *inimicos crucis Christi* et cetera. *Ut*

destruas inimicum et ultorem, quemcumque persecutorem. Vel Pharaonem qui velit ulcisci contra confitentem nomen tuum: 2 Cor. 10: *consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.* Vel tyrannum qui armis impugnat nomen sanctum tuum: 1 Pet. 2: *ut benefacientes obmutescere faciatis imprudentium hominum ignorantiam.* Hoc fecit Christus: nam Matth. 21, de pueris Hebraeorum respondit Christus, quod ex eorum verbis perfecta sit laus, qui spiritus sancti instinctu laudabant: quod tamen videbatur pueriliter agi. Hoc locum habet quando simplices recognoscunt Deum, et alii pervertunt studia cognitionis naturalis, ne cognoscant ipsum Deum. Item hoc in apostolis qui sine litteris et idiotae: Act. 4: *simplices sicut columbae*: Matth. 10: *et sicut oves in medio luporum*; et destruxerunt omnes inimicos Christi. 1 Cor. 1: *quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundantur sapientes, et infirma* et cetera.

[86839] Super Psalmo 8 n. 3 Consequenter hujus manifestationis rationem subnectit dicens, *quoniam.* Tullius dicit in Lib. de natura deorum, et fuit dictum etiam ab Aristotele, quamvis in ejus libris quae apud nos habentur non inveniatur, quod si aliquis homo intraret palatium quod videret bene dispositum, nullus est ita amens, qui licet non videret quomodo factum fuerit, quin percipiat quod fabricatum sit ab aliquo. Nos intramus mundum, nec videmus quomodo factum sit; sed ex hoc ipso quod est ita bene ordinatus, debemus percipere quod est factus ab aliquo. Et hoc specialiter ostendit ordo corporum caelestium. Fuerunt quidam errantes qui causas rerum attribuunt necessitati materiae; unde dicunt facta omnia propter calidum et frigidum, siccum et humidum, ut elementa quae sic convenerunt. Hoc autem si apparentiam posset habere in aliis, nullo tamen modo in caelestibus corporibus: quia non possunt attribui necessitati materiae, quod tantum distet hoc ab illo, et tanto tempore compleant cursum suum. Hoc autem nonnisi in causam intellectivam oportet reducere. Et ideo Scriptura quando vult manifestare Dei potentiam, reducit nos in considerationem caelorum. Is. 40: *levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec*: ideo dicit, *quoniam videbo caelos tuos, opera digitorum tuorum.* Dicit autem, *opera digitorum*, propter tria: quia quae cum digitis facimus, attente et distincte facimus. Et quae de corporibus caelestibus consideranda sunt, non reducuntur nisi in causam intelligibilem; et ideo dicit, *opera digitorum tuorum*: Ps. 135: *qui fecit caelos in intellectu*: vel respondet ad id quod dicit, *elevata.* Quando quis facit elevari quod grave est, supponit humerum; sed quando facit elevari quod est leve, supponit digitum; et ideo dicit, *opera digitorum*, quasi leve sit ei facere caelos: Isa. 40: *quis appendet tribus digitis molem terrae, et caelos palma ponderabit?* Vel quae digitis facimus subtilia opera sunt. Ut ostendat ergo quod haec subtiliora sunt aliis, dicit *opera digitorum* et cetera. Lunam vero nominat, et non solem, propter gentiles, qui credebant eum summum Deum: et ideo ponit specialiter, *lunam et stellas*, in quibus non est manifesta ratio erroris: Eccl. 43: *species caeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis dominus.* Mystice apostolos vel Scripturas *opera digitorum.* Tres digiti tres personae; quasi dicat, opera totius Trinitatis vel spiritus sancti. *Lunam*, Ecclesia: *stellas*, doctores. Et haec Deus fundavit.

[86840] Super Psalmo 8 n. 4 *Quid.* Supra Psalmista admiratus est divinae majestatis excellentiam; et nunc commemorat duo beneficia divinitus collata hominibus. Secundo ex hoc Psalmum terminat in laudem, ibi, *domine dominus noster* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit

clementiam Dei ad homines, per comparationem ad ea quae sunt supra homines. Secundo per comparationem ad primum hominem, ibi, *gloria et honore.* Tertio per comparationem eorum quae sunt sub homine, *et constituisti.* Supra hominem duplex est natura: divina scilicet, et angelica. Primo ergo ponit beneficia per comparationem ad Deum. Secundo per comparationem ad Angelos, ibi, *minuisti.* Primo exponatur secundum quod competit quantum ad beneficia naturalia. Secundo quantum ad gratuita. Et secundum primum modum et circa eum duo facit. Primo ponit specialem curam hominis a Deo. Secundo familiaritatem specialem, *aut filius hominis.* Mirabile est quod quis magnus alicui parvo speciali familiaritate conjungatur: et ideo primo Psalmista commemorat parvitatem hominis ex conditione *quid est homo*, tam parva res? Job 14: *homo natus de muliere*: et 25: *homo putredo, et filius hominis vermis.* Secundo quantum ad originem: quia etiam vilis: Job 14: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Et 10: *nonne sicut lac* et cetera. Et ideo dicit, *aut filius hominis?* Sed isti sic parvo, sic vili, dicit quod duo facit: scilicet quod memoratus est ejus, et quod visitat eum. Primum pertinet ad curam. Secundum ad familiaritatem specialem. Et est talis modus loquendi: sicut si aliquis artifex fecisset magna, et inter aliqua unum minimum, scilicet acum, et quando fecit acum ostendit se habere ejus scientiam. Sed quod in dispositione operum curaret de acu, esset valde mirabile; et ideo dicit, *quid est homo*, quod inter magnas creaturas recordaris ejus? Eccl. 16: *ne dicas, a Deo abscondar* etc. *et quae est anima* et cetera. Quia propter parvitatem Deus non obliviscitur tui. Sed quid magnum est hoc? Deus enim habet curam de omnibus: Sap. 12: *nec est enim alius quam tu, cui cura est de omnibus.* Dicendum, quod de homine habet specialem curam, scilicet quod in judicio remunerentur actus ejus: Job 14: *dignum ducis super hujuscemodi aperire oculos* et cetera. Item non curam solum habet de homine, sed familiaritatem habet cum eo; et hoc est quod dicit, *quoniam visitas cum.* Sola natura rationalis est capax Dei, cognoscendo et amando. Inquantum ergo Deus nobis praesens efficitur per amorem vel cognitionem, visitat nos: Job 10: *visitatio tua custodivit* et cetera. Sic ergo magna clementia Dei est in comparatione hominis ad Deum.

[86841] Super Psalmo 8 n. 5 Sed sequitur de homine hoc in comparatione ad Angelos, quibus homo invenitur propinquus. *Minuisti.* In Angelis invenitur imago Dei per simplicem intuitum veritatis, absque inquisitione; in homine vero per discursum; et ideo in homine aliquantulum. Inde est quod homines dicuntur Angeli: Malach. 2: *legem requirent ex ore ejus: quia Angelus domini exercituum est.* Est et homo corruptibilis, sed modicum; quia aliquando homo in patria omnia sine discursu cognoscet; et erit secundum corpus incorruptibilis: 1 Cor. 15: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Consequenter ostendit clementiam Dei ad hominem, per comparationem ad ipsum hominem, cum dicit, *gloria et honore* et cetera. Coronari est regum. Deus fecit hominem quasi regem inferiorum et est gloria, scilicet claritas divinae imaginis: et haec est quaedam corona hominis: 1 Cor. 11: *vir imago est et gloria Dei*: Ps. 4: *signatum est super nos lumen vultus tui domine.* Sed ille honoratur, qui non subjicitur alicui. Homo enim nulli creaturae naturali corporali subjicitur, quantum ad animam, nec in ingressu nec in progressu: non in ingressu, quia a creatura non producitur, et libere agit: nec perit cum corpore; et in hoc honor hominis consistit; et ideo dicitur Sap. 2: *nec judicaverunt honorem animarum sanctarum* etc. usque *fecit illum*: Ps. 48:

homo cum in honore esset non intellexit et cetera. Consequenter cum dicit, *constituisti*, ponit clementiam Dei ad hominem per comparationem ad ea quae sunt sub homine, quia voluit habere hominem dominium super ista inferiora: et circa hoc tria facit. Primo proponit dominium. Secundo facultatem dominandi. Tertio numerum subditorum. Secundum, ibi, *omnia subjecisti.* Tertium, ibi, *oves et boves.* Dicit ergo, ex quo homo est rex, dedisti ei dominium. *Super opera manum tuarum*: Gen. 1: *ut praesit piscibus maris, et volucribus caeli, et bestiis universae terrae, et reptili quod movetur in terra.* Hoc habet per rationem, quia excedit omnia animalia: et ideo statim cum dixit, *gloria et honore*, subdidit. *Constituisti*, idest dedisti dominium. Sed nota quod dicit, quod homo habet auctoritatem super opera manuum, non digitorum; quia non sunt subtilia ut caeli, qui sunt opera digitorum. Homo non potest sibi ea subjicere; et ideo secundo ostendit facultatem dominandi. *Omnia*, inquit, *subjecisti*, ut praeesset et dominaretur ad nutum. Hoc signatur Gen. 2, ubi Deus adduxit omnia animalia ad Adam. Et haec subjectio plenarie fuit ante peccatum; sed aliqua nunc resistunt in poenam peccati. Tertio cum dicit, *oves et boves* etc., enumerat subjecta: et ponit animalia ut etiam plantae intelligantur. In animalibus autem quaedam subjiciuntur secundum totum genus suum, scilicet animalia mansueta et domestica secundum suam naturam, scilicet oves et boves: et hoc in feminino dicit, *universas*, quia armenta fiunt praecipue de vaccis et ovibus. Alia sunt quae non subjiciuntur secundum totum genus: et horum quaedam sunt gressibilia: et quantum ad hoc dicit, *insuper et pecora campi* etc.: scilicet apri, cervi, et hujusmodi: quaedam volatilia, scilicet aves: et quaedam natatilia sicut pisces. Possunt et haec ad beneficia gratiae referri: et tunc in his omnia mysteria Christi numerantur. Primo incarnationis, *quid est homo?* Duo tangit: scilicet causam incarnationis, et ipsam incarnationem: et dicit, *quid est homo?* Videbatur enim Deus oblitus hominis, quando expulit eum de Paradiso: hujusmodi recordatur quando reducitur ad illud Psalm. 105: *memento nostri domine.* Et sic sequitur incarnatio: quia visitat: et ideo dicit, *aut filius hominis* et cetera. Quia licet totum genus humanum visitaverit, specialiter tamen illum hominem assumptum in unitate hypostasis: Hebr. 1: *nunquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae.* Secundum est passionis. *Minuisti* propter passionem. Heb. 2: *eum autem qui modico quam Angeli minoratus est* et cetera. In Hebraeo habetur, *et minues eum parum a Deo*: quia conjunctus est Deo in unitate personae; sed minutus propter passibilitatem assumptam. Tertium est beneficium resurrectionis in honore exhibito apostolis, quae numerat per passionem; Phil. 1: *in nomine Jesu omne genuflectatur* et cetera. Joan. 5: *ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem.* Quartum mysterium est ascensionis: *constituisti eum super* et cetera. Eph. 1: *constituens eum ad dexteram suam, supra omnem principatum et potestatem* et cetera. Quintum mysterium est adventus ad judicium, *omnia subjecisti* etc. idest constituisti eum judicem super omnia: Hebr. 2: *nunc autem necdum videmus omnia subjecta ei: tunc omnia subjicientur sub pedibus ejus*, idest humanitate ejus, quia caput Christi Deus, 2 Cor. 11. Et sunt pedes humanitas: Joan. 5: *potestatem dedit ei judicium facere.* Et hi in judicio quidam boni: et horum quidam subditi sunt signati per oves: 2 Reg. ult.: *isti qui sunt oves quid fecerunt?* Quidam praelati, et hi signati sunt per boves: Prov. 14: *ubi plurimae segetes, ibi manifesta fortitudo bovis.* Quidam mali: et horum sunt tria genera: Joan. 2: *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia oculorum, aut concupiscentia carnis, aut superbia vitae.* Et primo ponit luxuriosos: et hi sunt *oves et boves et pecora campi*, quia bestialibus delectantur: Joel. 1: *putruerunt jumenta in stercore suo, et demoliti sunt horrea campi.* Dicit hoc, quia vadunt per amplam viam, Matth. 7. Secundo superbos, *volucres*: Matth. 14: *aves caeli comederunt illud*: Deut. 32: *devorabunt eos aves morsu amarissimo.* Tertio cupidos, *qui perambulant semitas maris*, ad litteram; vel mundi: Ps. 11: *in circuitu impii ambulant*: Job 1: *circuivi terram, et perambulavi eam.* Sicut Deus est mirabilis eminentia majestatis, ita ostenditur ex clementia; et ideo concludit admirationem, *domine dominus noster* et cetera. Tamen sciendum est, quod iste Psalmus est circularis, quia eundem versum habet in principio et in fine. Quidam sunt semicirculares, quia non repetunt totum versum, sed partem; sicut *benedic anima mea domino*, finis, *in omni loco dominationis ejus.*

Super Psalmo 9

[86842] Super Psalmo 9 n. 1 Supra in Psalmo gratias egit pro beneficiis toti humano generi collatis; in isto autem Psalmo specialiter gratias agit pro beneficio sibi collato in destructione inimicorum: et hoc patet ex titulo secundum Hieronymum, qui talis est, *victori pro morte filii canticum David* et cetera. Et tangit historiam 2 Reg. 18, et 19, quod mortuo Absalone recuperavit regnum: et pro isto beneficio fecit istum Psalmum. Sed in nostra littera titulus occultior est. *In finem pro occultis filii Psalmus David.* Occulta filii, mors filii, scilicet quia per eam occultatur ab oculis omnium. Secundum mysterium refertur ad Christum, qui dicitur filius antonomastice: qui est filius naturalis Dei patris. Joan. 8: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Item filius David principaliter repromissus. Luc. 18: *miserere mei, fili David.* Pro occultis filii, idest Christi quae occulta sunt. Duplex est filii Dei adventus. Primus fuit occultus, quantum ad divinitatem et ejus gloriam, quae latebat in infirmitate carnis. Isa. 45: *vere tu es Deus absconditus.* Secundus erit manifestus. Luc. 21: *videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate.* Item est duplex Christi judicium. Unum occultum; et hoc est in dispositione mundi, secundum quod permittit bonos persecutionem pati a malis. Ps. 25: *judicia tua abyssus multa.* Item aliud est manifestum in fine. 1 Cor. 4: *quousque veniat dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.* Agitur enim de occulto judicio, secundum quod boni afflictionem patiuntur a malis. Job 30: *expectabam bona, et ecce mala; praestolabar lucem* et cetera. Et totum in idem redit: quia gratias agit de liberatione ab inimicis. Dividitur autem iste Psalmus in duas partes. Primo ponit gratiarum actionem; secundo materiam gratiarum actionum, ibi, *in convertendo.* Gratias agit tripliciter: corde, ore et opere. Ore dupliciter: laudando et praedicando. Laudando, quia dicit, *confitebor.* Est autem triplex confessio: scilicet fidei: Rom. 10: *confessio fit ad salutem.* Psal. 31: *dixi, confitebor* et cetera. Peccatorum. Jac. ult.: *confitemini alterutrum peccata vestra.* Laudis (Tob. 12): *coram omnibus viventibus confitemini ei* et cetera. Et de hac confessione agitur hic. O *domine confitebor tibi*, idest gratias agam, idest laudabo te. Psal. 68: *laudabo nomen Dei mei* et cetera. Haec in corde: quia 1 Reg. 16: *homines vident quae apparent, Deus autem intuetur cor.* Contra quod Isa. 29, et Marc. 7: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.*

Sed dicit, *in toto*, quia Deus est major corde nostro. 1 Joan. 3. Et ideo, quantumcumque laudemus secundum posse nostrum, minus est ipso. Deut. 6: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Qui ergo non totum cor dat Deo, sed aliquid aliud vult habere simul cum ipso, perdit eum. Isa. 28: *angustatum est stratum, ita ut alter decidat: et pallium breve est, et utrumque operire non potest.* Ille ergo toto corde laudat eum, qui nihil acceptat contra Deum, sed totum in eum actu vel habitu refert. Tob. 12: *opera Dei revelare et confiteri (scilicet annuntiando) honorificum est. Narrabo*, praedicando et annunciando, aliis, quia Deus dat beneficia aliis communicanda: et hoc bene fit aliis enunciando. Luc. 8: *vade et annuncia quanta fecerit tibi Deus*: et ideo dicit, *narrabo mirabilia tua.* Sed rationem habet quod dicit, *mirabilia*, quia opera Dei mirabilia sunt. Psal. 76: *tu es Deus, qui facis mirabilia.* Sed quid est quod dicit, *omnia?* Hoc videtur impossibile. Job 5: *qui facit magna et inscrutabilia mirabilia et absque numero.* Quomodo ergo dicit, *omnia?* Dicendum, quod omnia secundum genus, vel omnia quaecumque narrat, omnia sunt mirabilia: vel omnia quia intentio narrantis non debet sistere in aliquo, sed procedere quantum potest. Hilarius in Lib. de Trin.: *qui pie infinita prosequitur, etsi nunquam perveniet, proficiet in prodeundo.* Eccl. 43: *glorificantes Deum quantum potestis, supervalebit adhuc, et admirabilis majestas ejus*: et 42: *nonne fecit Deus sanctos suos enarrare mirabilia?*

[86843] Super Psalmo 9 n. 2 *Laetabor.* Hic gratias agit quantum ad cor. Aliqui narrant aliis bona sua, et gaudent de se, sicut peccatores. Luc. 18, de Pharisaeo, qui dicebat: *gratias tibi ago, quia non sum* et cetera. Sed hic gaudet in Deo semper. Eccl. 51: *in omni dato hilarem fac vultum tuum, et in exultatione sanctifica decimas tuas. Laetabor*, interius in corde, *et exultabo in te*, exiliens ad exteriorem laetitiam. Habac. 3: *ego autem in domino gaudebo, et exultabo in Deo Jesu meo. Psallam.* Hic gratias agit quantum ad opus: psallere enim est opus manuale, et per hoc intelligitur bona operatio: quia omnia opera nostra ad gloriam Dei terminari debent. Matth. 5: *sic luceat lux vestra* et cetera. Ps. 145: *psallam Deo meo, quamdiu fuero.* Sed addit, *nomini tuo, altissime*; quasi dicat: Deus non proficit ex hoc quod *confitebor* et *psallam* tibi, quia nomen tuum altissimum est, sed nobis proficit. Psal. 34: *oratio mea in sinu meo convertetur.* Job 35: *si juste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Eccl. 22: *quid prodest Deo si justus fueris, aut quid ei conferes si immaculata fuerit via tua?*

[86844] Super Psalmo 9 n. 3 *In.* Hic ponitur materia gratiarum actionis. Primo in speciali pro se, secundo in generali, *convertantur.* Circa primum tria facit. Primo proponit factum; secundo auctoritatem facientis laudat, ibi, *dominus in aeternum permanet.* Tertio subdit fructum, ibi, *sperent in te.* Duo proponit: factum, et facti justitiam. Secundum, ibi, *quoniam fecisti.* Factum est destructio inimici, in qua dicit tria: quia si aliquis destruitur, primo deficit a proposito: et quantum ad hoc dicit, *in convertendo inimicum meum retrorsum*, supple in hoc, *confitebor*, idest dabo gratias Deo. Tunc convertitur inimicus retrorsum, quando deficit ab eo quod proponit. Ps. 69: *avertantur retrorsum et erubescant, qui cogitant mihi mala.* Secundo debilitatur ejus virtus: et quantum ad hoc dicit, *infirmabuntur*, scilicet in sua potestate. Hier. 20: *dominus mecum est tamquam bellator fortis: idcirco qui persequuntur me cadent, et infirmi erunt.* Tertio pereunt ipsi ideo dicit, *peribunt*, vel desinendo impietatem: et hoc, *a facie tua*, idest cognitione, vel condemnatione tua. Vel, *peribunt*,

te vindicante et sententiante eorum malitiam. Vel *peribunt* a facie tua, quia te videre non poterunt. Isa. 26, secundum aliam translationem: *tollatur impius ne videat gloriam Dei.*

[86845] Super Psalmo 9 n. 4 Hic ponit justitiam facti. Primo ex parte sua cum dicit, *quoniam fecisti.* Aliquando quis habet justitiam, non tamen habet judicem qui faciat eam. Aliquando habet judicem, sed non testem vel advocatum; sed iste habens justitiam invenit judicem; et ideo dicit, *quoniam fecisti judicium meum*, idest dedisti, *et causam meam*, idest testis meus. Hier. 29: *ego sum testis et judex, dicit dominus.* Deus enim est judex et testis: inquantum judex, facit judicium; inquantum testis, causas defendit. Secundo ponit justitiam facti ex parte judicis: et dicit de Deo auctoritatem judicandi: *sedisti super thronum*, qui sedes judicis est, idest habes regiam potestatem ad destruendum malum. Prov. 20: *rex qui sedet in solio, intuitu suo dissipat omne malum.* Item habes amorem justitiae; ideo dicit, *qui judicas justitiam.* Hier. 11: *tu autem domine Sabaoth qui judicas* etc. quasi dicat: tibi proprium est hoc. Ps. 10: *justus dominus, et justitias dilexit.* Isa. 63: *ego qui loquor justitiam, et propugnator sum ad salvandum.* Vel si hoc ad Christum referatur, *quoniam fecisti* et cetera. Christus judicatus fuit et causam habuit. Job 36: *causa tua quasi impii judicata est.* Sed fuit causa sua, quia pervenit ad gloriam suam. *Sedes*, scilicet Deus pater, *super thronum*, idest animam Christi. Vel Christus ad dexteram Dei patris sedet: caetera adapta ut vis.

[86846] Super Psalmo 9 n. 5 *Increpasti.* Supra ostendit Psalmista judicium factum ex parte sua, quia in hoc est factum sibi judicium debitum, et ex parte judicis; hic ostendit judicium sive justitiam factam sibi ex parte vindicatorum. Et primo ponit ipsam justitiam. Secundo exponit, ibi, *inimici defecerunt.* Dominus puniens malos, tria per ordinem facit in eis. Primo quia non statim procedit ad ultimam poenam; sed primo reprehendit; secundo, nisi corrigantur punit; tertio exterminat. Quantum ad primum dicit, *increpasti*, per praedicatores. Isa. 58: *annuntia populo meo scelera eorum, et domui Jacob peccata eorum.* 2 Tit. 4: *argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.* Item per tribulationes. Job 33: *increpat quoque per dolorem in lecto, et ossa illius marcescere facit*; et quantum ad hoc dicit, *periit impius*, vel Absalon, vel Diabolus, Job 4: *quia nullus intelligit, in aeternum peribunt. Increpasti gentes*, scilicet deceptas, *et impius*, concitans, *periit*, quia tota multitudo rebellavit; sed non est destructa, quia fuit seducta. Quantum ad tertium dicit, *nomen eorum delesti*, quod impii perpetuare nituntur; sed ipsi in perpetuum non inveniuntur. Contra: nomen Judae est in memoria. Dicendum, quod homines non intendunt nomen magnificare in malo, sed in bono; sed nomen Judae manet in malo. Prov. 10: *nomen impiorum putrescit.* Hieronymus dicit quod quidam ignotus, ut in memoria esset, combussit templum; et sic in malo remanet nomen malorum.

[86847] Super Psalmo 9 n. 6 *Inimici.* Hic exponit quomodo periit: et duo facit. Primo assignat causam quare periit. Secundo modum, ibi, *periit memoria.* Causa quare periit, est, quia periit illud unde sibi voluit facere nomen. Quandoque scilicet aliqui faciunt sibi nomen ex potentia militari et bellorum: unde Gen. 6: *hi sunt potentes a saeculo viri famosi.* Aliquando aedificando civitatem: Eccl. 40: *aedificatio civitatis confirmabit nomen, et super hanc mulier immaculata computabitur*: sicut nomen Romuli per Romam; sed dominus destruxit utrumque. *Frameae*, scilicet gladii, *inimici*,

scilicet hominis, *defecerunt in finem*: Psal. 73: *ibi confregit potentias. Civitates eorum destruxisti*: Isa. 1: *terra vestra deserta, civitates vestrae succensae igni.* Hic inimicus specialiter Diabolus: Matth. 13: *inimicus homo hoc fecit.* Framea ejus, tentationes. Civitates, mala consilia, quibus utitur ad pervertendum bonos.

[86848] Super Psalmo 9 n. 7 *Periit.* Hic ponitur modus quo periit: dupliciter exponitur hoc. *Periit*, idest simul pereunt memoria et sonitus eorum. Mali sonitum faciunt concutiendo regna, destruunt civitates: Ezech. 31: *omnes traditi sunt in mortem ad terram ultimam in medio filiorum hominum ad eos qui descendunt in lacum.* Vel *impii*, quando quis malus homo destruitur, sed non sine magno tumultu: quia oportet aliquam tribulationem pati: ut patet Matth. 9, quando Diabolus exivit clamans et multum discerpens. Littera Hieronymi habet, *periit memoria cum impiis*, quia nihil boni fecerunt unde memoria eorum maneret in bono: Eccl. 6: *frustra venit, et pergit ad tenebras, et oblivione delebitur nomen ejus. Et dominus in aeternum permanet.* Hic ponit auctoritatem facientis; et tangit sex conditiones circa judicium Dei. Primo quod non est momentaneum, sed aeternum. Aliorum potentatus, vita brevis: ideo Psalmista dicit, *dominus in aeternum permanet.* Hieronymus: *sedet quasi ad judicium dominus.* Item dicit quod semper promptum est, aliorum non sic est: unde dicit, *paravit in judicio thronum suum*, idest paratum habet: Isa. 3: *stat ad judicandum dominus, stat ad judicandos populos.* Item dicit quod est universale; unde dicit, *judicabit orbem terrae*, et non solum Judaeos, Gen. 18: *absit a te domine ut perdas justum cum impio.* Item, quod est justum; unde dicit *in aequitate, judicabit populos in justitia.* Duo dicit: scilicet aequitatem et justitiam: quia justitia importat executionem eorum quae sunt secundum se justa, quae non sunt justa in aliquo casu: quia regulae et numerus sunt circa contingentia, nec possunt adaptari ad singula particularia, sed in aliquo casu intermittuntur: sicut sunt quaedam regulae, et numerus, et conclusiones, quae in casu propter aliquid non servantur. Applicatio autem horum principiorum universalium ad facta particularia pertinet ad aequitatem. Hieronymus dicit, *judicabit populos in aequitate*, quia ad singularia est aequitas, quae quodammodo restringit et regulat justitiam. Item dicit quod est misericordia plenum. Hoc commendatur ex persona cui fit misericordia, puta si facis indigenti: Luc. 14: *cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos tuos aut cognatos, neque vicinos divites* et cetera. Job 30: *flebam quondam super eo qui afflictus erat, et compatiebatur anima mea pauperi.* Et ideo dicit, *factus est dominus refugium pauperi*, scilicet oppresso: Isa. 1: *subvenite oppresso, judicate pupillo, defendite viduam*: Ps. 81: *judicate egeno et pupillo, et humilem et pauperem justificate*; et hoc verum est ubi habent justitiam: Lev. 19: *non injuste judicabis; neque consideres personam pauperis, et non honores vultum potentis.* Item ex tempore, quia scilicet tempore quando indigent, est accepta misericordia ejus: Eccl. 33: *speciosa est misericordia Dei in tempore tribulationis, quasi nubes pluviae in tempore siccitatis.* Et ideo dicit: *adjutor in tribulatione*: et addit *in opportunitatibus*, quia tempore tribulationis homines convertuntur ad Deum, et tunc est eis praedicandum. Et possunt haec de Christo exponi. Dominus in aeternum permanet, quia *Jesus Christus heri et hodie*, Hebr. 13. *Paravit judicium*, quia sedet in throno suo judicans, *et ipse judicabit orbem terrae in aequitate*: Isai. 39: *indutus est justitia ut lorica, et galea salutis in capite ejus.*

[86849] Super Psalmo 9 n. 8 *Et sperent.* Supra Psalmista posuit factum de quo gratias egit, et auctoritatem facientis; hic ponit fructum facti. Et primo quantum ad alios: secundo quantum ad se, ibi, *miserere mei domine, vide* et cetera. Primo ponit triplicem fructum in alios. Primus est notitia, vel fiducia nominis Dei. Secundus spiritualis, laetitia diligentium eum. Tertius denunciatio nominis ejus. Secundum, ibi, *psallite.* Tertium, ibi, *annunciate.* Hos fructus inducit per modum exhortationis: et circa hoc tria facit. Primo inducit ad sperandum. Secundo ostendit quibus convenit sperare. Et tertio quare. Dicit ergo, *et sperent in te*: Eccl. 2: *qui timetis dominum, sperate in illum.* Sed unde venit? *Quia noverunt nomen tuum.* Ex duobus enim spes consurgit; quod sit potens: et hoc patet, *quia dominus nomen illi*; et quod sit volens, quia summe bonus: unde Luc. 18: *nemo bonus nisi solus Deus.* Et praecipue hoc nomen *Jesus*: Matth. 1: *ipse salvum faciet populum suum* et cetera. Philip. 2: *in nomine Jesu omne genuflectatur.* Et quare? *Quia non derelinquis quaerentes te*: Sap. 1: *invenitur ab his qui non tentant illum; apparet autem eis qui fidem habent in illum*, scilicet qui quaerunt eum bona intentione: quia mali non inveniunt eum: Joan. 7: *quaeretis me, et non invenietis.* Item ubi est, quia non inter cognatos et notos, Luc. 2, Job 28: *nec invenitur in terra suaviter viventium.* Tertio inducit ad secundum fructum, scilicet ad laetitiam. *Psallite domino qui habitat in Sion.* Dominus dicitur habitare in loco non corporaliter: 2 Reg. 6: David posuit arcam in Sion; sed secundum veritatem habitat in Ecclesia. Sion interpretatur specula, et in Ecclesia speculamur aeterna. Isti ergo debemus psallere, idest gaudere corde et ore et operibus, pro beneficiis datis. Tertio inducit ad tertium fructum, *annuntiate.* 1 Pet. 4: *unusquisque prout accepit gratiam in alterutrum illam administrantes.* Et ideo primo inducit quod debeant annuntiare. Gregorius: *ille uberes fructus suae praedicationis colligit, qui semina bonae operationis praemittit. Inter gentes*, idest inter gentiliter viventes, idest inter peccatores: Isa. 21: *occurrentes sitienti ferte aquam. Studia*, idest curam ejus sive solicitudinem de salute humani generis: Hier. 29: *ego cogito cogitationes pacis.* Secundo haec studia exponit ibi, *quoniam requirens* et cetera. Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat; Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur. Duo faciunt oblivionem: scilicet mors: Ps. 30: *oblivioni datus sum tamquam mortuus a corde*, item paupertas: Prov. 19: *fratres hominis pauperis oderunt eum*: Apoc. 6: *quare non vindicas* et cetera. Sed Deus non obliviscitur mortuorum? *Quoniam requirens sanguinem eorum*, scilicet te quaerentium; etiamsi contingat eos occidi; et hoc judicando. Vel *requiret* sanctorum sanguinem, in resurrectione reparando illum: Sap. 5: *ecce quomodo computati sunt* et cetera. Dicitur autem *recordatus*, non quod sit oblitus, sed quia videtur oblitus propter dilationem. Item non obliviscitur pauperum et parvorum: unde, *non est oblitus clamorem pauperum*: Ps. 33: *iste pauper clamavit*, vel in periculis, vel in oratione: Jac. 5: *clamor eorum* et cetera. Ps. 22: *non sprevit neque despexit deprecationem pauperis*: Ex. 3: *videns vidi afflictionem populi mei qui est in Aegypto, et descendi liberare eum.*

[86850] Super Psalmo 9 n. 9 *Miserere.* Hic ponit fructum quantum ad se. Et primo commemorat beneficium. Secundo ponit fructum, ibi, *ut annuntiem* et cetera. Beneficium duplex: unum futurum: aliud habitum. *Qui exaltas* et cetera. Primo duo facit. Primo ponit misericordiam. Secundo misericordiae motivum. Futurum beneficium est misericordia. *Miserere mei*: Ps. 32: *misericordia*

domini plena est terra. Motivum ad eam, consideratio Dei. *Vide*, idest considera, *humilitatem meam.* Haec humilitas non importat virtutem, sicut illud, *si non humiliter sentiebam*, sed dejectionem. Unde Hieronymus habet *afflictionem de inimicis meis*, quia scilicet affligunt. Vel aliter: *vide humilitatem*, quia *humilibus dat gratiam*, Jac. 4. Sed hoc potest considerare ex consideratione inimicorum, qui sunt superbi et mali. Consequenter confitetur beneficium habitum: *qui exaltas me* etc.: quasi dicat: de tanto periculo eruisti me, quod non restabat nisi ut morerer: Hier. 9: *ascendit mors per fenestras nostras; ingressa est domos nostras disperdere parvulos deforis.* Spiritualiter autem portae mortis sunt haeretici: Matth. 16: *portae Inferi non praevalebunt adversum eam.* Et sensus hominis: Hier. 9: *mors introivit per fenestras.* Odium verbi Dei: Ps. 126: *omnem escam abominata est anima eorum, et appropinquaverunt usque ad portas mortis.* Tentationes et vitia: Sap. 16: *deducis ad portas mortis, et reducis.* Qui ergo liberatur ab istis, dicat, *exaltas me*, idest liberasti me de portis mortis.

[86851] Super Psalmo 9 n. 10 Consequenter cum dicit, *ut* ponit fructum; sed ordine retrogrado. Primo Annuntiationis. Secundo exultationis, ibi, *exultabo.* Tertio cognitionis, ibi, *cognoscetur.* Dico quod misertus es, et peto quod miserearis; et hoc ut *annuntiem praedicationes.* Antiquitus judicia fiebant in portis; et ideo dicit, *in portis filiae Sion*, idest Hierusalem, quia subjecta erat arci quae vocabatur Sion; quasi dicat: in multitudine populi Hierosolymitani, *annuntiem omnes laudationes*, non quod *omnes*, sed de omni genere laudis. Item *portae filiae Sion* dicuntur doctores Ecclesiae: Isa. 54: *ponam portas ejus in lapides sculptos; universos filios tuos doctos a domino.* Item justitiae: *haec porta domini, justi intrabunt in eam*, ut dicitur Psal. 117: item bonae cogitationes: Ps. 147: *seras portarum.* In his ergo portis annunciabo laudes tuas.

[86852] Super Psalmo 9 n. 11 *Exultabo.* Posito uno fructu, scilicet praedicatione divinae laudis, hic ponit secundum, scilicet laetitiam spiritualem a Deo. Et primo ponit suam exultationem. Secundo occasionem exultandi, ibi, *infixae sunt gentes.* Dicit ergo: *annuntiem omnes laudes tuas.* Sed hae essent steriles, si ita essent in ore quod non in corde esset jucunditas: Psal. 146: *Deo nostro jucunda sit laudatio*; et ideo subdit, *exultabo in salutari tuo.* Non in mundo vel in carne, sed in tua salvatione qua me exaltas. Vel in Christo salvatore: Habac. 3: *exultabo in Deo Jesu meo*: 1 Reg. 2: *laetata sum in salutari tuo.* Occasio exultationis est inimicorum destructio, qui persequuntur sanctos. Et persequuntur sanctos dupliciter. Primo violentia. Secundo fraudulentia. Dicit ergo quantum ad primum, *infixae sunt gentes*: ex hoc quod paraverunt occisionem aliis, ipsi occisi sunt; et ideo dixit *infixae*, vel secundum Hieronymum *submersae*: quia illud quod infigitur, deprimitur cum violentia. Et isti qui alios cum violentia occidere videbantur, violenter oppressi sunt: Isa. 56: *semitae eorum incurvatae sunt in eis*: Ps. 36: *gladius eorum intret* et cetera. Vel spiritualiter quis immergitur in interitum, quando facit peccatum; quia ex hoc poenam aeternam intrat et damnatur: et in his operibus infiguntur ex consuetudine: Job 18: *immisit in rete pedem suum, et in macula ejus ambulat.* Quantum ad secundum dicit, *in laqueo isto.* Insidiatores avibus et animalibus ponunt laqueos: sic qui insidiose procedunt: Ps. 56: *laqueum paraverunt pedibus meis.* Et dicit *absconderunt*, quia ad literam aucupes abscondunt laqueos; sic fraudulenter per verba pacis quae dant, parant venenum seductionis: Ps. 139: *in via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi.* Tertius

fructus est agnitio divinae majestatis. *Comprehensus est pes eorum*, idest malus affectus eorum: Osee 13: *colligata est iniquitas Ephraim, absconditum est peccatum ejus*, qui inclinantur solum ad malum. Et isti abscondunt laqueum, sed frustra: quia *cognoscetur dominus*. Et per quae? Quia *in operibus*. Aliquando aliqui in prosperitate non cognoscunt Deum, sicut Pharao, sed in adversitate: Ps. 82: *imple facies eorum ignominia*; et ideo dicit: *judicia faciens*. Quae autem sint judicia Dei, subdit: *in operibus*. Proprium divinae sapientiae est, quod disponat omnia suaviter, Sap. 8. Et hoc facit dando rebus ut per proprias formas in proprios fines tendant: sic per ea per quae cogitant peccatores offendere, incidunt in poenas: Job 5: *qui apprehendit sapientes in astutia eorum*. Et ideo dicit: *in operibus manuum suarum comprehensus est peccator*: Prov. 5: *iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum constringitur*: Job 18: *praecipitavit eum consilium suum*. Item *cognoscetur dominus*, hic a sanctis. Etiam fugiens laqueum: Prov. 1: *frustra jacitur rete ante oculos pennatorum*. Dicit ibi Glossa: *facile evadit laqueos in terris qui semper habet oculos in caelis*. Hieronymus: *unusquisque secum portat funes, vincula et tormenta, unde sustinet mala; et occulto Dei judicio comprehenduntur peccatores in laqueis quos abscondunt, et justi evadunt*.

[86853] Super Psalmo 9 n. 12 *Convertantur*. Supra Psalmista prosecutus est de judicio Dei quantum ad suos adversarios: hic prosequitur quantum ad totum humanum genus, et quantum ad mala quae ubique per peccatores aguntur: et circa hoc duo facit. Primo per modum orationis praenuntiat Dei judicium contra malos. Secundo ponit malorum progressum. *Ut quid domine* et cetera. Circa primum duo facit. Primo praenuntiat peccatorum poenam secundo exposcit divinum judicium puniens, ibi, *exurge domine*. Circa primum tria facit. Primo praenuntiat optandam poenam. Secundo ponit causam poenae ex parte peccatorum, ibi, *omnes gentes*. Tertio ex parte justorum, *quoniam non in finem*. Dicit ergo, *convertantur*. Haec petitio dupliciter potest intelligi. Uno modo de punitione malorum in praesenti per mortem. Alio modo in futuro per poenam aeternam. Et dicit, *convertantur peccatores*, idest puniantur. Sed numquid hoc est petendum? Dicendum est, quod propheta dicit hoc per modum praenuntiationis, et non petitionis, vel conformando se divinae voluntati: Ps. 62: *introibunt in inferiora terrae*. Isa. 14: *verumtamen in Infernum detraheris*, idest profundum laci. Vel per Infernum intelligitur obstinatio mentis in peccato et cetera. Etiam vivus in Inferno convertitur peccator, quando innititur in obstinationem: Rom. 1: *tradidit deos in reprobum sensum*; quasi dicat: in hac vita dejiciantur. Est ergo poena conversio in Infernum, ut dictum est. Causa poenae est oblivio Dei: qui enim recedit ab uno termino, disponit se ad tendendum in alium. Duo termini hominis sunt Dei fruitio: et Gehenna: et hoc est quod dicit, *convertantur* etc. scilicet illi peccatores qui *obliviscuntur* Dei mandatorum et beneficiorum ejus. Ps. 77: *obliti sunt beneficiorum et mirabilium ejus quae ostendit eis*: Deut. 32: *Deum qui te genuit dereliquisti, et oblitus es domini creatoris tui*. Ex parte justorum est alia causa, quae petit vindictam de peccatoribus. Sunt autem in justis duo quae exigunt vindictam: scilicet abjectio temporalis, et virtus spiritualis. Quantum ad primum dicit: *quoniam non in finem oblivio erit pauperis*. Res viles habentur despectui, sermo traditur oblivioni; sed non sic traduntur oblivioni justi apud Deum: Jac. 2: *Deus elegit pauperes divites in fide, heredes regni quod repromisit Deus diligentibus se*. Matth. 5: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Ergo

licet hic videantur oblivioni traditi, hoc tamen non est *in finem*, scilicet finaliter: Isa. 54: *punctum in modico dereliqui te, et in miserationibus magnis congregabo te.* Et sequitur: *et in misericordia sempiterna misertus sum tui.* Quando enim recordabitur, tunc puniet opprimentes: Ps. 76: *non obliviscetur misereri Deus, neque continebit in ira sua misericordias suas.* Quantum ad secundum, *patientia pauperum* et cetera. Vel expectatio secundum Hieronymum. Cum enim hic sustineant oppressionem patienter et paupertatem, ex patientia merentur vindictam: nec *expectatio peribit in finem*, quia consequentur bonum quod expectant. Aliter *et in finem*, qui scilicet est vita aeterna. Sed numquid patientia est in patria? Dicendum, quod non secundum essentiam, sed secundum fructum: secus de caritate et justitia, quae erunt etiam secundum essentiam. Consequenter cum dicit, *exurge*, praenuntiat divinum judicium: et circa hoc tria facit. Primo excitat judicem. Secundo implorat judicium. Tertio ostendit judicii fructus. Dicit quod non est oblitus in finem pauperum: unde ipse quasi unus de pauperibus dicit, rogo ut non differas usque in finem praemiare; sed *exurge*. Et circa hoc tria facit. Primo repudiat pravum sive humanum judicium. Homo enim humanitus absque ratione opprimens *non confortetur*, idest non valeat facere quod vult: Prov. 29: *cum impii sument principatum, gemet populus.* Secundo exposcit judicium alterius: *judicentur gentes*, non secundum voluntatem humanam, sed *in conspectu tuo*, scilicet tuo judicio, quasi, appello ad te. Act. 25: *ante tribunal Caesaris sto, ibi oportet me judicari.* Ps. 23: *judica me domine quoniam* et cetera. Tertio petit adjutorem: *constitue legislatorem*, scilicet filium tuum: Isa. 23: *dominus legifer noster.* Vel aliter *constitue legislatorem*, idest punitorem secundum legem tuam; secundum enim legem poena infertur. Hieronymus habet: *pone eis terrorem*; alia translatio: *mitte eis amaritudinem.* Glossa: *non confortetur homo*, idest Antichristus: *judicentur*, idest puniantur. Fructus judicii, quia recognoscunt se esse homines: *sciant gentes quoniam homines sunt*, fragiles, peccatores et mortales. Isa. 28: *vexatio dat intellectum.* Sic Alexander quando fuit percussus, recognovit se non filium Jovis, sed mortalem, ut ipse ait suis militibus.

[86854] Super Psalmo 9 n. 13 Hic ponit processum impiorum. Et primo ponit causam nequitiae eorum. Secundo describit nequitiam, ibi, *cujus maledictione* et cetera. Tertio contra eam implorat divinum auxilium, ibi, *exurge domine Deus.* Causa nequitiae est duplex: scilicet permissiva et inductiva. Secunda, ibi, *quoniam laudatur peccator.* Circa primum tria facit. Primo ponit divinam dissimulationem, quae videtur causa male agendi malis. Eccl. 8: *quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore filii hominum perpetrant mala*; unde subdit: *ut quid domine recessisti longe* a nobis? Inquantum non punis affligentes nos, et in hoc videris nos despicere, *in opportunitatibus*, idest tempore in quo deberes ferre auxilium. Vel *in opportunitatibus*, idest opportune hoc facis: quia sancti inde proficiunt ad meritum vitae aeternae. Secundo ponit dissimulationis effectum, *dum superbit impius.* Et ponit duplicem effectum in malis. Superbiam, eo quod non statim puniuntur a Deo; et ideo dicit: *superbit impius*, in potestatibus, *incenditur pauper*, idest affligitur. Vel *incenditur* spiritualiter ex consideratione superbiae impiorum et eorum peccatis: Psal. 68: *zelus domus tuae comedit me.* Tertius effectus est, quia *comprehenduntur in consiliis quibus cogitant*, quia consilia eorum finaliter destruent eos: Prov. 5: *iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum constringitur.*

[86855] Super Psalmo 9 n. 14 *Quoniam.* Hic ponuntur tres causae inducentes ad peccatum. Prima est adulatio. Secunda contemptus Dei, ibi, *dixit enim in corde suo.* Tertia praesumptio, ibi, *non est Deus*: circa primum tria facit. Primo ponit adulationem ejus. Secundo effectum. Tertio divinam clementiam. Laudantur autem, secundum Glossam, peccatores de duplici peccato: scilicet carnalis concupiscentiae quantum ad seipsos, et injustitiae quantum ad proximum; ideo superbiunt. Sed secundum Hieronymum, *quoniam laudatur*, et ideo *exacerbavit*, in desideriis, quantum ad concupiscentiam, *et iniquus*, quantum ad injustitiam contra proximum. Littera Hieronymi habet, *vir avarus.* Alia littera, *raptor*: Isa. 5: *vae qui dicunt bonum malum*, quoniam ita est. *Exacerbavit dominum peccator*, idest ad iracundiam provocavit. Hieronymus habet totum hoc sub uno versu: et alius versus incipit, ibi, *peccator secundum multitudinem* et cetera. Potest autem legi *secundum multitudinem irae suae non quaeret.* Vel quia citra condignum punit, vel quia magna ira non punit modo, ut fortius puniat in futuro. Vel *irae suae*, scilicet peccatori, *non quaeret*, peccatum Deus.

[86856] Super Psalmo 9 n. 15 *Non.* Supra posuit Psalmista quasdam causas malitiae impiorum: quarum una erat permissiva, quia Deus recedebat longe; secunda inductiva, scilicet lingua blandiens: hic ponuntur aliae causae motivae, scilicet intrinsecae: quae sunt duae: scilicet Dei contemptus, et propria praesumptio. Secunda, ibi, *dixit enim in corde suo.* Circa primum duo facit. Ponit primo, quod de Deo non recogitat. Secundo, quod ejus judicia non formidat, ibi, *auferuntur.* Circa primum duo facit. Quia primo ponit aversionem a Deo, sive ejus contemptum. Secundo aversionis effectum, ibi, *inquinatae.* Dicit ergo, *non est Deus in conspectu ejus.* Hieronymus habet, in cogitationibus quia nihil de eo cogitat; et continuatur sic: *non quaeret* Deum peccator, quia *non est in conspectu ejus*, idest in intentione, vel cogitatione: Job 21: *dixerunt Deo, recede a nobis: scientiam viarum tuarum nolumus.* Effectus est, quia *inquinatae sunt*, idest sordent omni tempore *viae suae.* Viae peccatoris sunt cogitationes, vel voluntates: Sap. 1: *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et dicuntur inquinari per peccatum, vel ad similitudinem peccatorum praecedentis temporis. Hoc allegorice de Antichristo, moraliter de peccatoribus dici potest: quia eo ipso quod Deus non est in intentione eorum, convertunt se ad temporalia; ex quibus anima inquinatur, inquantum permiscetur eis quae sunt pejora quam anima. Sed anima permixta Deo, qui est anima melior, non inquinatur, sed clarificatur; Thren. 1: *sordes ejus in pedibus ejus, nec recordata est finis sui*: Ps. 34: *viae illorum tenebrae et lubricum*: Hier. 2: *me dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas dissipatas quae continere non valent aquas.* Hieronymus habet, *parturiunt viae ejus*, quia peccatores proponunt facere diversa: Luc. 12: *anima mea, habes multa bona reposita in annos plurimos, comede et epulare. Et dixit dominus, stulte, hac nocte* et cetera. Ps. 17: *concepit dolorem, et peperit iniquitatem.* Temporalibus adhaerens, in uno non infigitur, quia non sufficit: et propter hoc diversa cogitat.

[86857] Super Psalmo 9 n. 16 *Auferuntur.* Hic ostendit quomodo contemnunt divinum judicium. Et primo ponit causam. Secundo ostendit effectum, ibi, *omnium inimicorum. Judicia tua*, idest beneficia tua, *auferuntur a facie ejus*, idest a mente et memoria ejus: et sic non timebit quia non cogitat de eis: Prov. 28: *viri mali non cogitant judicia*: qui autem requirunt Deum, animadvertunt omnia: Dan. 13: *declinaverunt oculos suos ne viderent caelum.* Sed Hieronymi litteram oportet

extorte dicere *omnes inimicos suos despicient*, quasi scilicet non credit judicia Dei. *Et dominabitur*, supple in corde suo. Vel aliquando ex Dei permissione mali dominantur inimicis. Et haec est causa, quare non cognoscuntur divina judicia: Habac. 1: *ipse de regibus triumphavit*: ibidem: *impius praevalet adversus justum propterea egressum est judicium perversum.* Alia causa est praesumptio de seipso: et praesumunt duo. Stabilitatem; et hoc est quod dicit: *dixit in corde suo, non movebor a generatione*, idest dominium meum non extendetur ab una gente in aliam, non multis mala inferam: *non movebor*, idest non amittam prosperitatem: Isa. 47: *aggravasti jugum tuum valde, dixisti in sempiternum ero domina.* Hieronymus habet, *et dixit, in aeternum ero a generatione sine malo*, idest nunquam patiar malum: Apoc. 18: *sedeo regina, et vidua non sum.* Et Luc. 3, in Glossa exponens unam: *dixit peccator volens perpetuare nomen suum non ibit per celebritatem et famam. Sine malo*, idest non faciam malum. Vel *non movebor*, idest non perveniam ad possessionem domorum, *sine malo*, violentiae et injustitiae. Et sic faciet Antichristus secundum Glossam. Vel ego Antichristus *non movebor*, idest inquietabor, *a generatione in generationem sine malo*, scilicet ero secundum quod est licitum.

[86858] Super Psalmo 9 n. 17 *Cujus.* Hic ponit processum malitiae. Et primo in corde, de quo jam dictum est. Secundo de ore. Tertio de opere, *sedet in insidiis* et cetera. Circa primum duo ponit. Peccatum oris, quod committitur tripliciter. Aliquando maledicendo Deum vel proximum quod est in blasphemiam prorumpere: Isa. 1: *blasphemaverunt sanctum Israel.* Quandoque maledicunt semiplene, quando timore retrahuntur. Aliquando in injurias prorumpendo, et hoc est *os plenum amaritudine*, Glossa, *amaris verbis et minis.* Eph. 4: *omnis amaritudo, indignatio, blasphemia et clamor tollatur a vobis.* Aliquando decipiendo, et hoc est *plenum dolo*: 1 Cor. 6: *neque maledici neque raptores regnum Dei possidebunt*: Heb. 12: *ne qua radix amaritudinis sursum germinans impediat, et per eam inquinentur multi.* Secundo ponit radicem cordis, *sub lingua*, idest in interioribus cordis labor latet: Glossa, *idest iniquitas.* Cogitat enim perficere iniquitatem in qua laborat: Hier. 9: *ut inique agerent laboraverunt*: Job 20: *cum dulce fuerit in ore ejus* et cetera. Vel *labor*, quia aliis cogitat inferre laborem et dolorem: *dolor*, idest pernicies ex labore sequens: Isa. 59: *labia viri locuta sunt mendacium, et lingua vestra mendacium et iniquitatem facit.*

[86859] Super Psalmo 9 n. 18 Hic ostendit processum malorum quantum ad corpus; et circa hoc duo facit. Primo proponit eorum processum. Secundo processus terminum, *in laqueo.* Circa primum tria facit. Primo proponit cum quibus insidietur, ibi, *cum divitibus.* Secundo, contra quos: *ut interficiat innocentem.* Tertio quomodo insidiatur, *insidiatur in abscondito.* Dicit ergo. Mali non contenti locutione, laborant perficere, unde *sedet in insidiis*, cogitans quomodo noceat aliis. *In occultis*, propter simulationem: Eccl. 11: *multae insidiae sunt dolosi. Cum divitibus*, idest consiliariis: Eccl. 13: *venatio leonis onagri in eremo, sic pascua divitum pauperes.* Hieronymus habet *juxta vestibulum*, idest cameram suam. Contra quos ostendit? Certe contra innocentes: unde *ut interficiat innocentem*, corporaliter vel spiritualiter: Exod. 23: *insontem et justum non occides.* Et contra pauperes; unde *oculi ejus in pauperem respiciunt*: Isa. 3: *quare atteritis populum meum, et facies pauperum commolitis?* Glossa, *Antichristus cum divitibus habebit consilium contra pauperes.* Hieronymus habet, *oculi ejus in robustos*, quia pauperes in temporalibus non sunt robusti,

sed in spiritualibus: Job 16: *hostis meus terribilibus oculis intuitus est me.*

[86860] Super Psalmo 9 n. 19 *Insidiatur.* Hic ponitur modus insidiandi. Et primo ponit similitudinem, *sicut leo in spelunca sua*, scilicet sic principes mali pauperes opprimunt: Prov. 28: *leo rugiens et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem.* Secundo ipsum modum insidiarum, *insidiatur ut rapiat*: Prov. 12: *verba impiorum insidiantur sanguini.* Vel *insidiatur ut rapiat pauperem*, idest bona pauperis per violentiam et fraudulentiam. Subdit modum rapinae *dum attrahit*, alliciendo promissis, vel violentia, vel fraudulentia: Prov. 7: *blanditiis labiorum attrahit illum in sagena.*

[86861] Super Psalmo 9 n. 20 *In laqueo.* Hic ponuntur duo. Et primo, ad quid pervenit eorum conatus. Secundo causam, ibi, *dixit enim.* Pervenit enim conatus peccatoris secundum ejus intentionem ad prostrationem pauperis: unde, *in laqueo suo*; sed secundum Dei ordinationem pervenit primo ad evacuationem potestatis: unde, *inclinavit se.* Contingit enim bellicosos quandoque in principio, postea converti ad delicias, et sic facti effeminati expelluntur. Et ideo philosophus dicit, quod servantes dominium, non faciant filios suos delicate nutrire: Eccl. 47: *inclinasti femora tua mulieribus*: Ps. 13: *omnes declinaverunt.* Secundo ad totalem casum: Prov. 16: *ante ruinam exaltatio*: quia signum ruinae exaltatio. Glossa exponit de Antichristo. Hieronymus habet aliter, *dum attrahit eum* ad laqueum suum, et confractum subjiciet et irruet viribus suis valenter. Leo primo prosternit animal captum. Secundo subjicit. Tertio incumbit super illud. Causa enim est falsa securitas quam concipit. Primo de praeterito: quia *oblitus est Deus*, scilicet peccatoris. Contra Eccl. 16. *Ne dicas in corde tuo, a Deo abscondar et ex summo quis mei memorabitur?* Item ibidem, 23: *delictorum meorum non rememorabitur altissimus, et non intelligit quoniam omnia videt oculus ejus.* Secundo de futuro. *Avertit faciem suam ne videat in finem*: Job 37: *nubes latibulum ejus* et cetera.

[86862] Super Psalmo 9 n. 21 *Exurge.* Supra Psalmista diligenter prosecutus ordinem humanae iniquitatis; hic quasi zelo ductus et exclamans implorat auxilium contra hujusmodi nequitiam. Et primo implorat auxilium. Secundo inducit orationes et exauditiones. Tertio praenuntiat suam exauditionem. Secundum, ibi, *ne obliviscaris.* Tertium, ibi, *contere.* Et petit unum, et aliud praesupponit: petit quod surgat, *exurge.* Videtur dormire dominus quando patitur bonos affligi; surgit, quando liberat: Isa. 53: *consurge consurge, induere fortitudine tua Sion*: supponit divinam potentiam, *exaltetur manus tua*, in potentia: et loquitur ad similitudinem percutientis irati quando vult percutere hostem qui sublevat manum: Eccl. 36: *alleva manum tuam super gentes alienas, ut videant potentiam tuam.* Isa. 26: *exaltetur manus tua ut non videant. Videant* et cetera. *Et confundantur zelantes populi.* Rationes ponit, *ne obliviscaris.* Et nota quod quia iste Psalmus est factus contra peccatores persequentes justos, semper ponit ex una parte malitiam peccatorum, et ex alia justorum afflictionem. Ponit ergo primo rationes. Secundo ostendit eas efficaces, *vide quoniam* et cetera. Et ponit duas rationes: unam ex parte justorum; et aliam ex parte malorum, ibi, *propter quid irritavit?* Dicit ergo *et exaltetur*, quia alias videbitur verum quod mali dicunt, te esse oblitum pauperum: Isa. 49: *numquid potest oblivisci mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri*

sui? Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui: Ps. 136: *adhaereat lingua mea faucibus meis, si non meminero tui.* Alia ratio ex parte malorum qui gravius peccant si non puniantur: Eccl. 8: *et quia non cito profertur contra malos sententia* et cetera. Et ideo dicit *propter quid*; quasi dicat, propter hoc peccando Deum irritant impii, quia non credunt ab eo requiri per poenas: Job 22: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat: et dicis quid novit Deus; et quasi per caliginem judicat*: Ezech. 9: *dereliquit Deus terram.*

[86863] Super Psalmo 9 n. 22 *Vides.* Fortificat rationes. Primo secundam, dicens, *tu solus vides laborem* quem inferunt mali bonis, ut ex hoc *tradas*, idest in posterum, *eos in manus tuas*, idest justitiae tuae, qui modo habes eos in manibus potestatis tuae, et modo justitiam non exerces. Hoc autem ignorant peccatores: quia ratio providentiae tuae eis ignota est: Job 11: *videns iniquitatem nonne considerat?* Item ibidem 12: *apud ipsum est fortitudo et sapientia, ipse novit decipientem et eum qui decipitur: et adducit consiliarios in stultum finem, et judices in stuporem*: Rom. 11: *incomprehensibilia sunt judicia ejus.* Vel, *in manus tuas*, idest filii tui: Joan. 13: *sciens quod omnia tradidit ei pater in manus.* Vel secundum Augustinum hic versus dictus est ex parte impiorum quod *dixit in corde suo non requiret*, scilicet Deus. Et iterum dixit, *quoniam vides tu laborem.* Praelatus aliquando videt culpam subditi, et non punit timens laborem, vel etiam poenam a punito; et ideo dicit, *impius dixit*: o Deus non punis: quia non te sequitur labor et dolor. Sed prima est melior littera.

[86864] Super Psalmo 9 n. 23 *Tibi.* Hic confirmat primam rationem; quasi dicat: non debes oblivisci, quia *tibi derelictus est pauper*, unde ad te spectat cura de eo. Isa. 52: *gaude et laetare simul deserta Hierusalem: quia consolatus est dominus populum suum.* Omnes qui nihil habent in mundo nisi solum Deum, auxilium eorum ad Deum solum spectat; 2 Paral. 20: *cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus refugii ut oculos nostros dirigamus ad Deum.* Sed signanter loquitur: homines enim in mundo isto defendunt se quandoque per divitias. Ps. 48: *qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur.* Quandoque per consanguineos et amicos et defensores; sed qui non habent ista, derelinquuntur Deo, et ideo dicit, *tibi enim derelictus est pauper*: Job 36: *eripiet pauperem de angustia sua.* Item ibidem 3: *flebam quondam super eo qui afflictus* et cetera. Thren. ult. *pupilli facti sumus absque patre*: Ps. 87: *sicut homo sine adjutorio.* Et si sic de paupere ex necessitate; multo magis de paupere ex spiritu: et hoc quantum ad primum. Quantum ad secundum dicit, *orphano tu eris adjutor*, qui non habet defensorem: Ps. 67: *patris orphanorum et judicis viduarum.* Item 26: *quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me, dominus autem assumpsit me.*

[86865] Super Psalmo 9 n. 24 *Contere.* Hic annuntiat suam exauditionem. Et primo quantum ad peccatores. Secundo quantum ad pauperes, ibi, *desiderium pauperum* et cetera. Circa primum duo facit. Primo annuntiat cessationem potestatis malorum, qua mala inferebant. Secundo cessationem ipsorum malorum. Quantum ad primum dicit, *contere brachium peccatoris*, qui contra Deum peccat: Isa. 14: *contrivit dominus brachium, sive baculum, impiorum, virgam caedentium populos* et cetera? *Et maligni*, qui peccat contra proximum: Ps. 36: *brachia peccatorum conterentur* et cetera. Job

38: *auferetur ab impiis lux sua, et brachium eorum confringatur.* Sed quandoque contingit quod aliquis tyrannus facit malitiam, et licet ipse consumatur, in malitia durat. Sed non ita: quia *quaeretur peccatum illius, et non invenietur*: idest opus peccati illius actu transit, sed non reatus: et poena peccatoris manet. Vel *quaeretur peccatum illius et non invenietur*, in mundo. 1 Mach. 2: *hodie extollitur, et cras non invenietur.* Aliquando Deus permittit aliquos peccare propter bonum quod inde elicit: sicut ex ira tyranni passio vel patientia martyrum: et ideo hic invenitur locus malorum; sed tunc non invenietur habere peccatum aliquam utilitatem. Sed quomodo fiet hoc? Quia regnum Dei auferri non potest, ideo ab eo impii conterentur, *dominus regnabit in aeternum*, quod comprehendit omnia saecula, *et in saeculum* saeculi, idest aeternaliter. Vel *in saeculum*, quod succedit saeculo: Dan. 4: *potestas ejus potestas aeterna quae non auferetur, et regnum ejus quod non corrumpetur, et vos impii peribitis de terra ista viventium*: Ps. 1: *tamquam pulvis quem projicit ventus a facie terrae.* Psal. 36: *vidi impium superexaltatum et elevatum sicut cedros Libani; et transivi, et ecce non erat; et quaesivi eum et non est inventus locus ejus.*

[86866] Super Psalmo 9 n. 25 *Desiderium.* Hic praenuntiat exauditionem ex parte pauperum; et ponit tria. Primo exauditionem, ibi, *desiderium.* Secundo in quo exaudivit, ibi, *judicare.* Tertio quo fructu, ibi, *ut non apponat.* Circa primum ostendit quod exaudiuntur pauperes efficaciter, quia Deus dat eis quod desiderant: Prov. 10: *desiderium suum justis dabitur.* Aliquando vero exaudiuntur in particularibus desideriis, ut exaudiuntur sancti in his quae plus desiderant. Item *exaudivit*, velociter praeparationem: Isa. penul.: *antequam clament, ego exaudiam*: Ps. 90: *clamavit ad me, exaudiam eum.* Exaudivit autem in hoc, quod *judicat pupillo*, quia pupillus est: Isa. ult.: *judicabit in justitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae*, scilicet humilibus. Humilis dicitur qui non innititur suae virtuti; Joel. 2: *judicium pauperum* et cetera. Job 36: *judicium pauperibus tribuit.* Et quo fructu? *Ut non apponat homo*, scilicet territus: hoc non est bonum, quia superbia est. Ps. 130: *si non humiliter sentiebam, sed exaltavi animam meam. Sicut ablactatus* et cetera. Item 11: *linguam nostram magnificabimus.*

Super Psalmo 10

[86867] Super Psalmo 10 n. 1 In praecedentibus Psalmis posita est gratiarum actio pro liberatione ab hostibus; hic ostendit fiduciam ex hoc conceptam. Et loquitur ex persona hominis desiderantis Dei beneficia, qui consequitur securitatem. Titulus, *in finem Psalmus David*: Hieronymus habet, *victor. Hoc supra expositum est.* Hic Psalmus potest exponi litteraliter de David: mystice autem de Christo, sive allegorice. Moraliter vero de viro justo, et haereticis, ut exponit Glossa. Primo ergo David proponit suam fiduciam, *in domino confido*: quasi liberatus per justum Dei judicium deprimens peccatores et exaltans pauperes: Hier. 17: *beatus vir qui confidit in domino, et erit dominus fiducia ejus*: Dan. 3: *non est confusio confidentibus in te.* Secundo ponit fiduciae ejus impugnationem, quae fiebat verbis: *quomodo dicitis* et cetera. David enim fugienti consulebant quidam ut iret ad loca munita et montes; vel ut ibi latitaret ut passer est factus. Quomodo? *Ecce*

peccatores et cetera. Et exponitur dupliciter. Primo ut sint verba non David, sed aliorum: quasi dicat: ideo *transmigra*, quia, *tetenderunt arcum.* Vel sint verba David, quasi dicat, *in domino confido: quia tetenderunt arcum, paraverunt peccatores sagittas* et cetera. Et facit tria. Primo ponit eorum pravam solicitudinem. Secundo perversam intentionem, *ut sagittent.* Tertio injustam operationem, *quoniam quae perfecisti.* Mystice de Christo sic: ego Christus in domino confido: *quomodo* ergo vos Pharisaei *dicitis, transmigra in montem*, idest ad legis observantias datas in monte Sinai: Deut. 33: *dominus de Sinai venit, et de Seir ortus est nobis*; et nisi hoc feceris, *ecce peccatores intenderunt arcum* et cetera. Idest paraverunt se ad occidendum te et discipulos tuos; et hoc, *quoniam quae tu perfecisti destruxerunt*, idest occiderunt. Vel moraliter dicit fidelis haereticis, secundum Glossam, *in domino confido*, tenens ejus fidem: *quomodo* ergo vos haeretici, *dicitis, transmigra*, ad nos, *in montem*, idest Christum quem crediderunt habere haeretici? Isa. 2: *erit praeparatus mons domus domini in vertice montium*: 2 Reg. 1: *montes Gelboe, nec ros nec pluvia veniant super vos, neque sint agri primitiarum quia ibi abjectus est clypeus fortium.* Idest Judaeorum, vel magnorum haereticorum: Hier. 51: *ecce ego mons pestifer, qui corrumpo universam terram.* Vel mons altitudo intellectus quem fingunt se habere. Sed si hoc facerem, essem passer levis, non mansionarius. *Quoniam ecce peccatores*, idest haeretici, *intenderunt arcum*, idest ad se traxerunt sacram Scripturam, sicut qui tendunt arcum: *paraverunt sagittas*, venenosa eloquia, *in pharetra*, idest memoria vel scientia: Hier. 5: *pharetra ejus quasi sepulcrum patens.* Hieronymus habet, *sagittas suas super nervum*, idest chordam: intentio perversa, *ut sagittent rectos corde*, idest justos, *in obscuro*, idest dolose: Hier. 9: *sagitta vulnerans lingua eorum.* Vel, *in obscuro*, idest subtilitatibus sacrae Scripturae. Alia littera habet *in obscura luna.* Luna est Ecclesia: Cant. 6: *pulchra ut luna*, propter ejus claritatem, et propter ejus obscurationem. Claritas lunae est a sole; sic claritas Ecclesiae est a Christo: Jo. 1: *erat lux vera quae illuminat* et cetera. Item medius lunae globus est clarus, et medius obscurus; sic in Ecclesia aliqui sunt clari, aliqui obscuri. Obscuratur autem luna, secundum Glossam, quandoque per revolutionem, et sic fit obscura: quandoque per eclypsim, et tunc in sanguinem convertitur: quandoque per interpositionem nubis, et tunc fit nigra. Sic Ecclesia fit obscura in novitate, quando non sunt in ea praedicatores et doctores; sanguinea per persecutionem tyrannorum; nigra per nubes, idest per seductionem haereticorum; et tunc vult sagittare. Hic ponitur injusta actio eorum, *quoniam quae perfecisti destruxerunt.* Alia littera, *quoniam quem perfecisti*; sed prima melior est, et secundum Hieronymum, *quoniam leges quas perfecisti destruxerunt*: Isa. 48: *scio quod praevaricans praevaricatus es, et transgressorem ex utero vocavi te*: Hier. 2: *a saeculo fregisti jugum, rupisti vincula; dixisti, non serviam*: quasi dicat: destruent legem tuam, quam tu praecepisti servari. Exod. 33: *innocentem et justum non condemnabis*; sed isti volunt eum occidere: Psal. 118: *dissipaverunt iniqui legem tuam*; et Deus perfecit eam, quia dedit eam: Psal. 147: *non fecit taliter omni nationi*: Matth. 5: *non veni solvere legem, sed adimplere.* Si dicatur, *quem perfecisti destruxerunt*, sic intelligitur de Christo, *quem tu perfecisti.*

[86868] Super Psalmo 10 n. 2 *Justus.* Hic ponitur ratio fiduciae. Et primo ponitur quaestio. Secundo solutio, ibi, *dominus in templo* et cetera. Tertio solutionis ratio, *quoniam justus dominus,*

et justitias dilexit. Dicit ergo, sic faciunt isti; sed justus dominus auctoritate videns hoc, quid facit? Hier. 33: *hoc est nomen quod vocabunt eum dominus justus noster.* Solvit quaestionem, et ponit quid facit hic justus. Et primo ejus judiciariam potestatem, vel conditionem judicis. Secundo judicii discussionem, *oculi ejus.* Tertio condemnationem concussorum, *qui autem diligit.* Judex si semper punit, crudelis est; si semper parcit, remissus. Deus autem utrumque facit; et ideo locum habet tribunal misericordiae; et hoc est templum: Hebr. 4: *adeamus cum fiducia ad thronum gratiae*; et ideo dicit, *dominus in templo sancto suo*: 1 Cor. 3: *nescitis quia templum Dei estis, et spiritus sanctus habitat in vobis?* Habet etiam locum justitiae, unde punit, scilicet caelum; et hoc est etiam, *dominus in caelo sedes ejus.* Ubi enumeratur potestas ejus: Isa. ult., *caelum mihi sedes est.* Templum dicuntur fideles propter devotionem, caelum propter sapientiam. Item caelum dicitur cuna in qua Deus sedet ut faciat eum caelum, idest secreta scientem. Item dicitur anima templum Dei, quia in templo Deus adoratur. Similiter in anima fideli: Matth. 6: *intra in cubiculum tuum*, idest secreta animae tuae, *et clauso ostio ora patrem tuum in abscondito.* Item ibi offeruntur sacrificia: similiter in anima fideli: Psal. 50: *sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Item in templo funduntur orationes ad Deum, ita in anima operatur Deus: Isa. 26: *omnia opera nostra operatus es in nobis domine.* Item, quia Deus eam sanctificat, et in eam descendit sicut in templum: Sap. 4: *gratia Dei in sanctos ejus, et respectus* et cetera.

[86869] Super Psalmo 10 n. 3 *Oculi.* Hic agit de discussione judicii. Et primo ponit divinae cognitionis perfectionem. Secundo diligentem examinationem, ibi, *palpebrae ejus interrogant filios hominum.* Tertio judicii aequitatem, ibi, *dominus interrogat justum et impium.* Per primum nullus potest occultari, quia videt affectum pauperis et impii, peccatoris et justi: Ezech. 23: *oculi domini lucidiores sunt super solem, circumspicientes super omnes vias hominum, et profundum abyssi, et hominum corda intuentes*: Prov. 16: *omnes viae hominum patent oculis ejus; spirituum ponderator est dominus, idest cogitationum, vel animarum* secundum Glossam; et ideo dicit, *oculi ejus in pauperem respiciunt*, ad miserandum: Psal. 30: *miserere mei domine, quoniam tribulor.* Item Ps. 27: *dominus protector meus, et in ipso speravit cor meum* et cetera. Ad protegendum etiam probando: Ps. 33: *oculi domini super justos.* Item Ps. 31: *in via hac qua gradieris, firmabo super te oculos meos.* Et sic respiciens examinat diligenter. *Palpebrae ejus interrogant* et cetera. Per palpebras significatur discretio: quia sicut palpebrae oculi dirigunt visum, sic discretio moderatur humanam sapientiam: Prov. 4, *palpebrae tuae praecedant gressus tuos.* Ipsa ergo discretio Dei interrogat, idest probat et examinat: Sap. 1: *cogitationibus impii interrogatio erit: sermonum autem illius auditio ad Deum veniet.* Et quomodo? Quia quandoque punit, quandoque parcit, quandoque dat beneficia, quandoque aufert: Job 6: *sagittae domini* et cetera. Etiam claudit palpebras et aperit: Matth. 17: *misereor super turba* et cetera. Item ibidem 21: *auferetur a vobis regnum Dei*: Ps. 146: *dat jumentis escam ipsorum* et cetera. *Interrogat filios hominum*, quia efficiuntur quidam ex ipsis meliores, quidam pejores; vel quidam ex Scriptura efficiuntur mali, quidam boni: quia quidam eam bene intelligunt et non fatigantur, sed exercentur; mali vero e converso faciunt. Judicii aequitas ponitur: quia, *interrogat justum et impium*, quia immittit flagella justis et injustis, et tribuit bona temporalia bonis et malis: Sap. 11: *hos, scilicet bonos, tamquam*

pater monens probasti; illos autem, scilicet malos, *tamquam rex durus interrogans condemnasti.* Propterea dicit, *dominus interrogat justum et impium*, idest per tribulationes probat. Gregorius: *poena inflicta interrogat, si quis in tribulatione positus Deum veraciter amat. Justum interrogat*, idest examinat dominus ut praemietur: Sap. 10: *reddidit Deus mercedem laborum sanctorum suorum.* Sed impium sive peccatorem interrogat, ut condemnetur: Matth. 23: *ligatis manibus et pedibus projicite eum in tenebras exteriores.*

[86870] Super Psalmo 10 n. 4 Hic ponitur condemnatio: et circa hoc duo facit: quia primo ponit culpam; secundo poenam, ibi, *pluet super peccatores.* Ostendit quod quantum est ex parte Dei, non est perditio malorum, sed ex parte nostra; unde dicit, *qui diligit iniquitatem*, idest peccatum: Joan. 3: *omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, quia peccatum iniquitas est. Odit animam suam*: Sap. 16: *homo per malitiam occidit animam suam.* Sed quaeritur, quomodo quis se odire possit. Dicendum, quod quodammodo odit peccator seipsum; sed simpliciter nullus odit: Ephes. 5: *nemo unquam carnem suam odio habuit.* Sed quod mali quodammodo odiunt seipsos, et etiam boni quodammodo se odiunt, declaratur hoc modo. Anima nostra duas habet facies: unam versus Deum secundum rationem, aliam versus carnem secundum naturam sensitivam, quae tantum corporalia comprehendit. Et sicut quaelibet res diligit proprium bonum, ita homo diligit illud quod aestimat animam suam. Peccatores enim aestimant animam suam quod principaliter intendunt: quia quaelibet res est illud quod est praecipuum in ea, sicut rex dicitur regnum. Qui ergo naturam sensitivam habent principale diligunt eam; qui autem intellectivam, eamdem amant. Nullus ergo odit animam quantum ad id quod aestimat principale. Boni ergo odiunt quantum ad naturam sensitivam; mali quantum ad intellectivam. Secundo ponit poenam. Et hoc possumus exponere de praesenti, vel de futuro. De praesenti sic, et servat metaphoram. Dixit quod dominus est in caelo, quia ibi est sedes ejus; sed de caelo venit pluvia: ideo eorum poena signatur cum dicitur, *pluet super peccatores.* Et quid? *Laqueos.* Et si exponatur hic in praesenti, notandum est, quod in peccato sunt quatuor. Primum est seductio; unde dicit: *pluet super peccatores laqueos.* Quasi justo judicio permittit eos illaqueari et seduci: Isa. 8: *et offendentur ex eis plurimi et cadent, et conterentur et irretientur et capientur.* Secundum est concupiscentia; et ideo dicit, *ignis* concupiscentiae: Psal. 57: *supercecidit ignis, et non viderunt solem*, scilicet carnalis concupiscentiae et cetera. Tertium est foetor infamiae; et ideo dicit, *sulphur.* Sic pluit dominus super Sodomam et Gomorrham igne et sulphure. Potest addi et quartum, scilicet inquietudo mentis; et ideo dicit, *spiritus procellarum*: Isa. 57: *cor impii quasi mare fervens. Pars calicis eorum*: quia calix est quaedam mensura, et ipsi poenas habent secundum eorum peccata: Isa. 27: *in mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit judicabit.* Sed si exponatur de futuro, sic punientur ibi motus: quia ligabuntur ut nec mala vitare, nec bona consequi possint; ideo dicit, *pluet super peccatores laqueos*, idest colligantes sensus: et sic referuntur ad odoratum sulphur, ad tactum ignis: Isa. 66: *ignis eorum non extinguetur*: Apoc. 20: *missi in stagnum ignis.* Item affectus, quia non quiescunt: quia, *spiritus procellarum pars calicis eorum*, idest Daemones inquietantes, molestantes, et affligentes. *Quoniam justus dominus et justitias dilexit*, ideo non expectandum est ab eo nisi justitia: Hier. 9: *ego dominus qui facio misericordiam, judicium et justitiam in terra*: Psal. 114: *justus dominus in omnibus viis suis. Aequitatem vidit*

vultus ejus vel facies, idest aequitas visa est notitia ejus; quasi dicat: illis quibus innotescit et quos diligit, aequitatem ostendit.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

a psalmo XI ad psalmum XX

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino, David rex, et alii sancti a Simone Martini depicti

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Super Psalmo 11

[86871] Super Psalmo 11 n. 1 In praemissa decade Psalmista tractavit de persecutione, quam ipse passus est ab Absalone filio suo, per quam figurabatur persecutio quam passurus erat Christus a Juda; in hac autem secunda decade, sicut ex titulis quorumdam Psalmorum apparet, agit de persecutione quam passus est a Saule, per quam figurabatur persecutio quam Christus erat passurus a principibus sacerdotum. Dividitur autem deca hujus in duas partes. In prima petit liberari ab inimicis. In secunda jam liberatus orat pro sui exaltatione in Psal. exaudiat te dominus, qui quidem competit quantum ad historiam David. Quia mortuo Saule David promotus est in regem: et quantum ad mysterium Christo, cujus regnum in morte ejus confirmatum est: Phil. 2: *propter quod*, quia scilicet factus est obediens patri usque ad mortem, *Deus exaltavit illum.* In prima parte facit duo. Primo petit liberationem. Secundo de liberatione gratias agit: et hoc in 17 Ps.: *diligam te.* Circa primum tria facit. Primo exaggerat persecutorum malitiam. Secundo commemorat propriam justitiam, ibi, *domine quis habitabit.* Tertio propter suam justitiam petit exauditionis efficaciam, ibi, *exaudi domine* et cetera. Circa primum duo facit. Primo reprehendit adversariorum dolositatem. Secundo arguit eorum iniquitatem, ibi, *dixit insipiens.* Circa primum duo facit. Primo commemorat dolositatem eorum. Secundo petit divinum lumen, ne ab eis illaqueetur, ibi, *usquequo domine.* Hoc etiam satis competit quantum ad historiam David, contra quem Saul dolose procedebat. Praemittit autem huic Psalmo talem titulum, *in finem pro octava Psalmus David*, quod expositum est supra. Circa primum tria facit. Primo describit commemorationem dolositatis eorum; secundo petit eorum destructionem, ibi, *disperdat dominus*; tertio ponit rationis exauditionem, ibi, *propter miseriam* et cetera. Circa primum duo facit. Primo describit eorum defectum; secundo subdit defectus signum, ibi, *vana locuti sunt.* Circa primum sciendum est quod David considerans malitiam adversarii contra se invalescentem, quasi stupefactus, primo recurrit ad divinum auxilium dicens, *domine salvum me fac.* Et merito: quia praeter eum non est salvator, ut dicitur Isa. 45. Secundo enumerat eorum defectus. Duo autem praeservant hominem a malo: scilicet timor Dei: Eccl. 2: *qui timet Deum, custodiet mandata illius*: et amor veritatis; quia scilicet recta opera dicuntur vera quasi concordantia regulae: quae si non sint recta, pertinent ad infamiam. Aliqui enim etsi propter timorem Dei mala non vitent, retrahuntur tamen ab eis propter infamiam. Sed aliquis nec infamiam timet: unde dicitur Luc. 18, de quodam qui *nec Deum timet, nec hominem reveretur.* Et ista duo excludit ab adversariis Psalmista. Primo quidem timorem Dei, cum dicit, *quoniam defecit sanctus*: sanctitas enim in timore et cultu Dei consistit. Unde et divino cultui dedicata sancta dicuntur; quasi dicat: non invenitur in hoc mundo homo qui Deum timeat. Mich. 7: *periit sanctus de terra, et rectus in hominibus non est.* Secundo excludit veritatis amorem cum dicit, *quoniam diminutae.* Sed quaerendum est, quare dicit, *veritates* in plurali? Oseae 4: *non est veritas Dei in terra.* Ad quod dicendum est, quod una est primordialis veritas, quae est in intellectu divino. Joan. 14: *ego sum via, veritas et vita.* Sicut autem ab una facie hominis diversae similitudines resultant in diversis speculis, et in uno similiter speculo fracto; ita in diversis animabus ab una veritate divina diversae veritates resultant. Et similiter in una anima, quia non attingit ad simplicitatem divinam, sed est composita ex quo est et quod est, apparent ab illa una veritate qua sancta anima illustratur, diversae veritates: quae quidem veritates, cum anima recedit a Deo per culpas, diminuuntur. Vel dicendum, quod dicit veritates, propter triplicem veritatem creatam quae est in sanctis: scilicet

vitae, de qua Isa. 38: *memento quomodo ambulaverim coram te in veritate.* Doctrinae. Matth. 21: *scimus quia verax es, et viam Dei in veritate doces.* Et justitiae: de qua Exod. 18: *provide de omni plebe viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas.* De ista veritate videtur loqui Psalmus iste: scilicet de veritate justitiae; a qua quidem recessit Saul cum persequeretur ipsum David injuste. Dicendum ergo est, quod hujusmodi veritates diminutae sunt non a seipsis, sed, *a filiis hominum*, per quorum culpas depravantur. Et quidem veritas vitae diminuitur, quando bonum judicatur malum. Doctrinae, quando lux dicitur tenebrae. Veritas vero justitiae, quando amarum judicatur dulce, et e converso. Isa. 5: *vae qui dicitis bonum malum, et malum bonum; ponentes lucem tenebras, et tenebras lucem; ponentes amarum in dulce, et dulce in amarum.* Dicit autem sanctitatem deficere, quia cum sit a Deo per gratiam, statim tollitur unico peccato mortali. Veritas autem quasi successive diminuitur. Hieronymus habet, *quoniam defecit misericors*: et quoniam diminuti sunt fideles, quia misericordia et justitia requiruntur ad proximum. Proverb. 20: *virum autem fidelem quis inveniet?*

[86872] Super Psalmo 11 n. 2 Consequenter cum dicit, *vana*, ponit signum defectus sanctitatis: et est duplex, scilicet vanitas et dolositas. Primum signum defectus est vanitas: et quantum ad hoc dicit, *vana locuti sunt* et cetera. Vanum est quod non habet subsistentiam. Vera ergo quibus nihil vanitatis subest, sunt: unde 1 Tim. 1: *finis praecepti est caritas de corde puro, de conscientia bona, et fide non ficta: a qua quidam aberrantes conversi sunt in vaniloquium.* Hier. 9: *unusquisque a proximo suo se custodiat.* Gregorius: *sermo vanus, vanae mentis index est. Item vanum est quod intellectu non tenetur: etiam superflua verba vana sunt.* Prov. 14: *ubi plurima verba, ibi frequenter egestas.* Item vanum est quod non est stabile: et sic verba de temporalibus vana sunt, Joan. 3: *qui de terra est, de terra loquitur*: Isa. 29: *de humo musitabit eloquium tuum.* Sed ad quem loquuntur vana? *Ad proximum*, cui debent dicere verum. Eph. 4: *loquimini unusquisque veritatem cum proximo suo.* Secundum signum defectus sanctitatis est dolositas; et quantum ad hoc dicit, *labia dolosa in corde et corde locuti sunt.* Geminatio duplex cor significat. Ostendunt autem ore se habere unum, corde autem habent aliud. Ostendunt se dolere, et gaudent: diligere, et odiunt: compati, et laetantur. Jac. 1: *vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Eccl. 2: *vae duplici corde et labiis scelestis.*

[86873] Super Psalmo 11 n. 3 *Disperdat.* Hic petit destructionem eorum. Et primo petit eam; secundo innuit causam, ibi, *universa labia* etc.: quasi bis perdat, scilicet in anima et corpore. Hier. 17: *induc super eos diem afflictionis, et duplici contritione contere eos domine Deus.* Consequenter ponit causam malitiae eorum: et ponit tria: scilicet fraudulentiam, quia, *labia dolosa*: est enim dolus, cum quis aliud agit et aliud simulat. Dolus in corde concipitur, sed tegitur verbis vel factis. Prov. 12: *dolus in corde cogitantium mala.* Hos dispergit Deus, quoniam detegit: tunc enim non habet rationem doli: dolus enim est occulta malitia. Unde non petit eorum destructionem, sed malitiae detectionem. Vel petit eorum perditionem per gratiam. Prov. 19: *pestilente flagellato, stultus sapientior erit*; unde dicit, *labia dolosa.* Glossa, *quasi ratio petitionis est dolositas.* Vel *disperdet eos*, quasi de malitia puniendo, ut ipsi in ea incidant, justo Dei judicio, ut de Aman dicitur Esther 7, contra Mardochaeum: *suspensus est Aman in patibulo quod paraverat Mardochaeo.* Ezech.

3: *linguam tuam adhaerere faciam palato tuo: et eris mutus, quasi non audens ulterius fraudes facere.* Prov. 21: *mulctato pestilente, sapientior est parvulus.* Ibidem 22: *stultitia colligata est in corde pueri, et virga disciplinae fugabit eam.* Secundo ponit jactantiam, *et linguam magniloquam*, de se apud eos, qui eos magnos reputant. Ps. 72: *posuerunt in caelum os suum, et lingua eorum transivit in terram.* Illud autem quod est majus in alio consuevimus revereri, et quod minus non reputare. Ut ergo appareant magni, et Deo aequales, contemnunt Deum, idest divinos honores. Sic de Antichristo dicitur, quod adversus Deum deorum loquitur. 2 Thess. 2: *adversatur et extollitur super omne quod dicitur Deus et colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se quasi ipse sit Deus.* Et de Anthioco 2 Mach. 9: *justum est subditum esse Deo, et mortalem Deo non paria sentire*; et Act. 12, de Herode, *quod acclamabat ei populus voces Dei et non hominis.* Et ne possent excusari quod non ex proposito fecerunt, subdit: *qui dixerunt*, scilicet ex proposito, *linguam nostram magnificabimus.* Tertio ponit eorum blasphemiam sive superbiam: *labia nostra a nobis sunt.* Haec est enim prima species superbiae, quando quis aestimat se habere a semetipso. 1 Reg. 2: *nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes.* 2 Cor. 3: *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra a Deo est.* Secunda species superbiae est, quando aliquis vult in aliquo gloriari prae ceteris; unde dicit, *quis noster dominus est?* Job 21: *quis est omnipotens ut serviamus ei?* Oseae 7: *reversi sunt ut essent absque jugo, et facti sunt quasi arcus dolosus.* Job 11: *vir vanus in superbiam erigitur, et quasi pullum onagri se liberum natum putat.*

[86874] Super Psalmo 11 n. 4 *Propter.* Hic tertio ponit orationis exauditionem. Et primo praemittit eam; secundo ponit ejus certitudinem, ibi, *eloquia domini*; tertio ponit suam credulitatem, ibi, *tu domine.* Dicit ergo, *propter miseriam*, idest multiplicem defectum, *inopum*, idest carentium opibus, *et gemitum*, idest singultus, *pauperum*, idest parum habentium. Psal. 9: *tibi derelictus est pauper.* Exod. 2: *audivit gemitus eorum, et recordatus est foederis. Nunc exurgam, dicit dominus. Nunc* in tempore opportuno. Psal. 9: *adjutor in opportunitatibus, in tribulatione.* Isa. 9: *tempore accepto exaudivi te, et in die salutis adjuvi te. Ponam in salutari tuo*, idest apponam, *fiducialiter agam in eo*, idest ego ero in eo. Hier. 1: *ne timeas a facie eorum, quia ego tecum sum.* Isa. 14: *dominus exercituum decrevit: et quis poterit infirmare? Manus ejus extenta: et quis avertet eam?* Hier. 1: *bellabunt adversum te, et non praevalebunt, quia tecum sum ut liberem te.* Et 39: *erit tibi anima tua in salutem, quia in me habuisti fiduciam, ait dominus.* Consequenter ponit promissionis certitudinem, *eloquia domini, eloquia casta*: non adultera per admixtionem alicujus extranei; vel castigata a superfluitate; vel incorrupta, quia castus quis dicitur ante experientiam, sed continens post. Non vana, sed firma. Matth. 24: *caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Secundo sunt plena veritate; unde, *argentum igne examinatum.* Argentum est album sine maculatione, sonorum sine simulatione, odoriferum sine infectione. *Probatum terrae*, idest a terra: Graeci autem ablativo carent. Haec autem est translatio de Graeco, *purgatum septuplum*, idest perfecte. Et respondet propheta, *tu* ergo, *domine, servabis nos a* malo. *Et custodies nos* in bono *a generatione hac in aeternum.* Ergo *in circuitu impii ambulant*, ita quod ad finem itineris quem intendunt, nunquam venient, scilicet ut affligant alios, sicut volunt. Isa. 59: *semitae eorum incurvatae sunt.* Et quare? Quia, *secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum*: quia

in domo mea non solum sunt vasa aurea et argentea, sed lignea et fictilia: et quaedam quidem in honorem sanctificata ad omne opus bonum parata. 2 Tim. 2. Vel *in circuitu*, vitiorum, *ambulant impii*, non pertingentes ad medium virtutis. 1 Reg. 25: *anima inimicorum tuorum rotabitur* et cetera.

Super Psalmo 12

[86875] Super Psalmo 12 n. 1 In praecedenti Psalmo Psalmista posuit adversariorum dolos; hic contra eos petit remedium a Deo. Titulus, *in finem Psalmus David, hoc supra expositum est. Dividitur autem Psalmus iste in tres partes. In prima ponitur conquestio; in secunda quaestio*, ibi, *respice et exaudi me*; tertio exauditio, ibi, *ego autem in misericordia tua.* Conquestio tria continet. Admiratur divinam dissimulationem, confitetur proprium defectum, conqueritur de adversariorum potestate; secundum, ibi, *quamdiu*; tertium, ibi, *usquequo exaltabitur.* Qui dissimulat injurias alicujus, hoc ideo facit aut quia non recordatur ejus, aut quia non vult remedium apponere; et ideo dicit, *domine*, ego gravor ab adversariis, et non apponis remedium? *Usquequo oblivisceris me in finem*, idest finaliter videtur quod velis me vitare. Isa. 49: *dixit Sion, dereliquit me dominus, et dominus oblitus est mei.* Habac. 1: *quare non respicis super inique agentes, et taces devorante impio justiores se? Usquequo avertis faciem tuam a me.* Avertit faciem quando non ponit remedium quis. Ps. 43: *quare faciem tuam avertis, oblivisceris inopiae nostrae, et tribulationis nostrae?* Hoc secundum historiam David, qui diu est persecutus a Saule. Allegorice dicitur de patribus veteris testamenti, qui continue expectabant Christum, et Deus quasi oblitus eorum, differebat remedium adhibere; et dicunt, *usquequo domine* et cetera. *Usquequo avertis faciem tuam a me*, idest praesentiam filii tui a nobis. Vel, ut sit conquestio modernorum justorum de secundi adventus dilatione, *usquequo domine oblivisceris me?* Erit hoc usque *in finem*, idest in die judicii, vel usque ad mortem? Et *usquequo avertis faciem tuam a me*, idest faciem gloriae tuae, ut videam te facie ad faciem. Exod. 33: *ostende faciem tuam mihi.* Ps. 79: *ostende faciem tuam, et salvi erimus.* Possunt tamen assignari et multae causae, quare antiqui patres tantum desiderabant adventum Christi in carnem. Prima propter exaltationem humanae naturae, in cujus persona dicitur Thren. 1: *vide domine, quoniam facta sum vilis*; sed exaltata est per incarnationem. Ps. 72: *cum gloria suscepisti me*, idest facta sum gloriosa, sicut mulier ignobilis sublimatur si contrahat cum nobili viro. Inde est quod omne peccatum post adventum salvatoris gravius est quam fuerit ante. Sicut si mulier nobilis vel homo aliquam turpitudinem faceret, est magis ignominiosus, quam si faceret unus rusticus. Secunda causa est, ut liberarentur captivi de carcere Inferni sive Limbi: Job 17: *in profundissimum Inferni descendent ossa mea; putasne saltem ibi erit requies mea?* Quasi dicat, non; sed per Christum liberati sumus ab eo: Zach. 9: *tu quoque in sanguine testamenti tui eduxisti vinctum de lacu in quo non erat aqua.* Tertio propter depressionem Diaboli: Ps. 88: *tu humiliasti sicut vulneratum superbum*, idest minorasti potentiam ejus. Quarto, quia per adventum Christi pacificatus est nobis Deus; Ephes. 2: *lapis angularis qui facis utraque unum.* Quinto

propter delectationem quam sperabant habere cum Christo, videndo, audiendo conversando cum ipso: Matth. 13: *beati oculi qui vident quae vos videtis* et cetera. Moderni vero secundum adventum desiderant. Primo, quia tunc exaltabimur: Sap. 3: *judicabunt sancti nationes, et dominabuntur populis.* Et iterum ibid. 5: *computati sunt inter filios Dei.* Secundo, quia liberabimur ab omni poena: Isa. 25: *auferet dominus omnem lacrymam ab omni facie*, idest causam lacrymandi, vel poenam. Tertio, quia liberabimur ab omni peccato: Isa. 25: *opprobrium populi sui auferet dominus de universa terra.* Quarto, quia tunc eripiemur a potestate Diaboli: Isa. 11: *non nocebunt neque occident in universo sancto meo.* Quinto, quia liberabimur a servitute corporis: Psalm. 141: *educ de carcere animam meam*: Rom. 8: *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis.* Sexto, quia videbimus Deum facie ad faciem: 1 Joan. 3: *scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*: Hier. 21: *omnes cognoscent me a minimo usque ad majorem.* Vel potest esse conquestio cujuslibet hominis justi pressi adversitate, vel corruptione peccati et concupiscentiae.

[86876] Super Psalmo 12 n. 2 Hic confitetur proprium defectum: et circa hoc duo facit. Primo ponit anxietatem cordis. Secundo dolorem consequentem; ibi, *dolorem in corde meo per diem.* Quantum ad primum dicit philosophus in Rhetor.: *timor consiliativos facit.* Hoc idem habetur Isa. 16: *ini consilium, coge consilium.* Sic homo aliquando in adversitate et tentatione consiliatur quomodo resistat; et ideo dicit, *quamdiu ponam consilium in anima mea*, idest quandiu oportet me habere nova consilia ad resistendum inimicis? Sic patres veteris testamenti habuerunt diversa consilia ad figurandum Christum. Quando autem homo in consilio accipit unam viam, et tamen deficit ab ea, tunc sequitur dolor; et ideo dicitur: *quamdiu ponam*, domine, *consilium in corde meo*, idest quotidie, dum continue deficio: Hier. 8: *dolor meus super dolorem, in me cor meum moerens.*

[86877] Super Psalmo 12 n. 3 Hic conqueritur de prosperitate inimici, qui exaltabitur, scilicet Saulis super David, et inimici qui ducit in consensum peccati, et carnis, quoniam habent concupiscentias suas: Habac. 1: *propter hoc non pervenit usque in finem judicium, quia praevalet impius adversus justum.*

[86878] Super Psalmo 12 n. 4 Secunda pars hujus Psalmi ponitur oratio sive petitio. Et primo ponitur petitio respondens divinae dissimulationi. Secundo proprio defectui, ibi, *illumina oculos meos* et cetera. Tertio prosperitati inimicorum, ibi, *ne quando dicat* et cetera. Primo dicit de divina dissimulatione oblivione et aversione; quasi dicat, *respice*, idest converte qui avertis tunc oblitus. Nunc *exaudi me*; Isa. 64: *respice, populus tuus omnes nos.* Secundo ponitur petitio correspondens proprio defectui: unum ex multis consiliis, et aliud ex doloribus. Et ideo, quia non habeo consilia ex me, *illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte*, idest doce me. Item Luc. 1: *illuminare his qui in tenebris* et cetera. Hoc competit ad litteram David fugienti a facie Saulis, quem oportebat saepius cavere, ne aliquando in manus ipsius incideret et occideretur. Similiter et quamdiu homo solicitus est ut peccato resistat, non cadit in mortem; sed quando dormit, occiditur. Sic 2 Reg.: *quando Isboseth dormiebat, et ancilla purgabat triticum, occisus est*: Eph. 5: *exurge qui dormis.* Petitio contra adversarium, *ne quando dicat inimicus.* Et ponit duo. Primo petitionem. Secundo

ejus rationem, ibi, *qui tribulant me. Illumina, ne quando dicat inimicus*, exultando: *praevalui adversus eum.* Et Diabolus exultat quando tentat et trahit in peccatum. Similiter, *exurge domine, non praevaleat homo*: et hujusmodi est ut ratione gaudeat, quia *exultabunt si motus fuero*, si dimisero statum justitiae, et labar in peccatum: Eccl. 18: *post concupiscentias animae tuae non eas, et a voluntate tua avertere. Si praestes animae tuae concupiscentias ejus, faciet te venire in gaudium inimicorum tuorum*: Dan. 9: *propter temetipsum, Deus, inclina aurem tuam et audi, aperi oculos tuos et vide desolationem nostram, et civitatem super quam invocatum est nomen tuum.*

[86879] Super Psalmo 12 n. 5 Hic signatur exauditio suae orationis: et circa hoc tria facit. Primo ponit spem exauditionis. Secundo gaudium de exauditione facta, ibi, *et exultavit cor meum.* Tertio gratias agit, ibi, *cantabo.* Dicit ergo, *in misericordia tua speravi*, non in mundo: Thren. 3: *misericordiae domini multae quia non sumus consumpti*: non in potestate mea, quia nulla est contra Diabolum: Job 41: *non est potestas super terram quae possit ei comparari.* Et ponit hic tria per quae homo juvatur contra Diabolum: scilicet per laetitiam spiritualem, per orationem devotam, et per bonam operationem. Propter primum dicit, *exultavit cor meum in salutari tuo*, non in temporalibus vel vanitatibus, sicut faciunt peccatores, de quibus Job 21: *gaudent ad sonitum organi, et ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt.* Oseae 9: *noli laetari Israel, noli exultari, sicut populi*, sed *in salutari tuo*, idest in Christo, qui ad hoc venit ut salvet nos: Matth. 1: *ipse enim salvum faciet* et cetera. Et haec laetitia armat hominem contra Diabolum: Prov. 17: *animus gaudens aetatem floridam facit; spiritus tristis exsiccat ossa.* Secundum est oratio sive laus Dei: unde addit, *cantabo domino*, idest laudabo eum: Ps. 21: *qui timetis dominum, laudate eum.* Laus enim Dei multum valet ad expugnandum Diabolum: Matth. 17: *hoc genus Daemoniorum non ejicitur nisi per orationem et jejunium*: Habac. 3: *ego autem in domino gaudebo, et exultabo in Deo Jesu meo.* Et hoc pro beneficiis concessis: et ideo sequitur. *Qui bona tribuit mihi*, idest qui bona tribuit. Jacob. 1: *omne datum optimum* et cetera. Et dicit, *bona*, quia sunt quaedam bona temporalia quae dominus tribuit: Matth. 15: *tradidit illis bona sua, et uni dedit quinque talenta* et cetera. Item, *bona* spiritualia, quae sunt bona gratiae et virtutes: 1 Cor. 12: *divisiones gratiarum sunt* et cetera. Haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult Job 2: *si bona suscepimus de manu domini* et cetera. Item bona gloriae: Psal. 26: *credo videre bona domini in terra viventium.* Haec omnia bona tribuit dominus; et ideo merito laudandus est: Eccl. ult. *danti mihi sapientiam, dabo gloriam.* Tertium est bonum opus, de quo subjungitur, *psallam*, idest operabor. Psallere est manu tangere Psalterium. Hieronymus: *semper aliquid boni facito, ut te Diabolus inveniat occupatum*; Matth. 12: *cum immundus spiritus exierit ab homine* etc. usque *ingressi habitant ibi* et cetera. *Fiunt* et cetera. *Nomen domini*, idest ad laudem nominis domini *altissimi*: Luc. 1: *gloria in altissimis Deo*: Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant* et cetera.

Super Psalmo 13

[86880] Super Psalmo 13 n. 1 Supra Psalmista exprobravit dolositatem inimicorum; hic ponit eorum malitiam. Titulus, *in finem Psalmus David.* Et circa hoc duo facit. Primo manifestat eorum malitiam. Secundo ponit spem liberationis suae ab eis, ibi, *nonne cognoscent* et cetera. Et circa primum duo facit. Primo proponit eorum malitiam. Secundo certificat hanc malitiam eis inesse, ibi, *dominus de caelo* et cetera. Prima in duo. Primo proponit radicem malitiae eorum. Secundo processum malitiae, *corrupti sunt* etc. sicut dicitur Eccl. 10: *initium omnis peccati superbia, et initium superbiae hominis apostatare a Deo.* Quod homo ergo non habeat Deum in corde, principium malitiae est; et ideo dicit, *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*: Sapien. 1: *in malevolam animam non introibit sapientia, aut habitabit in corpore subdito peccatis.* Sed numquid potest dicere? Dicere in corde est cogitare. Sed numquid potest cogitare Deum non esse? Anselmus dicit, quod nullus potest. Item Damascenus. Cognitio Dei naturaliter omnibus est inserta: naturaliter cognita nullus potest cogitare non esse. Sed sciendum, quod de cognitione Dei dupliciter loqui possumus: scilicet secundum se, vel quoad nos. Si primo modo, sic procul dubio non potest cogitari non esse: nulla enim propositio potest cogitari falsa ex sua natura, cujus praedicatum includitur in definitione subjecti. Notandum est autem, quod in Deo est aliter esse quam in aliis; quia esse Dei est ejus substantia. Ergo qui dicit Deum secundum se, dicit ipsum esse; et ideo secundum se non potest cogitari non esse. Et verbum Damasceni solvitur: quia quod naturaliter insertum est, indeterminate scitur, scilicet quod Deus sit, sed non idem: quod Deus: sed per fidem habetur. Deus dicitur a Theos quod est ardere omnem malitiam. Tunc ergo dicit aliquis quod non est Deus, quando cogitat quod non est omnipotens: et quod non habet curam rerum humanarum: Job 21: *quis est omnipotens ut serviamus ei?* Potest referri ad Judaeos dicentes Christum hominem purum esse, non Deum. Jo. 10: *tu homo cum sis, facis teipsum Deum.* Qui Judaei, non credentes ipsum qui promissus erat in lege, dicunt, *non est Deus*, iste scilicet qui nobis praedicat. Et hoc dixit, *insipiens*, quia Dei sapientiam recipere noluerunt habentes oculos mentis excaecatos; Ps. 81: *nescierunt neque intellexerunt.* Sap. 2: *excaecavit enim eos malitia eorum.* Vel hic reprehenditur peccator. Primo de peccato cordis in consensu, ibi, *dixit insipiens.* Secundo de peccato operis, ibi, *corrupti sunt.* Tertio de peccato consuetudinis, ibi, *et abominabiles.* Primo vocat peccatorem insipientem; quia sapientiam non habet, ut dicit et cetera. Item quia non sapiunt ei spiritualia; 1 Cor. 2: *animalis homo non percipit quae Dei sunt.* Consequenter ponitur processus malitiae, *corrupti sunt et abominabiles.* Sicut duae partes justitiae sunt facere bonum et vitare malum; sic injustitiae duae partes sunt, facere malum et vitare bonum. Et primo ponit primam partem. Secundo secundam. Circa primam duo ponit. Primo perversitatem vitiorum. Secundo abominationem eorum. In corporibus sequitur corruptio per exhalationem naturalis caloris expulsi ab extraneo calore. Calor namque naturalis animae est amor Dei. Quando ergo subintrat extraneus amor concupiscentiae, et aliorum peccatorum, recedit Deus. Et ideo cum dixit, *non est Deus*, statim subdit, *corrupti sunt*: Hier. 5: *negaverunt Deum, et dixerunt, non est ipse*, scilicet peccatorum damnator, justorum remunerator: Eccl. 21: *cor fatui, scilicet peccatoris*, quasi vas confractum. *Corrupti* ergo *sunt*, peccatores per malum actum: Jo. 3: *erant autem eorum mala opera*: quia postquam per consensum amittunt bona gratuita, corrumpuntur in eis naturalia; et ideo sequitur eos poena: Ps. 96: *ignis ante ipsum praecedet, et inflammabit in circuitu inimicos ejus.* Item

quando corpus putrescit, redditur abominabile. Sic anima hominis, quamdiu amor Dei est in ea, est Deo accepta; sed quando corrumpitur per peccatum, fit abominabilis. Abominabile est quod humanus appetitus refugit: et ideo dicit, *et abominabiles facti sunt*, scilicet Deo et hominibus peccatores per consuetudinem peccandi: Hier. 2: *quam vilis facta es nimis, iterans vias tuas.* Osee 9: *alienati sunt in confusione, et facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt.* Et dixit: *in studiis*, quia per ea deveniunt abominabilia. Vel studiose faciunt, secundum Hieronymum. Plus enim abominatur Deus studiosam voluntatem peccandi, quam ipsum peccatum: Job 34: *quasi de industria recesserunt ab eo: et vias ejus intelligere noluerunt.* Alia littera habet, *corrumpunt et abominati sunt studium*, scilicet sapientiae et disciplinae: Prov. 1: *exosam habuerunt disciplinam, et timorem domini non susceperunt*: Ezech. 8: *adhuc videbis abominationes majores.* Consequenter agit de vitatione boni. *Non est qui faciat bonum*, quia *non est justus in terra qui faciat bonum, et non peccet*, Eccl. 7. *Usque ad unum*, idest Christum, quia ipse solus nec peccatum contractum habuit, nec commissum. Beata virgo habuit contractum peccatum: Eccl. 7: *virum de mille unum reperi, mulierem ex omnibus non inveni.* Vel, *usque ad unum*, quia nec unus est qui perfecte faciat bonum. Verum est, supposito quod dixerunt, *non est Deus, et corrupti sunt.*

[86881] Super Psalmo 13 n. 2 *Dominus.* Hic primo certificat culpam. Secundo exponit, ibi, *sepulcrum.* Peccatum certificatur per iniquitatem; et ideo hic ponit Dei inquisitionem, dicens, vos dicitis quod *non est Deus*; sed falsum est, quia *dominus de caelo prospexit super filios hominum*: Prov. 16: *omnes viae hominis patent oculis ejus.* Prospexit ergo mittendo filium suum dominus pater de caelo, idest de sinu pietatis suae: Isa. ult. *Caelum mihi sedes est.* Vel *de caelo*, idest Christus per quem judicabit peccatores. Vel aliter. Dicunt aliqui quod Deus non cognoscit singularia et mutabilia, quia est immaterialis et simplex et aeternus. Et sic non cognoscit secundum motus rerum, et secundum modum suae cognoscibilitatis. Respondetur: immo: quia cognoscit materialia immaterialiter, ut Dionysius concludit. Et ita etiam cognoscit intellectus: et ideo dicit: *de caelo*, idest de altitudine suae dignitatis et naturae. *Prospexit super filios hominum.* Et vult invenire in nobis voluntate antecedente, qua vult omnes salvos fieri, id quod pertinet ad salutem, scilicet ut cognoscamus Deum per intellectum, et amemus per affectum, et desideremus. Et ideo dicit, *ut videat*, idest, ut videre faciat, quia ipse semper videt. *Si est intelligens*, per intellectum: Deut. 32: *utinam saperent et intelligerent* et cetera. *Aut requirens Deum*, per affectum. Quid inveniet, cum hic quaesivit? Contrarium: quia *omnes declinaverunt*; et ponit tria: scilicet declinationem a Deo, inutilem operationem, et cessationem a bono. Dicit ergo, *omnes declinaverunt*, scilicet a Deo: Deut. 21: *novi quod post mortem meam inique agetis, et declinabitis de via quam praecepi vobis*: Oseae 4: *non est veritas, non est scientia, non est misericordia Dei in terra*: Hier. 8: *nemo quod bonum est loquitur, nullus est qui agat poenitentiam de peccato suo.* Item ex hoc quod declinat a Deo, efficitur inutilis: quia illud est inutile, quod non attingit ad id ad quod factum est. Homo autem factus est ad fruendum Deo: Sap. 4: *multigena impiorum multitudo non erit utilis.* Unde dicit: *simul inutiles facti sunt.* Item cessant a bono, quia *non est qui faciat bonum* et cetera. *Hoc jam expositum est.*

[86882] Super Psalmo 13 n. 3 *Sepulcrum.* Hieronymus dicit, quod apostolus utitur testimonio istorum versuum, *sepulcrum patens* et cetera. Et invenitur alibi in sacra Scriptura Rom. 3, ubi

dicit quod aliquam partem accepit ex Isa. 59, aliam ex aliis partibus Psalterii, et non ex isto Psalmo tantum, cum ipse Hebraeus esset, et sciret hoc in Hebraeo non haberi; habetur tamen in editione vulgata, qua vulgus utitur, vel quae non attribuitur alicui certae personae. A sepulcro patenti exhalat foetor; et ideo supra Psalmista certificavit malitiam, sive culpam inimicorum; hic autem exponit eam: et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quomodo sunt peccatores inutiles aliis. Secundo quomodo sibi, ibi, *contritio et infelicitas*. Circa primum duo proponit. Primo quomodo noceant aliis verbo. Secundo quomodo facto, ibi, *veloces* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit promptitudinem oris ad nocendum. Secundo modum nocendi, ibi, *linguis suis dolose agebant*. Dicit ergo: *sepulcrum patens est guttur eorum*. Tale autem ad nihil aliud est paratum nisi ut recipiat cadavera: sic os ejus qui semper est paratus ad mortificandum per detractionem, est sepulcrum patens. Apoc. 9: *de ore eorum procedebat ignis, et fumus et sulphur*. Vel nota voracitatem eorum, quia guttur servit etiam ad comestionem. Sed quandoque nocet dolo, quandoque malitia, et quandoque injuria. Et primo ponit dolum quem habent in lingua. *Linguis suis*, exterius blande loquendo: Hier. 9: *sagitta vulnerans lingua eorum dolum locuta est*; secundo dolum in corde: *venenum aspidum sub labiis eorum*. Occultatum venenum mortificativum est, sed venenum aspidum insanabile est, et incantari non potest: Ps. 57: *sicut aspidis surdae, et obturantis* et cetera. Cujus venenum dormiendo interficit: Hier. 5: *inventi sunt in populo meo impii insidiantes, quasi aucupes ad capiendos viros*. Ibidem: *sicut decipula plena avibus, sic domus eorum plenae dolo*, qui dulci sono attrahunt ad laqueum aves. In quo designatur crudelitas, et pertinacia, et malitia: crudelitas, quia nituntur occidere: pertinacia, quia semper odium est in corde ipsorum; et ideo dicit, *venenum* et cetera.

[86883] Super Psalmo 13 n. 4 *Quorum os maledictione*. Hic ostendit quomodo aperte nocent, quia per verba detractoria: *et amaritudine*, idest amara verba: Lev. 19: *non maledices surdo*. Vel quando verba contra Deum dicit, provocativa ad injuriam vel iram: Isa. 5: *rugitus ejus ut leonis veloces*. Hic ostendit quomodo noceant facto. *Ad effundendum sanguinem*: Prov. 1: *pedes eorum ad malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem*.

[86884] Super Psalmo 13 n. 5 *Contritio*. Hic ostendit quomodo sint nocivi sibiipsis. Dupliciter aliquis sibi nocet: perdendo scilicet bonum quod habet, et deficiendo ab eo quod sperat. Dicit ergo: *in viis eorum est contritio*, quia conteritur bonum quod habent: *et infelicitas*, quia non perveniunt ad bonum speratum, scilicet felicitatem: Isa. 39: *vastitas et contritio in viis eorum, et viam pacis nescierunt; non est judicium gressibus eorum*. Vel *contritio* in mundo isto: *infelicitas* post mortem, quae felicitati est opposita: Job 21: *in diem perditionis servatur malus, et ad diem furoris ducetur*: hoc provenit ex uno quod est contra dilectionem proximi, quia *viam pacis non cognoverunt*, scilicet quid sit. Vel *viam pacis non cognoverunt*, scilicet Christum, quia viae ejus sunt viae pacis: Prover. 3: *viae ejus, viae pulchrae; et omnes semitae illius pacificae. Non cognoverunt*, quia ipsum Christum peccando occiderunt. Aliud contra dilectionem Dei; unde dicit, *non est timor Dei ante oculos eorum*: et ex hoc peccant: quia, ut dicitur Prov. 17, *per timorem domini declinat omnis homo a malo*. Quia ergo hoc non habent, ideo sunt sepulcrum patens.

[86885] Super Psalmo 13 n. 6 *Nonne.* Hic agit de spe liberationis. Et primo ostendit quod impii non habent spem: quia *nonne cognoscent.* Secundo ostendit quae sit hujusmodi spes, ibi, *quis dabit ex Sion.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quod non cognoscent spem hanc. Secundo ponit signum, ibi, *consilium inopis.* Movet primo quaestionem, et interponit in se culpam impiorum, et loquitur sic. Dico quod sunt sepulcrum patens, et quod non est Deus in corde eorum: sed numquid cognoscent, quod dominus est in generatione justa? Quasi dicat: hoc debent cognoscere, et quod dominus sit in ea: Hier. 14: *tu in nobis es, domine, et nomen sanctum tuum* et cetera. Ps. 21: *tu autem in sancto habitas, laus Israel.* Est ergo dominus in eo sicut in templo. *Et omnes qui operantur iniquitatem*, scilicet quantum ad Deum: *et devorant plebem meam sicut escam panis*, quantum ad proximos, quos devorant auferendo bona eorum: Zach. 11: *voret unusquisque carnem proximi sui*: Michaeae 3: *comederunt carnem populi mei, et pellem eorum desuper excoriaverunt*: Eccles. 24: *panis egentium vita pauperis: qui defraudat illum, homo sanguinis est. Non invocaverunt Deum*, idest non habent spem de Deo: Isa. 59: *Deum non invocaverunt.* Et sequitur ex hoc, quod non habent securitatem: ideo dicit: *illic trepidaverunt* et cetera. Prov. 28: *fugit impius nemine persequente*: Job 15: *sonitus terroris semper in auribus illius, et pax cum sit illi, semper insidias suspicatur.* Sed qui invocant Deum salvantur: Joel. 2: *omnes qui invocaverunt nomen domini, salvi erunt*: Prov. 18: *turris fortissima nomen domini.* Non ergo tales cognoscent, quia *dominus in generatione justa est.* Et ostendit quod non, per signum; quia *confudistis consilium inopis*, idest confusibilem reputastis, et blasphemastis quantum in vobis est: et hoc est consilium inopis, ut sciat *quoniam dominus spes ejus est*: Ps. 21: *speravit in domino, eripiat eum, salvum faciat eum, quoniam vult eum.* Matth. 27. Qui dicit: *si vis perfectus esse* et cetera. Item 19. Hoc consilium semper divites contemnunt: Prov. 1: *despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis.* Et unde? *Quoniam dominus spes ejus est*: quia non habent in mundo unde sperent nisi in Deo, qui spes sanctorum est.

[86886] Super Psalmo 13 n. 7 Omnes antiqui expectabant hoc. Gen. 49: *non auferetur sceptrum de Juda* et cetera. Sed hoc expectabatur ex Sion, idest ex Judaeis: Jo. 4: *salus ex Judaeis est.* Sed quando? Responsio: hoc habebimus, *cum averterit dominus captivitatem plebis suae*, qui sunt in captivitate peccati et carcere Inferni: Isa. 49: *equidem captivitas a forte tolletur, et quod captum fuerit a robusto.* Et tunc laetetur *Jacob*, idest populus Dei interius: et exultet *Israel* exterius.

Super Psalmo 14

[86887] Super Psalmo 14 n. 1 Supra Psalmista egit de malitia et dolo adversariorum; hic agit de propria justitia. Et primo ostendit qualis sit justitia quam Deus acceptat. Secundo, quasi gratias agens, ostendit qualis sit sua justitia, ibi, *conserva me.* Titulus, *Psalmus David.* In Psalmo isto duo facit: nam quasi sacerdos existens coram Deo consulit Deum. Primo ponitur quaestio. Secundo responsio, ibi, *qui ingreditur sine macula.* Praemittit ergo duplicem quaestionem: quia duplex est status praesentis Ecclesiae et futurae. Primus est militantium: Apoc. 14: *amodo jam dicit*

spiritus ut requiescant. Et hi duo status signati sunt in veteri testamento. Quia primo habuerunt tabernaculum, Exod. 26, quamdiu habuerunt bella et labores. 2 Reg. 7: *factum est cum dedisset dominus requiem David ab universis inimicis suis, dixit ad Nathan: vides quod ego habitem in domo cedrina, et arca Dei posita est in medio pellium?* Postea fecit templum, quando habuit pacem. Per tabernaculum designatur Ecclesia militans, per templum in monte factum status futurae vitae: et ideo dicit, *quis habitabit in tabernaculo tuo?* Idest in praesenti Ecclesia; quasi dicat: quis est dignus habitare? Peccatores enim habitant numero, non merito. Hieronymus habet, *quis peregrinabitur?* Ps. 67: *habitare facit unanimes in domo.* Secunda quaestio, *quis requiescet in monte sancto tuo?* Et dicitur mons sanctus, quia nihil est ibi coinquinatum: Hier. 31: *benedicat tibi dominus, pulchritudo justitiae, mons sanctus*: Isa. 35: *via sancta vocabitur*: Exod. 15: *introduces eos, et plantabis in monte hereditatis tuae, firmissimo habitaculo tuo, quod operatus es, domine.*

[86888] Super Psalmo 14 n. 2 *Qui.* Hic ponitur responsio: et circa hoc duo facit. Primo commemorat merita habitantium in praedictis locis, scilicet in tabernaculo et in monte sancto Dei. Secundo praemium, ibi, *qui facit haec, non commovebitur in aeternum.* Ponit autem decem effectus virtutum. Sed actio virtuosi consideratur dupliciter. Primo per comparationem ad se. Secundo per comparationem ad alios. Primo proponit ea per quae homo bene operatur in se. Secundo ea per quae se bene habet ad proximum, ibi, *nec fecit proximo suo* et cetera. In se, quantum ad exteriora, in opere, et in locutione. In opere, quantum ad duo. Primo, quod fugiat malum; et ideo dicit: *qui ingreditur sine macula.* Vita ista quaedam via est ad vitam aeternam; et ideo dicit, *ingreditur*, idest in via graditur: Ps. 41: *ingrediar in locum tabernaculi.* Item 118: *beati immaculati in via. Sine macula*, scilicet mortali, quia peccatum veniale non habet maculam proprie: Eccle. 31: *beatus dives qui inventus est sine macula.* Sed in Christo et in virgine Maria nulla omnino macula fuit, et istis appropriatur temperantia, quia contra temperantiam maculatur. Secundo, ut faciat bona; et ideo sequitur, *et operatur justitiam*, idest ea ad quae justitia inclinat; et reducuntur ad eam prout est specialis virtus. In sermone, primo, ut faciat bonum; *qui loquitur veritatem*, idest faciat bonum locutionis: Isa. 33: *quis poterit habitare ex vobis cum ardoribus sempiternis? Qui ambulat in justitiis, et loquitur veritatem.* Et dicit, *in corde*, contra illos qui loquuntur veritatem, a casu, non ex proposito: Proverb. 12: *labium veritatis firmum erit*: 1 Petr. 2: *deponentes omne mendacium et omnem dolum, quasi modo geniti infantes.* Secundo, ut vitet malum, scilicet dolositatem: Hier. 9: *sagitta vulnerans lingua eorum dolum locuta est. Qui non egit dolum in lingua sua.* Alia littera, *qui non est facilis in lingua sua*: Prov. 25: *urbs patens et absque murorum ambitu, vir qui non potest in loquendo coercere spiritum suum.* Alia littera, *et non est accusatio in lingua ejus*; quia scilicet non est detractor et relator; vel quia verba sua non sunt accusabilia: Eph. 4: *omnis sermo malus de ore vestro non procedat.*

[86889] Super Psalmo 14 n. 3 *Nec fecit.* Supra egit Psalmista de virtuosa operatione quam Deus acceptat, connumerando ea per quae homo bene operatur in se; hic autem connumerat ea per quae se bene habet ad proximum. Et hic quantum ad proximum petit tria. Primo, ut ei non noceat. Secundo, quod non consentiat nocenti: Rom. 1: *qui talia agunt, regnum Dei non consequentur; sed digni sunt morte non solum qui faciunt ea, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Tertio, quod non

decipiat ipsum. Dicit ergo quantum ad primum, *nec fecit proximo suo malum*, nec corporaliter nec spiritualiter: Rom. 12: *nulli malum pro malo reddentes*: Gal. 6: *dum tempus habemus, operemur bonum.* Quantum ad secundum dicit, *et opprobrium non accepit adversus proximos suos.* Aliquis dicit aliquid contra aliud, sed non est sustinendum; et ideo dicit, *opprobrium non accepit*, tunc scilicet, quando ille qui audit verba detractoria contra eum, et ex his detestatur illum de quo dicuntur, vel etiam ipse dicit aliis: Eccl. 19: *audisti verbum contra proximum tuum, commoriatur in te* et cetera. Eccl. 28: *sepi aurem tuam spinis, et noli audire linguam nequam.* Hieronymus: *si non est auditor, non est detractor.* Bernardus: *detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixero*: Prov. 25: *ventus Aquilo dissipat pluviam, et facies tristis linguam detrahentem*: quia, ad litteram, detrahens cessat cum audiens contristatur.

[86890] Super Psalmo 14 n. 4 *Ad nihilum.* Hic ostendit quod non despiciat. In homine sunt duo: scilicet vitium et virtus. Vitium est despiciendum; et ideo dicit *malignus*, inquantum talis, *ad nihilum est deductus*, idest nihil reputatur; et hoc est bonum: primo ad tollendum aemulationem: quandoque enim aliquis malus exaltatur: Hier. 12: *via impiorum prosperatur* et cetera. Sed propter hoc nullo modo debet eum reputare magnum, sed debet eum despicere: 1 Mach. 2: *gloria hominis peccatoris stercus et vermis est: hodie extollitur et cras non invenitur, quia conversus est in terram suam, et cogitatio ejus periit.* Vel aliquis magnus intendit nocere; sed ex quo est malignus, contemnas eum: quia talium derogatio est nostrae vitae adprobatio: Ps. 26: *si consistant adversum me castra, non timebit cor meum*, idest peccatores. Sed virtuosum hominem reputa magnum; ideo dicit, *timentes autem dominum glorificat*: Eccl. 25: *quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam, sed non est super timentem dominum.* Glossa aliter exponit, *ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus*, idest Diabolus vinctus est ab eo: Joan. 2: *vicistis malignum* et cetera. Dominus glorificat timentes dominum, scilicet se. Sed prima expositio est magis litteralis.

[86891] Super Psalmo 14 n. 5 Hic prohibet ne decipiat proximum. In tribus autem proximus decipitur. Videlicet in promissis, et hoc per juramentum; et ideo dicit, *qui jurat* etc. idest firmat ad decipiendum, quia non servat: Zach. 8: *juramentum mendax non diligas*: Levit. 14: *non perjurabis in nomine Dei tui, et non pollues illud.* Jurare non pertinet ad virtutem, sed juramentum servare. Item in contractibus. Unde: *qui pecuniam suam non dedit ad usuram*: Luc. 6: *mutuum date, nihil inde sperantes: et munera super innocentem non accepit*: Prov. 17: *munera de sinu*, idest Ecclesiae, *impius accepit, ut pervertat semitas judicii* Deut. 23, prohibetur, quod non detur fratri ad usuram, quia vendit quod non est, cum non habeat usumfructum. Item in judiciis, quando dat sententiam contra innocentes; et ideo dicit, *et munera*: Isa. 5: *vae qui justificatis impios propter munera*: Job 19: *ignis devorabit tabernacula eorum, qui munera libenter accipiunt.* Consequenter ponitur praemium. *Qui facit*, idest servat, *haec*, omnia praedicta: Jac. 1: *estote factores verbi.* Rom. 2: *non auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores: non commovebitur in aeternum* idest hic habitabit in monte sancto meo: infra 124: *qui confidunt in domino sicut mons Sion*, et cetera. Psal. 54: *non dabis in aeternum fluctuationem justo.*

Super Psalmo 15

[86892] Super Psalmo 15 n. 1 In praecedenti Psalmo enumeravit justitias quas Deus requirit ab homine; hic autem ostendit quomodo justitiam sequebatur. Titulus talis est: *inscriptio tituli ipsius David.* Et quantum ad litteram significat quod editus est specialiter de his quae pertinent ad personam David. Sed quia David gerebat etiam personam Christi ex ejus semine nascituri, ideo quaedam hic de David, quaedam de Christo ponuntur. Et ideo Petrus Act. 2: *providebam dominum* et cetera. De resurrectione Christi dicit proprie dictum esse, et non de David. Et secundum hoc tangit historiam in Psalmo isto de novo testamento, secundum quod dicitur Joan. 18, quod Christo crucifixo imposuit Pilatus titulum super caput ejus *hic est Jesus Nazarenus rex Judaeorum*: et hic est quasi titulus regni ejus. Triplex titulus consuevit describi. Aliquando in sepulcro alicujus: hoc est sepulcrum talis. Aliquando in domo: haec est domus talis. Aliquando pro triumpho, sicut Romae fiebat: et hic titulus Christi est, qui triumphavit per crucem: Col. 2: *palam triumphans illos in seipso, expolians principatus et potestates.* Signatur ergo hic, quod in Psalmo specialiter de regno Christi agitur. Titulus Hieronymi talis est, *humilis et simplicis Psalmus David.* Et signatur quod agitur in Psalmo illo de simplicitate et humilitate David, sive singularis, sive figurati, scilicet Christi. Dividitur ergo Psalmus iste in duas partes. In prima ostendit sive ex parte sua, sive ex parte Christi loquens, se soli Deo inhaerere. Secundo commemorat beneficia quae a Deo recepit, ibi, *benedicam dominum qui* et cetera. Primum ad simplicitatem, secundum ad humilitatem pertinet. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod soli Deo inhaeret. Secundo rationem assignat, ibi, *dominus pars* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo se habeat ad Deum. Secundo, quomodo se habeat ad sanctos Dei. Tertio, quomodo se habeat ad inimicos Dei. Secundum, ibi, *sanctis.* Tertium, ibi, *multiplicate* et cetera. Ad Deum se habet ut sibi soli inhaerens: et hoc dupliciter: per spem et fidem, ibi, *dixi domino.* Circa primum duo proponit: scilicet signum spei, et ipsam spem. Signum spei, ibi, *conserva me domine*: quasi: non confido per me servari posse: sed tu, domine, conserva me, vel in se, vel in membris suis: Joan. 17: *pater, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi.* Et hoc, *quoniam speravi in te.* Sed numquid speravit Christus? Dicendum est quod sic: speravit quidem pro aliis vitam aeternam, pro se autem claritatem corporis. Claritatem autem animae habuit in instanti suae conceptionis. *Dixi* et cetera. Hic primo ponit actum fidei. Secundo rationem assignat, ibi, *quoniam bonorum* et cetera. Actus fidei est confiteri Deo, vel in corde credendo, vel exterius laudando, factis approbando: Roman. 10: *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*; et ideo, *dixi*, corde, ore, et opere, *quia Deus meus es*: Gen. 28: *erit mihi dominus in Deum.* Et ideo est, *quia bonorum meorum non eges.* Et hoc est proprium Dei: quia infinitae bonitatis est, et nihil ei addi potest, quia est substantiale bonum ad omnia extendens bonitatem sicut sol lumen, non per participationem, sed per ipsum esse illuminans omnia. Cuilibet autem alii creaturae potest addi, etiam sanctis, et propter hoc aliquid eis accrescit, et ideo aliquo modo indigent nobis: sed Deus solus non indiget bonis nostris: Job 33: *porro si juste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Hieronymus habet, *quoniam bene non est nobis sine te*: quasi, ex hoc apparet quia tu es Deus meus, quia tu es bonitas, nec mihi bene est sine te.

[86893] Super Psalmo 15 n. 2 *Sanctis.* Hic ostendit quomodo se habet ad sanctos, etiam ut legitur ex persona Christi. Et sciendum, quod voluntas patris sicut voluntas Christi est, et inquantum homo, ut impleat voluntatem patris: Ps. 39: *ut faciam voluntatem tuam, Deus meus volui*: Thess. 4: *haec est voluntas Dei sanctificatio vestra*: Jo. 6: *descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me, patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam, sed resuscitem illud in novissimo die.* Christus autem multa voluit: et hoc propter nostram utilitatem. Sed quid voluit? Pati, mori, resurgere, ut nos vivificaret. Dicit ergo: Deus pater, *omnes voluntates meas mirificavit*, idest mirifice adimplevit, *in eis*, in quibus? *Eis*, in sanctis qui sunt in terra ejus, idest in Ecclesia militante et triumphante. Hieronymus habet sic, *sanctis qui sunt in terra et magnificis, omnis voluntas mea in eis.* Alia littera habet, *robusti.* Et dato quod aliquis terrenus confidat in potestate robusti exercitus, sed David dicit, *ego speravi in te*: Eccl. 2: *nullus speravit in domino, et confusus est. Et robusti mei sunt sancti tui, qui magna faciunt*: Ps. 100: *oculi mei ad fideles*, dicit Christus, ut sedeant mecum. Quod ipse Christus diligat sanctos, patet: Prov. 8: *ego diligentes me diligo.*

[86894] Super Psalmo 15 n. 3 *Multiplicatae.* Hic ostendit quomodo se habeat ad adversarios Dei, sive ad peccatores. Et primo ponit eorum conversionem; secundo conversionis modum, ibi, *non congregabo.* Circa primum duo facit. Primo proponit statum praecedentis culpae; secundo ponit statum subsequentis gratiae, ibi, *postea acceleraverunt.* Dicit ergo, *multiplicatae sunt infirmitates eorum*, idest diversa peccata. Vel *infirmitates*, idest poenalitates ex peccato consequentes. Thren. 1: *multi gemitus mei.* Et ex hoc sequitur, *postea acceleraverunt*, idest conati sunt ad curandum vitam, ut redimerent tempus perditum. Et signanter hoc faciunt, quia, *ubi abundat delictum superabundat gratia*: ut dicitur Rom. 5. Item post tribulationes homo currit ad Deum. Osee 6: *in tribulatione sua mane consurgent ad me, venite, revertamur ad dominum.* Ps. 82: *imple facies eorum ignominia, et quaerent nomen tuum, domine.*

[86895] Super Psalmo 15 n. 4 *Non.* Hic ponit modum conversionis. Et primo ostendit ad quem ritum convertantur; secundo, quomodo perfecte, ibi, *nec memor ero* et cetera. Dicit ergo, *acceleraverunt.* Sed quomodo convertentur? In veteri lege illi qui convertebantur, offerebant diversa sacrificia. Sed ego adunabo ex diversis partibus ad fidem; sed non ut effundant sanguinem: quia, ut apostolus dicit Hebr. 10, *impossibile est per sanguinem taurorum aut hircorum, auferri peccata. Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus*, idest de ritu legis: sed haec congregatio est de sanguine novo, idest Christi. Hebr. 9: *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.* Heb. 10: *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos* et cetera. Zach. 9: *tu autem in sanguine testamenti tui eruisti vinctos tuos de lacu in quo non est aqua* et cetera. Sed quomodo perfecta erit ista congregatio? *Quia non ero memor nominis illorum*, quod habebant in statu peccati, quia unus dicebatur fornicator, alius latro. Sed nullus post conversionem debet sic nominari, quia hujusmodi nomina sunt deleta. Vel, non ero memor peccatorum in judicio, cum congregabo justos, *venite benedicti*, Matth. 25. Et hoc *per labia mea*, vel per praedicatores meos. Sed dicetur eis, *ite maledicti* et cetera. Hier. 15: *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris.* Hieronymus habet: *multiplicata sunt idola eorum: post tergum sequentium non libabo libamina eorum de sanguine, neque*

assumam nomina eorum in labiis meis; quasi dicat, te colo, non idola. Sed illorum idola multa sunt. Oseae 8: *multiplicavi post dorsum recedentes a te.* Hierem. 2: *verterunt ad me tergum et faciem, nec ero particeps libaminum eorum.* Deut. 33: *de quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum.* Nec jurabo per illa idola.

[86896] Super Psalmo 15 n. 5 *Dominus.* Hic assignat rationem suae inhaesionis soli Deo, quia scilicet ipse solus est hereditas sua; quasi dicat: ideo solum huic inhaereo, quia haec est hereditas mea. Primo dicit Deum esse suam hereditatem. Secundo commendat eam, quod est contentus de ea, ibi, *etenim hereditas mea* et cetera. Ipsa est bonum nostrum quo fruimur: homines in mundo isto quaerunt possessiones et usus earum, sed possessio sua est Deus; unde *dominus, pars hereditatis meae*, intransitive, idest hereditas quae venit mihi in partem. Quidam habent pro hereditate delectationes carnis. Sap. 2: *haec est pars et haec sors nostra.* Alii autem alia delectabilia mundi; sed Deus est sors mea. Thren. 3: *pars mea dominus, dixit anima mea.* Sed non solum est hereditas mea, sed, *pars calicis mei*, idest calix meus veniens mihi in sortem; quia tota delectatio mea et potus est Deus. Ps. 22: *calix meus inebrians quam praeclarus est.* Vel Christus habet hereditatem fideles; et hujusmodi hereditatis, scilicet fidelium, Deus est pars, sicut dictum est, *dominus pars calicis mei*, quia passio mea ordinatur ad Deum. Ipse etiam est dator hujus hereditatis: *tu es qui restitues hereditatem meam mihi*, scilicet aeternae gloriae. Et sic Christus loquitur ex persona suorum, qui eam perdiderunt peccante primo parente. Vel, *hereditatem*, idest claritatem corporis, quam perdidit homo peccando. *Funes extenderunt mihi in praeclaris.* Divites terram mensurant fune. Deut. 32: *Jacob funiculus hereditatis ejus.* Et ideo portio dicitur quasi funiculus funis, idest portio mea cedit mihi in rebus optimis, quia nihil melius ipso Deo. Hier. 3: *tribuam tibi terram desiderabilem, praeclaram hereditatem.* Secundo ostendit quod sit ea contentus: *etenim hereditas mea praeclara est mihi*; quasi dicat: non solum hereditas mea in se praeclara est; sed est ita praeclara mihi, quod nullo modo mutarem eam. Ps. 131: *haec requies mea in saeculum saeculi: hic habitabo, quoniam elegi eam.*

[86897] Super Psalmo 15 n. 6 *Benedicam.* Supra Psalmista posuit rationem quare soli Deo inhaeret, quia scilicet ipse est pars hereditatis suae; hic recognoscit beneficia. Et primo proponit beneficia suscepta; secundo speranda, ibi, *insuper et caro mea.* Circa primum duo facit. Primo commemorat beneficia suscepta; secundo ostendit gaudium quod habet ex eis, ibi, *propter hoc laetatum est cor meum.* Commemorat ergo duplex beneficium: unum in adeptione boni, aliud conservando contra mala. Quantum ad primum dicit, *benedicam dominum* etc. ut intelligam quam praeclara sit illa hereditas aeterna. Ps. 118: *da mihi intellectum, et scrutabor* et cetera. Ps. 31: *intellectum tibi dabo, et instruam te.* Eccl. ult.: *danti mihi sapientiam dabo gloriam.* Dedit autem dominus homini rationem ad sapientiam, sed non totaliter abstulit infirmitatem; sed hoc erit in gloria. Et primo proponit eam; secundo ponit auxilium contra eam, ibi, *providebam dominum.* Omnis homo habet a Deo secundum rationem lumen intellectus, et justus reformatur lumine gratiae. Sed adhuc infirmitas carnis restat; et ideo dicit, *insuper adhuc increpuerunt me renes mei*, idest infirmitates meae, scilicet culpae, vel peccata. Et hoc, *usque ad noctem*, idest usque ad mortem, *increpuerunt me renes mei*, idest reprehensibilem me ostenderunt. Alia littera, *quia in renibus incentivum luxuriae sedem habet,*

et sic delectationem tentando molestat. 2 Cor. 12: *ne magnitudo revelationum* et cetera. Sed in Christo non sunt infirmitates culpae, vel infectionis, quia caro ejus non repugnat adversus spiritum; et ideo intelligitur solum de poena. Heb. 4: *tentatum per omnia*, quantum ad infirmitates corporales. Sed si de nobis intelligatur, dicendum quod homo qui donum intellectus habet, vel gratiam, dicat adhuc cum apostolo, Rom. 7: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Vel *renes*, idest Judaei sibi conjuncti, *usque ad noctem*, idest usque ad passionem, sive usque ad passibilitatem carnis. Et quia caro timebat passionem, ego in illa passione, *providebam dominum*, erectis oculis in caelum, non in mundo. Providentia est praevisio rerum fiendarum in futuro; sed visio sive conspectus est rerum praesentium. Sed si adhuc tales renes impugnant, non est timendum, quia paratum habet auxilium Dei. Et ideo primo ponit recordationem auxilii, dicens, *providebam dominum* etc. quando scilicet *increpuerunt me renes mei.* Ps. 24: *oculi mei semper ad dominum quoniam* et cetera. Et hoc ideo quia *a dextris est mihi ne commovear*, non ad sinistram. Prov. 3: *dominus erit in latere tuo, et custodiat pedem tuum ne capiaris.* Isa. 50: *stemus simul* et cetera. *Propter hoc laetatum est cor meum.* 1 Reg. 2: *exultavit cor meum in domino.* Ps. 63: *laetabitur justus in domino* et cetera. *Et exultavit lingua mea* etc., exterius, cum exteriori gaudio prorumpit in laudem vocis. Isa. 12: *cantate domino quoniam magnifice fecit.* Psal. 80: *exultate Deo* et cetera.

[86898] Super Psalmo 15 n. 7 *Insuper.* Hic enumerat beneficia speranda. Primo quantum ad resurrectionem carnis; secundo quantum ad animam, ibi, *notas.* Prima in duo. Primo ponit spem resurrectionis; secundo modum, ibi, *quoniam non derelinques.* Dicit ergo, dedisti mihi intellectum, et astitisti mihi homini, sed *insuper et caro mea requiescet in spe*, resurrectionis. Ps. 3: *ego dormivi, et soporatus sum, et resurrexi.* Et etiam habebit caro mea spem in resurrectione. Sap. 3: *spes illorum immortalitate plena est.* Ratio, quia resurrectio requirit unionem corporis et animae; et ideo non debuit anima conjuncta divinitati remanere in Inferno; sed tamdiu debebat ibi stare, donec probaretur veritas humanitatis, et verae carnis: nec plus decebat relinqui in Inferno, ubi descenderat ad liberandum sanctos. Eccl. 24: *penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes* et cetera. Item ex parte corporis, quia *nec dabis sanctum*, idest corpus meum a te sanctificatum, *videre corruptionem*, idest putrefactionis, vel resolutionis, quam non est passus; sed mortis corruptionem passus est. Beneficia quae pertinent ad animam commemorat, cum dicit, *notas.* Hoc refertur ad Christum pro membris suis, et haec sunt documenta et praecepta, quae sunt via in beatitudinem. Prov. 7: *serva mandata mea, et vives*; et ideo dicit, *notas mihi fecisti vias vitae.* Secundo commemorat beneficium: ubi tria dicit. Primo plenam Dei visionem, *adimplebis me laetitia cum vultu tuo*, idest videbo vultum tuum. 2 Cor. 13: *nunc cognosco ex parte*, idest imperfecte, *tunc cognoscam facie ad faciem.* Plenam laetitiam: Joan. 16: *ut gaudium vestrum plenum sit*: quia delectationes indeficientes, quia, *in dextera tua usque in finem.* Isa. 51: *laetitia sempiterna super capita eorum, gaudium et laetitiam obtinebunt: et fugiet ab eis dolor et gemitus.* Prov. 3: *longitudo dierum in dextera ejus, et in sinistra illius divitiae et gloria.*

[86899] Super Psalmo 16 n. 1 Supra describit Psalmista divinam justitiam, et ostendit quod eam servabat; hic proponit orationem in qua petit exaudiri, propter justitiam. Titulus, *oratio David.* Et est primus Psalmus qui intitulatur ab oratione, quia hujusmodi totaliter est oratio; et ideo ab oratione incipit, quia inter tribulationes singulare refugium est oratio. Psalm. 108: *pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi, ego autem orabam.* Dividitur ergo Psalmus iste in duas partes. In prima orat pro stabilitate propria; in secunda petit liberationem a malo, ibi, *ego clamavi.* Circa primum duo facit. Primo petit exaudiri; secundo proponit petitionem suam, ibi, *de vultu tuo.* Considerandum est autem, quod in exauditione sit triplex gradus. Primo ille cui fit petitio, audit verba. Secundo attendit sensum. Tertio implet petitum. Primo ergo petit ut exaudiatur, dicens, *exaudi* et cetera. Dan. 9: *exaudi, domine Deus, orationem servi tui.* Secundo in exauditione ponit meritum petentis; et ideo dicit, *justitiam meam*: quasi dicat: in me est meritum ut exaudias. Glossa: *justitia habet vocem apud Deum, qua penetrat caelum*: Jac. ult.: *multum valet deprecatio justi assidua*: Joan. 9: *peccatores Deus non audit: sed si quis Dei cultor est, hunc Deum exaudit.* Secundo petit quod intendat ad sensum orationis, *intende deprecationem meam.* Glossa dicit: *deprecationem, quae est pro malis amovendis.* Alia littera, *intende ad canticos meos*, quasi ad spiritualem intellectum: Ps. 129: *fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae.* Tertio quod audiat verba orantis; et ideo dicit, *auribus percipe orationem*, quae est, *non in labiis dolosis*, sed simplicibus: Isa. 53: *dolus non fuit in ore ejus.* Sed cum omnia audiat, quare dicitur quaedam audire, et quaedam non? Sap. 1: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum, et auferet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu.* Deus non dicitur audire nisi verba vera, et non quae proveniunt ex labiis dolosis: et ideo dicit, *non in labiis dolosis.* Ps. 11: *labia dolosa in corde* et cetera. Et sic dolosum dupliciter accipitur: scilicet fictio respectu oris, et respectu operis, cum opus non concordat ori. Pharisaeus qui dicebat, Luc. 18: *non sum sicut caeteri hominum* etc. non fuit exauditus; sed alius qui non in labiis dolosis, sed recte orabat, fuit exauditus, quia descendit justificatus in domum suam. Glossa: *labia dolosa sunt qui dicunt domine domine, et non faciunt voluntatem patris mei. De vultu tuo.* Judex non profert sententiam nisi audita petitione et discussa causa. Et ideo hic petitionem ponit: et petit tria. Primo sententiam. Secundo causae examinationem, ibi, *probasti.* Tertio sententiae qualitatem, *perfice.* Circa primum duo facit. Primo petit judicium. Secundo temperamentum, ibi, *oculi tui.* Dicit ergo, *de vultu tuo*, idest de cognitione tua: *judicium meum prodeat*, idest pro me: Hier. 10: *corripe me domine, verumtamen in judicio, non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.* Sed hic petit judicium non severitatis: Isa. 64: *omnes justitiae vestrae quasi pannus menstruatae*, sed aequitatis, secundum quod patitur humana natura: et ideo dicit, *oculi tui videant aequitatem*, idest judicent judicium aequitatum: Isa. 11: *arguet in aequitate pro mansuetis terrae*: Job. 22: *aequitatem proponat contra me, et ad victoriam proveniet judicium meum*; quasi dicat: non peto judicium, quia causa mea tibi examinata est. Quod causa sua sit examinata coram eo, ostendit cum dicit, *probasti* et cetera. Et primo ponit ordinem examinationis. Secundo quid sit inventum exponit, *et non est inventa.* Dicit ergo, *probasti cor meum.* Differentia est inter probare et examinare: probare quaerit rationem facti, examinare quaerit ipsum factum. Ratio autem facti

magis tangit cor, sed factum magis tangit corpus. Dicit ergo, *probasti cor meum*, idest probatum ostendisti, quod non est turbatum propter tribulationes quas patior. Deus cum examinat, tria facit. Probat, visitat, et examinat. Probat cum dijudicat an habeat cordis rectitudinem: quia si non habet, non curat examinare; sed quando hoc habet, indiget examinari utrum habeat firmitatem: Hier. 17: *ego dominus scrutans corda et probans renes, qui do unicuique juxta viam suam* sed haec examinatio est dura et fortis, ita quod nullus sustineret nisi adjutus ab eo: Job 6: *quae fortitudo mea ut subsistam et quis finis meus ut patienter agam? Nec fortitudo mea nec caro mea aenea est.* Et ideo praemittit visitationem Psalm. 88: *visitabo in virga*, vel adjuvando, vel corrigendo. *Visitasti nocte.* Sed potest idem intelligi per noctem et ignem, quia turbat animam: Job 30: *nocte os meum perforatur doloribus*: et incendium facit hoc idem. Vel *nocte*, idest defectu spiritualis intelligentiae. Quandoque quis habet rectum cor, et supervenit sibi tentatio et negligentia; et haec est in nocte: et in hac visitat dominus adjuvando contra tentationes, et negligentiam excutit et confortat: Ps. 49: *cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me.* Vel nocte, idest quiete et silentio, et tunc visitat per consolationes: Matth. 25: *media nocte clamor factus est, ecce sponsus venit. Examinasti igne*, idest tribulatione; quia tunc apparet si est bonus amicus, et non recedit: Eccl. 6: *est amicus secundum tempus suum, et non permanebit in die tribulationis.* Invenitur autem per istam examinationem innocentia et perfectio, quia examinat si in eo inveniatur innocentia. Hoc autem in isto invenitur. Et primo ponit ejus innocentiam. Secundo perfectionem, ibi, *non est inventa in me iniquitas.* Sed contra. 1 Joan. 1: *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus, et veritas in nobis non est*: et Prov. 20: *quis potest dicere, mundum est cor meum?* Eccl. 7: *non est homo justus in terra qui faciat bonum et non peccet.* Glossa, *nec infans unius diei.* Dicendum, quod loquitur de iniquitate peccati per quam in tribulatione recedit a Deo. Perfectio innocentiae invenitur in eo, intantum quod non loquitur *opera hominum*, idest peccatum; quasi dicat: non solum in corde, sed nec in ore ejus est iniquitas: Job. 6: *non invenietis in lingua mea iniquitatem, nec in faucibus meis iniquitas personabit*: Eph. 4: *omnis sermo malus de ore vestro non procedat.* Vel sic: *non est inventa in me iniquitas, ut non loquatur os meum*, cum post sequitur, *opera hominum* etc.: quasi dicat, tu vidisti quod in me non est iniquitas: et hoc, quia non decet me loqui, tu tamen vidisti hoc. Prov. 27: *laudet te alienus, et non os tuum: extraneus, et non labia tua.* Hieronymus habet sic: *probasti cor meum, visitasti nocte; conflasti me, et non invenisti cogitationes meas ascendere super os meum*; quasi dicat: non intantum turbatio processit, ut veniret a corde ad os per murmura. Secundo exponit quo igne fuerit examinatus, cum dicit, *propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras.* Viae durae sunt adversitates; et hoc sustinui, *propter verba labiorum tuorum*, idest ut servarem verba, aut annunciarem verba tua: Hier. 20: *factus est sermo domini in opprobrium et in derisum.* Hieronymus habet, *ut vias latas.* Latrones quaerunt diverticula ut lateant: ita David quando persequebatur eum Saul: Ps. 17: *posuit pedes meos quasi cervorum.* Spiritualiter dicitur de Christo punito inter latrones ut malefactor: Joan. 18: *si non esset hic malefactor, non tibi tradidissemus eum.* Si incipias versum ibi, *propter opera hominum custodivi vias duras*, dicas vias duras quae sunt opera hominum: Prov. 4: *viam sapientiae monstrabo tibi, ducam te per semitas aequitatis, quas dum ingressus fueris* et cetera. Consequenter determinat quid petit: *perfice gressus meos in semitis tuis*, scilicet justitiae: Job 4: *ubi est fortitudo tua, patientia, et perfectio viarum?* Et hoc ut vestigia, idest affectus meus, non moveantur a mandatis tuis. Vel petit Christus pro Ecclesia ut gressus ejus perficiantur, et vestigia, idest sacramenta, non moveantur. Item, cum ex actibus generentur habitus, actus vestigia relinquuntur in voluntate. Vel ad litteram petit David, quod non praecipitetur de praeruptis per quae transibat fugiens Saul: 1 Reg. 24: *sequebatur eum Saul per praeruptissimas petras.* Alia littera habet, *sustenta gressus meos in calcibus meis, et non labentur vestigia mea.* Vel quod Christus secundum quod homo perficiatur in sempiternum gloria divinitatis: Joan. 17: *clarifica me, pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret.*

[86900] Super Psalmo 16 n. 2 *Ego.* Supra petit Psalmista ut stabiliatur in bono; hic autem petit ut liberetur a malo: et circa hoc tria facit. Primo petit exaudiri in sua petitione. Secundo ponit eam, ibi, *mirifica misericordias tuas.* Tertio exauditionem suae petitionis manifestat, ibi, *ego autem.* Circa primum duo facit. Primo proponit spem conceptam de Deo. Secundo ex hac petit se exaudiri, ibi. *Inclina aurem.* Dicit ergo, *ego clamavi.* Videtur ordo praeposterus: quia convenientius videtur dici, *quoniam clamavi, exaudisti me.* Et ideo tripliciter exponitur. Uno modo secundum Glossam. *Ego clamavi.* In clamore validior intentio mentis est, et libera. Tunc ergo clamant qui cum magna devotione orant, et libertate cordis. Et unde hoc? *Quoniam exaudisti*, dando scilicet libertatem. Gregorius: *neminem exaudit Deus nisi quem ut precetur inspirat*, animam scilicet per aliquam devotionem: Psalm. 118: *concupivit anima mea desiderare* et cetera. Alio modo, secundum Augustinum 10 de Civit. Dei, quod ly *quoniam* non designat causam, sed signum; quasi dicat: hoc est signum quod clamavi, quia exaudisti me. Tertio modo, quia cum quis exauditur semel, iterum fiducialius petit. Et ideo dicit, *quoniam exaudisti ego clamavi.* Hieronymus habet, *plane quoniam exaudisti.* Semper haec duo conjungit, clamorem, et exauditionem, quia qui sic clamat exauditur: Jonae 2, *clamavi de tribulatione mea ad dominum, et exaudivit me*: Psalm. 141: *clamavi ad te, dixi tu es* et cetera. Consequenter petit exaudiri. Et qui exaudit primo audit; ideo dicit, *inclina*, nisi dominus sit in alto loco, oportet quod inclinet aurem ad audiendum illum qui est in imo. Dominus sedet in majestate sua; et si vellet nostra agere secundum altitudinem suae justitiae, non salvaremur, quia Isa. 64, *quasi pannus menstruatae omnes justitiae nostrae.* Et ideo oportet quod inclinet, et tunc exaudiat: Dan. 9: *inclina domine aurem tuam, et audi.*

[86901] Super Psalmo 16 n. 3 *Mirifica.* Hic ponitur petitio: et est duplex. Prima de sui liberatione. Secunda de inimicorum dejectione, *exurge domine, praeveni eum.* Circa primum duo facit. Primo petit liberationem. Secundo subdit necessitatem liberationis, ibi, *inimici mei.* Circa primum tria facit. Primo petit misericordiam. Secundo salutem, ibi, *qui salvos facit.* Tertio liberationis modum, ibi, *custodi me ut pupillam oculi.* Dicit ergo, *mirifica.* Quod quis liberetur a parvo hoste, non est mirum: sed cum quis liberatur a maximo malo, vel hoste, hoc est mirum; et hoc petit, *mirifica*, idest mirabiliter libera me. Et hoc non secundum judicium hominis, sed secundum *misericordiam tuam*: Eccl. 36: *innova signa et immuta mirabilia, glorifica manum et brachium dextrum, excita furorem et effunde iram, extolle adversarium, et afflige inimicum.* Et hujus ratio est, quia tuum est et proprium. *Qui salvos facis sperantes in te*: Eccl. 2: *nullus speravit in domino, et confusus est.* Et salvas, *a resistentibus dexterae tuae.* Dextera Dei sive virtus est operativa spiritualiter in bonis: Prov. 3: *longitudo dierum in dextera ejus, et in sinistra illius divitiae et gloria.* Dicuntur

resistere dexterae Dei Daemones sive peccatores qui impediunt spiritualia. Vel dextera Dei dicitur Christus: Psal. 117: *dextera Dei fecit virtutem.* Cui resistunt Judaei contradicendo ejus doctrinae: Jo. 7: *quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?* Et detrahendo illius operationi: Jo. 9: *non est hic homo a Deo qui sabbatum non custodit*: Luc. 11: *in Beelzebub principe Daemoniorum ejicit Daemonia.* Sed est quaestio contra Psalmum (Ps. 75): *tu terribilis es, et quis resistet tibi?* Nullus ergo suae voluntati potest contradicere: Job 9: *Deus cujus irae nullus potest resistere.* Et dicendum, quod nullus efficaciter potest resistere ei, sed potest habere voluntatem sive propositum resistendi. Consequenter ponit modum liberationis, quia diligenter et tute: ideo dicit *custodi me ut pupillam oculi.* Pupilla oculi cum diligentia custoditur, quia nihil quod laedere possit permittitur appropinquare; sic et facit Deus in custodia servi sui: Deut. 32: *circumduxit eum, et docuit et custodivit quasi pupillam oculi sui*: Zach. 2: *qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.* Vel secundum Glossam, *pupilla oculi dicitur Christus dirigens*: Eccl. 3: virtus visiva est in pupilla qua discernimus bonum a malo, et Christus discernit fideles ab infidelibus, et a bonis malos, ad hanc diligentem custodiam manifestandam utitur duplici metaphora: scilicet umbrae et alarum. Umbra enim refrigerat ab aestu, sic et tutela Dei refrigerat dans securitatem. Item alis gallina pullos contra milvum custodit; sic et Deus suis alis, quae sunt charitas et misericordia, justos defendit a rapacitate Daemonum. Matth. 23: *quoties volui congregare vos, quemadmodum gallina congregat pullos sub alas, et noluistis?* His ergo alis Deus nos elevat ad superna: Ps. 88: *misericordia et veritas praecedent faciem tuam, beatus populus* et cetera. Hier. 31: *in charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.* Vel pupilla oculi dicitur anima; quia sicut pupilla quae est in medio oculi, circumdatur multis pellibus ad defensionem, et homo apponit manum, et fere omne quod habet, ne laedatur; sic debet homo facere pro anima: Job 2: *pellem pro pelle* etc.: quia, ut dicitur Marc. 8, *quid prodest homini si mundum universum lucretur et animae* et cetera. Vel *custodi me, ut pupillam oculi*, idest ut Christum, *sub umbra alarum tuarum protege me*, idest sub custodia Angelorum: Ps. 90: *Angelis suis mandavit de te* et cetera. Vel duae alae sunt duo brachia Christi extenta in cruce: Deut. 32: *expandit alas suas, et assumpsit eos atque portavit in humeris suis.* Consequenter ostendit a quibus competit liberari, quia *a facie impiorum qui me afflixerunt*; idest a potestate et praesentia Daemonum, vel falsorum fratrum. 2 Cor. 11: *periculis in falsis fratribus. Qui me afflixerunt*, tentationibus et persecutionibus. Exod. 1: *oderant filios Israel Aegyptii, et affligebant illudentes eis.* Sic nos debemus petere liberari a peccato: Eccl. 21: *quasi a facie colubri fuge peccatum.*

[86902] Super Psalmo 16 n. 4 *Inimici.* Hic ponit necessitatem liberationis: et circa hoc duo facit. Primo proponit afflictionem quam patitur. Secundo afflictionis similitudinem, ibi, *susceperunt me.* Circa primum duo facit. Primo praemittit afflictionem. Secundo afflictionis modum, ibi, *adipem* et cetera. Dicit ergo, *inimici*, Daemones, sive peccata ita affligunt me, quod, *circumdederunt animam meam*, idest sic undique concludunt, quod non inveniam viam liberationis. Et dicit, *animam*, quia nihil quaerunt nisi animam. Hostes corporales quaerunt tollere vitam; hostes vero spirituales quaerunt animam. Vel potest intelligi de Christo, cujus animam Judaei suis malitiis circumdabant; Ps. 117: *circumdederunt me sicut apes* et cetera. Item Ps. 21: *circumdederunt me canes multi,*

Concilium malignantium obsedit me. Consequenter ponit modum; unde dicit: *adipem.* Adeps in Scriptura quandoque in bono, quandoque in malo accipitur. In bono, secundum quod signat devotionem mentis: Ps. 62: *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea.* In malo. Primo secundum quod signat nequitiam cordis. Secundo oris. Tertio operis: et ideo designat detestabilem malitiam: Job 21: *viscera impii plena sunt adipe, et medullis ossa illius irrigantur.* Et hoc est multiplex. Quandoque delectatio de peccato quod faciunt: Prov. 2: *qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Item superbia et falsitas: Job 11: *vir vanus in superbiam erigitur, et quasi pullum onagri se liberum natum putat.* Item carnalis sensus. Dicit ergo, *adipem suum*, idest carnalem sensum, vel superbiam, vel delectationem: *concluserunt*, in se, ut non capiant spiritualem sensum. Hieronymus habet, *adipe suo*, idest abundantia temporalium et saecularis potestatis, *concluserunt me.* Secundo, quoad os, quia, *os eorum locutum est superbiam.* Et hoc quando Judaei dicebant contra Christum; Matth. 27: *si es rex Israel* et cetera. Tertio quoad opus. Et primo ostendit quomodo procedit ad opus. Secundo causam hujus, ibi, *oculos suos.* In operatione autem duo ponit. Primo defectum. Secundo solicitudinem nocendi: et tamen quando quis contemnit, non solicitatur nocere: et ideo dicit, *projicientes*, idest despicientes: Isa. 33: *projecit civitates, non reputavit homines, et tamen circumdederunt me undique solicite.* Et hoc fecerunt Judaei Christo, quando projecerunt eum extra civitatem: Luc. 2: *et circumdederunt me*, convenientes ad spectaculum ut irriderent, Act. 7. Et hujus ratio est, quia non respiciunt ad Deum, sed ad terrena: Ps. 3: *non est salus illi in Deo ejus. Statuerunt oculos suos declinare in terram*, scilicet peccatores statuerunt intentionem cordis sui declinare in terram, cum deliberatione et mora: Prov. 17: *oculi stultorum*, idest peccatorum, *in finibus terrae*, et ideo non recipiunt lumen gratiae: Eccl. 2: *oculi sapientis in capite ejus; stultus*, idest peccator, *in tenebris* idest in peccatis, *ambulat.* Dan. 13: *declinaverunt oculos suos ut non viderent caelum.* Et hoc ad litteram fuit in Judaeis, cum dicebant, Joan. 11: *ne forte veniant Romani, et tollant locum nostrum et gentem.* Vel *in terram*, idest in carnem Christi, cujus infirmitatem tantum considerabant, et non ejus divinitatem: quasi dicat: *statuerunt oculos suos* et cetera. De industria similitudo ponitur quantum ad violentiam, quia, *sicut leo paratus ad praedam susceperunt me*, vel a Deo, vel a Pilato milites: quantum ad fraudulentiam, quia, *sicut catulus leonis habitans in abditis.* Leo in agro invadit: sed catulus ejus in occulto morans, raptam praedam comedit vel invadit: Matth. 26. Osculo enim fuit traditus, de nocte captus, per falsos testes condemnatus, et princeps sacerdotum scidit vestimenta sua.

[86903] Super Psalmo 16 n. 5 *Exurge.* Hic ponit aliam petitionem, idest dejectionem inimicorum; et ponit tria. Primo petitionem. Secundo expositionem, ibi, *eripe animam meam.* Tertio petitionis rationem, ibi, *de absconditis.* Circa primum duo facit. Primo petit occultationem auxilii. Secundo destructionem adversarii. Dicit ergo: dormire videris dum pateris me affligi, sed, *exurge domine, praeveni eum*, ut citius subvenias quam nocere possit: *et supplanta eum*, idest destitue eum quasi astute: Job 5: *qui apprehendit sapientes in astutia eorum*: Prov. 19: *astutia hominis supplantat gressus ejus. Supplanta eum*, in duobus: scilicet in mei liberatione; et quantum ad hoc dicit, *eripe animam meam ab impio*, quia contra justitiam persequitur me, et ideo impius est: Ps. 42: *ab homine iniquo et doloso eripe me.* Et hujus ratio est, quia anima mea est framea, idest gladius

acutus ex utraque parte, qua destructus est Diabolus. Et hoc proprie dicitur de anima Christi: Isa. 27: *in die illa visitabit dominus super Leviathan in gladio duro et forti.* Dicit, *frameam tuam ab inimicis manus tuae*, supple, *eripe*: Psal. 66: *intende animae meae, et libera eam.* Vel, *eripe frameam tuam ab inimicis*, idest aufer gladium et potestatem, quam habent a te: Sap. 6: *data est vobis a Deo potestas.* Et voluntatem quam habent a se: Zach. 13: *framea suscitare super pastorem meum.* Vel, *supplanta eos*, in eorum frustratione, *et eripe animam meam ab inimicis manus tuae*, idest Christi filii tui; nam filius dicitur manus patris: Deut. 32: *tollam in caelum manum meam*, idest filium meum. *Domine, a paucis de terra divide eos*; quia propter hoc persequuntur me, ut regnum suum stabiliant. Haec est duplex littera: in Psalmo Romano sic, *o domine dispartire eos in vita eorum*; quasi dicat, ipsi oculos habent ad terram, et ideo mala faciunt; sed tu exclude eos de terra quam dedisti eis. Sed quomodo? Numquid ut vadant in unum locum? Non, sed dispartire eos per totum mundum. Alia littera, *domine a paucis de terra dimitte eos*; quasi dicat: divide eos de terra, et *a paucis*, idest a societate electorum, *in vita eorum*, idest dum vivunt. Vel quia legitur quod imminente destructione sunt admoniti per Angelum, quod fideles recederent et irent in regnum Agrippae. Et ideo, *divide eos a paucis*, idest Christianis, qui sunt reservati. *De absconditis tuis adimpletus est venter eorum*, idest de peccatis non confessis: Prov. 28: *qui abscondit scelera sua, non dirigetur*: Job 31: *si abscondi quasi homo peccatum meum, et celavi in sinu meo iniquitatem meam.* Vel hic ponitur ratio petitionis, et hujusmodi ratio est duplex: videlicet quia potest referri ad peccata, vel ad beneficia de quibus sunt ingrati. Si primo modo, sic. Primo ponit abundantiam peccatorum. Si secundo modo, ostendit quomodo beneficia Dei derivabantur ad filios. Dicit ergo quantum ad primum, *de absconditis tuis adimpletus est venter eorum*, idest de peccatis quae sibi abscondita sunt: non quod non videat, sed quia non vult ea videre: Habac. 1: *mundi sunt oculi tui, domine, ne videat malum; et ad iniquitatem respicere non possunt. Adimpletus est venter eorum*, idest conscientia, vel memoria, vel carnalis concupiscentia, vel sensualitas. *Saturati sunt filiis*, idest peccatis, vel malis operibus. Mala opera dicuntur filii malorum, sicut bona opera filii bonorum. Alia littera habet, *saturati sunt porcina*, idest immunditia peccatorum; et est expositio ejus quod dicit, *de absconditis: et diviserunt reliquias suas parvulis suis*; quasi dicat, derivantur ad filios, qui imitati sunt peccata eorum: Sap. 4: *ex iniquis omnes filii qui nascentur, testes sunt nequitiae adversus parentes in interrogatione sua.* Vel *saturati sunt filiis*, idest ad utilitatem filiorum, *et diviserunt reliquias suas parvulis suis*, qui eos ad peccatum, quantum in eis fuit, obligaverunt: Matth. 27: *sanguis ejus super nos et filios nostros.* Vel. *Saturati sunt filiis*, idest pro filiis: quasi: ita saturati sunt peccatis, quod suffecit eis et filiis suis; idest reliqua peccata quae non fecerunt ipsi, dimiserunt facienda filiis suis. Si secundo modo, sic duo beneficia receperunt. Primo spiritualia, quia legem. Et ideo dicit, *de absconditis*, sapientiae tuae, *adimpletus est venter eorum*, idest carnalis sensus: Psal. 147: *non fecit taliter omni nationi.* Secundo bona temporalia, quia, *saturati sunt filiis*, et quod plus est, reliquerunt ea eis. Hieronymi littera habet ab illo loco, *eripe animam meam ab impio*, quasi scilicet impius sit gladius tuus: Isai. 10: *vae Assur virga furoris, a viris manus tuae, qui sunt mortui in profundo, quorum pars est in vita*; quasi dicat, *eripe animam meam ab impio*, idest a Saule, *et a viris manus tuae*, qui contradicunt manui tuae, *qui sunt mortui in profundo*, idest peccato, *quorum pars est in vita*, scilicet ista, *quorum venter adimpletus est* et cetera. Saul secundum Glossam significat mortem; et sicut mortuo Saule David regnavit in pace, ita Christus morte devicta post resurrectionem.

[86904] Super Psalmo 16 n. 6 *Ego.* Hic ostendit spem suae exauditionis: et ponit duo: scilicet justitiam quam habet, et visionem Dei. Et consequuntur se: quia per justitiam pervenitur ad Dei visionem: Ps. 14: *quis habitabit in tabernaculo tuo* et cetera? *Qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam.* Alia littera, *ego autem in justitia videbo faciem tuam*, et ideo *apparebo in conspectu tuo*, idest veniam ad videndum te; et satiabor cum apparuerit gloria tua, idest quando videbo te, replebor omnibus bonis: Psal. 102: *qui replet in bonis desiderium tuum*, scilicet gloria tua, in qua omnia bona sunt. *Illi satiantur porcina*, secundum Lxx. Nostra littera dicit, *in terra sanctorum* et cetera. Isa. 26: *tollatur impius ne videat gloriam Dei. Ego autem satiabor*: Hier. 3: *cum apparuerit, similes ei erimus.*

Super Psalmo 17

[86905] Super Psalmo 17 n. 1 In praecedenti Psalmo Psalmista petivit orando liberari ab inimicis; hic autem liberatus gratias agit. Et primo gratias agit de beneficio liberationis. Secundo prorumpit in laudem liberatoris, ibi, *caeli enarrant gloriam Dei.* Titulus. In finem puero domini David. Et locutus est verba cantici hujus in die qua eripuit eum dominus de manu inimicorum ejus, et de manu Saulis. Et Psalmus iste de verbo ad verbum habetur 2 Reg. 22. Et historia est, quia 1 Reg. 19, legitur quomodo Saul quaerebat eum occidere: et eo mortuo 2 Reg. 2: iterum Abner et filius ejus fuit contra eum. Tandem victoriam habuit David contra eos. Et ideo fecit hunc Psalmum. Et Hieronymus dicit idem. Et quia per David significatur Christus, omnia ista referri possunt ad Christum, vel secundum caput, vel secundum corpus, scilicet Ecclesiam quia liberata est a Saule, idest morte: Saul enim interpretatur petitio, quia ad petitionem populi datus fuit, immo potius extortus. Unde non fuit datus ad permanendum. Sic Christus primo sustinet mortem, postea remanet quietus, secundum Glossam. Liberatur etiam ab inimicis omnibus, Judaeis et Daemonibus, et quantum ad corpus suum, idest Ecclesiam. Dividitur autem ista pars in tres. In prima in generali commemorat beneficium liberationis. In secunda ostendit potentiam liberantis, ibi, *commota est.* In tertia modum liberationis, ibi, *misit de summo* et cetera. Circa primum duo facit. Primo commemorat affectum quem concepit ex beneficio praedicto. In secundo ostendit effectum inde sequentem, ibi, *laudans.* Duplex affectus surrexit in eo ex hujusmodi beneficio; scilicet amoris et spei. Et primo ponit primum. Secundo secundum, ibi, *Deus meus.* Primo ponit affectum amoris ad Deum. Secundo rationem ejus, ibi, *fortitudo.* Dicit ergo: *o domine* qui me liberasti, ego semper, *diligam te*, quia in te manebo: Jo. 15: *manete in dilectione*: Ro. 8: *certus sum, quia neque vita neque mors, neque Angeli, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Christi.* Diligere enim est rationabilium, amare generale est: Judic. 5: *qui diligunt te, sicut sol in ortu suo splendet, ita rutilant.* Ratio autem dilectionis alicujus est propter proprium bonum. Unde quando quis reputat bonum suum dependere ab aliquo, haec est ratio quare diligat eum. David reputabat totum bonum

suum a Deo; unde dicit, *diligam te*, quia tu es *fortitudo mea.* Fortitudo habet firmare animum, ne quis recedat a bono propter difficultates imminentes. Quomodo autem sit ejus fortitudo, ostendit. Homo indiget fortitudine ad duo. Primo in bonis, ut stabiliatur in eis: et ideo dicit, *dominus firmamentum*, idest firmum fundamentum: 2 Reg. 22: *dominus petra mea*: Matth. 7: *omnis qui audit verba mea et facit ea, similis est viro aedificanti domum suam supra petram.* Item in malis: et hoc ad duo. Uno modo antequam adveniat, ut fugiat: unde dicit, *refugium meum*: Prov. 14: *turris fortissima nomen domini*: Psal. 103: *petra refugium herinaciis.* Alio modo, postquam evenerint, ut liberet; unde dicit, *et liberator meus.*

[86906] Super Psalmo 17 n. 2 *Deus meus.* Hic ponit affectum spei: et differt inter spem et amorem: quia amor est vis unitiva: amamus enim aliquid inquantum reputamus illud nostrum; et ideo dicit quod ipse est fortitudo sua: Isa. 12: *fortitudo et laus mea dominus, et factus est mihi in salutem.* Spes importat defensionem ab extrinseco; et utrumque Deus facit. Vel sic. Objectum spei est bonum arduum futurum, possibile adipisci. Sicut ergo quis amat propter bonum jam datum, ita sperat futurum ex fiducia ex amore concepta, et ex similibus, inquantum credit similia in futurum recipere. Et ideo hic tria facit. Primo sperat refugium et firmamentum quod est in bonis. Secundo petit protectorium quod est in malis, quae jam evenerunt. Dicit ergo primo, *Deus meus adjutor meus*: Psal. 95: *nisi quia dominus adjuvit me, paulo minus habitasset in Inferno anima mea* et cetera. Et ideo sperabo in eum: Eccl. 2: *qui timetis dominum, sperate in illum, et cum oblectatione venient vobis misericordiae.* Secundo speramus liberari a malis, quibus nondum subjecti sumus, quia defendit nos. Primo, ne laedamur. Secundo, quod ea vincamus et pro victoria coronat. Quantum ad primum dicit, *protector meus.* Hieronymus habet, *scutum*, quod protegit ne transfigi possit a malis; sic facit Deus: Ps. 63: *protexisti me Deus a conventu malignantium.* Quantum ad secundum dicit, *et cornu salutis*, quia animalia cornu impingunt; ita virtus Dei contra adversarios resistit, quia pugnat, ut vincat mala temporalia et spiritualia: Psal. 43: *in te inimicos nostros ventilabimus cornu: et in nomine tuo spernemus insurgentes in nobis*: 1 Reg. 2: *exultavit cor meum in domino, et exaltatum est cornu meum in Deo meo*, idest virtus mea. Quantum ad tertium, *et susceptor meus.* Quando quis vincit, suscipitur cum triumpho; sic etiam facit Deus: Joan. 14: *iterum veniam et accipiam vos ad me ipsum, ut ubi sum ego, et vos sitis*: Ps. 72: *cum gloria suscepisti me.* Simile habetur 2 Reg. 22. Consequenter ponit effectum sequentem, scilicet laudem. Laus est sermo elucidans magnitudinem virtutis, vel ex hoc saltem sequitur. Primo ergo ponit laudem. Secundo ejus efficaciam. Dicit ergo, *laudans invocabo dominum*; quasi dicat: ex hoc laudem propriam non habeo, sed quaero tuam, quia tu fecisti; Isa. 63: *miserationum domini recordabor: laudem domini super omnibus, quae retribuit mihi. Et invocabo, te*, secure cum efficacia, quia sic invocans, *salvus ero ab inimicis meis*: Joel. ult.: *quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit.*

[86907] Super Psalmo 17 n. 3 *Circumdederunt.* Hic ponitur necessitas liberationis. Et primo magnitudinem liberationis ostendit. Secundo orationem quam fundit ad Deum, *in tribulatione.* Tertio ponit exauditionem, *exaudivit.* Nota quod ista tria sic sunt ad invicem ordinata, iniquitas, mors et Infernus, quod ex iniquitate homo inducitur ad mortem, et per mortem deducitur ad Infernum: et sicut primum est via ad secundum, ita est secundum ad tertium. Et ideo primo dicit

de primo progressu. Secundo de secundo, quod de morte vadunt ad Infernum, ibi, *dolores Inferni* et cetera. Primo duo facit. Primo ponit modum. Secundo viam ad eam, scilicet iniquitatem, *torrentes iniquitatis.* Dolor mortis maximus est: 1 Reg. 15: *siccine separas amara mors?* Eccl. 41: *mors, quam amara est memoria tua.* Unde quando quis non potest eam effugere, tunc circumdant eum dolores; et tanto magis, quanto sunt ineffugabiles. Via est iniquitas: quasi: ideo timeo eam, quia, *torrentes iniquitatis conturbaverunt me.* Torrens est fluxus aquae decurrentis cum impetu: Job 6: *sicut torrens qui raptim transit in convallibus.* Impetus ergo subitus iniquitatis interioris, puta subitae tentationis et gravis, est torrens impellens ad peccatum. Vel exterioris, sicut impetus alicujus hostis. Et hi, *conturbaverunt me.*

[86908] Super Psalmo 17 n. 4 *Dolores.* Hic prosequitur secundum progressum; et ideo dicit, *dolores Inferni*, idest similes infernalibus: Gen. 57: *lugens in Infernum descendam.* Vel dolores qui concipiuntur ex timore Inferni. Et hi circumdant quando inevitabiles sunt. Et veniunt hi dolores, *quia praeoccupaverunt me laquei mortis.* Quae mors? Prov. 21: *qui congregat thesauros lingua mendacii, vanus et excors est: et impingetur ad laqueos mortis.* Ecce necessitas. Sed remedium apposuit orationis. Et primo ponitur oratio; et ideo dicit, *in tribulatione mea invocavi dominum.* Oseae 6: *in tribulatione sua mane consurgent ad me*: Baruch 3: *nunc domine Deus* et cetera. Isa. 55: *quaerite dominum dum inveniri potest* et cetera. Ps. 49 *invoca me in die tribulationis et eruam te*: Sap. 7: *invocavi, et venit in me spiritus sapientiae.* Consequenter ponitur orantis devotio, quia, *ad dominum meum clamavi*, idest cum magnitudine devotionis orantis: Ps. 119: *ad dominum cum tribularer* et cetera. Heb. 5: *cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est*: et dicit, *ad dominum meum clamavi*, non alienum. Deut. 10: *dominum Deum tuum adorabis* et cetera. Tertio ponitur exauditio, *exaudivit.* Duo dixerat: se invocasse et clamasse. Et ideo dicit exauditam vocem et clamorem. Unde? *De templo sancto vocem meam exaudivit.* Templum Dei est ipsa excellentia suae sanctitatis, quia dominus est templum suum: Apoc. 21. *Templum non vidi in ea: dominus enim Deus omnipotens templum illius est* et cetera. Item templum est ipse Christus: Joan. 2: *hoc autem dicebat de templo corporis sui*, in quo Deus est per unionem personae. Item anima justa, in qua Deus est per gratiam. 1 Cor. 3: *templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.* Item beata virgo: Psal. 5: *adorabo ad templum sanctum tuum*, in qua, idest per quam exaudivit nos Deus: Ps. 33: *exaudivit me, et ex omnibus tribulationibus meis eripuit me.* Item Ecclesia: Ps. 10: *dominus in templo suo.* Et de quolibet templo isto exaudivit: 3 Reg. 18: *si quis cognoverit plagam cordis sui, et expanderit manus suas in domo hac, tu exaudies in loco habitationis tuae.* Et non solum orationem dicit exauditam, sed etiam clamorem; ideo dicit, *et clamor meus in conspectu ejus introivit in aures ejus.* Et dicit, *in conspectu*, idest in oculis ejus, quia omnia videt: Exo. 3: *videns vidi afflictionem* et cetera. Vel *in conspectu*, idest in beneplacito: vel in corde, ubi ipse solus conspicit: 1 Reg. 16: *homo videt ea quae apparent, Deus autem intuetur cor. Et introivit in aures ejus*, per acceptationem: Jac. 5: *clamor eorum in aures domini.* Vel *in aures*, idest in clementiam ejus: Eccl. 15: *oratio humiliantis se nubes penetrat.*

[86909] Super Psalmo 17 n. 5 *Commota.* Supra egit Psalmista de affectu concepto ex beneficiis liberationis; hic agit de potentia liberantis. Potentia agentis ostenditur ex effectu agentis; quae

autem hic dicuntur, possunt ad duplicem Dei effectum pertinere: scilicet ad illum qui ostenditur in corporalibus, et ad effectum redemptionis. Et forte verius ad utrumque: quia ea quae hic dicuntur sub figura corporalium, spiritualiter complentur per effectum redemptionis. Effectus autem divinae potentiae maxime manifestatur in rebus corporalibus, quia spiritualia minus sunt nobis nota; et praecipue in illis quas homines admirantur; et haec sunt commotiones elementorum, scilicet terrae, aeris, aquae et ignis. Dividitur ergo pars ista in tres partes. Primo ostendit Dei potentiam in effectibus qui sunt circa terram. Secundo in permutationibus aeris. Tertio in permutationibus aquarum. Secunda, ibi, *inclinavit caelos.* Tertia, ibi, *apparuerunt fontes aquarum.* Sed si ad mysterium referatur, dividitur in duo. Primo ostendit fructum divinae redemptionis factae per Christum. Secundo modum ipsius, ibi, *inclinavit caelos.* Prima in duo. Ad primum referendo, primo agit de effectu terrae, quae est ab imo. Secundo de eo, qui a summo ascendit. Si mystice, sic ostenditur duplex effectus redemptionis: scilicet poenitentia peccatorum, et devotio justorum, ibi, *ascendit.* Sed secundum quod refertur ad corporalem effectum, qui est ab imo terrae, maxime mirabilis effectus est terraemotus et cetera. Hic tria tangit. Primo ipsam commotionem. Secundo id quod mirabilem eam reddit. Tertio ejus causam. Dicit ergo, *commota est et contremuit terra.* Dupliciter aliquid movetur. Uno modo movetur aliquid de loco in locum: et sic non movetur terra. Alio modo ad modum trementis: et sic mirabilem facit esse terraemotum concussio montium: quia si terra mollis moveretur, non esset mirabile; sed quando moventur montes, tunc mirabile est; et ideo dicit, *conturbata sunt*, quia videntur stabilitatem amisisse. Prima causa est voluntas divina; et hanc exprimit metaphorice cum dicit, *quoniam iratus est eis*, scilicet Deus. Sicut cum dominus turbatur, qui ei assistunt, tremunt; ita ad commotionem Dei omnia turbantur. Mystice designatur per hoc commotio hominum ad poenitentiam. Item inter eos quidam sunt minores: et hi designantur per terram; unde dicit, *commota est et contremuit* terra, idest qui prius peccatores erant et terreni: Is. 51: *posuisti ut terram cor tuum, et quasi viam transeuntibus.* Haec commota est per affectum a terrenis ad caelestia, et hoc a tremore quem concepit de poenis: Is. 26: *a timore tuo domine concepimus, et quasi parturivimus et peperimus spiritum salutis.* Quidam sunt magni; et hi dicuntur montes, idest superbientes in saeculo. *Commota sunt*, per Christi adventum. *Montium fundamenta* sunt illa in quibus firmantur, scilicet divitiae, potestates et honores: Ps. 45: *transferuntur montes in cor maris*, puta turbantur quando veniunt adversitates; et post totaliter commoventur: Is. 23: *dominus exercituum cogitavit hoc ut detraheret omnem superbiam gloriae, et ad ignominiam deduceret universos inclytos terrae.* Omnia regna et potestates quae habent initium, habebunt occasum: ratio est, *quoniam turbatus est eis.* Hoc potest dupliciter intelligi. Si de malis, non est dubium quin ex vindicta Dei, quae dicitur ira, transferentur; si de bonis, idest quoniam ira Dei eis innotuit, ideo convertuntur. Innotuit enim per eum: Rom. 1: *revelatur ira Dei de caelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent.*

[86910] Super Psalmo 17 n. 6 *Ascendit.* Hic ponitur corporaliter exponendo effectus, qui est a summo. Effectus autem terrae a summo est, quando terra caelesti igne in aliqua sui parte comburitur: et circa hoc duo facit. Primo tangit materiam ipsam. Secundo accensionem ignis et combustionem. Materia ejus est fumus siccus resolutus ascendens quousque inflammetur; et ideo

dicit, *ascendit fumus in ira ejus*, idest in voluntate ejus, idest Dei per quam sic punit. *A facie*, idest a potestate ejus, *ignis exardescit*, idest accenditur; *et carbones*, idest materia combustibilis hic incenditur. Mystice per hoc innuuntur duo: scilicet devotio orationis, et inflammatio caritatis. *Ascendit*: et ex hoc consideratur ira Dei contra peccatores. *Ascendit fumus*, devotae orationis: Apoc. 8: *ascendit fumus aromatum*, idest ignis caritatis: *a facie ejus*, idest Christi, *exardescit*: Luc. 12: *ignem veni mittere in terram. Carbones succensi sunt ab eo*, scilicet isti susceptivi accensionis. Carbo aliquando habuit ignem; sic homo a principio habuit caritatem, sed extinctus erat; sed isti succensi sunt a Christo. Item carbones non humidi sic incenduntur, sed humidi, non: sicut humidi fluxu carnalium: Ps. 119: *sagittae potentis acutae cum carbonibus* et cetera. *Commota est et contremuit terra; fundamenta montium conturbata sunt et commota sunt, quoniam iratus est eis.* Deus irasci dicitur, quia ad modum irati se habet non in se, sed quantum ad effectum: dominus autem iratus facit tremere servum, et leo catulum. Pro quo sciendum, quod virtus continens membra dimittitur exterius, et revertitur interius, puta ad cor quasi fugiens, et cedens malo imaginato: vel virtuti surgenti contra eam cui resistere non potest, et membra tremunt, sicut murus cum concutitur fundamentum. Anima enim continet corpus, et est quasi fundamentum ejus; et pars animae partem corporis. Unde concusso fundamento concutitur murus; et concussa virtute concutitur membrum. Sic ergo effectus irae in animali est tremor. Dicitur autem animal tremere, quando concutitur pars ejus, toto in eodem loco manente: et similiter quia contingit hoc in terraemotu, dicitur terra tremere per similitudinem ad animalia. Dicitur enim Deus irasci terrae in terraemotu. Vel sic. In homine sunt quatuor: scilicet ratio, vires sensitivae, natura, res et corpus. Sed in mundo sunt Deus, Angeli, animalia, plantae, et elementa. Videmus enim quod ad malum imaginatum, cui corpus non potest resistere, corpus statim tremit; non ex cognitione, sed quodam naturali ordine sive naturaliter, inquantum virtus mali imaginati est potentior. Et similiter Deus cum vertit virtutem suam super terram, licet non cognoscat iram, naturaliter tremit. *Fundamenta*, idest aliquae concavitates sive terra concava, qua mota montes concutiuntur. *Quoniam iratus* et cetera. Prima causa est voluntas Dei sive virtus ejus volens in eis agere: sed mediantibus causis secundis hoc agit; ita quod omnes causae secundae comparantur ad terram sicut imaginatum malum commovens membra. *Ascendit fumus.* Ubi nota secundum philosophum, quod a terra humida resolvitur virtute caloris solis vapor calidus et humidus; a terra autem sicca vapor siccus et calidus; sed naturaliter plus ascendit secundus quam primus. Hic enim assimilatur igni, ille aeri: et hunc vaporem Psalmista vocat fumum, secundum calidum et siccum. Philosophus vero vocat eum materiam incendii. Sursum enim latus hic vapor cum modico augmento caloris factus, per modum circulationis accenditur. Qui quidem fumus siccus si habeat longitudinem et latitudinem, postquam accensus est, vocatur flamma. Est enim flamma, secundum philosophum, spiritus sicci ardoris. Si longitudinem tantum, vocatur daly sive titiones et aegibes sive caprae et sidera. Daly quidem quando est materia illa incendii longa, continua sine scintillatione. Caprae vocatur quando est cum scintillatione, idest quando videtur salire et discurrere, sicut caprae. Sidera, quando est materia discontinua, et videtur volare sicut sidera: et hoc habet minimum de materia. Est et aliud genus siderum, quod est frigus expellens calidum: et talia sidera non videntur volare, sed magis projici, ut dicit philosophus: et generantur non ex fumo omnino sicco, sed vapore magis humido et calido; qui secundum naturam suam non tantum ascendit sicut siccus, sicut dictum est. Et quia est siccum, patitur a frigido et repercutitur, et inferius projicitur. Et fit hoc in die et in sereno: alias extingueretur a densitate et humiditate aeris. Et quia videtur in die, signum est, quod est prope terram. Accenditur autem dupliciter; et per continuationem, sicut superior flamma accendit inferiorem lucernam; sive per motum a frigore et constrictione, sive conglobatione calidi. Sic ergo dicit, *ascendit fumus*, idest exhalatio sicca: *in ira ejus*, idest per voluntatem ipsius volentem agere in eo. *Et ignis*, idest ille fumus qui vocatur ignis etiam a philosopho in principio Metaph., quasi eo quod non habeat proprium nomen: sicut exhalatio humida quae vocatur vapor; sed dicitur ignis, quia disposita est ad ascensionem, et quia est calida et sicca sicut ignis. Iste enim ignis *exarsit*, idest accensus est, scilicet a Deo tamquam a prima causa: qui quidem ignis accensus vocatur dalus, flamma et sidera: sidera dico generata primo modo, ut dictum est. *Et carbones succensi sunt ab eo*, idest sidera secundo modo generata. Vel sic. *Commota est* et cetera. Vapor siccus virtute caloris solis a terra elevatus, aliquando est subtilis: et tunc elevatur superius, et facit intensionem, ut dictum est supra. Aliquando in superficie terrae est aliquantulum grossior; unde a frigore repercussus non tantum ascendit, et est ventus; aliquando in terram elevatur grossior vapor siccus, qui propter suam grossitiem et terrae soliditatem et profunditatem non expirat extra, sed clauditur in terra, et congregatur in aliqua concavitate terrae simili sibi, et coarctatur ab aliquo corpore non sibi simili in specie, et sic agitatur in terrae visceribus: et sic commovet eam: nec mirum, cum videamus ventum in mari facere undas quasi montes, et in terra elevare arbores et aedificia facere corruere, et in aere tempestates maximas facere. Quod autem ventus sit causa terraemotus, signum est quod ante terraemotum consuevit fieri tranquillitas a ventis; sed post terraemotum sunt venti. Materia autem terraemotus subtiliata per calorem solis expirat a terra: et sic cessat terraemotus et fit ventus. Causa terraemotus est impulsio unius venti ab alio: et propterea non potest esse in tota terra simul, sed durant per ducenta miliaria ad plus, ut dicit Seneca. Et dicit quod terraemotus divisit Siciliam a Calabria, et Hispaniam ab Africa. Et durat aliquando per quadraginta dies; aliquando per unum annum. Item nota quod terra solida a qua non potest vapor exire exterius, apta est ut cito moveatur: ea enim quae est de natura lapidea, non leviter movetur et concutitur; oportet tamen ab aliqua parte porosam esse, unde ingrediatur vapor; ut per poros intret, et per soliditatem contineatur. Et si dicas, si ingrediatur non potest egredi, dicendum quod non potest semper hoc facere: quia aliquando semper continuatur ingressus et elevatio vaporis ad locum illum. Et iterum, quia calidum non vadit inferius, ad hoc cooperatur unda maris claudens poros, et pro frigore recludens inferius. Unde loca cavernosa circa mare faciunt frequenter terraemotum. Item nota quod iste vapor continue egreditur de terra quantum ad aliquid, et propterea tempore terraemotuum animalia quae portant caput juxta terram saepe ex hoc inficiuntur per vaporem illum venenosum egredientem de terra.

[86911] Super Psalmo 17 n. 7 *Inclinavit.* Hic agit de ventis. Ubi nota quod materia venti est vapor vel exhalatio sicca calefacta, sed non ita subtiliata quod possit ad supremum locum ascendere, nec ita calefacta: unde impeditur a frigore et ingrossatur et repercutitur inferius: et haec repercussa movet aerem. Habet tamen tantum de caliditate quod non ita vincitur a frigore ut convertatur

ad terram; et dicitur, *caligo*, et dicitur, *sub pedibus*, quia non est alta sicut illa quae accenditur in flamma. Aliquando autem non statim repercutitur, sed agitat nubes, quia non totaliter vincitur, nec directe redit inferius ad terram: et propter hunc motum tortuosum quasi nititur sursum ascendere, et non valet propter repercussionem; et hoc est quod dicit.

[86912] Super Psalmo 17 n. 8 *Et volavit.* Hic agit de permutationibus aeris secundum corporales effectus: et est triplex permutatio: scilicet in ventis, in nubibus et tonitruis: et agit de qualibet. Circa primum proponit tria. Primo causam effectivam omnium istarum transmutationum. Secundo materiam. Tertio modum. Causa autem omnium istorum est corpus caeleste, quod suo motu causat has alterationes aeris; et ideo dicit, *inclinavit caelos*, idest virtutem caelestium corporum ordinavit ad hos effectus: quia hoc habent a Deo. *Et descendit.* Licet Deus immobilis manens omnia operetur, dicitur tamen moveri per effectum, inquantum facit mobiles effectus. Sap. 7: *omnibus mobilibus mobilior est sapientia*; et secundum hoc dicitur descendere, inquantum facit descendere virtutem caelorum. Materia ventorum est caligo, sive fumus siccus; non ita subtilis quod ascendat usque ad ignem, sed subsistens; et dicit, *sub pedibus*, idest sub potestate ejus; et totum est a Deo. Modus. *Ascendit super Cherubim.* Notandum quod Judaei fingunt quod sicut rex habet currum, ita habet Deus etiam currum, qui est Cherubin; et imaginantur Deum corporalem et similem Cherubin. Et ideo in Psalmo Hieronymi etiam de verbo ad verbum dicitur, *equitavit super Cherubin.* Et isti habent falsam imaginationem; quia quae imaginabiliter dicuntur in Scriptura, signa sunt spiritualis veritatis. Divina autem sapientia moveri dicitur, inquantum motum causat in mobilia. Quidquid autem causat Deus in istis inferioribus, causat ministerio spiritualis creaturae: unde dicit Augustinus quod Deus movet corporalem creaturam mediante spirituali: sed non facit hoc sua virtute spiritualis creatura, sed Deo praesidente. Et dicitur hoc specialiter facere Cherubin, quia interpretatur plenitudo scientiae: et Deus omnia per suam scientiam facit. Et dicitur esse super Cherubim, quia scientia Dei excedit scientiam Angelorum. Et ideo facit hoc Deus, *volans*, idest volare faciens. Et per Cherubin, idest per suam scientiam, et super eos qui excedit illos: et dixit *volavit*, quia motus venti non est uniformis: et dicit, *pennas ventorum*, propter velocitatem motus eorum. Mystice hic ponitur mysterium incarnationis. Et primo ponitur Christi incarnatio, per quam exivit et venit in mundum. Secundo ejus ascensio, qua ivit ad patrem, ibi, *ascendit super Cherubim.* Tertio ea quae post Christi ascensionem in Ecclesia facta sunt, *et posuit tenebras.* Dicit ergo, *inclinavit caelos et descendit*, et cetera. Si quis magnus facit humilitatem alicui parvo de villa, dicitur facere injuriam et dejectionem toti loco cui praesidet. Sic filius hominis dicitur humiliare se et inclinare caelos, quia voluit venire ad nos humilis. *Descendit*, idest visibilis apparuit: Baruch, 3: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* 1 Joan. 1: *quod vidimus et audivimus et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae.* Descendit ergo per humilitatem accipiendo carnem humanam, moriendo et docendo humilia. Vel, *inclinavit caelos*, idest praedicatores, *et descendit*, faciens eos dicere capacia hominibus. *Et caligo*, idest Diabolus et omnes mali, *sub pedibus ejus*, idest Christi: Psal. 109: *ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* De ascensione dicit, *ascendit super Cherubim.* Eph. 4: *qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos ut adimpleret omnia.* *Super Cherubim*, idest super ordines Angelorum: Eph. 1: *constituens eum ad dexteram*

suam in caelestibus super omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem et cetera. *Et omnia subjecit sub pedibus ejus, et ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius*: Hier. 32: *fortissime, magne, potens, dominus exercituum nomen tibi, magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu.* Et dicit specialiter, *super Cherubim*, quia non solum ascendit ut est etiam eis superior, sed quia eis est incomprehensibilis. *Volavit, volavit*, duplex volatus intelligitur hic. Primo inquantum fama ejus post ascensionem in brevi tempore per totum mundum crevit; unde dicit, *super pennas ventorum*, idest plus quam pennae quae sparguntur impulsu ventorum, quia in modico tempore ante tres annos: Psal. 18: *in omnem terram exivit sonus eorum* et cetera. Quia ante destructionem Hierusalem. Vel, *volavit* etc. ascendens in caelum factus invisibilis, et *volavit* ab aspectu nostro: Act. 1: *nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Item *volavit super pennas ventorum*, idest super sci

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

entiam Angelorum: Ps. 103: *qui facit Angelos suos spiritus* et cetera. Unde dicitur in Lib. 5 de causis, quod prima causa superior est omni narratione: et non deficiunt linguae a narratione ejus, nisi quia deficiunt a narratione esse ipsius, quia est super omnem causam. Et dicit Commentator, quod ejus non est judicium nec cognitio. *Et posuit tenebras*, et cetera. Sicut dictum est, quae hic inducuntur ad ostendendum Dei miram potentiam, qua David liberatus est, possunt referri ad corporales effectus in figura, et ad spirituales in mysterio. Primo ergo introducit Psalmista secundum quod exponitur secundum corporales effectus excellentiam divinae potentiae in aere: et hoc tripliciter: scilicet quantum ad ventos, quantum ad pluvias et nubes, et quantum ad fulgura. Et quia de ventis supra dictum est, dicendum est de pluviis in aere. Secundum ergo nubes et pluvias, invenimus duplicem commutationem in aere; unam de sereno in nubilum, aliam de nubilo in serenum. Primo ergo ponit primam commutationem. Secundo secundam, ibi, *prae fulgore.* Circa primum tria facit. Primo ostendit nubilosi temporis obscuritatem. Secundo adhibet similitudinem. Tertio ponit obscuritatis causam. Dicit ergo quantum ad primum: *posuit tenebras latibulum suum.* Dicitur quod Deus habitat in caelo. Unde quando nubes occultant caelum, videtur Deus habitare in occulto: Ezech. 32: *caelum nube tegam.* Et posuit similitudinem de tabernaculo: et ideo dicit, *in circuitu ejus tabernaculum ejus.* Tabernaculum enim ponitur et deponitur sicut nubes. Dicit, *tenebrosa aqua in nubibus aeris.* Consequenter agit de secunda. *Prae fulgore* etc. et utitur tali similitudine: quando venit lux, expelluntur tenebrae; et sic Deo ostendente lumen suum, fugit obscuritas nebularum. Et ideo dicit: *prae fulgore in conspectu ejus nubes transierunt*, prae fulgore luminis a facie tua nubes transierunt, sicut fulgore sive splendore solis, nubes fugiunt et liquefiunt, ut in Lib. Meteo. dicitur. Dali vel titiones ponuntur in transitu nubium: quia similem causam generationis habet grando et fulgur, sive ignis. Antiqui vero dicunt, quod generantur in loco supremo; quod ostendit fortiorem congelationem a forti frigore causari. Unde plus requirit de frigore nix quam aqua: pluviae et grando plus quam nix: et tantum potest esse frigus, quod statim condensat in grandinem: aliquando prius in aquam, et postea in grandinem. Et dicunt, quod vapores superius elevati congelantur multum, et ideo generantur grossi grandines. Sed philosophus e contra dicit, quod grossiores essent in montibus, et in hyeme: cujus contrarium videmus, quia grossiores sunt in valle, et fiunt in vere et autumno, et generantur in loco propinquo. Item secundum philosophum, aliquando veniunt angulares, quod est signum quod veniunt de propinquo: anguli enim citius liquefiunt. Unde sciendum, quod naturale est quod oppositum fortius agat in oppositum. Constat autem quod in nubibus admiscetur frigidum et calidum; ergo quando calor aeris circumstans constringit frigidum quod non potest consumere, tunc frigidum agit interius circumdante extra calore. Titiones autem cadentes habent duplicem causam generationis: unam per fumum superius ascendentem usque ad locum inflammationis, qui inflammatur; et sic secundum inflammationem descendit quousque invenit materiam combustibilem. Et hoc tetigit quando dixit, *carbones succensi sunt ab eo.* Et hic tangit alium modum, qui est per contrariam resistentiam. In nube autem aliquando est aliquid calidum, et istud a frigido exteriori constringitur interius et multiplicatur, ita quod materiam grossam adducit et cadit: et ideo carbones, ignis et grando habent similem generationem, scilicet constrictionem frigoris vel caloris, ut dictum est. Dicit ergo, *prae fulgore in conspectu ejus* et cetera. Et haec transierunt simul cum carbone et grandine, quae generantur ex nubibus, ut dictum est.

[86913] Super Psalmo 17 n. 9 Hic agit de tertia permutatione. Et primo de tonitruo. Secundo de fulgoribus, ibi, *misit sagittas.* Sciendum quod Psalmista loquitur hic secundum hanc similitudinem, quod quicquid fit in caelo, attribuatur Deo. Unde sonum auditum in caelo accipit, quasi vox Dei esset. Est autem duplex sonus in caelo. Unus qui est in tonitruo; et hic, licet aliqui dicant extinctionem ignis in nube, Psalmista reprobat, et dicit quod fit per concussionem ventorum: ita et nubes. Et ideo Psalmista dicit, *intonuit de caelo dominus.* Item aliquando nubes grossae ex quibus grandines generantur quandoque cum sonitu: unde philosophus dicit, quod aliquando ante grandinem est fragor nubium, aliquando non: sicut enim vapor calidus et siccus expulsus a frigido, scindes nubem facit sonum, ut patet in fulgure, sic vapor humidus congelatus in grandinem, et expulsus a calido, scindit aliqualiter et facit sonum. Et ideo dicit, *altissimus dedit vocem suam*, idest manifestavit potentiam suam et sequitur, *grando et carbones ignis*, quae ex his nubibus generantur, ut dictum est. Vel sic, *intonuit de caelo.* Nota quod aliquando ad locum superiorem ascendit vapor humidus: et quia est de natura aquae, fiunt ex eo impressiones humidae, quae sunt nebula, ros, caligo, pluvia, grando, et nix, et hujusmodi. Diversificantur autem ista aliquando diversitate quantum ad caloris et frigoris tenuitatem et spissitudinem. Aliquando enim ascendit vapor siccus; et si solus ascendit, facit ventos; si autem sit comprehensus ille vapor siccus in vapore humido, tunc quando vapor humidus sursum ascendit, et incipit inspissari propter frigus, vapor siccus in vapore illo humido inclusus facit agitationem magnam et inflammatur: talis enim vapor cito inflammatur, ut est videre in vapore qui egreditur de ventre hominis: et haec inflammatio causa est fulguris et coruscationis. Agitatus autem vapor siccus in interioribus nubibus multiplicem sonum facit. Si etiam sic inflammatus percutiat latera nubis, et non scindat, tunc micat non clare; sicut si aliquis aliquem splendorem videret per pannum: est enim nubes aliquantulum pervia, unde aliqualiter videtur. Sonat autem sicut sonus flammae in medio incendio. Aliquando etiam sine inflammatione, et per consequens sine coruscatione fit sonus, quasi tumultuans: et hoc fit cum percutit, non inflammatus in lateribus nubis. Si autem percutiat latera et scindat, tamen cum difficultate quadam, et hoc in parte grossiori nubis, tunc est terribilis sonus, quasi aliquis pannum immensae latitudinis scinderet, et tunc visus fulguris vel coruscationis est curvus: quia non recte egreditur de nube, ut dictum est. Aliquando scindit nubem virtute magna et quasi subito, et totus vapor simul egreditur;

et tunc sonat sicut vesica inflammata, vel si uter inflatus frangeretur super caput alicujus: et percutit aerem percussione fortissima. Aliquando vapor ille siccus ex inflatione crescit, et quaerens majorem locum facit dissolvere nubem subito, et sonare ad modum viridium lignorum crepidantium in igne, vel ovorum maxime; et hoc maxime apparet in castaneis, quibus in igne positis cum humidum incipit resolvi, et majorem locum quaerere, frangit testam resistentem, et cum impetu et sono magno exit. Aliquando etiam non valens exire extinguitur; et sonat ad modum ferri candentis in aqua extincti; quem sonum vocat philosophus sisinum, vel stridorem. Aliquando etiam ille vapor facit diversa foramina in locis nubis minus spissis, et tunc facit quasi sonum sibili, sicut ventus quando exit per foramina. Aliquando antequam incendatur erumpit de nube, et tunc sonat sicut folles fabriles cum sufflant.

[86914] Super Psalmo 17 n. 10 *Fulgura.* Hic describit motum fulgurum, et comparat ea sagittae propter vehementiam venti a quo moventur. *Et dissipavit eos*, scilicet peccatores, qui aliquando ex eis moventur: secundum diversitatem enim ventorum est diversitas motus fulguris: nam sicut superius cum de modo ventorum agebatur dixit, *volavit volavit* etc. ut ostenderet diversum modum ventorum, ita hic dicit, *fulgura* etc. ut ostendat diversum motum fulgurum. Dicit, *conturbavit eos*, quia dicit Plinius (Lib. 2, c. 12), quod secundum fulgura sunt augurationes; quia quandoque est bonum signum, scilicet quando fiunt ab oriente: aliquando non est bonum; et ideo homines augurantes conturbantur propter praesagia futurorum.

[86915] Super Psalmo 17 n. 11 *Et apparuerunt.* Hic agit de generatione aquarum, quae ex aliquibus principiis emanant, quae fontes dicuntur, ex quibus est omnis generatio aquarum. Hi autem dupliciter generantur. Aliquando ex causa consueta et naturali: sicut cum vapores super terram elevantur, et ex hac elevatione infrigidantur superius, et descendunt et fiunt pluviae: ita etiam ex calore terrae interius, et quando vapores non exeunt, congregantur et resolvuntur in aquam, et fiunt fontes aquarum. Sicut pluviae generantur in aere, ita fontes in terra; et ideo circa montes a quibus vapores non exeunt, fiunt fontes. Et hoc est quod dicit, *apparuerunt fontes aquarum.* Aliquando generantur fontes ex subversione terrae ex terraemotu, ex cujus commotione apparent venae aquae in profundo terrae submersae; et ideo dicit, *et revelata sunt fundamenta orbis terrarum.* Philosophus. Subversio est a vento intus incluso, sicut ventus in aere commovet aerem. Sed quando retinetur ventus fit terraemotus: et uterque ventus videtur ira Dei. Et ideo dicit facta per terram, sicut terraemotum. Mystice secundum spirituales effectus: et sicut supra ostensum est mysterium incarnationis signans ipsam incarnationem per quam descendit, et ascensionem; ita hic designantur ea quae secuta sunt post. Primo ergo ostendit ejus occultationem. Secundo Ecclesiae congregationem, ibi, *in circuitu ejus.* Tertio apostolorum praedicationem, ibi, *tenebrosa aqua.* Quantum ad primum dicit, *posuit tenebras.* Glossa distinguit quadrupliciter tenebras. Primo humanitatem: Ezech. 32: *solem nube tegam.* Isa. 45: *vere tu es Deus absconditus.* Secundo species sacramentales, sicut Baptismus, et alia sacramenta, in quibus divina virtus operatur secrete. Tertio latuit in fide fidelium: 2 Cor. 5: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino.* Quarto latenter operatur aliquid per malos, qui sunt tenebrae: Jo. 1: *lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.* Aliquando mali permittuntur aliquid facere contra sanctos; sed his tenebris existentibus,

tabernaculum ejus, idest Ecclesia, est *in circuitu ejus*: Ps. 45: *sanctificavit tabernaculum suum altissimus*: Apo. 21: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus* etc. per fidem et caritatem, inquantum sibi inhaerent tamquam medio, qui eis aequaliter favet, ut dicit Glossa. *Tenebrosa aqua in nubibus aeris.* Hic agit de praedicatione apostolorum. Et primo ponit qualitatem praedicationis. Secundo conditionem praedicantium, ibi, *nubes.* Tertio praedicationis effectum, *apparuerunt fontes aquarum.* Dicit ergo, *tenebrosa aqua*, idest doctrina, *in nubibus*, idest in prophetis et praedicatoribus. Hos vocat nubes, quia a terrenis elevati in nubibus compluunt verbum Dei: Isa. 60: *qui sunt isti qui ut nubes volant* et cetera. Et 45: *rorate caeli desuper, et nubes pluant justum.* Vel dicit, *in nubibus aeris*, idest apostolis elevatis a terra: Isa. 5: *mandabo nubibus ne pluant super eam imbrem.* Et dicuntur apostoli aqua tenebrosa in comparatione ad fulgorem, idest Christum, qui apparebit videntibus eum; 1 Cor. 13: *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Vel aliter, et sic punctetur: *tenebrosa aqua in nubibus aeris: prae fulgore in conspectu ejus nubes transierunt*: postea sequitur, *grando et carbones ignis* et cetera. Et distinguitur duplex doctrina: scilicet prophetarum, et haec est obscura, quia velamen habet, ut dicitur 2 Cor. 3: *usque in hodiernum diem idipsum velamen in lectione veteris testamenti manet non revelatum, quoniam in Christo evacuatur.* Ideo dicitur, *tenebrosa aqua* in prophetis, idest doctrina. Sed doctrina novi testamenti est clara; et ideo dicit, *prae fulgore*; tota est una dictio, idest fulgida quia, ut dicitur Eph. 3: *aliis in generationibus non est agnitum*: Ps. 147: *non fecit taliter omni nationi.* Consequenter agit de ipsis doctoribus, et comparantur nubibus, sagittis et fulgoribus: nubibus pro praedicatoribus. Et dicit tria. Primo eorum transitum; *nubes.* Qualitatem praedicationis, *grando et carbones ignis.* Auctoritatem praedicandi, *intonuit. Nubes*, idest apostoli, *transierunt*, de Judaeis ad gentes: Job. 37: *nubes spargunt lumen suum, quae lustrant per circuitum.* Act. 13: *vobis oportebat primum loqui verbum Dei; sed quia* et cetera. Grando nocet multum fructibus et floribus, et eorum praedicatio fuit quasi grando comminationis. *Et carbones ignis*, idest verba inflammantia; et auctoritas, quia dominus per eos loquebatur. Unde, *intonuit de caelo dominus*, idest ipsis apostolis intonuit verba comminationis, Matth. 10: *non enim vos estis qui loquimini sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis* et cetera. *Et altissimus dedit vocem suam*, scilicet mansuetudinis inflammando: Jac. 1: *in mansuetudine suscipite insitum verbum* et cetera. Et primo sequitur verbum, *grando*, ex secundo, *carbones ignis.* Vel aliter, *intonuit*, super Christum: Joan. 12: *venit vox de caelo dicens: et clarificavi, et iterum clarificabo*; dicebat turba quae audiebat tonitruum factum esse. *Et altissimus dedit vocem suam*, in transfiguratione. Luc. 3: *hic est filius meus dilectus. Misit sagittas.* Comparantur hic isti doctores sagittis propter fervorem spiritus sancti in eis: Isa. 49: *posuit me quasi sagittam electam.* Et 27: *qui egredientur impetu a Jacob, et implebunt faciem orbis semine. Et dissipavit eos*, quia aliis odor vitae in vitam, aliis fuerunt odor mortis in mortem. 2 Cor. 2: *fulgura multiplicavit.* Haec dicit propter claritatem miraculorum: Job. 38: *numquid mittes fulgura et ibunt et reverentia dicent tibi, adsumus. Et conturbavit eos*, idest fecit eos obstupescere Act. 3, dicitur de miraculo Petri, quod repleti sunt omnes stupore et extasi in eo quod contigerat. *Apparuerunt fontes.* Hic ponitur effectus praedicationis. Et primo ponitur effectus. Secundo principium, *ab increpatione.* Et est duplex effectus. Unus ostenditur cum dicit, *apparuerunt fontes aquarum*, idest documenta sapientiae: Isa. 41: *aperiam in supinis collibus flumina, et in medio camporum fontes: ponam* *desertum in stagna aquarum, et terram inviam in rivos aquarum.* Item 12: *haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris.* Vel dona spiritus sancti: Zach. 13: *erit fons patens domui David et habitatoribus Hierusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatae.* Alius effectus ponitur cum dicit, *revelata sunt fundamenta*: scilicet sancti patriarchae, supra quos fides nostra fundata est; quia quod in eis dictum vel factum est figuraliter, revelatum est per apostolos. Principium autem horum est, quando Christus incoepit increpare Matth. 4: *poenitentiam agite; appropinquavit* et cetera. Luc. 13: *nisi poenitentiam egeritis, omnes simul peribitis. Ab inspiratione spiritus irae tuae*, quando inspiravit quod omnes turbaremur contra peccata.

[86916] Super Psalmo 17 n. 12 *Misit.* Supra egit Psalmista de potentia liberantis; hic prosequitur per ordinem beneficium liberationis: et circa hoc duo facit. Primo agit gratias de liberatione quantum ad praeterita. Secundo quantum ad futura quae sperat, ibi, *et ero immaculatus cum eo.* Circa primum tria ponit. Primo narrat a quibus sit liberatus. Secundo liberationem, ibi, *et factus est.* Tertio liberationis causam, ibi, *salvum me fecit.* Circa primum duo facit. Primo se ostendit liberatum a magnis tribulationibus. Secundo exponit quomodo tribulationes sint magnae, ibi, *eripuit me.* Dicit Glossa secundum litteram, *misit de summo*; quasi dicat: Deus potens est, quia omnia praedicta facit, scilicet commovere etc. *intonuit* etc. habens summam potestatem. Et hoc, *de summo*, scilicet potestate *accepit me*, eripiendo; *et assumpsit me*, idest elevavit me: *protegendo de aquis multis*, idest de multis tribulationibus. Ps. 33: *multae tribulationes justorum, et de omnibus* et cetera. Eccl. 51: *liberasti me de portis tribulationum quae circumdederunt me, et a pressura flammae quae circumdedit me.* Mystice misit Deus proprium filium suum de summo, idest de caelo: Joan. 8: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam* et cetera. Hoc est quod petebat: Psal. 143: *emitte manum tuam de alto. Et liberavit me de aquis multis.* Ps. 18: *a summo caelo egressio ejus* et cetera. Vel spiritum sanctum: Thren. 1: *de excelso misit ignem. Et accepit me*, infirmum ad sanandum. *Et assumpsit me de aquis multis*, scilicet Baptismi, vel de multitudine peccatorum. Vel, *misit de summo*, idest viris justis gratiam suam: Jac. 1: *omne datum* et cetera. *Et accepit me*, ad poenitentiam: Isa. 40: *sicut pastor gregem suum pascet, in brachio suo congregabit agnos* et cetera. Oseae 11: *ego quasi nutritius Ephraim, portabam eum in brachiis meis.* Vel populorum: quia fideles de multitudine gentium sunt assumpti.

[86917] Super Psalmo 17 n. 13 *Eripuit.* Hic probat quomodo tribulationes sunt multae. Et primo ex conditione inimicorum. Secundo ex persecutione eorum, ibi, *quoniam confortati sunt.* Conditio inimicorum nociva est valde, quia potentes et odientes; unde, *eripuit me de inimicis meis fortissimis, et ab his qui oderunt me.* Potentes mystice sunt peccata carnalia: Eccl. 18: *si praestes animae tuae concupiscentias ejus, faciet te in gaudium inimicis tuis*: Isa. 49: *numquid tollitur a forti praeda?* Odientes sunt Daemones. Exod. 1: *oderunt Aegyptii filios Israel*: Psal. 88: *concidam a facie ipsius inimicos ejus* et cetera. Consequenter ponitur persecutio. Dupliciter potest quis liberari ab inimicis: vel quod non permittat se vinci, vel quod fugiat. Utrumque autem excludit a se. Primo, quia fortes et confortati, idest multiplicati, vicerunt eum, nec potuit fugere: et hoc est quod dicit, *praevenerunt me*, praecludentes modo viam ad fugiendum: Thren. 4: *velociores fuerunt persecutores nostri aquilis caeli, super montes persecuti sunt nos*; et hoc, in die afflictionis, quia tunc

homo debilior est quando est afflictus: Thren. 1: *omnes persecutores ejus apprehenderunt eam inter angustias.* Auxilium liberatoris ponit duplex. Primo contra invalescentes hostes; unde dicit *et factus est dominus protector meus*, ut non noceant: Psal. 63: *protexisti me a conventu malignantium* et cetera. Secundo, contra prudentes; unde sequitur, *eduxit me in latitudinem*, de angusto in quo eram positus nesciens quid facerem, dans vias quid facerem. Vel in latitudinem caritatis: Psal. 118: *latum mandatum tuum nimis.* Causa liberationis est duplex: scilicet divina gratia, et meritum humanum. Unde dicit, *salvum me fecit, quoniam voluit me.* Haec est potentissima causa liberationis, scilicet voluntas sua: Eph. 1: *qui operatur omnia cum consilio voluntatis suae*; et tamen subsequenter operatur ibi aliquid meritum humanum: 1 Cor. 15: *gratia Dei in me vacua non fuit.* Et ideo subdit, *retribuet mihi dominus* et cetera. Ubi tria facit. Primo proponit meritum. Secundo in quo consistit. Tertio ponit viam perveniendi ad hoc meritum. Secunda, ibi, *quia custodivi* et cetera. Tertia, ibi, *quoniam omnia judicia.* Meritum hominis consistit in duobus: scilicet in operatione boni, et in evitatione mali: Ps. 33: *declina a malo, et fac bonum.* Et ideo quantum ad primum dicit, *retribuet mihi dominus secundum justitiam meam*, quam ipse in me operatus est: Sap. 3: *justorum animae in manu Dei sunt et non tanget illos tormentum malitiae* et cetera. Prov. 11: *seminanti justitiam merces fidelis.* Quantum ad secundum dicit, *secundum puritatem manuum mearum retribuet mihi*, idest innocentiam: Job 22: *salvabitur innocens, salvabitur autem in munditia manuum suarum. Non privabitur bonis* et cetera. Ps. 83: haec autem justitia consistit in observatione viarum Dei: Ps. 118: *viam mandatorum tuorum cucurri.* Et ideo dicit, *quia custodivi vias domini*: Job 23: *vestigia ejus secutus est pes meus: viam ejus custodivi, et non declinavi ex ea*, et quia *non impie gessi*, recedendo *a Deo*, quia per peccatum homo recedit a Deo, et inquinatur: Ps. 43: *non recessit retro cor nostrum.* Quomodo pervenit ad hoc? Quia, *omnia judicia ejus in conspectu meo.* Valet valde ad operandum bona et evitanda mala cogitare divina judicia: Job 19: *fugite a facie gladii, quoniam ultor iniquitatum est gladius.* Et custodivi hoc, *quia justitias ejus repuli a me*, de industria peccando: Job 21: *dixerunt Deo, recede a nobis.* Et sequitur, *perveniet eis inundatio.* Qui ex infirmitate vel ignorantia peccat, faciliter veniam consequitur.

[86918] Super Psalmo 17 n. 14 *Et ero.* Supra commemoravit Psalmista beneficium liberationis de praeterito; hic de futuro quantum ad spem. Et primo commemorat beneficia in generali. Secundo in speciali, quae accepit, et quae sperat, ibi, *Deus meus impolluta via ejus.* Tertio commendat justitiam divinam. Circa primum duo facit. Primo proponit orationem ad Deum. Secundo commendat spem exauditionis, ibi, *quoniam tu illuminas.* Tria proponit. Primo propositum perseverandi in innocentia. Secundo meritum retributionis. Tertio rationem assignat. Secunda, ibi, *retribuet.* Tertia ibi, *cum sancto sanctus eris.* Dicit ergo, *et ero immaculatus cum eo*, idest adhaerebo Deo, quia loquitur ex persona sui et aliorum, quorum quidam innocentes sunt: et ideo dicit, *et ero*, idest stabo et perseverabo in innocentia: Eccl. 31: *beatus vir qui inventus est sine macula*; vel, *ero immaculatus cum eo*, idest adhaerebo Deo: 1 Cor. 6: *qui autem adhaeret Deo, unus est spiritus* etc., conservans te ab omni macula: Job 27: *donec deficiam, non recedam ab innocentia mea.* Quidam sunt poenitentes: et ad hoc pertinet ne iterum in peccatum labantur (et ideo dicit, *et observabo me ab iniquitate mea*): sicut canis qui revertitur ad vomitum, et sus lota in volutabro luti, 2 Pet.

2 Eccl. 26: *in duobus contristatum est cor meum, et in tertio iracundia mihi advenit. Vir bellator deficiens prae inopia, et vir sensatus contemptus, et qui transgreditur de justitia in peccatum, Deus paravit illum ad romphaeam.* Consequenter ponit spem retributionis cum dicit, *et retribuet mihi dominus secundum justitiam meam.* Et est duplex retributio. Una, quae datur pro bonis impletis: et propter hoc dicit, *retribuet mihi dominus secundum justitiam meam.* Anselmus: *justitia est rectitudo voluntatis propter se servata.* Vel secundum opera hominis reddet ei: Ps. 62: *reddet unicuique secundum opera sua.* Dicit, *observabo*, et, *retribuet*, quia si homo aliquando fuit justus et fecit opera justitiae, et non observat se a peccatis, vel non conservat se in operibus justitiae, ideo mortificatur, nec meretur retributionem: Ezech. 18: *omnes justitiae ejus non recordabuntur.* Alia est quae datur pro beneficiis; unde dicit; *retribuet secundum puritatem manuum mearum in conspectu oculorum ejus.* Aliquando habent exterius tantum manus, idest operationes puras, et illis Deus non retribuet: sed quando habent puras in corde operationes, tunc retribuet. Et hoc est, *in conspectu oculorum ejus*, non illis bonis quae sunt in conspectu nostro, sed in conspectu Dei: Isa. 64: *oculus non vidit Deus absque te.* Et quid retribuet? Jucunditatem ineffabilem, et augmentum gratiae, quae proveniunt ex mandatis Dei servatis: Psal. 18: *in custodiendis illis retributio multa. Et retribuet secundum puritatem manuum mearum*, idest operum. Dicitur autem opus impurum, ratione carnalis affectus: Is. 1: *manus vestrae sanguine plenae sunt.* Item ratione inanis gloriae: Matth. 6: *attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis.* Gregorius: *vecordia est magna agere, et laudi inhiare, quae unde caelum mercari potuit, inde vanum et transitorium sermonem quaerit.*

[86919] Super Psalmo 17 n. 15 Consequenter ponitur ratio retributionis; ideo sequitur, *cum sancto.* Circa hoc duo facit. Primo ponit rationem retributionis. Secundo exponit eam, ibi, *quoniam tu populum.* Primi duo versus dupliciter possunt intelligi. Uno modo, ut intelligatur ad Deum loqui; et sic est literalis sensus; quasi dicat, tu dominus, *cum sancto sanctus eris.* Et sic dicit duo: scilicet quod Deus sit remunerator et adprobator bonorum. Secundo, quomodo est reprobator malorum; unde sequitur, *et cum innocente* et cetera. *Et cum perverso perverteris.* Est autem sciendum quod nominat scilicet sanctum, innocentem, et electum. Electus autem potest dupliciter intelligi. Uno modo a Deo; hoc est commune omnibus sanctis: Ephes. 1: *elegit nos Deus ante mundi constitutionem* et cetera. Alio modo dicitur electus qui habet excellentiam innocentiae et sanctitatis: Cant. 5: *dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus.* Si primo modo sumatur electus, tunc secundum ponit ex parte nostra, et tertium ex parte Dei. Si secundo modo, sic proponit duo, quae ex parte nostra sunt. Primum est operatio boni quae fit propter Deum; et quae proprie habet rationem sanctitatis: quia omnia quae ordinantur ad Deum, dicuntur sancta: et hoc est quod dicit, domine, tu eris sanctus cum sancto, sanctitatem in eo causando: Lev. 21: *ego Deus qui sanctifico vos.* Vel sic. Tu eris sanctus effective, idest ostendens te amare et adprobare sanctitatem: non enim ostendit se nisi per opera; substantiam enim ejus non videmus. Nec aliter est sanctus cum sancto, nisi ostendendo sanctitatem: non est enim visibilis nunc nobis, ut dicamus quod conformat se sancto in motibus exterioribus, sicut de homine qui diversis diversimode se conformat, maxime amicis: quia omne animal diligit sibi simile; et quod diligit quis, illud remunerat. Unde ostendens

te sanctum, quando remunerabis, inquit, sanctitatis opera? *Et cum viro innocente innocens eris*, effective et remunerando. *Et cum electo*, quem tu diligis, *electus eris*, quia facies quod ipse te eliget: Joan. 15: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos* primordialiter: Deut. 4: *dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post eos.* Et 26: *Deum elegisti hodie, ut sit tibi Deus, et obedias ejus imperio: et dominus elegit te hodie, ut sis ei populus peculiaris, et faciet te excelsiorem cunctis gentibus, ut sis populus sanctus.* Vel, *electus*, idest excellenter separatus. *Et cum perverso perverteris*, idest permittes eum esse perversum. Vel perversi sunt illi qui non sequuntur illos quos debent sequi. Qui ergo non sequitur voluntatem Dei, videtur perversus. Ergo tu contra voluntatem Dei, et Deus contra voluntatem tuam; quasi dicat: tu vis habere beatitudinem, et Deus dabit miseriam: Lev. 26: *si ambulaveritis mihi ex adverso, et ego contra vos adversus incedam, et percutiam vos septies propter peccata vestra.* Et ideo dicit, *cum perverso perverteris*, idest agens contra voluntatem perversorum. Alio modo potest legi, ut referat sermonem ad aliquem hominem: et sic homo cum sancto homine, vel cum Christo sanctus eris: quia non audies de Deo nisi sanctitatem. Exod. 37: *cum viro religioso tracta de sanctitate: et cum innocente innocens eris*, quia secundum conversationem informantur mores: 1 Cor. 15: *corrumpunt bonos mores colloquia mala. Et cum perverso perverteris.* Eccl. 13: *qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea, et qui communicat superbo* et cetera. Consequenter exponit praemissa secundum primam lecturam. Quare eris domine cum sancto? Quia, *tu populum humilem salvum facies*, idest in hoc quod humilem salvum facies, ostendit te cum sancto sanctum esse: Jacobi 4: *humilibus dat gratiam*: Matth. 19: *sinite parvulos venire ad me, talium enim est regnum caelorum*: Psalm. 137: *excelsus dominus, et humilia respicit.* Quare cum perverso perverteris? Quia *oculos superborum humiliabis*: Luc. 14: *omnis qui se exaltat humiliabitur*: Isa. 2: *oculi sublimes humiliati sunt, et incurvabitur altitudo virorum.* Et dicit, *oculos*, quia superbia in hoc consistit, quod homo aspectum suum ad majora quam sit sua proportio, erigit: Isa. 16: *superbia ejus et arrogantia ejus plusquam fortitudo ejus.* Et ideo Psalm. 130: *domine non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei.*

[86920] Super Psalmo 17 n. 16 *Quoniam.* Hic convertit se ad orationem; quasi dicat: ita justus es. *Quoniam tu illuminas lucernam meam.* Et duo facit. Primo refert gratiarum actionem de beneficio suscepto. Secundo ponit petitionem de suscipiendo, ibi, *Deus meus, illumina tenebras meas.* Dicit ergo, *tu illuminas* et cetera. Hoc totum potest secundum litteram dupliciter exponi: ut per lucernam intelligatur prosperitas, per tenebras intelligatur adversitas. Sicut quando homo est laetus, videntur sibi clara omnia; quando est tristis, videntur sibi omnia obscurari. Hoc est ergo quod dicit, *quoniam tu illuminas lucernam meam domine*, quia tu dedisti mihi prosperitatem, et continue das: *illumina tenebras meas*, idest si quid adversitatis remansit in me, expelle et remove a me. Alio modo potest intelligi moraliter, ut per lucernam intelligatur mens sive anima hominis: Prov. 20: *lucerna domini spiramentum hominis.* Mens ergo hominis est quasi lucerna Dei accensa divino lumine: Psal. 4: *signatum est super nos* et cetera. Quamdiu sine peccato sumus, lucerna nostra accensa est, idest anima nostra splendet lumine gratiae; sed quando aliquid tenebrae corruptibilis carnis remanet, est extincta: Rom. 7: *ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Et hoc est quod dicit, *quoniam tu illuminas lucernam meam*, idest quia anima mea

illuminata est lumine gratiae. *Illumina tenebras meas*, idest remove a me defectus et corruptiones, per quae homo incidit in tenebras. Vel potest legi allegorice, ut dicantur verba quasi ex persona Christi, vel cujuscumque viri justi. In Ecclesia sunt multi lucentes, sicut fideles et sancti: Philip. 2: *inter quos lucetis sicut luminaria in mundo, verbum vitae continentes.* Item multi tenebrosi, sicut infideles et peccatores: Ephes. 5: *eratis aliquando tenebrae* et cetera. Ergo homo orans pro Ecclesia vel Ecclesia pro se, dicit, *quoniam tu illuminas lucernam meam*, idest fideles qui lucent, *illumina tenebras*, idest peccatores.

[86921] Super Psalmo 17 n. 17 Spem exauditionis ponit cum dicit, *quoniam.* Hic facit duo. Primo tangit liberationem a malo. Secundo victoriam super malo. Dicit ergo, oro quia spero, *in te*, idest in virtute tua, *eripiar a tentatione*, idest a quacumque tribulatione sive impugnatione: 1 Cor. 10: *fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis. Et in Deo meo transgrediar murum*, idest victoriam a peccato virtute Dei habebo. Tunc enim hostis habet victoriam civitatis, quando transgreditur murum. Murus iste est quaecumque difficultas quae impedit nos ad bene operandum, sive peccata quae provocant nos ad male faciendum. Hieronymus dicit, *frangam murum*, quia non possumus esse in mundo sine peccato: 1 Joan. 1: *si dixerimus quia peccatum non habemus* et cetera. Sed transgredimur, quia superamus illud, dum non consentimus concupiscentiis ejus.

[86922] Super Psalmo 17 n. 18 Sequitur, *Deus.* Supra commemoravit in generali beneficia quae in futurum expectat a Deo, quia, *in te eripiar* etc.: hic in speciali prosequitur ea. Et notandum, quod loquitur ad modum habentis adversitatem et adversarios de quibus sperat victoriam: in qua triplex est gradus. Primo, ut persequatur adversarios fugientes, et sicut captos destruat. Secundo ut in eis regnet, ibi, *et praecinxisti me.* Tertia, ut exaltetur, ibi, *et eripies me.* Circa primum tria facit. Primo commendat suum adjutorem, scilicet Deum. Secundo, ostendit quomodo a Deo jam data sunt ei quaedam, per quae idoneus est ad persequendum eos. Tertio agit de persecutione. Secunda, ibi, *Deus qui praecinxisti.* Tertia, ibi, *persequar.* Prima in duo. Primo commendat Deum. Secundo commendationem probat, ibi, *quoniam quis* et cetera. Commendat ergo Deum de tribus: quod sit justus in opere, verax in sermone, et quod sit misericors in subventione. Quantum ad primum dicit, *eripiar a tentatione*, dum considero divinae justitiae puritatem, quia, *Deus meus impolluta via ejus.* Iterum dum considero ejus dispositionem, quia nihil injustum est in eo: Ezech. 18: *numquid via mea aequa non est, et non magis viae tuae pravae sunt?* Vel via Dei per quam Deus vadit ad animam est impolluta. Et est: haec charitas: 1 Cor. 12: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, idest ut securi eatis. Haec est impolluta, quia charitas non agit perperam, idest perverse. Vel via Dei est ipse Christus, quia peccatum non fecit: Isa. 35: *via sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus: et erit via recta, ita ut stultus non erret per eam.* Vel via Christi est virgo beata: Psal. 76: *in mari via tua* haec est impolluta: Can. 4: tota pulchra es, amica mea et cetera. Is. 54: *dilata locum tentorii tui.* Quantum ad secundum dicit, *eloquia domini.* Et loquitur ad similitudinem auri et argenti, quod si sit purum, probatur per ignem. Unde sicut aurum per ignem purgatum nihil habet impuritatis, ita sunt purgata verba domini: Prov. 8: *justi sunt omnes sermones mei, et non est in eis quidquam contrarium atque perversum* et cetera. *Igne examinata*: Psal. 11: *eloquia domini eloquia casta, argentum* et cetera. Et dicuntur igne examinata,

scilicet spiritus sancti: Job 12: *auris verba dijudicat, et fauces comedentis saporem.* Nullus potest examinare verba nisi habeat ignem spiritus sancti: 1 Cor. 2: *animalis homo non percipit quae sunt spiritus Dei.* Verum, quia est verax, implebit quod promisit. Et propter hoc dicit, *protector est omnium sperantium in se*: Eccl. 2: *quis speravit in domino, et confusus est?* Consequenter probat commendationem: quia hae sunt proprietates: quod sit justus, quod sit verax, et quod sit misericors. Si ergo ista bene conveniunt Deo meo, non quaeras alium. Sed nullus alius Deus est praeter ipsum. Et ideo dicit, *quis Deus praeter dominum?* Quasi dicat, nullus: Isa. 42: *ego sum dominus: hoc est nomen meum*: Deut. 6: *audi Israel, dominus Deus tuus unus est.* In hoc differebant Judaei ab aliis. Et quia alii colebant elementa mundi, vel homines vel Angelos, hi vero dicebantur factores eorum; sed Judaei colebant verum Deum factorem eorum. Dicit ergo quod ipse est Deus totius creaturae. Secundo, quod ipse colebatur specialiter a Judaeis. Dicit ergo quantum ad primum, *quis Deus praeter dominum*, scilicet totius creaturae factorem? Judith 16: *tibi serviat omnis creatura tua. Aut quis Deus praeter Deum nostrum*, specialiter. 1 Reg. 2: *non est sanctus ut dominus: neque enim est alius extra te, et non est fortis sicut Deus noster*: Psal. 75: *notus in Judaea Deus* et cetera. Qui dicitur noster specialiter pietate, et cultura, et unione naturae, et carnis assumptione, et redemptione. In hoc confunduntur Manichaei: quia hic est Deus et dominus visibilium, et quod Deus veteris testamenti est verus Deus, quia nullus Deus praeter eum.

[86923] Super Psalmo 17 n. 19 *Deus.* Hic ostendit quomodo habet a Deo idoneitatem ad vincendum, Deus enim aliquando dat virtutem alicui ad bene operandum; nec tamen sufficit nisi Deus protegat eum exterius. Primo ergo ostendit quomodo Deus dedit virtutem interius. Secundo, quomodo juvat exterius, ibi, *dedisti mihi protectionem.* Tria sunt necessaria alicui ad vincendum: scilicet quod sit fortis: Prov. ult.: *fortitudo et decor indumentum ejus*: Luc. 11: *fortis armatus custodit atrium suum*: quod sit agilis, et quod sit doctus in bello; et haec tria dicit se habere. Secundo, ibi, *qui perficit pedes meos.* Tertio, ibi, *qui docet manus.* Circa primum duo facit. Primo confitetur sibi datam fortitudinem a Deo. Secundo debitum fortitudinis usum. Dicit ergo, *Deus qui praecinxit me virtute ad bellum* et cetera. Milites praedicti praecinguntur armis et gladio ut sint expediti et parati ad pugnam: 1 Mach. 3: *Judas Machabaeus induit se lorica sicut gigas: et succinxit se arma bellica in praeliis.* Haec est fortitudo, scilicet virtus quae data est mihi a Deo, non solum in corporalibus bellis, sed et in spiritualibus, quae non vincerem sine virtute Dei. Et ideo dicit, *praecinxit me virtute*: Eph. 6: *confortamini in domino et in potentia virtutis Dei*: Isa. 40: *qui dat lapso virtutem, et his qui non sunt, fortitudinem et robur multiplicat.* Vel *praecinxit* ad modum currentis ne impediatur ex defluxu vestium. Ita virtus Dei retinet affectum ne defluat ad terrena. Et ideo sequitur, *et posuit immaculatam viam meam*: 1 Reg. 25: *benedictus Deus, qui custodivit servum suum a malo*: Ps. 118: *beati immaculati in via.* Vel via ista est via charitatis, quae non agit perperam, ut supra dictum est.

[86924] Super Psalmo 17 n. 20 *Qui.* Hic ponitur agilitas, quae necessaria est ad pugnandum. 1 Reg. 24, dicitur quod egressus est Saul contra David super petras abruptissimas, quae solis cervis perviae sunt; quasi dicat, tantam agilitatem mihi contulit Deus, quod quasi cervus ibam per montes. *Et super excelsa statuit me.* In montibus declivibus vestigia hominis non figuntur: sed Deus dedit ei

tantam gratiam ut non laberetur in eis. Mystice legitur sic. Cervus transcendit sine laesione spinas et silvas: sic spiritualis affectus pertransit sine laesione et infectione mala, sive delectationes mundi: Gen. Pen.: *Nephtalim cervus emissus dans eloquia pulchritudinis*: Is. 25: *tunc saliet sicut cervus claudus. Et super excelsa statuit me*, idest super caelestia statuit mentem meam defixam: Habac. 3: *super excelsa mea deducet me victor.* Consequenter ponitur doctrina militaris; unde ait, *qui docet manus meas ad praelium.* Doctrina militaris acquiritur scientia et perfectio exercitio. Primo ergo scientiam sive doctrinam quaerit, quia haec doctrina necessaria est militibus. Prov. 24: *cum dispositione initur bellum.* Sed iste edoctus a Deo dicit quantum ad secundum, *posuisti ut arcum aereum brachia mea*, idest brachia quasi infatigabilia mihi ad bellandum dedisti. Vel, *qui docet* etc., idest contra vitia et Daemones, docet nos operari ad superandos hostes, qui caeli portas claudere conantur. Postea mutans personam dicit, *posuisti* et cetera. Alia littera habet, *confregisti arcum aereum*, idest brachium meum. Psal. 143: *benedictus dominus Deus meus, qui docet manus meas ad praelium* et cetera. Nota, quod excellentia agilitatis et excellentia fortitudinis est in leonibus, qui ex siccitate nimia, non habent medullam in ossibus; et haec contingunt ex magna inaequalitate elementorum immixta: et ideo parum vivunt; et hoc non decet in homine propter operationes ejus: unde hujusmodi dicuntur ex speciali munere data David, ut dicitur Eccl. 47: *lusit cum leonibus quasi cum agnis: et ursis similiter fecit sicut cum agnis eorum.* Et similiter sibi data est a Deo ex gratia doctrina pugnandi, mystice. Oportet nos in spirituali bello esse doctos. Eccl. 11: *multae insidiae sunt dolosi: quas non possumus evadere nisi habeamus et doctrinam et auxilium divinum.* Job 39: *gloria narium ejus*, idest Daemonis, *terror contemnit pavorem nec cedit gladio.* 1 Cor. 4: *licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen qui intus est, renovatur de die in diem.*

[86925] Super Psalmo 17 n. 21 *Et dedisti.* Hic ostendit quomodo praedicta sibi data conservantur a Deo exterius; unde dicit, *praecinxisti me virtute*: et tamen protegit me: *et dedisti mihi protectionem salutis tuae*, idest protexisti me ad salutem: quia non sufficiunt praedicta nisi adsit protectio Dei. Ps. 63: *protexisti me Deus a conventu malignantium* et cetera. *Et dextera tua suscepit me*, idest favor gratiae tuae me in bello confortavit. De hoc bello, Ezech. 3: *manus domini erat mecum confortans me.* Vel, *dextera tua*, idest filius tuus, *suscepit me*, idest naturam meam. Vel, *me*, infirmum ad curandum, *et disciplina tua, correxit me in finem*, idest finaliter et perfecte. Prov. 3: *quem diligit dominus corrigit et castigat, et quasi pater in filio complacet sibi*: unde, *disciplina tua correxit me in finem.* Quantum ad secundum dicit, *disciplina* et cetera. Contingit aliquando quod aliquis dubitat, aliquando errat. Ille autem, scilicet Deus errata corrigit; unde *disciplina tua correxit me in finem*, ut supra dictum est. Item dubitata dirigit: *et disciplina tua ipsa me docebit.* Ps. 118: *bonitatem et disciplinam et scientiam doce me.* Quantum ad tertium dicit, *dilatasti gressus meos subtus me*, quasi dans agilitatem, et in ea foves illos qui latos habent gressus quando non arctantur. Vel spiritualiter, quando cor est promptum per caritatem ad bonum. Ps. 118: *viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum. Et non sunt infirmata vestigia mea*, quia non deficit. Vel *vestigia*, idest signa quae in itinere relinquuntur.

[86926] Super Psalmo 17 n. 22 *Persequar.* Supra Psalmista posuit idoneitatem suam ad vincendum; hic autem agit de victoria, quomodo persecutus est fugientes: et circa hoc duo facit. Primo ponit

persecutionis modum; secundo ostendit impotentiam resistendi, ibi, *confringam illos, nec poterunt stare.* Circa primum tria facit. Primo ostendit persecutionem esse justam; secundo efficacem; tertio perseverantem. Justam, cum dicit, *persequar inimicos*, non amicos, sed inimicos. 1 Mach. 3: *persecutus est Judas inimicos perscrutans eos, et qui perturbabunt populum suum succendit flammis.* Sed non videtur quod liceat bonis viris facere persecutionem contra aliquos. Gal. 4: *quomodo tunc is qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum qui secundum spiritum, ita et nunc.* Ergo carnalium est inferre persecutionem, et spiritualium est pati. Sed dicendum, quod affectus persequendi distinguit persecutionis genus. Quidam enim persequuntur amore et zelo. Psal. 68: *zelus domus tuae comedit me*; et hoc faciunt ut ad bonum sive ad salutem perducant, vel malum impediant. Psal. 100: *detrahentem secreto proximo suo, hunc persequebar*: et hoc modo persequuntur boni malos sive peccatores. Quidam persequuntur ex odio, inferentes malum, et impedientes bonum: et hoc modo persequuntur mali, sive carnales, viros justos. Ps. 70: *persequimini et comprehendite eum* et cetera. Vel, *persequar inimicos meos*, idest carnales affectus, *comprehendam illos*, non illi comprehendent me, secundum Glossam. Et ostendit quomodo est efficax ad persequendum inimicos: unde dicit, *et comprehendam illos.* Tunc ostenditur efficax, quando pervenit ad finem ut capiat eos. 2 Reg. 5: *si ascendam ad Philistiim, et si dabis eos in manu mea? Et dixit dominus ad David: ascende* et cetera. Et supra: *ingrediebatur proficiens atque succrescens, et dominus Deus exercituum erat cum eo.* Item ostendit, quomodo est perseverans, quia *non convertar*, scilicet a persecutione injustorum: *donec deficiant*, idest donec consumantur. 2 Reg. 1: *sagitta Jonathae nunquam rediit retrorsum.* Moraliter, inimici nostri sunt motus concupiscentiae qui in nobis sunt, et movent continua bella. Rom. 7: *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae* et cetera. Hos debemus persequi et comprehendere et ligare, eis dominari et refraenare. *Et non convertar*, idest desistam persequi, *donec deficiant*, a rebellione. 2 Reg. 8: *percussit David Philistaeos, et humiliavit eos.* Sed haec non deficiunt in vita ista: licet enim semper minuantur, nunquam tamen totaliter extirpantur. Exod. 15: *evaginabo gladium meum, interficiet eos manus mea.* Allegorice dicitur de Christo, qui persequitur inimicos nostros Judaeos, et alios peccatores, puniens eos corporaliter et spiritualiter.

[86927] Super Psalmo 17 n. 23 *Confringam.* Hic excludit eorum potentiam resistendi; quasi dicat, non resistent mihi, quia, *confringam illos*, idest ita vires eorum diminuam, quod, *nec poterunt stare.* Ps. 35: *ceciderunt omnes qui operantur iniquitatem, expulsi sunt nec potuerunt stare.* Job 38: *brachium excelsum confringetur*, idest non durabunt adversum me, vel non poterunt resistere. Levit. 28: *persequimini inimicos vestros, et corruent coram vobis.* Et hoc ideo, quia venient in potestatem meam: et hoc est quod dicit. *Cadent subtus pedes meos.* Hoc etiam debemus nos facere de malis motibus et peccatis vel Daemonibus. Malach. 4: *calcabitis impios cum fuerint cinis sub planta pedum vestrorum.* Luc. 10: *ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et supra omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit.* Gen. 4: *subtus te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.*

[86928] Super Psalmo 17 n. 24 Et hoc totum est ex eo quia, *et praecinxisti.* Hic agit de eorum totali derelictione: et commemorat duo. Primo divinum beneficium; secundo finale eorum exterminium,

ibi, *et comminuam eos* et cetera. Et quia ea quae dixit, videntur ad gloriam suam pertinere, ideo attribuit ea Deo. Et primo excludit propriam virtutem; secundo ostendit inimicorum dejectionem, *supplantasti*; tertio eorum auxilii destitutionem, ibi, clamaverunt. Dicit ergo: o domine, tu fecisti hoc mihi, *et praecinxisti me virtute ad bellum*, idest tota virtus quam habeo ad bellandum, est a te, non a me. Isa. 40: *qui dat lapso virtutem, et his qui non sunt fortitudinem multiplicat, et robur. Et supplantasti insurgentes in me subtus me.* Ponit dejectionem inimicorum, de qua tria dixit: scilicet fugam, *dedisti dorsum*: diminutionem, *confringam*: et eorum casum, quia *cadent*; et hoc Deo attribuit, non eodem ordine. Primo ponit casum inimicorum suorum; quasi dicat, inimici mei cadent, *subtus me.* Isa. 40: *deficient pueri et laborabunt; et juvenes de infirmitate cadent*; sed tu hoc fecisti: *et supplantasti insurgentes in me, subtus me*, idest virtutem abstulisti, ne possent mihi resistere. Levit. 26: *persequentur quinque de vestris centum alienos.* Secundo ponit fugam inimicorum, *et inimicos meos dedisti mihi dorsum.* Isa. 45: *dorsa regum vertam.* Tertio agit de fractione: *et odientes me disperdidisti*, in gentibus quas non noverunt. *Clamaverunt.* Hic ostendit, quod omnino sunt desolati; unde dicit, *clamaverunt, nec erat qui salvos faceret*, quia nec auxilium hominum habebant; nec etiam deorum, quos ipsi dicebant creatores rerum. Hier. 2: *ubi sunt dii tui quos fecisti? Surgant, et liberent te in die afflictionis tuae*; unde sequitur: *clamaverunt ad dominum, nec exaudivit eos.* Isa. 1: *cum multiplicaveritis orationes vestras, non exaudiam vos.* Sed contra. Isa. penul.: *antequam clament, ego exaudiam.* Psalm. 90: *clamabit ad me, et ego exaudiam eum.* Et dicendum, quando recta intentione quis clamat, sive orat, tunc exauditur; et Deus suam orationem adprobat et exaudit. Joan. 9: *si quis Dei cultor est*, scilicet recta intentione, *hunc exaudit*; sed quando simulata oratione et ficta clamat ad Deum, non exaudit. Jac. 4: *petitis et non accipitis, eo quod male petatis*, idest mala intentione, vel injusta petitione. Prov. 1: *tunc invocabunt, et non exaudiam: mane consurgent et non invenient.* Consequenter ostendit eorum totalem destructionem; unde dicit, *et comminuam eos.* Quando pulvis projicitur, nullum vestigium remanet, quia ventus ipsum dispergit; sic quando mali destruuntur, nullo modo remanent; ideo dicit, *et comminuam eos ut pulverem ante faciem venti.* Psal. 2: *impii tamquam pulvis quem projicit ventus a facie terrae*, scilicet sunt dispersi. Psalm. 9: *periit memoria eorum* et cetera. Sed quia aliqui destruuntur aliquando cum honore, ostendit quod mali sive peccatores viliter consumuntur et inhoneste; unde dicit, *ut lutum platearum delebo eos.* Job 20: *si ascenderit usque ad caelum superbia ejus*, scilicet peccatoris, *et caput ejus nubes tetigerit, quasi sterquilinium in fine perdetur.* Psal. 68: *deleantur de libro viventium.* Isa. 17: *rapietur sicut pulvis montium a facie venti (scilicet peccator) et sicut turbo coram tempestate.* Job 13: *redigentur in lutum cervices vestrae.*

[86929] Super Psalmo 17 n. 25 *Eripies.* Supra commemoravit Psalmista inimicorum persecutionem, et omnimodam destructionem; hic autem commemorat suam exaltationem, qua promotus est in regem; et circa hoc duo facit. Primo ponit exaltationem; secundo gratiarum actionem, ibi, *vivit dominus.* Circa primum duo facit. Primo proponit suam exaltationem super Judaeos; secundo ponit devotionem gentilium, ibi, *populum*; tertio proterviam Judaeorum, ibi, *filii alieni.* Hoc magis specialiter pertinet ad Christum, quam ad David. Et ideo circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo liberatur a contradictione Judaeorum; secundo quomodo datur ei potestas contra gentes.

Dicit ergo, non solum *odientes me disperdisti*, sed *eripuisti me de contradictionibus populi.* Si intelligatur de David, multum contradixerunt ei Judaei. 2 Reg. 20: *non est nobis pars in David, neque hereditas in filio Isai. Revertere in tabernacula tua Israel.* Et etiam Christo contradixerunt, ut patet in Evangelio. Hebr. 12: *recogitate eum qui talem sustinuit adversus semetipsum contradictionem* et cetera. Et ex hac ereptus fuit David, et etiam Christus. *Constitues me in caput gentium*; quasi dicat: Judaei nolunt me dominari super se; sed tu me fecisti dominum et Judaeorum et gentium. Et hoc maxime convenit Christo, ut dicitur Eph. 1: *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius.* Deinde ponitur devota subjectio gentilium; unde dicit, *populus quem non cognovi servivit mihi*: populus scilicet extraneus, puta Ismaelitarum et Moabitarum, qui, ut habetur 2 Reg. 8, facti sunt ei sub tributo. Similiter et Christo: quia quos non cognovit visitando eos corporaliter, servierunt et obedierunt ei. Matth. 15: *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*, scilicet corporaliter visitare. Vel, *non cognovi*, idest non adprobavi dando ei legem et prophetas. Isa. 55: *ecce gentes quas nesciebas vocabis, et gentes quae te non cognoverunt, ad te current. In auditu auris obedivit mihi*: quia licet non videant me, ex solo auditu fidei per apostolos obedierunt. Isa. 65: *invenerunt me, qui non quaesierunt me.* Rom. 10: *fides ex auditu.* Vel, *in auditu auris obedivit mihi*, quia statim cum audissent, sicut dicitur Matth. 4, *relictis omnibus secuti sunt eum.*

[86930] Super Psalmo 17 n. 26 *Filii.* Hic ponitur protervia Judaeorum; et vocat eos filios alienos, quia olim fuerunt filii generati a Deo per gratiam et doctrinam legis. Exod. 4: *primogenitus meus Israel; sed tamen alieni facti sunt.* Isa. 1: *filios enutrivi et exaltavi.* Et sequitur, *abalienati sunt retrorsum.* Et sunt alieni triplici ratione: *quia mentiti sunt mihi*, quia *inveteravi*, quia, *claudicaverunt.* Alienatur quis a Deo, quando non servat fidelitatem: et quantum ad hoc dicit, *mentiti sunt mihi*, idest fregerunt pactum. Item quando non sequuntur patrum fidelium vestigia; unde, *inveterati sunt.* Res inveterata est propter interitum. Isti fuerunt a principio novi. 1 Paral. 12, cum dicunt: *tui sumus, o David, et tecum filii Isai*; sed paulatim tepuerunt. Aliud est quando totaliter recedit: unde dicit, *claudicaverunt a semitis suis*, quasi uno pede debiles, vetus testamentum male servantes, et novum respuentes. Vel si referatur ad Christum, *filii alieni mentiti sunt mihi*, quia pepigerunt pactum cum Deo: Exo. 24: *omnia quaecumque locutus est Deus, faciemus*; postea fregerunt: Ps. 65: *mentientur tibi in multitudine virtutis tuae inimici tui.* Item virtus quae fuit in patribus, in filiis non est: ideo, *inveterati sunt*: Baruch 3: *quid est, Israel, quod in terra inimicorum es, et inveterasti in terra aliena?* Item *claudicaverunt a semitis suis*, idest praeceptis legis: quia uno pede incedunt, scilicet sensu litterali, non spirituali. Item literaliter etiam, *claudicaverunt*, quia sequebantur solum traditiones Pharisaeorum: 3 Reg. 18: *usquequo claudicatis in duas partes? Si dominus est Deus, sequimini eum.*

[86931] Super Psalmo 17 n. 27 *Vivit.* Hic ponitur gratiarum actio: et circa hoc tria facit. Primo proponit eam. Secundo ponit ejus materiam, ibi, *Deus qui dat* et cetera. Tertio prorumpit in laudes Dei, ibi, *propterea vivit dominus.* Et loquitur ad modum regis de Deo. Antiquitus modus salutandi regem fuit. *Vivat rex.* Hoc convenit Deo: quia ipse est vita aeterna: Ps. 35: *apud te est fons vitae.* Et ideo dicit, *vivit dominus.* Ezech. 33: *vivo ego, dicit dominus Deus.* Ipse enim est dator vitae hominibus: Joan. 1: *quod factum est in ipso vita erat.* Item aliis optatur benedictio, sed ipse est

ipsa benedictio, *benedictus Deus meus.* Deus meus dicitur filius: Is. 9: *filius datus est nobis*: Ps. 66: *benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus*: Dan. 3: *benedictus es domine Deus patrum nostrorum, et laudabilis et benedictus in saecula*: et quia nos benedictionibus implet. Tertio optat ejus exaltationem: *et exaltetur Deus salutis meae*, idest auctor et dator salutis gratiae in praesenti, et gloriae in futuro: Ps. 43: *tu es ipse rex meus et Deus meus, qui mandas salutes Jacob.* Item ibid. 73: *operatus est salutem in medio terrae.* Non petit ut exaltetur in se, quia altissimus est: Ps. 86: *fundavit eam altissimus*; sed ut exaltetur in cognitione nostra. Et dicit, *salutis meae*, idest qui me salvat: Isa. 45: *Deus justus et salvans non est praeter me*: Act. 4: *non est aliud nomen datum hominibus sub caelo.* Vel, Deus qui salvat me, exaltetur per suum effectum, ut salvet me non solum in infimis, sed etiam in excelsis: Matth. 21: *benedictus qui venit in nomine domini, hosanna in altissimis*: Eccl. 43: *exaltate illum quantum potestis: major est enim omni laude*: Psal. 98: *exaltate dominum Deum nostrum; et adorate scabellum pedum ejus quoniam sanctum est.*

[86932] Super Psalmo 17 n. 28 *Deus.* Hic ponitur materia gratiarum actionis, et pro beneficio liberationis a malo, et pro beneficio promotionis ad bonum; unde dicit, Deus et cetera. Et hoc potest dici in persona Ecclesiae: quia qui persequuntur eam, subjicientur sibi: Isa. 60: *venient ad te curvi filii eorum qui humiliaverunt te, et adorabunt vestigia pedum tuorum.* Sicut Paulus qui condemnavit Stephanum prostratus est: unde pia vindicta est, dum rebellis subditur et humiliatur: ideo tu es *liberator.* Joan. 8: *si filius vos liberaverit* et cetera. *Meus de inimicis meis*, non qualibuscumque, sed, *iracundis*: Prov. 27: *ira non habet misericordiam*: unde major gloria a ferventibus malis liberari. *Et ab insurgentibus in me*: Ps. 26: *insurrexerunt in me testes iniqui* et cetera. Exaltabis me. Ut ostendat Dei providentiam hoc dicit, idest in quo credunt deprimere exaltantur: Phil. 2: *propter quod et Deus exaltavit illum*: Gen. 7: *multiplicatae sunt aquae, et elevaverunt arcam in sublime. A viro iniquo eripies me* idest a fraudulentis: Ps. 139: *eripe me domine ab homine malo, a viro iniquo eripe me.* Consequenter concluditur gratiarum actio propter praedictas causas. *Propterea confitebor tibi in nationibus domine* etc. idest coram omni populo te laudabo: Tob. 12: *benedicite Deum caeli, et coram omnibus viventibus confitemini ei. Et nomini tuo Psalmum dicam.* In Psalmo intelligitur bona operatio: quia quicquid boni facimus, debemus facere in gloriam nominis Dei. *Magnificans salutes regis ejus.* Hieronymus habet, *sic magnificanti et facienti tibi*, scilicet magnificanti et facienti, secundum literam nostram, *Deus qui das vindictas.* Et est Deus inquantum magnificans. Et ponit duo: unum ad statum regni, aliud ad personam, quia utrumque magnificatum est. Quantum ad primum dicit, *magnificans salutes regis ejus*, quia promovisti me ad regnum. Vel, *regis*, idest Christi, per cujus nomen omnes salvantur: Act. 4: *non est aliud nomen datum* et cetera. Quantum ad personam dicit, *et faciens misericordias Christo suo David et semini ejus usque in saeculum*, quia multiplicavit semen suum sicut promisit.

Super Psalmo 18

[86933] Super Psalmo 18 n. 1 Supra Psalmista multipliciter egit gratias de beneficiis datis et speratis:

hic autem ex consideratione illorum beneficiorum consurgit in laudem benefactoris. Titulus patet, *in finem Psalmus David.* Secundum litteram refertur ad David; secundum autem mysterium ad Christum, *in finem.* Dividitur autem Psalmus iste in duas partes. In prima enim commendatur Deus ex sua eruditione, qua nos instruit. Et hoc dupliciter. Una communi, quae se habet aequaliter ad omnes: et haec per opera sua manifestatur: Rom. 1: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Alia speciali, per legis lationem, quae est solum ad fideles. Secundum, ibi, *lex domini immaculata.* Psalmus iste secundum veritatem exponitur de Christo, quia apostolus de hoc auctoritatem ad mysterium Christi Rom. 1 inducit, *in omnem terram exivit* et cetera. Nihilominus tamen, sicut mysteria Christi repraesentantur figuraliter quandoque in figuris veteris testamenti, ita quandoque figuraliter praemonstrantur in figuris operum sanctorum. Et ideo primo exponetur iste Psalmus quoad figuram. Secundo quoad veritatem. Et primo loquitur de caelis. Secundo de sole. Per caelos apostoli; per solem Christus intelligitur. *In sole.* Circa hoc duo facit. Primo ponit doctrinam qua nos erudit Deus per caelos, quomodocumque intellectos. Secundo excludit impedimenta hujus doctrinae, ibi, *dies diei eructat verbum* et cetera. Duo necesse est cognoscere de Deo. Unum, scilicet gloriam Dei in qua est gloriosus. Secundo opera ejus. Si respiciamus corporales caelos, isti nuntiant nobis gloriam Dei: quia in eis est mira et ordinata distinctio, quae est quaedam redundantia illius in firmitate gloriae: Eccl. 43: *species caeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis dominus.* Et quia sol illuminans per omnia respexit, et gloria domini plenum est opus ejus. Et ideo intelliguntur isti caeli materiales indicare nobis gloriam Dei, non quasi animalia materialia, ut Rabbi Moyses dicit, sed in ejus pulchritudine qua multo magis indicatur eorum artifex. Et firmamentum demonstrat nobis, quantum Deus sit magnificus. Firmamentum dicitur caelum, ut dicitur Gen. 1: *vocavit Deus firmamentum caelum.* Secundum autem distinctionem dicitur caelum: et sic in caelorum distinctione apparet divina sapientia: si totum accipiatur simul, sic narrat ejus virtutem; et ideo dicit quod *caeli enarrant*, idest manifestant, *gloriam Dei, et firmamentum nuntiat opera manuum ejus*, per quae opera apparet ejus virtus. Secundum autem veritatem, per caelos intelliguntur apostoli, in quibus tamquam in caelis habitat Deus. Et dicuntur caeli propter sublimitatem conversationis: Phil. 3: *nostra conversatio in caelis est.* Item stellati, propter multarum virtutum abundantiam: Eccl. 43: *species caeli gloria stellarum*: Is. 55: *sicut exaltati sunt caeli a terra* etc. quia lucidi per doctrinam et exemplum: Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Quia volubiles per obedientiam et discursum praedicationis: Eccl. 24: *gyrum caeli circuivi sola, et in fluctibus maris ambulavi, et profundum abyssi penetravi, et in omni terra steti, et in omni populo et in omni gente primatum tenui.* Isti *enarrant gloriam Dei*, scilicet patris, in qua est Christus. Et quia Christus est aequalis patri; et quod est Deus, et quod gratis peccata dimittit: Isa. 52: *gratis venumdati estis, et sine argento redimemini.* Item apostoli dicuntur firmamentum, quia firmati virtute spiritus sancti: Luc. ult. *Sedete in civitate donec induamini virtute ex alto. Et annuntiant opera manuum ejus*, idest mirabilia quae fecit Christus, scilicet nativitatem, passionem, resurrectionem, et ascensionem: Eccle. 42: *nonne Deus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia ejus?* Isa. 12: *annunciate hoc in universa terra.* Psal. 95: *annunciate inter gentes gloriam ejus, in omnibus populis mirabilia ejus.* Vel *caeli enarrant*, quia caeli novam stellam miserunt, ortum salvatoris nuntiantem: Matth. 2: *vidimus stellam ejus in oriente.*

[86934] Super Psalmo 18 n. 2 *Dies.* Hic excludit impedimentum doctrinae: et excludit triplex impedimentum. Aliquando impeditur doctrina, ut non possit addisci, ex tempore: aliquando ex linguarum varietate: aliquando ex locorum diversitate. Primum impedimentum est de nocte: non enim est tempus legendi, cum sit tempus quiescendi: et secundum diversa tempora convenit docere et discere. Et primo dicendum est de materialibus diebus qui causantur secundum naturam ex motu caeli: et ideo non solum substantiam caelorum oportet considerare, sed etiam motum firmamenti: et sic oportet accipere in hac vicissitudine sapientiam: Eccl. 33: *quare dies diem superat, et lux lucem, et annus annum a sole? A domini scientia separati sunt*, idest dispositi supra. Et ideo dicit *dies*, succedens, *diei eructat verbum*, idest diem sapientiae, idest manifestat ordinem et bonitatem divinae sapientiae, inquantum una dies est major alia et cetera. Una die est major aestus quam alia: et sic de singulis. *Et nox.* Supra ostendit divinam sapientiam et ordinem dispositionis divinae, quia ordinate nox nocti succedit: et dicit quia *dies eructat*, quia tempus diei est tempus loquendi; et ideo est tempus verbi. Propter quod dicit, *eructat verbum.* Sed tempus noctis est tempus meditationis propter quietem; et ideo in quiete noctis homo meditatur, et adinvenit multa ex quibus fit sciens; et ideo est tempus scientiae. Et ideo dicit, *et nox*, succedens, *nocti indicat scientiam*, idest Dei; quia in una nocte est alia dispositio temporis quam in alia: et hoc totum a scientia Dei disponente. Secundum veritatem apostoli dicuntur dies: et hoc est quod dicit, *dies*, idest apostoli, *eructat verbum*, divinae sapientiae: *diei*, idest perfectis: 1 Cor. 2: *scientiam loquimur inter perfectos*: non enim omnibus omnia praedicantur; sed clara claris, sancta sanctis, magnis magna praedicant. Item apostolus inquantum est nox, idest in carne vivens et mortalis, infirmitati et ignorantiae rudium condescendens, tanquam nox indicat nocti, idest perfectis scientiam, sed de rebus humanis: 1 Cor. 3: *non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tamquam parvulis in Christo lac vobis dedi, non escam.* Vel *dies*, idest Gabriel, *eructat verbum diei*, idest virgini beatae proponit verbum salvatoris; sed, nox, idest Diabolus, *indicat scientiam nocti*, idest Evae: Gen. 3: *eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Item secundo impeditur doctrina, secundum varietatem linguarum; sed haec doctrina per hoc non impeditur, quia, *non sunt loquelae neque sermones*: idest, quaecumque sint illae linguae seu nationes, possunt erudiri de divina sapientia et virtute; et hoc sive per caelos, sive per apostolos: sed secundum veritatem dicendum quod *non sunt loquelae* et cetera. *Quorum non audiantur verba eorum*, quia voces, sive praedicationes, sive doctrina apostolorum auditur a quolibet. Sed de loquela apostolorum duplex est opinio. Quidam enim dicunt quod apostoli una lingua loquebantur; sed alii omnes eos intelligebant. Sed contra hoc est apostolus 1 Cor. 14: *gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor.* Unde *non sunt loquelae*, in quibus non audiuntur loqui. Loquelae significant linguas principales; sed sermones significant varietates idiomatum in eadem lingua. Vel *loquelae* linguae, *sermones* sunt modi loquendi. Est autem triplex modus loquendi: unus humilis, quem communiter loquimur; alius, quando est coloratus; et alius, quando est ornatus tantum. Primus convenit docenti. Secundus persuadenti. Tertius delectanti; et quolibet istorum modorum loquebantur apostoli: Isa. 28: *in loquela labii et lingua altera loquar ad populum istum.* Item impedimentum doctrinae est diversitas et remotio loci: quia doctrina

aliquando non vadit ad remotas partes; sed non ita est de ista; quia, *in omnem terram exivit sonus eorum*, scilicet caelorum, vel apostolorum: quia ubique est doctrina, qua caeli erudiunt: sed de apostolis melius dicitur, quia dicit *exivit*, non exierunt, *sonus*, idest fama, *et in fines orbis terrae verba eorum.* Isa. 12: *cantate domino, quoniam magnifice fecit; annuntiate hoc in universa terra*: Matth. ult.: *euntes docete omnes gentes.* Et ideo dicit, *in fines orbis terrae verba eorum*: quia sonus pervenit ad remota; et verba ad loca propinqua. Sed non est ita de apostolis; immo etiam verba, idest distinctio soni, pervenit ad fines orbis terrarum, vel prophetia aliqua, vel fama miraculorum.

[86935] Super Psalmo 18 n. 3 *In sole.* Supra Psalmista fecit mentionem de caelis; et hic ad ostendendam laudem creatoris agit de sole. Et sicut per caelos intelliguntur apostoli, ita per solem intelligitur Christus: Malach. 4: *vobis timentibus nomen meum, orietur sol justitiae.* Et quaedam prophetiae dicunt hoc de Christo sub figura solis; ideo primo ponit figuram per quam incipit veritatem de Christo explicare. Circa figuram tria ponit. Primo situm solis. Secundo motum, *et ipse tamquam sponsus.* Tertio effectum ejus: *non est qui se abscondat* et cetera. Primo sciendum est, quod haec diversa littera Hieronymi habet, *soli posuit tabernaculum in eis*; quasi dicat: ita caeli enarrant et cetera. Et pro eis, scilicet caelis, *posuit soli tabernaculum*, idest collocavit eum in caelis. Ponitur convenienter tabernaculum: quia hic mundus est locus viatorum, non habitantium in certo loco, quia sunt in continuo motu. Nostra autem littera habet, *in sole posuit tabernaculum suum.* Domus alicujus domini pulchrius stat in civitate quam in rure; ita pulchrius in caelo videtur tabernaculum Dei: et ideo dicit, *in sole posuit tabernaculum suum*; quasi dicat: sol est ejus tabernaculum: non quod Deus in loco contineatur, sed quia, ut Dionysius dicit, in sole maxime repraesentatur bonitas et virtus Dei, sive divina. De motu solis duo dicit, *a summo caelo.* Nota quod loquitur de caelo sicut est in motu suo, qui est finis noctis et principium diei. Et secundum quod est finis noctis, non est nisi exitus de occulto in manifestum: quia non oritur quasi tunc esse incipiat, sed quia tunc manifestatur: et ideo assimilat eum sponso egredienti de thalamo: quia sicut occultatur sponsus in thalamo, sic occultatur sol de nocte; ideo dicit, *ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo.* Secundum autem quod est principium diei, quatuor ponit: scilicet proprietatem sive efficaciam ejus, magnitudinem, velocitatem, et regularitatem motus ejus. Proprietatem, quia nox tristitiam indicat; sed dies laetificat: Psalm. 29: *ad vesperum demorabitur fletus, et ad matutinum laetitia*: et ideo dicit, *exultavit.* Magnitudinem, quia magnus inter omnia corporalia particularia; et ideo dicit, *ut gigas.* Velocitatem; unde dicit. *Ad currendam.* Regularitatem; unde dicit, *viam*, quia non exorbitat a rectitudine viae, sicut aliqui planetae. Item hanc similitudinem exponit, cum dicit, *a summo caelo.* Et quod hic dicitur, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quia sunt duo puncta secundum astrologos, scilicet summitas caelorum, ubi sol est quando est in meridie, et punctus oppositus qui est angulus terrae, ubi est sol in medio noctis: et hoc est quod dicit, *a summo caelo egressio ejus*, secundum illos qui incipiunt diem a medio noctis, *et occursus ejus usque ad summum ejus*, quantum ad angulum caeli ubi est in meridie. Sed si ad unum punctum summum referatur, sic est unus punctus, ubi sol est in meridie. Et hoc est quod secundum astrologos plures dies computantur a medio diei; quasi dicat: a puncto meridionali est recursus ejus, scilicet solis, usque ad locum illum: Eccl. 1: *oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur.* Effectus ejus

manifestatur cum dicit, *nec est qui se abscondat a calore ejus*; quasi dicat, sol in meridiano ita exurit terram, et ita calidus est quod in aliquibus terris vix homo subsistit: Eccl. 43: *in meridiano exurit terram, et in conspectu ardoris ejus quis potest subsistere?* Secundum autem rem significatam designantur mysteria Christi. Et primo designatur ipsius conceptio. Secundo nativitas. Tertio ejus progressus. Quarto ejus ascensio. Conceptio designatur, cum dicitur, *in sole posuit tabernaculum suum.* Est autem consuetum, quod per tabernaculum intelligitur corpus: 2 Pet. 1: *scio quod velox est depositio tabernaculi mei, secundum quod dominus noster Jesus Christus significavit mihi*: 2 Cor. 5: *qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus.* Quod ergo dicit, *in sole posuit* etc. idest corpus suum posuit in sole, idest in beata virgine, quae nullam habuit obscuritatem peccati: Cant. 4: *tota pulchra es amica mea, et macula non est in te.* Vel in sole sunt tria. Lucet, ardet, et distinguit vices temporum. *In sole posuit tabernaculum suum*, idest in manifesto, quia cum invisibilis esset, per assumptionem corporis factus est visibilis: Jo. 1: *verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* Item *in sole*, idest ardore, *posuit tabernaculum suum*, idest corpus suum, quia suscepit passibile: Isa. 53: *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Item subjecit ipsum varietati: et qui secundum quod Deus erat aeternus, secundum quod homo factus est temporalis: Psalm. 30: *in manibus tuis tempora mea.* Vel, *tabernaculum suum*, idest Ecclesiam: Apoc. 21: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus. Posuit in sole*, idest in manifesto: Matth. 5: *non potest civitas abscondi supra montem posita.* Nativitas designatur cum dicitur, *ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo.* Thalamus uterus virginalis est: de hoc sicut sponsus processit, quia in ea unione perpetua desponsavit humanam naturam: unde in morte divinitas remansit unita animae et corpori: Oseae 2: *sponsabo te mihi in fide.* Processus viae ejus describitur a jucunditate. Unde, *exultavit*, interius scilicet cum laetitia spirituali, quam nec mors nec tristitia aliqua in sensualitate potuit perturbare: quia etiam in passione fruebatur: Isa. 42: *non erit tristis neque turbulentus*; quia ex tristitia sensualitatis nulla tristitia in parte superiori fuit: tamen tota patiebatur secundum quod erat natura; non autem secundum quod erat conversa ad Deum. Item describitur magnitudine: quia, *ut gigas*, geminae substantiae: quia naturae divinae in qua magnus: Ps. 76: *quis Deus magnus sicut* etc., et humanae naturae in qua etiam magnus: Luc. 1: *hic erit magnus*: et cetera. A velocitate: quia salutem nostram operatus est in modico tempore: unde dicit, *ad currendam viam*: Act. 10: *pertransivit benefaciendo et sanando*, quasi velociter.

[86936] Super Psalmo 18 n. 4 *A summo.* Hic prosequitur de ascensione: et circa hoc tria facit. Primo ponit ascensionem debitam. Secundo ejus terminum. Tertio effectum debitum ponit. Primum, cum dicit, *a summo caelo egressio ejus.* Naturale est cuilibet rei tendere in locum suum sibi connaturalem. Locus naturalis summus debetur ei qui habet summam naturam. Christus est natus a patre habens summam naturam: Ephes. 4: *qui descendit, ipse est qui et ascendit.* Et ideo dicit, *a summo caelo egressio ejus*, scilicet per aeternam generationem. Et dicit, *a summo*, non ex aethereo vel Empyreo, vel alio; sed ab esse Trinitatis, quia est consubstantialis patri, idem in essentia. Deinde ponit terminum. Dicit ergo: *et occursus ejus usque ad summum ejus*: Jo. 16: *exivi a patre, et veni in mundum: iterum relinquo mundum, et vado ad patrem.* Sequitur effectus: *nec est qui se abscondat a calore ejus*: Ephes. 4: *dedit dona hominibus.* Ibidem: *ascendit super omnes caelos, ut adimpleret*

omnia. Sol quando est in alto, omnes calefacit. Sic Christus ascendens misit spiritum sanctum discipulis; unde dicit. *Nec est qui se abscondat a calore ejus.* Spiritus sanctus calefacit: Can. 8: *lampades ejus lampades ignis.* Sed numquid multi non recipiunt calorem ejus? Dicendum quod sicut est de sole materiali, ita contingit de spiritu sancto. Multi autem possunt se abscondere, et non recipere calorem solis, sed sol ex parte sua se exhibet omnibus; sic spiritus sanctus effunditur ubique, et petit ab omnibus recipi, nisi aliquis se per malitiam abscondat. Vel *non est qui se abscondat* etc.: quia licet peccator non recipiat eum, tamen non potest abscondi quin cognoscatur ab eo et cetera. Prov. 15: *Infernus et perditio coram domino.*

[86937] Super Psalmo 18 n. 5 *Lex.* Supra Psalmista egit de sua generali instructione, quae fit per creaturas; nunc agit de speciali quae fit per legislationem: et circa hoc duo facit. Primo ponit legis commendationem. Secundo agit de delictis quae committuntur contra legem, ibi, *delicta quis intelligit.* Et convenienter post mysteria incarnationis Christi, agit de lege veteri, quae est per Christum impleta, et nova tradita: et circa hoc duo facit. Primo ostendit legis bonitatem sive rectitudinem. Secundo ejus suavitatem seu dilectionem, ibi: *desiderabilia.* Circa primum tria facit. Primo commendat legem in generali. Secundo ea quae in lege continentur, ibi, *testimonium domini.* Tertio commendat ea quae adjacent legi, ibi, *timor domini.* Est autem considerandum, quod de lege domini dicit duo: et quod est immaculata, et quod est convertens: et potest ad utramque legem referri, scilicet novam et veterem: et ponuntur ad differentiam legis humanae, in qua quaedam illicita permittuntur, sicut usurae et prostibula; non enim potest omnia corrigere. Sed lex domini non est talis, sed est *immaculata*, idest omnia mala excludens: Psalm. 11: *eloquia domini, eloquia casta* et cetera. Job 6: *non invenietis in lingua mea iniquitatem, nec in faucibus meis stultitia personabit.* Item lex humana non extendit se nisi ad ea ad quae se habet judicium humanum, scilicet tantum ad exteriora: 1 Reg. 16: *homo videt quae apparent, Deus autem intuetur cor.* Et ideo lex humana retrahit ab exterioribus, licet divina lex convertat cor ad Deum; et ideo dicit, *convertens*, non tantum exteriores actus, sed et *animas.* Sed lex vetus hoc faciebat imperfecte, lex nova perfecte: quia lex vetus cohibet per poenas temporales, quae coercent manum; sed lex nova cohibet per poenas aeternas, quae coercent cor. Continentur autem in lege tria: testimonia, judicia, et praecepta. Testimonia, quia lex divina procedit ex necessitate super aliqua credulitate: Heb. 11: *accedentem ad dominum oportet credere.* Et ideo necessaria sunt testimonia per quae fides recta hominis probetur; et ita in ea sunt testimonia et caeremoniae. Et dicit de eis duo: quod testimonia sive praecepta habent aliquid fidele, et quod sapientiam praestant. Doctrinae autem humanae habent aliquid non fidele, nec sapientiam praestant. Non fidele, quia antiquitus confinxerunt in legibus quaedam falsa, secundum quod videbatur eis ad utilitatem civitatum: sicut quod quidam homines nati sunt ex diis, ut conciperent magnos animos; et quod bene regentes transferebantur ad deos, ut animarent ad bonum reipublicae. Sed *testimonium domini*, idest doctrina, seu mandatum divinum est *fidele*, idest habet veritatem; sed illud, scilicet doctrina illorum est falsa: Psalm. 92: *testimonia tua, domine, credibilia facta sunt nimis*: et hoc ideo est, quia lex illa ordinat ea quae sunt in vita ista tantum; sed lex divina ordinat ad futuram vitam. Rom. 8: *non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.* Testimonia proprie dicuntur in lege

illa quae generant auctoritatem praecipientis in corde subditorum, ut obediant praeceptis; ut quod Deus sit unus, et quod sit creator caeli et terrae, et hujusmodi. Et quia caeremonialia praecepta sunt ex sola auctoritate divina debita, possent dici testimonia; praecepta vero moralia fundantur in debito omnis virtutis; judicialia vero praecepta fundantur in debito, quod est inter homines quantum ad contractus. Lex autem illa humana non praestat sapientiam: aliqua enim sapientia est in humanis, ubi est aliqua veritas, ut philosophica: et quaedam sapientia est qua utebantur sacerdotes in templo, et haec est falsa: et haec multis proponebatur; sed illa philosophica paucis, sed divina *parvulis*, quia populis: Deut. 4: *haec est sapientia vestra et intellectus coram populis.* Vel, *parvulis*, idest humilibus: Matth. 11: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Justitiae domini rectae*, seu judicia illa quae dicuntur Exod. 22: *qui furatus fuerit bovem aut ovem* et cetera. Isa. 26: *rectus callis justi ad ambulandum*: Prov. 21: *gaudium est justo facere justitiam, et pavor operantibus iniquitatem.* Et dicit duo de eis: quod recta, et quod jucunda. Recta, quia continent justitiam. Rectum dicitur justum: Prov. 8: *justi sunt omnes sermones mei, et non est in eis pravum quid nec perversum: recti sunt intelligentibus* et cetera. Jucunda, non severa et perturbativa, quia sunt aequitati permixta; unde dicit, *laetificantes corda*, propter aequitatem et spem praemii: Ps. 118: *laetabor ego super eloquia tua.* Moralia vero praecepta sunt lucida et illuminativa; unde dicit, *praeceptum domini lucidum.* Lucidum dicitur, quia in se est manifestum et evidens, sicut hic, non occides, non moechaberis, non furtum facies, et similia: quae habent in se claritatem, quod quilibet servare tenetur dicens, Prov. 6: *mandatum lucerna, et lex lux.* Praeceptum dicitur ad quod attenditur secundum imperium superioris; et est de agendis, et importat debitum faciendi in eo cui praecipitur: quod quidem debitum est vel ex parte regulae divinae quam tenemur sequi; et sic illud cadit sub debito, sine quo rationis ordo servari non potest: vel est debitum ex auctoritate praecipientis, cui obedire tenemur: vel ex parte finis, quem omnino volumus, qui est praestitutus nobis; et tunc cadit sub praecepto illud sine quo non possumus servare subjectionem ad praecipientem; vel sine quo non possumus consequi finem intentum. Dicitur enim praeceptum quasi praecise ceptum, scilicet ad agendum: quasi quod praecise teneamur illud agere: ideo tale praeceptum est: *illuminans oculos*, scilicet rationis, qui oculi tenebrescunt per cupiditatem exteriorum et concupiscentias interiorum passionum: et hoc removet praeceptum domini, et ideo illuminans oculos. *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte*, Psal. 12.

[86938] Super Psalmo 18 n. 6 *Timor.* Hic ponit quaedam adjacentia legi: quorum unum est ex parte nostra, scilicet timor, qui inducit nos ad servandum praecepta: Eccl. ult.: *Deum time, et mandata ejus observa.* Et de timore isto duo dicit. Primo dicit eum sanctum. Secundo dicit eum permanentem. Omnis autem timor ex amore causatur; quia illud timet homo perdere quod amat. Et ideo sicut est duplex amor, ita est duplex timor: quidam est timor sanctus qui causatur ab amore sancto: quidam non sanctus, qui a non sancto causatur. Sanctus amor est quo amatur Deus: Rom. 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis.* Timor iste sanctus tria facit. Primo timet Deum offendere. Secundo recusat ab eo separari. Tertio se Deo per reverentiam subjicit: et iste timor dicitur castus et filialis. Non sanctus timor est qui causatur ab amore non sancto, qui est mundi, et suiipsius; et de tali amore non sancto causatur

duplex timor non sanctus. Servilis, qui est ex amore sui: et mundanus, qui procedit ab amore mundi: Matth. 10: *nolite timere eos qui occidunt corpus* et cetera. De timore sancto: Ps. 33: *timete Deum, omnes sancti ejus, quoniam non est inopia timentibus eum.* Mundanus timor non permanet nisi cum mundo: servilis permanet in malis in perpetuum, sed sanctus permanet in bonis. De hoc dicit Psalmus: *timor domini sanctus permanet in saeculum saeculi.* Sed contra. *Perfecta charitas foras mittit timorem*, 1 Joan. 4. Dicendum, quod charitas expellit timorem servilem: sed filialis timor dupliciter permanet: scilicet in patria. Primo quantum ad sui praemium: Ps. 9: *patientia pauperum non peribit in finem.* Non quod ibi sit patientia, quia non est ibi tribulatio, sed fructus ejus: et sic fructus timoris permanet: Eccl. 1: *timenti Deum bene erit in extremis, et in die defunctionis suae benedicetur.* Vel manet secundum aliquem sui actum: non quod timeat offendere, quia ibi non timet peccatum nec separationem, sed quantum ad reverentiam, quia submittent se Deo, nec audebunt se ei aequare: Job 26: *columnae caeli contremiscunt et pavent ad nutum ejus.* Ex parte Dei est aliud, scilicet judicium ejus: quod dicitur executio justitiae: Ps. 93: *quousque justitia convertatur in judicium.* Et haec fiunt secundum quod punit vel praemiat; et ideo *judicia domini* dicuntur *vera et justificata*: vera propter rectitudinem, quia in eis semper est veritas: Rom. 2: *judicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt*: non enim sequitur, *testimonia* humana, sed *justificata in semetipsa* dicuntur, quia vel non sequuntur aliam superiorem legem, sed in semetipsa. Vel quia in semetipsis ipsa judicia domini habent evidentem justitiam: Ps. 36: *et educet quasi lumen justitiam tuam, et judicium tuum tamquam meridiem.*

[86939] Super Psalmo 18 n. 7 *Desiderabilia.* Supra Psalmista commendavit legem divinam quantum ad ejus rectitudinem; hic autem commendat quantum ad ejus suavitatem et jucunditatem: et circa hoc duo facit. Primo ponit ejus commendationem. Secundo talem commendationem probat, ibi, *etenim servus tuus.* Praefert autem legem quantum ad desiderium animae omnibus rebus mundi. In rebus autem mundanis desiderantur exteriores divitiae et voluptates corporales. Et supra ista est delectatio legis Dei. Quantum ad primum dicit ista quae dicta sunt: *desiderabilia super aurum*: Prov. 8: *melior est sapientia cunctis opibus pretiosissimis, et omne desiderabile ei non potest comparari*: Ps. 118: *dilexi mandata tua super aurum* et cetera. Et tangit illa duo quae homines desiderant; unde dicit, *aurum*; et pompas, unde *lapidem pretiosum.* Lapides pretiosi non serviunt nisi ad apparentiam: unde ibi *multum* potest referri, vel ad lapidem, vel ad pretiosum. Item quantum ad secundum dicit, *et dulciora super mel et favum*: Psal. 118: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua. Super mel ori meo.* Dicitur mel et favum, quantum ad delectationes corporales. Mel extrahitur a cera; sed favus est mel et cera. Delectationes corporales quandoque sunt manifestae, et sic est mel; quandoque sunt absconditae et dulciores, et sic est favus: Prov. 9: *aquae furtivae dulciores sunt* et cetera. Vel praeferuntur favo propter vetus testimonium, in quo est mel in favo, veritas in figura: melli propter novum ubi est veritas manifesta. Sed numquid spirituales delectationes sunt delectabiliores? Dicendum est quod sic: et est triplex ratio. Una ex parte boni delectati quod est potius bonum, et ex causa delectationis, quod est majus bonum, ergo magis delectabile. Secunda ex parte potentiae delectantis, quia vis intellectiva est fortior sensitiva. Tertia ex modo delectationum. Corporales delectationes consistunt in fieri et in motu; sicut in cibis et in

aliis. Motus autem est quid imperfectum; et quoddam futurum et praeteritum importat; quia non habetur totum simul. Spirituales autem delectationes non sunt in motu: quia consistunt in amando et intelligendo bonum, quod non est in motu; sed per accidens plus desiderantur illae, inquantum abundant aliqui in sensu, et deficiunt in intellectu. Vel sancti homines plus diligunt praecepta Dei quam seipsos. Et sancti designantur per aurum et lapidem pretiosum: 1 Cor. 3: *si quis aedificaverit super fundamentum hoc aurum, argentum, lapides pretiosos.* Item per mel et favum significantur illi qui alieni sunt a rebus mundi; sed favus sunt illi qui adhuc rebus mundi delectantur: et tales, quia non sunt totaliter alieni, diligunt plus se quam praecepta; alii diligunt plus praecepta quam se. Et hoc probat dupliciter. Primo experimento. Secundo ex effectu. Experimento, cum dicit, *etenim servus tuus custodit ea*; quasi dicat: possum dicere quia dulcia sunt, quia probavi ea: nam ego diligo et experior ea. Nullus autem testimonium potest ferre nisi qui experitur: Joan. 7: *si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscet de doctrina mea utrum ex Deo sit, an ego a meipso loquar*: Job 23: *vestigia ejus sequutus est pes meus.* Ex effectu, idest remuneratione probat idem, cum dicit, *in custodiendis illis retributio multa*: Matth. 5: *gaudete et exultate, quia merces vestra copiosa est in caelis.* Et non dicit pro custodia; sed, *in custodiendis illis*, quia ipsa custodia eorum est magna retributio, scilicet gloria cordis et munditia: 2 Cor. 1: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* Et sic commendatur lex ab honestate, quando dicit, *in custodiendis illis* etc. quia honestum idem est quod virtus; et est per se appetibile.

[86940] Super Psalmo 18 n. 8 *Delicta.* Hic orat pro delictis illorum qui praetereunt legem. Et primo proponit occultationem peccatorum. Secundo petit eorum remissionem, ibi, *ab occultis.* Tertio ponit rationem petitionis, ibi, *si mei* et cetera. Dicit ergo: legem frequenter offendimus, sed, *delicta quis intelligit?* Quasi dicat, nullus. Et hoc propter tria. Primo, quia delictum excaecat oculos peccantis, unde non de facili discernuntur parva peccata: Sap. 2: *excaecavit eos malitia eorum.* Secundo, quia peccata sunt multa: Psal. 39: *circumdederunt me mala quorum non est numerus; comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui ut viderem.* Item propter eorum subtilitatem: Ps. 39: *multiplicati sunt super capillos capitis mei*, ex subtilitate: sed non dicit peccata, sed, *delicta.* Duplex est peccatum: scilicet transgressionis: et hoc facilius cognoscitur, quia homo scit se fecisse actum pravum. Item omissionis: et hoc difficile cognoscitur, quia haec non obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et distingue. Quando est locus et tempus, est difficile affirmare: et quando danda est eleemosyna, qualiter etc. et ubi. Consequenter ponit peccatorum remissionem. Est autem duplex genus peccati. Unum quod sumit initium a nobis; et hoc est praecipue originale, et quae ex corruptione fomitis procedunt, ut peccata carnalia; et haec animam inquinant, quia conjungunt eam rebus terrenis. Et ideo dicit, *ab occultis meis munda me*, idest quae ab occulta radice procedunt, vel quae in occulto fiunt, vel quae a secreta voluntate oriuntur: Eph. 5: *quae in occulto fiunt ab ipsis, turpe est et dicere.* Aliquando sumunt originem ab alio: ideo dicit, *ab alienis parce servo tuo.* Sed numquid alicui imputatur alienum peccatum? Ezech. 18: *anima quae peccaverit, ipsa morietur.* Dicendum, quod non, quando totaliter est alienum; sed quando transit ad te per imitationem: Eccl. 13: *qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea.* Vel persuasionem, vel consensum: Prov. 1: *fili mi, si te lactaverint peccatores, non acquiescas*

eis. Vel per dissimulationem tempore et loco debito, tunc fit tuum, et imputatur: Rom. 1: *non solum qui faciunt ea, digni sunt morte, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Et hoc maxime in praelatis quando dissimulant scienter scelera subditorum. Et dicit, *parce servo tuo*, quia haec peccata videntur in nobis ex divina ira provenire, quod scilicet hujusmodi occasiones peccati dentur nobis. Vel, *ab alienis*, superbis hominibus: Psal. 17: *filii alieni mentiti sunt mihi.*

[86941] Super Psalmo 18 n. 9 *Si mei.* Hic ponitur ratio petitionis. Et primo ex parte David petit immunitatem a malo. Secundo perfectionem in bono, *et erunt ut complaceant.* Petit autem immunitatem a malo. Et hoc dupliciter: a futuro et a praeterito. Dicit ergo, *si mei non fuerint dominati*, vel, *dominata*, scilicet peccata: Ps. 62: *in matutinis interficiebam omnes peccatores terrae*, idest omnia peccata, quae terra dicuntur propter multas proprietates terrae. *Ut disperderem de civitate domini omnes operantes iniquitatem*, idest omnes operationes iniquas. Vel *dominati*, scilicet superbi. Vel, *alieni*, idest peccatores, vel Daemones qui dicuntur tunc dominari, quando pertrahunt ad consensum: Joan. 8: *qui facit peccatum, servus est peccati.* Si ergo *non fuerint dominati, tunc immaculatus ero*, idest servabo me sine macula peccati mortalis, etsi non venialis: Job 15: *quid est homo ut immaculatus sit?* De praeterito dicit, *et emundabor a delicto maximo*: Is. 1: *si fuerint peccata vestra sicut coccinum, quasi nix dealbabuntur*; Job 11: *si iniquitatem quae est in manu tua abstuleris a te, et non permanebit in tabernaculo tuo injustitia, tunc levare poteris faciem tuam.* Vel *maximo*, scilicet superbia, quia est initium omnis peccati: Eccl. 10: *non est majus peccatum quam apostatare a Deo*: et hoc fit per superbiam. Unde peccatum quod est ex superbia, potius est eo quod fit ex ignorantia, vel ex infirmitate: superbia namque est initium et causa omnis peccati; et qui caret illa, est vere immaculatus. Consequenter ponit illud quod pertinet ad perfectionem in bono. Et primo oris; unde dicit, *et erunt ut complaceant eloquia oris mei.* Quamdiu homo est in peccatis, eloquia sua non placent Deo: Eccl. 15: *non est speciosa laus in ore peccatoris*: Psalm. 49: *peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras justitias meas, et assumis testamentum meum per os tuum?* Item ponit perfectionem cordis quae requirit placentiam Dei; unde dicit, *et meditatio cordis mei in conspectu tuo semper*, idest coram Angelis: vel, qui intus vides et conscientiam inspicis. Et hoc dico, quia tu, *domine, es adjutor meus*, in bonis agendis, *et redemptor meus*, a malis cavendis: Isa. 44: *revertere ad me, quia redemi te.*

Super Psalmo 19

[86942] Super Psalmo 19 n. 1 In praecedentibus Psalmis agebatur de liberatione a persecutione, et gratias egit pro liberatione; hic autem liberatus, vel in spe liberationis existens, petit ad majora promoveri. Dividitur ergo Psalmus iste in duas partes. In prima parte ponitur petitio exaltationis. In secunda proponitur promissio, ibi, *domine in virtute* et cetera. Circa primum tria facit. Quia primo ponitur petitio. Secundo ponitur spes exauditionis, ibi, *nunc cognovi.* Tertio ponitur conclusio Psalmi, ibi, *domine salvum fac* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur petitio pro malis. Secundo pro promotione ad bonum, ibi, *retribuat tibi.* Psalmus iste procedit alio modo quam

praemissi. In aliis autem Psalmis inducitur quasi oratio David pro se petentis; hic inducitur quasi oratio aliorum pro ipso: et quamvis secundum litteram ea quae hic dicuntur, aliqualiter referuntur ad David, tamen proprie et vere pertinent ad Christum. Secundum mysterium autem pertinent ad Ecclesiam et virum justum: et qualitercumque intelliguntur, circa istam partem Psalmus duo facit. Primo ponitur exauditio deprecantis. Secundo ponitur ratio exauditionis, ibi, *protegat te.* Dicit ergo: o David, vel Christe, *exaudiat te dominus*; Mach. 1: *exaudiat orationes vestras* et cetera. *Exaudiat te dominus.* David passus est tribulationes, et Christus in passione similiter: et ideo dicit, *in die tribulationis* et correptionis: Isa. 37: *dies tribulationis, et correptionis, et blasphemiae dies haec.* Et in hac exauditus est Christus pro se et pro aliis: Heb. 5: *in die carnis suae cum clamore valido et lacrymis offerens exauditus est.* Et justus homo dicit, cum tribularer, clamavi et exaudivit me. Est ergo triplex causa quae facit orationem exaudibilem. Prima est divina bonitas. Secunda sanctorum suffragia. Tertia proprium meritum; quia, ut dicitur Jo. 9, *Deus peccatores non audit; sed si quis Dei cultor est, hunc exaudit.* Ratio exauditionis ponitur, cum dicit, *protegat te nomen Dei Jacob.* Prima causa, idest propter suum nomen, idest propter suam bonitatem. *Protegat te*, si referatur ad Christum. Si autem ad alios pertineat, sic ponitur. Deprecantem, *protegat te nomen Dei Jacob.* Quem Deum ipse adoravit quando apparuit ei in Bethel: Gen. 28: Deus Jacob, qui terrenos ad caelos ducit, et de caelis auxiliatur terrenis. Iste ergo, *protegat te*: Prov. 18: *turris fortissima nomen domini*: Psalm. 30: *proteges eos in tabernaculo tuo* et cetera. Hoc nomen est omnipotens: Exod. 15: *qui potest salvare* et cetera. Item est nomen misericordiae: Luc. 1, *sanctum*, idest misericors, *nomen ejus*: Can. 1: *oleum effusum nomen tuum.* Sic ergo ex potentia et misericordia Dei protegimur: Isa. 49: *sub umbra manus suae protexit me*: Psalm. 16: *sub umbra alarum tuarum protege me.* Secunda causa, *mittat tibi auxilium de sancto*, idest de collegio sanctorum. Et est duplex collegium sanctorum. Unum regnantium cum Deo in gloria; aliud est militantium in terra; et ex utrisque adjuvamur, quia Angeli intercedunt pro nobis: 2 Jo. 1: *advocatum habemus*, scilicet collegium Angelorum: Apoc. 8: *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu Angeli, coram Deo.* Fumus est ex humore et calore. Item Christus, qui est rex eorum, pro nobis assistit: Heb. 7: *accedens per semetipsum ad Deum, ad interpellandum pro nobis.* Et ideo dicit, *mittat tibi auxilium de sancto*, idest de filio incarnato, qui anagogice dicitur sanctus; Luc. 1: *quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei*: Dan. 9, *ungatur sanctus sanctorum.* Vel, *de sancto*, idest de Christo passo, quia in passione sua sanctificavit se pro nobis: Jo. 17: *pro eis sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate*: 1 Reg. 11: *cras erit vobis salus cum incaluerit sol.* Vel, *mittat tibi auxilium de sancto*, scilicet de beatorum collegio: Psalm. 2: *tu autem in sancto habitas. Et de Sion tueatur te.* Sion, idest specula, idest de arce David, ubi erat arca; tunc ibi colebatur Deus; quasi dicat: ex precibus illorum qui speculantur in hoc mundo caelestia, *tueatur te*, idest faciat te esse tutum. Vel e converso, *de sancto*, scilicet collegio eorum qui sunt in mundo: *et de Sion*, scilicet illis qui sunt in gloria. *Tueatur te.* Vel, *de sancto*, quantum ad eos, qui sunt in vita activa. *Et de Sion*, quantum ad illos qui sunt in vita contemplativa, omnium scilicet istorum precibus *tueatur te.* Tertia causa est ut Deo sua opera sint placita; unde dicit, *memor sit omnis sacrificii tui.* Omne opus bonum est sicut sacrificium: quia omnia debent Deo offerri: 1 Cor. 10: *omnia in gloriam Dei facite.* Ergo omnia nostra sunt sacrificium quodammodo:

sive eleemosynae: Hebr. ult.: *beneficientiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*; sive jejunium: Rom. 12: *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum.* In veteri quidem testamento quaedam sacrificia fiebant, quae non totaliter comburebantur, sed pars; et pars in usum offerentium veniebat, sicut hostiae pacificae quaedam quae totaliter comburebantur, quae dicebantur sanctissima, quae vocabantur holocaustum ab olon quod est totum, et cauma quod est incensum. Et ideo est duplex genus bonorum operum. Quaedam quae dicuntur sacrificium, quando aliquis de bonis suis dedicat Deo, ut si quis conjugatus aliquibus diebus abstineat: Eccl. 3: *tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus.* Sed quando aliquis totum dat, nihil sibi reservans, vel totaliter continet, sic dicitur holocaustum; ideo dicit, *memor sit omnis sacrificii tui*: Ps. 50: *sacrificium Deo* et cetera. *Et holocaustum tuum pingue fiat*, idest acceptum Deo: Eccl. 35: *oblatio justi impinguat altare, et odor suavitatis est in conspectu domini.* Et dicit, *pingue*: quia holocaustum incendebatur et odorem faciebat, quia pinguia plus odoris habent. Et ideo qui plus devote sacrificium offert, magis est acceptum, quantumcumque sit illud. Haec referri possunt ad sacrificium Christi, qui totum se obtulit in ara crucis. Et sic, *memor sit*, idest memores nos faciat esse passionis et mortis: Thre. 3: *recordare paupertatis et transgressionis meae, absinthii et fellis.* Vel *memor sit* bonorum operum nostrorum quae sacrificavimus ei.

[86943] Super Psalmo 19 n. 2 *Tribuat.* Supra petiit Psalmista orando promotionem in bonum, quod est exterius desideratum; hic petit illud bonum quod est interius petitum: et circa hoc duo facit. Primo petit impleri quod postulat. Secundo ponit rationem, ibi. *Laetabimur.* Circa primum duo facit. Primo petit illud quod est in interiori motu animae, secundum voluntatem finis. Secundo petit impleri consilium de his quae sunt ad finem, *et omne consilium tuum* et cetera. Dicit ergo, *tribuat tibi secundum cor tuum*, idest secundum voluntatem quae est de fine; quasi dicat, perducat te ad finem quem intendis, qui debet esse Deus: Prov. 10: *desiderium suum justis dabitur. Et omne consilium tuum confirmet*, hoc est de his quae sunt ad finem (...) consilia enim nostra, debilia sunt, quia non possumus providere omnia: Sap. 9: *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Sed Deus est qui confirmat dirigendo consilium nostrum, quod debet esse de aeternis petendis: Jo. 16: *petite ut gaudium vestrum sit plenum*: et dando efficaciam ad nostra consilia exequenda. Sed consilium pravorum dissipat, ut dicitur Job 5.

[86944] Super Psalmo 19 n. 3 *Laetabimur.* Hic ponitur ratio exauditionis. Deus libenter dat bona eis, qui communicant aliis: 1 Petri 4: *in alterutrum illam administrantes.* Et ideo ratio exauditionis est, quando debet aliis bonum quod petitur, communicari. Et hoc fit primo quantum ad multorum laetitiam; quasi, nos exaltati, *laetabimur in salutari tuo*, non in nobis. Gregorius: *justum est ut in se semper moerorem inveniat, qui derelicto Deo in se gaudium quaerebat. Et magnificabimur in nomine Dei nostri*, per invocationem ejus qui te exaltavit: Sap. ult.: *in omnibus magnificasti populum tuum, et honorasti, et non despexisti, in omni loco et in omni tempore assistens ei.* Et ideo dicit, *magnificabimur* etc. idest magni erimus.

[86945] Super Psalmo 19 n. 4 *Impleat.* Hic agit de petitionibus exterioribus: et hoc quando Deus

quae petimus exaudit, quia Christus pro nobis multas petitiones fecit, Joan. 16: *nunc cognovi.* Hic ponitur spes exauditionis, et dicit: considerans quod de bono tuo multiplicabimur, *nunc cognovi quoniam salvum fecit dominus Christum suum*; ut intelligatur vel de Christo, per quem multi salvati sunt, vel de David, quem salvum fecit in praedestinationem. *Nunc*, quasi ex nunc antequam fiat: 1 Petr. *de qua salute exquisierunt prophetae praenunciantes quae in Christo sunt passiones, et posteriores glorias.* Et non solum est hoc quod salvum fecit Christum Jesum suscitando eum a mortuis, Psalm. 15: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*; et sic salvo capite salvabuntur membra; sed exaudiet illum, scilicet Christum orantem pro membris: Jo. 11: *pater, scio quia semper me audis.* Vel David.

[86946] Super Psalmo 19 n. 5 *Exaudiet.* Hic commendatur virtus exaudientis. Et primo ponit virtutem. Secundo experimentum virtutis, ibi, *hi in curribus.* Potentatus dicit multitudinem potentiae. Potentatus est opus validum dominatoris. Et potest referri ad homines, ut sit sensus, *salus dexterae tuae*, qua salvas Christum et nos per eum, apparet *in potentatibus*, idest in omni loco, qui virtuose et potenter est in nobis. Vel potest referri ad Deum: et sic, *salus dexterae tuae est in potentatibus*, idest in magnitudine potestatis tuae: Ps. 67: *qui educit vinctos in fortitudine.* Et dicit, *dexterae*, quia duplex est salus Dei. Una scilicet sinistra, qua salvat in temporalibus, bona temporalia largiendo: Ps. 48: *homines et jumenta salvabis domine.* Alia est salus dexterae, quae est aeternorum, qua salvat justos, dona tribuendo: Sap. 10: *reddidit Deus mercedem laborum sanctorum suorum.* Consequenter ponit experimentum virtutis. Et primo ponit diversitatem fiduciae et gloriae quae est in hominibus. Secundo ponit eventum utrorumque, ibi, *ipsi obligati sunt.* Est enim duplex genus hominum. Quidam enim ponunt totam spem suam in potentia saeculari: contra quos dicitur Hier. 17: *maledictus homo, qui confidit in homine*: Ps. 51: *videbunt justi et irridebunt, et dicent* et cetera. Quidam ponunt spem in Deo: Psalm. 117: *bonum est sperare in domino.* Et ideo dicit, *hi in curribus, et hi in equis*; quasi dicat, quidam confidunt in potentia saeculari, de quibus dicitur *hi in curribus* et cetera. Vel refertur ad pugnam, vel ad triumphos; quia quidam pugnant in curribus quidam in equis: Exod. 15: *ingressus est Pharao cum curribus et equitibus.* Vel ad triumphos, et tunc non confidunt, sed gloriantur: quia secundum Glossam, antiquitus erat duplex genus triumphi; unus major, alter minor. Primus dicebatur laureatus, quia victor coronabatur lauro; et hoc fiebat in curru. Secundus dicebatur ovatio; et fiebat in equo. Quasi dicat: quidam gloriantur in magnis, quidam in equis, ut in ovatione. *Ovo, ovas* idem est, quod laetari; et est tractum a pueris qui laetantur quando datur eis ovum. Sed nos magnis, idest gloriamur in nomine domini. Triumphus dicitur a tris, quod est tres, et phonos, quod est sonus; quia triplex sonus revertentibus victoribus exhibebatur. Primo enim totus populus ei obviam exibat. Secundo omnes captivi sequebantur currum ejus ligatis manibus. Tertio ipse indutus tunica Jovis sedebat in curru quem trahebant quatuor equi albi; et sic ducebatur ad Capitolium. Sed in curru ponebatur cum eo servus quidam, qui colaphizabat eum dicens, *cognosce teipsum.*

[86947] Super Psalmo 19 n. 6 *Ipsi.* Hic ponitur diversus eventus, quia est eventus malorum. Hieronymus habet, *incurvati*, et tunc planum est, quia incurvatio est via ad casum, et sic potentia mundi paulatim deficit. Vel, *obligati*, quia bona temporalia ligant, et maxime peccatores: Sap. 14:

creaturae Dei factae sunt in odium et in muscipulam pedibus insipientium, idest peccatorum. Unde dicit, *et ceciderunt*, quia finaliter conterentur: Isa. 8: *cadent, et conterentur; et irretientur, et capientur.* Item eventus potentiae, cum dicit, *nos autem surreximus* paulatim; Michaeae 7: *cecidi, consurgam; cum in tenebris sedero, dominus lux mea est. Et erecti sumus.* Sicut inclinatio est via ad casum, ita erectio, est via ad rectitudinem status. Et hoc in sanctitate est.

[86948] Super Psalmo 19 n. 7 *Domine.* Ponitur conclusio totius istius Psalmi: qui quidem ad duo videtur tendere. Quia vel petit pro Christo vero, vel pro Christo figurative. Quantum ad primum dicit, *domine salvum fac regem*, idest Christum. Vel pro David. Et sic deprecatur pro ipsis orantibus. *Exaudi nos in die qua invocaverimus te*: Ps. 137: *in quacumque die invocavero te, exaudi me.*

Super Psalmo 20

[86949] Super Psalmo 20 n. 1 Supra in praecedenti Psalmo facta est petitio pro exaltatione regis: hic autem quasi exauditus praenunciat eam. Titulus, *in finem Psalmus David.* Dividitur ergo Psalmus iste in duas partes. In prima praenunciat regis exaltationem. In secunda hostium dejectionem, ibi, *inveniatur.* Circa primum tria facit. Primo prenunciat regis gaudium. Secundo ponit causam gaudii, ibi, *desiderium.* Et tertio meritum causae, ibi, *quoniam rex sperat in domino.* Hic Psalmus exponitur de Christo qui est rex, et de David qui fuit ejus figura; et ideo de utroque potest exponi; de Christo secundum veritatem, de David secundum figuram. Est ergo duplex gaudium: unum de Deo, aliud de Dei beneficio. Quantum ad primum dicit: *o domine* Deus pater, *rex*, idest Christus, *laetabitur in virtute tua*, idest tuae divinitatis: Ps. 71: *Deus judicium tuum regi da.* Et tunc laetatus est, quando vicit Diabolum, et mortem morte sua: et quando fecit miracula, et quando ascendit in caelum: Ps. 46: *ascendit Deus in jubilo*: Isa. 23: *regnabit rex et sapiens erit* et cetera. 1 Cor. 1: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Similiter si dicatur de David: *o domine Deus, rex*, scilicet David et alii sancti, *laetabuntur in virtute tua*: Can. 1: *laetabimur et exultabimus in te: memores uberum tuorum.* Quantum ad secundum dicit. *Et super salutare tuum* etc. idest super adeptionem salutis per te factae. Praecipue Christus exultabit per hoc, quod per eum salvas genus humanum: Luc. 1: *ipse salvum faciet populum suum.*

[86950] Super Psalmo 20 n. 2 *Desiderium.* Hic ponitur causa gaudii, quae est impletio desiderii: Prov. 13: *desiderium si compleatur, delectat animam.* Sicut se habet desiderium ad gaudium, sic motus ad quietem, ad quam per motum pervenitur. Unde primo ponitur impletio desiderii. Secundo ponitur in quibus desiderium implevit, ibi, *quoniam praevenisti.* Est autem duplex desiderium: unum quod est tantum in corde, aliud quod exprimitur ore: et utrumque impletur, quia Deus antequam oretur, exaudit. Quantum ad primum dicit, *desiderium cordis ejus tribuisti ei*: Luc. 22: *desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*; et dicitur de quolibet viro justo. Quantum ad secundum dicit, *et voluntate labiorum ejus*, idest quam expressit per labia: *non fraudasti eum*, quia exaudisti eum: Heb. 5: *exauditus est pro sua reverentia*: Is. 46: *consilium meum stabit, et*

omnis voluntas mea implebitur.

[86951] Super Psalmo 20 n. 3 *Quoniam.* Hic ponit in quibus impletur desiderium. Et primo dicit de impletione desiderii cordis. Secundo de impletione desiderii orationis, quod idem est quod desiderium labiorum, ibi, *vitam.* Est autem duplex beneficium; et ideo primo ponit beneficium spirituale interius, quod est beneficium gratiae: et quantum ad hoc dicit, *quoniam praevenisti eum in benedictionibus dulcedinis.* Benedicere est bonum dicere; et dicere Dei est ejus facere. Unde in benedictione Dei intelligitur infusio bonitatis: Gen. 26. *Benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum* et cetera. Et 17: *benedicam ei, et multiplicabo eum, et augebo eum valde.* Haec ergo benedictio est dulcis: Sap. 12: *o quam bonus et suavis est spiritus tuus in nobis.* Ergo, *in benedictionibus dulcedinis*, idest in bonis gratiae, et in immunitate a peccatis, *praevenisti eum*, idest Christum, tempore: quia a principio conceptionis fuit plenus omni gratia: Jo. 1: *vidimus eum plenum gratia et veritate, quasi unigenitum a patre*: quia quam cito conceptus fuit unitus divinae naturae, et tam cito fuit plenus gratia. Item, *praevenisti eum*, quantitate: quia prae omnibus aliis gratiam accepit, et non ad mensuram. Sancti etiam dicuntur praeveniri; 1 Jo. 4: *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*: Sap. 6: *praeoccupat eos qui se concupiscunt.* Et sic in figura Christi David speciali gratia praeventus est: quia unctus fuit in regem, cum adhuc esset puer, antequam ipse cogitaret de regno. Beneficium exterius ostendit dicens, *posuisti in capite ejus coronam de lapide pretioso.* Si haec referuntur ad Christum, tunc est sensus. *Posuisti in capite ejus coronam de lapide* etc. idest fecisti eum regem. Corona autem est signum regiae dignitatis: quia, ut dicitur Isa. 33: *regem in decore suo videbunt*: Cant. 3: *egredimini filiae Sion, et videte regem in diademate, quo coronavit eum mater sua*: idest divinitas. Propter hoc dicit, *de lapide pretioso*, idest de divinitate: quia *regnum suum non est de hoc mundo*, Jo. 18: Hieron. *de auro obrizo*, idest purissimo: Apoc. 6: *data est ei corona.* Vel *corona de lapide pretioso sunt apostoli: qui dicuntur lapides pretiosi propter pretiositatem doctrinae*: Apoc. 12: *in capite ejus* scilicet Christi, *corona stellarum duodecim.* Eccl. 25: *corona senum multa peritia.* Unde coetus apostolorum est quasi corona Christi. Vel, *posuisti in capite ejus coronam*, idest Ecclesiam: Prov. 12: *mulier, idest Ecclesia, diligens corona est viro suo* idest Christo. Vel potest dici hoc de quolibet sancto: quia corona, sive merces, est ipse Deus: Isa. 18: *in die illa erit dominus corona gloriae. De lapide*, propter soliditatem, *pretioso*, quia David ad litteram ab ipso Deo coronatus est. Consequenter ostendit, quomodo impletur petitio labiorum ejus: unde dicit, *vitam petiit a te*, quando petiit a te resurrectionem: Ps. 40: *tu autem domine miserere mei, et resuscita me, et retribuam eis.* Et hoc datum est ei: Ps. 2: *postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem*: Luc. 11: *omnis qui petit accipit.* Similiter etiam quilibet sanctus petit hoc, scilicet vitam, et maxime vitam aeternam: Ps. 26: *unam petii a domino, hanc requiram* etc. et David similiter hoc petit. Secundo ostenditur quomodo impletur petitio quoad alios; unde dicit, *tribuisti ei* et cetera. Petiit quod corpus ejus, scilicet Ecclesia, servetur in *longitudinem dierum*: et hoc ei tribuit Deus. Matth. ult. *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Hoc etiam petebat David 2 Reg. 7: *insuper locutus est de domo servi sui in longinquum.*

[86952] Super Psalmo 20 n. 4 *Magna.* Hic ponitur consummatio bonorum: et circa hoc duo facit.

Primo ponit magnificationem istius regis praeventi, in quo inchoata est benedictio. Secundo exponit magnitudinem, ibi, *gloriam et magnum decorem.* Dico quod *praevenisti eum* etc. sed adhuc plus: quia, *gloria ejus*, scilicet Christi et hominis est *magna in salutari tuo*, idest in verbo cui unita est natura humana. Vel, *magna est gloria ejus*, apud homines: et hoc, *in salutari tuo*, quia suscitasti eum: Hebr. 5: *in diebus carnis suae preces supplicationesque* et cetera. Vel *magna est gloria ejus in salutari tuo*, idest in auxilio tuo: in quo institutum est, ut habeat magnam gloriam; et hanc exponit quantum ad tria. Primo per comparationem ad seipsum; et ideo dicit, *gloriam et magnum decorem imposuisti super eum*, qui quidem decor impositus est super Christum in sua resurrectione, et gloria in aliorum admiratione. Vel ut accipiatur pro eodem, *gloriam et magnum decorem imposuisti super eum*: Job 40: *circumda tibi decorem, et in sublime erigere, et esto gloriosus.* Secundo in comparatione ad alios; unde dicit, *quoniam dabis eum in benedictionem in saeculum saeculi*, quia per ipsum derivata est benedictio in omnes alios: Gen. 22: *in semine tuo benedicentur omnes gentes.* Tertio in comparatione ad Deum; unde dicit, *laetificabis eum in gaudio cum vultu tuo*, idest laetificat Christum hominem laetitia sempiterna: *et in vultu tuo*, idest in visione vultus tui: Ps. 15: *adimplebis me laetitia cum vultu tuo.* Vel gloriam imposuit super eum, quando sanctis suis dedit facere miracula: et hoc super Christum, quia totum ad gloriam Christi factum est, scilicet quod benedixit eis, et quod perduxit eos, ad visionem suam: Isa. 66: *videbitis, et gaudebit cor vestrum*: Joan. 16: *gaudium vestrum nemo tollet a vobis.*

[86953] Super Psalmo 20 n. 5 *Quoniam.* Supra Psalmista nunciavit regis Christi exaltationem; hic autem meritum hujus declarat: et hoc meritum est, quia Christus secundum quod homo, et quilibet justus non ponit nisi in Deo spem suam: Hiere. 17: *benedictus vir qui sperat in domino, et erit dominus fiducia ejus.* Et ideo quia speravit in domino, *non commovebitur*: Psal. 124: *qui confidunt in domino* et cetera. Quia spes in Deo est firmamentum: 1 Mach. 2: *omnes qui sperant in eo, non infirmantur.* Ideo haec comparatur anchorae. Sed notandum, quod tria sunt quae debent movere ad sperandum in domino. Primo divina providentia. Homo non consuevit sperare in illis ad quos sui cura non pertinet. Ad Deum autem pertinet cura nostra; ideo dicit, *sperat in domino*, cujus est gubernare. Secundum est misericordia: Luc. 1: *misericordia ejus a progenie in progenies.* Tertium est potestas; et ideo dicit, altissimi: Ps. 90: *qui habitat in adjutorio altissimi.*

[86954] Super Psalmo 20 n. 6 *Inveniatur.* Supra praenunciavit Psalmista regis exaltationem; hic autem agit de hostium dejectione: et circa hoc duo facit. Primo ponit hostium dejectionem. Secundo infert conclusionem, ibi, *exaltare.* Circa primum duo facit. Primo proponit poenam hostium. Secundo culpam, ibi *quoniam* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit inflictionem poenae. Secundo ipsam poenam, ibi, *pones* et cetera. Inflictor poenae est manus Dei; unde dicit, *inveniatur manus tua omnibus inimicis tuis.* Hieronymus habet, *inveniat manus dexterae Dei inimicos odiens*; sed hoc videtur repetitio Psalmistae, quia idem est manus et dextera Dei, et inimicus et odiens. Et consuetum est in Psalmis. Vel si distinguitur, omnis dextera ejus est manus; sed non omnis manus, dextera. Per manus ergo Dei intelligitur potentia Dei operativa: et haec est quaedam dextera qua exaltat bonos in spiritualibus bonis. Prov. 3: *longitudo dierum in dextera ejus.* Sinistra est, qua punit malos, et largitur temporalia. Ibidem: *in sinistra illius divitiae.* Dicit ergo, *manus*, idest po-

tentia, *inveniatur*, idest tradet ad votum, *omnes inimicos.* Isa. 9: *in omnibus his non est aversus furor ejus, sed adhuc manus ejus extenta.* Et *dextera*; quia hoc quod Deus punit malos, pertinet ad dexteram, inquantum talis punitio ordinatur ad salutem electorum. Sic ergo inquantum punit malos, dicitur manus; et inquantum ordinatur ad bonum justorum, dicitur dextera. Vel *dextera* est Christus et manus; unde, *manus tua*, idest Christus, *inveniatur*, idest cognoscatur in bonum ab his qui sunt amici tui, scilicet gentibus. Rom. 10, Isa. 65: *invenerunt me qui non quaesierunt me.* Vel in malum, *inveniatur* etc. idest cognoscatur, *ab inimicis tuis*, idest Judaeis in judicio, cum venerit ad judicium. Luc. 21: *videbunt filium hominis venientem* et cetera. *Et dextera tua*, idest filius tuus, *inveniat*, idest puniat, *omnes qui te oderunt.*

[86955] Super Psalmo 20 n. 7 *Pones.* Hic ponitur poena hostium. Et primo quantum ad mala eis inflicta; secundo quantum ad bona eis sublata, ibi, *fructum.* Ponit autem triplicem ordinem poenae: et si referatur ad mysterium patet: quia in futuro judicio erunt tria. Primo erit ignis incendens superficiem mundi. Psal. 96: *inflammabit in circuitu inimicos ejus*: ideo dicit, *pones eos ut clibanum ignis*, scilicet, *in tempore vultus tui*, idest Christi, quo tempore apparebit ad judicium. Ps. 16: *de vultu tuo judicium meum prodeat* et cetera. Et dicit, *ut clibanum*, quasi undique igne oppressi. Matth. 6: *sicut fenum quod hodie est, et cras in clibanum mittitur.* Vel *ut clibanum*, idest in se ignem continens; et per hunc intelligitur ignis quem mali patientur interius pravae cupiditatis et iracundiae. Bona affectio est bonus ignis. Thren. 1: *de excelso misit ignem in ossibus meis* et cetera. Mala affectio est malus ignis. Ps. 57: *supercecidit ignis, et non viderunt solem, idest semper ardent in conscientia impietatis suae.* Oseae 7: *omnes adulterantes quasi clibanus succensus a coquente.* Adulterantes omnes sunt, quicumque alii quam Deo se conjungunt inordinate. Coquens est Diabolus, qui malas cogitationes ministrat: sicut coquens ministrat ligna. Thren. ult.: *pellis nostra velut clibanus exusta est a facie tempestatum famis.* Et hoc, *in tempore vultus tui*, idest in tempore manifestationis tuae ad judicium. Secundo ponitur disceptatio judicii: in qua improperabit impiis peccata, et proferet sententiam damnationis, sive vocaliter, sive mentaliter. Et ideo *dominus in ira sua conturbabit eos*, idest turbationem inducet tristitiae de malis illatis, et de bonis sublatis; tertio ab igne involventur: unde, *et devorabit eos ignis.* Job 20: *devorabit eos ignis, qui non succendetur*, scilicet humano flatu; sed succendetur virtute divina: unde Hieronymus habet, *dejecisti eos.* Haec omnia possunt satis David convenire.

[86956] Super Psalmo 20 n. 8 *Fructum.* Hic ponitur privatio bonorum. Bona quae habent homines in hoc mundo, quaedam sunt quibus cupiunt homines in hac vita frui, et quaedam desiderant dimittere post se: et utraque perdent. Et ideo quantum ad primum dicit, *fructum eorum de terra perdes*, quo frui quaerebant. Sap. 3: *vana est spes* et cetera. Rom. 6: *quem fructum* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *semen eorum*, scilicet peribit, *a filiis hominum*, scilicet a societate sanctorum. Isa. 14: *perdam Babylonem* etc. et hoc ideo accidit, quia, ut dicitur Eccl. 14, *omne opus corruptibile in fine deficiet.* Sap. 3: *nationes enim iniquae dirae sunt consummationis* et cetera.

[86957] Super Psalmo 20 n. 9 *Quoniam.* Hic ponitur culpa peccatorum, et describitur quantum ad

duo. Primo quantum ad conatum operis; et quantum ad hoc dicit, hic, *quoniam declinaverunt* etc.: quia licet non possint facere, tamen conantur quantum possunt mala inferre. Ps. 34: *retribuebant mala mihi.* Vel, *declinaverunt*, quia mala eis imminentia volunt aliis inferre. Imminebat enim duplex malum Judaeis: scilicet malum poenae: et hoc in Christum retorquere conati sunt, quando, ne Romani auferrent dominium, occiderunt Christum. Secundo imminebat eis malum culpae. Jo. 8: *vos ex patre Diabolo estis*, et hoc torquebant in Christum quando dicebant. Jo. 8: *nonne bene dicimus* et cetera. Ipsi daemoniaci erant, et Christo peccatum imponebant. Secundo describitur culpa Judaeorum sive peccatorum quantum ad conatum cogitationis: unde dicit, *cogitaverunt consilia* etc. idest cogitaverunt ut fidem ejus destruerent. Hier. 11: *cogitaverunt consilium* et cetera. De hoc ligno dicitur Sap. 14: *benedictum est lignum per quod fit justitia*: sed non stabilierunt, idest non potuerunt perficere cogitatum. Isa. 8: *inite consilium, et dissipabitur* etc. quare? Quia *non est consilium contra dominum*, Prov. 21. Et rationem hujus dicti assignat, quare non stabilierunt consilium contra, dicens, *dorsum.* Littera Hieronymi planior est, *quoniam pones eos humerum, finium tuorum firmamentum contra faciem eorum.* Dupliciter contingit quod hostes contra aliquem consilia non stabiliunt. Uno modo, si ab eo vincantur. Alio modo, si fines hostium sint firmati; et ideo dicit, *non potuerunt stabilire consilium eorum: quoniam pones eos dorsum*, idest fugient ante te. Item *finium tuorum firmamentum contra eorum faciem.* Hoc spiritualiter intelligitur de Christo, cujus nullus potuit irrumpere fines. Joan. 10: *non rapiet eas quisquam de manu mea.* Et in littera nostra habetur, *in reliquiis tuis praeparabis vultum eorum*, idest contra vultum eorum, secundum Glossam. Supra Psalmista posuit poenam malorum futuram; hic autem ponit poenam eorum praesentem. Et est duplex poena spiritualis, quae est in anima: scilicet secundum aversionem a Deo, et secundum conversionem ad malum. Quantum ad primum dicit, tu secundum tuam providentiam, *pones eos dorsum.* Quantum ad secundum dicit, *in reliquiis tuis praeparabis vultum eorum.* Et hoc multipliciter exponitur, secundum Glossam. Uno modo de his quae Christus reliquit, scilicet temporalia quae contempsit. Joan. 18: *regnum meum non est de hoc mundo*; quia in cupiditate rerum temporalium relinques vultum eorum, idest praeparabis intentionem eorum, ut propter hoc occidant Christum, sicut cum dixerunt, Jo. 11: *ne forte veniant Romani* et cetera. Vel *in reliquiis eorum*, idest gentibus quas relinquis convertendas. Rom. 15: *in eum gentes sperabunt. Praeparabis vultum eorum*, idest cognitionem tuam, quae est eorum, idest Judaeorum, idest eis promissam. Vel reliquiae Christi extrema vitae ejus dicuntur, idest passio et mors ejus; et in istis fuit praeparata mala eorum intentio ad ejus passionem. Vel praeparationem vultus in bonum, idest in reliquiis Judaeorum qui convertentur. Rom. 9: *reliquiae salvae fient.* Et licet ponantur ut dorsum modo, tamen reliquiae convertentur et cognoscent.

[86958] Super Psalmo 20 n. 10 *Exaltare.* Hic ponitur conclusio. Et primo petit id quod est ex parte Dei; secundo promittit id quod est ex parte nostra. Dicit ergo, *exaltare domine in virtute tua*, ut scilicet in ea rex laetetur. Isa. 26: *exaltetur manus tua ut non videant et confundantur.* Tamen secundum mysterium, *exaltare*, Christe, in resurrectione, quae erit, *in virtute tua.* Joan. 10: *potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam*, per resurrectionem et ascensionem. *Exaltare*, quae erit in virtute tua. Isa. 63: *gradiens in multitudine virtutis suae.* Et nos, *cantabimus*,

scilicet interius, *et psallemus*, exterius, *virtutes suas.* Vel, *cantabimus*, idest praedicabimus et annunciabimus excellentiam potestatis tuae. 1 Pet. 2: *ut virtutes annuncietis ejus, qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

a psalmo XXI ad psalmum XXX

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino, David rex, et alii sancti a Simone Martini depicti

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Super Psalmo 21

[86959] Super Psalmo 21 n. 1 In praecedentibus prius videtur esse actum de tribulatione quam sustinuit David a filio et a Saule; hic autem in tertia decade agitur de persecutione quam passus est a toto populo, qui eum abjecit ad mandatum Saulis. Dividitur ergo Psalmus iste in tres partes. In prima narratur tribulatio. In secunda funditur oratio ad Deum pro liberatione; in tertia ponitur gratiarum actio. Secunda incipit Psalmo 24: *ad te domine levavi*: tertia ibi, *afferte domino*, Ps. 28. Circa primum duo facit. Primo exponit tribulationem; secundo ostendit quomodo a Deo juvatur in tribulatione, ibi, Ps. 22: *dominus regit me.* Sicut supra dictum est, sicut in aliis prophetis, ita hic agitur de aliquibus tunc praesentibus inquantum erant figura Christi et quae ad ipsam prophetiam pertinebant. Et ideo quandoque ponuntur aliqua quae ad Christum pertinent, quae excedunt quasi virtutem historiarum. Et inter alia specialiter iste Psalmus agit de passione Christi. Et ideo hic est ejus sensus litteralis. Unde specialiter hunc Psalmum in passione dixit cum clamavit, *Heli Heli lammasabactani*: quod idem est quod *Deus Deus meus* etc. sicut hic Psalmus incipit. Et ideo licet figuraliter hic Psalmus dicatur de David, tamen specialiter ad litteram refertur ad Christum. Et in synodo Toletana quidam Theodorus Mopsuestenus, qui hunc ad litteram de David exponebat, fuit damnatus, et propter hoc et propter alia multa; et ideo de Christo exponendus est. Sciendum est autem quod quinque Psalmi agunt de passione Christi prolixe: quorum iste Psalmus primus est. Alii enim brevius tangunt passionem Christi. Secundus est, *judica domine nocentes me*, Ps. 34. Tertius est, ibi, *exaudi Deus orationem meam, et ne despexeris deprecationem meam.* Quartus, Ps. 68: *salvum me fac Deus, quoniam intraverunt aquae.* Quintus, Ps. 108: *Deus laudem meam ne tacueris.* Et hoc propter quinque plagas Christi: vel propter quinque effusiones sanguinis. Et unus est modus procedendi in omnibus, quia incipiunt a gemitu, et terminantur in salutem populorum: quia ex passione facta est salus omnibus hominibus. Titulus Hieronymi est: *victori pro cervo matutino.* In nostra littera, *victori pro assumptione vel pro cerva matutina.* In hoc Psalmo principaliter agitur de passione Christi. Secundo tangitur in eo de resurrectione: quia per eam datur intelligi passio, et passio ordinatur ad resurrectionem; sicut si dicam, iste est manumissus, ostendit quod fuit servus. Ergo iste Psalmus est David, idest Christi. Et est pro assumptione, idest resurrectione, et haec fuit matutina; unde, *pro cerva*, idest pro humana natura, vel *pro cervo matutino*, idest Christo: Ps. 107: *exurgam diluculo.* Hic autem titulus est quando David ibat profugus, et latebat in desertis sicut cervus. Unde supra dixit, Ps. 17: *et posuit pedes meos tamquam cervorum.* Unde pro ista tribulatione quae figurabat passionem Christi, intitulatur iste Psalmus. Hoc modo tamen melius refertur ad Christum, ut per cervum intelligatur humana natura in Christo, quia cervus transit spineta sine laesione pedum; sic Christus transivit per istam vitam praesentem sine sui inquinatione. Item cervus optime salit: sic Christus de fovea mortis ascendit ad gloriam resurrectionis. Et ideo cervus dicitur, et matutinus dicitur, quia tunc surrexit. Psalmus iste dividitur in tres partes. In prima ponitur conquestio. In secunda narratio passionis, ibi, *ego autem sum vermis.* In tertia ponitur liberationis petitio, ibi, *tu autem, domine, ne elongaveris auxilium tuum a me.* Circa primum tria facit. Primo ponitur conquestio sive quaestio. Secundo ponitur expositio conquestionis, ibi, *longe a salute.* Tertio ponitur ratio conquerendi, ibi, *tu autem*

in sancto habitas. Haec est translatio Septuaginta. In Graeco autem et in Hebraeo non est, *respice in me*; sed habetur sic, *Deus Deus meus quare me dereliquisti?* Quia haec verba dixit Christus in cruce: sed, *respice*, interpositum est. Ponitur ergo petitio cum dicit, *Deus Deus meus.* Repetitur autem bis Deus ad majorem certitudinem: Gen. 41: *quod autem secundo vidisti ad eamdem rem pertinens, indicium est firmitatis. Respice in me*, idest miserere mei: Ps. 24: *respice in me, et miserere mei, quia unicus* et cetera. *Quare me dereliquisti?* Haec fuerunt verba Christi in cruce. Ex his autem verbis Arius occasionem sumpsit erroris: scilicet quod in morte Christi separata est divinitas ab humanitate. Unde de hoc, secundum eum, conqueritur dominus, dicens, *quare me dereliquisti.* Sed hoc erroneum est. Est autem sciendum, quod aliquis dicitur derelictus a Deo quando non adest ei Deus, sicut videtur adesse quando protegit eum, et implet ejus petitionem: Hier. 20: *dominus Deus mecum est tamquam bellator fortis: idcirco qui persequuntur me cadent et infirmi erunt.* Et quia Christus non est liberatus a passione corporali cum esset in passione, secundum hoc dicitur ad horam derelictus, idest passioni expositus: Rom. 8: *proprio filio suo non pepercit* et cetera. Item illa petitio. *Pater si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut dicitur Matth. 26, non videtur impleta, quia erat secundum carnem: Isa. 34: *ad punctum et in modico dereliqui te*, idest passioni te exposui; *et in miserationibus magnis congregabo te*, scilicet in resurrectione. Et ideo dicit, *quare me dereliquisti?* Idest passioni me exposuisti. *Longe a salute mea verba delictorum meorum.* Hic exponitur conquestio sive quaestio. Et primo in generali. Secundo in speciali, ibi, *Deus meus clamabo.* Dicit ergo, *dereliquisti me.* Et hoc, quia *longe sunt verba delictorum meorum a salute mea*, idest mei veri hominis, inquantum habeo humanam naturam: Ps. 118: *longe est a peccatoribus salus.* Et haec verba, scilicet, *dereliquisti, et longe, et quare*, non videntur esse hominis justi sive justitiae, sed videntur esse *verba delictorum meorum*, scilicet hominis peccatoris, idest ostendunt me non esse justum, sed peccatorem. Unde haec verba dixit Christus in persona peccatoris, sive Ecclesiae. Et haec est una de regulis supra in principio Psalterii positis, quod ea quae pertinent ad membra, dicit Christus de se, propter hoc, quod sunt sicut unum corpus mysticum Christus et Ecclesia; et ideo loquuntur sicut una persona, et Christus transformat se in Ecclesiam, et Ecclesia in Christum: Rom. 12: *multi unum corpus sumus in Christo.* In membris autem Christi, idest in Ecclesia, sunt delicta sive peccata. In capite vero, idest in Christo, nullum est delictum, sed similitudo delicti: Rom. 8: *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati, et de peccato damnavit peccatum*: 2 Cor. 5: *eum qui peccatum non noverat, peccatum pro nobis fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in Christo.* Christus autem imminente passione oravit, *pater si fieri potest transeat* et cetera. Matth. 28. Sed haec verba Christi orantis possunt dupliciter exponi. Uno modo ut Christus ea protulerit quasi gerens infirmorum personam, qui sunt in Ecclesia: quia futurum erat ut aliqua membra sua debilia, quando immineret eis passio, formidarent. Alio modo quod protulit hanc petitionem gerens officium carnis infirmae in Christo, quae naturaliter timet et fugit mortem. Quod petiit ergo liberari, fuit verbum vel membrorum in quibus delictum invenitur, vel carnis Christi in qua est similitudo delicti sive peccati: et ideo dicit, *verba*, quibus petiit liberari, quae sunt, *delictorum meorum*, idest fidelium, pro quorum delictis patior; vel sunt infirmae carnis quae habet similitudinem delicti: longe a salute corporali, quia calix, sive passio, non transit a me ut petii; quasi dicat, non consequor salutem quam intendo, si petitio mea quam peto, exaudiretur, pater, transeat a me calix iste. Et ideo littera Hieronymi habet, *longe a salute mea verba gemitus mei.* Aliter exponit Augustinus in Lib. de gratia novi testamenti: *haec verba quibus peto liberari a passione et conqueror quod sum derelictus passioni, sunt longe a salute mea quam secundum quod Deus debeo facere.* Matth. 1: *ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Et assignat rationem quare sit derelictus: est enim duplex salus: una corporalis, quae est communis hominibus et jumentis: Ps. 35: *homines et jumenta salvabis domine.* Alia spiritualis et aeterna; et haec est propria Christi: unde dicit, *mea*, quia salus novi testamenti est per Christum facta: Isa. 45: *Israel salvatus est in domino salute aeterna.* Et haec differunt: quia prima quaerebatur in veteri testamento; secunda quaeritur in novo. Quare ergo derelictus est passibilis? Quia ipse venit in novo testamento. Et haec verba quae hic dixit, *longe a salute mea*, spirituali, quia sunt pro corporali salute. *Longe.* Christus loquitur in persona peccatorum, qui quandoque propter peccata derelinquuntur a Deo: unde dicit, *verba delictorum meorum*, idest peccatorum, sunt *longe a salute*, spirituali: quia haec est causa quare peccatores non salvantur, quia sunt peccatores: Joan. 9: *peccatores Deus non audit.* Vel secundum Augustinum, loquitur, *a me*, quasi derelinquendo me, fecisti me longe a salute mea, idest corporali: et haec verba sunt delictorum meorum.

[86960] Super Psalmo 21 n. 2 *Deus.* Haec in speciali prosequuntur. Per diem et noctem duo intelligere possumus. Uno modo ad litteram diem et noctem temporalem et sic clamare, est clamare assidue; unde dicit. *Non exaudies*; quasi dicat: quamvis assidue clamem, non sum tamen exauditus. Littera Hieronymi habet, *et nocte et non est silentium mihi*, quasi non sileo die et nocte orare. Alio modo, ut per diem intelligatur prosperitas, et per noctem adversitas. Et secundum Augustinum verba quae pro salute corporali dicuntur, fiunt per diem pro prosperis; per noctem, ut tollatur adversitas. Ergo Christus clamat per diem, quando est in prosperitate, et non exauditur, quia petit ut non pereat: et per noctem, ut tollatur adversitas, et non tollitur. Sed contra dicitur de Christo (Hebr. 5) quod *exauditus est* et cetera. Et dicendum, quod oratio est actus rationis: unde omnis oratio Christi procedens ex rationis judicio est exaudita. Secus est de oratione exprimente infirmitatem naturae passibilis et proprium motum membrorum, quia nec ipse voluit eam exaudiri: Joan. 12: *nunc anima mea turbata est, et quid dicam, pater* et cetera. Et quare non est exauditus in prosperis et adversis, ostendit, *et non ad insipientiam mihi*: quia haec petitio non pertinet ad salutem novi testamenti, quam ego intendo, quae est salus aeterna; sed pertinet ad salutem veteris testamenti. Ut ergo hanc sapientiam discas, scias quod salus temporalis non pertinet ad novum testamentum, sed ad vetus. Haec est sapientia quae stultitia est apud homines: 1 Corinth. 4: *nos stulti propter Christum*: ibid. 1: *nonne Deus stultam fecit sapientiam hujus mundi* et cetera.

[86961] Super Psalmo 21 n. 3 *Tu autem.* Supra posita est quaestio Christi inquirentis causam passionis suae; hic autem ostendit quod hujusmodi quaestio est rationabilis, et rationabile est quod est derelictus. Et primo dicit hoc esse mirabile ex parte Dei. Secundo ostendit hoc experimento antiquo, ibi, *in te speraverunt.* Hoc quod hic dicitur, tripliciter refertur ad praedicta, secundum tres expositiones. Una est, quia est longe a salute temporali, et sic facta est ista divisio. Unde illud est mirabile ex parte Dei propter duo. Primum est, cum Deus in sanctis habitet, et non defendat eos: Judith 6: *si dominus nobiscum est, cur haec mala omnia apprehenderunt nos? Ubi*

sunt mirabilia ejus quae patres nostri narraverunt nobis? Et ideo dicit, *tu autem in sancto habitas*: Hierem. 14: *tu in nobis es domine*, sed specialiter habitat in Christo. Alia ratio est, quia quidquid boni habemus, totum est in laudem Dei. Et ideo si nobis est bene, melius a nobis laudatur Deus. Et ideo sequitur, laus Israel: Hierem. 17: *sana me domine, et sanabor; salvum me fac, et salvus ero, quoniam laus mea tu es.* Secundum aliam expositionem, *quare me dereliquisti?* Ideo scilicet quia, *verba delictorum meorum sunt longe a salute mea*, spiritualiter: sed ego clamo pro temporali: tu vero qui habitas in sancto, ut sis, *laus Israel*, non exaudies, quia non exaudis quando quis non clamat pro spirituali salute. Vel secundum tertiam expositionem, ut loquatur Christus in persona peccatoris; quasi dicat, ideo es longe a salute mea, quia non habitat in peccatoribus; sed in sancto.

[86962] Super Psalmo 21 n. 4 *In te.* Hic ponitur alia ratio quae sumitur ex antiqua consuetudine et experimento quo sancti patres liberabantur a tribulationibus invocantes Deum; sicut patet Exod. 14, quod liberati sunt de persecutione Aegyptiorum: et de Susanna quae liberata est ab iniqua sententia senum, Dan. 13: Daniel liberatus de ore sive de lacu leonum, Dan. 14. Quomodo ergo sum derelictus a te, et non sum liberatus a passione? Duo ergo facit circa hoc. Primo facit mentionem de malo corporalis afflictionis. Secundo de malo confusionis. Quantum ergo ad liberationem primi mali duo faciebant. Primo sperabant in eum; unde dicit, *in te*, non in mundo, *speraverunt patres nostri*: Isa. 26: *sperasti in domino in saeculis aeternis, in domino Deo forti in perpetuum* et cetera. *Et liberasti eos*; et iste est fructus spei, quia liberasti eos. Secundo clamabant; unde dicit: *ad te clamaverunt*, ex magna cordis affectione, *et salvi facti sunt*: Psal. 119. *Ad dominum cum tribularer clamavi* et cetera. Quantum ad secundum malum, scilicet confusionem, dicit, *in te speraverunt, et non sunt confusi.* Sed contra: Dan. 3: *non est confusio confidentibus in te*: Rom. 5: *spes non confunditur.* Dicendum quod patres pertinebant ad vetus testamentum in quo temporalia dabantur: et ideo, ut ostendat quod divina providentia temporalia etiam disponat, liberat eos etiam temporali liberatione. Sed Christus promittit et donat spiritualia: et ut ostendat contemnenda temporalia et speranda aeterna, noluit temporalem liberationem secundum rationem: et tamen aliqui in novo testamento sunt temporalibus liberationibus liberati, et in veteri testamento aliqui sunt spiritualibus afflictionibus eruditi, ut ostendatur Deus auctor esse utriusque testamenti.

[86963] Super Psalmo 21 n. 5 *Ego autem.* Hic ponit passionem suam. Et primo proponit confusionem suam quam passus est. Secundo exponit eam, ibi, *omnes videntes me.* Tertio causam ejus assignat, ibi, *quoniam tu es.* Prima pars dupliciter potest legi. Uno modo, ut primo proponat similitudinem confusionis. Secundo exponat opprobrium. Dicit ergo, illi sunt liberati, ego autem non sum liberatus a confusione; sed sic viliter conculcatus ac si essem vermis et non homo: Job 25: *homo putredo, et filius hominis vermis*: Thren. 3: *factus sum in derisum omni populo, canticum eorum tota die.* Et quomodo exponit, *opprobrium hominum, et abjectio plebis*: Matth. 27: *praetereuntes blasphemabant eum, vah qui destruis templum. Et qui crucifixi erant conviciabantur ei. Alios salvos facit, seipsum non potest salvum facere.* Et Joan. 19: *plectentes coronam de spinis* et cetera. Et ideo, *opprobrium factus sum hominum*, in verbis eorum, ut dictum est, *et abjectio plebis*, quia spreverunt eum, et quia abjecto eo petierunt Barabbam, Matth. 27. Thren. 3: *abjectionem posuisti me in medio populorum.* Secundo modo ut pertineat ad Christi dignitatem: vermis enim non gener-

atur ex coitu, sed ex terra, solo calore solis caelestis. Ipse enim quasi tenerrimus ligni vermiculus, ut dicitur 2 Reg. 23, sic Christus ex virgine sola operatione spiritus sancti: Psalm. 84: *dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum.* Ideo dicit, *ego autem sum vermis et non homo*, scilicet tantum, sed etiam Deus. Vel aliter secundum Augustinum. Per hominem intelligitur homo vetus, scilicet Adam, qui sic fuit homo quod non filius hominis. Per vermem intelligitur Christus, qui sic fuit homo quod filius hominis, idest virginis: ideo dicit. *Sum vermis et non homo*, scilicet gaudens temporalibus, sed filius hominis gaudens spiritualibus. *Abjectio plebis*, hic non mutatur. Consequenter ponit derisionem: et primo ostendit quomodo sit universalis; secundo quomodo sit multiplex. Quod sit universalis, ostendit cum dicit. *Omnes videntes me deriserunt me*: Hierem. 20: *tota die omnes subsannabant mihi*: quia populi et principes: et haec distributio, *omnes*, pro toto populo intelligitur, scilicet malo. Quod illusio fuerit multiplex, ostendit: quia verbis; unde dicit quia *locuti sunt labiis*: Matth. 27: *praetereuntes blasphemabant eum*: Isa. 57: *super quem lusistis, et super quem dilatastis os, et ejecistis linguam*: Sap. 2: *si verus filius Dei est, suscipiet illum.* Item factis: *et moverunt caput*: Matth. 27: *moventes capita sua (scilicet prae derisu) dicentes, alios salvos fecit* et cetera.

[86964] Super Psalmo 21 n. 6 *Speravit.* Ostendit quae sint illa verba quae in ejus confusionem loquebantur: quia primo improperabant sibi spem quam habebat de Deo: unde dicit, *speravit in domino, eripiat eum.* Matth. 27: *confidit in Deo, liberet eum si vult.* Quasi dicat: si sperasset in domino, liberasset eum: quia dictum est supra statim, *quia speraverunt in te patres nostri, et liberasti eos.* Sed decipiuntur: quia non intelligitur de salute sive de liberatione temporali. Secundo improperant Christo, quod non sit Deo acceptus; unde dicit, *salvum faciat eum quoniam vult eum*: Sap. 2: *filium Dei se nominat.*

[86965] Super Psalmo 21 n. 7 *Quoniam.* Consequenter ponitur causa confusionis; et circa hoc duo facit. Primo ponit causam. Secundo prorumpit in orationem, *ne discesseris.* Causa irrisionis consuevit esse stultitia. Unde temporales reputant bonos homines stultos, quia non confidunt de mundo: Ps. 13: *consilium inopis confudistis, quoniam dominus spes ejus est.* In hac causa duo facit. Primo ponit divinum beneficium motivum ad sperandum. Secundo ipsam spem, ibi, *spes mea*; quasi dicat: derident me, quia spes mea est in te; et ideo dicit: *quoniam tu es qui extraxisti me de ventre matris meae.* Hic ponit primo quae pertinent ad caput. Quaecumque nascuntur naturaliter et universaliter ex utero matris, virtute divina producuntur, et ipsa est omnium causa: Gal. 1: *qui me segregavit ex utero matris meae, et vocavit per gratiam suam.* Sed singulariter dicit Christum abstractum ex utero matris, quia mirabiliter conceptus est, et sine semine natus, servata matris integritate: hoc est beneficium, et ex hoc sequitur spes: et circa hoc tria ponit. Primo ipsam spem. Secundo ejus perfectionem. Tertio ejus rationem. Dicit ergo, *spes mea ab uberibus matris meae*: idest, tu es spes mea ex quo homo sum et suxi ubera matris meae: quia cum erat verbum apud Deum, non conveniebat ei sperare: Psalm. 70: *spes mea a juventute mea.* Sed contra. Christus ab instanti conceptionis habuit usum liberi arbitrii, ergo ex tunc speravit. Respondeo. Dicendum quod ubera, idest lac uberum, in eodem tempore praeparatum fuit, quo fuit conceptus: unde ubera ad ipsam conceptionem referuntur. *In te projectus sum ex utero.* Contra. Si postquam

egressus est ex utero, projectus est in Deum, ergo antequam exiret uterum, non fuit projectus in Deum. Dicendum, quod ille projicitur in alterum, qui non in se, sed ei innititur: 1 Pet. 5: *omnem solicitudinem vestram projicientes in eum*: unde, *projectus sum ex utero*, quia tibi soli innitor. Et sic describitur perfectio spei.

[86966] Super Psalmo 21 n. 8 *De ventre.* Hic ponitur ratio spei: quasi dicat: in te speravi, quia te habui semper ut Deum: Psalm. 27: *in Deo speravit cor meum, et adjutus sum*; et ideo dicit: *tu es Deus meus de ventre matris meae*, idest ex quo factus sum homo, quia ante non erat Dei filius homo. Sed si exponatur de membris Christi, projectio sive extractio est de uno in aliud secundum carnem; Christus autem semper tendebat in Deum. Sed loquitur de membris quae secundum carnem semper sunt in ventre carnali, scilicet concupiscentiis mundanis; sed per Deum ab hujusmodi concupiscentiis extrahuntur, et projiciuntur in Deum: ut nihil nisi Deum sperent et quaerant. Consequenter concludit orationem cum dicit, *ne discesseris a me*, scilicet defendendo, vel in me, vel in membris meis quantum ad spiritualia; quasi dicat, *dereliquisti me*, exponendo passioni corporali. *Ne recedas a me*, fovendo me spirituali auxilio.

[86967] Super Psalmo 21 n. 9 *Quoniam.* Hoc, secundum Hieronymum, est principium versus sequentis: et ideo potest, ut dictum est, convenienter cum praecedentibus legi; et etiam cum sequentibus. Et ut dicit Hieronymus, convenientius legitur cum sequentibus: nam Psalmus ex persona domini exponens passionem, praemittit primo orationem; postea ordinem passionis subsequitur, ibi, *circumdederunt me* et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit orationem. Secundo necessitatem orandi ostendit, *quoniam tribulatio.* Dicit ergo, *tu es Deus meus de ventre matris meae*, et ideo oro *ne discesseris a me, quoniam tribulatio proxima est.* Haec enim intelligenda sunt ut Christus loquatur in persona membrorum suorum, ut non derelinqueret ea in tribulationibus: 1 Corinth. 10: *fidelis Deus qui non patitur vos tentari supra id quod potestis.* Psalm. 70: *ne derelinquas me, quia dixerunt inimici mei mihi, et qui custodiebant animam meam, consilium fecerunt in unum.* Non autem dicit hoc pro se. Necessitas autem est duplex; tribulatio quae imminet, et auxilium quod deficit: unde dicit: *tribulatio proxima est*, scilicet tempore: Matth. 26, ecce appropinquabit hora, et filius hominis tradetur et cetera. Sed objicitur, quod cum haec verba sint Christi jam in cruce existentis, quomodo dicit: *quoniam tribulatio proxima est* et cetera? Possumus dicere quod David mutat tempora. Augustinus aliter solvit. Tribulatio quandoque est propinqua, quandoque remota. Sensus doloris est in anima: propinquum animae est corpus, remota sunt bona exteriora. Quando ergo est afflictio in exterioribus tribulatio non est propinqua; sed quando est in proprio corpore, tunc est propinqua et proxima: et impossibile est quin homo sentiat. Christus autem in proprio corpore affligebatur: Psalm. 114: *tribulationem et dolorem inveni.* Item deficit auxilium: *quoniam non est qui adjuvet.* Et ideo est orationi instandum: Isa. 63: *circumspexi, et non erat auxiliator; quaesivi, et non erat qui adjuvaret*: quia etiam apostoli relicto eo fugerunt.

[86968] Super Psalmo 21 n. 10 *Circumdederunt.* Supra ostendit Psalmista in persona Christi suam conquestionem sive querelam rationabilem esse, et ex parte Dei, et ex antiquorum consuetudine, sive experimento: hic autem prosequitur ordinem passionis quantum ad afflictionem carnis. Et proponit

primo persecutores. Secundo persecutionis effectum, ibi, *sicut aqua.* Tertio persecutionis modum, ibi, *circumdederunt me canes.* Primo ergo introducuntur persecutores invadentes opere: quorum quidam minores, ut plebs et ministri; et quantum ad hos dicit, *circumdederunt me vituli multi*: Eccl. 1: *stultorum infinitus est numerus. Circumdederunt me*, quia undique invaserant: Psalm. 117: *circumdederunt me sicut apes* et cetera. Quidam sunt majores; unde dicit, *tauri pingues obsederunt me*: Eccl. 6: *ne extollas te in cogitatione tua, sicut taurus qui ex pinguedine et fortitudine, nec jugo premitur, et multum generat et superbit.* Dicitur quod taurus est animal melancholicum: et propter hoc diu retinet iram. Et sicut minores habent audaciam propter multitudinem, ita majores propter divitias. Et ideo dicit, *pingues*: Job 15: *pingui cervice armatus est. Obsederunt me*: Job 19: *obsederunt in gyro tabernaculum meum.* Consequenter ponit persecutores insurgentes ore: unde dicit, *aperuerunt super me os suum.* Et quidem multipliciter eum tentando: Matth. 22: *quid me tentatis hypocritae?* Accusando, invidendo, ad mortem expetendo, dicentes, crucifige: Thren. 3: *inimici mei aperuerunt os suum super me.* Consequenter adhibet similitudinem, *sicut leo rapiens et rugiens*, cui comparantur propter crudelitatem: Hier. 12: *facta est mihi hereditas mea quasi leo in sylva: dedit contra me vocem*: nam leonis est ut capta praeda rugiat: Amos 3: *numquid dabit catulus leonis vocem de cubili suo nisi aliquid apprehenderit?* Et dicit, *rapiens*, insidiando, et *rugiens*, manifeste in mortem expetendo: Ezech. 22: *sicut leo rugiens rapiensque praedam animam devoraverunt.*

[86969] Super Psalmo 21 n. 11 *Sicut.* Consequenter ponit persecutionis effectum. Et primo proponit hunc effectum. Secundo exponit eum, ibi, *dispersa.* Dicit ergo, *persequuntur me et nocent*: quia quantum ad corporalem salutem totaliter invaluerunt: et ideo dicit: *sicut aqua effusus sum.* Si effundatur oleum; aliquid remanet in vase; si effundatur vinum, saltem remanet odor in vase; sed de aqua nihil remanet; quasi dicat, totaliter effusus sum secundum eorum opinionem: 2 Reg. 14: *quasi aquae dilabimur, quae non revertuntur super terram.* Aqua leviter effunditur et projicitur: sic ego effusus sum. Sicut etiam Judaei non solum eum delere desuper terram conati sunt, sed etiam famam ejus perdere voluerunt. Vel assimilatur Christus aquae, quia aqua lavat; sic passio Christi de omnibus peccatis et omnes sordes lavat: Apoc. 1: *dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Item aqua rigat et facit fructificare: sic passio Christi: Eccl. 24: *dixi, irrigabo hortum meum* et cetera. Et fructificat fructum vitae aeternae: Eccl. 24: *flores mei (idest passionis meae) fructus honoris et honestatis.* Item facit viam lubricam: sic passio Christi disponit Judaeos ad casum: 1 Cor. 1: *nos autem praedicamus Christum crucifixum: Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; ipsis autem vocatis Judaeis atque Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Consequenter exponit hunc effectum: et ideo dicit, *dispersa sunt* etc.; quasi dicat, quicquid videbatur in me forte, est dissolutum: quidquid pulchrum, emarcuit. Et ideo dicit, *dispersa* et cetera. In homine est duplex fortitudo. Una est fortitudo corporis, et haec consistit in ossibus et nervis; et quantum ad hoc dicit, *dispersa sunt omnia ossa mea*: quasi dicat: omnis virtus mea corporalis defecit. Tamen de Christo dicitur spiritualiter: nam apostoli qui sunt ossa Christi, dispersi fuerunt: Zach. 13: *percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis.* Alia est fortitudo animae, quae consistit in corde; unde dicit, *factum est cor meum tamquam cera liquescens.* Quaerit

Augustinus quomodo de Christo capite verum sit: quia hoc videtur provenire ex superabundanti timore, quod non est dicendum de Christo: quia etsi fuerit in eo timor naturalis, non tamen fuit tantus quod liquesceret cor. Et ita intelligitur de Christo non secundum se, sed quantum ad membra; quae quidem sunt cor Christi, quae et praecipue diligit: Phil. 1: *eo quod vos habeam in corde.* Et sequitur, *testis est mihi Deus, quomodo cupiam vos esse in visceribus Jesu Christi.* Hi fuerunt apostoli qui fuerunt ossa ad sustentandum infirmos in Ecclesia, sicut ossa sustentant carnes: Rom. 15: *debemus nos firmiores imbecillitatem infirmorum sustinere.* Et fuerunt corda eorum sicut cera liquescens. Primo mala liquefactione per timorem, sicut in fuga discipulorum: Matth. 26: *tunc relicto eo fugerunt omnes.* Et in negatione Petri: Luc. 22: *at ille negavit, dicens, homo nescio quid dicis.* Secundo bona liquefactione, sicut in conversione discipulorum, ut patet in Petro et Andrea. Vel dicendum quod liquefactio etiam est amoris. Cant. 5: *anima mea liquefacta est.* Res antequam liquefiat, dura est et constricta in se; si liquescit, diffunditur et tendit a se in aliud. Timor etiam quandoque indurat, quando scilicet non est magnus: et sic est etiam de amore: quia quando supervenit amor, tunc homo tendit in aliud quod ante in se erat. Et de hac liquefactione potest exponi etiam de Christo secundum quod est caput: nam hoc liquefieri et est a spiritu sancto, et est in medio ventris, idest affectus. Vel per cor Christi intelligitur sacra Scriptura, quae manifestat cor Christi. Hoc autem erat clausum ante passionem, quia erat obscura; sed aperta est post passionem, quia eam jam intelligentes considerant, et discernunt quomodo prophetiae sint exponendae.

[86970] Super Psalmo 21 n. 12 *Aruit.* Hic ostendit quod quicquid pulchrum fuit in Christo evanuit. Florere videbantur in Christo ante passionem tria: operatio miraculorum, facundia doctrinae, fama et gloria populorum. De primo, Joan. 6: *multitudo magna sequebatur eum, quia videbant* et cetera. Et haec virtus aruit in passione quantum ad opinionem eorum: unde clamabant, alios salvus fecit et cetera. *Aruit*, idest viluit, *tamquam* et cetera. Vel *testa*, quando arescit induratur: sic in passione virtus Christi fuit indurata ad sustentandum: Eccl. 27: *vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis.* De secundo, Matth. 7: *erat docens eos tamquam potestatem habens*; sed in passione, *adhaesit lingua mea faucibus meis*, prae taciturnitate: Ezech. 3: *adhaerere faciam linguam tuam palato tuo, et eris mutus.* Et hoc est factum in passione; quia non respondebat Herodi: Luc. 23: *interrogabat eum Herodes multis sermonibus. At ipse nihil respondebat ei.* De tertio Matth. 21: *plurima autem turba straverunt vestimenta sua in via. Alii autem caedebant ramos de arboribus* et cetera. *Tunc impletum est quod David prophetaverat de Christo dicens*, (Ps. 117) *domine salvum me fac, o domine bene prosperare; benedictus qui venit in nomine domini, Deus dominus et illuxit nobis.* Sed in passione viluit; unde dicit, *et in pulverem mortis deduxisti me*, idest vilem mortem me pati fecisti: Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Vel si referatur ad membra, *in pulverem mortis deduxisti me*, idest membra mea quae sunt incinerata, non autem Christi. Vel *in pulverem* etc., idest in potestatem Judaeorum dedisti me qui sunt sicut pulvis et cetera.

[86971] Super Psalmo 21 n. 13 *Quoniam.* Hic ponitur modus passionis. Et primo ponit ea quae facta sunt ante crucifixionem. Secundo quae facta sunt in ipsa crucifixione. Tertio quae facta sunt post crucifixionem. Ante crucifixionem facta fuerunt duo. Primo fuit captus; et quantum ad

hoc dicit, *circumdederunt me canes multi*: Philip. 3: *videte canes, videte malos operarios*: Isa. 56: *canes impudentissimi nescierunt saturitatem.* Item secundo quomodo fuit illusus; unde dicit, *consilium malignantium obsedit me.* Consequenter ponit ea quae facta sunt in ipsa crucifixione. Et primo quantum ad affixionem, *foderunt manus meas et pedes meos*, grossis clavibus affigentes ligno: Zach. 13: *quid sunt plagae istae in medio manuum tuarum?* Item quantum ad distensionem dicit, *dinumeraverunt omnia ossa mea*, idest dinumerabilia fecerunt.

[86972] Super Psalmo 21 n. 14 *Ipsi vero.* Hic ponuntur illa quae facta sunt post passionem; unde dicit, *ipsi vero consideraverunt*, convenientes ad spectaculum ut illuderent: Luc. 23: *milites illudentes impleverunt spongiam aceto dicentes, si rex Israel es, salvum te fac* et cetera. *Et inspexerunt*, scilicet quid eveniret de me. *Diviserunt inter se vestimenta mea*, quae erant plura et divisibilia: *et super vestem meam*, scilicet inconsutilem, *miserunt sortem*, et hoc fecerunt vel propter cupiditatem, vel propter quamdam illusionem. Per haec vestimenta divisa signantur Ecclesiae sacramenta; sed per vestem quae non dividitur, signatur unitas Ecclesiae quam quilibet credit habere; sed non habet nisi unus, quia sola est unitas Ecclesiae: Cant. 6: *una est columba mea, perfecta mea.*

[86973] Super Psalmo 21 n. 15 *Tu autem.* Narrata passione, hic procedit ad orationem: et circa hoc duo facit. Primo petit divinum auxilium. Secundo petit praestiti auxilii fructum, ibi, *narrabo nomen tuum.* Circa primum duo facit. Primo petit divinum auxilium in generali. Secundo per se in speciali, ibi, *erue a framea.* Circa primum duo facit. Primo petit accelerationem auxilii. Secundo auxilii necessitatem. Dicit ergo quantum ad primum: sic fecerunt: *foderunt manus meas et pedes meos* etc. sed *tu domine, ne elongaveris auxilium tuum a me*, idest ne differas praebere mihi homini Christo auxilium divinitatis; quasi dicat: factum est, quia liberatus est a morte per gloriam resurrectionis, quae non est elongata: quia post triduum resurrexit. Et fuit Christus resurgens: 1 Cor. 15: *Christus resurgens ex mortuis primitiae dormientium*: Ps. 56: *exurgam diluculo. Ad defensionem meam conspice*: quasi dicat: ad hoc necessarium est auxilium tuum mihi, scilicet ad defensionem. *Sub umbra alarum tuarum protege me* et cetera. Defende me, scilicet contra persequentes ad mortem, et contra Daemones ne detineant in Limbo. Sic ergo petiit ne corpus resolvatur in cineres, et ne anima detineatur in Inferno: Act. 2: *solutis doloribus Inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum*: Psal. 37: *ne derelinquas me* et cetera.

[86974] Super Psalmo 21 n. 16 *Erue.* Hic exponit in speciali a quibus petit defendi. Et primo contra mortem. Secundo contra tentationem mortis, ibi, *de manu canis.* Dicit ergo, *conspice ad defensionem meam*, et o Deus, *erue animam meam*, quam ipsi quaerunt, *a framea*, idest a gladio qui fremit agitatus. Sed contra. Christus non fuit occisus a gladio, sed lancea; et lancea etiam fuit percussus post mortem. Sed dicendum, quod gladius sua acuitate dividit: Heb. 4: *acutior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem*: et ideo quia mors dividit animam a corpore, et patrem a filio et e contra, et fratrem a fratre, dicitur gladius: Zach. 13: *framea, idest mors, suscitare super pastorem meum*: et ab hac eruitur in resurrectione. *Vel framea* est lingua adversariorum: Psal. 56: *lingua eorum gladius acutus.* Vel hic loquitur Christus pro membris, quorum plures sunt occisi gladio: Act. 12: *occidit autem Jacobum fratrem Joannis gladio. Et de manu canis.* Hic orat

contra tentationes: et tripliciter describit hic eos irrationabiles et hoc facit sub similitudine canis, qui latrat antequam percipiat contra quem debeat latrare, propter subitam iram ejus, sic Judaei antequam scirent quare latrarent contra Christum, clamabant: Phil. 3: *videte canes, videte malos operarios*: et supra, *circumdederunt me canes multi.* Hoc maxime pertinet contra Judaeos, qui contra Christum latrantes clamabant, *crucifige crucifige.* Luc. 23.

[86975] Super Psalmo 21 n. 17 *Salva me.* Hic describit eos crudeles sub similitudine leonis, qui est crudele animal: et hoc refertur ad Pilatum qui fungitur leonis potestate, idest imperatoris, quem apostolus dicit leonem: 2 Tim. 4: *liberatus sum de ore leonis.* Vel refertur ad Diabolum: 1 Pet. ult.: *tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret. Et a cornibus Unicornium humilitatem meam.* Hic describit eos superbos: et refertur ad principes sacerdotum et Scribas, qui scilicet comparantur Unicorni superbiam designanti: et hoc indicat quod unum cornu habet in capite, et est tantae superbiae quod nullo modo patitur subjectionem, sed statim captus moritur: Job 39: *numquid volet rhinoceros, idest Unicornis, servire tibi aut morabitur* et cetera. Et per hoc significantur principes Judaeorum qui singulariter gloriabantur de cognitione Dei. Et quicumque singulariter se extollit, similis est Pharisaeo: Luc. 18: *non sum sicut ceteri hominum*: Psal. 74: *nolite extollere in altum cornu vestrum.*

[86976] Super Psalmo 21 n. 18 *Narrabo.* Consequenter ostendit divini auxilii fructum. Et primo ostendit hoc quantum ad ipsum Christum. Secundo quantum ad alios, ibi, *edent pauperes.* Circa primum duo facit. Primo proponit duplicem fructum; scilicet praedicationis et laudis. Secundo explicat utrumque, ibi, *qui timetis.* Circa primum ponit duplicem fructum de liberatione Christi. Primus fructus Christi fuit praedicatio per universum mundum. Dicit ergo, *salva me ex ore leonis* etc. quia salvatus et liberatus de faucibus eorum. *Narrabo nomen tuum fratribus meis*, idest apostolis: et hoc fecit post resurrectionem. Sunt autem apostoli fratres sui, et per naturam assumptam, et per gratiam vocationis ad apostolatum: Rom. 8: *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui (...) quos praedestinavit hos et vocavit.* Sed numquid non narravit ante passionem nomen Dei? Cum ipse dicat, Joan. 17: *pater manifestavi nomen tuum hominibus* et cetera. Dicendum quod sic: sed plenius post passionem et resurrectionem. Primo quidem narravit discipulis ore proprio, quando aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas, Luc. ult. Secundo dando eis spiritum Paraclitum: Joan. 16: *cum venerit Paraclitus ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Et Jo. 14: *cum venerit Paraclitus quem mittet pater* etc. *ille docebit vos omnia.* Sed plenissime narrabit quando manifestabit divinitatem suam in judicio: Joan. 14: *manifestabo ei meipsum*: Luc. 21: *tunc videbunt filium hominis venientem cum potestate magna et majestate.* Tunc enim in filio cognoscent patrem: Joan. 14: *in die illa cognoscetis, quia ego in patre, et pater in me, et ego in vobis.* Et hoc ipsi soli filio convenit, ut ipse dicit Matth. 11: *nemo novit patrem nisi filius.* Secundus fructus liberationis Christi fuit laus divina; unde dicit, *in medio Ecclesiae laudabo te*: Isa. 42: *laus ejus ab extremis terrae.* Sed dicit, *in medio Ecclesiae*: quod Augustinus sic exponit, dicens primo sic. *Illud dicimus esse in medio, quod est in manifesto. In veteri testamento Deus laudabatur in occulto, idest in mysteriis; sed in novo laudatur in publico, quia in nuda veritate*: 2 Cor. 3: *nos autem revelata facie gloriam domini contemplantes, per amotionem*

velaminum. Aliquando dicimus esse in medio illud quod est intimum. Intimi in Ecclesia sunt viri perfecti, qui specialiter laudant Deum in corde. *In medio Ecclesiae laudabo te*, idest in doctoribus et viris perfectis.

[86977] Super Psalmo 21 n. 19 *Qui.* Exequitur utrumque. Et primo primum. Secundo secundum, ibi, *apud te.* In primo proponit totam praedicationem novi testamenti, quomodo narratur nomen domini. Et primo ostendit ad quid inducuntur homines in novo testamento. Secundo quid eis narretur, ibi: *quoniam non sprevit.* Ad tria inducuntur homines in novo testamento: videlicet ad confessionem oris, ad quaerendam gloriam Dei, et ad Deum timendum. Quantum ad primum dicit, *qui timetis Deum laudate eum.* Est autem duplex timor; unus filialis qui timet Deum offendere, et timet ab eo separari, et exhibet ei reverentiam; et hic est ex caritate. Alius autem est timor servilis, qui timet solum poenam; et hic non est ex charitate: Joan. 4: *charitas foras mittit timorem.* Vetus lex fuit timoris; sed nova est lex amoris. Vos ergo *qui timetis dominum*, idest qui impletis legem ex timore, *laudate eum*, quia nihil laudat quis quod non diligit; quasi dicat: confitemini ei ex amore: Psalm. 116: *laudate dominum* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *universum semen Jacob magnificate eum*: 1 Corinth. 10: *sive manducatis, sive bibitis, sive aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Et dicit *universum semen Jacob* etc.; quia filiis Jacob, idest Judaeis lex veteris testamenti fuit data, in qua promittitur gloria humana; sed in novo testamento promittitur gloria Dei. Et dicit, *universum*, ut includat filios promissionis qui computantur in semine, ut dicitur Gal. 3, scilicet gentiles. Quantum autem ad tertium dicit, *timeat eum omne semen Israel*, timore reverentiae qui est cum dilectione: Deut. 10: *et nunc Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas eum, et ambules in viis ejus?* Israel idem est quod Jacob.

[86978] Super Psalmo 21 n. 20 *Quoniam.* Hic ostenditur quid eis annuntietur, scilicet virtus Christi, secundum quod loquitur in persona Christi orantis. Aliquando enim non vult quis preces exaudire, quando scilicet ipsum pro quo petitur, non vult videre, vel quando non vult videre rogantem; aliquando etsi vult videre rogantem, non tamen vult exaudire petitionem: et hoc excludit quantum ad primum, cum dicit, *non sprevit*, quasi negligendo, *neque despexit deprecationem pauperis*, idest humilitatem ejus qui non habet spem in temporalibus, idest Christi. Secundum ostendit: *nec avertit faciem suam a me*; quasi non acceptando me: Psal. 68: *ne avertas faciem tuam a puero tuo* et cetera. Tertium cum dicit, *et cum clamarem ad eum exaudivit me*; quia judex admisit quod petii pro me et pro meis: Joan. 16: *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis*: Jonae 2: *clamavi, et exaudisti vocem meam.* Et nota quod ante passionem tria dicit se fuisse passum. Dicit enim fuisse abjectum, *ego sum vermis* et cetera. Derelictum, *quare me dereliquisti?* Item dicit se non exauditum, *clamabo per diem et non exaudies*: et quare? Quia tunc dicebat, *verba delictorum*, idest pertinentia ad infirmitatem carnis secundum quam potius temporalia quaeruntur; nunc autem quia per resurrectionem ad hoc genus adduxit humanam naturam ut quaereret spiritualia, dicit contrarium. Quia supra dixit, *ego sum vermis* etc. hic dicit, *non sprevit me* et cetera. Supra dixit, *dereliquisti me*, hic dicit, *neque avertit faciem suam a me.* Supra dixit, *clamabo per diem*, hic dicit, *dum clamarem ad eum, exaudivit me.*

[86979] Super Psalmo 21 n. 21 *Apud.* Supra Psalmista ex persona Christi duo promisit se dicturum: scilicet narrationem divini nominis, et laudem Dei. De primo jam dixit; hic agit de secundo, scilicet de laude divina. Circa hoc duo facit. Primo ostendit qualis sit laus Dei. Secundo, quomodo laudi adjungit opus, ibi, *vota mea* et cetera. Dicit ergo quantum ad primum, *apud te laus mea.* Et hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo sic: laus mea qua ego laudor, est apud te, non apud homines a quibus non habeo laudem, sed a te: 2 Cor. 10: *non qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Alio modo sic: *laus mea*, qua scilicet te laudo, est *apud* te, non in oculis hominum: Eccl. 47: *de omni corde suo laudavit Deum, et dilexit dominum*, et hoc, *in Ecclesia magna*, per me et meo nomine congregata. *Magna*, dilatatione: Isa. 54: *dilata locum tentorii tui, et pelles tabernaculorum tuorum extende. Magna*, potestate: Matth. 16: *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae Inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni caelorum: et quodcumque solveris* et cetera. Dignitate: Apoc. 21: *reges terrae afferent gloriam suam et honorem in illam.* Hic ostendit quomodo laudi adjungit opus. Votum Christi fuit ut se daret pro salute fidelium: ipse enim illud vovit inquantum homo: Psal. 39: *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Quae quidem voluntas Dei est sanctificatio nostra: Joan. 6: *descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.* Haec vota solvit Christus dando se ad passionem, et iterum quando dedit corpus suum in cibum fidelium; unde dicit, *vota*, idest sacrificia: *reddam*, in ara crucis et in sacrificium fidelium; et hoc faciam *in conspectu timentium eum*: Eccl. 3: *qui timet dominum, honorat parentes.*

[86980] Super Psalmo 21 n. 22 *Edent.* Hic consequenter ponit effectum passionis qui est ad alios: et primo proponit diversos passionis effectus; secundo ostendit eos ad futura pertinere, ibi, *annunciabitur.* Circa primum duo facit. Primo proponit effectus pertinentes ad apostolos. Secundo ponit tales effectus per apostolos ad alios derivatos, ibi, *reminiscentur.* Ad apostolos pertinet ministerium dominici sacramenti: quod designatur cum dicit, *edent pauperes*, idest humiles et contemnentes res mundi: Matth. 5: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Isti edent sacrificium, idest sacramentum corporis et sanguinis, sacramentaliter et spiritualiter. Et ex hoc sequitur triplex effectus; spiritualis, scilicet satietas, laus et vita. Quantum ad primum dicit, *et saturabuntur*, quia quiescet desiderium suum in plenitudine gratiarum quae per hoc sacramentum acquiruntur: Psal. 62: *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea.* Quantum ad secundum dicit, *et laudabunt dominum qui requirunt eum.* Nec mirum, quia laus sequitur ex laetitia: Isa. 51: *venient in Sion laudantes, et laetitia sempiterna super capita eorum.* Satietas autem desiderii causat delectationem: Isa. 55: *delectabitur in crassitudine anima vestra*, idest in spirituali pinguedine: Psal. 41: *in voce exultationis et confessionis sonus epulantis.* Sed non quilibet laudat Deum; sed *qui requirunt eum*, idest qui nihil aliud quaerunt nisi Christum, vel Deum: Isa. 55: *quaerite Deum dum inveniri potest; invocate eum dum prope est.* Quantum ad tertium dicit, *vivent corda eorum* et cetera. Joan. 6: *si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum.* Et ideo dicit, *vivet*; quasi dicat: quamvis corpore moriantur imitando passionem domini, tamen corde vivent: Psal. 68: *quaerite dominum, et vivet anima vestra.*

[86981] Super Psalmo 21 n. 23 *Reminiscentur.* Hic ponit effectus derivatos ad alios. Et primo

communiter ad omnes. Secundo quantum ad carnales, ibi, *manducaverunt.* Tertio quantum ad spirituales, ibi, *et anima mea.* Est autem triplex effectus. Primus est divina cognitio ad quam gentes per apostolos devenerunt. Secundus est effectus ad conversionem ad Christum. Tertius effectus manifestatur per operis perfectionem. Quantum ad primum dicit, *reminiscentur.* Hominibus naturaliter inserta est quaedam Dei cognitio; sed obliviscuntur domini per peccatum: Deut. 32: *oblitus es domini creatoris tui.* Gentiles autem habuerant aliquam Dei cognitionem, sed obliti fuerant propter peccata; sed per apostolos fuerunt reducti ad reminiscentiam naturalis cognitionis: Jer. 51: *recordamini domini procul.* Quantum ad secundum dicit, *et revertentur ad dominum*, scilicet per amorem. Et hoc fecerunt non solum Judaei, sed, *universi fines terrae*: Isa. 21: *si quaeritis, quaerite; convertimini, et venite*: et hi duo effectus etiam ad sacramentum altaris pertinent, quod est quoddam memoriale dominicae passionis, ut dicitur 1 Cor. 11. Ideo dicit, *reminiscentur*, quia conversio animae ad Deum est effectus sacramenti altaris: Psal. 22: *super aquam refectionis educavit me.* Colentes eum non in ceremoniis, sed, *in conspectu ejus*, scilicet spirituali cultu: Joan. 4: *veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate. Et omnes familiae gentium*: Soph. 2: *adorabunt eum viri de loco suo, omnes insulae gentium*; quasi, ut intelligatur quod gentiles coluerunt Deum Israel: et sicut proselyti euntes ad habitandum cum Judaeis, recesserunt a loco suo.

[86982] Super Psalmo 21 n. 24 *Quoniam.* Potestas spiritualis totius mundi est Christi: Dan. 7: *et dedit ei potestatem et honorem et regnum* et cetera. Et non solum Judaeorum, secundum illud, Isa. 9: *super solium David*; sed *ipse dominabitur gentium*: Psal. 2: *postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem.*

[86983] Super Psalmo 21 n. 25 *Manducaverunt.* Hic ponitur effectus qui secutus est quantum ad carnales: et ponit duo. Primo ponit bonum eorum. Secundo ponit eorum defectum, ibi, *in conspectu ejus cadent*, carnales: et hi perceperunt duplex bonum: scilicet participationem sacramenti, et venerationem Dei in cultu. Quantum ad primum dicit, *manducaverunt*, licet indigne, quia carnales sunt: 1 Cor. 15: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* De bonis dixit supra quod saturabuntur et laudabunt dominum, et vivent, quia venerantur sacramentum per fidem quam habent. Sed isti quia sunt pingues terrae, idest in terrenis defixi, idest non in spiritualibus elevati: *cadent in conspectu ejus*, scilicet Dei: Hier. 31: *inebriabo animas sacerdotum pinguedine, et populus meus bonis meis adimplebitur.* Isti designantur per vaccas pingues, Amos 4. Deut. 32: *incrassatus est dilectus, et recalcitravit*: nam, *qui indigne manducat et bibit, judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur 1 Cor. 11: et bene dicit, *omnes qui descendunt*: idest si qui affectu demerguntur ad terrena: quia etsi isti videantur stare in conspectu hominum, tamen in conspectu Dei cadent: Isa. 8: *offendent ex eis plurimi, et cadent.* Vel, *cadent in conspectu ejus*, idest substernentur ei etiam inimici, *omnes qui descendunt in terram*, idest in corruptionem peccati: Phil. 2: *in nomine Jesu omne genu flectatur.*

[86984] Super Psalmo 21 n. 26 *Et anima.* Hic ponitur effectus quoad spirituales. Anima Christi sunt illi in quibus requiescit spiritus sanctus, spirituales scilicet, qui dupliciter se habent ad Deum. Primo quantum ad cor, quia vivunt illi, scilicet Deo, vel Christo, Gal. 2: *vivo ego* et cetera. 2 Cor.

5: *qui vivunt, jam non sibi ipsis vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est.* Secundo quantum ad opus, *et semen meum.* Semen bonum sunt filii regni; quasi dicat: filii regni quos ego seminavi, servierunt soli Deo: quia omnia opera quae fecerunt, ad ejus gloriam retulerunt.

[86985] Super Psalmo 21 n. 27 *Annunciabitur.* Hic exponit quando fiet: quia non in tempore suo, sed in futuris temporibus: et ponit tria. Primo praenunciat fidei praedicationem. Secundo a quibus debeat praedicari. Tertio quibus praedicetur. Quantum ad primum dicit, *annunciabitur domino generatio ventura*: et hoc potest dupliciter exponi. Uno modo cum Hieronymo; quasi dicat, *generatio ventura annunciabitur*, idest evangelizabitur. Et ad hoc, ut convertantur ad dominum, sive etiam annunciabitur passive; quasi dicat, per praedicationem apostolorum illa generatio adducetur ad dominum: Matth. 11: *pauperes evangelizantur.* Vel sic. Bonum generationis annunciabitur per Angelos ipsi Deo; non quod ignoret sive indigeat, sed ut ordo servetur, ut dicit Dionysius, et ut dicitur Tob. 12: *ego sum Raphael Angelus unus ex septem qui astamus ante dominum. Et annunciabunt caeli*, idest caelestes apostoli: Phil. 3: *nostra conversatio in caelis est: justitiam ejus*, non humanam, sed Dei, quam repellunt Judaei: Rom. 10: *ignorantes Dei justitiam, et suam quaerentes instituere justitiam* et cetera. Quibus annunciabitur: *populo qui nascetur*, spirituali generatione: Joan. 3: *nisi quis renatus fuerit* et cetera. Hic autem populus non renascitur operatione humana, sed divina: Joan. 1: *non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.* Et ideo dicit, *quem fecit dominus*: Psal. 99: *dominus fecit nos* et cetera.

Super Psalmo 22

[86986] Super Psalmo 22 n. 1 Psalmista supra in persona Christi dixit de sua tribulatione multa; hic autem dicit de remedio quo in ea sustentatur. Et primo commemorat beneficia quibus sustentatur. Secundo potentiam sustentationis, ibi, *domini est terra.* Psalmus iste non habet novum titulum, sed videtur designare aliquos in via ambulantes: unde potest significare reditum populi de Babylone, et signat reditum Christi de mundo ad caelum. Circa hoc duo facit. Primo commemorat beneficia praeterita. Secundo commemorat beneficia futura, ibi, *et misericordia tua.* Circa primum duo facit. Primo commemorat beneficia quae consistunt in consolatione bonorum. Secundo ea quae consistunt in adjutorio contra mala, ibi, *nam et si ambulavero.* Circa primum tria tangit. Primo commemorat sufficientiam divinae promissionis. Secundo ejus abundantiam, ibi, *in loco pascuae.* Tertio ejus effectus, ibi, *animam meam convertit.* Ponit ergo primo divinam provisionem: unde dicit, *dominus regit me.* Hieronymus, *dominus pascit me.* Et idem est; quia qui pascit, regit. Et intelligitur in persona Ecclesiae, dici de Christo qui est pastor noster: Joan. 10: *ego sum pastor bonus*: Matth. 6: *respicite volatilia caeli* etc. quia Deus dicitur pastor noster: ipse enim pascit etiam volatilia caeli, ut dictum est Mich. 7: *pasce populum tuum in virga tua, gregem hereditatis tuae*: Rom. 15: *qui exurget regere gentes.* Et sufficienter pascit; unde dicit, *nihil mihi deerit*: scilicet de eo quod est necessarium ad salutem: et in temporalibus Luc. 22, *quando misi vos sine sacculo et pera* etc. *numquid aliquid* et cetera. Matth. 6: *primum quaerite regnum Dei, et haec omnia adjicientur vobis.* Tum in futuro

omnem sufficientiam habebimus, quia nihil deerit nobis, quoniam habebimus Deum. Abundantiam omnem designat metaphorice per abundantiam cibi et potus. Quia si pascit, habet se ad nos sicut pastor ad oves; quae duobus pascuntur, scilicet herbis et aqua. Quantum ad primum dicit, *in loco pascuae ibi me collocavit*, idest pascuoso, ubi est abundantia herbarum. Haec abundantia sunt sacra documenta divinae Scripturae et spiritualium abundantia: Ezech. 34: *in herbis virentibus et in pascuis pinguibus pascentur.* Quantum ad secundum dicit, *super aquam refectionis educavit me.* Et dicit *collocavit*, quia sermo divinus duo facit: scilicet incipientes instruit, et perficientes firmat. Propter primum dicit, *in loco pascuae.* Propter secundum dicit, *ibi me collocavit.* Quantum ad secundum dicit, *super aquam refectionis educavit me.* Haec est aqua Baptismi: Ezech. 36: *effundam super vos aquam mundam* et cetera. Vel est aqua sapientiae sacrae doctrinae; quae quidem et est cibus, quia confortat; et aqua, quia refrigerat: Eccl. 15: *aqua sapientiae salutaris potavit illum. Animam meam convertit.* Hic est effectus pascuae, quia *animam meam convertit.* Vel dicit, quae sint haec pascua; quia conversio animae. Est autem duplex effectus spiritualis doctrinae. Primus est interior, in conversione animae ad Deum, quando totaliter se a rebus mundi trahit. Psal. 18: *lex domini immaculata convertens animas, testimonium* et cetera. Et conversio fit virtute Dei. Thren. ult.: *converte nos domine ad te.* Alius effectus est exterior, ut opera exteriora exequatur; unde dicit: *deduxit me super semitas justitiae*; haec autem sunt bona opera. Isa. 40: *rectas facite semitas Dei nostri.* Vel semitae sunt consilia. Prov. 4: *deducam te per semitas aequitatis*; et hoc, *propter nomen tuum*, idest gloriam nominis tui. Psal. 43: *propter gloriam nominis tui libera nos.*

[86987] Super Psalmo 22 n. 2 *Nam.* Hic ponit beneficia contra mala. Et primo in generali; secundo in speciali, ibi, *virga tua.* Et loquitur ad similitudinem hominis euntis per loca periculosa, cui necesse est securitas; et haec beneficia ponit hic, *nam et si ambulavero in medio umbrae mortis, non timebo mala, quoniam tu mecum es*, tamquam dux et protector; et sic securus ero. *Umbra mortis* dicitur praesens tribulatio: est enim umbra praesagium corporis subsequentis. Col. 2: *lex umbra futurorum, corpus autem Christi*; sic tribulatio est quasi mortis indicium. *In medio*, idest in intimo sive vehementia tribulationis. Psal. 137. *Si ambulavero in medio tribulationis vivificabis me* et cetera. Sed umbra mortis dicitur praesentis vita caligine peccatorum obscura. Job 3: *occupet eum caligo* et cetera. Vel umbra mortis dicuntur facta haereticorum portantium in se imaginem Diaboli. Job 28: *lapidem caliginis et umbram mortis dividit torrens* et cetera. Dicitur autem umbra mortis, quod non infert malum Deo praesente. Job 17: *pone me juxta te* et cetera. Isa. 43: *cum transieris per aquas, tecum ero, ne flumina operiant te: cum ambulaveris in igne, non combureris.* Sed praeter dictam securitatem ponit tria beneficia quae Deus facit in eis. Primo sustentat: unde dicit, *virga tua et baculus tuus.* Et hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut per virgam intelligamus directionem viae. Ps. 44: *virga directionis, virga regni tui.* Per baculum intelligamus sustentaculum. Tob. 5: *baculum senectutis nostrae.* Littera Hieronymi habet, *fulcimentum*: quasi dicat, ostensio et sustentatio *ipsa me consolata sunt*; idest dederunt mihi consolationem in via. 2 Cor. 1: *Deus totius consolationis qui consolatur nos.* Alio modo, ut exponatur hoc pertinere ad correctionem, quia virga fit correctio. Prov. 13: *qui parcit virgae* et cetera. *Et baculus tuus*, scilicet senioris disciplinae; quasi dicat. Mitis et dura correctio tua dedit mihi consolationem: Prov. 3:

quem diligit corripit, et quasi pater in filio complacet sibi. Quantum ad secundum dicit, *parasti in conspectu meo mensam*, duplicis quidem doctrinae. Prov. 9: *proposuit mensam, misit ancillas suas vocare ad arcem*: ubi sunt diversa fercula, scilicet diversa documenta spiritualia. Et hoc, *in conspectu meo, (quia) in lege meditatur die ac nocte*, Ps. 1. Vel mensam sacramentalem, scilicet altaris. Triplex enim mensa legitur in sacra Scriptura. Prima est mensa veteris legis. Exod. 25: *facies mensam de lignis setim: et pones super mensam panes propositionis.* Alia est novi testamenti. 1 Cor. 10: *non potestis mensae domini esse participes, et mensae Daemoniorum*; et haec mensa fuit res et figura. Tertia mensa est in patria. Luc. 22: *ego dispono vobis regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Et utraque mensa pugnamus contra inimicos nostros; unde dicit, *adversus eos qui tribulant me*; quia per mensam, quae est sacra Scriptura, expellimus tentationes. Eph. ult.: *in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere.* Item corpus Christi contra inimicos tuetur, ut dicit Chrysostomus super Joan.: *impinguasti in oleo*, idest laetitia, *caput meum.* Hoc autem per duo signatur, scilicet per oleum inungens, et vinum inebrians. Et hoc dicit ad similitudinem antiquorum Orientalium qui in festis ungebant capita oleo. Isa. 61: *ut daret eis coronam pro cinere, et oleum gaudii pro luctu. Caput meum*, idest Christum, *impinguasti*, idest replesti abundantissime, *oleo* spiritualis gratiae, ut ex eo ad nos gratia diffunderetur. 1 Cor. 8: *unus dominus Jesus Christus per quem omnia, et nos per ipsum.* Psal. 44: *unxit te* et cetera. Vel, *caput meum*, idest mentem meam. Matth. 6: *tu autem cum jejunas, unge caput tuum*, idest mentem oleo, idest spirituali devotione, *et calix tuus*, vel meus, idest mihi datus, vel tuus, idest a te datus. Hic calix est donum divini amoris qui inebriat: quia ebrius non est in se, nec secundum se loquitur, sed secundum impetum vini; sic ille qui est plenus divino amore, loquitur secundum Deum: est enim in extasim factus. Cant. 5: *comedite amici, et inebriamini.* Isa. 55: *quomodo descendit imber et nix de caelo, et inebriat terram, et germinare eam facit; sic erit verbum quod egredietur de ore meo.* Hier. 23: *factus sum quasi vir ebrius, et quasi homo madidus vino a facie domini.* Vel calix dicitur sanguis Christi, quia debet inebriare. Et hic *quam praeclarus est*, idest maxime clarus. *Et misericordia* et cetera. Hic ponit beneficia futura. Et primo quantum ad participationem divinorum donorum; secundo quantum ad fruitionem ipsius Dei. Dicit ergo, haec omnia praedicta mihi fecisti; sed rogo ut, *misericordia tua subsequatur me.* Alias petivit ut praeveniat, hic quod subsequatur: et utraque est necessaria: quia praeveniens est necessaria, quia inspirat animum, subsequensque juvat ut efficiatur. *Ut inhabitem in domo domini*, hoc est in Ecclesia, *in longitudinem dierum*, idest semper per gratiam, et in caelo per gloriam. Psal. 26: *unam petii a domino* et cetera. Isa. 65: *gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum.*

Super Psalmo 23

[86988] Super Psalmo 23 n. 1 Posita tribulatione et auxilio divino, hic commendat Psalmista potestatem auxiliantis titulus non est novus in Hebraeo; sed in Latino additur in prima sabbati. Ubi sciendum est quod sicut dicitur Exod. 20: *memento ut diem sabbati sanctifices* etc. est

tertium praeceptum. Sex enim diebus fecit Deus caelum et terram et omnia quae in eis sunt, et in septima requievit; ita et nos debemus pro reverentia septima die requiescere. Unde omnes dies hebdomadae sabbatum appellantur, sicut dies dominicus dicitur prima sabbati. Matth. ult.: *vespere autem sabbati quae lucescit in prima sabbati.* Et deinceps tota hebdomada sabbatum dicitur. Luc. 18: *jejuno bis in sabbato*: unde Psalmus hic in prima sabbati commemorat ea quae pertinent ad primam sabbati, idest ad dominicam. In qua tria facta sunt: scilicet creatio mundi, productio lucis, et resurrectio Christi, ut in Evangelio habetur Matth. 28. De istis ergo agit Psalmista: scilicet de potentia creantis, et gloria resurgentis; et forte iste Psalmus cantabatur in prima sabbati, sed videtur esse disjunctus. Tamen sciendum est, quod tempore David Deus colebatur solum in Judaea; et David considerans quod Deus est Deus totius terrae, et videns in spiritu prophetico futurum esse quod coleretur in toto mundo, fecit istum Psalmum: et de hoc agit hic. Dividitur ergo Psalmus iste in tres partes. In prima ponit universale ejus dominium; in secunda ponit sive ostendit modum quo homines accedunt ad Deum, ibi, *quis ascendet*; in tertia praedicit futurum cultum Dei per totum mundum, ibi, *attollite.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quod universale est Dei dominium; secundo ponit signum vel causam, ibi, *quia ipse super maria.* Vel sic: in Psalmo isto agit de tribus. Primo de creatione; secundo de illuminatione, ibi, *quis ascendet*, tertio de resurrectione, ibi, *attollite*, sive de resurgentis glorificatione. Circa primum duo facit. Primo ponit creantis potentiam; secundo subdit rationem, ibi, *quia ipse super maria.* Est autem sciendum quod terra potest dupliciter considerari: vel secundum quod est unum elementum, vel secundum quod est habitaculum hominum: et utroque modo est sub divino dominio. Primo modo fuerunt aliqui non extendentes divinam providentiam ad corruptibilia, sed tantum ad caelos. Job 22: *nubes latibulum ejus: circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Ezech. 9: *dereliquit terram, et dominus non videt eam.* Psalmus dicit, mentimini; quia, *domini est terra*, scilicet ipsum elementum super quod habet dominium: vel *terra*, idest Ecclesia, quae est bona terra quae facit multum fructum. Isa. 40: *quis appendit tribus digitis molem terrae, et libravit in pondere montes, et colles in statera?* Sed addit, *et plenitudo ejus.* Gen. 1: *terra erat inanis et vacua* etc. quia non erat plena arboribus et aliis quae pertinent ad ornatum terrae, sicut plantae et herbae. Vel, *plenitudo terrae*, idest plenitudo gratiarum Ecclesiae. Et hic est Christus qui attulit omnem gratiarum plenitudinem in se. Eccle. 15: *facies tua plena gratiarum.* 1 Joan. 1: *de plenitudine ejus omnes accepimus.* Secundo modo etiam dicitur Dei orbis terrarum, idest nostra terra habitabilis. *Et universi qui habitant in ea*, idest omnes habitatores ejus. Ps. 9: *judicabit orbem terrae in aequitate, et populos in justitia.* Isa. 45: *non in vanum creavi eam (scilicet terram) ut habitaretur formavi eam.* Centrum est infimus locus in mundo, ad quod terra gravitate sua tendit et omnia alia cedunt sibi: et dicit Psalm. 103: *qui fundavit terram super stabilitatem suam*, quia per gravitatem tendit illuc: et super nihilum, quia nihil sibi subsidet; et Isa. 40, dicit: *appendit tribus digitis molem terrae*, frigiditate et partium suarum continuitate. Sed quia terra est elementum, et ex ea cum aliis elementis fit mixtum; terra autem est sicca et frigida, unde nec ex motu nec ex fluxu pars una continuatur, alteri indiget humore continente et continuante, et sic fundatur vel confirmatur super aquas; et quia in qualibet parte terrae quasi fit generatio aquarum, tota terra fere potest dici fundari super aquam: propter quod dicit, *ipse super maria fundavit eam.* Vel sicut fundamentum continet aedificium, sic aqua continet terram, ne discontinuetur. Discontinuatio etiam terrae facit quod aqua quae liquida est et gravis, fluat quasi per totam terram. Item per orbem designatur Ecclesia et omnes habitantes in ea, scilicet fideles; et omnes sumus Christi: et sive vivimus, sive morimur, domini sumus, ut apostolus dicit Rom. 14. Consequenter reddit causam supradictorum, quia scilicet, *super maria fundavit eam*; quasi dicat: illud est artificis, quod ipse artifex facit. Sed Deus fecit terram et ea quae sunt in terra. Ergo ipsius est terra et plenitudo ejus. Sed quidam dicunt, quod non est providentia Dei in rebus terrenis. Sed contra hoc est signum magnae providentiae dispositio aquarum ad terram, quia elementa levia debent esse super graviora. Similiter ergo sicut aer circumdat aquam, ita aqua debet circumdare terram. Et philosophi assignant super hoc multas causas. Sed causa est providentia divina, ut ibi esset habitatio hominum et animalium; unde Moyses in principio, quando posuit rerum creationem, posuit terram primum informem; unde *terra erat inanis*, idest informis, *et vacua* arboribus; et ideo posuit eam circumdatam sive opertam aqua, et tenebrae, idest aquae, erant super faciem abyssi, idest super terram, et spiritus domini, idest aer, ferebatur super aquas. Vel *terra erat inanis*, idest invisibilis propter aquas; unde sequitur, *congregentur aquae* etc. *et appareat arida*; quasi dicat: quia terra est prima secundum ordinem elementorum, a providentia divina factum est quod sit super aquas, ut homines et animalia possint in ea vivere, et aquae nihilominus occupent terram quantum durant maria: unde dicit. *Ipse super maria fundavit eam*, idest juxta, sicut alibi. Ps. 136: *super flumina Babylonis (idest juxta flumen Babylonis) illic sedimus* et cetera. *Fundavit*, idest firmam statuit, ut mare eam non occupet: Job 38: *posui mari ostia et vectes, et dixit, hucusque venies, et non procedes amplius; et hic confringes tumentes fluctus tuos*: Hier. 5: *qui posuit arenam terminum mari, praeceptum sempiternum quod non praeteribit. Et super flumina praeparavit illam*, idest juxta flumina; et dicit, *praeparavit*, non fundavit, quia ad praeparationem requiritur quod irrigetur flumine; Psal. 64: *flumen Dei repletum est aquis: parasti cibum illorum, quoniam ita est praeparatio ejus: rivos ejus inebrians multiplica* et cetera. Vel Ecclesia, *fundata est super maria*, idest super tribulationes: Ps. 92: *mirabiles elationes maris. Et super flumina*, idest persecutiones quibus praeparata est Ecclesia ad coronas martyrum. Vel *super maria*, idest amaritudines; et tamen consolationem ejus praeparavit flumina consolationum: Ps. 45: *fluminis impetus laetificat* et cetera.

[86989] Super Psalmo 23 n. 2 *Quis ascendet?* Quasi dicat, magnus est, et quomodo accedetur ad eum? Eccl. 2: *quis est homo qui possit sequi regem factorem suum*; et ideo docet modum perveniendi: unde circa hoc duo facit. Primo ponit quaestionem. Secundo responsionem, ibi, *innocens manibus.* In quaestione quaerit duo: scilicet de via seu motu, *quis ascendet.* Et de termino, *aut quis stabit.* Mons signat hic altitudinem divinae justitiae sive majestatis: Psalm. 35: *justitia tua sicut montes Dei.* Mons ergo est altitudo divinae majestatis, vel sublimitas Christi, qui mons dicitur; Isa. 2: *erit in novissimis diebus praeparatus mons domus domini in vertice montium, et elevabitur* et cetera. Quis ergo ascendet tantum quod deveniat ad Christum et Deum? Sancti viri qui disponunt ascensiones in corde suo ascendent, ut dicit Psalmista. Item: quis poterit stare ibi, ubi ipse est qui est locus sanctus, locus gloriae? Hier. 17: *locus sanctificationis nostrae expectatio Israel*: Exod. 3: *locus in quo stas terra sancta est*: quasi dicat: quis stabilietur ibi? Sed alibi dicit

Psal. 121, quod sic, *stantes erant pedes nostri in atriis tuis Hierusalem.* Unde consequenter ponitur responsio.

[86990] Super Psalmo 23 n. 3 *Innocens.* Et primo ostendit hoc in generali. Secundo in speciali, *haec est generatio.* Circa primum duo facit. Primo proponit meritum. Secundo praemium, ibi, accipiet. In merito est unum quod pertinet ad innocentiam operis; unde dicit, *innocens manibus*: Job 22: *salvabitur innocens; salvabitur autem munditia manuum suarum*: Ps. 25: *ego in innocentia mea ingressus sum.* Aliud pertinet ad puritatem cordis: et quantum ad hoc ponit, quod conservetur cor purum a concupiscentiis interioribus: unde dicit, *et mundo corde*: Matth. 5: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Item ab omni cupiditate rerum temporalium, *qui non accepit in vanum animam suam*: idest qui non effudit eam super res vanas, vel qui non vane gloriatur de virtutibus, vel qui non permittit sensualitatem suam pervenire usque ad consensum peccati. Hieronymus habet, *qui non extollunt in vanum*, quia ex munditia cordis aliqui superbiunt: Ps. 130: *domine, non est exaltatum cor meum.* Item pertinet ad veritatem oris; unde sequitur, *nec juravit in dolo proximo suo*: Zach. 8: *juramentum mendax non diligatis.*

[86991] Super Psalmo 23 n. 4 *Hic accipiet.* Hic ponit praemium. Praemium autem consistit in duobus: scilicet in consecutione bonorum: *hic accipiet benedictionem*, idest bona a Deo: Prov. 10: *benedictio domini super caput justi*: 1 Petr. 3, *in hoc vocati estis, ut benedictione hereditatem possideatis.* Item in liberatione a malis: unde dicit. *Et misericordiam a Deo salutari suo*, qui liberat a miseria. Vel aliter: potest accedere innocens manibus; quia potest esse innocens, propter hoc quod *accipiet benedictionem a domino, et misericordiam*, quia vitat peccata; Rom. 6: *non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis.* Consequenter ostendit istum modum in generali, *haec est generatio quaerentium dominum*; quasi dicat: in generali multi sunt tales: et isti sunt tota generatio quaerentium Deum qui sunt innocentes et cetera. Unde loquitur Scriptura de bonis sicut de una generatione: Matth. 24: *non pertransibit generatio haec*, scilicet bonorum et cetera. Et describit eam a duobus: scilicet a studio, quia nihil quaerit nisi Deum: unde dicit: *quaerentium Deum*, etiam in vita ista: Is. 55: *quaerite dominum dum inveniri potest.* Quo fine? Ut perveniat ad ejus visionem; unde sequitur, *quaerentium faciem Dei Jacob*: Gen. 32: *vidi dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.*

[86992] Super Psalmo 23 n. 5 *Attollite.* Haec est tertia pars Psalmi: in qua praenunciat quomodo futurum erat, quod Deus coleretur in toto mundo, ut sensus litteralis exponit. Deus dicitur hominem inhabitare per fidem: Eph. 3. *Inhabitare Christum per fidem in cordibus vestris*: et per caritatem: Jo. 4: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Item dicitur intrare qui incipit esse ubi prius non erat. Tunc ergo Deus intrat in nos, quando incipimus habere fidem de eo. Olim totus mundus non habebat fidem Dei: et hoc contingebat propter duplex impedimentum: scilicet propter statuta principum, et propter consuetudinem antiquam. Primum contingebat, quia singulae civitates proponebant sibi leges de idolatria, et constituebant speciales deos: et hic cultus erat quasi inveteratus; hoc etiam Daemones procurabant. Item Angeli colebantur, quos vocabant militiam caeli: et ista impedimenta erant portae sive ostia quae clausum prohibent introitum domus. Tria

autem facit. Primo praenunciat illud quod est futurum. Secundo proponit quaestionem. Tertio subdit responsionem. Dicit ergo, *principes*, idest, o mali homines, vel o Daemones, *attollite portas vestras*, idest elevetis impedimenta quae apponitis ne homines accedant ad Deum. Hieronymus habet, *elevate*; quasi dicat, removeatis et cetera. Ps. 9: *exaltas me de portis mortis, ut annuntiem omnes praedicationes tuas in portis filiae Sion.* Et *vos portae aeternales*, idest aeternum et antiquum impedimentum: *elevamini*, idest removeamini: Psalm. 75: *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis*; quasi dicat, vos antiqua impedimenta removeatis vos de cordibus hominum: et tunc ille qui est *rex gloriae*, introibit in mundum per fidem et charitatem, et cultum. Vel potest dici quod sunt duplices portae: quaedam quae sunt malae, quae claudunt aditum ad vitam; aliae bonae, quibus aperitur via vitae. Ps. 117: *aperite vias vitae*, idest justitiae et cetera. Portae malae sunt peccata; bonae autem sunt virtutes. Dicit ergo, *o principes attollite portas vestras*, idest aperite, et removete peccata: et acquirite, *aeternales*, idest dona aeterna a Deo aeterno: *elevamini*, in cordibus vestris, et *introibit rex gloriae.* Prophetice loquitur, quia a principio non statim omnes crediderunt sed dubitaverunt; quasi dicat: cui volumus, credere, et cui volumus obedire? Numquid Deo Judaeorum? Exod. 5: *nescio dominum, et Israel non dimittam.* Et ideo hoc ostendit cum dicit, *quis est iste rex gloriae?* Et respondet, *dominus fortis et potens.* Aliquis rex apparet gloriosus ex tribus. Quia acquirit primo per robur magna; unde dicit, *fortis*: Prov. 12: *manus fortissima dominabitur*: Job 9: *si fortitudo quaeritur, fortissimus est.* Secundo propter potestatem; et hanc ostendit, cum dicit, *dominus potens*, quia potentissimus est ad dominandum: Job 36: *Deus potentem non abjicit*: Dan. 7: *potestas ejus potestas aeterna* et cetera. Tertio, quod sit bonus praeliator; unde dicit: *dominus potens in praelio*, quo contra mortem et Diabolum vicit in omnibus: Apoc. 5: *vicit leo de tribu Juda.* Vel fortis in natura sua, potens in jurisdictione in suos, et potens contra adversarios. Quod ergo secundo dicit, *attollite* etc. potest dici quod est repetitio: et sic ne differant audientes quis hic potens sit. Vel prius refertur ad principes, idest ad Daemones; quod autem hic dicit, refertur ad bonos Angelos, qui etiam sua dignitate prius non suo studio erant ab hominibus colendi, qui colebant eos: 4 Reg. 17. *Adoraverunt universam militiam caeli*: quasi dicat, removete impedimenta propter quae homines vos colunt. Et ideo hic dicit, *dominus virtutum ipse est rex gloriae.* In Glossa autem est alia expositio. Christus ad Inferos descendit et ascendit in caelum: et haec duo praenunciat hic. Et primo monet infernales ut aperiant; unde dicit, *attollite* et cetera. O principes infernales aperite portas vestras: *et elevamini* et cetera. *Et introibit rex gloriae.* Sed cum Daemones quaererent, *quis est iste rex gloriae*, respondet, ille qui fuit *fortis et potens in praelio*, contra te. Secundo monet super nos cives *aperite portas*, Paradisi. Unde respondens Christus quasi praeconis voce, et vicem gerens, dirigens vocem in caelum dicit, *o principes* caelestes, *attollite*, idest aperite, *portas vestras*, et cetera. *Et introibit* et cetera. Et illis quaerentibus dicit, *dominus virtutum ipse est rex gloriae.* Est autem sciendum, sicut dicit Dionysius, quod non est intelligendum sic quod Angeli essent ignorantes de mysterio incarnationis; sed admirantes dixerunt, *quis est iste rex gloriae*, quia gloria Christi excellit omnem cognitionem. Aliquando enim ipse Christus docet de se per Scripturam, ut dicitur Isa. 63: *ego qui loquor justitiam* et cetera. Hic autem non ipse, sed alii de eo, scilicet Angeli, respondent, *dominus virtutum* etc.; quia aliqui Angeli accipiunt illuminationem immediate a Deo, sicut dicitur Isa. 6: *vidi dominum sedentem super solium excelsum, et plena erat* et cetera. Alii ab illis, sicut medii et infimi: et istis hic respondetur ab aliis Angelis.

Super Psalmo 24

[86993] Super Psalmo 24 n. 1 Supra Psalmista posuit Christi tribulationem et divinum auxilium; hic subjungit orationem: et circa hoc duo facit. Primo ponitur oratio. Secundo orantis merita, *judica me domine* et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponitur oratio. Secundo subditur fiducia ex oratione concepta, ibi, *dulcis et rectus.* Tertio continuat orationis instantiam, ibi, *oculi mei.* Circa primum tria facit. Primo petit liberari ab hostibus. Secundo petit dirigi in bona justitiae, ibi, *vias tuas.* Tertio petit remitti sibi peccata, ibi, *reminiscere.* Circa primum tria facit. Primo proponitur praeparatio ad orandum, secundum illud Eccl. 18: *ante orationem praepara animam tuam* et cetera. Secundo ponitur petitio, ibi, *non erubescam.* Tertio ponitur petitionis ratio, ibi, *etenim universi.* Dupliciter enim praeparatur ad orandum. Vel per erectionem mentis in Deum, quia, ut Damascenus dicit, *oratio est ascensus intellectus in Deum.* Vel per fiduciam quam quis habet de Deo. Quantum ad primum dicit: o domine, ego levavi animam meam ad te per contemplationem, bonitatem tuam inspiciens, et per amorem: Thre. 3: *levemus corda nostra cum manibus ad Deum.* Propter secundum, quia nullus impetrat nisi confidenter oret: Jac. 1: *postulet in fide, nihil haesitans*: Hebr. 4: *adeamus cum fiducia ad thronum gloriae*, sive gratiae ejus; ideo dicit, *in te Deus meus confido.* 2 Cor. 3: *fiduciam talem habemus per Christum ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare a nobis aliquid.* Consequenter ponitur petitio: et ponit duo. Unum, quod pertinet ad ipsum secundum se. Secundum, quod pertinet ad ipsum per comparationem ad hostes. Quantum ad primum dicit, *non erubescam.* Erubescit quis a tribus. Vel quando opprimitur ab hoste, vel quando frustratur spe, vel quando recogitat peccatum quod fecit. De hoc Rom. 6: *quem fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?* De secundo Rom. 5: *spes non confundit, quia caritas* et cetera. Unde dicit, *neque irrideant me inimici mei*, idest non habeant facultatem me irridendi ad quod parati sunt: Sap. 5: *hi sunt quos aliquando habuimus in derisum, et in similitudinem improperii*: Job 12: *deridetur justi simplicitas.*

[86994] Super Psalmo 24 n. 2 Quantum ad secundum dicit, *etenim.* Hic ponitur ratio petitionis, et est duplex: quasi dicat, peto non erubescere, et non irrideri. Et primo ostendit quibus non debeatur confusio. Secundo ostendit quibus debeatur, ibi, *confundantur* et cetera. Dicit ergo quantum ad primum: *etenim qui sustinent te non confundentur.* Illi sustinent eum qui cum longanimitate eum expectant: Habac. 2: *si moram fecerit, expecta eum, quia veniens veniet*: Eccl. 2: *nullus speravit in eo et confusus est.*

[86995] Super Psalmo 24 n. 3 *Confundantur.* Hic ostendit quibus debeatur confusio sive erubescentia, quia, *iniqua agentes.* Est autem duplex confusio: scilicet bona et mala: Eccl. 4: *est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et gratiam.* De prima dicitur Hier. 8: *confusi sunt quia abominationes fecerunt.* Haec confusio est poenae, et damnationis aeternae. Sed de bona confusione sequitur postea. Quinimmo confusione bona non sunt confusi: et ideo hic agitur

de utraque confusione. Si enim intelligatur de mala confusione, tunc non optat, sed praenunciat; quasi dicat: confundantur omnes qui male agunt, scilicet me persequentes: Hier. 17: *confundantur qui me persequuntur. Supervacue*, quia non possunt habere intentum in persequendo: Hier. 1: *bellabunt adversum te, et non praevalebunt.* Item, *omnes iniqua agentes*, idest peccatores confundantur damnatione sua *supervacue* scilicet iniqua agentes: quia in ipso actu peccati elongantur a Deo, et impediuntur a fine intento, scilicet beatitudine: Sap. 3: *inutilia sunt opera eorum*, vel inhabilia. Item potest intelligi de bona confusione; et sic dicit, *confundantur* etc. optando, ut ad poenitentiam convertantur.

[86996] Super Psalmo 24 n. 4 *Vias.* Consequenter petit promoveri ad bona. Et primo ponit petitionem. Secundo rationem ejus, ibi, *quia tu es Deus.* Est autem duplex bonum: scilicet activae et contemplativae vitae. Primo ponitur bonum vitae activae. Secundo vitae contemplativae, ibi, *dirige me.* In activa vita est duplex modus procedendi: scilicet communis per praeceptum, specialis per consilia. Quantum ad primum dicit, *vias tuas domine, demonstra mihi.* Viae domini quibus itur ad Deum, sunt praecepta: Matth. 19: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*: Ezech. 18: *si in praeceptis meis ambulaverit, et fecerit ea, hic justus est, et vita vivet.* Per has enim vias venit dominus ad nos, maxime per praeceptum caritatis: Joan. 14: *si diligitis me, mandata mea servate.* Has vias ego non cognosco; et ideo ostende eas mihi, et quantum ad intellectum, et quantum ad affectum. Quantum ad primum dicitur Isa. 30: *erunt oculi tui videntes praeceptorem tuum, et audies vocem post tergum monentis.* Quantum ad secundum dicit, *et semitas.* Via est publica et communis; sed semita est brevis et non est communis, sed quaedam abbreviatio communis viae. Item consilia sunt via ad Deum, sed arctiora et breviora: Hier. 6: *state supra vias vestras*, scilicet servate praecepta: *et interrogate de semitis*, idest custodite consilia: Isa. 40: *rectas facite semitas Dei.* Ad contemplativam autem vitam duo pertinent. Primo, ut quis notis bene utatur ad alia inquirenda, et ut ignota discat. Quantum ad primum dicit, *dirige me in veritate tua*, idest propter veritatem: quasi, veritas tua dirigat: Ps. 42: *emitte lucem tuam, et veritatem tuam. Et doce me*, quantum ad secundum dicit, non solum per Scripturam et creaturas, sed etiam interius: Joan. 6: *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me. Quia tu es Deus salvator meus.* Hic ponitur ratio praemissae petitionis: et est duplex. Una ex parte Dei. Alia ex parte petentis. Ex parte Dei est, quia ipse est salvator, et creator humanae salutis, quae consistit praecipue in cognitione veritatis: 1 Tim. 2: *qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis pervenire.* Unus enim est Deus, et unus mediator Dei et hominum Christus Jesus vere salvator: Isa. 45: *dominus justus, et salvans non est praeter me.* Item ex parte petentis, quia non expecto ab alio doceri nisi a te. Quem *sustinui tota die*: Ps. 36: *sustinentes dominum ipsi hereditabunt terram.* Item ibid. *confortetur cor tuum, et sustine dominum.*

[86997] Super Psalmo 24 n. 5 *Reminiscere.* Hic petit peccatorum remissionem et cetera. Hic duo facit. Primo ponit petitionem in generali. Secundo explicat eam in speciali, ibi, *delicta.* In generali autem petit misericordiam. Hic proprie respicit miseriam. Maxima miseria est culpa. Miseria autem felicitati opponitur, quae consistit principaliter in actu virtutis perfectae. Secundo in bonis exterioribus. Ergo miseria consistit principaliter in actu peccati. Secundo in detrimentis

et exterioribus rebus: Prov. 14: *miseros facit populos peccatum.* Et ideo petit misericordiam contra peccata. In hac ergo misericordia sunt duo: scilicet usus sive effectus misericordiae, qui vocatur miseratio. Secundum est ipsa misericordia, quae vocatur misericordia secundum quod est virtus. Quando igitur Deus miseretur actu, tunc dicitur misericors; sed videtur oblivisci quando actu non miseretur; unde dicit, *reminiscere miserationum tuarum*: Ps. 76: *aut obliviscetur misereri Deus?* Tamen hoc ipso quod differt misereri, facit propter bona nostra, licet secundum opinionem hominum videatur oblitus, quando non miseretur actu; quasi dicat, reminiscere, ne apud iniquos videaris oblitus. *Et misericordiarum.* Hoc dicit propter multos effectus misericordiae divinae ad humanam naturam: *quae a saeculo sunt*, idest ab initio creaturae: Luc. 1: *misericordia ejus a progenie* et cetera.

[86998] Super Psalmo 24 n. 6 *Delicta.* Hic explicat quare indigeat misericordia; quasi dicat, hic peto misericordiam, quia habeo peccata, quae ut sic loquatur, sunt digna misericordia. Et ponit tria quae faciunt ad dimissionem peccati. Primo ponit genus peccati: et est duplex: unum transgressionis, et aliud omissionis: et haec, scilicet peccata omissionis, vocantur delicta, quasi leviora, et aliquo modo magis venia digna, quia difficile est quod homo a delicto se totaliter custodiat; et ideo dicit, *delicta*: Gal. ult.: *si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos qui spirituales estis, hujusmodi instruite in spiritu lenitatis.* Secundo ex parte peccantis: quia quanto magis homo est praeditus ratione, et est in majori statu, tanto peccatum est gravius in eo. Et ideo peccata quae in juventute fiunt, minus imputantur quam illa quae fiunt in senectute: Isa. 65: *peccator centum annorum maledictus erit.* Et ideo dicit, *delicta juventutis.* Ad litteram pro illis quae committuntur in juventute, orat, prout dicitur Gen. 8: *proni sunt spiritus hominis in malum*, idest in peccatum, ab adolescentia sua: Eccl. 11: *adolescentia et voluptas vana sunt.* Vel, *juventutis*, idest originalis, quia homo nascitur filius irae. Et quamdiu homo est juvenis, est in domo patris: sic quamdiu homo est peccator, est in domo Diaboli, quae domus est ruinosa: Job 1: *venit ventus a regione deserti, et concussit quatuor angulos domus, et oppressit omnes filios* et cetera. Vel, *juventutis*, idest peccata ex superbia commissa. Juvenes naturaliter sunt superbi et praesumptuosi. Tertio ex motivo ad peccandum; quia peccata quae per ignorantiam committuntur, sunt minora; unde dicit, *et ignorantias meas ne memineris*: 1 Tim. 1: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate*: Ps. 78: *ne memineris iniquitatum nostrarum antiquarum, sed recorderis misericordiae.* Consequenter ponitur ratio petitionis. Non petit sibi peccata dimitti propter sua merita, quia misericordia non habet meritum. Et ideo allegat duo ex parte Dei, scilicet misericordiam et bonitatem, quae in Deo sunt ut in subjecto, sed differunt ratione. In Deo autem consideratur bonitas, scilicet communicatio bonorum in creaturis, quia bonum est diffusivum sui. Misericordia vero dicit specialem profusionem bonitatis ad removendam miseriam; et ideo, *secundum misericordiam tuam memento mei tu*, non peccatorum: Dan. 9: *non in justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam*, sed in miserationibus tuis multis: Psal. 78: *cito anticipent nos misericordiae tuae, quia pauperes facti sumus nimis.* Non solum propter misericordiam qua parcis miseris sis memor tantum, sed *propter bonitatem tuam*, qua bona facis omnia; et haec bonitas est ipse Deus, quia ipse est esse bonitatis.

[86999] Super Psalmo 24 n. 7 *Dulcis.* Supra petivit Psalmista sibi sua peccata dimitti per misericor-

diam divinam: hic autem ponit fiduciam ex misericordia divina conceptam: et circa hoc duo facit. Primo ponit causam fiduciae. Secundo ponit ipsam fidem conceptam, ibi, *propter nomen tuum.* Circa primum duo facit. Primo proponit causam fiduciae circa divinam bonitatem. Secundo ponit divinae bonitatis effectum, ibi, *propter hoc legem dabit* et cetera. Notandum quod circa divinam bonitatem dicit duo: scilicet dulcedinem et rectitudinem, quia *dulcis et rectus.* Dulcedo proprie est in corporalibus, metaphorice autem dicitur in spiritualibus. Unde oportet quod in spiritualibus dulcedo sumatur ad similitudinem corporalis. Habet autem hoc dulcedo corporalis, quod reficit gustum corporalem et quietat et delectat: similiter et spiritualis dulcedo quietat et reficit et delectat spiritualem gustum. In Deo autem est essentialis dulcedo: Sap. 16: *dulcedinem quam habes in filios ostendebas.* Sed apud homines dulcedo dicitur inquantum satisfaciunt, vel sibi vel aliis, in malis sive in peccatis; sed in Deo non est nisi in bonis; et ideo subdit, *et rectus dominus*: Ps. 118: *justus es domine, et rectum* etc.; ita ut dulcedo ad misericordiam, rectitudo ad justitiam referatur.

[87000] Super Psalmo 24 n. 8 *Propter.* Hic ponit effectus divinae bonitatis. Est autem triplex gradus hominum, in quibus judicium divinae bonitatis invenitur. Primus gradus est peccatorum. Secundus poenitentium. Tertius justorum. Quantum autem ad peccatores manifestat Deus suam bonitatem, eos corrigendo; unde dicit, *propter hoc*, idest propter dulcedinem et rectitudinem suam. *Dabit legem delinquentibus in via*: Gal. 3: *lex propter transgressionem posita est.* Et ideo bonitas Dei est quod delinquentes corrigit. Et dicit, *delinquentibus*, quia, ut dicitur 1 Tim. 1, *justo non est lex posita.* Item dicit, *in via*, quia in via est status merendi et peccandi. Vel, *in via*, scilicet fidei, quia dicitur via qua itur ad Deum: Heb. 11: *accedentem ad Deum oportet credere.* Ergo etiam si in fide delinquitur reducitur ad Deum per correctionem. Vel dabit legem charitatis: Rom. 13: *plenitudo legis est dilectio, ut ex charitate habeant remissionem peccatorum*: Prov. 10: *universa delicta operit charitas.* Vel, *delinquentibus in via* justitiae eos corripiendo: Baruch 3: *viam autem sapientiae nescierunt*: et de his ponit legem. Secundus effectus est, quod poenitentes dirigit; unde dicit, *diriget mansuetos in judicio.* Mansuetatur autem bestia, quando deposita ferocitate subditur hominibus: sic homines quando deponunt peccata, subduntur Deo; et ideo dicit, *in judicio*, scilicet correctionis, quia per judicium correctionis proficiunt ad meliora, et in futuro judicio magis proficient, in quo poenitentes pervenient ad hereditatem aeternae vitae, et audient sententiam pro se: Prov. 16: *hominis est animum praeparare, et domini gubernare linguam.* Mansuetudo est virtus mitigans iram, quae ira valde impedit cognitionem, et maxime in maribus invenitur. Haec autem virtus maxime debet appeti; unde dicit Dionysius in Epist. ad Demophilum, quod Moyses propter nimiam mansuetudinem fuit dignus apparitione divina. Tertius effectus est, quod justos instruit: unde dicit, *docebit mites vias suas.* Mansuetus dicitur, qui de feritate ducitur ad pietatem, vel humilitatem; sed mites dicuntur, qui semper tales fuerunt. Isti miserentur a Deo, quia disciplina domini acquiritur ab homine secundum quod est homo, non secundum quod est bestia: Job 33: *docet nos super jumenta terrae.* Proprium hominis, scilicet ratio, pervertitur per passionem irascibilis et concupiscibilis; et mansuetudo temperat passionem irascibilis et temperantia passionem concupiscibilis. Et ideo qui sunt mites, merentur accipere domini doctrinam: Isa. 28: *quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus.* Exponit

consequenter vias quas docet: unde dicit, *universae viae domini.* Viae domini sunt processus ejus in aliquo opere; quasi dicat: ego inveni istam viam. Processus autem domini in operibus suis ad duo referuntur: scilicet ad misericordiam et justitiam: nam si aliquid dicitur de Deo et de homine, de utroque intelligitur secundum modum suum. Cum ergo dicitur misericordia de Deo, accipitur secundum modum Dei, et in homine secundum modum hominis. Misericordia in homine est cum compatitur in miseriis alienis; justitia quando reddit unicuique quod suum est. Hoc autem non hoc modo est in Deo, quia Deus est impassibilis, et non compatitur; quia compassio est cum alio in se assumpta passio de aliena tribulatione. Item nulli aliquid debet. Est ergo misericordia in Deo, quando repellit miseriam unjuscujusque rei, ut miseriae large pro defectu sumantur. Justitia est in Deo, quando unicuique dat secundum suam proportionem. Et haec duo invenimus in omnibus operibus Dei: quia in prima earum institutione non invenitur ratio justitiae, sed misericordiae; quia nihilo nihil debetur; sed quando jam res fuerunt institutae, tribuit eis omnia rebus competentia secundum proportionem; et in hoc manifesta est divina justitia. Et sic etiam facit in effectibus gratiae: quia prima justificatio peccatoris est misericordiae; et post justificato dat praemia justitiae, quia dat secundum suam proportionem. Et sic praecedit misericordia, et postea sequitur justitia; et ideo dicit, *universae viae domini misericordia et veritas*: Tob. 3: *omnes viae tuae misericordia et veritas*: Psalm. 144: *miserationes ejus super omnia opera ejus.* Item 118: *veritas tua* et cetera. Sed quibus videntur viae domini misericordia et justitia? Non iniquis et peccatoribus: immo videtur eis quod sint crudeles et injustae. Ezech. 18: *non est aequa via domini, dicunt peccatores*: sed bonis et justis viae domini videntur tales, ut dictum est. Psalm. 72: *quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde.* Et dicit, quibus viae domini sunt misericordia et veritas et justitia quia *requirentibus testamentum ejus et testimonia ejus.* Hieronymus habet, *custodientibus.* Sed quid est testamentum ejus et testimonia ejus? Testamentum generaliter est omne pactum Dei; testimonia vero sunt omnes Dei promissiones. Deus autem promittit adjutoria, et adhuc adhibet miracula. Vel *testamentum* accipitur pro novo testamento in quo omnes promissiones sunt impletae; *testimonia*, scilicet vetus testamentum, quod est testimonium novi: Act. 10: *huic omnes prophetae testimonium perhibent.* Vel testimonium dicitur quasi testata veritas: Deut. 7: *custodivit testamentum, quod juravit patribus vestris.* Vel testamentum dicitur testificatio legis mentis secundum juristas; testatio autem potest dici manifestatio, vel certificatio, vel certitudo: testes enim manifestant et certificant; et sic testamentum dicitur quasi manifestatio et certificatio mentis divinae, sive quod aliquid velit Deus. Vel secundum Papiam, testamentum in sacra Scriptura dicitur esse pactum vel placitum: testimonium autem dicitur omne quod ab extranea re sumitur ad faciendum fidem.

[87001] Super Psalmo 24 n. 9 *Propter.* Hic ponitur fiducia concepta ex divina misericordia et justitia: et circa hoc duo facit. Primo ponit fiduciam quam habet pro seipso. Secundo invitat alios ad confitendum, ibi, *quis est homo?* Circa primum duo facit. Primo ponit suam fiduciam. Secundo rationem ejus assignat. Dicit ergo quod dominus dabit legem etc., et hoc ad bonitatem ejus pertinet; et ideo dicit, ego confido quod ipse propitiabitur peccato meo, idest remittet mihi peccatum: Luc. 7: *quis est hic, qui etiam peccata dimittit?* Et hoc faciet non propter merita nostra, quia haec merentur poenam, sed *propter nomen tuum.* Nomen Dei accipitur hic non solum secundum quod

dicitur, sed res significata per nomen, quae est divina bonitas: quasi dicat: propter bonitatem suam remittet mihi peccatum: Psalm. 78: *salvum fac propter nomen tuum*, idest ut glorificetur nomen tuum. Et maxime competit nomini Jesu Christi quod est nomen salutis, ut dicitur Matth. 1. Et quare? *Propter nomen tuum*; quia tantum est peccatum meum, quod ex merito non meretur remissionem: unde dicit, *multum est enim*, idest magnum et grave, multitudine et pluralitate peccatorum: Jac. 3: *in multis offendimus omnes*; ad minus venialiter: Prov. 24: *septies in die cadit justus, et resurget.* Vel *multum*, gravitate: Psalm. 37: *iniquitates meae supergressae sunt caput meum, et sicut onus grave gravatae sunt super me.* Vel hoc dicitur contra Novatianos qui se Catharos dicebant, idest puros. Novatus sacerdos fuit tempore Decii; et hic dicebat, quod nullus poterat redire ad poenitentiam post Baptismum postquam lapsus fuerat. Sed si hoc esset verum, frustra diceret Psalmista 26: *propitiaberis peccato meo.*

[87002] Super Psalmo 24 n. 10 *Quis.* Hic invitat alios ad confitendum. Et primo ponit quid necesse est ex parte nostra. Secundo quid sperandum a Deo. Ex parte autem nostra requiritur; quod subjiciamur alias frustra confideremus. Prima ergo subjectio est per timorem: Eccl. 1: *timor domini initium sapientiae*; unde dicit, *quis est homo qui timet dominum?* Eccl. 2: *qui timetis dominum, credite illi, et non evacuabitur merces vestra.* A Deo autem speranda sunt tria, secundum quod tria sunt in homine: scilicet intellectus, voluntas et virtus operativa. Deus ergo intellectum instruit, voluntati satisfacit, et virtutem roborat. Quantum ad primum dicit, *legem statuit ei in via quam elegit*; idest, homo qui timet dominum, elegit viam, scilicet servire Deo: Psalm. 2: *servite domino in timore*: Isa. 30: *haec est via, ambulate in ea.* Et in hac instruit qualiter homo procedat. Hieronymus habet, *docebit eum*: et hoc ponendo legem facit. Voluntas autem hominis ad duo refertur in isto mundo. Primo, ut bona possideat. Secundo, quod illa bona filiis suis dimittat, et in his etiam Deus temporaliter timentibus eum satisfacit. Unde quantum ad primum dicit, *anima ejus in bonis demorabitur.* Sed melius est ut hoc spiritualiter intelligamus. Et videtur hic duo dicere: scilicet affluentiam bonorum. *Anima ejus in bonis demorabitur*, ut accipiatur pro voluntate, cujus objectum est bonum. Ergo tunc in bonis homo moratur, quando satiatur spiritualibus: Psalm. 102: *qui replet in bonis desiderium tuum*; idest bonis praesentis vitae, scilicet spiritualibus virtutibus, et in futuris bonis gloriae. Secundo dicit firmitatem: *et semen ejus hereditabit terram. Et semen*, idest opera hominis spiritualis, quae opera sunt filii nostri. Et hic, *hereditabit terram*: scilicet quando dabitur hereditas illa, scilicet terra viventium: Ps. 26: *credo videre bona domini in terra viventium.* Vel, *semen*, idest corpus nostrum glorificatum, *haereditabit terram*, illam propter bona opera. Quantum ad tertium dicit, *firmamentum est dominus timentibus eum.* Et primo ponit confirmationem virtutis operativae. Secundo ponit finem, *et testamentum.* Dicit ergo, alii homines propter timorem mundi infirmantur, quia vacillant; sed timor Dei facit fortes: quia, ut dicitur Eccl. 34: *qui timet dominum, nihil trepidabit.* Et ideo subditur: spes ejus est, *firmamentum*: et hic usque ad hoc firmatur quousque manifestet ei testamentum suum, idest suam possessionem. Hoc ergo testamentum est, vel promissio quam facit de adventu Christi, qui quidem adventus manifestatus est Simeoni timorato; vel promissio de vita aeterna: Jo. 14: *ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Hieronymus habet sic, *secretum domini timentibus eum, foedus illius manifestabitur illi.*

Promissio enim vitae aeternae est in secreto, ut dicitur Isa. 64: *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Et hoc datur *timentibus eum*: Psalm. 39: *quam magna multitudo dulcedinis tuae domine, quam abscondisti timentibus te.* Et hoc secretum est foedus quod promisit timentibus eum: Malach. 4: *vobis timentibus nomen meum orietur sol justitiae.*

[87003] Super Psalmo 24 n. 11 *Oculi.* Supra Psalmista posuit fiduciam conceptam ex divina misericordia, et ad hoc etiam alios invitavit; hic autem iterato ex concepta fiducia continuat orationem. Et circa hoc duo facit. Primo praemittit praeparationem ad orandum: Eccl. 18: *ante orationem praepara animam tuam.* Secundo ponit ipsam orationem, ibi, *respice.* Circa istam autem partem duo facit. Primo ponit orationem in qua orat pro se. Secundo ex parte inimicorum, ibi, *respice inimicos meos.* Circa primum duo facit. Primo petit misericordiam. Secundo assignat rationem miserendi, ibi, *tribulationes*: praeparatio orationis est elevatio mentis in Deum; unde *oculi*, scilicet cordis: Eph. 1: *illuminatos habentes oculos cordis nostri.* Isti oculi, scilicet intellectus et fidei, dicuntur specialiter esse ad dominum: Psalm. 122: *ad te levavi oculos meos* et cetera. Et hoc propter fiduciam conceptam, *quoniam ipse evellet de laqueo pedes meos*: Eccl. 9: *nescit homo finem suum; sed sicut pisces capiuntur hamo, et aves laqueo sic homines a Diabolo tempore malo.* Haec mala sunt occasiones peccati. Et quando homo cadit in peccatum, tunc ligatur laqueo affectus ejus, qui dicitur peccatum hominis: hunc laqueum solvit solus Deus: Psalm. 123: *laqueus contritus est, et nos liberati sumus.* Et quomodo? *Adjutorium nostrum in nomine domini.* Consequenter petit misericordiam; et ideo dicit, *respice in me et miserere mei* et cetera. Avertere videtur oculos, cum non impendit effectum misericordiae suae, sed respicit cum impendit; unde ad aspectum Christi Petrus flevit, Luc. 22: sic dicit, *respice in me* et cetera. Sap. 4: *misericordia est in sanctos ejus.* Hic ponitur ratio quare misericordia indiget, quia, *unicus.* Hoc uno modo intelligitur sic, quia qui non habet subsidium in se, oportet ut revertatur ad Deum: Psalm. 120: *auxilium meum a domino.* Habent enim homines duplex subsidium in mundo: unum amicorum, aliud rerum; sed hic neutrum habet: quia non amicorum: unde dicit, *quia unicus*, idest solitarius absque adjutorio propinquorum et amicorum; Eccl. 51: *respiciens eram adjutorium hominum, et non erat.* Item non rerum, quia *pauper*: Psalm. 87: *pauper sum ego, et in laboribus a juventute mea.* Vel aliter. Duo requiruntur ad hoc quod homo juvetur a Deo. Primo, quod totaliter cor suum tendat ad Deum: Psalm. 26: *unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae*: Luc. 10: *porro unum est necessarium.* Et hoc est quod dicit, *quia unicus*: idest in unum intendo. Secundo, quod sit contemptor rerum mundanarum; alias non est unicus, nec placeret Deo tantum: ideo dicit: *quia pauper sum*, idest contemno omnia propter te.

[87004] Super Psalmo 24 n. 12 *Tribulationes.* Hic ponit tria pertinentia ad miseriam: duo videlicet pertinentia ad poenam; tertium pertinens ad culpam. Est autem duplex poena. Una est ex necessitate inflicta. Alia voluntarie assumpta. Poenae inflictae habent duo; quia affligunt interius cor, et exterius cogunt corpus. Quantum ad primum dicit, *tribulationes cordis mei multiplicatae sunt*, idest ex diversis rebus, et multis tribulationibus quae eveniunt, perveniunt tribulationes usque ad cor, sicut tribuli pungentes. Thre. 1: *multi gemitus mei, et cor meum moerens.* Quantum ad secundum dicit, *de necessitatibus meis eripe me.* Tribulationes vocat necessitates, inquantum sunt utiles tribu-

lationes, ut dicitur Rom. 3: *tribulatio patientiam operatur, patientia probationem; probatio autem spem: spes autem non confundit*: Jac. 1: *patientia opus perfectum habet.* Glossa: *patientia non vincitur, perfectus probatur.* Et ideo sunt utiles, inquantum humiliant: Rom. 5: *non solum autem tribulamur, sed gloriamur in tribulationibus* et cetera. Vel tribulationes dicuntur penuriae: Deut. 8: *afflixit te penuria*: sicut dicitur Rom. 17: *necessitatibus communicantes.* Vel propter violentiam quae est necessitas quaedam. Poena autem assumpta interius est humilitas spiritus coram Deo; unde dicit, *vide*, idest considera humilitatem meam: Lucae 1: *respexit humilitatem ancillae suae.* Item est etiam humilitas exterius manifesta, quae est quidam labor; unde dicit, *et laborem meum*: Psalm. 72: *in labore hominum non sunt* et cetera. De bonis hominibus dicitur Sap. 3: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* De culpa dicit, *dimitte omnia peccata mea.* Eccl. 28: *deprecanti tibi peccata solventur.* Et nota quod per tria consequitur quis remissionem peccatorum: scilicet per tribulationes quae remissionem peccatorum operantur, si patienter portantur: Tob. 3: *in tempore tribulationis peccata dimittis, et post tempestatem tranquillum facis, et post lacrymationem et fletum exultationem infundis.* Item per humilitatem: 3 Reg. 21: *quia humiliatus est Achab coram me, non inducam malum in diebus ejus*: Psalm. 50: *cor contritum et humiliatum* et cetera. Item per laborem: Deut. 26: *respexit humilitatem nostram, et laborem, et angustias, et eduxit nos de Aegypto in manu forti.* Et ideo dicit, *dimitte universa delicta mea.*

[87005] Super Psalmo 24 n. 13 *Respice.* Hic orat petens auxilium contra adversarios. Et primo inducit Deum ad considerandum inimicos. Secundo petit auxilium contra eos, ibi, *custodi.* Tertio assignat rationem, ibi, *non erubescam.* Dicit ergo, *respice*, oculo misericordiae: *inimicos meos*, ut miserearis eorum, et convertas eos: Matth. 5: *orate pro persequentibus et calumniantibus vos*: Prov. 16: *cum placuerit domino via ejus, inimicos quoque ejus convertet ad pacem.* Et hoc peto orando, quia tunc habebo pacem. *Quoniam multiplicati sunt*: Psal. 118: *multi sunt qui persequuntur me et tribulant me. Et odio iniquo oderunt me.* Est autem duplex odium. Primum odium est bonum, quando quis odit peccatum sive peccatorem propter culpam: Ps. 138: *perfecto odio oderam illos.* Item est odium iniquum, quando quis odit naturam vel justitiam; ideo dicit, *et odio iniquo oderunt me*, idest injusto et sine causa: Joan. 15: *ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est, quia odio habuerunt me gratis.*

[87006] Super Psalmo 24 n. 14 *Custodi.* Hic petit auxilium contra inimicos, quia multi sunt et iniqui: ideo petit duplex auxilium. Primo ut custodiat eum in persecutionibus ne praevaleant temporaliter vel spiritualiter, vel ut custodiat eum ut non corruat in peccatum. Secundo, ut liberet eum a malis; unde dicit, *et erue me*, scilicet a malis totaliter, ut abundantia in patria perfruatur. Prima ratio ponitur cum dicit, *non erubescam*; quia si non liberes et custodias, veniam in confusionem. Et hoc non debet esse, *quia speravi in te*: Dan. 30: *non est confusio confidentibus in te.* Alia ratio, quia innituntur mihi amici tui. Aliquando Deus aliquem liberat non propter propria merita, sed ne amici Dei pereant cum eo cui innituntur: cum dicit, *innocentes et recti adhaeserunt mihi.* Innocentes dicuntur qui declinant a malo, recti qui operantur bonum: Eccl. 13: *omne animal diligit sibi simile.* Et quare? *Quia sustinui te*, idest quia speravi in te: Ps. 26: *confortetur cor tuum, et sustine dominum.* Hieronymus habet, *simplicitas et veritas.*

[87007] Super Psalmo 24 n. 15 *Libera.* Hic ponit Psalmista petitionem pro toto populo; unde dicit, *libera, Deus, Israel*, idest populum illum, vel eos quos praedestinasti ad hoc ut videant Deum, *ex omnibus tribulationibus suis.* Et hoc erit perfecte in patria, quando complebitur illud Apoc. 21: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum, et jam non erit ultra neque luctus neque clamor* et cetera.

Super Psalmo 25

[87008] Super Psalmo 25 n. 1 Supra Psalmista proposuit orationem contra tribulationes; hic autem, ut sua oratio sit acceptior, proponit suam justitiam. Titulus planus est, quia non est novus. Circa hoc ergo Psalmista duo facit. Primo praemittit in generali totam intentionem. Secundo exponit eam in speciali, ibi, *non sedi cum Concilio.* Circa primum tria facit. Primo petit judicium. Secundo allegat justitiam, ibi, *quoniam ego.* Tertio excusat praesumptionem, *quoniam misericordia.* David autem ex persona sua vel justi, videns se commixtum peccatoribus loco, etsi non merito, petit ab eis discerni; unde dicit, *domine judica*, idest discerne me ab eis. Sed contra. *Non intres in judicium cum servo tuo, quoniam non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, Ps. 142. Respondeo. Dicendum quod duplex est judicium, scilicet severitatis et districtionis: et hoc judicium non petit, quia nullus posset ferre; aliud est judicium misericordiae et discussionis: et hoc petit: Hier. 10: *corripe me domine, verumtamen in judicio et non in furore*, idest severitatis. Et proponit innocentiam; et ideo dicit, *quoniam ingressus sum in innocentia mea*, idest progressus sum in innocentia mea, vel ingressus sum, quia vita nostra est quidam progressus. Prov. 4: *ducam te per semitas aequitatis, quas cum ingressus fueris* et cetera. Et hoc in innocentia mea, quam propono servare: Job 22: *salvabitur innocens, et salvabitur in munditia manuum suarum. Non infirmabor*: Hieronymus habet, *non deficiam*, scilicet in hac innocentia servanda: Job 27: *donec deficiam non recedam ab* ea: et hoc faciam non in viribus meis, sed confidentia divini auxilii, quia, *in domino sperans non infirmabor*: 1 Mach. 2: *omnes qui sperant in eum, non infirmantur.* Sed contra: hoc videtur esse praesumptionis: Job 9: *si justificare me voluero, os meum condemnabit me.* Respondeo. Dicendum, quod allegatio innocentiae potest quandoque procedere ex superbia, quando scilicet aliquis attribuit eam sibi, et hoc est malum: quandoque ex divina misericordia, et hoc est bonum; et ideo subdit, *quoniam misericordia tua.* Sed unde scis quod tu sis innocens? *Proba domine*, tu hoc. Et ponit tria: scilicet probationem, tribulationem et tentationem. Secundum sequitur ex primo, tertium ex secundo. Dicit ergo, *domine proba me*, non ut scias aliquid ex hoc de me, sed ut aliis ostendas. Probatur autem aliquis optime per tentationem quae est sumptio experimenti: tentatio est acceptio experimenti de eo quod quis nescit; probatio vero est ejus quod scit, virtutis manifestatione. Et ideo dicit, *tenta me*, scilicet ad hoc ut probatus appaream mihi et aliis: non enim tentat Deus ad malum: Jac. 1: *Deus enim intentator malorum est*; sed dicitur tentare, quando aliqua ex difficultate immensa ostenduntur. Haec autem tentatio fit per ignem, ut dicitur Sap. 3: *tanquam aurum in fornace probavit illos.* Et ideo dicit, *ure renes meos et cor meum*, idest immitte tribulationes;

per quas pateat, quid sit in corde et renibus meis. Cordi attribuitur cogitatio, renibus delectatio. Et hoc apparet per tribulationes; quia qui delectantur in terrenis, multum commoventur quando perdunt ea, sed non illi qui non delectantur. Vel potest referri ad ignem sancti spiritus: Luc. 12: *ignem veni mittere in terram*: quasi dicat: ne deficiam in tribulationibus, adhibe auxilium, mitte ignem qui exurat quidquid carnalitatis est in delectationibus meis et vanitatibus in cogitatione.

[87009] Super Psalmo 25 n. 2 *Quoniam.* Hic excusat se dupliciter de hoc quod petit se tentari. Primo ex sua cogitatione, quia cogitat Dei misericordiam, cum dicit, *quoniam misericordia tua ante oculos meos est*; quasi dicat: ideo peto tentari, quia confido in misericordia tua, quae semper facit cum tentatione proventum: Isa. 63: *miserationum domini recordabor, laudem domini super omnibus quae reddit mihi dominus.* Item ex amore justitiae. *Et complacui in veritate tua*, idest si punis me propter peccata, placet mihi: si tentor, scio quod remunerabis.

[87010] Super Psalmo 25 n. 3 *Non.* Hic explicat in speciali intentionem suam. Et primo ponit suam innocentiam. Secundo ponit petitionem, ibi, *ne perdas cum impiis Deus.* Ostendit ergo innocentiam suam. Et primo per recessum a malis. Secundo per accessum ad bonum, ibi, *lavabo.* Est autem triplex genus malorum, secundum tria peccata. Aut enim est peccatum contra Deum, aut contra proximum, aut contra se. Contra se autem sunt vanitatis peccata, quibus homo vane delectatur in terrenis; et de his dicit, *non sedi cum Concilio vanitatis*; quasi dicat: non dico quin in aliquo non fuerim cum eis, quia non potest fieri quin homo vane aliquando non delectetur in terrenis; sed dicit, *non sedi*: Tob. 3: *nunquam cum ludentibus miscui me; neque his qui in levitate ambulant participem me praebui.* Peccata quae sunt contra proximum, sunt peccata quae opere generantur; unde dicit, *et cum iniqua gerentibus non introibo*, idest non solum non sedi etc. sed nec introivi, idest nullo modo cum eis me miscui: Prov. 1: *fili, si te lactaverint peccatores, ne ambules cum eis.* Item cogitantur praedicta peccata corde; unde dicit, *odivi Ecclesiam malignantium*, idest congregationem malignantium: Ps. 118: *iniquos odio habui*, idest culpam et iniquitatem. Tertio ponit peccatum contra Deum, et hoc est impietas; et ideo dicit, *et cum impiis*, idest haereticis et schismaticis, *non sedebo*, idest eorum doctrinis non communicabo: Hebr. 13: *doctrinis variis et peregrinis nolite adduci.*

[87011] Super Psalmo 25 n. 4 *Lavabo.* Supra Psalmista ostendit innocentiam suam per hoc quod separabat se a malis; hic autem ostendit eam, per hoc quod applicat se bonis. Et quia bona, quorum applicatio nos facit justos, sunt divina bona, ideo dicit suam applicationem ad ea. Circa hoc duo facit. Primo ponit studium suum. Secundo effectum, ibi, *domine dilexi decorem domus tuae.* Circa primum tria facit. Primo proponit suam dispositionem ad divinum cultum. Secundo ponit ipsum cultum divinum, ibi, *circumdabo.* Tertio fructum, ibi, *ut audiam vocem laudis.* Dispositio fit per puritatem et innocentiam: Ps. 14: *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo* et cetera. Ps. 23: *innocens manibus et mundo corde.* Et ideo ut purus accedat, agit de puritate. Dicit ergo, *lavabo inter innocentes manus meas*, idest opera mea quae principaliter lavantur a Deo, per gratiam quam infundit: Ps. 50: *amplius lava me, domine, ab iniquitate* et cetera. Item lavantur a nobis per poenitentiam: Isa. 1: *lavamini, mundi estote* et cetera. *Lavabo*, ergo idest poenitentiam

adhibebo ut laventur. Et hoc, *inter innocentes*, quia ex convictu mores formantur: Ps. 17: *cum innocente innocens eris* et cetera. Et sic lotus accedam ad cultum divinum. *Et circumdabo altare tuum, domine.* Hic ponit de altare materiali, et dicitur, *circumdabo altare tuum, domine*, quia vel orat, vel stat juxta; Eccl. 50, de Simeone sacerdote magno, *ipse stans juxta aram.* Et ideo sacerdos quando accedit ad sacramentum dicit *lavabo* et cetera. Vel potest intelligi de altari spirituali. Altare est in templo: et sicut est triplex templum, ita est triplex altare. Primum est vir justus: 1 Cor. 6: *nescitis quia membra vestra templum sunt spiritus sancti?* Hujus templi altare est cor: Lev. 6: *ignis*, scilicet caritatis, *in altare*, idest in corde, *semper ardebit.* Hoc altare debemus circumdare, vel juxta stare, idest ornare, semper redeundo ad Christum: Prov. 4: *omni custodia serva cor tuum, quoniam ab ipso vita procedit.* Aliud templum est Ecclesia: et hujus templi altare est Christus: Heb. ult.: *habemus altare de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt.* Vel fides. Et hoc debemus circumdare, ut toto corde simus circa ipsum. Tertium templum est ipse Deus: Apoc. 21: *templum vidi in ea, dominus Deus omnipotens templum illius est* etc.: et hujus altare est misericordia Dei. Et hoc circumdare debemus desiderio mentis: Ps. 144: *suavis dominus universis, et miserationes ejus super omnia opera ejus.* Consequenter ostendit fructum: et est duplex fructus: scilicet audire et enarrare; unde dicit: *ut audiam vocem laudis.* Et hoc ad litteram circa altare materiale, quia hoc sacrificium est maxime Deo acceptum: Ps. 49: *sacrificium laudis honorificabit me.* Item laudem quam spiritus sanctus loquitur in nobis: Ps. 84: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Item, in caelo: Isa. 35: *gaudium et laetitiam* et cetera. Vel *audiam vocem laudis*, idest Christi me laudantis: et hoc erit in judicio quando dicet, esurivi et cetera. Matth. 25. Sed Apoc. ult. dicitur: *qui audit, dicat, veni.* Unde ad hoc audimus ut aliis dicamus: Isa. 21: *quae audivi a domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis.* Et ideo subdit, *ut enarrem universa mirabilia tua*: Eccl. 42: *nonne Deus fecit enarrare sanctos* et cetera. Et dicit, *omnia mirabilia*, quantum ad affectum sive conatum, non quantum ad effectum, quia ipse est major omni laude.

[87012] Super Psalmo 25 n. 5 *Domine.* Hic ostendit affectum quem habet ad cultum divinum: qui ut sit conveniens, debet esse affectus amoris. Propter quod dicit, *domine, dilexi decorem domus tuae.* Dionysius: *bonum et pulchrum est omnibus diligibile.* Unde omnis homo amat pulchrum: carnales amant pulchrum carnale, spirituales amant pulchrum spirituale, et haec est pulchritudo domus Dei: Num. 24: *quam pulchra tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel, ut valles nemorosae, ut horti juxta fluvios irrigui, ut tabernacula quae finxit dominus.* Haec autem pulchritudo est bonorum operum, vel divinorum munerum, vel ipsorum sanctorum; quia omnia haec sunt quasi quidam decor domus Dei. Haec ergo omnia ego dilexi, ut me facerent aptum ad decorem domus Dei. Sic ergo ostenditur affectus quia dilectio, et pulchritudo, et decor. Sed sciendum est, quod hic decor est ex habitatione Dei; sicut domus non est pulchra nisi inhabitetur: unde me dilexi ut in me habites, vel patriam dilexi ut ibi habitem, vel in eam tendam. Et ideo dicit, *et locum habitationis gloriae tuae*: et haec omnia, idest bona opera, dona Dei, et ipsi sancti, sunt decor domus Dei, inquantum relucet in eis gratia divina quae pulchrificat sicut lux, sicut dicit Ambrosius, quod sine luce omnia sunt turpia: Ezech. 43: *ingressa est gloria domini portam.*

[87013] Super Psalmo 25 n. 6 *Ne perdas.* Hic explicat petitionem judicii quod petit: et exponit

quale judicium petiit: et petit duo. Primo petit separari a malis, quae possunt evenire in futuro. Secundo a malis quae in praesenti patitur, ibi, *redime.* Primo ergo ponit petitionem. Ubi sciendum est, quod duobus generibus hominum servatur poena a Deo: scilicet illis qui sunt impii sive peccatores contra Deum: Ezech. 18: *impietas impii erit super eum.* Et ideo dicit, *ne perdas* etc.: quasi dicat: si hic affligor et patior terrena mala cum impiis, tamen ne perdas animam meam cum eis. Item servatur poena impiis contra proximum: ideo dicit, *et cum viris sanguinum vitam meam*: Ps. 54: *viri sanguinum et dolosi.* Hic computantur omnes qui contra proximum offendunt, quocumque modo. Est autem triplex sanguis. Unus qui causatur ex cibo et potu: unde cibus et potus dicitur sanguis pauperum: Eccl. 34: *panis gentium vita pauperis est: qui defraudat illum, homo sanguinis est.* Secundus est sanguis hominis; et hoc effundit homicida. Tertius est sanguis seminis ad speciem conservandam, et hunc effundit fornicator, quia causa prolis non agit. *In quorum manibus iniquitates sunt*; quasi dicat: ideo hoc peto, scilicet ut separer ab his tunc, quia nunc separatus sum in conversatione et vita, quia in eorum manibus iniquitates sunt, scilicet sunt valde proni ad malum: Prov. 1: *pedes eorum ad malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem*: Isa. 59: *opera iniquitatis in manibus eorum.* Item est inclinatio affectus eorum ad mundana; unde dicit, *dextera eorum repleta est muneribus*: Job 15: *ignis devorabit tabernacula eorum qui munera libenter accipiunt.* Vel *dextera eorum repleta est muneribus*; quasi dicat, licet ipsi sint iniqui, tamen das eis temporalia, et in his consistit merces eorum: Matth. 6: *receperunt mercedem suam.* Consequenter describit se, dicens, *ego autem in innocentia mea ingressus sum*; quasi dicat, hoc peto ut sicut illis praeparas mala, ita praepares mihi bona, sicut dicit Psalm. 83: *non privabit bonis eos qui ambulant in innocentia.* Consequenter petit ut liberetur a malis praesentibus. Mala quae sunt homini, duplicia possunt esse; quia vel sunt mala exteriora, et ab his petit redimi: unde dicit, *redime me*, ut servum malorum me prementium. Vel de redemptione humani generis. Vel sunt mala interiora, et ab his petit liberari; unde dicit, *miserere mei*, quia miseria proprie respicit malum interius: Prov. 14: *miseros facit populos peccatum.*

[87014] Super Psalmo 25 n. 7 *Pes enim.* Hic ponitur ratio quare hoc petit; et est duplex. Una est de praeterito, quae est rectitudo vitae; unde dicit, *pes meus*, idest affectus meus, vel processus meus, *stetit in directo.* Item de futuro propono tibi semper servire; unde dicit: *in Ecclesiis benedicam te domine*, idest coram multis: Psalm. 39: *annunciavi justitiam tua in Ecclesia magna.* Et dicit pluraliter, propter multitudinem particularium Ecclesiarum, ut dicitur Apoc. 3.

Super Psalmo 26

[87015] Super Psalmo 26 n. 1 Praemissa oratione, hic Psalmista consequenter dicit fiduciam de oratione conceptam: et circa hoc duo facit. Primo ponit fiduciam conceptam. Secundo iterato orat ut non deficiat in sua fiducia, ibi, *ad te domine.* Titulus, *in finem Psalmus priusquam liniretur.* Notandum est quod sicut Glossa latius dicit, David tribus vicibus fuit unctus in regem. Primo a Samuele, 1 Reg. 16. Et tunc non fuit rex, sed habuit signum regni. *Tulit Samuel cornu olei, et*

unxit eum in medio fratrum et cetera. Et tunc directus est spiritus domini in David, quia ex tunc fuit propheta, secundum Hieronymum et Josephum. Secundo in Hebron, 2 Reg. 2: *venerunt viri Juda, et unxerunt David in regem super domum Juda.* Tertio occiso Isboseth filio Saulis regnavit super totum Israel, 2 Reg. 8: hae duae inunctiones computabantur pro una, quia utraque fuit pro actuali dignitate regni adipiscenda. In prima passus est persecutionem a Saule, sed post secundam et tertiam regnavit in pace. Sed contra de Absalone. Respondeo dicendum, quod non est passus persecutionem ab extraneis, sed ab Absalone et Siba: et ideo fecit hunc Psalmum ante secundam unctionem. Melius tamen videtur ut referantur ad Christum duae unctiones in novo testamento; scilicet regis et sacerdotis. Et Christus fuit unctus oleo spiritus sancti: Psalm. 44: *unxit te Deus* etc. in regem et sacerdotem. Et haec unctio derivatur usque ad nos: Psalm. 132. *Sicut unguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron*: Joan. 1: *de plenitudine ejus omnes accepimus.* Primo ergo ungimur sacerdotali unctione in figura futuri regni: erimus enim reges et liberi. Et quia adhuc patimur hostes, postea ungemur dupliciter actuali gloria: scilicet stola gloriae animae et corporis. Christus autem primo fuit unctus unctione gratiae, postea gloriae. Dividitur ergo Psalmus iste in tres partes. In prima ponit fiduciam de Deo conceptam. In secunda ostendit desiderium ex fiducia conceptum, ibi, *unam petii.* Tertio ponit desiderii impletionem, ibi, *exaudi domine.* Circa primum tria facit. Primo commemorat beneficia sibi a Deo praestita, propter quae non timet, sed securus est. Secundo commemorat impedimenta parata hostibus a Deo, ibi, *dum appropiant.* Tertio ostendit fiduciam quam habet a Deo, ibi, *si consistant.* Notandum autem, quod ad timendum concitatur quis aliquando ex interiori causa, quandoque ex exteriori causa. Primo ergo ponit auxilium contra primam causam. Secundo contra secundam, ibi, *dominus protector.* Est autem duplex causa intrinseca timoris, ignorantia et debilitas: unde in tenebris magis timendum est. Secunda causa timoris est debilitas; et contra has est remedium a Deo. Contra primum est illuminatio; unde dicit, *dominus illuminatio mea*: Mich. 8: *cum sedero in tenebris, dominus lux mea est.* Contra secundum est salus; unde sequitur, *et salus mea*: Psalm. 61: *in Deo salutare meum et gloria mea, Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est.* Et ideo ostendit fiduciam: *quem timebo*, sic illuminatus? Isa. 51: *quis es tu ut timeas ab homine mortali, et a filio hominis, qui quasi fenum sic arescet?* Rom. 8: *Deus qui justificat, quis est qui condemnet? Et si Deus pro nobis, quis contra nos?* Causa extrinseca est homo, qui adversatur; sed adhuc non est timendum, quia dominus opponit se sicut scutum; unde dicit, *dominus protector vitae meae*: Gen. 15: *ego protector tuus et merces tua magna nimis.* Et ideo dicit: *a quo trepidabo.* A quo, si sumatur masculine, tunc est sensus, *a quo*, scilicet a quo homine. Si neutraliter, a qua re. Et sic nihil est timendum, nec homo, nec res aliqua. *Dum appropiant super me nocentes.* Et quia posset dici quod Deus est illuminator etiam hostium, ideo hoc removens dicit quod Deus obsistit eis. Et primo dicit eorum conatum. Secundo ponit impedimentum eis superveniens, ibi, *ipsi infirmati sunt* et cetera. Circa primum tria facit. Primo praemittit praesumptuosum insultum. Secundo perversum actum. Tertio malignum effectum. Quantum ad primum dicit, *dum appropiant super me nocentes*, idest habentes animum nocendi, *super me*, idest mihi se praeferentes: Thre. 1: *facti sunt hostes ejus in capite, inimici ejus locupletati sunt, quia dominus locutus est super eam propter multitudinem iniquitatum ejus, parvuli ejus ducti sunt in captivitatem usque ante faciem* et cetera. Quantum ad secundum, ut scilicet graviter affligant, *ut edant carnes meas*, idest carnalem vitam: Prov. 1: *deglutiamus eum, sicut Infernus, viventem et integrum*: Mich. 3: *carnem populi comederunt, et pellem eorum desuper excoriaverunt.* Vel ut ly *ut* teneatur consecutive: ut sit sensus: *edant carnes*, idest carnalitates meas: quia quando mali persequuntur bonos, aliud intendunt ipsi mali, sive ipsi persecutores, scilicet offensionem corporalem; et secundum hoc est prima expositio: aliud intendit Deus hoc permittens, scilicet purgationem ab omni carnalitate; et sic secunda expositio. Et hoc modo dicit apostolus Gal. 5: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Quantum ad tertium dicit, *qui tribulant me inimici mei*: Psalm. 12: *qui tribulant me exultabunt si motus fuero. Ipsi infirmati sunt*, quia non valuerunt implere propositum, *et ceciderunt*, quia superati sunt, et absorpti: Hierem. 20: *dominus mecum est tamquam bellator fortis; idcirco qui persequuntur me, cadent et infirmi erunt.*

[87016] Super Psalmo 26 n. 2 *Si consistant.* Homo debet habere securitatem in duobus. Primo in praeparatione malorum. Secundo in eorum passione, ibi, *exurgam.* Dicit ergo: dominus sic est illuminatio mea, quia inimici cadunt coram me. Glossa. *Si consistant adversum me castra*, castra sunt ubi steterunt milites; *non timebit cor meum.* Quamdiu homo est in castris, non pugnat, sed disponit, et consiliat ad pugnandum. Per castra intelliguntur consilia et conjurationes malorum contra aliquem. 4 Reg. 19: *Angelus domini percussit castra Assyriorum*: Exod. 14: *factum est in vigilia matutina, et ecce ascendit dominus super castra, et percussit. Non timebit cor meum, quia dominus mecum est*: Job 17: *pone me juxta te, et cujusvis manus pugnet contra me.* Sed, *si exurgat adversum me praelium*, idest si jam invadant me, et praelientur contra me, quamvis sint multi: *in hoc ego sperabo*: quia ut dicitur 1 Mach. 3: *non in multitudine exercitus victoria belli, sed de caelo fortitudo est.* Est enim consuetudo amicorum juvare amicos, cum impugnantur ab hostibus: Psal. 93: *consolationes tuae laetificaverunt animam meam.*

[87017] Super Psalmo 26 n. 3 *Unam petii.* Supra Psalmista posuit fiduciam ex oratione conceptam; hic autem ponit desiderium, quod ex hac fiducia oritur: et circa hoc duo facit. Primo proponit desiderium. Secundo causam desiderii assignat, ibi, *quoniam abscondit me.* Circa primum tria facit. Primo describit qualitatem desiderii. Secundo ipsam rem desideratam, ibi, *ut inhabitem.* Tertio intentionem finis, ibi, *ut viderem voluntatem.* Desiderii ergo qualitas in duobus consistit: scilicet in unitate et solicitudine: et utrumque pertinet ad perfectionem desiderii. Perfectio enim desiderii dependet ex perfectione causae suae, scilicet amoris, qui quando est perfectus, primo congregat in unum omnes vires, et movet eas in amatum. Est enim, secundum Augustinum, pondus amantis. Res autem ponderosa sine vacillatione tendit ad unum, sed non sic si res non bene est ponderosa; sed divinus amor facit totum hominem in Deum tendere sine vacillatione: Psal. 72, *quid enim mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?* Gregorius: *vis amoris studium multiplicat inquisitionis.* Hoc fecit Anna prophetissa, quae non discedebat de templo, jejuniis et orationibus serviens die ac nocte. Et ideo dicitur Luc. 10: *porro unum est necessarium*; unde dicit, *unam petii*, idest unam rem, vel unam petitionem. 3 Reg. 2: *unam petitionem parvulam ego deprecor a te, ne confundas faciem meam.* Secundo solicitat, cum sit sicut stimulus et ignis, amor: Cant. 8: *lampades ejus lampades ignis*: 2 Cor. 9: *charitas Dei urget nos.* Unde dicit, *hanc requiram*:

Isa. 21: *si quaeritis, quaerite*: Matth. 7: *quaerite et invenietis.* Consequenter ponitur res petita; unde dicit, *ut inhabitem in domo domini.* Domus domini spiritualis est duplex: et tertia est materialis, scilicet Ecclesia, in qua morari salutiferum est: Gen. 28: *non est hic aliud nisi domus Dei et porta caeli*: nam in ea excitatur animus hominis ad devotionem. Domus spiritualis Dei est Ecclesia militans: 1 Tim. 3: *ut scias quomodo oporteat te conversari in domo Dei, quae est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis.* Alia est Ecclesia triumphans: 2 Cor. 5: *si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis.* De utraque ergo potest hoc intelligi, quia haec domus via est ad illam et porta ejus. Ps. 117: *haec porta domini, justi intrabunt per eam.* Et ideo desiderandum est habitare in hac domo, scilicet Ecclesia. Et hoc *omnibus diebus vitae meae*, idest usque in finem: Ps. 131: *haec requies mea in saeculum saeculi: hic habitabo, quoniam elegi eam.* Habitat autem quis in domo Dei per fidem et charitatem et conformitatem bonorum operum: Ps. 67: *qui habitare facit unius moris in domo.* Et laudabile est quod semper in ea habitet, et non separetur ab ea. Separatur autem homo ab Ecclesia per peccatum, per excommunicationem, et per schisma, vel haeresim. Qui ergo usque in finem habitat in ea, idest in ista Ecclesia, habitabit in illa in perpetuum: Psal. 83: *beati qui habitant in domo tua, domine.* Hic consequenter ponitur intentio, scilicet, *ut videam* et cetera. Et ponit duo: quia *ut videam voluptatem domini, et visitem templum ejus.* Alia littera habet, *ut continuo habitem.* Hieronymus habet, *et videam pulchritudinem domini. Ut est merces*, secundum Augustinum: Jo. 17: *haec est vita aeterna ut cognoscant* et cetera. Tria sunt in illa visione desideranda, quae naturaliter homo desiderat videre. Primo pulchra. Summa pulchritudo est in ipso Deo, quia pulchritudo in formositate consistit: Deus autem est ipsa forma informans omnia: ideo dicit, secundum unam literam, *ut videam delectationes domini*: Sap. 13: *si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit.* Secundo delectabilia, et fugere tristitiam: et ideo secunda litera habet, *ut contemplem delectationes domini*, idest bonitatem Dei, in qua est summa delectatio: Ps. 15: *delectationes in dextera tua usque in finem.* Tertio dispositio rerum. Unde multum est delectabile scire scientiam omnium rerum, quae in mundo sunt; et ideo videre dispositionem divinae providentiae est maxime delectabile. Et ideo dicit, *ut videam voluntatem domini*, idest rationem a Deo volitam et dispositam: Rom. 12: *probetis quae sit voluntas Dei bona, beneplacens et perfecta.* Haec autem habemus in vita ista imperfecte et per fidem: in futura autem domo habebimus perfecte, ubi sunt sancti contemplantes Deum facie ad faciem: 2 Cor. 3: *nos autem revelata facie gloriam domini contemplantes* et cetera. Sancti ergo qui sunt in patria, dirigunt contemplationem in ipsum Deum, et etiam in ea quae sunt ad ipsum Deum ordinata: et ideo dicit, *ut visitem templum ejus*, idest frequenter videam templum, idest humanitatem Christi: Joan. 2: *hoc autem dicebat de templo corporis sui.* Vel, *visitem*, sive videam ipsam ordinationem Ecclesiae: 1 Cor. 3: *templum Dei sanctum est, quod estis vos.* Item dispositionem totius mundi: ideo in Psalmo Hebraico habetur, *et diluculo*, idest diluculo ut maneam: Ps. 5: *mane astabo tibi.*

[87018] Super Psalmo 26 n. 4 *Quoniam.* Hic assignatur ratio desiderii habitandi in domo Dei; quasi dicat, quare tantum petis habitare in domo Dei? Ratio est ex beneficiis perceptis: et circa hoc

duo facit. Quia primo ponit ipsa beneficia. Secundo addit recompensationem, ibi, *circuivi.* Circa primum duo facit. Primo ponit beneficium protectionis a malo. Secundo beneficium promotionis in bonum, ibi, *in petra exaltasti me.* Circa primum duo facit. Primo proponit beneficium. Secundo ejus necessitatem ostendit, ibi, *in die malorum.* Dicit ergo: quare petis habitare in domo domini? Ideo scilicet, *quia abscondit me in tabernaculo suo.* Et secundum litteram, 1 Reg. 24, quando David fugit ad tutiora loca Engaddi et abscondit se ibi. Unde loquitur ex persona fugientis et latentis in aliquo loco. Ad litteram. Tabernaculum erat locus in quo orantes divino auxilio protegebantur, et maxime in sancta sanctorum, ubi erat propitiatorium, et sic vocabant tabernaculum ipsam Dei defensionem: sicut in Psalm. 90 dicitur: *scapulis suis obumbrabit tibi, et sub pennis ejus sperabis* et cetera. Deut. 32: *expandit alas suas, et assumpsit eos, atque portavit in humeris suis.* Sed mystice tabernaculum potest dici humanitas assumpta, sive caro Christi in qua abscondit nos per fidem et spem: Colos. 2: *abscondita est vita vestra in Deo.* Vel aliter, tabernaculum dicitur tota dispositio Ecclesiae: et in utroque istorum absconditur homo justus, quia in isto tabernaculo quaedam latent sub manifestis: latentia sunt invisibilia et spiritualia ubi morantur boni. Mali autem morantur in exterioribus: Isa. 4: *tabernaculum erit in umbraculum diei ab aestu.* Sed quid contulit haec absconsio? Immo necesse erat mihi, *in die malorum*, vel omnium illorum malorum quae tunc imminebant. Et simile est, quia quando hostes, vel tribulatio imminet, illi soli salvabuntur, qui in civitate reperiuntur: ita in tribulatione illi pereunt, qui circa haec exteriora habent affectum; quia facta tribulatione circa ista tales commoventur. Abscondit ergo ipse Deus, vel Christus, vel mens justi: Matth. 6: *pater tuus qui videt in abscondito, reddet tibi.*

[87019] Super Psalmo 26 n. 5 *In petra.* Hic proponit aliud beneficium promotionis in bonum: et est duplex. Unum exaltationis quantum ad se. Secundum quantum ad hostes, ibi, *nunc exaltavit caput meum.* Dicit ergo, *in petra exaltasti me.* Secundum literam alludit ad ea quae circa eum sunt gesta; quia quando persecutionem patiebatur, ibat per petras invias, 1 Reg. 24: *sed quando evasit, tunc exaltavit cor meum super inimicos meos.* Sed mystice exponitur, *in petra exaltavit me*, idest in Christo; 1 Cor. 10: *petra autem erat Christus.* Vel, *in petra*, idest in Deo: 2 Reg. 22: *dominus petra mea*: Psalm. 60: *dum anxiaretur cor meum, in petra exaltasti me.* Et nunc jam exaltavit: quasi dicat, istud feci in spe, sed nunc in re. *Exaltasti caput meum*, idest mentem meam, *super inimicos meos*, idest super omnes appetitus meos: Gen. 4: *subtus te erit appetitus tuus.*

[87020] Super Psalmo 26 n. 6 *Circuivi.* Hic ponitur recompensatio beneficii; et ponit duo. Primo sacrificium, *et immolavit.* Secundo canticum. Secundum Hieronymum conjungitur cum praecedentibus, *super inimicos meos, et in circuitu nostro sunt. Circuivi*, idest circa steti devotas preces offerendo pro eis: Psalm. 108: *prout me diligerent (idest deberent) detrahebant mihi* et cetera. Eccl. 50: *et ipse stans circa aram* et cetera. Item strenui militis est circuire et protegere castra, sicut dicitur de Juda 1 Mach. 3: *protegebat castra gladio suo*, unde *circuivi*, idest protexi. Vel circuitus iste refertur ad contemplationem. Circulus duo propria habet inter alias figuras. Unum, quia est capacior aliis. Aliud est quod est totus uniformis sine angulo, et convenit contemplationi. Primo quantum ad capacitatem, quia tunc dicitur circuire contemplando, quando omnia quae consideranda sunt, contemplatur; unde dicit, *circuivi*, idest consideravi omnia dona tua, et Ecclesiae

beneficia. Beatus Dionysius posuit triplicem motum; scilicet circularem, rectum et obliquum. Recto motu semper movetur aliquid difformiter, quia semper habet diversam distantiam: et ideo in contemplando motus est rectus, quando de uno ad aliud quis movetur considerando processum rerum. Circulari motu movetur aliquis contemplando, quando conceptio animae est uniformis: et tunc dicitur circularis, quando scilicet revocat animam a rebus. Et primo congregatur in se, postea unitur spiritualibus, et postea ascendit in contemplationem unius Dei. Obliquus motus est compositus ex utroque: quando quis, procedit ex consideratione creaturarum, sed hanc ordinat in considerationem Dei. Et ideo dicit, *circuivi*, quantum ad uniformitatem: Ezech. 1: *hic erat aspectus splendoris per gyrum. Et immolavi.* Est autem duplex sacrificium: scilicet interius quo homo animum suum dat Deo. Ps. 50: *sacrificium Deo (scilicet acceptum Deo) est spiritus contribulatus.* Et omne exterius sacrificium ordinatur ad repraesentandum illud; unde Augustinus dicit, *quando offers hoc exterius, est ut repraesentes animum tuum Deo.* Sed quia omnis repraesentatio fit per aliqua signa, inter quae primatum tenent verba, ideo inter sacrificia videtur praeeminentiam habere sacrificium laudis: Ps. 49: *sacrificium laudis honorificabit me*; unde dicit, *immolavi in tabernaculo ejus hostiam*, non pecorum, sed potius, *hostiam vociferationis*, idest divinae laudis. Et hac vociferatione, *cantabo*, tibi, scilicet canticum et laetitiam mentis et rectitudinem operis: Psalm. 107: *paratum cor meum. Cantabo*; quasi dicat, paratum cor habeo ad serviendum tibi, cum laetitia mentis: Psalm. 99: *servite domino in laetitia.*

[87021] Super Psalmo 26 n. 7 *Exaudi.* Supra Psalmista posuit suum desiderium; hic prorumpit ad petendum rem desideratam: et circa hoc tria facit. Primo petit exaudiri. Secundo proponit petitionem, ibi, *tibi dixit cor meum.* Tertio ostendit fiduciam quam habet de exauditione, ibi, *credo videre bona domini.* Ad hoc ergo quod exaudiatur, inducit duas rationes. Unam ex devotione propria. Aliam ex sua miseria. Devotio est causa quod audiatur a Deo aliquis. Devotio est clamor cordis qui excitat Deum ad audiendum. Et ideo dicit, *exaudi*: quia clamavi non exterius, sed interius: Jac. 5: *clamor eorum ad aures domini Sabaoth introivit.* Item miseria nostra provocat ad exaudiendum: Exod. 3: *videns vidi afflictionem populi mei, et descendi liberare eum*; unde dicit, *miserere mei, et exaudi me*; quasi dicat, me miserum et meam miseriam cognosco, unde tuum est misereri: Judith 9: *exaudi me miseram deprecantem.*

[87022] Super Psalmo 26 n. 8 *Tibi.* Hic ponit petitiones. Et primo petit divinae faciei prospectum. Secundo divinum auxilium, ibi, *adjutor meus es tu.* Tertio viae suae directivum, ibi, *legem pone mihi domine.* Circa primum ostendit, quod de re petita habet magnum desiderium et intimum et anxium et assiduum. Intimum, quia *tibi dixit cor meum.* Aliquando homo aliquid petit ore, sed cor ejus ad alia versatur: Matth. 7: *non omnis qui dicit mihi domine* et cetera. Isa. 29: *populus hic labiis me honorat* et cetera. Sed quando petitio est ex intimo desiderio cordis, tunc est Deo accepta, sed tunc non os tantum, immo cor petit: 2 regum 7: *invenit servus tuus cor suum ut oraret te oratione hac*: Psalm. 118: *clamavi in toto corde.* Anxium et aequum dicit habere cum dicit: *exquisivit te* et cetera. Contingit aliquando quod desiderium est intimum et quietum et non multum quaerit; sed quando est anxium, tunc vere quaerit: unde dicit, *exquisivit te*, idest frequenter et diligenter quaesivit. Et hoc etiam ostendit aequum desiderium: quia imago non perficitur nisi pertingat ad

exemplar ad quod est facta; unde dicit, *exquisivit te facies mea.* Facies hominis interior est, in qua visus est interior, idest anima sive mens rationalis, et haec, scilicet facies mea quae est facta ad imaginem tuam, exquisivit te. Unde non potest reformari et perfici nisi jungatur tibi, domine. Unde sicut quaelibet res quaerit suam perfectionem, ita mens nostra quaerit Deum. Et ostendit quod sit assiduum, quia *requiram*, idest iterum et iterum quaeram: Isa. 21: *si quaeritis, quaerite*: Matth. 7: *quaerite et invenietis.* Hoc est proprium diligentis, quaerere saepe rem dilectam. Et quid quaerit, ostendit cum dicit, *faciem tuam domine requiram.* Hoc petebat Moyses Exo. 33: *ostende mihi faciem tuam.* Et dominus non statim ostendit, sed dixit, *ostendam tibi omne bonum*: Luc. 10: *beati oculi qui vident quae vos videtis.* Et ideo David non erat extra spem, sed adhuc quaerebat; unde alibi dicit, *ostende nobis faciem tuam* et cetera. Job 33: *deprecabitur Deum suum, et placabilis erit, et, videbit faciem ejus in jubilo.*

[87023] Super Psalmo 26 n. 9 *Ne avertas.* Hic proponit triplicem petitionem. Et primo petit non fraudari a re desiderata. Secundo petit amoveri causam per quam posset fraudari. Tertio petit dirigi in via, ibi, *legem pone.* Dicit ergo, *faciem tuam, domine, requiram.* Et rogo, *ne avertas faciem tuam a me*; quasi dicat, sicut avertit homo ab homine, quando non vult eum audire. Sed aliter est in Deo quam in homine. Homo enim avertens faciem mutatur. Ipse Deus autem immobilis est; sed dicitur avertere faciem, inquantum nos avertimur et immutamur. Et per hoc quod in corde nostro fit aliquod velamen quo inepti reddimur ad videndum faciem suam. Et ideo littera Hieronymi habet, *ne abscondas*: Isa. 8: *expectabo dominum qui abscondit faciem suam a domo Jacob. Causa vero aversionis est ira Dei in poenam peccati.* Et haec aversio est maxima poenarum; et hoc est quod dicit, *et ne declines in ira a servo tuo*, idest ne irascaris mihi in hoc quod declines faciem tuam a me. Et dicit, *in ira*: quia aliquando declinat in misericordia, cum scilicet non respicit peccata: Ps. 50: *averte faciem tuam a peccatis meis.* Aliquando declinat in providentia, quando scilicet permittit aliquem cadere ut fortius resurgat, quia *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, Rom. 8.

[87024] Super Psalmo 26 n. 10 *Adjutor.* Hic petit divinum auxilium in agendis antequam veniat ad faciem, ne scilicet impediatur a visione faciei. Et primo ponit petitionem. Secundo dictorum rationem, ibi, *quoniam pater meus.* Petit ergo divinum auxilium dicens, *peto videre faciem tuam*, sed ad hoc pervenire non possum per me: ergo, *tu esto adjutor meus*, ut ad hoc perveniam: Ps. 120: *auxilium meum a domino.* Sed quantum ad superficiem non videtur ista littera recta esse, quia melius videtur dicendum esse, *adjutor meus es tu*, et sic habetur in Hebraico, scilicet auxilium meum fuisti. Et secundum hoc commemorat beneficium; quasi dicat, adjutor fuisti. Non ergo de cetero, *derelinquas me.* Et petit duo removeri, scilicet ipsam desertionem et contemptum interiorem: nam si homo sibi derelinquitur, perit. Oseae 13: *perditio tua, Israel, ex te.* Deserit autem aliquis aliquem, quia despicit eum. Et Deus despicit nos, quia sumus fragiles per naturam, et corrupti per culpam; et ideo dicit, *neque despicias me Deus.* Et quare hoc? Quia tu me creasti, et es, *salutaris meus*, idest tu me salvasti. Nullus autem despicit opera sua: Ps. 137: *opera manuum tuarum ne despicias.* Consequenter ponitur ratio dictorum; unde sequitur, *quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me, dominus autem assumpsit me*; quasi dicat: quia inveni te adjutorem in

omnibus aliis deficientibus, *ne despicias me.* Et sic primo ponit defectum humani auxilii. Secundo ponit auxilium divinum. Haec littera legitur dupliciter. Uno modo de David ad litteram, sicut habetur in historia 1 Reg. 16: quando fuit David unctus, Isai praesentavit majores filios; dominus autem elegit David, quia Samuel petiit eum. Vel potest legi in persona viri justi, quia ad litteram speranti in domino, deficit omne humanum auxilium: Job 19: *dereliquerunt me propinqui mei; et qui me noverant, obliti sunt mei.* Eccl. 51: *circumspiciens eram ad adjutorium hominum, et non erat.* Sed dominus hunc assumpsit et assumit curae suae, et hoc melius est: Ps. 64: *beatus quem elegisti et assumpsisti* et cetera. Mystice autem, *pater meus*, idest Adam, *et mater mea*, idest Eva, *dereliquerunt me*, idest desertioni me exposuerunt per peccatum. Vel, *pater meus*, idest Diabolus, quia pater meus fuit in statu peccati: *dereliquit me*, quia non habet potestatem in me, *mater mea*, Babylon, *dereliquerunt me*, idest contempserunt me. Et hoc quia, *dominus assumpsit me.*

[87025] Super Psalmo 26 n. 11 *Legem.* Supra Psalmista posuit duas petitiones: prima fuit de divinae faciei prospectu; secunda de divinae protectionis auxilio; hic autem ponit aliam petitionem de directione viae suae: et circa hoc duo facit. Primo ponit petitionem. Secundo ostendit necessitatem, ibi, *propter inimicos.* Circa primum duo facit. Primo ponit legis petitionem. Secundo petit directionem in his quae sunt legis, ibi, *et dirige.* Dixerat supra, *unam* etc.; et quid hoc sit explicavit, scilicet videre faciem tuam. Et quia ad hanc visionem, cum sit ardua, pervenitur quadam ardua via, per quam nullus vadit sine auxilio Dei, petit illud tribui: Ps. 83: *beatus vir cujus est auxilium abs te, quia ibunt de virtute in virtutem.* Quia vero qui per viam ignotam vadit, indiget ductore, petit eum, dicens, *legem pone mihi domine, in via tua*; quasi dicat: imminet mihi ascendere per viam, in qua peto ut ponas mihi legem. Lex est regula agendorum. In hac via proceditur per actus virtutum; et ideo necessaria est lex, quae est regula actuum humanorum; quasi dicat: da mihi regulam qualiter ambulem. Hieronymus habet sic, *illuxit mihi dominus viam*: Prov. 6: *mandatum lucerna est, et lex lux.* Dare legem est illustrare. Sed quandoque scit aliquis in universali quid sit fiendum, sed non scit in particulari, praecipue propter seductores. Et contra hoc petit dicens, *dirige me in semitam rectam*: Isa. 26: *semita justi recta est, rectus callis justi ad ambulandum.* Et hoc, *propter inimicos meos.* Haec est causa quare peto dirigi in semita recta. Quia ille qui scit viam, et via est recta, securus incedit si non inveniat adversarium; sed quando inimicum vel adversarium suum invenit, indiget protectione et directione: Ps. 141: *in via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi.* Isti inimici nostri sunt concupiscentiae carnis, prava desideria, Daemones, pravi homines, sive peccatores, qui obsistunt in via eundi ad Deum.

[87026] Super Psalmo 26 n. 12 *Ne tradideris.* Hic exponit quod dictum est; et duo dicit. Primo petit liberari ab inimicorum periculo. Secundo ostendit se inimicos habere, ibi, *quoniam insurrexerunt.* Dicit ergo: *ne tradideris me in animas tribulantium me*; quasi dicat: sic peto dirigi in via, quod non incidam in potestatem inimicorum. Et non dicit in manus, sed in animas, idest in voluntates. Sed contingit quod sancti traduntur in manus inimicorum, quia *terra data est in manus impii*, ut dicitur Job 9. Sed non in animas; quia voluntatis eorum est ut trahantur ad malum, sed Deus hoc non permittit: Eccl. 18: *si praestes animae tuae concupiscentias tuas, faciet te in gaudium inimicis tuis. Quoniam insurrexerunt.* Hic ostendit se habere inimicos. Et primo ponit eorum conatum. Secundo

eorum defectum. Dico, *propter inimicos*, et hoc, *quoniam insurrexerunt in me testes iniqui.* Haec verba exponuntur tripliciter: historice, allegorice et moraliter: historice, quia ad litteram aliqui mali testes falsum dixerunt contra David, scilicet Doeg Idumaeus qui accusavit sacerdotem et David, et alii. Allegorice de Christo, contra quem iniqui testes accusantes eum insurrexerunt: Matth. 26: *novissime venerunt* et cetera. Moraliter, quia contra unumquemque justum falsi testes quandoque sunt falsi doctores, sua doctrina conantes a recta via alios declinare: Isa. 5: *vae qui dicunt malum bonum et bonum malum.* Item adulatores dicuntur testes falsi: Isa. 3: *populе meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt*: Prov. 19: *testis falsus non erit impunitus. Et mentita est* et cetera. Hic ponit eorum defectum. Haec verba secundum quod hic ponuntur, tripliciter intelligi possunt. Uno modo sic. Dicitur aliquis loqui sibi, quando solus intelligit verba sua; sed quando aliis, non: 1 Cor. 14: *qui loquitur lingua, sibi et Deo loquitur, non hominibus*; et sic est sensus; sunt falsi testes; et loquuntur mendacium, et persuadent; sed iniquitas eorum mentita est sibi; quasi dicat, non mihi, quia non acquiesco eis. Vel *mentita est iniquitas sibi*, idest sui damno; quia ex mendacio eorum quod intenderant ipsi, incurrerunt malum: Eccl. 27: *qui laqueum aliis ponit, peribit in illo.* Vel *mentita* etc. quia non pervenerunt ad effectum de hoc quod proposuerunt facere mihi et aliis justis viris: Job 5: *consilia pravorum dissipat.* Hieronymus habet, *apertum* etc. idest aperte locuti sunt contra me.

[87027] Super Psalmo 26 n. 13 *Credo videre.* Hic ponit spem de exauditione. Et primo ponit spem quam ipse habet. Secundo hortatur alios ad eamdem, ibi, *expecta dominum.* Sua petitio erat ut videret Deum; et ideo dicit, *credo*, idest firmam fiduciam habeo: *videre bona domini*, idest videre Deum facie ad faciem: Job. 19: *scio quod redemptor meus vivit* etc., *et in carne mea videbo Deum*, unde non dicit, videre dominum, sed bona domini; quod potest intelligi dupliciter. Vel bona domini, idest a domino, et sic non sumitur hic. Vel bona, idest quae sunt in domino; et hoc modo sumitur hic: haec omnia enim sunt in eo sicut in fonte primo, et sunt idem quod ipse: Sap. 7: *venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa* et cetera. Et ubi? *In terra viventium.* Visio Dei est vita aeterna, ut dicitur Joan. 17, haec terra est morientium: quia sicut terra est patiens respectu caeli fecundantis eam, ita vita beatorum immediate perficitur a Deo.

[87028] Super Psalmo 26 n. 14 *Expecta.* Hic inducit alios ad expectandum, cum dicit, *expecta dominum*: Isa. 30: *beati omnes qui expectant eum.* Et dum expectas, habeas fiduciam in opere; unde dicit, *viriliter age*, scilicet interius et exterius: Isa. 35: *confortate manus dissolutas.* Et hoc praemittit, quia, *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Unde, *sustine dominum*, scilicet bona quaecumque faciens, etiam si videantur adversa: Eccl. 2: *vae his qui perdiderunt sustinentiam, et qui dereliquerunt vias rectas, et diverterunt in vias pravas.* Vel, *sustine dominum*, idest expecta dominum. Et tunc repetit ad majorem certitudinem.

Super Psalmo 27

[87029] Super Psalmo 27 n. 1 In praecedenti Psalmo Psalmista ostendit fiduciam quam habet de

Deo; hic autem ut non deficiat in fiducia, adjungit Psalmum orationis. Titulus *Psalmus ipsi David.* Secundum litteram dicitur quod aliqui Psalmi pertinebant ad personam David, inter quos est iste, quasi iste pertineat ipsi David. Vel huic, quia ipse faciebat, et hunc et alios per se cantabat. Mystice huic David intitulatur iste Psalmus non figurali, sed vero David, scilicet Christo. In hoc enim Psalmo mystice agitur de oratione Christi ad patrem, secundum quod liberatur a malis passionibus. Tria ergo agit in hoc Psalmo. Primo petit exaudiri; secundo ponit petitionem suam, ibi, *ne simul tradas*; tertio ponit gratiarum actionem, ibi, *benedictus dominus.* Duplici autem ratione petit exaudiri. Primo ratione periculi imminentis; secundo ratione suae devotionis, ibi, *exaudi, domine.* Circa primum tria facit. Primo ostendit indeficiens propositum orandi; secundo petit exaudiri ibi, *ne sileas*; tertio ponit imminens periculum, ibi, *ne quando taceas.* Primum ostendit cum dicit, *o domine, ad te clamabo*, non semel, sed continue. Luc. 18: *oportet semper orare.* Thess. 5: *sine intermissione orate.* Consequenter petit exaudiri: *ne sileas Deus meus.* Consuetus modus loquendi est, quod quando aliquis exaudit orantem, dicitur ei respondere. Tunc ergo Deus respondere videtur, quando satisfacit voto orantis. Job 14: *vocabis me, et ego respondebo tibi. Ne sileas ergo*, idest non subtrahas mihi responsionem tuam. Gen. 30: *respondebit mihi cras justitia mea.* Ostenditur consequenter periculum imminens: *ne quando taceas a me.* Hominis perfecti est, quod si sibi dimittitur, deficiat. Oseae 13: *perditio tua ex te, Israel; tantummodo ex me auxilium tuum.* Nam si aliquando taceas non exaudiendo me, *ero similis descendentibus in lacum*, idest in Infernum. Isa. 14: *verumtamen in Infernum detraheris, in profundo laci.* Thren. 3: *lapsa est in lacum vita mea.* Hieronymus habet: *ne te tacente assimiler.* Mystice autem, Glossa ex persona Christi loquitur quod homo Christus clamet ne deseratur a deitate: et dicit, *ne sileas* subtrahendo mihi in beneficium resurrectionis, *et ne taceas*, idest ne deseras in passione. Alias essem similis aliis hominibus descendentibus in lacum, sicut inimici aestimant. Psalm. 87: *aestimatus sum cum descendentibus in lacum. Exaudi domine vocem orationis meae, dum oro ad te.*

[87030] Super Psalmo 27 n. 2 Alia ratio est quod petit exaudiri devotio orantis. Haec autem devotio in duobus consistit: scilicet in interioribus cordis, et exterioribus operibus. In interioribus: quia Deus spiritus est, et eos qui adorant, oportet spirituales esse. Joan. 4: *veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate*: et ideo dicit: *exaudi deprecationem meam dum oro ad te.* Sed debemus revereri etiam in nostris effectibus, et signis exterioribus; unde dicit, *dum extollo manus meas ad templum sanctum tuum.* Hoc dupliciter legitur: vel ad litteram secundum Glossam, quod Judaeis erat praeceptum, ut ubicumque essent, ad illius partem orarent ubi scirent Jerusalem esse. Vel, *dum extollo*, idest levo *manus meas ad templum*, idest ad caelum. Psalm. 10: *dominus in templo sancto suo* et cetera. Ergo non solum in devotione cordis orabo, sed etiam in signis exterioribus versus caelum orabo, et aliquam devotionem ostendam. Vel, *dum manus meas*, idest opera mea, *extollo ad templum*, idest dirigo ad Deum. Psal. 140: *dirigatur oratio mea*, idest opera mea, *sicut incensum* et cetera. De Christo autem potest exponi: quia ipse levavit manus suas versus templum, quia ipsum non reprobavit, sed approbando expulit vendentes et ementes in eo. Vel extulit manus in cruce: Isa. 65: *tota die expandi manus meas ad populum non credentem sed contradicentem mihi. Ad templum*, idest Ecclesiam construendam per passionem suam.

[87031] Super Psalmo 27 n. 3 *Ne simul tradas me cum peccatoribus, et cum operantibus iniquitatem.* Hic ponit petitionem ut non simul commoveatur in punitione cum impiis: et circa hoc facit duo. Primo describit culpam; secundo ponit poenam, ibi, *da illis.* Quantum ad primum, culpam ostendit dicens peccata illorum, scilicet malum propositum et malum actum, dico *exaudi vocem meam* etc. et hoc est, *dum oro*, quod liberer a perditione peccatorum: quia licet in vita justi sint simul cum peccatoribus, tamen in judicio non erunt simul. Matth. 25: *segregabit bonos a malis.* Psal. 42: *discerne causam meam de gente non sancta* et cetera. Gen. 18: *numquid perdes justum cum impio?* Et ideo dicit, *ne simul tradas me*, in damnationem, scilicet, *cum peccatoribus.* Peccatores proprie sunt qui ex habitu peccant, vel peccandi propositum quantum ad actum et executionem peccati habent. Dupliciter quis exequitur actum peccati: scilicet per manifestam injustitiam, et per fraudem. Et hic est qui loquitur pacem quantum ad alios. De primo dicit, *cum operantibus iniquitatem ne perdas me.* Illi dicuntur iniquitatem operari, qui manifeste faciunt injustitiam. Tamen non omne peccatum fit per injustitiam; specialiter tamen fit, inquantum non reddit Deo obedientiam. De secundo dicit, *qui loquuntur pacem cum proximo suo.* Et ponit duo: scilicet dulcia verba eorum in ore: Rom. ult.: *qui per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium.* Prov. 29: *homo qui blandis fictisque sermonibus loquitur amico suo, rete expandit gressibus suis.* Aliud tamen habent in corde; unde sequitur, *mala autem in cordibus eorum*, scilicet sunt quae parant inimicis suis. Hier. 9: *in ore suo pacem cum proximo suo loquitur, et occulte ponit ei insidias.* Haec omnia possunt referri ad Christum, qui in cruce cum sceleratis deputatus est, ut dicitur Isa. 53. Sed petit, ut non simul, idest propter eamdem causam tradatur, idest crucifigatur cum eis: quia passio sive damnatio illorum fuit propter peccatum proprium, passio autem Christi propter iniquitatem nostram. Item, ne eodem fine tradas me cum peccatoribus iniquis, idest non secundum intentionem eorum qui intendebant quod nomen Christi delerent. Et hi sunt qui loquebantur pacem cum proximo suo: et in Christo quando tentabant ut caperent eum in sermone, sed, *mala erant in cordibus eorum*, idest mala intentio: quia ut caperent, idest ut reprehendere possent. Matth. 22. Sequitur: *da illis secundum opera eorum: et secundum nequitiam adinventionum ipsorum.*

[87032] Super Psalmo 27 n. 4 *Secundum opera* et cetera. Hic agit de tribulatione et poena eorum. Et primo ipsam poenam tangit; secundo poenae aequitatem, ibi, *secundum opera eorum*; tertio ejus perpetuitatem, ibi, *quoniam non intellexerunt.* Duplex culpa posita est. Una exterior quae est oris, alia interior quae est cordis. Et ideo dicit quantum ad primum, *da illis secundum opera eorum.* Psal. 61: *reddes unicuique juxta opera sua. Da*, accipitur praenunciative, idest dabis; vel conformando se justitiae divinae. Ps. 57: *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Vel ut referatur hoc ad Christum. Tu domine pater, *da illis secundum opera eorum*: quasi dicat: ex passione mea sequitur utilitas; sed, *tu da illis*, scilicet peccatoribus non secundum fructum, sed secundum eorum intentionem quae fuit mala. Joan. 3: *erant autem eorum mala opera.* Quantum ad secundum dicit, *et secundum nequitiam adinventionum, ipsorum.* Adinventiones sunt viae excogitatae ad nocendum et peccandum. Et hi gravius puniuntur a Deo, sed poena aequa eis debetur. Hic ita procedit littera: unde dicit, *secundum opera manuum eorum tribue illis*, quia scilicet non coacti, sed sua prava

voluntate peccaverunt. Unde opera eorum sunt opera manuum eorum. Secundum quod refertur ad Christum, sic dicit, *secundum opera manuum eorum* etc. quia Judaei etsi Christum manu sua non crucifixerunt, tamen et lingua et manu hoc scelus operati sunt, quia per suam potestatem factum est; unde dicit, *redde retributionem eorum ipsis*, ut scilicet sicut ipsi mala intentione hoc fecerunt, ita tu eis mala retribuas. Matth. 7: *mensura qua mensi fueritis remetietur vobis.*

[87033] Super Psalmo 27 n. 5 *Quoniam non intellexerunt opera domini, opera manuum ejus* et cetera. Supra praemisit Psalmista poenam debitam malis, et ejus aequitatem; hic consequenter ponit hujus poenae perpetuitatem: et facit duo in isto versu. Primo tangit poenae irreparabilitatem; secundo causam. Sciendum est autem, quod homo frequenter peccat, et ex hoc incurrit reatum poenae; sed quoniam per multa opera divinae justitiae homo provocatur ad timorem, et per opera misericordiae provocatur ad spem, quandoque convertitur ad poenitentiam et sanatur; sed si in consuetudine induretur in peccato, et intellectum perdit, non est spes salutis. Job 4: *quia nullus intelligit, in aeternum peribunt.* Isa. 6: *excaeca cor populi hujus* et cetera. Et ideo pro causa poenae irreparabilis praemittit carentiam intellectus. Notandum est, quod non omne opus est opus manuum, sed exteriora: quaedam etiam sunt interiora opera. Ita in Deo quaedam sunt spiritualia quae operatur in nobis. Isa. 26: *omnia opera nostra operatus es in nobis domine.* Quaedam corporalia ut caeli. Ita etiam Christi spiritualia sunt opera, salus fidelium: corporalia vero sunt miracula. Joan. 5: *opera quae ego facio testimonium perhibent de me.* Et ideo dicit, *quia non intellexerunt opera domini*, scilicet spiritualia, *et opera manuum ejus*, scilicet corporalia, *destrues illos*, et ita destrues quod non *aedificabis.* Et refertur hoc ad duplicem destructionem: scilicet spiritualem; quia destructi per casum a fide, et non a notitia Dei. Ps. 58: *disperge illos in virtute tua, et depone eos* et cetera. Sed tamen isti qui sic sunt destructi, aliquando reaedificantur, sicut Petrus; et sic etiam isti reaedificantur, vel reaedificabuntur usque ad finem mundi. Rom. 11: *caecitas ex parte contingit in Israel, donec plenitudo gentium intraret, et sic omnis Israel salvus erit.* Vel refertur ad corporalem destructionem: quia destructi per Romanos nunquam reaedificati sunt, nec unquam reaedificabuntur: vel destructi per Babylones et relevati per Persas: vel destructi per Antiochum et relevati per Romanos; sed per Romanos ita tandem destructi, quod nunquam reaedificati sunt.

[87034] Super Psalmo 27 n. 6 *Benedictus dominus.* Hic quasi exauditus gratias agit. Et primo de beneficiis sibi collatis; secundo agit gratias de beneficiis collatis toti populo, ibi, *dominus fortitudo.* Circa primum duo facit. Primo agit gratias pro sua exauditione; secundo ostendit, in quo fuit exauditus, ibi, *dominus adjutor meus.* Dicit ergo: ego petivi, et sum exauditus in petitione mea; unde, *benedictus dominus.* Benedicere Dei nos, est causare bonitatem in nobis, quia dixit, et facta sunt. Ps. 148. Benedicere nos Deo, est agnoscere ejus bonitatem, qua nobis bene facit: et nihil ei accrescit ex hoc. Hoc tamen faciendum est nobis pro omnibus beneficiis. 2 Cor. 1: *benedictus Deus, et pater domini nostri Jesu Christi, pater misericordiarum* et cetera. Tob. 12: *benedicite Deum caeli, quia fecit nobiscum misericordiam suam.* Et ideo dicit, *quoniam exaudivit vocem deprecationis meae*, idest devotionem orationis meae. Jacobi ult.: *multum valet deprecatio* et cetera.

[87035] Super Psalmo 27 n. 7 Hic ostendit, in quo est exauditus, scilicet quia consecutus est auxilium Dei: et circa hoc facit tria. Primo ponit beneficium divini auxilii; secundo meritum beneficii, ibi, *et in ipso speravit cor meum*; tertio effectum beneficii, ibi, *et refloruit.* Homo indiget divino auxilio ad duo: ad bene agendum, et quod liberetur a malis, et quod promoveatur ad bonum. Quantum ad primum dicit, *dominus adjutor meus.* Joan. 13: *sine me nihil potestis facere.* Isa. 50: *dominus Deus auxiliator meus.* Quantum ad secundum dicit, *et protector meus*: et protector a malis, sicut scutum protegens hominem ab exterioribus telis. Isa. 49: *sub umbra manus suae protexit me.* Psalm. 63: *protexisti me, Deus, a conventu malignantium.* Sed quo merito me defendis? Numquid meo? Non. Sed non alio, nisi quia *in ipso speravit cor meum*, quasi ex intimo affectu de ipso confido. Psal. 24: *in te confido, non erubescam.* Et ideo, *adjutus sum.* Isa. 40: *qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem.* Haec autem omnia possunt referri ad Christum inquantum homo: nam ut Deus, omnes ipse juvat et protegit simul cum patre; inquantum homo, est juvatus et protectus a patre. Et sequitur, *in ipso.* Effectus auxilii ponitur hic quantum ad duo. Primo quantum ad carnem; secundo quantum ad animam; unde dicit, *et refloruit.* Juventus hominis comparatur flori: quia sicut flos est praesagium fructus, ita juventus hominis est praesagium vitae futurae. Psalm. 89: *mane sicut herba transeat.* Tunc ergo caro reflorescit, quando antiqua juvenescit; quoniam homo in tristitia videtur senescere, in laetitia videtur juvenescere; sed tamen caro Christi floruit flore honestatis et incorruptionis. In primo homine floruit caro ejus per innocentiae puritatem, sed peccando inquinata est. Sed in Christo refloruit in resurrectione: fuit enim de spiritu sancto sine peccato concepta. Isa. 11: *flos de radice ejus ascendet.* Item in primo statu natura humana floruit, quia erat incorruptibilis: sed per peccatum est subjecta corruptioni: Rom. 8: *corpus per peccatum mortuum est.* Sed Christus refloruit in resurrectione: Cant. 1: *et lectulus noster floridus est.* Quantum ad animam dicit, *et ex voluntate mea confitebor tibi.* Anima quamdiu est in peccato, habet voluntatem a Deo aversam, et ad temporalia conversam; sed quando per conversionem reparatur, tunc convertitur ad Deum voluntas ejus, et confitetur Deum laudando ipsum. Vel si dicatur hoc de Christo, refertur ad membra sua, scilicet fideles: Psalm. 53: *voluntarie sacrificabo tibi et confitebor nomini tuo, domine, quoniam bonum est.*

[87036] Super Psalmo 27 n. 8 *Dominus.* Hic agit gratias pro beneficiis populi. Et primo ponit beneficia jam exhibita. Secundo petit ea continuari, ibi, *salvum fac populum tuum.* Eadem beneficia quae sunt sibi facta cum dicit, *dominus adjutor meus* etc. dicit facta esse populo cum dicit, *dominus fortitudo*, populi Judaeorum per me liberati a Philistaeis. Et Christus est fortitudo populi ejus liberati per eum a peccato: Isa. 12: *fortitudo mea dominus, et factus est mihi in salutem*: Psalm. 142: *protector meus, et in ipso speravi.* Et hic est protector salvationum, idest protegit eos qui salvati sunt per Christum: Act. 4: *non est aliud nomen sub caelo, in quo oporteat nos salvos fieri.* Christus ergo protegit nos in praesenti, ut non cadamus in peccatum; et ideo, *salvationum*, idest praedestinatorum ad salutem proteget in futuro, liberando ab omni malo: Apoc. 7: *non esurient, neque sitient amplius, neque cadet super illos sol, neque ullus aestus* et cetera.

[87037] Super Psalmo 27 n. 9 *Salvum fac.* Hic ostendit continuationem beneficiorum sive salutis. Et primo ponit salutem. Secundo modum, ibi, *benedic.* Dicit ergo, *domine*, tu qui es protector meus:

salvum fac populum tuum, idest rogo ut ad salutem eos perducas: Joan. 17: *non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves a malo*: Isa. 45: *salvatus est Israel in domino salute aeterna.* Consequenter ponit modum perveniendi ad salutem: ad quam ut perveniatur, requiruntur tria: scilicet donum gratiae, gubernatio, et spiritualis profectus. Quantum ad primum dicit. *Et benedic hereditati tuae*, idest confirma dona ejus. Prov. 10: *benedictio domini super caput justi.* Et dicit *hereditati*, quia electi sunt haereditas: Psalm. 32: *beata gens cujus est* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *et rege eos*, quia etiam cum gratia necessaria est gubernatio: Pro. 11: *ubi non est gubernator, populus corruet.* Quantum ad tertium dicit, *et extolle eos*, idest promove per profectum, *usque in aeternum.* Duobus modis potest intelligi. Primo in intellectu, quando elevatur ad manifestam cognitionem veritatis: Isa. 52: *ecce intelliget servus meus, et exaltabitur.* Secundo in affectu, quando non cupit carnalia, sed spiritualia: *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*, Philip. 1. Quoniam removetur ab hac vita ad vitam gloriae: Isa. 56: *sustollam te super altitudinem nubium, et cibabo te* et cetera.

Super Psalmo 28

[87038] Super Psalmo 28 n. 1 In aliis Psalmis commemoravit Psalmista fiduciam quam habet de Deo; hic autem quasi liberatus gratias agit. Et primo ponuntur Psalmi pertinentes ad gratiarum actionem. Secundo commemorat beneficia praestita, ibi, *in te domine speravi.* Circa primum duo facit. Primo invitat alios ad gratiarum actiones. Secundo ipse gratias agit, ibi, *exaltabo te.* Titulus, *Psalmus David in consummatione tabernaculi*: et nota historiam 1 Reg. 4, ubi filii Israel tempore Heli pugnaverunt contra Philistaeos, et arca Dei capta est, et fuit in terra illa sex mensibus, tandem propter plagam remiserunt eam in Gabaa: et mortuo Saule, David tulit eam, et portavit in Hierusalem, et fecit ei tabernaculum, et lusit ante eam, ut habetur 2 Reg. 6; et tunc videtur factus fuisse iste Psalmus. Mystice per tabernaculum designatur sancta Ecclesia: Apoc. 21: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus.* Hoc tabernaculum, scilicet Ecclesia, ereptum est de manibus Philistiim, idest Daemonum: et quae in Psalmo isto dicuntur, pertinent ad dona spiritus sancti, per quae istud tabernaculum consummatur. Dividitur ergo in partes duas. In prima invitat alios ad offerendum Deo per gratiarum actionem. Secundo commemorat beneficia, ibi, *vox domini super aquas.* Circa primum tria facit. Primo ostendit cui sit offerendum. Secundo qui offerat. Tertio quid debeant offerre. Dicit ergo, *afferte.* Sed cui? *Domino*, soli, non alii: Exod. 22. Quod soli Deo debeat offerri, dicitur 1 Paral. ult.: *tua sunt omnia; et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Qui debebant offerre ostendit, *filii Dei*: Eccl. 34: *dona iniquorum non probat altissimus*: Gen. 4: *Deus primo respexit ad Abel, et ad munera ejus postea*, quia debet homo primo Deo placere, et postea ei oblationem facere; et ideo dicit, *filii Dei*, per fidem: Joan. 1: *quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Item per charitatem: 1 Jo. 3: *videte qualem charitatem dedit nobis Deus* et cetera. Per bona opera: Rom. 8: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.*

[87039] Super Psalmo 28 n. 2 *Afferte.* Hic ostendit quid debeat offerri. Et primo ponit corporalem sacrificium. Secundo spirituale, ibi, *afferte domino gloriam.* De tribus generibus animalium fiebat oblatio: scilicet de bobus, capris, et arietibus: et super caetera animalia agnus maxime consuetum sacrificium erat. Unde Exod. 29, dicitur, quod quolibet mane et vespere unus agnus immolabatur: quia per agnum maxime et expressius figurabatur Christus: Joan. 1: *ecce agnus Dei.* Et ideo dicit, *afferte domino filios arietum*, idest agnos. Mystice arietes sunt principes gregis, idest apostoli: Psalm. 46: *principes populorum congregati sunt.* Filii eorum sunt fideles: 1 Cor. 4: *in Christo Jesu per Evangelium ego vos genui. Afferte*, ergo vos ipsos Deo, qui estis filii arietum.

[87040] Super Psalmo 28 n. 3 *Afferte.* Consequenter ponit spirituale sacrificium. Et primo ponit ipsum. Secundo manifestat, ibi, *afferte domino gloriam nomini ejus.* Notandum, quod dominus voluit sibi offerri ista non propter se, quia ipse dixit, *numquid manducabo carnes taurorum* etc. sed ut cognoscamus eum principium omnium bonorum nostrorum, et finem, in quem omnia sunt referenda: et ideo nulli licet offerre sacrificium nisi Deo. Deus enim est finis, et nihil possumus ei addere; et ideo debemus eum glorificare, ut omnia quae facimus, in ejus gloriam faciamus: 1 Cor. 10: *omnia in gloriam Dei facite.* Item Deus est principium, et ideo debemus ei honorem. Malach. 1: *si ego dominus, ubi est honor meus?* Et ideo dicit, *afferte domino gloriam et honorem.* 1 Tim. 1: *soli Deo honor et gloria. Adorate dominum.* Hic manifestat spirituale sacrificium. Et primo ostendit quomodo debemus ei gloriam. Secundo quomodo debemus sibi honorem. Dicit ergo quod ipse Deus est gloriosus, et ideo debemus sibi gloriam; unde dicit, *afferte domino gloriam nomini ejus.* Ipse in se gloriosus est; sed nomen ejus debet in nobis gloriosum esse, idest ut in notitia nostra sit gloriosum. Et quo sit ipse in nobis gloriosus et clarus, debemus ei honorem dare: et ideo dicit, *adorate dominum in atrio sancto ejus*, idest in Ecclesia ista, quae est sicut atrium caeleste. Vel *in atrio*, idest in mente: Joan. 4: *veri adoratores* et cetera.

[87041] Super Psalmo 28 n. 4 *Vox domini super aquas* et cetera. Hic ponit divina beneficia. Et primo praeterita. Secundo futura, ibi, *dominus diluvium* et cetera. Circa primum duo facit. Primo enumerat beneficia praestita. Secundo concludit gratiarum actionem, ibi, *et in templo ejus.* Praestita beneficia possunt exponi figuraliter et mystice. Figuraliter quidem; et sic in prima parte ponit duo beneficia praestita: scilicet in exitu, secundo post exitum de eo, ibi, *vox domini confringentis.* Et primo commemorat beneficium eductionis de Aegypto. Secundo manifestat illud. Dicit ergo. *Vox*, idest imperium, *domini*, fuit *super aquas*, maris divisi, ut dicitur Exod. 14. Et magnificat hoc tripliciter. Primo ex parte auctoritatis. *Deus majestatis*, qui scilicet est ipsa majestas: Isai. 6: *plena erat omnis terra majestate ejus. Intonuit*, quia cum elevasset Moyses manus, flavit ventus. Et hunc flatum dicit, *intonuit*, quia tonitruum ex commotione ventorum fit. Item ex parte materiae: quia siccavit non parvas aquas, sed multas, scilicet maris: Isa. 41: *numquid non siccasti mare?* Sap. 10: *transvexit eos per aquam nimiam.* Item ex parte effectus, ex hoc quod fuit magnae virtutis in hoc quod dejecit inimicos: Exod. 15: *dextera tua domine, percussit inimicum*: propter quod dicitur, *vox domini in virtute.* Item alius effectus est magnificentiae; unde dicit, *vox domini in magnificentia*, quia fecit transire per siccum mare; unde sequitur ibidem, scilicet Exo. 15: *magnificus in sanctitate, terribilis atque laudabilis* et cetera. *Vox domini confringentis*

cedros, et confringet dominus et cetera.

[87042] Super Psalmo 28 n. 5 Consequenter commemorat beneficia praestita post transitum. Et hoc potest dupliciter intelligi. Primo per remotionem a malo. Secundo per collationem bonorum, ibi, *vox domini concutientis.* Circa primum duo facit. Primo ponit beneficium. Secundo facilitatem conferendi beneficium, ibi, *et comminuet.* Dicit ergo: *vox domini confringentis cedros.* Cedri sunt homines magni: et signat Amorrhaeos qui erant magni et fortes: Amos 2: *exterminavi ante faciem ejus Amorrhaeum, cujus altitudo cedrorum altitudo illius, et fortis ipse quasi quercus.* Item in tota terra quae promissa erat eis, erant Amorrhaei et aliae gentes, quae non poterant exterminari et subjugari usque ad tempus David. Omnes Amorrhaei adhuc habitabant circa Libanum, ut dicitur Josue 15. Et ideo dicit, *confringet dominus cedros Libani*, idest Amorrhaeos, qui adhuc habitabant ibi, *et comminuet eos tamquam vitulum Libani, et Saron tamquam filium Unicornium.* Hebraei habent sic, *et comminuet eas tamquam vitulum Libani et Saron sicut filium bubalorum.* Et est sensus litteralis: quia differentia est inter bubalos et boves; quia bubali in paludibus nutriuntur, boves autem in montibus. Erant enim in monte Libani multa pascua in quo crescebant magni cedri. Item erant ibi vituli, et boves. Dicit ergo, ita erit facile Deo comminuere cedros Libani, sicut si comminueret vitulum Saron. Saron est locus quidam: Isa. 35: *decor Carmeli et Saron.* Hic locus est aquosus, ubi bubali pascuntur; quasi dicat, etiam Saron comminuet sicut filium bubali, vel vitulum. Mystice *vox domini super aquas.* Duplex beneficium innuit, scilicet conversionis et donorum quae dantur conversis. *Vox domini in virtute.* Secundum mysterium potest dupliciter exponi. Uno modo, ut referatur ad praedicationem Christi; et sic agitur de conversione Judaeorum et gentium: Judaeorum, cum dicit, *super aquas.* Homines assimilantur aquis: quia sicut aquae homines fluunt, et non revertuntur, 2 Reg. 14. Unde super aquas dicitur vox, idest praedicatio domini, idest super populum Judaeorum, quia ex doctrina Dei nondum incarnati, sed expectati, Judaei conversi sunt ad Deum. De conversione gentium sequitur cum dicit, *Deus majestatis intonuit.* Tonitruum formatur in nube, in qua signatur ipsa incarnatio quae est sicut nubes; Isa. 19: *ecce dominus ascendit super nubem levem. Deus ergo majestatis intonuit*, idest omnipotens intonuit per praedicationem de nube carnis suae: Job 37: *tonabit voce sua mirabiliter.* Et dicit, *super aquas multas*; quia vox domini incarnati fuit non tantum super Judaeos, sed super gentiles: Isa. 49: *dedi te in lucem gentium* et cetera. Vel, *super aquas*, Baptismi: unde ex tempore quo Christus est baptizatus, iste Psalmus cantatur, *vox domini in virtute.* Supra Psalmista secundum mysticum intellectum tetigit mysterium conversionis Judaeorum et gentium; hic autem ponit beneficium temporalium donorum: et circa hoc tria facit. Primo proponit spiritualia dona. Secundum ponit vitiorum extirpationem quae sequitur ex eis, ibi, *vox domini confringentis.* Tertio profectionem seu promotionem ad bona ibi, *vox domini praeparantis.* In spiritualibus donis haec est differentia, quia quibus dantur spiritualia dona, quibusdam dantur ad ea quae conveniunt communiter, et agenda sunt, et sunt de necessitate salutis: quibusdam ad quaedam ardua, sicut ad miracula facienda, et hujusmodi. Quantum ad primum dicit, *vox domini in virtute*; idest ex imperio domini datur virtus ad implendum praecepta. Quantum ad secundum dicit, *vox domini in magnificentia*, idest ex imperio domini datur virtus sanctis suis magna faciendi: Ps. 67: *super Israel magnificentia ejus.* Glossa haec adaptat donis

spiritus sancti. Et primum, scilicet conversionem fidelium ad donum timoris qui fit divina virtute, ad quam pertinet timores admittere. Magnificentia pertinet ad donum scientiae, quia ad scientiam pertinet magna agere: Eccl. 25: *quam magnus est qui invenit sapientiam. Vox domini confringentis.* Hic agit de exclusione vitiorum, et tangit primo vitium superbiae. Secundo concupiscentiae, ibi, *vox domini intercidentis flammam ignis.* Tertio vitium infidelitatis sive contemptus, ibi, *vox domini concutientis desertum.* Ostendit ergo primo exclusionem superbiae. Unde notandum est quod sicut abietes sunt magnae, ita et cedri; et ideo per eas signatur superbia. Dicit ergo, *vox domini confringentis cedros*, idest virtus imperii divini super omnes superbos: Isa. 14: *detracta est ad Inferos superbia tua: et comminuet cedros Libani*, idest vox domini super arrogantes et superbos ipsos comminuendo sua potentia: quia omnes reges per hoc conversi sunt ad Christum; et finaliter super cedros Libani, quia majores Judaeorum conversi sunt, sicut de Nicodemo, Joan. 3.

[87043] Super Psalmo 28 n. 6 Item, *et comminuet eos tamquam vitulum.* Hic ponitur perfectio conversionis. Mons Libani est valde pascuosus, et sacerdotes propter copiam victimae faciebant pascere ibi boves: et ideo, *comminuet eos tamquam vitulum Libani*, idest humiliabit eos sicut vitulum Libani, ut scilicet seipsos in sacrificium offerant, sicut offertur vitulus qui nutritur in monte Libani. Et hoc patet, quia multi magni se martyrio exposuerunt pro Christo: Matth. 22: *tauri mei et altilia occisa sunt. Et dilectus quemadmodum filius Unicornium.* Hoc potest dupliciter legi. Primo, ut significet auctoritatem comminutionis; quasi dicat; dilectus faciet ea. Et secundum hoc dilectus ponitur singulariter, quasi auctoritatem habens. *Hic est filius meus* et cetera. Matth. 3. Et haec faciet, *quemadmodum filius Unicornium.* Idest filius Judaeorum, quia mysterium incarnationis haec operabatur; et Judaei Unicornes dicuntur, inquantum gloriantur in cultu unius Dei. Vel Unicornis dicitur, quia secundum generationem aeternam est sine matre, et secundum temporalem generationem fuit filius sine patre. Aliter, *dilectus* etc. idest Christus in exemplum hujus comminutionis patietur, dabit exemplum aliis patiendi: 1 Petr. 2: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus.* Et patietur non inquantum Deus, sed inquantum filius Unicornium Judaeorum. Revertamur ergo ad sensum litteralem.

[87044] Super Psalmo 28 n. 7 *Vox domini intercidentis flammam.* Hic commemorat beneficium, quo liberati sunt a malo inflicto divinitus. Num. 11, dicitur quod propter murmur populi ignis invasit partem castrorum, et ad levationem manus Moysi ignis extinctus est: et hoc est quod dicit, *vox*, idest imperium, *domini intercidentis*, idest destruentis, *flammam ignis.* Consequenter commemorat beneficia quae promovent in bono. Et ponit tria. Primo beneficia multiplicationis populi. Secundo nutritionis parvulorum. Tertio ducatus per desertum. Littera Hieronymi habet, *vox domini parturientis desertum.* Sic legitur in Josue. Nullus eorum qui exierunt de Aegypto, et venerunt in desertum, intraverunt terram promissionis, nisi Josue et Caleb, ut patet Num. 14. Sed omnes qui intraverunt in eam, nati sunt in deserto. Et ideo commemorat hoc beneficium quod populus non est extinctus; unde dicit, *vox domini parturientis*, idest parturire facientis, et specialiter desertum cades: quia quantum ad intentionem Moysi fuit, quod statim exeuntes de Aegypto intrarent terram promissionis, et venirent in cades. Unde miserunt exploratores, et illi dissuaserunt et timuerunt intrare: et propter illud peccatum omnes mortui sunt. Et quia ex illo

dimiserunt intrare, ideo in hoc deserto omnes mortui sunt. Vel secundum litteram nostram, *vox domini concutientis desertum*; idest commoventis ad generationem per desertum cades. *Vox domini praeparantis cervos.* Hieronymus habet, *obstetricantis cervos.* Hebraeus habet *praeparantis mulos.* Cervi in desertis manent. Et quia filii Israel quadraginta annis fuerunt in deserto, ideo dicuntur cervi: Psal. 17: *statuit pedes meos tamquam cervorum*, quia mulieres habuerunt opportunitatem pariendi et enutriendi. *Et revelabit condensa*, vel saltus quia ducatum ei praestitit per columnam ignis per noctem et nubis per diem: Ps. 135: *transduxit populum suum per desertum.* Mystice, in hoc quod dicit, *vox domini confringentis*, signat donum fortitudinis. Et ponit hic exclusionem peccati concupiscentiae, cum dicit, *vox domini intercidentis flammam ignis*, scilicet concupiscentiae: Sap. 6: *concupiscentia sapientiae deducet ad ignem perpetuum.* Et haec nutrit alia mala de qua 1 Joan. 2: *omne quod est in mundo aut est concupiscentia oculorum* et cetera. Et haec consumit: Job 31: *ignis est usque ad consumptionem devorans.* Basilius exponit sic. *Vox domini intercidentis*, etc. quia in die judicii virtute divina ignis dividetur, quia ardor sine luce erit in igne involvente reprobos. Ignis splendens sine ardore erit ad gloriam electorum. Et hoc quod dicit, pertinet ad donum consilii. *Vox domini concutientis desertum.* Hic ponit exclusionem duplicis infidelitatis: scilicet gentilium et Judaeorum. Quantum ad primum dicit, *vox domini concutientis desertum*, idest gentes ad fidem commovit convertendo ad eam: Isa. 54: *multi filii desertae (idest populi gentilis) magis quam ejus quae habet virum*, idest synagogae. Quantum ad secundum dicit, *desertum cades*, quod interpretatur sanctum legis: quia Judaei sanctificati per legislatorem convertentur in fine mundi: Isai. 1: *terra nostra deserta* et cetera. Et hoc pertinet ad donum intellectus. Consequenter commemorat beneficium quod pertinet ad promotionem in bonis. Et primo ponit collationem sapientiae. Secundo ejus actum. Dicit ergo, *vox domini praeparantis cervos*, idest sanctos et perfectos viros: quia sicut cervi repellunt venenosa, ita sancti repellunt omne peccatum: et sicut cervi per spinas incedunt sine laesione, ita sancti per vanitatem mundi sine delectatione. Gen. penul.: *Nephtalim cervus emissus, dans eloquia pulchritudinis.* Et isti praeparantur per Deum, non per se: et ipse Deus, *revelabit*, eis, *condensa*, idest ea quae aliis sunt abscondita: Matth. 11: *revelasti ea parvulis.* Et hoc pertinet ad donum sapientiae. Consequenter concludit gratiarum actionem pro praedictis beneficiis, dicens, *in templo ejus omnes dicent gloriam*: Psal. 148: *juvenes et virgines, senes cum junioribus laudent nomen domini.* Alia littera habet, *omnis dicet vel loquetur gloriam.* Verum est quod quilibet habet dona communia, et etiam specialia. Et pro hoc speciali dono quilibet dicet gloriam: Eccl. ult.: *danti mihi justitiam, dabo gloriam.*

[87045] Super Psalmo 28 n. 8 *Dominus.* Hic agit de beneficiis speratis. Et primo commemorat potentiam benefactoris. Secundo ponit sperata beneficia, ibi, *dominus virtutem populo suo dabit.* In Hebraeo habetur, *dominus diluvio sedit*, et hoc habet planum sensum; quasi dicat: verum est quia hoc fecit populo Israeli. Numquid non ejusdem potestatis aliquando fuit? Immo a principio mundi judicia ejus manifesta fuerunt. Et commemorat unum manifestum, quod ex judicio pro peccato hominum induxit diluvium. *Et sedebit dominus rex in aeternum*, judicans scilicet populos in aequitate. Hieronymus habet, *dominus diluvium inhabitat*, vel inhabitare facit. Diluvio inundante, terra evacuata est ab habitatoribus. Postea iterum, *inhabitare facit terram*, dissipatam tunc per

multiplicationem hominum. Mystice potest tripliciter legi. Uno modo, ut ly diluvium sit quasi accusativus appositus ad hoc infinitum, *inhabitare*: quia in arca Noe soli illi habitaverunt diluvium: et sic per arcam Noe signatur Ecclesia, et sancti qui sunt in ea, securi habitant diluvium tribulationum. Alio modo e converso, quasi, diluvium inhabitat in templo suo. Diluvium est mundum, et carnales homines mundi: Nah. 1: *in diluvio praetereunte consummationem faciet.* Hoc ergo diluvio faciet inhabitare in templo suo, quando convertentur, *et sedebit rex in aeternum*, ut supra expositum est. Alio modo diluvium inhabitat, idest aquas baptismales, quas ipse inhabitat per effectum gratiae. Consequenter commemorat beneficia sperata. Et primo pertinentia ad progressum. Secundo ad finem. Quantum ad primum dicit, *dominus virtutem populo suo dabit*, per quam possint proficere: Isa. 40: *qui dat lapso virtutem, et his qui non fuerunt fortitudinem* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *dominus benedicet populo suo in pace*: Isa. 32: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae, in requie opulenta.*

Super Psalmo 29

[87046] Super Psalmo 29 n. 1 In praecedenti Psalmo hortatus est propheta alios ad gratiarum actiones; hic autem ipse gratias agit. Titulus, *Psalmus cantici in dedicatione domus David.* Sicut supra dictum est, Psalmi cantici dicuntur, quia prius cantabatur, et post sequebatur Psalmus: quasi, Psalmus sequens canticum. Sed legimus quod David domum Deo non dedicavit, quia prohibitus fuit per Nathan a domino, 2 Reg. 7. Sed hic non dicitur domus domini, sed David. Legitur 2 regum 5, quod post mortem Saulis cepit Hierusalem, et ibi fecit domum suam. Et consuetum est, quod quando quis intrat domum, facit solemnitatem. Et posset dici quod tunc iste Psalmus cantatus fuit ab ipso David, quando primo intravit domum illam novam ut inhabitaret ibi. Tamen melius intelligitur quod referatur ad mysterium domus David, idest Christi, qui est Ecclesiae caput et corpus. Et haec eadem dicitur tabernaculum. Supra dictum est, *pro consummatione tabernaculi*; hic autem, *in dedicatione domus.* Tabernaculum est militantium: et sic praesens Ecclesia dicitur tabernaculum. Apoc. 21: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus* et cetera. Domus est quiescentium: sic Ecclesia expectat quietem patriae: Psal. 121: *in domum domini ibimus.* Utraque haec habet constructionem, quae fuit in ordinatione suae incarnationis: et dedicationem, quae fuit in resurrectione, quando corpus Christi indutum est gloria immortalitatis. Super corpus Christi continue construitur; et per conversionem fidelium dedicabitur, quando erit in gloria. Psalmus iste dividitur in duas partes. In prima in generali commemorat beneficia pro quibus gratias agit. Secundo in speciali, ibi, *ego autem dixi.* Circa primum duo facit. Primo agit gratias de propriis beneficiis. Secundo invitat alios ad gratias agendas de communibus, ibi, *psallite domino sancti ejus.* Circa primum tria facit. Primo ponit gratiarum actionem. Secundo commemorat beneficia, ibi, *quoniam suscepisti me.* Tertio exponit, ibi, *domine Deus.* Dicit ergo, *domine, exaltabo te*, non faciendo te altiorem, sed confitendo et laudando tuam altitudinem: Eccl. 43: *benedicentes dominum, exaltate illum quantum potestis.* Et assignat duo beneficia, quare exaltat: unum ex parte Dei, et aliud ex

parte inimicorum: et secundum est effectus primi. Ex parte Dei, quia *suscepisti me* in tuam protectionem, quando elegit eum et protexit, ut habetur 1 Reg. 16, usque in finem. Vel Deus suscipit justos, quando unit sibi, qui per unionem caritatis adhaerent sibi. Sed Christum hominem univit sibi suscipiendo in unitatem perfectam: Psal. 3: *tu autem domine susceptor meus es* et cetera. Ex parte inimicorum: quia, *non delectasti.* Hoc enim non est odiosum valde quod inimici gaudeant de eo; quia non gaudent nisi de malo suo, et nullus optat malum nisi sibi exoso: Eccl. 18: *si praestes concupiscentias ejus animae tuae, faciet te in gaudium inimicis tuis.* Sed certum est quod David non venit in gaudium inimicis, quia Saul non est assecutus propositum suum de eo. De Christo autem non videtur: Matth. 27: *insultabant enim ei jam crucifixo: vah qui destruis templum Dei* et cetera. Item, etiam viris justis mali insultant, et laetantur super eos: Job 30: *derident me juniores tempore, nunc in eorum canticum versus sum, et factus sum in proverbium eis.* Sed dicendum, quod si ad horam Judaei de Christo gavisi sunt, non tamen finaliter: quia Christo resurgente nomen ejus magis invaluit: Mich. 7: *ne laeteris inimica mea, quia cecidi; consurgam.*

[87047] Super Psalmo 29 n. 2 Deinde cum dicit, *domine Deus meus*, ostendit quomodo liberatus sit. Et primo a malis interioribus. Secundo ab exterioribus, ibi, *domine eduxisti.* Malum interius est infirmitas, vel corporalis vel spiritualis. Haec duo potuerunt esse in David et in nobis, sed in Christo non nisi corporalis, propter passibilitatem: et ideo dicit, *clamavi*, scilicet David: Ps. 119: *ad dominum, cum tribularer, clamavi.* Item Christus clamavit, etsi inquantum Deus sit exauditor: Hebr. 5: *cum clamore valido et lacrymis* et cetera. Sequitur, *et sanasti me.* Dicit quia ab utraque infirmitate; Christum vero sanavit a corporali solum passibilitate. Consequenter dicit se esse liberatum ab exterioribus malis, *domine eduxisti.* Et primo ab imminentibus. Secundo ab illis a quibus est praeservatus, ibi, *salvasti.* Dicit ergo, *domine eduxisti* etc. hoc ad litteram non potest intelligi de David: quia non erat erutus de Inferno, quando hunc Psalmum fecit. Potest intelligi de eo secundum metaphoram, quasi liberatus sit a mortali periculo. Sed ad litteram intelligitur de Christo, cujus anima educta est de Inferno a Deo: Psal. 15: *ne derelinquas animam meam in Inferno.* Item convenit illis qui per Christum resuscitati sunt: Zach. 9: *tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos tuos de lacu in quo non erat aqua.* Secundo dicit se praeservatum a mortali periculo, cum subdit, *salvasti me a descendentibus in lacum.* Ad litteram lacus accipitur pro concavitate: mos enim fuit antiquitus quod sepeliebantur in profundis concavitatibus: *salvasti me*, ait, *a descendentibus in lacum*; quasi dicat, liberasti me a periculis mortis. Sed de Christo exponitur optime, quia per lacum intelligitur damnatio aeterna: quia licet Christus descenderit in Infernum; non tamen illuc descendit tamquam ad damnationem, sed ut liberaret eos qui erant in lacu; quasi dicat, dedisti mihi, ut non assimilarer descendentibus in lacum: Psal. 87: *factus sum sicut homo sine adjutorio, inter mortuos liber.* Vel, *in lacum*, idest in peccatum; immunis enim fuit a peccato.

[87048] Super Psalmo 29 n. 3 Deinde cum dicit, *psallite domino sancti ejus* etc., inducit alios primo ad gratiarum actionem. Secundo commemorat beneficia, ibi, *quoniam ira in indignatione ejus.* Ubi duo facit: quia primo ostendit qui sunt qui gratias Deo debent. Secundo de quo, ibi, *confitemini.* Dicit ergo, *psallite.* Ecce qualiter Psalmus cantici. *Psallite*, inquam vos sancti: quia Eccl. 15: *non*

est speciosa laus in ore peccatoris: Apoc. 19: *laudem dicite Deo nostro omnes sancti ejus.* Sed de quo? *Confitemini*, gratias agendo, *memoriae sanctitatis ejus.* Uno modo *memoriae* potest intelligi, quia Deus memor est nostri: Hier. 2: *recordatus sum tui*, et cetera. Et dicit, *sanctitatis ejus.* Et dupliciter potest intelligi: vel quia haec memoria provenit ex sanctitate, idest ex misericordia et bonitate sua: Levit. 11: *sancti estote, quia ego sanctus sum*: vel quia memor est nostri ut sanctificet nos: Levit. 20: *ego dominus qui sanctifico vos.* Alio modo, *memoriae*, scilicet nostrae, quia nos recordamur sanctitatis Dei; quasi dicat, confitemini commemorando sanctitatem ejus: Isa. 63: *miserationum domini recordabor.*

[87049] Super Psalmo 29 n. 4 Secundo, cum dicit, *quoniam ira*, commemorat beneficia omnibus exhibita. Ubi duo facit. Primo proponit haec beneficia, quae spectant ad Dei clementiam. Secundo clementiae ejus ostendit signum, ibi, *ad vesperum.* Dicit ergo, *quoniam ira* et cetera. Misericordia Dei non est sine justitia; ideo ponit primo justitiam. Secundo misericordiam: justitiam, cum dicit, *quoniam ira.* Hic ira accipitur pro effectu irae, idest pro vindicta; indignatio vero non pro commotione irae in Deo, sed pro justitia Dei, secundum quam detestatur impium: quia Sap. 14: *similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus*; quasi dicat, *in indignatione ejus*, idest Dei justitia judicante peccata in ira, idest vindicta. Hieronymus planius, *quoniam ad momentum est ira ejus*; quasi dicat, si aliquando irascatur suis, hoc est ad correctionem brevi tempore: Isa. 54: *in momento indignationis abscondi* et cetera. Ezech. 18: *nolo mortem peccatoris morientis.* Hieronymus, *vita in propitiatione ejus*; quasi dicat, punit ad momentum, et post repropitiatur, et reddit vitam: Job 5: *percutit, et manus ejus medetur.* Ostendit autem clementiae et misericordiae ejus signum secundum litteram, cum subdit, *ad vesperum demorabitur*; quasi dicat, in brevi tempore dominus a tristitia ducit ad consolationem: quia si aliquis tristis sit vespere, mane erit laetus. Triplex autem ratio assignari potest, quare vespere tristitia insit, et mane laetitia. Una est ex exteriori dispositione: quia vespere principium est tenebrarum, quae contristant; mane vero lucis, quae laetificat: unde caeci ut laetentur cantant: Tob. 5: *quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Secundo ex interiori: mane est hora sanguinis, qua homo disponitur ad gaudium; vespere est hora melancholiae, qua homo disponitur ad tristitiam. Tertio ex natura somni. Somnus enim est quies animalium: unde tristitia per somnum quietatur. Mystice littera est plana: quia, *ad vesperum* dominicae sepulturae fuit tristitia, quia adhuc fideles flebant mortem Christi. Sed *ad matutinum*, propter nuncium resurrectionis, *laetitia.* Si ad totum genus humanum referatur, sic, *ad vesperum*, idest peccatum primi parentis, *tristitia*; quia, ut habetur Genes. 3, post meridiem vergente jam sole ad occasum peccavit Adam. Et iste fletus non potest dici brevis, quia etiam post reparationem gratiae manent reliquiae ejus. Sed in matutino, idest in Christo, laetitia. Vel vespere quando lux spiritualis incipit in homine deficere, et tunc in eo est fletus; sed quando relucet in eo, tunc est gaudium: Psal. 5: *mane astabo tibi, et videbo.*

[87050] Super Psalmo 29 n. 5 *Ego autem dixi in abundantia.* Supra gratias egit de beneficiis divinis, hic autem prosequitur totum ordinem quomodo hoc sit adeptus. Ubi tria facit. Primo ponit processum suae directionis. Secundo suum recursum ad orationem, *ad te domine clamabo.* Tertio ostendit orationis exauditionem, ibi, *audivit dominus.* Secundum Glossam prima intelliguntur de Christo,

et de quolibet homine. Et primo exponamus quomodo intelliguntur de quolibet homine: Eccl. 10: *initium omnis peccati superbia.* Et ideo in processu directionis primo ponitur praesumptio de se confidentium. Secundo falsitas praesumptionis, ibi, *domine in voluntate.* Tertio praesumptionis poena, ibi, *avertisti faciem tuam a me.* Dicit ergo, *ego dixi*, idest corde praesumpsi, *in abundantia*, corporalis prosperitatis: *non movebor*, idest non deficiam: Apoc. 18: *sedebo regina* et cetera. Eccl. 11: *in die bonorum ne immemor sis* et cetera. Vel *in abundantia*, spiritualium bonorum, sicut Adam erat in Paradiso: Ezech. 28: *plenus sapientia, perfectus decore in deliciis.* Et in hac abundantia dicunt, *non movebor.* Contra quod dicitur 1 Corinth. 10: *qui se existimat stare, videat ne cadat.* Falsitatem praesumptionis ostendit cum dicit, *domine in voluntate tua* et cetera. Decor hominis temporaliter est prosperitas temporalis: ideo comparatur flori: Isa. 40: *omnis caro fenum.* Hic autem decor de sui natura non habet virtutem per mensuram, sicut habetur Jac. 1: *sicut flos feni pertransibit. Exortus enim est sol cum ardore, et arefecit fenum, et flos ejus decidit, et decor vultus ejus deperiit: ita et dives* et cetera. Sed unde habet virtutem et firmitatem et constantiam? Certe, *ex voluntate Dei.* Et ideo dixi, sed praesumptuose, quia *non movebor.* Sed non est ita; immo quamdiu tibi placuit, *praestitisti decori meo virtutem.* Bene in perpetuum, quia haec sanctis in patria sunt aeterna; hic autem ad velle suum. Item decor potest accipi pro virtute spirituali: Prov. ult.: *fortitudo et decor* et cetera. Hic etiam ex sui natura non est fortis: quia habemus hunc decorem in vasis fictilibus, 2 Cor. 4, Luc. ult.: *sedete in civitate, donec induamini virtute ex alto.* Et ideo dicit, *praestitisti decori meo virtutem*, sed *in voluntate tua*: Rom. 9: *cujus vult miseretur.* Et hoc probat per effectum: quia quando *avertisti faciem tuam*, perii. Dicitur autem Deus avertere faciem suam ab homine, ut eum non videat, vel ut non videatur ab eo. Videt autem omnes simplici visione et notitia; sed quosdam visione misericordiae: Ps. 24: *respice in me, et miserere mei. Avertisti* ergo faciem tuam a me, ne mei miserearis. Et statim, *factus sum conturbatus*, vel spiritualiter incidendo in peccatum, vel temporaliter in adversitatem. Vel, *avertisti faciem tuam*, ne videaris *a me.* Et hoc videtur sonare littera Hieronymi. In adversis quibuscumque fortitudo hominis est habere oculos ad Deum: Psal. 76: *memor fui Dei, et delectatus sum.* Avertisti ergo ne viderem. *Et factus sum conturbatus.* Sed si exponatur de Christo tunc in hoc, *ego dixi*, non quidem praesumptuose, sed scientiae certitudine, *in abundantia mea*, idest virtutum et gratiarum: Joan. 1: *vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a patre. Non movebor*, a voluntate Dei: Joan. 8: *quae placita sunt ei, facio semper.* Et hoc, quia, *praestitisti decori meo virtutem*, scilicet faciendi miracula, et resistendi adversariis: Rom. 1: *praedestinatus est filius Dei in virtute.* Et hoc patet: quia quando *avertisti faciem tuam a me*: in passione: Psal. 21: *Deus Deus meus, quare me dereliquisti, factus sum conturbatus*, non in ratione, sed in sensualitate: Joan. 12: *nunc anima mea turbata est.*

[87051] Super Psalmo 29 n. 6 *Ad te.* Consequenter recurrit ad orationem cum dicit, *ad te domine, clamabo* et cetera. Et primo ponit orationem. Secundo assignat rationem, ibi, *quae utilitas.* Tertio ostendit orationis exauditionem, ibi, *audivit dominus.* Circa primum duo facit. Quia primo orat pro amotione mali. Secundo pro assecutione boni, ibi, *et ad Deum meum deprecabor.* Dicit ergo, *ad te domine clamabo*, ut clamor intelligatur oratio quae fit ad remotionem mali, in Christo passionis.

in peccatore peccati, in homine adversitatis. *Et ad Deum meum deprecabor.* Deprecatio est propter bonum dandum: Christo scilicet gloriam, peccatori gratiam, homini afflicto prosperitatem. Vel clamor referatur ad afflictionem cordis, deprecatio ad assiduitatem orationis: Jac. ult.: *multum valet deprecatio justi assidua.*

[87052] Super Psalmo 29 n. 7 Deinde cum dicit, *quae utilitas in sanguine.* Dupliciter assignat. Et primo in universali. Secundo in speciali, ibi, *numquid confitebitur.* Dicit ergo, *quae utilitas?* Si de Christo exponatur, in sanguine Christi maxima fuit utilitas: Matth. 26: *pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Sed si cito resuscitatus non fuisset, sed ejus resurrectio fuisset dilata usque ad finem mundi, nulla utilitas fuisset in eo, vel et jam si corpus ejus fuisset totaliter putrefactum. Sed numquid suffecit passio ad salutem? Sic. Sed si hoc non fuisset, scilicet quod non surrexisset, et cito, non fuisset credita ejus divinitas: et sic homines non fuissent utilitatem consecuti. In speciali ostendit, dicens *numquid confitebitur tibi.* Dupliciter dicitur pulvis. Uno modo pulvis peccatorum intelligitur: Psalm. 1: *tamquam pulvis quem projicit ventus a facie terrae.* Per mortem Christi peccatores, qui pulvis sunt, ad duo bona post resurrectionem pervenerunt; ut scilicet confiterentur peccata sua: Act. 2: *his auditis compuncti sunt corde* et cetera. Et ideo dicit, *numquid confitebitur tibi pulvis?* Scilicet peccator, si descendam in corruptionem putrefactionis; quasi dicat, non. Aliud bonum est confessio veritatis fidei; unde, *aut annunciabit veritatem tuam?* Vel numquid pulvis resolutus ex corpore, modo erit materia, ut per apostolos confiteantur tibi populi veritatem, vel ipsi apostoli veritatem tuam? Si exponatur de homine, tunc sic: *numquid confitebitur*, idest si moriar, non potero te laudare.

[87053] Super Psalmo 29 n. 8 Tertio cum dicit, *audivit dominus.* Ostendit orationis exauditionem. Et primo ponitur exauditio. Secundo exauditionis modus, ibi, *et misertus.* Tertio fructus, *ut cantet.* Dicit ergo, *audivit dominus* et cetera. Dixerat supra, *clamabo*; hic autem dicit se exauditum, *audivit enim dominus*, quia exaudivit: Isa. penul.: *eritque antequam clament, ego exaudiam, adhuc illis loquentibus ego audiam*: Joan. 11: *pater, gratias ago tibi, quoniam exaudisti me: ego autem sciebam quia tu semper me audis.* Deinde ponitur modus: *et misertus est mei.* Et primo ipsum modum ostendit. Secundo exponit, ibi, *convertisti* et cetera. Dicit Glossa, *clamabo*, contra mala, *et deprecabor* pro bonis; et in utroque sum exauditus. Quia quantum ad primum, *misertus est mei*, removendo omne malum poenalitatis. Quantum ad secundum, *dominus factus est mihi adjutor.* Et quod consecutus sum gloriam immortalitatis: Psalm. 27: *adjutor meus et protector meus; in ipso speravit cor meum, et auditus sum. Et floruit caro mea.* Exponit modum, cum dicit, *convertisti.* Secundum quod loquitur de Christo, duo dicit. Primo enim ostenditur commutatio de malis ad bonum, quantum ad interiora. Secundo quantum ad exteriora, ibi, *conscidisti.* Christus planctum habuit in tempore passionis in se: quia, *tristis est anima mea* et cetera. Matth. 26. Et in suis, Joan. 16: *quia plorabitis et flebitis* et cetera. Hunc planctum convertisti, ait, in gaudium resurrectionis. Quantum ad se: Psalm. 20: *domine, in virtute tua laetabitur rex*, scilicet Christus. Quantum ad suos: quia *gavisi sunt discipuli viso domino*, Joan. 20. Secundo ostenditur commutatio facta de malis ad bona, quantum ad exteriora: quia, *conscidisti.* Saccus est pannus austerus, et imponitur renibus tempore tristitiae, et fit de pilis caprarum. Sic saccus est caro Christi secundum quod

habet similitudinem carnis peccati. Caprae enim et haedi peccatores significant: quia pro peccatis offerebantur, ut habetur in Glossa. *Concidisti saccum meum*, idest scindi permisisti clavis et lancea, et restituisti mihi immortalitatem: et ideo dicit *circumdedisti.* Vel de quolibet justo potest intelligi planctum commutatum in gaudium: Joan. 16: *tristitia vestra vertetur in gaudium*: Tob. 3: *post lamentationem et fletum exultationem infundis.*

[87054] Super Psalmo 29 n. 9 Deinde cum dicit, *ut cantet*, ponitur fructus exauditionis. Fructus autem est gloria Dei; et quod cedat ad gloriam Dei, dupliciter potest intelligi, vel de gloria resurrectionis Christi, vel de gloria sanctorum; unde dicit, *gloria mea*, mihi data in resurrectione, vel danda sanctis in patria, *cantet tibi*, idest sit tibi mea laus: Joan. 17: *ut filius tuus clarificet te*, et hoc sit in perpetuum; unde dicit, *domine Deus meus in aeternum confitebor tibi*: Psalm. 83: *beati qui habitant in domo tua: in saecula saeculorum laudabunt te.*

Super Psalmo 30

[87055] Super Psalmo 30 n. 1 Supra enarravit propheta tribulationes, beneficia Dei, orationem suam, fiduciam et gratiarum actionem; hic autem exponit totum ordinem suae liberationis. Titulus, *in finem Psalmus David pro extasi.* Hieronymus non habet *pro extasi*, nec Hebraei: et forte Septuaginta addiderunt, propter hoc quod dicitur infra, *in excessu.* Extasis enim Graece, Latine dicitur excessus, qui est mentis, quoniam scilicet homo ponitur extra se. Et hoc dupliciter contingit: vel quia a superioribus allicitur, vel quia ab inferioribus depellitur. Animus ergo hominis si feratur extra se, dicitur vel allectus a supernis per contemplationem et amorem: quia divinus amor, ut dicit Dionysius, 4 cap. de Div. Nom., extasim facit, quia facit eum vivere non sua, sed Dei vita: Gal. 2: *vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*: vel impugnatus, vel territus ab inferiori: unde quando timet fit extra se: Act. 3: *repleti sunt stupore et extasi.* Et sicut vult Glossa, hoc modo hic accipitur extasis: agitur enim hic de tribulatione Christi in passione: unde Christus in cruce pendens ait, *in manus tuas commendo spiritum meum*, Luc. 23. Et de tribulationibus Ecclesiae: et hoc sub figura eorum quae contigerunt David. Vel intelliguntur verba Psalmi hujus quasi ab una persona prolata: quia caput corpus et membra sunt una persona: unde Christus loquitur pro se, et pro corpore suo: Isa. 61: *quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis*: quia Christus et Ecclesia sunt una persona. Psalmus iste dividitur in duas partes. Quia primo praemittit orationem. Secundo ponit exauditionem, ibi, *quam magna multitudo dulcedinis tuae.* Sed quia oratio nititur spei, primo praemittit spem et orationem. Secundo assignat utriusque rationem: scilicet quare speret et oret, ibi, *quoniam fortitudo.* Circa primum duo facit. Primo enim praemittit spem. Secundo subjungit rationem, ibi, *in justitia tua libera me.* Circa spem duo facit. Primo ponit spei rectitudinem. Secundo certitudinem sive firmitatem, ibi, *non confundar in aeternum.* Dicit ergo. *In te domine speravi*: Hier. 17, dicitur: *maledictus homo qui confidit in homine* et cetera. Et ideo non potest spes esse recta in homine, sed in Deo: Eccl. 2: *qui timetis dominum, sperate in illum* et cetera. Et dicitur hoc ex persona Christi et Ecclesiae.

Sed contra. Spes non habet locum in comprehensore; Christus autem fuit comprehensor. Ergo non habuit spem nec fidem, sed visionem. Respondeo. Sperare dicitur a spe; spes autem dicitur dupliciter: quandoque enim dicit virtutem; quandoque vero objectum ejus quod est bonum, sub duplici ratione: quia respicit Deum ut beatitudinem aeternam, et ut beatitudinis datorem. Hanc non habuit Christus, quia objectum ejus est bonum futurum, non habitum. Tamen aliqua alia expectanda erant a Christo per auxilium Dei, sicut gloria immortalitatis, conversio hominum, et hujusmodi. Et quantum ad hoc sperabat, licet virtus spei non fuerit ei necessaria. Secundo ponit firmitatem, quia, *non confundar in aeternum*, quia innititur Deo qui est incommutabilis; sed qui sperat in homine qui deficit, confunditur aliquando.

[87056] Super Psalmo 30 n. 2 Deinde cum dicit, *in justitia*, subjungit orationem: ubi tria facit. Primo assignat causam quare petit liberari. Secundo petit celeritatem liberationis, ibi, *inclina.* Tertio ponit modum, *esto mihi.* Dicit ergo, o domine, spero, et ideo peto liberari. Sed qua causa? Non propter justitiam meam, sed, *in tua justitia*, quia justus es: Dan. 9: *non in justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.* Vel, *in justitia tua*, quam mihi dedisti, non mea: Rom. 10 dicitur: *ignorantes Dei justitiam* et cetera. Item peto velociter liberari, quia non possum pati afflictionem. Dilatio potest contingere dupliciter: una ratio potest esse, quia liberator est longe; alia vero quia piger. Deus videtur longe esse a nobis: unde quidam dixerunt quia non habet providentiam de nobis: Job 22: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Et ideo peto, ut tu Deus qui in altis habitas, nec ego possum ad te accedere, *inclina aurem tuam.* Auris Dei est voluntas exaudiendi: et dicitur Deus nobis appropinquare, quando condescendit nostris infirmitatibus et miseriis; et ideo ait, *inclina*, idest condescende ex bonitate: et hoc cito et ideo, *accelera ut eruas me*: Isa. 8: *voca nomen ejus, accelera*: quia non tardat in necessitate. Modus est duplex liberandi: ut scilicet quod non laedatur in malis existens, vel quod mala fugiat. Quantum ad primum dicit, *esto mihi in Deum protectorem*, ut mala non me laedant: Isa. 49: *in pharetra sua abscondit me.* Quantum ad secundum dicit, *et in domum refugii*: et hoc est nomen domini. Prov. 18: *turris fortissima nomen domini.* Et ideo hic addit, *ut salvum me facias.*

[87057] Super Psalmo 30 n. 3 Deinde cum dicit, *quoniam*, ostendit quid movet eum. Et primo ad sperandum. Secundo ad orandum, ibi, *miserere mei domine, quoniam tribulor.* Circa primum duo facit. Quia primo movetur ad sperandum ex consideratione divinae conditionis. Secundo experimento beneficiorum, ibi, *ego autem in domino speravi.* Haec enim duo dant fiduciam. Conditionem autem Dei ostendit dupliciter. Primo per comparationem ad nos; secundo per comparationem ad adversarios, quia erant et adversarii et hostes, ibi, *odisti observantes.* Circa primum tria facit. Primo enim ponit habitudinem Dei ad nos; secundo, quid ex hoc speret, ibi, *et propter nomen tuum.* Tertio in spem erectus prorumpit in orationem, ibi, *in manus tuas.* Sciendum est autem, quod Deus habet habitudinem ad nos, quia est fortitudo nostra ad complendum omnia bona quae per eum facimus. Exod. 15: *fortitudo mea et laus mea dominus* et cetera. Item quia refugium nostrum ad vitandum mala. Ps. 103: *petra (scilicet Deus) refugium herinaciis.* Et ideo ait, spero de te propter ista duo. Et quid speret, ostendit ex persona viatoris, quia semper indiget ductore,

procuratore et defensore. Primum pertinet ad viam; secundum ad vitam; tertium ad salutem. Et ideo quantum ad primum dicit, *deduces*, scilicet per viam salutis. Quantum ad secundum, *et enutries*, nutrimento virtutum, et etiam corporali. Psal. 22: *dominus regit me, et nihil mihi deerit.* Quantum ad tertium, *educes me de laqueo*, idest de fraudulenti insidia, quam mihi praeparaverunt. Prov. 1: *veni nobiscum, insidiemur* et cetera. Psal. 123: *laqueus contritus est.* Et ratio est, *quia tu es protector meus*; quasi dicat: ideo spero quia ista facies mihi, *quia tu es protector meus.*

[87058] Super Psalmo 30 n. 4 *In manus.* Prorumpit tertio in subitam orationem; et circa hoc duo facit. Primo recommendat se domino; secundo commemorat divinum beneficium, vel habitum vel mox secutum, ibi, *redemisti* et cetera. Dicit ergo quantum ad primum, *in manus* et cetera. Quod carius habet commendat ductori. Et ideo in vita ista periculosa spiritum meum commendo tibi Deo. Hoc fecit Christus in nostrum exemplum: unde in cruce dixit, *in manus tuas* et cetera. 2 Tim. 1: *scio cui credidi* et cetera. Ex persona Ecclesiae intelligitur; quasi dicat Ecclesia capiti Christo, tu dicis. *In manus tuas commendo spiritum* et cetera. Et ex hoc sequitur, scilicet ex cruce, redemptio nostra. Dicit autem, *Deus veritatis*, quia implevit quod promisit. Per comparationem autem ad adversarios dicit, *odisti*; quasi dicat; sic te habes ad me; sed quomodo ad adversarios? Quia odis eos, et merito, quia *observant vanitates* etc. illi scilicet qui in rebus mundi spem habent et figunt. Et hoc *supervacue*, quia deficiunt. Sap. 5: *quid nobis profuit superbia* et cetera. Item vanitates, auguria, vel somnia, vel pacta Daemonum; et tales odiuntur a Deo, quia sacrilegi et idolatrae. Psal. 39: *beatus vir cujus est nomen domini* et cetera.

[87059] Super Psalmo 30 n. 5 *Ego autem.* Supra rationem suae spei assignavit ex divina conditione; hic autem assignat eam experimento divinorum beneficiorum. Circa quod duo facit. Quia primo proponit spem; secundo ejus effectum, ibi, *exultabo.* Dicit ergo: Deus odit malos: *ego autem*, qui non observo vanitates, *speravi in solo Deo*, non in Deo divitiarum. 1 Tim. 6. Effectus spei est spiritualis laetitia. Rom. 12: *spe gaudentes.* Et ponit modum laetitiae: quia, *exultabo et laetabor.* Est autem exultatio gaudium per signa exteriora extra exiliens. Laetitia vero dicit interiorem dilatationem cordis. Exultatio ergo dicit magnitudinem gaudii, laetitia moderationem. Et praemittit exultationem, quia homines inflammati amore Dei in principio plus gaudent, et post moderate. *Laetabor*, non in justitia mea, sed tua.

[87060] Super Psalmo 30 n. 6 *Quoniam.* Hic commemorat beneficium liberationis. Primo liberationem; secundo liberationis modum, ibi, *nec conclusisti.* A duobus dicit se liberatum: ab abjectione, et a tribulatione: primum opponitur honori; secundum prosperitati. Quantum ad primum dicit, *humilitatem*, idest abjectionem; quasi dicat, licet tu altus sis in caelis, tamen *respexisti*, hic abjectum, vel, *humilitatem* cordis. Luc. 1: *respexisti humilitatem ancillae tuae.* Quantum ad secundum dicit, *salvasti de necessitatibus*, idest tribulationibus, *animam*, non corpus; quia secundum corpus quandoque succumbunt, sed anima liberatur. Psal. 24: *de necessitatibus meis libera me domine.* Vel necessitates dicit passibilitates praesentis vitae; scilicet mortis, famis, penuriae indigentiae Rom. 12: *necessitatibus sanctorum communicantes.* Modus liberationis ostenditur. Primo quantum ad evasionem mali; secundo quantum ad conservationem in bono, ibi, quia *statuisti.* Dicit

ergo quantum ad primum, *nec conclusisti.* Illud concluditur cujus nihil est extra. Deus permittit aliquem tentari ab hominibus, sed non concludit eum in manibus eorum, quia reservat aliquid ad quod hostis non potest, sicut in Job 1, quem primo sic conclusit super substantiam quod corpus non tangeret: deinde sic super corpus, quod non tangeret animam: unde dicit, *verumtamen animam illius serva.* Sed impii concluduntur *in manibus inimici.* Sed contra: Job 16: *conclusit me apud iniquum* et cetera. Respondeo. Verum est secundum intentionem inimici credentis se praevalere, sed non est verum simpliciter. Quantum ad secundum ait, *statuisti* etc. idest in loco libero et amplo, *pedes*, idest affectus, quia ex nulla parte impeditur quin benefaciat. Prov. 4: *ducam te per semitas aequitatis, quas cum ingressus fueris, non arctabuntur gressus tui, et currens non habebis offendiculum.* Vel iste locus spatiosus est vita aeterna. Baruch 3: *o Israel quam magna est domus Dei* etc. ubi steterunt pedes nostri. Psal. 121: *stantes erant pedes nostri* et cetera.

[87061] Super Psalmo 30 n. 7 Deinde cum dicit, *miserere mei domine quoniam tribulor* etc. rationem orationis assignat dupliciter. Primo in generali praemittit orationem, et ejus causam; secundo prosequitur utrumque in speciali, ibi, *conturbatus est.* Circa primum duo facit. Primo ponit petitionem in generali; secundo causam petitionis, ibi, *miserere.* Judith 8: *indulgentiam ejus cum lacrymis postulemus.* Et quare? *Quoniam tribulor.* Psal. 118: *multi qui persequuntur me, et tribulant me.* Sed contra: supra dicit, *salvasti de necessitatibus animam meam.* Respondeo. Dicendum, quod loquitur secundum diversa membra, vel secundum diversa tempora. Sequitur, *conturbatus est.* Ubi exponit in speciali primo tribulationem; secundo orationem, ibi, *ego autem in te speravi.* Circa primum duo facit. Quia primo quantum ad id quod est interius; secundo quantum ad id, quod est exterius, ibi, *quoniam defecit.* Quantum ad primum tria ponuntur: scilicet oculus, anima, et venter: per quae ratio, voluntas et sensualitas designantur: quando scilicet homine in tribulatione posito omnia ista commoventur. Et ideo dicit, *oculus*, interior. Eph. 1: *illuminatos oculos cordis vestri: in ira*, inimicorum persequentium, vel Dei punientis. Psal. 6: *conturbatus est a furore oculus meus.* Vel *in ira*, quia irascor contra malos: haec enim non excaecat oculum rationis, sicut facit ira per vitium; sed conturbat et obnubilat, quia non ita limpide videt. *Anima mea*, quantum ad voluntatem: quia proprium est voluntatis movere corpus, et voluntas movet omnia quae in nobis sunt. Psalm. 6: *anima mea turbata est. Venter meus*, idest infirmus: et signat sensualitatem. Hier. 4: *ventrem meum doleo.* Vel, *anima mea*, refertur ad sensualitatem, venter autem ad corpus; quasi dicat, sensualitas turbata est, et corpus. Vel refertur ad diversa membra Ecclesiae. Nam, *oculi*, doctores, *anima*, praelati, *venter*, alii sunt.

[87062] Super Psalmo 30 n. 8 Deinde cum dicit, *quoniam* et cetera. Exponit tribulationem quantum ad exteriora: tribulatio namque expellitur bonis praesentis vitae: quae tria sunt: scilicet deliciae carnis, divitiae et honores: 1 Jo. 2: *omne quod est in mundo* et cetera. Contra primum ponit dolorem; contra secundum paupertatem; et contra tertium opprobria. Secundum est, ibi, *infirmata*; tertium vero, ibi, *super omnes inimicos.* Circa primum duo facit. Primo enim ponit dolorem; secundo ejus signum, ibi, *anni mei.* Dicit ergo, *tribulor*, interius; et haec tribulatio venit ex interiori, *quoniam defecit in dolore vita mea.* Vita continuo procedit ad defectum. Sap. 5: *continuo desivimus esse.* Potest ergo qui tristatur dicere, *vita mea defecit in dolore.* Eccl. 38: *a tristitia enim festinat*

mors: vel vita spiritualis. Rom. 1: *justus meus ex fide vivit.* Vel potest intelligi de vita qua quis gaudet de bono aliorum. 2 Cor. 7: *nunc gaudeo, non quia tristes estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* Et dolor causat in eis defectum; unde, *et anni mei*, idest duratio vitae meae, *in gemitibus*, qui sunt signum doloris. De secundo dicit, *infirmata* et cetera. Divitiae confirmant homines. Eccl. 7: *sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia.* Et ideo paupertas refertur ad infirmitatem exteriorem. Sicut autem paupertas temporalis facit infirmitatem exteriorem, ita paupertas spiritualis infirmitatem spiritualem. *Virtus*, idest fortitudo corporalis, quae est in nervis et ossibus; et ideo subdit, *ossa mea*: quasi dicat: omnia in quibus fundabatur fortitudo ejus erant debilitata. Psal. 21: *dinumeraverunt omnia ossa mea.*

[87063] Super Psalmo 30 n. 9 *Super.* Propheta assignans suam exteriorem tribulationem, proposuit dolores contra delicias, paupertatem contra divitias; hic autem opprobria contra honores mundi. Circa quod tria facit. Primo proponit confusionem quam patitur; secundo inducit similitudinem, *factus sum tamquam vas*; tertio probationem, *quoniam audivi.* Circa primum tria facit, secundum quod triplex gradus invenitur despicientium alios: quidam enim manifeste inferunt opprobria; quidam ejus societatem vitant: quidam, qui omnino ejus obliviscuntur, et hoc pertinet ad contemptum: quia nullus obliviscitur ejus quod non contemnit. Primo ergo ponit primum, et dicit, *super omnes inimicos* et cetera. Hieronymus habet, *apud omnes hostes meos factus sum opprobrium vicinis meis nimis*; quasi dicat: non solum inimicis meis factus sum opprobrium, sed et vicinis. Et sunt verba Christi ex parte Ecclesiae. Vicini Ecclesiae sunt qui nondum sunt conversi, sed proponunt converti. Et dicit, *opprobrium*, propter poenam et propter culpam. Et quantum ad utrumque exponitur, ut dicat Christus ex parte Ecclesiae, *factus sum opprobrium*, propter poenas martyrum. Et hoc, *super omnes inimicos*, quia turpiores poenas sancti sustinuerunt quam latrones. 1 Cor. 4: *spectaculum facti sumus* et cetera. Item propter culpam, in Ecclesia sunt aliqui peccatores et malae vitae, ita quod propter eos Ecclesia est contemptibilis apud illos qui debebant accedere. Et bene, *super omnes inimicos*, quia turpior apparet vita eorum quam infidelium. Ezech. 5: *ista est Hierusalem, in medio gentium posui eam* et cetera. Item ibidem 16: *justificasti sorores tuas in omnibus abominationibus* et cetera. Item quantum ad secundum nullus adjungit se ei; unde dicit, *timor notis*, idest vicinis qui timent ad me accedere. Vel propter poenas quas patior, vel propter malam vitam malorum Christianorum. Et signum hujus subdit, *qui videbant me*, idest qui considerabant hujusmodi opprobria culpae et poenae, *fugerunt a me foras*, quia noluerunt converti. Job 6: *fratres mei pertransierunt quasi torrens.* Psal. 87: *longe fecisti notos meos a me.* Tertium est oblivio. Et hoc est quod ait, *oblivioni datus sum.* Sed quia homo quantumcumque diligat aliquem post mortem tradit eum oblivioni, ideo dicit, *tamquam mortuus.* Psal. 87: *sicut vulnerati dormientes in sepulcris, quorum non es memor amplius.* Haec ad Christum referuntur in persona sua: quia factus est in opprobrium. Psal. 68: *propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam.* Item timor, quia *fugerunt*, discipuli. Item, *oblivioni datus*, quia, *sperabamus quod ipse redempturus esset Israel*, Luc. 24.

[87064] Super Psalmo 30 n. 10 Deinde adducit exemplum, *factus* et cetera. *Factus sum tamquam vas perditum*, idest inutile de quo non curatur. Hier. 51: *reddidit me quasi vas inane, absorbuit me*

quasi draco et cetera. Tertio probationem: et circa hoc duo facit. Primo enim inducit contemptum; secundo persecutionem quam patitur, ibi, *in eo dum convenirent.* Dicit ergo, *factus sum opprobrium: quia audivi vituperationem*, a viris meis. Hier. 20: *audivi contumelias multorum* et cetera. *In circuitu.* Augustinus: *quandoque Christiani peccant; et infideles non dicunt, hoc faciunt mali; sed, hoc faciunt Christiani.* Et si religiosi peccant, similiter. Et dicit *in circuitu*, quia non intrant ad veritatis considerationem: quia tunc dicerent, hoc faciunt mali Christiani. Ps. 11: *in circuitu impii ambulant.*

[87065] Super Psalmo 30 n. 11 Consequenter cum dicit, *in eo*, ostendit quomodo patitur persecutionem, et aggravat ex multitudine persequentium, cum dicit, *in eo dum convenirent simul*, idest unanimiter, *adversum me*: hoc timendum esset valde. Eccl. 26: *a tribus timuit cor meum; delaturam civitatis, collectionem populi, et calumniam mendacem* et cetera. Ex crudelitate ipsorum, non enim ad leve convenerunt, sed ad occidendum: unde, *accipere animam meam*, idest vitam, *consiliati sunt.* Hier. 18: *tu scis, domine, omne consilium eorum adversum me in mortem.* Gen. penul.: *in consilio eorum non veniat anima mea.*

[87066] Super Psalmo 30 n. 12 *Ego.* Supra Psalmista narravit mala quae patiebatur: hic autem refugium habet ad orationem. Et quia oratio vacua est nisi certae spei innitatur; ideo praemittit spem, et subjungit orationem, ibi, *eripe me de manu* et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim ponit spem. Secundo assignat spei rationem, ibi, *dixi Deus meus.* Continuatio talis est, non dicit simpliciter, *ego in te speravi*, sed, *ego autem* et cetera. Glossa Augustini dicit, *consuetum est, quod pueri vocantur mammontreca, quia volunt diu sugere mammas, sed matres opponunt amaritudinem ut abhorreant.* Ubera nostra, quibus a domino lactamur, sunt prosperitas temporalis, et solatium amicorum. Quando videt Deus quod homines confidunt nimis in his et alliciuntur ab his, subtrahit ea, et ponit amaritudinem, ut ponant in solo Deo spem suam. Sic ille advertens dicit, *audivi*, inquit, *vituperationem*: et ideo dicit, *ego autem* etc.: quasi dicat: omnibus aliis contradicentibus et pugnantibus adversum me, solum in te fuit spes mea: Hier. 17: *benedictus vir qui confidit in domino.* Ratio spei duplex assignatur. Una ex cura et providentia Dei. Alia ex potestate ejus. Confidit ergo in eo primo, quasi commissus divinae curae, et a Deo susceptus: Deus enim ex sua virtute curam habet universorum: Sapient. 12: *nec enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus.* Item ejusdem 14: *tu ergo, pater, cuncta gubernas providentia.* Unde Deus omnium, specialiter tamen aliquorum habet curam: 1 Pet. ult.: *omnem solicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.* Et ideo specialiter Deus est eorum. Et ideo dicit, *speravi in te*, quia *Deus meus es tu.* Secundo ex potestate; quia nisi esset potens, deficeret spes. Sed non ita de Deo sentit; unde ait, *in manibus tuis sortes meae*, idest omnia bona quae mihi donantur, sunt in potestate tua: Ephes. 1: *in quo et sorte vocati sumus praedestinati* et cetera. Sciendum est autem, quod triplex est sors: quaedam consultoria, quaedam divinatoria, et quaedam derisoria. Communiter loquendo, sors nihil aliud est nisi quoddam indicium divinae voluntatis requisitum. Et ideo in Glossa Augustini, *sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem.* Et ideo projicere sortes nihil aliud est, quam exquirere voluntatis divinae indicium. Ergo sors de sui ratione non dicit aliquid mali; sed efficitur mala ex duobus. Primo

quando aliquis exquirit hoc indicium a quo non debet, ut a Daemone: et secundum hoc sortilegia damnantur inter alia quae pertinent ad infidelitatem. Secundo, si inquirat indicium in rebus, in quibus non est necesse. In duobus debet inquiri hoc indicium: in necessariis, et in non valentibus aliter sciri. Si enim non fuerit de necessariis, tunc est curiositas: et hoc est in sorte divinatoria: quia in hac solicitantur de futuris, et ideo vana, et reprobatur. In necessariis autem quae possunt aliter sciri, sortes etiam sunt prohibitae: quia hoc est tentare Deum, cum scilicet potest sciri auxilio humano, et recurritur ad divinum. Ponere autem sortes in distribuendis, quis habeat quid, vel in agendis, quid melius sit in temporalibus rebus, dico quod sors non vituperatur. Unde divisiones frequenter per sortes fiunt. Similiter etiam ad temporales dignitates, si eligantur sorte. Sed hoc non licet in spiritualibus, quia in eis homo dirigitur per spiritum sanctum: unde qui in eis faceret sortes, injuriaretur spiritui sancto. Unde apostoli ante spiritum sanctum posuerunt sortes super Matthiam; sed post spiritum sanctum elegerunt septem diacones sine sorte. *In manibus*, ergo ait, *tuis sortes meae*, idest quod datur secundum indicium tuae voluntatis, totum sub potestate tua est: Prov. 16: *sortes mittuntur in sinu, sed a domino temperantur*: alia littera habet, *tempora mea*, quanta scilicet et qualia: Dan. 2: *ipse mutat tempora et aetates.*

[87067] Super Psalmo 30 n. 13 Deinde subjungit orationem cum dicit, *eripe.* Orat primo pro se. Secundo contra hostes, ibi, *erubescant.* Circa primum duo facit. Primo enim orat liberari a malis. Secundo promoveri ad bonum, ibi, *illustra faciem tuam.* In adversariis duo considerat. Et primo affectum; et hoc tangit cum dicit, *de manu inimicorum*, idest odientium me: Ps. 142: *eripe me de inimicis meis* et cetera. Isti sunt Diaboli: Matth. 13: *inimicus homo* et cetera. Item amici: Matth. 11: *inimici hominis domestici ejus.* Secundo effectum, quia persequuntur: Ps. 118: *multi qui persequuntur me et tribulant me* et cetera. Secundo orat promoveri ad bonum, cum dicit, *illustra.* Circa quod duo facit. Primo petit promoveri in bonis. Secundo, ut non deficiat a petitione, ibi, *non confundar.* Primum petit dupliciter. Primo secundum profectum sapientiae. Secundo secundum profectum justitiae, ibi, *salvum me fac.* Lumen rationis nihil aliud est quam quaedam participatio divini luminis: Ps. 4: *signatum est super nos lumen* et cetera. Hoc lumen non crescit in nobis nisi ab eadem causa a qua inchoatum est. Unde si volumus in eo proficere, oportet quod fiat per illustrationem divinae faciei: Ps. 42: *emitte lucem tuam* et cetera. Secundum profectum justitiae per quam pervenitur ad salutem, petit, cum dicit, *salvum me fac*, et hoc, *propter misericordiam tuam*, non propter merita mea: Tit. 3: *non ex operibus justitiae quae fecimus nos* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *non confundar*, deficiendo scilicet in spe tua: vel, *non confundar*, fraudatus scilicet spe mea. Et hoc ideo, *quia invocavi te*: Joel. 2: *omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit. Invocavi te.* Glossa Augustini, *invocas Deum, quando in te vocas Deum, quando in domo cordis tui invitas eum, quod prius necesse est mundari universis sordibus vel fraudibus: aliter enim vere non invocas. Si enim invocas Deum ut det tibi lucrum, lucrum invocas, non Deum. Gratis ergo invocas Deum o avare, ut te pecunia non te ipse Deus impleat. Numquid sine auro et argento non vis illum ad te venire? Quid ergo de his quae facit tibi Deus sufficit, cum ipse Deus non sufficit?*

[87068] Super Psalmo 30 n. 14 Consequenter orat contra hostes, cum dicit, *erubescant.* Et primo

ponit suam petitionem. Secundo assignat illorum meritum, ibi, *quae loquuntur.* Et notandum quod haec oratio magis intelligenda est per modum praenunciationis quam orationis; quasi dicat, *erubescant*, conformando voluntatem suam divinae justitiae. Contra primum tria ponit quae in eis venient: quia in judicio confundentur; unde dicit, *erubescant.* Quoniam dicet, Matth. 25: *esurivi, et non dedistis mihi manducare* etc. quoniam conscientia reprehendet eos: Isa. 1: *erubescetis super hortis quos elegeratis cum fueritis* et cetera. Secundo mittentur in supplicium aeternum: et hoc est quod dicit, *et deducantur in Infernum*: Ps. 48: *sicut oves in Inferno positi sunt, mors depascet eos.* Tertio obmutescent; unde dicit, *muta fiant labia dolosa*: Ps. 106: *omnis iniquitas oppilabit os suum.* Sed contra. Immo erunt loquentia: Apoc. 16: *blasphemaverunt Deum* et cetera. Item ingemiscent: Sap. 5: *gementes prae angustia spiritus, et dicentes* et cetera. Respondeo. Dicendum quod obmutescent a verbis superbiae et doloris illati sanctis.

[87069] Super Psalmo 30 n. 15 Secundo, cum subdit, *quae*, assignat triplex illorum peccatum: et praecipue oris: quod ex tribus aggravatur: scilicet ex persona contra quam dicitur, ex eo quod dicitur, et ex radice ejus quod dicitur. Quantum ad primum dicit, *adversus justum*, quod pejus quam si contra peccatorem; quasi dicat: illa obmutescent quae modo loquuntur, de eo quod dicunt, quia injustitiam dicunt et falsa: Ps. 35: *verba oris ejus iniquitas et dolus.* Ex radice vero, quia aliquid aliquando dicitur contra virum justum ex ignorantia et deceptione; sed si ex prava radice procedit, tunc est malum. Et haec prava radix est duplex: scilicet superbia et abusio: Prov. 2: *ubi fuerit superbia, ibi erit et contumelia.* Item abutuntur bonis sibi datis; quia data sunt eis ut humilientur, et ipsi inde extolluntur. Hieronymus habet, *et despectu*, quia stulte alios contemnunt. Et haec est abusio, quia non utitur justo ut debet contemnendo ipsum.

[87070] Super Psalmo 30 n. 16 *Quam.* Psalmista supra praemisit tribulationem et orationem; hic autem accedit ad gratiarum actionem, tamquam exauditus. Ubi duo facit. Primo commemorat universaliter beneficia, quae Deus humano generi et sanctis confert. Secundo prorumpit ad gratias, ibi, *benedictus dominus, quoniam* et cetera. Et circa primum duo facit. Primo enim ostendit Dei misericordiam quantum ad dona collata sanctis. Secundo quantum ad mala a quibus tuetur eos, ibi, *abscondes eos.* Circa primum duo facit. Ostendit enim primo praeparationem bonorum. Secundo eorum adimpletionem, ibi, *perfecisti eis.* Dicit ergo, *quam magna* et cetera. Dulcedo in spiritualibus transumptive dicitur: sicut enim dulcedo corporalis delectat gustum carnis, ita quod mentem delectat interius, dicitur dulcedo. Contingit autem quandoque quod gustus carnis non bene dispositus delectatur in corrupto sapore, et tunc falso delectatur: sic affectus hominis quando non est bene ordinatus, delectatur in re quae non vere est delectabilis: sed si bene sit dispositus, delectatur in vero bono, scilicet divino. Et ideo bonitas substantialis Dei dicitur dulcedo Dei: Sap. 16: *substantiam tuam et dulcedinem tuam quam in filios habes ostendebas.* Vel dulcedo Dei dicitur eo modo quo aliquis dicitur amarum habere affectum, quando scilicet cogitat quomodo alios contristet: Eph. 4: *omnis amaritudo tollatur a vobis.* Ergo per contrarium dulcedo animi, quando proponit alios consolari. Unde dulcedo Dei propositum dicitur quo vult omnes homines salvos fieri, 1 Tim. 2: *gustate et videte quoniam suavis est dominus*; Psal. 33, item *dulcis et rectus dominus.* Ps. 24. Et quocumque modo dulcedo dicatur, continet delectationem: quia quamvis sit una et

simplex in se, tamen est radix et fons omnis bonitatis. Et ideo quidquid delectat in mundo, totum est in Deo; ut sapientia, veritas, honores, excellentia, voluptas, et omnia hujusmodi in excessu sunt ibi. Et ideo dicit, *quam magna multitudo*, superexcedens secundum magnitudinem, infinite a nobis incomprehensibilis. Item similiter multitudo quantum ad dulcedinem effectus; quia quidquid homini potest provenire, totum est ex dulcedine bonitatis Dei: Sap. 12: *o quam suavis est domine spiritus tuus in nobis.* Isa. 54, ubi agitur de multitudine justorum: *multi filii desertae* et cetera. Quod vero ait, *quam abscondisti* etc. dupliciter potest intelligi. Uno modo: quod Deus abscondit se ab eis ut non cognoscant eum, ut scilicet crescat eorum desiderium. Alio modo, quod in abscondito reposuisti ut timentes te habeant eam: et hoc melius; quasi dicat: in abscondito reposuisti propter eos. Et quare? Quia illa dulcedo non est in sensibilibus bonis quae manifesta sunt nobis, sed est in invisibilibus; et non in rebus creatis, sed in invisibilitate ipsius Dei: Apoc. 2: *vincenti dabo manna absconditum*: 1 Cor. 2: *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit dominus diligentibus se.* Praeparatio ergo bona est in abscondito; sed consummatio et expletio est manifesta; unde subdit, *perfecisti eis* et cetera. Inter illam praedestinationem et ejus effectum, ejus scilicet qui est in gloria, in medio est status gratiae, qui est inchoatio gloriae: et hac praetermissa tendit ad perfectum et dicit, *perfecisti*, idest perficies, et incepisti perficere id absconditum: 1 Cor. 13: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur* et cetera. Sed quibus? *Eis qui sperant in te*, ad quos perveniet haec perfectio, non ad eos qui in seipsis confidunt: Rom. 5: *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Sed tunc non erit abscondita, immo erit *in conspectu filiorum hominum*: quia illam gloriam omnes videbunt, boni et mali: Rom. 8: *existimo quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*: Sap. 5: *videntes mirabuntur in subitatione* etc. usque *quomodo computati sunt inter filios Dei, et inter sanctos sors illorum est.* Vel, *filiorum*, idest sanctorum qui plene videbunt: Ps. 106: *videbunt recti* et cetera. Vel, *qui sperant in te*, et hanc manifestant *in conspectu filiorum hominum*: Rom. 1: *non enim erubesco Evangelium.*

[87071] Super Psalmo 30 n. 17 Deinde cum dicit, *abscondes*, ostendit beneficia Dei in sanctos, per liberationem a malo. Sed quia duplex malum potest homo pati: scilicet in opere, et in verbo: primo ostendit quando protegit a primo malo. Secundo quomodo a secundo, ibi, *proteges.* Dicit ergo, *abscondes* et cetera. Loquitur similitudinarie; sicut si aliquis quaeratur ad mortem, quicumque illum absconderit in secretis suae domus, ibi tutus esset: sic est de sanctis. Impii persequuntur eos: sed Deus abscondit eos in abscondito, idest perducet ad illum locum absconditum suae dulcedinis: Gal. 3: *vita vestra abscondita est cum Christo in Deo*; sed hoc erit in futuro perfecte, quando videbunt eum facie ad faciem: 1 Cor. 13: *tunc autem facie ad faciem videbimus eum sicuti est.* Et hoc est quod ait, *faciei tuae.* Sed in praesenti etiam abscondit, inquantum videmus aliquid de dulcedine gloriae suae contemplando. Et intantum abscondit, inquantum homines turbare non possunt firmatos in Dei amore: Sap. 3: *justorum animae in manu Dei sunt* et cetera. Vel non sentiens conturbationes quas homines patiuntur in judicio: Sap. 5: *turbabuntur timore horribili* et cetera. Item inquantum homo absconditur in contemplatione, et non sentit turbationes mundi: Sap. 8: *intrans in domum meam conquiescam in illa* et cetera. Secundo ostendit quomodo absconduntur

a maliloquis, cum dicit, *proteges eos* et cetera. Aliqui enim proteguntur a malefactoribus, sed non a maliloquis; ab hoc enim malo non omnes proteguntur. Unde Octavianus Tiberio respondit zelanti pro ipso contra male loquentes de eo, nolo super hac re mihi Tiberi turberis. Satis praestitum est nobis, ut nullus nos offendere posset. Dicit ergo, *proteges eos in tabernaculo tuo.* Hoc ad praesentem Ecclesiam respicit, quae tabernaculum est militantium: Isa. 4: *tabernaculum erit in umbraculum diei ab aestu* et cetera. Et hoc, *a contradictione linguarum*, quae vel blasphemando Deum, vel docendo falsa, contradicunt veridicae doctrinae, ut sunt schismata, et diversae haereses: Job 16: *suscitatur falsiloquus adversus faciem meam, contradicens mihi.* Si ergo recurratur ad tabernaculum Dei, idest ad Ecclesiam, et ad secreta fidei ejus, ibi invenitur defensio secura ab hujusmodi *contradictione linguarum.*

[87072] Super Psalmo 30 n. 18 Consequenter cum dicit, *benedictus*, refert gratiarum actionem. Ubi duo facit. Primo enim gratias agit. Secundo inducit alios ad hoc, quibus praedicta beneficia sunt collata, ibi, *diligite.* Circa primum tria facit. Primo enim prorumpit in gratias. Secundo proponit misericordiam gratiarum, ibi, *quoniam mirificavit* et cetera. Tertio exponit causam, ibi, *ego autem dixi.* Dicit ergo, *benedictus dominus*; quasi dicat: ex quo protectus est sic populus sanctorum a Deo, nihil aliud restat nisi benedicere Deum, idest attribuere hoc ejus bonitati; Tob. 12: *benedicite Deum, et enarrate omnia mirabilia ejus.* Et quare? *Quia mirificavit*, idest mirabilem fecit, *misericordiam suam mihi.* Tunc enim videtur homo teneri ad gratiarum actiones, quando mirabiliter liberatur a magnis periculis. Et quomodo mirificavi? *In civitate*, inquit, *munita*; quasi dicat: ita liberavit me, quod fecit me sicut civitatem munitam. Alia littera, *in civitate circumstantiae.* Hebraei habent, *obsessa.* Hoc autem potest referri ad duas intentiones: et utrumque misericordiam Dei ostendit mirabiliter; quia in civitate munita ita liberavit me, quia fecit me sicut civitatem munitam contra mala. Et haec civitas est Ecclesia: Hier. 1: *dedi te hodie in civitatem munitam, et in columnam ferream, et murum aeneum.* Vel, *in civitate obsessa*, similiter mira misericordia est: quia sumus liberati a minori malo. Periculum enim magnum perferunt obsessi; et ideo dicit, *eram in civitate obsessa*, seu circumdata, et tamen liberavit me velut centrum a circumferentia. Circumferentia namque ponitur in gyro, centrum in medio. Populus Judaeorum qui in medio erat gentium, qui circumstabant Judaeam, ubi dicebantur laudes Deo, ubi sacrificia offerebantur, ubi prophetiae non cessabant. Modo autem in omnibus gentibus circumstantibus diffusa est misericordia Dei: Marc. ult.: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* In civitate ergo ait circumstante, scilicet in toto populo gentium.

[87073] Super Psalmo 30 n. 19 Deinde cum dicit, *ego autem*, exponit materiam gratiarum. Ubi primo ponit magnitudinem. Secundo ponit exauditionem, ibi, *ideo exaudisti* et cetera. Dicit ergo, *ego dixi in excessu mentis meae.* Excessus contingit quandoque ex causa interiori; et hoc quando videt stupenda ex quibus fit extra se. Act. 3: *repleti sunt stupore et extasi.* Quandoque a causa superiori, quando scilicet contemplatur quis divina, et rapitur extra se supra se: 2 Cor. 5: *sive mente excedimus Deo.* Sic ergo elevatus ad divina dicit, *projectus sum* etc. idest perpendi me longe esse a te: quia quanto homo magis accedit ad Deum, tanto se minorem advertit. Job ult.: *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te* et cetera. Vel si intelligatur quantum ad excessum

causae inferioris, quod innuit littera Hieronymi, aliquando homo considerat gravitatem peccatorum vel malorum imminentium, et ex hoc reputat se derelictum: sicut Christus in persona suorum dixit Matth. 27: *Deus Deus meus, ut quid me dereliquisti?* Et sic dicit hoc David. Considerans mala quae mihi veniunt, projectus sum: Jonae 2: *abjectus sum a conspectu oculorum tuorum.*

[87074] Super Psalmo 30 n. 20 Secundo cum dicit, *ideo exaudisti*, ponit exauditionem; quasi dicat, *ideo*, quia hoc dixi, *exaudisti*: Psalm. 10: *respexit in orationem humilium.* Sic publicanus Luc. 18, quoniam recognovit se peccatorem, descendit justificatus in domum suam: Eccl. 35: *oratio humiliantis se nubes penetrat.* Vel secundum Hieronymum, ponitur interrogative, *ego dixi* et cetera. Ergo ne exaudies? Quasi dicat: mirum est cum sim ita longe a te, quod me exaudias. *Dum clamarem ad te.* Glossa Augustini, *clamor fit ad Deum non voce, sed corde; quia multi silentes labiis, corde averso nihil impetrare potuerunt.* Clama ergo intus ubi Deus audit.

[87075] Super Psalmo 30 n. 21 Consequenter cum dicit, *diligite dominum*, inducit illos quibus praedicta beneficia sunt collata ad gratias exhibendas. Et ordinat eos primo quantum ad affectum. Secundo quantum ad effectum, ibi, *viriliter agite.* Circa primum duo facit. Primo inducit eos ad diligendum Deum. Secundo rationem diligendi assignat, *quoniam veritatem requiret.* Dicit ergo quia exaudivit, et quia mirificavit, *diligite dominum*: Deut. 4: *et nunc, Israel, audi praecepta et judicia, quae ego doceo te* et cetera. Et qui sunt qui diligere debent, ostendit: quia, *sancti*: Cant. 1: *recti diligunt te. Quoniam veritatem.* Assignat causam diligendi. Redditur autem duplex causa, quare Deum diligere tenentur: quia quod diligunt sancti Deus diligit; et quod odiunt, Deus odit. Secunda est, ibi, *et retribuet.* Quantum ad primum dicit, *quoniam veritatem requiret dominus, et retribuet abundanter facientibus superbiam*; quasi dicat: diligere debetis dominum, quia diligit quod diligitis, et hoc requirit. Sancti diligunt veritatem; et ideo Deus qui veritatem requirit, debet a nobis diligi. Requirit autem Deus veritatem justitiae: Rom. 2: *judicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt.* Item vitae: Isa. 38: *obsecro, domine, memento quaeso quomodo ambulaverim coram te in veritate et corde perfecto.* Item doctrinae: Matth. 22: *scimus, quia verax es, et viam Dei in veritate doces.* Secunda ratio quare tenemini diligere Deum, est, quia punit quod oditis: punit enim Deus superbiam, quam sancti odiunt: et hoc est, quod dicit, *et retribuet* poenam scilicet, *abundanter*, idest supra seipsos: quia ipsi supra se extollunt: Isa. 16: *superbia ejus et arrogantia ejus et indignatio ejus plusquam fortitudo ejus.*

[87076] Super Psalmo 30 n. 22 Deinde cum subdit, *viriliter*, ordinat eos quantum ad effectum. Et primo, ut sint fortes in opere, cum ait, *viriliter agite*: Prov. 18: *qui mollis, et dissolutus est in opere suo, frater est sua opera dissipantis.* Item ut sint fortes in corde, *et confortetur cor vestrum*: Psalm. 26: *expecta dominum, viriliter age, et confortetur cor tuum, et sustine dominum.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

a psalmo XXXI ad psalmum XL

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino, David rex, et alii sancti a Simone Martini depicti

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Super Psalmo 31

[87077] Super Psalmo 31 n. 1 Hic incipit quarta deca primae quinquagenae. Et sicut in prima decade sunt Psalmi in quibus fit mentio de persecutione Absalonis; in secunda de persecutione Saulis; in tertia de persecutione populi, ita in ista quarta de tribulatione quam boni a peccatoribus sustinent: 2 Petr. 2: *habitans apud eos qui de die in diem animam justam iniquis operibus cruciabant.* Dividitur autem haec deca in duas partes. Quia primo commendatur justorum dignitas. Secundo imploratur auxilium contra persecutiones impiorum, in 4 Psalm. 34: *judica domine nocentes me.* Circa primum duo commemorat. Primo gratiam justificantem. Secundo dignitatem

justorum, ibi, Ps. 32: *exultate justi* et cetera. Tertio monet justos ut in justitia sistant, ibi, Ps. 33: *benedicam dominum.* Hujus Psalmi novus est titulus, scilicet intellectus David. Hieronymus habet, *eruditio David.* In multis Psalmis sequentibus est invenire titulum hunc. Et signatur per hoc, quod in omnibus Psalmis in quibus hic titulus dicitur, tractatur aliqua veritas communis, non solum pertinens ad unam personam, sed quasi ad providentiam Dei, vel ad aliquid aliud arduum. Et licet in omnibus Psalmis quaedam sint ad eruditionem, ista tamen ad hoc principaliter ordinantur. Specialiter vero iste Psalmus intitulatur ab intellectu quem debet habere poenitens, qui debet intelligere se peccatorem, et gratiam Dei liberantis: Lev. 5: *si intellexerit homo delictum* et cetera. Hunc intellectum dat vexatio, Isa. 28: *beati quorum.* Iste est secundus Psalmus poenitentialium. In primo enim egit de contritione cordis, in isto vero de confessione; et dividitur in tres partes. In prima enim ponitur remissio peccatorum. In secunda, via ad remissionem, ibi, *quoniam tacui* et cetera. Tertio desiderium sanctorum de remissione, ibi, *pro hac orabit.* Circa primum duo facit. Primo enim ponitur aliquid quod est ex parte Dei. Secundo illud quod est ex parte hominis, ibi, *nec est in spiritu.* In peccato namque primo est offensa Dei. Secundo macula. Tertio reatus poenae. Contra haec tria ordinat tria. Quia Deus remittit offensam, maculam tegit, reatum poenae tollit, non imputando peccatum. Quantum ad primum dicit, *beati quorum remissae sunt* et cetera. Sed quia beatitudo est duplex, scilicet rei et spei, isti tales, scilicet quorum remissae sunt iniquitates, sunt beati in spe; qui tandem erunt beati in re. Beatus enim ille est spe, in quo praecedit causa beatitudinis, et via quae est virtus, et praecipue perfecta: unde in quo virtus perfecta apparet, potest dici beatus in spe: sicut arbor bene florens potest dici fructificans. Post corruptionem enim primi hominis isti flores non erant, sed spinae peccatorum. Et ideo beatitudo peccatoris quae est in spe, non est hujusmodi, sed quod Deus remittat peccatum, et sic fructificat: Hier. 4: *novate vobis novale* et cetera. *Remissae*: Isa. 40: *dimissa est iniquitas illius*: Luc. 6; *dimittite, et dimittetur vobis.* Quantum ad secundum dicit, *et quorum tecta sunt peccata.* Peccata sunt maculae animae: Hier. 2: *quam vilis facta es* et cetera. Quando quis habet in se turpe, et illud tegitur, tunc oculos intuentis turpitudo non offendit. Deus autem tegit turpitudinem peccatorum: sed quomodo? Totaliter, scilicet abluendo animam. In peccato enim duplex est deformitas. Una scilicet ex privatione gratiae qua privatur peccator: et haec totaliter tollitur, et non tegitur, quia datur ei gratia. Alia macula est ex actu peccati praeterito: et haec non deletur, quia non datur ei quod non fecerit, sed quod non imputetur ei ad culpam: et haec tegitur. Quantum ad tertium dicit, *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum.* De reatu poenae intelligitur, quia poena non ei reservatur pro peccato: Dan. 3: *omnia induxisti super nos* et cetera. Secundum Glossam, triplex peccatum hic insinuatur: peccatum originale, actuale mortale, et actuale veniale. Primum signatur per iniquitatem, quae est quaedam inaequalitas: et hoc est in originali, inquantum in ea vires animae recedunt ab aequalitate innocentiae; et hoc dimittitur et diminuitur, quia aufertur reatu et remanet actu. Dicit autem pluraliter iniquitates, quia in diversis diversa originalia, et in uno unum. Secundum signatur per peccatum actuale mortale. Actualia enim peccata mortalia dicuntur tegi, quando non imputantur peccatori jam ad culpam. Tertium signatur per peccatum veniale, quod non imputat dominus. Peccatum enim veniale non imputatur ad poenam aeternam. Vel primum dicit propter peccatum quod est ante Baptismum. Secundum propter peccata quae sunt post Baptismum. Tertium vero post confessionem, quia non imputabitur peccatum ad poenam. Sed ex parte hominis requiritur quod non fictus confiteatur; alias non consequitur gratiam: Sap. 1: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Et ideo, *nec est in spiritu ejus dolus*, ut aliud habeat interius, et aliud praetendat exterius.

[87078] Super Psalmo 31 n. 2 *Quoniam tacui.* Secunda pars est, ubi ponitur via perveniendi ad remissionem peccatorum: et circa hoc tria facit. Primo enim ponit statum peccati. Secundo conversionem, quae est causa remissionis peccati, ibi, *delictum meum.* Dicit ergo, *quoniam tacui* et cetera. Contradictio videtur hic. Cum enim clamet tota die, dicit se tacere. Respondeo. Tacebat ab eo quod dicendum erat, sed clamabat quod dicendum non erat, nedum clamandum. Et in utroque est peccatum. De primo Isa. 6: *vae mihi quia tacui.* Debet enim peccator dicere peccata sua: Job 16: *si tacuero, non recedit a me; nunc autem* et cetera. Ergo quoniam tacui peccata mea, *inveteraverunt ossa mea*, idest interior fortitudo defecit. Saepe in Scriptura sacra per membra corporalia intelliguntur virtutes interiores. Unde per ossa in quibus est fortitudo, intelligitur interior virtus. Et quia inveterascit quod deficit, idest minuitur, inde dicit: *inveteraverunt ossa mea*: Baruch 3: *quid est Israel, quod in terra inimicorum es, inveterasti* et cetera. De secundo Isa. 5: *expectavi, ut faceret judicium, et ecce iniquitas: justitiam, et ecce clamor.* Et hoc est quod dicit. *Dum clamarem tota die.* Clamabat enim se justum, clamabat de poena, et tacebat de culpa. Sed quid fecit dominus? Convertit eum aggravando manum domini, gravamen inferentem, *quoniam die ac nocte.* Secundo conversione consequente, *conversus sum* et cetera. Dicit ergo, *die ac nocte*, idest continue, *gravata est* et cetera. Manus domini aliquando consolatur: Ezech. 3: *manus domini erat mecum confortans me.* Aliquando aggravat, sicut hic 1 Reg. 5, dicitur manus domini gravissima: Isa. 26: *in tribulatione* et cetera. Et ideo dicit, *conversus sum in aerumna mea*, idest in miseria quam patior pro peccatis. *Dum configitur spina*, dum spina, idest remorsus conscientiae, infigitur cordi meo. Vel pro spina dorsi quae tenet totum hominem rectum, *dum configitur.* Et signat superbiam, quae quando constringitur, corrigitur homo. Vel quare clamabas? Propter gravitatem, inquit, manus tuae. Et hoc ideo quia non sum conversus ad te, sed ad peccatum. Et hoc dum spina peccatorum configitur, idest firmatur in me, et sic spina, idest peccatum, intelligitur. Vel dum ratio, quae sicut spina est, regens dorsum deprimitur. Vel secundum Hebraeos, *conversus est humor meus in siccitatem aestatis*, idest ex aggravatione manus tuae, quicquid in me carnale et humidum fuit, conversum est in siccitatem aestatis. Hieronymus habet, *versatus sum in miseria mea dum exardescit messis*, idest ad modum messis arui.

[87079] Super Psalmo 31 n. 3 Deinde cum dicit, *delictum.* Primo ponit confessionem. Secundo ejus efficaciam ostendit, ibi, *dixi, confitebor.* Sed quia duo debet homo confiteri, scilicet bona omissa, et mala commissa; quantum ad primum dicit, *delictum meum*, scilicet quod dimisi facere quod debui: *cognitum tibi feci*: non quod Deus non cognoscat; sed quando homo recognoscit peccatum suum, tunc vult etiam quod Deus cognoscat, ut ignoscat. Quantum ad secundum dicit, *injustitiam meam non abscondi*: Job 31: *si abscondi quasi homo peccatum meum* et cetera. Prov. 28: *qui abscondit scelera sua* et cetera. Efficacia vero confessionis ostenditur, cum dicit, *dixi, confitebor.* Confessionis effectus est remissio peccatorum. Dicit ergo, *dixi*, idest proposui in corde me: *confitebor domino*,

idest ad honorem domini: Jos. 7: *da gloriam domino Deo Israel, et confitere* et cetera. *Injustitiam meam*, non bona mea: *adversum me*, non pro me. Aliquis confitetur peccatum suum, sed contra proximum, dicens, alius induxit me. Contra naturam, ex fragilitate sic accidit. Contra Deum, non potui resistere: 2 Reg. ult.: *ego sum qui peccavi, ego sum qui inique egi.* Vel, *adversum me*, idest propositum meum, quo manere in peccato proponebam. Sequitur remissio, *et tu remisisti*: Eccl. 2: *remittit in tempore tribulationis peccata.* Sed contra: tanta est efficacia confessionis, quod non solum quando quis actu confitetur, sed habens propositum confitendi consequitur remissionem. Ante ergo remittitur ei quam confiteatur: Isa. 65: *et erit antequam clamet, ego exaudiam.* Quid ergo facit confessio? Dicendum quod propositum operandi operatur ex virtute rei propositae, ut fiat. Unde si cesset operatio illius rei, cessat effectus. Et ideo necesse est perseverare in proposito. Tamen in confessione actuali peccatorum, et absolutione virtute clavium, dimittitur ei de poena, et propter verecundiam amplius ei gratia confertur, et multa bona consequitur.

[87080] Super Psalmo 31 n. 4 Hic tertio ponit desiderium sanctorum de remissione peccatorum: et circa hoc tria facit. Primo enim proponitur sanctorum ad hoc desiderium. Secundo peccatorum monitio, *nolite fieri sicut equus.* Tertio concluditur Psalmus in gratiarum actione, ibi, *laetamini.* Circa primum duo facit. Primo enim exprimit desiderium sanctorum ad remissionem peccatorum in generali. Secundo in speciali suiipsius refugium ostendens, ibi, *tu es.* Circa primum duo facit. Primo enim proponit desiderium sanctorum signo orationis; secundo orationis effectum ostendit, ibi, *verumtamen in diluvio.* Dicit ergo, *dixi, confitebor (...) pro hac* re, idest pro remissione peccatorum. Et dicit tria. Primo quid orandum, scilicet ut remissionem consequamur: omnes enim peccavimus; 1 Joan. 1: *si dixerimus quia peccatum non habemus* et cetera. Et ideo petenda est remissio: Eccl. 38: *ora dominum, et ipse curabit te*: Matth. 6: *dimitte nobis debita nostra.* Secundo quis debet orare, scilicet, *sanctus omnis*: Jac. ult.: *multum valet deprecatio justi assidua.* Tertio, quando; quia, *in tempore opportuno*, scilicet gratiae et praesentis vitae, quia novissime clausa est janua, Matth. 25; 2 Cor. 6: *ecce nunc tempus acceptabile* et cetera. Jo. 9: *venit nox, quando nemo potest operari.*

[87081] Super Psalmo 31 n. 5 Deinde cum dicit, *verumtamen*, ostenditur effectus orationis, quia, *in diluvio aquarum multarum.* Aqua potest hic accipi tripliciter. Uno modo voluptates: Gen. Pen.: *effusus es sicut aqua.* Alio modo falsae doctrinae: Prov. 9: *aquae furtivae dulciores sunt.* Tertio tribulationes: Ps. 68: *intraverunt aquae usque ad animam meam.* Sequitur, *ad eum non approximabunt.* Quod dicit, *ad eum*, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ly, *eum*, referatur ad sanctum; quasi dicat, quamvis oret sanctus, patitur tamen aquas multas, sed eum non obruunt, sive sint aquae voluptatis, sive falsae doctrinae; sive tribulationis: unde, *non approximabunt*: Isa. 43: *cum transieris per aquas, tecum ero, et flumina non operient te*: Psalm. 43: *transivimus per ignem et aquam* et cetera. Alio modo ut ly *eum* referatur ad Deum: et sic loquitur mutata persona: quia primo ad Deum loquitur, modo ad alios; quasi dicat, qui sunt in diluvio aquarum multarum, sicut dictae sunt, non appropinquabunt ad Deum.

[87082] Super Psalmo 31 n. 6 Consequenter cum dicit, *tu es refugium* et cetera. Exprimitur desiderium sanctorum in speciali: et circa hoc duo facit. Primo exprimit desiderium ut liberetur.

Secundo effectum desiderii, ibi, *intellectum.* Circa primum duo facit. Primo enim ostendit, unde concipit spem orandi. Secundo subdit petitionem, *erue a circumdantibus me.* Spem autem petendi concipit ex duobus. Primo, quia Deus est speciale justorum refugium. Secundo, quia eorum speciale refugium in tribulatione. Ergo dicit, *tu es refugium meum a tribulatione quae circumdedit me.* Tribulatio circumdat quando undique opprimit, ita quod non patet refugium ab aliqua parte: Psalm. 39: *circumdederunt me mala quorum non est numerus* et cetera. Sed in hac tribulatione non est refugium nisi ad Deum: 2 Paral. 20: *cum ignoremus quid agere debeamus* et cetera. Psalm. 90: *qui habitat in adjutorio altissimi* et cetera. Sic ergo habeo, inquit, ad quem refugiam, habeo et in quo consoler, quia, *exultatio mea*: 2 Cor. 1: *qui consolatur nos in omni tribulatione nostra*: Ps. 93: *secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuae laetificaverunt animam meam.* Deinde exprimit quid petit cum dicit, *erue me a circumdantibus*, idest a tribulatione quae circumdedit me. Et quia tribulatio debet fieri ab aliquo, oportet quod si tribulatio circumdat, quod innitentes sint circumdantes, scilicet Daemones et persecutores: et ideo dicit, *a circumdantibus me.*

[87083] Super Psalmo 31 n. 7 Secundo, cum dicit, *intellectum*, ostendit effectum suae orationis. Deus est qui loquitur, *intellectum tibi dabo* etc. quasi dicat Deus, petis a me ut eruam te, et ego tria tibi faciam: dabo enim tibi donum intellectus, et te instruam et te custodiam. Tria enim sunt necessaria homini a Deo. Primo, ut gratiae donum percipiat, ut per hoc anima hominis perficiatur ad prompte agendum. Sed quia quantumcumque homo haberet donum gratuitum, nisi Deus movet animam ad opus bonum, non sufficit; ideo oportet quod post gratiam praevenientem Deus operetur et moveat ad bonum. Sed gratia et donum recipitur secundum modum naturae nostrae: et non eo modo, quo possit ad omnia vitanda; et ideo necessaria est super hoc protectio Dei et defensio. Et ideo primo ponit donum intellectus, cum dicit, *intellectum tibi dabo*: Eccl. 15: *implevit eum dominus spiritu sapientiae et intellectus.* Et hoc necessarium est homini, ut scilicet cognoscat peccatum suum: et quod non possit salvari nisi per Deum. Secundo ponit debitum usum hujus doni, cum dicit, *instruam te*: Isa. 54: *ponam filios tuos doctos a domino.* Tertio custodiam, cum dicit, *in via hac*, scilicet mandatorum, *qua gradieris, firmabo super te oculos meos*, idest protegam te: 2 Par. 16: *oculi domini contemplantur universam terram, et praebent fortitudinem his qui corde perfecto credunt in eum.*

[87084] Super Psalmo 31 n. 8 Consequenter cum dicit, *nolite*, convertit se ad peccatores, ut ad poenitentiam redeant: et circa hoc duo facit. Primo ponit monitionem. Secundo comminationem, ibi, *in camo.* Dicit ergo: Deus dat homini intellectum, sed et intellectu excedit animalia. Qui ergo indignum se reddit dono intellectus, comparatur animalibus; et ideo dicit, *nolite fieri sicut equus et mulus* et cetera. Secundum Glossam equus est animal superbum; mulus vero animal pigrum, unde non currit. Illi sunt ergo sicut equi, qui per superbiam extolluntur: Hier. 8: *omnes reversi sunt ad cursum suum quasi equus impetu vadens ad praelium.* Illi sunt sicut mulus, qui tarde ad viam Dei veniunt: Prov. 13: *vult et non vult piger.* Vel per mulum intelliguntur luxuriosi. Mulus luxuriosus est, tamen non generat: sic peccata luxuriae infructuosa sunt: Rom. 6: *quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Vel equus portat sessorem indifferenter, et mulus onus quodcumque: peccatori duo imponuntur, sessor, scilicet Diabolus, et onus, scilicet

peccatum. Non ergo sitis sicut equus, non discernens inter sessores, an scilicet Christus sit, vel Diabolus. Nec sicut mulus, qui quodlibet onus, scilicet peccatum, indifferenter portat.

[87085] Super Psalmo 31 n. 9 Deinde cum dicit, *in camo*, ponitur comminatio. Et primo per modum orationis. Secundo per modum praenunciationis, ibi, *multa*. Dicit ergo, *in camo* et cetera. Sic metaphorice. Si homo se habet sicut homo, Deus tractat eum sicut hominem, monitionibus et doctrinis; sed quando recedit a dignitate hominis, tractatur sicut brutum animal, quod coercetur poenis et violentia, scilicet, *in camo et fraeno*; quasi dicat, monui quod non fiant sicut equus et mulus: quod si non acquiescunt, fac eis sicut equo et mulo, scilicet, *in camo et fraeno maxillas eorum constringe*, comprimendo scilicet loquacitatem, et subtrahendo cibos, quibus utuntur ad voracitatem. Locutioni enim et gustui deservit maxilla: Isa. 37: *ponam circulum in naribus tuis, et fraenum* et cetera. Vel, *in camo et fraeno*, idest in majori et minori tribulatione.

[87086] Super Psalmo 31 n. 10 Secundo cum dicit, *multa*, praenunciat; et primo quid paratur malis: quia *multa flagella*: a Deo: Ps. 49: *arguam te, et statuam contra faciem tuam.* A sua conscientia: Prov. 12: *quasi gladio pungitur conscientiae.* A potestate: Rom. 13: *vindex est in iram ei qui male agit*: Prov. 26: *flagellum equo, et camus asino, et virga in dorso imprudentium.* Secundo quid paratur bonis. *Sperantem* et cetera. Misericordia potest esse nominativi casus, ut sic intelligatur quod ipsum misericordia circumdabit qui sperat in domino. Vel potest esse ablativi casus, ut intelligatur quod dominus misericordia sua circumdabit sperantem in se. Et hoc est quando undique subvenit in miseriis hominum: Ps. 102: *qui coronat te in misericordia* et cetera. Ultimo concluditur Psalmus gratiarum actione, cum dicit.

[87087] Super Psalmo 31 n. 11 *Laetamini.* Haec est autem consuetudo in Psalmis poenitentialibus, quod incipiunt in luctu, et finiunt in laetitia: quia hoc facit poenitentia. In hac autem conclusione hortatur justos et rectos ad bonam operationem, et rectam intentionem, dicens, *laetamini in domino et exultate justi*; quasi dicat: duo sunt necessaria homini: scilicet recta operatio: et hoc facit justitia: et recta intentio: et hoc facit laetitia. Dicit ergo, *laetamini justi, et exultate.* Secundum Glossam, *laetari est tacita suavitate gaudere; exultare vero est concitati animi fervore gaudere.* Unde exultatio provenit ex interiori gaudio. Sed in quo? *In domino*, inquit, non in mundo: Phil. 4: *gaudete in domino, iterum dico gaudete.* Sequitur, *et gloriamini omnes recti corde.* Recti corde sunt, qui conformant voluntatem suam voluntati divinae: hi habent gloriari in Deo: 2 Cor. 10: *qui gloriatur, in domino glorietur.*

Super Psalmo 32

[87088] Super Psalmo 32 n. 1 Titulus non est novus. Est enim, *in finem Psalmus David.* In Psalmo praecedenti egit Psalmista de sui justificatione; in hoc autem agit de dignitate justorum: et circa hoc duo facit. Quia primo exhortatur justos ad spiritualem laudem. Secundo exprimit eorum dignitatem, ibi, *beata gens.* Circa primum duo facit. Primo enim exhortatur ad spiritualem jucun-

ditatem et laudem. Secundo assignat rationem gaudii et laudis, ibi, *quia rectum est.* Circa primum duo facit. Primo enim exhortatur ad jucunditatem et laudem. Secundo modum eorum exponit, ibi, *confitemini domino* et cetera. Circa primum duo facit. Ponit enim primo exhortationem. Secundo assignat ejus rationem, *rectos decet collaudatio.* Dixerat enim, *dixi, confitebor (...) et tu remisisti (...) et pro hac orabit* et cetera. Ergo, *justi*, quia justificati estis, *exultate in domino*, non in mundo: alias non estis justi: non enim est justus qui non gaudet in justitia. Deus autem ipse est justus, et ipse est justitia; Ps. 10: *justus dominus* et cetera. Et ideo, *justi exultate in domino*: Habacuc 3: *ego autem in domino gaudebo, et exultabo in Deo Jesu meo.* Sed quare dicit, *exultate justi in domino*, et non dicit, exultate omnes in domino? Ratio est: quia, *rectos decet collaudatio*, scilicet Dei. Videndum est igitur si sunt recti, et quomodo eos decet laus. Res non dicitur recta nisi per hoc quod conformatur regulae et mensurae. Mensura autem et regula voluntatis humanae est justitia et voluntas divina. Illi ergo qui non habent rectum affectum, non possunt bene collaudare Deum, quia nolunt voluntatem suam conformare voluntati divinae, sed divinam volunt potius conformari suae. Et ideo multa Deus facit, quae ipsi non approbant. Sed qui Dei voluntati se aptant, illi gaudent in prosperis et adversis; et ideo dicit, *collaudatio*, quia de omnibus laudant, non in aliquibus tantum. Item unanimiter. Eccl. 15: *non est speciosa laus in ore peccatoris*: Isa. 4: *exultatio his qui salvati fuerunt de Israel.*

[87089] Super Psalmo 32 n. 2 Deinde cum dicit, *confitemini domino.* Ponit modum laudis et jucunditatis. Sciendum est autem quod in laude Dei praecipue intenditur quod affectus hominis tendat in Deum, et dirigatur. Item consonantiae musicae immutant hominis affectum. Unde Pythagoras videns quod juvenis insaniret ad sonum Phrygium, mutari modum fecit; ita furentis adolescentis animum ad statum mentis pacatissimae temperavit, ut dicit Boetius in proemio musicae suae. Inde est quod excogitatum est, quod in omni cultu aliquae consonantiae musicae exerceantur, ut animus hominis excitetur ad Deum. Hujus autem consonantiae dupliciter consueverunt exerceri: quandoque scilicet in instrumentis musicis, quandoque vero in cantionibus. Et ideo primo ostendit primum modum: quia, *in cithara.* Secundo secundum, ibi, *cantate ei.* Affectus enim hominis per instrumenta et consonantias musicas dirigitur, quantum ad tria: quia quandoque instituitur in quadam rectitudine et animi firmitate: quandoque rapitur in celsitudinem: quandoque in dulcedinem et jucunditatem. Et ad hoc, ut vult philosophus in 8 Pol., c. 7, tria genera cantus sunt instituta. Quia ad primum est cantus doristicus, qui est primi et secundi toni, ut volunt quidam. Ad secundum est cantus Phrygius, qui est tertii toni. Ad tertium est cantus hippolidicus, qui est quinti toni et sexti. Alii sunt post superinventi. Et sic est in instrumentis, quia quaedam instrumenta faciunt primum, sicut tibia, et tuba: quidam faciunt secundum, ut organum: quidam tertium, ut Psalterium et cithara: Ps. 80: *Psalterium jucundum cum cithara.* Sed quia Psalmista intendit hic inducere ad exultationem, non facit mentionem nisi de istis duobus, scilicet Psalterio et cithara. Verum quia omnia in figura contingebant illis, 1 Cor. 10: non solum istis instrumentis utebantur ad hoc, sed in figura. Cithara habet sonum ab imo, et signat laudem quae surgit ab imis, idest terrenis; Psalterium vero habet sonum a supremo, et signat laudem quae est de bonis caelestibus. Dicit autem, *decem chordarum*, quia per eas signantur decem praecepta Decalogi, in quibus tota

doctrina spiritualis consistit.

[87090] Super Psalmo 32 n. 3 Consequenter cum dicit, *cantate*, agit de cantu humanae vocis. Sciendum est autem secundum litteram, quod duplex est modulatio: quaedam enim est per simplicem cantum, et quaedam est organizando. Primum tangit, cum dicit, *canticum novum.* Secundum, ibi, *in vociferatione.* Secundum spiritualem intellectum, de duobus debet homo exultare: scilicet de bonis gratiae susceptis, et de bonis gloriae expectatis. Per prima bona innovamur. Ephes. 4: *renovamini spiritu mentis vestrae*: Rom. 6: *in novitate vitae ambulemus.* Ille ergo cantat canticum novum, qui exultat in Deo de renovatione gratiae: Apoc. 14: *cantabant sancti canticum novum.* Ille vero bene psallit in vociferatione, qui de bonis gloriae cantat, et canticum quod homo corde concipit, exprimit verbis. Vel in jubilatione, seu in jubilo, secundum Hieronymum. Est autem jubilus laetitia ineffabilis, quae verbis exprimi non potest; sed voce datur intelligi gaudiorum latitudo immensa. Illa autem quae non possunt exprimi, sunt bona gloriae: 1 Cor. 2: *oculus non vidit, nec auris audivit* et cetera. Et ideo dicit, *bene psallite ei in jubilatione*, quia cantu exprimi non valent. Sed dices. In veteri testamento erant musica instrumenta, et cantica vocis. Quare ergo Ecclesia illa dimisit, haec vero assumpsit? Ratio duplex mystice assignatur: quia erant figuralia. Secunda ratio est, quod Deus laudatur mente et voce, non instrumentis. Alia ratio habetur ex verbis philosophi, qui dicit quod contra sapientiam est quod homines instruantur in lyris et musicis, quia occupant animum in sui operatione; sed simplex debet esse musica, ut a corporalibus retrahantur divinis laudibus mancipati.

[87091] Super Psalmo 32 n. 4 Secundo cum dicit, *quia*, assignat rationem gaudii et laudis. Ratio autem laudis et gaudii duplex est. Una ex parte Dei, de quo est exultandum. Secunda ex parte effectuum ejus, ibi, *verbo domini.* Circa primum tria facit. Primo ponit ex quibus ex parte Dei. Et primo, *quia rectum est verbum domini*, idest instructio: Ps. 118: *lucerna pedibus meis* et cetera. Vel ipsa promissio: Prov. 8: *justi sunt omnes sermones mei* etc. usque *recti sunt intelligentibus.* Secundo quia, *omnia opera ejus in fide*, idest fideles: Psal. 144: *fidelis dominus in omnibus verbis suis, et sanctus in omnibus operibus suis.* Multum autem habetur gaudium, quando invenitur homo fidelis: Prov. 20: *virum autem fidelem quis inveniet?* Vel, *in fide*, ait, quia opera Dei sunt bona merita. Haec autem non sunt meritoria nisi fiant in fide, quia sine fide impossibile est placere Deo, Hebr. 11. Vel, *rectum verbum, et opera ejus.* Sed quibus? *In fide* idest in fidelibus: in infidelibus enim non apparent opera Dei et verba recta. Tertio quia *diligit*: et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit affectum Dei cum dicit, *diligit dominus.* Secundo manifestat per signum, ibi, *misericordia domini plena est terra.* Inter omnia quae faciunt gaudere de domino, sunt duo, scilicet misericordia et justitia: Prov. 20: *misericordia et veritas custodiunt regem.* Per justitiam enim subditi defenduntur. Tolle justitiam, et nullus securus et laetus erit. Item sine misericordia omnes timent, et non diligunt. Hoc de Deo dat intelligi, cum dicit, *diligit dominus misericordiam et judicium.* Diligit enim in seipso, quia in opere sunt haec: Ps. 24: *universae viae domini misericordia et veritas.* Item diligit in unoquoque: Mich. 6: *indicabo tibi o homo quid sit bonum, et quid dominus requirat a te. Utique* et cetera. Et ideo ait, *exultate*, quia vere *misericordiam diligit* Deus: nam *misericordiam domini plena est terra.* Ecce manifestat per signum. Omnis enim plenitudo terrae

procedit ex misericordia Dei, quia terra est non temporalibus, sed spiritualibus bonis plena; et maxime post adventum Christi. Act. 2: *repleti sunt omnes spiritu sancto* et cetera. Omnia enim haec sunt ex misericordia Dei: Rom. 9: *non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis.* Dicit autem, *terra* etc. non caelum, quia in caelo nulla est miseria, et ideo non indiget misericordia; sed terra ubi repletur homo multis miseriis, indiget plenitudine misericordiae.

[87092] Super Psalmo 32 n. 5 Deinde cum dicit, *verbo*, ponitur causa gaudii ex parte divinorum effectuum. Moyses in principio creationis rerum facit mentionem de tribus: de caelo, de aqua, et de terra: Gen. 1: *in principio creavit Deus caelum et terram*: et infra: *spiritus domini ferebatur super aquas.* Secundum hoc ergo Psalmista dicit primo effectum Dei in caelis. Secundo in aquis, ibi, *congregans.* Tertio in terra, ibi, *timeat dominum omnis terra.* Dicit ergo, *verbo domini caeli firmati sunt.* Secundum Glossam exponitur litteraliter et mystice. Et utroque sensu tractantur haec verba quae sunt ex parte Dei, scilicet dominus, verbum et spiritus oris. Dominus est nomen potestatis, et potentia appropriatur patri. Verbum est conceptio mentis, unde et sapientia genita dicitur. Et verbum est filius. Spiritus ejus est spiritus sanctus. Dicitur autem spiritus oris, quia verbo appropriatur os: unde idem est dictum, ac si diceret, spiritus verbi; quia ipse est spiritus filii et veritatis. Et licet indivisa sint opera Trinitatis in divinis: Jo. 5: *quaecumque pater facit; haec et filius facit similiter*; hic tamen secundum appropriationem loquitur. In caelo autem sunt duo mirabilia: scilicet ejus perpetuitas, quia incorruptibile; et ejus virtus, per quam totus mundus inferior immutatur, per calorem videlicet in aestate, per frigus vero in hyeme. Perpetuitas autem caeli contingit ex natura formae suae: nam formae elementorum sunt particulares, et non implent totam potentiam materiae: unde materia eorum remanet in potentia ad aliam formam. Forma vero caeli habet totalitatem quamdam, et replet totam potentiam materiae. Sed forma artificiati procedit ex forma artificis. Forma autem concepta in corde patris est verbum. Ergo formatio omnis rei attribuitur verbo; unde dicit, *verbo domini caeli firmati sunt.* Virtus autem caelorum est in movendo. Omnis autem motus posterior derivatur a priori sicut a causa. Primus motus in rebus quae sunt per voluntatem est motus amoris: quia omnis motus in rebus quae voluntatem habent, est motus voluntatis. Et ideo dicit Dionysius, 4 cap. de Div. Nom., quod divinus amor non sinit eum esse sine germine; movet autem ipsum ad operandum et cetera. Necesse est ergo quod virtus caelorum sit a spiritu: et ideo dicit, *et spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Mystice per caelos intelliguntur apostoli: hi firmati sunt verbo domini, scilicet Christi, vel filio domini: et hoc est exoratio ejus et doctrina. Luc. 22: *ego pro te rogavi, ut non deficiat fides tua* et cetera. Item virtus eorum firmata est per spiritum sanctum. Luc. ult.: *sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.*

[87093] Super Psalmo 32 n. 6 Deinde cum dicit, *congregans sicut in utre aquas maris*, ostendit effectum Dei in aquis. In aquis autem duo mirabilia sunt consideranda. Unum, quod aquae congregantur in unam partem terrae, et non occupant totam superficiem, quod est mirabile propter duo. Primo, quia naturalis ordo est quod sic aqua circumdat totam terram, sicut aer aquam. Item mare est altius terra. Secundo, quia licet aqua continue evaporet per calorem solis, tamen in eadem quantitate conservatur. Et ideo duo dicit: scilicet quod congregantur in unum ex mandato Dei. Hier. 5:

posui arenam terminum mari, praeceptum sempiternum quod non praeteribit: et commovebuntur, et non poterunt, et intumescent fluctus ejus et non transibunt illud. Job 38: *quis conclusit ostiis mare* etc. usque *tumentes fluctus ejus?* Et ideo dicit, *congregans sicut in utre aquas maris.* Aqua congregata in utre habet tremorem et elevationem, non tamen defluit; quia retinetur a pelle utris; sic aqua congregata in mare habet tumorem, et tamen non fluit, quia continetur virtute divina. Gen. 1: *congregentur aquae* et cetera. Aliud mirabile est, quod continue evaporat, et non minuitur. Unde, sicut quidam philosophi dicunt, per virtutem caloris solis tota aqua siccaretur secundum naturam. Et ideo contra hoc dicit, *ponens in thesauris abyssos.* Abyssus, secundum Augustinum, dicit profunditatem aquarum immeabilem: et habet duplicem interpretationem; ab a, quod est sine, et basi, quod est fundamentum: quasi sine fundamento, et sine candore, quia profunda est et obscura. In thesauro sunt tria: quia thesaurus quamdam multitudinem auri dicit, et illud quod in thesauro ponitur, conservatur; unde dicitur quasi theca auri. Item ponitur, ut ad utilitatem extrahatur. Hoc totum est in abysso: quia in ea est immensa abundantia sive multitudo aquarum. Secundo in abysso conservatur aqua et non decidit; tertio extrahuntur ad utilitatem, cum elevantur vapores ex eis, et generantur pluviae, et irrigatur terra. Ps. 17: *apparuerunt fontes aquarum.* Mystice exponitur dupliciter: de bonis et de malis. De bonis, ut per aquas maris intelligamus populos. Apoc. 17: *aquae multae populi sunt, et gentes et linguae.* Quasi ergo aquas maris populos hujus mundi congregat in Ecclesia sicut in utre. Comparatur autem Ecclesia utri propter unitatem; et quia uter de pelle fit mortui animalis; per hoc insinuatur quod ad hoc aliqui ad Ecclesiam venient, ut mortificent membra sua, quae sunt super terram; nam quasi caeli apostoli confirmati sunt, et ex his congregati sunt in Ecclesia populi. *Ponens abyssos*, idest profunditatem divinorum sensuum, *in thesauris*, sacrae Scripturae. Isa. 33: *divitiae salutis, sapientia et scientia; timor domini ipse est thesaurus ejus.* Vel abyssos prius, scilicet peccatores profundos et obscuros tenebris vitiorum, ponens thesauros auri Ecclesiae. Magnus thesaurus Ecclesiae Paulus est et Matthaeus et Magdalena, qui quondam fuerant quasi quaedam abyssus. In malis vero aqua maris intelligitur tribulatio hujus vitae. Ps. 68: *intraverunt aquae usque ad animam meam.* Deus autem confirmat caelos, non tamen aufert eis infirmitates; quia sic gratia conservatur interius, quod infirmitates exterius non excludat. Et ideo dicit quod congregat tribulationes eorum, scilicet caelorum, idest virorum caelestium, *in utre*, idest in corporibus eorum, ponens abyssos, idest persecutores Ecclesiae in thesauris, quia non dat eis libertatem saeviendi contra Ecclesiam quantum volunt.

[87094] Super Psalmo 32 n. 7 Tertio, cum dicit, *timeat*, ostendit effectum Dei in terra. Et primo praemittit monitionem; secundo ostendit effectum Dei circa terram, ibi, *quoniam ipse dixit* et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim ponit monitionem; secundo exponit eam, ibi, *ab eo autem* et cetera. Dicit ergo, *timeat dominum* et cetera. Sed quare hic posuit monitionem, cum locutus sit de effectibus aliis in quibus nulla monitione usus est, sed solum de terra? Ratio est, quia omnis alia creatura obedit Deo ad nutum, nisi homo terrenus; et ideo dicit, *omnis terra*, idest omnis homo terrenus, *timeat dominum.* Eccl. ult.: *Deum time, et mandata ejus observa: hoc enim est omnis homo.* Nam metonymica locutio est haec ut intelligatur continens pro contento, cum dicit, *terra*, idest habitatores terrae. Secundo exponit monitionem, dicens, *ab eo autem* etc.: bona scilicet

commotio ad servitium Dei: quia ipse solus trahit. Joan. 6: *nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me, traxerit eum.*

[87095] Super Psalmo 32 n. 8 Deinde cum dicit, *quoniam*, ostendit effectum duplicem circa terram. Et primo effectum creationis; secundo gubernationis, ibi, *dominus dissipat.* In creatione autem sunt duo consideranda: scilicet ipsa formatio, et ipsa creatio. Utrumque autem est hic. Nam primo ostendit ipsam formationem, cum dicit, *ipse dixit* et cetera. Secundo ipsam creationem, cum addit, *ipse mandavit* et cetera. Dicit ergo, *quoniam ipse dixit*: Augustinus 7 super Gen. ad Litt.: *omnis formatio est per verbum, quia res creatae se habent ad Deum sicut artificiata ad artificem. Unde sicut omnes formae artificiati sunt a forma concepta in mente artificis, ita omnis forma rerum est a verbo divino concepto.* Unde *ipse dixit*, idest concepit verbum ab aeterno, et secundum illud omnia facta sunt; quasi dicat: genuit verbum in quo erat ut fieret omnia, et sic est formatio. Secundo creatio: quia, *mandavit et creata sunt.* Dicere namque importat verbum formatum. Mandare importat monitionem, vel emanationem solum. Unde mandare importat creationem materiae informis. Eccl. 8: *sermo illius potestate plenus est.* Mystice, *dixit et facta sunt*, semine gratiae: *mandavit*, in opere veritatis. Psal. 103: *emitte spiritum tuum* et cetera. Quantum vero ad opus gubernationis dicit.

[87096] Super Psalmo 32 n. 9 *Dominus.* Quia stabilis manens immutat omnes. Et primo ponitur omnium mutatio; secundo sua stabilitas, ibi, *consilium.* Circa habitatores terrae advertendum est, quod quidam sunt parvi, quidam magni; et utrique mutantur. Quantum ad parvos dicit, *dominus dissipat* et cetera. Ubi duo tangit, scilicet propositum quod est de fine, et consilium de his quae sunt ad finem. Et hoc immutatur quia non agit secundum quod consiliatur, sed secundum quod Deus disponit. Isa. 8: *inite consilium et dissipabitur.* Et hoc est quod dicit, *dominus dissipat consilia gentium.* Et specialiter dissipavit consilium volentium dissipare legem Christi. *Et cogitationes reprobat populorum*, humana scientium: talium enim propositum reprobat dominus. Quantum ad magnos dicit, *et reprobat consilia principum*: quasi dicat, non solum populorum, sed et principum consilia reprobat; quia non est in potestate eorum, quod intentum assequantur effectum, sed in ordinatione divina. Job 11: *adducit consiliarios in stultum finem.*

[87097] Super Psalmo 32 n. 10 Deinde cum dicit, *consilium autem*, ponitur stabilitas Dei, quia consilium suum stat, et cogitatio sua perseverat. Sed numquid consilium est in Deo? Videtur, quod non: quia importat dubitationem. Respondeo. Dicendum, quod aliter accipitur consilium in Deo, et aliter in nobis. Scientia enim in nobis importat discursum, in Deo vero certitudinem. Sic de consilio, cum est in nobis, dicit inquisitionem; cum autem dicitur de Deo, importat ordinationem respectu omnium ad debitum finem. Isa. 46: *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Act. 5: *si ex Deo est consilium, non poteritis stare, et dissolvere illud. Cogitationes cordis ejus*, idest propositum voluntatis ejus manet: quia si mutat sententiam, non mutat consilium. Isa. 55: *non enim cogitationes meae cogitationes vestrae, neque viae meae viae vestrae.*

[87098] Super Psalmo 32 n. 11 *Beata gens.* Supra hortatus est justos ad jucunditatem; hic ponit eorum dignitatem: et circa hoc duo facit. Primo enim proponit eorum dignitatem; secundo probat, ibi, *in caelo.* Dignitas sanctorum maxima est; quia ipsi soli perveniunt ad quod omnes homines

naturaliter desiderant. Si unus vel pauci pervenirent ad unum ad quod omnes pervenire desiderarent, hoc esset magna dignitas. Omnes autem desiderant tendere ad beatitudinem, ad quam tamen soli justi perveniunt, quia eam consequentur in futuro perfecte, nunc vero inchoative et in spe. Ergo dignitas justorum est magna. Circa eorum beatitudinem hic inchoatam et in futuro perficiendam, duo tangit: materiam scilicet et causam, ibi, *populus.* Dicit ergo, *beata gens.* De beatitudine diversi diversa senserunt. Et secundum diversas opiniones de hac sunt diversae sectae philosophorum. Quidam enim posuerunt eam in bonis corporalibus, sicut Epicurus. Quidam in operibus activae vitae, ut Stoici. Quidam in veritatis contemplatione, ut Peripatetici. Quaerere beatitudinem in eo quod est infra nos, est vanum, quia beatitudo est supra nos. Quod autem est supra nos, hoc est Deus. Ergo beatitudo hominis est inhaerere Deo. Unumquodque enim perfectum est, si inhaeret proprio bono. Proprium autem bonum hominis est Deus. Ps. 72: *mihi autem adhaerere Deo bonum est.* Deo autem potest quis inhaerere mente, scilicet intellectu et voluntate, non sensu, quia hic etiam brutis est communis. Dupliciter ergo inhaeret homo Deo: scilicet per intellectum contemplando et cognoscendo, et per affectum amando. Et quia haec imperfecta sunt in via, perfecta vero in patria; ideo hic beatitudo est imperfecta, ibi perfecta. Et ideo dicit, *beata gens.* Et quare? Quia *dominus est Deus ejus*, idest habet Deo mentem conjunctam. Propterea, *beatus populus cujus est dominus Deus ejus.* Hebr. 11: *non confunditur Deus vocari Deus eorum.* Sed quae causa est ejus? Numquid natura, fortuna, vel propria virtus? Non. Sed electio divina. Joan. 15: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Item ibidem 6: *nemo potest venire ad me, nisi pater meus qui misit me, traxerit eum.* Et ideo subdit, *populus quem elegit*; quasi dicat, ideo beati, quia a Deo electi. Eph. 1: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Et hoc, *in hereditatem*, idest ut ipsi simus ejus hereditas. Hereditas importat stabilem possessionem. Deus autem possidet omnia per dominum. Sed soli justi subduntur ei per voluntatem: unde in hereditatem eos elegit, idest ad habendam justitiam sempiternam. Sap. 1: *justitia perpetua est et immortalis.* Isa. 19: *hereditas mea Israel.* Dominus ergo Deus eorum quia eo fruuntur. Et ipsi sunt hereditas Dei, quia ei subjiciuntur.

[87099] Super Psalmo 32 n. 12 Deinde cum dicit, *de caelo*, probat eorum dignitatem per discussionem divini judicii: et circa hoc tria facit. Primo enim praemittit certitudinem divini judicii. Secundo subdit vanitatem humanae prosperitatis, ibi, *non salvabitur rex.* Tertio efficaciam gratiae in sanctis, ibi, *ecce oculi domini.* Circa primum duo facit. Primo certitudinem divini judicii pensat ex ejus altitudine; secundo ex ejus causalitate. Et primo ostendit eam ex primo; secundo ex secundo, ibi, *qui finxit.* Circa primum duo facit. Primo enim ostendit certitudinem divini judicii ex ejus altitudine. Secundo removet dubitationem, ibi, *de praeparato.* Dicit ergo, *de caelo* et cetera. Quanto aliqua virtus est altior in ordine et genere virtutis, tanto est efficacior ad opera quae illi virtuti conveniunt. Et ideo quanto aliqua virtus cognitiva est subtilior, tanto est efficacior in cognoscendo. Nihil adeo est sublime sicut divinus intellectus; et ideo efficacia ejus in cognoscendo est maxima. Et ideo dicit, *de caelo*, idest altitudine divinae majestatis. Sicut enim nihil est altius caelo in corporalibus, ita nihil altius Deo in spiritualibus. Et ideo quia de alto respicit, ideo, *videt omnes filios hominum*; quia quanto plus ex alto videt, tanto plures videt: Prov. 16: *omnes viae hominum patent oculis ejus.*

[87100] Super Psalmo 32 n. 13 Deinde cum dicit, *de praeparato*, removet dubitationem. Aliqui enim crediderunt Deum habitare in caelis, quasi in remotis non cognosceret humana: Job 22: *circa cardines caeli perambulat, et nostra non considerat.* Hoc excludit Psalmista dicens, *de praeparato habitaculo*; quasi dicat: nullus praepararet sibi locum ad impediendum se. Secus foret si alius praepararet. Stultus enim rex esset si praepararet sibi sedem ubi non posset regere regnum: et hoc est quod dicit, *de praeparato habitaculo*, idest de caelo quod sibi praeparavit ut esset habitaculum suum: non quidem quod comprehendatur eo, sed quia magis relucet in eo gloria sua, *respexit*, inquit, *super omnes qui habitant terram*, idest carnem, eam domando: Psalm. 112: *quis sicut dominus Deus noster qui in altis habitat, et humilia respicit* et cetera. Psal. 102: *dominus in caelo paravit sedem suam* et cetera. Vel *de caelo*, idest Christo. Angelis vel apostolis respexit oculo misericordiae suae ad salvandum homines.

[87101] Super Psalmo 32 n. 14 Deinde cum dicit, *qui finxit*, probat certitudinem divinae cognitionis ex ejus causalitate: et circa hoc duo facit. Primo enim ponit ejus causalitatem. Secundo concludit certitudinem cognitionis ejus, ibi, *qui intelligit.* Stultum esset dicere, quod aliquis faciens aliquod opus operatum, ignoraret usum ejus: frustra enim faceret, cum usus sit finis ejus; et ideo alibi dicit: Psalm. 93: *qui finxit oculos, non considerat?* Quomodo ergo potest esse quod faceret aliquid proportionatum ad cognoscenda particularia nisi ipse cognoscat ea? Homo namque cognoscit singularia per intellectum et animam et cor suum. Ergo Deus qui facit illud cor, cognoscit ea. Et nota, quod verba habent pondus suum. Dicit enim, *corda*, ut excludat unitatem intellectus in omnibus: nam diversi diversos habent intellectus. Dicit autem, *singillatim*, ut ostendat quod anima non est duplex: alias non diceretur finxisse singillatim, sed unam, ex qua omnes, et sic similiter singillatim. Ergo ipse singulas per se animas finxit, scilicet per creationem, cum sit anima substantia per se subsistens, non ex materia. Item dixit, *finxit*, ut ostendat quod non de substantia Dei fit; alias non diceretur ficta, sed consubstantialis. Et dicit signanter, *finxit*, quia fingere figulorum est qui vili materiae pulchram formam imprimunt; sic Deus corpori luteo animam creando infundit: 2 Cor. 4: *habemus thesaurum istum in vasis fictilibus*: Rom. 9: *numquid dicit figmentum illi qui se finxit, quid me fecisti sic?* Et ex hoc concludit quod *intelligit omnia opera eorum*: qui enim scit causam, scit effectum. Causa autem omnium effectuum humanorum est cor. Deus autem scit cor. Ergo et ejus opera. *Finxit* intelligitur de figmento gratiae, quia ab ipso sunt dona gratiae, et hoc singillatim, quia *divisiones gratiarum sunt*, 1 Cor. 12. Et hoc quia ipse *intelligit opera eorum* adjuvando et promovendo.

[87102] Super Psalmo 32 n. 15 *Non salvatur.* Supra Psalmista ostendit dignitatem sanctorum ex certitudine divini judicii, ex qua probare intendit dignitatem sanctorum; nunc in parte ista ostendit humanae prosperitatis vanitatem: et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit quod nulla potestas temporalis potest homines ad salutem justorum perducere. Secundo ostendit, quia hoc facit misericordia Dei, ibi, *ecce oculi domini.* Dicit ergo, *non salvatur rex.* Sed quia potestas saecularis est triplex: una quae consistit in multitudine subditorum, alia in robore corporis, et alia in divitiis exterioribus; ideo ostendit quod nullum eorum potest perducere ad salutem. Et primo de prima potestate, et haec est regia; et ideo dicit, *non salvatur rex per multam virtutem.* Hieronymus

habet, *in multitudine* et cetera. Psalm. 145: *nolite confidere in principibus, in filiis hominum, in quibus non est salus.* Immo si aliquando habent salutem, hoc est per Deum: Psalm. 143: *qui das salutem regibus.* Secundo ostendit quod non est salus in robore corporis; unde dicit, *et gigas non salvabitur in multitudine virtutis suae*, idest roboris: Baruch 3: *ibi fuerunt gigantes nominati, illi qui ab initio* et cetera. Tertio, quod non in divitiis. Et ponit duo adminiculativa; scilicet equum, et abundantiam rerum. Quantum ad primum dicit, *fallax equus* etc. idest quantumcumque habeat bonum equum, tamen non potest salvari corporaliter vel spiritualiter: Prov. 21: *equus paratur ad diem belli, dominus autem salutem tribuet.* Quantum ad secundum dicit, *in abundantia autem virtutis suae non salvabitur*, idest rerum exteriorum: Prov. 11: *qui confidit in divitiis suis, corruet*: Isa. 31: *vae qui descendunt in Aegyptum ad auxilium in equis sperantes.* Mystice, moraliter et allegorice sic exponitur, quod homo non salvatur propria virtute, quodcumque bonum obtineat. Est enim triplex bonum per quod videtur quis consequi posse salutem. Primum est potentia; et quantum ad hoc dicit, *non salvatur rex per multam virtutem.* Si vero sit potens ut regat alios, hoc non est per virtutem suam, sed habet a Deo. Secundum est constantia; et hanc non habet per virtutem suam: unde dicit, *et gigas non salvabitur in multitudine virtutis suae.* Tertium est bona dispositio corporis et fortitudo; unde dicit, *fallax equus*, scilicet corpus forte et robustum est fallax. Vel est universaliter, *in abundantia virtutis suae*, idest undecumque habeat aptitudinem ad bonum, non salvatur nisi ei Deus salutem tribuat: Psal. 29: *ego dixi in abundantia mea, non movebor in aeternum. Avertisti* et cetera. Hoc est quod dicitur Hiere. 9: *non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis.*

[87103] Super Psalmo 32 n. 16 Deinde cum dicit, *ecce oculi*, ostenditur efficacia divinae misericordiae ad salvandum. Et primo ponit misericordiam salvantem. Secundo affectum sanctorum ex hac consideratione conceptum, ibi, *anima nostra.* Circa primum tria facit. Primo enim ostendit divinam misericordiam. Secundo, in quibus habet effectum divina misericordia, ibi, *super metuentes eum.* Tertio, quem effectum habet, ibi, *ut eruat.* Dicit ergo, *ecce oculi domini.* Divinam enim misericordiam insinuat per respectum Dei. Psalm. 118: *aspice in me, et miserere mei.* In quo autem respicit, subdit, *super metuentes* et cetera. Habac. 1: *mundi sunt oculi tui ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris.* Respice ergo super eos, qui timorem habent et spem. Unum sine altero non sufficit; quia timor sine spe desperat, et spes sine timore praesumit. Timor autem consurgit ex consideratione divinae potestatis. Hier. 10: *quis non timebit te o rex gentium?* Spes vero consurgit ex Dei misericordia. Ex primo consurgit fuga peccati, ex secundo spes veniae. Effectum autem divinae misericordiae ostendit cum dicit, *ut eruat a morte* et cetera. Ubi duplicem effectum ostendit: quia liberat a malo; et quantum ad hoc dicit, *ut eruat a morte.* Item confirmat in bono; et quantum ad hoc dicit, *et alat eos.* Dicit ergo, *ut eruat a morte animas eorum*, a morte corporali, et morte peccati, et a morte futurae damnationis in resurrectione. Oseae 13: *de manu mortis liberabo eos* et cetera. Confirmat etiam in bono: unde ait: *et alat eos in fame*, idest in necessitate; et loquitur de alimento corporali. Ps. 144: *oculi omnium in te sperant, domine, et tu das illis escam in tempore opportuno.* Et de alimento spirituali. Deut. 8: *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.* Et de alimento sacramentali. Jo. 6: *caro mea*

vere est cibus. In loco pascuae ibi me collocavit: Ps. 22.

[87104] Super Psalmo 32 n. 17 Consequenter cum dicit, *anima*, ostendit quis effectus sequitur in istis ex hac consideratione. Et est duplex. Primus effectus sperandi. Secundus orandi, ibi, *fiat misericordia tua* et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim ostendit, quomodo in eis consurgit effectus spei. Secundo assignatur ratio, ibi, *quoniam adjutor.* Dicit ergo ita, *oculi domini super metuentes eum* et cetera. Et ideo *anima nostra sustinet dominum*, idest si qua mala nobis a Deo immittuntur, patienter sustineamus. Jac. 1: *sufferentiam Job audistis.* Item expectando ejus promissa. Sustinet ergo punientem et promittentem. Et est duplex ratio. Una est propter experientiam beneficiorum; alia vero propter spem futurorum. Ibi, *in eo laetabitur.* Experientia beneficiorum est in bonorum promotione; unde dicit, *quoniam adjutor.* Item in protectione a malis; et ideo dicit, *et protector.* Speramus autem futuram jucunditatem; unde ait, *in eo laetabitur cor nostrum*, idest in ejus visione. Isa. 66: *videbitis et gaudebit cor vestrum.* Job 22: *tunc super omnipotentem deliciis afflues* et cetera. Et hoc gaudium est hic imperfectum, sed ibi, in patria scilicet, est perfectum. Et hoc ideo, quia, *in nomine sancto ejus speravimus.* Ponitur enim hic *et* pro *quia.* Nomen sanctum ejus est nomen misericordiae ejus; quasi dicat, ideo, *laetabimur*, quia, *speravimus in nomine sancto ejus*, idest in ejus bonitate, vel in ejus misericordia, et non in meritis nostris. Deinde cum dicit, *fiat misericordia*, ponitur orandi effectus: nam oratio interpres est spei; et ideo sequitur spem. Et licet quodlibet particulare beneficium sit ex misericordia divina, duo tamen specialiter sunt ex hac. Primum est beneficium incarnationis: Luc. 1: *per viscera misericordiae Dei nostri* et cetera. Fiat misericordia tua, scilicet ut carnem suscipias et liberes nos, *super nos*, idest supra nostra merita. Aliud beneficium est salutis; et hoc est super nos, quia *non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Tit. 3: *quemadmodum speravimus in te*, quia, *nullus speravit in domino, et confusus est*, Eccl. 2.

Super Psalmo 33

[87105] Super Psalmo 33 n. 1 Titulus *Psalmus David cum mutavit vultum suum coram Abimelech, et dimisit eum, et abiit.* Historia haec habetur 1 Reg. 21, ubi dicitur, quod David fugiens a facie Saulis, venit ad Achis regem Geth, et cognitus est ibi, et etiam virtus ejus, quia occiderat Philistaeum; et timens ex hoc sibi periculum imminere, quia illi erant de genere Philistinorum, et etiam propter virtutis suae invidiam, voluit hoc vitare, et finxit se fatuum, et sic rex ille contempsit eum. Totum hoc habetur 1 Reg. 21; nisi quod nomen non consonat, quia ibi rex vocatur Achis, hic vero Abimelech. Nec est inconveniens, vel quia binomius fuit, vel quia Achis nomine, sed de genere Abimelech. Unde mutavit vultum ostendendo se fatuum, et dimisit eum et abiit, quia David ejectus ab eo abiit, et recessit. Mystice Christus mutavit vultum suum, quando mutavit sacramentum suum, in quo divina veritas occulta fuit. Vel Christus vetus sacramentum paschale mutavit in novum coram Abimelech, qui interpretatur patris mei regnum. Pater Christi Deus secundum divinitatem, David vero secundum humanitatem. Regnum David est populus Judaeorum, regnum

Dei est Ecclesia. Christus vero mutavit vultum suum coram Abimelech, idest coram Judaeis, quia erant regnum patris sui David, qui non cognoverunt eum: Isa. 53: *vidimus eum, et non erat aspectus*: et contempserunt eum: *unde nec reputavimus eum.* Et abiit ad gentes. Vel Achis qui incredulus interpretatur, significat Judaeos. In praecedenti Psalmo exposuit Psalmista justorum dignitatem; hic autem invitat alios ad Dei laudem. Dividitur autem iste Psalmus in duas partes. Primo enim ponitur exhortatio ad laudem. Secundo quaedam instructio necessaria, ibi, *venite filii.* Circa primum duo facit. Primo enim agit de Dei laude. Secundo ponit materiam laudis, ibi, *exquisivi.* Circa primum duo facit. Primo enim praemittit laudis exemplum. Secundo hortatur alios ad imitandum, ibi, *audiant.* Circa primum duo facit. Primo enim ponit exemplum laudis in se. Secundo laudis Dei fructum, ibi, *in domino laudabitur.* Dicit ergo, *benedicam dominum.* Aliquando laudat Deum aliquis propter seipsum, sicut quando loquitur lingua, sibi soli loquitur. Aliquando propter consolationem aliorum, sicut quando prophetat etiam aliis. Benedicere ergo domino est, ut dictum est, confiteri laudem Dei; sed benedicere dominum est facere bonum: *in omni tempore*, scilicet adversitatis et prosperitatis. Contra Psal. 48: *confitebitur tibi cum benefeceris ei*: sed non sic faciebat Job 2: *si bona suscepimus de manu domini, mala autem* et cetera. Tob. 4: *omni tempore benedic Deum.* Item oportet ut non solum in se, scilicet in corde suo quis benedicat Deum, sed etiam quod laudem ejus habeat in ore. Necessitas enim laudis vocalis est, ut non solum laudes Deum, sed etiam ad utilitatem et provocationem aliorum laudes eum. Unde dicit, *laus ejus in ore meo*: Isa. 51: *gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio, et vox laudis. Semper*, autem dicit, idest in omni statuto tempore. Vel in praeparatione animi. Vel semper benefaciendo, ex quo Deus semper laudatur. Nota quod hic versiculus cantatur in sexta, quando Christus passus est, cujus passio est nobis causa laudis.

[87106] Super Psalmo 33 n. 2 Deinde cum dicit, *in domino*, ponitur fructus laudis. Dicit ergo, *in domino laudabitur anima mea.* Semper enim bonum amici quis reputat suum bonum. Unde dicit, in laudem Dei etiam laus mea est. Si Deus est magnus, constat quod ejus amicus est magnus: Psal. 117: *fortitudo mea et laus mea dominus.* Et dicit, *anima*, quia ad ipsam principaliter est gaudium spirituale.

[87107] Super Psalmo 33 n. 3 Consequenter cum dicit, *audiant*, inducit alios primo ad causam laudis. Secundo ad ipsam laudem, ibi, *magnificate.* Principium laudis est interius gaudium; unde dicit, *audiant mansueti.* Et ideo laetantur in omnibus quae Dei sunt, quia immites non laetantur, sed rebellant. Et dicit, *audiant.* Quia haec laetitia est ex auditu aliorum bene agentium.

[87108] Super Psalmo 33 n. 4 Deinde cum dicit, *magnificate*, hortatur ad laudem. Et primo ad interiorem. Secundo ad exteriorem, ibi, *et exaltemus.* Quantum ad primum dicit, *magnificate dominum mecum.* Idem est magnificare et laudare Deum, quia idem est bonitas Dei et magnitudo: quia in his quae non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius, secundum Augustinum de Trin. Et ideo dicit, *magnificate*: Luc. 1: *magnificat anima mea dominum.* Et hic respondet ei quod dicit, *benedicam dominum.* Quoad secundum dicit, *et exaltemus nomen ejus.* Quod in se altum exaltari dicitur, dum diffunditur in multis: Eccl. 43: *glorificantes Deum exaltate eum, quantum*

potestis et cetera. *In idipsum*, idest concorditer. Et hoc respondet ei quod dicit, *laus ejus in ore meo.*

[87109] Super Psalmo 33 n. 5 Consequenter cum dicit, *exquisivi*, ponitur materia laudis, quae est divina clementia in exaudiendo. Circa primum duo facit. Primo enim ponit clementiam ejus exauditionis. Secundo meritum exauditionis, ibi, *iste pauper clamavit.* Circa primum duo facit. Primo enim ponit beneficium sibi concessum. Secundo invitat alios ad hoc beneficium consequendum, ibi, *accedit* et cetera. Circa primum tria facit. Primo enim ponit petitionem. Secundo exauditionem, ibi, *et exaudivit.* Tertio exauditionis effectum, ibi, *et ex omnibus.* Dicit ergo, *exquisivi dominum.* Optima optio quaerere ipsum Deum: unde in oratione dominica primo petitur, *sanctificetur nomen tuum* Isa. 55: *quaerite dominum dum inveniri potest.* Dicit ergo, *exquisivi*; quasi dicat, cum magna diligentia quaesivi. Et ideo subditur exauditio, *et exaudivit me.* Effectus autem exauditionis est, quia *ex omnibus tribulationibus meis eripuit me.* Eripuit namque justos ex tribulationibus quandoque ut tribulationes non patiantur: Job 5: *in sex tribulationibus liberabit te, et in septima non tanget te malum.* Quandoque ut non nimis molestentur: Ps. 93: *secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuae laetificaverunt animam meam*: 2 Cor. 1: *qui consolatur nos in omni tribulatione nostra*: et hanc consolationem semper habent viri sancti. Item eripuit exterius, quia nunquam mali possunt separare sanctos a Christo: Rom. 8: *quis nos separabit a charitate Christi?*

[87110] Super Psalmo 33 n. 6 Deinde cum dicit, *accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae* etc. invitat alios ad hoc beneficium consequendum: et circa hoc duo facit. Primo enim ponit invitationem. Secundo invitationis effectum, ibi, *et facies vestrae non confundentur.* Dicit ergo, *accedite ad eum*, per fidem et charitatem: Jac. 4: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Et ideo subdit, *et illuminamini.* Deus lumen est; et qui accedit ad lumen, illuminatur: Isa. 60: *surge*, per affectum *et illuminare*: Deut. 33: *qui appropinquat pedibus ejus, accipiet de doctrina illius.* Effectus autem inductionis est, quia, *facies vestrae non confundentur*, in repulsa: quia scilicet non patiemini eam, quia non est confusio sperantibus in eum. Dan. 3. Vel, *facies vestrae*, idest cogitationes vestrae non confundentur per defectum veritatis.

[87111] Super Psalmo 33 n. 7 Deinde cum dicit, *iste pauper clamavit*, ponit meritum exauditionis; et circa hoc tria facit. Primo ponit ipsum meritum. Secundo promittit simile beneficium aliis, ibi, *immittet.* Tertio exhortatur ad experiendum, *gustate.* Dicit ergo, *iste pauper.* Iste versus nihil differt ab alio, *exquisivi*; nisi quod ibi dicit de se, hic vero de paupere. Et ideo hoc solum exponatur quis sit iste pauper. Et dicitur quod, *iste*, vel demonstrat seipsum, vel Christum. Et in hoc quod dicit, *pauper*, insinuat meritum exauditionis, quia pauper spiritu, vel pauper superbiae, vel habendi voluntate terrena. Et isti exaudiuntur: Judith 9: *humilium et mansuetorum tibi semper placuit deprecatio*: Ps. 32: *respexit in orationem humilium* et cetera. *Clamavit*, magnitudine interioris affectus: Isa. 6: *Seraphim clamabant alter ad alterum, et dicebant, sanctus, sanctus* et cetera.

[87112] Super Psalmo 33 n. 8 Secundo cum dicit, *immittit Angelus*, promittit simile beneficium; quasi dicat: ita exaudiuntur alii sicut et *iste pauper.* Multi codices habent, *immittit Angelus domini.*

Hieronymus habet, *circumdat Angelus domini in gyro timentes eum.* Dicit ergo *immittet Angelus domini*, splendore sui luminis protegendo, *in circuitu*: Ps. 124: *montes in circuitu ejus*, scilicet Angeli: 4 Reg. 6: *multo plures nobiscum sunt quam cum illis.* Et infra: *ecce mons* et cetera. *Immittet* ergo, idest immissionem faciet: Heb. 1: *omnes sunt administratorii spiritus. Et eripiet eos*, scilicet ab impugnatione hostium et Daemonum: Judith 7: *filii Israel non in lancea nec in sagitta confidunt, sed montes defendunt illos*, scilicet Angelus, vel Christus: Isa. 9. Secundum translationem Septuaginta interpretum, *vocabitur magni consilii Angelus.* Quia missus a Deo inquantum homo. Vel Angelus intelligitur praelatus Ecclesiae: Malach. 2: *Angelus domini exercituum est.* Praelati enim Ecclesiae debent custodire gregem suum.

[87113] Super Psalmo 33 n. 9 Tertio cum dicit, *gustate et videte, quoniam suavis*, hortatur ad experiendum: et circa hoc duo facit. Primo enim exhortatur ad experientiam divini consortii. Secundo ad observantiam divini timoris, ibi, *timete.* Circa primum duo facit. Primo enim hortatur ad experientiam. Secundo ponit experientiae effectum, *et videte quoniam.* Dicit ergo, *gustate et videte* et cetera. Experientia de re sumitur per sensum; sed aliter de re praesenti, et aliter de absente: quia de absente per visum, odoratum et auditum; de praesente vero per tactum et gustum; sed per tactum de extrinseca praesente, per gustum vero de intrinseca. Deus autem non longe est a nobis, nec extra nos, sed in nobis: Hier. 14: *tu in nobis es domine.* Et ideo experientia divinae bonitatis dicitur gustatio: 1 Pet. 2: *si tamen gustatis quam dulcis* et cetera. Prov. ult.: *gustavit et vidit, quoniam bona est negotiatio ejus.* Effectus autem experientiae ponitur duplex. Unus est certitudo intellectus, alius securitas affectus. Quantum ad primum dicit, *et videte.* In corporalibus namque prius videtur, et postea gustatur; sed in rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur; quia nullus cognoscit qui non gustat; et ideo dicit prius, *gustate*, et postea, *videte.* Quantum ad secundum dicit, *quoniam suavis est dominus*: Sap. 12: *o quam bonus et suavis est domine spiritus tuus in nobis.* Ps. 30: *quam magna multitudo dulcedinis tuae.* Et postea, *beatus vir qui sperat in eo*: Isa. 30: *beati omnes qui expectant eum.*

[87114] Super Psalmo 33 n. 10 Deinde cum dicit, *timete*, hortatur primo ad observantiam divini timoris. Secundo causam timoris assignat, ibi, *quoniam non.* Tertio causam manifestat, ibi, *divites eguerunt.* Dicit ergo, *suavis et dulcis est dominus.* Sed quibus? *Timentibus eum.* Ergo, *timete dominum omnes sancti ejus.* Et dicit *sancti*, quia nullus potest esse sanctus nisi sit timens. Et dicit hoc, quia non solum timor necessarius est ascendentibus ad sanctitatem, sed etiam manentibus in ea: Eccl. 27: *si non in timore domini tenueris te, instanter a te subvertetur domus tua.* Et etiam quia nihil ita evacuat sanctitatem, sicut superbia; et timor est retinaculum superbiae: Eccl. 7: *qui timet Deum nihil negligit*: Eccl. 40: *non est in timore domini minoratio.* Causam autem quare timendum est, subdit, *quoniam non est inopia timentibus eum.* Hoc exponitur multipliciter. Primo de inopia spiritualium bonorum: Isa. 33: *divitiae salutis sapientia et scientia; timor domini ipse thesaurus ejus.* Si ergo timor domini thesaurus est, non est inopia timentibus eum. Item de inopia corporali. Contingit namque aliquando timentem Deum parum habere; sed non contingit eum esse inopem. Inops est qui se deficientem reputat: qui timent Deum sunt contenti his quae habent: Phil. 4: *ubique et in omnibus institutus sum* et cetera. Item Deus quaerentibus se subvenit

in necessitate. Sed objicit Augustinus in Serm. Dom. in Mont. quia apostolus ait 1 Cor. 4: *usque in hanc horam esurimus et sitimus, et nudi sumus.* Quomodo ergo non est inopia timentibus eum? Et dicit quod Deus est nutritor et medicus. Medicus autem subtrahit nutrimentum infirmo, et facit esurire et sitire, quia expedit sanitati. Ita Deus secundum quod expedit saluti nostrae, quandoque inopiam immittit, quandoque divitias confert, quandoque longitudinem dierum concedit, quandoque brevitatem adducit.

[87115] Super Psalmo 33 n. 11 Sed consequenter cum dicit, *divites eguerunt*, manifestat rationem per contrarium. Contrarium enim timori domini est affectus eorum qui animas suas divitiis dant. Primo ergo ostendit quod qui in divitiis sunt, deficiunt. Secundo, quod qui quaerunt Deum, sunt absque defectu, ibi, *inquirentes.* Dicit ergo, *divites eguerunt*, scilicet spiritualiter; idest qui sunt divites in mundanis, eguerunt in spiritualibus divitiis. Apoc. 3: *dicis quia dives sum, et locupletatus sum, et nullius egeo: et nescis, quia tu es miser et miserabilis, et pauper et caecus et nudus. Et esurierunt*, scilicet spiritualia bona: quia naturalis appetitus inest homini ad virtutem; licet enim appetitus depravatus sit ad peccata, tamen naturaliter desiderat virtutes. Vel in futuro, *eguerunt*, idest egebunt, *et esurierunt*, idest esurient: Isa. 65: *servi mei comedent, et vos esurietis.* Item ad litteram intelligitur: quia divites frequenter ad egestatem deducuntur, quia res mundanae sunt caducae. Luc. 1: *esurientes implevit bonis* et cetera. *Inquirentes autem dominum*: Isa. 55: *quaerite dominum dum inveniri potest* et cetera. *Non minuentur omni bono*, idest non deficient perfecto bono: quia spiritualia habebunt ad votum, et temporalia ad necessitatem: Luc. 12: *primum quaerite regnum Dei, et haec omnia adjicientur vobis*: Prov. 10: *desiderium justis dabitur.* Et eorum desiderium est omne bonum: Prov. 11: *et ideo omne bonum habebunt.*

[87116] Super Psalmo 33 n. 12 *Venite.* Posita superius exhortatione ad laudem, hic ponitur instructio necessaria: et circa hoc duo facit. Primo enim instruit de timore Dei. Secundo de divina providentia, ibi, *oculi domini* et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim praemittit quasi prooemium suae doctrinae. Secundo addit doctrinam suam, ibi, *quis est homo.* In exordio tria facit. Primo reddit audientem benevolum. Secundo attentum, ibi, *audite me.* Tertio docilem, ibi, *timorem domini docebo vos.* Dicit ergo quantum ad primum, *venite filii.* Parentum enim est diligere filios: et ideo dicit, *filii*, ut eos reddat ex paterna dilectione benevolos. Item parentum est invitare filios ad doctrinam, et eos erudire: unde dicit, *venite*: Gen. Pen. *vocavit autem Jacob filios suos, et dixit: congregamini ut annuntiem quae ventura sunt vobis diebus novissimis*: Heb. 12: *patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus, et reverebamur eos.* Quantum ad secundum dicit, *audite me*: Prov. 1: *audiens sapiens sapientior erit* et cetera. Eccl. 33: *audite me magnates et omnes populi et rectores Ecclesiae* et cetera. Tertio reddit docilem: et hoc quando instruit de quo est dicturus, *timorem domini docebo vos*, idest quem fructum habebitis, si timueritis Deum. Vel quomodo timeatis Deum. Et incipit a timore, et bene; quia in scientia incipiendum est ab elementis: Prov. 1: *timor domini principium sapientiae*, scilicet divinae.

[87117] Super Psalmo 33 n. 13 Deinde subjungit doctrinam suam cum dicit, *quis est homo.* Et circa hoc duo facit. Primo docet fructum timoris. Secundo doctrinam, ibi, *prohibe.* Dicit ergo, *quis*

est homo, qui vult vitam: homo namque desiderat duo: scilicet longam vitam et prosperitatem: sed quia longa vita in malo est fugienda, ideo dicit, *quis est homo qui vult vitam.* Hanc autem acquirit homo per timorem domini, qui est initium sapientiae, ut dicitur in Psal. 110, sine qua sapientia non est vita: unde ipsa dicit Prov. 8: *qui me invenerit, inveniet vitam.* Aliqui autem vivunt, sed in malis et aerumnis: Gen. 47: *dies peregrinationis vitae meae centum triginta annorum parvi et mali.* Et ideo dicit, *diligit dies videre bonos*, idest plenos, quia nihil in diebus illis aeternitatis est nisi bonum: Ps. 83: *melior est dies una in atriis tuis super millia.* Sed quis sit effectus timoris, ostendit primo in sermone. Secundo in opere, ibi, *diverte.* In sermone duo vetat: scilicet manifestum malum, et fraudulentum bonum. Quantum ad primum dicit, *prohibe linguam tuam a malo*, scilicet detractionis, infamationis et erroris: Eph. 4: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat*: Jacob. 1: *si quis putat se religiosum esse, non refraenans linguam suam* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *et labia tua ne loquantur dolum*; quasi dicat, nec etiam bona proferas in dolo: Ps. 11: *disperdat dominus linguam dolosam.* Et nota quod prius loquitur de lingua cohibenda, et postea de labiis: quia prius movet quis linguam cum vult loqui, et postea labia. Item lingua prius format, sed labia distinguunt verba. Item opere demonstrat duo facienda. Debet enim homo ordinare vitam suam primo quantum ad se; et quantum ad hoc dicit, *diverte.* Secundo quantum ad proximum: et quantum ad hoc dicit, *inquire* et cetera. Circa primum duo facit, secundum diversas partes justitiae, quae sunt scilicet divertere a malo, et facere bonum. Secunda est ibi, *et fac bonum.* Dicit ergo, *diverte a malo*: Eccl. 7: *noli facere mala* et cetera. Divertere a malo non est quid meritorium, si divertere dicat solum negationem: per hoc enim, scilicet non facere malum, vitatur quidem poena quam incurrisset si illud admississet; non tamen propter hoc vita acquiritur. Et ideo sic accipiendo, non facere malum non est meritorium, dummodo talis voluntas non sit informata charitate, ut propter Deum a malo divertat. *Et fac bonum*: Isa. 1: *discite benefacere.* Secundo quantum ad proximum dicit, *inquire pacem* et cetera. Sed contingit aliquando, quod habes proximum qui impugnat te, et tunc tuum est inquirere pacem; et ideo dicit, *inquire pacem*: Rom. 12: *si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes.* Quandoque vero contingit, quod habes aliquem qui inquirat a te pacem, et tuum est tunc sequi eam: unde ait, *et persequere eam.* Vel de pace loquitur quam in se debet habere; et hanc, inquit, inquiras in vita ista. Sed non plene habetur, quia caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, Gal. 5. Dicit autem, *et persequere eam*, ut scilicet magis habeas, licet non sit perfecta hic, sed in futuro, ubi *sedebit populus in pulchritudine pacis*, Isa. 32. Vel, *inquire pacem*, idest Christum, qui est pax nostra: Eph. 2, et *sequere eam*: Eccl. 2: *quis est homo qui possit sequi regem factorem suum?*

[87118] Super Psalmo 33 n. 14 Deinde cum dicit, *oculi domini super justos*, instruit de divina providentia: et circa hoc duo facit. Primo enim praemittit divinam providentiam. Secundo divinae providentiae effectum ostendit, ibi, *clamaverunt justi.* Circa primum duo facit. Primo proponit divinam providentiam quantum ad bonos. Secundo quantum ad malos, ibi, *vultus autem domini.* Dicit ergo, *oculi domini* et cetera. Illis de quibus curam gerimus, dupliciter intendimus: scilicet visu ad eorum facta: et quantum ad hoc dicit, *oculi domini.* Et auditu ad verba; et quantum ad hoc dicit, *et aures.* Et licet in Deo non sit visus et auditus, sed ipsa Dei sapientia; tamen propter

diversa cognita dicitur utrumque, visus scilicet et auditus. Visus signatur per oculos quantum ad ipsa facta; auditus autem per aures quantum ad verba: ideo ait, *oculi domini super justos*, scilicet visu approbationis: 2 Tim. 2: *novit dominus qui sunt ejus*: Eccl. 15: *oculi domini ad timentes* et cetera. *Et aures ejus*, ut scilicet sit intentus ad exaudiendum, *in preces eorum.* Qui enim vult exaudire, libenter audit precantes: unde per hoc signat quod voluntarius est ad exaudiendum. Et dicit, *in preces*, quia adhuc loquentibus audit: Isa. Pen. *adhuc illis loquentibus ego exaudiam.*

[87119] Super Psalmo 33 n. 15 Consequenter cum dicit, *vultus autem domini super facientes mala, ut* etc. ostenditur providentia domini circa malos; et circa hoc duo facit. Primo enim ponitur quod providentia divina se extendit ad malos. Secundo quomodo diversimode quantum ad bonos, ibi, *ut perdat.* Dicit ergo, *vultus autem domini* et cetera. Dixerat supra, *oculi domini super justos.* Posset malus dicere, si oculi domini non sunt super me, possum peccare licenter, quia non videt: Job 22: *nubes latibulum ejus, nec nostra considerat*: Ezech. 8: *non videt dominus, dereliquit enim terram.* Sed non ita est, quia vultus domini super malos: Prov. 15: *Infernus et perditio coram domino* et cetera. Et dicit, *vultus*, quia designat cum quadam ira respicere in ipsos malos. Sed ad quid super eos respicit? Certe, *ut perdat de terra memoriam eorum.* Hoc dupliciter potest intelligi. Vel quia potest referri ad terram praesentem: et sic dupliciter perditur memoria eorum de terra. Uno modo, ut omnino non sit. Alio modo, ut mala: Prov. 10: *nomen impiorum putrescet.* Multi mali quaesierunt ut eorum memoria maneret, et tamen periit. Sed si aliquorum permanet memoria, tamen periisse dicitur, quia putrida est et mala: Ps. 9: *periit memoria eorum cum sonitu.* Vel potest intelligi de terra viventium. Sed numquid sancti non habent memoriam impiorum? Si non habent memoriam malorum quae passi sunt, quomodo ergo *laetabitur justus cum viderit vindictam?* Ps. 57. Respondeo. Dicendum est, quod habebunt memoriam eorum, sed non in bonum, quia non habebunt memoriam compassionis et miserationis eorum, nec orabunt pro eis: Luc. 16: *chaos magnum firmatum est* et cetera. Quasi dicat: etiam si vellent, non possunt misereri, quia sunt ibi conjuncti Deo ubi non possunt velle nisi quod Dei justitia decrevit: Isa. 26: *contrivisti eos, et perdidisti omnem memoriam eorum.*

[87120] Super Psalmo 33 n. 16 Deinde cum dicit, *clamaverunt*, ponitur effectus divinae providentiae. Et primo quantum ad bonos. Secundo quantum ad malos, ibi, *mors peccatorum.* Circa primum duo facit. Primo enim ostendit, quomodo aures domini sint in preces justorum. Secundo, quomodo oculi domini super eos. Ibi, *juxta.* Circa primum tria facit. Quia primo praemittit orationem sanctorum. Secundo ponit exauditionem, ibi, *et dominus exaudivit eos.* Tertio exauditionis effectum, ibi, *et ex omnibus.* Dicit ergo, *clamaverunt.* Oratio sanctorum dicitur clamor: Isa. 19: *clamabunt ad dominum a facie tribulantis*: Jacob. ult.: *clamor eorum in aures domini Sabaoth intravit.* Clamor est magna vox: et oratio sanctorum magna est vox propter duo: scilicet propter magnitudinem affectionis, et propter magnitudinem petitionis, quia petunt aeterna: Matth. 6: *primum quaerite regnum Dei. Et dominus exaudivit eos* quia ipse mihi dat, ut petam: Ps. 119: *ad dominum cum tribularer* et cetera. Sequitur effectus exauditionis, *et ex omnibus tribulationibus* etc. ut scilicet tribulationes non sustineant. Vel si patiantur, tamen non ut obruantur tribulationibus: Hebr. 11: *fortes facti sunt in bello.* Vel, quia liberati sunt de Limbo: Zach. 9: *tu autem in sanguine testamenti*

eduxisti vinctos de lacu et cetera. Ps. 53: *iste pauper clamavit, et dominus exaudivit eum, et ex omnibus* et cetera.

[87121] Super Psalmo 33 n. 17 Secundo cum dicit, *juxta est dominus*, ostendit quomodo oculi domini sint super justos: et circa hoc tria facit. Primo enim ponit justorum meritum. Secundo eorum periculum imminens, ibi, *multae.* Tertio auxilium eis praestitum, ibi, *et de omnibus his.* Circa primum duo facit, secundum quod est duplex meritum justorum, unde promerentur Dei misericordiam. Tangit enim primo meritum contritionis de peccatis: et quantum ad hoc dicit, *juxta est dominus* et cetera. Ps. 144: *prope est dominus omnibus invocantibus eum.* Quidam sunt realiter miseri, tamen non cognoscunt; unde nec conteruntur: et ideo non consequuntur misericordiam: Apoc. 3: *dicis quod dives sum, et locupletatus sum, et nullius egeo; et nescis quia tu es miser et miserabilis et pauper, et caecus et nudus.* Necesse est enim, quod recognoscant miseriam suam corde gemendo; et ideo ait, *his qui tribulato sunt corde.* Ecce contritio de peccatis: Isa. 66: *ad quem respiciam nisi ad pauperculum et contritum spiritu* et cetera. Matth. 5: *beati qui lugent* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *et humiles spiritu salvabit.* Spiritu dicit, non verbis: quia Eccl. 19: *est qui nequiter se humiliat, et interiora* et cetera. *Humiles*, ergo, *spiritu*, qui veram scilicet humilitatem habent in corde, *salvabit*: Prov. 29: *humilem spiritu suscipiet.* Consequenter ponit imminens periculum, quia, *multae tribulationes justorum*: Thren. 1: *multi gemitus mei* et cetera. 2 Tim. 3: *omnes qui volunt pie vivere in Christo, persecutionem patiuntur.* Et has tribulationes patiuntur a persequentibus: Ps. 118: *multi qui persequuntur me et tribulant me.* Item ex convictu eorum quos peccare vident, dolent: 2 Pet. 2: *habitans apud eos qui de die in diem animam justi iniquis operibus cruciabant.* Item a tentationibus mundi, carnis, et hostis: Gal. 5: *caro concupiscit adversus spiritum* et cetera.

[87122] Super Psalmo 33 n. 18 Consequenter cum dicit, *et de omnibus his liberabit.* Ponit auxilium eis praestitum. Dupliciter autem juvantur. Primo, ut totaliter liberentur: et quantum ad hoc dicit, *et de omnibus his liberabit eos dominus.* Secundo, ut tribulationibus non succumbant: et quantum ad hoc dicit, *custodit dominus* et cetera. Dicit ergo, *et de omnibus his tribulationibus liberabit eos dominus*, partim hic, sed perfecte in futuro, quando (Apocal. 7) *non esurient neque sitient amplius* et cetera. Ecc. 51: *liberasti me secundum multitudinem misericordiae nominis tui*: 2 Mach. 1: *de magnis periculis a Deo liberati, magnifice gratias agimus ipsi.*

[87123] Super Psalmo 33 n. 19 Deinde cum dicit, *custodit dominus* ostendit quomodo liberat eos, ne succumbant. Dicit ergo, *custodit dominus omnia ossa eorum.* Sicut visus est in oculo, ita in ossibus et nervis est fortitudo: et ideo, sicut visus signatur per oculum, ita fortitudo et virtus per ossa: quia sicut per ossa sustentatur corpus, ita per virtutes sustentatur vita humana: in futuro ergo liberabit totaliter, sed interim custodit ossa, idest virtutes, quae magis proficiunt in infirmitate. Vel per ossa viri perfecti intelliguntur, quos dominus custodiet: Ezech. 37: *haec dicit dominus Deus his ossibus: ecce ego intromittam spiritum in vos, et vivetis, et dabo super vos carnes. Unum ex his non conteretur*, quia in tribulationibus nulla virtus hominis deficit, quem Deus custodit. Non enim deficiebat caritas in sanctis per odium, quia pro persequentibus orabant; non mansuetudo per

iram, quia non murmur resonabat: non patientia per injustitiam, immo in patientia sua possidebant animas suas. Et ideo dicitur de agno paschali, *os non confringetis ex eo*, Exod. 12. Ps. 36: *cum ceciderit, non collidetur.* Vel, *unum ex his*, scilicet praedestinatis. Jo. 17: *nemo ex his periit nisi filius perditionis.*

[87124] Super Psalmo 33 n. 20 Deinde cum dicit, *mors peccatorum*, ponit effectus divinae providentiae quantum ad malos: et circa hoc duo facit. Primo enim ponuntur pericula malorum. Secundo ostenditur quomodo ab his liberat sanctos suos, ibi, *redimet.* Circa primum duo facit. Primo enim ostendit malum justorum quod patiuntur in se. Secundo, quod eis imminet ex eo quod persequuntur bonos, ibi, *et qui oderunt.* Dicit ergo, *mors*, corporalis vel spiritualis: corporalis quidem haec est pessima in malis, quia mittuntur ad pessimum locum. Luc. 16: *mortuus est dives, et sepultus est in Inferno.* Item quia perdunt spem gratiae post mortem. Prover. 11: *mortuo homine impio, nulla erit amplius spes.* Mors ergo peccatorum pessima est, quia moriuntur in corpore et in anima. Spiritualis. Ephes. 5: *exurge a mortuis.* Et haec mors est pessima. Mors enim est privatio vitae. Mors ergo quanto meliori privat, tanto est pejor. Privat autem spiritualis mors animam vita gratiae, quae est optima, quia est per Deum. 1 Cor. 6: *qui adhaeret Deo unus est spiritus.* Ergo est pessima. Hieronymus habet sic, *interficiet impium malitia*, idest interimet. Haec est malitia quae ingerit peccatoribus mortem. Rom. 6: *stipendia peccati mors.* Consequenter ostendit quid malis immineat ex eo quod persequuntur justos. Luc. 10: *qui vos spernit, me spernit.* Et ideo dicit, *et qui oderunt justum, delinquent.* Prov. 29. *Viri sanguinum oderunt simplicem.* Si ergo qui odit Deum delinquet, ergo et qui odit servos Dei.

[87125] Super Psalmo 33 n. 21 Deinde cum dicit, *redimet dominus*, ostendit quomodo in his periculis liberantur boni. Et primo quomodo a peccatis praeteritis. Secundo quomodo proteguntur a futuris, ibi, *et non delinquent.* Dicit ergo, *redimet dominus animas servorum suorum.* Posset dici. Si mors peccatorum pessima est, cum nullus sic sit justus quod non peccet, ergo et ipsorum justorum mors est etiam pessima. Et ideo ad hoc excludendum dicit, *redimet dominus animas servorum suorum.* Redimet, inquam, pretio mortis suae: *animas servorum suorum.* Non dicit liberorum. Illi enim sunt liberati, qui excutiunt a se jugum justitiae. Rom. 6: *liberati a peccato, servi facti Deo, habetis fructum* et cetera. Tales ergo qui de servis Dei facti sunt liberi, non redimuntur; sed illi qui subduntur jugo Dei, redimuntur a culpa et a poena pretioso Christi sanguine. 1 Pet. 1: *non corruptibilibus, argento vel auro, redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis; sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Christi.* Oseae 13: *de morte redimam eos.* Secundo ostendit, quomodo proteguntur a peccato futuro: quia *non delinquent*, idest non peccabunt ad mortem, *omnes qui sperant in eo. In eo* dicit, scilicet in domino; non in propria virtute, quia tales cadunt: unde Ps. 29: *ego dixi in abundantia mea, idest in virtute mea, non movebor in aeternum. Domine in voluntate tua, praestitisti decori meo virtutem. Avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus.* Sed *qui sperant in domino*, sicut ille qui dicebat, Sap. 8: *scivi quoniam aliter non possum esse continens nisi Deus det*: hic non delinquet, dum protectus a Deo mortaliter non peccabit et cetera.

Super Psalmo 34

[87126] Super Psalmo 34 n. 1 In Psalmis praecedentibus manifestata est dignitas justorum; hic autem imploratur auxilium contra persecutiones impiorum; et circa hoc tria facit. Primo enim petit divinum auxilium contra peccatores persequentes. Secundo confitetur sibi hujusmodi tribulationes pati propter peccatum, ibi, *domine ne in furore.* Tertio ostendit suam fiduciam quam habet in Deo, ibi, *expectans expectavi.* Circa primum tria facit. Primo enim petit divinum auxilium contra impiorum persecutionem. Secundo describit eorum nequitiam, ibi, *dixit injustus.* Tertio ostendit eorum prosperitatem esse contemnendam, ibi, *noli aemulari.* Titulus communis est, *in finem Psalmus ipsi David.* Mystice pertinet ad Christum verum David: et secundum mysticam expositionem est secundus Psalmus eorum qui prolixe loquuntur de passione Christi. Primus fuit, *Deus Deus meus respice*, Ps. 21. Hic ergo Psalmus, sive legatur ex persona David, sive Christi, vel cujuscumque; duo facit. Primo enim petit impiorum repulsam. Secundo assignat causam, ibi, *surgentes testes.* Circa primum tria facit. Primo enim petit adversariorum condemnationem. Secundo proponit condemnationis interitum, scilicet eorum culpam, ibi, *quoniam gratis.* Tertio assignat fructus condemnationis hujus, ibi, *anima autem mea.* Circa primum duo facit. Primo enim proponit in generali suam petitionem. Secundo explicat eam, ibi, *apprehende arma* et cetera. Circa primum duo petit in generali; scilicet condemnationem eorum, et divinum auxilium, ibi, *expugna.* Haec enim duo petit contra duo: nam contra nocentes petit condemnationem, et contra impugnantes petit divinum auxilium. Primo quis impugnat alium. Secundo praevalens ei nocumentum infert. Est ergo hic ordo praeposterus. Quando enim aliquis impugnat alium, non statim meretur condemnationem, sed concitatur impugnatus ad petendum auxilium; quando vero nocet, tunc petit condemnationem. Et ideo hic distinguit utrumque: quia nocumentum prius est in intentione inferentis: et ideo primo petit condemnationem nocentium. Dicit ergo, *o domine, judica nocentes me.* Est autem triplex judicium: scilicet condemnationis: Jac. 2: *judicium sine misericordia illi qui non fecerit misericordiam.* Item purgationis: Nehe. 4: *tempus est ut incipiat judicium a domo domini.* Item discretionis: Psal. 42: *judica me Deus, et discerne causam meam.* Hic autem agitur de primo. Similis petitio habetur Hier. 11: *tu autem domine Sabaoth, qui judicas juste et probas renes et corda, videam ultionem tuam ex eis.* Contra. Matth. 5: *orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* Respondeo. Dicendum quod in omnibus istis imprecationibus duplex est intellectus. Unus, quod dicantur per modum praenunciationis, ut cum dicit, *judica*; quasi dicat, judicabis. Vel ut omnia intelligantur prolata non ex zelo vindictae propriae, sed divinae justitiae, cui se conformant justi. Secundo impugnatus desiderat ut adversario resistat; unde ait, *expugna impugnantes me*, ut scilicet non praevaleant in me: Hier. 20:

dominus

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

mecum est tamquam bellator fortis: Isa. 63: *ego qui loquor justitiam, et propugnator sum ad salvandum.*

[87127] Super Psalmo 34 n. 2 Consequenter cum dicit, *apprehende arma*, explicat petitionem suam. Duo enim petiit: scilicet condemnationem nocentium, et expugnationem impugnantium. Et ideo in particulari ista duo explicat. Primo enim explicat secundum. Secundo primum, ibi, *confundantur.* Circa primum quinque proponit, quae sunt necessaria in defensore. Primum est quod se armet: quod hic tangit dicens, *apprehende arma et scutum.* Arma Dei sunt electi ejus: Rom. 6: *exhibete membra vestra arma justitiae Deo.* Unde Angeli dicuntur arma Dei, quibus utitur ad pugnandum contra malos: Sap. 5: *pugnabit pro illo orbis terrarum contra insensatos.* Scutum Dei proprie est divina protectio, et voluntas sua qua protegit: Ps. 5: *scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos.* Dicit ergo, *apprehende arma et scutum*, idest mitte sanctos tuos, et tu etiam protege me, bona voluntate tua. Vel, *arma et scutum* sunt virtutes: Sap. 5: *induet pro thorace justitiam, sumet scutum inexpugnabile aequitatem.* Secundum est, quod procedat ad bellum; et ideo dicit, *exurge in adjutorium mihi.* Deus dicitur dormire, quando homo est in tribulationibus, et non sentit auxilium divinum: Matth. 8: *motus magnus factus est in mari, ita ut navicula operiretur fluctibus, ubi erant discipuli; ipse vero dormiebat: et concitaverunt eum dicentes: domine salva nos, perimus. Et surgens imperavit ventis et mari, et facta est tranquillitas magna*: Ps. 43: *exurge, quare obdormis, domine?* Tertium est exemptio gladii; et ideo dicit, *effunde frameam*, Hieronymus habet, *evagina gladium.* Framea idem est quod gladius. Verumtamen *effunde*, hic designat abundantiam divinae vindictae. Glossa, *effunde frameam*, idest multiplica vindictam: Zach. 13: *framea, suscitare super pastorem meum, et super virum cohaerentem mihi.* Framea potest intelligi vel vindicta Dei, vel anima Christi, vel quilibet justus, qui sunt gladius Dei contra malos: 1 Cor. 2: *spiritualis autem dijudicat omnia.* Quartum est percussio; et ideo dicit, *et conclude* et cetera. Hieronymus habet, *et praeoccupa ex adverso persequentes me*; quasi dicat, prius percutias, quam sibi cavere possint. Et hoc etiam proprie dicitur concludi, quasi non potest evadere: Job 10: *cum sit nemo qui de manu tua possit eruere.* Vel concludi quis dicitur, quando convincitur de falsitate: unde, *conclude*, ait; quasi dicat, convince eos ut errorem suum cognoscant. Quintum est, ut eripiatur ille qui protegitur: unde dicit, *dic animae meae, salus tua ego sum*; quasi dicat, per effectum manifesta, ut per interiorem inspirationem cognoscam te esse salutem animae meae: Ps. 84: *audiam quid*

loquatur in me dominus Deus: Isa. 43: *ego dominus, et non est absque me salvator.*

[87128] Super Psalmo 34 n. 3 Consequenter cum dicit, *confundantur*, agit de condemnatione nocentium. Et primo petit eorum condemnationem. Secundo adhibet similitudinem, ibi, *fiant tamquam pulvis* et cetera. Circa primum duo petit in condemnationem contra duo, quae mali persequentes intendunt. Principaliter enim intendunt eum totaliter destruere: Ps. 82: *non memoretur nomen Israel ultra.* Secundo intendunt quod saltem inferant ei aliqua mala; et de utroque petit eos condemnari. Secundum, ibi. *Avertantur.* Circa primum duo facit. Primo enim ponit poenam quam expetit. Secundo subdit eorum demeritum, ibi, *quaerentes animam meam.* Poenam petit duplicem; scilicet confusionem et timorem. Confusio autem consistit in hoc quod non potest quis suum implere intentum. Secundum est, quod deficiens a proposito, timet ne incidat, vel in similem poenam, vel in manus adversarii. Et ideo dicit quantum ad primum, *confundantur*; et quantum ad secundum, *revereantur*, idest timeant similem poenam. Simile habetur Hier. 17: *confundantur qui me persequuntur, et non confundar ego* et cetera. Hoc etiam potest reduci ut intelligatur esse dictum pro confusione eorum: de bona scilicet confusione, et de bono timore, ut salubriter confundantur ad poenitentiam. *Et revereantur*, idest timeant poenas, etiam si meritum eorum contradicat, quia sunt quaerentes animam meam. De secundo dicit, *avertantur.* Et circa hoc duo facit. Primo enim petit ut impediantur a proposito. Secundo, quod confundantur impediti, ibi, *et confundantur.* Dicit ergo, *avertantur retrorsum*, non valentes proficere in eo quod intendunt, sed, *deficiant*, in posterius, et ex hoc confundantur. Potest etiam ad bonum reduci, *avertantur retrorsum*, ut me sequantur: Marc. 8: *vade retro Satana.* Et confundantur, de peccatis suis: Rom. 6: *quem fructum habuistis in illis in quibus nunc erubescitis? Cogitantes mihi mala*: Hier. 18: *tu scis domine omne consilium eorum adversum me in mortem.*

[87129] Super Psalmo 34 n. 4 Deinde cum dicit, *fiant*, adhibet similitudinem. Et primo quantum ad primum. Secundo quantum ad secundum, ibi, *fiant viae illorum.* Dicit ergo, *fiant tamquam pulvis.* Petit namque primo judicium contra eos qui quaerebant eum totaliter destruere; et ideo similitudinem adhibet de re quam totaliter destruitur; scilicet de pulvere. Dispersio enim pulveris ex tribus contingit: ex pulveris scilicet dispersione; quia siccus est pulvis, et in minima divisus: et ideo facile dispergibilis est. Et ideo dicit, *fiant tamquam pulvis*: ut sicut pulvis comminutus est in multis propter defectum humoris, ita sint et impii. Alia ratio est ventus commovens: unde ait, *ante faciem venti.* Ventus quandoque significat tribulationem: Joan. 27: *tollet eum ventus urens* et cetera. Quandoque ipsam tentationem peccati; Is. 64: *iniquitates vestrae quasi ventus abstulerunt vos.* Tertio ex impulsu alicujus impellentis ventum: unde ait, *et Angelus domini coarctans eos*, scilicet ad hoc ut totaliter dispergantur: nam sicut per auxilium Angelorum aliqua prosperantur virtute majori, ita ex Angelis bonis vel malis contingit quod tribulationes magis gravantur: nam Deus quandoque punit etiam per bonos Angelos, peccatores: Isa. 37: *egressus est Angelus domini, et percussit in castris Assyriorum centum octogintaquinque millia* et cetera. Deinde cum dicit, *fiant viae illorum*, ponitur similitudo de secundo impedimento, idest de processu viae; et tria impedimenta ponit in via. Primum est tenebrae: quia tunc de facili quis impingit. *Fiant ergo viae illorum*, idest processus, *tenebrae.* Secundum est, quod sit lubrica et disposita ad casum: Thren.

4: *lubricaverunt vestigia nostra in itinere viarum nostrarum.* Et tertium est, quod sit aliquis persequens et cogens, ut magis corruat. *Et Angelus domini* et cetera. Prov. 17: *Angelus crudelis contra eum mittetur.* Dicit ergo, *fiant viae illorum tenebrae*, ignorantiae: Ps. 81: *nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant. Et lubricum*, idest vitia carnalia in quibus de facili cadunt. *Et Angelus domini persequens eos.* Ipse Daemon tentans ad peccandum, vel Angelus bonus permittens cadere, ut humiliati fortiores resurgant.

[87130] Super Psalmo 34 n. 5 *Quoniam gratis absconderunt.* Supra Psalmista petiit quod nocentes judicarentur, et expugnantes in expugnationem venirent; hic autem ostendit, quomodo merito haec patiantur. Et primo ponit culpam. Secundo poenam, ibi, *veniat illis.* Circa primum ponit primo malitiae interpretationem. Secundo executionem, ibi, *supervacue.* In primo ponuntur tria, quae aggravant culpam. Primum est iniquitas; et ideo dicit, *gratis.* Secundum est fraus; et ideo dicit, *absconderunt.* Tertium est crudelitas: et ideo dicit, *interitum laquei sui.* Dicit ergo, *quoniam gratis.* Si aliquis intentat malum contra se nocentem, non videtur totaliter iniquum; sed quando contra eum qui in nullo nocuit, hoc omnino est iniquum: et hoc est quod dicit, *gratis*, scilicet sine offensa quam fecerim: Jo. 15: *odio habuerunt me gratis*: Isa. 52: *Assur absque ulla causa calumniatus est eum.* Fraus vero notatur, cum dicit, *absconderunt mihi*, quia scilicet per fraudem intentant mala mihi: Thren. 3: *ursus insidians factus est mihi, leo in absconditis*: Psalm. 9: *insidiatur quasi leo in spelunca sua.* Crudelitatem autem ostendit, quia parant insidias ad mortem: unde ait, *in interitum laquei sui*, idest abscondunt laqueum ad mortem: Prov. 1: *veni nobiscum, insidiemur sanguini, abscondamus tendiculas contra insontem frustra, deglutiamus eum* et cetera. Secundo cum dicit, *supervacue exprobraverunt*, ponitur executio, similiter sine causa. Dicit autem *exprobraverunt*, quia opprobria intulerunt. Est autem opprobrium, quando quis imponit crimen alicui quod est contra ejus honorem. Aliquando imponitur crimen alicui, ut confundatur et abjiciatur. Aliquando vero ut perdat vitam; et hoc est contra animam ejus: et ideo dicit, *animam meam*; quasi dicat, propter hoc fecerunt ut totaliter me vita privarent. Sic Judaei Christo imposuerunt crimina morte digna: Luc. 23: *commovet populum, docens per universam Judaeam*: Psalm. 68: *improperia exprobrantium tibi ceciderunt super me.* Sed hoc, *supervacue*, idest sine causa, sicut supra dictum est, scilicet gratis: Jo. 8: *quis ex vobis arguet me de peccato?* Ergo, *supervacue*, imposuerunt ei peccatum. Vel, *supervacue*, idest frustra, quantum ad eorum intentionem: quia intendebant fidem ejus destruere: Jo. 11: *quid facimus quia hic homo multa signa facit? Si dimittimus* et cetera. Tamen hoc consilium fuit supervacue, quia totus mundus post ejus mortem ad fidem conversus est.

[87131] Super Psalmo 34 n. 6 Consequenter cum dicit, *veniat illi laqueus quem* etc., ponitur poena conveniens culpae: et hoc, quia eodem judicio judicantur, quo judicare volebant: Matth. 7: *in quo judicio judicaveritis, judicabimini.* Isti fraudulenter intendebant mortem ipsius; ideo Psalmista petit contra eos, vel conformando voluntatem suam voluntati divinae, vel praenunciando. Et petit tria: scilicet quod laqueus eis praeparetur, quod capiantur, quod non evadant. Quantum ad primum dicit, *veniat illi laqueus*, scilicet populo, vel ei qui principalis est inter eos. Laqueus hic tripliciter potest intelligi. Vel propter laqueum poenae, quia propter mortem Christi illaqueati sunt: Isa. 8: *offendent ex eis plurimi, et cadent et conterentur et irretientur et capientur: quia captivi sunt*

apud omnes gentes. Quem ignoraverunt, dicit, quia nec suspicari quidem poterant talem poenam: Luc. 21: *erit enim pressura magna super terram, et ira populo huic; et cadent in ore gladii, et captivi ducentur in omnes gentes*: Matth. 24: *erit enim tunc tribulatio magna, qualis nunquam fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet.* Vel de laqueo culpae: 1 Tim. ult. *qui volunt divites fieri, incident in tentationem, et in laqueum Diaboli.* Quasi dicat, veniat illi laqueus culpae quem praevidere non potest; quia peccatori non videtur quod sit ligatus, sed quod faciat voluntatem suam; in veritate tamen laqueatus est, quia Prov. 5: *funibus peccatorum suorum constringitur.* Vel de laqueo justitiae; quasi dicat, *veniat illi laqueus*, constringens ad bonum. *Quem ignoraverunt*, quia 1 Cor. 2: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus.* Quantum ad secundum dicit, *et captio quam abscondit apprehendat eum*, idest capiatur, sicut in abscondito me voluit capere: Prov. 5: *iniquitates suae capiunt impium.* Quantum ad tertium dicit, *in laqueum cadat*, idest dejiciatur a laqueo, ut inde se non eximat, *in idipsum*, idest in laqueo quem paravit aliis: Psalm. 9: *in laqueo suo humiliabit eum, inclinabit se, et cadet, cum* et cetera. Sic evenit Judaeis, quia ipsi Christum gentibus tradiderunt, gentibus postmodum traditi sunt.

[87132] Super Psalmo 34 n. 7 Deinde cum dicit, *anima autem mea exultabit in domino, et delectabitur super* etc., ponit fructum condemnationis impiorum. Et ponit fructum ex parte sua duplicem. Primo exultationis specialis. Secundo reverentiae divinae, ibi, *omnia ossa mea.* Circa primum duo facit. Primo enim ponit exultationem ex Dei judicio provenientem. Secundo materiam exultationis ibi, *et delectabitur.* Dicit ergo, peto ut sic fiat; sed cum hoc feceris, *anima mea exultabit in domino.* Habac. 3: *exultabo in domino Jesu meo.* Et ratio hujus est, quia per eum adeptus sum salutem: unde dicit, *et delectabitur super salutari suo*, idest super Christum, vel super salutem factam per Christum: Luc. 1: *exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.* Et potest hoc referri ad Ecclesiam. Consequenter cum dicit, *omnia ossa mea*, ponitur secundus fructus, qui est reverentiae divinae: et circa hoc duo facit. Primo enim ponit reverentiam ad Deum. Secundo rationem assignat, ibi, *eripiens.* Dicit ergo, *omnia ossa mea.* Omnis fortitudo hominis Deo comparata debilitas est: unde quanto quis plus habet de cognitione Dei, tanto minus esse suam virtutem intelligit. Sed quia posset credi quod illud quod infirmum est in nobis, sit Deo incomparabile, non tamen quod est firmum; ostendit non sic esse, quia omne quantumcumque firmum est, Deo incomparabile est. Sunt enim illa infinita, ista vero finita; et ideo dicit, *omnia ossa mea*, idest virtutes: per ossa quippe intelligitur virtus. Vel apostoli dicent, *quis similis tui?* Job 28: *non adaequabitur ei aurum, vel vitrum: non commutabuntur pro eo vasa auri.* Vel ex persona dicentis, *omnia ossa mea*, idest quidquid virtuosum est in me. Vel cognitio veritatis. Vel fervor charitatis et hujusmodi. Dicit, *domine quis similis tui?* Ex hoc asseritur, quod nihil est Deo comparabile. Sed contra. Videtur quod aliquid sit simile Deo. Unde Gen. 1: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Respondeo dicendum. Similia dicuntur quae habent eamdem formam et characterem. Sed est duplex similitudo. Una, quae facit similes perfecte: quando scilicet duo participant eandem formam unius rationis. Quaedam vero similitudo dissimilium, quando videlicet forma invenitur in aliquo vere, et in aliquo per remotam participationem: et sic istud est simile illi, non quia habeat eamdem formam, sed quia accedit ad hoc secundum debilem participationem. Et sic quae de Deo et

de homine dicuntur similia, de homine dicuntur per remota; quasi dicat, Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essentiale; et similiter de aliis; et ideo haec similitudo est dissimilium. Et quae dicit, manifestat per effectum. Fortis enim videtur aliquis, quando liberat aliquem debilem a potente: hoc enim est magnae fortitudinis. Et haec facit Deus in mundo isto. Fortes sunt divites: Prov. 18: *substantia divitis, urbs roboris* et cetera. Deus autem liberat pauperes ab eis. Divites namque primo invadunt pauperes, secundo expoliant debiles: sed Deus ab his liberat eos. Quantum ad primum dicit, *eripiens inopem*, sine ope, *de manu fortiorum ejus.* Quantum ad secundum dicit, *et egenum et pauperem a diripientibus eum.* Egenus dicitur quis, quasi egens necessariis; sed pauper, quasi nihil habens in pera. Et idem sunt ista tria: scilicet inops, egenus et pauper: Prov. 28: *leo rugiens, et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem*: Ezech. 22: *principes ejus in medio illius, quasi lupi rapientes praedam.*

[87133] Super Psalmo 34 n. 8 *Surgentes.* Secunda pars principalis est. Superius Psalmista petivit impiorum repulsam; hic autem assignat causam. Et primo prosequitur eorum malitiam; secundo petit divinum auxilium, ibi, *domine quando respicies?* Circa primum duo facit. Primo enim ostendit eorum iniquitatem: secundo eorum pertinaciam in malum, ibi, *ego autem cum mihi molesti.* Iniquitatem ostendit primo quantum ad falsitatem; secundo quantum ad ingratitudinem, ibi, *retribuebant.* Dicit ergo quantum ad primum, *surgentes testes iniqui*, sicut principes Judaeorum, et inducti ab eis, sicut populus, *quae ignorabam*, scientia probationis: quasi dicat: quae non approbabam, *interrogabant me*, quia scilicet faciebant accusationem de peccatis quae non approbabam. 2 Cor. 5: *eum qui non noverat peccatum, pro nobis* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *retribuebant mihi mala pro bonis*, factis eis in veteri testamento. Mich. 6: *popule meus quid feci tibi* et cetera. Et in novo testamento, quia caecos illuminavit, et alia multa beneficia eis contulit. Joan. 10: *multa bona opera ostendi vobis ex patre meo.* Hier. 18: *numquid redditur pro bono malum* et cetera. Et quae mala? *Sterilitatem animae meae.* Alludit ei parabolae. Isa. 5, de vinea quam plantavit electa, quae fecit labruscas. Populus Judaeorum plantatus fuit ad bonum fructum faciendum, sed sterilis factus est. Et hanc sterilitatem ostendit populus contra animam Christi, quam expetierunt. Et ideo dicit, *sterilitatem animae meae.*

[87134] Super Psalmo 34 n. 9 *Ego autem.* Supra Psalmista praemisit Judaeorum nequitiam; hic autem ostendit eorum pertinaciam, qua perdurant in malo. Et reprobatur pertinacia aliquorum, ex eo quod nullo remedio reducuntur ad bonum. Est autem duplex remedium, quo aliqui solent revocari ad bonum. Primo per sanctitatem ejus quem persequuntur; secundo ex divino flagello. Primo ergo ostendit eorum pertinaciam ex eo quod non sunt revocati per sanctitatem; secundum ibi, *dissipati.* Circa primum duo facit. Pro primo ponit sanctitatem suam contra tribulationes; secundo pertinaciam eorum in malum, ibi, *et adversum me.* Circa primum facit tria, secundum quod sanctitas in tribus consistit, scilicet in carnis maceratione, in spiritus devotione, et affectus pietate. Et haec tria ponit Psalmista per ordinem: nam primo ait de carnis maceratione; secundo de spiritus devotione, ibi, *et oratio mea*; tertio de affectus pietate, ibi, *quasi proximum.* Circa primum duo facit. Quia enim caro indiget tegumento et alimento; afflictio carnis habet fieri, vel asperitate tegumenti, vel subtractione alimenti. Et ideo primo dicit quod affligitur tegumento

aspero; secundo alimento, subtracto, ibi, *et humiliabam.* Dicit ergo quantum ad primum: *ego autem cum mihi molesti essent, induebar Cilicio.* Hic Cilicium metaphorice dicitur si exponatur de Christo; quia non legitur portasse Cilicium. Hoc autem fit de pilis caprarum. Et in lege hircus caprarum immolabatur pro peccato; et ideo Cilicium signat peccatum. Christus ergo dicitur portare Cilicium, quia indutus est carne non peccatrice quidem, sed habente similitudinem carnis peccati. Et nos etiam portare Cilicium debemus, idest poenitentiam de peccatis. Isa. 3: *erit pro fascia pectorali Cilicium.* Quantum vero ad secundum dicit, *et humiliabam in jejunio animam meam*; quasi dicat: non solum tegumento aspero afflixi carnem meam, sed et alimento, dum illud a me subtraxi jejunando. De jejunio corporali Christi habetur Matth. 4. Potest etiam dici de spirituali jejunio Christi. Christus enim desiderabat salutem humanam. Haec est illa aqua, quam petit a Samaritana, Jo. 4. Et in cruce ait, *sitio.* Joan. 19. Sed jejunabat ad hoc, quia invenit homines longe a salute. Si autem dicatur in persona justi, tunc dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod jejunium sit causa humilitatis in justo: et per animam intelligatur via carnalis, ut sit sensus, *humiliabam* etc. idest superbiam carnalis vitae humiliabam macerando eam. Ps. 98: *genua mea infirmata sunt* et cetera. Judith 8: *humiliemus illis animas nostras in spiritu* et cetera. Item potest dici, quando humilitas est socia jejunii: quia quando jejunio non jungitur humilitas, illud jejunium non est Deo acceptum. Isa. 58: *quare jejunavimus, et non aspexisti* et cetera. Quando vero humilitas jejunio jungitur, tale jejunium est Deo gratum. Et ideo dicit, *humiliabam in jejunio.* Sed quia nihil valet humiliare carnem nisi impinguet spiritum et confortet, hostis enim debilitandus est, et pugnator fortificandus, spiritus autem confortatur per orationem; ideo addidit, *et oratio mea in sinu meo convertetur.* Tob. 12: *bona est oratio cum jejunio.* Oratio est speciale praesidium in tribulatione. Jac. ult.: *tristatur aliquis vestrum? Oret aequo animo, et psallat.* Psal. 76: *renuit consolari anima mea, memor fui* et cetera. Sed dicit, *in sinu meo convertetur.* Si de Christo accipiatur, intelligitur dupliciter. Uno modo, ut referatur ad Deum quem adorat; quia ad patrem in cujus sinu erat. Joan. 1: *unigenitus filius qui est in sinu patris.* Alio modo, ut referatur ad illos pro quibus orabat, quia orabat pro his qui erant in sinu Christi. Sinus autem Christi est secretum Dei, et hoc est propositum praedestinationis: unde pro praedestinatis orabat. Joan. 17: *ego pro eis rogo, non pro mundo.* Si autem referatur ad justum aliquem qui orat pro alio, non semper obtinet pro eo. Hier. 7: *tu ergo noli orare pro populo hoc* etc., quia scilicet peccata ejus non merentur exaudiri. Tamen exauditur pro seipso, cum oratio sua efficitur meritoria; unde *in sinu*, idest ad me ipsum. Matth. 10: *pax vestra ad vos revertetur.* Sed verum est quod praedicta utilia sunt, parum tamen valent nisi habeat aliquis pium affectum ad proximum; et ideo subjungit.

[87135] Super Psalmo 34 n. 10 *Quasi proximum.* Affectus autem ad proximum ostenditur in duobus: scilicet in complacentia boni alterius, et in displicentia mali. Rom. 12: *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus.* Primum ostendit cum dicit, *quasi proximum*; secundum cum subdit, *quasi lugens.* Dicit ergo quantum ad primum, *quasi proximum.* Haec constructio est mirabilis, quia non habent hi accusativi, unde regantur. Glossa, *casus pro casu ponitur*, accusativus scilicet pro ablativo; quasi dicat: sic complacebam mihi in eis, quasi in proximo et in fratre. Vel secundum Hieronymum, et deest hic unum *ad*: sic enim habet Hieronymus: *quasi ad amicum et quasi ad*

fratrem meum. Vel dicitur, *quasi sic complacebam*, Deo habens me ad eos, sicut ad proximos et ad fratres: Judaei namque fuerunt proximi Christo, quia cum eis conversabatur. Baruch 3: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Fuerunt et fratres ejus per originem. Rom. 9: *ex quibus Christus secundum carnem.* Joan. 4: *salus ex Judaeis est.* Sed Job 30: *frater fui draconum, et socius struthionum.* Quantum ad secundum, scilicet displicentiam in malis, dicit, *quasi lugens* et cetera. Hoc maxime fuit in Christo, Luc. 19; quando flevit super civitatem. Et dicit, *lugens.* Luctus enim est planctus pro mortuis. Tunc ergo homo luget pro aliis, quando plorat mala eorum quae ipsi non sentiunt velut mortui. Peccatores namque in peccatis mortui sunt, nec sentiunt mala sua; sed justi inde dolent ex compassione. Hierem. 9: *quis dabit capiti meo aquam* et cetera? Aliquando etiam dolet quis pro malis alicujus, quae etiam in se sentit. Et hoc est contristari. Unde Hieronymus habet pulchrius: *quasi lugens mater tristis incurvabar*, scilicet super eos; quasi dicat: dolebam de eis, sicut si essem eorum mater. Hanc ergo sanctitatem affectus ostendi eis per quam debuissent converti, sed amplius obstinati sunt, quia, *et adversum me laetati sunt et convenerunt.*

[87136] Super Psalmo 34 n. 11 Et circa hoc duo facit. Primo posuit eorum malitiam; secundo suam patientiam, ibi, *et ignoravi.* Circa primum tria facit. Ponit enim tria, quae in Christi passione fuerunt. Primo ponitur Judaeorum in malo jucunditas; secundo eorum consensus in malum, ibi, *et convenerunt*; tertio dura Christi afflictio, ibi, *et congregati sunt* et cetera. Dicit ergo: *adversum me laetati sunt*, insultando in morte. Thren. 1: *omnes inimici mei audierunt malum meum. Laetati sunt* et cetera. Contra quod dicitur Prov. 24: *cum ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas* et cetera. *Et convenerunt* et cetera. Ecce consensus eorum in malum. Convenerunt enim principes in mortem Christi ad invicem et cum plebe, et Judaei cum gentibus. Psal. 2: *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum. Et congregata sunt super me flagella.* Ecce afflictio Christi dura: quia a Judaeis et gentibus caesus fuit. Thren. 1: *multi gemitus* et cetera. In Hebraeo habetur *congregati sunt super me flagellantes.* Deinde cum dicit, *et ignoravi*, ostenditur patientia Christi: quia, *ignoravi*, idest ad modum ignorantis me habui, tacendo scilicet, et non loquendo. Psal. 37: *ego tamquam surdus non audiebam* et cetera. Isa. 53: *sicut ovis ad occisionem ducetur* et cetera. Hier. 11: *ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam, et non cognovi* et cetera. Vel, *ignoravi*, secundum aestimationem eorum: quia eis videbar quod nescirem consilia eorum. Alia littera habet, *ignorabant.* Ignorabant enim tria: scilicet quem flagellarent, quia si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent. 1 Cor. 2. Item causam quare. Joan. 18: *si male locutus sum, testimonium perhibe de malo; si autem bene, cur me caedis?* Item effectum iniquitatis: pro hac enim perpetuo sunt privati. Luc. 21: *et ira populo huic.* Secundo cum dicit.

[87137] Super Psalmo 34 n. 12 *Dissipati sunt nec compuncti*, ostendit, quod non sunt revocati nec mutati ad bonum per secundum remedium, quod est flagellum divinum: et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit malum quod patiebantur; secundo defectum compunctionis ipsorum, ibi, *nec compuncti*; tertio eorum obdurationis effectum, ibi, *tentaverunt me* et cetera. Dicit ergo, *dissipati sunt.* Hoc dupliciter exponitur: et primo sic, *dissipati sunt*, idest corde stupefacti, dum nescirent rationem eorum quae fiebant, idest miraculorum in passione: quia Matth. 27: *multa corpora sanctorum quae dormierant surrexerunt: et exeuntes de monumentis venerunt in sanctam*

civitatem, et apparuerunt multis. Obscuratus est sol et cetera. *Unde revertentes percutiebant pectora sua.* Vel, *dissipati*, idest divisi: quia Joan. 7: *alii dicebant, quia bonus est: alii autem dicebant, non, sed seducit turbas. Et non sunt compuncti*, idest conversi ad poenitentiam. Et hoc patet per effectum, quia tentaverunt me dicentes: Joan. 10: *si tu es Christus, dic nobis palam.* Vel ad passionem Christi non sunt conversi. Nam post mortem ipsius adhuc insultabant ei dicentes verba blasphemiae contra Christum, quia dicebant verba irrisionis. Matth. 27: *vah qui destruis templum Dei* et cetera. Et quantum ad hoc dicit, *subsannaverunt me.* Subsannatio est irrisio quae fit rugato naso. Isa. 37: *cui exprobrasti, et quem blasphemasti, et super quem exaltasti vocem tuam* et cetera. Item verba indignationis. Matth. 27: *recordati sumus, quia seductor ille dixit adhuc vivens.* Et quantum ad hoc dicit, *frenduerunt* et cetera. Hoc est aprorum qui crudeles sunt, sic et Judaei. Thr. 2: *frenduerunt dentibus, et dixerunt: devorabimus.*

[87138] Super Psalmo 34 n. 13 *Domine quando respicies.* Supra Psalmista ex persona Christi, vel justi, nequitiam persecutorum et pertinaciam ostendit; hic autem contra utrumque invocat Deum. Et primo petit divinum auxilium; secundo ostendit divini auxilii fructum, ibi, *confitebor.* Circa primum duo facit. Primo petit accelerationem; secundo ipsum auxilium, *restitue.* Dicit ergo, *domine quando respicies?* In hoc ergo auxilii accelerationem exprimit, et affectum animi non valentis amplius pati moram; quasi in anxietate positi. Et ideo dicit, *domine quando respicies?* Hoc est enim proprie non ferentis moram. Psalm. 41: *quando veniam, et apparebo ante faciem domini?* Et potest hoc dupliciter intelligi, secundum quod duplex est respectus Dei. Unus est misericordiae quoad justos ad salutem. Sap. 4: *gratia Dei et misericordia ejus in sanctos ejus, et respectus ejus in electos illius.* Alius est quoad malos ad puniendum. Judith 9: *respice castra Assyriorum nunc sicut castra Aegyptiorum videre dignatus es, quando post servos tuos armati currebant.* Et de utroque respectu potest intelligi si de Christo exponatur, *domine quando respicies* me, ut resuscites me. Ps. 12: *respice et exaudi me domine Deus meus. Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte: ne quando dicat inimicus meus; praevalui adversus eum.* Vel, *quando respicies* super adversarios meos. Habac. 1: *quare respicis super iniquitates, sive inique agentes, et taces devorante impio justiorem se.* Deinde cum dicit, *restitue*, ipsum auxilium quod petit, exponit: et in hac petitione dat duo intelligere: primo scilicet necessitatem quam patiebatur; secundo malitiam adversariorum, ibi, *a malignitate.* Dicit ergo quantum ad primum, *restitue*, quia necessitas grandis est, nam periculosa res est, quia in periculo animae. *Restitue*, inquam, animam meam, corpori scilicet a quo separata fuit in morte, licet a divinitate non fuerit separata: 1 Joan. 10: *potestatem habeo ponendi animam meam* et cetera. Hoc poterat potentia divinitatis, quae non est alia quam potentia patris: unde ita facit a se quidquid facit, quod tamen habet a patre. Hoc etiam dicat quilibet vir justus, quando est in periculo, vel corporali vel spirituali; quasi dicat, libera me a periculis. Malitia hostium duplex. Primo quantum ad fraudulentiam: unde dicit, *a malignitate eorum*, quia malitiose contra me procedunt: Joan. 2: *vicistis malignum.* Item quantum ad crudelitatem, *et a leonibus unicam meam*, quia anima unica liberatur a leonibus, idest a Daemonibus, vel a tyrannis: Ps. 56: *animam meam eripuit de medio catulorum leonum*: Eccl. 51: *a rugientibus praeparatis ad escam.*

[87139] Super Psalmo 34 n. 14 *Confitebor.* Hic ponit fructum auxilii. Et primo ex parte sua.

Secundo ex parte hostium, ibi, *non supergaudeant.* Tertio ex parte justorum, ibi, *exultent.* Fructus ex parte liberati est laus Dei; unde dicit, *confitebor tibi, et laudabo te, quia liberasti me*: Ps. 65: *reddam tibi vota mea* et cetera. Et si referatur ad Christum, fructus resurrectionis Christi est instructio Ecclesiae, et fides qua Ecclesia confitetur Deum: Rom. 10: *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Vel describitur Ecclesia ex multitudine credentium. Secundo ex virtute eorum. Quantum ad primum dicit, *in Ecclesia magna* quidem numero et diffusione terrarum: Malach. 1: *magnum est nomen meum in gentibus.* Item magna constantia et virtute, quia portae Inferni non praevalebunt adversus eam, Matth. 16. Ps. 39: *annuntiavi justitiam tuam in Ecclesia magna.* Quantum ad secundum dicit, *in populo gravi laudabo te.* Gravitas quandoque sumitur in bono, quandoque in malo; quia similitudinarie est duplex proprietas in corporali gravitate. Una est ponderositatis, quae tendit deorsum; et haec est mala: quia homo dicitur gravis, secundum quod ad terrae ponderositatem et similitudinem tendit: Ps. 4: *filii hominum usquequo gravi corde?* Isa. 1: *populo gravi iniquitate, semini nequam, filii sceleratis.* Alia proprietas est stabilitas, quae opponitur levitati, et non commovetur. Levis homo dicitur, qui movetur omni vento, Eph. 4. Qui stabilis in bono est, dicitur gravis: 1 Cor. 10: *epistolae graves sunt et fortes.* Hieronymus habet, *in populo forti laudabo te. Non supergaudeant mihi inimici mei.* Hic ponitur fructus ex parte hostium: ubi petit quod eorum exultatio reprimatur. Et primo proponit hunc fructum. Secundo ponit radicem insultationis, ibi, *adversantur.* Tertio ponit radicis commotionem, ibi, *vidisti domine.* Dicit ergo, *non supergaudeant*; quasi dicat, peto restitui; *ut non supergaudeant mihi*, quasi vincentes me. Et hoc, quia Christo resuscitato eorum gaudium versum est in confusionem. Vel, *non supergaudeant mihi*, in membris meis, quae non sunt gravia, quia sustentantur per Christum: Mich. 8: *non laeteris inimica mea. Qui adversantur.* Hic ponit causam insultationis. Causa et radix insultationis est triplex. Ex parte cordis, operis et oris. Ex parte operis, *illi supergaudeant qui adversantur inique.* Si pro justitia adversarentur et supergauderent, bonum esset et justum; sed quia inique gaudent, indecens est: Psal. 35: *iniquitatem meditatus est in cubili suo.* Ex parte cordis est odium indebitum; unde dicit, *et qui oderunt me gratis*, idest sine causa: Ps. 119: *dum loquebar illis, impugnabant me gratis*: Joan. 15: *ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est, quia odio habuerunt me gratis*: Ps. 37: *retribuebant mala pro bonis.* Item odium similantium, quia cum odio cordis, *annuunt oculis.* Hoc dupliciter. Uno modo, ad ostendendum palliationem odii, quasi annuentes quod diligerent. Vel annuebant sibi invicem oculis, concitantes se ad malum: Prov. 6: *homo apostata vir inutilis.* Ex parte oris dupliciter. Primo quantum ad verba fraudulenta. Secundo quantum ad irrisoria. Quantum ad primum dicit, quod in ore. Secundo, quod in corde, *in ore verba pacis*: unde dicit, *quoniam mihi quidem pacifice loquebantur*: Marc. 12: *scimus quia verax es*: Ps. 27: *loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum.* In corde habebant dolos, idest verba dolosa: Hier. 9: *sagitta vulnerans eorum lingua, dolum locuta est.* Et hoc, *in iracundia terrae, dolos cogitabant*, idest habentes iram contra me pro terrenis: Joan. 11: *ne forte veniant Romani* et cetera. Hieronymus habet, *in rapina terrae verba irrisoria.* Qui irridet aliquem, duo facit: quia hujusmodi verba molestant derisum, et laetificant irridentem; et ideo dicit, *dilataverunt super me os suum*, quasi, audacter et gaudenter loquuntur malum de alio: Isa. 37: *super quem exaltasti vocem tuam, et elevasti in altitudinem oculos tuos? Dilataverunt super me os suum.* Gaudium eorum ostendit cum dicit, *euge*: interjectio congratulantis: Matth. 25: *euge serve bone* etc. quasi dicat, sibi ipsis congratulantes de victoria quam videbant se habere de me. Et hoc quia, *viderunt oculi mei*, scilicet Christi, passionem quam desideraverunt: Matth. 27: *vah qui destruis templum Dei* et cetera. Thren. 2: *haec est dies quam expectabamus, invenimus, vidimus.*

[87140] Super Psalmo 34 n. 15 *Vidisti.* Supra Psalmista posuit radicem insultationis, quae fuit eorum malitia; hic autem removet illam radicem, sive causam, implorans Dei judicium. Circa quod tria proponit. Primo cognitionem necessariam ad judicium praecessisse. Secundo petit judicium, ibi, *ne sileas.* Tertio judicii effectum, ibi, *non dicant.* Judex non potest juste ferre sententiam nisi prius instructus de facto. Hoc autem divino judicio non deest, quia videt ea quae aguntur ex utraque parte; unde dicit, *vidisti*, scilicet eorum malitiam, et meam justitiam: Hebr. 4: *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Consequenter petit judicium divinum. Et primo agit de judicii dilatione. Secundo petit processum judicii. Quod judicium differatur, procedit ex duobus, scilicet ex patienti tolerantia defectus iniquorum, et ex hoc quod judex non diligit eum pro quo sententia dari debet, et ex hoc concludit eum. Quantum ad primum dicit, *ne sileas*, scilicet eorum malitiam, quam vidisti, pertranseundo: Habac. 1: *quare respicis contemptorem, et taces conculcante impio justiorem se?* Quantum ad secundum dicit, *ne discedas a me*, quasi non referendo auxilium in necessitate: Osee 9: *vae eis cum recessero ab eis.*

[87141] Super Psalmo 34 n. 16 *Exurge.* Hic ponit processum judicii. Tria enim requiruntur in judicio. Primo, quod judex sumat judicandum. Secundo, quod consideret merita causae. Tertio, quod proferat sententiam justam. Quantum ad primum dicit, *exurge*, idest a torpore, et assume animum judicandi: Psal. 43: *exurge, quare obdormis domine?* Quantum ad secundum dicit duo, quibus judex intendere debet: scilicet judicium proferendum, et causam super quam debet sententiam ferre; unde dicit, *intende judicio meo*, idest pro me ferendo: Psalm. 71: *Deus, judicium tuum regi da* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *Deus meus et dominus meus in causam meam.* Uno modo, *in litem*, sicut in Hebraeo, *in litem meam*: Job 29: *causam quam nesciebam, diligentissime investigabam.* Vel, *in causam*, secundum quod causa idem est quod principium, ex quo sequitur aliud; quasi dicat, *intende in causam* pro qua ego patior. Et haec est obedientia patris: Phil. 2: *factus est obediens usque ad mortem* et cetera. Item causa est caritas quam habuit ad nos, propter quam causam patiebatur. Quantum ad tertium dicit, *judica me.* Una littera habet, *secundum justitiam tuam*; alia littera habet, *judica me secundum justitiam meam.* Primum idem est, ac si diceret, *judica me* secundum legem tuam et justitiam: nam justitia Dei est reddere unicuique secundum merita: et quae non possunt falli et flecti a veritate, Rom. 2. Judicium Dei est secundum veritatem. *Secundum justitiam meam*, scilicet quam ego sum secutus. Et potest dici quod idem est justitia mea et tua; Dei scilicet justificantis, hominis quasi justificati, quia justitia nostra est ex Deo: Rom. 10: *volentes justitiam suam statuere* et cetera. Consequenter petit effectum judicii, *ut non supergaudeant mihi*: et circa hoc duo facit. Primo petit insultationis reprehensionem. Secundo petit eorum confusionem, ibi, *erubescant.* Exterior exultatio nascitur ex interiori gaudio. Primo ergo petit ut reprimatur eorum gaudium intus. Secundo exterior insultatio. Dicit ergo quantum ad primum, *non supergaudeant mihi*; quasi dicat: ita judicium tuum reprimat eos, ut non gaudeant

super me: Thren. 1: *omnes inimici mei audierunt malum meum, et laetati sunt.* Quantum ad secundum dicit, *ne dicant in cordibus suis.* Insultatio in duobus fit, sicut et gaudium. Gaudium autem vel est de praesentibus bonis, vel de bonis futuris. Similiter insultatio, vel est propter mala jam facta, vel propter fienda. Primo ergo petit removeri insultationem de praeteritis: et ideo dicit, *ne dicant in cordibus suis, euge, euge, animae nostrae*, idest non congratuletur anima ejus super aliquibus de me, *et dicant animae nostrae, devorabimus eum.* Aliquando enim aliquis opprimit aliquem non exultatione, sed surreptione ex infirmitate: et hoc patet quod statim poenitet. Sed quando ex malitia opprimit, tunc gaudet se fecisse: et hoc est quod dicit, *nec dicant, devorabimus eum*, scilicet in futurum: Ps. 56: *lingua eorum gladius acutus*: Habac. 3: *exultatio eorum, sicut ejus qui devorat pauperem in abscondito.*

[87142] Super Psalmo 34 n. 17 *Erubescant.* Hic petit eorum confusionem: et petit duo correspondentia duobus praemissis, de quibus fit insultatio: scilicet de factis et fiendis. Primo petit ut confundantur de malis jam factis. Secundo ut confundantur super futuris, ibi, *induantur confusione.* Primo ergo petit erubescentiam eorum, vel bonam confusionem, vel aeternam: et hoc dicit per modum praenuntiationis vel conformationis ad Deum: Isa. 65: *servi mei laetabuntur, et vos confundemini.* Secundo petit eorum diffidentiam sive timorem: unde, *et revereantur simul.* Vel in bonum, quasi, incipiant Deum timere: nam timor initialis et castus proprie reverentia dicitur; et hic timor inducit in salutem: quia, ut dicitur Eccl. 1, *timor domini initium sapientiae.* Vel semper sint in timore: Sap. 17: *cum sit timida nequitia, dat testimonium condemnata*: Job 15: *sonitus terroris semper in auribus ejus.* Et quare haec eveniunt eis? Quia gloriantur in malis meis. Consequenter petit confusionem de futuro et aliqua petit per alium modum, quia idem est confusio quod erubescentia; et sicut illa possunt accipi in bono et in malo, ita hic confusio et reverentia. Sed quod additur, *induantur confusione*, aliquid addit. Indumentum enim dicit habitum. Qui ergo simpliciter et in principio timet, non potest dici habere habitum timoris; sed qui firmantur in malo, et desiderant malum: Hier. 17: *duplici contritione contere eos.* Et quare plus petit modo quod affligantur quam ante? Quia est major culpa, quasi scilicet non sunt contenti his quae fecerunt, sed adhuc maligna cogitant contra me. Sicut Judaei etiam post mortem Christi volebant occultare ejus resurrectionem corrumpendo custodes: Prov. 30: *verbum malignum, vanitatem et verba mendacia longe fac a me*: Hieronymus habet, *qui maligna loquuntur* contra me: Reg. 2: *nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes.*

[87143] Super Psalmo 34 n. 18 *Exultent.* Hic est tertius fructus, qui consurgit ex parte divini auxilii: et hic fructus est gaudium sanctorum. Et primo ponit fructum exultationis, dicens, *exultent et laetentur.* Ponit autem pro fructu sanctorum jucunditatem, quia laetitia dicit latitudinem cordis, unde signat interius gaudium: Ps. 118: *dilatasti cor meum.* Et haec laetitia est proprie in justis: Ps. 96: *lux orta est justo, et rectis corde laetitia.* Exultatio dicit gaudium prorumpens exterius ab interiori; et haec exultatio competit justis: Ps. 32: *exultate justi in domino.* Et hoc competit rectis; unde dicit, *qui volunt justitiam meam*, scilicet imitari. Vel si dicatur ex persona David, *volunt justitiam meam*, idest congaudent bonis meis, sic est gaudium cordis, et ex hoc sequitur exultatio oris: Isa. 51: *gaudium et laetitia invenientur in ea, gratiarum actio, et vox laudis.* Et ideo

subdit, *dicant semper, magnificetur dominus*, idest magnificent Deum sancti. Non enim secundum veritatem magnum faciendo, sed nuntiando et praedicando eum magnum: Ps. 33: *magnificate dominum mecum* et cetera. Eccl. 43: *admirabilis magnificentia ejus.* Item ibidem: *quis magnificabit eum sicut est? Et qui sunt illi qui hoc faciunt?* Certe, *qui volunt pacem servi ejus*, scilicet Christi secundum humanam naturam: quam pacem Christus fecit et dat, quia *ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum*, Eph. 2: *pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis*, Joan. 14: *et in me pacem habetis*, Joan. 17. Si autem intelligitur dictum ex persona David, sic est sensus, *qui volunt pacem servi ejus*, idest illi exultent et laetentur, qui volunt quod servus ejus, scilicet ego, habeam pacem. *Sed et lingua mea.* Hic ostendit quod etiam ipse est particeps gaudii hujus; quasi dicat, non solum illi qui habent gaudium, sed et ego etiam gaudii sanctorum sum particeps. Et de hoc ponit duo. Primo ponit interiorem meditationem. Secundo ponit interiorem laudem. Dicit ergo quantum ab primum, *sed et lingua mea meditabitur justitiam tuam.* Sed contra. Meditari non pertinet ad linguam, sed ad cor. Et est triplex responsio. Uno modo lingua meditatur, idest meditata loquitur: Ps. 48: *os meum loquetur sapientiam*, scilicet meditatam. Qui est justus, loquitur ex praemeditatione: sic et sapiens. Alio modo est duplex os, sive duplex locutio; scilicet interius, et exterius: Matth. 15: *quae procedunt de ore*, scilicet cordis, *haec sunt quae coinquinant hominem.* Et sic accipitur hic lingua, scilicet interior. Tertio modo, sic *meditabitur*, idest decantabitur, et modulabitur, *tota die laudem tuam*, idest semper cogitabit quomodo laudet te: Ps. 33: *benedicam dominum in omni tempore* et cetera.

Super Psalmo 35

[87144] Super Psalmo 35 n. 1 In praecedenti Psalmo Psalmista imploravit Dei auxilium contra persecutiones peccatorum; hic autem describit peccatorum nequitiam. Titulus, *in finem servo Dei.* Et est novum hoc quod dicit, *servo Dei.* Ille est fidelis servus, qui bona domini sui non usurpat sibi, et mala sua non retorquet in dominum. Quidam enim sunt, qui peccata sua in Deum retorquent, dicentes quod necessitate peccant: et bona sua sibi vindicant, dicentes quod habent ea ex virtute propria. E contrario facit David: et circa hoc duo facit. Primo facit mentionem de malis quae sunt in nobis ex nobis. Secundo de bonis quae sunt in nobis a Deo, ibi, *domine in caelo.* Circa primum duo facit. Primo ponit radicem mali. Secundo ponit processum mali ex illa radice, ibi, *verba oris.* Radix mali est propositum. Primo ergo proponitur malum propositum. Secundo ponit causam, ibi, *non est timor.* Tertio probat, ibi, *quoniam dolose.* Sicut dicit philosophus in 3 Ethic., hic aliquis facit injustum, et non injustificat; aliquis facit et injustificat, sed non est injustus: aliquis facit et injustificat, et est injustus. Primum facit ille qui retinet rem alterius quam credit suam. Secundum facit ille qui non secundum habitum, sed ex passione facit injustum, qua passione cessante reddit rem alienam. Tertium facit ille qui ex proposito facit injustum; et ideo dicit, *dixit injustus*, idest ex proposito deliberavit, *ut delinquat in semetipso*: quia in ejus potestate est ut proponat peccare, non in fato stellarum: Eccl. 15: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii*

sui; sed processus irrefraenatus peccandi est ex eo quod removetur impedimentum peccati. Dicitur autem quod peccatum in spiritum sanctum est, quando ex certa malitia peccatur; et hoc quando removetur impedimentum. Hoc ergo impedimentum removet timor domini: Prov. 16: *in timore domini declinatur a malo*: Job 15: *quantum in te est evacuasti timorem, et tulisti preces* et cetera. Et ideo dicit, *non est timor Dei ante oculos eorum.* Timor est in affectu; sed causa timoris est in oculis, ex hoc quod non considerant judicium Dei: Dan. 13: *averterunt oculos suos, ne viderent caelum*: sed causa est, *quoniam dolose egit.* Quando aliquis in oculis regis facit aliquid regi odiosum, signum est quod non timet eum; sic peccator quando facit peccatum coram Deo, qui omnia videt, signum est quod non timet Deum, quia in conspectu suo, scilicet Dei, egit dolose, idest fecit dolum: Hebr. 4: *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Et dicit, *dolose*, quia aliud profert extra, aliud simulat: Psal. 5: *virum sanguinum et dolosum abominabitur dominus*: Job 36: *simulatores et callidi provocant iram Dei.* Et ideo, *inveniatur iniquitas ejus ad odium*, idest talis sit iniquitas ejus quod Deus habeat eam odio. Et hoc est signum quod Deus tales simulatores odit, quia in Evangeliis multum invehitur Deus contra simulatores. Alia littera habet, *in conspectu suo, ut videret iniquitatem suam, et odisset.* Contingit quod aliquis discutit conscientiam suam ut inveniat iniquitatem suam et odiat. Frequenter in hoc fraudulenter agit, quia non discutit bene, sed gravia leviat, et levia aggravat. Et ideo dicit, *dolose egit in conspectu suo*, idest in conscientia; quia si fideliter suam odisset iniquitatem, discussisset. Vel secundum eumdem sensum, *in conspectu suo*, scilicet Dei, idest in sacra Scriptura, quam non attendunt secundum veritatem suam, et spiritus sancti, sed agunt dolose; et hoc ideo, quia non inveniunt iniquitatem. Consequenter ponit processum radicis. Et primo ponit peccata oris. Secundo cordis et operis. Homo committit peccatum ore dupliciter: vel per apertam malitiam, cum aperte mentitur; et hoc est quod dicit, *verba oris ejus iniquitas*: Job 6: *non invenietis in ore meo iniquitatem.* Vel per occultam fraudulentiam; et hoc est dolus: Hier. 9: *sagitta vulnerans lingua eorum dolum locuta est.* In corde peccat quis dupliciter: per contemptum boni, et per studium mali. Contingit, quod aliquis peccat per infirmitatem, aliquis ex ignorantia. Sed quando est ignorantia. Affectata, tunc est grave peccatum: Job 21: *scientiam viarum tuarum nolumus.* Et ideo dicit, *noluit intelligere ut bene ageret*, unde voluit intelligere curiosa, et non ut bene operaretur: Hier. 4: *sapientes sunt, ut faciant mala: bona facere nescierunt.* Item aliquando facit homo peccatum ex studio malitiae; unde dicit, *iniquitatem meditatus est in cubili suo*, idest in corde suo. Vel in cubili, idest quando stat in secreto: Prov. 24: *cogitatio stulti peccatum est et abominatio. Astitit.* Hic ponit quod committitur opere. Et primo ponit coadjuvationem ad malum. Secundo, quod non impedit malum. Quantum ad primum dicit, *astitit omni viae non bonae*, idest vivit et favit omni malae viae, vel malae operationi: Ps. 2: *astiterunt reges terrae.* Quantum ad secundum dicit, *malitiam autem non odivit*: Ps. 51: *dilexisti malitiam super benignitatem, iniquitatem* et cetera. Job 20: *cum dulce fuerit in ore ejus malum, abscondit illud sub lingua sua.*

[87145] Super Psalmo 35 n. 2 *Domine.* Hic ostendit quae recepit a Deo. Et primo numerat ipsa bona. Secundo petit ea sibi dari, ibi, *praetende.* Circa primum duo facit. Primo proponit causam bonorum quae recepit a Deo. Secundo enumerat ipsa bona, ibi, *homines et jumenta.* Et primo ponit commendationem causae. Secundo proponit profunditatem effectuum, ibi, *judicia tua.* Quidquid

Deus facit in nobis, vel est ex justitia, vel ex misericordia, vel ex veritate. Ex justitia, quando reddit pro meritis. Ex veritate, quando reddit quod promisit. Ex misericordia, quando excedit merita et promissa. Probemus haec tria. Justitia Dei alta est, quia nullus tantum meretur quin Deus plus reddat. Veritas est altior, quia Deus promittit et solvit quae nunquam meruimus, sicut incarnationem, et alia quae pertinent ad mysterium redemptionis. Sed misericordia est altissima: quia ea quae cogitare non possumus, largitur: 1 Cor. 2: *oculus non vidit* et cetera. Et ideo justitiam comparat montibus, veritatem nubibus, quae altiores sunt, misericordiam caelis, qui sunt super omnia. Dicit, *domine, in caelo misericordia tua*, quae est causa omnium bonorum meorum est in caelo: Ps. 144: *miserationes ejus super omnia* et cetera. Isa. 63: *miserationum domini recordabor. Et veritas tua usque ad nubes. Justitia tua sicut montes Dei.* Haec omnia dicuntur secundum effectus, quia secundum essentiam idem sunt. Mystice per haec tria intelliguntur justi, quia in ipsis justis inveniuntur justitia, veritas et misericordia. Justi signantur per caelum propter retributionem et caritatem: Matth. 5: *merces vestra copiosa est in caelis.* Item in illis maxime relucet misericordia, quia omnino sunt ab omni tribulatione liberati. Nos autem sumus adhuc in calamitatibus. Per nubes intelliguntur doctores: Isa. 5: *mandabo nubibus meis, ne pluant super eam imbrem.* Et in eis relucet veritas quam manifestant. Per montes intelliguntur sancti viri. Et quid sequitur ex omnibus istis? Quod haec judicia sunt abyssus multa, idest incomprehensibilia: Rom. 2: *quam incomprehensibilia sunt judicia ejus* et cetera.

[87146] Super Psalmo 35 n. 3 *Homines.* Supra commendavit Psalmista Dei justitiam, veritatem et misericordiam, et judicia, ex quibus nobis bona proveniunt; hic autem enumerat illa bona: et circa hoc duo facit. Primo commemorat bona quae communiter largitur omni creaturae. Secundo bona propria quae confert rationali creaturae, ibi, *filii autem hominum.* Circa primum duo facit. Primo commemorat quae communiter proveniunt a Deo. Secundo consurgit in admirationem divinae misericordiae, ibi, *quemadmodum multiplicasti.* Dico ergo, quod misericordia tua est magna, et ex hac salvas homines et jumenta, idest rationales et irrationales creaturas. Vel per homines intelliguntur justi, per jumenta ipsi peccatores, qui temporali salute salvantur a Deo: Matth. 5: *pluit super justos et injustos*: Ps. 48: *homo cum in honore esset non intellexit* et cetera. Et haec salus communis est omnibus in duobus: scilicet in salute corporis: Eccl. 30: *non est census super censum salutis corporis*: et in rerum provisione: 4 Reg. 6: *salva me rex. Qui ait, non te salvet dominus. Unde salvare te possum? De arca, an de torculari?* Consequenter admiratur divinam misericordiam, ibi, *quemadmodum multiplicasti.* Scilicet quam multum multiplicasti *misericordiam tuam*, scilicet quod salvas non solum homines, sed et jumenta. Vel quod est tibi curae non solum de justis, sed etiam de peccatoribus, quantum ad bona temporalia quae in eis multiplicas: Hieronymus habet, *quam pretiosa* et cetera. Magna est enim misericordia Dei, quod omnes salvat: magna etiam, quia unicuique plus dat quam meruit: Ps. 85: *misericordia tua magna est super me.*

[87147] Super Psalmo 35 n. 4 *Filii autem.* Hic ponit bona spiritualia, quae sunt tria: fiducia, spiritualis refectio, et intelligibilis cognitio: et haec respondent gradibus entium. Entium quaedam sunt tantum, quaedam sunt et vivunt, quaedam cum hoc etiam intelligunt; et inter entia rationalis creatura quamdam aeternitatem participat, quia anima rationalis non perit. Et ideo dicit,

filii hominum, idest filii Dei Christi: vel filii hominum generaliter omnes homines intelliguntur. *Sperabunt in tegmine alarum tuarum.* Et loquitur metaphorice. Gallina protegit pullos suos alis ne occidantur; ita ipse Deus spirituali protectione protegit rationalem creaturam ne deficiat specialiter in anima: Matth. 23: *quoties volui congregare filios tuos* et cetera. Isa. 49: *sub tegumento manus suae protexit me.* Vel, *in tegmine*, idest in protectione spirituali. Et sic duae alae sunt doctrina novi et veteris testamenti. Item quae hic inferius vivunt, speciali cibantur refectione. Et primo ponit ipsam refectionem. Secundo ponit ejus causam, ibi, *apud te.* Refectio spiritualis in duobus consistit: scilicet in donis Dei, et in ejus dulcedine. Quantum ad primum dicit, *inebriabuntur ab ubertate domus tuae.* Domus est Ecclesia: 1 Tim. 3: *ut scias quomodo oporteat te conversari in domo Dei.* Et haec domus, quae modo est in terris, quandoque transferetur in caelos: Ps. 121: *in domum domini laetantes ibimus.* In utraque est ubertas donorum Dei; sed in hac Ecclesia est imperfecta, sed in alia est perfectissima abundantia omnium bonorum, et hac satiantur spirituales viri: Psalm. 64: *replebimur in bonis domus tuae.* Et quod plus est, inebriantur, inquantum supra omnem mensuram meriti desideria implentur: ebrietas enim excessus quidam est: Isa. 64: *quod oculus non vidit* et cetera. Cant. 5: *inebriamini carissimi.* Et qui sunt ebrii, non in se sunt, sed extra se. Sic qui repleti sunt spiritualibus charismatibus, tota eorum intentio fertur in Deum: Phil. 3: *nostra conversatio in caelis est.* Et non solum donis reficientur, sed etiam dilectione Dei: Job 22: *tunc super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam.* Et ideo dicit quantum ad secundum, *et torrente voluptatis tuae potabis eos.* Hic est amor spiritus sancti, qui facit impetum in anima, sicut torrens: Isa. 59: *quasi fluvius violentus, quem spiritus domini cogit.* Et videtur voluptatis, quia voluptatem et dulcedinem in anima facit: Sap. 12: *o quam bonus et suavis est spiritus tuus domine in nobis.* Et hoc potu potantur boni: 1 Cor. 10: *eundem potum spiritualem biberunt.* Vel torrente voluptatis tuae, scilicet Dei, quae dicitur torrens: Prov. 18: *torrens redundans, fons sapientiae*: quia voluntas ejus sic efficax est, ut ei resisti non possit, sic nec torrenti: Rom. 9: *voluntati ejus quis resistit?* Materia autem talis refectionis est, quia conjunguntur fonti: et sicut qui tenerent os suum ad fontem vini, inebriarentur; sic qui tenent os suum, idest desiderium, ad fontem vitae et dulcedinis, inebriantur: 1 Cor. 2: *alius autem ebrius est.* Et sic inebriantur, quia *apud te est fons vitae.* Si referatur ad Christum, sic est sensus, *apud te* etc. idest tu es fons vitae. Si autem referatur ad patrem, sic est sensus, *apud te est fons vitae*, idest verbum tuum vivificans omnia. *Est apud te.* Jo. 1: *verbum erat apud Deum*: Hier. 2: *me dereliquerunt fontem aquae vivae* et cetera. Qui vere est fons vitae, idest spiritualium bonorum, ex quibus omnia vivificantur. Secundum est cognitio intelligibilis, quam homines, sive rationales creaturae participant. Ideo dicit.

[87148] Super Psalmo 35 n. 5 *Et in lumine.* Duo sunt privilegia rationalis creaturae. Unum, quod rationalis creatura videt in lumine Dei, et quia alia animalia non vident in lumine Dei, ideo dicit, *in lumine tuo.* Non intelligitur de lumine creato a Deo, quia sic intelligitur illud quod dicitur Gen. 1: *fiat lux.* Sed *in lumine tuo*, quo scilicet tu luces, quod est similitudo substantiae tuae. Istud lumen non participant animalia bruta; sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali: nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima: propter quam claritatem est ad imaginem Dei: Psalm. 4: *signatum est super nos lumen vultus tui*

domine. Secundum est lumen gratiae; Eph. 5: *exurge qui dormis* et cetera. Tertium est lumen gloriae: Isa. 60: *surge, illuminare Jerusalem, quia venit lumen tuum* et cetera. Vel, *in lumine tuo*, idest in Christo, qui est lumen de lumine: et sic est lumen quod est verus Deus. Est ergo lumen Christus, inquantum procedit a patre: est fons vitae, inquantum est principium spiritus vivificantis. Aliud privilegium est, quia sola creatura rationalis videt hoc lumen: unde dicit, *videbimus lumen.* Hoc lumen vel est veritas creata, idest Christus, secundum quod homo; vel est veritas increata, qua aliqua vera cognoscimus. Lumen enim spirituale veritas est: quia sicut per lumen aliquid cognoscitur inquantum lucidum; ita cognoscitur, inquantum est verum. Animalia bruta bene cognoscunt aliqua vera, puta hoc dulce: sed non veritatem hujus propositionis hoc est verum: quia hoc consistit in adaequatione hujus intellectus ad rem, quod non possunt facere bruta. Ergo bruta non habent lumen creatum. Similiter nec lumen increatum, quia solus homo factus est ad videndum Deum per fidem et per spem: et sicut nunc videmus per fidem in lumine, sic videbimus eum in specie, quando erimus in patria.

[87149] Super Psalmo 35 n. 6 *Praetende misericordiam.* Hic convertit se ad orationem, et petit misericordiam Dei. Et primo petit petitionem quantum ad alios. Secundo quantum ad se, ibi, *non veniat mihi.* Duo petit, secundum duo genera hominum, qui conversantur in domo domini: quidam enim cognoscunt Deum per fidem; quidam etiam justificati inhaerent ei. Qui ergo non cognoscunt Deum, non sunt in ejus domo; sed qui habent fidem, possunt subjacere peccato, et ideo petit eis misericordiam: ideo dicit, *o domine scientibus te*, per fidem scilicet, et vocat cognitionem scientiam propter certam inhaesionem: *his praetende*, idest amplia, extende ad eos misericordiam tuam miserando peccatis eorum: Isa. 27: *non est populus sapiens*: Jer. 9: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Sed, *his qui recto sunt corde*, idest qui habent rectum cor et sunt confirmati tibi per caritatem, *praetende eis*, idest amplia justitiam, idest coronam quam meruerunt, quia isti jam merentur coronam: 2 Tim. 4: *in reliquo reposita est mihi corona justitiae* et cetera. Et ideo petit eis justa. Pro se duo petit. Primo petit conservari a peccato, et hoc, removendo duas causas peccati. Una est interior: et haec est superbia, quae est initium omnis peccati; unde dicit: *non veniat mihi pes superbiae*, idest affectus superbiendi removeatur a me; Eccl. 23: *extollentiam oculorum meorum ne dederis mihi.* Alia causa est exterior, quando incitatur ab aliquo ad peccandum: Ps. 18: *et ab alienis parce servo tuo.* Et ideo dicit, *manus peccatoris non moveat me*, idest inductiones et promissiones et blandimenta non inducant me ad peccandum.

[87150] Super Psalmo 35 n. 7 *Ibi ceciderunt.* Hic ponitur petitionis ratio: et est duplex. Primo, quia ex hoc pede est casus: sicut quando quis cadit propter pedem quem habet malum: et ideo dicit, *ibi*, idest in pede superbiae. *Ceciderunt.* Ecce *initium omnis peccati superbia*, Eccl. 10. Homo enim ex hoc peccat, pro eo quod non continetur sub regula legis divinae. Sed ex superbia exit arrogantia: 1 Cor. 10: *qui se existimat stare*, idest per superbiam, *videat ne cadat.* Et dicit, *qui operantur*, non qui operati sunt, quia aliquis aliquando ex infirmitate peccat, vel ignorantia, et iste non permanet; sed qui peccat ex superbia, hic persistit: quia Prov. 2: *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Item alia causa est alieni impulsus; unde dicit, *expulsi sunt*, idest impulsi dum inaniter se efferunt, sicut Lucifer de caelo, et homo per superbiam de Paradiso expulsi sunt. *Nec*

potuerunt stare: Job 18: *expellet eum de luce in tenebras* et cetera. Sed humilitas facit stare: Ps. 121: *stantes erant pedes nostri* et cetera.

Super Psalmo 36

[87151] Super Psalmo 36 n. 1 Supra petivit Psalmista divinum auxilium contra peccatores, et ostendit malitiam eorum; hic autem docet contemnendam esse eorum felicitatem. Titulus non est novus. Intentio autem Psalmi hujus est ostendere, quod non reputentur prosperitates impiorum. Circa quod Psalmista tria facit. Primo enim praemittit intentionem Psalmi. Secundo ponit rationes in generali, ibi, *quoniam tamquam fenum.* Tertio explicat in speciali, ibi, *noli aemulari in eo.* Circa primum duo facit. Primo enim removet a bonis malorum aemulationem. Secundo zelum, *neque zelaveris.* Dicit ergo, *noli aemulari.* Hic ponit unum ex parte peccatorum per modum designationis. Et ex hoc ponit malignantes et facientes iniquitatem. Aliud ponit ex parte bonorum per modum prohibitionis, et ponit duo: scilicet, *noli aemulari*, et *neque zelaveris.* Peccatores autem designat primo, quantum ad pravam ipsorum intentionem, quia malignantes: malignitas enim pertinet ad cor; unde dicitur malignus quasi malus ignis, quando scilicet aliquis facit ex prava intentione aliquid, illud est malignum consilium. Secundo quantum ad pravitatis executionem; unde dicit, *facientes iniquitatem*; sed justo cuilibet dicit, *noli aemulari* et cetera. Secundum philosophum, in 2 Ethicorum, quatuor ad idem genus spectant: scilicet misericordia, invidia, zelus, et Nemesis: et haec omnia important tristitiam de eventibus aliorum; sed misericordia et invidia de his quae eveniunt bonis, alia vero duo de his quae eveniunt malis. Invidia enim est tristitia de prosperitate bonorum, sed misericordia est tristitia de miseria bonorum. Zelus proprie est, quando quis tristatur de bono alterius; non ex eo quod ipse bonum habet, sed ex eo quod ipse non habet. Nemesis est tristitia de bonis quae indignis eveniunt. Sed quia loquitur hic de malis, non facit mentionem de duobus primis. Advertendum est autem hic, quod si aliquis indignetur sive aemuletur de prosperitate malorum, non vituperatur secundum philosophos, qui tractaverunt de prosperitate civili, in qua possunt aliqua videri magna, secundum se considerata, non respicientibus ad aeterna. Si vero ad spiritualia comparentur, cum nullum temporale quantumcumque magnum possit spiritualibus comparari, in talibus aemulatio locum non habet; et ideo non sunt aemulandi mali de hujusmodi bonis sibi provenientibus. Unde theologi attendentes divinam providentiam in his bonis quae indistincte bonis et malis, dignis et indignis proveniunt, non tristantur quando indignis adveniunt. Considerant enim quod justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem: et quod hujusmodi bona sunt quasi nihil in comparatione ad futura quae servantur bonis. Et ideo hujusmodi tristitia prohibetur; unde dicit, *noli aemulari*, idest indignari, *in malignantibus*, pro eo quod florent. Prov. 3: *ne aemuleris hominem injustum* et cetera. Item *neque zelaveris facientes iniquitatem*; quasi dicat: ne tristeris si non habes quae habent illi; quia reservantur tibi meliora. Eccl. 9: *non zeles gloriam peccatoris. Non enim scis* et cetera. *Quoniam tamquam fenum.* Hic ponit rationes in generali. Et primo, quare non est aemulandum; secundo, quare non zelandum.

Spera in domino. Dicit ergo, *quoniam tamquam fenum*; quasi dicat, non est aemulandum in malignantibus, quia id parum est, et transitorium. Et ideo dicit, *tamquam fenum velociter arescent* et cetera. Ponit enim exemplum de rebus quae florent et fructificant, et cito decidunt: sic est de homine, qui floret, viret, et cito decidit. Ps. 89: *mane sicut herba transeat* et cetera. Et haec duae similitudines pro eodem ponuntur ad majorem, scilicet manifestationem. Vel aliter, duo sunt in homine, quae magna esse videntur. Primum est decor, quando videntur homine vivere in gaudiis. Sap. 2: *nullum sit pratum* et cetera. Et ideo dicit, *tamquam fenum.* Vel aliter, quia decor gaudii cito deficit. Job 20: *gaudium hypocritae ad instar puncti.* Psal. 128: *fiant sicut fenum tectorum, quod priusquam evellatur, exaruit.* Isa. 40: *omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri.* Secundum est celsitudo saecularis potestatis designata per herbas olerum, quae crescunt, et tamen totum transit. Et ideo dicit, *tamquam olera.* Vel per fenum intelliguntur majores, per herbam vero minores. Non ergo indignandum est de bonis eorum. Item non est zelandum super facientes iniquitatem, quia tibi promittuntur majora. Et hoc ostendit cum dicit.

[87152] Super Psalmo 36 n. 2 *Spera in domino.* Et quia prosperitas temporalis in tribus consistit, scilicet in divitiis, voluptatibus, et honoribus: Joan. 2: *omne quod est in mundo* etc.: ideo, secundum quod etiam prosperitas spiritualis in tribus consistit, tria facit. Primo enim ponuntur divitiae; secundo voluptates, ibi, *delectare*; tertio gloria, ibi, *educet*, quas promittit Deus sperantibus in se. Circa primum tria facit. Primo ostendit modum acquirendi spirituales divitias; secundo ubi sunt quaerendae, ibi, *et inhabita terram*; tertio promittit illas abundanter, ibi, *et pasceris.* Circa primum duo facit, secundum quod in acquisitione duo exiguntur. Primo enim proponitur finis; secundo ponitur conatus ad finem, ibi, *et fac bonitatem.* Dicit ergo, *spera in domino*, idest spera te habiturum bona domini, idest ipsum dominum. Ps. 15: *dominus pars hereditatis meae* et cetera. 1 Pet. 1: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Jesu Christi ex mortuis in hereditatem incorruptibilem* et cetera. Et hic est finis intentus. Vel, *spera in domino*, idest de Deo, scilicet de auxilio domini. Eccl. 2: *qui timetis Deum* et cetera. Secundo dicit quod conetur ad acquirendum finem bona operando; et ideo subjungit, *et fac bonitatem*, idest omnia opera virtutum. Ps. 33: *declina a malo, et fac bonum.* Deinde cum dicit, *et inhabita terram*, ostendit ubi quaerendae sunt istae divitiae. Hoc non potest intelligi de materiali terra, quia etiam injusti inhabitant eam; sed exponitur de quadruplici terra; et primo de terra viventium quae est gloriae. Psalm. 26: *credo videre bona domini in terra viventium*, quam inhabites per desiderium. Phil. 3: *nostra conversatio in caelis est.* Item de anima tua. Luc. 8: *quod autem cecidit in terram bonam* etc. et hanc inhabites semper ad conscientiam revertendo. Sap. 8: *intrans in domum meam conquiescam cum illa.* Tertia terra est Ecclesia militans. Ps. 64: *visitasti terram et inebriasti eam* etc. et hanc inhabites per confessionem fidei, non recedendo ab Ecclesia. Quarta terra est propriae carnis. Gen. 3: *spinas et tribulos germinabit tibi*, et hanc inhabites extirpando vitia et inserendo virtutes. Consequenter ostendit quod abundanter hae divitiae tribuentur, cum dicit, *et pasceris in divitiis ejus.* Vel caelestis patriae, vel Ecclesiae, vel jucunditatis, vel abstinentiae carnis. Hieronymus habet, *peregrinare in terra, et pascere fide*, idest sis sicut peregrinus non reputando terrena, *et pascere fide*, per fidem possidendo invisibilia. Secundum est voluptas spiritualis, quae promittitur cum dicit.

[87153] Super Psalmo 36 n. 3 *Delectare.* Et circa hoc duo facit, secundum quod hic delectationis laetitia consistit in duobus: scilicet in consequendo desiderium, et implendo suum propositum: secunda est ibi, *revela.* Dicit ergo de primo, *delectare* et cetera. Prov. 13: *desiderium si compleatur delectat animam.* Si Deo inhaeres, impletur desiderium tuum. Sed quia ad hoc requiritur ut sit justum desiderium, non enim est Deus auctor injustitiae; ideo primo ponit radicem justi desiderii, scilicet quod homo delectetur in Deo per amorem; unde ait, *delectare in domino*, idest totus amor tuus sit in Deo. Philip. 4: *gaudete in domino semper.* In Graeco habetur, *delitiare*: quasi dicat: non sis contentus de necessariis ad salutem, sed quaere superabundantias exquisitas, sicut deliciosi homines non sunt contenti communibus cibis. Job 22: *tunc super omnipotentem deliciis affluens.* Et tunc, *dabit tibi petitiones cordis tui*: non dicit carnis: petitiones enim cordis secundum Origenem sunt quae cor desiderat: verbi gratia, secundum eum, si oculus posset petere, desideraret pulchros colores, auditus autem dulces sonos: sic cordis objectum, cum sit veritas et justitia, haec desiderantur ab eo. *Et haec*, inquit, *dabit tibi.* Matth. 7: *petite et dabitur vobis.* Vel, *cordis*, ait, idest, quando erunt cordis, Deus exaudiet antequam clamet. Isa. 65: *antequam clament, ego exaudiam.* De secundo dicit, *revela* et cetera. Cum enim impletur propositum alicujus, tunc gaudet. Ad quod implendum duo sunt praenecessaria. Primo, quod recurrat ad Deum. Secundo quod fiduciam habeat de eo: et sic tertio impletur. Dicit ergo, *revela domino viam tuam*, scilicet propositum tuum, quantum ad primum. Sed nonne scit Deus, qui scit cogitationes hominum? Psalmista loquitur per similitudinem, *revela domino* etc., idest recurre ad ipsum pro impletione tui propositi, et hoc in oratione. Psal. 118: *vias meas annuntiavi tibi* et cetera. Quodlibet enim negotium debet incipere ab oratione, sicut etiam Plato dicit, et Scipio faciebat. Sed petitioni tuae addas spem; et ideo dicit, *spera in eo*, quantum ad secundum. Et sic tertio implebitur petitio tua. Et hoc est quod subdit, *et ipse faciet*, idest implebit vias tuas. Vel aliter, *revela domino viam tuam*, idest peccata tua. Job 13: *vias meas in conspectu ejus arguam, et ipse erit salvator meus.* Et ideo bene dicit: *spera in eo*, scilicet veniam peccatorum, *et ipse faciet*, idest remittet tibi peccata tua. Tertium quod promittit est gloria, cum dicit.

[87154] Super Psalmo 36 n. 4 *Et.* Ubi primo promittit gloriam; secundo ostendit quomodo perveniatur ad illam, ibi, *subditus esto domino.* Circa primum duo facit. Primo enim promittit gloriam quam consequitur. Secundo ostendit modum consecutionis, ibi, *et judicium.* Dicit ergo, *et educet* et cetera. Sancti suam justitiam occultant. Matth. 6: *attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis.* Sed nihil occultum est quod non reveletur. Luc. 12. Unde Deus revelat vel hic, vel in futuro; et ideo dicit, *educet*, idest extra ducet. Job 28: *profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem.* Secundum originem simile est, sicut si aliquis habens fidelem servum quem manumittere intendit, gloriatur in eo. Isa. 49: *servus meus es tu Israel, quia in te gloriabor.* Et hoc erit in judicio: unde sequitur, *et judicium tuum tamquam meridiem*, idest judicium quo judicaberis non habebit tenebras. Duo autem requiruntur volenti pervenire ad gloriam quae promittitur. Primum est humilitas. Job 22: *qui humiliatus fuerit, erit in gloria*: unde dicit, *subditus esto domino*: 2 Mach. 9: *justum est subditum esse domino et mortalem* et cetera. Secundum est oratio per quam pervenitur ad Deum, qui est gloria nostrae beatitudinis; et ideo

subdit, *et ora eum.* Jac. ult.: *multum valet deprecatio justi assidua.*

[87155] Super Psalmo 36 n. 5 *Noli aemulari.* Supra posuit duas rationes quare non est aemulandum neque zelandum super peccatores: et erat una ex parte peccatorum quorum felicitas brevis est; alia vero ex parte bonorum, quia meliora sunt eis promissa: hic autem explicat in speciali. Et primo quid sit circa primum; secundo quid circa excellentiam justorum: tamen utrumque mixtum, ibi, *melius est modicum.* Circa primum duo facit. Primo reiterat sententiam et exponit cujus rationem assignare intendit; secundo assignat rationem, ibi, *desine ab ira.* Dicit ergo, *noli aemulari in eo.* Hic repetit scientiam quam supra posuit, et exponit quod dixerat, *noli aemulari in malignantibus.* Posset autem quis quaerere quid in eis prohibet aemulandum. Dico quod temporalis prosperitas est illa: et ideo dicit, *noli aemulari*, idest indignari, *in eo qui prosperatur in via sua* et cetera. Quod potest intelligi conjunctim sic, *noli aemulari* etc. quasi dicat: qui facit injustitiam, prosperatur, de quo etiam justi aemulantur. Psal. 72: *zelavi super iniquos* et cetera. Item potest legi divisim: et sic sunt duae rationes quare indignetur contra eos. Una, quia omnia eis ad votum succedunt; et ideo dicit, *in eo qui prosperatur*, idest si vides eos prosperari. Prov. 1: *prosperitas stultorum perdet eos.* Item si vides quod invalescant super justos, noli indignari. Sic dicebat Baruch 4: *animaequior esto populus Dei, memorabilis Israel. Nocentes peribunt qui te vexaverunt; et qui gratulati sunt in tua ruina punientur.* Et ideo dicit, *et in homine faciente injustitias.*

[87156] Super Psalmo 36 n. 6 Deinde cum dicit, *desine*, assignat rationem praedictae admonitionis, et hanc duplicem. Unam ex parte ejus cui fit monitio: aliam ex parte peccatorum ibi, *adhuc pusillum.* Circa primum duo facit. Primo enim ostendit periculum praesens, si non acquiescat monitioni; secundo periculum futurum, ibi, *noli aemulari ut maligneris.* Ubi primo ponit periculum culpae; secundo poenae, ibi, *quoniam qui malignantur.* Circa periculum poenae duo facit. Primo enim ponit delinquentium poenam; secundo praemium sustinentium, ibi, *sustinentes autem dominum.* Dicit ergo, *desine ab ira.* Ecce praesens periculum, quia indignatio est ira, et ipsa ira est mala. Eph. 4: *omnis amaritudo et ira et indignatio et clamor et blasphemia tollatur a vobis cum omni malitia.* Et ideo dicit: *deside ab ira*: Jac. 1: *ira viri justitiam Dei non operatur. Et derelinque furorem.* Ira et furor idem sunt; sed differunt secundum magis et minus: quia furor nihil aliud est quam ira accensa: Prov. 27: *impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Ergo, *desine ab ira*, in corde, *et derelinque furorem*, in opere. *Noli aemulari ut maligneris.* Ecce futurum periculum culpae. Quando enim aliquis indignatur propter prosperitatem aliorum, declinat aliquando a justitia; et ideo dicit. *Noli aemulari ut maligneris*, idest ne forte inducat te in injustitiam: Malach. 3: *vanus est qui servit Deo, et quod emolumentum quia custodivimus praecepta ejus? Quoniam qui malignantur.* Ecce periculum poenae futurum. Nota, quod omnes peccatores malignantur. Quando enim peccat quis vel ex infirmitate, vel ex ignorantia, non malignatur; sed quando ex electione peccat, tunc malignatur. Primi de facili corriguntur, sed tertii difficile: Eccl. 1: *perversi difficile corriguntur.* Et ideo dicit, *exterminabuntur*, idest extra fines ponentur, scilicet justitiae et boni: Job 18: *expellet eum de luce in tenebras, et de orbe transferet eum: sic exterminabuntur qui malignantur*: sed, *sustinentes dominum*, idest qui non sic indignantur ut malignentur, sed expectant in futurum, *ipsi hereditabunt terram*, scilicet viventium: possidebunt enim eam hereditario jure, sicut heredes: Rom. 8: *si autem*

filii, et heredes. Illa autem caelestis patria dicitur terra, propter stabilitatem: Eccl. 1: *terra in aeternum stat.* Et, ut dicit Augustinus, sicut terra nostra se habet ad caelum, ita superior vita beatorum se habet ad caelum superius, scilicet ad Deum, a quo illuminatur et fecundatur: Apoc. 25: *claritas Dei illuminabit eam.*

[87157] Super Psalmo 36 n. 7 Deinde cum dicit *et*, assignat rationem ex parte malorum: et circa hoc duo facit. Dixerat enim, *noli aemulari in eo qui prosperatur in via sua, in homine faciente injustitias.* Primo ergo rationem assignat, quod non est aemulandum eorum prosperitati. Secundo, quod non eorum injustitiae, ibi, *observabit peccator.* Circa primum duo facit. Proponit enim primo periculum imminens malis. Secundo fructum justorum, ibi, *mansueti*, quia oppositum per opposita melius innotescit. Circa primum duo facit. Primo enim denunciat destructionem eorum, quantum ad seipsos. Secundo quantum ad locum ipsorum, ibi, *et quaeres.* Dicit ergo quantum ad seipsos, *adhuc pusillum, et non erit peccator.* Si non erit; ergo non patietur poenas aeternas. Respondeo. Non erit in gloria in qua nunc est, sed in Inferno: Job 7: *qui descendit ad Inferos non ascendet, nec revertetur ultra in domum suam, neque eum cognoscet amplius locus ejus, quoniam est pusillum.* Contingit quidem quod peccatores dejiciuntur in brevi: Eccl. 10: *omnis potentatus vita brevis.* Sed si etiam toto tempore vitae suae sint in prosperitate, adhuc illud tempus comparatum aeternitati nihil est et pusillum: Aggaei 2: *adhuc unum modicum est, et ego movebo caelum et terram.* Quantum ad locum vero dicit, *et quaeres locum ejus, et non invenies.* Tripliciter exponitur hic locus. Primo namque locus, idest opportunitas. Dicitur enim de aliquo quod habet locum quando posset alicubi habere opportunitatem. Peccator autem habet locum in isto mundo: quia est opportunus ad minus ad exercitium justorum. Sed quando hoc exercitium cessabit, tunc non habebit locum; et ideo tolletur a justis. Secundo quia aliquando non desinit aliquis peccare, et tamen remanet locus ejus. Sed finaliter etiam locus ejus non remanebit, nec invenietur. Ubi modo rex Assyriorum? Ubi Nero? Et finaliter omnia regna mundi evacuabuntur: 1 Cor. 15: *demum finis, cum tradiderit regnum Deo et patri, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem.* Tertio, secundum Origenem, locus peccatoris est illud in quo quiescit, ubi sunt temporalia et terrena. Ergo locus ejus est iste mundus. Sed hic transibit: Luc. 21: *caelum et terra transibunt* et cetera. Et ideo si in eis ponimus locum nostrum, non transibit.

[87158] Super Psalmo 36 n. 8 Deinde cum dicit, *mansueti*, ponit fructum justorum. Hic autem est duplex. Unde primo ponit fructum divitiarum. Secundo voluptatum, ibi, *et delectabuntur.* Hoc enim homines in isto mundo desiderant, et utrumque promittitur justis. Dicit ergo, *mansueti* et cetera. Per mansuetos signat justos: illi enim sunt justi, qui possident cor suum in puritate. Et quia nihil ita trahit hominem extra se sicut ira, et mansuetudo temperat eam; ideo vocat justos mansuetos. Hieronymus dicit, *mites*: Matth. 5: *beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram*, idest dabitur eis in possessionem terra viventium. Augustinus contra Valentinum dicit, quod Christus nihil accepit de veteri testamento quantum ad promissiones: quod patet Matth. 5. In veteri autem testamento promittebantur temporalia et terrena. Ad litteram. Mansueti autem inhabitant terram istam, quia illi infestantur qui alios infestant. Sed mansueti nullos infestant. Non debent ergo ab aliis merito infestari. Sed tamen specialiter hereditabunt illam terram viventium, sicut jam

dictum est. Secundo ponuntur eorum deliciae, cum dicit, *et delectabuntur in multitudine pacis.* Haec enim pax est valde delectabilis. Dicit autem, *in multitudine*, quia ibi est multiplex pax; hic vero sunt bella. Quoddam est enim ad homines; sed hoc non erit ibi, quia omnes erunt in unum pacifici: Isa. 32: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis* et cetera. Item hic est bellum contra carnem, quae concupiscit adversus spiritum: Gal. 5: *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem: haec enim sibi invicem adversantur* etc. sed tunc habebunt pacem ad invicem: Job 5: *sciens, quod pacem habeat tabernaculum tuum.* Item voluntas contra se est divisa per diversa desideria; tunc autem non erit divisa, sed unita in domino: Psal. 75: *in pace factus est locus ejus.* Item hic est bellum ad Deum propter peccata: Isa. 59: *peccata sive iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum*; sed illic omnes habebunt pacem cum illo: Job 22: *acquiesce ei, et habeto pacem cum eo* et cetera.

[87159] Super Psalmo 36 n. 9 *Observabit.* Supra posuit unam rationem, quare non debent viri Dei indignari super peccatorem, quia scilicet ejus prosperitas non est stabilis; hic ponit aliam, quia scilicet peccatores non possunt nocere justis: et circa hoc duo facit. Primo enim proponit eorum malignitatem, quam in corde cogitant contra justos. Secundo eorum conatum exteriorem, ibi, *gladium evaginaverunt.* Circa primum duo facit, secundum quod interior eorum malitia est duplex. Primo enim ostendit quod mali insidiantur bonis. Secundo, quod turbantur contra eos, ibi, *et stridebit.* Dicit ergo. *Observabit peccator justum*, si aliquid forte possit habere contra eum: Luc. 14: *ipsi autem observabant eum.* Sic peccatores observant bonos insidiando eis, et sancta eorum studia pervertendo. Ecclesiae enim bona in mala convertentes insidiantur et cetera. Sed contra hoc dicitur Prov. 24: *ne insidieris, et quaeras impietatem in domo justi* et cetera. Secundo turbantur contra justum. Dicunt enim, Sap. 2: *quoniam dissimilis est aliis vita illius* et cetera. Unde, *stridebit super eum dentibus suis*, scilicet commovebuntur ad iram. Loquitur ad modum aprorum: Ps. 111: *peccator videbit, et irascetur*: Act. 7: *stridebant dentibus in eum.*

[87160] Super Psalmo 36 n. 10 Deinde eum dicit, *dominus autem*, ostendit, quod haec eorum malitia non habet effectum intentum, quia irridentur a Deo: et circa hoc duo facit. Primo enim ponit irrisionem. Secundo ejus rationem, ibi, *quoniam prospicit.* Dicit ergo, *dominus irridebit eum*, idest facit eum vel considerat irrisibilem. Et ratio est, quia dominus vidit eum attentare magna, et tamen scit quod statim debet mori; et ideo subdit, *quoniam prospicit quod veniet dies ejus*, scilicet in promptu; et hoc est ei debitus dies, scilicet condemnationis: Job 21: *in diem perditionis servatur malus, et ad diem furoris ducetur.* De hac die dicit hic. Non ergo turbari debetis contra eos, dicit Psalmista, quia non possunt praevalere contra vos.

[87161] Super Psalmo 36 n. 11 Consequenter cum dicit, *gladium*, addit de conatu malorum exteriori: et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit eorum conatum. Secundo finem intentum, ibi, *ut decipiat.* Tertio conatus hujus eventum, ibi, *gladius eorum.* Circa primum duo facit, secundum quod est duplex conatus eorum contra bonos. Primo enim ostendit conatum eorum per apertam persecutionem. Secundo per fraudulentam calumniam, ibi, *intenderunt arcum.* Dicit ergo quantum ad primum, *gladium evaginaverunt peccatores.* Per gladium intelligitur omnis aperta facti persecutio:

Luc. 22: *si percutimus in gladio?* Persecutio etiam verbi dicitur gladius: Ps. 56: *lingua eorum gladius acutus.* Et hic gladius est gladius Diaboli, qui per linguam hominis multos interficit. Hic autem gladius est in vagina, quamdiu est in corde; sed quando profertur, est sicut jam evaginatus. Cavendum est ergo primum ut non habeamus eum. Secundo, et si haberetur, non evaginemus eum. Quia si tenetur in vagina, primo contrahit rubiginem, tandem tamen consumitur et tepescit odium et voluntas injuriandi. Quantum ad secundum dicit, *intenderunt arcum suum.* Arcus a longinquo percutit, et non videtur trahens cum eo, sicut videtur percutiens cum gladio: et ideo arcus signat persecutionem dolosam. Consequenter ostendit quid intendunt, cum dicit, *ut decipiat.* Circa quod duo facit, secundum quod duo intendunt. Primo enim intendunt decipere. Secundo occidere, ibi, *ut trucident.* Dicit ergo, *ut decipiant* et cetera. Decipere est per actum dolosum: Job 12: *ipse novit et decipientem, et eum qui decipitur.* Sed, *pauperem et inopem.* Pauper est qui parum habet: inops est qui eget ope. Vel secundum Glossam: *pauper est qui sibi non sufficit; inops vero, qui non sustentatur alterius ope.* Et hoc dicit, quia tales non habent subvenientem. Occisio designatur per gladium, vel corporaliter vel spiritualiter: Hebr. 11: *in occisione gladii mortui sunt.* Eventus autem conatus eorum est, quia revertetur in caput suum. Et primo ostendit quantum ad gladium, dicens, *gladius eorum* et cetera. Tu eximis gladium contra alium, et forte non percutis eum, quia forte ei nocere non potes; tamen ex ipso spiritualiter tu es percussus: Prov. 1: *ipsi quoque contra sanguinem suum insidiantur* et cetera. Secundo quantum ad arcum; unde dicit, *et arcus eorum confringatur*: Ps. 75: *ibi confregit potentias arcuum, scutum, gladium et bellum.* Hoc autem erit quando destruetur dolositas eorum ne implere possint quod coeperunt: Job 5: *qui dissipat cogitationes malignorum ne possint* et cetera.

[87162] Super Psalmo 36 n. 12 *Melius.* Supra Psalmista assignavit rationem quare non debemus aemulari malos et prosperitatem eorum, ex dejectione eorum sumptam; hic autem assignat sumptam ex parte justorum. Et primo ostendit dignitatem justorum. Secundo subjungit monitionem ad sectandam justitiam, ibi, *expecta.* Circa primum duo facit. Primo proponit intentum. Secundo manifestat propositum, ibi, *quoniam brachia.* Dicit ergo, *melius est modicum* et cetera. Intentio ejus est probare quod bona justorum praeeminent bonis peccatorum. Et sic minus habentes non aemulantur plus habentes; unde dicit, *melius* etc. quasi dicat: contingit justum parum habere et peccatorem satis. Sed quid melius? Respondet, quod parum justi: Prov. 16: *melius est parum cum justitia, quam multi fructus cum iniquitate.* Cujus ratio est, quia quae rationem boni habent, ex hoc solum habent, quod utilia sunt ad finem, et non propter aliud: intantum enim bona sunt inquantum utilia; postquam autem incipiunt esse nociva, non sunt bona; sicut est de medicina, si plus quam ad sanitatem sit necessaria, accipias, jam non est bona. Res autem mundi bonae sunt, inquantum instrumentaliter deserviunt ad virtutem. Quando ergo habes tantum de eis quod sufficiunt ad virtutem, bonae sunt; si autem a virtute abducuntur, sunt malae: et ideo melius est parum habere de eis cum justitia, quia hoc est bonum, quam multum cum injustitia, quia hoc est malum. Et hoc etiam intelligendum est de omnibus aliis divitiis spiritualibus, scilicet parum de sapientia cum justitia, et sic de aliis.

[87163] Super Psalmo 36 n. 13 Deinde cum dicit, *quoniam*, probat quod melius est. Cujus triplex

est ratio. Primo ex parte diuturnitatis. Secundo utilitatis, ibi, *mutuabitur.* Tertio virtutis, ibi, *os justi.* Circa primum duo facit. Primo enim proponit contritionem malorum. Secundo firmitatem bonorum. Dicit ergo, *quoniam brachia* etc.: quasi dicat: ideo bona justorum pauca sunt meliora quam impiorum multa, quia sunt stabilia, illa vero non. Et hoc est quod dicit, *quoniam brachia.* Nomina membrorum corporalium designant virtutes, seu actus eorum membrorum. Nomine ergo brachii designatur virtus hominis operativa: unde, *brachia peccatorum conterentur*, idest virtus operativa ipsorum destruetur: Job 38: *brachium excelsum confringetur.* Sed hoc brachium conteritur quandoque a Deo, quandoque a Diabolo, quandoque simul ab utroque. A Deo conteritur, quando intendit nocere justis, et impeditur in suo proposito: Job 5: *dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod ceperant.* A Diabolo vero, quando homo proponit facere bonum, et impeditur a Satana: 1 Thes. 2: *voluimus venire ad vos, sed impedivit nos Satanas*: sicut cum quis proponit facere eleemosynam, et retrahitur a cupiditate. Ab utroque autem simul, a Deo quidem per auctoritatem ad probandum, a Diabolo vero per executionem: Job 1 et 2 cap. Secundo cum subdit, *confirmat autem* etc., ostendit quod justi sunt diuturni, et firmi, et stabiles. Dicit ergo, *confirmat autem justos dominus.* Licet justitia sit virtus et firmitas animi, tamen non inest homini a seipso: unde 1 Cor. 1: *non glorietur omnis caro in conspectu ejus; ex ipso autem vos estis in Christo Jesu* etc. usque *in domino glorietur.* Homo enim in se factus est infirmus: Ps. 6: *miserere mei Deus, quoniam infirmus sum.* Et ideo indiget confortari ab aliquo, maxime a Deo, a quo quidem confirmatur, quandoque in temporalibus, inquantum expedit justo ad salutem; sed in spiritualibus semper, et hoc interiori gratia. Item bonis verbis. Item bonis exemplis. De primo Rom. 1: *gratiae spiritualis ad confirmandos vos.* 2 Thess. 2: *in gratia exhortetur corda vestra, et confirmet* et cetera. Ps. 10: *spiritu principali confirmat me.* De secundo Psal. 118: *confirma me in verbis tuis*: Act. 15: *verbo plurimo consolati sunt fratres, et confirmaverunt eos.* De tertio Luc. 22: *conversus confirma fratres tuos*: 1 Pet. 2: *Christus passus est pro nobis* et cetera. Et 4: *Christo igitur in carne passo* et cetera. Unde in 5: *ipse perficiet confirmabit* et cetera. Confirmatur per exemplum crucis de qua dicitur (ab Augustino Enar. in hunc Psalm. Ser. 2, n. 4), *crux enim finita est in poena, sed manet in gloria: a locis enim suppliciorum transit ad frontes imperatorum. Qui tamen dedit honorem suis poenis, quid faciet fidelibus suis?*

[87164] Super Psalmo 36 n. 14 Consequenter cum dicit, *novit dominus*, manifestat propositum. Et primo dicit de stabilitate justorum. Secundo de contritione injustorum, ibi, *quia peccatores.* Justi autem dupliciter confirmantur a Deo: quia primo bona eorum stabiliuntur; secundo a malis curantur, ibi, *non confundentur.* Sed duplex est bonum, scilicet bonum viae et bonum finis: et in utroque justi stabiliuntur. Quantum ad primum dicit, *novit dominus.* Quantum ad secundum dicit, *et hereditas.* Dicit ergo, *novit dominus*: Heb. 4: *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Sed praecipue quod sibi affinis et familiaris fuerit: 2 Tim. 2: *novit dominus qui sunt ejus*; et eos quos approbat: et sic dicitur hic, *novit dominus*, idest approbat, *dies immaculatorum.* Sed Job 15, dicitur: *quis est homo ut immaculatus sit, et ut justus* et cetera. Respondeo dicendum, quod verum est quod ex se nullus est immaculatus, si macula intelligatur peccatum mortale; sed tamen per gratiam, sic. Si vero macula intelligatur originale peccatum, sic nullus est immaculatus. Dies

isti tripliciter possunt intelligi. Quia primo dies praesentis vitae; et licet sint communes bonis et malis, tamen boni eis bene utuntur: Gen. 25: *mortuus est in senectute bona provectaeque aetatis et plenus dierum.* Impii autem male utuntur eis: Psal. 54: *viri sanguinum et dolosi non dimidiabunt dies suos.* Et quia dies justorum sunt pleni et ideo approbati, illorum vero dimidiati, et ideo non approbantur. Item et isti sunt mali et pauci, tamen Deus novit eos. Alii opera virtutum: Rom. 13: *sicut in die honeste ambulemus*: et isti sunt approbati a Deo. Alii dies aeternitatis et justitiae: et isti sunt dies justorum, sed soli Deo noti: Isa. 64: *oculus non vidit absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Bonum vero finis ostendit, cum dicit, *et hereditas eorum in aeternum erit.* Istud dicitur hereditas in quo est stabilimentum et finis alicujus. Justi finem suum habent in re aeterna: Psal. 15: *dominus pars hereditatis meae*: Thren. 3: *pars mea.* Et ideo non potest eorum hereditas deficere. Impii autem ponunt finem suum in mundanis: Sap. 2: *haec est pars nostra* etc. et ideo non manet. Et de istis dicitur 1 Pet. 1: *in hereditatem conservatam in caelis.*

[87165] Super Psalmo 36 n. 15 Deinde cum dicit, *non confundentur*, ostendit quomodo justi tueantur contra mala. Et hoc dupliciter: quoddam enim est malum, quod bono est contrarium; et quoddam est malum per defectum boni, ibi, *et in diebus famis.* Dicit ergo quantum ad primum, *non confundentur in tempore malo*, idest in tempore adversitatis: Amos 5: *prudens in tempore illo tacebit, quia tempus malum est.* Est enim tempus malum dupliciter: vel de praesenti, et hoc est tempus adversitatis quod est malum; unde *non confundentur in tempore malo*, idest in tempore adversitatis. Mali enim in tempore adversitatis confunduntur, non boni: tunc nempe confunditur quis, quando perdit in quo sperat; sed quando id manet in quo sperat, non confunditur. In adversitate autem perduntur temporalia, in quibus boni non sperant: et ideo non confunduntur tempore adversitatis. Vel de futuro in die judicii: et in eo impii confundentur per erubescentiam de peccatis: Psalm. 6: *confundantur et erubescant valde velociter.* Justi autem honorabuntur: Rom. 2: *his quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem* et cetera. Quantum ad secundum malum, quod est per defectum boni, subjungit, *et in diebus famis saturabuntur.* Hoc tripliciter exponitur. Ad litteram enim hoc potest exponi de fame temporali: nam aliquando Deus providit quod fames esset apud infideles, apud fideles vero abundantia, quia fideles sibi invicem communicabant quae habere poterant. Aliquando etiam providetur a Deo fidelibus ne egeant: Job 5: *in vastitate et fame ridebis*, sic et Elias satiatur tempore famis, 3 Reg. 17. Ad probationem tamen nostram aliquando famis necessitas servos Dei praeoccupasse probatur. Unde apostolus ait de seipso 2 Cor. 11: *in fame et siti* et cetera. Vel quia servi Dei modico contenti saturantur: Phil. ult.: *scio et humiliari, scio et abundare: ubique et in omnibus institutus sum, et satiari, et esurire, et abundare, et penuriam pati.* Impii autem multa volunt et multa quaerunt; et ideo in diebus famis non saturabuntur. Exponas etiam de fame verbi Dei. Et in his diebus hoc saturantur justi: Matth. 5: *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Vel tertio exponitur de fame quae erit in futura vita, ubi justi saturabuntur, et injusti esurient: Isa. 65: *servi mei comedent, et vos esurietis.* Origenes in Glossa, Exod. 16: *qui non colligebat manna in die sexto, esuriebat in die septimo.* Nunc est dies sextus: et ideo qui non colligit nunc, esuriet tunc, ibi, consequenter cum dicit, *quoniam peccatores peribunt*, ostendit quomodo conterentur brachia peccatorum. Et

ponit tria. Primo casum impiorum. Secundo ordinem cadendi, ibi, *inimici.* Tertio modum: ibi, *quemadmodum fumus.* Dicit ergo, *quia peccatores peribunt*; quasi dicat: ideo justi conservantur, quia perditio debetur solis peccatoribus, sed salus justis: Job 3: *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Ordo cadendi est, quia tolluntur in altum ut fortius cadant: Job 30: *elevasti me, et quasi super ventum ponens elisisti me valide.* Et ideo dicit, *inimici vero domini mox ut honorificati fuerint et exaltati*, Psalm. 72: *dejecisti eos dum allevarentur.* Sed modus est sicut fumus, quia si dispergitur non reparatur. Et hoc est quod ait, *deficientes quemadmodum fumus deficient*; Jac. 4: *quae est vita vestra? Vapor est ad modicum parens.*

[87166] Super Psalmo 36 n. 16 *Mutuabitur peccator.* Supra ostendit quod pauca justorum bona praeponderant multis malorum bonis ratione stabilitatis; hic autem ostendit idem ratione utilitatis. Et primo ostendit quod bona justorum sunt fructuosa, sed malorum e converso. Secundo ostendit hoc experimento, ibi, *junior fui.* Tertio concludit principale intentum, ibi, *declina.* Circa primum duo facit, secundum quod duplex fructus provenit homini: unus enim est ex bonis possessis, alius ex operibus quae fecit. Unde primo ostendit quod fructuosi sunt boni, quantum ad primum. Secundo quantum ad secundum, ibi, *apud dominum.* Circa primum duo facit. Primo enim praemittit fructuositatem bonorum, et contrarium malorum. Secundo assignat rationem, ibi, *benedicentes.* Circa primum duo facit. Primo ostendit infructuositatem malorum. Secundo fructuositatem bonorum, ibi, *injusti autem.* Dicit ergo, *mutuabitur peccator.* Legatur primo, secundum superficiem litterae. Duplex signum est quod aliquis deficiat in temporalibus. Unum, quando indiget mutuum accipere: Deut. 28: *ipse foenerabitur tibi, et tu non foeneraberis ei.* Et ideo dicit, *mutuabitur peccator*, idest mutuum accipiet. Aliud signum est, quando quis mutuum consumpsit, et reddere non potest: unde dicit, *et non solvet*, Eccl. 29: *solidi vix reddet dimidium.* Et e converso, unum signum abundantiae est, quod habeat unde gratis det: unde dicit, *justus autem miseretur*, idest per misericordiam gratis subvenit indigentibus: Job 31: *ab infantia crevit mecum miseratio* et cetera. Aliud est signum, quando homo est promptus reddere quod debet: unde dicit, *et retribuet*, scilicet debitum: Rom. 13: *reddite omnibus debita.* Sed quid est hoc quod dicit? Numquid justi semper abundant terrenis, et mali non? Immo videtur contrarium; Jac. 2: *nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo?* Sed Deus secundum istam expositionem loquitur secundum statum veteris testamenti, in quo servantibus legem promittuntur temporalia bona, transgredientibus vero mala, ut saltem per temporalia traherentur ad spiritualia. Tamen in illis bonis signantur promissa quaedam spiritualia: et ideo oportet exponere etiam quantum ad illos qui in veteri testamento pertinebant ad novum testamentum. Oportet ergo hoc altius exponere, *mutuabitur* et cetera. Et potest referri ad duplex mutuum. Homo enim aliquid a Deo mutuatur, et aliquid a ministro Dei, scilicet homine. Dicitur autem peccator homo quicumque. Dicit ergo, *mutuabitur*, scilicet a Deo, quia, *quid habes quod non accepisti?* 1 Cor. 4. Et hoc est quasi mutuum: quia ad hoc dat nobis Deus quaecumque bona, ut ex eis crescamus in his quae ad honorem Dei sunt: Luc. 19: *et ego veniens cum usuris utique exegissem illam.* Et sic retribuimus ei per gratiarum actionem. Sed Deus peccatori dedit bona naturalia; temporalia vero aliquando largitur et spiritualia: sed peccator non solvit per spiritualem profectum et gratiarum actionem: Isa. 1: *filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me.* A

ministro enim Dei accipit homo mutuum. Praelati namque et doctores sunt quidam campsores. Item Luc. 19: *vocatis decem servis dedit eis decem mnas, et ait ad illos, negotiamini dum venio.* Ergo sunt negotiatores. Doctor ergo dat populo doctrinam, quasi pecuniam: Psalm. 11: *eloquia domini eloquia casta, argentum igne examinatum* et cetera. Sed dat verba domini, non sua. Boni autem retribuunt, quia faciunt quod audiunt; sed mali non, quia non implent obediendo: Ezech. 33: *audient verba tua, et non facient ea.* Justus autem quod accepit a Deo, quicquid sit illud et quocumque modo, expendit in alio: 1 Pet. 4: *unusquisque prout accepit gratiam in alterutrum illam administrantes*: et sic miserebitur. Item regratiatur Deo, et sic retribuet: Psalm. 115: *quid retribuam domino* et cetera. Ratio assignatur, *quia benedicentes.* Hic sunt tres sensus secundum Glossam. *Benedicentes ei*, scilicet Deo in omnibus gratias agentes et jussa sequentes, *hereditabunt terram*, scilicet viventium: 2 Cor. 9: *qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet vitam aeternam.* Vel secundum literam, *haereditabunt terram*, idest terram promissionis. Et loquitur populo carnali: Isa. 1: *si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis.* E contrario qui maledicunt Deo, scilicet non solum verbo, sed facto, vel occasionaliter, disperibunt: Psalm. 1: *iter impiorum peribit.* Origenes exponit aliter, *benedicentes ei*, scilicet justo, *benedicentur.* Quicquid enim fit justo, Deus accipit sibi factum: Luc. 10: *qui vos spernit, me spernit.* Et Matth. 25: *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Hereditabunt terram*, justo debitam: Matth. 10: *qui recipiunt justum in nomine justi* et cetera. *Maledicentes autem ei*, scilicet justo, *disperibunt*: Gen. 27: *qui maledixerit tibi, sit ille maledictus.* Sed Hieronymus habet aliter, *peccator deficiet, ut non solvet; sed justus miseretur et retribuet.* Qui benedicti a Deo, hereditabunt terram: Prov. 10: *benedictio domini divites facit.* Injusti vero qui maledicti sunt a Deo, idest puniti, disperibunt; et ideo sunt steriles: Gen. 3: *maledicta terra in opere tuo.*

[87167] Super Psalmo 36 n. 17 Deinde cum dicit, *apud*, ostendit bonorum fructuositatem quantum ad opera. In operibus autem duo ostenduntur. Et primo eorum prosperitas. Secundo eorum reparatio, ibi, *cum ceciderit.* Sed quia prosperitas est ex electione Dei, primo ostenditur quod est ex parte Dei diligentis. Secundo, quod est ex parte hominis dilecti, ibi, *et viam ejus volet.* Dicit ergo, *apud dominum gressus hominis dirigentur*, idest a Deo processus hominis dirigetur quod homo directe intendat in finem ultimum. Hoc enim non est homini a se: Hier. 10: *non est hominis via ejus, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos*; sed est a Deo: Prov. 10: *hominis est animum praeparare, et domini gubernare linguam: omnes viae hominum patent oculis ejus*: Psalm. 16: *perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea.* Dirigit autem Deus gressus hominis in via veritatis cognoscendae, ut non labatur in errorem: Psalm. 24: *dirige me in veritate tua, et doce me* et cetera. Item in via justitiae ut declinet a malo et faciat bonum: Psalm. 26: *dirige me in semitam rectam* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *et viam ejus volet.* Hoc dupliciter potest intelligi: ut dicatur primo: et homo directus a Deo volet viam ejus, scilicet Dei; quasi dicat: Deus sic dirigit hominem quod non cogit eum, sed facit eum recte et eligere bonum, et id quod est Dei. Phil. 2: *qui operatur in nobis et velle et perficere.* Vel aliter. *Et dominus volet*, idest acceptabit et remunerabit viam ejus, idest bona opera nostra: Prov. 4: *quae a dextris sunt novit dominus.* Consequenter cum dicit, *cum ceciderit*, ostendit bonorum in operibus infructuositatem, quantum

ad eorum reparationem: et circa hoc duo facit. Primo enim ponit ipsam reparationem. Secundo ipsius causam assignat et rationem, ibi, *quia dominus supponit manum suam.* Dicit ergo, *cum ceciderit.* Directio viatoris sic est, ut aliquando cadat: sed comprehensoris est non cadere. Viator tamen etsi forte ceciderit, Deus reparat eum: et hoc est quod dicit, *non collidetur.* Hoc autem potest intelligi de secundo casu, scilicet temporalis adversitatis: 2 Reg. 1: *quomodo ceciderunt fortes, nolite annunciare in Geth* et cetera. Et sic justus si cadit non collidetur, quia patienter sustinet: Jac. 1: *patientia opus perfectum habet* et cetera. Sed peccator dum cadit colliditur, quia impatiens est. Vel de casu venialis peccati, quia nullus est qui tale peccatum non committat aliquando: Jac. 3: *in multis offendimus omnes.* Et sic sensus est. Si ceciderit hoc casu, non collidetur, ut mortaliter peccet; unde dicitur Prov. 24: *septies in die cadit justus, et resurgit.* Quod si referatur ad casum peccati mortalis, quo aliquando justus cadit, ut David per adulterium et homicidium, et sicut Petrus negando Christum; sic peccatores ex casu colliduntur, dum desperati nolunt ad poenitentiam redire. Unde Eph. 4: *desperantes semetipsos tradiderunt* et cetera. 2 Cor. 12: *lugeam multos ex his, qui ante peccaverunt, et non egerunt poenitentiam* et cetera. Sed justus non colliditur per desperationem, sed redit ad poenitentiam: unde David dicit, *peccavi domino*: et dictum est ei, 2 Reg. 12: *dominus transtulit peccatum tuum.* Item *Petrus flevit amare*, Matth. 26. Mich. 7: *non laeteris inimica mea, quia cecidi, consurgam.* Ratio autem quod non colliditur, est, *quia dominus supponit manum suam*, scilicet gratiae confortantis eum: Ezech. 13: *manus domini erat mecum confortans me*: Ps. 138: *et tenebit me dextera tua.*

[87168] Super Psalmo 36 n. 18 Deinde cum dicit, *junior fui*, ostendit experimento quod bona justorum sunt fructuosa, sed non malorum. Et ponit illud diuturnum de duobus. Primo de immunitate bonorum a malis. Secundo de profectu eorum in bono, ibi, *tota die.* Circa primum duo facit. Primo enim ostendit immunitatem a malo, quantum ad ipsum justum. Secundo quantum ad semen ejus, ibi, *nec semen ejus.* Circa primum duo facit. Primo enim ponit diuturnitatem experimenti. Secundo ipsum experimentum, ibi, *non vidi.* Dicit ergo, *junior fui.* Ac si diceret ei aliquis: unde habes haec omnia quae dicis de bonis justorum et cetera. Respondet, quia ab experimento, *junior fui* et cetera. Hoc dupliciter potest exponi. Primo de aetate corporali secundum quod homo primo floret in juventute, et postea senex fit: Ps. 89: *mane floreat, et transeat.* Sed contra hoc dicit Augustinus, *tu David, semper fuisti in terra tua: et si in illa non fuit justus derelictus, non tamen est mirum si alibi est derelictus.* Et ideo vult Augustinus quod loquatur in persona Ecclesiae. Et haec habet aetatem pueritiae in Abel, juventutis in patriarchis, senectutis in apostolis, senectam in fine mundi. Praetermittit duas medias aetates, et ponit extremas: et sic fuit a principio mundi, et erit usque ad finem. Et haec distinctio ponitur Gal. 4. Vel potest intelligi de spiritualitate: quia quamdiu homo delectatur in puerilibus et vanis, sic est puer mente; sed quando delectatur in maturis, fit senex. Et haec distinctio ponitur 1 Cor. 13: *cum essem parvulus, loquebar* et cetera. *Cum autem factus sum* et cetera. Et ideo dicit: sive in statu puerili, sive in statu senectutis, hoc judicavi, quod scilicet ipse justus sit immunis a malis, et quantum ad se, et quantum ad semen ejus. Ideo ostendit dicens, *non vidi justum derelictum*, quantum ad se. Si hoc referatur ad bona temporalia, non videtur hoc verum, quia de justis dicitur Hebr. 11, *egentes, angustiati* et cetera.

Respondeo. Dicendum, quod licet subtrahantur eis bona temporalia, non tamen deseruntur a Deo, quia totum hoc cedit in bonum eorum, vel pro bonis, vel ut tollatur causa alicujus mali, ut dicit Augustinus: Matth. 6: *primum quaerite regnum Dei, et haec omnia*, scilicet spiritualia, *adjicientur vobis.* Verum est, sed si Deus videt expedire ad nostram salutem. Quantum ad semen ejus dicit: *nec semen ejus quaerens panem*: Exod. 20: *ego sum Deus Zelotes, reddens misericordiam in millia his qui diligunt me, et custodiunt praecepta mea*: Luc. 1: *misericordia ejus a progenie in progenies timentibus eum.* Et ideo sicut ipsi non derelinquuntur, ita nec semen eorum. Et potest referri ad panem temporalem, quantum ad vetus testamentum; sed secundum spiritualem intellectum panis iste intelligitur participatio Christi, scilicet veritas, sapientia et justitia: Joan. 6: *ego sum panis vivus* et cetera. Hic est panis qui dat delicias regibus, Gen. 49. Et dicit, *quaerens panem*, quia iste panis praesto est quaerentibus eum. Sed contra: Abraham justus fuit et Isaac: Ismael autem et Esau, qui fuerunt filii justorum, non habent spiritualem panem. Respondeo. Apostolus solvit, quod filii promissionis computantur filii justorum. Ergo semen est ille qui imitatur eum. Unde tam filii carnales qui imitantur patres in bono, quam discipuli qui imitantur magistrum, sunt semen spirituale, scilicet illi qui imitantur eorum doctrinam in opere. *Tota die.* Hic ostendit aliud signum experientiae, sive aliud experimentum, et dicit quod aliud quod expertus de viro justo est quia *tota die*, idest toto tempore vitae suae, *miseretur*, miseriis aliorum, *et commodat*, scilicet spiritualia et temporalia: Ps. 111: *jucundus homo qui miseretur et commodat*: vel actu, vel promptitudine. Et ideo, *semen illius in benedictione erit*: Gen. 22: *multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli* et cetera.

[87169] Super Psalmo 36 n. 19 *Declina a malo.* Supra ostendit Psalmista quod bona justorum sunt meliora quantum ad fructum; hic autem prorumpit in exhortationem ad illa. Circa hoc duo facit. Primo enim ponitur exhortatio ad ista. Secundo ponitur fructus, ibi, *dominus amat.* Justitia habet duas partes: recedere a malo, et facere bonum. Et ideo dicit, *declina a malo, et fac bonum.* Hae autem duae partes justitiae correspondent praeceptis legis: justitia enim regulatur lege. In lege sunt quaedam praecepta affirmativa, quae implentur faciendo bonum; et quaedam sunt negativa, quae implentur declinando a malo. Item per haec duo perficitur naturalis inclinatio appetitus, cujus sunt duo objecta; scilicet bonum et malum; quia appetitus naturaliter tendit in bonum, et refugit malum falsum. Sed dicit, *declina a malo.* Est autem duplex malum. Unum, quod facit homines malos, et hoc vere dicitur malum. Aliud malum est, quod non facit homines malos, scilicet malum poenae. Primum est peccatum; et de hoc intelligitur cum dicit, *declina a malo*, idest a peccato: Eccl. 9: *non zeles hominem in peccato suo.* Et non dicit quod non faciat malum, quia in hoc intelligitur sola negatio, sed, *declina a malo*, ut scilicet voluntatem faciendi non habeat. Isa. 1: *quiescite agere perverse, discite benefacere.* Haec duo frequenter introducuntur in sacra Scriptura. Sed quandoque praemittitur bonum, sicut ibi, Ps. 44: *dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem.* Quandoque praemittitur vitatio mali, sicut Isa. 7: *ut sciat reprobare malum, et eligere bonum.* Et ratio est, quia duplex est ordo. Unus scilicet intentionis; et secundum hunc ordinem semper prius debet praemitti bonum quam vitatio mali, quia ad hoc vitat malum, ut faciat bonum. Alius est ordo executionis: et secundum hunc ordinem prius praecipitur ut vitet malum: quia omnes nascimur filii

irae; et non possumus fieri justi nisi expellamus malum. *Et inhabita in saeculum saeculi.* Hic ponitur fructus justitiae; quasi dicat: si declinaveris a malo, et feceris bonum, inhabitabis, sed non dicit explicite ubi, sed quantum, quia *in saeculum saeculi.* Sed est sensus, *inhabita*, quasi intus habita. Sensibilia dicuntur exteriora bona, quia exteriori sensu capiuntur. Interiora bona sunt spiritualia et intelligibilia. Cum ergo dicit, *inhabita*, dicit intra possessionem spiritualium bonorum habitabis: Cant. 1: *introduxit me rex in cellaria sua.* Et dicit, *in saeculum saeculi*, idest in perpetuum: Exod. 15: *introduces eos, et plantabis*, et cetera. *Quia dominus amat judicium.* Hic ponitur ratio quare inhabitet in saeculum saeculi; quasi dicat, ideo inhabitabit, quia hoc statutum est ex divino judicio. Probat hoc, scilicet quod inhabitet semper et libenter, *quia dominus amat judicium*: Isa. 61: *ego dominus diligens judicium.* Et inducitur quod hic dicitur, duplici ratione: quia sic est ratio ejus quod dicit, *declina a malo* etc. ut scilicet sis, scilicet imitator Dei, quia dominus amat judicium; et hoc est declinare a malo et facere bonum. Vel ad hoc refertur, *inhabita in saeculum saeculi*, quia hoc justum est. Et Deus amat judicium. Justum enim est ut si homo non velit relinquere Deum, non relinquatur ab eo, qui est aeternus. Et ideo non relinquentur ab eo justi, qui volunt esse cum eo. Et ideo dicit, *non derelinquet sanctos suos.* Et ex hoc sequitur quod, *in aeternum conservabuntur*, quia aeternus est et potens: Ps. 11: *tu, domine, servabis nos et custodies nos* et cetera. Isa. 33: *non rumpentur funiculi.*

[87170] Super Psalmo 36 n. 20 *Injusti.* Hic ponitur forma judicii, quae erit bonis et malis. Primo ergo ponit quid dabitur malis in judicio. Secundo, quid bonis, ibi, *justi.* Malis immittet punitionem: quia, *injusti punientur*: Eccl. 21: *in finem illorum*, scilicet peccatorum, *Inferni et tenebrae et poena*: 2 Thes. 1: *dabunt poenas in interitu aeternas.* Item exterminationem, *quia semen impiorum peribit.* Hic loquitur secundum existimationem hominum. Mali autem cum moriuntur, credunt saltem in filiis vivere. Sed dicit quod *semen eorum peribit*, idest vel carnales filii qui proprie imitantur eorum malitiam, vel sectatores falsae doctrinae aliquorum, sicut semen Arii. Justis autem duo retribuet: contra punitionem dabit remunerationem; unde dicit, *justi autem hereditabunt terram*, quasi hereditate eam possidentes: Ps. 68: *hereditate acquirent eam* et cetera. 1 Petr. 1: *regeneravit nos in spem vivam.* Contra exterminationem hereditatem, quia, *inhabitabunt in saeculum saeculi super eam*, idest in hac terra viventium semper erunt.

[87171] Super Psalmo 36 n. 21 *Os justi meditabitur.* Hic ostendit, quod bona justorum majora sunt, quantum ad usum virtutis, quia injusti habent os pronum ad malum. Primo ergo agit de spiritualibus bonis justorum. Secundo de perversitate malorum, ibi, *considerat.* Circa primum duo facit. Primo enim ponit spiritualia justorum praeeminentia. Secundo ponit fructum ipsorum bonorum, ibi, *non supplantabuntur.* Bona spiritualia in duobus consistunt: scilicet prout sunt in ore et prout sunt in corde. In ore justi non est nisi bonum et veritas: Eph. 4: *deponentes mendacium, loquimini veritatem.* Est autem duplex veritas: et utraque habet justi praemia. Prima est de divinis. Secunda est de humanis. Quantum ad primum dicit, *os justi meditabitur sapientiam.* Sed non videtur bene dicere: quia meditari est actus cordis, non oris. Respondeo dicendum, quod meditabitur, idest meditata loquetur, vel modulabitur. Et multiplicare aliqui meditantur sapientiam. Quidam meditantur Christum, qui est sapientia Dei patris saltem credendo: Deut. 4: *haec est sapientia vestra*

et intellectus coram populis. Quidam acquiescendo cum intelligentibus: Eccl. 6: *si dilexeris audire, sapiens eris.* Quidam in ea psallendo; Colos. 3: *psallentes in cordibus vestris domino*: Prov. ult.: *os suum aperuit sapientiae, et lex clementiae in lingua ejus.* Sed os justi meditabitur sapientiam docendo: 1 Cor. 2: *sapientiam loquimur inter perfectos.* Origenes autem dicit: *imperiti pessimum vitium habent, ut superfluos eos dicant, qui studium doctrinae impendunt: imitantes rerum vocabula, eorum studium contemnunt, loquacitatem suam, inertiam et imperitiam approbantes.* Quantum ad secundum dicit, *et lingua ejus.* Hoc tripliciter exponitur, *lingua ejus loquetur judicium*, idest cum judicio et discretione sermonem proferet: Ps. 111: *disponet sermones ejus in judicio*: Eccl. 21: *verba prudentum statera ponderabuntur.* Alio modo secundum quod refertur ad judices: quia judex, sive os justi, sive lingua judicis, justum judicium loquitur in sententiando. Vel lingua justi loquetur de judiciis Dei: et convertet peccatores ad poenitentiam ex consideratione divini judicii: Job 19: *fugite a facie gladii, quoniam ultor iniquitatum gladius est.* Sed quare dicit in futuro, meditabitur, et loquetur? Respondeo dicendum, quod loquitur in futuro, ut designet continuitatem meditationis; quasi dicat: continue loquitur et meditatur. Vel dicit hoc de futuro, quia modo modicum quid de sapientia possumus loqui, sed in futuro poterimus magna meditari de sapientia, et plura loqui de judiciis Dei. Sed contingit quod aliquis non habet in corde quod loquitur ore: Matth. 15: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Non sic de viro justo: sed sicut loquitur, ita habet in corde: quia infixam habet in memoria per meditationem, et in voluntate per amorem, legem Dei. Propter hoc dicit, *lex Dei ejus in corde ipsius*, idest legem et judicium loquitur et meditatur. Et ideo, *non supplantabuntur gressus ejus.* Et ponit hic fructum bonorum operum, quia non deficient neque fraudabuntur: quia qui habet sacram Scripturam et legem Dei in corde, non decipitur a Diabolo: Ps. 118: *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi.* Nam lex est lucerna: et ideo qui sciunt eam, non offendunt.

[87172] Super Psalmo 36 n. 22 *Considerat peccator.* Hic agit de consideratione malorum. Et primo ponit cogitationes malorum contra bonos. Secundo defensionem bonorum. Dicit ergo, *considerat peccator justum*, scilicet insidiose, quomodo possit nocere. Ps. 21: *ipsi vero consideraverunt.* Prov. 24: *ne insidieris et quaeras impietatem in domo justi. Et quaerit mortificare eum.* Ubi ostenditur ejus crudelitas, vel intentio. Prov. 1: *pedes ejus ad malum currunt, et festinat* et cetera. Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Sed justi defenduntur. Primo, quia evadunt eorum persecutionem; unde dicit, *dominus autem non derelinquet eum in manibus ejus*; quia licet ad horam impii habeant potestatem super justos, non tamen semper. Psal. 124: *non relinquet dominus virgam peccatorum super sortem justorum* et cetera. Secundo, quia liberantur divino judicio. Unde dicit, quod non solum hic liberantur, sed nec damnabuntur. *Cum judicabitur illi*, idest justo, idest ad utilitatem justi. Vel, *illi*, idest peccatori condemnabitur. Matth. 12: *resurgent in judicio*, idest in condemnationem.

[87173] Super Psalmo 36 n. 23 *Expecta.* Multa locutus est Psalmista in praemissis ad commendationem justorum et dejectionem malorum: et haec omnia retulit ad hoc ut sequamur justitiam, et declinemus malum; hic autem inducit exhortationem ad justitiam. In duobus servatur justitia: scilicet in his quae sunt ad Deum, et in his quae sunt ad proximum. Circa hoc ergo tria facit. Primo

proponit exhortationem; secundo ostendit praemium, ibi, *et exaltabit te*; tertio probat quoddam quod proposuit ibi, *vidi impium.* Ordinat ergo exhortando ad Deum. Primo per expectationem; secundo per obedientiam. Dicit ergo, *expecta dominum*: ubi dicit duo. Primo, quod si aliquam molestiam pateris, non statim desperes, nec turberis contra Deum, sed expecta quousque succurrat. Ps. 39: *expectans expectavi dominum, et intendit mihi.* Et sic hortatur ad sapientiam. Secundo hortatur ad longanimitatem; quasi dicat, si nondum remuneratus es de bonis tuis, non frangaris, sed expecta remunerationem. Habac. 2: *si moram fecerit, expecta eum* et cetera. Jac. 3: *expectat agricola pretiosum fructum terrae patienter ferens. Et custodi vias ejus.* Expectatio est in malis, custodia est in bonis. Custodi ergo vias, scilicet charitatis et praeceptorum, et serva cum diligentia. Prov. 4: *omni custodia serva* et cetera. Job 23: *vestigia ejus secutus est pes meus: viam ejus custodivi.* Ps. 118: *scrutabor legem tuam* et cetera. *Et exaltabit te.* Hic ponitur praemium sive fructus, hoc est fructum bonorum, ut ab eo exaltentur. Eccl. 15: *exaltabit illum apud proximos suos.* Sap. ult.: *in omnibus honorasti populum.* Et ad quid? *Ut haereditate capias terram.* Mirum est quod dicit: cum terra sit infima, quomodo exaltabit, ut capias eam? Et dicendum quod terra de qua loquitur, est terra viventium: et haec est in alto, quasi stabilitas aeternorum et spiritualium bonorum: et ad hanc non pervenit, quamdiu mens jacet in imis, sed oportet quod exaltetur. Isa. 58: *sustollam te super altitudinem terrae.* Vel etiam potest intelligi de ista terra. Illi ergo hereditate capiunt terram, qui terrae dominantur: et tales sunt qui habent cor elevatum a terra, quia non habent cor pressum ad terram, sicut sunt servi terrae et possessio terrae. Et ideo oportet, ad hoc quod capiant eam, ut exaltentur. Prov. 4: *glorificaberis ab ea, cum eam* et cetera. *Cum perierint peccatores videbis.* Isti laetabuntur de perditione malorum. Psal. 17: *laetabitur justus, cum viderit vindictam* et cetera. Job 22: *videbunt justi, et laetabuntur.* Sed non propter perditionem impiorum, quia Deus non propter ipsam laetatur. Sap. 1: *non laetatur in perditione virorum*: sed de divina justitia. Isa. ult.: *egredientur et videbunt cadavera virorum, qui praevaricati sunt in me.* Item de divina misericordia ipsis exhibita, qua sunt liberati a malis, sive a poenis damnatorum. Et ad hoc videndum oportet quod sit etiam exaltatus: quia si es deprehensus, non videbis perditionem ipsorum. Psalm. 72: *hoc labor est ante me*, scilicet facta peccatorum, *donec* et cetera.

[87174] Super Psalmo 36 n. 24 *Vidi impium.* Hic probat duo circa perditionem peccatorum. Primo ponit prosperitatem ipsorum; secundo perditionem; unde dicit: *vidi impium*, idest quemcumque peccatorem, *superexaltatum*, idest supra statum suae conditionis: et supra alios homines, quantum ad statum mundi. Job 21: *quare impii vivunt, confortati sunt, roborati divitiis* et cetera. *Et elevatum sicut cedros Libani.* Hic est duplex littera. Vel supra cedros Libani, quae inter omnes arbores majorem altitudinem habet; quasi dicat: excellenter super alios vidi eum. Eccl. 10: *positum stultum*, idest peccatorem, *in dignitate sublimi.* Amos 2: *altitudo cedrorum quasi altitudo illius, et fortis ipse quasi quercus.* Sed quare impii vivunt, est duplex ratio. Una, quia quandoque sublimantur mali propter peccata hominum. Job 34: *qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Et ideo mali sunt quasi flagella Dei ad populum cum dominantur. Isa. 20: *vae Assur virga furoris mei, et baculus ipse est.* Alia ratio est, ut mali cum dominantur, gravius pereant. Job 30: *elevasti me, et quasi super ventum ponens elisisti me valide.* Unde quandoque in eo quod magis desiderant, magis

dejiciuntur. Alia ratio est ad instructionem justorum, ut non multum reputent haec temporalia, quae etiam boni habent et mali, ut dicit Augustinus. Job 21: *verumtamen non sunt in manu eorum bona sua, sicut bona animae. Non curo de eis.* Item ut juste damnentur, qui abutuntur bonis datis. Isa. 1: *filios enutrivi et exaltavi* et cetera. Vel hoc potest referri ad haereticum, qui elevatur in suo sensu. Et finaliter dicitur, *et transivi.* Hic primo ostendit dejectionem peccatoris; secundo ostendit destructionem loci ejus. Dicit autem, *transivi.* Non dicit, *transivit*, quasi dicat, transivi ego per considerationem. Exod. 3: *transibo, et videbo.* Quamdiu homo defigit oculum in rebus mundi, videtur ei quod mali sunt potentes; quando autem mente transit ad spiritualia et Dei judicia, pro nihilo reputat eos. Unde, *transivi*, per conversionem: quia quamdiu aliquis est saecularis affectu et corpore, placent ei res mundi: sed quando affectu transit ab eis, pro nihilo habet in saeculo abundantes. Psal. 14: *ad nihilum deductus est* et cetera. Et ideo sancti viri reputantur superbi, quia non appretiantur nec reputant homines propter divitias vel dignitates, si non suppetant eis virtutes; unde sequitur, *et ecce non erat* etiam in praesenti, quia nihil reputat justus homo gloriam peccatorum, quae videtur aliquid. 1 Mach. 2: *gloria hominis peccatoris stercus et vermis est; hodie extollitur et cras non invenietur.* Jer. 4: *aspexi terram*, idest gloriam terrenam, *et ecce vacua erat, et nihil.* Vel secundum Origenem, *non erat*, quia quando homo elevatur ad divina, conformatur divino intellectui: et quae sunt futura, sunt ei quasi praesentia. Unde qui videt quod tempus hujus vitae est breve, damnationem impiorum videt quasi praesentem. 1 Cor. 1: *elegit Deus quae non sunt, ut ea quae sunt, destrueret.* Unde dicit, *quaesivi eum, et non est inventus locus ejus*, idest dignitates ejus, vel familia et domus ejus; quasi dicat, non solum ipse, sed quicquid ad eum pertinet, destruitur. Job 20: *oculus qui eum viderat, non videbit, neque ultra intuebitur eum locus ejus.* Vel locus ejus, idest mundus in quo quiescit, quia transit mundus et concupiscentia ejus. 1 Cor. 7: *praeterit enim figura hujus mundi.*

[87175] Super Psalmo 36 n. 25 *Custodi innocentiam, et vide aequitatem.* Hic exhortatur ad justitiam quae est ad proximum: et circa hoc tria facit. Primo ponit exhortationem; secundo praemium, ibi, *quoniam sunt*; tertio exponit quod dixerat, ibi, *salus.* Proximo debet homo facere, ut primo ei non noceat; secundo, ut debita reddat. Quantum ad primum dicit, *custodi innocentiam*, nihil nocendo. Job 22: *salvabitur innocens, salvabitur autem in munditia manuum suarum. Et vide aequitatem.* Alia littera habet, *directionem*, idest rectitudinem et justitiam, *vide*, idest judica: Job 6: *id quod justum est, judicate. Quoniam sunt reliquiae homini pacifico*, hoc est praemium justorum. Origenes dicit, quod quando spiritus separatur a carne, ossa hominis dicuntur reliquiae; ita quando anima recedit, quod remanet, scilicet corpus, dicitur reliquiae: et ideo non solum praemiabitur in anima, sed etiam corpus ejus ad immortalitatem perducetur. 1 Cor. 15. Vel reliquiae dicitur quicquid est homini post hanc vitam, quae sunt multae; quasi dicat, non terminabitur in vita ista, sed etiam in fine vitae sunt alia mala. Unde alia littera habet, *extremum vitae ejus est pax.* Consequenter ponit damnationem malorum. Mali habent duo. Primo quia ipsi pereunt; secundo, quia nihil dimittunt post eos. Ideo dicit, *injusti autem disperibunt.* Job 4: *et quia nullus intelligit, in aeternum peribunt. Et simul reliquiae impiorum interibunt.* 1 Cor. 2: *quae interibunt cum eis in Gehenna.* Vel reliquiae, idest omnia quae habuerunt, scilicet divitiae quae pereunt, fama, quae putrescet,

semen quod peribit. Job 22: *nonne succisa est erectio, et reliquias eorum devorabit ignis? Salus autem justorum.* Probat quod reliquiae justorum salvantur. Et primo ostendit in generali quae sunt; secundo ostendit ordinem consequendi eas; tertio causam hujus salutis. Duo sunt in reliquiis: salus in bonis, et ereptio a malis. Quantum ad primum dicit, *salus autem justorum a domino est* solo, in quo sperant, non ab alio. Origenes dicit, *apud dominum*; quasi dicat, in nullo creato, sed in solo Deo. Isa. 45: *Israel salvatus est in domino salute aeterna.* Quantum ad secundum dicit, *et protector eorum in tempore tribulationis*, scilicet praesentis, ut nec etiam corporaliter opprimantur. 1 Cor. 10: *faciet cum tentatione etiam proventum ut possitis sustinere*, vel in die judicii, vel in morte. Nahum 1: *bonus dominus et confortans in die tribulationis, et sciens sperantes in se.* Ordo est quadruplex. Primo adjuvatur ad bene operandum. Unde, *adjuvabit*, idest cooperabitur. Psal. 120: *auxilium meum a domino.* Isa. 28: *omnia enim opera nostra operatus es in nobis. Et liberabit*, scilicet a malis, *et eruet eos a peccatoribus*, vel quantum ad praesentem statum, quando justi liberabuntur, et non sequentur peccatorum vias. Psal. 1: *beatus vir qui non abiit* et cetera. Vel in die judicii, quando segregabit oves ab haedis. Vel a Daemonibus in morte cujuslibet: quia tunc Daemones veniunt, quaerentes si aliquid suum inveniant. Joan. 14: *venit princeps mundi hujus.* Et finalis salus, quia salvabit eos. Et causa est, *quia speraverunt in eo*, quia haec salus debetur sperantibus.

Super Psalmo 37

[87176] Super Psalmo 37 n. 1 Supra Psalmista imploravit divinum auxilium contra persecutores, ibi, *judica*: ostendit etiam eorum nequitiam, ibi, *dixit injustus*: docuit contemnere prosperitatem impiorum in praedicto Psalmo, *noli aemulari*; in hoc autem Psalmo confitetur se pro peccatis suis afflictum. Circa hoc ergo facit duo. Primo proponit suam afflictionem. Secundo cautelam in futuro, ibi, *dixi, custodiam.* Titulus, *Psalmus David in rememoratione.* Augustinus addidit, *in rememoratione sabbati*; sed hoc non habetur neque in Hebraeo, neque in Hieronymo. Et est sciendum, quod hic est tertius Psalmus poenitentialium: et diversitates Psalmi referuntur ad diversos actus poenitentiae, et commemorationem peccatorum. Et ideo dicit ad commemorandum, scilicet peccata. Psa. 38: *recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animae meae.* Sed si addatur sabbatum, pertinet ad finem hujus commemorationis, quare scilicet sit affligendum et rememorandum, scilicet propter sabbatum, idest propter quietem repromissam. Isa. 58: *si averteris a sabbato pedem tuum, facere* etc. usque *vocaberis sabbatum delicium*, idest quies deliciosa. Dividitur ergo Psalmus in partes duas. In prima petit misericordiam. Secundo exponit miseriam, ibi, *quoniam sagittae.* Misericordia petitur a judice, cujus poena timetur. Judex primo arguit verbis: Ps. 49: *arguam te.* Postmodum corrigit factis. Psalmista ergo non petit quod non arguatur, sed quod non in furore; unde dicit, *domine, ne in furore tuo arguas me.* Furor et ira in Deo non ponunt commotionem: quia Sap. 12: *cum tranquillitate judicat.* Sed quantum ad effectum dicuntur de Deo, quia furiosus non parcit. Unde petit corripi, sed non in ira; ideo dicit, *neque in ira tua corripias me*: quia, ut

dicitur Prov. 6, *zelus et furor viri non parcet in die vindictae.* Unde in furore arguit quando non parcit: sicut Matth. 25: *esurivi, et non dedistis* et cetera. Item, *ite maledicti in ignem aeternum.* Unde peto corripi, sed non in furore. Secundo agit de poena judicis. Et est duplex poena. Una est ad exterminationem, et haec infernalis: et hanc petit sibi non infligi, cum dicit, *domine ne in furore* et cetera. Alia est ad correctionem: et hanc petit sibi infligi. Sed petit quod non corripiatur in ira, ibi, *neque in ira tua*, idest gravi poena, *corripias me*: Hier. 10: *corripe me, domine: verumtamen in judicio, et non in furore.*

[87177] Super Psalmo 37 n. 2 *Quoniam sagittae tuae.* Misericordia non habet locum nisi ubi est miseria. Et ideo circa hoc duo facit. Primo commemorat multiplicem suam miseriam. Secundo petit divinum auxilium, ibi, *ne derelinquas.* Miseriam ostendit primo, quam patitur a superiori, scilicet Deo infligente. Secundo ostendit miseriam quam patitur ab interiori, scilicet conscientia remordente, ibi, *non est pax.* Tertio ab exteriori, scilicet homine contemnente, ibi, *amici.* Circa primum duo facit. Primo ponit percussionem divinam. Secundo effectum percussionis, ibi, *non est sanitas.* Hic loquitur ut referatur uno modo ad percussionem tribulationis quam Deus immittit; alio modo ad commotionem contritionis. Primo modo congruunt haec tria. Percussio est gravis ex duobus: scilicet ex hoc quod intima penetrat: et ex hoc homo convertitur. Et quantum ad hoc dicitur primo, quia pervenit usque ad intima: unde dicit, *sagittae tuae*, idest percussio tua, *infixae sunt mihi*, scilicet usque ad interiora: Job 6: *sagittae domini in me sunt, quarum indignatio ebibit spiritum meum.* Secundo, quia hujusmodi percussiones non cito transeunt, sed manent; unde dicit: *confirmasti super me manum tuam*: Isa. 30: *erit transitus virgae fundatus quam requiescere faciet dominus super eum*: Heb. 10: *horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Tertio quia sunt graves: et est ratio ejus quod dicit, *non in furore*, quia jam satis sum sagittatus. *Non est sanitas.* Hic ponit effectus sagittationis. Caro mea deordinata est, corruptioni et infectioni subjecta: Rom. 7: *scio quod non habitat in me*, hoc est in carne mea, *bonum.* Alio modo de commemoratione contritionis potest intelligi: et sic assignat rationem quare non vult a Deo puniri. *Quoniam sagittae.* Sagittae Dei verba Dei sunt: Isa. 49: *posuit me quasi sagittam electam.* Quando autem peccator audit verba Dei, et infiguntur cordi ejus, tunc reponit in corde suo: et tamen eis non compungitur, et ex hoc est dignus furore: quia non est compunctus ex sermonibus Dei. Sed sicut dicit Gregorius, *frustra laborat extra lingua praedicatoris, si intus non operatur virtus redemptoris.* Et ideo oportet, quod manus Dei infigat has sagittas usque ad intima; et ideo dicit, *confirmasti super me manum tuam. In carne mea*: Gal. 5: *caro concupiscit adversus spiritum* et cetera. Quando caro sanitatem habet, spiritus est infirmus: et e converso, scilicet quando spiritus est sanus et fortis, caro est infirma: quia totum enervatur quidquid ad carnem pertinet: Ps. 108: *caro mea immutata est propter oleum.* Effectus ergo verbi Dei immissi, vel infixi, est quod emarcet concupiscentiam carnis: Col. 3: *mortificate membra vestra* et cetera. Origenes dicit secundum primam expositionem, *a facie*, idest a consideratione irae tuae, quia per verba tua consideratur ira futuri judicii. Et ex hoc caro emarcet. *Et non est pax ossibus meis.* Hic ostendit interiorem miseriam, idest peccatum propter quod patitur tribulationem; quasi dicat, aufertur sanitas carnis prae consideratione irae tuae; sed recognoscendo peccata mea, etiam spiritus concutitur; unde dicit, *non est pax ossibus*

meis, idest spiritui meo: Isa. 57: *non est pax impiis, dicit dominus.* Et hoc, *a facie peccatorum meorum*, idest prae multitudine et gravitate peccatorum non possum habere pacem mentis. Sed numquid habes tribulationem? Et dicit quod sic. Unde exposuit se habere. Et primo peccata ponit. Secundo defectum pacis. Tria sunt quae exaggerant peccata: scilicet multitudo peccatorum, gravitas et reiteratio: quia si frequenter peccat, grave est. Dicit ergo quantum ad primum, *quoniam iniquitates meae supergressae sunt caput meum.* Modus loquendi est. Per iniquitates signatur multitudo peccatorum: quia sicut aqua hominem obruit, ita peccata submergunt hominem. Et hoc non facit aqua nisi quando tantum excrescit quod caput excedit. Quasi dicat: sic multiplicatae sunt quod super caput meum ascenderunt. Psalm. 68: *infixus sum in limo profundi, et non est substantia.* 2 Paral. ult. *peccavi super numerum arenae maris, et multiplicata sunt peccata mea.* Et dicit, *super caput meum*, idest super mentem meam tractam in consensum peccati. Tripliciter se homo habet in peccato. Quandoque est tantum in concupiscentia, et mens resistit; et tunc non attingit caput. Quandoque consentit, sed ex passione; et tunc licet perveniat ad caput, non tamen supergreditur. Sed quando *laetantur quod male fecerint et exultant in rebus pessimis* (Prover. 2), tunc iniquitates supergrediuntur caput. Quantum ad secundum dicit: *sicut onus grave gravatae sunt super me.* Dicuntur autem gravare peccata, quia deprimunt more rei gravis. Quanto ergo homo deprimitur, tanto a Deo recedit. Zach. 1: *iniquitas sedet super talentum.* Isa. 1: *populo gravi iniquitate.* Alia littera habet: *sustulit in altum*: quia quandoque peccata gravia inducunt in contemptum, et superbit impius *cum pervenerit in profundum peccatorum* (Prov. 18). Quantum ad tertium dicit, propter recidivum: *putruerunt et corruptae sunt cicatrices meae.* Cicatrix ex vulnere relinquitur: ita etiam quando quis peccavit, et dimissum est ei peccatum, sed adhuc est pronitas ad peccandum, est quasi cicatrix ex vulnere. Quandoque autem Deus sanat eam per satisfactionem et exercitium bonorum operum. Hier. 30: *obducam cicatricem tibi, et a vulneribus tuis sanabo te.* Quandoque autem non bene custodimus nos; et sicut per imperitiam medici, quandoque infirmitas generat intus putredinem, et corrumpit membrum, sic est in peccatore: quia quando non curatur peccatum per correctionem, sive per poenitentiam, fit putredo interius, idest delectatio peccati praeteriti; et consentit in aliud simile. Joel. 1: *computruerunt jumenta in stercore suo.* Ex hoc sequitur corruptio, quando peccatum procedit in actum. Vel corruptio est quando non solum in se sunt putrefacti, sed exhalant per infamiam ad alios, *a facie insipientiae meae.* Medicus quando curat, per insipientiam suam aliquando vulnus putrefit; sic ex insipientia hominis nescientis sibi bene cavere, patitur recidivum. Prover. 14: *errant qui operantur malum.*

[87178] Super Psalmo 37 n. 3 *Miser.* Supra dixit Psalmista: *non est pax ossibus meis*; et ostendit quae sunt sua peccata, quia multa, gravia et reiterata: hic agit de pacis sublatione; et circa hoc duo facit. Primo ponit inquietudinem contra pacem; secundo ponit remedium consolationis et spei, ibi, *domine, ante te.* Inquietudinem animi sui ostendit dupliciter. Primo quantum ad dejectionem, et quantum ad irascibilem; secundo quantum ad dejectionem cordis, quod pertinet ad commotionem concupiscibilis, ibi, *tota die.* Circa primum duo facit. Primo proponit causam dejectionis; secundo ipsam dejectionem. Causa dejectionis est, *quia miser factus sum*, idest miseriam meam ego cognosco. Miseria opponitur felicitati; et ideo in contrariis consistit. Felicitas humana consistit in rebus mundi.

Psal. 143: *beatum dixerunt populum cui haec sunt.* Felicitas vera consistit in haesione ad Deum; et ideo sequitur: immo *beatus populus cujus est dominus Deus ejus.* Miser ergo est ex hoc quod a Deo avertitur per peccatum. Prov. 14: *miseros facit populos peccatum.* Iste ergo sciens se separatum a Deo per peccatum, reputat se miserum; et ex hoc dicitur animus ejus dejectus: unde dicit: *incurvatus sum.* Haec incurvatio potest referri ad depressionem animi, propter gravedinem peccati, quia peccata faciunt sicut grave onus, quod hominem incurvat, et facit terram respicere: ita peccata faciunt inferiora respicere, et non permittunt per affectum tendere ad superiora. Paral. 36: *incurvatus sum multo vinculo ferri.* Vel potest referri ad humilitatem; quasi dicat: incurvatus sum propter humilitatem, quia cum recognoscit homo peccatum suum, non sapit alta. Luc. 18, de publicano, qui *nolebat oculos suos ad caelum levare.* Et haec incurvatio non debet esse momentanea, sed in tota vita: unde dicit, *usque in finem*, scilicet vitae, quamdiu durat corruptio corporis. Rom. 7: *infelix ego, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Consequenter agit de tristitia cordis; et facit tria. Primo proponit tristitiam; secundo tristitiae causam; tertio magnitudinem tristitiae. Dicit ergo: non solum humiliatus sum contra superbiam, sed etiam sum *contristatus*, contra delectationem peccati; et haec est tristitia bona. 2 Cor. 7: *quae enim secundum Deum tristitia est, bona est.* Et tangit duo circa tristitiam. Primo, quod oportet esse continuam: unde dicit, *tota die.* Rom. 9: *dolor continuus cordi meo.* Psal. 6: *lavabo per singulas noctes lectum meum.* Jer. 9: *et plorabo die ac nocte interfectos populi mei.* Augustinus: *semper doleat, et de dolore gaudeat.* Secundo, quia est quaedam tristitia absorbens, quae in desperationem inducit. 2 Corinth. 2: *ne forte abundantiore tristitia absorbeatur qui ejusmodi est.* Quaedam est aggravans; et haec est accidia, quae sic dejicit, ut non permittat agere bonum. Sed tristitia poenitentis non est sic, sed est cum spe, et exercitio bonorum operum: unde dicit, *ingrediebar*; idest, in vita et bonis operibus proficiebam. Processus boni est ingressus, quia bona spiritualia ad quae tendit bonus sunt interiora. Phil. 3: *quae retro sunt obliviscens* (idest bona temporalia, ad quae tendunt peccatores, quae sunt exteriora) *ad ea quae priora sunt extendens me ipsum.* Prov. 4: *ducam te per semitas aequitatis, quas cum ingressus fueris non arctabuntur gressus tui. Quoniam lumbi mei impleti sunt illusionibus.* Hic ponitur causa tristitia. Secundum Glos. exponitur, quod per lumbos intelligitur anima. Et dicit, *lumbi*, quia ibi est delectatio. *Et non est sanitas in carne mea*; ut ostendat se infirmum intus et extra. Sed melius exponitur aliter, quod affligitur per peccatum cum recognoscit miseriam suam. Miseria autem maxime recognoscitur in corruptione sensualitatis. Rom. 7: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Et subdit: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Quasi dicat: ideo cognosco me miserum, et sum *contristatus, quia lumbi mei impleti sunt illusionibus.* Ad litteram, carnalis delectatio implet me illusionibus, quia Diabolus utitur sensualitate nostra sicut instrumento, et ubi nos debiles conspicit, ibi impugnat nos. Prov. 14: *stultis illudit peccatum.* Istae autem illusiones variarum rerum ex duplici causa proveniunt. Quandoque ex corruptione, quia caro semper quaerit convenientia sibi, quantum est de se; et nisi spiritus retineat, oportet quod delectetur in eis; et impossibile est quod spiritus semper sit vigil; et ideo oportet quod illudatur. Quandoque proveniunt tales illusiones ex spiritu proprio, quando scilicet aliquis saepe inserit in se tales cogitationes carnales: et hoc est veniale peccatum primo; demum si consentiat, fit mortale; et hoc recognoscit, non quasi ex carne, sed ex se: unde ait: *non* *est sanitas in carne mea.* Rom. 7: *scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum.*

[87179] Super Psalmo 37 n. 4 *Afflictus.* Hic ponit magnitudinem tristitiae. Et primo ponit talem magnitudinem. Secundo ponit signum, ibi, *rugiebam.* Duo posuit in tristitia. Primum, quod est contristatus. Secundum, quod est incurvatus. Per primum designat tristitiam, per secundum vero dejectionem: et haec duo habet repetere hic. Quantum ad hoc quod est incurvatus, dicit, *humiliatus.* Quantum ad hoc quod est contristatus dicit, *afflictus*: et de utroque nimis: et hoc propter magnitudinem mali quod incurrerat, quia peccatum est maximum malum. Et ideo affligitur multis doloribus. Item, propter amissionem magni boni: Jer. 2: *vide et scito quam malum est dereliquisse dominum* et cetera. Item secundum Origenem propter immutationem status de statu gratiae et virtutis in statum peccati. Boetius: *magnum infelicitatis genus est, fuisse felicem*: Job 29: *quis mihi det, ut sim juxta menses pristinos, secundum dies quibus Deus custodiebat me?* Signum magnae tristitiae est rugitus: ideo dicit, *rugiebam a gemitu cordis mei.* Rugitus dicitur esse vox bestiarum, scilicet leonis et ursi, propter vehementiam doloris vel famis. Unde rugitus est vehementia fletus: Job 3: *quasi inundantis aquae sic rugitus meus*: unde, *rugiebam*, scilicet amarissime flebam. Sed contingit aliquando quod aliquis flet extra, non tamen ex animi commotione. Sed non sic ego fleo, immo a gemitu cordis mei procedit hic rugitus: Thren. 1: *multi gemitus mei, et cor meum moerens*: Isa. 59: *rugiemus quasi ursi omnes.*

[87180] Super Psalmo 37 n. 5 *Domine ante te omne desiderium meum.* Hic ponitur remedium consolationis. Et primo ostendit quod in Deo solo est consolationis suae remedium. Secundo ostendit, quod hoc est sibi necessarium, quia nihil in se habet de quo consoletur, ibi, *cor meum*: Oseae 13: *perditio tua ex te Israel, tantummodo ex me auxilium tuum.* Est autem duplex tristitia. Quaedam tristitia est inducens desperationem; et haec tollit desiderium et gemitum, quia utrumque istorum fit in occulto: ideo desiderium et gemitus interior notum est Deo; unde dicit, *domine ante te omne desiderium meum.* Ante te approbatum est quod desidero, et ideo spero mihi dari per te: Prov. 70: *desiderium suum justis dabitur*: Ps. 9: *desiderium pauperum exaudivit dominus.* Alio modo sic, *ante te*, idest tibi cognitum est, qui scrutaris corda: 1 Reg. 16: *Deus intuetur cor*: Prov. 15: *perditio et Infernus coram domino; quanto magis corda filiorum hominum?* Alio modo sic, *ante te* etc. idest ad hoc est desiderium meum ut sim ante te: Ps. 41: *sitivit anima mea* et cetera. *Et gemitus meus a te non est absconditus*, idest tu approbas eum, vel tu cognoscis eum: Exod. 3: *videns vidi afflictionem populi mei* et cetera.

[87181] Super Psalmo 37 n. 6 *Cor meum conturbatum est.* Hic ostendit necessitatem consolationis suae esse a Deo, quia nihil est in eo de quo possit consolari. Tria sunt in homine, scilicet, intellectus, voluntas, et potentia executiva: intellectus dirigit, voluntas imperat, potentia exequitur: et haec tria deficiunt in me. Quia, *cor*, idest affectus, *conturbatum est*, idest commotum est tristitia et commotione: Ps. 59: *commovisti terram et conturbasti eam* et cetera. Vel conturbatum est prae solicitudine mundi. Item virtus executiva dereliquit me, quam habui ante peccatum. Vel loquitur ex persona humani generis. Virtus quam accepi in primo parente, ut non haberem corruptionem interiorem aut exteriorem, *dereliquit me*, propter peccatum: Isa. 50: *non est in me virtus. Et lumen*

oculorum meorum, idest ratio et mens mea, *non est mecum*, idest privantur lumine rationis, per quod vitant malum et faciunt bonum. Vel, *lumen oculorum meorum*, idest Deus, non est mecum propter peccatum, quia *peccata vestra absconderunt faciem ejus a vobis.* Isa. 59.

[87182] Super Psalmo 37 n. 7 *Amici mei et proximi mei.* Supra Psalmista diligenter exposuit miseriam suam, quam a superiori et ab inferiori patitur; hic autem miseriam quam patitur ab aequali. Circa hoc duo facit. Primo ostendit quid patiatur ab hominibus. Secundo, qua de causa, ibi, *inimici autem mei.* Circa primum tria facit. Primo praemittit mala quae patitur ab hominibus. Secundo ostendit patientiam suam in illis, ibi, *ego autem.* Tertio ostendit patientiae causam, ibi, *quoniam in te domine.* Ostendit ergo se afflictum ab omni genere hominum: et pulchre, quia ostendit primo, se pati afflictionem ab amicis. Secundo ab inimicis, ibi, *et vim faciebant.* Amici affligunt dupliciter: persequendo et derelinquendo: quia ex hoc ipso quod non juvant, affligunt. *Et qui juxta me.* Item amicorum est duplex genus. Quidam sunt soli amici et extranei. Quidam amici et cognati; et ab utrisque dicit se affligi. Quantum ad primum dicit, *amici mei.* Et potest intelligi, vel ex persona Christi, qui in hoc Psalmo quandoque loquitur pro se, quandoque pro membris; vel ex persona poenitentis. Si legatur ex persona Christi, manifestum est quod Judaei qui sunt proximi, fuerunt adversarii ei: unde dicit, *adversum me appropinquaverunt et steterunt.* Vel ex persona poenitentis: et tunc Origenes, *aliquis in saeculo est inter peccatores, et quamdiu est in peccatis ostendunt ei amicitiam; sed quando deserit mundum et peccatum, tunc peccatores adversantur ei*: unde dicit, *amici mei*, idest qui prius erant amici. Eccl. 6: *est amicus qui convertitur ad inimicitiam. Et proximi*, idest in carne conjuncti: Mich. 7: *inimici hominis domestici ejus*: Jerem. 20: *audivi contumelias multorum, et terrorem in circuitu. Adversum me appropinquaverunt et steterunt.* Contingit quod amicus quandoque adversatur in dicto vel facto alicui; sed tamen tantam habet reverentiam ad amicitiam, quod non adversatur ei in facie. Et ideo dicit quod non solum de longe steterunt, sed *appropinquaverunt*, idest in faciem inimici contradixerunt. Quandoque etiam amicus facto commovetur contra eum, tamen non perseverant. Sed de istis dicit quod *steterunt*, idest fuerunt mihi adversarii: Ps. 2: *astiterunt reges terrae* et cetera. *Et qui juxta me erant, de longe steterunt.* Hic ostendit quomodo est derelictus. Si exponitur de Christo, vere fuit derelictus: Matth. 26: *relicto eo omnes fugerunt.* Item poenitens derelinquitur, postquam est conversus ad Deum: unde, *et qui juxta me erant*, idest amici familiaritate vel carne, *de longe steterunt*: Job 6: *ecce non est auxilium mihi in me, necessarii quoque mei recesserunt a me*: Ps. 87: *elongasti a me amicum et proximum* et cetera. *Et vim faciebant, qui quaerebant animam meam.* Et non solum est sic ab amicis afflictus, sed etiam ab inimicis. Est autem duplex genus inimicorum. Quidam sunt inimici capitales, et occidunt. Alii sunt qui non sunt capitales, quia non quaerunt occidere: et de utrisque loquitur hic. De primis dicit, *vim faciebant qui quaerebant animam meam*, idest quaerebant me occidere. Ad litteram dicitur de Christo quem Judaei quaerebant occidere: unde, *vim faciebant*, idest violentiam inferebant: Prov. 22: *ne inferas violentiam pauperi, quia pauper est.* Hieronymus, *ut vim facerent.* Vel, *quaerebant*, scilicet Daemones, seu amici, qui volebant me inducere in malum postquam conversus sum ad Deum, *et vim faciebant* mihi. De secundo dicit, *et qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates*, idest mendacium contra me dixerunt. Ita accidit de Judaeis contra

Christum; qui mendacium loquentes dicebant, Luc. 23: *hunc invenimus subvertentem gentem nostram, et prohibentem tributa dari Caesari.* Item, *dolos tota die meditabantur*, ut caperent eum in sermone, Matth. 22. Item hoc accidit cuilibet poenitenti: quia aliquis poenitens, ut Origenes dicit, confitetur peccatum suum, et si necesse fuerit, agit publicam poenitentiam: et deridetur ab aliis qui perseverant in peccato: Job 12: *deridetur justi simplicitas, et dicunt multa vana et falsa contra eum*: Psal. 11: *vana locuti sunt unusquisque.* Et etiam insidiantur, si inveniant aliquid unde confundant eum: Prov. 24: *ne insidieris, et ne quaeras impietatem in domo justi.*

[87183] Super Psalmo 37 n. 8 *Ego autem tamquam surdus.* Hic ostendit patientiam a se exhibitam. Et primo ponit patientiam; secundo patientiae effectum, ibi, *et factus sum sicut homo.* Homines quando affliguntur, nisi patienter portent, primo commoventur in animo, deinde deordinantur in verbis. Sed remedium quod non commoveatur in animo est, quod sit sicut surdus non audiens verba iniqua. Et ideo dicit, *ego autem tamquam surdus non audiens*, idest audire me fingebam: Eccl. 1: *usque ad tempus sustinebit patiens.* Item ibidem 28: *sepi aures tuas spinis, et noli audire linguam nequam.* Et remedium quod non deordinetur in verbo est, quod sit sicut mutus: Ps. 38: *obmutui et humiliatus sum* et cetera. Unde dicit, *et sicut mutus non aperiens os suum.* Et hoc maxime fecit Christus, ut dicitur Matth. 27: *et non respondit ei verbum, ita ut miraretur praeses vehementer*: Isa. 53: *tamquam ovis ad occisionem ducetur* et cetera. Sic etiam facere debent viri justi: Ps. 38: *posui ori meo custodiam, dum consisteret peccator adversum me. Et factus sum sicut homo non audiens.* Hic ponitur effectus patientiae; sed hoc est contra opinionem malorum, qui hoc imputant ignaviae, non virtuti. Et dicit, *factus sum*, scilicet opinione, *sicut homo non audiens*, et non virtuosus. Unde de Christo dicitur *mihi non loqueris*, Joan. 19. *Et non habens in ore suo redargutiones*, idest ac si non sit sapiens ad respondendum. Unde de Christo dicitur Luc. 23, quod illusit ei et despexit eum Herodes.

[87184] Super Psalmo 37 n. 9 *Quoniam in te domine speravi.* Hic ponitur causa patientiae, quae est triplex. Ex parte Dei, ex parte inimicorum, et ex parte sui. Et ex parte Dei causa patientiae est, quod tota causa relinquitur Deo. *Mihi vindictam, et ego retribuam*, Hebr. 10. Et ideo dicit, *ego autem in te speravi domine*; quasi dicat, in te est causa mea: Hier. 17: *spes mea tu.* Et quid speras de Deo? *Dixi, tu exaudies me domine, Deus meus.* Origenes: *quandoque homo orat Deum, et non exauditur, quia ipse non audit eum praecipientem*: Prov. 28: *qui declinat aures ne audiat legem, oratio ejus fiet execrabilis*; sed qui obedit Deo et legi, tunc exauditur: Jac. ult.: *multum valet deprecatio justi assidua.* Deus autem maxime praecepit patientiam: Matth. 5: *si quis te percusserit in una maxilla* et cetera. Et ideo illi exaudiuntur a Deo, qui noverunt pro inimicis orare, ut Ecclesia facit; unde dicit Jer. 13: *si steterint Moyses et Samuel coram me* etc. quia isti in veteri testamento oraverunt pro inimicis, *non est anima mea ad populum istum*, idest non exaudiam eos pro populo isto; quasi dicat: ideo quia patienter sustineo, tu exaudies me.

[87185] Super Psalmo 37 n. 10 *Quia.* Supra posuit Psalmista mala quae passus est ab hominibus; et ostendit etiam patientiam suam, assignavitque unam rationem patientiae ex parte Dei; hic autem assignat rationem patientiae ex parte inimicorum. Contingit aliquando ex Dei misericordia,

quod qui patitur tribulationem aliquam, sustinet mala quae ab aliis inferuntur, ut pacem cum inimicis habeat: Prov. 16: *cum placuerint domino viae ejus, inimicos ejus convertet ad pacem*: Job 5: *bestiae terrae pacificae erunt tibi.* Et hoc etiam naturale est: quia nullus est ita saevus sive crudelis, quod quando videt aliquem humiliatum, affligat eum ulterius. Canis etiam non mordet hominem jacentem. Quando ergo aliquis resistit inimico, concitat inimicum ad nocendum sibi, et Deus non juvat: Psal. 7: *si reddidi retribuentibus mihi mala* et cetera. Et ideo assignat hic rationem patientiae, quae est ne veniat in manibus eorum: et circa hoc duo facit. Primo commemorat de hostibus gaudium corporis. Secundo insultationem eorum. Dicit ergo, *dixi, ne quando supergaudeant mihi inimici mei*: si nollet me defendere Deus, non intueretur me, et sic superarent me hostes et gauderent. Quantum ad secundum dicit, *et dum commoventur pedes mei.* Hieronymus habet, *deficio*: littera nostra habet, *super me magna locuti sunt.* Et dum labuntur pedes mei et cetera. *Loquentur.* Si intelligatur de praeterito, sic est sensus, *dixi ne quando* et cetera. Potest hoc referri ad experimentum; quasi dicat: expertus sum, quod gauderent. Sed si laberentur pedes mei et cetera. Quidam corruunt; quidam labuntur, sed non corruunt; quidam sunt infirmi. Mali quandoque contra aliquem religiosum insultant, et maxime loquuntur super ipsum. 1 Reg. 2: *nolite multiplicare loqui sublimia gloriantes.* Ps. 11: *disperdat dominus universa labia dolosa.* Tertia est ratio ex parte sui, scilicet ex parte patientis. Primo proponit promptitudinem animi. Secundo causam. Dicit ergo, *quoniam ego in flagella paratus sum.* Nullus est impatiens nisi de eo quod invitus sustinet. Quando igitur est paratus ad sustinendum, non est impatiens. Consideranda sunt duo genera hominum. Quidam sunt qui hic non flagellantur, sed reservantur aeterno igni. Ps. 72: *in labore hominum non sunt* etc. scilicet hic non corripiuntur. Alii sunt qui flagellantur in hoc mundo, quia Deus corripit eos ut filios: Heb. 12: *flagellat omnem filium quem recipit.* Gregorius: *signum aeternae reprobationis est, quando Deus nullum flagellum dat homini in mundo.* Sic et Ambrosius noluit hospitari in domo illius, qui semper fuerat in prosperitate. Et ideo dicit, *quoniam ego in flagella paratus sum.* Primo ponit dolorem. Secundo doloris causam. Est autem consuetudo, quod quando aliquis patitur gravem dolorem, sustinet alium dolorem, ut liberetur ab alio graviori: sicut quando homo sustinet extractionem dentis, ut liberetur a dolore dentium. Et ideo dicit, *sum paratus ad flagella*, quia habeo alium dolorem quem volo curare. Et ideo dicit, *dolor meus*, scilicet de peccatis, *in conspectu meo semper*: Rom. 9: *dolor continuus cordi meo*: Thre. 1: *o vos omnes qui transitis per viam* et cetera. Et hic dolor est major omni dolore: non quidem sensu, sed secundum rei veritatem. Augustinus dicit quod omnes afflictiones animae causantur ex amore: homo delectatur in eo quod amat, et timet contrarium ejus quod amat, et dolet similiter. Ergo quanto major est amor, tanto est major dolor de contrario. Sed minima caritas est maximus amor. Ergo dolor de peccato est maximus; sed non magis sentitur, quia appetitus sensitivus non movetur nisi ex apprehensione sensibilium, nisi per redundantiam rationis. Et inde est quod homo plus sentit dolorem de aliquibus aliis rebus quam de peccato: tamen secundum rationem plus vellet sustinere eum quam dolorem de peccato. Causa hujus doloris magni est peccatum; et ideo dicit.

[87186] Super Psalmo 37 n. 11 *Quoniam iniquitatem.* Quasi dicat: ideo doleo, quia peccatum

meum considero, et intantum ut aliis manifestem. Unde, *ego annuntiabo*, idest aliis manifestabo, in quo maximum remedium sentio, quod maxime fit in confessione, quae laetificat confitentem: Prov. 28: *qui abscondit scelera sua* et cetera. Jac. ult.: *confitemini alterutrum* et cetera. Secundo ponitur peccati satisfactio contra illos, qui sic confitentur ut non satisfaciant: Isa. 38: *recogitabo tibi omnes annos meos* et cetera. Job 23: *considerans eum timore solicitor.* Et ponuntur hic tres partes poenitentiae. *Dolor* refertur ad contritionem. *Iniquitatem meam* etc. ad confessionem. *Cogitabo*, idest satisfaciam, *pro peccato meo*, ad satisfactionem. *Inimici autem mei vivunt* et cetera. Hic ponitur ratio misericordiae, scilicet prosperitas inimicorum; et ponit causam quantum ad tria. Primo quantum ad cordis stabilitatem, ibi, *vivunt.* Secundo quantum ad potestatis magnitudinem, ibi, *et confortati sunt.* Tertio quantum ad multitudinem, ibi, *et multiplicati sunt.* Dicit ergo, *inimici mei vivunt.* Et continuat. Sic Origenes: *poenitens aliquando si dimitteretur in pace, cogitaret de peccato in poenitentia; sed tot tribulationes contra eum insurgunt, quod videtur sibi quod debeat se defendere*: tamen iste dicit quod licet vivant et prosperentur inimici mei, non tamen dimitto dolorem de peccatis: non enim debet homo resilire a poenitentia. Christus multos habuit inimicos, et habet: Psal. 119: *odio habuerunt me gratis.* Et Deus habet inimicos: Joan. 15: *odio habuerunt me et patrem meum.* Et alii justi multos habent inimicos qui non vivunt sine flagello. *Et confortati sunt*, idest habent magnam potestatem, idest sunt nimis potentes, *et multiplicati sunt qui oderunt me inique*, idest injuste, quia persequuntur me propter justitiam quam sequebar. *Qui retribuunt mala pro bonis.* Est autem quadruplex retributio. Una est, quae retribuit bonum pro bono; alia quae retribuit malum pro malo: et istae sunt communes bonis et malis, quia etiam bonus malum poenae pro malo culpae tribuit: alia est, quae retribuit bona pro malis: et haec est proprie bonorum: quarta est, quae retribuit malum pro bono, et haec est inimicorum. Jer. 18: *numquid redditur pro bono malum? Detrahebant mihi*: Rom. 1: *detractores Deo odibiles.* Triplex est detractio: quarum una est mala, quando detrahit homo homini de peccato, etiam si peccata sint occulta, quia non sunt occulta publicanda per modum detractionis. Alia est pejor quando detrahit de falso. Pessima, quando detrahit non homini, sed virtuti: videlicet si dicas castitatem malam esse. Et sic est in proposito, quia *sequebar bonitatem, detrahebant mihi*: Isa. 5: *vae qui dicunt malum bonum et bonum malum*: Dan. 6: *non invenerunt occasionem Danieli nisi in lege.* Glossa: *felix conscientia, cui non potest imponi nisi quod servat legem Dei sui.*

[87187] Super Psalmo 37 n. 12 *Ne derelinquas me domine.* Hic ponitur oratio: et petit removeri quod timet, et petit sibi praestari quod amat, ibi, *intende in adjutorium meum.* Hic petit non amoveri, scilicet praesentiam Dei; unde dicit, *ne derelinquas me, domine Deus meus*, scilicet in tribulatione: Psalm. 90: *cum ipso sum in tribulatione*: Deuter. 31: *dominus Deus tuus est, non dimittet te.* Et si ad modicum videaris me derelinquere, tamen omnino, *ne discesseris a me*, quia timeo quod per me non possim subsistere: Isaiae 54: *misericordia mea non recedet a te. Intende in adjutorium meum*, idest adjuva me ut proficiam. Et nota quod istum versiculum dicit Ecclesia in principio omnium horarum, quia versiculus iste valet contra omnes tentationes. Unde cum incipimus orare, Diabolus tentat nos: propter quod petit auxilium: ideo dicit, *intende*, quia tu es Deus dator et conservator salutis meae: Psalm. 143: *qui das salutem regibus* et cetera.

Super Psalmo 38

[87188] Super Psalmo 38 n. 1 Psalmista confessus est se passum afflictionem suam pro peccato suo; hic autem promittit cautelam in posterum. Titulus talis est, *in finem canticus David pro Idithum.* Et hoc non est novum, licet sit novus titulus: quia ut habetur in historia 1 Paral. 15, quando David arcam foederis quae fuerat capta a Philistaeis reduxit, quatuor millia cantorum instituit, qui Psalmos canerent; quos posuit intus, quos Asaph, Itamar, et Idithum vocavit, et hic ponitur in titulo. Et sicut Origenes dicit, haec consuetudo erat etiam apud Graecos, quod si aliquando aliqui poetae erant qui carmina recitabant in populo, si non erant ab ipsis recitantibus facta, sed ab aliis, victoria non dabatur recitatori, sed poetae. Sic etiam fit de Psalmis; nam omnes Psalmos fecit David, et quosdam ipse cantavit coram arca, ut habetur 2 Reg. 6: quosdam dabat aliis cantandos: et ideo illi quibus dabantur, erant quasi cantores, et eis intitulantur: tum propter dignitatem, quia fuerunt prophetae, tum propter mysterium. Unde hoc competit mysterio Idithum, quod interpretatur intus vir sciens, vel transiliens; et signat transilientem vanitatem mundi, de qua multum in hoc Psalmo agitur. Dividitur ergo Psalmus iste in partes duas. In prima ponit cautelam quam habet ad evadendum pericula. In secunda ostendit necessitatem cautelae, ibi, *ecce mensurabiles.* Circa primum duo facit. Primo praemittit cautelam. Secundo ostendit periculum ex ea incidens, ibi, *obmutui.* Circa primum duo facit. Primo praemittit cautelam. Secundo ponit rationem cautelae, ibi, *posui ori meo.* In cautela consideranda sunt tria: scilicet cavendi propositum; unde ait, *dixi*, idest cum deliberatione in corde meo statui et proposui: Eccl. 2: *dixi in corde meo, vadam et affluam deliciis.* Secundo considerandum est quid proponat: quia, *custodiam vias meas*, idest processus meos. Et debet homo custodire vias Dei ut imitetur: Job 23: *vestigia ejus sequutus est pes meus. Viam ejus custodivi, et non declinavi ex ea.* Item debet custodire vias suas ne erret: Deut. 4: *custodite vias vestras et studia vestra.* Tertio considerandus est fructus qui ex hoc sequitur: *ut non delinquam in lingua mea.* Homo debet diligenter se custodire ab omnibus peccatis, et praecipue a peccato linguae, quia faciliter in eis prolabitur: lingua enim est mobilis, et de facili prorumpit in malum. Vel alia ratio est, quia lingua est immediatum organum ad interiorem conceptum cordis explicandum. Unde quam cito verbum est in corde, est in lingua; et ideo oportet diligenter custodiri. Consequenter ponitur ratio hujus custodiae, *posui ori meo custodiam, cum consisteret peccator adversum me*; quasi dicat: haec est ratio quare sic custodio vias meas, quia semper adversarius est contra me. Alibi dictum est, quod homo ponat custodiam cordi: Prov. 4: *omni custodia serva cor tuum*; hic dicit quod ponat custodiam ori, quod non claudatur totaliter, sed debet custodiri, idest servari a malis verbis quantum ad tempus, et quantum ad ea quae dicit: Eccl. 8: *omni negotio tempus est, et opportunitas.* Et quare posui ori meo custodiam? *Cum consisteret peccator adversum me.* Hoc exponitur tripliciter. Unus sensus est: *adversum me*, ad insidiandum; et tunc magis necessaria est cautela: Eccl. 5: *si est tibi intellectus, responde proximo: sin autem, sit manus tua super os tuum*: Matth. 22: *ut caperent eum in sermone.* Secundus sensus est: *adversum me*, ad injuriandum vel impugnandum: quia etiam tunc cum impugnat, debes tibi cavere, quia ibi

est virtus: 1 Petri 2: *cum malediceretur, non maledicebat.* Tertius sensus est. *Adversum me*, idest in conspectu meo, ut instruatur: et tunc necessaria est cautela ne omnia omnibus proferat. Quaedam enim sunt proferenda justis, quae non sunt dicenda peccatoribus: 1 Cor. 3: *non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus*: Matthaei 7: *nolite sanctum dare canibus*; quasi dicat: posui custodiam ne secreta doctrinae propalarem peccatoribus. *Obmutui.* Hic ponit periculum cautelae in quod posset incidere; propter quod dicit: videns peccatores impugnantes contra me, proposui omnino tacere; unde dicit, *obmutui*, idest penitus tacui. Sed quandoque contingit quod propter cautelam aliquis indiscrete tacet aliquando: et aliquando aliquis tacet exterius, et turbatur interius. Eccl. 33: *praecordia fatui quasi rota praecurrens.* Sed iste non turbatur interius; ideo dicit, *humiliatus sum*, scilicet intus, sed periculum est: quia dum volui tacere a malis, *silui etiam a bonis*: vel a bonis verbis, quae non dixi: vel a bonis hominibus, quibus nolui loqui. Eph. 4: *omnis sermo malus de ore vestro non procedat, sed si quis bonus ad aedificationem fidei* et cetera. Unde sequitur: *et dolor meus renovatus est*; quasi dicat: prius dolui de indiscreta locutione, modo doleo de indiscreta taciturnitate; quasi dicat: innovavit me dolor. Sed adhibetur remedium internae charitatis; et ideo dicit: *concaluit cor meum intra me*, idest concitatus est calor charitatis in corde meo. Prov. 6: *numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta ejus non ardeant?* Sic impossibile est quod homo abscondat verba Dei, cum inflammatur cor charitate. Psal. 118: *ignitum eloquium tuum* et cetera. Causa autem hujus concitationis est meditatio de divinis; unde dicit: *et in meditatione mea exardescet ignis.* Nihil amatur nisi bonum et pulchrum. Unde in exterioribus amoribus visio corporalis est causa amoris. Et ideo si vis accedere ad spiritualia, oportet quod accendatur cor tuum amore Dei. Effectus concitationis est, quia qui proposuit tacere, movetur ad loquendum; unde dicit, *locutus sum.* Act. 2: *repleti sunt omnes spiritu sancto, et coeperunt loqui.* Gregorius: *spiritus quos replet, ardentes pariter et loquentes facit.* Job 4: *conceptum sermonem quis retinere potest?* Simile dicitur Hier. 20: *factus est sermo domini* et cetera. *Et dixi, non loquar ultra* etc. et sequitur, *et factus est in corde meo quasi ignis.* Vel exponitur secundum Glossam, *obsurdui*, idest factus sum surdus. Deus non dat gratiam homini nisi utatur illa; et ideo quando quis per negligentiam gratia sibi data non utitur, Deus aufert ei, ut patet de talento. Luc. 19: *auferte ab eo mnam, et date ei qui decem mnas habet.* Et ideo dicit, *obsurdui et humiliatus sum*, idest dejectus; et tunc non sonat in virtutem, sed delictum: et ideo dicit, *concaluit cor meum* prae solicitudine. Origenes exponit aliter: *dixi, custodiam vias meas. Punctus. Ut non delinquam in lingua mea, posui ori meo custodiam. Et post, dum consisteret peccator adversum me, obmutui.* Est autem triplex genus hominum. Quidam in tribulationibus positi maledicunt persequentibus se; quidam benedicunt; quidam sunt medii, qui saltem perveniunt ad hoc quod tacent. Ita evasit gradum primum, quia posuit ori suo custodiam, et non maledicebat. Sed quia obmutuit, et non benedicebat, evasit secundum gradum, quia sentiebat dolorem, et aestuabat intra prae indignatione et cetera.

[87189] Super Psalmo 38 n. 2 Hic convertit se ad Deum, et exardescit. *Locutus sum in lingua mea: notum fac mihi, domine, finem meum et numerum dierum meorum.* Ponitur hic duplex petitio. Prima, ibi, *notum fac mihi domine finem meum.* Finis accipitur hic Christus. Rom. 10: *finis legis*

Christus. Et dicit, domine notifica mihi Christum. Alia petitio est, ibi, *notum fac mihi numerum dierum meorum*, idest volo considerare qualis sit vita praesens, ut possim eam comparare ad finem illum: quia isti dies sunt mali, pauci et imperfecti; illi autem sunt perfectissimi: et tunc scitur quod, *non sunt condignae passionis hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis*, ut dicitur Rom. 8. Et sic, *sciam quid desit mihi*, idest quomodo sum imperfectus ad illam vitam. Origenes dicit, quod finis sumitur hic pro perfectione. Quaelibet enim ars habet finem quem intendit, qui est perfectio ejus; et sic dicit, *notum fac mihi finem meum*, idest quae sit summa perfectionis via, in qua vis me ambulare. Psalm. 118: *omnis consummationis vidi finem. Et numerum dierum meorum*: idest opera mea, quae sunt dies; quasi dicat: fac me recte judicare opera mea quantum valent. Et hoc, *ut sciam quid desit mihi, scilicet* a perfectione. Vel potest exponi simpliciter de fine vitae: quia, sicut dicitur Eccl. 7, *in omnibus operibus tuis memorare novissima tua. Et numerum dierum meorum* etc. idest quantum vivam, ut praeparem me ad poenitentiam.

[87190] Super Psalmo 38 n. 3 *Ecce mensurabiles posuisti.* Supra memoravit Psalmista cautelam exhibitam per silentium, periculum ex silentio imminens, et remedium, quo periculo subvenitur; hic autem ostendit necessitatem cautelae praedictae, quae sumitur ex miseria praesentis vitae: et circa hoc duo facit. Primo describit praesentis vitae miseriam. Secundo contra eam petit remedium, ibi, *et nunc quae est.* Circa primum duo facit. Primo describit miseriam hujus vitae quantum ad ipsam vitam. Secundo quantum ad vitae occupationem, ibi, *verumtamen in imagine.* Circa primum duo facit. Primo describit miseriam hanc quantum ad vitam. Secundo rationem assignat, ibi, *verumtamen universa.* Miseriam hujus vitae ostendit quantum ad ejus brevitatem, et quantum ad ejus debilitatem. Quantum ad primum dicit, domine petivi, ut annuntiares mihi numerum dierum meorum. Sed nunquid sunt numerabiles dies mei? Ita, quia, *ecce mensurabiles posuisti dies meos.* Homo est sic conditus, quod si nunquam peccasset, non moreretur, et ita dies ejus non mensurarentur; sed peccando moritur, et sic numerari possunt. Job 14: *breves dies hominis sunt, numerus mensium ejus apud te est.* Sed esto quod vita esset brevis, et posset esse ita pretiosa quod multum reputanda esset: tamen hoc nihil est: quia substantia mea et natura mea et vita mea tanquam nihilum ante te est, idest in comparatione tui; licet aliquid videatur esse in comparatione creaturarum infimarum. Isa. 40: *omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo.* Potest autem dici sic: *substantia mea*, idest dum considero illud quod est ante te, idest bona aeterna, quae dabis sanctis, substantiam meam nihil reputo. Vel sic. Qui considerant res hujus mundi ante te, idest oculo divino, nihil reputant eas.

[87191] Super Psalmo 38 n. 4 *Verumtamen universa.* Hic assignat rationem secundum litteram. *Universa*, secundum litteram nostram, vel est nominativi casus singularis numeri, vel est nominativi casus neutri generis, et pluralis numeri. Si secundo modo, sic est sensus, *verumtamen universa*; quasi dicat, non est enim mirum si vita hominis est nihil ante te, quia, *universa*, idest inferiora omnia sunt vanitas. Et ideo Hieronymus habet, *omnia enim vanitas*, ut sit quasi ratio praecedentium. Eccl. 1: *omnia vanitas.* Et dicuntur vanitas, quia vanitas opponitur soliditati et stabilitati: omnia enim quae sunt in mundo, sunt subjecta mutabilitati, et ideo sunt vana: et etiam inter ea, *omnis homo vivens* est subjectus mutabilitati, et sic est vanitas. Rom. 8: *vanitati enim creatura*, idest homo,

subjecta est non volens. Vel secundum litteram. *Universa*, si sit singularis numeri, sic est sensus, *universa vanitas*, idest omnis vanitas, *est omnis homo vivens*, idest est in omni homine mundane vivente. Vanus dicitur homo ex hoc quod sequitur res mutabiles Jer. 2: *ambulaverunt post vanitates, et vani facti sunt.* Vel sic, *omnis homo vivens*, idest carnaliter: est omnis, idest perfecta vanitas.

[87192] Super Psalmo 38 n. 5 *Verumtamen in imagine.* Hic ostendit miseriam conditionis humanae, quantum ad occupationem: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod aliquid sit in homine quod vanitati debet resistere. Secundo ostendit in generali vanitatem occupationis ejus, ibi, *sed frustra.* Tertio ostendit hoc idem in speciali, ibi, *thesaurizat.* Dicit ergo, *omnis homo vanitas*; tamen aliquid est in homine fixum, quod semper manet in eo dum transit; et hoc est imago. Et potest hoc tripliciter exponi. Uno modo de imagine Dei, quae est inquantum homo est praeditus ratione. Gen. 1: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Et haec imago debet resistere vanitati; scilicet ratio, et debet eam, scilicet vanitatem, excludere. Et hoc est quod ait. Quamvis homo sit subjectus vanitati, semper tamen est praeditus ratione. Sed quia non determinatur hic cujus sit imago, ideo nota hic duplicem imaginem: unam caelestis hominis, aliam vero hominis terreni. 1 Cor. 15: *sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis.* Dico ergo quod omnis homo est vanitas; tamen omnis homo pertransit in aliquam imaginem, quia, vel per bona opera repraesentat in se imaginem hominis caelestis, vel per mala imaginem terreni. Vel aliter. Imago importat similitudinem. Cursus autem vitae istius dirigitur per aliquam cognitionem, quia affectus movetur secundum cognitum. Est autem duplex cognitio. Una, qua cognoscitur veritas: et haec est certa. Alia est per verisimilitudinem: et haec est quasi cognitio imaginis: quia non attingit ad ipsam veritatem, sed ad similitudinem veritatis. Si homo attingeret ad ipsam veritatem sicut est, non turbaretur, quia consideraret conditionem hujus vitae, et quid erimus post hanc vitam; et sic non occuparetur in ista vita, sed ad ea quae sunt in alia vita tenderet. Et ideo Hieronymus habet, *quantum ad imaginem pertransit homo, tantum turbatur*, idest quantum deficit homo a vera cognitione veritatis, tantum turbatur per occupationem hujus vitae, sive in bonis sive in malis. Luc. 10: *Martha, Martha, solicita es, et turbaris erga plurima.* Quando ergo facit bona opera, tunc non turbatur frustra; sed quando non occupat se in bonis, tunc frustra turbatur: Isa. 49: *vane consumpsi fortitudinem meam.* Et ponit exemplum de occupatione quae conturbat homines, quae est occupatio avaritiae; haec autem maxime conturbat homines. Concupiscentia autem ad horam occupat homines, similiter et ira. Sed, ut dicitur Eccl. 5, *avarus non impletur pecunia*; et ideo de eo ponit exemplum dicens, *thesaurizat et ignorat cui congregabit ea*, idest congregat thesauros superfluos in hac vita. Matth. 6: *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra*, scilicet vane et frustra, *quia ignoratis cui congregatis ea.* Sibi non, quia Job 27: *dives cum dormierit, nihil secum affert.* Ergo aliis, sed nescit cui; quia aliquando non congregat pueris, quia non remanent post eum; et si remanent, non tamen scit quales sint, quia aliquando sunt contra parentes.

[87193] Super Psalmo 38 n. 6 *Et nunc quae est expectatio mea* et cetera. Hic petit Dei auxilium contra miseriam. Et primo ponit fiduciam, ex qua oratio sua procedit. Secundo proponit orationem, ibi, *ab omnibus iniquitatibus.* Tertio petit eam exaudiri, ibi, *exaudi.* Quandoque homo est in miseria: et tunc aut confidit liberari per se, aut per alium. Si confidit liberari per se, non expectat alium,

sed in seipsum habet subsidium. Si per alium, tunc expectat, quia sperat per alium juvari. Sic est in ista miseria, quia breves dies sunt, et non confidit in se, sed dicit cum Job 6: *ecce non est auxilium mihi in me*; sed expectat auxilium a Deo; unde dicit, *quae est expectatio mea? Nonne dominus*; quasi dicat: solus potest me liberare, quia ipse solus est super omnem veritatem, qui solus est veritas. Isa. 30: *beati omnes qui expectant eum.* In expectatione etiam mora est; quasi dicat: ego praestolabor. Habac. 2: *si moram fecerit, expecta eum, et substantia mea apud te est.* Hic ponitur ratio fiduciae, quam habet de Deo. Naturale est quod homo confidet de Deo apud quem collocat quod habet. Qui ergo totum quod habet, ponit in Deo, potest confidere de Deo. Et ideo dicit: *substantia mea apud te est*; quasi dicat: etsi in me nihil sim; tamen quicquid spero me esse, et quicquid habeo, est in te: Hebr. 10: *cognoscentes vos habere meliorem et manentem substantiam.* Matth. 6: *thesaurizate vobis thesauros in caelo.* 2 Tim. 1: *scio cui credidi, et certus sum.* Glossa exponit de Christo. *Substantia mea apud te est*, idest tu Christe sumes de mea carne, quia *factus est ex semine David secundum carnem*, Rom. 1.

[87194] Super Psalmo 38 n. 7 *Ab omnibus.* Supra Psalmista posuit fiduciam habitam de Deo, cum dixit, *et nunc quae est expectatio mea* etc.: hic autem proponit Deo suam petitionem: et circa hoc tria facit. Primo petit a Deo remotionem culpae. Secundo petit remotionem poenae. Tertio assignat rationem conjunctionis harum petitionum. Secundo, ibi, *amove.* Tertio, ibi, *propter iniquitatem.* Circa primum duo facit. Primo petit petitionem. Secundo allegat meritum exauditionis, ibi, *opprobrium.* Dicit ergo, *ab omnibus iniquitatibus meis* et cetera. Ubi sciendum est, quod haec petitio commendabilis est propter rem petitam, quae necessaria est, scilicet liberari a peccato. Job 11: *si iniquitatem quae in manu tua est, abstuleris a te, et non permanserit in tabernaculo tuo, in justitia tunc levare poteris faciem absque macula.* Secundo, quia petit non meritis propriis, sed petit sibi dari a Deo. Isa. 43: *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Tertio, quia petit ab omnibus liberari; quia impium est a Deo petere veniam de peccatis, a quo tota liberatio non speratur. Joan. 7: *totum hominem sanum feci in sabbato*: unde dicit, *ab omnibus iniquitatibus meis eripe me*, quasi, non peto liberari ab uno solo peccato, sed ab omnibus. Ezech. 36: *mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Ps. 24: *dimitte omnia peccata mea.* Meritum sumitur ex parte patientis. Tob. 3: *omnia peccata hominum in tribulatione dimittis.* Et ideo primo ostendit quod sustinet; secundo ostendit patientiam quam habuit; tertio assignat causam. Dicit ergo, *opprobrium insipienti dedisti me*: quod potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut opprobrium sit poena sibi inflicta a Deo: quia sicut proprium praemium virtuosi est honor, ita poena peccati est opprobrium. Mal. 2: *scandalizastis plurimos in lege.* Alio modo, quod Deus causaverit eam, idest patientiam, non opprobrium; sed causam opprobrii ex hoc, quod jam incipitur contemnere terrena, quod stulti et insipientes reputant opprobrium propter patientiam quam ago. Patientiam quam habuit, ostendit cum dicit, *obmutui.* Signum patientiae est, quod homo, cum verba opprobrii inferuntur ei, non reddit malum pro malo, sicut Christus, 1 Pet. 2, *cum malediceretur non maledicebat.* Et ideo dicit, *obmutui et non aperui os meum.* Et potest ad duo referri. Uno modo, ut cum dicit, *non aperui*, designet continuationem patientiae: quia licet aliquis ad horam videatur patiens et taceat, postea impatiens factus loquitur valde. Isa. 53: *tamquam ovis ad occisionem ducetur, et tamquam agnus*

coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum. Ps. 37: *ego autem tamquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum*: quasi dicat: habui patientiam. Vel, *obmutui*, ab opprobriis contra proximum, *et non aperui os meum*, contra Deum. Causa est, *quoniam tu fecisti.* Et potest referri ad hoc quod dicitur, *opprobrium.* Causa quod sustineat patienter injurias, est quando cogitat quod divino judicio fit sibi hoc. Hoc fecit David cum dixit 2 Reg. 16: *dimitte eum ut maledicat.* Prov. 3: *disciplinam domini, fili mi non dimittas, ne deficias cum ab eo corripieris.* Vel potest referri ad hoc quod dicit, *obmutui quoniam tu fecisti*, scilicet patientiam. Secunda petitio sua est de amotione poenae. Et primo ponit petitionem; secundo rationem petitionis. Dicit, *amove a me plagas tuas*, idest flagella tua: et potest dupliciter exponi. Vel de corporalibus flagellis: et haec sunt exteriora, sicut flagella ceteraeque adversitates, quibus homo ponitur pro peccatis suis a Deo. Jerem. 30: *plaga inimici percussi te.* Ergo haec flagella amove a me. Item sunt plagae spirituales, idest interiores, sicut remorsus conscientiae. Ps. 49: *arguam te, et statuam contra faciem tuam.* Et has petit removeri. Secundum autem Origenem, causa hujus petitionis est a fortitudine. Flagellatio exterior multum utilis est inquantum patienter sustinetur; sed quando non fertur patienter, sed deficit et desperat se, sunt nocivae. 2 Cor. 2: *consolemini eum ne abundantiori tristitia absorbeatur.* Et ideo timens hoc, petit removeri plagas, quia defecit a fortitudine, idest a violentia percussionis. Isa. 8: *in forti manu erudivit me.* 1 Reg. 5: *fiebat manus domini gravissima.* Deficit homo tripliciter in flagellis. Unus modus est communis bonis et malis; qui est corporalis. Psal. 89: *et in ira tua defecimus.* Alius est impatientiae; et hic est malorum. Job 4: *nunc venit super te plaga et defecisti.* Alius modus est bonorum, quo quis deficit a se, et tendit in Deum. Ps. 118: *defecit in salutare tuum anima mea.* Et quolibet istorum modorum potest intelligi quod dicitur hic; quasi dicat: ideo peto quod amoveas a me flagella tua, quia sum correptus quoad tertium modum defectionis: quia, *ego defeci a fortitudine manus tuae in increpationibus.* Vel quia despero, quoad secundum modum. Vel quia non possum sustinere, quoad primum modum. Nec est vis si dicatur, secundum aliam litteram, *in increpationibus ego defeci* et cetera. *Propter iniquitatem corripuisti hominem.* Haec est ratio quare proponit duplicem petitionem: quia primo removetur causa, et postea removetur effectus. Culpa est causa plagarum: et ideo dicit, quod homo flagellatur propter peccata. Unde dicit, *tu corripuisti*, idest flagellasti hominem, *propter iniquitatem*, idest propter peccata sua. Et ideo primo petit removeri peccata, quia poenae futurae sunt ad damnationem, sed poenae hujus vitae ad purgationem, quantum est de se, et sunt ad correptionem. Psal. 31: *multa flagella peccatoris. Et tabescere fecisti sicut araneam animam ejus.* Hic ponitur modus sive terminus correctionis, *tabescere*, idest desiccare. Potest ergo exponi corporaliter, quando refertur ad tribulationem corporalem; quia humiditas et pinguedo corporalis desiccatur, et sic vita tabescit. Job 33: *tabescet caro ejus.* Item ibidem: *consumpta est caro ejus a suppliciis.* Alio modo, ut referatur ad animam. In homine spiritualiter est duplex pinguedo. Una mala per delectationes corporales. Deut. 32: *impinguatus est, dereliquit Deum factorem suum*: et ab hac pinguedine desiccare bonum est; et hoc est quod dicit, *tabescere fecisti*, idest desiccasti, *animam meam sicut araneam*, ab amore carnalium rerum: quia aranea est animal calidum, et non est pingue, quia facit subtilissima fila; ita anima separata a carnalibus delectationibus, inhaeret per affectum rebus invisibilibus, et facit operationes et affectiones invisibiles. 2 Cor. 4: *non contemplantibus nobis* *quae videntur* et cetera. Vel, *tabescere*, idest desiccare a pinguedine devotionis, sicut dicit Psal. 62: *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea*: et haec est mala desiccatio. Hoc fit, quia anima efficitur indevota, et inhaeret peccatis, et caret pinguedine devotionis sicut aranea. Item tela araneae est fragilis, ita cogitationes peccatorum sunt vanae. Isa. 59: *telas araneae*, idest inutilia et vana, *texerunt*, idest fecerunt. Item aranea tantum emittit de filis illis, quod moritur; ita homines moriuntur spiritualiter propter peccata quae faciunt. Jac. 1: *peccatum cum consummatum fuerit, generat mortem.* Et legitur sic. Animam ejus existentem, sicut araneam, fecisti tabescere, idest desiccare bona siccitate. *Verumtamen vane conturbatur omnis homo.* Hic est defectus correptionis; quia licet faciat sic tabescere, tamen multi manent in malitia sua, vel redeunt ad malum. Et quod aliqui non conturbantur vane, hoc non est inquantum sunt homines, sed inquantum sunt elevati a Deo a rebus terrenis ad considerationem caelestium.

[87195] Super Psalmo 38 n. 8 *Exaudi orationem meam domine, et deprecationem* et cetera. Hic petit suam petitionem admitti: ubi petit ut exaudiatur. Et ponit tria, quae faciunt acceptam petitionem Deo. Primum est elevatio mentis in Deum: et haec est oratio, quae est ascensus mentis in Deum: unde dicit, *exaudi orationem meam domine.* Psal. 68: *ego vero orationem meam ad te domine.* Secundum est continuatio petendi: et hoc cum dicit, *et deprecationem meam.* Jac. ult.: *multum valet deprecatio justi assidua.* Tertium est lacrymarum multitudo: et hoc ostendit cum dicit, *auribus percipe lacrymas meas. Ne sileas.* Hic ponitur signum exauditionis: unde petit quod Deus non sileat. Dicitur autem aliquando Deus silere, quantum ad malos, quando eos non punit; sicut dicitur Isa. 42: *tacui, semper silui, patiens fui* et cetera. *Ne sileas*, idest ne taceas a punitione. Item aliquando silet non consolando bonos: et sic dicit, *ne sileas*, animae meae: sed *dic animae meae: salus tua ego sum*, Ps. 34. Et hoc facit Deus in vita ista, cum dicit peccatori: *remittuntur tibi peccata tua.* Luc. 5. Et etiam in futuro, quando dicet, *venite benedicti patris mei* et cetera. Matth. 25. Hieronymus habet: *ad lacrymas meas non obsurdescas*, et continuatur cum praecedentibus. *Quoniam advena ego sum apud te.* Hic assignat rationem suae petitionis; quasi dicat: hoc praecepit Deus, Exod. 22, scilicet quod exaudiantur advenae. Et quia ego sum advena; justum est quod exaudias me. Ego dimisi mundum, et ad te confugi, et sum apud te sicut advena, quia in mundo isto non habeo mansionem manentem, sed sum sicut peregrinus tendens alibi, scilicet ad patriam vitae aeternae, *sicut omnes patres mei*, fuerunt. Multi enim sunt advenae in mundo isto non habentes affectum ad res mundanas. *Sicut omnes patres mei*, scilicet sancti qui peregrini fuerunt, ut apostolus dicit 2 Cor. 5: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* 1 Tim. 6: *remitte mihi.* Hic petit accelerationem exauditionis; quasi dicat: celeriter fiat quod peto. Et primo ponit effectum petitionis; secundo tempus determinat; unde dicit, *remitte mihi*, scilicet peccata: quia (Ps. 31), *beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Et hoc ut hic, *refrigerer*, scilicet a peccato, sive a poena quam malignus intendit. Sap. 4: *justus autem si morte praeoccupatus fuerit, in refrigerio erit.* Et hoc facias, scilicet quod remittas mihi, *priusquam abeam*, idest antequam recedam ab hoc mundo: quia ibi non est remissio. Job 10: *antequam vadam et non revertar ad terram tenebrosam* et cetera. *Et amplius non ero.* Hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo sic, *remitte* etc., quia postquam abiero, non ero in statu, ubi possint

peccata dimitti. Job 7: *non revertetur oculus meus ut videat bona*, scilicet praesentia. Alio modo sic, *remitte* etc., quia si abeam ex hoc mundo nisi remiseris peccata, non ero in bono esse amplius. Job 18: *habitent in tabernaculo ejus socii ejus, qui non sunt.*

Super Psalmo 39

[87196] Super Psalmo 39 n. 1 Psalmista in Psalmis praecedentibus invocavit divinum auxilium contra malitiam malorum, et ostendit propositum suae cautelae; hic autem agit de fiducia divini auxilii; et circa hoc duo facit. Primo describit ipsam fiduciam; secundo agit de misericordia quae est causa fiduciae, ibi, Ps. 40: *beatus qui intelligit.* Circa primum duo facit. Primo commemorat fiduciam quam habet de Deo, continuando se ad praeterita; secundo petendo futura, ibi, *tu autem, domine.* Circa primum duo facit. Primo commemorat fiduciam, quam habet de Deo, recitando praeterita beneficia; secundo ostendit misericordiam Dei per quam benefacit, ibi, *multa fecisti.* Psalmus iste mystice agit de mutatione veteris testamenti in novum. Titulus, *in finem Psalmus David.* In aliis Psalmis finis accipitur pro Christo. Rom. 10: *finis legis Christus.* Hic finis accipitur pro novo testamento, quod est finis veteris. 1 Tim. 1: *finis praecepti est caritas.* Circa primam partem tria commemorat. Primo efficaciam fiduciae in generali. Secundo tangit eam in speciali, ibi, *statuit.* Tertio ostendit hanc esse in aliis, ibi, *videbunt.* Circa primum duo facit. Primo tangit fiduciam, ostendens eam efficacem. Secundo fiduciae signum. Dicit ergo, *expectans.* Haec littera intelligitur quod David in persona sua multoties expectavit divinum auxilium. Sed quia loquitur in persona Ecclesiae, melius est ut de humano genere expectante gratiam novi persona testamenti accipiatur. Et dicit, *expectans expectavi dominum*, ut ostendat continuationem: quia licet tardaret, non tamen defecit: Habac. 2: *si moram fecerit, expecta eum, quia veniens veniet.* Et sic debet quilibet justus homo semper in fiducia Dei manere, quia non deficit sperantibus in se. Vel refertur ad diversos status expectantium: quia patriarchae et prophetae et omnes alii expectaverunt, ut satis communiter tenetur. Exteriori expectationi adjungit intentionem, cum dicit, *et intendit mihi*: quia licet Deus omnes audiat, non tamen omnibus intendit, quia non omnes sunt ordinati ad bonum; et ideo, *intendit mihi*, idest ad utilitatem meam. Signum fiduciae est deprecatio: quia nullus finaliter rogat nisi quia sperat exaudiri. Et ideo dicit, *et exaudivit preces meas*: Ps. 142: *respexit in orationem humilium, et eduxit me de lacu miseriae.* Hic ponit in speciali efficaciam fiduciae in quibus est exauditus. Et tangit tria. Primo liberationem a malis. Secundo collationem bonorum, ibi, *et statuit.* Tertio gratiarum actionem utriusque, ibi, *et immisit.* Est autem duplex malum quod refugiunt homines: scilicet malum miseriae, et poenalitatis. Quantum ad primum dicit, *eduxit me de lacu miseriae.* Et potest hoc etiam referri ad miseriam temporalem in qua aliquando fuit David. Et dicitur lacus miseria temporalis, propter ejus profunditatem et multiplicitatem. Potest etiam referri ad miseriam culpae: quia, *miseros facit populos peccatum*, Prov. 14. Et potest utrumque reduci ad culpam vitiorum carnalium, cum dicit, *de lacu miseriae*, idest de profundo peccatorum carnalium. Vel potest referri ad spiritualia peccata, quibus homo justus involvitur peccatis; unde

dicit, *de luto faecis.* Ad peccata carnalia referendo non dicit lutum simpliciter, sed faecis, vel fimi secundum Hieronymum, quia lutum in terra non corrupta non est faex nec foetidum et abominabile. Vel lacus miseriae, idest Infernus de quo sancti educti sunt a Christo. Et lutum est opprobrium, de quo sancti sunt educti, in quo detinebantur a Daemonibus. Consequenter agit de collatione bonorum, in quo duo laudabilia ponit. Primo ut homo in bonis firmetur; et quantum ad hoc dicit, *statuit super petram pedes meos*, idest affectus meos quibus procedendum est in via spirituali. Petra dicitur fundamentum divini auxilii: 2 Reg. 22: *dominus petra mea.* Vel petra dicitur Christus; 1 Cor. 10: *petra autem erat Christus.* Et sic firmavit supra petram, idest divinum auxilium. Vel supra Christum pedes meos, idest affectus meos. Secundum est, ut in bonis proficiat; et quantum ad hoc dicit, *et direxit gressus meos*, idest praevenit me ad meliora: Prov. 16: *cor hominis disponit viam suam, sed domini est dirigere gressus ejus.* Consequenter gratias agit: quasi dicat: hoc ipsum quod laudamus est supra vires meas, quia est major omni laude: unde Deum digne laudare est a Deo, idest ipse, *immittit in os meum canticum novum*: 2 Cor. ult.: *an experimentum quaeritis eorum quae in me loquitur Christus? Canticum novum*, idest de novis beneficiis; et sunt haec: scilicet incarnationis opus: Hier. 31: *novum fecit dominus super terram: femina circumdabit virum.* Item novus liberationis modus: Hebr. 9: *per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa. Et immisit dominus novum, canticum in os meum*, quia novum canticum, idest novum testamentum: Isa. 55: *feriam vobiscum pactum sempiternum, misericordias David fideles*: Apoc. 14: *nemo poterat dicere canticum, nisi illa centum quadraginta quatuor millia*, quia novus rex, nova lex, nova gaudia. Homines veteris testamenti cantabant vetera cantica, oculum pro oculo, animam pro anima. Ad Inferos quoque descendebant: quia conclusa erat eis janua regni, prohibente Cherubim aditum Paradisi, in cujus manu erat acuta rhomphaea. Sed omnes homines novae legis cantant canticum novum, quod novus homo Christus attulit: Apoc. 21: *ecce nova facio omnia.* Novus ergo populus nova cantat: scilicet de incarnatione domini, de resurrectione, de ascensione, de nativitate, et aliis hujusmodi. Unde in his praecipuis solemnitatibus ministri Ecclesiae induti albis, vel sericis ornamentis, cantant et legunt, ut novum canticum nemo nisi innovatus cantare praesumat. Canticum dico, non de vanitate, non de turpibus, sed quod placet Deo: unde dicit, *hymnum*; vel carmen quod placet Deo nostro, idest laudem Deo: Psal. 114: *te decet hymnus, Deus, in Sion*: Eph. 5: *cantantes et psallentes in cordibus vestris Deo.*

[87197] Super Psalmo 39 n. 2 *Videbunt multi.* Hic ponitur utilitas in aliis, scilicet in aliorum conversione. Et primo ponit ipsam utilitatem. Secundo ponit fructum ejus, ibi, *beatus vir.* Hic est ordo conversionis. Primo oportet, quod homo videat illud ad quod debet converti; unde dicit, *videbunt multi*, scilicet Christum natum. Multi priores populi qui eum expectaverunt viderunt: Baruch 3: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Vidit eum Simeon, qui recepit eum in templo, et multi alii: Luc. 2: *viderunt oculi mei salutare tuum.* Et Luc. 10: *multi reges et prophetae voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt.* Vel viderunt multi miracula Christi: Luc. 5: *vidimus mirabilia hodie.* Et hoc, vel per fidem, vel per oculos. Secundo oportet quod timeat illum ad quem debet converti: unde dicit, *et timebunt*: Eccl. 1: *qui sine timore est, non poterit justificari, quia timor domini expellit peccatum.* Tertium est spes: Rom. 8: *spe enim*

salvi facti sumus. Nisi enim adesset spes timori, homo fugeret a Deo. Et ideo oportet quod sit timor quo fugiat peccatum, et spes qua accedat ad Deum. Fructus erit beatitudo; unde dicit, *beatus vir cujus est nomen domini spes ejus.* Et primo ponitur fructus, qui est beatitudo, et quibus debetur, quia illis qui Deo inhaerent. Et ideo ponit primo veram opinionem, et excludit falsam. Vera opinio est, quod beatitudo non est nisi in illis, qui spem habent in eo: Isa. 30: *beati omnes qui expectant eum*; et ideo dicit, *beatus vir cujus est nomen domini spes ejus.* Hoc nomen Jesus est vera spes, quia in ipso est salus. Unde ille est beatus, qui non temporalia expectat ab eo, sed salutem aeternam quam nomen ejus indicat. Unde qui expectant salutare Dei, illi beatificantur. Vel, *beatus vir cujus est nomen domini spes ejus*, idest cujus spes est invocatio nominis domini: Ps. 19: *hi in curribus et hi in equis; nos autem in nomine domini Dei nostri invocabimus.* Falsa opinio est, quod beatitudo consistat in rebus temporalibus vel in cultu idolorum: et hoc excludit cum dicit, *non respexit in vanitate*, idest in res temporales et voluptates: in quo includuntur omnia ad voluptates et temporalia pertinentia: Eccl. 1: *vanitas vanitatum* et cetera. Secundum excludit, cum dicit, *insanias falsas*, idest culturas idolorum, in quibus falsa quaedam finguntur, quod homines fierent dii. Item sunt ibi lasciviae multae et immunditiae, et crudelitates exercentur: Sap. 14: *dum laetantur insaniunt.* Item erant falsae, quia erant in falsitate, et non super virtutem divinam fundatae, quibus non conveniebat: Amos 3: *congregamini super montes Samariae, et videte insanias multas in medio ejus.* Ad hanc pertinent omnes vanae et noxiae superstitiones, sicut nigromantia, divinationes, et auguria. Vel insania dicitur iracundia, rixa, vel vana spectacula ludorum.

[87198] Super Psalmo 39 n. 3 *Multa fecisti.* Supra Psalmista ex parte Christi vel Ecclesiae fiduciam suam exposuit: et effectus ejus, scilicet multiplicia Dei beneficia; hic autem ostendit causam hujus fiduciae: scilicet unde motus sit ad confitendum et spem ex meritis proveniens. Et ita causa fiduciae sunt multa bona temporalia, quae etiam sunt retributiones quaedam quas homo retribuit Deo pro beneficiis: Ps. 115: *quid retribuam domino* et cetera. Et ideo utroque modo exponitur hoc: quia meritum Christi est causa fiduciae, et retributio meritorum. Et hoc consistit in praedicatione divinae veritatis: et circa hoc tria facit. Primo proponit meritorium actum, scilicet Annuntiationem divinorum operum. Secundo ponit causam annuntiandi, ibi, *sacrificium.* Tertio ponit modum, ibi, *annuntiavi justitiam tuam.* Circa primum tria facit. Primo ostendit misericordiam suam esse copiosam ad annuntiandum. Secundo manifestat causam sive necessitatem Annuntiationis, ibi, *multiplicati.* Materia Annuntiationis est copiosa. Et primo quantum ad multiplicitatem divinorum operum, quia, *multa fecisti.* Et in operibus naturae: Job 9: *qui facit mirabilia et inscrutabilia*: Ps. 138: *mirabilia opera tua* et cetera. Et ad mirabilia facienda est ipse per se sufficiens, quia non est ab alio instructus, sed per suas cogitationes. Unde dicit, *et cogitationibus tuis*, scilicet per ordinationes suae sapientiae: Ps. 103: *omnia in sapientia fecisti*: Job 26: *cui dedisti consilium? Numquid Deo?* Rom. 2: *quis consiliarius ejus fuit?* Est magnus in opere et sufficiens. Item in utroque excellens, quia in opere miraculorum, quando Petrum super mare fecit ambulare, et alia mirabilia multa quae hic possunt adaptari. Et nullus potest comparari operibus ejus, nec cogitationibus ejus; unde dicit, *non est qui similis sit tibi*: Ps. 85: *quis similis tui in diis domine* etc. quoad primum: Isa. 55: *sicut exaltantur caeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis*

vestris, et cogitationes meae a cogitationibus vestris, quoad secundum. Sic ergo habes materiam affluentem ad praedicandum; unde, subdit, *annuntiavi et locutus sum.* Et dicit, *annuntiavi*, in quo designat manifestationem divinorum operum, *et locutus sum*; quasi dicat, expressius dixi verbo quam nutu. Vel designat ordinem praedicationis. Vel, *annuntiavi*, ego Christus per prophetas, *et locutus sum*, ego ipse in propria persona: Isa. 52: *ego ipse qui loquebar, ecce adsum.* Necessitas praedicandi fuit multitudo malorum, *quia multiplicati sunt super numerum* bonorum. Et ideo ad hoc ut minuantur mali et augeantur boni, oportet quod nuntietur eis: Matth. 7: *arcta est via quae ducit ad vitam, et lata est quae ducit ad perditionem.* Vel, *multiplicati sunt super numerum*: Eccl. 1: *stultorum infinitus est numerus.* Vel aliter, ut significet effectum praedicationis, idest multiplicati sunt boni per praedicationem, super numerum aestimatum: Deut. 1: *addat dominus ad numerum istum millia millium*: Isa. 54: *multi filii desertae magis quam ejus quae habet virum.* Hieronymus habet aliter, *multa fecisti, Deus meus, mirabilia tua, et cogitationes tuas, pro nobis*, idest ad nostram salutem: Jer. 29: *ego cogito cogitationes pacis. Non inveni ordinem coram te* (item Hieronymus). Et est dictum illud, quod non est similis tibi. Et sequitur: *si annuntiare et enarrare voluero, plura sunt quam annuntiari queant*: quasi dicat, plura sunt quam possint numerari. Et sic etiam Hieronymus ponit divinorum operum effectus cum dicit, *multiplicati sunt super numerum.*

[87199] Super Psalmo 39 n. 4 *Sacrificium et oblationem noluisti.* Hic assignat rationem, quare hanc recompensationem reddit Deo pro beneficiis vel quare praedicavit. Et hanc causam assignat dupliciter. Primo ponit pro causa voluntatem divinam. Secundo suum propositum, ibi, *tunc dixi.* Circa primum sciendum est, quod in veteri testamento pro beneficiis a Deo receptis offerebantur aliqua sacrificia; et in generali quatuor erant genera eorum quae offerebantur Deo. Omne enim sacrificium est oblatio: sed non omnis oblatio est sacrificium: quia sacrificium importat factionem sacri. Unde, cum in oblatione nihil est aliud nisi quod in usum sacerdotis venit, est pura oblatio; quando aliquid aliud fit inde, puta quod comburebatur, tunc vocabatur sacrificium. Fiebat autem in veteri testamento triplex sacrificium. Unum vocabatur dignissimum, quod dicebatur holocaustum. Secundum sacrificium pro peccato. Tertium victima, vel hostia pacificorum. Et primum totum incendebatur; et hoc erat acceptissimum: et dicitur ab holon, quod est totum. De hostia pro peccato una pars incendebatur; et alia cedebat in usum sacerdotis: et nihil veniebat in usum offerentis: quia dabant eam pro peccato; nisi forte in duobus casibus: vel quando offerebatur pro peccato sacerdotis, tunc totum comburebatur, quia nihil inde fiebat. Item quando offerebatur pro toto populo, quia inter eos etiam erat sacerdos. Victima autem dividebatur in tres partes: nam una offerebatur Deo, alia dabatur sacerdotibus, alia dabatur offerentibus. Et omnia ista tangit hic. Hostiam pacificorum tangit cum dicit, *sacrificium.* Oblationem simplicem tangit cum dicit, *et oblationem noluisti.* Holocausta tangit cum dicit, *holocausta et pro peccato*; quasi dicat; fecisti multa beneficia mihi, et ego volui tibi retribuere: non tamen sacrificia et hujusmodi: quia tu noluisti ea tempore novi testamenti, quia tunc figura cessavit, et alia sacrificia erant figurae veri sacrificii, scilicet Christi. Et ideo post Christum destructum est templum, et cessaverunt sacrificia. Unde et Judaei etiam pauca servant hodie de illis, scilicet circumcisiones in signum: vel *noluisti*, idest non per se acceptasti in bonis operibus quae homo facit: quaedam enim sunt Deo accepta propter se, ut

opus justitiae, charitatis, fidei et virtutis: et hoc Deut. 10: *nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te? Nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum, ac servias domino Deo tuo, in toto corde tuo, et in tota anima tua.* Sed oblationes non acceptat propter se: Ps. 49: *numquid manducabo carnes* et cetera. Non. Sed quid? Ibid.: *immola Deo sacrificium laudis* et cetera. Quare ergo fuerunt ordinata in lege? Respondeo. Propter duo: videlicet in figura futuri sacrificii. 1 Cor. 10: *omnia in figura contingebant illis*: et ad cautelam, ut non offerrent ea idolis, declinantes ad idolatriam existentes in medio gentium, ad quam proni erant filii Israel in principio legis. Sed in Exodo non fit mentio de sacrificiis, nisi postquam lapsus populus adoravit vitulum: Hier. 7: *non sum locutus patribus vestris, et non praecepi eis in die qua eduxi eos de terra Aegypti de verbo holocautomatum et victimarum.* Secus est de sacrificio novi testamenti quod continet ipsum Christum, qui per se Deo est acceptus. *Aures autem perfecisti mihi.* Alia littera habet, *corpus.* Et sic apostolus inducit Hebr. 10: *corpus autem aptasti mihi.* Et sic est sensus: et ideo voluisti sacrificium aliud novi testamenti, quia venit aliud sacrificium. Dedisti enim mihi corpus, ut offerrem per sanctum sacrificium. Vel, *perfecisti*, idest perfectum sine macula corpus mihi tribuisti. Vel, *aptasti*, idest unisti mihi. Vel, *aures perfecisti mihi.* Vel, *fodisti*: et concordat cum praecedentibus, quia magis vult nos offerre sacrificium labiorum, idest praedicationum operum Dei, quam animalium. Et ideo dicit, *aures* etc.: quasi dicat, istud requiris a me quod principaliter dedisti mihi, scilicet virtutem percipiendi sapientiam. Et ideo hoc requiris ut ostendam sapientiam, quam ad hoc accepimus, ut enarremus et praedicemus: Isa. 50: *dominus aperuit mihi aures. Et non postulasti*, idest non accepisti, *holocaustum et pro peccato.* Vel *non postulasti*, hostiam etiam pro peccato: Isa. 1: *holocausta arietum, et adipem pinguium, vitulorum et sanguinem et agnorum et hircorum nolui.* Et ut etiam dicitur, hoc holocaustum est Deo acceptum. Sed quando holocaustum est tantum sacrificium simplex, tunc est sicut quando facimus bona opera. Si autem omnia opera fiant propter Deum, tunc est holocaustum. Et si nos aliquo tempore servamus continentiam, est sacrificium; si perpetuam virginitatem, tunc est holocaustum: quia opera perfectionis sunt, ideo sunt Deo acceptissima. *Tunc dixi, ecce venio.* Hic assignat causam praedicationis divinorum operum ex parte sua, ostendendo suum propositum. Et primo ostendit suum propositum. Secundo ostendit illud esse conforme divinae voluntati, ibi, *in capite.* Haec verba forte vellet aliquis exponere de David, et continuare sic; quasi dicat, *ecce venio*, spirituali accessu ad te: et, *in capite libri scriptum est de me.* Caput in tribubus Israel constitui te. Sed quia apostolus exponit de Christo, et nos etiam exponamus de eo. Et ideo cum dicit, *tunc*, designat causam et necessitatem adventus Christi: quia sacrificia veteris testamenti non erant Deo accepta: quia Hebr. 7: *neminem ad perfectum adduxit lex. Et impossibile est per sanguinem taurorum et hircorum auferri peccata.* Hebr. 10. Et ideo necessarium erat, ut verum sacrificium veniret, et manifestaretur. Et ideo dicit, *ecce venio*, scilicet per incarnationem. Et dicit, *ecce*, quasi dicat in promptu sum propter propinquitatem: Isa. 14: *prope est ut veniat tempus ejus*: Psalm. 79: *excita potentiam tuam, et veni.* Et hoc propositum est conforme voluntati divinae; unde dicit, *in capite libri.* Liber Christus est. Liber est instrumentum, in quo sunt conceptiones cordis; in Christo autem sunt conceptiones intellectus divini: Col. 2: *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi.* Caput libri est Deus pater: 1 Cor. 11: *caput Christi Deus.* Ergo in capite libri, idest in voluntate Dei patris scriptum est, scilicet ordinatum est de me, quod veniam. Vel aliter. Est liber praedestinationis qui est liber vitae: Psalm. 68: *deleantur damnati de libro vitae*, sive viventium. In hoc libro sunt scripti omnes salvandi, sed per ordinem: quia in capite hujus libri scriptus est salvator, et omnes sunt scripti per eum: Rom. 8: *quos praedestinavit conformes fieri imaginis filii ejus* et cetera. Eph. 1: *elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*: quasi dicat: non est scriptum de Christo sicut de aliis, sed in capite libri. Vel in capite libri Psalmorum, quia primus Psalmus scriptus est de Christo. *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum* et cetera. Sic ergo ostendit propositum suum accedendi. Consequenter ostendit propositum obediendi, secundum quod homo. Sunt autem in homine duo principaliter: scilicet voluntas et intellectus. Voluntas hominis debet subjici voluntati divinae, et intellectus debet dirigi secundum legem Dei. Et ideo dicit, *o Deus meus*, pater, inquantum Deus. Vel Deus meus, inquantum homo, *volui ut faciam voluntatem tuam*, quae est etiam voluntas mea, inquantum Deus: vel *Deus meus*, inquantum homo: *volui ut faciam voluntatem tuam*, quae est etiam voluntas mea inquantum Deus. Luc. 22: *non mea voluntas, sed tua fiat.* Item intellectus meus dirigitur secundum te: unde dicit, *et legem tuam in medio cordis mei*; et dicit, *in medio*, quia perfecte cognoscit rationes divinas.

[87200] Super Psalmo 39 n. 5 *Annuntiavi justitiam tuam in Ecclesia.* Hic ponitur modus annuntiandi. Tria ergo annuntiare debemus de divinis; scilicet opera justitiae, dogmata veritatis, et beneficia divinae misericordiae; et haec tria dicit se nuntiasse. Primo dicit se nuntiasse justitiae opera, *annuntiavi justitiam*: quam tripliciter annuntiavit sive praedicavit. Primo publice, prompte et pure. Quantum ad primum dicit, *in Ecclesia magna.* Item in congregatione multorum: Jo. 18: *ego palam locutus sum mundo.* Vel, *in Ecclesia magna*, idest in Ecclesia Catholica, quia magna est potestate et firmitate: Matth. 16: *portae Inferi non praevalebunt adversus eam.* Et magna diffusione: Mala. 1: *ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen tuum.* Quantum ad secundum dicit, *ecce labia mea non prohibebo*; quasi dicat: non cedam prohibentibus: Act. 4: *da servis tuis cum fiducia loqui verbum tuum.* Quantum ad tertium dicit, *tu scisti*, idest approbasti intentionem meam: Jer. 18: *tu scis omne consilium eorum.* Vel, *tu scisti*, idest ab aeterno praedestinasti: quantum ad Christum, cum dicit, *justitiam tuam non abscondi in corde meo.* Dogmata veritatis confitetur cum dicit, *veritatem tuam.* Hanc Christus confessus est ante Pilatum. Joan. 28: *in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*: Prov. 8: *veritatem meditabitur guttur meum. Et salutare tuum dixi*, quia per confessionem veritatis homini advenit salus: Joel. 2: *omnis qui invocaverit nomen domini, salvus erit.* Beneficia misericordiae confitetur, cum dicit, *non abscondi misericordiam tuam et veritatem tuam*: quia misericordia et veritas se consequuntur; et ideo dicit, *veritatem.* Non ponitur hic pro veritate doctrinae, sed pro veritate justitiae in promissis: quia Deus verax est. Veritas autem consistit in hoc quod dat quod promittit, quia non est aliter debitor noster nisi inquantum promittit.

[87201] Super Psalmo 39 n. 6 *Tu autem domine.* Supra Psalmista commemoravit fiduciam quam habet de Deo, quantum ad praeterita; hic autem ponit fiduciam quam habet de Deo quantum ad futura, exprimens eam per orationem: et circa hoc duo facit. Primo proponit orationem in generali. Secundo in speciali, ibi, *complaceat.* Circa primum duo facit. Primo proponit petitionem. Secundo

assignat petendi rationem, ibi, *misericordiam tuam.* Dicit ergo, *annuntiavi justitiam tuam. Sed tu domine ne longe facias miserationes tuas a me.* Aliqui jam percipiunt miserationem Dei, qui scilicet fruuntur gratia et gloria; Psal. 118: *misericordia domini plena est terra.* Alii sunt prope, qui non habent impedimentum misericordiae, sed meritum aliquod: Psalm. 144: *prope est dominus omnibus invocantibus eum.* Alii sunt in quibus est impedimentum: propterea est longe ab eis. Et ideo peto ne sit longe miseratio tua a me propter mea demerita. Et ideo hujus petitionis est duplex ratio: una fiduciae, quae concepta est ex experientia divinae bonitatis. Alia necessitatis quam patitur. Duo sunt secundum quae Deus subvenit nobis: scilicet misericordia, inquantum largitur nobis aliqua quae etiam non promisit: Rom. 15: *gentes autem super misericordia honorare Deum*; et veritas, quando reddit vel promissa vel pro meritis. Et ideo ista sunt unita simul: quia semper facit quod promisit, vel abundantius facit. Haec duo sunt homini necessaria: misericordia, ut trahatur ad spem gloriae; et veritas ut confidat. Et hoc non quasi trahamus Deum ad nos ex meritis nostris, sed Deus per ista nos trahit et traxit. Et ideo dicit: *misericordia et veritas tua semper susceperunt me.* Alia causa est necessitas malorum. Et ponit duplicia mala: scilicet alia illata ab exteriori, alia ab interiori, ibi, *comprehenderunt me.* Quantum ad primum dicit, *quoniam circumdederunt me mala, quorum non est numerus*, quae scilicet mala inferuntur mihi, et a mundo et ab hostibus: Ps. 117: *circumdederunt me sicut apes*; et dicit, *quorum non est numerus*, quia sunt infinita pericula in mundo, et infiniti mali homines: Eccl. 1: *infinitus stultorum est numerus.* Interiora mala sunt peccata: et haec mala sunt periculosa dupliciter: propter gravitatem, quia *comprehenderunt me iniquitates meae*, idest peccata mea ligaverunt me suo pondere: Prov. 5: *iniquitates suae capiunt impium, et non potui ut viderem*: Sap. 2: *excaecavit eos malitia eorum*: Isa. 59: *iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Item periculosa sunt propter multitudinem. Unde dicit, *multiplicatae sunt super capillos capitis mei.* Sicut enim capilli sunt innumerabiles, ita sunt innumerabilia peccata, et maxime venialia: quae si non terreant propter pondus, terrent tamen propter multitudinem. Glossa, *si vitasti gravia, cave ne obruaris arena*: non quod peccata venialia quomodocumque et quaecumque sint, faciant peccatum mortale; sed quia disponunt ad ipsum: Jac. 3: *in multis offendimus omnes.* Effectus hujus est distractio cordis: Eccl. 10: *muscae morientes perdunt suavitatem unguenti.* Et ideo dicit: *et cor meum dereliquit me*; quasi dicat, si non tollant charitatem, impediunt tamen fervorem, et ita cor distrahitur, ut non sit fervens: 2 Reg. 7: *invenit servus tuus cor suum, ut oraret te oratione hac.* Vel, *cor meum dereliquit me*, idest non cogitavit quae mihi sunt utilia: Psal. 37: *lumen oculorum meorum non est mecum.*

[87202] Super Psalmo 39 n. 7 *Complaceat tibi domine.* Hic ponitur oratio explicite. Et primo explicat orationem quantum ad se. Secundo quanto ad malos, ibi, *confundantur.* Tertio quantum ad bonos, ibi, *exultent et laetentur.* Quantum ad se petit ut eruatur a malis: Eccl. 51: *eruit sustinentes te.* Et ut juvetur ad bona consequenda; quia per providentiam tuam datur auxilium mihi. Et hoc non ex merito meo, sed ex beneplacito tuo. Unde dicit, *complaceat.* Designatur dignitas personarum quantum ad adversarios cum dicit, *ut eruas me*, a malis, vel hominibus, vel peccatis. Et nota quod ait, *complaceat*, non diffidens de misericordia Dei; quasi dicat: si tu vis, potes: et ideo dicit, *ad adjuvandum me respice*, scilicet in boni operatione: quasi dicat: respice poenitentes in dolore suo.

Respectus Dei est auxilium nostrum, *confundantur.* Hic ponit confusionem adversariorum, quorum quidam sunt capitales, et quaerunt occidere. Quidam, qui non quaerunt occidere, sed laedere. Alii sunt qui quaerunt verbis irridere, vel decipere. Et haec tria genera malorum designantur hic. Et possunt haec referri vel ad bonum vel ad malum: quia duplex est confusio: quaedam confusio est bona, quae est per poenitentiam; Rom. 6: *quem fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?* Alia est confusio per poenam. Ergo cum dicit, *confundantur*, idest puniantur. Et hoc orat conformando se divinae voluntati, vel justitiae. Vel *confundantur*, idest poeniteant, *et revereantur simul*; vel timore poenarum. Quoad primum Sap. 17: *cum sit timida nequitia dat testimonium condemnata.* Vel timore provocante ad poenitentiam. Et hoc, quia, *quaerunt animam meam*, ut corporaliter occidant eam. Vel animas, ut in tenebras inducant: Gen. 14: *da mihi animas, cetera tolle tibi.* Corporales hostes petit ut impediantur; unde dicit, *convertantur retrorsum*, in bonum, idest sequantur Christum retro eum, Matth. 16: vel in malum, idest decidant ab intentione, ut deficiant. *Et erubescant qui cogitant mihi mala*, idest qui gaudent de malis meis: Thren. 1: *omnes inimici mei audierunt malum meum, laetati sunt quoniam tu fecisti.* Contra tres hostes petit accelerationem, quia mora consuevit esse damnosa, Eccl. 8: *etenim quia non cito profertur contra malos sententia, filii hominum absque ullo timore perpetrant malum.* Et ideo dicit, *ferant confestim confusionem suam*, idest cito confundantur, quia isti sunt qui applaudendo, *dicunt mihi euge, euge*, idest, mendaciter gaudent, quantum ad adulatores. Vel, *euge*, idest irrident, vel insultant. Hieronymus habet sic secundum haec verba vah, sic irridebant Judaei Christo, Matth. 27. Pro bonis petit quod gaudeant de auxilio suo et de liberatione, et laudent Deum: et quantum ad primum dicit, *exultent et laetentur omnes quaerentes te.* Quantum ad secundum, *et dicant semper, magnificetur dominus qui diligunt salutare tuum.* Ubi quatuor ponit, quae conveniunt bonis. Primo, ut diligant salutare Dei, quod est Christus. Luc. 2: *viderunt oculi mei salutare tuum.* Secundo, ut quaerant dilectionis actus. Can. 3: *in lectulo meo quaesivi* et cetera. Isa. 55: *quaerite dominum dum inveniri potest.* Tertio ut gaudeant de invento dilecto: unde, *exultent.* Habac. ult.: *ego autem in domino gaudebo* et cetera. Exultatio est quantum ad exteriora signa laetitiae. Quantum ad interius, gaudium, quasi laetitia, et dilatatio cordis. Quarto gratiarum actio et laus; unde dicit, *et dicant semper, magnificetur dominus* et cetera. Isa. 12: *exulta et lauda habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel.*

[87203] Super Psalmo 39 n. 8 *Ego autem.* Hic ponitur causa petitionis. Et primo proponit indigentiam; secundo ponitur auxilium Dei contra eam. Dicit ergo, peto haec omnia: quia per me non possum aliquid facere, quia *mendicus sum.* Et potest dupliciter legi. Uno modo ad litteram de Christo in persona sua, qui in hoc mundo vivens, et mendicus et pauper fuit. 2 Cor. 8: *scitis gratiam domini nostri Jesu Christi, qui cum esset dives, egenus factus est pro nobis, ut ipsius inopia divites essetis.* Mendicus dicitur qui ab alio quaerit victum; pauper vero, qui sibi non sufficit. Et haec duo dicuntur de Christo. Luc. 9: *filius hominis non habet ubi caput suum reclinet.* Vel spiritualiter necesse habeo mendicare a Deo auxilium gratiae, *et pauper sum*, quia non sufficiunt mihi haec quae habeo. Et ideo quia hoc recognosco, *dominus solicitus est mei.* Et quia indigeo, *tu domine esto adjutor meus.* Et propter periculum, *ne tardaveris.* Matth. 15: *domine adjuva me.*

Super Psalmo 40

[87204] Super Psalmo 40 n. 1 In praecedenti Psalmo Psalmista ostendit fiduciam, quantum ad Deum; hic autem petit a Deo misericordiam firmantem. Titulus, *in finem Psalmus David.* Hic titulus manifestus est jam supra, quia scilicet iste Psalmus quem fecit David, ducit nos in finem, idest in Christum: quia agit de passione ejus, quantum ad quaedam. Dicitur tamen in Glossa, quod secundum Hieronymum in originali ejus est titulus, *intellectus filiis Core*; et est novus titulus in titulis Psalmorum. Est ergo sciendum quod, sicut legitur Num. 16, quando Dathan et Abiron fecerunt schisma contra Moysen pro principatu populi, tunc Core insurrexit contra Aaron pro principatu sacerdotii, et tunc ipse crematus est: non tamen omnes de familia sua in hoc consenserunt, et ideo isti remanserunt, qui non consenserunt ex eis, unde tempore David inter cantores istis data fuerunt ministeria. Et intelligitur, quod iste Psalmus in diebus illis ordinatus fuit ad cantandum. Sed notandum quod in quibus dicitur, *intellectus filiis Core*, et dicitur secundum litteram in omnibus in quibus ponitur intellectus, datur intelligi quod per illum Psalmum populus incitatur ad intelligendum divina beneficia, vel aliqua secreta, sicut illud, Ps. 93: *intelligite insipientes.* Et ibi, Ps. 77, *attendite popule* et cetera. Mystice Core interpretatur Calvaria, et Christus crucifixus in loco Calvariae; et ideo Psalmus iste attribuitur filiis passionis, idest crucis Christi. Et isti sunt qui carnem suam crucifixerunt, ut dicitur Gal. 5. Intentio Psalmistae est, quod petit misericordiam divinam. Dividitur ergo Psalmus iste in partes duas. In prima petit divinam misericordiam in generali; in secunda in speciali, ibi, *tu autem domine.* Circa primum duo facit. Primo petit misericordiam; secundo inducit necessitatem misericordiae petendae, ibi, *inimici mei.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quibus debetur misericordia; secundo sentiens in se quod meretur misericordia, petit eam, ibi, *ego dixi*, quia Matth. 5: *beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Ergo misericordibus debetur misericordia duplici ratione. Primo ex acceptatione divina: quia Deus misericordiam acceptat, per quam homo imitator est Dei. Luc. 6: *estote misericordes* et cetera. Secundo ex oratione sanctorum. Eccl. 29: *conclude eleemosynam in sinu pauperis, et haec orabit pro te*: et hoc facit, ibi, *dominus conservet eum.* Circa primum praenuntiat meritum; secundo praemium. Dicit ergo, *beatus qui intelligit super egenum et pauperem.* Beatus est ille qui est misericors, qui miseretur egeno et pauperi, Prov. 14: *qui miseretur pauperi beatus erit*; et dicit, *qui intelligit*: non dicit, qui subvenit: quia, sicut dictum est, debet esse misericors ad modum Dei; sed Deus non expectat quod semper petatur. Unde subvenit desiderio antequam petatur: et ideo ille est vere misericors, qui non solum petentibus subvenit, sed etiam indigenti subvenit priusquam petatur. Job 31: *si negavi quod volebant pauperibus, si oculos viduae expectare feci.* Egenus est qui indiget ab alio accipere; pauper dicitur ille, qui parum habet. Hieronymus habet, *qui considerat* etc., idest qui suscipit sibi in cura negotia pauperum. Job 29: *oculus fui caeco, et pes claudo.* Mystice si referatur ad Christum, beatus Christianus si est filius Core, idest crucis Christi per meditationem, *qui intelligit*, idest qui habet intellectum reductum in obsequium, *intelligens super egenum et pauperem*, idest beneficium quod Christus fecit per crucem. Thren. 3:

recordare paupertatis et transgressionis meae, absinthii et fellis. Primum ponit cum dicit, *in die mala liberabit eum dominus.* Dies secundum naturam suam sunt boni, quia sunt facti a Deo. Psal. 118: *ordinatione tua perseverant dies*; sed dicuntur mali propter mala quae in eis contingunt. Eph. 5: *redimentes tempus, quoniam dies mali sunt.* Et dicit, *in die mala*, idest in die alicujus malae tribulationis. Est autem multiplex dies mala: scilicet triumphationis. Eccl. 11: *in die bonorum ne immemor sis malorum.* Summum malorum est damnatio aeterna, quae imminet homini in judicio, vel particulari, scilicet morte, vel in judicio universali, idest in fine mundi. Et illa dies est mala in qua fit talis damnatio, idest dies illa dies irae, dies tribulationis et angustiae et cetera. In hac mala die liberat dominus misericordem. Matth. 25: *esurivi* et cetera. *Venite benedicti* etc.: non quod sola misericordia sine aliis virtutibus liberet hominem; sed quia per misericordiam homo satisfacit pro peccatis.

[87205] Super Psalmo 40 n. 2 *Dominus conservet.* Hic ostendit quomodo meretur misericordiam ex oratione sanctorum, qui orant pro misericordibus. Et ponitur oratio pro misericorde existente in statu prosperitatis; secundo pro existente in statu adversitatis. In statu prosperitatis homo duobus indiget: scilicet ut promoveatur, et conservetur in bono; secundo, ut liberetur a malis. Est autem triplex bonum; scilicet bonum naturae, bonum gratiae et bonum gloriae. Primum scilicet bonum naturae, petit sibi conservari: unde dicit, *dominus conservet eum*, scilicet in bono habito, scilicet in bono naturae. Psal. 55: *conserva me, domine*, ne scilicet corruptum sit bonum naturae per peccatum, vel per tribulationes imminentes. Bonum gratiae petit dari, cum dicit, *et vivificet eum*; per gratiam namque homo habet vitam spiritualem. Haec autem vita consideranda est, et habetur per fidem formatam. Habac. 2: *justus meus ex fide vivit.* Gal. 2: *quod autem vivo in carne, in fide vivo filii Dei.* Etiam sine hac vita, scilicet gratiae, vita nostra est mors. 1 Tim. 5: *quae in deliciis vivens mortua est.* Quantum ad tertium bonum, scilicet gloriae, dicit, *et beatum faciat eum in terra.* Si de perfecta beatitudine intelligatur, sic dicitur, *in terra*, scilicet viventium. Ps. 26: *credo videre bona domini in terra viventium.* Matth. 5: *beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.* Si autem intelligatur de beatitudine hujus vitae, inquantum aliquid aeternum mente sapimus, sicut dicitur Phil. 3: *nostra conversatio in caelis est*; sic dicitur, *beatum faciat eum in terra*, hac, scilicet participatione illius beatitudinis, *et non tradat eum in animas inimicorum ejus.* Hic petit liberari a malis. Inter omnia mala summum malum est incidere in manus inimicorum. Psal. 58: *eripe me de inimicis meis, Deus meus*, quod inimici ex odio persequuntur et affligunt: unde dicit: *ne tradas eum in animas*, idest in voluntates inimicorum, quorum est semper odire, quod nihil aliud est, quam velle malum. Quando ergo quis subjicitur malis, traditur in voluntatem inimici. Vel, *in animas inimicorum*, idest in potestatem Diaboli, et ministrorum ejus.

[87206] Super Psalmo 40 n. 3 *Dominus opem.* Hic ponitur oratio pro misericorde existente in adversitate. Et primo petit divinum auxilium, sive subsidium; secundo allegat necessitatem hujus. Dicit ergo, *dominus opem ferat illi super lectum doloris ejus.* Petit pro misericorde, sive pro viro justo filio Core simpliciter, quod dominus vivificet eum, et quod beatum faciat eum in terra. Secundo quod conservet eum, et quod non tradat eum in animas inimicorum ejus. Et ex hoc posset aliquis colligere, quod misericors nullo modo affligeretur. Unde ad hoc excludendum dicit, quod

quandoque lectus ejus repletur doloribus, et hoc fit ipsi misericordi aliquando ad correctionem. Job 33: *increpat quandoque per dolorem in lectulo.* Vel ad humiliationem; sicut Paulo datus est stimulus carnis, 2 Cor. 12. Vel ad probationem: Job per totum et Tobiae. Et ideo dicit, *dominus opem ferat illi*, idest misericordi existenti in tribulatione, *super lectum*, ad litteram in quo jacet, vel in quo quiescit. 1 Cor. 10: *fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* Et quod feras illi opem, necessitas magna hoc exigit: quia, *universum stratum ejus versasti in infirmitate ejus.* Et loquitur hic ad similitudinem febricitantis, qui non invenit locum in lecto in quo possit quiescere, sed continue se vertit. Et ideo dicit, *versasti*; quasi dicat, indiget ope, quia tanta est ejus infirmitas, quod continue vertitur per lectum. Et hoc est secundum litteralem sensum; tamen simpliciter omne illud per quod in temporalibus quiescebat, versum est sibi in amaritudinem: quia in eis Deus ponit amaritudinem, ut eis contemptis convertatur ad Deum. Eccle. 2: *cumque convertissem me ad universa opera quae fecerant manus meae, vidi in omnibus vanitatem.* Et quia misericordi debetur misericordia, ejus misericordiae conscius peto misericordiam. Primo ergo petit misericordiam absolute; secundo ostendit in quo praecipue eam petit; tertio causam petitionis assignat. Dicit ergo, *domine, ego dixi miserere mei*; quasi dicat: non recurro ad justitiam, sed ad misericordiam, quia non in justitiis nostris est salus. Isa. 64: *quasi pannus menstruatae omnes justitiae nostrae.* Sed in quo petit misericordiam? Ubi est praecipue miseria. Et hoc datur, scilicet misericordia, ubi est praecipua beatitudo: quia beatitudo non est in rebus corporalibus, quia corporalia ordinantur ad ultimam beatitudinem. Ergo praecipua miseria non est in rebus corporalibus, sed in his quae habent in se contrariam ad beatitudinem dispositionem: sicut in adulteriis, furtis, homicidiis et aliis peccatis: et qui hujusmodi agit, regnum Dei non consequetur, ut apostolus dicit Gal. 5, sed est damnatus: Prov. 14: *miseros facit populos peccatum.* Peccatum enim deordinavit corpus, et corpus deordinavit animam: Sap. 9: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Et haec sanitas habetur a Deo solo: Sap. 16: *non herba neque malagma sanavit eos, sed sermo tuus domine.* Et ratio petitionis hujus est, *quia peccavi tibi.* Sed numquid peccata merentur misericordiam? Non: hoc ergo continuatur sic ut scilicet ly *quia* designet materiam misericordiae, non meritum. Nulla miseria est, ubi non sit locus misericordiae. Et ideo quia sum miser, peto misericordiam. Vel ut ly *quia* denotet causam meritoriam: et sic quia confessio peccati est meritum misericordiae, ideo dicit, peto misericordiam, quia confiteor quod peccavi tibi: Prov. 28: *qui abscondit* et cetera. *Qui autem confessus fuerit, misericordiam consequetur.* Vel aliter, *quia peccavi tibi*; quasi dicat: quare peto misericordiam? Quia tu solus es qui potes sanare: quia in te facta est injuria et peccatum, ideo ad te pertinet remissio. Et in omni peccato offenditur Deus. Et cantatur hic versus in tertia, quia fide et operatione Trinitatis remittitur peccatum.

[87207] Super Psalmo 40 n. 4 *Inimici mei dixerunt.* Supra Psalmista petiit misericordiam sanantem; hic autem ponit necessitatem hujusmodi petitionis, quae causatur ab hostibus: et secundum mysticum sensum, quia litteralis est planus, in loco isto dicuntur ista verba ex persona Christi. Circa quod tria facit. Primo ponit affectionem malorum volentium malum ejus. Secundo ponit studium eorum insidiantium, ibi, *et si ingrediebatur.* Tertio ponit consilium tractantium, ibi, *adversum me*, quia inimicus. Primo desiderat offendere. Secundo insidiatur. Tertio cogitat quomodo

perficiatur. Dicit ergo, *inimici mei dixerunt*, in corde, vel in ore, *mala mihi*: Matth. 12: *malus homo de malo thesauro profert* etc. et haec verba mala sunt exprimentia desiderium eorum de morte Christi, vel viri justi. Unde dicitur, *quando morietur.* Hic est modus expressivus desiderii: Ps. 41: *quando veniam et apparebo* et cetera. Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Et volebant mortem Christi, ut fama ejus, quae tunc erat celebris, extingueretur: Hier. 11: *eradamus eum de terra viventium, et nomen ejus non memoretur amplius.* Unde dicunt, *et peribit nomen ejus.* Sed contrarium accidit: quia per mortem magis exaltatus est, et plures post mortem Christi conversi sunt: Joan. 12: *si granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, multum fructum affert*: etsi mali insidiantur bonis, ut extinguatur nomen eorum, sed, ut dicitur Prov. 10: *memoria justi cum laudibus.* Et hoc peccatores procurant insidiando. Sic ergo ponit primo insidiandi modum. Secundo ostendit insidiarum effectum, ibi, *ingrediebatur.* Circa primum tria facit. Primo enim proponit dolosum ingressum. Secundo fictum verbum. Tertio insidiosum animum. Dicit ergo, *si ingrediebatur ut videret.* Hieronymus habet, *ut visitaret*; quasi dicat, non veniebant causa amicitiae, sed causa explorandi. Sic veniebant principes Judaeorum ut caperent Jesum. Sic etiam post mortem Christi multi ingressi sunt Ecclesiam, ut caperent et insidiarentur sanctis viris. Hoc est quod apostolus dicit Gal. 2: *propter subintroductos falsos fratres, qui subintroierunt explorare libertatem nostram.* Quantum ad secundum dicit, *vana loquebatur*, idest falsa loquebatur populus Judaeorum contra Christum, quia ore verba dulcia simulabat: Matth. 22: *magister, scimus quia verax es*: et interius moliebatur mortem: Ps. 11: *vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum, labia dolosa in corde et corde locuti sunt.* Quantum ad tertium dicit, *cor ejus congregavit iniquitatem sibi.* Animus insidiosus est ille qui congregat verba ex quibus virum justum offendat. Isti enim non faciunt sicut apes quae congregant mel; sed sicut scarabaei qui congregant stercus. Sed boni congregant mel, quia de divina dulcedine alios dulcorant. Et ideo dicit, *cor ejus congregavit iniquitatem sibi.* Et dicit, *sibi*, idest contra se: Prov. 1: *ipsi contra sanguinem suum insidiantur.* Vel, *sibi*, idest ad suum desiderium consequendum: quia si eum in aliquo malo comprehenderent, multum gauderent: Eccl. 18: *si praestes animae tuae concupiscentias ejus, faciet te in gaudium inimicis tuis*: sic dicebant contra Christum, Matth. 27: *recordati sumus quia seductor ille* et cetera. Consequenter ostenditur insidiarum effectus, quia egredientes detrahebant; unde dicit, *egrediebatur foras, et loquebatur in idipsum. Egrediebatur*, vel a simulatione, vel a malitia, vel a familiaritate, vel ab amicitia: quia ante erat et videbatur quasi amicus, *et sic loquebatur in idipsum*, idest falsum, sicut prius et falsitatis verba. Vel egrediebatur foras a sinu veritatis, vel ab amicitia quam simulabat, vel ab Ecclesia, vel societate Christi: Joan. 6: *multi discipulorum abierunt retro.*

[87208] Super Psalmo 40 n. 5 *Adversum.* Hic ostendit malum consilium eorum, quomodo noceant. Et primo ponit consilium inimicorum. Secundo ostendit quod in hoc etiam convenerunt aliqui amici boni, ibi, *homo pacis.* Et primo ponit ordinem consiliandi, ostendens quod primo conveniunt consiliantes. Secundo discutiunt de quo consiliant. Tertio determinant quid sit faciendum. Et haec tria describit hic. Dicit ergo, *omnes inimici mei subsannabant adversum me*, Glossa, *egrediebatur.* Et post sequitur *in idipsum* et cetera. Et hoc in littera Hieronymi habetur, tamen non est vis. Et dicit, *subsannabant*, idest silenter loquebantur; et hic est modus specialiter in consiliariis, et maxime

de malis consiliis et malis hominibus, qui in occulto hoc faciunt: Lev. 19: *non eris criminator nec susurro in populis*: Eccl. 28: *susurro et bilinguis maledictus* et cetera. Et dicit, *adversum me.* Et ita non sunt bona consilia, sed mala: Ps. 35: *iniquitatem meditatus est in cubili suo.* Et ideo *cogitabant mala mihi*: Ps. 1: *beatus vir qui non abiit* et cetera. *Verbum iniquum constituerunt adversum me*, idest injustum. Hoc ergo determinaverunt in eorum Concilio: Joan. 11: *expedit vobis ut unus homo moriatur pro populo. Et ex illa hora cogitaverunt* et cetera. Matth. 21: *hic est haeres, venite occidamus eum*: Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Hoc verbum iniquum habetur Hier. 18: *tu scis, domine, consilium eorum adversum me in malum et mortem. Numquid qui dormit non adjiciet ut resurgat?* Hic ponit rationem eorum pravae determinationis. Ly *non*, superfluit: quasi dicat, qui dormit, non resurget: quasi dicat, si occiderimus eum, non resurget: Sap. 2: *non est qui agnitus sit reversus ab Inferis.* Et ideo resurrectionem credebant seductionem. Vel aliter. *Numquid qui dormit* etc. ut ly *non* construatur cum ly *adjiciet*, et sit sensus, ut sint verba Ecclesiae eis insultantis; quasi dicat, vos constituistis eum occidere, sed frustra hoc fecistis, quia resurget; unde dicit, *numquid qui dormit non adjiciet ut resurgat?* Et dicit, *dormit*, quia etiam hoc dicitur Dan. 12: *multi de his qui dormierunt in pulvere terrae evigilabunt*: nam simpliciter mors Christi dormitio fuit, quia ipse seipsum posuit in mortem, et mortuus est non per violentiam, sed per propriam voluntatem. Et ideo habuit potestatem sumendi animam virtute divinitatis: 2 Cor. 13: *si mortuus est ex infirmitate, vivit tamen ex virtute Dei.*

[87209] Super Psalmo 40 n. 6 *Etenim homo pacis meae in quo speravi.* Supra proposuit Psalmista consilium inimicorum tractantium mortem Christi; hic autem introducit consilium amicorum. Et quia ipse Christus, Joan. 13, istud verbum introducit de Juda, ideo nos de Christo hic exponamus. Ubi duo facit. Primo describitur conditio ejus. Secundo culpa. Conditio personae Judae describitur ex tribus, quae aggravant peccatum: quia amicus, quia familiaris, et quia beneficiatus. Dicit ergo quantum ad primum: *etenim homo pacis meae.* Dixit supra quod dormivit, id procurante proditore. Vel, *verbum iniquum constituerunt adversum me inimici.* Sed non est mirum, quia, *homo pacis meae*, quia Judas inter amicos reputabatur. Haec autem prophetia contigit facto, quia osculo prodidit Christum, quod est signum amicitiae et pacis. Unde dominus dixit Luc. 22: *Juda, osculo tradis filium hominis?* Ps. 27: *loquuntur pacem cum proximo suo* et cetera. Hier. 20: *audivi contumelias multorum, et terrorem in circuitu ab omnibus viris qui erant pacifici ei, et custodientes latus meum.* Item familiaris erat; unde, *in quo sperabam.* Sed numquid deceptus est Christus in spe sua? Non. Et ideo dicit, *in quo sperabam*, idest in quo videbar sperare, idest confidere, quia commiserat ei dispensationem rerum suarum. Vel, *in quo sperabam*, idest talis conditionis: et ita me habebam ad eum quod debebam sperare in eo. Sed aliquando credit quis sperare in eo quem credit amicum, et de quo deberet confidere, et tamen decipitur: Hier. 9: *in omni fratre tuo non habeas fiduciam*: Mich. 7: *nolite credere amico, et nolite confidere in duce.* Vel, *in quo sperabam*, in membris meis quae in Christo sperabant: Matth. 25: *quod uni ex meis minimis fecistis, mihi fecistis.* Quantum ad tertium dicit, *qui edebat panes meos*, quia Christus cum signo panis eum designavit: Joan. 13: *cui intinctum panem porrexero.* Et licet Judas ederet panem Christi, tamen perrexit contra eum: Eccl. 29: *pascet et potabit ingratos.* Vel, *panes meos*, idest doctrinam meam:

Gen. 49: *Aser pinguis panis ejus, et praebebit delicias regibus.* Talis panis est panis Christi, qui est pinguis propter dulcedinem doctrinae: Ps. 118: *quam dulcia* et cetera. *Magnificavit super me supplantationem.* Ecce peccatum. Hieronymus habet, *levavit contra me calcaneum suum.* Et loquitur ad similitudinem ejus qui vult aliquem omnino comprimere; quasi dicat: attentavit ut me totaliter contereret. Et diversitas translationum videtur processisse ex aequivoco: quia quod in altum levatur, magnificatur. Vel, *magnificavit super me supplantationem*, idest fecit magnam supplantationem contra me, quia mortem intulit: Hier. 9: *omnis supplantans supplantabitur*: Amos 5: *odio habuerunt corripientem in porta.*

[87210] Super Psalmo 40 n. 7 *Tu autem.* Christus jam exposuit in generali suam petitionem; hic autem ostendit in quo misericordiam petat; unde dicit, *ipsi conturbaverunt me*, sed non restat nisi ut recurram ad Deum; et ideo dicit, *tu autem, domine, miserere mei.* Misericordia debet esse ubi est miseria; Christus autem factus est particeps miseriae nostrae, non quantum ad culpam, sed quantum ad poenalitatem; et praecipue quantum ad poenam mortis. Et ideo, *miserere mei*: Ps. 88: *misericordiam meam non dispergam ab eo.* Sed in quo petit misericordiam, ostendit, cum dicit, *resuscita me*; quasi dicat, illi dicunt, *non adjiciet ut resurgat*, sed tu resuscita me. Sed numquid Christus non resurrexit propria virtute, quia dicit resuscita me? Immo videtur quod sic: quia Psalmista dicit in persona Christi, *ego dormivi et exsurrexi.* Ps. 3. Dicendum, quod Christus secundum quod homo, non habuit potestatem resurgendi, sed secundum virtutem divinitatis, quae est eadem in patre et filio. Et ideo si surrexit potestate patris, surrexit potestate sua. Et petit a patre, ut homo, quod habebat ut Deus, ut ostendat virtute divinitatis hoc fieri. *Et retribuam eis.* Hic ponit effectum ejus. Duplicem potestatem habuit Christus post resurrectionem, quia in caelo et in terra: et ideo retribuit eis captivitatem temporalem, quia dispersi sunt per mundum, et retribuet eis in futuro damnationem: Joan. 5: *potestatem dedit ei judicium facere.* Hieronymus habet, *resuscita me et retribuam tibi*; quasi dicat. Iste fructus resuscitationis, quod resuscitatus adducam multos ad cognitionem nominis tui: Ps. 115: *quid retribuam domino* et cetera.

[87211] Super Psalmo 40 n. 8 *In hoc cognovi.* Hic ponit fiduciam exauditionis. Et primo ponit quod Deus voluit eum, idest complacitum fuit paternae voluntati in ipso: unde dicit, *quoniam voluisti me*: Matth. 3: *hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui*: Isa. 42: *complacuit sibi in illo anima mea.* Item dicit, *non gaudebit inimicus meus super me*, idest Judas: et si fuit gavisus in morte, non tamen finaliter gaudebit, quia contristabitur in resurrectione: Mich. 7: *ne laeteris inimica mea super me, quia cecidi; consurgam.* Et potest haec littera ordinari dupliciter. Uno modo, ut primum sit argumentum secundi; et sit sensus: ex hoc quod considero quod sum tibi acceptus. Alio modo, ut secundum sit causa primi; ut sit sensus: quia inimicus meus non poterit gaudere super me, *cognovi quia voluisti me.* Sed quia indigebat signo aliquo, dicit, *cognovi*, idest cognoscere feci, vel quia alii hoc cognoverunt. *Me autem propter innocentiam suscepisti* et cetera. Hic exauditus gratias agit. Et primo confitetur beneficium. Secundo subjungit laudem, ibi, *benedictus.* In beneficio confitetur totum quod ad se pertinet. Primo enim proponit meritum. Secundo ostendit resuscitationis beneficium. Tertio resurgentis statum. Quarto exultationem. Quantum ad meritum ejus consideremus ejus innocentiam: unde dicit: *me autem suscepisti propter innocentiam.*

1 Pet. 2: *peccatum non fecit.* Psal. 25: *ego autem in innocentia mea ingressus sum.* Et ex hoc merito dicit se susceptum, sive assumptum. Non dicit hoc de assumptione in unitatem personae, quia illa assumptio non fuit ex meritis ipsius hominis Christi, sed ex mera gratia: unde et spiritus sancti operatione facta est; sed hoc dicit de susceptione ab Inferis, qua surrexit. Psal. 3: *tu autem, domine, susceptor meus es.* Et dicit, *suscepisti*, scilicet animam meam ab Inferis; et carnem de sepulcro. Sed qualiter susceptus est? Numquid ad vitam mortalem, ut Lazarus? Non; sed susceptus est ad statum immortalitatis: unde dicit: *et confirmasti me in conspectu tuo in aeternum*, idest in statu immortalitatis. Roman. 6: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Et adhuc plus: quia constituit eum ante conspectum suum. Hebr. 9: *introivit in ipsum caelum, ut appareat vultui Dei pro nobis.* Et hoc *in aeternum*, idest semper.

[87212] Super Psalmo 40 n. 9 *Benedictus dominus.* Hic ponit laudem: et circa hoc duo facit. Primo ponit quaedam ex parte laudati; secundo ex parte laudantis. *Benedictus.* Benedicere nihil aliud est quam dicere bonum. Aliter nos benedicimus Deum, et aliter benedicit nos Deus. Nos benedicimus Deum, recognoscendo bonitatem ejus. Tob. 12: *benedicite Deum caeli.* Eccli. 43: *benedicentes dominum exaltate eum quantum potestis.* Deus autem benedicit nos, causando in nobis bonitatem: quia suum dicere est facere. (Psal. 148) dixit enim, et facta sunt. Secundum ostendit cum dicit, *dominus.* Potestas Dei attenditur secundum duo. Primo secundum opus gubernationis. Sap. 12: *tu autem, dominator virtutis cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos*; et secundum opus creationis. Et haec duo tangit cum dicit, *dominus*, ad quem pertinet gubernare; secundo cum dicit, *Deus*: illud enim omnes opinantur Deum quod est primum principium essendi omnibus. Sed operatio gubernationis habet ministros; in opere autem creationis nullum ministerium potest esse. Unde honor qui debetur gubernatori, potest aliis communicari. Gal. 4: *sicut Angelum Dei excepistis me.* Et haec dulia est. Sed latria, quae debetur creatori, nulli debetur. Et ideo Glossa dicit: *dominus, cui debetur dulia; Deus, cui debetur latria.* Et dicit, *Israel*, idest videntium Deum; quia etsi omnia gubernat, tamen uberem fructum gubernationis, qui est vita, soli fideles consequuntur. Et si omnes colant Deum, tamen cultum latriae soli fideles soli Deo offerunt. Tertium ostendit cum dicit: *a saeculo et in saeculum*; quia scilicet potestas tua non est corporalis, sed aeterna. Psal. 144: *regnum tuum regnum omnium saeculorum.* Ex parte laudantis dicit duo: scilicet confessionem oris. Rom. 10: *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Et hoc facit cum dicit: *benedictus Deus* et cetera. Item complacentiam affectus. Phil. 4: *gaudete in domino.* Et ideo dicit, *fiat, fiat*; quasi dicat: complacet sibi cum bonis ejus: et ingeminat ad significandum hujus complacentiae continuationem. 1 Paral. ult.: *domine Deus, custodi hanc voluntatem.* In Hebraeo habetur, *amen, amen.* Et quia *amen amen* ponitur in fine librorum, credunt quidam quod dividatur liber Psalmorum in multos libros, et compleatur unus hic. Sed non est verum; quia ponitur hic *fiat*, sive *amen*, ut sit continuatio voluntatis, non ut sit consummatio operis.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

a psalmo XLI ad psalmum L

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino, David rex, et alii sancti a Simone Martini depicti

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Super Psalmo 41

[87213] Super Psalmo 41 n. 1 Haec est quinta deca primae quinquagenae; et sic ordinatur ad implorandum auxilium contra praesentia mala. Et haec est figura temporalium malorum, quae acciderunt David, qui passus est persecutionem ab Absalone; et contra hoc fuit prima deca. Item a Saule; et contra hoc secunda deca. Item a toto populo; et contra hoc tertia deca. Item a multis

aemulis; et contra hoc quarta deca. (Psal. 34): *judica, domine, nocentes me.* Restat quinta deca, in qua loquitur specialiter de his quae pertinent ad regnum. Et petit in ista deca contra impugnatores regni auxilium divinum. Et ut ad mysterium referatur, petit justus homo contra illos qui regnum Ecclesiae impugnant. Dividitur ergo deca ista in duas partes. Primo format petitionem pro statu regni; secundo, quia regnum videtur esse turbatum per peccatum, ideo petit veniam pro peccato, ibi (Ps. 50), *miserere mei, Deus.* Circa primum duo facit. Primo proponit petitionem contra hostes regni; secundo exauditus gratias agit de gloria regni, ibi (Psal. 44), *eructavit.* Et quia omnis petitio provenit ex desiderio, ideo circa primum duo facit. Primo proponit suum desiderium: secundo addit orationem, ibi (Ps. 43), *Deus auribus.* Circa primum duo facit. Primo ostendit desiderium quod habet ad Deum; secundo petit desiderii impletionem, ibi (Psal. 42), *judica me*, titulus: *in finem intellectus filii Core.* Hoc est expositum in titulo praecedentis Psalmi; tamen alia littera habet: *in finem intellectu*; idest, attribuitur iste Psalmus filiis Core, *intellectu*, idest per intellectum ducens nos in finem. Core interpretatur Calvaria. Unde illi dicuntur filii Core qui patiuntur irrisionem propter crucem. Unde 4 Reg. 4, pueri irridebant Eliseo: *ascende calve, ascende calve; et maledixit eis Eliseus, et ursi comederunt illos.* Illi ascendunt de Bethel qui ad fidem Christi convertuntur de Juda, quae olim domus Dei vocabatur. Et hi deridentur a pueris, idest Judaeis puerili sensu utentibus, quia adhuc sub pedagogo sunt, et improperant crucem Christi: et isti duo ursi devoraverunt eos, scilicet Titus et Vespasianus. Dividitur ergo Psalmus in duas partes. In prima enim ponit suum desiderium. In secunda ponit tristitiam incitantem desiderium, ibi, *fuerunt mihi.* Circa primum tria facit. Primo proponit desiderium sub similitudine. Secundo rationem similitudinis assignat, ibi, *sitivit.* Tertio exponit rem desideratam, ibi, *quando veniam.* Similitudinem sumit ex cervo, qui specialiter habet hanc proprietatem, quod pede conterit serpentem: et quando vult mutari, comedit serpentem: et sic aestuat prae veneno, et tunc currit ad aquam, et sic renovatur. Sicut cervus in generali desiderat aquas, ita fidelis desiderat Deum; tamen in speciali adaptatur catechumenis et viris perfectis. Catechumenus enim est sicut cervus, qui sentit in se veneni ardorem, quod est ex suggestione serpentis introductum: Gen. 3. Ex quo veneno secutum est peccatum originale. Rom. 5: *per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit.* Et hoc venenum est reatus concupiscentiae, et reatus primi peccati. Et ideo debet desiderare fontem Baptismi. Zach. 13: *erit fons patens domui Jacob in ablutionem peccatorum.* Ezech. 36: *effundam super vos aquam mundam.* Vir autem perfectus est sicut cervus in petra stabilitus. Ps. 17: *qui perfecit pedes meos tanquam cervorum. Sitivit anima mea.* Hic jam comedit, idest destruxit peccatum. Eccl. 21: *quasi a facie colubri, fuge peccatum.* Et ideo nihil habet in mundo quod concupiscat; et ideo desiderat venire ad fontem vitae. Et ideo, quia istis convenit haec similitudo, scilicet catechumenis et viris perfectis, ideo cantatur Psalmus iste in officio Baptismi in sabbato sancto et Pentecostes quando fit solemne Baptisma, quantum ad catechumenos. Item cantatur cum exequiis mortuorum, quia convenit viris perfectis accedere ad fontem vitae aeternae. *Ita desiderat anima mea ad te Deus.* Hic adaptat similitudinem. Anima mea desiderat interiori affectu. Isa. 26: *anima mea desideravit te in nocte.* Thren. 3: *pars mea dominus, dixit anima mea.* Sed numquid in Deo est fons aquarum? Ita; unde dicit, *sitivit anima mea ad Deum fontem vivum.* Fons dicitur, qui scaturit et producit aquas vivas, et qui jugiter et indeficienter emittit aquas. Omnis aqua gratiarum ab illo fonte emanat, scilicet a Deo patre. Jer. 2: *dereliquerunt fontem aquae vivae.* Item emanat a filio, etiam inquantum Deus. Psal. 35: *apud te est fons vitae. Fons sapientiae verbum Dei est*, Eccl. 1. Item a spiritu sancto. Joan. 4: *fiat in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Et Joan. 7: *hoc autem dixit de spiritu quem accepturi erant credentes in eum.* Ergo quia ipse est fons, anima mea sitivit ad eum. Sitis designat desiderium cum anxietate. Ita iste designat se pati anxietatem, non solum ex dilatione rei desideratae, sed propter mala quae hic affligunt. Matth. 5: *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Sed de hoc fonte desiderat hoc, scilicet, *quando veniam.* Haec verba desiderantis sunt, et exprimunt desiderium catechumeni ad Baptismum; et sic est sensus: quando veniam ad sacrum Christi Baptisma? Mat. 21, *venite ad me* et cetera. Psal. 33: *venite filii* et cetera. Hoc, ut dicit Augustinus, convenit catechumenis quia a principio catechumeni, quousque adulti non fuissent, non admittebantur ad sacra mysteria, sed usque ad Evangelium poterant interesse; unde dicit, *quando veniam et apparebo.* Ad litteram, cum aliis, *ante faciem domini*, idest ad sacramenta Christi. Item convenit viris perfectis: et est sensus, *quando veniam et apparebo*, idest ut videam te facie ad faciem, quia modo sum procul a te, quia video te per fidem? Sed quando videbo te per speciem, tunc ero prope. Phil. 1: *desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.* Et non dicit, apparebit mihi dominus, sed apparebo ante faciem domini: quia ex hoc quod videbo faciem domini, reddar conspicuus omnibus multo magis quam Moyses qui vidit eum in vita ista. 1 Joan. 3: *nondum apparuit quid erimus; scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus.* Rom. 8: *non sunt condignae passiones hujus temporis* et cetera. Quasi dicat. Interero societati videntium Deum: et ex hoc conspicuus et gloriosus ero. Sed ab hac visione excluditur hypocrita. Job 13: *non veniet in conspectu ejus omnis hypocrita.*

[87214] Super Psalmo 41 n. 2 *Fuerunt mihi lacrymae.* Hic describit, unde habeat hoc desiderium vel anxietatem. Et primo ponit causam. Secundo ponit remedium quod habet contra eam, ibi, *haec recordatus sum.* Et primo ponit magnitudinem suae tristitiae. Secundo ponit causam hujus tristitiae. Circa tristitiam procedit sic. Quia primo exprimit magnitudinem tristitiae; secundo effectum; tertio continuitatem. Primum ostendit cum dicit, *fuerunt mihi lacrymae meae*, in quas scilicet homo prorumpit ex abundanti tristitia. Et haec tristitia, vel est de peccatis impedientibus consecutionem rei desideratae, vel de molestiis aliorum. Secundum ostendit cum dicit, *panes.* Panis reficit; et sic etiam lacrymae reficiunt, duplici ratione. Una est, quia unicuique est delectabilis actio sibi conveniens. Unde tristitiae est delectabilis actio conveniens tristitiae: et lacrymatio est tristitiae actio. Alia ratio est: quia quando calor evaporat extra, minuitur; et ideo dicit, quod lacrymae sunt ei sicut panis, quasi reficientes eum. Vel sicut panis: quia sicut per panem sustentatur, ita ipse sustentatur in bono per lacrymas. Tertium ostendit cum dicit, *die ac nocte*; scilicet in prosperitate et adversitate. Jer. 9: *plorabo die ac nocte.* Et causa hujus est, *dum dicitur mihi quotidie: ubi est Deus tuus?* Haec, si sunt verba gentilium, referuntur ad catechumenos; quasi dicat: nos, dicunt gentiles, habemus Deum quem videmus; scilicet solem. Sed ubi est Deus vester, quem fingitis? Respondete: Deus videri potest, sed non a te, quia non es mundus corde. Item si dicatur Judaeo converso a Judaeo infideli: ubi est Deus tuus? Respondeat Judaeus conversus ad fidem: ubi sit Deus meus, apparet in poena vestra, scilicet Judaeorum: quia estis dispersi. Item sunt verba peccatoris

ad virum justum in afflictione positum; quasi dicat: *ubi est Deus tuus?* Quare non liberat te de afflictione quam pateris? Respondeat justus: quia haec temporalia non sunt praemium quod Deus dat servis suis, sed caelestia.

[87215] Super Psalmo 41 n. 3 *Haec recordatus sum.* Supra posuit Psalmista suum desiderium, et causam desiderii; hic autem ponit remedium contra causam, scilicet tristitiam: et circa hoc duo proponit sive facit. Primo ponit remedium ex parte propriae meditationis. Secundo ex parte divini auxilii, ibi, *ad meipsum.* Circa primum duo facit. Primo proponit remedium. Secundo per hoc remedium tristitiae impedimentum, ibi, *quare tristis.* In remedio proponit primo meditationem. Secundo mentis delectationem, ibi, *effudi.* Et assignat hujus rationem, ibi, *quoniam transibo.* Dicit ergo, *haec recordatus sum*, scilicet improperia infidelium dicentium. *Ubi est Deus tuus*: Thren. 3: *memoria memor ero.* Et habui consolationem mentis, *quia effudi in me animam meam.* Quando liquor diffunditur, dilatatur. Unde, quia latitudo cordis pertinet ad laetitiam, quae quaedam delectatio est, ideo in effusione animae designatur delectatio. Ps. 61: *effundite coram illo corda vestra.* Alia littera habet, *effudi super me animam meam.* Et secundum hoc aliter legitur: et est sensus: dicunt, *ubi est Deus tuus?* Et ego haec recordatus primo quaesivi insensibiles creaturas si invenirem Deum meum: sed inveni in eis quaedam Dei vestigia: Rom. 1: *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt conspiciuntur.* Sed ultra processi in rebus intellectualibus animae. *Et effudi super me animam meam*, idest solicite discutiens quaesivi quicquid est in eis, quasi coram me ponens omnia; sicut qui extrahit de vase omnia, ut discutiat quicquid sit intus: et tamen non est ibi Deus meus. Sed est adhuc aliquid supra hoc: et hoc feci: *quoniam transibo in locum tabernaculi admirabilis, usque ad domum Dei*; quasi dicat: totum solatium quod habere possem, est spes tendendi in Deum. Et dicit duo: scilicet quo tendat, et quomodo, ibi, *in voce* et cetera. Circa primum accipienda est talis imaginatio. In veteri testamento erat duplex locus divino cultui deputatus, scilicet tabernaculum, de quo habetur Exod. 36. Postea crescente populi statu et religione aedificata est domus Dei, scilicet templum: non ut tabernaculum, sed ut res fixa. Et hanc voluit facere David, sed prohibitus est a Deo. 2 Reg. 7: *numquid aedificabis mihi domum?* Item 1 Paral. 17: sed promissum est ei quod filius suus aedificaturus esset domum Dei: unde ipse paravit impensas: et ideo dicit, *dicunt mihi: ubi est Deus tuus.* Et ergo haec recordatus delector quod inveniam eum: et ideo toto affectu tendam in eum. *Et transibo in locum tabernaculi admirabilis*; quasi dicat: non quiescam donec inveniam eum. Et dicit, *transibo*; quia per tabernaculum, quod erat mobile, signatur status praesentis Ecclesiae; quae non est perpetua, nec stabilis nisi usque ad consummationem saeculi, et tunc transferetur. Et hoc dicitur Apoc. 21: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus*, idest praesens Ecclesia cum hominibus, idest donec homines erunt in vita illa. Et ex hoc transibo ad stabilem domum Dei: Psal. 64: *replebimur in bonis domus tuae*: Joan. 14: *in domo patris mei* et cetera. Et sic innuit ire in tabernaculum mirabile et in domum Dei. Et dicitur in tabernaculum mirabile, propter mirabilia quae facit sanctis suis.

[87216] Super Psalmo 41 n. 4 *In voce.* Hic describitur modus transeundi usque ad domum Dei. Et hic similiter accipienda est quaedam imaginatio. Erat autem consuetudo quod quando aliqui per turmas ibant ad tabernaculum, ibant cum gaudio: Isa. 30: *canticum erit vobis sicut vox*

sanctificatae solemnitatis et laetitiae; sic qui pergit cum tibia gaudenter vadit: et ideo dicit, *ibo in locum tabernaculi* et cetera. Et cum gaudio: quia, *in voce exultationis et confessionis sonus epulantis.* Alia littera habet, *soni epulantis*; quasi dicat: ibo in voce soni epulantis, quia in epulis est sonus gaudii; et hoc magis patet secundum alias laetitias quae sunt ibi. Referamus ergo hoc ad ingressum gaudii; quia erunt ibi tria. Primo erit ibi exultatio de bonis habitis: Isa. 35: *gaudium et laetitiam obtinebunt.* Secundo erit ibi confessio de beneficiis gratiae; quia agnoscent se illa obtinuisse per gratiam Dei: et ideo confitebuntur mirabilia Dei: et ideo sequitur ibi gratiarum actio, et vox laudis. Tertio erit ibi spiritualis refectio: Isa. Pen.: *servi mei comedent, et vos esurietis: servi mei bibent, et vos sitietis* et cetera. Matth. 5: *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam* etc., et ideo erit ibi sonus epulantis. Item festivitatis, idest jugis exultatio: Baruch 5: *conspice, Jerusalem, ad orientem, et vide jucunditatem a Deo tibi venientem.* Et quia haec omnia imperfecte sunt in Ecclesia, subdit, *quare tristis es anima mea?* Hic adhibet remedium contra causam tristitiae. Et primo removet affectum. Secundo removet effectum ejus. Dicit ergo, *quare tristis es anima mea?* Cum debeas gaudere, quia es in tabernaculo, et quia ibo ad domum domini. Quare ergo es tristis? Nam parva mala non sunt reputanda in consideratione ad bona aeterna: Eccl. 30: *tristitiam*, scilicet saeculi, *longe expelle a te*, 2 Cor. 7: *tristitia saeculi mortem operatur.* Effectus tristitiae est turbatio, quia ex inordinatione affectus ipsa ratio conturbatur. Et quis loquitur? Anima secundum hunc sensum. Anima habet duas partes: scilicet sensitivam, quam nominat hic animam propter animalitatem; et superiorem rationem, quae nominat seipsam; quia unusquisque maxime est quod melius in eo est: et ideo dicit ratio superior inferiori: *quare conturbas me.* Et quae est causa? Ostendit autem quod non debet esse tristis, quia est spes futurae confessionis: et ideo dicit, *spera in domino, quoniam adhuc confitebor illi*; quasi dicat: spera in ipso Deo, quia adhuc venies ad hoc quod desideras, quia scilicet, *adhuc confitebor illi*, idest adhuc spero vultum ejus: vel in via, vel in patria, quod maxime est materia gaudii. Jac. ult. *tristatur quis in vobis? Oret. Aequo animo est? Psallat* et cetera. *Salutare vultus mei.* Hic ly *salutare* secundum Glossam est nominativi casus, et est sensus: ego dico quoniam ego confitebor illi. Et cui illi? Scilicet Christo, in quo sunt duae naturae: humana scilicet qua est similis matri; et ideo dicit, *salutare vultus mei*, idest vultum meum gerens. Luc. 2: *viderunt oculi mei salutare tuum* et cetera. Gen. Pen.: *salutare tuum expectabo domine.* Item natura divina; et quantum ad hoc est Deus meus: ideo dicit, *Deus meus.* Rom. 9: *ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Vel secundum Hieronymum, ly *salutare* est accusativi casus: quasi dicat, confitebor ei salutare, idest salvationem qua me salvavit. Et quod sequitur, *Deus meus*, conjungitur cum sequentibus. Consequenter adhibet remedium, scilicet divini auxilii. Ubi primo proponit remedium. Secundo exponit. Dicit ergo, *ad me ipsum.* Alia littera habet, *a meipso anima mea conturbata.* Prima est melior; quasi dicat: quae est ratio quaero, *quare anima conturbas me?* Et haec turbatio venit, quia qualitercumque converto me ad me, invenio mihi tribulationem. Osee 13: *perditio tua Israel ex te, tantummodo ex me auxilium tuum.* Et ideo Hieronymus habet, *Deus meus in meipso.* Secundum illam litteram est sensus; quasi dicat: causa turbationis a meipso est: quia si referamus ad humanum genus, corruptio sensualitatis a ratione venit, scilicet a sensu primi parentis. Item homo quicumque peccando corrumpit naturam suam; et ideo post peccatum sensualitas magis resistit rationi. Et quia non est in me nisi causa turbationis, *propterea memor ero tui*, idest recurram ad te: Oseae ult.: *memoriale ejus sicut vinum Libani.* Et unde? *De terra Jordanis et Hermoniim.* Jordanis est fluvius in terra promissionis. Hermon est quidam mons propinquus Jordani. Et secundum historiam 2 Reg. 17, quando Absalon ivit in Jerusalem, et habuit consilium ut persequeretur David, qui erat citra Jordanem, et tunc Cusi impedivit; et ideo dicit, si essem in tanta tribulatione sicut tunc, contra, *memor ero tui.* Tria tamen designantur hic quae sunt in Baptismo. Per Jordanem designatur descensus gratiae in Baptismum: Jac. 1: *omne datum bonum et omne donum perfectum de sursum est.* Et *de terra*, quia per influxum gratiae terra cordis inde fecundatur. *Hermon* interpretatur anathema: et designat abrenunciationem quam facimus Diabolo et pompis ejus in Baptismo: quia tunc quilibet anathematizat, idest separat se a Diabolo. *A monte modico*, quia haec renuntiatio et gratia venit ab humili corde, quia humilibus Deus dat gratiam, Jac. ult. Et Diabolus *est rex super omnes filios superbiae*, Job 41.

[87217] Super Psalmo 41 n. 5 *Abyssus abyssum.* Exponit remedium quantum ad duo dicta: scilicet quantum ad turbationem quam habet in se, et quantum ad memoriam de Deo, ibi, *in die mandavit.* Quantum ad primum proponit similitudinem et exponit causam. Abyssus in Scriptura signat multitudinem aquarum. Gen. 1: *tenebrae erant super faciem abyssi, et spiritus domini* et cetera. Contingit etiam quod aquae quando in multitudine generantur in aere, possunt vocari abyssus. Et in istis pluviis est quaedam circulatio: quia descendunt ad terram, et ex eis elevantur vapores qui generant alias aquas: et inter media sunt frequenter tonitrua, quae fiunt ex commotione nubium quae generantur a vaporibus et pluviis. Item contingit quod post tonitruum sequuntur fulgura. Ps. 134: *fulgura in pluviam fecit.* Dicit ergo, *abyssus*, idest multitudo aquarum, *invocat abyssum*, idest trahit ad se multitudinem aquarum aliarum: et hoc, *in voce cataractarum tuarum*, idest quaedam loca occulta sunt in quibus generantur aquae, et ex quibus descendunt. Unde cataractae, idest nubes, quae quasi cataractae quaedam sunt, ex quibus generantur. Et haec in Scriptura, scilicet abyssus et tempestas, important malum. Exo. 15: *abyssi operuerunt eos*: unde *abyssus* etc. quasi dicat: una punitio Dei, *abyssum invocat* idest continuatur ad aliam; quasi dicat: judicium Dei, quo infert praesentia mala, invocat judicium quo futura mala infert. Psalm. 33: *judicia tua abyssus multa.* Et hoc sic, *in voce cataractarum tuarum*, idest per vocem Scripturarum tuarum, vel praedicatorum. Et hoc refertur ad hoc quod dicit, *anima mea conturbata est.* Quare? Quia abyssus: idest ex uno malo vel ex uno peccato sequitur magna poena. Vel aliter, *propterea memor ero* etc.: ut per abyssus intelligatur sacra doctrina: et sic est sensus: *abyssus*, idest vetus testamentum vocat alium, idest novum testamentum. Et haec duo concorditer inducit ut memor sim tui, quia in utroque promittit homini auxilium Dei: et hoc, *in voce cataractarum tuarum*, idest praedicatorum et doctorum. Vel aliter, *propterea memor* etc. quia, *abyssus*: idest homo; qui vocatur abyssus. *Quis scit hominis quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est*, 1 Cor. 2. Jer. 17. Secundum aliam litteram, profundum est cor hominis et inscrutabile. Ergo, *abyssus*, idest unus homo, invocat alium ad Christum. Et hoc fit non propria virtute, sed, *in voce cataractarum tuarum*; idest inspiratione spiritus sancti, ex qua habet efficaciam lingua praedicatoris. *Omnia excelsa tua.* Supra Psalmista posuit similitudinem suae tribulationis; hic autem ipsam similitudinem

exponit. Supra dixit, *abyssus abyssum invocat*; et refertur ad signandum, quod non solum unam poenam passus est, sed multas: et ad hoc sequitur suam similitudinem: homo affligitur ab aqua, aut descendente ab aere, aut existente in aere, aut existente inferius: et iste ab utraque dicit se afflictum. A prima, cum dicit, *omnia excelsa tua*; a secunda, cum dicit, *et fluctus tui super me transierunt.* Excelsa ista sunt futura supplicia, et respiciunt futurum judicium, quod fuit in mari, quando submersi sunt quasi plumbum: Exod. 15: *fluctus sunt poenae praesentes quae invocant illud.* Et ideo, *turbatus sum*: Job 19: *viam fecerunt sibi per me.* Glossa, *transierunt*, idest, a me recesserunt, *fluctus tui.* Et sic secundum istam expositionem haec est ratio consolationis; quasi dicat: memor ero tui, qua omnia excelsa tua et fluctus tui recesserunt a me; quasi dicat: poenae majores quae designantur per fluctus, transierunt super me, idest videbantur excedere facultatem meam. Sed prima expositio est melior.

[87218] Super Psalmo 41 n. 6 *In die.* Sicut dictum est, duo dixit: turbationem ad seipsum etc. et fiduciam, ibi, *propterea memor ero tui.* Et posuit causam turbationis; modo exponit causam, quare memor sit Dei. Et primo ponit experimentum divinae misericordiae; secundo addit orationem, ibi, *apud me oratio.* Et facit duo, secundum duplicem statum divinae misericordiae; quia misericordia Dei placida est in prosperitate et adversitate. Et ideo quantum ad prosperitatem dicit, *in die mandavit dominus misericordiam suam*, idest tempore prosperitatis; quasi dicat: quicquid habeo prosperitatis, imputo divinae misericordiae. Thren. 3: *misericordiae domini, quia non sumus consumpti.* Quantum ad statum adversitatis dicit, *et nocte*, idest tempore adversitatis dedit *canticum ejus*, idest laetitia, idest est mihi in tribulatione consolatio maxima ex divina misericordia. Unde alia littera habet, *in die declaravit*, idest idest divina misericordia declaratur, idest manifestatur tempore adversitatis. Eccl. 35: *speciosa misericordia Dei in tempore tribulationis.* Psal. 50: *secundum multitudinem miserationum tuarum* et cetera. Secundum Hieronymum tamen sic legitur, *in die mandavit dominus misericordiam suam, et nocte canticum ejus apud me. Et haec oratio domini* etc.: quasi dicat, percipio misericordiam Dei etc. in die naturali, vel adversitatis; in nocte canticum Dei, et oro iterum, *Deo vitae meae*: et haec est planior: tamen secundum quod Glossa exponit, exponatur et dicamus, *apud me oratio*, ubi proponit orationem: et facit circa hoc tria. Primo describit modum orandi; secundo orationis tempus; tertio orationis effectum. De oratione duo dicit: qualiter se habeat ad orandum: quia aliquando orat homo, et oratio ejus non est apud Deum, quando non orat per se, sed ut videatur quasi in publico. Matth. 6: *tu autem cum oraveris* et cetera. Secundo qualiter se habeat ad eum quem orat, quia, *Deo vitae meae*, scilicet naturalis vitae auctori. 1 Reg. 2: *dominus mortificat et vivificat.* Item vitae gratiae. Ipse est vita tua: quia anima vivit per gratiam per hoc quod vivit Deo. Item vitae gloriae. Psal. 35: *apud te est fons vitae.* Consequenter ponitur oratio, et, *dicam Deo susceptor meus es* et cetera. In qua duo facit. Primo gratias agit de beneficiis perceptis; secundo quaerit rationem de malis quae patitur. Primo debet homo praemittere, quia non est gratus de beneficiis perceptis, ideo indignus est de percipiendis. Sap. 16: *ingrati spes* et cetera. Et ideo dicit, *susceptor meus es.* Hieronymus habet, *petra mea es*, idest fortitudo. Et ideo susceptor dicitur ad defendendum. Psal. 3: *tu autem domine susceptor meus es* et cetera. Vel, *susceptor meus es*, idest naturae meae. Isa. 42: *ecce servus meus, suscipiam*

illum. Vel *susceptor meus* in Baptismo. Ps. 17: *assumpsit me de aquis multis.* Et si susceptor es, miror de malis quae patior. Et primo inquirit rationem de malis; secundo proponit quaedam quae sunt signa unius et causa alterius, ibi, *dum affligit.* Ex malis duo considerat. Unum ex parte Dei: scilicet quod esset ejus oblitus. Aliud ex parte sui, quia premebatur tristitia. Ex parte Dei, quia permittebat eum affligi: et ideo dicit: *quare oblitus es mei*, quia olim sic suscepisti me. Isa. 49: *dominus oblitus est mei.* Sed in rei veritate non est oblitus ex parte sui qui affligebatur: unde dicit, *et quare contristatus incedo*, idest quae est causa qua das me tristitiae? Psal. 37: *tota die contristatus ingrediebar, dum affligit me inimicus.* Hic ostendit dolorem quem patitur ab adversariis: et assignat effectum persecutionis; quasi dicat: haec est causa quare contristatus incedo, quia affligor ab inimicis quandoque a temporalibus, quandoque a spiritualibus. Matth. 13: *inimicus homo hoc fecit.* Causa doloris seu effectus est, *dum confringuntur ossa mea.* Ossa Ecclesiae sunt fortes, ut praelati et viri perfecti. Et quandoque per adversarios temporales, quandoque per tentationes affliguntur. Psal. 21: *dinumeraverunt omnia ossa mea.* In quolibet homine quaelibet virtus est sicut quoddam os: et si contingat justum castum cadere, confringitur os ejus. *Exprobraverunt.* Hic agit de causa tristitiae quam patitur ex verbis injuriosis: unde dicit, *exprobraverunt mihi*, scilicet verbis injuriosis. Jer. 20: *factus sum in derisum tota die, omnes subsannaverunt me.* Et hoc improperium est gravissimum. Tanto quis gravius fert improperium, quando fit sibi de re de qua gloriatus confidit. Iste autem maxime gloriabatur de Deo: et ideo hoc opprobrium est sibi gravissimum. Et ideo inimici mei, *dicunt mihi per singulos dies, ubi est Deus tuus?* Psal. 12: *ne quando dicat inimicus* etc. *quare tristis es* et cetera. Hic ostendit orationis effectum. Et oratio habet duplicem effectum. Unus est expulsio tristitiae. Alius est augmentum spei. Primus effectus est, quia per orationem ascendit mens hominis in Deum; et quia Deus est summe bonus; quando anima inhaeret ei, sentit delectationem maximam, et delectatio pellit tristitiam vel diminuit: et ideo dicit, *quare tristis es* etc. ex quo oravi. Et hoc expositum est supra. Alius effectus est, quia crescit in spe: quia si rex admittit aliquem ad familiare obsequium et colloquium, assumit fiduciam petendi et obtinendi. In oratione autem homo specialiter loquitur cum Deo. Psal. 27: *in ipso speravit cor meum* etc. et ideo subdit, *spera in Deo*; et hoc expositum est supra.

Super Psalmo 42

[87219] Super Psalmo 42 n. 1 In praecedenti Psalmo David narravit suum desiderium; nunc autem adhibet orationem ad implendum desiderium. Et primo ponit orationem; secundo effectum ejus, ibi, *quare tristis es.* Circa primum duo facit. Primo proponit orationem in generali; secundo in speciali, ibi, *ab homine iniquo.* Et primo petit judicium; secundo judicii effectum. Petit ergo, *judica me Deus.* Sed videtur praesumptionis esse: quia ipse dicit, *non intres in judicium* et cetera. Psal. 142. Respondeo. Dicendum, quod est duplex judicium: scilicet severitatis, et misericordiae seu aequitatis. Primum est, quando attenditur solum res et non conditio; et hoc est timendum. De hoc dicit Psal. 142: *non intres in judicium* etc. quia justitiae nostrae nihil sunt in conspectu

Dei, ut dicitur Isa. 64. Et hoc judicium est sine misericordia, ut dicitur Jacob. 2. Secundum est, quando consideratur non solum natura rei, sed conditio personae. Psal. 102: *misertus est dominus timentibus se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum.* Et hoc petit. Vel aliter. Est duplex judicium: scilicet discussionis, cum merita discutiuntur: et hoc non petit hic, quia discussio est timenda Job 9: *verebar omnia opera mea, sciens quod non parces delinquenti.* Aliud est discretionis, scilicet separationis a malis: et hoc petit; et ideo subdit, *et discerne causam meam.* Et hoc refertur ad praesentem statum: et sic petimus discerni a malis, etsi non loco, saltem causa. Multa enim sunt communia nobis et eis: quia locus est eventus fortunae, sed causa non, quia eisdem rebus aliter utuntur boni et aliter mali: quia in adversis boni rutilant per patientiam, mali vero fumant per impatientiam. Si vero ad futurum judicium referamus, petimus distingui: quia causa malorum judicabitur ad condemnationem, bonorum ad salutem. In speciali autem petit judicari quantum ad duo: videlicet quantum ad liberationem a malo, et quantum ad promotionem in bono. Petit ergo liberari a malo, vel praesenti vel futuro; unde dicit, *ab homine iniquo et doloso erue me.* Homo iniquus dicitur Diabolus. Matth. 13: *inimicus homo hoc fecit.* Vel alius homo seductor, sive injustus quicumque. Et dicitur iniquus ille qui injustitiam intendit aperte: dolosus vero propter occultam fraudulentiam. Prov. 12: *dolus in corde cogitantium mala.* Ab his ergo liberatur quis dupliciter. Uno modo, ut non seducatur occulta dolositate. Alio modo, ut non opprimatur adversitate, *quia tu es Deus meus.* Hic ponitur ratio liberationis; et est duplex: una ex parte Dei qui potest; unde dicit, *tu es fortitudo mea.* Isa. 12: *fortitudo mea et laus mea dominus.* Et dicitur fortitudo nostra effective, quia ab ipso est. Isa. 40: *qui dat lasso virtutem, et his qui non sunt fortitudinem et robur multiplicat.* Alia ratio est ex parte sua, scilicet malorum quae patitur. Quaedam mala patimur secundum opinionem, quia cum sumus in adversitatibus, videmur repulsi a Deo; unde dicit, *quare me repulisti?* Sed *non repellet dominus plebem suam*, Ps. 94. Et sic est tantum opinatum malum hoc. Aliud est verum; unde sequitur, *quare tristis incedo?* Tristis scilicet vel tristitia saeculi, quae mortem operatur: et sic est sensus: *quare tristis incedo*, scilicet temporaliter, *dum affligit me inimicus*, homo malus, temporaliter. Vel, *tristis incedo*, tristitia bona quae operatur poenitentiam in salutem. Et sic est sensus, *quare tristis incedo*, tantum; quia etiam laetitia adjungenda est poenitentiae.

[87220] Super Psalmo 42 n. 2 *Emitte.* Hic ponit promotionem in bono. Et primo petit divina bona quibus promovetur; secundo petit promotionem pro illa. Petit autem duo bona: lucem et veritatem. Ad Deum pervenitur passibus mentis, et per cognitionem. Heb. 4: *illis promittitur introitus qui credunt.* Duo sunt necessaria cognitioni: scilicet lux, et cognitum. Eph. 5: *omne quod manifestatur lumen est.* Et ideo duo petit: scilicet lucem et veritatem: ad quae per me non valeo venire. Et ideo dicit, *emitte lucem tuam et veritatem tuam.* Idem est lux et veritas hic, quia accipiuntur pro Christo, *emitte lucem tuam*, idest Christum. Joan. 1: *erat lux vera* et cetera. *Et veritatem tuam*, quia ipse Christus veritas est. Joan. 14: *ego sum via, veritas et vita*; quasi dicat, Deus pater emitte Christum. Vel lux hic accipitur pro lege, quia Prov. 6: *mandatum domini lucerna, et lex lux. Et veritatem*, idest novum testamentum. Consequenter ponitur promotio in bono. Et ponit primo directionem in accedendo, ibi, *ipsa me deduxerunt*, scilicet lux et veritas me duxerunt ad

te. Vel, *deduxerunt*, idest abstraxerunt a malis, *et adduxerunt in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua.* Haec oratio respondet desiderio praecedentis Psalmi, *transibo in locum* et cetera. Et quia adhuc non sufficit, peto adduci per Deum ad montem et cetera. Jerusalem erat in pede montis in latere Aquilonis. Et sic primo perveniebant ad montem qui illuc ibant. Secundo ibant ad habitationem. Tertio ad locum sacrificii, scilicet altare. Et etiam ibi non quiescit spiritus meus, sed ascendit ad Deum; et ideo dicit, *adduxerunt me in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua*, idest ad habitationem. Et iterum non quiescit ibi, sed vadit ad domum Dei, idest ad altare. Ideo dicit, *introibo ad altare Dei*; et non quiescit ibi ne videatur idolatra, sed vadit ad Deum, *qui laetificat juventutem meam.* Mystice autem in monte et in tabernaculo Ecclesia praesens designatur, vel Ecclesia caelestis; quasi dicat: deduxerunt me in Ecclesiam tuam. Isa. 2: *erit praeparatus mons domus domini in vertice montium* et cetera. *Et tabernacula*, idest diversitates sanctorum, quae sunt quaedam peregrinationes super terram; Heb. 11. Et haec Ecclesia dicitur porta caeli. Gen. 28: *non est hic aliud nisi domus Dei et porta caeli.* Et ideo etiam dicitur altare Dei, idest ipse Deus. Apoc. 21: *ipse Deus est templum*: quia omnia sacrificia spiritualia sunt offerenda in Deo, non in re terrena. Et ibi erit laetitia. Isa. 66: *videbitis, et gaudebit cor vestrum.* Matth. 25: *intra in gaudium domini tui.* Et ideo dicit, *laetificat juventutem meam*: idest erit ibi renovatio et juventus: quia, ut dicitur Eph. 4, *omnes apparebimus in mensuram aetatis plenitudinis Christi*: et ideo dicit, *juventutem.* Psal. 102: *renovabitur ut aquilae juventus tua.* Et hunc Psalmum dicunt presbyteri cum accedunt ad altare: quia haec duo, scilicet laetitia et renovatio, sunt necessaria illis qui ad caeleste altare accedere volunt. Levit. 10: *quomodo potuit comedere aut placere domino in caeremoniis mente lugubri?* Item non est ibi vetustas peccati. 1 Joan. 2: *scribo vobis juvenes.* Vel totum quod dictum est refertur ad caelestem patriam, in qua desiderio debemus stare, et ad illam desideranter pergere: et hoc designat cum dicit, *in montem sanctum tuum.* Exod. 15: *introduces eos, et plantabis in monte hereditatis tuae*; quia est ibi stabilitas status. Item est ibi societas sanctorum; unde dicit: *et in tabernacula tua.* Num. 24: *quam pulchra tabernacula tua, Jacob* et cetera. Ps. 83: *quam dilecta tabernacula tua, domine virtutum.* Et dicuntur tabernacula, quia licet sint homines cives secundum gratiam, tamen secundum conditionem humanae naturae sunt ibi hospites. Tertio altare designat humanitatem Christi. Isa. 33: *regem in decore suo videbunt.* Et Christus dicitur altare Dei. Hebr. ult.: *habemus altare, de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt*; quia sicut omnia sacrificia carnalia offerebantur in altari, ita omnes orationes offeruntur per Christum. Unde omnis oratio terminatur, per Christum dominum nostrum. Sed quia non est quies in humanitate, ideo ulterius tendit ad divinitatem: unde dicit, *ad Deum* et cetera. Job 22: *super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam.* Effectus orationis est confessio laudis; unde dicit: *confitebor tibi in cythara Deus*: et hoc dicit propter affectum: quia Is. 51: *gaudium et laetitia invenietur in ea.* Et dicit, *in cythara*, ad differentiam Psalterii; quia Psalterium sonat a superiori, sed cythara ab inferiori; unde, *confitebor in cythara*, quia sumus liberati a malis mundi. Et Psalterio, quia consequuti sumus illa gaudia superna. *Quare tristis* et cetera. Totum hoc quod sequitur, expositum est supra in praecedenti Psalmo.

[87221] Super Psalmo 43 n. 1 Supra Psalmista ostendit desiderium suum ad Deum; hic autem procedit ad orandum, contra afflictionem totius populi. Titulus. *In finem Psalmus filii Core ad intellectum.* Filii Core sunt filii passionis Christi; et hi sunt proprie martyres quia Christum imitantur. 1 Petr. 2: *Christus passus est pro nobis* et cetera. Et ideo convenit proprie martyribus. Verum est quod a Deo dantur omnia bona, temporalia et spiritualia. Temporalia sunt minora bona, spiritualia autem sunt majora. Pater parvis filiis dat parva, magna vero dat perfectis. Et sic Deus facit; nam quando homines erant in statu parvulorum, dedit eis parva, idest temporalia, sicut patet in veteri testamento. Gal. 3: *erant sicut parvuli sub paedagogo*, idest sub observantiis legis. Isa. 1: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis*; sed jam perfectis in novo testamento non promittuntur temporalia, sed durae afflictiones; et hoc sub spe spiritualium. Luc. 6: *beati eritis cum vos oderint homines* et cetera. Et sic est intentio prius retrahere homines novi testamenti ab appetitu terrenae prosperitatis promissae in veteri testamento. Dividitur ergo Psalmus iste in tres partes. Primo agitur de prosperitate praeterita. Secundo de adversitate praesenti, ibi, *nunc autem repulisti.* Tertio petitur auxilium contra eas, ibi, *exurge.* Circa primum duo facit: primo enumerat beneficia antiquis collata; secundo ostendit se habere spem majorum, ibi, *tu es ipse.* Circa primum tria facit: primo praemittit auditum beneficiorum; secundo temporis, ibi, *opus quod*; tertio ponit ipsum beneficium, ibi, *manus tua.* Circa primum primo proponit modum audiendi; secundo a quibus audierunt. Praemittit autem invocationem divini nominis, cum dicit, *Deus.* Et hic Psalmus iste procedit per modum orationis, quae est ascensus mentis in Deum: vel quia in isto Psalmo agit de prosperis et adversis. In adversis homo respectum habet ad Deum, sicut ad defensorem. Psal. 109: *ad dominum cum tribularer* et cetera. In prosperis cum gaudio invocat Deum. Eccl. 26: *sicut sitiens cum gaudio ingreditur ad fontem. Audivimus.* Auditus necessarius est ad sapientiam. Eccl. 6: *si dilexeris audire, sapiens eris*, et etiam est necessarius sapienti. Proverb. 1: *audiens sapiens sapientior erit.* Similiter cuilibet est necessarius; quia nullus est sufficiens ad excogitanda omnia quae ad sapientiam pertinent; et ideo nullus ita sapiens est quin instruatur ab alio: quia si audit bona, juvatur recipiendo; si audit mala, juvatur cognoscendo meliora. *Auribus nostris.* Auribus suis audit, qui audit auribus subjectis rationi. Unde homo dicitur, inquantum habet rationem. Quando aures sunt subjectae rationi, sunt humanae; quando non subjiciuntur rationi, sunt brutales. Luc. 8: *qui habet aures audiendi, audiat*, idest consideret. *Patres nostri annuntiaverunt nobis.* Hic ostendit quod audivit ab illis qui voluerunt docere veritatem, quia patres sunt. Deut. 32: *interroga patres tuos* et cetera. Item qui potuerunt docere veritatem, quia antiqui. Job 12: *in antiquis est sapientia. Opus quod operatus es in diebus eorum.* Hic ponit tempus in quo ista audivit. Quaedam beneficia sunt antiqua quae ipsi viderunt: unde dicit, *et in diebus antiquis. Manus tua.* Hic ponit ipsum beneficium. Secundo ponit beneficii ordinem, et beneficii causam. In beneficio consideramus opus, et fructum operis. Opus divinae virtutis est, quia expulit ante eos gentes; unde dicit, *manus tua*, idest potentia tua. Nam per membra in Deo signatur actio quam exercemus per ipsa. *Gentes disperdidit*, idest habitantes in terra promissionis destruxit etiam corporaliter. Ps. 58: *disperge*

illos in virtute tua. Fructus est quia ipsi successerunt eis. Job 34: *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Propterea dicit, *et plantasti eos.* Exod. 15: *introduces eos et plantabis* et cetera. Quod plantatur, radicatur ut faciat fructum. Isa. 5: *expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas. Afflixisti populos.* Hic est modus et ordo beneficii: quia non statim fuit destructa, quia terra fuisset inculta, et bestiae multiplicatae; et ideo paulatim eos consumpsit; unde dicit, *afflixisti populos*, et per bella, et per bestias, et scrabrones. Josue 24: *misi ante vos scrabrones.* Sap. 12: *misisti antecessores exercitus tui vespas. Et repulisti eos*, ita paulatim eos affligens. Ps. 77: *ejecit a facie eorum gentes. Non enim in gladio suo possederunt terram.* Hic ponitur causa beneficii. Et primo excludit causam opinatam; secundo ponit veram causam. Causa opinata posset esse fortitudo populi, quod expulissent eos; et ideo removens hoc dicit, *non in gladio suo* et cetera. Duplex est fortitudo hominis: una est ex experientia armorum: et hanc excludit, *non in gladio suo possederunt terram.* Judith 7: *filii Israel non confidunt* et cetera. Et sequitur ibidem: *vicerunt non cum gladio.* Alia est virtus naturalis; et hanc excludit dicens, *et brachium eorum non salvavit eos*, idest potestas eorum. Ps. 32: *non salvatur rex per multam virtutem.* Deut. 32: *ne dicerent: manus nostra excelsa, et non dominus fecit haec omnia.* Causa vero est, quia a Deo factum est; unde dicit, *sed dextera tua* et cetera. Et ponit quatuor: tria ad executionem, quartum ad effectum pertinet. Si rex vult juvare aliquem, tria facit ei. Primo dat ei favorem; secundo impendit auxilium operis. Tertio dat consilium in dirigendo. Sic fecit eis Deus. Primo enim fuit eis favorabilis, et dedit eis prosperitatem: et haec signatur in dextera, per quam signatur prosperitas. Exod. 15: *manus dextera tua magnificata est.* Item dedit eis auxilium: et hoc signatur in brachio. Luc. 2: *fecit potentiam in brachio suo.* Tertio direxit eos, ibi, *et illuminatio vultus tui*, idest directe procedens a providentia tua. Quartum pertinet ad effectum. *Quoniam complacuisti in eis*; quasi dicat: quare fecit nobis ista? Numquid propter merita nostra? Non. Deut. 9: *ne dicas in corde tuo cum deleverit eos dominus Deus tuus in conspectu tuo: propter justitiam meam introduxit me dominus ut possiderem terram hanc.* Sed hoc fuit propter gratiam Dei. *Quoniam complacuisti* etc.; idest placitum tibi fuit, o Deus, in eis. Matth. 11, *quoniam sic placitum fuit ante te.*

[87222] Super Psalmo 43 n. 2 *Tu es ipse.* Hic ponitur spes quam habet de majori beneficio, quae consurgit ex spe ipsius Dei. Et ideo tria facit. Primo proponit causam spei; secundo fiduciam, ibi, *in te inimicos*; tertio gratiarum actionem, ibi, *in Deo laudabimus.* Circa primum tria facit. Primo ponit immutabilitatem Dei; secundo gubernationem; tertio experientiam divini auxilii. Dei immutabilitatem ostendit, quia Deus fecit hoc patribus; et iterum, quia virtus ejus non est diminuta, et ideo sibi facere etiam majora potest; unde dicit, *tu es ipse rex meus et Deus meus*, qui non es diminutus. Item ad te etiam pertinet cura hominis sicut tunc: unde dicit: *rex meus*, qui defendis et gubernas: *et Deus meus*, qui provides mihi. Deut. 6: *audi Israel* et cetera. Ergo confido sicut et illi confisi sunt. Item experientia, quia tu solus es qui salvas; unde dicit, *qui mandas salutes Jacob.* Et hoc dicit, quia olim salvabat per alios, sed hic ipsemet salvat. Isa. 25: *ecce Deus noster iste, expectavimus eum, et veniet et salvabit nos. In te inimicos nostros.* Hic ponit fiduciam quam habet de Deo. Et primo proponit quod sperat; secundo ostendit quod illud attribuit Deo; tertio ponit causam. Sperat autem auxilium contra inimicos, contra quos habet duplex auxilium: unum

ut vincat hostem; et quantum ad hoc dicit, *in te*, idest in tua virtute, non in nostra, *ventilabimus cornu*, idest inimicos nostros, vel in praesenti, vel in futuro. Et dicit, *cornu*, similitudinarie, quia virtus impugnativa bovis est in cornu. Et dicit, *ventilabimus*, quia in area separantur paleae a frumento: sicut in judicio mali auferentur, et boni remanebunt. Aliud auxilium est quod non vincatur ab hoste; et quantum ad hoc dicit, *in nomine tuo spernemus insurgentes in nobis*, idest per virtutem tuam spernemus omnes hostes nostros in futuro, vel in praesenti, quia nihil potuerunt nobis nocere.

[87223] Super Psalmo 43 n. 3 *Non enim.* In praecedenti versu Psalmista posuit spem repulsionis hostium; hic autem rationem dictorum ostendit, scilicet quod dixit, *in te inimicos nostros*, et ideo ostendit quod non sperat in seipso: quia, *neque in arcu.* Nam 1 Reg. 2, dicitur: *arcus fortium superatus est.* Item non sperat etiam in gladio: unde, *et gladius meus non salvabit me*: Ps. 36: *gladius eorum confringatur.* His enim duobus pugnatur: scilicet arcu ad distantes: unde per arcum designatur astutia hominis per quam homo in futuro sibi providet; quasi dicat: non spero in mea providentia. Gladio pugnatur ad propinquos: in quo designatur potentia; quasi dicat: nec in potentia mea spero, sed in te. Unde habes hanc spem? Ex Deo. Et ostendit per experientiam. *Salvasti enim nos ex affligentibus nos*: vel in praesenti: quia etsi corporaliter nobis noceant, spiritualiter tamen nocere non possunt; vel in futuro. Sancti dupliciter affliguntur: quandoque in corporalibus, verbis vel factis: 1 Reg. 1: *affligebat quoque eam aemula ejus.* Quandoque affliguntur spiritualiter, quando peccant illi qui habitant apud eos. Et ab his afflictionibus liberantur a Deo. *Et odientes nos confudisti*, dum non possunt consequi contra nos intentum suum: et confunduntur hic, et confundentur in futuro: Isa. 41: *ecce confundentur et erubescent omnes, qui pugnant adversum te.*

[87224] Super Psalmo 43 n. 4 *In Deo.* Hic ponitur gratiarum actio. Et primo ponit laudem, qua ipsi laudabuntur. Secundo ponit laudem, qua ipsi laudabunt: nam in prima laudabunt et laudabuntur: ideo dicit, *tota die*, idest aeternitate: et haec laus est sancta, quia non est in seipsis, sed in Deo: Hier. 17: *laus mea tu es*: Ps. 150: *laudate dominum in sanctis ejus.* Item erit continua, quia, *tota die*, aeternitatis: Ps. 83: *melior est dies una in atriis tuis super millia*: laudabuntur dico a Christo: Matth. 10: *qui me confessus fuerit, coram hominibus confitebor* etc. idest laudabo eum, *coram patre meo.* Hieronymus habet, *in Deo laudabunt*, quia sancti in patria laudabunt Deum considerando bonitatem ejus, et confitebuntur gratias agentes de beneficiis.

[87225] Super Psalmo 43 n. 5 *Nunc autem.* Hic ponit adversitatem sanctorum novi testamenti. Et primo ponit adversitatem quam patiuntur. Secundo ponit eorum patientiam et firmitatem, ibi, *haec omnia venerunt super nos.* Circa adversitatem autem sanctorum primo tangit adversitatis causam: scilicet subtractionem divini auxilii. Secundo tangit ordinem, ibi, *avertisti nos.* Sanctus homo tria habet in Deo: scilicet confugium: Ps. 89. *Domine, refugium factus es nobis*: Prov. 18: *turris fortissima nomen domini*; ad ipsum currit justus, et exaltabitur. Secundo habet in Deo gloriam: Ps. 3: *tu es gloria mea.* Tertio ipsum auxilium: Ps. 120: *auxilium meum a domino.* Quandoque autem in exterioribus videtur quod homo non habeat in Deo refugium: et ideo dicit, *nunc autem repulisti nos*: quia olim eras refugium: et hoc, inquantum non defendis nos ab impellente: Thre. 2:

repulit dominus altare suum: non tamen quantum ad interiora repulit, quia *non repellet dominus plebem suam*, Ps. 94. Item non es gloria mea, quia, *confudisti nos*, videris nos in exterioribus confundere, quando sustines nostram confusionem. Item solebas consiliari et auxiliari: sed modo non facis, quia, *non egredieris Deus in virtutibus nostris.* Et loquitur ad modum ducis. Consuetudo erat in veteri testamento, quod quando Deus auxiliabatur populo pugnanti, tunc Deus egrediebatur ante populum: Habac. 3: *egressus es in salutem populi tui* et cetera. Hoc autem non signat motum localem in Deo, sed processum providentiae ejus ad exteriora. Nunc autem non egreditur Deus, dum permittit nos succumbere hostibus. Et hoc facit ut abducat nos a terrenis, quia si semper esset prosperitas in rebus temporalibus, homo serviret Deo pro eis. Et si hoc esset intentio nostra, frustraretur in istis. Ut ergo amor noster non sit mercenarius, et intentio nostra non referatur ad corporalia, subtrahit hoc suis amicis.

[87226] Super Psalmo 43 n. 6 *Avertisti.* Hic ponitur ordo adversitatis sanctorum virorum, quantum ad duo: scilicet quantum ad consolationem quam non habent, et quantum ad afflictionem quam patiuntur. Homines qui vadunt ad bellum, fugiunt, capiuntur, occiduntur, disperguntur, et venduntur. Quantum ad primum dicit: *avertisti nos retrorsum post inimicos nostros*, idest fecisti nos fugere: Deut. 28: *per unam viam egredieris contra eos*, scilicet inimicos, et *per septem fugies.* Hoc maxime pertinet ad sanctos martyres, quia in persecutione aliqui non valentes sustinere, aversi sunt a fide: 2 Pet. 2: *melius erat eis viam justitiae non cognoscere, quam post cognitionem retrorsum converti.* Aliqui fugiebant: Matth. 10: *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.* Quantum ad secundum dicit, *et qui oderunt nos diripiebant sibi*: Tob. 3: *traditi sumus in direptionem*: Isa. 42: *ipse autem populus direptus, et vastatus est.* Hoc etiam contingit sanctis: quia aliqui direpti sunt a Diabolo, scilicet qui negaverunt fidem: item aliqui capti ab hostibus qui fugiebant. Quantum ad tertium dicit, *facti sumus opprobrium*: et hoc quia occiderunt nos corporaliter. Quantum ad quartum dicit, *et in gentibus dispersisti nos*, quia ad litteram Judaeis sic accidit: Deut. 28: *dispergemini in omnem ventum* etc. similiter sancti martyres dispersi sunt. Quantum ad quintum dicit, *vendidisti populum tuum sine pretio*: quia ita occisi sunt martyres sine pretio, scilicet magno. In quo ostenditur quod habebantur viles; Isa. 52: *gratis venumdati estis, et non fuit multitudo in commutationibus eorum.* Hieronymus habet, *non foenerasti.* Foenerator dat modicum, et accipit multum; quasi dicat: non multi sunt qui lucrati sunt ibi, quia pauci tunc conversi fuerunt; unde plures mortui quam converterentur. Vel, *non fuit multitudo*, aliorum qui in morte illorum psallerent Deo: Thre. 1: *viae Sion lugent, eo quod non sint qui veniant ad solemnitatem.*

[87227] Super Psalmo 43 n. 7 *Posuisti.* Supra Psalmista posuit oppressionem sanctorum; hic vero ponit eorum vilificationem: et primo ponit vilificationem, quam exterius passi sunt. Ostendit secundo, quid ex hoc efficitur in corde, ibi, *tota die verba mea.* Circa primum ponit processum vilificationis ex parte vilitatis hominum, et ex parte vilitatis rei. Ex parte vilitatis hominum est, quod primo dicitur alicui opprobrium, scilicet quod est latro vel adulter. Secundo patitur hoc in derisionem. Tertio crescit in fabulam, idest in infamiam. Ex parte personarum, quia primo a suo socio; secundo transit ad alios, tertio divulgatur. Et hoc dicit quantum ad primum, *facti*

sumus opprobrium vicinis nostris, idest fratribus et consanguineis; quia sancti vocabantur sacrilegi, homicidae, vel alia hujusmodi. Et haec illusio fit nutu: unde dicit, *subsannationem.* Et verbo; unde dicit, *et derisum.* Subsannatio est, quando rugato naso deridet aliquis. Derisio, quando cum ludo, vel laetitia loquitur quae ad vituperium pertinent: Jer. 20: *factus sum in derisum; tota die omnes subsannant me.* Et dicit, *his qui in circuitu nostro sunt*, quasi, non solum vicinis, sed jam ad alios devoluti sumus in vituperium et opprobrium nostrum. Sic etiam sancti martyres fuerunt ab omnibus derisi: 1 Cor. 4: *tamquam purgamenta hujus mundi facti sumus.* Quantum ad tertium irridentur: quia homines loquuntur de eis ut cantant; unde dicit, *posuisti nos in similitudinem gentibus.* Quando malum infertur alicui, vertitur in parabolam, et dicitur, ita accidat tibi sicut tali. Et sic qui male tractatur, ponitur in opprobrium. Forte aliqui dicebant, sic contingat tibi sicut Laurentio, et aliis: et ideo dicit, *posuisti nos in similitudinem gentibus*, idest in exemplum mali et opprobrii: Job 17. *Posuit me quasi in proverbium vulgi, et exemplum sum coram eis*: 3 Reg. 9: *erit domus ista in exemplum.* Item fit hoc facto et nutu; unde dicit, *commotionem capitis in populis*: Matth. 27: *praetereuntes blasphemabant eum moventes capita sua*: Ps. 21: *locuti sunt labiis, et moverunt caput.* Vel, *posuisti*, idest in similitudinem Christi, idest hoc nobis pati fecisti, quod Christus passus est; quasi dicat: sicut gentes moverunt Christo capita sua blasphemantes, ita fecerunt nobis.

[87228] Super Psalmo 43 n. 8 *Tota die.* Hic agit quid ex exteriori opprobrio nascatur in corde. Et primo ponit verecundiam. Secundo subdit causam, ibi, *a voce.* Primo ponit verecundiam, et dicit, *tota die verecundia mea contra me est*, idest continue est in conspectu meo. Vel, *contra me*, idest contra id quod debetur mihi, scilicet honor qui debetur virtuosis. Verecundia, secundum philosophum, est timor de turpi. Est autem turpitudo duplex. Prima secundum veritatem; et haec est turpitudo peccati: et verecundia de tali non cadit in virtuosos, quia non habent in se conscientiam de peccato de quo verecundari possint: sed cadit in malos: Rom. 6: *quem fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?* Alia turpitudo est secundum aestimationem, scilicet quod patiatur exterius abjecta vel opprobria: et haec est etiam in perfectis viris: et de hac dicit hic, *tota die* et cetera. Signum verecundiae est rubor in facie. Verecundia est timor confusionis; et passio haec concitat spiritus vitales, et ideo alteratur sanguis. Et inverecundi sunt pallidi, et verecundi sunt rubei. Tamen timidi qui timent mortem, fiunt pallidi, sed non qui timent opprobrium. Et ratio est: quia natura retrahit se ad locum ubi est defectus; unde quando timet de vita, sanguis et spiritus retrahunt se ad principium vitae, scilicet cor. Quando vero timet aliquid exterius, spiritus et sanguis retrahunt se ad exteriora. Dicit ergo, *et confusio faciei meae cooperuit me*, idest induit vultum meum rubedine. Et dicit, *confusio faciei meae*, quia nascitur in facie; sed quando est ita magna quod cooperiat totum corpus, causatur ex conculcatione et vilificatione. Quantum ad secundum dicit, *a voce exprobrantis.* Exprobratio est quando ingeritur alicui improperium in faciem: Ps. 100: *tota die exprobrabant mihi* et cetera. Oblocutio est occulta detractio: Eccl. 10: *si mordeat serpens in silentio, nihil minus ab eo qui occulte detrahit.* Sic factum est sanctis tempore persecutionis: nam maximus fecit comprehendi malas mulieres, et confiteri quod Christiani mala fecissent cum eis; unde dicit, *a voce exprobrantis.* Exprobraverunt etiam Christo,

et in se et in membris. Et ideo dicit, *a facie inimici et persequentis.* Et ideo dicit, *inimici*, quia odium est causa persecutionis: 1 Cor. 4: *persecutionem patimur*, propter justitiam, *et sustinemus.*

[87229] Super Psalmo 43 n. 9 *Haec omnia.* Hic ostendit eorum perseverantiam in bono. Et proponit eorum stabilitatem in duobus. Homo persistere debet in his quae pertinent ad fidem, et in bona operatione. Et dicit quod propter haec omnia quae venerunt super nos, idest propter omnes praedictas adversitates, neque fidem in corde dimiserunt; unde dicit, *nec obliti sumus te*: Ps. 87: *omnes fluctus tuos* et cetera. Neque dimiserunt cultum divinum, unde sequitur, *et inique non egimus in testamento tuo*, idest neque dimisimus notitiam quam habemus de te per fidem. *Neque testamentum tuum.* Testamentum Dei est pactum initum cum eo in lege et in Baptismo: unde qui facit contra observantiam divini cultus, tunc facit iniquitatem contra testamentum Dei. Et hoc non fecerunt martyres. Hieronymus habet, *et non sunt mentiti in te*, quia scilicet nec verbo contra eum offenderunt: Eccl. 11: *sta in testamento tuo.* Item sunt stabiles in bonis operibus justitiae, quae ex recto corde procedunt: et ideo dicit, *non recessit retro cor nostrum*, per dimissionem charitatis: Luc. 9: *nemo mittens manum ad aratrum* et cetera. Isa. 1: *abalienati sunt retrorsum*, scilicet peccatores. Sed charitas martyrum in nullo diminuta est, quantum ad ipsa opera. Et dicit, *non declinasti semitas nostras a via tua*: quasi dicat: non permisisti quod actiones nostrae declinarent a via justitiae tuae. Isa. 30: *haec est via, ambulate in ea.* Vel, *declinasti*, secundum aliam litteram, *semitas nostras*: idest semitae nostrae sunt, ad quas inducit nostra natura secundum se, scilicet secundum concupiscentiam. Et sic quia ducit ad vias cordis nostri, in quibus non est ambulandum, repulisti tales vias a via tua.

[87230] Super Psalmo 43 n. 10 *Quoniam.* Supra Psalmista posuit mala quae patiuntur sancti, et eorum constantiam; hic autem rationem eorum quae dicta sunt. Et potest hoc cum praemissis continuari dupliciter, secundum duos sensus dictos, ibi, *declinasti semitas*, idest vias quibus quaerimus quae carnis sunt: et secundum hoc continuatur sic; quasi dicat: non permisisti nos declinare in his quae sunt carnis, *quoniam humiliasti nos in loco afflictionis*, idest mundi: Eccl. 1: *vidi cuncta quae fiunt sub sole, et ecce omnia vanitas.* Et in hoc humiliat Deus sanctos dupliciter: scilicet humiliatione virtutis: Ps. 34: *humiliabam in jejunio animam meam*: et humiliatione coactionis: Ps. 104: *humiliaverunt in compedibus* et cetera. Quantum ad secundum dicit, *et cooperuit nos umbra mortis*, idest indicium futurae mortis: nam umbra procedit; postea habemus responsum mortis. Vel, *umbra mortis*, idest peccatores qui sunt in tenebris, et subjecerunt nos sibi et servituti eorum: Job 28: *lapidem caliginis et umbram mortis dividet torrens a populo peregrinante. Si obliti sumus.* Hic probat quod dixit. Et primo proponit ea. Secundo ponit divinum judicium. Tertio evidens signum. Dicit ergo: dixi, non sumus te obliti et cetera. Et ideo proponit, *si obliti sumus nomen Dei nostri*, si, idest non. Item, *si expandimus manus nostras ad Deum alienum*, alienum scilicet a natura divinitatis, et a ritu Judaeorum; quasi dicat, si oramus eos sicut deos, quod est iniqua agere in testamento Dei. Et si ista fecimus, requiret judicium Dei. Et judicium Dei sufficiens est ad hoc requirendum: unde dicit: *nonne Deus requiret ista?* Quasi dicat: imo, quia ipse scit omnia: unde sequitur: *ipse enim novit abscondita cordis.* Hier. 17: *pravum est cor hominis et inscrutabile, et quis cognoscet illud?* Quasi dicat: solus Deus. Item probat hoc per indicium evidens: quia si

voluissent recedere, nulla mala paterentur sancti in hoc mundo, sicut nunc patiuntur. Et primo ponit causam quare patiantur, quia causa facit martyrem: et ideo dicit, *propter te mortificamur tota die*: 1 Petr. 4: *nemo vestrum patiatur quasi homicida aut fur aut maledicus aut alienorum appetitor; si autem ut Christianus, non erubescat.* Secundo ponit mala quae patiuntur: et primo ostendit haec esse mala ex gravitate poenae, ex continuitate, et ex opinione. Punientium gravitas. *Quia mortificamur.* Continuitas, quia, *tota die*: 1 Corinth. 14: *quotidie morior propter gloriam vestram.* Opinio, quia credebant eos occidere non ut beatos, sed ut malos et dignos morte; et ideo dicit, *aestimati sumus ut oves occisionis.* Ad utilitatem hominum, vel ad patientiam martyrum; quasi dicat: quare mortificamur tota die, et tamen non reclamamus, sed sustinemus sicut oves ductae ad occisionem? Sic etiam fuit de Christo.

[87231] Super Psalmo 43 n. 11 *Exurge, quare obdormis, domine?* Hic invocat auxilium Dei. Et primo ponitur quaestio admirantis. Secundo petitio divini auxilii. Admiramur ergo, quia permittit sanctos suos sic affligi. Et hoc potest esse aut ex defectu voluntatis, aut cognitionis. Quod non velit, contingit dupliciter: vel propter pigritiam, vel propter contemptum. Quantum ad primum dicit, *quare obdormis domine?* Quasi dicat, numquid propter pigritiam permittis nos affligi? Et dicitur obdormire propter effectum: Psal. 120: *ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Quantum ad secundum dicit, *et ne repellas in finem*, scilicet finaliter, etsi videaris nos repulisse ad tempus. Et hoc dicitur de Christo, ut sit verbum nostrum; quasi dicat: abscondisti te, et nondum surrexisti in fide gentium. Exurge in eis, et nos non repellemur ab eis. *Quare faciem tuam avertis?* Dupliciter contingit defectus cognitionis: vel quia non videt: et ideo dicit, *avertis.* Quando Deus juvat, videtur respicere: quando non, videtur averti: Exod. 3: *videns vidi afflictionem populi mei qui est in Aegypto* et cetera. Psal. 26: *ne avertas faciem a me.* Vel, *quare avertis faciem tuam*, ut tamen non videamus: nam si videremus, non pateremur aliquod malum. Vel quia est oblitus. Et ideo dicit, *inopiae nostrae et tribulationis nostrae oblivisceris.* Hic enumerat mala quae patimur. Et est triplex malum: in exterioribus, in corpore, et in anima. Quantum ad primum dicit: *oblivisceris inopiae nostrae*, quia ad literam pauperes erant propter bona sublata: Heb. 10: *rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis.* Quantum ad secundum dicit, *tribulationis*, quia *multae tribulationes justorum*, Ps. 33. Quantum ad tertium dicit, *quoniam humiliata est in pulvere anima nostra.* Aliqui humiliantur animo, aliqui corpore, aliqui spiritu intrinsecus. Et ideo dicit: *adhaesit in terra venter noster.* Et ponit ventrem pro toto corpore. Vel hoc quod dicit, *humiliata est in pulvere anima nostra*, refertur ad effectum in spiritualibus: quia, *anima*, idest cogitatio animae, cogitat terrena: Isa. 29: *de terra loqueris, et de humo audietur eloquium tuum. Et venter*, idest sensualitas, totaliter terrae inhaeret, vel aliter. *Quoniam humiliata est* etc. idest perfectiores in nobis humiliati sunt, *a pulvere*, idest a peccatore: Psal. 1: *tamquam pulvis quem projicit* et cetera. Item *venter*, idest infirmi inter nos adhaeserunt terrenis hominibus, quia recesserunt a fide. Contra oblivionem dicit, *adjuva nos.* Contra obdormitionem dicit, *exurge.* Contra mala dicit, *et redime nos propter nomen tuum.*

[87232] Super Psalmo 44 n. 1 Supra Psalmista proposuit orationem pro adversitate regni et regis; hic quasi proponit gloriam regis et regni, ex divino beneficio. Et primo proponit divinum beneficium. Secundo invitat ex hoc exemplo alias gentes ad serviendum Deo, ibi, *omnes gentes.* Circa primum duo facit. Primo proponit gloriam regis et magnificentiam regni. Secundo proponit pacem regni, ibi, Ps. 45: *Deus noster refugium.* Iste Psalmus dicitur epithalamicus. Consuetudo enim erat, quod in nuptiis cantabantur aliqua cantica ad laudem sponsi et sponsae, et illa dicuntur epithalamica. Est ergo materia hujus Psalmi de quibusdam sponsalibus Christi et Ecclesiae, quae quidem primo initiata fuerunt quando filius Dei univit sibi naturam humanam in utero virginali: Psal. 18: *et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo.* Unde eadem est materia hujus Psalmi et libri qui dicitur cantica canticorum. Titulus talis est: *in finem pro his qui commutabuntur filiis Core ad intellectum canticum pro dilecto.* Et potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut suppleatur Psalmus, ut sit sensus. Psalmus iste est ducens nos in finem Christum, pro his qui commutabuntur, scilicet de statu infidelitatis ad Christum; unde dicit, *pro patribus tuis* et cetera. Ita et hic Psalmus convenit passioni Christi, idest credentibus in Christum passum. Et hoc ad intelligendum mysteria Christi et Ecclesiae. Et non solum Psalmus, sed etiam canticum, *pro dilecto*, scilicet Christo: Matth. 3: *hic est filius meus dilectus.* Hieronymus habet sic, *victoria pro liliis filiorum Core, canticum pro dilectissimo.* Et quod dicit pro liliis, ostendit quod agit hic Psalmus pro deliciis sponsi et sponsae. Et hoc signatur per flores, rosas et lilia: Cant. 2: *fulcite me floribus* et cetera. Et competit virginibus quae sunt quasi lilia. Iste Psalmus dividitur in tres partes. Primo ponitur prooemium cantici. Secundo ponitur commendatio sponsi, ibi, *speciosus.* Tertio ponitur commendatio sponsae, ibi, *audi filia.* Circa primum tria facit. Primo proponit editionem Psalmi. Secundo finem, ibi, *divo.* Tertio designat autorem, ibi, *lingua.* Editio designatur cum dicitur, *eructavit cor meum verbum bonum.* Eructatio ex nimia plenitudine, sive repletione procedit: in quo signatur quod ex abundantia devotionis et sapientiae loquitur: Matth. 12: *ex abundantia cordis os loquitur.* Et notandum quod hujus editio Psalmi attribuitur cordi, ex cujus magna devotione est compositus: quia non est iste de illis de quibus dicitur Isa. 29: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*; sed corde pronuntiat laudes Christi: 1 Cor. 14: *psallam spiritu, psallam et mente.* Hoc cor eructavit verbum, scilicet hujus Psalmi: quod est bonum, quia consolatorium; loquitur enim mysteria Christi et Ecclesiae: 1 Tim. 1: *fidelis sermo, et nullus sermo melior illo*: Zach. 1: *respondit dominus Angelo qui loquebatur in me verba bona, verba consolatoria. Dico ego*, idest pronuntio, *opera mea regi*, idest ad honorem regis Christi; Isa. 32: *ecce in justitia regnabit rex*; quasi dicat: canto hunc Psalmum ad honorem Christi, cui opera nostra omnia debemus dicare; Col. 3: *omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Jesu Christi facite lingua mea calamus Scribae.* Hic ponitur auctor Psalmi qui est lingua; quasi dicat: non intelligatur quod ex proprio hunc fecerim, sed auxilio spiritus sancti, qui utitur lingua mea, sicut scriptor utitur calamo. Et ideo principalis auctor hujus Psalmi est spiritus sanctus: 2 Reg. 23: *spiritus domini locutus est per me*, quasi per instrumentum: 2 Pet. 1: *non voluntate humana allata est sapientia, sed spiritu sancto* et cetera. Et cujus calamus est? *Scribae velociter scribentis*, spiritus sancti qui

velociter scribit in corde hominum. Qui enim per studium quaerunt sapientiam, per partes, et etiam longo tempore student; sed qui habent eam a spiritu sancto, velociter accipiunt: Act. 2: *factus est repente de caelo sonus* et cetera. Illi qui habent scientiam per revelationem divinam, subito implentur sapientia, sicut illi sunt subito repleti spiritu sancto: Psal. 147: *velociter currit sermo ejus*: Eccl. 11: *facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.* Vel velociter operantis, quia *dixit et facta sunt.* Ps. 148. Potest autem lingua ad aliud referri, quia, scilicet non solum voluit dicere, sed corde primo cogitavit, secundo dixit ore, et tertio scripsit; quasi dicat: non solum profuit praesentibus qui audiunt, sed etiam futuris: Isa. 8: *sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis*: Habac. 2: *scribe visum, et explana eum.* Haec ergo expositio est litteralis. Sed aliqui dicunt quod haec verba proponuntur ad commendationem Christi secundum divinitatem, quasi sint verba Dei patris. Sed hanc expositionem non approbant Augustinus et Hieronymus; tamen Dionysius utitur 2 cap. de divinis Nomin. ubi introducit hoc verbum, *eructavit* etc. et secundum istam expositionem commendatur a patre tripliciter. Primo describitur ejus emanatio. Secundo ejus virtus, ibi, *dico.* Tertio ejus operatio, ibi, *lingua.* Circa emanationem ejus a patre ponit quatuor. Primo ejus naturalem processionem, cum dicit, *eructavit*: quod est quaedam emanatio de plenitudine; unde processus filii a patre est divina eructatio, quia procedit ex plenitudine divinae naturae: Joan. 3: *pater diligit filium* et cetera. Secundo ponit modum emanationis, quia non corporaliter, nec de aliqua alia natura emanavit, sed ad modum spiritualis. *Cor meum*, quasi non ex nullo, nec de alia essentia, sed de corde meo: Psalm. 109: *ex utero ante Luciferum genui te.* Tertio ponitur proprietas procedentis, quia, *verbum.* Joan. 1: *in principio erat verbum.* Item ponitur perfectio procedentis: quia, *bonum*, quasi habens plenam bonitatem divinitatis: Lucae 18: *nemo bonus nisi* et cetera. Virtus ostenditur cum dicit, *dico ego*, idest per verbum facio, *omnia mea opera regi*, idest ad honorem regis, scilicet filii, qui est unus Deus mecum: Joan. 1: *omnia per ipsum facta sunt.* Propria operatio designatur cum dicit, *lingua mea calamus Scribae*; quasi dicat, quod ipse est lingua mea, est etiam calamus Scribae. In sacra Scriptura operationes metaphorice designantur per instrumenta vel membra quae sunt operationum principia; et sic per linguam et calamum operatio Dei designatur conveniens linguae et calamo. Operatio linguae est, quod per eam diffunditur sapientia cordis ad alios; per calamum autem designatur quod sapientia quae est in corde, transfunditur in materiam sensibilem, scilicet Pergamenum. Deus autem et loquitur et scribit: loquitur, quando transfundit sapientiam suam in mentes rationales: Psal. 84: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Et hoc dicitur verbum, quia per ipsum est omnis illuminatio: Joan. 1: *et vita erat lux hominum.* Scribit, quia judicia suae sapientiae imprimit in rationabilibus creaturis: Rom. 1: *invisibilia Dei* et cetera. Ecclesiast. 1: *Deus effudit illam super omnia opera sua.* Sicut enim respiciens librum cognoscit sapientiam scribentis, ita cum nos videmus creaturas, cognoscimus sapientiam Dei. Calamus igitur est verbum Dei.

[87233] Super Psalmo 44 n. 2 *Speciosus forma prae filiis hominum.* Praemisso prooemio secundum unum sensum, vel Christi divinitatem secundum alium sensum; hic ponitur commendatio Christi secundum humanitatem. Et quia dixit, *dico ego opera mea regi*, commendat Christum secundum similitudinem regis, scilicet David, a quatuor: scilicet a gratiositate, a bellica virtute, a judiciaria

potestate, et a deliciarum multitudine. Secunda pars, ibi, *accingere.* Tertia, ibi, *sedes*, quarta, ibi, *mirrha.* Circa primum duo facit. Primo describit gratiositatem regis. Secundo causam vel effectum, ibi, *propterea.* Nota quod duo sensus vigent in homine principaliter, scilicet visus et auditus: unde per haec duo aliquis gratiosus apparet; per pulchritudinem visui, per gratiosum verbum auditui. Unde haec duo praecipue fuerunt in Christo: unde Can. 2: *ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis: vox enim tua dulcis et facies tua decora.* Ipse enim pulcher fuit et eloquens in his quae decuit suam eloquentiam. Quantum ad primum dicit, *speciosus forma.* Et nota in Christo quadruplicem pulchritudinem. Unam secundum formam divinam. Phil. 2: *qui cum in forma Dei esset.* Et secundum hanc fuit speciosus prae filiis hominum: nam omnes tantum habent gratiam secundum redundantiam et participationem; sed iste per se et plene: Col. 2: *in eo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*: Heb. 1: *cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus*: Sap. 7: *candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis.* Alia est pulchritudo justitiae et veritatis: Jer. 31: *benedicat tibi dominus pulchritudo justitiae*: Joan. 1: *plenum gratiae et veritatis.* Alia est pulchritudo conversationis honestae: et de hac 1 Pet. ult.: *forma facti gregis.* Et hac forma fuit speciosus prae filiis hominum, quia sua conversatio fuit magis honesta et virtuosa quam alicujus: 1 Pet. 2: *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.* Augustinus in originali: *nobis cernentibus ubique speciosus: pulcher in manibus parentum, pulcher in miraculis, pulcher in flagellis, pulcher deponens animam, pulcher in patibulo, pulcher in ligno, pulcher in caelo.* Quarta est pulchritudo corporis: et haec etiam Christo infuit. Cant. 1: *ecce tu pulcher es dilecte mi.* Sed numquid secundum hanc pulchritudinem fuit speciosus prae filiis hominum? Videtur quod non: quia Isa. 53, dicitur: *vidimus et non erat in eo species neque decor.* Item per rationem probatur quod Christus voluit paupertatem habere, et non uti divitiis, ut doceat eas contemnendas. Sed sicut ista sunt contemnenda, ita pulchritudo corporalis: Prov. ult.: *fallax gratia et vana est pulchritudo.* Respondeo. Dicendum, quod pulchritudo, sanitas, et hujusmodi, dicuntur quodammodo per respectum ad aliquid: quia aliqua contemperatio humorum facit sanitatem in puero, quae non facit in sene: aliqua est enim sanitas leoni, quae est mors homini. Unde sanitas est proportio humorum in comparatione ad talem naturam. Et similiter pulchritudo consistit in proportione membrorum et colorum. Et ideo alia est pulchritudo unius, alia alterius: et sic hanc pulchritudinem Christus, secundum quod competebat ad statum et reverentiam suae conditionis, habuit. Non est ergo intelligendum, quod Christus habuerit capillos flavos, vel fuerit rubeus, quia hoc non decuisset eum; sed illam pulchritudinem corporalem habuit summe, quae pertinebat ad statum et reverentiam et gratiositatem in aspectu: ita quod quoddam divinum radiabat in vultu ejus, quod omnes eum reverebantur, ut Augustinus dicit. Ad primum dicendum prophetam velle exprimere contemptum Christi in passione, in qua deformata fuit sui corporis forma prae multitudine afflictionum. Ad aliud dicendum, eas divitias et pulchritudines contemnendas, quibus male utamur. Gratiosus etiam fuit in verbo; unde dicit, *diffusa est gratia in labiis tuis*: Eccl. 6: *lingua eucharis in bono homine abundabit. Et gratiosum verbum ejus.* Tripliciter propter ea quae aliquis dicit, reputatur verbum ejus gratiosum: quando scilicet dicit ea quae placent et sunt utilia; sic verbum Christi fuit gratiosum, quia levia imponebat et quietem promisit: Matth. 11: *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos*: Joan. 6: *domine, ad quem ibimus. Verba* *vitae aeternae habes.* Item aliquis habet gratiosum verbum propter ordinatum modum proferendi, et ferventem; et sic habuit ordinatum et ferventem modum Christus in proferendo: Psal. 118: *ignitum eloquium tuum.* Item aliquis dicitur habere gratiosum verbum propter efficaciam ad persuadendum: sic etiam habuit Christus: Matth. 7: *erat docens in templo sicut potestatem habens.* Et ideo dicit Luc. 21, quod *omnis populus manicabat ad eum*, idest mane veniebat ad eum, *in templo audire eum.* Et Jo. 7: *nunquam sic locutus est homo. Propterea benedixit te, Deus, in aeternum.* Hic ponitur vel causa, vel effectus. Sicut dictum est, benedicere Dei signat effectum bonitatis, vel ejus collationem beneficii. Deus itaque homini Christo duplex beneficium contulit. Gloriae sive regni: et hoc est praemium meritorum Christi: Phil. 2: *propter quod et Deus exaltavit illum.* Et sic ly *propterea* denotat causam meritoriam: quasi dicat: quia tu es speciosus in forma, gratiosus in doctrina, *propterea benedixit te, Deus, in aeternum*, benedictione spiritualis regni: Gen. 22: *in semine tuo benedicentur omnes gentes.* Aliud est beneficium gratiae: et sic est sensus: *propterea benedixit te Deus in aeternum*, ut tu esses speciosus, et esset diffusa gratia in labiis tuis.

[87234] Super Psalmo 44 n. 3 *Accingere gladio tuo super femur.* Hic describitur virtute potens. Et primo ponitur ejus bellica virtus. Secundo ejus in bello processus, ibi, *intende.* Tertio effectus, ibi, *et deducet te.* Virtus bellica consistit in fortitudine naturali, et praeparatione armorum. Primo ergo ponit fortem praeparationem armorum, cum dicit, *accingere gladio tuo*: secundum aliam litteram dicit, *super femur tuum potentissime.* Ubi designatur virtus armorum: Cant. 3: *uniuscujusque ensis super femur suum.* Sed secundum Glossam aliud est accingi, quia qui accinguntur parantur ad bellum, scilicet milites. 1 Mac. 3: *accingimini et estote filii potentes, et estote parati in mane, quoniam melius est nobis mori in bello* et cetera. Aliud est praecingi, quia praecinguntur qui parantur ad serviendum: Luc. 12: *praecinget se, et faciet illos discumbere* et cetera. Aliud est succingi, quia succinguntur qui parantur ad ambulandum: Eccl. 36: *latro succinctus exiliens de civitate.* Aliud est discingi, quia discinguntur, qui vadunt ad quiescendum: 3 Reg. 20: *non glorietur accinctus aeque ut discinctus.* Gladius Christi est doctrina ejus. De hoc gladio habetur Eph. ult. *gladius spiritus quod est verbum Dei.* Hoc gladio posuit Christus divisionem in hoc mundo, ut bona discernantur a malis: Matth. 10: *non veni pacem mittere, sed gladium.* Hic gladius est ex utraque parte acutus, ut testatur Apoc. 1, quia de aeternis et temporalibus instruxit. Et est super femur, quia organo humanitatis verbo doctrinae usus est: Isa. 52: *ego ipse qui loquebar, ecce adsum. Potentissime.* Ubi ostenditur ejus virtus seu potentia naturalis: 1 Reg. 2: *non est fortis sicut Deus noster*: Job 9: *si fortitudo quaeritur, robustissimus est. Specie tua.* Secundum Hieronymum et Hebraeos hoc quod dicitur, *specie*, conjungitur cum hoc, quod dicitur, *potentissime*, et est totum sub uno versu, et sic uno modo legitur in Glossa; et si sic conjungatur cum *potentissime*, sic est sensus: tu Christe es potentissimus, *specie tua*, scilicet humanitatis, secundum quam etiam est maximus virtute: Cant. 5: *species ejus ut Libani. Et pulchritudine tua*, scilicet divinitatis: Sapien. 13: *quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est.* Vel es potentissimus, *specie tua*, idest speciosa pulchritudine tua. Unde Hieronymus habet, *laude tua*, quia ex hoc es laudabilis et gloriosus, quia es armatus et fortis.

[87235] Super Psalmo 44 n. 4 *Intende, prospere procede.* Psalmista supra ad commendationem

Christi posuit fortitudinem et apparatum regis; hic autem agit de ejus processu: et circa hoc duo facit. Primo proponit processum regis. Secundo ejus causam, ibi, *propter veritatem.* Circa primum sciendum est quod loco istorum trium quae hic ponuntur, scilicet, *intende, prospere procede, et regna*, in Psalmo Hieronymi habetur unum tantum, *prospere ascende.* In ascensu designatur processus: Jerem. 49: *leo ascendit, et superbia Jordanis ad pulchritudinem robustam.* Unde manifestum est quod haec pertinent ad quamdam perfectionem et ascensum. In ascensu bellicosi sunt tria; principium, medium et finis. Principium debet esse diligens et discreta consideratio: Prov. 34: *cum dispositione initur bellum*: et Luc. 4 dicitur, quod *rex iturus ad bellum prius* et cetera. Unde, *intende*, idest diligenter considera. In Christo autem intendere designat dispositionem misericordiae ejus qua intendit ad salutem humani generis: Psalm. 37: *intende in adjutorium meum.* Medium est prosper processus. Processus autem Christi intelligitur dupliciter. Uno modo, secundum quod ex utero virginis processit in nativitate: Psal. 18: *tamquam sponsus procedens de thalamo suo.* Et hic fuit prosper processus, quia sine peccato natus est, et matri non abstulit virginitatem, nec dolorem intulit. Alio modo, secundum quod processit de homine ad hominem convertendum, hunc et illum. Et in hoc fuit prosper, quia tandem pervenit ad conversionem totius mundi: Isa. 55: *faciet quaecumque volui, et prosperabitur in his ad quae misi illum*: Psalm. 117: *o domine bene prosperare.* Quod dicit, *intende*, potest conjungi cum hoc quod dicit, *specie tua*; quasi dicat, ergo speciose virtute humanitatis etc. et pulchritudine divinitatis intende. Finis ejus regnum ejus: Psalm. 46: *regnabit Deus super omnes gentes.* Finis ejus quod regnet per fidem in cordibus omnium: Luc. 1: *et regnabit in domo Jacob.* Et ideo dicit, *et regna.* Causa processus est propter veritatem. Et hoc vel causa dispositiva, vel finalis. Si ly *propter* primo dicatur secundum quod est causa dispositiva, secundum quod in Hieronymo habetur, *propter verbum veritatis et mansuetudinem justitiae*, notandum quod duo sunt necessaria ut rex prospere agat. Primo scilicet ut ei credatur: quia si nihil ei crederetur, et ipse aliis crederet, non posset plus quam unus homo: Prov. 17: *non decent stultum verba composita.* Secundo quod diligatur; quia si non diligitur, non potest prosperari in regno nec in negotiis suis: et hoc facit fieri mansuetudo et clementia regis: Eccl. 3: *fili in mansuetudine opera tua perfice.* Et ita haec duo disponunt ad prosperitatem regis: Prov. 20: *misericordia et veritas custodiunt regem*: Ps. 36: *mansueti hereditabunt terram.* Sed secundum litteram nostram, ad hoc ut rex possit prosperari in negotiis suis, debet habere tria: scilicet veritatem, mansuetudinem, et justitiam. Et ista tria fecerunt prosperari Christum: quia fuit verax in docendo, mansuetus in patiendo, justus in operando. De primo Matth. 22: *scimus quia verax es* et cetera. De secundo 1 Pet. 2: *cum pateretur, non comminabatur*: Jer. 11: *ego sicut agnus mansuetus* et cetera. De tertio, quia in nullo a justitia discessit: Psal. 144: *fidelis dominus in omnibus verbis suis.* Si autem ly *propter* designat causam finalem, sic est sensus: *intende, prospere procede, et regna*, idest ut facias veritatem. Christus autem fecit veritatem dupliciter: scilicet implendo promissiones, et adimplendo figuras: Rom. 15: *dico autem Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis ad confirmandas promissiones patrum*: 2 Cor. 1: *quotquot promissiones Dei sunt in illo.* Et iterum propter mansuetudinem derivandam in discipulos: Matth. 11: *discite a me* et cetera. Item, *regna*, propter justitiam: Joan. 5: *pater omne judicium dedit filio deducet te mirabiliter dextera tua.* Hic est modus determinati processus. *Procede prospere.* Et quomodo?

Deducet te dextera tua. Et loquitur ad similitudinem bellicosi, qui si habet hostem contra se, dicitur sibi oportet quod manus tua faciat tibi viam, et sic bellando transibis; quasi dicat: procede, si manus tua dextera faciat tibi viam. Et hoc mirabiliter, quia omnes mirabuntur. Hieronymus habet: *docebit te dextera tua*, idest dum facies magnifica, manus tua ostendet te mirabilem. Tamen in alio Psalmo habetur, *manus tua deducet te.* Sed dicendum quod littera ista non est contra illam, quia Christus est Deus et homo. Et ideo secundum quod est Deus, eadem est dextera sua et patris. Et deduxit Christum dextera sua mirabiliter in oppugnatione hostium: Exod. 15: *dextera tua, domine, magnificata est in fortitudine, dextera tua, domine, percussit inimicum.* Et in operatione miraculorum virtute suae divinitatis. Unde paravit sibi viam in corde hominum: Psal. 117: *dextera domini fecit virtutem.* Et si consideremus viam, mirabilis est. Esther 13: *valde enim mirabilis es domine.* Item dicta est mirabilis: Psal. 138: *mirabilia opera tua. Sagittae tuae acutae*; quasi dicat: ideo parabit tibi viam, quia sagittae tuae sunt acutae. Et ponitur hic virtus armorum, et effectus eorum. Arma Christi sunt sagittae, quae sunt verba Christi, quae dicuntur sagittae propter tria. Primo, quia sagitta sua acumine usque ad cor penetrat: Oseae 2: *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus*; ita verba Christi: Heb. 4: *vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti.* Item sagitta velociter movetur: Sap. 5: *transitus vitae* et cetera. Sic verbum Christi subito totum orbem implevit, quia fere per totum mundum ante destructionem Jerusalem sermo Christi fuit diffusus: Psal. 147: *velociter currit sermo ejus.* Item sagitta ad remota attingit; sic etiam sermo Christi: Ps. 18: *in omnem terram exivit sonus eorum.* Et sic sermo Dei est gladius, inquantum vulneravit Judaeos, qui conversi sunt ad Christum qui erat prope: propter quod dicitur, *accingere gladio tuo*: et est sagitta etiam inquantum ad remotos gentiles pervenit, et conversi sunt ad Christum: Eph. 2: *evangelizavit pacem vobis qui longe fuistis, et pacem his qui prope. Populi sub te cadent.* Hic ponitur effectus verbi divini, qui est conversio populi ad Deum: unde, *populi* etc. idest omnes ad te current: Phil. 2: *in nomine Jesu omne genu flectatur* et cetera. Sed quid est quod addit, *in corda inimicorum regis?* Hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut conjungatur cum prima clausula hujus versus, *populi sub te cadent*, ut sit interpositio: et sic est sensus: sagittae tuae acutae intrant in corda inimicorum regis. Verba tua sunt sicut sagittae quae penetrant corda et cetera. Et ex hoc populi sub te cadent. Alio modo, ut conjungatur cum hac, *populi sub te cadent*; et hoc in corda, vel in corde inimicorum regis, idest tui qui es rex. Quaedam enim subjiciuntur violenter, sicut modo subjiciuntur inimici. Et de hac subjectione dicit se non loqui, sed de voluntaria; et ideo dicit, *in corda*; quasi dicat secundum illa corda subjiciantur, secundum quae inimicabantur Christo: Ps. 53: *voluntarie sacrificabo tibi.* Vel aliter, *sagittae tuae acutae sunt, populi sub te cadent in corda inimicorum regis*: populi dico, qui erant inimici regis, idest Christi; quasi dicat: illi qui erant contra regem, scilicet Christum, subjicientur ei. Et ad litteram sic factum est: quia gentiles qui conati sunt destruere fidem Christi, nunc serviunt Christo: Isa. 55: *ecce gentes quas nesciebas vocabis*: Psal. 17: *populus quem non cognovi servivit mihi.*

[87236] Super Psalmo 44 n. 5 *Sedes tua Deus in saeculum saeculi.* Supra Psalmista commendavit Christum a gratiositate et bellica virtute; hic commendat eum a judiciaria potestate. Et primo describit ejus judiciariam potestatem. Secundo potestatis executionem, ibi, *virga directionis.* Tertio

rationem, ibi, *propterea unxit.* Dicit ergo, *sedes tua Deus.* Per sedem in Scriptura judiciaria potestas designatur: Psal. 121: *illic sederunt sedes in judicio.* Christo autem judiciaria potestas convenit sive competit: Joan. 5: *pater omne judicium dedit filio*; et ideo per sedem Christi ejus potestas accipitur. Matth. 19: *in regeneratione cum sederit filius hominis* et cetera. Sed hanc etiam judiciariam potestatem habent etiam praelati et reges: verum sicut ministri: Sap. 6: *cum essetis ministri regni illius, non ratione judicastis.* Sed Christus sicut principalis judex, et sicut verus Deus; et ideo dicit, *sedes tua Deus*: domini enim vindicta est; et hic expresse loquitur de Christo, quia dirigit sermonem suum ad eum. De hoc Apoc. 3: *qui vicerit, dabo ei sedere in throno meo, sicut et ego vici, et sedi in throno*: Isa. 6: *vidi dominum sedentem super thronum.* Item alia est potestas judiciaria temporalis, alia perpetua: et talis est potestas filii Dei: unde dicit, *in saeculum saeculi*, quia de aeternis est judicium ejus: Dan. 7: *potestas ejus potestas aeterna.* Sic igitur describit Dei potestatem, dignitatem et aeternitatem. Consequenter agit de executione potestatis, cum dicit, *virga directionis.* Et primo ponitur executio potestatis. Secundo ejus expositio. Necesse enim est quod rex cohibeat delicta: quia, ut philosophus dicit, si animi hominum essent a Deo ordinati quod obedirent monitioni paternae, non essent necessarii reges et judices: unde ut inquieti corrigantur, necessarii sunt reges, unde habent sceptrum: Prov. 22: *stultitia colligata est in collo pueri, et virga disciplinae fugabit eam.* Sed habet virgam ad hostes coercendos: Ps. 2: *reges eos in virga ferrea, et tamquam vas* et cetera. Item ad subditos gubernandos: Mich. ult.: *pasce populum tuum in virga tua*: et ideo dicitur, *virga regni tui est virga directionis*, idest ad ducendum populum in via recta, quia haec est finis legis, et regiminis, ut non excorient, sed ut faciant virtuosos: et haec est finis politicae, et hoc convenit Christo: Psal. 24: *dirige me in veritate tua, et doce me.* Sed haec directio consistit ut homo deserat malum et adhaereat bono: Isa. 30: *haec est via, ambulate in ea, et non declinetis neque ad dexteram neque ad sinistram*, idest neque per excessum neque per defectum; et ideo dicit, *dilexisti justitiam.* Item debet odire iniquitatem, quia si non diligat justitiam, non ducit ad bonum: et hoc maxime fecit Christus, quia *justus dominus, et justitiam dilexit.* Item si non odiunt iniquitatem, non puniunt: et quia Christus maxime odit iniquitatem, propterea punit malos. *Propterea unxit.* Hic ponitur causa vel finalis, vel effectiva; quasi dicat: ideo operatus es justitiam, ut Deus ungat te. Sed numquid meruit Christus hanc unctionem? Non, sed meruit manifestationem hujus unctionis. Et in Scriptura dicitur aliquid fieri, quando innotescit. Et Christus per passionem meruit exaltationem in fide omnium populorum. Et sic littera, *propterea*, designat causam finalem. Sed si sit causa effectiva, sic intelligetur; quasi dicat: ut sedes tua, et virga etc. propterea unxit te Deus. In veteri testamento ungebantur sacerdotes et reges, ut patet de David 1 Reg. 16, et de Salomone, ut patet 3 Reg. 1. Et prophetae inungebantur, ut patet de Eliseo, qui inunctus fuit ab Elia, 3 Reg. 19, et haec conveniunt Christo, qui fuit rex: Luc. 1: *regnabit in domo Jacob in aeternum.* Item fuit sacerdos, qui seipsum obtulit Deo sacrificium, Eph. 5. Item fuit propheta, qui praenunciavit viam salutis: Deut. 18: *prophetam suscitabit dominus de filiis Israel.* Sed quomodo unxit? Non oleo visibili, quia *regnum ejus non est de hoc mundo*, Joan. 18: item non est functus sacerdotio materiali; et ideo non materiali oleo unctus, sed oleo spiritus sancti; et propterea dicit, *oleo laetitiae.* Et dicitur spiritus sanctus oleum: quia sicut oleum supereminet omnibus liquoribus, ita spiritus sanctus omnibus creaturis: Gen. 1: *spiritus domini ferebatur super aquas*, idest debet esse super omnia in cordibus hominum, quia est amor Dei. Secundo propter suavitatem suam. Misericordia et omnis suavitas mentis a spiritu sancto est: 2 Cor. 6: *in suavitate, in mansuetudine, in spiritu sancto.* Tertio, quia oleum est diffusivum, sic spiritus sanctus est communicativus: 2 Cor. ult. *communicatio sancti spiritus sit semper cum omnibus vobis, amen*: Rom. 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus vestris per spiritum sanctum.* Item oleum est fomentum ignis et caloris, et spiritus sanctus fovet et nutrit amoris calorem in nobis: Cant. ult.: *lampades ejus lampades ignis.* Item oleum illuminat, ita et spiritus sanctus: Job 32: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam.* Sed dicit, *Deus Deus.* Haec littera *Deus*, vel est nominativi casus, vel vocativi; et ideo in Latino est dubium: sed in Graeco non, quia ibi unum est casus nominativi, et aliud vocativi, quia dicit, *o Deus, Deus tuus unxit te oleo laetitiae.* Et datur intelligi quod loquitur de Christo qui est Deus, et non potest inungi inquantum Deus, quia secundum quod Deus non potest promoveri: et ideo oportet aliquid accipi in Christo in quo ungatur, et haec est humana natura. Et secundum hanc habet Deum, quia secundum quod Deus, non habet Deum. Et dicitur oleum laetitiae, quia in tempore laetitiae Orientales ungebant se oleo: Isa. 61: *oleum gaudii pro luctu.* Spiritus sanctus est causa gaudii: Rom. 14: *et gaudium in spiritu sancto*: Gal. 5: *charitas, gaudium, pax*: quia spiritus sanctus non potest esse in aliquo quin gaudeat de bono et spe futuri boni: unde dicit, *prae consortibus tuis*, quia Christus fuit unctus prae omnibus aliis sanctis: Joan. 1: *vidimus eum plenum gratiae et veritatis.* Consortes ejus dicuntur inungi, quia quidquid habetur de oleo isto, idest de gratia spiritus sancti, est ex redundantia Christi: Joan. 1: *de plenitudine ejus omnes accepimus*: Psalm. 132: *sicut unguentum in capite* et cetera.

[87237] Super Psalmo 44 n. 6 *Myrrha et gutta.* Hic agit de deliciis regis, et describit has delicias ex quatuor: ex vestitu, ex habitaculo, ex ministerio, et ex conjugio. De primo dicit, *myrrha et gutta et casia a vestimentis tuis.* Vestimenta Christi possunt esse duplicia: scilicet corpus ejus: Isa. 63: *quare rubrum est vestimentum tuum?* Item vestimentum Christi sunt sancti omnes: Isa. 49: *his omnibus velut ornamento vestieris.* Et ab his procedit odor mirrhae, guttae et casiae, sive de vestimento quod est corpus ejus, sive de sanctis. Myrrha habet amaritudinem; et sic si referatur ad corpus Christi, signat amaritudinem passionis: Cant. 5: *digiti ejus*, scilicet confixi ligno, *pleni myrrha probatissima.* Si autem referatur ad sanctos, signat poenitentiam: Eccl. 24: *sicut myrrha electa dedi suavitatem odoris.* Ubi nos habemus *gutta*, Graecus, habet *aloes*: Hebraei, *stactes.* Gutta est liquor alicujus herbae, et calidum quid, et valet contra inflationes: et signat humilitatem, quae humilitas maxime fuit in Christo: Matth. 11: *discite a me, quia mitis* et cetera. Item fuit etiam in sanctis: Isa. 66: *super quem respiciam nisi ad pauperculum et contritum spiritu, et trementem sermones meos?* Aloes est succus herbae; sed non sumitur hic sic, sed pro quodam ligno, et vocatur aloes, quod est odoriferum. Stactes est gumma myrrhae, quod est speciosius quam myrrha. Et haec idem est quod myrrha quantum ad odorem. Casia est triplex. Quaedam est casia quae est sicut fistula; quaedam est fructus arboris, et de hac non intendit hic, quia non est aromatica; sed est quaedam casia virga quae est aromatica, et ad istam refertur quod dicitur hic. Vel secundum Glossam est quaedam arbor casiata, quae nascitur in locis aquaticis: et per hoc signatur aqua lacrymarum, vel aqua baptismalis; quasi dicat, odor omnium istorum procedit a

sanctis, et corpore tuo: 2 Cor. 2: *Christi bonus odor sumus.* Ex secundo dicit, *a domibus eburneis*; quasi dicat: redolet etiam a domibus tuis eburneis, quae redolent propter ista aromata. Antiqui parietes erant tabulati, apud nos sunt marmorei. Et sic apud Hebraeos et Orientales, parietes erant tecti ebore: Amos 3: *peribunt domus eburneae.* Domus signat fideles: 1 Pet. 2: *et ipsi tamquam lapides vivi aedificamini in domos spirituales* et cetera. Eburneae, frigidae propter castitatem: Cant. 5: *venter illius eburneus.* Item candidae propter puritatem, rubicundae propter castitatem: Thren. 4: *rubicundiores ebore antiquo.* Ex tertio, *ex quibus delectaverunt te filiae regum in honore tuo*; quasi dicat: ita est deliciosus quod filias regum habet in ministerio; quasi dicat: vestimenta tua paraverunt filias regum quae serviunt tibi. Ad litteram. Filiae regum mundanorum delectant nos ad honorem Christi, quia dedicaverunt se Christo, et mortuae sunt pro Christo, et hoc, *in honore tuo*, idest ad tuum honorem: quasi scilicet non solum unius regis, sed etiam filiae regum serviunt Christo. Vel aliter. Reges sunt apostoli: filii eorum sunt animae fideles. Vel reges sunt doctores: Apocal. 5: *fecisti nos Deo nostro regnum, et sacerdotes.* Filiae eorum sunt populus Christianus et fidelis: 1 Corinth. 4: *in Christo Jesu per Evangelium ego vos genui*: hi sunt filiae in honore Christi, non in honore regum, scilicet Petri et Pauli, sed Christi: 1 Cor. 1: *nos praedicamus Christum crucifixum.* Istae delectaverunt istis aromatibus.

[87238] Super Psalmo 44 n. 7 *Astitit regina.* Supra Psalmista laudavit Christum ex gratiositate, ex virtute bellica, et ex deliciis; hic autem laudat eumdem ex sponsa: quam describit ex quatuor: scilicet quantum ad sponsi praesentiam, quantum ad dignitatem, quantum ad gloriam, et quantum ad ornatum. Sponsa Christi est Ecclesia; sponsae regis dicuntur reginae: Esther 2: *ista est Esther ordinata regina.* Et haec regina est Ecclesia: 2 Corinth. 11: *despondi vos uni viro virginem castam* et cetera. Dignitas ejus est, quod est regina. Haec astitit semper inhaerens Deo et conjuncta. Unde Angeli qui non mittuntur, dicuntur assistentes: Daniel. 7: *millia millium* et cetera. Psal. 5: *mane astabo tibi* et cetera. Dicit Gregorius: *videt quidam per fidem, erigitur per spem, unitur per charitatem.* Gloria istius reginae est praerogativa quam habet, quia, *a dextris*, idest in potioribus bonis. Unde et filius, inquantum est in potioribus bonis patris, secundum quod homo, dicitur esse a dextris. Marc. ult.: *dominus quidem Jesus sedet a dextris Dei.* Et haec meliora sunt; sed si comparentur spiritualia temporalibus, spiritualia sunt potiora. Et haec regina astitit in spiritualibus. Prov. 3: *longitudo dierum in dextera ejus.* Item si per dexteram significentur bona opera, haec sunt potiora quam peccata. Prov. 4: *vias quae a dextris sunt, novit dominus.* Et in his astitit haec regina. Ornatus describitur cum dicit, *in vestitu deaurato.* Hieronymus non habet, *circumdata varietate*, nec Hebraei: sed Hieronymus habet, *in diademate deaurato.* In Hebraeo, *in massa auri.* Et secundum nostram litteram est duplex vestimentum Ecclesiae. Unum est doctrina duorum testamentorum. Prover. ult.: *omnes domestici ejus vestiti sunt duplicibus.* Et iste vestitus non est aurum solum, sed deauratus, quia est refulgens divina sapientia, qua haec doctrina est plena. Tamen est, *circumamicta varietate.* Et potest referri quantum ad diversa genera linguarum, vel quantum ad profundiorem modum sapientiae. Alius vestitus est operatio virtuosa. Ps. 131: *sacerdotes ejus* et cetera. Per aurum autem significatur charitas. Genes. 2: *aurum terrae illius optimum.* Est enim charitas fulgida et rubea. Et ideo dicitur deauratus, quia informatus charitate. 1 Cor. ult. *omnia*

opera vestra in charitate fiant. Vel, *circumamicta varietate*, idest diversis virtutum operibus; quia alii fuerunt aurei per martyrium, alii rosei per gemitum poenitentiae. Colos. 3: *induite vos sicut electi Dei sancti et dilecti viscera misericordiae* et cetera. Et potest exponi totum hoc de beata virgine, quae regina et mater regis est, quae astat super omnes choros in vestitu deaurato, idest deaurata divinitate: non quod sit Deus, sed quia est mater Dei.

[87239] Super Psalmo 44 n. 8 *Audi filia.* Hic commendatur sponsa quadrupliciter: scilicet a decore, ab excellentia gloriae, ibi, *omnis gloria.* A societate, ibi, *adducentur.* Et a prole, ibi, *pro patribus tuis.* Circa primum duo facit. Primo ponit quomodo acquirat decorem seu gratiositatem. Secundo agit de ipsa gratiositate, ibi, *et concupiscet.* Primo ergo redditur attenta ipsa ad admonitionem; unde dicit, *audi filia.* Vocat futuram Ecclesiam filiam duplici ratione. Una est, quasi loquens David in persona sua: quia sicut inquantum adhaeremus Christo filio Abrahae, sumus filii Abrahae; ita et filii David cujus filius est Christus. Vel loquitur in persona apostolorum, ex quibus sumus propagati in Christo Jesu per Evangelium. Dicit itaque: *audi filia.* Jacob. 1: *sit omnis homo velox ad audiendum*, scilicet Evangelium, vel verbum Christi. Luc. 11: *beati qui audiunt verbum Dei.* Vel Scripturam prophetarum, ut credant Christo. Isa. 53: *quis credidit auditui nostro?* Et, *vide*, per fidem hic, sed in futuro videbis per speciem. 1 Cor. 13: *videmus nunc* et cetera. Vel vide Christum natum. Baruch 13: *post haec in terris visus est.* Joan. 1: *vidimus eum plenum gratiae et veritatis. Inclina aurem tuam*, scilicet per humilitatem ut obedias. Eccl. 6: *si inclinaveris aurem tuam, excipies doctrinam. Obliviscere populum tuum.* Monitio imaginaria, quod haec regina venerit ad David vel Salomonem ex populo alieno. Et ideo monetur ut memor sit sui. Et hoc competit Ecclesiae, quae vocata est ad Christum ex alieno populo, vel Judaeorum, vel gentilium quia, secundum Augustinum: *nemo potest venire ad vitam novam Christi, nisi poeniteat eum veteris vitae*, scilicet peccati. Et ideo dicit, *obliviscere populum tuum.* 1 Paral. 16: *transierunt de gente in gentem, et de regno ad populum alterum. Et domum patris tui*, scilicet Diaboli. Joan. 8: *vos ex patre Diabolo estis.* Ezech. 16: *pater tuus Amorrhaeus.* Vel peccati, vel carnalis affectus. Gen. 41: *oblivisci me fecit Deus omnium laborum meorum, et domus patris mei.* Et hoc signat Deut. 21, de puella captivorum, quae debet radi, et debet plorare patrem et matrem sicut mortuum. *Et concupiscet rex decorem tuum.* Hic promittit ipsi sponsae gratiositatem regis. Primo, a rege; et hoc est amoris. Secundo, a populo; et hoc est honoris, ibi, *vultum tuum deprecabuntur.* Repromittit ergo regis amorem, et ostendit regis dignitatem. Dicit ergo: si oblivisceris populum tuum et domum patris tui, ex hoc acquires decorem spiritualem. Psal. 25: *domine, dilexi decorem domus tuae.* Et hic decor concupiscitur a sponso spirituali: propterea dicit, *et concupiscet rex decorem tuum.* Et hic decor est pulchritudo justitiae. Jer. 31: *benedicat tibi dominus pulchritudo justitiae. Concupiscet*, idest delectabitur in eo. Is. 62: *quia complacuit domino in te.* Et hoc est desiderandum, quia iste rex est magnus in potestate, in natura, in honore. Primum habet quia rex, ideo est dominus. Ps. 99: *scitote quoniam ipse est dominus.* Secundum, quia ipse est Deus. Ps. 94: *quoniam Deus magnus dominus.* Tertium, quia adorabunt eum scilicet remoti, et omnes populi totius mundi. Psal. 85: *omnes gentes quascumque fecisti, venient, et adorabunt coram te domine.* Soph. 2: *adorabunt eum omnes viri de loco suo, omnes insulae gentium.* Item adorabunt eum propinqui, *quia filiae*

Tyri in muneribus, quia scilicet Tyrus est vicina terrae promissionis. Unde, *filiae*, idest habitatores terrae illius, *vultum tuum deprecabuntur*, idest subdentur tibi cum muneribus: quia hoc impletum est quando mulier Chananaea egressa a finibus Tyri, venit ad Jesum; Matth. 15: vel, *vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis*, idest viri qui sunt in Tyro. Tyrus interpretatur angustia; unde omnes qui sunt in angustia, deprecabuntur te. Ad litteram omnes veniebant ad Christum. Lucae 4: *cum sol autem occidisset, omnes qui habebant infirmos variis languoribus* et cetera. Isa. 26: *domine, in angustia requisierunt te, in tribulatione murmuris doctrina tua eis. Et offerent munera*, idest seipsos. Vel eleemosynas. Isa. 19: *vota vovebunt domino, et solvent.*

[87240] Super Psalmo 44 n. 9 *Omnis gloria.* Supra Psalmista commendavit sponsam a decore; hic autem commendat eam quantum ad gloriam et intrinsecus et extrinsecus. Primum facit cum dicit, *omnis gloria ejus.* Ly *ejus* superfluit; unde construitur expositive *ejus*, scilicet, *filiae regis ab intus*: et hoc tripliciter. Primo, quia in interiori conscientia, non in exteriori fama hominum, sicut est fama peccatorum. 2 Cor. 1: *gloria nostra haec est testimonium conscientiae nostrae.* Secundo in interiori justitia, non in exteriori observantia, sicut in veteri testamento. Rom. 2: *circumcisio cordis, non carnis; in spiritu, non in littera; cujus laus non est ex hominibus, sed ex Deo.* Tertio, quae est in spe aeterna, quae est interna; non in spe temporalium, quae est extra. Matth. 6: *attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus: sed cum facis eleemosynam* et cetera. Secundum facit cum dicit, *in fimbriis aureis.* Per has fimbrias intelligitur doctrina Ecclesiae, Exod. 28, ubi dominus mandat quod in fimbriis vestimenti sacerdotis essent tintinnabula, quorum sonus audiretur. Per sonum ergo doctrina designatur. Ergo in doctrina divinae sapientiae, quae per aurum designatur, est magna gloria: et tamen est *circumamicta varietate*, idest ornata et vestita aliis linguis, idest variis modis docendi, tamen eandem veritatem sonant. Act. 2: *loquebantur variis linguis apostoli* et cetera. Vel aliter, *in fimbriis aureis*, et hoc refertur ad interiorem munditiam et ornatum virtutum; *circumamicta*, ad exteriorem; quasi dicat: omnis gloria ab intus; et haec duo praecipue sunt in fimbriis aureis. Et propter hoc intelligitur finis vitae quantum ad totam Ecclesiam, vel ad totum hominem, quia fimbriae sunt extremae in vestimento: et non dicit deauratae, sed quia sunt aureae. Glossa enim dicit, quod illi qui invenientur in fine mundi, erunt perfecti et sancti. Item homo quamdiu proficit, est quasi deauratus; sed quando erit in fine, tunc erit totus repletus claritate. Prov. 4: *justorum semita, quasi lux splendens crescit, et proficit usque ad perfectum diem.* Et dicit, *circumamicta varietate*, exteriori, scilicet diversarum gentium, vel diversarum gratiarum et virtutum.

[87241] Super Psalmo 44 n. 10 *Adducentur.* Hic commendatur a societate: et circa hoc tria facit. Primo enim describitur ejus societas; secundo, quomodo ad ejus societatem perveniatur, ibi, *afferentur*; tertio, quando haec societas, sed ubi terminetur, ibi, *adducentur.* Hieronymus habet aliter, *omnis gloria filiae regis a perfasciis aureis vestita.* Et hic est punctus; quasi dicat, habet vestimentum fasciis aureis. Et post *in varietate cum aliis* etc., *adducentur* et cetera. In Hebraeo aliter, *prae inclusione auri vestimenta*, idest circumamicta. Et post; *insuper cum subtilibus quae sunt plumariae; quae eam attingunt adducentur, sic indutae.* Et duo numerat, virgines et proximae. Et si accipiatur easdem esse, sic est sensus: virgines interius, scilicet fideles animae non corruptae

per peccatum; *adducentur regi*, scilicet Christo qui est rex regum. Adducentur, dico, quia non per se venient. Joan. 6: *nemo venit ad me* etc.: et ideo dicit Cant. 1: *trahe me post te.* Sed adducentur post eam, scilicet universalem Ecclesiam, quia nullus veniet nec adducetur ad Christum nisi sequatur doctrinam Ecclesiae. Vel, *post eam*, idest post b. virginem, quia ad Christum ejus virgines adducentur ad servandam castitatem, et ad exercitium aliarum virtutum. Et hae sunt proximae ejus, scilicet vel Ecclesiae, vel b. virginis, et hae afferentur. De illis dicit, *adducentur*, quia levius convertentur ad Christum. De istis dicit, *afferentur*, quia importunius trahuntur; 2 Tim. 4: *insta opportune importune.* Si vero accipiantur ut diversae, sic per virgines intelliguntur perfecti; et isti adducuntur, quasi per se ire volentes. Psal. 104: *eduxit populum suum in exultatione, et electos suos in laetitia*; quia *afferentur in laetitia*, interiori, *et exultatione*, exteriori. Christo enim voluntarie se obtulerunt. Ps. 53: *voluntarie sacrificabo tibi.* Vel afferentur ab Angelis in caelum. Luc. 16: *factum est ut moreretur* et cetera. Et quo afferentur? *In templum regis.* Ubi manifestum est, quod loquitur de rege Christo Deo, quia dicit, *templum*; quasi dicat, ut ipsi sint templum regis. 1 Cor. 3: *templum Dei sanctum est, quod estis vos.* Vel ut in templo Dei contemplentur, idest ut vacent Deo; nam ad hoc ordinatur consortium virginum, ut vacent Deo. 1 Cor. 7: *quae nupta est mulier, cogitat quomodo placeat viro; quae autem innupta, cogitat quomodo placeat Deo.*

[87242] Super Psalmo 44 n. 11 *Pro patribus tuis nati sunt tibi filii.* Hic commendat eam a prole. Circa quam quatuor ponit: scilicet prolis originem, dignitatem, officium et fructum. Dicit ergo, *pro patribus tuis nati sunt tibi filii.* Filii Ecclesiae primitivae sunt apostoli et eorum successores. Filii dicuntur esse nati Ecclesiae per doctrinam Christi sponsi ejus, et alii per doctrinam apostolorum, et alii filii aliorum praedicantium. Et ideo non est inconveniens quod idem sint filii et patres: quia apostoli ipsi sunt patres eorum quos converterunt. 1 Cor. 4: *in Christo Jesu ego vos genui.* Alii etiam sunt patres et filii. Isti ergo filii sunt nati Ecclesiae. Filii apostoli, et alii sancti viri et doctores. Vel patres boni fuerunt prophetae. Eccl. 44: *laudemus viros gloriosos, et parentes nostros.* Et loco istorum nati sunt Ecclesiae filii qui funguntur dignitate illorum; et sic patet proles et origo sponsae. Sequitur dignitas, *constitues eos principes super omnem terram*, idest primo capientes, primum capies. Isti ergo principes dicuntur, quia primi dona spiritus sancti acceperunt. Rom. 8: *non solum autem illi, sed nos ipsi primitias spiritus habentes, tempore prius, caeteris abundantius*, dicit Glossa. Unde sicut beatae virgini nulla mulier comparatur, ita nec aliquis sanctus potest apostolis comparari nec adaequari. Item dicuntur principes, quia fuerunt et sunt Ecclesias gubernantes. Item quia primi post Christum doctores nostri fuerunt. Ps. 67: *praevenerunt principes* et cetera. Isti sunt diligendi. Judith 5: *cor vestrum diligit principes Israel.* Istos constitues principes, qui non sunt per seipsos constituti, sed per Christum. Joan. 15: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos* et cetera. Item alii praelati constituuntur per summum pontificem. Hebr. 5: *nemo assumat sibi honorem.* Et non in aliqua parte, sed super omnem terram. Ps. 18: *in omnem terram exivit sonus eorum* et cetera. *Et nimis honorati sunt* et cetera. Ps. 138. Et hoc specialiter convenit Petro et Paulo; nam Petrus obtinuit principatum universalem Ecclesiae. Joan. 21: *pasce oves meas.* Paulus super totum mundum, quantum ad gentes gentiles. Isa. 49: *posui te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Et hoc etiam dicit ipse, Act. 13. *Memores erunt nominis*

tui, domine. Hic ponitur officium apostolorum, quod est praedicare nomen Dei. Marc. ult.: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae*; et ideo dicit, *memores erunt*, idest facient habere memoriam. *Nominis tui in omni generatione.* Quantum ad locum, quia in omni parte mundi, *et generatione*, quantum ad tempus, quia *caelum et terra transibunt* et cetera. Marc. 13. Matth. ult.: *ecce ego vobiscum sum* et cetera. *Propterea populi.* Hic ponitur fructus, qui est, quia omnes populi confitebuntur tibi Christe: et dicit, *populi*, quia non solum unus populus, sed omnes. Psal. 66: *confiteantur tibi populi, Deus, confiteantur tibi populi omnes.* Philip. 2: *omnis lingua confiteatur, quia* etc. *isti confitebuntur tibi in aeternum.* In Graeco idem est aeternum quod saeculum, vel aevum; unde Glossa, *in aeternum*, scilicet praesentis saeculi, *et in saeculum saeculi*, idest in futuro. Et haec memoria durabit in aeternum. Isa. 35: *gaudium et laetitiam obtinebunt.* Alia littera habet, *memor ero nominis tui* et cetera. Et haec est melior: et tunc refertur ad fructum apostolorum, et erit vox populi conversi; quasi dicat: dico quod constitues eos principes: et ego populus Christianus memor ero nominis tui etc.: in quo designatur fides, quae est in corde; et post laus, quae est post fidem. Et hic Psalmus cantatur in festo natalis domini propter sponsi laudem quae tangitur. Item cantatur in festis virginis, propter ejus laudem quae tangitur. De primo, ibi, *speciosus.* De secundo, ibi, *astitit regina.* Item cantatur in festivitatibus virginum, quia *adducentur.* Item in festis apostolorum, *pro patribus tuis.*

Super Psalmo 45

[87243] Super Psalmo 45 n. 1 Postquam Psalmista petiit divinum auxilium contra adversa quae patitur ab hostibus, cum dixit, *Deus auribus*, et ut jam exauditus ostendit gloriam regis, dicens, *eructavit*; hic autem exauditus pro populo, ostendit beneficium datum populo. Et sicut per praecedentem Psalmum gloria Christi designatur, ita in hoc Psalmo designantur beneficia exhibita fidelibus Christi. Unde in titulo hoc etiam designatur; et est duplex littera: *in finem Psalmus David pro arcanis.* Arcana quae sunt a principio, sunt abscondita, scilicet quod filius Dei factus est homo, quod Deus moriatur, quod gentes convertantur ad Christum. Ista fuerunt secretissima. Isa. 24: *secretum meum mihi.* Ephes. 3: *aliis filiis hominum non est agnitum.* Et haec sunt revelata per Christum. Matth. 13: *eructabo abscondita.* Job 28: *abscondita produxit in lucem.* Hic ergo Psalmus tendens in finem, idest in Christum, est David pro arcanis, idest ad arcanorum manifestationem. Alia littera habet, *pro filiis Core.* Pro Core qui interpretatur Calvaria, intelligitur crux Christi. Hic ergo Psalmus attribuitur fidelibus crucis Christi pro revelatione arcanorum. Hieronymus habet, *pro viventibus.* Agit enim hic de tribulatione et conservatione in eis. Est ergo pro viventibus, idest pro his qui servantur in vita; et qui servantur auxilio Dei, dicuntur esse in abscondito. Ps. 30: *protexit me in abscondito faciei suae, a conturbatione hominum.* Dividitur ergo Psalmus iste in duas partes. Primo agit de auxilio divino contra tribulationes; secundo agit de pace post tribulationes concessa, ibi, *venite, et videte.* Circa primum duo facit. Primo praemittit causam horum beneficiorum; secundo exponit mala et beneficia data contra mala, ibi, *sonuerunt.*

Circa primum duo facit. Primo ponit auxilium Dei contra tribulationes praeteritas; secundo ponit fiduciam conceptam de futuris, ibi, *propterea non timebimus.* Circa primum duo facit. Primo tangit Dei auxilium; secundo tribulationem contra quam divinum auxilium datur. Si aliquis vult subvenire afflicto, hoc facit tripliciter. Primo, ut ipsum fugientem recipiat: et hoc est parum; secundo, ut assistat ei in tribulatione posito; tertio, ut ei auxilium exterius praebeat. Et haec tria Deus facit qui est refugium; et ideo dicit, *Deus noster refugium.* Prov. 18: *turris fortissima nomen domini.* Item pugnantes et afflictos adjuvat et fortificat: ideo dicit, *virtus.* Isa. 40: *qui dat lasso virtutem.* Item adjuvat exterius per se et per alios: unde dicit, *adjutor.* Psal. 9: *adjutor in opportunitatibus.* Hoc auxilium est necessarium, *in tribulationibus quae invenerunt nos nimis.* Hae tribulationes sunt et spirituales et corporales. Spirituales sunt peccata: et hae inveniunt homines nimis, quia dolor poenitentiae maximus est inter omnes dolores. Psal. 37: *afflictus sum, et humiliatus sum nimis.* Et in hac tribulatione Christus est refugium: quia in ea consolatur, et ab ipso roboratur et juvatur homo. Corporales fuerunt in primitiva Ecclesia sanctis. 2 Cor. 1: *gravati sumus supra modum*; et ideo dicit, *nimis.* Hieronymus habet: *auxilium inventum est in tribulationibus validum.* Et sic ly *nimis* refertur ad adjutorium divinum. *Propterea non timebimus.* Psal. 26: *dominus illuminatio mea et salus mea: quem timebo?* Quasi dicat, nullum timebo. Et merito, quia ipse est: *Deus noster refugium et virtus, adjutor in tribulationibus quae invenerunt nos nimis.* Secundo ostendit quae sunt timenda. Duo autem sunt timenda: scilicet generalis tribulatio, et oppressio magnorum. Generalis tribulatio est, quando omnes trucidantur. Alia est, quando principes capiuntur. In his habet locum timor. Sed, *ego non timebo dum turbabitur terra*, idest si totus populus tribuletur, *et transferentur montes in cor maris.* Nec timebo etiam si magni capiantur. Sed mystice, per terram quae solida est, intelligitur Judaea, quae solida fuit in cognitione unius Dei, et fixa, et cingebatur gentibus, sicut terra circumdatur mari et cingitur aquis. Isa. 1: *terra vestra deserta*: et sic signat persecutionem quam fideles passi sunt a Judaeis: quasi dicat: non timebo dum turbabitur Judaea per praedicationem Christi. Matth. 2: *audiens hoc Herodes turbatus est* et cetera. Et *non timebo*, quia *montes*, idest apostoli, transferent se ad gentes. Act. 13: *ecce convertimur ad gentes. In cor maris*, idest in dilatationem gentium, quia gentes habuerunt apostolos in magna reverentia. Vel, *in cor maris*, idest usque ad profunda et extrema terrae. Act. 22: *ad nationes longe mittam te.*

[87244] Super Psalmo 45 n. 2 *Sonuerunt et turbatae sunt aquae.* Hic ostendit quae sint istae tribulationes. Et primo proponit eas in metaphora; secundo exponit. Dicit ergo, *sonuerunt et turbatae sunt aquae eorum.* Secundum Hieronymum, *aquae ejus.* Et haec est melior littera: et est sensus, *transferentur in cor maris aquae ejus*, idest maris, scilicet populi, *sonuerunt*, propter iracundiam contra nos. Ps. 87: *omnes fluctus tuos* et cetera. Sed, *montes*, idest principes sicut Nero et alii, *conturbati sunt in fortitudine ejus*, scilicet Dei, quia ex hac fortitudine etiam ipsi montes turbati sunt. Hebraeus habet, *in superbia sua.* Mystice loquitur sic, *sonuerunt montes*, idest apostoli qui montes dicuntur: *turbatae sunt aquae*, idest populi gentilium ad sonum montium, idest ad praedicationem apostolorum. Aquae signant sapientiam; quasi dicat: aquae, idest prophetiae gentilium sunt turbatae. 1 Cor. 1: *perdam sapientiam sapientium* et cetera. Vel *montes*, idest apostoli, *turbati sunt*, scilicet exterius per tribulationes, *in fortitudine maris.* Sed videtur contrarium dicere alibi,

justus non conturbabitur. Psal. 36. Sed dicendum, quod verum est interius, quia non contristabit justum quicquid ei acciderit.

[87245] Super Psalmo 45 n. 3 *Fluminis.* Sub quadam similitudine posuit tribulationes quas sancti sustinuerunt; hic autem sub alia similitudine proponit divinam consolationem quantum ad duo: scilicet quantum ad affluentiam divinae gratiae, et quantum ad solatium divinae praesentiae, ibi, *Deus in medio ejus.* Et sicut tribulatio exprimitur sub similitudine aquarum sonantium et turbatarum, ita consolatio exprimitur sub similitudine fluminis, quod signat gratiam propter aquae abundantiam, quia in gratia est abundantia donorum. Psal. 64: *flumen Dei repletum est aquis.* Et quia derivatur a principio, scilicet fonte, sed non fons a flumine quia fons est in suo principio, et spiritus sanctus est a patre et filio. Apoc. ult.: *ostendit mihi fluvium aquae vivae splendidum sicut chrystallum, procedentem a sede Dei et agni.* Item quia fluvius movet arenam et lapides, sic spiritus sanctus movet cor ad opus. Joan. 7: *flumina de ventre ejus* et cetera. Sed aliqui sunt fluvii qui habent tardum motum: non est talis iste, quia est festinus: unde dicit, *impetus fluminis.* Et hoc refertur ad duo. Primo, quia spiritus sanctus gratia perfundit subito cor. Act. 2: *factus est repente de caelo sonus* et cetera. Alio modo, quia spiritus impetu sanctus amoris movet cor. Isa. 56: *cum venerit quasi fluvius violentus.* Rom. 8: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Cant. 4: *fons hortorum* etc. *quae fluunt impetu de Libano.* Hieronymus habet, *fluminis divisiones.* Et hae sunt gratiae spiritus sancti: quia, *divisiones gratiarum sunt*, 1 Cor. 12. Effectus est duplex. Jucunditatis est unus: et hoc designat cum dicit, *laetificat civitatem Dei.* Et hoc manifestatur ex auctoritate sacrae Scripturae, quae dicit Rom. 14: *regnum Dei non est esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in spiritu sancto.* Gal. 5: *fructus spiritus est pax, gaudium* et cetera. Et quia facit amare Deum. Et in hoc amore semper est jucunditas, quia quilibet delectatur in praesentia amati: et qui diligit Deum, habet Deum praesentem. 1 Joan. 4: *qui manet in caritate* et cetera. Haec civitas est Ecclesia. Psal. 86: *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei* et cetera. Tria sunt in ista civitate, quae sunt de ejus ratione. Primum est, quod sit ibi multitudo liberorum: quia si est ibi unus vel pauci, non est civitas: et similiter si sunt servi. Et hoc maxime invenitur in Ecclesia. Gal. 4: *non sumus ancillae filii, sed liberae.* Secundum est quod habeat sufficientiam per se. In vico enim non inveniuntur omnia necessaria vitae humanae sanis et infirmis; sed in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam. Et haec sufficientia est in Ecclesia: quia quicquid necessarium est ad vitam spiritualem, invenitur in ea. Psal. 64: *replebimur in bonis domus tuae.* Tertium est unitas civium: quia ab hoc, scilicet ab unitate civium, civitas nominatur; quia civitas quasi civium unitas. Et haec est in Ecclesia. Joan. 17: *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Haec ergo civitas laetificatur per gratiam spiritus sancti in eam descendentem. Secundus effectus est sanctitatis: unde dicit: *sanctificavit tabernaculum suum altissimus.* Hoc tabernaculum uno modo est ipsa civitas. In civitate habitant quiescentes; in tabernaculo militans Ecclesia, quae hic habet pacem, scilicet ex Deo: et tamen patitur inquietem a mundo. Joan. 16: *in mundo pressuram habebitis; in me autem pacem.* Et ideo propter primum dicitur civitas: propter secundum dicitur tabernaculum. Hoc ergo sanctificavit altissimus per proprium sanguinem. Hebr. ult.: *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem* et cetera. Item per sacramenta in quibus operatur virtus san-

guinis Christi. 1 Cor. 6: *sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis.* Vel aliter. In civitate et in exercitu est principale tabernaculum regis vel ducis: ita in hac civitate, idest Ecclesia, principale tabernaculum est corpus Christi. Et corpus tabernaculum dicitur. 2 Pet. 1: *sciens quod velox est depositio tabernaculi mei.* Et sic corpus Christi est tabernaculum, quia in eo est tota plenitudo divinitatis. Hoc tabernaculum sanctificavit altissimus: non quod aliquando non fuerit sanctus, sed quia in ipsa conceptione sanctum ipse formavit: quod fuit singulare in Christo.

[87246] Super Psalmo 45 n. 4 *Deus in medio ejus.* Hic ponitur consolatio ex praesentia. Et primo ponit beneficium hujus praesentiae; secundo effectus, ibi, *non commovebitur.* Dicit ergo, *Deus in medio*, scilicet Ecclesiae. 1 Cor. 14: *vere protestans quod Deus est in vobis.* Et dicit, *in medio*, ut ostendat quod non est acceptor personarum, ut dicitur Act. 10, et Eph. 6. Medium autem dicitur quod aequaliter distat ab extremis. Et Deus quantum est in se aequaliter se habet ad omnes: Luc. 24: *stetit Jesus in medio discipulorum*: Gen. 2: *lignum vitae erat in medio Paradisi.* Vel ideo dicit, *in medio*, quia cor dicitur esse in medio hominis. Quia ergo habitat in cordibus nostris, ideo dicitur esse in medio. Effectus est duplex: stabilitas contra mala, et firmitas ad bona. Dicitur ergo, *quia Deus est in medio ejus*, scilicet istius civitatis, *non commovebitur*, idest firma reddetur et stabilis: Ps. 124: *qui confidunt* et cetera. Matth. 16: *portae Inferi non praevalebunt adversus eam.* Quantum ad secundum dicit, *adjuvabit eam Deus*: quod non solum oportet quod detur stabilitas contra mala, sed auxilium ad bona implenda. Dicit ergo, *adjuvabit eam Deus*, idest Ecclesiam, *mane diluculo.* Per mane intelligitur principium boni operis. Quidam dicunt, quod principium boni est a naturali principio, sed finis et consummatio est a Deo. Sed contra est, quod hic dicit quod *mane*, idest ab exordio boni operis. Unum exordium boni operis ex parte intellectus est cogitatio, aliud ex parte voluntatis: et haec duo sunt a Deo, quia, *non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis* (ut apostolus dicit 2 Cor. 3), *sed sufficientia nostra ex Deo est.* Item in ipso *est velle et perficere*, ut idem apostolus dicit Phil. 2. Et per hoc quod additur, *diluculo*, designat quod Ecclesia juvatur per spiritualem illuminationem spiritus sancti: Isa. 60: *surge, illuminare* et cetera. Alia littera habet, *vultu suo*: et hoc refertur vel ad statum praesentem; et sic signat praesentiam auxilii ejus, quasi principaliter ei subvenientis, secundum illud Psalm. 39: *ostende nobis, domine, faciem tuam, et salvi erimus.* Vel ad statum futurum; quasi dicat: modo est in medio ejus: et permittit eam conquassari, sed in futuro praebebit ei auxilium aspectu vultus sui: Ps. 20: *laetificabis eum in gaudio cum vultu tuo.* In Hebraeo est talis littera. Et si pro eodem accipiatur mane et diluculo, scilicet considerationis diluculi, quia optima et ad contemplandum hora matutina; Ps. 5: *mane astabo tibi.* Item Ps. 62: *in matutinis meditabor in te*; quasi dicat, *adjuvabit eam Deus vultu suo*, idest in contemplatione suae altitudinis. Et possunt haec referri ad b. virginem, quia ipsa est civitas, in ipsa habitavit, ipsam fluminis impetus, scilicet spiritus sanctus, laetificavit, ipsam sanctificavit in utero matris suae, postquam formatum fuit corpus et creata anima. Tunc primo operuit gloria domini tabernaculum, ut dicitur Exod. 40. Et est alia sanctificatio b. virginis et aliorum sanctorum: quia alii sic sanctificati fuerunt quod nunquam mortaliter peccaverunt, tamen venialiter sic: 1 Joan. 1: *si dixerimus quia peccatum non habemus* et cetera. Beata autem virgo nec mortaliter nec venialiter umquam peccavit: Cant. 4: *tota pulchra es amica mea* et cetera. Et

ideo dicit, *non commovebitur*, nec veniali peccato. Et ideo dicit, *adjuvabit eam Deus mane diluculo*, idest adhuc ea existente in utero. Et hoc est quod dicit, quod auxiliatus est ei dominus in ipso ortu matutino.

[87247] Super Psalmo 45 n. 5 *Conturbatae sunt gentes.* Supra Psalmista posuit afflictionem aliorum et consolationem propriam sub similitudine; hic autem exponit primo quod dictum est de afflictione; secundo de consolatione, ibi, *dominus virtutum*; et ordinate exponit omnia. Supra loquens de tribulatione, dicit, *sonuerunt et turbatae sunt*: ubi tetigit turbationem et causam, *in fortitudine.* Item turbationem aquae: et exponit cum dicit, *conturbatae sunt gentes*: Apoc. 17: *aquae multae, populi multi. Conturbati sunt*, in malo, quia insanierunt contra Christum. Vel in bono: quia qui ad bonum convertitur, sentit afflictionem propter consuetudinem praeteritam. Item turbati sunt montes. Et dicit, *inclinata sunt regna*, idest reges terrae humiliati sunt ad fidem Christi: Isa. 49: *vultu in terram demisso adorabunt te.* Et causam exponit, cum dicit, *dedit vocem suam.* Supra dixit, *in fortitudine*: in veteri autem testamento dicit, *dedit vocem*, sed per prophetas sed postea per seipsum. Psalm. 17: *intonuit de caelo* et cetera. Cant. 2: *sonet vox tua in auribus meis.* Ad hanc vocem, *mota est terra*, primo Judaeae, postea tota terra universaliter: Isa. 24, *commotione commovebitur terra.* Quidam autem commoti sunt in malum per vocem Christi: sicut Pharisaei et alii multi. Quidam in bonum, sicut apostoli, et qui conversi sunt ad fidem.

[87248] Super Psalmo 45 n. 6 *Dominus virtutum.* Hic exponit quod dicit de consolatione, scilicet quod dicit, *Deus in medio ejus.* Et describit Deum adjuvantem, et ejus praesentiam et ejus auxilium. Deum describit dupliciter: quia dominus virtutum, quia dominatur non solum creaturis inferioribus, sed etiam virtutibus caelestibus. Non erat sufficiens homini quod mitterentur Angeli, quos misit ad dationem veteris testamenti; sed oportebat quod ipse veniret, ut innotescat, quod anima hominis est tantae excellentiae quod non nisi in Deo virtutum potest beatificari: Ps. 79: *domine virtutum respice et vide* et cetera. Et est nobiscum primo per carnis similitudinem: Phil. 2: *in similitudinem hominum factus.* Item per familiarem conversationem: Baruch 3: *post haec in terris visus est* et cetera. Item per gratiam inhabitans nos: Ephes. 3: *inhabitare Christum per fidem* et cetera. Et ideo dicitur Emmanuel, idest nobiscum Deus. *Susceptor noster Deus Jacob.* Hic ostendit auxilium quod habet a Deo, quia ipse susceptor noster est, qui suscepit nos in suam curam: Ps. 3: *tu autem, domine, susceptor meus es.* Vel ostendit quomodo sit nobiscum, quia scilicet suscepit nostram naturam: Hebr. 2: *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae.* Ideo dicitur *Deus Jacob.* Deus virtutum dicitur propter gentiles, ne credant quod non habeamus alium Deum quam ipsi: Hebr. 2: *non confunditur vocare eos fratres dicens: nuntiabo nomen tuum fratribus meis, in medio Ecclesiae laudabo te* (Ps. 21).

[87249] Super Psalmo 45 n. 7 *Venite et videte opera.* Hic exprimit tranquillitatem subsequentem: et facit tria. Primo excitat attentionem. Secundo proponit tranquillitatem. Et tertio inducit conclusionem. Primo ergo inducit in considerationem divinorum operum; et ideo dicit, *venite* per fidem: 2 Cor. 5: *per fidem ambulamus. Et videte*, per studium et diligentiam: Matth. 11: *venite ad me omnes* et cetera. *Et videte*, idest considerate: *opera domini*: Isa. 3: *opus domini non respexistis.*

Dicitur peccatoribus Ps. 138: *mirabilia opera tua* et cetera. *Quae posuit prodigia super terram.* Haec opera sunt prodigia, quae praetendunt aliquid in futurum. Et mirabilia quae tempore Christi fuerunt, sive circa mortem Christi, sive in vita quae fecit: quae omnia fuerunt signa alicujus futuri. Et sunt *super terram*, idest super omnem naturalem virtutem. Et quae sunt ostendit, *auferens bella.* Primo fuit opus pacis. Secundo ostendit magnitudinem operis hujus. Tertio utilitatem, *abstulit bella*, quia in tempore nativitatis Christi in toto mundo facta est pax: Ps. 71: *orietur in diebus ejus justitia, et abundantia pacis*: Ps. 75: *ibi confregit potentias.* Et haec significabant pacem quam venit facere Christus inter Deum et humanam naturam. Magnitudo pacis ostenditur quantum ad locum, quia, *usque ad finem terrae*, quia fuit quasi universalis pax. Ad litteram, tempore nativitatis Christi: quia jam quiescentibus bellis civilibus, Octavianus dominabatur toti mundo. Et haec pax praetendebat quod pax Christi derivari debebat in omnibus hominibus. Luc. 2: *gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus.* Secundo quantum ad tempus, quia diuturna. Et hanc diuturnitatem describit, quia si homo timet bellum, conservat arma. Et ideo dicit, *arcum conteret, et confringet arma*; quasi dicat, tamdiu durabit pax, quod omnes tradent oblivioni arma: quia illa pax diu durabit: Isa. 2: *conflabunt gladios suos in vomeres, et lanceas suas in falces.* Et describit arma impugnationis quae a remotis percutiunt: unde dicit, *arcum conteret*: Osee 1: *conteram arcum Israel in valle Jesrael.* Et quandoque de prope: et hic est gladius et lancea. Item describit arma defensionis, quia *scuta comburet igni.* Et haec significabant perpetuitatem pacis fiendae per Christum: Isa. 9: *multiplicabitur ejus imperium, et pacis non erit finis. Conteret arcum*, idest dolosas machinationes: Ps. 36: *arcus eorum confringatur. Et confringet arma*, idest manifestas insidias: Luc. 11, *cum fortis armatus* et cetera. *Et scuta comburet igni*, idest obstinatarum mentium defensiones, quibus nituntur resistere divinae voluntati: Job 41: *corpus ejus sicut scuta fusilia, et compactum squammis sese prementibus.* Haec comburet igne spiritus sancti, qui dissolvit duritiam cordium: Luc. 12: *ignem veni mittere in terram.*

[87250] Super Psalmo 45 n. 8 *Vacate et videte.* Hic finis est pacis. Finis pacis temporalis, secundum philosophum, est contemplatio veritatis. Unde pax est utilis finis vitae activae, et pax ordinatur ad contemplationem. Et secundum Augustinum, Christus procuravit pacem Romani imperii, ut apostoli discurrerent per totum mundum. Et ideo dicit ex quo est tanta pax, *vacate et videte.* Unde patet quod Deus dat pacem ut non vacent malis operibus, sed contemplationi veritatis: 1 Cor. 7: *ut vacetis orationi*: Eccl. 39: *et in prophetis vacabit. Videte*, dicit duo: primo quod Christus est verus Deus: secundo quod ejus fides debeat divulgari per totum mundum. Quantum ad primum dicit quod sit Deus: Deut. 32: *videte quod ego sim solus, et non sit alius praeter me.* Quantum ad secundum, *exaltabor in gentibus*, idest demonstrabor altus in fide gentium: Malach. 1: *ab ortu solis* et cetera. Et ponit hoc iterato, *exaltabor in terra*, scilicet Judaeorum, quae dicitur terra propter stabilitatem: Rom. 11: *donec plenitudo gentium intraverit, et sic omnis Israel salvus erit.* Ostendit ex his magnitudinem Dei; cum dicit, *Deus virtutum nobiscum*; quasi dicat: et his operibus Dei magnis tunc ostensis possumus dicere, quod dominus virtutum est nobiscum. Et hoc expositum est supra.

Super Psalmo 46

[87251] Super Psalmo 46 n. 1 In praecedentibus Psalmis Psalmista exposuit gloriam regis et regni; hic autem exhortatur gentes alienigenas ut convertantur ad Deum. Et primo hortatur ad Dei laudem. Secundo ad spem de Deo habendam. Tertio docet eas cultum divinum. Secundum incipit, ibi, *audite haec.* Tertium, ibi, *Deus deorum.* Titulus est manifestus, quia est expositus supra, *in finem pro filiis Core Psalmus David.* Circa primum duo facit. Primo exhortatur omnes gentes ad laudem Dei. Secundo ponitur materia laudis, ibi, *magnus dominus.* Circa primum tria facit. Primo enim ponit invitationem ad laudem Dei. Secundo causam, ibi, *quoniam dominus excelsus.* Tertio manifestat hanc causam, ibi, *ascendit Deus.* Laus Dei procedere debet ex jucunditate cordis, sicut etiam est in patria: Isa. 51: *gaudium et laetitia invenietur in ea.* Haec laetitia cordis ostenditur per signum exterius, facti vel verbi. Primo ergo inducit ad laudem, quantum ad facta. Secundo quantum ad verba. Dicit ergo, *omnes gentes*; quasi dicat: nobis tot bona fecit Deus, ergo laudate eum facto, *plaudite manibus.* Plausio manuum fit in signum exultationis: Jer. 5: *sacerdotes applaudebant manibus suis*; quasi dicat: *plaudite*, idest exultationem cordis ostendite per plausum manuum. Et hoc fit, quando exterius operatur homo servitia Dei cum jucunditate: Ps. 99: *servite domino in laetitia*: Isa. 55: *omnia lingua regionum plaudent manu*, idest omnes populi plaudent. Item. Laudate eum in verbo: unde dicit, *jubilate Deo in voce exultationis*, idest in voce exteriori demonstrante interiorem affectum. Glossa: *jubilus est ineffabile gaudium, quod nec taceri potest; sed non potest exprimi, quia excedit comprehensionem.* Et talis est bonitas Dei quae non potest exprimi: et si exprimatur, imperfecte tamen exprimitur. Et ideo dicebat Jer. 1: *a, a, a, ecce nescio loqui.* Et hunc jubilum signat Ecclesia, quando in eadem dictione multiplicat notas: Ps. 65: *jubilate Deo omnis terra, Psalmum dicite* et cetera.

[87252] Super Psalmo 46 n. 2 *Quoniam dominus.* Hic ponitur causa laudis, et bona quae proveniunt ex magnitudine Dei. Et primo ponitur magnitudo Dei. Secundo magnitudinis signum. Magnitudo Dei commendatur dupliciter. Primo per altitudinem potestatis. Secundo per majestatem dominationis. Dicit ergo. Laudandus est Deus propter altitudinem suae naturae, quia dominus excelsus: Ps. 112: *excelsus super omnes gentes dominus* et cetera. Et quia excelsa sunt a nobis remota, posset aliquis credere quod non esset timendus, nec haberet providentiam de nobis; sicut aliqui stulti dixerunt, in quorum persona dicitur Job 22: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Et ideo dicebat: *quantum in te est evacuasti timorem.* Sed non est ita. Iste est excelsus, quia est terribilis, quia omnia prospicit, omnia punit. Item timendus est propter ejus dominium, quia, *rex magnus super omnem terram*: Ps. 23: *domini est terra* et cetera. Magnus est universalitate dominii, quia *regnum omnium saeculorum*, Ps. 144. Item duratione, quia in aeternum. Item auctoritate, quia rex omnium regum. Signum magnitudinis hujus regis sumitur ex his quae in nobis fecit, et haec sunt beneficia Dei. Primo in subjectione aliorum. Secundo in collatione bonorum. Dicit ergo, *subjecit populos nobis.* Haec sunt verba Ecclesiae, cui etiam temporaliter sui inimici subjiciuntur. Augustinus in Glossa: *quanti enim modo currunt ad Ecclesiam nondum Christiani, rogant auxilium*

Ecclesiae, subvenire sibi temporaliter volunt, etiamsi nobiscum in aeternum regnare adhuc nolunt. Item, ut sint verba apostolorum, *subjecit populos nobis*, scilicet Judaeorum, et gentes, idest nationum, *sub pedibus nostris*: Isa. 52: *quam pulchri super montes pedes annuntiantis et praedicantis pacem.* Item ibidem 45: *ut subjiciam ante faciem ejus gentes.* Vel aliter, *subjecit populos nobis.* Quidam convertuntur ad fidem; et isti subjiciuntur propria voluntate. Alii non convertuntur, sed gentiliter vivunt; et isti subjiciuntur sub pedibus, quia finaliter erunt oppressi sub nostra judiciaria potestate.

[87253] Super Psalmo 46 n. 3 *Elegit nobis hereditatem suam.* Hic ponitur aliud beneficium collationis bonorum. Ubi notandum est, quod electio importat acceptionem unius super alterum. Electio autem Dei potest accipi ex duplici parte. Primo ex parte bonorum quae conferuntur. Et sic distingue: quia quaedam horum quae conferuntur sunt temporalia, quaedam spiritualia. Impii autem peccatores accipiunt pro parte eos contingente temporalia: Sap. 2: *haec est pars nostra.* Justi autem accipiunt in parte ipsum Deum: Psal. 15: *dominus pars hereditatis meae.* Deus autem, elegit sibi bona spiritualia; idest, fecit nos eligere bona spiritualia. *Elegit ergo nobis hereditatem suam*; quasi dicat: cum sint diversae partes bonorum, elegit nobis dare hereditatem suam. Secundo accipitur electio Dei ex parte illorum quibus datur; et sic fit distributio, quia damnati omnes sunt in peccato originali, tamen quidam salvantur ex Dei electione. Et ideo dicit, *elegit nobis* et cetera. Et quae sit haec hereditas, ostendit, *speciem Jacob quam dilexit.* Littera Hieronymi habet, *gloriam, vel superbiam Jacob.* Et hic accipitur superbia pro excellentia: Isa. 60: *ponam te in superbiam*, idest in excellentiam, *saeculorum.* Ibid. *cum gloria*, idest specie, vel decore: quia in ipsa hereditate aeterna erunt excellentes, gloriosi et decori: Jer. 31: *benedicat tibi dominus pulchritudo justitiae. Quem dilexit.* Vel quem Jacob; quasi dicat, haec hereditas est gloria Jacob, idest fidelis, quam gloriam Deus dilexit, quia diligit dominus portas Sion. Vel, *speciem Jacob*, idest id quod est repraesentatum per Jacob: quia repraesentata sunt ei spiritualia bona ad quae sumus nos electi, quia scalam quam vidit, et alia hujusmodi. Sed prima lectura est melior. *Ascendit Deus in jubilo.* Hic exponit causam et ordinem. Dicit quod est excelsus et rex magnus: et propter hoc est laudandus. Sed numquid est ita excelsus? Ita. Et primo ostendit ejus excellentiam. Secundo ostendit amplitudinem regni ejus, ibi, *psallite.* Circa primum duo facit. Primo ponit excellentiam ejus. Secundo concludit exhortationem, ibi, *psallite.* Dico ergo quod est excelsus, quia ascendit. Sed si excelsus, quomodo ascendit? Quia descendit. Eph. 4: *qui ascendit ipse est* et cetera. Sed quomodo ascendit? *In jubilo.* Jubilus est gaudium immensum: et hic jubilus signat imperfectam cognitionem. Duo genera psallentium fuerunt in ascensione Christi, scilicet apostoli et Angeli. Apostoli autem imperfectam cognitionem habent de divinis: et ideo ad eos pertinet jubilus de gaudio ascensionis Christi cum gloria. Item fuerunt ibi Angeli, et claram cognitionem habuerunt; et ad eos non pertinet jubilus, sed manifesta Annuntiatio: et ideo dicit, *et dominus in voce turbae.* Unde Angeli dicunt Act. 1: *viri Galilaei quid statis* et cetera. Si ergo est excelsus, *psallite Deo nostro*, ore, *psallite regi nostro*, corde: 1 Cor. 14: *psallam spiritu, psallam et mente.*

[87254] Super Psalmo 46 n. 4 *Quoniam rex.* Consequenter ostendit, quod est rex magnus: et ostendit hoc ordine converso. Quia primo inducit eos ad psallendum regi. Secundo assignat causam.

Tertio manifestat eam. Dico ergo, *psallite Deo* sed iterum, *psallite regi*, quia est magnus. Et dicit bis, *psallite psallite*, quia eodem honore honoramus humanitatem et divinitatem in Christo: quia idem suppositum est: Joan. 5: *omnes honorificent filium sicut honorificant patrem.* Et quod sit psallendum ostendit, quia est, *rex omnis terrae Deus.* Et ideo vos habitatores terrae psallatis ei. Et dicit, *omnis terrae*, non Judaeae tantum, vel Graeciae, sed totius orbis: sed, *psallite sapienter*, idest discrete. Et psallite non solum ore, sed corde renovati interius: quia, *non est speciosa laus in ore peccatoris*, sicut dicitur Eccl. 15. Item non cum mente turbata: Jac. 5: *oret aequo animo.* Item continue: Isa. 23: *bene cane, frequenta canticum.* Consequenter manifestat, quomodo sit rex omnis terrae. Et primo praedicit regnum Christi super omnes gentes. Secundo super omnes principes gentium; quasi dicat: dico quod est rex omnis terrae: quia licet nunc regnet in Judaea tantum, regnabit tamen super omnes gentes, quia omnes gentes convertentur ad Deum: Ps. 116: *laudate dominum omnes gentes.* Et hujus ratio est: quia Christus Deus est, et jam ascendens ad dexteram patris, *sedet super sedem sanctam*, idest a dextris Dei: et sic nihil restat nisi ut omnes subjiciantur ei: Dan. 7: *datum est ei regnum.* Nec solum gentes subjiciuntur ei, sed etiam eorum principes; unde dicit, *principes populorum*, scilicet omnium congregati sunt per fidem et amorem, *cum Deo Abraham.* Et dicit, *Abraham*, quia ipse fuit principium credendi et patrem et filium: Matth. 3. *Potens est suscitare de lapidibus istis filios Abrahae*: Ps. 71: *reges Arabum* et cetera. Et ratio quare congregati sunt, *quia dii fortes terrae vehementer elevati sunt.* Et hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo de Judaeis: quia ipsi fuerunt dii, quia instructi de Deo: Joan. 10: *illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.* Item fuerunt fortes, quia constantes in fide unius Dei, sed, *terrae*, quia oculi eorum et affectus eorum erant semper ad terrena. Isti, *sunt elevati*, per superbiam, *vehementer*, intantum quod noluerunt Christi doctrinam. Et ideo apostoli iverunt ad gentes. Alio modo, *quia dii fortes*, idest apostoli. Et dicuntur dii propter judiciariam potestatem. Et judices in veteri testamento dii vocabantur: Exod. 22: *diis non detrahes. Applica ad deos*, idest ad judices. Et dicuntur fortes, propter constantiam in passione: Rom. 8: *quis nos separabit a charitate Christi? Terrae*, idest adhuc in terrenis existentes: 2 Cor. 4: *habemus thesaurum istum in vasis fictilibus.* Et *elevati sunt vehementer*, per praedicationem: Marc. ult.: *illi autem profecti praedicaverunt ubique.* Item per miraculorum operationem. Item per gloriae adeptionem. Hieronymus habet, *quoniam dii scuta terrae*, quia apostoli fuerunt protectores omnium populorum.

Super Psalmo 47

[87255] Super Psalmo 47 n. 1 Supra Psalmista invitavit gentes ad psallendum Deo de beneficiis Dei; hic autem describit magnam populi vel civitatis exultationem. Titulus, *Psalmus laus cantici filii Core pro secunda sabbati.* Apud Judaeos sabbatum solemnissimum habebatur: et omnes ferias a sabbato vocabant; ita quod dies dominica vocabatur prima sabbati; dies lunae vocabatur secunda sabbati; et sic de aliis diebus. Dicit ergo, *pro secunda sabbati*, quia Gen. 1, prima die dixit Deus, *fiat lux*; secunda die dixit, *fiat firmamentum.* Per lucem intelligitur Christus; per firmamentum

Ecclesia designatur. Quia ergo agit hic de magnificentia Ecclesiae, ideo convenienter dicitur pro secunda sabbati. In Hebraeo tamen, nec in Hieronymo non est pro secunda sabbati. Dividitur ergo Psalmus iste in duas partes. Primo enim describit magnificentiam civitatis. Secundo subdit gratiarum actionem, ibi, *suscepimus Deus.* Circa primum duo facit. Primo describit magnificentiam civitatis. Secundo inducit testimonium, ibi, *quoniam ecce.* Dignitas civitatis dependet a domino ejus: et ideo primo commendat dominum. Secundo civitatem, ibi, *fundatur.* Dominum describit ex propria dignitate, et ex suis operibus. Ex dignitate, quia, *magnus dominus*: Ps. 76: *quis Deus magnus* et cetera. Et magnitudo ejus est immensitas ejus bonitatis. Augustinus: *in his quae non mole magna sunt, idem est magnum esse quod bonum esse.* Ex operibus, quia, *laudabilis nimis.* Laus proprie respicit opera. Et dicit, *nimis*, quia quantumcumque laudes eum, adhuc deficis a laude ejus: Eccl. 43: *glorificantes Deum quantumcumque potestis, praevalebit adhuc*: et hoc licet in tota creatura pateat, specialiter tamen apparet in beneficiis gratiae quibus constituta est Ecclesia. Et ideo dicit, *in civitate Dei nostri*, scilicet Ecclesiae: Apoc. 21: *vidi civitatem sanctam Jerusalem* et cetera. Et haec civitas, scilicet Ecclesia, sita est *in monte sancto ejus.* Hic mons est Christus. Isa. 2: *erit mons domus domini.* De hac civitate dicitur Matth. 5: *non potest civitas abscondi supra montem posita.*

[87256] Super Psalmo 47 n. 2 *Fundatur.* Hic commendat civitatem tripliciter. Primo ex amplitudine, vel jucunditate. Secundo ex dispositione. Tertio ex sapientia civium. Dicit ergo, *fundatur exultatione universae terrae*; quasi dicat, fundata est in monte, idest Christo. Sed numquid haec fundatio pertinet ad unam terram tantum? Non, sed redundat in gaudium universae terrae, quia omnes percipiunt gaudium hujus fundationis: Ps. 65: *jubilate Deo omnis terra, Psalmum dicite* et cetera. Isa. 51: *venient in Sion laudantes*: Thren. 1: *haeccine est urbs perfecti decoris?* Alia littera habet, *fundatur*; quasi dicat, magnus dominus. Et dico dominus, qui est fundator hujus civitatis. Et hoc, *in exultatione. Mons Sion latera Aquilonis*, idest deposita in latere montis Sion ad Aquilonem. Sion signat Judaeos, Aquilo vero signat gentiles idolatras. Haec ergo civitas est composita ex Judaeis et gentilibus. Hieronymus aliter habet, et competit mysterio sponsae, *germinet gaudio universae terrae montis Sion, in lateribus Aquilonis civitatulae regis magni.* Et exponitur secundum mysterium. Haec civitas laudatur ex civilitate quam colit, et ex humanitate Christi quam assumpsit. Dico, quod est magna; et hoc est ex ipso specioso germine, idest Christo. Et hoc est gaudium universae terrae. In Hebraeo habetur, *decorus nimis exultationis*, scilicet Christus, et hoc est in monte Sion. *Deus in domibus ejus cognoscetur.* Hic commendat civitatem a sapientia civium: vera namque sapientia consistit in Dei cognitione. Jer. 9: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Et ideo commendat eam ex hoc quod Deus in ea cognoscitur, et dicit, *Deus in domibus ejus cognoscetur.* Est autem triplex cognitio Dei: quia hoc potest referri ad statum civitatis Jerusalem, et ad Ecclesiam, et ad futuram gloriam. Una ergo cognitio de Deo est figuralis et obscura; et haec cognitio fuit in veteri testamento: et talis cognitio fuit in civitate illa, scilicet Jerusalem, et in populo Judaico. Ps. 75: *notus in Judaea Deus* et cetera. Et secundum hoc dicitur, *Deus in domibus ejus cognoscetur.* Hieronymus habet, *Deus agnitus est* etc., scilicet non in uno loco, sed in omnibus domibus et civitatibus. Et dicit, *in domibus*; nam apud Athenas cognoscebatur

Deus. Act. 17: *in ipso vivimus, movemur et sumus.* Ad Roman. 1: *invisibilia Dei* et cetera. Sed non cognoscebatur in domibus, sed in scholis apud aliquos: sed in gente illa omnes cognoscebant Deum. Alia est cognitio realis, sed obscura et imperfecta; et haec est cognitio qua Deus cognoscitur per fidem. 1 Cor. 13: *videmus nunc per speculum* etc., et sic Deus in domibus cognoscitur cognitione reali, sed fidei; 2 Cor. 3: *nos autem revelata facie gloriam domini contemplantes.* Et dicit, *in domibus*; quia tota universalis Ecclesia continet sub se multas Ecclesias et multa collegia, quarum quaelibet domus dicitur habere cognitionem Dei. Jer. 31: *me omnes cognoscent a minimo usque ad maximum.* Alia est realis, quae est cognitio perfecta et aperta. 1 Cor. 13: *tunc cognoscam sicut et cognitus sum* in domibus caelestis Jerusalem. Et dicuntur plures domus diversi ordines sanctorum, scilicet apostolorum, martyrum, confessorum et virginum et cetera. Joan. 14: *in domo patris mei mansiones multae sunt.* Et secundum hoc dicitur in Psalterio Romano: *Deus in gradibus ejus cognoscetur*; quia non omnes aequaliter cognoscent, sed erunt diversi gradus cognitionis secundum quosdam. 1 Cor. 15: *stella differt a stella in claritate.* Sed hoc erit, *cum suscipiet eam*, ad adjuvandum; quia ipse est susceptor et auxiliator noster. Alia autem littera Hieronymi habet, *in auxiliando.*

[87257] Super Psalmo 47 n. 3 *Quoniam.* Hic probat dignitatem civitatis per testimonium. Et primo inducit testes; secundo eorum probitatem; tertio ipsorum confessionem. Ad hoc quod testimonium sit credibile, tria sunt necessaria: scilicet dignitas testium, ut sint testes auctoritatis; quia si sint leves, eorum testimonium non debet approbari. Item numerositas, et concordia; et haec tria sunt in istis testibus. Quia sunt magnae dignitatis; quia. *Reges terrae*, unus fuit Constantinus, alius fuit Justinianus et Carolus magnus qui Ecclesiam firmaverunt privilegiis. Item multi fuerunt, quia congregati sunt de diversis nationibus et temporibus. Possunt etiam per reges intelligi sapientes et justi, qui testimonium perhibuerunt Ecclesiae conversi ad fidem. Ps. 46: *principes populorum.* Item sunt concordes, *convenerunt in unum*, scilicet testimonium et sententiam. Ps. 101: *in conveniendo populos in unum et reges* et cetera. Potest iterum aliter exponi; tamen prima expositio est litteralis, quia in Hieronymo habetur, *testati sunt.* In Graeco habetur, *suscipient eam*, scilicet ad defendendum. Et hoc necessarium est, *quoniam ecce reges terrae congregati sunt, convenerunt in unum*, scilicet contra Ecclesiam. Et isti qui aliquando testimonium perhibent aliquando contra Ecclesiam fuerunt, et aliquando persecuti sunt eam, postea eam firmaverunt. *Ipsi videntes.* Hic describit eorum probitatem, ubi septem fuerunt. Primum visio, idest cognitio fidei; unde dicit, *ipsi videntes*, idest cognoscentes per fidem miracula quae Christus et apostoli faciebant. Isa. 62: *videbunt gentes justum tuum, et cuncti reges inclytum tuum.* Secundum est admiratio in his quae videntur, quia sunt supra sensum et rationem humanam. Isa. 60: *videbis et afflues et mirabitur et dilatabitur cor tuum.* Ps. 138: *mirabilia opera tua.* Tertium est conturbatio pro peccatis. Propter secundum, *admirati sunt.* Propter tertium, *conturbati sunt.* Ps. 59: *commovisti terram, et conturbasti eam.* Quartum est commotio. Aliquando quis conturbatur de peccato, et labitur in desperationem, vel persistit in malo; sed isti commoti sunt ad poenitentiam. Isa. 24: *commotione commovebitur terra.* Quintum est, quia haec commotio debet esse cum timore Dei, ut non attribuat sibi quod per se moveatur ab bonum, sed Deo; et dicit, *tremor apprehendit eos.* Ps. 2: *servite domino in timore.* Hic

dolor et tremor est fructuosus; unde dicit, *ibi dolores ut parturientis*, qui convertuntur in gaudium propter spem prolis et fructus. Isa. 26: *a timore tuo, domine, concepimus et peperimus spiritum salutis.* Et hoc est sextum. Septimum est. *In spiritu vehementi conteres naves Tharsis*, idest mare universaliter, et sic conteres naves maris. Vel dicendum, quod ibi est una provincia quae Cilicia vocatur, et Tharsis est metropolis ejus, ubi natus est Paulus, et ex illa civitate tota regio nominatur Tharsis, et ibi sunt multae naves; vel sicut in mari Mediterraneo primi navigantes fecerunt Carthaginem, et isti simul pugnantes cum Tyriis praevaluerunt. Et ideo Tharsis vocatur totum mare mundi. Per naves quae ad negotiandum vadunt, signatur cupiditas, et hoc est abundantia rerum mundi. Et sicut naves fluctuant in mari, ita divites fluctuant in rebus mundi. Sed quando convertitur homo ad poenitentiam, tunc naves, idest cupiditates hujus mundi, conterentur. *Sed in spiritu vehementi*, scilicet in spiritu sancto. Abdiae 1: *juxta est dies domini super omnes gentes.* Isa. 23: *ululate naves maris.* Sed secundum Cassiodorum, per hoc designatur totum tempus incarnationis Christi. *Deus cognoscetur in domibus ejus cum suscipiet eam*, idest humanam naturam in unitate personae. Isa. 52: *propter hoc sciet populus meus nomen meum.* Et quare? *Quoniam ecce reges terrae congregati sunt; convenerunt in unum.* Reges, scilicet principes Judaeorum et Scribae populi congregati sunt ab Herode sciscitante ab eis ubi Christus nasceretur. *Et convenerunt in unum*, scilicet quod natus erat in Bethleem. Et videntes sic, sicut prophetae dixerunt, *admirati sunt, commoti sunt*, quia Herodes turbatus est, et omnis Hierosolyma cum eo. Matth. 2: *et commoti sunt, aliqui ad fidem.* Et tantus fuit pavor ut corpus tremeret, *tremor apprehendit eos*; et *ibi fuerunt dolores, ut parturientis*, propter necem infantium occisorum ab Herode: *et in spiritu vehementi*, quia in furore mittens occidit omnes pueros a bimatu et infra, idest a duobus annis, et infra. Et in furore fecit comburi omnes naves Tharsis, idest in Tharso Ciliciae, quas credebat magos per aliam viam revertentes portasse in patriam suam. Propterea dicit, *in spiritu vehementi.*

[87258] Super Psalmo 47 n. 4 *Sicut audivimus.* Hic ponitur confessio, et testimonium testium. Et primo confitentur veritatem ejus quod audierunt. *Sicut audivimus*, per praedicationem apostolorum: *ita et vidimus*, idest percepimus verum esse. Hoc dixerunt quando conversi sunt ad Christum. Vel ut sit conversio Judaeorum. Nos audivimus per prophetas, et ecce jam vidimus. Sed contingit aliquando quod aliquis audit aliquid magnum, et non credit sic esse donec experiatur: et hoc Jacob dixit Gen. 28: *vere locus iste sanctus est* et cetera. 3 Reg. 10: *regina Saba quae venit experiri sicut audierat, non tamen credebat tantam sapientiam Salomonis*; quae plura incredibilia vidit in eo quam audisset. Et sic sunt isti qui vident plura quam audiant antequam ad fidem veniant. Et ubi videmus? *In civitate domini virtutum*, scilicet caelestium. Ubi ostendit quod potest te illuc perducere. Et ne credatur quod sit altus ne tu possis ire ad eum, dicit, *in civitate Dei nostri*; quasi dicat, sic est Deus virtutum, quod tamen est Deus noster. Et iste *fundavit eam*, scilicet civitatem istam non ad tempus, sed in aeternum. Eccl. 26: *fundamenta aeterna super petram solidam.*

[87259] Super Psalmo 47 n. 5 *Suscepimus.* Supra posuit Psalmista magnalia civitatis; hic autem ponit gratiarum actionem; et circa hoc duo facit. Primo ponitur gratiarum actio; secundo invitantur homines ad considerandum adhuc magnalia istius civitatis, ibi, *circumdate.* Sicut dicitur alibi, *universae viae domini misericordia et veritas.* Unde gratiarum actio pertinet primo ad ef-

fectus divinae misericordiae. Secundo pertinet ad effectus justitiae, ibi, *justitia plena est dextera tua.* Circa primum duo facit. Primo proponit perfectionem divinae misericordiae; secundo effectum hujus perfectionis, ibi, *secundum nomen tuum.* Hoc secundum superficiem litterae legitur ex persona non Judaeorum, sed admirantium et dicentium, *sicut audivimus* et cetera. *Suscepimus Deus misericordiam tuam.* Hoc similiter potest legi ex persona Judaeorum. Sed dicit, *suscepimus* et cetera. Misericordia domini tripliciter accipitur: scilicet effectus gratiae, qui effectus confertur in sacramentis Christi. Tit. 3: *secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis* et cetera. Et in Ecclesia omnes communiter suscipiunt misericordiam: sed boni cum sacramentis suscipiunt misericordiam, idest gratiam et effectum sacramenti; mali autem suscipiunt tantum sacramentum. Dicunt ergo boni; nos *suscepimus misericordiam*, idest gratiam tuam, *in medio templi tui.* In templo, in extremo sunt peccatores, in medio templi sunt virtuosi et justi. Alio modo misericordia est ipse Christus, qui datus est nobis ex Dei misericordia: Ps. 101: *quoniam venit tempus miserendi ejus.* Et sic potest exponi hoc de duplici templo, et de duplici susceptione: scilicet corporali; et sic haec verba sunt Simeonis justi. O Deus, suscepimus misericordiam tuam, scilicet Christum, in ulnas nostras in medio templi tui, scilicet materialis. Item de susceptione fidei; et sic est sensus: o Deus, nos suscepimus Christum misericorditer datum per fidem. Jac. 1: *in mansuetudine suscipite insitum verbum. In medio templi*, idest in consensu Ecclesiae: quia qui non suscipiunt communem doctrinam Ecclesiae, non suscipiunt hanc misericordiam. Eccl. 15: *in medio Ecclesiae aperuit os ejus. Secundum nomen tuum Deus.* Hic ponitur effectus hujus susceptionis; quasi dicat: per hoc quod nos nomen tuum suscepimus, laus tua diffusa est in omnem terram. Et hoc, *secundum nomen tuum Deus*, qui est essentialiter bonus. Et quicumque cognoscit Deum secundum illam mensuram, laudat eum secundum quod cognoscit eum; et ideo dicit, *secundum nomen tuum Deus*, idest secundum cognitionem quam habet de te; *sic et laus tua.* Et quia ubique est notus, ideo dicit, *in finis terrae.* Malach. 1: *a solis ortu usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus.* Vel, *in finis terrae*, idest in tota Ecclesia, quae ubique diffusa est. Vel quia laus tua vera non est nisi in sanctis qui vere te laudant, quia vere te cognoscunt; Joan. 7: *scio eum. Justitia plena est dextera tua.* Hic commendat justitiam. Et primo ponit commendationem justitiae. Secundo ponit ejus effectum. Dico ergo quod, *suscepimus misericordiam tuam*; et hoc non sine justitia; immo *justitia plena est dextera tua.* Manus Dei dicitur virtus ejus operativa. Et Deus habet duas manus: scilicet dexteram qua remunerat bonos, et sinistram qua punit malos. Matth. 25: *statuet oves a dextris* et cetera. In utraque manu est justitia; sed in sinistra non est plena justitia, quia punit citra condignum; sed in dextera est plena justitia, quia abundanter remunerat. Luc. 6: *mensuram bonam* et cetera. Rom. 8: *existimo quod non sunt condignae passiones* et cetera. *Dextera tua*, idest gloria futura, *est plena justitia*, quia ibi nullus est nisi justus. Isa. 66: *populus tuus omnes justi. Laetetur mons Sion.* Hic ponitur effectus justitiae quam fecit sinistra; et est gemitus: sed effectus justitiae quam fecit dextera, est laetitia. Ps. 18: *justitiae domini rectae laetificantes corda.* Supra dixit, quod effectus misericordiae se extendit usque ad fines terrae: hic autem attribuit effectum justitiae monti Sion, et filiis Judae. Hoc etiam apostolus dicit. Rom. 15: *dico autem Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis propter* et cetera. Quia ergo promissus fuit filiae Sion: Zach. 9: *exulta satis filia Sion* et cetera. *Laetetur mons Sion*, quia justitiae est quod promissio servetur ei. Sed quia non fuit facta promissio gentibus, misericordia fuit quod daretur. Potest tamen dici quod mons Sion dicitur tota Jerusalem. *Et exultent filiae Judae*, idest confessionis, idest totus populus Judaeorum, *exultent.* Et hoc faciant *propter judicia tua, domine*, quia recta sunt.

[87260] Super Psalmo 47 n. 6 *Circumdate.* Hic inducit ad diligentiorem considerationem, ut intelligatur quod reges jam aliquando viderunt magnalia; sed tamen David invitat omnes ut plus considerent. Et primo invitat ad hoc. Secundo addit causam invitationis. Dicit ergo, *circumdate*, scilicet Ecclesiam militantem vel triumphantem oculo contemplationis: Cant. 3: *surgam et circuibo* et cetera. Aliqui circumdant iniquo oculo Ecclesiam ad impugnandum; sed nos circumdamus eam ad amandum; et ideo dicit, *complectimini eam*, scilicet diligendo: Psalm. 25: *domine, dilexi decorem domus tuae.* Hieronymus habet, *circuite*, quasi ite extra, et circuite per vicos, et *narrate in turribus ejus.* Hic inducit ad considerationem in spirituali. In civitate sunt tria magnifica: scilicet turris, muri et plateae. Quantum ad primum dicit, *narrate in turribus ejus.* Hieronymus habet, *mirate turres ejus.* Turres sunt ad videndum a longe. Turres ergo Ecclesiae sunt praelati, et fuerunt apostoli; quasi dicat, mirate apostolos et praelatos. Vel, *narrate*, idest doctores secundum doctrinam apostolorum et doctorum. Quantum ad secundum dicit, *ponite corda vestra in virtute ejus.* Hieronymus, *ponite cor vestrum in manibus ejus.* Et haec est virtus spiritus sancti, qui protegit hanc civitatem: Luc. ult.: *sedete in civitate donec induamini virtute.* Haec virtus est dilectio: Cant. 8: *fortis est ut mors dilectio.* Quantum ad tertium dicit, *et distribuite domos ejus.* Hieronymus habet, *separate domos ejus, distinguite palatia ejus.* Distinguite, scilicet per rectum judicium. Sunt enim aliqui qui propter aliquos malos volunt totam Ecclesiam damnare. Dicit ergo, *distribuite*, idest non debetis bonos propter malos damnare: Gen. 18: *absit a te, domine, ut perdas justum cum impio.* Vel *distribuite domus ejus*, scilicet dispensando diversas Ecclesias diversis ministris, ut non sit confusio in Ecclesia; sicut Paulus fuit apostolus gentilium, et Petrus fuit minister circumcisionis, idest apostolus Judaeorum alia littera habet, *gradus ejus*, idest ordines diversos; quosdam subdiacones, quosdam diacones, et quosdam sacerdotes: Eph. 4: *et ipse dedit quosdam quidem apostolos* et cetera. Finis hujus considerationis est laus Dei. Et primo ponit quibus nuntietur laus Dei. Secundo, quare nuntietur. Dicit ergo, *ut enarretis*, scilicet quae audistis: Isa. 21: *quae audivi a domino exercituum Deo Israel, nuntiavi vobis*: quia quod accepit unus, debet alii communicare: *in progenie altera*, scilicet peccatoribus. Vel, *altera*, idest futura. Et quid enarretis? Duo: quia omnis praedicatio ad duo debet ordinari: scilicet ad ostendendam Dei magnificentiam, sicut quando praedicat fidem, vel ad annuntiandum beneficia Dei, ut accendatur charitas in eorum cordibus. Quantum ad primum dicit, *quoniam hic est Deus, Deus noster*: Baruch 3: *et post haec in terris* et cetera. Hebr. ult.: *Christus Jesus heri et hodie, ipse et in saecula.* Quantum ad secundum dicit, *ipse reget nos in saecula*: Matth. ult.: *ecce ego vobiscum sum* et cetera. Psal. 22: *dominus regit me, et nihil* et cetera.

[87261] Super Psalmo 48 n. 1 Supra Psalmista invitavit gentes ad gaudium et gratiarum actionem pro beneficiis populo Dei datis; hic autem monet eas ut confidant de Deo: et circa hoc duo facit. Primo excitat attentionem. Secundo prosequitur propositum. Titulus non est novus. Secundum autem titulum homo dupliciter redditur attentus. Uno modo dicitur attentus reddi aliquis ex parte auditorum, alio modo ex parte dicendorum, cum promittit se dicturum aliqua magna: Prover. 8: *audite me, quia de rebus magnis locutura sum.* Et hoc modo loquitur hic. Primo ergo reddit eos attentos ex parte eorum quibus loquebatur. Secundo ex parte dicendorum, ibi, *os meum.* Dicit ergo, quod ad omnem differentiam hominum et ad omnes pertinent, quae dicturus est. Et tangit quatuor differentias hominum. Unam ex diversitate populorum: quia alius erat populus Judaeorum, et alius gentium. Aliam ex parte locorum. Aliam ex parte originis. Quidam enim erant nobiles et insignes, quidam non. Aliam ex parte fortunae: quia quidam divites, quidam non. Primam ponit cum dicit, *audite haec omnes gentes*, non solum Judaeorum, quia haec ad omnes pertinet audire: et est hoc necessarium: Proverb. 1: *audiens sapiens* et cetera. Secundam ponit cum dicit, *auribus percipite qui habitatis orbem*, idest quacumque parte orbis: et dicit, *auribus percipite*, quia oportet audire et percipere: Matth. 13: *qui habet aures audiendi audiat*, idest attendat. Hieronymus habet, *habitatores occidentis.* Quasi sit quaedam prophetia: quia fides Christi praecipue viget in populo occidentis: quia in aquilonari sunt adhuc multi gentiles, et in Orientalibus sunt multi schismatici et infideles. Vel, *audite haec omnes gentes*, refertur ad malos; *qui habitatis orbem*, ad bonos qui dominantur terrae. Tertiam ponit cum dicit, *quique terrigenae*, idest ignobiles, *et filii hominum*, idest nobiles. Hieronymus habet, *tam filii Adam quam filii singulorum*, quia quidam nihil habent insigne ex parentibus. Mystice terrigenae dicuntur peccatores, qui terrae adhaerent per affectum; unde serpenti comparantur: Isa. 65: *serpenti (idest terrenis) pulvis panis ejus.* Filii hominum dicuntur boni, qui imaginem Dei et Christi, qui est filius hominis, habent. Quartam ponit cum dicit, *simul in unum dives et pauper*; quasi dicat: omnes audiatis haec documenta: quia omnibus sunt utilia. Et quae sunt? Matth. 5: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*: Eccl. 31: *beatus dives qui inventus est sine macula* et cetera. Tamen aliquis est dives actu, sed non affectu: et hic potest esse sanctus, sicut Abraham et Ludovicus rex Franciae. Alius est dives actu et affectu: et hic non est sanctus. De hoc dicitur Matth. 19: *facilius est camelum intrare* etc. quia sicut est contra naturam intrare camelum per foramen acus; ita intrare divitem in regnum caelorum est contra justitiam divinam. Et tales sunt terrigenae; sed primi sunt filii hominum.

[87262] Super Psalmo 48 n. 2 *Os meum.* Hic reddit attentos ex promissione dicendorum. Quicumque docet, aut docet res aut docet verba. Quando praedicamus fidem et mores, docemus res; quando exponimus Scripturam, docemus verba. Primo ergo dicit de prima doctrina. Secundo de secunda, ibi, *inclinabo.* Rerum autem cognitio necessaria est ad duo: scilicet ad cognitionem veritatis, et ad usum operationis. Omnis ergo cognitio veritatis, quae nobis necessaria est de aliis rebus, referenda est ad cognitionem veritatis divinorum. Unde Augustinus dicit: *qui scrutatur haec, non referens ad aeterna, est otiosus.* Et ideo omnis cognitio veritatis pertinet ad sapientiam; et ideo dicit, *os meum loquetur sapientiam*: 1 Cor. 2: *sapientiam loquimur inter perfectos.* Id

autem quod est necessarium quantum ad usum operationis, pertinet ad prudentiam, qua habetur directio rerum humanarum; et ideo dicit, *et meditatio cordis mei prudentiam*, scilicet loquetur: Prov. 10: *sapientia est viro prudentia*, quia sapientia comparata ad res humanas et materiales est prudentia. *Inclinabo.* Hic agit de secunda doctrina, scilicet verborum obscurorum: et sunt circa ea duo necessaria. Primo, ut studeat intelligere. Secundo, ut studeat ea exponere aliis. Quantum ad primum dicit, *inclinabo in parabolam aurem meam.* Parabola est sententia aliqua, quando habet obscuram similitudinem; quasi dicat: dabo studium ad intelligendum aliorum dicta: Prov. 1: *animadvertet parabolam et interpretationem ejus; verba sapientium et aenigmata eorum.* Vel, *inclinabo aurem meam in parabolam*, quam loquitur Deus: quia aenigmatice loquitur; quasi dicat: inclinabo intellectum meum ad vocem domini, qui loquitur parabolice. *Aperiam in Psalterio propositionem meam.* Propositio dicitur dupliciter. Uno modo id, quod prae aliis opto, et est illud quod magis desidero, illud, *aperiam in Psalterio*, idest in mea operatione, quia hic est optimus modus aperiendi propositum suum: quia si tu proponis intrare vitam aeternam, non manifestas propositum tuum, si non habes bonam operationem. Vel propositio est sermo obscurus, vel propositus causa tentationis; sic Samson, Judic. 14, proposuit problema: unde dicit: *si non arassetis in vitula mea*: et sic accipitur hic propositio. Et ideo Hieronymus dicit quod est sermo obscurus. Hebraei habent, *divinationem meam*, quod idem est.

[87263] Super Psalmo 48 n. 3 *Cur timebo.* Proposito prooemio Psalmi in quo populi incitavit attentionem; hic procedit ad propositum principale, quod est inducere homines ad non timendum mala praesentia, ne confidant de bonis praesentibus; sed ejus timor et fiducia sit in Deo solo: et circa hoc duo facit. Primo ostendit de quo sit timendum. Secundo ostendit de quo non debeant timere, ibi, *ne timueris.* Circa primum duo facit. Primo proponit intentum. Secundo probat propositum, ibi, *qui confidunt.* Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem. Secundo ponit conclusionem. Quaestio est, *cur timebo in die mala?* Ubi primo videndum est, quae sit ista dies mala: quia omnes dies sunt a Deo. Sed dicuntur mali propter mala quae in eis contingunt: Eph. 5: *redimentes tempus, quoniam dies mali sunt.* Potest ergo dies mala dici in qua aliquod periculum evenit; et praecipue in qua imminet periculum aeternae damnationis, et haec est dies judicii: Soph. 1: *vox diei domini amara: tribulabitur ibi fortis.* Ergo, *cur timebo in die mala?* Idest quid faciet me timere in die illa? Et respondet, *iniquitas calcanei mei circumdabit me.* Nihil enim timendum est, nisi peccatum: quia nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas: Prov. 28: *fugit impius nemine persequente*: Eccl. 34: *qui timet Deum nihil trepidabit*; et ideo dicit, *iniquitas calcanei.* Per calcaneum possunt tria intelligi. Primo, quia est extrema pars corporis. Et ideo iniquitas calcanei mei est iniquitas quae perseverat usque ad finem vitae; et hoc modo accipitur calcaneum: Gen. 3: *ipsa (scilicet mulier) conteret caput tuum*, scilicet ratio superior; sed ipsa conteret caput serpentis: et tu insidiaberis calcaneo ejus, idest insidiaberis ei usque ad finem vitae. Item per calcaneum potest intelligi infirmitas carnis: quia quando homo deficit, calcaneus labitur. Et sic iniquitas calcanei, idest peccatum procedens ex infirmitate carnis, *circumdabit me.* Tertio persecutio injusta, quam quis movet contra alium; secundum illud Joan. 13: *qui manducat panem meum, levabit contra me calcaneum.* Et sic iniquitas calcanei, idest persecutio injusta,

retorquetur contra persequentem, Prov. 5: *iniquitates suae capiunt impium. Qui confidunt in virtute sua.* Hic ponitur ratio quare sit timendum; quia propter peccatum. Et est duplex ratio quare sit timendum peccatum. Primo, propter impossibilitatem evadendi poenam peccati: Job 11: *peribit ab eis refugium, et spes eorum abominatio animae.* Alia ratio est propter mala quae malis imminent. Primo ergo ponit impossibilitatem evadendi poenam. Secundo ostendit mala imminentia malis, ibi, *non videbit.* Aliquis evadit poenas primo per auxilium extrinsecum. Secundo per propriam solicitudinem. Tertio propter defectum subjecti, ut quando moritur. Et ostendit quod nullo istorum modorum evadere potest. Primo propter auxilium. Secundo, quod nec per remedium a se exhibitum. Tertio, quod nec per defectum subjecti. Qui vult liberari per auxilium, quandoque liberatur ex potentia sui exercitus: Joan. 18: *si regnum meum esset de hoc mundo, ministri mei* et cetera. Quandoque per divitias: Prov. 6: *omnem substantiam domus suae tradet, et liberabit se.* Quandoque per amicos. Et ostendit quod nullum istorum potest a poena peccati liberare. Et licet secundum Glossam legatur aliter, tamen secundum Hebraeos legitur, quia Deus confidentes de se liberat. *Frater non redimet*; quasi dicat. Frater non redimet eos qui confidunt in eo. Et ideo primo ostendit quod per auxilium amicorum non juvatur a poena peccati, quia virtus amicorum modica est. Et ideo in virtute corporali amicorum non est confidendum. Ideo dicit, *qui confidunt in virtute sua*, scilicet amicorum suorum, vel in virtute propria speciali: quia, *est via quae videtur homini recta, novissima autem illius ducunt ad mortem*, Prov. 14. Item qui confidunt in virtute divitiarum suarum, non liberantur per ista omnia a peccati poena: quia Prov. 11: *qui confidunt in divitiis suis, corruent.* Non enim confidendum est in divitiis corporalibus vel spiritualibus, sed quaerat homo prout potest salutem suam: Jer. 9: *non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis.* Nec persona conjuncta sibi quantumcumque potest eum redimere, idest liberare a peccato, sive a poena: Ezech. 14: *si fuerint tres viri in medio ejus Noe, Daniel et Job, ipsi justitia sua liberabunt animas suas.* Sed postquam frater non potest redimere quantumcumque sibi propinquum, numquid redimet homo? Non, quia homo non potest aliquem eripere de manu Dei, sed solus Deus redimet eos. Et homo, scilicet Christus: homo, ut pretium, idest mors locum in eo habere possit, et Deus ut habeat virtutem redimendi, vel aliter, *frater*, idest Christus, qui est verus frater noster: Ps. 21: *narrabo nomen tuum fratribus meis*: Can. 8: *quis mihi det te fratrem meum* et cetera. Si non redimet iste, quis alius redimet? Quasi dicat, nullus. *Non dabit Deo placationem suam.* Hic ostendit quod non evadunt poenam propter aliquid quod faciunt dum sunt in peccato: quia duplici remedio indigent peccatores propter duplex malum quod incurrunt, scilicet offensam Dei, et reatum poenae. Et ideo indigent placare Deum: quod ipsi facere non possunt, quia ex quo ipsi non placent Deo, et sunt inimici Dei, nec eorum munera accipit: unde dicit, *non dabit Deo placationem suam*, quia non placent exteriora Deo, nisi sit interior gratia, quam non potest purus homo dare. Item indigent absolvi a poena: et hoc etiam homo facere non potest; unde dicit, *nec pretium redemptionis animae suae*, scilicet purus homo potest dare; et ideo non potest liberare a poena: Ps. 88: *quis est homo qui vivit et non videbit mortem, eruet animam suam de manu Inferi?* Sed Christus qui est Deus et homo, dedit placationem pro nobis: Rom. 5: *cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo* et cetera. Item solum pretium redemptionis: 1 Pet. 1: *redempti estis de vana vestra conversatione* et cetera. Vel, *non dabit*, idest non curabit dare placationem, *et pretium redemptionis animae suae*, ille scilicet qui confidit in divitiis. Et secundum hoc potest continuari alia littera, quae dicit, *frater*, Christus scilicet, *non redimit*, quia illi non curant placare Deum per poenitentiam, quia Christus non juvat eos qui nolunt se juvare. *Et laborabit.* Hic ostendit quod non evadet per defectum sui, quia semper punitur; unde dicit, *laborabit in aeternum*, idest punietur supplicio aeterno: Matth. 25: *ibunt hi in supplicium aeternum*, quia noluerunt hic laborare: Ps. 72: *in labore hominum non sunt.* Et quia quantum in se fuit, in aeternum peccaverunt, quia praeferunt peccatum legi Dei; et ideo non timent poenam, sed semper vellent facere peccatum. *Et vivet adhuc in finem*, idest vita ejus non deficiet in poenis: Job 20: *luet quae fecit omnia, nec tamen consumetur.*

[87264] Super Psalmo 48 n. 4 *Non videbit.* Supra ostendit Psalmista, quod timendum est propter peccatum, quia nullum remedium est ad evadendum poenam; hic autem agit de malis quae imminent eis propter improvidentiam eorum: et circa hoc tria facit. Primo commemorat improvidentiam eorum de malis futuris. Secundo commemorat mala quae imminent, ibi, *relinquent alienis.* Tertio ponit spem de Deo qua sperat liberari ab his malis, ibi, *verumtamen.* Circa primum duo facit. Primo ostendit eorum improvidentiam. Secundo ignorantiae causam, ibi, *cum viderit.* Dicit ergo iste talis cui imminent tot mala: *non videbit*, idest non considerabit interitum, idest damnationem suam. Justorum enim est novissima memorari, Eccl. 7. Sed de istis dicitur Deut. 32: *gens absque prudentia et sine consilio.* Et quare injusti non praevident sibi? Redditur ratio Eccl. 9: *hoc est pessimum inter omnia quae sub sole fiunt: quia eadem cunctis eveniunt.* Et ideo non considerant quid eis possit evenire in futurum. Et ideo, *cum viderit* etiam *sapientes morientes*: sed videntes mortem corporalem non considerant eorum gloriam: Sapien. 4: *videbunt finem sapientis, et non intelligent quid cogitaverit de illo Deus.* Differentia est inter insipientem et stultum. Insipiens est qui habet scientiam humanam, et non considerat aeterna; stultus est qui non considerat etiam praesentia. Vel insipiens est qui non attendit mala praesentia, sed futura; stultus est qui attendit et non vitat; unde dicit, *simul insipiens et stultus peribunt.* Secundum Hieronymum, duplex est causa contemptus injustorum: diuturnitas vitae, et quia vident simul sapientes et insipientes mori.

[87265] Super Psalmo 48 n. 5 *Et relinquent.* Hic ponit mala quae contingunt peccatoribus. Et primo ponit mala quae contingunt in praesenti. Secundo ponit mala quae evenient in futuro, ibi, *sicut oves.* Circa primum duo facit. Primo ponit mala quae eveniunt in praesenti, quantum ad bona extrinseca. Secundo quantum ad bona intrinseca, ibi, *cum in honore.* Et ostendit primo quid perdit malus per mortem. Dicit quod perdit divitias; unde dicit, *relinquent alienis divitias suas*: Hier. 17: *fecit divitias, et non in judicio, in dimidio dierum suorum relinquet eas.* Et dicit, *suas*, quasi a se possessas; vel quia non usus est eis ad utilitatem aliorum: Phil. 2: *omnes quae sua sunt quaerunt.* Et dicit, *alienis*, quia saepe alieni, idest extranei secundum carnem, accipiunt divitias suas: Ps. 38: *thesaurizat, et ignorat cui congregabit ea.* Quod si aliquando, etiam filiis dimittat divitias, tamen alieni sunt, ut dicitur Luc. 10: *ille proximus qui fecit misericordiam in illo.* Et contingit quod filii et nepotes nihil boni faciunt mortuis; sed residua sunt eis duo de rebus mundi, sepulcrum et fama hominum. Secundum, ibi, *tabernacula.* Quantum ad primum dicit: habuerunt domos et vineas et currus et multa pretiosa. Sed quid habebunt in morte? Pro palatio

habebunt sepulcrum, et hoc, *in aeternum*, idest usque in diem judicii habitabunt in sepulcris. Vel ex hoc quod faciunt curiosa sepulcra, credunt habitare in aeternum in eo; sed decipiuntur, quia et sepulcra destruentur. Unde licet secundum opinionem eorum illa sepulcra sint domus eorum in aeternum, tamen non est ita. Hieronymus tamen habet aliter: *interiora eorum domus illorum in aeternum*: quia homo habet duplicem domum: exteriorem scilicet; et haec non manet in aeternum; et interiorem, scilicet conscientiam, et haec manet: Isa. 38: *dispone domui tuae.* Sive bona, sive mala, semper manet. *Tabernacula.* Hic ostendit, quod non remanet fama, seu memorabile hominis post mortem. Memorabilia hominis sunt aedificia fortia: ideo dicit, *tabernacula eorum in progenie et progenie*; quasi dicat, ita aedificantur ac si sint duratura usque in finem; sed decipiuntur, quia destruuntur: Job 21: *ubi est domus principis, et ubi tabernacula impiorum?* Marc. 13: *vides has magnas aedificationes? Non relinquetur* et cetera. Et dicit, *tabernacula*, quia non diu manent in eis. *Vocaverunt nomina sua in terris suis*; quasi dicat: haec est intentio hujus aedificationis, ut essent nominati in terris suis: Gen. 11: *venite, aedificemus civitatem et turrim, et celebremus* et cetera. Eccl. 40: *aedificatio civitatis confirmavit nomen*: unde vocant civitates ex nomine suo; et dicit, *suis*, quia nomen alicujus non multum extenditur extra terram suam. Et ideo stultum est quod homo celebret nomen suum in terris. Vel, *invocabunt nomina eorum*, idest defunctorum, *in terris suis*, portando cibaria ad sepulcra.

[87266] Super Psalmo 48 n. 6 *Et homo.* Supra proposuit Psalmista mala quae imminent malis, quantum ad amissionem exteriorum; hic autem ponit quae ex corruptione bonorum interiorum eis imminent: et circa hoc duo facit. Primo proponit malum interioris corruptionis. Secundo ostendit quid ex hoc malo sequitur, ibi, *haec via illorum.* Sciendum est autem quod homo est compositus ex natura rationali et sensitiva. Secundum naturam rationalem homo habet similitudinem cum Deo et Angelis: Gen. 1: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*: Psal. 8: *minuisti eum paulo minus ab Angelis.* Secundum autem sensitivam naturam habet communicationem cum bestiis. Primo ergo ponit honorem hominis quantum ad hoc quod habet similitudinem cum Angelis; unde dicit, *homo cum in honore esset.* Secundum philosophum, honor est excellentius quid quam laus: quia laus ordinatur ad aliud; honor autem est per se et in se. Et dicit, *esset*, scilicet similis ad Deum. Et ex hoc quod haec habet, praemittit tria: quia praemittit quod haec non considerat, scilicet quod sit similis Deo. Secundo, quod declinat in ignorantiam et ignobilitatem bestialem. Tertio quod consequitur actum bestialem. Quantum ad primum dicit, *non intellexit*, scilicet quod ad imaginem Dei sit factus: et quod esset aptus ad possidenda caelestia: Sap. 2: *neque speraverunt mercedem justitiae: nec judicaverunt honorem animarum sanctarum.* Quantum ad secundum dicit, *comparatus est jumentis.* Bruta animalia operantur ex passione; et hoc patet, quia canis statim cum irascitur, clamat, equus cum concupiscit, hinnit; sed non imputatur eis, quia carent ratione. Si ergo homo statim cum concupiscit, sequitur passionem, et iratus percutit, comparatus est in agendo jumentis insipientibus: Ps. 31: *nolite fieri sicut equus et mulus* et cetera. Quantum ad tertium dicit, *et similis factus est illis*: nam quando natura brutorum inclinatur ad aliquid, sic utitur passione, et consuetudo vertitur in naturam. Quando homo ergo assuescat secundum passionem vivere, jam vertitur in naturam: et ideo, *similis factus est illis*, per habitum ex malis operibus aggravatum:

Jer. 5: *equi amatores in feminas, et emissarii facti sunt*; et ideo dicit philosophus, quod pejor est malus homo quam mala bestia; quia cum malitia habet intellectum, ut diversa mala adinveniat.

[87267] Super Psalmo 48 n. 7 *Haec via.* Hic ostendit quid sequitur ex hoc malo quod incurrunt, scilicet quod facti sunt bestiales: nam posset aliquis dicere, quod nihil mali inde sequitur. Sed non est ita. Immo aliquid aliud sequitur. Et primo ostendit quid sequitur quantum ad eos. Secundo quantum ad alios. Quantum ad eos dicit, *haec via*, quia scilicet sequitur passiones, est *scandalum ipsis*, quia interius conturbantur: Ps. 68: *fiat mensa eorum coram ipsis in scandalum.* Item exterius etiam conturbantur, quia puniuntur et infamantur. Philosophus, *poenitudine replentur pravi.* Quantum ad alios sequitur, quod *postea in ore suo complacebunt.* Et exponitur dupliciter. Uno modo sic. Postquam interius scandalizantur et faciunt mala, vellent quod alii sequerentur eos. Et ideo student aliis complacere, ut trahant eos ad peccandum: Prov. 1: *si te lactaverint peccatores* et cetera. Alio modo sic reprehendit simulationem: quasi dicat: postea quam jam sic conturbantur et sequuntur mala, *in ore suo complacebunt*, idest student loqui sancta et blanda: Matth. 23: *vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, qui similes estis sepulcris dealbatis* etc. usque ad *et iniquitatem.* Glossa, *pejores sunt simulantes quam aperte mali.* Sed numquid hoc verum est? Videtur quod non. Isa. 3: *peccatum suum sicut Sodoma praedicaverunt.* Glossa Hieronymi: *secunda tabula est occulte peccare.* Dicendum, quod aliud est non publicare peccatum, et aliud est simulare innocentiam: nam publicare peccatum est malum, quia scandalizat alios; sed simulare innocentiam, ut alios trahat ad peccatum, majus malum est. Et de his loquitur hic. Alia littera habet, *et in ore suo benedicat Deum.* Et exponitur sic. Quamvis interius sint bestiae, tamen labiis exterius benedicent Deum. Isa. 29: *populus hic labiis me honorat* et cetera. Vel aliter. Benedicent Deum de malis quae fecerunt. Hieronymus habet: *post eos justitiae eorum current*: quasi dicat: non intellexit, et similis factus est bestiis, et inde scandalizantur, et ideo fit, quia voluerunt esse bestiae. Ideo, post eos, idest in finem comedentur a bestiis, idest a Daemonibus; quasi dicat: current post Daemones in Inferno.

[87268] Super Psalmo 48 n. 8 *Sicut oves.* Hic ponit mala quae evenient peccatoribus post hanc vitam. Et quia tria mala jam dixit: scilicet quod sunt similes bestiis, quod contemnunt sapientiam, tertium est quod confidunt in virtute. Et contra primum dicit: quia isti sunt sicut bestiae, dignum est quod sicut bestiae puniantur; unde dicit, *sicut oves in Inferno positi sunt.* Oves non habent auxilium a natura ad se defendendum, et ideo expositae sunt ad caedem. Psal. 43: *aestimati sumus sicut oves occisionis.* Quia ergo mali in Inferno sunt omnino poenis expositi, ideo sunt sicut oves. Jerem. 12: *congrega eos sicut gregem ad victimam.* Item oves tonduntur, et tonsae occiduntur: ita prius tonduntur a lana mali, et privantur sive expoliantur exterioribus bonis, et postea occiduntur in Inferno, *mors depascet eos*: Apocalyp. 21: *pars eorum est sulphur.* Hic depascet eos: et dicit, *depascet*, quia etsi mors inferat poenam, non tamen totaliter auferet; sed reservat semper ad poenam. Vel, *mors*, idest Diabolus: Apoc. 6: *nomen illi mors: depascet eos*, idest deducet de pascuis ad pascua, idest de poenis ad poenas. Job 24: *ad calorem nimium transiet ab aquis nivium.* Alia littera habet, *mors pastor eorum erit.* Et loquitur sic. In vita ista sunt sicut oves deputandi ad Infernum; et Diabolus est pastor eorum. *Et dominabuntur.* Hoc est contra

illud quod dixit supra, quod videntur sapientes simul mori cum insipientibus; hic dicit quod justi dominabuntur eorum, scilicet malorum. Vel *sapientes*, qui vocantur *justi in matutino*, idest in die judicii, quando accipient judiciariam potestatem. Malach. 4: *calcabitis impios cum fuerint cinis sub planta pedum vestrorum. Et auxilium eorum.* Hoc est illud quod dixit, *et in multitudine divitiarum* etc.: quasi dicat: auxilium eorum quod erat ab amicis et divitiis eorum, *veterascet*, idest peribit in Inferno. Isa. 10: *ad cujus fugietis auxilium?* Job 6: *ecce non est auxilium mihi in me. A gloria eorum*, idest juxta gloriam eorum. Apocalyps. 18: *quantum glorificavit se, tantum* et cetera. *Verumtamen redimet animam meam*; quasi dicat: mali ista habent; sed ego liberabor ab istis. Et per quid? Per effusionem sanguinis Christi. *Redimet de manu Inferi*, idest de manu Diaboli, sub qua erant homines ante adventum Christi. Oseae 13: *de morte redimam eos. Cum acceperit me*, idest cum acceperit animam meam. Hebr. 2: *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae.*

[87269] Super Psalmo 48 n. 9 *Ne timueris.* Supra Psalmista ostendit quid sit homini timendum in mundo; hic ostendit quid sit non timendum, scilicet prosperitas impiorum. Et primo monet ut non timeamus propter prosperitatem malorum; secundo assignat rationem, ibi, *quoniam cum interierit.* Prosperitas malorum duo habet: scilicet abundantiam divitiarum, et sublimitatem gloriae. Quantum ad primum dicit, *ne timueris cum dives factus fuerit homo.* Quantum ad secundum, *et cum multiplicata fuerit gloria domus suae.* Et dicit, *homo.* Homo constat ex duplici natura: scilicet animali et rationali. Et quandoque sumitur pro una, quandoque pro alia. Hic sumitur pro animalitate; quasi dicat: si homo animalis dives factus fuerit: tales enim saepe ditantur. Job 21: *quare impii vivunt, sublimati sunt, confortati sunt divitiis?* Item ibidem 12: *abundant tabernacula praedonum*: si ista scilicet videris, ne timueris. Duplex potest esse causa timoris. Una, ne desaeviant in homines: alia, ne ex hoc scandalizentur boni, et deficiant a spe, secundum illud Psalm. 72: *mei autem pene moti sunt pedes (...). Et dixi: ergo sine causa justificavi cor meum*; quasi dicat: ex quo tot bona Deus facit malis, videtur quod non curet de nobis, secundum illud Malach. 3: *vanus est qui servit Deo, et quod emolumentum habemus, quia custodivimus praecepta domini?* Quantum ad secundum dicit, *et cum multiplicata fuerit gloria domus ejus.* Eccl. 9: *non zeles gloriam et opus peccatoris.* Psal. 36: *vidi impium* et cetera. *Quoniam cum interierit.* Hic assignatur ratio, quare non sunt timendi mali si divites fiant. Primo, quia quandoque omnibus exterioribus bonis privabuntur; secundo etiam omnibus interioribus bonis deficient. Secunda ibi, *quia anima ejus.* Ideo dicit, non sunt timendi, quia Deus reservat tibi majora. Haec autem quae dantur istis sunt transitoria. Et ostendit primo, quod divitiae transeunt; dicens, *quoniam cum interierit*, scilicet dives, *non sumet omnia*, idest nihil ex omnibus quae habuit, poterit habere. Job 27: *dives cum dormierit, nihil secum auferet.* 1 Tim. ultim.: *nihil intulimus in hunc mundum*: haud dubium, quia nec auferre quid poterimus. Secundo ostendit defectum gloriae hominis peccatoris, *neque descendet cum eo gloria ejus*; quia tunc gloria ejus finitur cum carne, et reservatur ei ignominia in Inferno. Oseae 4: *gloriam eorum in ignominiam commutabo.* Apocal. 18: *glorificavit se* et cetera.

[87270] Super Psalmo 48 n. 10 *Quia anima ejus in vita ipsius benedicetur: confitebitur tibi cum benefeceris ei.* Hic ponit primo defectum interiorum pertinentium ad corpus; secundo ad animam, ibi, *et introibit.* Primo ergo ostendit, quod post hanc vitam deficit eis bonum corporis; secundo

ostendit quod finitur bonum virtutis, si quod habuerunt. Dicit ergo, *quia anima ejus.* Sicut homo sumitur aliquando pro natura animali, aliquando pro rationali, ita anima sumitur dupliciter. Quandoque pro vita rationali, ut Deuteronom. 6, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua.* Quandoque pro animali vita. Luc. 12: *anima mea, habes bona* et cetera. Dicit ergo secundum hoc, *quia anima*, idest animalis vita ejus, *in vita ipsius benedicetur*; quasi dicat: quicquid habet de divitiis et gloria, totum est in hac vita; et cessante hac vita, deficit ejus gloria: et ideo non potest vitae suae benedicere nisi dum vivit. Item aliquando peccatores laudant Deum, vel faciunt opera de genere bonorum; sed si adversitas immineat, cessat ejus laudatio, sive operatio bona. Et ideo convertit se ad Deum dicens: o Deus, iste talis, scilicet peccator, sive aliquis in prosperitate existens, *confitebitur tibi*, idest laudabit te, *cum benefeceris ei*, idest dederis sibi bona temporalia quae amat. Prov. 10: *benedictio domini divites facit.* Hieronymus: *laudabunt te cum bene sibi fuerit*, idest homines laudant et serviunt divitibus, quamdiu suppetunt et prosperantur in divitiis; sed si mutetur fortuna, mutantur, necdum non laudant, sed detrahunt eis. *Introibit.* Hic ponit defectum spiritualium. Et primo ostendit defectum; secundo ponit ordinem perveniendi ad ipsum defectum, ibi, *homo.* Et primo ponit defectum culpae; secundo poenae. Quantum ad primum dicit, *introibit*, scilicet iste peccator sic dives, et quem laudant omnes, dum bene est ei, introibit dico, *usque ad progeniem patrum suorum*, scilicet per imitationem, dum omnia mala quae tota sua progenies facit, ipse operatur. Matth. 23: *et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Jer. 11: *reversi sunt ad iniquitates patrum suorum priores.* Vel, *introibit* etc. quia patres sui impii sunt in Inferno, et iste ibit illuc. Quantum ad secundum dicit: *et usque in aeternum non videbit lumen*: quia quasi, scilicet hic in suo aeterno, scilicet in vita, noluit sequi lumen rationis, ideo, *in aeternum non videbit lumen.* Job 15: *non credit quod reverti possit de tenebris ad lumen.* Matth. 25: *inutilem servum mittite in tenebras exteriores* et cetera. Et quo ordine? Quia cum esset praeditus lumine rationis, sicut homo in honore constitutus, noluit illo lumine regi, *assimilatus est jumentis insipientibus*, et ideo facit sicut jumenta, debet deputari occisioni.

Super Psalmo 49

[87271] Super Psalmo 49 n. 1 Supra Psalmista invitavit gentes ad confidendum de Deo; hic instruit eas ad cultum Dei. Titulus, *Psalmus Asaph.* Iste Asaph unus fuit de praefectis super cantores populorum, et super illos qui cantabant et laudabant in cymbalis, sicut 1 Par. 13 et 16 et 25, dicitur. Et dicitur Psalmus Asaph quia cantatur ministerio Asaph. Et congruit mysterio, quia Asaph interpretatur synagoga, et sic legitur synagogae persona. Ubi instructus de sacrificiis, duo proponit de cultu Dei, quae antecedunt divinum judicium: et est primum. Secundum est disceptatio Dei cum populo de cultu suo, ibi, *audi populus meus.* Ante judicium erunt tria. Citatio judicis, adventus judicis et apparatus. Primo ergo ponit citationem; secundo adventum, ibi, *Deus noster manifeste veniet*; tertio apparatum, ibi, *ignis in conspectu.* Circa primum tria facit. Primo ostendit quis sit citator; secundo qui sunt citati, ibi, *et vocavit*; tertio quo ordine citentur, ibi, *ex Sion.* Qui

citat magnus est, quia Deus omnium, etiam deorum; unde dicit, *Deus deorum dominus locutus est.* Primo ergo commendatur ab excellentia naturae, quia Deus deorum, non Angelus. Hieronymus habet, *fortis Deus.* Sed numquid sunt multi dii? 1 Cor. 8: *siquidem sunt dii multi et domini multi.* Deus enim dicitur tripliciter: scilicet naturaliter: et iste est tantum unus Deus. Deut. 6: *audi Israel, dominus Deus tuus unus est.* Item per participationem; et isti sunt multi. 1 Cor. 8: *item per nuncupationem et opinionem; sicut idola et astra, Venus et Saturnus.* Psal. 95: *omnes dii gentium Daemonia.* Sed dici dii aliqui possunt quatuor modis. Uno modo per unionem: et sic solus Christus dicitur Deus. Joan. 20: *dominus meus et Deus meus.* Alii per gratiam adoptionis. Ps. 81: *ego dixi dii estis* et cetera. Aliqui per participationem divinae potestatis in miraculis faciendis. Exod. 7: *constitui te Deum Pharaonis.* Alii per ministerium, sicut judices Exod. 22: *diis non detrahes.* Item commendatur a gubernatione, cum dicit, *dominus locutus est.* Hic locutus est interius per inspirationem. Psal. 84: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Item exteriori locutione. Hebr. 1: *novissime locutus est nobis* et cetera. *Et vocavit terram*, scilicet universam, idest universae habitatores terrae; unde citati sunt, non aliqui tantum in medio mundi, sed. *A solis ortu usque ad occasum.* Marc. ult.: *euntes in mundum universum* et cetera. Jer. 16: *ad te venient gentes ab extremis terrae, et dicent, vere mendacium* et cetera. Ordo vocationis ponitur cum dicit, *ex Sion species decoris ejus*; quasi dicat: haec vocatio inchoata est in Sion. Isa. 2: *de Sion exibit lex* etc.: nam apostoli quando acceperunt spiritum sanctum, erant in Sion, et tunc fortes facti sunt ad eundum per mundum. Ex Sion ergo ubi apostoli erant, coepit divulgari species decoris ejus. Sed Christus bene incepit aliqualiter divulgari; sed non videbatur species ejus, quia circumdatus erat infirmitate; quia, *vidimus eum novissimum virorum, virum dolorum*, ut habetur Isa. 53. Sed post passionem apparuit virtus et potestas ejus.

[87272] Super Psalmo 49 n. 2 *Deus manifeste.* Hic agit de adventu; et dicit duo de secundo adventu, contra duo quae fuerunt in primo. In primo adventu venit Deus occultus in infirmitate humanitatis. Ezech. 32: *solem nube tegam.* Et illud Isa. 45: *vere tu es Deus absconditus*: sed tunc erit manifestus. Apoc. 1: *ecce veniet, et videbit eum omnis oculus.* Thessal. 2: *quem dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui.* Item in primo adventu ostendit mansuetudinem. Isa. 53: *tamquam agnus coram tondente ductus est.* Unde nihil dixit coram principibus et sacerdotibus, nec coram Pilato; sed tunc non silebit, *sed loquetur.* Isa. 42: *silui, semper tacui, et patiens fui*, in judicio quando judicabar, quando tolerabam malos: sed ut parturiens clamabit. Et dicit, *noster*; quasi dicat, non alius Deus est iste qui venit quam noster, extra quem non est salus. Hieronymus incipit versum, *ex Sion perfecta decore Deus apparebit*; quasi dicat: Deus apparebit ex Sion quae est perfecta decore spiritus sancti. Quantum ad primum subdit, *Deus manifeste veniet.* Quantum ad secundum, *ignis in conspectu ejus ardebit.* Hic ponit apparatum venientis. Principes coram se faciunt deferri insignia et gladios. Rom. 13: *non sine causa gladium portat*; quasi dicat, quia habent potestatem judicandi. Sic ante Christum praecedent signa vindictae, et ministri judicis. Primo ergo ponit signa et instrumenta vindictae. Secundo ostendit potestatem quantum ad ministros, ibi, *advocavit.* Instrumentum divini judicii est duplex. Unum principale ex parte ignis punientis; et aliud ex parte totius creaturae pugnantis contra insensatos. Sap. 5.

Quantum ad primum dicit, *ignis in conspectu ejus exardescet.* Ad litteram ignis praecedet ante eum, ut habetur Hebr. 10, quia ignis confringens ardebit, et purgabit superficiem terrae, et purgabit si quid est purgandum in bonis, et tandem involvet malos in Infernum. Vel ignis conscientiae remordentis. Isa. 50: *ambulate in lumine ignis vestri.* Quantum ad secundum dicit, *et in circuitu ejus tempestas valida*, quae consurget ex commotione omnium elementorum ante judicium. Luc. 21: *erunt signa in sole* etc., et erit tanta commotio quod etiam virtutes caelorum movebuntur. *Tempestas*, idest indignatio erit *in circuitu ejus*, idest in sanctis qui erunt circa ipsum. Isa. 3: *ad puniendum peccatores.* Job 27: *apprehendet eum, quasi aqua, inopia.* Prover. 1: *cum venerit repentina calamitas.*

[87273] Super Psalmo 49 n. 3 *Advocavit caelum desursum* et cetera. Posito adventu judicis ad judicium, et judicis apparatu quantum ad instrumentum poenae, hic ponit apparatum judicii quantum ad ministros. Et primo agit de assistentia ministrorum; secundo de officio Angelorum, ibi, *congregate*; tertio de officio apostolorum, ibi, *annuntiabitur.* In prima parte fit mentio de caelo et terra. Et intelligitur dupliciter. Uno modo, ut intelligatur per metonymiam continens pro contento, ut per caelum designet sanctos qui in caelis sunt, et per terram designet homines qui sunt in terra; et isti omnes ad judicium vocantur. Et haec est secunda vocatio, quia supra dixit *et vocavit terram*, quia illa vocatio est vocatio ad fidem, ad quam omnes vocantur boni et mali. Matth. 13: *simile est regnum caelorum sagenae missae in mare* et cetera. Sed ista secunda vocatio est ad segregandum, quia, *elegerunt bonos in vasa sua, malos autem foras miserunt*; et ideo dicit, *ut discerneret populum suum*, discretione bonorum a malis. Matth. 25: *segregabit oves ab haedis.* Psalm. 42: *judica me Deus, et discerne causam meam.* Sed aliter vocantur caeli, aliter terra; quia caelestes viri vocantur ad hoc, quasi judices. Matth. 19: *vos qui reliquistis omnia* etc. usque *tribus Israel.* Terreni vocantur, ut judicentur. Joel. 3: *congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat.* Vel, *vocavit caelum*, idest caelestes, idest justos ad praemium. Dan. 12: *docti fulgebunt sicut splendor firmamenti* et cetera. *Et terram*, idest terrenos, idest malos ad poenam. Potest etiam esse alius sensus, ut caelum et terra ponantur pro ipsis creaturis corporalibus: et sic vocantur per modum testimonii vel impugnationis contra infideles, quia in eis mali potuerunt advertere ex caelo et terra. Job 20: *revelabunt caeli iniquitatem ejus, et terra consurget adversus eum*, scilicet peccatorem. Vel, *advocavit caelum desursum*, ut det ei animas sanctorum quas tenet, *et terram*, ut det animas malorum quas tenet in profundo. Et huic concordat littera Hieronymi, quae dicit, *congregate mihi omnes sanctos meos*; quasi dicit: ad hoc advocat, ut exhibeat sanctos suos. *Congregate illi sanctos ejus.* Hoc est officium Angelorum, ut in judicio scilicet congregent electos. Matth. 24: *mittet Angelus suos* et cetera. Et est vox Danielis prophetae ad Angelos ad ministerium missos. Sancti enim ejus sunt, *qui ordinant testamentum super sacrificia.* Ly *super*, dupliciter accipitur. Uno modo, ut designet ordinem causae materialis: et tunc est sensus, *super sacrificia*, idest qui fecerunt pactum cum Deo de sacrificiis offerendis. Et fecit mentionem de sacrificiis propter duo. Primo quia sequens disceptatio erit de sacrificiis; secundo quia disceptatio in judicio erit solum cum fidelibus qui judicabuntur. Et isti sunt qui cum Deo pactum in sacrificiis fecerunt. Alio modo ut ly *supra*, notet excessum. Et sic dicendum est quod per testamentum intelligitur novum testamentum, quod

excedit: unde est sensus, *super sacrificia*, idest qui praeferunt novum testamentum sacrificiis veteris testamenti. Vel testamentum promissum a Deo: et sic, *super sacrificia*, idest qui bona promissa a Deo reputat majora omnibus meritis nostris. Rom. 8: *non sunt condignae passiones hujus temporis* et cetera. Vel per testamentum illud anima habet foedus cum justitia, misericordia, fide et hujusmodi. Oseae 2: *sponsabo te mihi in fide.* Et sic sunt, *super sacrificia*, idest qui praeferunt bona spiritualia hujusmodi sacrificiis corporalibus. Oseae 6: *misericordiam volo, et non sacrificium.* Vel, *qui ordinant testamentum* etc. idest qui in sacrificiis quae Deo exhibent, habent respectum ad testamentum Dei, quia aliqui referunt bona quae faciunt ad aliud, ut in ipsum congregentur. 1 Cor. 10: *omnia in gloriam Dei facite. Annuntiabunt caeli.* Officium apostolorum est annuntiare; et hi designantur per caelos. Unde, *caeli*, idest apostoli, *annuntiabunt*, justitiam Dei. Et dicuntur *caeli*, quia ipsi eminent omnibus choris sanctorum, et illuminant totam Ecclesiam. Psal. 18: *caeli enarrant gloriam Dei.* Annuntiabunt autem, *quoniam Deus judex est*, per doctrinam instruendo. Act. 10: *ipse est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Instruunt ergo de futuro judicio. 2 Cor. 5: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi.* Alio modo nuntiabunt per judicis auctoritatem promulgantes sententiam contra malos, quando *sedebunt super sedes duodecim*, ut dicitur Matth. 19.

[87274] Super Psalmo 49 n. 4 *Audi.* Hic agit de discrepatione judicii. In discrepatione judicii tria sunt necessaria. Unum requiritur ex parte nostra. Aliud ex parte Dei. Tertium est ipsa discrepatio. Ex parte nostra requiritur auditus non solum exterior corporalis, respectu eorum quae audiuntur corporaliter, sed etiam interior. Eccl. 6: *si dilexeris audire* etc. et ideo dicit, *audi*, idest etiam interius attende. Matth. 13: *qui habet aures audiendi, audiat. Populus meus*, quia qui non est de populo suo, non audit eum. Joan. 6: *omnis qui audit a patre meo.* Item ibidem 8: *propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis.* Ex parte Dei requiritur locutio et testificatio; et ideo dicit, *et loquar; Israel, et testificabor tibi.* Est autem duplex locutio Dei. Una est exterior per praedicatores. Hebr. 1: *olim Deus loquens patribus in prophetis.* Alia est interior per inspirationem. Psal. 84: *quid loquatur in me* et cetera. Item testificatio est duplex. Una est per miracula. Joan. 5: *opera quae ego facio testimonium perhibent de me.* Alia per testes. Isa. 44: *vos testes mei.* Act. 1: *eritis mihi testes* et cetera. Et sic ista possunt esse verba Christi populum instruentis. *Audi populus meus, et loquar; Israel, et testificabor tibi*, per miracula. Joan. 5: *opera quae dedit mihi pater ut perficiam.* Item, ibid.: *scrutamini Scripturas* et ideo loquar per miracula et per Scripturas, idest apparebit quod ego vera loquor, et quod verus sum per Scripturas. Et quid testificabor? *Deus Deus tuus ego sum*, scilicet singulariter. Exod. 20: *ego dominus*: et dicit, *sum*, propter aeternitatem, quia non declinat nec in praeterito nec in futuro. Et dicit, *Deus tuus*, quia de semine Abrahae. Rom. 9: *ex quibus Christus est secundum carnem.*

[87275] Super Psalmo 49 n. 5 *Non in sacrificiis tuis arguam te.* Hic agit de ipsa disceptatione; et circa hoc tria facit. Primo reprobat vetus sacrificium; secundo inducit sacrificium novum, ibi, *immola Deo*; tertio ab hoc sacrificio repellit malos, ibi, *peccatori.* Sacrificia sunt protestationes fidei; et ideo praemissurus de vultu Dei, praemittit de fide unius Dei. Et primo proponit intentum; secundo assignat rationem. Dicit ergo: veniam et judicabo, et, *non arguam te de sacrificiis tuis*,

quae non omisisti. Sed contra. Qui tunc omisisset, errasset; sed pro omni errato adducetur in judicium, ut dicitur Eccl. 12. Dicendum, quod homo arguit, quando non facit voluntatem superioris. *Voluntas autem Dei est sanctificatio vestra.* 1 Thessalonic. 4. Haec autem sacrificia non conferunt ad sanctitatem vestram; et ideo non sunt per se volita a Deo, sed prout sunt signa alterius; et ideo dicit Oseae 6: *misericordiam volo, et non sacrificium*; et prout sunt signa interioris virtutis, et ideo de virtutibus arguuntur per se, quas non exercuerunt, non de sacrificiis. Rationem manifestat. Primo ex parte eorum; secundo ex parte sua; unde dicit, *holocausta tua in conspectu meo sunt semper*; quasi dicat: non arguam te de sacrificiis, quia promptus es ad sacrificia carnalia offerenda, quia libenter offerebant sacrificia propter hoc quod delectabantur in eis in conviviis. Isa. 22: *ecce gaudium immolare victimas* et cetera. Vel aliter, *non arguam te in sacrificiis*, carnalibus, *quia holocausta tua*, scilicet spiritualia, *in conspectu meo sunt semper*, idest mihi placent. *Et haec sunt*, sicut Gregorius, *quando totum Deo offertur, scilicet qui seipsum offert, et totum quod habet, et sic expendit in Dei servitio.* Ex parte Dei manifestat rationem cum dicit, *non accipiam de domo tua vitulos.* Ratio quare non arguam te de sacrificiis, est, quia quae non quaero principaliter, non principaliter arguo de eis. Duo erant principalia sacrificia, vitulus et hircus. Lev. 4. Et haec duo ostendit se non accipere, idest acceptare de domo carnalium, *de gregibus tuis*, scilicet carnalibus, *accipiam*, idest acceptabo, *hircos.* Mich. 6: *numquid placari potuit dominus in millibus arietum? Quoniam meae sunt omnes ferae sylvarum.* Probat quod dixit, scilicet quod nec vitulos nec hircos approbat; et quod si indigeret, non acciperet de domo sua. Nullus petit aliquid quod sit in potestate sua; omnia autem quae isti offerebant, erant in potestate Dei. Tria offerebantur in veteri testamento: animalia quadrupedia, aves et fructus, scilicet primitias, et panes. Quantum ad primum dicit, *omnes ferae sylvarum meae sunt.* Quadrupedia in duo genera dividuntur: quia quaedam sunt silvestria, et quaedam domestica: et licet silvestria non offerantur, tamen enumerat ea ut magis appareat quod etiam domestica sunt sua. Mystice autem per ista animalia possunt designari diversa genera personarum; unde dicit, *ferae*, idest infideles, *jumenta*, idest fideles, *boves in montibus*, idest apostoli, omnia mea sunt. Quantum ad secundum dicit, *cognovi omnia volatilia caeli*, idest ista subsunt meae providentiae. Per haec volatilia sancti Angeli intelliguntur, qui sunt similitudo. Quantum ad tertium dicit, *et pulchritudo agri mecum est*, idest quicquid pulchrum est in eis, mihi servit. Vel pulchritudo agri mecum est, quia ubique sum. Et *est*, quia semper sum, sine praeterito et futuro. *Si esuriero, non dicam tibi.* Concludit per impossibile. Si indigerem eis, non dicerem tibi, idest non quaererem a te. Quare? Quia *meus est orbis terrae, et plenitudo ejus.* Psal. 23: *domini est terra* et cetera.

[87276] Super Psalmo 49 n. 6 *Numquid manducabo.* Supra Psalmista ex persona domini assignavit rationem quare dominus non accipiet hircos, etiam si indigeret; hic autem ostendit, quod non indiget. Sciendum est autem quod in lege praecipitur quod carnes holocaustorum comburerentur, et sanguis effundebatur ad altaris crepidinem. Et posset aliquis suspicari, quod Deus delectaretur in sanguine et carnibus illorum. Haec etiam fuit opinio gentilium, quod dii eorum delectarentur odoribus carnium et sanguinis effusione, ut dicit Augustinus. Et dominus dicit quod in his non delectatur quae non delectant secundum se; et ideo dicit, *numquid manducabo carnes taurorum,*

aut sanguinem hircorum potabo? Quasi dicat, non, quia non indigeo, nec delector, quia delector in his, quae per se sunt cibus Dei, sed alius est cibus Dei quam carnes et sanguis animalium: cibus enim Dei est id, quod est cibus omnium sanctorum: Luc. 22: *ego dispono vobis sicut* et cetera. Et sic eadem est refectio sanctorum et Dei. Sed sancti reficiuntur ipsius amore Dei; et sic Deus reficitur in fruitione suiipsius: Tob. 12: *ego cibo invisibili, et potu qui ab hominibus videri non potest, utor.*

[87277] Super Psalmo 49 n. 7 *Immola Deo.* Hic ostendit quid sit illud sacrificium, quod Deus acceptat. Et primo ostendit quid Deus acceptat ab homine. Secundo quid retribuit. Duo requirit dominus ab homine. Primo sacrificium laudis. Et dicitur laus sacrificium, quia nihil est aliud sacrificium nisi protestatio interioris devotionis et fidei: quia per sacrificium recognoscimus Deum creatorem omnium: 1 Paral. 29: *tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus dedimus tibi.* Augustinus Lib. de Doctr. Christiana dicit, quod nullum signum est ita expressum et intentionem cordis significans, sicut verbum, et exterior fides; et devotio non potest melius explicari, quam per devotionem laudis: et sic laus est magis Deo accepta quam occisio animalium: Heb. ult.: *per ipsum offeramus hostiam laudis semper Deo*: Oseae ult.: *reddemus vitulos labiorum nostrorum.* Secundo dominus requirit ut reddat vota altissimo. Et ideo dicit, *et redde altissimo vota tua.* Laus est sacrificium Dei, inquantum est signum interioris devotionis; quia laus significat quod homo Deo offert mentem suam; et hoc vult Deus quod sibi reddatur, et hoc est votum, et ita votum est actus latriae: Isa. 19: *colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Deo, et solvent*: Eccl. 5: *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere.*

[87278] Super Psalmo 49 n. 8 *Et invoca.* Hic dominus exponit quid retribuet colentibus eum. Et primo ostendit quid sancti patiantur. Secundo quid faciant in tribulationibus. Tertio quid a Deo recipiant. Quarto quid Deo recompensant. Dicit ergo quod per hoc quod aliquis reddit vota, nihilominus affligitur: Psal. 68: *persequuntur me inimici mei injuste.* Et ratio hujus est, quia nisi affligerentur justi in hoc mundo, multi servirent Deo non propter ipsum, sed propter prosperitatem. Secundo ostendit quid faciant tempore tribulationis, quia debent eum invocare: *et invocabis me.* Deus quid faciet ei? Liberabit eum, *eruam te*: Ps. 119: *ad dominum cum tribularer clamavi* et cetera. Et postea liberatus debet Deum honorificare, *et honorificabis me.*

[87279] Super Psalmo 49 n. 9 *Peccatori autem dixit Deus.* Hic arcet quosdam, scilicet peccatores, a sacrificio laudis; et ponit tria. Primo humanam perversitatem. Secundo Dei patientiam. Tertio comminatur divinam severitatem. Perversitas humana consistit in hoc quod bona dicunt et mala faciunt: et ideo ostendit, quomodo indigni sunt bona dicere. Est autem duplex bonum: unum est instructio morum, aliud est informatio ad laudem Dei. Dicit ergo, *tu*, scilicet popule meus, immola Deo sacrificium laudis et cetera. *Sed peccatori dixit Deus*, idest Dei praeordinatione fixum est, quod hoc injustum est, quod bona dicat et mala faciat. Et hoc dixit, quia hoc in mente omnium, etiam peccatorum impressum est. Et quid dixit? *Quare tu enarras justitias meas*: Rom. 2: *qui praedicas non furandum furaris.* Sed numquid, qui in statu peccati mortalis est, peccat mortaliter, quando praedicat vel docet? Dicendum, quod ejus peccatum aut est publicum vel occultum: et

si occultum, vel est ex contemptu, et sine poenitentia, aut cum poenitentia. Dicendum est ergo, quod si aliquis est in peccato publico, non debet publice praedicare vel docere. Et dico publico; quia si peccatum non est publicum, posset cum caritate occulte fratrem suum de peccato etiam minori quam sit suum peccatum quod occultum est reprehendere, reprehendendo tamen seipsum. Si vero est in peccato occulto, et sine poenitentia, tunc provocat Deum, quia simulat: Prov. 11: *simulator ore decipit amicum suum.* Et de his loquitur hic, sicut dicit Glossa Augustini, *lingua laudare non praesumat cui contradicit conscientia.* Si vero peccatum est occultum et dolet, non peccat praedicando vel docendo, etiam si publice loquatur contra peccatum: quia sic detestando aliorum peccata detestatur etiam suum. *Et assumis testamentum meum per os tuum.* Justitia refertur ad instructionem, testamentum refertur ad laudem fidei: Eccl. 15: *non est speciosa laus in ore peccatoris*, quia nomen Dei est sanctissimum; et ideo inconveniens est quod a peccatoribus assumatur, quasi usurpatum: Prov. 26: *quomodo pulchras frustra habet claudus tibias, sic indecens est in ore stultorum parabola. Tu vero odisti disciplinam.* Hic ostendit mala quae faciunt peccatores. Et faciunt duo mala: primum est, quod odiunt divinam correptionem; unde dicit, *tu vero odisti disciplinam.* Haec correptio morum fit per difficilia: Heb. 12: *omnis disciplina in praesenti quidem videtur esse non gaudii, sed moeroris.* Hanc odiunt mali: Heb. 12: *si extra disciplinam estis* et cetera. Psal. 118: *bonitatem et disciplinam* et cetera. Amos 5: *odio habuerunt corripientem in porta.* Tu ergo non vis ab aliis castigari cum quotidie delinquas, *et projecisti sermones meos retrorsum*, quibus informaris ad bene operandum et merendum. Tales sermones debent haberi in reverentia. Sed isti, scilicet peccatores, non accipiunt eos, nec considerant: Ezech. 33: *audiunt sermones tuos, et non faciunt eos, quia in canticum oris sui convertunt illos.* Vel, *projecisti*, scilicet pro nihilo habuisti, *retrorsum*, ita ut nec etiam considerares eos. *Si videbas furem, currebas cum eo.* Hic proponit malitiam peccatorum quantum ad operationem mali. Sed paulo ante ostendit defectum eorum quantum ad desertionem boni, cum dixit, *tu vero odisti* et cetera. Et primo ponit eorum nequitiam, quantum ad malum operis; deinde quantum ad malum oris. Dicit ergo, *si videbas.* Ubi sciendum est, quod haec verba ex persona Dei proponuntur peccatori annuntianti et praedicanti justitiam Dei. Et competunt maxime praelatis et doctoribus, qui non de facili per se in peccatum labuntur; sed aliis peccantibus consentiunt, et haec convertuntur in eos. Rom. 1: *digni sunt morte non solum qui faciunt* et cetera. 1 Reg. 2: *punitus est Heli, qui non correxit filios*; ideo de hoc reprehendit eos. Et tangit duo, scilicet furtum et adulterium. Quantum ad primum dicit, *si videbas furem*, ad te delatum ad judicium, *currebas cum eo*, non corrigendo: Isa. 1: *principes tui infideles.* Item, *cum adulteris portionem tuam ponebas*, quia non corrigis adulteros, sed blandiris, et cooperis et foves eos, cum ad notitiam tuam perveniunt: Jer. 9: *omnes adulteri sunt.* Spirituale autem furtum est, quando ex verbis sacrae Scripturae depravator furatur verum intellectum; et sic videns depravare et occultare verum intellectum, et tu consentiens, curris cum eo: Jer. 23: *ecce ego ad prophetas qui furantur verba mea.* Adulterium spirituale est, quando verba detorquentur in alium sensum, vel ad alium finem; puta si praedicet aliquis ad lucrum vel seductionem: 1 Corinth. 2: *non sumus sicut plurimi adulterantes verbum Dei.*

[87280] Super Psalmo 49 n. 10 *Os tuum.* Hic agit de peccato oris, quod aggravatur dupliciter.

Primo ex circumstantiis. Secundo ex conditione personarum, ibi, *sedens.* Circa primum duo facit. Primo ponit conditiones aggravantes, scilicet frequentiam. Aliud est dolositas. Frequentia: quia si aliquando quis committat aliquod peccatum, aliquo modo tolerabile est. Vel si ex lapsu linguae aliquod inordinatum dicat, facilius portatur: Jac. 3: *si quis verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Si quis autem os suum implet maledictionibus, tunc ex malitia propria procedit: nam *ex abundantia cordis os loquitur*, Mat. 12. Psal. 13: *quorum os maledictione* et cetera. Aggravatur etiam peccatum linguae ex dolositate, sive fraude: Jer. 9: *sagitta vulnerans lingua eorum dolum locuta est*; et ideo dicit, *et lingua tua concinnabat dolos*, idest componebat, et quasi ut docens ordinabat dolos, ut verba ejus essent placentia: Prov. 12: *qui testis est repentinus, concinnat verba mendacii. Sedens adversus fratrem tuum loquebaris.* Hic ostendit quomodo peccatum linguae aggravatur ex conditione personarum. Et primo ex conditione loquentis; secundo ex conditione ejus contra quem loquitur; tertio ex conditione audientium. Dicit ergo, *sedens.* Contingit aliquando quod aliquis dicit amarum verbum commotus et provocatus: et hoc utcumque tolerabile est. Sed quando aliquis quieto corde, non provocatus, dicit mala, hoc iniquum et detestabile est: et ideo dicit, *sedens*, scilicet quietus: Ps. 68: *adversum me loquebantur qui sedebant in porta.* Ex persona ejus contra quem loquitur, aggravatur peccatum: quia si loqueretur contra iniquum, secus esset. Sed dicit, *adversum fratrem tuum*: Jer. 9: *unusquisque a proximo se custodiat. Et adversum filium matris tuae ponebas scandalum.* Hic ostendit quomodo aggravatur ex parte eorum qui ex hoc scandalizantur, scilicet audientium; et ideo dicit, *ponebas scandalum*, scilicet aliorum contra fratrem tuum. Et quod dicit, *filium matris tuae*, ostendit, quod parvuli lactentes dicuntur filii matris, et pusilli scandalizantur de verbis malis quae dicit. *Haec fecisti, et tacui.* Hic agit de Dei simulatione. Et primo ponitur dissimulatio Dei. Secundo ponitur effectus dissimulationis in malis, ibi, *existimasti.* Dicit ergo, *haec fecisti*, scilicet omnia quae supra dicta sunt: locutus es bona, et perpetrasti mala, ut sic loquatur Psalmista in persona Dei, *et ego tacui*, quasi scilicet non statim te correxi et punivi; sed ex clementia et misericordia te ad poenitentiam expectavi: Isa. 42: *tacui, semper silui*: Rom. 2: *an ignoras quod benignitas Dei ad poenitentiam te adducit?* Sed homo malus et peccator hac clementia abutitur in superbia: Rom. 2: *secundum duritiam tuam et cor impoenitens thesaurizas tibi iram* et cetera. Et ideo dicit, *existimasti inique, quod ero tui similis.* Dictum est autem supra, *si videbas furem* et cetera. Arguunt ex hoc peccatores, et credunt iniqui quod peccatum placeat Deo et non puniat, quia tacet, *haec fecisti et tacui*; sed haec existimatio est iniqua, quia similiter *odio sunt Deo impius et impietas ejus*, ut dicitur Sap. 14: et Habac. 1: *mundi sunt oculi tui ne videant mala, et ad iniquitatem respicere non poteris. Sed arguam te.* Unde hic ponitur divina securitas. Et primo in ejus reprehensione. Secundo in effectu. Dicit ergo, *arguam te*, idest condemnabo te: Psal. 7: *domine ne in ira tua corripias me.* In ira est effectus, *statuam contra faciem tuam.* Deus qui punit, non solum punit per seipsum, sed per alias creaturas: Sap. 5: *pugnabit cum eo orbis terrarum contra insensatos*: item etiam ipse homo contra se pugnat per remorsum conscientiae. Et sic etiam contra se pugnat, et per seipsum arguit; et hoc est, quod dicit, *statuam te contra faciem tuam*, idest tu ipse te condemnabis: Joan. 8: *nemo te condemnavit: nemo domine: nec ego te condemnabo.* Vel, *statuam contra faciem tuam*, scilicet creaturas, ut dicitur Sap. 5. Sive rationales, idest Angelos et sanctos; sive irrationales, quibus male usus est in peccatis:

Job 7: *posuisti me contrarium tibi, et factus sum mihimetipsi gravis*, quia contra seipsum peccator dicet, Sap. 5: *erravimus a via veritatis*: Nahum 3: *revelabo pudenda tua in faciem tuam*: Isa. 3: *agnitio vultus eorum respondebit eis.* Et haec poena est vermis conscientiae.

[87281] Super Psalmo 49 n. 11 *Intelligite haec qui obliviscimini Deum.* Hic hortatur ad peccatorum considerationem. Et primo ad considerandum Dei severitatem. Secundo ostendit, quid sit acceptum Deo in sacrificiis. Primo ergo hortatur ad intelligendum; unde dicit, *intelligite haec qui obliviscimini Deum*, scilicet quae dicta sunt considerate. Et hoc necessarium est, quia estis obliti Dei: Deut. 32: *oblitus es Dei creatoris tui.* Secundo, quid intelligat, *nequando rapiat*, scilicet Diabolus, *et non sit qui eripiat*, scilicet de ejus potestate. Quando Diabolus rapit ad poenam Inferni, non est qui eripiat. Aliquando rapit ad peccatum, et Deus eripit peccatorem: Psal. 90: *eripiat eum.* Quod non eripiat de potestate Diaboli ad poenam, non est ex impotentia, sed ex sua justitia non vult. *Sacrificium laudis honorificabit me.* Hic concludit, quid sit acceptum Deo in sacrificiis. Et ostendit duplicem fructum in eis. Unus fructus ex parte Dei, ut excellentia ejus manifestetur; et hoc fit per sacrificium laudis vocalis: 1 Corinth. 10: *omnia in gloriam Dei, facite.* Alius fructus est ex parte nostra, scilicet vera salus; unde dicit, *et illic iter quo ostendam illi salutare Dei*, idest ad videndum Deum: Isa. 52: *levaverunt vocem: simul laudabunt.* Hieronymus habet, *et qui ordinate ambulat, ostendam illi salutare Dei*; quasi dicat, duo autem necessaria sunt ad salutem, idest sacrificium laudis, et quod ordinate ambules.

Super Psalmo 50

[87282] Super Psalmo 50 n. 1 In praecedentibus Psalmis hujus decadis videtur Psalmista egisse de his quae pertinent ad statum regni, cujus gloriam descripsit, et alios ad eam invitavit; nunc autem quia gloria hujus regni impedita est per peccatum, agit de abolitione peccati. Ubi duo consideranda sunt. Primum, quod in ordine Psalmorum hic Psalmus est quinquagesimus, et hic est numerus jubilaeus, ut dicitur Levit. 27, in quo fiebat remissio omnium debitorum. Unde congruit hic numerus huic Psalmo, in quo agit de plena remissione peccatorum. Similiter quantum ad poenitentiales iste ponitur quartus, et convenienter: nam primus pertinet ad cordis contritionem: unde dicit, Ps. 6: *lavabo per singulas noctes* et cetera. Secundus pertinet ad oris confessionem, Ps. 31: *dixi confitebor* et cetera. Tertius pertinet ad satisfactionem; unde dicit, Ps. 37: *afflictus sum* et cetera. Hic autem quartus pertinet ad effectum poenitentiae. In quo ostenditur quomodo poenitentia restaurat hominem ad perfectum: et ideo inter omnes alios Psalmus iste magis frequentatur in Ecclesia, quia iste solum implorat misericordiam, et sic impetrat veniam; et hoc facile est, et cuilibet potest competere. In aliis autem sex Psalmis poenitentialibus sunt quaedam gravia, sicut, Ps. 6: *lavabo per singulas noctes lectum meum.* Et Ps. 101: *et cinerem tamquam panem manducabam* etc., quae non possunt cuilibet competere. Titulus talis est, *Psalmus David quando venit ad eum Nathan propheta cum intravit ad Bersabee.* Haec historia habetur expresse 2 Reg. 11 et 12 cap. quando David erat in prosperitate, vidit mulierem lavantem se, et concupivit eam, et adulteravit, et fecit

occidere virum ejus. Et hoc displicuit Deo, et missus est ad eum Nathan propheta, et reduxit eum in detestationem sui peccati, sub similitudine ovis perditae. Et David dixit, *peccavi domino.* Et dimissum est ei peccatum. Et haec est materia hujus Psalmi, scilicet dimissio peccati. Sed sciendum est in titulo hujus Psalmi, quod David in aliis Psalmis loquitur de aliis; sicut ibi, Ps. 21: *Deus Deus meus*, loquitur praenuntians passionem Christi; et sic in diversis Psalmis loquitur de diversis; sed istum Psalmum propter seipsum fecit. In quo ostendit culpam quam fecit mundo manifestam, et similiter veniam; et sic impletur illud quod dominus dixit, 2 Reg. 12: *tu fecisti hoc in occulto; et ego faciam illud manifestum.* Ratio autem hujus manifestationis est divina misericordia; nam utilis est justis haec manifestatio, ut non praesumant de sua justitia; quia si David post tot victorias, post donum spiritus sancti, post tantam familiaritatem cum Deo et prophetiam peccavit, quantum debemus cavere nos, qui fragiles et peccatores sumus? 1 Cor. 10: *qui se existimat stare, videat ne cadat.* Item utilis est peccatoribus, ut non desperent. Prov. 24: *si desperaveris lapsus, in die angustiae imminuetur fortitudo tua*; nam David post homicidium et adulterium recuperavit gratiam prophetiae. Notandus est autem modus loquendi in titulo: *quando venit*: ubi designat veniam, de qua agitur in Psalmo, quia per eum audivit eum dominus, et transtulit peccatum illius; sed cum dicit, *quando intravit ad Bersabee*, designatur culpa. Ubi duo ostensa sunt. Primum, quod nominat culpam cum dicit, *et intravit*; Psal. 10: *eloquia domini eloquia casta.* Item cum commisisset duo peccata, scilicet adulterium et homicidium, Scriptura nominavit adulterium tantum. Et hoc propter duo. Primo, ut designet quod in scrutandis et publicandis peccatis aliorum non simus prompti, sed valde parci. Proverb. 24: *ne insidieris ut quaeras impietatem in domo justi*; et hoc signatur Matth. 25, ubi dominus merita bonorum enumerat diligenter, demerita malorum transiit. Item adnotandum, quod quando quis facit duo peccata, et unum facit propter aliud, unum transit in speciem alterius: sicut qui committit furtum ut fornicetur, dicitur potius fornicator. Dividitur autem iste Psalmus in duas partes. Primo enim implorat misericordiam; secundo promittit emendam, ibi, *docebo iniquos.* Circa primum duo facit. Primo petit culpae relaxationem; secundo petit sanctitatis et gratiae restaurationem, ibi, *quoniam iniquitatem.* Petit ergo primo misericordiam Dei, cum dicit, *miserere mei Deus.* Ubi sciendum est, quod, sicut dicitur Proverb. 14, *miseros facit populos peccatum.* Sicut enim non est vere felix qui abundat divitiis, fruitur voluptatibus, pollet honoribus, sed qui fruitur Deo; ita non est miser qui est pauper, miser, et debilis et infirmus; sed qui est peccator; et ideo iste qui est peccator, dicit, *miserere mei Deus*, tu scilicet qui misereris omnium, et nihil odisti eorum quae fecisti: Sap. 11: et secundum apostolum *miserere cui vis.* Rom. 9: *miserebor cui voluero.* Ergo si voluntati tuae subest misereri, *miserere mei*, scilicet peccatoris. Non vult contendere, non quaerit disputare, sed brevi utitur via, *miserere.* Item non allegat misericordiae causam, non servitia quae fecit Deo, non pericula quae sustinuit pro eo, sed solum Dei misericordiam implorat; unde dicit, *secundum magnam misericordiam tuam.* Dan. 9: *non in justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam; sed in miserationibus tuis multis.* Et notandum, quod aliquis potest sperare de misericordia divina, duplici ratione. Una ratio est ex consideratione divinae naturae: alia ratio est ex consideratione et secundum multitudinem effectuum ejus. Primo ergo ostendit quod sperat de misericordia Dei ex consideratione naturae divinae, quia naturae divinae proprium est quod sit ipsa bonitas. Unde Dionysius dicit, quod Deus est ipsa substantia bonitatis. Et Boetius de Trin. similiter. Unde nihil aliud est haec Dei misericordia, nisi bonitas relata ad depellendam miseriam. Ergo cum considero quod bonitatis miseriam repellere est proprium, et tamen est ipsa bonitas, confidenter ad misericordiam recurro. Et dicitur magna sua incomprehensibilitate, qua implet omnia. Ps. 32: *misericordia domini plena est terra.* Et in omnibus habet locum: nam justi innocentiam servaverunt propter misericordiam Dei. Augustinus: *domine gratiae tuae deputo mala quae non feci.* Item peccatores sunt conversi ad justitiam propter Dei misericordiam. 1 Tim. 1: *misericordiam consecutus sum.* Item in peccato existentes misericordiam Dei experti sunt. Thren. 3: *misericordiae domini multae, quod non sumus consumpti.* Item dicitur magna sublimitate, quia miserationes ejus super omnia opera ejus; nam misericordia non signat in Deo passionem animi, sed bonitatem ad repellendam miseriam. Item magna duratione. Isa. 54: *in misericordia sempiterna misertus sum tui.* Item magna virtute, quia Deum hominem fecit, de caelo Deum ad terram deposuit, et immortalem mori fecit. Eph. 2: *Deus autem qui dives est in misericordia.* Item magna per effectum, quia ex omni miseria potest homo per misericordiam elevari. Ps. 85: *misericordia tua magna est super me, et remisisti impietatem peccati mei*, (Ps. 31). Et ideo confidenter peto: *miserere mei Deus.* Item alia ratio est, quia in omnibus a principio mundi inveni effectus misericordiae tuae. Et ideo dicit, *et secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam*; quasi dicat: miserere mei, secundum quod multipliciter et in diversis misertus es omnibus hominibus; unde dicitur Isa. 63: *miserationum domini recordabor*; Ps. 24: *reminiscere miserationum tuarum* et cetera. *Dele iniquitatem meam.* Hic ponit effectum miserendi. Nathan dixit, 2 Reg. 12: *dominus transtulit peccatum tuum* et cetera. Et sic erat securus de venia; sed volebat totaliter peccatum extirpari. Remanet autem d

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

uplex effectus peccati: scilicet reatus poenae, et macula in anima. Primo ergo petit removeri reatum poenae; et ideo, *amplius lava me ab iniquitate mea.* Sciendum est, quod Jer. 17, dicitur quod peccatum Judae scriptum fuit stylo ferreo in ungue adamantino; ad similitudinem judicis qui scribit culpam, quae tamdiu servatur scripta, quamdiu habet animum puniendi; sed si deponit hunc animum, non servat Scripturam. Et sic scriptum stylo adamantino dicitur, quando peccatum non deletur. Et hoc est quod dicit, *dele iniquitatem meam*, idest non imputes mihi iniquitatem ad poenam. Is. 43: *ego sum qui deleo iniquitates vestras.* Item ibidem 44: *delevi ut nubes iniquitates tuas, et quasi nebulam peccata tua. Amplius.* Hic petit removeri immunditiam culpae. Homo qui habet mentem bene dispositam, plus abhorret immunditiam culpae, quam austeritatem poenae; et ideo dicit, *amplius lava me*; quasi dicat, peto ut deleas poenam; sed amplius peto quod mundes maculam. Vel, *amplius lava*, quam ego intelligo. Rom. 8: *nam quid oremus sicut oportet nescimus.* Eph. 3: *hi qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intelligimus.* Duo sunt necessaria ad removendum maculam: scilicet ablutio praecedens, et munditia sequens. In corporibus ablutio fit per aquam, et sic secundum Glossam Psalmus per aquam praefigurat virtutem Baptismi, qua Deus dimissurus erat peccatum. Ezech. 36: *effundam super vos aquam mundam* et cetera. Zach. 13: *erit fons patens domui David in ablutionem peccatorum et menstruatae.* Et licet Baptismus nondum institutus esset, tamen virtus Dei lavans erat in Baptismo. Ergo, *lava me ab iniquitate mea.* Jer. 4: *lava a malitia cor tuum Jerusalem, ut salva fias.* Item peto, ut mundes me a peccato, quia nullus mundatur nisi a te; Job 14: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Eccl. 34: *ab immundo quis mundabitur?* Et dicit duo: scilicet iniquitatem et peccatum; iniquitas est contraria justitiae; peccatum vero munditiae: et hoc est adulterium. Et sic iniquitas fuit, inquantum laesit alium per homicidium; sed peccatum est per adulterium in quem se polluit.

[87283] Super Psalmo 50 n. 2 *Quoniam.* Hic confitetur culpam. Et primo confitetur culpam. Secundo ostendit hanc confessionem esse Deo acceptam. Primo ergo confitetur culpam. Secundo ipsam culpam exaggerat, ibi, *tibi soli peccavi.* Tertio ejus originem demonstrat, ibi, *ecce enim.* Recognoscit ergo culpam suam, dicens, *quoniam iniquitatem.* Quidam sunt qui peccata sua non cognoscunt propter tres causas: quia aggravatur ratio ex gravitate peccati: Prov. 18: *impius cum in profundum peccatorum venerit, contemnit*: Psal. 39: *comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui ut viderem.* Item quia non recordantur: Eccl. 5: *oblitus est deliciarum suarum.* Item

propter adulationes hominum: Psal. 9: *laudatur peccator in desideriis animae suae.* Et ideo, quia alii laudant eum de peccatis, ipse non recognoscit. Sed felix qui peccatum suum recognoscit sicut David: Prov. 4: *cor novit amaritudinem animae suae: in gaudio ejus non commiscetur extraneus.* Quantum ad secundum dicit, *et peccatum meum contra me est semper.* Quidam sunt qui etsi cognoscant peccatum suum, tamen non detestantur; sed iste semper peccatum suum contra se habet ut contrarium, et nocivum et detestabile. Et dicit, *semper.* Quidam sunt qui ad horam detestantur peccatum: Jac. 1: *consideravit se et abiit* et cetera. Isa. 38: *recogitabo tibi omnes annos meos* et cetera. Psalmus: *iniquitatem meam ego cognosco.* Alia littera, *coram me*: et sic designatur quod recognoscit culpam, et quod continue meditatur de ea. Et hoc statutum est coram Deo per Nathan prophetam sub similitudine. *Tibi soli peccavi.* Supra Psalmista posuit recognitionem propriae culpae, hic autem exaggerat culpam suam: et circa hoc duo facit. Primo exaggerat ipsam. Secundo ponit id quod ad exaggerationem consequitur, ibi, *ut justificeris.* Hanc culpam exaggerat per respectum ad Deum; et dupliciter, ut dicitur Jer. 29: *ego ero judex et testis.* Videtur autem Deum judicem contemnere, qui non timet peccare propter judicium ejus. Et similiter contemnit Deum testem qui peccat in oculis ejus; et ideo dicit, *tibi soli peccavi.* Sed numquid non peccavit contra Uriam quem occidit? Sic. Sed dicit, *tibi soli*, idest Deo, quia ipse non est obnoxius famulo suo, sed sententiae Dei. Cum enim peccat dominus qui est super servum, non peccat servo, sed Deo: Sap. 6: *potestas vobis data est a domino, et virtus ab altissimo, qui interrogabit opera tua, et cogitationes scrutabitur.* Vel, *tibi soli*, idest per comparationem ad te solum peccavi. Et potest hoc referri, sive ad Deum, sive ad Christum. Deo dicitur peccare per comparationem ad justum; et sic, *tibi soli peccavi*, quia solus est sine peccato. Et similiter Christus omnino fuit sine peccato. *Tibi* ergo *soli peccavi*, contemnendo judicium tuum. Item contempsi te testem, quia, *malum coram te feci*, vidente et praesente feci: Prov. 15: *Infernus et perditio coram domino, quanto magis corda filiorum hominum*: Eccl. 23: *oculi domini multo lucidiores supra solem. Ut justificeris.* Hic ponitur quod consequens est ad istam exaggerationem: et hoc potest multipliciter legi. Sed primo quod magis videtur dicam. *Ut* enim quandoque ponitur causaliter, quandoque ponitur consecutive tantum, et tunc est ejus sensus, *malum coram te feci ut justificeris tu*, quia nullus propter peccatum justificatur, sed hoc consequitur ex peccato, quia ex hoc ipso quod homo peccat, justitia Dei manifestior redditur: nam ex peccatis ejus apparuit quod eum Deus punivit. Haec autem punitio consistit in duobus. Primo comminatur. Secundo infert poenam; et in utroque est justus. Quantum ad primum dicit, *in sermonibus*, quibus poenam comminaris: Prov. 8: *justi sunt sermones mei.* Quantum ad secundum dicit, *vincas cum judicaris*, idest cum aliis in judicio compararis. Frequenter Deus ad ostendendam suam justitiam et nostram etiam, vult nobiscum judicari: Isa. 5: *judicate inter me et vineam meam.* Et in hoc Deus justior invenitur: Job 9: *si contendere cum Deo voluerit, non poterit ei respondere unum pro mille.* Et quod haec sit intentio Psalmi, patet ex apostolo Rom. 3: *est autem Deus verax, omnis homo mendax, sicut scriptum est.* Sed in Glossa loquitur, ut hoc quod dicitur, *justificeris in sermonibus* etc. non continuetur cum, *malum coram te* etc. sed cum hoc quod dicit, *tibi soli*, idest ad tui comparationem, qui solus es justus, et intantum quod omnes sermones tui sunt justi. Et sic ly *ut* ponitur causaliter; quasi dicat, intantum es justus, *ut justificeris.* Vel si referatur ad Christum, sic est sensus, *tibi soli*, scilicet Christo, *peccavi*, quia es justus, *et vincas*, omnes homines, *cum judicaris*, licet judiceris a Pilato. Vel aliter, *ut justificeris*, in hoc amplius peto ut laves me ad hoc, *ut justificeris*, scilicet promissiones nostrae perfecte verae sint, scilicet de Christo nascituro, cui promissum est, Ps. 131: *de fructu ventris tui* etc. et quod peccatum remitteretur: 2 Reg. 12: *dominus transtulit tibi* et cetera. *Vincas cum judicaris*, ab hominibus quod non debeas implere promissa, et non debeas delere peccata mea.

[87284] Super Psalmo 50 n. 3 *Ecce enim.* Hic ponit radicem culpae. Radix omnis culpae actualis est peccatum originale, quod a parentibus contrahitur infectis illo peccato: haec infectio erat in patre ipsius David, et in matre. Quantum ad patrem dicit, *in iniquitatibus conceptus sum*, non actualibus, quia non de adulterio, sed de matrimonio et sancto Jesse natus sive generatus est, ut dicitur Ruth ult.: sed in originali: nam in hoc peccato omnes nascuntur: Rom. 5: *per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit.* Sed cum originale sit unum, quare dicit, *in iniquitatibus* et cetera? Dicendum est, quod peccatum originale est unum in essentia, ut sic dicatur, multa tamen in virtute, quia occasionem praebet ad omnia alia peccata: Rom. 7: *peccatum quod est in carne mea operatur.* Et hoc diminuit culpam; quasi dicat, non est mirum si pecco, quia in eis conceptus sum. Quantum ad matrem dicit. *Et in peccatis concepit me mater mea.* Sed numquid non erant mundati parentes David per circumcisionem ab originali peccato? Dicendum est, quod Baptismus et circumcisio mundant animam a culpa originali, sed adhuc remanet fomes, et circumcisio fiebat in carne, et homo generat filios carnales secundum carnem; et ideo necesse erat quod iterum filius natus circumcideretur: sic modo natus ex parentibus baptizatis baptizatur. Alia littera habet, *aluit me mater mea.* Et hoc ad actualia peccata refertur, quia etiam in pueris inordinati motus inveniuntur, ut Augustinus in 6 Confessi. dicit, alia littera habet *peperit me* et cetera. Et sic quia quidam sanctificantur in utero; sed omnes praeter Christum concipiuntur in originali: et ideo dicit quod non est sanctificatus in utero, sed natus in originali. *Ecce enim veritatem dilexisti.* Qui vult satisfacere debet diligere ea quae Deus diligit. Deus autem diligit veritatem fidei: Joan. 18: *omnis qui est ex veritate, audit vocem meam.* Item justitiam: Psal. 88: *misericordia et veritas praecedent faciem tuam.* Et haec necessaria est in poenitente, ut in se puniat quod deliquit. Item est necessaria confessio, ut confiteatur peccata.

[87285] Super Psalmo 50 n. 4 *Incerta.* Hic petit totaliter reparationem. Et primo ponit spem quam habet. Secundo petitionem. Et primo ponit acceptum beneficium per quod erigitur in spem. Secundo ponit suam fiduciam, ibi, *asperges me.* Commemoravit beneficium potentiae cum dixit, *incerta et occulta*, quia scilicet rex habui beneficium prophetiae: 2 regum 23: *spiritus domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam.* Et ponit tria, scilicet materiam prophetiae, modum et causam. Materiam prophetiae ostendit cum dicit, *incerta et occulta.* De his est prophetia, scilicet incerta et occulta, quae per sapientiam tuam comprehenduntur. In nobis est aliquid ignotum dupliciter, quod tamen est de Deo notum. Aut propter defectum est nobis aliquid ignotum, aut propter excessum. Propter defectum est nobis ignotum aliquod futurum contingens: quia nondum habet determinatam veritatem. Propter excessum est nobis ignota divina substantia, et quae excedunt capacitatem nostram. Utraque enim fuerunt revelata David per spiritum prophetiae: Amos 3: *non faciet dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Incerta*

ergo manifestasti mihi, idest illa quae de sui natura habent variabilitatem: et haec fuerunt sibi revelata, ut patet in Psalmo. Occulta vocantur quae excedunt oculum mentis nostrae: Job 29: *sapientia trahitur de occultis*: Eccl. 24: *ego in altissimis* etc. et haec sunt sapientiae Dei; quasi dicat, licet nobis sint occulta, tamen a sapientia tua comprehenduntur: et inter occulta commemorat mysterium incarnationis, *quod etiam manifestasti mihi.* Item misericordia Dei inter ista annumeratur, quia remittit peccata. Sed melius est ut accipiatur universaliter. Modus revelationis ponitur cum dicit, *manifestasti mihi.* Triplex est modus prophetiae. Unus, in quo revelatur supernaturalis et intelligibilis veritas sub similitudinibus corporalibus et imaginationibus: et sic dicitur Isa. 6: *vidi dominum sedentem* et cetera. Alius est in quo fit revelatio supernaturalis et intelligibilis veritatis, absque nebula imaginationis phantasticae: immo nondum revelatur, et sic facta est revelatio Moysi Num. 12: *palam et non per aenigmata et figuras vidit Deum.* Et talis etiam fuit revelatio David: 2 Reg. 23: *Deus Israel locutus est mihi.* Et infra: *sicut lux aurorae manet oriente sole absque nubibus rutilat. Asperges me hyssopo.* Supra commemoravit Psalmista Dei beneficium sibi praestitum quantum ad gratiam prophetiae, ex quo consurgebat in spem; hic autem ostendit quid a Deo sperabat. Et fuerunt duo. Primo enim sperat remotionem malorum quae incurrerat per peccatum. Secundo sperat restitutionem bonorum quae amiserat, ibi, *auditui.* Sciendum est autem, quod homo per peccatum primo incurrit immunditiam: Jer. 2: *maculata es in iniquitate tua.* Secundo incurrit turpitudinem: unde Thr. 4: *denigrata est super carbones facies eorum.* Et haec duo sperat a se removeri: immunditiam scilicet et turpitudinem spiritualem. Immunditia contingit ex hoc, quod affectus hominis inhaeret rebus temporalibus quibus similis efficitur; unde si adjungatur vilioribus, ut aurum plumbo, vilis efficitur: Oseae 9: *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Sed turpitudo ex eo quod inhaeret rebus terrenis, obscuratur in eo lux rationis, quia comparatur animalibus brutis: Psal. 48: *homo cum in honore* et cetera. Et ideo anima efficitur nigra sive obscura. Et ideo quantum ad primum dicit, *asperges me hyssopo*, ubi alludit ritui veteris testamenti Numer. 19, ubi tertio die aspergebatur immundus aqua lustrationis, et die septimo lavabatur aqua, et vestimenta etiam lavabantur. Aqua lustrationis fiebat de hyssopo. Et ideo dicit, *asperges me hyssopo.* Et illa aqua fiebat ex cinere vitulae rufae, per quam figurabatur Christus. Unde per illam aspersionem quam petit, signatur aspersio sanguinis Christi: 1 Pet. 1: *in aspersionem sanguinis Christi*: Heb. 12: *accessistis ad montem.* Et infra: *et sanguinis aspersionem melius loquentem quam Abel.* Hoc fiebat cum hyssopo. Hyssopus est herba quae terrae inhaeret, et curat inflationem, ut in Glossa dicitur; et convenit fidei quae humilitatem habet, quia per fidem subjicitur intellectus Deo: 2 Cor. 10: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Item radicata est in petra, idest Christo: Matth. 16: *super hanc petram* et cetera. Petra autem erat Christus, 2 Cor. 10. Item depellit spiritus humani elationem, quae est in illis qui non obediunt fidei Christi: 1 Timoth. ult.: *si quis aliter docet et non acquiescit sanis sermonibus domini nostri Jesu Christi, hic non est ejus* (Rom. 8). Dicit ergo: domine ego habeo firmam spem, quod tu asperges me aqua lustrationis: Ezech. 36: *effundam super vos aquam* et cetera. *Lavabis me*: nam post fidem necessarius est Baptismus: Zach. 13: *erit fons patens domui Jacob* et cetera. Isa. 1: *lavamini, mundi estote.* Effectus hujus lavationis, *dealbabor super nivem*, quia nigredo tolletur, et hoc scilicet quia anima erit albior nive: Isa. 1: *si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur.*

Et dicit, *super nivem*, quia candor animae sanctificatae excedit omnem pulchritudinem corporalem, ut patet Matth. 17, in transfiguratione Christi, cujus vestimenta facta sunt alba sicut nix. Omnes justi pertinent ad vestimenta Christi: Isa. 49: *omnibus his, quasi vestimento vestieris.* Et per hoc designat se ad vestimentum Christi pertinere per Baptismum, *quotquot baptizati estis, Christum induistis*, dicit apostolus Galat. 3.

[87286] Super Psalmo 50 n. 5 *Auditui.* Hic ponit quomodo habet spem de recuperatione bonorum, quae perdiderat: et sunt duo: scilicet donum prophetiae, et gaudium conscientiae. Donum prophetiae assimilatur auditui, quia propheta non videt Dei essentiam ut in ea videat revelata, sed quaedam signa veritatis revelatae fiunt in anima prophetae, et haec signa habent se per modum locutionis etc. 1 Reg. 3: *loquere, domine, quia audit servus tuus*: Isa. 21: *quae audivi a domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis.* Hic auditus erat ei interruptus per peccatum, et sperabat se recuperaturum: et ideo dicit, *auditui meo dabis* et cetera. Vel, *auditui*, quo audivi a Nathan translatum esse peccatum meum quo concepi laetitiam. Sed quantum ad gaudium conscientiae sciendum est, quod spirituale gaudium habet tres gradus. Primo existit in complacentia affectus; secundo in dilatatione cordis; tertio in progressu ad exteriora. Complacentia designatur per gaudium cum dicit, *auditui meo* etc., ex hoc scilicet quod audiam quae loqueris, vel quae locutus est Nathan. Philip. 4: *gaudete in domino* et cetera. Quando vero affectus quiescit in re amata, tunc animus ejus dilatatur ad plus percipiendum dilatationem; et hoc etiam apparet in sensibilibus. 2 Cor. 6: *cor nostrum dilatatum est*: et ideo dicit, *laetitiam*, quae hic importat dilatationem quasi laetitiam. Sed ulterius quoque laetitia redundat usque ad corpus. Prov. 17: *animus gaudens aetatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa*: et ideo in visione gloriae in patria post resurrectionem ex gaudio mentis corpus glorificabitur: Isa. ult. *videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.* Et sic dicit ipse, *exultabunt ossa humiliata*: et hoc ad glorificationem praesentem: nam per tristitiam poenitentiae cor hominis conteritur: et ideo quando sunt homines laeti, est signum quod ossa quae sunt contrita et afflicta, participant gaudium: Prov. 12: *moeror in corde viri humiliabit eum*: Isa. 58: *implebit splendoribus animam tuam, et ossa tua liberabit.* Vel, *exultabunt ossa*, idest virtutes spirituales, quae per laetitiam spiritualem augmentantur. Et quia per hanc laetitiam roboratur justus.

[87287] Super Psalmo 50 n. 6 *Averte.* Hic petit recuperationem innocentiae. Et quia considerat in se malum culpae esse, et bonum gratiae; petit primo removeri malum sive peccatum; secundo petit removeri effectum peccati, ibi, *cor mundum crea in me Deus.* Peccatum enim removetur non hoc modo quod peccatum non fuerit; sed quod non imputetur ei peccatum commissum ad poenam, secundum illud Psal. 31: *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum.* Et loquitur ad similitudinem judicis punientis, qui primo considerat quantitatem culpae, et postea taxat poenam: ideo petit ut non consideret peccatum ejus, sed sit immemor ejus; et ideo dicit, *averte faciem tuam a peccatis meis.* Secundo petit ut non inferatur poena: unde dicit, *et omnes iniquitates meas dele*; quasi dicat: scio quod malum coram te feci: et ideo rogo ut avertas faciem tuam a peccatis meis, idest non consideres peccata mea ad puniendum: Ezech. 18: *omnium iniquitatum ejus non recordabor.* Item merui poenam damnationis; sed rogo ut deleas: quia Deus etsi non mutet consilium,

tamen sententiam mutat *cor mundum.* Supra Psalmista petiit removeri peccatum; hic autem petit removeri effectus peccati, qui sunt duo: scilicet inquinatio animae, et inordinatio affectus. Primus effectus fit per hoc quod homo afficitur ad terrena: unde petit cordis munditiam: Matth. 5: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; et ideo dicit, *cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum.* Istam munditiam cordis solus Deus restituere potest: Job 14: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu quis solus es*, scilicet mundus simpliciter. Et dicit, *crea.* Creatur aliquid ad esse naturae, quando ex nihilo producitur ad esse: Gen. 1: *in principio creavit Deus* et cetera. Item quando ad esse gratiae producitur: 1 Cor. 23: *si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia* etc. *nihil sum* in esse gratiae. Sed quando Deus operatur operatione gratiae in habente gratiam, dicitur magnificare eum. Quando vero de peccatore facit justum, tunc dicitur proprie creare: Eph. 2: *ipsius creatura sumus creati in Christo Jesu in operibus bonis*: Jac. 1: *ut sitis initium aliquod creaturae Dei*, scilicet spiritualis ejus. Secundum quod sequitur ex peccato, est inordinatio mentis, quae fit per aversionem a fine debito. Sicut ergo per conversionem ad aliquod commutabile bonum animus efficitur immundus, ita per aversionem a fine deordinatur; et hujusmodi deordinationi opponitur rectitudo qua homo dirigitur in Deum: Cantic. 1: *recti diligunt te*: et ideo dicit, *et spiritum rectum innova*, idest de novo tribuas, quia per peccatum amisi: Ephes. 4: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Et, *innova*, non exterius, sed, *in visceribus meis*, ut scilicet non labia tantum ad loquendum, sed cor sit rectum ad cognoscendum. *Ne projicias me a facie tua et spiritum sanctum tuum ne auferas a me.* Hic petit restitutionem gratiae. Et primo petit ipsam gratiam. Secundo petit gratiae effectum, ibi, *redde.* Gratiam Dei dicitur quis habere dupliciter: nam aliquis dicitur habere gratiam Dei et hominis; et quantum ad aliquid similiter; scilicet quando est utrique gratus, scilicet Deo et homini. Et haec vocatur gratia gratum faciens. Ephes. 1: *in qua gratificavit nos in dilecto filio suo.* Et secundum hoc gratia dicitur benevolentia Dei, qua Deus diligit hominem ad vitam aeternam. Et quantum ad aliquid est dissimile: gratia enim hominis non facit eum bonum, sed ex sua bonitate efficitur gratus homini: sed apud Deum est e converso: quia ex Dei benevolentia sequitur quod homo fiat bonus. Duo ergo sunt in gratia Dei: scilicet ipsa benevolentia, et effectus ejus in anima; et utrumque petit, cum dicit, *ne projicias me* et cetera. Et hoc potest dupliciter intelligi. Ille qui est in facie alicujus, videtur ab eo, et potest illum videre. Iste dicitur esse in facie Dei, secundum illud 3 Reg. 17: *vivit dominus in conspectu sancto*: Gen. 32: *Deus in cujus conspectu ambulaverunt patres nostri.* Et hoc, quia ipsi recti sunt ad videndum Deum: Ps. 26: *unam petii a domino* et cetera. Per peccatum utrumque perditur: quia peccatores deserunt Deum, deseruntur a Deo: et amittunt fiduciam confidendi de Deo. Isa. 39: *peccata et iniquitates diviserunt inter vos et Deum vestrum* etc. quantum ad primum, *et peccata vestra absconderunt faciem ejus a vobis*, quantum ad secundum. Iste est ergo a facie Dei per peccatum projectus: et ideo petit ne finaliter projiciatur utroque modo. Item nota, quod in homine duo sunt: scilicet culpa, ex qua dignus est poena: et natura, ex qua habet congruitatem ad gratiam: et ideo petit ut non prospiciat culpam, sed naturam; et ideo dicit, *ne projicias me.* Item donum gratiae datur per caritatem: et tale donum datur per spiritum sanctum; et ideo dicit, *et spiritum sanctum tuum ne auferas a me*, cujus templum fueram, sed perdidi propter peccatum: Sap. 1: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Ne ergo auferas, scilicet finaliter. *Redde mihi*: nam duo facit gratia in homine: unum respectu superiorum, quia scilicet dat jucunditatem, quia qui habet gratiam, habet caritatem, et qui habet caritatem, amat Deum, et habet ipsum; et qui habet quod amat, gaudet. Ergo ubi caritas, ibi gaudium: Ro. 14: *non est regnum Dei esca et potus, sed gaudium in spiritu sancto.* Hoc gaudium perdiderat Psalmista; et ideo petit restitui sibi, cum dicit, *redde mihi laetitiam*: non de mundanis, sed, *salutaris tui* idest de tua salvatione. Alia littera habet *laetitiam Jesu*, scilicet salvatoris, per quem fit remissio peccatorum: Habac. ult.: *exultabo in Deo Jesu meo.* Alius effectus est respectu inferiorum: et hic effectus est confirmatio in gratia, quae fit per spiritum sanctum, *et spiritu principali confirma me.* Spiritus autem sanctus firmat dupliciter: uno modo contra mala: Isa. 8: *in forti manu erudivi te.* Alio modo in bono: Isa. 40: *qui sperant in domino mutabunt fortitudinem.* Haec fortitudo habetur per spiritum sanctum: nam corpus non est firmum ad sustinendum nec ad faciendum nisi propter fortitudinem spirituum; ita homo non est fortis sine spiritu sancto. Sed ille non praeberet fortitudinem, nisi esset spiritus principalis; quia virtus inferior non est sufficiens ad praebendum auxilium contra superiorem. Potestas autem Diaboli est magna: Job 41: *non est potestas super terram quae comparetur ei.* Ergo contra Diabolum indiget homo juvari spiritu principali, scilicet principante et dominante super omnia. Et hoc spiritu indiget homo contra spiritum carnis: Num. 16, *fortissime Deus spiritum universae carni.* Item contra spiritum mundi: 1 Cor. 2: *nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui est ex Deo.* Item contra spiritum Diaboli: 1 Reg. 18: *invasit spiritus domini malus Saul.* Notandum est quod in hac lectione fit triplex mentio de spiritu: quia dicitur spiritus rectus, spiritus sanctus et spiritus principalis. Et secundum Glossam quidam accipiunt spiritum essentialiter dictum, secundum quod est spiritus omne quod non est corpus. Unde spiritus dicitur pater et filius et spiritus sanctus. Sed melius est ut accipiatur personaliter. Tria autem facit spiritus sanctus in homine. Primo rectitudinem intentionis: Ps. 142: *spiritus tuus bonus* et cetera. Item sanctificat nos: Rom. 1: *secundum spiritum sanctificationis.* Item nobilitat et facit nos principes: Gal. 4: *quoniam estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra.*

[87288] Super Psalmo 50 n. 7 *Docebo.* Supra Psalmista proposuit suas petitiones Deo; hic autem repromittit recompensationem. Et primo promittit quid sit facturus pro Deo, in praesenti. Secundo in futuro, ibi, *benigne.* Circa primum duo facit. Primo promittit Deo quaedam spiritualia sacrificia. Secundo excusat se ab oblatione carnalium, ibi, *quoniam si voluisses.* Duplex sacrificium spirituale Deo promittit: scilicet doctrinae, per quod instruatur proximus. Secundo promittit spirituale sacrificium laudis, per quod laudetur Deus, ibi, *libera me.* Dicit ergo: *docebo iniquos vias tuas.* Et notandum, quod supra in alio Psalmo (49) dixit, *peccatori dixit Deus, quare* etc. per quod ostendit quod peccatorem non decet doctrinam effundere. Et ideo quamdiu sensit se peccatorem, non promisit doctrinam manifestare; sed postquam restituit ei Deus spiritum principalem: et tales decet doctrinam habere, et alios docere: Jer. 3: *dabo vobis pastorem juxta cor meum, qui pascet vos scientia et doctrina.* Et de Christo dicitur Act. 1: *coepit Jesus facere et (postea) docere.* Fructus autem hujus doctrinae non est tantum speculatio veritatis ad beatam contemplationem, sed intentus finis ejus est conversio peccatorum: et ideo dicit, *et impii ad te convertentur*: Jer. 15: *ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos*: Ps. 21: *convertentur ad dominum*

omnes gentes. Et secundum Glossam eosdem dicit impios et iniquos; quamvis David intelligat quod iniqui dicuntur qui peccant contra Deum; et ideo signanter dicit, *docebo iniquos*; quasi dicat: aliqui etsi revereantur Deum, tamen operantur contra proximum et injusta: et hos docebo vias tuas, scilicet ut non offendant proximum: 3 Joan. 4: *mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. Libera me de sanguinibus.* Hic promittit sacrificium laudis: et sunt duo impedimenta hujus sacrificii. Unum est reatus peccati; aliud est interior defectus. Primo ergo petit remotionem primi impedimenti. Secundo petit remotionem secundi, ibi, *domine labia mea aperies.* Petit ergo remotionem impedimenti, et promittit sacrificium laudis. Impedimentum laudis divinae, sicut dictum est, est reatus culpae: Eccl. 15: *non est speciosa laus* et cetera. David autem erat gravi culpa reus: et ideo petit liberari ab ea; et ideo dicit, *libera me de sanguinibus.* Secundum Glossam, hoc nomen, sanguis, non declinatur in plurali numero: tamen translator voluit uti ad expressionem peccati. Et refertur hoc ad concupiscentiam carnis, quae est caro et sanguis: Matth. 16: *caro et sanguis non revelavit tibi* etc.: quasi dicat. Libera me de peccatis commissis ex carne et sanguine. Vel dicendum quod David commiserat culpam adulterii et homicidii: et in utroque est sanguis: quia in homicidio sanguis effunditur: Psal. 5: *virum sanguinum et dolosum* et cetera. Adulterium autem procedit ex fervore sanguinis; et ideo dicit. *De sanguinibus*: Oseae 4: *sanguis sanguinem tetigit.* O Deus, libera ergo me de sanguinibus, quia tu solus potes: Isa. 43: *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me* et cetera. Et, *quia tu es Deus salutis meae*, idest qui potest me salvare. *Et exultabit lingua mea*, scilicet cum delectatione et cum interiori gaudio cordis narrabo *justitiam tuam*: Isa. 30: *canticum erit vobis sicut nox sanctificatae solemnitatis.* Item ibidem cap. 35: *venient in Syon laudantes, et laetitia sempiterna super capita eorum*: Ps. 41: *in voce exultationis* et cetera. *Domine labia mea aperies.* Est autem sciendum, quod homo aliquando impeditur a doctrina etiam propter impedimentum interius loquendi: et hoc contingit aliquando propter culpam auditorum: Ezech. 3: *linguam tuam adhaerere faciam palato tuo, et eris mutus.* Et infra: *quia dominus exasperans est.* Et propter proprium peccatum: Psal. 106: *omnis iniquitas oppilabit os suum.* Quia ergo solus Deus linguas infantium fecit disertas, Sap. 10; ideo petit: domine remove impedimenta quae incurri per peccatum, a labiis meis. Et tu, *labia mea aperies.* Ephes. ult.: *ut detur mihi sermo in apertione oris mei cum fiducia notum facere mysterium Evangelii.* Est autem notandum, quod in apertione oris intelligitur doctrinae profunditas, ubicumque in Scripturis invenitur apertio oris: ut Job 3: *post haec aperuit Job os suum.* Et Matth. 5: *aperiens Jesus os suum*, scilicet in profunditatem Scripturae; et tunc, *os meum annuntiabit laudem tuam*; quasi dicat: quod in corde habeo, ore confitebor.

[87289] Super Psalmo 50 n. 8 *Quoniam si voluisses sacrificium.* Hic excusat se. Et primo ostendit sacrificium non esse Deo acceptum; secundo ostendit quod sacrificium sit Deo acceptum, ibi, *sacrificium Deo.* Dicit ergo: ego repromitto doctrinam et laudem, hoc enim sacrificium honorificabit te; sed carnale sacrificium non est tibi acceptum; et ideo dicit: *si voluisses sacrificium*, scilicet carnale, *utique dedissem*: sed, *utique holocaustis non delectaberis.* Sed numquid non vult sacrificia carnalia? Si illa sacrificia non approbat Deus, quare ergo mandavit fieri in veteri lege? Dicendum, quod mandavit ea fieri non propter se, sed quia erant figura interioris veri sacrificii, quo Christus

se obtulit: et sunt signa interioris sacrificii, inquantum homo animam suam offert Deo: et iterum fuerunt instituta propter rudes, qui Deum non noverant; et ideo oportebat quod in rebus honorarent et cognoscerent Deum, ne sacrificia idolis immolarent, ad quod erant multum proni. Sed quia David ex spiritu sancto sciebat cordis sacrificium Deo acceptum, non dedit hic sacrificia corporalia. Inter omnia autem sacrificia holocausta erant magis Deo accepta. Et tamen illa propter se non erant accepta Deo; ideo dicit, *holocaustis non delectaberis*; quia etsi ipsa fuissent tibi accepta, simpliciter obtulissem ea. Et si objiciatur, quod odor suavissimus erant domino, dicendum, quod erat hoc propter figuratum sacrificium, et in signum interioris sacrificii, quod Deo placet; unde subdit, *sacrificium Deo*, scilicet acceptum, *spiritus contribulatus.* Augustinus, 10 de Civ. Dei: *omne sacrificium, quod offertur exterius, signum est interioris sacrificii, in quo animam suam offert Deo.* Sed sciendum quod anima hominis deducitur in peccatum primo per inane gaudium. Eccle. 2: *risum reputavi errorem, et gaudio dixi: quid frustra deciperis*, idest deduceris in peccatum. Secundo induratur ad spiritualia ex peccato. Eccle. 3: *cor durum male habebit in novissimo.* Rom. 2: *secundum duritiam tuam et cor impoenitens.* Tertio, quia sufficit sibi in rebus corporalibus, et non curat de spiritualibus, tunc superbit, quod est initium omnis peccati. Eccl. 10. Oportet ergo quod poenitens qui cor suum offert sacrificium Deo, contraria omnibus his faciat. Et primo contra inane gaudium oportet, quod assumat tristitiam poenitentiae: et ideo subdit, *sacrificium Deo spiritus contribulatus*, idest de omnibus peccatis simul tristatur, non de uno tantum. 2 Cor. 7: *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Baruch 2: *anima quae est tristis super magnitudinem mali, et incedit incurva.* Et infra: *dat tibi gloriam, et tristitiam domino.* Contra secundum opponitur contritio; unde dicit, *cor contritum.* Et nota differentiam inter confracta et contrita: quia confracta sunt quae dividuntur in magnas partes; contrita sunt quae in parvissimas partes dividuntur. Quamdiu ergo quis habet cor durum, tunc quasi integrum habet cor in malitia; sed quando totaliter deserit peccatum praebens se spiritualibus, dicitur tunc contritus. Job 16: *ego ille quondam opulentus*, scilicet in temporalibus, *repente contritus sum.* Contra tertium opponitur humilitas; et ideo dicit, *et humiliatum Deus non despicies*, quia superbis Deus resistit, humilibus autem dat gratiam. Jac. 4. Et est sciendum, quod facit mentionem de corde et spiritu, et spiritus pertinet ad animositatem, et sic pertinet ad irascibilem. Isa. 25: *spiritus robustorum, quasi turbo impellens parietem.* Cor pertinet ad concupiscibilem: et sic datur per hoc intelligi, quod quicquid est in vi appetitiva, debet Deo offerri in sacrificium.

[87290] Super Psalmo 50 n. 9 *Benigne.* Hic promittit quid debeat facere in futurum. Et primo petit quid fiendum a Deo; secundo pronuntiat, ibi, *tunc acceptabis.* Oculus David ferebatur ad duo: unum propinquum, quod erat figurale; aliud remotum, quod erat figuratum. Primum quia legitur, quod David aedificavit muros civitatis Jerusalem, sed non consummaverat, et his consummatis aedificandum erat templum: et ideo dicit, *fac in bona voluntate tua, ut aedificentur muri Jerusalem.* Et tunc aedificatis muris, aedificabitur templum. *Et tunc acceptabis sacrificium* et cetera. Et hoc totum erat figurale. Sed si referamus ad figuratum, sic dicendum est, quod est duplex Jerusalem: scilicet caelestis: Gal. 4: *illa quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater nostra.* Alia est praesens Ecclesia exemplata ab illa. Apoc. 21: *vidi civitatem sanctam Jerusalem* et cetera.

Et utraque habet muros. Muri caelestis Jerusalem sunt munimenta aeternitatis et immortalitatis, quam consecuti sunt sancti per Christum: Rom. 8: *qui suscitavit Jesum Christum, vivificabit et mortalia corpora nostra.* Muri praesentis Jerusalem, scilicet Ecclesiae, sunt sacramenta gratiae et doctores. Ezech. 13: *non stetistis ex adverso, nec opposuistis murum pro domo Israel ut staretis in praelio.* Aedificationem istorum praevidebat spiritu prophetiae, Isa. 56. Ad hoc ergo quod aedificentur isti muri, *tu domine fac benigne*, idest ostende benignitatem hanc, quam benignitatem apostolus Tit. 3, dicit impletam: *apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei.* Et hoc non propter merita nostra, sed propter tuam voluntatem bonam. Rom. 12: *ut probetis quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* 1 Tess. 4: *haec est voluntas Dei* et cetera. Et hoc facias ad hoc, *ut aedificentur muri Jerusalem*, vel militantis, vel triumphantis. Sed quid erit? *Tunc acceptabis sacrificium justitiae.* Hoc autem tripliciter exponitur: et duo primi modi pertinent ad Ecclesiam praesentem. Uno modo, quod hoc referamus ad sacrificium, non quo trucidantur pecora, sed quo occiduntur homines propter Christum; et in hoc est duplex gradus: quia primum locum tenet sacrificium Christi. Gal. 2: *dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*: et ideo, dicit, *tunc*, idest in aedificatione murorum Jerusalem, idest Ecclesiae, *acceptabis sacrificium justitiae*, quo Christus se obtulit, qui justus est. Joan. 8: *quis ex vobis arguet me de peccato?* Et quia tantae virtutis est, ut satisfaceret pro homine, ut justificaret eum. Secundum locum tenent alii sancti, qui se propter Deum obtulerunt in sacrificium; unde dicit, *oblationes*, scilicet confessores, qui confitendo Christum, quantum in se est, obtulerunt se morti, licet non sint occisi. Judic. 5: *qui sponte obtulistis de Israel animas vestras ad periculum, benedicite domino. Et holocausta.* Isti sunt martyres. Joan. 15: *majorem caritatem nemo habet* et cetera. *Et tunc acceptabis*, quando ista ipsi sancti imponent se tamquam vitulos super altare tuum, idest super fidem tuam, et super Christum, idest exponent se tamquam vitulos propter Christum, et fidem Christi ad immolandum. Alio modo, ut referatur quantum ad opera justorum: et sic est sensus: acceptabis justitiam sicut sacrificium, quia opera justitiae et misericordiae sunt sicut sacrificium. Heb. ult.: *beneficentiae et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.* Et tunc accipies oblationes. Secundum Gregorium: *holocaustum est, quod totum incendebatur: et signat perfectos viros, qui totaliter dant se Deo.* Oblationes sunt illi qui aliquid offerunt et aliquid reservant, et tunc sacerdotes imponent vitulos, idest conversos de novo: *super altare*, idest super fidem Christi. Vel tunc praelati majores imponent praedicatores mugientes doctrina fidei, *super altare*, idest super confessione fidei. Tertia expositio est de caelesti Jerusalem: et est sensus, *tunc*, scilicet quando aedificabuntur muri caelestis Jerusalem, *acceptabis sacrificium justitiae.* Hic quandoque fit sacrificium poenitentiae; sed ibi est tantum laudis. Isa. 60: *populus tuus, omnes justi in perpetuum hereditabunt terram.* Et hoc est illud sacrificium laudis de quo Ps. 63: *beati qui habitant in domo tua, in saecula saeculorum laudabunt te. Et tunc oblationes*, idest sanctos minores, *et holocausta*, idest sanctos majores, acceptabis. Et hoc offerent Angeli, quibus dicitur Matth. 13: *triticum autem congregate in horreum meum.* Et isti Angeli, *imponent* sanctos, *super altare tuum*, idest in gloriam caelestem. Apoc. 8: *data sunt ei incensa multa, ut darent de orationibus sanctorum omnium super altare aureum.* Psal. 68: *placebit Deo super vitulum novellum cornua producentem et ungulas.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

psalmus LI

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino, David rex, et alii sancti a Simone Martini depicti

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Super Psalmo 51

[87291] Super Psalmo 51 n. 1 Hic incipit secunda quinquagena. Et sicut dictum est in principio libri, prima quinquagena pertinet ad poenitentes; ista secunda quinquagena pertinet ad proficientes.

Circa quos sunt tria per ordinem videnda: nam primus gradus proficientium est justificatio: secundus gradus est exercitium bonorum operum: tertius est consideratio divinorum operum. Et sic ista quinquagena dividitur in tres partes. Primo tangit de his quae pertinent ad justificationem; secundo agit de his quae pertinent ad executionem bonorum operum, ibi, *Deus judicium*; tertio agit de his quae pertinent ad considerationem divinorum operum, ibi, *Deus stetit.* In justificatione duo sunt necessaria: scilicet aversio a peccato, et conversio ad Deum. Et sic duo sunt in peccato per oppositum; scilicet aversio a Deo, et conversio ad peccatum. Primo ergo ponit Psalmos qui pertinent ad aversionem et detestationem peccati; secundo ponit Psalmos qui faciunt sive continent subjectionem Deo, ibi, Ps. 61: *nonne Deo subjecta.* Circa primum duo facit. Primo ostendit malitiam peccatorum; secundo ostendit mala quae a peccatoribus fiunt. Ex duobus aggravatur peccatum: scilicet ex affectione peccandi, et ex contemptu Dei. Primo ergo aggravat malitiam peccatorum ex primo; secundo aggravat eorum malitiam ex secundo, ibi, Ps. 52: *dixit insipiens.* Titulus: *in finem intellectus David, cum venisset Doeg Idumaeus, et nuntiasset Sauli, venit David in domum Abimelech*, haec historia habetur 1 Reg. 21 et 22, quando scilicet David fugiens a Saule, venit in Zebe ubi erant sacerdotes, et accepit gladium Goliae et panes propositionis, et Doeg Idumaeus interfuit, qui inter pastores erat potens; et conquerente Saule quod nullus pugnaret pro eo contra David, iste Doeg enarravit quomodo Abimelech sacerdos receperat David, et dederat ei gladium Goliae, et panes propositionis: et sic iratus Saul mandavit occidi omnes sacerdotes. Cumque illi nollent mittere manus ad occidendum sacerdotes, iste Doeg interfecit omnes sacerdotes. Sed tamen diversitas est in titulo et in historia, quia princeps sacerdotum in historia vocatur Achimelech, in titulo Abimelech. Et dicit Glossa quod hoc factum est vitio scriptorum, vel propter mysterium: nam per David signatur Christus: tum quia usus est officio regiae dignitatis, tum etiam quia usus fuit dignitate sacerdotali, comedendo panes propositionis. Doeg interpretatur mutus: Idumaeus terrenus; Saul petitio; Abimelech patris mei regnum. Per Doeg ergo qui fuit motus a terrenis, cum venisset David, scilicet Christus ad Abimelech, idest ad Judaeos qui est patris mei regnum, *nuntiavit Sauli*, idest morti, quod impii manibus et verbis accersierunt eum et occiderunt eum. Vel, *Doeg*, idest Antichristus qui commovebit in fine mundi terrenos. Cum venisset Christus in Ecclesiam, nuntiavit Diabolo, quod persequetur Ecclesiam. Et principaliter intelligitur totus iste Psalmus de malis qui persequuntur Christum, vel in se, vel in membris. Dividitur autem Psalmus iste in partes duas. In prima agit de malitia peccatoris, qui ad iniquitatem afficitur. Secundo agit de justitia sanctorum, ibi, *ego autem sicut oliva.* Circa primum duo facit. Primo agit de culpa malorum. Secundo de eorum poena, ibi, *propterea destruet te.* Sciendum est autem, quod in homine qui afficitur ad peccatum, tria per ordinem sequuntur. Primum est delectatio peccati. Secundum est cogitatio de peccato: quia in illis cogitamus quae diligimus. Tertium est gloriatio de perpetratione peccati. Quilibet gaudet naturaliter cum facit quod amat. Sic ergo procedit ab ultimo. Ad primum de gloria malorum in actu peccati. Secundo de cogitatione circa peccatum, ibi, *tota die.* Tertio de amore peccati, ibi, *dilexisti.* Circa primum duo facit. Primo ponit potentiam aliquorum ad male faciendum. Secundo ostendit quod quidam gloriantur de malo opere. Quidam autem sunt prompti et fortes ad mala, et ad bona debiles. Dicit ergo, *tu peccator qui potens es in iniquitate*: Jer. 3: *fecisti mala, et potuisti*: Isa. 5: *vae qui potentes estis ad bibendum vinum* et cetera. Tu ergo qui sic es potens, *quid* idest quare, *gloriaris in malitia?* Unde debes verecundari et confundi et tristari: Prov. 2: *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis. Tota die injustitiam* et cetera. Hic ostendit secundum quod praemiserat supra: scilicet quod non solum gloriantur in malitiis, sed cogitant quomodo male faciant. Et primo ponit assiduitatem cogitationis sine interpolatione; unde dicit, *tota die injustitiam cogitavit lingua tua.* Improprie dicitur quod lingua cogitet, quia cogitare pertinet ad cor; et ideo potest dupliciter intelligi, *lingua tua*, idest cor tuum, quod in lingua manifestatur: Eccl. 21: *in ore fatuorum cor eorum*: quia est unum cum lingua, idest paratum habet cor ad locutionem. Vel, *lingua cogitavit injustitiam*, inquantum excogitata loquitur, *tota die.* Et specialiter, quia docet per linguam peccare. Secundo exequitur efficaciter quae cogitat; unde dicit, *sicut novacula acuta fecisti dolum.* Et hic est similitudo quantum ad tria. Primo quia novacula acuta, idest rasorium, efficaciter et cito incidit, quia nullus pilus resistit ei; sic Doeg non est reveritus sacerdotium nec timorem David, nec aliquid; sed interfecit omnes sacerdotes. Mich. 2: *in luce matutina faciunt illud*, idest statim. Vel, *sicut novacula acuta* etc.: quia sicut novacula radit pilos, ita mali dolum acuunt contra justos, idest persecutores immittunt; sed hoc vere faciunt sicut novacula, quae pilos superfluos radit: quia non nisi superflua, idest temporalia, possunt peccatores sanctis auferre, spiritualia vero nunquam: sed *sicut novacula* etc. quia promittit purgationem tantum, sed sicut inexperti barbitonsores incidunt carnem, ita mali faciunt qui suis machinationibus carnem justorum, idest famam suam iniqua lingua student incidere: Ps. 27: *loquuntur pacem cum proximo suo* et cetera. Hieronymus habet, *quid gloriaris in malitia? Potens misericordia Dei tota die.* Et hic est sensus: quasi dicat, tu qui potens es in malo, quid gloriaris in malitia? Misericordia parata est ad quam potes converti.

[87292] Super Psalmo 51 n. 2 *Dilexisti.* Hic agit de affectu mali, sive peccatoris, ad nocendum proximo. Et hic affectus in duobus consistit: scilicet in exterioribus et interioribus. Primo ergo in exterioribus ostendit subtractionem justitiae. Dicit ergo, *dilexisti malitiam super benignitatem.* Benignitas, idest bona igneitas: et sic facit liquescere animum hominis ad bona communicanda; malitia e converso movet impetum hominis ad nocendum. Et isti mali et peccatores plus malitiam quam bonitatem, idest benignitatem dilexerunt, quia magis sunt prompti ad malum quam ad bonum, eo quod sunt frigidi et remissi: Job 20: *cum dulce fuerit in ore ejus malum, abscondit illud sub lingua sua.* Quantum ad subtractionem justitiae dicit, *dilexisti* loqui *iniquitatem magis quam loqui aequitatem*: Ps. 10: *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Quantum ad interiora dicit, *dilexisti omnia verba praecipitationis*, trahendo alios in mortem, sicut Doeg: iterum in malum culpae: 1 Cor. 15: *corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Vel praecipitando teipsum; et ideo dicit, *lingua dolosa.* Et tu qui es linguosus et dolosus, vel hoc facis per linguam dolosam: Hier. 9: *sagitta vulnerans lingua eorum dolum locuta est.*

[87293] Super Psalmo 51 n. 3 *Propterea.* Supra egit Psalmista de malitia peccatorum; hic autem agit de poena eorum: et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsorum malorum poenam. Secundo ostendit poenae utilitatem, ibi, *videbunt.* Circa primum duo facit. Primo ponit malorum poenam. Secundo ponit modum perveniendi in illam, ibi, *evellet te.* Dicit ergo, *propterea*, scilicet, quia dilexisti malitiam etc. et dilexisti verba praecipitandi alios, *Deus destruet te in finem*, idest in

perpetuum: Ps. 27: *destrues illos, et non aedificabis eos.* Et merito *praecipita eos domine, et divide linguas eorum*, Ps. 54. Modus, quia, *evellet te.* Ubi notandum, quod primo ponitur ista destructio quantum ad ipsum modum. Secundo, quantum ad amissionem futurorum. Quantum ad primum duo consideranda sunt. Quandoque enim contingit, quod homines habent aliqua fundamenta in sua prosperitate, sicut amicos, et divitias, et hujusmodi: et ideo comparantur radici, quia per hoc radicati sunt in his; et ideo dicit, *evellet te*, ab omnibus istis in quibus et per quos es in prosperitate radicatus: Job 19: *quasi arbori avulsae abstulit spem meam*: Jer. 1: *ut evellas et destruas* et cetera. Secundo emigrat prima amissione, idest transfertur totaliter; unde, *emigrabit te*, idest faciet te transire, *de tabernaculo tuo*, idest de domo et de statu et de dignitate tua: Isa. 22: *expellam te de statione tua*: Job 20: *oculus qui eum viderat, non videbit.* Alia littera habet, *de tabernaculo suo*, idest Ecclesia: Apoc. 21: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus.* Nunc boni sunt malis permixti; sed in fine mali excludentur ab Ecclesia, ubi nunc sunt numero, non merito. Quantum ad amissionem futurorum dicit, *et radicem tuam de terra viventium*, scilicet evellet. Per radicem intelligitur hic caritas, quae est radix omnium bonorum: Ephes. 3: *in caritate radicati* et cetera. Hanc aufert Deus de terra viventium, quia aufert tibi donum charitatis quod dedit. Item a bonis auferetur cupiditas, quae potest per radicem signari: 1 Tim. ult.: *radix omnium malorum cupiditas.* Hanc Deus viris spiritualibus aufert, quia qui ad temporalia student, non possunt pervenire ad terram viventium: quia *qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem*, (ibid.): in quibus cupiditatibus radicantur mali, scilicet Antichristus, et Diabolus: Job 5: *vidi stultum*, idest peccatorem, *firma radice, et maledixi pulchritudini ejus statim.*

[87294] Super Psalmo 51 n. 4 *Videbunt justi.* Hic ponitur fructus poenae: nam Deus punit hic, et praenuntiat poenas propter utilitatem justorum. Primo propter metum poenae, quia, *et timebunt.* Et hoc potest transferri ad statum praesentis vitae, in qua timent justi habendo reverentiam ad Deum, et decidunt a statu in quo sunt: Rom. 11: *noli altum sapere, sed time.* Sed illi qui sunt in patria, non timent ab aliquo statu cadere, quia sunt in perfectione gratiae confirmati, quia non separabuntur, sed reverentia filiali timebunt: Psal. 18: *timor domini sanctus* et cetera. Et reverebuntur Dei justitiam. Tamen specialius in praesenti vita timent. Secundo propter despectionem peccati et praesentis prosperitatis. Et primo ponitur derisio. Secundo ponitur causa derisionis, ibi, *ecce.* Quantum ad primum, *super eum*, idest contra eum, scilicet peccatorem, *ridebunt*, idest contemnent ejus fiduciam et prosperitatem. Et hoc specialiter fiet in futuro: Psal. 57: *laetabitur justus, cum viderit vindictam*: Job 22: *videbunt justi et laetabuntur*; et derident primo peccatorum superbiam; secundo vanam fiduciam et eorum fragilem gloriam: superbiam, quia non sperabant in Deo, sed de se confidebant, *et dicent*, justi, *ecce homo qui non posuit Deum adjutorem suum*, idest non posuit quod indigeret Dei auxilio: Ps. 11: *labia nostra* et cetera. Deut. 39: *dereliquit factorem suum.* De vana fiducia; unde dicit, *sed speravit in multitudine divitiarum suarum*: Prov. 11: *qui confidit in divitiis suis, corruet*: 1 Tim. ult.: *divitibus hujus saeculi praecipe* et cetera. De vana gloria mala facere et Deo permittente praevaluit; unde dicit, *et praevaluit in vanitate sua.* Et de hoc deridentur: Ps. 93: *dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt.* Vel praevaluit etc. ut referatur ad avarum, qui quantum ad aliquid praevalet omnibus aliis peccatoribus: Eccl.

10: *avaro nihil est scelestius.* Et ex quo ad hoc inducitur, incidit in aliis facile. Vel potest referri ad Antichristum, quia praevalet omnibus aliis.

[87295] Super Psalmo 51 n. 5 *Ego autem sicut oliva fructifera.* Hic agit de sanctitate bonorum. Et primo ostendit quid agunt in praesenti. Secundo, quid promittunt, ibi, *confitebor.* Duplex bonum faciunt sancti in praesenti Ecclesia. Primo in hoc quod bene se habent ad proximum, fructificando in eis: et ideo justus comparatur olivae; quasi dicat: peccator sic evellitur sine fructu: sed ego sicut oliva fructifera in domo Dei. Et comparatur olivae propter pinguedinem: nam oliva semper habet fructum pingue: Jud. 9: *non possum deserere pinguedinem meam*; Jer. 11: *olivam uberem, pulchram, fructiferam, speciosam, vocavit dominus nomen tuum.* Hic tamen comparatur olivae propter fructum specialiter: quia ex olivis fit oleum, per quod significatur misericordia, ex qua justi provident aliis, et fructum faciunt in Ecclesia: Joan. 15: *posui vos ut eatis, et fructum afferatis.* Et hunc fructum feci, *in domo Dei*, non in mundo: Psal. 83: *elegi abjectus esse in domo Dei.* Item quoad Deum justi in mundo isto faciunt aliud bonum, sperando scilicet in eo; unde dicit, *speravi in misericordia Dei*, non meis meritis, sed illius misericordia: Tit. 3: *non ex operibus justitiae quae fecimus nos* et cetera. Et haec misericordia est in aeternum. Et potest hoc dupliciter exponi. Uno modo, ut designet aeternitatem: et sic potest referri aeternitas ad essentiam misericordiae divinae, quae est aeterna: Jer. 31: *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.* Alio modo, ut referatur ad effectum misericordiae. Aliquando ex misericordia Dei conceduntur bona aeterna; et sic, *in saeculum saeculi*, idest per omnia saecula. *Confitebor.* Hic promittit quid sit facturus: et promittit duo. Unum refertur ad praeterita: et est gratiarum actio de beneficiis collatis: propter hoc dicit, *confitebor tibi in saeculum*, idest referam tibi laudes. Et hoc, quia tu, *fecisti*, scilicet quod essem oliva fructifera in domo domini, et quod spero in misericordia Dei. Aliud refertur ad futura, *expectabo nomen tuum, quoniam bonum est.* Expectat nomen Jesu esse salutare suum. Et hoc specialiter contingit in illis, qui sunt in patria; unde dicit, *quoniam bonum est in conspectu sanctorum tuorum*, qui vident ipsam essentiam bonitatis, unde non possunt nisi diligere Deum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

a psalmo LII ad psalmum LIV

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino, David rex, et alii sancti a Simone Martini depicti

---

Textum a P. A. Uccelli Romae 1880 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Super Psalmo 52

[87296] Super Psalmo 52 n. 1 *Dixit insipiens.* Supra Psalmista arguit nequitiam peccatorum ex parte affectionis ad peccatum; hic arguit eorum nequitiam ex contemptu Dei. Titulus: *in finem intellectus David pro Amalech.* Huius historia habetur I Reg. XVII quando David fugiens venit ad Achis regem Philisthinorum qui dedit ei civitatem Siceleg, et contigit quod Amalecitae, eo absente, incenderent civitatem, tandem David insecutus est eos et recuperavit praedam. Mistice per David significatur Christus; et sicut in Glossa dicitur, Amalecitae populus lambens sanguinem, et significant Antichristum et suos qui lambunt affectu carnalia. Matt. XVI: *caro et sanguis*, etc.: ergo sicut interpretetur malitia eorum, et ex hoc ducuntur in Christum. Augustinus dicit pro maeleth, quod interpretatur dolens et parturiens; et significat Ecclesiam, de qua Ioan. XVI: *mulier cum parit tristitiam habet*, etc.; et sic est (Psalmus) pro tribulationibus quas patitur Ecclesia pro malis mundi. Et hoc ergo est per Core, qui fuit unus de cantoribus principibus; et sic iste Psalmus cantatus est eius ministerio. Item sciendum est quod iste Psalmus positus est supra XIII; non tamen est idem circulus, nec omnes versus, et ibi introducitur propter primum adventum Christi; hic propter adventum Christi ad iudicium. Et circa hoc duo facit. Primo ponit peccatorum malitiam. Secundo introducitur divinum iudicium, ibi, *dominus de coelo.* Circa primum duo facit.

Primo ponit radicem mali, scilicet contemptum. Secundo ostendit quid ex tali radice sequitur, ibi, *corrupti sunt.* Sciendum est quod sapientia, si proprie sumatur, differat a scientia, quia sapientia est circa divinorum cognitionem, scientia circa humanorum cognitionem. Vir insipiens contemnit cognitionem divinorum. Tob. XXI: *recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus.* Rom. I: *obscuratum est insipiens*, et cetera. *Dixit ergo insipiens*; idest contempsit Deum et scientiam Dei; et hoc fecit *in corde suo, dixit: non est Deus.* Contra; Anselmus dicit, quod nullus potest cogitare Deum non esse. Dicendum quod dupliciter potest aliquid esse nobis ignotum. Uno modo propter se; alio modo propter nos. Primo modo sunt nobis ignota illa quae habent primum de esse, ut contingentia, materia prima, motus et tempus. Secundo modo sunt nobis ignota illa quae excellunt cognitionem nostram. Dico ergo quod si consideremus Deum secundum se ipsum, sic non potest cogitari non esse, et nulla propositio est magis nota illa cuius praedicatum includitur in subiecto. Esse Dei est eius essentia, et ideo haec propositio: Deus est, est maxime per se nota, tamen quoad nos essentia Dei non est nobis nota, sed innoscitur nobis per suos effectus; et inde est quod qui negat aliquos effectus Dei, puta providentiam hominum bonorum et malorum et omnium universaliter, et miracula Dei, et quod omnipotens non sit, negat Deum, et dicit in corde, quia a Deo est in corde omnium quod Deus sit, quod nullus quidem hoc velit, reputatur insipiens, quod dicat Deum non esse. Vel insipiens, idest Iudaeus. Psalm.: *intelligite insipientes*; quod dixit quod Christus non est Deus. Ioan. X: *tu homo cum sis, facis te ipsum Deum.*

[87297] Super Psalmo 52 n. 2 *Corrupti sunt.* Hic est effectus malitiae eorum. Sicut timor, cognitio et amor Dei est principium omnis boni operis, ita sublata cognitione et amore Dei omnis bona vita tollitur. Et primo ostendit quod sequitur quantum ad operationem mali: secundo quantum ad amissionem boni. Sunt duo mala quae consequuntur. Primum est quia corrupti sunt. Corpus corrumpitur per exalationem caloris naturalis et per subtractionem actualis caloris exterioris. Calor naturalis animae humanae est ipse Deus; et ideo quamdiu est in anima cognitio de Deo anima continet suam formam quam Deus impressit, scilicet innocentiam et imaginem divinam, sed quando iste calor exalatur, subtrahitur actualis calor, scilicet concupiscentiae calor et timoris, corrumpitur anima, et consequenter sequitur quod multi timorem et amorem et Dei cognitionem a se abiiciant et corrumpantur in immunditiis; et ideo *abominabiles facti sunt in iniquitatibus.* Osee IX: *facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt.* Et dicit iniquitatem, idest propter iniquitates, et amittunt etiam bonum. Unus *non est qui facit bonum.* Ier. IV: *sapientes sunt ut faciant mala, bona autem facere nescierunt.*

[87298] Super Psalmo 52 n. 3 *De coelo prospexit.* Hic ponitur Dei iudicium contra malos. Et primo inducitur consideratio iudicis. Secundo ostenditur quid iudex inveniat, quia *omnes declinaverunt.* Tertio additur sententia, *nonne sciunt?* Causa quia negant Deum est, quia credunt quod propter suam altitudinem Deus non aspiciat novissima. Iob XXII: *an non cogitas quod Deus excelsior sit caelo?* etc. *dicis quid? Per caliginem iudicat, circa cardines caeli perambulat, nec nostra consederat.* Sed hoc ad perfectionem suae sapientiae spectat quod omnia prospiciat. Ps.: *quis sicut Deus noster, qui in altis habitat et humilia respicit in coelo et in terra?* Et ideo dicit quod dominus etiam de coelo prospexit, idest considerat filios hominum de sua altitudine. Eccli. XVI: *quae est enim anima*

mea in tam immensa creatura? Prov. XVI: *omnes viae hominum patent oculis suis.* Ps.: *dominus de coelo in terram prospexit.* Vel de coelo, idest de Christo. Vel de anima iusti. Inquirit in filiis hominum *ut videat si est intelligens, aut requirens Deum.* Differentia est inter Deum et hominem quia iudices homines inquirunt quae exterius aguntur, Deus autem intuetur cor. Psalm.: *scrutans corda et renes Deus.*

[87299] Super Psalmo 52 n. 4 *In corde.* Sunt duo quae oportet circa Deum fieri, scilicet ut intellectus intus figatur in Dei cognitionem et affectus tendat in Deum sicut in finem. Unde dicit ideo *prospicit ut videat si est intellectus.* Et si de iusto intelligatur, in suavitate redarguens; si autem intelligatur de malo, sicut de eo dicitur *noluit intelligere ut bene ageret*, sic est requirens, scilicet facturus ut perveniat ad ipsum. Ps.: *quaerite dominum, et vivet*, et cetera. Sed dominus prospiciens, ut hoc videat invenit malitiam abundantem.

[87300] Super Psalmo 52 n. 5 *Omnes declinaverunt.* Et tangit primo recessum a radice. Secundo dicit quod inde sequitur. Et circa hoc exponit. Dicit ergo, hic inquirit, sed invenit quod *omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt*; et iterum, *non est qui faciat bonum.* Ab intelligentia et inquisitione Dei omnes recesserunt. Isaiae LIII: *unusquisque declinavit in viam suam.* Ex hoc sequitur quod sunt inutiles et sibi et aliis. Nam qui non habent amorem Dei non habent veram fidem; quaecumque opera de genere bonorum faciat inutilia sunt sibi ad praemium vitae aeternae. Propterea dicit, *simul inutiles facti sunt*, idest inutilia opera fecere. Cor. XIII: *si distribuero in cibos pauperum*, et cetera. Isaiae XIV: *proiectus de sepulcro tuo*, et cetera. Et exponit quomodo sunt inutiles, *quia non est qui faciat bonum*, quia ea quae non fiunt in virtute fidei et non sunt informata amore Dei, non sunt bona simpliciter. Rom. XIV: *quod non est ex fide, mortuum est.* Et quod declinaverunt ostendit cum dicit, *non est usque ad unum*, idest nec unus invenitur bonus. Sed numquid non est aliquis bonus in universo? Dicendum, quod uno modo si referatur ad collegium malorum, sic nullus est bonus. Alio modo universaliter. *Sic non est usque ad unum*, idest usque ad Christum non est qui propria virtute sit bonus. Phil. II: *Deus qui operatur in nobis.*

[87301] Super Psalmo 52 n. 6 *Nonne scient*, et cetera. Supra induxit Psalmista iudicem prospicientem iniquitatem et inutilitatem. Hic agit de sententia iudicii. Et primo quantum ad condemnationem malorum. Secundo quantum ad salvationem bonorum, ibi, *quis dabit*, et cetera. Primo duo facit. Primo proponit quaestionem. Secundo propositam manifestat, ibi, *quoniam Deus dissipabit.* Circa primum duo facit. Primo investigat ipsum defectum poenitentiae. Secundo meritum poenae assignat, ibi, *qui operatur.* Circa primum considerandum est quod frequenter contigit quod in statu prosperitatis homines non recognoscant Deum, sed per poenas a Deo inflictas recordantur quod sit Deus, quasi dicat: et hoc necessarium est propter culpam. Psalm.: *cognoscetur dominus iudicia faciens.* Et huius exemplum habemus in Pharaone. Exod. V: *nescio dominum.* Et post poenas inflictas dixerunt (Aegyptii): *fugiamus Israelem, dominus enim pugnat pro eis contra nos.* Dictum est autem supra quod *dixit insipiens non est Deus*, et ob hoc dicit: *nonne scient omnes qui operantur iniquitatem*, saltem per poenas quod sit Deus? Quasi dicat: imo scient quod nullus potest poenas infligere nisi Deus. Et hoc necessarium est valde propter culpam quam commiserunt.

Et commiserunt duplicem culpam, scilicet in opere et in affectu. Culpa est operatio iniquitatis; et ideo dicit, *qui operantur iniquitatem.* Iniquitas proprie est peccatum in proximum, quia opponitur aequitati. Hanc culpam exaggerat cum dicit: *qui devorant plebem meam ut cibum panis.* Cibus panis est assiduus et delectabilis, quasi dicat: isti in suis malitiis delectabiliter perseverant et in iniuriis inferendis delectantur. Michaee III: *comederunt carnes populi mei et cadavera eorum, et abstulerunt bona eorum.* Ierem. l: *primus rex Assur.* Quantum ad effectum dicit, *Deum non invocaverunt.* Dupliciter sunt inordinati peccatores in affectu. Primo per contemptum Dei. Secundo per inordinatum amorem ad temporalia. Quantum ad primum dicit, *Deum non invocaverunt* propter duo. Primo quia in Deum non credunt. Rom. X: *quomodo invocabunt in quem non crediderunt?* Secundo quia credunt sibi per se sufficere. Ps.: *labia nostra a nobis sunt.* Quantum ad secundum dicit, *illic trepidaverunt ubi non fuit timor*; quasi dicat: ex hac causa timuerunt ubi non est timendum. Verbo illic non locum sed causam designat. Unde dicit Augustinus quod timor ex amore causatur. Isti, scilicet mali, vel peccatores non nisi temporalium amorem habent; et ideo solum damna temporalia timent, idest, propter illam causam ubi non est, idest, propter quod non timendum. Matth. X: *nolite timere eos*, etc.; et ideo non est timendum in amissione temporalium, quia in ipsis non est proprie verum bonum nostrum, et certum est quod si adhaereremus Deo etiam hoc dabit nobis. Matth. VI: *primum quaerite regnum Dei*, et cetera.

[87302] Super Psalmo 52 n. 7 *Quoniam dominus dissipavit.* Hic manifestat quaestionem quomodo correctio fiat, idest propter poenam. Et inducit duplicem poenam, scilicet interiorem et exteriorem. Primum ostendit cum dicit, *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent*, idest qui finaliter desiderant hominibus placere. Per ossa intelligitur fortitudo. Haec autem fortitudo omnis (vel) est corporalis, et haec consumitur a Deo; (vel) est spiritualis, et haec consumitur per peccatum. Haec ossa sunt virtutes bonorum virorum; unde in cruce ossa Christi non fuerunt fracta. Sed latronum ossa fuerunt contrita. Sed dicit, *eorum qui hominibus placent.* Numquid placere hominibus est pravum? Videtur quod non. I Cor. X: *sine offensione estote*, et cetera. Item *omnibus per omnia placeo*, dicit apostolus. Dicendum, quod si aliquis velit placere alicui propter inanem gloriam, sive gloriam humanam habendam hoc est pravum in illis qui in hoc ponunt finem, quia tales confidenter peccant in occulto dummodo placeant in aperto. Aliquando autem aliquis vult aliis placere ut trahat eos ad Deum; et sic talis placentia est meritoria et bona; et sic volebat apostolus nos aliis placere, et sic placebat ipse. Contrarium ponitur poena exterior: unde dicit, *confusi sunt*, idest confundantur, quia peccata eorum deteguntur. Iob XX: *revelabunt caeli iniquitatem eius*, quia deceperunt, et quia perdent temporalia per quae credebant habere felicitatem. Ier. XX: *confundentur vehementer.* Ier. XVII: *confundentur qui me persequuntur.* Et hoc patientur *quoniam Deus sprevit eos.* Illi sunt honorati quos Deus amat. Psalm.: *nimis honorati sunt*, etc.; sed quos Deus sprevit sunt confusi.

[87303] Super Psalmo 52 n. 8 *Quis dabit ex Sion?* Hic agit de bonis. Et primo proponitur quaestio. Secundo responsio. Quaestio est talis. Quis ex Sion procedens salvabit Israel? Quis? Christus quia salus ex Iudaeis est: ergo ex Sion, idest ex Iudaeis, et ex David, et ex coenaculo Sion ubi apostoli spiritum sanctum receperunt, processerunt praedicatores salutis. Et haec non dabit nisi Deus. Et qualiter? *Quando converterit captivitatem plebis suae.* Nam plebs fidelis in captivitate, idest

in carcere Diaboli tenebatur quam convertit Deus quando eam relaxavit. Ps.: *converte, domine, captivitatem nostram*, et cetera. Et quid sequetur ex hoc? Gaudium et laetitia. Ps.: *in convertendo dominus captivitatem (Sion) facti sumus*, et cetera. Sed est duplex status fidelium, scilicet luctae et coronae, meriti et praemii; et utrobique est gaudium. Et primum est gaudium de participatione gratiae. Rom. XIII: *regnum est iustitia.* Et ideo dicit *exultabit Iacob.* I Reg. II: *exultavit cor meum*, et cetera. In praemio est gaudium, dicit Glossa. Isai. XXXV: *laetitia sempiterna*, et cetera. Et ideo dicit, *laetabitur Israel.*

Super Psalmo 53

[87304] Super Psalmo 53 n. 1 *Deus in nomine tuo.* Supra in aliis Psalmis Psalmista exaggeravit iniquitatem peccatorum quantum ad affectum peccati et contemptum Dei; hic exponit persecutionem quam ab eis patitur. Titulus: *in finem intellectus David in carminibus.* Prima pars tituli plana est. Secunda tangit historiam quae scripta est I Reg. XXIII, quando David pervenit ad desertum Ziph civitatis, et homines illius civitatis accusaverunt David Sauli, et Saul persecutus est eum, non tamen potuit eum comprehendere; unde haec accusatio non nocuit David, in quo significatur quod Ziphaei, idest florentes in hoc mundo; Isai.: *gloria mundi quasi flos agri*, accusant sanctos, nec tamen nocere possunt, quia sanctus occultatur apud Ziphaeos, quia sanctus inter peccatores non floret, sed floritio eius est in occulto; scilicet flores honestatis. Coloss. III: *vita vestra abscondita est cum Christo.* Agit ergo David in Psalmo isto de bonis qui absconditi sunt inter malos et persecutionem patiuntur ab eis. Dividitur ergo Psalmus iste in partes tres. Primo praemittit orationem. Secundo ostendit necessitatem orandi, ibi, *quoniam alieni.* Tertio praemittit recompensationem, ibi, *voluntarie sacrificabo.* Circa primum duo facit. Primo ponit petitionem. Secundo ponit exauditionem, ibi, *Deus exaudi.* Petitio sua circa duo versatur. Primo enim petit pro se. Secundo pro inimicis. Pro se enim petit ut salvetur, non per merita sua sed propter amorem divini nominis. Unde dicit: *Deus in nomine tuo salvum me fac.* Act. IV: *non est aliud nomen datum sub coelo*, et cetera. Prov. XVIII: *turris fortissima nomen domini.* Pro adversariis petit iudicium quod potest tripliciter intelligi. Uno modo de iudicio discretionis, ut scilicet eius causa discutiatur ab eis. Ps.: *iudica me, Deus, et discerne.* Alio modo ut intelligatur de iudicio persecutionis, ut scilicet secundum suam iustitiam iudicet eum, liberando ipsum a malis. Isai. XII: *iudicabit in iustitia pauperes.* Alio modo de iudicio condemnationis. Et hoc non petit ex desiderio vindictae sed conformando se divinae iustitiae. Vel hoc dicit malorum iudicium praevidendo. Et hoc est quod dicit, *et in virtute tua iudica me, Deus, exaudi orationem meam.* Hic ponitur exauditio. In oratione sunt duo. Scilicet illud quod petitur, et petitio. Quandoque autem Deus exaudit quod petitur, et non ipsam petitionem, quia id quod petitur aliquis impetrat ex gratia et misericordia; et haec sunt a Deo donata. Sed ipsa petitio aliquando fit a peccatore; et ideo non est exaudita, quia non est Deo accepta. Et ideo petit, scilicet ut sua oratio sive petitio impleatur cum dicit: *Deus, exaudi orationem meam*, et quod sua verba percipiat auribus, *auribus percipe verba oris mei*; quod fit quando sua verba Deus

acceptat et approbat. Ps.: *verba mea auribus*, et cetera.

[87305] Super Psalmo 53 n. 2 *Quoniam alieni insurrexerunt.* Hic ponit necessitatem orandi, ubi exaggerat persecutionem hostium, primo ex eorum affectu. Secundo ex potentia. Tertio ex contemptu Dei. Ex affectu quia quando aliquis omnino alienus ab aliquo persequitur aliquem, hoc est periculosum, quia sine misericordia in eum insurgit; et ideo dicit, *quoniam alieni*, idest Daemones, vel peccatores. Si referatur ad quemlibet iustum, *insurrexerunt adversum me* sine aliqua compassione sive misericordia. Sed alieni possunt dici qui aliter se habent quam amici, sicut Saul alienus erat a David, et Ziphaei qui accusaverunt eum Sauli. Iob XIX: *noti mei quasi alieni recesserunt a me.* Ex potentia, quia quando debilis invadit potest se quis defendere; sed isti sunt fortes, quia *fortes quaesierunt animam meam.* I Reg. XXIV: *Saul elegit tria millia virorum ad persequendum David.* Vel fortes, idest Daemones. Luc. XI: *cum fortis armatus*, idest Diabolus, et cetera. Ex contemptu Dei, quia aliquando aliquis desistit a persecutione in quantum retinetur amore Dei. Sed isti nec propter hoc dimittunt, unde dicit, *et non proposuerunt Deum ante conspectum suum.* Psalm.: *dixit enim in corde suo: non requiret Deus.*

[87306] Super Psalmo 53 n. 3 *Ecce enim Deus adiuvat me.* Hic ostendit se esse in oratione exauditum. Et primo ostendit se esse exauditum quantum ad aliquid. Secundo ponit exauditum quantum ad alia, ibi, *averte mala.* Dictum est supra quod oratio erat pro se cum dicit: *salvum me fac*, et pro inimicis cum dicit *in virtute.* Primo ergo dicit se exauditum pro se quia dicit se salvatum; et deinde dixit de inimicis qui insurrexerunt contra eum et qui quaerebant animam suam; et in utroque est salvatus, quia contra insultum inimicorum dicit, *ecce Deus adiuvat me*, scilicet praebet mihi auxilium. Isai. l: *dominus Deus auxiliator meus.* Contra hoc quod quaerit animam meam dicit, *dominus susceptor est animae meae*, quasi dicat: dominus salvavit me suscipiendo me in sua tutela. Sapient. III: *iustorum animae in manu Dei sunt.* Psalm.: *tu autem, domine, susceptor*, et cetera.

[87307] Super Psalmo 53 n. 4 *Averte mala inimicis meis.* Hic petit se exaudiri pro inimicis. Et petit duo contra duo quae faciebant in illo, quia persequebantur eum, et quaerebant eum occidere; et ideo petit ut ipsi patiantur persecutionem et occidantur. Quantum ad primum dicit, *averte*, scilicet a me, *inimicis meis mala*, quae mihi quaerunt inferre, quasi dicat: in eos illa mala verte quae volunt inferre mihi. Quantum ad secundum dicit, *disperde illos*, idest fac ut disperdantur; idest occidantur; et hoc *in virtute tua.* Vel in virtute tua, idest propter potentiam tuam. Sed hoc videtur esse contra verbum Christi, qui dicit: *orate pro persequentibus.* Dicendum quod omnes istae imprecationes quae leguntur in prophetis, tripliciter possunt intelligi. Uno modo per modum pronunciationis quia loquebantur spiritu Dei et praedicebant futura. Per modum orationis, quasi dicat averte, etc., idest avertes. Unde in Hebraeo habetur de praesenti, avertis. Alio modo secundum conformitatem ad divinam iustitiam. Tertio secundum spiritualem denunciationem. Peccatores quando desinunt peccare, tunc moriuntur et desinunt esse peccatores. Et hoc est continue precandum.

[87308] Super Psalmo 53 n. 5 *Voluntarie sacrificabo tibi.* Hic ponit recompensationem. Et primo ponitur recompensatio. Secundo ponitur recompensationis ratio. Duo intendit recompensare sacri-

ficium et confessionem. Quantum ad primum dicit, *voluntarie sacrificabo tibi.* Contra supra dixit *si voluisses sacrificium, dedissem.* Et dicendum quod hic dicit de sacrificio quod est acceptum Deo, quod est sacrificium spiritus contribulati et castigationis corporis. I Cor. IX: *castigo corpus meum*, et cetera. Rom. XII: *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem*, et cetera. Tertium sacrificium est de rebus melioribus. Hebr. ult.: *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur*, idest placatur Deus. Hoc ergo triplici sacrificio sacrificabo tibi, voluntarie quia cum gaudio. I Esdrae III: *in omnibus in quibus offerebatur ultro sacrificium.* II Cor. IX: *hilarem datorem diligit Deus.* Quantum ad secundum dicit, *confitebor nomini tuo, domine, quoniam*, scilicet per gratiarum actionem. Tob. XII: *benedicite Deum coeli*, idest gratias agite. Et quare? Non propter bona temporalia, sicut peccatores faciunt, de quibus dicitur *confitebitur tibi cum benefeceris ei.* Sed propter Dei bonitatem et benignitatem, et propter beneficia suscepta, quia exauditus sum in petitionibus meis. Unde dicit se exauditum in se cum dicit, *quoniam ex omni tribulatione eripuisti me.* Et tibi quantum ad inimicos, *quia super inimicos meos despexit oculus meus*, quia non potuerunt mihi nocere. Vel despexit, etc. quia contempsit eorum felicitatem et prosperitatem: *ad nihilum deductus est*, et cetera.

Super Psalmo 54

[87309] Super Psalmo 54 n. 1 *Exaudi Deus orationem meam, et ne despexeris.* Supra Psalmista ostendit insultum hostium contra se. Hic ponit liberationem ab eis. Et primo petit in generali contra omnes hostes. Secundo petit specialiter contra aliquos, ibi, *eripe me de inimicis meis.* Circa primum duo facit. Primo implorat Dei auxilium contra mala quae ab hostibus patitur. Secundo quod exauditus gratias agit, ibi, *miserere mei, Deus, miserere mei.* Circa primum duo facit. Primo exaggerat mala quae patitur, quantum ad tristitiam. Secundo quantum ad assiduitatem tribulationis. *Miserere mei, Deus, quoniam conculcavit.* In hoc Psalmo, secundum Glossam, loquitur Psalmista in persona sua exprimens tribulationes ipsas quas patiebatur. Potest etiam dici in persona Ecclesiae vel viri iusti, vel Christi secundum quod gerit figuram infirmitatis nostrae. Titulus: *in finem in carminibus intellectus David.* Et est sensus, intellectus David, quasi dicat: iste est intellectus David, in carminibus. Et intitulatur ab intellectu, ut ille qui est in tribulatione sciat cognoscere mala quae patitur, et bona quae expectat, secundum illud Prov. XIV: *cor qui novit amaritudinem*, et cetera. Dividitur ergo Psalmus iste in tres partes. Primo enim exponit tribulationem quam patiebatur. Secundo malitiam hostium, ibi, *praecipita.* Tertio commemorat auxilium Dei praestitum sibi, ibi; *ego autem ad Deum.* Circa primum duo facit. Primo petit suam orationem exaudiri. Secundo tribulationem exponit, ibi, *contristatus.* Dicit ergo, *exaudi, Deus, orationem meam.* Hoc est quando asseritur id quod petit qui ingeminat orationem. Nec hoc est superfluum, quia ingeminatio orationis excitat affectum. Iacob ult.: *multum valet*, et cetera. Quandoque autem impetratur quod petitur etsi oratio non est Deo accepta, sicut quando petit peccator, sed in hoc ipso quod petit meretur Dei indignationem. Psalm.: *dedit eis petitiones eorum, et misit saturitatem*

in animas, et cetera. Sed *adhuc escae eorum erant*, etc. *in ore ipsorum*; et *ira Dei ascendit super eos.* Frequenter aliquis concedit iratus quod negat propitius. Et ideo dicit, *et ne despexeris deprecationem meam.* Despicitur alicuius oratio propter duo. Vel quando petit quod non est petendum iuste, vel quia non pie, sed cum superbia petit. Psalm.: *respexit in orationem humilium, et non sprevit*, et cetera. Despecta fuit oratio Pharisaei quia cum superbia petit; Luc. XVIII, Psalm.: *dirigatur oratio mea*, et cetera.

[87310] Super Psalmo 54 n. 2 *Intende in me, et exaudi me.* Hic describitur ordo quo Deus acceptat orationem, quando, scilicet, acceptam habet orationem sive petitionem, quia petens non acceptatur per orationem, sed oratio acceptandorum per petitionem. Unde dicitur Gen. IV: *respexit (dominus) ad Abel* primo *et ad munera eius. Intende in me*; idest accepto me. Vel intende ad afflictionem meam. Exod. III: *videns, vidi afflictionem populi mei. Et exaudi me.* Psalm.: *exaudi Deus orationem meam cum deprecor.*

[87311] Super Psalmo 54 n. 3 *Contristatus sum.* Hic exponit tribulationes. Et primo ponit tribulationis causam. Secundo gravitatem. Tertio remedium. Causa tribulationis fuit tribulatio quam patiebatur. Hoc etiam convenit Christo. *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Haec autem tribulatio Christi potest considerari quantum ad fructum, quantum ad modum, et quantum ad motivum. Fructus tribulationis sanctorum est exercitatio ad iustitiam, sicut in tirociniis; et ideo dicit, *in exercitatione mea*, idest in tribulatione quam immittis propter exercitium. *Contristatus sum.* Sed contra Prov. XII: *non contristabit iustum quicquid ei acciderit.* Dicendum quod non contristatur iustus tristitia saeculi quae mortem intentat, sed tristitia poenitentiae quae est secundum Deum. Vel dicendum quod est tristitia una quae est passio; et haec corporaliter imitat passionem; et haec non cadit in virum sapientem. Alia est tristitia quae propassio dicitur quae est subitus motus; et haec tristitia fuit in Christo. Et est duplex exercitatio ad iustitiam. Una assumpta. Tim. IV: *exerce te ipsum.* Alia exercitatio est illata, sicut huiusmodi. Modus tribulationis est duplex. Unus est verbis, scilicet comminando. Alius est quando tribulatio infertur factis persequendo. Quantum ad primum dicit: *conturbatus sum a voce inimici.* Conturbatur quis quando totaliter removetur tranquillitas cordis. A voce inimici comminantis et blasphemantis. Ierem. XII: *facta est mihi haereditas mea quasi leo in silvis.* Quantum ad secundum dicit, *a tribulatione peccatoris*, scilicet mihi facta. Ps.: *multi qui persequuntur me.* Causa huius tribulationis est duplex. Quandoque ex certa malitia tribulant: quandoque ex passione. Quantum ad primum dicit, *quoniam declinaverunt in me iniquitates*, idest executi sunt super me iniquitatem quam cogitaverant perpetrare. Quantum ad secundum dicit, *et in ira molesti erant mihi.* Gen. XLIX: *maledictus furor eorum.*

[87312] Super Psalmo 54 n. 4 *Cor meum conturbatum est.* Hic ponitur magnitudo tribulationis quantum ad tria. Quia est vicina, magna, et efficax. Quando aliquis vult exaggerare dolorem dicit se tactum usque ad cor. Et ideo dicit, *cor meum conturbatum est intra me*, quasi dicat: non in exterioribus, sed usque ad cor suum vulneratur. Ierem. IV: *ventrem meum doleo.* Magna est etiam tribulatio quia nullum malum est ita magnum inter mundana sicut mors. Unde dicit, *formido mortis*, idest timor de morte, *cecidit super me*, quia Saul eum occidere volebat. Efficax etiam est

tribulatio quia timor quando est fortis habet duplicem effectum; unum in corpore, scilicet tremorem; alium in anima, scilicet trepidationem. Et ideo dicit, *timor et tremor mortis venerunt super me*, idest super vires quantum ad animam, *et contexerunt me tenebrae*, idest stupor involvit me. Vel tenebrae, idest mali. Psalm.: *circumdederunt me sicut apes.*

[87313] Super Psalmo 54 n. 5 *Et dixi: quis dabit?* Supra Psalmista exposuit afflictionem cordis quam passus est; nunc ponit remedium quod adhibuit; et hoc remedium praecipue est sollicitudo contemplationis, maxime quia in operibus activae vitae iterum affigitur. Gregorius: mala quae nos hic premunt ad Deum ire compellunt. Et circa hoc duo facit. Primo proponit desiderium contemplativae vitae. Secundo ostendit quid fecerit se ad ea disponendo. Tertio quid expectet perficiendum a Deo. Secundum, ibi, *ecce Deus.* Tertium, ibi, *expectabam.* In contemplatione requiruntur tria. Facilitas contemplandi, actus contemplationis; et effectus. Facilitas designatur per pennas. Unde dicit cum affligeretur in vita activa, *dixi quis dabit mihi pennas sicut columbae?* Considerans quod non est remedium ad evadendum istam afflictionem nisi per contemplationem, et non habet facilitatem evadendi quia non habet pennas quibus possit volare. Et est triplex penna secundum tria quae exiguntur ad contemplationem. Primo enim requiritur ordinatio vitiosarum affectionum quae est dispositio quaedam ad contemplationem; et haec habetur per virtutes morales. Unde pennae sunt virtutes morales, sicut patientia, humilitas, et cetera. Malach. ult.: *sanitas in pennis eius.* Alia penna est caritas, quae maxime facit volare in contemplationem. Ezech. I: *iunctaeque erant pennae eorum.* Alia penna est sapientia; et pennis sapientiae veritas contemplatur, quia sine illis pennis de facili quis labitur in errores si contemplentur divina. De istis pennis Isai. XL: *assument pennas ut aquilae*, quae sapientiam significat per volatum altum. Haec dicuntur quoniam penitus non habentur, et dantur ut absolute habeantur. Et haec omnia dantur a Deo. Quandoque dantur quibusdam qui si habent pennas, tamen habent eas impeditas, ut praelatis cum admittitur eorum cessio. Et dicit, *pennas columbae*, non corvi. Corvus enim non est reversus ad arcam, sed columba reversa est portans ramum virentis olivae. Sicut corvi volant illi qui non revertuntur ad arcam per sanctitatis affectum, quia nihil cogitant nisi de se ipsis, quomodo scilicet possint aliquam veritatem indagare, ut philosophi; sed illi volant ut columbae qui et contemplantur et revertuntur ad proximos contemplata docentes qui ramum virentis olivae in ore baiulant oleum misericordiae proximis impendentes. Columba enim est animal mundum, amabile, gemens; ita sancti afficiuntur proximis et compatiuntur eis. Item est animal simplex; ita et sancti simplicitatem habent. Matth. X: *simplices sicut columbae.* Contemplationis actus significatur per volatum. *Volabo.* In sacra Scriptura processus bonorum operum designatur per triplicem motum animalis, scilicet per ambulationem. Ioan. XII: *ambulate dum lucem habetis.* Per cursum. Psalm.: *viam mandatorum*, et cetera. Et per volatum. Isaiae XL: *volabunt et non deficient.* Ambulatio designatur per virtutes morales, quibus homo vivit humanitus. Cursus per caritatem. Volatus per contemplationem. Secundum Richardum de s. Victore contemplatio diversificatur sicut volatus in avibus. Quandoque aves volant sursum, quandoque deorsum, dextrorsum, sinistrorsum, ante et retro, quandoque circuendo. Quandoque girant quaedam suspensae et procedunt et retrocedunt. Sic etiam in contemplatione ascendere est considerare causas sublimes, descendere, considerare effectus infimos. Item anteire est considerare

magis contraria quae retinentur ad multos, retroire quando privata considerat. Item a dextris et sinistris quando considerat aliquas circumstantias. Circulariter quando considerat accidentia rerum; sed quando significatur individuus tunc est quies. Effectus designatur cum dicit, *et requiescam*, scilicet in consideratione. Haec requies habetur in hac vita. Sap. VIII: *intrans in domum meam conquiescam.* Et in patria. Ps.: *in pace in idipsum dormiam et requiescam.*

[87314] Super Psalmo 54 n. 6 *Ecce elongavi fugiens.* Hic ponitur dispositio ad contemplandum. Et primo ostendit quid vitavit. Secundo quid servavit. Vitavit contemplationis impedimenta, quae sunt praecipue duo, scilicet occupatio terrenorum et peccati. Et haec duo dupliciter sunt vitanda, scilicet velociter et efficaciter. Velociter ut non tardet; et ideo statim debet fieri. Unde dicit *fugiens.* Eccli. XXI: *quasi a facie colubri fuge peccatum.* Zacch. *II: o, o fugite de terra Aquilonis.* Efficaciter ut non solum actus peccati, sed etiam occasiones peccati vitentur. Et ideo dicit, *elongavi*, quasi dicat omnes occasiones peccati deserui. Genes. XIX: *ne stes circa omnes regiones.*

[87315] Super Psalmo 54 n. 7 *Et mansi in solitudine.* Quandoque aliquis manet in solitudine loco, quia corporaliter manet; quandoque animo, quia etiam inter turbas cogitat quae Dei sunt. Osee II: *ducam eam in solitudinem.* Thren. III: *sedebit solitarius.* Et haec secundum Glossam, aliter exponuntur ut referantur ad Christum qui habet pennas propter caritatem et volavit a Iudaeis et requievit in gentibus, elongavit a Iudaeis et mansit in fide gentium, quae erat solitudo quaedam.

[87316] Super Psalmo 54 n. 8 *Expectabam eum.* Hic ostendit quid expectet a Deo, scilicet Dei auxilium quod est complementum sui desiderii. Psalm.: *expectabam eum qui salvum me fecit*, et cetera. Et ideo dicit, *qui me salvum faceret.* Et quare? Quia ipse solus est salvator. Et a quo salvat? A duobus ex quibus videbatur esse commotus assumere pennas, scilicet a possibilitate quia tribulabatur inter homines. Unum est tristitia cordis quod credit ibi requiem invenire. Unde dicit, *a pusillanimitate spiritus.* Nimis est audax qui inter turbas requiem quaerit habere. Isaiae XXXV: *dicite pusillanimis: confortamini. Et a tempestate*, scilicet a tribulatione hominum salva me tam temporali quam spirituali.

[87317] Super Psalmo 54 n. 9 *Praecipita, domine.* In praecedenti parte Psalmista posuit affectionem quam passus est a malis: hic agit de eorum malitia. Et primo describens malitiam peccatorum petit eam impediri. Secundo petit eam poena puniri, ibi, *veniat mors.* Circa primum duo facit. Primo petit impediri eorum malitiam. Secundo describit eam, ibi, *quoniam vidi iniquitatem.* Dupliciter mali habent facultatem et virtutem nocendi, scilicet propter altitudinem status, et propter consensum multorum in unum. Et hoc periculosum est; et ideo debet duplex remedium contra hoc adhiberi. Uno modo ut deiiciantur de statu. Alio modo ut ponatur divisio inter eos. Quantum ad primum petit, *praecipita, domine*, scilicet removendo eos de statu, quasi dicat; deiice eos humiliando. Quantum ad secundum dicit, *et divide linguas eorum*, quia eorum malitia primo est in lingua qua magnifice loquuntur. I regum II: *nolite multiplicare loqui sublimia* et quia lingua loquendo ad malum consentiunt. Et huiusmodi divisionis figura fuit in veteri testamento, ubi divisae sunt linguae gentium; Gen. XI.

[87318] Super Psalmo 54 n. 10 *Quoniam vidi iniquitatem.* Hic describit eorum malitiam. Et primo

describit communem malitiam mundi. Secundo malitiam alicuius personae principaliter inter eos. Communem malitiam multitudinis describit primo in generali. Secundo in speciali, ibi, *die ac nocte.* In multitudine est duplex inordinatio. Una ex parte principum. Alia ex parte populi. Nam civitas est ordinata quando principes iuste regunt et populus obedit; aliter non bene disponitur. Et talis civitas est mundus, in quo nec principes iuste regunt, nec populus obedit. Sed civitas Dei est bene ordinata. *In civitate* ergo mundi *vidi iniquitatem et contradictionem.* Iniquitatem vidi ex parte principum et iudicum. Isaiae I: *iniqui sunt coetus vestri.* Item vidi contradictionem ad praelatos. Isaiae XLI: *populus tuus sicut humus qui conculcatur.*

[87319] Super Psalmo 54 n. 11 *Die ac nocte.* Hic ostendit in speciali. In qualibet civitate sunt tria, scilicet muri qui ambiunt eam, media habitatio, et plateae. Et philosophus distinguit tria genera hominum. Per muros intelliguntur principes et magnates civitatis qui tuentur populum sicut muri tuentur civitatem. Prov. XXV: *sicut urbs patens et absque murorum ambitu, sic*, et cetera. Isaiae LXII: *super muros tuos (Ierusalem) constitui custodes*, idest principes et rectores. Isaiae I: *principes tui infideles.* Et die, scilicet exequendo malitiam, nocte excogitando. Vel die in prosperis, nocte in adversis. Unde dicit, *circumdabit eos super muros eius iniquitas*, idest iniustitia principum circumdabit civitatem mundi, sicut muri civitatem. Medium huius civitatis est populus in quo est *labor in medio eius et iniustitia*, velut quantum ad malum quod agunt; et sic studiositas ad malum cum dicit, *labor* impositus. Ierem. IX: *ut inique agerent laboraverunt.* Sap. V: *lassati sumus in via* (iniquitatis). Et ipsa species mali, et iniustitia. Et hoc intelligitur passive de iniustitia quam patiuntur a praelatis, et labor impositus. Plateae sunt loca publica, et sunt qui exercent officia publica, sicut negotiatores in quibus est manifesta iniustitia, sicut per usuras. Psalm.: *qui pecuniam suam non dedit ad usuram.* Et ideo dicit, *non defecit de plateis eius usura. Item occulta*, unde dicit *et dolus.*

[87320] Super Psalmo 54 n. 12 *Si inimicus meus.* Hic describit malitiam alicuius singularis personae et principalis in multitudine. Et forte vel refertur ad Saul, vel ad Doech Idumaeum. Et primo ponit malum quod possit tollerari aliquo modo. Secundo ponit malum quod non est tollerabile. Tollerabile est aliquo modo quod homo pateretur persecutionem ab inimicis. Et ideo primo describit persecutionem inimicorum. Et primo ex parte inimici persequentis. Secundo ex parte persecutoris. Tertio ex parte persecutionem patientis. Persequens aliquando dicitur inimicus, cum scilicet inimicitias exercet exterius. Eccli. XII: *noli credere inimico tuo in aeternum.* Aliquando exercet inimicitias habens inimicum cum odio in corde. Levit. XIX: *ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Ex parte autem persecutoris est differentia, quia quandoque ille qui persequitur expresse mala dicit de illo quem persequitur, sive detrahendo, sive iniuriando. Et huiusmodi persecutio vocatur maledictio. Unde dicit, *si inimicus meus maledixisset mihi.* Psalm.: *cuius os maledictione*, et cetera. Aliquando non loquitur expresse mala, sed tenet malum modum in loquendo, quia loquitur despective. Ex parte sustinentis etiam est diversitas quia aliquando audit opprobria et sustinet patienter. Iac. ult.: *sustinentiam Iob audistis.* Unde, *sustinuissem utique.* Aliquando abscondit se a facie inimici. Unde, *abscondissem me forsitan ab eo.* Eccli. VIII: *ne stes contra faciem inimici tui.* Ioan. VIII: *abscondit se.* Quantum ergo ad diversitatem persequentis, dicit, *divide linguas*, etc. quoniam

non solum patior ab inimico, sed ab amico. Quantum ad secundum dicit, *si super me magna locuti fuissent, abscondissem me forsitan ab eo: tu vero homo unanimis.* Hic ponit malum quod non est tollerabile, idest quod iniuriam patitur ab inimicis, quia nulla pestis efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus. Et describit inimicitiam primo quantum ad interiora. Secundo quantum ad exteriorem familiaritatem, ibi, *qui simul mecum.* Quantum ad interiora describit malum secundum tria. Primo secundum vocis concordiam. Phil. I: *statis (in uno spiritu) unanimes.* Et ideo dicit: *tu vero homo unanimis*, quasi dicat: mala dixisti mihi: et ideo intellectualiter est. Et secundum hoc potest loqui de Saul cuius erat familiaris. Sed in Glossa mistice exponitur tripliciter. Secundum quod convenit fideli uno modo. Alio modo secundum quod convenit Christo respectu Iudaeorum. Tertio modo secundum quod convenit Christo respectu Iudae. Primo ergo modo hoc potest dicere quilibet fidelis quando patitur persecutionem ab alio fideli. Secundo modo potest dicere Christus de Iudaeis qui fuerunt unanimes, quia obligaverunt se ad eius mandata. Exod. XIV: *omnia quaecumque mandaverit nobis dominus faciemus.* Tertio quantum ad Iudam qui obligaverat se ad consilia eius. Et quod dicit, *dux meus*, similiter tripliciter exponitur. Uno modo secundum quod potest aliquis dux vocari, quia dat bonum consilium et auxilium, et postea persecutionem intentat. Mich. VII: *nolite confidere in duce.* Alio modo de Christo respectu Iudaeorum Iudae, qui est dux meus non me ducens, sed a me dux gentium constitutus. Rom. II: *confidis te ducem esse.* Vel (de) sacerdotibus qui sunt duces in populo. Ad Iudam (apostolum) autem dicit Christus: tu es dux a me constitutus, uno modo quia dux populi Christiani cum aliis ducendis. Ps.: *principes Iuda duces eorum.* Vel dux quia constitutus a Christo cum illis (qui) praecedebant eum quocumque ipse erat venturus. Luc. X. *Notus meus* potest dicere unus fidelis alteri fideli *qui simul mecum dulces capiebas cibos*, quia simul in Ecclesia conversati sunt. Item Iudaeus fuit notus Christi qui conversatus est in eloquiis Dei. Rom. III. Item Iudas, quia Christus praenovit eius malitiam. Ioan. VI: *unus ex vobis Diabolus est.* Secundo consistit amicitia in exteriori familiaritate. Et hoc manifestat in duobus, scilicet (primo) in rebus corporalibus et humanis. Secundo in divinis. In primis illi habent ad invicem amicitiam qui simul in mensa conversantur. Et si hoc intelligatur de Christo ad Iudam loquente, sic secundum Glossam capiebat simul cum Christo cibos in mensa corporales. Psalm.: *qui edebat panes meos*, et cetera. Et dicit *dulces*, quia cibi convivantium animos dulces facere consuescunt. Eccli. VI: *est amicus socius mensae.* Sic etiam potest dici de quocumque familiari corporaliter. Sunt etiam cibi spirituales quos Iuda cum Christo sumpserat, scilicet verbo Dei. Eccli. XV: *cibavit eum pane vitae*, et cetera. Hos dicit Deus cibos, quia verba Dei magis suavia sunt quolibet cibo corporali. Ps.: *quam dulcia faucibus*, et cetera. In secundo ergo dicit, *ambulavimus cum consensu.* Hieronymus super Matthaeum dicit, quod non est aliqua res quae ita faciat diffidentes sicut diversitas fidei et cultus divini. Et hoc fuit maxime tempore persecutionis, quando patres praecedebant filios, et e contrario. Et ita unitas fidei et religionis est maximum vinculum amoris; et ideo est maxima malitia prosequi eos qui in eodem cultu sunt. Et dupliciter contigit aliquos esse diversorum cultuum. Uno modo quia unus totaliter non est in illo cultu in quo est alius, sicut quando unus est Christianus, et alius est Iudaeus vel Paganus; et tales non sunt simul in domo Dei. Aliquando utrique sunt de eadem religione, tamen non consentiunt simul, sicut Catholicus et haereticus; et haec duo excludit cum dicit, *simul in domo Dei ambulavimus*, scilicet in

Ecclesia, Tim. III, quae est domus Dei. Secundo modo cum dicit, *cum consensu.* I Cor. I: *idipsum dicatis omnes.* Si autem referamus ad Iudaeos, sic in domo, id est in Ierusalem. Et similiter ibi fuit cum Iuda, quia non reprobavit Christus vinculum veteris legis. Matth. V: *non veni solvere legem, sed adimplere. Veniat mors super illos.*

[87321] Super Psalmo 54 n. 13 Hic petit adhiberi eis poenam iustam. Et primo petit infligi poena. Secundo ostendit culpam; ibi, *quoniam nequitiae.* Circa primum sciendum est quod hic ponitur historia quae habetur Num. XVI, quando Dathan et Abiron fecerunt seditionem. Moyses fecit alios ab eis recedere, et dixit quod scilicet dominus faceret rem novam ut aperiatur terra, etc.; et statim aperta est terra et deglutivit eos. Dicit ergo alludens historiae illi, *veniat mors super illos*, quasi dicat: veniat eis poena quia faciunt novam culpam persequens amicum, idest Christum; dupliciter. Uno modo ut unum sit determinativum alterius, quasi dicat: veniat mors; et talis quod descendant in Infernum. Vel ut sint duae poenae: una mortis et alia descensus in Inferno. Nam ibi aliter sunt puniti Dathan et Abiron qui erant principes, quia sunt absorpti; alii autem sunt occisi per incendium quod fuit in castra. Quantum ergo ad minores dicit: *veniat mors super illos.* Quantum ad maiores, *et descendant in Infernum.* Et designatur in his duplex poena, quam Psalmista non optat sed pronunciat. Una quam sustinebunt in Inferno post hanc vitam; alia quam hic in vita patiuntur. Post vitam patiuntur mortem damnationis aeternae. Rom. VI: *stipendia peccati mors.* Psalm.: *mors peccatorum pessima.* Sed in vita descendunt in Infernum, idest in voraginem vitiorum. Prov. XVIII: *impius cum in profundum venerit*, et cetera. Vel *descendant viventes* post hanc vitam, idest descendant cum affectu quem habent, qui est vita eorum, ad Infernum. Vel si dicatur optative, tunc exponitur sic; mors, scilicet iustitiae qua interius moritur peccato. Coloss. III: *mortui estis, et vita vestra*, et cetera. *Descendant viventes*, vita iustitiae *in Infernum* per considerationem, secundum illud Isaiae XXXVIII: *in dimidio dierum meorum vadam ad portas Inferi.* Et qui sic per considerationem poenarum ut eas evadant, descendunt viventes non descendent morientes. Eccli. VII: *memorare novissima*, et cetera.

[87322] Super Psalmo 54 n. 14 *Quoniam nequitiae.* Hic ponitur ratio poenae, ubi primo ponit occultam eorum culpam. Secundo ponit manifestam culpam. Alludit illi historiae Numeror. XVI: *recedite, recedite a tabernaculis impiorum.* Nequitiae dicuntur peccata occulta. Rom. XIII: *non in impudicitiis*, et cetera. Unde *in tabernaculis eorum*, idest in occulto. *In medio*, idest in publico. Isaiae III: *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt.* Iob XI: *si iniquitatem quae in manu tua*, et cetera. Quantum ad culpam manifestam, et iniustitia non inveniatur, etc. vel secundum aliam litteram. Est duplex genus culpae; quandoque scilicet ex subita subreptione; quandoque ex malitia. Primum peccatum quod est ex subita subreptione est quasi extrinsecum homini. Regum de parabola Nathan de peregrino, scilicet concupiscentia quae subito intravit in David. Unde alia littera non habet *in tabernaculis*, sed in hospitiis, quasi adventitiae secundum Glossam. Sensus est, quasi naturale, (peccatum) quia *in medio eorum*, idest in medio cordis. Deo gratias.

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In psalmos Davidis expositio

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

---

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age retro   age ultra

Traditio vulgata huius expositionis Sancti Thomae finiebat in psalmo LI. Catalogus autem 1473 confectus testificat quod originalis exemplar Reginaldi de Piperno se extendebat usque ad psalmum LIV inclusive. Saeculo XIX decurrente, P. A. Uccelli invenit in conventu dominicano Neapoli copiam -anno 1943 destructam- amplectentem expositionem horum trium psalmorum amissam traditioni, atque eam in lucem prodidit. Cuius textum seorsum edidimus.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Iob ad litteram

prooemium

Thomas de Aquino a Velázquez depictus

Textum Leoninum Romae 1965 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[84898] Super Iob, pr. Sicut in rebus quae naturaliter generantur paulatim ex imperfecto ad perfectum pervenitur, sic accidit hominibus circa cognitionem veritatis; nam a principio parvum quid de veritate attigerunt, posterius autem quasi pedetentim ad quandam pleniorem mensuram veritatis pervenerunt: ex quo contigit multos a principio propter imperfectam cognitionem circa veritatem errasse. Inter quos aliqui extiterunt qui divinam providentiam auferentes omnia fortunae et casui attribuebant: et priorum quidem intantum ad hoc invaluit opinio ut ponerent mundum casu factum esse et ea quae naturaliter generantur casui attribuerent, sicut perspici potest ex positionibus antiquorum naturalium ponentium solum causam materialem; posteriorum etiam quidam, ut Democritus et Empedocles, plurima casui attribuebant. Sed posteriorum philosophorum diligentia perspicacius intuens veritatem, evidentibus indiciis et rationibus ostenderunt res naturales providentia agi: non enim tam certus cursus in motu caeli et siderum et in aliis naturae effectibus inveniretur nisi haec omnia a quodam intellectu supereminente ordinata gubernarentur. Opinione igitur plurimorum firmata in hoc quod res naturales non casu sed providentia agerentur propter ordinem qui manifeste apparet in eis, emersit dubitatio apud plurimos de actibus hominum, utrum res humanae casu procederent an aliqua providentia vel ordinatione superiori gubernarentur. Cui quidem dubitationi maxime fomentum ministravit quod in eventibus humanis nullus certus ordo apparet: non enim semper bonis bona eveniunt aut malis mala, neque rursus semper bonis mala

aut malis bona, sed indifferenter bonis et malis et bona et mala. Hoc igitur est quod maxime corda hominum commovit ad opinandum res humanas providentia divina non regi, sed quidam eas casualiter procedere dicunt nisi quatenus providentia et consilio humano reguntur, quidam vero caelesti fato eorum eventus attribuunt. Haec autem opinio maxime humano generi nociva invenitur; divina enim providentia sublata, nulla apud homines Dei reverentia aut timor cum veritate remanebit, ex quo quanta desidia circa virtutes, quanta pronitas ad vitia subsequatur satis quilibet perpendere potest: nihil enim est quod tantum revocet homines a malis et ad bona inducat quantum Dei timor et amor. Unde eorum qui divino spiritu sapientiam consecuti sunt ad aliorum eruditionem, primum et praecipuum studium fuit hanc opinionem a cordibus hominum amovere; et ideo post legem datam et prophetas, in numero Hagiographorum, idest librorum per spiritum Dei sapienter ad eruditionem hominum conscriptorum, primus ponitur liber Iob, cuius tota intentio circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi. Proceditur autem in hoc libro ad propositum ostendendum ex suppositione quod res naturales divina providentia gubernentur. Id autem quod praecipue providentiam Dei circa res humanas impugnare videtur est afflictio iustorum: nam quod malis interdum bona eveniant, etsi irrationabile primo aspectu videatur et providentiae contrarium, tamen utcumque habere potest aliquam excusationem ex miseratione divina; sed quod iusti sine causa affligantur totaliter videtur subruere providentiae fundamentum. Proponitur igitur ad quaestionem intentam, quasi quoddam thema, multiplex et gravis afflictio cuiusdam viri in omni virtute perfecti qui dicitur Iob. Fuerunt autem aliqui quibus visum est quod iste Iob non fuerit aliquid in rerum natura, sed quod fuerit quaedam parabola conficta ut esset quoddam thema ad providentiae disputationem, sicut frequenter homines confingunt aliqua facta ad disputandum de eis. Et quamvis ad intentionem libri non multum differat utrum sic vel aliter fuerit, refert tamen quantum ad ipsam veritatem. Videtur enim praedicta opinio auctoritati sacrae Scripturae obviare: dicitur enim Ez. XIV 14 ex persona domini *si fuerint tres viri isti in medio eius, Noe, Daniel et Iob, ipsi iustitia sua liberabunt animas suas*; manifestum est autem Noe et Danielem homines in rerum natura fuisse, unde nec de tertio eis connumerato, scilicet de Iob, in dubium debet venire. Dicitur etiam Iac. V 11 *ecce beatificamus eos qui sustinuerunt; sufferentiam Iob audistis et finem domini vidistis.* Sic igitur credendum est Iob hominem in rerum natura fuisse. Quo autem tempore fuerit vel ex quibus parentibus originem duxerit, quis etiam huius libri fuerit auctor, utrum scilicet ipse Iob hunc librum conscripserit de se quasi de alio loquens, an alius de eo ista retulerit, non est praesentis intentionis discutere. Intendimus enim compendiose secundum nostram possibilitatem, de divino auxilio fiduciam habentes, librum istum qui intitulatur beati Iob secundum litteralem sensum exponere; eius enim mysteria tam subtiliter et diserte beatus Papa Gregorius nobis aperuit ut his nihil ultra addendum videatur.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Iob ad litteram

a capite I ad caput II

Thomas de Aquino a Velázquez depictus

Textum Leoninum Romae 1965 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

[84899] Super Iob, cap. 1 *Vir erat in terra Hus* et cetera. Quia, sicut dictum est, intentio huius libri tota ordinatur ad ostendendum qualiter res humanae providentia divina regantur, praemittitur quasi totius disputationis fundamentum quaedam historia in qua cuiusdam viri iusti multiplex afflictio recitatur: hoc enim est quod maxime videtur divinam providentiam a rebus humanis excludere. Huius igitur viri primo persona describitur, et quantum ad sexum dum dicitur *vir erat*: hic enim sexus ad perferendas molestias invenitur robustior; describitur etiam quantum ad patriam cum dicitur *in terra Hus*, quae est in partibus orientis, et quantum ad nomen cum dicitur *nomine Iob*: et videntur haec duo posita esse ad insinuandum hoc quod dicitur non esse parabolam sed

rem gestam. Et ne aliquis adversitates quae postmodum inducuntur pro peccatis huius viri ei accidisse crederet, consequenter describitur eius virtus, per quam a peccatis demonstratur immunis. Sciendum siquidem est hominem tripliciter peccare: sunt enim quaedam peccata quibus peccatur in proximum, sicut homicidia, adulteria, furta et alia huiusmodi; quaedam quibus peccatur in Deum, sicut periurium, sacrilegium, blasphemia et huiusmodi; quaedam quibus unusquisque in se ipsum peccat, secundum illud apostoli Cor. VI 18 *qui fornicatur, in corpus suum peccat.* In proximum autem quis peccat dupliciter, occulte per dolum et manifeste per vim; hic autem vir per dolum proximum non circumvenit, unde dicitur *et erat vir ille simplex*: simplicitas enim proprie dolositati opponitur; nulli violentiam intulit, sequitur enim *et rectus*: rectitudo enim ad iustitiam proprie pertinet, quae in aequalitate consistit, secundum illud Is. XXVI 7 *semita iusti recta est, rectus callis iusti ad inambulandum.* Quod autem in Deum non peccaverit aperte ostenditur per hoc quod subditur *ac timens Deum*, in quo reverentia ad Deum designatur. Quod etiam in se ipsum non peccaverit ostenditur in hoc quod subditur *ac recedens a malo*, quia malum odio habuit propter se ipsum, non solum propter nocumentum proximi vel offensam Dei. Descripta igitur huius viri et persona et virtute, eius prosperitas consequenter ostenditur, ut ex praecedenti prosperitate gravior sequens iudicetur adversitas, simul etiam ad ostendendum quod ex prima Dei intentione iustis semper bona tribuuntur non solum spiritualia sed etiam temporalia; sed quod aliquando iusti adversitatibus premantur accidit propter aliquam specialem causam: unde et a principio homo sic institutus fuit ut nullis subiaceret perturbationibus si in innocentia permansisset. Principium autem prosperitatis temporalis, post bonam consistentiam personae propriae, consistit in personis coniunctis et praecipue in natis qui sunt quodammodo aliquid parentum. Describitur igitur primo eius prosperitas quantum ad fecunditatem prolis, cum dicitur *natique sunt ei septem filii et tres filiae.* Convenienter numerosior multitudo marium quam feminarum ponitur quia parentes magis affectare solent filios quam filias, tum quia id quod perfectius est desiderabilius est, mares autem comparantur ad feminas sicut perfectum ad imperfectum, tum quia in auxilium rerum gerendarum solent esse parentes magis nati quam natae. Deinde ostenditur prosperitas eius quantum ad multitudinem divitiarum et praecipue in animalibus: nam circa principium humani generis, propter hominum paucitatem, agrorum possessio non ita pretiosa erat sicut animalium, et maxime in partibus orientis in quibus usque hodie sunt pauci habitatores prae latitudine regionis. Inter animalia autem primo ponuntur ea quae maxime deserviunt ad victum et vestitum personae, scilicet oves, unde dicitur *et fuit possessio eius septem millia ovium*; secundo ponuntur ea quae maxime deserviunt ad onera deferenda, scilicet cameli, et hoc est quod subditur *et tria millia camelorum*; tertio ponuntur ea quae deserviunt ad culturam agrorum, et hoc est quod subditur *quingenta quoque iuga boum*; quarto ponuntur animalia quibus homines ad vecturam utuntur, unde sequitur *et quingentae asinae*, ex quibus muli generantur, quibus antiqui maxime insidebant. Sub istis autem quatuor generibus animalium comprehenduntur omnia alia quae ad eosdem usus deserviunt, puta sub ovibus omnia victui et vestitui necessaria, et sic de reliquis. Et quia homines multas divitias possidentes ad eas gubernandas multitudine indigent famulorum, convenienter subditur *ac familia multa nimis.* Consequenter ponitur prosperitas eius quantum ad honorem et famam quae longe lateque diffundebatur, et hoc est quod dicitur *eratque vir ille magnus inter omnes Orientales*, idest honoratus et famosus. Ad maiorem autem ipsius Iob commendationem consequenter disciplina domus eius describitur, quae immunis erat ab illis vitiis quae opulentia gignere solet. Plerumque namque divitiarum abundantia discordiam parit, unde legitur in Genesi quod Abraham et Loth nequiverunt simul habitare, ad vitandum iurgium quod ex rerum abundantia proveniebat. Frequenter etiam homines multa possidentes, dum ea quae possident immoderate amant, eis tenacius utuntur, unde dicitur Eccl. VI 1 *est et aliud malum quod vidi sub sole, et quidem frequens apud homines: vir cui dedit Deus divitias et substantiam et honorem, et nihil deest animae eius ex omnibus quae desiderat, nec tribuit ei Deus potestatem ut comedat ex eo.* Ab his igitur malis immunis erat domus beati Iob: erat enim ibi concordia et iocunda et aequa frugalitas, quod significatur cum dicitur *et ibant filii eius et faciebant convivia per domos unusquisque in die sua.* Haec autem caritas et concordia non solum inter fratres erat sed usque ad sorores extendebatur, quae frequenter despiciuntur a fratribus propter superbiam quam opulentia plurimum gignit, unde subditur *et mittentes vocabant tres sorores suas ut comederent et biberent cum eis vinum.* Simul etiam designatur in hoc securitas quae de castitate filiarum habebatur; alias enim non circumducendae erant sed includendae, secundum illud sapientis Eccli. XXVI 13 *in filia non avertente se firma custodiam, ne inventa occasione abutatur se.* Sicut autem in domo Iob frugalitas et concordia vigebat, sic in ipso Job vigebat sancta sollicitudo puritatis quam frequenter divitiae obruunt vel etiam minuunt, secundum illud Deut. *Incrassatus est dilectus et recalcitravit*, et postea sequitur *dereliquit Deum factorem* et cetera. Et quidem de sua puritate intantum sollicitus erat quod ab his quae inquinare poterant totaliter procul erat: dictum est enim supra quod *erat timens Deum et recedens a malo.* Sed etiam circa filiorum puritatem maxime sollicitus erat; permittebat siquidem eos convivia agere eorum indulgens aetati: quaedam enim in iuvenibus tolerantur quae in personis gravibus reprehensibilia sunt. Et quia in conviviis vix aut numquam homines vitare possunt quin vel per ineptam laetitiam vel per inordinatam loquacitatem aut etiam immoderatum cibi usum offendant, filiis quos a conviviis non arcebat purificationis exhibebat remedium, unde dicitur *cumque in orbem transissent dies convivii, mittebat ad eos Iob et sanctificabat illos.* Dicuntur autem in orbem dies transire convivii quia cum septem filii essent et unusquisque in die sua convivium faceret, per omnes dies septimanae seriatim huiusmodi consummabant convivia; postmodum quasi circulariter sive orbiculariter, sicut in diebus septimanae ita in conviviis ad principium rediebatur. Notandum autem quod licet Iob filiis indulgeret ut convivia agerent, tamen ipse suam gravitatem conservans eorum conviviis se non immiscebat: unde dicitur quod *mittebat ad eos*, non quod ipse ad eos iret. Modus autem sanctificationis quo per internuntium sanctificabat potest intelligi dupliciter: vel quia salubribus monitis eos instrui faciebat ut si quid in conviviis deliquerant emendarent, vel etiam expiationis aliquem ritum habebant quo huiusmodi delicta expiabantur, sicut et sacrificia etiam ante legem data fuerunt, et primitiarum et decimarum oblatio. In conviviis autem homines interdum non solum impuritatem incurrunt modis praedictis, sed etiam gravioribus peccatis immerguntur usque ad Dei contemptum, propter lasciviam ratione absorpta et a reverentia divina abstracta, sicut in Exodo dicitur *sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere*, idest fornicari vel idolis immolare. Iob igitur non solum contra levia delicta filiis sanctificando subveniebat, sed etiam contra graviora remedium studebat apponere quo eis Deus placaretur, unde sequitur *consurgensque diluculo offerebat holo-*

causta per singulos. In quibus verbis ostenditur perfectio devotionis ipsius, et quantum ad tempus quia diluculo consurgebat, secundum illud Psalmi *mane astabo tibi* etc.; et quantum ad modum oblationis quia holocausta offerebat quae totaliter comburebantur ad honorem Dei, nulla parte relicta in usum offerentis vel eius pro quo offerebatur sicut erat in hostiis pacificis et pro peccato: dicitur enim holocaustum quasi totum incensum; et quantum ad numerum quia per singulos filios holocausta offerebat: singula enim peccata convenientibus satisfactionibus sunt expianda. Causam autem oblationis holocaustorum subiungit dicens *dicebat enim*, scilicet Iob in corde suo, non quidem de peccatis filiorum certus sed dubitans, *ne forte peccaverint filii mei*, scilicet opere vel verbo, *et benedixerint Deo in cordibus suis.* Quod quidem dupliciter intelligi potest. Uno modo ut totum intelligatur coniunctim: quamvis enim benedicere Deum sit bonum, tamen benedicere Deum de hoc quod homo peccavit significat voluntatem in peccatis quiescentem, et quantum ad hoc vituperatur, sicut in Zacharia dicitur contra quosdam: *pasce pecora occisionis, quae qui possederant occidebant et non dolebant et vendebant ea dicentes: benedictus dominus. Divites facti sumus.* Alio modo ut intelligatur divisim, et sic per hoc quod dicitur *benedixerint*, intelligitur maledixerint: crimen enim blasphemiae tam horribile est ut pia ora ipsum nominare proprio nomine reformident, sed ipsum per contrarium significant. Et convenienter pro peccato blasphemiae holocausta offeruntur, quia ea quae in Deum committuntur honoratione divina sunt expurganda. Solet autem contingere quod divinus cultus a quibusdam devote perficiatur si rarus sit, cum autem frequens fuerit in fastidium venit, quod est peccatum accidiae, cum aliquis scilicet tristatur de spirituali labore. Cui quidem vitio Iob subiectus non erat, nam subditur *sic faciebat Iob cunctis diebus*, quasi perseverantem in divino cultu devotionem conservans. *Quadam autem die cum venissent* et cetera. Post prosperitatem beati Iob enumeratam ponitur adversitas ipsius, et primo inducitur causa ipsius. Et ne quis putaret adversitates iustorum absque divina providentia procedere et per hoc aestimaret res humanas providentiae subiectas non esse, praemittitur quomodo Deus de rebus humanis curam habet et eas dispensat. Hoc autem symbolice et sub aenigmate proponitur secundum consuetudinem sacrae Scripturae, quae res spirituales sub figuris rerum corporalium describit, sicut patet Is. VI 1 *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*, et in principio Ezechielis et in pluribus aliis locis. Et quamvis spiritualia sub figuris rerum corporalium proponantur, non tamen ea quae circa spiritualia intenduntur per figuras sensibiles ad mysticum sensum pertinent sed litteralem, quia sensus litteralis est qui primo per verba intenditur, sive proprie dicta sive figurate. Sciendum est autem quod divina providentia tali ordine res gubernat quod inferiora per superiora dispensat; corpora enim generabilia et corruptibilia subduntur motui corporum caelestium, et similiter inferiores spiritus rationales mortalibus corporibus uniti, scilicet animae, per superiores spiritus incorporeos administrantur. Hoc autem habet ecclesiastica traditio quod inter incorporeos spiritus quidam sunt boni qui, puritatem in qua creati sunt conservantes, divina gloria perfruuntur a Dei voluntate numquam recedentes: et hi quidem spiritus in Scripturis interdum dicuntur Angeli, idest nuntii, quia divina hominibus annuntiant, interdum autem filii Dei dicuntur inquantum Deo per participationem gloriae assimilantur. Mali autem spiritus quidam sunt, non per naturam aut per creationem cum cuiusque naturae auctor sit Deus nec summum bonum potest esse causa nisi bonorum, sed sunt mali per propriam culpam; huiusmodi autem spiritus in Scripturis Daemones dicuntur, et eorum primus dicitur Diabolus, quasi deorsum cadens, vel etiam Satan, idest adversarius. Utrique igitur spiritus homines ad aliqua agenda movent, boni quidem ad bona mali autem ad mala. Et sicut homines moventur a Deo per spiritus supra dictos, ita etiam ea quae per homines aguntur dicuntur in Scripturis eisdem spiritibus mediantibus ad divinum examen referri. Ad ostendendum igitur quod tam bona quam mala quae homines agunt divino iudicio subsunt, dicitur *quadam autem die cum venissent filii Dei ut assisterent coram domino, affuit inter eos etiam Satan.* Sciendum vero est quod Angeli, qui hic *filii Dei* dicuntur, assistere dicuntur domino dupliciter: uno modo inquantum Deus ab eis conspicitur, sicut scriptum est in Daniele *millia millium ministrabant ei et decies centena millia assistebant ei*, alio modo inquantum ipsi Angeli et eorum actus a Deo conspiciuntur; nam qui alicui domino assistunt, et eum conspiciunt et ab eo conspiciuntur. Primo igitur modo assistere non convenit Angelis nisi beatis qui divina visione perfruuntur, nec his omnibus sed illis tantum qui inter eos superiores existunt, qui magis intime divina visione perfruuntur et ad exteriora ministeria, secundum Dionysii sententiam, non exeunt: unde et a ministrantibus in praedicta auctoritate Danielis assistentes distinguuntur. Secundo autem modo assistere convenit non solum omnibus bonis Angelis sed etiam malis et etiam hominibus, quia quaecumque per eos aguntur divino conspectui et examini subduntur, et propter hoc dicitur quod *cum venirent filii Dei ut assisterent coram domino, affuit inter eos etiam Satan.* Et quamvis ea quae per Angelos bonos vel malos administrantur continue divino conspectui et examini subdantur, et sic semper et filii Dei assistant et Satan adsit inter eos, dicitur tamen *quadam die*, secundum morem Scripturae quae ea quae supra tempus sunt interdum per tempus designat ex aliquibus quae dicuntur in tempore; sicut in principio Genesis dicitur Deus aliqua dixisse primo vel secundo die quamvis eius dicere sit aeternum, propter hoc quod ea quae ab ipso dicuntur fiebant in tempore. Ita et nunc, quia factum de quo nunc intenditur determinato tempore extitit, dicuntur administratores huius facti *quadam die* coram domino astitisse quamvis coram domino assistere numquam desistant. Considerandum est etiam quod ad Dei iudicium aliter referuntur ea quae per bonos Angelos aguntur aliter ea quae per malos. Nam boni Angeli hoc intendunt ut ea quae agunt referantur in Deum, et ideo dicitur quod filii Dei venerunt *ut assisterent coram domino*, quasi proprio motu et intentione omnia divino iudicio subdentes; mali vero Angeli non intendunt ea quae agunt referre in Deum, sed eis nolentibus hoc accidit ut quicquid agunt subdatur divino iudicio, et ideo non dicitur de Satan quod venit ut assisteret coram domino sed solum quod *affuit inter eos.* Dicitur autem *inter eos* tum propter naturae parilitatem, tum ad insinuandum quod mala non sunt ex principali intentione sed superveniunt bonis quasi per accidens. Est autem differentia inter ea quae per bonos Angelos et malos aguntur: nam boni Angeli nihil agunt nisi ad quod divino iussu et voluntate moventur, in omnibus enim voluntatem divinam sequuntur; mali vero sua voluntate discordant a Deo, unde ea quae ipsi agunt a Deo aliena existunt quantum ad eorum intentionem. Et quia non consuevimus interrogare de his quae nos facimus sed de his quae absque nobis fiunt, ideo non dicitur quod dominus aliquid quaesierit a filiis Dei sed solum a Satan, et hoc est quod subditur *cui dixit dominus: unde venis?* Et notandum est quod non dicit ei dominus quid facis? Aut ubi es? Sed *unde venis?*, Quia ea ipsa facta quae per Daemones procurantur interdum ex divina voluntate proveniunt, dum per eos vel puniuntur mali vel exercentur boni; sed Daemonum intentio semper mala est et a Deo aliena, et ideo a Satan quaeritur *unde venis?* Quia eius intentio, a qua procedit tota ipsius actio, a Deo est aliena. Sciendum autem est quod dicere dupliciter accipitur, nam quandoque refertur ad conceptum cordis, quandoque autem ad significationem qua huiusmodi conceptus alteri exprimitur. Secundum igitur primum modum dicere Dei est aeternum et nihil est aliud quam generare filium qui est verbum ipsius. Secundo autem modo temporaliter Deus aliqua dicit, diversimode tamen secundum quod congruit eis quibus dicit: nam hominibus corporeos sensus habentibus aliquando Deus locutus est corporeo sono formato in aliqua subiecta creatura, sicut vox sonuit in Baptismo et in transfiguratione Christi: *hic est filius meus dilectus*; aliquando autem per imaginariam visionem, sicut multotiens legitur in prophetis; aliquando autem intelligibili expressione, et hoc modo intelligendum est Deum ad Satan dixisse inquantum eum intelligere facit quod ea quae ipse agit a Deo conspiciuntur. Sicut ergo dicere Dei ad Satan est ei notitiam praebere, ita respondere Satan Deo est non quidem alicuius rei Deo notitiam tradere sed considerare omnia sua divino conspectui aperta esse, et secundum hunc modum dicitur *qui respondens ait: circuivi terram et perambulavi eam.* Per hoc igitur quod dominus dicit ad Satan *unde venis?* Intentionem et acta Diaboli Deus examinat; per hoc autem quod Satan respondet *circuivi terram et perambulavi eam*, quasi suorum actuum Deo rationem reddit, ut ex utroque ostendatur omnia quae per Satan fiunt divinae providentiae subiecta esse. Per circuitum autem Satan calliditas eius ostenditur ad explorandum quos decipere possit, secundum illud I Petri ult. *adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret.* Convenienter autem per circuitum calliditas designatur, sicut per rectum simplex iustitia, nam rectum est *cuius medium non exit ab extremis*: quia igitur actio iusti a suo principio quod est voluntas et fine intento non discrepat, convenienter iustis ascribitur rectitudo; callidorum autem est aliud praetendere et aliud intendere, et sic id quod demonstrant ex suo opere exit ab extremis dum nec voluntati concordat nec fini: unde recte callidi circuire dicuntur, propter quod scriptum est *in circuitu impii ambulant.* Sciendum vero est quod etsi Diabolus erga cunctos tam bonos quam malos calliditatis suae studio utatur, effectum tamen calliditatis suae in solis malis consequitur, qui recte terra nominantur; cum enim homo compositus sit ex natura spirituali et carne terrena, malum hominis in hoc consistit quod, derelictis spiritualibus bonis ad quae secundum rationalem mentem ordinatur, terrenis bonis inhaeret quae sibi competunt secundum carnem terrenam: et ideo mali inquantum naturam terrenam sequuntur recte terra dicuntur. Huiusmodi igitur terram non solum circuit Satan sed etiam perambulat, quia in eis effectum suae malitiae complet: in perambulatione enim complementum processus ipsius designatur, sicut e contrario de viris iustis dicitur quod in eis Deus perambulat, unde apostolus Cor. VI 16 inducit *inhabitabo in illis et inambulabo inter eos.* Potest etiam et ex hoc aliud intelligi. Triplex enim est status viventium: quidam sunt super terram, idest in caelo, ut Angeli et beati omnes, quidam in terra sicut homines mortali carne viventes, quidam autem sub terra ut Daemones et damnati omnes. Primos igitur Satan neque circuit neque perambulat, quia in caelestibus civibus nihil malitiae potest esse, sicut nec in caelestibus corporibus invenitur aliquod malum naturae; eos autem qui sunt in Inferno perambulat sed non circuit, quia eos totaliter suae malitiae subiectos habet, nec oportet ut ad eos decipiendos aliqua calliditate utatur; eos autem qui sunt in terra circuit et perambulat, quia et caliditate eos decipere nititur et quosdam eorum ad suam malitiam trahit, qui maxime per terram designantur, ut dictum est. Et quod per terram homines terreni designentur satis aperte ostenditur per hoc quod dominus Iob, quamvis in terra habitantem, a terra segregare videtur. Nam cum Satan dixisset *circuivi terram et perambulavi eam*, subiungitur *dixitque dominus ad eum: numquid considerasti servum meum Iob, quod non sit ei similis in terra?* Frustra enim quaesitum videretur an Iob considerasset qui terram circuisse et perambulasse se asserebat, nisi servum suum Iob praeter terram esse intelligeret. Et manifeste ostendit in quo a terra segregetur in hoc quod dicit *servum meum Iob.* Homo enim quasi medius constitutus est inter Deum et res terrenas, nam mente inhaeret Deo carne autem rebus terrenis coniungitur; omne autem medium duorum eo magis ab uno extremo recedit quo magis alteri appropinquat: homo igitur quanto magis Deo inhaeret tanto remotior est a terra. Hoc autem est servum Dei esse quod mente Deo inhaerere, nam servus est qui non sui causa est: ille autem qui mente Deo inhaeret se ipsum in Deum ordinat quasi servus amoris non timoris. Et notandum est quod affectiones terrenae aliquo modo a remotis imitantur spirituales affectus quibus mens Deo coniungitur, sed ad eorum similitudinem nullo modo pervenire possunt: nam et amor terrenus ab amore Dei deficit, et per consequens omnis affectio, nam cuiuslibet affectionis est amor principium. Unde convenienter postquam dixerat *numquid considerasti servum meum Iob*, subditur *quod non sit similis ei in terra?* Quia nihil in terrenis spiritualibus aequari potest. Quamvis et possit aliter intelligi: nam in unoquoque sancto est aliqua virtutis praeminentia quantum ad aliquem specialem usum, propter quod de singulis confessorum in Ecclesia canitur *non est inventus similis illi qui conservaret legem excelsi*, nisi quod in Christo omnia secundum perfectissimam excellentiam fuerunt; et secundum hunc modum intelligi potest quod nullus in terra habitantium similis erat Iob, inquantum Iob praeminebat quantum ad aliquem usum virtutis. In quo autem Iob fuerit servus Dei et nullus ei similis in terra, ostendit cum subdit *homo simplex et rectus ac timens Deum et recedens a malo*, quae quia supra exposita sunt ad praesens dimittantur. Considerandum autem quod Deus iustorum vitam non solum ad eorum bonum ordinat sed aliis eam conspicuam reddit; sed conspicientes eam non similiter afficiuntur ad ipsam: nam boni eam pro exemplo habentes ex ipsa proficiunt, mali vero si non corriguntur ut eius exemplo boni fiant, ex sanctorum vita inspecta deficiunt dum vel per invidiam torquentur vel falsis iudiciis eam pervertere conantur, secundum illud apostoli Cor. II 15 *Christi odor bonus sumus Deo, et in his qui salvi fiunt et in his qui pereunt: aliis quidem odor mortis in mortem, aliis autem odor vitae in vitam.* Sic igitur Deus sanctorum vitam non solum ab electis considerari vult ad profectum salutis sed etiam ab iniquis ad cumulum damnationis, quia ex vita sanctorum condemnabilis ostenditur perversitas impiorum, secundum illud quod dicitur Sap. IV 16 *condemnat iustus mortuus vivos impios.* Et ideo dominus ad Satan dicit *numquid considerasti servum meum Iob* etc., quasi dicat: terram quidem circuis et perambulas, sed servum meum Iob solum considerare potes et eius virtutem mirari. Solet autem perversorum hominum, quorum princeps est Satan et eorum hic personam gerit, talis esse consuetudo ut, sanctorum vitam quia reprehendere non possunt, non ex recta intentione eos agere calumnientur, secundum illud Eccli. XI 33 *bona in mala convertens insidiatur et in electis imponet maculam.* Et hoc apparet ex hoc quod subditur *cui respondens Satan ait: numquid frustra Iob timet Deum?* Quasi dicat: negare non possum quin bona faciat, sed hoc non agit ex recta intentione propter tuum amorem et honestatis, sed propter temporalia quae a te consecutus est. Et ideo dicit *numquid frustra Iob timet Deum?*

Illud enim frustra facere dicimur ex quo id quod intendimus assequi non possumus; Iob autem tibi servit propter temporalia quae a te assecutus est, unde non est frustra quod tibi serviendo te timet. Et quod temporalem prosperitatem consecutus sit ostendit quantum ad duo. Primo quantum ad immunitatem malorum, quia scilicet praeservatus erat a Deo ab omni adversitate, et hoc est quod dicit *nonne tu vallasti*, idest protexisti sicut protegit vallum aut murus, *eum*, quantum ad suam personam, *ac domum eius*, quantum ad prolem et familiam, *et universam substantiam eius*, quantum ad possessiones; et addit *per circuitum*, ut perfecta immunitas ostendatur, quia illud quod per circuitum vallatur ex nulla parte potest pati insultum. Secundo ostendit eius prosperitatem quantum ad multiplicationem bonorum, et hoc est quod dicit *operibus manuum eius benedixisti.* Et quidem cum Deus dicendo omnia faciat, benedicere Dei est bonitatem rebus dare: tunc ergo Deus operibus alicuius benedicit quando ea ad bonum perducit ut finem debitum consequantur. Et quia quaedam bona homini proveniunt absque suo opere et intentione, propter hoc addit *et possessio eius crevit in terra.* Sic igitur Satan calumniatur facta beati Iob quasi ea ex intentione ageret bonitatis terrenae; unde manifestum est quod bona quae agimus non referuntur ad prosperitatem terrenam quasi ad praemium, alias non esset perversa intentio si quis propter prosperitatem temporalem Deo serviret; et similiter e contrario adversitas temporalis non est propria poena peccatorum, de quo fere in toto libro quaestio erit. Vult autem ostendere Satan quod propter prosperitatem terrenam quam consecutus erat Iob Deo servierat per oppositum: si enim cessante prosperitate terrena Iob Deum timere desineret, manifestum fieret quod propter prosperitatem terrenam qua fruebatur Deum timebat; et ideo subdit *sed extende paululum manum tuam et tange cuncta quae possidet*, scilicet ea auferendo, *nisi in faciem benedixerit tibi*, idest manifeste maledixerit, supple male mihi accidat. Et notandum quod ex magna adversitate etiam vere iustorum interdum corda commoventur, sed simulate iusti ex modica adversitate turbantur velut nullam virtutis radicem habentes. Vult ergo Satan innuere quod Iob non vere iustus erat sed simulate, et ideo dicit quod si etiam paululum adversitate tangatur murmuraret contra Deum, quod est Deum blasphemare. Et signanter dicit *nisi in faciem benedixerit tibi*, ut significet quia etiam in prosperitate in corde suo Deum quodammodo blasphemabat dum eius amori temporalia praeponebat, sed prosperitate sublata etiam in faciem blasphemaret, idest manifeste. Potest et aliter intelligi hoc quod dicit *nisi in faciem benedixerit tibi*, ut benedictio proprie sumatur et sit sensus: si tu paululum eum tangas prosperitatem terrenam auferendo, haec mihi accidant nisi manifestum fiat quod antea benedixerit tibi non in vero corde sed in facie, idest ad apparentiam hominum. Et quia, sicut dictum est, dominus sanctorum virtutem vult omnibus esse notam, et bonis et malis, placuit sibi ut sicut bona facta eius omnes conspexerant ita etiam recta eius intentio omnibus fieret manifesta: et ideo voluit Iob prosperitate terrena privare, ut eo in Dei timore perseverante manifestum fieret quod ex recta intentione et non propter temporalia Deum timebat. Sed sciendum est quod Deus malos punit et per bonos Angelos et per malos, sed bonis numquam adversitatem inducit nisi per malos: et ideo super beatum Iob adversitatem non nisi per Satan induci voluit, et propter hoc subditur *dixit ergo dominus ad Satan: ecce universa quae habet in manu tua sunt*, idest potestati tuae trado, *tantum in eum ne extendas manum tuam.* Ex quo manifeste datur intelligi quod iustis viris Satan non quantum vult sed quantum permittitur nocere potest. Considerandum etiam quod dominus dictum non praecepit Satan ut Iob offenderet sed solum ei potestatem dedit, quia *voluntas nocendi inest cuilibet malo ex se ipso sed potestas non nisi a Deo.* Patet igitur ex praedictis hanc fuisse causam adversitatis beati Iob ut eius virtus omnibus fieret manifesta, unde et de Tobia dicitur quod *ideo dominus ei tentationem evenire permisit ut posteris daretur exemplum patientiae eius sicut et sancti Iob.* Cavendum autem est ne credatur dominum ex verbis Satan inductum esse ad permittendum Iob affligi, sed aeterna dispositione hoc ordinavit ad manifestandam virtutem Iob contra omnes calumnias impiorum: et ideo praemittitur calumnia et subsequitur divina permissio. *Egressusque est Satan a facie domini* et cetera. Posita causa adversitatis beati Iob, consequenter ostenditur qualiter ei huiusmodi adversitas supervenit. Et quia tota inducta est per Satan, ideo de ipso primo dicitur *egressusque est Satan a facie domini*, quasi ad utendum potestate sibi permissa. Et signanter dicitur quod *egressus est a facie domini*, nam Satan secundum quod potestas ei permittitur nocendi alicui coram facie domini est, quia ex rationabili Dei voluntate hoc accidit, sed dum exequitur permissam sibi potestatem a facie domini exit, quia ab intentione permittentis recedit; quod in proposito apparet: permissum enim fuit ei a Deo ut posset nocere Iob ad manifestandam eius virtutem, sed Satan non propter hoc eum afflixit sed ut eum ad impatientiam et blasphemiam provocaret. Simul autem in hoc manifeste apparet verum esse quod supra diximus, Satan affuisse inter filios Dei coram eo assistentes secundum quod assistere dicuntur Deo aliqui prout divino iudicio et examini subduntur, non secundum quod assistere coram Deo dicuntur qui Deum vident: unde et hic non dicitur quod Satan abiecerit a facie sua Deum sed quod *egressus est a facie domini*, quasi ab intentione providentiae eius recedens licet ordinem providentiae effugere non valens. Considerandum est autem quod in adversitate enarranda ordo contrarius observatur ordini quo fuerat prosperitas enarrata. Nam in prosperitate enarrata a potioribus ad minora processit incipiens a persona ipsius Iob, et post hoc posuit prolem et deinde animalia, primo oves et deinceps alia: et hoc rationabiliter quia perpetuitas quae in persona salvari non potest quaeritur in prole, ad cuius sustentationem possessionibus indigetur. In adversitate autem proponitur e converso: nam primo narratur amissio substantiae, secundo oppressio prolis, tertio afflictio propriae personae, et hoc ad adversitatis augmentum, nam ille qui maiori adversitate oppressus est minorem non sentit, sed post minorem sentitur maior. Et ideo ut a singulis adversitatibus Iob propriam afflictionem sentiret et sic magis ad impatientiam commoveretur, incepit Satan a minori adversitate Iob affligere et paulatim processit ad maiora. Considerandum est etiam quod ab his quae subito superveniunt hominis animus magis commovetur, nam praecogitata adversa facilius tolerantur; et ideo ut Iob magis commoveretur, in tempore maximae iocunditatis quando minus de adversitate cogitari poterat, ei Satan adversitatem induxit, ut etiam ex ipsa iocunditate praesenti adversitas gravior appareret: nam *contraria iuxta se posita magis elucescunt.* Et ideo dicitur *cum autem quadam die filii et filiae eius comederent et biberent vinum*, quod specialiter ponitur ad iocunditatis indicium, secundum illud Eccli. XXXI 35 *vinum in iocunditate creatum est, non in ebrietate, ab initio; in domo fratris sui primogeniti*, quod etiam ad maiorem solemnitatem ponitur: probabile enim est quod in domo primogeniti solemnius convivium celebraretur; *nuntius venit ad Iob qui diceret: boves arabant*, ut ex memoria fructus damnum intolerabilius videretur; *et asinae pascebantur iuxta eos*, quod etiam ponitur ad augmentum doloris, dum consideraret quod eo tempore hostes supervenerunt quo plura simul possent rapere; *et irruerunt Sabaei*, hostes scilicet a remotis venientes, a quibus non de facili recuperari possent quae rapuissent; *tuleruntque omnia*, ne si aliqua reliquissent, ea saltem sufficerent ad necessarium usum et ad propaginem; *et pueros percusserunt gladio*, quod viro iusto gravius fuit; *et evasi ego solus ut nuntiarem tibi*, quasi dicat: ideo hoc divina dispositione evenit ut ego solus evaderem, ut tu posses habere nuntium tanti damni, quasi Deus te dolore affligere intendit. Hac autem adversitate nuntiata statim altera nuntiatur, ne si aliquod intervallum fieret interim ad cor suum rediret et se ad patientiam praepararet, et sic sequentia facilius sustineret; et propter hoc subditur *cumque adhuc ille loqueretur venit alter et dixit: ignis Dei*, idest a Deo missus, *descendit de caelo*, ut quasi eius menti imprimeretur quod non solum ab hominibus sed etiam a Deo persecutionem pateretur, et sic facilius contra Deum provocaretur; *et tactas oves puerosque consumpsit*, quasi divinitus hoc procuratum sit ut statim ad tactum ignis omnia consumarentur, quod est supra naturalem virtutem ignis; *et effugi ego solus ut nuntiarem tibi.* Sequitur *sed adhuc illo loquente venit alius et dixit: Chaldaei*, qui erant feroces et potentes; unde ad eorum potentiam ostendendam subditur *fecerunt tres turmas*, ut sic vindicta sperari non possit nec recuperatio damni; de quo damno subditur *et invaserunt camelos* et cetera. Sequitur de oppressione prolis: *adhuc loquebatur ille et ecce alius intravit et dixit: filiis tuis et filiabus vescentibus et bibentibus vinum in domo fratris sui*, ut ex hoc eorum mors tristior foret quo Iob poterat dubitare eos in statu alicuius peccati fuisse morte praeventos: nam et ipse propterea sanctificabat eos et holocausta per singulos offerebat quia timebat ne in conviviis aliquod peccatum incurrissent. Et ne forte posset credi quod paenituerint et animae suae providerint, subditur *repente ventus vehemens irruit a regione deserti et concussit quatuor angulos domus*, quod dicitur ad ostendendum vehementiam venti qui praeter consuetudinem totam domum simul subvertit, ut per hoc ostendatur ex divina voluntate processisse, et sic facilius contra Deum moveretur dum affligebatur ab eo cui devota mente servierat. Et ad maiorem doloris cumulum subditur damnum interemptae prolis, cum dicitur *quae corruens oppressit liberos tuos et mortui sunt*, scilicet omnes, ne saltem in aliquo evadente ex liberis posteritatis spes remaneret. Et hoc eo magis credebatur dolorosum quo liberis omnibus interemptis, aliquis famulorum evadere potuit ad concitandum dolorem, nam sequitur *et effugi ego solus ut nuntiarem tibi.* Considerandum vero est quod cum omnis praedicta adversitas sit per Satan inducta, necesse est confiteri quod Deo permittente Daemones possunt turbationem aeris inducere, ventos concitare, et facere ut ignis de caelo cadat. Quamvis enim materia corporalis non oboediat ad nutum Angelis neque bonis neque malis ad susceptionem formarum sed soli creatori Deo, tamen ad motum localem natura corporea nata est spirituali naturae oboedire; cuius indicium in homine apparet, nam ad solum imperium voluntatis moventur membra ut opus a voluntate dispositum prosequantur. Quaecumque igitur solo motu locali fieri possunt, haec per naturalem virtutem non solum spiritus boni sed etiam mali facere possunt, nisi divinitus prohibeantur; venti autem et pluviae et aliae huiusmodi aeris perturbationes ex solo motu vaporum resolutorum ex terra et aqua fieri possunt, unde ad huiusmodi procuranda naturalis virtus Daemonis sufficit: sed interdum ab hoc divina virtute prohibentur ut non liceat eis facere omne quod naturaliter possunt. Nec est contrarium quod dicitur Ier. XIV 22 *numquid sunt in sculptilibus gentium qui pluant?* Aliud enim est naturali cursu pluere, quod solius Dei est qui causas naturales ad hoc ordinavit, aliud vero est causis naturalibus a Deo ad pluendum ordinatis interdum artificialiter uti ad pluviam, vel ventum interdum quasi extraordinarie producendum. *Tunc surrexit Iob* et cetera. Enumerata adversitate beati Iob, agitur hic de patientia quam in adversitate monstravit. Sciendum autem est ad evidentiam eorum quae hic dicuntur quod circa corporalia bona et circa animi passiones antiquorum philosophorum diversa opinio fuit. Nam Stoici dixerunt bona exteriora nulla bona hominis esse, et quod pro eorum amissione nulla tristitia animo sapientis poterat inesse; Peripateticorum vero sententia fuit quod bona exteriora sunt quidem aliqua hominis bona, non quidem principalia sed quasi instrumentaliter ordinata ad principale hominis bonum, quod est bonum mentis: et propter hoc sapientem in amissionibus exteriorum bonorum moderate tristari concedebant, ita scilicet quod per tristitiam ratio non absorberetur ut a rectitudine declinaret. Et haec sententia verior est et ecclesiasticae doctrinae concordat, ut patet per Augustinum in libro de civitate Dei. Hanc igitur sententiam Iob secutus, tristitiam quidem in adversitate monstravit, tamen sic moderatam ut rationi subiecta esset, et ideo dicitur quod *tunc surrexit Iob et scidit tunicam suam*, quod apud homines solet esse tristitiae indicium. Notandum vero est quod dicit *tunc*, scilicet post mortem filiorum auditam, ut de eis magis quam de amissione rerum doluisse videatur. De amicis enim mortuis non dolere duri et insensibilis cordis esse videtur, sed virtuosi est hunc dolorem non immoderatum habere, secundum illud apostoli Thess. IV 13 *nolumus vos ignorare de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent*: et hoc in beato Iob fuit, unde et status mentis eius per actum exteriorem apparuit. Quia enim ratio erecta stetit, congruenter dicitur quod *Iob surrexit*, quamvis homines dolentes magis soleant prosterni; quia vero tristitiam patiebatur sed non penetrantem usque ad intima rationis perturbanda, in exterioribus tristitiae signum ostendit quantum ad duo, scilicet quantum ad ea quae sunt extra naturam corporis, unde dicitur *et scidit tunicam suam*, et quantum ad ea quae de natura corporis procedunt, unde dicitur *et tonso capite*, quod apud eos qui comam nutriunt solet esse doloris indicium. Unde haec duo signa tristitiae convenienter praemissis adversitatibus respondent, nam scissio tunicae respondet amissioni rerum, tonsio capitis amissioni filiorum. Tunc autem mens erecta stat quando humiliter Deo subicitur: unumquodque enim tanto in maiori nobilitatis altitudine consistit quanto magis suo perfectivo substat, sicut aer dum subditur luci et materia dum subditur formae; quod igitur mens beati Iob per tristitiam deiecta non erat sed in sua rectitudine persistens, manifestatur per hoc quod Deo se humiliter subdidit, nam sequitur *corruens in terram adoravit*, ad humilitatis et devotionis indicium demonstrandum. Et non solum factis statum suae mentis declaravit sed etiam verbis; rationabiliter enim demonstravit, etsi tristitiam pateretur, se tristitiae non debere succumbere. Primo quidem ex condicione naturae, unde dicitur *et dixit: nudus egressus sum de utero matris meae*, scilicet terrae quae est communis mater omnium, *nudus revertar illuc*, idest in terram; et secundum hunc modum dicitur Eccli. XL 1 *occupatio magna creata est hominibus, et iugum grave super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium.* Potest et aliter intelligi, ut quod dicitur *de utero matris meae* accipiatur ad litteram de utero mulieris quae genuit eum, quod autem dicitur *nudus revertar illuc* intelligitur quod haec dictio *illuc* facit simplicem relationem: non enim aliquis iterato in ventrem matris revertitur, sed revertitur in illum statum quem habuit in utero matris quantum ad aliquid, scilicet quantum ad hoc quod est alienum esse a conversatione humana. Hoc igitur dicens rationabiliter ostendit quod propter amissionem exteriorum bonorum non debet homo tristitia absorberi, quia exteriora bona non sunt ei connaturalia sed accidentaliter adveniunt, quod ex hoc patet quia homo sine eis in hunc mundum venit et sine eis recedit: unde accidentalibus bonis sublatis, si substantiale remaneat, non debet homo tristitia superari etsi eum tristitia tangat. Secundo ostendit idem ex divina operatione dicens *dominus dedit, dominus abstulit*: ubi primo consideranda est vera eius sententia de providentia divina circa res humanas. In hoc enim quod dixit *dominus dedit*, confessus est prosperitatem mundanam hominibus advenire non casualiter neque ex fato stellarum nec ex solo humano studio sed ex dispensatione divina; in hoc vero quod dicit *dominus abstulit*, confitetur etiam adversitates mundanas in hominibus divinae providentiae iudicio provenire. Hoc autem inducit quod non habet homo iustam querelam de Deo si temporalibus bonis spolietur, quia qui gratis dedit potuit vel usque ad finem vel ad tempus largiri: unde cum ante finem homini temporalia aufert, homo conqueri non potest. Tertio ostendit idem ex beneplacito divinae voluntatis dicens *sicut domino placuit ita factum est*; est autem amicorum idem velle et nolle: unde si ex beneplacito divino procedit quod aliquis bonis temporalibus spolietur, si Deum amat, debet voluntatem suam voluntati divinae conformare, ut hac consideratione tristitia non absorbeatur. Hae igitur tres rationes debito ordine ponuntur: nam in prima ratione ponitur quod bona temporalia sunt homini extranea, in secunda quod a Deo homini dantur et auferuntur, in tertia quod hoc accidit secundum beneplacitum divinae voluntatis. Unde ex prima ratione concluditur quod homo propter amissionem temporalium bonorum non debet tristitia absorberi, ex secunda quod nec etiam potest conqueri, ex tertia quod etiam debet gaudere. Non enim esset placitum Deo quod aliquis adversitatem pateretur nisi propter aliquod inde proveniens bonum: unde adversitas, licet ipsa ex se amara sit et tristitiam generet, tamen ex consideratione utilitatis propter quam Deo placet debet esse iocunda, sicut et de apostolis dicitur *ibant apostoli gaudentes* etc.; nam et de sumptione medicinae amarae aliquis ratione gaudet propter spem sanitatis licet sensu turbetur. Et quia gaudium est materia gratiarum actionis, ideo hanc tertiam rationem in gratiarum actionem concludit dicens *sit nomen domini benedictum.* Benedicitur quidem nomen domini ab hominibus inquantum de eius bonitate notitiam habent, quod scilicet omnia bene dispenset et nihil agat iniuste. Sic igitur concluditur innocentia Iob cum dicitur *in omnibus his non peccavit Iob labiis suis*, ut scilicet per verba impatientiae motum exprimeret, *neque stultum quid contra Deum locutus est*, idest blasphemum, ut scilicet de divina providentia blasphemaret: stultitia enim sapientiae opponitur quae proprie est cognitio divinorum.

Caput 2

[84900] Super Iob, cap. 2 *Factum est autem, cum quadam die* et cetera. Cum triplex sit hominis bonum, scilicet animae, corporis et exteriorum rerum, hoc modo ad invicem ordinantur ut corpus sit propter animam, res vero exteriores et propter corpus et propter animam. Sicut igitur est perversa intentio si quis bona animae ordinet ad prosperitatem exteriorum bonorum, ita est perversa intentio si quis bona animae ordinet ad corporis salutem. Et quidem quod Iob in actibus virtutum abundaret,

quae sunt animae bona, sensibiliter cunctis poterat esse manifestum, unde et dominus ad Satan supra dixerat *numquid considerasti servum meum Iob* et cetera. Sed Satan calumniam inferebat quasi Iob actibus virtutum intenderet propter temporalia bona, sicut et mali homines quorum Satan princeps est perniciose iudicant de intentione bonorum; sed haec calumnia repulsa erat per hoc quod post exteriorum bonorum amissionem adhuc in virtute stabilis permanebat, ex quo sufficienter ostensum est quod eius intentio non erat ad exteriora bona obliquata. Restabat igitur ostendere ad perfectam demonstrationem virtutis Iob quod nec etiam ad salutem proprii corporis incurvata erat eius intentio, et ideo rursus inducitur divinum iudicium quo hoc manifestatur: hoc est ergo quod dicitur *factum est autem, cum quadam die venissent filii Dei et starent coram domino, venisset quoque Satan inter eos et staret in conspectu eius, ut diceret dominus ad Satan: unde venis?* Quibus verbis quia supra exposita sunt diutius immorandum non est, nisi quod hoc notandum est quod propter aliud factum alia dies hic inducitur, sicut et in principio Genesis secundum diversa rerum genera quae instituebantur diversi dies describuntur. Quid autem Satan examinatus responderit ostenditur consequenter cum dicitur *qui respondens ait: circuivi terram et perambulavi eam.* Et hoc ut supra. Et rursus dominus virtutem Iob ei quasi conspicuam proponit ut supra, unde sequitur *et dixit dominus ad Satan: numquid considerasti servum meum Iob, quod non est illi similis in terra? Vir simplex et rectus et timens Deum ac recedens a malo.* Sed quia iam quaedam virtus beati Iob manifestata erat quae prius manifesta non fuerat, scilicet constantia in adversis, ideo nunc addit *et adhuc*, scilicet post amissionem temporalium bonorum, *retinens innocentiam*; ex quo ulterius dominus ostendit suspicionem Satan fuisse calumniosam et intentionem frustratam, unde sequitur *tu autem commovisti me adversus eum ut affligerem illum frustra.* Ex hoc autem quod dicitur *commovisti me adversus eum*, non est intelligendum quod Deus ab aliquo provocetur ad volendum quod prius nolebat sicut est apud homines consuetum dicitur enim Num. XXIII 19 *non est Deus ut homo ut mentiatur, neque ut filius hominis ut mutetur*, sed loquitur hic Scriptura de Deo figuraliter more humano: homines enim quando facere aliquid volunt propter aliquem ab illo commoveri dicuntur; Deus autem vult quidem facere, sicut et facit, hoc propter illud, tamen absque omni mentis commotione quia ab aeterno in mente habuit quid propter quod facturus esset. Disposuerat igitur dominus ab aeterno Iob temporaliter affligere ad demonstrandam veritatem virtutis eius, ut omnis malignorum excluderetur calumnia, unde ad hoc significandum hic dicitur *tu autem commovisti me adversus eum.* Quod autem dicitur *ut affligerem illum frustra*, intelligendum est quantum ad intentionem Satan non quantum ad intentionem Dei: expetierat enim Satan adversitatem Iob intendens ex hoc eum in impatientiam et blasphemiam deducere, quod consecutus non erat; Deus autem hoc permiserat ad declarandam virtutem eius, quod et factum erat: sic igitur frustra afflictus est Iob quantum ad intentionem Satan sed non quantum ad intentionem Dei. Repulsus autem Satan non quiescit sed adhuc calumniam instruit, ostendere volens quod omnia bona quae Iob fecerat, et etiam hoc ipsum quod patienter adversa toleraverat, non pro amore Dei fecerat sed pro sui corporis salute, unde sequitur *cui respondens Satan ait: pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo dabit pro anima sua.* Considerandum est autem quod Iob dupliciter afflictus fuerat, scilicet in amissione possessionum et in amissione natorum. Intendit igitur Satan dicere quod utramque afflictionem Iob patienter toleraverat pro corporis sui salute, et hoc non erat magnae virtutis sed erat humanum et apud homines consuetum; et hoc est quod dicit *homo*, quasi quicumque etiam non virtuosus, dabit de facili *pellem pro pelle*, idest carnem alienam pro carne sua: sustinet enim homo non virtuosus ut quicumque alii etiam quantumcumque coniuncti potius corpore affligantur quam ipse; et similiter homo quicumque dabit cuncta exteriora quae possidet *pro anima sua*, idest pro vita sua conservanda: exteriora enim bona ad conservationem vitae quaeruntur, ut sint in subsidium victus et vestitus et aliorum huiusmodi quibus vita hominis commode conservatur. Et quia posset aliquis dicere ad Satan: unde potest probari quod Iob amissionem natorum et possessionum patienter tulerit timens pelli suae et vitae suae? Quasi huic quaestioni respondens subdit *alioquin*, scilicet si verbo simplici non creditur, *mitte manum tuam*, idest exerce virtutem tuam, *et tange os eius et carnem*, idest affligas eum in corpore, non solum in superficie, quod posset significari per tactum carnis, sed etiam in profundum, quod significatur per tactum ossis, ut scilicet tactus usque ad intima perveniat; *et tunc videbis*, idest manifeste ab omnibus conspici poterit, *quod in faciem benedixerit tibi*, quod exponendum est ut supra. Voluit igitur dominus ostendere quod Iob Deo non servierat propter corporis salutem, sicut supra ostenderat quod ei non servivit propter exteriora bona, unde subditur *dixit ergo dominus ad Satan: ecce in manu tua*, idest potestatem tibi trado eum in corpore affligendi, *verum tamen animam illius serva*, idest vitam ei ne auferas. Non enim totaliter Deus servos suos voluntati Satan exponit sed secundum mensuram convenientem, secundum illud apostoli Cor. X 13 *fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis. Egressus igitur Satan* et cetera. Accepta potestate Satan ad eius executionem procedit, unde dicitur *egressus igitur Satan a facie domini percussit Iob*, percussione quidem turpi et abominabili, unde dicitur *ulcere*, incurabili et doloroso, unde dicitur *pessimo*, et universali, unde dicitur *a planta pedis usque ad verticem eius*. Solent autem aegrotantium afflictiones remediis exterius adhibitis et deliciis alleviari, sed Iob sic alleviatus non fuit, sequitur enim *qui testa saniem radebat*, in quo ostenditur quod lenitiva medicamenta et delicata ei non adhibebantur; *sedens in sterquilinio*, ex quo ostenditur quod non recreabatur neque loci amoenitate neque stramentorum mollitie neque alicuius suavitatis odore, sed magis contrariis utebatur. Potest autem hoc dupliciter contigisse: vel quia percussus a domino ipse etiam se magis sponte affligebat et humiliabat ut misericordiam facilius obtineret, vel quia cuncta quae habebat amiserat, unde non poterat sibi convenientia remedia exhibere; et hoc satis probabile est ex hoc quod supra dominus dixit; nec videtur quod Satan citra potestatem sibi datam aliquid egerit ad nocendum. Solent etiam afflictiones hominum verbis consolatoriis relevari, sed afflicto Iob verba exasperantia dicuntur, tanto magis provocantia quanto a persona magis coniuncta proferuntur, sequitur enim *dixit autem illi uxor sua*, quam solam Diabolus reliquerat ut per eam viri iusti mentem pulsaret qui per feminam primum hominem deiecerat. Haec autem primo in verba irrisionis prorupit dicens *adhuc tu permanes in simplicitate tua*, quasi dicat: saltem post tot flagella cognoscere debes quia inutile tibi fuit simplicitatem servare, sicut etiam ex quorundam persona dicitur Mal. III 14 *vanus est qui servit Deo; et quod emolumentum quia custodivimus praecepta eius?* Secundo procedit ad verba perversae suggestionis dicens *benedic Deo*, idest maledic, quasi dicat: ex quo tibi benedicenti Deo adversitas supervenit, maledic Deo ut prosperitate potiaris. Ultimo concludit in verba desperationis dicens *et morere*, quasi dicat: pro mortuo te habe quia nihil tibi residuum est in simplicitate remanenti nisi ut moriaris. Vel aliter *benedic Deo et morere*, idest ex quo post tantam Dei reverentiam sic adversitate afflictus es, si adhuc Deo benedicas nihil restat nisi ut mortem expectes. Sanctus autem vir qui sua incommoda patienter tulerat, iniuriam Dei ferre non potuit, sequitur enim *qui ait ad illam: quasi una de stultis mulieribus locuta es.* Recte eam stultitiae arguit quae contra divinam sapientiam loquebatur. Quod autem stulte locuta fuerit ostendit *si bona suscepimus de manu domini, mala autem quare non sustineamus?* In quo perfectam hominis sapientiam docet. Cum enim temporalia bona et corporalia non sint amanda nisi propter spiritualia et aeterna, istis salvatis quasi principalioribus, non debet homo deici si illis privetur nec elevari si eis abundet. Docet ergo nos Iob tantam animi constantiam habere ut et bonis temporalibus, si nobis a Deo dentur, sic utamur ut ex hoc in superbiam non elevemur, et contraria mala sic sustineamus ut ex eis noster animus non deiciatur, secundum illud apostoli Phil. ult. *Scio humiliari, scio et abundare*, et postea *omnia possum in eo qui me confortat.* Deinde concluditur perseverans innocentia Iob cum dicitur *in omnibus his non peccavit Iob labiis suis.* Non solum per uxorem Diabolus mentem beati Iob exasperare nitebatur sed etiam per amicos, qui quamvis ad consolandum venerint tamen ad verba increpationis processerunt, de quibus dicitur *igitur audientes tres amici Iob omne malum quod accidisset ei, venerunt singuli de loco suo, Eliphaz Themanites et Baldath Suites et Sophar Naamathites.* Et quia inter hos fere vertitur tota disputatio huius libri, considerandum est quod hi tres in aliquo eiusdem opinionis erant cum Iob, unde amici eius dicuntur, et in aliquo ab eo differebant inter se invicem concordantes, unde sibi invicem connumerantur et a Iob discernuntur. Conveniebant siquidem cum Iob quod non solum res naturales sed etiam res humanae divinae providentiae subiacerent, sed differebant ab eo quod putabant hominem pro bonis quae agit remunerari a Deo prosperitate terrena, et pro malis quae agit puniri a Deo adversitate temporali, quasi temporalia bona sint praemia virtutum et temporalia mala sint propriae poenae peccatorum. Hanc autem opinionem quilibet eorum propriis modis defendere nititur, secundum quod sibi proprium ingenium suggerebat: propter quod dicuntur venisse *singuli de loco suo.* Iob autem huius opinionis non erat, sed credebat bona opera hominum ordinari ad remunerationem spiritualem futuram post hanc vitam, et similiter peccata futuris suppliciis esse punienda. Quod autem praedicti amici Iob ad consolandum venerint, ostenditur ex hoc quod sequitur *condixerant enim ut pariter venientes visitarent eum et consolarentur*, in quo veros amicos se ostenderunt in tribulationibus sibi non deficientes, dicitur enim Eccli. XII 9 *in tristitia et in malitia viri amicus agnitus est.* Et primo quidem ipsa visitatio consolativa erat: nam videre amicum et ei convivere delectabilissimum est. Consolantur etiam ipsum factis, compassionis suae ad eum signa ostendendo. Quibus compassionis signis praemittitur provocativum ad compassionem cum dicitur *cumque elevassent procul oculos suos non cognoverunt eum*: erat enim immutata facies ex ulcere, et habitus et reliquus cultus ex rerum amissione; quod autem dicit *procul* intelligendum est secundum eam mensuram qua homo a remotis potest cognosci. Haec autem immutatio amici eos provocavit ad tristitiam et compassionem quam per signa ostenderunt, sequitur enim *et exclamantes*, scilicet prae magnitudine doloris, *ploraverunt, scissisque vestibus sparserunt pulverem super caput suum* in signum humilitatis et deiectionis, quasi se ex deiectione amici deiectos reputantes. Addit autem *in caelum*, ut quasi hac humiliatione caelestem misericordiam provocarent. Considerandum est autem quod amicorum compassio consolativa est, vel quia adversitas quasi onus quoddam levius fertur quando a pluribus portatur, vel magis quia omnis tristitia ex admixtione delectationis alleviatur: delectabilissimum autem est experimentum sumere de amicitia alicuius, quod maxime sumitur ex compassione in adversis, et ideo consolationem affert. Non solum autem ex compassione ostensa eum consolabantur sed etiam ei societatem exhibendo, sequitur enim *et sederunt cum eo in terra septem diebus et septem noctibus*; intelligendum tamen est non continue sed congruentibus horis, indigebat enim magna tristitia diuturna consolatione. Sed tertium quod maxime est consolatorium, scilicet verbum, non exhibebant, sequitur enim *et nemo loquebatur ei verbum.* Taciturnitatis autem causa ostenditur cum subditur *videbant enim dolorem esse vehementem*, quae causa magis redditur secundum consolantium opinionem quam secundum statum afflicti; cum enim mens alicuius fuerit dolore absorpta consolationis verba non recipit, unde et poeta dicit *quis matrem nisi mentis inops in funere nati flere vetat?* Iob autem non sic erat dispositus ut prae tristitia consolationem recipere non posset, sed magis ipse secundum rationem consolabatur se ipsum, ut ex verbis eius supra inductis apparet.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Iob ad litteram

a capite III ad caput XIV

Thomas de Aquino a Velázquez depictus

Textum Leoninum Romae 1965 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 3

[84901] Super Iob, cap. 3 *Post haec autem aperuit Iob os suum* et cetera. Sicut supra dictum est, circa passiones animae duplex fuit antiquorum opinio: Stoici enim dixerunt tristitiam in sapientem non cadere, Peripatetici vero dixerunt sapientem quidem tristari sed in tristitiis secundum rationem moderate se habere, et haec opinio veritati concordat. Ratio enim condicionem naturae auferre non potest; est autem naturale sensibili naturae ut et convenientibus delectetur et gaudeat et de nocivis doleat et tristetur: hoc igitur ratio auferre non potest sed sic moderatur ut per tristitiam ratio a sua rectitudine non divertat. Concordat etiam haec opinio sacrae Scripturae, quae tristitiam in Christo ponit, in quo est omnis virtutis et sapientiae plenitudo. Sic igitur Iob ex praenarratis adversitatibus tristitiam quidem sensit, alias patientiae virtus in eo locum non haberet, sed propter tristitiam ratio a rectitudine non declinavit quin potius tristitiae dominabatur. Ad hoc igitur ostendendum dicitur *post haec aperuit Iob os suum.* Dicit autem *post haec*, idest post septem taciturnitatis dies; ex quo manifestum fit quod verba quae sequuntur sunt secundum rationem prolata per tristitiam non perturbatam; si enim ex perturbatione mentis dicta fuissent, prius ea protulisset quando vis tristitiae vehementior erat: tristitia enim quaelibet longitudine temporis mitigatur et in principio magis sentitur; unde propter hoc tandiu tacuisse videtur ne perturbata mente loqui iudicaretur. Quod etiam ostenditur per hoc quod dicitur *aperuit os suum*; cum enim aliquis loquitur ex impetu passionis, non ipse aperit os suum sed agitur passione ad loquendum: non enim per passionem nostri actus domini sumus sed per solam rationem. Loquendo autem tristitiam quam patiebatur ostendit: consuetum est enim apud sapientes ut ex ratione loquantur passionum motus quos sentiunt, sicut et Christus dixit *tristis est anima mea usque ad mortem*, et apostolus dicit Rom. VIII *non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio*; sic etiam et Boetius in principio de consolatione tristitiam aperuit ut ostenderet quomodo eam ratione mitigaret: sic et Iob loquendo tristitiam suam aperuit unde sequitur *et maledixit diei suo*, quod videtur esse contra illud apostoli Rom. XII 14 *benedicite et nolite maledicere.* Sed sciendum est quod maledicere multipliciter dicitur: cum enim maledicere nihil aliud sit quam malum dicere, totiens dicitur maledicere quotiens contingit malum dicere. Contingit autem aliquem alicui malum dicere primo dictione causante malum, sicut divinum dicere est causa eorum quae dicuntur, et sententia iudicis aliquem condemnantis est causa poenae eius qui condemnatur; et per hunc modum intelligitur quod dominus dixit Gen. III 17 *maledicta terra in opere tuo*, et Gen. X *maledictus Chanaan, servus sit fratrum suorum*; et Iosue maledixit Achor qui de anathemate

sustulerat. Secundo imprecando malum vel optando, sicut legitur in I Reg. quod *Philisthaeus maledixit David in viis suis.* Tertio contingit aliquem dicere malum simpliciter enuntiando vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro, sive vere sive false. Prohibet igitur apostolus maledicere tali maledictione qua quis imprecatur malum alicui vel eum falso diffamat, non autem eo modo quo iudex reum condemnat vel aliquis verax malum alicuius rei ordinate demonstrat, vel demonstrando praesens vel recitando praeteritum vel praenuntiando futurum. Sic igitur intelligendum est Iob suo diei maledixisse quia eum malum esse denuntiavit, non secundum suam naturam qua a Deo creatus est, sed secundum illam Scripturae consuetudinem qua tempus dicitur bonum vel malum secundum ea quae in tempore aguntur, secundum illud apostoli Eph. V 16 *redimentes tempus quoniam dies mali sunt*; maledixit igitur Iob diei suo inquantum mala sibi in ipso die accidisse commemorat. Quomodo autem maledixerit subditur: *et locutus est: pereat dies in qua natus sum, et nox in qua dictum est: conceptus est homo.* Sciendum est autem quod licet esse et vivere secundum se sit appetibile, tamen esse et vivere in miseria est fugiendum secundum quod huiusmodi, licet interdum esse in miseria libenter sustineatur propter aliquem finem; unde illa misera vita quae non ordinatur ad aliquem finem bonum nullo modo est eligenda, secundum quod dominus dicit Matth. XXVI 24 *melius erat ei si natus non fuisset homo ille.* Bonum autem quod ex aliqua miseria expectatur sola ratio apprehendit, vis autem sensitiva non percipit, sicut amaritudinem medicinae gustus percipit sed sola ratio in fine sanitatis delectatur; si quis igitur passionem sui gustus vellet exprimere denuntiaret medicinam esse malam, quamvis ratio iudicaret eam esse bonam propter finem; sic igitur miseria quam beatus Iob sustinebat rationi quidem poterat videri quantum ad aliquid utilis esse, sed inferior pars animae quae ex ea tristitia afficiebatur adversitatem totaliter repudiabat, unde et ipsum vivere sub tali adversitate odiosum ei erat. Quando autem est nobis aliquid odiosum, omnia abominamur per quae in illud devenimus; et ideo Iob secundum inferiorem partem animae, cuius passionem nunc exprimere intendebat, et nativitatem et conceptionem suam ex quibus in hanc vitam devenerat odio habebat, et per consequens diem nativitatis et noctem conceptionis, secundum illum loquendi modum quo ex his quae in tempore aguntur aliquid ascribitur tempori bonum vel malum. Sic igitur Iob quia secundum partem sensibilem vitam sub adversitate repudiabat, volebat se numquam natum vel conceptum fuisse, et hoc est quod dicit *pereat dies in qua natus sum*, ac si diceret numquam natus fuissem. *Et nox in qua dictum est*, idest vere dici potuit *conceptus est homo*, idest utinam numquam conceptus fuissem. Et congrue ordinat, quia nativitate sublata conceptio non aufertur sed e converso; congruenter etiam conceptionem nocti ascribit et nativitatem diei, quia secundum astrologos nativitas diurna est laudabilior, principaliori sidere existente super terram, idest sole, conceptio autem nocturna est frequentior. Similis modus loquendi habetur Ier. XX 14: *maledicta dies in qua natus sum, dies in qua peperit me mater mea non sit benedicta.* Posita ergo maledictione diei nativitatis et noctis conceptionis, prosequitur singillatim de maledictione utriusque, et primo de maledictione diei nativitatis dicens *dies ille vertatur in tenebras.* Considerandum autem est quod, sicut Hieronymus dicit in prologo, *a verbis Iob in quibus ait pereat dies in qua natus sum usque ad eum locum ubi ante finem voluminis scriptum est idcirco ipse me reprehendo, hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes*; et sic patet quod liber iste exhinc per modum poematis conscriptus est, unde per totum hunc librum figuris et coloribus utitur quibus poetae uti consueverunt. Solent autem poetae, ut vehementius moveant, ad eandem sententiam diversa inducere, unde et hic Iob ad maledicendum diei suae secundum modum quem dicimus ea inducit quibus aliquis dies solet esse odiosus. Dignitas autem diei est claritas eius, hac enim a nocte distinguitur; hanc igitur dignitatem excludit dicens *dies ille vertatur in tenebras*, quae quidem sententia quantum ad superficiem litterae frivola videtur et vana. Dies enim nativitatis praeterierat et iam non erat; quod autem praeteriit immutabile est: quomodo igitur poterat dies qui praeterierat in tenebras verti? Sed sciendum est quod quaedam per modum optandi dicuntur ad exprimendum iudicium quod de aliqua re habetur; sic igitur nunc dicitur *dies ille vertatur in tenebras* ac si diceretur: dies nativitatis meae debuisset esse tenebrosus ut congrueret tenebris miseriae quam patior. Quia enim aspectus luminis delectabilis est, secundum illud Eccl. XI 7 *dulce lumen, et delectabile est oculis videre solem*, consuetum est in Scripturis ut per tenebras tristitia significetur, secundum illud Eccl. V 16 *comedit in tenebris et in curis multis et in aerumna atque tristitia.* Est autem aliquis dies clarus multipliciter: primo quidem ex Dei sanctificatione qui eum celebrem esse instituit, sicut habetur Exodi XX 8 *memento ut diem sabbati sanctifices*; hanc igitur claritatem a praedicto die removet dicens *non requirat eum Deus desuper*, quasi dicat: non exigat Deus ab hominibus ut hunc diem celebrem agant. Dies enim aliqui exiguntur a Deo ad celebritatem propter aliquod insigne beneficium in illa die hominibus collatum, sicut sabbatum in veteri lege propter beneficium creationis, et dies Paschae propter beneficium liberationis ex Aegypto; quod etiam manifestum est in diebus festis qui in novo testamento celebrantur. Vult ergo per hoc significare quod sua nativitas non debet computari inter insignia Dei beneficia, cum magis ad miseriam natus esse videatur quam ad laetitiam. Secundo aliquis dies clarus est ex hominum recordatione: solent enim homines aliquos dies celebres agere in quibus aliqua magna et iocunda eis contigerunt, sicut Herodes et Pharao diem nativitatis celebrabant; hanc igitur claritatem a praedicto die removet dicens *et non sit in recordatione*, scilicet hominum, quia videlicet non aliquid iocundum in illa die accidit sed magis triste ut ex eventu apparet. Tertio dies clarus est ex corporali lumine, quae quidem claritas multipliciter aufertur: primo quidem ex subtractione radiorum solis illuminantium terram, ut patet quando sol eclipsatur, et quantum ad hoc dicit *nec illustretur lumine*; secundo ex oppositione nubium vel aliquorum huiusmodi occultantium radios solis, et quantum ad hoc dicit *obscurent eum tenebrae*; tertio ex defectu visivae virtutis, cum enim aliquis moritur vel visu privatur, quantum ad eum claritas diei aufertur, et quantum ad hoc dicit *et umbra mortis.* Modum autem obtenebrationis praemissae exponit dupliciter: primo quidem quantum ad ordinem in hoc quod dicit *occupet eum caligo*: tunc enim dies caligine occupatur quando diei prius splendenti subito et ex insperato tenebrae inducuntur, cuius simile in vita ipsius Iob apparet; secundo quantum ad genus tenebrarum in hoc quod dicit *et involvatur amaritudine*, per quod dat intelligere totum quod de obtenebratione dictum est ad tenebras tristitiae esse referendum: hunc enim morem observare videtur ut parabolicam locutionem ex aliquo subsequenti exponat. Per omnia igitur haec nihil aliud dicere intendit quam quod dies suae nativitatis non debet iudicari dies gaudii sed maeroris, cum per suam nativitatem ad vitam tantae adversitati subiectam devenerit. Post maledictionem igitur diei suae nativitatis, consequenter maledicit noctem suae conceptionis secundum similem modum loquendi, et primo attribuit ei illud unde nox magis horribilis redditur.

Cum enim nox propter tenebras secundum se ipsam horrida sit, quanto magis tenebrae noctis augmentantur tanto magis horrida redditur, quod contingit cum aliqua magna tempestas in nocte oboritur, et quantum ad hoc dicit *noctem illam tenebrosus turbo possideat*, quasi diceret: congruum fuisset noctem illam tenebroso turbine possideri ut vitae meae congrueret, quae tanto adversitatis turbine involvitur. Deinde removet ab ea illa quae pertinere videntur ad bonum noctis, et primo quantum ad opinionem hominum. Cum enim homines tempora distinguant secundum ea quae aguntur in tempore, in nocte autem pauca vel nulla fiant memoria digna, nox non notatur per se ipsam in hominum memoriis sed ex die coniuncta. Hoc igitur bonum a nocte praedicta removet dicens *non computetur in diebus anni nec numeretur in mensibus*, quasi dicat: nox illa non est memoria digna cum nihil insigne in ea acciderit sed magis aliquid dolorosum. Inter noctes autem quae in memoriis hominum aguntur, quaedam non solum memorabiles sunt sed etiam celebres et festivae in quibus homines ad aliqua festa agenda congregantur, et hoc removet dicens *sit nox illa solitaria.* Huiusmodi autem hominum congregatio in aliqua nocte fit in laude et celebritate illius noctis propter aliquod celebre factum quod in illa nocte recolitur, sicut apud fideles agitur in nocte dominicae resurrectionis, et ideo subdit *nec laude digna*: est enim aliqua nox digna laude propter aliquod magnum factum in illa nocte contingens. Ex hoc ergo nihil aliud intendit quam significare quod sua conceptio non fuit aliquid magnum nec ad bonum ordinata sed potius ad malum adversitatis quam sentiebat, unde subdit *maledicant ei qui maledicunt diei, qui parati sunt suscitare Leviathan.* Quod quidem secundum litteram dupliciter potest exponi: uno modo secundum quod per Leviathan intelligitur aliquis magnus piscis, prout videtur congruere his quae in fine huius libri de eo dicuntur *an extrahere*, inquit, *poteris Leviathan hamo?* Et secundum hoc intelligendum est quod illi qui huiusmodi magnos pisces piscantur de nocte eos invadunt in tenebris, et ideo quando dies incipit apparere maledicunt diei quia per hoc eorum opus et intentio impeditur. Alio modo potest intelligi ut per Leviathan significetur draco antiquus, scilicet Diabolus, secundum illud Is. XXVII 1 *in die illa visitabit dominus in gladio suo duro et gravi et forti super Leviathan, serpentem tortuosum.* Illi ergo parati sunt suscitare Leviathan qui student ad suggestiones Diaboli implendas operibus iniquitatis vacando, qui diei maledicunt quia, ut dicitur Ioh. IV, *omnis qui male agit odit lucem*, et infra XXIV 15 dicitur *oculus adulteri observat caliginem*, et postea *si subito apparuerit aurora arbitratur umbram mortis.* Secundum hoc igitur, sicut per hoc quod dixerat *nec laude digna* vult praedictam noctem esse odiosam bonis, ita per hoc quod subdit *maledicant ei* etc. vult eam esse odiosam malis: nam adversitatem et boni et mali abhorrent. Deinde excludit a praedicta nocte quae videtur ad bonum noctis pertinere secundum naturam, quorum unum est quod nox decoratur aspectu stellarum, et hoc removet dicens *obtenebrentur stellae caligine eius*; aliud est quod decoratur ex spe diei, et hoc removet dicens *expectet lucem et non videat*, quasi dicat: quamvis naturale sit ut in nocte lux diei expectetur, illa tamen nox habeat tenebras infinitas quae numquam diurnae lucis successione terminentur. Noctis quidem tenebrae plena luce diei totaliter excluduntur, aurorae vero crepusculo diminuuntur; imprecatur autem praedictae nocti non solum ut eius tenebrae non excludantur per diem sed quod nec minuantur per auroram, unde dicit *nec ortum surgentis aurorae.* Sed quia id quod dixerat impossibile videbatur, ut scilicet nocti non succederet dies nec aurora, ostendit ex quo sensu id dictum sit subdens *quia non conclusit ostia* *ventris qui portavit me.* Vita enim hominis in ventre matris abscondita est, unde tenebris noctis comparatur; cum autem per nativitatem in manifestum prodit, tunc clarae diei similitudinem habet; ideo ergo dixit quod nox illa neque diem neque auroram succedentem haberet, ut ostenderet se desiderare quod suus conceptus numquam venisset ad partum neque ad pueritiam, quae per auroram intelligitur, neque ad iuventutem, quae per plenam lucem diei designatur. Dicit autem *quia non conclusit ostia* etc., non quod ipsa nox concludat ventrem, idest impediat partum, sed quia in nocte hoc agitur: ex ipsa enim conceptione potest praestari impedimentum ne conceptus ad partum perveniat. Et quia hoc etiam videbatur irrationabile quod aliquis vitam abhorreret cum omnibus desiderabile sit esse et vivere, ostendit ex qua ratione id dixerit cum subdit *nec abstulit mala ab oculis meis*, quasi dicat: non ipsam vitam propter se abhorreo sed propter mala quae patior; etsi enim vita secundum se desiderabilis sit, non tamen vita miseriis subiecta. Ubi considerandum est quod omnia quae supra figurative locutus est hac finali clausula exposuisse videtur, quod etiam in aliis eius dictis advertendum est. *Quare non in vulva mortuus sum?* Postquam diei nativitatis et nocti conceptionis suae maledixerat ut ostenderet initia suae vitae se abhorrere, nunc ostendit se abhorrere suam conservationem in vita, ut ex his manifestius ostendat quod vita eius est ei onerosa. Est autem duplex status vitae: unus occultus quo concepti vivunt in utero, alius manifestus quo vivunt homines post nativitatem ex utero. Quantum ergo ad primum statum dicit *quare non in vulva mortuus sum?* Quantum ad secundum *egressus ex utero non statim perii?* Et de hoc secundo primo prosequitur. Sciendum est autem quod exterior vita dupliciter tollitur: quandoque quidem ex aliquo nocumento supervenienti, vel intrinseco sicut est morbus, vel extrinseco sicut gladius aut aliquid huiusmodi, et ad hoc potest referri quod dixit *egressus ex utero non statim perii?* Quandoque vero ex subtractione necessarii subsidii, quod quidem est vel extrinsecum ut sunt vehicula, fomenta et alia huiusmodi adiumenta, et quantum ad hoc dicit *quare exceptus genibus?* Vel intrinsecum sicut est cibus, et quantum ad hoc dicit *aut lactatus uberibus?* His enim adminiculis indiget vita nati in sui primordio. Et quia cum aliquis dicit quare hoc factum est? Dat intelligere hoc inutiliter esse factum, ideo consequenter ostendit inutile sibi fore se fuisse conservatum in vita, immo potius nocivum. Quod quidem ostendit primo quantum ad mala quae nunc patitur, dicens *nunc enim dormiens silerem*: mortem quidem somnum dicit propter spem resurrectionis, de qua postmodum plenius loquetur; per silentium autem intelligit quietem ab adversitatibus quas patiebatur, quasi dicat: si statim post ortum mortuus fuissem, his malis quae patior non inquietarer. Secundo quantum ad bona quae primo habuerat; posset enim ei aliquis dicere: si in vita conservatus non esses, non habuisses bona quae olim habuisti, sed quasi ad hoc respondens ostendit quod nec propter illa bona vitae conservatio sibi fuisset optanda: nam etiam illi qui in tota vita sua maximis prosperitatibus florent hoc fine concluduntur, scilicet mortis; hoc est ergo quod dicit *et somno meo*, idest morte, *requiescerem*, idest a vitae inquietudinibus immunis essem, *cum regibus et consulibus terrae.* Sciendum est autem quod eorum qui in dignitatibus constituti sunt, qui maxime prosperari videntur, intentio est vel ad voluptatibus fruendum, et quantum ad hos dicit *qui aedificant sibi solitudines*, ad litteram causa venationis vel aliarum voluptatum solitarii esse volentes; vel ad divitias congregandum, et quantum ad hos dicit *aut cum principibus qui possident aurum et replent domos suas argento*, quasi dicat: si statim mortuus essem post ortum, nihil nunc minus haberem quam habent illi post mortem qui in multis prosperantur. Considerandum est autem quod cum quiescere non sit nisi subsistentis, ex his verbis dat intelligere hominem secundum animam post mortem subsistere. Si autem aliquis obiciat quod huiusmodi reges aut principes de quibus loquitur forte non quiescunt sed sunt in poenis Inferni, vel etiam quod ipsi Iob in hoc fuit utilis vita quod sibi meritum acquisivit, advertendum est quod, ut supra diximus, Iob nunc loquitur ex persona sensualis partis, exprimens eius affectum, quae non habet locum nisi ad corporalia et praesentia bona vel mala. Sic igitur postquam ostendit sibi desiderandum non fuisse quod post ortum conservaretur, consequenter ostendit sibi desiderandum non fuisse quod conservatus in utero perveniret ad ortum, explicans quod supra dixerat *quare non in vulva mortuus sum.* Considerandum est autem quod in vulva aliqui moriuntur ante infusionem animae rationalis quae sola immortalis est, et quantum ad hoc dicit *aut sicut abortivum absconditum non subsisterem*: ab huiusmodi enim abortivis fetibus nihil perpetuum remanet; aliqui vero moriuntur post infusionem animae rationalis, qui quidem post mortem subsistunt secundum animam sed lucem huius mundi non vident, et quantum ad hoc dicit *vel*, supple sicut, *qui concepti non viderunt lucem*, scilicet vitae praesentis. Et quod hoc sibi fuisset optandum ostendit per hoc quod non esset subiectus malis huius vitae, unde dicit *ibi*, scilicet in statu quem habent qui concepti non viderunt lucem, *impii cessaverunt a tumultu*, scilicet quem aliis inferebant eos affligendo, quod refertur ad immunitatem a malo culpae; *et ibi*, scilicet in statu mortuorum, *fessi robore*, idest viri bellatores qui bella gerendo fatigati sunt, *requieverunt*, idest caruerunt huiusmodi labore quia, ut dictum est, non loquitur nunc nisi de quiete a malis praesentis vitae; potest etiam et intelligi de fatigatione in quocumque labore quem quis patitur sua fortitudine operando. *Et* illi qui fuerunt *quondam vincti* erunt ibi *pariter sine molestia*, idest sine priori angustia, pariter cum eis qui eos vinctos detinebant; et ibi homines oppressi angariis vel servitutibus *non exaudierunt vocem exactoris*, secundum illud quod dicitur Is. XIV 4 *quomodo cessavit exactor, quievit tributum.* Et quod hoc sit verum ostendit per hoc quod subdit *parvus et magnus ibi sunt* pariter, quia parvitas et magnitudo est in hac vita secundum inaequalitatem prosperitatis terrenae, qua sublata remanent secundum naturam aequales; quod ergo dicit *parvus et magnus*, intelligendum est: idest illi qui fuerunt in hac vita differentes secundum magnitudinem terrenae prosperitatis. Sciendum tamen est quod differentia magnitudinis et parvitatis secundum spiritualia bona remanet etiam ibi, sed de his nunc non loquitur, ut iam dictum est. Et ibi erit *servus liber a domino suo*, unde non habebit locum exactio aut aliquid huiusmodi. *Quare data est misero lux?* Postquam Iob vitam propriam detestatus fuerat multipliciter, nunc detestatur communiter totius humani generis vitam, tam quantum ad eos qui in prosperitate sunt quam quantum ad eos qui in adversitate, de quibus primo prosequitur quasi a manifestiori incipiens. Sciendum est autem quod in viventibus duo videntur esse praecipua, scilicet vivere et cognoscere. Et quidem ipsum cognoscere quamvis delectabilissimum sit et nobilissimum, tamen cognoscere ea quae hominem affligunt poenosum est, et ideo dicit *quare data est misero lux?* Quasi dicat: ad quid prodest homini miseriis subiecto quod lucem cognitionis habet, cum per eam consideret mala quibus affligitur? Vivere autem nobile est propter animam; quod si anima in amaritudine sit, ipsum vivere redditur amarum, et ideo dicit *et vita his qui in amaritudine animae sunt*, resume quare data? Et quod inutiliter detur ostendit hac ratione quia contrarium eius desideratur a miseris, unde dicit *qui*, scilicet in amaritudine existentes, *expectant mortem et non venit*, scilicet tam cito sicut optant. Et ut ostendat quod expectant mortem non horrentes sed desiderantes eam, subiungit *quasi effodientes thesaurum*, qui scilicet magno desiderio accenduntur ut fodiendo ad thesaurum perveniant. Et quia desiderium cum completur gaudium parit, subiungit *gaudentque vehementer cum sepulcrum invenerint*, idest cum vident se pervenire ad mortem per quam sepulcrum inveniunt. Quidam autem hoc referunt ad eos qui thesaurum effodiunt, qui gaudent sepulcro invento, quia in sepulcris antiquis consueverunt thesauri inveniri; sed prima expositio melior est. Et quia posset aliquis dicere quod vita etsi inutiliter detur miseris, utiliter tamen datur his qui in prosperitate sunt, ad hoc removendum subdit *viro cuius abscondita est via*, supple quare data est lux et vita? Viri enim via abscondita est quia nescitur quo status praesentis prosperitatis perveniat, dicitur enim Prov. XIV 13 *risus dolore miscebitur et extrema gaudii luctus occupat*, et Ier. X 23 dicitur *non est in homine via eius*, Eccl. VII 1 *quid necesse est homini maiora se quaerere cum ignoret quid conducat sibi in vita sua? Aut quis potest indicare quid post eum futurum sub sole sit?* Quomodo autem sit via hominis abscondita exponit subdens *et circumdedit eum Deus tenebris*, quod quidem multipliciter manifestum est: quantum ad ea quae sunt ante et post, secundum illud Eccl. VIII 6 *multa hominis afflictio quia ignorat praeterita et ventura nullo scire potest nuntio*; et quantum ad ea quae sunt iuxta, scilicet ad homines, secundum illud Cor. II 11 *quis scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est?* Et quantum ad ea quae sunt supra, secundum illud Tim. ult. *lucem habitat inaccessibilem*, scilicet Deus, *quem nullus hominum vidit sed nec videre potest*, et in Psalmo dicitur quod *posuit tenebras latibulum suum*; et quantum ad ea quae sunt infra, dicitur enim Eccl. I 8 *cunctae res difficiles, non potest homo eas explicare sermone.* Dicitur autem Deus hominem tenebris circumdedisse, quia Deus ei talem intellectum tribuit quod praedicta cognoscere non possit. Ostenso igitur quod vita hominum difficilis est propter miseriam et amaritudinem hominum, haec quae communiter dixerat sibi adaptat, exprimens suam amaritudinem cum dicit *antequam comedam suspiro*; sicut enim risus gaudii signum est, ita suspirium amaritudinis animae: ostendit igitur ex modo suspirii suae amaritudinis modum. Suspirium igitur eius et tempestive incipiebat, dicit enim *antequam comedam suspiro*, et continuum erat et magnum, unde subdit *et quasi inundantis aquae sic rugitus meus*; sicut enim suspirium moderatae tristitiae signum est ita rugitus vehementis et quae vix tolerari potest. Hic autem rugitus aquae rugitui comparatur: aqua enim de facili movetur et murmuris sonum facit, sic et homo in magna afflictione constitutus ex levi memoria suae miseriae provocatur ad rugitum. Addit autem *inundantis aquae* ut ostendat suae amaritudinis continuitatem: aqua enim inundans continue movetur et sonum facit. Sed quia animae amaritudo ex miseria nascitur, post amaritudinem animae de sua miseria subiungit dicens *quia timor quem timebam evenit mihi.* Et notandum est quod miseria hominis ad amaritudinem provocans in duobus consistere videtur: in damnis rerum vel personae et in dehonorationibus. Quantum ergo ad primum dicit *timor quem timebam evenit mihi*, idest ea quae timebam mihi provenerunt, ubi magnitudo damnorum et poenarum exprimitur: quanto enim aliquis prudentior est, tanto in statu prosperitatis magis recogitat quae in adversitatis tempore sibi accidere possunt, secundum illud Eccli. XI 27 *in die bonorum ne immemor sis malorum*; magnam igitur miseriam Iob prudentissimus patiebatur dum sibi quae timuerat evenerunt. Quantum autem ad secundum, scilicet ad dehonorationes, dicit *et quod verebar accidit*: est enim verecundia secundum philosophum *timor inhonorationis*; per hoc igitur ostendit quod ex magna gloria in multa opprobria et dehonorationes acciderat. Solet autem aliquis miseriam et amaritudinem pati sed ex propria culpa, sed hoc removet Iob dicens *nonne dissimulavi?* Et sciendum est quod aliquis offendit unde poenam meretur a Deo dupliciter: uno modo quando ex iniuriis sibi illatis ultra modum provocatur ad vindictam, secundum quod dicitur in Psalmo *si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*, hoc autem a se removet dicens *nonne dissimulavi?* Scilicet iniurias mihi factas; alio modo dum ipse alium primitus offendit vel verbis, et hoc removet dicens *nonne silui?* Quasi dicat: nulli contumeliosa aut iniuriosa verba protuli; vel factis, et hoc removet a se dicens *nonne quievi? Impii enim quasi mare fervens quod quiescere non potest* Is. LVII 20. Et quamvis innocens sim tamen *venit super me indignatio*, idest poena a Deo - ira enim in Deo non accipitur pro commotione animi sed pro punitione -, in quo recognoscit adversitates huius mundi non absque divino nutu provenire. Si quis igitur colligere velit quae in hac deploratione Iob dicta sunt, sciendum est tria in ea contineri: primo enim ostendit sibi suam vitam esse taediosam, secundo magnitudinem miseriae quam patiebatur, ibi *antequam comedam* etc., tertio ostendit suam innocentiam cum dicit *nonne dissimulavi* et cetera.

Caput 4

[84902] Super Iob, cap. 4 *Respondens autem Eliphaz Themanites* et cetera. Amici Iob qui ad consolandum venerant, cum prius propter doloris magnitudinem tacuissent, post locutionem Iob audaciam sumpserunt loquendi. Et primo loquitur Eliphaz Themanites qui verba a Iob proposita non eo animo accepit quo erant dicta: nam odium praesentis vitae quod dixerat se pati desperationi imputabat, magnitudinem amaritudinis impatientiae, innocentiae confessionem praesumptioni. Primo igitur arguit eius impatientiam, et incipit loqui ad eum quasi ad hominem impatientiae vitio subiacentem qui ex verbis sibi prolatis indignatur, unde dicit *si coeperimus loqui tibi forsitan moleste accipies*, ubi satis impatientis et irati consuetudinem exprimit, qui non suffert audire verba usque ad finem sed statim in ipso verborum exordio provocatur. Addit autem *forsitan* ne de temerario iudicio condemnetur, quamvis etiam in praesumptionibus seu suspicionibus in meliorem partem dicta vel facta interpretanda sunt. Sed dum ipse Iob de impatientia arguit, se ipsum impatientiae et fatuitatis reum ostendit dicens *sed conceptum sermonem tenere quis poterit?* Secundum illud Eccli. XIX 12 *sagitta infixa femori canis, sic verbum in corde stulti*; quamvis et iusti ex zelo divino interdum ea quae concipiunt ad honorem Dei dicenda tacere non possunt, secundum illud Ier. XX 9 *dixi: non recordabor eius*, scilicet sermonis domini, *neque loquar ultra in nomine illius; et factus est in corde meo quasi ignis exaestuans claususque in ossibus meis, et defeci ferre non sustinens.* Ulterius autem procedit ad manifeste eius impatientiam ostendendam. Exaggerat autem eius impatientiam ex duobus, scilicet ex praecedenti doctrina et ex praecedenti vita: ex praecedenti quidem doctrina quia turpe est homini cum non servat ad quod alios inducit, secundum illud Matth. XX *dicunt enim et non faciunt*; Iob autem multos antea ab impatientia retraxerat, et diversimode secundum quod

diversis congruebat. Sunt enim aliqui qui per impatientiam deficiunt ex ignorantia dum nesciunt adversis uti ad virtutem, et quantum ad hos dicit *ecce docuisti multos*; quidam vero primo quidem in adversis virtuose agunt sed adversitate durante quasi recta actione fatigati deficiunt, et quantum ad hos dicit *et manus lassas roborasti*, scilicet bonis inductionibus; sunt etiam aliqui qui in adversis in dubitationem incidunt an ex divino iudicio proveniant, et quantum ad hos dicit *vacillantes confirmaverunt sermones tui*; sunt etiam aliqui qui parvam quidem adversitatem sustinerent sed sub magna adversitate quasi sub magno pondere deficiunt, et quantum ad hos dicit *et genua trementia confortasti*, scilicet tuis sermonibus: tremunt enim genua homini magnum pondus portanti. Ad praedicta autem implenda exhortatur dominus Is. XXXV 3 dicens *confortate manus dissolutas et genua debilia roborate.* Vult autem consequenter ostendere quod ea quae docuerat non implevit, unde subditur *nunc autem venit super te plaga et defecisti*, a firmitate scilicet mentis quam habere videbaris et quam aliis suggerebas, et hoc referendum est ad adversitatem quam passus fuerat in exterioribus rebus; *tetigit te et conturbatus es*, idest quietem mentis quam habuisse videbaris amisisti, quod referendum est ad afflictionem corporis quam sustinebat: unde et supra Satan dixerat *mitte manum tuam et tange os eius et carnem.* Sic igitur Iob arguitur quod praecedentem doctrinam subsequenti patientia non confirmaverit, contra id quod scriptum est Prov. XIX 11 *doctrina viri per patientiam noscitur.* Sed et ex vita praeterita quae in Iob videbatur subsequentem impatientiam exaggerat; videtur enim non fuisse vera virtus quae tam cito in tribulatione defecit quia, sicut scriptum est Eccli. II 5, *in igne probabitur aurum et argentum, homines vero receptibiles in camino humiliationis.* Multiplici autem virtute aliquis in tribulationibus conservatur ne deficiat: primo quidem per reverentiam divinam, dum homines considerant mala quae patiuntur ex divina providentia provenire, sicut et Iob supra dixerat *sicut domino placuit ita factum est*, et ad hoc excludendum inducit *ubi est timor tuus?* Quo scilicet Deum revereri videbaris. Secundo aliqui conservantur animi firmitate, quae quidem duos gradus habet: in quibusdam enim tanta est animi firmitas ut eorum animus adversitatibus non nimium molestetur, et hoc ad fortitudinem pertinere videtur, unde dicit *ubi est fortitudo tua?* Nec accipitur hic fortitudo secundum quod conservat hominem ne succumbat timori, sed ut non deiciatur per tristitiam; quidam vero gravem quidem tristitiae passionem ex adversitate patiuntur sed ab ea propter rationem bene dispositam non abducuntur, et hoc videtur ad patientiam pertinere, ut talis sit differentia inter patientiam et fortitudinem qualem assignant philosophi inter continentiam et castitatem, et ideo adiungit *patientia tua?* Tertio vero conservantur aliqui ex amore honestae actionis et ex eo quod horrent turpiter agere, qui etsi interius conturbentur in adversitatibus, tamen nec verbo nec facto in aliquid indecens prorumpunt, et propter hoc addit *et perfectio viarum tuarum?* Per vias enim actiones intelliguntur quibus quasi quibusdam viis pervenitur ad finem; vel per vias possunt intelligi excogitata consilia quibus aliquis se evadere confidit, unde adversitates facilius tolerat. *Recordare, obsecro te* et cetera. Postquam Eliphaz arguerat Iob impatientiae occasione accepta ex eo quod dixerat *antequam comedam suspiro*, nunc intendit eum praesumptionis arguere eo quod se dixerat innocentem. Ad ostendendum autem eum non esse innocentem, ex eius adversitate argumentum assumit dicens *recordare, obsecro te, quis umquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt?* Ubi considerandum est hanc fuisse opinionem Eliphaz, et aliorum duorum, sicut supra dictum est, quod adversitates huius mundi non adveniunt alicui nisi in poenam peccati et e contrario prosperitates pro merito iustitiae; unde secundum eius opinionem inconveniens videbatur quod aliquis innocens temporaliter periret, aut quod aliquis rectus, idest iustus secundum virtutem, deleretur per amissionem gloriae temporalis, quam credebat praemium esse iustitiae. Et hanc quidem opinionem intantum veram esse credebat quod etiam Iob ab ea discordare non posset; aestimabat tamen quod perturbata mente ipsius, veritatem quam aliquando cognoverat quasi oblitus esset, unde dicit *recordare*. Posito ergo quod innocentibus et rectis adversitas non contingat, consequenter adiungit quibus adversitas contingat dicens *quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem et seminant dolores et metunt eos, flante Deo perisse et spiritu irae eius esse consumptos*. In hoc autem quod dicit *vidi* dat intelligere se ista per experimentum probasse; per eos autem *qui operantur iniquitatem* intelligit eos qui manifeste iniustitiam faciunt et praecipue in nocumentum aliorum; per eos autem qui *seminant dolores et metunt eos* intelligit eos qui per dolum aliis nocent: hi enim dolores seminant dum calumnias praeparant quibus alios dolentes reddant, quos quidem dolores metunt dum malitiam suam ad effectum perducunt, et hoc pro magno fructu habent. Quam quidem metaphoram ulterius prosequitur quantum ad poenam: consueverunt enim segetes vento urente siccari et consumi, unde dicitur Mal. III 11 *increpabo pro vobis devorantem*, scilicet ventum, *et non corrumpet fructum terrae vestrae*, et hoc est quod dicit quod flante Deo pereunt, quasi ipsum divinum iudicium ad vindictam iniquitatis procedens flatus quidam venti sit; ipsa autem Dei vindicta dicitur spiritus, idest ventus, irae eius. Non solum autem dicit quod pereunt sed quod consumuntur, quia non solum in propriis personis puniuntur sed et eorum filii et familia tota perit ut nihil ex eis residuum videatur, in quo videbatur tangere Iob qui et in suo corpore flagellatus erat, et filios et familiam et opes amiserat. Sed quia videbatur hoc esse contra opinionem Eliphaz quod pro peccato parentis filii et familia puniretur, cum ipse intendat hanc opinionem defendere quod adversitates in hoc mundo sunt poenae peccati, huic obiectioni respondens subiungit *rugitus leonis et vox leaenae et dentes catulorum leonum contriti sunt*. Ubi primo considerandum occurrit quod homo ceteris animalibus praeminet ratione; cum igitur ratione praetermissa passiones brutales sequitur, efficitur similis bestiis, et illius bestiae nomen sibi competit cuius passionem imitatur, utpote qui subiacet concupiscentiae passionibus equo vel mulo comparatur, secundum illud Psalmi *nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus*; propter ferocitatem autem vel iram leo aut ursus nominatur, secundum illud Prov. XXVIII 15 *leo rugiens et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem*, et Ez. XIX 3 *leo factus est et didicit capere praedam hominemque comedere*: sic igitur et nunc hominem ferocem leoni comparat dicens *rugitus leonis*, rugitus enim est leoninae ferocitatis indicium. Contingit autem frequenter quod ferocitas viro additur ex suggestione uxoris, et sic ea quae vir ferociter agit uxori imputantur in culpam, sicut patet de uxore Herodis quae impulit eum ad decollandum Iohannem, propter quod dicitur *et vox leaenae*. His autem quae tyrannus aliquis ferociter acquirit eius filii luxuriose interdum utuntur, et sic in rapina patris delectantur: unde et ipsi a culpa immunes non sunt, propter quod subditur *et dentes catulorum leonum contriti sunt*, secundum illud Nah. II 12 *et leo cepit sufficienter catulis suis*. Et sic obiectioni praemissae respondisse videtur, quia cum pro peccato viri punitur uxor et filii non est iniustum, cum et ipsi culpae participes fuerint; quod totum dicebat volens Iob et eius familiam de rapina notabilem reddere. Videbatur tamen hoc quod dixerat ad Iob non pertinere quia eius uxor punita non videbatur, et ideo ad hoc removendum subiungit *tigris perit eo quod non haberet praedam*: hi enim qui rapere consueverunt in hoc ipsum puniri se aestimant quod eis rapere non licet. Considerandum est autem quod mulierem et leaenae comparat propter ferocitatem irae, et tigridi propter promptitudinem sive velocitatem ad iram, dicitur enim Eccli. XXV 23 *non est ira super iram mulieris*, et iterum *brevis omnis malitia super malitiam mulieris.* Et quia filii Iob totaliter perierant, subiungit *et catuli leonum dissipati sunt. Porro ad me dictum est verbum absconditum* et cetera. Quia asseruerat Eliphaz quod adversitates in hoc mundo non adveniunt alicui nisi propter eius peccatum, volens ex hoc arguere Iob et eius familiam fuisse peccatis subiectam, cuius contrarium videbatur ex his quae manifeste in Iob et in eius familia apparuerant, vult ostendere quod nec Iob nec eius familia fuerit a peccato immunis. Et quia, propter auctoritatem Iob et famam ipsius, eius verbum invalidum videbatur, recurrit ad auctoritatem maiorem ostendens ea quae propositurus est se ex revelatione didicisse; et ad ostendendum altitudinem revelationis proponit eius obscuritatem: quanto enim aliqua sunt altiora tanto humano respectu sunt minus perceptibilia, unde et apostolus dicit Cor. XII 4 quod *raptus est in Paradisum Dei et audivit arcana verba quae non licet homini loqui*, iuxta quem modum et Eliphaz hic vel vere vel ficte loquitur dicens *porro ad me dictum est verbum absconditum.* Considerandum est autem quod aliqua veritas, quamvis propter sui altitudinem sit homini abscondita, revelatur tamen quibusdam manifeste, quibusdam vero occulte; ad effugiendam igitur notam iactantiae hanc veritatem abscondite dicit sibi esse revelatam, unde subdit *et quasi furtive suscepit auris mea venas susurrii eius*, ubi triplex modus occultationis innuitur qui solet in revelationibus contingere. Quorum primus est cum intelligibilis veritas alicui revelatur per imaginariam visionem, secundum quod dicitur Num. XII 6 *si quis fuerit inter vos propheta domini, per somnium aut in visione loquar ad eum; at non talis servus meus Moyses: ore ad os loquar ei qui palam et non per aenigmata videt Deum*; Moyses igitur hoc verbum absconditum per modum clarae vocis audivit, alii vero per modum susurrii. Secundus modus occultationis est quia in ipsa imaginaria visione proferuntur quandoque aliqua verba expresse continentia veritatem, sicut est illud Is. VII 14 *ecce virgo concipiet*, quandoque vero sub quibusdam figuratis locutionibus, sicut est illud Is. XI 1 *egredietur virga de radice Iesse et flos* etc.; in hoc igitur quod Isaias audivit *ecce virgo concipiet* percepit ipsum susurrium, in hoc autem quod audivit *egredietur virga de radice Iesse* percepit venas susurrii: nam figuratae locutiones sunt quasi quaedam venae ab ipsa veritate per similitudinem derivatae. Tertius modus est quod aliquando aliquis revelationem divinam frequentem et diutinam habet, sicut dicitur de Moyse Exodi XXXIII 11 quod *loquebatur dominus ad Moysem facie ad faciem, sicut solet homo loqui ad amicum suum*; aliquando autem aliquis habet revelationem subitam et transitoriam: hunc igitur subitum revelationis modum significat in hoc quod dicit *quasi furtive*, nam ea quasi furtive audimus quae raptim et quasi pertranseundo ad nos perveniunt. Sic igitur altitudine visionis ostensa, prosequitur de circumstantiis revelationis, et primo de tempore dicens *in horrore visionis nocturnae quando sopor solet occupare homines.* Tempus enim nocturnum propter quietem magis est congruum revelationibus percipiendis: in die enim a tumultibus hominum et occupationibus sensuum mens quendam strepitum patitur ut susurrium verbi absconditi percipere nequeat. Secundo ex dispositione percipientis, unde subdit *pavor tenuit me*: homines enim ad insolita pavere consueverunt, unde quando alicui fiunt insolitae revelationes in principio timorem patiuntur. Et ad magnitudinem huius timoris ostendendam subiungit *et tremor*: est enim tremor corporis indicium magnitudinis timoris. Et ad magnificandum huiusmodi tremorem subiungit *et omnia ossa mea perterrita sunt*, quasi dicat: tremor non fuit superficialis sed vehemens, qui etiam ossa concuteret; simile est quod habetur Dan. X 8 *vidi visionem hanc grandem et non remansit in me fortitudo, sed et species mea immutata est in me et emarcui nec habui in me quicquam virium.* Causam autem huius timoris consequenter ostendit dicens *et cum spiritus me praesente transiret, inhorruerunt pili carnis meae*: rationabile enim est quod ad praesentiam maioris virtutis minor obstupescat; manifestum est autem virtutem spiritus esse maiorem quam carnis, unde non est mirum si ad praesentiam spiritus carnis pili inhorrescunt quod ex subito timore procedit, et praesertim cum praesentia spiritus aliquo corporali indicio insolito sentitur: quae enim insolita sunt admirationem et timorem inducere solent. Et ut huic terrori quem se passum esse commemorat temporis dispositio conveniret, supra dixit *in horrore visionis nocturnae*: quia enim in tempore noctis res visu discerni non possunt, quaecumque modica commotio perturbationem inducere solet aestimantibus aliquid maius esse, et hoc est quod dicitur Sap. XVII 17 *sive spiritus sibilans aut inter spissos ramos avium sonus suavis deficientes faciebat illos prae timore.* Tertio ponitur persona revelans cum dicitur *stetit quidam cuius non agnoscebam vultum, imago coram oculis meis*, ubi tria ponit ad visionis certitudinem pertinentia. Sciendum est enim quod aliquando propter nimiam commotionem fumositatum et humorum, vel omnino non apparent somnia, phantasmatibus totaliter suffocatis, aut apparent somnia perturbata et instabilia sicut in febricitantibus solent accidere, et huiusmodi somnia cum parum vel nihil spiritualitatis habeant omnino absque significatione existunt; cum autem humores et fumositates resederint apparent somnia quieta et ordinata, quae cum sint magis spiritualia, intellectiva parte in quendam vigorem erumpente, huiusmodi somnia solent esse veriora, et ideo dicit *stetit quidam*, per quod stabilitatem visionis ostendit. Item considerandum est quod somnia etiam cum sunt quieta plerumque sunt reliquiae praecedentium cogitationum, unde homo frequentius in somno videt illos cum quibus consuevit conversari; et quia talia somnia causam habent ex nobis et non ab aliqua superiori natura, non sunt magnae significationis: ad hoc ergo removendum dicit *cuius non agnoscebam vultum*, per quod ostendit huiusmodi visionem non traxisse originem ex prius visis sed ex aliqua occultiori causa. Tertio considerandum est quod huiusmodi visa quae ex aliqua superiori causa oriuntur, quandoque apparent dormientibus quandoque autem vigilantibus, et veriora solent esse et certiora cum vigilantibus apparent quam cum dormientibus, eo quod in vigilando est ratio magis libera et quia in somno spirituales revelationes minus discerni possunt a somniis frivolis et consuetis; et ideo ut ostendat hanc revelationem non dormienti sed vigilanti factam esse, subiungit *imago coram oculis meis*, per quod significat se hoc vidisse cum oculis per vigiliam apertis, quod etiam supra significavit cum diceret *quando sopor solet occupare homines*, ubi innuit se sopore occupatum non fuisse. Deinde modum denuntiationis sibi factae narrat dicens *et vocem quasi aurae lenis audivi.* Ubi considerandum est quod huiusmodi apparitiones aliquando fiunt a spiritu bono, aliquando a spiritu malo: utroque autem modo in principio timorem patitur homo propter insolitam visionem; sed cum a bono spiritu apparitio procedit, timor in consolationem finitur, sicut patet de Angelo confortante Danielem, Dan. X 18, et de Gabriele confortante Zachariam et Mariam, Luc. I; sed malus spiritus hominem perturbatum relinquit. Per hoc igitur quod dicit *vocem quasi aurae lenis audivi*, consolationem quandam sedantem pavorem praeteritum demonstrat, ut per hoc visio demonstretur esse a spiritu bono non a spiritu malo, a quo frequenter visiones mendaces ostenduntur, secundum illud Reg. ult. *egrediar et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius*; per hunc etiam modum III Reg. legitur de apparitione facta Eliae quod *post commotionem tenuis aurae sibilus, et ibi dominus.* Sciendum tamen est quod etiam in visionibus quae a bono spiritu procedunt interdum commotiones magnae et voces horribiles audiuntur, ut patet Ez. I 4 ubi dicitur *et vidi, et ecce ventus turbinis veniebat ab Aquilone*, et post multa subditur *et audiebam sonum alarum quasi sonum aquarum multarum*, et Apoc. I 10 dicitur *audivi post me vocem magnam tamquam tubae*, sed hoc est ad designandum comminationes aut aliqua gravia pericula quae in huiusmodi revelationibus continentur; sed quia hic aliquid consolatorium dicendum erat, ideo inducitur loquentis vox similis aurae leni. Ultimo autem ponuntur verba quae sibi asserit esse revelata cum dicit *numquid homo Dei comparatione iustificabitur?* Quae quidem verba inducit ad confirmandum suam opinionem quam supra tetigerat, quod scilicet adversitates in hoc mundo non proveniant alicui nisi pro peccato. Ut igitur nullus posset se excusare quia adversa patitur per hoc quod se asserat a peccato immunem, inducit tres rationes, quarum prima sumitur ex comparatione ad Deum et est ducens ad impossibile: si enim homo absque culpa punitur a Deo, sequitur quod homo sit iustior Deo. Cum enim opus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est, si Deus homini innocenti cui non debetur poena inferat poenam, homo autem qui a Deo patitur nulli homini absque culpa poenam intulerit quod oportet dicere si innocens ponitur, sequitur quod homo punitus a Deo sit iustior Deo, quod est hominem comparatione Dei iustificari, ut eum scilicet comparatione iustitiae ad Deum iustificari. Et quia forte alicui hoc non videretur inconveniens, ducit ad aliud apparentius inconveniens dicens *aut factore suo purior erit vir?* Quaelibet enim res puritatem habet secundum quod in sua conservatur natura quam ex causis propriis habet; puritas igitur uniuscuiusque effectus a sua causa dependet, unde suam causam in puritate superare non potest: unde nec vir potest esse purior suo factore, scilicet Deo. Secundam rationem ponit ex comparatione ad Angelos, et est a maiori, cum dicit *ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem*, quae quidem sententia secundum doctrinam Catholicae fidei plana est: tenet enim fides Catholica omnes Angelos bonos fuisse creatos, quorum quidam per propriam culpam ceciderunt a rectitudinis statu, quidam vero ad maiorem gloriam pervenerunt. Quod autem Angeli a statu rectitudinis ceciderunt mirum videtur propter duo, quorum unum pertinet ad vim contemplativam, aliud ad vim activam ipsorum. Ex vi enim contemplativa videbatur quod in Angelis esse deberet stabilitas. Manifestum est enim quod causa mutabilitatis est potentia, causa immutabilitatis est actus: est enim de ratione potentiae quod se habeat ad esse et non esse, sed secundum quod magis perficitur ab actu firmius stat in uno, id vero quod secundum se actus est omnino immobile est. Sciendum est autem quod sicut materia comparatur ad formam ut potentia ad actum, ita voluntas ad bonum; id igitur quod est ipsum bonum, scilicet Deus, omnino immutabile est, ceterarum vero naturarum voluntates quae non sunt ipsum bonum comparantur ad ipsum ut potentia ad actum, unde quanto magis inhaerent ei tanto magis stabiliuntur in bono; et ideo cum Angeli inter ceteras creaturas magis et propinquius Deo videantur inhaerere utpote ipsum subtilius contemplantes, stabiliores inter ceteras creaturas videntur, et tamen non fuerunt stabiles; unde multo minus inferiores creaturae, scilicet homines, quantumcumque Deo inhaerere videantur ipsum colendo, quod est ei servire, stabiles iudicari possunt. Ex vi vero activa videtur quod in Angelis vel nihil vel minimum de pravitate esse possit: quanto enim regula propinquior est primae rectitudini minus habet de obliquitate; Deus autem in quo est prima rectitudo, sua providentia dirigens universa, inferiores creaturas per superiores disponit; unde in superioribus creaturis quae dicuntur Angeli, quasi a Deo missi ad alia dirigenda, minimum videtur esse vel nihil de pravitate; unde cum in eis inventa sit pravitas, credendum est quod in quovis hominum quantumcumque magnus appareat pravitas possit inveniri. Cavendum autem est ne ex his verbis aliquis in errorem incidat Origenis qui etiam nunc quoscumque spiritus creatos instabiles asserit et posse ad pravitatem perduci; hoc enim aliqui per gratiam assecuti sunt ut immobiliter Deo inhaereant ipsum per essentiam videntes; et secundum hoc, etiam aliquibus hominibus, quamvis sint inferioris naturae quam Angeli, per gratiam conceditur etiam in hac vita quod sint a pravitate peccati mortalis immunes. Tertiam rationem ponit sumptam ex condicione humana cui coniungitur conclusio praecedentis rationis, unde etiam posset ex duobus una ratio formari, et hoc cum dicit *quanto magis hi qui habitant domos luteas.* Est autem humana condicio talis quod ex terrena materia corpus eius compactum est, quod designat cum dicit *quanto magis qui habitant domos luteas*: corpus enim humanum luteum dicitur quia ex terra et aqua, gravioribus elementis, abundantius constat, quod eius motus declarat, unde Gen. I dicitur quod *formavit Deus hominem de limo terrae*; hoc igitur luteum corpus domus animae dicitur quia anima humana quantum ad aliquid est in corpore sicut homo in domo vel sicut nauta in navi, inquantum scilicet est motor corporis. Fuerunt autem aliqui qui propter hoc dixerunt quod anima non unitur corpori nisi accidentaliter sicut homo vestimento aut nauta navi, sed ut hanc opinionem excluderet subdit *qui terrenum habent fundamentum*, per quod datur intelligi quod anima humana unitur corpori etiam ut forma materiae: dicitur enim materia fundamentum formae eo quod est prima pars in generatione sicut fundamentum in constitutione domus. Utitur autem tali modo loquendi ut id quod est animae attribuat homini, non ideo quod anima sit homo ut quidam posuerunt dicentes hominem nihil aliud esse quam animam indutam corpore, sed quia anima est principalior pars hominis: unumquodque autem consuevit appellari id quod est in eo principalius. Haec autem duo quae de hominis infirmitate dicit videntur contraponi his quae supra de Angelorum excellentia dixerat: nam hoc quod dicit *qui habitant domos luteas* videtur ponere contra id quod dixerat *qui serviunt ei*, quod est inhaerere ei et in ipso spiritualiter habitare; quod vero dicit *qui terrenum habent fundamentum*, ei quod dixerat *in Angelis suis*: Angeli enim natura incorporei sunt, secundum illud Psalmi *qui facit Angelos suos spiritus.* Ex praemissa autem hominis condicione miserabilem eius eventum concludit dicens *consumentur velut a tinea*, et quidem potest hoc secundum superficiem litterae de morte corporali intelligi quam homo necessario patitur ex eo quod terrenum habet fundamentum; et secundum hoc potest designari duplex mors, scilicet naturalis in hoc quod dicit *consumentur velut a tinea*: tinea enim sic vestimentum corrodit quod ex vestimento nascitur, ita et mors naturalis ex causis interioribus corporis exoritur; et mors violenta in hoc quod subditur *de mane usque ad vesperam succidentur*: succisio enim arboris ex causa exteriori procedit. Et satis signanter dicit *de mane usque ad vesperam*, quia mors naturalis potest quidem per aliqua naturalia signa praecognosci, sed mors violenta omnino incerta est utpote diversis casibus subiecta, unde non potest sciri si homo de mane perveniat usque ad vesperum. Sciendum tamen quod hoc non est intentio litterae: nam supra proposuit de defectu peccati cum diceret *in Angelis suis reperit pravitatem*; unde ut conclusio praemissis respondeat oportet hoc etiam ad peccatum referre, per quod vita iustitiae in homine consumitur dupliciter: uno modo ex interiori corruptione, quod significat cum dicit *consumentur velut a tinea*: sicut enim vestimentum consumitur a tinea quae ex eo nascitur, ita iustitia hominis consumitur ex his quae in homine sunt sicut est corruptio fomitis, malae cogitationes et alia huiusmodi; alio modo ex exteriori tentatione, quod notatur in hoc quod dicit *de mane usque ad vesperam succidentur.* Sed considerandum est quod interior tentatio non subito hominem prosternit sed paulatim, dum per negligentiam aliquis in se ipso peccati initia reprimere non curat, secundum illud Eccli. *qui minima negligit paulatim defluit*, sicut etiam vestimentum quod non excutitur, a tinea consumitur; exterior vero tentatio hominem plerumque subito prosternit, sicut David ad aspectum mulieris in adulterium prorupit et etiam multi in tormentis fidem negaverunt. Quocumque autem modo homo per peccatum ruat, si peccatum suum recognoscat et paeniteat misericordiam consequetur; sed quia nullus est qui omnia peccata possit cognoscere, secundum illud *delicta quis intelligit?* Sequitur quod plurimi hominum peccata non cognoscentes eis remedia non adhibent per quae liberentur et hoc est quod subdit *et quia nullus intelligit*, scilicet lapsus peccatorum, *in aeternum peribunt*, scilicet plurimi quasi a peccato numquam liberati. Sed quia aliqui sunt qui contra peccata remedia adhibent licet ea non plene intelligant, sicut David qui dicebat *ab occultis meis munda me, domine*, subiungit *qui autem reliqui fuerint*, scilicet de numero eorum qui in aeternum pereunt, *auferentur ex eis*, idest segregabuntur ex eorum consortio; *morientur* quidem quia quamvis homo a peccato paeniteat a mortis tamen necessitate non liberatur, sed sapientia in eis non moritur, et hoc est quod dicit *et non in sapientia.* Vel hoc quod dicit *morientur et non in sapientia* non respondet ad immediate dictum sed ad id quod supra dixerat *in aeternum peribunt*, ut sit sensus quod morientur sine sapientia. Vel hoc quod dicit *qui reliqui fuerint* potest intelligi de filiis qui relinquuntur ex parentibus pereuntibus, qui propter peccata parentum quae imitantur et ipsi auferuntur sine sapientia morientes. Vult ergo ex omnibus istis Eliphaz habere quod cum condicio hominis sit tam fragilis de facili cadit in peccatum, quod dum homo non cognoscit in perditionem vadit ipse et filii eius; et sic Iob licet se peccatorem non recognosceret, credendum erat quod propter peccata aliqua ipse et filii eius perierint. Sic igitur postquam revelationem sibi factam exposuerat, quia posset Iob hanc revelationem non credere ideo subiungit *voca ergo si est qui tibi respondeat*, quasi dicat: si mihi hoc esse revelatum non credis, tu ipse invoca Deum si forte ipse tibi ad hanc dubitationem respondere voluerit; et si per merita propria hoc a Deo obtinere non putas, *ad aliquem sanctorum convertere*, ut eo mediante huius rei veritatem a Deo cognoscere possis. Et notandum est quod dicit *ad aliquem sanctorum*, quia non licet per immundos spiritus quocumque modo vel arte occulta perquirere sed solum per Deum vel per sanctos Dei, secundum illud Is. VIII 19 *cum dixerint ad vos: quaerite a Pythonibus et a divinis qui strident in incantationibus suis, numquid non populus a Deo suo requirit visionem pro vivis aut mortuis?*

Caput 5

[84903] Super Iob, cap. 5 *Virum stultum interficit iracundia.* Quia in revelatione quam sibi factam esse commemoraverat Eliphaz inter cetera hoc continetur quod homines *qui terrenum habent fundamentum consumuntur velut a tinea*, vult hoc ostendere per hominum diversas condiciones: non enim est aliqua condicio hominum cui non adsit pronitas ad aliquod peccatum. Sunt autem duae hominum condiciones: quidam enim sunt magni et elati animi qui facile provocantur ad iram, quod ideo est quia ira est appetitus vindictae ex praecedenti offensa proveniens; quanto autem aliquis est magis elati animi tanto ex leviori causa se putat offensum, et ideo facilius provocatur ad iram, et hoc est quod dicit *virum stultum interficit iracundia.* Vocat autem eum qui est superbi et elati animi stultum, quia per superbiam homo praecipue metas rationis excedit et humilitas viam sapientiae parat, secundum illud Prov. XI 2 *ubi humilitas ibi sapientia*; cum hoc etiam stultitia iracundiae competit: iracundus enim, ut docet philosophus, utitur quidem ratione dum pro offensa intentat vindictam, sed perverse dum in vindicta modum rationis non servat: perversitas autem rationis stultitia est. Quidam vero sunt pusillanimes et hi proni sunt ad invidiam, unde subdit *et parvulum occidit invidia*, et hoc rationabiliter dicitur: invidia enim nihil aliud est quam tristitia de prosperitate alicuius inquantum prosperitas illius aestimatur propriae prosperitatis impeditiva; hoc autem ad parvitatem animi pertinet quod aliquis non se aestimet posse prosperari inter alios prosperantes. Sic igitur manifestum videtur quod homo, cuiuscumque condicionis existat, pronus est ad aliquod peccatum: facile enim esset his similia de aliis peccatis inducere. Sic igitur per omnia supra dicta Eliphaz probare intendit quod adversitates in hoc mundo non adveniunt alicui nisi pro peccato. Contra quod videntur esse duae obiectiones, quarum una est ex hoc quod multi iusti videntur adversitatibus subdi, sed hanc obiectionem dissolvere visus est per hoc quod homines ostendit esse faciles ad peccandum; secunda obiectio est quod aliqui iniqui in hoc mundo prosperantur, cui consequenter satisfacere intendit per hoc quod prosperitas eorum in malum ipsorum redundat, unde dicit *ego vidi stultum*, idest hominem in divitiis superbientem, *firma radice*, idest firmatum in prosperitate huius mundi, ut videbatur, sed eius prosperitatem non approbavi, quin immo *maledixi pulchritudini eius statim.* Ubi considerandum est quod loquitur de homine sub metaphora arboris, cuius cum radix fuerit firma, pulchritudinem habet in ramis et fructibus; comparat igitur prosperitatem hominis in divitiis firmati pulchritudini arboris, quam maledicit, idest malam esse pronuntiat et nocivam, secundum illud Eccl. V 12 *est et alia infirmitas pessima quam vidi sub sole: divitiae conservatae in malum domini sui*; addidit autem *statim* ut ostendat se de hac sententia nullatenus dubitare. Quae autem mala ex prosperitate stulti proveniant ostendit primo quantum ad filios. Frequenter enim contingit quod quando aliquis dives et potens filios sine disciplina nutrit, quod proprium est stulti, filii eius in multa pericula incidunt: et quandoque quidem propter odia quae contra se concitant absque iudicio perimuntur, vel etiam dum ipsi sibi non cavent inordinate delectabilibus utentes vitam amittunt, et quantum ad hoc dicit *longe fient filii eius a salute*; quandoque vero dum calumnias et iniurias aliis inferunt coram iudicibus conveniuntur et ibi

condemnantur, et quantum ad hoc dicit *et conterentur in porta*, idest per sententiam iudicum, nam iudices olim in portis sedere solebant. Et quia homines stulti in prosperitatibus nullum dubitant offendere, in adversitatibus non inveniunt adiutorem, et ideo subdit *et non erit qui eruat.* Sed quia posset aliquis dicere non curo quicquid accidat filiis meis dum ego prosperitate fruar in hoc mundo, ideo secundo ponit mala provenientia ipsi stulto et in rebus et in persona dicens *cuius messem famelicus comedet*: frequenter enim homines stulti divitiis abundantes pauperes opprimunt, qui plerumque gravamina sustinere non valentes quasi quadam necessitate ad rapiendum bona divitum coguntur; et quia tales homines deliciose viventes solent per vitae delicias vigorem animi amittere et imbelles esse, de facili a pauperibus bellicosis destruuntur, unde sequitur *et ipsum rapiet armatus*, quasi absque omni resistentia. Et ut quod dixerat de messibus generaliter intelligatur, subiungit *et bibent sitientes divitias eius*, idest homines cupidi. Remotis igitur praedictis obiectionibus, finaliter rationem inducit ad probandum principalem intentionem, scilicet quod adversitates in hoc mundo non proveniant alicui nisi pro peccato, et est ratio talis: quaecumque fiunt in terra ex propriis et determinatis causis proveniunt; si igitur adversitates in hoc mundo alicui accidant hoc habet determinatam causam, quae nulla alia videtur esse nisi peccatum; hoc est ergo quod dicit *nihil in terra sine causa fit*: videmus enim omnes effectus ex determinatis causis procedere. Ex quo quasi concludens subdit *et de humo non orietur dolor*, et est metaphorica locutio: quaedam enim herbae sine semine producuntur de quibus dicitur quod eas humus sponte profert; quicquid igitur sine causa propria contingeret quasi sine semine, per quandam similitudinem metaphorice posset dici quod oritur de humo: dolor autem, idest adversitas, non orietur de humo, idest non est sine causa. Quod autem dixerat *nihil in terra sine causa fit*, ex hoc praecipue redditur manifestum quod omnia habent dispositionem naturalem congruam propriae operationi, ex quo apparet quod dispositiones naturales rerum non sunt sine causa sed propter determinatum finem, et ideo dicit *homo ad laborem nascitur et avis ad volandum.* Manifestum est enim quod quia proprius motus quem natura avis requirebat est volatus, oportuit avem habere ex sua natura instrumenta congrua ad volandum, scilicet alas et pennas; homo vero quia rationem habebat per quam proprio labore posset sibi omnia necessaria adiumenta conquirere, naturaliter productus est absque omnibus adiumentis quae natura aliis animalibus dedit, scilicet absque tegumento, absque armis et aliis huiusmodi quae sibi proprio labore parare poterat ex industria rationis. *Quamobrem ego deprecabor dominum* et cetera. Quia Eliphaz proposuerat omnia quae in terris fiunt determinatam causam habere et hoc probaverat per hoc quod res naturales apparebant esse dispositae propter finem, hoc autem, scilicet quod res naturales sunt propter finem, potissimum argumentum est ad ostendendum mundum regi divina providentia et non omnia agi fortuito, idcirco Eliphaz statim ex praemissis concludit de regimine divinae providentiae. Sciendum est autem quod providentia divina sublata orationis fructus tollitur et cognitio Dei circa res humanas, quae tamen necesse est ponere ei qui regimen providentiae concedit; et ideo Eliphaz concludens dicit: ex quo omnia quae in terra fiunt sunt propter finem, necesse est concedere regimen providentiae, *quamobrem ego deprecabor dominum*, quasi oratione fructuosa existente utpote Deo disponente res humanas, *et ad Deum ponam eloquium meum*, utpote Deo cognoscente facta et dicta et cogitata humana; ad cuius confirmationem subiungit ea quae maxime divinam providentiam ostendunt. Est autem sciendum quod illi qui providentiam negant omnia quae apparent in rebus mundi ex necessitate naturalium causarum provenire dicunt, utpote ex necessitate caloris et frigoris, gravitatis et levitatis et aliorum huiusmodi. Ex his ergo potissime providentia divina manifestatur quorum ratio reddi non potest ex huiusmodi naturalibus principiis, inter quae unum est determinata magnitudo corporum huius mundi: non enim potest assignari ratio ex aliquo principio naturali quare sol aut luna aut terra sit tantae quantitatis et non maioris aut minoris; unde necesse est dicere quod ista dispensatio quantitatum sit ex ordinatione alicuius intellectus, et hoc designat in hoc quod dicit *qui facit magna*, idest qui res in determinata magnitudine disponit. Rursus si omnia ex necessitate principiorum naturalium provenirent, cum principia naturalia sint nobis nota haberemus viam ad inquirendum omnia quae in hoc mundo sunt; sunt autem aliqua in hoc mundo ad quorum cognitionem nulla inquisitione possumus pervenire, utpote substantiae spirituales, distantiae stellarum et alia huiusmodi; unde manifestum est non procedere omnia ex necessitate principiorum naturalium sed ab aliquo superiori intellectu res esse institutas, et propter hoc addit *et inscrutabilia.* Item quaedam sunt quae videmus quorum rationem nullo modo possumus assignare, puta quod stellae disponuntur secundum talem figuram in hac parte caeli et in alia secundum aliam; unde manifestum est hoc non provenire ex principiis naturalibus sed ab aliquo superiori intellectu, et propter hoc addit *et mirabilia*: sic enim differt inscrutabile et mirabile quod inscrutabile est quod ipsum latet et perquiri non potest, mirabile autem est quod ipsum quidem apparet sed causa eius perquiri non potest. Sciendum est etiam quod aliqui posuerunt dispositionem rerum secundum quendam ordinem numeri a Deo procedere, utpote quod a primo uno simplici procedit tantum unus effectus primus in quo iam aliquid compositionis et pluralitatis habetur, et sic ex ipso procedunt duo vel tria quae sunt adhuc minus simplicia, et sic gradatim secundum eos progreditur tota rerum multitudo; secundum quam quidem positionem tota universi dispositio non est ex ordinatione intellectus divini sed ex quadam necessitate naturae; unde ad hanc positionem removendam adiungit *absque numero*: vel quia absque necessitate numeralis ordinis res in esse productae sunt, vel quia a Deo immediate innumerabilia nobis producta sunt, quod praecipue apparet in primo caelo in quo sunt plurimae stellae. Sic igitur Eliphaz ostendit productionem rerum esse a Deo et non ex necessitate naturae. Consequenter ostendit et rerum factarum cursum divina providentia gubernari. Et primo in rebus naturalibus, ex hoc quod res naturales contemperatae esse videntur ad hominum et aliorum animalium usum, licet naturalis elementorum ordo aliud requirere videatur: si quis enim in elementis gravitatem et levitatem consideret, manifestum est naturaliter terram aquae subiacere, aeri vero aquam, aerem autem igni. Invenitur autem aliqua pars terrae discooperta ab aquis immediate aeri subiacere: aliter enim animalia respirantia in terra vivere non possent; et rursus ne terra ab aquis discooperta sua siccitate infructuosa et inhabitabilis redderetur, dupliciter humectatur a Deo: primo quidem per pluviam qua superficies terrae infunditur, et quantum ad hoc dicit *qui dat pluviam super faciem terrae*; alio modo quantum ad fontes, rivos et flumina, quibus terra irrigatur, quorum principium sub terra est sicut pluviae in alto, et quantum ad hoc dicit *et irrigat aquis universa.* Deinde ostendit operationem providentiae etiam in rebus humanis. Et quidem si res humanae currerent secundum quod earum dispositio videtur exigere, nullum vel parvum in eis divinae providentiae vestigium appareret; sed rebus humanis alio modo currentibus, stulti qui superiores causas non considerant hoc casui et fortunae attribuunt, ex quorum persona loquitur Salomon Eccl. IX 11 dicens *vidi sub sole nec velocium esse cursum nec fortium bellum nec sapientium panem nec doctorum divitias nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus*; Eliphaz autem in altiorem causam hoc refert, scilicet in providentiam Dei. Et primo quantum ad oppressos qui et de infimo elevantur in altum, et quantum ad hoc dicit *qui ponit humiles*, idest deiectos, *in sublimi*, et de dolore transferuntur ad gaudium, et quantum ad hoc dicit *et maerentes erigit sospitate.* Secundo quantum ad opprimentes, quorum duplex est genus. Quidam enim manifeste alios opprimunt per potentiam, et quantum ad hos dicitur *qui dissipat cogitationes malignorum ne possint implere manus eorum quod coeperant*, quia scilicet in ipsa operis prosecutione impediuntur a Deo ne iniquam cogitationem possint perducere ad effectum; quidam vero per astutiam decipiunt, et quantum ad hos dicitur *qui apprehendit sapientes in astutia eorum*, inquantum scilicet ea quae astute cogitant in contrarium propositi eorum cedunt, *et consilium pravorum dissipat*, dum scilicet ea quae ab eis sapienter consiliata videntur, aliquibus impedimentis superinductis, ad effectum perducere non possunt; quandoque vero non solum astute consiliata impediuntur in opere, sed etiam eorum mens obscuratur ne in consiliando possint discernere meliora, unde subdit *per diem incurrent tenebras*, quia scilicet in re manifesta omnino quid faciant nesciunt, *et quasi in nocte sic palpabunt in meridie*, idest in his quae nullo modo sunt dubia sic dubitabunt sicut in rebus obscuris. Et ut haec ex divina providentia provenire videantur, subiungit utilitatem ex praemissis provenientem. Dum enim malignorum astutia impeditur, pauperes ab eorum deceptionibus liberantur, et hoc est quod subdit *porro salvum faciet egenum a gladio oris eorum*: qui enim sunt astuti in malo blandis verbis et fictis alios seducere solent, quae quidem verba in nocendo gladio comparantur, secundum illud Psalmi *lingua eorum gladius acutus.* Cum vero operationes malorum potentium impediuntur a Deo, manifestum est etiam quod pauperes salvantur, unde sequitur *et de manu violenti pauperem.* Et ex hoc duo sequuntur, quorum unum est quod homines, qui ex se ipsis impotentes sunt, de divina potentia confidunt, tamquam Deo de rebus humanis curante, unde subdit *et erit egeno spes*; aliud est quod homines potentes et iniqui se ipsos retrahunt ne ex toto malignentur, unde sequitur *iniquitas autem contrahet os suum*, ne scilicet se ex toto effundat in perniciem aliorum. *Beatus homo qui corripitur a domino* et cetera. Sicut supra dictum est, Eliphaz in superioribus beatum Iob et impatientiae arguerat et praesumptionis super hoc quod se asseruerat innocentem, nunc autem desperationem ab eo nititur auferre ex qua verba illa provenire credidit quibus Iob vitam suam fuerat detestatus. Sciendum est igitur quod ex supra dictis quibus divinam providentiam tam circa res naturales quam circa res humanas asseruerat, hoc accipit tamquam notum quod omnes adversitates hominibus divino iudicio inducantur, sed quibusdam quidem ad ultimam condemnationem qui sunt incorrigibiles, quibusdam autem ad correptionem qui per adversitates emendantur, quos asserit esse beatos dicens *beatus homo qui corripitur a domino*: si enim correptio ab homine salubris est, qui tamen perfecte scire non potest mensuram et modum secundum quem possit esse salubris correptio nec est omnipotens ad mala removenda et bona tribuenda, multo magis reputari debet salubris et felix Dei omnipotentis et omnia scientis correptio. Ex qua sententia ad propositum concludit dicens *increpationem ergo domini ne reprobes*, quasi dicat: licet hanc adversitatem patiaris a Deo propter tua peccata, tamen debes aestimare quod hoc sit quasi quaedam domini increpatio ad te corrigendum, unde non debes hanc adversitatem intantum reprobare quod propter hoc vitam tuam habeas odiosam. Et praedictorum causam subiungit dicens *quia ipse vulnerat*, graviori adversitate, *et medetur*, auferendo mala et restituendo bona; *percutit*, leviori adversitate, *et manus eius*, idest operationes ipsius, *sanabunt*, idest liberabunt. Non ergo Eliphaz eum qui corripitur a domino beatum asseruit propter futuram vitam, quam non credebat, sed propter praesentem in qua post correptionem homo a Deo obtinebat immunitatem a malis et abundantiam bonorum. Unde consequenter de immunitate a malis subiungit dicens *in sex tribulationibus liberabit te, et in septima non tanget te malum*: quia enim septenario dierum omne tempus agitur solet septenario numero universitas designari, ut sit sensus quod ei qui a domino corripitur post emendationem nulla nocebit adversitas. Et quia secundum eius sententiam quanto aliquis magis fuerit depuratus a culpa tanto minus adversitatem patitur in hoc mundo, ideo dicit *in septima non tanget te malum*, quasi ante emendationem homo ab adversitate non liberetur, cum autem incipit liberari ab ea tangatur sed non opprimatur Deo liberante, post perfectam autem liberationem omnino non tangatur. Quod quidem verum est quantum ad mentem, quae dum finem suum in rebus mundanis constituit adversitatibus mundanis opprimitur; cum ab eis amorem suum revocans Deum amare coeperit tristatur quidem in adversitatibus sed non opprimitur, quia spem suam non habet in mundo; cum autem totaliter mundum contempserit tunc eum adversitates mundanae vix tangunt. Non est autem haec sententia vera quantum ad corpus, sicut Eliphaz eam intellexit, cum perfectissimi viri interdum gravissimas adversitates patiantur, secundum illud Psalmi *propter te mortificamur tota die*, quod de apostolis inducitur. Et quia septem tribulationes tetigerat, eas subsequenter enumerat. Sciendum est autem quod quandoque adversitas est ex aliquo periculo particulari alicuius personae, quod quidem quandoque est contra vitam corporalem eius, quae quandoque aufertur per subtractionem necessariorum, et quantum ad hoc dicit *in fame eruet te de morte*, quasi dicat: patieris quidem famem utpote increpatus a domino sed ex hoc non pervenies ad mortem Deo te liberante; et haec est prima tribulatio. Quandoque vero aufertur per violentiam alicuius inferentis nocumentum, et quantum ad hoc dicit *et in bello de manu*, idest potestate, *gladii*, quasi dicat: superveniet tibi bellum sed in potestate gladii non deduceris; et haec est secunda tribulatio. Aufertur autem et vita corporalis per mortem naturalem, sed hoc inter tribulationes non computatur cum natura hominis hoc requirat. Quandoque autem personale periculum est contra famam hominis quae pertinet ad vitam civilem, et quantum ad hoc dicit *a flagello linguae absconderis*: dicitur autem flagellum linguae detractio graviter infamantis, a quo tunc homo absconditur quando facta sua de quibus posset infamari latent detrahentem; et haec est tertia tribulatio. Quandoque autem est adversitas ex aliquo periculo generali, quod quidem imminet vel personis vel rebus: personis quidem utpote quando alicui patriae exercitus hostium supervenit per quem timetur communiter vel mors vel captivatio, et quantum ad hoc dicit *et non timebis calamitatem cum venerit*, quasi dicat: imminente calamitate ab hostibus tuae patriae tu non timebis; et haec est quarta tribulatio. Rebus autem imminet commune periculum vel per sterilitatem terrae, quod est tempore famis, vel per aliquam devastationem fructuum ab hostibus, et quantum ad haec duo dicit *in fame et vastitate ridebis*, idest abundantiam habebis quae erit tibi materia gaudii; et sic tangitur quinta et sexta tribulatio. Quandoque autem est adversitas ab impugnatione brutorum animalium sive in communi sive in particulari, et quantum ad hoc dicit *et bestiam terrae non formidabis*; et haec videtur esse septima tribulatio in qua non tangit malum. Post immunitatem autem a malis ponit abundantiam in bonis, et primo quantum ad fertilitatem terrarum dicens *sed cum lapidibus regionum pactum tuum*, idest etiam terrae lapidosae et steriles tibi afferent fructum, secundum illud Deut. XXXII 13 *ut suggeres mel de petra* etc.; secundo quantum ad animalia bruta, et quantum ad hoc dicit *et bestiae terrae erunt tibi pacificae*, idest non te offendent possent et haec duo aliter exponi, ut per lapides intelligantur homines duri et rudes, per bestias homines crudeles; tertio quantum ad homines domesticos, cum dicit *et scies quod pacem habeat tabernaculum tuum*, idest familia tua pacem habebit ad invicem; quarto specialiter quantum ad uxorem, et quantum ad hoc dicit *et visitans speciem tuam non peccabis*, quasi dicat: habebis uxorem honestam et pacificam cum qua conversari poteris sine peccato; quinto quantum ad filios, unde dicit *progenies tua quasi herba terrae*, idest habebis multos filios et nepotes; sexto quantum ad pacificam et quietam mortem, et quantum ad hoc dicit *ingredieris in abundantia sepulcrum*, quasi in bona prosperitate non spoliatus rebus tuis, *sicut infertur acervus tritici in tempore suo*, quasi non praeventus intempestiva et subita morte. Ultimo autem approbat ea quae supra dixerat, dicens *ecce hoc ut investigavimus ita est.* Et quia aestimat Iob ita esse tristitia absorptum quod talia non multum cogitaret, eum reddit attentum dicens *quod auditum, mente pertracta.*

Caput 6

[84904] Super Iob, cap. 6 *Respondens autem Iob dixit.* Sicut ex superioribus patet, Eliphaz in lamento Iob tria notaverat: desperationem quidem quia videbatur appetere se non esse, impatientiam sive immoderatam tristitiam propter suspiria et gemitus quos se perpeti dicebat, praesumptionem quia se innocentem asseruerat. Et circa haec tria totus superior Eliphaz sermo versabatur, in quo ad ostendendum Iob peccato fuisse subiectum et ideo adversa tolerasse, proposuit inter cetera fragilitatem condicionis humanae ex qua nullus potest se praesumere immunem a peccato: hinc ergo Iob sumit suae responsionis initium. Certum est enim quod ex fragilitate condicionis humanae nullus homo est immunis a peccato quantumcumque iustus appareat, sed tamen in viris iustis non sunt peccata gravia et mortalia sed sunt in eis peccata levia et venialia quae ex negligentia et subreptione proveniunt; si autem hoc esset verum quod Eliphaz asserere nitebatur, quod propriae poenae peccatorum essent adversitates vitae praesentis, sequeretur quod propter gravia peccata graves adversitates homines paterentur et propter levia leves, et sic viri iusti numquam gravibus adversitatibus subiacerent, quod patet esse falsum. Hanc ergo rationem Iob contra disputationem Eliphaz proponit, unde dicitur *respondens autem Iob dixit: utinam appenderentur peccata mea quibus iram merui et calamitas quam patior in statera.* Quasi dicat: dicere non possum in me nulla esse peccata, confido tamen in me non esse mortalia sed venialia; si ergo pro peccatis huiusmodi iram, idest poenam, a Deo merui, debuisset in statera iustitiae appendi calamitas et peccatum ut secundum aequalitatem unum alteri responderet. Sed adversitas apparet multo maior, et hoc est quod subdit *quasi arena maris*, idest incomparabiliter, *haec*, scilicet calamitas, *gravior appareret*

si sententia Eliphaz esset vera quod adversitates in hoc mundo infliguntur solum secundum peccata, cum appareat multos sceleratos, quorum peccatis peccata Iob comparata quasi nulla erant, quasdam leves adversitates sustinere. Ex hoc autem ulterius procedit ad se excusandum a tristitia quam verbis expresserat, dicens *unde et verba mea dolore sunt plena*, quod concludendo infert quia dolor ex adversitatis magnitudine causabatur. Causam autem doloris subiungit duplicem: causatur enim dolor interdum ex his quae aliquis iam perpessus est, interdum vero ex his quae perpeti timet. Primo igitur assignat causam sui doloris ex his quae perpessus iam erat, dicens *quia sagittae domini in me sunt*, in quo ostendit ex improviso se fuisse afflictum, nam sagitta ex remotis et ex improviso venit; et ut ostendat percussionis magnitudinem subiungit *quarum indignatio ebibit spiritum meum*, idest me respirare non permisit, sed totaliter quicquid in me virium aut consolationis esse poterat sustulit. Deinde ostendit causam doloris ex his quae perpeti timebat, dicens *et terrores Dei militant contra me*: solent enim afflicti ex spe melioris status consolari, sed cum post afflictionem aliquis iterum similia vel maiora timet, nulla videtur esse consolatio residua. Posset autem aliquis dicere: causam quidem doloris habes sed ex ea in verba doloris prorumpere non deberes. Contra quae respondet Iob ex his quae in aliis animalibus inveniuntur. Homo enim aliis animalibus similis est in natura sensitiva, unde ea quae naturam sensitivam consequuntur naturaliter adsunt homini sicut et aliis animalibus; quod autem naturale est non potest totaliter vitari; invenitur autem in aliis animalibus quod afflictionem cordis ore exprimunt, et hoc significat dicens *numquid rugiet onager cum habuerit herbam? Aut mugiet bos cum ante praesepe plenum steterit?* Quasi dicat non; rugit autem onager et mugit bos cum necessario victu caruerint, in quo apparet naturale esse animalibus quod interiorem afflictionem exprimant voce. Rursus aliquis dicere posset naturale esse quod dolor conceptus voce exprimatur, sed ad sapientem non pertinere quod ex quibuscumque causis tristitiam corde concipiat, ut Stoici posuerunt. Sed hoc ostendit Iob esse contra naturam sensitivam: nam sensus non potest non refugere id quod est nocivum vel inconveniens, et ideo dicit *aut poterit comedi insulsum quod non est sale conditum?* Quasi dicat non, quia videlicet huiusmodi insipida non conveniunt ad delectationem gustus; et similiter ea quae non sunt delectabilia non potest cor hominis libenter acceptare, et multo minus illa quae sunt amara et noxia, unde subdit *aut potest aliquis gustare quod gustatum affert mortem?* Quasi dicat non; et sicut hoc est impossibile in sensu exteriori, ita impossibile est quod ea quae per sensus interiores apprehenduntur ut noxia, sine tristitia recipiantur. Sed quia sapiens licet tristitiam patiatur eius tamen ratio a tristitia non absorbetur, ostendit Iob consequenter quod licet tristitiam pateretur tamen ei maxima inerat sollicitudo et timor ut se contra tristitiam tueretur, ne per tristitiam deduceretur in aliquod vitiosum: quod ut vitaret praeoptabat mortem, et ad hoc exprimendum dicit *quae prius tangere nolebat anima mea, nunc prae angustia cibi mei sunt*, quasi dicat: ea quae anima mea prius abhorrebat nunc delectabiliter appetit. Et quae sint ista ostendit dicens *quis det ut veniat petitio mea?* Et ut hanc petitionem non oretenus tantum sed etiam ex intimo corde proponere ostendatur, subiungit *et quod expecto tribuat mihi Deus?* Et quae sit ista petitio ostendit subdens *et qui coepit*, scilicet me affligere, *ipse me conterat*, scilicet per mortem, et hoc est quod subdit *solvat manum suam et succidat me?* Manum Dei dicit potentiam divinam qua ipsum Deus afflixerat, quae quidem manus quodammodo ligata videtur divina voluntate et misericordia dum affligere desistit, solvitur autem quodammodo dum ad finem occisionis percussio divina perducitur. Et quia dixerat ea quae prius tangere nolebat nunc cibos suos esse, ostendit quomodo hoc sit intelligendum, quia scilicet mors quae sibi fuerat horribilis nunc effecta est dulcis, unde subdit *et haec mihi sit consolatio ut affligens me dolore*, scilicet Deus, *non parcat*, idest non retrahat manum suam sed me ad mortem perducat. Et quare hoc optet ostendit per id quod subdit *nec contradicam sermonibus sancti*, idest Dei, hoc est eius iudiciis sive sententiis quibus me afflixit. Timebat enim Iob ne per afflictiones multas ad impatientiam deduceretur, ita quod ratio tristitiam reprimere non posset; impatientiae autem ratio est cum ratio alicuius adeo a tristitia deducitur quod divinis iudiciis contradicit; si vero aliquis tristitiam quidem patiatur secundum sensualem partem sed ratio divinae voluntati se conformet, non est impatientiae defectus, et sic frustra Eliphaz arguebat Iob ubi dixerat *nunc venit super te plaga, et defecisti*: licet enim tristaretur non tamen defecerat. Deinde assignat rationem ex propria fragilitate quare timebat ne ad hoc perduceretur ut contradiceret sermonibus sancti. Huiusmodi enim timor ex duplici causa tolli posset: primo quidem si tanta sibi esset rationis fortitudo ut nullo modo superari posset, sicut est in illis quorum est liberum arbitrium per gratiam confirmatum, sed hanc fortitudinem in se non sentiebat, unde dicit *quae est enim fortitudo mea ut sustineam?* Scilicet quascumque tribulationes; secundo si tribulationes et tristitias aliquo brevi tempore tolerare oporteret, et ideo ad hoc removendum adiungit *aut quis finis meus ut patienter agam?* Quasi dicat: quis terminus tribulationibus meis positus est ut usque ad illum expectans possim praesumere me patientiam servaturum? Et ad horum expositionem subiungit dicens *nec fortitudo lapidum fortitudo mea*: fortitudo enim lapidum sine sensu est; hominis autem fortitudo est cum sensu eorum quae noxia sunt, propter quod subdit *nec caro mea aenea est*, idest sine sensu, quia quantumcumque ratio mortalis hominis fortis sit tamen necesse est quod ex parte carnis experiatur sensum doloris. Et per hoc excluditur increpatio Eliphaz qui tristitiam in beato Iob arguebat: etsi enim inesset beato Iob fortitudo mentis aderat tamen ex parte carnis sensus doloris, quem tristitia consequebatur. Simul etiam per hoc confutatur opinio Stoicorum dicentium sapientem non tristari, cuius opinionis Eliphaz fuisse videtur; beatus autem Iob hoc defendere intendit quod sapiens tristatur quidem sed ad hoc studet per rationem ut ad inconveniens non deducatur, quod etiam Peripatetici posuerunt. *Ecce non est auxilium mihi in me* et cetera. Ostenderat Iob in praecedentibus se rationabiliter dolorem sensisse et verba doloris protulisse, sed tamen dolore non esse absorptum propter ea quae passus erat; sed quia interdum homo licet aliqua adversa patiatur ita se suo et alieno auxilio et solatio contra adversa tuetur ut vel parvum vel nullum inde dolorem concipiat, vult ostendere beatus Iob se huiusmodi remediis esse destitutum, ut ex hoc appareat evidentius se rationabiliter verba doloris protulisse. Et primo quidem ostendit se praedictis remediis destitutum esse ex parte sua, cum dicit *ecce non est auxilium mihi in me*: etsi enim bona eius aliqua direpta fuissent, posset hoc absque tristitia tolerare si se posset adiuvare ad recuperandum bona amissa et ad vindicandum iniuriam illatam, sed hoc non poterat, omnibus divitiis, filiis et proprii corporis sanitate destitutus. Rursus multa per nos ipsos non possumus quae possumus per amicos; et ideo Iob secundo ostendit se etiam auxilio amicorum destitutum esse, cum dicit *et necessarii quoque mei*, idest familiares et domestici, *recesserunt a me*. Et quod hoc non sine culpa illorum sit, ostendit subdens *qui tollit ab amico suo misericordiam*, scilicet in tempore miseriae, *timorem domini derelin-*

quit, idest reverentiam quam debet habere ad Deum, propter quem et in quo proximus diligendus est: *qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere?* Ut dicitur Ioh. IV 20. Deinde ostendit se etiam a consanguineis esse derelictum dicens *fratres mei*, idest consanguinei, *praeterierunt me*: loquitur ad similitudinem simul in via incedentium, ac si uno cadente in foveam alii nihilominus praecedant eo dimisso. Et quidem aliqualiter excusabiles essent si, postquam aliquo tempore auxilium tulissent, eum dimisissent vel propter taedium vel propter desperationem adiuvandi; et ideo ut inexcusabiles sint, ostendit se statim et subito ab eis esse desertum, quod significat cum subdit *sicut torrens qui raptim transit in convallibus*, qui velocissime movetur. Et ne hoc se impune fecisse credant, subiungit *qui timent pruinam, irruet super eos nix*, quasi dicat: qui propter timorem minoris periculi a iustitia et misericordia discedit in maiora pericula deducetur; unde et fratres Iob qui eum praeterierunt compati nolentes, ipsi tristitiam in propriis damnis sustinebunt. Et quod eorum pericula sint futura sine remedio ostendit subdens *tempore quo fuerint dissipati*, idest quo incurrent aliqua pericula, *peribunt*, scilicet totaliter, *et ut incaluerint, solventur de loco suo.* Loquitur sub metaphora nivis, de qua fecerat mentionem, quae cum multum firmata fuerit per congelationem non statim ad primam calefactionem dissolvitur, sed cum adhuc non est congelata statim ad radium solis dissolvitur et fluit: hoc est ergo quod dicit *ut incaluerint, solventur de loco suo*, idest statim ad primum impetum adversitatis quasi cuiusdam caloris tota eorum prosperitas dissolvetur. Et causam ostendit subdens *involutae sunt semitae gressuum eorum*: illud enim quod involvitur, in se ipsum quadam tortuositate redit; illorum igitur semitae involutae sunt qui in consanguineis et amicis nihil nisi propriam utilitatem quaerunt, et propter hoc in tempore prosperitatis amicitiam simulant sed in tempore adversitatis derelinquunt. Sed homines qui fraudulenter propriam utilitatem quaerunt plerumque a sua spe deficiunt, et ideo subdit *ambulabunt in vacuum*: tunc enim aliqui in vacuum ambulare dicuntur quando a fine ambulationis deficiunt; et non solum eorum spes evacuabitur sed etiam contrarium eis accidet, unde sequitur *et peribunt*, idest totaliter destruentur. Sic igitur neque in se ipso neque in domesticis neque in consanguineis auxilium habebat. Consequenter ostendit quod neque in aliis amicis, unde dicit *considerate semitas Theman, itinera Saba*, in quibus regionibus maxime videbatur habuisse amicos, nam et Eliphaz de Theman venerat, *et expectate paulisper*, considerantes scilicet utrum aliqui per has vias venerint ad auxilium mihi ferendum; et hoc non videbitis quia *confusi sunt*, scilicet venire ad me, *quia speravi*, idest quia tempus erat in quo ab eis auxilium sperare debebam: homines enim qui auxiliari nolunt confunduntur visitare illos a quibus aestimant sibi rationabiliter posse peti auxilium; *venerunt quoque*, aliqui scilicet eorum, *usque ad me, et pudore cooperti sunt*, quia scilicet mihi non dederunt auxilium cum recognoscerent se debere. Nec est mirum de aliis cum etiam vos, qui sapientiores videmini, in hoc deficiatis, unde subdit *nunc venistis, et modo videntes plagam meam timetis*, ne forte scilicet oporteat vos mihi auxilium ferre; sed ne timeatis quia in nullo auxilium vestrum requisivi: neque enim requiro a vobis ut subveniatis mihi in denariis, et hoc est quod dicit *numquid dixi: afferte mihi et de substantia vestra donate mihi?* Neque petii a vobis auxilium in bello contra hostes, et hoc est quod subdit *liberate me de manu hostis, et de manu robustorum eruite me?* Neque petii a vobis auxilium doctrinae, et hoc est quod dicit: numquid dixi *docete me*, scilicet in speculativis, *et ego tacebo, et si quid forte ignoravi, instruite me?* Scilicet in agendis. Nec solum vos mihi auxilium non praebetis, sed etiam quantum in vobis est me ulterius verbis affligitis, et hoc est quod subdit *quare detraxistis sermonibus veritatis?* Quos scilicet primo protuli in mea lamentatione, quam Eliphaz reprehendere visus est, ut dictum est. Et ut haec detractio inexcusabilis ostendatur, excludit omnia illa quibus aliquis reprehensor a detractione potest excusari. Quorum primum est cum aliquis maioris auctoritatis alium pro culpa reprehendit, et hoc excludit dicens *cum ex vobis nullus sit qui possit arguere me.* Secundum est cum aliquis contra aliquem verba dura profert ad eius utilitatem et non ad ipsum exacerbandum, et hoc est quod subdit *ad increpandum tantum*, et non ad utilitatem, *eloquia concinnatis*, idest studiose componitis ut non videantur leviter esse dicta. Tertium est cum aliquis verba quae profert contra aliquem efficacibus rationibus munit, et hoc removet dicens *et in ventum verba profertis*, quasi dicat: verba vestra inania sunt nullum robur rationis habentia. Quartum est cum aliquis aliquem reprehendit eo tempore et in illo statu in quo praesumi potest quod non fiat inde deterior sed melior; sed si aliquis eo tempore aliquem reprehendere velit quo est consternatus animo et ad iram dispositus, videtur non velle correctionem sed subversionem, et ideo dicit *super pupillum irruitis, et subvertere nitimini amicum vestrum*: se ipsum pupillum nominat quia in tristitia positus omni auxilio destitutus erat. Et ne quis putaret quod hoc diceret timens concertationem cum eis, quasi de veritate suae sententiae et iustitia suae causae non praesumeret, subiungit *verum tamen quod coepistis explete*, ut ex mutua disputatione veritas elucescat; unde subdit *praebete aurem*, idest auscultate, *et videte*, idest considerate, *an mentiar*: hoc est enim primum impedimentum veritatis inveniendae per disputationem, cum aliquis ea quae ab adversario dicuntur audire non vult. Secundum impedimentum est cum ad audita clamose et contumeliose respondet, et ad hoc removendum dicit *respondete, obsecro, absque contentione: est enim contentio*, ut Ambrosius dicit, *impugnatio veritatis cum confidentia clamoris.* Tertium impedimentum est cum aliquis in disputatione non intendit ad veritatem sed ad victoriam et gloriam, ut accidit in disputationibus litigiosis et sophisticis: *et loquentes id quod iustum est iudicate*, ut scilicet concedatis ea quae vobis videntur vera, et negetis ea quae videntur falsa. *Et*, si hoc feceritis, *non invenietis in lingua mea iniquitatem*, scilicet aliquid contra iustitiam quae debetur proximo, *nec in faucibus meis stultitia personabit*, idest aliquid contra sapientiam qua recte sentitur de Deo: intendebat enim et circa divina et circa humana defendere et probare veritatem.

Caput 7

[84905] Super Iob, cap. 7 *Militia est vita hominis super terram* et cetera. Eliphaz in superioribus, volens beatum Iob a desperatione removere, ei quandam terrenam beatitudinem repromiserat si increpationem domini non reprobaret; unde beatus Iob, postquam tristitiae suae rationabiles causas ostendit, vult ulterius ostendere praedictam consolationem Eliphaz ex repromissione terrenae felicitatis esse incongruam. Et primo hoc ostendit ex condicione praesentis vitae, postmodum vero id ostendet ex sua propria condicione. Circa condicionem vero praesentis vitae diversa fuit hominum

sententia: quidam enim posuerunt in hac vita ultimam felicitatem esse, et hanc sententiam videntur sequi dicta Eliphaz. Ibi enim est ultimus finis hominis ubi expectat finalem retributionem pro bonis aut malis: unde si in hac vita homo remuneratur a Deo pro bene actis et punitur pro malis, ut Eliphaz astruere nitebatur, consequens videtur quod in hac vita sit ultimus hominis finis. Hanc autem sententiam intendit Iob reprobare et vult ostendere quod praesens vita hominis non habet in se ultimum finem, sed comparatur ad ipsum sicut motus ad quietem et via ad terminum; et ideo comparat eam illis statibus hominum qui tendunt ad aliquem finem, scilicet statui militum qui militando ad victoriam tendunt, et hoc est quod dicit *militia est vita hominis super terram*, ac si dicat: vita praesens qua super terram vivimus non est sicut status victoriae sed sicut status militiae; comparat etiam eam statui mercennariorum, et hoc est quod subdit *et sicut dies mercennarii dies eius*, scilicet hominis super terram viventis. Comparat autem praesentem vitam his duobus statibus propter duo quae imminent homini in praesenti vita, ut scilicet resistat impedimentis et nocivis et propter hoc comparatur militiae, et ut operetur utilia ad finem et propter hoc comparatur mercennario. Ex utroque autem exemplo datur intelligi praesens vita divinae providentiae subdi: nam et milites sub duce militant et mercennarii a patrono mercedem expectant. Satis etiam in his duobus exemplis apparet falsitas sententiae quam Eliphaz defendebat. Manifestum est enim quod dux exercitus strenuis militibus non parcit a periculis aut laboribus, sed secundum quod militiae ratio exigit interdum eos et maioribus laboribus et maioribus periculis exponit, sed post victoriam adeptam magis strenuos plus honorat; sic et paterfamilias melioribus mercennariis maiores labores committit, sed in tempore mercedis eis maiora munera largitur; unde nec divina providentia hoc habet ut bonos magis ab adversitatibus et vitae praesentis laboribus eximat, sed quod in fine eos magis remuneret. Quia igitur ex his verbis Eliphaz sententia tota subruitur, ad eorum confirmationem Iob intendit et ea efficaci ratione demonstrat. Manifestum est enim quod quaelibet res adepto ultimo fine quiescit, unde necesse est quod quando voluntas humana ultimum finem consecuta fuerit, in illo quiescat et ulterius ad alia desideranda non moveatur; huius autem contrarium in praesenti vita experimur, nam semper homo quasi non contentus praesentibus futura desiderat: unde manifestum est in hac vita ultimum finem non esse, sed hanc vitam ordinari ad alium finem sicut ordinatur militia ad victoriam et dies mercennarii ad mercedem. Sciendum est autem quod in praesenti vita praesentia non sufficiunt sed desiderium tendit in futura propter duo: scilicet propter afflictiones praesentis vitae, et propter hoc inducit exemplum servi desiderantis umbram dicens *sicut servus*, ab aestu afflictus, *desiderat umbram*, qua refrigeretur; et propter defectum perfecti boni et finalis quod hic non habetur, et ideo ponit exemplum de mercennario dicens *et sicut mercennarius praestolatur finem operis sui* - perfectum enim bonum est hominis finis -, *sic et ego habui menses vacuos*, idest reputavi menses praeteritos mihi vacuos praeterisse, utpote in quibus perfectionem finalem adeptus non eram; *et noctes*, deputatas quieti contra afflictiones, *laboriosas numeravi mihi*, idest reputavi ac si essent laboriosae, inquantum in eis retardabar a consecutione finis. Quomodo autem habuerit menses vacuos et noctes laboriosas exponit subdens *si dormiero*, idest cum fuerit tempus dormiendi de nocte, *dico: quando consurgam?* Exoptans diem. *Et rursum*, facto die, *expectabo vesperam*, sic semper in futurum per desiderium tendens. Et hoc quidem commune est omni homini viventi super terram, sed plus et minus hoc sentiunt homines secundum quod magis aut minus gaudiis seu tristitiis afficiuntur: nam qui in gaudio est minus desiderat futurum, plus autem qui in tristitia; et ideo ut hoc desiderium Iob in se esse vehemens ostendat, subiungit *et replebor doloribus usque ad tenebras*, propter quos dolores praesens tempus fit mihi taediosum et futurum magis desidero. *Induta est caro mea putredine* et cetera. Ostenderat supra beatus Iob consolationem Eliphaz ex promissione felicitatis in vita terrena fuisse ineptam ex generali condicione vitae hominis super terram, nunc autem intendit ostendere eandem consolationem ineptam esse ex sua propria condicione. Et proponit duo quae impediunt ipsum expectare prosperitatem super terram, quorum primum est infirmitas corporis quam patiebatur: homini enim gravi infirmitate detento nihil potest contingere quod eum in hac vita faciat esse felicem, et ideo dicit *induta est caro mea putredine*, quasi dicat: undique corpus meum circumdatum est putredine ulcerum sicut corpus circumdatur vestimento. Et quia vulnera a principio curata ad sanitatem perveniunt, ostendit ulcera sua fuisse neglecta, unde dicit *et sordibus pulveris*: non enim erant debito modo curata quia ad litteram in sterquilinio sedebat, ut supra dictum est. Expectatur autem sanitas aliquando etiam si ulcera sint neglecta, quando natura est fortis, sed in Iob vigor naturae defecerat, unde dicit *cutis mea aruit et contracta est*, quia scilicet humor naturalis iam consumptus est vel propter senectutem vel propter infirmitatem, unde non videtur locus ut in hac vita ulterius felicitatem expectem. Secundum est quia plurimum tempus vitae suae iam praeterierat, unde modicum tempus restabat nec in eo poterat magnam felicitatem expectare, et propter hoc dicit *dies mei velocius transierunt quam a texente tela succiditur.* Vita enim hominis quantum ad aliquid similis est texturae: sicuti enim ille qui texit telam fila filis adiungit ut ad perfectionem telae perveniat, qua perfecta eam succidit, sic ad hoc quod vita hominis perficiatur dies diebus adduntur, cum autem fuerit perfecta tollitur. Ideo tamen dicit quod velocius transeunt dies hominis quam tela succidatur quia in opere telae textor interdum quiescit, sed tempus vitae hominis absque quiete continuo labitur. Sed posset aliquis dicere quod licet plurimum temporis vitae eius transierit adhuc tamen posset expectare reditum ad statum vitae praeteritae: posuerunt enim aliqui quod post mortem, transactis plurimis annorum curriculis, homo rediturus erat ad eandem vitae seriem quam prius egerat, ut puta quod Plato in futuris temporibus lecturus erit Athenis et eadem acturus quae prius egit, et sic homo licet plurimum temporis vitae eius transierit posset expectare restitutionem beatitudinis in vita terrena; et ideo ad hoc removendum subiungit Iob *et consumpti sunt absque ulla spe*, redeundi scilicet ad pristinos dies. Et ad hoc probandum subiungit ad Deum loquens - ad quem ab illo loco *militia est vita hominis super terram* videtur direxisse sermonem -, dicens *memento quia ventus est vita mea*, idest vento similis: sicut enim ventus pertransit et ultra non revertitur, ita vita hominis cum pertransierit non redit, et hoc est quod subdit *et non revertetur oculus meus ut videat bona*, scilicet terrenae vitae quae quondam habui et nunc amisi. Et sicut cum vita mea praeterierit ego non revertar ut videam bona terrena, sic nec videbor ab oculo terreno, unde sequitur *nec aspiciet me visus hominis*; ponit autem haec duo ut significet quod non revertetur ad conversationem humanam quae maxime consistit in videre et videri: nam visus cum sit subtilior sensuum principatum tenet in vita sensibili. Sed quamvis post mortem ab oculo hominis se dixerit non videndum, confitetur tamen se videndum esse ab oculo divino in hoc quod subdit *oculi tui in me*, scilicet erunt: Deo enim mortui conspicui sunt qui spiritualia intuetur, quia mortui secundum spiritum vivunt, non secundum carnem quam visus hominis aspicere potest. Posset autem ex hoc aliquis intelligere quod oculi Dei ita respiciant mortuum non secundum statum praesentem sed sicut respicit futura, quasi homo mortuus iterum rediturus sit ad vitam quam dimisit, et ideo ad hoc excludendum subiungit *et non subsistam*, quasi dicat: sic dico quod oculi tui in me erunt post mortem, quod tamen ego postmodum iterato non subsistam in statu huius vitae terrenae. Et hoc probat per simile cum subdit *sicut consumitur nubes et pertransit, sic qui descendit ad Inferos non ascendet.* Dicuntur autem mortui ad Inferos descendere, vel quia secundum animam ante Christi mortem omnes ad Infernum descendebant, vel quia secundum carnem sub terra ponuntur; quantum enim ad praesens pertinet, nihil differt quomodolibet exponatur: nihil enim aliud vult dicere nisi quod mortui non redeunt ad vitam praeteritam, et hoc probat in quodam simili, probatione sufficienti. Sicut enim philosophus docet in II de generatione, tam in corporibus corruptibilibus quam in corporibus incorruptibilibus quidam circularis motus apparet; sed haec est differentia quia in corporibus caelestibus secundum circulationem reiteratur idem numero, sicut idem sol numero qui occidit redit ad ortum, et hoc ideo quia substantia non corrumpitur in tali mutatione sed solum locus mutatur; in motu vero generabilium et corruptibilium non redit idem numero sed idem specie. Patet enim quod secundum circularem motum solis annuum, circulatio quaedam fit in dispositione aeris: nam in hieme sunt nubes, et postmodum in aestate consumuntur, et iterum redeunte hieme redeunt nubes, non tamen eadem numero sed eadem specie quia illae nubes quae prius fuerunt omnino dispereunt. Et similiter est in hominibus: non enim iidem homines per generationes redeunt qui prius fuerunt secundum numerum sed solum secundum speciem. Ex quo patet solutio rationis illorum qui ponebant reditum ad eandem vitam et ad eosdem actus: credebant enim quod inferiora disponuntur secundum motum corporum caelestium, unde cum redierit eadem constellatio post plurima temporum spatia credebant quod rediret eadem res numero; non est autem necesse quod redeant eadem numero, ut dictum est, sed solum similes secundum speciem. Ponebant autem isti quod homo mortuus, post certa temporum spatia non solum rediret ad vitam sed etiam ad easdem possessiones et domos quas prius habuit, et ideo ad hoc excludendum subiungit *nec revertetur ultra ad domum suam.* Ponebant etiam quod eadem opera acturus erat quae prius egit et eadem officia et dignitates habiturus, unde ad hoc etiam excludendum subiungit *neque cognoscet eum amplius locus eius*, idest non redibit ulterius ad locum suum; et accipitur hic locus pro statu personae, illo modo loquendi quo dicere consuevimus: iste habet magnum locum in ista civitate. Manifestum est autem ex his quod Iob hic resurrectionem quam fides asserit non negat, sed reditum ad vitam carnalem quem Iudaei ponunt et quidam philosophi etiam posuerunt. Nec hoc etiam contradicit narrationi Scripturae de hoc quod aliqui sunt resuscitati ad vitam praesentem, quia aliud est quod miraculose agitur, aliud est quod agitur secundum cursum naturae prout hic loquitur Iob. Considerandum est etiam quia quod supra dixit *memento quia ventus est vita mea* non ideo dixit quasi in Deum oblivio cadat, sed loquitur ex hypothesi positionis adversariorum: si enim Deus repromitteret homini cuius vita iam quasi praeteriit bona in hac vita terrena, videretur quasi oblitus quod vita hominis ad modum venti sine reditu transit. *Quapropter et ego non parcam ori meo.* Postquam ostendit Iob consolationem Eliphaz promittentis prosperitatem terrenam fuisse incongruam per rationes ostensivas, nunc ostendit deducendo ad inconvenientia, quia si illi consolationi inniteretur quae ex spe terrenae prosperitatis sibi ab Eliphaz data erat, cum ista spes frivola sit, ut ostensum est, sequebatur quod oporteret eum adhuc in tristitia remanere et doloris verba proferre et penitus desperare. Et ideo quasi contra positionem disputans, concludit *quapropter*, quia scilicet vanum est expectare prosperitatem terrenam, ut ostensum est, et vos aliunde non habeatis unde me consolemini, *et ego*, quasi consolatione destitutus, *non parcam ori meo* quin loquar verba lamentationis prout mens suggerit: et hoc est quod subdit *loquar in tribulatione spiritus mei*, idest secundum quod tribulatio quam patior spiritum meum impellit ad loquendum. Nec solum aderat ei tribulatio exterior sed tristitia interior exinde concepta, et ideo subdit *confabulabor cum amaritudine animae meae*, idest inania et quasi fabulosa verba loquar secundum quod amaritudo animae meae mihi ministrabit. Inter cetera autem quae homines amaricati confabulari solent, praecipue solent inquirere de causis suae amaritudinis, quia vix est aliquis amaricatus quin videatur sibi vel penitus iniuste vel plus iusto afflictus esse: et ideo Iob, gerens personam hominis amaricati, inquirit de causa suae afflictionis dicens *numquid mare sum ego aut cetus quia circumdedisti me carcere?* Ubi notandum est quod aliter providentia Dei operatur circa creaturas rationales et aliter circa irrationales: in creaturis enim rationalibus invenitur meritum et demeritum propter liberum arbitrium, et propter hoc debentur eis poenae et praemia; creaturae vero irrationales cum non habeant liberum arbitrium, nec merentur nec demerentur poenas aut praemia, sed operatur Deus circa eas ad earum ampliationem vel restrictionem secundum quod competit ad bonum universi. Ex qua quidem provisione seu ratione contingit quod Deus mare coercet ne totam terrae superficiem occupet, ut sit locus animalibus et terraenascentibus; similiter etiam cetum infra mare Oceanum coercet ne si in alia maria deduceretur aliquibus posset esse in nocumentum. Et ideo inquirit Iob utrum similis causa sit suae afflictionis causae propter quam coartatur mare aut cetus, ut scilicet afflictus sit non propter aliquod suum demeritum sed propter aliquam utilitatem exinde aliis provenientem. Dicit autem se carcere circumdatum eo quod ita oppressus erat tribulatione quod ex nulla parte patebat sibi vel liberatio vel consolatio, et ideo consequenter ostendit se privatum esse illis remediis quibus afflicti solent consolari, quorum unum est somnus, nam post somnum tristitia mitigatur, et hoc notat cum dicit *si dixero: consolabitur me lectulus meus*, scilicet tempore dormitionis. Aliud remedium est cum homines sapientes per deliberationem rationis se ipsos consolantur, et hoc remedium tangit cum dicit *relevabor*, scilicet ab oppressione tristitiae, *loquens mecum*, per deliberationem rationis, *in stratu meo*: homines enim sapientes quando solitarii sunt et a tumultibus hominum et negotiorum semoti, tunc magis secum loqui possunt secundum rationem aliquid cogitando. Sed ista remedia eum iuvare non poterant, quia tempore quo his remediis uti debebat aderant sibi alia impedimenta quibus perturbabatur, scilicet somnia terribilia et visiones horribiles, et hoc est quod subdit *terrebis me per somnia*, quae scilicet dormienti apparent, *et per visiones*, quae scilicet apparent vigilanti ab usu exteriorum sensuum alienato, *horrore concuties.* Solent enim nocturna phantasmata conformia esse diurnis cogitationibus, unde quia Iob in die quae maeroris sunt cogitabat, similibus phantasmatibus perturbabatur in nocte; infirmitas etiam corporis ad hoc operatur ut perturbata phantasmata dormientibus appareant. Sic igitur undique consolatione exclusa, nullus modus mihi remanet tot angustias evadendi nisi per mortem, et ideo praeeligo mortem quantumcumque abiectam vitae tam miserae, et hoc est quod dicit *quamobrem elegit suspendium anima mea.* Et ne putaretur haec electio ex aliqua infirma cogitatione provenire, aliis fortibus cogitationibus repugnantibus, subiungit nihil esse in se tam forte quod mortem non desideret, et hoc est quod dicit *et mortem ossa mea*: solet enim per ossa in Scriptura id quod est in homine roboris designari. Et quare hoc eligat, ostendit cum subdit *desperavi*, scilicet a spe quam mihi dedisti ut iterum fruar prosperitate terrena; et quare desperaverit, ostendit subdens *nequaquam ultra iam vivam*: in quo duo possunt intelligi quae supra posuerat, scilicet quod maius tempus vitae suae iam praeterierat et quod non erat reditus post mortem ad eandem vitam, ut scilicet viveret super terram. Hoc igitur inconveniens consequebatur ipsi Iob ex consolatione Eliphaz, quod scilicet desperaret, mortem eligeret et non haberet unde tristitiam reprimeret. *Parce mihi, domine.* Postquam ostendit Iob quod consolatio Eliphaz ex promissione felicitatis terrenae inducebat eum ad desperationem et desiderium mortis, ostendit quid sibi sperandum relinquatur a Deo, ut scilicet tribulatio illata cesset, et hoc est quod dicit *parce mihi, domine*, quasi dicat: a spe prosperitatis terrenae decidi, hoc mihi sufficit ut parcas, idest flagellare desistas. Et quia ad parcendum inducere solet parvitas et miseria hominis, subiungit *nihil enim sunt dies mei*, quod videtur referri ad hominis parvitatem et ad vitae brevitatem: et communiter quantum ad omnes et specialiter quantum ad se ipsum cuius dies iam quasi praeterierant. Utrumque autem consequenter prosequitur, et primo de parvitate dicens *quid est homo*, idest quam parvum quid et infirmum secundum corpus, *quia magnificas eum* honore quodam inter ceteras creaturas, *aut quia ponis erga eum cor tuum*, eum speciali cura custodiendo et protegendo? Ubi considerandum est quod licet omnia subsint divinae providentiae et omnia secundum statum suum magnitudinem consequantur a Deo, aliter tamen et aliter. Cum enim omnia particularia bona quae sunt in universo ordinari videantur ad commune bonum universi sicut pars ad totum et imperfectum ad perfectum, eo modo aliqua disponuntur secundum divinam providentiam secundum quod habent ordinem ad universum; sciendum est autem quod secundum modum quo aliqua participant perpetuitatem, essentialiter ad perfectionem universi spectant, secundum autem quod a perpetuitate deficiunt, accidentaliter pertinent ad perfectionem universi et non per se: et ideo secundum quod aliqua perpetua sunt, propter se disponuntur a Deo, secundum autem quod corruptibilia sunt, propter aliud. Quae igitur perpetua sunt et specie et individuo, propter se gubernantur a Deo; quae autem sunt corruptibilia individuo, perpetua specie tantum, secundum speciem quidem propter se disponuntur a Deo, secundum individuum propter speciem tantum, sicut bonum et malum quod accidit in brutis animalibus, utpote quod haec ovis occiditur ab hoc lupo vel aliquid aliud huiusmodi, non dispensatur a Deo propter aliquod meritum vel demeritum huius lupi vel huius ovis, sed propter bonum specierum, quia divinitus unicuique speciei ordinatus est proprius cibus. Et hoc est quod dicit *aut quia ponis erga eum cor tuum*, dum scilicet ei provides propter eius bonum; non ponit autem erga animalia singularia cor suum, sed erga bonum speciei quod potest esse perpetuum. Quomodo autem ponat erga eum cor suum ostendit cum subdit *visitas eum diluculo*, idest a principio nativitatis tua providentia administras ei quae sunt necessaria ad vitam et magnificationem, tam corporalia quam spiritualia; *et subito probas illum* per adversa in quibus apparet qualiter se habeat ad virtutem quia, sicut habetur Eccli. XXVII 6, *vasa figuli probat fornax, et homines iustos tentatio tribulationis.* Dicitur autem Deus hominem probare non ut ipse addiscat qualis est homo sed ut alios eum cognoscere faciat et ut ipsemet se ipsum cognoscat. Haec autem verba Iob non sunt intelligenda tamquam improbantis divinam circa homines sollicitudinem, sed tamquam inquirentis et admirantis: id enim quod de homine videtur exterius parvum quid est, fragile et caducum, unde mirum videretur quod Deus tantam sollicitudinem haberet de homine nisi aliquid lateret in eo quod esset perpetuitatis capax. Unde per hanc inquisitionem et admirationem sententia Eliphaz excluditur, quia si non esset alia vita hominis nisi quae est super terram, non videretur condignus homo tanta Dei sollicitudine circa ipsum: ipsa ergo sollicitudo quam Deus specialiter habet de homine demonstrat esse aliam vitam hominis post corporis mortem. Deinde aliam rationem subdit ut sibi parcatur sumptam ex brevitate vitae, eam sub interrogatione proponens cum dicit *usquequo non parcis mihi?* Quasi dicat: tempus vitae hominis breve est et temporis vitae meae maior pars iam transiit, quis ergo terminus expectatur ut mihi parcas si modo non parcis, ut saltem aliquod breve spatium habeam in quo quiescam? Quod significat in hoc quod subdit *nec dimittis me ut glutiam salivam meam?* Homines enim dum verba proferunt salivam glutire non possunt: necesse est ergo in loquendo aliquam modicam pausam fieri ut saliva vel expuatur vel glutiatur; cui quidem horulae residuum tempus vitae suae comparat, ac si dicat: si parcere differas, non remanebit mihi a laboribus aliqua quies saltem illi pausae similis qua loquentes salivam glutiunt. Et haec etiam ratio procedit ex suppositione sententiae Eliphaz, quia si non sit vita alia hominis nisi quae est super terram, non restabit quando Deus parcat si in hac vita non parcit. Posset autem aliquis dicere Iob indignum esse ut sibi parcatur a Deo, quia peccata sua merentur eum ulterius affligi, secundum sententiam Eliphaz qui eum propter peccata flagellari putabat, et ideo subdit *peccavi*, quasi dicat: esto quod peccaverim et propter hoc merear flagellari, adhuc remanet ratio quare mihi parcere debeas. Et subiungit ad hoc tres rationes quare parcere debeat sumptas ex hominis infirmitate, quarum prima sumitur ex impotentia satisfaciendi. Homo enim nihil condignum facere potest propriis viribus ad recompensandum offensam quam contra Deum commisit, et hoc est quod dicit *quid faciam tibi, o custos hominum?* Quasi dicat: si tantam sollicitudinem de hominibus habes quasi custos eorum ut de singulis eorum actibus rationem requiras, non suppetunt meae vires ad faciendum aliquid propter quod peccata remittas, unde si hoc expectatur numquam mihi parceres; et ideo hoc non obstante mihi parcas. Secunda ratio sumitur ex impotentia perseverandi. Homo enim post corruptionem humanae naturae perseverare non potest sine gratia Dei, unde et in sacra Scriptura consuetum est dici quod Deus aliquem indurat vel excaecat ex hoc quod gratiam non largitur per quam emolliatur et videat; secundum ergo hunc modum et hic Iob loquitur dicens *quare posuisti me contrarium tibi?* Idest quare mihi gratiam non dedisti per quam in hoc perseverarem ut tibi contrarius non essem per peccatum? Quicumque enim peccat Deo contrarius est, dum divinis mandatis repugnat sive quae sunt in lege scripta tradita sive quae sunt naturaliter indita hominis rationi. Sciendum est autem quod ratio fortior est inter omnes animae virtutes, cuius signum est quod aliis imperat et eis utitur ad suum finem; contingit tamen quod ratio interdum ad modicum absorbetur per concupiscentiam vel iram aut alias inferiorum partium passiones, et sic homo peccat; non tamen inferiores vires sic possunt rationem ligatam tenere quin semper redeat ad suam naturam, qua in spiritualia bona tendit sicut in proprium finem. Sic igitur pugna quaedam fit etiam hominis ad se ipsum ratio renititur ei quod per concupiscentiam vel iram absorpta peccavit; et quia ex peccato praeterito inferioribus viribus est addita pronitas ad similes actus propter consuetudinem, ratio non potest libere uti inferioribus viribus ut eas in superiora bona ordinet et ab inferioribus retrahat: et sic homo dum fit contrarius Deo per peccatum fit etiam sibimet ipsi gravis, et hoc est quod subdit *et factus sum mihimet ipsi gravis?* In quo apparet quod peccatum statim suam poenam habet; et sic post hanc poenam facilius videtur homini esse parcendum. Tertia ratio sumitur ex impotentia hominis ad purgandum peccatum. Homo enim per se ipsum in peccatum labitur, sed solius Dei est peccatum remittere, et ideo quaerit Iob: si poena mea cessare non debet quandiu peccatum manet, et tu solus peccatum auferre potes, *cur non tollis peccatum meum* quod in Deum vel in me ipsum commisi? *Et quare non aufers iniquitatem meam*, si qua est contra proximum commissa? Considerandum est autem quod huiusmodi quaestiones Iob non facit quasi temerarius divinorum iudiciorum inquisitor, sed ad falsitatem destruendam quam adversarii asserere nitebantur, scilicet quod in hac vita tantum essent expectanda a Deo bona vel mala pro factis humanis: quo quidem posito, tota ratio divinorum iudiciorum turbatur, quibus homines in hac vita punit propter peccata vel peccata remittit secundum quod eos praeordinat ad vitam futuram vel praedestinando vel reprobando. Si autem non esset vita futura sed tantum praesens, non esset ratio quare Deus differret parcere his quibus parcere intendit aut eos iustificare et remunerare, et ideo Iob ut suam intentionem aperiat, subdit *ecce nunc in pulvere dormiam*, quasi iam in promptu est finis vitae meae cum moriar resolvendus in pulverem; et propter incertitudinem mortis non potest expectari firmiter etiam dies crastinus, et ideo subdit *et si mane me quaesieris non subsistam*, quasi dicat: non possum repromittere mihi tempus vitae usque in mane, nedum longa vitae spatia in quibus expectare possim quod mihi parcas si alia vita non erit. Considerandum est autem quod Iob procedit more disputatoris, cui a principio sufficit falsam opinionem refellere et postmodum aperit quid ipse de veritate sentiat. Notandum est etiam quod Iob in verbis praemissis tres rationes tetigit quare aliquis in hac vita flagellatur a Deo: prima est ut cohibeatur eius malitia ne aliis nocere possit, et hanc rationem tetigit cum dixit *numquid mare sum ego aut cetus quia circumdedisti me carcere?* Secunda est ad hominis probationem ut virtus eius manifestetur, et hanc tetigit cum dixit *visitas eum diluculo et subito probas illum*; tertia est in poenam peccatorum, et hoc tetigit cum dixit *peccavi, quid faciam tibi, o custos hominum* et cetera.

Caput 8

[84906] Super Iob, cap. 8 *Respondens autem Baldath Suites* et cetera. In superioribus beatus Iob dictis Eliphaz responderat eius sententiam efficaciter et profunde evacuando; sed Baldath Suites in eadem sententia cum Eliphaz concordans profunditatem beati Iob non comprehenderat, et ideo contra responsionem beati Iob loquitur sicut solent homines loqui contra sententias non intellectas. Homines autem non comprehendentes mentes loquentium in duobus deficere solent, quorum unum est quia nesciunt quando ille qui loquitur ad finem propositum pervenerit, aliud est quia ordinationem sermonum loquentis capere non possunt. Et hoc in verbis Baldath manifeste apparet,

dicitur enim *respondens autem Baldath Suites dixit: usquequo loqueris talia?* Videbatur enim ei quod nimis protraxisset sermonem, non considerans nec intelligens ad quem finem Iob suum sermonem perducere volebat; similiter etiam neque ordinationem eorum quae Iob dixerat, qualiter scilicet ad invicem compacta erant, capiebat, et ideo subiungit *et spiritus multiplex sermonis oris tui?* Reputabat enim, quia Iob multa protulerat quorum ordinem ipse non capiebat, quod essent verba dissuta et quasi hominis sine ratione ex impetu spiritus varia loquentis absque ordine rationis. Et quia, ut dictum est, Baldath intentionem Iob non comprehenderat, eius verba in alia intentione accipiens ad inconveniens deducere conatur. Volens enim Iob superius excludere sententiam Eliphaz ponentis quod adversitates in hoc mundo pro peccatis hominum contingebant et quod peccatores flagellati a Deo si convertantur ad statum prosperitatis reducentur, contra utrumque locutus fuerat: nam contra primum, ut supra expositum est, dixerat *utinam appenderentur peccata mea et calamitas quam patior in statera.* Contra secundum dixerat *desperavi, nequaquam ultra iam vivam*, et multa huiusmodi ut ex superioribus patet. Haec autem dicebat Iob intendens quod poena peccatorum et iustitiae praemium non sunt expectanda a Deo in hac vita; Baldath autem, qui aliam vitam nesciebat, sic accepit haec verba ac si Iob intenderet dicere quod Deus peccata non punit nec benefacta remunerat, quod videtur esse divinae iustitiae contrarium, et ideo Baldath proponit dicens *numquid Deus supplantat iudicium et omnipotens subvertit quod iustum est?* Quasi dicat: hoc sequitur ex tuis verbis si homines in hoc mundo absque peccato punit aut ultra mensuram peccati, vel si ad se reversis bona non reddit. Et notandum est quod iustitia dupliciter corrumpitur, scilicet per astutiam alicuius sapientis et per violentiam alicuius potentis; in Deo autem utrumque est, et perfecta sapientia et omnipotentia, nec tamen per sapientiam quae nomine Dei intelligitur quasi astute agens supplantat iudicium, neque per omnipotentiam quasi violenter subvertit quod iustum est. Duo autem erant quae videbantur impedire Iob ne pristina prosperitas ei restitui posset etiam si converteretur ad Deum, ut Eliphaz dixerat, quorum unum erat quia filii quos amiserat mortui erant, nec expectari poterat quod resuscitarentur per suam conversionem ad vitam, et ideo Baldath dicit *etiam si filii tui peccaverunt ei, et dimisit eos in manu iniquitatis suae*, quasi dicat: cum tu conversus fueris ad Deum, illa recuperabis quae pro peccatis tuis amisisti; filii autem tui morte oppressi sunt non propter peccata tua sed propter peccata eorum, unde non est contra sententiam Eliphaz - qua dixerat quod per conversionem redibis ad prosperitatem -, si filii tui te converso non resuscitentur. Et notandum est quod quia poenas praesentis vitae pro peccatis accidere credebat, ultima autem poenarum praesentium est mors, tunc homo videtur perfecte pro peccato punitus quando usque ad mortem pro peccato perducitur; et ideo signanter dicit *et dimisit eos in manu iniquitatis suae*, quasi in potestate peccatorum suorum, ut absque aliquo retinaculo usque ad ultimam poenam pro peccatis deducerentur. Aliud autem est, quod reditum ad pristinam prosperitatem impedire videbatur, quod plurimum tempus vitae Iob iam transierat et parvum restabat, ut Iob supra dixerat, unde non videbatur quod in illo modico tempore sufficienter sibi pristina prosperitas posset restitui etiam si converteretur ad Deum; et ideo Baldath ei promittit post conversionem recompensationem fiendam quantitatis ad tempus, ut scilicet multo maiora bona obtineat quam prius habuit per hoc quod modico tempore ea esset habiturus. Et ideo Baldath primo describit ei modum debitae conversionis, ad quam tria requiruntur, quorum primum est ut peccator absque mora a peccato surgat, et hoc est quod dicit *tu tamen si diluculo*, idest tempestive, *consurrexeris ad Deum*, relictis peccatis, secundum illud Eccli. V 8 *ne tardes converti ad dominum*; secundum est ut homo pro peccatis satisfaciat, et quantum ad hoc dicit *et omnipotentem fueris deprecatus*: inter satisfactionis enim opera quasi praecipuum videtur esse oratio; tertium est ut homo perseveret cavens sibi a recidivo peccati, et ideo dicit *si mundus et rectus incesseris*, scilicet cavens tibi ab immunditiis carnis et ab iniustitiis quibus laeditur proximus. Sic autem perfecta conversione descripta, subiungit promissionem prosperitatis dicens *statim evigilabit ad te*: Deus enim quasi dormire videtur cum iustos affligi permittit, evigilare autem quando eos defendit, secundum illud *exurge, quare obdormis, domine?* Et effectum huius evigilationis subiungit dicens *et pacatum reddet habitaculum iustitiae tuae*, quasi dicat: domus et familia tua tempore peccati tui fuit perturbata, sed tempore iustitiae tuae pacem habebit. Et ne posset conqueri de temporis brevitate, repromittit excessum prosperitatis dicens *intantum ut priora tua fuerint parva*, scilicet comparatione sequentium, et hoc est quod subdit *et novissima tua multiplicentur nimis*, ita quod magnitudo prosperitatis recompenset tibi tempus quo in adversitate fuisti. *Interroga enim generationem pristinam* et cetera. Baldath Suites in praecedentibus eandem sententiam cum Eliphaz Themanite defendens, proposuerat homines pro peccato in praesenti vita divinitus punitos post conversionem ad prosperitatis statum redituros, quod quidem ex nunc probare intendit. Probat autem dupliciter: primo quidem ex experimento, secundo ex similitudine. Experimentum enim in rebus particularibus maxime efficax est ad probandum, et tanto magis quanto diuturnius est observatum et infallibile inventum. Ea autem quae diuturnitatem temporis requirunt per antiquorum memorias maxime comprobantur, et ideo ad propositi probationem recurrit ad antiquorum memorias, et quantum ad antiquos cum dicit *interroga enim generationem pristinam*, et quantum ad immediate praecedentes cum dicit *et diligenter investiga patrum memoriam*, idest ea quae patres tui in memoria habent. Interrogatio autem generationis pristinae est considerando antiquorum gestorum scripta et ea quae de antiquis per famam feruntur; et quia de rebus antiquis multa fabulose et scribuntur et narrantur, ne ex hoc aliquis se falli reputaret, remittit ad patres qui narrare possunt ea quae viderunt. Necessitatem autem huius investigationis ostendit subdens *hesterni quippe sumus*, quasi heri nati, *et ignoramus* propter hoc antiqua; et hoc quidem dicit ad ostendendam vitae nostrae brevitatem, unde subdit *quoniam sicut umbra dies nostri sunt super terram*: umbra enim cito transit, statim scilicet dum removetur obstaculum lucis, et dum corpus movetur ad cuius obiectum fit umbra, prior umbra transit et alia succedit: ita et dies hominis sunt in continuo transitu dum alii aliis succedunt. Quid autem ex praecedenti investigatione utilitatis assequatur, ostendit subdens *ipsi*, scilicet pristini et patres interrogati, *docebunt te* veritatem super praemissis, vel verbis patres, vel scriptis et fama antiqui; *et de corde suo proferent eloquia*, quod subdit ad ostendendam veritatem huius doctrinae, quasi dicat: non aliud docebunt quam quod corde senserunt quia nulla inest causa eis decipiendi. Deinde inducit similitudinem ad propositi probationem ex rebus corporalibus sumptam. Et ponit exemplum de duobus terraenascentibus, quorum unum ad sui conservationem exigit humorem in terra, scilicet scirpus, idest iuncus, unde dicit *numquid vivere potest scirpus absque humore?* Aliud autem requirit loca aquosa, scilicet carices, et sunt herbae latae et in summitate acutae quae non crescunt nisi in locis aquosis, unde subdit *aut crescere carectum sine aqua?* Dicitur enim carectum locus in quo huiusmodi herbae crescunt; et quod scirpus humorem requirat et carectum aquam, ostendit quia per solam subtractionem humoris aut aquae faciliter desiccantur, nulla alia causa desiccationis existente. Est autem duplex causa in aliis terraenascentibus desiccationis: una est naturalis propter antiquitatem, alia est violenta quando evelluntur; utraque autem causa cessante, scirpus et carectum arefiunt ex sola subtractione humoris et aquae, et hoc est quod dicit *cum adhuc sit in flore*, idest cum adhuc sit in sua iuventute et suo vigore, per quod excluditur temporis antiquitas, *nec carpatur manu*, per quod excluditur violentia, *ante omnes herbas arescit*, idest prae omnibus aliis herbis facilius. Hoc autem adaptat ad propositum. Ubi considerandum est quod adhaesionem hominis ad Deum hoc modo intellexit esse causam prosperitatis mundanae sicut humor est causa viriditatis herbae, et hoc ideo quia bonum hominis aestimabat esse prosperitatem terrenam; bonum autem hominis manifestum est esse ex hoc quod homo Deo inhaeret, et ideo credidit quod ex quo Deo non inhaeret eius prosperitas terrena deficiat: quod quidem verum est de felicitate spirituali quae est verum hominis bonum, non autem de prosperitate terrena quae inter minima bona computatur utpote organice deserviens ad veram hominis felicitatem; et ideo subdit *sic viae omnium qui obliviscuntur Deum, et spes hypocritae peribit.* Ubi considerandum est quod duobus supra positis duo hic correspondentia subdit: carectum enim manifestam aquam requirit ad sui viriditatem et per eius subtractionem arescit, scirpus autem requirit aquam in terra occultatam et eam humectantem et per eius defectum siccatur; similiter et aliqui sunt qui secundum eius sententiam pereunt propter hoc quod eis subtrahitur in manifesto adhaesio ad Deum, scilicet quia opera manifeste agunt Deo contraria, quos significat per eos *qui obliviscuntur Deum*: qui enim manifeste male agere non formidant, omnino Dei reverentiam postponere videntur et eum in memoria non habere; aliqui autem sunt qui secundum eius sententiam pereunt propter subtractionem occultae adhaesionis ad Deum, et hi sunt hypocritae qui exterius praetendunt ac si Deo inhaereant sed cor eorum est ad terrena: et ideo de hypocrita loquens nominavit spem, de obliviscentibus Deum nominavit vias, idest operationes, quia eorum opera sunt aversa a Deo, hypocritae autem spes. Quomodo autem spes hypocritae pereat, ostendit cum subdit *non ei placebit vecordia sua*, ubi considerandum est quod hypocrita cor habet vanum quidem et negligens ad spiritualia sed quantum ad temporalia sollicitum, et hoc quidem ei placet quandiu in temporalibus ei bene succedit secundum quod sperat; si autem ei temporalia subtrahantur, tunc necesse est quod ei displiceat quod circa Deum cor verum et firmum non habuit. Dicit ergo *non ei placebit vecordia sua*, idest adversitate veniente displicebit ei quod ad Deum cor rectum non habuit; et sollicitudo eius quam circa temporalia habuit omnino deficiet, et hoc est quod subdit *et sicut tela aranearum fiducia eius*, idest ea in quibus confidebat de facili frangentur sicut aranearum tela: confidebat enim non in divino auxilio sed in domus suae fortitudine, idest in abundantia divitiarum, multitudine consanguineorum et aliis huiusmodi, sed haec ei de facili deficient, unde sequitur *innitetur super domum suam*, idest fiduciam habebit suae stabilitatis in prosperitate domus suae, *et* tamen *non stabit*, quia cum deerit ei divinum auxilium ruet. Contingit autem quod aliquis in futurum adversa prospiciens aliqua adminicula sibi et domui suae contra adversa parat, sed et hoc ei non valebit, sequitur enim *fulciet eam*, aliquibus scilicet remediis contra adversa, sicut domui quae minatur ruinam fulcimenta aliqua adhibentur, *et* tamen *non consurget* vel ipse vel domus sua ad prosperitatis statum. Ad hanc autem sententiam quam de fragilitate fiduciae dixerat praemissam similitudinem de scirpo adaptat. Ex duobus enim de scirpo fiducia haberi videtur: primo quidem ex propria viriditate, quae tamen adveniente sole et desiccante terrae humorem cito deficit, et quantum ad hoc dicit *humectus videtur*, scilicet scirpus, *antequam veniat sol*, qui eius viriditatem tollat; *et in ortu suo*, scilicet scirpi, *germen eius egreditur*: cito enim crescere et proprium fructum facere videtur; et similiter hypocrita quia a principio arridet sibi fortuna proficere videtur, sed veniente sole, idest tribulatione, cito prosperitas eius deficit. Secundo potest haberi fiducia de scirpo ex aliis, scilicet vel ex multitudine aliorum scirporum ei coadhaerentium, vel ex soliditate loci in quo crescit dum nascitur in loco lapidoso: et ideo consequenter dicit *super acervum petrarum radices eius*, scilicet scirpi, *densabuntur*, inquantum simul coniunguntur multorum scirporum radices, quod dicit quantum ad primum; quantum ad secundum dicit *et inter lapides commorabitur*; ita etiam et aliquis hypocrita potest habere fiduciam de sua stabilitate, non solum propter prosperitatem propriam sed etiam propter multitudinem consanguineorum et domesticorum, aut etiam propter fortitudinem regni aut civitatis in qua inhabitat. Sed haec fiducia eius deficit ei sicut et circa scirpum accidit, sequitur enim *si absorbuerit eum*, scilicet scirpum, aliquis *de loco suo*, locus eius *negabit eum et dicet: non novi te*, quasi dicat: ita scirpus de loco suo evellitur quod nec vestigium eius in loco apparet nec locus eius aliquid operatur ad hoc quod ille idem scirpus iterum inseratur. Et causam subiungit dicens *haec est enim laetitia viae eius* - vel *vitae eius - ut rursum de terra alii germinentur*, quasi dicat: processus et vita scirporum in aliquo loco commorantium non ad hoc naturali appetitu tendit, nec per hoc conservatur, quod idem numero scirpus qui ereptus est reinseratur, sed ad hoc quod alii eiusdem speciei renascantur; ita etiam est cum aliquis per mortem aut alio modo ab aliqua fortium societate separatur, statim quasi oblivioni traditur, secundum illud Psalmi *oblivioni datus sum tamquam mortuus a corde*, sed huiusmodi societas gaudet in his qui ei succedunt, secundum illud Eccl. IV 14 *alius natus in regno inopia consumatur. Vidi cunctos viventes qui ambulant sub sole cum adolescente secundo qui consurgit pro eo.* Haec autem ad hoc introducta sunt ut ostendat quod etsi aliqua prosperitas interdum malis eveniat, non tamen est firma de qua confidere possint, sed cito transit, unde pro nihilo reputanda est. Ex omnibus autem supra dictis ostendit consequenter quid intendat dicens *Deus non proiciet simplicem*, idest a se eum non elongabit ut eum non sustentet qui simplici corde ei adhaeret; *nec porriget manum malignis*, idest non dabit eis auxilium ut eorum prosperitas confirmetur. Et quia posset dicere Iob: quicquid tu dicas et similitudinibus confirmare velis, tamen ego contrarium in me sum expertus, qui cum simplex essem adversitatem patior et maligni adversarii mei contra me praevaluerunt, ideo ad hoc excludendum subiungit *donec impleatur risu os tuum et labia tua iubilo*, quasi dicat: hoc quod dixi intantum verum est quod hoc in te senties, si tamen fueris simplex, ita scilicet quod ex prosperitate quae subsequetur laetitia tua prorumpet in risum et iubilum, quae solent ex magnitudine gaudii provenire; et e contrario, *qui oderunt te induentur confusione*, idest manifeste ac multipliciter confundentur ut sic sit eis confusio quasi vestimentum. Et ne hoc alicui videatur impossibile propter prosperitatem praesentem qua videntur florere, subiungit *et tabernaculum impiorum non subsistet*: per tabernaculum enim, in quo plurimi Orientalium habitare consueverunt et suas divitias et supellectiles habere, potest intelligi omne illud quod pertinet ad prosperitatem vitae praesentis. Considerandum est autem quod ideo Baldath de hypocrita et simplici fecit mentionem quia aestimabat Iob non vere sanctum sed hypocritam fuisse, et quod propterea prosperitas eius firma non fuerit, sed si simplex esse inceperit promittit ei prosperitatem affuturam.

Caput 9

[84907] Super Iob, cap. 9 *Et respondens Iob ait: vere scio quod ita sit.* Beatus Iob in superiori responsione qua verbis Eliphaz responderat, unum praetermisisse videbatur quod Eliphaz de Dei iustitia proposuerat cum dixerat *numquid homo comparatione Dei iustificabitur?* Quin immo quadam quasi contentiosa disputatione visus est ad Deum loqui cum dixit *numquid mare sum ego aut cetus* etc., et iterum *usquequo non parcis mihi* et cetera. Et ideo Baldath Suites replicans contra responsionem beati Iob a defensione divinae iustitiae incepit dicens *numquid Deus supplantat iudicium* etc., et in hoc idem suum sermonem terminavit cum dixit *Deus non proiciet simplicem* et cetera. Et ideo beatus Iob in hac responsione primo ostendit se divinae iustitiae contradicere nolle nec contra Deum velle contendere, ut illi suspicabantur, et hoc est quod dicitur *et respondens Iob ait: vere scio quod ita sit*, scilicet quod *Deus non supplantat iudicium* et quod *non proiciet simplicem*, quae Baldath proposuit; *et* scio etiam *quod non iustificetur homo compositus Deo*, idest comparatus ei, et hoc dicit respondens ei quod supra Eliphaz dixerat *numquid homo comparatione Dei iustificabitur?* Et unde hoc sciat consequenter ostendit ex quodam signo. Cum enim aliquis comparatione alterius iustus est, libere et secure potest cum eo contendere, quia per mutuam disceptationem iustitia et veritas manifestatur; nulli autem homini tutum est cum Deo contendere, et ideo subdit *si voluerit contendere cum eo*, scilicet homo cum Deo, *non poterit respondere ei*, scilicet homo Deo, *unum pro mille.* Sciendum siquidem est quod maior numerorum qui apud nos proprium nomen habeat est millenarius, nam omnes maiores numeri per replicationem inferiorum numerorum nominantur, ut puta decem millia, centum millia; et hoc rationabiliter accidit, nam secundum quosdam antiquorum species numerorum usque ad decem protenduntur, postmodum enim priores numeri repetuntur - quod quidem secundum nominationem manifestum est quicquid sit secundum rei veritatem -; cubicus autem ex denario consurgens millenarius est: decies enim decem decies mille sunt. Millenarium igitur numerum quasi maximum numerorum nominatorum apud nos pro quantumcumque magno determinato numero sumpsit: idem est ergo quod dicit quod non potest homo Deo respondere *unum pro mille* ac si diceret quod nulla determinata numeri mensura metiri potest quantum divina iustitia humanam excedat, cum haec sit finita, illa autem infinita. Quod autem homo in contendendo nulla proportione possit ad Deum accedere, ostendit consequenter cum dicit *sapiens corde est et fortis robore*, scilicet Deus. Duplex enim est contentio: una qua contenditur disputando et haec est per sapientiam, alia qua contenditur pugnando et haec est per fortitudinem; in utroque autem excedit Deus quia et fortitudine et sapientia omnem fortitudinem et sapientiam excedit. Et utrumque horum excessuum ostendit consequenter, et primo excessum fortitudinis, quem quidem ostendere incipit quantum ad homines cum dicit *quis restitit*

ei et pacem habuit? Quasi dicat nullus. Sciendum siquidem est quod aliter homo obtinet pacem a potentiori, aliter a minus potenti vel ab aeque potenti: manifestum est enim quod potentior a minus potenti pacem acquirit contra eum pugnando, sicut cum rex potens contra aliquem rebellem in suo regno bellum movet et victoriam obtinens pacem regni reformat; similiter etiam et ab aeque potenti quandoque aliquis pacem obtinet pugnando: licet enim eum superare non possit, tamen assiduitate pugnae eum fatigat ut ad pacem reducatur; sed a magis potente numquam aliquis pacem obtinet resistendo vel pugnando, sed se ei humiliter subdendo. Hoc est igitur evidens signum quod fortitudo Dei omnem humanam fortitudinem excedit, quia nullus cum eo pacem habere potest resistendo sed solum humiliter oboediendo, unde dicitur Is. XXVI 3 *servabis pacem, pacem, quia in te speravimus*; sed impii qui Deo resistunt pacem habere non possunt, secundum quod dicitur Is. LVII 21 *non est pax impiis, dicit dominus*, et hoc est quod hic dicitur *quis restitit ei et pacem habuit?* Deinde ostendit quod fortitudo Dei omnem fortitudinem rerum naturalium excedit, et hoc quidem ostendit tam in corporibus superioribus quam inferioribus. In corporibus quidem inferioribus hoc ostendit ex hoc quod ea quae maxime videntur esse stabilia et firma in inferioribus corporibus pro sua voluntate movet. Inter corpora igitur mixta, ad quae post homines transitum facit, maxime videntur esse firma et stabilia montes, quorum stabilitati sanctorum stabilitas in Scripturis comparatur, secundum illud Psalmi *qui confidunt in domino sicut mons Sion*; et tamen montes Deus sua virtute movet, et hoc est quod subditur *qui transtulit montes*, quod quidem etsi miraculose divina virtute fieri possit - cum hoc videatur firmitati fidei repromissum, secundum illud Matth. XXI 21 *si habueritis fidem et non haesitaveritis, si monti huic dixeritis: tolle et iacta te in mare, fiet* et Cor. XIII 2 *si habuero omnem fidem ita ut montes transferam* -, tamen congruentius videtur ut hoc ad naturalem cursum rerum referatur. Hoc enim habet naturae ordo ut omne quod naturaliter generatur etiam determinato tempore corrumpatur: unde cum generatio montium sit naturalis, necesse est quod quandoque montes naturaliter destruantur; et hanc quidem naturalem montium corruptionem translationem vocat, eo quod dissolutio montium et ruina cum quadam translatione partium eius accidit. Nec autem irrationabiliter ea quae naturaliter contingunt divinae virtuti attribuit: cum enim natura agat propter finem, omne autem quod ad finem certum ordinatur vel se ipsum dirigit in finem vel ab alio dirigente in finem ordinatur, necesse est quod res naturalis, quae finis notitiam non habet ut se in ipsum dirigere possit, ab aliquo superiori intelligente ordinetur in finem. Comparatur igitur tota naturae operatio ad intellectum dirigentem res naturales in finem, quem Deum dicimus, sicut comparatur motus sagittae ad sagittatorem: unde sicut motus sagittae convenienter sagittatori attribuitur, ita convenienter tota naturae operatio attribuitur virtuti divinae; unde si per operationem naturae montes subruuntur, manifestum est quod a virtute divina montium stabilitas superatur. Contingit autem quandoque apud homines quod aliquis rex sua virtute aliquam fortem civitatem expugnat, quod quanto citius et insensibilius fit tanto magis virtus regis demonstratur; hoc igitur quod montes transferuntur maxime virtuti divinae attestatur cum quasi subito et insensibiliter fiat, ut etiam ab his qui circa montes habitant et per subversionem montium pereunt praecognosci non possit, et hoc est quod subditur *et nescierunt hi quos subvertit in furore suo*, quasi dicat: adeo subito tantam rem Deus operatur quod etiam hi qui circa montes habitant praenoscere non possunt, quod inde evidens fit quia si praecognoscerent, sibi caverent ut non subverterentur. Addit autem *in furore suo*, ad ostendendum quod Deus interdum naturales operationes moderatur secundum ordinem suae providentiae prout necessarium est ad hominum peccata punienda, quibus metaphorice irasci dicitur cum in eos vindictam exercet, quae apud nos solet esse irae effectus. Ex corporibus autem mixtis transit ad elementa, inter quae firmissimum et stabilissimum videtur esse terra quae est immobilis sicut centrum motus totius, et tamen quandoque secundum aliquas partes suas movetur naturaliter ex vapore incluso, ut philosophi tradunt, et hoc est quod subdit *qui commovet terram de loco suo*, non quidem totaliter secundum se totam sed cum aliquae partes eius agitantur, sicut in terraemotu accidit; in quo quidem motu etiam montes concutiuntur, qui sunt quasi columnae super terram fundatae, unde sequitur *et columnae eius concutientur.* Possunt etiam per columnas ad litteram intelligi columnae et quaecumque alia aedificia videntur terrae adhaerere, quae in terraemotu concutiuntur; vel possunt intelligi per columnas terrae inferiores et intimae partes terrae, eo quod sicut domus stabilitas super columnas firmatur ita stabilitas terrae ex centro procedit, ad quod omnes partes terrae naturaliter tendunt, et per consequens omnes inferiores partes terrae sunt superiorum sustentatrices et quasi columnae: et sic cum terraemotus ex profundis partibus terrae procedat, videtur quasi ex concussione columnarum terrae causari. Ultimo autem ad corpora caelestia procedit, quae etiam virtuti divinae cedunt. Considerandum est autem quod sicut de natura terrae est immobilitas et quies, ita de natura caeli est quod semper moveatur; sicut ergo virtus terrae ostenditur superari a virtute divina per motum qui in ea apparet, ita virtus caelestis corporis ostenditur a virtute divina superari per hoc quod motus eius impeditur per quem fit solis et aliorum siderum ortus et occasus, et ideo subdit *qui praecipit soli, et non oritur.* Quod quidem non dicitur propter hoc quod ortus solis impediatur secundum rei veritatem, cum motus caeli continuus sit, sed quia secundum apparentiam aliquando non oriri videtur, puta cum aer fuerit nubilosus intantum quod solis ortus habitantibus super terram in solita claritate apparere non possit; huiusmodi autem nebulositas, cum per operationem naturae fiat, convenienter divino praecepto attribuitur, a quo tota natura in sua operatione regulatur, ut dictum est. Et quod sic intelligat solem non oriri inquantum solis ortus occultatur, manifeste apparet ex hoc quod subditur *et stellas claudit quasi sub signaculo*: stellae enim quasi claudi videntur cum nubibus caelum obtegitur ne stellae inspici possint. *Qui extendit caelos solus* et cetera. Postquam beatus Iob ostendit robur divinae fortitudinis, hic incipit ostendere profunditatem divinae sapientiae. Procedit autem contrario ordine nunc et prius: nam primo quidem incepit ab ostensione divinae fortitudinis in rebus humanis et processit usque ad corpora caelestia, hic autem incipit a corporibus caelestibus et procedit usque ad res humanas; et hoc rationabiliter, nam sapientia factoris ostenditur in hoc quod opera stabilia facit, et ideo in ostensione divinae sapientiae incipit a creaturis magis stabilibus, utpote ab habentibus evidentius divinae sapientiae indicium; robur autem alicuius fortitudinis ostenditur ex hoc quod potest aliqua a suo statu mutare - unde homines consueverunt examinari in elevatione vel proiectione lapidum, prostratione hominum et huiusmodi -, et propterea cum ostendebat robur divinae fortitudinis, incepit ab his in quibus manifestius apparet mutatio. Sic igitur ad ostendendam divinam sapientiam a corporibus caelestibus incipit dicens *qui extendit caelos solus.* Sciendum autem est quod sapientia Dei in tribus praecipue commendabilis apparet, primo quidem in hoc quod aliqua magna suo intellectu et sapientia metiri potest, et quantum ad hoc dicit *qui extendit caelos solus*: in extensione enim caelorum magnitudo quantitatis eorum exprimitur; sic igitur Deus solus extendisse caelos dicitur inquantum ipse solus tantam quantitatem sua sapientia mensuratam caelis dare potuit. Secundo Dei sapientia commendabilis apparet in hoc quod res variabiles et quasi in incertum fluctuantes in certum ordinem reducit et suae gubernationi subditas esse facit, et quantum ad hoc subdit *et graditur super fluctus maris*: fluctus enim maris inordinatissimi esse videntur utpote quia ventis variis nunc hac nunc illac circumferuntur, et tamen super eos Deus graditur inquantum eos Deus suae gubernationi subdit. Tertio Dei sapientia commendabilis apparet ex hoc quod Deus multa condidit secundum suae sapientiae rationem quae mirabilia hominibus apparent, et eorum rationem investigare non possunt, et haec praecipue sunt quae in situ et dispositione stellarum apparent, quae tamen a Deo sapientissime et rationabiliter sunt instituta. Et haec quidem enumerat incipiens a polo Septentrionali et procedens usque ad polum meridionalem, unde dicit *qui facit Arcturum*: Arcturus quidem est quaedam constellatio in caelo quae vocatur ursa maior et habet septem stellas claras quae numquam nobis occidunt sed semper circueunt polum Septentrionalem. Sequitur *et Oriona*: Orion est quaedam constellatio multum evidens in caelo propter sui magnitudinem et claritatem stellarum quae dicuntur esse in tauro et geminis. Sequitur *et Hyadas*, quae sunt quaedam stellae in pectore tauri, ut dicitur, existentes et sunt etiam multum notabiles visu. Sequitur *et interiora Austri*, ubi considerandum est quod his qui sub aequinoctiali habitant, si tamen aliqui ibi habitant, uterque polus conspicuus est, cum horizon eorum ad rectos angulos aequinoctialem secet, et sic oportet quod transeat per utrumque polum aequinoctialem, unde uterque polus redditur conspicuus habitantibus sub aequinoctiali, ut dictum est; recedentibus autem ab aequinoctiali et accedentibus versus polum Septentrionalem, elevatur super horizontem polus Septentrionalis et deprimitur polus Australis secundum modum elongationis ab aequinoctiali: unde nobis qui in parte Septentrionali sumus polus Australis numquam potest esse conspicuus, et similiter stellae ei vicinae occultae sunt nobis secundum quantitatem qua elongamur ab aequinoctiali, et haec dicuntur hic *interiora Austri* quia sunt nobis occulta, quasi sub horizonte abscondita et depressa. Et ne aliquis credat quod in praedictis solum divina sapientia se manifestaverit, ostendit consequenter quod multa alia similia innumerabilia nobis Deus fecit, dicens *qui facit magna*, in quibus scilicet commendabilis apparet Dei sapientia ex commensuratione magnitudinis: et hoc respondet ei quod dixerat *qui extendit caelos solus; et inscrutabilia*, quae scilicet homines scrutari non possunt propter eorum instabilitatem, quae tamen divina gubernatione ordinantur: et hoc respondet ei quod dixerat *et graditur super fluctus maris; et mirabilia*, quorum scilicet rationes homines considerare non possunt licet a Deo secundum rationem sint facta: et hoc respondet ei quod dixerat *qui facit Arcturum* et cetera. Quod autem addit *quorum non est numerus* ad singula referendum est, ita tamen quod intelligantur divina opera innumerabilia esse hominibus, sed numerabilia Deo qui facit *omnia in numero, pondere et mensura. Si venerit ad me non videbo.* Beatus Iob volens ostendere suam intentionem non esse ut cum Deo contendat, per plura indicia profunditatem divinae sapientiae in rebus naturalibus ostendit; nunc autem vult ostendere profunditatem divinae sapientiae in rebus humanis. Considerandum est autem quod ad rectorem humanarum rerum tria pertinere videntur: primum est ut suis subiectis iustitiae praecepta et alia beneficia dispenset, secundum est ut actus subditorum examinet, tertium est ut quos culpabiles invenit poenis subiciat. In his ergo tribus immensam profunditatem divinae sapientiae ostendit: primo quidem quia tam profunde et subtiliter suis subditis providet sua beneficia quod etiam eis qui recipiunt incomprehensibile est, et hoc est quod dicit *si venerit ad me non videbo, si abierit non intelligam eum.* Ubi considerandum est quod in Scripturis Deus venire ad hominem dicitur quando ei sua beneficia largitur, sive intellectum eius illuminando sive affectum inflammando sive qualitercumque ei benefaciendo, unde dicitur Is. XXXV 4 *Deus noster ipse veniet et salvabit nos*; e contrario vero Deus ab homine recedere dicitur quando ei sua beneficia vel suam protectionem subtrahit, secundum illud Psalmi *ut quid, domine, recessisti longe, despicis in opportunitatibus, in tribulatione?* Contingit autem quandoque quod Deus aliquibus vel tribulationes vel etiam aliquos spirituales defectus evenire permittit ad procurandum eorum salutem, sicut dicitur Rom. VIII 28 *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; sic ergo Deus ad hominem venit eius procurando salutem, et tamen homo eum non videt quia beneficium eius non percipit; e contrario vero multis Deus manifesta beneficia non subtrahit quae tamen in eorum perniciem vergunt, et ideo dicitur quod Deus sic recedit ab homine quod homo eum non intelligit recedentem. Sic ergo apparet profunditas sapientiae divinae in dispensatione suorum beneficiorum. Ostenditur autem secundo divinae sapientiae profunditas in examinatione humanorum actuum, quia videlicet sic subtiliter et efficaciter examinat ut eius examinationem nullus per quamcumque cavillationem subterfugere possit, et hoc est quod dicit *si repente interroget, quis respondebit ei?* Interrogat autem Deus hominem quando eum ad considerandum suam conscientiam reducit, vel interius inspirando vel exterius provocando beneficiis aut flagellis, secundum illud Psalmi *dominus interrogat iustum et impium*; tunc autem homo sufficienter Deo responderet quando in eo nihil inveniretur quod iuste a Deo reprehendi posset, quod nulli hominum in hac vita contingit, secundum illud Prov. XX 9 *quis potest dicere: mundum est cor meum, purus sum a peccato?* Signanter autem dicit *si repente interroget*, quia si homini spatium respondendi detur potest per poenitentiam delicta diluere. Contingit autem quandoque quod aliquis in examinando aliorum excessus remissus invenitur, timens ne et sui excessus versa vice ab aliis examinentur, sed hoc Deo formidandum non est ut in sua examinatione mollescat, quia non habet superiorem qui de eius factis iudicare possit, et ideo subditur *vel quis dicere ei potest: cur ita facis?* Quasi eum castigando. Tertio autem ostenditur divinae sapientiae profunditas in punitione delictorum, quia quocumque se vertat homo, nulla astutia, nulla potentia Dei vindictam declinare potest, secundum illud Psalmi *quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam?* Et hoc est quod dicit *Deus cuius irae resistere nemo potest*: ira enim secundum quod Deo attribuitur in Scripturis non importat commotionem animi sed vindictam. Huius autem probationem consequenter inducit: *et sub quo curvantur qui portant orbem.* Intelligendi sunt autem portare orbem caelestes spiritus quorum ministerio tota corporalis creatura divinitus procuratur, ut Augustinus dicit III de Trinitate. Hi autem caelestes spiritus sub Deo curvantur quia ei per omnia oboediunt, secundum illud Psalmi *benedicite domino omnes Angeli eius, ministri eius, qui facitis voluntatem eius*; sic igitur Angelis Deo oboedientibus, manifestum est quod totus cursus rerum corporalium qui per Angelos administratur divinae subiacet voluntati, et sic ex nulla creatura homo potest habere auxilium ad effugiendum Dei vindictam, secundum illud Psalmi *si ascendero in caelum tu illic es, si descendero ad Infernum ades*; quin immo, ut dicitur Sap. V 21, *pugnabit* *cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Possent etiam intelligi portare orbem reges et principes mundi qui sub Deo curvantur, secundum illud Prov. VIII 15 *per me reges regnant*, vel quia nec ipsi reges irae divinae resistere possunt, ut ex hoc a maiori idem de aliis concludi possit. Sic igitur ostensa multipliciter immensitate divinae potentiae et profunditate divinae sapientiae, concludit propositum, quod scilicet suae intentionis non est cum Deo contendere, et hoc est quod dicit *quantus ergo ego sum*, idest quam potens, quam sapiens, *qui respondeam ei*, scilicet Deo interroganti potentissimo et sapientissimo, *et loquar verbis meis cum eo*, examinando facta eius et dicendo *cur ita facis?* Ac si diceret: non sufficiens sum ut contendam cum Deo; contentio enim in respondendo et obiciendo consistit. Contingit autem quandoque quod aliquis, etsi non sit multum potens aut sapiens, tamen propter securitatem suae conscientiae non formidat contendere cum quovis iudice; sed hanc etiam causam contendendi cum Deo a se excludit dicens *qui etiam si habuero quippiam iustum non respondebo*, scilicet Deo examinanti quasi meam iustitiam defendendo, *sed meum iudicem deprecabor*, quasi non petens iudicium sed misericordiam. Signanter autem dicit *si habuero quippiam iustum*, ad designandum incertitudinem humanae iustitiae per hoc quod dicit *si habuero*, secundum illud apostoli I ad Cor. IV 4 *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*; et ad ostendendum quod iustitia hominis parva est et imperfecta ad divinum examen relata, propter quod dicit *quippiam*, secundum illud Is. LXIV 6 *omnes iustitiae nostrae quasi pannus menstruatae* sic sunt coram illo. Quid autem ex sua deprecatione consequatur, ostendit cum subdit *et cum invocantem exaudierit me, non credo quod audierit vocem meam.* Contingit enim quandoque quod Deus hominem exaudit non ad votum sed ad profectum: sicut enim medicus non exaudit ad votum infirmum postulantem amoveri medicinam amaram, si medicus eam non removeat eo quod scit eam esse salutiferam, exaudit tamen ad profectum quia per hoc sanitatem inducit quam maxime infirmus desiderat, ita Deus homini in tribulationibus constituto tribulationes non subtrahit, quamvis deprecanti, quia scit eas expedire ad finalem salutem; et sic licet Deus vere exaudiat, tamen homo in miseriis constitutus se exaudiri non credit. Et quare non credat ostendit subdens *in turbine enim conteret me*; et more suo quod metaphorice dictum est exponit subdens *et multiplicabit vulnera mea etiam sine causa*: hoc enim est conterere quod multiplicare vulnera, idest tribulationes, et hoc est *in turbine*, idest in horribili obscuritate, quod dicit *sine causa*, scilicet manifesta et ab homine afflicto perceptibili; si enim homo afflictus perciperet causam quare Deus eum affligit et quod afflictiones sunt ei utiles ad salutem, manifestum est quod crederet se exauditum, sed quia hoc non intelligit credit se non exauditum. Et ideo non solum exterius affligitur sed etiam interius, sicut infirmus qui nesciret se per medicinam amaram sanitatem consecuturum non solum affligeretur in gustu sed etiam in animo, et ideo subdit *non concedet requiescere spiritum meum*: requiescit enim spiritus licet carne afflicta propter spem finis, secundum quod dominus docet Matth. V 11 *beati eritis cum maledixerint vobis homines*, et postea subdit *gaudete, quoniam merces vestra copiosa est in caelis*; et sic dum affligor exterius et interius non requiesco, *implet me amaritudinibus*, scilicet intus et extra. Et est considerandum quod ab illo loco *et cum invocantem exaudierit* etc. evidenter exposuit quod supra occulte dixerat *si venerit ad me non videbo*: hoc enim fere ubique in dictis Iob observandum est quod obscure dicta per aliqua consequentia exponuntur. Et quia supra breviter et summarie dixerat *quantus ego sum qui respondeam ei?* Hoc consequenter diffusius explicat, ubi etiam assignat causam quare non respondet sed iudicem deprecatur. Quod enim aliquis audacter iudici respondeat potest ex duobus contingere: primo quidem si iudex sit debilis qui subditum coercere non possit, sed hoc excludit dicens *si fortitudo quaeritur*, scilicet in Deo ad subditos coercendum, *robustissimus est*, omne robur excedens; secundo aliquis audacter respondet iudici quia confidit de sua causa, quod aliquando contingit quia habet multos excusatores, sed hoc excludit dicens *si aequitas iudicii*, scilicet requiritur, secundum quam aliquis habens pro se multos testes absolvitur, *nemo pro me audet testimonium dicere*: intellectus enim hominis hoc non capit quod hominis iustitia maior sit quam veritas Dei redarguentis. Aliquando vero homo, etsi non habeat alios testes pro se, confidit tamen de causa sua innitens testimonio conscientiae suae; sed testimonium conscientiae non potest valere homini contra redargutionem divinam, et hoc ostendit per singulos gradus. Habet enim testimonium conscientiae tres gradus, quorum summus est quando alicui conscientia sua testimonium reddit quod sit iustus, secundum illud Rom. VIII 16 *ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*; sed hoc testimonium non valet contra divinam reprehensionem, unde dicit *si iustificare me voluero*, idest si voluero dicere me esse iustum, Deo mihi obiciente quod sim impius, *os meum condemnabit me*, idest condemnabilem me reddet propter blasphemiam. Secundus gradus est quando aliquis, etsi non praesumat se esse iustum, tamen non reprehendit eum conscientia de aliquo peccato, secundum illud I ad Cor. IV 4 *nihil mihi conscius sum*; sed nec hoc testimonium valet contra Deum, unde dicit *si innocentem ostendero*, idest si voluero me ostendere esse sine peccato, *pravum me comprobabit*, inquantum mihi vel aliis manifestabit peccata quorum mihi non sum conscius quia, ut dicitur in Psalmo, *delicta quis intelligit?* Tertius gradus est quando aliquis, etsi sit sibi conscius de peccato, tamen praesumit vel quia non habuit malam intentionem aut quia non fecit ex malitia et dolo sed ex ignorantia et infirmitate; sed nec hoc testimonium valet homini contra Deum, et ideo dicit *etiam si simplex fuero*, idest sine dolo vel duplicitate pravae intentionis, *hoc ipsum ignorabit anima mea*: homo enim non potest ad liquidum motum sui affectus deprehendere, tum propter variationem eius tum propter permixtionem et impetum multarum passionum, propter quod dicitur Ier. XVII 9 *pravum est cor hominis et inscrutabile; quis cognoscet illud?* Et propter huiusmodi ignorantiam quod homo se ipsum non cognoscit nec statum suum, redditur etiam iustis sua vita taediosa, et propter hoc subdit *et taedebit me vitae meae. Unum est quod locutus sum.* Postquam beatus Iob ostendit non esse suae intentionis ut cum Deo contendat, proponit illud de quo cum adversariis ei disputatio erat. Dixerat enim Eliphaz quod poenae a Deo non nisi pro peccatis immittuntur, contra quod in superiori responsione Iob locutus fuerat; et quia Baldath sententiam Eliphaz asserere conatus fuerat, Iob iterato sententiam suam repetit dicens *unum est quod locutus sum: innocentem et impium ipse consumit*, quasi dicat: non solum peccatoribus sed etiam innocentibus mors a Deo immittitur, quae tamen est maxima poenarum praesentium, et sic non est verum quod vos dicitis, quod solum pro peccatis propriis homo puniatur a Deo. Quod autem mors a Deo sit dicitur Deut. XXXII 39 *ego occidam et ego vivere faciam*; sed cum mors communiter omnibus immittatur a Deo, unum est quod durum videtur, scilicet quod innocentes praeter mortem communem multiplices adversitates sustinent in hac vita, cuius rei causam investigare intendit, et ideo subdit *si flagellat, occidat semel*, quasi dicat: detur quod flagellum mortis omnibus sit commune, videretur tamen rationabile quod innocentibus, qui ex propriis peccatis non sunt rei, praeter mortem quae debetur peccato communi aliam poenam infligere non deberet. Si enim, ut vos dicitis, nulla alia causa est quare iuste alicui infligi poena possit nisi peccatum, manifestum est autem innocentes pati poenam in hoc mundo, videtur sequi quod sine causa puniantur ac si ipsae poenae propter se Deo placerent, et ideo subdit *et de poenis innocentium non rideat*: de illis enim ridere solemus quae nobis secundum se placent. Si autem hoc est inconveniens quod poenae innocentium Deo secundum se placeant, inveniuntur autem innocentes frequenter in terris puniri, videtur sequi aliud inconveniens, scilicet quod istae poenae ex divino iudicio non procedant sed ex malitia alicuius iniqui domini qui habeat potestatem in terra et puniat innocentes, unde sequitur *terra data est in manus impii*, quasi dicat: si ipsi Deo non placent secundum se poenae innocentium qui tamen puniuntur in terra, oportebit dicere quod Deus regimen terrae alicui impio commiserit, ex cuius iniquitate iudicium in terra pervertitur ut innocentes puniantur; et hoc est quod subdit *vultum iudicum eius operit*, idest rationem eorum obnubilat vel cupiditate aut odio aut amore, ne veritatem iudicii in iudicando sequantur. *Quod si ille non est*, scilicet impius cui tradita est terra, a quo scilicet causatur innocentium punitio, *quis ergo est*, scilicet huius punitionis causa? Non enim dici potest, ut ostensum est, quod hoc sit a Deo, supposita vestra positione quod solum peccatum sit causa poenarum praesentium. Hoc autem quod dixit *terra data est in manus impii* est quidem secundum aliquid verum, inquantum scilicet terreni homines sub potestate Diaboli a Deo relinquuntur, secundum illud *qui facit peccatum servus est peccati*; simpliciter autem est falsum: non enim Diabolo absolute terrae dominium est concessum, ut scilicet libere in ea facere possit quod velit, sed quicquid facere permittitur ex divina dispositione procedit quae omnia ex rationabili causa dispensat; unde hoc ipsum quod innocentes puniantur non dependet absolute ex malitia Diaboli sed ex sapientia Dei permittentis. Unde si peccatum non est causa punitionis innocentium, non sufficit hoc ad malitiam Diaboli reducere, sed oportet ulterius aliquam rationabilem causam esse propter quam Deus permittit, et ideo signanter dicit *quod si ille non est, quis ergo est?* Quasi dicat: si malitia Diaboli non est sufficiens causa punitionis innocentium, oportet aliam causam investigare. Ad investigandum igitur rationem quare innocentes puniantur in hoc mundo, primo proponit defectum quem sustinuerat in amissione bonorum, ostendens mutabilitatem prosperitatis praesentis ex similitudine eorum quae videntur esse velocissima in hoc mundo. Sed considerandum est quod ad prosperitatem huius mundi aliqui diversimode se habent: quidam enim ipsam pro fine habent nihil ultra ipsam sperantes - ad quod videbatur declinare illorum opinio qui omnia praemia et poenas in hac vita constituebant -, tales autem non pertranseunt prosperitatem huius mundi, sed prosperitas huius mundi fugit ab eis quando eam amittunt; quidam vero, de quorum numero fuit Iob, in prosperitate huius mundi finem non ponunt sed ad alium finem tendunt, et tales prosperitatem huius mundi magis ipsi pertranseunt quam pertranseantur ab ea. Tendentibus autem ad aliquem finem tria sunt necessaria: primum est ut in nullo alio cor suum figant per quod retardari possint a fine, sed festinent ad finem consequendum, et ideo primo ponit exemplum de cursore qui sic tendit ad finem sui cursus quod in via moram non contrahit, unde dicit *dies mei velociores fuerunt cursore*, in quibus verbis et labilitatem praesentis fortunae et intentionem suam in aliud tendentem demonstrat; *fugerunt*, quasi in rebus huius mundi requie cordis non inventa, unde sequitur *et non viderunt bonum*, scilicet in quod mea intentio ferebatur, quod est verum bonum: unde pro iustitia me remuneratum non reputo; quod si prosperitatem praesentem remunerationem putatis, ea subtracta innocens punitus sum. Secundo requiritur quod tendens in aliquem finem acquirat sibi illa per quae possit ad finem pervenire, sicuti qui vult sanari oportet quod acquirat medicinas quibus sanetur; similiter qui vult ad verum bonum pervenire oportet quod acquirat virtutes quibus illud consequi possit, unde subdit *pertransierunt quasi naves poma portantes*, in quo etiam duo demonstrat: et labilitatem praesentis fortunae, quia naves poma portantes ad vendendum festinant ne per moram putrescant, et studium tendendi in finem, quasi dicat: dies mei non pertransierunt vacui, sed virtutes congregavi cum quibus tendo ad finem consequendum. Tertium restat consecutio finis, unde dicit *sicut aquila volans ad escam*, in quo etiam duo praedicta designantur: nam aquila velocis volatus est praecipue cum a fame impellitur, et escam habet pro fine quo reficitur. Quia ergo in his verbis quasi innuerat se esse iustum et innocentem, quod praesumptuosum ab adversariis reputabatur, incipit de sua innocentia conferre cum Deo qui solus est conscientiae iudex, unde subdit *cum dixero*, scilicet in corde meo: *nequaquam ita loquar*, ut scilicet sim iustus et innocens, *commuto faciem meam*, scilicet a fiducia quam conceperam de mea innocentia ad quandam sollicitudinem investigandi peccata, *et dolore torqueor*, in conscientiae propriae discussione recogitans ne forte pro aliquo peccato sic puniar. Et causam doloris subdit dicens *verebar omnia opera mea*: est enim alicui magna causa doloris quando magnam sollicitudinem habet de re aliqua et tamen incidit in illud quod vitare studebat; ipse autem circa omnia opera sua magnam sollicitudinem apponebat, timens ne in aliquo a iustitia declinaret, et hoc est quod dicit *verebar omnia opera mea.* Et causa quare sic verebatur in omni suo opere erat timor de severitate divini iudicii, unde subditur *sciens quod non parceres delinquenti*, nisi scilicet convertatur quia, sicut in Psalmo dicitur, *nisi conversi fueritis gladium suum vibrabit. Si autem*, post tantum studium innocentiae, *et sic impius sum* ut tam gravibus poenis a Deo puniri meruerim, *quare frustra laboravi* in tanta sollicitudine innocentiae conservandae? Frustra enim laborare dicitur qui suo labore tendit ad finem ad quem non pertingit. Sed quia puritas hominis quantacumque sit ad divinum examen relata deficiens invenitur, ideo consequenter ostendit quod cum se purum et innocentem dicit, se purum et innocentem intelligit quasi hominem, non quasi in nullo penitus a rectitudine divinae iustitiae recedentem. Est autem sciendum quod duplex est puritas: una quidem innocentis altera paenitentis; utraque autem imperfecta est in homine si ad perfectam rectitudinem divinae regulae comparetur. Dicit ergo quantum ad puritatem poenitentis *si lotus fuero*, idest si a peccatis meis me purgare studuero, *quasi aquis nivis*, quae bene ablutivae esse dicuntur; quantum vero ad puritatem innocentis subdit *et fulserint velut mundissimae manus meae*, idest et in operibus meis, quae per manus designantur, nulla inveniatur immunditia, sed fulgeat in eis iustitiae claritas - dicit autem *velut mundissimae* ad insinuandum quod in homine perfecta munditia esse non potest -; si, inquit, sic fuero mundus, *tamen sordibus intinges me*, idest sordidus demonstrabor tuae iustitiae comparatus et per tuam sapientiam convictus. Semper enim in operibus humanis aliquis defectus invenitur: quandoque quidem ex ignorantia propter debilitatem rationis, quandoque autem ex negligentia propter infirmitatem carnis; quandoque autem aliqua infectio alicuius terrenae affectionis etiam in bonis operibus admiscetur, propter volubilitatem humani cordis quod non fixum in eodem perseverat: unde semper aliquid in humanis operibus invenitur quod deficit a puritate divinae iustitiae. Cum autem aliquis immundus est qui tamen exterius aliquam iustitiae ostensionem habet, signa iustitiae quae de eo exterius apparent ei non competunt, et ideo subdit *et abominabuntur me vestimenta mea*: per vestimenta enim exteriora opera designantur quibus homo quasi contegitur, secundum illud Matth. VII 15 *veniunt ad vos in vestimentis ovium*; tunc ergo vestimenta alicuius aliquem abominantur quando exteriora hominis quae iustitiam praetendunt interioribus non concordant. Quare autem quantumcumque sit purus non potest se defendere quin a Deo convincatur impurus, consequenter ostendit ex duobus in quibus Deus homines excellit, videlicet ex puritate iustitiae et ex auctoritate maiestatis. Quantum ergo ad primum dicit *neque enim viro qui similis mei est respondebo*, quasi dicat: si aliquis homo me impurum vellet convincere, possem ei resistere, si mihi obiceret quae ipse sentiret in homine servari non posse de perfecta iustitiae puritate; sed sic respondere non possum Deo in quo nullus defectus invenitur. Quantum ad secundum dicit *nec qui mecum in iudicio ex aequo possit audiri*: cum enim duo homines ad invicem contendunt, iudicem possunt habere qui utriusque dicta examinet; sed hoc inter Deum et hominem esse non potest duplici ratione: una ratio est quia oportet quod in iudice sit altior sapientia quae sit quasi regula ad quam examinentur dicta utriusque partis: manifestum est autem quod divina sapientia est prima regula ad quam omnium veritas examinatur, et propter hoc subdit *non est qui utrumque valeat arguere*, quasi dicat: non est alius superior Deo ex cuius maiori sapientia divina sapientia corrigi possit. Alia ratio est quia oportet quod in iudice sit maior potestas qua possit utramque partem comprimere, et hoc excludit dicens *et ponere manum suam in ambobus*, idest coercere utrumque: hoc enim excluditur per immensitatem divinae potentiae, quam supra ostendit. Et quia, ut dictum est, intendit perscrutari qua ratione innocentes puniantur in hoc mundo, consequenter ostendit quid eum impedire posset ab hac perscrutatione et qua intentione hoc perscrutari velit. Impediri autem posset ab hac perscrutatione ex duobus, primo quidem ex afflictione quam patiebatur: homines enim quorum mens occupata est tristitia non possunt subtiliter perscrutari, et quantum ad hoc dicit *auferat a me virgam suam*; secundo ex reverentia quam ad Deum habebat: homines enim aliquando ex quadam reverentia quam ad Deum habent omittunt ea quae Dei sunt perscrutari, et quantum ad hoc dicit *et pavor eius non me terreat*, quasi dicat: concedat spiritum meum requiescere ab afflictione quam patior, et non imputetur mihi ad irreverentiam quod de divinis disputo; et sic potero perscrutari, unde sequitur *loquar et non timebo eum*, idest ac si non timerem eum; *neque enim possum metuens respondere*, idest dum ex reverentia eius revocor a perscrutatione. Sciendum est autem quod timor Dei aliquando timentes Deum a perscrutatione divinorum non revocat, quando scilicet perscrutantur divina desiderio veritatis cognoscendae, non ut comprehendant incomprehensibilia sed semper eo moderamine ut intellectum suum divinae subiciant veritati; revocantur autem per timorem Dei ne sic perscrutentur divina quasi comprehendere volentes et intellectum suum divina veritate non regulantes. Sic igitur per haec verba Iob intendit ostendere quod eo moderamine de his quae ad divinam providentiam pertinent perscrutatur, ut intellectum suum divinae veritati subiciat, non ut divinam veritatem impugnet, quod esset contra reverentiam divini timoris.

Caput 10

[84908] Super Iob, cap. 10 *Taedet animam meam vitae meae* et cetera. Postquam proposuit superius Iob quod tam innocentes quam impii in hoc saeculo tribulantur, et tetigit unam causam punitionis innocentium quae posset aestimari, scilicet quod terra quasi derelicta a Deo sit exposita voluntati quasi iniquae potestatis innocentes pro libitu punientis, hoc autem remoto quia manifestum inconveniens continet, inquisivit quis esset innocentium punitor et qua de causa, et hanc quaestionem hic prosequi intendit. Prius tamen quam ad investigationem procedat, ostendit quo animo hic loquatur: loquitur enim in persona hominis afflicti secundum conceptiones quas ei tristitia subministrat; unde primo ponit taedium quod patitur in hac vita propter tribulationes quas patitur, quae intantum graves sunt quod etiam ipsam vitam reddunt taediosam: licet enim vivere delectabile sit, tamen in angustiis vivere taediosum est, unde dicit *taedet animam meam vitae meae*. Sicut autem homo cui delectabilis est sua vita optat se vivere, ita cui taediosa est sua vita optat se vita privari, et ideo subiungit *dimittam adversum me eloquium meum*; hoc enim est contra aliquem quod est peremptivum ipsius: tunc ergo homo adversum se loquitur quando se vita privari exoptat. Sed signanter dicit *dimittam*: multotiens enim homo aliquos motus in corde patitur propter aliquam passionem vel tristitiae vel concupiscentiae vel irae aut cuiuscumque alterius, sed tamen ita ratione omnes motus reprimit quod ad verbum exterius non procedit; quando autem ratio ostendere volens quid interius patiatur occultos motus in verba producit, tunc eloquium dimittere dicitur quasi prius retentum, et propter hoc subdit *loquar in amaritudine animae meae*, quasi dicat: verba quae exterius proferam interiorem amaritudinem ostendunt, ut det intelligere se in persona hominis amaricati loqui. Sed ne rursus intelligatur quod ista eloquii dimissio sit per hoc quod ratio a tristitia superatur, subiungit *dicam Deo: noli me condemnare*; cum enim ratio a passione vincitur, homo contra Deum remurmurat et quandoque usque ad blasphemiam procedit, sed dum inter tribulationes hominis ratio recta manet, Deo se subdit et ab ipso remedium praestolatur dicens Deo *noli me condemnare*. Simul etiam in hoc ad quaestionem accedit: cum enim supra quaesivisset quis esset causa innocentium poenae in hoc mundo, hic iam confitetur Deum esse auctorem punitionis dum petit quod ab eo non condemnetur, secundum illud I Reg. II 6 *dominus mortificat et vivificat*, ex quo Manichaeorum haeresis confutatur. His autem praemissis, supposito quod Deus sit punitionis auctor, inquirit de causa suae punitionis ad Deum loquens: *indica mihi cur me ita iudices*, idest facias me cognoscere causam propter quam a te puniar: sciebat enim quod rationis investigatio ad veritatis terminum pervenire non potest nisi divinitus doceatur. Scire autem causam suae punitionis necessarium est homini vel ad correctionem vel ut patientius flagella sustineat. Ad inquisitionem autem huius quaestionis procedit sub quadam disiunctione: necesse est enim quod ipse qui punitur vel sit innocens vel peccator. Primo autem procedit supponendo quod sit innocens; et quia ad cognitionem divinorum per res humanas pervenimus, proponit duos modos quibus in humano iudicio quandoque innocentes puniuntur. Primus modus est propter malitiam punientis, ex qua contingit tripliciter poenas innocentibus irrogari: aliquando quidem dum per astutiam innocentibus calumnias ingerunt, et quantum ad hoc dicit *numquid bonum tibi videtur si calumnieris*; aliquando vero per potentiam opprimunt, et quantum ad hoc subdit *et opprimas me opus manuum tuarum*;

aliquando vero ipsi quidem ex proprio motu innocentes non puniunt, sed quia inordinate aliquos impios diligunt, eos etiam in oppressione innocentium iuvant, unde subditur *et consilium impiorum adiuves?* Sed considerandum est quod aliquando diversis naturis unum et idem potest esse bonum et malum, sicut iracundum esse cani quidem est bonum, homini autem malum; nullus autem sanae mentis hoc in dubitationem ducit si Deus ex malitia aliquid operetur: non enim potest in summo bono aliquid mali esse; sed potest contingere quod aliquid malum est in homine quod ad divinam pertinet bonitatem, sicut non misereri secundum quod misericordia in passionem sonat in homine quidem vituperatur, quod tamen divina bonitas ex sui perfectione requirit. Manifestum est autem quod tria praedicta, calumniari, opprimere et consilium impiorum adiuvare, in hominibus mala sunt: unde hoc in quaestionem inducit utrum Deo possint esse bona, unde non quaerit numquid calumniaris et opprimis? Sed *numquid bonum tibi videtur ut calumnieris et opprimas?* Quasi supponens pro firmo quod Deus numquam aliquid facit nisi quod bonum sibi videtur, et hoc vere est bonum. Item considerandum est quod ea quae naturaliter sunt nulli imputantur in culpam vel in malum; naturale autem est quod unumquodque perdat suum contrarium, unde et Deus qui est summe bonus, odit ea quae contra se fiunt et ipsa disperdit, secundum illud Psalmi *odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes* etc.; si ergo homines non essent a Deo facti sed a principio contrario, ut Manichaei fabulantur, bonum videretur quod Deus homines opprimeret propter se ipsos: ad hoc igitur excludendum non simpliciter dicit *ut opprimas me*, sed addit *opus manuum tuarum.* Item bonum videtur quod Deus iustorum voluntates adimpleat; qui autem innocentem calumniari aut opprimere volunt non sunt iusti sed impii, et praecipue si non ignoranter vel casu sed ex consilio et deliberatione hoc velint: unde cum se innocentem supponat in prima parte quaestionis, sequitur impios esse qui eum ex deliberato consilio opprimere vel calumniari vellent, et ideo signanter dicit *et consilium impiorum adiuves.* Hac igitur causa remota, quia Deo hoc bonum videri non potest, cum ipse sit opus manuum Dei et cum eius hostes qui ipsum oppresserant impii comprobentur, procedit consequenter ad secundum modum quo in humano iudicio quandoque innocentes affliguntur. Contingit enim quandoque quod quando aliquis innocens falso apud iudicem accusatur, iudex ad exquirendam veritatem eum tormentis subicit secundum iustitiam agens, sed huius rei causa est defectus cognitionis humanae, qui triplex est: unus quidem quia omnis cognitio hominis a sensu procedit et, quia sensus corporei et corporalium sunt, non potest iudex interiorem conscientiam accusati cognoscere; ut ergo hoc excludat a Deo dicit *numquid oculi carnei tibi sunt?* Ac si dicat: numquid tu corporalibus sensibus cognoscis ut sola corporalia videas et interiora cognoscere non possis? Ponit autem oculos quia visus inter alios sensus excedit. Secundus defectus est quod homo per sensus corporeos nec etiam omnia corporalia conspicere potest: non enim potest cognoscere quae a remotis et in abditis fiunt, quod a Deo removet dicens *aut sicut videt homo ita et tu vides*, ut scilicet non possis quae ubique fiunt etiam occulta cognoscere? Tertius defectus humanae cognitionis est ex tempore, tum quia homo de die in diem plura cognoscit tum etiam quia per temporis longitudinem obliviscitur eorum quae novit, ut sic oporteat eum iterato quasi addiscere: hoc ergo a Deo removet dicens *numquid sicut dies hominis dies tui*, ut scilicet de die in diem tua crescat cognitio; *et anni tui sicut humana sunt tempora*, ut scilicet per cursum temporum aliquid tuae cognitioni decrescat? Et subdit *ut quaeras iniquitatem meam et peccatum meum scruteris*, idest ut per flagella inquiras an ego peccaverim opere et iniquus sim mente, sicut homines per tormenta peccata exquirunt? Et sic post inquisitionem huiusmodi in me peccata non inveniens, *scias quia nihil impium fecerim*, quasi hoc aliunde cognoscere non possis nisi per flagella peccata mea exquiras; et hoc libere facias absque contradictione, *cum sit nemo qui de manu tua possit eruere*: aliquando enim ab hac inquisitione quae est per tormenta iudices deficiunt, dum hi qui torqueri debent ab eorum manibus eruuntur. Et quia supra dixerat se esse opus manuum Dei, ut ex hoc ostenderet quod bonum Deo videri non potest ut eum opprimat propter se, quasi in oppressione eius delectatus, quod supposuerat manifestat, unde subdit *manus tuae fecerunt me.* Et ne aliquis credat, secundum Manichaeorum haeresim, hominis animam a Deo factam corpus vero a contrario auctore formatum, subiungit *et plasmaverunt me totum in circuitu. In circuitu* dicit quia corpus videtur esse animae in circuitu sicut vestimentum vestito vel sicut domus habitatori; *totum* dicit ut ad singula corporis membra referatur; *plasmaverunt* dicit ut alludat ei quod homo ex limo terrae dicitur esse formatus; per manus autem operatio divina intelligitur, unde dicit pluraliter *manus* quia licet sit una divina virtus operans, multiplicatur tamen eius operatio in effectibus, tum propter diversitatem effectuum tum etiam propter varietatem causarum mediarum mediantibus quibus suos effectus producit. Subdit autem *et sic repente praecipitas me?* Quia repentinum esse videtur ut aliquis qui aliquam rem produxit eam absque causa manifesta corrumpat: qui enim facit aliquid vult illud esse - ad hoc enim facit ut sit -, qui autem corrumpit vult illud non esse; videtur igitur si aliquis destruat quod prius fecit, videtur repentina mutatio voluntatis, nisi aliqua manifesta causa de novo oriatur ex qua appareat illud esse corrumpendum quod prius fuit fiendum; huiusmodi autem repentina mutatio voluntatis in Deum cadere non potest, et ideo quasi admirative quaerit *et sic repente praecipitas me?* Quasi dicat: hoc inconveniens videtur si quem prius fecisti sine causa nunc destruas. Vel quod dixit *fecerunt me* potest referri ad constitutionem substantiae, quod autem dixit *et plasmaverunt me totum in circuitu* potest referri ad ea quae substantiae adveniunt, sive sint bona animae sive corporis sive exterioris fortunae. Et quia in generali se factum et plasmatum a Deo posuerat, in speciali prosequitur de modo suae factionis, ad similitudinem alicuius qui alicui vult reducere aliquid ad memoriam quod oblitus videtur: particulariter ei cuncta edisserit ut vel sic ei in memoriam reducatur. Videtur autem Deus benivolentiae quam ad suam facturam habet oblivisci cum eam corruptioni exponit: ad modum enim obliviscentis se habet, et secundum hunc modum dicitur in Psalmo *usquequo, domine, oblivisceris me in finem*, et ideo dicit *memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me.* Ubi considerandum est quod duplicem hominis factionem commemorat, primo quidem eam quae pertinet ad primam institutionem naturae, alludens ei quod dicitur Gen. I *Deus hominem de limo terrae formavit*, et ideo dicit *quod sicut lutum feceris mei* ubi etiam compositionem hominis ex primis elementis tangere videtur. Et quia etiam primo homini dictum est *pulvis es et in pulverem reverteris*, consequenter subiungit *et in pulverem reduces me*, quod etiam naturali materiae competit: nam ea quae ex terra generantur consequens est secundum naturae ordinem ut resolvantur in terram. Sed de hoc aliquis mirari potest, cum maius videatur de terra formare hominem quam hominem formatum retinere ne in pulverem redigatur, unde est quod Deus qui hominem de luto formavit eum in pulverem redigi permittit: utrum scilicet hoc sit solum ex necessitate materiae, ut homo in hoc nihil plus habeat aliis quae ex terra formantur, vel hoc sit ex divina providentia aliquam hominis culpam puniente. Consequenter autem tangit factionem hominis quantum ad opus propagationis secundum quod homo ab homine generatur. Ubi considerandum est quod omnia naturae opera Deo attribuit non ut excludat naturae operationem sed eo modo quo principali agenti attribuuntur ea quae per causas secundas aguntur, ut artifici operatio serrae: hoc enim ipsum quod natura operatur a Deo habet, qui ad hoc eam instituit. In hac autem hominis generatione primo occurrit seminis resolutio, et quantum ad hoc dicit *nonne sicut lac mulsisti me?* Sicut enim semen est superfluum alimenti ita et lac. Secundo autem occurrit compactio massae corporeae in utero mulieris, et quantum ad hoc subdit *et sicut caseum me coagulasti?* Ita enim se habet semen maris ad materiam quam femina ministrat in generatione hominis et aliorum animalium sicut se habet coagulum in generatione casei. Tertio autem occurrit distinctio organorum, quorum quidem consistentia et robur est ex nervis et ossibus, circumdantur autem exterius a pelle et carnibus, unde dicit *pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.* Quartum autem est animatio fetus, et praecipue quantum ad animam rationalem quae non infunditur nisi post organisationem; simul autem cum anima rationali infunduntur homini divinitus quaedam seminaria virtutum, aliqua quidem communiter omnibus, aliqua vero specialiter aliquibus secundum quod homines quidam sunt naturaliter dispositi ad unam virtutem, quidam ad aliam: Iob autem dicit infra *ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum*, unde et hic dicit *vitam et misericordiam tribuisti mihi.* Ultimum autem est conservatio vitae tam in materno utero quam post exitum ex utero, quae quidem conservatio est partim quidem per principia naturalia, partim autem per alia Dei beneficia naturae superaddita, sive pertineant ad animam sive ad corpus sive ad exteriora bona, et quantum ad hoc subdit *et visitatio tua custodivit spiritum meum*: sicut enim Deus ab aliquo recedere dicitur in Scripturis quando Deus ab eo sua dona subtrahit, sic eum visitare dicitur quando ei sua dona largitur. Ne autem ex hoc quod Deo dixerat *memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me* aliquis credere posset eum huius opinionis esse quod oblivio in Deum cadere posset, excusat se ab hoc subdens *licet haec celes in corde tuo, tamen scio quia universorum memineris*; dicitur autem Deus ad similitudinem hominis aliquid in corde celare quando non ostendit per effectum quod habet in cognitione vel affectione: sic itaque Deum praedicta in corde celare dicit quia in effectu non ostenditur quod eum pro sua factura recognoscat, quem sic repente praecipitare videtur. *Si peccavi et ad horam pepercisti mihi* et cetera. Superius inquisivit Iob causam suae punitionis supposito quod innocens esset, nunc autem procedit ad inquirendum si propter hoc puniatur quia peccator est. Et quod pro peccato non puniatur primo ostendit utens tali ratione: si enim peccatum commisit, maxime hoc commisisse videtur tempore prosperitatis; si autem peccatum est tota causa quare aliqui adversitates sustineant in praesenti, posita autem causa ponitur effectus, oporteret quod statim cum aliquis peccat adversitas sequeretur; manifestum autem erat quod Iob tempore suae prosperitatis eundem modum vivendi servavit: unde si peccavit hoc modo vivendo, diu ante peccaverat quam adversitatem pateretur; oporteret ergo dicere quod, cum statim post peccatum adversitas secuta non sit, quod Deus pro tempore illo ei pepercerit quo adversitates non induxit; inconveniens autem est dicere quod peccatum quod Deus pepercit iterum imputet ad poenam: non ergo videtur quod pro peccato prius ab eo commisso nunc puniatur. Hoc est ergo quod dicit *si peccavi*, scilicet tempore prosperitatis meae, *et ad horam pepercisti mihi*, quia scilicet non statim adversitatem induxisti, *cur ab iniquitate mea mundum me esse non pateris?* Quasi dicat: cur ex quo reputasti me aliquo tempore quasi purum parcendo mihi iniquitatem meam, nunc iterum me punis quasi non sim purus? Aliam etiam rationem consequenter subiungit quae talis est: si peccatum est tota causa adversitatum praesentium, sequeretur quod non tam iusti quam peccatores adversitates in hoc mundo patiantur; videmus autem et iustis et peccatoribus adversitates esse communes, et hoc est quod dicit *et si impius fuero, vae mihi est.* Idest adversitates sustineo; *et si iustus* vel prius fui vel modo factus, *non* propter hoc *levabo caput*, quasi a miseria sublevatus: ego dico existens *saturatus afflictione*, quantum ad dolores, *et miseria*, quantum ad penuriam et confusionem. In saturitate autem abundantiam afflictionis et miseriae designat, et hoc videtur dicere contra dictum Eliphaz et Baldath qui dixerant quod si converteretur ab adversitate liberaretur: contra quod dicit quod etiam si iustus effectus sit non tamen propter hoc a miseria relevatur, quamvis pro praecedentibus peccatis si qua fuerint iam sufficienter punitus sit, quod per saturitatem afflictionis et miseriae designat. Et quia hoc ei ad superbiam Eliphaz imputaverat quod se innocentem dicebat, subiungit *et propter superbiam quasi leaenam capies me*: dixerat enim supra Eliphaz in denotatione Iob *rugitus leonis et vox leaenae et dentes catulorum leonum contriti sunt*; dicit ergo *propter superbiam quasi leaenam capies me*, quasi dicat: facis me reputari ab his qui capiunt verba mea quasi leaenam propter superbiam. Et hoc ipsum quod sic malus reputabatur erat ei poena super poenam, unde subdit *reversusque mirabiliter me crucias*, quasi prius venisti affligens me per subtractionem rerum et corporis vulnera, et nunc iterato redisti et crucias me per amicos, quod est mirabile quia ab amicis magis consolationem deberem accipere; vel hoc dicit quia maxime homo affligitur cum ab amicis deridetur. Qualis autem sit iste cruciatus ostendit subdens *instauras testes tuos contra me*: Eliphaz enim dum videbatur iustitiam Dei defendere et similiter socii eius, in quo quasi testes Dei se demonstrabant, contra Iob loquebantur eum de peccato arguentes; *et* sic *multiplicas iram tuam*, idest effectum irae dum me multipliciter punis, *et poenae militant in me*, quasi cum quadam auctoritate et sine contradictione me impugnant: milites enim consueverunt cum auctoritate regia et absque ulla contradictione aliquem qui reputatur reus invadere. *Quare de vulva eduxisti me* et cetera. Terminaverat Iob inquisitionem suam in hoc quod, sive iustus sive peccator esset, tribulationibus multiplicibus subiacebat; et ne aliquis posset credere Deum in eius tribulationibus delectari, vult inquirere an hoc verum esse possit. Inconveniens autem videtur quod aliquis effectum suum producat ad hoc quod male se habeat, cum potius omne agens in suo effectu bonum intendat; supponit autem, sicut ex praemissis patet, se esse opus Dei, et ideo ab eo quaerit *quare de vulva eduxisti me?* Quasi dicat: numquid propter hoc me nasci fecisti ut tribulationibus subdas? Et quia posset aliquis dicere quod etiam sic in tribulationibus esse melius est simpliciter quam natum non esse, excludit hoc dicens *qui utinam consumptus essem*, scilicet in materno utero, *ne oculus me videret*, idest ne confusionem paterer ex tantis malis quae in me oculi hominum conspiciunt; et tamen si in materno utero consumptus essem, habuissem dignitatem essendi sine miseria quae mihi existenti accidit, et hoc est quod dicit *fuissem*, quasi participans, idest participassem id quod boni est in esse, *quasi non essem*, idest immunis forem a malis huius vitae ac si numquam fuissem; non est enim dignitas humani esse ut in perpetuum conservetur sed, ut tandem homo moriatur et transferatur ad tumulum qui mortuo praeparatur ad hoc quod aliqualis eius memoria post mortem remaneat:

et hoc etiam mihi non defuisset, unde sequitur *de utero translatus ad tumulum.* Nullus autem in poenis alicuius delectatus ita crudelis invenitur qui vel non ad modicum ab affligendo cesset; dato ergo quod Deus causa nativitatis hominis non esset, tamen dies hominis breves sunt et praecipue in comparatione ad aeternitatem Dei, et ista etiam brevitas, quando homo iam magnam partem vitae transivit, cito finienda expectatur, et hoc est quod dicit *numquid non paucitas dierum meorum*, quia omnes dies vitae meae pauci sunt, *finietur brevi* iam ipsius paucitatis magna parte transacta? Non est ergo magnum si de cetero a percutiendo cesses, et hoc est quod concludit *dimitte ergo me.* Et si tibi durum videtur quod vel ad horam absque afflictionibus sim, certum est quod etiam te cessante a percussione non mihi remanet unde gaudeam sed unde doleam, et hoc est quod subdit *ut plangam paululum dolorem meum*, scilicet quem ex praecedentibus percussionibus concepi; hoc autem dicit quia percuti se adhuc reputabat dum amici eum obiurgabant, de quibus dixerat *instauras testes tuos contra me.* Et quia posset sibi responderi immo potius hic modico tempore affligendus es, quando hinc transibis consolationem invenies, quod posset esse dupliciter: uno modo iterato redeundo ad hanc vitam, et hoc excludit cum dicit *antequam vadam*, scilicet per mortem, *et non revertar*, ut iterum vivam - quod potest exponi dupliciter: uno modo ut dicat se non reverti ad similem modum vivendi, ut quidam fabulabantur; vel melius dicendum quod more disputatoris loquitur secundum id quod adversarii sentiunt antequam veritas manifestetur: infra autem Iob manifeste veritatem resurrectionis indicabit, et ideo in omnibus praecedentibus loquitur de resurrectione supponendo opinionem eorum cum quibus disputabat, qui non credebant aliam vitam esse nisi istam, sed in hac sola homines aut puniri aut praemiari pro malis ac bonis quae agunt -; alio modo posset post finem huius vitae consolationem expectare in ipso statu mortis, sed hoc excludit dicens *ad terram tenebrosam*, ad quam scilicet vadam post mortem. Et potest hoc exponi dupliciter: uno modo de Inferno ad quem animae omnium hominum descendebant etiam iustorum ante Christum, licet iusti ibi poenas sensibiles non paterentur sed solum tenebras, alii vero et poenas et tenebras; sed quia Iob sic locutus fuerat ac si dubium esset utrum ipse esset iustus ut rei veritas erat, vel peccator ut amici eius calumniabantur, describit Infernum communiter et quantum ad bonos et quantum ad malos. Accipiendo ergo Infernum sic communiter dicitur *terra tenebrosa* inquantum caret claritate divinae visionis; dicitur *operta mortis caligine* quantum ad peccatum originale quod est caligo inducens ad mortem; dicitur *terra miseriae* quantum ad poenas quas ibi reprobi patiuntur; dicitur *terra tenebrarum* quantum ad obscuritates peccatorum actualium quibus mali involvuntur; dicitur autem ibi esse *umbra*, idest similitudo, *mortis* quia sic affliguntur ac si semper morerentur; dicitur autem ibi *nullus ordo* esse vel propter confusionem mentium quam patiuntur damnati vel propter hoc quod ille ordo non ibi servatur qui hic: hic enim ignis ardet et lucet, quod ibi non est; *sempiternus* autem *horror* ibi *inhabitat* quia licet semper doleant de poenis praesentibus, semper tamen timent futuras. Sed quia illi contra quos disputabat immortalitatem animae non ponebant ut sic post mortem remaneret, ipse autem adhuc loquitur secundum positiones eorum, melius quantum ad sensum litterae sic exponitur ut totum referatur ad corpus quod in terra sepelitur et in terram convertitur. Dicit ergo *ad terram tenebrosam* quantum ad ipsam proprietatem terrae, quae in se opaca est; sed licet in se sit opaca, tamen viventes qui super terram habitant illustrantur lumine aeris operientis terram, sed isto lumine mortui non perfruuntur, unde subdit *et opertam mortis* *caligine*, quasi dicat: mors facit ut post mortem aliquis non utatur lumine quo vivi utuntur. Contingit autem quandoque quod licet aliquis vivus lumine circumdante terram non perfruatur, tamen in aliquo occulto loco terrae existens fruitur desideratis quoad appetitum et considerat veritates secundum intellectum, sed hoc mortui carent, unde subdit *terram miseriae* quantum ad carentiam omnium desiderabilium, *et tenebrarum* inquantum deficit consideratio veritatum. Inter alia etiam in quibus vivi delectantur, praecipuum est societas humana cum debito ordine quo quidam praesunt et alii subsunt et alii serviunt, sed hoc mortui privantur, unde subdit *ubi umbra mortis*, quasi dicat: apud mortuos non sunt nisi umbrae secundum aestimationem viventium, ut dicitur Sap. XVII 4 *personae apparentes tristes pavorem illis dederunt; et nullus ordo*, quia absque differentia honoris et dignitatis similis est condicio mortuorum; *sed sempiternus horror inhabitat*, quantum ad viventes quibus horrori sunt mortui, quasi dicat: nihil est in statu mortuorum nisi quae homines horrent, et hoc in sempiternum apud eos erit si ad vitam non redeunt. Sic igitur Iob inquirendo causam suae tribulationis ostendit hoc non esse ab aliquo impio in cuius manu data sit terra, non esse a Deo calumniose opprimente, non esse a Deo culpam inquirente, non esse a Deo peccata puniente, non esse a Deo in poenis sibi complacente: unde adhuc remanet sub dubio causa tribulationis eius. Quae omnia prosequitur Iob ut de necessitate inducat eos ad ponendum aliam vitam in qua et iusti praemiantur et mali puniuntur, ex quo ea non posita non potest reddi causa tribulationis iustorum, quos certum est aliquando in hoc mundo tribulari.

Caput 11

[84909] Super Iob, cap. 11 *Respondens autem Sophar Naamathites dixit* et cetera. Superius Iob inter cetera mala quae patiebatur, mirabiliter cruciari se dixerat ab amicis suis qui contra eum insurgebant quasi testes pro Deo, a quo verbo tactus Sophar respondit, unde dicitur *respondens autem Sophar Naamathites dixit: numquid qui multa loquitur nonne et audiet?* Quasi dicat: tu multa locutus es inordinate, unde non est mirum si ab amicis tuis reprehensus es; quia si homo qui loquitur multa non reprehenderetur, sequeretur hoc inconveniens quod homines ex hoc ipso quod sunt loquaces iusti reputarentur, unde sequitur *aut vir verbosus iustificabitur*, idest iustus reputabitur? Et quia posset dicere Iob sibi debere deferri propter suam dignitatem, excludit hoc subdens *tibi soli tacebunt homines, et cum ceteros irriseris a nullo confutaberis?* Intelligebat enim et alios esse irrisos in hoc quod eos testes Dei vocaverat et in hoc quod supra dixerat *quare detraxistis sermonibus veritatis?* Et ideo dicit non esse mirandum si etiam alii contra ipsum loquantur. Sed forte posset dicere quod non haberent quid dicerent contra eum vel contra verba eius, et ad hoc excludendum subdit *dixisti enim: purus est sermo meus*: hoc accipit ab eo quod supra dixerat *non invenietis in lingua mea iniquitatem, nec in faucibus meis stultitia personabit; et mundus sum in conspectu tuo*: hoc Iob expresse non dixerat, sed ex verbis eius accipere volebat quia disputaverat se non pro peccato punitum, vel ex eo quod dixerat *scias quia nihil impium fecerim*, vel ex eo quod supra dixit *nonne dissimulavi? Nonne silui?* Considerandum est autem quod cum pecca-

tum sit obliquatio a lege Dei, non potest plene cognosci peccatum vel quantitas eius nisi lex Dei cognoscatur: *rectum enim est iudex sui ipsius et obliqui*; quod igitur Iob se diceret immunem a peccato vel non ita graviter peccasse sicut puniebatur, ex hoc reputabat Sophar accidere quod Iob legem Dei non perfecte cognosceret, et ideo dicit *atque utinam Deus loqueretur tecum et aperiret labia sua tibi.* Hoc videtur in suggillationem Iob dicere, quia dixerat *indica mihi cur me ita iudices*; et potest dici quod Deus simpliciter loquitur homini cum eius cordi aliquid de sua sapientia inspirat, secundum illud Psalmi *audiam quid loquatur in me dominus Deus*; labia autem sua aperit cum per aliquos effectus hominibus aliquid revelat: labiis enim formantur voces exterius quibus interiores conceptus cordis exprimimus. Considerandum autem quod ab intellectu divinorum duplici ratione deficimus: primo quidem quia cum *invisibilia Dei* cognoscere non possimus nisi *per ea quae facta sunt*, ea vero quae facta sunt multum deficiant a virtute factoris, oportet quod remaneant multa in factore consideranda quae nobis occultantur, et haec vocantur secreta sapientiae Dei, de quibus dicit *ut ostenderet tibi secreta sapientiae.* Secundo quia etiam ipsum creaturarum ordinem ad plenum comprehendere non possumus secundum quod a divina providentia dispensatur; aliter enim est in humano regimine et aliter in divino: nam apud homines quanto aliquis est superior in regendo tanto eius ordinatio ad universaliora solum se extendit, particularia vero relinquit inferioribus rectoribus dispensanda, et sic lex regiminis superioris rectoris est universalis et simplex; sed Deus quanto est superior in regendo tanto eius ordinatio etiam usque ad minima se extendit: unde lex sui regiminis non solum est secreta, si respiciamus ad altitudinem rectoris excedentem universam proportionem creaturae, sed etiam est multiplex, universa etiam singularia et minima sub certo ordine, dispensans, et ideo addidit *et quod multiplex sit lex eius.* Et hoc quidem non solum in rebus naturalibus est considerare, prout divino subduntur regimini, sed etiam in rebus humanis. Leges enim humanae, quia non potuerunt earum latores omnia singularia respicere, ad universalia quaedam respiciunt quae ut in pluribus accidunt; qualiter autem universalia statuta humana sint factis singularibus applicanda relinquitur prudentiae operantis: unde in multis homo potest deficere a rectitudine, in quibus tamen non contrariatur legi humanitus positae; sed lex divina secundum quod est in sapientia Dei ad omnia particularia et minima se extendit, et sic non potest contingere quod homo in aliquo a rectitudine discordet et non contrarietur legi divinae. Quia igitur homo ad ipsam legem divinam, prout est in secreto sapientiae Dei inspiciendam, pertingere non potest et per consequens nec eius multiplicitatem agnoscere, contingit quod aliquando non putet se contra legem Dei agere cum tamen agat, vel parum delinquere cum multum delinquat, unde subdit *et intelligeres*, scilicet si essent tibi ostensa secreta sapientiae et multiplicitas legis Dei, *quod multo minora exigaris ab eo*, scilicet in sustinendo poenas, *quam meretur iniquitas tua*, quam vel non cognoscis vel aestimas parvam. Et in hoc videtur reprehendere quod Iob supra dixerat *utinam appenderentur peccata mea quibus iram merui et calamitas quam patior in statera. Quasi arena maris haec gravior appareret.* Et quia supposuerat in divina sapientia esse aliquod secretum quod nondum erat Iob ostensum, ne hoc posset negari, per sequentia confirmat dicens *forsitan vestigia Dei comprehendes.* Vestigia signa sunt per viam procedentis; opera autem Dei viae ipsius dicuntur, et productio creaturarum a Deo quidam processus Dei intelligitur in creaturas, prout divina bonitas ab eo in quo simpliciter et summe existit gradatim ad effectus derivata procedit dum superiora inferioribus meliora inveniuntur: vestigia ergo Dei sunt signa quaedam in creaturis inventa, ex quibus per eas Deus aliquatenus cognosci potest. Sed cum humana mens nec ipsas creaturas totaliter et perfecte cognoscere possit, multo minus et de ipso creatore perfectam notitiam habere potest, et ideo interrogando subdit *et usque ad perfectum omnipotentem reperies?* Quasi dicat: si creaturas perfecte cognoscere non potes, multo minus nec creatorem; et signanter dicit *reperies* quia per quandam inquisitionem ratio ab effectibus procedit ad causam, quam dum per effectus cognoscit eam dicimur invenire. Nec est mirum si creaturis non perfecte cognitis creator non perfecte cognoscitur, quia etiam creaturis perfecte cognitis adhuc creator non perfecte cognosceretur: tunc enim per effectus perfecte causa cognosci potest quando effectus adaequant causae virtutem, quod de Deo dici non potest, et ideo subdit *excelsior caelo est, et quid facies? Profundior Inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius et latior mari.* Haec sub metaphora dicuntur: non enim debet intelligi quod Deus qui incorporeus est dimensionibus corporalibus distendatur, sed magnitudinem virtutis sub similitudine magnitudinis corporalis describit, quia quantumcumque quantitates corporeae videntur esse magnae vel altitudine vel profunditate vel longitudine vel latitudine, deficiunt tamen a magnitudine virtutis Dei quae maiora facere posset, et ideo signanter Deum omnipotentem prius nominavit. Ex hoc ergo ostendit quod perfecte in creaturis inveniri non potest, quia dato quod omnes creaturae perfecte cognoscerentur, ex eis cognosci non posset virtus ei aequalis: quod ergo medium sumi potest ad cognoscendum virtutem Dei secundum quod excedit omnem creaturam? Et hoc significat cum dicit *quid facies?* Et *unde cognosces?* Non solum autem divina virtus excedit omnem creaturam in producendo sed etiam in conservando: non enim creaturae conservatio est nisi a Deo, nec est aliqua virtus in creatura quae divinae voluntati resistere posset si ipsam creaturam ulterius conservare non vellet, et ideo subdit *si subverterit omnia*, in nihilum redigendo, subtrahendo scilicet eis esse, *vel in unum coartaverit*, confusionem inducendo per subtractionem ordinis quo res distinguit, *quis contradicet ei?* Idest quae virtus creaturae poterit esse contraria, contra eius voluntatem conservans vel se vel alia in esse? Sed ne aliquis dicat quod licet nihil posset conservari in esse nisi per eum, tamen quasi ex debito res in esse conservat, ad hoc excludendum subdit *vel quis dicere ei potest: cur ita facis?* Quasi ab eo exigens rationem de debito praetermisso. *Ipse enim novit hominum vanitatem* et cetera. Postquam ostendit Sophar quod in divina sapientia est aliquid secretum quod homini incomprehensibile est, procedit ad aliud manifestandum quod prius supposuerat, scilicet quod Deus pro peccato ab homine exigat poenam et, ad hoc quidem manifestandum, quod Deus facta hominum cognoscat, unde dicit: recte dico quod exigeris a Deo minora quam mereatur tua iniquitas, *ipse enim novit hominum vanitatem*, idest hominum facta vana. Vana autem dici consueverunt quae instabilia sunt eo quod debitis finibus non stabiliuntur: ex hoc igitur est vanitas hominis quod cor eius in veritate non figitur per quam solam potest stabiliri, et ex hoc quod a veritate recedit iniquitatem operatur, dum videlicet appetit illud quod apparet bonum loco eius quod est bonum, unde subdit *et videns*, scilicet Deus, *iniquitatem*, ex vanitate hominum prodeuntem, *nonne considerat*, scilicet ad puniendum? Tunc enim iudex peccatum videns inconsiderate pertransire videtur quando dissimulat et poenam apponere non curat, quod de Deo videtur non esse dicendum: cum igitur ipse videat hominum vanitatem, pro iniquitate exigit poenam. Sicut autem ex vanitate contingit quod homo ad iniquitatem declinat, ita ex eadem vanitate provenit quod homo divino iudicio se subiectum esse non reputat, et ideo subdit *vir vanus in superbiam erigitur*, ut scilicet suo superiori se subditum esse non credat, et hoc est quod subdit *et tamquam pullum onagri natum se liberum putat.* Onager asinus silvestris est, cuius pullus ab hominis dominio liber nascitur; pulli autem asinorum qui ab hominibus possidentur in servitute hominum nascuntur: homines igitur qui se divino iudicio subiectos esse non putant reputant se quasi pullos onagri natos, licet videant alios homines eiusdem condicionis divino iudicio coerceri. Hoc in suggillationem beati Iob dicere videbatur, intelligens ex verbis eius quod quasi de pari cum Deo vellet contendere quia dixerat *auferat a me virgam suam et pavor eius non me terreat; loquar et non timebo eum*, et ideo subdit *tu autem firmasti cor tuum*, ut scilicet defenderes iniquitatem tuam. Et tamen cum hac cordis obfirmatione, *expandisti ad Deum manus tuas* orando, supra scilicet cum dixit *dicam Deo: noli me condemnare*; et ideo inutilis est oratio tua: utilis enim oratio est quando homo primo iniquitatem dimittit et postea a Deo petit ut a puniendo cesset, et hoc est quod subdit *si iniquitatem quae est in manu tua abstuleris a te*, ut scilicet desistas ab opere iniquo quod adhuc prae manibus habes, *et non manserit in tabernaculo tuo iniustitia*, ut scilicet quae iniuste accepta reposita habes restituas, vel ut tuos familiares corrigas pro quorum delictis interdum domini puniuntur propter negligentiam corrigendi, *tum levare poteris*, scilicet ad Deum orando, *faciem tuam absque macula*, scilicet culpae. Et sic cessabit condemnatio, primo quidem quantum ad futura, unde subdit *et eris stabilis*, ut scilicet ulterius per tribulationes non commovearis, *et* etiam *non timebis* futura pericula; et quia aliquando licet non timeat de futuro, homo tamen affligitur pro his quae amisit vel passus est, subiungit *miseriae quoque*, scilicet quam hactenus passus es, *oblivisceris*, propter abundantiam bonorum supervenientium; et hoc exemplo confirmat cum subdit *et quasi aquarum quae praeterierunt non recordaberis*, quod dicit quia homo post tempestatem pluviae, cum serenitas advenit, pluviarum praecedentium obliviscitur, vel propter hoc quod aquae fluviorum citissime currunt, et earum postquam transeunt nulla remanet memoria. Sed quia contra promissionem prosperitatis in hac vita Iob supra duo opposuerat, scilicet devastationem proprii corporis cum dixit *induta est caro mea putredine*, et praeteritionem dierum vitae suae cum dixit *dies mei velocius transierunt* etc., ideo ad utramque obiectionem excludendam subiungit *et quasi meridianus fulgor consurget tibi ad vesperam*, ac si dicat: licet tibi videatur quod dies tui pertransierint et vita tua sit in fine quasi ad vesperam, tamen tanta poterit tibi supervenire prosperitas quod quasi reducet te ad gaudium iuventutis tuae: sicut enim per vesperam intelligitur senectus, ita per meridiem iuventus; fulgorem autem vocat claritatem terrenae prosperitatis. Contra hoc vero quod dixerat de consumptione proprii corporis subiungit *et cum te consumptum putaveris*, scilicet propter infirmitatem quam passus es, *orieris ut Lucifer*, idest ad pristinum decorem revertetur corpus tuum. Et quia iterum supra Iob dixerat quod dies sui consumpti erant *absque ulla spe*, subiungit *et habebis fiduciam, proposita tibi spe.* Et quia Iob supra improbaverat opinionem dicentium quod homo post mortem, transactis multis saeculis, iterum redit ad hunc modum vivendi, non huius rei spem dicit ei esse propositam sed secundum quod homo post mortem vivit in memoriis hominum. Quod quidem ex duobus contingit: uno quidem modo ex tumulis in quibus corpora mortuorum conduntur ut conservetur memoria defunctorum, unde et monumenta dicuntur, et quantum ad hoc dicit *et defossus securus dormies*, quasi nullus sepulcrum tuum violabit, nec etiam timendum erit quod aliquis attentet, unde subdit *requiesces et non erit qui exterreat*; alio modo mortui vivunt in memoriis hominum propter bona quae fecerunt dum viverent, ex quibus eorum vita desideraretur, et quantum ad hoc subdit *et deprecabuntur faciem tuam plurimi*, idest plurimi exoptabunt praesentiam tuam vel reverentiam exhibebunt tumulo tuo, memorantes beneficia tua. Et quia haec promiserat si Iob ab iniquitate vellet discedere, ostendit consequenter quod iniquis ista non dantur, et ideo subdit *oculi autem impiorum deficient*, quia videlicet bona quae exoptant non obtinebunt: tunc enim oculi alicuius deficere dicuntur quando aspicit ad aliquod apprehendendum ad quod attingere non valet. Et sicut bona desiderata non adipiscuntur, ita etiam mala quae patiuntur vel timent vitare non possunt, unde sequitur *et effugium peribit ab eis*, quia scilicet non poterunt fugere mala. Post mortem autem non erunt in veneratione vel desiderio sed in abominatione propter mala quae fecerunt, et hoc est quod subditur *et spes eorum abominatio animae*, idest illud quod de eis potest sperari post mortem est quod sint in abominatione.

Caput 12

[84910] Super Iob, cap. 12 *Respondens autem Iob dixit* et cetera. Sophar in verbis praecedentibus conatus fuerat ostendere quod secreta sapientiae Dei homo comprehendere non potest, ad suggillandum Iob qui quasi cum Deo disputationem requirere videbatur. Et sicut ex verbis eius et aliorum amicorum perpendi potest, circa tria tota eorum versabatur intentio: primo enim studebant ad dicendum aliqua magnifica de Deo, extollentes eius sapientiam et potentiam et iustitiam, ut ex hoc eorum causa favorabilior appareret; secundo huiusmodi magnifica de Deo assumpta ad falsa quaedam dogmata applicabant, utpote quod propter iustitiam homines prosperarentur in hoc mundo et propter peccata tribularentur, et quod post hanc vitam non esset aliquid expectandum; tertio ex huiusmodi assertionibus, propter adversitatem quam patiebatur Iob, arguebant eum quasi iniquum et promittebant ei quaedam inania si iniquitatem desereret, utpote quod *defossus securus* dormiret et quod ad vesperam oriretur ei fulgor meridianus, quae Iob quasi irrisiones reputabat: et circa haec tota Iob responsio versatur. Primo ergo contra eos loquitur de hoc quod se extollebant, quaedam magnalia de Deo proponentes ac si soli ipsi ea scirent et Iob ea ignoraret, et ideo dicitur *respondens autem Iob dixit: ergo vos soli estis homines?* Quod sequitur si vos haec solos scire reputatis de magnitudine Dei quae omnes homines cognoscunt; et cum in cognitione magnitudinis Dei consistat sapientia, sequitur quod, si haec soli vos nostis, quod in vobis solum sit sapientia, et ita cessantibus vobis sapientia cessat, et ideo subdit *et vobiscum morietur sapientia?* Quasi dicat: inconveniens est vel quod vos soli sitis homines vel quod vos soli sitis sapientes. Sed quia possent dicere non soli nos scimus sed tamen tu nescis, respondet subdens *et mihi est cor*, scilicet ad haec scienda, *sicut et vobis, nec inferior vestri sum*, quantum scilicet ad hanc cognitionem. Et ne hoc arrogantiae posset ascribi, subiungit *quis enim haec quae nostis ignorat?* Quasi dicat: non est magnum si dico me scire ea quae scitis quia non est magnum ea scire, cum quilibet ea sciat; sed in hoc quod me haec ignorare reputatis, me contemptui habere videmini quasi ignorem ea quae

omnes sciunt, unde subdit *qui deridetur ab amico suo sicut ego*, a vobis scilicet dum me insipientem reputatis, *invocabit Deum, et exaudiet eum*, quia ubi deest auxilium humanum ibi maxime adest auxilium divinum, secundum illud Psalmi *quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me, dominus autem assumpsit me*; et in hoc videtur quasi respondere ei quod supra dixerat Sophar *tunc levare poteris faciem tuam*, ac si dicat: non oportet me amplius expectare ad fiducialiter orandum, quia ex hoc ipso quod ab amicis derideor datur mihi spes recurrendi ad Deum. Quare autem irrisus ab amico a Deo exaudiatur, ostendit subdens *deridetur enim iusti simplicitas*, ubi ostendit et qui sunt qui derideantur et quare, et etiam a quibus, cum subdit *lampas contempta apud cogitationes divitum.* Derideri enim deficientis est, deridere autem superabundantis; qui autem in virtutibus superabundant eos qui in virtutibus deficiunt non irrident, sed magis compatiuntur et iuvant si possunt, sed illi qui in temporalibus abundant maxime solent irridere eos qui in temporalibus deficiunt, et praecipue quando studium non adhibent ad temporalia conquirenda; studium autem iustorum non est ad temporalia conquirenda sed ad rectitudinem sectandam, unde a fraudibus et dolis abstinent quibus plerumque divitiae acquiruntur, et ex hoc simplices reputantur: ergo ut plurimum deridentur iusti. Causa autem irrisionis est simplicitas, sed non sic irridetur quasi malum manifestum sed quasi bonum occultum, et ideo hic simplicitas vocatur *lampas* propter claritatem iustitiae, sed *contempta apud cogitationes divitum*, scilicet qui finem suum in divitiis ponunt - qui enim summum bonum in divitiis ponit, oportet quod cogitet quod intantum sunt aliqua magis bona inquantum magis prosunt ad divitias conquirendas -, unde oportet quod eis sit contemptibilis iustorum simplicitas per quam divitiarum multiplicitas impeditur. Sed licet ipsa simplicitas iustorum in cogitationibus divitum contemnatur, tamen suo tempore a fine debito non fraudatur, unde dicit *parata ad tempus statutum*; non autem dicit hoc quasi in aliquo tempore praesentis vitae iustis pro sua simplicitate aliqua terrena prosperitas sit reddenda, sed indeterminatum relinquit quod sit istud tempus statutum et ad quem finem iustorum simplicitas praeparetur: nondum enim ad hoc disputatio pervenit sed in sequentibus ostendetur. Sic igitur Iob occulte insinuat quare ab amicis irrideretur, quos divites vocat, quia prosperitatem huius mundi finem hominis ponebant quasi praemium iustitiae hominis; ipse autem sua simplicitate non hoc praemium quaerebat sed aliud in tempore statuto, et ideo fiduciam habebat ut si invocaret dominum ab eo exaudiretur. Et quia divites iusti simplicitatem irridentes non in hoc sistunt sed usque ad contemptum Dei procedunt, unde subditur *abundant tabernacula praedonum*: consequens enim est quod, ex quo aliqui finem suum in divitiis ponunt, quod omnes vias exquirant ad hunc finem ultimum consequendum vel fraudando vel quocumque alio modo, et sic efficiuntur praedones et dum praedantur divitiis abundant; ex hac autem abundantia sequitur contemptus Dei, unde subditur *et audacter provocant Deum.* Tunc enim aliquis aliquid audacter facit quando credit hoc esse bonum quod facit: cum enim conscientia remordet de malo, non sine timore homo perpetrat malum quia, ut dicitur Sap. XVII 10, *cum sit timida nequitia data est in omnium condemnationem*; qui autem finem ultimum in divitiis ponunt, ex hoc ipso aestimant bona omnia esse per quae hunc finem consequuntur; manifestum est autem quod cum divitias acquirunt praedando, provocant Deum contra eius iustitiam facientes: unde consequens est quod audacter provocent Deum. Vel aliter: ex divitiis homo in superbiam erigitur reputans se per eas sibi sufficere, et ex hoc contemnit Deum audacter in divitiis suis confidens, secundum illud Deut. XXXII 15 *incrassatus est dilectus et recalcitravit.* Sed quia dixerat abundare praedonum tabernacula qui provocant Deum, ne forte responderetur quod talis abundantia non est a Deo, subiungit *cum ipse dederit omnia in manibus eorum*, idest in potestate eorum, quia potestas nocendi alicui non est nisi a Deo, voluntas autem malefaciendi non est nisi a se ipso, et ideo in hoc quod praedantur Deum provocant, sed abundantia consequens est eis a Deo. Et hoc consequenter probat cum subdit *nimirum interroga iumenta et docebunt te, et volatilia caeli et indicabunt tibi; loquere terrae et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris*; quid autem omnia ista interrogata respondeant, ostendit subdens *quis ignorat quod omnia haec manus domini fecerit?* Hoc ergo est quod omnia confitentur se a Deo esse facta; tunc autem homo creaturas interrogat quando eas diligenter considerat, sed interrogatae respondent dum per considerationem ipsarum homo percipit quod tanta ordinatio quae invenitur in dispositione partium, in ordine actionum, nullo modo posset esse nisi ab aliqua superiori sapientia dispensante. Si autem huiusmodi creaturae a Deo factae sunt, manifestum est quod in Dei potestate sunt sicut artificiata in potestate artificis, et ideo subdit *in cuius manu*, idest potestate, *est anima omnis viventis*, et non solum aliorum animalium sed *et spiritus universae carnis hominis*; si autem in potestate eius sunt, manifestum est quod nullus illas habere potest nisi ab ipso, secundum illud Dan. IV 14 *dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit dabit illud.* Manifestum est igitur quod et terram et animalia de quibus supra dixerat, in quibus humanae divitiae consistunt, nullus homo habere potest nisi Deus in manu eius dederit: et sic si praedones abundant, Deus dedit in manibus eorum; per hoc ergo confutatur illorum opinio qui ponebant divitias a Deo dari pro merito iustitiae, cum etiam praedonibus a Deo dentur. *Nonne auris verba diiudicat* et cetera. Quia superius posuerat Iob ea quae Sophar de excellentia divinae magnitudinis dixerat esse omnibus manifesta, intendit hic ostendere quod hoc ad notitiam hominum pervenire potest per experimentum divinae potentiae et sapientiae in rebus humanis. Unde primo manifestat quomodo homines per experimentum in rerum cognitionem deveniant, dicens *nonne auris verba diiudicat*, scilicet dum ea audit? *Et fauces comedentis saporem* nonne diiudicant? Quia experimentum a sensu est, convenienter per iudicium sensuum virtutem experimenti manifestat, et praecipue per auditum et gustum, quia auditus inter omnes sensus est disciplinabilior, unde plurimum ad scientias contemplativas valet; gustus autem est perceptivus ciborum qui homini sunt necessarii ad vitam, unde per iudicium gustus experimentum significat quod de rebus activae vitae habetur. Et propter hoc ex iudicio duorum sensuum ostendit virtutem experimenti tam in speculativis quam in operativis, cum subdit *in antiquis est sapientia*, quae ad contemplationem pertinet, quia scilicet antiqui multa audierunt; *et in multo tempore prudentia*, quae ad actionem pertinet, quia scilicet in multo tempore homines multa degustant, utilia vel nociva. Sic igitur manifestata experimenti virtute, subiungit quid homines de Deo experiri possunt cum dicit *apud ipsum est sapientia et fortitudo, ipse habet consilium et intelligentiam.* Ubi quatuor Deo attribuit quae se per ordinem habent: nam primum quidem est occulta cognoscere, quod ad intelligentiam pertinet; secundum autem est, ex his quae homo intelligit, invenire in activis quidem vias accommodas ad aliquem finem, quod ad consilium pertinet, sicut et in speculativis, per ea quae homo intelligit, rationes deducit ad aliquas conclusiones cognoscendas; tertium autem est ut de his quae homo adinvenit rectum iudicium habeat, quod ad sapientiam pertinet; quartum autem est ut ea quae aliquis iudicat esse facienda potenter exequatur, et ad hoc pertinet fortitudo. Quia vero experimentum procedit a sensibilibus, quae licet sint priora secundum nos sunt tamen simpliciter et secundum naturam posteriora, ideo incipit ostendere quomodo homines experiri possunt fortitudinem divinam, et primo quidem in ipsis rebus humanis. Videmus enim quod aliqui homines totaliter destruuntur, vel per mortem quantum ad esse naturae vel per omnimodam abiectionem quantum ad esse civile cum tamen habeant multos manutentores; unde cum adiuvari per homines non possunt ne ad destructionem perveniant, manifestum est quod ab aliqua occulta causa et divina et excellente humanam virtutem hoc contingit, cum ei virtus humana resistere non possit, et hoc est quod dicit *si destruxerit nemo est qui reaedificet.* Item videmus aliquos homines in suis processibus impediri, etsi non totaliter destruantur, licet habeant plurimos directores; unde manifestum est quod hoc etiam ab aliqua excellentiori virtute fit, unde subditur *et si incluserit hominem*, involvendo eum diversis difficultatibus, *nullus est qui aperiat*, idest qui expedire possit, unde Eccl. VII 14 dicitur *nemo potest corrigere eum quem Deus despexerit.* Deinde ostendit quomodo possint homines experiri divinam potentiam in rebus naturalibus, praecipue quantum ad pluvias et siccitates, unde dicit *si continuerit aquas*, ne scilicet pluendo cadant, *omnia siccabuntur*, scilicet quae ex terra germinant, *et si emiserit eas*, in magna abundantia, *subvertent terram*, sicut in diluviis accidit. Et licet hoc ex aliquibus causis naturalibus proveniat quod aliquando pluviae cessent usque ad omnimodam siccitatem, aliquando autem abundent usque ad terrae subversionem, non tamen hoc a divina potentia subtrahitur quae etiam ipsas naturales causas ad proprios ordinavit effectus: sic igitur quasi ex praemissis concludens, subdit *apud ipsum est fortitudo.* Deinde incipiens progredi ad secundum membrum, adiungit *et sapientia*, quasi proponens quod manifestare intendit. Est autem proprium sapientiae ut per eam rectum iudicium habeatur de rebus; ille autem recte iudicat de rerum veritate qui potest discernere quomodo aliquis decipiatur a veritate declinans: et ideo ad ostendendum quod in Deo sit sapientia, subdit *ipse novit decipientem et eum qui decipitur*, idest discernit recto iudicio deceptiones, quibus aliquis praetermittit veritatem, a recta veritatis cognitione. Et hoc quidem supponit ab eo quod communiter ipse et amici conveniunt in hoc quod res humanae divino iudicio subduntur, de quibus iudicare non posset nisi peccata cognosceret, inter quae magnum locum obtinent deceptiones et fraudes. Deinde ostendit per ea quae in rebus humanis apparent quod apud Deum sit consilium. Circa quod tamen considerandum est quod sicut Deus scit et principia speculativarum scientiarum et conclusiones et ordinem eorum ad invicem, non tamen per principia conclusionum cognitionem accipit sed omnia primo et simplici aspectu cognoscit, ita et in operativis et fines et ea quae sunt ad finem novit et quae viae ad fines aliquos consequendos expediant, non tamen vias ex finibus inquirit sicut nos dum consiliamur; sicut igitur in Deo dicitur esse ratio inquantum cognoscit ordinem principiorum ad sequentia, non tamen ei convenit investigare aliquid per modum rationis ut ratio facit, ita apud ipsum dicitur esse consilium non per modum inquisitionis sed per modum simplicis et absolutae cognitionis. Profunditas autem alicuius in consiliis ex duobus perpendi potest: primo quidem quando subtilitate sui consilii adversarios, etiam si exercitati in consiliis videantur, ad hoc deducit eos quod necesse sit eis, deficientibus omnibus viis eorum, ad finem inconvenientem pervenire; et quantum ad hoc dicit *adducit consiliarios in stultum finem*, impediendo scilicet profunditate sui consilii vias quas adinveniunt ad finem huiusmodi evitandum. Secundo autem ostenditur profunditas alicuius in consiliis quando adversarios ad hoc deducere potest subtilitate sui consilii ut ignorent quid eos oporteat agere; et quantum ad hoc subdit *et iudices in stuporem*: dicit autem iudices sapientes qui de agendis rectum iudicium consueverunt habere. Sicut etiam et in disputationibus speculativis accidit quod aliquis efficax disputator habetur, qui adversarium ad inconveniens ducere potest vel propositum taliter firmare quod in contrarium nihil dici possit, sic autem et Deus contra suos adversarios facit, quia et per vias quas ipsi eligunt eos ad perditionem ducit et suam veritatem et opera sic firmat ut ab adversariis commoveri non possint. Et quia hoc generaliter dixerat, consequenter per specialia exempla manifestat, ostendens quomodo omnia quae in rebus humanis excellere videntur profunditate divini consilii *in stultum finem* et *in stuporem* adducuntur. In rebus autem humanis excellunt reges secundum potentiam, et quantum ad hos dicit *balteum*, idest cingulum militare, *regum dissolvit*: in cingulo enim eorum potentia designatur, secundum illud Psalmi *accingere gladio tuo super femur tuum, potentissime; et praecingit fune renes eorum*, dum in captivitatem trahuntur, in quo maximus defectus potentiae denotatur. Sacerdotes autem excellunt quantum ad reverentiam in qua habentur, de quibus subdit *ducit sacerdotes inglorios.* Primarii autem et consiliarii civitatis aut regni excellere videntur secundum prudentiam in consiliis, et de his subdit *et optimates supplantat*, idest decipit. Philosophi autem excellunt in consideratione veritatis, et de his dicit *commutans labium veracium*, idest eorum qui ad veritatem loquendam student: aliquando enim Deus obnubilat eorum mentem per subtractionem suae gratiae, ut veritatem invenire non possint et per consequens nec loqui, secundum illud Rom. I 22 *dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.* Excellunt etiam senes in directione iuvenum, et de his subdit *et doctrinam senum auferens*, vel quia senes infatuantur, vel quia totaliter de medio subtrahuntur, secundum illud Is. III 1 *auferet dominus a Ierusalem iudicem et prophetam et ariolum et senem.* Excellunt autem principes in auctoritate quam habent aliis praecipiendi, et de his subdit *effundit despectionem super principes*, ut scilicet despiciantur ab his qui eis oboedire debebant. Haec igitur omnia pertinere videntur ad hoc quod dixerat *adducit consiliarios in stultum finem*; sed quod aliquando aliqui ex infimo statu provehantur ad summum, pertinere videtur ad hoc quod dixerat *et iudices in stuporem*, et quantum ad hoc subdit *et eos qui oppressi fuerant relevat*, ut hoc referatur ad impotentes potentia maiorum oppressos, qui oppressoribus deiectis interdum ad statum potentiae elevantur. Quantum vero ad eos qui nullius sunt gloriae sed in infimo statu latent, subdit *qui revelat profunda de tenebris*, idest homines in infimo statu positos, et propter hoc ignotos quasi in tenebris existentes, in gloriam adducit, eos aliis revelando. Quantum vero ad eos qui ignorantes reputantur et stulti, subdit *et producit in lucem umbram mortis*: umbra enim mortis ignorantia esse videtur vel stultitia, cum per cognitionem maxime viventia a non viventibus distinguantur; *producit* ergo *in lucem umbram mortis* quando vel ignorantibus sapientiam tribuit vel eos qui sapientes erant sapientes esse demonstrat quorum sapientia erat prius ignota. Ut sic quod dictum est *eos qui oppressi fuerant relevat*, dicatur quasi in oppositum eius quod dixerat *balteum regum dissolvit*; quod vero subditur *qui revelat profunda de tenebris*, contra id quod dixerat *ducit sacerdotes inglorios*; quod vero subditur *et producit in lucem umbram mortis*, contra omnia quae sequuntur. Sicut autem huiusmodi alternationem sublimitatis et deiectionis circa singulares personas a Deo fieri dixerat, hoc idem et circa totam gentem ostendit subdens *qui multiplicat gentes*, ut scilicet numerositate hominum crescant, *et perdit eas*, idest destruit aut bellis aut pestilentiis, *et subversas*, vel ex his casibus, vel ex oppressione alicuius vel aliquorum qui inique praesident, *in integrum restituit*, idest ad bonum statum reducit. Ostenso igitur quod in Deo sit fortitudo, sapientia et consilium, ultimo ostendit quod in eo sit intelligentia, quam diximus pertinere ad cognitionem occultorum, quae maxime videntur esse ea quae in corde latent: haec autem Deum cognoscere ostendit per hoc quod in cordibus hominum operatur, et sic occulta cordium quasi suos effectus cognoscit. Dicit ergo *qui immutat cor principum populi terrae*, quantum scilicet ad voluntatem, unde et Prov. XXI 1 dicitur *cor regis in manu domini, quocumque voluerit inclinabit illud*; et licet omnium hominum voluntates Deus inclinet, tamen specialis mentio fit de regibus et principibus quia eorum voluntates maius pondus habent, utpote quorum voluntatem multi sequuntur. Quantum vero ad intellectum subiungit *et decipit eos*, quod quidem dicitur non quod in falsitatem eos inducat, sed quia lumen suum eis subtrahit ne veritatem cognoscant, et eorum rationem obnubilat ne ad mala quae proponunt consequenda vias idoneas invenire possint, unde sequitur *ut frustra incedant per invium*, idest ut procedant per vias non convenientes quibus ad finem suum pervenire non possint. Contingit autem aliquem errare in agendis dupliciter: uno modo per ignorantiam, et quantum ad hoc dicit *palpabunt in tenebris et non in luce*, ut per tenebras ignorantia, per lucem cognitio designetur; palpant autem aliqui per ignorantiam ad modum caecorum dum non considerant nisi quae praesentialiter quasi tangendo sentiunt; alio modo errant aliqui in agendis propter passiones, quibus eorum ratio ligatur circa particularia ut ne universalem cognitionem applicet ad agenda, et quantum ad hoc subdit *et errare eos faciet quasi ebrios*: sic enim passione ligatur ratio quasi quadam ebrietate.

Caput 13

[84911] Super Iob, cap. 13 *Ecce haec omnia vidit oculus meus.* Postquam ostenderat Iob quod per experimentum cognosci poterat divinae virtutis excellentia, quasi concludens subdit *ecce haec omnia vidit oculus meus et audivit auris mea*, quasi dicat: effectus praedictos, quibus divina fortitudo et sapientia ostenditur, partim visu partim auditu cognovi; nec in his sensibilibus effectibus mea cognitio requievit, sed ex eis ad intelligentiam veritatis ascendi, unde subdit *et intellexi singula*, quid scilicet singuli effectus demonstrarent circa Deum vel eius sapientiam vel intelligentiam vel consilium vel fortitudinem. Unde eorum iactantiam excludens, qua magnifica de Deo proponendo se Iob praeferre videbantur, subdit *secundum scientiam vestram et ego novi*, ea scilicet quae ad Dei magnificentiam pertinent, *nec inferior vestri sum*, quasi vel minus vel imperfectius ea cognoscens vel a vobis modo addiscens. Sed quia Sophar excellentiam divinam proposuerat ad arguendum Iob de eo quod cum Deo disputare moliretur, subiungit *sed tamen ad omnipotentem loquar*, quasi dicat: quamvis intelligam ex diversis eius effectibus excellentiam divinae sapientiae et virtutis non minus quam vos, tamen per hoc rationabiliter a meo proposito non mutor quin Deum alloqui velim, motus cordis mei aperiendo ei qui est cordium scrutator et iudex, et ab eo qui totius veritatis

est doctor veritatem exquirendo; unde subdit *et disputare cum Deo cupio*, non quidem ut eius iudicia improbare velim sed ut vestros errores destruam, quibus suppositis sequeretur quod esset iniustitia apud Deum, unde subdit *prius vos ostendens fabricatores mendacii*, quia hoc mendacium adinvenerant quod Iob iniquam vitam duxisset. In hoc autem mendacium devenerant propter hoc quod circa fidem qua Deus colitur errabant, credentes quod in hac vita tantum fieret meritorum ac poenarum retributio, et ideo subdit *et cultores perversorum dogmatum*: quicumque enim a vera Dei cognitione declinat, non Deum sed sua falsa dogmata colit. Non autem sic intelligendum est quod dicit *prius vos ostendens*, quasi prius in ordine sequentis doctrinae destructurus sit prava eorum dogmata et postmodum cum Deo disputaturus, sed quia dum cum Deo disputare intendit, hoc primum est in intentione sua ut eorum dogmata destruat. Contingit autem quandoque ut aliqui aliqua probabilia licet falsa proponant, sed dum ea verisimiliter defendere nesciunt aut probare, in loquendo suam insipientiam manifestant, quod amicis Iob contingebat, et ideo subdit *atque utinam taceretis ut putaremini esse sapientes.* Quia hoc ipsum quod vestra falsa dogmata inconvenienter defenditis et probatis vos insipientes esse demonstrat. Quia ergo falsa dogmata proponitis et ad eorum manifestationem inconvenientia media assumitis, ideo correctione indigetis, et hoc est quod concludit subdens *audite ergo correctionem meam*, qua vestrum processum corrigam, *et iudicium labiorum meorum attendite*, quo vestra falsa dogmata condemnabo. Primo autem intendit corrigere eorum inconvenientem processum. Quia enim ponebant bonorum et malorum operum praemia et poenas in hac vita retribui, ad iustitiam Dei defendendam oportebat quod quaedam mendacia assumerent: cum enim manifestum sit quosdam innocentes et iustos in hac vita adversitatibus premi, necesse erat eis iustis imponere crimina ad Dei iustitiam defendendam, et sic Iob quem afflictum videbant impietatis arguebant; non autem convenienti medio utitur qui veritatem per mendacia defendit, et ideo dicit *numquid Deus indiget mendacio vestro?* Quasi dicat: numquid necessarium est quod ad defendendum divinam iustitiam mendacia assumantur? Quod enim non potest nisi per mendacia defendi impossibile est esse verum. Cum autem aliquis contra manifestam veritatem mentiri nititur, cogitur aliquas dolosas et fraudulentas vias adinvenire ut mendacium aliqua fraude coloret; sic et isti cum contra iustitiam Iob quae omnibus manifesta erat mentiri conarentur, quibusdam dolis utebantur, ostendendo scilicet fragilitatem humanam quae facile labitur in peccatum et comparando eam ad divinam excellentiam, ut sic probabilius reputaretur Iob iniquum fuisse quam Deum esse iniustum, et ideo subiungit *ut pro illo loquamini dolos?* Quia quasi pro Deo dolos loquebantur, dum dolose impietatem Iob conabantur imponere ut Deum esse iustum defenderent. Possent autem dicere se non dolose contra Iob aliquid dicere, sed hoc tantum dicere quod putabant. Ostendit ergo Iob quod si hoc verum esset, a dolositate excusati in aliud vitium labebantur, scilicet in acceptionem personarum, quae iustitiam iudicantis excludit. Est enim personarum acceptio si aliquis iustitiam alicuius quae apparet contemnit aut negat propter magnitudinem alterius, licet iustitiam eius non cognoscat; si igitur amici Iob eum esse iniquum iudicabant, videntes in eo iustitiam manifestam, ac sola divinae magnitudinis consideratione licet intelligere non possent secundum sua dogmata qualiter Iob iuste puniretur a Deo, in suo iudicio quo Iob condemnabant quasi Dei personam accipere videbantur. Et ideo subdit *numquid faciem eius accipitis et pro Deo iudicare nitimini?* Quod signanter dicit quia ille pro aliquo iudicare nititur, qui eius iustitiam non cognoscit et tamen conatur qualescumque vias adinvenire ad hoc quod eius causam iustam esse ostendat. Contingit autem quandoque quod aliquis alicuius causam fraudulenter defendens, ei placeat etiam si sit iustus, quod potest esse dupliciter: uno modo quia ignorat suam causam esse iniustam, unde placet ei quod ab aliquo defendatur, et hoc a Deo excludit dicens *aut placebit ei*, scilicet Deo, quod pro eo iniuste iudicare nitimini cum hoc ei non possit esse ignotum, propter quod subdit *quem celare nihil potest?* Alio modo quando ille cuius causa per fraudem defenditur fraudibus defendentis decipitur ut eius defensionem reputet esse iustam, et hoc etiam a Deo excludit subdens *aut decipietur ut homo vestris fraudulentiis?* Sic igitur manifestum est quod divina bonitas et iustitia mendacio non indiget ad sui defensionem quia veritas sine mendacio defendi potest: ex quo etiam patet quod, si positis eorum dogmatibus hoc inconveniens sequitur quod iustitia Dei mendacio indigeat ad sui defensionem, manifestum fit dogmata proposita esse falsa. Sed ulterius considerandum est quod ille qui ad ostendendam Dei iustitiam vel bonitatem mendacio utitur non solum rem agit qua Deus non indiget, sed etiam hoc ipso contra Deum vadit: cum enim Deus veritas sit, omne autem mendacium veritati contrarietur, quicumque mendacio utitur ad Dei magnificentiam ostendendam hoc ipso contra Deum agit. Et hoc manifeste patet per apostolum Cor., ubi dicit *invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus adversus Deum quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit si mortui non resurgunt*; dicere ergo quod Deus mortuum suscitavit, si verum non sit, contra Deum est quamvis videatur divinae virtutis ostensivum, quia est contra Dei veritatem. Sic igitur qui ad Deum defendendum mendacium assumunt non solum praemium non accipiunt quasi ei placentes, sed etiam poenam merentur quasi contra Deum agentes, et ideo subdit *ipse vos arguet quoniam in abscondito faciem eius accipitis*; et dicit *in abscondito* quia licet viderentur exterius causam Dei agere quasi Dei iustitiam cognoscentes, tamen in conscientiis eorum hoc erat quod nesciebant qua iustitia Iob punitus esset, et sic quantum ad cordis eorum absconditum faciem Dei accipiebant dum eius iustitiam falso defendere nitebantur. Quomodo autem eos arguet, ostendit subdens *statim ut se commoverit, turbabit vos*, quasi dicat: vos quia modo adversitatem non patimini tranquilla mente de Dei iustitia disputatis, sed si super vos veniat tribulatio - quam commotionem Dei nominat eo modo loquendi quo punitio in Scriptura ira Dei nominatur - mens vestra conturbabitur, et praecipue cum in veritate solidata non sit. Et quia non alia bona vel mala reputabant nisi haec temporalia, dum a peccatis cavebant ne mala eis supervenirent, propter solum timorem praesentium malorum Deo servire velle videbantur, et ideo subdit *et terror eius irruet super vos*, quasi dicat: illud propter quod tantum Deum timetis vobis superveniet, scilicet adversitas praesens, secundum illud quod dicitur Prov. X 24 *quod timet impius veniet super eum.* Et quia ipsi vane Iob promiserant quod etiam post mortem in memoria hominum remaneret, ipse contrarium eis promittit quasi eos irridens, dicens *memoria vestra comparabitur cineri*: sicut enim cinis post consumptionem lignorum ad modicum durat, ita fama hominis post mortem cito pertransit, unde expectare famam post mortem vanum videtur. Promiserant etiam ei immunitatem et reverentiam quandam habendam ad eius sepulcrum post mortem, sed hoc etiam pro nihilo ducens contrarium eis promittit dicens *et redigentur in lutum cervices vestrae*, per cervices eorum potentiam et dignitatem designans, quas dicit esse redigendas *in lutum*, idest in rem contemptibilem et infirmam. *Tacete paulisper ut loquar* et cetera. Postquam Iob correxerat amicorum processum qui mendaciis divinam iustitiam defendere nitebantur, nunc procedit ad eorum falsa dogmata destruenda sub figura divinae disputationis, et primo petit audientiam quasi grandia dicturus, dicens *tacete paulisper ut loquar quaecumque mihi mens suggesserit*; hoc addit ne forte dicerent: tu inania loqueris et ideo non es audiendus, sed paulisper audire quicquid aliquis loquatur non est durum; vel hoc addit ad designandum quod non componendo mendacia vel adinveniendo dolos locuturus sit sed illud quod habet in mente. Duo autem imposuerant Iob eius amici, scilicet impatientiam et iactantiam, quorum utrumque a se excludit ne videatur in sequenti disputatione vel ex ira vel ex superbia locuturus. Considerandum est autem quod impatientia contingit ex tristitiae superabundantia non moderatae per rationem, superabundans autem tristitia desperationem inducit; ex desperatione autem contingit quod homo salutem et corporis et animae parvipendit: ut ergo a se impatientiam excludat, dicit *quare lacero carnes meas dentibus meis?* Quasi dicat: nulla est ratio quare de corporis salute desperem per impatientiam ad modum eorum qui, desperantes de corporali vita, fame oppressi carnes suas comedunt; *et* iterum quare *animam meam porto in manibus meis?* Idest nulla est ratio quare salutem animae meae parvipendam: illud enim quod in manibus portatur de facili amittitur, unde videtur quod eius amissio non multum timeatur: quae enim aliquis amittere timet diligenter abscondit. Et rationem quare nec per impatientiam carnem lacerare debeat nec animam in manibus portare, subdit dicens *etiam si occiderit me in ipso sperabo*, quasi dicat: non credatis quod propter mala temporalia quae patior de Deo sperare cessaverim; si enim spes mea esset de Deo propter bona temporalia tantum, cogerer desperare - sicut supra dixit *desperavi* -, sed quia spes mea de Deo est propter bona spiritualia quae manent post mortem, etiam si me usque ad occisionem afflixerit spes quam de ipso habeo non cessabit. Sed quia inordinata spes in praesumptionem degenerat, propter hoc subdit *verum tamen vias meas in conspectu eius arguam*, quasi dicat: non sic spero in ipso quasi ab ipso liberandus etiam si in peccatis perseveravero, sed quia me liberabit si peccata mea reprehendero, et hoc est quod subditur *et ipse erit salvator meus*, si scilicet peccata mea mihi displicuerint. Quare autem salvet eos qui in conspectu eius vias suas arguunt, ostendit subdens *non enim veniet in conspectu eius omnis hypocrita*, idest simulator qui cum sit iniquus se tamen iustum profitetur et vias suas non arguit coram Deo: unde *non veniet in conspectu eius* ut Deum videat in quo ultima salus hominis consistit, sicut infra magis exponet, veniet tamen in conspectu eius quasi ab eo iudicandus. Sic igitur non solum impatientiam a se exclusit sed etiam praesumptionem innocentiae, dum profitetur quod vias suas arguit coram Deo, ut sic omnis amicorum calumnia cesset. Deinde ingressurus disputationem, primo reddit auditores attentos dupliciter: uno quidem modo per occultationem dicendorum - cum enim ea quae dicenda sunt difficilia profitemur, auditores attentiores redduntur -, unde dicit *audite sermonem meum et aenigmata percipite auribus vestris*: aenigma dicitur sermo obscurus qui aliud praetendit in superficie et aliud interius significat; alio vero modo ex certitudine veritatis eorum quae dicenda sunt, unde subdit *si fuero iudicatus, scio quod iustus inveniar*, quod quidem non dicit de iustitia vitae, cum supra dixerit *vias meas in conspectu eius arguam*, sed de veritate doctrinae de qua quasi in iudicio contendebatur; ille autem in iudicio invenitur iustus pro quo sententia fertur: unde cum aliquis disputando verum dicere demonstratur, quasi in iudicio iustus invenitur. Postquam ergo auditores reddidit attentos, modum disputationis suae determinat: vult enim disputare quasi cum alio contendens, et hoc est quod subdit *quis est qui iudicetur mecum*, idest cum quo de veritate disputem? *Veniat*, idest ad disputandum accedat. Causam autem quare de veritate disputare intendit, subdit dicens *quare tacens consumor?* Homo enim per decursum praesentis vitae paulatim consumitur, et praecipue cum est infirmitati subiectus sicut erat Iob; tacens autem consumitur qui sic praesentem vitam decurrit quod tamen suae sapientiae per doctrinam nullum vestigium relinquit: ne ergo Iob hoc pateretur, disposuit non tacere de veritate ut consumptus corpore post mortem viveret in sua doctrina. Vel potest hoc ad aliam intentionem referri: cum enim aliquis dolorem quem in corde patitur exterius exprimit, quodammodo eius animus mitigatur, sed tacendo interius magis a dolore angustatur et quodammodo sua taciturnitate consumitur. Quia ergo condisputatorem petierat dicens *quis est qui iudicetur mecum?* Et supra dixerat *disputare cum Deo cupio*, ex nunc loquitur quasi Deum habens praesentem et cum eo disputans. Videbatur autem disputatio hominis ad Deum esse indebita propter excellentiam qua Deus hominem excellit; sed considerandum est quod veritas ex diversitate personarum non variatur, unde cum aliquis veritatem loquitur vinci non potest cum quocumque disputet; certus autem erat Iob quod veritatem loquebatur sibi a Deo per donum fidei et sapientiae inspiratam, unde de veritate non diffidens petebat se divina fortitudine non premi, neque per mala praesentialiter illata neque per timorem inferendorum, et hoc est quod dicit *duo tantum ne facias mihi, et tunc a facie tua non abscondar*, quasi non timebo tecum disputare: timentes enim se abscondere solent a facie eorum quos timent. Quae autem sint ista duo ostendit subdens *manum tuam longe fac a me*, idest non me percutias per flagella praesentia; *et fortitudo tua non me terreat*, quantum ad flagella futura: his enim duobus modis potest impediri homo ne etiam veritatem quam certissime novit disputando defendere possit, dum vel molestatur in corpore vel sollicitatur in anima timore aut aliqua alia passione. Est autem disputatio inter duas personas, scilicet opponentem et respondentem; ingrediens ergo disputationem cum Deo, dat ei optionem utramlibet personam eligendi vel opponentis vel respondentis, unde dicit *voca me et respondebo tibi*, quasi dicat: obicias et respondebo, *aut certe loquar*, obiciendo, *et tu responde mihi*; hoc autem dicit aenigmatice ostendendo paratum se esse ad utrumque, sive ad defendendam veritatem quam profitetur sive ad impugnandum quod contra veritatem diceretur. Primo autem Deo dat partes opponentis dicens *quantas habeo iniquitates et peccata, scelera mea atque delicta ostende mihi.* Ubi considerandum est quod amici Iob quasi causam Dei agentes contra Iob disputare videbantur, secundum illud quod supra dixit *numquid faciem eius accipitis et pro Deo iudicare nitimini?* Amici autem Iob hoc contra ipsum opponebant quod pro peccatis suis punitus erat: hoc igitur sibi a Deo obiciendum expetit dicens *quantas habeo iniquitates et peccata, scelera mea atque delicta ostende mihi*, quasi dicat: si sic est quod pro peccatis meis me affligis, ut amici mei pro te loqui conantes calumniantur, peto ut mihi ostendas pro quibus peccatis tam graviter me affligis. Unde non dicit quas habeo iniquitates sed *quantas*, quia si non est alia ratio adversitatum praesentium quam peccata hominum, ut amici Iob opinabantur, necesse est maxima esse peccata quae maximis afflictionibus puniuntur. Peccatorum autem quaedam sunt commissa quae contra praecepta legis negativa fiunt, quaedam omissa quibus praecepta affirmativa negliguntur; committitur autem aliquid contra praeceptum legis tripliciter: uno modo quia est in nocumentum proximi, ut furtum, homicidium et huiusmodi quae proprie *iniquitates* dicuntur, quia aequitati iustitiae quae est ad alium contrariantur; alio modo secundum quod homo peccat in se ipso per deordinationem sui actus, ut apparet in peccatis praecipue gulae et luxuriae, et haec dicuntur *peccata*, quasi deordinationes quaedam hominis; tertio modo committuntur aliqua directe contra Deum, ut blasphemiae, sacrilegium et huiusmodi, et haec propter sui gravitatem *scelera* dicuntur. Omissiones autem proprie nominantur *delicta.* Deinde quasi tacente eo cui partes opponentis dederat, ipse partes obicientis assumit et inquirit de causis suae punitionis. Et primo quia posset aliquis dicere quod Deus eum punivit quasi inimicum, hanc causam excludit dicens *cur faciem tuam abscondis et arbitraris me inimicum tuum?* Iniquum enim videtur quod aliquis alium sibi inimicum arbitretur absque causa; causa autem inimicitiae conveniens esse non potest nisi offensa: tunc igitur manifestum est quod Deus hominem inimicum sibi arbitratur quando eius peccata manifestantur; petiverat autem Iob sibi ostendi sua peccata, nec erant ei ostensa; non ergo apparebat ratio quare Deus sibi inimicaretur, et hoc est quod insinuat dicens *cur faciem tuam abscondis*, quasi latenter et ex ratione occulta eum odio habens? Facies enim hominis odientis aperta est quando rationem sui odii non occultat. Secundo quia posset aliquis dicere quod Deus eum punivit ut in ipso ostenderet suam potentiam, hanc etiam causam excludit dicens *contra folium quod vento rapitur ostendis potentiam tuam?* Non enim conveniens est quod aliquis fortissimus suam potentiam velit ostendere in re debilissima; comparatur autem humana condicio folio quod vento rapitur, quia et in se ipso homo fragilis est et infirmus sicut folium quod de facili cadit, et nihilominus decursu temporis et varietate fortunae ducitur ut folium vento: unde non videtur convenienter dici quod Deus ad hoc solum aliquem hominem puniat quod in eo suam potentiam ostendat. Tertio quia posset aliquis dicere quod Deus punivit eum propter peccata quae in sua iuventute commisit, etiam et hoc excludit dicens *et stipulam siccam persequeris? Scribis enim contra me amaritudines, et consumere me vis peccatis adolescentiae meae?* Homo enim in iuventute comparatur herbae virenti, sed in senectute comparatur quasi stipulae siccae: idem ergo videtur hominem in senectute punire pro peccatis adolescentiae ac si aliquis pro defectu herbae virentis desaeviret in stipulam. Sed considerandum est quod in hac inquisitione, ab hac sententia non recedit quod adversitates hominum ex divino iudicio inferuntur, ad quod significandum dicit *scribis contra me amaritudines*, ac si amaritudines, idest adversitates hominum, ex Scriptura divinae sententiae procedant. Quarto quia posset aliquis dicere quod, licet Iob gravia peccata non commiserit, tamen aliqua peccata commisit sine quibus praesens vita non agitur, et pro his sic punitus est, hoc etiam excludit dicens *posuisti in nervo pedem meum et observasti omnes semitas meas et vestigia pedum meorum considerasti, qui quasi putredo consumendus sum et quasi vestimentum quod comeditur a tinea?* Ubi considerandum est quod illi qui ponuntur in carceris nervo, sic ligantur quod a nervo divertere non possunt: sicut autem pes hominis constringitur nervo, ita processus hominis constringitur lege divinae iustitiae a qua divertere non licet, et hoc est quod dicit *posuisti in nervo pedem meum.* Ad divinam autem iustitiam pertinet ut facta hominum discutiat, non solum quid unusquisque faciat sed etiam quo animo vel quo fine, et ideo dicit *observasti omnes semitas meas*, quantum ad facta, *et vestigia pedum meorum considerasti*, quantum ad affectum facientis vel etiam quantum ad quascumque circumstantias operis. Irrationabile autem videtur quod Deus tantam diligentiam de actibus hominum habeat, si totaliter esse desinunt per corporis mortem: quae quidem quandoque est naturalis, quandoque autem violenta, unde de utraque subiungit dicens *qui quasi* *putredo consumendus sum*, quantum ad mortem naturalem, *et sicut vestimentum quod comeditur a tinea*, quantum ad mortem violentam, ac si dicat: si, ut amici mei suspicantur, non est alia vita nisi praesens quam homo amittit vel per modum putredinis vel per modum succisionis, irrationabile videretur quod Deus tanta districtione de actibus hominum curam haberet ut etiam pro minimis peccatis et negligentiis hominem puniret. Et quia hoc quod ultimo dictum est magnam viam praestat ad inquisitionem veritatis, circa hanc manifestandam magis insistit, et quod de se singulariter dixerat generaliter ad totum genus humanum reducit. Ubi primo exponit fragilitatem humanae condicionis: et quantum ad originem cum dicit *homo natus de muliere*, quasi de re fragili, et quantum ad durationem cum dicit *brevi vivens tempore*, et quantum ad condicionem cum dicit *repletur multis miseriis*, ubi quasi exponere videtur quod supra dixerat *contra folium quod vento rapitur ostendis potentiam tuam?* Secundo excludit ea de quibus homo gloriari posset, quorum primum est corporis pulcritudo qua pollet in iuventute: sed ista gloria nulla est quia cito transit ad modum floris, unde dicit *qui quasi flos egreditur et conteritur*, scilicet de facili; secundum est fama quae diu non durat, unde dicit *et fugit velut umbra*: umbrae enim transeuntis nullum vestigium aut memoria manet; tertium est potestas et virtus qua aliquis se et sua conservare conatur, et contra hoc dicit *et numquam in eodem statu permanet.* Et possunt haec tria ad tria superiora referri: homo enim natus de muliere quasi flos egreditur et cito conteritur, sic autem brevi vivit tempore ut velut umbra fugiat cuius non restat vestigium, sic autem multis repletur miseriis ut si interdum prosperitate et gaudio potiatur numquam tamen in eodem statu permaneat. Tertio admiratur diligentiam divinae providentiae circa hominem: mirabile enim videtur quod de re tam fragili et despecta Deus tantam curam habet. Quamvis autem omnia divinae providentiae subsint, specialiter tamen sollicitudo divina circa hominem apparet in tribus: primo quidem quantum ad hoc quod ei leges et praecepta vivendi dedit, et hoc tangit cum dicit *et dignum ducis super huiuscemodi aperire oculos tuos*, eo modo loquendi quo aliquis dicitur super aliquem oculos suos aperire cum eum dirigit et vias eius considerat; secundo quantum ad hoc quod Deus hominem pro bonis praemiat et pro malis punit, et hoc tangit cum dicit *et adducere eum tecum in iudicium*; tertio quantum ad hoc quod Deus eum virtutibus ornat quibus contra foeditates peccati se mundum conservat, et hoc tangit cum dicit *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Semen quidem hominis immundum est non secundum naturam sed secundum concupiscentiae infectionem; de hoc tamen immundo semine homo conceptus interdum mundus invenitur per virtutes. Sicuti autem de frigido facere calidum est eius quod per se calidum est, ita de immundo facere mundum est eius qui per se mundus est, et ideo subdit *nonne tu qui solus es*, scilicet vere et per te ipsum mundus? Puritas enim et munditia in solo Deo perfecte invenitur, in quo nec potentialitas nec defectus aliquis esse potest, unde quicquid quocumque modo mundum vel purum est, a Deo munditiam et puritatem habet.

Caput 14

[84912] Super Iob, cap. 14 *Breves dies hominis sunt* et cetera. Admiratus fuerat Iob de dignatione

divina circa homines, cum tamen homo sit tam fragilis et miserae condicionis considerato statu vitae praesentis, sed haec admiratio cessat si consideretur quod post hanc vitam homini alia vita reservatur in qua in aeternum permaneat: et ideo ad hoc ostendendum ex nunc conatur. Praemittit ergo, quasi supponens quod ostendere intendit, et brevitatem praesentis vitae, cum dicit *breves dies hominis sunt*; et quod ipsa mensura vitae humanae determinatur a Deo, cum dicit *numerus mensium eius apud te est*, sicut apud nos numerum illorum esse dicimus quorum numerus a nobis stabilitur; et iterum immutabilitatem divinae determinationis, cum dicit *constituisti terminos eius qui praeteriri non poterunt*: divina enim dispositio non fallitur, unde hominem vel diutius vel minus vivere quam divina dispositio habet est impossibile, licet hunc hominem nunc vel prius mori sit contingens si in se consideretur. Sunt autem et termini humanae vitae praestituti ex aliquibus corporalibus causis, puta ex complexione vel ex aliquo huiusmodi, ultra quos vita hominis protendi non potest, quamvis ante possit deficere ex aliqua accidentali causa, sed terminos praestitutos secundum divinam providentiam, sub qua omnia cadunt, nec in plus nec in minus vita hominis potest praeterire. Praemittit etiam alterius vitae expectationem cum dicit *recede paululum ab eo ut quiescat donec optata veniat et sicut mercennarii dies eius.* Ubi considerandum est quod sicut sol est causa diei, ita Deus est auctor vitae; recedente autem sole, dies finitur et nox venit: per recessum ergo Dei intelligit terminationem praesentis vitae quae est homini a Deo. Vita autem praesens multis turbationibus repletur, secundum hanc enim dictum est de homine quod *repletur multis miseriis*; et quia quies finis laboris esse videtur ideo mortem quietem vocat: dicit ergo *recede paululum ab eo ut quiescat*, idest subtrahe virtutem tuam qua hominem vivificas, ut moriatur. Sed mors hominis non est in perpetuum, sed iterum reparabitur ad vitam immortalem; status ergo mortis humanae, quantocumque tempore resurrectio differatur, brevis est in comparatione ad statum futurae immortalitatis, unde signanter dicit *paululum*: ab aliis enim rebus quae non reditura intereunt non paululum sed in aeternum Deus recedit, sed ab hominibus qui sic intereunt ut resurgant, per modicum tempus. Dictum est autem supra quod vita hominis super terram est sicut dies mercennarii desiderantis tempus mercedis; tempus autem retributionis hominis non est in hac vita, ut amici Iob opinabantur, sed in illa vita ad quam homo resurgendo reparatur: dicit ergo *ut quiescat*, idest ut moriatur, non tamen in perpetuum sed *donec veniat optata dies eius*, sicut mercennarii dies est optata in qua mercedem recipit, ubi primo Iob suam intentionem aperuit: non enim sic negat adversitates praesentes esse punitiones quasi Deus hominum actus non remuneret vel puniat, sed quia tempus retributionis proprie est in alia vita. *Lignum habet spem si praecisum fuerit.* Posita sententia sua, hic Iob ad eius manifestationem procedit, et primo ostendit quod homo secundum ea quae apparent in hac vita est peioris condicionis quibusdam etiam infimis creaturis quae post interitum reparantur, ut praecipue apparet in lignis. Dupliciter autem vita arboris deficit, sicut et vita hominis, scilicet per violentiam et per naturam: quantum ergo ad violentum defectum arboris dicit *lignum si praecisum fuerit habet spem*, idest naturalem aptitudinem ut iterum reparetur, quia *rursum virescit* ipsum in se ipso si plantetur; *et rami eius pullulant*, in quo ostenditur perfectam vitam recuperare sicut et prius. Quantum autem ad defectum naturalem arboris subdit *si senuerit in terra radix eius*, cum non possit attrahere alimentum propter defectum virtutis naturalis, et sic consequenter *in pulvere emortuus fuerit truncus illius*, idest per putredinem in pulvere sit redactus secundum aliquam partem, *ad odorem aquae germinabit*, idest veniente pluvia, ex putredine ligni habente vim sementinam, *et faciet comam*, scilicet frondium, *quasi cum primo plantatum est.* Hoc autem in homine non invenitur secundum decursum praesentis vitae, unde subdit *homo vero cum mortuus fuerit et nudatus atque consumptus, ubi, quaeso, est?* Et ponit tria quae gradatim homo amittit: primo enim anima separatur a corpore, et ad hoc pertinet quod dicit *cum mortuus fuerit*; secundo vero tegumenta et ornatus corporis, quae interdum post mortem homini remanent sed postea etiam his nudatur, et ad hoc pertinet quod dicit *et nudatus*; ad ultimum vero etiam ipsa compago corporis solvitur, et ad hoc pertinet quod dicit *atque consumptus.* Quae cum peracta fuerint, nihil sensibiliter apparet de homine remanens, unde apud illos qui nihil nisi sensibilia et corporalia esse credunt videtur totaliter in nihilum redactus: horum igitur dubitationem exprimens dicit *ubi, quaeso, est?* Considerandum est autem quod ea quae non totaliter pereunt reparari posse videntur, sicut de ligno praeciso vel senescente dictum est, sed ea quorum nihil remanet impossibile videtur iterum reparari, sicut si totaliter aqua maris aut fluminis desiccaretur; homo autem, sicut iam dictum est, videtur sic per mortem consumi ut nihil eius remaneat, unde secundum hanc rationem apparet quod impossibile sit ipsum iterum reparari ad vitam, et hoc est quod subdit *quomodo si recedant aquae de mari et fluvius vacuefactus arescat, sic homo cum dormierit*, idest cum mortuus fuerit, *non resurget* a morte. Eiusdem autem impossibilitatis esse videtur ut incorruptibilia corrumpantur et ut totaliter corrupta iterum reparentur; caelum autem incorruptibile est, et ideo subdit *donec atteratur caelum, non evigilabit*, quasi reviviscens, *nec consurget de somno suo*, ad opera vitae peragenda, quasi dicat: sicut impossibile est caelum atteri, idest corrumpi, ita impossibile est hominem mortuum resurgere; et hoc quidem dicitur, ut dictum est, supposito quod de homine nihil remaneat post mortem, secundum hoc quod dictum est *ubi, quaeso, est?* Vel potest hoc referri ad opinionem illorum qui ponebant totum universum corporale istud corrumpendum et iterum reparandum, in qua quidem reparatione ponebant eosdem homines redituros, ut sit sensus: durante isto mundo, homo a morte non resurget; fides autem Catholica non ponit substantiam mundi perituram, sed huius mundi statum qui nunc est, secundum illud I Cor. VII 31 *praeterit figura huius mundi*; haec ergo mundi immutatio secundum figuram potest hic intelligi per caeli attritionem: resurrectio enim mortuorum communis in fine mundi expectatur, secundum illud Ioh. XI 24 *scio quia resurget in resurrectione, in novissimo die. Quis mihi hoc tribuat ut in Inferno protegas me* et cetera. Postquam Iob ostenderat quid ex his quae sensibiliter apparent de resurrectione hominis conici possit, hic suam sententiam circa resurrectionem ponit. Esset autem valde horrendum et miserabile si homo per mortem sic deficeret quod numquam esset reparandus ad vitam, quia unumquodque naturaliter esse desiderat: unde Iob suum desiderium ostendit de resurrectione futura, dicens *quis mihi hoc tribuat ut* etiam post mortem *in Inferno protegas me*, idest sub speciali cura qua homines protegis me contineas, *donec pertranseat furor tuus*, idest tempus mortis - quia, sicut supra dictum est, mors hominis accidit per subtractionem divinae operationis conservantis vitam, unde dixerat *recede paululum ab eo* -: videtur enim Deus homini esse iratus quando beneficium vitae ei subtrahit, et praecipue cum credamus mortem ex peccato primi hominis provenisse. Quomodo autem se protegi velit etiam in Inferno, exponit subdens *et constituas mihi tempus in quo recorderis mei?* Videtur enim Deus hominis esse oblitus quando ei subtrahit beneficium vitae, tunc ergo eius recordatur cum ipsum ad vitam reducit: constituere ergo tempus in quo Deus hominis mortui recordetur nihil est aliud quam constituere tempus resurrectionis. Et satis convenienter hoc nominat protectionem: cum enim artifex, dissoluto artificio, ex eadem materia non intendit iterum aedificium reparare, utpote domum vel aliquid huiusmodi, de materia dissoluti aedificii nullam curam agere videtur; sed quando ex ea intendit aedificium reparare, diligenter custodit ne pereat: hanc ergo custodiam protectionem vocat. Postquam igitur desiderium suum de resurgendo expressit, quia desideria quandoque sunt etiam impossibilium consequenter sub quaestione ponit utrum hoc quandoque futurum sit quod ipse desideravit, unde subdit *putasne mortuus homo rursum vivet?* Et super hoc quid ipse sentiat, ostendit dicens *cunctis diebus quibus nunc milito expecto donec veniat immutatio mea.* Ubi considerandum est quod supra vitam hominis super terram militiae comparaverat et diebus mercennarii, quia tam milites quam mercennarii aliquid post statum praesentem expectant, et ideo sicut supra resurrectionis statum per diem optatam mercennarii expressit, ita et nunc sub similitudine militis idem ostendit. Et notandum est quod optatum finem non expectat in aliqua parte temporis huius vitae, quia cunctos dies huius vitae statui militiae deputat dicens *cunctis diebus quibus nunc milito.* Item notandum est quod non expectat aliam vitam huic similem, quia tunc et illa esset militia, sed expectat vitam in qua non militet sed triumphet et regnet, et ideo dicit *expecto donec veniat immutatio mea*, quasi dicat: in hac tota vita milito, mutabilitati, laboribus et angustiis subiectus, sed expecto immutari in statum alterius vitae quae sit sine labore et angustia; et de hac immutatione dicit apostolus I Cor. XV 51 *omnes quidem resurgemus sed non omnes immutabimur.* Et ne aliquis crederet quod naturali virtute homo in statum alterius vitae immutaretur, hoc excludit subdens *vocabis me et ego respondebo tibi*, quasi dicat: futura immutatio ex virtute tuae vocis sive ex tuo imperio procedet, secundum illud Ioh. V 28 *omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent*; vocare enim ad imperium pertinet, sed respondere ad oboedientiam qua creatura creatori oboedit. Sed quia mortui ad imperium Dei non solum resurgent ad vitam sed in quendam altiorem statum immutabuntur, et hoc virtute divina, propter hoc subdit *operi manuum tuarum porriges dexteram*, quasi dicat: homo resurgens non erit opus naturae sed opus tuae virtutis, cui quidem operi adiutricem dexteram tuam porriges dum per auxilium tuae gratiae in gloriam novitatis exaltabitur. Vel quod dicit *vocabis me et ego respondebo tibi*, potest referri ad corporis reparationem, quod autem subdit *operi manuum tuarum porriges dexteram*, ad animam quae naturaliter appetit uniri suo corpori, cui Deus adiutricem dexteram porriget dum quod sua virtute non potest consequi virtute divina consequetur. Posita ergo sententia sua de resurrectione mortuorum futura, redit ad id quod supra admiratus fuerat, quod Deus tam sollicite opera hominum considerat, cum dixit *observasti omnes semitas meas et vestigia pedum meorum considerasti*, unde subdit *tu quidem gressus meos dinumerasti*, quasi dicat: iam non est mirum si facta hominum sic diligenter examinas ex quo eum ad aliam vitam reservas. Considerandum est autem quod circa humanos actus divina providentia secundum duo attenditur: primo quidem secundum hoc quod ea examinat et discutit, quod quidem significatur in hoc quod dicit *tu quidem gressus meos dinumerasti*: dinumeramus enim ea de quibus diligentiam habemus; et ne videretur alicui esse magnae severitatis quod Deus hominis fragilis facta tanta diligentia examinaret, innuit consequenter eius pronitatem ad parcendum cum dicit *sed parce peccatis meis*, quasi dicat: licet dinumeres tamen hanc spem retineo quod parcas. Secundo vero secundum hoc quod facta hominum bona vel mala in sua memoria conservat ad retribuendum pro eis bona vel mala, unde subdit *signasti quasi in sacculo delicta mea*: ea enim quae signantur in sacculo diligenter conservantur; et ne ista signatio divinam misericordiam excluderet, subdit *sed curasti iniquitatem meam*, quasi dicat: sic pro peccatis reservas poenam quod tamen per poenitentiam delicta curas. *Mons cadens defluit et saxum transfertur de loco suo.* Postquam Iob suam sententiam de futura resurrectione posuerat, hic probabilibus rationibus eam munit, et prima ratio sumitur ex comparatione hominis ad inferiores creaturas, quae totaliter consumuntur absque spe reparationis. Omnia enim quae generantur corruptioni subiecta sunt, unde et montes, licet videantur firmissimi, tamen ex certis causis post aliqua temporum curricula dissolvuntur, et hoc est quod dicit *mons cadens defluit*; saxa etiam, licet videantur fortissima, tamen vel per violentiam vel ex aliqua causa naturali exciduntur, et hoc est quod sequitur *et saxum transfertur de loco suo*; lapides etiam, licet videantur durissimi, tamen aquis excavantur, et hoc est quod subditur *lapides excavant aquae*; terra etiam, licet videatur stabilissima, tamen a sua dispositione paulatim immutatur, et hoc est quod subditur *et abluvione paulatim terra consumitur.* Inconveniens autem esset si esset eadem ratio corruptionis hominis et rerum praedictarum, et ideo concludit, quasi inconveniens, *et homines ergo similiter perdes?* Quasi dicat: non est conveniens quod similiter corrumpantur homines sicut aliae creaturae corporales; nam praedictae creaturae totaliter corrumpuntur, unde non reparantur eaedem numero; homo vero, licet corrumpatur secundum corpus, remanet tamen incorruptibilis secundum animam quae totum genus corporalium transcendit, ut sic remaneat spes reparationis. Deinde inducit ad idem rationes sumptas ex proprietatibus hominis. In duobus autem excellit homo omnes inferiores creaturas, quorum unum est virtus operativa: est enim dominus sui actus per liberum arbitrium, quod nulli alii creaturae corporali competit, et secundum hoc homo est potentior qualibet creatura corporali, unde et aliis utitur propter se ipsum; aliud autem in quo excellit est cognitio intellectiva, quae cum sit in mente, aliquod tamen eius indicium apparet in corpore, et praecipue in facie quam habet homo valde diversam ab aliis animalibus; et ex his duobus apparet quod homo non sic corrumpitur sicut alia ut in perpetuum non sint. Quantum ergo ad primum horum dicit *roborasti eum paululum ut in perpetuum pertransiret?* Quasi dicat: non est conveniens quod tantum robur homini praestiteris ad modicum tempus, sic quod postea in perpetuum non esset; stultum enim videretur si aliquis faceret fortissimum instrumentum ut ad modicam horam eo uteretur, et postea ipsum omnino proiceret; virtus autem cuiuscumque creaturae corporeae est determinata ad finitos effectus, sed virtus liberi arbitrii se habet ad infinitas actiones: unde hoc ipsum attestatur virtuti animae ad hoc quod in infinitum duret. Quantum autem ad secundum, scilicet ad intellectum, dicit *immutabis faciem eius et emittes eum?* Quasi dicat: non est conveniens quod tu faciem eius immutaveris, idest diversificaveris ab aliis animalibus, et tamen emittas eum a statu vitae in perpetuum non rediturum sicut alia animalia. Per faciem autem intellectiva cognitio accipi solet propter hoc quod est proprium rationalis creaturae; intellectualis autem cognitio non potest convenire nisi substantiae incorruptibili, ut a philosophis probatur. Posset autem aliquis dicere quod, licet homo post mortem ad vitam non redeat, tamen non in perpetuum pertransit, inquantum quodammodo vivit in suis filiis: quod etiam verba Baldath sonant, cum supra dixit *haec est laetitia viae eius* *ut rursum alii de terra germinentur.* Sed hanc responsionem excludit Iob subdens *sive nobiles fuerint filii eius sive ignobiles, non intelliget*, quasi dicat: homo per intellectum capit aeternum bonum, unde et naturaliter ipsum desiderat; bonum autem quod est in successione filiorum non potest satiare appetitum intellectualem, si homo totaliter per mortem consumatur ut in perpetuum non sit, quia appetitus intellectualis non quiescit nisi in bono intellecto; bonum autem quod est in successione filiorum non intelligit homo neque dum vivit neque post mortem si totaliter desinat esse per mortem. Non ergo ad aeternitatem huius boni tendit appetitus intellectivus hominis sed ad bonum vel malum quod in se ipso habet, unde subdit *attamen caro eius dum vivet dolebit, et anima illius super semet ipso lugebit*, ubi duplicem dolorem distinguit: unum quidem carnis in apprehensione sensus, alium autem animae ex apprehensione intellectus vel imaginationis qui proprie dicitur tristitia et hic luctus nominatur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Iob ad litteram

a capite XV ad caput XXI

Thomas de Aquino a Velázquez depictus

Textum Leoninum Romae 1965 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 15

[84913] Super Iob, cap. 15 *Respondens autem Eliphaz Themanites dixit.* Auditis verbis Iob, Eliphaz non ad profunditatem sententiarum eius respondet sed nititur ad calumniose reprehendendum aliqua verba a Iob prolata, secundum superficiem ipsorum verborum ea considerans et non secundum profunditatem intellectus eorum. Et primo quidem reprehendit hoc quod Iob dixerat in principio suae locutionis *et mihi est cor sicut et vobis, nec inferior vestri sum*, in quo quidem de duobus eum notat: primo quidem de inani gloria quia se ipsum commendat, et hoc est quod dicit *numquid sapiens respondebit quasi in ventum loquens*: in ventum enim loqui videtur qui ad gloriam captandam verba componit; secundo autem de iracundia, propter hoc quod obiurgando loqui inceperat cum dixerat *ergo vos estis soli homines* etc., et ideo subdit *et implebit ardore stomachum suum*, idest iracundia animum suum? Deinde reprehendit eum de hoc quod dixerat *disputare cum Deo cupio*, et iterum *duo tantum ne facias mihi, et tunc a facie tua non abscondar* etc., in quo quidem eum notat multipliciter: primo quidem de superbia quia contra maiorem se contendit, et hoc est quod dicit *arguis eum verbis qui non est aequalis tui*; secundo de stultitia quia Eliphaz talem disputationem nocivam reputabat, unde subdit *et loqueris quod tibi non expedit*, disputando scilicet cum Deo. Et quare non expediat cum eo disputare, ostendit per hoc quod huiusmodi disputatio duo valde necessaria excludere videtur, quorum primum est timor Dei: qui enim timet aliquem non praesumit cum eo contendere, unde etiam et Iob supra dixerat *fortitudo tua non me terreat*, et ideo Eliphaz hic subdit *quantum in te est evacuasti timorem*, quia scilicet conatus es a te timorem Dei excludere; secundum est oratio ad Deum: non enim est eiusdem contendere cum aliquo et eum rogare, et ideo subdit *et tulisti*, idest abstulisti, *preces coram domino*, contra id quod supra Eliphaz dixerat *quamobrem ego deprecabor dominum.* Disputaverat autem Iob cum Deo non ex superbia sed ex fiducia veritatis, sed Eliphaz temerarie iudicavit hoc ex iniquitate procedere, unde subdit *docuit enim iniquitas tua os tuum*; et hoc ex effectu apparet quia blasphemas, unde sequitur *et imitaris linguam blasphemantium.* Blasphemans enim est qui Dei iustitiam negat, sed linguam blasphemantis imitari videtur qui cum Deo disputat de eius iustitia: disputare enim de aliquo videtur esse dubitantis de illo, dubitans autem propinquus est neganti. Volens ergo Eliphaz contra disputationem Iob loqui, primo dicit quod Iob tam manifeste male locutus est quod non indiget alio reprehensore sed ipsa verba eius indicant eius malitiam, et hoc est quod dicit *condemnabit te os tuum et non ego, et labia tua respondebunt tibi*, quasi dicat: non indigent verba tua alio respondente sed ipsa se interimunt. Ostendit tamen multipliciter disputationem praedictam non fuisse convenientem: primo quidem per comparationem eius ad omnes creaturas; si enim aliqua creatura cum Deo contendere posset,

hoc praecipue competeret primae et excellentissimae creaturae: quod non conveniebat Iob, unde dicit *numquid primus homo tu natus es et ante omnes colles formatus*, ut ex hoc scilicet competat tibi pro toto humano genere vel pro tota creatura disputare cum Deo? Secundo per comparationem ad Deum: ille enim potest cum aliquo de factis eius disputare convenienter qui cognoscit rationem qua ille cum quo disputat operatur, quam quidem cognoscere potest dupliciter: uno modo ut ab eo addiscens, alio modo ut per superiorem sapientiam de factis alterius iudicans; sed neutrum competit Iob in comparatione hominis ad Deum, et hoc est quod dicit *numquid consilium Dei audisti*, quantum ad primum, *et inferior te erit eius sapientia*, quantum ad secundum, ut sic cum Deo disputare possis? Tertio per comparationem ad alios homines, quibus non magis sciens apparet ut ex fiducia maioris scientiae cum Deo disputare praesumat, unde dicit *quid nosti*, scilicet per fidem vel revelationem, *quod ignoremus? Quid intelligis*, naturali cognitione, *quod nesciamus?* Sed quia posset se Iob iactare de scientia accepta ab aliis, subdit *et senes*, scilicet dignitate scientiae et vitae, *et antiqui* tempore *sunt in nobis multo vetustiores quam patres tui*, idest quam magistri tui a quibus scientiam accepisti vel, ad litteram, quam tui progenitores; per maiorem autem vetustatem maiorem sapientiam vult intelligi, quia per experimentum longi temporis aliquis sapientior redditur. Quarto ex parte ipsius Iob ostendit disputationem eius cum Deo fuisse inconvenientem, et primo quidem quia fuit ei nociva, explicans quod supra dixerat *loqueris quod tibi non expedit*, unde dicit *numquid grande est ut consoletur te Deus?* Quasi dicat: facile est Deo ut te ad statum prosperitatis reducat, *quia ipse vulnerat et medetur*, ut supra dixerat, *sed verba tua prava hoc prohibent*, quibus iram Dei magis contra te provocas. Secundo ostendit quod fuit vana et superba, quasi exponens quod supra dixerat *numquid sapiens respondebit quasi in ventum loquens?* Unde subdit *quid te elevat cor tuum*, scilicet per superbiam, ut intantum de tua sapientia praesumas? Et signum superbiae ostendit subdens *et quasi magna cogitans, attonitos habes oculos?* Cum enim aliquis aliqua magna et mirabilia considerat, in stuporem adducitur et exinde contingit quod oculos attonitos habet. Tertio ostendit quod disputatio eius fuit praesumptuosa et impia, exponens quod supra dixerat *arguis eum verbis qui non est aequalis tui*, unde subdit *quid tumet contra Deum spiritus tuus, ut proferas de ore tuo huiuscemodi sermones*, quibus scilicet Deum ad disputationem provocas? *Quid est homo ut immaculatus sit* et cetera. Postquam Eliphaz reprehenderat Iob de hoc quod Deum ad disputandum provocaverat, quod videbatur ad praesumptionem sapientiae pertinere, nunc reprehendit eum de praesumptione iustitiae quia dixerat *si fuero iudicatus, scio quod iustus inveniar*. Quod quidem Eliphaz impugnat, primo quidem ex fragilitate condicionis humanae per quam homo, et difficulter vitat peccatum, unde dicit *quid est homo ut immaculatus sit?* Et etiam difficulter operatur bonum, unde subdit *et ut iustus appareat natus de muliere?* Quia, ut dicitur Prov., *in abundanti iustitia virtus maxima est*, quae non videtur competere ei qui ex infirma re originem habet. Secundo impugnat idem ex comparatione sublimiorum creaturarum, unde subdit *ecce inter sanctos eius*, idest Angelos, *nemo est immutabilis*, scilicet per naturam propriam sed solum dono divinae gratiae, quin possit in peccatum deflecti; *et caeli*, qui tenent supremum locum puritatis inter corpora, *non sunt mundi, in conspectu eius*, idest per comparationem ad ipsum, quia sunt materiales et corporei et mutabiles. Tertio impugnat idem ex propria condicione ipsius Iob, quasi a maiori concludens: *quanto magis abominabilis*, per peccatum, *et inutilis*, per defectum iustitiae, *homo qui bibit quasi aquam iniquitatem*, idest qui pro nihilo et absque aliqua observatione iniquitatem committit; qui enim bibit vinum cum aliqua observatione bibit ne inebrietur, quod in potu aquae non observatur: in hoc ergo ipsum Iob notat quod de facili ad iniquitatem declinaret, sicut aliquis de facili et in promptu habet quod aquam bibat. *Ostendam tibi, audi me* et cetera. Postquam Eliphaz reprehenderat Iob quod Deum ad disputationem provocaverat et quod de sua iustitia praesumebat, nunc reprehendit eum de verbis quae disputando dixerat, et praecipue de illis *arbitraris me inimicum tuum; contra folium quod vento rapitur ostendit potentiam tuam*, et *posuisti in nervo* et cetera. Et primo excitat attentionem dicens *ostendam tibi*, scilicet illud quod a Deo quaerebas, *audi me* attente; unde autem ostendere possit, manifestat subdens *quod vidi*, scilicet ex proprio intellectu inveniens, *narrabo tibi*; et iterum non erubescam dicere quod ab aliis audivi, eos in auctoritatem inducens, quia *sapientes confitentur et non abscondunt patres suos*, a quibus scilicet sapientiam perceperunt: hoc enim insipientium et superborum est ut quae ab aliis acceperunt sibi ascribant. Et quare non sint abscondendi, ex eorum dignitate ostendit cum subdit *quibus solis data est terra*; et potest hoc indifferenter et sub eodem sensu referri vel ad sapientes vel ad patres sapientum, quos vult intelligi etiam sapientes: sapientibus enim solis terra data esse dicitur quia bonorum terrenorum ipsi sunt domini, utentes eis ad suum bonum, insipientes autem utuntur eis ad suum damnum, secundum illud Sap. XIV 11 *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium.* Et iterum ad eorundem dignitatem ostendendam subdit *et non transibit alienus per eos*, quia videlicet hi qui sunt a sapientia alieni consortio sapientum annumerari non possunt; vel quia sapientes ab extraneis non suppeditantur: per illos enim alienus transire dicitur qui ab aliquo alieno vincuntur et subiciuntur. Postquam ergo auditorem attentum reddiderat, iam contra verba Iob disputantis respondere conatur, ex quibus duo intellexit: primo quidem quod Iob in angustia et timore vivebat, quasi Deo eum persequente et insidias ei ponente, quia dixerat *arbitraris me inimicum tuum* et *observasti omnes semitas meas*; secundo quia de sua consumptione credebat eum dubitare, quia dixerat *scribis contra me amaritudines, et consumere me vis peccatis adolescentiae meae*: primo ergo loquitur contra primum et secundo contra secundum, ibi *habitabit in civitatibus desolatis.* Ostendit ergo primo ex qua radice praedicta suspicio in corde Iob oriatur: quia ex eius impietate et voluntate nocendi, unde dicit *cunctis diebus suis impius superbit*, idest extollitur contra Deum et in nocumentum hominum. Dies autem suos dicit non dies vitae eius sed dies potestatis vel prosperitatis; sed quia voluntas nocendi est homini a se ipso, potestas autem a Deo, non potest scire quanto tempore ei detur potestas implendi suam impiam voluntatem, unde subditur *et numerus annorum incertus est tyrannidis eius.* Et ex ista incertitudine sequitur suspicio et timor, quam consequenter describit dicens *sonitus terroris semper in auribus illius*, quia scilicet ad quemlibet rumorem timet aliquid contra se parari, quasi de nullo confidens, propter quod subdit *et cum pax sit, ille insidias suspicatur*, idest cum nullus contra eum aliquid moliatur, ipse tamen de omnibus formidat propter suam impiam voluntatem qua paratus esset omnibus nocere. Cum autem aliquis de aliquibus suis inimicis timet, potest sperare liberationem, etiam si ad horam succumbat, per adiutorium amicorum; sed ille qui de nullo confidit sed de omnibus timet, non potest sperare quod post oppressionem relevetur, et ideo subdit *non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem*, idest de statu adversitatis in statum prosperitatis, *circumspectans undique gladium*, idest ex omni parte inimicos sibi imminere videns; et hoc specialiter dicit propter hoc quod Iob dixerat *quasi putredo consumendus sum, et quasi vestimentum quod comeditur a tinea*, per quod intellexit Eliphaz Iob desperare de sua liberatione. Contingit autem quandoque quod aliquis tyrannus etsi ab omnibus extraneis timeat, habet tamen aliquos familiares et domesticos cum quibus secure conversatur; sed quando est superabundans malitia eius, etiam a domesticis suis timet cum quibus vivit, unde sequitur *cum se moverit ad quaerendum panem, novit quod paratus sit in manu eius tenebrarum dies*, idest mortis, quasi dicat: non solum insidias suspicatur in actibus exterioribus in quibus necesse habet cum extraneis conversari, sed etiam in actibus domesticis comedendo et bibendo et huiusmodi, a domesticis suis mortem sibi parari credens. Et cum ipse sic timeat de omnibus, non quiescit sed contra eos quos timet semper aliquid machinatur, et sic crescit ei timoris occasio, unde subdit *terrebit eum tribulatio*, scilicet ab aliis sibi imminens, *et angustia vallabit eum*, scilicet per cordis timorem ex omni parte, *sicut regem qui praeparatur ad proelium*: rex enim qui praeparatur ad proelium sic angustiatur timore ne perdat quod tamen molitur inimicos destruere. Quo autem merito in tantam miseriam timoris impius et tyrannus deveniat, ostendit subdens *tetendit enim adversus Deum manum suam*, contra Deum agendo, *et contra omnipotentem roboratus est*, idest potentia sibi data usus est contra Deum. Et quomodo contra Deum egerit, ostendit subdens *cucurrit adversus eum erecto collo*, idest superbiendo: per superbiam enim maxime homo Deo resistit cui per humilitatem subici debet, secundum illud Eccli. X 14 *initium superbiae hominis apostatare a Deo*; et sicut ille qui Deum diligit in via eius currere dicitur propter promptitudinem voluntatis ad serviendum ei, ita et superbus propter praesumptionem spiritus contra Deum currere dicitur. Superbia autem ex abundantia temporalium rerum oriri solet, et ideo sequitur *et pingui cervice armatus est*, scilicet contra Deum superbiendo: pinguedo enim ex abundantia humorum causatur, unde abundantiam temporalium significat. Sicut autem humilitas principium est sapientiae, ita et superbia sapientiae est impedimentum, unde sequitur *operuit faciem eius crassitudo*: per operimentum enim faciei impedimentum cognitionis designatur. Nec solum opulentia quae est superbiae causa in ipso invenitur, sed etiam ad collaterales eius derivatur, unde sequitur *et de lateribus eius arvina dependet.* Per quae omnia significare intendit quod Iob ex opulentia in superbiam incidit, per quam contra Deum se erexit et tyrannidem in homines exercuit, et ideo in hanc suspicionem devenit ut Deum sibi adversarium et insidiatorem suspicaretur. *Habitabit in civitatibus desolatis* et cetera. Postquam ostendit Eliphaz angustias timoris quas impius patitur etiam in statu prosperitatis existens, nunc loquitur de amaritudinibus quibus in adversitatem deiectus consumitur, propter hoc quod Iob dixerat *scribis contra me amaritudines, et consumere me vis peccatis adolescentiae meae.* Inter alias amaritudines primam ponit quod efficitur fugitivus; est autem fugitivorum consuetudo quod loca occulta et inhabitata quaerunt, et ideo dicit *habitabit in civitatibus desolatis et in domibus desertis, quae in tumulos sunt redactae*: huiusmodi enim loca consueverunt esse fugitivorum receptacula. Secundam, quod suis divitiis spoliatur, unde dicit *non ditabitur*, ut scilicet de novo divitias acquirat, *nec perseverabit substantia eius*, ut divitias prius acquisitas retinere possit. Tertiam ponit impossibilitatem recuperandi, dicens *nec mittet in terra radicem suam*: arbor enim si extirpetur et iterum plantetur, convalescit si in terram mittat radicem, sed si in terram radicem mittere non possit, non potest iterum convalescere. Et quasi hoc exponens subdit *non recedet de* *tenebris*, idest de statu adversitatis; et rationem non redeundi ad lucem assignat subdens *ramos eius arefaciet flamma*: arbor enim si extirpata fuerit, ramis virentibus adhuc remanet spes reparationis quia possunt inseri vel plantari, sed si rami comburantur, nulla spes ultra remanet recuperationis; rami autem hominis sunt filii et aliae personae coniunctae per quas homo interdum a statu adversitatis resurgit, sed filii Iob occisi erant et eius familia perierat; et ipsemet infirmitate oppressus erat, quod innuit subdens *et auferetur spiritu oris sui*, idest superbia verborum suorum, ut non posset aliquo modo recuperationem sperare, nec etiam a Deo quem superbia verborum offendit, unde subdit *non credat frustra errore deceptus quod aliquo pretio redimendus sit*, idest quod aliquo auxilio liberandus sit de tribulatione. Quartam amaritudinem ponit abbreviationem vitae, unde subdit *antequam dies eius impleantur peribit*, idest morietur antequam perficiatur tempus aetatis eius, *et manus eius arescent*, idest eius filii et propinqui deficient. Et subdit exemplum dicens *laedetur quasi vinea in primo flore botrus eius*, quae quidem laesio ex frigore solet accidere, unde significat exteriorem persecutionem; *et quasi oliva proiciens florem suum*, quod solet accidere ex aliqua interiori causa, unde significat meritum adversitatis ex parte ipsius qui patitur. Unde de hoc merito subdit *congregatio enim hypocritae sterilis*, idest illa quae congregantur ab hypocrita infructuosa redduntur, *et ignis devorabit tabernacula eorum qui munera libenter accipiunt*: fit enim interdum ex divino iudicio ut ea quae male acquisita sunt de facili consumantur; et hoc dicit notans Iob de rapacitate et hypocrisi quasi propter huiusmodi peccata ei adversitas acciderit. Et addit tertium peccatum, scilicet dolositatem, unde sequitur *concepit dolorem*, idest praeexcogitavit in corde suo qualiter alii dolorem inferret; cuius quidem conceptus partus est nocumentum iniuste illatum, unde sequitur *et peperit iniquitatem.* Adiungit consequenter modum quo hoc perficiat dicens *et uterus eius praeparat dolos*: hypocritarum enim est non manifeste sed dolose aliis nocumentum inferre; per uterum autem cor intelligitur in quo fiunt conceptus spirituales, sicut in utero conceptus corporales.

Caput 16

[84914] Super Iob, cap. 16 *Respondens autem Iob dixit* et cetera. Eliphaz in sua responsione durius contra Iob locutus fuerat: unde Iob in principio sui sermonis eum arguit de indecenti consolatione, primo quidem quia frequenter eadem repetebat, tam ipse quam amici eius, unde dicit *audivi frequenter talia*, quasi dicat: vestra locutio semper circa idem versatur. Diversis enim verbis ad idem intendebant, scilicet ad arguendum Iob quod pro peccatis suis in adversitates inciderat, et ideo subdit *consolatores onerosi omnes vos estis*: consolatoris enim officium est ea dicere quibus dolor mitigetur; onerosus ergo consolator est qui ea loquitur quae magis animum exasperant. Possent tamen haec excusationem habere quando ad utilitatem aliquam verba exasperantia proferrentur et veritatem continerent aut etiam breviter et pertranseundo dicerentur, sed si aliquis verba exasperantia contristatum falso, inutiliter et prolixe prosequatur, onerosus consolator videtur, unde subdit *numquid habebunt finem verba ventosa?* In hoc enim quod dicit *numquid habebunt finem*, ostendit quod prolixe immorabantur circa verba exasperantia; in hoc vero quod dicit *verba ventosa*, ostendit

quod inutilia et falsa erant, soliditatem non habentia. Ostendit autem consequenter quod non erat paritas ex utraque parte in hac disputatione quia amici Iob absque molestia loquebantur, unde dicit *aut aliquid molestum tibi est si loquaris?* Quasi dicat: ideo tam prolixe loqueris in meam calumniam quia ex hoc nullam molestiam sentis; Iob autem molestabatur. Et ne aliquis crederet quod haec disputatio esset facilis amicis Iob propter eminentem scientiam, Iob autem molesta propter scientiae defectum, hoc excludit ostendens quod si adversitate non deprimeretur et esset in statu amicorum suorum, similia loqui posset, unde dicit *poteram et ego similia vobis loqui*, scilicet si adversitate non gravarer. Et huius rei experiendae sibi facultatem desiderat dicens *atque utinam esset anima vestra pro anima mea*, ut scilicet vos adversitatem pateremini quam ego patior. Quod quidem dicit non affectu odii aut livore vindictae sed ut a crudelitate qua utebantur, suis verbis Iob exasperantes, revocarentur dum sentirent sibi esse aspera verba similia si eis dicerentur: unde subdit *consolarer et ego vos sermonibus*, scilicet similibus quibus vos me consolamini, *et moverem caput meum super vos*, in signum compassionis vel in signum reprobationis, sicut vos me arguitis; et etiam *roborarem vos ore meo*, ne per impatientiam deficeretis, *et moverem labia*, scilicet ad loquendum, *quasi parcens vobis*, idest simulans me ex misericordia quam ad vos haberem loqui, sicut vos circa me facitis. Sic igitur leve esset mihi loqui sicut et vobis si in statu vestro essem, sed nunc impedior dolore qui non tollitur neque locutione neque taciturnitate, unde subdit *sed quid agam? Si locutus fuero non quiescet dolor meus, et si tacuero non recedet a me.* Est autem duplex dolor: unus quidem interior qui tristitia nominatur, proveniens ex apprehensione alicuius mali inhaerentis; alius autem est dolor exterior qui est dolor secundum sensum, puta ex solutione continui proveniens vel ex aliquo huiusmodi. Primus quidem igitur horum dolorum collocutione tolli potest, non autem secundus, et ideo consequenter ostendit quod intelligit de hoc secundo dolore qui verbis non tollitur, dicens *nunc autem oppressit me dolor meus*, idest impedivit me ne faciliter et libere uti possim ratiocinatione sicut antea solebam: nam cum est dolor vehemens in sensu, oportet quod intentio animae avocetur vel impediatur ab intellectualium consideratione. Et quod de dolore corporali intelligat, ostendit subdens *et in nihilum redacti sunt omnes artus mei*: omnia enim membra eius ulcerata erant, sicut supra dictum est quod *Satan percussit Iob ulcere pessimo a planta pedis usque ad verticem.* Et non solum dissipationes membrorum dolorem sensibilem mihi ingerunt, sed etiam sunt in argumentum contra me: amici enim Iob videntes eum sic ulceratum ex hoc argumentabantur quod graviter peccasset, putantes hoc ei in poena peccati accidisse, et hoc est quod sequitur *rugae meae testimonium dicunt contra me*: ex infirmitatibus enim corrugatur corpus propter humidi consumptionem sicut et ex senectute. Quomodo autem rugae contra ipsum testimonium perhibeant, ostendit subdens *et suscitatur falsiloquus adversum faciem meam, contradicens mihi*: falsum enim dixerat Eliphaz quod propter peccatum in hanc infirmitatem incidisset. Vel potest dici quod Iob intellexit per spiritum sanctum suam adversitatem a Diabolo procuratam, Deo permittente; unde quicquid passus est vel in damnis rerum et filiorum vel in proprii corporis ulcere vel etiam in molestatione uxoris et amicorum, totum hoc Diabolo attribuit quasi instiganti: ipsum ergo vocat falsiloquum contra suam faciem suscitatum quia intelligebat instigante Diabolo amicos suos contradicentes ei. Et secundum hunc sensum planius est quod sequitur *collegit furorem suum in me*: videtur enim Diabolus totum furorem suum contra Iob collegisse dum omni modo nocendi ipsum impugnavit; et non solum in praeterito me afflixit sed etiam in futurum mihi comminatur, et hoc est quod sequitur *et comminans mihi infremuit contra me dentibus suis.* Et loquitur per similitudinem bestiae quae homini comminando dentes contra ipsum parat; hoc autem dicit propter hoc quod Eliphaz usque ad mortem ei sub persona impii mala imminere praenuntiaverat: intelligebat autem Iob huiusmodi comminationes per os Eliphaz a Diabolo esse procuratas, et ideo dicebat quod dentibus contra eum infremuerat. Non solum autem Eliphaz verbis comminationis contra eum usus fuerat mala praenuntiando sed etiam de factis eius male iudicaverat, eum impium et hypocritam nominans, et ideo subdit *hostis meus terribilibus oculis me intuitus est*: placidis enim oculis aliquem aliquis intuetur quando facta eius benigne interpretatur, sed quando bona interpretatur in malum tunc terribilibus oculis intuetur, et ideo subdit *aperuerunt super me ora sua*, scilicet amici mei ab hoste meo instigati; et hoc exponit subdens *exprobrantes percusserunt maxillam meam*: ille enim dicitur in faciem aliquem percutere qui ei improperium in facie dicit; amici autem Iob multa improperia contra eum dixerant, peccata multa ei exprobrantes. Et quia iusti homines videntes peccata puniri de iustitia laetantur, secundum illud Psalmi *laetabitur iustus cum viderit vindictam*, amici Iob se iustos reputantes, Iob autem peccatorem, de poenis eius gaudebant quodammodo quasi divinae iustitiae congratulantes, et ideo sequitur *satiati sunt poenis meis.* Et ne aliquis crederet quod Iob opinaretur huiusmodi poenas sibi a Deo inflictas non esse quia dixerat ab hoste se esse afflictum, ad hoc excludendum subdit *conclusit me Deus apud iniquum*, idest Diabolum, concedendo me scilicet potestati ipsius, *et manibus impiorum me tradidit*, quantum ad eos qui instinctu Diaboli eum vel factis vel verbis afflixerant: intellexit enim Iob afflictiones suas sibi per Diabolum quidem sed Deo permittente irrogatas. Et huius signum evidens ostendit quadruplex: primo quidem quia a maxima prosperitate non paulatim decidit, sicut consuetum est in rebus humanis, sed subito totaliter corruit, quod non videtur potuisse subito casu accidere sed ex sola divina ordinatione, et hoc est quod dicit *ego ille opulentus quondam repente contritus sum*; et in hoc quod dicit *opulentus* designatur divitiarum abundantia, in hoc autem quod dicit *ille* designatur claritas famae eius qua ab omnibus demonstrabatur. Secundum autem signum est quod totaliter corruit, ad quod significandum subdit *tenuit cervicem meam, confregit me*; et loquitur ad similitudinem alicuius fortissimi viri qui, alicuius debilis cervice apprehensa, eam confringeret et sic totaliter eum de vita auferret: sic enim Iob videbatur totaliter prosperitatis statum amisisse. Tertium signum est quod non una adversitate sed multis simul concurrentibus oppressus fuit, ut supra narratum est, et quantum ad hoc subdit *posuit me sibi quasi in signum*, quod scilicet ponitur diversis sagittis feriendum, et ideo subdit *circumdedit me lanceis suis*, ubi tripliciter multitudinem suarum adversitatum describit: primo namque ostendit se exterius vulneratum in rebus possessis, et ad hoc pertinet quod dicit *circumdedit me lanceis suis*; res enim exteriores circa nos sunt quasi extrinsecae: tunc ergo homo lanceis adversitatis circumdatur quando in rebus exterioribus damnificatur. Secundo autem dicit se percussum interius quantum ad personarum afflictionem, et hoc est quod subdit *convulneravit lumbos meos*, quasi dicat: non solum in circuitu lanceatus sum, sed vulnera pervenerunt usque ad interiora in quibus delectabatur, quae per lumbos significantur in quibus est delectatio vel etiam generationis origo, unde etiam per lumbos filii oppressi possunt designari; et insuper ostendit multiplicitatem percussionis ex acerbitate vulneris, cum subdit *non pepercit*, quasi retrahens manum suam a percussione ne gravius offenderet, sed gravissime laesit, et hoc est quod subdit *et effudit in terram viscera mea*, quia scilicet omnes filios suos et filias una ruina in mortem oppressit. Tertio ostendit multitudinem percussionis ex his quae in propria persona est passus, unde subdit *concidit me*, in propria scilicet persona, *vulnere* ulceris pessimi, *super vulnus* mortis filiorum. Quartum signum est, quod eius tribulatio ex divina providentia processerit, quod resisti non potuit nec remedium adhiberi, secundum illud quod supra IX 13 dictum est *Deus cuius irae resistere nemo potest*, et hoc est quod subdit *irruit in me quasi gigas*, cui propter magnitudinem potestatis homo debilis resistere non potest. Et possunt haec omnia intelligi vel de Deo qui conclusit, vel melius de iniquo, scilicet Diabolo, apud quem conclusit. Haec igitur omnia commemoravit Iob de magnitudine suae adversitatis ad ostendendum quod non de pari poterat cum eis contendere, quia ab huiusmodi adversitatibus immunes erant. Verum Eliphaz eum de superbia notaverat dicens *quid te elevat cor tuum* etc. quae tanto fuisset detestabilior quanto per graves adversitates emendari potuisset, secundum quod contra quosdam in Psalmo dicitur *dissipati sunt nec compuncti*; et ideo consequenter descripta sua adversitate, ostendit se humiliatum, primo quidem quantum ad exteriorem habitum, cum dicit *saccum consui super cutem meam*: talis enim habitus est humilitatis signum, ut legitur de Ninivitis Ion. III 5; similiter etiam cinis adhibetur ad recognoscendum propriam fragilitatem - unde Abraham dixit Gen. XVIII 27 *loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis* -, unde subdit *et operui cinere carnem meam*: legitur enim supra quod in sterquilinio sedebat in signum humilitatis. Secundo ostendit suam humilitatem per multitudinem fletus, cuius duo signa ponit: primo quidem tumorem faciei, cum dicit *facies mea intumuit a fletu*: ascendens enim multa lacrimarum materia ad caput, facies plorantium intumescit; secundum vero impedimentum visus, et hoc est quod subdit *et palpebrae meae caligaverunt*, scilicet a fletu: ad litteram enim propter discursum humorum visus oculorum impeditur. Ex his autem quae de gravitate suae adversitatis praemisit et de magnitudine suae humiliationis, posset aliquis suspicari quod ipse, quasi recognoscens gravitatem suorum peccatorum, se paenitendo humiliaverit reputans se pro suis peccatis afflictum, quod Eliphaz innuere volebat dicens *ecce inter sanctos nemo immutabilis* etc., et ideo ad hoc removendum dicit *haec passus sum absque iniquitate manus meae*, per quod excludit a se peccata operum; subdit autem *cum haberem mundas ad Deum preces*, ut excludat a se peccatum indevotionis et omissionis, per quod videtur respondere ei quod supra XI 14 dixerat Sophar *si iniquitatem quae est in manu tua abstuleris, levare poteris manum tuam absque macula.* Sed ad excludendum innocentiam Iob Eliphaz iam bis usus fuerat argumento supposito ex fragilitate terrenae naturae: nam supra IV 18 dixerat *ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, quanto magis hi qui habitant domos luteas*, et postea supra XV 15 idem repetierat dicens *caeli non sunt mundi in conspectu eius, quanto magis abominabilis et inutilis homo*; et ideo ad hoc excludendum subdit *terra, ne operias sanguinem meum*, et intelligit per sanguinem sui corporis afflictionem: hic autem sanguis operiretur si pro culpa fuisset effusus, sic enim non haberet gloriam; operiretur autem a terra si occasione terrenae fragilitatis praesumptio de praecedenti culpa praesumeretur. Si autem sanguis eius absque culpa fuit effusus, iustam querelam habuit contra effundentem, sicut Gen. IV 10 dicitur *ecce vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra*; hic autem clamor lateret si iniusta conquestio sua videretur, quasi eius qui pro culpa fuerit punitus, et ideo subdit *neque inveniat in te locum latendi clamor meus*, ut scilicet ex terrenae conversationis fragilitate videar iniuste conqueri, quasi sim pro culpa punitus. Verum est autem quod difficile est hominem terrena conversatione absque iniquitate peccati mortalis uti, non est tamen impossibile, Deo adiuvante per gratiam, qui etiam interioris puritatis est testis, et ideo subdit *ecce enim in caelo testis meus*, quasi dicat: ideo terra non potest operire sanguinem meum quia maius est testimonium caeli quam praesumptio de fragilitate terrae. Est autem hic testis caeli idoneus quia etiam conscientiae secreta rimatur, unde subdit *et conscius meus in excelsis*, quasi dicat: ideo in infimo terrae non potest locum latendi clamor meus invenire quia conscientia mea nota est in excelso. *Verbosi amici mei* et cetera. Postquam Iob descripsit magnitudinem suae adversitatis et suam humilitatem et innocentiam, procedit ulterius ad improbandum vanam consolationem quam amici eius ei frequenter iterabant, scilicet de spe temporalis prosperitatis recuperandae, unde et Eliphaz supra dixerat *numquid grande est ut consoletur te Deus* et cetera. Unde huius consolationis vanitatem ostendere intendens, praemittit *verbosi amici mei*, quasi dicat: verba inania mihi promittunt; non enim in temporalibus recuperandis est consolatio mea sed in Dei fruitione adipiscenda, et hoc est quod subdit *ad Deum stillat oculus meus*, idest lacrimatur prae Dei desiderio, secundum illud Psalmi *fuerunt mihi lacrimae meae panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: ubi est Deus tuus?* Et ad expositionem eius quod dixerat subdit *atque utinam sic iudicaretur vir cum Deo quomodo iudicatur filius hominis cum collega suo.* Iudicatur enim vir cum collega suo dum unus alteri praesentialiter adest et invicem sibi suas rationes promunt: desiderabat ergo Deo praesens existere et rationes divinorum operum et iudiciorum cognoscere, in quo felicitas humana consistit, in cuius spe erat eius consolatio, non in vanis amicorum verbis quibus recuperationem temporalis prosperitatis promittebant; et ideo ad ostendendam vanitatem huius promissionis subiungit *ecce enim breves anni transeunt*, quia scilicet *homo brevi vivit tempore*, ut supra XIII 1 dictum est; temporis autem vitae Iob iam transierat magna pars, unde breves anni ei restabant in quibus si esset prosperitas non magnam consolationem afferret propter temporis brevitatem. Fuerunt autem aliqui qui credebant hominem post mortem iterato ad praesentis vitae cursum redire, et sic videri posset quod in spe terrenae prosperitatis recuperandae saltem in illa futura vita, posset Iob consolationem habere; et ideo ad hoc excludendum subdit *et semitam per quam non revertar ambulo*: homo enim in hac mortali vita per aetatis processum tendit in mortem, nec in hoc processu iteratio potest esse, ut scilicet iterato homo sit puer et aetates huius vitae perambulet.

Caput 17

[84915] Super Iob, cap. 17 *Spiritus meus attenuabitur* et cetera. Ostenderat superius Iob multiplicitatem suae afflictionis et mentis humilitatem et innocentiam et vitae irrevertibilis brevitatem ex qua verbositas amicorum eius convincebatur, et ideo

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

in hoc capitulo intendit manifestare praemissa et finaliter eorum ignorantiam concludere. Primo autem incipit manifestare quod dixerat de processu vitae humanae, et praemittit causam brevitatis vitae, cum dicit *spiritus meus attenuabitur*: vita enim corporis est per vitales spiritus qui a corde ad omnia membra diffunduntur, qui quandiu in corpore durant corpus vivit; sed quando virtus caloris naturalis incipit debilitari in corde, huiusmodi spiritus minuuntur, quam quidem diminutionem et debilitationem per spiritus attenuationem designat. Et huius causae subiungit effectum dicens *dies mei breviabuntur*: debilitas enim vitalis spiritus abbreviat dies vitae. Et ne aliquis crederet quod attenuatus spiritus iterum roborandus esset secundum speciem huius vitae mortalis, ad hoc excludendum subdit *et solum mihi superest sepulcrum*, quasi dicat: finitis huius brevibus vitae diebus, nihil de praesenti vita mihi relinquitur nisi sepulcrum et ea quae sepulcro conveniunt. Deinde alio modo consolationis eorum vanum ostendit: consolabantur enim eum dicentes huiusmodi adversitates propter peccata ei provenisse, de quibus si paeniteret ad prosperitatem rediret; sed ipse hoc excludens dicit *non peccavi*, quia scilicet non habebat conscientiam remordentem de aliquo gravi peccato propter quod tantas adversitates incurrisset, unde et infra XXVII 6 dicit *neque enim reprehendit me cor meum in omni vita mea* et ideo non est contra id quod dicitur I Ioh. I 8 *si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*, et per hoc exprimit quod supra dixerat de sua innocentia *haec passus sum absque iniquitate manus meae.* Subdit autem *et in amaritudinibus moratur oculus meus*; pluraliter autem dicit *amaritudinibus*, propter multiplices adversitates quas supra enumeravit; dicit autem *moratur*, quia quamvis inter amaritudines se humiliaverit saccum consuens super cutem suam, adhuc tamen amaritudines perseverant; attribuit autem amaritudines oculo propter fletum, de quo supra dixerat *facies mea intumuit a fletu*, et iterum *ad Deum stillat oculus meus*, quia sic oculus eius flebat inter amaritudines quod ad solum divinum auxilium intendebat, et ideo hic subditur *libera me*: intelligebat enim se ab eo solo liberari posse qui eum apud iniquum concluserat. Non autem sic se liberari ab adversitate petebat sicut qui post adversitatem prosperitatem terrenam assequuntur, sed petit ut ad celsitudinem spiritualem perducatur, unde subdit *et pone me iuxta te*: quia enim Deus est ipsa essentia bonitatis, necesse est ut qui iuxta Deum ponitur a malo liberetur. Ponitur autem homo iuxta Deum inquantum ei mente appropinquat per cognitionem et amorem, sed hoc quidem imperfecte contingit in statu viae in quo homo impugnationes patitur, et quia est iuxta Deum positus ab eis non superatur; perfecte autem homo mente iuxta Deum ponitur in statu ultimae felicitatis in quo impugnationes iam pati non potest, et hoc est quod desiderare se ostendit dicens *et cuiusvis manus pugnet contra me*, quia scilicet quantumcumque aliqui me velint impugnare, si iuxta te perfecte positus fuero nullius impugnatio me molestabit: hoc est ergo in quo Iob inter amaritudines consolationem habebat, sperans se iuxta Deum ponendum ubi impugnationes timere non posset. Hanc autem spiritualem consolationem ipsius Iob amici eius verbosi non intelligebant, et ideo subdit *cor eorum longe fecisti a disciplina*, scilicet tua spirituali, per quam doces spiritualia bona contemptis temporalibus sperare; et quia in solis temporalibus et infimis rebus spem ponunt, ad spiritualem altitudinem pervenire non possunt ut iuxta Deum ponantur, et hoc est quod subdit *propterea non exaltabuntur.* Et ex hoc quod longe facti sunt a disciplina spirituali, procedit quod sola temporalia Eliphaz Iob in consolationem promittebat, et hoc est quod subdit *praedam pollicetur sociis*, idest temporalium adeptionem quae uni advenire non possunt nisi alio amittente, unde temporalium acquisitio depraedationi assimulatur. Non est autem hoc universaliter verum ut post poenitentiam homines temporalem prosperitatem recuperent, quia nec boni semper temporali prosperitate florent, unde subdit *et oculi filiorum eius deficient*; filios eius dicit illos qui eius promissioni credentes ex bonis quae agunt temporalia sperant, sed dum ea non assequuntur oculi eorum deficiunt, quasi a spe sua decidentes. Sicut autem bene agentibus temporalia Eliphaz promittebat, ita etiam omnes adversitates temporales propter peccata eius qui patitur asserebat provenire; et quia Iob multas adversitates passus erat, eum in exemplum apud vulgus ponebat, et hoc est quod subdit *posuit me quasi in proverbium vulgi et exemplum suum coram eis*, quia scilicet ad suam sententiam asserendam de causa adversitatum Iob in exemplum ponebat, ac si esset pro peccato punitus. Pertinet autem ad iustorum zelum ut videntes per falsam doctrinam rectitudinem divinorum iudiciorum perverti indignentur, et ideo Iob consequenter magnitudinem sui zeli ostendit dupliciter: primo quidem per quandam mentis turbationem - *ira enim per vitium oculum caecat, sed ira per zelum oculum turbat*, ut Gregorius dicit -, et ideo subdit *caligavit ad indignationem oculus meus*, scilicet rationis, cuius acies est per iram zeli turbata; secundo per hoc quod ira per zelum etiam in corpore ex dolore quandam commotionem facit - unde dicitur I Mach. II 24 quod Mathathias videns Iudaeum idolis sacrificantem *doluit et contremuerunt renes eius* -, et ideo hic subditur *et membra mea quasi in nihilum sunt redacta*, inquantum scilicet per dolorem corpus hominis tabescere videtur. Posset autem aliquis credere quod ista oculi caligatio contra iustitiam esset et indignatio contra innocentiam, et ideo ad hoc excludendum subdit *stupebunt iusti super hoc*, quasi diceret: etiam ad iustos pertinet ut videntes malorum doctrinam obstupescant, et hunc stuporem supra caligationem dixit. Sequitur autem *et innocens contra hypocritam suscitabitur*, quasi dicat: non est contra innocentiam si aliquis contra hypocritam perversorem verae doctrinae per zelum iustitiae indignatus concitetur. Et quia, ut dictum est, ira per zelum animum turbat sed non caecat, sic vir iustus stupet vel caligat ex zelo quod tamen a iustitia non recedit, et hoc est quod subdit *et tenebit iustus viam suam*, quia scilicet non deseret eam propter iram zeli: talis enim ira non praecedit rationem sed sequitur, et ideo non potest hominem a iustitia separare; utilis enim est ira per zelum quia facit hominem cum maiore animi fortitudine insurgere contra mala, et hoc est quod subdit *et mundis manibus addet fortitudinem*, concitatus scilicet per zelum, unde et philosophus dicit in III Ethicorum quod ira fortitudinem iuvat. *Igitur vos omnes convertimini* et cetera. Postquam Iob proposuerat ea ex quibus sententia Eliphaz confutatur, hic colligit praemissa et ordinat ea ad propositum ostendendum. Et primo excitat attentionem dicens *igitur*, ex quo scilicet praedicta sunt vera, *vos omnes*, qui scilicet contra me convenistis et patres vestri, *convertimini* a vestris erroribus, *et venite* ad veritatem considerandam, qua perspecta patebit quantum a vera sapientia longe sitis, et hoc est quod subdit *et non inveniam in vobis ullum sapientem*, et hoc dicit ad reprimendam iactantiam Eliphaz, qui supra XV 9 dixerat *quid nosti quod ignoremus* etc., et iterum *sapientes confitentur* et cetera. In hoc autem praecipue eorum insipientiam ostendere intendit quod ei consolationem temporalis prosperitatis promittebant, contra quod primo proponit tempus vitae suae iam in magna parte esse elapsum, et hoc est quod dicit *dies mei transierunt.* Deinde proponit mala quae patitur cum subdit *cogitationes meae dissipatae sunt*, idest impeditae a quieta contemplatione sapientiae propter acerbitatem corporalis doloris, et hoc est quod subdit *torquentes cor meum*, quia videlicet eius cogitationes a suavi consideratione veritatis erant deductae in amaritudinem qua cor torquebatur. Hoc autem tormentum cordis nec nox interrumpebat quae est tempus deputatum humanae quieti, unde subdit *noctem verterunt in diem*, quia videlicet propter praedictas cogitationes noctem ducebat insomnem sicut diem. Est autem gravius pati somni defectum in nocte quam in die, quia in die relevatur animus hominis ex hominum societate et lucis aspectu: et ideo dum nox ei esset insomnis desiderabat eam cito finiri, et hoc est quod subdit *et rursum post tenebras spero lucem*, idest spero quod lux diei post tenebras noctis rursus adveniat. Sed quia Eliphaz eum inducebat ut omnia adversa patienter toleraret sub expectatione futuri, ideo consequenter ostendit quid sibi in futurum de temporalibus rebus residuum videatur, unde dicit *si sustinuero*, idest patienter portavero huiusmodi dolores, nihil mihi restat nisi habitatio sepulcri, et hoc est quod dicit *Infernus domus mea est*; vocat autem Infernum sepulcrum secundum opinionem eorum contra quos disputabat, qui non credebant animam hominis remanere post mortem sed solum corpus in sepulcro, quod vocabant Infernum quia infra terram situatur. Homo autem in sepulcro iacens tenebras patitur tum propter defectum sensus tum etiam propter defectum exterioris lucis, et ideo subdit *in tenebris stravi lectulum meum.* Sicut autem homo nascens a parentibus originem sumit ex qua cum eis affinitatem contrahit, ita post mortem in sepulcro iacens in putredinem et vermes resolvitur quae ex eius corpore generantur, et ideo subdit *putredini dixi: pater meus es; mater mea et soror mea, vermibus*, quasi dicat: cum nulla alia re temporali remanebit mihi affinitas in sepulcro nisi cum putredine et vermibus. Ex his ergo quasi ad inconveniens deducens concludit dicens *ubi est ergo nunc praestolatio mea?* Quasi diceret: si propter expectationem temporalis prosperitatis consolarer, vana esset expectatio mea. Et iterum ad maius inconveniens deducit subdens *et patientiam meam quis considerat?* Quasi dicat: si sustinuero per patientiam, nihilominus non restat nisi sepulcrum et eius tenebrae, putredines et vermes; si ergo propter temporalia bona promerenda a Deo patientiam haberem, sequeretur quod Deus patientiam non consideraret, quod est abnegare providentiam. Et ne forte aliquis diceret quod etiam in sepulcro temporalis prosperitas sibi daretur a Deo, ideo hoc quasi irridens subdit *in profundissimum Infernum descendent omnia mea*, idest quicquid meum est ad sepulcrum deducetur quod mihi solum superest; *putasne saltem ibi erit requies mihi?* Idest numquid ibi etiam debeo expectare prosperitatem terrenam? Manifestum est hoc ridiculum esse.

Caput 18

[84916] Super Iob, cap. 18 *Respondens autem Baldath Suites* et cetera. Quia praemissa verba beati Iob Baldath Suites comprehendere intellectu non potuit, putavit ut quae ipse non intelligebat etiam a dicente inaniter proferrentur, unde in principio suae responsionis dicit *usque ad quem finem verba iactabis?* Ubi de tribus eum videtur arguere: primo quidem de inefficacia locutionis, ac si praemissa verba Iob ad nihil confirmandum efficaciam haberent, quod significatur in hoc quod dicit *usque ad quem finem*; secundo arguit eum de vana multiplicatione verborum, ac si praemissis verbis Iob pondus sententiarum deesset, quod significatur in hoc quod dicit *verba*; tertio notat eum de inordinata connexione verborum, quod significatur in hoc quod dicit *iactabis*: ille enim dicitur verba iactare qui ea inordinate spargit, quamvis etiam possit hoc tertium ad iactantiam elationis referri. Haec autem tria proveniunt in locutione alicuius ex defectu intellectus; cum eo autem qui deficit intellectu inutilis est collatio, et ideo subdit *intellige prius et sic loquamur*, quasi dicat: ex hoc quod inefficaciter, leviter et inordinate loqueris patet quod deficis intellectu, unde prius insiste ut intelligas et postea poterimus conferre ad invicem. Deinde arguit eum de praesumptione quia eos non reputaverat sapientes cum dixit *non inveniam in vobis ullum sapientem*, et ideo ad hoc respondens subdit *quare reputati sumus ut iumenta et sorduimus coram te?* Homo enim qui sapientia caret similis iumentis videtur et sordidus, quia in sapientia honor hominis et ornatus consistit. Consequenter reprehendit eum de iracundia quia dixerat *caligavit ad indignationem oculus meus*, quod prave intellexerat credens quod esset talis indignatio quae ei lumen sapientiae abstulisset, non attendens id quod postea dixerat *et tenebit iustus viam suam*, et ideo subdit *quid perdis animam tuam in furore tuo?* Ille enim in furore animam perdit qui propter furorem a sapientia et iustitia excidit quae sunt praecipue animae bona. His igitur praemissis quibus personam Iob notavit de defectu intellectus, de praesumptione et de furore, accedit consequenter ad principale propositum de quo controversia vertebatur, scilicet quod adversitates praesentis vitae erant poenae peccatorum, contra quod Iob dixit *non peccavi, et in amaritudinibus moratur oculus meus.* Sed quia Baldath ad assertionem suae sententiae rationibus uti non poterat, voluit suam sententiam astruere quasi ex communi opinione firmissimam, et ideo comparavit eam rebus quae amoveri non possunt, scilicet terrae et rupibus, unde dicit *numquid propter te derelinquetur terra et transferentur rupes de loco suo?* Quasi dicat: haec sententia, quod adversitates accidunt pro peccatis, firma est sicut terra et rupes: numquid ergo poterit removeri propter tuas disputationes ut innocens comproberis? Deinde prosequitur diffusius suam sententiam, enarrans per singula mala quae peccatoribus proveniunt, inter quae primo ponit cessationem prosperorum successuum, quos comparat luci quia *qui ambulat in luce non offendit*, ut dicitur Ioh. XI 9, unde videntur in luce ambulare quibus omnia prospere succedunt ad votum; de huius ergo lucis, idest prosperitatis, amissione dicit *nonne lux impii extinguetur*, idest prosperitas cessabit? Sicut autem lux corporalis ex flamma ignis procedit, ita etiam claritas prosperitatis ex hominis affectu procedit dum sibi provenit quod optat, et ideo subdit *nec splendebit flamma ignis eius?* Per ignem enim ardor amoris significari solet, secundum illud Cant.

VIII 6 *lampades eius, lampades ignis atque flammarum.* Est autem considerandum quod prosperitas successus humani ex duplici causa procedit: quandoque quidem ex humana providentia, puta cum homo prudenter et caute singula quaeque disponit, et quantum ad hoc de cessatione prosperitatis dicit *lux obtenebrescet in tabernaculo illius*, quia scilicet tam ipse quam sui familiares prudentia in consiliis carebunt; quandoque vero prosperitas humani successus ex causa superiori procedit, scilicet ex divina providentia, et quantum ad hoc cessationem prosperitatis describens dicit *et lucerna quae super eum est extinguetur*, non quidem ut in se non luceat sed ut impium non illustret. Et bene providentiam hominis lucem dixit quasi ab alio mutuatam, providentiam Dei lucernam quasi per se lucentem. Praemisit autem de luce humanae providentiae, quia per hoc quod homo lucem rationis dimittit videtur mereri ut luce divinae providentiae non protegatur. Consequenter post cessationem prosperitatis subiungit de adversitate, circa quam primo ponit impedimenta operationis et conatus; ex duobus autem homo nititur ad effectum suae operationis pervenire: uno modo per propriam fortitudinem, et contra hoc dicit *artabuntur gressus virtutis eius*, quia videlicet conatus fortitudinis eius amplos processus habere non potuit; alio modo conatur homo ad aliquid obtinendum per sapientiam, et quantum ad hoc dicit *et praecipitabit eum consilium suum*, dum scilicet id quod excogitavit tamquam utile fiat ei damnosum. Horum autem impedimentorum causam ex ipso eius peccato dicit procedere cum subdit *immisit enim in rete pedes suos*: sicut enim ille qui sponte ponit pedem in reti se praeparat captioni, ita ille qui se sponte ingerit ad peccandum ad hoc se disponit ut processus eius impediantur, secundum illud Prov. V 22 *iniquitates suae capiunt impium*; et sicut in reti sunt diversae maculae, ita etiam in peccato sunt multae diversitates quibus homines diversimode illaqueantur, et ideo subdit *et in maculis eius ambulat*, dum scilicet procedit de uno genere peccati in aliud vel de uno modo peccandi in alium. Et quia ipse sponte ingerit se periculis et non desistit sed semper procedit ulterius, ideo quandoque impedimentum sentiet, unde subdit *tenebitur planta illius laqueo*, idest processus voluntatis et operationis eius aliquo contrario impedietur. Huiusmodi autem nocumenta ex triplici causa proveniunt in peccato procedentibus: primo quidem ex parte ipsius peccantis qui quanto plus peccat tanto plus auget sibi desiderium peccandi, et quantum ad hoc subdit *et exardescet contra eum sitis*, quia videlicet quandoque homo peccator ex ratione considerat aliquid sibi esse nocivum, sed fervens desiderium peccandi compellit eum contra suam sententiam agere. Secundo, causa nocumenti est quandoque ex ipsis rebus in quibus peccat, sicut dicit Eccl. V 12 *divitiae conservantur in malum domini sui*; huiusmodi autem nocumenta proveniunt quandoque ex rebus iam adeptis, et quantum ad hoc dicit *abscondita est in terra pedica eius*, quia videlicet in ipsis terrenis rebus latet aliquod periculum unde pedes peccatoris capiantur; quandoque autem huiusmodi nocumenta proveniunt dum homo est in via acquirendi, et quantum ad hoc dicit *et decipula eius super semitam*, quia videlicet antequam adipiscatur peccator quod quaerit, in ipsa via latent eius pericula. Tertio causantur huiusmodi nocumenta ex parte aliorum hominum quorum insidiae et impugnationes formidantur, unde subdit *undique terrebunt eum formidines*, quia, ut dicitur Sap. XVII 10, *cum sit timida nequitia, data est in omnium condemnationem*; cum autem homo ab omnibus sibi cavet, necesse est quod in multis actus eius impediantur, unde subdit *et involvent pedes eius*, ut scilicet non possit quoquam libere procedere. *Attenuetur fame robur eius* et cetera. Praemiserat Baldath poenas peccatorum ad exteriores adversitates pertinentes, hic autem incipit prosequi poenas pertinentes ad personas eorum. Est autem considerandum quod ipsa peccata exterioribus adversitatibus implicant, et ideo adversitates exteriores prosecutus est praenuntiando quasi cum quadam certitudine; poenae autem corporales non videntur directe causari ex ipsis peccatis nisi forte ex aliquibus, sicut praecipue ex gula et luxuria quibus aliquis in proprium corpus peccat, et ideo corporales poenas non prosequitur denuntiando sed magis imprecando. Praemittit autem poenas corporales praecedentes mortem, et quia per nutrimentum conservatur vita, primo imprecatur ei nutrimenti subtractionem ex qua primitus homo incipit debilitari, et quantum ad hoc dicit *attenuetur fame robur eius.* Deinde autem deficiente nutrimento, etiam subtrahitur vita, et quantum ad hoc subdit *et inedia invadat costas eius*, per quod significatur debilitatio vitalium operationum, quarum principium est cor quod sub costis continetur. Corporis autem bona quae per famem attenuari incipiunt per mortem totaliter consumuntur; bona autem praecipua corporis videntur esse pulcritudo et fortitudo, et ideo subdit *devoret pulcritudinem cutis eius*, quia scilicet pulcritudo in exteriori apparentia consideratur, *et consumat brachia illius*, in quibus praecipue attenditur fortitudo, *primogenita mors*, idest tempestiva, naturalis aetatis finem praeveniens. Mortuus autem homo a domo sua exportatur, et quantum ad hoc subdit *avellatur de tabernaculo suo fiducia eius*, quia scilicet spem suam non in Deo posuit sed in opulentia et gloria domus suae, de qua post mortem eicitur. Eiectus autem de domo sua, sepulcro includitur ubi totaliter exterminatur a morte, et quantum ad hoc subdit *et calcet super eum quasi rex interitus*, quia scilicet mors quasi regis plena potestate eum in pulverem conterit. Eo autem egresso de domo eius, remanent mortui domestici cum quibus in vita societatem habuit, et quantum ad hoc subdit *habitent in tabernaculo eius socii illius qui non est*, idest mortui qui iam esse desiit in rebus humanis. Domestici autem, patrono mortuo, luctum agunt et aliqua signa tristitiae demonstrant vel quantum ad nigras et sordidas vestes vel etiam quantum ad aliquos fetidos odores, et quantum ad hoc dicit *aspergatur in tabernaculo illius sulphur*, per quod intelliguntur omnia quae possunt esse signa tristitiae, sicut et boni odores assumuntur in signum laetitiae. Homine autem mortuo, frequenter omnia quae fuerunt eius depereunt, quod consequenter ostendens primo incipit a terraenascentibus, quorum quaedam eo mortuo remanent adhuc seminata, et quantum ad haec dicit *deorsum radices eius siccentur*, ut scilicet si quid seminavit vel plantavit destruatur ut fructum non ferat; quaedam vero iam sunt perducta ad fructum, et quantum ad haec subdit *sursum autem atteratur messis eius*; et potest hoc referri ad quaecumque negotia inchoata vel iam pene perfecta. Deinde procedit ad famam quae de homine remanet post mortem, ex qua quidam desiderant se in memoriis hominum victuros et gloriam habere etiam post mortem, unde quantum ad deletionem peccatoris de memoriis hominum subdit *memoria illius pereat de terra*; quantum autem ad cessationem celebris famae ipsius subdit *et non celebretur nomen eius in plateis*, quod signanter dicit quia non est celebritas nominis nisi apud multitudinem, quae in plateis solet inveniri. Et sic cessante memoria et nominis celebritate, claritas gloriae eius commutabitur in tenebras perpetuae oblivionis, et hoc est quod subdit *expellet eum de luce in tenebras*, idest de gloria mundana in oblivionem. Cessante autem fama eius et corpore consumpto per mortem, iam nihil ipsius remanebit in mundo, quia Baldath et socii eius opinabantur quod anima non remaneret post mortem: *et de orbe transferet eum*, ut scilicet nihil eius in mundo remaneat. Sed quia parentes etiam in filiis vivunt, ideo ad hoc excludendum subdit *non erit semen eius*, quia filii ipsius morientur, *neque progenies in populo suo*, quia nec nepotes aut pronepotes remanebunt, nec etiam aliqui ad ipsum pertinentes, unde subdit *nec ullae reliquiae in regionibus eius*, idest nec consanguinei nec domestici per quos de ipso memoria habeatur. Quis autem effectus ex hoc sequatur in cordibus aliorum, ostendit cum subdit *in die eius*, quae scilicet est dies perditionis ipsius, *stupebunt novissimi*, idest minores de populo, prae nimia admiratione, non valentes considerare quomodo tanta gloria peccatoris subito in nihilum sit redacta; et quantum ad maiores subdit *et primos invadet horror*, timentes scilicet ne eis eveniat simile. Et videtur hoc induxisse ad respondendum ei quod Iob supra XIV 21 dixerat *sive nobiles fuerint filii eius sive ignobiles, non intelliget, attamen caro eius dum vivit dolebit*, ex quo videbatur Iob comminationes amicorum vel promissiones de eventibus futuris contingentibus post mortem confutasse; sed hic Baldath respondet quod huiusmodi infortunia quae post mortem accidunt, etsi mortuus non cognoscat, infliguntur tamen a Deo - huiusmodi poenae - propter correptionem aliorum. Et quia praemiserat quasdam poenas peccatoris ad viam praesentis vitae pertinentes, quasdam vero ad finem viae, scilicet ad mortem vel ad ea quae post mortem eveniunt, ideo quasi epilogando subdit *haec ergo sunt tabernacula iniqui*, idest processus eius in via praesentis vitae: tabernaculis enim viatores utuntur; quantum autem ad ultimum finem qui est quasi terminus motus, subdit *et iste locus eius qui ignorat Deum*, vel per infidelitatem vel per inoboedientiam.

Caput 19

[84917] Super Iob, cap. 19 *Respondens autem Iob dixit: usquequo affligitis animam meam* et cetera. Baldath in praemissis verbis ad duo intendisse videtur: primo quidem ad confutandum Iob de insipientia et superbia et furore, per quod eum affligere intendebat similiter aliis amicis suis, et ideo dicit *usquequo affligitis animam meam?* Secundo ad confirmandum suam sententiam quod adversitates praesentis vitae pro peccatis proveniunt, quod quidem prolixe prosecutus fuerat enumerando diversas adversitates absque alia probatione inducta, et quantum ad hoc subdit *et atteritis me sermonibus*, idest verbis fatigatis, non probationibus convincitis? Est autem tolerabile si semel aliquis contra amicum suum loquatur, sed si homo multiplicet huiusmodi verba videtur esse malitiae confirmatae, unde subdit *en decies confudistis me*, et ipsi loquendo et me cum quadam indignatione audiendo: ante hanc autem responsionem quinquies Iob invenitur locutus si incipiamus ab hoc quod dixit *pereat dies in qua natus sum*, et quinquies ei respondisse amici sui inveniuntur; saltem autem prae confusione etsi non propter amicitiam debuissent ab afflicti afflictione cessare, unde subdit *et non erubescitis opprimentes me*, scilicet tam opprobriis quam prolixitate verborum me gravantes. Inter cetera autem opprobria videtur eum Baldath de ignorantia notasse, cum dixit *intellige prius et sic loquamur*, quae quidem ignorantia toleranda ab amicis esset, et propter eam excusandus, non autem erat ei improperanda maxime tempore adversitatis, et ideo subdit *nempe si ignoravi, mecum erit ignorantia mea*, quasi dicat: nihil vos sed me solum gravat, unde ad vos

non pertinebat inter adversa mihi ignorantiam improperare, et ideo subdit *at vos contra me erigimini*, scilicet excellentiam vestram ostentantes, *et arguitis me opprobriis meis*, idest quae ad me solum pertinent et alios non gravant. Quibus praemissis ad confutationem amicorum pertinentibus, accedit ad principale propositum prosequendum, intendens ostendere falsum esse quod dicebant quod praesentes adversitates semper propter peccata praeterita proveniunt. Ex qua suppositione statim a principio ad inconveniens ducit dicens *saltem nunc intelligite quia Deus non aequo iudicio afflixerit me*, quasi dicat: si adversitates non adveniunt nisi pro peccatis, non est aequum Dei iudicium quo me non graviter peccantem graviter afflixit; dicit autem *saltem nunc*, quia hactenus non ita particulariter enumeravit suas adversitates sicut nunc. Non solum autem se dicit adversitatibus afflictum, sed etiam eis conclusum ut viam evadendi invenire non possit, unde sequitur *et flagellis suis me cinxerit*, quia scilicet ipsa flagella remediorum viam subtraxerunt; et hoc secundum primo incipit prosequi. Potest autem in adversitatibus remedium inveniri primo quidem per auxilium humanum, et hoc dupliciter: uno modo in ipso facto, puta cum aliquis ab aliquo violenter opprimitur et ab alio succursum habet, et ad hoc excludendum dicit *ecce clamabo vim patiens, et nemo exaudiet*, quasi dicat: si clamarem contra eos qui me violenter opprimunt nullus exaudiret ut auxilium ferret; alio modo post factum, puta cum aliquis iniuriam passus conqueritur iudici qui eum sententialiter restituit et vindicat, et hoc excludens subdit *vociferabor, et non est qui iudicet*, idest si vociferarer conquerendo non adesset iudex qui me suo iudicio liberaret. Secundo invenitur in adversitatibus remedium ab ipso homine qui adversitates evadit, et hoc dupliciter: uno modo per potentiam, et hoc excludit dicens *semitam meam circumsepsit, et transire non possum*, quasi dicat: tot impedimenta processibus meis apposuit ut ea amovere non possim; alio modo per prudentiam, et ad hoc excludendum subdit *et in calle meo tenebras posuit*, ut scilicet non videam qualiter sit procedendum. Deinde exclusis remediis, subiungit adversitates incipiens ab exterioribus bonis quae perdidit, inter quae primo ponit iacturam honoris et gloriae cum dicit *spoliavit me gloria mea*, quia cum prius in honore et reverentia haberetur, tunc etiam eum iuniores tempore irridebant, ut dicitur infra XXX 1. Secundo ponit dispendium dignitatis cum subdit *et abstulit coronam de capite meo*, quia qui ante sedebat *quasi rex circumstante exercitu*, ut dicitur infra XXIX 25, nunc *sedens in sterquilinio testa saniem radebat*, ut dictum est supra II 8. Tertio ponit damnum exteriorum rerum cum dicit *destruxit me undique*, scilicet devastatis omnibus exterioribus bonis, *et pereo*, adversitate durante, quia non est spes recuperandi, unde subdit *et quasi avulsae arbori abstulit spem meam*: arbor enim quandiu radicibus terrae inhaeret habet spem si praecisi fuerint rami eius ut rursum virescat, sed si evellantur eius radices de terra necesse est ut siccetur et pereat; ita etiam ipse, quasi avulsis radicibus, nullam habebat spem prosperitatem temporalem recuperandi. Radix autem spei est duplex: una quidem ex parte divini auxilii, alia vero ex parte auxilii humani; radix autem spei quae est ex divino auxilio videbatur esse avulsa per hoc quod Deus ei graviter videbatur iratus, secundum illorum opinionem qui divinam punitionem in solis adversitatibus huius vitae ponebant, unde dicit *iratus est contra me furor eius*, quod dicit ad designandum vehementiam irae: nam furor est ira accensa. Solet autem furor quo vehementior est eo citius transire, et sic potest in futurum remanere spes de irato, sed si ira in odium transeat iam non videtur spes ulla restare, et ad hoc significandum subdit *et sic me habuit quasi hostem suum*: ab inimico autem non speratur remedium. Divinae autem irae et odii signum ponit cum subdit *simul venerunt latrones eius*: latrones nominat Sabaeos et Chaldaeos et Daemones qui eius bona vastaverant simul quasi ex condicto; quos nominat Dei latrones quasi hoc ex ordinatione divina contigerit, sicut etiam amici Iob dicebant. Praedicti autem latrones depraedati sunt Iob publice absque aliqua reverentia vel metu, unde subdit *et fecerunt sibi viam per me*, quasi: ita me sunt depraedati sicut hostis qui invenitur in via. Infestaverunt etiam eum universaliter et perseveranter, et quantum ad hoc subdit *et obsederunt*, scilicet perseveranter, *in gyro*, idest universaliter quantum ad omnia, *tabernaculum meum*, idest bona domus meae. Deinde ostendit avulsam esse radicem spei quae est ex humano auxilio, ostendens quod nihil auxilii poterat expectare de quibus magis videbatur, et enumerat primo illos qui sunt habitatione domus separati, incipiens a fratribus, dicens *fratres meos longe fecit a me*, ut scilicet mihi auxilium ferre vel non velint vel non possint; deinde ponit familiares amicos cum subdit *et noti mei quasi alieni recesserunt a me*, mihi scilicet auxilium non ferentes; quantum autem ad consanguineos vel quacumque alia necessitudine coniunctos subdit *dereliquerunt me propinqui mei*, auxilium non ferentes; quantum vero ad illos cum quibus aliquando fuerat conversatus subdit *et qui me noverant*, scilicet olim quasi familiarem amicum, nunc in tribulatione *obliti sunt mei*, scilicet de me non curantes. Post hos accedit ad enumerandum domesticos dicens *inquilini domus meae*, qui scilicet mihi servire consueverant, *et ancillae sicut alienum habuerunt me*, de meis scilicet afflictionibus non curantes, *et quasi peregrinus fui in oculis eorum*, me scilicet penitus contemnentes. Deinde de inoboedientia servorum subdit *servum meum vocavi et non respondit mihi*; addit autem et superbum contemptum: *ore proprio deprecabar illum*, idest oportebat me ad eum agere non imperio sed precibus propter hoc quod me contemnebat. Deinde enumerat personas maxime coniunctas, scilicet uxorem et filios; solet autem uxori maxime delectabilis fieri praesentia viri, nisi forte ex aliqua gravi corruptione horribilis reddatur, et ad hoc significandum subdit *halitum meum exhorruit uxor mea*, scilicet propter fetorem ulcerum ex quibus ei horribilis reddebatur. Filiorum autem est solo nutu parentis voluntatem implere; ex magno autem contemptu parentis provenit quod patrem, cui oportet a filio reverentiam exhiberi, oporteat suppliciter filium deprecari, et ad hoc ostendendum subdit *et orabam filios uteri mei.* Sed hoc videtur contra id quod dictum est supra I 19, quod filii eius et filiae oppressi sunt per domus ruinam; sed potest dici quod aliqui parvuli remanserant qui non interfuerant illi convivio, vel forte aliqui filii filiorum, qui mortem propriorum parentum peccatis propriis imputantes peccatis Iob ipsum contemnebant. Postquam igitur se despectum dixit a domesticis et a forinsecis, ostendit consequenter se despectum esse et a stultis et a sapientibus. Est autem stultorum proprium quod eos despiciant quos in miseriis vident, quia sola bona terrena honoranda putant, et ideo dicit *stulti quoque despexerunt me*, scilicet corde praesentem, *et cum ab eis recessissem detrahebant mihi*, scilicet ore pronuntiantes quae in praesentia dicere verebantur. Deinde etiam se a sapientibus despectum dicit quos aliquando familiares habuerat, unde dicit *abominati sunt me quondam consiliarii mei*, quos scilicet propter eorum sapientiam ad meum consilium admittebam, *et quem maxime diligebam adversatus est me*: et forte hoc dicit propter aliquem eorum qui praesentes aderant, qui ei gravius adversabatur. Sic igitur praemissis adversitatibus quae pertinent ad exteriora, subiungit de proprii corporis consumptione dicens *pelli meae, consumptis carnibus, adhaesit os meum*, quia scilicet propter gravitatem aegritudinis carnes eius consumptae erant ita quod cutis eius ossibus adhaereret. Sed quia labia sunt carnea quae dentibus sicut ossibus adhaerent, ideo ad haec excipienda subdit *et derelicta sunt tantummodo labia circa dentes meos*, per quod videtur occulte innuere quod omnibus aliis officiis membrorum cessantibus, solum ei remanserat locutionis officium. Enumeratis ergo adversitatibus suis, eos ad compassionem invitat geminans misericordiae petitionem propter multitudinem miseriarum, dicens *miseremini mei, miseremini mei, saltem vos, amici mei*, ex quo ab aliis sum derelictus; causa autem miserendi est miseria, quae tanto gravior est quanto a fortiori inducitur, et ideo subdit *quia manus domini tetigit me*: intelligebat enim se a Deo percussum. Non videtur autem decens ut homo afflicto afflictionem addat, et ideo subdit *quare persequimini me sicut Deus?* Quasi dicat: sufficit mihi persecutio quae est a Deo, vestrum autem esset magis consolationem adhibere. Qualiter autem eum persequerentur ostendit subdens *et carnibus meis saturamini?* Quod proprie ad detractores pertinet, qui carnibus humanis vesci dicuntur inquantum in infirmitatibus aliorum delectantur: caro enim est infirmior pars animalis. *Quis mihi tribuat ut scribantur* et cetera. Dixerat superius Iob spem suam esse ablatam *quasi arboris avulsae*, quod quidem dixit referens ad spem temporalis prosperitatis recuperandae, ad quam eum amici eius multipliciter incitabant; hanc autem spem sibi habendam non esse supra multipliciter ostendit ad diversa inconvenientia deducendo, nunc autem manifeste suam intentionem aperit ostendens se praedicta non dixisse quasi de Deo desperans, sed quia altiorem spem de eo gerebat non quidem relatam ad praesentia bona sed ad futura. Et quia grandia et mira et certa dicturus erat, praeostendit desiderium suum ad hoc quod sententia quam dicturus erat in fide posterorum perpetuetur; transmittimus autem sensus et verba nostra in posteros per Scripturae officium, et ideo dicit *quis mihi tribuat ut scribantur sermones mei*, quos scilicet dicturus sum de spe quam in Deo firmavi, ne oblivioni deleantur? Solent autem ea quae atramento scribuntur per longinquitatem temporis deleri, et ideo quando volumus aliquam Scripturam in longinquum servari, non solum per modum Scripturae eam describimus sed per aliquam impressionem sive in pelle sive in metallo sive in lapide; et quia illud quod sperabat non erat in proximo futurum sed in fine temporum reservatur implendum, ideo subdit *quis mihi det ut exarentur in libro stilo ferreo*, quasi impressione aliqua facta in pelle, *aut*, si hoc parum est, impressione facta fortiori in *lamina plumbi, vel*, si et hoc parum videtur, *certe sculpantur* stilo ferreo *in silice?* Qui sunt autem hi sermones quos tanta diligentia velit conservari, ostendit subdens *scio enim quod redemptor meus vivit*, et signanter hoc per modum causae assignat: ea enim quae pro certo non habemus non curamus mandare memoriae, et ideo signanter dicit *scio enim*, scilicet per certitudinem fidei. Est autem haec spes de gloria resurrectionis futurae, circa quam primo assignat causam cum dicit *redemptor meus vivit.* Ubi considerandum quod homo qui immortalis fuerat constitutus a Deo mortem per peccatum incurrit, secundum illud Rom. V 12 *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*, a quo quidem peccato per Christum redimendum erat genus humanum, quod Iob per spiritum fidei praevidebat. Redemit autem nos Christus de peccato per mortem pro nobis moriendo; non autem sic mortuus est quod eum mors absorberet, quia etsi mortuus sit secundum humanitatem mori tamen non potuit secundum divinitatem; ex vita autem divinitatis etiam humanitas est reparata ad vitam resurgendo, secundum illud II ad Cor. ult. *nam etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei*; et vita autem Christi resurgentis ad omnes homines diffundetur in resurrectione communi, unde et ibidem subdit apostolus; *nam et nos infirmi sumus in illo, sed vivemus in eo virtute Dei in nobis*, unde et dominus dicit Iob V 25 *mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent: sicut enim pater habet vitam in semet ipso sic dedit et filio vitam habere in semet ipso.* Est ergo primordialis causa resurrectionis humanae vita filii Dei, quae non sumpsit initium ex Maria, sicut Ebionitae dixerunt, sed semper fuit, secundum illud Hebr. ult. *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*, et ideo signanter non dicit redemptor meus vivet sed *vivit.* Et ex hac causa futuram resurrectionem praenuntiat, tempus ipsius determinans, cum subdit *et in novissimo die de terra surrecturus sum*, ubi considerandum est quod quidam ponentes motum caeli et hunc statum mundi in aeternum duraturum, posuerunt quod post certas revolutiones annorum, redeuntibus stellis ad situs eosdem, homines mortui repararentur ad vitam; cum autem dies ex motu caeli causetur, si motus caeli in aeternum durabit nullus erit novissimus dies: et ideo ad praedictum errorem tollendum signanter dicit *in novissimo die*, et concordat sententiae domini, qui dicit Ioh. VI 40 *ego resuscitabo eum in novissimo die.* Fuerunt alii qui dixerunt quod homines resurgent resumendo non terrena sed quaedam caelestia corpora, sed ad hoc excludendum subdit *et rursum circumdabor pelle mea*, quod signanter dicit quia supra dixerat solam pellem circa ossa remansisse; ex ipso autem modo loquendi rationem resurrectionis assignat, ne scilicet anima a proprio indumento semper remaneat denudata. Rursus fuerunt alii qui dicerent animam idem corpus quod deposuerat resumpturam sed secundum condicionem eandem, ut scilicet indigeat cibis et potibus et alia opera carnalia huius vitae exerceat, sed hoc excludit subdens *et in carne mea videbo Deum.* Manifestum est enim quod caro hominis secundum statum vitae praesentis corruptibilis est; *corpus autem quod corrumpitur aggravat animam*, ut dicitur Sap. IX 15, et ideo nullus in hac mortali carne vivens potest Deum videre; sed caro quam anima in resurrectione resumet eadem quidem erit per substantiam sed incorruptionem habebit ex divino munere, secundum illud apostoli I ad Cor. XV 53 *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*, et ideo illa caro huius erit condicionis quod in nullo animam impediet quin Deum possit videre, sed erit ei omnino subiecta. Quod ignorans Porphyrius dixit quod *animae, ad hoc quod fiat beata, omne corpus fugiendum est*, quasi anima sit Deum visura non homo, et ad hoc excludendum subdit *quem visurus sum ego ipse*, quasi dicat: non solum anima mea Deum videbit sed *ego ipse* qui ex anima et corpore subsisto. Et ut ostendat quod illius visionis etiam suo modo erit particeps corpus, subiungit *et oculi mei conspecturi sunt*, non quia oculi corporis divinam essentiam sunt visuri sed quia oculi corporis videbunt Deum hominem factum; videbunt etiam gloriam Dei in creatura refulgentem, secundum Augustinum in fine de civitate Dei. Et ut idem numero non solum specie reparandus homo credatur ad Deum videndum, subiungit *et non alius*, scilicet numero, ne credatur talem se vitae reparationem expectare qualem describit Aristoteles in II de generatione, dicens quod quorumcumque substantia est corruptibilis mota reiterantur eadem specie non eadem numero. His igitur praemissis de causa resurrectionis, tempore et modo, et gloria resurgentis et identitate eiusdem, subiungit *reposita est haec spes mea in sinu meo*, quasi dicat: non est spes mea in terrenis quae vane promittitis, sed in futura resurrectionis gloria. Signanter autem dicit *reposita est in sinu meo*, ad ostendendum quod hanc spem non solum habebat in verbis sed in corde absconditam, non dubiam sed firmissimam, non quasi vilem sed quasi pretiosissimam: quod enim in sinu absconditur in occulto habetur et firmiter conservatur et carum reputatur. Sic ergo ostensa altitudine spei suae quam habebat de Deo, excludit eorum calumnias quas contra eum quaerebant, quasi Dei spem et timorem abiecisset quia in temporalibus spem non ponebat, unde subdit *quare ergo nunc dicitis: persequamur eum*, scilicet tamquam de Deo desperantem vel Deum non timentem, *et radicem verbi inveniamus contra eum*, improbando dicta mea quasi providentiam Dei negaverim? Quam non nego sed assero dicens praemia et poenas a Deo praeparari hominibus etiam post hanc vitam, et ideo subdit *fugite ergo a facie gladii*, idest divinae ultionis in futura vita vobis reservatae, quamvis temporali prosperitate floreatis, *quoniam ultor iniquitatum gladius eius*, idest ultio quam ipse proprie inducet post mortem; *et scitote esse iudicium*, non solum in hac vita sed etiam post hanc vitam in resurrectione bonorum et malorum.

Caput 20

[84918] Super Iob, cap. 20 *Respondens autem Sophar Naamathites dixit: idcirco cogitationes meae* et cetera. Sophar, audita sententia Iob de spe futurae vitae, acquievisse videtur, unde et post hanc responsionem secundam eius tertio nihil contradixit. Sed tamen adhuc erat aliquid in corde eius quod a priori sententia eum non permittebat omnino recedere: putabat enim quod etsi in futura vita fierent retributiones et punitiones pro meritis, ut a Iob didicerat, nihilominus tamen adhuc ei videbatur quod prosperitates et adversitates huius vitae hominibus dispensarentur a Deo pro merito virtutum vel peccatorum, et ideo quasi in parte convictus et in parte adhuc primam sententiam retinens dicit *idcirco*, scilicet propter verba quae dicis de spe futurae vitae, *cogitationes meae variae succedunt sibi.* Et ut non intelligantur huiusmodi variae cogitationes ad eandem sententiam pertinere, sicut cum aliquis ad eandem conclusionem varias rationes excogitat, subdit *et mens in diversa rapitur*, scilicet violentia rationum quae induci possunt pro utraque sententia nunc ad unum nunc ad aliud ducor, quasi non sufficeret ad contrarias rationes solvendas. Videbatur enim ei quod sententiam Iob de spe futurae vitae repudiare non deberet, et ideo subdit *doctrinam qua me arguis audiam*, credendo scilicet quod dixisti de resurrectione futura, sed tamen adhuc totaliter primam sententiam non dimitto, et hoc est quod subdit *et spiritus intelligentiae meae respondebit mihi*, quasi dicat: adhuc intellectus meus habet quid pro sententia sua respondeat. Hoc autem videbatur ei certissimum et experimento probatum quod mali etsi aliqua prosperitate gaudeant, tamen illa sit brevis et cito in hac vita etiam finiatur vel per festinam mortem vel per aliquam subsequentem adversitatem, et hoc est quod subdit *hoc scio*, considerans scilicet *a principio ex quo est positus homo super terram*, quasi diceret a principio humani generis, *quod laus impiorum brevis sit*: laudantur enim quandoque ad modicum propter aliqua bonitatis signa et initia quae in eis apparent, sed illa statim obnubilantur ex iniquis operibus quae in eis apparent, et ideo gaudium quod habent de favore quem capiunt ex sua simulatione in brevi pertransit, et hoc est quod subdit *et gaudium hypocritae ad instar puncti*, quasi in momento pertransiet, quia postea ex fructibus suis cognoscitur, ut dicitur Matth. VII 16. Contingit enim quandoque quod ex illo favore quem brevi tempore ex sua simulatione captavit ad aliquem altum statum sublimatus est, unde consequenter ostendit

quod nec hoc ei stabile erit, dicens *si ascenderit usque in caelum superbia eius*, idest si propter altum statum quem adeptus est in tantam ascendat superbiam quod non reputet se caducum quasi terrenum sed immobilem quasi caelestem, *et caput eius nubes tetigerit*, ut scilicet ultra communem statum hominum promoveatur, *quasi sterquilinium in fine perdetur*, vel per festinam mortem ex qua redditur humanum cadaver vile et abominabile quasi stercus, secundum illud Ier. IX 22 *cadet morticinum hominis quasi stercus super faciem regionis*, vel per hoc quod eius malitia detegetur et ab omnibus reputabitur vilis, secundum illud Eccli. IX 10 *omnis mulier quae est fornicaria quasi stercus in via conculcabitur.* Eius autem superbia deiecta, stupor in cordibus hominum orietur de tam subita deiectione, et reverentia quae habebatur ad ipsum cessabit, unde subditur *et qui eum viderant dicent: ubi est?* Vel mirantes vel contemnentes. Et ut ostendat eius deiectionem irreparabilem esse, subdit *velut somnium avolans non invenietur*: sicut enim avis faciliter avolando aufertur ab oculis hominum, ita etiam somnia de facili auferuntur a cognitione humana; et quia eorum nullum manet vestigium vel debile, neque ad aliquem testimonium per quod si perdatur possit requiri, ideo irreparabiliter transit eius cognitio: et similiter dat intelligere quod casus impiorum sit irreparabilis. Et huius irreparabilitatis causam ostendit multiplicem: primo quidem ex parte ipsius peccatoris qui perit, unde dicitur *transibit sicut visio nocturna*, quae quidem est visio phantasmatis non permanentis, et ideo postquam desierit ad eam reditus haberi non potest; visio autem diurna est alicuius rei permanentis, quam si aliquis videre desierit ad eam videndam rursus recurrere potest; et similiter quandiu peccator manet, si adversitas ei adveniat potest reparatio sperari, sed quando ipse ex hac vita transierit nulla ulterius reparatio speratur. Secundo autem ex parte aliorum hominum ostendit casum eius irreparabilem, cum subdit *oculus qui eum viderat non videbit*: ea enim quae ab oculis recedunt de facili etiam a memoria transeunt, unde mortui qui subtrahuntur humanis aspectibus de facili oblivioni traduntur, ut sic nec in memoriis hominum gloriam habeant nec amici eorum amplius auxilium praestare curent. Tertio ostendit causam irreparabilitatis eius, quia non potest redire ad priorem statum, unde subdit *nec ultra intuebitur eum locus eius*: non enim potest redire homo post mortem ad eundem modum vivendi. Et non solum ipse deicietur et in propria persona transiens et oculis hominum subtractus proprio loco numquam restituendus, sed etiam filii pro peccato eius punientur, unde sequitur *filii eius atterentur egestate*, iusto scilicet Dei iudicio, ut quia pro divitiis filiorum peccavit in hoc etiam spe sua frustretur, filiis eius pauperibus effectis. Deinde quasi acquiescens iam sententiae Iob, subiungit etiam de poenis futurae vitae dicens *et manus illius reddent ei dolorem suum*, idest pro operibus peccatorum quae fecit dolorem patietur in poenis. Et quod ista retributio doloris sit intelligenda post mortem, apparet per hoc quod subditur *ossa eius implebuntur vitiis adolescentiae eius et cum eo in pulvere dormient*, quasi dicat: etiam post mortem quando carnes eius in pulverem resolventur, solis ossibus in sepulcro remanentibus, poenam patietur pro peccatis, non solum quae in senectute sed etiam quae in adolescentia commisit quae est magis praeceps ad peccandum. Et causam quare etiam post mortem puniatur pro peccatis, ostendit subdens *cum enim dulce fuerit in ore eius malum, abscondit illud sub lingua sua*, et loquitur ad similitudinem hominis dulcem cibum comedentis, qui non cito illum absorbet sed diu tenet in ore ut diutius delectetur. Unde hanc similitudinem exponens subdit *parcet illi*, scilicet malo vel peccato quod est ei dulce, nolens illud destruere; quod quidem destrueret deserendo, unde sequitur *et non relinquit illud*; quare autem non relinquat, ostendit subdens *et celabit in gutture suo*, idest nulli manifestabit, et propter hoc nullus ei peccatum occultum dissuadebit neque aliquod remedium adhibebit quod adhibetur peccata sua confitentibus: haec est ergo causa quare peccata alicuius puniuntur post mortem quia ea in vita relinquere noluit. *Panis eius in utero illius* et cetera. Quia dixerat quod ossa impii replenda sunt vitiis adolescentiae eius, ut scilicet pro eis puniatur post mortem, nunc de poenis eius prosequitur latius, et primo ostendit quod bona quae in hoc mundo habuit ei vertentur in mala. Et utitur similitudine comedentis cui cibus quandoque in malum convertitur, et hoc duobus modis: uno modo quando cibus indigestus interius manet et convertitur in humores venenosos, et quantum ad hoc dicit *panis eius in utero illius vertetur in fel aspidum intrinsecus*, quasi dicat: sicut quandoque cibus comestus vertitur in humores venenosos, ita et bona quae in hoc mundo habuit perseveranter usque ad mortem ei vertentur in amaritudinem mortis. Secundo cibus comestus quandoque si digeri non potest per vomitum extra eicitur cum abominatione et dolore, ita etiam quandoque contingit quod homines peccatores bona temporalia quae in hoc mundo acquirunt, quia eis bene non utuntur, quasi indigesta divino iudicio cum dolore amittunt, unde subdit *divitias quas devoravit*, idest rapaciter acquisivit, *evomet*, idest cum abominatione perdet, *et de ventre eius*, idest de eius dominio, *extrahet eas Deus*, quia scilicet divino iudicio per quandam violentiam ei auferentur. Nec solum bona quae habuit ei vertentur in malum, sed etiam ab inimicis mala patietur et facto et verbo, et ideo duo exempla ponit: primum quidem de aspide quae mordendo interficit, unde dicit *caput aspidum surget*, scilicet contra eum ad eum mordendum, per quod significatur aliquis malefactorum princeps vel etiam Diabolus eum invadens; secundum exemplum ponit de vipera quae lingua sua venena diffundit, unde sequitur *et occidet eum lingua viperae*, per quam intelligitur quodcumque nocumentum proveniens ex lingua hominis quasi venenum ex lingua viperae. Deinde subiungit poenam ex privatione bonorum cum subdit *non videat rivulos fluminis torrentis mellis et butyri.* Mel autem et butyrum in hoc conveniunt quod utrumque suave est ad edendum, sed mel officio apum ex floribus colligitur, butyrum autem ministerio hominum ex lacte domesticorum animalium sumitur; unde per mel potest significari quodcumque bonum delectabile proveniens absque industria hominum, per butyrum autem designatur aliquod bonum delectans ex studio humano proveniens. Torrens autem subito supervenit et ex insperato; in flumine abundantia designatur propter aquarum multitudinem; in rivulis autem distributio bonorum designatur: non enim omnes omnia habent neque temporalia neque spiritualia bona, sed quidam haec quidam illa. Datur ergo intelligi quod bonis, secundum Sophar sententiam, suavitas bonorum proveniat abundanter et ex insperato, tum ex humano ministerio tum ex providentia divina sine humana industria, secundum tamen quandam ordinatam distributionem, qua quidem distributione privandum asserit peccatorem. Et quia quandoque ex multitudine poenarum homo deficit ut ulteriores poenas sustinere non possit, subiungit quod peccator quamvis in hac vita multipliciter puniatur tamen ulterius reservatur ad poenas futurae vitae, unde sequitur *luet quae fecit omnia*, idest pro singulis peccatis suis poenam patietur, *nec tamen consumetur*, scilicet secundum animam quae futuris poenis reservatur. Consequenter ostendit convenientiam poenarum ad culpas cum subdit *iuxta multitudinem adinventionum suarum*, idest peccatorum quae sollicite excogitavit, *sic et sustinebit*, quia scilicet poena per quandam convenientiam culpae respondebit.

Et primo hoc manifestat quantum ad culpam rapacitatis, in qua duo per ordinem ponit, quorum primum est violenta depraedatio quam significat subdens *quoniam confringens nudavit domum pauperis*, in confractione quidem violentiam significans, in nudatione rapinam; secundo ponit restitutionis negligentiam, et quantum ad hoc subdit *domum rapuit et non aedificavit eam*, quasi dicat: ea quae de domo rapuit vel quae in domo confringendo destruxit recompensare neglexit. Huic autem culpae convenientem poenam subiungit dicens *nec est satiatus venter eius*, quasi dicat: quia *nudavit domum pauperis* eum de bonis suis satiari non sinens, ideo appetitus eius non est satiatus neque de bonis quae iure possidet neque de his quae iniuste acquisivit, quia, sicut dicitur Eccl. V 9, *avarus non implebitur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ab eis*, et quantum ad hoc secundum subdit *et cum habuerit quae concupierat, possidere non poterit*, quia vel ipse subtrahetur eis vel illa subtrahentur ei; et hoc conveniens est, ut quia ea quae rapuit sponte restituere noluit ea invitus amittat. Deinde manifestat idem in culpa voracitatis quam ponit subdens *non remansit de cibo eius*, quia scilicet quicquid habuit in suos usus convertit, nihil in aliorum necessitatem reservans. Et subiungit convenientem poenam dicens *propterea nihil permanebit de bonis eius*, scilicet ei quia omnia perdet, et hoc est conveniens poena quantum ad hoc quod de bonis suis aliis noluit reservare: unde iustum est ut nihil ei reservetur. Quantum vero ad hoc quod superflua in suos usus consumpsit, subiungit aliam convenientem poenam dicens *cum satiatus fuerit, artabitur*, et loquitur ad similitudinem hominis qui nimis comedit, cuius viscera artantur ex nimio cibo compressa, per quod significatur quod homo qui superflua in suos usus expendit vel qui superflua sibi acquisivit artationem quandam patietur, non valens omnia acquisita recte disponere, sicut patet Luc. XII 18 de divite cuius ager uberes fructus protulerat, quod voluit horrea sua destruere ut faceret ampliora. Ex artatione autem viscerum sequitur inordinatus calor et anxietas, unde subdit *et aestuabit*, et similiter illi qui multa sibi inordinate congregant nimia sollicitudine affliguntur; demum ex superfluo cibo ad omnia membra solet dolor pervenire, unde subdit *et omnis dolor irruet in eum*: similiter etiam his qui superflua congregaverunt multiplex dolor exoritur dum in pluribus dispendia patiuntur. Considerans ergo Sophar quod saturitas impii est ei nociva, quasi ex zelo iustitiae optat ei saturitatem bonorum temporalium ut poenam patiatur, unde sequitur *utinam impleatur venter eius*, scilicet abundantia temporalium bonorum, *ut emittat in eum*, scilicet Deus, *iram furoris sui*, idest vindictam sine misericordia. Et modum irae ostendit subdens *et pluat super illum bellum suum*; et in hoc quod dicit *pluat* designat malorum abundantiam; in hoc quod dicit *super illum*, idest supra vires peccatoris, designat impotentiam resistendi; in hoc autem quod dicit *bellum suum* ostendit quod mala non inferuntur ei ad correctionem per modum disciplinae qua pater castigat filium, sed per modum exterminii quo hostes perduntur; unde subdit *fugiet arma ferrea*, idest poenas praesentes, impatienter eas sustinendo, quae ad modum gladii ferrei feriunt de propinquo; *et irruet in arcum aereum*, idest in poenas futurae vitae quae quasi feriunt a remotis ad modum arcus aerei, qui est infrangibilis, ut futurarum poenarum interminabilitas designetur. Exponit autem consequenter huius arcus processum dicens *eductus et egrediens de vagina sua*, supple erit arcus ille: quandiu enim arcus est in vagina non percutit, et similiter ultio futurae damnationis quandiu est in Dei praescientia quasi in quadam vagina non damnat, sed educitur de hac vagina per malitiam provocantem Deum, et tunc egreditur per dispositionem divinam. Et eius effectum ostendit subdens *et fulgurans in amaritudinem suam*: sicut enim fulgur de supernis et subito et cum violentia et claritate venit, ita illa ultio inferetur peccatori a Deo ex improviso cum tanta violentia quod resisti non poterit, et cum tanta claritate iustitiae quod excusationis locus non erit, et ex hoc peccator replebitur amaritudine. Deinde poenas ultionis explicat per partes, et primo quantum ad hoc quod sub potestate Daemonum tradetur, et quantum ad hoc subdit *vadent et venient super eum horribiles*, idest liberam potestatem super eum accipient Daemones. Deinde ponit poenam damni cum subdit *omnes tenebrae absconditae sunt in occultis eius*, quia scilicet perfectas tenebras interiores et exteriores patietur, elongatus a claritate Dei; quod quidem in occulto dicit esse quia sicut sanctorum claritas in hac vita nobis occulta est, ita et tenebrositas impiorum. Deinde ponit poenam sensus cum dicit *devorabit eum*, non quidem consumendo sed sua afflictione absorbendo, *ignis*, scilicet Gehennae, *qui non succenditur*, scilicet humano studio sed divina virtute, secundum illud Is. XXX 33 *flatus domini sicut torrens sulphuris succendens eam.* In his autem poenis nullum auxilium sibi aderit, unde subdit *affligetur relictus in tabernaculo suo*, idest ex hoc quod relinquetur sine auxilio in loco poenarum sibi deputato. Positis ergo poenis quas in se ipso patietur, subiungit poenas quae pertinent ad ipsum secundum quod post mortem remanet in hac vita, et primo quidem quantum ad hoc quod remanet in memoriis hominum, dicens *revelabunt caeli iniquitatem eius*, idest caelesti virtute fiet quod iniquitas eius reveletur post mortem quae latebat in vita, *et terra consurget adversus eum*, quia manifestata eius iniquitate, homines terreni etiam contra mortuum turbabuntur qui forte vivum reverebantur. Deinde ponit poenam eius quantum ad hoc quod remanet in filiis, cum dicit *apertum erit germen domus illius*, idest filii eius expositi erunt tribulationibus; et hoc germen *detrahetur*, scilicet de hac vita, *in die furoris domini*, idest in die vindictae divinae; quamvis possit et hoc ad finale iudicium referri, in quo sancti revelabunt iniquitatem peccatoris et totus mundus *pugnabit contra insensatos* et germina, idest opera peccati, manifestabuntur et tandem impius detrahetur in Infernum. Deinde epilogando subdit *haec est pars hominis impii a Deo*, idest quam sibi acquisivit impiis operibus, *et hereditas verborum eius a domino*, quam scilicet sibi acquisivit pravis verbis. Et considerandum quod inter praemissa praesentibus poenis futuras commiscuit.

Caput 21

[84919] Super Iob, cap. 21 *Respondens autem Iob dixit: audite, quaeso* et cetera. Quia Sophar in praemissis verbis quantum ad aliquid iam sententiae Iob consenserat ut poneret peccata puniri post mortem, quamvis adhuc in hoc suam sententiam retineret quod etiam in vita ista peccata temporaliter puniuntur, erectus fuit Iob in spem convertendi eos totaliter ad veram sententiam, et ideo primo humiliter inducit eos ad attentionem, cum dicit *audite, quaeso, sermones meos.* Et quia hactenus cum quadam irrisione eius verba audierant, subdit *et agite paenitentiam*, scilicet de hoc quod verba mea irrisistis vel quod veritati contradixistis; et quia iam omnes bis locuti estis, *sustinete me ut et ego loquar*, respondendo scilicet ad ea quae ultimo proposita sunt. Et ne ante-

quam audirent iudicium condemnationis proferant, subdit *et post mea, si videbitur, verba ridete*, quasi dicat: si iudicatis meam hanc sententiam derisibilem esse; prius tamen meam responsionem audiatis, quae si vobis non satisfaciat postea poteritis iustius irridere. Et ne videantur eius verba despicienda fore, ostendit quod de magnis locuturus est, scilicet de divinis iudiciis non de humanis, unde subdit *numquid contra hominem disputatio mea est ut merito non debeam contristari?* Quasi dicat: si ad hoc tenderet meae disputationis intentio ut inquirerem an aliquis homo iuste vel iniuste me afflixerit, qualitercumque hoc accidisset, merito tristitia carerem; sed disputatio mea tendit ad inquirendum quomodo hoc iusto Dei iudicio acciderit. Et quia de magna re est ista disputatio, est audienda attente, unde dicit *attendite me*; est etiam audienda non leviter et cum irrisione sed magis graviter et cum stupore, unde subdit *et obstupescite*; est etiam audienda silenter et sine mussitatione, unde subdit *et superponite digitum ori vestro.* Et ne videatur hoc iactanter dicere quasi ad deferendum honorem suae auctoritati, ostendit se etiam in altitudine huius quaestionis stupere, unde subdit *et ego quando recordatus fuero perstupesco*, ne scilicet in tanta quaestione in aliquo a veritate deficiam aut irreverenter de divinis iudiciis loquar; timor autem iste non sistit in mente sed pervenit usque ad carnem, unde subdit *et concutit carnem meam tremor*: ex vehementi enim animi passione etiam caro immutatur. Quibus praemissis sufficientibus ad attentionem excitandam, procedit ad quaestionem; et quia Sophar dixerat quod prosperitates malorum, si quae sunt, brevi finiuntur et in malum eis vertuntur, ideo haec statim Iob improbat dicens *quare ergo impii vivunt*, scilicet diu? Quasi dicat: si impius sic, velut avis avolans et velut visio nocturna, cito transit, unde est quod multi impii habent vitae diuturnitatem? Item si *gaudium hypocritae est ad instar puncti* et eius ascensus cito deicitur, quare *sublevati sunt*, idest in honoribus promoti? Item si *divitias quas devoravit evomit*, quare sunt *confortati divitiis*, idest quare eorum divitiae sunt eis confirmatae? Contra hoc etiam quod dixerat *filii eius atterentur egestate*, dicit *semen eorum permanet coram eis*, idest filii, eis videntibus, perseverant; et idem subiungit de aliis personis coniunctis dicens *propinquorum turba et nepotum in conspectu eorum*; per quod duplicem prosperitatem designat, quia nec eorum propinqui subtrahuntur per mortem, quod significat in hoc quod dicit *permanet*, nec elongantur per exilium vel aliquid huiusmodi, quod designat per hoc quod dicit *coram eis* et *in conspectu eorum.* Deinde prosequitur per partes praemissam prosperitatem impiorum, primo quidem quantum ad ipsos, praemittens immunitatem a malo cum dicit *domus eorum*, idest familiae eorum cum necessariis rebus, *securae sunt*, scilicet ab insultu hostium, *et pacatae*, idest carentes interna dissensione; et etiam immunes sunt a divino flagello, et quantum ad hoc subdit *et non est virga Dei super illos*, quia scilicet pro peccatis suis non corriguntur in hac vita. Et subiungit de multiplicatione bonorum, quia scilicet bona eorum non sunt sterilia nec fructu suo privantur, et hoc manifestat in specie boum qui apud antiquos acceptissimi erant propter agriculturam. Unde dicit *bos eorum*, idest vacca, *concepit*, per quod tollitur sterilitas, est autem conceptio primum in fructificatione animalium; secundum est formatio fetus concepti in ventre et perductio ad perfectum, quod impeditur per aborsum, et quantum ad hoc dicit *et non abortivit*; tertium autem est partus, et quantum ad hoc dicit *vacca peperit*, idem significans nomine bovis et vaccae, et utitur utroque vel propter ornatum sermonis vel propter necessitatem metri; quartum autem est educatio prolis, et quantum ad hoc subdit *et non est privata fetu suo*, morte scilicet praeoccupante. Consequenter autem subdit de prosperitate quantum ad filios, circa quod primo ponit prolis multitudinem cum dicit *egrediuntur*, scilicet in plateis ambulantes, non praeventi morte, *quasi greges parvuli eorum*, scilicet in multitudine et mutua concordia; secundo ponit eorum incolumitatem cum subdit *et infantes eorum exultant lusibus*, quasi non gemunt infirmitatibus; tertio ponit eorum disciplinam qua apud antiquos liberi instruebantur in musicis, unde dicit *tenent tympanum et citharam, et gaudent ad sonitum organi*, quasi instructi ad hoc quod et ipsi convenienter musica utantur et alios audiendo prudenter iudicent. Sed ne aliquis dicat quod haec eorum prosperitas modicum durat *ad instar puncti*, contra hoc subdit *ducunt in bonis dies suos*, quasi dicat: omnes dies vitae suae in prosperitate peragunt. Necesse est autem ex communi condicione quod finaliter sentiant mortem, sed tamen hanc patiuntur absque praecedenti angustia, unde subdit *et in puncto ad Inferna descendunt*, idest in mortem: omnes enim antiqui ante redemptoris adventum, de quo supra locutus fuerat, ad Inferna descendebant; sed quidam adversitatibus pressi in vita, non subito sed per multas amaritudines ad Inferna descendebant, sicut Iacob dixit Gen. XXXVII 35 *descendam ad filium meum lugens in Infernum*; sed illi qui prosperitate vigent usque ad mortem quasi in puncto usque ad Inferna descendunt. Posset autem responderi quod impii inter multa mala quae faciunt, meruerunt a Deo prosperitatem terrenam vel eum amando vel cognoscendo vel ei qualibuscumque operibus serviendo vel saltem bona temporalia ab ipso petendo, sed hoc excludit subdens *qui dixerunt Deo*, scilicet ex corde proposito quasi ex certa malitia peccantes: *recede a nobis*, quod pertinet ad defectum amoris, *scientiam viarum tuarum nolumus*, quod pertinet ad defectum cognitionis per ignorantiam affectatam: viae autem Dei dicuntur praecepta et iudicia eius quibus ab ipso disponimur; *quis est omnipotens ut serviamus ei?* Quod pertinet ad defectum bonorum operum provenientem ex Dei contemptu, *et quid nobis prodest si adoraverimus eum?* Quod pertinet ad contemptum petitionis propter defectum spei. Sic ergo evidentissime confutavit eorum sententiam, ostendens quod prosperitas temporalis non semper est praemium virtutis nec adversitas temporalis est poena peccati, quia impii frequenter prosperantur in hac vita nihil boni merentes a Deo, et cum hoc nullas graves adversitates patiuntur. Posset autem aliquis obicere: si malis prospera eveniunt et adversitatibus carent, ergo nulla est ratio a malitia declinandi, unde Eccl. IX 3 dicitur *eadem cunctis eveniunt, unde et corda filiorum hominum implentur malitia*; sed huic obiectioni respondet dicens *verum tamen quia non sunt in manu eorum bona sua, consilium eorum longe sit a me.* Circa quod sciendum est quod in manu hominis, idest in potestate ipsius, sunt quaedam bona, scilicet voluntaria virtutum opera quorum est dominus per liberum arbitrium gratia Dei iuvatum, et ideo huiusmodi bona semper possunt retinere virtuosi quandiu volunt, et propter hoc consilium sectandi huiusmodi bona est acceptandum; sed bona temporalis prosperitatis non sunt in potestate habentium ut possint ea acquirere vel retinere cum volunt, et ideo abiciendum est eorum consilium quo Deum et iustitiam contemnunt ut prospere vivant, quia per hoc non possunt assequi quod intendunt sed quandoque adversitatibus premuntur. Est autem considerandum ulterius quod adversitas impii gravior est quam iusti, quia cum iustus adversitatem patitur temporalem remanet ei fulcimentum virtutis et consolatio in Deo, unde non totaliter dissipatur; sed malis, amissis temporalibus bonis quae sola sibi quaesierunt, nullum remanet fulcimentum: unde subditur *quotiens lucerna*, idest prosperitas, *impiorum extinguitur*, idest finitur, *et supervenit eis*, scilicet divino iudicio, *inundatio*, idest gravis tempestas adversitatis, *et* quotiens Deus *dividit*, idest sub certa mensura distribuit, *dolores*, idest afflictiones aliquas, *furoris sui*, idest ex eius furore provenientes, *erunt*, impii scilicet, *sicut paleae ante faciem venti*, quae scilicet propter levitatem resistere non possunt vento, *et sicut favilla*, quae scilicet remanet ligno combusto, *quam turbo dispergit*, quia scilicet non habet humorem ut simul se teneat: ita etiam impii, veniente adversitate, resistere non possunt quia carent fulcimento divinae spei, et per diversas cogitationes disperguntur carentes humore virtutis. Et post hoc subdit de adversitate quantum ad filios cum dicit *Deus servabit filiis illius dolorem patris*, quia scilicet poena patris pertingit usque ad filios imitatores paternae malitiae. Nec differetur hoc usque post mortem patris sed vivente et cognoscente patre hoc erit, unde subdit *et cum reddiderit*, scilicet Deus poenam filiis, *tunc sciet*, scilicet pater, unde subdit *videbunt oculi eius interfectionem suam*, idest filiorum suorum, vel quamcumque adversitatem, et in hoc ipso *de furore omnipotentis bibet*, quia hoc ipsum pertinet ad poenam patris quod filii eo vivente puniuntur, non autem si punirentur post eius mortem, unde subdit *quid enim ad eum pertinet de domo sua post se?* Idest non affligeretur a futuris infortuniis posterorum, maxime cum peccator post mortem hoc ignoret, sicut supra XIV 21 dictum est *sive nobiles fuerint filii eius sive ignobiles, non intelliget; aut* etiam quid pertinet ad eum *si numerus mensium eius dimidietur*: non potest de hoc dolere in vita quia hoc ignorabat futurum. *Numquid Deum docebit quispiam* et cetera. Quia supra Iob proposuerat quod impiis in hac vita quandoque prospera quandoque adversa adveniunt, quod facit apud homines dubitationem, ideo ad huius dubitationis solutionem accedens praemittit quod hoc non provenit ex defectu divinae scientiae, quasi eum lateat malitia illorum quibus prospere cedit, et ideo dicit *numquid Deum docebit quispiam scientiam?* Quasi dicat: non indiget ut ab aliquo instruatur de meritis hominum ut sciat quibus prospera et quibus reddat adversa. Quod autem subdit *qui excelsos iudicat* potest dupliciter adiungi: uno modo ut sit sensus quod Deus non indiget instructione alicuius ad hoc quod possit excelsos iudicare, idest eos qui prosperantur in hoc mundo, sicut in rebus humanis indigent iudices instrui per testes de meritis iudicandorum; alio modo potest intelligi ut inducatur quasi probatio praecedentis: quod enim Deus omnia sciat et quod ab aliis instrui non indigeat patet per hoc quod ipse habet iudicium super quantumcumque excelsos; nullus autem iudicat quae ignorat: unde non potest esse quod alicuius quantumcumque excelsa scientia lateat ipsum. Praemissa igitur sufficientia divinae scientiae, subdit dubitationis materiam quae potest accidere super diversa humanarum rerum dispositione, in qua quidam prosperantur usque ad mortem, quidam vero in miseria moriuntur. Consistit autem temporalis prosperitas primo quidem in potestate, et quantum ad hoc dicit *iste moritur robustus*, secundo in corporis sanitate, et quantum ad hoc subdit *et sanus*, tertio in exteriorum rerum opulentia, et quantum ad hoc subdit *dives*, quarto in consiliorum et operum prospero successu, et quantum ad hoc subdit *et felix*: dicitur enim felix apud quosdam cui omnia succedunt ad votum. Ut autem non solum divitias sufficientes sed etiam superabundantes significet, subdit *viscera eius plena sunt adipe*: adeps enim propter superabundantiam nutrimenti generatur. Et ut rursus ostendat eius potentiam multiplicibus auxiliis suffultam, subdit *et medullis ossa illius irrigantur*: per ossa enim fortitudo designatur quorum robur nutrimento medullarum sustentatur. Subiungit autem de aliorum adversitate dicens *alius vero moritur in amaritudine animae suae*, quod scilicet pertinet ad interiores dolores quos homines concipiunt vel de corporalibus nocumentis vel ex infortunatis eventibus; addit autem *absque ullis opibus* ad designandum exteriorum rerum defectum. Sed tamen cum sic diversificentur in vita cum aequalitate meritorum, non potest dici quod saltem in his quae sunt post mortem diversa ad corpus pertinentia eorum sors commutetur: aequaliter enim eorum corpora disponuntur post mortem, unde subdit *et tamen simul in pulvere dormient*, idest aequaliter in terra sepelientur, *et vermes operient eos*, idest aequaliter eorum corpora putrescent: unde patet quod non potest assignari ratio differentiae quae est inter homines secundum prosperitatem et adversitatem, in his quae sunt aequalis meriti vel demeriti, ex diversa corporum dispositione post mortem. Erat autem opinio amicorum Iob quod ratio praedictae diversitatis esset ex diversitate meritorum, quod est contra id quod experimento apparet de hoc quod impiorum quidam prosperantur, quidam adversa patiuntur; unde quasi iam improbatam eorum opinionem vituperando commemorat cum subdit *certe novi cogitationes vestras*, quibus scilicet Iob temerarie condemnabant, *et sententias*, scilicet exterioribus verbis prolatas, *contra me iniquas*, quia scilicet iniquae impietatis me arguitis ex adversis quae patior; unde subdit *dicitis enim: ubi est domus principis? Et ubi tabernacula impiorum?* Quasi dicerent: tu simul cum familia tua ex altitudine tanti principatus cecidisti sicut solent deficere tabernacula impiorum. Sic igitur per ea quae supra dixerat ostensa iniquitate sententiae ipsorum, accedit ad determinandum veritatem. Et praemittit hoc quod dicturus est non esse novum sed apud multos divulgatum, subdit enim *interrogate quemlibet de viatoribus*, quasi dicat: non oportet me cum magno studio testimonium quaerere, quia haberi poterit a quibuscumque transeuntibus per viam; vel viatores dicit eos qui hac vita utuntur non ut termino sed ut via; *et haec eadem illum intelligere cognoscetis*, quae scilicet dicturus sum vobis: unde inexcusabiles estis qui a veritate receditis quam omnes communiter tenent. Quam quidem veritatem exponit subdens *quia in diem perditionis servatur malus*, quasi dicat: quod in hac vita non punitur sed prosperatur, hoc ideo est quia reservatur eius punitio in aliud tempus quando gravius punietur, unde subdit *et ad diem furoris ducitur*: quia enim furor est ira accensa, nomine furoris acrior vindicta significatur. Quare autem in diem perditionis et furoris servetur, ostendit subdens *quis arguet coram eo viam eius? Et quae fecit quis reddet illi?* Ubi duas rationes assignare videtur, quarum prima est quia intantum est sapientiae imperceptibilis ut nec per poenas erudiretur ut suam recognosceret culpam, sed inter flagella murmuraret quasi punitus iniuste, et hoc est quod dicit *quis arguet coram eo*, idest ut ipse recognoscat *viam eius*, scilicet iniquam? Alia ratio est quia poenae huius vitae non sunt sufficientes ad tantarum culparum punitionem, quia si acerbae sunt cito interimunt, et hoc est quod dicit *et quae fecit quis reddet illi*, scilicet in hac vita? Et ideo quasi concludit quod dies praedictus perditionis et furoris non est in hac vita sed post mortem, subdit enim *ipse ad sepulcrum ducetur*, scilicet mortuus, et tamen secundum animam vivet, et hoc est quod subdit *et in congerie mortuorum vigilabit*, quia scilicet licet videatur dormire per corporis mortem, vigilabit tamen per animae vitam. Et ne videatur post mortem transire ad gaudium, subdit *dulcis fuit glareis Cocyti*: quia enim testimonium etiam viatorum invocavit, veritatem de poenis malorum post mortem proponit sub fabula quae vulgariter ferebatur, quod scilicet in Inferno inter alios esset quidam fluvius nomine Cocytus, qui interpretatur luctus, quo animae malorum perducuntur; et sicut alii fluvii trahunt glareas, ita ille fluvius quodammodo involvebat animas impiorum: dicitur ergo impius *dul-*

cis fuisse glareis Cocyti quia eius conversatio acceptabilis fuit malis, et ideo inter malos qui sunt in luctu locum habebit. Effectum autem huius fluvii quantum ad homines subdit: *et post se omnem hominem trahit*, quia scilicet omnes homines cum quodam luctu moriuntur: quod enim est post mortem est quasi postremum huius fluvii, cuius anterius est quod in hac vita agitur, et ideo subdit *et ante se innumerabiles*, quia scilicet plurimos etiam in hac vita praeoccupat luctus. Sic igitur Iob per ordinem suam sententiam explicavit, primo quidem supra XIX 25 ostendens spem iustorum tendere in remunerationem futurae vitae, hic autem exprimit poenam reservari malis post mortem, et ideo ex utraque parte confutata adversariorum sententia subdit *quomodo igitur consolamini me frustra*, scilicet promittendo temporalem prosperitatem, *cum responsio vestra repugnare ostensa sit veritati?* In hoc quod dicitis hominibus deputari praemia et poenas in hac vita, quod supra multipliciter est improbatum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Iob ad litteram

a capite XXII ad caput XXXI

Thomas de Aquino a Velázquez depictus

Textum Leoninum Romae 1965 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 22

[84920] Super Iob, cap. 22 *Respondens autem Eliphaz Themanites dixit: numquid Deo comparari potest homo* et cetera. Finitis sermonibus beati Iob, Eliphaz eius verba non ea intentione qua dicebantur accepit: primo namque quod Iob dixerat ad ostendendum altitudinem materiae *numquid contra hominem disputatio mea?* Eliphaz sic accepit dictum ac si contentiose cum Deo disputare intenderet, unde eum praesumptionis arguit ex triplici consideratione. Primo namque aliquis provocatur ad disputandum vel contendendum cum aliquo quando videt eum comparabilem sibi in scientia veritatis, ut ex mutua collatione aliquid occultum indagetur; est autem valde praesumptuosum quod homo suam scientiam divinae audeat comparare, unde dicit *numquid Deo comparari potest homo, etiam cum perfectae fuerit scientiae?* Quasi dicat non, eo quod Dei scientia sit infinita. Secundo provocatur aliquis ad disputandum vel ratiocinandum cum aliquo propter aliqua quae ab eo accepit, ut fiat collatio datorum et acceptorum; est autem praesumptuosum quod homo putet bona quae facit esse Deo utilia, unde et Psalmista dicit *dixi domino: Deus meus es tu quoniam bonorum meorum non eges*, unde subdit *quid prodest Deo si iustus fueris*, scilicet recta opera faciendo? *Aut quid ei conferes si immaculata fuerit vita tua*, scilicet a peccatis abstinendo? Tertio provocatur aliquis ad hoc quod iudicio contendat cum aliquo propter timorem superioris potestatis eum in iudicium vocantis, quod nefas est cogitare de Deo, unde subdit *numquid timens*, scilicet aliquem iudicem, *arguet te*, scilicet accusando, *et veniet tecum ad iudicium*, quasi de pari citatus? Deinde quia Iob dixerat iniquas esse eorum sententias quibus dicebant domum eius perisse sicut *tabernacula impiorum*, intendit suam sententiam rectam esse cum subdit *et non propter malitiam tuam plurimam et infinitas iniquitates tuas?* Quasi dicat: Deus te arguit poenas infligendo non propter timorem sed propter amorem iustitiae, ut puniat tua peccata; unde malitia potest referri ad peccata quibus alios laesit, iniquitas autem ad peccata quibus iustitiae opera praetermisit; unde malitiam dicit *plurimam* sed iniquitates *infinitas*, quia in pluribus peccat homo omittendo quam committendo. Unde subiungit primo de nocumentis proximis illatis, quae quandoque per modum calumniae inferuntur sub praetextu iustitiae, unde subdit *abstulisti enim pignus fratrum tuorum sine causa*, scilicet necessaria, quia de fratribus tuis sine pignore confidere poteras; quandoque autem inferuntur nocumenta sine aliquo colore iustitiae, et quantum ad hoc subdit *et nudos spoliasti vestibus*, quod potest intelligi dupliciter: uno modo quia spoliando, nudos reliquisti nihil eis reservans; alio modo quia cum essent nudi, idest non sufficienter vestiti, illud modicum quod habebant eis subtraxisti. Subiungit autem de omissione bonorum operum dicens *aquam lasso non dedisti*, qui scilicet ea indigebat propter sitim ex labore viae ortam, quasi dicat: laborantibus et afflictis opem et solatium

non tulisti; *et esurienti subtraxisti panem*, quasi dicat: indigenti non subvenisti. Et haec quidem dicta sunt quantum ad peccata quae commisit sicut privata persona. Subiungit autem de peccatis pertinentibus ad principatum ipsius, inter quae primo ponit quod principatum non per iustitiam sed per violentiam obtinuit, unde dicit *in fortitudine brachii tui possidebas terram*, idest per potentiam tuam dominium terrae acquisivisti. Secundo ponit quod subditos suos non gubernabat per iustitiam sed per potentiam, secundum illud Sap. II 11 *sit fortitudo nostra lex iniustitiae*, unde subdit *et potentissimus obtinebas eam*, quasi dicat: per excellentiam potestatis subditis utebaris ad nutum. Tertio ponit iniqua iudicia, quia scilicet infirmis personis iustitiam non reddebat, unde subdit *viduas dimisisti vacuas*, scilicet dum non fecisti eis iustitiam de adversariis, secundum illud Is. I 23 *causa viduae non ingreditur ad eos*; et iterum, quod amplius est, infimas personas opprimebat, unde subdit *et lacertos pupillorum comminuisti*, quasi dicat: si quid virium in eis erat adnullasti, contra illud quod dicitur in Psalmo *iudicare pupillo et humili.* Et pro his culpis subdit sibi poenas provenisse, unde subdit *propterea circumdatus es laqueis*, idest adversitatibus undique te opprimentibus ut evasionis locus non pateat postquam in eis incidisti; nec etiam ante potueras quia subito tibi supervenerunt, unde subdit *et conturbat te formido subita*, quia scilicet mala ei subito supervenerunt ex quibus poterat etiam alia timere. Causam autem quare subito ei supervenerint ostendit subdens *et putabas te tenebras non visurum*, idest non perventurum ad has dubitationes in quibus nescis quid facias, quod refertur ad laqueos; deinde quantum ad formidinem conturbantem subdit *et impetu aquarum inundantium non oppressurum*, quasi dicat: putabas quod numquam ad hoc pervenires quod opprimereris violentia et multitudine adversitatum desuper venientium, secundum illud I ad Thess. V 3 *cum dixerint: pax et securitas, repentinus eis superveniet interitus.* Quod autem pro peccatis non putet aliquis se poenas passurum, ad hoc pertinet quod non credit Deum de rebus humanis providentiam habere; ad quod forte voluit retorquere quod Iob dixerat *numquid Deum docebit quispiam scientiam?* Quod ad defectum scientiae divinae prave interpretatus est, et ideo videtur ei consequenter imponere quod Iob Dei providentiam neget. Est autem considerandum quod aliqui negant Deum habere cognitionem et providentiam rerum humanarum propter altitudinem suae substantiae, cui proportionari dicunt suam scientiam ut nihil sciat nisi se ipsum, putantes quod scientia eius vilesceret si se ad inferiora extenderet, unde subdit *an cogitas quod Deus excelsior caelo sit*, idest tota universitate creaturarum, *et super stellarum verticem sublimetur*, idest supra altissimam creaturarum? Et huius cogitationis conclusionem subdit *et dicis: quid enim novit dominus*, scilicet de istis inferioribus rebus? Non tamen huiusmodi homines rerum cognitionem Deo totaliter subtrahunt, sed dicunt quod eas cognoscit in universali, puta cognoscendo naturam entis vel universales causas, unde subdit *et quasi per caliginem iudicat*: cognoscere enim aliquid solum in universali est cognoscere imperfecte, et ideo huiusmodi cognitionem vocat caliginosam, sicut contingit de eo quod a remotis videtur quasi caliginose, quia percipitur esse homo sed non quis homo sit. Et adhibet similitudinem ex his quae apud homines contingunt, apud quos qui in aliquo loco latet, sicut non videtur ab his qui extra locum sunt, ita nec eos videt: *nubes latibulum eius nec nostra considerat*, quasi dicat: sicut ipse latet nos quasi nubibus occultatus inquantum ea quae supra nubes sunt plene cognoscere non valemus, ita e converso ea quae ad nos pertinent quasi sub nubibus existentia ipse non videt, sicut Ez. IX 9 ex persona quorundam dicitur *dereliquit domi-*

nus terram, dominus non videt. Ponebant enim quod quia ea quae in terris sunt multis defectibus et inordinationibus subiacent, divina providentia non reguntur, sed solum caelestia, quorum ordo indeficiens perseverat, unde sequitur *et circa cardines caeli perambulat*; dicitur autem cardo in quo volvitur ostium, unde per hoc designat per Dei providentiam caelum moveri, ex cuius motu sicut ex quodam ostio providentia divina usque ad haec inferiora descendat: sicut enim dicunt quod Deus cognoscit humana sed in universali, ita dicunt quod gubernat humana sed per universales causas quas per se gubernat; et forte ad hoc referre voluit quod supra dixerat Iob *qui excelsos iudicat. Numquid semitam saeculorum* et cetera. Quia Eliphaz in verbis praemissis imposuisse videtur Iob quod non crederet Deum habere providentiam de rebus humanis, nunc consequenter videtur ei imponere huius infidelitatis effectum: solent enim illi qui Deum res humanas curare non credunt, contempto Dei timore, in omnibus sequi propriam voluntatem, unde dicit *numquid semitam saeculorum custodire cupis?* Idest processum eorum qui nihil credunt nisi ista temporalia quae vident, et ex hoc procedunt ad iniustitiae opera, unde subdit *quam calcaverunt viri iniqui*; illi autem calcare aliquam viam dicuntur qui frequenter et sine aliqua dubitatione et ex proposito viam terunt: sic autem illi qui non credunt divinam providentiam, frequenter et secure et ex proposito iniustitiae opera agunt; quod non contingit illis qui divinam providentiam credunt, quamvis quandoque ex infirmitate ad iniustitiam declinent. Et ne hoc impune fecisse videantur, subdit *qui sublati sunt ante tempus suum*, idest qui mortui sunt nondum completo naturali spatio vitae, et causam assignat subdens *et fluvius subvertit fundamentum eorum*; est autem uniuscuiusque hominis fundamentum id cui principaliter spes eius innititur: tales autem non in Deo spem suam ponunt sed in solis temporalibus rebus, quae corrumpuntur ipso cursu mutabilitatis rerum quem fluvium nominat. Quae autem sit praedicta semita exponit subdens *qui dicebant Deo: recede a nobis*, scilicet contemnentes ipsum et spiritualia bona eius quantum ad affectum; sed quantum ad intellectum incredulitatem eorum describit subdens *et quasi nihil possit facere omnipotens, aestimabant eum*, quia scilicet si ad eum non pertinet cura rerum humanarum nihil bene vel male homini facere potest, quod contrariatur omnipotentis rationi; et ad exaggerandum culpam subicit de eorum ingratitudine dicens *cum ille implesset domos eorum bonis*, scilicet temporalibus quae a Deo dantur hominibus; et ad eorum assertionem improbandam subdit *quorum sententia procul sit a me.* Et ne videretur quod simul cum impiis etiam iusti subverterentur, hoc excludit subdens *videbunt iusti et laetabuntur*, per quod datur intelligi quod ipsi non subvertentur sed in laetitia erunt; et ne videretur quod ex hoc ipso a iustitia deficerent quod de subversione aliorum gauderent, subdit *et innocens subsannabit eos*, quasi dicat: salva innocentia, eos poterunt subsannare de hoc quod contra suam opinionem subvertuntur: in hoc enim iusti congaudent divinae iustitiae; et videtur hoc proprie respondere ad id quod Iob dixerat *post mea, si videbitur, verba ridete*, quasi conquerens se derideri ab eis. Et ne aliquis dubitaret fundamentum impiorum a fluvio esse subversum, hoc quasi manifestum sub interrogatione proponit dicens *nonne succisa est erectio eorum?* Videbantur enim per prosperitatem terrenam vel etiam per propriam elationem ad modum arboris erigi in sublime; sed sicut arboris erectio per succisionem subito impeditur, ita etiam et eorum elevatio per eorum subtractionem subito cessat. Contingit autem quandoque quod arbor succisa in altius quidem crescere non potest, sed tamen adhuc eius remanet longitudo; si tamen ignis apponatur, nullum vestigium praeteritae

altitudinis restat: ita etiam si mortuo vel deiecto homine peccatore, per ignem adversitatis etiam filii eius pereant et divitiae diripiantur, nihil residuum videbitur de altitudine praeterita remanere, unde sequitur *et reliquias eorum devoravit ignis*, idest ardor tribulationis, secundum illud Iac. I 11 *exortus est sol cum ardore et arefecit fenum*; dicuntur autem reliquiae hominis vel filii vel quaecumque aliae res eius post eum remanentes. Quia igitur huiusmodi subversionem impiis accidere dixerat ex hoc quod contra Deum nitebantur, ut similia Iob evitare posset, subdit *acquiesce ergo ei et habeto pacem*, quasi dicat: propter hoc perturbatus es quia contra eum contendere voluisti; *et per hoc*, scilicet per pacem qua ei reconciliaberis, *habebis fructus optimos*, quasi dicat: quicquid optimum esse potest, quasi fructum huius pacis consequeris. Qualiter autem ei acquiescere debeat, ostendit subdens *suscipe ex ore illius legem*, quasi dicat: non aestimes quod res humanae divina providentia non regantur, quin immo secundum legem regiminis eius tuam vitam disponas. Et quia quidam legem divini regiminis profitentur sed tamen eam opere non sequuntur, ideo subdit *et pone sermones eius in corde tuo*, ut scilicet mandata eius mediteris et ea servare disponas. Qualiter autem per hoc *fructus optimos* habiturus sit, ostendit subdens *si reversus fueris ad omnipotentem*, ut scilicet eius omnipotentiam credas et ei te subicias, *aedificaberis*, quasi dicat: domus tuae prosperitas quae destructa est reparabitur. Quomodo autem ad Deum perfecte reverti debeat, ostendit subdens *et longe facies iniquitatem a tabernaculo tuo*, et est subintelligendum si, ut littera sic legatur: si longe facias iniquitatem a tabernaculo tuo, *dabit*, scilicet Deus, *pro terra silicem et pro silice torrentes aureos*, ut hoc quod dicit *longe facies iniquitatem a tabernaculo tuo* sit expositivum eius quod dixerat *si reversus fueris ad omnipotentem.* Et non dicit: si longe feceris iniquitatem a te, sed *a tabernaculo tuo*, volens innuere quod adversitas ei acciderat non solum pro peccato personae suae sed etiam pro peccato suae familiae. Quod vero dicit *dabit pro terra silicem* refertur ad hoc quod dixit *aedificaberis*, ut scilicet detur intelligi quod restauratio sit futura, sed ad aliquid maius, ut scilicet pro amissis maiora reddat: silex enim pretiosior est quam gleba terrae et aurum quam silex. Quae sint autem ista bona quae ei restituenda promittit enumerat consequenter, primo ponens securitatem ex Dei protectione cum subdit *eritque omnipotens contra hostes tuos*, ne scilicet iterato possint subripere quae tibi restituentur a Deo; secundo ponit divitiarum abundantiam cum dicit *et argentum coacervabitur tibi*: nomine enim argenti omnes divitiae significantur quia ex argento pecunia fieri solet. Et ne videatur solum corporalia bona promittere subiungit de spiritualibus bonis, inter quae primum ponit ut homo Deum diligat et delectetur in eo, unde sequitur *tunc super omnipotentem deliciis aff
lues*, idest quando pacem cum eo habebis in eo delectaberis; et quia unusquisque libenter respicit id in quo delectatur subdit *et elevabis ad Deum faciem tuam*, idest mentem tuam ut ipsum frequenter contempleris; et ex hoc fiduciam accipies recurrendi ad ipsum, unde subdit *rogabis eum*; et hoc non sine fructu, sequitur enim *et exaudiet te*; solent autem exauditi a Deo vota implere quae postulando promiserunt, unde subdit *et vota tua reddes*, quasi in signum exauditionis. Deinde promittit prosperum propositi successum cum subdit *decernes rem*, idest ordinabis per tuam providentiam qualiter aliquid sit futurum, *et veniet tibi*, idest dispositio tua non frustrabitur; et ne dubites quid sit decernendum, hoc etiam tibi manifestabitur, unde subdit *et in viis tuis splendebit lumen*, idest clare apparebit tibi per quas vias procedere debeas. Rationem autem harum promissionum ostendit subdens *qui enim humiliatus fuerit*, scilicet Deo se

subiciendo per affectum, *erit in gloria*, quam scilicet consequetur a Deo; *et qui inclinaverit oculos suos*, ne scilicet per intellectum aliquid superbum et stultum contra Deum sentiat, *ipse salvabitur*, a malis scilicet liberatus et in bonis stabilitus. Non solum autem requiritur ad salutem interior humilitas affectus et intellectus sed etiam exterior puritas operum, unde subdit *salvabitur innocens*; et quo merito salvetur ostendit subdens *salvabitur autem munditia manuum suarum*, idest innocentia operum suorum. Et est considerandum quod hic Eliphaz non solum promittit Iob, si convertatur, bona temporalia quae possunt esse bonis et malis communia, sicut supra fecerat, sed etiam bona spiritualia quae sunt propria bonorum, sed tamen solum in hac vita.

Caput 23

[84921] Super Iob, cap. 23 *Respondens autem Iob dixit: nunc quoque in amaritudine est* et cetera. Eliphaz in verbis praemissis duo contra Iob proposuisse videtur: primo quidem quod propter malitiam suam plurimam fuerit punitus, secundo quod de Dei providentia dubitaverit vel eam negaverit; solent autem homines cum eis falso aliqua crimina imponuntur ex hoc contristari, unde quia Iob haec in se non recognoscebat dicit *nunc quoque in amaritudine est sermo meus*, quasi dicat: sicut supra me contristastis opprobriis vestris ita etiam et nunc, ut cogar cum amaritudine loqui. Cum autem alicui afflicto de novo afflictio additur, priores afflictiones ad memoriam revocantur ex quibus praesens gemitus aggravatur, unde subdit *et manus*, idest potestas, *plagae meae*, idest adversitatis quam olim sum passus, *aggravata est super gemitum meum*, idest facit praesentem gemitum graviorem. Incipit autem primo respondere ad hoc quod dixerat propter malitiam suam eum punitum. Recognoscebat autem se Iob punitum divino iudicio - unde supra XVI 12 dixerat *conclusit me* Deus apud iniquum -, unde inquirere causam quare punitus sit est inquirere rationem divini iudicii, quam quidem nullus cognoscere potest nisi ipse Deus, ex quo patet praesumptuose Eliphaz asseruisse eum propter malitiam fuisse punitum; unde super hoc non vult cum Eliphaz contendere, sed disputationem suam vertit ad Deum qui solus sui iudicii rationem novit. Reputaret autem se divino iudicio praegravatum si propter malitiam plurimam esset punitus; solent autem qui ab aliquo iudice sunt gravati primo quidem ad iudicem accedere, quod facere non possunt nisi locum eius inveniant, quod etiam non possunt nisi prius eum cognoscant: nullus enim potest quaerens invenire id quod omnino ignorat, unde dicit *quis mihi tribuat ut cognoscam et inveniam illum et veniam usque ad solium eius?* Sciebat enim quod Deus eius cognitionem excederet, et ideo non poterat perfecte de se invenire viam per quam usque ad solium eius perveniret, idest usque ad plenam cognitionem iudiciorum ipsius. Solet autem gravatus a iudice cum ad eum pervenerit causae suae iustitiam demonstrare, unde subdit *ponam coram eo iudicium*, quasi dicat: proponam ei quale debeat esse iustum iudicium causae meae; *et os meum replebo increpationibus*, idest conquestionibus, non quidem ut credam divinum iudicium esse iniustum sed per modum quaerentis, sicut solent disputantes contra dicta aliorum obicere ut plenius veritatem intelligant, unde subdit *ut sciam verba quae mihi respondeat*, quod pertinet ad veritatem responsionis cognoscendam, *et intelligam quid loquatur mihi*,

quod pertinet ad percipiendam verborum intelligentiam: non enim potest homo scire an verum sit quod ei dicitur nisi intelligat quid ei dicatur. Frequenter autem supra quasi ad divinum iudicium sustinendum proposuerant divinam fortitudinem et magnitudinem, sicut Sophar supra XI 8: *excelsior caelo est, et quid facies?* Et cetera quae ibi sequuntur, et ideo hanc responsionem excludens subdit *nolo multa fortitudine contendat mecum, nec magnitudinis suae mole me premat*, quasi dicat: non sufficit mihi ista responsio ut solum contra me allegetur Dei potentia et magnitudo, quia sicut ipse est fortissimus et maximus ita etiam est iustissimus et aequitatis amator; unde subdit *proponat aequitatem contra me*, idest assignetur ratio ad aequitatem pertinens, et ita apparebit quod non propter malitiam sum punitus, unde subdit *et perveniet ad victoriam iudicium meum*, quo scilicet contra vos contendo asserens me non pro peccatis punitum. Et ne quis credat ex eo quod dixit *quis mihi tribuat ut cognoscam et inveniam illum et veniam usque ad solium eius?* Quod crederet Deum corporali loco concludi aut per creaturas sufficienter posse cognosci, subiungit *si ad orientem iero non apparet.* Ubi considerandum est quod secundum Aristotilem in caelo distinguuntur sex positionis differentiae, scilicet sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro. Principium enim motus totius firmamenti manifeste apparet in oriente; est autem in quolibet animali principium motus a dextro: si ergo imaginemur motum firmamenti sicut motum unius animalis, oportebit ponere dextrum caeli in oriente, sinistrum vero in occidente, sursum in meridie, deorsum vero in Septentrione, anterius vero in superiori hemisphaerio, posterius vero in inferiori hemisphaerio; velut si imaginaremur unum hominem qui sua dextra moveret caelum ab oriente versus superius hemisphaerium, consequens esset quod caput teneret versus meridiem et pedes versus Septentrionem, et pars anterior hominis esset versus superius hemisphaerium, posterius vero hominis, idest dorsum, versus inferius. Quidam tamen non respicientes ad dispositionem humani corporis sed magis ad ordinem motus caeli posuerunt superius caeli esse partem Orientalem eo quod ibi incipit motus, dextrum autem caeli in parte meridionali, versus quam partem quoad nos procedunt motus planetarum; unde per oppositum inferius caeli intelligitur occidens, sinistrum vero caeli intelligitur pars Septentrionalis. Et hoc modo videntur hic procedere verba Iob: nam dextrum et sinistrum dividit contra orientem et occidentem. Potest ergo simpliciter intelligi quod in nulla parte caeli Deus localiter concluditur, ut sit sensus: *si ad orientem iero non apparet*, quasi ibi vicinior existens, ac si ibi localiter existeret; *si ad occidentem non intelligam illum*, quasi propinquiorem et ibi conclusum; *si ad sinistram*, idest versus Septentrionalem partem, *quid agam? Non apprehendam eum*, quia scilicet non est ibi corporaliter situatus; *si me vertam ad dextram*, idest versus partem meridionalem, *non videbo illum*, quasi ibi existentem. Vel possunt haec verba induci non ad excludendum a Deo localem situm sed ad ostendendum quod non potest sufficienter per inferiores effectus inveniri; inter omnes autem effectus in rebus corporalibus apparentes universalior est et maior motus firmamenti, et quamvis manifeste appareat huius motus principium in oriente, tamen huius motus principium non sufficienter demonstrat infinitatem divinae virtutis, unde dicit *si ad orientem iero*, scilicet progressu meae considerationis, quasi considerans principium motus firmamenti, *non apparet*, scilicet sufficienter per hanc considerationem. Secundus autem effectus divinae virtutis in rebus corporalibus est motus planetarum, qui est ex adverso motus firmamenti: unde principium est in occidente, ex quo etiam non sufficienter potest considerari virtus divina, unde subdit *si ad occidentem*, scilicet iero, considerans principium motus planetarum, *non intelligam illum*; et valde signanter loquitur: hic enim motus magis intelligitur ex diversitate situs planetarum quam appareat oculis. Ex parte vero Septentrionali non videtur esse principium nobis nisi tenebrarum, quia versus illam partem sol numquam accedit; tenebrae autem impediunt actionem, secundum illud Ioh. IX 4 *venit nox quando nemo potest operari*, unde subdit *si ad sinistram*, scilicet per considerationem perrexero, *quid agam?* Idest non invenio ibi nisi defectum actionis, unde nullum vestigium dabitur ad eum cognoscendum, unde subdit *non apprehendam eum*, etiam qualitercumque. Ex parte vero meridionali est nobis principium luminis propter corpora luminarium ex illa parte nobis apparentium, unde subdit *si me vertam*, scilicet per considerationem, *ad dextram*, idest ad partem meridionalem caeli, *non videbo illum*, quasi dicat: inveniam ibi lumen corporale, per quod tamen ipse videri non potest. Et quamvis ipse sic me lateat, eum tamen non latent quae circa me aguntur, unde subdit *ipse vero scit viam meam*, idest totum processum vitae meae; quod videtur Iob dicere contra id quod Eliphaz supra induxerat ex persona impiorum quasi imponendo illud Iob: *nubes latibulum eius nec nostra considerat.* Et quia posset aliquis dicere si scit viam tuam ergo propter peccata tua te punivit, ipse respondet *et probabit me quasi aurum quod per ignem transit*, ubi primo manifeste exponit causam suae adversitatis, quae fuit ei inducta ut ex ea approbatus hominibus appareret, sicut aurum approbatur quod potest ignem sustinere; et sicut aurum non fit verum aurum ex igne sed eius veritas hominibus manifestatur, ita Iob per adversitatem probatus est non ut eius virtus appareret coram Deo, sed ut hominibus manifestaretur; dicit autem *probabit* de futuro, quasi exhibens se per patientiam etiam ad futuram examinationem. Quod autem non sit punitus pro peccato praecedenti probat per rectitudinem vitae suae. Ubi considerandum est quod unumquodque ostenditur rectum per hoc quod suae regulae conformatur. Est autem duplex regula humanae vitae; prima quidem est lex naturalis a Deo mentibus hominum impressa, per quam naturaliter homo intelligit quid est bonum ex similitudine divinae bonitatis. In quo primo attendendum est quod homo secundum suum posse imitetur in suis affectibus et operibus divinae bonitatis operationem, secundum illud Matth. V 48 *estote perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est*, et Eph. V 1 *estote imitatores Dei sicut filii carissimi*; unde dicit *vestigia eius*, idest aliquam licet ex parva parte similitudinem bonitatis divinae operantis, *secutus est*, scilicet per imitationem, *pes meus*, idest affectus meus, quo ad operandum procedimus. Secundo requiritur quod aliquis tota mente sollicitudinem adhibeat ad Deum imitandum, unde subdit *viam eius custodivi*, quasi sollicitus ne ab ea recederem. Tertio requiritur quod homo in ea perseveret et totaliter in ea maneat, non ex parte, unde subdit *et non declinavi ex ea*, idest ex nulla parte recessi. Secunda autem regula humanae vitae est lex exterior divinitus tradita, contra quam homo peccat dupliciter: uno quidem modo per contemptum, et contra hoc dicit *a mandatis labiorum eius non recessi*: fuerant enim Noe aliqua praecepta divinitus data et forte aliquibus aliis sanctis viris in quorum labiis Deus loquebatur; secundo aliquis peccat contra legem Dei per ignorantiam vel oblivionem, et contra hoc subdit *et in sinu meo*, idest in occulto cordis, *abscondi verba oris eius*, secundum illud Psalmi *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi.* Et ne aliquis diceret hanc probationem quam induxit ex rectitudine suae vitae non esse convenientem, ostendit consequenter quod de divinis iudiciis certissima et demonstrativa probatio induci non potest propter incomprehensibilitatem divinae voluntatis, unde subdit *ipse enim solus* *est*, quasi: non habet aliquam creaturam similem vel aequalem quae eum comprehendere possit, et per consequens nec eius voluntatem, unde subdit *et nemo advertere potest*, idest per certitudinem cognoscere, *cogitationes eius*, idest dispositiones iudiciorum ipsius. Et sicut non potest comprehendi eius dispositio, ita nec ei potest ab ulla creatura resisti, unde sequitur *et anima eius*, idest voluntas eius, *quodcumque voluit hoc fecit*, quasi nullo resistere valente. Contingit autem quandoque, maxime in aliquo sapiente qui voluntatem suam moderatur secundum suam virtutem, quod ultra facere non potest, sed hoc a Deo excludit cum subdit *cum expleverit in me voluntatem suam, et alia multa similia praesto sunt ei*, quasi dicat: quod in me ultra adversitatem non inducat, non est quia ultra non possit sed quia ultra non vult; *et idcirco*, quia scilicet considero quod ultra facere potest et non possum advertere utrum ultra facere velit, *turbatus sum*, scilicet turbatione timoris; unde subdit *et considerans eum*, idest potentiam eius, *timore sollicitor*, ne scilicet adhuc me probaturus sit adversitate graviori. Causam autem huius sollicitudinis formidolosae assignat per hoc quod est expertus in se divinam percussionem, unde subdit *Deus mollivit cor meum*, quasi liquefaciens ipsum, firmitate securitatis sublata, *et omnipotens conturbavit me*, idest per omnipotentiam suam turbationem tristitiae de praesentibus malis et timoris de futuris induxit. Quare autem timeat in futurum cum non sit sibi conscius de culpa, ostendit subdens *non enim perii*, idest adversitatem passus sum, *propter imminentes tenebras*, idest errores vel peccata, quae quidem imminere dicuntur quando in mente hominis confirmantur, puta cum quis ex malitia peccat. Contingit autem quandoque quod malitia in homine non firmatur, sed ex aliqua subita passione, puta concupiscentiae vel irae, ad peccandum impellitur; et hoc a se excludit subdens *nec faciem meam operuit caligo*: quasi enim caligat oculus rationis quando propter passionem iudicium eius in opere particulari decipitur.

Caput 24

[84922] Super Iob, cap. 24 *Ab omnipotente non sunt abscondita tempora* et cetera. In praecedenti capitulo Iob ostendit se non esse propter malitiam punitum, ut Eliphaz asseruerat, nunc autem vult manifestare quod non existimat Deum non habere curam rerum humanarum, sicut Eliphaz ei imponebat. Est autem considerandum quod aliqui ponebant Deum humanarum rerum notitiam et curam non habere propter distantiam eius a nobis: credebant enim quod sicut propter huiusmodi distantiam nos eum cognoscere non valemus, ita nec ipse nos; sed hoc ipse primo excludit dicens *ab omnipotente non sunt abscondita tempora*, quasi dicat: quamvis omnipotens sit extra temporum mutabilitatem ipse tamen temporum cursum cognoscit; illi vero qui sunt in tempore ita eum cognoscunt quod tamen modum aeternitatis eius comprehendere non valent, unde subdit *qui autem noverunt eum*, idest homines temporales eius notitiam qualemcumque habentes vel naturali cognitione vel per fidem vel aliqua maiori sapientiae illustratione, *ignorant dies illius*, idest comprehendere non valent modum aeternitatis eius. Et quia dixerat temporalium cursum Deo ignotum non esse, consequenter ostendit qualiter temporalia iudicat, praemittens diversas hominum culpas, quorum quidam fraudulenter aliis inferunt nocumenta, unde dicit *alii*, scilicet inter homines,

terminos transtulerunt, furtive scilicet mutantes possessionum confinia, et similia fecerunt in animalibus quae gregatim pascuntur, unde subdit *diripuerunt*, scilicet furtive, *greges*, scilicet alienos, *et paverunt eos*, ut sic videantur esse eorum. Et eorum culpam exaggerat ex condicione personarum quibus inferunt nocumenta: consueverunt enim homines misereri pupillorum propter defectum aetatis et carentiam sustentationis parentum, et contra hoc dicit *asinum pupillorum abegerunt*, idest aberrare fecerunt ut eum raperent non miserantes pupillum. Similiter etiam viduarum consueverunt homines misereri propter fragilitatem sexus et quia destitutae sunt virorum solatio, sed contra hoc subdit *et abstulerunt pro pignore bovem viduae*, quasi sub quodam colore iustitiae eam gravantes. Consueverunt etiam homines misereri pauperum qui divitiarum sustentatione carent, et contra hoc subdit *subverterunt pauperum viam*, idest abstulerunt eis facultatem sibi necessaria procurandi, eos multipliciter molestando. Solent etiam homines desistere a nocumento eorum qui aliis nocere non consueverunt sed inter alios suaviter conversantur, et contra hoc subdit *et oppresserunt pariter mansuetos terrae*, qui scilicet nec provocari nec provocare alios noverant. Sunt autem quidam qui non fraudulenter ut praedicti sed per manifestam violentiam aliis nocent, qui ad mala facienda prorumpunt quasi nulla disciplina legis contineantur, de quibus subdit *alii quasi onagri in deserto*, idest asini silvestres qui hominum servituti non subsunt, *egrediuntur ad opus suum*, scilicet ad latrocinium cui quasi proprio operi sollicite intendunt, unde subdit *vigilantesque ad praedam*, scilicet diripiendam, *praeparant panem liberis*, scilicet suis ex praeda direpta. Deinde genus praedae determinat subdens *agrum non suum demetunt*, per violentiam scilicet messes alienas colligentes, *et vineam eius quem vi oppresserunt vindemiant*, quia scilicet prius aliquem opprimunt ad hoc quod eius bona liberius rapiant. Nec solum exteriora bona per violentiam subtrahunt sed etiam ea quae iam sunt ad usum corporis fovendi assumpta, unde subdit *nudos dimittunt homines*, idest nihil eis relinquunt, *indumenta tollentes*. Et ut magis exaggeret huius rapinae culpam, subiungit afflictiones quas ex nuditate patiuntur, unde dicit *quibus non est operimentum in frigore*: esset enim aliqualiter tolerabile si aliunde possent nuditati subvenire. Nec solum indumenta sunt necessaria ad calefaciendum contra frigus sed etiam ad tegumentum contra pluviam, unde oportet a latronibus denudatos non solum frigore perfligi sed etiam pluvia perfundi; et hoc est quod subdit *quos imbres montium rigant*: solent enim homines ad loca montana quasi munitiora confugere pro timore latronum vel hostium, ubi propter aeris frigiditatem et frequentiores et graviores sunt pluviae, maxime nudis hominibus. Est autem qualecumque nuditatis remedium si ille qui vestimentorum operimentum non habet saltem operimento domus non careat, sed contra hoc subdit *et non habentes velamen*, scilicet vestimenti nec domus, *amplexantur lapides*, idest abscondunt se in cavernis lapidum quae inveniuntur in locis montanis. Ulterius autem exaggerat eorum culpam ex condicione miserabilium personarum quae gravant, unde subdit *vim fecerunt depraedantes pupillos*, qui scilicet magis erant sustentandi, *et vulgum pauperem spoliaverunt*, cui scilicet magis erat subveniendum. Esset autem utcumque tolerabile si saltem habentibus sufficientiam subtrahere vellent; et ideo ad maiorem exaggerationem iniquitatum eorum subdit *nudis*, idest non habentibus vestimenta, *et incedentibus absque vestitu*, idest prae nimia necessitate etiam ad publicum sine vestibus nudis prodeuntibus, quod pertinet ad magnam inopiam vestitus; et ut ostendat etiam in victu eos penuriam pati, subdit *et esurientibus*; his autem nihil magni auferre possunt, sed id modicum quod habent eis subripere non verentur, unde subdit *tulerunt spicas*, quasi dicat: non tulerunt eis messem quam non habent sed aliquas paucas spicas quas sibi collegerant. Et si forte in aliquo abundare videantur, illud subtrahunt non pensantes quantam penuriam in aliis patiuntur, unde subdit *inter acervos*, frugum scilicet, *eorum meridiati sunt*, idest in meridie quieverunt quasi lascivientes de bonis eorum *qui calcatis torcularibus sitiunt*, idest qui statim post vindemiam modicum habent de vino. Nec solum homines spoliant in rebus exterioribus sed etiam laedunt in personis, unde subdit *de civitatibus fecerunt viros gemere*, quia scilicet quibusdam laesis multi ex civibus conturbantur; et ipsi qui laesi sunt conqueruntur, unde subdit *et animae verberatorum clamabunt, et Deus*, a quo scilicet non sunt abscondita quae in tempore aguntur, *inultum abire non patitur*, quod scilicet non esset si de rebus humanis providentiam non haberet. Causam autem quare Deus hoc inultum non patitur ostendit ex hoc quod non per ignorantiam sed per malitiam peccant, ex qua sapientiam odiunt ipsorum peccata arguentem; unde subdit *ipsi fuerunt rebelles lumini*, scilicet ex proposito agentes contra id quod eis lumen rationis dictat. Sicut autem sapientia praeoccupat eos qui se concupiscunt, ita fugit ab eis qui ei renituntur, unde subdit *nescierunt vias eius*, idest habentes sensum per malitiam depravatum non potuerunt sapientiae processus cognoscere; vel *nescierunt*, idest non approbaverunt nec experiri voluerunt sapientiae mandata. Et impaenitentiam eorum demonstrat subdens *nec reversi sunt per semitas illius*: illi quidem per semitam sapientiae revertuntur qui etsi sapientiae peccando rebelles fuerint, tamen paenitendo ad sapientiam revertuntur. In signum autem quod spirituali lumini sapientiae repugnent, inducit quod etiam lumen exterius detestantur tenebras amantes, secundum quod Ioh. III 20 dicitur *omnis qui male agit odit lucem*; unde et hic subditur *mane primo*, adhuc scilicet existentibus tenebris, *consurgit homicida et interficit egenum et pauperem*, quia scilicet illa hora nondum communiter homines vadunt per viam, sed aliqui pauperes necessitate ducti praeoccupant tempus operis, quibus latrones insidiantur in via. Ad hoc autem quod de domibus aliquid furtive subripiant profundioribus indigent tenebris, unde subdit *per noctem vero erit quasi fur*, scilicet spolians domos, quod ei primo mane facere tutum non esset quia tunc homines evigilare incipiunt. Idem autem in adultero ostendit subdens *oculus adulteri*, qui scilicet insidiatur alieno toro, *observat caliginem*, ut scilicet deprehendi non possit, unde subdit *dicens: non videbit me oculus*, idest hoc proposito observat caliginem ne a cuiusquam oculo videatur; et quasi non sufficiat ei occultatio noctis adhuc alias occultandi artes assumit, unde subdit *et operiet vultum suum*, qualicumque scilicet mutatione habitus. Et sicut ad incipiendum opus observat caliginem, ita etiam et opus exequitur in tenebris, unde subdit *perfodiunt in tenebris domos*, scilicet qualicumque fraude vel violentia obstacula auferentes, *sicut in die condixerunt sibi*, scilicet adulter et adultera, *et ignoraverunt lucem*, idest abiecerunt in tota executione nefarii operis; *si subito*, quasi ex impraemeditato, quia tempus eis breve videtur dum carnali delectationi vacant, *apparuerit aurora*, quae est diurnae lucis principium, *arbitrantur umbram mortis*, idest eam existimant odiosam sicut umbram mortis dum se vident suas lascivias ulterius non posse protrahere. Solent autem homines dupliciter a suis operibus impediri; uno modo quando non prospiciunt rei eventum, alio modo quando habent in suo proposito debile fulcimentum; sed adulteri, qui ex concupiscentia ducuntur, e contrario primo quidem inconsiderate se periculis ingerunt quamvis ignorent quid sequatur, et ad hoc significandum dicit *et sic in tenebris*, idest in dubiis et obscuris, *quasi in luce*, idest in manifestis, *ambulant*, idest procedunt;

secundo ex re modica et fragili magnam fiduciam capiunt, unde subdit *levis est*, scilicet adulter, *super faciem aquae*, quasi dicat: adeo leviter movetur ut videatur ei quod per aliqua mollia, sicut est aqua, possit pertransire ad suum propositum prosequendum. Vel ad litteram, quod dicit *sic in tenebris quasi in luce ambulant* potest ad hoc referri quod uterque, scilicet adulter et adultera, sua opera in tenebris agere amant; quod vero subdit *levis est super faciem aquae* refertur specialiter ad adulterum, cui propter impetum concupiscentiae videtur quod etiam super aquam, idest super quamcumque difficultatem vel adversitatem, leviter pertransire possit ad hoc quod perveniat ad fruitionem rei concupitae. Enarratis igitur diversis generibus peccatorum subiungit de poena, et primo quidem quantum ad poenam praesentis vitae cum subdit *maledicta sit pars eius in terra*: illud unicuique pars esse videtur quod quasi potissimum bonum desiderat; peccator autem in rebus terrenis quasi in sua parte ultimum finem constituit, secundum illud Sap. *haec est pars nostra et haec est sors*, quae quidem maledicta est quia bona huius mundi quibus male utitur ei vertuntur in malum. Et hoc manifestat subdens *nec ambulet per viam vinearum*: solent enim viae vinearum umbrosae esse et per consequens temperatae; vineae etiam temperatum locum requirunt, nam in locis nimis frigidis destruuntur per glaciem et in locis nimis calidis aduruntur per calorem; impius ergo per viam vinearum non ambulat quia rebus huius mundi moderate non utitur, sed quandoque declinat ad unum extremum quandoque ad aliud, et quantum ad hoc subdit *ad nimium calorem transeat ab aquis nivium*, quasi a contrario vitio in contrarium transeat quia in medio virtutis non manet; et ista poena consequitur omnes malos quia *inordinatus animus sibi ipsi est poena*, ut Augustinus dicit in I confessionum. Deinde ponit poenam quae erit post mortem cum subdit *et usque ad Inferos peccatum illius*, quasi dicat: non solum in terra pars eius maledicitur dum inordinate utitur rebus mundi, sed etiam pro hoc in Inferno poenas patietur, ad quas etiam poenas referri potest quod dixerat *ab aquis nivium* etc., quia in Inferno nulla erit temperies. Et ne crederet aliquis poenas illas per Dei misericordiam finiendas, subdit *obliviscatur eius*, scilicet peccatoris in Inferno damnati, *misericordia*, scilicet Dei, ut numquam exinde liberetur. Qualis autem sit illa poena ostendit subdens *dulcedo illius vermis*, idest delectatio peccati convertetur ei in vermem, idest in conscientiae remorsum, de quo dicitur Is. ult. *vermis eorum non morietur*, unde et de huius poenae interminabilitate subdit *non sit in recordatione*, idest ita totaliter relinquatur a Deo sine remedio liberationis ac si eius esset oblitus. Et ponit similitudinem cum subdit *sed conteratur quasi lignum infructuosum: arbor enim quae non facit fructum bonum excidetur et in ignem mittetur*, ut dicitur Matth. III 10, lignum autem fructuosum praeciditur ut purgetur, secundum illud Ioh. XV, 2 *omnem palmitem qui fert fructum purgabit eum, ut fructum plus afferat*; impii ergo puniuntur ad exterminium, iusti autem ad profectum. Quare autem infructuoso ligno comparatur manifestat ex duobus: primo quidem quia bona sua in res inutiles consumpsit, unde dicit *pavit enim sterilem et quae non parit*, et loquitur de eo qui bona sua in res inutiles consumpsit ad similitudinem eius qui uxorem sterilem inutiliter nutrit; secundo quia indigentibus non subvenit, quod ei esse poterat fructuosum, unde subdit *et viduae bene non fecit*, per viduam omnes indigentes significans. Nec solum fuit infructuosus sed etiam fuit nocivus sicut lignum proferens fructus venenosos, unde subdit *detraxit fortes in fortitudine sua*, idest potestate sua usus est non ad subveniendum oppressis sed magis ad opprimendum fortes. Et hoc quod aliis nocet etiam in suum nocumentum redundat, quia scilicet in se securam vitam agere non potest, timens laedi ab eis quos laeserat, unde subdit *et cum steterit*, idest cum nihil adversum passus fuerit, *non credet vitae suae*, idest non erit de vita sua securus secundum illud quod Eliphaz supra XV 21 dixerat *sonitus terroris semper in auribus eius, et cum pax sit ille semper insidias suspicatur.* Causam autem quare absque misericordia sit puniendus assignat ex hoc quod Dei misericordia noluit uti dum potuit, unde subdit *dedit ei Deus locum paenitentiae*, scilicet differens poenam, et haec est ratio quare permissus est in prosperitate aliquandiu vivere; sed hoc quod Deus exhibuit ei in bonum ipse pervertit in malum, unde subdit *et ille abutitur eo in superbiam*, non attribuens divinae misericordiae quod post peccatum non statim punitur, sed ex hoc sumit peccandi audaciam usque ad Dei contemptum. Et quamvis peccator tenebras quaerat ad peccandum, non tamen potest facere quin videatur, unde subdit *oculi enim*, scilicet Dei, *sunt in viis illius*, idest considerant processus eius quamvis in tenebris ambulet. Et inde est quod *elevati sunt ad modicum*, idest ad aliquam terrenam sublimitatem et caducam, Deo dante eis locum paenitentiae, *et non subsistent*, scilicet finaliter, quia abutuntur Dei misericordia in superbiam. Et adhibet huius rei similitudinem: omnia enim quae in tempore generantur, determinato tempore crescunt et postea incipiunt deici et tandem totaliter destruuntur, et ita contingit de impiis, unde subdit *et humiliabuntur sicut omnia*, quae scilicet in tempore crescunt, *et auferentur*, scilicet totaliter, quando ad summum pervenerint; et adhibet similitudinem subdens *et sicut summitates spicarum conterentur*: non enim conteruntur fruges quandiu sunt in herba et crescunt sed quando iam ad perfectam maturitatem pervenerint, et similiter impii non statim puniuntur a Deo sed quando ad summum pervenerint secundum mensuram a Deo praevisam. Hoc autem induxit ad ostendendum quod hoc, quod impii temporaliter non puniuntur sed prosperam vitam agunt, non contingit ex defectu divinae providentiae, sed ex hoc quod differt Deus poenam in congruum tempus; et sic patet falsum esse quod Eliphaz ei calumniose imposuerat de negatione providentiae divinae, unde subdit *quod si non est ita*, sicut praedixi de punitione malorum, sicut vos opinamini credentes semper hominem in hac vita puniri pro peccatis, *quis me potest arguere esse mentitum*, quasi scilicet divinam providentiam negem, *et ponere ante Deum verba mea*, idest verba mea in accusationem vertere coram Deo ac si sint contra eius providentiam dicta?

Caput 25

[84923] Super Iob, cap. 25 *Respondens autem Baldath Suites dixit: potestas et terror* et cetera. Iob in sua responsione duas calumnias quas ei Eliphaz iniecerat in praecedenti sua responsione iam repulit, ostendens se neque pro peccatis punitum neque divinae providentiae negatorem. Ostenderat autem valde expresse quod divinae providentiae non repugnabat si impii in hoc mundo prosperantur, quia reservatur eorum poena in aliud tempus, et ideo contra hoc ulterius insistere non potuerunt; sed alterum, scilicet quod non fuerit pro peccatis punitus, non tam evidenter ostenderat quin potius debilitatem suae ostensionis significavit cum dixit *nemo advertere potest cogitationes eius*, et ideo contra hoc ulterius Baldath resistere nititur, redarguens Iob quod se asserebat non pro peccatis suis

punitum. Et quasi immemor verborum Iob quibus dixerat non sibi sufficere si contra eum ex Dei fortitudine contendatur, a divina potestate disputationis suae sumit exordium, et proponit magnitudinem divinae potestatis dupliciter: primo quidem quantum ad hoc quod potentiam exercet in superiores creaturas in summa pace eas conservans, unde dicit *potestas et terror*, idest ex qua timeri debet, *apud eum est*, scilicet Deum, *qui facit concordiam in sublimibus suis.* In inferioribus enim creaturis discordia multiplex invenitur tam in creaturis rationalibus, ut patet per contrarios motus humanarum voluntatum, quam in creaturis corporalibus, ut ex earum contrarietate apparet per quam generationi et corruptioni subduntur; sed in superioribus corporibus nulla contrarietas reperitur, unde et incorruptibilia sunt: similiter etiam et superiores intellectuales substantiae in summa concordia vivunt, unde absque miseria sunt. Haec autem summa concordia superiorum creaturarum ex potestate divina procedit, quae superiores creaturas in perfectiori suae unitatis participatione constituit quasi sibi propinquiores, et ideo signanter dicit *in sublimibus suis*, idest sibi magis conformibus. Secundo commendat divinam potestatem ex his quae operatur in inferioribus creaturis, in quibus operatur per ministerium superiorum creaturarum, quarum multitudo homini est ignota, unde subdit *numquid est numerus militum eius?* Milites quidem Dei vocat omnes caelestes virtutes quae divinum nutum sequuntur sicut milites oboediunt imperio ducis; harum autem caelestium virtutum numerus ignotus est homini, et simile est quod habetur Is. XL 26 *qui educit in numero militiam eorum.* Et ne aliquis crederet quod caelestes virtutes non se haberent sicut milites parentes alieno imperio sed sicut duces et principes ex suo arbitrio cuncta agentes, sicut aestimaverunt multorum deorum cultores, subiungit *et super quem non surgit lumen eius?* Quasi dicat: omnes caelestes virtutes per illuminationem divinam diriguntur sicut homines per hoc quod super eos surgit lux solis. Proposita ergo potestate divina, accedit ad propositum dicens *numquid iustificari potest homo comparatus Deo?* Quasi dicat: ex quo Deus tam magnus est et in iustitia praecellens ut etiam in sublimibus concordiam faciat, quae est iustitiae effectus secundum illud Is. XXXIII *opus iustitiae pax*, omnis iustitia hominis divinae iustitiae comparata quasi nihil reputatur. Nec solum homo Deo comparatus non potest iustus videri, sed quod plus est ei comparatus apparet iniustus, sicut in comparatione ad res pulcherrimas res quae parum pulchritudinis habent videntur immundae, unde subdit *aut apparet mundus natus de muliere?* Quod signanter dicit quia ex hoc ipso quod homo de muliere per concupiscentiam carnis nascitur maculam contrahit. Hoc autem quod dixerat consequenter per simile confirmat cum subdit *ecce etiam luna non splendet et stellae non sunt mundae in conspectu eius*; ubi considerandum est quod de sole mentionem non facit quia non apparet sensibiliter quod ad praesentiam maioris luminis lumen eius obtenebretur, sed luna et stellae etiam ad praesentiam corporalis solis obfuscantur, unde multo magis earum claritas quasi obscuritas quaedam est immensitati divini luminis comparata. Et ex hoc concludit propositum subdens *quanto magis homo putredo et filius hominis vermis*, scilicet non potest reputari splendens splendore iustitiae si divinae iustitiae comparetur, neque mundus per innocentiam si comparetur puritati divinae; signanter autem hominem putredini comparat quasi ex materia existentem putrefactioni vicina, et filium hominis vermi quia vermis ex putredine generatur. Hoc autem inducit ad ostendendum quod homo non potest quantamcumque iustitiam et innocentiam suam proponere, quasi nihil reputatam in comparatione ad Deum, cum agitur de divino iudicio.

Caput 26

[84924] Super Iob, cap. 26 *Respondens autem Iob dixit: cuius adiutor es* et cetera. Baldath in verbis praemissis Iob convincere voluit ex consideratione divinae potestatis omnibus tremendae, respectu cuius nullus homo potest iustitiam aut innocentiam praetendere ut se asserat absque peccato punitum; unde Iob triplicem responsionem subiungit, quarum prima specialiter est contra Baldath qui Iob terrere conatus fuerat ex consideratione divinae potestatis. Solent autem homines non ratione contra aliquem condemnatum utentes, sed iudicis potentiam et sapientiam allegantes, hoc facere in iudicis favorem; adhibetur autem favor alicui personae dupliciter: uno modo propter defectum potentiae illius cui favetur, alio modo propter defectum sapientiae; quantum ergo ad primum dicit *cuius adiutor es? Numquid imbecillis?* Quasi dicat: haec quae locutus es non secundum viam rationis sed quasi in Dei favorem, numquid ad hoc dixisti ut Deo ferres auxilium quasi infirmo? Adiuvare autem videtur aliquem qui eius operationem defendit, unde subdit *et sustentas brachium eius qui non est fortis?* Quasi dicat: numquid vis tu his verbis defendere Dei operationem qua punitus sum ab eo, ac si ipse non esset fortis ad se defendendum? Deinde quantum ad favorem qui alicui adhibetur propter defectum sapientiae, considerandum est quod hic favor est duplex: unus quidem ex hoc quod consilium datur alicui circa res agendas, et quantum ad hoc dicit *cui dedisti consilium?* Videtur aliquis alicui consilium dare quando eius causam sine ratione defendit; non autem consilio indiget Deus, qui est in sapientia perfectus, unde subdit *forsitan illi qui non habet sapientiam?* Quasi dicat: numquid dubitas Deum sapientiam non habere ut tam stulte pro eo loquaris? Qui autem sapienti consilium dat videtur hoc facere ad sapientiam ostendendam, unde subdit *et prudentiam tuam ostendisti plurimam?* Quasi dicat: numquid per hoc voluisti tuae prudentiae abundantiam ostentare? Alius autem modus favoris contra defectum sapientiae est ut quis instruat ignorantem circa scibilia, et quantum ad hoc subdit *quem docere voluisti?* Visus es enim Deum docere dum eius potentiam contra me allegasti, sed ipse doceri non indiget qui est totius humanae scientiae causa, unde subdit *nonne eum qui fecit spiramentum*, idest qui creavit humanam animam per quam homo et intelligit et spirat? Una enim et eadem anima est quae per intellectum scientiam percipit et per alias vires corpus vivificat. Deinde ne videatur in aliquo potentiae Dei derogare, commendat ipsam multo diffusius quam Baldath enumerans multos effectus divinae potentiae, et incipit ab his quae potenter fecit in genere humano circa diluvium. Legitur enim Gen. VI 4 quod *gigantes erant super terram in diebus illis*, et postea subditur *cumque vidisset Deus terram esse corruptam, omnis quippe caro corruperat viam suam super terram, dixit ad Noe: finis universae carnis venit coram me*, et postea subdit *ecce ego adducam aquas diluvii super terram et interficiam omnem carnem.* Hunc ergo effectum divinae potentiae ostendit subdens *ecce gigantes*, scilicet antiqui, *gemunt*, scilicet in poenis Inferni, *sub aquis*, idest qui fuerunt submersi aquis diluvii; et quia non soli ipsi perierunt sed multi alii cum eis et tunc et postea, subiungit *et qui habitant cum eis*, scilicet similiter gemunt, scilicet a virtute potestatis ipsius. Et ne aliquis crederet quod divina providentia se extenderet solum ad iudicandos homines in hac vita, non autem post mortem sicut

amici Iob sentire videbantur, ad hoc excludendum subdit *nudus est Infernus coram illo*, quasi dicat: ea quae in Inferno aguntur conspicua sunt oculis eius et secundum eius iudicium aguntur; unde ad huius expositionem subdit *et nullum est operimentum perditioni*, idest his qui sunt perditi in Inferno, ut possint ab oculis Dei occultari sicut occultantur a nobis. Deinde enumerat effectus divinae providentiae in rebus naturalibus, et incipit ab extremis, scilicet a caelo et a terra, in quorum utroque aliquid apparet ex divina potentia institutum quod humanas vires excedit. Secundum autem id quod sensibiliter apparet, videtur caelum extensum esse super terram sicut quoddam tabernaculum, terram autem esse sub caelo sicut tabernaculi pavimentum; quicumque autem tabernaculum erigit, aliquid supponit quo tabernaculum sustentatur, sed hoc in caelo non apparet: non enim videtur aliquid caelum sustentans nisi virtus divina, unde dicit *qui extendit Aquilonem super vacuum*. Per Aquilonem intelligit superius hemisphaerium quoad nos: nobis enim aquilonaris polus supra horizontem elevatur, Australis vero sub horizonte deprimitur, unde dicit Aquilonem extendi *super vacuum*, quia sub superiori hemisphaerio caeli nihil nobis apparet nisi spatium aere plenum, quod vulgares homines reputant vacuum: loquitur enim secundum aestimationem vulgarium hominum, prout est moris in sacra Scriptura. Similiter etiam qui pavimentum iacit super aliquid ipsum firmat; terra autem quae est quasi caeli fundamentum non apparet super aliquid firmata quod eam possit sustentare, sed sola Dei potentia sustinetur, unde subdit *et appendit terram super nihilum*. Haec autem non ita dicuntur quasi caelum sit ponderosum ut indigeat sustentamento ne cadat, aut terra possit descendere nisi usque ad centrum, sed ipsas naturales virtutes quibus corpora in suis locis naturaliter continentur ex divina potestate processisse significat: sicut enim motus violentus est a potestate humana, ita inclinatio naturalis est ex virtute divina quae est naturae principium. Deinde enumerat effectus divinae potentiae in spatio medio quod est inter caelum et terram, et primo in aere, in quo hoc admirabile videtur quod aqua in aere suspenditur vaporabiliter elevata, et non tota simul cadit sed guttatim ut apparet in pluviis, unde dicit *qui ligat aquas in nubibus suis*, idest eius virtute causatis, *ut non erumpant*, scilicet aquae pluviarum, *pariter deorsum* sed guttatim secundum quod expedit ad temperiem terrae, quasi divina virtute illud quod remanet in nubibus esse ligatum ut non a principio cadat: fit enim divina virtute ut vapores non simul condensentur ut oporteat eos simul in aquam conversos pariter cadere. Pluviis autem ex nubibus deorsum cadentibus, remanent quaedam vaporum reliquiae ex quibus nebulae generantur, per quas nobis tegitur caelum quod est quasi solium Dei, secundum illud Is. ult. *caelum mihi sedes est*, et quantum ad hoc subdit *qui tenet vultum solii sui*, idest qui detinet quasi occultatam faciem caeli quod est solium eius, et hoc per nebulas quibus prohibemur caelum videre, unde subdit *et expandit super illud nebulam suam*, idest eius virtute productam. Deinde ostendit effectum divinae potentiae in aquis cum subdit *terminum circumdedit aquis*: aquae enim secundum naturalem elementorum ordinem undique terram operire deberent, sed quod aliqua pars terrae remanet discooperta ab aquis, hoc factum est divina virtute, quae usque ad certum terminum terram fecit operiri ab aquis; et hoc praecipue videtur ad Oceanum pertinere qui undique terram circumdat, et propter hoc subdit *usque dum finiantur lux et tenebrae*: finitur enim nobis lux diei et tenebra noctis sole accedente vel discedente ab hemisphaerio superiori quod superponitur nostrae habitabili, quae quasi undique Oceano concluditur; vel potest intelligi quod terminus aquarum intransmutabilis permanebit, manente hoc statu mundi in quo est successio lucis et tenebrarum. Sic igitur enumeratis effectibus divinae potentiae in corporalibus creaturis, ostendit eius effectum in creaturis spiritualibus quas vocat columnas caeli, quia scilicet eorum officio administratur motus caelorum, unde dicit *columnae caeli*, scilicet Angeli, *contremiscunt et pavent ad nutum eius*, idest oboediunt ei ad nutum, et loquitur ad similitudinem servi ad nutum oboedientis domino propter timorem et tremorem ipsius, ut timor referatur ad animam, tremor ad corpus. Non est autem putandum quod in sanctis Angelis sit timor poenalis, sed eorum reverentia ad Deum hic timor nominatur, et sic pavor refertur ad affectum, tremor autem ad exteriorem effectum. Et quia in Angelis aliqui sunt qui a debita Dei reverentia discesserunt, de quibus supra IV 18 dictum est *in Angelis suis reperit pravitatem*, ideo consequenter de distinctione bonorum et malorum Angelorum subiungit. Creditur autem simul cum distinctione creaturae corporalis etiam creaturae spiritualis distinctionem fuisse, et ideo ad insinuandam distinctionem creaturae spiritualis praemittit de creatura corporali dicens *in fortitudine illius repente maria congregata sunt*, secundum illud Gen. I 9 *congregentur aquae quae sunt super terram in locum unum, et appareat arida.* Et sicut creaturae corporales sunt distinctae divina virtute ita etiam creaturae spirituales, unde subdit *et prudentia eius percussit superbum*, idest per virtutem providentiae ipsius Diabolus superbiens est sua gloria privatus; et simul eo percusso bonis Angelis sunt spiritualia dona augmentata, unde subdit *spiritus eius ornavit caelos*, idest caelestes spiritus, ornamentis scilicet spiritualium donorum. Non erat autem conveniens ut percussus per privationem gloriae cum ornatis per spiritum sanctum remaneret, et ideo subdit *et obstetricante manu eius eductus est*, scilicet a societate bonorum Angelorum, *coluber tortuosus*, idest Diabolus, qui colubro comparatur propter malignitatis venenum et tortuosus dicitur propter calliditatem; signanter autem dicit eum eductum obstetricante manu Dei: sicut enim obstetrix sic educit infantem quandoque mortuum ut mater non laedatur, ita Deus sic eduxit Diabolum de medio Angelorum ut bonorum Angelorum societas in nullo detrimentum sit passa. Et ne aliquis crederet hos effectus licet sint magni divinam potentiam adaequare, subdit *ecce haec ex parte sunt dicta viarum eius*, idest operum eius quibus et nos in Dei cognitionem ascendimus et Deus nobis se quodammodo communicat. Et ne videantur haec etsi non totam divinam potentiam adaequare tamen ex magna parte ad eius aequalitatem accedere, subiungit *et cum vix parvam stillam sermonum eius audierimus, quis poterit magnitudinem tonitrui eius intueri?* Quasi dicat: omnium quae nunc dicta sunt de effectibus divinae potentiae, minor est comparatio ad divinam potentiam quam unius parvi sermonis quasi silenter stillantis ad maximum tonitrui sonum.

Caput 27

[84925] Super Iob, cap. 27 *Addidit quoque Iob assumens parabolam* et cetera. In praemissis verbis Iob confutaverat dicta Baldath qui contra eum divinam potestatem allegaverat, quasi Iob eius magnitudinem ignoraret; finita autem sua responsione, intelligitur expectasse ut tertius amicorum, scilicet Sophar, more solito suo ordine responderet, sed quia ille quasi convictus conticuit, Iob

iterato sermonem assumit et per aliam rationem ostendit non esse contra divinam providentiam si mali in hoc mundo prosperantur et boni adversitates patiuntur; unde dicitur *addidit quoque Iob*, postquam scilicet ei nullus respondebat, *assumens parabolam suam*, quia scilicet per similitudines loquebatur ad modum parabolas inducentium. Ante autem quam propositum ostendat, se in amicorum sententiam numquam transiturum esse denuntiat, et ad huius firmitatem iuramentum praemittit, unde subditur *et ait: vivit Deus qui abstulit iudicium meum*, supposita scilicet vestra sententia qua asseritis ad iustitiam divini iudicii pertinere ut adversitates praesentes non nisi peccatoribus inducat; et ideo ad exponendum in quo iudicium suum ablatum dixerit subdit *et omnipotens qui ad amaritudinem duxit animam meam*, idest qui absque culpa praecedente mihi adversitates exteriores induxit ex quibus amaritudinem in anima patior: nec tamen ab eius reverentia et amore discedo, ut patet ex hoc quod per ipsum iuro. Inducit autem praedictum iuramentum ad hoc quod subditur *quia donec superest halitus in me*, idest donec habebo vitam quae per respirationem conservatur; et ut ostendat se vitae beneficium a Deo recognoscere, subdit *et spiritus Dei in naribus meis*: respiratio enim praecipue fit per nares, nam respiratio quae fit per os non est adeo congrua, ut Aristotiles dicit in libro de historiis animalium; respiratio ergo hominis, quae principaliter in naribus posita est, hic *spiritus Dei* dicitur quia hoc habet homo a Deo ut vivere possit respirando. Et huic beneficio ipse non vult esse ingratus peccando, unde subdit *non loquentur labia iniquitatem*, ut scilicet dicam omnes qui adversitates patiuntur esse iniquos, *nec lingua mea meditabitur mendacium*, ut scilicet dicam hoc pertinere ad divinam iustitiam ut iustorum merita praesenti prosperitate remuneret et iniquorum peccata temporali adversitate condemnet. Et quia amici Iob ista asserebant subiungit *absit a me ut iustos vos iudicem*: non enim poterat eos iustos iudicare nisi eorum iniustam sententiam approbaret, per quod a iustitia sua recederet, unde subdit *donec deficiam*, scilicet per mortem, *non recedam*, idest propono non recedere *ab innocentia mea*, a qua scilicet recederem si sanctos adversitatem in hoc mundo patientes vobiscum impios iudicarem; et sicut ab innocentia ad nocendum transgredi non propono, ita nec iustitiae viam deserere, unde subdit *iustificationem meam*, quod scilicet pertinet ad iustitiae executionem, *quam coepi tenere*, scilicet non approbando hominem pro prosperitate quam habet nec condemnando pro adversitate quam patitur in hac vita, *non deseram*, scilicet declinando in vestram sententiam. Solent autem qui semel peccaverunt proniores esse ad iterato peccandum, qui vero peccatorum sunt inexperti difficilius ad peccata prolabuntur, unde subdit *neque enim reprehendit me cor meum in omni vita mea*, quasi dicat: ideo confido quod non recedam ab innocentia nec iustitiam deseram quia hoc per experientiam didici: non enim habeo conscientiam remordentem de aliquo gravi quod commiserim in tota vita mea. Vel aliter potest continuari: quia enim dixerat se non recessurum ab innocentia sua nec iustificationem quam tenere coeperat deserturum, posset aliquis dicere quod ipse ante hoc neque innocentiam neque iustitiam habuerat, sed ipse hoc excludit subdens *nec enim reprehendit me cor meum* et cetera. Declinarem autem ab innocentia et desererem iustitiam si vobis faverem qui iniustitiam et impietatem sustinetis, unde subdit *sicut impius inimicus meus*, inquantum scilicet contra veritatem divini iudicii loquitur, *adversarius meus quasi iniquus*, inquantum scilicet iniquam sententiam profert mihi adversando, dum dicit me impium esse quia graviter sum afflictus. His igitur praemissis pertinentibus ad amicorum suorum confutationem et suae sententiae firmitatem, accedit ad principale propositum, ut scilicet ostendat non esse contrarium divinae providentiae si mali in hoc mundo temporaliter prosperentur et iusti temporaliter affligantur; et supra quidem hoc manifestaverat ex futuris praemiis et flagellis quae reservantur bonis et malis post hanc vitam, nunc autem hoc ostendit ex debilitate bonorum temporalium quae mali possident in hac vita et magnitudine bonorum spiritualium quae bonis conceduntur. Asserit ergo primo inutile esse peccatoribus si in hac vita bona temporalia consequantur absque animae bonis, unde dicit *quae est enim spes hypocritae si avare rapiat*, idest si iniuste divitias congreget, *et non liberet Deus animam eius*, scilicet a peccato per gratiae dona, idest quid boni potest ex hoc consequi? Et loquitur de hypocrita, idest simulatore, loco omnium peccatorum quia *simulata aequitas est duplex iniquitas*, et hypocritae tamquam falsarii virtutis videntur maxime esse abominabiles apud Deum, sicut infra XXXVI 13 dicitur *simulatores et callidi provocant iram Dei.* Ostendit autem consequenter eos duplici spe privari, quarum una est quam habent iusti de Deo quod in tempore necessitatis eorum orationem exaudiat, sed hoc ab impiis excludit dicens *numquid Deus audiet clamorem illius cum venerit super illum angustia?* Quasi dicat non; et ratio huius assignatur Prov. I 24 ex ore sapientiae dicentis *vocavi et renuistis*, et post pauca subditur *tunc*, scilicet quando veniet super eos angustia, *invocabunt me et non exaudiam*; et Prov. XXVIII 9 dicitur *qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius fiet execrabilis.* Secunda autem spes iustorum est quod cum deficit eis temporalis consolatio in tempore tribulationis, fruuntur delectatione divina et delectantur in laude ipsius, sed hoc ab impiis excludit subdens *aut poterit in omnipotente delectari*, quem scilicet non diligere ex operibus comprobatur, *et invocare Deum omni tempore?* Ex magna enim dilectione Dei provenit quod semper sit in aliquorum ore laus Dei. Et quia ostenderat parum valere bona temporalia quae impii possident sine spe iustorum quam sancti habent, ostendit consequenter temporalia bona quae interdum impii possident fragilia esse. Et ad assertionem eorum quae dicturus est duo praemittit: primo quidem quod ea quae dicturus est sapientiae divinae conveniunt, unde dicit *docebo vos per manum Dei*, idest per virtutem ipsius, *quae omnipotens habeat*, scilicet in sua sapientia quasi certum, *nec abscondam*, quae scilicet Deo instruente me didici. Secundo ostendit quod ea quae dicturus est tam sunt manifesta ut etiam ipsi ea ignorare non possint, unde subdit *ecce omnes nostis*, scilicet vera esse quae dicturus sum, et ideo mirum est quod tam irrationabiliter contra veritatem manifestam loquimini; et hoc est quod subdit *et quid sine causa vana loquimini*, idest ea quae rationis fulcimentum non habent? Solent enim homines hebetes cum cognoscant praemissa non advertere quid ex eis sequatur. Est autem considerandum quod cum Deus sit creator omnium et gubernator, omnes ab eo suscipiunt aliquid quasi hereditatem suam a patre: mali autem homines quasi suam partem et suam hereditatem a Deo accipiunt bona temporalia huius mundi, unde ex eorum persona dicitur *haec est pars nostra et haec est sors*, e contrario autem boni percipiunt quasi suam partem et hereditatem spiritualia bona, secundum illud Psalmi *funes ceciderunt mihi in praeclaris, etenim hereditas mea praeclara est mihi.* Describens ergo quam fragilis sit et caduca pars impiorum quam in rebus temporalibus accipiunt, dicit *haec est pars hominis impii apud Deum*, idest tale est quod eis in sortem venit dum bonis spiritualia et eis temporalia distribuuntur, *et hereditas violentorum*, idest iniuste acquirentium temporalia bona, *quam ab omnipotente suscipient*, eo scilicet permittente et facultatem praebente, sicut supra XXII 18 dictum est *cum ille implesset domos eorum bonis.* Ostendit autem hanc partem sive hereditatem esse caducam primo quidem quantum ad hoc quod plerumque circa impiorum prolem accidit, quae tamen inter temporalia bona potissimum reputatur; contingit autem quandoque quod impiorum filii qui in hoc mundo prosperati sunt occiduntur, unde dicit *si multiplicati fuerint filii eius*, quod scilicet ad magnam prosperitatem computabatur, *in gladio erunt*, idest occidentur. Et quamvis raro contingat quod divitum filii ad magnam paupertatem deveniant, tamen hoc circa nepotes et posteros frequenter contingit, unde subdit *et nepotes eius non saturabuntur pane*, scilicet propter inopiam. Quantum autem ad alios familiares eius subdit *qui reliqui fuerint ex eo*, scilicet domestici et amici, *sepelientur in interitu*, idest absque solemnitate quasi occisi, unde et quantum ad uxores subdit *et viduae illius non plorabuntur*, quod scilicet fieri solet in solemnibus sepulturis. Sicut ergo fragilis est et caduca eorum felicitas quantum ad filios et amicos, ita etiam quantum ad divitias possessas, inter quas quaedam sunt divitiae artificiales, scilicet pecunia quae est adinventa quasi mensura commutationis rerum, ut philosophus dicit, et quantum ad hoc subdit *si comportaverit quasi terram argentum*, idest si tantam copiam pecuniae acquirat quanta habetur terrae. Aliae vero sunt divitiae naturales, quae scilicet hominum naturali necessitati subveniunt, sicut panis et vinum, vestimenta et alia huiusmodi, et quantum ad hoc subdit *et sicut lutum praeparaverit vestimenta*, ut scilicet tantam eorum copiam habeat quantam et luti; *praeparavit quidem*, idest habuit sollicitudinem et laborem in praeparando, alius tamen habebit fructum, et quandoque bonus qui circa hoc non sollicitatur, unde subdit *sed iustus vestietur illis*, scilicet vestimentis ad suam necessitatem, *et argentum innocens dividet*, idest distribuet et dabit pauperibus: non reservabit coacervatum, quod contra innocentiam esset. Pertinet etiam ad prosperitatem terrenam spatiositas domorum, sed et hoc ostendit esse caducum propter duo: primo quidem quia quandoque sibi domum aedificat per violentiam in loco alieno a qua depellitur, unde subdit *aedificavit sicut tinea domum suam*, quae scilicet corrodendo vestem alienam praeparat sibi locum, a quo excussa veste deicitur; alio modo quia etsi in solo proprio domum aedificet, non tamen est sibi datum ut diu illius possessionis curam et dominium habeat, sed ad modicum tempus, unde subdit *et sicut custos*, scilicet vineae, *fecit umbraculum*, quod scilicet deicitur finito tempore custodiae eius. Quomodo autem acquisita bona amittat, ostendit subdens *dives cum dormierit*, idest cum mortuus fuerit, *nihil*, ex his quae possidet, *secum afferet*, scilicet in aliam vitam; *aperiet oculos suos*, scilicet in resurrectione, *et nihil inveniet*, quia scilicet non revertetur ad temporalia bona possidenda; quandoque etiam in hac vita subito ea perdit ad modum quo pluvia subito homini supervenit, unde subdit *apprehendet eum quasi aqua*, scilicet pluvialis, *inopia*, idest subito superveniet ei; et quamvis pluvia in die aliqualiter praevideri possit, in nocte tamen omnino subito praeoccupat hominem, unde subdit *nocte opprimet eum tempestas*, scilicet adversitatis, idest omnino ex improviso. Ultimo autem ostendit fragilitatem mundanae prosperitatis quantum ad ipsam personam hominis, quae quandoque perit per aliquam febrem vel per aliquam persecutionem, et quantum ad hoc subdit *tollet eum ventus urens*, idest occidet eum febris, *et auferet*, scilicet a societate viventium; et hoc fiet subito et ex improviso, unde sequitur *et velut turbo rapiet eum de loco suo*, idest violenter et absque mora. Quandoque vero non ab interiori infirmitate sed ab exteriori persecutore occiditur, unde subdit *emittet*, scilicet Deus, aliquem persecutorem *super eum*, idest qui potentior eo sit, cui non possit resistere, *et non* *parcet*, ipse scilicet persecutor; unde ipse impius *de manu eius*, idest de potestate eius, *fugiens fugiet*, vel per mortem quia *postquam occiderit non habet amplius quid faciat.* Eo autem mortuo, amicis eius remanet stupor et luctus, unde subdit *stringet super illum manus suas*, quasi prae stupore, *et sibilabit super illum*, quasi compatiens ei, *intuens locum eius*, idest considerans eius pristinam dignitatem.

Caput 28

[84926] Super Iob, cap. 28 *Habet argentum venarum suarum principia* et cetera. Supra Iob ostenderat quam fragilis et caduca sit pars impiorum quam a Deo recipiunt, nunc autem ostendere intendit e contrario dignitatem spiritualis boni quod homines iusti a Deo percipiunt etiam in hoc mundo, quod quidem spirituale bonum sub sapientia comprehendit; et ideo intendit praeferre sapientiam omnibus corporalibus rebus et quantum ad originem et quantum ad pretiositatem. Et incipit primo ostendere quod omnia quae in rebus corporalibus pretiosa videntur habent in certis locis originem, et incipit a metallis quae apud homines pretiosa habentur. Est autem considerandum quod metalla generantur ex vaporibus humidis resolutis a terra per virtutem solis et aliarum stellarum et in terra retentis - unde et metalla ductilia et liquabilia sunt -, sicut e contrario lapides et alia huiusmodi quae non malleantur neque funduntur generantur ex sicca exhalatione infra terram retenta. Diversificantur autem metallorum species secundum maiorem vel minorem puritatem vaporis resoluti et secundum differentiam caloris digerentis, inter quae aurum videtur purissimum et post hoc argentum et sub hoc aes, infimum autem ferrum; et secundum maiorem vel minorem puritatem metalla ut plurimum habent diversas origines: quia ergo aurum est purissimum, invenitur ut plurimum generatum in sua puritate inter arenas fluminum propter multitudinem evaporationis et caliditatem arenae; argentum autem invenitur ut plurimum in quibusdam venis vel terrae vel etiam lapidum; aes autem invenitur ut incorporatum lapidibus; ferrum autem, quasi in terra faeculenta nondum perfectam digestionem habente ut sit perventum usque ad generationem lapidis. Enumerans ergo diversa metallorum loca dicit *habet argentum venarum suarum principia*, scilicet in aliquibus determinatis locis, ex quibus tales vapores resolvuntur qui sunt apti ad generationem argenti: et sic dum immiscentur terrae vel lapidi praedicti vapores, efficiuntur ibi venae argenteae. Quantum autem ad aurum subdit *et auro locus est in quo conflatur*, quia scilicet ex multis arenis colliguntur quaedam granula auri quae in unum liquantur, quod quidem non fit in omni loco sed in aliquo determinato in quo concurrit debita proportio virtutis activae ad materiam proportionatam tali speciei. Deinde quantum ad ferrum subdit *ferrum de terra tollitur*, quia scilicet in terra quasi indigesta invenitur. Deinde quantum ad aes dicit *et lapis*, cui scilicet vapor proportionatus naturae eius permiscetur, *solutus calore*, scilicet ignis vehementis, *in aes vertitur*, dum scilicet id quod est ibi de natura aeris per calorem ignis eliquatur. Deinde prosequitur de aliis rebus quae habent determinatum tempus et locum ex dispositione divina, unde divinae cognitioni subiacent pleraque ipsorum quae ab hominibus sunt occulta. Occultantur autem a nobis et sol et multa alia

per tenebras noctis, sed hoc fit per dispositionem divinam, unde dicit *tempus posuit tenebris*; occultantur etiam quaedam a nobis per eorum corruptionem dum resolvuntur in sua principia quae Deo sunt nota nobis autem occulta, unde subdit *et universorum finem ipse considerat*, idest terminum resolutionis rerum. Inveniuntur etiam quaedam ab hominibus occulta propter locum invium, sicut quandoque sunt quidam montes inaccessibiles in quibus sunt quaedam invisa hominibus, et quantum ad hoc subdit *lapidem quoque caliginis*, idest aliquam rupem alicuius excelsi montis quae quasi semper caligine nebularum obtegitur, *et umbram mortis*, idest aliquem locum umbrosum inter convalles montium ad quem vitalis calor solis numquam pertingit, *dividit torrens a populo peregrinante*: solent enim in radicibus quorundam montium defluere immeabiles torrentes, ita quod ex una parte torrentis est via per quam peregrini transeunt et ad aliam partem ripae non patet accessus. Contingit autem quandoque quod in huiusmodi inaccessibilibus locis aliqui rari homines habitant, ad quos etiam pauperes qui omnia circueunt accedere non praesumunt propter accessus difficultatem, unde subdit *et* torrens dividit a populo peregrinante *illos* homines *quos* in locis inaccessibilibus habitantes *oblitus est pes egentis hominis*, ut scilicet ad eos non accedat, *et invios*, idest propter hoc quod ad eos via non patet. Sunt etiam quaedam loca non propter situm sed propter aliqua accidentia inaccessibilia, puta quia per aliquam alterationem subvertuntur ut legitur Gen. XIX 24 de Sodoma et Gomorra, unde subdit *terra de qua oriebatur panis in loco suo*, idest quasi in proprio et convenienti loco, *igni subversa est*, scilicet subversionis eius causa ex superabundantia caloris procedit; calore autem superabundante sequitur quod resolutiones tam siccae quam humidae ad magnam digestionem perveniant ut exinde generentur aliqua pretiosa, puta lapides vel metalla: unde quantum ad lapides pretiosos qui generantur ab exhalatione sicca subditur *locus sapphiri lapides eius*, scilicet terrae subversae igni; quantum autem ad pretiosa metalla quae generantur ex evaporatione humida subdit *et glebae illius aurum.* Huiusmodi autem loca sic subversa propter corruptionem aeris ex abundantia sulphuris non solum homines vitant sed etiam animalia bruta; unde primo quantum ad aves de quibus minus videtur dicit *semitam*, scilicet illius terrae, *ignoravit avis*, quia scilicet super eam volare non audet propter aeris corruptionem, nec etiam ei appropinquare, unde subdit *nec intuitus est*, scilicet eam, *oculus vulturis*, qui tamen valde a remotis solet videre; vel potest aliter exponi: terra illa *ignoravit*, idest non est experta, *semitam avis*, quia scilicet nec avis per eam transit, *nec intuitus est*, scilicet aliquis in terra illa, *oculus vulturis.* Deinde quantum ad homines dicit *non calcaverunt eam filii institorum*, idest mercatorum qui tamen difficilia loca solent adire ad lucrandum. Deinde quantum ad quadrupedia subdit *nec pertransibit per eam leaena*, quae scilicet silvestria loca inhabitat. Haec autem quamvis hominibus sint occulta, Deum tamen non latent qui et in montibus et in fluminibus suam virtutem exercet, unde subdit *ad silicem*, idest ad montes lapidosos, *extendit manum*, idest potestatem *suam.* Et hoc in duobus effectibus manifestat: primo per hoc quod montes quandoque funditus diruuntur, et hoc est quod subdit *subvertit a radicibus montes*; secundum autem est quod *inter medium montium pertranseunt aquae*, quasi divina virtute esset eis via excisa a Deo in petris, unde subdit *in petris rivos excidit*, idest meatus rivorum. Et sicut potentia sua se extendit ad omnia magnifica facienda, ita eius sapientia se extendit ad omnia pretiosa cognoscenda, unde subdit *et omne pretiosum vidit oculus eius*: si enim ipse potest montes subvertere, si potest petras excidere et similem potestatem exercere in totam terram, consequens est quod pretiosa videat quae ibi latent quamvis oculus hominis ea videre non possit; et non solum ea quae latent in terris oculus eius videt, sed *profunda quoque fluviorum scrutatus est*, idest ea quae in profundis fluviorum latent ita perfecte cognoscit sicut si ea scrutaretur, et huius signum est quia *abscondita producit in lucem*, idest manifestationem hominum. *Sapientia vero ubi invenitur* et cetera. Quia ostenderat omnia pretiosa quae in corporalibus inveniuntur determinatis locis contineri, quae si ignota sint hominibus sunt tamen cognita Deo, ad ostendendum eminentiam sapientiae primo inducit quod determinato loco non continetur, unde dicit *sapientia vero ubi invenitur?* Quasi dicat: nullo corporeo loco concluditur quia non est aliquid corporale; ea vero quae sunt in corporibus pretiosa non solum ipsa sed etiam eorum principia locis corporalibus concluduntur, sed hoc de sapientia dici non potest, unde subdit *et quis est locus intelligentiae?* Intellectus enim est principium scientiae et sapientiae; sicut autem sapientia non concluditur loco, ita etiam nec intelligentia quae est principium eius. Secundo ostendit dignitatem sapientiae eo quod pretio aestimari non potest, unde subdit *nescit homo pretium eius*, idest nihil quod homo cognoscat est sufficiens sapientiae pretium. Utrumque autem praemissorum per consequentiam manifestat, et primo quidem quod dixerat sapientiam in loco determinato non inveniri. Inveniuntur autem quae apud homines pretiosa reputantur, partim quidem apud homines deliciosos qui pretiosa lapidum et metallorum congregare nituntur, unde subdit *nec invenitur in terra suaviter viventium*, idest deliciosorum, quia ipsi maxime a sapientiae perceptione impediuntur cor habentes deliciis occupatum. Partim autem inveniuntur huiusmodi pretiosa corporalium in aliquibus profunditatibus obscuris, sed non est ita de sapientia, unde subdit *abyssus dicit: non est in me*, quasi scilicet ea quae in absconditis profundorum latent maxime sunt sapientiae humanae abscondita. Partim autem inveniuntur in mari, tum quia ibi generantur, sicut margaritae in conchis marinis, sive quia ibi depereunt in navibus ibi submersis, sed non est ita de sapientia, tum etiam quia per mare solent huiusmodi pretiosa deferri de loco ad locum, unde subdit *et mare loquitur: non est mecum*, quin immo ea quae sunt in mari maxime latent sapientiam humanam. Deinde manifestat id quod dixerat de hoc quod sapientia pretio aestimari non potest, et enumerat quae sunt apud homines pretiosissima, dicens *non dabitur aurum obrizum*, idest purissimum, *pro ea*, quia nullo auro potest pretium sapientiae aestimari; post aurum autem inter cetera pretiosius reputatur argentum, de quo subdit *nec appendetur argentum in commutatione eius*. Sunt etiam praeter metalla quidam pretiosissimi lapides diversorum colorum qui maxime nutriuntur in India, de quibus subditur *non conferetur*, idest non comparabitur sapientia, *tinctis Indiae coloribus*, idest lapidibus pretiosis diversis coloribus naturaliter in India tinctis. Et subiungit de quibusdam pretiosis lapidibus qui etiam in aliis terris inveniuntur, unde subdit *nec lapidi sardonycho pretiosissimo*, qui scilicet *est compositus ex duobus lapidibus*, scilicet ex sardio, qui est rubei coloris *accendens animum ad gaudium et acuens ingenium*, et onychino, qui ab eo ligatur quasi habens quasdam noxias virtutes, scilicet *excitandi tristitias et timores*, cuius nocumentum refrenatur per sardium: unde proprietatem habere dicitur quod *luxuriam depellit, hominem castum et pudicum reddens*, unde et pretiosissimus nominatur; subdit autem *et sapphiro*, qui est caelestis coloris, qui etiam pretiosus est propter multas virtutes quas habet; nec refert quod aliqui alii lapides pretiosiores sunt, quia pretia lapidum non sunt eadem nec in omnibus locis nec in omnibus temporibus. Subdit autem de his quae habent pretiositatem ex pulchritudine dicens *non* *adaequabitur ei aurum*, quod habet pulchritudinem ex splendore, *vel vitrum*, quod habet pulchritudinem ex perspicuitate quamvis non sit praecellens pretii aestimatione. Subdit autem de his quae habent pulchritudinem ex artificio cum dicit *non commutabuntur pro ea vasa auri excelsa*, scilicet quantitate, *et eminentia*, scilicet in compositione. Et sicut non possunt pro sapientia commutari, ita etiam omnia praedicta nihil reputantur in comparatione ad sapientiam, unde subdit *nec commemorabuntur in comparatione eius*, idest non est dignum quod etiam memoria de his habeatur cum fit de excellentia sapientiae mentio. Et quia dixerat quaedam corporalia esse occulta et ob hoc pretiosa reputari, consequenter ostendit quod haec etiam pretiositas sapientiae non deest cum subditur *trahitur autem sapientia de occultis*; est enim humanae sapientiae origo occulta dupliciter: uno modo ex parte intellectualis luminis quod derivatur ad nos ab occultissima omnium causa, scilicet a Deo, alio modo ex parte rerum cognitarum quarum occultas proprietates et essentias sapientia inquirit, et ex his in divinorum cognitionem ascendit, quae maxime sapientiae appropriatur. Unde concludit quod neque ratione pretiositatis neque ratione occultationis aliquid potest ei comparari, neque in lapidibus pretiosis, unde subdit *non adaequabitur ei topazius de Aethiopia*, qui scilicet *sic vocatur a loco primae suae inventionis, vel quia in colore auri similitudinem praetendit*; quantum autem ad pretiosas vestes subdit *nec tincturae mundissimae*, idest cuiuscumque panni serici vel lanei, *componentur*, idest comparabuntur sapientiae. Quia ergo sapientiam sic incomparabilem dixerat et occultam habere originem, inquirit unde sit eius principium cum subdit *unde ergo sapientia venit*, idest unde derivatur? *Et quis est locus intelligentiae*, idest a quo principio homines lumen intellectus participant? Ostendit autem hoc principium excedere omnem cognitionem humanam, unde subdit *abscondita est ab oculis omnium viventium*, quia *fons sapientiae est verbum Dei in excelsis*, ut dicitur Eccli. I 5. Fuerunt autem aliqui auguriorum sectatores qui crederent quasdam aves augurales quendam effectum sapientiae participare supra homines, inquantum scilicet ex eis ad homines pervenire credebant cognitionem futurorum; sed quod sapientia hanc coniecturam excedat ostendit subdens *volucres quoque caeli latet*, per quod potest intelligi quod origo sapientiae excedit caelestia corpora a quibus huiusmodi aves moventur. Sunt etiam aliqui qui a mortuis futurorum cognitionem exquirerent, sed nec hoc attingit ad sapientiae originem, unde subdit *perditio et mors dixerunt: auribus nostris audivimus famam eius*; et recte famam sapientiae morti et perditioni attribuit, quia perditio et mors important recessum et elongationem a bonis quae sapientiam consequuntur. Possunt tamen tria praedicta secundum metaphoram ad tria rationalis creaturae genera pertinere, ut quod dicit *abscondita est ab oculis omnium viventium* referatur ad homines, quod vero subdit *volucres caeli latet* referatur ad Angelos, quod vero additur *perditio et mors dixerunt: audivimus famam eius* referatur ad Daemones qui a Deo damnabiliter elongati, a remotis quasi ex sola fama divinae sapientiae notitiam habent. Ut ergo ostendat sapientiae radicem subdit *Deus intelligit viam eius*, idest totum sapientiae processum, dum et ipse est et origo sapientiae et locus intelligentiae; et quia ipse se ipsum perfecte novit ideo subdit *et ipse novit locum illius*, idest se ipsum in quo plene sapientia invenitur sicut in prima origine. Derivatur autem sapientia ab ipso in omnes creaturas quae per Dei sapientiam fiunt, sicut ars derivatur a mente artificis in opere eius, unde dicitur Eccli. I 10 quod *Deus effundit sapientiam super omnia opera sua*; unde etiam ipsa universitas creaturarum est quasi quidam secundarius sapientiae locus; et ideo ad ostendendum quod Deus cognoscit locum sapientiae, subiungit quod ipse cognoscit universitatem creaturarum: primo quidem hoc ostendit quantum ad extremas creaturas sub quibus aliae continentur, unde subdit *ipse enim fines mundi intuetur*, idest excellentiores creaturas in quibus ordo creaturarum terminatur ab inferioribus ascendendo, sicut sunt caelestia corpora et caelestes spiritus; deinde hoc ostendit quantum ad alias creaturas sub eis contentas, sicut sunt elementa, unde subdit *et omnia quae sub caelo sunt respicit.* Et ne aliquis crederet quod notitiam rerum habeat a rebus acceptam sicut nos habemus, ostendit consequenter quod cognoscit res sicut omnium causa, unde subdit quantum ad quasdam occultas creaturas, scilicet ventos et pluvias, *qui fecit ventis pondus*, idest dedit eis inclinationem motus, ut scilicet quandoque moveantur ad hanc partem quandoque ad illam. Deinde loquitur de pluviis, et primo quidem secundum quod sunt vaporabiliter elevatae in nubibus, unde subdit *et aquas*, scilicet vaporabiles, *appendit*, idest appensas tenet in aere, et hoc *in mensura*, ne scilicet si superexcederent omnia submergerent, vel si plus debito diminuerentur omnia siccarentur; secundo quantum ad ipsam generationem pluviarum cum dicit *quando ponebat pluviis legem*, ut scilicet certis temporibus et locis descenderent; tertio quantum ad effectum, et praecipue in mari quod maxime ex immutatione aeris commovetur, unde subdit *et viam*, scilicet ponebat, *procellis*, scilicet marinis, *sonantibus*, ex magna commotione, quia etiam huiusmodi procellae certis temporibus et secundum certam quantitatem consurgunt. Quia vero ex ipsis creaturis sapientiam non acquirit sicut nos sed potius ex sua sapientia creaturas produxit, ideo subiungit *tunc*, scilicet quando creaturas faciebat, *vidit illam*, scilicet sapientiam in se ipso, inquantum per actualem suae sapientiae considerationem res in esse produxit. Ab ipso autem sapientia derivata est primo quidem ad Angelos qui facti sunt participes sapientiae divinae, et quantum ad hoc dicit *et enarravit*, scilicet sapientiam suam eis manifestando; secundo vero ad universitatem creaturarum eam per sapientiam suam disponendo, et ad hoc pertinet quod subdit *et praeparavit*, scilicet in sapientia sua orbem terrae; tertio ad homines qui non per simplicem apprehensionem percipiunt sapientiam veritatis, sicut Angeli quibus enarratur, sed per inquisitionem rationis ad eam perveniunt, unde subdit *et investigavit*, idest homines eam investigare fecit, et hoc est quod subdit *et dixit homini*, scilicet per interiorem inspirationem illuminando ipsum et sapientiam communicando: *ecce timor domini*, quem scilicet praesentialiter tibi do, *ipse est sapientia*, quia per timorem domini homo Deo inhaeret in quo est vera sapientia hominis sicut in altissima omnium causa; *et recedere a malo*, idest a peccato quo homo amittit Deum, est *intelligentia*, quia scilicet intelligentia ad hoc praecipue est homini necessaria ut per intelligentiam discernat a bonis mala, quibus evitatis per executionem bonorum operum ad sapientiae divinae participationem perveniat. Sic igitur quia *timor domini est sapientia, et recedere a malo intelligentia*, consequens est quod iusti qui Deum timent et recedunt a malo habeant sapientiam et intelligentiam, quae praeferuntur omnibus bonis terrenis quae mali homines possident: et sic manifestum est quod in hoc salvatur ratio providentiae divinae quod iustis dantur bona spiritualia tamquam meliora, malis autem bona temporalia tamquam caduca.

Caput 29

[84927] Super Iob, cap. 29 *Addidit autem Iob assumens parabolam suam et dixit: quis mihi tribuat* et cetera. Quia Iob in praemissis verbis in universali ostenderat rationem ex qua evidenter apparet non esse contra divinam iustitiam quod mali prosperantur et boni interdum in hoc mundo temporali prosperitate carent, quibus conceduntur maiora, scilicet spiritualia bona, manifestat hoc in se ipso quasi in exemplo, intendens eorum confutare sententiam etiam quantum ad hoc quod asserebant eum pro peccato adversitates passum. Et primo commemorat prosperitatem praeteritam qua virtuose utebatur, et deinde magnitudinem adversitatis in quam inciderat, et ad ultimum multipliciter suam innocentiam demonstrat. Datur autem intelligi quod sicut postquam satisfecerat verbis Baldath, Sophar tacente processerit ad suum propositum ostendendum, ita etiam manifestato proposito expectavit si aliquis aliorum loqueretur: omnibus autem tacentibus ipse iterato sermonem resumpsit, unde dicitur *addidit quoque Iob assumens parabolam suam*, quia scilicet metaphorice locuturus erat, et *dixit: quis mihi tribuat*, quod ponitur ad desiderium designandum magis quam ad petitionem formandum, *ut sim iuxta menses pristinos*, idest ut in prosperitate vivam sicut olim? Et quia hanc prosperitatem non fortunae neque suis viribus sed divino attribuebat auxilio, subdit *secundum dies quibus Deus custodiebat me*, protegendo scilicet contra adversa, et etiam dirigebat ad bona: in quibusdam quidem perducendo ad bonos effectus etiam supra meam intentionem, et hoc est quod dicit *quando splendebat lucerna eius*, idest providentia ipsius, *super caput meum*, idest mentem meam, dirigens in multa bona ad quae mens mea non attingebat; in quibusdam vero dirigebatur a Deo quasi ab eo instructus de his quae erant agenda, unde subdit *et ad lumen eius*, idest ad instructionem ipsius, *ambulabam*, idest procedebam, *in tenebris*, idest in dubiis; et ut non attribuatur hoc merito iustitiae praecedentis, subiungit *sicut fui in diebus adolescentiae meae*, quando scilicet adhuc non potueram tantam prosperitatem mereri. Deinde seriatim exponit bona status praeteriti, et incipit quasi a praecipuo a familiaritate divina quam in oratione et contemplatione percipiebat, unde dicit *quando secreto Deus erat in tabernaculo meo*, idest Dei praesentiam sentiebam dum secreto in tabernaculo meo orabam et meditabar, quod pertinet ad contemplationem; quantum vero ad actionem subdit *quando erat omnipotens mecum*, quasi scilicet mihi cooperans ad bene agendum. Deinde describit prosperitatem suam ex parte prolis cum subdit *et in circuitu meo pueri mei*: adolescentis enim patris filios pueros esse oportet. Ulterius autem procedit ad affluentiam rerum quae pertinent ad usum vitae cum subdit *quando lavabam pedes meos butyro*: apud antiquos enim divitiae praecipue in pecudibus erant, a quibus propter hoc secundum Augustinum pecunia nominatur; inter fructus autem pecudum pretiosior videtur esse butyrum quod est lactis pinguedo, cuius affluentiam parabolice designat per pedum lotionem, puta si aliquis diceret se tantum sibi abundare aliquem pretiosum liquorem usque ad pedum lotionem. Et sicut butyrum videtur esse pretiosius inter fructus animalium, ita etiam oleum inter fructus terrarum; solent autem olivae optimum oleum habentes in locis lapidosis et arenosis esse, unde subdit *et petra fundebat mihi rivos olei*, per quod abundantiam designat et fructus bonitatem. Deinde exponit magnitudinem pristinae gloriae cum subdit *quando procedebam ad portam civitatis*, per quod dat intelligere se habuisse auctoritatem iudicandi, quia apud antiquos iudicia exercebantur in portis. Et ut ostenderet se non fuisse quasi unum ex pedaneis iudicibus, subdit *et in platea ponebant cathedram mihi*: per hoc ostenditur singularis dignitatis fuisse. Ostendit autem consequenter auctoritatem sui iudicii,

primo quidem per signum acceptum ex parte iuvenum cum dicit *videbant me iuvenes*, qui scilicet solent esse ad peccata proclives, *et abscondebantur*, quasi scilicet meum iudicium formidantes. Secundo quantum ad senes cum subdit *et senes assurgentes stabant*, quasi scilicet meo iudicio subiecti: habebat enim auctoritatem non solum ad iudicandum iuvenes sed etiam senes. Tertio quantum ad civitatum rectores qui eius iudicio reverentiam exhibebant, primo quidem quantum ad hoc quod verba inchoata dimittebant dum ille loqui volebat, unde subdit *principes cessabant loqui*; secundo quia eo loquente ipsum interrumpere non audebant, unde subdit *et digitum superponebant ori suo*. Quarto quantum ad duces bellorum qui solent audaciores esse et promptiores ad loquendum, qui tamen coram eo praesumptuose et tumultuose loqui non audebant, unde subdit *vocem suam cohibebant duces*, scilicet plane et humiliter loquendo; et quandoque intantum stupebant quod loqui penitus non auderent, unde subdit *et lingua eorum gutturi suo adhaerebat*, quasi loqui non valerent. Et quia solent homines tam rigidae auctoritatis a populo potius timeri quam amari, ostendit se populo amabilem fuisse, quia ad magnanimum pertinet ut apud magnos auctoritatem servet et tamen minoribus condescendat, unde subdit *auris audiens*, scilicet ab aliis, recitari scilicet meam gloriam vel mea iudicia, non odiebat nec invidebat sed *beatificabat me*, idest beatum me reputabat et beatitudinem mihi optabat, et hoc pertinet ad absentes; quantum autem ad praesentes subdit *et oculus videns*, scilicet meam gloriam et iudicia, *testimonium*, scilicet de virtute, *reddebat mihi*, scilicet apud alios, et hoc propter opera misericordiae quae exercebam. Et hoc primo ostendit quantum ad pauperes, unde subdit *eo quod liberassem*, scilicet de manu opprimentis, *pauperem vociferantem*, idest conquerentem; secundo quantum ad pupillos, unde subdit *et pupillum cui non erat adiutor*, scilicet amisso patre; tertio quantum ad homines in periculis existentes, unde subdit *benedictio perituri super me veniebat*, idest ille qui in periculis erat a me adiutus mihi benedicebat; quarto quantum ad viduas, unde subdit *et cor viduae consolatus sum*, quia scilicet solatium viri amiserat. Non est autem sic in iudicio aliquibus miserendum quod iustitia relinquatur, unde subdit *iustitia indutus sum*, idest undique in processibus meis iustitia apparuit: vestimento enim homo undique circumdatur; et ut ostendat se non esse coactum sed voluntarie fecisse iustitiam, subdit *et vestivi me*, quasi propria sponte, iustitiam induens *sicut vestimentum*, scilicet undique protegens et ornans. Sicut autem in concertatione bellorum victoribus datur corona, ita etiam et iudex cum per iudicium suum iustitiae victoriam tribuit coronam meretur, unde subdit *et diademate iudicio meo*, ac si dicat: indutus sum iudicio meo sicut diademate. Et ut ostendat qualiter simul cum iustitia potuerit misericordiam conservare, subdit *oculus fui caeco*, idest instruxi simplices qualiter in negotiis suis procederent ne per ignorantiam detrimentum paterentur; et quia non solum ignorantibus dabat consilium sed etiam impotentibus auxilium, subdit *et pes claudo*, idest illi qui non poterat procedere in suo negotio auxilium dedi ut posset procedere; tuebatur etiam illos qui tutela carebant, unde subdit *pater eram pauperum*, scilicet eos protegendo et fovendo. Contingit autem quandoque quod simplices, impotentes et pauperes aliqui per fraudulentiam calumniose laedunt, sed contra hoc adhibebat diligentem sollicitudinem ut calumniosos processus malignorum excluderet, unde subdit *et causam quam nesciebam diligentissime investigabam*, ne scilicet aliquid fraudis ibi lateret. Quidam vero per violentiam pauperes opprimunt eos quodammodo per rapinam deglutientes, quorum violentiam Iob sua potentia destruebat, unde subdit *conterebam molas* *iniqui*, idest destruebam violentiae rapacitatem ne scilicet posset ulterius rapere, *et de dentibus illius auferebam praedam*, quia scilicet eos restituere cogebat id quod iam acceperant per rapinam. Ex praemissis autem bonis operibus confidebat quod eius prosperitas perduraret; cuius continuationem primo describit quantum ad propriam personam, unde subdit *dicebamque: in nidulo meo moriar*, idest sperabam propter praecedentia merita quod in quiete domus meae moriturus essem, non exul a domo nec etiam domo mea perturbata; nec tamen credebat se tempestiva morte praeoccupari, unde subdit *et sicut palma*, quae scilicet diutissime vivit, *multiplicabo dies*, scilicet per vitae longaevitatem. Secundo describit continuitatem prosperitatis quantum ad divitias, quarum augmentum describit subdens *radix mea aperta est secus aquas*: arbores enim quae secus aquas radices habent solent abundare in fructibus, unde per hoc designat temporalium fructuum multiplicationem; contingit autem quandoque quod fructus alicuius hominis multiplicantur, sed propter aliqua impedimenta supervenientia eos colligere non potest, unde ad hoc excludendum subdit *et ros morabitur in messione mea*: contingit enim in terris calidis quod propter vehementiam aestus messores in agro consistere non possunt ad metendum, sed nubes roris eis refrigerium praestat ut a metendo non impediantur, secundum illud Is. XVIII 4 *sicut nubes roris in diebus messis.* Tertio describit processus continuitatem quantum ad gloriam cum subdit *gloria mea semper innovabitur*, scilicet per bona opera quae multiplicare proponebat. Quarto quantum ad continuationem potentiae subdit *et arcus meus in manu mea instaurabitur*: per arcum enim potentia designatur, talibus enim armis maxime Orientales utuntur ad bella. Sic igitur in praemissis descripsit et severitatem et misericordiam quam exhibebat in iudicando, nunc autem tertio ostendit quomodo etiam sapientia utebatur; et primo quidem in iudiciis, et quantum ad hoc dicit *qui me audiebant*, quasi meo iudicio subiecti, *expectabant sententiam*, scilicet meam, credentes se aliquid sapientissimum audire; quantum vero ad consilia subdit *et intenti tacebant ad consilium meum*, scilicet expectantes ipsum et avide audientes. Et postquam consilium dederam erant eo contenti, unde subdit *verbis meis addere nihil audebant*, propter scilicet magnam sapientiam quam in me aestimabant; et non solum firmum tenebant meum consilium sed etiam in eo consolabantur, percipientes illud esse efficax ad suum propositum consequendum, unde subdit *super illos stillabat eloquium meum*, idest ad modum stillarum eos refrigerabat. Quia igitur iam dixerat qualis erat in iudiciis et in consiliis, consequenter ostendit qualis erat in communi hominum conversatione, et primo ostendit quod erat gratiosus, quia cum erat absens eius praesentia desiderabatur, unde dicit *expectabant me sicut pluviam*, per quam scilicet homines refrigerantur; quando autem erat praesens ex eius aspectu et sermonibus consolabantur, unde subdit *et os suum*, idest suum animum, *aperiebant*, scilicet versus me ut consolationem reciperent, et hoc est quod subdit *quasi ad imbrem serotinum*, qui scilicet refrigerium praestat post aestum diei. Secundo ostendit quod erat in conversatione moderatus: neque enim dissolvebatur gaudio, unde dicit *si quando ridebam ad eos*, scilicet aliqua signa laetitiae ostendens, *non credebant*, scilicet me esse risibus deditum; similiter etiam non erat per tristitiam depressus, unde subdit *et lux vultus mei non cadebat in terram*: solent enim homines maerore depressi oculos ad terram demersos habere. Tertio ostendit quod non erat immoderatus circa honores, quia scilicet neque eos cupiebat, unde subdit *si voluissem ire ad eos*, quod tamen non de facili faciebam, *sedebam primus*, scilicet apud eos in honore existens; neque tamen erat in honoribus fastuosus, unde subdit *cumque sederem quasi rex circumstante exercitu*, omnibus scilicet me hinc inde admirantibus, *eram tamen maerentium consolator*, quasi non despiciens eos.

Caput 30

[84928] Super Iob, cap. 30 *Nunc autem derident me iuniores tempore* et cetera. Postquam enumeraverat multa ad prosperitatem pertinentia quae in tempore praecedenti habuerat, hic enumerat adversitates quas tunc patiebatur, et primo quidem contra gloriam et reverentiam pristinam ostendit se in praesenti contemptui haberi. Tanto autem aliquis gravius fert alicuius contemptum quanto fuerit persona contemnentis abiectior; unde ostendit eos a quibus contemnebatur esse abiectos multipliciter: primo quidem ex tempore, unde dicit *nunc autem derident me iuniores tempore*, contra id quod supra dixerat *videbant me iuvenes et abscondebantur et senes assurgentes stabant.* Secundo ex ignobilitate cum subdit *quorum non dignabar patres ponere cum canibus gregis mei*, idest non reputabam eos dignos ut eos assumerem ad ministeria domus meae quantumcumque infima, puta ad custodiam canum, quod per oppositum respondet ei quod supra dixerat *principes cessabant loqui.* Tertio quantum ad modicitatem potentiae, unde subdit *quorum*, scilicet deridentium vel etiam patrum ipsorum, *virtus manuum mihi erat pro nihilo*, idest omnem eorum potentiam quasi nihilum parvipendebam, et hoc per oppositum respondet ei quod supra dixerat *vocem suam cohibebant duces.* Quarto quantum ad inhonestatem, unde subdit *et vita ipsa putabantur indigni*, scilicet propter multitudinem gravium peccatorum, et hoc per oppositum respondet ei quod supra dixerat *auris audiens beatificabat me* et cetera. Quinto quantum ad paupertatem, unde subdit *egestate*, scilicet quantum ad rerum defectum, *et fame*, quantum ad afflictionem inde consequentem, *steriles*, idest fructificare non valentes, contra id quod supra de se dixerat *petra fundebat mihi rivos olei.* Sexto quantum ad gravem vitam quam ducebant, unde subdit *qui rodebant in solitudine*, idest grossis cibis utebantur quos in desertis quaerebant, puta glandibus aut aliis huiusmodi, eo quod fructus agrorum non habebant prae egestate; et huius victus effectus ostendit subdens *squalentes*, idest deturpati, *calamitate*, quantum ad afflictionem proprii corporis, *et miseria*, quantum ad adversitates exteriores. Exponit autem consequenter quid rodebant cum subdit *et mandebant herbas*, scilicet agrestes et crudas, *et arborum cortices, et radix iuniperorum erat cibus eorum*, in quibus grossitiem et vilitatem cibi ipsorum demonstrat. Ostendit autem consequenter quod nec in huiusmodi tam vilibus cibis abundabant, ostendens quod huiusmodi cibos acquirebant, et laboriose, quod significat cum dicit *qui de convallibus ista rapientes*, idest cum magna difficultate accipientes propter ascensum et descensum, et in parva quantitate, quod significat cum dicit *cum singula reperissent*, et cum quadam contentione, quod significat cum dicit *ad ea cum clamore currebant*, ut scilicet unus alium praeveniret; et omnia ista per oppositum respondent ei quod supra dixerat *lavabam pedes meos butyro.* Septimo ostendit eorum abiectionem ex parte habitationis, quia scilicet domos non habebant ad manendum, quod significat subdens *in desertis habitabant torrentium*, idest in alveis torrentium desiccatis in quibus se protegebant a calore, *et in cavernis terrae*, scilicet

propter umbram, *vel super glaream*, scilicet propter refrigerium aquae vicinae vel propter mollitiem arenae; et hoc etiam eis iocundum videbatur quando talia loca invenire poterant ad manendum, unde subdit *qui inter huiuscemodi laetabantur*, quasi etiam talium locorum copiam non habentes; et si aliquando contingeret quod commodiora loca invenirent, hoc quasi deliciosum reputabant, unde subdit *et esse sub sentibus*, idest sub umbra parvarum arborum, *delicias computabant*, quia scilicet talis locus erat commodior ad manendum quam praemissa; hoc autem videtur respondere per oppositum ad id quod supra dixerat *in nidulo meo moriar*. Enumeratis autem per singula eorum miseriis, quasi epilogando colligit quod dictum est subdens *filii stultorum*, scilicet mente, *et ignobilium*, scilicet genere, *et in terra penitus non parentes*, idest nulla dignitate vel gloria conspicui. Consequenter exponit quid ab eis patiebatur, et primo quidem ostendit quod ab eis irridebatur ore, et in ludis, quod significat cum dicit *nunc in eorum canticum versus sum*, quia scilicet de eo faciebant irrisorias cantilenas; et in seriis, et quantum ad hoc subdit *et factus sum eis in proverbium*, quia scilicet in communi quasi proverbiis utebantur infortuniis Iob, inducentes eum in exemplum culpae et miseriae; secundo ostendit quomodo contemnebant eum corde cum subdit *abominantur me*, scilicet quasi vilem et immundum; tertio ostendit quomodo contemnebant eum facto, primo quidem inquantum eius praesentiam horrebant, unde subdit *et longe fugiunt a me*, contra id quod supra dixerat *expectabant me sicut pluviam*; secundo vero inquantum ei iniurias irrogabant: *et faciem meam conspuere non verentur*, scilicet in signum contumeliae et despectus. Et ne putaretur propter aliquam culpam commissam se in despectum venisse, ostendit causam praedicti contemptus ex parte divinae percussionis, ostendens primo quidem se divinitus afflictum cum dicit *pharetram enim suam aperuit et afflixit me*: ex pharetra sagittae extrahuntur quibus aliqui utuntur ad percutiendum; per sagittas autem intelliguntur divina flagella, secundum quod supra VI 4 dixerat *sagittae domini in me sunt quarum indignatio ebibit spiritum meum*; pharetra ergo Dei est divina dispositio ex qua hominibus adversitates proveniunt, quam apertam esse dicit propter abundantiam adversitatum ex quibus non solum exterius sed etiam interius se afflictum dicit. Secundo asserit se impeditum a Deo ne saltem verbo suas iniurias repellere possit, unde subdit *et frenum posuit in os meum*, quia scilicet per flagella divina auferebatur sibi fiducia respondendi cum alii ex ipsis flagellis argumenta sumerent contra eum. Ostendit autem consequenter huiusmodi adversitates esse sibi a Deo immissas ex eo quod praeter consuetum modum humanarum adversitatum advenerint, quod quidem primo ostendit ex loco unde adversitates advenerint. Solent enim, et praecipue in terris illis, impugnationes insurgere a parte Septentrionali, in qua habitabant barbarae nationes et homines magis feroces et bellicosi, secundum illud Ier. I 14 *ab Aquilone pandetur omne malum*; sed impugnatores beati Iob provenerunt ex parte meridiei ubi solent homines minus bellicosi et feroces habitare: dictum est enim supra quod eius adversitas incepit a Sabaeis qui tulerunt boves et asinas et pueros occiderunt, unde dicit *ad dexteram orientis*, idest ex parte meridiei quae est dextrum respectu orientis - si quis enim se ad orientem convertat meridies erit ei a dextro -, *calamitates meae illico surrexerunt*, idest statim a principio Sabaeis irruentibus. Secundo ostendit suas adversitates esse praeter communem modum quantum ad multiplicitatem impugnationis: impugnatus enim fuit et quantum ad amissionem bonorum ex quibus homo habet facultatem operandi, quae per pedes significatur, unde subdit *pedes meos subverterunt*, idest omnes facultates meas destruxerunt, et hoc fecerunt faciliter et totaliter, unde subdit *et oppresserunt*, scilicet praedictos pedes meos, *semitis suis*, quasi in suo transitu sine aliqua difficultate; et exemplum addit cum dicit *quasi fluctibus*: fluctus enim maris et subito cooperiunt terram sive navem et totaliter eam absorbent. Subversis autem pedibus, idest facultatibus, per consequens sequitur quod eius processus fuerint impediti, unde sequitur *dissipaverunt itinera mea*, idest omnes processus operum meorum. Ulterius etiam me in persona persecuti sunt, et dolose, quod significat cum subdit *insidiati sunt mihi*, et potenter, in hoc quod addit *et praevaluerunt*, et sine contradictione quia non fuit qui eos impediret in ipso facto, unde subdit *et non fuit qui ferret auxilium*, scilicet mihi dum ab eis opprimerer, nec etiam qui eos impediret ne ad me accederent, unde subdit *quasi rupto muro et aperta ianua irruerunt super me*, idest ac si nullum obstaculum fuisset, neque ex ipsa substantia negotii, quod significatur per murum, neque ex sollicitudine humana, quod significatur per ianuam; ad me autem tam libere intrantes non sunt miserti, unde subdit *et ad meas miserias devoluti sunt*, idest totaliter ad hoc intenderunt ut me miserum redderent. Tertio ostendit huiusmodi adversitates esse a Deo immissas ex effectu earum, quia scilicet per eas totaliter erat destitutus, unde subdit *redactus sum in nihilum*, quod dicit quia nihil ei de pristina prosperitate remanserat, quae quidem in duobus consistebat: uno quidem modo in exterioribus rebus quae per violentiam amiserat, unde subdit *abstulit quasi ventus*, scilicet per violentiam, *desiderium meum*, idest omne desiderabile quod in rebus exterioribus habebam; alio modo consistebat eius prosperitas in salute propriae personae, et quantum ad hoc subdit *et velut nubes*, idest subito et totaliter, *pertransiit salus mea*, scilicet meae personae. Ablatis autem desiderabilibus bonis, eius anima in tristitia remanebat, unde subdit *nunc autem in memet ipso marcescit*, scilicet per tristitiam, *anima mea*: non enim poterat non tristari, filiis et rebus amissis. Recedente autem salute corporali, consequens erat ut etiam corporalem dolorem sentiret qui nec in die dabat ei requiem, unde subdit *et possident me dies afflictionis*, idest corporalis doloris, qui etiam in nocte aggravabatur, unde subdit *nocte os meum perforatur doloribus*, quasi dicat: ita in nocte increscunt dolores mei quod videtur mihi quod perveniant usque ad ossium perforationem. Causam autem doloris ex vulneribus putrefactis fuisse ostendit, unde subdit *et qui me comedunt*, scilicet vermes ex putredine vulnerum generati, *non dormiunt*, quia scilicet nullam requiem ei dabant; et ut eorum multitudinem ostendat, subdit *in multitudine eorum consumitur vestimentum meum*, quasi dicat: tanta est vermium multitudo quod non solum carnem comedunt sed etiam vestimenta corrodunt; et ut ostendat eos non in una tantum parte corporis esse sed quasi per totum corpus usque ad caput diffundi, subdit *et quasi caputio tunicae succinxerunt me*, quasi dicat: prae multitudine non continentur sub velamine ligaturae et vestimenti sed prorumpunt in apertum et circumdant collum. Ex huiusmodi autem poena ostendit se abominabilem hominibus factum, unde subdit *comparatus sum luto*, ut scilicet mihi prae multitudine putredinis et vermium nullus appropinquare velit sicut nec luto, *et assimulatus sum favillae et cineri*, idest omnino deiectus et contemptui habitus. Solent autem qui ab hominibus despiciuntur auxilium habere a Deo, sed ipse a Deo relinquebatur in temporali adversitate, unde subdit *clamabo ad te*, scilicet continue petens liberari ab hac adversitate, *et non exaudies me*, scilicet tam cito; *sto*, idest persevero in orando, *et non respicis me*, scilicet ab adversitate liberando; et ita si considerarem tantum temporalem statum reputarem te crudelem et durum hostem, unde subdit *mutatus es mihi in crudelem*, secundum scilicet quod videtur ex exterioribus flagellis dum nec deprecanti parcis, *et in duritia manus tuae adversaris mihi*, scilicet graviter me affligendo. Et secundum quod ex exterioribus apparet, videtur quod in malum meum mihi pristinam prosperitatem concesseris, unde subdit *elevasti me*, scilicet tempore prosperitatis, *et quasi super ventum ponens*, idest in altissimo statu, instabili tamen ad modum venti, *elisisti me valide*, idest graviter me laesisti quasi de alto in terram proiciens. Et ne videretur haec ex desperatione dixisse, subdit *scio quia morti trades me*, quasi dicat: non patior haec quasi inexcogitata, scio enim quod adhuc ad ulteriorem defectum deducar, scilicet usque ad mortem; hoc autem dicit se scire propter condicionem mortalis vitae, unde subdit *ubi constituta est domus omni viventi*, quia videlicet ad mortem omnes homines tendunt sicut homo ad suam domum; nec tamen per mortem homo totaliter consumitur, quia remanet anima immortalis, unde subdit *verum tamen non ad consumptionem eorum*, scilicet hominum viventium, *emittis manum tuam*, ut scilicet per tuam potentiam eos in nihilum redigas, *et si corruerint*, scilicet per mortem, *ipse salvabis*, animas scilicet beatificando, et hoc de tua benignitate spero quantumcumque in temporalibus adversis mihi crudelis et durus videaris. His igitur praemissis de pristina prosperitate et subsecuta adversitate, quasi sub quodam compendio praemissa recolligit dicens *flebam quondam*, scilicet prosperitatis tempore, *super eo qui afflictus erat*, secundum illud apostoli Rom. XII 15 *flere cum flentibus*; et etiam compatiebar defectum patientibus, quod ostendit subdens *et compatiebatur anima mea pauperi*, scilicet non solum in affectu sed etiam in effectu, ut supra dixit; et pro his misericordiae operibus *expectavi bona*, scilicet prospera huius mundi secundum opinionem amicorum suorum, *et venerunt mihi mala*, idest adversa, per quod patet eorum sententiam esse falsam; *praestolabar lucem*, idest consolationem vel consilium quo a malis eriperer, *et irruperunt tenebrae*, scilicet amaritudinum et dubitationum. Exponit autem consequenter mala supervenientia, et incipit ab interioribus malis cum dicit *interiora mea efferbuerunt absque ulla requie*, quod potest referri ad infirmitatem interiorum viscerum procedentem ex inordinati caloris fervore, vel etiam ad afflictionem cordis procedentem ex fervore doloris; et ut huiusmodi inquietudinem nimis tempestivam ostenderet, subdit *praevenerunt me dies afflictionis*: omnes enim homines senectutis tempore affliguntur propter invalitudinem, sed ipse in iuventute fuerat praeventus afflictionibus. Deinde quantum ad exteriora subdit *maerens incedebam*, idest cum inter homines ambulavi post miseriam tristitiam praetendebam, sed licet tristitia sit causa irae haec tamen in me non fuit, unde subdit *sine furore consurgens in turba clamavi*, exponens scilicet meas miserias, quae scilicet partim erant ex defectu amicorum de quibus subdit *frater fui draconum*, idest illi qui me debebant ut fratrem diligere mordebant me ut dracones, *et socius strutionum*, qui scilicet solent oblivisci etiam proprii fetus: ita et ipsi obliti sunt mei ut mihi non subvenirent. Partim autem erat eius adversitas ex infirmitate corporali, unde primo quantum ad exteriora dicit *cutis mea denigrata est super me*, scilicet propter interiorem corruptionem humorum; deinde quantum ad interiora subdit *et ossa mea aruerunt prae caumate*, idest tanta vis inordinati caloris in me irruit quod quasi medullae ossium aruerunt. Partim autem consistebat eius adversitas in exterioribus tristitiae signis, unde subdit in quae commutata erant signa gaudii, quae quidem sunt vel musica instrumenta, et quantum ad hoc dicit *versa est in luctum cithara mea*, quasi dicat: succedit mihi luctus citharae qua ad iocunditatem utebar; vel sunt humanae vocis cantica, unde subdit *et organum meum*, quo scilicet utebar ad gaudium, *in vocem flentium*, scilicet versum est.

Caput 31

[84929] Super Iob, cap. 31 *Pepigi foedus* et cetera. Postquam Iob narraverat pristinam prosperitatem et subsequentem adversitatem, hic consequenter innocentiam suam ostendit ne credatur propter peccata in adversitates incidisse. Incipit autem innocentiam suam ostendere per immunitatem a peccato luxuriae quod plures involvit; quod quidem peccatum in lubrico positum est, ut nisi aliquis principia vitet vix a posterioribus possit pedem retrahere; primum autem in hoc peccato est aspectus oculorum quo mulier pulchra aspicitur et praecipue virgo, secundum autem est cogitatio, tertium delectatio, quartum consensus, quintum opus. Voluit igitur Iob principia huius peccati excludere ut eo non involveretur, unde dicit *pepigi foedus*, idest in corde meo firmavi sicut pacta firmantur, *cum oculis meis*, ex quorum scilicet aspectu provenit concupiscentia mulierum, ita ab inspiciendis mulieribus abstinere *ut nec cogitarem quidem de virgine*, idest ut nec primum gradum interiorem attingerem, scilicet cogitationem: videbat enim esse difficile si in primum incideret, scilicet in cogitationem, quin in alia laberetur, scilicet in delectationem et consensum. Deinde ostendit quare tam sollicite hoc peccatum vitaverit, et primo quidem rationem assignat ex hoc quod per peccatum luxuriae homo maxime videtur a Deo discedere: accedit enim homo ad Deum per spirituales actus, qui maxime impediuntur per delectationem veneream, unde subdit *quam enim partem haberet Deus desuper in me?* Quasi dicat: intantum in me Deus partem habet inquantum ad superiora mea mens rapitur; si vero per luxuriam mens mea ad carnalem delectationem eiciatur, nullam partem in me Deus desuper habebit. Contingit autem quandoque quod etiam luxuriosi ad horam aliquid de Deo spiritualiter cogitant, sed mox per delectationis concupiscentiam ad ima revocantur, unde pars Dei in eis firma esse non potest quasi hereditas, unde subdit *et hereditatem*, idest firmam possessionem, in me scilicet ad inferiora prolapso, habere non poterit *omnipotens de excelsis*, idest qui in excelsis habitat; unde oportet quod hereditas eius sit in his qui sublimia petunt, scilicet spiritualia, non autem in his qui ad carnalia descendunt. Secundo ostendit causam quare luxuriae peccatum vitaverit ex damno quod homini infert, quod est duplex: unum quidem corporale, dum scilicet homo propter peccatum luxuriae incurrit periculum personae et rerum, unde subdit *numquid non perditio est iniquo?* Quasi dicat: iniquus qui hoc peccato involvitur in perditionem vadit; aliud vero damnum est impedimentum a bonis operibus, unde subdit *et alienatio operantibus iniquitatem?* Quia enim vehemens delectatio magis animum ad se trahit, inde est quod homines luxuriae dediti a bonis operibus discedunt, et etiam a bonis praedicationibus. Tertio assignat causam quam considerat ex parte divinae providentiae quae omnia facta hominum prospicit, et sic nullus potest a poena esse immunis, unde subdit *nonne ipse considerat vias meas*, idest processum meorum operum ad remunerandum? Nec solum totalem processum ipse cognoscit sed et singulas partes illius processus, unde subdit *et cunctos gressus meos dinumerat?* Idest omnia etiam modica quae in actibus meis reprehensibilia videntur suo iudicio examinat, et ita non

transirem pro eis impunitus. Secundo mundat se a vitio dolositatis, utens in hoc et in omnibus subsequentibus quodam iuramento quod fit per execrationem, dum scilicet homo si non est verum quod dicitur obligat se ad poenam, unde dicit *si ambulavi*, idest si processi, *in vanitate*, idest in aliqua falsitate: dicuntur enim vana illa quae soliditatem non habent, soliditas autem maxima est per veritatem. Quomodo autem ambuletur in vanitate ostendit subdens *et festinavit in dolo pes meus*, idest affectus meus et quaecumque alia virtus animae est motionis principium; signanter autem dicit *festinavit in dolo*, quia scilicet homo per aliquas vias dolosas intendit velociter obtinere quod per viam veritatis cum magna difficultate obtineretur. Quod autem aliquis absque dolo ambulet considerari potest ex inspectione rectitudinis iustitiae a qua dolosus declinat, unde subdit *appendat me in statera iusta*, scilicet Deus, ut ex eius iustitia discernatur an ego in dolo processerim. Cum autem dolus praecipue in intentione cordis consistat, ille solus potest de dolo iudicare cui patet cordis intentio, scilicet Deus, unde subdit *et sciat Deus simplicitatem meam*, quae scilicet duplicitati dolositatis opponitur; dicit autem *sciat Deus*, non quasi de novo cognosciturus sed quasi de novo alios scire facturus, vel quia in ratione suae iustitiae hoc ab aeterno cognovit. Et quia universaliter a se dolum excluserat, descendit ad quaedam specialia peccata quibus aliquis dolose rebus alienis insidiatur, quod quidem contingit et in furto et in adulterio. In furto enim aliquis dolose insidiatur rebus possessis a proximo, et hoc excludit a se dicens *si declinavit gressus meus de via*, scilicet iustitiae contemnendo ipsam; ex quo sequitur quod homo res proximi insidioso oculo videat ad rapiendum, unde subdit *si secutus est oculus meus cor meum*, idest desiderium meum, quasi dicat: si ad hoc habendum oculus meus intendit quod cor desideravit; tertio autem contingit quod homo, contempta iustitia et intentione directa ad acquirendum quod cor concupiscit, adhibet homo manum ad rapiendum aliena, unde sequitur *et manibus meis adhaesit macula*, scilicet per ablationem rei alienae. Iustum est autem ut si quis bona aliena rapit, etiam bona eius ab aliis diripiantur, unde subdit *seram et alius comedat*, quasi dicat: si bona aliena rapui, bona mea ab aliis rapiantur, quod est execrationis iuramentum. Solent autem homines aliena rapere ut filiis suis divitias congregent, secundum illud Nah. II 12 *leo cepit sufficienter catulis suis*, et ideo iustum est ut homini qui aliena rapit non solum sua diripiantur sed etiam filii moriantur, unde subdit *et progenies mea eradicetur*, cui scilicet videretur rapina fuisse conservata. In adulterio vero homo uxori proximi dolose insidiatur, in quibus insidiis quaedam cordis deceptio praecedit, dum scilicet ratio per concupiscentiam obtenebratur, unde subdit *si deceptum est cor meum super mulierem*, scilicet alienam concupiscendam; ex quo autem cor a concupiscentia mulieris vincitur, consequens est ut mulierem concupitam quibuscumque dolis habere conetur, unde subdit *et si ad ostium vicini mei insidiatus sum*, ut scilicet eius uxore abuterer. Iuste autem puniri videtur qui alienam uxorem adulterio polluit quod etiam eius uxor ab aliis polluatur, unde subdit *scortum alterius sit uxor mea*, ut scilicet aliis se venalem exhibeat: ex quo sequitur quod alii ea abutantur, unde subdit *et super illam incurventur alii*, scilicet adulterium committendo. Quare autem hoc peccatum vitaverit ostendit subdens *hoc enim nefas est*, quia scilicet est contra statutum Dei qui virum et mulierem in matrimonio coniunxit; *et*, si consideretur humana iustitia, est *iniquitas maxima*, quia scilicet quanto est maius bonum quod subripitur tanto est iniustitia maior: si quis enim furaretur bovem, maior esset iniquitas quam si furaretur ovem, unde et maiori poena punitur, ut habetur Exodi XXII

1; ille autem qui adulterium committit maximum quid ei subtrahit, scilicet uxorem quae est una caro cum ipso, et prolem certam et per consequens totam patrimonii successionem, quae propter adulterium quandoque ad extraneum pervenit, unde subditur *ignis est*, scilicet adulterium, *usque ad consumptionem devorans*, quia scilicet defraudat hominem in toto patrimonio, ut dictum est, *et omnia eradicans germina*, dum scilicet filiorum successionem facit incertam, unde dicitur Eccli. XXIII 32 *mulier omnis relinquens virum suum peccabit, statuens hereditatem ex alieno matrimonio.* Sic ergo postquam expurgavit se de iniustitia quantum ad hoc quod aliis iniuriam non fecit nec in rebus subripiendis nec in persona coniuncta abutenda, excusat se consequenter quod iniustitiam non incurrit per iustitiae defectum, unde subdit *si contempsi iudicium subire cum servo meo et ancilla mea cum disceptarent adversum me*, quasi dicat: si minoribus meis iustitiam reddere contempsi, haec et illa gravia mihi accidant. Quare autem cum servis suis iudicium subire non contempserit, ostendit subdens *cum surrexerit ad iudicandum dominus Deus*, idest cum apparuerit iudicaturus ipse cuius iudicium modo despicitur, non haberem ad cuius auxilium vel consilium refugerem; nec etiam possem Deo rationabiliter in iudicio respondere, unde subdit *et cum quaesierit*, idest cum facta mea examinaverit, *quid respondebo illi*, idest quam rationem reddere potero quare cum servis meis iudicium subire noluerim? Quasi dicat nullam. Et hoc ostendit consequenter per hoc quod naturaliter est eadem condicio omnium hominum, unde subdit *numquid non in utero fecit me qui et illum operatus est?* Quasi dicat: eandem animam cum servis meis habeo a Deo creatam; corpus etiam meum eadem divina virtute formatum est, unde subdit *et formavit me in vulva unus?* Scilicet Deus qui et illum formavit, et ideo manifestum est quod cura est Deo qualiter illum tractem. Postquam igitur ostendit se non fuisse luxuriosum neque iniustum, consequenter ostendit se non fuisse immisericordem, quod quidem primo ostendit ex hoc quod beneficia miseris non subtraxit. Solent autem quidam pauperi eleemosynam petenti statim a principio negare quod petitur, quod a se excludit dicens *si negavi pauperibus quod volebant*; quidam vero non negant sed donum dare differunt, quod a se excludit dicens *et oculos viduae expectare feci*; alii vero non negant nec dare differunt quae petuntur sed nihil ex proprio motu darent, sed hoc a se excludit ostendens quod nec modicis solus voluit uti quin aliis communicaret, unde subdit *si comedi buccellam meam solus et non comedit pupillus ex ea*, et subintelligitur: haec vel illa gravia mihi accidant. Est autem considerandum quod valde signanter loquitur: pauperes enim non solum petere sed etiam instare solent, unde beneficium misericordiae non subtrahitur eis nisi per omnimodam negationem; viduae autem petunt quidem sed instare verentur, et ideo nisi cito eis subveniatur, misericordiae beneficio privantur; pupilli autem nec petere audent, unde oportet quod etiam eis non petentibus misericordia impendatur. Quare autem tam misericors fuerit ostendit ex duobus: primo quidem ex antiqua consuetudine quam a pueritia inchoavit, unde subdit *quia ab infantia mea crevit mecum miseratio*: quanto enim magis crescebat in annis, tanto magis in misericordiae operibus exercebatur; secundo quia naturalem inclinationem habebat ad misericordiam, sicut diversi homines ad diversas virtutes quasdam naturales inclinationes habere solent, unde subditur *et de utero matris meae egressa est mecum*, quia scilicet ex primis generantibus sic dispositus fui ut essem ad miserendum promptus. Solet autem duplex esse misericordiae impedimentum. Quorum primum est contemptus miseri quem non reputat miseratione dignum: consueverunt autem despici qui vilibus induuntur et honorari qui utuntur vestibus pretiosis, unde dicitur Eccli. XIX 27 quod *amictus corporis enuntiat de homine*; sed hoc misericordiae impedimentum a se excludit subdens *si despexi praetereuntem*, idest quemcumque extraneum per viam transeuntem, *et pauperem*, scilicet notum, eo quod esset *absque operimento*, subaudi: haec vel illa mihi accidant. Nec solum non despexi vestimentis carentem sed etiam de vestimentis providi, unde subdit *si non benedixerunt mihi latera eius*, quae scilicet discooperta operui et sic fuerunt occasio quod mihi benediceret; et rationem huius exponit subdens *et de velleribus ovium mearum calefactus est*, scilicet per vestimenta sibi exhibita, et est subaudiendum idem quod supra. Aliud autem impedimentum misericordiae est fiducia propriae potestatis, ex qua homini videtur quod impune possit alios gravare et maxime inferiores personas, et hoc a se excludit dicens *si levavi super pupillum manum meam*, ut scilicet eum opprimerem, *etiam cum viderent me in porta*, idest in loco iudicii, *superiorem*, idest magis potentem. Iustum est autem ut homo membris privetur quibus ad iniustitiam utitur, et ideo subiungit amissionem quasi poenam non solum manus sed etiam brachii in quo radicatur manus, et humeri cui brachium colligatur, unde subdit *humerus meus a iunctura sua cadat et brachium meum cum suis ossibus conteratur*, si scilicet manu mea sum abusus ad pauperum oppressionem. Ostendit autem consequenter quare licet esset superior super pupillos manum non levaret, quia scilicet etsi non dimitteret propter hominem dimitteret tamen propter Deum cuius et iudicia timebat, unde subdit *semper enim quasi tumentes super me fluctus timui Deum*, et loquitur ad similitudinem in mari navigantium qui, intumescentibus fluctibus super altitudinem navis, timent ne ab eis submergantur: similiter timebat comminationes divinas quasi fluctus intumescentes; et etiam auctoritati divinae cedebat ex qua prohibetur pupillorum oppressio, unde subdit *et pondus eius*, idest auctoritatem Dei protegentis pupillos, *ferre non potui*, quin scilicet ei me inclinarem. *Si putavi aurum robur meum.* Postquam Iob excusavit se de iniustitia et de immisericordia, hic consequenter excusat se de inordinato affectu ad divitias, quod quidem contingit dupliciter: uno modo per hoc quod homo nimis de divitiis confidit, et hoc excludit dicens *si putavi aurum robur meum*, ut in divitiis principaliter virtutem meam reputarem, *et si obrizo*, idest si auro purissimo, *dixi: fiducia mea*, scilicet tu es, contra id quod apostolus dicit I ad Tim. ult.: *divitibus huius saeculi praecipe non sperare in incerto divitiarum*; secundo deordinatur hominis affectus circa divitias per hoc quod nimis de divitiis gaudet, et ideo quantum ad divitias iam habitas subdit *si laetatus sum*, scilicet inordinate, *super multis divitiis meis*, quas sicut propria possederam; quantum autem ad acquisitionem divitiarum dicit *et quia plurima reperit manus mea*: solent enim homines de his quae de novo acquirunt magis gaudere. Deinde excusat se a peccato superstitionis, quod est contra Deum; colebant autem antiquitus idolatrae stellas caeli et praecipue luminaria propter maximam eorum claritatem, et hoc a se excludit dicens *si vidi solem cum fulgeret et lunam incedentem clare*, propter quae scilicet ab idolatris coluntur, *et laetatum est in abscondito cor meum*, quasi interiori cultu eis devotus existens; et quantum ad exteriorem cultum subdit *et osculatus sum manum meam ore meo*, quasi in eorum reverentiam. Et quare hoc vitaverit ostendit subdens *quae est iniquitas maxima*: si enim iniquum est ut id quod est uni homini debitum alteri exhibeatur, maxime videtur esse iniquum ut cultus Deo debitus exhibeatur creaturae; et quia impossibile est quod homo simul Deo et creaturae exhibeat latriam, ideo subdit *et negatio contra Deum altissimum*: etsi enim quibusdam creaturis nomen Dei per participationem attribuatur soli tamen Deo altissimo latriae cultus debetur, qui negatur altissimus si etiam aliis talis cultus exhibeatur. His igitur praemissis quae pertinent ad communem iustitiam, subiungit quaedam quae pertinent ad perfectionem virtutis, inter quae primo odium inimicorum excludit, quod maxime manifestatur quando aliquis gaudet, vel de totali ruina eius, et hoc excludit dicens *si gavisus sum ad ruinam eius qui me oderat*, vel de aliquo malo ei superveniente, quod excludit subdens *et si exultavi quod invenisset eum malum*, idest ex insperato ei supervenisset. Et quare hoc vitaverit ostendit subdens *non enim dedi ad peccandum guttur meum ut expectarem maledicens animam eius*: naturaliter enim homo desiderat ea de quibus gaudet et desiderium interius explicat verbis; consequens igitur est ut si aliquis de malis alicuius gaudeat, quod ea desideret et per consequens quod maledicendo ei malum imprecetur. Deinde perfectionem suae virtutis ostendit quantum ad superabundantiam bonorum quae aliis exhibuit, et primo quidem quantum ad domesticos suos dicit *si non dixerunt viri tabernaculi mei: quis det de carnibus eius ut saturemur?* Cum enim aliquod animal est delectabile ad usum comestionis, desiderant homines eius carnibus saturari: per hoc ergo dat intelligere quod eius conversatio tam fuit suis domesticis grata quod eius carnali praesentia cuperent saturari. Quantum autem ad extraneos subdit *foris non mansit peregrinus*, quin scilicet in domo mea reciperetur, *ostium meum viatori patuit*, ut scilicet ei non esset difficilis ingressus. Ulterius procedit ad ostendendam suae virtutis perfectionem quantum ad exclusionem timoris indebiti. Solent autem homines propter confusionis timorem interdum contra iustitiam suam culpam occultare, vel eam negando, quod a se excludit dicens *si abscondi quasi homo*, idest sicut homines solent facere, *peccatum meum*, illud scilicet indebite negando; vel excusando, vel etiam astutiis aliquibus palliando, unde subdit *et celavi in sinu meo*, idest per aliquam occultam simulationem, *iniquitatem meam*, cum scilicet eam confiteri tenerer. Consequenter autem excludit a se inordinatum timorem corporalium periculorum, qui quidem maxime solet procedere ex multitudine contra hominem insurgente, secundum illud Eccli. XXVI 5 *a tribus timuit cor meum: zelaturam civitatis et collectionem populi* etc., unde dicit *si expavi ad multitudinem nimiam*; additur autem ad hunc timorem si homo despiciatur a propinquis a quibus iuvari debuerat, unde subdit *et despectio propinquorum terruit me.* Solent autem homines impavidi in contrarium incedere per praesumptionem, et quandoque quidem saltem verbis loquuntur contra fortiores, et hoc a se excludit dicens *et non magis tacui*, quandoque autem ulterius procedunt ut praesumptuose multitudinem adversariorum invadant, sed hoc excludit dicens *nec egressus sum ostium.* Et quia multa et magna de se dixerat, super his divinum testimonium invocat, unde subdit *quis mihi tribuat adiutorem*, qui scilicet mecum interpellet ad Deum? Et ad quid adiuvari velit ostendit subdens *ut desiderium meum audiat omnipotens*; et quod sit suum desiderium exponit subdens *et librum scribat*, scilicet meae accusationis vel commendationis super praemissis, *ipse qui iudicat*, scilicet omnes actus humanos, scilicet interiores et exteriores. Et si quidem per huius libri testimonium, idest per certam veritatis manifestationem, ego culpabilis appaream, volo portare poenam, unde subdit *in humero meo portem illum*; si vero manifestata veritate commendabilis appaream, exinde praemii coronam accipiam, unde subdit *et circumdem illum quasi coronam mihi*, per quod dat intelligere suum desiderium esse ut qui iniuste condemnabatur ab amicis iusto Dei iudicio reservetur. Praedicto autem libro divini testimonii se non contradicturum promittit, unde subdit *per singulos gradus meos*, idest processus operum meorum, *pronuntiabo illum*, idest confitebor veritatem divini testimonii; nec recusabo subire sententiam secundum testimonium divinum, unde subdit *et quasi principi offeram illum*, scilicet gratanter ferens ut secundum divinum testimonium cum eo agatur. Deinde excludit a se vitium superfluae cupiditatis etiam in rebus acquirendis ex propriis possessionibus, quod quidem dupliciter manifestatur: uno modo per hoc quod homo per nimium cultum superfluos fructus a suis possessionibus extrahere nititur, et ad hoc excludendum metaphorice subdit *si adversum me terra mea clamat*, quasi non permiserim eam quiescere sed nimis eam coluerim, unde subdit *et cum ipsa sulci eius deflent*, et loquitur per similitudinem hominis qui nimis angariaretur. Alio modo manifestatur superflua cupiditas per hoc quod homo operariis denegat pretium laboris, unde subdit *si fructus eius comedi absque pecunia*, scilicet soluta operariis, *et animam agricolarum eius afflixi*, scilicet vel nimis cogendo ad laborandum vel mercedem subtrahendo. Est autem debitum ut qui superflua et inconsueta cupit etiam debita et consueta perdat, unde subdit *pro frumento*, quod scilicet seminatur ad victum hominum, *oriatur mihi tribulus*, qui scilicet non solum est inutilis sed pungitivus, *et pro hordeo*, quod scilicet seminatur in cibum iumentorum, *spina*, quae scilicet etiam iumenta pungendo laedit. Quibus praemissis subditur epilogus cum dicitur *finita sunt verba Iob*, quia scilicet ad suae sententiae assertionem nihil post hoc proposuit.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Iob ad litteram

a capite XXXII ad caput XXXVII

Thomas de Aquino a Velázquez depictus

Textum Leoninum Romae 1965 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 32

[84930] Super Iob, cap. 32 *Omiserunt autem tres viri isti* et cetera. Finita disputatione Iob et trium amicorum eius, subditur disputatio Eliud contra Iob, qui quidem acutioribus rationibus contra Iob utitur quam priores et magis ad veritatem accedit, unde et Iob ei non respondet, licet tamen in aliquo a veritate deviet et verba Iob sinistre interpretetur, ut infra patebit. Praemittitur autem causa ex qua motus fuit ad loquendum, scilicet ex indignatione contra Iob et contra amicos eius. Praemittit ergo ante amicorum silentium cum dicit *omiserunt autem tres viri isti*, scilicet de quibus supra habitum est, *respondere Iob*, ubi notandum est quod eos viros non nominaret si non fuisset res gesta sed parabola conficta. Causam autem silentii ostendit subdens *eo quod iustus sibi videretur*: multa enim dixerat Iob quae ad suae iustitiae ostensionem pertinebant, quibus praedicti tres viri contradicere non valebant. Et ex utroque horum, scilicet ex silentio amicorum et ex hoc quod Iob iustus sibi videbatur, commotus fuit Eliud, qui astabat, ad iram, et ideo subditur *et iratus*, scilicet in corde, *indignatusque*, ostendendo irae signa exterius, *est Eliud*, in quo describitur ex nomine, *filius Barachiel*, in quo describitur ex origine, *Buzithes*, in quo describitur ex patria, *de cognatione Ram*, in quo describitur ex genere: quae tota descriptio ad hoc valet ut ostendatur ad rem gestam pertinere. Causam autem irae explicat consequenter, et primo quidem contra Iob cum dicit *iratus est adversus Iob eo quod iustum se esse diceret coram Deo*, idest secundum divinum testimonium, quod maxime accipi potest ex eo quod dixerat supra XXIII 10 *ipse scit viam meam*, et postea subdit *vestigia eius secutus est pes meus.* Quantum autem ad amicos subdit *porro adversus tres amicos eius indignatus est eo quod non invenissent responsionem rationabilem*, qua scilicet responderent verbis eius quibus se iustum asserebat, *sed tantummodo condemnassent Iob*, dicentes scilicet eum esse iniquum. Ostendit autem consequenter causam quare Eliud prius in nullo responderat Iob, cum subdit *igitur Eliud expectavit Iob loquentem*, in nullo scilicet contradicens eius sermonibus, *eo quod seniores essent qui loquebantur*, eis scilicet deferens quasi sapientioribus, quod aetas senectutis requirebat. Sed quia non videbatur ei quod alicui deberet reverentiam exhibere in praeiudicium veritatis, iratus contra tres seniores ipse iunior respondere incepit, unde dicitur *cum autem vidisset quod tres respondere non potuissent*, scilicet rationibus Iob, *iratus est vehementer*, quasi aestimans quod per illorum ignaviam veritas deperiret; et ideo loco illorum voluit veritatem, ut credebat, defendere,

et hoc est quod subditur *respondensque Eliud, filius Barachiel, Buzithes*, scilicet sermonibus et rationibus Iob. In hac autem sua responsione primo excusat pristinum silentium, tum ex sua aetate, unde sequitur *dixit: iunior sum tempore*, tum etiam ex illorum antiquitate, unde subdit *vos autem antiquiores*; iuvenes autem debent reverentiam deferre senioribus, unde sequitur *idcirco demisso capite*, scilicet in signum reverentiae et humilitatis, *veritus sum indicare vobis meam sententiam*, ne scilicet praesumptuosus viderer impediendo meis sermonibus sapientiorum verba. Probabile autem videtur quod senes sapientius loquantur propter duo: primo quidem quia iuvenes ex fervore animi frequenter multa et inordinate proponunt, senes autem propter gravitatem aetatis maturius loquuntur, unde subdit *sperabam enim quod aetas prolixior loqueretur*, scilicet gravius et efficacius; secundo vero quia senes per experientiam longi temporis multa cognoscere potuerunt et per consequens sapientius loqui, unde sequitur *et annorum multitudo*, propter quam scilicet experimentum accipi potest, *doceret sapientiam*, scilicet ex experimento acceptam. Consequenter excusat se quare nunc loqui incipiat, quia scilicet expertus est quod aetas non est sufficiens sapientiae causa sed magis inspiratio divina, unde subdit *sed ut video*, idest per effectum considero, *spiritus*, scilicet Dei, *est in hominibus*, inquantum scilicet in eis operatur, et hoc est quod subdit *et inspiratio omnipotentis*, qua scilicet hominibus inspirat spiritum sanctum qui est *spiritus sapientiae et intellectus, dat intelligentiam*, scilicet veritatis quae est sapientiae principium his quibus inspiratur. Quod autem haec inspiratio sit sapientiae praecipua causa ostendit per hoc quod aetas non perfecte sapientiam causat, unde subdit *non sunt longaevi sapientes*, quantum scilicet ad cognitionem divinae veritatis, *nec senes intelligunt iudicium*, quantum scilicet ad ordinationem humanorum actuum; et quia licet non esset senex confidebat tamen se inspiratum a Deo, ideo loqui audebat, unde subdit *ideo dicam.* In hac autem sua locutione primo inducit eos ad audiendum ex auctoritate Dei cuius inspiratione loquebatur, unde dicit *audite me*, ut scilicet eius sermonem non interrumperent. Audientibus autem promittit scientiae dogmata, unde subdit *et ostendam vobis etiam ego*, scilicet quamvis sim iuvenis, *scientiam meam*, ex qua scilicet respondebo rationibus Iob. Iustum autem erat quod ipsi eum audirent quia etiam ipse eos audierat, unde subdit *expectavi enim*, scilicet diu, *sermones vestros*, quos scilicet contra Iob protulistis. Et quia reputabat se posse discernere quid ab eis bene dictum esset et quid non bene, subdit *audivi prudentiam vestram*, quasi dicat: audiendo diiudicavi quid in verbis vestris ad prudentiam pertineret. Non autem parum sed diu expectaverat; terminum autem expectationis suae determinat ex duobus: primo quidem ex illorum voluntate, unde subdit *donec disceptaretis in sermonibus vestris*, idest donec placuit vobis contra Iob disceptare; secundo ex spe quam de eorum sapienti doctrina habebat, unde subdit *et donec putabam vos aliquid dicere expectabam.* Non est autem amplius audiendus de quo non speratur quod aliquid utile sit dicturus; videbat autem quod verba eorum quibus contra Iob utebantur efficacia non erant, primo quidem quia eum rationibus convincere non poterant, unde subdit *sed ut video, non est qui possit arguere Iob*, scilicet eum convincendo rationibus; secundo quia non poterant eius rationibus obviare, unde subdit *et respondere*, scilicet sufficienter, *ex vobis*, idest ex vestro sensu - vel non est qui possit *ex vobis*, idest ex vestro numero -, *sermonibus eius*, quibus scilicet contra vos utitur. Praecipuae autem eorum rationes contra Iob fundabantur in hoc quod adversitates Iob attribuebant divino iudicio quod errare non potest, quam quidem responsionem esse insufficientem consequenter ostendit dicens *ne forte dicatis: invenimus sapientiam*, idest istud sufficit ad sapientem responsionem, *Deus proiecit eum*, scilicet in adversitates, qui errare non potest, *et non homo*, qui potest decipi et decipere; ipse autem intendebat efficacius respondere, unde subdit *nihil locutus est mihi*, ex quo scilicet vult ostendere quod non loquitur quasi provocatus, *et ego non secundum sermones vestros respondebo illi*, idest non sequar vias vestras in respondendo sed alias efficaciores ad respondendum vias inveniam. Intendit autem se de futura responsione excusare non solum apud ipsos sed etiam apud alios, et ideo ad alios convertit sermonem suum dicens *extimuerunt*, scilicet ulterius loqui ne manifestius convincerentur, *nec responderunt ultra*, scilicet rationibus Iob. Et ut ostendat hoc fuisse propter eorum ignaviam, non propter efficaciam rationum Iob, subdit *abstuleruntque a se eloquium*, scilicet negligenter tacendo: quando autem homo efficaci ratione convincitur, non ipse a se aufert eloquium sed potius ei ab alio aufertur. Quia ergo illi defecerant dicit se velle eorum supplere defectum, unde subdit *quoniam igitur expectavi*, scilicet diu ut eis deferrem, *et non sunt locuti*, scilicet respondentes sermonibus Iob, *respondebo et ego partem meam*, quia scilicet defensio veritatis pertinet ad omnes et unusquisque debet ibi ponere quasi pro parte sua quod potest. Non autem solum zelo veritatis defendendae sed etiam ex inani gloria movebatur, unde subdit *et ostendam scientiam meam*: quaerit enim inanis gloriae cupidus ut si quid in se excellens est manifestet; et ideo consequenter ostendit maximam sibi facultatem adesse ad respondendum cum subdit *plenus sum enim sermonibus*, quasi abundanter occurrit mihi quid respondeam; et quia facultas non sufficit ad agendum nisi homo ab aliquo incitetur, ideo subdit *et coartat me spiritus uteri mei*: uterus est locus conceptionis, unde per uterum hic metaphorice significatur intellectus intelligibilia diversa concipiens; spiritus ergo uteri est voluntas impellens hominem ad manifestandum conceptiones cordis per sermonem. Est autem homini molestum cum non implet quod desiderat, et ideo anxietatem quam patiebatur tacendo exponit per similitudinem subdens *en venter meus*, idest mens mea, *quasi mustum*, scilicet quod fervet, *absque spiraculo quod laguncula novas dirumpit*: nisi enim vapor musti ferventis ex parte aliqua evaporet, multiplicatur vapor interius quandoque usque ad vasis confractionem; ita etiam se musto propter iuventutem comparat, et ideo ex magno desiderio loquendi periculum sibi aestimat imminere nisi loquatur, unde subdit *loquar et respirabo paululum*, quasi scilicet per verba evaporabo interiorem fervorem ut ab anxietate desiderii quiescam. Quid autem loqui velit ostendit subdens *aperiam labia mea et respondebo*, scilicet verbis Iob. Quem autem modum in respondendo observare debeat ostendit subdens *non accipiam personam viri*: ille enim in respondendo personam hominis accipit qui veritatem relinquit ut homini deferat. Quare autem hoc ipse facere nolit ostendit subdens *et Deum homini non aequabo*: talis enim sibi videbatur esse disputatio praesens ut, si homini deferret, excellentiae divinae reverentiam debitam non servaret. Quod quidem quare facere timeat ostendit subdens *nescio enim quandiu subsistam*, scilicet in hac mortali vita, ut possim mihi diuturna spatia temporis ad paenitendum repromittere, *et si post modicum tollat me factor meus*, scilicet per mortem assumat ad suum iudicium; ex quo patet quod Eliud in hoc concordabat cum Iob quod retributio peccatorum esset post mortem: alias enim frustra videretur timuisse Deum offendere propter vicinitatem mortis.

Caput 33

[84931] Super Iob, cap. 33 *Audi igitur, Iob, eloquia mea* et cetera. Dictum est supra quod Eliud indignatus fuit contra Iob et contra amicos eius; postquam locutus fuerat contra ignaviam amicorum Iob, nunc contra ipsum Iob incipit loqui, et ideo primo eum ad attentionem excitat dicens *audi igitur, Iob, eloquia mea*, quia scilicet ego iam respondere intendo; et ut significet singula verba se cum pondere dicturum, subdit *et omnes sermones meos ausculta*, quasi nihil sit in vanum dicturus. Et ne Iob quaereret quare prius locutus non fuerit, subdit *ecce aperui os meum*, quasi dicat: prius dum tacui os meum clauseram propter reverentiam seniorum, nunc quia ipsi deficiunt necessitas cogit me loqui, unde subdit *loquatur lingua mea in faucibus meis*, quasi dicat: non sequar verba aliorum, sed proprios conceptus enuntiabo. Et quia Iob in praecedentibus contra amicos suos dixerat quod eum verbis affligebant et confundebant, ideo hoc a se excludit subdens *simplici corde meo sermones mei*, scilicet sunt, quasi dicat: non loquor ad calumniandum vel ad ridendum sed simplici animo ad veritatem manifestandam. Et quia tribus praedictis viris Iob imposuerat quod essent *fabricatores mendacii et cultores perversorum dogmatum*, hoc a se excludit dicens *et sententiam labia mea puram loquentur*, idest absque admixtione alicuius falsitatis vel erroris. Unde autem fiduciam veritatis manifestandae acceperit, ostendit subdens *spiritus Dei fecit me*, et ideo non est mirum si suam facturam movet et perficit, et hoc est quod subdit *et spiraculum omnipotentis vivificavit me*, scilicet ad opera vitae movit et perfecit inter quae praecipuum est intelligentia veritatis. Et ne videatur hoc induxisse quasi praeiudicium, afferre intendens Iob ne contra divinitus loquentem responderet, subdit *si potes, responde mihi*, quantum scilicet ad ea quae contra te dicam, *et adversus faciem meam consiste*, ut scilicet tu etiam contra me obicias si quid dixero quod tibi non placet. Et ne Iob dedignaretur cum eo disputare propter suam famosam sapientiam et illius iuventutem, ad hoc excludendum subdit *ecce et me sicut et te fecit Deus*, et ita ex parte factoris uterque nostrum eandem spem veritatis inquirendae potest habere; ex parte vero materiae utrique adiacet idem impedimentum, unde subdit *et de eodem luto ego quoque formatus sum*, ex cuius scilicet grossitie lumen intelligentiae obtenebratur. Videbat autem Eliud sibi posse responderi hoc ad miraculum pertinere si iuveni tanta sapientia et facundia praeberetur ut contra sapientissimum senem sufficeret disputare, et ideo quasi innuens hoc miraculose se esse assecutum, subdit *verum tamen miraculum meum non te terreat*, ut scilicet respondere non audeas miraculose scientiam adepto, *et eloquentia mea non sit tibi gravis*, ut scilicet ex ea obstupescas. His igitur praemissis quasi prooemialiter, subiungit ea in quibus Iob reprehendere intendit, unde subdit *dixisti ergo in auribus meis*, quasi dicat: excusare te non potes quin dixeris, *et vocem verborum audivi*, scilicet per sollicitudinem attentionis. Primo autem in verbis Iob notaverat quod se immunem esse dixerat a peccato, unde dicit *mundus sum ego*, scilicet ab immunditiis carnis, *et absque delicto*, scilicet peccato omissionis, *immaculatus*, scilicet gravibus peccatis quae sunt contra Deum, puta idolatria vel aliquid huiusmodi, *et non est iniquitas in me*, ut scilicet iniuste proximos laeserim. Secundo notat in verbis eius quod Deo iniquitatem iudicii imposuerit. Iniquitas autem iudicii solet ex odio iudicantis procedere, et quantum ad hoc commemorat Iob dixisse *quia querelas in*

me reperit ideo arbitratus est me inimicum sibi. Supra quidem XIII 24 Iob dixerat interrogative *cur faciem tuam abscondis et arbitraris me inimicum tuum?* Hoc autem quod dicitur *querelas in me reperit* non invenitur dixisse, unde haec est additio Eliud prave interpretantis verba Iob. Iudicis enim odium iustum esse videtur si, certificatus de malitia alicuius, odio eum habeat ad puniendum; sed si ex levibus querelis iudex provocetur ad odium alicuius, erit odium iniustum; et taliter interpretabatur quod Iob dixerat se a Deo inimicum reputatum esse. Secundo ad iniquitatem iudicis pertinere videtur si alicui facultatem iustae defensionis auferat, et quantum ad hoc subdit *posuit in nervo pedes meos*, idest compedivit quasi impediendo me a meis operibus. Tertio pertinet ad iniquitatem iudicii ut quaelibet levia ad condemnationem congreget alicuius, et quantum ad hoc subdit *custodivit omnes semitas meas*, quasi in singulis operibus eum observans. Haec autem Iob non dixerat ad ostendendum iniquitatem divini iudicii, sed quasi figuraliter loquens ut supra XVI expositum est, unde et ibi praemittitur *aenigmata percipite auribus vestris.* Et quia hoc secundum excludit primum, subdit *hoc est ergo in quo non es iustificatus*, quasi dicat: non potes te iustum dicere, quia hoc ipsum ad iniustitiam tuam pertinet quod Deo iniustitiam imponis. *Respondebo tibi quod maior sit Deus homine.* Proposuerat supra Eliud ea de quibus contra Iob disputare intendebat. Verum quia Iob, antequam praemissa verba diceret, praemiserat supra XIII 3 *disputare cum Deo cupio*, videtur autem inconveniens cum qui anhelat ad disputandum cum superiori revocare ad hoc quod cum inferiori disputet, antequam super praemissis cum Iob disputationem Eliud incipiat, de hoc ipso eum redarguit quod cum Deo disputare cupiebat. Et primo quidem quia hoc ipsum magnae praesumptionis videtur quod aliquis maiorem se provocet ad disputandum; unde dicit *respondebo tibi*, idest tuo desiderio quo disputare cum Deo cupis, *quod maior sit Deus homine*, unde praesumptuosum est quod homo cupiat disputare cum Deo. Et in hoc quidem iuste Iob argueret si cum Deo disputare voluisset ad contradicendum quasi de pari; Iob autem cum Deo disputare volebat quasi ad addiscendum sicut discipulus cum magistro, unde supra XXIII 4 dixit *os meum replebo increpationibus ut sciam verba quae mihi respondeat*; quod tamen Eliud interpretabatur quasi hoc Iob contentiose contra Deum dixerit, conquerendo quod ei non responderet, unde subdit *adversus eum contendis quod non ad omnia verba responderit tibi*; quod quidem ex praedictis verbis Iob colligere voluit, et ex hoc quod etiam supra XIX 7 dixerat *ecce clamabo vim patiens et nemo exaudiet, vociferabor et non est qui iudicet*; quae quidem verba et si qua similia superius dicta sunt, non per modum contentionis dicebantur, sed quia desiderabat rationes divinae sapientiae cognoscere. Ad repellendum autem praedicta verba Iob quae interpretabatur Eliud ac si contentiose dicta, ostendit consequenter Eliud non esse necessarium quod Deus homini ad singula verba respondeat, sed unicuique sufficienter loquitur ad eius instructionem, unde subdit *semel loquitur Deus*, scilicet homini sufficienter ad eius instructionem; unde deinceps non oportet quod ad singulas hominis interrogationes respondeat, unde subdit *et secundo id ipsum non repetit*, quia quod sufficienter factum est iterare superfluum esset; quomodo autem loquatur Deus homini ostendit subdens *per somnium in visione nocturna.* Potest autem et alius esse sensus ut per hoc quod dixit *semel loquitur Deus*, scilicet homini, referatur ad mentis instructionem quae est per lumen rationis naturalis, secundum illud Psalmi *multi dicunt: quis ostendit nobis bona?* Et quasi respondens subdit *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*, per quod scilicet discernere possumus bonum a malo; et quia naturalis ratio immobiliter in homine manet ut non sit necesse eam iterare, ideo subdit *et secundo id ipsum non repetit*; et deinde ostendit alium modum quo Deus homini loquitur per imaginariam visionem in apparitionibus somniorum, unde subdit *per somnium in visione nocturna*: quod quidem potest referri ad propheticam revelationem, secundum illud Num. XII 6 *si quis fuerit inter vos propheta domini, per somnium aut in visione loquar ad eum*, vel potest referri etiam ad communia somnia quae credebat Eliud divinitus procurari. Modum autem et ordinem somniorum consequenter exponit, primo quidem tangens naturalem causam cum dicit *quando irruit sopor super homines*, quod quidem fit immobilitatis exterioribus sensibus per vapores ascendentes ad principium sentiendi. Secundo ponit dispositionem ex parte voluntatis humanae cum subdit *et dormiunt in lectulo*, quia scilicet homines maxime ordinata et significativa somnia vident quando quiete dormiunt: unde infirmis propter inquietudinem apparent distorta somnia, unde signanter dicitur Dan. II 28 *somnium tuum et visiones capitis tui in cubili tuo huiuscemodi sunt: tu rex coepisti cogitare in stratu tuo* et cetera. Tertio ponit operationem divinam circa dormientem, quae quidem attenditur primo quantum ad hoc quod, immobilitatis exterioribus sensibus per soporem et homine in lectulo quiescente, datur divinitus homini facultas quaedam percipiendi divinam instructionem eo quod eius anima circa exteriora non occupatur, unde subdit *tunc aperit aures virorum*; et satis convenienter vim perceptivam divinae instructionis in somniis vocat aures, quia de huiusmodi instructione loquitur sicut de locutione quadam, eo quod non fit per inspectionem ipsarum rerum sed per signa quaedam sicut et locutio. Data autem facultate audiendi consequens est ut doceat, unde subdit *et erudiens eos instruit disciplinam*; et sumitur hic disciplina pro instructione eorum quae homini occurrunt agenda vel vitanda, non pro cognitione scientiarum speculativarum quae non consueverunt in somnio revelari, unde subdit *ut avertat hominem ab his quae fecit*: frequenter enim homo in somniis corripitur de peccatis commissis; et quia principium peccatorum est superbia qua Dei praecepta contemnuntur, subdit *et liberet eum de superbia.* Per hoc autem quod homo liberatur a culpa consequens est ut evadat poenam, quod quidem consequenter ostendit quantum ad duplicem poenam: primo quidem quantum ad spiritualem poenam animae, unde subdit *eruens animam eius de corruptione*, quae scilicet est per deordinationem potentiarum animae; secundo vero quantum ad poenam corporalem, unde subdit *et vitam illius*, scilicet corporalem, *ut non transeat in gladium*, puniendus scilicet pro suo peccato; vel potest utrumque referri ad mortem corporalem, quae quandoque accidit per interiorem corruptionem, sicut cum aliquis ex aegritudine moritur quam Deus immittit pro peccato, quandoque vero accidit ex violentia gladii. Deinde subiungit alium modum divinae locutionis, quod scilicet corrigit hominem per aegritudinem corporalem, in qua primo notat dolorem sensibilem, unde dicit *increpat quoque*, scilicet hominem de peccatis praeteritis, *per dolorem*, scilicet corporalem ex aegritudine provenientem, unde subdit *in lectulo*, secundum illud Psalmi *super lectulum doloris eius.* Secundo tangit debilitatem infirmorum cum dicit *et omnia ossa eius marcescere facit*, idest fortitudinem eius adnihilat quae in ossibus consistit. Tertio ponit amissionem appetitus cum subdit *abominabilis ei fit in vita sua*, idest dum adhuc vivit, scilicet propter infirmitatem, *panis*, qui scilicet est cibus communis, *et animae illius cibus ante desiderabilis*, quod refertur ad alios cibos qui diversimode a diversis desiderantur. Quarto ponit maciem cum subdit *tabescet caro illius*, idest deficiet, *et* sic per consequens *ossa quae tecta* *fuerant*, scilicet carne, *nudabuntur*, idest manifestabuntur sola cute contecta. Quinto ponit mortis periculum et timorem, unde subdit *appropinquabit corruptioni anima eius*, idest vita ipsius quae est per animam, unde subdit *et vita illius mortiferis*, idest causis inducentibus mortem. Notandum est autem quod haec proposuit ad respondendum conquestioni Iob quod Deus non ad singula ei respondeat; voluit enim per praedicta probare quod tripliciter ei Deus sit locutus: primo quidem per naturalem rationem sicut ad omnes homines, secundo arguendo per somnia, dixerat enim supra *terrebis me per somnia et per visiones horrore concuties*, tertio per infirmitatem, dixerat enim supra XXX 16 *nunc in memet ipso marcescit anima mea* et cetera. Item considerandum est quod Eliud, sicut et tres alii, credebat infirmitates pro peccato homini advenire, non tamen principaliter ad puniendum, sicut sonabant verba illorum trium, sed magis ad redarguendum. Et quia Iob non solum videbatur conquestus fuisse quod Deus ei non loqueretur, sed etiam quod ipse accedere non posset ad colloquendum Deo et ad ponendum iudicium suum coram ipso, ut patet supra XXIII 3, ideo huic questioni satisfacit: quia etsi homini non pateat manifeste accessus ad Deum, sunt tamen Angeli medii inter Deum et homines, qui iustitiam hominis Deo proponunt non quasi eum instruentes sed sicut suis desideriis homines adiuvantes, et sic nihil deperit homini quod ipse per se ipsum usque ad solium Dei non potest accedere ut ei iustitiam suae causae proponat. Unde ad hoc ostendendum subdit *si fuerit pro eo*, idest pro homine afflicto, *Angelus loquens*, idest intercedens; et ne timeretur quod unus Angelus non sufficeret ad interpellandum pro omnibus, subdit *unus de millibus*, secundum illud quod supra XXV 3 dictum est *numquid est numerus militum eius? Ut enuntiet hominis aequitatem*, idest coram Deo proponat si quid est ex parte hominis iustum; *miserebitur*, scilicet Deus, *eius*, scilicet hominis afflicti, *et dicet*, idest Angelo imperabit: *libera eum*, ut scilicet sicut ipse est allegator iustitiae hominis apud Deum ita etiam ipse sit executor divinae misericordiae apud homines. Et a quo liberandus sit subdit *ut non descendat in corruptionem*, idest in mortem; et ut hanc liberationem Deo esse gratam ostendat, subdit ex persona Dei dictum *inveni in quo ei propitier*, idest apparet in homine aliquid aequitatis ex quo ei misereri possum, quod quaerebam. Et quia Iob supra VII 5, quasi reparari non posset, dixerat *induta est caro mea putredine*, ad hoc excludendum subdit *consumpta est caro eius a suppliciis*, quasi dicat: hoc meae potestati non praeiudicat, unde subdit *revertatur ad dies adolescentiae suae*, idest recuperet vigorem sicut in adolescentia. Sic igitur positis Dei verbis liberantis, Eliud utens suis verbis describit modum liberationis humanae dicens *deprecabitur Deum*, quasi dicat: non sufficit quod Angelus pro eo loquatur, sed ad hoc quod liberetur oportet quod ipse etiam pro se oret; vel aliter potest continuari: quia enim supra ostenderat quod homo non potest conqueri de hoc quod iudicium suum coram Deo ponere non possit, quia Angelus pro eo efficaciter proponit, nunc ostendit quod etiam ipse pro se proponere potest orando. Ut ostendat hoc etiam esse efficax sicut et primum, subdit *et placabilis erit ei*, scilicet Deus homini, secundum illud Ioel. II 13 *benignus et misericors est et placabilis super malitiam.* Et ex hoc sequitur in homine fiducia cogitandi de Deo cum quadam spirituali laetitia, unde subdit *et videbit*, scilicet homo, *faciem eius*, idest considerabit bonitatem ipsius, in praesenti quidem vita imperfecte in futura autem perfecte, *in iubilo*, idest in quodam inexplicabili gaudio; *et* sic *reddet*, scilicet Deus, *homini iustitiam suam*, idest remunerabit eum pro meritis, remoto impedimento peccati. Sed hoc esse non potest nisi homo humiliter suum peccatum recognoscat et confiteatur, unde subdit *respiciet homines*, quasi ultro se offerens ad confessionem peccati, unde subdit *et dicet: peccavi.* Et ut non credatur hoc ex humilitate dicere, subdit *et vere deliqui*, quod inducit contra Iob quia supra dixerat XVII 2 *non peccavi et in amaritudinibus moratur oculus meus.* Et in sua confessione non murmurabit de poenae gravitate, unde subdit *et ut eram dignus non recepi*, quasi dicat: graviorem poenam merui, et hoc videtur dicere contra hoc quod Iob supra VI 2 dixerat *utinam appenderentur peccata mea quibus iram merui* et cetera. Et fructum humilitatis ostendit subdens *liberavit enim animam suam*, scilicet confitendo peccatum, *ne pergeret in interitum*, idest in mortem, corporalem scilicet vel spiritualem, et ut ulterius bona consequeretur, unde subdit *sed vivens videret lucem*, scilicet vel corporalem vel spiritualem sapientiae. Et quia Deus non statim hominem finaliter damnat sed multotiens monet, ideo subdit *ecce haec omnia*, scilicet quae pertinent ad instructionem per somnia et increpationem per dolores et sanationem, *operatur Deus tribus vicibus*, idest multotiens quandiu viderit expedire; sed utitur numero ternario ut congruat humanae consuetudini per quam solent homines ter moneri vel citari. Et hoc facit non uni tantum sed omnibus indigentibus, unde subdit *per singulos*, quos scilicet viderit instruendos et increpandos. Et assignat utilitatem subdens *ut revocet animas eorum a corruptione*, quod pertinet ad liberationem a malo, *et illuminet in luce viventium*, quod pertinet ad consecutionem bonorum: et potest utrumque exponi corporaliter vel spiritualiter. Quod autem dicitur hic de *tribus vicibus* referendum est ad duos secundos modos locutionis: nam de primo dictum est quod *secundo id ipsum non repetit*; inducit autem hoc quasi ad ostendendum rationem quare aliquando peccatores sustinentur in prosperitate et non statim condemnantur. Et quia videbatur ei quod efficaciter locutus esset, inducit Iob ad tacite audiendum ea quae restant, unde subdit *attende, Iob*, scilicet corde, *et audi me*, scilicet auribus, *et tace dum ego loquor*, scilicet ne me impedias. Et ne videatur ei auferre facultatem respondendi, subdit *si autem habes quid loquaris, responde mihi*; et quasi desiderans eius responsionem subdit *loquere*; et causam desiderii subdens dicit *volo enim te apparere iustum*, quod dicit ad ostendendum quod non intendebat eius confusionem. Et quia non credebat eum esse iustum subdit *quod si non habes*, quid scilicet pro tua iustitia dicas, *audi me, tace, et docebo te sapientiam*, quam scilicet ignoras.

Caput 34

[84932] Super Iob, cap. 34 *Pronuntians quoque Eliud haec locutus est.* Postquam Eliud reprehenderat Iob de hoc quod cum Deo disputare cupiebat, accedit ad disputandum contra illa duo quae supra praemiserat, et primo disputat contra id quod, sicut sibi videbatur, Iob dixerat divinum iudicium esse iniustum; et quia haec materia est valde difficilis et sublimis, non est contentus in hac disputatione ad solum Iob verba dirigere, praecipue quia putabat in hac materia esse erroneum, sed invocat sapientes ad hanc rem diiudicandam. Hominum autem quidam sapientiam per se ipsos considerant, et quantum ad hoc dicit *audite, sapientes, verba mea*, quidam vero de his quae ad sapientiam pertinent instruuntur, et quantum ad hoc subdit *et eruditi*, scilicet ab aliis, *auscultate*

me. Quare autem alios ad audientiam invitet ostendit subdens *auris enim verba probat*, quasi dicat: ad hoc vos invito quod verba mea audientes ea diiudicetis; et inducit similitudinem cum subdit *et guttur escas gustu diiudicat*, quasi dicat: sicut gustus habet iudicare de escis ita auditus de verbis. Ad quid autem haec pertineant exponit subdens *iudicium eligamus nobis*, quasi dicat: ex communi consensu iudicemus quid verius sit, et hoc est quod subdit *et inter nos videamus quid sit melius*, utrum scilicet quod Iob dixit aut illud quod ego sum contra eum dicturus. Unde consequenter proponit verbum Iob subdens *quia dixisti, Iob: iustus sum*; hoc idem dixerat supra XXVII 6 *iustificationem meam quam coepi tenere non deseram*, et ulterius suam iustitiam manifestaverat quantum ad multa supra XXXI. Subdit autem *et Deus subvertit iudicium meum*, et hoc idem accipit ex hoc quod Iob supra XXVII 2 dixerat *vivit Deus qui abstulit iudicium meum*, et ad idem pertinere videtur quod supra XIX 6 dixerat *Deus non aequo iudicio afflixit me.* Quae quidem verba Eliud in peius interpretatus est: Iob enim suum iudicium ablatum esse dixerat quia poenas sibi irrogatas esse aestimabat non ex iudicio punientis culpam sed ex providentia probantis iustitiam, unde supra XXIII 10 dixerat *probabit me quasi aurum quod per ignem transit*; non autem quicumque non utitur iudicio subvertit iudicium, sed solum ille qui iudicium profert iniustum: sic ergo interpretatus est quod Iob dixerat *Deus abstulit iudicium*, ac si dixisset: Deus subvertit iudicium meum iniuste iudicando, unde subdit *in iudicando enim me est mendacium*, idest falsitas iudicii; quod quidem Iob numquam dixerat, sed Eliud hanc esse eius intentionem in verbis praemissis credidit, ut diceret se esse iniuste punitum. Ideo autem hanc opinionem Eliud conceperat quia non videbat qualiter aliquis absque peccato posset affligi nisi iniuste; et quia Iob sine peccato se esse dicebat, aestimabat quod Iob sentiret se a Deo percussum per violentiam contra iustitiam, unde subdit *et violenta est sagitta mea absque peccato*, quasi dicat Iob dixisse: cum sim absque peccato, sagitta qua Deus me vulneravit, idest adversitas immissa, violenta fuit, non iusta; et videtur alludere verbis Iob quibus supra dixerat *sagittae domini in me sunt.* Postquam igitur hanc perversitatem Eliud imposuerat ipsi Iob, eum super hoc vituperare incipit dicens *quis est vir ut est Iob?* Quasi: nullus, qui vir videatur, est ita perversus ut ipse; maxima enim perversitas videtur ut aliquis Deum irrideat eius iudiciis detrahendo, unde subdit *qui bibit subsannationem*, idest divinorum iudiciorum irrisionem et reprobationem, *quasi aquam*, quae scilicet et faciliter et cum refrigerio bibitur, ac si ei imponeret quod hoc quod in contumelias Dei prorumperet, esset ei ad tribulationis refrigerium et absque obstaculo conscientiae contradicentis hoc ageret. Solet autem hoc esse proprium in peccatis perseverare volentium ut divina contemnant iudicia, unde subdit *qui graditur*, idest consentit, *cum operantibus iniquitatem*, qui scilicet iudicia divina despiciunt; homines autem contra pietatem divinae religionis agentes non solum despiciunt divina iudicia sed etiam ea negant vel asserunt iniusta, quorum participem Iob esse credebat, unde subdit *et ambulat cum viris impiis*, qui scilicet pietatem divinae religionis abiciunt. Quare autem eum cum eis consentire dicat ostendit subdens *dixit enim: non placebit vir Deo etiam si cucurrerit cum eo*, idest etiam si eum secutus fuerit per viam iustitiae. Hoc autem Iob non dixerat, sed verbis eius Eliud abutens hoc ei imponit; dixerat enim supra Iob XXIII 11 *vestigia eius secutus est pes meus*, et postea supra XXX 21 dixerat *mutatus es mihi in crudelem, et in duritia manus tuae adversaris mihi*, ex quibus verbis credebat Iob hoc sentire quod Deo displiceret quamvis eum fuerit secutus, sed Iob praedicta verba retulerat ad exteriorem persecutionem, non ad interiorem reprobationem. Quia ergo Eliud verbis Iob abutens ei imponere nitebatur quod ipse non sentiebat nec in suis verbis intellexerat, manifestum est quod tota sequens disputatio contra Iob non erat; quia tamen Eliud aestimabat Iob tantae perversitatis esse ut Dei iudicium reputaret iniustum, dedignatur eum super hoc ad disputationem provocare sed alios sapientes advocat ad iudicandum, unde subdit *ideo viri cordati*, idest intelligentes, *audite me*: sicut enim cor est principium vitae corporalis, ita intellectus est principium totius intellectualis vitae, unde et supra XII 3 cor pro intellectu posuerat dicens *et mihi est cor sicut et vobis.* In sua autem disputatione Eliud primo proponit quod probare intendit, quod scilicet in divino iudicio iniustitia esse non possit: ipse enim est Deus cui debetur pietatis cultus, et per suam omnipotentiam omnibus dominatur leges iustitiae statuens homini; et ideo contra divinitatem eius esset si impietati faveret, et ideo dicit *absit a Deo impietas*; esset etiam contra dominium omnipotentiae eius si ad iniustitiam declinaret, unde subdit *et ab omnipotente iniquitas*, scilicet absit. Remota autem divina iniustitia, ostendit modum divinae iustitiae subdens *opus enim hominis reddet ei*, idest retribuet ei bonum vel malum pro eius operibus; et quia eorum qui bene operantur quidam aliis melius faciunt, et eorum qui male operantur quidam aliis magis peccant, ideo subdit *et iuxta vias singulorum restituet eis*, scilicet melius meliori et peius peiori. Quod autem in Deo non sit iniustitia probat primo quidem ex hoc quod si ipse iniustus esset nusquam iustitia reperiretur, quia ad ipsum pertinet universale iudicium omnium, unde subdit *quem constituit alium super terram?* Quasi dicat: numquid credendum est quod aliquis sit constitutus a Deo qui iuste iudicet omnem terram, si apud ipsum sit iniquitas? Ideo autem dicit credendum non esse quod alius terram iudicet quia idem est factor mundi et gubernator; unde sicut nulli alii commisit quod faceret mundum, ita nullum alium praeposuit gubernationi mundi, et hoc est quod subdit *aut quem posuit super orbem quem fabricatus est*, idest totius orbis gubernatorem? Quasi dicat nullum, quia sicut ipse per se ipsum orbem fabricatus est, ita etiam per se ipsum orbem gubernat et iudicat; habet quidem gubernationis suae executores tamquam ministros, sed ipse est omnium ordinator: nullo autem modo possibile est quod universalis mundi gubernatio sit iniusta. Secundo ostendit quod apud Deum non sit violentia et iniquitas per experimentum: tanta est enim eius potentia qua res conservat in esse ut, si violentia uti vellet contra iustitiam, omnes homines subito posset extinguere, unde subdit *si direxerit*, scilicet Deus, *ad eum*, scilicet ad hominem conterendum, *cor suum*, idest voluntatem suam, *spiritum suum*, idest animam eius, *et flatum*, idest corporalem vitam ex anima subsecutam, *ad se trahet*, eum scilicet sua virtute a corpore separans, secundum illud Eccl. ult. *et spiritus revertatur ad Deum qui dedit illum.* Ablato autem spiritu divinitus homini dato, consequens est ut carnalis vita deficiat, unde subdit *deficiet omnis caro simul*, idest species carnis cessabit, et ulterius in sua componentia resolvetur, unde subdit *et homo in cinerem revertetur*, secundum illud Psalmi *auferes spiritum eorum et deficient et in pulverem suum revertentur.* Pulverem autem in quem caro resolvitur cinerem nominat, vel quia apud antiquos corpora mortuorum igne combusta resolvebantur in cineres, vel quia ea in quae corpus mortuum resolvitur sunt quaedam reliquiae caloris naturalis qui in humano corpore vigebat. Quia ergo tam facile est Deo, si velit, in cinerem redigere totum genus humanum, ex ipsa hominum conservatione apparet quod ad eos violentia iniusta non utitur. Quia ergo Eliud putavit praedictas rationes esse sufficientes, ad earum considerationem Iob invitat cum subdit *si* *ergo habes intellectum*, ut scilicet vim mearum rationum percipere possis, *audi quod dicitur*, scilicet exterioribus auribus, *et* interiori attentione *ausculta vocem eloquii mei*, ut scilicet iustitiam divini iudicii recognoscas; ad quod etiam eum inducit ex proprio periculo vel utilitate cum subdit *numquid qui non amat iudicium sanari potest?* Quasi dicat: tu qui sanari indiges, quasi multis infirmitatibus oppressus, hoc consequi non potes nisi ames divinum iudicium. Improbat autem consequenter eius sententiam, quam esse putabat de iniustitia divini iudicii, per multa evidentia indicia divinae iustitiae, unde subdit *et quomodo tu eum*, scilicet Deum, *qui iustus est*, ut scilicet per multa apparet, *intantum condemnas*, ut scilicet eum dicas iudicii subversorem? Ad commendationem autem divinae iustitiae primo assumit quod potentum personas Deus non accipit sed eos arguit et punit pro suis peccatis. Inter potestates autem humanas praecellit regia dignitas, et quantum ad hoc primo dicit *qui*, scilicet Deus, *dicit regi: apostata*. Idest non veretur regem arguere de apostasia propriae professionis qua profitetur se iustitiam servaturum; secundum autem locum tenent duces exercituum, de quibus subdit *qui vocat duces impios*, quasi dicat: non timet eos de crudelitate arguere; tertio loco ponit rectores civitatum, cum subdit *qui non accipit personas principum*, quin scilicet eos et arguat et iudicet pro peccatis; quarto autem loco tangit eos qui non habent legitimam sed usurpatam potestatem, scilicet tyrannos, et quantum ad hoc subdit *nec cognovit*, idest approbavit, *tyrannum*, ei scilicet deferendo, *cum disceptaret*, scilicet tyrannus, *contra pauperem*, quasi dicat: non favet potentibus contra impotentes, quod ad eius iustitiam pertinet. Et quare eis non deferat subdit *opus enim manuum eius sunt universi*, scilicet tam magni quam parvi, et ideo parvos non despicit sed amat sicut sua opera, nec potentes timet cum sint suae potestati subiecti. Et ne crederet aliquis quod potentes Deus solum argueret, non autem eos ulterius puniret, subditur de eorum duplici poena: primo quidem de morte ex improviso eis superveniente, unde subditur *subito morientur*, secundum illud Is. XXX 13 *subito dum non speratur veniet contritio eius*; si enim consueto modo eis mors expectata superveniret, non imputaretur hoc divino iudicio sed inferioribus causis. Secundo ponit poenam rebellionis subditorum, per quam potestatem amittunt, unde subdit *et in media nocte curvabuntur populi*, idest populi regibus et principibus subiecti subito incurvantur ex aliqua occulta machinatione ad hoc quod principes suos deserant, unde subdit *et pertransibunt*, scilicet dominium commutantes, *et auferent*, idest deponent a dominio vel etiam occident, *violentum*, idest eum qui spreta iustitia violentiam subditis inferebat, *absque manu*, scilicet armatorum: cum enim aliquis princeps ab extraneis aufertur requiritur quod habeat manum armatam contra ipsum, sed quando subditi in quibus erat tota eius potentia subito eum deserunt, videtur auferri sine manu; quamvis et hoc possit referri ad poenam populorum, sed primum melius est quia nunc agitur de iustitia quam Deus exercet in magnos, postea autem dicetur de iustitia quam exercet in populos. Ut autem huiusmodi poenae ex divino iudicio provenire credantur, subdit *oculus enim eius*, idest prospectus divinae providentiae, *est super vias hominum*, idest super opera eorum; et ut exprimat Deum singulariter omnia particularia operum humanorum cognoscere, subdit *et omnes gressus eorum*, idest omnes processus operationum humanarum, *considerat*, scilicet distincte, non solum in generali. Posset autem aliquis credere quod quia Deus lux est, impii autem in tenebris sunt, quod occultentur a Deo, sed hoc excludit subdens *non sunt tenebrae*, scilicet ignorantiae, *et non est umbra mortis*, idest obscuritas culpae ducens ad mortem, *ut abscondantur ibi qui operantur* *iniquitatem*, quasi scilicet sicut ipsi cognoscere Deum nolunt ita Deus eos non cognoscat; dicitur tamen eos ignorare reprobando. Et quia dixerat principes pro suis peccatis subito mori et auferri, quod videtur esse irremediabilis poena, huius rationem ostendit consequenter ex hoc quod ex quo Deus hominem iudicat pro suis peccatis finaliter condemnandum, non datur homini facultas ut ulterius quasi iudicio decertet cum Deo: et hoc est quod subdit *neque enim ultra*, scilicet postquam Deus iudicat eum condemnandum, *in hominis potestate est ut veniat ad Deum in iudicium*, quasi scilicet Deus sit propter eum suum iudicium retractaturus; et hoc praecipue videbatur dicere contra Iob qui postquam condemnatus erat ad poenam, supra XXIII 3 dixerat *veniam usque ad solium eius, ponam coram eo iudicium. Conteret multos et innumerabiles* et cetera. Duo sunt propter quae homines maxime solent a iustitia declinare, quorum primum est quia deferunt magnatibus, secundum est quia deferunt multitudini contra iustitiam; ostenderat autem supra perfectionem divinae iustitiae ex hoc quod magnatibus non defert, unde nunc consequenter ad commendationem divinae iustitiae ostendit quod nec etiam multitudini peccantium defert, unde dicit *conteret multos*, scilicet peccatores, eos occidendo vel aliter puniendo. Et ne credatur usque ad aliquam certam quantitatem multitudinis procedere divinam iustitiam et non ultra, subdit *et innumerabiles*, quasi dicat: certo numero comprehendi non possunt illi quos propter peccata Dei iustitia conterit. Sed ne ex hoc deperire credatur humani generis status, subdit *et stare faciet alios pro eis*, quia scilicet quibusdam morientibus alii succedunt, et quibusdam a prosperitate decidentibus alii sublevantur, ut sic quodammodo uniformitas in genere humano appareat. Solet autem contingere quod quando sunt multi puniendi, non possunt iudices singulorum causas diligenter perscrutari; sed ne hoc de Deo credatur subdit *novit enim opera eorum*, quid scilicet unusquisque mereatur; et ideo singulis secundum sua opera retribuit, unde subdit *idcirco inducet noctem*, idest subitam et inopinatam adversitatem, *et conterentur*, scilicet ex improviso. Quare autem in nocte opprimantur ostendit ex hoc quod, cum ipsi possent videre illud quod eis expediebat, hoc contempserunt, et ideo iustum est ut non detur eis facultas praevidendi supervenientia mala ad cavendum: et hoc est quod subdit *quasi impios*, idest pietatis notitiam respuentes, *percussit eos*, scilicet existentes *in loco videntium*, idest in statu in quo videre poterant, tum per naturalem rationem tum per sacram doctrinam, quid esset faciendum et quid esset vitandum; sed hoc ipsi respuerunt, unde subdit *qui quasi de industria recesserunt ab eo*, scilicet Deo, peccantes ex certa malitia. Unde ponit consequenter in eis ignorantiam affectatam cum subdit *et omnes vias eius*, idest mandata Dei, *intelligere noluerunt*, et sic patet quod propter ignorantiam non excusantur sed magis damnabiles redduntur. Effectum autem huiusmodi malitiae affectatae ostendit subdens *ut pervenire facerent ad eum clamorem egeni*, quasi dicat: intantum ostendunt se viarum Dei ignaros ut pauperes opprimerent quos Deus exaudit; unde sicut non exhorrent pauperum oppressionem, ita non timent Dei indignationem, unde subdit *et audiret vocem pauperum*, quasi dicat: parvipendunt quod Deus voluntatem suam adhibet ad pauperes exaudiendum. Et quia multitudinis contritionem attribuerat divino iudicio, posset autem aliquis credere hoc non provenire ex divino iudicio quod aliqua multitudo conteritur et alia prosperatur, sed per alicuius potentis principis aut gubernationem aut impugnationem, ideo ad hoc excludendum subdit *ipso enim concedente pacem, quis est qui condemnet?* Quasi dicat: ideo dico quod ipse est qui *conterit multos et innumerabiles*, quia si ipse vellet eis pacem temporis et prosperitatis concedere, nullus posset multitudinem condemnare, et e contrario si ipse condemnare intendit, nullus est qui possit pacem praebere, unde subdit *ex quo abscondit faciem suam*, subtrahendo scilicet suae consolationis praesentiam, *quis est qui contempletur eum*, idest qui possit in eo consolationem invenire quasi eius pulchritudinem videndo? Est autem et alia poena multitudinis praeter contritionem, qua scilicet affligitur tyrannorum dominio, et quantum ad hanc poenam subdit *et super gentem et super omnes homines*, quasi dicat: non solum in una gente iudicia sua exercet per contritionem vel tyrannorum oppressionem, sed etiam in omnes homines; et subdit de tyrannorum oppressione *qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*, qui scilicet ex eius regimine affligitur, in quo etiam videtur respondere quaestioni quam Iob proposuerat supra XXI 7 *quare impii vivunt, confortati sunt sublimatique divitiis?* Hoc enim esse asserit non propter eorum merita, sicut ibidem Iob probaverat, sed propter aliorum demerita qui ex eorum prosperitate puniuntur. Sic ergo ostenso quod in Deo iniustitia esse non potest et quod eius iustitia maxime manifesta est ex iudiciis quae exercet in principes et multitudinem, dat Iob locum respondendi, unde subdit *quia ergo ego locutus sum ad Deum*, idest ea quae ad Dei honorem spectant, *te quoque non prohibebo*, dans scilicet tibi locum respondendi. Et ad quid debeat sua responsio tendere ostendit subdens *si erravi*, scilicet sicut aliis amicis tuis imposuisti, scilicet quod essent *cultores perversorum dogmatum, tu doce me*, scilicet veritatem ut possim ab errore liberari. Potest autem aliquis in loquendo deficere non solum errando contra veritatem doctrinae, sed etiam in particulari iudicio deficiendo contra veritatem iustitiae, unde subdit *si iniquitatem locutus sum, ultra non addam*, ostendens scilicet se correctioni paratum. Et quia aestimabat quod Iob contra eum graviter turbaretur, consequenter ostendit eius turbationem esse iniustam subdens *numquid a te Deus expetit eam?* Quasi dicat: etiam dato quod sim iniquitatem locutus, tu pro ea non teneris Deo respondere, unde non debes graviter per hoc turbari, unde subdit *quia displicuit tibi?* Scilicet per inordinatam animi turbationem. Ostendit autem secundo quod non debet inde graviter turbari quia ipsemet Iob verba inceperat dicens *pereat dies* etc., ex quibus tota disputatio habuit ortum, unde subdit *tu enim coepisti loqui, et non ego.* Tertio ostendit eum non debere graviter turbari quia ipse etiam habet facultatem dicendi quod sibi placuerit, unde subdit *quod si quid nosti melius*, scilicet quam ego dixerim, *loquere*, scilicet ostendendo errorem vel iniquitatem meam. Et ne videretur hoc dixisse quasi dubitans de sua iustitia et veritate suorum verborum, intendit asserere consequenter Iob et in sapientia et in intellectu deficere: et propter hoc reputabat eum indignum sua disputatione, cuius una pars pertinet ad opponentem, in quo maxime requiritur acumen intellectus ad inveniendum rationabiles vias ad propositum ostendendum, unde subdit *viri intelligentes loquantur mihi*, scilicet mihi obicientes; altera vero pars disputationis pertinet ad respondentem, in quo maxime requiritur sapientia ut bene iudicet de auditis, unde subdit *et vir sapiens audiat me*, scilicet opponentem, paratus ad respondendum. Horum autem defectum in Iob ex eius verbis collegerat, unde subdit *Iob autem stulte*, idest contra sapientiam, *locutus est*, quantum scilicet ad hoc quod reputabat eum aliquid dixisse contra rectitudinem divini iudicii, *et verba illius non sonant disciplinam*, quae scilicet pertinet ad ordinatam intelligentiam, et hoc videtur retulisse ad hoc quod Iob se iustum asserebat. Et quia Iob istos defectus in se non recognoscebat, convertit Eliud verba sua ad Deum postulans ut probetur Iob ad suos defectus recognoscendum, unde subdit *pater mi*, idest o Deus quem patrem reputo propter reverentiam quam ad te habeo, iustitiam tuam in omnibus defendens, *probetur Iob*, idest ostendatur sibi per flagella suus defectus, *usque ad finem*, idest quousque se recognoscat iniustum; vel *usque ad finem*, idest usque ad mortem. Et huius petitionis iustitiam ostendit subdens *ne desinas ab homine iniquitatis*, quasi dicat: iniquitas sua hoc meretur ut flagella non cessent. Et ad maiorem exaggerationem subdit *qui super peccata sua*, scilicet praeterita pro quibus flagellatus est, *addit blasphemiam*, ut scilicet se iustum, Deum vero asserat iniustum; pro quo exoptat ei primo quidem poenam in praesenti, unde subdit *inter nos interim constringatur*, scilicet adversitatibus; secundo autem innuit poenam futuram, unde subdit *et tunc*, scilicet iam temporaliter afflictus, *ad iudicium*, scilicet futurae ultionis, *provocet sermonibus suis Deum*, quibus scilicet contra eum blasphemat.

Caput 35

[84933] Super Iob, cap. 35 *Igitur Eliud haec rursum locutus est* et cetera. Postquam Eliud improbaverat verba Iob quantum ad hoc quod, sicut ipse aestimabat, imposuerat iniquitatem divino iudicio, hic intendit improbare verba eius quantum ad hoc quod dixerat se esse iustum, unde dicitur *igitur Eliud haec rursum locutus est.* Interrupto scilicet sermone, expectans si Iob responderet, quo non respondente iterato sermonem assumpsit dicens *numquid aequa tibi videtur tua cogitatio ut diceres: iustior Deo sum?* Hoc quidem numquam Iob dixerat, nec Eliud ei imponit quod haec verba protulisset sed quod verba quae protulit ex hac cogitatione provenirent, unde signanter fecit de cogitatione mentionem. Ex quibus autem verbis hanc cogitationem eum habuisse Eliud ostendit subdens *dixisti enim: non tibi placet quod bonum est* - alia littera *quod rectum est -, vel quid tibi prodest si ego peccavero?* Haec duo verba in praemissis Iob verbis numquam inveniuntur, sed primum horum, scilicet quod Deo non placeat quod bonum est, videtur accipere ab eo quod Iob supra X 15 dixerat *si impius fuero, vae mihi est. Et si iustus, non levabo caput*, quod Iob dixerat ad significandum quod temporalibus poenis iusti pariter et iniusti affliguntur, sed Eliud hoc interpretabatur esse dictum quasi Deo hominis iustitia non placeret. Hoc vero quod secundo proponit *quid tibi prodest si ego peccavero?* Nusquam legitur Iob dixisse, sed hoc accipere voluit ex hoc quod ibidem Iob dixerat *si peccavi et ad horam pepercisti mihi, cur ab iniquitate mea mundum me esse non pateris?* Quod Iob dixerat ad ostendendum quod prosperitas temporalis non semper innocentiam comitatur, alioquin ipse prosperitatis tempore innocens fuerat, dimissis sibi peccatis, nec erat ratio quare post peccatorum remissionem iterato a Deo peccatis mundaretur; sed Eliud ad hanc sententiam haec verba retorsit quasi Iob putaverit peccatum suum aut poenam peccati Deum induxisse propter suam utilitatem. Ex his autem duobus, scilicet quod Deo non placeret quod bonum est, et quod ipse utile sibi reputaret peccatum, sequi videretur quod Iob iustior Deo esset, cum de se supra dixerit quod displicuerint ei mala et placuerint bona. Concludit autem ex praemissis propter eorum absurditatem se compelli ad respondendum, unde dicit *itaque ego respondebo sermonibus tuis et amicis tuis tecum*, qui scilicet te talia dicentem convincere non potuerunt. Et incipit ab eo quod

ultimo dictum est, ostendens quod Deus non potest iuvari nec laedi ex operibus nostris bonis vel malis, et hoc propter eius sublimitatem, quam primo proponit dicens *suspice*, idest sursum inspice, *caelum*, quod scilicet est sedes Dei, *et intuere*, scilicet visu, *et contemplare*, scilicet mente, *aethera*, idest totum superius corpus, ex cuius non solum altitudine sed etiam magnitudine, motu et ornatu conicere potes hoc, scilicet *quod altior te sit*, intantum scilicet quod opera tua ei nec proficere nec nocere possunt, unde subdit *si peccaveris*, scilicet in te vel in Deum, *quid ei nocebis?* Quasi dicat: in nullo ex hoc detrimentum patietur. Quantum autem ad peccata quae committuntur in proximum subdit *et si multiplicatae fuerint iniquitates tuae*, quibus scilicet iniuste proximos laedis, *quid facies contra eum?* Quasi dicat: in nullo ex hoc laedetur. Quantum autem ad bona quae in proximum fiunt subdit *porro si iuste egeris*, scilicet ius suum proximis reddens, *quid donabis ei?* Quasi dicat: quid ipse ex hoc lucrabitur? Quantum autem ad opera divini cultus subdit *aut quid de manu tua accipiet*, scilicet in sacrificiis et oblationibus? Quasi dicat nihil, secundum illud Psalmi *non accipiam de domo tua vitulos.* Et quia posset aliquis credere quod ad Deum non pertineret utrum homo ageret iuste vel iniuste, ad hoc excludendum subdit *homini qui similis tui est nocebit impietas tua*, qui scilicet susceptivus est nocumenti, *et filium hominis adiuvabit iustitia tua*, qui scilicet auxilio iustitiae indiget; propter hoc ergo prohibetur a Deo impietas et iustitia mandatur, quia Deo est de hominibus cura qui per hoc vel iuvantur vel laeduntur. Et ex hac fide contingit quod homines oppressi clamant ad Deum contra oppressores, quorum quidam dolose opprimunt per calumniam, unde subdit quantum ad hos *propter multitudinem calumniatorum clamabunt*, scilicet ad Deum illi qui ab his oppressi sunt; quidam vero opprimunt manifeste per violentiam, et quantum ad hos subdit *et eiulabunt propter vim brachii tyrannorum*, idest plorabunt ad Deum propter violentam potentiam tyrannorum; ex quo datur intelligi quod non solum Deo non prodest quod aliquis peccat, sed ei displicet et punit, alioquin frustra clamarent oppressi. Deinde convertit se ad improbandum aliud verbum quod praemiserat *non tibi placet quod rectum est*, quod divinae sapientiae repugnaret, quae primo quidem apparet in rerum creatione, unde dicit *et non dixit*, scilicet Iob sentiens quod Deo bona non placerent: *ubi est Deus qui fecit me?* Non enim Deus fecit res nisi propter bonum, unde dicitur Gen. I 25 *vidit Deus quod esset bonum* etc., unde manifestum est quod Deo placet bonum. Secundo inducit beneficium humanae instructionis quo aliqui instruuntur ad bonum ex revelatione divina, unde subdit *qui dedit*, scilicet per revelationem, *carmina*, idest humanae instructionis dogmata quae ab antiquis multotiens carminibus comprehendebantur, *in nocte*, idest ad litteram in somnio nocturno, vel in quiete contemplationis seu obscuritate visionis; non autem erudiret homines ad bonum familiariter nisi bonum ei placeret. Tertio inducit infusionem naturalis luminis quo bonum a malo discernimus per rationem in qua excedimus bruta, unde subdit *qui docet nos super iumenta terrae*, quae scilicet ratione carent; et quia antiqui avium garritus et motus observabant quasi divinitus instructarum ac si rationem haberent, ideo ad hoc excludendum subdit *super volucres caeli erudit nos*, quae etiam rationem non habent. Et quia odit malum et placet ei bonum, ideo oppressos clamantes audit, oppressores non audit, unde subdit *illi clamabunt*, scilicet calumniatores et tyranni, quasi petentes a Deo desideriorum suorum impletionem, *et non exaudiet*, scilicet Deus, et hoc *propter superbiam malorum*, scilicet hominum, secundum illud Psalmi *respexit in orationem humilium.* Et ne aliquis crederet Deum indifferenter omnes exaudire, subdit *neque enim frustra*, idest sine ratione, *exaudiet Deus*, quia scilicet iustissima ratione hos exaudit et non illos, unde subdit *et omnipotens singulorum causas intuebitur*, ut scilicet dignos exaudiat, non indignos. Maxime autem videtur quod Deus singulorum causas non videat ex hoc quod quandoque impii prosperantur, sed ad hoc excludendum subdit *etiam cum dixeris*, idest in corde tuo cogitaveris: *non considerat*, scilicet Deus, facta hominum, *iudicare coram illo*, idest praepara te ut iudicium eius suscipias, *et expecta eum*, scilicet in futurum iudicantem etsi hic non puniat: tardat enim ut in futuro gravius damnet, unde subdit *nunc enim*, idest in praesenti vita, *non infert furorem suum*, idest magnitudinem poenae, *nec ulciscitur scelus valde*, idest non punit in praesenti secundum quod exigit gravitas culpae, quia poenae praesentis vitae sunt ad correctionem et ideo illos quos correctione indignos iudicat futurae damnationi reservat: et haec est alia ratio quare impii in hoc mundo prosperantur, in quo concordat cum opinione Iob. Sed quia eius verba prave intellexerat ideo ea reprehendit concludens ex dictis: *ergo Iob frustra*, idest sine ratione, *aperit os suum*, quasi prolixitatem sermonis in ipso reprehendens, *et absque scientia verba multiplicat*, in quo arguit in ipso ignorantiam et loquacitatem inutilem.

Caput 36

[84934] Super Iob, cap. 36 *Addens quoque Eliud haec locutus est* et cetera. Praemiserat Eliud supra duo in verbis Iob contra quae disputare intendebat, scilicet de hoc quod dicebat se esse iustum et quod Deo imposuerat iniquitatem iudicii, prout Eliud verba Iob interpretatus fuerat, et contra haec duo Eliud in superioribus iam disputaverat; nunc iterato per aliam viam contra eadem disputare intendit, unde dicitur *addens quoque Eliud*, scilicet subsequentes rationes ad praemissas, *haec locutus est*, scilicet quae sequuntur. Inter quae primo eum ad attentionem excitat dicens *sustine me paululum*, quia scilicet breviter sub una responsione contra duo praemissa disputare intendit, unde subdit *et indicabo tibi*, scilicet veritatem rei de qua agitur; et ne videatur superfluus, quia scilicet iam supra ostendisse videbatur quod volebat, subdit *adhuc enim habeo quod pro Deo loquar*, quasi dicat: adhuc mihi aliae suppetunt rationes quibus aequitatem divini iudicii defendam. Et quia contra utrumque praemissorum iterato intendit rationes inducere, subdit *repetam scientiam meam a principio*, quasi dicat: contra totum id quod est a principio dictum iterato secundum meam sententiam rationes adducam: et quod huius rei sit debitor subdit *et operatorem meum*, idest Deum qui me fecit, *probabo iustum*, excludens scilicet iniquitatem ab eius iudicio quam tu Iob ei imponere videris ut te asseras iustum. Et ne aliquis diceret quod ea quae dicturus erat non ex vera scientia sed ex falsa opinione procedebant, subdit *vere enim absque mendacio sermones mei*, quasi dicat: non sum dicturus nisi vera quae rectae scientiae conveniunt, unde subdit *et perfecta scientia probabitur tibi*, idest probationes sequentes tibi concludent ex his quae videntur pertinere ad perfectam scientiam. His igitur quasi prooemialiter praemissis, incipit disputare super praemissis verbis quae Iob imponebat, et primo contra hoc quod Iob dixerat se esse iustum, ad quod excludendum hoc modo procedit. Iob prosperitatis tempore magnae potestatis erat; contingit autem quandoque quod

aliqui potentes persequuntur vel propter invidiam vel propter timorem quo timent ne ab eis per potentiam opprimantur, quod quidem proprie est impotentum qui et potentibus invident et eorum oppressionibus timent; sed hoc de Deo dici non potest qui est in potentia excellens, unde subdit *Deus potentes non abicit cum ipse sit potens*, ex quo datur intelligi quod Deus nihil in homine odit in quo ei similatur, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, non potest esse quod aliquid similetur ei nisi in bono: ex quo patet quod Deus non persequitur aliquos quia sunt potentes sed quia in eis quandoque invenitur iniquitas, et pro hac puniuntur a Deo, unde subdit *sed non salvat impios*, idest damnat eos; et causam damnationis ostendit subdens *et iudicium pauperibus tribuit*, idest iudicium facit de potentibus iniquis pauperibus qui ab eis sunt oppressi. Non autem propter potentiam desistit a subventione iustorum, unde subdit *non aufert a iusto*, scilicet homine etiam potente, *oculos suos*, idest prospectum suae benignitatis et misericordiae, secundum illud Psalmi *oculi domini super iustos.* Et quod a potentibus si sunt iusti non auferat suam misericordiam, manifestat per beneficia quae potentibus confert, primo quidem stabiliendo potestatem eorum, unde subdit *et reges in solio collocat in perpetuum*, scilicet si fuerint iusti. Secundo quia eos promovet in maius, unde subdit *et illi*, scilicet in solio collocati, *eriguntur*, idest ad maiora exaltantur, dum scilicet Deus eis et potentiam et divitias auget. Tertio per hoc quod, etiam si puniti fuerint propter peccata, miseretur eorum si paenitere voluerint, unde subdit *et si fuerint*, scilicet reges, *in catenis*, idest in carcere positi, *et vinciantur*, idest ligentur, *funibus paupertatis*, idest si in carcere positi paupertatem patiantur, quae est quoddam vinculum quo homines ligantur ne opera sua possint implere et insuper multis miseriis astringuntur: et tamen eis sic in miseria constitutis primo quidem Deus hoc beneficium confert quod eos recognoscere facit pristina peccata pro quibus puniti sunt, unde subdit *indicabit eis opera eorum*, idest faciet ut cognoscant ea quae fecerunt esse iniusta, unde subdit *et scelera eorum*, quasi dicat: faciet cognoscere quod opera quae fecerunt erant scelerata; et quantum ad quid peccaverint ostendit subdens *quia violenti fuerunt*: hoc enim est peccatum proprium potentum ut subditis violentias inferant, utentes sua potentia quasi lege iustitiae. Nec solum facit eos peccata sua praeterita cognoscere sed etiam ostendit eis quod pro suis peccatis puniuntur, unde subdit *revelabit quoque aurem eorum*, idest faciet ut intelligant quod eis Deus puniendo loquitur, quod scilicet propter sua peccata puniuntur, unde subdit *ut corripiat*, quasi dicat: hoc faciet eos recognoscere quod Deus eos punivit ad correptionem. Et ulterius persuadebit eis quod paeniteant, unde subdit *et loquitur*, scilicet interius vel per exteriorem admonitorem, *ut revertantur ab iniquitate*, paenitendo scilicet a pristinis peccatis. Et huius paenitentiae fructum ostendit subdens *si audierint*, scilicet corde proponentes, *et observaverint*, scilicet opere implentes, reducentur ad statum pristinum et ita *complebunt dies suos in bono*, scilicet virtutis vel prosperitatis terrenae, *et annos suos in gloria*, scilicet terrena; *si autem non audierint*, idest si non oboedierint interiori inspirationi ut paeniteant, *transibunt per gladium*, idest de carcere educentur ad occisionem gladii, *et consumentur*, idest destruentur, *in stultitia*, idest propter suam stultitiam. Ubi considerandum est quod Eliud in hoc videtur cum amicis Iob convenire quod ponit adversitates praesentes esse poenas peccatorum et quod per paenitentiam aliquis redit ad pristinam prosperitatem: hoc autem etsi aliquando contingat, non tamen semper secundum opinionem Iob. Sed quia quandoque contingit quod aliqui adversitates patiuntur quorum peccata non apparent, ne per hoc praedicta eius sententia elidatur, interpretatur eos simulatores esse quantum ad hoc quod praetendunt iustitiam quam non habent, et callidos inquantum scilicet astutiis quibusdam utuntur ad hoc quod sub colore iustitiae iniustitiam faciant, et ex hoc ipso gravius peccant, unde subdit *simulatores et callidi provocant iram Dei*, quia scilicet hoc Deus magis detestatur; tales etiam non de facili paenitent etiam inter flagella quia se aestimant iustos sicut ab aliis laudantur, unde subdit *neque clamabunt*, scilicet ad Deum misericordiam petentes, *cum vincti fuerint*, scilicet catenis et funibus paupertatis: in quo dat intelligere quod aestimaverit Iob simulatorem et callidum fuisse, et ideo inter poenas peccatum suum recognoscat. Et quia tales non paenitent in poenis ideo ab adversitate non liberantur, unde subdit *morietur in tempestate anima eorum*, quae scilicet usque ad mortem diversas angustias patietur, *et vita eorum*, scilicet deficiet, *inter effeminatos*, quibus scilicet non est virtus ut se de manu opprimentium liberent. Recte autem simulatores effeminatis comparat quia ex parvitate animi contingit quod homines sint simulatores: est enim proprium magnanimi esse manifestum, ut dicitur in IV Ethicorum. Et quia dixerat quod Deus potentibus in tribulatione constitutis subvenit, ne videatur Deum dicere acceptorem personarum ostendit quod idem etiam beneficium pauperibus confert, unde subdit *eripiet pauperem de angustia sua*, scilicet eum ab adversitate liberando; et ordinem liberationis ostendit subdens *et revelabit in tribulatione aurem eius*, idest faciet eum intelligere quod pro peccatis suis punitur et ad paenitentiam eum inducit, sicut et supra de potentibus dixit. Ea autem quae supra communiter dixerat applicat ad personam Iob; et primo quidem, quia dixerat quod Deus in tribulatione salutem affert et pauperibus et potentibus, concludit quod etiam Iob huiusmodi salutem sperare potest a Deo cum subdit *igitur salvabit te de ore angusto latissime*, idest de tribulatione quae est sicut quoddam foramen angustum per quod homo in quandam latitudinem diversarum miseriarum intrat: unum enim malum fit homini causa diversorum malorum, et huiusmodi malorum multiplicatio procedere potest usque ad infinitum ut numquam sit pervenire ad statum quietis, et hoc est quod subdit *et non habente fundamentum*, scilicet in quo homo possit quiescere, *subter se*, idest cum descenderit in profundum malorum, quod praecipue pertinere videtur ad poenas quae sunt post mortem, quae in perpetuum durant sine quiete. Non solum autem promittit ei liberationem a malis si peccatum recognoscere et paenitere voluerit, sed etiam abundantiam bonorum, unde subdit *requies autem mensae tuae erit plena pinguedine*, quasi dicat: cum securitate et quiete comedere poteris abundanter de bonis quae tibi divinitus restituentur. Et quia ostenderat quod *Deus potentes non abicit* sed iniquos, Iob autem videbatur a Deo abiectus per multiplices adversitates, subdit *causa tua quasi impii iudicata est*, quasi dicat: non es punitus quia potens eras sed quasi impius; et contra hoc recompensationem sibi promittit si paenituerit, cum subdit *causam iudiciumque recipies*, idest causa et iudicium restituetur tibi ut possis aliorum causas discutere et de eis iudicare. Et quasi iam hoc factum esset monet eum qualiter in statu illo se debeat habere: contingit autem quandoque quod iudices a iustitia declinant propter iram, et quantum ad hoc dicit *non te ergo superet ira ut aliquem opprimas* iniuste, quando scilicet causam iudiciumque recipies. Quandoque vero iudices a iustitia declinant propter cupiditatem munerum, et quantum ad hoc subdit *nec multitudo donorum inclinet te*, in illo scilicet statu futurae auctoritatis. Contingit etiam quandoque quod aliquis ex sola superbia aliis iustitiam facere contemnat, et quantum ad hoc subdit *depone magnitudinem tuam*, idest superbiam animi tui, *absque tribulatione*, idest antequam tibi tribulatio immittatur a Deo ad tuam humiliationem. Quandoque vero contingit quod iudices a iustitia declinant deferentes aliquibus potentibus propter timorem, et quantum ad hoc subdit *et omnes robustos fortitudine*, scilicet tua, deponas; vel quantumcumque robustos in sua fortitudine tu non dubites deponere per iustitiam. Quandoque autem contingit quod aliqui iudices a iustitia deficiunt parcentes propter suam quietem, unde subdit *ne protrahas noctem*, idest ne velis nimis dormire ut expeditioni iustitiae non intendas; vel *ne protrahas noctem*, idest non permittas diu latere iustitiam causae sed festina ut veritas manifestetur; et causam ostendit subdens *ut ascendant populi pro eis*, scilicet robustis, quasi dicat: non ita protrahas iudicium quousque totus populus concitetur ex violentiis robustorum et pro eorum iniuriis ad te inquietandum accedant; vel aliter *ne protrahas noctem ut ascendant populi pro eis*, quasi dicat: ne differas iudicium contra robustos exercere, ne forte per suam potentiam inveniant multos fautores qui pro eorum defensione consurgant, et sic tuum iudicium impediatur. Omnia autem ista ad hoc tendunt ut in statu futurae prosperitatis iniustitiam vitet, unde subdit *cave ne declines ad iniquitatem*, scilicet per aliquem praedictorum modorum vel aliquos alios. Posset autem Iob dicere hanc admonitionem esse superfluam quia ipse solebat iustitiam diligenter exequi, sicut dixerat supra XXIX 14, et ideo Eliud subiungit *hanc enim*, scilicet iniquitatem, *coepisti sequi post miseriam*, scilicet in hoc quod te reputas Deo iustiorem, et ideo cavendum est tibi ne ad iniustitiam declines si te contingat ad statum prosperitatis redire. *Ecce Deus excelsus in fortitudine sua* et cetera. Postquam Eliud improbaverat verba Iob quantum ad hoc quod se iustum dicebat, hic nititur improbare verba eius quantum ad hoc quod credebat eum locutum esse contra iustitiam divini iudicii. Unde primo proponit sublimitatem divinae potestatis cum dicit *ecce Deus excelsus in fortitudine sua*, idest habet potestatem ceteris sublimiorem: non est autem rationi consonum ut maior potestas a minori de iniustitia condemnetur. Secundo proponit eius auctoritatem cum subdit *et nullus ei similis in legislatoribus*, quia scilicet *legum conditores* per eius sapientiam *iusta decernunt*, ut dicitur Prov. VIII 15, unde nullius legibus potest ipse de iniustitia condemnari, quin potius sua sapientia est regula et mensura omnium legum. Tertio proponit incomprehensibilitatem operum eius cum subdit *quis poterit scrutari vias eius*, idest sufficienter invenire rationes operum ipsius? Et ex hoc quasi concludit quod non potest de iniustitia condemnari, unde subdit *aut quis audet ei dicere: operatus es iniquitatem?* Ad hoc enim quod aliquis de iniquitate condemnetur, requiritur quod sit subiectus superiori potestati et quod alienis legibus astringatur et quod eius opera cognoscantur, quae in Deo locum non habent, ut dictum est. Consequenter manifestare incipit quod vias Dei, idest opera eius, homo scrutari non possit, dicens *memento quod ignores opus eius de quo cecinerunt viri*, idest sapientes, quos viros nominat propter animi virtutem; dicit autem *cecinerunt*, propter antiquam sapientum consuetudinem qui metrice divina et philosophica describebant. Quantumcumque autem homines aliqui sint sapientes non possunt pertingere ad cognoscendam et enarrandam essentiam eius, sed tota hominis cognitio et sermo est de Deo per opera eius, quae tamen neque Iob neque aliquis alius homo perfecte cognoscere potest, et ideo subdit *omnes homines vident eum*, scilicet per sua opera: nullus enim adeo in sapientia deficit quin aliqua divinorum operum percipiat. Et rursus nullus est adeo sapiens cuius cognitio non multum vincatur ab excellentia claritatis divinae, unde subdit *unusquisque intuetur procul*, idest cognitio hominis longe distat a perfecta comprehensione divinae essentiae, tum quia non potest homo nisi per opera cognoscere quae in infinitum distant ab excellentia essentiae eius, tum quia etiam opera eius perfecte homo non cognoscit. Et ex hoc concludit quod Deus per suam excellentiam hominis cognitionem excedit, unde subdit *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*: quod enim a nobis perfecte Deus cognosci non possit non contingit propter defectum ipsius, sicut contingit de motu et tempore, sed propter eius excellentiam. Posset autem aliquis dicere quod quamvis de Deo non possimus cognoscere quid sit, possumus tamen cognoscere de Deo an est, quod pertinet ad eius durationem; sed quod hoc etiam excedat hominis cognitionem ostendit subdens *numerus annorum eius inaestimabilis*, quia videlicet aeternitas durationis ipsius humano intellectu comprehendi non potest. Ostendit autem consequenter magnitudinem operum Dei quae humanam rationem excedunt, enumerans diversas aeris transmutationes, qui quandoque per siccitatem disponitur, et quantum ad hoc dicit *qui aufert stillas pluviae*, scilicet impediendo ne pluat; quandoque vero in aere abundant pluviae, quarum magnitudinem describit dicens *et effundit imbres ad instar gurgitum*, qui scilicet fluunt in terra. Et huiusmodi abundantia pluviae admirabilis apparet si consideretur pluviarum origo, ut scilicet tanta aqua prorumpat de nubibus quae soliditatem non habent, et quantum ad hoc subdit *qui*, scilicet gurgites, *de nubibus fluunt*, non tamen ita quod in actu tanta pluvia in nubibus existat sed quia ipsi vapores nubium successive in pluvias condensantur. Est autem et aliud in pluviis mirabile quod longo spatio terrarum superfunduntur, unde subdit *quae praetexunt cuncta desuper*, scilicet loca in regione in qua pluit ut nulla pars illius terrae remaneat non compluta. Consequenter de ipsis nubibus loquitur dicens *si voluerit nubes extendere quasi tentorium suum*, quia scilicet per nubes occultatur caelum quod est sedes Dei sicut sedes alicuius hominis occultatur tentorio. De nubibus autem procedunt fulgura propter collisionem venti, unde subdit *et fulgurare lumine suo desuper*; nubes autem quandoque contegunt caelum usque ad horizontem alicuius regionis infra quam extremitates maris claudi videntur: *cardines quoque maris operiet*, scilicet tentorio nubium. Dicit autem *si voluerit* ut ostendat divinam voluntatem principium esse naturalium operum; est autem proprium voluntatis ut propter finem operetur, et ideo finem horum operum ostendit subdens *per haec iudicat populos*, quantum scilicet ad eos qui per haec puniuntur, *et dat escas multis mortalibus*, quantum ad hoc scilicet quod pluviae sunt utiles ad terrae fecunditatem per quam hominibus cibaria nascuntur.

Caput 37

[84935] Super Iob, cap. 37 *In manibus abscondit lucem* et cetera. Prosecutus est Eliud supra de mutatione aeris quae fit secundum siccitatem et pluviam, et secundum nubium superinductionem ex quibus Deus lumine suo fulgurat; nunc autem de ipso lumine quod a nubibus quandoque occultatur et quandoque reseratur, et de tonitruo quod ex nubibus oritur, latius prosequitur, et incipit a lumine dicens *in manibus abscondit lucem*, idest per opera virtutis suae facit ut quandoque lux solis et stellarum nubibus occultetur; sed quia haec occultatio non est perpetua sed ad tempus, subdit *et praecipit ei ut rursus adveniat*, videlicet discedentibus nubibus; vel possunt haec verba referri

ad obtenebrationem et illuminationem aeris per solis occasum et reditum. Est autem considerandum quod sensibilia sunt quaedam intelligibilium signa, unde per effectus sensibiles in cognitionem intelligibilium devenimus; inter omnes autem sensibiles effectus spiritualior est lux, unde et efficacior est ad perducendum in intelligibilium cognitionem, inquantum scilicet visus, cuius cognitio per lucem perficitur, plurimum intellectualem cognitionem iuvat: quia igitur ista lux sensibilis ex potestate Dei hominibus occultatur et communicatur, datur per hoc intelligi quod apud ipsum sit quaedam excellentior lux, scilicet spiritualis, quam Deus in praemium virtutis hominibus reservat, unde subdit *annuntiat de ea*, scilicet luce per corporalem significata, *amico suo*, scilicet virtuoso, quem Deus amat, *quod possessio eius sit*, idest quod illa lux spiritualis sit thesaurus quem Deus amicis suis reservat in praemium, *et ad eam possit ascendere*, scilicet per opera virtutum ipsam promerendo et ad eam possidendam se praeparando; quamvis etiam hoc posset exponi de luce corporali: posuerunt enim Platonici quod animae hominum derivabantur ab animabus stellarum, unde quando animae humanae suam dignitatem servant secundum rationem vivendo, revertuntur ad claritatem stellarum unde defluxerunt; unde in somnio Scipionis legitur quod civitatum *rectores et servatores hinc profecti*, scilicet a caelo, *huc revertuntur.* In quo etiam dat intelligere quod non ponebat ultimam remunerationem virtutis in temporalibus bonis sed in bonis spiritualibus post hanc vitam. Hoc autem est inter omnia maxime admirandum quod homo terrenus et corruptibilis ad spiritualium vel caelestium possessionem promoveatur, et ideo subdit *super hoc*, scilicet quod homo possit ascendere ad lucem possidendam, *expavit cor meum*, timore scilicet admirationis et stuporis, *et motum est de loco suo*, ut scilicet non solum desideret et concupiscat quae videntur ei connaturalia secundum sensibilem vitam sed etiam ad spiritualia et caelestia transferatur. Post visum autem qui est cognoscitivus lucis corporalis, maxime deservit intellectui auditus inquantum est perceptivus vocum quibus intellectuales conceptiones exprimuntur; sicut autem per visionem lucis corporalis homo reducitur in cognitionem et expectationem cuiusdam altioris lucis, ita etiam per auditum corporalium sonorum divina virtute formatorum homo manuducitur ad audiendum spiritualem Dei doctrinam, unde subdit *audiet*, scilicet homo a Deo, *auditionem*, scilicet spiritualis doctrinae, *in terrore vocis eius*, idest in signo tonitrui, quod est quasi quaedam terribilis vox Dei. Auditionem autem praedictam exponit subdens *et sonum de ore illius procedentem*: sonus enim tonitrui corporalis est quasi manu eius, idest potestate, formatus, sed sonus ex ore eius procedens est doctrina sapientiae eius, secundum illud Eccli. XXIV 5 *ego ex ore altissimi prodii.* Et ne aliquis crederet Deum non habere aliam superiorem lucem quam sit lux corporalis caeli, hoc excludit subdens *super omnes caelos ipse considerat*, quasi dicat: eius visio non est infra caelum sed supra caelum; nihil autem videtur nisi in aliquo lumine, quia *omne quod manifestatur lumen est*, ut dicitur Eph. V 13, unde necesse est quod lux Dei sit excellentior ista luce corporali quae primo invenitur in caelis, unde subdit *et lumen illius*, scilicet intelligibile, est *super terminos terrae*, idest super omnem corpoream creaturam. Et sicut lux corporea caeli est infra ipsum, ita etiam et sonus tonitrui corporalis est inferior ipso, unde subdit *post eum*, idest sub ipso, *rugiet sonitus*, scilicet tonitrui corporalis. Habet autem aliam vocem spiritualem, scilicet sapientiae doctrinam, quae est homini incomprehensibilis, de qua subdit *tonabit vocem magnitudinis suae*, idest quae docet magnitudinem eius, et hanc vocem non omnes audiunt sicut tonitruum corporale; et illi qui aliqualiter audiunt eam comprehendere non possunt, unde subdit *et non investigabitur*, scilicet perfecte, *cum audita fuerit*, idest percepta spiritualiter ab aliquo homine, *vox eius*, idest sapientiae doctrina. Huiusmodi autem vox non solum ordinatur ad doctrinam hominum qui eam audiunt sed etiam ad perfectionem naturalium operum quae ex praecepto divinae sapientiae fiunt, unde secundo repetit *tonabit Deus in voce sua*, idest in imperio sapientiae suae, *mirabiliter*, idest mirabiles effectus producendo, et hoc est quod subdit *qui facit magna*, scilicet secundum eorum naturam, *et inscrutabilia*, scilicet rationi humanae. Enumerationem incipiens subdit *qui praecipit nivi*, scilicet voce sapientiae suae, *ut descendat super terram*, quia scilicet ex eius imperio nives generantur, et etiam pluviae et imbres, unde subdit *et pluviis hiemis*, quae scilicet in hieme abundant, *et imbribus fortitudinis suae*, qui scilicet ex aliqua vehementiori causa generantur et cum impetu venti. Et quia omnia quae in rebus inferioribus fiunt ad homines quodammodo ordinantur, ideo subdit *qui in manu omnium hominum signat ut noverint singuli opera sua*; diversis enim hominum operibus diversae dispositiones aeris congruunt: aliud enim est opus noctis et aliud diei, rursumque aliud opus exercet homo tempore serenitatis et aliud tempore pluvioso; quod autem opus cuilibet tempori congruat discernit homo secundum rationem sibi divinitus datam, et hoc est signum quod Deus posuit in manu, idest in operativa virtute, omnium hominum ut sciant congrue distribuere sua opera diversis temporibus. Et ista providentia usque ad animalia bruta protenditur quae quodam naturali instinctu diversis temporibus diversa operantur, unde subdit *ingredietur bestia latibulum suum*, scilicet tempore pluvioso, *et in antro suo morabitur*, scilicet tempore congruo. Deinde ostendit effectus diversorum ventorum; circa quod considerandum est quod meridionales venti pluvias et tempestates producunt, venti autem Septentrionales causant frigus in aere; meridionales autem venti oriuntur nobis ex parte quae est versus polum Antarcticum, qui occultatur a nobis utpote depressus sub nostro horizonte secundum quantitatem qua polus Arcticus super horizontem elevatur, et ideo dicit *ab interioribus egredietur tempestas*, quasi dicat: tempestas apud nos causatur per ventum procedentem a parte caeli quae semper deprimitur sub nostro horizonte, qui quidem ventus dicitur Auster. Et quantum ad Aquilonem subdit *et ab Arcturo frigus*: Arctos enim in Graeco dicitur pars Septentrionalis, unde Arcturus vocatur constellatio ursae quae semper elevatur super horizontem, et ex illa parte procedit Aquilo qui causat frigus propter remotionem solis ab illa plaga caeli. Et ut hoc attribuatur divinae sapientiae, subdit *flante Deo concrescit gelu*, quasi dicat: ventus Aquilo qui causat gelu oritur Deo flante, idest ipsum flatum causante; *et rursum*, scilicet Deo flante, idest producente ventum Australem, *latissimae*, idest abundantissimae, *fluunt aquae*, scilicet pluviarum quae causantur ex Austro. Et ut huiusmodi etiam effectus ad utilitatem hominum referri ostendat, subdit *frumentum desiderant nubes*, quasi dicat: nubes ordinantur ad frumentum sicut ad quendam finem propter quem sunt utiles; quaelibet autem res desiderat suum finem, et pro tanto dicit quod nubes desiderant frumentum quia videlicet ex nubibus utilitas frumento provenit, vel ratione pluviae ex nube descendentis quae irrigando terram fecundat eam ad productionem frumenti, vel etiam quantum ad hoc quod utile est frumento quod aliquando nubibus obumbretur ne desiccetur continuis solis ardoribus. Subiungit aliam utilitatem nubium cum dicit *et nubes spargunt lumen suum*, quod potest referri vel ad lumen coruscationum, secundum id quod supra in praecedenti capitulo praedixerat *si voluerit extendere nubes et fulgurare lumine suo*; vel magis potest referri ad lumen quod resplendet in aere ex radiis solis reverberatis ad nubes et quodammodo contemperatis per ipsas: unde claritas solis apparet in aere ante ortum solis et etiam post occasum propter reverberationem radiorum solis ad nubes quae sunt in loco sublimiori, ad quas citius accedunt radii solares et tardius eas deserunt. Posita autem utilitate nubium describit earum motum dicens *quae lustrant cuncta per circuitum*: non enim nubes super unam tantum partem terrae resident ex qua vapores sunt elevati, sed ventorum impulsu ad diversas partes transferuntur; solent autem venti ut plurimum gyrum quendam facere sequentes motum solis, unde in mane flant venti Orientales et postea meridionales et tandem versus vespere Occidentales: unde et ex consequenti nubes circuitu quodam moventur. Et ut ostendat hoc ex providentia divina procedere, subdit *quocumque eas voluntas gubernantis*, scilicet Dei, *duxerit*, quia scilicet non semper ad omnes partes terrae nubes perveniunt sed quandoque ad hanc quandoque ad illam secundum Dei dispositionem. Procedunt autem ex nubibus diversi effectus, puta pluviae, nives, grandines, tonitrua et similia; et sicut ex divina dispositione dependet ad quam partem terrae nubes perveniant, ita etiam ex ea dependet quis effectus ex nubibus consequatur, unde subdit *ad omne quod praeceperit illis super faciem orbis terrae*, quasi dicat: ex praecepto divino dependet quis effectus sequatur ex nubibus super terram. Et quia dixerat *quocumque eas voluntas gubernantis duxerit*, hoc exponit subdens *sive in una tribu*, quia scilicet contingit quandoque quod in uno territorio nubes apparent et in alio non apparent, secundum illud Amos IV 7 *plui super unam civitatem et super alteram civitatem non plui*; et hoc dupliciter contingit, quia quandoque nubes apparent in eadem regione ex qua vapores generantur, quod contingit quando ex impulsu venti ad loca remota vapores non transferuntur, et quantum ad hoc dicit *sive in terra sua*, scilicet nubium unde sunt exortae; quandoque vero transferuntur ad aliam regionem, et quantum ad hoc subdit *sive in quocumque loco misericordiae suae eas iusserit inveniri*: ex magna enim Dei misericordia procedit quod nubes et pluvias alicui regioni provideat temporibus opportunis, et praecipue in terris calidis ubi sunt pluviae rariores. *Ausculta enim, Iob* et cetera. Postquam Eliud multa mirabilia operum divinorum narraverat, hic invehitur contra Iob qui Deum de iniustitia arguere videbatur cum tamen eius opera comprehendere non posset, et ideo dicit *ausculta enim, Iob*, quae scilicet a me dicuntur de magnitudine divinorum operum, *sta*, scilicet per mentis rectitudinem, *et considera*, scilicet per te ipsum, *mirabilia Dei*, quae scilicet in eius operibus manifestantur. Inter quae mirabilia a pluviis incipit, quas quidem sensibiliter homines percipiunt, sed tamen earum primam originem secundum quod a Deo sunt institutae scientia comprehendere non potest, unde subdit *numquid scis quando praecepit Deus pluviis*, quae scilicet ex divina ordinatione super terram cadunt? Et post earum casum aer, qui prius erat tenebrosus ex densitate nubium, eis rarescentibus redditur clarus, unde subdit *ut ostenderent*, scilicet pluviae cadentes, *lucem nubium eius?* Idest lucem solis per nubes rarefactas splendentem quae per nubes condensatas occultabatur. De quarum motu subdit *numquid nosti semitas nubium*, quomodo scilicet et ex qua causa ad diversas partes propellantur flatu ventorum? Nubium autem cognitio est principium cognoscendi omnes aeris permutationes, puta ventos, pluvias, nives, grandines, tonitrua et cetera huiusmodi, et ideo subdit *magnas et perfectas scientias?* Magnas quidem propter hoc quod huiusmodi impressiones in sublimiori corpore fiunt, perfectas autem quia nubium scientia comprehendit omnem notitiam praedictarum impressionum et effectuum qui ex eis consequuntur in his inferioribus. Et quia nubes a ventis impelluntur, consequenter de effectu venti subiungit dicens *nonne vestimenta tua calida sunt cum perflata fuerit terra Austro?* Ventus enim Auster quia procedit ex regionibus calidis aerem calefacit, ex cuius calore vestimenta hominis magis eum calefacere possunt; et signanter facit mentionem de effectu Austri quia ipse quasi ab imo veniens vapores congregando condensat in nubes et eas movet, Aquilo vero quasi ab alto veniens magis eas dispergit. Et quia ad omnes huiusmodi effectus virtus caelestium corporum operatur, ideo ulterius procedit usque ad caelestia corpora, unde subdit *tu forsitan cum eo fabricatus es caelos?* In quo metaphorice causalitatem Dei super caelestia corpora exprimit; nam sicut artifex est causa fabricae ita Deus est causa caelestium corporum, aliter tamen et aliter: nam artifex fabricam constituit ex materia praeiacente, caelestia autem corpora ex materia praecedenti fieri non potuerunt sed simul in eorum productione fuit materia cum forma producta. Et ut distingueret superiores caelos a caelis qui dicuntur aerei, subiungit *qui solidissimi quasi aere fundati sunt*; sciendum est autem quod apud nos quaedam corpora sunt quae cedunt tangenti et a transeuntibus dividi possunt, sicut aer et aqua et huiusmodi, quaedam vero non cedunt tangenti nec pertransiri possunt, sicut corpora lapidum et metallorum: et ideo ut ostendat superiores caelos non esse divisibiles aut pertransibiles ad modum aeris et aquae, comparat eos aeri praecipue inter cetera metalla quia eo ut plurimum homines ad talia opera utebantur. Et ne forte praesumptuose Iob diceret se Dei opera perfecte cognoscere, irrisorie subicit dicens *ostende nobis quid dicamus illi*, quasi dicat: si tu es ita sapiens quod omnia Dei opera cognoscas et quod super his etiam possis disputare cum eo, doceas nos ut possimus ei respondere; et necessitatem ostendit subdens *nos quippe involvimur tenebris*, quasi dicat: multum indigeremus quod praedicta nobis ostenderes quia nos ea penitus ignoramus. Et quia ipse multa de effectibus divinis locutus fuerat, ne hoc ei ad praesumptionem imputaretur quasi ipse aestimaret se praedicta perfecte cognoscere, ad hoc excludendum subdit *quis narrabit ei quae loquor?* Quasi dicat: haec quae de effectibus eius locutus sum nullus sufficienter narrare potest prout convenit ei, secundum excellentiam scilicet suae virtutis. Et si quis in tantam praesumptionem erigeretur ut sufficienter de Deo loqui se aestimaret, ex hoc ipso sibi periculum immineret, unde subdit *etiam si locutus fuerit homo*, scilicet quasi volens divinos effectus comprehendere, *devorabitur*, quasi absorptus a magnitudine materiae de qua loquitur, secundum illud Prov. XXV 27 *qui perscrutator est maiestatis opprimetur a gloria.* Vel potest aliter intelligi ut sit sensus: non solum homo non potest convenienter enarrare divinos effectus sed *etiam* si ipse Deus eos *locutus fuerit*, homini scilicet revelando, *homo devorabitur*, quasi tantam rem capere non valens, unde dicitur Iob XVI 12 *multa habeo vobis dicere quae non potestis portare modo*, et Deut. V 26 dicitur *quid est omnis caro ut audiat vocem Dei viventis?* Sed ne aliquis crederet quod cognitio veritatis divinae in perpetuum esset homini subtrahenda, ad hoc excludendum subdit *at nunc*, idest in praesenti tempore, *non vident*, scilicet homines, *lucem*, idest claritatem divinae cognitionis: amico tamen Dei annuntiatur quod *ad eam* quandoque *possit ascendere*, ut supra dictum est; et ad hoc similitudinem inducit dicens *subito aer cogetur in nubes*, propter congregationem vaporum ab Austro, et ex hoc redditur aer tenebrosus; sed huiusmodi tenebrae postmodum transeunt nubibus fugatis, unde subdit *et ventus transiens*, scilicet Aquilo, *fugabit eas*, quasi dicat: per hunc modum, licet nunc tenebris involvatur, tamen superveniente morte quae est quasi quidam transitus venti, praedictae tenebrae fugabuntur. Contingit autem quandoque quod in aliquo loco tenebroso aliquid fulgidum invenitur, sicut pars Septentrionalis tenebrosa dicitur propter elongationem eius a sole et tamen in Septentrionalibus regionibus multum auri invenitur quod est inter cetera metalla fulgidius, et hoc ideo quia calore propter circumstans aeris frigus recurrente ad interiora viscera terrae efficacius ibi operatur ad auri generationem, et hoc est quod subdit *ab Aquilone aurum veniet*, quasi dicat: in regione aquilonari aurum magis abundat. Et sicut in tenebris Septentrionis invenitur fulgor auri, ita etiam inter tenebras ignorantiae huius vitae invenitur aliqua licet obscura refulgentia divinae cognitionis, unde subdit *et a Deo formidolosa laudatio*: si enim nihil divinae lucis in nobis fulgeret, nullatenus eum laudare possemus; rursus si fulgeret nobis divina veritas manifeste sicut in meridie, eum secure laudaremus, sed quia in nostra cum quadam obscuritate nobis aliquid de divina luce fulget, cum formidine ipsum laudamus, sicut cum formidine homo facit illud quod scit se perfecte facere non posse, unde subdit *digne eum invenire non possumus*, ut scilicet per nostram inventionem perveniamus ad eum cognoscendum sicuti est; quod quidem ex eius excellentia contingit, unde subdit *magnus fortitudine*, quia scilicet eius virtus in infinitum excedit omnes suos effectus, unde ex eis inveniri digne non potest. Et ne credatur propter virtutis magnitudinem sola violentia uti in hominum gubernatione, subdit *et iudicio*, scilicet magnus est, quia scilicet *incomprehensibilia sunt iudicia eius*; nec hoc est propter iustitiae defectum sed propter excellentem iustitiam, unde subdit *et iustitia*, scilicet magnus est. Et propter suam magnitudinem nec mente cogitare nec ore sufficienter de eo loqui possumus, unde subdit *et enarrari non potest*, scilicet digne ab homine. Et haec est causa quare est eius laudatio formidolosa, unde subdit *ideo timebunt eum viri*, scilicet quantumcumque fortes, propter fortitudinis magnitudinem, *et non audebunt contemplari*, quasi praesumentes ad plenum cognoscere, *omnes qui sibi videntur esse sapientes*: et hoc signanter dicit quia sapientia hominis, quantacumque eis vel aliis videatur, divinae sapientiae comparata quasi nihil est. Est autem considerandum ex praemissis Eliud verbis quod partim cum Iob conveniebat, partim cum amicis eius: in hoc enim conveniebat cum Iob quod credebat remunerationem bonorum futuram post hanc vitam et punitionem malorum, cum amicis autem Iob conveniebat in hoc quod credebat omnes adversitates praesentis vitae pro peccatis provenire, de quibus si quis paeniteat ad prosperitatem redibit. Conveniebat etiam cum amicis Iob quantum ad personam ipsius Iob, quia putabat eum pro peccato punitum et quod iustitia quae in eo primitus videbatur fuerit simulata. Verba etiam Iob prave accipiebat sicut et alii. Circa prosperitatem malorum in hoc mundo solus tangit hanc causam quod prosperantur pro peccatis aliorum; similiter etiam solus manifeste tangere videtur Angelos esse medios inter Deum et homines. Iob autem verbis eius non respondet, primo quidem quia in principalibus dogmatibus cum eo concordabat, in quibus amici eius errabant, quos supra XIII 4 vocaverat *perversorum dogmatum cultores*. Quid autem de sua persona sentiret Eliud, non tantum cura erat ei quod propter hoc cum Eliud vellet contendere, praesertim quia puritatem conscientiae suae non aliter quam supra poterat probare, scilicet divino testimonio; secundo quia ex iuvenili quadam praesumptione, more contentiosorum, Iob imponebat verba quae non dixerat vel quae aliter dixerat quam ipse acciperet: et ideo ut se a contentionibus separaret decrevit magis esse silendum et divino iudicio committendum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Iob ad litteram

a capite XXXVIII ad caput XLI

Thomas de Aquino a Velázquez depictus

Textum Leoninum Romae 1965 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 38

[84936] Super Iob, cap. 38 *Respondens autem dominus Iob de turbine* et cetera. Praemissa disputatione Iob et amicorum eius de providentia divina, Eliud sibi vices determinantis assumpserat, in quibusdam redarguens Iob, in quibusdam autem amicos ipsius; sed quia humana sapientia non

sufficit ad veritatem divinae providentiae comprehendendam, necessarium fuit ut praedicta disputatio divina auctoritate determinaretur; sed quia Iob circa divinam providentiam recte sentiebat, in modo autem loquendi excesserat intantum quod in aliorum cordibus exinde scandalum proveniret dum putabant eum Deo debitam reverentiam non exhibere, ideo dominus, tamquam quaestionis determinator, et amicos Iob redarguit de hoc quod non recte sentiebant, et ipsum Iob de inordinato modo loquendi, et Eliud de inconvenienti determinatione; unde dicitur *respondens autem dominus Iob*, quia scilicet propter eum ista responsio fiebat quamvis non fuerit ipse immediate ante locutus. Modum autem respondendi ostendit subdens *de turbine*, quod quidem potest et ad litteram intelligi ut dicatur formatam esse vocem Dei miraculose in aere cum quadam aeris turbatione, sicut in monte Sinai factum legitur Exodi XX 18, vel sicut ad Christum vox facta est quando quidam dixerunt *tonitruum factum esse*, ut legitur Iob XII 29; vel potest intelligi ut sit metaphorice dictum, ut haec responsio domini sit inspiratio interior divinitus facta ipsi Iob, et sic dicitur dominus ei *de turbine* respondisse tum propter turbationem quam adhuc patiebatur, tum etiam propter turbinis obscuritatem, quia scilicet divinam inspirationem in hac vita non possumus clare percipere sed cum quadam obumbratione sensibilium similitudinum, ut Dionysius dicit I cap. caelestis hierarchiae; et hoc etiam significavit dominus si de turbine corporali vocem suam sensibiliter fecit audiri. Determinata autem disputatione quasi per sententiam iudicii, nihil ultra restat dicendum nisi determinationis sententia reprobetur, et ideo dominus primo improbavit determinationem disputationis quam Eliud fecerat; improbat autem eam quia veras sententias quas proposuerat involverat multis falsis et frivolis verbis, unde sequitur *dixit: quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis?* Sententias quidem Eliud dixerat arguendo Iob de hoc quod dixerat se velle disputare cum Deo et de hoc quod intantum se iustum dixerat quod quasi videbatur iustitiae divini iudicii derogare, sed istas sententias involverat multis praesumptuosis et etiam falsis sermonibus, ut ex supra dictis patet, qui hic dicuntur sermones imperiti quia omnis inordinatio ex defectu rationis procedere videtur. Sic igitur exclusa determinatione Eliud dominus ipse incipit determinare disputationem, et primo excitat Iob ad attendendum cum dicit *accinge sicut vir lumbos tuos*, quod metaphorice dicitur: homines enim solent lumbos praecingere ad hoc quod sint prompti ad iter vel ad quamlibet actionem, unde volebat dominus eum esse promptum ad considerandum quae ei dicebantur, remotis quibuslibet impedimentis, unde signanter de praecinctione lumborum facit mentionem, quia per lumbos voluptas carnalis intelligitur quae praecipue impedit spiritualem auditum, secundum illud Is. XXVIII 9 *quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus.* Primo autem incipit in sua determinatione Iob arguere de hoc quod praesumptuose videbatur esse locutus dum Deum ad disputandum provocaret; et quia supra XIII 22 videtur Deo dedisse duorum optionem cum dixit *voca me et respondebo tibi, aut certe loquar et tu responde mihi*, quia Iob iam satis locutus fuerat, dominus quasi alteram partem eligit cum subdit *interrogabo te et responde mihi*, quae quidem interrogatio Dei non est ut addiscat sed ut hominem de sua ignorantia convincat. Interrogat autem ipsum de suis effectibus qui humanis sensibus praesto sunt, quos cum homo ignorare ostenditur multo magis convincitur sublimiorum scientiam non habere; inter alios autem sensibiles effectus incipit interrogare de principalibus partibus mundi, inter quas terra est nobis notior utpote propinquior, de qua interrogare incipiens dicit *ubi eras quando ponebam fundamenta* *terrae?* Recte fundamento terram comparat quia sicut fundamentum est infima aedificii pars, ita etiam terra est infimum corporum quod subiacet omnibus. Et quia terra est praecipue materia humani corporis, materia autem tempore praecedit id quod ex ea fit, et multo magis ratio artificis qui materiam condidit, ideo signanter dicit *ubi eras quando ponebam fundamenta terrae?* Ac si dicat: cognoscere rationem fundationis terrae non potes, quia cum terra fundata est nondum eras in rerum natura. Est autem considerandum quod quidam antiquorum situm terrae et aliorum elementorum non attribuerunt alicui rationi ordinanti sed necessitati materiae, secundum quod gravia levibus succident; ut autem haec opinio excludatur, dominus consequenter comparat fundationem terrae fundationi aedificii quae fit secundum aedificatoris rationes: et similiter fundatio terrae facta est secundum providentiam divinam quam humana intelligentia comprehendere non valet, et hoc significat cum subdit *indica mihi, si habes intelligentiam*, quasi dicat: ideo horum rationem indicare non potes quia ad haec capienda intelligentia tua non sufficit. Est autem considerandum quod artifex in aedificii fundatione quatuor disponit: primo quidem quantum debeat esse fundamentum, et similiter divina ratione dispositum est quod tanta debeat esse quantitas terrae, et non maior vel minor, et quantum ad hoc subdit *quis posuit mensuras eius*, scilicet secundum omnes dimensiones; et signanter dicit *posuit*: non enim species terrae ex necessitate talem quantitatem requirit, sed haec quantitas est terrae imposita ex sola ratione divina, quam homo cognoscere non potest, et ideo subdit *si nosti*, quia scilicet hoc homo nec nosse nec indicare potest. Secundo artifex per suam rationem disponit determinatum situm fundamenti, quem comprehendit per extensionem lineae mensuralis, unde subdit *vel quis tetendit super eam lineam*, per quam scilicet significatur ratio divinae dispositionis designans determinatum situm terrae in partibus universi. Tertio excogitata quantitate fundamenti et ubi collocandum sit, disponit artifex in quo possit fundamentum firmiter collocari, et quantum ad hoc subdit *super quo bases illius*, scilicet terrae, *fundatae sunt*, quia fundata est super centrum mundi. Quarto autem praedictis tribus excogitatis, artifex iam incipit iacere lapides in fundamentum, et primo lapidem angularem ad quem diversi parietes congregantur, et quantum ad hoc subdit *aut quis demisit*, idest deorsum misit, *lapidem angularem eius*, per quem scilicet significatur ipsum centrum terrae cui diversae partes terrae connectuntur. Solet autem homo fundamentum aedificii collocare propter necessitatem habitationis, sed ut ostendatur Deus non ex indigentia fundamenta terrae iecisse, subiungit *cum me laudarent singula astra matutina*, quasi dicat: quamvis adesset mihi habitatio caeli cuius astra me laudant, terram tamen fundavi, non ex indigentia famulantium qui eam inhabitarent sed ex sola voluntate. Non autem hoc dicitur quasi caelum prius sit factum quam terra, praesertim cum in Genesi legitur *in principio Deum creasse caelum et terram*, astra autem de quibus hic fit mentio leguntur facta fuisse quarta die, sed hoc dicitur ad ostendendum quod ordine naturae caelum et astra priora sunt terra sicut incorruptibile corruptibili et movens moto. Dicit autem *astra matutina*, idest de novo condita, sicut apud nos astra matutina dicuntur quae in principio diei solent apparere. Quod autem dicuntur astra matutina Deum laudare potest uno modo intelligi materialiter, inquantum scilicet propter sui claritatem et nobilitatem erant materia divinae laudis, etsi non hominibus qui adhuc non erant, saltem Angelis qui iam erant; alio modo secundum illos qui dicunt corpora caelestia animata, astra in suae institutionis initio Deum laudabant non laude vocali sed mentali; quod etiam potest referri ad Angelos quorum ministerio caelestia corpora moventur, ut quod subditur *et iubilarent omnes filii Dei* referatur ad Angelos supremae hierarchiae, quos Dionysius dicit esse collocatos in vestibulis deitatis: et ideo signanter illis tamquam inferioribus laudem, istis autem tamquam superioribus attribuit iubilationem quae excellentiam quandam laudis importat. Praemisso igitur de fundatione terrae subiungit consequenter de aquis quae immediate superponuntur terrae; videtur autem naturalis ordo elementorum requirere ut aqua ex omni parte circumdaret terram sicut aer ex omni parte circumdat terram et aquam, sed divina dispositione factum est ad generationem hominum, animalium et plantarum ut aliqua pars terrae discooperta remaneret ab aquis, Deo sua virtute aquas maris sub certis limitibus retinente, unde subdit *quis conclusit ostiis mare*, idest certis terminis? Fuerunt autem aliqui qui putaverunt per actionem solis aliquam partem terrae exsiccatam esse, sed dominus ostendit hoc a principio ita fuisse dispositum ut mare non undique terram operiret. Describit autem productionem maris sub similitudine nativitatis rei viventis, scilicet pueri, quia aqua est maxime formabilis in res vivas, unde et omnium semina humida sunt; puer autem primo quidem de utero matris egreditur, et hoc significat cum dicit *quando erumpebat quasi de vulva procedens.* Utitur autem in productione maris verbo erumpendi, quia scilicet proprium est aquae quasi continue moveri; dicitur autem *quasi de vulva* procedere non quod ortum habuerit ex alia materia corporali, sed quia ex occulto divinae providentiae procedebat quasi ex utero quodam. Secundo autem puer natus induitur, et quantum ad hoc subdit *cum poneret nubem vestimentum eius*: quia enim nubes ex vaporibus resolutis ex aqua generantur, consequens est ut in locis maritimis huiusmodi nubes magis multiplicentur. Tertio autem puer natus quibusdam fasciis involvitur, et quantum ad hoc subdit *et caligine illud quasi pannis infantiae obvolverem*; et possunt per caliginem designari vapores non elevati neque condensati in nubes sed super maris superficiem aerem obscurantes, et forte alludit ei quod dicitur Gen. I 2 quod *tenebrae erant super faciem abyssi.* His igitur positis quae pertinent ad novam maris productionem, explicat eius conclusionem ac si dicat: quando mare de novo factum est, tunc *circumdedi illud terminis meis*; et videtur tria ponere pertinentia ad conclusionem maris, quorum primum significatur cum dicit *terminis meis*, idest a me positis, secundum significatur cum dicit *et posui vectem*, tertium cum dicit *et ostia.* Haec autem tria pertinent ad imperium divinae virtutis, unde quasi exponens praedicta subdit *et dixi: hucusque venies*, quod pertinet ad rationem terminorum, nam terminus est ultimum motus, *et non procedes amplius*, quod scilicet pertinet ad vectem quo processus alicuius impeditur, *et hic confringes tumentes fluctus tuos*, quod pertinet ad ostia quae ad hoc ponuntur quod aliquis non passim egrediatur aut ingrediatur sed secundum certam regulam: ita etiam mare non passim transgreditur litus sed secundum quandam mensuram fluctuum intumescentium. Post terram autem et aquas ulterius procedit ad aerem qui secundum aspectum caelo continuatur; prima autem dispositio communis ad totum corpus quod superiacet aquae et terrae est variatio noctis et diei, quae fiunt secundum motum diurnum qui est primus motuum, et ideo consequenter dicit *numquid post ortum tuum praecepisti diluculo?* Quasi dicat: numquid ex praecepto tuo alternantur nox et dies super terram? Diluculum enim est quoddam confinium diei et noctis. Et signanter dicit *numquid post ortum tuum*, sicut et supra quando de terra loquebatur dixerat *ubi eras?* Quia sicut terra est principaliter materiale principium hominis, ita etiam supremum caelum, quod suo motu variat diem et noctem, est principale principium humani corporis inter causas corporales. Est autem considerandum quod claritas diluculi sive aurorae diversificatur secundum diversas partes elevationis signorum quae sol perambulat, quia quando est in signo velocis ascensionis, quo scilicet cito oritur, parum durat aurora, quando autem est sol in signo tardae ascensionis amplius durat; et est determinata mensura loci ex quo, sole ibi existente, incipit claritas diluculi apparere, et hoc est quod subdit *et ostendisti aurorae locum suum?* Quasi dicat: numquid tu dispensasti loca in caelo ex quibus aurora illucescat? Quasi dicat non. Et ex his omnibus datur intelligi quod tua ratio deficit a comprehensione divinorum operum, unde patet quod tu non es idoneus ad disputandum cum Deo. *Numquid tenuisti concutiens* et cetera. Postquam dominus connumeravit principales partes creaturae corporalis, scilicet terram, mare et caelum, hic incipit prosequi mirabilia divinorum operum quae in dispositione praedictarum trium partium mundi apparent. Et incipit a terra in qua praecipue admirandum apparet quod accidit circa terraemotum, de quo metaphorice loquitur ad similitudinem hominis qui tenens corpus aliquod concutit ipsum, unde dicit *numquid tenuisti*, idest virtute tua comprehendisti, *concutiens extrema terrae?* Quod non est sic intelligendum quasi tota terra simul concutiatur in terraemotu, sed quia aliquae extremitates terrae concutiuntur. Omnia vero quae accidunt in corporali creatura in utilitatem hominum redundant: terraemotus autem et alia huiusmodi terribilia utilia sunt ad hoc quod homines territi a peccatis desistant, unde subdit *et excussisti impios ex ea?* Et loquitur ad similitudinem hominis qui concutit vestimentum ut ex eo excutiat pulverem seu tineam: ita etiam Deus videtur concutere terram ut excutiat peccatores ex ea, quandoque quidem per mortem, quandoque autem per emendationem vitae. Solet autem in terraemotu contingere quod aliqua aperte recluduntur, sicut parietes vel aliquid huiusmodi, et quantum ad hoc subdit *restituetur ut lutum signaculum*: lutum enim quando dividitur de facili ad eandem dispositionem reintegratur, ita etiam aliquod signaculum, puta in pariete vel in quocumque alio huiusmodi, quod videbatur immutatum per apertionem parietis, quandoque divina virtute restituitur in pristinum statum. Contingit etiam quandoque quod turres et arbores et alia huiusmodi per terraemotum concutiuntur et non cadunt, et quantum ad hoc subdit *et stabit sicut vestimentum*, quod scilicet si concutiatur pristinam integritatem non perdit. Contingit autem quandoque e contrario quod homines vel absorpti terra vel etiam oppressi parietibus per terraemotum cadentibus moriuntur, et quantum ad hoc subdit *auferetur ab impiis lux sua*, scilicet per mortem. Contingit etiam quandoque quod munitiones et turres fortissimae per terraemotum deiciuntur, et quantum ad hoc subdit *et brachium excelsum confringetur*, idest aliqua fortissima munitio vel aliquis potens amicus in quo homo confidit sicut in suo brachio. His igitur praemissis de terraemotu et de effectibus eius, procedit ad dispositionem medii elementi, scilicet maris, in quo videntur hominibus occulta et mirabilia, primo quidem ea quae sunt in profundo maris, puta piscium dispositiones in mari viventium, et quantum ad hoc dicit *numquid ingressus es profundum maris*, ut scilicet cognosceres animalia quae in eo latent? Aliud autem quod in mari videtur occultum et admirandum est dispositio terrae sub aquis maris existentis, et quantum ad hoc subdit *et in novissimis abyssi deambulasti*, idest in infimis partibus eius? Post dispositionem autem terrae et maris procedit ad dispositionem caeli sub quo etiam continetur aer, et in hoc latius immoratur propter multa mirabilia quae in eo apparent; et primo incipit a dispositione lucis et tenebrarum quae communiter respicit totum superius corpus. Est autem considerandum quod corpora caelestia per suam lucem agunt in ista inferiora, eo quod lux est quasi qualitas activa caelestium corporum, sicut calor et frigus elementorum, et ideo effectus caelestium corporum in istis inferioribus coniungit cum consideratione lucis et tenebrarum. Inter alios autem effectus caelestium corporum in istis inferioribus communior est generatio et corruptio, et ab hoc incipit dicens *numquid apertae sunt tibi portae mortis?* Mors enim est corruptio corporis viventis, et sic proprie ad hominem pertinet cui praesens sermo dirigitur; portae autem mortis sunt causae corruptionis quantum ad virtutes caelestium corporum, per quas primo proceditur ad talem effectum; est autem difficillimum cognoscere quis sit periodus vitae et permanentiae cuiuslibet rei, et ideo portae mortis nobis apertae non sunt quia non possumus in corporibus caelestibus cognoscere propriam causam corruptionis cuiusque rei. Morti autem competit tenebra, tum quia per mortem homo privatur corporali visu cuius cognitio est per lumen, tum etiam quia homo post mortem in oblivionem quasi in tenebras quasdam vadit, et ideo subdit *et ostia tenebrosa vidisti?* Ut intelligatur idem appellare ostia tenebrosa propter proprietatem mortis, quod prius appellaverat portas mortis; vel hoc quod dicit *ostia tenebrosa* potest referri ad alium effectum caelestium corporum qui est obtenebratio aeris, ut sic hoc quod dixit de portis mortis referatur ad sola viventia corpora, quod autem dixit de ostiis tenebrosis ad corpora perspicua. Subdit autem de diversitate caloris et frigoris circa terram, dicens *numquid considerasti latitudinem terrae?* Ubi considerandum quod secundum astrologos longitudo terrae attenditur secundum progressum ab oriente in occidentem, latitudo autem eius attenditur a meridie in Septentrionem, eo quod in qualibet re maior dimensio vocatur longitudo, minor autem dimensio vocatur latitudo; est autem experimento probatum quod dimensio terrae a nobis habitatae maior est ab oriente usque in occidentem quam a meridie usque in Septentrionem, unde latitudo terrae accipitur secundum progressum a meridie usque in Septentrionem, in quo quidem progressu diversitas caloris et frigoris est, quia quanto magis appropinquatur ad meridiem in nostro habitabili tanto locus calidior est propter solis propinquitatem: unde quod de latitudine terrae dicitur potest referri ad diversitatem locorum calidorum et frigidorum. His ergo praemissis quae pertinent ad effectum caelestis lucis in his inferioribus, facit mentionem de ipsa luce cum subdit *indica mihi, si nosti omnia*, ut scilicet sis idoneus ad disputandum cum Deo qui omnia novit, *in qua via lux habitet*; ubi considerandum est quod lux in luminaribus mundi invenitur, quae propter hoc luminaria dicuntur quia sunt luminis vasa; sed quia via ad motum refertur, quaestio de via in qua lux habitet refertur ad luminarium motum; excedit autem humanam cognitionem qualiter luminaria moveantur, quod ostenditur ex diversis opinionibus hominum circa motus eorum, dum quidam asserunt ea moveri per excentricos et epicyclos, quidam autem per motus diversarum sphaerarum. Et sicut lux ex motu luminarium causatur prout in superiori hemisphaerio moventur, ita etiam tenebrae procedunt ex motu eorum prout moventur in hemisphaerio inferiori, quod etiam habet eandem difficultatem, unde subdit *et tenebrarum quis locus sit.* Non potest autem perfecte mensurari motus alicuius corporis nisi via per quam ambulat cognoscatur, quia magnitudo mensuratur motu et motus magnitudine, ut dicit philosophus in IV physicorum, et ideo quia per certitudinem via motus luminarium cognosci non potest ab homine, consequens est quod nec mensura motuum eorum perfecte sciri possit, unde subdit *ut ducas unumquodque*, scilicet lucem et tenebras, *ad terminos suos*, ostendendo scilicet rationem apparitionis et occultationis uniuscuiusque luminarium quantum ad principium et finem; et etiam quantum ad medium, ad quod pertinet quod subdit *et intelligas semitas domus eius*, scilicet lucis: quando enim in meridie circa summum caeli movetur, tunc quasi perambulat semitas domus suae; termini autem eius sunt apud ortum et occasum. Secundum autem motus caelestium corporum mensurantur durationes inferiorum corporum et tempora generationis et corruptionis, ut Dionysius dicit IV cap. de divinis nominibus, et ideo ignoratis illis causis consequens est ut hi effectus ignorentur, et ideo subdit *sciebas tunc quod nasciturus esses?* Quasi dicat: numquid praenoscere potuisti per considerationem motus caeli tempus tuae nativitatis? Et tu quidem hoc non potuisti quia antequam nascereris non eras, sed nec alius homo hoc praenoscere potuit propter debilitatem cognitionis humanae: loquitur enim Deus ad Iob in persona omnium hominum. Et sicut non potuisti praenoscere tempus nativitatis tuae ita non potes praenoscere terminum vitae tuae, unde subdit *et numerum dierum tuorum noveras?* Quasi dicat: cognoscere hoc non potes ex computatione caelestium motuum, quorum certam mensuram ignoras. His autem propositis quae pertinent ad immutationem lucis et tenebrarum, procedit ad diversas immutationes aeris secundum quod aer variatur per tempestatem et serenitatem, et incipit a nive et grandine dicens *numquid ingressus es thesauros nivis, aut thesauros grandinis aspexisti?* Thesauros nivis et grandinis vocat vapores sursum elevatos ex quibus nives et grandines generantur; sed quia grandines grossioris substantiae sunt et in loco magis propinquo nobis generantur, frigore ad interiora nubis expulso a circumstante calore, ideo circa grandines facit mentionem de visu quia magis visui subici possunt, circa nives autem de ingressu quia magis propter eorum tenuitatem possunt penetrari. Huiusmodi autem quandoque Deus utitur ad hominum correctionem, sicut supra XXXVI 31 habitum est *per haec iudicat populos*, unde subdit *quae praeparavi in tempus hostis*, idest in tempus quo est ultio sumenda de hostibus; contra quos Deus his utitur quasi bellicis armis, unde subdit *in diem pugnae*, idest actualis conflictus, *et belli*, idest guerrae in qua fit praeparatio ad pugnam. Finita autem tempestate nivis et grandinis, subsequitur serenitas in qua claritas et calor aeris praeparatur, unde subdit *per quam viam spargitur lux*, quod pertinet ad claritatem, *dividitur aestus super terram?* Quod pertinet ad calorem. Ubi considerandum quod supra, ubi de luce loquebatur quantum ad ipsa luminaria in quibus habitat, fecit mentionem solum de via eius, quia scilicet lux per motum luminarium viam suam peragit sive sit tempestas sive serenitas, sed ad nos ex ea non pervenit claritas et calor nisi tempestate cessante; non autem sensibiliter diversificatur claritatis intentio in diversis terris cum aer fuerit serenus, sensibiliter autem diversificatur intentio caloris, et ideo lucem spargi dixit quasi indifferenter effusam, aestum autem dividi quasi pro diversitate locorum diversimode distributum. Consequenter autem procedit ad effectus quosdam ventorum in aere, ex quibus dum pluvia impellitur causatur imber, unde dicit *quis dedit vehementissimo imbri cursum?* Est enim vehementia cursus imbris ex forti impulsu ventorum quos divina virtus producit. Similiter autem dum ex ventis nubes impelluntur causatur sonus tonitrui, propter quod non auditur huiusmodi sonus in uno loco, sed quasi alicuius corporis transeuntis, unde subdit *et viam sonantis tonitrui?* Subdit autem rationem quare pluviae et nubes a ventis impellantur, cum dicit *ut plueret super terram absque homine in deserto*, quod scilicet habitari non potest propter terrae ariditatem: vapores autem pluviosi elevantur maxime ex locis humidis, unde si nubes et pluviae non impellerentur a ventis sequeretur quod numquam in locis siccis plueret. Contingit autem quandoque quod aliqua loca humana industria irrigantur, idest cessantibus pluviis, sed hoc ibi accidere non potest, unde subdit *ubi nullus mortalium commoratur*, et sic illi terrae per humanam industriam provideri non potest. Et propter hoc Deus ordinavit ut ventis impellerentur nubes et pluviae ut etiam in locis desertis plueret, unde subdit *ut impleret*, scilicet pluviis, *inviam*, idest terram per quam nec transire potest homo, *et desolatam*, idest destitutam humana procuratione; *et* sic sola procuratione divina *produceret herbas virentes*, scilicet ad decorem terrae et ad pastum animalium silvestrium quae etiam divina providentia procurantur. Consequenter autem facit mentionem de pluviis absque vento cum dicit *quis est pluviae pater?* Idest efficiens causa non ex necessitate sed ex ordine providentiae quae convenit patri: a Deo enim movetur sol et alia caelestia corpora quae sunt proxima causa efficiens generationis pluviarum. Ros autem ex eadem causa generatur ex qua et pluvia, nec differt nisi secundum multitudinem et paucitatem materiae, unde subdit *vel quis genuit stillas roris?* Signanter stillas nominat ad designandum parvitatem guttarum. Est autem considerandum quod sicut pluviae congelatae sunt nives, ita ros congelatus est pruina, unde subdit *de cuius utero egressa est glacies?* Ubi notandum est quod glaciei causa est frigus quae est qualitas feminina, pluviarum autem et roris causa est calor resolvens et non permittens congelari vaporem: calor autem est qualitas masculina, et ideo signanter circa generationem pluviae et roris usus est nomine patris, circa generationem autem glaciei usus est nomine uteri qui pertinet ad matrem. Ex frigore autem duplex glacies causatur: una quidem in aere, quod pertinet ad pruinam de caelo cadentem, unde subdit *et gelu de caelo quis genuit?* Quod adhuc attribuit patri quia non apparet tanta virtus frigoris in pruina sicut in ulteriori glacie; alia vero est glacies quae generatur in inferioribus aquis, in qua maior vis frigoris apparet, unde subdit *in similitudinem lapidis aquae durantur*, scilicet per vehemens frigus in glaciem condensatae, et hoc quandoque intantum procedit quod in frigidissimis terris etiam maria congelantur, et hoc est quod subditur *et superficies abyssi constringitur*, scilicet aqua quae est in eius superficie per frigus condensata: non autem frigus aeris irrumpere potest usque ad maris profundum. His ergo enarratis de variis mutationibus aeris, procedit ulterius ad immutabiles immutationes caelestium corporum, circa quae primo in stellis fixis consideratur immobilitas figurae, quia quaelibet earum conservat situm suum ita quod una alteri non appropinquat magis vel minus; et hoc praecipue apparet in stellis vicinis quae numquam coniunguntur, unde subdit *numquid coniungere valebis micantes stellas Pliades?* Stellae Pliades dicuntur quaedam stellae quae lucent in capite tauri, quarum sex apparent valde propinquae, septima autem obscurior. Secundo consideratur in caelestibus corporibus uniformitas primi motus, quo revolvitur totum caelum et omnes stellae in eo semel in die et nocte super polos mundi; hic autem motus sensibilius percipitur ex stellis propinquis polo Septentrionali, quae sunt nobis perpetuae apparentiae propter elevationem Poli super nostrum horizontem, inter quas stellas maxime notatur constellatio Arcturi, qui est ursa maior, cuius stellae manifeste apparent uniformiter moveri in gyro circa polum mundi, et quantum ad hoc subdit *aut gyrum Arcturi poteris dissipare*, ut scilicet non circueat polum? Tertio admirabilis apparet in caelestibus corporibus motus planetarum, in quo cum sit omnino uniformis quaedam irregularitas ad sensum videtur, et hoc maxime deprehendi potest in stella Veneris quae quandoque oritur ante solem et tunc vocatur Lucifer, quandoque autem occidit post solem et tunc vocatur vesperus. Manifestum est autem quod stellae quae semper sunt tardioris motus quam sol incipiunt primo apparere in mane ante ortum solis, eo quod sol suo proprio motu quo movetur ab occidente in orientem deserit eas, sicut patet in Saturno, Iove et Marte; luna autem quae habet velociorem motum quam sol semper incipit apparere in sero quasi deserens solem et praecedens ipsum versus orientem; Venus autem et Mercurius quandoque incipiunt apparere de mane, quandoque autem de sero, sed de Mercurio quia raro videtur et est parvae quantitatis non ita est manifestum; in Venere autem omnibus apparet, unde manifestum est quod quandoque habet velociorem motum quam sol, quandoque tardiorem. Ex quo manifeste apparet irregularitas in motu planetarum, et ad hoc designandum subdit *numquid produces Luciferum*, idest Venerem mane apparentem, *in tempore suo*, idest in determinato tempore, quia haec diversitas semper certo contingit; *et vesperum*, idest eandem Venerem sero apparentem, *super filios terrae consurgere facis?* Et notandum est quod per hoc quod dicit *produces et consurgere facis* designatur nova apparitio stellae. Quarto autem admirabilis videtur in caelestibus corporibus ordo, situs et motus ipsorum, unde dicit *numquid nosti ordinem caeli*, qui scilicet ab homine comprehendi non potest? Quintum autem admirabile est dispositio inferiorum corporum secundum superiora, et quantum ad hoc subdit *et pones rationem eorum in terra*, ut scilicet cognoscas effectus proprios singularum causarum caelestium? Praedicti autem effectus divinae virtutis maximi quidem sunt, non tamen in eis apprehenditur a multitudine vulgi ita magnitudo virtutis divinae sicut in tonitruo et fulgure, et ideo istos effectus ultimo ponit; unde quantum ad tonitruum dicit *numquid elevabis in nebula vocem tuam?* Tonitruum enim generatur in nube, cuius sonitus videtur quasi vox Dei. Post tonitrua autem ut plurimum pluviae magnae subsequuntur propter condensationem nubium ex commotione ventorum ex quibus tonitruum causatur, unde subdit *et impetus aquarum operiet te?* Videtur enim multitudo pluviae quasi Deum operire inquantum nobis occultatur caelum quod dicitur sedes Dei. Consequenter subiungit de fulgure dicens *numquid mittes fulgura*, idest numquid per tuam virtutem erit motus eorum? *Et ibunt*, quasi scilicet oboediant tuo imperio? Solent autem motus fulgurum repercuti ab uno loco in alium, et hoc designat subdens *et revertentia dicent tibi: adsumus*, quasi in sua reversione parata esse ut iterum oboediant divino imperio, ut ad alium locum mittantur? Haec autem omnia inducuntur ad ostendendum quod homo non potest attingere neque ad sapientiam neque ad virtutem divinam. *Quis posuit in visceribus hominis sapientiam?* Postquam dominus commemoravit mirabilia suorum effectuum quantum ad principales partes mundi, quae sunt terra, mare et caelum, et quantum ad dispositiones eorum, nunc accedit ad enarrandum mirabilia suorum operum specialiter quantum ad diversas proprietates animalium. Inter quas praepollet cognitio, quae quidem perfectius in homine quam in ceteris animalibus invenitur, et ideo ab homine incipiens dicit *quis posuit in visceribus hominis sapientiam?* Per viscera hominis intelliguntur intimae vires animae ipsius, scilicet intellectus et ratio, quibus Deus sapientiam indidit inquantum lumen rationis homini dedit: quaedam enim seminaria sapientiae et scientiae naturaliter indidit rationi ipsius in cognitione primorum principiorum. In aliis autem animalibus multa indicia apparent naturalis cuiusdam prudentiae, sed praecipue hoc manifestatur in gallo quasi in animali noto et domestico, unde dicit *aut quis dedit gallo intelligentiam?* Intelligentia hic sumitur pro naturali quadam aestimatione secundum quam ad modum intelligentis operatur, quia ipsa eius naturalis aestimatio ab intellectu divino ei datur. In hoc autem videtur gallus quandam intelligentiae similitudinem habere quod determinatis horis in cantum prorumpit ac si cognosceret proportiones caelestium motuum, unde subdit *quis enarravit*, scilicet gallo, *caelorum rationem*, idest proportionem caelestium motuum ut possit ex hoc determinatas horas discernere ad cantandum? Solent autem vigiles quodam cantu aut alicuius instrumenti sono propinquitatem diei declarare et certarum horarum noctis; non autem potest dici quod aliquis sonitus caeli determinatis temporibus audiatur et aliis temporibus sileat ut ex hoc gallus discernat ad cantandum, unde subdit *et concentum caeli quis dormire faciet?* Quasi dicat: concentus caeli non silet sicut vigilis dormientis ut ex eius auditu vel silentio possit gallus instrui ad cantandum. Considerandum autem est hic quod ex motu caelorum Pictagorici posuerunt sonitum harmonizatum provenire propter convenientissimam proportionem caelestium motuum, et quia ponebant corpora caelestia animata ideo talis consonantia sonorum possit concentus caeli vocari; sed Aristotiles probat in II de caelo quod ex motu caelestium corporum nullus sonitus procedit, et ideo hic concentum accipere possumus metaphorice positum pro sola convenientia caelestium motuum qui numquam requiescunt. Huiusmodi autem inspiratio sapientiae vel intelligentiae aut etiam concentus caeli ab initio fundationis terrae fuit, unde subdit *quando fundabatur pulvis in terra*, quod refertur ad situm terrae quae in imo ponitur sicut in fundamento, *et glebae compingebantur*, quod refertur ad humorem continentem in unum partes terrae, ne scilicet terra propter sui siccitatem in pulverem resolvatur. Deinde accedit ad aliam proprietatem animalium quae attenditur secundum acquisitionem nutrimenti, circa quam admirabile aliquid apparet in leaena: cum enim leo multo cibo indigeat, mirabile videtur quomodo in aliqua regione tantum potest de praeda animalium capere quod sibi sufficiat et filiis suis, unde subdit *numquid capies leaenae praedam?* Idest numquid tantam abundantiam praedae ei praeparabis ut habeat sufficienter sibi et filiis suis, unde subdit *et animam catulorum eius implebis?* Hoc autem non videtur multum difficile quando per diversa loca discurrunt sed quando in eodem loco manent, vel propter necessitatem nutritionis filiorum, ad quod pertinet quod dicit *quando cubant in antris*, vel quia insidiantur aliis animalibus: *et in specubus insidiantur*, scilicet animalibus capiendis. Apparet etiam aliquid mirabile in avibus circa corvum: dicitur enim quod corvus pullos ovis eductos non pascit donec suos esse deprehendens plumis nigrescere viderit, unde septem diebus eis cibos non ministrat sed a Deo sustentantur per naturalem virtutem eis inditam, unde subdit *quis praeparat corvo escam suam quando pulli eius clamant ad Deum, vagantes*, idest huc et illuc prospicientes, *eo quod non habeant cibos*, quasi a parentibus derelicti? Hoc autem non est intelligendum quasi pulli corvorum Deum cognoscant, sed hoc dicitur quia quaelibet res naturalis suo desiderio, in hoc ipso quod aliquod bonum appetit, quasi intendit aliquid a Deo acquirere qui est auctor bonorum.

Caput 39

[84937] Super Iob, cap. 39 *Numquid nosti tempus partus ibicum?* Commemoraverat dominus in praecedentibus id quod pertinet ad vim cognoscitivam, loquens de sapientia hominis et intelligentia

galli; commemoraverat etiam de praeda leonum et esca corvorum, quae pertinent ad vim nutritivam; nunc autem commemorat quaedam pertinentia ad vim generativam, et incipit agere de partu ibicum et cervarum in quibus aliquid occultum esse videtur. Ibices enim sunt quaedam animalia parva corpore quae in locis petrosis habitant, in quibus et pariunt: unde ad huiusmodi loca non de facili patet hominibus accessus, propter quod dicit *numquid nosti tempus partus ibicum in petris?* Quasi dicat: hoc hominibus est ignotum propter asperitatem locorum in quibus pariunt. Cervae autem, ut dicitur, eligunt loca occulta in quibus pariant, ubi lupi accedere non solent, et ideo ad ostendendum occultationem partus ipsarum subdit *vel parientes cervas observasti?* Quod dicitur ad divinae providentiae commendationem: mulieres enim cum pariunt indigent obstetricum obsequio, sed animalibus quorum partus homines latet Deus sua providentia exhibet auxilium quod est eis necessarium ad pariendum, inquantum scilicet dat eis industriam naturalem ut cognoscant ea quae sunt in talibus cognoscenda, quorum primum est quod sciatur spatium temporis quo fetus in utero perficitur, et quantum ad hoc dicit *dinumerasti menses conceptus earum*, ut scilicet eis indicares quando se deberent praeparare ad partum? Unde subdit *et scisti tempus partus earum*, ut scilicet eis indicares quando parere deberent? In his enim solent mulieres puerperae ab aliis instrui, sed animalia, quae etiam sunt longe a conversatione humana, per naturalem industriam eis divinitus inditam haec cognoscunt et determinato tempore se praeparant ad partum eo modo quo facilius possit partus emitti, unde subdit *incurvantur ad fetum*, scilicet emittendum, *et pariunt*, scilicet per se ipsas instruente natura; et tamen partus non est eis delectabilis sed poenosus, unde subdit *et rugitus emittunt*, scilicet propter dolorem quem pariendo patiuntur. Et sicut matres naturali industria se praeparant ad partum, ita etiam et filii naturali industria divinitus indita sibi necessaria conquirunt, unde subdit *separantur filii earum*, quod dicit ad differentiam fetus humani, nam puer mox natus non potest se movere ut discedat a matre, quod tamen in praedictis animalibus contingit: statim enim postquam nascuntur moventur, et primus eorum motus est ad escam quaerendam, unde subdit *et pergunt ad pastum.* Sed tamen in principio indigent pasci lacte matris, unde sic a matre separantur quod tamen ad eam redeunt, postmodum vero cum perfecti fuerint totaliter separantur a matribus, unde et subdit *egrediuntur et non revertuntur ad eas*, quia scilicet ulterius ab eis lactari non indigent. His autem praemissis quae pertinent ad speciales quasdam animalium proprietates, pertinentibus scilicet ad cognitionem, escam et partum, commemorat ea quae pertinent ad totam conversationem vitae. Circa quam primo mirabile apparet quod quaedam animalia dum sunt domestica sustentari non possunt absque hominis cura, inveniuntur tamen aliqua ad illud genus pertinentia quae sunt silvestria et absque hominum providentia gubernantur; et hoc maxime mirabile apparet in asino qui cum est domesticus totaliter videtur humanae servituti deputatus, a qua tamen servitute asini silvestres qui onagri dicuntur liberi esse apparent, unde dicit *quis dimisit onagrum*, idest asinum silvestrem, *liberum*, scilicet ab hominum servitute? Quod quidem dicitur secundum quod id quod consuetum est apprehenditur ab hominibus quasi naturale, unde quia consueti sunt homines non videre asinos nisi servituti subiectos, videtur eis quod sint naturaliter servi, et ideo si aliquando inveniantur liberi videtur eis quod sint a servitute dimissi; e contrario autem se habet, nam prius fuerunt huiusmodi animalia homini non subiecta per modum quo nunc sunt, postmodum autem humano artificio sunt domita et hominum servitiis deputata. Signa autem servitutis asinorum sunt vincula quibus ligantur, sicut camus vel aliquid huiusmodi, et quantum ad hoc subdit *et vincula eius quis solvit?* Onagri enim huiusmodi vinculis carent. Apparet etiam in asinis domesticis quod pereunt si remaneant absque habitaculis ab hominibus praeparatis, sed onagri habent sibi per divinam providentiam habitaculum praeparatum, unde subdit *cui dedi in solitudine*, scilicet ad quam homo non accedit, *domum*, puta aliquod antrum vel cavernam quamcumque, *et tabernacula eius*, puta scilicet sub herbis aut arboribus, *in terra salsuginis*, idest in aliqua terra inhabitata propter siccitatem et solis exustionem, ex qua humor eius quasi in saporem salis convertitur. Et quamvis huiusmodi habitatio videatur incultior et horridior propter solitudinem, tamen eam praefert quantumcumque nobili civitati, unde subdit *contemnit multitudinem civitatis*, scilicet in comparatione ad habitationem deserti. Et assignat duplicem rationem, quarum prima est quia ibi non exiguntur ab eo laboriosa opera, unde subdit *clamorem exactoris non audit*, idest domini exigentis ab eo portationem onerum vel aliquid huiusmodi; alia ratio est quia ibi liberius evagatur ad pastum quaerendum, unde subdit *circumspicit montes pascuae suae*, quia scilicet patet ei liber aditus ad diversa loca pro pascuis quaerendis, et ipsa etiam pascua pro suo libitu accipit, unde subdit *et virentia quaeque perquirit*: asinis autem domesticis non dantur optima pascua sed interdum viliora, melioribus pascuis nobilioribus animalibus reservatis. Sicut autem asinus servit homini ad onera deferenda, loco cuius in silvestribus invenitur onager, ita etiam servit homini inter domestica animalia bos ad arandum propter suam fortitudinem, cui comparat inter silvestria rinocerontem, idest Unicornem, quod est animal quadrupes valde forte et ferum, habens unum cornu in media fronte; hoc autem animal propter sui feritatem non de facili potest domari sicut bos domatur, unde subdit *numquid volet rinoceros*, idest Unicornis, *servire tibi*, ut scilicet domesticatus sponte tibi oboediat? Animalia autem domesticata cibum libenter ab hominibus capiunt, ad quod excludendum subdit *aut morabitur ad praesepe tuum*, ut scilicet paratus sit comedere quod a te ei offertur? Boves autem domesticati ad hoc nutriuntur ut ministerio arationis applicentur, et ad hoc excludendum subdit *numquid alligabis loro tuo rinoceronta*, idest Unicornem, *ad arandum*, sicut scilicet aratur in bobus? Utuntur etiam homines bobus ad aliud ministerium, ut scilicet trahentes quoddam rastrum terram aratam complanent glebam comminuendo, unde subdit *aut confringet glebas vallium*, quae scilicet solent diligentius excoli propter maiorem fecunditatem, *post te*, idest postquam terram araveris? Vel *post te*, idest ut te praecedente ille sequatur glebas confringens? Dimittuntur etiam quaedam animalia fortia ad agrorum custodiam contra latrones vel animalia quae possent segetes devastare, sicut custodiuntur agri per aliquos canes feroces, sed hoc per Unicornem fieri non potest quia non domesticatur, unde subdit *numquid fiduciam habebis in magna fortitudine eius et derelinques ei labores tuos*, idest fructus agrorum ad custodiendum? Sic ergo non potes hoc fortissimo animali uti nec sicut bove ad arandum nec sicut cane ad custodiendum. Similiter etiam non potes eo uti sicut forti agricola ad fructus terrae procurandos, unde subdit *numquid credes ei quod reddet sementem tibi et aream tuam congreget?* Sicut scilicet facit operarius qui semen a domino susceptum serit et multiplicatum reddit, segetes congregando in aream et post trituram in horreum domini reportando. His igitur positis in quibus quaedam animalia silvestria a domesticis diversificantur, subdit quasdam proprietates quorundam animalium in quibus videntur ab omnibus aliis animalibus quaedam proprietates diversae. Et hoc praecipue apparet in strutione qui est avis quaedam appropinquans ad genus bestiarum, unde licet habeat pennas ad modum animalium alte volantium, non tamen per eas se potest in altum elevare, unde dicit *penna strutionis similis est pennis herodii*, idest nobilissimi falconis qui girfalcus dicitur, *et accipitris*, qui est avis nota, et ambae sunt aves boni volatus. Est autem et alia proprietas strutionis diversa ab aliis avibus, quod scilicet sua ova non fovet sed fodiens in arena ea dimittit et operit sabulo, unde subdit *quae derelinquit in terra ova sua.* Habet autem hanc naturalem industriam quod observat tempus calidum, scilicet quando incipiunt stellae apparere quae dicuntur virgiliae, scilicet in mense Iulii, et tunc parit ova, et sic ex calore temporis et loci, quia scilicet non moratur nisi in locis calidis, ova vivificantur et ex eis pulli nascuntur, unde subdit *tu forsitan in pulvere calefacies ea?* Quasi dicat non, sed hoc agitur providentia divina per quam etiam ova in pulvere conservantur illaesa. Strutio enim est naturaliter animal obliviosum et nullam curam adhibet de conservatione ovorum, unde subdit *obliviscitur quod pes*, scilicet hominis transeuntis per viam, *conculcet ea*, scilicet ova, *aut bestia agri conterat*, vel casu pertranseundo vel propter appetitum cibi. Et sicut non habet curam de conservatione ovorum ita non habet curam de nutritione pullorum, unde subdit *duratur ad filios suos quasi non sint sui*, quia scilicet nullam curam habet de nutritione eorum, et ita quantum in se est perdit fructum generationis, unde subdit *frustra laboravit*, scilicet concipiendo et conceptum portando, ex quo filios non nutrit; contingit etiam quandoque quod etiam alia animalia fetus suos deserunt propter timorem, sed strutio hoc facit *nullo timore cogente.* Facit autem hoc etsi non propter timorem tamen propter defectum naturalis industriae quam circa hoc alia animalia habent, unde subdit *privavit enim Deus eam*, scilicet feminam strutionis, *sapientia*, scilicet ad ordinate nutriendum et gubernandum fetum, *nec dedit illi intelligentiam*, per quam scilicet sollicitudinem habeat de pullis suis: sapientiam autem et intelligentiam nominat industriam naturalem. Et quia supra dixerat quod habet pennas similes pennis herodii et accipitris, consequenter ostendit ad quid ei huiusmodi pennae prosint dicens *cum tempus fuerit*, idest cum aliqua necessitas velocitatis motus sibi immineat, *in altum alas erigit*, ita tamen quod per alas corpus eius sursum elevari non potest, sed per eas iuvatur ad velociter currendum, unde subdit *deridet equitem*, quia scilicet velocius currit quam equus hominem deferens, *et ascensorem eius*, scilicet equi, quia scilicet velocius curreret quam homo si suis pedibus iret. Sicut autem strutio habet quasdam proprietates a pluribus animalibus diversas quibus ab aliis deficit, ita etiam equus habet quasdam proprietates ad nobilitatem pertinentes quibus ab aliis animalibus differt. Primo autem equi fortitudinem commemorat cum dicit *numquid praebebis equo fortitudinem*, scilicet non solum corporis prout est potens ad onus ferendum, sed etiam animi prout audacter ad pericula vadit? Aliam autem proprietatem eius commemorat, quod scilicet ex exteriori ornatu ad libidinem provocatur: dicitur enim de equis quod iubarum decore ad coitum agitantur et iubis tonsis eorum libido extinguitur, ad quod significandum subdit *aut circumdabis collo eius hinnitum?* Solent enim equi hinnire propter libidinem, secundum illud Ier. V 8 *equi amatores in feminas et emissarii facti sunt, unusquisque ad uxorem proximi sui hinniebat*; ergo hinnitus collo equi a Deo circumdatur quando iubae ei dantur a Deo, ex quarum consideratione ad libidinem provocatur. Est autem et alia equi proprietas quod vehementer salit contra morem multorum quadrupedum, unde subdit *numquid suscitabis eum*, scilicet elevando in altum, *quasi locustas*, quae scilicet saliendo moventur? Alia vero proprietas equi est audacia ipsius in bellis, quam diffusius describit quia est nobilis et admiranda, et primo manifestatur eius audacia quando adhuc odoratu bellum percipit a remotis, unde sequitur *gloria narium eius terror*, idest bellum quod est aliis ad terrorem, naribus ab equo perceptum est equo ad gloriam, idest ad quandam animi magnitudinem; et huius signum statim in eo apparet, de quo subditur *terram ungula fodit*, quasi praeparans se ad pugnandum. Ex hoc autem quod bellum percipit interius gaudet, unde subdit *exultat*, scilicet percepta opportunitate pugnandi, et hoc per effectum ostendit cum subdit *audacter in occursum pergit armatis.* Nec in ipso proelio existens terrore deicitur, unde subdit *contemnit pavorem*, et quod est amplius, etiam vulnerum dolore non repellitur, unde subdit *nec cedit gladio.* Solent autem plura animalium ex solo strepitu terreri, sed hoc equo non accidit, unde subdit *super ipsum sonabit pharetra*, scilicet plena sagittis, dum concutitur ad motum militis equo insidentis; similiter etiam ex hasta et clipeo militis sonus aliquis procedit, unde subdit *vibrabit hasta*, idest hasta dum vibratur sonum emittit; similiter clipeus dum movetur et ad arma colliditur sonum facit, unde subdit *et clipeus*, scilicet sonat; sed tamen ad hunc sonitum equus non stupescit, unde subdit *fervens*, scilicet interius per audaciam, *et fremens*, scilicet hinnitu, quem fremitum nominat, qui est proprie leonum, propter equi audaciam; et non solum voce interiorem fervorem animi monstrat sed etiam exteriori actu, unde subdit *sorbet terram*, idest videtur eam sorbere pedibus fodiendo. Et non solum non obstupescit sonitu pharetrae, hastae et clipei, sed nec etiam sono tubae qua utuntur in bellis, unde subdit *nec reputat tubae sonare clangorem*, ut scilicet propter hoc obstupescat; quin immo gaudere dicitur ad sonum bucinae, unde subdit *ubi audierit bucinam dicit: vah.* Idest emittit exultationis vocem, nam vah. Est interiectio exultantis. Et quia haec quae praedicta sunt pertinent ad equi audaciam, subiungit de perspicacitate ipsius dicens *procul odoratur bellum*, idest cum adhuc hostes sunt procul, odoratu percipit bellum imminere et quasi videtur sentire belli praeparationem, dum scilicet duces suis exhortationibus animant milites, et quantum ad hoc subdit *exhortationem ducum*, scilicet percipit, *et ululatum*, idest confusum clamorem et strepitum, *exercitus*, scilicet praeparantis se ad bellum. His autem praemissis de animalibus quae gradiuntur in terra, accedit ad animalia quae volant in aere, et primo commemorat naturalem industriam accipitris qui tempore mutationis pennarum expandit alas suas ad Austrum, qui est ventus calidus, ut apertis poris veteres pennae decidant et novae renascantur, unde dicit *numquid per sapientiam tuam plumescit accipiter*, scilicet quando pennae eius renovantur, *expandens alas suas ad Austrum*, ut scilicet facilius pennas mutet? Ultimo autem loquitur de aquila *quae ceteris avibus altius volat*, unde dicit *numquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila*, scilicet sicut ad meum? Facit enim hoc aquila naturali instinctu: omnis autem naturalis cursus rerum est quaedam motio creaturae ad praeceptum Dei, secundum illud Psalmi *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.* Et sicut aquila habet motum in altum ita etiam et in altis conversatur, quod pertinet ad nobilitatem suae naturae, et ideo dicit *et in arduis ponet nidum suum*, ut scilicet pulli eius statim nati consuescant in altis morari, et ideo subdit *in petris manet*, quasi gaudens aeris puritate eo quod in locis petrosis non sit multa vaporum resolutio; *et in praeruptis silicibus commoratur*, ad quas scilicet noxiis bestiis non patet accessus, *atque inaccessibilibus* homini *rupibus*, per quod scilicet eius securitati providetur. Habet autem aquila visum valde acutum ut possit ex longinquo videre necessarium cibum, unde subdit *inde*, scilicet de locis altis, *contemplatur escam*, scilicet non solum propinquam sed etiam remotam, unde subdit *et oculi eius de longe prospiciunt.* Est autem et aquila potens in praeda sicut et leo inter quadrupedia, et ad hoc designandum subdit *pulli eius lambunt sanguinem*, scilicet animalium viventium quae aquila ad nidum defert. Pascitur autem aquila non solum animalibus vivis sicut falcones et accipitres, sed etiam cadaveribus animalium mortuorum, unde subdit *et ubicumque cadaver fuerit statim adest*, per quod etiam velocitatem volatus eius designat. Haec autem omnia sunt inducta ad ostendendum magnitudinem divinae sapientiae et virtutis per quam tam mirabiles effectus producuntur: unde datur intelligi quod Iob auditis tot mirabilibus divinorum effectuum stupens siluit; sed dominus eum excitat ad considerandum quod homo non est idoneus ad disputandum cum Deo, unde subditur *adiecit dominus*, scilicet super verba praemissa, *et locutus est ad Iob*, eo scilicet tacente: *numquid qui contendit cum Deo*, idest qui offert se disputaturum cum eo, *tam facile conquiescit*, scilicet quasi sit superatus sicut tu qui taces? *Utique qui arguit Deum*, quasi de eius iudiciis disputans, *debet et respondere illi*: iustum est enim ut qui alium ad disputandum provocat, etiam ipse paratus sit respondere. Et ne videretur Iob, licet convictus, in sua sententia obstinatus permanere, in verba humilitatis prorumpit, unde sequitur *respondens autem Iob domino dixit: qui leviter locutus sum respondere quid possum?* Ubi considerandum est quod Iob coram Deo et sua conscientia loquens non de falsitate locutionis aut de superba intentione se accusat, quia ex puritate animi fuerat locutus, sed a levitate sermonis: quia scilicet etiam si non ex superbia animi locutus fuerat, verba tamen eius arrogantiam sapere videbantur, unde amici eius occasionem scandali sumpserant; oportet autem vitare non solum mala sed etiam ea quae habent speciem mali, secundum apostolum I ad Thess. V 22 *ab omni specie mala abstinete vos*, et ideo subdit *manum meam ponam super os meum*, ut scilicet ad similia verba de cetero non prorumpam; et de his quae dixi paeniteo, unde subdit *unum locutus sum quod utinam non dixissem*, scilicet quod dixi me velle disputare cum Deo, *et alterum*, scilicet quod meam iustitiam praetuli dum de divinis iudiciis ageretur. Tertium autem quod ei Eliud imposuerat, ut scilicet diceret iudicium Dei esse iniustum, non recognoscit, quia hoc non pertineret ad levitatem locutionis sed ad blasphemiam. Sic autem de leviter dictis paenitet quod emendationem proponit, unde subdit *quibus ultra non addam*, ut scilicet alias verba levia proferam. Est autem considerandum quod si praedicta locutio domini ad Iob non fuit per exteriorem sonum prolata sed interius inspirata, Iob tripliciter in hoc libro invenitur fuisse locutus: primo quidem quasi repraesentans affectum sensualitatis in prima conquestione cum dixit *pereat dies*, secundo exprimens deliberationem rationis humanae dum contra amicos disputaret, tertio secundum inspirationem divinam dum ex persona domini verba induxit; et quia humana ratio dirigi debet secundum inspirationem divinam, post verba domini, verba quae secundum rationem humanam dixerat reprehendit.

Caput 40

[84938] Super Iob, cap. 40 *Respondens autem dominus Iob de turbine* et cetera. In praecedentibus dominus per commemorationem mirabilium quae apparent in eius effectibus demonstravit

suam sapientiam et virtutem, ut ex hoc manifestum sit quod nullus homo nec sapientia nec potestate potest cum Deo contendere; nunc autem ulterius procedit ad arguendum Iob de hoc quod suam iustitiam commemoraverat, quod aliquibus sonare videbatur in derogationem divini iudicii. Praemittitur etiam modus divinae locutionis cum dicitur *respondens autem dominus Iob de turbine dixit*, et excitatio attentionis cum subditur *accinge sicut vir lumbos tuos*, et petitio responsionis cum subditur *interrogabo te et indica mihi*: quae quia supra exposita sunt, hic iterare non oportet expositionem eorum. Est autem considerandum quod Iob suam iustitiam commemorando non intendebat imponere iniquitatem divino iudicio, sicut tres amici eius et Eliud perverse intelligebant, sed intendebat ostendere quod non erat punitus in ultionem peccatorum sicut ei imponebant, sed ad probationem sicut supra XXIII 10 dixerat *probabit me quasi aurum quod per ignem transit*; verum tamen hoc ipsum reprehensibile videbatur, quod sic suam iustitiam commendabat quod aliis videbatur hoc redundare in derogationem divinae iustitiae, unde subdit *numquid irritum facies iudicium meum?* Quasi dicat: numquid hoc tibi videtur ut commendando tuam iustitiam facias ab hominibus reputari irritum, idest falsum, esse meum iudicium? Falsitas autem iudicii est condemnatio iudicantis qui iniquum iudicium profert vel ex ignorantia vel ex malitia, unde subdit *et condemnabis me ut iustificeris?* Quasi dicat: numquid intantum vis te ostendere iustum quod ego apud alios condemnabilis videar? Est autem notandum quod si fuerint duo aequales, si oporteat alteri culpam imponi, non est reprehensibile si alter eorum a culpa imposita se expurget quamvis alter culpabilis in aliorum opinione remaneat, quia homo plus se quam alium naturaliter diligit; sed ubi est tanta distantia quanta est Dei et hominis, potius homo debet pati culpam iniuste in se referri quam quod iniuste referatur in Deum: et ideo dominus ad arguendum Iob proponit excellentiam Dei super homines, quae quidem excellentia ex eius effectibus manifestatur. Sed quia nunc agitur de comparatione iustitiae quae proprie non attenditur respectu irrationabilium rerum, ideo ad ostendendum divinam excellentiam accipit effectus quos Deus operatur in rationabilibus creaturis, qui quidem effectus secundum duo considerari possunt: uno modo secundum virtutis suae operationem, et quantum ad hoc dicit *si habes brachium sicut Deus*: per brachium enim potentia divinae virtutis exprimitur, quo quidem brachio utitur et ad sustentationem bonorum, secundum illud Is. XL 11 *in brachio suo congregabit agnos*, et ad punitionem malorum, secundum illud Luc. I 51 *fecit potentiam in brachio suo, dispersit superbos mente cordis sui.* Alio modo operatur Deus in rationabilibus creaturis per suae sapientiae doctrinam, quam propter eius excellentiam tonitruum nominat, et quantum ad hoc subdit *et si voce simili tonas*: hoc autem tonitruo utitur Deus ad instructionem bonorum, secundum illud supra XXVI 14 *cum vix parvam stillam sermonum eius audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri?* Et ad terribilem increpationem malorum, secundum illud Psalmi *vox tonitrui tui in rota*, et postea sequitur *commota est et contremuit terra.* Ex huiusmodi autem effectibus excellentiam divinam demonstrat quantum ad tria: primo quidem quantum ad decorem cum dicit *circumda tibi decorem*, quasi dicat: si tam potens es in effectibus sicut Deus, attribuas tibi eius decorem, unde signanter dicit *circumda tibi*: Deus enim non habet circumdatum decorem quasi superadditum eius essentiae sed ipsa essentia eius est decor, per quem intelligitur ipsa claritas sive veritas, et puritas sive simplicitas, et perfectio essentiae eius; sed homo non potest habere decorem nisi circumdatum, quasi participando ipsum a Deo ut superadditum suae essentiae.

Secundo tangit divinam altitudinem cum subdit *et in sublime erigere*: attenditur autem divina sublimitas non loco quia Deus loco non comprehenditur, sed perfectione et virtute quia quicquid de eo dicitur convenit ei in summo; huiusmodi autem sublimitas Deo essentialiter convenit, unde ad eam non erigitur sed in ea immobiliter manet; homo autem secundum suam naturam est infimae condicionis, unde ad illam sublimitatem divinam pervenire non posset nisi se supra se sublevando, et ideo signanter dicit *in sublime erigere.* Tertio tangit eius gloriam cum subdit *et esto gloriosus*: gloria quidem importat notitiam de bonitate alicuius, unde Ambrosius dicit quod *gloria est clara cum laude notitia*; bonitas autem Dei infinita est, cuius notitia perfecta non est nisi apud Deum, et ideo gloria in solo Deo est inquantum se ipsum cognoscit, ad quam gloriam homo pervenire non potest nisi participando cognitionem divinam, secundum illud Ier. IX 24 *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me*, et ideo signanter dicit *esto gloriosus*, quia homo essentialiter hanc gloriam non habet. His igitur positis quae pertinent ad excellentiam divinae potestatis et naturae, procedit ulterius ad commemorandum divinos effectus in rationabilibus creaturis et quantum ad bonos et quantum ad malos; sed sciendum est quod effectus quos Deus operatur in sublimationem iustorum magis attribuuntur misericordiae, quos autem operatur in punitionem malorum proprie attribuuntur iustitiae: et ideo quia nunc agitur de iustitia, primo breviter tangit effectum divinae operationis quantum ad bonos cum dicit *et speciosis induere vestibus.* Omnes enim boni tam Angeli quam homines speciosi sunt ex participatione divinae sapientiae et iustitiae, et sicut homo ornatur ex specioso vestimento, ita omnis decor sanctorum Angelorum et hominum redundat in ornatum Dei inquantum ex hoc Dei bonitas commendatur, per modum quo dicitur Is. XLIX 18 *his omnibus velut ornamento vestieris.* Est autem considerandum quod hoc ad misericordiam Dei pertinet quod sanctos suos faciat speciosos, sed quod eorum decore utatur ad suam gloriam ad iustitiam pertinet de qua nunc loquitur, et ideo non dicit speciosas fac vestes sed *speciosis induere vestibus.* Deinde diffusius ostendit effectus divinae iustitiae quos exercet in malos, et primo hoc prosequitur quantum ad homines. Sciendum est autem quod omnis malitia hominum a superbia initium habet, secundum illud Eccli. X 15 *initium omnis peccati superbia*; inter cuncta etiam vitia Deus maxime superbiam detestatur, unde dicitur Iac. IV 6 quod *Deus superbis resistit*, et hoc ideo quia superbi quasi Deo rebellant dum ei humiliter subdi non volunt, et ex hoc in omnia peccata incidunt divinis praeceptis contemptis - unde et terreni principes maxime detestantur rebelles -, et ideo dominus specialiter commemorat effectum suae potentiae quem contra superbos exercet. Est autem duplex genus superborum: quidam enim ex bonis quae habent se super alios efferunt, sicut ille qui dicebat Luc. XVIII 11 *non sum sicut ceteri hominum*, et hi proprie superbi dicuntur, ut ipsum nomen sonat; est autem propria superborum poena discordia, quia dum quilibet alii superesse nititur et subici recusat, ad invicem concordare non possunt, unde dicitur Prov. XIII 10 *inter superbos semper iurgia sunt*, et ad hoc designandum dicit *disperge superbos in furore tuo*, quasi dicat: exerce officium Dei quod est dispergere superbos ut in unum convenire non possint; per furorem autem Dei intelligitur gravis vindicta. Aliud autem genus superborum est qui sibi arrogant id quod supra ipsos est, et hi proprie arrogantes dicuntur, unde dicitur Ier. XLVIII 29 *arrogantiam et altitudinem cordis illius ego scio, ait dominus, et quod non sit iuxta eam virtus eius*; horum autem poena propria est deiectio: cum enim volunt se erigere supra posse, consequens est quod periculose corruant, secundum illud

Psalmi *deiecisti eos dum allevarentur*, unde subdit *et respiciens omnem arrogantem humilia*, idest deicias ex prospectu tuae providentiae. Communis autem utrorumque prima poena est confusio, quia cum non possint consequi altitudinem quam praetendebant, confunduntur apparente defectu eorum, unde subdit *respice cunctos superbos et confunde eos*, unde et supra XX 6 dictum est *si ascenderit usque in caelum superbia eius, quasi sterquilinium in fine perdetur.* Secunda autem poena eorum est eorum destructio, quam designat subdens *et contere impios in loco suo.* Superbos impios nominat quia, sicut Eccli. X 14 dicitur, *initium superbiae hominis est apostatare a Deo*, quod repugnat divino cultui qui pertinet ad pietatem; conveniens autem poena est superborum quod conterantur: quod enim conteritur, quadam violentia fortioris corporis in minimas partes resolvitur; iustum est autem ut superbi qui se inordinate magnos existimant, fortiori virtute, scilicet divina, ad minimum deducantur. Signanter etiam addit *in loco suo*, ut ostendatur quod id in quo confidunt eos liberare non potest: unumquodque enim in suo loco conservatur, unde multitudo divitiarum vel status dignitatis, vel si quid aliud huiusmodi est in quo homo confidat, locus eius dici potest; quibus non obstantibus superbus a Deo conteritur, ut quasi in loco suo contritus videatur. Tertia poena est quod postquam sunt ad minimum redacti claritas famae eorum cessat: iustum est enim ut qui gloriae pompam quaerebant ab hominum memoriis deleantur, secundum illud Prov. *nomen impiorum putrescet*, unde sequitur *abscondes eos in pulvere*, idest facies eos obscuros propter statum vilitatis ad quem deducentur. Quod autem addit *simul* potest ad duo referri, videlicet ad hoc quod omnes superbi simul talem finem patiuntur, et ad hoc quod non successive superbi depereunt sed simul, idest subito, deiciuntur. Quarta autem poena eorum est ut non solum ipsi ab aliis non cognoscantur sed etiam bona de quibus superbierunt agnoscere non sinantur, unde subdit *et facies eorum*, per quas scilicet virtutes eorum cognoscitivae significantur eo quod visus hominis in facie ponitur, *demerge in foveam*, idest in profundum Inferni; et loquitur de damnatione mortis secundae per similitudinem mortis primae, per quam homines in corporalem pulverem reducuntur in foveam demersi. Haec autem dominus praemiserat quasi propria sua opera; eius autem proprium est ut non egeat alieno auxilio, quod homini convenire non potest sicut nec potest praedicta opera exercere, unde subdit *et ego confitebor quod salvare te possit dextera tua*, quasi dicat: si praedicta opera facere potes quae sunt Dei solius, potes tibi rationabiliter attribuere quod divino auxilio non egeas ad salutem; sed sicut illud non potes, ita nec hoc; unde non debes de tua iustitia gloriari. *Ecce Vehemot quem feci tecum* et cetera. Supra dominus narraverat effectus virtutis suae quos in malis hominibus operatur, nunc autem accedit ad describendum malitiam Diaboli. Manifestum est autem ex praemissis quod apud Iob et amicos eius eadem erat opinio de Daemonibus quam nunc Ecclesia Catholica tenet, ut scilicet ex angelica dignitate per peccatum corruerint, unde supra IV 18 dictum est *ecce qui serviunt ei non sunt stabiles.* Et sicut homo per peccatum decidit a dignitate rationis et contra rationem agens irrationabilibus comparatur, ita etiam Diabolus per peccatum avertens se a supremis et intelligibilibus bonis, dum principatum super inferiora et terrena appetiit, animalibus brutis comparatur, in quorum effigie frequenter Daemones apparent hominibus, Deo id providente ut tales figuras corporum sinantur assumere per quas eorum condicio designetur. Est autem considerandum quod sicut Angeli in sua dignitate remanentes excellentiam quandam habent supra hominum dignitatem, unde et in fulgentiori quadam claritate apparent hominibus, ita etiam Daemones excellentiam quandam et principatum in malitia supra homines habent, et ideo sub figura quorundam excellentium et quasi monstruosorum animalium describuntur. Inter omnia autem animalia terrestria excellit elephas magnitudine et virtute, inter animalia vero aquatica excellit cetus: et ideo dominus describit Diabolum sub figura elephantis et ceti, ut hoc nomen *Vehemot*, quod significat animal, referatur ad elephantem qui inter cetera animalia terrestria, quae communius animalia dicuntur, quendam principatum tenet propter corporis magnitudinem; nomen autem *Leviathan*, quod significat additamentum eorum, referatur ad cete grandia quae habent magnitudinis additamentum supra omne animalium genus. Posset autem forte alicui videri quod dominus ad litteram intenderet exprimere proprietates elephantis et ceti propter magnitudinem qua reliqua animalia superant; sed quod proprietates horum animalium in figuram alterius describantur manifestum est ex hoc quod, proprietatibus positis ad figuram pertinentibus, subditur veritas. Nam praemissis proprietatibus Vehemot, idest elephantis, quasi exponendo veritatem subdit *ipse est principium viarum Dei*; praemissis autem proprietatibus Leviathan, idest ceti, subdit *ipse est rex super universos filios superbiae.* Et satis convenienter in descriptione Diaboli terminatur disputatio Iob, quae est de adversitate ipsius, quia etiam supra commemoratur Satan fuisse principium adversitatis ipsius; et sic dum amici Iob causam adversitatis eius ad ipsum Iob referre niterentur putantes eum propter sua peccata fuisse punitum, dominus, postquam Iob redarguerat de inordinata locutione, quasi finalem determinationem disputationi adhibens, agit de malitia Satan quae fuit principium adversitatis Iob et est principium damnationis humanae, secundum illud Sap. I *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Primo ergo incipiens describere Satan sub figura Vehemot, assignat convenientiam eius ad hominem dicens *ecce Vehemot quem feci tecum.* Et si quidem hoc referatur ad tempus inchoationis utriusque quantum ad figuram, veritas apparet: nam sexto die simul cum homine terrena animalia sunt producta; si referatur ad Diabolum, de quo figuraliter sive metaphorice haec dicuntur, non videtur simul Diabolus factus cum homine: nam homo factus legitur die sexto, Satan autem inter Angelos factus creditur in principio quo creavit Deus caelum et terram. Sed si illa dierum enumeratio non designat temporis successionem sed diversa genera rerum productarum, secundum sententiam Augustini, nulla repugnantia invenitur; si autem, secundum aliorum expositionem, Angelorum creatio duratione praecessit hominis productionem, potest dupliciter hoc verbum intelligi: uno modo ut sit sensus *quem feci tecum* idest quem feci sicut et te, et hoc dicit ad excludendum errorem eorum qui considerantes malitiam Diaboli aestimaverunt eum non esse Dei boni creaturam; alio modo ut sit sensus *quem feci tecum* idest similitudinem tecum habentem quantum ad naturam intellectualem. Et huius etiam similitudinis aliquod vestigium in elephante apparet: dicit enim Aristotiles in VIII de animalibus quod *maxime domesticabile silvestrium est elephas: ad multa enim eruditur et intelligit quoniam et adorare reges docentur*, quod non dicitur quia habeat intellectum sed propter bonitatem naturalis aestimativae. Descripta igitur convenientia Vehemot cum homine, describit proprietates ipsius, et ut hoc primo ad figuram referamus, tria videtur circa Vehemot describere: primo quidem cibum ipsius cum dicit *fenum quasi bos comedet*: ad litteram enim non est animal comedens carnes sed herbas et alia huiusmodi ad modum bovis. Et quia herbae nascuntur in terra, per hoc figuratur quod Satan pascitur, idest delectatur, in terrenorum dominio, unde et iactanter de se dicit Luc. IV 6 *mihi* *tradita sunt*, scilicet regna orbis terrae, *et cui voluero do illa.* Secundo describit coitum eius: in cibo enim et coitu praecipuae delectationes animalium consistunt. Describit autem coitum elephantis primo quidem quantum ad principium libidinis ex qua animalia commoventur ad coitum, cum dicit *fortitudo eius in lumbis eius*: nam ex lumbis sive ex renibus semen ad membra genitalia derivatur. Secundo describit figuram coitus: nam, sicut philosophus dicit in V animalium, *patitur coitum femella elephantis considens, et masculus ascendit*, et hoc significat subdens *et virtus illius in umbilico ventris eius*, qui scilicet umbilicum superponit in coitu dorso femellae; et oportet quod sit in umbilico magna virtus ne frangatur propter collisionem corporum tam magnorum. Animalia autem in quibus talis figura coitus invenitur, dum coeunt caudam inter tibias posteriores stringunt, unde subdit *stringit caudam suam quasi cedrum*, quod dicitur propter magnitudinem eius. Tertio describit organa coitui deservientia cum subdit *nervi testiculorum eius perplexi sunt*, idest revolutiones quasdam habent, ut philosophus describit in III animalium de testiculis omnium animalium gressibilium et generantium animal. Haec autem ad Diabolum litteraliter referri non possunt, quasi ipsi Daemones ad modum animalium corporaliter coeant quasi ipso coitu delectati: etsi enim, ut Augustinus dicit in XV de civitate Dei, *quidam incubi saepe dicantur extitisse mulieribus improbi et earum appetiisse ac peregisse concubitum*, non tamen hoc agunt quasi coitu delectati, sed delectantur ad hoc quod homines ad peccata talia inducunt ad quae maxime sunt proni; unde Augustinus dicit in II de civitate Dei *quis non intelligat quantum moliantur maligni spiritus exemplo suo auctoritatem praebere sceleribus?* Et propter hoc, ut ipse in eodem libro alibi dicit, *huiusmodi spiritus luxuriae obscenitatibus delectantur*, quae quidem eorum delectatio metaphorice in verbis praemissis exprimitur. Et quia propter concupiscentiam carnis secundum hoc vitium maxime possunt homines superare, ideo dicit *fortitudo eius in lumbis eius*, ut hoc referatur ad viros, *et virtus illius in umbilico ventris eius*, ut hoc referatur ad mulieres; *stringit caudam suam quasi cedrum*, quia quos in hoc peccatum deicit dulcedine voluptatis finaliter ligatos tenet, *nervi testiculorum eius perplexi sunt*, quia si aliquis in hoc vitium deiectus evadere nititur, diversis occasionibus iterato irretitur. Tertio describit motum elephantum, de quibus dicitur quod habent inflexibiles pedes, tibias et crura propter pondus corporis sustentandum, et *habent ossa solida sine iuncturis*; et ad hoc designandum dicit *ossa eius velut fistulae aeris*, quia flecti non possunt sicut nec fistulae aeris, et hoc refertur ad exteriora organa motus quae sunt tibiae et crura; interiora autem organa motus sunt cartilagines quaedam et nervi, quae etiam in elephantibus non facile flectuntur, et quantum ad hoc subdit *cartilago ipsius quasi laminae ferreae*, quae scilicet incurvari et extendi non possunt: et per hoc significatur obstinatio Diaboli qui a proposito suae malitiae retrahi non potest, et crudelitas eius per quam ab exteriori hominum nocumento non cessat. Haec autem quae figuraliter dicta sunt exponit dominus subdens *ipse*, scilicet Satan de quo praedicta metaphorice dicta sunt, *est principium viarum Dei*, idest operum eius. Et si quidem hoc referatur ad opera creationis, hoc ea ratione dicitur quia Satan inter primas creaturas est conditus, vel etiam quia secundum quosdam fuit excellentior inter ceteras creaturas; sed convenientius proposito videtur ut per vias Dei intelligamus opera providentiae eius. Considerandum est autem quod Deo unum solum opus est proprium suae bonitati conveniens, scilicet benefacere et miserere; quod autem puniat et adversitates inducat, hoc contingit propter malitiam creaturae rationalis, quae primo est in Diabolo inventa et per eius suggestionem est ad homines derivata, et ideo signanter dicit quod *ipse est principium viarum Dei*, idest quod Deus diversis viis utatur, scilicet benefaciendo et puniendo. Et ne credatur sic esse principium viarum Dei quod per se ipsum sit potens ad nocendum, hoc excludit subdens *qui fecit eum*, scilicet Deus, *applicabit gladium eius*, idest noxiam operationem ipsius; voluntas autem nocendi est Diabolo a se ipso, propter quod dicitur gladius eius, sed effectum nocendi non habet nisi ex voluntate vel permissione divina. Et quia dixerat quod *fenum sicut bos comedit*, ostendit unde fenum accipiat ad edendum, unde subdit *huic montes herbas ferunt*, per quod intelligitur quod sublimes in hoc saeculo et superbi afferunt Diabolo suae delectationis seu refectionis materiam. Et quomodo hoc sit, ostendit subdens *omnes bestiae agri ludent ibi*: sicut enim ad litteram in montibus silvestria animalia congregantur ad securitatem et otium, ita sub quadam sublimium virorum protectione homines bestialiter saevientes securi requiescunt, quod significatur Dan. IV 9 ubi dicitur quod *subter arborem*, per quam significatur regia dignitas, *habitabant animalia et bestiae.* Deinde describit mansionem ipsius. Ubi considerandum est quod, sicut Aristotiles dicit in V animalium, *elephantes in solitudinibus manent et maxime circa fluvios*; et quia circa fluvios solent esse arundineta et salices et loca umbrosa, ideo ad designandam elephantis mansionem dicit *sub umbra dormit in secreto calami in locis humentibus.* Et quia hoc animal non qualemcumque umbram quaerit sed condensam, subdit *protegunt umbrae umbram eius*, ut scilicet inferior umbra per superiorem umbram contra aestum defendatur; et causam facientem umbram designat subdens *circumdant eum salices torrentis*, nam salices densiorem umbram faciunt et frigidiorem quam arundines. Inhabitat autem ad litteram hoc animal umbrosa loca, quia est animal melancholicum et siccae complexionis et habitat in terris calidis, unde contra calorem et siccitatem aestus quaerit refrigerium humiditatis et umbrae. Per quod designatur quod gladius Diaboli non solum effectum habet in montibus, idest in superbis, qui ei et ipsi herbas ferunt et bestias agri ludentes sustinent, sed etiam in hominibus qui in otio quasi in umbra vivunt, quam sibi multiplici studio continuare procurant ut sic umbrae protegant umbras, et qui in deliciis quasi in locis humentibus nutriuntur. Propter eandem autem causam propter quam hoc animal humentia et umbrosa loca quaerit, etiam multum de aqua potat, unde Aristotiles dicit in VII de animalibus quod *iam quidam elephas bibit aquae metretas Macedonicas quatuordecim pro semel et iterum sero alias octo*; et ideo ad describendum magnitudinem potus eius subdit *absorbebit fluvium et non mirabitur*, quia scilicet consuevit multum bibere, et iterum postquam multum bibit expectat alium multum potum, unde subdit *habet fiduciam quod influat Iordanis in os eius*, qui scilicet est fluvius notus in terra illa ubi haec dicebantur. Et haec quidem hyperbolice dicuntur secundum quod referuntur ad elephantem; secundum autem quod referuntur ad Diabolum, in cuius figura haec dicuntur, significatur eius praesumptio qua se confidit de facili sibi incorporare per consensum omnes homines instabiles, etiam si habeant aliquam Dei cognitionem; ad quod significandum inducitur specialiter de Iordane, qui est fluvius in terra in qua vera Dei cognitio habebatur: in his enim tribus generibus hominum maxime gladius Diaboli habet effectum, scilicet in superbis, voluptuosis et instabilibus seu curis saeculi deditis, qui possunt per fluvium designari. Aliqui tamen sunt qui a Diabolo non superantur sed potius contra ipsum victoriam obtinent, quod quidem principaliter competit Christo, de quo dicitur Apoc. V 5 *ecce vicit leo de tribu Iuda*; consequenter autem convenit aliis per gratiam Christi, secundum illud I ad Cor. XV

57 *Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per dominum nostrum Iesum Christum.* Et hanc quidem victoriam describit dominus sub similitudine venationis elephantis, dicens *in oculis eius quasi hamo capiet eum*, scilicet venator, per quem Christus et sui significantur. Dicitur esse unus modus venationis elephantum quod *fit fovea subterranea in via elephantis, in quam incidit ignoranter, ad quam veniens unus venator percutit et pungit ipsum; alter autem venatorum veniens percutit primum venatorem et amovet eum ne percutiat elephantem et dat ei comedere hordeum, quod cum ter vel quater fecerit diligit se liberantem et ei deinceps oboediens mansuescit*, et sic capiuntur per cibum eis oblatum sicut pisces hamo. Est autem et alius modus venationis elephantum, ut Aristotiles dicit in VIII de animalibus, ubi dicit quod *homines venatores domesticos elephantes equitant et persequuntur elephantes silvestres et pungunt eos cum quibusdam instrumentis*; et ad hoc potest pertinere quod subditur *et in sudibus perforabit nares eius*, in quibus scilicet habent carnem magis sensibilem, et ideo magis ibi punguntur a venatoribus. Per hoc autem mystice designatur quod Christus Diabolum superavit, ostendens ei naturam infirmam ut sic quasi hamo ab eo caperetur, et postmodum virtutem suam in eum exercuit, secundum illud Col. II 15 *expolians principatus et potestates, traduxit confidenter. An extrahere poteris Leviathan hamo* et cetera. Postquam dominus descripsit proprietates Diaboli sub similitudine elephantis qui est maximum animalium terrestrium, describit ipsum sub similitudine Leviathan, idest ceti, quod est maximum animalium marinorum et, sicut Plinius dicit, *est magnitudinis quatuor iugerum*; et Isidorus dicit quod *habent corpora aequalia montibus*, ad quod refertur nomen Leviathan quod interpretatur additamentum eorum; et ut Isidorus dicit, hoc animal dicitur balena a balyn, quod est emittere, quia altius ceteris animalibus emittit aquas. Et potest dici quod sicut Diabolus comparatur elephanti, qui vivit in terris, propter effectus manifestos quos operatur in terrenis et corporalibus creaturis, ita comparatur ceto sive balenae in fluctibus maris degenti propter effectus quos operatur in fluctuatione interiorum motuum. Et quia superius victoriam hominis contra Diabolum expresserat sub figura venationis elephantis, ne credatur quod homo sua virtute Diabolum possit superare, hoc incipit excludere sub figura Leviathan. De quo primo ostendit quod non potest superari per modum quo capiuntur pisces, unde dicit *an extrahere poteris*, scilicet de aquis, *Leviathan hamo?* Quod quidem fieri non potest duplici ratione: primo quia tantae est magnitudinis quod nulla hominis virtute aut instrumento sursum elevari possit, et ad hoc significandum dixit *an extrahere poteris?* Secundo quia tantae est fortitudinis quod hamo retineri non possit, et ad hoc significandum subdit *et fune ligabis linguam eius?* Pisces enim qui capiuntur hamo per funem cui hamus appenditur retinentur. Per quod significatur quod nullus homo potest Diabolum neque a malitia sua extrahere neque etiam eum ligare ut in sua malitia non procedat. Secundo ostendit quod non potest superari ab homine per modum quo quaedam animalia terrestria magna superantur: retinetur enim bubalus ab homine per annulum ferreum qui naribus eius imponitur, per quem homo ducit ipsum quo vult, et ad hoc excludendum subdit *numquid pones circulum in naribus eius?* Subicit etiam homo sibi equum aut asinum vel camelum imponendo frenum vel camum in ore eius, et ad hoc excludendum subdit *aut armilla perforabis maxillas eius?* Praedictorum enim animalium quasi perforantur maxillae armilla, idest ferro, quod ponitur in ore ipsorum: sicut autem circulo naribus imposito ducitur bubalus, ita etiam freno vel camo maxillis equi imposito regitur gressus equi ut hominem convenienter ferat.

Per hoc ergo datur intelligi quod nullus potest Diabolum ducere quo vult nec eum dirigere ut suae voluntati deserviat. Tertio ostendit quod Leviathan superari non potest per modum quo homo subicitur homini, quod quidem fit dupliciter: uno modo per simplex verbum, puta cum aliquis intantum alteri humiliatur quod eum rogat, et hoc tangit cum dicit *numquid multiplicabit ad te preces?* Vel etiam cum addit blanditiarum verba, et ad hoc pertinet quod subditur *aut loquetur tibi mollia?* Idest blanda verba ad te placandum, secundum illud Prov. XV 1 *responsio mollis frangit iram.* Alio modo accedente aliqua obligatione, quae fit vel per aliquod particulare pactum, ad quod pertinet quod dicit *numquid feriet tecum pactum?* Vel per servitutem perpetuam, ad quod pertinet quod dicit *et accipies eum servum sempiternum?* Et ista quatuor quandoque per ordinem se habent: nam quandoque aliquis primo quidem propter timorem preces porrigit victori, secundo blanditur, tertio ad pactum suscipitur, quarto per pactum servituti perpetuo subiugatur. Per quae omnia datur intelligi quod Diabolus non timet hominem ut ei quasi superiori aut fortiori preces ex timore aut blanditias aut pactum aut servitutem exhibeat; et si huiusmodi simulet facit ad hominum deceptiones, ut potius eos sibi subiciat quam eis subiciatur. Quarto ostendit quod non potest superari per modum quo aves ab homine superantur, circa quas considerandum est quod aves primo quidem aliqua deceptione capiuntur per retia vel viscum vel aliquid huiusmodi, et hoc excludens subdit *numquid illudes ei sicut avi*, ut scilicet decipiendo ipsum in tuam redigas potestatem? Secundo postquam iam captae fuerint ligantur ne avolare possint, et exhibentur pueris et ancillis ad ludum, et hoc significatur cum subditur *aut ligabis eum ancillis tuis?* Per quae datur intelligi quod homo non potest sua industria decipiendo Diabolum superare, nec eum aliis despiciendum exponere. Sic igitur ostenso quod non potest subici per modum quo alia animalia subiciuntur, ostendit consequenter quod homo non potest uti eo, etiam si subiceretur, per modum quo utitur aliis animalibus magnis quando sunt in potestate hominis redacta. Et primo hoc ostendit assumens modum quo homines utuntur animalibus terrestribus captis, puta cervis et apris et aliis huiusmodi, quorum carnes dividuntur dupliciter: uno modo gratis distribuendo amicis, et hoc excludit subdens *concident illum amici?* Ut hoc interrogative legatur; alio modo vendendo diversis, et quantum ad hoc subdit *divident illum negotiatores?* Quasi dicat non: tanta est enim huiusmodi animalis magnitudo quod si quandoque capiatur toti regioni sufficiat, unde nec particulariter dividitur inter amicos nec venditur in macello ad modum aliorum animalium. Per quod designatur quod homo non potest auxilium Daemonis vel alteri gratis communicare vel etiam vendere. Secundo ostendit quod non potest homo uti Leviathan ad modum quo utitur piscibus captis, quorum maioribus piscatores implent magnas sagenas, et quantum ad hoc dicit *numquid implebis sagenas pelle eius?* Et forte signanter dicit *pelle* ad exprimendum modum quo maximi ceti capiuntur, qui *longissimis culmis quos habent quando dormiunt in rupibus pendunt ad saxa*, ut dicitur, *et tunc piscator appropinquans quantum potest de pelle solvit a lardo iuxta caudam*: est enim animal valde pingue, ita quod propter pinguedinem talem incisuram non sentit; et sic immissis funibus quos ligat ad saxa vel arbores, excitat cetum lapidibus fundae, qui volens recedere pellem dimittit. Minoribus autem piscibus implent quaedam alia minora instrumenta, et quantum ad hoc subdit *et gurgustium piscium capite illius?* Dicitur enim gurgustium quoddam instrumentum de viminibus factum quod piscatores in gurgite ponunt ad capiendum pisces; est autem tanta magnitudo ceti quod nec totus nec etiam una pars eius, puta caput, potest in gurgustio quantumcumque magno contineri: dicitur enim habere tam magnum caput quod ab ipso quadraginta lagenae sagiminis effluant. Et hoc ponitur ad figuraliter ostendendum quod Diabolus virtute humana includi non potest, sicut quidam nigromantici se eum posse includere opinantur, sed hoc totum provenit ex eius astutia qua utitur ad homines decipiendos; et si quis recte consideret, omnia praemissa videntur pertinere ad praesumptionem nigromanticorum confutandam, qui nituntur cum Daemonibus pactum inire aut eos sibi subicere vel qualitercumque constringere. Ostenso ergo quod homo non potest ullo modo sua virtute Diabolum superare, quasi ex omnibus praemissis concludit subdens *pone manum tuam super eum*, subaudi si potes, quasi dicat: nullo modo tua virtute potes manum tuam ponere super eum ut eum tibi subicias. Sed quamvis non possit ab homine superari, superatur tamen virtute divina, unde subdit *memento belli*, quo scilicet ego contra eum pugno, *nec ultra addas loqui*, scilicet contra me, dum scilicet vides eum mea virtute superari quem tua virtute superare non potes. Et de superatione qua superatur a Deo subditur *ecce spes eius frustrabitur eum*, quod quidem si referatur ad cetum manifestum est: dum enim cetus persequitur pisces sperans eorum capturam, impingit ad aliquod litus unde propter parvitatem aquae se eruere non potest, frustratus spe sua quam habebat de piscium captura, et sic super aquam apparens praecipitatur in mortem, et hoc est quod subditur *et videntibus cunctis praecipitabitur*, quia undique homines eum videntes concurrunt ad eum occidendum. Per quod significatur quod spes Diaboli quam habet de subversione sanctorum frustrabitur, et ipse cum omnibus suis sequacibus, sanctis videntibus, in die iudicii praecipitabitur in Infernum.

Caput 41

[84939] Super Iob, cap. 41 *Non quasi crudelis suscitabo eum* et cetera. Postquam dominus enumeraverat virtutem Leviathan quantum ad hoc quod non potest superari ab homine sed solum a Deo, nunc enarrat potestatem ipsius quantum ad hoc quod ipse potest contra alios agere. Et quia *non est potestas nisi a Deo*, ut dicitur Rom. XIII 1, posset aliquis ad crudelitatem Deo ascribere quod tam noxiae creaturae tantam potentiam dedit, et ideo ad hoc excludendum dicit *non quasi crudelis suscitabo eum*, idest altum esse permittam per potentiam sibi datam; et videtur hoc respondere ad id quod supra Iob XXX 21 dixerat *mutatus es mihi in crudelem.* Quod autem hoc sibi ad crudelitatem ascribi non debeat ostendit triplici ratione: primo propter potestatem ipsius Dei, cum dicit *quis enim resistere potest vultui meo*, idest providentiae meae? Quasi dicat: quantumcumque Leviathan iste sit potens non potest providentiae meae resistere, ut potentia sua utatur nisi quantum mihi placuerit, et mea voluntas non ad perniciem sed ad salutem hominum tendit. Secundo ostendit idem ex largitate bonitatis ipsius qua gratis omnibus bona sua distribuit, unde subdit *et quis ante dedit mihi ut reddam ei?* Quasi dicat nullus, ex quo patet quod omnia quae feci diligo quibus bona mea gratis communico, unde non habeo contra ipsa quae feci crudelitatis animum; et ad idem pertinet quod subdit *omnia quae sub caelo sunt mea sunt*, quia scilicet sunt a me creata,

conservata et gubernata: nullus autem rebus suis adversatur. Tertio ostendit se non esse crudelem permittendo Satanam in sua potentia exaltari, per hoc quod in nullo ei defert: videtur enim ad crudelitatem quandam pertinere quod aliquis dum vult alicui tyranno favere patienter tolerat afflictiones multorum. Duplici autem ratione homo alicui potenti favet: uno modo timens comminationes ipsius, sed hoc dominus a se excludit dicens *non parcam ei*, idest in nullo ei deferam quin ei resistam secundum quod oportet, *verbis potentibus*, idest propter aliqua comminationis verba quae eius praeferant potestatem; alio modo favet aliquis alicui potenti quasi allectus ab eo blanditiis, et ad hoc excludendum subdit *et ad deprecandum compositis*, quasi dicat: quamvis potenter vel deprecatorie loqueretur tamen in nullo ei defero, quia non est convenientia *lucis ad tenebras*, ut dicitur II Cor. VI 14. His igitur praemissis ad removendum opinionem suae crudelitatis, accedit ad describendum virtutem Leviathan, et primo describit figuram eius a capite incipiens. Dicitur autem quod *super oculos ceti sunt quaedam additamenta cornea in figura magnae falcis et sunt ducenta quinquaginta super unum oculum et totidem super alterum, et utitur eis cetus pro coopertorio oculi tempore magnae tempestatis*, et ad hoc exprimendum dicit *quis revelabit faciem indumenti eius?* Idest quis homo potest accedere ita prope cetum ut a praedictis operculis possit faciem eius detegere? Per quod datur intelligi quod astutias Diaboli nullus homo sufficit aperire. Dicitur etiam quod *in gutture habet quandam pellem in modum membranae, et haec multis meatibus perforata non sinit quicquam corpulentia magnum ingredi ventrem eius*, quia scilicet per hoc impediretur eius digestio, scilicet si aliquod magnum animal integrum absorberet, et ad hoc designandum subditur *et in medium oris eius quis intrabit*, ut scilicet perscrutetur strictos illos meatus quibus parvi pisces in eius ventrem descendunt? Per quod designatur quod intentionem Daemonis qua ad homines spiritualiter absorbendos movetur, nullus homo potest cognoscere. Dicitur etiam de ceto quod habet aperturam *oris dentatam valde magnis et longis dentibus, et praecipue duo dentes sunt aliis longiores ad modum dentium elephantis vel apri*, ergo ad designandum hoc duos dentes extremos maximos dicit *portas vultus eius quis aperiet?* Videntur enim illi duo dentes maximi quasi duae portae quibus os ceti aperiatur. Per quod designatur quod nullus homo potest os Diaboli aperire ad extrahendum de potestate eius peccatores, quos absorbet quasi duabus portis, scilicet violentia et astutia. Quantum autem ad alios dentes ceti subdit *per gyrum dentium eius formido*, quia scilicet in circuitu oris habet dentes tam magnos ut aspicientibus terrorem incutere possit. Per quod significatur terror quem Daemon hominibus incutit ut per hoc eos impellat ad peccandum; et potest dici quod dentes eius sunt ceteri Daemones, vel etiam mali homines qui potentia sua alios terrendo ad malum inducunt. His igitur praemissis de dispositione capitis Leviathan, procedit ad dispositionem corporis eius quod describit ad modum piscium habentium squamas, unde secundum magnitudinem sui corporis debet habere maximas squamas ad modum scutorum, unde dicit *corpus eius quasi scuta fusilia*, quae quidem sunt continua, nam scuta lignea per colligationem adunantur; comparatur autem Diabolus ad omnes malos sicut caput ad corpus, unde peccatores qui alios in malitia defendunt sunt quasi scuta corporis Diaboli. Ostendit autem consequenter quod squamae eius non solum sunt magnae sed etiam compressae ad modum piscium multas squamas habentium, et hoc est quod subdit *compactum squamis sese prementibus*, per quod designatur multitudo malorum. Et perversa eorum concordia in malo ostenditur consequenter cum subditur *una uni coniungitur*, quia scilicet sicut in corpore alicuius piscis non quaelibet squama coniungitur cuilibet sed una uni per ordinem, ita etiam in multitudine malorum non omnes omnibus socialiter concordant sed quidam quibusdam. Quandiu autem piscis est vivus et fortis et squamae eius sunt in suo vigore, ita ad invicem et cuti corporis stricte adhaerent quod nec aer potest inter eas transire; quando vero piscis fuerit vel mortuus vel infirmus aut ex aliqua occasione eius squamae desiccantur, tunc paulatim praedicta coniunctio squamarum remittitur ita quod ipsae squamae incurvantur et potest etiam aliquid grossius inter eas transire: ad ostendendum ergo vigorem squamarum Leviathan subdit *et nec spiraculum quidem incedit per eas*, idest per intermedium squamarum; per quod designatur quod ad consensum malitiae non disiunguntur mali per aliquam spiritualem persuasionem aut inspirationem internam. Et ideo ad ostendendum obstinatum eorum consensum in malitia subdit *una alteri adhaerebit*, per mutuum favorem et consensum, *et tenentes se nequaquam separabuntur*, propter obstinatum scilicet consensum eorum in malum, sicut nec squamae Leviathan humana virtute possunt ab invicem disiungi. *Sternutatio eius splendor ignis.* Postquam descripsit dominus dispositionem Leviathan, hic describit operationem fortitudinis eius, et sicut primo descripserat dispositionem capitis quam corporis, ita etiam et prius incipit enumerare operationes ad caput pertinentes. Prima autem et principalior pars capitis est cerebrum, ex cuius commotione sternutatio animalis causatur, et ideo sternutationem Leviathan describens dicit *sternutatio eius splendor ignis*, quia scilicet ex sternutatione Leviathan tanta fit aquarum commotio quod causatur quidam candor aquarum commotarum ad modum splendoris ignis; vel etiam potest referri ad hoc quod fortiter commoto capite vel oculis videtur nobis quod emicet quidam splendor ignis, unde cum multo maior sit commotio capitis Leviathan ex eius sternutatione, multo magis talis splendor procedit. Significatur autem per hoc quod per commotionem capitis Diaboli, idest per tentationes ipsius, emicat splendor ignis, scilicet irae aut concupiscentiae aut etiam inanis gloriae. Inter alias autem partes capitis sunt praecipui oculi, unde subdit *et oculi eius ut palpebrae diluculi*: oculus enim ratione suae levitatis lucidus est; habet autem cetus magnos oculos secundum magnitudinem capitis et totius corporis, et ideo in inspectione eorum apparet quaedam claritas diffusa sicut est claritas diluculi, per quam designatur temporalis prosperitas quam Diabolus homini repromittit. Tertio autem describit operationem sive effectum oris eius cum dicit *de ore eius lampades procedunt sicut taedae ignis accensae*, ubi considerandum est quod taeda est quoddam lignum quod accensum suavem odorem emittit; dicitur autem de ceto quod *quando multum esurit, vaporem odoriferum ad modum odoris ambrae ex ore suo emittit, in quo pisces delectati os eius ingrediuntur et sic ab ipso devorantur*: vapores ergo emissi ab ore ceti lampades dicuntur propter magnitudinem caloris qui ex interioribus eius egreditur, taedae autem accensae comparantur propter redolentiam, ut dictum est; per hoc autem designatur quod Diabolus ad concupiscentiam peccati homines incendit per ostentationem alicuius boni quasi per redolentiam quandam. Quarto ponitur operatio narium eius: hoc enim animal habet pulmonem et respirat sicut delphinus, et ad hoc designandum subdit *de naribus eius*, quae scilicet sunt praecipua instrumenta respirandi, *procedit*, scilicet per respirationem, *fumus*, idest aer adustus ex multitudine caloris qui est necessarius huic animali ad tantam molem movendam; et ideo signanter subdit *sicut ollae succensae aquae ferventis*: aer enim qui respirando emittitur in pulmone continebatur, in quo calefiebat per calorem cordis qui pulmoni coniungitur, sicut aqua in olla calescit et fervet per hoc quod ignis apponitur. Et quia animal respirat non solum per nares sed etiam per os, ideo quinto subdit operationem oris dicens *halitus eius*, idest exhalatio de ore procedens, *prunas ardere facit*, idest tam calidus et vehemens est quod sufficeret ad prunas accendendas: loquitur enim ad similitudinem eorum qui sufflando prunas accendunt, unde subdit *et flamma de ore eius egreditur*, quia scilicet tam calidus et ignitus est vapor de ore eius egrediens quod merito potest flammae comparari. Per haec autem omnia designatur quod Diabolus sua occulta vel manifesta suggestione perversae cupiditatis ignem in homine accendit. His igitur praemissis quae pertinent ad virtutem capitis Leviathan, accedit ad narrandum ea quae pertinent ad virtutem aliorum membrorum ipsius. Est autem considerandum quod, sicut Aristotiles dicit in II animalium, *nullus piscis habet collum* nisi illi qui generant animalia, sicut delphini, et ex horum genere sunt etiam ceti; et ideo incipit describere fortitudinem colli eius cum dicit *in collo eius morabitur fortitudo*, quae quidem necessaria est tanto animali ad pondus capitis eius portandum; et quia per collum caput coniungitur corpori, possunt per collum Leviathan designari illi per quos Diabolus in alios malitiam suam exercet, qui ut plurimum sunt potentes quos alii reverentur aut etiam timent. Est autem manifestum quod hoc animal cum sit magni corporis multo indiget cibo, et ideo cum in aliqua parte maris fuerit cetus absorbet multitudinem piscium ibi existentium, ut quasi mare in conspectu eius remaneat piscibus vacuum, et hoc est quod subdit *et faciem eius praecedet egestas*, quia scilicet attrahit ad se pisces, ut supra dictum est, et mare remanet a piscibus vacuum ante eum; per quod significatur quod egestas virtutum in hominibus causatur ante faciem Diaboli, idest per suggestionem ipsius. Consequenter ostendit fortitudinem eius quantum ad alias partes corporis cum dicit *membra carnium eius cohaerentia sibi*, scilicet propter earum spissitudinem, per quod designatur consensus membrorum Diaboli in malum. His igitur praemissis de fortitudine Leviathan ad agendum, consequenter agit de fortitudine eius ad resistendum. Quamvis autem possit resistere virtuti humanae agenti, tamen virtuti actionis divinae usquequaque resistere non potest, et ideo primo ostendit quid Deus contra ipsum agat cum dicit *mittet contra eum fulmina*: manifestum est enim quod frequenter in mari fulmina cadunt quibus quandoque etiam naves periclitantur, unde etiam probabile est quod quandoque ceti fulmine feriantur, et hoc opus praecipue attribuitur Deo propter magnitudinem et terrorem huius effectus, unde supra XXXVIII 35 dominus dixit *numquid mittes fulmina, et ibunt* et cetera. Subdit autem *et ad locum alium non ferentur*, quod potest ad duas intentiones referri: primo quidem ad designandum magnitudinem corporis eius: solet enim fulgur ad aliquem locum percutiens per quandam repercussionem ad alia loca reflecti propinqua tamen, sed corpus Leviathan tam magnum est ut fulmen in ipsum percutiens extra corpus eius non reflectatur; alio modo potest referri ad infallibilitatem divinae operationis: sicut ergo sagittarius sapiens directe sagittas emittit ita quod non percutit nisi ad signum, ita cum Deus fulgura contra Leviathan sive quamcumque aliam creaturam quasi sagittas quasdam emittere vult, non ad alium locum pergunt nisi quo ipse emittit, secundum illud Sap. V 22 *ibunt directe emissiones fulgurum*. Per quod designantur divina flagella, quae Deus immittit contra Diabolum et membra eius ita quod contra alios non feruntur: nam si quandoque boni per temporales adversitates flagellantur a Deo, hoc tamen cedit in glorificationem sanctorum et in maiorem damnationem Diaboli et impiorum. Secundo ostendit qualiter se habeat Leviathan ad ea quae Deus contra ipsum agit, cum dicit *cor eius indurabitur quasi lapis*;

durum autem significat potentiam naturalem ut scilicet aliquid non facile corrumpatur ab exteriori agente: per hoc ergo designatur virtus naturalis quae est in corde ceti ut non de facili corrumpatur ab exteriori actione inferente aliquod nocumentum. Et ad istam duritiam designandam sufficiebat exemplum lapidis quantum ad leves percussiones, non autem quantum ad graves: lapis etsi non confringatur manu confringitur tamen malleo ferreo; et ideo ad designandam virtutem ceti etiam contra gravia nocumenta subdit *et stringetur quasi malleatoris incus*, quae scilicet ex percussione malleorum non confringitur sed magis solidari videtur: per hoc ergo significatur obstinatio Diaboli et membrorum eius, quia nulla percussione divina a sua malitia emolliuntur. Tertio ostenditur finalis effectus divinae percussionis: quantumcumque enim flagellis divinis resistere videatur oportet tamen quod finaliter ab eis superetur, unde subdit *cum sublatus fuerit*, scilicet virtute divina de loco suo, *timebunt Angeli* admirando divinam virtutem; in qua admiratione multi effectus divinae virtutis eis innotescunt, et ideo subdit *et territi purgabuntur*: ut enim Dionysius dicit VI cap. de divinis nominibus, Angeli purgari dicuntur non ab immunditia sed a nescientia. Sed quia omnis creatura corporalis modicum aliquid est in comparatione sanctorum Angelorum, non videtur principaliter hoc esse dictum ad significandum quod caelestes Angeli multum admirentur de occisione alicuius corporalis ceti, nisi forte per Angelos sanctos homines intelligamus; sed melius est ut principaliter referatur ad spiritualem Leviathan, scilicet Diabolum, qui sublatus fuit virtute divina quando de caelo cecidit per peccatum: et tunc Angeli admirantes divinam maiestatem sunt purgati per separationem ab eius societate. Similiter etiam in die iudicii quando Diabolus cum omnibus membris suis detrudetur in Infernum, Angeli et omnes sancti admirabuntur divinam potestatem et erunt de cetero purgati per totalem separationem a malis, et hoc significatur Apoc. XII 10, ubi postquam proiectus est Diabolus auditur magna vox in caelo dicens *nunc facta est salus et virtus et regnum Dei nostri.* Sic igitur ostenso qualiter se habeat ad impugnationem Dei, ostendit qualiter se habeat ad impugnationem creaturae, et primo qualiter se habeat ad impugnationem hominis. Impugnat autem homo et de propinquo et a remotis: de propinquo quidem munitus gladio et hasta ad percussionem, et thorace ad sui munitionem, et quantum ad hoc dicit *cum apprehenderit eum*, scilicet Leviathan, *gladius*, scilicet hominis, *subsistere non poterit*, scilicet gladius, quin frangatur propter duritiem corporis eius, *neque hasta*, scilicet subsistere poterit, *neque thorax*, quo scilicet munitur pectus, subsistere poterit contra Leviathan. Et huius rationem assignat subdens *reputabit enim ferrum quasi paleas*, quia scilicet sicut homo non potest laedi a paleis et de facili eas frangit, ita Leviathan non potest laedi a ferro gladii vel hastae, sed de facili huiusmodi frangit; et similiter reputabit *aes*, scilicet thoracis, *quasi lignum putridum*, quod scilicet resistere non potest percussioni. Per hoc autem significatur quod nulla virtus humana efficax est ad Diabolum laedendum vel ad resistendum ei, sed omnis virtus humana pro nihilo a Diabolo reputatur. Impugnat etiam homo a remotis per sagittas et lapides fundae, sed nec ista contra cetum valent, unde subdit *non fugabit eum vir sagittarius*, scilicet emissione sagittarum, quas non timet utpote ab eis laedi non valens. Sicut autem sagittae de longinquo emissae laedunt interius vulnerando, ita lapides fundae laedunt exterius atterendo; sed cetus sicut non potest perforari sagittis, ita non potest conteri lapidibus in eum proiectis, unde subdit *in stipulam versi sunt ei lapides fundae*, quia scilicet sicut stipula propter suam levitatem nullum conterere potest, ita nec cetus potest lapidibus fundae aliquod nocumentum pati. Per hoc autem significatur quod sicut Diabolus non potest laedi virtute humana quasi quadam percussione propinqua, ita etiam non potest laedi hominis astutia quasi quadam percussione a longinquo. Sicut autem per lapides fundae aliquis atteritur a remotis, ita etiam per malleum aliquid atteritur de propinquo, sed nec sic etiam cetus ab homine laedi potest, unde subdit *quasi stipulam aestimabit malleum*, quod etiam referri potest ad eandem significationem cum praemissis, nisi quod mallei est gravior percussura quam lapidum fundae: unde potest significari quod quantumcumque intendatur hominis fortitudo et conatus, a Diabolo contemnitur. Solent autem homines aliquos superare non solum percutiendo sed etiam percussionem comminando, sed nec cetus nec Diabolus aliquam hominis comminationem timet, unde subditur *et deridebit vibrantem hastam*: vibratio enim hastae videtur esse quaedam comminatio percussurae. Sicut autem homo quandoque alium superat comminando, ita etiam promissis alliciendo; maxime autem solent aliqua dona promissa allicere hominem propter pulchritudinem vel propter pretiositatem. Nihil autem videtur esse pulchrius in corporalibus rebus quam radii solares, quorum pulchritudine Leviathan vel corporaliter vel spiritualiter intellectus non allicitur, et ad hoc significandum subditur *sub ipso erunt radii solis*, quia scilicet non appretiatur eos tamquam aliquid magnum; et per consequens datur intelligi quod nihil aliud praeclarum in rebus humanis appretiatur. Aurum autem reputatur valde pretiosum inter res quae in usum hominis veniunt, et quantum ad hoc subdit *et sternet sibi aurum quasi lutum*, idest quasi vile aliquid ipsum contemnet. Et sic patet quod ab homine allici non potest. Sic ergo ostenso quod non potest superari ab homine, consequenter ostendit quod non potest superari neque a mari neque ab aliquo pisce maris, et hoc per fortes operationes quas in mari exercet. Dicit autem Plinius quod *quaedam beluae sunt in mari Orientali tantae magnitudinis ut ab imo vertant maria* et faciant tempestates in mari, quae quidem beluae ad naturam ceti pertinere videntur; et ad hoc significandum subdit *fervescere faciet quasi ollam profundum mare*: sicut enim quando olla fervet aqua fervens in ea commovetur, ita ex violentia huius piscis fluctus maris commoventur; et incipit haec commotio a profundo et pervenit usque ad aquae superficiem, unde subdit *et ponet quasi cum unguenta bulliunt*, quae scilicet faciunt maiorem spumam et commotionem in superficie quam simplex aqua in qua non tantum de aere continetur; per hoc autem significatur turbatio quam Diabolus concitat in hoc mundo. Et sicut facit magnum effectum quando movetur in fundo maris, ita etiam facit magnum effectum quando movetur in superficie, et ad hoc significandum subdit *post eum lucebit semita*: sicut enim quando navis movetur per mare, ad longum spatium vestigium navis transeuntis relinquitur propter commotionem et spumam generatam in aqua, ita etiam contingit ex motu istius piscis prae sua magnitudine; per hoc autem significatur quod effectus perturbationis quam Diabolus in mundo concitat non statim aboletur sed quandoque diutius durat. Ex hoc autem quod tam fortes operationes cetus in mari operatur, in nullo timet maris profunditatem, unde subdit *aestimabit abyssum*, idest profundum maris, *quasi senescentem*, idest quasi finem habentem et quasi impotentem ad absorbendum ipsum: nam quod senescit, et debile est et fini propinquum; ex hoc autem significatur quod Diabolus damnationem Inferni non tantum aestimat ut propter eam desinat contra Deum niti ac si eius damnatio esset terminanda. Et sicut Leviathan non potest superari ab homine nec a mari aut ab aliqua creatura maris, ita etiam non potest superari a quacumque alia creatura terrestri, unde subdit *non est potestas super terram* *quae ei comparetur*: non enim est in terra aliquod animal tam magnum sicut cetus maris, unde et Plinius dicit quod in mari sunt *maiora animalia terrestribus, et causa evidens est humoris luxuria*; per hoc autem significatur quod nulla virtus corporalis potest adaequari potestati Daemonis quae est potestas spiritualis naturae. Quia igitur multa praemiserat de proprietatibus Leviathan in figura Diaboli, consequenter praedictam metaphoram exponit. Et sicut dictum est, omnes praedictae proprietates ad duo pertinere videntur, quorum unum est quod ipse ab alio laedi non potest, et quantum ad hoc exponens subdit *qui factus est ut nullum timeret*, idest hoc habet Diabolus ex condicione suae naturae in qua factus est a Deo ut neque hominem timeat neque aliquam creaturam corporalem; aliud autem est quod Leviathan habet facultatem ad magnas et fortes operationes exercendas, et hoc exponens subdit *omne sublime videt*, idest intentio Diaboli est ad quaecumque sublimia aggredienda. Et quia haec videntur ad superbiam pertinere, ostendit consequenter quod Diabolus non solum in se superbus est sed omnes in superbia excedit et est aliis superbiendi initium, unde subdit *ipse est rex super universos filios superbiae*, idest super eos qui superbiae subiciuntur, qui omnes sequuntur eius ducatum. Ubi considerandum est quod dominus operationem suam quam exercet in malos circa superbos manifestare incepit et in superbis narrationem terminat, ut ostendat hoc praecipue Iob fuisse timendum ne Diabolus, qui eum expetierat ad tentandum, praecipue eum ad superbiam inducere conaretur ut sic transferretur in regnum ipsius, et ideo cavere debebat affectum et verba quae superbiam saperent.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Iob ad litteram

caput XLII

Thomas de Aquino a Velázquez depictus

Textum Leoninum Romae 1965 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 42

[84940] Super Iob, cap. 42 *Respondens autem Iob domino dixit* et cetera. Postquam dominus redarguit Iob de incauta locutione quae superbiam sapere videbatur, quia scilicet se intantum iustum asserebat quod hoc quibusdam videbatur in derogationem cedere divini iudicii, Iob humiliter se convictum reputans respondet: primo quidem confitendo divinam excellentiam quantum ad potentiam, unde dicit *respondens autem Iob domino dixit: scio quia omnia potes*, et etiam quantum ad scientiam, unde subdit *et nulla te latet cogitatio.* Per quorum primum confitebatur quod Deus poterat adversitatem removere a Diabolo inductam, quem dominus sub figura Vehemot et Leviathan descripserat; per secundum autem recognoscit se interius fuisse aliqua cogitatione superba pulsatum, quod Deum non latuisse recognoscit, et ideo consequenter invehitur contra eos qui divinam providentiam negant dicens *quis est iste qui celat consilium absque scientia?* Idest quis est tam praesumptuosus et stultus qui dicit humanum consilium posse celari a Deo absque hoc quod Deus illud cognoscat? Ex consideratione autem divinae excellentiae procedit ad considerationem propriae culpae cum subdit *ideo insipienter locutus sum*, scilicet debitam reverentiam non exhibens divinae excellentiae in meis verbis, *et quae ultra modum excedunt scientiam meam*, scilicet discutiendo divina iudicia. Et quia *insipienter locutus sum*, de cetero loquar sapienter, unde subdit *audi et ego loquar*, meam scilicet culpam confitendo; et quia *locutus sum quae excedunt scientiam meam*, de cetero de ea non audeo loqui sed solum de his te interrogare, unde subdit *interrogabo te*, scilicet petendo, orando, pulsando, *et responde mihi*, scilicet interius instruendo. Quare autem sic mutatus sit ostendit subdens *auditu auris audivi te*, scilicet olim cum insipienter loquerer, *nunc autem oculus meus videt te*, idest plenius te cognosco quam prius, sicut id quod videtur oculis certius cognoscitur quam quod aure auditur: profecerat enim tum ex percussione tum ex revelatione divina. Quanto autem aliquis magis Dei iustitiam considerat tanto plenius culpam suam recognoscit, unde subdit *idcirco ipse me reprehendo*, propriam scilicet culpam considerando. Et quia non sufficit culpam confiteri nisi sequatur satisfactio, ideo subdit *et ago paenitentiam in favilla et cinere*, in signum scilicet fragilitatis naturae corporeae: convenit enim humilis satisfactio ad expiandam superbiam

cogitationis. Quia ergo superius dominus redarguerat Eliud et etiam Iob, nunc tertio redarguit amicos eius, inter quos praecipuus erat Eliphaz - quod patet ex hoc quod primo loqui inceperat -, unde dicitur *postquam autem locutus est dominus verba haec ad Iob, dixit ad Eliphaz Themanitem: iratus est furor meus in te et in duos amicos tuos*, scilicet Baldath et Sophar. Ubi considerandum est quod Eliud ex imperitia peccaverat, Iob autem ex levitate, et sic neuter eorum graviter peccaverat: unde nec dominus dicitur iratus fuisse contra eos, sed contra tres amicos Iob graviter dicitur fuisse iratus quia graviter peccaverant perversa dogmata asserendo, ut supra habitum est, unde subdit *quoniam non locuti estis coram me rectum*, idest fidelia dogmata, *sicut servus meus Iob*, qui scilicet a veritate fidei non recessit. Pro gravibus autem peccatis expiandis antiqui consueverunt sacrificia offerre, unde subdit *sumite igitur vobis septem tauros et septem arietes*, quia scilicet ipsi erant duces populorum; septenarius autem est numerus universitatis, unde septenarius sacrificiorum competit ad gravium delictorum expiationem. Sed quia infideles per fideles Deo reconciliari debent, subdit *et ite ad servum meum Iob*, ut scilicet eo mediante mihi reconciliemini, *et offerte pro vobis holocaustum*, ut scilicet vos satisfaciatis qui peccastis. Sed vestra satisfactio indiget fidelis viri patrocinio, unde subdit *Iob autem, servus meus, orabit pro vobis*, qui scilicet dignus est exaudiri propter suam fidem, unde subdit *faciem eius*, scilicet deprecantis, *suscipiam*, scilicet exaudiendo eius orationem, *ut non imputetur vobis stultitia*, scilicet infidelis dogmatis; et hoc exponit subdens *neque enim locuti estis coram me rectum sicut servus meus Iob.* Accepta autem spe veniae, impleverunt quod eis fuerat mandatum, unde sequitur *abierunt ergo Eliphaz Themanites et Baldath Suites et Sophar Naamathites, et fecerunt sicut locutus fuerat dominus ad eos.* Et ita per oboedientiam et humilitatem suam digni facti sunt ut pro eis oratio Iob exaudiretur, unde sequitur *et suscepit dominus faciem Iob*, rogantis scilicet pro amicis suis. Nec solum humilitas amicorum efficaciam praestitit eius orationi sed etiam humilitas propria, unde subditur *dominus quoque conversus est*, scilicet a furore in clementiam, *ad paenitentiam Iob, cum oraret pro amicis suis*: dignum enim erat ut qui pro suo levi peccato humiliter paenitebat etiam aliis graviter peccantibus veniam impetraret. Plus autem prodest unicuique sua paenitentia quam aliis, unde si oratio et paenitentia Iob meruit amotionem indignationis divinae ab amicis, multo decentius fuit ut etiam ipse ab adversitate liberaretur. Et quamvis Iob spem suam non referret ad prosperitatem temporalem recuperandam sed ad consequendam futuram felicitatem, dominus tamen ex abundanti etiam prosperitatem temporalem ei restituit, secundum illud Matth. VI 33 *primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis.* Et hoc quidem tempori congruum erat propter statum veteris testamenti in quo temporalia bona promittebantur, ut sic per prosperitatem quam recuperaverat aliis daretur exemplum ut converterentur ad Deum; erat etiam congruum personae ipsius Iob, cuius apud aliquos opinio laesa erat propter multiplices adversitates quae supervenerant ei, et ideo ut ei famam restitueret, ad statum maioris prosperitatis eum reduxit, unde sequitur *et addidit quoque dominus omnia quaecumque fuerant Iob duplicia.* Inter adversitates autem Iob quasi praecipua erat quod fuerat ab amicis suis desertus, et ideo huius adversitatis primo remedium ponitur cum dicitur *venerunt autem ad eum omnes fratres sui et universae sorores suae et cuncti qui noverant eum prius*, in quo designatur recordatio pristinae amicitiae, *et comederunt cum eo panes in domo eius*, in quo designatur reditus ad antiquam familiaritatem, *et moverunt super eum caput*, scilicet compatiendo afflictioni ipsius. Et quia non solum oportet afflictis compati sed etiam eorum afflictioni remedium praebere, primo quidem praebuerunt remedium eius interiori dolori per consolatoria verba, unde subditur *et consolati sunt eum super omni malo quod intulerat dominus super eum*; secundo autem adhibuerunt subventionis remedium contra exteriorem inopiam, et quia amiserat et animalia in campis et supellectilia in subversione domus, ideo in utroque ei subveniunt, sequitur enim *et dederunt ei unusquisque ovem unam*, quantum ad animalia, *et inaurem auream unam*, quantum ad supellectilia. Haec autem modicum fuissent ad reparationem ipsius, sed dominus manum suam adhibuit ut ex his in maiora proficeret, unde sequitur *dominus autem benedixit novissimis Iob*, scilicet multiplicando ea, *magis quam principio eius*, idest quam primae eius prosperitati: est enim *potens plus facere quam intelligimus aut petimus*, ut dicitur Eph. III 20. Desideraverat autem Iob supra XXIX 2 ut esset *iuxta menses pristinos*, sed dominus ei maiora restituit et in duplo, ut supra dictum est, unde sequitur *et facta sunt ei quatuordecim millia ovium*: supra enim dictum est quod *fuit possessio eius septem millia ovium; et sex millia camelorum*: nam primo habuerat *tria millia camelorum*, ut supra dictum est; fuerant etiam ei *quingenta iuga boum*, unde hic duplum ponitur cum dicitur *et mille iuga boum*; supra etiam dictum est quod habuerat *quingentas asinas*, sed hic duplum ponitur cum sequitur *et mille asinae.* Amiserat autem non solum possessiones sed etiam filios, qui ei restituuntur sed non in duplum, sequitur enim *et fuerunt ei septem filii et tres filiae*, cuius ratio duplex esse potest: una pertinens ad futuram vitam, quia scilicet filii quos habuerat non totaliter ei perierant sed reservabantur in futura vita cum eo victuri; alia ratio potest esse quantum ad vitam praesentem, nam si duplicatis ceteris rebus etiam numerus filiorum esset duplicatus, non videretur fortuna domus augmentata fuisse, quia eandem quantitatem in bonis eius unusquisque filiorum habuisset quam prius; et ideo decentius fuit ut proles ei augeretur non numero sed magis in valore. Quod occulte insinuatur in filiabus quae pulcherrimae fuisse leguntur, quarum pulchritudini etiam nomina conveniunt, sequitur enim *et vocavit nomen unius diem*, scilicet propter claritatem eius, *et nomen secundae cassiam*, quae est species aromatica, propter suavitatem ipsius, *et nomen tertiae Cornustibii*: est autem stibium quo mulieres utuntur ad ornatum oculorum, secundum illud IV Reg. IX 30 *depinxit oculos suos stibio et ornavit caput suum*, quod quidem stibium in cornu a mulieribus conservatur ut habeant ipsum paratum cum opus fuerit, unde vocavit eam Cornustibii ad designandam abundantem pulchritudinem oculorum; unde et de pulchritudine earum subditur *non sunt autem inventae mulieres speciosae sicut filiae Iob in universa terra.* Per quod etiam datur intelligi quod filii eius erant in virtute praecellentes, sequitur enim *deditque eis pater suus hereditatem inter fratres earum*, scilicet ad designandum convenientiam virtutis in utrisque. Et quia Iob etiam in proprio corpore fuerat flagellatus, additur ei ad prosperitatis augmentum longitudo dierum, unde sequitur *vixit autem Iob post flagella haec centum quadraginta annis.* Et ut intelligatur toto hoc tempore in prosperitate vixisse, subdit *et vidit filios suos et filios filiorum suorum usque ad quartam generationem.* Et ista prosperitas datur intelligi durasse usque ad mortem, unde sequitur *et mortuus est senex*, quod pertinet ad diuturnitatem vitae, *et plenus dierum*, quod pertinet ad vitae prosperitatem, unde supra ad designandum suam adversitatem dixit *sic et ego habui menses vacuos*; unde et per plenitudinem dierum designatur abundantia ipsius et quantum ad bona fortunae et quantum ad bona gratiae, quibus perductus est ad futuram gloriam quae durat per omnia saecula saeculorum. Amen.

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In Jeremiam prophetam expositio

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[85027] In Jeremiam, pr. *Hic est fratrum amator, et populi Israel; hic est qui multum orat pro populo et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei.* 2 Mach. ult. Verba ista sunt Oniae summi sacerdotis ad Judam Machabaeum, in visione Jeremiam commendantis. Ex quibus quatuor possunt accipi circa praesens opus quod prae manibus habetur; scilicet auctor, materia, modus, et utilitas. Circa auctorem tria designat praesens auctoritas; scilicet officium, affectum et actum. In

officio ostenditur prophetalis dignitas: unde dicit: *Jeremias propheta domini.* In affectu fraterna caritas: unde dicit: *hic est fratrum amator.* In actu compassionis pietas: unde dicit: *hic est qui multum orat pro populo, et universa sancta civitate.* Dicitur autem *propheta Dei* ad differentiam aliorum qui non sunt prophetae Dei. Sunt enim quidam prophetae caeli, quidam prophetae Diaboli, quidam prophetae Dei. Prophetae caeli sunt qui ex figuris caeli in motibus siderum futura conjicere student; et de istis dicitur Isa. 47: *stent, et salvent te augures caeli, qui contemplabantur sidera, et supputabant menses, ut ex eis annuntiarent ventura tibi.* Et ad hunc modum prophetiae reducitur omnis divinatio, quae fit per aliquas causas vel signa in rebus naturalibus inventa. Prophetae Diaboli sunt qui ex revelatione Daemonum aliqua futura cognoscunt, quae quidem, ut dicit Augustinus, ipsi Daemones cognoscunt experientia longi temporis, vel perspicacitate naturae, vel revelatione supernorum spirituum. Et de istis dicitur infra 2: *prophetae prophetaverunt in Baal, et idola secuti sunt.* Prophetae autem Dei sunt qui mediantibus Angelis, ut dicit Dionysius, de futuris a Deo illuminationem accipiunt. Unde Cassiodorus dicit, quod *prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobili veritate denuntians.* Et ideo dicitur Luc. 1: *tu puer propheta altissimi vocaberis*, et cetera. Prima prophetia contemnenda est, quia vana: non enim habet immobilem veritatem. Effectus enim recipiunt contingentiam a causis proximis, non necessitatem a causis primis. Et ideo dicitur infra 10: *a signis caeli nolite metuere.* Secunda est fugienda omnino, quia deceptoria et perniciosa. Zach. 13: *pseudoprophetas, et spiritum immundum auferam de terra.* Tertia est sequenda et tenenda, quia illuminativa. 2 Petr. 1: *habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* Dicuntur autem isti sancti prophetae, prophetae Dei propter tria. Primo quia a Deo inspirati. Joel. 2: *effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri, et filiae vestrae.* E contrario de falsis prophetis, qui per spiritum suum loquuntur, dicitur Ezech. 13: *vae prophetis insipientibus qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.* Secundo quia a Deo missi. Matth. 23: *ecce ego mitto ad vos prophetas, et sapientes, et Scribas.* Isa. 29: *et nunc misit me dominus, et spiritus ejus.* E contrario de falsis prophetis infra 23: *non mittebam eos, et ipsi currebant; non loquebar ad eos, et ipsi prophetabant.* Tertio quia Deum testificati (Act. 10): *huic omnes prophetae testimonium perhibent*, et cetera. Isa. 44: *vos estis testes mei.* Affectus autem ostenditur fervens fraterna caritate: unde dicit: *hic est fratrum amator.* Affectus autem prophetarum tripliciter variatur. Quidam enim sunt amatores lucri. Isa. 56: *dormientes, et amantes somnia: et canes impudentissimi nescierunt saturitatem*, et cetera. Quidam amatores favoris humani, de quibus Matth. 23: *amant primos recubitus in caenis.* Sed tertii sunt amatores populi, implentes illud apostoli ad Heb. ult.: *caritas fraternitatis maneat in vobis, et hospitalitatem nolite oblivisci.* Primi spoliabant divitiis. Michaeae 3: *haec dicit dominus super prophetas qui seducunt populum meum, qui mordent dentibus, et praedicant pacem.* Ezech. 13: *violabant me ad populum meum propter pugillum hordei et fragmen panis, ut interficerent animas quae non moriuntur, et vivificarent animas quae non vivunt, mentientes populo meo credenti mendaciis.* Secundi decipiebant blanditiis. Ezech. 22: *prophetae ejus liniebant eos absque temperamento, videntes vana et divinantes eis mendacium.* Sed tertii instruebant veris doctrinis. Infra 3: *dabo vobis pastores juxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* In actu autem ipsius, ostenditur pia compassio ejus ad populum suum, ibi, *hic est qui multum orat.* Est oratio ejus multa, sive magna tripliciter. Primo altitudine contemplationis. Infra 18: *recordare quod steterim in conspectu tuo, ut loquerer pro eis bonum, et averterem indignationem tuam ab eis.* In conspectu ejus astare est per contemplationem praesto esse. Secundo fuit magna ex magnitudine compassionis. Thren. 2: *conturbata sunt viscera mea, effusum est in terra jecur meum.* Tertio fuit magna assiduitate temporis, quia ante captionem, et post. Unde Jacobi ult.: *multum valet deprecatio justi assidua.* Et haec tria, scilicet prophetalis dignitas, fraternalis caritas, et compassionis pietas, necessaria sunt prophetae. Cum ergo propheta constituatur quasi medius inter Deum et populum, sicut dicitur Deut. 5: *ego sequester et medius fui inter Deum et vos*: oportet quod per donum prophetiae conjungatur Deo, sicut dicitur Sapien. 7: *per nationes in animas sanctas se transfert*; et per caritatis vinculum jungatur populo. Ephes. 4: *soliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Et sic orando causam populi referant ad Deum, et praedicando causam Dei ad populum. Ex his autem tribus statim apparent alia tria. Ex officio enim patet modus: procedit enim per similitudines et figuras, qui proprius modus prophetarum est. Num. 12: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, et per somnium loquar ad illum.* Ex affectu patet utilitas: sicut enim dicitur Eccli. 6: *amicus fidelis medicamentum vitae et immortalitatis.* Est enim finis bene vivere, et ad immortalitatis gloriam pervenire. Sed materia apparet ex actu: est enim materia secundum sensum historicum captivitas populi, quae compassionis orationem excitabat. Unde dicitur Baruch 3: *anima in angustiis et spiritus anxius clamant ad te.* Hic autem libro Jeremiae, qui librum de Hebraeo in Latinum transtulit, praemittit prooemium in quo more theorico tria facit. Primo reddit attentos; secundo dociles facit, ibi, *hic vaticinari exorsus est puer*; tertio benevolos, ibi, *quod nos mensurae metri versibusque reddidimus.* Reddit autem attentos dupliciter. Primo ex Scripturae profunditate; secundo ex scribentis auctoritate, ibi, *sacerdos ex sacerdotibus.* Circa primum duo facit. Primo commendat profunditatem mysterii, in quo aequat ipsum aliis prophetis, ibi, *sed sensibus par.* Et causam ostendit, unitatem spiritus inspirantis, ibi, *quippe qui eodem spiritu prophetaverit.* 1 Corinth. 14: *spiritus est qui loquitur mysteria.* Job 32: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam.* Secundo excusat rusticitatem eloquii, ibi, *porro simplicitas eloquii, de loco ei in quo natus est, accidit.* Et ideo ipse dicit infra 1: *nescio loqui, quia puer ego sum.* Auctoritatem autem scribentis ostendit ex tribus. Primo ex genere simul et dignitate, ibi, *sacerdos ex sacerdotibus*: unde suum erat docere legem. Malach. 2: *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore ejus.* Secundo ex privilegiata sanctitate: *et in matris utero sanctificatus.* Unde dicitur cap. 1: *antequam exires de vulva, sanctificavi te.* Tertio ex carnis integritate, *virginitate*, quae probatur ex hoc quod dicitur infra 16: *non accipies uxorem in loco isto, et non erunt tibi filii. Hic vaticinari exorsus est puer.* Hic reddit dociles, determinans tempus: *captivitatem urbis non solum spiritu*, futuram, *sed et oculis carnis intuitus est*, praesentem: et determinans materiam, quia scilicet non decem tribubus, sed tantum duabus prophetavit. *Jam decem tribus Israel, Assyrii in Medos transtulerant.* 4 enim Reg. 17, patet, quod decem tribus captivatae sunt a rege Assyriorum tempore Achaz regis Juda. *Coloniae*, idest alienigenae ad incolendam terram adducti. *Planxit*, in threnis. *Quod nos mensurae metri, versibusque reddidimus.* Hic reddit benevolos ex persona sua, tribus locis. Primo de bonis a se factis sine arrogantia, dicens: *quod nos mensurae*, singulis scilicet versibus litteras ordinatim praescribentes, quantum ad threnos; per ordinem, quantum ad ipsum librum Jeremiae. Secundo crimen illatum diluit, excusans se de Baruch, quam praetermisit. *Librum autem Baruch notarii ejus, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur, praetermisimus.* Tertio ostendit quae sibi difficultates instent ex contradictione aemulorum: unde primo ponit eorum invidiam, *pro his omnibus*: secundo ponit assumpti laboris causam, *et haec patior, quia vos cogitis. Ceterum*; quasi dicat: nisi essent preces vestrae, poteram eorum rabiem nihil transferendo evadere.

Caput 1

Lectio 1

[85028] In Jeremiam, cap. 1 l. 1 Iste liber more aliorum prophetarum in duas partes dividitur: scilicet in titulum, et tractatum, qui incipit ibi, *et factum est verbum domini ad me, dicens.* In titulo duo facit. Primo describit auctorem; secundo prophetiae tempus, ibi, *quod factum est.* Describitur autem auctor tripliciter. Primo ex nomine, *verba Jeremiae*: supple, haec sunt. Et interpretatur excelsus domino, quod competit eminentiae contemplationis. Secundo ex genere prophetali, *filii Helciae*: secundum regulam enim Hieronymi ubicumque prophetae pater in titulo ponitur, ipse etiam propheta fuit. Et sacerdotali, *de sacerdotibus*, quorum erat scire legem. Haggaei 2: *interroga sacerdotem legem.* Tertio describitur ex habitatione propria: *qui fuerunt in Anatoth.* Acceperunt enim Levitae in singulis tribubus aliquas villas in quibus morarentur, sicut dicitur Num. 35: de istis verbis dicitur Isa. 59: *verba mea non deficient.* Sciendum est autem quod quidam prophetae intitulantur ab actu interiori: unde dicitur: *visio Isaiae (vel) visio Abdiae*: quidam ab actu exteriori, et isti intitulantur per verbum: sicut hic: quidam a materia comminationis, et sic intitulantur per onus, sicut Habacuc et Nahum.

Lectio 2

[85029] In Jeremiam, cap. 1 l. 2 Hic describit prophetiae tempus, quia sub tribus regibus prophetavit, de quibus habetur 4 Reg. 20, et deinceps. Sed cum supra dixerit, *verba*, quare hic singulariter dicit, *verbum?* Ad quod dicendum, quod verba prophetalia sunt quidem multa in se, sed sunt unum in sua origine, quia a verbo increato originantur. Sed cum illud verbum sit aeternum, ut dicitur Joan. 1, quomodo dicitur factum? Et dicendum, quod non dicitur factum simpliciter, sed ad aliquem; non quidem mutatione facta in verbo, sed in eo cui per verbum fit revelatio: secundum quem modum dicitur Deus factus refugium nostrum. Item quaeritur, quare non fit mentio de aliis duobus regibus, scilicet Joathan filio Josiae, et de Joachim filio Joakim, qui et alio nomine Jechonias dictus est. Et dicendum, quod uterque istorum regnavit tantum tribus mensibus, ut dicitur 4 Reg. 24. Et quia sacra Scriptura non curat minutias, computantur cum temporibus aliorum regum. *Mense quinto*, quo fuit destructus, licet mense quarto capta, ut dicitur infra 39.

Lectio 3

[85030] In Jeremiam, cap. 1 l. 3 Hic incipit tractatus ipsius libri et primo injungitur Jeremiae prophetandi officium; secundo ponitur prophetae jam constituti vaticinium, ibi, *et factum est*, cap. 2. Prima in duas. In prima injungit officium; in secunda ostendit executionis modum, ibi, *tu ergo accinge.* Prima in duas. In prima constituitur in prophetali officio; in secunda designatur sibi prophetiae suae materia, ibi, *et factum est verbum domini ad me.* Prima in duas. In prima narratur prophetae praeparatio; in secunda doni prophetalis collatio, ibi, *et misit dominus manum suam.* Prima in tres. In prima ponitur praeparatio ex parte domini; in secunda ponitur contradictio prophetae, ibi, *et dixi, a, a, a*; in tertia contradictionis repulsio, ibi, *et dixit dominus.* Circa primum tria. Primo ponitur prophetae praeparatio: *factum est verbum*, vel exterius per subjectam creaturam, vel interius per inspirationem. Psal. 84: *audiam quid loquatur in me dominus Deus. Te formarem*: in ipsa enim natura formante Deus operatur formam, scilicet sicut causa prima in secunda. Job 10: *pelle et carnibus vestisti me. Novi*, notitia approbationis. Isa. 49: *dominus ab utero vocavit me, de ventre matris meae recordatus est nominis mei.* Secundo ponitur privilegiata sanctificatio, *et antequam.* Eccl. 49: *male tractaverunt illum qui a ventre matris consecratus est propheta*, et cetera. Tertio ponitur officii praeordinatio. *Et prophetam dedi*, scilicet in mea ordinatione. Isa. 44: *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Circa sanctificationem in utero quatuor videamus. Primo tempus. Et videtur quod ante infusionem animae possit esse hujusmodi sanctificatio, per illud quod dicit Glossa Ambrosii Luc. 1: *nondum inerat spiritus vitae, et jam inerat spiritus gratiae.* Praeterea hic dicitur: *priusquam te formarem in utero novi*: et intelligitur de spirituali notitia, quae est approbationis: ergo ante formationem gratiam habuit. E contra videtur, quod non, antequam ex utero nascatur, quia dicit Augustinus: *non potest renasci nisi jam natus*: nullus autem habet gratiam nisi renatus, quia per gratiam fit quis filius Dei: ergo nec gratiam sanctificationis. Ad hoc dicendum, quod sanctificatio de qua loquimur, fit per gratiam, cujus subjectum est anima; et ideo ante infusionem animae non potest esse; sed post infusionem, ante nativitatem ex utero, fit ex speciali privilegio. Ad primum dicendum, quod spiritus vitae dicitur ibi aer exterius, libere respiratus. Vel dicitur inesse spiritus vitae, si de anima accipiatur, quando innotescit. Ad aliud dicendum, quod intelligitur de notitia approbationis, quae est secundum praedestinationem ad gratiam, et non dicitur secundum praesentem justitiam. Ad aliud dicendum, quod nullus potest renasci lege communi, regeneratione quae est per sacramenta, antequam sit natus, quia nondum subjacere potest operationibus ministrorum Ecclesiae, per quos hujusmodi gratia dispensatur. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis; et ideo ipse potest speciali privilegio aliquem in utero sanctificare. Secundo quaeritur, quibus conveniat sanctificatio ista. Et videtur quod Christo, de quo dicitur in Glossa, quod antequam de vulva exiret, sanctificatus est in utero. Sed contra. Sanctificari est de non sancto fieri sanctum: sed ipse nunquam fuit non sanctus: ergo et cetera. Item videtur quod conveniat rebus inanimatis, per id quod dicitur in Psal. 45: *sanctificavit tabernaculum suum altissimus.* In contrarium est quod hujusmodi

non sunt susceptiva gratiae. Et dicendum ad primum, quod non sanctum dicitur dupliciter. Vel privative, et tunc requiritur existentia subjecti; et sic Christo non convenit: aut negative; et sic convenit Christo de non sancto fieri sanctum, quia antequam esset homo, non erat sanctus sanctitate creata. Ad aliud dicendum, quod sanctum dicitur uno modo cultui divino dicatum; et sic res animatae et inanimatae sanctificari possunt: aliquando autem sanctum dicitur firmum, vel mundum vel a peccato, vel a carnali actu; et talis sanctificatio est per gratiam, et tantum in hominibus possibilis. Cum autem omnis sanctificatio ordinetur ad illam sanctissimam filii Dei conceptionem, convenienter mater, in cujus utero celebrata est illa conceptio, sanctificata fuit, et Joannes Baptista, qui adhuc clausus utero, clausum in utero ostendit, et Jeremias, qui inter alios expressus modum illius sanctissimae conceptionis disseruit. Infra 21: *creavit dominus novum super terram: femina circumdabit virum.* Quaeritur tertio de effectu sanctificationis. Et sciendum est, quod sanctificatio ordinatur contra immunditiam peccati originalis, in quo est considerare reatum carentiae divinae visionis ex carentia debitae justitiae; et hunc totaliter amovit, quantum pertinet ad impedimentum personae, licet nondum esset solutum pretium quo amoveretur impedimentum naturae. Est etiam considerare fomitem, qui est pronitas ad omne malum; et hic quidem manet, sicut habitus impeditus non inclinans ad id ad quod est: sed in aliis inclinabat ad veniale, quamvis non ad mortale; in beata autem virgine ad neutrum horum. Quarto quaeritur de comparatione gratiae sanctificationis ad gratiam sacramentalem. Et dicendum, quod simpliciter praevalet gratia sanctificationis, quia post gratiam sacramentalem manet inclinatio ad peccatum mortale. Sed secundum quid praevalet gratia sacramentalis, scilicet quo ad impressionem characteris et hujusmodi. *Et dixi.* Hic ponitur prophetae contradictio: et primo ponit suum stuporem, *a*, propter defectum vitae, *a*, propter defectum scientiae, *a*, propter defectum eloquentiae. Ezech. 4: *et dixi, a, a, a.* Secundo ponit stuporis rationem: et allegat defectum eloquentiae: *ecce nescio loqui.* Exodi 4: *non sum eloquens ab heri et nudius tertius.* Et aetatem pueritiae: *quia puer ego sum*, unde non convenit aetas mea praedicationis officio. Job 32: *sperabam, quod aetas prolixior loqueretur, et annorum multitudo doceret sapientiam.* Eccl. 32: *loquere major natu, docet enim te.* Quare autem hic recusavit officium praedicationis, ad quod Isaias se obtulit, Isa. 6: ostendit Gregorius in Glossa illa: *officium (inquit) praedicationis alii laudabiliter appetunt, ad quod alii laudabiliter coguntur*, et cetera. *Quia hic ex amore quo ferebatur in Deum, damna contemplationis timebat, et ille per dilectionem proximi, salutem proximorum cupiebat. Nec tamen ille ante purgationem se obtulit, nec iste pertinaciter recusavit. Et dixit dominus.* Repellit hanc contradictionem. Et quia ille allegabat pueritiam, promittit tria contra tres defectus puerorum. Pueri enim sunt inconstantes; et contra hoc promittit constantiam: *noli dicere*, te excusando, *ad omnia*, exequendum. Infra 10: *non est hominis via ejus, nec viri est ut ambulet, et dirigat gressus suos.* Pr. 3: *in omnibus viis tuis cogita illum, et ipse diriget gressus tuos.* Item promittit eloquentiam contra hoc quod pueri sunt elingues, *et universa.* Sap. 10: *sapientia aperuit os mutorum, et linguas infantium fecit disertas.* Promittit audaciam contra timiditatem puerorum: *ne timeas quia tecum sum, ut eruam te*, non quod angustiis careas, sed quod omnia patienter feras. Psal. 12: *non timebo mala, quoniam tu mecum es. Et misit dominus.* Hic offert prophetiae donum per modum sacramenti. Unde primo ponitur actio: *misit dominus*, imaginaria visione, ut humana membra videns puer non expavesceret: per quam signatur liberalitas divinae bonitatis. Psalm. 103:

aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate. Non autem purgatur ante ignito calculo, ut Isaias: quia propter pueritiam et sanctificationis gratiam peccata nulla habebat. Secundo ponuntur verba: *et dixit ad me*: quae tria continent. Primo exprimit donum, *ecce dedi.* Psalm. 67: *dominus dabit verbum evangelizantibus, virtute multa.* Secundo ostendit gradum. *Ecce constitui te super gentes*, diversas, quibus praedicavit, quasi mediator inter ipsas et Deum. Exod. 7: *ecce constitui te Deum Pharaonis.* Psalm. 17: *constitues me in caput gentium.* Tertio exponit officium: *ut evellas*, mala quantum ad radicem, *destruas*, quantum ad malae ordinationis machinationem, *disperdas*, malorum adunationem, *dissipes*, mali defensionem, *aedifices* bona quantum ad ordinem, *plantes*, quantum ad radicem. Non enim indigent exteriori munimine quasi sepe. Eccl. 49: *consecratus est propheta, evertere, eruere et perdere, et iterum aedificare et renovare.*

Lectio 4

[85031] In Jeremiam, cap. 1 l. 4 Hic determinat materiam ad quam specialiter prophetandam constituitur: scilicet destructionem Jerusalem, et captivitatem populi. Et primo ostendit prophetiae certitudinem; secundo ostendit ipsam captivitatem ibi (cap. 32), *et factum est.* Circa primum tria. Primo ponitur prophetae excitatio ad videndum. *Quid tu vides?* Quasi dicat: ex quo propheta es, tuum est videre. 1 Reg. 9: *qui nunc dicitur propheta, olim dicebatur videns.* Secundo ponitur visio: *et dixi, virgam*, quasi virgam in manu domini paratam ad percutiendum, *video*, imaginaria visione. Thren. 1: *vigilavit jugum iniquitatum mearum; in manu ejus convolutae sunt, et impositae collo meo.* Quidam intelligunt virgam vigilantem, virgam latronum ad attrahenda spolia de domibus per fenestras, dum ipsi vigilant aliis dormientibus; sed primum melius. Tertio ponitur expositio: *et dixit, bene*; quasi dicat: congruunt veritati. *Vigilabo*, solicitus ero. Isa. 55: *verbum quod egredietur de ore meo.*

Lectio 5

[85032] In Jeremiam, cap. 1 l. 5 Hic ponit ipsam destructionem civitatis: et primo ponitur excitatio ad videndum: *quid tu vides?* Ut supra. Secundo visio: *et dixi: ollam succensam*, quod signat combustionem civitatis, *et faciem*, fundum, *Aquilonis*, unde ignis accendebatur. Ezech. 24: *pone ollam super prunas vacuam, ut incalescat, et liquefiat aes ejus, et confletur in medio ejus inquinamentum ejus, et consumatur rubigo ejus.* Tertio ponitur expositio: *et dixit dominus*, et primo exponitur in generali: *ab Aquilone*, idest a rege Babylonis, qui ad Aquilonem erat respectu terrae sanctae, *habitatores terrae*, Jerusalem, vel aliarum adjacentium, quae per ipsum vastatae sunt. Infra 10: *ecce veniet commotio magna de terra Aquilonis, ut ponat civitates Juda solitudines et habitacula draconum.* Secundo prosequitur totum rei ordinem. Et primo ponitur exercitus convocatio: *quia ecce ego convocabo*, inspirando, *regnorum*, subjectorum Nabuchodonosor. Isaiae

5: *levabit signum in nationibus procul.* Secundo ponitur civitatis obsidio: *et veniet (...) solium*, tentorium, *in introitu portarum*, quasi usque ad muros obsidebunt. Isa. 22: *equites ponent sedes suas in porta, et revelabitur operimentum Judae.* Vel ponit ipsam captivitatem urbis: et tangitur id quod habetur infra 39: *ingressi sunt omnes principes regis Babylonis, et sederunt in porta media.* Tertio ponitur habitantium punitio: *et loquar judicio*, non verbis, sed poenis. Ezech. 16: *judicabunt te judiciis adulterarum, et effundentium sanguinem. Tu ergo accinge.* Hic docet exercendi modum: et primo ut prompte exequatur: *accinge lumbos tuos*, quasi qui parat se ad velociter eundum. Job 40: *accinge sicut vir lumbos tuos.* Secundo quod secure: et circa hoc primo excludit timorem. *Ne formides.* Ezech. 3: *ne timeas eos, neque metuas a facie eorum, quia domus exasperans est.* Isaiae 51: *quis tu ut timeas ab homine mortali, et a filio hominis, qui quasi fenum ita arescet, et oblitus es domini factoris tui, qui tetendit caelos, et fundavit terram; et formidasti tota die a facie furoris ejus qui te tribulabat, et paraverat ad perdendum? Ubi est nunc furor tribulantis?* Secundo promittit fortitudinem ad resistendum: *ego quippe dedi te hodie in civitatem*, ad alios sustentandum, *in columnam.* Isa. 50: *dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum qui lapsus est, verbo, et ut in se non deficiat. Et in murum aereum.* Ezech. 3: *ut adamantem et ut silicem dedi faciem tuam.* Tertio promittit hostium frustrationem: *et bellabunt, et non praevalebunt*, non poterunt te a veritate avertere. Infra 15: *dabo te populo huic in murum aereum fortem; et bellabunt adversum te, et non praevalebunt, quia ego tecum sum, ut salvem te et eruam te: dicit dominus.* Circa praedicta sciendum primo, quod alicujus Deus potest habere notitiam approbationis, ut dictum est. Praevisionis. Eccl. 23: *domino Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita; sic et post perfectum respicit omnia.* Praedestinationis. 2 Tim. 2: *novit dominus qui sunt ejus.* Gratiae infusionis. Joan. 10: *cognosco oves meas et cognoscunt me meae.* Specialis familiaritatis. Exod. 33: *et teipsum novi ex nomine.* Glorificationis. Eccl. 44: *cognovit illum in benedictionibus suis, et dedit illi hereditatem.* Item notandum, quod aliquos tangit dominus corripiendo. Job 19: *miseremini mei, miseremini mei saltem vos amici mei, quia manus domini tetigit me.* A peccatis mundando. Matth. 8: *et Jesus tetigit eum, dicens: volo mundare.* Gratiam infundendo. Cant. 5: *dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus intremuit ad tactum ejus.* In gratia confortando. Dan. 10: *et ecce manus tetigit me, et erexit me super genua mea, et super articulos manuum mearum.* Fervorem excitando. Psal. 143: *tange montes, et fumigabunt.* Item notandum, quod anima peccatrix dicitur olla propter concupiscentiae fervorem. Job 41: *fervescere faciet quasi ollam profundum maris, et ponet quasi cum unguenta bulliunt.* Propter operis carnalitatem. Mich. 3: *ossa eorum confregerunt, et conciderunt sicut in lebete, et quasi carnem in medio ollae.* Propter maculae nigredinem. Nahum 2: *facies omnium sicut nigredo ollae.* Item notandum, quod praedicta olla succenditur igne inordinati amoris. Psal. 79: *incensa igne, et suffossa ab increpatione vultus tui peribunt. Irae, et contentionis.* Isa. 50: *ecce omnes vos accendentes ignem accincti flammis.* Aeternae damnationis. Deuter. 32: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima.* Item notandum, quod Diabolus dicitur Aquilo propter tentationis impetum. Eccl. 43: *vox tonitrui ejus verberavit terram, tempestas Aquilonis, et congregatio spiritus.* Quia impedit boni operis fructum. Cant. 4: *surge Aquilo, et veni Auster, perfla hortum meum, et fluent aromata illius.* Quia siccat lacrymarum fluvium. Prover. 25: *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis* *linguam detrahentem.* Item notandum, quod munitur Ecclesia, vel anima, divino auxilio. Zach. 2: *ego ero eis ignis in circuitu, et in gloria ero in medio ejus.* Angelorum praesidio. Isa. 33: *munimenta saxorum sublimitas ejus.* Sanctorum patrum exemplo. Cant. 4: *turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis.* Fratrum subsidio. Prov. 18: *frater qui adjuvatur a fratre quasi civitas firma.* Sacramentorum remedio. Cant. 8: *ego murus, et ubera mea sicut turris, ex quo facta sum coram eo quasi pacem reperiens.*

Caput 2

Lectio 1

[85033] In Jeremiam, cap. 2 l. 1 Hic incipit vaticinium ipsius Jeremiae jam in prophetali officio constituti; et dividitur in partes tres. In prima praedicit captivitatem futuram; in secunda plangit jam factam, in threnis; in tertia inducit jam captivatos ad poenam in libro Baruch. Prima in duas. In prima praedicit captivitatem per modum prophetiae; in secunda narrat eam per modum historiae, in cap. 53: *filius viginti et unius anni.* Prima in duas. In prima prophetat ad populum Judaeorum; in secunda ad diversos populos gentium, quia illis etiam propheta constitutus est, ut patet ex praecedenti parte; et hoc cap. 46, *quod factum est verbum domini ad Jeremiam prophetam contra gentes.* Prima in duas. In prima ponitur prophetia ad populum captivandum ante captivitatem; in secunda ad reliquias captivitatis post captivitatem, cap. 39: *anno nono Sedeciae regis Juda.* Prima in duas. In prima ponitur Jeremiae praedicatio; in secunda audientium contradictio, cap. 34: *verbum quod factum est ad Jeremiam a domino.* Prima in duas. Primo ponit comminationem; secundo consolationem, cap. 30: *hoc verbum, quod factum est ad Jeremiam a domino, dicens* et cetera. Prima in duas. In prima ponit veram comminationem; secundo excludit falsam consolationem, in c. 27. *In principio regni Joakim filii Josiae regis Juda.* Prima in duas. In prima ponitur comminatio ad populum universaliter; in secunda ad majores specialiter, 20 cap.: *et audivit Phassur filius Emmer sacerdos, qui constitutus erat princeps in domo domini, Jeremiam prophetantem sermones istos.* Prima in duas. In prima ponit comminationem; in secunda propheta quasi compatiens interponit suam orationem, cap. 14: *quod factum est verbum domini ad Jeremiam de sermonibus siccitatis.* Prima in duas. In prima per judicium convincit culpam; in secunda revocat ad poenitentiam, cap. 3: *vulgo dicitur* et cetera. Prima in duas. In prima assignat tantae dignationis rationem, eo scilicet quod non statim post culpam vindictam inferat, sed judicio contendat, ut revocet; in secunda prosequitur judicii ordinem, ibi, *audite verbum domini, domus Jacob.* Circa primum duo. Primo sumit rationem ex Dei pietate: *clama*, aperte pronuntia, *Jerusalem*, habitatorem ipsius. Et ponit tria quae movent ad pietatem. Primum est puritas aetatis, *adolescentiam tuam*, in qua sponsae vehementius amantur, *quando secuta es* quando egrediebantur de Aegypto. Oseae 2: *et canet ibi juxta dies juventutis suae, et juxta dies ascensionis suae de terra Aegypti.* Secundum est memoriam pristini amoris, *et charitatis*, qua scilicet desponsavi te mihi in legislatione. Infra 31: *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.* Tertium

est obedientia operis: *quando secuta es me in deserto, in terra quae non seminatur*; quae seri non potest. Unde nec difficultate itineris retrahebaris, quamvis quidam murmurantes dixerint, Numer. 20: *adduxisti nos in locum istum pessimum, qui seri non potest*, et cetera. Secundo sumit rationem ex populi dignitate: unde primo ponit dignitatem populi, *sanctus*, quasi dicatus ad cultum domini, et domino consecratus. *Primitiae*, quia te elegit dominus de cunctis populis, quasi primitias de frugibus. Deuter. 7 et 32: *pars autem domini populus ejus, Jacob funiculus hereditatis ejus.* Oseae 9: *quasi prima poma ficulneae in cacumine ejus, vidi patres eorum.* Secundo excludit comminationem hostis: *omnes qui devorant eum*: secundum legem quae habetur Levit. 7, quod primitias solis sacerdotibus comedere licebat. Ps. 13: *qui devorant plebem meam sicut escam panis.*

Lectio 2

[85034] In Jeremiam, cap. 2 l. 2 Hic prosequitur judicii ordinem: et primo ponit accusationem; secundo repellit excusationem, ibi, *ego te plantavi vineam electam omne semen verum.* Prima in tres. Primo exaggerat culpas eorum ex beneficiorum ingratitudine; secu

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ndo ex facti enormitate, ibi, *propterea adhuc judicio contendam vobiscum*; tertio ex mentis obstinatione, ibi, *numquid servus est Israel, aut vernaculus?* Circa primum tria. Primo purgat se a culpa, ne in ipso videatur ingratitudinis causa: *quid invenerunt patres vestri in me?* Mali scilicet, quia nihil. *Elongaverunt*, longo tempore recesserunt, *vanitatem*, idola, quae non prosunt cultoribus. Mich. 6: *popule meus quid feci tibi, aut quid molestus fui tibi? Responde mihi.* Secundo ponit beneficiorum abundantiam, praecipue tangens eductionem de Aegypto. Et tangit hoc beneficium tripliciter. Quantum ad locum unde eduxit: *et non dixerunt, ubi est dominus?* Quaerentes me toto desiderio. *Ascendere*, propter situm terrae. Infra 26: *eduxi eos de terra Aegypti.* Quantum ad viam per quam duxit: *qui transduxit per desertum (...) imaginem mortis*, quia ipso aspectu mortem comminabatur. Deut. 8: *ductor tuus fuit in solitudine.* Et quantum ad terram in quam induxit: *et induxi vos in terram Carmeli*, propter similitudinem fertilitatis, non quod mons iste sit in terra promissionis. Num. 14: *terra quam circuivimus valde bona est.* Tertio ponit ingratitudinis culpam; et primo quo ad omnes communiter: *et ingressi contaminastis*, idolis, Psalm. 105: *infecta est terra in sanguinibus, et contaminata est in operibus eorum.* Secundo quo ad praelatos specialiter. *Sacerdotes*, quorum est ducere in Deum; *tenentes legem*, doctores; *pastores*, principes, quorum est ab idolatria revocare. Isa. 56: *ipsi pastores ignoraverunt intelligentiam.*

Lectio 3

[85035] In Jeremiam, cap. 2 l. 3 Hic exaggerat culpam eorum ex facti enormitate: et primo proponit quod intendit, scilicet judicium: *adhuc contendam*, super enormitate, sicut pro ingratitudine, *cum filiis*, qui malitiam patrum imitantur. Mich. 6: *judicium domini cum populo suo, et cum Israel dijudicabitur.* Secundo exequitur propositum, ostendens in judicio peccati enormitatem: et primo ex comparatione cultorum: *transite*, per considerationem, *Cethim*, Occidentales ultra Cyprum, vel civitas nominis Cedar, ubi habitant Ismaelitae. *Si mutavit gens*; quasi dicat, non mutavit. Unde constat quod comparatione aliorum damnati sunt. Ezech. 5: *contempsit judicia mea, ut plus esset impia quam gentes, et praecepta mea ultra quam terrae quae in circuitu ejus sunt.* Secundo ex comparatione deorum prorumpens in stuporem, *obstupescite*; quasi dicat: si esset possibile, caeli

obstupescerent: vel Angeli, qui in caelis sunt, sicut civitas regis sui. *Portate ejus*, principaliores in Angelis, qui sunt quasi principes et judices aliorum. Simile Isa. 1: *audite, caeli, et auribus percipe terra quoniam dominus locutus est.* Secundo subjungit stuporis rationem. *Duo enim*, contra duas partes praecepti. Exod. 20: *ego sum dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti. Non habebis deos alienos coram me*, et cetera. Et iterum: *non facietis deos argenteos, nec deos aureos facietis vobis. Fontem aquae*, qui veram consolationem eis dare possum. Psal. 35: *apud te est fons vitae. Cisternas*, idola, quae salvare non possunt, *foderunt*, quia ipsi ea fecerunt. Psal. 113: *simulacra gentium, argentum et aurum opera manuum hominum.*

Lectio 4

[85036] In Jeremiam, cap. 2 l. 4 Hic exaggerat culpam ex mentis obstinatione: et primo quia peccatum non recognoscebant; secundo quia multiplicabant, ibi, *a saeculo confregisti jugum meum.* Circa primum tria. Primo sumit ex poenis culpae argumentum, excludens servilem conditionem, ne propter hoc videatur juste in servitutem adducta. *Vernaculus*, qui nascitur in domo domini: quasi dicat, non. Joan. 8: *semen Abrahae sumus, et nemini servivimus unquam.* Proponens poenarum diversitatem quantum ad hominum captivitatem: *quare ergo factus est in praedam? Leones*, principes Chaldaeorum, *vocem*, praecepta vel bella. Quantum ad regionis vastationem, *posuerunt.* Isa. 1: *terra vestra deserta, civitates vestrae destructae sunt.* Quantum ad mulierum violationem: *filii quoque*, civitates Aegypti, *usque ad verticem*, contra naturam abutentes, nulli parcentes membro. Vel spiritualiter per idolatriam usque ad firmos contaminantes. Thren. ult.: *mulieres in Sion humiliaverunt, et virgines in civitatibus Juda.* Et concludens veram rationem: *non istud factum est tibi, quia dereliquisti dominum Deum tuum? Ducebat*, prospere. Non enim te dereliquit, sed tu ipsum. Dan. 9: *quia recessimus a te, et non audivimus vocem domini Dei nostri, ut ambularemus in lege ejus quam posuit nobis per servos suos prophetas (...) stillavit super nos maledictio.* Secundo ponitur inutile remedium, quod contra hujusmodi poenas adhibebant. Ex quo patet quod peccatum non recognoscebant sperantes in auxilio gentium: unde ponit auxilii inquisitionem, *et nunc quid tibi vis?* Quasi dicat: non sic deberes poenas vitare, sed Deum placando, *in via Aegypti*, mittens pro auxilio, *aquam*, Nili, *fluminis*, Euphratis, qui est Assyriorum. Isa. 30: *qui ambulatis ut descendatis in Aegyptum, et os meum non interrogastis.* Contra praedictae culpae recognitionem, *arguet*, malitia, quando pro ea poenas sustinebis. Isa. 3: *agnitio vultus eorum respondebit eis, et peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt.* Tertio adhibet utile consilium, ut peccatum recognoscant: *scito malum*, inhonestum, amarum, poenosum. Sophon. 1: *vox diei domini amari, tribulabitur ibi fortis.*

Lectio 5

[85037] In Jeremiam, cap. 2 l. 5 Hic ostendit, quod peccatum obstinata mente multiplicabant: et primo quantum ad diuturnitatem temporis. *A saeculo*; quasi dicat, a principio legis datae. Isa. 48: *transgressorem ex utero vocavi te.* Job 21: *quid est opus ut serviamus ei, et quid nobis proderit, si oraverimus illum?* Secundo quantum ad multitudinem operis, *in omni colle*: in locis altis et amoenis, idolis immolabant. Isa. 65: *sacrificaverunt super montes, et super colles exprobraverunt mihi.* Amoena enim et excelsa semper idolis dedicantur.

Lectio 6

[85038] In Jeremiam, cap. 2 l. 6 Hic tollit excusationem: et primo quam possent habere, proponendo cultoris negligentiam: contra quod, *ego te plantavi electam* ex electis patribus. Isa. 5: *vinea facta est dilecto meo in cornu filio olei* et cetera. Secundo quam possent habere negando culpam, ibi, *si laveris.* Et primo convincit eos de culpa in Deum; secundo de culpa in proximum, ibi, *quid niteris bonam ostendere viam tuam?* Circa primum duo. Primo convincit de culpa, ostendens negandi impossibilitatem. *Nitro*, quod calore solis condensatum, sicut sal, sordes lavat: *berith*, quaedam herba ad lavandum sordes: et est modus loquendi: quasi dicat: tota aqua fluminis non faceret te mundam; idest nulla est tibi excusatio vel purgatio. Prov. 30: *generatio, quae sibi munda videtur, et tamen non est lota a sordibus suis. Quomodo dicis: non sum polluta?* Prov. 20: *quis potest dicere: mundum est cor meum, purus sum a peccato?* Et ponit culpae purgationem, proponens duas circumstantias. Primo locum: *vide vias*, opera, *in convalle*, filiorum Ennon, ubi idola colebant. Hic locus Siloe fontibus irrigatur, et ibi erat delubrum Baal, secundum Glossam. Infra 31: *dirige cor tuum in viam rectam in qua ambulasti.* Et proponit peccati modum quantum ad peccandi solicitudinem. *Cursor levis*, quasi expeditus ad peccandum. Prover. 1: *pedes eorum ad malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem.* Quantum ad concupiscentiae fervorem: *onager in desiderio*, scilicet coitus, *attraxit ventum*, quo percipit odorem feminae suae, *amoris* rei amatae. Infra 14: *onagri steterunt in rupibus, traxerunt ventum quasi dracones.* Quantum ad fortem adhaesionem, *nullus avertet*, amovendo. Et quantum ad peccandi promptitudinem, *omnes qui quaerunt eam*: quasi de meretrice loquitur, quae etiam tempore menstruorum amasiis se exhibet. Ezech. 16: *divisisti pedes tuos omni transeunti, et multiplicasti omnes fornicationes tuas.* Secundo convincit eos de mentis duritia: et primo quia non revocantur monitis; secundo quia non corriguntur flagellis, ibi, *quid vultis mecum judicio contendere?* Tertio quia non flectuntur beneficiis, ibi, *videte verbum domini.* Circa primum tria. Primo ponit admonitionem, *prohibe*: quasi dicat: cessa a peccatis, pro quibus nudis pedibus et sitiens duceris in captivitatem, sicut Isa. 20: *sicut ambulavit servus meus Isaias nudus et discalceatus, sic minabitur rex Assyriorum captivitatem Aegypti, et transmigrationem Aethiopiae juvenum et senum, nudam et discalceatam discoopertis natibus, ad ignominiam Aegypti.* Secundo ostendit populi rebellionem: *et dixisti: desperavi, nequaquam faciam. Alienos*, idola. Infra 18: *dixerunt: desperavimus, post cogitationes nostras ibimus, et unusquisque pravitatem cordis sui mali faciemus.* Tertio comminatur confusionem: et primo ponit confusionis similitudinem: *quomodo*

confunditur fur quando deprehenditur; sic confusi sunt, deprehensi in poenis; *ligno*, idolo ligneo, *pater*, Deus. Psalm. 96: *confundantur omnes qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris suis.* Isa. 1: *confundentur ab idolis suis.* Secundo exponit confusionis ordinem, primo ponens divini auxilii destitutionem, *verterunt*, quasi inobedientes. Zachar. 7: *averterunt scapulam recedentes, et aures suas aggravaverunt, ne audirent legem. In tempore afflictionis.* Oseae 6: *in tribulatione sua mane consurgent ad me. Venite, et revertamur ad dominum* et cetera. Secundo ponit idolorum inutilitatem. *Ubi sunt dii?* Deut. 32: *ubi sunt dii eorum, in quibus habent fiduciam?* Tertio idolorum multitudinem: *secundum numerum quippe civitatum tuarum erant dii tui Juda.* Isa. 2: *repleta est terra ejus equis, et innumerabiles quadrigae ejus.*

Lectio 7

[85039] In Jeremiam, cap. 2 l. 7 Hic ostendit duritiam, quia non corriguntur flagellis. Et primo miratur excusationem: *quid vultis mecum judicio contendere?* Job 9: *si voluerit contendere cum eo, non poterit ei respondere unum pro mille.* Secundo ostendit eorum incorrigibilitatem quantum ad flagella minorum: *frustra percussi filios vestros*; et majorum: *devoravit gladius vester*, ab hostibus, vestris meritis, in occisionem missus, *prophetas vestros*, falsos, scilicet Baal, et ariolos: et quantum ad omnes communiter: *quasi leo vastator*, sic vastat; vel *quasi leo vastator*, sic vastatur: contra leonem enim omnes insurgunt; sic et contra lupum. Infra 6: *frustra conflavit conflator, malitiae enim eorum non sunt consumptae. Argentum reprobum vocate eos, quia dominus projecit illos.*

Lectio 8

[85040] In Jeremiam, cap. 2 l. 8 Hic ostendit duritiam, quia non flectuntur beneficiis. Et primo proponit beneficia quae pertinent ad vitae usum, *videte*, intelligite. *Numquid solitudo factus sum Israel?* Quinimmo sum vobis pro civitate, et terra uberrima: quia vos defendo, et fructus terrae tribuo. Oseae 6: *veniet nobis quasi imber temporaneus, et serotinus terrae.* Secundo ea quae pertinent ad ornatum: *numquid obliviscetur virgo ornamenti sui?* Isa. 6: *indumento justitiae circumdedit me.*

Lectio 9

[85041] In Jeremiam, cap. 2 l. 9 Hic convincit eos de culpa in proximum: et primo probat culpam; secundo comminatur confusionis poenam, ibi, *et ab Aegypto confunderis.* Circa primum tria. Primo ponit proximorum occisionem, admirans excusationem: *ad quaerendam dilectionem*; quasi per haec me possis placare. Ponens occisionem spiritualem: *quae insuper docuisti*, malis exemplis. Infra 13:

tu docuisti eos adversum te, et erudisti in caput tuum. Et pones occisionem corporalem, *in alis*, idest in avibus: loquitur ad similitudinem avis rapacis. *Pauperum*, quos idolis immolasti. Zach. 5: *vidi, et ecce duae mulieres egredientes, et spiritus in alis earum, et habebant alas quasi alas milvi.* Secundo culpae manifestationem: *non in fossis inveni eos*, quasi occulte a latronibus occisos: *in omnibus*, scilicet collibus, et locis amoenis. Isai. 59: *corruit in platea veritas, et aequitas non potuit ingredi. Et facta est veritas in oblivione, et qui recessit a malo, praedae patuit.* Et miratur excusationem. *Et dixisti.* Job 11: *dixisti: purus est sermo meus, et mundus sum in conspectu tuo.* Tertio ostendit culpae iterationem, praemittens excusationis admirationem, *ecce ego. Quam vilis facta es nimis, iterans vias tuas.* Peccata. Thren. 1: *vide, domine, et considera, quoniam facta sum vilis.*

Lectio 10

[85042] In Jeremiam, cap. 2 l. 10 Hic comminatur eis confusionis poenam: *et ab Aegypto confunderis*, de cujus auxilio speras, *ab Assur*, quorum auxilium contra decem tribus et Assyrios quaesisti, 4 Reg. 16. *Manus tuae erunt super caput tuum*, in signum doloris. Isa. 30: *erit vobis fortitudo Pharaonis in confusionem, et fiducia umbrae Aegypti in ignominiam.* Notandum, quod peccatum dicitur vanitas, quia phantasticum in eligendo. Ps. 39: *beatus vir cujus est nomen domini spes ejus, et non respexit in vanitates, et insanias falsas.* Quia transitorium in permanendo. Psalm. 77: *defecerunt in vanitate dies eorum, et anni eorum cum festinatione.* Quia fallax in expectando. Eccli. 34: *vana spes et mendacium viro insensato, et somnia extollunt imprudentes.* Quia infructuosum in consequendo. Isa. 49: *in vacuum laboravi, sine causa et vane fortitudinem meam consumpsi.* Item notandum, quod est fons aquae sacramentalis munditiae. Ezech. 47: *postquam venerint illuc aquae istae, sanabuntur et vivent omnia ad quae venerit torrens.* Aquae reficientis doctrinae. Isa. 55: *omnes sitientes venite ad aquas; et qui non habetis argentum properate, emite et comedite.* Aquae refrigerantis gratiae Joan. 4: *fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Aquae nitentis gloriae. Apoc. ult. *ostendit mihi fluvium aquae vivae splendidum tamquam crystallum, procedentem de sede Dei et agni.*

Caput 3

Lectio 1

[85043] In Jeremiam, cap. 3 l. 1 Hic revocat eos ad poenitentiam; et primo ponit revocationem; secundo revocatorum obstinationem, cap. 8: *et dices ad eos* et cetera. Prima in duas. In prima ponit revocationis monita; in secunda revocationis argumenta, cap. 4: *si reverteris Israel, ait dominus, ad me convertere.* Prima in duas. In prima revocat populum; in secunda ponit responsionis fructum, ibi, *sed quomodo si contemnat mulier amatorem suum.* Prima in duas. In prima revo-

cat a culpa; in secunda a poena, ibi, *vade, et clama sermones istos contra Aquilonem.* Prima in duas. In prima revocat monitis; in secunda exemplis, ibi, *et dixit dominus ad me in diebus Josiae regis.* Circa primum duo facit. Primo revocat eos ex Dei clementia, ad quam probandum proponit vulgare proverbium: *si dimiserit vir uxorem suam*; quod ortum habet Deuter. 23: *si dimiserit vir uxorem.* Et loquitur secundum permissionem factam de libello repudii, propter duritiam cordis ipsorum, Matth. 19, et interdicebatur reditus, vel ut non proni essent ad dimittendum, vel ne dolo postmodum recipiente, interficerent. Et ex hoc proverbio sumit divinae clementiae argumentum: *tu autem fornicata es cum amatoribus*, idolis. Isa. 55: *revertatur ad dominum, et miserebitur ejus; et ad Deum nostrum, quoniam multus est ad ignoscendum.* Secundo revocat eos ex eorum culpa, primo proponens culpam, determinans locum: *leva oculos in directum*, recta consideratione, vel undique, *ubi non*, quasi ubique, *prostrata*, sicut meretrix, idolatriae. Ezech. 16: *fecisti prostibulum in cunctis plateis.* Et peccandi desiderium: *in viis sedebas*, sicut meretrix expectans amasios, et *latro*, expectans quos spoliet. Proverb. 7: *et ecce occurrit mulier cum ornatu meretricio praeparata ad decipiendas animas.* Oseae 6: *Galaad civitas operantium idolum, supplantata sanguine, et quasi fauces virorum latronum.* Et determinans peccati effectum: *et polluisti terram.* Supra 2: *contaminastis terram meam, et hereditatem meam posuistis in abominationem.* Et deinde pro culpa ponit poenam: *quamobrem prohibitae sunt stillae pluviarum*, quarum virtute generatur pluvia vel imber Isa. 5: *mandabo nubibus ne pluant super vineam meam imbrem.* Et ostendit peccantium inverecundiam, *fons.* Infra 6: *quinimmo confusione non estis confusi.* Secundo comminatur poenitentiam: et primo hortatur ad recognoscendum beneficia, *ergo*, quasi dicat: sufficit praeteritum tempus et cetera. *Pater* per creationem, *dux virginitatis meae tu es*; quasi dicat: quando ducebas me per desertum; tamen virgo eram. Prov. 2: *reliquit ducem pubertatis suae.* Isa. 63: *spiritus domini ductor ejus fuit.* Secundo hortatur ut petant misericordiam, et dicant haec: *numquid irasceris in perpetuum, aut perseverabis in finem?* Ps. 84: *numquid in perpetuum irasceris nobis, aut extendes iram tuam a generatione in generationem?*

Lectio 2

[85044] In Jeremiam, cap. 3 l. 2 Hic ostendit eorum contemptum quantum ad peccatum oris: *ecce locuta es*; quod exponitur pro verbis superbiae etc.: quantum ad peccatum operis, *et fecisti*; cui respondet illud, *implesti mala*: quantum ad peccatum cordis, *et potuisti*, cui illud, *et ostendisti*; quasi potentiam tuam in peccato jactasti. Verum hoc non est in Hebraeo, *et pro verbis* etc. nec in libris antiquis; sed videtur expositio Hieronymi. Job 24: *dedit ei Deus locum poenitentiae, et ille abutitur eo in superbiam.* Isa. 5: *vae qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem.*

Lectio 3

[85045] In Jeremiam, cap. 3 l. 3 Hic revocat eos exemplo decem tribuum: et circa hoc tria facit. Primo ponit exemplum ad culpam idolatriae, *abiit sibimet*, sequens motus suos, non praecepta mea; et inobedientiae, *et dixi.* 4 Reg. 17: *fecerunt sibi statuas et lucos in omni colle sublimi et subter omne lignum nemorosum: et adolebant ibi incensum super aras in morem gentium.* Et quantum ad poenam, quae eis innotuit: *et vidit praevaricatrix soror*, quia ex eisdem patribus ortae. *Dedissem ei libellum*: servat similitudinem meretricis, in qua foeditas invenitur. Sed contra. Isa. 50: *quis est hic libellus repudii?* Et dicendum, quod Deus non dimittit aliquem, quantum ad se pertinet; sed homo peccans ipsum dimittit: unde ibidem: *in iniquitatibus vestris venditi estis, et in sceleribus vestris dimisi matrem vestram.* Secundo ponit contemptum: *et non timuit praevaricatrix Juda soror ejus. Cum lapide*, idest idolo lapideo. 4 Reg. 17: *sed nec ipse Judas custodivit mandata domini Dei sui; verumtamen erravit, et ambulavit in erroribus Israel quos operatus fuerat.* Tertio aggravat reatum: *et dixit dominus ad me: justificavit*, comparative, quia decem tribus poenam aliarum non viderant, nec corrigebantur. Ezech. 16: *justificasti sorores tuas in omnibus abominationibus tuis quas operata es.*

Lectio 4

[85046] In Jeremiam, cap. 3 l. 4 Hic revocat eos a poena captivitatis: et primo revocat; secundo ostendit revocationis causam, ibi, *ego autem dixi.* Circa primum duo. Primo ponit revocationem; secundo revocatorum responsionem, ibi, *et assumam vos, unum de civitate, et duos de cognatione, et introducam vos in Sion.* Circa primum duo. Primo revocat illos de decem tribubus, vocans ad revertendum, *contra Aquilonem*, ubi captivi tenentur in terra Assyriorum. Psal. 102: *non in perpetuum irascetur, neque in aeternum comminabitur.* Et ad peccata recognoscendum, *verumtamen scito. Dispersisti vias tuas alienis*, quasi multis idolis. Supra 2: *vide vias tuas in convalle, scito quid feceris.* Secundo illos de duabus tribubus *convertimini*, poenitendo, *revertentes*, ad me. Vel *revertentes*, a captivitate. Oseae 2: *et erit in die illa, dicit dominus, vocabit me vir meus, et non vocabit ultra Baalim.*

Lectio 5

[85047] In Jeremiam, cap. 3 l. 5 Hic ponit revocatorum responsionem: et primo duarum tribuum, promittens eis restitutionem patriae: *unum de civitate*, quia dispersi erant, vel quia non omnes reversi. Ezech. 36: *tollam quippe vos de gentibus, et congregabo vos de universis terris, et adducam vos in terram vestram.* Et reintegrationem justitiae in emendatione praelatorum: *et dabo vobis pastores juxta cor meum, et pascent vos scientia*, quantum ad fidem, *doctrina*, quantum ad mores. Isa. 1: *restituam judices tuos ut fuerunt prius, et consiliarios tuos sicut antiquitus.* Tertio quantum ad augmentationem gloriae, quam signat ex praeteritorum oblivione: *cumque multiplicati*

fueritis (...) non dicent ultra: arca testamenti domini: quasi pro nihilo computabunt illud in quo modo gloriamini: quia arca absconsa fuit nec inventa; sicut dicitur 2 Mach. 1. Ex futurorum promissione: *in tempore illo vocabunt Jerusalem*, totam, quod completum fuit in fama sanctitatis in qua habebatur, sicut dicitur 1 Mach. 3. Ezech. 43: *locus solii mei, et locus vestigiorum pedum meorum, ubi habito in medio filiorum Israel in aeternum.* Et quantum ad cultus ampliationem: *et congregabuntur omnes gentes*, ex omnibus aliqui: undique enim veniebant orare in Jerusalem. Vel intelligitur de conversione gentium ad fidem Christi. Ps. 85: *omnes gentes quascumque fecisti, venient, et adorabunt coram te domine.* Secundo ponit conversionem decem tribuum: *in diebus illis ibit domus Juda ad domum Israel*: quia et ex illis qui redierunt, duabus tribubus adjuncti sunt. Quod notatur in hoc quod dicit: *venient simul.* Infra 50: *in diebus illis, et in tempore illo, ait dominus, venient filii Israel, ipsi, et filii Juda simul, ambulantes et flentes properabunt, et dominum Deum suum quaerent.* Quidam tamen exponunt totum hoc de ultimis temporibus.

Lectio 6

[85048] In Jeremiam, cap. 3 l. 6 Hic assignat causam revocationis: et primo ponit quaestionem, *quomodo?* Idest, quid potest movere quod tot bona tibi conferam, cum in tot peccatis sis? *In filiis*, idest in multitudine filiorum, *exercituum gentium*, idest ubi ab antiquo exercitus congregabantur, sicut usque hodie, propter ejus delicias. Psal. 105: *pro nihilo habuerunt terram desiderabilem.* Item Psalm. 15: *funes ceciderunt mihi in praeclaris; etenim hereditas mea praeclara est mihi.* Secundo ponit responsionem, *et dixi*; idest, praevidens bona quae facies, haec tibi promitto. Psalm. 88: *ipse invocabit me: pater meus es tu, Deus meus et susceptor salutis meae.*

Lectio 7

[85049] In Jeremiam, cap. 3 l. 7 Hic ponit reversionis fructus: et primo dicit necessitatem revocandi quantum ad ipsorum culpam, *amatorem*, non virum. Oseae 3: *vade, et dilige mulierem dilectam ab amico, et adulteram.* Quantum ad poenam, *vox in viis.* Infra 31: *vox in excelso audita est, lamentationis, luctus, et fletus, Rachel plorantis filios suos.* Secundo ponit conversionis utilitatem: *convertimini*, ut supra, *aversiones*, quibus a Deo aversi estis. Ps. 102: *qui sanat omnes contritiones tuas.* Isa. 45: *convertimini ad me, et salvi eritis.* Tertio ponit eorum reversionem: et primo profitetur obedientiam: *ecce venimus*, sicut tu praecepisti. Oseae 6: *venite, revertamur ad dominum, quia ipse cepit, et sanabit nos; percutiet, et curabit nos.* Secundo confitentur Dei magnificentiam, confitentes ipsius divinitatem: *tu enim es.* Exod. 15: *iste Deus meus, et glorificabo eum.* Idolorum falsitatem: *vere mendaces*: quia non conferebant idola quae ibi colebamus, auxilium quod sperabamus, nec habebant divinitatem quam praetendebant. Isa. 28: *posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus.* Et divini cultus utilitatem: *vere in domino Deo nostro salus*

Israel. Ps. 61: *in Deo salutare meum, Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est.* Tertio confitentur culpam et poenam ipsorum et patrum: *confusio comedit laborem patrum nostrorum ab adolescentia nostra.* Infra 17: *domine, omnes qui te derelinquunt, confundentur; recedentes a te in terra scribentur: quoniam dereliquerunt fontem aquarum viventium, dominum.* Nota, quod Deus dicitur pater creatione. Matth. 11: *confiteor tibi pater, domine caeli et terrae.* Adoptione. Rom. 8: *accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei, in quo clamamus, abba pater.* Instructione. Isa. 38: *pater filiis notam faciet veritatem tuam.* Correctione. Proverb. 3: *quem enim diligit dominus corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.* Nota, quod hereditas patriae caelestis est praeclara splendore divinae visionis. Sap. 6: *clara est et quae nunquam marcescit sapientia, et facile videtur ab his qui diligunt eam.* Dulcedine divini amoris. Psal. 22: *calix meus inebrians quam praeclarus est.* Familiaritate divinae allocutionis. Sapient. 8: *praeclaritas in communicatione sermonum ipsius.* Magnificentia operationis. Eccl. 43: *illic praeclara opera et mirabilia.* Magnitudine exultationis. Zach. 8: *erit domus Juda et domus Israel, benedictio.* Solatio societatis. Ezech. 31: *omnia ligna voluptatis quae erant in Paradiso Dei*, et cetera.

Caput 4

Lectio 1

[85050] In Jeremiam, cap. 4 l. 1 Hic ponit argumenta reversionis: et primo sumpta ex beneficiis quae promittuntur revertentibus, secundo ex poenis quas comminatur contemnentibus; ibi, *haec enim dicit dominus*, et cetera. Circa primum duo. Primo docet revertendi modum: *si reverteris*, ab idolis, *ad me convertere.* Vel si reverti disponis, toto corde convertaris. Vel si reverteris a captivitate, convertere poenitendo. Isa. 21: *si quaeritis, quaerite, convertimini, et venite.* Secundo ostendit conversionis fructum triplicem. Primo securitatis: *si abstuleris offendicula*, idest idola, in quibus et tu procedens offendis, et me ad iram provocas, *non commoveberis*, idest a patria. Psalm. 124: *qui confidunt in domino sicut mons Sion, non commovebitur in aeternum qui habitat in Jerusalem.* Secundo fructum sanctitatis in ipsis: *juravit vivit dominus*, per Deum scilicet vivum, et non per idola mortua; *in veritate*, ex parte jurantis, ut vere, et non simulate, vel ad deceptionem jurent; *in judicio*, quantum ad causam pro qua juratur, ut non temere, sed praecedente debita discussione juretur; *in justitia*, quantum ad rem de qua juratur, ut sit justa et licita. Isa. 65: *qui jurat in terra, jurabit in Deo, amen* tertio ampliationem religionis in gentibus: *et benedicent gentes*, dominum, videntes beneficia ipsius in te. Psal. 65: *benedicite gentes Deum nostrum.*

Lectio 2

[85051] In Jeremiam, cap. 4 l. 2 Hic sumit argumentum reversionis a poenis: et primo comminatur poenas, si reverti noluerit; secundo excludit falsa remedia, cap. 5: *circuite vias Jerusalem.* Circa

primum duo. Primo docet reversionis modum, quantum ad boni operis fructum: *novale*, terra de novo culta, *novate*, idest, auferte spinas vitiorum, ut munda semina suscipiant arva munda. Matth. 13: *alius cecidit super spinas, et simul exortae spinae suffocaverunt illud.* Et quantum ad divinae religionis cultum, *circumcidimini*, ut scilicet de corde vestro ritum gentilium amoveatis. Deut. 10: *circumcidite praeputium cordis vestri.* Secundo ostendit imminere periculum: et primo in generali: *ne forte egrediatur ut ignis indignatio mea.* Isa. 1: *succendetur utrumque simul, et non erit qui extinguat.* Secundo in speciali: *annuntiate in Juda et in Jerusalem.* Et circa hoc tria facit. Primo praedicit hostium adventum; secundo obsidionis incommodum, ibi, *vox annuntiantis*; tertio destructionis damnum, ibi, *ventrem meum doleo.* Circa primum duo. Primo describit praeparationem civium; secundo adventum hostium, ibi, *ascendit leo de cubili suo.* Circa primum tria. Primo ponitur annuntiandi praeparationem jussio: *annuntiate*: ponens locum, *in Juda*, idest in tribu illa, *Jerusalem*, quae est regni metropolis: modum, aperte, *canite tuba*, ut omnes audiant: et constanter, *fortiter.* Isa. 58: *clama, ne cesses: exalta in fortitudine vocem tuam.* Secundo inducitur praeparatio, *congregamini.* Infra 6: *confortamini filii Beniamin in medio Jerusalem, et in Thecua clangite buccina.* Tertio assignatur ratio: *quia malum ego adduco ab Aquilone.* Supra 1: *ab Aquilone pandetur omne malum.*

Lectio 3

[85052] In Jeremiam, cap. 4 l. 3 Hic ponit adventum hostium: et primo quantum ad exitum de terra sua; secundo quantum ad viae progressum, ibi, *in tempore illo*; tertio quantum ad viae terminum, ibi, *ecce quasi nubes ascendet.* Circa primum duo. Primo describit hostium venientium conditionem quantum ad fortitudinem: *leo*, scilicet Nabuchodonosor, *de cubili*, de Babylone. Prov. 30: *leo fortissimus bestiarum, ad nullius pavebit occursum.* Infra 50: *ecce quasi leo ascendet de superbia Jordanis ad pulchritudinem robustam.* Quantum ad crudelitatem, *praedo gentium.* Nahum 2: *leo sufficienter capit catulis suis, et necavit leaenis suis.* Quantum ad intentionem: *ut ponat terram tuam in solitudinem.* Isa. 10: *ad conterendum erit cor ejus, et ad internecionem gentium non paucarum.* Et quantum ad intentionis executionem, *civitates tuae.* Isa. 1: *terra vestra deserta, civitates vestrae destructae sunt.* Secundo ponit Judaeorum stuporem et primo communiter omnium: *super hoc accingite vos Ciliciis.* Infra 6: *accingere Cilicio, et conspergere cinere.* Secundo specialiter principum. *Et erit in die illa, dicit dominus, peribit cor regis, et cor principum*, ut scilicet non possint conveniens consilium resistendi invenire. Isa. 19: *cor Aegypti tabescet in medio ejus.* Tertio specialiter stuporem suum: *et dixi, heu. Dicens, pax erit vobis.* Supra 3: *in tempore illo vocabunt Jerusalem solium domini, et congregabuntur ad eam omnes gentes in nomine domini Jerusalem.* Non attendens hoc proximum tempus dici, illud in longe post futurum. Infra 8: *expectavimus pacem, et non erat bonum; tempus medelae, et ecce formido.*

Lectio 4

[85053] In Jeremiam, cap. 4 l. 4 Hic describit adventum quantum ad viae progressum: *dicetur*, adventus, *ventus urens*, scilicet exercitus Chaldaeorum qui totam terram comburet, jam est *in viis quae sunt in deserto*, quod est inter Chaldaeam et Judaeam; quasi dicat: jam exercitus ad locum illum pervenit, *non ad ventilandum*, ut scilicet quidam captiventur, sicut quando purgatur granum et palea; sed omnes captivabimini. *Spiritus plenus*, idest indignatio perfecta super vos, *ex his*, scilicet hostibus, *mihi*, idest ad honorem meum. Isa. 30: *spiritus ejus velut torrens inundans usque ad medium colli, ad perdendas gentes in nihilum*, et cetera. Et comminatur per eos executurum se judicium: *et nunc ego*, quasi non possum me plus tenere: *sed loquar judicia mea cum eis.* Vel *nunc ego*, consolatoria loquar. Supra 1: *loquar judicia mea cum eis super omnem malitiam eorum qui dereliquerunt me* et cetera.

Lectio 5

[85054] In Jeremiam, cap. 4 l. 5 Hic describit adventum quantum ad viae terminum: et circa hoc tria facit. Primo describit conditionem hostium quantum ad multitudinem: *quasi nubes*, quae totam terram operit, *ascendet*, propter situm terrae. Quantum ad impetuositatem, *et quasi tempestas*, cum magno tumultu. Isa. 5: *rotae ejus quasi impetus tempestatis.* Et quantum ad velocitatem, *velociores aquilis equi ejus.* Secundo ponit adventus effectum, *vae nobis*, ex persona populi. Isa. 1: *sicut civitas quae vastatur.* Tertio concludit poenitentiae consilium, *lava a malitia.* Isai. 1: *lavamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.*

Lectio 6

[85055] In Jeremiam, cap. 4 l. 6 Hic praedicit obsidionem: et primo obsidionis nuntium. *A Dan*, cujus terra primo occurrebat Chaldaeis venientibus Jerusalem, *de monte Ephraim*, quem postmodum inveniebant, *idolum*, idest hostes, quos pro idolatria patiebantur: in quo designatur ordo nuntiorum sibi succedentium. Et determinat quid nuntiatum est, *concitate gentes*, scilicet cives in medio Jerusalem, praeparantes vos ad resistendum; vel gentes in circuitu, ut ex vestris poenis territi corrigantur, *ecce auditum*, frequenter per multos nuntios, et primum per prophetas, *custodes*, scilicet hostes ad obsidendum, *vocem*, ululatus exercitus. Supra 2: *super eum rugierunt leones, dederunt vocem suam.* Secundo determinat obsidendi modum, *quasi custodes*, sine aliqua resistentia undique obsidentes. Luc. 19: *circumdabunt te inimici tui vallo, circumdabunt te, et coangustabunt te undique.* Tertio ponit obsidionis meritum: *viae tuae*, idest actiones, *os*, usque ad interiora ossa pervenit, Job 22: *propter malitiam tuam plurimam, et infinitas iniquitates tuas* et cetera.

Lectio 7

[85056] In Jeremiam, cap. 4 l. 7 Hic praedicit terrae destructionem: et primo praedicit ipsam destructionem; secundo destructionis effectum, ibi, *aspexi terram, et ecce vacua erat et nihil.* Circa primum tria. Primo propheta ostendit suam compassionem: *ventrem meum doleo*, quantum ad afflictionem affectus, *sensus cordis*, quantum ad perturbationem intellectus. *Non tacebo*, etiam exterius plorans. Thren. 2: *defecerunt prae lacrymis oculi mei, conturbata sunt viscera mea.* Secundo prosequitur destructionis ordinem, ponens praelii congressionem: *quoniam vocem buccinae audivit anima mea*, Sophon. 1: *dies tubae et clangoris.* Regionis vastationem: *contritio super contritionem*: quia vastatio super obsidionem, vel vastatio una super aliam. Job 16: *concidit me vulnere super vulnus, irruit in me quasi gigas.* Ipsius urbis destructionem quantum ad domos: *repente vastata sunt tabernacula*, per quae significantur domus, *pelles* quibus tentoria cooperiebantur. Infra 10: *tabernaculum meum vastatum est, omnes funiculi mei dirupti sunt.* Et quantum ad civium fugam: *usquequo videbo fugientem?* Chaldaeorum exercitum. Thren. 1: *abierunt absque fortitudine, ante faciem subsequentis.* Tertio assignat vastationis rationem, scilicet privationem debitae scientiae: *quia stultus*, quantum ad cognitionem divinorum, *insipientes*, quantum ad experientiam dulcedinis ipsorum; *vecordes*, quia sine corde quantum ad electionem agibilium. Isa. 5: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Et quantum ad sagacitatem fraudulentiae, *sapientes sunt*, contra quod Rom. 16: *volo vos sapientes in bono, et simplices in malo.*

Lectio 8

[85057] In Jeremiam, cap. 4 l. 8 Hic ostendit effectum destructionis: et primo in regione; secundo in gente, ibi, *a voce equitis* et cetera. Circa primum duo. Primo praedicit futuram desolationem communiter quantum ad campestria: *vacua*, habitatore, *nihil*, privata fructibus, et aedificiis, *non erat lux*, ut videbatur afflictis quibus omnia videntur tenebrosa. Isa. 26: *et terra relinquetur deserta, et longe faciet dominus homines.* Et quantum ad montuosa: *vidi montes, et ecce movebantur*, hyperbolice, quod si possibile foret, etiam montes in tanta tribulatione commoverentur. Vel per montes, habitantes in montibus. Psal. 45: *conturbati sunt montes in fortitudine ejus.* Et quantum ad animata: *intuitus sum, et non erat homo: et omne volatile caeli recessit*, quod scilicet cum habitatore recedit. Isa. 50: *veni, et non erat vir; vocavi, et non erat qui audiret.* Et specialiter quantum ad fertiles regiones, quae minus vacuari debebant. *Aspexi, et ecce Carmelus desertus.* Isa. 1: *terra vestra deserta, civitates vestrae destructae sunt.* Secundo confirmat per domini sententiam: et primo ponit misericordiae admixtionem: *haec dicit dominus (...): consummationem non faciam*, ut scilicet omnes moriantur, sicut dixerat de decem tribubus. Isa. 9: *consummationem et abbreviationem dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae.* Secundo ponit sententiae dominationem: *lugebit; terra*: quasi dicat: sterilis erit, sicut florens dicitur ridere; vel quasi compas-

sione, hyperbolice. Isa. 24: *luxit, et defluxit terra, et infirmata est: defluxit orbis, et infirmata est altitudo populi terrae.* Tertio divinae sententiae firmitatem, *cogitavi.* Isa. 14: *hoc consilium quod cogitavi super omnem terram, et haec manus extenta super universas gentes. Dominus exercituum decrevit; et quis poterit infirmare?*

Lectio 9

[85058] In Jeremiam, cap. 4 l. 9 Hic ostendit effectum destructionis in plebe Judaeorum: et primo ponit timorem, qui significatur ex desertione urbium: *equitis*, scilicet Chaldaei. Isa. 21: *a facie gladiorum fugerunt, a facie gladii imminentis, a facie arcus extenti, a facie gravis praelii.* Et quantum ad inhabitationem montium: *ingressi sunt ardua.* Infra 48: *relinquite civitates et habitate in petra, habitatores Moab, et estote quasi columba nidificans in summo ore foraminis.* Secundo ponit spei frustrationem ab idolis: *tu autem vastata quid facies? Cum vestieris.* Ad similitudinem meretricis quae parat se ut placeat amatoribus, ita ornabant aras idolorum ut eis placerent *stibio*, idest unguento crocei coloris, quo mulieres supercilia tingunt, sicut dicitur 4 Reg. 9, quia: *Jezabel depinxit oculos suos stibio, et ornavit caput suum* et cetera. Prov. 7: *occurrit illi mulier in ornatu meretricio* et cetera. Et ab amicis, praecipue Aegyptiis, in quibus confidebant. *Contempserunt.* Thren. 1: *omnes amici ejus spreverunt eam.* Tertio ponit dolorem sicut in partu, *vocem puerperae*, quae primo filium parit, et gravius dolet. Et sicut in morte filii, *inter morientes.* Psal. 47: *ibi dolores ut parturientis*, et cetera. Notandum, quod multiplex est circumcisio: scilicet mentis a pravis cogitationibus. Lev. 26: *donec erubescat incircumcisa mens eorum.* Cordis a pravis affectionibus. Roman. 2: *circumcisio cordis in spiritu non littera.* Oris a pravis locutionibus. Exod. 6: *incircumcisus labiis ego sum.* Auris a detractionibus et pravis verbis. Infra 6: *incircumcisae aures eorum, et audire non possunt.* Carnis, significans circumcisionem a carnalibus concupiscentiis. Genes. 17: *circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos.* Item notandum, quod lavatur cor aqua Baptismatis Ezech. 16: *lavi te aqua, et emundavi sanguinem tuum ex te.* Lacrymis compunctionis. Ps. 6: *lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrymis meis stratum meum rigabo.* Vino divini amoris. Gen. 49: *lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae pallium suum.* Lacte divini sermonis. Cant. 5: oculi ejus sicut columbae super rivulos aquarum, quae lacte sunt lotae. Ardore correctionis. Isai. 4: *si abluerit dominus sordem filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus in spiritu judicii, et in spiritu ardoris.* Sanguine dominicae passionis. Apoc. 7: *laverunt stolas suas, et candidas eas fecerunt in sanguine agni.*

Caput 5

Lectio 1

[85059] In Jeremiam, cap. 5 l. 1 Hic excludit remedia in quibus confidere poterant: et primo hominum sanctitatem; secundo regiae urbis fortitudinem, cap. 6: *confortamini*; tertio divini cultus religionem, cap. 7: *verbum quod factum est ad Jeremiam a domino, dicens* et cetera. Circa primum duo. Primo ostendit eorum malitiam in generali; secundo prosequitur vitia in speciali, ibi, *super quo tibi propitius esse potero?* Circa primum duo. Primo ostendit culpam; secundo comminatur poenam, ibi, *idcirco percussit eos leo de sylva.* Circa primum duo. Primo ostendit malitiam praelatorum: secundo subditorum, ibi, *ego autem dixi* et cetera. Circa primum duo. Primo proponit dominus universalem populi malitiam quantum ad pravitatem actionis: *virum*, etiam unum, *facientem judicium*, idest juste se habentem ad proximum suum, secundum regulam justi judicii, *quaerentem fidem*, idest fideliter agere; *et propitius ero ei*, non tantum propter decem, sicut dixit Abraham de Sodomitis, Gen. 18. Sed poterat dici: *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum*: Psal. 13: et quantum ad perversitatem actionis in his, si qua bona exterius videbantur: *quod si etiam, vivit dominus, dixerint; et hoc falso jurabunt*: quia in corde dominum non venerabantur, sicut ore ostendebant; vel quia ad litteram perjurabant. Supra 4: *jurabis, vivit dominus, in veritate, et in judicio, et in justitia.* Isa. 29: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Secundo propheta confirmat domini sententiam: et primo ponit sententiae veritatem: *domine, oculi mei respiciunt fidem*, idest quod rectum est; quasi dicat: recte judicasti. Prov. 16: *omnes viae hominum patent oculis ejus, spirituum ponderator est dominus.* Hab. 1: *mundi sunt oculi tui ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris.* Secundo adjungit populi incorrigibilitatem, quia nec emendatur percussione: *percussisti*, levibus flagellis, *non doluerunt*, de peccatis suis: *attrivisti*, morte et captivitate. Supra 2: frustra percussi filios vestros; disciplinam non receperunt. Aggaei 2: *percussi vos vento urente, et aerugine et grandine omnia opera manuum vestrarum: et non fuit in vobis qui reverteretur ad me: dicit dominus.* Nec confusione: *induraverunt*; quasi dicat: non immutantur verecundia. Ezech. 3: *omnis quippe domus Israel attrita fronte est, et duro corde.*

Lectio 2

[85060] In Jeremiam, cap. 5 l. 2 Hic ostendit malitiam praelatorum contra aestimationem prophetae: et primo proponit populi ignorantiam, quasi in excusationem ipsorum: *forsitan pauperes sunt*, illi quos malos in plateis reperi, *ignorantes viam*, per quam incedant *judicium*, quod timeant. 1 Cor. 8: *non in omnibus est scientia.* Secundo proponit praelatorum scientiam, quae auferebat opinionem culpae: *ibo ergo ad optimates, et loquar eis: ipsi enim cognoverunt viam*, per quam incedant, *judicium*, quo inter alios etiam judicent. Sap. 6: *ad vos, reges sunt hi sermones, ut discatis sapientiam, ne excidatis.* Tertio proponit culpam: *et ecce magis* quam populus, quia audacius, minus timentes, *simul cum populo.* Psal. 2: *astiterunt reges terrae et principes convenerunt in unum adversus dominum. Jugum legis*, vincula praeceptorum. Psal. 2: *dirumpamus vincula eorum, et projiciamus a nobis jugum ipsorum.*

Lectio 3

[85061] In Jeremiam, cap. 5 l. 3 Hic comminatur poenam: et primo determinat poenam, quantum ad interfectionem virorum, *leo de sylva*, quasi ferox, Nabuchodonosor propter ferocitatem; in quo regnum Chaldaeorum. Quantum ad vastationem regionum, *lupus ad vesperam*, idest propter velocitatem: sunt enim hora vespertina lupi velociores vacuati cibo, et aspirant ad praedam nocturnam. Vel in lupo regnum Persarum. Quantum ad obsidionem urbis, *pardus vigilans*, idest Nabuchodonosor propter fraudulentiam, vel regnum Graecorum propter varietatem regnorum, quae sibi subjecerat. De regno autem Romanorum tacet: quia adhuc in longum imminebat, vel etiam ipsum significat per hoc quod dicit: *omnis qui egressus*, idest evaserit manus praecedentium, *capietur.* Thren. 3: *ursus insidians factus est mihi leo in abscondito.* Habac. 1: *leviores sunt pardis equi eorum, et velociores lupis vespertinis.* Secundo resumit causam, *multiplicatae sunt*, quantum ad numerum, *confortatae* quantum ad usum, *aversiones*, a Deo. Isa. 59: *multiplicatae sunt iniquitates nostrae coram te, et peccata nostra responderunt nobis.*

Lectio 4

[85062] In Jeremiam, cap. 5 l. 4 Hic prosequitur peccata eorum in speciali: et primo peccata subditorum; secundo peccata praelatorum, ibi, *quia inventi sunt in populo meo impii insidiantes.* Circa primum duo. Primo ostendit populi culpam; secundo peccantium stultitiam, ibi, *annuntiate.* Circa primum tria. Primo arguit in populo culpam idolatriae: *super quo propitius tibi esse potero?* Idest, quam rationabilem causam potero invenire vobis parcendi? *Jurant*, eis divinam reverentiam impendentes. Deut. 32: *ipsi provocaverunt me in eo qui non erat Deus; et irritaverunt in vanitatibus suis; et ego provocabo eos in eo qui non est populus.* Secundo arguit culpam luxuriae, ponens peccati perpetrationem, sive peccandi occasionem: *saturavi*, affluentiam temporalium bonorum conferens. Unde Glossa: *sine Cerere et Baccho friget Venus: amici enim sunt venter et genitalia. Moechati*, adulterati, *in domo meretricis*; ex ipso loco turpitudo peccati augetur Ezech. 16: *haec fuit iniquitas Sodomae sororis tuae, superbia et saturitas panis, et abundantia, et otium ipsius et filiarum ejus; et manum egeno et pauperi non porrigebant; et elevatae sunt, et fecerunt abominationes coram me: et abstuli eas sicut vidisti.* Ponens etiam concupiscentiae fervorem: *equi amatores*, quando scilicet sunt in tempore luxuriae suae, *emissarii*, quia ad hoc opus jumenta specialiter emittuntur. *Hinniebat*, quasi libidine insaniens. Psal. 31: *nolite fieri sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus.* Ponens etiam poenae recompensationem, ubi comminatur vindictam: *numquid super his non visitabo?* Corrigens peccata eorum poenis. *Anima*, affectus. Soph. 1: *visitabo super viros defixos in faecibus suis.* Et determinat poenam quantum ad destructionem murorum, *ascendite*, o Chaldaei: et quantum ad destructionem hominum, *auferte propagines*, idest filios qui ex his propagantur, sicut ex propagine vites. Deut. 28: *destruentur muri tui firmi atque sublimes, in quibus*

habebas fiduciam, in omni terra tua. Et resumit poenae causam: *quia non sunt domini*, abalienati ab ipso per peccatum. Isa. 24: *praevaricantes praevaricati sunt, et praevaricatione transgressorum praevaricati sunt.* Tertio arguit in eis peccatum blasphemiae: et primo ponit culpam quantum ad blasphemiam in Deum: *negaverunt dominum*, negantes providentiam ipsius super res inferiores. *Non est ipse*, cujus nutu omnia fiunt *neque veniet*, quamvis contra ipsum peccaverimus. Thren. 3: *quis est iste qui dixit ut fieret, domino non jubente?* Et Ezech. 9: *dixerunt: dereliquit dominus terram et dominus non videt.* Et quantum ad blasphemiam in prophetas, *in ventum*, idest in vanum. *Responsum*, divinum. Job 6: *ad increpandum tantum eloquia concinnatis, et in ventum verba profertis.* Secundo comminatur poenam: et primo ponit poenam contra blasphemiam in prophetas: *haec ergo*, quae sequuntur. *In ignem*, idest dabo verbis tuis efficaciam, ut ipsa verba tua quasi ignes comburant. Infra 23: *numquid non verba mea sunt quasi ignis ardens? Dicit dominus.* Et contra blasphemiam in Deum, determinans hostium conditionem, quia potentes: *ecce ego de longinquo*, scilicet Chaldaea, *robustam* viribus, *antiquam*, quia ipsis praefuit Nembrot, gigas: unde exercitata ab antiquo in armis. Item ostendit gentem inexorabilem: *gentem cujus ignorabis linguam.* Item armis munitam, *pharetra*, quia prompte inde sagittas emittunt; et quia ibi apparent sanguinolentae, sicut cadavera in sepulcris. Infra 50: *ecce populus veniet ab Aquilone, et gens magna, et reges multi consurgent a finibus terrae*, et cetera. Et ponit poenae inflictionem: *et comedet.* Deut. 28: *adducet super te dominus gentem de longinquo, et de extremis terrae finibus in similitudinem aquilae volantis in impetu, cujus linguam intelligere non possis.* Tamen cum misericordiae admixtione: *verumtamen in diebus illis, ait dominus, non faciam vos in consummationem.* Supra 4: *consummationem autem non faciam.* Secundo resumit poenae causam: *quod si dixeritis.* Infra 16: *ejiciam vos de terra hac in terram quam ignoratis vos et patres vestri.*

Lectio 5

[85063] In Jeremiam, cap. 5 l. 5 Hic ostendit populi peccantis stultitiam: et primo proponit ipsam: *audi popule stulte, qui non habes cor, qui habentes oculos*, exteriores, *non videtis*, corde. Isaiae 6: *excaeca cor populi hujus.* Secundo probat: et primo ex comparatione insensibilium creaturarum, proponens earum obedientiam, *me ergo non timebitis? Arenam*, littus, *commovebuntur*: fluctus scilicet; idest, quamvis commoveantur. Job 38: *circumdedi illud terminis meis.* Et populi inobedientiam. *Populo autem huic factum est cor incredulum.* Ezech. 2: *noli esse exasperans sicut domus exasperatrix est.* Secundo probat ingratitudinem beneficiorum, ponens ingratitudinem, *recesserunt. Temporaneam*, in principio post seminationem, *serotinam*, tempore maturationis fructuum, *dominum*; scilicet *custodientem.* Et beneficiorum cessationem, *iniquitates vestrae.* Isa. 59: *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.*

Lectio 6

[85064] In Jeremiam, cap. 5 l. 6 Hic prosequitur culpam praelatorum, quae est frequenter causa culpae subditorum; et ideo dicit: *quia inventi sunt in populo meo impii insidiantes.* Et circa hoc duo facit. Primo arguit ipsorum culpam quantum ad violationem justitiae; secundo quantum ad perversitatem doctrinae, ibi, *stupor et mirabilia facta sunt in terra.* Circa primum duo. Primo ostendit eorum injustitiam quantum ad injustam et fraudulentam oppressionem pauperum, ponens dolum, *insidiantes.* Psal. 10: *insidiatur ut rapiat pauperem. Plenae dolo*, divitiis quas dolo conquisierunt. Et doli effectum in multiplicatione divitiarum: *ideo magnificati*, in honoribus, ditati, in divitiis. Infra 17: *perdix fovit quae non peperit, fecit divitias, sed non in judicio.* Et in multiplicatione peccatorum, *et praeterierunt.* Deut. 32: *incrassatus est dilectus et recalcitravit, incrassatus, impinguatus, dilatatus.* Secundo ostendit eorum injustitiam quantum ad justi judicii omissionem, *causam viduae.* Isa. 1: *pupillo non judicant, et causa viduae non ingreditur ad eos.*

Lectio 7

[85065] In Jeremiam, cap. 5 l. 7 Hic comminatur poenam. Deut. 32: *reddam ultionem hostibus meis, et his qui oderunt me retribuam.*

Lectio 8

[85066] In Jeremiam, cap. 5 l. 8 Hic arguit perversitatem doctrinae: et primo ponit admirabilem culpam: *stupor*, idest stupenda res, *prophetae prophetabant mendacium*, quorum erat veritatem docere. Ezech. 22: *prophetae ejus liniebant eos absque temperamento videntes vana, et divinantes eis mendacium. Applaudebant*, consentientes mendaciis, quorum erat prophetas corrigere. Infra 29: *dedit te dominus sacerdotem pro Jojada sacerdote, ut sis dux in domo domini super omnem virum arreptitium et prophetantem ut mittas eum in nervum et carcerem. Et nunc quare non increpasti Jeremiam Anathothitem qui prophetat vobis? Et populus meus.* Eccli. 10: *qualis rector civitatis, tales et inhabitantes in ea.* Secundo innuit admirabilem poenam: *quid igitur fiet in novissimo ejus?* Scilicet captivitatis, vel mortis. Isa. 27: *in mensura contra mensuram cum abjecta fuerit, judicabit eam* et cetera. Notandum, quod est multiplex paupertas; scilicet terrenae possessionis. Jacobi 2: *nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo, divites in fide, et heredes regni quod repromisit Deus diligentibus se?* Humilitatis. Matth. 5: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Afflictionis. Psal. 68: *ego sum pauper et dolens: salus tua, domine, suscepit me.* Cognitionis. Apoc. 3: nescis quia tu es pauper. Imperfectionis. Thren. 3: *ego vir videns paupertatem meam in virga indignationis ejus.* Item notandum, quod multiplex est visitatio; scilicet consolationis. Lucae 1: *visitavit nos oriens ex alto.* Correptionis. Psal. 88: *visitabo in virga iniquitates eorum.* Damnationis. Infra 8: *in tempore visitationis suae corruent, dicit dominus congregans congregabo eos, ait dominus.* Item notandum, quod verbum Dei dicitur ignis, quia

illuminat. Psal. 118: *lucerna pedibus meis verbum tuum.* Quia inflammat. Psal. 104: *eloquium domini inflammavit eum.* Quia infirma penetrat. Infra 20: *et factus est sermo domini in corde meo quasi ignis aestuans, claususque in ossibus meis.* Hebr. 4: *vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis.* Quia liquefacit. Psal. 147: *emittet verbum suum, et liquefaciet ea; flabit spiritus ejus, et fluent aquae.* Quia consumit inobedientes. Isa. 30: *labia ejus repleta sunt indignatione, et lingua ejus quasi ignis devorans.* Joan. 15: *si non venissem, et locutus non fuissem eis, peccatum non haberent. Nunc autem excusationem non habent de peccato suo.*

Caput 6

Lectio 1

[85067] In Jeremiam, cap. 6 l. 1 Hic excludit secundum remedium in quo confidere poterant, scilicet in fortitudine urbis regiae, cujus destructionem prophetat in hoc capite: et circa hoc facit duo. Primo ponitur civium praeparatio, scilicet ad resistendum, *confortamini*, ut designet quomodo se invicem, advenientibus hostibus, exhortabuntur. Vel irrisorie dicit. *Fili Beniamin*, quia Jerusalem in sorte illius tribus erat quantum ad superiorem partem; sed quantum ad inferiorem, in tribu Juda. Josue 15: *ascenditque per convallem filii Ennon ex latere Jebusaei ad meridiem: haec est Jerusalem. Et in Thecua clangite buccina, et super Bethatarem*, loca munita prope Jerusalem. Supra 4: *levate signum in Sion.* Secundo ponit ipsius civitatis destructionem, ibi, *speciosae et delicatae assimilavi filiam Sion.* Et primo ponitur conditio hostium vastantium, sub quibusdam metaphoris; secundo describuntur aperte et expresse, ibi, *haec dicit dominus.* Circa primum duo. Primo describit urbis obsidionem; secundo congressionem, ibi, *sanctificate super eam bellum.* Circa primum tria. Primo describitur civitatis pulchritudo: *speciosae.* Quantum ad decora aedificia et multitudinem habitantium, *delicatae*, quantum ad fertilitatem terrae. Ezech. 16: *similam et mel et oleum comedisti, et decora facta es vehementer nimis.* Secundo describitur obsidio: *ad eam venient pastores*, metaphorice, principes Chaldaeorum quasi ubertate pascuorum illecti. Infra 12: *pastores multi demoliti sunt vineam meam, conculcaverunt partem meam. Fixerunt*, ad obsidionem urbis. Tertio describitur exercitus debita ordinatio *pascet*, idest gubernabit, *sub manu*, potestate: diversis enim turmis, diversi principes erant.

Lectio 2

[85068] In Jeremiam, cap. 6 l. 2 Hic ponitur congressio ad capiendam urbem: et circa hoc tria ponit. Primo congrediendi praeceptum, *sanctificate*, idest formate; vel sanctum ostendite et justum, quasi Dei voluntate assumptum. Et est vox principum ad milites. Michaeae 3: *si quis non dederit*

in ore quippiam, sanctificant super eum praelium. Secundo ponitur congredientium desiderium, quod ostenditur in tribus. In mutua exhortatione. *Surgite*, vox militum adinvicem, *ascendamus*, ad impugnandum, quamvis in monte sitam: et quia non retrahuntur temporis importunitate neque calore diei, *in meridie*, neque horrore noctis, *in nocte*: et quia conqueruntur de temporis brevitate: *vae nobis quia declinavit dies*, in qua erat tempus aptum ad bellandum. *Longiores*: quanto enim sol magis appropinquat ad Zenith capitis, tanto fit longior umbra in parte opposita. Isa. 10: *confortamini, adhuc dies est, ut in Nobe stetur.* Sed secundum Glossam, *vae nobis*, dicitur ex persona populi timentis noctis insidias, quia etiam in meridie resistere vix valebat. Tertio ostendit aggrediendi modum: *quia haec dicit dominus*; quasi, secure possumus pugnare, quia domini praeceptum est: *caedite lignum*, ad faciendas machinas, *fundite aggerem*, quem fecerant ad defensionem murorum suorum, destruentes ipsum: vel *fundite*, erigentes terram in acervum ad ponendas munitiones contra civitatem. Habac. 1: *ipse super omnem munitionem ridebit, et comportabit aggerem, et capiet eam.*

Lectio 3

[85069] In Jeremiam, cap. 6 l. 3 Hic ponit obsidionis causam ex culpa: et circa hoc tria. Primo ponit malitiae universalitatem: *haec est civitas visitationis*, quasi correctione digna, *omnis calumnia*, omnis calumniandi modus. Psal. 54: *non defecit de plateis ejus usura et dolus.* Secundo cordis obdurationem: *sicut frigidam facit cisterna aquam suam*, et ita conservat quasi illaesam a calore. Supra 2: *foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas.* Tertio peccati continuitatem. *Iniquitas.* Isa. 59: *vastitas et contritio in viis eorum: viam pacis nescierunt* et cetera. *Infirmitas*, quasi poena respondens praedictis duabus culpis.

Lectio 4

[85070] In Jeremiam, cap. 6 l. 4 Hic ostendit destructionem: et circa hoc tria. Primo ponit consilium ad evitandam destructionem; secundo ponit consilii contemptum, ibi, *cui loquar et quem contestabor ut audiat*; tertio comminatur destructionis judicium, ibi, *idcirco furore domini plenus sum.* Circa primum duo. Primo ponit consilium. *Erudire*, scilicet flagellis praecedentibus castigata. Isa. 28: *sola vexatio intellectum dabit auditui.* Secundo ponit imminens periculum in amissione divini amoris, *ne forte.* Ezech. 16: *auferetur zelus meus in vastatione regionis.* Psalm. 106: *posuit flumina in desertum, et exitus aquarum in siti.* Et in captivitate gentis: *haec dicit dominus exercituum: usque ad racemum colligetur*, inclusive, quia nec racemus relinquetur. Metaphorice per vineam Judaeos: Isa. 5: *vinea domini Sabaoth, domus Israel est*: per racemos homines: per vindemiam captivitatem significans. O Chaldaee, *converte*, servat metaphoram, *quasi vindemiator*, qui collectos racemos in vase, quod cartallum dicitur, ponit, ut ad torcular portet. Ita Judaeos in

carcere concludas, et in Babylonem ducas. Abdias: *si vindemiatores introissent ad te, numquid saltem racemum reliquissent tibi?* Vel *usque ad racemum*, exclusive, quia reliquias populi, scilicet rusticos et viles, ibi dimittent. *Converte*; et significat reversionem ipsorum ad terram suam, quae ostenditur juxta hoc per cartalli signum.

Lectio 5

[85071] In Jeremiam, cap. 6 l. 5 Hic ostendit consilii dati contemptum: et primo propheta quaerit idoneum consilii auditorem: *cui loquar*, fructuosa verba domini, *contestabor*, adjurabo? In quo significat raritatem. Isa. 28: *quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum?* Secundo ostendit idoneitatem, quia audire noluerunt: *ecce incircumcisae*, quasi gentilibus fabulis plenae. Act. 7: *dura cervice, et incircumcisis cordibus et auribus.* Et quia etiam audita contemnunt: *ecce verbum domini factum est eis in opprobrium.* Infra 20: *et factus est mihi sermo domini in opprobrium et in derisum tota die.*

Lectio 6

[85072] In Jeremiam, cap. 6 l. 6 Hic comminatur eis destructionis flagellum: et primo ostendit illis justitiae zelum: *furore domini plenus sum*, igne scilicet zeli pro domini justitia. Num. 25: *zelo meo commotus est contra eos, ut non ipse delerem filios Israel in zelo meo.* Secundo dat hostibus destructionis praeceptum: *effunde*, o Chaldaee, *iram*, scilicet tuam abundanter, *foris*, in plateis et agris. Eccli. 36: *excita furorem, et effunde iram. Parvulum*, nulli pareatur aetati. Tertio ponit praecepti complementum, et quantum ad personas, et quantum ad possessiones: *vir enim cum muliere*, uxore. Thren. ult.: *hereditas nostra versa est ad alienos, domus nostrae ad extraneos.*

Lectio 7

[85073] In Jeremiam, cap. 6 l. 7 Hic ponit causam destructionis: primo avaritiam; secundo inobedientiam, ibi, *haec dicit dominus: state super vias, et videte*; tertio sacrorum abusum, ibi, *ut quid mihi thus de Saba affertis?* Circa primum tria. Primo ponit culpam, ponens avaritiae studium in desiderando: *omnes avaritiae student.* Isa. 56: *omnes in viam suam declinaverunt, unusquisque ad avaritiam suam a summo usque ad novissimum.* Dolum in consequendo: *et a propheta usque ad sacerdotem, cuncti faciunt dolum.* Ps. 37: *dolos tota die meditabantur.* Et dolositatis modum, quia adulando, *et curabant*, scilicet verbis excusando culpas, et excludendo poenas. Ezech. 13: *prophetae Israel qui prophetant ad Jerusalem, et vident ei visionem pacis: et non est pax, ait dominus Deus.* Secundo ponit inverecundiam etiam inter poenas: *confusi non sunt*, poenis, *confusione*, salubri,

quae poenitentiam provocet. Eccli. 4: *est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et gratiam.* Tertio comminatur poenam: *quamobrem cadent*, ipsi prophetae, *inter ruentes*, plebeos, *corruent*, morte, vel captivitate, ipsis sociati in poenis a quibus non sunt divisi in culpis.

Lectio 8

[85074] In Jeremiam, cap. 6 l. 8 Hic ponitur ipsorum inobedientia: et primo ponit culpam, scilicet inobedientiam praecepti de imitatione sanctorum, ponens praeceptum: *state super vias*, considerate diversas operationes bonorum et malorum, ut utrorumque progressum et exitum videatis. *Antiquis*, quae sanctorum vestigiis sunt tritae. Thren. 3: *scrutemur vias nostras, et quaeramus, et revertamur ad dominum.* Vel *super vias*, prophetas. Praecepti fructum: *et invenietis refrigerium.* Ps. 65: *transivimus per ignem et aquam, et induxisti nos in refrigerium.* Matth. 11: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris.* Et praecepti contemptum; *et dixerunt. Non audiemus.* Et etiam quantum ad inobedientiam praecepti de obedientia praelatorum: *et constitui speculatores*, prophetas et principes, *vocem tubae*, praedicationem ipsorum. Ezech. 3: *fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel, et audies de ore meo verbum, et annuntiabis eis ex me.* Secundo comminatur poenam, primo excitans audientiam: *ideo audite gentes, et cognoscite congregatio*, omnium nationum. Isa. 1: *audite caeli, et auribus percipe terra.* Secundo comminatur poenam: *ecce ego.* Isa. 3: *fructum adinventionum suarum comedet.*

Lectio 9

[85075] In Jeremiam, cap. 6 l. 9 Hic ponit sacrorum abusum, inquantum peccatis polluti, Deo sacrificia offerre praesumebant, quae propter hoc accepta non erant: et circa hoc duo. Primo ex hoc quod non sunt accepta, designat ipsorum culpam. Et quantum ad ea quae offerebantur in altare thymiamatis: *ut quid mihi thus de Saba*: regio ubi nascitur thus, *calamum*, cinnamomum, quod ponebatur in thymiamate, cujus compositio habetur Exod. 34: *longinqua*, scilicet India. Isa. 66: *qui recordatur thuris, quasi qui benedicat idolo.* Et quantum ad altare holocaustorum, *holocaustomata.* Isa. 1: *holocausta arietum et adipem pinguium et sanguinem vitulorum et agnorum et hircorum nolui.* Secundo ponit poenam. *Propterea haec dicit dominus* Isa. 3: *corruet populus vir ad virum, et unusquisque ad proximum suum.*

Lectio 10

[85076] In Jeremiam, cap. 6 l. 10 Hic describit aperte hostes venientes: et primo describit hostium conditionem; secundo populi incorrigibilitatem, ibi, *probatorem dedi te in populo meo robustum.*

Circa primum tria. Primo describit hostes gentem fortem multitudine: *gens magna*, et armis, *sagittam*, crudelem, *crudelis est quasi mare*, ut et voce terreat et intentione: *et super equos ascendent praeparati quasi vir* ad praelium. Infra 50: *ecce populus veniet ab Aquilone, gens magna, et reges multi consurgent a finibus terrae. Arcum et scutum apprehendent: crudeles sunt, et immisericordes.* Secundo ponit ex fama, Judaeorum timorem: *audivimus famam ejus, dissolutae sunt manus nostrae*: prae timore nihil facere possumus. Ps. 47: *ibi dolores ut parturientis.* Et timoris effectum: *nolite exire.* Deut. 32: *foris vastabit eos gladius, et intus pavor.* Tertio hortatur ad poenitentiae dolorem: *filia populi mei, accingere Cilicio.* Supra 4: *super hoc accingite vos Ciliciis, et ululate: quia non est aversa ira furoris domini a vobis.*

Lectio 11

[85077] In Jeremiam, cap. 6 l. 11 Hic ostendit populi incorrigibilitatem: et primo inducit prophetae testimonium, *probatorem*, ut quasi experimento discas eorum duritiam, dum eos flectere ad bonum non vales. Proverb. 27: *diligenter agnosce vultum pecoris tui, tuosque greges considera.* Secundo ponit universale peccatum: *omnes isti principes declinantes. Aes et ferrum*; quasi dicat: non solum sunt immundi, sed tecti sunt immunditia, sicut ferrum, et aes est immunditia argenti. Vel ferrum propter duritiam, aes propter impatientiam, quia tremulum est. Job 40: *ossa ejus velut fistulae aeris* et cetera. Ps. 13: *corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis.* Tertio ponit incorrigibilitatis exemplum: *defecit sufflatorium*: argentum enim admixtum plumbo in fornace ponitur, et sufflante argentario faeces consumuntur et argentum melioratur, sed plumbum minuitur. Isti autem positi in fornace tribulationis, consumpti malis quasi plumbo, non sunt correcti. *Frustra*, verbum Dei, *conflavit conflator*, Deus, vel praedicator. Eccli. 2: *in igne probatur aurum et argentum, homines vero receptibiles in camino humiliationis.* Quarto concludit reprobationis argumentum: *argentum reprobum.* Thren. ult.: *sed projiciens repulisti nos, iratus es contra nos vehementer.* Notandum, quod peccatum dicitur frigus, quia extinguit calorem dilectionis. Matth. 24: *quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum.* Quia congelat humorem devotionis. Eccli. 43: *frigidus ventus Aquilo flavit et gelavit chrystallus ab aqua.* Quia retardat motum bonae operationis. Prov. 20: *propter frigus piger arare noluit, mendicabit ergo aestate, et non dabitur illi.* Item nota, quod quaedam sunt viae praeceptorum. Psal. 118: *viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* Actionum. Thren. 3: *scrutemur vias nostras, et quaeramus, et revertamur ad dominum.* Virtutum. Prover. 4: *viam sapientiae monstrabo tibi et ducam te per semitas aequitatis.* Doctorum. Ibid. 3: *viae ejus viae pulchrae, et omnes semitae ejus pacificae.* Ipse Christus, Joan. 14: *ego sum via, veritas, et vita.*

Caput 7

Lectio 1

[85078] In Jeremiam, cap. 7 l. 1 Hic excludit tertium remedium in quo poterant confidere, scilicet de cultu divinae religionis; et primo quantum ad templi sanctitatem; secundo quantum ad orationis devotionem, ibi, *tu ergo noli orare pro populo hoc*; tertio quantum ad sacrificiorum oblationem, ibi, *haec dicit dominus exercituum Deus Israel.* Circa primum duo. Primo ponit quasi salubre consilium, ostendens veram fiduciam: *sta in porta*, ut saltem religione loci cogantur audire: quasi dicat: alias audire contemnunt: *bonas facite vias*, actiones, *studia*, cogitationes, quibus deliberatis de agendis. Isa. 40: *dirigite viam, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri.* Et primo ponit fructum: *et inhabitabo.* Apoc. 21: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis.* Et excludit spem vanam: *nolite confidere in verbis mendacii*, inquantum scilicet dicebant se propter sanctitatem templi omnes poenas posse vitare sine emendatione vitae. *Templum domini*, sanctum, *templum domini*, pretiosum, *templum domini*, a cunctis veneratum. 2 Machab. 5: *non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit.* Secundo exponit ipsum: et primo quantum ad primam partem, ostendens quid sit bonas vias facere, resumens consilium, eos ordinando et ad seipsos in actione: *quoniam si benedixeritis* quasi in mente determinaveritis, vel direxeritis: et in cogitatione, *studia vestra*: et ad proximum, quantum ad operationem boni, *si feceritis*: et in comparatione ad Deum, *et post deos alienos non ambulaveritis*: resumit consilii fructum: *habitabo vobiscum*, si volueritis, et audieritis et cetera. Psal. 14: *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo? Qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam* et cetera. Secundo exponit quantum ad secundam partem: et primo ostendit falsam fiduciam, ponens defectum ex parte culpae: *ecce vos confiditis vobis in sermonibus mendacii*, dum dicitis vos posse haec quae sequuntur impune committere: *furari*, contra rem proximi, *occidere*, contra personam, *adulterari*, contra id quod est quasi res, et quasi persona, *jurare.* Hic ponit peccata contra Deum. Isa. 28: *posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus.* Et ponit apparentiam ex parte insufficientis emendae: *et venistis, et stetistis coram me in domo hac*, quasi per ingressum templi tantum, satisfacere credentes, decepti fortassis per orationem Salomonis quae habetur 2 Paralipom. 6, et 3 Reg. 8. Et ipse intelligit cum perfecta morum emendatione, domum domini ingrediendam. *Eo quod fecimus omnes abominationes istas*, idest ab eo. Secundo excludit eam, primo argumento ostendens emendam insufficientem pro culpis: *numquid ergo spelunca latronum facta est domus ista?* Quasi dicat: si non purgati domum meam intratis, speluncam latronum eam facitis. Matth. 21: *domus mea domus orationis vocabitur: vos autem fecistis illam speluncam latronum.* Et ostendit culpam patentem: *ego ego*, singulariter, *sum*, ubique omnia videns, *vidi*, peccata vestra. Prov. 16: *omnes viae hominum patent oculis ejus, spirituum ponderator est dominus.* Secundo excludit exemplo: et primo ponit exemplum de Silo, ubi prius tabernaculum positum fuit: *ite ad locum meum in Silo.* Psalm. 77: *et repulit tabernaculum Silo, tabernaculum suum, ubi habitavit in hominibus.* Secundo adaptat ad propositum, assumens similem culpam: *et quia fecistis omnia opera haec, dicit dominus, et locutus sum ad vos mane consurgens*, ad modum hominis soliciti, qui summo mane surgit ad explenda opera sua; vel quia tempus illud congruum est ad contemplandum, et suscipiendum verba sapientiae, pro corpore jam quietato. *Vocavi.* Proverb.

1: *quia vocavi, et renuistis, invocavi, et non fuit qui aspiceret* et cetera. Et concludit similem poenam, quantum ad destructionem loci: *faciam domui huic.* Infra 26: *dabo domum istam sicut Silo, et urbem hanc dabo in maledictionem cunctis gentibus terrae.* Et quantum ad captivationem populi, *projiciam vos.* Infra 23: *vos dispersistis gregem meum, et ejecistis eos, et non visitasti eos.*

Lectio 2

[85079] In Jeremiam, cap. 7 l. 2 Hic excludit remedium orationis: et primo profertur sententia: *nec assumas*, etiam ab eis rogatus, *et non obsistas*, quia oratio sanctorum quodammodo detinet, et excludit Dei sententiam. Sapient. 18: *properans homo sine querela deprecari pro populis, proferens servitutis suae scutum, orationem, et per incensum deprecationem allegans resistit irae, et finem imposuit necessitati, ostendens quoniam tuus est famulus*: Isa. 64: *non est qui invocet nomen tuum, qui consurgat, et teneat te.* Sed contra. Job 9: *Deus cujus irae resistere nemo potest.* Respondetur, quod verum est virtutis robore; sed oratione, et humilitate. *Quia non exaudiam*, more curialis domini, qui non vult faciem servi rogantis confundere. 4 Reg. 14: *lugere te simula, et induere veste lugubri, et ne ungaris oleo* et cetera. Secundo ponit causam ex culpa, primo proponens culpam, ostendens eam patentem, quia publice factam *nonne vides?* Ezech. 16: *fili hominis, notas fac Jerusalem abominationes suas*: et communem quantum ad omnem sexum, et aetatem: *filii colligunt ligna, et patres succendunt ignem, et mulieres conspergunt adipem, ut faciant placentas reginae caeli*, idest lunae; vel militiae, et omnibus astris. Infra 44: *quod si nos sacrificamus reginae caeli, et libamus ei libamina: numquid sine viris nostris fecimus ei placentas ad colendum eam?* Secundo ostendit peccantium stultitiam, quia non Deum, sed seipsos offenderunt: *numquid me ad iracundiam provocant?* Job 35: *si peccaveris, quid nocebis ei?* Psal. 7: *convertetur dolor ejus in caput ejus, et in verticem ipsius iniquitas ejus descendet.* Tertio comminatur poenam: *ideo haec dicit dominus.* Supra 4: *ne forte egrediatur ut ignis indignatio mea, et succendatur, et non sit qui extinguat, propter malitiam cogitationum vestrarum.*

Lectio 3

[85080] In Jeremiam, cap. 7 l. 3 Hic excludit sacrificiorum fiduciam: et primo excludit sacrificiorum curam, ponens sententiam: *holocaustomata vestra addite victimis vestris*; quasi dicat: sicut victimarum major pars cedit in usus vestros, ita holocausta vobis ex toto comedite, quia carnium consumptione non delector. Psalm. 49: *numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Et ponit causam: *quia non sum locutus.* Non enim dominus hoc propter se volebat; sed ut per hoc ab idolatria revocaret. Unde ante adorationem vituli, de quo Exod. 33, nulla praecepta de sacrificiis data sunt. Psalm. 39: *sacrificium et oblationem noluisti; aures autem perfecisti mihi. Holocaustum et pro peccato non postulasti. Tunc dixi: ecce venio.* Secundo arguit

moralium inobedientiam; et primo ostendit culpam; secundo, comminatur poenam, ibi, *tonde capillum tuum.* Circa primum duo. Primo probat inobedientiam quasi per inductionem, ostendens eos inobedientes legi, ponendo legis praecepta: *sed hoc verbum praecepi*, a principio, quasi principaliter intentum. *Audite vocem meam*, de praeceptis moralibus. Ezech. 36: *eritis mihi in populum, et ego ero vobis in Deum.* Et praecepti contemptum: *et non audierunt (...) factique sunt retrorsum*, semper peccata postea addentes. Isa. 56: *omnes in viam suam declinaverunt, unusquisque ad avaritiam suam, a summo usque ad novissimum.* Ostendit etiam eos inobedientes praecedentibus prophetis: *et misi ad vos omnes servos prophetas.* 4 Reg. 17: *testificatus est dominus in Israel, et in Juda per manum omnium prophetarum, et videntium, dicens: revertimini a viis vestris pessimis, et custodite praecepta mea et caeremonias, juxta omnem legem quam praecepi patribus vestris, et sicut misi ad vos in manu servorum meorum prophetarum. Qui non audierunt, sed induraverunt cervicem suam, juxta cervicem patrum suorum, qui noluerunt obedire domino Deo suo.* Praedicit etiam, eos non obedituros sibi. *Et loqueris (...) et non audient.* Ezech. 3: *domus Israel nolunt audire te, quia nolunt audire me: omnis quippe domus Israel attrita fronte est, et duro corde.* Isa. 65: *vocavi, et non respondistis; locutus sum, et non audistis, et faciebatis malum in oculis meis, et quae nolui, elegistis.* Secundo infert conclusionem: *et dices ad eos.* Supra 2: *frustra percussi filios vestros; disciplinam non receperunt fides*, domini. Roman. 10: *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Vel fidelitas ad proximum. Prov. 20: *virum fidelem quis inveniet?*

Lectio 4

[85081] In Jeremiam, cap. 7 l. 4 Hic comminatur eis poenam: et primo praesignat eam facto: *tonde capillum.* Simile Ezech. 5: *tertiam partem pilorum igni combures in medio civitatis, juxta completionem dierum obsidionis; et assumes tertiam partem, et concides gladio in circuitu ejus: tertiam vero aliam disperges in ventum. Generationem furoris.* Isa. 10: *ad gentem fallacem mittam eum, et contra populum furoris mei mandabo illi.* Secundo determinat verba: et primo resumit idolatriae culpam, aggravans eam ex loco sacro: quia fecerunt *offendicula*, idola, *in domo*, scilicet in templo, et loco publico et aperto, *et aedificaverunt quae non praecepi*, quasi dicat: non tam gravia praecepi eis. Unde patet quod etiam a me recesserunt. Psal. 105: *immolaverunt filios suos, et filias suas Daemoniis, carnes filiorum suorum, et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.* Secundo comminatur poenam: et primo quantum ad interfectionem virorum; secundo quantum ad effusionem cadaverum, ibi (cap. 18): *in tempore illo, ait dominus, ejicient ossa regis Juda.* Tertio quo ad ejectionem remanentium, ibi, *et eligent magis mortem quam vitam.* Circa primum tria. Primo ostendit interfectionis locum: *ideo ecce dies venient*, ut ubi peccaverunt, ibi puniantur. Infra 19: *ecce dies venient, dicit dominus, et non vocabitur amplius locus iste Tophet, et vallis filii Ennon, sed vallis occisionis.* Secundo excludit sepulturae officium: *et erit morticinum populi hujus in cibos volucribus caeli.* Sepelientur tamen aliqui vel a reliquiis, vel ab hostibus non valentibus sustinere foetorem. Psalm. 78: *posuerunt mortalia servorum tuorum escas volatilibus*

caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae. Tertio excludit universale gaudium: *et requiescere faciam.* Thren. ult.: *defecit gaudium cordis nostri, versus est in luctum chorus noster*: quae omnia attestantur magnitudinem occisionis. Nota, quod Deus habitat nobiscum per fidei constantiam. Ephes. 3: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris* et cetera. Per fraternae dilectionis concordiam. Matth. 18: *ubi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Per praeceptorum obedientiam. Joan. 14: *si quis diligit me sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Per devotae contemplationis eminentiam. Apoc. 3: *ego sto ad ostium, et pulso: si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi, intrabo ad eum, et coenabo cum illo, et ipse mecum.* Item nota, quod quoddam est templum historicum. Psalm. 137: *adorabo ad templum sanctum tuum, et confitebor nomini tuo.* Allegoricum, ipsa Ecclesia. 1 Cor. 3: *templum Dei sanctum est, quod estis vos.* Typicum, ipse justus. 1 Cor. 6: *nescitis quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti?* Anagogicum, ipse Deus. Apoc. 21: *dominus Deus omnipotens templum illius est, et agnus.* Item nota, quod vocem domini debemus audire, illum diligendo caritatis amore, quia bonum nostrum. Deut. 6: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* Ei serviendo cultus religione, quia dominus. Deut. 10: *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Psalm. 2: *servite domino in timore.* Post eum eundo praecepti observatione, quia pater. Supra 3: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis.* Illum quaerendo recta intentione, quia finis. Soph. 2: *quaerite dominum omnes mansueti terrae, quia judicium ejus estis operati.* Eum adorando debito honore, quia factor noster est, et Deus. Matth. 4: *dominum Deum tuum adorabis.*

Caput 8

Lectio 1

[85082] In Jeremiam, cap. 8 l. 1 Hic comminatur cadaverum effossionem: et primo ponit ipsam effossionem: *dicent ossa*, credentes aurum, vel aliquid talium invenire. Isa. 14: *tu autem projectus es de sepulcro tuo, quasi stirps inutilis, pollutus, et obvolutus cum his qui interfecti sunt gladio, et descenderunt ad fundamenta laci, quasi cadaver putridum.* Secundo effossorum dispersionem: *et expandent ea.* 4 Reg. 17: *adoraverunt universam militiam caeli.* Sap. 11: *per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Tertio eorum vilitatem. *Non colligentur.* Isa. 5: *facta sunt morticina eorum quasi stercus in medio platearum.*

Lectio 2

[85083] In Jeremiam, cap. 8 l. 2 Hic ostendit oppressionem remanentium significata ex ipsa mortis electione; quae quidem in se non est eligibilis, sed inquantum malorum terminus est. Apoc. 9: *in diebus illis quaerent homines mortem, et non invenient eam; et desiderabunt mori, et fugiet mors*

ab eis.

Lectio 3

[85084] In Jeremiam, cap. 8 l. 3 Hic ostendit eorum obstinationem, et duritiam in peccato: unde dividitur contra totum praecedens: et primo ostendit obstinationem in peccatis quae committuntur in Deum, vel in seipsum, et in proximum. Deinde de illis quae committuntur directe in proximum, cap. 9: *quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum?* Circa primum duo. Primo arguit duritiam; secundo comminatur poenam, ibi, *congregans congregabo eos.* Circa primum quatuor. Primo ostendit eorum duritiam quantum ad idolatriam; secundo quantum ad superbiam, ibi, *quomodo dicitis: sapientes nos sumus, et lex domini nobiscum est?* Tertio quantum ad avaritiam, ibi, *propterea dabo mulieres eorum exteris*; quarto quantum ad inverecundiam, ibi, *confusi sunt, quia abominationem fecerunt* et cetera. Circa primum ostendit eorum duritiam admirabilem ex tribus. Primo ex communi consuetudine, proponens consuetudinem: *numquid qui cadit non resurget?* Spiritualiter, vel etiam corporaliter, quantum ad conversionem peccati, *qui aversus est*, quantum ad aversionem: quasi dicat: haec est consuetudo. Psalm. 40: *numquid qui dormit non adjiciet ut resurgat?* Amos 5: *virgo Israel projecta est in terram suam, non est qui suscitet eam.* Et concludit admirationem: *quare ergo aversus est populus iste in Jerusalem*, quantum ad peccatum, *aversione contentiosa?* Quasi contendentes contra dominum, vel contemnentes ipsum. Deuter. 31: *ego scio contentionem tuam, et cervicem tuam durissimam. Apprehenderunt*, quantum ad conversionem *mendacium* dolum. Isa. 28: *posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus.* Secundo peccatorum universalitatem, ostendens universalem negligentiam quantum ad bona agenda: *attendi, et auscultavi, nemo quod bonum est loquitur*, et multo minus agit. Ps. 13: *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.* Et universalem impoenitentiam de malis commissis: *nullus est qui agat poenitentiam.* Rom. 2: *tu autem secundum duritiam tuam, et impoenitens cor, thesaurizas tibi iram in die irae.* Et irrefrenatam concupiscentiam: *omnes conversi sunt.* Eccl. 30: *equus indomitus evadet durus, et filius remissus evadet praeceps.* Job 15: *cucurrit adversus Deum recto collo, et pingui cervice armatus est.* Et 40: *abscribit fluvium, et non mirabitur, et habet fiduciam quod influat Jordanis in os ejus.* Tertio ex irrationabilium comparatione, ponens eorum cognitionem: *milvus in caelo*, idest in aere, *cognovit tempus*, aptum operibus suis, *adventus*, quia transeunt in hyeme ad loca calida et redeunt in vere, et hoc instinctu naturalis aestimationis. Job 12: *interroga jumenta, et docebunt te; et volatilia caeli, et indicabunt tibi.* Et ponit populi ignorantiam: *populus autem meus non cognovit judicium*, sibi superventurae propitiationis. Isa. 1: *Israel autem me non cognovit.*

Lectio 4

[85085] In Jeremiam, cap. 8 l. 4 Hic ostendit eorum superbiam ex jactantia sapientiae: et circa hoc tria. Primo ponit jactantiam: *sapientes nos sumus.* Isa. 5: *vae qui sapientes estis in oculis vestris, et coram vobismetipsis prudentes.* Secundo ostendit injustitiam: *vere mendacium*, vel mala Scripturas exponendo, vel iniquas leges condendo. Isa. 10: *vae qui condunt leges iniquas, et scribentes: injustitiam scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causae humilium populi mei.* Tertio ponit poenam: *confusi sunt*, praeteritum pro futuro. Job 12: *adducit consiliarios in stultum finem, et judices in stuporem.* Et resumit causam: *verbum domini projecerunt.* Eccl. 1: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Isa. 5: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Oseae 4: *quia tu scientiam repulisti, ego te repellam ne sacerdotio fungaris mihi.*

Lectio 5

[85086] In Jeremiam, cap. 8 l. 5 Hic ostendit avaritiam: et primo ponit poenam, *haeredibus*, idest qui fortiter, et secure quasi hereditatem propriam tenent. Deut. 28: *uxorem accipies, et alius dormiet cum ea.* Secundo ponit culpam: et primo avaritiae desiderium: *quia a minimo usque ad maximum omnes avaritiam sequuntur*, quasi finem. Isa. 1: *omne caput languidum, et omne cor maerens; a planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas.* Secundo ponit dolum in consequendo, *a propheta.* Tertio doli modum, *et sanabant.* Ezech. 13: *vivificabant animas eorum, et violabant me ad populum propter pugillum hordei, et fragmen panis, ut interficerent animas quae non moriuntur, et vivificarent animas quae non vivunt, mentientes populo meo credenti mendacis.*

Lectio 6

[85087] In Jeremiam, cap. 8 l. 6 Hic ostendit inverecundiam: et primo verecundiae causam, *confusi sunt*; quasi dicat: poenas patiuntur, quibus confundi deberent. Eccl. 4: *et confusio adducens peccatum.* Secundo ostendit inverecundiam: *quinimmo confusione non sunt confusi.* Supra 3: *frons mulieris meretricis facta est tibi, noluisti erubescere.* Tertio poenam; *idcirco cadent inter corruentes*, ut supra 6 Thr. 1: *cum caderet populus ejus in manu hostili, et non esset auxiliator.*

Lectio 7

[85088] In Jeremiam, cap. 8 l. 7 Hic ponit poenam supra poenam praedictam simul: et primo ponit domini sententiam quantum ad hominum afflictionem, *congregabo* in Jerusalem, obsidendo. Infra 12: *congrega eos quasi gregem ad victimam, et sanctifica eos in die occisionis.* Et quantum ad fructuum direptionem. *Non est uva*, vobis, sed hostibus, qui vestra, vobis videntibus, comedunt.

Praetergressa, ab eis in manus hostium. Habac. 3: *ficus enim non florebit, et non erit germen in vineis.* Secundo populi miseriam: *quare sedemus?* Vel ponit eorum praeparationem, ponens mutuam exhortationem: *quare sedemus?* In locis urbium quasi quieti. *Sileamus*, quasi stupentes, vel a tumultu belli. Supra 4: *congregamini, et ingrediamur.* Et exhortantium rationem, dum praevident poenam: *quia dominus Deus noster silere nos fecit*, stupore. Thren. 3: *replevit me amaritudine, inebriavit me absinthio.* Et confitentur culpam, *peccavimus.* Psal. 105: *peccavimus cum patribus nostris: injuste egimus, iniquitatem fecimus.* Et recognoscunt expectationis stultitiam: *et expectavimus*, secundum dicta pseudoprophetarum, *bonum*, meritum pacis. Prov. 10: *expectatio justorum laetitia, spes autem impiorum peribit.* Ponit etiam hostium persecutionem, et famam, *a Dan.* Supra 4: *vox annuntiantis.* Ponit etiam effectum famae: *a voce hinnituum pugnatorum ejus commota est omnis terra*, hyperbolice, vel methonimice. Psal. 17: *commota est, et contremuit terra.* Et etiam inflictam per eos poenam: *et venerunt, et devoraverunt terram, et plenitudinem ejus*, scilicet fructus. Ps. 78: *comederunt Jacob; et locum ejus desolaverunt.* Et excludit medicinam: *quia ecce ego mittam vobis serpentes*, Chaldaeos, *quibus non est incantatio*, quia nullo modo placari poterunt. Psalm. 57: *furor illis secundum similitudinem serpentis, sicut aspidis surdae, et obturantis aures suas.* Apoc. 9: *cruciatus eorum ut cruciatus scorpii, cum percutit hominem.* Tertio ponit compatientis misericordiam, et primo super populi afflictionem ponens compassionem, *dolor*, ex persona domini; et est antropospatos: vel ex persona prophetae. Thren. 1: *o vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor similis sicut dolor meus.* Et populi afflictionem: *ecce vox*, hostium *de terra longinqua*; vel populi contra eosdem hostes; vel de terra captivitatis. Supra 4: *vocem quasi parturientis audivi.* Et afflictionis rationem: *numquid dominus non est in Sion?* Immo ipse Deus posset dare et consilia et auxilia et responsa: unde nullam causam habetis alios deos quaerendi. 4 Reg. 1: *numquid non est Deus in Israel, ut eatis ad consulendum Beelzebub Deum Accaron?* Secundo compassionem super diuturnitatem, ponens afflictionis diuturnitatem: *transiit messis, finita est aestas, et salvati non sumus*, a famis periculo, quia fructum non recollegimus: ex persona populi. Sic 4 Reg. 6: *unde salvare te possum?* Tertio compassionem: *super contritione*; ex persona domini, ut supra. Isa. 63: *factus est eis salvator in omni tribulatione eorum.* Vel ex persona prophetae. Thren. 2: *conturbata sunt viscera mea.* Quarto assignat diuturnitatis rationem, quia scilicet a peccato curari noluerunt: *numquid resina*, per quam medicina poenitentiae contra culpam, vel divinae sapientiae, *medicus*, propheta, vel sacerdos, *non est in Galaad?* Ubi vigebat medicinae studium. Infra 4: *ascende in Galaad, et tolle resinam, virgo filia Aegypti. Quare igitur non est obducta*, curata, *cicatrix*, peccati? Isa. 1: *vulnus, et livor, et plaga tumens non est circumligata, nec curata medicamine, neque fota oleo.* Nota, quod multiplex est silentium: scilicet stuporis. Amos 8: *in omni loco projicietur silentium.* Securitatis. Isa. 32: *eritque opus justitiae pax, et cultus justitiae silentium, et securitas usque in sempiternum.* Longanimitatis. Thren. 3: *bonum est praestolari cum silentio salutare domini.* Et quietis cordis. Eccl. 12: *verba sapientum sicut stimuli, et quasi clavi in altum defixi.* Item nota, quod fugienda est societas malorum, quia alliciunt verbis. 1 Cor. 15: *corrumpunt bonos mores colloquia mala.* Trahunt exemplis. Ps. 17: *cum viro innocente innocens eris, et cum perverso perverteris.* Afficiunt quantum ad famam. Eccl. 13: *qui tangit picem inquinabitur ab eo.* Involvunt quantum ad poenam. Num. 16: *recedite a* *tabernaculis impiorum, et nolite tangere quae ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.*

Caput 9

Lectio 1

[85089] In Jeremiam, cap. 9 l. 1 Hic ostendit obstinationem ipsorum in peccatis quae sunt directe in proximum: et primo ponitur ipsius compassio quantum ad poenam: *quis dabit?* Quasi dicat: tristitiae et compassioni non sufficit humor, qui est materia lacrymarum, *aquam*, quantum ad abundantiam, *fontem*, quantum ad indeficientiam. Thren. 3: *divisiones aquarum deduxit oculus meus in contritione filiae populi mei.* Et quantum ad culpam: *quis dabit me in solitudine?* Quasi dicat: mallem in solitudine habitare, quam peccata ipsorum videre, *diversorum viatorum* idest in qua, quamvis nullus habitet, diversi tamen transeunt. Vel in solitudine de diversis viatoribus, per quam scilicet vel nullus, vel rarus transit. Infra 12: *reliqui domum meam, dimisi hereditatem meam.* Secundo describitur populi conditio: *quia omnes adulteri sunt*: et primo quantum ad culpam: secundo quantum ad poenam, ibi, *propterea haec dicit dominus exercituum.* Circa primum duo. Primo ponit peccatum quod est ex violatione alieni thori. *Adulteri sunt.* Supra 5. *Unusquisque ad uxorem proximi sui hinniebat.* Ex transgressione pacti humani vel divini: *coetus praevaricatorum*; quasi dicat: ad hoc conjuraverunt. Isa. 24: *praevaricantes praevaricati sunt, et praevaricatione transgressorum praevaricati sunt.* Ex locutione mendacii: *extenderunt linguam suam quasi arcum* ex quo sagitta dolosi verbi. Oseae 7: *reversi sunt ut essent absque jugo, facti sunt quasi arcus dolosus*, secundo exaggerat ipsum: et primo ex augmento culparum: *confortati sunt in terra*, idest in terrenis peccatis: vel in terrenis bonis privati caelestibus. Psalm. 72: *zelavi super iniquos pacem peccatorum videns. De malo ad malum egressi sunt*, peccatum peccato addentes. Oseae 4: *maledictum et mendacium, homicidium et furtum et adulterium inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit.* Secundo ex conditione peccantium, quia etiam inter conjunctos, ad quos magis tenentur opera caritatis extendere. Et primo consulit cautelam: *unusquisque se a proximo suo custodiat*, qui conjungitur aliqua civili vel spirituali communicatione, *fratre*, qui conjungitur naturali foedere. Michaeae 7: *nolite credere amico, nolite confidere in duce.* De secundo assignat causam ex parte fraudulentiae: et primo ponit fraudis peccatum: *quia omnis frater supplantans*, alienam rem injuste surripiens. Gen. 27: *supplantavit me en altera vice, primogenita mea antea tulit et nunc secundo surripuit benedictionem meam.* In modo faciendi, quia *omnis amicus fraudulenter incedet.* Isa. 32: *fraudulenti vasa pessima sunt.* Et in verbo, *et vir fratrem suum deridebit.* Job 12: *qui deridetur ab amico suo sicut ego, invocabit Deum, et exaudiet eum.* Futurum tempus indicat perseverantiam. Secundo assignat rationem, quia assueti ad mendacia, *docuerunt*, per consuetudinem, et studiosi ad mala opera, *laboraverunt.* Prov. 4: *non enim dormiunt nisi male fecerint, et non capitur somnus ab eis nisi supplantaverint.* Sap. 5: *lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, et ambulavimus vias difficiles, viam autem domini ignoravimus.* Tertio inducit conclusionem: *habitatio tua*, o Jeremia, vel o Jerusalem, *in medio doli*, idest dolosi populi. Ezech. 2: *increduli et subversores sunt tecum,*

et cum scorpionibus habitas.

Lectio 2

[85090] In Jeremiam, cap. 9 l. 2 Hic ponitur conditio populi miseranda quantum ad poenam: et primo ponit sententiam; secundo determinat poenam, ibi, *super montes assumam fletum.* Circa primum duo. Primo ponit sententiam, *conflabo*, sicut aurum in igne, ut vel sic saltem mundentur. Eccli. 27: *vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis.* Secundo ostendit sententiae justitiam: primo excludens misericordiae viam: *quid enim aliud faciam a facie filiae populi mei?* Quasi dicat: non restat aliud nisi ut puniam, omnibus aliis viis expertis. Isa. 5: *quid est quod ultra debui facere vineae meae, et non feci ei?* Secundo proponit culpam, *sagitta*, quae a longe percutit, et usque ad intima penetrat. Prov. 26: *verba susurronis quasi simplicia, et ipsa perveniunt ad intima cordis.* Et 25: *jaculum et gladius et sagitta acuta homo qui loquitur contra proximum suum falsum testimonium.* Psalm. 63: *sagittae parvulorum factae sunt plagae eorum, et infirmatae sunt contra eos linguae eorum.* Psalm. 27: *qui loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum.* Tertio concludit poenam: *numquid super his non visitabo?* Ut supra 5.

Lectio 3

[85091] In Jeremiam, cap. 9 l. 3 Hic determinat poenam in speciali: et primo determinat poenam; secundo excludit falsam evadendi fiduciam, ibi, *haec dicit dominus: non glorietur sapiens in sapientia sua.* Circa primum tria. Primo ponit vastationem terrarum. Secundo afflictionem hominum, ibi, *idcirco haec dicit dominus* et cetera. Tertio abjectionem cadaverum, ibi, *loquere: haec dicit dominus*, et cetera. Circa primum duo. Primo determinat destructionem terrae quantum ad possessiones, designans combustionem. *Quoniam incensa sunt.* Joel. 1: *ad te domine clamabo, quia ignis comedit speciosa deserti, et flamma succendit omnia ligna regionis. Eo quod non sit vir pertransiens.* Supra 4: *intuitus sum, et ecce non erat homo, et omne volatile caeli recessit.* Et *non audierunt vocem possidentis*, quia jam non ibat illuc. Et quantum ad civitates: *et dabo Jerusalem in acervos arenae.* Isa. 17: *ecce Damascus desinet esse civitas, et erit sicut acervus lapidum in ruina.* Secundo assignat rationem. Et primo ponitur quaestio: *quis est vir qui intelligat*, per se, *ad quem verbum oris domini fiat?* Ut per revelationem cognoscat. Isa. 42: *quis est in vobis qui audiat hoc, attendat, et auscultet futura?* Secundo ponitur responsio: *et dixit dominus*, quantum ad adversionem, *quia dereliquerunt*, quasi non assidui ad meditandum, *non audierunt*, quasi prompti ad obediendum, *non ambulaverunt*, quasi efficaces ad implendum. 1 Mach. 1: *multi de populo Israel definierunt apud se ut non manducarent immunda, et elegerunt magis mori quam cibis coinquinari immundis, et noluerunt infringere legem Dei sanctam; et trucidati sunt.* Et quantum ad conversionem, *noluerunt*; idest secuti sunt prava desideria sua, *Baalim*, pluralis numeri, et masculini generis. Eccli. 18: *post*

concupiscentias tuas non eas, et a voluntate tua avertere.

Lectio 4

[85092] In Jeremiam, cap. 9 l. 4 Hic comminatur poenam quantum ad ipsos homines: et primo determinat poenam quantum ad afflictionem: *cibabo absinthio*, angustiis quas a Chaldaeis perpessi sunt, *potum*, quia auxilium Aegyptiorum vertetur eis in amaritudinem, quo tribulationes se evadere credebant, sicut potu cibus facile traducitur. Thren. 3: *replevit me amaritudine, inebriavit me absinthio.* Et quantum ad captivitatem, *dispergam*; et quantum ad occisionem, *et mittam*, prius. Ezech. 5: *tertiam partem disperges in ventum, et gladium nudabis post eos.* Secundo invitat ad planctus tristitiam: *haec dicit dominus*: et primo invitat lamentatrices secundum consuetudinem Judaeorum, ut ad fletum provocent: *vocate lamentatrices*; qui mos tangitur infra 22: *non concrepabunt ei: vae domine, et vae inclyte.* Luc. 23: *filiae Jerusalem nolite flere super me, sed super vos ipsas flete, et super filios vestros.* Secundo ponit praeceptum flendi, primo ad populum indicens praesentem luctum: *deducant oculi nostri lacrymas.* Thren. 2: *deduc quasi torrentem lacrymas per diem et noctem, et non des requiem tibi, neque taceat pupilla oculi tui.* Et praedicens futurum, quod est quasi materia praesentis: *quia vox audita est*, spiritu prophetiae; vel ponit praeteritum pro futuro. Infra 31: *vox in excelso audita est.* Et assignat causam, *quomodo (vox plangentium in Sion) vastati*, quantum ad vastationem regionis, *confusi* quantum ad servitutem? *Dereliquimus*, quantum ad captivitatem. Supra 4: *vae nobis, quoniam vastati sumus.* Secundo ad ipsas lamentatrices indicens luctum: *audite ergo mulieres verbum domini.* Isa. 32: *mulieres opulentae surgite, et audite vocem meam*, et cetera. Et determinans causam: *quia ascendit mors*, idest Chaldaeus mortem inferens, in quo designatur velocitas ipsorum et fortitudo, qui non contenti intrare per ostia, per tecta, et fenestras conscendebant. Joel. 2: *domos conscendent, per fenestras intrabunt quasi fur.*

Lectio 5

[85093] In Jeremiam, cap. 9 l. 5 Hic ponit poenam quantum ad ipsa cadavera quae remanserunt inhumata, *quasi fenum*, quod a metente quasi vile quiddam negligitur. Isa. 5: *facta sunt morticina eorum quasi stercus in medio platearum.*

Lectio 6

[85094] In Jeremiam, cap. 9 l. 6 Hic excludit evasionis falsam fiduciam: *non glorietur*; quasi per hoc credens se liberari, *in sapientia*, quae praecipua est inter humana bona animae, *fortitudine*,

praecipua inter humana bona corporis, *divitiis*, quae praecipua sunt in bonis exterioribus. 1 Reg. 2: *nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes.* Et ostendit veram fiduciam: *sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire*, per cognitionem in intellectu, *et nosse*, per experientiam dulcedinis in affectu. Psal. 61: *in Deo salutare meum, gloria mea, et spes mea in Deo est* 2 Cor. 10: *qui gloriatur, in domino glorietur.* Et assignat causam: *quia ego sum dominus qui facio misericordiam*, ut vos liberem, *judicium*, ut hostes opprimam, *justitiam*, ut sit aequalitas, *placent*, in vobis. Mich. 6: *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid dominus requirat a te. Utique facere judicium, et diligere misericordiam, et solicitum ambulare cum Deo tuo.* Secundo excludit fiduciam legalium caeremoniarum, et circumcisionis specialiter, quae praecipua est, quae etiam ex patribus est: quia est imperfecta, ex carne tantum, et non in corde. Unde simul cum incircumcisis puniuntur. *Ecce dies veniunt.* Act. 7: *dura cervice, et incircumcisis auribus et cordibus, vos semper spiritui sancto restitistis.* Nota, quod homo non debet gloriari in sapientia, quia transitoria. Isa. 29: *peribit sapientia a sapientibus ejus, et intellectus prudentium ejus abscondetur.* Quia imperfecta. Eccl. 8: *intellexi, quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem eorum quae fiunt sub sole.* Quia nociva. 1 Cor. 8: *scientia inflat, caritas vero aedificat.* Quia laboriosa. Eccl. 1: *in multa sapientia multa indignatio; et qui addit scientiam, addit et laborem.* Item non debet gloriari in fortitudine, quia fragilis. Job 6: *nec fortitudo lapidum, fortitudo mea, nec caro mea aenea est.* Quia frequenter inutilis. Eccl. 9: *vidi sub sole, nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; secundum tempus, casumque in omnibus.* Quia non domino acceptabilis. Psalm. 146: *non in fortitudine equi voluntatem habebit, neque in tibiis viri beneplacitum erit ei.* Quia peccati occasio. Sap. 2: *sit autem fortitudo nostra lex justitiae: quod enim infirmum est, inutile invenitur.* Item non debet gloriari in divitiis, quia transitoriae. Jac. 5: *divitiae vestrae putrefactae sunt, et vestimenta vestra a tineis comesta sunt.* Quia insufficientes. Prov. 17: *quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit?* Quia verbum Dei impedientes. Matth. 13: *fallacia divitiarum suffocat verbum, et sine fructu efficitur.* Quia nocivae. Eccl. 5: *divitiae congregatae in malum domini sui.*

Caput 10

Lectio 1

[85095] In Jeremiam, cap. 10 l. 1 Hic ostendit populi dignitatem, ut ex hoc appareat eorum culpa gravior, et poena justior. Et dividitur in tres partes. In prima ostendit eorum dignitatem ex divina majestate; in secunda ex divino foedere, cap. 11: *verbum quod factum est a domino ad Jeremiam*; in tertia ex dimissa adhaesione, vel protectione, cap. 13: *haec dicit dominus ad me.* Circa primum duo. In primo ostendit dignitatem eorum in comparatione ad alios populos, ex hoc ipso quod verbum domini colebant; in secunda comminatur poenam, quia cultum Dei repulerunt per idolatriam, ibi, *congrega de terra confusionem tuam.* Circa primum duo. Primo ostendit differentiam deorum; secundo ex hoc concludit destructionem cultorum, ibi, *stultus factus est omnis homo.* Circa primum

tria. Primo discernit Deum verum a falsis diis, quantum ad dominii majestatem: secundo quantum ad durationis aeternitatem, ibi, *doctrina vanitatis eorum*; tertio quantum ad divinitatis veritatem, ibi, *sic ergo dicetis eis.* Circa primum duo. Primo ostendit idolorum vanitatem, et infirmitatem, secundo divinam majestatem, ibi, *non est similis tui, domine.* Circa primum duo. Primo proponit praeceptum, ut non flectantur ad idolatriam, neque gentium imitatione, *juxta vias*; neque caelestium magnitudine, *a signis caeli nolite metuere*, ita scilicet quod in eis divinitatem credatis; vel quod necessitatem habeant super ea quae dependent ex libero arbitrio. Deut. 4: *ne forte elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea, et colas quae creavit dominus Deus ut ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt.* Secundo probat propositum, ponens idolorum vanitatem: *leges populorum*, quibus ad idolatriam se obligant, *vanae*, quia inutiles, et sine veritate divinae scientiae. Sap. 13: *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei.* Et hanc vanitatem probat ex substantiae vilitate quantum ad materiam, *quia lignum.* Isa. 44: *succidit cedros, tulit ilicem, et quercum, quae steterat inter ligna saltus.* Quantum ad causam efficientem principalem. *Opus manus*; et instrumentalem, *in ascia.* Sap. 13: *infelices sunt, et inter mortuos spes illorum est qui appellaverunt deos opera manuum hominum*, et cetera. Isa. 44: *fecit illud in angularibus, et in circino tornavit illud, et fecit imaginem viri quasi speciosum hominem habitantem in domo.* Quantum ad formam decoris. *Argento.* Baruch ult.: *ligna eorum polita a fabro, ipsa etiam inaurata, et inargentata, falsa sunt, et non possunt loqui.* Et compositionis, *clavis, et malleis.* Isa. 41: *confortavit faber aerarius percutiens malleo, eum qui cudebat tunc temporis, dicens: glutino bonum est: et confortavit eum clavis, ut non moveretur.* Probat etiam ex operis infirmitate, quia non habent operationem sensitivam, neque intellectivam: *in similitudinem palmae* quae non intelligit, quamvis decora sit, *et non loquentur*, quantum ad actum rationis, *portata*, scilicet ab aliis, *quia incedere non valent*, quantum ad operationem sensitivae animae. Ps. 113: *os habent, et non loquentur; oculos habent, et non videbunt; aures habent, et non audient; nares habent, et non odorabunt; manus habent, et non palpabunt; pedes habent, et non ambulabunt; non clamabunt in gutture suo.* Tertio concludit intentum: *nolite ergo timere*: quaedam enim colebantur, ut bene facerent; quaedam, ne male. Isa. 41: *bene quoque, aut male si potestis facite, et loquemur, et videamus simul.*

Lectio 2

[85096] In Jeremiam, cap. 10 l. 2 Hic ostendit divinae dominationis majestatem: et primo ostendit singularem potentiam: *magnus*, in seipso, *et magnum nomen*, in hominum opinione. Et ex hoc concludit timorem: *quis non timebit?* Supra 5: *me ergo non timebitis, ait dominus, et a facie mea non dolebitis?* Secundo ostendit suam singularem scientiam: et primo excludens sapientiae aequalitatem: *tuum est enim decus.* Apoc. 7: *benedictio et claritas et sapientia et gratiarum actio, honor et virtus et fortitudo Deo nostro in saecula saeculorum. Amen.* Secundo ostendens eorum fatuitatem in comparatione ad divinam sapientiam; *et in universis regnis eorum nullus est similis*

tui. Pariter insipientes, in divinis, *fatui*, in humanis. 1 ad Cor. 3: *sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.*

Lectio 3

[85097] In Jeremiam, cap. 10 l. 3 Hic ostendit differentiam quantum ad aeternitatem: et primo ostendit idolorum inceptionem quantum ad eorum substantiam, quae de ligno facta sunt: *doctrina vanitatis eorum*, sapientum in gentibus, *lignum*, idest idolum de ligno factum. Ab hoc enim sapientia vana ipsorum cernitur. Et quantum ad argentea, *argentum*; et quantum ad aurea, *aurum de Ophir, opus*, scilicet haec sunt, *artificis*, et opus *manus*; quasi etiam vile opus. Ps. 113: *simulacra gentium, argentum et aurum, opera manuum hominum.* Et quantum ad eorum ornamenta, *hyacinthus*: constat enim, illud quod factum est, incepisse. Baruch ult. *opertis autem illis veste purpurea, extergunt faciem ipsorum propter pulverem domus, qui est plurimus inter eos.* Secundo proponit Dei aeternitatem, adjungens veritatem, et majestatem: quia *Deus verus et sempiternus.* Isa. 40: *Deus sempiternus, dominus qui creavit terminos terrae, non deficiet.* Et ex his concludit timorem: *ab indignatione ejus commovebitur terra*; quasi dicat: etiam insensibilia ipsius iram sentiunt: *non sustinebunt* prae timoris magnitudine. Ps. 17: *commota est, et contremuit terra, fundamenta montium conturbata sunt.*

Lectio 4

[85098] In Jeremiam, cap. 10 l. 4 Hic ostendit differentiam quantum ad divinitatis veritatem: quam primo excludit ab idolis, ostendens in eis non esse divinam operationem: *sic ergo dicetis eis*, cultoribus idolorum. Unde in Hebraeo, Chaldaeo sermone scriptum est: *pereant*, idest cultus eorum cesset Ps. 18: *caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.* Secundo ostendit in Deo esse divinam operationem: et primo quantum ad creationem essentialium partium mundi: *qui facit terram*, quantum ad infima, *praeparat orbem*, quantum ad summa. Prov. 3: *dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia.* Ps. 103: *extendens caelum sicut pellem, qui tegis aquis superiora ejus.* Secundo quantum ad passiones aeris, ut non solum priora a primis esse credantur, sicut quidam philosophi dicunt; sed etiam omnium auctor, quasi operans in omnibus. Et primo quantum ad ea quae fiunt ex materia humida, sicut nubes, et pluviae: *ad vocem*, ad praeceptum, *ab extremitatibus*, propter abundantiam aquarum in circuitu terrae. Secundo quantum ad ea quae fiunt ex materia humida et sicca, *fulgura*: immutat ordinem, quia post fulgura frequenter sequitur pluvia. Tertio quantum ad ea quae fiunt ex sicca materia: *et educit de thesauris*, de occultis causis, et locus in quibus generantur. Psal. 134: *educens nubes ab extremis terrae, fulgura in pluviam fecit.*

Lectio 5

[85099] In Jeremiam, cap. 10 l. 5 Hic concludit destructionem cultorum: et primo ponit idolatrarum ignominiam quantum ad stultitiam: *stultus factus est*, apparuit, *a scientia sua*, qua idolum finxit. 1 Cor. 1: *stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi.* Et quantum ad confusionis poenam, *confusus est.* Ps. 96: *confundantur omnes qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris suis.* Et assignat causam ex idolorum falsitate: *quoniam falsum est*, vanitate, *vana*, et finitione. *In tempore visitationis suae peribunt.* Sap. 14: *quod factum est, cum illo qui fecit, tormenta patietur.* Secundo excludit Judaeorum gloriam: *non est his similis pars Jacob.* Psalm. 15: *dominus pars hereditatis meae, et calicis mei, tu es qui restitues hereditatem meam mihi*: quia felicitas cujuslibet est sua pars. Thren. 3: *pars mea dominus, dixit anima mea, propterea expectabo eum. Virga hereditatis*, quasi sceptrum ipsius, quia hereditarium regnum ipsius est. Vel *virga*, quasi sors. Deut. 32: *pars autem domini populus ejus, Jacob funiculus hereditatis ejus.*

Lectio 6

[85100] In Jeremiam, cap. 10 l. 6 Hic comminatur eis poenam, quia hanc dignitatem non servaverunt: et primo comminatur poenam; secundo propheta petit misericordiam ibi, *scio, domine, quia non est hominis via ejus.* Circa primum tria. Primo comminatur poenam; secundo, poenae causam, ibi, *quia stulte egerunt pastores*; tertio, poenae ordinem, ibi, *vox auditionis ecce venit.* Circa primum duo. Primo dominus praesignat poenam obsidionis: *congrega*, in urbe, *de terra*, de agris, *confusionem*, idest fructus tuos, qui sunt confusione digni. Supra 8: *congregans congregabo eos, ait dominus.* Et poenam captivitatis: *quia haec dicit dominus: ecce ego longe projiciam habitatores terrae in hac vice*, quasi dicat: ulterius non parcam: *ita ut non inveniantur*, in urbe: vel quia major pars mortua est. Thren. ult.: *projiciens repulisti nos.* Secundo populus ex hoc territus plangit futuram poenam: et primo in generali, plangens poenam, *vae mihi.* Infra 30: *insanabilis fractura tua*, quia pro peccatis. Et promittit patientiam: *ego autem dixi: plane haec infirmitas mea est*, quasi pro peccatis mihi debita, *et portabo illam*, patienter. Mich. 7: *iram domini portabo, quoniam peccavi ei.* Secundo in speciali quantum ad destructionem domorum: *tabernaculum*, quia domus ita facile sicut tentoria destructa sunt, *funiculi*, quibus tentoria extenduntur. Supra 4: *repente vastata sunt tabernacula mea subito pelles meae.* Et quantum ad afflictionem habitatorum, *filii mei*, Baruch. 5: *exierunt abs te pedibus ducti ab inimicis. Non est qui extendat*, quasi qui reaedificet.

Lectio 7

[85101] In Jeremiam, cap. 10 l. 7 Hic assignat communem poenam per ordinem, quia peccata

praelatorum sunt causa caecitatis ipsorum. Sap. 2: *excaecavit eos malitia eorum.* Et haec causa destructionis populi. Matth. 15: *si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.* Ezech. 34: *dispersae sunt oves meae, eo quod non esset pastor et factae sunt in devorationem omnium bestiarum agri, et dispersae sunt.*

Lectio 8

[85102] In Jeremiam, cap. 10 l. 8 Hic determinat ordinem poenae, praesignans hostem ab Aquilone venientem. Supra 1: *ab Aquilone pandetur omne malum super omnes cognationes terrae.*

Lectio 9

[85103] In Jeremiam, cap. 10 l. 9 Hic petit misericordiam: et primo ostendit petendi necessitatem: *non est hominis via*, quantum ad electionem, *ut ambulet*, quantum ad executionem, *dirigat*, quantum ad ordinationem in finem; et ita nec in potestate nostra resistere, nec Chaldaei impugnare; sed totum dependet ex tua dispositione. Psal. 36: *a domino gressus hominis dirigentur, et viam ejus volet.* Prov. 16: *cor hominis disponit viam suam; sed domini est dirigere gressus ejus.* Secundo ponit petitionem qua petit populus misericordiam: *corripe me in judicio*, consuetae misericordiae, non condemnationis, de quo in Psalm. 142: *non intres in judicium cum servo tuo domine, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens: et non in furore*, secundum debitae vindictae mensuram, *ne forte ad nihilum redigas me*: justum enim esset ut peccans in Deum ab ipso relinqueretur, et sic in nihilum tenderet. Et sic non facit contra praeceptum domini supra 14: *tu ergo noli orare pro populo isto* quia non petit ut non puniantur, sed ne omnino deleantur. Psalm. 37: *domine ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me.* Et petit hostibus iram. *Effunde indignationem*: et assignat causam, *quia comederunt.* Psalm. 78: *effunde iram tuam in gentes quae te non noverunt, et in regna quae nomen tuum non invocaverunt: quia comederunt Jacob, et locum ejus desolaverunt.* Nota, quod stultus est homo a scientia Dei: propter cordis elationem. Rom. 1: *dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.* Propter inquirendi curiositatem. Act. 26: *multae litterae ad insaniam te deduxerunt.* Propter scientiae incertitudinem. Isa. 47: *haec scientia tua, et sapientia tua decepit te.* Propter operis perversitatem. Sap. 2: *excaecavit enim eos malitia eorum.* Item nota, quod debet portari divina percussio patienter: propter affectum percutientis. Prov. 1: *disciplinam domini, fili mi, ne abjicias, nec deficias, cum ab eo corriperis.* Propter conscientiam criminis. Mich. 7: *iram domini portabo, quoniam peccavi ei.* Propter expectationem muneris. Jac. 5: *beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se.* Propter inutilitatem murmuris. Thren. 3: *quid murmuravit homo vivens, vir pro peccatis suis?*

Caput 11

Lectio 1

[85104] In Jeremiam, cap. 11 l. 1 Hic ostendit populi dignitatem ex hoc quod cum Deo pacto inito foederati erant: et primo ponit pactum, et transgredientibus comminatur poenam; secundo disputat de punientis justitia, cap. 12: *justus quidem tu es, domine.* Circa primum duo. Primo proponit confoederationem; secundo foederis transgressionem, ibi, *quia contestans contestatus sum.* Circa primum duo. Primo inducitur propheta ad annuntiandum, *audite* tu, et qui tecum sunt: boni sunt, et ita quasi privilegiati. *Et dices ad eos.* De hoc pacto Ezech. 16: *operui ignominiam tuam, et juravi tibi, et ingressus sum pactum tecum, ait dominus Deus, et facta es mihi.* Secundo inducitur populus ad observandum: et primo proponit rationes duas, quarum primam sumit a poena transgredientium, *maledictus vir.* Deut. 27: *maledictus vir qui non permanserit in sermonibus legis hujus, nec eos opere perfecerit.* Et assignat justitiam: *in die qua eduxi eos de terra Aegypti*; quasi dicat: justum est puniri illos qui post tot beneficia ingrati sunt: *fornace*, propter afflictionem, *ferrea*, propter duram dominationem. Deut. 4: *vos autem tulit dominus, et eduxit de fornace ferrea Aegypti, ut haberet populum hereditarium, sicut est in praesenti die.* Et ponit pacti formam: *dicens*, in quo aliquid petit, scilicet obedientiam: *audite*, et aliquid promittit, scilicet divinae familiaritatis gloriam: *et eritis mihi in populum, et ego ero vobis in Deum.* Supra 7: *hoc verbum praecepi eis dicens: audite vocem meam, et ero vobis Deus, et vos eritis mihi populus* et cetera. Secundam rationem sumit ex praemio observantium: *ut suscitem*, quia jam quasi periit captivitate imminente, *lacte*, propter abundantiam animalium, *melle*, propter abundantiam terrae nascentium. Vel hyperbolice in his duobus abundantia omnium bonorum designatur. Deut. 6: *multipliceris amplius, sicut pollicitus est dominus Deus patrum tuorum tibi terram lacte, et melle manantem.* Secundo ponitur prophetae assensio: *respondi, amen*; idest, vere fecisti quod promisisti; vel fiat hoc quod promittis. Deut. 27: *et dicet omnis populus, amen.* Tertio inducitur conclusio, ut scilicet observent: *et dixit dominus.* Isa. 40: *exalta in fortitudine vocem tuam.*

Lectio 2

[85105] In Jeremiam, cap. 11 l. 2 Hic ostendit quomodo pactum transgressi sunt: et primo peccando in Deum; secundo peccando in prophetam, ibi, *tu autem, domine, demonstrasti mihi, et cognovi.* Circa primum duo. Primo proponit culpam; secundo comminatur poenam, ibi, *quamobrem haec dicit dominus.* Circa primum tria. Primo ostenditur diligens admonitio, tum ex juratione, *contestans*, quasi adjurans; tum ex temporis continuitate, *in die qua eduxi*, tum ex temporis opportunitate, *mane consurgens*, quando homo magis paratus est ad intelligendum. Supra 7: *et locutus sum ad vos mane consurgens, et loquens.* Secundo ponitur inobedientis populi transgressio: *et non audierunt.* Isa. 56: *omnes in viam suam declinaverunt, unusquisque ad avaritiam suam, a summo usque ad*

novissimum. Tertio ponitur culpae aggravatio ex obstinatione: *et induxi super eos*: quia nec per poenas, nec per beneficia, quae in pacto legis continebantur eis indicto correcti sunt. Prov. 1: *quia vocavi, et renuistis; extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret; despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis: ego quoque in interitu vestro ridebo et subsannabo, cum vobis id quod timebatis advenerit.* Ex conjuratione: *inventa est conjuratio*; quasi dicat: omnes communiter peccant, ac si ad hoc conjurassent: est enim conjuratio, consensus juramento firmatus ad aliquid faciendum. Isa. 8: *omnia quae loquitur populus iste conjuratio est.* Et ex consuetudine, *reversi sunt.* Oseae 7: *reversi sunt ut essent absque jugo, facti sunt quasi arcus dolosus.* Quarto inducitur conclusio: *irritum fecerunt.* Oseae 6: *ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum, ipsi praevaricati sunt in me.* Prov. 2: *reliquit ducem pubertatis suae, et pacti Dei sui oblita est.*

Lectio 3

[85106] In Jeremiam, cap. 11 l. 3 Hic contra incorrigibilem culpam comminatur inevasibilem poenam: et primo ponitur poena, *ecce ego.* Isa. 24: *qui explicuerit se de fovea, tenebitur laqueo.* Secundo excludit evasionis remedia: et primo quod non juvabuntur orationibus propriis fusis ad Deum: *clamabunt ad me, et non exaudiam eos.* Proverb. 1: *invocabunt me, et non exaudiam.* Et fusis ad idola: *et ibunt civitates Juda.* Isa. 45: *nescierunt qui levant signum sculpturae suae, et rogant dominum non salvantem.* Et adjungit idolorum multitudinem: *secundum numerum enim civitatum tuarum erant dii tui, Juda.* Ezech. 16: *fecisti prostibulum in cunctis plateis, ad omnem caput viae aedificasti signum prostitutionis tuae.* Supra 2 idem. Neque etiam orationibus alienis: *tu ergo noli orare pro populo hoc, et ne assumas pro eis laudem*, ut me quasi misericordem laudans, ad misericordiam provoces. 1 Reg. 16: *usquequo tu luges Saul, cum ego projecerim eum, ne regnet super Israel?* Supra 7 idem. Secundo quod non juvabuntur sacrificiorum oblationibus, assignans reprobationis rationem: *quid est quod dilectus?* Scilicet populus Juda, *in domo*, in templo colens ibi idola. Ezech. 8: *fili hominis, putas ne vides tu quod isti faciunt, abominationes magnas, quas domus Israel facit hic, ut procul recedant a sanctuario meo?* Et ponit sacrificiorum reprobationem: *numquid carnes?* Scilicet animalium immolatorum. Heb. 10: *impossibile est sanguine hircorum et taurorum auferri peccata.* Tertio ostendit quod non juvabuntur propriis viribus: et circa hoc duo. Primo commemorat pristinam gloriam: *olivam uberem*, quantum ad abundantiam ramorum, in quo signatur multitudo populi, *pulchram*, quantum ad virorem coloris, in quo prosperitas florens, et virtus animi virens, *fructiferam*, quantum ad copiam fructuum, in quo abundantia bonorum operum, et magnorum, *speciosa*, quantum ad compositionem partium, in quo designatur ordinatio debita populi. *Vocavit*, ut talis fama undique de te exiret. Oseae 14: *erit quasi oliva gloria ejus, et odor ejus ut Libani.* Secundo praedicit futuram poenam, primo proponens ipsam poenam: *ad vocem loquelae*, idest ad imperium Nabuchodonosor, vinea, idest domus Israel, *exarsit in ea ignis*, ad litteram, *fructeta*, scilicet homines, et ea quae ad eos pertinebant. Vel *loquelae grandis*, quia ex tali vocatione grandia de te sensisti, et ideo poenam meruisti. Is. 27: *in praelio gradiar super eam,*

succendam eam pariter. Secundo punientis potentiam, *dominus exercituum.* 1 Reg. 2: *dominus mortificat et vivificat, deducit ad Inferos et reducit*, et cetera. Tertio ponit causam, *pro malis.* Deut. 32: *ipsi me provocaverunt in eo qui non erat Deus, et irritaverunt in vanitatibus suis; et ego provocabo eos in eo qui non est populus, et in gente stulta irritabo illos.*

Lectio 4

[85107] In Jeremiam, cap. 11 l. 4 Hic ostendit quomodo transgressi sunt peccando in ipsum prophetam: et hoc quidem quod dicitur, ad litteram convenit Jeremiae, qui in odium populi venit, propter mala quae praedicebat; sed persecutio Jeremiae figurabat passionem Christi, sicut dicit illa Glossa. Videtur autem hoc superiori sententiae contraire, in qua quae dicta sunt, personae Christi aptavimus non Jeremiae, et cetera. Sed omnes prophetae in typum salvatoris pleraque gesserunt, et quod in praesenti in Jeremia completum est, hoc in futurum de domino prophetavit. Circa hoc ergo tria. Primo enim propheta proponit culpam adversariorum: et primo communis culpae revelationem: *demonstrasti*, interiori revelatione, *ostendisti*, exterioribus signis, *studia*, machinationes eorum contra me. Isa. 8: *in forti manu sua erudivit me, ne irem in via populi hujus* et cetera. Et proponit revelationis necessitatem, quia per se cogitationem scire non poterat, nec suspicari propter suam innocentiam, quae talia non merebatur. *Et ego quasi agnus, et non cognovi.* Christus etiam secundum hominem in via cognitionem illam accepit a Deo, qua omnia scivit per gratiam unionis, sicut alii accipiunt ea quae sciunt per gratiam revelationis. Isa. 53: *quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.* 1 Cor. 2: *quis enim scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui est in ipso?* Ps. 93: *dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt. Mittamus lignum*, idest taxum, ut sic venenatus moriatur, *eradamus*, ita quod nulla memoria ipsius remaneat, sicut in tabula rasa praecedentis Scripturae. Mystice *mittamus lignum*, idest corpus Christi in lignum crucis: vel *lignum in panem*, idest per lignum crucis scandalum doctrinae ejus suscitemus, quae panis est. Isa. 53: *quia abscissus est de terra.* Secundo propheta petit vindictam, allegans auctoritatem et potentiam per quam potest: *tu autem, domine Sabaoth*, idest exercituum: justitiam per quam vult, *qui judicas juste*, scientiam per quam scit, *et probas renes*, idest affectiones, *corda*, idest cogitationes, *videam ultionem tuam ex eis*, ex persona Christi, qui scilicet obstinati sunt: pro aliis enim orat. Luc. 23: *pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt.* Thren. 3: *vidisti, domine, iniquitatem illorum adversum me, judica judicium meum.* Et assignat causam: *tibi enim revelavi*, non quasi nescienti, sed totam causam meam in te ponens. Ps. 54: *jacta cogitatum tuum in domino; et ipse te enutriet.* Tertio dominus comminatur poenam: et primo resumit malitiam: *propterea haec dicit dominus ad viros Anathoth, qui quaerunt animam tuam*, ad interficiendum. Ps. 37: *vim faciebant qui quaerebant animam meam.* Et addit causam hujus malitiae: *et dicunt: non prophetabis*; quasi, sic solum mortem evadere poteris, si prophetare cesses. Isa. 30: *qui dicunt videntibus, nolite videre.* Secundo comminatur poenam, primo praedicens visitationem: *propterea haec dicit dominus.* Ps. 88: *visitabo in virga iniquitates eorum, et in verberibus peccata eorum.*

Secundo poenae determinationem: *juvenes eorum.* Infra 15: *qui ad gladium, ad gladium, qui ad famem, ad famem*, et cetera. Tertio punientis potestatem: *inducam enim malum*, ego scilicet qui possum. Infra 17: *indue super eos diem afflictionis, et duplici contritione contere eos.* Mystice per viros Anathoth, qui interpretatur obedientia, significantur viri Jerusalem, qui quondam domino obedientes, Christum postea persecuti sunt. Nota, quod sanctus dicitur oliva propter pinguedinem, in quo devotio. Rom. 11: *socius radicis, et pinguedinis olivae factus es.* Propter olei nitorem, in quo contemplatio. Zach. 4: *isti sunt duo filii olei, qui assistunt dominatori universae terrae.* 3 Reg. 6: *fecit in oraculo duos Cherubim de lignis olivarum, decem cubitorem altitudinis.* Propter foliorum virorem, in quo virtus mentis. Gen. 8: *reversa est columba ad vesperam, portans ramum olivae virentibus foliis in ore suo.* Propter fertilitatem, in quo abundantia bonorum operum. Ps. 31: *ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei, speravi in misericordia Dei in aeternum, et in saeculum saeculi.* Propter pulchritudinem, in quo sanctorum gloria. Eccli. 24: *quasi oliva speciosa in campis, et quasi platanus exaltata sum juxta aquas.* Oseae 14: *erit quasi oliva gloria ejus, et odor ejus ut Libani.*

Caput 12

Lectio 1

[85108] In Jeremiam, cap. 12 l. 1 Hic propheta disputat de punientis justitia: et primo ponitur prophetae disputatio; secundo domini responsio, ibi, *reliqui domum meam.* Circa primum tria. Primo captat benevolentiam ex persona judicis: *justus quidem tu es, domine.* Ps. 118: *justus es, domine, et rectum judicium tuum.* Et ex honestate causae: *verumtamen juxta loquar ad te.* Job 13: *ad omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio.* Et sic uterque eorum tenet locum opponentis. Sed Habacuc tenet locum respondentis, cap. 2: *super custodiam meam stabo, et figam gradum super munitionem.* Secundo proponit causam quantum ad adversarios, proponens eorum prosperitatem quantum ad temporalium abundantiam: *quare prosperatur via*, processus, *impiorum*, per infidelitatem, *qui praevaricantur*, contra legem agendo, *et inique agunt*, contra proximum? Job 12: *abundant tabernacula praedonum, et audacter provocant Deum, cum ipse dederit omnia in manus eorum.* Ps. 72: *zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns.* Et quantum ad prosperitatis augmentum, *plantasti*, in bonis temporalibus: et per similitudinem arboris, *et radicem miserunt*, confirmatis prosperitatibus, *proficiunt*, sicut arbor crescit, per augmentum prosperitatis, *et faciunt fructum*, implentes opere quod mente disponunt. Job 21: *quare impii vivunt, sublimati sunt, confortatique divitiis?* Et proponit eorum iniquitatem; *prope es tu ori eorum, et longe a renibus*, affectibus, quae duo simul videntur adversari divinae justitiae. Isa. 29: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* In quo datur intelligi, quod imperfectis bonis, imperfectam retributionem recipiunt. Ex parte autem sua dat intelligere justitiam: *et tu, domine, nosti*, ab aeterno, *vidisti*, quomodo recte ambulo coram te: etsi enim haec loquar, non tamen in his scandalum patior. Supra 1: *priusquam te formarem in utero, novi te.* Et dat intelligere correctionem, *probasti*:

a poenis probatus, inventus sum tecum ambulans. Ps. 16: *probasti cor meum, et visitasti nocte, igne me examinasti, et non est inventa in me iniquitas.* Tertio ostendit poenam per modum imprecationis: et primo imprecatur poenae inflictionem: *congrega eos*; quasi dicat: quia justus es, non potest esse quod impios non punias. Ideo ita eos in prosperitatibus exaltas, sicut qui impinguat gregem ad occisionem. Ergo ex quo impinguati sunt, et injusti sunt, *congrega eos*: in quo significatur quod paschali tempore, quando ad festum convenerant in urbe, obsessi sunt. *Sanctifica eos*: loquitur per similitudinem animalium, quae occidebantur ad immolandum. Isa. 34: *victima domini in Bosra, et interfectio magna in terra Edon.* Et excludit poenae dilationem, quia tempus est ut puniantur in propriis personis, non in possessionibus, neque in terrae nascentibus: *usquequo lugebit terra?* Ps. 106: *posui flumina in desertum, et exitus aquarum in sitim; terram fructiferam in salsuginem a malitia inhabitantium in ea.* In animalibus: *consumptum est animal.* Ezech. 9: *dixerunt: dereliquit dominus terram, et dominus non videt.* Secundo quasi exauditus, contra puniendos ponit insultationem: et primo ex parte hostium quantum ad potentiam: *si cum peditibus currens laborasti, quomodo contendere poteris cum equis?* Quasi dicat: si vicinae gentes quae pedites pugnant, tibi multum laborem fecerunt, quomodo poteris resistere Chaldaeis, et Aegyptiis, qui equis potentes sunt? Job 6: *qui timent pruinam, irruet super eos nix.* Et quantum ad captivitatis terram: *cum autem in terra pacis secura fueris*; idest, etsi etiam in terra tua semper pacem habuisses, *quid facies*, quando eris trans Jordanem, cujus gurgites sunt tumentes, quia scilicet superbi sunt? Eccli. 10: *qui gloriatur in substantia, paupertatem vereatur.* Secundo quantum ad sanguine junctos, commemorans pristinam injuriam: *nam et fratres*, scilicet Idumaei, *et domus*, scilicet Moabitae et Amonitae. Cant. 1: *filii matris meae pugnaverunt contra me.* Et indicit cautelam: *ne credas eis, cum locuti fuerint tibi bona*, quasi volentes tibi foederari ad resistendum Chaldaeis. Infra 27: *fac tibi vincula et catenas, et pones eas in collo tuo, et mittes eas ad regem Edon, et ad regem Moab* et cetera. Supra 9: *unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam: quia omnis frater supplantans supplantabit, et omnis amicus fraudulenter incedet, et vir fratrem suum deridebit, et veritatem non loquetur.*

Lectio 2

[85109] In Jeremiam, cap. 12 l. 2 Hic ponitur domini responsio: et primo ponit poenae comminationem; secundo poenae consolationem, ibi. *Haec dicit dominus* et cetera. Circa primum duo. Primo comminatur poenam quantum ad divini auxilii destitutionem: *reliqui domum*, scilicet templum, ut non defendam, *hereditatem*, populum Israel. Isa. 19: *hereditas autem mea Israel.* Supra 9: *derelinquam populum meum, et recedam ab eis, quia omnes adulteri sunt, coetus praevaricatorum*, et cetera. Et quantum ad hostium oppressionem, *dedi dilectam*, idest Judaeos, quos quasi animam meam diligebam. Secundo ponit culpam, primo significans culpae magnitudinem: *facta est mihi hereditas*, scilicet populus, *quasi leo*, ferox ad impugnandam me. *Dedit vocem*, blasphemiae. Psalm. 9: *insidiatur in abscondito quasi leo in spelunca sua.* Secundo miratur animi instabili-

tatem: *numquid avis discolor hereditas mea mihi?* Quasi dicat, quandoque mihi, quandoque idolis adhaerens, *tincta*, sordibus peccatorum, *per totum*, quia omnes mali sunt. 3 Reg. 18: *usquequo claudicatis in duas partes? Si dominus ipse est Deus, sequimini eum; si autem Baal, sequimini illum.* Vel potest esse sensus. Numquid eam ita caram teneo sicut hujusmodi aves pulchras, ut tandem non abjiciam? Ut discoloritas ad decorem referatur. Ezech. 16: *vestivi te discoloribus, et calceavi te hyacintho.* Vel hoc quod dicit, *reliqui domum*, etc. possunt esse verba prophetae, qui ut annuntiaret verbum Dei, mortis periculo se exposuit, et domum, et patriam reliquit, et a compatriotibus suis quasi leonibus, et variis dolositate, et plenis malitia, insidias perpessus fuit. Mystice sunt verba Christi, qui domum, et patriam relinquere dicitur in mundum veniens, quia ad modum relinquentis se habuit, quando in infirmitate abscondit majestatem. *Hereditatem*, caelestem patriam. Prosperantur impii propter hereditatis amissionem. Genes. 25: *dedit Abraham Isaac filio suo cuncta quae possederat, filiis autem concubinarum largitus est munera.* Propter imperfectam remunerationem. Matth. 6: *amen dico vobis, receperunt mercedem suam.* Quia non sunt digni divina correctione. Ezech. 16: *requiescet indignatio mea in te, et auferetur zelus meus a te.* Oseae 4: *non visitabo super filias vestras cum fuerint fornicatae, et super sponsas vestras cum adulteraverint.* Hebr. 12: *si extra disciplinam estis, cujus participes facti sunt omnes; ergo adulteri, et non filii estis.* Propter morbi desperationem. Thren. 2: *magna est velut mare contritio tua. Quis medebitur tibi?* Infra 30: *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Propter eorum dejectionem. Psal. 72: *verumtamen propter dolos posuisti eis; dejecisti eos dum allevarentur.* Rom. 1: *propter quod tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt*, et cetera.

Lectio 3

[85110] In Jeremiam, cap. 12 l. 3 Hic comminatur poenam in speciali: et primo poenam captivitatis; secundo poenam sterilitatis terrae, ibi, *seminaverunt triticum, et spinas messuerunt.* Circa primum tria. Primo determinat poenam, designans occisionis magnitudinem, *ad devorandum*, cadaverum multitudinem. Ezech. 39: *haec dicit dominus Deus: dic omni volucri, et universis avibus, cunctisque bestiis agri: convenite, et properate, concurrite undique ad victimam meam, quam ego immolo vobis, victimam grandem super montes Israel, ut comedatis carnes, et bibatis sanguinem. Carnes fortium comedetis, et sanguinem principum terrae bibetis*, et cetera. Hostium afflictionem quantum ad interfectos, *pastores multi*, idest principes Chaldaeorum. Supra 6: *ad eam venient pastores, et greges eorum. Vineam*, domum Israel. Isa. 5: *vinea enim domini, domus Israel est.* Vel *pastores*, principes populi, *demoliti sunt*, per occisionem. Et quantum ad oppressos servitute, et captivitate, *conculcaverunt.* Isa. 5: *auferam sepem ejus, et erit in direptionem.* Et terrae desolationem: *dederunt portionem (...) luxitque super me*, quamvis tarde. Oseae 2: *et dicet: vadam, et revertar ad virum meum priorem, quia bene mihi erat tunc magis quam nunc.* Secundo ponit poenae causam: *desolatione desolata est omnis terra, quia nullus est qui recogitet*, Dei mandata, et beneficia. Isa. 5: *propter hoc captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Tertio

ponit poenae mensuram, primo ostendens multitudinem hostium: *super omnes vias*; quasi dicat, omnes vias implent, *deserti*, quod est inter Jerusalem et Babyloniam. Supra 4: *ventus urens in viis quae sunt in deserto viae filiae populi mei, non ad ventilandum, et ad purgandum* et cetera. Secundo multitudinem interfectorum, *quia gladius* vel pestilentiae, vel etiam Chaldaeorum. Deuteron. 32: *gladius meus devorabit carnes.* Tertio consolationis defectum: *non est pax*; quasi dicat nullus immunis erit. Isa. 57: *non est pax impiis dicit dominus Deus.*

Lectio 4

[85111] In Jeremiam, cap. 12 l. 4 Hic comminatur poenam sterilitatis: et primo seminis frustrationem, *seminaverunt*; quasi dicat, semina corrumpentur. Matth. 13: *nonne bonum semen seminasti in agro tuo? Unde ergo habet zizania?* Isa. 5: *expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas.* Secundo hereditatis amissionem: *hereditatem acceperunt, et non proderit*, quia ab hostibus surripietur. Thren. ult.: *hereditas nostra versa est ad alienos.* Tertio concludit confusionem, *confundemini*, scilicet propter defectum fructuum. Isa. 24: *luxit vindemia, infirmata est vitis; ingemuerunt omnes qui laetabantur corde.*

Lectio 5

[85112] In Jeremiam, cap. 12 l. 5 Hic ponit consolationem ex hostium poena: et circa hoc tria. Primo ponit eorum transmigrationem: *qui tangunt hereditatem*, laedendo eam. Zach. 2: *qui tangit vos, quasi qui tangit pupillam oculi mei.* Supra 1: *ecce constitui te hodie super gentes, et super regna, ut evellas, et destruas, et disperdas, et dissipes, et aedifices, et plantes* et cetera. Secundo eorum eductionem: *et cum evulsero, tollam vos de gentibus*, Ezech. 36. Tertio ponit eorum instructionem ex promissione bonorum, si bene fecerint: *et erit, si eruditi didicerint vias populi mei (...) aedificabuntur*; quasi dicat: computabuntur inter populum meum: quod pertinet ad conversionem. Et comminationem poenarum: *quod si non audierint, evellam gentem illam evulsione, et perditione*, perpetua. Isa. 1: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Nota, quod praelati destruunt populum propter operis perversitatem. Supra 10: *quia stulte egerunt pastores, et dominum non quaesierunt, propterea non intellexerunt, et omnis grex eorum dispersus est.* Propter doctrinae falsitatem. Infra 50: *grex perditus factus est populus meus, pastores eorum seduxerunt eos, feceruntque vagari in montibus* et cetera. Propter timoris pusillanimitatem. Zach. 11: *o pastor, et idolum derelinquens gregem: gladius super brachium ejus, et super oculum dexterum ejus.* Propter dominii austeritatem. Ezech. 34: *cum austeritate imperabatis, et cum potentia, et dispersae sunt oves meae* et cetera. Propter curae remissionem. Zach. 11: *suscitabo pastorem in terra qui derelictum non visitabit, dispersum non quaeret, et contritum non sanabit, id quod stat non enutriet, et carnes pinguium comedet, et ungulas eorum dissolvet.*

Caput 13

Lectio 1

[85113] In Jeremiam, cap. 13 l. 1 Hic ostendit populi dignitatem ex divina adhaesione. Et dividitur in duas partes. In prima ponit similitudinem; in secunda similitudinis adaptationem, ibi, *et factum est verbum domini ad me.* Circa primum tria. Primo significatur populi assumptio ad divinam familiaritatem, ubi ponitur domini jussio: *vade*, ad litteram ad locum ubi talia venduntur: quia ipse Deus prior ad populum venit. 1 Joan. 4: *non quasi nos dilexerimus Deum; sed quoniam ipse prior dilexit nos. Posside*, a me, scilicet ut proprio jure possideas sicut dominus hereditatem. Isa. 19: *hereditas autem mea Israel. Tibi*, in usum tuum, sicut populus in gloriam Dei. Isa. 43: *populum istum formavi mihi, laudem meam narrabit. Lumbare*, quod lumbis adhaeret, in quibus concupiscentia amoris: sic est populus in amorem divinum assumptus. Oseae 11: *in funiculis Adam traham eos, in vinculis caritatis. Lineum*, quod rude de terra tollitur, sed cultu humano decoratur: sic ille populus cultu divino. Ezech. 16: *transiens autem per te, vidi te conculcari in sanguine tuo* et cetera. *Et in aquam non inferes illud.* Job 38: *accinge sicut vir lumbos tuos: interrogabo te, responde mihi. Ubi eras quando ponebam fundamenta terrae?* et cetera. Et quia per facta prophetarum, et non solum per verba divina mystice exprimuntur: unde dicitur Oseae 12: *in manibus prophetarum assimilatus sum*: ponitur etiam praecepti impletio, *possedi*; in quo notatur prophetae obedientia. Gen. 6: *Noe vir justus atque perfectus fuit in generationibus suis, cum Deo ambulavit*, et cetera. Secundo significatur populi repulsio: *et factus est sermo domini ad me secundo dicens. Tolle*, a te; sic abjiciam populum a me: *vade ad Euphratem*, per quem significatur potentia Assyriorum et Chaldaeorum, per quos captivatus est populus. Isa. 8: *adducet super eos dominus aquas fluminis fortes et multas, regem Assyriorum, et omnem gloriam ejus. Et ascendet super omnes rivos ejus, et fluet super universas ripas ejus, et ibit per Judam inundans, et transiens usque ad collum veniet. Absconde*: sic populus, quasi aquis absconsus, absorbebitur: infra 51: *absorbuit me, quasi draco replevit ventrem suum teneritudine mea, et ejecit me, in foramine*, ne cum aqua defluat; in quo significatur quod de populo reliquiae futurae essent, et non totus periret. Supra 4: *consummationem autem non faciam.* Tertio significatur populi reductio: ubi primo significatur ipsa reductio: *et factum est post dies plurimos*, ad significandum quod multis annis in captivitate erunt. Infra 29: *cum coeperint impleri in Babylone septuaginta anni, visitabo vos, et suscitabo super vos verbum meum bonum, ut reducam vos ad locum istum. Tolle inde*: sic ego reducam populum. Ezech. 36: *tollam quippe vos de gentibus, et congregabo vos de universis terris, et adducam vos in terram vestram.* Secundo significatur populi dispositio: *et ecce computruerat*: sic populi potentia, et pulchritudo consumpta erat. Ezech. 15: *numquid utile erit ad opus? Etiam cum esset integrum non erat aptum ad opus, quanto magis cum illud ignis devoraverit, et combusserit, nihil ex eo fiet operis?*

Lectio 2

[85114] In Jeremiam, cap. 13 l. 2 Hic ponitur similitudinis adaptatio: et circa hoc duo facit. Primo adaptat similitudinem quantum ad poenam: *sic putrescere faciam*, ut omnis vigor, et decor pertranseat. Joel. 1: *computrescent jumenta in stercore suo.* Et quantum ad poenae causam, scilicet inobedientiam, *populum justum.* Exod. 33: *dixit dominus ad Moysen: loquere filiis Israel. Populus durae cervicis es* et cetera. *Et erunt sicut lumbare.* Isa. 30: *comminuetur sicut conteritur lagena figuli contritione pervalida.* Et quantum ad divinae familiaritatis gratiam: *sicut enim adhaeret lumbare ad lumbos viri, sic agglutinavi mihi omnem domum Israel.* Deuter. 30: *en domini Dei tui caelum est, et caelum caeli, terra, et omnia quae in ea sunt, tamen patribus tuis conglutinatus est dominus, et amavit eos, elegitque semen eorum post eos; idest vos de cunctis gentibus, sicut hodie comprobatur.* Secundo prosequitur specialiter poenae ordinem: *dices ergo*: et circa hoc duo. Primo ostendit imminens periculum, ponens exemplum: *omnis laguncula*, idest quilibet de populo, *implebitur vino*, tribulationis. Isa. 41: *triturabis montes, et comminues, et quasi pulverem tolles.* Exempli contemptum, *et dicent.* Job 12: *quis enim haec quae nostis ignorat?* Et ipsius expositionem: *et dices ad eos*: quantum ad cordis caecitatem, *ebrietate* ut quid agant ignorent. Isa. 29: *fluctuamini, et vacillate, inebriamini, et non a vino*, et cetera. Et quantum ad captivitatem, *et dispergam*, ne se mutuo consolentur. Oseae 13: *consolatio abscondita est ab oculis meis, quia ipse inter fratres dividet.* Quantum ad sententiae severitatem: *non parcam et non concedam*, quasi ad movendum eos, quia obstinati vel convincendum, quia aperte mali. Prov. 6: *zelus, et furor viri non parcet in die vindictae, nec acquiescet cujusquam precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima.* Secundo dat eis utile consilium ad evadendum, ut scilicet humilientur, *audite*; et primo ad totam plebem proponens consilium contra superbiae vitium: *nolite elevari*, per superbiam. *Locutus est*, hoc consilium, vel poenas quas praedixi. Psal. 74: *nolite extollere in altum cornu vestrum, nolite loqui adversus Deum iniquitatem*: et contra Dei praeceptum: quae sunt initia omnis peccati: *date domino Deo vestro gloriam.* Deuteronom. 32: *date magnificentiam Deo nostro: Dei perfecta sunt opera et omnes viae ejus judicia.* Resumens imminens periculum caecitatis cordis, *antequam contenebrescat*, idest, antequam superveniant vobis tribulationes, in quibus nesciatis quid facere. Joan. 12: *ambulate dum lucem habetis, ut non tenebrae vos comprehendant.* Captivitatis: *antequam offendant*, ducti in captivitatem, *ad montes caliginosos*, scilicet Babyloniae propter altitudinem, vel ex defectu visus, vel ex multitudine vaporum. Isa. 13: *super montem caliginosum levate signum, exaltate vocem* et cetera. Et sententiae severitatis: *expectabitis lucem*, idest divinam consolationem, et non habebitis. Supra 8: *expectavimus pacem, et non erat bonum; tempus medelae, et ecce formido.* Et designans poenam contra consilii contemptum, ponens prophetae compassionem: *quia si non audieritis, in abscondito plorabit anima vestra*; quasi, ne offendantur victores. Isa. 22: *recedite a me, amare flebo. Nolite incumbere ut consolemini me super vastitate filiae populi mei.* Ezech. 24: *non plangetis neque flebitis; sed tabescetis in iniquitatibus vestris.* Et compassionis rationem: *plorans plorabit, et deducet oculus meus lacrymas, quia captus est grex domini.* Infra 50: *grex perditus factus est populus meus, pastores eorum seduxerunt eos, feceruntque vagari in*

montibus. Secundo dat idem consilium ad regem, invitans ad humilitatem, *hic regi*, scilicet Jeconiae, *et dominatrici*, scilicet matri ejus, quia cum matre se tradidit Nabuchodonosor. 4 Reg. penul.: *sedete in terra*, in signum humilitatis. Isa. 47: *descende, sede in pulvere virgo filia Babylon, sede in terra.* Et assignat rationem ex regni amissione: *quoniam de capite descendit corona.* Thren. ult.: *cecidit corona capitis nostri.* Ex urbium obsidione: *civitates Austri*, quia sors Judae ad Austrum erat. Josue 15: *qui aperiat*, obsidionem solvens, scilicet Aegyptius. Et ex populi captivitate, *translata est.* Thren. 1: *migravit Judas propter afflictionem, et multitudinem servitutis, habitavit inter gentes, nec invenit requiem.* Tertio ponit idem consilium ad regiam civitatem: et primo inducit ad humilitatem; secundo miratur obstinationem, ibi, *vae tibi Jerusalem.* Inducit autem ad humilitatem ex quatuor. Primo ex hostium potestate, proponens hostium potentiam, *levate*, per considerationem, *qui venitis ab Aquilone*, contra fortes. Supra 6: *ecce populus venit de terra Aquilonis, gens magna consurget a finibus terrae.* Et excludens subditorum fiduciam: *ubi est grex?* Quasi multitudo populi quae tibi erat subjecta; quasi dicat: civitas regalis et sacerdotalis non poterit tibi prodesse. Ezech. 34: *ecce ego ipse super pastores. Requiram gregem meum de manu eorum, et cessare faciam eos, ut ultra non pascant gregem meum, nec pascant amplius pastores semetipsos; et liberabo gregem meum de ore eorum, et non erit ultra ejs in escam.* Et assignans causam quare in manus hostium tradatur, tollens excusationem, *quid dices?* Ad excusationem tui. Job 9: *si voluerit contendere cum eo, non poterit respondere ei.* Et assignans rationem, *tu enim docuisti*, dum eos in auxilium tuum vocans, conditiones tuas eos scire fecisti. Supra 2: *insuper malitias tuas docuisti vias tuas.* Vel tangit ostensionem thesauri ab Ezechia factam nuntiis regis Babylonis. Isa. 39. Secundo ex dolorum afflictione, comminans dolorem: *numquid non dolores apprehendent te?* Supra 4: *vocem quasi parturientis audivi, angustias ut puerperae.* Et assignans rationem ex peccatorum multitudine: *quia si dixeris in corde tuo: quare venerunt mihi haec?* In poenam. *Verecundiora*, turpissima peccata, *plantae* affectiones. Job 22: *propter malitiam tuam plurimam, et infinitas iniquitates tuas.* Vel tangit hic quod ducti sunt in captivitatem pedites, et etiam in transitu fluviorum oportebat eos membra turpia denudare, et nudi pedes; et ideo plantae eorum polluebantur luto et pulvere. Isa. 47: *denuda turpitudinem tuam, discooperi humerum, revela crura, transi flumina, revelabitur ignominia tua, et videbitur opprobrium tuum.* Et ex peccantium obstinatione: *si immutare*; quasi dicat, difficiliter potestis converti, *Aethiops*, propter naturalem infectionem peccati, *pardus*, propter dolositatem, vel diversitatem peccatorum, *cum didiceritis*, propter consuetudinem. Prov. 22: *proverbium est: adolescens juxta viam suam, et cum senuerit non recedat ab ea.* Tertio inducit ad humilitatem ex futura captivatione, comminans captivitatis dispersionem: *et disseminabo.* Psal. 82: *Deus meus, pone illos ut rotam, et sicut stipulam ante faciem venti.* Et Psal. 58: *disperge illos in virtute tua.* Et assignat rationem: *haec sors tua*, tibi pro peccatis tuis debita, *in mendacio.* Isa. 27: *in mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit judicabit eam*; et cetera. Quarto ex peccatorum revelatione. Et primo ponit comminationem: *et ego nudavi*, turpitudinem peccatorum tuorum, *contra faciem*, ut temetipsam recognosceres. *Et apparuit*, etiam aliis. Ezech. 16: *nudabo ignominiam tuam coram eis, et videbunt omnes turpitudinem tuam.* Et assignat rationem: *super colles in agro vidi abominationes tuas*; quasi dicat: quia publice peccasti, publice punieris. Supra 2: *in omni colle sublimi, et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris* *meretrix.* Ultimo admiratur obstinationem: *vae tibi. Usquequo post me*, venis vel post me ambulare te jactas? Psal. 4: *filii hominum usquequo gravi corde, ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Nota, quod vinum mystice aliud est bonum, aliud malum. Est enim bonum vinum sapientiae contemplationis. Prov. 9: *bibite vinum quod miscui vobis.* Divini amoris. Cant. 8: *dabo tibi poculum ex vino condito et mustum malorum granatorum meorum.* Compunctionis Psal. 59: *potasti nos vino compunctionis.* Est autem vinum malum fraudulentae deceptionis. Deut. 32: *fel draconum vinum eorum, venenum aspidum insanabile.* Carnalis delectationis. Apoc. 18: *de vino irae fornicationis ejus biberunt omnes gentes, et reges terrae cum illa fornicati sunt.* Divinae indignationis. Apoc. 14: *si quis adoraverit bestiam, et imaginem ejus, et acceperit characterem in fronte sua, aut in manu sua; hic bibet de vino irae Dei, quod mixtum est mero in calice irae ipsius.* Item notandum, quod spiritus sanctus dicitur Auster propter calorem. Job 37: *nonne vestimenta tua calida sunt, cum perflata fuerit terra Austro?* Propter splendorem. Habac. 3: *Deus ab Austro veniet, et sanctus de monte Pharam. Operuit caelos gloria ejus.* Propter volatus elevationem. Job 39: *numquid per sapientiam tuam plumescit accipiter, expandens alas suas ad Austrum?* Propter pluviarum multiplicationem. Psal. 125: *converte domine, captivitatem nostram, sicut torrens in Austro.* Propter arborum fructificationem. Cant. 4: *veni Auster, perfla in hortum meum, et fluent aromata illius.*

Caput 14

Lectio 1

[85115] In Jeremiam, cap. 14 l. 1 Hic incipit propheta interponere orationem suam pro eis ad Deum, ut in aliquo misericordiam consequantur, saltem post aliqua flagella. Et dividitur in duas partes. In prima ponitur quaedam disceptatio prophetae cum domino, ad impetrandum, postmodum in secunda ponitur finalis determinatio, cap. 15: *et dixit dominus ad me*, et cetera. Circa primum duo. In prima ponitur populi afflictio, quae est orationis occasio, in secunda ponitur prophetae cum Deo disceptatio, ibi, *si iniquitates nostrae.* Circa primum duo. Primo ponit prophetiae titulum, hoc est *verbum*, interioris revelationis, *quod factum est de sermonibus*, exterius annuntiandis, *siccitatis*, quae imminente captivitate eis supervenit. Vel *de sermonibus siccitatis*, idest de siccitate sermonibus digna. Secundo prosequitur siccitatis incommodum: et primo quantum ad afflictionem hominum, quantum ad potus penuriam, ponens tristitiam: *luxit Judaea*, afflicta siti. Isa. 24: *luxit vindemia, et infirmata est vitis, et ingemuerunt omnes qui laetabantur corde. Portae*, judices qui in portis sedebant, *corruerunt*, a pristina laetitia, *obscuratae sunt*, idest involutae tenebris tribulationis. Thren. 2: *defixae sunt in terra portae ejus, perdidit, et contrivit vectes ejus.* Vel quia prae nimia siccitate muri dissolvebantur, et ita cadentibus portis, propter aquae defectum reparari non poterant. *Clamor*, conquestionis et planctus. Isa. 24: *clamor erit super vino in plateis, deserta est omnis laetitia, translatum est gaudium terrae.* Et assignat tristitiae causam: *majores miserunt minores suos ad aquam.* Isa. 41: *egeni et pauperes quaerunt aquas, et non sunt, lingua eorum*

siti aruit. Et quantum ad sterilitatem terrae, plagam in possessionibus: *confusi sunt, et afflicti, et operuerunt capita sua*, in signum confusionis. Supra 12: *confundemini a fructibus vestris propter iram furoris domini.* Et in cultoribus: *quia non venit.* Joel. 1: *confusi sunt agricolae, ululaverunt vinitores super frumento et hordeo, quia periit messis agri, vinea confusa est, et ficus elanguit.* Secundo ponit afflictionem sylvestrium animalium, quantum ad cervos: *nam et cerva in agro peperit, et reliquit*; quae multum circa custodiam filiorum solicitatur. Job 39: *numquid nosti tempus partus ibicum in petris, vel parturientes cervas observasti?* Et quantum ad onagros. *Et onagri*, qui tamen diu sitim sustinent: Psalm. 103: *expectabunt onagri in siti sua: in rupibus*, in quibus magis stat ventus, *traxerunt*, in sitis refrigerium, *quasi dracones*, qui propter sitim ventum trahunt. Supra 2: *onager assuetus in solitudine, in desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui.*

Lectio 2

[85116] In Jeremiam, cap. 14 l. 2 Hic incipit orare ad Deum pro populo: et primo inducit argumentum misericordiae ex divina conditione; secundo ex prophetarum praenuntiatione, ibi: *et dixi a, a, a*; tertio, ex pristina populi dilectione, ibi, *numquid projiciens abjecisti Judam?* Circa primum duo. Primo ponit prophetae orationem, in qua proponit tria, misericordiam confitens: *si iniquitates nostrae responderint*, in poenam. Isa. 59: *multiplicatae sunt iniquitates nostrae coram te, et peccata nostra responderunt nobis* et cetera. Ps. 45: *adjutor in tribulationibus quae invenerunt nos nimis.* Deinde proponit constantiam: *quare quasi colonus futurus es in terra?* Ac si dicat: indignum constantiae tuae est ut vineam tuam relinquas, quasi colonus alienum agrum, *quasi viator*, domum tuam, quasi viator nocturnum hospitium. *Quare futurus es quasi vir vagus?* Hereditatem tuam, quasi homo vagus, et indeterminatae mansionis, proprium habitaculum. Supra 12: *reliqui domum meam dimisi hereditatem meam.* Proponit etiam potentiam: *et fortis qui non potest salvare*; quasi dicat: indecens est potentiae tuae ut non salves quos semel in protectionem suscepisti. Num. 14: *dicent Aegyptii: non poterat introducere populum in terram pro qua juraverat*: idcirco occidit eos in solitudine. Et proponit ei debitam esse illorum curam: *tu autem in nobis*, quasi in hereditate, *et nomen tuum*, sicut sub nomine regis, subditi defenduntur. 2 Corinth. 6: *inhabitabo in illis, et inambulabo inter eos, et ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi populus.* Et concludit: *ne derelinquas nos*, ne tua constantia et potentia blasphemetur. Psalm. 26: *ne derelinquas me, domine, neque despicias me, Deus salutaris meus.* Secundo ponitur domini responsio: *haec dicit dominus.* Et primo proponit culpam: *qui dilexit movere pedes*, affectus, propter inconstantiam in bono, et de malo in malum. Prov. 7: *mulier vaga, quietis impatiens, nec valens in domo consistere pedibus suis.* Vel mittens in Aegyptum pro auxilio. Isa. 30: *Aegyptus frustra et vane auxiliabitur. Ideo clamavi super hoc: superbia tantum est; quiesce.* Secundo comminatur poenam: *tunc recordabitur*, poenam inferens. Psal. 88: *visitabo in virga iniquitates eorum, et in verberibus peccata eorum.* Tertio excludit remedia: et primo orationum. *Et dixit dominus: noli orare pro populo isto in bonum.* Supra 7: *tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas*

mihi: quia non exaudiam te. Secundo jejunii, *cum jejunaverint.* Isa. 58: *quare jejunavimus, et non aspexisti; humiliavimus animas nostras, et nescisti?* Tertio sacrificii. *Si obtulerint*, Malach. 1: *non est mihi voluntas in vobis, dicit dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestra.*

Lectio 3

[85117] In Jeremiam, cap. 14 l. 3 Hic sumit argumentum a prophetarum praenuntiatione: et primo ponitur prophetae allegatio, *a, a, a*, pro triplici poena, quam immediate tetigerat. Prophetae, falsi, *pacem veram*, diuturnam, et non simulatam ab hostibus. Supra 4: *ergo ne decepisti populum istum, et Jerusalem dicens: pax erit vobis? Et ecce pervenit gladius usque ad animam.* Secundo ponitur domini responsio: *et dixit dominus.* Et primo ostendit prophetarum falsitatem quantum ad actionem quam assumunt: *non misi*, ad exequendum, *non praecepi*, injungendo officium, *neque locutus sum*, inspirando prophetiae donum. Infra 23: *non mittebam prophetas, et ipsi currebant; non loquebar ad eos, et ipsi prophetabant.* Et quantum ad pacem quam praedicabant: *visionem mendacem, seductionem cordis*, idest verba excogitata ad seducendum. Ezech. 13: *vident vana, et divinant mendacium, dicentes, ait dominus, cum dominus non miserit eos.* Secundo comminatur poenam tam prophetis praedicantibus, quam populo credenti: *ideo haec dicit dominus.* Isa. 9: *erunt qui beatificant populum istum seducentes, et qui beatificantur praecipitati.* Tertio annuntiatur populo prophetae compassio: *et dices ad eos: deducant oculi mei (vel vestri) lacrymam.* Et sic indicitur planctus poenitentiae. Thren. 2: *deduc quasi torrentem lacrymas.* Cujus ratio assignatur: *quoniam contritione*, propter multitudinem occisorum, *pessima* propter incorrigibilitatem, *vehementer*, propter continuitatem. Isa. 30: *comminuam eos sicut conteritur lagena figuli, contritione pervalida.* Et assignat contritionis modum, quantum ad poenam occisionis: *si egressus*, foris, *et si introiero*, per considerationem. Thren. 1: *foris interficiet eos gladius, et intus pavor, juvenem simul, et virginem, lactentem cum homine sene.* Quantum ad captivitatem, *propheta quoque.* Supra 9: *disperdam eos in gentibus, quas non noverunt ipsi, et patres eorum.*

Lectio 4

[85118] In Jeremiam, cap. 14 l. 4 Hic sumit argumentum ex pristina populi dilectione: et circa hoc tria. Primo miratur dilecti populi repulsionem, admirans odium: *numquid projiciens abjecisti Judam?* Quasi dicat, mirum videtur. Thren. ult.: *sed projiciens repulisti nos, iratus es contra nos vehementer. Ut nulla sit sanitas.* Isa. 14: *plaga insanabili subjicientem in furore gentes.* Secundo ponit recognitionem poenae, *expectavimus.* Supra 8: *expectavimus pacem, et non erat bonum; tempus medelae, et ecce formido.* Et culpae, *cognovimus.* Psalm. 50: *iniquitatem meam ego cognosco, et peccatum meum contra me est semper.* Tertio ponitur petitio: *ne nos des.* Psal. 43: *posuisti nos opprobrium vicinis nostris, subsannationem et derisum his qui in circuitu nostro*

sunt. Quarto petitionis ratio ex templi sanctitate. *Solii gloriae*, scilicet propitiatorii, et arcae, in quibus gloriosum te miraculis, et revelationibus ostendisti. Infra 17: *solium gloriae altitudinis a principio, locus sanctificationis nostrae, expectatio Israel.* Et idolorum debilitate: *numquid sunt in sculptilibus gentium qui pluant; aut caeli possunt dare imbres*, per se quasi causae primariae? Job 3: *quis est pluviae pater, aut quis genuit stillas roris?* Ex Dei potestate: *nonne tu es dominus Deus noster? Fecisti haec*, pluvias, et omnia hujusmodi. Supra 10: *ad vocem suam dat multitudinem aquarum in caelo, et elevat nebulas ab extremitatibus terrae.* Notandum, quod quaedam est pax falsa. Sapien. 14: *in magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant.* Quaedam fraudulenta. Psal. 27: *qui loquuntur pacem cum proximo, mala autem in cordibus eorum.* Quaedam transitoria. 1 Thess. ult.: *cum enim dixerint, pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus.* Item notandum, quod mystice triplex est solium. Quoddam est solium gloriae; et hoc quadrupliciter, scilicet naturae sublimitate. Isa. 6: *vide dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra majestate ejus.* Pacis tranquillitate. Supra 3: *vocabunt Jerusalem solium domini, et congregabuntur ad eam omnes gentes in nomine domini in Jerusalem* et cetera. Scientiae profunditate. Ezech. 10: *et vidi, et ecce in firmamento quod erat super caput Cherubin quasi lapis zaphirus, et quasi species similitudinis solii apparuit super eum.* Durationis aeternitate. Thren. ult.: *tu autem, domine, in aeternum permanebis, solium tuum in generationem et generationem.* Aliud est solium clementiae, praeparantis ad Dei obedientiam. Isa. 22: *figam illum paxillum in loco fideli, et erit in solium gloriae domui patris sui; et suspendam super eum omnem gloriam patris sui.* Ad justitiae sententiam. Prov. 16: *justitia firmatur solium regis.* Ad proximorum misericordiam. Isa. 16: *et praeparabitur in misericordia solium, et sedebit super eum in veritate in tabernaculo David.* Ad humilitatis gratiam. Ezech. 43: *locus solii mei, et locus vestigiorum meorum, ubi habito in medio filiorum Israel in aeternum.* Quoddam vero est solium justitiae praeparantis ad disceptandum. Job 13: *quis mihi tribuat ut cognoscam, et inveniam illum, et veniam usque ad solium ejus?* Ad malum corrigendum. Prov. 20: *rex, qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Ad incorrigibiles condemnandum. 3 Reg. ult.: *vidi dominum sedentem super solium suum, et omnem exercitum caeli assistentem ei a dextris et a sinistris.* Ad bonos defendendum. Isa. 9: *super solium David, et super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in judicio, et justitia, amodo et usque in sempiternum.*

Caput 15

Lectio 1

[85119] In Jeremiam, cap. 15 l. 1 Hic ponitur finalis et sententialis repulsio orationis prophetae pro populo: et primo ponitur orationis repulsio; secundo ostenditur populi obstinatio, quae, est causa hujus, cap. 17: *peccatum Juda scriptum est stylo ferreo in ungue adamantino.* Circa primum duo. Primo interdicit prophetae ne pro populo oret; secundo praecipit ut eorum, quasi excommunicatorem, consortium vitet, cap. 16: *et factum est verbum. Domini ad me dicens.* Circa primum duo.

Primo ponitur repulsio orationis prophetae pro populo orantis; secundo quasi desperans de salute populi, pro seipso orationem fundit, ibi, *vae mihi, mater mea.* Circa primum duo. Primo repellitur oratio; secundo ponitur repulsionis ratio: *quis enim miserebitur tui, Jerusalem?* Circa primum duo. Primo ponitur repulsio orationis: *si steterint Moyses et Samuel*, qui efficaces fuerunt in orando, eo quod de populo soliciti et pro inimicis exoraverunt. De Moyse habetur Exod. 22: de Samuele 1 Reg. 12. *Anima*, affectus; ac si dicat: non est ex defectu orantis quod oratio non exauditur, sed ex defectu populi pro quo oratur. Ezech. 14: *et si fuerint tres viri isti in medio ejus, Noe, Daniel et Job, ipsi in justitia sua liberabunt animas suas.* Et infra (ibidem): *et si fuerint tres viri in medio ejus, non liberabunt filios, neque filias; sed ipsi soli liberabuntur.* Secundo repulsio gentis, pro qua orabatur, et primo quantum ad terminum a quo: *ejice*, ostende ejectos esse, *a facie*, ut me non videant, et mea praesentia non defendantur. Genes. 4: *ecce ejicis me hodie a facie terrae, et a facie tua abscondar*, et cetera. Secundo quantum ad terminum ad quem, ponens quadruplex periculum: *quod si dixerint ad te, quo egrediemur? Dices ad eos (...): qui ad mortem, ad mortem*, pestilentiae; quasi dicat: diversi his diversis poenis subjacebunt. Ezech. 5: *tertia pars tui peste morietur, et fame consumetur in medio tui; et tertia pars tui in gladio cadet in circuitu tuo; tertiam vero partem tui in omnem ventum dispergam, et gladium evaginabo post eos.* Et excludit consolationis remedium, sepulturae contra mortuos: *et visitabo quatuor species*, dictas, scilicet mortem, gladium, famem et captivitatem. Et superaddam canes. Supra 7: *erit morticinum populi hujus in cibum volucribus caeli, et bestiis terrae; et non erit qui abigat.* Et misericordiae quantum ad captivos: *et dabo eos in fervorem*, idest in fervens odium, *propter Manassem*, qui multa mala fecit, 4 regum 21. Unde eodem 23: *verumtamen non est aversus dominus ab ira furoris sui magni, quo iratus est furor ejus contra Judam, propter irritationes quibus provocaverat eum Manasses.* Punitur autem populus pro peccatis regis, tum quia malus pro peccatis populi regnare permittitur. Job 34: *qui regnare facit hominum hypocritam propter peccata populi*: tum quia populus sequitur peccata regis. Eccl. 10: *qualis rector civitatis, tales et inhabitantes in ea.* Proverb. 29: *princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros suos habet impios.*

Lectio 2

[85120] In Jeremiam, cap. 15 l. 2 Hic assignatur repulsionis ratio: et primo ponitur quaestio admirationis; et excluditur primo misericordia judicis: *quis miserebitur?* Secundo satisfactio alicujus compatientis: *aut quis contristabitur?* Tertio oratio mediatoris alicujus: *aut quis ibit ad rogandum?* Ex quo Deus repulit, et in tot peccatis es. Oseae 1: *voca nomen ejus absque misericordia: quia non addam ultra misereri domui Israel; sed oblivione obliviscar eorum.* Secundo assignat rationem repulsionis: et primo ex ingratitudine, ponens culpam: *tu dereliquisti.* Isa. 1: *dereliquerunt dominum, blasphemaverunt sanctum Israel, abalienati sunt retrorsum.* Et poenam: *et extendam manum meam super te.* Isa. 9: *in omnibus his non est aversus furor ejus; sed adhuc manus ejus extenta.* Secundo ex obstinatione: et primo quia non flectuntur precibus, ponens culpam, *laboravi*

rogans; quasi dicat: toties rogavi ut converteremini; quasi dicat. Laborassem, si possibile fuisset. Isa. 43: *servire me fecisti in peccatis tuis, praebuisti mihi laborem in iniquitatibus tuis.* Et poenam: *et disperdam eos ventilabro*, exercitu Chaldaeorum, quasi paleas de area, *in portis terrae*, idest usque ad extrema terrae: porta enim est extrema pars domus, vel civitatis. Luc. 3: *cujus ventilabrum in manu ejus, et purgabit aream suam, et congregabit triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili.* Secundo quia non corriguntur flagellis: et primo ponit duritiam, ponens flagella in generali: *interfeci et perdidi*, captivando. Supra 2: *frustra percussi filios vestros; disciplinam non receperunt.* Et in speciali quantum ad mulieres, quae sunt magis miserabiles et flebiles in amissione virorum: *multiplicatae sunt mihi viduae ejus super arenam*, hyperbolice: quasi dicat, innumerabiles. Isa. 9: *pupillorum ejus, et viduarum non miserebitur.* Et in amissione filii unigeniti: *et induxi vastatorem*, interfectorem filii, *meridie*, in quo potentia hostium, qui non ex insidiis, sed aperte pugnant, *repente*, in quo impotentia ad resistendum, quia non praecaverunt. Isa. 30: *subito dum non speratur, veniet contritio ejus*, et cetera. Et etiam quantum ad mortem plurium filiorum simul, ponens mortem prolis, *infirmata* filiis orbata, qui fortitudo sunt matris. 1 Reg. 2: *donec sterilis peperit plurimos, et quae multos habebat filios, infirmata est.* Et tristitiam matris: *defecit anima*, propter mentis stuporem. *Occidit ei sol*, laetitiae, propter tristitiae dolorem, quae obscurum facit cor, *confusa*, intus, *erubuit*, extra, deficiente hoc in quo gloriabatur. Amos 8: *occidet sol meridie, et tenebrescere faciam terram in die luminis.* Secundo comminatur poenam, *et residuo*, scilicet a praedictis flagellis. Deut. 28: *tradet te dominus corruentem ante hostes tuos, et per unam viam egredieris contra eos, et per septem fugiet, et dispergeris per omnia regna terrae.*

Lectio 3

[85121] In Jeremiam, cap. 15 l. 3 Hic propheta quasi desperans de populo, orat pro seipso. Et primo ponitur ipsius conquestio, proponens adversariorum discordiam; *vae mihi*; idest, imminet ex hoc quod natus sum. *Rixae*, idest propter quem rixa sit, eo quod vitia, et mala praenuntio, *discordiae*, aliis me impugnantibus, et aliis defendentibus. Hoc etiam in Christo completum est. Job 10: *quare de vulva eduxisti me, qui utinam consumptus essem, ne oculus me videret?* Excludit discordiae causam, quae maxime solet ex contractibus oriri. *Non foeneravi. Omnes maledicunt.* Ps. 108: *maledicent illi, et tu benedices. Qui insurgunt in me confundantur, servus autem tuus laetabitur.* Secundo ponitur domini consolatio: *dicit dominus.* Et primo quantum ad salutem propriam in promotione sui, et suorum in bonis: *si non reliquiae*, idest qui adhaerent tibi (non enim habuit filios ut infra 16), *in bonum*, erunt. Aposiopesis, supplendum, non mihi credatur. Et quantum ad liberationem a malis: *si non occurri*, paratus ad auxilium. 2 Cor. 1: *benedictus Deus, et pater domini nostri Jesu Christi, pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra.* Secundo quantum ad adversariorum afflictionem, comminans hostem implacabilem. Et primo excludit hostium concordiam, quia cum propheta concordare voluerunt: *numquid* Judaeorum populus, qui est *ferrum*, propter duritiam, *et aes*, propter impatientiam, *foed-*

erabitur ferro ab Aquilone, idest a Chaldaeis? Quasi dicat, non. Supra 6: *aes, et ferrum universi corrupti sunt. Defecit sufflatorium in igne, consumptum est plumbum.* Vel tu ferrum, dura praedicans illis, qui sunt ferrum et aes, foederari non potes. Joan. 15: *nolite mirari si odit vos mundus: scitote quoniam me priorem vobis odio habuit.* Secundo excludit confoederationis fiduciam, tum ex muneribus: *divitias tuas, et thesauros tuos in direptionem dabo gratis*; quasi dicat, nihil tibi proderunt, *in omnibus*, idest pro omnibus. Nahum 2: *diripite argentum, diripite aurum, et non est finis divitiarum ex omnibus vasis desiderabilibus.* Tum etiam ex precibus: *et adducam*, quasi dicat: non poteritis eos rogare, quia non intelligent. Isa. 6: *levabit signum in nationibus procul, et sibilabit ad eum de finibus terrae.* Tertio assignat causam: *quia ignis succensus est.* Deuter. 32: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima, devorabitque terram cum germine suo, et montium fundamenta comburet.*

Lectio 4

[85122] In Jeremiam, cap. 15 l. 4 Hic ponitur prophetae petitio: et primo ponitur ipsius oratio; secundo domini responsio, ibi, *propter hoc, haec dicit dominus.* Circa primum tria. Primo ponit divinae consolationis solatium, proponens divinam cognitionem, *tu scis*, quid patior, et quid feci. *Recordare*, per effectum misericordiae. Thren. 3: *recordare paupertatis et transgressionis meae, absinthii et fellis.* Petit consolationem, *et visita me*, consolando. Job 10: *visitatio tua custodivit spiritum meum.* Et excludit dilationem: *noli in potentia.* Eccl. 5: *altissimus enim est patiens redditor.* Secundo allegat meritum, proponens opprobrium quod pro Deo sustinuit patienter, ponens illatam injuriam; *scito*, effectu te scire ostende, *propter te*, dum mandatis tuis obediens, dura populo nuntiabam. Ps. 68: *quoniam propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam.* Et spiritualem patientis laetitiam: *inventi sunt*, quasi opere expleti, *et comedi*, delectatus in eis. Ps. 118: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua. Super mel ori meo.* Ponens etiam causam: *quoniam invocatum est nomen tuum super me*, dum scilicet dicor propheta domini. Supra 14: *nomen tuum invocatum est super nos.* Proponit etiam consortium quod vitavit prudenter, ponens solitudinem: *non sedi in Concilio ludentium*, multo minus iniquorum, ne gravitatem, cordis deponerem, et ut mandatis tuis vacarem. Tob. 3: *numquam cum ludentibus miscui me neque cum his qui in levitate ambulant participem me praebui.* Ponens interiorem exaltationem: *et gloriatus sum a facie manus tuae*, corrigentis. 2 Cor. 12: *libenter gloriabor in infirmitatibus meis.* Vel *manus* consolantis spiritualibus donis. Ponens etiam solitudinis rationem: *solus sedebam, quoniam comminatione replesti me*, quasi dicat: tot amaritudinibus opprimebar quod non vacabat mihi ludere. Thren. 3: *replevit me amaritudine.* Tertio miratur inflicti doloris aculeum, ponens dolorem: *quare factus est dolor meus perpetuus?* Quasi dicat: unde est quod post tantas preces, post tot merita tribulatio non recedit? Infra 30: *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Secundum Judaeos, loquitur in persona Jerusalem. Et adjungit consolationem: *facta est mihi quasi mendacium aquarum infidelium*; quasi dicat: in hoc tamen consolabor, quod cito transiturae sunt hujusmodi angustiae, sicut aquae

infideles quae ex pluviis congregantur. Psal. 68: *intraverunt aquae usque ad animam meam.* Vel hoc dicit propter dolum adversariorum.

Lectio 5

[85123] In Jeremiam, cap. 15 l. 5 Hic ponitur domini exaudientis responsio. Et primo promittit promotionem in beatis, quantum ad vitae rectitudinem: *si converteris*, alios ad me a peccatis, *convertam te*, ab angustiis, *stabis*, per vitae rectitudinem, vel contemplationis eminentiam. 3 Reg. 17: *vivit dominus in cujus conspectu sto.* Jac. ult.: *qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, liberabit animam ejus a morte, et operiet multitudinem peccatorum.* Et quantum ad praedicationis auctoritatem: *et si separaveris pretiosum a vili*, distinguendo scilicet opera mala a bonis, *os meum*, quia per te loquar. Matth. 10: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in nobis.* Secundo quantum ad liberationem a malis: et primo a malis culpae: *convertentur ipsi ad te*; quasi dicat: ipsi imitabuntur te, et non tu eos. 1 Cor. 4: *rogo vos, imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Secundo a malis poenae: et primo promittit fortitudinem: *et dabo te populo huic in murum aereum fortem.* Supra 1: *dedi te in civitatem munitam, et in columnam ferream, et in murum aeneum super omnem terram, regibus Juda, et principibus ejus, et sacerdotibus, et populo terrae; et bellabunt adversum te, et non praevalebunt: quia ego tecum sum, ait dominus, ut liberem te.* Secundo promittit defensionem, *et bellabunt.* Psal. 22: *nam si ambulavero in medio umbrae mortis, non timebo mala, quoniam tu mecum es.* Tertio promittit liberationem, *et liberabo.* Isa. 43: *noli timere, quia redemi te, et vocavi te nomine tuo.* Notandum, quod sancti gloriantur in bono virtutis. In tribulationum passione. Rom. 5: *non solum autem, sed et gloriamur in tribulationibus.* In proximorum conversatione. 2 Corinth. 7: *multa mihi fiducia est apud vos, multa gloriatio pro vobis.* In conscientiae puritate. 2 Cor. 1: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* Item gloriantur sancti in Deo, in divina dilectione ostensa per passionem. Galat. ult.: *mihi absit gloriari nisi in cruce domini nostri Jesu Christi.* In divina cognitione. Supra 9: *in hoc glorietur, qui gloriatur, scire, et nosse me.* In divina imitatione. Eccli. 23: *magna gloria est sequi dominum; longitudo enim dierum assumetur ab eo.*

Caput 16

Lectio 1

[85124] In Jeremiam, cap. 16 l. 1 Hic interdicit dominus prophetae, damnati populi consortium: et primo ponit sententiam; secundo assignat causam, ibi, *et cum annuntiaveritis* et cetera. Circa primum duo. Primo interdicit sibi consortium matrimonialis conjugii, ponens jussionem: *non accipies uxorem.* 1 Cor. 7: *solutus est ab uxore? Noli quaerere uxorem.* Et assignans rationem ex universitate punitorum, quia nulli aetati, nulli parcetur sexui: *quia haec dicit dominus super filios et*

filias. Infra 51: *collidam in te virum, et mulierem, et collidam in te senem, et puerum, et collidam in te juvenem, et virginem.* Ex diversitate poenarum, comminans mortem ex causa interiori, *mortibus aegrotationum*, pestilentia scilicet, et diuturnis languoribus. Et adjungit congruam sepulturam: *non plangentur.* 1 Cor. 11: *ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi.* Infra 25: *non plangentur, et non colligentur, neque sepelientur; in sterquilinium super faciem terrae jacebunt.* Ex causa exteriori: *et gladio*, ex insultu hostium, *fame*, ex defectu necessariorum. Et adjungit congruam sepulturam: *et erit cadaver eorum in escam volatilibus caeli.* Supra 14: *erunt projecti in viis prae fame, et gladio, et non erit qui sepeliat eos, ipsi, et uxores eorum, filii, et filiae eorum.* Secundo interdicit consortium socialis convivii: *haec enim dicit dominus.* Et primo interdicit convivium tristitiae, quod in consolationem pro mortuis fieri solet: ubi ponitur prohibitio, *ne ingrediaris*, neque plangens, neque sicut consolans. Secundo assignatur ratio ex ablatione pacis: *quia abstuli pacem meam*, quam scilicet ad eos habebam, indignatus eis: vel quam, me auctore, ad invicem, et ad alios habebant. Isa. 57: *non est pax impiis, dicit dominus.* Ex comminatione mortis, *morientur.* Job 3: *parvus et magnus ibi sunt: et servus liber a domino suo.* Ex cessatione officiosi funeris, quia carebunt obsequio sepulturae, *non sepelientur.* Supra 8: *non colligentur, et non sepelientur; in sterquilinium super faciem terrae erunt.* Planctum etiam familiae: *neque plangentur neque se incident*, vulnerantes, quod Judaeis prohibitum est. Deuter. 14: *non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo.* Sed Job tonso capite cadens in terram etc. (Job 1) non peccavit, quia gentilis erat. Carebunt etiam convivio parentelae, quod a consanguineis lugentibus fieri solet: *et non frangent.* Prov. ult.: *date siceram moerentibus, et vinum his qui amaro sunt animo. Bibant, et obliviscantur egestatis suae, et doloris sui non recordentur amplius.* Secundo interdicit convivium laetitiae. Et primo ponitur prohibitio: *et domum convivii non ingrediaris*, neque propter societatem, neque propter comestionem. 1 Cor. 5: *si is qui frater nominatur inter vos, est fornicator, avarus, aut idolis serviens, aut maledicus, aut rapax; cum hujusmodi nec cibum sumere.* Secundo ponitur ratio: *quia haec dicit dominus.* Thren. ult.: *defecit gaudium cordis nostri, versus est in luctum chorus noster.* Infra 25, idem.

Lectio 2

[85125] In Jeremiam, cap. 16 l. 2 Hic assignatur causa praedictae poenae: et primo ponitur quaestio: *quare locutus est dominus super nos omne malum grande istud?* Prover. 30: *talis est via mulieris adulterae, quae comedit, et tergens os suum dicit: non sum operata malum.* Secundo ponitur domini responsio: *dices ad eos.* Et primo ponit culpam in transgressione patrum: *quia dereliquerunt.* Supra 2: *me dereliquerunt fontem, aquae vivae, et foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas.* In imitatione filiorum, ne possent se excusare per id quod dicitur Ezech. 18: *patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupuerunt. Sed et vos pejus operati estis.* Matth. 23: *implete mensuram patrum vestrorum.* Secundo comminatur poenam: et primo ponit poenae comminationem quantum ad captivitatem: *et ejiciam vos*; et quantum

ad servitutem: *et servietis diis*, serviendo eorum cultoribus. Thren. 1: *migravit Judas propter afflictionem, et multitudinem servitutis; habitavit inter gentes, nec invenit requiem.* Deut. 28: *in gentibus quoque illis non quiesces, neque erit requies vestigio pedis tui.* Secundo promittit consolationem, ponens juramentum quasi signum: *propterea ecce dies*; quasi dicat: hoc majus beneficium reputabitis, quam quod liberati estis de Aegypto; et illius quasi obliti, hoc semper in memoriam habebitis. Isa. 43: *ne memineritis priorum, et antiqua ne intueamini.* Infra 23, idem. Et explicans beneficium, *et reducam.* Ezech. 36: *tollam quippe vos de gentibus, et congregabo vos de universis terris; et reducam vos in terram vestram.* Tertio ponit captivitatis conditionem, *ecce ego*: et primo describit captivitatem Babyloniorum, *piscatores*, scilicet Chaldaeos, qui quasi in mari prosperitatis, et voluptatis viventes, eos ceperunt. Habac. 1: *facies homines quasi pisces maris, et quasi reptilia non habentia ducem.* Et Romanorum: *et post haec mittam venatores*, scilicet Romanos, qui eos quasi bestias pro crudelitate homicidii venati sunt. Thren. 3: *venatione ceperunt me quasi avem inimici mei gratis.* Secundo assignat captivitatis rationem, ponens cognitionem culpae: *quia oculi mei super omnes vias eorum.* Prov. 16: *omnes viae hominum patent oculis ejus, spirituum ponderator est dominus.* Et comminationem poenae. *Et reddam primum*, idest ante dictam consolationem, *duplices*, scilicet quantum ad cultum idolorum; propter quod sequitur: *quia contaminaverunt*: et quantum ad perversitatem morum, *et abominationibus suis impleverunt hereditatem meam.* Psal. 105: *infecta est terra in sanguinibus, et contaminata est in operibus eorum.* Tertio ponit captivitatis utilitatem, scilicet conversionem gentium; vel eorum qui cum Judaeis sub Zorobabel in Jerusalem reversi sunt; vel eorum qui ad fidem Christi sunt conversi: quia *caecitas ex parte contingit in Israel, donec plenitudo gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fieret*: Rom. 11. Circa quod tria facit. Primo ponitur prophetae exultatio, designata in confessione divinae laudis: *domine fortitudo mea*, ad alios debellandum, *robur*, ad perseverandum, *refugium*, si deficiam. Psal. 17: *diligam te, domine fortitudo mea, dominus firmamentum meum, et refugium meum.* Secundo ponitur gentium conversio. *Ad te gentes venient.* Isa. 42: *cantate domino canticum novum, laus ejus ab extremis terrae.* Peccati confusio: *vere mendacium*, scilicet idolum, quod divinitatem, et auxilium mentitur. Supra 3: *vere mendaces erant colles, et multitudo montium.* Et pristini erroris confutatio: *numquid faciet sibi homo deos? Et ipsi non sunt dii*, scilicet homines facientes. Sapien. 15: *quomodo enim sibi similem homo poterit Deum fingere?* Tertio assignat conversionis bonum: *idcirco*, idest ut gentes convertantur, *eis*, Judaeis, *per vicem hanc*; quasi dicat, ulterius non parcam, *manum*, correctionis. Vel *eis*, gentibus, *manum*, Christum. Psalm. 9: *cognoscetur dominus judicia faciens, in operibus manuum suarum comprehensus est peccator.* Item Psal. 143: *emitte manum tuam de alto, eripe me, et libera me de aquis multis, de manu filiorum alienorum.* Notandum, quod quaedam est manus divinae dispositionis. Sap. 7: *in manu ejus et nos, et sermones nostri, et omnis sapientia, et operum scientiae disciplina.* Divinae liberalitatis. Psal. 103: *aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate.* Divinae protectionis. Isa. 49: *sub tegumento manus suae protexit me.* Divinae correctionis. Psal. 38: *a fortitudine manus tuae ego defeci in increpationibus.* Divinae liberationis. Job 5: *percutit, et manus ejus sanabunt.* Divinae operationis. Eccli. 36: *glorifica manum, et brachium dexterum.* Et divinae condemnationis. Ad Hebr. 10: *horrendum est incidere in manus Dei viventis.*

Caput 17

Lectio 1

[85126] In Jeremiam, cap. 17 l. 1 Hic ostenditur explicite populi obstinatio, quae est reprobationis causa: unde primo ostendit eorum obstinatam malitiam; secundo consummatam poenam, 19 cap.: *haec dicit dominus* et cetera. In prima duo. In prima ponuntur obstinationis causae; secundo probatur ipsa obstinatio per experimentum, 18 cap.: *verbum quod factum est ad Jeremiam a domino.* Prima in duas. In prima ponit causas obstinationis, in secunda revocat eos ad cultum pristinae religionis, ibi, *haec dicit dominus* et cetera. Circa primum duo. Primo tangit unam causam, scilicet affectum iniquitatis, ponens culpam, in qua ponit exemplum: *peccatum Juda*, duarum tribuum, *scriptum est*, idest affectui eorum ita profunditus impressum, praecipue idolatriae, sicut Scriptura, quae fit ferreo stylo, *in ungue*, idest in adamante, qui est lapis politus ad modum unguis. Zach. 7. *Cor suum posuerunt ut adamantem, ut non audirent legem, et verba quae misit dominus exercituum in spiritu suo sancto per manum prophetarum priorum.* Vel *peccatum*, idest sententia pro peccato. Et exponit peccati affectum: *exaratum*, idest profundatum, *super latitudinem*, idest super cor dilatatum in affectione peccati: unde cor sic dilatatum est loco adamantis, et cornua *ararum*, idest idolorum, sunt loco styli ferrei. Praeceperat enim Deus ut ex altari procederent quatuor cornua, in quibus penderet craticula, Exod. 27: *et simile fecerant in aris idolorum.* Oseae 8: *multiplicavit sibi Ephraim altaria ad peccandum, factae sunt ei arae in delictum.* Ponit etiam affectus signum in successione prolis: *cum recordati fuerint filii eorum*, in affectu retinentes, in diversitate loci, *ararum*, quae in civitatibus construebantur. Supra 2: *sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix.* Et adjungens poenam, scilicet bonorum direptionem quae pertinent ad necessitatem vitae, *fortitudinem*, idest bona, in quibus putabas te fortem esse, sicut arena, castra. Supra 15: *divitias tuas, et thesauros in direptionem dabo gratis in omnibus peccatis tuis, et in omnibus terminis tuis.* Idest, cum malitia tua ita consummata fuerit ut filii patres imitentur, in omnibus locis idola colentes, tunc *fortitudinem tuam, et omnes thesauros tuos in direptionem dabo.* Et bonorum quae pertinent ad cultum idolatriae, *excelsa tua*, in quibus idola colebant. Ezech. 6: *ecce ego inducam super vos gladium, et disperdam excelsa vestra, et demoliar aras vestras, et confringentur simulacra vestra, et dejiciam interfectos vestros ante idola vestra.* Comminatur etiam captivitatem: *relinqueris*, o Jerusalem, *ab hereditate*, a populo tibi subjecto. Vel, o gens, a terra, dum in captivitatem ibis. Thren. 1: *quomodo sedet sola civitas plena populo, facta est quasi vidua domina gentium, princeps provinciarum facta est sub tributo?* Comminatur et servitutem: *et servire faciam te inimicis tuis.* Deut. 28: *servies inimico tuo quem immittet tibi dominus, in fame, et siti, et nuditate, et omni penuria; et ponet jugum ferreum super cervicem tuam, donec te conterat.* Et tangens proximam poenae causam, scilicet divinam iram, quae est voluntas puniendi: *quoniam ignem succendisti.* Deut. 32: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima.* Secundo tangit aliam causam, scilicet fiduciam impunitatis: *maledictus homo qui confidit in homine.* Promittebant

autem sibi impunitatem ex tribus. Primo ex potentia amicorum, scilicet Aegyptiorum: et hanc primo tollit. Secundo ex multitudine divitiarum, et hanc, ibi, *perdix fovit quae non peperit.* Tertio ex incredulitate divinarum comminationum; et hanc ibi, *ecce ipsi dicunt ad me; ubi est verbum domini?* Circa primum duo. Primo ponit discretionem eorum qui confidunt in domino et in hominibus; secundo inducit discretionis auctorem ibi, *pravum est cor hominis.* Circa primum duo. Primo ponitur maledictio eorum qui confidunt in auxilio humano, ubi ponit maledictionem: *maledictus*, quasi malo addictus. *Et ponit carnem brachium*, idest fortitudinem; in quo ponitur spei irrationabilitas, quia per carnem signatur humana fragilitas. *Et a domino recedit*; in quo ostenditur ratio maledictionis: licet enim confidere in homine sub Deo, non tamen ut relinquatur Deus. Et hoc dicitur propter Judaeos, qui, Deo contempto, in Aegyptiis spem ponebant. Isa. 31: *vae qui descendunt in Aegyptum ad auxilium, in equis sperantes, et habentes fiduciam super quadrigis, quia multae sunt, et super equitibus, quia praevalidi sunt; et non sunt confisi super sanctum Israel, et dominum non requisierunt.* Psalm. 145: *nolite confidere in principibus, in filiis hominum, in quibus non est salus.* Et ponit maledictionis similitudinem: *erit enim quasi myricae*, quae viles habentur. Simmachus: *quasi lignum infructuosum in solitudine. Non videbit*: quia ante liberationem de captivitate, fere omnes mortui sunt. *Sed habitabit*; in quo ostenditur horror loci captivitatis, non quod in se malus esset, sed eis qui in servitute opprimebantur, *in siccitate, in deserto*, quod non colitur, sed est sicci aeris, qui facit arbores infructuosas, *salsuginis*, quantum ad siccitatem terrae, ex adustione humoris a sole. Ps. 106: *posuit flumina in desertum, et exitus aquarum in sitim.* Secundo ponitur benedictio eorum qui confidunt in divino auxilio. Et primo ponit benedictionem: *benedictus vir qui confidit in domino, et erit dominus fiducia ejus*, ut scilicet in quocumque confidit, confidendi ratio sit Deus. Ps. 2: *cum exarserit in brevi ira ejus, beati omnes qui confidunt in eo.* Isa. 30: *beati omnes qui expectant eum.* Secundo ponit similitudinem sumptam ex arbore, primo quantum ad radicum firmitatem: *et erit quasi lignum*, in quo figuratur firmitas divinae protectionis. Ps. 1: *et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo.* Secundo quantum ad foliorum viriditatem: *et erit folium*; in quo significabitur prosperitas temporalis, et viror spiritualis. Proverb. 11: *justi quasi virens folium germinabunt.* Tertio quantum ad fructuum ubertatem; in quo significatur copia bonorum operum: *nec aliquando desinet facere fructum.* Apocal. 21: *per menses singulos reddens fructum suum.* Et quia Judaei possent dicere, non posse fieri discretionem praemiorum pro diversitate cogitationum; ideo consequenter inducit hujus discretionis auctorem. Et primo ponit quaestionem, *pravum est*, idest multis malitiis involutum. Proverb. 20: *sicut aqua profunda, sic consilium in corde viri, sed homo sapiens exhauriet illud.* Secundo ponit responsionem: et ponit duo quae sufficientem faciunt discretionem judicii: scilicet scientiam: *ego dominus scrutans corda*; quantum ad cogitationes, *renes*, quantum ad affectiones. Rom. 8: *qui scrutatur corda scit quid desideret spiritus, quia secundum Deum postulat pro sanctis.* Et justitiam: *qui do unicuique iuxta viam suam*, quantum ad cordis dispositionem, *fructum*, quantum ad opus exterius. Isa. 3: *dicite justo, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet.*

Lectio 2

[85127] In Jeremiam, cap. 17 l. 2 Hic tangit secundum, unde scilicet spes impunitatis proveniebat, scilicet divitiarum abundantiam: et primo tangit fiduciam malorum, quae est in divitiis, sub similitudine perdicis, quae ova aliena furatur, et super ea incubat, et tandem a pullis deseritur, tangens, injustam congregationem, *perdix fovit*, et exponit: *fecit divitias, et non in judicio.* Habac. 2: *vae ei qui multiplicat non sua. Usquequo et aggravat contra se densum luctum.* Et ipsarum amissionem: *in dimidio dierum suorum derelinquet eas*: quia in juventute morietur: vel quia adhuc ipso vivente eas amittet, diripientibus Chaldaeis. *In novissimo*, idest in divino judicio, vel in morte, quando invenientur ei divitiae nihil profuisse, *erit insipiens*, idest apparebit. Ps. 48: *et relinquet alienis divitias suas, et sepulcra eorum domus illorum in aeternum.* Job 12: *ipse novit decipientem, et cum qui decipitur.* Secundo ponit spem justorum, quae est in cultu divino: *solium gloriae*, idest expectatio et fiducia populi Israel est templum, et arca, et propitiatorium, in quibus intelligitur cultus divinus; quod dicitur *solium gloriae altitudinis*: ibi enim gloria domini in revelationibus apparebat a principio legis datae, *locus sanctificationis*, idest in quo sanctificamur, vel quem sanctificasti coram nobis, et pro nobis. Supra 14: *solii gloriae recordare, ne irritum facias foedus tuum nobiscum.* Et adjungit poenam discedentium ab hac fiducia, ponens poenam: *domine, omnes qui te derelinquunt, confundentur, recedentes a te, in terra*, captivitatis, *scribentur*, quasi cives perpetuo ibi manentes; vel cum illis qui terrena sapiunt, vel in terrenam corruptionem descenderunt: de quibus Psalm. 48: *vocaverunt nomina sua in terris suis.* Et assignat causam: *quia dereliquerunt fontem aquae vivae.* Supra 2: *me dereliquerunt.* Tertio porrigit petitionem suam ad eum qui est sua expectatio: *sana me*, a languoribus peccati, et angustiae quibus involvor, *salvum me fac*, conservando in bonis, *laus mea*, quem laudo, vel in quo laudor. Ps. 40: *ego dixi: domine, miserere mei, sana animam meam, quia peccavi tibi.*

Lectio 3

[85128] In Jeremiam, cap. 17 l. 3 Hoc est tertium, unde eis fiducia impunitatis proveniebat, quia divinis comminationibus non credebant: et circa hoc tria. Primo ponitur incredulorum insultatio: *ubi est verbum?* Quasi dicat, non venient. Isa. 5: *qui dicitis: festinet, cito veniat opus ejus, ut videamus, et appropriet, et veniat consilium sancti Israel, et sciemus illud.* Amos 5: *vae desiderantibus diem domini. Ad quid enim vobis?* Secundo ponitur prophetae excusatio quantum ad constantiam mentis: *et ego non sum turbatus*, propter eorum contradictionem, *sequens*, implens quod mihi praecepisti, *diem*, praesentem vitam, quia etiam paratus mori; vel prosperitatem et gloriam praesentem. 2 Corinth. 4: *mihi autem pro minimo est ut a vobis judicer, vel ab humano die.* Et quantum ad veritatem praedicationis: *tu scis (...) rectum in conspectu tuo fuit*, quamvis non eorum. Job 16: *in caelo est testis meus.* Tertio ponitur ipsius petitio: et primo petit salutem: *non sis tu mihi*, quasi dicat: solum indignationem tuam timeo. Job 9: *aufert a me virgam suam,*

et pavor ejus non me terreat. Matth. 10: *nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timete eum qui potest animam et corpus perdere in Gehennam.* Secundo petit incredulis afflictionem in corde ex confusione, de culpa, confundantur. Psalm. 39: *confundantur et revereantur, qui quaerunt animam meam ut auferant eam.* Et timorem poenae, *pavent*, Proverb. 10: *pavor his qui operantur malum.* Sapient. 17: *cum enim sit timida nequitia, data est in omnium condemnationem.* Et in corpore: *induc super eos diem afflictionis*, in vita, *contere*, per mortem, *duplici*, gladio et fame, vel anima et corpore.

Lectio 4

[85129] In Jeremiam, cap. 17 l. 4 Hic revocat eos ad cultum pristinae religionis quantum ad mandatum de observatione sabbati, quod levissimum est, ut magis eorum obstinatio ostendatur: et circa hoc duo facit. Primo determinat praedicationis locum, *in porta*, ut quasi inviti cogantur audire. 2 Timoth. ult.: *insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa. Filiorum*, ipsi enim sunt populus meus; sed filii populorum sunt. *Per quam ingrediuntur*: ipsa enim specialis porta erat juxta domum regiam, per quam reges urbem ingrediebantur. Supra 7: *sta in porta domus domini, et praedica ibi verbum istud* et cetera. Secundo proponit praedicationis verbum: *et dices ad eos*: et circa hoc tria facit. Primo ponit praeceptum, petens auditum, *audite.* Psalm. 2: *et nunc reges intelligite, erudimini qui judicatis terram.* Promulgans praeceptum: *haec dicit dominus: custodite*, a peccato, *portare*, extra civitatem, *pondera*, mercium, *et opus*, servile, pertinens vel ad servitutem culpae, vel ad servitutem poenae: quia etiam ab illis, quae peccata non erant, tenebantur abstinere; a quibus omnibus nos non tenemur abstinere, sed secundum praeceptum Ecclesiae ordinantis de hoc. *Sanctificate*, ut bonis operibus vacetis. Exod. 20: *memento ut diem sabbati sanctifices.* Nehemiae ult.: *vidi in Juda calcantes in sabbato, portantes acervos, et onerantes super asinos vinum et uvas et ficus et omne onus, et inferentes in Jerusalem die sabbati. Et contestatus sum* et cetera. Et ponit praecepti contemptum: *et non audierunt.* Supra 7: *non audierunt, nec inclinaverunt aurem suam, sed abierunt in voluptatibus, et pravitate cordis sui mali*, et cetera. Secundo promittit obedientibus praemium: *et erit, si audieritis*: quantum ad tria; in quibus civitas gloriosa erat: scilicet in dignitate regni; et quantum ad hoc, *ingredientur.* Isa. 1: *restituam judices tuos ut fuerunt prius, et consiliarios tuos sicut antiquitus.* In multitudine populi; et quantum ad hoc, *et habitabitur*: Isa. 62: *non vocaberis ultra derelicta, et terra tua non vocabitur amplius desolata.* Et quantum ad religionem templi: *et venient de civitatibus Juda, de circuitu Jerusalem, et de terra Beniamin, et de campestribus, et de montuosis, et ab Austro*, etiam ab Aegypto. Isa. 60: *offerentur super placabili altari meo, et domum majestatis meae glorificabo.* Tertio comminatur contemnentibus incendium: *si autem non audieritis (...) succendam ignem in portis*, quia portas intrantes Chaldaei ignem miserunt in civitatem. Isa. 1: *succendetur utrumque simul, et non erit qui extinguat.* Nota, quod sancti fructificant per sapientiae contemplationem. Eccl. 6: *quasi is qui arat, et qui seminat, accede ad eam, et sustine bonos fructus illius.* Per caritatis fervorem. Cant. 5: *veniat dilectus*

meus in hortum suum, ut comedat fructum pomorum suorum. Per laudis confessionem. Heb. 13: *per ipsum offeramus hostiam laudis semper Deo, idest fructum labiorum confitentium nomini ejus.* Per meritoriam operationem. Psal. 84: *etenim dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum.* Per proximorum conversionem. Joan. 15: *ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat.* Item notandum, quod sequitur aliquis Christum per carnis integritatem. Apoc. 14: *virgines enim sunt, et sequuntur agnum quocumque ierit.* Per cordis intentionem. Philip. 3: *sequor si quo modo comprehendam.* Per tribulationis passionem. 1 Petr. 2: *Christus passus est pro nobis vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus.* Per mandatorum observationem Job 23: *vestigia ejus secutus est pes meus, viam ejus custodivi et non declinavi ex ea.* Per gloriae receptionem. Eccli. 25: *magna gloria est sequi dominum; longitudo enim dierum assumetur ab eo.*

Caput 18

Lectio 1

[85130] In Jeremiam, cap. 18 l. 1 Hic ostendit obstinationem ipsius populi quasi per experimentum: et primo quia contemnunt praedicationem; secundo quia persequuntur praedicatorem, ibi, *et dixerunt: venite, et cogitemus contra Jeremiam cogitationes.* Circa primum duo. Primo ponitur praedicatio revocans eos ad poenitentiam; secundo ponitur contemnentium desperatio, ibi, *qui dixerunt: desperavimus: post cogitationes enim nostras ibimus.* Circa primum duo. Primo designat dominus prophetae revelationis locum: *in domum figuli*, ut ex ipsius operis similitudine prophetia sumeretur: in quo significatur quod descendenti in considerationem suae infirmitatis, verba domini revelantur. Prov. 3: *cum simplicibus sermocinatio ejus. Descendi*, accessi in inferiorem partem civitatis, ubi hujusmodi artifices morabantur. Secundo ponitur revelatum verbum. Et primo ponit similitudinem; secundo ex similitudine sumit rationem, ibi, *repente loquar adversus gentem.* Circa primum duo. Primo ponitur factum figuli, unde similitudo sumitur, ponens vasis destructionem: *et ecce ipse faciebat opus super rotam*, Eccl. 58: *figulus sedens ad opus suum, et convertens pedibus suis rotam, qui in solicitudine positus est semper propter opus suum, et innumera est omnis operatio ejus.* Et destructi vasis restaurationem: *conversusque fecit illud vas alterum.* Sapien. 15: *figulus mollem terram premens, laboriose fingit ad usus nostros unumquodque vas, et de eodem luto fingit quae munda sunt in usum vasa, et similiter quae his sunt contraria.* Secundo ponit similitudinis adaptationem: *et factum est verbum domini ad me.* Et primo ponitur quaestio: *numquid sicut figulus iste non potero vobis facere, domos Israel?* Isa. 64: *et nunc domine, pater noster est tu, nos vero lutum; et fictor noster tu, et opera manum tuarum omnes nos.* Secundo responsio: *ecce sicut lutum*: Sapien. 7: *in manu ipsius et nos, et sermones nostri, et omnis sapientia, et operum scientiae disciplina.*

Lectio 2

[85131] In Jeremiam, cap. 18 l. 2 Hic sumit rationem ex praedicta similitudine. Sed objicitur contra id quod dicitur hic, illud quod habetur Num. 23: *non est Deus ut homo ut mentiatur, neque ut filius hominis ut mutetur.* Sed hoc non potest esse sine mendacio, quod aliquis dicat futurum quod non eveniat, neque sine mutatione, si poenitentiam agat. Ergo et cetera. Ad quod dicendum quod est duplex prophetia secundum Hieronymum in Glossa super Matth. cap. 1, scilicet praedestinationis in his quae non dependent ex libero arbitrio, sed tantum ex Dei dispositione, quae immutabilis est; et ideo hanc necesse est omnibus modis evenire. Alia est praescientiae de his etiam quae libero arbitrio non subjacent, sed procedunt a Deo secundum quod Deus praescit finaliter eventum uniuscujusque rei. Et sic etiam sententia divina non mutatur, facta mutatione in homine, sed non in Deo. Et ideo poenitentia accipitur non secundum mutationem divinae dispositionis, sed divinae sententiae prolatae secundum causas inferiores. Et ideo dicit, *repente, et subito*, loquens de Deo ad similitudinem hominis: dicitur enim aliquis repente loqui, quando sine praemeditatione loquitur. Hoc autem convenit quando tantum ad praesens, omissa futuri consideratione, respicit. Circa hoc ergo duo facit. Primo ponit divinae sententiae revocabilitatem in malis, ponens sententiae pronuntiationem, *ut eradicem*, auferendo omnem firmitatem. Supra 1: *constitui te hodie super gentes, et super regna, ut evellas, et destruas, et disperdas, et dissipes, et aedifices, et plantes.* Et sententiae revocationem: *si poenitentiam egerit gens illa a malo suo (...) agam et ego poenitentiam.* Oseae 11: *conversum est in me cor meum, pariter conturbata est paenitudo mea.* Et in bonis, ponens sententiae promulgationem, *et subito.* Job 22: *si reversus fueris ad omnipotentem, aedificaberis, et longe facies iniquitatem a tabernaculo tuo.* Et revocationem, si fecerit malum. Ezech. 18: *si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem juxta omnes abominationes quas operari solet impius numquid vivet? Omnes justitiae ejus quas fecerat, non recordabuntur: in praevaricatione qua praevaricatus est, et in peccato suo quod peccavit, in ipsis morietur.* Secundo inducit cognitionem: et primo proponit excogitatam poenam: *nunc ergo dic viro Juda (...): haec dicit dominus, ecce ego fingo*, sicut figulus, *malum*, poenae. Isa. 45: *ego dominus faciens pacem, et creans malum.* Secundo concludit poenitentiam: *revertatur unusquisque a via sua mala, et vias*, opera, *studia*, cogitationes, *dirigite*, recta facite. Ezech. 33: *convertimini a viis vestris pessimis.*

Lectio 3

[85132] In Jeremiam, cap. 18 l. 3 Hic ponitur contemnentium desperatio: et primo ponitur desperatio, *desperavimus.* Supra 2: *dixisti: desperavi, nequaquam faciam: adamavi quippe alienos, et post eos ambulabo.* Secundo ponitur desperantium condemnatio: *ideo haec dicit dominus.* Et primo arguit in eis horribilem culpam in comparatione gentium: *interroga gentes.* Supra 2: *transite ad insulas Cethim, et videte, et in Cedar mittite, et considerate vehementer, et videte si factum est hujusmodi, si mutuavit gens deos suos. Et certe ipsi non sunt dii.* Ezech. 5: *contempsit judicia mea, ut plus esset impia quam gentes, et praecepta mea ultra quam terrae quae in circuitu ejus*

sunt. Ex similitudine insensibilium, quae ordinem sibi a Deo praefixum tenent: *numquid deficiet de petra agri nix Libani?* Et notandum quod Libanus est mons magnus, et habet in summitate magnam latitudinem, in qua sunt agri, et speluncae petrarum, in quas, quia radius solis non pervenit, conservantur nives perpetuo. *Aut evelli possunt aquae erumpentes*, ut non fluant de Libano, et aliis altis montibus? Quasi dicat, non. Eccl. 3: *didici quod omnia opera quae fecit Deus perseverent in perpetuum. Non possumus eis quidquam addere, nec auferre, quae fecit dominus ut timeatur.* Ex conditione operum, quia inutilia: *frustra libantes*, scilicet idolis. Rom. 6: *quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Quia nociva, *et impingentes*, idest offendentes. Isa. 59: *impegimus in meridie quasi in tenebris, in caliginosis quasi mortui.* Quia turpia, *in semitis saeculi*, scilicet idolatriae, post quas saeculum totum vadit. Job 22: *numquid semitam saeculorum custodire cupis, quam calcaverunt viri iniqui, qui sublati sunt ante tempus suum, et fluvius subvertit fundamentum eorum qui dicebant Deo: recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus.* Et difficilia: *ut ambularent per eas in itinere non trito*, a sanctis patribus. Vel quia vana peccata excogitabant. Sap. 5: *ambulavimus vias difficiles, viam autem domini ignoravimus.* Numer. 20: *via trita gradiemur.* Secundo comminatur stupendam poenam. Primo quantum ad terrae desolationem: *ut fieret terra eorum in desolationem.* Ut consecutive. Thren. 1: *o vos omnes qui transitis per viam attendite, et videte, si est dolor sicut dolor meus.* Secundo quantum ad gentis destructionem: *sicut ventus*, qui omnes fruges desiccat, *inimico*, Babylonico. Supra 4: *ventus urens in viis quae sunt in deserto viae filiae populi mei, non ad ventilandum, et ad purgandum.* Tertio divini auxilii cessionem. *Dorsum*, ad modum hominis irati. Deut. 32: *abscondam faciem meam ab eis, et considerabo novissima eo.* Ps. 73: *ut quid, domine, repulisti in finem, iratus est furor tuus super oves pascuae tuae?*

Lectio 4

[85133] In Jeremiam, cap. 18 l. 4 Hic ostenditur eorum obstinatio ex eo quod persequebantur praedicatores eorum in figuram persecutionis Christi: et primo ponitur adversariorum persecutio, ponens persequendi consilium, *venite.* Sapient. 2: *dixerunt impii cogitantes apud se non recte.* Et infra (ibidem): *circumveniamus justum, quoniam inutilis est nobis, et contrarius est operibus nostris* et cetera. Persecutionis argumentum: *non enim peribit lex*, legis dispositio, *sermo*, divinae revelationis; quasi, falso hoc futurum praedixit. E contra Ezech. 7: *peribit lex a sacerdote, et consilium a senioribus.* Et persequendi modum, *lingua*, detrahendo, et accusando. *Non attendamus*, quasi timentes comminationes ipsius. Psalm. 63: *exacuerunt ut gladium linguas suas, firmaverunt sibi sermonem nequam.* Eccl. 28: *flagelli plaga livorem facit, plaga autem linguae comminuet ossa.* Secundo ponitur prophetae oratio: et primo petit audientiam: *attende, domine, ad me*, idest ad mea merita. Thren. 3: *audisti opprobrium eorum, domine, omnes cogitationes eorum adversum me.* Secundo proponit ingratitudinis culpam, ponens ingratitudinem: *numquid redditur pro bono malum?* Quasi dicat: non est consuetum, non est justum. *Foveam*, deceptionem, ut tollerent vi-

tam meam. Psalm. 108: *posuerunt adversum me mala pro bonis, et odium pro dilectione mea.* Et ingratitudinis probationem, *recordare.* 2 Mach. ult.: *hic est fratrum amator, et populi Israel; hic est qui multum orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei.* Tertio imprecatur poenam: et primo poenae inflictionem quantum ad pueros: *propterea da filios.* Supra 15: *qui ad gladium, ad gladium; et qui ad famem, ad famem: et qui ad captivitatem, ad captivitatem.* Quantum ad matrimonio utentes: *fiant uxores eorum absque liberis.* Osea 9: *da eis vulvam sine liberis, et ubera arentia.* Et quantum ad viros bellicosos: *juvenes eorum confodiantur gladio in praelio, audiatur clamor*, planctus. Isa. 15: *clamorem contritionis levabunt.* Secundo poenae occultationem, ut praecavere non possint: *adduces latronem*, Nabuchodonosor, qui subito super eos veniat. Abdias: *si fures intrassent ad te, si latrones per noctem, quomodo conticuisses?* Et assignat rationem: *quia foderunt foveam*; quasi dicat: justum est ut decipiantur qui me decipere voluerunt. Psalm. 56: *laqueum paraverunt pedibus meis, et incurvaverunt animam meam.* Et inducit probationem: *tu autem, domine, scis.* Thr. 3: *vidisti, domine, iniquitatem illorum adversum me, judica judicium meum.* Secundo excludit sententiae revocationem, excludens misericordiam: *ne propitieris*, mundando a culpa, *non deleatur*, liberando a poena. Psalm. 108. *In memoriam redeat iniquitas patrum ejus in conspectu domini, et peccatum matris ejus non deleatur.* Et imprecatur poenam: *fiant corruentes (...) abutere eis*, idest in malum utere, vel contra consuetudinem clementiae tuae. Isa. 3: *ruit Jerusalem, et Judas concidit: quia lingua eorum, et adinventiones eorum contra dominum, ut provocarent oculos majestatis ejus.* Notandum, quod est quidam sibilus bonus divinae inspirationis. Zach. 10: *sibilabo eis, et congregabo illos quia redemi eos.* Humilis confirmationis. 3 Reg. 19: *post ignem sibilus aurae tenuis.* Compassionis. Infra 49: *omnis qui transibit per eam stupebit, et sibilabit super omnes plagas ejus.* Item est sibilus malus iniquae persuasionis. Sapient. 17: *serpentum sibilatione commoti, tremebundi peribant.* Insultationis. Thren. 2: *omnes transeuntes per viam sibilaverunt, et moverunt capita sua super filiam Jerusalem: haeccine est urbs, dicentes, perfecti decoris, gaudium universae terrae?* Et stuporis. Infra 25: *ponam eos in stuporem, et sibilum in solitudines sempiternas.* Item super illud verbum, *ut loquerer pro eis bonum*, nota, quod Christus loquitur pro nobis bonum ad impetrandum veniam. Luc. 23: *pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt.* Ad excusandam culpam. 1 Joan. 2: *advocatum habemus apud patrem Jesum Christum justum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris.* Ad Heb. 12: *accessistis ad testamenti novi mediatorem Jesum, et sanguinis aspersionem melius loquentem quam Abel.* Ad impetrandam gloriam. Joan. 17: *volo ut ubi ego sum et illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi.*

Caput 19

Lectio 1

[85134] In Jeremiam, cap. 19 l. 1 Hic comminatur consummatam poenam: et primo designat praedicationis locum: *ad vallem filiorum Annon, quae est juxta introitum portae fictilis*, ubi figuli

habitabant; *et praedicabis ibi verba quae ego loquor ad te.* Ezech. 3: *audies de ore meo verbum, et annuntiabis eis ex me.* Secundo ponit praedicationis verbum: et primo in loco a Deo praefinito; secundo in templo, ibi, *venit autem Jeremias de Tophet.* Circa primum duo. Primo praedicit eam verbo; secundo praesignat eam facto ibi, *et conteres lagunculam.* Circa primum primo comminatur poenam in generali, petens audientiam: *dices, audite.* Ps. 2: *et nunc reges intelligite, erudimini qui judicatis terram.* Praedicens poenam: *haec dicit dominus (...) tinnient*, quasi ex commotione cordis prae stupore, sicut ex commotione magni soni. 1 Reg. 3: *ecce ego faciam verbum in Israel, quod quicumque audierit, tinnient ambae aures ejus.* 4 Reg. 21: *ecce ego inducam mala super Jerusalem, et Judam, ut quicumque audierit, tinniant ambae aures ejus.* Et assignans causam, culpam populi: *eo quod dereliquerunt me.* Isa. 1: *dereliquerunt dominum, blasphemaverunt sanctum Israel, abalienati sunt retrorsum.* Et culpam regis quantum ad simplex homicidium: *et reges Juda.* 4 Reg. 21: *sanguinem innoxium fudit Manasses multum nimis, donec impleretur Jerusalem usque ad os.* Et quantum ad homicidium junctum sacrilegio. *Et aedificaverunt excelsa Baalim.* Ps. 105: *effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum, et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaam.* Secundo ponit poenam in speciali: et primo quantum ad mala, quae passi sunt in urbis captione, ponens interfectionem hominum: *propterea ecce dies venient*; ubi designat occisorum multitudinem, *et non vocabitur amplius locus iste Tophet.* Supra 7 idem. Consilii dissipationem: *et dissipabo consilium Juda*, quod debellare Nabuchodonosor cogitaverat, *in loco isto*, quia ibi occisi sunt: Job 5: *apprehendit sapientes in astutia sua, et consilium pravorum dissipat.* Et occisionis speciem: *et subvertam eos gladio.* Ezech. 21: *hic est gladius occisionis magnae, qui obstupescere eos fecit, et corde tabescere, et multiplicat ruinas.* Et ponens abjectionem cadaverum: *et dabo cadavera eorum escam volatilibus caeli.* Ps. 78: *posuerunt mortalia servorum tuorum escas volatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae.* Et ponens destructionem urbium: *et ponam civitatem hanc in stuporem.* Supra 18, idem. Secundo poenam quam passi sunt in obsidione: *et cibabo eos carnibus filiorum suorum.* Deute. 28: *comedes fructum uteri tui, et carnes filiorum tuorum, et filiarum tuarum, quas dederit tibi dominus Deus tuus, in angustia, et vastitate, qua opprimet te hostis tuus.* Thren. 4: *manus mulierum misericordium coxerunt filios suos, facti sunt cibus earum in contritione filiae populi mei.*

Lectio 2

[85135] In Jeremiam, cap. 19 l. 2 Hic designat praedictam poenam facto: et primo ponit factum: *conteres lagunculam.* Isa. 10: *ecce dominator dominus exercituum confringet lagunculam in terrore, et excelsi statura succidentur, et sublimes humiliabuntur.* Secundo facti significatum: *et dices ad eos.* Primo quantum ad populi occisionem: *sic conteram.* Isa. 30: *comminuetur sicut conteritur lagena figuli, contritione pervalida.* Secundo quantum ad sepulturae locum: *et in Tophet sepelientur*, propter occisorum multitudinem. Supra 7, idem. Tertio quantum ad urbis destructionem, *sic faciam*, sicut Tophet, immundam, et sine domibus. *In quarum domatibus*, idest in summitatibus

domorum, quae planae erant, et in eis idola colebant. Isa. 22: *ascendisti et tu omnis in tecta clamoris plena, urbs frequens, civitas exultans.*

Lectio 3

[85136] In Jeremiam, cap. 19 l. 3 Postquam dixerat praedicta in valle Tophet ad populum, revertitur ad templum, ut annuntiaret ea populo qui ipsum sequi noluit. Et planum est. Act. 7: *dura cervice, et incircumcisis cordibus, et auribus, vos semper spiritui sancto restitistis; sicut et patres vestris, ita et vos.*

Caput 20

Lectio 1

[85137] In Jeremiam, cap. 20 l. 1 Finita comminatione contra populum, incipit comminatio contra principes. Et primo ponitur comminatio prophetae contra principes; secundo conspiratio principum contra prophetam, infra 26 cap.: *in principio regni Joakim filii Josiae regis Juda.* Circa primum duo. Primo comminatur contra principes Judaici populi; secundo contra illos, et alios, infra 25 cap.: *verbum quod factum est ad Jeremiam a domino.* Prima in duas. In prima comminatur contra principes in summo dignitatis gradu constitutos; in secunda contra omnes comminatur, infra 23 cap.: *vae pastoribus qui dispergunt, et dilacerant gregem.* Circa primum duo. Primo comminatur contra summum in dignitate spirituali, scilicet contra summum sacerdotem; secundo contra summum in dignitate temporali, scilicet contra regem, infra 21 cap.: *verbum quod factum est ad Jeremiam a domino.* Circa primum duo. Primo ponitur comminatio contra summum sacerdotem; secundo propter pericula quae ex hoc prophetae imminebant, ponitur ipsius conquestio, ibi, *seduxisti me, domine.* Circa primum duo. Primo ponitur comminationis occasio ex prophetae persecutione: ubi ponitur persecutionis ratio: *prophetantem sermones istos*, contra civitatem: hoc enim erat officium summi sacerdotis, ut scilicet falso prophetantes corriperet. Infra 29: *dedit te dominus sacerdotem pro Jojade sacerdote, ut sis dux in domo domini super omnem virum arreptitium, et prophetantem, ut mittas eum in nervum, et in carcerem*, et cetera. Prophetae persecutio: *et percussit (...) et misit eum in nervum*, in carcerem, genus tormenti ad detinendum captivos, *Beniamin*, quae ducebat in tribum Beniamin; erat enim civitas sita in confinio duarum tribuum. *Superiori*, quia forte plures erant portae ducentes in terram illam, *in domo domini*: unde in illa porta exercebatur judicium de prophetis, et de ministris templi, et ibi claudebantur in carcere. Thren. 3: *circumaedificavit adversum me ut non egrediar, aggravavit compedem meum.* Et prophetae liberatio: *cumque illuxisset in crastinum, eduxit Phassur Jeremiam de nervo.* Act. 4: *factum est autem in crastinum, ut congregarentur principes eorum, et seniores, et Scribae in Jerusalem.* Psalm. 67: *qui educit vinctos in fortitudine.* Secundo ponitur comminatio: et primo ponitur poenae designatio ex

immutatione nominis: *et dixit ad eum*: loquitur ad modum hominis timidi, qui undique circumspicit. Prov. 10: *pavor his qui operantur malum.* Secundo ponitur poenae comminatio: *quia haec dicit dominus*: et primo quantum ad ipsius amicos: *te, et omnes amicos.* Ps. 77: *sacerdotes eorum in gladio ceciderunt.* Secundo quantum ad subditos, ponens captivitatem hominum: *et omnem Judam.* Thren. 1: *migravit Judas propter afflictionem, et multitudinem servitutis; habitavit inter gentes, nec invenit requiem.* Et direptionem bonorum: *et dabo universam substantiam civitatis hujus.* Isa. 39: *auferentur omnia quae in domo tua sunt, et quae thesaurizaverunt patres tui usque ad diem hanc, in Babylonem. Non relinquetur quicquam, dicit dominus.* Tertio quantum ad ipsius domesticos: *tu autem Phassur, et omnes habitatores domus tuae, ibitis in captivitatem (...) et omnes amici tui quibus prophetasti mendacium*; promittens prospera. Isa. 22: *quasi pilam mittet te dominus in terram latam et spatiosam. Ibi morieris*, et cetera. Amos 7: *filii tui, et filiae tuae in gladio cadent, et humus tua funiculo metietur; et tu in terra polluta morieris, et Israel captivus migrabit de terra sua.*

Lectio 2

[85138] In Jeremiam, cap. 20 l. 2 Hic ponitur prophetae conquestio: et primo plangit injunctum officium, secundo nativitatis ortum. Circa primum duo. Primo plangit injunctum officium propter consecutam irrisionem; secundo propter persecutionem, ibi, *audivi enim contumelias multorum.* Circa primum tria. Primo quasi conquerendo notificat injunctionis modum, *seduxisti*; idest occasionem deceptionis ex verbis tuis accepi: credebam enim me prophetaturum contra gentes, et non contra Judaeos a quibus persecutionem patior. Non autem vult imponere crimen deceptionis in Deum, quia blasphemaret. *Invaluisti*, imponens officium mihi renitenti, ut supra 1. Et hoc praecipue quia fructum praedicationis suae non vidit. Isa. 49: *in vacuum laboravi, sine causa et vane fortitudinem meam consumpsi.* Secundo proponit praedicationis eventum, ponens irrisionem: *factus sum in derisum (...) omnes subsannant* rugatione nasi, irrisionem propalantes. Thren. 3: *factus sum in derisum omni populo meo, canticum eorum tota die.* Et assignat rationem, ponens praedicationis verbum, quo arguebat aperte culpas, et comminabatur poenas: *quia jam olim loquor vociferans iniquitatem, et vastitatem*, quae tamen nondum venit. Isa. 16: *his qui laetantur super murum cocti lateris, loquimini plagas suas.* Et consequens opprobrium: *et factus est mihi sermo domini in opprobrium*, idest opprobrii causa. Act. 26: *Festus Paulo dixit: multae litterae ad insaniam te deduxerunt.* Tertio resignat injunctum officium *et dixi.* Et primo abjicit officium, *non recordabor*, idest, non cogitabo ulterius loqui ad populum. Nolebat enim margaritas ante porcos spargere. Matth. 7: *nolite sanctum dare canibus.* Secundo officium abjectum resumit: *et factus est quasi ignis*; quanto enim magis quis exterius a verbis abstinet, magis intus fervorem amoris sentit. Ps. 38: *concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exardescet ignis. In ossibus*, in intimis mentis, *defeci*, a proposito, *ferre non sustinens*, interius incendium, *audivi enim contumelias multorum.* Hic conqueritur de officio assumpto, ex eo quod persecutiones sustinebat. Et primo

ponitur adversariorum persecutio: et primo ponit persequentium multitudinem, *multorum*, quibus resisti non potest. *Persequimini*; in quo notatur ipsorum conjuratio. Ponit etiam familiaritatem: *ab omnibus viris qui erant pacifici mei*; in quo notatur imminens periculum Abdias: *omnes viri foederis tui illuserunt tibi, invaluerunt contra te viri pacis tuae.* Secundo ponitur prophetae confortatio, ponens divinum auxilium: *dominus autem mecum*, ad defendendum. Isa. 50: *dominus Deus auxiliator meus, et ideo non sum confusus.* Et ipsius officium: *et idcirco cadent*, quia persequuntur. Isa. 40: *deficient pueri, et laborabunt, et juvenes infirmitate cadent. Confundentur*, quia opprobria dixerunt, *quia non intellexerunt*, idest intelligere noluerunt, *opprobrium*, aeternae damnationis, vel futurae captivitatis. Psal. 39: *confundantur, et revereantur qui quaerunt animam meam ut auferant eam.* Tertio ponitur petitio: ubi captat benevolentiam, commendans justitiam, *probator*, idest approbator vel inquisitor et discussor: scientiam, *qui videt renes*, quantum ad affectiones, *et corda*, quantum ad cogitationes. Supra 17: *ego dominus scrutans cor, et probans renes, qui do unicuique juxta viam suam*, et cetera. Petit vindictam: *videam, quaeso, ultionem meam ex eis*: assignat causam: *tibi enim revelavi*, non hoc ignoranti, sed totam causam meam in te ponens. Supra 11: *tibi enim revelavi causam meam.* Quarto ponitur gratiarum actio, *cantate domino.* Psal. 71: *quia liberavit pauperem a potente, pauperem cui non erat adjutor.*

Lectio 3

[85139] In Jeremiam, cap. 20 l. 3 Hic plangit nativitatis suae ortum. Sed objicitur contra hoc quod hic dicitur. Sanctorum enim est gloriari in tribulationibus, ut dicitur ad Rom. 5, ergo videtur quod Jeremias non debuerit pro tribulationibus in maledictionem prorumpere. Praeterea dies creatura Dei est; maledicere autem creaturae Dei, est peccatum: ergo et cetera. Praeterea dies transitorium quid est, et huic poenam maledictionis aptare stultum est: ergo et cetera. Praeterea nullus debet innocenti maledicere; sed ille homo in hoc quod Jeremiam non interfecit, innocens fuit: ergo peccavit ipsi maledicendo. Ad primum dicendum, quod tribulationes in se consideratae malae sunt inquantum contrariantur naturae bonae, ut dicit Augustinus; et sic eas abhorrere naturali odio, peccatum non est. Si tamen propter eas ratio a sua rectitudine deduceretur, hoc esset peccatum. Consideratae autem secundum quod promovent in bonum, sic sancti in ipsis gloriantur, sicut infirmus in sectione per quam sanatur. Ad secundum dicendum, et ad tertium, quod diei in sua natura consideratae non maledicit, quia hoc esset stultum et peccatum, sed inquantum mala est, prout scilicet aliquid mali in ipsa accidit; sicut e contra dies festus agitur propter aliquod bonum quod die illo accidit: et hoc significat, illa maledictio, Gregorius tamen respiciens ad naturam ipsius diei dicit, quod ad litteram non potest intelligi. Et similiter dicendum ad ultimum, quod non maledicit illis hominibus nisi inquantum relationem habent ad suum actum. Unde per hoc dat intelligere horrorem suum, hyperbolice loquens, et taedium vitae suae propter angustias quas patiebatur. Circa hoc ergo duo facit. Primo ponit maledictionem contra nativitatis tempus: *maledicta dies.* Job 3: *pereat dies in qua dictum est: conceptus est homo.* Contra nativitatis nuntium: *maledictus vir qui*

annuntiavit patri meo, dicens: natus est tibi puer masculus et quasi gaudio laetificavit eum. Gen. 21: *gaudium fecit mihi dominus, et quicumque audierit, corridebit mihi.* Et explicat maledictionis modum: *sit homo ille ut sunt civitates quas subvertit dominus.* Isa. 25: *posuisti civitatem in tumultum, urbem fortem in ruinam.* Et contra vitae ministrum, qui scilicet vitam conservavit: *audiat clamorem*, scilicet mortis *ut fieret mihi mater mea sepulcrum*, quasi non computatus esset inter homines, *conceptus aeternus*, qui scilicet numquam ad debitum partum pervenisset. Job 3: *quare non in vulva mortuus sum, egressus ex utero non statim perii.* Secundo ponitur maledictionis ratio: *quare de vulva egressus sum?* Supra 15: *vae mihi, mater mea, quare genuisti me virum rixae, virum discordiae, in universa terra?* 1 Mach. 2: *vae mihi, ut quid natus sum videre contritionem populi mei, et contritionem civitatis sanctae, et sedere illic cum datur in manibus inimicorum?* Nota super illo verbo, *seduxisti me, domine, et seductus sum; fortior me fuisti, et invaluisti*, quia dominus seducit trahendo persuasionibus. 2 Cor. ult.: *cum essem astutus, dolo vos cepi.* Alliciendo consolationibus. Apocal. 10: *cum devorassem eam, amaricatus est venter meus.* Confortando promissionibus. Supra 4: *ergo ne decepisti populum istum, et Jerusalem, dicens: pax erit vobis? Et ecce pervenit gladius usque ad animam.* Invalescit autem dominus corrigendo. Isa. 8: *in forti manu sua erudivit me, ne irem in via populi hujus.* A noxiis retrahendo. Oseae 2: *sepiam viam tuam spinis, et sepiam eam maceria.* Amore alligando. Oseae 11: *in funiculis Adam traham eos, in vinculis caritatis.*

Caput 21

Lectio 1

[85140] In Jeremiam, cap. 21 l. 1 Hic ponitur comminatio contra reges, qui obtinent summum gradum in potestate saeculari: et primo secundum quod reges puniuntur per poenam populi; secundo secundum quod puniuntur in propria persona, 22 cap.: *haec dicit dominus* et cetera. Circa primum duo. Primo ponitur regis interrogatio vel petitio: *interroga*; quasi dicat, quaere divinum responsum, *et ora pro nobis.* Hic Phassur non est idem qui supra, qui ex alio patre natus. Isa. 37: *dies tribulationis et correctionis, et blasphemiae dies haec: quia venerunt filii usque ad partum, et virtus non est pariendi.* Et infra (ibid.): *leva ergo orationem pro reliquiis quae repertae sunt.* Secundo ponitur prophetae responsio: *et dixit Jeremias.* Et primo comminatur poenam quantum ad tempus ante civitatis captionem, contra tria in quibus confidebant: scilicet in armorum munitione: *ecce convertam*; quasi dicat: arma quae contra hostes assumpsistis, in vosipsos convertentur, quia contra vos invicem pugnabitis. Psalm. 7: *convertetur dolor ejus in caput ejus, et in verticem ipsius iniquitas ejus descendet.* Vel *convertentur*, quasi sine fructu. Confidebant etiam in murorum fortitudine; contra quod dicit: *et Chaldaeos, qui obsident in circuitu murorum*; quasi dicat, non impedientibus muris. Thren. 4: *non crediderunt reges terrae, et universi habitatores orbis, quoniam ingrederetur hostis, et inimicus per portas Jerusalem.* Confidebant etiam in divina protectione; contra quod dicit: *et debellabo ego vos in manu extenta*, idest potentia mea ad vindictam parata, *forti*,

cui resisti non potest, *furore*, quantum ad pessimos, *indignatione*, quantum ad minus peccantes, *in ira grandi*, contra mediocres.

Lectio 2

[85141] In Jeremiam, cap. 21 l. 2 Hic tangit modum impugnationis. Ezech. 20: *in manu valida, et in brachio extento, et in furore effuso regnabo super vos, et adducam vos in desertum populorum, et judicabor vobiscum ibi, facie ad faciem.* Et quantum ad tempus post urbis captionem: *et post hoc*, comminans poenam, *dabo Sedeciam.* Thren. 1: *dedit me dominus in manu de qua non potero fugere.* Et excludit misericordiam: *et non flectetur*, precibus, vel muneribus, *neque parcet*, propter pristinam amicitiam, *neque miserebitur*, ex compassione miseriae. Proverb. 6: *zelus et furor viri non parcet in die vindictae, nec acquiescet cujusque precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima.* Et hoc quia pactum non servavit. Ezech. 17: *qui dissolvit pactum, numquid effugiet?* Secundo proponit eis salutis viam quantum ad populum: *et ad populum hunc dices.* Et primo dat eis eligendi libertatem: *ecce ego do coram vobis viam vitae, et viam mortis.* Eccl. 15: *ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.* Ponit disjunctionem: *qui habitaverit in urbe hac morietur (...) qui autem egressus fuerit (...) vivet.* Isa. 51: *egredimini de medio ejus, populus meus, ut salvet unusquisque animam suam ab ira furoris domini.* Et assignat rationem: *posui enim faciem meam super civitatem hanc.* Supra 1: *ollam succensam ego video.* Et ad regem: *et domui regis Juda*, scilicet dices, ponens consilium: *judicate mane.* Psal. 81: *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.* Et ponit imminens periculum: *ne forte egrediatur ut ignis indignatio mea.* Deut. 32: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima.* Tertio excludit falsam fiduciam, ponens confidentiae causam: *ecce ego ad te*, idest arcem Jerusalem, *habitatricem vallis solidae, atque campestris*: erat enim Jerusalem in latere montis versus vallem Arnon: ergo pars erat in valle. Vel dicitur despective, sicut Isa. 22: *onus vallis visionis* et cetera. Et etiam ex monte habebat soliditatem, fortitudinem et firmitatem; et ex fructiferis vallibus habebat fertilitatem. Et superbam audaciam: *qui dicitis; quis percutiet nos?* Abdias 2: *qui dicis in corde tuo: quis detrahet me in terram?* Et comminatur poenam: *et visitabo, et succendam ignem in saltu*, infructuosum populum, Joelis 1: *ignis comedit speciosa deserti, et flamma succendit omnia ligna regionis.*

Caput 22

Lectio 1

[85142] In Jeremiam, cap. 22 l. 1 Hic ponitur comminatio contra reges secundum quod in persona propria puniuntur: et circa hoc tria facit. Primo enim ponitur annuntiandi praeceptum, et designat praedicationis locum, *descende*: quia templum ubi propheta stabat ad orandum, in eminentiori

situm erat. Act. 10: *descende, et vade cum eis nihil dubitans, quia ego misi illos.* Secundo dat salutis consilium, petens auditum, *audite.* Psal. 2: *et nunc reges intelligite, erudimini qui judicatis terram.* Proponens consilium ut faciat bonum, servans justitiam: *haec dicit dominus; facite judicium*, executionem justitiae: quod proprie regis, et judicis est. Sap. 1: *diligite justitiam qui judicatis terram.* Et impediendo calumniam: *et liberate vi oppressum.* Psal. 81: *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.* Et ut vitet malum quantum ad injustam ablationem rerum: *et advenam, et pupillum, et viduam nolite contristare.* Exod. 22: *advenam non contristabis; neque affliges eum.* Et quantum ad occisionem innocentium: *et sanguinem innocentem ne effundatis.* Exod. 23: *insontem et justum non occides, quia adversor impium.* Et ponit consilii fructum, proponens praemium servantibus: *si enim facientes feceritis verbum istud, ingredientur per portas domus hujus reges de genere David.* Supra 17, idem. Et poenam contemnentibus: *quod si non audieritis verba haec, in memetipso juravi*, quia majorem non habeo. Hebr. 6: *Abrahae namque promittens Deus, quoniam neminem habuit per quem juraret majorem, juravit per semetipsum. In solitudinem.* Isa. 1: *desolabitur sicut in vastitate hostili. Domus*, regia, vel templum. Tertio praedicit imminens periculum: et primo in regiam urbem, tangens gloriam: *quia haec dicit dominus super domum*, scilicet Jerusalem: *tu mihi caput*; idest, tu fuisti mihi caput in toto regno, sicut Galaad caput in planitie quae est in summitate Libani, ubi Laban invenit Jacob, Gen. 31. Psal. 86: *diligit dominus portas Sion super omnia tabernacula Jacob.* Praedicit futuram poenam, ponens poenae inflictionem quantum ad desolationem urbium: *si non posuero*, quasi dicat, non credatur mihi, *urbes*, tibi subditas. Joel. 2: *quasi hortus voluptatis terra coram eo, et post eum solitudo deserti.* Et quantum ad occisionem hominum, ponens interficientem: *et sanctificabo*; quasi dicat: ad meum praeceptum implendum deputabo. Simile Isa. 13: *ego mandavi sanctificatis meis, et vocabo fortes meos in ira mea*, et cetera. Et interfectionem: *et succident cedros*, idest majores de populo, ut servetur metaphora. Zach. 11: *aperi Libane portas, et comedet ignis cedros tuas; ulula abies, quia cecidit cedrus, quoniam magnifici vastati sunt.* Ponens etiam poenae inflictae stuporem: *et pertransibunt gentes*: ubi ponit interrogationem stupentium: *quare fecit dominus sic civitati huic?* Et responsionem audientium: et respondebunt. Deut. 29: *et dicent omnes gentes: quare sic fecit dominus terrae huic? Quae est ira furoris ejus immensa? Et respondebunt: quia dereliquerunt pactum domini quod pepigit cum patribus eorum*, et cetera. Secundo ponitur comminatio contra regiam stirpem: et primo contra Joakim filium Josiae, ibi, *quia haec dicit dominus*, secundo contra Joatham filium Josiae, ibi, *vae qui aedificat domum suam in injustitia*; tertio contra Jeconiam filium Joakim, ibi, *vivo ego, dicit dominus.* Et de his habetur 4 Reg. 24. Circa primum duo. Primo ponitur comminatio; ubi interdicit luctum pro Josia occiso: *nolite flere mortuum*, scilicet Josiam. Eccl. 22: *modicum plora super mortuum, quoniam requievit.* Et indicit planctum pro Joatham a Pharaone captivato; *plangite eum.* Job 20: *oculus qui eum viderat non videbit, neque ultra intuebitur eum locus suus.* Fletus autem dicitur cum emissione lacrymarum; luctus addit quamdam solemnitatem; sed planctus adhuc addit conquestionem per verba. Secundo ponitur comminationis confirmatio per sententiam divinam: *quia haec dicit dominus ad Sellum*, Joakim, quia omnes filii Josiae dicti sunt Sellum, idest consummatio, eo quod in ipsis regnum finitum sit. Isa. 22: *quasi pilam mittet te dominus in terram latam, et spatiosam.* Et secundum hoc tota prophetia istius capituli facta est temporibus Joakim; et dicit captivitatem Joatham quasi praeteritam, et praedicit aliorum captivitatem quasi futuram. Sed Hieronymus vult quod istud quod dictum est, exponatur de Sedecia, et quod hucusque prophetia facta sit temporibus Sedeciae a principio 2 capitis, et deinceps super Joakim.

Lectio 2

[85143] In Jeremiam, cap. 22 l. 2 Hic ponitur comminatio contra Joakim. Et primo arguit culpam injustae aedificationis, ponens injustum aedificium: *vae* ei *qui aedificat*, scilicet Joakim filio Josiae, *coenacula*, cameras, et proprie illas ad quas ascenditur scalis vel gradibus, a coenando dictas. Eccli. 21: *qui aedificat domum suam impensis alienis, quasi qui colligit lapides suos in hyeme. Amicum suum opprimet frustra*, petens scilicet auxilium ad aedificandum. Levitic. 19: *non remaneat merces mercenarii tui apud te usque mane.* Ponens etiam aedificii ornatum: *qui dicit: aedificabo mihi domum latam (...) laquearia*, quae cameris elevatis in solarium observatione succedunt, *synopide*, colore rubeo dicto a Synope civitate Persarum. Secundo excludit falsam fiduciam, qua promittebat sibi prosperitatem, quam pater suus Josias habuerat ponens stultam comparationem: *numquid regnabis, quoniam confers te cedro?* Patri tuo. Psal. 36: *vidi impium superexaltatum et elevatum sicut cedros Libani.* Et ostendit eorum discretionem, proponens patris justitiam: *pater tuus comedit*; et tamen propter abundantiam non deseruit justitiam; et ideo prospere sibi successit. Job 19: *cumque sederem quasi rex, circumstante; eram tamen maerentium consolator.* Et proponens filii injustitiam: *tu vero oculi*, quantum ad cognitionem, *et cor*, quantum ad affectionem cordis, *ad avaritiam*, quantum ad injustam rerum ablationem, *calumniam*, falsam criminis impositionem, ut tali occasione opprimeret, *ad cursum mali*, quasi dicat. Quod corde conceperas, opere explebas. Genes. 6: *cuncta cogitatio humani cordis intenta est ad malum omni tempore.* Tertio comminatur poenam *propter hoc dicit dominus.* Et primo quantum ad ipsum regem, privatione planctus: *non plangent*, consanguinei, *non concrepabunt*, simul concordantes subditi. Supra 16: *non plangentur, et non sepelientur: in sterquilinium super faciem terrae erunt.* Et privatione sepulturae: *sepultura asini sepeliuntur*: quia projectus bestiis devorandus. Isa. 14: *omnes reges gentium, universi dormierunt in gloria, vir in domo sua; tu autem projectus es de sepulcro tuo, quasi stirps inutilis, pollutus, et obvolutus cum his qui interfecti sunt gladio, et descenderunt ad fundamenta laci.* De illo autem Joakim diversa in diversis inveniuntur 4 enim Reg. 24, dicitur, quod *immisit dominus latrunculos vicinarum gentium contra ipsum, qui interfecerunt ipsum; et dormivit cum patribus suis.* 2 vero Paral. 36, dicitur, quod ascendit contra eum rex Babyloniae, et duxit eum in Babyloniam quasi captivum. Josephus autem dicit, quod cum ingressus esset civitatem Nabuchodonosor, vel Nabuzardam, fregit pactum, et interfecit multos juvenes, cum quibus et Joakim. Hic autem dicitur, quod fuit insepultus. Et ideo ad concordiam omnium horum sciendum est, quod iste Joakim substitutus fuit a Pharaone Joatham fratri suo, et regnavit post cum rege Aegypti. Tandem VIII anno regni ejus, venit Nabuchodonosor contra eum, et tradidit se sibi. Et factus est ei tributarius

duobus annis. In decimo autem anno rebellavit. Unde Nabuchodonosor venit contra eum, et captivum ducebat in Babyloniam: cui in via confoederatus est, et reversus est in Jerusalem. Sed Nabuzardam, congregatis latrunculis vicinarum gentium, intravit Jerusalem, et frangens pactum, interfecit eum: quo sepulto in sepulcris regiis a populo terrae, Nabuzardam indignatus fecit eum effodi, et projici bestiis devorandum. Secundo contra principes ipsius ponens eorum contritionem: *ascende Libanum*, montem templi, *in Basan*, quae subjacet monti Jerusalem. Isa. 40: *super montem excelsum ascende tu qui evangelizas Sion. Amatores*, principes et defensores. Ponens etiam hujus rationem ex inobedientia: *locutus sum ad te in abundantia tua*, idest quando bonis a me traditis abundabas. Supra 6: *audite vocem tubae. Et dixerunt, non audiemus.* Et ex antiqua consuetudine: *haec est via*, scilicet inobedientia, *ab adolescentia*, scilicet a tempore quo egressa est de Aegypto. Isa. 48: *transgressorem ex ventre vocavi te.* Supra 2: *a saeculo confregisti jugum meum, rupisti vincula mea, et dixisti: non serviam.* Et ponit contritionis modum et ordinem: *omnes pastores tuos*, idest principes, *pascet ventus*, dispersionis in captivitatem, *amatores*, Aegyptii. Oseae 12: *Ephraim pascit ventum, et sequitur aestum.* Tertio comminatur contra ipsam civitatem regalem, confusionem: *et tunc confunderis (...) quae sedes in Libano*, in quo designatur superbia. Roman. 6: *quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Et dolorem. *Quomodo congemuisti cum venissent tibi dolores, quasi dolores parturientis?* Praeteritum pro futuro. Psal. 47: *ibi dolores ut parturientis.*

Lectio 3

[85144] In Jeremiam, cap. 22 l. 3 Hic ponitur comminatio contra Jechoniam: et primo comminatur captivitatem: secundo sterilitatem, ibi, *terra, terra, terra.* Circa primum duo. Primo ponitur captivitatis comminatio quia comminatur dignitatis amissionem, et divini auxili destitutionem: *si fuerit Jechonias filius Joakim regis Juda annulus in manu*: quantumcumque in loco murato ut, quamvis rex populi mei; *evellam*, privando ipsum dignitate sua, et auxilio meo. Apocalyp. 2: *amovebo candelabrum tuum de loco suo, nisi poenitentiam egeris.* Comminatur etiam hostium servitutem: *et dabo te.* Thren. 1: *dedit me dominus in manu de qua non potero effugere.* Comminatur etiam captivitatem: *et mittam.* Baruch 3: *quid est, Israel, quod in terra inimicorum es? Inveterasti in terra aliena.* Secundo ponitur comminationis admiratio: *numquid vas fictile, atque contritum vir iste Jechonias?* Quasi, nullam soliditatem virtutis, vel potentiae habens, *voluptate*, quia dominus in ipso non delectatur. Eccli. 21: *cor fatui quasi vas confractum et omnem sapientiam non tenebit.*

Lectio 4

[85145] In Jeremiam, cap. 22 l. 4 Hic comminatur sterilitatem, quae nec tenebit fructum praesentis prosperitatis: *terra, terra, terra*, quasi dicat: ex quo homines non audiunt, saltem insensibilia

obediant. Vel est methonimia, continens pro contento. Et dicit ad majorem expressionem; vel propter tres partes terrae. Deut. 32: *audiat terra verba oris mei. Scribe*, quasi sententiam, quae scripto traditur, ut in memoria conservetur. Supra 17: *peccatum Juda scriptum est stylo ferreo in ungue adamantino. Sterilem*, quia mente non concipiet ea quae sibi forent utilia. *Non prosperabitur*, in operibus suis. Erit etiam sterilis, quantum ad fructum successionis in dignitate regali. *Nec enim erit vir*, qui sit purus homo: Christus enim de semine ejus fuit; sed fuit Deus et homo, Matth. 1. Nec illo regnandi modo rex fuit, sed regnat aeternaliter ad dexteram Dei patris. *Potestatem habeat*, quasi regiam. Quia Zorobabel nepos ejus, rex populi non fuit. Infra 36: *non erit ex eo qui sedeat super solium David* et cetera. Nota super illud, *nolite flere super mortuum*, quod non multum plorandum est super mortuum propter planctus inutilitatem. Eccli. 38: *ne dederis in tristitia cor tuum, sed repelle eam a te.* Propter mortis communitatem. 2 Reg. 14: *omnes morimur, et quasi aquae dilabimur in terram, quae non revertuntur.* Propter culpae immunitatem. Sapien. 4: *raptus est ne malitia mutaret intellectum illius, aut ne fictio deciperet animam illius.* Propter laboris quietem. Apocalyp. 14: *amodo jam dicit spiritus ut requiescant a laboribus suis.* Propter gloriae consecutionem. 2 Corinth. 5: *scimus enim, quod si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manu factam, sed aeternam in caelis.* Item super illud, *omnes pastores tuos pascet ventus*, nota, quod pastores Ecclesiae quandoque pascit ventus elationis. Isa. 57: *omnes eos auferet ventus, tollet aura.* Ventus nimiae expectationis. Eccli. 34: *quasi qui apprehendit umbram, et persequitur ventum, sic et qui attendit ad visa mendacia.* Ventus captivitatis. Ezech. 5: *tertiam partem disperges in ventum, et gladium nudabis post eos.* Et futurae damnationis. Supra 18: *sicut ventus urens dispergam eos coram inimico; dorsum et non faciem ostendam eis in die perditionis eorum.*

Caput 23

Lectio 1

[85146] In Jeremiam, cap. 23 l. 1 Hic ponitur comminatio contra omnes principes in generali: et primo ponitur comminatio contra malos principes; secundo ponitur discretio bonorum a malis, ibi, *ostendit mihi dominus*, cap. 24: prima dividitur in duas. Primo ponitur comminatio contra praeminentes in populo ex auctoritate regiminis, scilicet praelatos; secundo contra praeeminentes in populo ex privilegio divinae revelationis, scilicet prophetas, ibi, *ad prophetas: contritum est cor meum in medio mei*: circa primum duo. Primo arguit culpam; secundo comminatur poenam, ibi, *ecce ego visitabo.* Circa primum duo. Primo ponitur populi dispersio: *dispergunt*, expellendo de terra sua, *dilacerant*, occidendo, vel spoliando; vel propter tyrannidem quam in eos exercebant; vel quia fuerunt occasio ut populus haec ab hostibus pateretur, dum in peccatis viventes, populum a peccatis non retrahebant. Infra 50: *grex perditus factus est populus meus, pastores eorum seduxerunt eos, feceruntque vagari in montibus.* Secundo ponitur pastorum increpatio. *Ideo haec dicit dominus: ejecistis*, occasionaliter, vel propter tyrannidem. Ezech. 34: *cornibus vestris ventilabatis omnia*

infirma pecora: donec dispergerentur foras.

Lectio 2

[85147] In Jeremiam, cap. 23 l. 2 Hic comminatur poenam: et primo ponitur contra pastores comminatio. *Visitabo.* Supra 21: *visitabo super vos juxta fructum studiorum vestrorum.* Secundo ponitur consolatio dispersi gregis, *ego congregabo*: ubi primo ponit congregationem. Ezech. 34: *educam eas de populis, et congregabo eas de terris*, et cetera. *Et status prosperitatem, et crescent.* Genes. 1: *crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Secundo promittit eis praelatorum emendationem: et primo promittit eis solicitos principes, ponens pastorum solicitudinem: *et suscitabo*, quando jam in nihilum decideritis, *pastores.* Esdram, et alios secundum quosdam. Sed melius apostolos. Supra 3: *dabo vobis pastores juxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* Et solicitudinis utilitatem, scilicet securitatem: *non formidabunt*, quantum ad signa timoris exterius, *et non pavebunt*, interius, *et nullus quaeretur ex numero*, quasi dicat: nullus de numero Ecclesiae timebit, vel deficiet ex negligentia apostolorum. Vel refertur ad numerum praedestinatorum. Joan. 17: *nemo ex eis periit nisi filius perditionis.* Ista tamen securitas non perficitur in vita ista, sed perficietur quando *perfecta caritas foras mittet timorem*: 1 Joan. 4, consummabitur autem in futuro. Secundo promittit eis optimum regem, ostendens temporis congruitatem: *ecce*, propter certitudinem, *dies*, gratiae. 2 Corinth. 6: *ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis.* Venientis regis conditionem quantum ad nobilitatem generis: *et suscitabo David germen justum.* Infra 33: *germinare faciam David germen justitiae, et faciet judicium, et justitiam in terra.* Quantum ad auctoritatem dignitatis: *et regnabit rex*, non solum super Judaeos, sed etiam super omnes reges. Luc. 1: *et regnabit in domo Jacob in aeternum.* Dan. 7: *cujus regnum, regnum sempiternum est, et omnes reges servient ei, et obedient.* Quantum ad sapientiam cordis: *et sapiens erit*, immo ipsa sapientia. Corinth. 1: *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.* Et quantum ad executionem juris: *et faciet judicium*, in primo adventu contra Diabolum, qui dicebatur princeps mundi: Joan. 12: *nunc judicium est mundi, nunc princeps mundi hujus ejicietur foras*, scilicet in tenebras exteriores; in secundo vero contra omnes, puniendo per generalem sententiam. Joan. 5: *pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit filio. Et justitiam*, quam docuit servandam. Matth. 5: *nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum.* Et ad implendum auxilium gratiae: unde ponit adventus utilitatem, quantum ad salutem a poenalitate: *in diebus illis salvabitur*: in primo adventu particulariter; in secundo adventu universaliter, quando omnis Israel salvus fiet: Rom. 11. Isa. 10: *si fuerit numerus filiorum Israel quasi arena maris, reliquiae convertentur ex eo.* Et quantum ad securitatem: *et Israel habitabit confidenter.* Et hoc exponendum est ut supra. Isa. 32 *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis justitiae, et in requie opulenta. Juda* dicit, quantum ad duas tribus; *Israel*, quantum ad decem, ad significandum quod in fide Christi concordes erunt. Oseae 1: *et ponent sibimet caput unum*, et cetera.

Lectio 3

[85148] In Jeremiam, cap. 23 l. 3 Hic ostendit beneficii magnitudinem ex hoc quod ob hoc beneficium oblivioni tradetur pristinum beneficium: et potest referri ad liberationem factam per Cyrum; vel melius ad liberationem factam per Christum. Isa. 43: *ne memineritis priorum, et antiqua ne intueamini.*

Lectio 4

[85149] In Jeremiam, cap. 23 l. 4 Hic ponitur comminatio contra prophetas, sicut titulus ipse declarat: et primo ponitur comminatio contra prophetas; secundo contra prophetarum visiones, ibi, *si igitur interrogaverit te populus iste* et cetera. Circa primum duo. Primo ponit prophetarum deceptionem; secundo ponit deceptionum diversitatem, ibi, *haec dicit dominus* et cetera. Circa primum duo. Primo ponit effectum deceptionis in populo; secundo ponit decipientium prophetarum peccatum, ibi, *propheta namque, et sacerdos polluti sunt.* Circa primum duo. Primo ponitur prophetae compassio super futura contritione, quam designat per contritionem cordis: *contritum est cor meum*; per tremorem corporis: *contremuerunt omnia ossa mea*; sicut solet turbatis accidere; per impedimentum cognitionis: *factum sum quasi vir ebrius* qui non habet usum rationis: et hoc ex magnitudine stuporis, *madidus a vino*, qui habet quidem rationis usum, sed impeditum propter multam potationem, *a facie domini*, a praesentia revelationis ipsius, qui mihi se iratum contra Judaeos dicit, *verborum sanctorum ejus*, quibus mihi culpam ipsorum notificavit, et poenam praedixit. Psalm. 21: *dispersa sunt omnia ossa mea, factum est cor meum tamquam cera liquescens in medio ventris mei.* Isa. 29: *obstupescite et admiramini, fluctuate, et vacillate, inebriamini, et non a vino, movemini, et non in ebrietate* et cetera. Secundo ponitur populi dissipatio: et primo quantum ad culpae magnitudinem: *quia adulteriis*, idolatria scilicet, et aliis peccatis, *repleta est terra*, Judaeorum. Isa. 2: *repleta est terra ejus idolis* et cetera. Secundo quantum ad poenae inflictionem: quia *a facie maledictionis*, scilicet divinae, *luxit*, sterilis facta. Isa. 24: *luxit, et defluxit terra, et infirmata est* et cetera. Tertio inquantum ad obstinationem: *factus est cursus eorum malus*, quia ad malum parati sunt pro peccatis. Proverb. 1: *pedes eorum ad malum currunt. Dissimilis*, fortitudini sanctorum patrum, qui in servitio Dei seipsos exercebant. Prov. 15: *cor stultorum dissimile erit.*

Lectio 5

[85150] In Jeremiam, cap. 23 l. 5 Hic ponitur malitia prophetarum quasi causa malitia populi: et

primo in generali ponens culpam: *polluti sunt*, diversis criminibus, *in domo mea*, scilicet templo, vel populo. Supra 11: *quid est quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa?* Et subjungens poenam: *idcirco via eorum erit quasi lubricum*; idest, corruent in peccatis suis sicut in tali via. Psalm. 34: *fient viae illorum sicut tenebra et lubricum.* Et exponens ipsam: *quia afferam mala*, poenae. Supra 11: *inducam super viros Anathoth annum visitationis eorum.* Secundo in speciali: et primo ponit culpam quantum ad prophetas decem tribuum: *et in prophetis Samariae vidi fatuitatem*, quia in excelsis idola colebant, sicut illi quos occidit Elias, 3 Reg. 18. Isa. 9: *propheta docens mendacium, ipse est cauda.* Et prophetarum duarum tribuum: *et in prophetis Jerusalem vidi similitudinem*: quia indirecte populum ad idolatriam provocabant, cum mendaciter prospera idolatris promittebant. Ezech. 13: *violabant me ad populum meum propter pugillum hordei, et fragmen panis, ut interficerent animas quae non moriuntur, et vivificarent animas quae non vivunt.* Secundo ponit iram divinam: *facti sunt mihi omnes ut Sodoma*, scilicet prophetae: in tanta abominatione eos habeo *et habitatores ejus*, scilicet Jerusalem. Isa. 1: *audite verbum domini principes Sodomorum, percipite auribus legem Dei vestri populus Gomorrhae.* Tertio comminatur poenam: *propterea haec dicit dominus: ecce ego cibabo eos absinthio.* Supra 9: *ecce ego cibabo populum istum absinthio et potum dabo eis aquam fellis.* Et assignat causam quare specialiter prophetis comminatur: *a prophetis enim Jerusalem egressa est pollutio super omnem terram.* Dan. 13: *egressa est iniquitas de Babylone a senioribus judicibus, qui videbantur regere populum.*

Lectio 6

[85151] In Jeremiam, cap. 23 l. 6 Hic ponit diversos modos deceptionis: et primo exponit ipsos; secundo summatim eos colligit, ibi, *propterea ecce ego ad prophetas.* Circa primum duo. Primo ponit modum decipiendi per verba ficta, quando scilicet nihil videbant, sed fingebant se visionem a domino accepisse; secundo ponit modum decipiendi per somnia vana, dum somniis phantasticis quasi divinis revelationibus adhaerebant, ibi, *putas ne Deus e vicino ego sum?* Circa primum tria. Primo ponitur prohibitio ad populum, ne tales pseudoprophetas audiant, eis obediendo et credendo: *nolite audire.* Deuter. 13: *si surrexerit in medio tui propheta, aut qui somnium vidisse se dicat, et praedixerit signum atque portentum, et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi: eamus, et sequamur deos alienos quos ignoras, et serviamus eis; non audies verba prophetae illius, aut somniatoris* et cetera. Secundo inducitur pro causa prophetarum deceptio quantum ad praesumptam auctoritatem, qui se nuntios Dei mentiebantur: *visionem cordis sui loquuntur.* Ezech. 13: *vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident* et cetera. Quantum ad falsam promissionem: *dicunt his qui blasphemant.* Supra 6: *curabant contritionem filiae populi mei, cum ignominia dicentes: pax, pax, et non erat pax.* Et quantum ad erroneam probationem: *quis enim affuit?* Quia enim Isa. 40, dicitur: *quis consiliarius ejus fuit?* Volebant debilitare comminationes prophetarum, ne eis crederetur, quasi divina consilia ignorantibus: perverse intelligentes, quia per verbum illud non excluditur cognitio divini consilii per revelationem, sed per humani ingenii comprehensionem, *et vidit*, quasi praesens,

consideravi, quasi absens. Matth. 22: *erratis nescientes Scripturas.* Secundo ostendit eorum falsitatem: et primo quantum ad falsam promissionem, ponens poenam: *ecce turbo*, dispergens captivatos *tempestas* gravis afflictionis, *super caput impiorum*, quibus pacem promittebant: unde constat eos non esse bonos prophetas. Deuter. 18: *quod in nomine domini propheta ille praedixerit, et non evenerit, hoc dominus non est locutus.* Psal. 96: *ignis ante ipsum praecedet et inflammabit in circuitu inimicos ejus.* Et excludit misericordiam: *non revertentur.* Isa. 55: *sic erit verbum quod egredietur de ore meo: non revertetur ad me vacuum, sed faciet quaecumque volui, et prosperabitur in his ad quae misi illud.* Et inducit poenae effectum: *in novissimis*, quando poenas sustinueritis, *intelligetis* per experimentum. Psalm. 9: *cognoscetur dominus judicia faciens.* Secundo quantum ad praesumptam auctoritatem: *non mittebam.* Supra 14: *non misi eos, et non praecepi eis, neque locutus sum ad eos.* Tertio quantum ad falsam probationem: *si stetissent in consilio meo*, sicut veri prophetae, avertissem, populum, vel ipsos prophetas. Supra 15: *si converteris, convertam te.*

Lectio 7

[85152] In Jeremiam, cap. 23 l. 7 Hic ponit alium modum deceptionis per somnia: et circa hoc tria. Primo inducit probans divinum testimonium, ostendens testem idoneum, quia habet scientiam remotorum: *e vicino*, ut tantum quae in caelis sunt cognoscam, ubi sedes mea dicitur; vel etiam bona, et non mala quae a me longinqua sunt. Sap. 8: *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Et quia habet scientiam occultorum: *et si occultabitur vir in absconditis*, cogitationum vel locorum. Eccl. 16: *non dicas: a Deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur?* Et probat utrumque: *numquid non caelum et terram*, et ita non est a mea cognitione remotum, *impleo?* Quasi interius penetrans; et ita non est mihi occultum. Isa. ult.: *caelum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum. Audivi.* Eccl. 34: *vana spes et mendacium viro insensato, et somnia extollunt imprudentes.* Secundo increpat deceptionis vitium quantum ad culpae continuitatem: *usquequo istud?* Psal. 4: *filii hominum usquequo gravi corde, ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Et quantum ad intentionem operis vel operantis: *qui volunt facere ut obliviscatur populus meus nominis mei.* Ezech. 23: *violabant me ad populum meum propter pugillum hordei, et fragmen panis, ut interficerent animas quae non moriuntur, et vivificarent animas quae non vivunt, mentientes populo meo*, et cetera. Tertio inducit verae doctrinae praecepta: *propheta qui habet somnium narret*; quasi dicat, quicumque gradus prophetalis visionis. Rom. 12: *unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei.* Et ponit rationem: *quid paleis ad triticum?* Quasi dicat: verba mea sunt triticum ad reficiendum. Supra 14: *inventi sunt sermones tui, et comedi eos; et factum est mihi verbum tuum in gaudium et laetitiam cordis mei.* Psal. 118: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo.* Et *ignis*, ad accendendum. Psal. 118: *ignitum eloquium tuum vehementer.* Et iterum 104: *eloquium domini inflammavit eum. Malleus*, ad emolliendum dura corda. Oseae 6: *propter hoc dolavi in prophetis, et occidi eos in verbis oris mei.* Et ideo non sunt miscenda spinis. 2 Cor. 6: *quae societas luci ad tenebras; aut*

quae conventio Christi ad Belial.

Lectio 8

[85153] In Jeremiam, cap. 23 l. 8 Hic recolligit tres modos deceptionis. Et primus est ex Scripturae depravatione: *qui furantur verba mea*, quasi ad alium sensum quam prophetae veri voluerint. Joan. 10: *qui non intrat per ostium in ovile ovium, ille fur est et latro.* Secundus est ex verborum fictione: *ad prophetas*, idest contra eos, *qui assumunt linguas suas*, fingentes verba. Supra 9: *docuerunt linguas suas loqui mendacium, ut inique agerent laboraverunt.* Tertius est ex somniorum adhaesione: *ecce ego ad prophetas somniantes mendacium (...) in miraculis*, ampullosis verbis. Isa. 56: *videntes vana, dormientes, et amantes somnia.*

Lectio 9

[85154] In Jeremiam, cap. 23 l. 9 Hic comminatur contra prophetarum irrisiones; sicut enim Isaiae temporibus irridebant: *manda, remanda, expecta, reexpecta*, et cetera. Isa. 28, ita modo verbum quod Isaias adinvenerat quasi ad designandum poenae gravitatem, scilicet onus domini, irridebant. Unde circa hoc tria facit. Primo increpat irridentem populum, comminans poenam quantum ad interrogantes: *si interrogaverit*, irrisorie, *dices ad eos: vos estis onus*, ut per quae quis peccat per haec et torqueatur. Sapient. 11. Isa. 1: *facta sunt mihi molesta, laboravi sustinens*, et cetera. Et quantum ad colloquentes: *et propheta.* Ps. 88: *visitabo in virga iniquitates illorum, et in verberibus peccata eorum.* Secundo prohibet irrisiones verborum: et primo ponitur praeceptum, in quo ostenditur modus loquendi: *haec dicetis.* Et prohibetur irrisio: *quia onus domini (...) onus erit*, idest pro verbis suis gravi poenae obligatur. Matth. 12: *ex verbis tuis justificaberis, et ex verbis tuis condemnaberis.* Et assignatur irrisionis ratio, *et pervertistis*; quasi dicat: ideo prohibeo, quia in derisum pervertistis. Et concludit. *Haec dices.* Ezech. 33: *audiunt sermones tuos, et non faciunt eos, quia in canticum oris sui vertunt illos.* Tertio comminatur poenam: et primo poenam captivitatis: *ecce ego tollam vos*: loquitur ad similitudinem ejus qui grave pondus in altum tollit, ut fortius cadere faciat. Apocal. 18: *sustulit unus Angelus fortis lapidem quasi molarem magnum, et misit in mare dicens: hoc impetu mittetur Babylon civitas illa magna, et ultra non invenietur.* Secundo poenam confusionis: *et dabo vos in opprobrium*: et potest referri ad poenam succensionis; vel ad ignominiam qua in captivitate delati sunt. Et ignominia dicitur peccatum, vel opprobrium non dignum nominari. Supra 20: *confundentur vehementer, quia non intellexerunt opprobrium sempiternum, quod nunquam delebitur.* Nota super illud, *ecce dies veniunt* etc., quod tempus gratiae dicitur dies propter luminis apparitionem. Rom. 13: *nox praecessit, dies autem appropinquavit: abjiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis.* Propter solis calorem. 2 Reg. 11: *cras erit vobis salus.* Propter itineris securitatem. Joan. 11: *si quis ambulaverit in die,*

non offendit, quia lucem hujus mundi videt; si autem ambulaverit in nocte, offendit, quia lux non est in eo. Propter vigilantiam et sobrietatem. 1 Thess. 5: *qui enim dormiunt, nocte dormiunt, et qui ebrii sunt, nocte ebrii sunt.*

Caput 24

[85155] In Jeremiam, cap. 24 Hic ponitur distinctio malorum principum a bonis, sub quadam similitudine: et primo ponitur similitudinis ostensio, ponens visionem, *ostendit*, imaginaria visione, vel argumentali, ut de ficubus quae ante templum vendebantur, prophetia sumeretur. Simile supra 18, de argumento figuli. Num. 12: *si quis fuerit inter vos propheta, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Postquam transtulit Nabuchodonosor (...) inclusorem*, argentarium, qui lapides argento, vel auro includit. Et hoc habetur secundum historiam 4 Reg. 23, Isa. 3: *ecce dominator dominus exercituum auferet a Jerusalem, et ab Juda validum et fortem, omne robur panis, et omne robur aquae*, et cetera. Et visorum distinctionem, ponens bonas ficus: *et unus calathus ficus bonas habebat nimis*, per quas boni significantur Oseae 9: *quasi prima poma ficulneae in cacumine ejus vidi patres eorum.* Michaeae 7: *ficus praecoquas desideravit anima mea.* Et ponens malas: *et calathus unus ficus habebat malas nimis*: per quas significantur mali e populo. Supra 2: *quomodo conversa es mihi in pravum vinea aliena?* Secundo ponitur visionis expositio; ubi ponitur domini interrogatio, quae est excitatio ad videndum: *et dixit dominus ad me.* Supra 1, idem. Et propheta responsio: *et dixi, ficus.* Sic Gen. 41, de spicis et vaccis in somnio Pharaonis. Tertio ponitur visionis expositio: *et factum est verbum domini ad me.* Et primo quantum ad bonos, adaptans similitudinem in promissione prosperitatis in generali: *sicut ficus hae bonae, sic cognoscam transmigrationem Juda*, notitia approbationis. 1 Tim. 2: *novit dominus qui sunt ejus.* Et prosequitur in speciali quantum ad bona corporis, ut reducat ad locum proprium: *et ponam oculos.* Ezech. 36: *tollam quippe vos de gentibus, et congregabo vos de universis terris, et reducam vos in terram vestram.* Et ut restituat in prosperitatis statum: *et reducam, et aedificabo*, in altum elevans, sicut fit in aedificio, *et non destruam*, ubi peccaverint; sicut infra 42: *aedificabo vos, et non destruam, plantabo, et non evellam.* Et plantabo, in bonis confirmando. Infra 31: *vigilabo super vos, ut aedificem, et plantem, ait dominus.* Et quantum ad bona animae, promittens Dei cognitionem: *et dabo eis cor ut sciant me.* Ezech. 36: *dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri.* Et obedientiae subjectionem: *et erunt mihi in populum.* Apoc. 21: *ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus.* Secundo quantum ad ficus malas: *et sicut ficus pessimae.* Et primo comminatur eis afflictionem in terra sua: *sic dabo Sedeciam.* Supra 15: *dabo eos in fervorem universis regnis terrae, propter Manassem filium Ezechiae regis Juda, super omnibus quae fecit in Jerusalem.* Secundo confusionem in terra captivitatis: *in opprobrium*, quantum ad peccatum culpae, *in parabolam*, in similitudinariam locutionem, vestra poena in exemplum recitabitur, *in proverbium*, quia ex his quae vobis acciderint sumetur proverbium ad instructionem aliorum, *in maledictionem*, quantum ad imprecationem poenae poenitentialiter. Vel quia dicet quilibet alteri

maledicens. Sic faciat tibi Deus, sicut fecit illis. Ps. 78: *facti sumus opprobrium vicinis nostris, subsannatio, et illusio his qui in circuitu nostro sunt.* Tertio poenam occisionis: *et mittam in eis gladium.* Supra 15: *qui ad mortem, ad mortem; et qui ad gladium, ad gladium; et qui ad famem, ad famem* et cetera.

Caput 25

Lectio 1

[85156] In Jeremiam, cap. 25 l. 1 Hic ponitur comminatio universalis contra omnium gentium principes: et dividitur in duas partes. In prima ponitur comminatio; in secunda comminationis revelatio, ibi, *quia sic dicit dominus*, et cetera. Circa primum duo. Primo ponit prophetiae titulum: *verbum quod factum est ad Jeremiam*, ex quo colligitur, quod prophetia praecedentem visionem tempore praecedit. Secundo ponitur comminationis prophetia, ibi, *a tertio decimo anno Josiae.* Et primo assignat comminationis causam; secundo comminatur poenam, ibi, *propterea haec dicit dominus exercituum.* Causam autem assignat ex inobedientia, propter quam ipsi aliis gentibus in poena connumerati sunt: quam aggravat ex tribus. Primo ex parte ipsius prophetae praedicantis, quia in praedicatione continuus: *a tertio decimo anno Josiae*, a quo usque ad finem vitae, et regni sui, cum regnaverit 31 annis sunt 18 anni, quibus additis quatuor anni Joakim, et tribus mensibus quibus regnavit Joathan, invenitur annus praedicationis Jeremiae quo haec gesta sunt, 23. *De nocte consurgens*, ad modum ejus qui solicitus est ad explendum quodlibet opus. Prover. 6: *discurre, festina, suscita amicum tuum*, et cetera. Secundo ex parte ipsius mittentis, qui ex multitudine nuntiorum invenitur solicitus: *et misit dominus* supra 7: *misi ad vos omnes servos meos prophetas per diem, consurgens diluculo, et mittens: et non audierunt me*; et cetera. Ad designandam autem divinam solicitudinem, nominat diluculum, nominat et noctem, quia Deus luxit in tenebris. Hae sunt illae tenebrae, de quibus Joan. 3, dicitur quod Nicodemus venit ad Jesum nocte; et cetera. Ex parte admonitionis, quae honesta est in se, utilis quantum ad promissam veniam. Unde primo inducit poenam de malis praeteritis, ponens praeceptum: *revertimini unusquisque a via sua mala.* Isa. 55: *derelinquat impius viam suam, et vir iniquus cogitationes suas, et revertatur ad dominum, et miserebitur eis, et ad Deum nostrum; quoniam multus est ad ignoscendum.* Et promissum: *et habitabitis in terra.* Isa. 1: *si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis.* Secundo indicit cautelam pro malis futuris, ponens praeceptum: *nolite ire post deos alienos*, quantum ad idolatriam, *neque me ad iracundiam provocetis*, quantum ad peccata moris. Exod. 20: *non habebis deos alienos coram me* et cetera. Et praecepti contemptum: *et non audistis.* Deut. 32: *ipsi me provocaverunt in eo qui non erat Deus, et irritaverunt in vanitatibus suis.*

Lectio 2

[85157] In Jeremiam, cap. 25 l. 2 Hic comminatur poenam: et primo quam Babyloni inflixerunt, describens hostem: *ecce ego mittam, et assumam (...) servum*, inquantum ministerium divinae voluntatis exercebat. Supra 6: *ecce populos venit de terra Aquilonis, gens magna consurgit a finibus terrae.* Et describens poenam imminentem quantum ad interfectionem hominum: *et interficiam eos, et ponam eos in stuporem, et in sibilum, et in solitudines sempiternas.* Et quod nunquam reparentur, sed quasi ad similitudinem sempiternarum solitudinum redigantur. Supra 19: *ponam urbem hanc in stuporem, et in sibilum. Omnis qui praeterierit per eam obstupescet, et sibilabit super universa plaga ejus.* Et quantum ad cessationem humanorum officiorum in gaudiis, *perdamque*, et in vitae commodis, *vocem molae*, supra 16: *auferam de loco isto in oculis vestris, et in diebus vestris, vocem gaudii, et vocem laetitiae, vocem sponsi, et vocem sponsae.* Et describens etiam poenam duriorem: *et servient septuaginta annis*: tantum enim regnum Chaldaeorum duravit. Isa. 57: *non in perpetuum irascar, quia spiritus a facie mea egredietur*, et cetera. Secundo ponit poenam quam Chaldaei sustinuerunt: *cumque impleti fuerint septuaginta anni.* Et primo ponit comminationem, *visitabo.* Apoc. 13: *qui in captivitatem duxerit, in captivitatem ibit, et qui gladio occiderit, oportet eum gladio occidi.* Secundo comminationis certitudinem: *et adducam omnia quae locutus sum contra eam.* Isa. 13, 21, 46 et 47: *prophetavit Jeremias*: infra 50 et 51: *quia servierunt*; tamen ipsi in superbiam abusi sunt Dei beneficio. Tertio ostendit poenae aequitatem: *et reddam eis.* Psalm. 27: *secundum opera manuum eorum tribue illis, redde retributionem eorum ipsis, quoniam non intellexerunt opera domini; et in opera manuum eorum destrues illos, et non aedificabis eos.*

Lectio 3

[85158] In Jeremiam, cap. 25 l. 3 Hic ponitur praedictae comminationis revelatio sub imaginaria visione: et primo ponit visionem; secundo exponit, ibi, *et tu prophetabis ad eos omnia verba haec.* Circa primum duo. Primo mittit eum ad propinandum; secundo invitantur illi quibus propinabatur ad bibendum, ibi, *et dices ad eos.* Circa primum duo. Primo dominus porrigit poculum secundum quod sibi videbatur visione imaginaria: *sume calicem vini.* Videbatur sibi quod dominus extensa manu calicem sibi porrigeret. Per vinum signatur divina indignatio per calicem potestas tyrannorum, per quos haec indignatio in gentes diffundenda erat. *Propinabis*, non quasi poenam infligens, sed quasi denuntians. Psal. 74: *calix in manu domini vini meri plenus mixto.* Infra 51: *calix aureus Babylon in manu domini, inebrians omnem terram; de vino ejus biberunt gentes, et ideo commotae sunt.* Secundo ponit potationis effectum: *et bibent*, sustinendo afflictionem, *turbabuntur*, interius timore, et dolore, *insanient*, exterius, adinvicem pugnando more ebrii. Isa. 24: *amara erit potio bibentibus illam.* Tertio propheta exequitur injunctum officium, *et accepi.* Et primo propinat Judaeis, *Jerusalem.* Ezech. 9: *a sanctuario meo incipite.* 1 Petr. 4: *tempus est ut judicium incipiat a domo Dei.* Secundo amicis adventitiis, incipiens ab Aegyptiis, de quibus confidebant: *Pharaoni (...) Ausitidis*, quae alio nomine dicitur terra Hus, in confinio Idumaeae et Arabiae: *et reliquiis*, hoc dicit pro Geth, quae est quinta civitas Philisthinorum: *et omnibus regnis.* Isa. 14: *hoc est*

consilium quod cogitavi super omnem terram, et haec est manus extenta super universas gentes. Tertio ipsis Babylonis: *et rex Sesach*, idest Babyloniae, quae Hebraice dicitur Babel. Unde ad occultandum nomen, transposuit vocales, et immutavit consonantes in eis conjunctas, secundum consuetudinem Haebraeorum, qui docent pueros primam litteram cum ultima retrogradiendo dicere, et secundam cum penultima, et sic deinceps. Unde pro duplici Beth, quae est secunda littera apud Hebraeos posuit Sin, bis, quae est penultima: et pro lamed, posuit caph, quae ei, secundum primam computationem, conjungitur. 1 Corinth. 15: *novissime inimica destruetur mors.*

Lectio 4

[85159] In Jeremiam, cap. 25 l. 4 Hic invitatur ad bibendum: et circa hoc tria. Primo ponitur invitatio: *bibite*: sustinendo poenas, *inebriamini*, prae abundantia, quasi amittentes rationis usum, ut nesciatis quid faciatis, *vomite*, divitias amittite, *cadite*, in mortem et captivitatem. Et loquitur ad similitudinem ebrii. Job 20: *divitias quas devoravit evomet, et de ventre illius extrahet eas Deus*: Isai. 29: *obstupescite et admiramini, fluctuate et vacillate; inebriamini, et non a vino, movemini, et non ab ebrietate*, et cetera. Secundo ponitur coactio: *cumque noluerint (...) bibentes bibetis*, idest velitis, nolitis. Apoc. 14: *si quis adoraverit bestiam, et imaginem ejus, et acceperit characterem in fronte sua, aut in manu sua; hic bibet de vino irae Dei, quod mixtum est mero in calice irae ipsius.* Tertio assignatur coactionis ratio, primo ex exemplo: *quia ecce in civitate*, scilicet Jerusalem. 1 Petr. 4: *si autem primum a nobis, quis finis eorum qui non credunt Dei Evangelio?* Infra 49: *ecce quibus non erat judicium, ut biberent calicem, bibentes bibent; et tu quasi innocens relinqueris? Non eris innocens, sed bibens bibes.* Secundo ex domini edicto. *Gladium*, qui est idem quod potio. Ezech. 21: *ejiciam gladium meum de vagina sua, et occidam in te justum et impium.*

Lectio 5

[85160] In Jeremiam, cap. 25 l. 5 Hic ponitur expositio visionis: et primo contra gentes, secundo contra gentium principes, ibi, *ululate pastores.* Circa primum duo. Primo ponit comminationem, ponens divinam indignationem: *dominus de excelso*, idest de altitudine sui judicii, *rugiet*, terribiliter quasi leo iratus. Amos 3: *leo rugiet: quis non timebit?* Poenae universalitatem: *super decorem*, idest templum; quasi dicat: incipiet a templo, et procedet ira ipsius in omnem terram. *Celeuma quasi calcantium*: cantus vindemiatorum, per quem signatur gaudium victorum in depopulatione terrarum; qui significantur per calcatores, quia effundunt sanguinem humanum, sicut illi sanguinem uvae. Unde Isa. 63: *torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum. Calcavi eos in furore meo, et conculcavi eos in ira mea: et aspersus est sanguis eorum super vestimenta mea, et omnia indumenta mea inquinavi.* Infra 48: *nequaquam calcator uvae solitum celeuma cantabit.* Et ponit poenae aequitatem, ponens judicium: *judicium domini cum gentibus.* Mich. 6: *judicium domini*

cum populo suo, et cum Israel dijudicabitur. Et judicii modum: *impios tradidi.* Isa. 1: *quia si me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos, quia os domini locutum est.* Secundo ponit poenae processum, et ordinem: *haec dicit dominus.* Et primo ponit poenae processum: *ecce egredietur*; quia una gens aliam impugnabit, et ipsa ab alia impugnabitur, et sic deinceps; *a summitatibus*, a maxime potentibus, sicut Chaldaeis, Graecis et cetera. Eccli. 10: *regnum a gente in gentem transfertur propter injustitias et injurias, et contumelias, ac diversos dolos.* Infra 30: *ecce turbo domini furor egrediens, procella ruens in capite impiorum conquiescet.* Secundo ponit tribulationis effectum, quia privabuntur vita: *et erunt interfecti domini*, idest a domino. Supra 12: *gladius domini devorabit ab extremo terrae usque ad extremum ejus.* Et carebunt sepultura: *non plangentur, neque colligentur, neque sepelientur.* Supra 16, idem.

Lectio 6

[85161] In Jeremiam, cap. 25 l. 6 Hic comminatur contra principes gentium; et primo quantum ad personas, praesignans poenam, *ululate*, quasi non valentes dolorem verbis exprimere, sed elevatione vocis. Isa. 34: *gladius domini repletus est sanguine, incrassatus est adipe de sanguine agnorum et hircorum, et de sanguine medullatorum arietum*, et cetera. *Optimates*, qui sunt divites et principes in populo. Et excludit salutis viam: *et peribit fuga.* Thren. 1: *abjerunt absque fortitudine ante faciem subsequentis.* Secundo quantum ad subjectas terras, *vox clamoris.* Et primo ponit per similitudinem devastationem urbium: *quia vastavit dominus pascua eorum*, idest civitates et villas, servans metaphoram gregis, *conticuerunt*; quasi dicat: in nihilum redacti sunt, ut de eis sermo non fiat, *arva pacis*, quae tempore pacis praeclara erant. Joel 1: *ignis comedit speciosa deserti, et flamma succendit omnia ligna regionis.* Et quantum ad destructionem templi: *dereliquit umbraculum*, templum scilicet Deus, *quasi leo*, quo custodiente nullus audebat accedere. Supra 12: *reliqui domum meam.* Secundo ponit expositionem: *quia facta est terra eorum in desolationem a facie irae columbae*, scilicet Dei, qui sine commotione punit. Vel Jerusalem, quae pro amissione Dei irascitur. Vel Nabuchodonosor, propter superbiae stultitiam. Oseae 7: *Ephraim quasi columba seducta non habens cor.* Vel quia habebat columbam in arvis. Vel quia sicut mansuetus praeceptum domini executus est. Vel per antiphrasim, quia crudelis erat.

Caput 26

Lectio 1

[85162] In Jeremiam, cap. 26 l. 1 Hic ponitur conspiratio principum contra prophetam. Et dividitur in tria. Primo ponit titulum; secundo prophetiam, ibi, *haec dicit dominus*; tertio epilogat, ibi (cap. 27): *in principio regni Joachim.* Titulus per se patet.

Lectio 2

[85163] In Jeremiam, cap. 26 l. 2 Hic ponitur prophetia: et dividitur in tres partes. In prima ponitur persecutionis occasio; in secunda ponitur persecutio, ibi, *et audierunt sacerdotes* etc.; in tertia ponitur liberatio, ibi, *et audierunt principes* et cetera. Occasio autem fuit ex praedicatione: unde primo designat praedicationis locum: *sta in atrio.* Supra 7: *sta in porta domus domini, et praedica ibi universos sermones.* Secundo quantum ad emendationis fructum: *noli subtrahere verbum*; quantum ad emendationem culpae, *et convertatur*; et quantum ad remissionem poenae. *Et poeniteat.* Supra 18: *si poenitentiam egerit gens illa a malo suo propter quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super mala quod cogitavi ut facerem ei.* Tertio ponit praedicationis verbum, *et dices.* Supra 7: *faciam domui huic in qua invocatum est nomen meum, et in qua vos habetis fiduciam, et loco quem dedi vobis, et patribus vestris, sicut feci Silo: et projiciam vos a facie mea, sicut projeci omnes fratres vestros, universum semen Ephraim.*

Lectio 3

[85164] In Jeremiam, cap. 26 l. 3 Hic ponitur persecutio: et circa hoc quatuor ponit. Primo praedicationis auditum. *Et audierunt.* Ezech. 33: *audiunt sermones tuos, et non faciunt eos, quia in canticum oris sui vertunt illos.* Secundo iniquum consilium: *cumque complesset Jeremias (...) apprehenderunt eum sacerdotes.* Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Amos 5: *odio habuerunt corripientem in porta, et loquentem perfecte, abominati sunt.* Tertio suae nequitiae argumentum: *quia prophetavit*; quasi dicat: videtur falsum dicere, cum dominus locum istum elegerit. 3 Reg. ult.: *ego odi eum, quia non prophetat mihi bonum, sed malum.* Quarto populi concursum: *et congregatus est omnis populus.* Eccli. 10: *qualis rector est civitatis, tales et inhabitantes in ea.* Ibidem 7: *non te immittas in populum, neque alliges duplicia peccata.*

Lectio 4

[85165] In Jeremiam, cap. 26 l. 4 Hic ponitur liberatio: et circa hoc duo. Primo ponitur principum judicium pro liberatione Jeremiae; secundo popularis furoris sedatio per verba seniorum, ibi, *surrexerunt ergo viri de senioribus terrae.* Circa primum tria. Primo ponit principum provisionem; *et ascenderunt in domum domini*; seditionem comprimere, *novae*, quia de novo facta erat ad tenendum judicia sacerdotum, et eorum quae ad cultum religionis pertinebant. Deut. 16: *judices et magistros constitues in omnibus portis tuis, quas dominus Deus tuus dederit tibi per singulas tribus tuas, ut judicent populum justo judicio, nec in alteram partem declinant* et cetera. Secundo ponit

partium disceptationem quantum ad accusationem; *et locuti sunt sacerdotes.* Et nituntur imponere quasi crimen blasphemiae ut occidatur. Similiter Act. 6: *homo iste non cessat loqui verba adversus locum sanctum et legem.* Et quantum ad defensionem; *et ait Jeremias.* Respondet autem prudenter, quia excusat culpam; *dominus misit me*; unde non sum culpandus de his quae dixi. Eccl. 4: *ne reverearis proximum tuum in casu suo, nec retineas verbum in tempore salutis.* Isa. 48: *et nunc misit me dominus, et spiritus ejus.* Et mitigat iram, ostendens remedium; *nunc ergo bonas facite vias vestras.* Supra 18: *revertatur unusquisque a via sua mala, et dirigite vias vestras, et studia vestra.* Respondet humiliter, quia confitetur potentiam: *ego autem ecce in manibus vestri sum.* Prov. 15: *responsio mollis frangit iram, sermo durus suscitat furorem.* Respondet etiam constanter, quia prohibet injuriam: *verumtamen scitote.* Gen. 4: *vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra.* Et quia confirmat sententiam: *in veritate enim misit me dominus.* Act. 4: *si justum est in conspectu Dei vos potius audire quam Deum, judicate.* Tertio ponitur sententiae promulgatio, *et dixerunt.* Et primo sententia promulgatur per principes; *non est huic viro judicium mortis.* Luc. 23: *ecce nihil dignum morte actum est ei.* Secundo sententia confirmatur per seniores, quorum est antiqua facta scire. Job 12: *in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia.*

Lectio 5

[85166] In Jeremiam, cap. 26 l. 5 Hic ponitur repressio furoris populi contra Jeremiam, per verba seniorum. Et primo proponunt exemplum justi ad imitandum circa factum Michaeae, ponentes ipsius praedicationem; *Michaeas*; unus de duodecim prophetis minoribus, *de Morasthi*, ad differentiam Michaeae filii yela, de quo 3 Reg. ult.: *Sion* Michaeae 3: *audite principes Jacob, et duces domus Israel.* Supra 9: *et dabo Jerusalem in acervos arenae, et cubilia draconum, et civitates Juda dabo in desolationem, eo quod non sit habitator.* Et populi conversionem: *numquid morte condemnavit eum?* Quasi dicat, non supra 6: *interrogate de semitis antiquis quae sit via bona, et ambulate in ea; et invenietis refrigerium animabus vestris.* Et inducunt conclusionem: *itaque non faciamus.* Psal. 7: *convertetur dolor ejus in caput ejus, et in verticem ipsius iniquitas ejus descendet.* Secundo proponunt exemplum injustitiae ad cavendum, ne malis mala adjungant; *fuit quoque vir prophetans.* Et primo ponitur ipsius praedicatio; *et prophetavit.* 1 Cor. 14: *non enim est Deus dissensionis, sed pacis.* Et ideo omnes idem dicebant. Secundo ponitur persecutio, et fuga; *et audivit (...) fugitque.* Matth. 10: *si persecuti vos fuerint in una civitate, fugite in aliam.* Tertio ipsius interfectio; *et misit rex*; quia Aegyptiis foederatus erat. Ideo autem iste occisus est, et Jeremias liberatus, quia Deus aliquos permittit occidi de sanctis ad condemnationem malorum, et exemplum patientiae bonorum, Jacobi ult.: *exemplum accipite fratres exitus mali, et longanimitatis, et laboris, et patientiae, prophetas qui locuti sunt in nomine domini.* Similiter Act. 12, Jacobus occiditur, Petrus liberatur. Tertio ponitur sententiae executio de liberatione Jeremiae: *igitur manus Ahicam filii Saphan fuit cum Jeremia.* Et planum est.

Caput 27

Lectio 1

[85167] In Jeremiam, cap. 27 l. 1 Hic praemisso claro titulo, excludit falsas consolationes prophetarum: et primo in generali; secundo descendendo ad quosdam speciales prophetas, cap. 28: *et factum est in anno illo.* Circa primum duo. Primo excludit consolationes prophetarum gentilium; secundo prophetarum Judaeorum, ibi, *et ad Sedeciam regem Juda locutus sum.* Circa primum duo. Primo praesignat prophetiam facto: *fac tibi vincula*, in signum servitutis gentium, *in manu nuntiorum*, qui missi fuerant ad confoederandum se regi Jerusalem, vel ad resistendum Nabuchodonosor. Oseae 12: *ego visiones multiplicavi, et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Ezech. 3: *et tu fili hominis, ecce data sunt super te vincula, et ligabunt te in eis, et non egredieris de medio eorum* et cetera. Secundo exprimit eam verbo, *et praecipies.* Inducit autem eos ad subdendum se regi Babylonis, contra consilium prophetarum tripliciter. Primo ex Nabuchodonosor potentia, quam ostendit duobus modis. Primo ex divina concessione, ponens rerum creationem: *ego feci terram*, quantum ad opus creationis et dispositionis, *homines*, quantum ad opus ornatus, *brachio*, quod dicit applicationem potentiae ad opus. Isa. 42: *firmans terram, et quae germinant ex ea.* Et concludens concedendi auctoritatem: *et dedi eam ei*, homini, vel cuicumque. Daniel. 4: *dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit dat illud.* Et ostendens concessionem factam a Deo Nabuchodonosor, quantum ad homines: *et nunc itaque ego dedi omnes terras istas in manu Nabuchodonosor.* Dan. 5: *Deus altissimus regum, magnam gloriam, et honorem dedit Nabuchodonosor patri tuo. Et propter magnificentiam quam dederat ei, universi populi, tribus, et linguae tremebant, et metuebant eum* et cetera. Et quantum ad bestias: *insuper et bestias*, et est locutio hyperbolica. Vel per bestias significantur feroces homines, qui sub eo fuerunt. Vel quia subjectis hominibus, etiam bestiae eis subjectae illi subduntur. Unde Dan. 4: bestiae requiescebant sub umbra arboris, per quam significabatur Nabuchodonosor. Alio modo ostendit potentiam ejus ex gentium subjectione, *et servient.* Eccl. 3: *omnia tempus habent.* Tertio inducit eos ex rebellium poena, ponens poenam rebellium: *gens autem, et regnum.* Et ideo Rom. 13: *necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* Et excludit consilium prophetarum: *vos ergo nolite audire prophetas*, quos dicunt gentiles per fulgorem intelligentiae agentis in animas ipsorum, etiam futura posse praescire, *divinos*, qui in templis idolorum, *somniatores* qui ex somniis, *augures*, qui ex garritu avium, *maleficos*, qui ex conjuratione Daemonum futura praedicunt. Supra 23: *nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis, et decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore domini* et cetera. Et assignat pro causa, prophetarum mendacium: *quia mendacium prophetant*, et imminens periculum, *ut longe faciant*, et est *ut* consecutivum. 3 Reg. ult.: *ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum.* Tertio inducit eos ex obedientium gratia, quam a domino consequentur: *porro gens.* Infra 40: *nolite timere servire Chaldaeis: habitate in terra, et servite regi Babylonis, et bene erit vobis.*

Lectio 2

[85168] In Jeremiam, cap. 27 l. 2 Quia illi nuntii possent dicere, quare talia suae genti intentae ad rebellionem non dixit; hic respondet se eis eadem dixisse. Et primo ponitur admonitio ipsius ad regem; secundo ad sacerdotes, et ad plebem, ibi, *et ad sacerdotes, et ad populum istum locutus sum.* Circa primum duo. Primo ponit bonum consilium, ponens ipsum: *subjicite colla.* 1 Pet. 2: *servi subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam discolis.* Et proponens imminens periculum: *quare moriemini?* Supra 21: *qui habitaverit in urbe hac, morietur gladio, et fame, et peste; qui autem egressus fuerit, et transfugerit ad Chaldaeos, qui obsident vos, vivet, et erit ei anima sua quasi spolium.* Secundo excludit falsum consilium prophetarum: *nolite audire*, tribus de causis. Primo propter fallacem promissionem, *quia mendacium.* Ezech. 22: *prophetae ejus liniebant eos absque temperamento, videntes vana, et divinantes eis mendacium; dicentes: haec dicit dominus, cum dominus non sit locutus.* Secundo propter praesumptam auctoritatem: *quoniam non misi.* Supra 23: *non mittebam eos, et ipsi currebant; non loquebar ad eos, et ipsi prophetabant.* Tertio propter poenam imminentem: *ut ejiciant vos*, occasionaliter. Oseae 4: *corrues tu hodie et corruet etiam propheta tecum.*

Lectio 3

[85169] In Jeremiam, cap. 27 l. 3 Hic ponitur admonitio ad sacerdotes, et ad plebem: et primo excludit falsum consilium: *nolite audire (...) ecce vasa*, quae asportata fuerunt in Babylonem cum Jechonia: 4 Reg. 24. Et assignat causam: proponens prophetarum mendacium: *mendacium enim prophetant vobis*: servitutis fructum, *ut vivatis*: rebellionis periculum: *quare datur haec civitas in solitudinem?* Supra 21: *qui egressus fuerit, et transfugerit ad Chaldaeos, qui obsident vos, vivet* et cetera. Secundo petit veritatis indicium: *et si prophetae sunt*; quasi dicat: faciant quod minus est, scilicet quae remanserunt non absportari, occurrendo Deo orationibus, ut credatur eis quod majus est, scilicet asportata reportari. Ezech. 13: *non ascendistis ex adverso, neque opposuistis murum pro domo Israel, ut staretis in praelio in die domini.* Tertio proponit manifestum falsitatis argumentum per locum a majori, quia quod magis videtur non fiet, ut scilicet relicta vasa remaneant; nec ergo quod minus, ut scilicet asportata referantur. *Quia haec dicit dominus ad columnas*, duas quae fecit Salomon in porticu, *et ad bases*, earum, *et ad mare*, vas in quo servabatur aqua ad ablutionem sacerdotum, quod erat positum supra duodecim bases; de quibus omnibus habetur 3 Reg. 7. Et resumit: *quia haec dicit dominus*, propter vasa templi, quia non moverat nisi vasa quae erant in porticu. 1 Mach. 2: *vasa gloriae ejus captiva adducta sunt.* Et promittit in longum tempus futurum, eorum reportationem: *et afferri faciam ea*, temporibus Cyri. 1 Esdr. 5. Cyrus rex protulit vasa sacra domini, quae transtulit Nabuchodonosor de Jerusalem, et consecravit ea idolo suo. Et proferens ea Cyrus rex Persarum tradidit Mithridato, qui erat super thesauros ipsius, per hunc autem tradita sunt Salmanasar praesidi Judaeae.

Caput 28

Lectio 1

[85170] In Jeremiam, cap. 28 l. 1 Hic descendit specialiter ad quosdam falsos prophetas: et primo ad quemdam qui praedicebat relictis in Jerusalem; secundo ad quosdam qui prophetabant captivis in Babylonia, cap. 29: *et haec sunt verba libri quem misit Jeremias propheta.* Circa primum duo. Primo ponitur falsa consolatio falsi prophetae; secundo falsitatis improbatio per Jeremiam, ibi, *et factum est verbum domini ad Jeremiam.* Circa primum duo. Primo ponitur falsa consolatio, quam falsus propheta fecit verbo; secundo quam fecit facto, ibi, *et tulit Hananias propheta catenam de collo Jeremiae.* Circa primum duo. Primo ponitur falsa consolatio; secundo Jeremiae responsio, ibi, *et dixit Jeremias* et cetera. Circa primum duo. Primo ponit falsae prophetiae titulum, in quo designatur tempus: *in anno quarto*, propheta, *Hananias propheta*, opinione, locus, *in domo domini.* Supra 23: *in domo mea inveni malum eorum, ait dominus.* Secundo ponit falsum consolationis verbum: *haec dicit dominus*: et primo promittit libertatem, *contrivi*, destruxi: propter certitudinem dicitur in praeterito: *imperium*, quod conterendum quidem erat, sed non tunc. Isa. 10: *computrescet jugum a facie olei.* Secundo praedicit impletionis propinquitatem: *adhuc duo anni dierum*, ne credantur anni annorum, sicut illud Ezech. 4: *diem pro anno, diem, inquam, pro anno dedi tibi.* Et primo quantum ad reportationem vasorum: *et ego referri faciam ad locum istum omnia vasa domini*, de quorum captione Thren. 1: *manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia ejus* et cetera. Secundo quantum ad liberationem principum suorum, *et Jechoniam*, contra id quod supra capite praecedenti dictum est. Supra 22: *terra, terra, terra, audi sermonem domini.*

Lectio 2

[85171] In Jeremiam, cap. 28 l. 2 Hic ponitur Jeremiae responsio, et primo demonstrat suum affectum, optans impleri quod ipse dicebat, *amen*, idest fiat. Michaeae 2: *utinam non essem vir habens spiritum, et mendacium potius loquerer.* Nec obstat quod sciebat dominum contrarium velle, quia haec optatio sub conditione intelligenda est, scilicet si Deus vellet, et quia in hoc suam voluntatem divinae conformat quod vult quod Deus esse vult. Secundo ne videatur falsitati consentire, proponit veritatis signum: *verumtamen audi.* Et sumitur hoc signum Deut. 18: *quod in nomine domini propheta ille praedixerit, et non evenerit, hoc dominus non est locutus.* Sed ipse videtur a contrario sensu arguere: et videtur quod non valeat, quia est destructio antecedentis: et propterea contrarium habetur Deut. 13: *si surrexerit in medio tui prophetes, aut qui somnium vidisse se dicat, et praedixerit signum atque portentum, et evenerit quod locutus est, dixerit tibi: eamus, et sequamur deos alienos quos ignoras, et serviamus eis: non audies verba prophetae illius, aut somniatoris* et cetera. Et dicendum, quod argumentum efficax est ad ostendendum ejus falsitatem; et hoc ipse

intendit.

Lectio 3

[85172] In Jeremiam, cap. 28 l. 3 Hic confirmat prophetiam suam facto: et circa hoc tria. Primo ponit facti similitudinem; *tulit et fregit*, in signum fractionis imperii Babyloniae; secundo exponit similitudinem: *et ait Hananias.* Hoc longe post futurum erat. Infra 30: *conteram jugum illius de collo tuo, et vincula ejus disrumpam.* Tertio designatur Jeremiae humilitas, quia patienter, et libenter sustinuit et abiit. Psalm. 37: *factus sum sicut homo non audiens, et non habens in ore suo redargutiones.*

Lectio 4

[85173] In Jeremiam, cap. 28 l. 4 Hic ponitur falsitatis improbatio: et primo excludit falsam consolationem, facti similitudine, *contrivisti*, tu Hananias; et tu Jeremias, *facies*, in signum augmentationis poenae. Job 6: *qui timent pruinam, irruet super eos nix.* Et similitudinis expositionem: *quia haec dicit dominus*; ac si diceret: jugum servitutis durius erit quam praesignificatum sit. Eccl. 28: *jugum illius jugum ferreum est, et vinculum illius vinculum aereum est.* Secundo ponitur comminatio contra ipsum prophetantem: et primo ponitur culpae repressio: *et dixit Jeremias (...) non te misit.* Isa. 24: *posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus.* Secundo ponitur poenae comminatio: *idcirco emittam te*; idest, tollam per mortem Psalm. 18: *non sic impii, non sic, sed tamquam pulvis quem projicit ventus a facie terrae.* Tertio ponitur prophetiae impletio: *et mortuus est mense septimo*: unde non supervixit nisi duobus mensibus. 1 Thess. 5: *cum dixerint, pax, et securitas; tunc repentinus eis superveniet interitus, sicut dolor in utero habentis, et non effugient.*

Caput 29

Lectio 1

[85174] In Jeremiam, cap. 29 l. 1 Hic excludit falsas consolationes prophetarum, qui consolabantur captivos in Babylonia: et primo excludit falsas consolationes; secundo invehit contra ipsos falsos consolatores, ibi, *haec dicit dominus* et cetera. Circa primum duo. Primo ponit prophetiae titulum, in quo tria assignat: scilicet prophetandi modum, quia per modum epistolae; *verba libri*, idest epistolae Isa. 30: *ingressus scribe ei super buxum, et in libro diligenter extra illud. Et erit in die novissimo in testimonium usque in aeternum.* Prophetiae tempus, *postquam egressus*: 4 Reg. 24. Isa. 3: *ecce dominator dominus exercitum auferet ab Jerusalem et a Juda validum et fortem, omne*

robur panis, et omne robur aquae; et fortem et virum bellatorem, judicem et prophetam, et cetera. Et prophetiae nuntium: *in manu Elasa filii Saphan, et Gamaria filii Helciae, quos misit*, ut pacem cum Chaldaeis faceret, territus ad mortem falsi consolatoris Hananiae, et comminationis Jeremiae. Prov. 19: *pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Secundo ponit prophetiae verbum: *haec dicit dominus*: et circa hoc duo. Primo dat eis consilium bonum, et salubre, ut intendant his quae pertinent ad usum necessitatis: *aedificate domos*, quod facere negligebant, credentes cito redire, secundum promissa falsorum prophetarum. Psalm. 106: *seminaverunt agros, et plantaverunt vineas, et fecerunt fructum nativitatis.* Item ut intendant his quae pertinent ad successionem prolis: *accipite uxores.* Gen. 1: *crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Et ut intendant his quae pertinent ad tranquillitatem pacis: *et quaerite pacem.* Baruch 1: *orate pro vita Nabuchodonosor regis Babylonis, et pro vita Balthassar filii ejus* et cetera. 1 Tim. 2: *obsecro primum omnium fieri obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus, et omnibus qui in sublimitate constituti sunt, ut quietam, et tranquillam vitam agamus in omni pietate, et castitate*, et cetera. Secundo excludit consilium falsum, et inutile: *haec enim dicit dominus*: et primo excludit vanam fiduciam quam ex prophetarum promissione conceperant; secundo excludit stultam poenitentiam, ibi, *quia haec dicit dominus* et cetera. Circa primum tria. Primo excludit falsorum prophetarum dictum, qui in brevi liberationem promittebant: *non vos seducant prophetae*, qui ex nomine domini vobis loquuntur, *et divini*, qui Daemonum responsa aptant. Ezech. 12: *vae prophetis insipientibus qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.* Secundo dicit liberationis tempus quantum ad consolationem: *quia haec dicit dominus, visitabo*, consolans vos, et hostes affligens. Supra 25: *cum impleti fuerint septuaginta anni, visitabo super regem Babylonis, et super gentem illam, dicit dominus, iniquitatem eorum*, et cetera. Et quantum ad patriae restitutionem, *et suscitabo*, implebo. Eccl. 36: *suscita praedicationes, quas locuti sunt in nomine tuo prophetae priores.* Tertio ponit liberationis modum, primo promittens pristinae prosperitatis statum quantum ad tranquillitatem pacis: ego enim scio; quasi non alius. 1 Cor. 2: *quae sunt Dei nemo scit nisi spiritus Dei.* Isa. 64: *oculus non vidit absque te quae praeparasti expectantibus te. Cogitationes pacis*, quam vobis praeparo, *finem*, captivitatis, *patientiam*, laborum, ut facilius toleretis. Psalm. 27: *loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum.* Et quantum ad exauditionem orationis: *invocabitis*, ore, *et ibitis*, mente, *adorabitis*, corpore. Vel *ibitis*, ad templum. Isa. 30: *ad vocem clamoris tui statim ut audierit, respondebit tibi.* Alia littera habet: *invocabitis me, et vivetis; et orabitis me, et ego exaudiam vos.* Et planus est sensus. Et quantum ad auxilium divinae protectionis, *quaeretis*, desiderio et precibus, *et invenietis*, paratum ad auxilium; quasi dicat, meipsum offeram. Joan. 14: *qui diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Isa. 53: *quaerite dominum dum inveniri potest, invocate eum dum prope est.* Secundo promittit proprium nativitatis locum, *et reducam.* Ezech. 36: *tollam quippe vos de gentibus et congregabo vos de universis terris, et adducam vos in terram vestram. Quia dixistis*: quasi dicat: non fuit necessarium vobis scribere, quia in falsis prophetis confiditis.

Lectio 2

[85175] In Jeremiam, cap. 29 l. 2 Hic excludit falsam poenitentiam: possent enim propter longam captivitatem poenitere de hoc quod se tradiderant, videntes alios adhuc in Jerusalem remansisse; et ideo contra remanentes comminatur gravem poenam mortis. *Ecce mittam.* Supra 21: *qui habitaverit in urbe hac, morietur gladio et fame et peste; qui autem egressus fuerit, et transfugerit ad Chaldaeos qui obsident vos, vivet* et cetera. Et afflictionis, *et ponam*; idest non invenient gratiam in me, neque in illis a quibus captivi tenentur, sicut neque ficus malae placent colligentibus. Supra 24: *sicut ficus pessimae quae comedi non possunt, eo quod sint malae, haec dicit dominus; sic dabo Sedeciam regem Judae, et principes ejus, et reliquos de Jerusalem qui remanserunt in urbe hac et qui habitant in terra Aegypti* et cetera. Et assignat causam: *eo quod non audierint*, scilicet ut se traderent Nabuchodonosor, et a peccatis cessarent. Supra 11: *mane consurgens contestatus sum, et dixi: audite vocem meam. Et non audierunt, nec inclinaverunt aurem suam; sed abierunt unusquisque in pravitate cordis sui mali* et cetera. Secundo inducit intentam conclusionem: *vos ergo audite verbum domini*, ne scilicet poenam patiamini, quia mihi in hoc obedistis. Prov. 4: *audite filii disciplinam patris.*

Lectio 3

[85176] In Jeremiam, cap. 29 l. 3 Hic invehitur contra ipsos falsos prophetas: et primo contra quosdam assertores falsitatis; secundo contra quemdam impugnatorem veritatis, ibi, *et ad Semeiam* et cetera. Circa primum tria. Primo comminatur poenam; secundo arguit culpam, ibi, *pro eo quod fecerint stultitiam in Israel*; tertio arguit judicii justitiam, ibi, *ego sum judex et testis.* Circa primum tria. Primo ponitur ipsorum depressio in culpa, *tradam eos*, ut scilicet occasionem puniendi habeat quos primo in potestate habebat. Thren. 1: *dedit me dominus in manu de qua non potero effugere.* Secundo ponitur poenae inflictio, *et percutiet.* Infra 30: *insanabilis fractura, pessima plaga tua.* Tertio ponitur consequens maledictio: *et assumetur ex eis.* Dicunt autem Hebraei, hos esse duos senes de quibus habetur Dan. 13. Unde ex hoc loco volunt ostendere illud fabulosum esse. Ibi enim dicuntur a populo occisi, hic autem a Nabuchodonosor. Et praeterea ibi dicuntur lapidati, hic igne occisi. Et dicendum ad primum, quod utrumque potest esse verum: quia Nabuchodonosor occidit auctoritate, a Daniele convictos, et populus executione sententiae. Ad secundum dicendum, quod quaelibet poena dicitur ignis propter afflictionem, et hoc praecipue propter similitudinem culpae adulterii. Oseae 7: *omnes adulterantes quasi clibanus succensus a coquente.* Job 31: *ignis est usque ad perditionem devorans, et omnia eradicans genimina.*

Lectio 4

[85177] In Jeremiam, cap. 29 l. 4 Hic ponit culpam: et primo adulterium: *stultitiam*, idest rem

stultam, *et moechati sunt.* Daniel. 13: *sic faciebatis filiabus Israel, et illae timentes loquebantur vobis.* Supra 5: *unusquisque ad uxorem proximi sui hinniebat.* Secundo mendacium: *et locuti sunt verbum in nomine meo mendaciter*: dicebant enim proximam esse liberationem, et Christum de eis esse nasciturum, ut sic mulieres in adulterium deciperent. Supra 23: *non loquebar ad eos, et ipsi prophetabant.*

Lectio 5

[85178] In Jeremiam, cap. 29 l. 5 Hic ponit judicii justitiam, *judex*, ad infligendam poenam, *testis*, ad convincendam culpam: quia divino nutu, et miraculose deprehensi sunt. Daniel. 13: *suscitavit dominus spiritum pueri junioris, cui nomen Daniel* et cetera.

Lectio 6

[85179] In Jeremiam, cap. 29 l. 6 Hic invehitur contra impugnatorem veritatis, quia cum esset pseudopropheta, et populi vicinam liberationem promitteret, iratus contra Jeremiam propter epistolam quam in Babylonem misit, scripsit in Jerusalem litteras ad principem sacerdotum contra Jeremiam. Et circa hoc duo. Primo ponitur veritatis impugnatio; secundo ponitur contra ipsum comminatio, ibi, *et factum est verbum domini ad Jeremiam.* Circa primum duo. Primo ponit tenorem epistolae: *pro eo quod misisti.* Est defectuosa locutio; quasi, patieris, quod postmodum quibusdam interpositis dicet. In qua epistola tria facit. Primo commemorat praedecessoris exemplum: *dominus dedit te pro Jojade*, qui interfecit falsos sacerdotes ut tu similiter facias de Jeremia falso propheta. 4 Reg. 11. Secundo commemorat officium: *ut sis dux in domo domini super omnem virum arreptitium*, qui a spiritu immundo arreptus prophetae actum usurpat. Pertinebat enim ad sacerdotis officium discernere inter spiritus. 1 Joan. 4: *nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint: quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum* et cetera. Quaedam etiam accusat, scilicet epistolam Jeremiae: *quia super hoc misit in Babylonem*: quia non est contentus nobis mala praedicere. Amos 5: *odio habuerunt corripientem in porta, et loquentem perfecte abominati sunt.* 3 Reg. ult.: *ego odi eum, quia non prophetat mihi bonum, sed malum, Michaeas filius Jemla.* Secundo ostendit quomodo pervenit ad notitiam prophetae. *Legit ergo Sophonias sacerdos librum istum in auribus Jeremiae prophetae*: ut improperaret sibi. Supra 20: *factus est mihi sermo domini in opprobrium, et in derisum tota die.*

Lectio 7

[85180] In Jeremiam, cap. 29 l. 7 Hic ponitur contra ipsum comminatio. Et primo arguit culpam:

pro eo quod prophetavit. Isa. 28: *posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus.* Et dirigitur sermo ad captivos per quamdam aliam epistolam. Secundo comminatur poenam: *idcirco haec dicit dominus.* Et primo quantum ad filios: *non erit ei vir*; quasi dicat: non relinquet in populo superstitem. Exod. 20: *ego sum dominus Deus tuus, fortis, Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me.* Secundo quantum ad ipsum: *et non videbit bonum quod ego faciam populo meo.* Supra 17: *erit enim quasi myricae in deserto, et non videbit cum venerit bonum.* Tertio resumit causam: *quia praevaricationem locutus est adversus dominum* quia verbis suis praevaricatus est contra dominum loquens, promittens prospera, domino praedicente adversa. Job 39: *numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit?*

Caput 30

Lectio 1

[85181] In Jeremiam, cap. 30 l. 1 Post comminationem hic incipit consolationem ponere: et primo ponit consolationem ad omnes communiter; secundo specialiter ad civitatem regiam, scilicet Jerusalem, cap. 33: *et factus est verbum domini ad Jeremiam secundo.* Prima in duas. Primo consolatur eos verbo; secundo designat consolationem facto, cap. 32: *verbum quod factum est ad Jeremiam a domino.* Prima in duas. In prima consolatur eos ex evasione adversitatis; in secunda ex promissione prosperitatis (cap. 31): *in tempore illo dicit dominus.* Prima in duas. In prima promittit liberationem in generali: in secunda prosequitur promissionem in speciali, ibi, *et haec verba quae locutus est dominus.* Circa primum duo facit. Primo dominus ponit ad prophetam prophetiae conservandae praeceptum: *scribe tibi omnia*, quae praedicta sunt, et quae sequentur, quorum revelationem jam intus susceperat, ut diu conservarentur; in quo significat non cito implenda. Isa. 8: *sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis: velociter spolia detrahe, cito praedare.* Habac. 2: *scribe visum, et explana eum super tabulas, ut percurrat qui legerit eum.* Secundo promittit liberationis beneficium: *ecce enim convertam*, idest revocabo de terra captivitatis, quantum ad terminum a quo, *conversionem*, quia non omnes, sed tantum illos qui tali conversione erunt digni, *Israel*, decem tribus, quantum ad illos qui ad Ezechiam regem in Jerusalem venerunt. 2 Paral. 30: *nam cum eis captivati sunt, et eis redeuntibus redierunt.* Vel referendum est ad conversionem factam ad fidem Christi, *et convertam*, quantum ad terminum ad quem. Psal. 125: *in convertendo dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati.*

Lectio 2

[85182] In Jeremiam, cap. 30 l. 2 Hic prosequitur liberationis partes: et primo promittit eis liberationem ab hostium servitute: secundo a multiplici destructione quam sustinuerunt, ibi, *quia haec dicit dominus.* Circa primum duo. Primo proponit oppressionem pristinam, quam designat

proponens hostium timorem: *vocem terroris audivimus*, ante a prophetis praenuntiatam: *formido et non est pax*, aliquo auxilium ferente. Job 15: *sonitus terroris semper in auribus illius: et cum pax sit, ille semper insidias suspicatur.* Timoris expressionem ex gestu corporis: quia ad similitudinem parturientium manus ad lumbos convertebant prae stupore: *interrogate.* Psal. 47: *ibi dolores ut parturientis.* Et ex immutatione ruboris: *et conversae sunt in auruginem*, quae est color niger permixtus rubedini, contingens iratis. Et ex vento urente. Isa. 12: *facies combustae vultus eorum.* Joel. 2: *omnes vultus redigentur in ollam.* Proponit etiam timoris, et anxietatis magnitudinem: *vae quia magna*, magnitudine tribulationis, *dies*, captionis Jerusalem. Soph. 1: *vox diei domini amara; tribulabitur ibi fortis. Dies irae dies illa, dies tribulationis et angustiae; dies calamitatis, et miseriae: dies tenebrarum, et caliginis, dies nebulae et turbinis; dies tubae, et clangoris*, et cetera. Secundo promittit salutem futuram: et primo promittit liberationem: *et ex ipso salvabitur*, scilicet tempore, quamvis malo. Oseae 1: *salvabo eos in domino Deo suo.* Secundo salutis modum et ordinem, promittens liberationem a servitute excludens hostium imperium, *et erit in die illa (...) conteram jugum*, ipsum Nabuchodonosor. *Et non dominabitur*, quod impletum est temporum Simonis. 1 Mach. in fine. Vel referendum ad liberationem factam per Christum de potestate Daemonum. Isa. 9: *jugum enim oneris ejus, et virgam humeri ejus, et sceptrum exactoris ejus superasti.* Et promittens optatum imperium: *sed servient*, idest alicui qui erit vobis sicut David, sicut Simoni et Jonathae. Vel Zorobabel, qui fuit de stirpe David. Vel Christo. David autem imperium erat eis maxime desideratum propter prosperitatem, et pacem quam tempore ipsius habuerunt, et quia non oppresserat eos servitute, sicut Salomon. Ezech. 37: *David servus meus princeps eorum in perpetuum.* Providet etiam liberationem a captivitate, excludens timorem: *tu ergo ne timeas.* Isa. 43: *noli timere, quia ego tecum sum. Ab oriente adducam semen tuum, et ab occidente congregabo te.* Et ponens liberationem quantum ad terminum a quo: *quia ecce ego salvabo te de terra longinqua.* Zachar. 8: *ecce ego salvabo populum meum de terra orientis, et de terra occasus solis, et adducam eos: et habitabunt in medio Jerusalem, et erunt mihi in populum, et ego ero eis in Deum, in veritate et in justitia.* Et quantum ad terminum ad quem: *et revertetur et quiescet*, quantum ad pacis tranquillitatem, *et in cunctis*, quantum ad rerum ubertatem. Isa. 32: *sedebit populus meus in multitudine pacis, et in tabernaculis fiduciae, et in requie opulenta.* Tertio ostendit salutis auctorem: et primo ponit salvatoris praesentiam: *quoniam tecum ego sum.* Supra 20: *dominus mecum est tamquam bellator fortis: idcirco qui persequuntur me cadent, et infirmi erunt, et confundentur vehementer, quia non intellexerunt opprobrium sempiternum, quod nunquam delebitur.* Secundo in hostes vindictam: *faciam enim consummationem*: ad finem consumptionis perducet eos. Isa. 10: *consummationem et abbreviationem dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae.* Tertio ad vos conservationis misericordiam: *te autem non faciam in consummationem*, ut scilicet non sint tuae reliquiae. Supra 5: *verumtamen in diebus illis, ait dominus, non faciam vos in consummationem.* Quarto infert moderatam poenam ad castigandum: *castigabo te in judicio.* Supra 10: *corripe me, domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me, in judicio, aequitatis.*

Lectio 3

[85183] In Jeremiam, cap. 30 l. 3 Hic promittit liberationem a destructione, et afflictione magna quam sustinuerant: et circa hoc duo. Primo proponit praecedentem destructionem, ostendens ipsius magnitudinem, quia quasi haec erit castigationis quantitas ut in virtute humana reparari non possit: *fractura*, quae dicit interruptionem continuitatis, et significat destructionem hominum, vel civitatum, *insanabilis*, quantum in se est, licet Deus salvare possit, propter magnitudinem *pessima*, propter profunditatem. Thren. 2: *magna est velut mare contritio tua: quis medebitur tui?* Excludens etiam humani auxilii subventionem, sive per judicium justitiae judicantis de injuria illata: *non est qui judicet*, contra hostes, *ad illigandum*, sicut qui curant plagas ligant emplastra super ipsas. Isa. 59: *vidit dominus, et malum apparuit in oculis ejus, quia non est judicium.* Sive secundum affectum amicitiae subvenientis: *utilitas non est tibi*, ab amicis scilicet, quia vere medicum offendisti. Thren. 1: *omnes amici ejus spreverunt eam, et facti sunt ei inimici.* Ostendens etiam poenae aequitatem, assignans poenae causam: *plaga enim inimici*, qui percutit ad mortem, quia est insanabilis, *crudeli*, quia profunda. *Propter multitudinem*: unde oportuit esse magnam plagam, quae omnia apostemata comprehenderet: *dura*, quantum ad obstinationem; et ideo oportuit eam esse vehementem: et profundam quae usque ad intima penetraret. Thren. 2: *factus est dominus velut inimicus, praecipitavit Israel, praecipitavit omnia moenia ejus, dissipavit munitiones ejus, et replevit in filia Juda humiliatum et humiliatam.* Et excludit murmurantium querelam: *quid clamas?* Murmurando. Non possunt sanari nisi pulvere mordacissimo, quo putridas carnes et insanabiles amputarem. Thren. 3: *quid murmuravit homo vivens, vir pro peccatis suis?* Secundo promittit liberationem: et primo promittit subventionis beneficium quantum ad vindictae judicium, contra injuriam illatam in personis, quia non est alius qui liberet, *qui comedunt*, occidendo, *hostes*, captivantes te. Supra 2: *omnes qui devorant eum derelinquunt, mala venient super eos, dicit dominus.* Et contra injuriam illatam in rebus: *et qui te vastant*, quantum ad bona immobilia *praedatores*, quantum ad mobilia. Isa. 33: *vae qui praedaris, nonne et ipse praedaberis?* Et quantum ad curatoris amicabilem affectum, ponens curationem, *obducam*: idest, ita perfecte curabo quod nec vestigium appareat praecedentis plagae. Psal. 146: *qui sanat contritos corde, et alligat contritione, eorum.* Haec sub Zorobabel quando Assyrios, idest Ninivem, vastaverunt Babylonii et Chaldaei, et ipsos Medi et Persae. Et tunc obducta est cicatrix, et cetera. Et assignat rationem: *quia ejectam vocaverunt te*, scilicet hostes. Proverb. 24: *cum ceciderit inimicus tuus ne gaudeas, et in ruina ejus ne exultet cor tuum; ne forte videat dominus, et displiceat ei, et auferat ab eo iram suam.* Insultatio enim hostium est causa divinae miserationis. Secundo ostendit subveniendi modum: *haec dicit dominus*: et primo quantum ad modum auxiliandi: *ecce ego convertam*; secundo quantum ad modum vindicandi: *ecce turbo domini furor egrediens.* Circa primum primo promittit restaurationem aedificiorum omnium generaliter: convertam, idest restituam ad statum pristinum, *tabernaculorum*, domorum. Isa. 61: *aedificabunt deserta populorum, et ruinas antiquas erigent, et instaurabunt civitates desertas, et dissipatas in generationem et generationem.* Et quantum ad principalia specialiter: *et aedificabitur civitas*, idest Jerusalem. Isa. 44: *qui dico Jerusalem, habitaberis; et civitatibus Juda, aedificabi-*

mini; et deserta ejus suscitabo. Secundo promittit prosperitatem hominum quantum ad cordis jucunditatem: *et egredietur de eis laus.* Isa. 51: *gaudium, et laetitia invenietur in ea, et gratiarum actio, et vox laudis.* Quantum ad populi multitudinem: *multiplicabo eos et non minuentur*, quantum in me est, et nisi ex culpa eorum proveniat. Psalm. 138: *dinumerabo eos, et super arenam multiplicabuntur.* Vel intelligendum de his qui ad Christum convertuntur. Et quantum ad hominis exaltationem: *et glorificabo*, vel corporaliter, vel spiritualiter quantum ad virtutis sanctitatem, *et erunt filii ejus sicut a principio*, idest similes sanctis patribus, *coram me*, per vitae munditiam. *Et visitabo*, quia defendam eos, et vindicabo. Job 29: *quis mihi tribuat ut sim juxta menses pristinos, secundum dies quibus Deus custodiebat me?* Tertio quantum ad rectorum bonitatem, ponens primo ipsorum propinquitatem quia ex eodem genere: *et erit dux ex eo.* Hoc refertur ad Zorobabel, vel ad Christum. Oseae 2: *dabo eis vinitores ejus ex eodem loco.* Secundo eorum sanctitatem, *et applicabo eum*, et accedet, per justitiam, *quis enim iste est qui applicet cor suum?* In quo ostenditur auctor applicandi, quia nullus applicatur nisi a Deo tractus. Joan. 6: *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum.* Tertio tangit justitiae utilitatem: *et eritis mihi in populum.* Eccli. 10: *qualis est rector civitatis, tales et inhabitantes in ea.*

Lectio 4

[85184] In Jeremiam, cap. 30 l. 4 Hic ponit modum vindictae: et primo comminatur poenam, *ecce turbo*, ut dispergat, sicut commotio aeris pulverem, per captivitatem, *procella*, ut absorbeat per mortem, sicut fluctus maris, *impiorum*, qui afflixerunt Judaeos, et qui de malis non sunt emendati, *conquiescet*, quasi poena permanens. Isa. 30: *erit transitus virgae fundatus quam requiescere faciet dominus super eum.* Secundo excludit misericordiam: *non avertet iram.* Isa. 3: *in omnibus his non est aversus furor domini; sed adhuc manus ejus extenta.* Tertio promittit scientia horum: *in novissimis intelligetis ea*, quando scilicet omnia ista contigerint. Psalm. 9: *cognoscetur dominus judicia faciens in operibus manuum suarum comprehensus est peccator.*

Caput 31

Lectio 1

[85185] In Jeremiam, cap. 31 l. 1 Hic consolatur eos ex promissione prosperitatis: et circa hoc duo facit. Primo promittit prosperitatem gentis; secundo ampliationem civitatis, ibi, *ecce dies veniunt* et cetera. Prima in tres. In prima consolatur decem tribus; in secunda duas, ibi, *haec dicit dominus*, etc., in tertia utrasque, ibi, *ecce dies venient*, et cetera. Prima in duas. In prima ponitur destructi populi restauratio; in secunda restaurationis ordo, ibi, *quia haec dicit dominus: exultate in laetitia Jacob.* Circa primum tria. Primo promittit eis restaurationem ad religionis cultum: *in tempore illo*, vel post reditum de Babylone, *universis*, quantum ad illos de decem tribubus, qui duabus

adhaeserunt; vel quantum ad omnes, quia omnis Israel salvus fiet, postquam plenitudo gentium introjerit: ad Rom. 11. Apoc. 20: *ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus.* Secundo promittit restaurationem ad nativitatis locum, promittens revocationis beneficium: *populus qui remanserat a gladio*, Babylonis, *in deserto*, in terra captivitatis, in qua a Deo deserti videbuntur, per quam purgati ad terram suam redierunt, sicut per desertum ad terram promissionis quondam, *invenit gratiam*, idest hanc misericordiam apud Deum, quod *vadet ad requiem*, idest ad terram suam, in qua pacifice requiescet: quod potest mystice exponi quantum ad pacem quam tempore Simonis Machabaei habuerunt: 1 Mach. 14. Isa. 13: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, et in tabernaculis fiduciae, et in requie opulenta.* Determinans revocationis tempus: *longe*, antequam futurum fit, *apparuit*, revelans futuram liberationem. Supra 28: *confringam jugum Nabuchodonosor regis Babylonis post duos annos dierum de collo omnium gentium.* Habac. 2: adhuc visus procul, et apparebit in finem, et non mentietur. Et ostendens revocantis affectum: *in caritate perpetua dilexi te*, quasi dicat: non ad tempus, sed in perpetuum tibi bona largitus est, *attraxit*, ad locum tuum, *miserans*, misericordiam exterius beneficio complens. Oseae 11: *in funiculis Adam traham eos, in vinculis caritatis.* Supra 2: *recordatus sum tui, miserans adolescentiam tuam, et caritatem desponsationis tuae.* Tertio promittit revocationem ad prosperitatis statum: et primo promittit prosperitatem quantum ad reparationem gentis: *rursumque aedificabo*, secundum metaphoram qua dicitur domus Israel. Supra 24: *aedificabo eos, et non destruam; plantabo eos, et non evellam.* Quantum ad jucunditatem cordis: *virgo Israel, ornaberis tympanis tuis*, idest ornata incedes ludens ad tactum tympani. Isa. 30: *laetitia cordis, sicut qui pergit cum tibia, ut intret in montem domini ad fortem Israel.* Et quantum ad tranquillitatem pacis: *adhuc plantabis vineas in montibus Samariae*, propter tres civitates quae additae sunt Judaeis: 1 Mach. 10: *plantabunt donec tempus veniat*; quasi dicat: propter timorem hostium non praeoccupabunt tempus vindemiae. Isa. 65: *plantabunt vineas, et comedent fructus earum.* Secundo assignat prosperitatis rationem: *quia erit dies*; in quo significatur reversio ad cultum Dei, ad quem mutuo se exhortantur. *In Sion*, et non in Bethel ad vitulos Jeroboam: 3 Reg. 12. Et Isa. 2: *venite, ascendamus ad montem domini, et ad domum Dei Jacob; et docebit nos vias, et ambulabimus in semitis ejus.*

Lectio 2

[85186] In Jeremiam, cap. 31 l. 2 Hic prosequitur operationis ordinem: et circa hoc duo. Primo inducit eos ad exultationem: *exultate in laetitia.* Psal. 80: *exultate Deo adjutori nostro, jubilate Deo Jacob.* Ad quam exultationem exprimendam indicit hostium insultationem: *et hinnite*, insultantes, *contra caput gentium*, idest regem Babyloniae, vel Assyriorum, qui captivavit vos. Habac. 2. *Numquid non repente consurgent qui mordeant te, et suscitabuntur lacerantes te, et eris in rapinam eis?* Et etiam divinam laudem, *personate*, in Psalteriis, et hujusmodi. Secundo ponit liberationis ordinem: *ecce ego adducam eos*, describens reversionis terminum a quo, *de terra Aquilonis*, et revertentium caetum, *inter quos*; quasi dicat: nullus vel aliqua corporis infirmitate a reditu impedietur;

hoc quia securi venient. Isa. 35: *erit saliens sicut cervus claudus.* Et etiam reversionis modum, *in fletu*: quidam propter laetitiam reversionis, et quidam videntes terrae vastitatem. 1 Esdr. 3: *nec poterat quisque cognoscere vocem clamoris laetantium, et vocem fletus populi. Et in misericordia reducam eos*, a rubore mentis. Isa. 54: *in miserationibus magnis congregabo te. Per torrentes aquarum*, per quas navigantes faciliter vadunt, et juxta eos sunt viae bonae; in quo excluditur labor itineris, et taedium. Prov. 3: *ambulabis fiducialiter in via tua, et pes tuus non impinget.* Tertio assignat rationem ex paterno affectu, quo ad eos movetur: *quia factus sum pater*: unde sicut pater non possum dimittere quin eorum miserear. Inter omnes enim populos primogenitus Israel. Exod. 4: filiis autem Joseph data sunt primogenita, sicut dicitur 1 Paral. 5, in quo Ephraim Manassi praelatus est: Gen. 48: unde relinquitur Ephraim primogenitum esse.

Lectio 3

[85187] In Jeremiam, cap. 31 l. 3 Hic ponitur divulgatio liberationis. Et primo excitat gentes ad attentionem. *Audite*, ut omnes in ipso confidant qui taliter liberare potest. Isa. 49: *audite insulae, et attendite populi de longe.* Secundo praenuntiat populi liberationem, non impediente divina indignatione, quia *qui dispergit Israel congregabit eum.* Isa. 40: *sicut pastor gregem suum pascet in brachio suo congregabit agnos, et in sinu suo levabit, fetas ipse portabit.* Nec impediente detinentium potestate: *redemit*, quondam ab Aegyptiis, et *de manu potentioris*, scilicet Chaldaei. Psal. 71: *liberavit pauperem a potente, et pauperem cui non erat adjutor.* Tertio promittit liberatis prosperitatem: et primo quantum ad omnes promittit religionis debitam observantiam: *in monte Sion*, non in Bethel ad vitulos. Isa. 51: *qui redempti sunt a domino revertentur, et venient in Sion laudantes, et laetitia sempiterna super capita eorum.* Et temporalium bonorum affluentiam, ponens bonorum fertilitatem quantum ad terrae nascentia quae in cibum nostrum producuntur, et condiuntur, quantum ad animalia. *Et confluent, et laudabunt*, Deum, *super frumento et vino.* Genes. 27: *frumento, vino, et oleo stabilivi eum.* Et possidentium satietatem: *eritque anima eorum quasi hortus irriguus*, qui pluviam non expectat. Hoc potest intelligi de bonis spiritualibus collatis per Christum; quod nunc ex parte, in futuro ex toto complebitur. Apoc. 7: *non esurient, neque sitient amplius, neque cadet super illos sol, neque ullus aestus.* Et cordis laetitiam, quantum ad signa laetitiae: *laetabitur virgo.* Supra 30: *egredietur de eis laus, voxque ludentium, et multiplicabo eos* et cetera. Et quantum ad cessationem tristitiae: *convertam luctum eorum in gaudium.* Tob. 3: *post tempestatem tranquillum facis, et post lacrymationem et fletum, exultationem infundis.* Secundo specialiter quantum ad sacerdotes: *inebriabo*, idest abundanter satiabo, *pinguedine*, abundantia oblationum et sacrificiorum, *et populus adimplebitur*, ut Deo offerre possit. Hoc autem spiritualiter intelligitur de pinguedine devotionis. Psal. 62: *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea, et labiis exultationis laudabit os meum.*

Lectio 4

[85188] In Jeremiam, cap. 31 l. 4 Hic ponitur gentium consolatio. Et primo inducit matris fletum: *Rachel*, quae fuit mater Joseph, *plorantis*, destructionem filiorum suorum. Figurative loquitur, secundum quod dicitur hyperbolice, in parentes mortuos tristitiam redundare de filiorum adversitate. Vel quia in Romana captivitate juxta sepulcrum Rachelis Judaei captivi ducti sunt, et venditi. Vel quia figurative dicitur plorare pueros juxta se occisos, cum ipsa juxta Bethleem sepulta sit, sicut habetur Gen. 35, *lamentationis*, quae fit verbis dolorem exprimentibus, *fletus*, quantum ad emissionem lacrymarum, *luctus*, quantum ad quamdam observantiam in expressione doloris, sicut fit in mutatione vestium, et hujusmodi. Supra 3: *vox in viis audita est, ploratus, et ululatus filiorum Israel: quoniam iniquam fecerunt viam suam, obliti sunt domini Dei sui.* Excludit consolationis remedium: *et nolentis consolari super eis, quia non sunt*, reversi cum aliis, quia ad nihilum redacti sunt. Oseae 13: *consolatio abscondita est ab oculis meis, quia ipse inter fratres dividet.* Secundo impendit consolationis remedium: *haec dicit dominus: quiescat vox*, quantum ad lamentationem, *oculi*, quantum ad fletum. Apoc. 21: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum: et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra: quia prima abierunt.* Tertio promittit liberationis beneficium: et primo quantum ad terminum a quo, quia *merces*, in quo ostenditur per meritum sanctorum patrum eos liberatos. *Inimici*, Chaldaei. Isa. 40: *ecce merces ejus cum eo, et opus illius coram illo.* Secundo quantum ad terminum ad quem: *et est spes novissimis* ad significandum quod in novissimis temporibus revertentur ad veram fidem, et forte etiam ad terram suam mortuo Antichristo. Proverb. 10: *expectatio justorum laetitia, spes autem impiorum peribit.*

Lectio 5

[85189] In Jeremiam, cap. 31 l. 5 Hic ponitur poenitentium susceptio, cui praemittitur confessionis cognitio, *audiens audiri*, idest misericorditer exaudivi. Exod. 3: *videns vidi afflictionem populi mei qui est in Aegypto, et clamorem ejus audivi.* Et subditur confessio: *castigasti me, domine, et eruditus sum quasi juvenculus*, qui difficile corripitur, et multis verberibus. Isa. 28: *sola vexatio intellectum dabit auditui.* Secundo ponitur petitio: *converte me, et convertar.* Thren. ult.: *converte nos, domine, ad te, et convertemur: innova dies nostros sicut a principio.* Tertio assignatur petitionis ratio ex poenitentia quam inchoavit. Unde primo ponit poenam: *postquam enim convertisti*, infundendo gratiam, *postquam ostendisti*, flagellis peccata, *percussi femur meum*, interiorem dolorem exteriori percussione designans, ad modum hominis dolentis. Vel *percussi femur*, voluptates carnales reprimendo. Job ult.: *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.* Secundo poenitentiam, quia ex poena quam sustinuit peccatum recognoscens, confusionem passus est, quae signum poenitentiae fuit: *confusus sum*, interius, *erubui*, exterius, *quoniam sustinui opprobrium*, idest poenam, et confusionem pro peccatis *adolescentiae meae.* Et nominat adolescentiam, tempus ante conversionem; quasi dicat, quod ex ignorantia peccavit. Job 13: *scribis contra me*

amaritudinem, et consumere me vis peccatis adolescentiae meae.

Lectio 6

[85190] In Jeremiam, cap. 31 l. 6 Hic suscipit poenitentem. Et primo ponitur divina miseratio; secundo poenitentis instructio, ibi, *statue tibi speculam*; tertio ipsius revocatio, ibi, *revertere virgo Israel.* Circa primum duo. Primo ponit misericordiae rationem ex parte populi: *si filius honorabilis mihi Ephraim*; quasi dicat: numquid non filius honorabilis? Propter jus primogeniturae: *si puer delicatus*, propter teneritudinem aetatis, quia Joseph quasi minimus filiorum Jacob, et Ephraim minor filiorum Joseph. Et haec duo provocant patres magis ad miserandum. Oseae 11: *puer Israel, et dilexi eum, et ex Aegypto vocavi filium meum.* Ponit etiam rationem ex parte Dei: *quia ex quo locutus sum*; quasi dicat: non decet ut verba Dei irritentur: *recordabor*, verborum. Num. 23: *dixit, et non faciet, locutusque est, et non implebit?* Secundo ostendit miserationem: *idcirco conturbata sunt viscera mea*, antropospatos, in quo interior compassio, *miserans*, in quo exterior subventio. Oseae 11: *conversum est in me cor meum, pariter conturbata est poenitudo mea.*

Lectio 7

[85191] In Jeremiam, cap. 31 l. 7 Hic ponitur poenitentis instructio: *statue tibi speculam*, ut consideres prospera quae nuntiatur vel viam per quam redeas, *amaritudines*, solicitudinem de reditu. *Dirige*, considera viam per quam venisti ut per eam redeas: vel melius *speculum* contemplationis. *Amaritudines*, pro peccatis praeteritis. *In viam rectam*, idest in viam justitiae, per quam patres tui ambulaverunt. Apoc. 2: *memor esto unde excideris, et age poenitentiam, et prima opera fac.*

Lectio 8

[85192] In Jeremiam, cap. 31 l. 8 Hic ponitur revocatio ipsorum in terram suam: et primo ponitur revocatio: *revertere (...) usquequo deliciis dissolveris filia vaga?* Hoc dicitur quantum ad illos qui absorpti deliciis Chaldaeorum, in terram promissionis reverti nolebant, qui recte propter mollitiem mulieres vocantur. Supra 3: *tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit dominus, et ego suscipiam te.* Secundo ponitur revocationis ratio ex Christi incarnatione, quae omnes inducere debet ut a deliciis recedant: *quia creavit dominus novum super terram*; quia sola divina virtute agente, conceptio illa facta est. *Femina*, propter fragilis sexus conditionem, *circumdabit*, in utero suo, *virum*, Christum ab initio conceptionis suae perfectum in scientia et gratiam. Unde ad terram in qua novum hoc evenire debet, debetis properare, Ephes. 4: *induite novum hominem qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis.* Zach. 6: *ecce*

vir, oriens nomen ejus: et subter eum orietur; et aedificabit templum domino.

Lectio 9

[85193] In Jeremiam, cap. 31 l. 9 Hic ponitur consolatio specialiter ad duas tribus: et primo ponitur laeta Annuntiatio, quia annuntiat religionis sanctitatem: *adhuc dicent*, dominum, et templum ipsius laudantes, non idola: *pulchritudo justitiae, mons sanctus*, idest mons Sion: ex eo enim doctrina legis, et judicium in totum regnum diffundebatur, propter sacerdotes, et reges, qui ibi morabantur. Psalm. 144: *magnus dominus, et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis.* Vel *mons*, idest Christus. Dan. 2: *lapis excisus de monte.* Promittit etiam pacis securitatem, *et habitabunt.* Isa. 62: *non vocaberis ultra derelicta, et terra tua non vocabitur amplius desolata; sed vocaberis voluntas mea in ea, et terra tua inhabitabitur.* Promittit etiam bonorum ubertatem: *quia inebriavi*, abunde replevi, *animam lassam*, pristinis tribulationibus. Psal. 106: *quia satiavit animam inanem, et animam esurientem satiavit bonis.* Secundo ponitur annuntiantis exultatio: *ideo quasi de somno suscitatus sum*, divina scilicet revelatione, *dulcis*, propter visam prosperitatem. Possunt etiam esse verba populi, et somnus significat praecedentem miseriam, *dulcis*, inquantum misericordiam consequitur. Psalm. 3: *ego dormivi, et soporatus, sum, et exsurrexi, quia dominus suscepit me.* Eccl. 5: *dulcis est somnus operanti, sive parum, sive multum comedat.*

Lectio 10

[85194] In Jeremiam, cap. 31 l. 10 Hic consolatur communiter utrosque. Et primo ponitur promissio; secundo promissionis confirmatio, ibi, *haec dicit dominus* et cetera. Circa primum duo. Primo promittit bona temporalia, quantum ad hominum: et jumentorum multiplicationem, *seminabo*, quasi seminando multiplicabo. Zach. 2: *absque muro habitabitur Jerusalem prae multitudine hominum, et jumentorum in medio ejus.* Quantum ad destructorum reparationem: *sic vigilavi*, diligenter explevi quae comminatus fueram, *ut evellerem*, tollendo omne praesidium, in quo sicut in radice firmabantur, *demolirer*, idest destruerem, quantum ad occisionem hominum, et desolationem civitatum, dissiparem, sepem auxilii humani et angelici, auferendo, *disperderem, captivitatem in diversa loca, affligerem*, gravi onere servitutis captivatos. Zach. 8: *sicut cogitavi ut affligerem vos cum ad iracundiam provocassent patres vestri me, dicit dominus, et non sum misertus; sic conversus cogitavi in diebus istis ut benefaciam domui Juda, et Jerusalem.* Et quantum ad poenae immunitatem pro peccatis patrum: *in diebus illis.* Ezech. 18: *quid est quod inter vos parabolam vertitis in proverbium istud in terra Israel dicentes: patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupuerunt?* Secundo promittit bona spiritualia: *ecce dies venient*: et primo promittit foederis innovationem: *dies*, scilicet gratiae, *foedus novum*, novum testamentum, hoc est Evangelium. *Dominatus*, crudeliter, et potestative ulciscendo. Isa. 55: *feriam vobiscum pactum sempiternum,*

misericordias David fideles. Secundo ponit pacti tenorem: *sed hoc erit pactum (...) dabo legem meam*, Evangelium, *in visceribus*, non in tabulis lapideis. Oseae 2: *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus.* Tertio ponit pacti utilitatem primo quantum ad obedientiam: *et ero eis in Deum.* Ezech. 36, idem. Secundo quantum ad sapientiam: *et non docebit ultra vir proximum suum*; in quo excludit docendi necessitatem. Et hoc quidem impletur in praesenti tempore, quantum ad hoc quod non per prophetiae rationes, et humanas inventiones in divinam veritatem venimus, neque etiam per Judaicas traditiones, sed in futuro ex toto complebitur. Matth. 23: *nolite vocari Rabbi: unus est enim magister vester.* Et assignat rationem: *omnes enim cognoscent me.* Isa. 54: *ponam omnes filios tuos doctos a domino, et multitudinem pacis filiis tuis.* Joan. 15: *omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* Tertio quantum ad peccatorum munditiam: *quia propitiabor iniquitati eorum.* Psalm. 102: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.*

Lectio 11

[85195] In Jeremiam, cap. 31 l. 11 Hic ponitur promissionis confirmatio: et primo confirmat ex creaturarum immutabilitate, proponens promittentis potestatem: *qui dat solem in lumine diei.* Psal. 135: *qui fecit luminaria magna, solem in potestatem diei, lunam et stellas in potestatem noctis.* Quasi dicat: qui haec fecit immobilia, etiam promissionem suam firmare potest. Et comparationem: *si defecerint leges istae*, quasi dicat: sicut non deficient usque ad finem mundi, ita nec semen Israel quantum ad illos qui salvantur. Isa. ult.: *sicut caeli novi, et terra nova, quae ego facio stare coram me, dicit dominus Deus, sic stabit semen vestrum, et nomen vestrum.* Secundo ex creaturarum immensitate: *haec dicit dominus.* Et primo proponit mensurandi impossibilitatem: *si mensurari poterunt caeli sursum*, humano ingenio. Isa. 40: *quis mensus est pugillo aquas, et caelos palmo ponderavit?* Secundo proponit promissionem. *Et ego abjiciam*; quasi dicat: sicut illud est impossibile, ita et istud: *universum semen*, quia aliquos ex eis abjecit. Thren. 3: *non enim humiliavit ex corde, suo, et abjecit filios hominum.*

Lectio 12

[85196] In Jeremiam, cap. 31 l. 12 Hic promittitur urbis reparatio: et primo promittitur reaedificatio: *et aedificabitur.* Isa. 44: *qui dico: Jerusalem, habitaberis; et civitatibus Juda, aedificabimini; et deserta ejus suscitabo.* Secundo ponitur ampliatio: *a turre Hanameel*; quam quidam dicebant esse in Anathoth, quod Hieronymus in Glossa excludit: *usque ad portam anguli*, ubi duo muri conjungebantur, *ultra normam*, pristinam, *super collem Gareb*, qui interpretatur scabies, ubi forte leprosi extra urbem morabantur, *Goatha*, qui interpretatur gens peccatrix, ubi morabantur illi qui pro aliquo peccato immundi erant, *vallem cadaverum*, ubi erant populi sepulcra, *cineris*, ubi projiciebantur cineres mundi, sicut de sacrificiis; vel immundi, sicut de domibus leprosorum, et hu-

jusmodi, *mortis*, ubi malefactores occidebantur, *usque ad angulum portae equorum Orientalis*: non enim undique poterant equi ascendere propter montis asperitatem. Isa. 54: *dilata locum tentorii tui, et pelles tabernaculorum tuorum extende.* Tertio ponitur duratio: *sanctum domini non evelletur*, idest sanctuarium, scilicet templum, vel tota civitas, quae domino sanctificata erat. Supra 3: *vocabunt Jerusalem, solium domini et congregabuntur ad eam omnes gentes in nomine domini in Jerusalem.* Isa. 33: *tabernaculum quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur clavi ejus in sempiternum, et omnes funiculi ejus non rumpentur.* Judaei exponunt hoc de aurea Jerusalem, quod Hieronymus improbat in Glossa, et exponit de Ecclesia quae in se et perfectos et imperfectos et peccatores colligit, qui significantur per loca immunda extra civitatem. Potest etiam aliter dici, id impletum fuisse sub Esdra: unde habetur Nehemiae 3: *quia inceperunt aedificare Hanameel*, et ad litteram, forte aliquod spatium civitati addiderunt. Quod dicitur in perpetuum manere, intelligitur, si non peccaverint. Supra cap. 18: *si fecerit malum in oculis meis ut non audiat vocem meam, poenitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.*

Caput 32

Lectio 1

[85197] In Jeremiam, cap. 32 l. 1 Hic consolatur eos facto. Et primo designat prophetiae tempus ex regis tempore: *in anno decimo Sedeciae regis Juda: ipse est annus octavus decimus Nabuchodonosor*, ut colligitur ex his quae dicta sunt supra cap. 25: *quia quartus annus Joakim erat primus Nabuchodonosor.* Ex urbis obsidione: *tunc exercitus regis Babylonis obsidebat Jerusalem.* Isa. 29: *circumdabo quasi sphaeram in circuitu tuo, et jaciam contra te aggerem, et munimenta ponam in obsidione tuam.* Et prophetae carcerem, ponens carceris miseriam: *et Jeremias propheta erat clausus in atrio carceris.* Thren. 3: *circumaedificavit adversum me ut non egrediar, aggravavit compedem meum.* Et assignat causam: *quare vaticinaris?* Quia praedicabat urbis captionem: *ecce ego dabo civitatem istam in manus regis Babylonis.* Regis captivitatem: *et Sedecias rex Juda non effugiet de manu Chaldaeorum.* Et bellorum adversitatem. *Si autem dimicaveritis (...) nihil prosperum habebitis.* Supra 21: *debellabo ego vos in manu extenta, et in brachio forti, et in furore, et in indignatione, et in ira grandi, et percutiam habitatores civitatis hujus.* Unde hoc capitulum, secundum historiam, est illi continuandum. Secundo ponitur propheticum factum. *Et dixit Jeremias*: et primo ponitur emptio; secundo facti expositio, ibi, *et dedi librum possessionis Baruch*; tertio expositionis confirmatio, ibi, *et oravi ad dominum.* Circa primum tria. Primo ponitur venditoris invitatio ad emendum, ponens revelatum sibi invitationis verbum: *ecce Hanameel veniet ad te (...) tibi enim competit.* Ne tribus commiscerentur, praeceperat dominus ut possessiones venderentur illis qui essent de eadem cognatione, Num. 11, quod praecipue in possessionibus Levitarum observabatur. Ponit etiam invitantis adventum: *et venit ad me Hanameel filius patrui mei, secundum verbum domini*, quod non potest incassum ire. Num. 23: *dixit, et non faciet; locutus est, et non implebit?* Secundo ponitur emptio, *intellexi*, prophetali spiritu; alias stultum videbatur tali tem-

pore agrum emere: in quo etiam notatur prophetae obedientia. Supra 17: *ego non sum turbatus te pastorem sequens, et diem hominis non desideravi, tu scis.* Et ponitur pretii solutio: *et appendi*, in statera ponderis, *septem stateres*, idest siclos, quorum quilibet habet viginti obolos, Ezech. 45: *argenteos*, idem quod stateres. Tertio ponitur emptionis confirmatio: *scripsi in libro, et signavi*, sigillis venditoris, et testium, *stipulationes*, quando uno interrogante, et alio respondente, roboratur contractus, *rata*, idest ratificatio venditionis. Isa. 8: *adhibui mihi testes fideles* et cetera.

Lectio 2

[85198] In Jeremiam, cap. 32 l. 2 Hic ponitur emptionis expositio. Et primo tradit librum *in oculis omnium Judaeorum qui sedebant in atrio carceris*, qui venerant ad consolandum et consultandum, quia res ad omnes pertinebat. Ezech. 12: *egredieris vespere coram eis sicut egreditur migrans.* Secundo indicitur diligens custodia: *et praecepi Baruch coram eis dicens: haec dicit dominus exercituum Deus Israel: sume libros istos, librum emptionis hunc signatum, et librum hunc qui apertus est*, idest non sigillatus, ut quando mitterent, inspici posset. Oseae 12: *in manibus prophetarum assimilatus sum.* Tertio assignantur in custodiam: *et pones illos in vase fictili. Haec dicit dominus.* Hoc est quod Jeremias supra dixit se intellexisse verbum Dei. Zach. 8: *vinea dabit fructum suum, et terra dabit germen suum, et caelum dabit rorem suum*, et cetera.

Lectio 3

[85199] In Jeremiam, cap. 32 l. 3 Hic ponitur expositionis confirmatio: quia enim verbis prophetae non credebant, impetrat divinam super hoc revelationem, ut dubitationi eorum satisfaciat: unde primo ponitur prophetae oratio; secundo domini responsio, ibi, *et factum est verbum domini ad Jeremiam.* Circa primum tria. Primo commendat divinam justitiam; secundo proponit juste inflictam poenam; ibi, *qui posuisti signa*; tertio miratur praecepti praeteriti causam, ibi, *et tu dicis mihi, domine Deus.* Justitia autem si adsit, facit hominem velle justa: unde ad executionem ipsius duo alia requiruntur, videlicet scire, et posse: unde ad perfectam executionem justitiae ostendit perfectionem scientiae, et potentiae. Et primo potentiae, ponens rerum creationem: *ecce tu fecisti.* Supra 27: *ego feci terram, et homines, et jumenta quae sunt super faciem terrae in fortitudine mea magna, et in brachio meo extento; et dedi eam ei qui placuit in oculis meis.* Et commendat potentiae perfectionem: *non erit tibi difficile omne verbum*, ex quo tam magna fecisti. Luc. 1: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Et subjungit justitiae executionem mixtam cum misericordia: *qui facit misericordiam*, reddens bonis praemia, *in millibus*, idest usque in mille generationes, *in sinu filiorum*, saltem in unam generationem, ut misericordia poenae praeemineat. Exod. 20: *ego sum dominus Deus tuus, fortis, Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me.* Et prorumpit in potentiae condemnationem, ex quo potentia

in misericordiae justitiam vertitur: *fortissime*, inquantum omnia sustentat. Hebr. 1: *portans omnia verbo virtutis suae.* Job 9: *si fortitudo quaeritur, robustissimus est. Magne*, inquantum virtutem ejus multitudo creaturarum non exhaurit, quin infinita adhuc producere possit, *potens*, ad omnia faciendum. Sapient. 12: *subest enim tibi cum volueris, posse. Dominus exercituum*, quantum ad gubernationem, et praecipue rationalium, caelestium, terrestrium et Infernorum. Job 25: *numquid est numerus militum ejus?* Secundo ostendit perfectionem scientiae, primo communicans scientiae perfectionem: *magnus consilio*, idest perfectus in sapientiae dispositione, *et incomprehensibilis cogitatu*, humano. Job 36. *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Rom. 11: *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei. Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus.* Secundo ponit justitiae executionem: *cujus oculi aperti sunt super omnes vias filiorum Adam.* Job 34: *oculi ejus super vias hominum, et omnes gressus eorum considerat.*

Lectio 4

[85200] In Jeremiam, cap. 32 l. 4 Hic ponit poenam Judaeis inflictam ex divina justitia: quae ut ostendatur justa, tria facit. Primo ponit beneficiorum exhibitionem in liberatione miraculosa: *usque ad diem hanc*, tua signa complentur. Vel tua fortitudo in salutem Israel, et aliorum apparet. Ps. 77: *fecit mirabilia in terra Aegypti, in campo Thaneos.* Et in habitatione opulenta: *et dedisti eis terram hanc.* Lev. 20: *possidete terram eorum quam dabo vobis in hereditatem, terram fluentem lacte et melle.* Secundo ponit ingratitudinem: *et ingressi sunt.* Deut. 32: *incrassatus est dilectus, et recalcitravit: incrassatus, impinguatus, dilatatus, dereliquit Deum factorem suum, et recessit a Deo salutari suo.* Isa. 1: *filios enutrivi, et exaltavi; ipsi autem spreverunt me.* Tertio poenae inflictionem: *et evenerunt.* Habac. 1: *ipse super omnem munitionem ridebit, et comportabit aggerem, et capiet eam.*

Lectio 5

[85201] In Jeremiam, cap. 32 l. 5 Hic miratur divinam jussionem: *et tu dicis mihi (...) eme agrum?* Quod mirum est, cum non sit nunc tempus emendi. Ezech. 7: *qui emit non laetetur, et qui vendit non lugeat: quia ira super omnem populum ejus.*

Lectio 6

[85202] In Jeremiam, cap. 32 l. 6 Hic ponitur domini responsio. Et primo proponit potentiam suam: *numquid mihi difficile erit omne verbum?* Gen. 18: *quare risit Sara uxor tua dicens: numquid vero paritura sum anus? Num Deo quicquam est difficile?* Secundo ostendit ex tali potentia juste

inflictam poenam, praedicens poenam: *propterea haec dicit dominus.* Supra 19: *erunt domus Jerusalem, et domus regum Juda sicut locus Tophet, immundae.* Et subjungit culpam, ostendens culpae continuitatem: *erant enim facientes malum in oculis meis ab adolescentia sua*, quando exierunt de Aegypto. Supra 3: *peccavimus nos, et patres nostri ab adolescentia nostra usque ad diem hanc.* Ostendens etiam culpae universalitatem: *quia in furore, et in indignatione mea facta est mihi civitas haec a die qua aedificaverunt eam.* 1 Paral. 11: *propter malitiam.* Isa. 3: *a planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas.* Supra 21. *Posui faciem meam super civitatem hanc in malum, et non in bonum, ait dominus.* Ostendens etiam culpae gravitatem quantum ad divinum contemptum, *et verterunt ad me terga*, per inobedientiam, ad modum contemnentium. Zach. 7: *verterunt ad me scapulas recedentes, et aures suas aggravaverunt, ne audirent.* Quantum ad sacrilegium in pollutione templi: *et posuerunt idola.* Supra 11: *quid est quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa?* Et quantum ad sacrilegium junctum homicidio: *et aedificaverunt excelsa.* Psal. 105: *immolaverunt filios suos, et filias suas Daemoniis.* Tertio promittit misericordiam. Et primo tangit desperationem: *et nunc propter ista, haec dicit dominus*: quia quantum ad omnia potens sum: sicut potenter punivi, ita potenter liberabo. *Dicitis*, desperando, *quod tradatur*, supra 15: *qui ad gladium, ad gladium; et qui ad famem, ad famem; et qui ad captivitatem, ad captivitatem.* Secundo ponit promissionem: *ecce ego vos*: et primo promittit revocationem. *Congregabo*: Ezech. 36: *tollam quippe vos de gentibus, et congregabo vos de universis terris, et adducam vos in terram vestram.* Et promittit revocatis securitatem: *et habitare eos faciam confidenter.* Supra 23: *in diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter.* Secundo promittit reversis prosperitatem: et primo quantum ad bona spiritualia; secundo quantum ad temporalia, ibi, *et plantabo eos in terra ista.* Circa primum tria. Primo promittit sanctitatem, scilicet obedientiam ad Deum: *et erunt mihi in populum.* Apoc. 21: *ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus.* Et concordiam ad proximum: *et dabo eis cor unum.* Act. 4: *multitudinis credentium erat cor unum et anima una.* Secundo sanctitatis firmitatem: *et feriam eis pactum sempiternum, et non desinam eis benefacere*, quantum ad fructum sanctitatis quem tetigerat, *timorem* quantum ad sanctitatis donum. Isa. 55: *feriam vobiscum pactum sempiternum, misericordias David fideles.* Tertio sanctitatis acceptationem: *et laetabor*, idest acceptabo bona eorum Psal. 103: *laetabitur dominus in operibus suis.*

Lectio 7

[85203] In Jeremiam, cap. 32 l. 7 Hic promittit bona temporalia: et primo firmam patriae habitationem: *et plantabo*, ut non facile evellantur, *in veritate*, sine simulatione, *corde*, quantum ad cognitionem, *anima*, quantum ad voluntatem. Supra 24: *aedificabo eos, et non destruam; plantabo eos, et non evellam.* Et confirmat per similitudinem: *quia haec dicit dominus: sicut adduxi super populum istum omne malum hoc grande, sic adducam super eos omne bonum.* Baruch. 4: *qui adduxit super vos mala, ipse vos eripiet de manibus inimicorum vestrorum.* Secundo promittit liberam rerum possessionem ponens possessionis plenitudinem: *et possidebuntur agri.* Isa. 34: *usque*

in aeternum possidebunt eam: in generatione et generationem habitabunt in ea. Secundo contractuum libertatem: *agri ementur pecunia.* Psal. 125: *in convertendo dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati.*

Caput 33

Lectio 1

[85204] In Jeremiam, cap. 33 l. 1 Hic ponitur consolatio specialiter ad duas tribus, et praecipue quantum ad Jerusalem, ubi erat sedes regni, et sacerdotii: et circa hoc duo. Primo ponit prophetiae titulum, in quo ponit prophetae carcerem: *cum adhuc clausus esset in atrio carceris*, a Sedecia. Secundo respectu praecedentis visionis secundo factae, promittentis auctoritatem: *haec dicit dominus, facturus*, sicut artifex praeparando materiam, *formaturus*, ducendo ad complementum formae, *paraturus*, ordinando ad finem: *dominus nomen ejus*: quia ipse singulariter dominus omnium est. Psal. 82: *quoniam nomen tibi dominus tu solus altissimus super omnem terram.* Promissionis firmitatem, et magnitudinem: *clama ad me*, pro populo orans, *et exaudiam te*, non ut mala non inferam; sed ut post mala illata liberem. Et sic non est contrarium ei quod supra 7, dictum est: *tu ergo noli orare pro populo hoc, et non assumas pro eis laudem, et orationem, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te. Quia nescit*, idest non posset humana conjecturatione suspicari. Isa. 48: *audita tibi feci nova ex tunc, et conservata sunt quae nescis.* Secundo ponit prophetiae verbum: et primo ponitur promissio quo ad populum; secundo quo ad regnum, et sacerdotium, ibi, *ecce dies veniunt.* Circa primum tria. Primo promittit inflictae plagae curationem; secundo cordis jucunditatem, ibi, *haec dicit dominus: adhuc audietur in loco isto*; tertio pacis tranquillitatem, ibi, *haec dicit dominus exercituum*, et cetera. Circa primum tria. Primo tangit vulnus inflictum: *quia haec dicit dominus*, ad destructionem aedificiorum, *ad domos.* Thren. 2: *praecipitavit dominus, nec pepercit, omnia speciosa Jacob, destruxit in furore suo munitiones virginis Juda, et dejecit in terram.* Et quantum ad occisionem hominum: *et ad gladium venientium*, in auxilium in Jerusalem, vel de gentilibus, vel de regno duarum tribuum, *et impleant*, occasionaliter, quia ex eis fiduciam assumentes, restiterunt hostibus, et interfecti sunt, *abscondens faciem*, idest subtrahens protectionem. Ezech. 39: *scient gentes quoniam in iniquitatibus suis capta sit domus Israel, et quod dereliquerit me, et quod absconderim faciem meam ab eis.* Secundo promittit curationis beneficium in generali: *ecce ego obducam eis cicatricem.* Supra 30: *obducam cicatricem tibi; et a vulneribus tuis sanabo te.* Et in speciali quantum ad orationis exauditionem: *et revelabo*, implendo intentum, *deprecationem*, quia a me pacem adinvicem, et veritatem religionis petiverunt. Isa. 39: *fiat tantum pax et veritas in diebus meis.* Quantum ad patriae restitutionem, *et convertam.* Supra 30: *convertam conversionem tabernaculorum Jacob, et tectis ejus miserebor.* Quantum ad peccati remissionem, secundum purgationem a culpa, *et emundabor.* Ezech. 36: *mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris, et ab universis idolis vestris mundabo vos.* Et secundum absolutionem a poena: *et propitius ero cunctis iniquitatibus eorum.* Psal. 102: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat*

omnes infirmitates tuas. Tertio ponit liberationis fructum quantum ad divinam gloriam: *et erit mihi in nomen.* Supra 32: laetabor super eis, cum bene eis fecero. Isa. 43: *populum istum formavi mihi, laudem meam narrabit.* Quantum ad amicorum laetitiam: *et in exultationem cunctis gentibus terrae.* Psalm. 47: *fundatur exultatione universae terrae, mons Sion, latera Aquilonis, civitas regis magni.* Quantum ad invidorum angustiam, *et pavebunt*, Isa. 26: *videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret.*

Lectio 2

[85205] In Jeremiam, cap. 33 l. 2 Hic promittit ejus jucunditatem: et primo temporalem, *vox gaudii.* Supra 25: *perdam ex eis vocem gaudii et vocem laetitiae, vocem sponsi et vocem sponsae, vocem molae, et lumen lucernae.* Secundo spiritualem expressam divinis laudibus: *vox dicentium: confitemini domino.* Isa. 51: *gaudium, et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio, et vox laudis.* Tob. 13: *per omnes vicos ejus, alleluja cantabitur.* Et in oblationibus; *et portantium vota in domum domini*, Isa. 19: *colent eum in hostiis, et in muneribus, et vota vovebunt domino, et solvent.* Tertio assignat rationem: *reducam enim conversionem terrae.* Thr. ult.: *innova dies nostros sicut a principio.*

Lectio 3

[85206] In Jeremiam, cap. 33 l. 3 Hic promittit eis pacis tranquillitatem, quam significat per securam patriae habitationem: *transibunt greges ad manum numerantis*; quasi dicat: tantam securitatem potientur quod oves suas libere numerare poterunt. Ezech. 34: *in pascuis uberrimus pascam eos, et in montibus excelsis Israel erunt pascua earum.*

Lectio 4

[85207] In Jeremiam, cap. 33 l. 4 Hic ponitur consolatio quantum ad regnum, et sacerdotium: et primo promittitur utriusque restitutio; secundo ponitur promissionis confirmatio, ibi, *et factum est verbum domini ad Jeremiam.* Circa primum duo. Primo promittit restaurationem regni; secundo sacerdotii, ibi, *et de sacerdotibus, et de Levitis non interibit vir.* Circa primum tria. Primo designat temporis congruitatem: *ecce dies veniunt*, scilicet gratiae, *et suscitabo*, implebo, *verbum bonum*, quod promisi de regni restauratione. Oseae 1: *et congregabuntur filii Juda, et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum, et ascendet de terra.* Quod impletum est in Christo. Secundo regni conditionem quantum ad regiminis nobilitatem: *in diebus illis germinare faciam David germen justitiae*, Christum, qui est ipsa justitia. Isa. 11: *egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice*

ejus ascendet. Et faciet judicium: in primo adventu pro mundo, in secundo de mundo, *justitiam*, docens verbo, implens in se facto, et in aliis gratiae dono. Psalm. 118: *feci judicium, et justitiam.* Et quantum ad regiminis utilitatem in populi salutem: *in diebus illis salvabitur Juda*, quantum ad eos qui crediderunt in primo, et credent in secundo adventu. Oseae 1: *salvabo eos in domino Deo suo.* In pacis securitate: *et Israel habitabit confidenter.* Isa. 32: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae et in requie opulenta.* Et in verae fidei confessione: *et hoc est nomen (...) dominus justus noster.* Psalm. 118: *justus es, domine, et rectum judicium tuum.* Tertio ponit regni durationem: *quia haec dicit dominus, non interibit de David vir*, Christus et regnum ipsius. Dan. 7: *potestas ejus potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum ejus quod non corrumpetur.*

Lectio 5

[85208] In Jeremiam, cap. 33 l. 5 Hic ponit restaurationem sacerdotii. Et sicut regnum restauratur in ipso Christo, et in membris ejus, ita et sacerdotium. Ipse enim sicut rex, ita et sacerdos est. Psal. 109: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Et membra sua reges et sacerdotes fecit. Apoc. 5: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Eph. 5: *seipsum obtulit hostiam Deo in odorem suavitatis.* Et membra ipsius, spirituales hostias Deo offerre facit. Ezech. 44: *sacerdotes et levitate filii Sadoch, qui custodierunt caeremonias sanctuarii mei, cum errarent filii Israel a me: ipsi accedent ad me, ut ministrant mihi, et stabunt in conspectu meo, ut offerant mihi adipem et sanguinem: ait dominus Deus.*

Lectio 6

[85209] In Jeremiam, cap. 33 l. 6 Hic ponitur promissionis confirmatio: et primo ex creaturarum duratione: *si irritum potest fieri pactum meum cum die*, quasi dicat: non potest esse irritum usque ad finem mundi. Psalm. 88: *ponam in saeculum saeculi semen ejus, et thronum ejus sicut dies caeli.* Secundo earum multitudinem: *sicut enumerari non possunt stellae caeli*, nisi a solo Deo, ita et numerus electorum soli Deo est cognitus. Gen. 22: *multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli, et velut arenam quae est in littore maris.*

Lectio 7

[85210] In Jeremiam, cap. 33 l. 7 Hic repellit hostium irrisionem. Et primo ponitur insultatio: *duae cognationes*, scilicet regalis, et sacerdotalis, vel decem et duarum tribuum. Psalm. 70: *qui custodiebant animam meam, consilium fecerunt in unum dicentes: Deus dereliquit eum, persequi-*

mini, et comprehendite eum, quia non est qui eripiat. Secundo ponitur improbatio: *haec dicit dominus.* Rom. 11: *numquid repulit Deus populum suum? Absit*, et cetera.

Caput 34

Lectio 1

[85211] In Jeremiam, cap. 34 l. 1 Quia Judaei adeo obstinati erant quod nec terrebantur tristibus, nec flectebantur laetis, decenter ejus comminationem et consolationem, et tertio contradictionem audientium ostendit: et primo in transgressione sententiae; secundo in destructione Scripturae, cap. 36: *et factum est in anno quarto Joakim filii Josiae regis Juda*; tertio in persecutione prophetae, cap. 37: *et regnavit rex Sedecias filius Josiae pro Jechonia filio Joakim.* Circa primum duo. Primo convincuntur de transgressione, facto; secundo, exemplo, 35 cap.: *verbum quod factum est ad Jeremiam a domino.* Ostendit autem eos transgressores ex hoc quod etiam pactum quod ipsi cum Deo fecerant de liberatione servorum secundum legem, non servaverunt. Dividitur autem in partes duas. Primo ponitur quoddam alleviamentum malorum post foederis pactionem, secundo ponitur comminatio post pacti initi transgressionem, ibi, *verbum quod factum est ad Jeremiam a domino.* Circa primum duo. Primo ponit prophetiae titulum, in quo describit tempus: *quando Nabuchodonosor.* Supra 1: *ecce ego congregabo omnes cognitiones regnorum Aquilonis, ait dominus; et venient et ponent unusquisque solium suum in introitu portarum Jerusalem*, et cetera. Secundo ponit prophetale verbum: *haec dicit dominus*: et facit tria. Primo ponit comminationem pro culpis praeteritis quantum ad destructionem civitatis; *ecce ego tradam civitatem hanc in manus regis Babylonis, et succendet eam igni.* Psalm. 73: *incenderunt igni sanctuarium tuum, in terra polluerunt tabernaculum nominis tui.* Et quantum ad captivitatem regis: *et tu non effugies*, Thren. 2: *non fuit in diebus furoris domini qui effugeret, et relinqueretur.* Secundo ponit pro pacto inito remunerationem: *attamen audi (...) non morieris.* Hoc quidem non fuit impletum, quia in pacto non mansit, fuitque confusione mortuus quoniam medicinam laxativam in convivio acceperat. Habac. 2: *vae qui potum dat amico suo, miscens fel suum, et inebrians ut aspiciat nuditatem ejus.* Et tamen quantum ad hoc potest dici impletum quod non fuit hostili gladio interfectus. Supra 22: *non plangent eum, vae, frater, et vae, soror. Non concrepabunt ei, vae, domine, et vae, inclyte.* Tertio tangit imminentem tribulationem, ut promissio sit acceptior: *quia verbum hoc ego locutus sum.* Habac. 1: *ipse super omnem munitionem ridebit, et comportabit aggerem, et capiet eam.*

Lectio 2

[85212] In Jeremiam, cap. 34 l. 2 Hic ponitur comminatio post pacti transgressionem: et primo ponitur pacti transgressio; secundo contra transgredientes comminatio ibi, *et factum est verbum ad Jeremiam a domino.* Circa primum tria. Primo ponitur pactio: *postquam percussit rex Sedecias*

foedus, et etiam postquam fregit, *ut dimitteret unusquisque*, secundum legem. Exod. 21: *si emeris servum Hebraeum, sex annis serviet tibi; in septimo egredietur liber gratis.* Et Levit. 25, prohibetur quod retineant de fratribus suis ut servos, neque opprimant per potentiam in servitute famulorum; sed quasi mercenarii, et coloni sint. Secundo ponitur pacti ad tempus observatio: *audierunt igitur, et dimiserunt.* Psal. 105: *cito fecerunt, obliti sunt operum ejus, et non sustinuerunt consilium ejus.* Tertio ponitur pacti transgressio: *et conversi sunt deinceps.* Oseae 7: *reversi sunt ut essent absque jugo, facti sunt quasi arcus dolosus.*

Lectio 3

[85213] In Jeremiam, cap. 34 l. 3 Hic comminatur contra transgredientes. Et primo ponit culpam patrum, ponens pactionem: *ego percussi foedus.* Supra 31: *non secundum pactum quod pepigi cum patribus vestris in die qua apprehendi manum eorum ut educerem eos de terra Aegypti, pactum quod irritum fecerunt* et cetera. Et transgressionem: *et non audierunt.* Supra 11: *non audierunt, nec inclinaverunt aurem suam, sed abierunt in pravitate cordis sui mali.* Et culpam filiorum, ponens pactionem: *et conversi*, a transgressione patrum, *in domo*, in templo. Isa. 64: *domus sanctificationis nostrae, et gloriae nostrae, ubi laudaverunt te patres nostri*, et cetera. *Et transgressi estis, et commaculastis nomen meum*, transgrediendo. Exod. 20: *ne assumas nomen Dei tui in vanum.* Ezech. 36: *non propter vos ego faciam, domus Israel, sed propter nomen sanctum meum, quod polluistis, in gentibus ad quas intrastis.* Secundo comminatur poenam: *propterea haec dicit dominus*: et circa hoc duo. Primo ponit comminationem communiter quantum ad omnes, praedicens occisionem: *ecce ego praedico libertatem*, ut libere occidamini. Supra 15: *qui ad gladium, ad gladium; qui ad famem, ad famem; et qui ad captivitatem, ad captivitatem.* Et reliquiarum servitutem: *et dabo viros (...) vitulum*; idest, quod pactum per divisionem vituli firmaverunt sacrificando Deo. Unde inolevit iste usus loquendi: percutere, vel ferire foedus. Thren. 1: *dedit me dominus in manu de qua non potero effugere.* Praedicit etiam devorationem cadaverum: *et erit morticinum eorum in escam volatilibus caeli.* Ps. 73: *posuerunt morticina servorum tuorum escas volatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae.* Et quantum ad principes specialiter: *et Sedeciam regem Juda, et principes ejus.* Deut. 28: *ducet te dominus, et regem tuum quem constitues super te, in gentem quam ignoras tu, et patres tui. Qui recesserunt a vobis*, aut alieni habebantur. Infra 37: secundo ponit expletionis ordinem: *ecce ego praecipio.* Supra 12: *dederunt portionem meam desiderabilem in desertum solitudinis, posuerunt eam in dissipationem, luxitque super me.*

Caput 35

Lectio 1

[85214] In Jeremiam, cap. 35 l. 1 Hic convincit eos de transgressione, exemplo quorumdam obedien-

tium. Et primo ponitur obedientiae experimentum; secundo ponitur inobedientium condemnatio, ibi, *et factum est verbum domini ad Jeremiam.* Circa primum tria. Primo ponitur experiendi jussio a domino ad prophetam: *vade ad domum Rechabitarum*, qui dediti erant studio Scripturae, et ideo a vino abstinebant, de quibus 1 Paral. 2: *cognationes Scribarum habitantium in Jabes, canentes atque resonantes, et in tabernaculis commorantes. Hi sunt Cinaei qui venerunt de calore patris domus Rechab. Exedram*, quasi cameram extra principalem aedem. *Dabis*, probans eorum obedientiam. Supra 6: *probatorem dedi te in populo meo robustum, et scies, et probabis vias eorum. Et assumpsi (...) et introduxi eos in domum domini ad gazophylacium*, in quo divitiae templi conservabantur. *Gaza*, divitiae, *phylaxa*, conservatio in Graeco dicitur. *Maasiae*, qui tempore David hoc ministerium acceperat: 1 Paralip. 24: *vestibuli*, atrii. Quia enim domus ante cameram principum, ubi vestes custodiuntur, vestibulum dicitur, inolevit usus ut omne atrium, vestibulum dicatur. *Calices*, ad aquam. *Bibite vinum*, ut experimentum sumat mysteriorum. Proverb. 9: *comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.* Tertio ponitur obedientiae protestatio, *qui responderunt.* Et primo inducitur paterna jussio de non bibendo vino, *non bibetis.* Eccl. 2: *cogitavi a vino abstrahere carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* Et de paupertate, ne solicitudine temporalium, sapientiae studium intermitterent. *Et domum non aedificabitis.* 2 Corinth. 6: *tamquam nihil habentes et omnia possidentes.* Secundo ponitur adimpletio: *obedivimus ergo.* Prov. 3: *fili mi ne obliviscaris legis meae, et praecepta mea cor tuum custodiat. In tabernaculis.* Sapient. 11: *in locis desertis fecerunt casas.* Tertio excusatur necessaria transgressio: *cum autem ascendisset Nabuchodonosor* et cetera.

Lectio 2

[85215] In Jeremiam, cap. 35 l. 2 Hic ponitur inobedientium condemnatio. Et primo comparantur diversa merita; ubi ponitur inobedientiae admiratio: *numquid non recipietis disciplinam?* Etiam flagellis, et exemplis. Supra 2: *frustra percussi filios vestros; disciplinam non susceperunt.* Ponitur etiam admirationis ratio, *praevaluerunt*; quasi dicat: majorem efficaciam habuerunt sermones patris carnalis quam patris spiritualis. Hebr. 12: *patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus, et reverebamur eos; num multo magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus?* Et comparationis probatio: quia illis obedientibus hi non obedierunt: *ego autem locutus sum ad vos.* Supra 7: *locutus sum ad vos mane consurgens et loquens, et non audistis; vocavi vos, et non respondistis mihi.* Secundo promittuntur diversa praemia. Et primo promittit inobedientibus poenam: *idcirco haec dicit dominus.* Proverb. 1: *quia vocavi et renuistis; extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret; despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis; ego quoque in interitu vestro ridebo, et subsannabo, cum vobis id quod timebatis advenerit* et cetera. Secundo obedientibus misericordiam: *domui autem Rechabitarum dixit Jeremias.* 1 Reg. 15: *melior est obedientia quam victimae, et auscultare quam offerre adipem arietum.*

Caput 36

Lectio 1

[85216] In Jeremiam, cap. 36 l. 1 Hic primo ponitur Scripturae descriptio; secundo Scripturae destructio, ibi, *rex autem sedebat in domo hyemali*; tertio restauratio, ibi, *et factum est verbum domini ad Jeremiam.* Circa primum tria. Primo ponit scribendi praeceptum: *tolle volumen.* Habac. 2: *scribe visum, et explana eum super tabulas, ut percurrat qui legerit eum.* Secundo ponit Scripturae fructum: *si forte audiente domo Juda.* Ezech. 33: *si impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis quae operatus est, et custodierit omnia praecepta mea, et fecerit judicium et justitiam; vita vivet et non morietur.* Tertio Scripturae ministrum: *vocavit ergo Jeremias Baruch.* Apoc. 1: *quod vides scribe in libro, et mitte septem Ecclesiis quae sunt in Asia.*

Lectio 2

[85217] In Jeremiam, cap. 36 l. 2 Hic primo ponitur denuntiatio ad plebem; secundo ad principes, ibi, *cumque audisset Michaeas*; tertio ad regem, ibi, *igitur cum audissent omnia verba.* Circa primum primo ponitur denuntiandi praeceptum: *ego clausus sum.* 2 Tim. 2: *labora sicut bonus miles Christi Jesu.* Phil. 1: *ut plures e fratribus in domino, confidentes in vinculis meis, abundantius auderent sine timore verbum Dei loqui.* Secundo ponitur denuntiandi modus quantum ad locum, *in domo domini*, qui est locus devotionis. Isa. 56: *domus mea domus orationis vocabitur cunctis populis, ait dominus Deus.* Quantum ad tempus, *in die jejunii*, quod est tempus contritionis. Isa. 58: *nonne hoc est magis jejunium quod elegi? Dissolve colligationes impietatis, solve fasciculos deprimentes. Dimitte eos qui confracti sunt, liberos, et omne onus disrumpe. Frange esurienti panem tuum et egenos, vagosque induc in domum tuam. Cum videris nudum, operi eum, et carnem tuam ne despexeris.* Quantum ad audientes, *audiente populo.* Quantum ad advenas: *insuper et audiente universo Juda, qui veniunt de civitatibus suis.* Tertio ponit denuntiationis fructum, ponens utilitatem: *si forte cadat oratio eorum in conspectu domini*, idest acceptetur. Et consequentem sanctitatem: *et revertatur unusquisque a via sua pessima, quoniam magnus furor, et indignatio est.* 4 Reg. 2: *magna ira domini succensa est contra nos, quia non audierunt patres nostri verba libri hujus, ut facerent omne quod scriptum est nobis.* Quarto ponitur praecepti complementum quantum ad actum: *et fecit Baruch.* Hebr. ult.: *obedite praepositis vestris, et subjacete eis.* Quantum ad tempus. *Factum est autem in anno quinto Joakim.* Joel 2: *sanctificate Ecclesiam, coadunate senes, congregate parvulos et sugentes ubera.* Quantum ad locum: *legitque Baruch (...) in introitu portae novae*, quam fecerat Joas. 2 Paral. 27: *in vestibulo superiori*, idest in superiori parte atrii, in quo sacerdotes immolabant. 2 Esdrae 9: *legerunt in volumine domini Dei sui quater in die, et quater in nocte.*

Lectio 3

[85218] In Jeremiam, cap. 36 l. 3 Hic ponitur denuntiatio ad principes: et primo ponitur de Scriptura prophetiae, facta significatio ad principes: *et nuntiavit eis Michaeas.* Apoc. ult.: *qui audit dicat: veni.* Secundo Scripturae petitio: *miserunt itaque omnes principes ad Baruch (...) dicentes volumen ex quo legisti populo sume in manu tua*: mystice, in operatione. Eccle. 9: *quodcumque potest facere manus tua, instanter operare: quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud Inferos, quo tu properas.* Apportatio, *tulit ergo.* Tertio ponitur Scripturae recitatio: *et dixerunt ad eum: sede, et lege haec in auribus nostris.* Act. 20: *non enim subterfugi quominus annuntiarem omne consilium Dei vobis.* Et lectionis effectus: *igitur cum audissent omnia verba, obstupuerunt.* Supra 23: *numquid non verba mea sunt quasi ignis ardens, dicit dominus, et quasi malleus conterens petras?*

Lectio 4

[85219] In Jeremiam, cap. 36 l. 4 Hic ponitur denuntiatio ad regem et primo ponitur denuntiationis praeparatio: exponunt enim denuntiandi propositum: *nuntiare debemus*: quia ipse potest peccata populi corrigere. Proverb. 20: *rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Perscrutantur editionis modum: unde primo ponitur quaestio: *et interrogaverunt eum, dicentes: indica nobis quomodo scripsisti omnes sermones istos ex ore ejus*; ut ex modo scirent, utrum divino spiritu edita Scriptura esset. 1 Joan. 4: *nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus an ex Deo sint: quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum.* Et ponitur responsio: *dixit autem Baruch: ex ore suo loquebatur quasi legens*, sine impedimento et praemeditatione. Matth. 10: *nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini, dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini: non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Supra 1: *ecce dedi verba mea in ore tuo*, et cetera. Et datum absconsionis consilium, *abscondere*, timentes de pertinacia et crudelitate regis. 3 Reg. 18: *numquid non indicatum est tibi domino meo quid fecerim, cum interficeret Jezabel prophetas domini, quod absconderim de prophetis domini centum viros, quinquagenos, et quinquagenos in speluncis, et paverim eos pane et aqua? Et nunc tu dicis: vade et dic domino tuo: adest Elias, ut interficiat me?* Secundo ponitur denuntiatio: *et ingressi sunt.* Sapient. 6: *ad vos ergo, o reges, sunt hi sermones mei, ut discatis sapientiam, ne excidatis.* Tertio ponitur Scripturae recitatio: *misitque rex Judi*; Job 29: *cumque sederem quasi rex circumstante exercitu, eram tamen maerentium consolator.*

Lectio 5

[85220] In Jeremiam, cap. 36 l. 5 Hic ponitur Scripturae destructio: et circa hoc duo. Primo ponitur Scripturae destructio; secundo scribentium persecutio, ibi, *et praecepit rex Jeremiel.* Circa primum tria. Primo ponitur dispositio ad destructionem: *posita erat arula coram eo plena prunis in domo hyemali*: habebat enim propter delicias domos speciales ad hyemem et aestatem. Amos 3: *percutiam domum hyemalem cum domo aestiva, et peribunt domus eburneae, et dissipabuntur aedes multae.* Secundo ponitur destructio: *cumque legisset Judi tres pagellas*, parvas paginas, *scalpello*, cultello, quo parabat pennam. Isa. 30: *auferte a me viam, declinate a me semitam, cesset a facie vestra sanctus Israel.* Et sic fecerunt quod facere non debuerunt, omiserunt etiam quod facere debuerunt. *Et non timuerunt*, exemplo Josiae. 4 Reg. 32: *cum audisset rex verba libri legis, scidit vestimenta sua*, et cetera. Tertio ponitur principum contradictio: *verumtamen Elnathan, et Dalajas, et Gamarias contradixerunt regi.* Simile 2 Reg. ult.: *obtinuit sermo regis verba Joab, et principum ejus*, et cetera.

Lectio 6

[85221] In Jeremiam, cap. 36 l. 6 Hic ponitur scribentium persecutio: et primo ponitur iniquum praeceptum, *ut comprehenderent*; secundo ponitur divinum auxilium: *abscondit autem eos dominus*; et fecit quod inveniri non possent. Psalm. 33: *custodit dominus omnia ossa eorum, unum ex his non conteretur.*

Lectio 7

[85222] In Jeremiam, cap. 36 l. 7 Hic ponitur Scripturae restauratio: et primo ponitur restaurandi praeceptum, *rursum tolle.* Supra 1: *pugnabunt adversum te, et non praevalebunt, quia ego tecum sum, ait dominus, ut liberem te.* Secundo destruenti comminatur interitum, ibi, *et ad Joakim regem Juda dices.* Unde arguit culpam: *tu combussisti.* Prov. 29: *viro qui corripientem dura cervice contemnit, repentinus ei superveniet interitus, et eum sanitas non sequetur.* Et comminatur poenam: *propterea haec dicit dominus*: regalis successionis terminationem: *non erit ex eo qui sedeat super solium David.* Supra 22: *non erit de semine ejus vir qui sedeat super solium David, et potestatem habeat ultra in Juda.* Cadaveris abjectionem: *cadaver ejus projicietur*, sepultura asini. Isa. 14: *tu autem projectus es de sepulcro tuo quasi stirps inutilis, pollutus et obvolutus, cum his qui interfecti sunt gladio, et descenderunt usque ad fundamenta laci.* Subditorum destructionem quantum ad domesticos: *visitabo contra eum et contra semen ejus.* Psalm. 88: *visitabo in virga iniquitates eorum, et in verberibus peccata eorum.* Et quantum ad alios: *et adducam super eos, et super habitatores Jerusalem, et super viros Juda omne malum.* Isa. 43: *ego dominus, et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum. Ego dominus faciens omnia haec.* Tertio ponit praecepti complementum: *Jeremias autem tulit volumen aliud.* Sap. 7:

sapientia autem vincit malitiam.

Caput 37

Lectio 1

[85223] In Jeremiam, cap. 37 l. 1 Hic ostenditur contradictio ex prophetae persecutione: et primo ponitur persecutio ipsius propter falsam suspicionem; secundo propter veram praedicationem, cap. 38: *audivit autem Saphatias filius Mahan.* Circa primum tria. Primo ponit suspicionis occasionem; secundo ponit suspicionem, ibi, *cumque pervenisset ad portam Beniamin*; tertio persecutionem, ibi, *et apprehendit Jeremiam prophetam.* Circa primum duo. Primo ponitur occasio sumpta ex prophetae verbo; secundo occasio sumpta ex ipsius facto, ibi: *cumque pervenisset* et cetera. Circa primum duo. Primo ponitur consultatio; secundo ponitur prophetae displicens illis responsio, ibi, *et factum est verbum domini ad Jeremiam.* Circa primum tria. Primo describit consultantium conditionem: *quem constituit regem Nabuchodonosor*: 1 Reg. 24. *Et non obedivit*, ut tributum regi Babylonis solveret, et a peccatis cessaret. Matth. 22: *reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei, Deo. Servi*, familiares, *populus.* Eccli. 10: *secundum judicem populi, sic et ministri ejus, et qualis rector est civitatis, tales et inhabitantes in ea.* Secundo ponitur consultatio: *et misit rex (...) dicens: ora pro nobis*, ut indicet nobis quid agere debeamus ut ab hostibus liberemur. Isa. 37: *leva ergo orationem pro reliquiis quae repertae sunt.* Tertio ponitur consultantis ratio: fiduciam enim sumpserant ex prophetae libertate, quem nondum afflixerant: *Jeremias autem ambulabat in medio populi*: et ex obsidionis solutione: *igitur exercitus Pharaonis egressus est de Aegypto*: exiverat enim rex Aegypti ut liberaret Judaeos. Quo devicto tamen exercitus rediit. Isa. 36: *ecce confidis super baculum arundineum confractum istum: super Aegyptum*, et cetera.

Lectio 2

[85224] In Jeremiam, cap. 37 l. 2 Hic ponitur prophetae responsio. Et primo excludit Aegyptiorum auxilium: *ecce exercitus Pharaonis.* Isa. 30: *Aegyptus frustra et vane auxiliabitur.* Secundo praedicit Chaldaeorum reditum: *et redient Chaldaei. Nolite decipere*, falsa spe. Thren. 1: *vocavi amicos meos, et ipsi deceperunt me.* Tertio excludit impedimentum: *sed si percusseritis.* Deut. 32: *quomodo persequebatur unus mille, et duo fugabant decem millia? Nonne ideo quia dominus Deus tuus vendidit eos et dominus conclusit illos?*

Lectio 3

[85225] In Jeremiam, cap. 37 l. 3 Hic ponit occasionem sumptam ex facto: *et divideret ibi possessionem*, quam emerat: idest distingueret ab aliis agris: vel distribueret aliis, ut ipse sine solicitudine remaneret. 2 Corinth. 6: *tamquam nihil habentes, et omnia possidentes.*

Lectio 4

[85226] In Jeremiam, cap. 37 l. 4 Hic ponitur falsa suspicio. Psalm. 26: *insurrexerunt in me testes iniqui, et mentita est iniquitas sibi.*

Lectio 5

[85227] In Jeremiam, cap. 37 l. 5 Hic ponitur persecutio in tribus. In captione. Thren. 3: *venatione ceperunt.* In flagellatione, *caesum.* Simile Act. 8: Hebr. 11: *ludibria, et verbera experti.* Et in carceratione: *itaque ingressus est Jeremias in domum laci.* Psal. 87: *aestimatus sum cum descendentibus in lacum. Ergastulum*, et est proprie carcer in quo damnatur quis ad aliquod opus. Secundo ponitur liberatio, *mittens*; et circa hoc tria. Primo ponitur liberationis occasio, ponens regis interrogationem: *putasne est sermo a domino?* Scilicet praenuntians futura, tibi revelatus. Isa. 8: *numquid non populus a Deo suo requirit visionem pro vivis ac mortuis?* Et ponit responsionem: *et dixit Jeremias.* 3 Reg. 14: *ego autem missus sum ad te durus nuntius.* Secundo ponitur liberationis petitio: *et dixit Jeremias ad regem*: ubi monstrat injustam poenam; *quid peccavi?* Job 6: *non invenietis in lingua mea iniquitatem, nec in faucibus meis stultitia personabit.* Excusat impositam culpam: *ubi sunt prophetae vestri?* Quasi dicat: patet eorum falsitas, et mea veritas. Jam enim exercitus Chaldaeorum reversus erat, quem illi reversurum negaverant. Supra 28: *propheta, qui vaticinatus est pacem, cum venerit verbum ejus, tunc scietur propheta quem misit dominus in veritate.* Et petit misericordiam: *nunc ergo audi, obsecro.* Proverb. 15: *responsio mollis frangit iram, sermo durus suscitat furorem.* Eccli. 6: *verbum dulce multiplicat amicos, et mitigat inimicos; et lingua eucharis in bono homine abundabit.* Tertio ponitur petitionis impetratio: *praecepit ergo rex Sedecias ut traderetur Jeremias in vestibulo carceris, et daretur ei torta panis quotidie, excepto pulmento*, quod addi noluit, *vestibulo*, idest atrio.

Caput 38

Lectio 1

[85228] In Jeremiam, cap. 38 l. 1 In parte ista ostenditur persecutio prophetae propter veram praedicationem: et dividitur in tres partes. Primo ponit praedicationem, *loquebatur*: quamvis enim esset in carcere, multi tamen veniebant ad eum; in quo comminatur remanentibus mortem: *quicumque*

manserit in civitate hac, morietur. Et promittebat fugientibus salutem: *qui autem profugerit (...) vivet.* Urbis captionem: *tradendo tradetur.* Et haec tria posuit supra 21: unde videtur continuari, secundum historiae ordinem, ad illud. Secundo ponit persecutionem: ubi ponit principum impiam petitionem: petunt enim mortem: *et dixerunt principes.* Sap. 2: *circumveniamus justum quoniam contrarius est operibus nostris.* Accusant praedicationem: *de industria enim dissolvit manus virorum*: quod est contra officium prophetale. Isa. 35: *confortate manus dissolutas, et debilia genua roborate.* Et pervertunt intentionem: *siquidem homo iste non quaerit pacem.* Gal. 4: *ergo inimicus factus sum, verum dicens vobis?* Nolebat autem Jeremias auferre cor resistendi; sed propter bonum, et salutem populi, ex jussu domini, illa dicebat. Ponit etiam stultam regis exauditionem: *et dixit rex Sedecias.* Unde non excusatur, quamvis minus peccaverit. Joan. 19: *propterea qui tradidit me tibi, majus peccatum habet.* Ponit etiam solicitam executionem: *tulerunt ergo Jeremiam, et projecerunt eum in lacum*, cisternam sine aqua. Psalm. 87: *posuerunt me in lacu inferiori, in tenebrosis, et in umbra mortis.* Et designat prophetae intromissionem: *descendit itaque Jeremias in coenum.* Psalm. 68: *infixus sum in limo profundi, et non est substantia.* Tertio ponitur liberatio. Hic duo ponit. Primo quod liberatur a carcere; secundo quod liberatur a mortis timore, ibi, *et misit rex Sedecias, et tulit ad se Jeremiam.* Circa primum quatuor. Primo describit petentem, *Abdemelech*, idest servus regis significans; quod dicit propter humilitatem. Rom. 1: *Paulus servus Christi Jesu*, et cetera. *Aethiops*, propter carnis mortificationem. Psalm. 67: *Aethiopia praeveniet manus ejus Deo.* Cant. 1: *nigra sum, sed formosa. Vir*, propter animi virtutem, *eunuchus*, propter castitatem. Matth. 19: *sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum. Qui erat in domo regis*, Philip. 3: *nostra conversatio in caelis est.* Sap. 3: *spado qui non est operatus per manus suas iniquitatem, nec cogitavit adversus Deum nequissima: dabitur enim illi fidei donum electum, et sors in templo Dei acceptissima.* Secundo ponit petitionem, designans petitionis locum: *porro rex sedebat in porta Beniamin*, quae scilicet ducebat in tribum Beniamin. Et ponit petitionem, *et egressus est Abdemelech de domo regis, et locutus est ad regem (...) non sunt enim panes ultra in civitate*; quasi dicat: ex quo inclusus est, panis defecit. Vel non erat necessarium includi, cum omnes obsessi, et in penuria simus. Sap. 11: *per quae quis peccat, per haec et torquetur.* Tertio ponitur impetratio: *praecepit itaque rex.* Quarto ponitur executio: *assumptis ergo Abdemelech secum viris ingressus est domum regis (...) et tulit inde veteres pannos, et antiqua quae computruerant*, propter tribulationes quas sustinuerunt. Heb. ult.: *mementote praepositorum qui vobis locuti sunt verbum Dei, quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem.* Vel quia, ad litteram, molliores sunt. *Per funiculos*, praeceptorum Dei. Eccl. 4: *funiculus triplex difficile rumpitur. In vestibulo carceris*, idest in atrio. Dicitur enim vestibulum, domus ante cameram regis, ubi custodiuntur vestes: unde omne atrium, vestibulum dicitur.

Lectio 2

[85229] In Jeremiam, cap. 38 l. 2 Hic liberatur a timore mortis, concessa sibi securitate a rege. Et

primo ponitur securitatis pactio; secundo pacti observatio, ibi, *mansit vero Jeremias in vestibulo carceris.* Circa primum duo. Primo ponitur mutua petitio. Petit enim rex divinum responsum, vel consilium, *interrogo.* 3 Reg. ult.: *iterum atque iterum te adjuro ut non loquaris mihi nisi quod verum est in nomine domini.* Et propheta petit securitatis promissum: *dixit autem Jeremiam ad Sedeciam.* Luc. 22: *si vobis dixero, non credetis mihi* et cetera. Potest enim legi interrogative vel remissive. Secundo ponitur mutua solutio. Primo enim rex dat securitatis promissum: *juravit ergo rex Sedecias (...) si occidero*, male mihi accidat. Isa. 42: *ego dominus vocavi te in justitia, et apprehendi manum tuam et servavi te.* Secundo propheta dat salutis consilium. Et circa hoc quatuor facit. Primo ponitur salubris prophetae exhortatio: *et dixit Jeremias.* Et datur regi optio eligendi bonum vel malum. Eccl. 15: *ante hominem vita et mors, bonum et malum, et quod placuerit ei, dabitur illi.* Secundo ponitur regis excusatio: *et dixit rex (...) solicitus sum propter Judaeos*, quorum bona destruxerat propter hoc quod ad Chaldaeos confugerant. Supra 9: *unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam: quoniam omnis frater supplantans supplantabit, et omnis amicus fraudulenter incedet.* Tertio ponitur responsionis exclusio: *respondit Jeremias*: in qua excludit timorem, si consilium audiat: *non te tradant.* Isa. 1: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Ponit comminationem, si audire contemnat: *quod si nolueris.* Comminatur autem mulierum insultationem: *ecce omnes mulieres dicent.* Insultando autem improperant stultum amicorum consilium: *seduxerunt*, quantum in se fuit, *et praevaluerunt*, quia eis credidisti, *pacifici tui*, qui pacem tibi promittebant. Isa. 3: *popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant.* Consequens damnum: *demerserunt te in coeno*, peccati, *in lubrico*, poenae. Psalm. 34: *fiant viae illorum tenebrae et lubricum.* Et eorum recessum: *et recesserunt a te.* Eccli. 6: *est amicus secundum tempus suum, et non permanebit in die tribulationis.* Comminatur etiam captionem familiae: *et omnes uxores.* Isa. 39: *de filiis tuis qui exibunt de te quos genueris, tollent, et erunt eunuchi in palatio regis Babylonis.* Et personae propriae: *et tu non effugies.* Thren. 2: *non fuit in die furoris domini, qui effugeret et relinqueretur.* Comminatur etiam urbis captionem: *et civitatem hanc comburet igni.* Amos 1: *succendam ignem in muro Rabaa, et devorabit aedes ejus.* Quarto petitur a rege consilii dati occultatio: *dixit ergo Sedecias ad Jeremiam.* Et circa hoc tria facit. Primo petit occultari consilium, *nullus sciat.* Tob. 12: *sacramentum regis abscondere bonum est; opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est.* Secundo docet celandi modum: *si autem audierint principes*, ut veritatem taceat, et falsum non dicat. Prov. 10: *qui moderatur labia sua prudentissimus est.* Tertio ponitur petitionis complementum: *venerunt ergo omnes principes ad Jeremiam.* Prov. 11: *qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem amicus est, caelat amici commissum.*

Lectio 3

[85230] In Jeremiam, cap. 38 l. 3 Hic ponitur petitionis observatio, *in vestibulo* non missus in lacum, secundum petitionem suam.

Caput 39

Lectio 1

[85231] In Jeremiam, cap. 39 l. 1 Hic ponitur instructio reliquiarum populi, post ipsius populi captivitatem. Et dividitur in tres partes. In prima ponitur captivatio; in secunda reliquiarum conservatio, cap. 40: *sermo qui factus est ad Jeremiam a domino*; tertio reliquiarum instructio, cap. 42: *et accesserunt omnes principes bellatorum.* Circa primum duo. Primo ponitur populi captivatio; secundo quorumdam liberatio, ibi, *et de plebe pauperum qui nihil penitus habebant.* Circa primum tria. Primo ponit obsidionem, *et obsidebant.* Isa. 29: *circumdabo quasi sphaeram in circuitu tuo, et jaciam contra te aggerem, et munimenta ponam in obsidionem tuam.* Secundo ponit captionem urbis: *undecimo anno, mense quarto*, scilicet Julio. Tamen combusta est mense quinto, septima die mensis: sicut habetur 2 Reg. ult.: *quinta mensis.* Contra 2 Reg. ult.: dicitur, quod nona mensis. Et potuit esse quod quinta die coeperunt homines fugere prae fame; et nona, civitas aperta est, custodibus ablatis. Et quia primo ceperunt antemurale; et tunc habebant urbem quasi captam; et postea ceperunt urbem: unde sequitur: *sederunt in porta media*, idest in medio duorum murorum; vel quae erat inter duas portas ex eadem parte civitatis. Supra 1: *ponet unusquisque solium suum in introitu portarum Jerusalem, et super muros ejus in circuitu, et super universas urbes Juda.* Ponit etiam captionem regis designans fugam: *cumque vidisset eos Sedecias rex Juda, et omnes viri bellatores, fugerunt, et egressi sunt nocte de civitate per viam horti regis, et per portam quae erat inter duos muros*, qui conjungebantur muro civitatis juxta domum regis, et cingebant hortum regium, inter quos erat et via, et porta secundum aequidistantiam ab utroque. Thren. 1: *facti sunt principes ejus velut arietes non invenientes pascua, abierunt absque fortitudine ante faciem subsequentis.* Et subjungit captionem: *persecutus est autem eos exercitus Chaldaeorum.* Thren. 4: *velociores fuerunt persecutores nostri aquilis caeli.* Tertio ponit captorum condemnationem: et primo regis, et principum, in occisionem, *et captum*, regem, *adduxerunt ad Nabuchodonosor*, scilicet in sententiae pronuntiationem: *et locutus est ad eum judicia.* Ezech. 10: *judicabo te judiciis adulterarum, et effundentium sanguinem.* Et executionem sententiae principum, *et occidit.* Sap. 6: *potentes potenter tormenta patientur.* Et oculorum caecitatem: *oculos quoque Sedeciae eruit (...) ut duceretur in Babylonem.* 4 Reg. 25, idem. Secundo condemnationem urbis in destructionem: *domum quoque regis, et domum vulgi succenderunt Chaldaei igni.* Thren. 2: *praecipitavit omnia moenia ejus dissipavit munitiones ejus.* Tertio condemnationem plebis in transmigrationem: *et reliquias populi transtulit Nabuzardan magister militum in Babylonem.* Baruch. 4: *delicati mei ambulaverunt vias asperas: ducti sunt enim ut grex directus ab inimicis.*

Lectio 2

[85232] In Jeremiam, cap. 39 l. 2 Hic ponit quorumdam liberationem. Primo *pauperum qui nihil penitus habebant (...), et dedit eis vineas, et cisternas*, quia terra penuriam in aquis patitur. Supra 5: *verumtamen in diebus illis, ait dominus, non faciam vos in consummationem.* Secundo liberationem justorum. Primo prophetae, ponens jussionem: *praeceperat*, et executionem: *misit ergo in domum*, suam. Proverb. 11: *justus de angustia liberatus est et tradetur impius pro eo.* Ibid. 10: *quod timet impius, veniet super eum, desiderium suum justis dabitur.* Et cap. 16: *cum placuerint domino viae hominis, etiam inimicos ejus convertet ad pacem.* Secundo liberationem eunuchi: *ad Jeremiam autem factus fuerat sermo domini.* Et primo promittit liberationem ab hostium dominio: *et non traderis.* Sap. 10: *custodivit illum ab inimicis, et a seductoribus tutavit illum.* Secundo ab occisionis gladio: *et gladio non cades.* Psal. 90: *cadent a latere tuo mille, et decem millia a dextris tuis, ad te autem non appropinquabit.* Supra 17: *benedictus vir qui confidit in domino, et erit dominus fiducia ejus.* Eccl. 2: *crede Deo, et recuperabit te, et dirige viam tuam, et spera in illum.*

Caput 40

Lectio 1

[85233] In Jeremiam, cap. 40 l. 1 Posita destructione urbis, et populi captivitate, ponit reliquiarum salutem. Et primo ponitur populi congregatio; secundo congregati populi disturbatio, cap. 41: *et factum est in mense septimo.* Circa primum duo. Primo ponitur congregatio; secundo quarumdam insidiarum revelatio, quae pacem populi perturbabant, ibi, *Johanan autem filius Caree.* Circa primum tria. Primo ponitur congregatio populi quantum ad prophetam; secundo quantum ad principes, ibi, *cumque audissent omnes principes exercitus (...) venerunt ad Godoliam*; tertio quantum ad plebem, ibi, *sed et omnes Judaei.* Circa primum quatuor. Primo ponitur liberationis praenuntiatio. *Sermo qui factus est ad Jeremiam.* Cum nullus sermo sequatur, intelligitur hoc primum sermone revelatum quod postea opere narratur expletum. Psalm. 68: *exaudivit pauperes, et vinctos suos non despexit.* Secundo ponitur prophetae liberatio: *tollens ergo princeps militiae Jeremiam.* Et assignat rationem, veritatem scilicet prophetae: *dominus Deus tuus locutus est*, per te. Amos 3: *non est malum in civitate quod dominus non fecerit.* Et ponit liberationem: *nunc ergo ecce solvi te hodie de catenis.* Psalm. 106: *eduxit eos de tenebris, et umbra mortis, et vincula eorum disrupit.* Tertio datur ei optio, utrum vadat in Babylonem, vel cum Godolia remaneat, vel quocumque placeat, pergat: *si placet.* Genes. 13: *ecce terra in conspectu tuo* et cetera. Proverb. 4: *ducam te per semitas aequitatis, quas cum ingressus fueris, non arctabuntur gressus tui, et currens non habebis offendiculum.* Et ponitur provisio sibi facta: *dedit quoque ei magister militiae cibaria.* Jud. 14: *de comedente exivit cibus, et de forti egressa est dulcedo.* Quarto ponitur prophetae electio: *venit autem Jeremias ad Godoliam.* Ideo non in Chaldaeam ivit, quia illi habebant ad consolationem Danielem et Ezechielem. Isa. 6: *ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde, et praedicarem captivis indulgentiam, et clausis apertionem; ut praedicarem annum placabilem domino, et diem ultionis Deo nostro; ut consolarer omnes lugentes,*

et ponerem consolationem lugentibus Sion.

Lectio 2

[85234] In Jeremiam, cap. 40 l. 2 Hic ponitur congregatio principum: et primo ponitur eorum congregatio: *cumque audissent omnes principes exercitus (...) venerunt ad Godoliam.* Eccl. 10: *rex insipiens perdet populum suum, et civitates inhabitabuntur per sensum prudentium.* Secundo ponitur congregatorum assecuratio: *et juravit eis Godolias (...) nolite timere.* 2 Petri 2: *servi subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam discolis.* Tertio ostendit securitatis modum, *ecce ego*; quasi dicat: ego sustinebo totum onus, ut vos in pace sitis. 1 Cor. 4: *nos stulti propter Christum, vos autem prudentes in Christo.* Isa. 53: *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Joan. 10: *bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis. Sed et omnes Judaei qui erant in Moab* et cetera. Hic ponitur congregatio plebis. Ps. 146, *dispersiones Israelis congregavit.*

Lectio 3

[85235] In Jeremiam, cap. 40 l. 3 Hic ponitur insidiarum machinatio: et primo facta a principibus communiter: *scito quod Baalis*, qui adhuc Chaldaeis resistebat. *Et non credidit*, credens dolosis verbis Ismahelis. Prov. 14: *innocens credit omni verbo, astutus considerat gressus suos.* Secundo facta a quodam specialiter, *Johanan.* Et primo excogitatio: *ibo.* Prov. 11: *in bonis justorum exaltabitur civitas, et in perditione impiorum erit laudatio.* Secundo ponitur repulsio: *et ait Godolias.* Supra 11: *et non cognovi quia cogitaverunt super me consilia, dicentes: mittamus lignum in panem ejus, et eradamus eum de terra viventium.*

Caput 41

Lectio 1

[85236] In Jeremiam, cap. 41 l. 1 Hic ponitur congregati populi disturbatio per nequitiam Ismahelis: et primo ponitur quorumdam fraudulenta occisio; secundo cadaverum intumulatio, ibi, *lacus autem in quem projecerat Ismahel omnia cadavera virorum (...) ipse est quem fecit rex Asa*; tertio aliorum violenta captivatio, ibi, *et captivos duxit.* Circa primum duo. Primo ponitur occisio ducis et familiarium; secundo occisio quorumdam peregrinorum, ibi, *secundo autem die* et cetera. Circa primum tria. Primo ponit simulatae pacis dolum: *de semine regali*, propter quod invidia movebatur adversus eum quem videbat Judaeis praepositum, se a regno excluso. Eccli. 6: *est*

amicus socius mensae, et non permanebit in die necessitatis. Secundo ponit patratum ducis homicidium: *surrexerunt*, de mensa, *decem viri, et percusserunt*, aliis nihil tale suspicantibus. 2 Reg. 3: *nequaquam ut mori solent ignavi mortuus es Abner.* Tertio ponit occisionem familiarium: *omnes quoque Judaeos qui erant cum Godolia (...) percussit.* Eccli. 10: *ab una scintilla augetur ignis, et ab uno doloso augetur sanguis.*

Lectio 2

[85237] In Jeremiam, cap. 41 l. 2 Hic ponit occisionem peregrinorum: et primo describit eorum conditionem quantum ad luctum, *rasi barba*, Thren. 1: *sacerdotes ejus gementes.* Baruch 4: *adduxit mihi Deus luctum magnum*, et cetera. Et quantum ad votum: *munera*, habebant, *thus*, quod in omni oblatione offerebatur. Levit. 2: *in domo domini*, idest in loco templi. Isa. 19: *colent eum in hostiis, et muneribus, et vota vovebunt domino, et solvent.* Secundo ponit occisionem, praemittens dolum in tristitiae simulatione: *egressus et plorans*, Eccli. 12: *et si humiliatus vadat curvus, abjice animum tuum, et custodi te ab illo.* Et in fraudulento consilio: *cum autem occurrisset.* Prover. 26: *lingua fallax non amat veritatem, et os lubricum operatur ruinas.* Et subjungit homicidium: *qui cum venissent ad medium civitatis, interfecit eos Ismahel.* Thren. 3: *lapsa est in lacum vita mea, posuerunt lapidem super me.* Oseae 4: *sanguis sanguinem tetigit.* Tertio ponit quorumdam liberationem, propter promissionem divitiarum quas se habere dicebant: *decem autem viri*, Prov. 13: *redemptio animae viri divitiae multae: qui autem pauper est, increpationem non sustinet.*

Lectio 3

[85238] In Jeremiam, cap. 41 l. 3 Hic ponit cadaverum intumulationem, *Asa rex.* 3 Reg. 16: dicitur, quod Asa fecit construi Gabaa Beniamin in Masphat, de his quae praeparaverat Baasa ad aedificandum contra ipsum Rama: et forte fecit in munitionem loci cisternam aliquam. Psal. 87: *aestimatus sum cum descendentibus in lacum, factus sum sine adiutorio inter mortuos liber.*

Lectio 4

[85239] In Jeremiam, cap. 41 l. 4 Hic ponit captivationem. Et primo ponitur remanentium captivatio, *reliquias*, quia quosdam interfecerat qui erant de Godoliae familia. Isa. 5: *dilatavit Infernus animam suam, et aperuit os suum absque ullo termino.* Secundo ponitur liberatio, praemittens liberantium praeparationem, *audivit*, Prov. 24: *erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui traduntur ad interitum liberare ne cesses.* Et subjungit captivorum liberationem: *cumque vidisset omnis populus qui erat cum Ismahel, Johanan (...) laetati sunt.* Proverb. 11: *in bonis justorum exaltabitur*

civitas, et in perditione impiorum erit laudatio. Et subdit captivantis evasionem: *Ismahel autem fugit cum octo*, duobus interfectis. Isa. 33: *vae qui praedaris, nonne et ipse praedaberis?* Tertio ponit eorum timorem: et circa hoc duo. Primo ponit timoris signum, scilicet propositum fugiendi: *tulit ergo Johanan.* Prov. 28: *fugit impius, nemine persequente.* Secundo ponit timoris incitativum: *timebant enim eos.* Sap. 17: *semper enim praesumit saeva, perturbata conscientia.* Job 15: *cum pax sit, ille semper insidias suspicatur.*

Caput 42

Lectio 1

[85240] In Jeremiam, cap. 42 l. 1 Hic incipit populi congregati instructio. Et dividitur in partes duas. Primo ponitur populi instructio generalis; secundo specialis Baruch, cap. 45: *verbum quod locutus est Jeremias ad Baruch.* Circa primum duo. Primo ponitur prophetae instructio; secundo populi contradictio, ibi (cap. 43): *factum est autem, cum complesset Jeremias loquens ad populum.* Circa primum duo. Primo ponitur instructionis petitio; secundo ponitur instructio, ibi, *cum autem completi essent decem dies.* Circa primum duo. Primo petunt orationis suffragia: ubi ponitur petitio: *cadat oratio nostra in conspectu tuo*; quasi dicat: locum habeat apud te. Eccli. 35: *oratio humiliantis se nubes penetrabit, et donec propinquet non consolabitur, et non discedet donec altissimus aspiciat.* In quo captant benevolentiam. *Et ora pro nobis*; ubi petunt beneficium. Isa. 37: *leva ergo orationem pro reliquiis quae repertae sunt. Qui derelicti sumus pauci*: in quo flectunt ad misericordiam. Deuter. 28: *remanebitis pauci numero, qui prius eratis sicut astra caeli prae multitudine, et annuntiet*: in quo expetitur orationis fructus. *Dominus.* Isa. 8: *numquid non populus a Deo suo requiret visionem pro vivis, ac mortuis? Viam*, quia non in Aegyptum ire decreverant. Supra 10: *non est hominis via ejus, nec viri est ut ambulat, et dirigat gressus suos.* 2 Paral. 20: *cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Ponitur etiam prophetae promissio, ibi, *dicit.* Promittit autem orationes, *ecce ego.* 1 Reg. 12: *absit a me peccatum hoc in domino, ut cessem orare pro vobis.* Et denuntiationem: *omne verbum quodcumque responderit mihi, indicabo vobis.* Act. 20: *non enim subterfugi quominus annuntiarem omne consilium Dei vobis.* Secundo promittunt obedientiam, quam tamen servaturi non erant: *et illi dixerunt.* Simile Exod. 19: *cuncta quae locutus est nobis dominus, faciemus.*

Lectio 2

[85241] In Jeremiam, cap. 42 l. 2 Hic ponitur instructio: et circa hoc tria. Primo inducit revelantis auctoritatem: *haec dicit dominus*, quasi mediator inter vos, et Deum, deferens orationes vestras ad Deum et responsum ipsius ad vos. Deut. 5: *ego sequester, et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus.* Secundo hortatur ad quietem dupliciter. Excludendo

mala divinae punitionis, ponens promissum: *aedificabo*, bona conferendo, *plantabo*, confirmando. Et excludens impedimentum: *jam enim placatus sum.* Exod. 32: *et placatus est dominus ne faceret malum adversus populum suum.* Psal. 102: *non in perpetuum irascetur, neque in aeternum comminabitur.* Et excludit timorem hostilis persecutionis faciens securitatem: *nolite timere.* Isa. 51: *quis tu ut timeas ab homine mortali, et a filio hominis, qui quasi fenum ita arescet?* Et promittit auxilii opem: *quia vobiscum sum.* Supra 20: *dominus mecum est tamquam bellator fortis. Idcirco qui persequuntur me cadent, et infirmi erunt, et confundentur vehementer: quia non intellexerunt opprobrium sempiternum, quod numquam delebitur.* Isa. 50: *dominus Deus auxiliator meus, et ideo non sum confusus.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Isaiam ad litteram

prooemium

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Leonino 1969 praebito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[84941] Super Is., pr. 1 *Scribe visum, et explana eum super tabulas, ut percurrat qui legerit eum: quia adhuc visus procul, et apparebit in finem.* Habac. 2. Ex verbis istis tria possunt accipi circa librum Isaiae prophetae, quem prae manibus habemus; scilicet auctor, modus et materia. Circa primum tria ponuntur: scilicet auctor, auctoris minister, et ministri officium, sive donum. Auctor ostenditur in dicentis imperio: unde praemittitur: *respondit mihi dominus, et dixit: scribe visum* et cetera. Auctor enim Scripturae sacrae spiritus sanctus est. Infra 48: *nunc misit me dominus* etc., 2 Petri I 21: *non enim voluntate humana* et cetera. Spiritus enim *loquitur mysteria*, sicut dicitur 1 Cor. 14. Minister ostenditur in scribentis actu: dicit enim, *scribe.* Fuit autem lingua prophetae organum spiritus sancti, sicut in Psal. 44. Dicitur: *lingua mea calamus Scribae, velociter scribentis.* Et 1 Cor. 3: *quid igitur est Apollo? Quid vero Paulus? Ministri ejus cui credidistis.* Officium vero ministri ostenditur in visionis privilegio: dicit enim, *visum. Qui enim hodie dicitur propheta, olim vocabatur videns*, sicut 1 Reg. 9 dicitur. Et Numer. 12: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Sic igitur patet auctor; sed modus ostenditur in hoc quod sequitur, *et explana*: modus enim istius prophetiae planus est et apertus. Unde, ut dicitur in prologo *non videtur vaticinari de futuris, sed magis de praeteritis historiam texere.* Et circa hoc tria ponuntur: visionis explanatio, explanationis ratio et utilitas consequens. Primum ostenditur in hoc quod dicit, *explana eum.* Explanatur autem ab eo visus, sive visio, tribus modis. Primo per similitudinis adaptationem; secundo per sententiae expressionem; tertio per verborum venustatem. Et in his tribus iste propheta alios excellit prophetas. Ponit enim pulchras et curiales similitudines, quae quidem sunt necessariae nobis, propter connaturalitatem sensus ad rationem: est enim naturale rationi nostrae accipere a sensibilibus: unde perspicacius capit ea quorum similia ad sensum videt. Unde Dionysius in epistola ad Titum secunda demonstrat hoc, scilicet quod necessariae sint sensibiles figurae in Scripturis: *quicumque plana cum audierint, in seipsis componunt figuram quamdam ad intellectum theologiae ipsos manuducentem.* Et Osee 12: *in manibus prophetarum assimilatus sum.* Excellit etiam in expressione sententiae, *ut videatur non prophetiam, sed Evangelium texere*, ut dicitur in prologo galeato. Unde dictum est sibi, infra 40: *exalta vocem tuam, noli timere, dic civitatibus Iudae* et cetera. Excellit etiam in verborum venustate sicut *vir nobilis et urbanae eloquentiae*, ut dicitur in prologo et Prov. 15: *lingua sapientium ornat scientiam.* Sed huius explanationis tangitur consequenter ratio, cum dicit, *super tabulas.* Sunt enim tabulae legis, sunt tabulae lapidei cordis et sunt tabulae mollis et carnei cordis. 2 Cor. 3: *epistola nostra vos estis (...) scripta non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.* Primae tabulae (scilicet) legis scriptae fuerunt digito Dei, sicut dicitur Exo. 31. Et ideo Scriptura profunda et obscura, et plena multis mysteriis. Unde oportuit superscribi illis tabulis digito hominis planam prophetiam, ad explanandum, infra 8: *sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis.* Sed secundis tabulis, scilicet cordibus lapideis, superscribi oportuit plane ad confutandum. Matth. 15. *Bene prophetavit de vobis Isaias dicens: populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Sed tertiis tabulis, scilicet cordibus carnalibus, oportuit plane superscribi ad instruendum. 2 Esdrae 8: *signate in libro legis Dei distincte et aperte ad intelligendum.* Et

sequitur: *et intellexerunt cum legeretur.* Utilitas autem explanationis ostenditur in hoc quod sequitur, *ut percurrat.* Percurrere enim est expedite in finem currendo devenire. Est autem finis triplex; scilicet finis legis, finis praecepti et finis vitae. *Finis legis Christus est ad justitiam omni credenti*; sicut dicitur ad Rom. 10. *Finis praecepti caritas est*: 1 ad Tim. I. Finis vitae mors est, Matth. 21: *qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit.* Dicit ergo: *ut percurrat qui legerit*; ac si dicat: ut qui legerit, sine impedimento dubitationis percurrat credendo in Christum, credens amet, et in amore perseveret. Materia tangitur in hoc quod sequitur: *quia adhuc visus procul.* Et est principaliter materia hujus libri apparitio filii Dei: unde in Ecclesia tempore adventus legitur. Est autem triplex apparitio filii Dei. Prima qua apparuit in carne homo factus. Ad Titum 3: *apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei.* Secunda qua apparuit per fidem a mundo creditus. Ad Titum 2: *apparuit gratia salvatoris nostri Dei erudiens nos.* Tertia qua apparebit per speciem in glorificatione. 1 Joan. 3: *scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus.* Et istae apparitiones sunt materia istius libri. Unde in prologo dicitur, *quod omnis cura ejus est de adventu Christi, et vocatione gentium.* Sed certe iste qui postea sic visus est, adhuc suis temporibus procul erat. Siquidem procul, quia excelsum in majestatis aequalitate. Job 36. *Unusquisque intuetur procul. Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Erat etiam procul, quia absconditus in praefinitione patris. Eph. 3: *quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Erat etiam procul, quia dilatum in expectatione patrum. Hebr. 11. *Juxta fidem defuncti sunt omnes isti non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes.* Sed certe modo quod erat longe, factum est prope, quia excelsum factum est infimum. *Verbum enim caro factum est*: Joan. 1. Quod erat absconditum, factum est publicum, quia *unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit*: (ibidem). Quod erat dilatum, incepit esse jam a sanctis possessum in gloria. Matth. 25: *venite benedicti patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi.* Sic igitur poterat dicere: *adhuc visus procul apparebit in finem.* Fuit enim prima apparitio in fine legis: quia *ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum natum ex muliere, factum sub lege*: ad Galat. 4. Secunda autem fuit in fine idolatriae. Infra 19: *ecce dominus ascendet super nubem levem, et ingredietur Aegyptum, et movebuntur simulacra Aegypti a facie ejus.* Sed tertia erit in fine omnis miseriae, quam *absterget Deus ab oculis sanctorum, et non erit amplius neque luctus, neque labor, sed nec ullus dolor, quoniam priora transierunt*: Apoc. 21. Et haec sunt ultima de quibus Eccli. 48, dicitur de Isaia: *spiritu magno vidit ultima, et consolatus est lugentes Sion usque in sempiternum: et ostendit futura et abscondita antequam evenirent.*

[84942] Super Is., pr. 2 Huic autem operi praemittit Hieronymus prologum, in quo tria facit. Primo ostendit modum dicendi; secundo modum prophetandi, ibi, *deinde etiam hoc adjiciendum*; tertio modum tractandi, ibi, *prophetavit autem.* Modum dicendi ostendit circa ornatum prolocutionis ex duobus. Primo ex ordine verborum; secundo ex elegantia verborum, ibi, *ac primum de Isaia.* Circa primum tria facit. Primo removet ordinem a quibusdam aestimatum, scilicet metricum; secundo demonstrat ordinem a propheta servatum, ibi, *sed quod in Demosthene*; tertio ostendit eumdem modum se esse in sua translatione imitatum, ibi, *nos quoque. Versibus*, idest brevibus clausulis, *descriptos*, idest distinctos, *metro ligari.* Metrum Graece, mensura dicitur: unde illud dicitur

metrice describi ubi servatur certa mensura pedum, syllabarum, et temporum; a qua lege prophetae soluti sunt. *Et aliquid habere de Psalmis*, idest eis simile, *vel operibus Salomonis*, quantum ad finem proverbiorum, et in canticis canticorum; in *Demosthene*, Graeco, *Tullio*, Latino oratoribus, *qui prosa scripserunt per cola et comata.* Tres sunt distinctiones in Scripturis: coma, colus et periodus, ad similitudinem corporis humani, in quo sunt distinctiones quaedam in partibus unius membri; sicut sunt articuli, et distincta membra, sicut manus et pedes et iterum totum corpus. Primae distinctioni respondet distinctio quae sit per comata, quia coma, idem est quod incisio vel divisio; secundae respondet illa quae est per cola, quia colon interpretatur membrum; sed toti respondet periodus: periodus enim dicitur circulatio a peri, quod est circum, et odos, quod est via. Sola autem linea circuli completa est, sicut probat philosophus. Sumuntur autem istae distinctiones in Scripturis tripliciter. Primo, secundum Isidorum, in versibus, coma est quando post duos pedes sequitur una syllaba, quae est pars alterius pedis, quia tunc deciditur pes unus, sicut ibi: *gloria, laus, et honor.* Cola autem quando accipiuntur duo pedes sine syllaba sequente, ut *carmina dulcia.* Sed periodus, quando tota sententia metrice tradita completur. Secundo modo, in prosa, secundum Isidorum et Tullium, coma est, quando imperfectae orationes pausatim proferuntur, ut infra 1: *vae genti peccatrici, populo gravi iniquitate, filiis sceleratis*; et dicitur subdistinctio. Cola, quando perfectae orationes cum pausa proferuntur, quamvis perfecta non sit sententia, et dicitur distinctio, ut illud eodem: *dereliquerunt dominum, blasphemaverunt sanctum Israel, alienati sunt retrorsum.* Periodus, quando ex pluribus orationibus constat perfecta sententia. Tertio modo sumitur coma a Rabano pro capitulo uno, super illud Jer. 48: *audivimus superbiam Moab*; ubi dicit: *in superiori (commate) provocavit ad poenitentiam*; idest in superiori capitulo. Sed secundo modo accipitur hic. *Novam*, a nobis primo editam de Hebraeo in Latinum, novo genere, servato modo qui apud Hebraeos est, per cola et comata, qui in aliis translationibus non servabatur. *Ac primum de Isaia.* Hic ostendit modum dicendi quantum ad elegantiam verborum; et circa hoc tria facit. Primo ponit modum; secundo assignat rationem ex conditione dicentis, ibi, *quippe ut vir nobilis*, tertio concludit excusationem defectus in sua translatione a tali modo, ibi, *unde accidit et cetera. Disertus*, idest eruditus in eloquentia appareat, *nobilis*, genere, quia fuit avus maternus vel affinis Manasse regi Juda, sicut dicitur in historia. *Unde accidit.* Quae pulchre dicuntur in una lingua, non sonant pulchre translata in aliam; et ideo quanto ipse prae ceteris prophetis pulchriori eloquio usus est, tanto magis translatio a pulchritudine ipsius deficit. *Florem*, idest dulcedinem et ornatum. *Deinde etiam hoc adjiciendum.* Hic ostendit modum prophetandi apertum et expressum: et circa hoc tria facit. Primo ostendit modum prophetandi qui dictus est; secundo ex modo concludit rationem defectus in antiqua translatione Septuaginta, ibi, *unde conjicio*: tertio excludit contradictionem aemulorum, ibi, *nec ignoro et cetera. Non propheta*, quasi veritatem sub aenigmate obscurans, *mysteria*; idest secreta, a *mystim*, quod est secretum, ut incarnationem: infra 10: *filius datus est nobis*; passionem: infra 53. *Tamquam ovis ad occisionem ducetur, et sicut agnus coram tondente se obmutescet*: et multa alia. *Ad liquidum*, expresse. *Putes*, putare possis propter expressionem facti, non quantum ad modum qui magis exprimi potest de praeteritis quam de futuris: unde in hoc superat Evangelista prophetam. *Conjicio*, sub quadam conjecturatione existimo, *ethnicis* idest gentilibus, ab *ethnon*, quod est gens. *Margaritas.* Matth. 7: *inventa una pretiosa margarita.*

Abscondita, occultata. Unde tria facit. Primo ponit defectum; secundo rationem defectus, ibi, *ne sanctum*; tertio probat per suam editionem, ibi, *quae cum hanc. Abscondita*, idest sacramenta. *Nec ignoro.* Hic refellit contradicentium falsum judicium, et circa hoc tria facit. Primo ostendit per causam falsum esse eorum iudicium; secundo convincit eos per exemplum, ibi, *et nihilominus*; tertio ostendit eis ordinem rectum, ibi, *legant.* Circa primum tria facit. Primo ostendit causam falsi judicii ex parte intellectus, ignorantiam; secundo ex parte affectus, invidiam, ibi, *nos quoque*; tertio concludit suam inter contradictiones constantiam, ibi, *sciens ergo quanti laboris.* Psal. 17: *tenebrosa aqua in nubibus aeris.* Contra. Supra dixit, *ad liquidum*, idest expresse, hunc dicere Christi mysteria. Respondeo. Verum est quantum ad quaedam principaliora. *Morsibus*, idest detractionibus. *In flammam mitto manum*, idest expono me periculo. Et alludit proverbio vulgari, quod habet ortum ex hoc quod scaevola manum qua Cillium interfecit, credens Sillam interficere, misit in ignem, dicens: *pereat manus quae hoc scelus operata est. Ob studium*, idest exercitium scientiae. *Prophetavit.* Hic ponit modum tractandi: et circa hoc tria facit. Primo tangit tractatus ordinem, quantum ad tempus et materiam et modum simul; secundo tangit intentionem, ibi, *cum interdum*; tertio ex intentione concludit orationis petitionem, ibi, *quem quanto.*

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Isaiam ad litteram

caput I lectio I

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Leonino 1969 praebito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 1

Lectio 1

[84943] Super Is., cap. 1 l. 1 *Visio Isaiae filii Amos.* Iste liber dividitur in duas partes, in prooemium et tractatum qui incipit, ibi, *audite caeli.* Prooemium inducitur quasi titulus, ad manifestationem sequentis operis. Manifestatur autem ex quatuor. Primo ex operis genere; secundo ex auctore, ibi, *Isaiae*; tertio ex materia, ibi, *quam vidit*: quarto ex tempore, ibi, *in diebus.* Genus operis ostenditur in hoc quod dicit, *visio*; in quo differt a libris historialibus, quia prophetia est. Oseae 12: *ego visiones multiplicavi.* Et sequitur: *in manibus prophetarum assimilatus sum* hic oportet tria videre. Primo qualiter se habeat visio ad prophetiam; secundo de modis prophetalium visionum; tertio de differentia propheticae visionis ad alias visiones. Circa primum sciendum est, quod prophetia potest habere duplicem interpretationem, secundum quod potest venire a phanos, quod est apparitio, vel a for faris. Secundum primam derivationem dicitur propheta habens apparitionem de his quae procul sunt; et secundum hoc prophetia differt a visione in modo; quia apparitio dicit relationem visibilis ad videntem, sed visio e contrario. Iterum se habent ex additione: quia visio est de quibuscumque, sed prophetia de his quae procul sunt. Dicuntur autem aliqua esse procul a cognitione nostra dupliciter: simpliciter, et secundum quid. Simpliciter procul sunt futura contingentia ad utrumlibet, quorum non potest accipi determinata cognitio neque in se neque in suis causis; et de his prophetia proprie est. Secundum quid procul sunt quorum cognitio diffugit cognoscentem, sicut quaedam praeterita et quaedam praesentia: et de his non est prophetia simpliciter, sed quo ad nescientes. Sed secundum secundam derivationem dicitur propheta quasi procul fans. Et sic prophetia addit supra visionem actum exterioris denuntiationis, et visio erit materialis respectu prophetiae. Circa secundum sciendum est, quod modi prophetalium visionum distinguuntur secundum ea in quibus accipitur praescientia futuri contingentis. Illud autem est aut species facta in sensu, et dicitur visio corporalis, quia sensus accipit species praesentibus corporibus quorum sunt: aut est species recepta in imaginatione, et dicitur visio spiritualis, quia primo manifestatur in ipsa actus et proprietas spiritualitatis, quae est cognoscere rem abstractam a materia; aut est species existens tantum in intellectu, et dicitur visio intellectualis. Et est sciendum, quod prophetia salvatur in istis tribus sicut totum potentiale in suis partibus, cujus natura est quod secundum perfectam suam virtutem est in uno, et in aliis quaedam participatio et quidam modus illius; sicut est in anima, quod ejus tota virtus

salvatur perfecte in anima rationali; et sensibilis non habet perfectam animae virtutem, et adhuc minus anima vegetabilis. Propter quod dicit Gregorius, quod plantae non vivunt per animam, sed per virorem. Similiter etiam et corporalis visio et spiritualis vel imaginaria est aliquid prophetiae; sed non possunt dici verae prophetiae, nisi addatur visio intellectualis, in qua est completa ratio prophetiae. Dan. 10: *intelligentia enim opus est in visione*: unde antecedit: *intellexitque sermonem*, scilicet Daniel. Visio autem primo et proprie dicitur de visione corporali. Et quia omnis nostra cognitio est a sensibus, inter quos visus potior est et subtilitate et universalitate, quia plures rerum differentias nobis ostendit; ideo transfertur nomen visionis ad alias interiores cognitiones. Circa tertium sciendum, quod non quaelibet visio intellectualis est visio prophetalis: est enim quaedam visio ad quam sufficit lumen naturale intellectus, sicut est contemplatio invisibilium per principia rationis: et in hac contemplatione ponebant philosophi summam felicitatem hominis. Est iterum quaedam contemplatio ad quam elevatur homo per lumen fidei sufficienter, sicut sanctorum in via. Est etiam quaedam beatorum in patria ad quam elevatur intellectus per lumen gloriae, videns Deum per essentiam, inquantum est objectum beatitudinis; et hoc plene et perfecte non est nisi in patria: sed quandoque ad ipsam raptim aliquis elevatur etiam existens in hac mortali vita, sicut fuit in raptu Pauli. 2 Cor. 12: *scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore* etc., ubi dicit Glossa, quod vidit sicut illi qui sunt de tertia hierarchia. Nulla autem istarum est visio prophetalis, quia ad ipsam nec lumen naturale neque lumen fidei sufficit; sed elevatur ad ipsam intellectus prophetae per lumen gratiae gratis datae, quod est donum prophetiae: nondum tamen attingit ad videndum Deum prout est objectum beatitudinis, sed prout est ratio eorum quae pertinent ad dispositionem hominum in mundo. Similiter non omnis visio corporalis, vel imaginaria dicitur prophetica, sed illa tantum quae fit per speciem specialiter divina virtute ad hoc ordinatam, ut sit in signum alicujus futuri, sive videns sive alius intelligentiam accipiat. Auctor tangitur in hoc quod dicit, *Esaiae filii Amos.* Et quamvis iste Amos fuerit propheta, qui ponitur in titulo prophetiae, secundum regulam Hebraeorum; non tamen est ille qui est de numero XII prophetarum; quia aliis litteris apud Hebraeos uterque scribitur. Materia tangitur in hoc quod dicit, *quam vidit super Judam et Jerusalem*, quia de his quae pertinent ad Judam et Jerusalem, ut ly *super* accipiatur pro *de* secundum translationem Symmachi, vel *pro*, contra, secundum Septuaginta: ut Juda sumatur pro terra duarum tribuum, et Jerusalem pro metropoli illius regionis. Vel Juda pro sorte Judae, et Jerusalem pro sorte Beniamin, quia in sorte illius erat quantum ad corpus civitatis, quod erat in declivi; quamvis quantum ad verticem montis, in quo erat turris David et templum, pertineret ad domum Dei, sicut potest Ios. 15 haberi. *In diebus.* Hic notificatur opus ex tempore; et ponuntur quatuor reges, quorum tempore Isaias prophetiam hanc edidit: unde quidam dividunt hunc librum secundum tempora regum sub quibus revelationem accepit. Ut in prima parte ponantur ea quae visa sunt tempore Oziae; in secunda ea quae visa sunt tempore Joathan, scilicet in 6 cap.: *in anno quo mortuus est*; in tertia ea quae visa sunt tempore Achaz a 7 cap. usque ad finem 14 ubi dicitur: *in anno quo mortuus est rex Achaz*; et inde usque ad finem ea quae visa sunt tempore Ezechiae. Sed quaeritur quare non facit mentionem de regibus Israel, sicut Osee in suo titulo facit mentionem de Jeroboam filio Joas, cum fuerint contemporanei. Ad quod dicendum, quod iste prophetavit contra duas tribus principaliter; et ideo eorum reges tantum in titulo habet;

sed ille contra utrosque. Item quaeritur quare non fit mentio de Manasse rege Juda: sub quo etiam propheta vixit, cum constet eum non amisisse spiritum prophetiae. Ad quod dicendum, quod omnia quae in hoc libro scripta sunt, temporibus prophetarum vidit. Sed non erat decens ut prophetia quae principaliter consolationis est, in comminatione terminaretur; aut quod tempore mali regis, qui iram Dei provocabat, Dei consolatio praedicaretur. Jer. 15: *dabo eos in furorem universis regnis terrae.*

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Isaiam ad litteram

a capite I lectione II ad caput XXXIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Leonino 1969 praebito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

Lectio 2

[84944] Super Is., cap. 1 l. 2 *Audite caeli et auribus percipe terra.* Hic incipit tractatus istius libri: unde accipietur divisio secundum exigentiam materiae. Dictum est autem, quod principaliter intentio ejus est circa adventum Christi, et gentium vocationem. Constat autem quod *universae viae domini misericordia et veritas*; ut dicitur in Psalm. 24. Unde Christo nato dictum est a Simeone, Luc. 2: *ecce hic positus est in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel.* Et intrantibus gentibus dictum est ab apostolo. Rom. 11: *caecitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium subintraret.* Dividitur ergo liber iste in duas partes. In prima ponitur comminatio divinae justitiae ad excidium peccatorum; in secunda consolatio divinae misericordiae ad resurrectionem justorum, cap. 40, ibi, *consolamini.* Prima in tres. Cum enim principaliter super Judam et Jerusalem loquatur; in prima parte comminatur duabus tribubus peccantibus; in secunda aliis eas persequentibus. 7 cap., *et factum est.* In tertia liberat ab hostibus imminentibus. 32 cap. *ecce in justitia.* Prima dividitur in duas. In prima exprobrat culpam, et comminatur poenam corrigentem; in secunda comminatur poenam incorrigibiles condemnantem. 6 cap.: *in anno quo mortuus est rex Ozias.* Prima dividitur in duas. In prima arguit de culpa ex parte aversionis, in secunda ex parte conversionis. 2 cap., ibi, *verbum quod vidit.* Prima in duas. In prima arguit in eis peccatum aversionis a cultu Dei; in secunda a justitia proximi, ibi, *quomodo facta est.* Prima in tres. In prima increpat culpam; in secunda pro culpa comminatur poenam, ibi, *terra vestra deserta.* In tertia quaerit poenae medelam, ibi, *audite verbum domini.* Prima in tres. In prima quaerit judicii testem: in secunda arguit peccati deformitatem, ibi, *filios enutrivi*; in tertia ostendit peccantium incorrigibilitatem, ibi, *super quo percutiam vos.* Requirit autem creaturam in testem in judicium peccati, quae etiam fuerat testis in obligationem praecepti. Deut. 32. *Audite caeli quae loquor* fuerat enim creatura testis obligationis ad praeceptum. Deuteron. 32. Nunc invocatur ut arbiter transgressionis. Psalm. 49: *advocavit caelum desursum.* Sed quandoque vocabitur ut instrumentum divinae ultionis. Sapient. 16: *creatura creatori suo deserviens, excandescet in tormentum adversus injustos.* Sed videtur inconveniens quod terra et caelum, quae sunt insensibiles creaturae, vocentur ad audiendum. Sed dicendum, quod ad ea quae sunt rationalis naturae, vocatur insensibilis creatura ad ostendendam divinam potentiam. Job 38: *conclusi eum terminis meis.* Et Rom. 4: *vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt.* Et per facti evidentiam. 2 Reg. 12: *ego vero faciam verbum istud in conspectu omnis Israel, et in conspectu solis.* Et Luc. 19. *Lapides clamabunt si hi tacuerint, dico vobis*; ad exaggerandam malitiam. Jer. 2. *Obstupescite caeli super haec, et portae ejus desolamini vehementer.* Ad magnificandam laetitiam. Ps. 95. *Laetentur caeli, et exultet terra.* Ad stupendam tristitiam. Oseae, 4. *Propter hoc lugebit terra, et infirmabitur omnis qui habitat in ea.* Ac si diceret: peccatum vestrum est adeo patens quod ab irrationabilibus, si fieri posset, convinceretur; et similiter de aliis. Vel est ibi metonimia, ut ponatur caelum pro Angelis, et terra pro hominibus. *Caeli*, plurale pro singulari. Vel quia ad litteram sunt plures caeli et unum centrum quod est terra.

Dominus locutus est. Ipsum loquentem audiatis, quo loquente facta estis. Psal. 148: *dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt. Audite caeli*, quasi distantes; *percipe terra*, quasi propinqua. *Filios enutrivi.* Hic ostendit peccati deformitatem: et circa hoc tria facit. Primo ostendit contemptum in affectu; secundo ignorantiam in intellectu, ibi, *cognovit bos*; tertio aversionem in operis effectu, ibi, *vae genti peccatrici* et cetera. Et servatur hic ordo, ut ex contemptu aggravetur ignorantia, ne ignorantia excuset contemptum. Contemptum aggravat per beneficium impensum: unde circa primum duo facit. Primo commemorat beneficium; secundo ingratitudinis vitium, ibi *ipsi autem.* Ponit autem triplex beneficium. Primum est filialis adoptionis, cum dicit, *filios.* Exod. 4. *Filius primogenitus meus Israel.* Secundum solicitae educationis, ibi, *enutrivi.* Sap. 16: *Angelorum esca nutrivisti populum tuum.* Tertium singularis exaltationis, ibi, *et exaltavi.* Sap. 11: *ostendens per sitim quae tunc fuit, quemadmodum tuos exaltares, et adversarios illorum necares.* Primum quantum ad patrum assumptionem et exaltationem; secundum in filiorum liberatione; tertium in hostium subjugatione. *Spreverunt me.* (Hic ponit ingratitudinis vitium). Jer. 3: *quomodo si contemnat mulier amatorem suum, sic contempsit me domus Israel.* Ignorantiam autem aggravat per brutorum exemplum: unde circa hoc duo facit. Primo inducit cognitionem brutorum; secundo ignorantiam peccatorum, ibi, *Israel autem cognovit bos*, quadam consuetudine beneficii. *Israel autem.* Arguit in eis duplicem ignorantiam; scilicet praecipientis, cum dicit, *non cognovit me*, contra id quod dixerat, *possessorem suum*; et contra rationem nominis; *Israel*: videns Deum, interpretatur. Joan. 16: *non noverunt patrem, neque me.* Ignorantiam legis: *non intellexit*; contra id quod dixerat, *praesepe*, et quod dixerat, *populus*, qui legislatoris praeceptis subjicitur. Oseae 8: *scribam eis multiplices leges meas, quae velut alienae computatae sunt.* Effectum autem operis aggravat per confirmatum usum: unde primo ostendit confirmationem; secundo eorum aversionem, *dereliquerunt.* Confirmationem ostendit primo per peccati consuetudinem, quae inducit habitum: unde dicit, *genti peccatrici.* Sic enim est peccator ex habitu sicut cantor ex arte, vel officio, infra 48: *transgressorem ex ventre vocavi te.* Secundo per peccati promptitudinem, quae est quasi quaedam gravitas in peccante; (unde dicit: *populo gravi iniquitate*). Gregorius: *peccatum quod per poenitentiam non diluitur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Psal. 13: *veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem.* Tertio ex peccati successione: quia peccata patrum imitantes, quasi ex propagatione habent: unde dicit, *semini nequam*, idest pessimorum, secundum aliam translationem. Ps. 105: *peccavimus cum patribus nostris, injuste egimus, iniquitatem fecimus.* Quarto quantum ad peccatorum magnitudinem, cum dicit, *filiis sceleratis.* Ezech. 22: *viri detractores fuerunt in te, ad effundendum sanguinem, (...) scelus operati sunt in medio tui.* Infra 57: *numquid non vos filii scelesti, semen mendax? Super quo addentes.* Hic ostendit peccati incorrigibilitatem, removens triplicem correctionis modum. Primo illum qui est per divinum flagellum, dicens, *super quo*, idest ad quid, *addentes*, ut scilicet unde correptio inde addatis peccata? Jer. 2: *frustra percussi filios vestros: disciplinam non receperunt.* Secundo illum qui est per proximi consilium vel auxilium, cum dicit, *omne caput languidum*: quia nullus est idoneus ad succurrendum alteri propter propriam infirmitatem. Et hoc ostendit quantum ad personam regis vel principis, dicens: *omne caput languidum.* 1 Reg. 15. *Nonne cum parvulus esses in oculis tuis caput in tribubus Israel factus es?* Quantum ad personam sacerdotis, *omne cor moerens*: cor enim primo recipit vitam ab anima et transfundit in corpus, quasi medium inter animam et corpus; ita sacerdos est medius inter Deum et populum. Exod. 4; *tu eris ei in his quae ad Deum pertinent.* Quantum ad personam privati hominis, cum dicit: *a planta pedis*, infra 56: *omnes in viam suam declinaverunt.* Et notandum, quod inidoneitas regis ostenditur in languore, quia subvenire poterat puniendo per potentiam. Eccli. 7; *noli quaerere fieri judex, nisi virtute valeas irrumpere iniquitatem.* Sacerdotis ostenditur in moerore, per quem fit inidoneus ad sacrificia, quibus expiabat peccata. Lev. 10: *quomodo potui comedere eam, aut placere domino in caeremoniis mente lugubri?* Psal. 99: *introite in conspectu ejus in exultatione.* Sed privatus poterat corrigere per exemplum; et ideo ostenditur inidoneus per peccatum, quod designatur in privatione sanitatis: Psal. 13: *omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt*; scilicet ad corrigendum. Tertio, ibi, *vulnus et livor*, removet modum qui est per humanum studium, sicut quando aliquis disponitur ad gratiam, quae delet peccata, per bona opera. Unde dicit: *vulnus*, culpa patens, *et livor*, invidia latens, *et plaga tumens*, superbia inflans, *non est circumligata*, vinculo legis retrahentis. Jer. 2: *a saeculo confregisti jugum meum, rupisti vincula mea, dixisti, non serviam*, quantum ad primum: *nec curata medicamine*, caritate sanante, quantum ad secundum: Prov. 10: *universa delicta operit caritas: neque fota oleo*, humilitate leniente, (quantum ad tertium), Judith. 9: *humilium et mansuetorum tibi semper placuit deprecatio.* Eccl. 3: *quanto major es, tanto magis humilia te in omnibus.* Prov. 15: *responsio mollis frangit iram.* Jud. 9: *numquid possum deserere pinguedinem meam, qua dii utuntur et homines? Terra vestra.* Hic comminatur poenam: et primo ponit punientis judicium; secundo consolationis qualecumque solatium, ibi, *nisi dominus.* Poenam ponit triplicem. Primo quantum ad destructionem possessionum; unde dicit, *terra vestra deserta*, quantum ad campestria, quae ita inculta erunt sicut desertum. Infra 7: *vepres enim et spinae erunt in universa terra. Civitates vestrae succensae*, quantum ad urbana. Amos 2: *mittam ignem in Juda, et devorabit aedes Jerusalem.* Jer. 4: *aspexi, et ecce Carmelus desertus, et omnes urbes ejus destructae a facie domini, a facie furoris ejus.* Secunda poena est quantum ad destructionem terrae nascentium: unde dicit: *regionem devorant*, quantum ad fructus. Deut. 28: *devoret fructum jumentorum tuorum, ac fruges terrae tuae, donec intereas. Desolabitur*, quantum ad destructionem arborum et vinearum. Jer. 4: *vae nobis, quoniam vastati sumus.* Tertio quantum ad captivitatem hominum: unde dicit: *derelinquetur filia Sion*, idest Jerusalem, vel templum, unde erat custodia totius provinciae, ut solitaria, *et ut umbraculum in vinea*, post vindemiam. Infra 5: *vinea enim domini, domus Israel est, et vir Juda germen delectabile ejus. Sicut tugurium in cucumerario*, post fructus ultimos collectos, per quos significat patres. Oseae 9: *quasi prima poma ficulneae, in cacumine vidi patres eorum. Sicut civitas quae vastatur*, quia metropolis erat. Ezech. 33: *vastata est civitas, ait ille qui venerat de Jerusalem.* Jer. 6: *haec est civitas visitationis: omnis calumnia in medio ejus. Nisi dominus exercituum.* Hic ponitur consolatio ex promissione liberandi seminis. Reliquit autem dominus eis semen carnis congregatum. Infra 43: *ab oriente adducam semen tuum, et ab occidente congregabo te.* Semen benedictionis promissum. Gal. 3: *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini ejus.* Semen praedicationis diffusum. Infra 27: *qui egredietur impetu a Jacob, et florebit et germinabit Israel: et implebunt faciem orbis semine.* Semen sanctorum novum. Infra 66: *sicut caeli novi et terra nova, quae ego facio stare coram me, sic stabit semen vestrum et nomen vestrum, dicit dominus. Filios enutrivi* et cetera. Hic notantur tria: nutritionis beneficium, exaltationis privilegium, ingratitudinis contemptum. Nutrivit quidem tempore legis, quando adhuc heres parvulus erat, Gal. 4, primo reficiens promissis in patribus. Gal. 3: *Abrahae dictae sunt promissiones.* Secundo gubernans judiciis in legislatoribus Psalm. 147: *non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.* Tertio defendens auxiliis in judicibus et regibus, Judith 5: *Deus eorum defendit eos, et erimus in opprobrium universae terrae.* Quarto erudivit monitis in prophetis. Malach. 2: *et testificatus est dominus inter te et uxorem pubertatis tuae.* Quinto correxit flagellis in hostibus, 2 Mach. 6: *etenim non multo tempore sinere peccatoribus ex sententia agere, sed statim ultiones adhibere, magni beneficii est indicium.* Sed exaltavit tempore gratiae primo secundum carnis assumptionem. Hebr. 2: *nusquam Angelos apprehendit; sed semen Abrahae apprehendit.* Secundo per personalem praedicationem. Matth. 10: *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel.* Tertio per suam conversationem. Joan. 10: *multa bona opera operatus sum in vobis: propter quod opus* etc.; quarto per miraculorum operationem. Joan. 5, et Luc. 7: *quia propheta magnus surrexit in nobis, et quia Deus visitavit plebem suam.* Quinto per discipulorum praedicationem. Psalm. 44: *pro patribus tuis nati sunt tibi filii: constitues eos principes super omnem terram.* Sed e contrario illi Christi genus vituperant, Luc. 4: *nonne hic est filius Joseph?* Doctrinam improbant. Matth. 26 et Luc. 23: *a Galilaea usque huc, hunc invenimus subvertentem gentem nostram.* Vitam blasphemant. Matth. 9: *quare cum publicanis et peccatoribus manducat magister vester?* Miracula pervertunt. Matth. 12: *in principe Daemoniorum ejicit Daemonia.* Discipulos occidunt. Matth. 10: *ecce mitto vos sicut oves in medio luporum.*

Lectio 3

[84945] Super Is., cap. 1 l. 3 *Audite verbum domini.* Hic ponitur medicina contra poenam; et primo convocat ad audiendum; secundo removet inutile remedium, ibi, *quo mihi?* Tertio adhibetur salubre consilium, ibi, *lavamini, mundi estote.* Convocat autem ad audiendum primo majores; dicens: *audite verbum domini, principes*; secundo minores, ibi, *populus Gomorrhae*, Matth. 10: *amen dico vobis* et cetera. Sed quare invitat majores ad audiendum minores ad percipiendum? Quia ea quae sunt a majoribus audita, facile percipiunt minores. Item cum relinquat eis semen, quare comparat eos illis? Et dicendum, quod quantum ad incorrigibiles comparat propter duo. Propter peccati similitudinem: infra 2: *et pueris alienis adhaeserunt*; et propter publicationem: infra 3: *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt.* Et cum fuerint quinque praecipue comparat istis, quia sunt praecipuae inter alias. Et propter hoc etiam principes comparat Sodomis, quia civitas illa metropolis erat, sicut patet Genes. 14. Principum autem est audire a domino verbum suum et populo legem imponere; et ideo invitat illos ad audientiam verbi, et populum ad perceptionem legis. *Quo mihi?* Hic ostendit inutilitatem remedii quod apponebant: et primo quantum ad sacrificiorum oblationes; secundo quantum ad festorum celebrationes, ibi, *Neomeniam et sabbatum*; tertio quantum ad divinas orationes, ibi, *et cum extenderitis manus.* Circa primum duo facit. Primo reprobat oblationem de animatis; secundo de inanimatis, ibi, *incensum abominatio.*

In sacrificiis autem animalium erat aliquid quod totum cedebat in cultum Dei; sicut holocaustum, quasi totum incensum, ab olon, quod est totum, et cauma, quod est incendium. Lev. 1; adeps qui totus adolebatur Levitic. 3, et sanguis qui totus effundebatur, Levitic. 17, quaedam autem erant quae partim cedebant in cultum Dei, partim in usum ministri: sicut hostia pro peccato; nisi quando erat pro peccato sacerdotis vel multitudinis, Levitic. 4. Quaedam autem erant de quibus cedebat aliquid in cultum Dei, et aliquid in usum ministri, et aliquid cedebat ipsi offerenti, sicut in hostiis pacificis, quae pro gratiarum actione offerebantur, vel pro salute, Levitic. 4. Et secundum haec tria dividitur in tres partes. Primo reprobat sacrificia in tria distributa, scilicet pacifica. Et primo ponit reprobationem, dicens, *quo mihi*, idest ad quod mihi offertis, *multitudinem victimarum vestrarum*, quasi non mearum? Et dicuntur victimae, vel quia animal vinctum ad sacerdotem ducebatur, vel quia pro victoria habita vel habenda offerebatur. Deinde reprobationis rationem ponit dicens, *plenus sum*: vel propter fastidium, quia non bona: Genes. 4: *ad Cain autem et ad munera ejus non respexit*: vel propter dominium: Psalm. 49: *meae sunt omnes ferae sylvarum, jumenta in montibus et boves.* Secundo reprobat ea quae ex toto erant Deo oblata. Et primo ponit reprobationem illorum trium; et ponit tantum tria animalia, quia de his fiebant tantum sacrificia quae erant de armentis: fiebant etiam quaedam de avibus turturum et pullis columbae: sed hoc erat propter defectum paupertatis, sicut patet Levitic. 1 et 4 et pluribus aliis locis. Et iterum non erat usus eorum universalis in omnibus, quia non offerebatur ex his hostia pacifica. Deinde ponit reprobationis rationem, ibi, *cum veneritis*, quasi dicat: plus offenditis me ambulantes in atriis meis polluentes ea, quam holocaustum placeat: unde non accepto hanc communionem. Psalm. 39: *holocaustum et pro peccato non postulasti.* Jerem. 7: *non sum locutus cum patribus vestris, et non praecepi eis in die qua eduxi eos de terra Aegypti de verbo holocaustomatum et victimarum; sed hoc praecepi eis, audire vocem meam; et ero vobis Deus, et vos mihi populus.* Tertio reprobat ea quae erant Deo et sacerdoti debita, dicens: *ne offeratis ultra.* Jerem. 11: *numquid carnes sanctae auferent a te malitias tuas, in quibus gloriata es?* Et Mich. 6: *quid dignum offeram domino? (...). Numquid offeram ei holocautomata et vitulos anniculos? Numquid placari potest in millibus arietum, aut in millibus hircorum pinguium? Incensum.* Hic reprobat oblationes de rebus inanimatis, pro quibus omnibus ponit incensum, eo quod hoc erat inter alia dignius, sicut thymiama, de quo Exod. 30, et communius, quantum ad thus, quod ponebatur et adjungebatur cuilibet tali oblationi, et totum Deo incendebatur. Infra 66: *qui recordatur thuris, quasi qui benedicat idolo.* Sed objicitur de hoc quod dicit Glossa quod Deus nunquam sacrificia eorum amavit, cum praeceperit ea ad hoc quod fierent. Genes. 8: *odoratusque est dominus odorem suavitatis*; et ait ad eum: *nequaquam ultra maledicam terrae propter hominem.* Et dicendum: quod in quolibet sacrificio est aliquid considerandum ex parte offerentis, et aliquid ex parte rei oblatae. Ex parte rei oblatae, sacrificia nostra placent Deo per se, non autem antiquorum sacrificia; et hoc est quia placitum sive amatum dicitur per se quod in se ipso habet unde ametur, sicut bonum honestum; quod autem amatur tantum per relationem illius tantum ad alterum, non dicitur per se amatum, sicut dicitur secari vel uri amatum, secundum quod est ad finem sanitatis relatum. Nostra autem sacrificia in seipsis continent gratiam sanctificationis, secundum quam sunt Deo accepta; sed illa antiquorum sacramenta vel sacrificia erant tantum signa istorum; et ideo non erant per se amata. Ex parte autem offerentis, et nostra et illorum possunt esse accepta ex devotione offerentis. Potest ergo quadruplex tempus distingui. Primum ante legem scriptam et idolatriam; et tunc placebant antiqua sacrificia facta a sanctis patribus et propter devotionem offerentis et propter significationem rei oblatae. Secundum tempus est sub lege scripta; et tunc interveniente idolatria, additum fuit quiddam propter quod simpliciter displicebant, quia non erat dignum quod eodem placaretur Deus et coleretur Diabolus: et ex alia parte fuit addita una utilitas ex parte offerentis, ut esset remedium contra idolatriam populo ad hoc prono. Unde etiam de sacrificiis nihil praeceptum est ante fabricationem idoli. Et sic intelligitur auctoritas Jeremiae inducta. Tertium tempus fuit sub prophetis, in quo propter peccata populi jam non placebant ex parte offerentis, sed tantum inquantum erant signum. Unde secundum hoc non placabant Deum, sed magis offendebant. Quartum tempus est sub gratia, quando jam usus eorum ex toto abolitus est, quia veniente veritate cessavit figura.

Lectio 4

[84946] Super Is., cap. 1 l. 4 *Neomeniam et sabbatum.* Hic removet solemnitatum celebrationes. Et primo, quantum ad futurum, ponit prohibitionis propositum dicens, *Neomeniam.* Psal. 80: *buccinate in Neomenia tuba, in signum diei solemnitatis vestrae. Sabbatum.* Exod. 20: *festivitates alias.* Levit. 23: *hae sunt feriae domini, quas vocabitis celeberrimas et sanctissimas. Iniqui sunt coetus vestri.* Infra 58: *ecce in die jejunii vestri invenitur voluntas vestra, et omnes debitores vestros repetitis.* Secundo ibi *Kalendas vestras* quantum ad praesens ponit odium dicens: *Kalendas*, quod supra Neomeniam. Unde in alio Psalterio: *canite in initio mensis tubam*, Thren. 2: *oblivioni tradidit dominus in Sion festivitatem et sabbatum, et in opprobrium et in indignationem furoris sui regem et sacerdotem.* Tertio, quantum ad praeteritum, ponit taedium, dicens: *facta sunt mihi molesta*: et ponit duo: gravitatem ponderis: *facta sunt molesta*, Psal. 37: *sicut onus grave gravatae sunt super me*: secundo laborem portantis: *laboravi sustinens.* Is. 43: *praebuisti mihi laborem in iniquitatibus tuis.* Et loquitur more humano de Deo: quia homini dicitur esse grave laborare in eo quod non placet sibi. *Et cum extenderitis.* Reprobat orationes ipsorum: et primo ponit reprobationem; secundo reprobationis rationem, ibi, *manus enim vestrae.* Circa primum duo facit. Primo reprobat quantum ad signum devotionis, ibi, *et cum extenderitis.* Thren. 3. *Levemus corda nostra cum manibus ad caelum ad Deum.* Et infra 65: *tota die expandi manus meas ad populum incredulum, qui graditur via non bona.* Secundo prolixitatem orationis, (ibi: *et cum multiplicaveritis*), Prov. 28: *qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis. Manus enim vestrae sanguine plenae sunt*, quem fudistis. Psalm. 13: *veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem.* Prover. 1: *prohibe pedem tuum a semitis eorum: pedes enim illorum ad malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem. Lavamini.* Hic ponit salubre consilium; et circa hoc tria facit. Primo ponit efficax remedium; secundo remedii effectum, ibi, *venite*; tertio poenam contra contemptum, ibi, *quod si nolueritis.* Remedium consistit in duobus: in fuga mali et sequela boni, ibi, *discite.* Malum fugatur dupliciter. Per purgationem praeteriti; et quantum ad hoc dicit, *lavamini*, Jer. 4: *lava a malitia*

cor tuum, Jerusalem, ut salva fias. Usquequo morabuntur in te cogitationes noxiae? Secundo per cautelam futuri: et hoc fit tripliciter. Ut corde mala non cogitet: *mundi estote.* Proverb. 22: *qui diligit cordis munditiam, propter gratiam labiorum habebit amicum regem.* Ut cogitata opere non impleat. Micheae 2: *vae qui cogitatis inutile, et operamini malum in cubilibus vestris: in luce matutina faciunt illud. Auferte malum*, scilicet opus. Ut incepta non perficiat: *quiescite agere perverse.* Jerem. 2: *prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti. Cursor levis explicans vias suas*, in eodem 2. *Discite bene facere.* Hic ponit remedium quantum ad sequelam boni: et primo ut addiscant; secundo ut opere impleant, ibi, *subvenite oppresso.* Operatur enim aliquis bonum in ordinando seipsum; et quantum ad hoc dicit, *discite bene facere.* Jer. 6: *erudire, Jerusalem, ne forte recedat anima mea a te; ne forte ponam te terram desertam et inhabitabilem.* In ordine ad proximum; et hoc est quod dicit, *quaerite judicium.* Job 29: *causam quam ego nesciebam, diligentissime investigabam.* Jerem. 6: *state super vias, et videte et interrogate de semitis antiquis. Subvenite oppresso.* Hic ponit impletionem operis in subveniendo miseris. Miserum autem facit vel violentia: et quantum ad hoc dicit, *subvenite oppresso*: Proverb. 24. *Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses*: aut aetatis ignorantia: *judicate pupillo*: Eccli. 4: *in judicando esto pupillis ut pater*: aut sexus impotentia: *defendite viduam.* Job 29: *auris audiens beatificabat me, et oculus videns testimonium reddebat mihi. Et venite.* Hic promittit effectum: et circa hoc tria ponuntur. Primo promittentis obligatio, cum dicit, *venite*; ac si diceret: si facitis quae dico, et non sequatur quod promitto, obligo me ad hoc quod arguatis me. Hoc plangebat Job 9: *non est qui utrumque possit arguere et ponere manum suam in ambobus.* Secundo malorum cessatio: *si fuerint peccata.* Et promittit specialiter mundationem a peccatis: quia cessante causa, cessat effectus, duo genera peccati tangit. Quod est ex amore incendente, quod notatur in coccino propter intensum ruborem, contra quod ponit candorem nivis frigidae. Job 9: *si lotus fuero quasi aquis nivis et fulserint velut mundissimae manus meae* et cetera. Et quod est peccatum ex timore mortificante, quod notatur in vermiculo, cujus color accedit ad albedinem: contra quod ponit lanam: Ezech. 27: *in multitudine diversarum opum in lanis optimi coloris* (Matth. 28): *aspectus eius* etc., Dan. 7: *vestimentum ejus sicut nix candidum, et capilli ejus quasi lana alba.* Tertio ponitur bonorum restitutio: *si volueritis, et audieritis, bona terrae.* Psalm. 26: *credo videre bona domini in terra viventium. Comedetis.* Infra 65: *ecce servi mei comedent, et vos esurietis. Quod si nolueritis.* Ponit poenam contra contemptum. Et primo ponit contemptum, dicens: *quod si nolueritis*, Zach. 8. *Cogitavi ut affligerem vos, cum ad iracundiam me provocarent patres vestri.* Secundo comminatur vindictae gladium; *gladius devorabit vos.* Ezech. 5: *gladium evaginabo post eos, et complebo furorem meum; et quiescere faciam indignationem meam in eis.* Tertio ostendit esse immutabile judicium: *quia os domini locutum est.* Numer. 23: *non est Deus ut homo ut mentiatur, neque ut filius hominis ut mutetur.*

Lectio 5

[84947] Super Is., cap. 1 l. 5 *Quomodo facta est meretrix.* Hic ostendit peccatum eorum secundum aversionem a justitia proximi: et circa hoc tria facit. Primo describit culpam; secundo comminatur poenam, ibi, *propter hoc dicit dominus*; tertio poenae sequelam, ibi, *et restituam.* Circa primum primo arguit peccatum plebis; secundo peccatum sacerdotis, ibi, *argentum*; tertio peccatum principis, ibi, *principes tui.* In plebe duo arguit, aggravans per comparationem ad priorem statum: scilicet venalitatem per comparationem ad priorem fidelitatem: unde *quomodo facta est meretrix?* Jer. 2: *sub omni ligno frondoso et in omni colle sublimi tu prosternebaris meretrix*: et crudelitatem per comparationem ad justitiam et judicium, quod est justitiae executio. Psal. 93: *quoadusque justitia convertatur in judicium.* Unde dicit: *nunc autem homicidae.* Oseae 4: *maledictum et mendacium et homicidium et furtum et adulterium inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit.* Peccatum sacerdotis in duobus arguit. In corruptione veritatis doctrinae: unde dicit: *argentum tuum, versum est in scoriam.* Psal. 11: *eloquia domini eloquia casta, argentum igne examinatum, probatum terrae, purgatum septuplum.* Jer. 5: *prophetae prophetaverunt mendacium.* Secundo in remissione severitatis disciplinae, quae significatur in vino: hoc enim est vinum quod infudit Samaritanus: Luc. 10. Unde dicit: *vinum tuum.* Ezech. 13: *vae qui consuunt. Principes tui.* Hic arguit peccatum principum: et primo ostendit eos infideles in officii executione, quod ad suam utilitatem et non populi exequuntur. Amos 6: *unguento optimo delibuti, bibentes in phialis vinum.* Ezech. 34: *vae pastoribus Israel, qui pascunt semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus?* Et propter hoc dicit, *infideles.* Secundo ostendit eos transgressores in malefactorum receptione: *socii furum*, eos defendendo et patrocinium praestando: Oseae 6: *quasi fauces virorum latronum principes sacerdotum.* Proverb. 1: *fili, ne ambules cum eis.* Tertio ostendit eos corruptos in munerum receptione. Infra 5. *Vae qui justificatis impium pro muneribus, et justitiam justi aufertis ab eo.* Unde dicit: *diligunt munera*, recepta, *sequuntur promissa vel sperata. Quarto, ostendit eos iniquos in pauperum repulsione, dicens pupillo non judicant*, Jer. 5: *causam viduae non judicaverunt, causam pupilli non direxerunt. Propter hoc haec dicit dominus.* Hic comminatur poenam: et primo praelatorum; secundo subditorum, ibi, *et convertam.* Circa primum ponit tria. Primo punientis potestatem in auctoritate, dicens, *dominus.* Malach. 1: *si ego dominus, ubi est timor meus? Dicit dominus.* In ministrorum multitudine: *exercituum.* Job 25: *numquid est numerus militum ejus?* In fortitudine, *fortis.* Job 9: *sapiens corde est, et fortis robore: quis resistit ei, et pacem habuit?* Secundo ponit punientis voluntatem. *Heu*, scilicet eis, *consolabor*, quia consolatio erit punitio eorum. Infra 63: *dies ultionis in corde meo, annus retributionis meae venit.* Tertio ponit poenae crudelitatem: ibi *et vindicabor de inimicis*: quasi: sicut hostes puniam vos. Deut. 32: *reddam ultionem hostibus meis, et his qui oderunt me retribuam. Et convertam.* Hic comminatur poenam subditorum. Et primo ponitur punientis praeparatio, ibi, *et convertam manum meam ad te* puniendum, quam parcendo quasi plicatam tenueram. Job 19: *manus domini tetigit me.* Secundo poenae perfectio: *excoquam*, igne tribulationis, *ad purum*, quousque aliquid purgandum sit. Matth. 5: *non exibis inde donec reddas novissimum quadrantem.* Tertio poenarum multitudo: *auferam omne stagnum tuum*: quia pro omni peccato, infra 40: *recepit de manu domini duplicia pro omnibus peccatis suis. Et restituam.* Hic ponit poenae sequelam: et primo quantum ad correptos, renovationem; secundo quantum ad obstinatos, consumptionem, ibi, *et conteret. Eodem enim igne* (ut dicit Augustinus)

aurum probatur, et palea fumat. Circa primum tria facit. Primo promittit renovationem quantum ad praelatorum emendationem; secundo quantum ad famae restitutionem, ibi, *post hoc vocaberis*; tertio quantum ad justitiae observationem, ibi, *Sion in judicio.* Dicit ergo: *restituam judices*, quantum ad saeculares principes, quorum est judicare populum, *et consiliarios tuos*, idest sacerdotes, quorum est consilia Dei ministrare populis: Malach. 2: *labia sacerdotum custodiunt scientiam, et legem exquirunt ex ore ejus, quia Angelus domini exercituum est: ut fuerunt prius*, sicut Moyses et Josue qui Deo placuerunt. Jerem. 3: *dabo vobis pastores juxta cor meum, qui pascent vos scientia et disciplina. Et vocaberis*, idest recuperabis famam, ut dicaris talis qualis ante fueras, *civitas justi*, idest in qua servatur justitia. Infra 62: *non vocaberis ultra derelicta, nec vocaberis ultra desolata; sed vocaberis voluntas mea in ea. Sion in judicio*, per executionem justitiae, *redimetur*, a calumniantibus; *et reducent eam in justitia*; quia judicium est reducere ad aequalitatem, in qua consistit justitia. Psal. 71: *judicare populum tuum in justitia, et pauperes tuos in judicio.* Jerem. 23: *regnabit rex (...) et faciet justitiam et judicium in terra. Et conteret.* Hic ponitur obstinatorum destructio; et circa hoc tria facit. Primo praedicit destructionem; secundo destructionis modum, ibi, *confundentur*; tertio aufert evasionis spem, ibi, *et erit fortitudo tua.* Et quia poena ordinatur contra culpam, ideo circa primum tangit culpam dupliciter. Ex parte conversionis, quantum ad scelus idolatriae: unde dicit. *Scelestos*; et quantum ad peccatum voluptatis et luxuriae: unde dicit, *peccatores*: quia ad talia homines maxime proni sunt; contra quod ordinat poenam contritionis, in qua notatur poena pro inflictione. Jerem. 17: *duplici contritione contere eos*; quasi pro duplici peccato. Secundo ex parte aversionis, quia *dereliquerunt dominum*; contra quod ordinat poenam consumptionis, dicens, *consumentur*; in quo designat poenam desertionis: quod enim consumitur, in nihilum vadit, et *omnia in nihilum deciderent, nisi manus domini ea contineret*; ut dicit Gregorius. Jer. 17: *domine, omnes qui te derelinquunt, confundantur; recedentes a te in terra scribentur: quoniam dereliquerunt venam aquarum viventium dominum. Confundentur.* Hic ponit modum destructionis: et primo quantum ad confusionem peccati; secundo quantum ad subtractionem boni, ibi, *cum fueritis.* Circa primum contra idolatriam ordinat confusionem, dicens: *confundentur ab idolis*, idest propter idola. Psalm. 96: *confundantur omnes qui adorant sculptilia*: contra voluptatem erubescentiam, cum dicit: *erubescetis super hortis* id est voluptuosis locis, *quos elegeratis*, luxuriae vestrae. Rom. 6: *quem fructum habuistis in illis in quibus nunc erubescitis?* Confusio enim magis respicit malum; sed erubescentia culpam. Peccata enim carnalia (ut dicit Gregorius) sunt minoris culpae et majoris infamiae. Et ratio est, quia sunt secundum potentias ignobiliores, et maxime materiales: et tamen sunt innatae et connaturales et passibiles. *Cum fueritis.* Hic ponitur subtractio boni: et primo ejus quod pertinet ad protectionem et or

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

natum, quod significatur in ablatione foliorum; secundo ejus quod pertinet ad fructum, ibi, *velut hortus qui sine aqua sterilis.* Et contra dicitur de viro justo, Psalm. 1: *erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum. Et erit.* Hic aufert eis evasionis spem: et ponit tria. Primo aufert ab eis propriae fortitudinis firmamentum: unde dicit: *erit fortitudo tua ut favilla stupae*, quae cito consumitur. Eccl. 21: *stupa collecta synagoga peccantium.* Secundo idolorum auxilium, dicens: *opus vestrum*, scilicet idolorum, quod manus vestrae operatae sunt, *quasi scintilla*, quae nullius momenti est. Deuter. 32: *ubi sunt dii eorum, in quibus habebant fiduciam?* Et tamen comburitur: unde sequitur, *et succendetur.* Infra 50: *ambulate in lumine ignis vestri.* Tertio hominum succursum: *et non erit qui extinguat.* Ezech. 20: *non extinguetur flamma succensionis, et comburetur in ea omnis facies ab Austro usque ad Aquilonem; et videbit omnis caro.*

Caput 2

Lectio 1

[84948] Super Is., cap. 2 l. 1 *Verbum quod.* Hic incipit increpare culpam eorum ex parte conversionis; et dividitur in partes tres. In prima arguit eos pro culpa quam committebant in cultura idolorum; in secunda pro illa quam committebant in oppressione hominum: 3 cap., *ecce enim*; in tertia pro culpa quam committebant in abusu rerum: cap. 5: *cantabo dilecto meo.* Prima dividitur in duas. In titulum et tractatum. Secunda ibi, *et erit.* Et ponit hic *verbum* in principio capituli: quia specialiter de incarnato verbo prophetia est. Amos 3: *non faciet dominus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Et erit.* Hic exequitur intentum. Et dividitur in partes tres. In prima promittit salutis remedium, ne gravitate sequentis culpae in desperationem inducat; in secunda ostendit culpae reatum, ibi, *projecisti*; in tertia comminatur poenae flagellum, ibi, *ne ergo dimittas.* Circa primum tria ponuntur. Primo salutis praeparatio; secundo gentium conversio, ibi, *et fluent*; tertio Judaeorum in fine vocatio, ibi, *domus Jacob.* Circa primum tria ponuntur. Primo salutis tempus: unde dicit. *Et erit.* Et copulat ad praecedentem prophetiam, vel ad illud quod a domino audivit; sicut dicit Gregorius super principium Ezechielis. *In novissimis diebus*; idest in tempore gratiae, quod dicitur novissimum, quia non succedet alia religionis observatio.

Matth. ult.: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Genes. 49: *congregamini filii Israel, ut annuntiem vobis quae ventura sunt vobis in novissimis diebus.* Sed videtur quod a principio humani generis debuerit ista salus praeparari quae est per incarnationem filii Dei: quia quanto morbo per medicinam citius subvenitur, facilius curatur. Ad quod dicendum, quod medicina debet offerri secundum conditionem morbi. Et quia peccatum hominis fuit per superbiam, qua praecepta Dei contempsit; oportuit quod ad salutis medicinam percipiendam praepararetur per humilitatem, ut cognosceret infirmitatem suarum virium: quia nec in lege naturali nec in lege scripta adjutus poterat sibi providere; et sic tanto humilius et ardentius medicinam quaereret, quanto in se auxilium sibi non inveniebat. Secundo salvantis virtus, cum dicitur, *mons domus domini*, in quo domus domini est fundata. Ezech. 40: *dimisit me super montem excelsum.* Tertio salvantis gradus: *in vertice montium*, idest majorum, *et elevabitur super colles*, idest minores principes. Infra 52: *ecce intelliget servus meus, exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde. Et fluent ad eum.* Hic ponitur gentium conversio: et circa hoc tria ponit. Primo ipsam conversionem; secundo declarat conversionis ordinem, ibi, *et ibunt populi*; tertio promittit conversis pacem, ibi, *et judicabit gentes.* Dicit ergo quantum ad primum: *et fluent*, in quo notatur multitudo et festinantia, *omnes gentes*, idest de gentibus omnibus aliqui. Jerem. 31: *adducam eos per torrentem aquarum in via recta, et non impingent in ea.* Ordo conversionis fuit quod per vocationem eorum qui ex Judaeis, gentes conversae sunt. Et ideo tria circa secundum ponit. Primo vocantes, secundo vocationem, ibi, *venite*, tertio ordinis rationem, ibi, *quia de Sion.* Dicit ergo: *populi*, idest qui ex Judaeis, *multi*, non omnes; in quo notatur paucitas Judaeorum conversorum respectu multitudinis gentium; *ibunt*, passibus fidei credentes, *et dicent.* 2 Corinth. 4: *et nos credimus, propter quod et loquimur. Venite.* Hic ponitur vocatio. Vocant autem ad tria. Ad fidei eminentiam: unde dicit: *venite*, per consensum, *ascendamus* per fidem *in montem domini*, idest in Christum, *et ad domum Dei Jacob*, idest Ecclesiam. Jerem. 31: *surgite et ascendamus in Sion ad dominum Deum nostrum: quia haec dicit dominus: exultate in laetitia Jacob*, Hebr. 12: *ascensus ad montem Sion* et cetera. Secundo ad doctrinam, cum dicit: *docebit nos vias suas*, idest praecepta quibus ad ipsum itur. Cant. 8: *ibi me docebis, et dabo tibi poculum ex vino condito, et mustum malorum granatorum meorum.* Tertio ad obedientiam. *Et ambulabimus*, post eum, *in semitis ejus consiliorum.* Jerem. 6: *interrogate de semitis antiquis quae sit via bona et ambulate in ea. Quia de Sion.* Hic ponit ordinis rationem, dicens: *quia de Sion*, non de monte Sina, *exibit lex*, spiritualiter intellecta, *et verbum domini*, idest Evangelium, *de Jerusalem* propter contemplationem pacis: *salus enim ex Judaeis est.* Joan. 4. Et infra 27: *qui egrediuntur impetu a Jacob, florebit, et germinabit Israel.*

Lectio 2

[84949] Super Is., cap. 2 l. 2 *Et iudicabit.* Hic promittit conversis pacem; et circa hoc tria facit. Primo ponit pacis effectivum; secundo pacis signum: *et conflabunt gladios*; tertio pacis fructum: *non levabit gens.* Effectivum pacis est regis judicium; et ideo primo dicit: *judicabit gentes*, dando

eis jura, *et arguet populos*, corrigendo peccata. Infra 11: *judicabit in justitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae.* Signum pacis est quod instrumenta belli vertuntur in cultum agri: unde dicit: *et conflabunt gladios suos in vomeres.* Psal. 45: *arcum conteret, et confringet arma.* Fructus pacis est in amotione hostium: unde dicit: *non levabit gens contra gentem gladium.* Infra 26: *vetus error abiit, servabis pacem, pacem, quia in te speravimus.* Sed contra, quia postea fuerunt multa bella. Glossa respondet, quia non fuerunt tam magna sicut ante. Unde in tempore Antichristi quamvis sit futura maxima sanctorum persecutio, tamen habebunt pacem magnam adinvicem, sicut fuit tempore Diocletiani. Vel melius dicendum, quod referatur ad pacem factam per Christum, quae complebitur in futuro. *Domus Jacob.* Hic ponitur vocatio Judaeorum post conversionem gentium factam: vel ex persona prophetae, vel ex persona gentilium, ut sint in cauda qui fuerunt in capite. Rom. 11: *caecitas ex parte contigit donec plenitudo gentium subintraret, et sic omnis Israel salvus fieret. Ambulemus*, simul et concorditer, ut sit unum ovile. Joan. 10: *et fiet unum ovile et unus pastor. In lumine.* Joan. 12: *ambulate dum lucem habetis. Projecisti enim.* Hic ostendit eorum reatum: et primo in generali; secundo in speciali, ibi, *et augures habuerunt.* Circa primum duo facit. Primo ostendit eorum a Deo elongationem, cum dicit, *projecisti enim*: et ut continuat Glossa: *merito vocandi sunt, quia projecisti.* Jer. 22: *quare abjecti sunt ipse et semen ejus, et projecti in terram quam ignoraverunt.* Secundo ponit elongationis rationem, *quia* scilicet *repleti sunt*, iniquitate, *ut olim*, in Aegypto. Jerem. 23: *adulteriis repleta est terra*; non enim est causa elongationis a Deo nisi peccatum. Unde infra 59: *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum. Et augures.* Hic ponit eorum culpam in speciali; et praecipue circa idolatriam, quam arguit in eis tripliciter. Primo quantum ad gentilem conversationem; secundo quantum ad idolatriae occasionem, ibi, *repleta est terra*; tertio quantum ad cultus observationem, ibi, *et repleta est terra.* Gentilem conversationem reprehendit in eis in duobus. Primo quantum ad divinos et augures, quos habebant: unde dicit: *augures*, idest pronosticantes de futuris ex voce et garritu avium, *habuerunt ut Philisthiim*, in quibus maxime haec superstitio vigebat, contra id quod praecipitur Deut. 18: *cave ne imitari velis abominationes gentium illarum.* Et infra statim: *non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria.* Sed videtur quod augurium non sit peccatum. Aves enim meliorem aestimationem habent quam pisces qui sunt magis aquosi; sed marinarii ex motu quorumdam piscium accipiunt conjecturas de tempestate futura: ergo etiam per aves potest aliquid pronosticari de futuris. Et dicendum, quod Deus praevidit unicuique rei ea quibus possit conservari in esse, secundum suae naturae capacitatem: et ideo homini dedit rationem per quam conferendo potest sibi adinvenire remedia contra nociva. Et quia in brutis deficit ratio, ordinavit ut quod ex ratione deficit, natura suppleret; et ideo talibus data sunt arma et operimenta naturaliter, quae homo per artem sibi acquirit. Similiter etiam creata est eis quaedam vis naturalis aestimationis, impellens ea ad operandum opera suae speciei. Unde potius aguntur quam agant, ut dicit Damascenus. Et cum natura inferior reguletur per naturam superiorem et moveatur, relinquuntur in ipsis impressiones superiorum motuum fricantium hujusmodi motum per quem moventur ad providendum sibi in necessariis. Et in talibus accipere conjecturam ab avibus, vel avium motibus, vel aliorum animalium, non est peccatum; sed tantum de his quae habent causam ex libero arbitrio, quod non operatur necessitate stellarum. Secundo, quantum ad passiones innaturales, in quibus subjacebant: unde dicit: *pueris alienis*, idest alienigenis, vel a Deo alienis, *adhaeserunt*, per turpem abusum. Rom. 1: *masculi in masculos turpitudinem operantes.* 2 Machab. 4, dicitur de hoc vitio: *erat autem hoc et incrementum quoddam, et profectus gentilis et alienigenae conversationis, propter impii et non sacerdotis Jasonis nefarium et inauditum scelus. Repleta est.* Hic ponit idolatriae occasionem, quae est avaritia vel similitudo. Ephes. 5: *aut avaritia (...) quae est idolorum servitus.* Primo ergo ostendit avaritiam eorum quantum ad multiplicationem rerum quae pertinent ad necessitatem victus, cum dicit, *repleta est terra*: in quo notatur abundantia rerum; *et non est finis*: in quo notatur insatiabilitas avari, qui non implebitur pecunia. Eccli. 5: *avarus non implebitur pecunia; et qui amat divitias, fructum non accipiet ex eis.* Et Oseae 2: *dedi eis frumentum, vinum et oleum et argentum, et multiplicavi eos, et aurum; quae fecerunt Baalim.* Secundo quantum ad res quae pertinent ad portantis usum, cum dicit, *repleta.* Psalm. 19: *hi in curribus, et hi in equis; nos autem et cetera. Et repleta est.* Hic arguit in eis idolatriae cultum; et aggravat hoc ex tribus. Primo ex multitudine, cum dicit, *et repleta est.* Oseae 7: *multiplicavit Ephraim altaria ad peccandum.* Jer. 2: *sub omni ligno frondoso et in omni colle sublimi tu prosternebaris meretrix.* Secundo ex idolorum vilitate: *quia opus manuum suarum*, et adhuc plus *quod fecerunt digiti eorum.* Psal. 113: *simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum.* Tertio ex hominis dignitate: et ideo dicit: *homo*, qui ad imaginem Dei factus est, *inclinavit se*, supponendo se idolis; *vir*, qui virtuosus videbatur quantum ad acquisita, *humiliatus est.* Psal. 48: *homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Infra 44: *curvatus est ante illud, et adorat, et dicit, libera me.*

Lectio 3

[84950] Super Is., cap. 2 l. 3 *Ne ergo dimittas.* Hic comminatur eis poenam. Et dividitur in duas partes. In prima ostendit eis imminere periculum; in secunda concludit evasionis remedium, ibi, *quiescite ergo.* Ostendit autem eis imminere periculum, removendo tria. Primo praesumptionem de divina misericordia; secundo confidentiam de propria potentia, ibi, *oculi sublimes.* Tertio remedium quod relinquebatur in aliorum fiducia, ibi, *in die illa projiciet homo idola.* Et quia divina misericordia mensuram non habet, sed semper superexaltat judicium Iac. 2, ideo non removet eam praedicendo ut defecturam, sed imprecando ut justam. Duo ergo facit. Primo ponit imprecationem, dicens: *ex quo tam turpia mala faciunt, ergo ne dimittas eis*: quasi dicat: justum esset ut in nullo eorum misereris. Jer. 5: *numquid super his non iudicabo, dicit dominus, et super gentem hujuscemodi non ulciscetur anima mea?* Secundo ironice ponit consilium ad evasionem, dicens, *ingredere*; quasi dicat: ex quo ipse non dimittit, restat ut abscondatis vos a facie ejus. *Ingredere in petram*: ad litteram, in fissuras petrarum ad ibi manendum: *abscondere fossa humo*, idest in cavernis terrae, *a facie timoris domini*, idest a facie illorum per quos Deus se probat timendum et glorificandum. Jer. 18: *relinquite civitates.* Sed hoc non valebit eis: unde in Psalm. 138: *quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam?* Bernardus exponit de Christo. *Petra enim erat Christus*: 1 ad Corinth. 10. In

ipso est intrandum per devotionis affectum. Dicit ergo: *ego fidenter quod mihi deest usurpo de visceribus Jesu Christi. Viscera enim misericordiae affluxerunt, nec desunt foramina per quae effluant: foderunt enim manus ejus, et pedes ejus perforaverunt.* Cant. 2: *surge, propera amica mea (...) et veni in foraminibus petrae. Oculi sublimes.* Hic removet ab eis confidentiam de propria potentia: et circa hoc duo facit. Primo excludit potentiam resistendi; secundo repellit cautelam latendi, ibi, *et introibunt.* Circa primum tria facit. Primo ponit intentum; secundo explicat modum, ibi, *quia dies*; tertio concludit propositum. *Et incurvabitur.* Ponit autem duo ad excludendam potentiam resistendi. Primo ipsorum depressionem, tum quantum ad superbiam cordis, cum dicit, *oculi*, idest superbia, *sublimis*, idest hominis potentis, *humiliati*, idest humiliabuntur; praeteritum pro futuro propter certitudinem prophetiae Prov. 30: *generatio cujus oculi excelsi sunt, et palpebrae in alta surrectae.* Job 40: *respice cunctos superbos, et confunde eos, et contere impios de loco suo.* Tum etiam quantum ad nobilitatem generis: unde dicit, *altitudo virorum*, idest nobilitas generis. Amos 2: *ego exterminavi Amorrhaeum a facie eorum, cujus altitudo cedrorum altitudo ejus.* Secundo ponit punientis exaltationem, *exaltabitur*, idest altus apparebit in punitione qui infirmus videbatur in expectatione. Psal. 9: *cognoscetur dominus judicia faciens.* Infra 5: *exaltabitur dominus exercituum in judicio. Quia dies domini.* Hic ponitur modus expletionis praedictorum: et primo quantum ad depressionem hominum; secundo quantum ad subtractionem rerum, ibi, *et super omnes.* Dicit ergo primo: ideo erit hoc quod dictum est, *quia dies domini*, idest ultionis tempus: infra 63: *dies ultionis in corde meo, annus retributionis meae venit: exercituum*; ut non dubitetur de victoria ejus, cui tanta subest obsequentium multitudo: veniet quasi grave pondus ad comprimendum, *super omnem superbum et excelsum*; idest, super eum qui magis de magnis quae habet extollitur: *et super omnem arrogantem*, qui elevatur de eo quod non habet. Gregorius: *arrogans est qui sibi tribuit quod non habet.* Prov. 8: *arrogantiam et superbiam, et viam pravam, et os bilingue detestor. Et humiliabitur.* Luc. 14: *qui se exaltat humiliabitur. Et super omnes cedros.* Hic ponit subtractionem rerum quae faciunt ad defensionem: et primo quantum ad ea quae pertinent ad praeparationem machinarum: vel propter altitudinem; et sic dicit, *super omnes cedros*; vel fortitudinem; et sic dicit, *super omnem quercum.* Zach. 11: *aperi Libane portas tuas, ut comedat ignis cedros tuas.* Et infra: *ululate quercus Basan, quia succisus est saltus munitus.* Secundo quantum ad ea quae pertinent ad munitionem locorum: aut a natura: *et super omnes montes excelsos*, Ezech. 6: *haec dicit dominus Deus montibus et collibus, rupibus et vallibus*: aut ab arte: *et super omnem turrim excelsam.* Soph. 1: *dies tubae et clangoris super civitates munitas, et super angulos excelsos; et tribulabo homines.* Tertio quantum ad ea quae pertinent ad abundantiam victualium; et sic dicit: *super omnes naves*, in quibus deferuntur, *Tharsis*, idest maris. Infra 23: *ululate naves maris, quia vastata est domus unde venire consueverant. Et super omne quod visu pulchrum est.* Hoc pertinet ad hostium implacationem, vel augumentationem pugnantium. Judith 10: *quis contemnat populum Hebraeorum, qui tam decoras habet mulieres? Et incurvabitur.* Hic quasi concludit propositum; et est omnino idem quod prius dictum est, nisi quod additur de destructione idolorum, ut ostendatur ipse solus excelsus, cum dicit, *et idola.* Ezech. 6: *confringentur et cessabunt idola vestra, et conterentur delubra vestra. Et introibunt in speluncas.* Hic ponit cautela latendi, et est idem quod prius; nisi quod hic praedicitur quasi futurum, quia etiam potentiam dejiciendam praedicendo et non imprecando exposuerat; Psalm. 62: *introibunt in inferiora terrae, tradentur in manus gladii, partes vulpium erunt. In die illa.* Hic removet tertium, scilicet idolorum fiduciam. Et primo removet auxilium, *ut adoraret.* Ezech. 8: *et ingressus vidi; et ecce omnis similitudo reptilium, et animalium abominatio, et universa idola domus Israel depicta.* Infra 31: *in die illa abjiciet vir idola argenti sui, et idola quae fecerunt manus ejus in peccatum.* Secundo replicat latendi subsidium, ibi, *et ingredietur*, Apocal. 6: *omnis servus et liber absconderunt se in speluncis, et petris montium. Quiescite ergo.* Hic ponit sanum consilium ad evadendum; ergo ex quo omnia ista non valebunt vobis, *quiescite ab homine*, idest cessate ab offensa ipsius, scilicet Christi. *Cujus spiritus in naribus ejus*, idest qui spirat naribus, et vivit sicut alii homines quantum ad humanitatem. *Quia excelsus reputatus est ipse*, quantum ad divinitatem, a sanctis et ab Angelis. Psalm. 112: *excelsus super omnes gentes dominus, et super omnes caelos gloria ejus.* Vel aliter. Loquitur de Deo ad similitudinem hominis per figuram antropospatos. *Ab homine*, idest Deo, *cujus spiritus in naribus*: loquitur ad similitudinem irati, qui propter multiplicationem spirituum exufflat per nares: unde dicit Homerus, quod fortes austeram virtutem per singulas nares exufflabant. Psal. 17: *ab inspiratione spiritus irae tuae.* Infra 30: *ardens furor ejus, et gravis ad portandum.* Et iterum: *spiritus velut torrens inundans usque ad medium colli, ad perdendas gentes in nihilum*: et hoc refertur ad primum, in quo removit praesumptionem de misericordia Dei: *quia excelsus ipse*, discretive, quasi solus contra secundum.

Caput 3

Lectio 1

[84951] Super Is., cap. 3 l. 1 *Ecce enim dominator.* Hic incipit secunda pars, in qua arguit peccatum eorum quantum ad oppressionem proximorum; et dividitur in partes duas. In prima ponitur opprimentium confutatio; in secunda oppressorum consolatio. Cap. 4: *et apprehendent.* Et quia violentum dominium non solum est culpa hominis, sed etiam poena Dei judicantis peccata populi, sicut dicitur Job 34: *qui regnare facit hypocritam propter peccata populi*: ideo prima pars dividitur in partes duas. In prima enim praedicitur secundum quod est poena a Deo inflicta; in secunda arguitur secundum quod est culpa ab homine commissa, ibi, *populum meum.* Prima dividitur in duas. In prima comminatur regiminis subversionem; in secunda assignat dicti rationem, ibi, *ruit enim.* Prima in tres. In prima subtrahuntur ad regiminis officium idonei; in secunda praeficiuntur indigni, ibi, *et dabo pueros*; in tertia refutantur vocati, ibi, *apprehendet vir.* Prima in duas. In prima subtrahit idoneum ad regiminis officium; in secunda utilem ad regentis auxilium, ibi, *et consiliarium.* Prima in tres, secundum tria quae requiruntur ad idoneitatem praelatorum. Primo enim aufert idoneum quantum ad potestatem; in secunda quantum ad sagacitatem, ibi, *judicem*; in tertia quantum ad auctoritatem, ibi, *senem.* Potestas ad regenda bella populi requiritur in duce vel rege, et ad compescendum insolertias: Eccl. 9: *noli quaerere fieri judex, nisi virtute valeas irrumpere iniquitates*: quae in tribus consistit, secundum quae dividitur prima pars in tres partes;

scilicet in fortitudine corporis, quae consistit in tribus: scilicet complexionis vigore; et quantum ad hoc dicit: *ideo moneo ut quiescatis; enim*, idest quia, *ecce*, in proximo est, *auferet validum*, idest bene valentem in complexionis sanitate. In membrorum robore; et sic dicit, *fortem*, quia fortitudo consistit in ossibus et nervis, ut dicit philosophus. Iterum in cibi multitudine; et sic dicit, *omne robur panis* in quo omnis cibus et potus significatur. Eccl. 29: *initium vitae hominis aqua et panis et vestimentum.* Secundo consistit potestas dicta in constantia cordis; et sic dicit, *fortem*, secundum quod venit a fortitudine quae est virtus animae. Tertio consistit in exercitio bellicae artis, et sic dicit, *virum bellatorem.* Sapientia autem requiritur ad exercenda judicia; propter quod petiit Salomon sapientiam a Deo. 3 Reg. 3: *dabis servo tuo cor docile (...) ut possit discernere inter bonum et malum.* Et hoc habetur tripliciter. Vel humana institutione; et quantum ad hoc dicit, *judicem*, quasi juris peritum: vel divina inspiratione; et quantum ad hoc dicit, *prophetam*: vel Daemonis revelatione; et quantum ad hoc dicit, *ariolum*, quia in aris Daemonum divinabant, et aliquando vera dicebant. Auctoritas necessaria est ad reverentiam; et haec consistit in tribus. In officii dignitate; et quantum ad hoc dicit, *principem etc.; et per hos omnes alios principes intelligit*, ut dicit Glossa: in morum honestate; *senem*, moribus. In vultus maturitate; *honorabilem vultu.* Utiles autem sunt aliqui principibus ad regimen populi, vel ad expediendum dubia negotia; et quantum ad hoc dicit, *consiliarium*: vel ad facienda aedificia; *sapientem de architectis*, ab archos, quod est princeps, et *techne*, quod est ars, et praecipue mechanicarum. Architector dicitur principalis artifex, qui praecipit artificibus inducere formam, et praeparare materiam, secundum considerationem finis cujus scientiam habet in usu vel ratione. Sapientia autem, secundum philosophum, dicitur dupliciter; scilicet universalis et particularis. Particularem definiens dicit, quod est virtus per quam homo ponitur in ultimo cujuscumque artis, ut medicinae: et dicitur sapiens medicus qui est certissimus in his quae sunt medicinae; et similiter sapiens faber; et sic de aliis. Et hoc modo sumitur hic. Universalis sapientia est quae est ultimum in omnibus artibus et scientiis; et ista est per quam homo ponitur in cognitione nobilissimarum rerum, substantiarum scilicet separatarum, vel spiritualium. Et haec, secundum philosophum, est metaphysica, et secundum nos theologia. Tertio aliquis necessarius est ad instruendum divina: et quantum ad hoc dicit: *et prudentem eloquii mystici*, a *mystim* quod est secretum, idest divinorum verborum quae secreta sunt. Et de omnibus his habetur 4 Reg. penult., quod translati sunt a Nabuchodonosor in Babyloniam. *Transtulit quoque Joachim in Babylonem, et matrem regis, et uxores regis, et eunuchos, et judices terrae duxit in captivitatem. Et dabo pueros.* Hic ostenditur subversio regiminis quantum ad hoc quod praeficiuntur indigni. Et dividitur in duas. In prima ponitur indignorum praelatio; in secunda consequens populi turbatio, ibi, *et corruet populus*, sunt autem indigni quantum ad defectum sapientiae et aetatis; et sic dicit: *dabo pueros*: et quantum ad defectum virtutis; et sic dicit: *et effeminati*, idest lascivi et imbecilles. Oseae 13: *dabo tibi reges in furore meo.* Effectus autem regiminis in perturbatione populi tangitur triplex. Primo universalis dissensio: unde dicit: *corruet populus*, ab unitate pacis, per quam est populus, *vir ad virum*, idest contra. Prov. 11: *ubi non est gubernator, corruet populus.* Zach. 10: *abducti sunt quasi grex: affligentur, quia non est eis pastor.* Secundo amicitiae dissolutio: *unusquisque ad proximum suum*, idest contra proximum suum. Jer. 10: *omnis frater supplantans supplantabitur, et omnis amicus fraudulenter incedet.* Tertio ordinis confusio: *tumultuabitur puer* *contra senem.* Thren. 4: *facies sacerdotum non erubuerunt, nec senum miserti sunt. Apprehendet.* Hic ostendit subversionem regiminis quantum ad hoc quod invitati recusant (officium), quasi quoddam ruinosum. Et dividitur in partes duas. In prima ponitur eligentium invitatio; in secunda electi recusatio, ibi, *et respondebit.* Circa primum tria ponuntur: scilicet ipsa electio, electionis occasio, officii iniunctio. Electio inordinata, quia ab uno tantum; unde dicit: inde erit tumultus *enim*: idest quia non communiter eligent; sed *apprehendet vir fratrem suum*, conjunctum sanguine, *domesticum patris sui*, familiaritate acceptum, quamvis etiam vilem. Mich. 3: *qui aedificat Sion in sanguinibus, et Jerusalem in iniquitate.* Et hoc est contra formam servatam Numer. 17, in electione principum facta praecepto domini, auctoritate praelati, et consensu multitudinis. Sed occasio est vilis, quia propter divitias: unde dicit: *vestimentum tibi est*: sperat enim temporalem subventionem; et hoc est contra formam traditam Exod. 18: *provide de omni plebe viros potentes, et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam; et constitue ex eis tribunos et centuriones etc. qui judicent populum omni tempore.* Sed injunctio periculosa: unde dicit: *princeps esto noster; ruina autem haec*, idest periculum, *sub manu tua*, idest sub custodia tua et defensione tua. 3 Reg. 20: *custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus. Respondebit.* Hic ponitur recusatio electi: et primo ostenditur rationabilis excusatio; secundo concluditur officii refutatio, ibi, *nolite.* In excusatione praetendit tria; scilicet impotentiam ad repellendum nociva: *non sum medicus*, scilicet ut possim mederi miseriis vestris Jer. 8: *numquid resina non est in Galaad, aut medicus non est ibi?* Ad supplendum defectum: *et in domo mea non est panis*, quo suppleam defectum famis vestrae. Thren. 4: *parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis.* Ad fovendum vel conservandum necessarium; *neque vestimentum*, quo conservatur calor. Prov. ult.: *non timebit domui suae a frigoribus nivis. Omnes enim domestici ejus vestiti duplicibus. Nolite me constituere principem populi.* Hic concluditur officii refutatio ubi ponitur triplex ratio, scilicet impedimentum devotae contemplationis, Iud. 9: *numquid possum deserere pinguedinem meam, qua dii utuntur et homines?* Dulcis affectionis: infra: *numquid possum deserere dulcedinem meam?* Spiritualis exultationis: *numquid possum deserere vinum meum, quod laetificat Deum et homines, et inter cetera ligna promoveri?*

Lectio 2

[84952] Super Is., cap. 3 l. 2 *Ruit enim Ierusalem.* Hic ponit causam dicti scilicet renuntiationis: et primo ponit causam proximam, scilicet poenam universalis ruinae: unde dicitur ex persona prophetae: ideo recusabit, *enim*, idest, quia, *ruit Jerusalem*, idest ipsa civitas, *et Judas*, idest ipsa provincia, *concidit*, per poenam a sua integritate. Infra 23: *in captivitatem transduxerunt robustos ejus, suffoderunt domos ejus, posuerunt eam in ruinam.* Secundo ponit causam remotam, scilicet culpam. Et dividitur in partes tres. In prima aggravat culpam: in secunda contra culpam ordinat poenam, ibi, *vae animae eorum*, tertio ostendit punientis justitiam, ibi, *dicite justo.* Peccatum aggravat ex tribus. Ex peccati specie, quia blasphemia in Deum: unde dicit: ideo concidit, *quia*

lingua eorum contra dominum. Infra 57: *super quem lusistis, super quem dilatastis os, et ejecistis linguam?* Secundo ex peccati novitate: unde dicit: *adinventiones eorum contra dominum.* Oseae 7: *nunc circumdederunt eos adinventiones suae, coram facie mea factae sunt.* Tertio ex peccati publicatione: unde dicit: *agnitio vultus eorum*; et hoc quod peccatum suum a vultu agnitum aliis fecerunt. *Respondebit eis*, in poenam quantum ad gestus. Et quantum ad peccati commendationem dicit: *et peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt*, idest laudaverunt. Jer. 2: *frons meretricis facta est tibi et noluisti erubescere.* Aliter exponitur in Glossa: *agnitio vultus eorum*, idest cognitio suorum peccatorum, quam in intellectu habebunt, quia in vultu sunt sensus, *respondebit eis*, quaerentibus quare puniuntur. Vel aliter. *Agnitio vultus eorum*, idest remorsus conscientiae, *respondebit eis*, sicut poena. Et mystice hoc refertur ad peccatum quo Christum videntes cognoscere noluerunt, de quo conscientia redarguet eos, secundum quod dicit Glo. Et quia justitia Dei non sinit tam gravia mala inulta, ideo *vae animae eorum*, non solum corpori: *quoniam reddita sunt eis mala*, in Dei praescientia: vel praeteritum ponitur pro futuro. Et ne putetur poena omnes involvere, subjungitur Dei justitia in discretione bonorum a malis: et circa hoc duo facit. Primo ponit remunerationem bonorum, dicens, *dicite justo*, cuicumque, *quoniam bene* erit ei, cum alii damnabuntur, *quoniam fructum*, idest mercedem *adinventionum suarum comedet*, quasi fructum capiens bonorum excogitatorum. Sicut enim mali sunt soliciti ad inveniendum modos quibus peccatur, ita et boni sunt soliciti ut adinveniant qualiter Deo placere possint. 1 Cor. 7: *qui sine uxore est, solicitus est quae domini sunt, quomodo placeat Deo.* Psal. 127: *labores manuum tuarum quia manducabis, beatus es et bene tibi erit.* Secundo ponit punitionem malorum, dicens, *vae impio in malum*, idest pro malo quod sibi imminet. *Retributio manuum suarum* - Psal. 9: *in operibus manuum suarum comprehensus est peccator. Populum meum.* Hic arguitur oppressio populi, secundum quod est peccatum hominis opprimentis. Et dividitur in partes duas. In prima ponitur oppressionis vitium; in secunda inducitur poenae judicium, ibi, *stat ad judicandum dominus.* Tripliciter autem quidam opprimebant populum. Opprimebant enim primo principes per violentiam rapiendo: et quantum ad hoc dicit: *populum meum expoliaverunt*, bonis suis. Ezech. 22: *populum terrae calumniabantur calumnia, et rapiebant violenter; egenum et pauperem affligebant.* Secundo mulieres, protrahendo ad concupiscentiam, et etiam ad idolatriam, sicut de Salomone dicitur 3 Reg. 11; et quantum ad hoc dicit: *mulieres eorum dominatae sunt eis.* Eccli. 9: *ne des mulieri potestatem animae tuae, ne ingrediatur in virtute tua.* Tertio prophetae decipiendo per astutiam adulationis; et quantum ad hoc dicit, *popule meus*; quasi: per prophetas consueveram vobis loqui; sed quia illi mendaces sunt, per me vobis loquar, ne videatur non debere credi, quod propheta contra prophetam. *Decipiunt*, promittendo securitatem. *Dissipant*, praebendo occasionem culpae. Mich. 3: *haec dicit dominus super prophetas, qui seducunt populum meum, qui mordent dentibus suis, et praedicant pacem.* Jer. 14: *prophetae dicunt eis: non videbitis gladium, et fames non erit in vobis; pacem veram dabit vobis in loco isto. Stat ad judicandum.* Hic inducitur judicium ad puniendum oppressores: et dividitur in duas: in prima ponitur judicium contra oppressores principes; in secunda contra mulieres, ibi, *et dixit dominus.* Pseudoprophetae ad spoliandum populum decipiebant; et ideo habent idem judicium cum principibus. Ezech. 13: *violabant me ad populum meum, propter pugillum hordei et fragmen panis.* Circa primum tria facit. Primo inducitur judex: unde dicit, *stat* *ad judicandum.* Mich. 4: *judicabit populos multos.* Dan. 7: *judicium sedit, et libri aperti sunt.* Secundo inducuntur rei: unde dicit: *dominus ad judicium veniet cum senibus*, scilicet sacerdotibus, et principibus, regibus et ducibus. Ezech. 34: *ego judicabo inter pecus et pecus, et inter arietem et hircum.* Tertio ponitur causa: et primo inducitur accusatio actoris, cum dicit, *vos depasti estis*: Mich. 3: *comederunt carnes populi mei*: secundo ponitur increpatio judicis, cum dicit: *quare atteritis*, affligendo, *facies pauperum commolitis*, fame attenuando? Amos 4: *calumniam facitis egenis et confringetis pauperes.* Ipse enim idem Deus erit actor et judex. Fructus iusti quem reddit: suae operationis, Ioh. 10: *eatis et fructum afferatis, et fructus vester maneat*; suae praedicationis, Hebr. ult.: *offeramus hostiam laudis semper Deo, id est fructum labiorum confitentium nomini eius*; suae confessionis. Quem percipit: remissionis culpae, Is. 27: *dimittetur iniquitas domui Iacob, et iste omnis fructus ut auferatur peccatum eius*; participationis gratiae, Gal. 5: *fructus autem spiritus: caritas, gaudium* etc.; contemplationis sapientiae, Prov. 3: *melior est acquisitio eius negotiatione auri et argenti, primi et purissimi fructus eius.* Quem quaerit: in fruitione Dei, Cant. 2: *fructus eius dulcis gutturi meo*; in societate caelestis chori, Ez. 36: *montes Israel ramos vestros germinetis, et fructum vestrum afferatis populo meo Israel*; in perceptione divini doni, Cant. 4: *emissiones tuae Paradisus malorum Punicorum cum pomorum fructibus.*

Lectio 3

[84953] Super Is., cap. 3 l. 3 *Et dixit dominus pro eo.* Hic ponitur divinum judicium contra mulieres: et primo aperitur culpa; secundo praedicitur poena, ibi, *decalvabit.* Prima dividitur in duas. In prima arguit eas de superbia; in secunda de lascivia, ibi, *et nutibus.* Circa primum duo facit. In prima arguit superbiam in corde, cum dicit: *pro eo quod elevatae* in superbiam. Psal. 130: *domine, non est exaltatum cor meum.* Secundo arguit superbiae signum in corpore, *ambulaverunt extento collo*, quod signum superbiae est. Job 15: *cucurrit adversus eum erecto collo; et pingui cervice armatus est. Et nutibus.* Hic arguit lasciviam earum in quatuor, quibus homines ad concupiscentiam provocabant. Primo in ipso visu: unde dicit, *et nutibus.* Proverb. 6: *non concupiscat pulchritudinem ejus cor tuum, ne capiaris nutibus ejus.* Secundo lusu: *et plaudebant.* Glossa, ludendo. Eccli. 9: *cum saltatrice ne assiduus sis (...) ne forte pereas in efficacia illius.* Tertio incessu, *et ambulabant.* Prov. 7: *garrula, vaga, quietis impatiens, nec valens in domo consistere pedes eius.* Quarto, lascivo ornatu, *composito gradu.* Glos. *ornatae de rapina pauperum.* Proverb. 7: *ecce occurrit illi mulier ornatu meretricio praeparata ad capiendas animas. Decalvabit.* Hic comminatur poenam: et primo quantum ad ablationem ornamentorum; secundo quantum ad solatium virorum, ibi, *pulcherrimi quoque viri.* Circa primum duo facit. Primo aufert ab eis ornamenta quae sunt signa ineptae laetitiae et lasciviae; in secunda recompensat signa tristitiae et miseriae, ibi, *et erit pro suavi.* Circa primum duo facit. Primo aufert ab eis ornatum naturalem capillorum; secundo artificialem, ibi, *in die illa.* Dicit ergo primo, *decalvabit*, quantum ad capillos veros. Infra 15: *in cunctis capitibus ejus erit calvitium. Nudabit*, quantum ad capillos adulteros,

qui sunt sicut indumenta. Deut. 32: *de captivitate nudati inimicorum capitis. In die illa.* Hic aufert ab eis ornamenta artificialia; et primo ea quae pertinent ad ornatum membrorum; secundo ea quae pertinent ad cultum ornamentorum, ibi. *Et acus, et specula.* Circa primum duo facit. Primo aufert ea quae pertinent ad ornatum partium; secundo ea quae pertinent ad ornatum totius, ibi, *et mutatoria.* Circa primum duo facit, primo aufert quae pertinent ad corporis membra; secundo quae specialiter ad sensus organa, ibi, *et olfactoriola.* Circa primum duo facit. Primo aufert ea quae pertinent ad membra inferioris partis corporis; secundo quae specialiter ad membra capitis, ibi, *et mitras.* Dicit ergo primo quantum ad pedes, *ornamenta calceamentorum*; quaecumque, et specialiter *lunulas*, quasdam picturas factas in calceamentis de corio deaurato. Cant. 7: *quam pulchri sunt pedes tui in calceamentis, filia principis.* Secundo quantum ad collum, *torques*, quaedam ornamenta colli usque ad pectus pendentia in honorem victoriae data. Proverb. 1: *ut addatur gratia capiti tuo, et torques collo tuo.* Tertio quantum ad pectus dicit, *monilia*, quaelibet ornamenta, sed specialiter fibulae, quibus munitur pectus, ne vestes aperiantur. Cant. 7: *junctura femorum tuorum sicut monilia quae fabricata sunt manu artificis.* Quarto quantum ad brachia dicit, *armillas*, ornamenta brachiorum ab armo dicta. Exod. 35: *viri cum mulieribus praebuerunt armillas. Et mitras.* Hic ponit ornamenta capitis: et primo quantum ad verticem. *Mitras*, ornamenta capitis in modum coronae. Judith 10: *imposuit mitram super caput suum, discriminato crine capitis sui.* Secundo quantum ad capillos dicit: *discriminalia*, instrumenta quaedam de argento vel auro in modum acuti fusti facta, quibus mulieres dividunt capillos suos ante frontem, sicut dictum est Judith eodem: *discriminavit crinem capitis sui.* Tertio quantum ad collum tangit duo. Primo *periscelides*, a peri, quod est circum, et colon, quod est membrum, quasi ornatus circa membrum. Haymo dicit, quod fit ex auro ad similitudinem armillarum, et ponitur circa collum. Glossa dicit, quod super pedes similes armillis. Alii dicunt, quod sunt quidam ornatus positi circa extremitates vestium sicut aurifrigia, vel pelles aliquae, vel aliquid hujusmodi. Et hoc potest stare cum utroque praedictorum; quia sic sunt et circa collum, et circa pedes. Vestes enim habent talia et in caputiis et in fimbriis inferioribus, et sic ornant collum mediate. Numer. 31: *ob hanc causam offerimus in donariis domini singulis quod in praeda auri potuimus invenire, periscelidas, et armillas, anulos.* Secundo ponit ornamenta colli immediata, cum dicit, *murenulas*, scilicet quaedam catenae virgulis aureis et argenteis vermiculatae in modum murenae, quae ponuntur circa collum. Cant. 1: *murenulas aureas faciemus tibi, vermiculatas argento.* Et quia collum est medium inter caput et corpus, ornatus ejus in utrumque redundat; et ideo cum utroque ponitur. *Et olfactoriola.* Hic ponuntur ea quae pertinent ad organa sensus: et primo quantum ad olfactum. *Olfactoriola*, quaedam pixides in quibus ponebant muscum et hujusmodi, vel etiam quaedam vasa, sicut poma de argento facta, perforata ad modum thuribuli, in quibus ponitur ignis et aliquid odoriferum. Cant. 1: *curremus in odorem unguentorum tuorum.* Secundo quantum ad auditum, *inaures*, quidam circuli aurei vel argentei, qui ponuntur in auribus mulierum ad hoc perforatis. Oseae 2: *ornabatur inaure sua et monili suo, et ibat, post amatores suos.* Tertio quantum ad tactum, qui maxime viget in digitis. *Anulos.* Num. 31, auctoritate inducta superius: *ob hanc causam offerimus anulos*, et cetera. Quarto quantum ad visum, *gemmas in fronte pendentes*, quibus ornabantur mulieres Aegyptiae. Exod. 25: *accipietis lapides onychinos et gemmas ad ornandum ephot ac rationale.* De gustu non facit mentionem, quia instrumentum ejus interius est, et non ornatur. *Et mutatoria.* Hic ponit ornamenta pertinentia ad totum corpus; et primo ad induendum; et sic dicit: *mutatoria*, idest diversa vestimentorum paria. Zach. 3: *indui te mutatoriis; et dixit, ponite cidarim.* Secundo ad operiendum: et sic dicit; *pallia.* Gen. 24: *at illa tollens cito pallium, cooperuit se.* Tertio ad jacendum, et sic dicit, *linteamina*; Joan. 20: *venit Petrus, et introivit in monumentum, et vidit linteamina posita. Et acus.* Hic ponit ea quae pertinent ad cultum ornamentorum; et primo ad componendum. *Acus.* Matth. 19: *facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem intrare in regnum Dei.* Secundo ad discernendum, *et specula*, quibus mulieres discernunt utrum sint bene ornatae. Exod. 38: *fecit et labrum aeneum cum basi sua de speculis mulierum, quae excubabant ante ostium tabernaculi et atrium.* Tertio ad ornamenta operiendum; et primo ad operiendum humerorum ornamenta, *et sindones*, subtilia velamina quibus operiuntur humeri, sicut fit in Campania a mulieribus. Proverb. ultim.: *sindonem fecit et vendidit, et cingulum tradidit Chananaeo.* Secundo ad operiendum ornamenta capitis, *vittas*, idest pepla. Vel melius dicendum, quod dicuntur quaedam ligamenta, quibus mulieres ligant capillos suos, ad modum retis facta; et sic accipitur Exod. 28: *ligabisque eam vitta hyacinthina*, scilicet laminam de auro purissimo, ubi scriptum erat nomen sanctum domini. Tertio ad operiendum ornamenta totius corporis dicit, *theristra.* Glossa: *vestis muliebris tenuissima, et visu pervia, aestati idonea, et inde nominatur.* Theria enim aestas dicitur. Et praecipue consueverunt hujusmodi portare mulieres super serica vestimenta. Gen. 38: *depositis viduitatis vestibus, assumpsit theristrum.* De pluribus horum dicitur Ezech. 16: *vestivi te discoloribus, calceavi te hyacintho, et cinxi te bysso, et indui te subtilibus (...) et dedi armillas in manibus tuis, et torquem circa collum tuum, et dedi inaures super os tuum, et circulos in auribus tuis, et coronam decoris in capite tuo. Et erit.* Hic sublatis ornamentis lasciviae, commutat in cultum miseriae. Et primo quantum ad id quod est extra, dicit: *erit pro suavi odore*: odor enim ab extra est. Joel 2: *ascendet foetor ejus, et ascendet putredo, quia superbe egit.* Secundo quantum ad id quod est circa, dicit, *pro zona funiculus*, Job 12: *balteum regum dissolvit, et praecingit fune renes eorum.* Tertio quantum ad id quod est supra, dicit, *pro crispanti crine.* Quarto quantum ad id quod est intra: *pro fascia pectorali*, Glossa: qua castigantur ubera, idest comprimuntur, ne ex magnitudine sua turpitudinem ingerant. *Pulcherrimi quoque viri.* Hic aufert eis virorum solatium quantum ad quatuor. Delectantur autem mulieres in virorum pulchritudine; et quantum ad hoc dicit: *pulcherrimi quoque viri gladio.* Thren. 4: *candidiores Nazaraei ejus nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, sapphyro pulchriores.* Secundo in fortitudine; et quantum ad hoc dicit, *et fortes.* Infra 23: *in captivitatem.* Tertio delectantur in dignitate; et quantum ad hoc dicit: *et moerebunt*, interius, *et lugebunt*, exterius, *portae ejus*, idest judices sedentes in portis. Thren. 2: *destructae sunt in terra portae ejus; et perdidit et contrivit vectes ejus, regem ejus.* Quarto delectantur in virorum jucunditate; et quantum ad hoc dicit: *et desolata in terra sedebit.* Thren. 1: *posuit me desolatam, tota die moerore confectam.* Quaeritur primo circa hoc capitulum de hoc quod dicit, *ariolum.* Videtur enim secundum hoc quod inquirere futura ab ariolis sit licitum: auferre enim illicitum non est poena, sed magis beneficium. Praeterea idem videtur ex Glossa, quod aliquando vera dicunt; sed a quibuslibet est accipienda veritas: ergo et ab ipsis. Praeterea cum Daemones sint specula clarissima secundum intellectum, ut dicit Dionysius, videtur quod in his quae pertinent ad cognitionem, ad minus non sit malum ab eis accipere; et ita divinationibus intendere erit licitum; et praecipue cum nulla cognitio sit malum, et divinatio dicat cognitionem. Ad quod dicendum est, quod divinatio suo nomine dicit usurpationem actus divini, et hoc praecipue in cognitione futurorum quae naturaliter cognosci non possunt. Sunt enim quaedam futura quae habent causas determinatas in natura, ex quibus necessario proveniunt, sicut eclypsis solis; et de his non est divinatio. Quaedam etiam habent causas determinatas ex quibus proveniunt ut in pluribus, sicut siccitas in aestate sub cane: unde de his non est divinatio. Tales enim sunt praenosticationes medicorum de sanitate vel morte, et nautarum de tempestate futura; nisi forte praenuntientur (quasi) immobili veritate futura, quia hoc solius Dei est. Sunt etiam quaedam futura quae non habent causas determinatas in natura, et precipue quae fiunt ex libero arbitrio; et harum praecognitionem nullus habet nisi Deus, cui omnia sunt praesentia, propter stabilitatem suae aeternitatis, vel aliquis accipiens a Deo. Et si quidem inspiratione divina talia praedicuntur, erit prophetia, et non divinatio: si autem per propriam adinventionem deceptorie propter lucrum aliquod, sicut faciunt vetulae, dicitur divinatio, et peccatum (est) tum propter mendacium, quia asserunt incerta pro veris, tum propter deceptionem, tum propter usurpationem deitatis. Similiter dicitur divinatio si fiat consilio Daemonum qualitercumque; qui quidem possunt aliqua futura praedicere, vel quorum ipsi sunt causa, vel quae ipsi sciunt per revelationem bonorum Angelorum, vel quae ipsi sciunt naturali cognitione in his quae habent causas determinatas in natura; latentes nobis, et notas eis, tum propter perspicacitatem intelligentiae, tum propter experimentum longi temporis. Et tamen semper est peccatum inquirere ab eis, et apostasia a fide, ut dicit Augustinus. Et hoc propter tres rationes: primo, quia quamvis vera dicant, tamen semper intentio eorum est ad fallendum; secundo, quia certitudinalem cognitionem habere non possunt, nisi de his quae per revelationem sciunt; tertio quia non possumus simul esse participes donorum Dei et Diaboli. Et haec inter omnes praecipua est. Et quamvis simpliciter sit beneficium auferre talia; tamen poena est illis qui talia sequuntur, quia est contrarium voluntati eorum. Deinde quaeritur de ludis chorealibus, utrum sine peccato exerceri possint, propter illud quod dicit, *et plaudebant*: arguit enim tamquam peccatum. Ad quod quidem dicendum, quod ludus secundum se non est malus; aliter enim in ludis non esset virtus quae dicitur eutrapelia: sed secundum quod ordinatur diverso fine, et vestitur diversis circumstantiis, potest esse actus virtutis et vitii. Quia enim impossibile est semper agere in vita activa et contemplativa; ideo oportet interdum gaudia curis interponere, ne animus nimia severitate frangatur, et ut postmodum homo promptius vacet ad virtutum opera. Et si tali fine fiat de ludis cum aliis circumstantiis, erit actus virtutis, et poterit esse meritorius, si gratia informetur. Istae autem circumstantiae videtur in ludo choreali observandae praecipue: ut non sit persona indecens, sicut clericus, vel religiosus: ut sit tempore laetitiae, ut liberationis gratia, vel in nuptiis, et hujusmodi: ut fiat cum honestis personis, et cum honesto cantu; et quod gestus non sint nimis lascivi, et si qua hujusmodi sunt. Si autem fiat ad provocandum lasciviam, et secundum alias circumstantias indebitas, constat quod actus vitiosus erit. Deinde quaeritur de ornatu mulierum, utrum sit licitum mulieribus ornare se. Et videtur quod non, propter hoc quod hic dicitur, et 1 ad Timoth. 2: *non in tortis crinibus, aut auro et argento, aut margaritis, vel veste pretiosa; sed quod decet mulieres* et cetera. Et dicendum, quod ornatus mensurandus est praecipue ad modum et mensuram personae et ad intentionem. Si enim mulieres portent ornamenta decentia statum et dignitatem suam, ut moderate se habeant in factis suis secundum consuetudinem patriae: erit actus virtutis modestiae, quae ponit modum in incessu, habitu et omnibus motibus exterioribus: et poterit esse meritorius, si sit cum gratia. Similiter si faciat ad hoc ut placeat decenter viro suo, quem habet, vel quem accipere debet, et ut ab aliis mulieribus retrahatur. Si autem portent ornamenta pretiosiora quam deceat ipsas; erit arrogantia, vel etiam quid deformatum vitio luxuriae, si faciant ad provocandum ad concupiscentiam sui.

Caput 4

Lectio 1

[84954] Super Is., cap. 4 l. 1 *Et apprehendent septem mulieres.* Postquam arguit calumniam opprimentium in cap. 2 et 3, in hoc capitulo propheta ponit consolationem oppressorum; et dividitur in partes duas. In prima consolatur eos contra oppressionem mulierum; in secunda contra oppressionem tyrannorum, ibi, *in die illa.* Solent autem mulieres in tribus molestae esse viris; scilicet in contemptu virorum; et quantum ad hoc dicit: *et apprehendent septem mulieres*: quod ad litteram exponit Glossa, quia potuit esse quod post captivitatem interfectis viris multis, mulieres remanserunt plures, ita quod septem quaererent habere unum virum. Infra 13: *pretiosior erit vir auro, et homo mundo obrizo.* Secundo consueverunt esse molestae in superfluo victu et vestitu; et quantum ad hoc dicit: *panem nostrum comedemus*; quasi dicat: non oportebit quod det eis expensas. Proverb. ult.: *facta est quasi navis institoris, de longe portans panem suum. Quaesivit lanam et linum, et operata est consilio manuum suarum.* Tertio sunt molestae in superbiae fastu; et quantum ad hoc dicit: *tantummodo invocetur nomen tuum super nos*, ut dicamur tuae uxores: *aufer opprobrium*, scilicet sterilitatis. Deuteron. 7: *non erit apud te sterilis utriusque sexus, tam in hominibus, quam in gregibus tuis.* Sed ex hoc videtur quod sit licitum habere plures uxores, quia Deus nunquam consolatur per illicitum. Praeterea. Omne peccatum est innaturale; sed habere unum virum plures uxores est naturale, quia unus potest fecundare plures. Ad quod dicendum, quod, sicut dicit philosophus, coniunctio maris et feminae in hominibus non est tantum propter generationem, sicut in brutis, sed etiam ad commodum vitae: unde et maris et feminae sunt diversae operationes, in quibus auxiliantur sibi invicem. Secundum ergo quod aliquid diversimode ordinatur ad hos fines, secundum hoc diversimode dicitur naturale vel innaturale. Id enim quod nullo modo potest stare cum fine dicto, est omnino innaturale, et nunquam potest esse bonum, sicut vitium sodomiticum: et sicut hoc, quod una mulier habeat plures viros, quia una non fecundatur a pluribus: et quantum ad vitam civilem, quia una non regitur a pluribus; sed e contrario. Aliquid potest se habere ad dictum finem indifferenter quantum in se est; et hoc potest determinari diversis temporibus diversimode, secundum diversos casus, per legislatorem; et erit justum positivum, sicut de gradibus consanguinitatis. Aliquid autem est per quod aliquis potest consequi finem, tamen est impeditivum finis, ut in pluribus. Et hoc quantum de se est est innaturale; sed potest esse lici-

tum secundum dispensationem legislatoris attendentis speciales casus; et hujusmodi est quod unus habeat plures (uxores): potest enim unus plures regere secundum vitam civilem, et unus plures fecundare. Sed tamen aliquod impedimentum praestat generationi, cum oporteat semen viri esse digestum; et hoc non potest fieri in frequenter coeuntibus: propter quod frequenter tales steriles sunt. Et adhuc magis impedit communem vitam; quia perfecta amicitia, qualis est inter virum et mulierem uxorem, propter quam etiam homo patrem et matrem derelinquit (Genes. 2), non potest esse ad multas.

Lectio 2

[84955] Super Is., cap. 4 l. 2 *In die illa.* Hic promittit exaltationem contra tyrannorum oppressionem: et primo quantum ad prosperitatem in temporalibus; secundo quantum ad sanctitatem in spiritualibus, ibi, *et erit omnis*; tertio quantum ad securitatem ab hostibus, ibi, *et creavit dominus.* Promittit autem prosperitatem in tribus. Primo quantum ad honorem hominum, cum dicit, *in die illa*, scilicet post reditum de captivitate, *erit germen domini*, idest filii Juda, de quibus infra 5: *viri Juda germen; in magnificentia*, quantum ad magna quae facient, et praecipue tempore Machabeorum, *et gloria*, quantum ad honorem quem recipient. 1 Machabaeorum 15: *vidit gloriam Simonis, et claritatem in auro et argento, et apparatum copiosum, et obstupuit.* Secundo quantum ad abundantiam fructuum: *et fructus terrae sublimis*, idest terrae nascentia in abundantia. Amos ult.: *comprehendet arator messorem, et calcator uvae mittentem semen, et stillabunt montes dulcedinem.* Psal. 84: *terra nostra dabit fructum suum.* Tertio quantum ad laetitiam cordium, *et exultatio his qui salvati fuerint*, redeuntes de captivitate. Infra 51: *gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio, et vox laudis. Et erit omnis.* Hic promittit sanctitatem in spiritualibus: et circa hoc tria facit. Primo promittit sanctitatis divulgatum nomen quod magis alliciebat cupidos gloriae: unde dicit, *et erit*, hoc quod sequitur, temporibus illis, *omnis qui relictus fuerit in Sion*, in vita, *et residuus*, victorum voce *sanctus vocabitur.* Infra 61: *vos sacerdotes domini vocabimini, ministri Dei nostri, dicetur vobis.* Infra 6: *semen sanctorum erit id quod steterit in ea.* Secundo ponit sanctificatorum signum: *omnis qui scriptus est in vita in Jerusalem*; idest, omnis cujus vitae et generationis processio a parentibus scripta est in annalibus, secundum quod in Esdrae 1 cap. 2, legitur de quibusdam qui usurpabant sibi officium sacerdotum, et non est numerata genealogia eorum. Tertio sanctificationis modum: *si abluerit dominus*, idest, si tamen ante abluerit *sordes*, vitiorum, *et sanguinem*, prophetarum effusum, *de medio ejus*, non in angulo, in quo notatur publicitas peccati, *spiritu judicii*, quantum ad aequitatem poenae, *et ardoris*, idest tribulationis quantum ad acerbitatem. *Spiritu*, idest vento metaphorice, quo purgatur area. Jer. 4: *ventus urens in viis quae sunt in deserto: viae filiae populi mei ad ventilandum, et ad purgandum, supple (non). Et creavit dominus.* Hic ostendit securitatem ab hostibus, et servat metaphoram: quia enim tribulationem ardori comparaverat, securitatem comparat nubi et tabernaculo, quibus ab ardore defenditur. Et dividitur in duas partes. Primo promittit divinam protectionem sub similitudine nubis; in secunda

sub similitudine tabernaculi, ibi, *et tabernaculum erit* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit protectionis rationem, *et creavit dominus.* Jam in sua praescientia vel propter certitudinem prophetiae, utitur praeterito pro futuro; et dicit *creavit*, quia ex vilissimo statu eos in tantam gloriam promovit, sicut quod creatur ex nihilo fit: *super omnem locum montis Sion*, idest Jerusalem, quae subjacet arci Sion, et templo, *ubi invocatus est.* Ecce ratio protectionis: Jer. 14: *tu autem in nobis es, domine, et nomen sanctum tuum invocatum est super nos.* Secundo ponitur ipsa protectio, *nubem.* Et ponitur secundum comparationem ad beneficium exhibitum in exitu filiorum Israel de Aegypto: de quo dicitur Exod. 13: *nunquam defuit eis columna nubis per diem; nec columna ignis per noctem coram populo.* Et ideo ponit hic *nubem per diem*, quantum ad primum, *et fumum*, quantum ad secundum, propter duplex ignis beneficium; scilicet caloris contra frigus; et quantum ad hoc dicit, *fumum*, in quo notatur flamma, quae est fumus accensus, vel quia est effectus caloris; et splendoris contra tenebras; et quantum ad hoc dicit, *et splendorem.* Infra 10: *et erit lumen Israel in igne et sanctus ejus in flamma.* Tertio ponit protectionis magnitudinem, *super omnem*: quia protectio qua proteget vos Deus, erit super omnem gloriam prius vobis praestitam quasi excedens eam. Aggaei 2: *magna erit gloria domus istius novissimae plusquam primae. Et tabernaculum.* Hic describit idem beneficium per metaphoram tabernaculi. Unde ponit ea ad quae tabernaculum est utile: protegit enim contra solis aestum per umbram; et quantum ad hoc dicit, *in umbraculum diei ab aestu*, idest in die; secundo protegit contra tempestatis impetum praebens securitatem; et quantum ad hoc dicit, *et in securitatem a turbine*: turbo enim est ex colluctatione quadam ventorum: tertio protegit contra pluviarum stillicidium per absconsionem; et quantum ad hoc dicit, *et in absconsionem a pluvia.* Et secundum haec tria designatur persecutio, secundum diversum sui gradum. Infra 32: *erit vir sicut qui absconditur a vento, et celat se a tempestate.* Glossae autem tangunt duplex mysterium. Quidam exponunt septem mulieres pro Ecclesiis; et secundum hoc dividitur hoc capitulum in tres partes. Primo ponitur desponsatio; secundo sponsi exaltatio, ibi, *in die illa*; tertio sponsae gubernatio, ibi, *et erit omnis.* Desponsatio autem est per fidem. Oseae 2: *sponsabo te mihi in fide.* Unde tria ponit. Primo fidei communicationem, *apprehendent* per fidem, *septem mulieres*, septem Ecclesiae, de quibus Apoc. 1: *Joannes septem Ecclesiis* etc., in quo omnes Ecclesiae secundum regulam Ticonii quintam. *Virum unum*, idest Christum. Cant. ult.: *apprehendam te, et ducam in domum matris meae, et in cubiculum genetricis meae.* Secundo propalationem spei, quae est de sacramento sumendo: *panem nostrum comedemus*, corpus Christi nobis datum. Joan. 6: *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*; et quae est de dono virtutis percipiendo: *vestimentis nostris operiemur*, idest virtutibus. Ezech. 16: *vestivi te discoloribus, et calceavi te hyacintho (...) et indui te subtilibus, et ornavi te ornamento.* Tertio desiderium sive petitionem caritatis, quae est de consecutione Christiani nominis. *Invocetur tantummodo nomen*, ut a Christo dicamur Christiani. Act. 4: *non est nomen aliud sub caelo in quo oporteat nos salvos fieri.* Et de ablatione criminis: *aufer opprobrium* quod patimur a Judaeis, qui dicunt nos sine lege. Josue 5: *hodie abstuli opprobrium Aegypti a vobis.* Panis dat culpae veniam. Matth. 6: *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie, et dimitte nobis debita nostra.* Dat gratiae vitam. Joan. 6: *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Confirmat ad pugnam. Psal. 103: *panis cor hominis confirmat.* Confortat ad viam. 3 Reg. 19: *ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta* *diebus et quadraginta noctibus.* Facit praegustare ipsam gloriam. Sap. 16: *paratum de caelo panem praestitisti illis sine labore, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem.* Secundum alias Glossas dividitur sic. In prima notatur gratiae plenitudo; in secunda gloriae exaltatio; *in die illa*; in tertia ponitur subditorum benigna gubernatio, *et erit.* Circa primum tria facit. Primo ponitur donorum abundantia, *septem mulieres*, idest septem dona spiritus sancti, quae dicuntur mulieres, quia per ea in Deo aliquis generatur et nutritur. *Virum unum*, Christum singulariter, qui solus sine peccato. Joan. 1: *vidimus eum quasi unigenitum, plenum gratiae et veritatis.* Secundo donorum sufficientia in perfecta fruitione: *panem nostrum comedemus*, scilicet patriae, quo fruitur perfecte spiritus sanctus, cujus sunt dona, sicut et filius. Joan. 4: *meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me.* In Scripturae attestatione: *et vestimentis nostris operiemur*, idest sermone Dei, quo dona ornantur quia eis (---). Tertio donorum perfectio per Christum quantum ad collationem salutis: *nomen tuum*, idest res tui nominis, salus, *invocetur super nos*, idest in illis qui nobis repleti sunt, *quia de plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro gratia*: Joan. 1. Ante Christum enim dona non perducebant ad regnum. Quantum ad amotionem erroris: *aufer opprobrium nostrum*, quod patimur a falsis virtutibus, quae nostrum nomen subripiunt. Rom. 13: *nox praecessit, dies autem appropinquavit. Abjiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis.* Cant. 2: *capite nobis vulpes parvulas quae demoliuntur vineas.* Vel opprobrium quod patimur in repulsione hominum, qui nos peccando repellunt. Sap. 1: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum, et subditur corripietur a superveniente iniquitate. In die illa.* Hic ponitur exaltatio: et primo quantum ad miraculorum operationem, *in magnificentia.* Exod. 15: *magnificus in sanctitate, terribilis atque laudabilis, et faciens mirabilia.* Secundo quantum ad gloriosam resurrectionem, *et gloria*, infra 52: *consurge, consurge, induere fortitudine tua, Sion.* Tertio quantum ad ascensionem: *fructus terrae*, idest filius virginis, *sublimis.* Infra 52: *ecce servus meus intelliget, exaltabitur et elevabitur et sublimis erit valde*; quantum ad totius mundi venerationem, de quo Phil. 2: *ut in nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum. Exultatio*, infra 9: *laetabuntur coram te sicut qui laetantur in messe, sicut exultant victores capta praeda. Et erit omnis.* Hic ponitur gubernatio: et primo quantum ad sanctificationem; secundo quantum ad sanctificationis ordinem, ibi, *si abluerit.* Tertio ponit sanctificatorum protectionem, *et creavit.* Ad sanctitatem alicuius tria requiruntur. Primo distinctio cum fide; et quantum ad hoc dicit: *qui relictus*, a non credentibus abiectus, quasi distinctus, *in Sion*, quae specula, quia fides videt per speculum et in aenigmate: 1 Cor. 13. Et infra 10: in veritate reliquiae convertentur, reliquiae, inquam, Jacob ad Deum fortem. Si fuerit populus tuus, Israel quasi arena maris, reliquiae convertentur. Secundo tranquillitas ad pacem: *residuus*, quasi residens, *in Jerusalem*, quae visio pacis. Infra 52: Jerusalem civitas sancta. Tertio praedestinatio ad gloriam: *omnis qui scriptus.* Luc. 10: *gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelis.* Apoc. 3: *non delebo nomen ejus de libro vitae. Si abluerit.* Hic ponitur ordo sanctificationis: et primo per Baptismi ablutionem: *sordes*, vitiorum actualium, *sanguinem*, peccati originalis; vel *sordes*, venialium, *sanguinem*, mortalium. Ezech. 16: *lavi te aqua, et emundavi sanguinem tuum a te.* Per poenitentiae discretionem. *Spiritu judicii.* 1 Cor. 11: *si nosmetipsos judicaremus, non utique a domino judicaremur*; per caritativam passionem. *Spiritu ardoris*, idest caritatis suae, qua nulla major fuit. Joan. 15: *majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam* *suam ponat quis pro amicis suis.* Matth. 26: *hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Et creavit.* Hic ponitur protectio. Et ponit universalitatem protectionis quantum ad protectos: unde, *super omnem*; diversitatem quantum ad protegentia, *nubem*; et auctoritatem quantum ad affligentia: unde, *in diem.* Sed protectis sunt tria; scilicet eminentia contemplationis in corde, *montem Sion.* Psal. 124: *qui confidunt in domino, sicut mons Sion; non commovebitur in aeternum qui habitat in Jerusalem.* Laudes confessionis in ore, *invocatus est.* Rom. 10: *omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit.* Honestas conversationis in opere, gloriam. 2 ad Corinth. 1: *gloria nostra haec est testimonium conscientiae nostrae.* Proteget autem per quatuor. Per spiritum obumbrantem, *nubem.* Luc. 1: *virtus altissimi obumbrabit tibi.* Per compunctionem humiliantem, *fumum.* Joel. 2: *dabo prodigia in caelo et in terra, sanguinem et ignem et vaporem fumi.* Per veritatem illuminantem, *splendorem.* Luc. 2: *lumen ad revelationem gentium, et gloriam plebis tuae, Israel.* Per Ecclesiam viventem, *tabernaculum.* Apoc. 21: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis.* Adversantia sunt tria. Prosperitas elevans, *diem.* Adversitas constantiam frangens, *nocte.* Psal. 120: *per diem sol non uret te, neque luna per noctem*, persecutio affligens, *aestu*, per afflictionem. Apoc. 16: *et quartus Angelus effudit phialam suam in solem.* Et sequitur: *et datum est illi aestu affligere homines, et igni. Turbine*, per impetum. Infra 21: *sicut turbines ab Africo veniunt, de deserto venit de terra horribili. A pluvia*, propter multitudinem. Matth. 7: *descendit pluvia, venerunt flumina, et flaverunt venti, et irruerunt in domum illam; et cecidit.*

Caput 5

Lectio 1

[84956] Super Is., cap. 5 l. 1 *Cantabo dilecto.* Hic arguit tertio peccatum duarum tribuum, quod committebant in abusu rerum sub quadam metaphora; et dividitur in duas partes. In prima ponitur metaphora; in secunda exponitur: *vinea enim.* Circa primum duo facit. Primo ponit titulum, dicens, *cantabo*, idest, alte et aperte pronuntiabo: infra 40: *exalta in fortitudine vocem tuam: dilecto meo*, idest populo Judaeorum, *canticum patruelis mei*, idest filii patrui, *vineae suae*, idest quod fecit de vinea sua. Aliquando enim prophetae ex ipsis rebus gestis assumunt similitudines ad suas prophetias, sicut patet Jer. 32, de venditione agri. *Ecce Hananael filius Sellum patruelis tuus venit ad te dicens: eme tibi agrum meum qui est in Anathoth, tibi enim competit* et cetera. Ita potuit contingere etiam quod ad litteram aliquis patruelis suus composuerit simile carmen de vinea sua. Vel aliter. *Cantabo canticum dilecto*, scilicet Deo, idest in persona ipsius ad vineam suam. Vel aliter, *dilecto*, scilicet Deo, *canticum patruelis*, idest de patruele meo, scilicet populo Judaeorum, quia ex eisdem parentibus descendimus, *vineae suae*, idest qui patruelis est vinea dilecti Dei. Vel mystice, *patruelis*, Christi, qui ex eadem gente est mecum, *vineae suae*, idest qui conqueritur de vinea sua synagoga; quae sibi amaros fructus in passione attulit. Et nota, quod canticum proprie exultationis est. Unde hic improprie canticum dicitur canticum, cum sit moeroris.

Tale canticum cantavit David de morte Saulis. 2 Reg. 1: *inclyti tui, Israel, super montes tuos interfecti sunt. Quomodo ceciderunt fortes Israel? (...). Montes Gelboe, nec ros nec pluvia veniat.* Ezech. 32: *cane carmen lugubre.* Secundo ibi, *vinea facta est*, ponit ipsum canticum, quod continet metaphoram: in quo tria ponuntur. Primo causae recitatio; secundo judicii interrogatio, *nunc ergo habitatores*; tertio sententiae prolatio, *nunc ostendam.* Circa primum duo ponit. Primo ex parte conquerentis diligentiam cultus; secundo ex parte vineae malitiam fructus, *et expectavi ut faceret uvas.* Diligentia autem cultus ostenditur ex tribus. In loci praeparatione, in palmitum electione, et in sumptuosa aedificatione. Praeparatio loci primo describitur tripliciter. Primo quantum ad loci pinguedinem: unde dicit: *vinea*, de qua Ps. 79: *vineam de Aegypto transtulisti, ejecisti gentes, et plantasti eam: facta est dilecto meo*, idest Deo acquisitive, vel a Deo, *in cornu*, idest in loco eminenti, in quo notatur montuositas terrae ad constitutionem bonae vineae, propter hoc quod respicitur a sole, *filio olei*, idest adeo pingui quod sufficeret ad multitudinem olei. Proprietas enim Hebraici sermonis est ut quilibet illius rei dicatur esse filius in quo abundat, sicut dicitur 1 Reg. 26: *vivit dominus, quod filii mortis estis.* Et in hoc designatur bonitas terrae, quae fuit Judaeis data; de qua Ezech. 20: *levavi manum meam pro eis, ut educerem eos de terra Aegypti in terram quam provideram eis fluentem lacte et melle, quae est egregia inter omnes terras.* Secundo ponitur praeparationis diligentia quantum ad loci munitionem: unde dicit, *sepivit eam.* Oseae 2: *sepiam viam tuam spinis*: in quo significatur custodia Angelorum, et bonorum virorum. Tertio quantum ad purgationem: *lapides elegit*, idest diligenter collegit, *ex ea.* Psalm. 79: *ejecisti gentes, et plantasti eam.* Quantum ad electionem palmitum dicitur: *et plantavit eam electam*, idest ex electis palmitibus: unde alia translatio habet, *vinea Soreth*, quod est nobilissimum genus vitis, in quo significatur bonitas patrum. Jer. 2: *ego te plantavi vineam electam, omne semen verum.* Quantum ad sumptum aedificii, quod pertinet ad defensionem, dicit: *aedificavit in medio ejus turrim*; in quo ostenditur regia dignitas. Ezech. 16: *decora facta es vehementer nimis, et profecisti in regnum.* Can. 4: *turris David aedificata est cum propugnaculis.* Vel templum, secundum alios. Usus turris ad conservationem fructus, et prospiciendum ad custodiam. Quantum ad fructus collectionem dicit: *torcular.* Proverb. 3: *implebuntur horrea tua saturitate, et vino torcularia redundabunt*; in quo notatur altare holocaustorum propter effusionem sanguinis. *Et expectavi ut faceret.* Hic ponitur malitia fructus: unde dicit: *et expectavi*, secundum ordinem beneficiorum, *ut faceret uvas*, fructum bonorum operum, *et fecit labruscas*, idest uvas sylvestres, ab hoc dictae, quia in labris viarum nascuntur, scilicet sepibus: in quo amaritudo vitiorum notatur. Jer. 2: *quomodo conversa es mihi in pravum vinea aliena?* Mich. 7: *qui optimus est in eis, quasi paliurus; et qui rectus, quasi spina de sepe. Nunc ergo habitatores.* Hic ponitur interrogatio judicii: et circa hoc duo facit. Primo interpellat judices, dicens: *ergo quia feci quod debui, nunc, audita ratione mea, judicate inter me et vineam meam.* Oseae 2: *judicate matrem vestram, judicate: quoniam non ipsa uxor mea, et ego non vir ejus.* Simile judicium quaerebatur a David de se quasi de alio 2 Reg. 12, super peccato commisso ab eo, circa scilicet adulterium et homicidium Uriae Cethei. Secundo quaerit judicium; et duo quaerit. Primo utrum peccaverit ex negligentia; unde dicit: *quid ultra*, supra dicta, *facere debui?* Michaeae 6: *popule meus, quid feci tibi, aut quid molestus fui tibi? Responde mihi.* Secundo utrum peccaverit in cultura vineae ex superflua cura: unde dicit: aut forte videor fecisse ultra debitum quod *expectavi*, bene colendo, ut *faceret uvas, et fecit labruscas?* Quasi dicat: in hoc videor potius superfluus quod vineae meae tantam culturam adhibui. Infra 26: *domine, indulsisti genti, indulsisti genti. Numquid glorificatus es?* Et 48: *transgressorem ex ventre vocavi te propter nomen meum.* Jer. 11: *ad vocem loquelae, grandis exarsit ignis in ea, et combusta sunt fructeta ejus.* Vinea carnalis concupiscentiae, Deut. 32: *de vinea Sodomorum* etc., vinum irae, Deut. 32: *fel draconum venenum insanabile*, luxuriae, Apoc. 18: *de vino fornicationis eius* etc., ineptae laetitiae, 3 Esdr. 3: *omnem mentem vertit in securitatem*; fidelis animae, Cant. 2: *vinea nostra floruit*, vinum paenitentiae, Luc. 10: *infundens oleum et vinum*, corporalis munditiae, Zach. 9: *et vinum germinans virgines*, spiritualis laetitiae, Ps.: *vinum laetificat cor hominis*; militantis Ecclesiae, Cant. ult.: *quae habet populos*, vinum sacrae ablutionis, Num. 15: *et vinum ad liba*, fructuosae praedicationis, Ps.: *a fructu frumenti*, devotae confessionis, Cant. 7: *guttur tuum*; caelestis patriae, 3 Reg. 21 de Naboth, vinum divinae fruitionis, Cant. 8: *comedi favum cum melle*, interioris repletionis, Esther 1: *vinum quoque ut magnificentia regia*, sanctorum congratulationis, Cant. ult.: *dabo tibi poculum ex vino condito. Et nunc ostendam vobis.* Hic profertur sententia: et primo excitat attentionem vel audientiam, dicens: *nunc*, ex quo non vultis sententiam proferre, ego *ostendam vobis quid ego faciam vineae meae.* Infra 48: *praedixi tibi ex tunc, antequam venirent, indicavi tibi; ne forte diceres: idola mea fecerunt hoc, et sculptilia mea et conflatilia mandaverunt ista quae audisti.* Secundo profert justam sententiam, ut ingratis auferat beneficium exhibitum, cum dicit, *auferam sepem ejus.* Et primo aufert beneficium quod pertinet ad custodiam, quae est duplex. Angelorum: et quantum ad hoc dicit, *auferam sepem ejus*, idest auxilia Angelorum, quibus contra hostes protegebatur, *et erit in direptionem*, gentibus. Eccl. 36: *ubi non est sepes, diripietur possessio.* Est etiam custodia praelatorum; et quantum ad hoc dicit, *diruam maceriam ejus*, idest praesidia regni, de quibus supra 2: *et incurvabitur omnis sublimitas hominum: et erit in conculcationem*, idest vilis facta. Psal. 79: *destruxisti maceriam ejus.* Secundo aufert beneficium, quod pertinet ad cultus diligentiam: unde dicit: *et ponam eam desertam*; idest, relinquam eam incultam sicut desertum. *Non putabitur*, admonitione aut correptionis verbere, quando peccat, *et non fodietur*, ut auferantur ab eis occasiones mali, sicut malae herbae; *et ascendent super eam vepres et spinae*, idest majora et minora peccata: vel *vepres* peccatorum, *spinae* tribulationum. Infra 7: *vepres enim et spinae erunt in universa terra.* Tertio aufert beneficium fertilitatis, contra quod ponit defectum pluviae: unde dicit: *et nubibus mandabo ne pluant*: ad litteram, vel nubes praedicatores. Infra 60: *qui sunt isti qui ut nubes volant, et quasi columbae ad fenestras suas?* Jer. 3: *quamobrem prohibitae sunt stillae pluviarum, et serotinus imber non fuit. Vinea enim domini exercituum.* Hic exponit metaphoram: et primo quantum ad vineam; secundo quantum ad vineae causam, ibi, *expectavi ut faceret judicium.* Circa primum exponit vineam dicens, *vinea enim*, primo, *domus Israel est*; vel tota, vel quantum ad decem tribus, quae dictae sunt Israel post separationem regni propter multitudinem. Secundo quantum ad germen vel palmites, *viri Juda*, idest duae tribus in quibus adhuc observabatur cultus Dei. Oseae 4: *si fornicaris Israel, non derelinquas saltem Juda.* Vel quia ex ipsa principes. 1 Paral. 5: *porro Judas qui erat fortissimus inter fratres suos, de stirpe ejus principes germinati sunt. Expectavi ut faceret judicium.* Hic exponit vineae causam, quae consistit in culpa, et poena quae consequitur culpam: unde dividitur in partes tres. In prima ponitur culpa in generali; in secunda culpa et poena simul in speciali, ibi, *vae qui conjungitis domum*: in tertia, poena in generali, ibi, *in omnibus his.* Culpam in generali arguit quantum ad praelatos, quorum est facere judicium, in hoc quod dicit: *expectavi*, secundum ordinem beneficiorum, *ut faceret judicium*, juste judicando; *et ecce iniquitas*, quasi inaequalitas judicii. Eccl. 3: *vidi sub sole in loco judicii impietatem, et in loco judicii iniquitatem.* Secundo quantum ad subditos, quorum est tenere justitiam sibi praefixam a praelatis: *et justitiam*, quae est per comparationem ad praecepta legis; *et ecce clamor*, tumultus rixantium, vel conquestionis pauperum. Infra 22: *quidnam tibi quoque est quia ascendisti et tu in tecta clamoris plena, urbs frequens, civitas exultans. Vae qui conjungitis domum domui.* Hic ponit culpam eorum in abusu rerum in speciali, exequendo eam per partes. Et dividitur in duas partes. In prima arguit eos quantum ad ipsam culpam; in secunda quantum ad peccandi pertinaciam, ibi, *vae qui trahitis.* Circa primum duo facit. Primo arguit eos quantum ad abusum possessionum, qui fit per avaritiam; in secunda quantum ad abusum ciborum, qui fit per gulam, ibi, *vae qui consurgitis.* Circa primum tria ponuntur. Primo arguitur superflua possessionum multiplicatio: unde dicit: *vae qui conjungitis domum domui, et agrum agro copulatis, usque ad terminum loci*; sicut usque ad viam publicam. Oseae 5: *facti sunt principes Juda quasi assumentes terminum super eos.* Jerem. 22: *vae qui aedificat domum suam in injustitia, et coenacula sua non in judicio. Amicum suum opprimet frustra, et mercedem ejus non reddet ei. Qui dicit: aedificabo mihi domum latam, et coenacula spatiosa.* Mich. 2: *et concupierunt agros, et violenter tulerunt, et domos rapuerunt, et calumniabantur virum et domum ejus, virum et hereditatem ejus.* Secundo ponitur judicis interpellatio, *numquid habitabitis in medio terrae?* Quae lata est et spatiosa, et data multis in possessionem. Gen. 1: *crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Tertio ponitur poenae comminatio: et circa hoc duo ponuntur. Primo punientis auctoritas vel potestas: unde dicit: *in auribus meis sunt haec* verba, *domini exercituum*, qui potest punire: quae dicam vobis, adhuc sunt sonantia *in auribus meis*, interioribus; in quo notatur verborum certitudo. Infra 50: *mane erigit mihi aurem, et audiam quasi magistrum. Dominus Deus aperuit mihi aurem: ego autem non contradico.* Secundo ponitur poenae severitas, ibi, *nisi domus.* Et primo quantum ad solitudinem domorum dicit *nisi domus fuerint desertae*, quantum ad custodiam, *et absque habitatore*, quantum ad solitudinem domorum; quasi dicat: non quiescet ira mea. Et est aposiopesis, quod est defectus orationis. Et ponit ea in quibus consistunt divitiae domorum: scilicet in multitudine: et quantum ad hoc dicit, *multae*: in pulchritudine: et quantum ad hoc dicit, *pulchrae*: in magnitudine, *grandes.* Sophoniae 1: *et erit fortitudo eorum in direptionem, et domus eorum in desertum.* Secundo quantum ad sterilitatem vinearum dicit: *decem jugera vinearum* (juger habet in longitudine 120 pedes) *facient lagunculam unam.* Alia littera habet. *Batum*, quod est ejusdem capacitatis in liquidis, sicut ephi in aridis. Tertio quantum ad amissionem seminum: *et triginta modii facient tres*, quia minus colligetis quam seminastis. Aggaei 2: *cum accederetis ad acervum modiorum viginti, et fierent decem.* Alii habent corum, vel ephi, quod est decima pars cori. Ezech. 45: *ephi et batus erunt aequalia, et unius mensurae erunt, ut capiat decimam partem cori batus, et decimam partem cori ephi.*

Lectio 2

[84957] Super Is., cap. 5 l. 2 *Vae qui consurgitis mane ad ebrietatem.* Hic arguit eorum culpam quantum ad abusum ciborum: et primo arguit culpam; secundo comminatur poenam, ibi, *propterea captivus.* Circa primum duo facit. Primo arguit gulam quantum ad suas species, secundo quantum ad effectum, ibi, *et opus domini non respicitis.* Species autem gulae sunt quinque quae hoc versu continentur: praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose. Dicit ergo primo: *vae qui consurgitis mane*, quantum ad praepropere. Eccle. 10: *vae tibi, terra, cujus rex puer est, et cujus principes mane comedunt.* Prov. 23: *quando evigilabo; et rursus vina reperiam?* Quantum ad ardenter dicit, *sectandam.* Quantum ad nimis dicit, *usque ad vesperam.* Proverb. 23: *cui vae, cui patris vae, cui rixae, cui foveae, cui sine causa vulnera, cui suffossio oculorum? Nonne his qui commorantur in vino, et student calicibus epotandis? Ut vino aestuetis*, luxuria, et ad omnia vitia. Quantum ad studiose, dicit, *cithara et vinum*, studiose quaesitum quia cum magno studio praeparant sibi delectationem in cibis. Quantum ad laute dicit, *in conviviis*, in quibus fiunt magni apparatus et electa cibaria. Amos 6: *qui comeditis agnum de grege, et vitulos de medio armenti; qui canitis ad vocem Psalterii: sicut David putaverunt se habere vasa cantici, bibentes in phialis vinum, et optimo unguento delibuti.* Effectus autem est inconsideratio: et quantum ad hoc dicit: *et opus domini non respicitis*, quod facere debetis; *nec opera*, quae ipse fecit. Proverb. 20: *luxuriosa res vinum, et tumultuosa ebrietas. Propterea captivus.* Hic ponit poenam respondentem; et primo quantum ad affectum voluntatis: unde dicit, *propterea*, sicut scientia eorum est captiva per ebrietatem, ita ipse captivabitur. Oseae 4: *conticuit populus meus, eo quod non habuerit scientiam.* Sed videtur quod ignorantia non mereatur poenam, quia excusat culpam. Et dicendum, quod ignorantia potest dicere tantum negationem scientiae; et sic nec poenam nec veniam meretur; sicut ignorantia geometriae in rusticis. Potest etiam dicere privationem scientiae, ita quod relinquat debitam aptitudinem in subjecto; et sic constat quod nescire illa quae quis potest et tenetur scire, vitiosum est. Secundo ponit poenam contra species gulae; et sic ponit famem et sitim, quae respondent ei quod est praepropere quantum ad causam: quia fames causatur ex hoc quod aliquis tardat nimis sumere cibum; ac si diceret: vos nimis cito comedebatis; sed tantum tardabatis quod esurietis. Iterum respondet illi speciei quae est ardenter quantum ad genus suum: est enim fames desiderium cibi: unde dicit: *et nobiles.* Et ponit sitim contra multitudinem vulgi, quae ad minus aqua sitim extinguere consuevit. Contra nobiles autem, qui abundabant in cibariis, quandoque siti gravatis, ponit famem. Thren. 4: *melius fuit occisis gladio quam interfectis fame.* Secundo contra aliam speciem quae est nimis, ponit insatiabilitatem captivantium, in captivatione, unde dicit: *propterea Infernus dilatavit*, idest mors vel Diabolus, *animam suam*, quantum ad affectum, *aperuit os*, quantum ad effectum. Et loquitur more humano, quia Infernus non habet animam. Proverb. 27: *Infernus et perditio nunquam replentur.* Vel Infernus dicitur Nabuchodonosor. Habac. 2: *dilatavit Infernus animam suam, et ipse quasi mors, et non adimpletur.* Tertio quantum ad studiosam ciborum praeparationem, quae contingit ex quadam elatione, ponit poenam humiliationis, ibi, *et descendent.* Et ostendit eos humiliandos quantum ad tria. Primo quantum ad captivationem: unde dicit: *de-*

scendent, quasi humiliati, *ad eum*, scilicet Infernum captivitatis, *fortes ejus*, quantum ad potentes, *et sublimes ejus*, quantum ad divites, et aliis bonis eminentes, de quibus superbiunt, *gloriosique*, quantum ad nobiles et famosos. Jerem. 39: *et omnes nobiles Juda occidit rex Babylonis. Oculos quoque Sedeciae eruit, et vinxit eum in compedibus, ut duceretur in Babylonem.* Et infra eodem: *et reliquias populi qui remanserunt in civitate, et profugas qui transfugerant ad eum, et superfluos vulgi qui remanserunt transtulit Nabuzardan magister militum in Babylonem.* Secundo quantum ad captivorum depressionem: *et incurvabitur homo*, in captivitate existens, quantum ad sublimes, *et humiliabitur vir*, quantum ad potentes, *et oculi sublimium*, quantum ad gloriosos. Deuter. 28: *in gentibus quoque illis non quiesces; neque erit requies vestigio pedis tui.* Tertio quantum ad punientis Dei exaltationem. *Et exaltabitur*: altus apparebit qui prius despiciebatur in iusto judicio, *et Deus sanctus* in se, *sanctificabitur*, idest sanctus apparebit. Supra 2, *exaltabitur autem solus dominus in die illa.* Quarto contra speciem quae est laute, ponit devorationem bonorum ab hostibus: *et agni pascentur*, idest comedentur ab hostibus vestris *juxta ordinem suum*, quia meliores prius quantum ad animalia: et quantum ad terrae nascentia, *deserta*, idest agros vestros a vobis desertos, *in ubertatem*, idest facti magis fertiles *advenae.* Deut. 28: *adducet te dominus, et regem tuum quem constitues super te, in gentem quam ignoras tu et patres tui.* Infra eodem: *advena qui versatur tecum in terra, ascendet super te, eritque sublimior.* Mystice *agni*, idest sancti, *pascentur* doctrina Dei patris reficientur juxta ordinem idest capacitatem suam; *advenae*, gentes; *et deserta* a Judaeis, sacras scilicet Scripturas, *versa in ubertatem*, spiritualis intelligentiae. *Vae qui trahitis.* Hic arguit peccandi pertinaciam: et primo arguit culpam, secundo comminatur poenam, ibi, *propter hoc sicut.* Circa primum duo facit. Primo arguit in generali; secundo explicat in speciali, *qui dicitis.* Dicit ergo primo: *vae qui trahitis*, idest protrahitis iniquitatem *in funiculis vanitatis*, idest vanis occasionibus; quibus ad peccata homo trahitur, dum per augumentum culpa protelatur. Proverb. 5: *iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum constringitur.* Et hoc dicitur quantum ad communia peccata; quantum autem ad gravia subdit: *et quasi vinculum plaustri peccatum*, idest quo ligatur et trahitur plaustrum, quod majus est. Et designat gravitatem peccati in plaustro. Infra 58: *dissolve colligationes impietatis, solve fasciculos deprimentes. Qui dicitis.* Hic ostendit istas vanitates in speciali, ex quibus peccatum trahebant super se; et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad contemptum judicis; secundo quantum ad excusationem peccati, ibi, *vae qui dicitis*; tertio quantum ad praesumptionem peccandi, ibi, *vae qui sapientes.* Et hic est funiculus triplex, qui difficile rumpitur: Eccli. 4. Contemnebant autem judicis comminationem propter duo; scilicet propter sententiae dilationem: unde dicit: *festinet, et cito veniet opus* captivitatis, quod comminamini. Eccle. 8: *etenim quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.* Secundo propter judicis elongationem: unde dicit, *appropiet*: quasi dicat: ipse est in caelo, et non potest videre: sed fiat prope. Ezech. 9: *dixerunt enim: reliquit dominus terram, et dominus non videt.* Nota super illo verbo, *et quasi vinculum plaustri peccatum*, quod peccatum dicitur primo funiculus; et hoc quia trahit primo ad peccati exemplum. Prov. 7: *statim eam sequitur, quasi bos ductus ad victimam, et ignorat quod ad vincula stultus trahatur.* Secundo ad peccandi usum. Jer. 2: *onager assuetus in solitudine, in desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui.* Tertio ad aeternae mortis interitum. Prover. 24: *erue eos qui ducuntur ad mortem, et* *qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.* Secundo peccatum dicitur vanitas; et hoc quia deficit primo ab imitatione divinae veritatis. Sap. 13: *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei.* Secundo a consecutione sperati finis. Eccle. 2: *peccatori autem dedit afflictionem et curam superfluam; ut addat et congreget, et tradat ei qui placuit Deo. Sed et haec vanitas, et cassa solicitudo mentis.* Tertio a longa duratione temporis. Eccli. 17: *non est immortalis filius hominis, et in vanitatem malitiae placuerunt.* Sap. 5: *transierunt omnia illa tamquam umbra, et tamquam nuntius praecurrens.* Tertio peccatum dicitur vinculum: et hoc quia nectit primo intellectum ne videat. Sapient. 17: *cum enim persuasum habent iniqui posse dominari nationi sanctae, vinculis tenebrarum et longae noctis compediti, inclusi sub tectis, perpetuae providentiae placuerunt. Et dum putant se latere in obscuris peccatis, tenebroso oblivionis velamento dispersi sunt.* Secundo manum, ne bona faciat. Tertio pedes, ne proficiant. De his duobus Matth. 22: *ligatis pedibus ejus et manibus, mittite eum in tenebras exteriores.* Quarto peccatum dicitur plaustrum; et hoc quia opprimit primo servitutis onere. Jer. 16: *et servietis ibi diis alienis die ac nocte, qui non dabunt vobis requiem.* Secundo cordis timore. Sap. 17: *cum sit enim timida nequitia, data est in omnium condemnationem.* Tertio conscientiae inquietudine. Infra 57: *impii autem cor quasi mare fervens, quod quiescere non potest.*

Lectio 3

[84958] Super Is., cap. 5 l. 3 *Vae qui dicitis malum bonum.* Hic ponitur vanitas quantum ad excusationem peccati; et primo quantum ad effectum, *malum bonum*: Michaeae 7: *malum manuum suarum dicunt bonum*; secundo quantum ad intellectum, *lucem tenebras*, veritatem errorem: Joan. 3: *dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*; tertio quantum ad affectum, *amarum in dulce*, vitam peccati dulcem aestimantes. Sap. 14: *et non suffecerat errasse eos circa Dei scientiam, sed in magno viventes inscientiae bello: tot et tam magna mala pacem appellant. Vae qui sapientes estis.* Hic ponitur tertia vanitas quantum ad praesumptionem peccandi, quae est de tribus. Primo de sapientia cordis, et in speculativis, *qui sapientes*: Prov. 3: *ne sis sapiens apud temetipsum*: et in practicis, *prudentes.* Rom. 12: *nolite esse prudentes apud vosmetipsos.* Secundo quantum ad potentiam corporis ad peccandum: *qui potentes estis ad bibendum*: jactant se, quod possunt multum bibere, et inebriari, propter consuetudinem terrae in qua bibitur vinum mixtum. Infra 41: *taceant ad me insulae, et gentes fortitudinem mutent.* Prov. 2: *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Tertio quantum ad auctoritatem, *qui justificatis*, idest dicitis vos tantae auctoritatis quod pro libito vestro potestis justificare impium, ut quod vobis placeat, legis habeat vigorem infra 10: *vae qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitias scripserunt.* Prov. 17: *et qui justificat impium, et qui condemnat justum.* Michaeae 3: *et si quis non dederit in ore eorum quippiam, sanctificant super eum praelium. Propter hoc sicut devorat.* Hic comminatur poenam. Et primo ponit poenam consumptionis sub metaphora ignis. *Propter hoc* quia iniquitatem trahitis ponentes vobis radicem in peccatis. Sicut flamma ignis exurit stipulam quam attingit, *et calor flammae*

exurit illam quam distat: persecutio enim captos occidit, et alios afflixit: Deut. 32: *foris vastabit eos gladius, et intus pavor: sic radix eorum quasi favilla*, quantum ad ea in quibus confidebant, vel patres, vel cognati, *et germen eorum*, filii, *ut pulvis ascendet*; in quo notatur fortitudo ex causis illis proveniens. Mal. ult.: *et erunt omnes superbi et omnes facientes impietatem stipula, et inflammabit eos.* Secundo ponit poenae processum et ordinem; et primo ponit poenae causam et praecipue quantum ad primam vanitatem, unde dicit: *abjecerunt enim legem*, corde contemnentes, *et eloquium sanctum Israel blasphemaverunt*, ore irridentes. Jer. 32: *non obedierunt voci tuae, et in lege tua non ambulaverunt.* Secundo punientis iram; *ideo iratus est*: ad modum processus irae in hominibus loquitur. Psal. 105: *iratus est dominus furore.* Tertio poenae inflictionem: *et extendit manum suam*, potentiae ad percutiendum, quam plicatam parcendo tenuerat. Soph. 2: *et extendet manum suam super Aquilonem, et perdet Assur, et ponet speciosam in solitudinem.* Quarto, poenae effectum in internecione majorum: *conturbati sunt montes*, idest majores prae timore. Glossa dicit quod loquitur hyperbolice. Sed contra. Ergo excessit veritatem propheta. Et dicendum. Quod in aliquibus Scripturis sumitur (hyperbolice) pro excessu veritatis simpliciter, in sacra Scriptura pro excessu veritatis secundum opinionem hominum; quasi dicat: conturbatio erit ultra quam credi possit. Vel aliter, hyperbole est quidam tropus, et in tropicis locutionibus aliud dicitur, et aliud intelligitur. Unde non est falsitas quantum ad sensum quem intendit facere, sicut etiam in metaphora; quasi dicat: ita magna erit conturbatio, quod montes, si esset possibile, conturbabuntur. Psalm. 45: *conturbati sunt montes* et cetera. Et quantum ad vilitatem corporum, *facta sunt morticina.* Jer. 8: *non colligentur neque sepelientur; in sterquilinium super faciem terrae erunt.* Idem 16: *mortibus aegrotationum morientur, et non plangentur, et non sepelientur; in sterquilinium super faciem terrae erunt.*

Lectio 4

[84959] Super Is., cap. 5 l. 4 *In omnibus his non est aversus furor.* Hic ponit poenam communem, et ultimam, quantum ad captivitatem per Romanos: et circa hoc tria ponuntur. Primo exercitus praeparatio; secundo exercitus dispositio, ibi, *et ecce festinus*; tertio poenae inflictio, ibi, *et tenebit praedam.* Circa primum tria ponuntur. Primo congregantis indignatio, *in omnibus his*; quasi dicat: sicut vos peccatis peccata additis, ita ipse poenis poenas adjungit. Infra 9: *vir fratri suo non parcet, et declinabit ad dexteram, et esuriet; et comedet ad sinistram, et non saturabitur.* Secundo vexilli erectio, *et levabit signum*, idest vexillum. Jer. 4: *levate signum in Sion, confortamini, et nolite stare: quia malum ego adduco ab Aquilone, et contritionem magnam.* Tertio exercitus convocatio, *et sibilabit*, idest inspirabit. Infra 7. *Et erit in die illa sibilabit dominus muscae quae est in extremo fluminum Aegypti, et api quae est in terra Assur; et venient, et requiescent omnes in torrentibus vallium.* Et ad hoc quod magis terreat, ponit gentis extraneitatem et quantum ad cultum, in *nationibus*, ut sancta vestra non revereantur; et quantum ad linguam, *procul*, ne verbis placentur; et quantum ad mores, *de finibus terrae*, ne ab eis foederentur. *Ecce festinus.* Hic

ponitur exercitus dispositio: et primo ostendit eos expeditos ad veniendum; secundo armatos ad pugnandum, *sagittae ejus*; tertio crudeles ad puniendum, *rugitus ejus.* Circa primum duo ponuntur. Primo ipsorum velocitas: *ecce*, pro, certo, *festinus.* Thren. 4: *velociores fuerunt persecutores nostri aquilis caeli.* Habac. 1: *equites namque ejus de longe venient: volabunt quasi aquila festinans ad comedendum.* Jer. 4: *ecce quasi nubes ascendet, et quasi tempestas currus ejus: velociores aquilis equi illius.* Secundo velocitatis causa secundum remotionem triplicis impedimenti: primum quod posset contingere ex naturae infirmitate; contra quod dicit: *et non est deficiens*, quem oporteat remanere, *neque laborans in eo*, quem oporteat tarde venire. Infra 40: qui autem sperant in domino mutabunt fortitudinem; assument pennas sicut aquilae; current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient. Secundo contra illud quod posset esse ex voluntate. Dicit: *non dormitabit*, per pigritiam, ut scilicet pigre vadat, *neque dormiet*, ut non resipiscat. Prov. 19: *pigredo immittit soporem, et anima dissoluta esuriet.* Tertio removet impedimentum ex rerum necessitate: *nec solvetur cingulum.* Et ponit ea quibus viatores solent impediri ab itinere: quasi: omnia plus solito durabunt. Deut. 29: *adduxi vos quadraginta annis per desertum: non sunt attrita vestimenta vestra, neque calceamenta pedum vestrorum vetustate consumpta sunt. Sagittae ejus acutae.* Hic ostendit eos armatos esse ad pugnandum: et primo quantum ad bonitatem armorum; et ponit ea quae in illis terris maxime sunt consueta. *Sagittae acutae*, in quo notatur bonitas sagittarum; *arcus extenti*, in quo praeparatio armorum, ne in praeparando impediantur. Psal. 119: *sagittae potentis acutae.* Secundo ponit vectigalia: *ungulae equorum ejus ut silex*, qui non frangitur de facili, *et rotae ejus quasi impetus tempestatis*, propter multitudinem et velocitatem magnum sonum facientes. Jer. 4: *ecce quasi nubes ascendet, et quasi tempestas currus ejus. Rugitus ejus.* Hic ostendit eos crudeles ad puniendum: et primo quantum ad animositatem, *rugitus.* Oseae 11: *post dominum ambulabunt, quasi leo rugiet: quia ipse rugiet, et formidabunt filii maris.* Secundo quantum ad rapacitatem: *rugiet ut catuli leonum.* Ps. 103: *catuli leonum rugientes ut rapiant.* Tertio quantum ad crudelitatem, *et frendet*, quod est apri. Ps. 34: *frenduerunt super me dentibus suis.* Ps. 79: *exterminavit eos aper de sylva, et singularis ferus depastus est eam. Et tenebit.* Hic ponitur poenae inflictio, et demum punitorum desperatio, ibi, *aspiciemus.* Circa primum ponit tria. Primo comminatur captionem, *tenebit praedam*; quasi dicat: sicut praedam capiet vos. Nahum 2: *leo cepit sufficienter catulis suis, et necavit leaenis suis, et implevit praeda speluncas suas, et cubile suum rapina.* Secundo solicitam detentionem: *et amplexabitur*, ne exeatis per eorum incuriam; *et non erit qui eruat*, per eorum impotentiam. Threnorum 1: *dedit me dominus in manu, de qua non potero surgere.* Tertio rigidam dominationem, *et sonabit*, comminationibus et terroribus. Jer. 6: *ecce populus veniet de terra Aquilonis, et gens magna consurget a finibus terrae; sagittam et scutum arripiet: crudelis est, et non miserebitur; vox ejus quasi mare sonabit. Aspiciemus in terram.* Hic ponit eorum desperationem: et primo quantum ad auxilium de terra: *aspiciemus in terram*, undique, *et ecce tenebrae*, quia omnes eos persequebantur; secundo quantum ad auxilium de caelo: *et lux*, divinae spei, *obtenebrata est in caligine ejus.* Jer. 4: *aspexi terram, et ecce vacua erat et nihili; et caelos, et non erat lux in eis.* Et connumerat se propheta in eis per compassionem.

Caput 6

Lectio 1

[84960] Super Is., cap. 6 l. 1 *In anno quo mortuus est rex.* Postquam arguit in duabus tribubus culpam, adjungens poenam corrigentem, hic comminatur poenam condemnantem finaliter, scilicet poenam obdurationis; et ideo ista poena praedicitur per modum sententiae, et cum solemnitate judicii. Dividitur ergo hoc capitulum in tres partes. In prima describitur sententiae auctor, scilicet judex; in secunda sententiae denuntiator minister judicis, ibi, *et dixi: vae mihi*; in tertia ponitur ipsa sententia, ibi, *audite audientes.* Circa primum duo ponuntur. Primo visionis tempus; secundo ipsa visio, ibi, *vidi dominum sedentem.* Quantum ad primum dicit: *in anno quo mortuus est Ozias, qui* 4 Reg. 15, dicitur Azarias, percussus lepra a domino propter hoc quod usurpare voluit sacerdotale officium, ut dicitur 2 Paralipomen. 26. Sed postquam fuit percussus, filius ejus Joathan gubernavit domum regis et regnum usque ad mortem ejus: nec tamen dicitur regnasse tunc, sed magis vices patris gessisse; sed tunc primo regnavit quando mortuus est pater ejus. Unde ista visio ostensa est regnante Joathan, et praecedentia regnante Ozia. *Vidi dominum sedentem.* Hic ponitur visio: et primo describit judicis solium; secundo assistentium ministerium, ibi *Seraphim.* Haec autem visio dicitur a quibusdam fuisse imaginaria, a quibusdam intellectualis. Et assumitur ab ipso propheta figura ex consimili, sicut dicit Dionysius in epistola ad Titum, quod prophetae his quae plane vident sine figuris, circumponuntur figurae ad manuductionem audientium, qui per figuras sensibiles faciliter accipere possunt. Qualitercumque autem sit, oportet hic duo videre. Primo imaginationem figurae, vel a propheta visa, vel ab ipso composita; et secundo ipsius figurae significationem: ad aliquid enim significandum spiritualiter, inducuntur sensibiles figurae spiritualium in sacra Scriptura, sicut dicit Dionysius: et ille erit litteralis sensus; sicut etiam in locutionibus metaphoricis non illud quod significatur per verba, sed quod loquens per verba vult significare. Circa primum ergo sciendum, quod templum aedificatum a Salomone habuit in altitudine centum viginti cubitos, sicut dicitur 2 Paralip. 3, et erat distincta altitudo per tres domos; quarum suprema habebat sexaginta cubitos, et utraque inferiorum triginta. Et de istis dicitur 3 Reg. 6: *per cochleam ascendebant in medium coenaculum, et a medio in tertium.* Vidit ergo solium domini in supremo coenaculo; propter quod dicitur, *excelsum*, idest altum, sicut *et elevatum*, super omnia coenacula: et a claritate vultus ejus resplendebat medium coenaculum: propter quod dicitur: *domus plena majestate*, idest gloria ejus; *et ea quae sub ipso erant*, idest ornamenta throni ejus, vel etiam splendor vestimentorum, sive subditorum agmina, *implebant* infimum coenaculum, in quod intrabant sacerdotes: propter quod dicit, *templum.* Alii dicunt aliter, quod vidit solium altum in medio coenaculo, quod dicitur domus, quae plena erat mediis membris et brachiis domini; inferius quod dicitur templum, pedibus et tibiis; sed caput et collum prominebant in tertium tabulatum. 3 regum ult.: *vidi dominum super solium suum sedentem, et omnem exercitum caeli assistentem et a dextris et a sinistris.* Proverb. 20: *rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum in circuitu suo.* Circa secundum sciendum est, quod hujus visionis significatum tripliciter a diversis assignatur. Quidam enim dicunt, per ses-

sionem in solio significari oppressionem captivitatis futuram: per repletionem domus a majestate, significari quod hostes qui sub ipsius dispositione erant, essent impleturi templum: et hoc tangunt historiae. Hieronymus autem aliter exponit, et melius, per sedem significari filii Dei majestatem, propter quod dicitur Joan. 12: *haec dixit Isaias, quando vidit gloriam ejus, et locutus est de eo.* Per solium significari Angelos, in quibus sedet Deus. Ps. 79: *qui sedes super Cherubim.* Per domum, Ecclesiam triumphantem, quae plena est gloria ejus. Per templum, Ecclesiam militantem, quae plena est miraculis, vel Angelorum agminibus, quasi custodibus. Dionysius aliter exponit in 13 capite Caelest. Hierarch. et melius, ut videtur. Per solium significatur eminentia divinae naturae, et dicitur *excelsum*, propter sui nobilitatem, *elevatum*, quasi supra alia levatum, inquantum omnia in infinitum excedit; in quo dicitur sedere propter immobilitatem. Unde dicit 9 capitulo de Div. Nomin. *quidnam dicendum de divina statione praeter hoc quod manet in seipso immobili identitate singulariter fixus?* Et dicitur domus tota creatura, quae plena est majestate, inquantum impletur participatione bonitatis ipsius secundum suam capacitatem. Et per templum videtur intelligere ipsas superiores creaturas, quae replentur his quae sub ipso sunt, inquantum bonitates receptae in ipsis, deficiunt a bonitate Dei, quae tamen videntur propinquare. Sed contra hoc objicitur. Exod. 33: *non enim videbit me homo: et vivet*, idest in hac mortali carne vivens. 1 Joan. 4: *Deum nemo vidit unquam.* Ergo nec Isaias. Ad quod dicendum, quod nec interior nec exterior visus potest videre nisi moveatur a visibili; et secundum quod perfectius immutatur a visibili, melius videt. Et tunc perfectissime videt quando recipit actionem visibilis secundum totam suam virtutem. Et inde est quod idem videtur diversimode a diversis, et interius et exterius; a quibusdam melius, et a quibusdam pejus. Hoc igitur visibile quod est Deus, nihil perfecte comprehendit, nisi quod totum ipsum capit, et ideo ipse solum sic se videt. Unde caeleste secretum (dicit Chrysostomus) a quibusdam videtur in essentia sua sine medio ad hoc, secundum perfectionem quam habent a suscepto divino lumine attingentibus, sicut a beatis in patria, et ab his qui elevantur per raptum ad illum modum visionis. Ab his autem minus perfectum visum habentibus videtur secundum similitudines quasdam bonitatis ipsius, sive in rebus sensibilibus, sive in imaginibus, sive in speciebus intelligibilibus. Et hujusmodi est visio qua viderunt prophetae per lumen prophetiae, et qua videmus per fidem, et qua videtur per lumen rationis, etiam a philosophis, qui cognoverunt etiam Deum, sicut dicitur Roman. 1. Sed tunc restat quaestio, utrum talem visionem immediate a Deo perceperint prophetae, vel mediantibus Angelis. Et videtur quod immediate, ex ipso modo loquendi: quia dicit, *vidi dominum*, et non, vidi Angelum. Item de Moyse, Exod. 33: *loquebatur dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet homo loqui ad amicum suum.* Item viderunt in speculo aeternitatis, ut communiter dicitur: ergo viderunt quidam Deum. Ad quod dicendum, secundum Dionysium, 4 cap. de Caelest. Hierarch., quod nullus purus homo neque in patribus novi neque veteris testamenti accepit aliquam revelationem a Deo nisi mediantibus Angelis. Et hanc dicit esse legem inviolabilem, ut per prima media reducantur in divina; et hoc probat per locum a majori, quia etiam Moyses legem accepit mediantibus Angelis, qui tamen excellentissime vidit; quod probatur per id quod habetur Gal. 3: *quid igitur lex? Propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat Deus, ordinata per Angelos in manu mediatoris.* Act. 7: *qui accepistis legem in dispositione Angelorum, et non custodistis.* Ad primum ergo dicendum, quod haec ratio potest esse et ex parte finis visionis, et ex parte principii. Ex parte finis, quia Angelus revelans intendit ducere hominem in cognitionem Dei, et non in cognitionem sui; et ideo format visionem de Deo, ut ex his quae figuraliter videntur, aliquid de Deo cognoscatur. Ex parte autem principii, quia tota virtus angelici luminis ad manifestandum aliquid, est ex Deo auctore, qui est fons luminis; sicut in demonstrativis tota virtus luminis vel manifestationis est ex primis principiis. Unde dicit Gregorius in Glossa super tertium capitulum Exodi: *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo dominus, modo Angelus nuntiatur. Angelus, quia exterius loquendo servit; dominus, quia interius praesidens loquendi efficaciam tribuit. Cum enim loquens ab interiori regitur, et per obsequium Angelus, et per inspirationem dominus memoratur.* Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur propter eminentissimum modum clarae visionis, quo Moyses super alios prophetas vidit, sicut dicitur Num. 12. Ad tertium dicendum, quod speculum aeternitatis non dicitur ipse Deus, sed ipsae species quae sunt in anima prophetae; et dicuntur speculum inquantum resultat in eis dispositio sapientiae aeternae. *Seraphim stabant.* Hic ponit ministrorum officium: et primo describit ministrorum ordinem; secundo eorum laudem. *Et clamabant: sanctus.* Circa primum ponit tria. Primo ponit ministrorum gradum dicens: *Seraphim stabant subter illud*, scilicet templum, eo quod hic ordo inter omnes supremus est, sicut dicit Dionysius in Glossa hic. Item nota, quod Seraphim scriptum per m, pluralis numeri est et masculini generis, et significat plures de ordine illo; scriptum vero per n pluralis numeri est et neutri generis et significat totum agmen illius ordinis; sed Seraphin, singularis numeri est et masculini generis, et significat unum tantum de ordine illo. Infra 62: *super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes: tota die et nocte perpetuo non tacebunt.* Et dicit, *stabant*, erecti per contemplationem quasi assistentes. Secundo ponit ministrorum ornatum in senario numero alarum. *Sex alae.* Tertio alarum usum: *duabus velabant faciem ejus.* In Hebraeo est ambigue dictum; et potest exponi quod velabant faciem Dei; et sic accipit Hieronymus: vel quod velarent faciem suam; et sic accipit Dionysius, secundum quem est sensus quod caput erat velatum et pedes et medium corpus. *Duabus volabant*, scilicet mediis. Ezech. 1: *unumquodque duabus aliis velabat corpus suum.* Et infra eodem: *et audiebam sonum alarum, quasi sonum aquarum multarum.* Hujus visionis significatum tripliciter accipitur. Hebraeus dicit, quod per duodecim alas intelliguntur duodecim reges qui praefuerunt populo ab Ozia, sub quo visio incepta est, et deinceps; quorum quatuor tantum justi fuerunt, scilicet Ozias, Joathan, Ezechias et Josias: et ideo quatuor alis volabant. Alii autem verecundabantur ante conspectum Dei, et ideo velabant faciem: quorum quatuor libere regnum possederunt, scilicet Achaz, Manasses, Amon et Joathan, qui a populo reges constituti sunt; et hi significantur per alas quae erant in capite. Alii vero quatuor regnum sub servitute aliorum possederunt. Unde et ab aliis, et non a populo reges constituti sunt, sicut Joachim a Pharaone, Jechonias et Sedecias et Godolias: de quo Jerem. 41, dicitur, quod *Ismael et decem viri qui erant cum eo interfecerunt Godoliam, quem praefecerat rex Babylonis terrae.* Praedicti enim tres ultimi constituti sunt a Nabuchodonosor rege Babylonis. Hieronymus dicit, quod dicuntur alati, vel quia superius commorantur, vel propter velocitatem ministerii: et intelligit per duodecim alas ministerium perfectionis, qui commendatur in duodenario, sicut duodecim gemmae in diademate sacerdotis, et sic de aliis. *Et duabus volant*, et cetera. Quia ea quae fuerunt ante mundum vel post mundum, nobis celant, et ostendunt quae fiunt sex aetatibus mundi: vel quia praeterita et futura nobis ignota sunt, sed praesentia scimus; ut sic hoc referatur ad actum ministerii; et quod dixit, *stabant*, ad hoc quod Deo assistunt. Dionysius aliter exponit, 13 cap. Caelest. Hierarch. et 4 cap. Eccl.; et dicit, quod dicuntur alati, quia ad similitudinem volantis, altam contemplationem et liberam habent. Describitur autem triplex binarius alarum; quia Seraphim vident ea quae ad ipsos pertinent, qui sunt de prima hierarchia, et quae ad alias duas eminentius quam illi; ita quod per unam alam intelligatur capacitas naturae, et per aliam lumen participatum a Deo, quia his duobus elevantur. Ea autem quae ad hierarchias pertinent, sunt a Deo sicut a principio, et in Deum ordinantur sicut ad finem; et utroque modo non possunt perfecte intelligi ab Angelis; quod significat velatio. Et sunt etiam in ipsis quasi media inter principium et finem; et sic habent perfectam cognitionem de ipsis et liberam, et ideo duabus mediis volabant, *et clamabant.* Hic ponit eorum laudem: et circa hoc tria facit. Primo ponit laudandi modum quantum ad devotionem, quia *clamabant* ex magnitudine affectionis; quantum ad concordiam, quia uterque: et quantum ad ordinem, quia *ad alterum.* Unus enim accipit ab alio, ut vult Dionysius. Job 38: *ubi eras cum me laudarent simul astra matutina et jubilarent omnes filii Dei?* Secundo ponit laudis canticum, ibi, *sanctus, sanctus, sanctus.* Et tria laudant. Personarum Trinitatem: *sanctus, sanctus, sanctus.* Unitatis majestatem: *dominus Deus exercituum*: qui omnibus praeest. Apoc. 4: *sanctus, sanctus, sanctus, dominus Deus omnipotens, qui est, et qui erat, et qui venturus est.* Provisionis liberalitatem: *plena est omnis terra gloria ejus*: quia usque ad ultimas creaturas, quae per terram intelliguntur, et extendit diffusionem suae bonitatis. Jerem. 23: *numquid non caelum et terram ego implebo, ait dominus.* Et hoc secundum Dionysium, 7 cap. Caelest. Hierarch. Hieronymus: *plena est omnis terra, per notitiam fidei.* Eccli. 42: *gloria domini plenum est opus ejus. Nonne dominus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia sua, quae confirmavit dominus omnipotens stabilis in gloria sua?* Tertio ibi, *et commota*, ponit laudis effectum, scilicet punitionem peccantium. Infra 65: *ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitietis; ecce servi mei laudabunt prae exultatione cordis, et vos clamabitis prae dolore cordis, et prae contritione spiritus ululabitis.* Et significatur templum diruendum. *Commota sunt superliminaria cardinum.* Amos 9: *percute cardinem, et commoveantur superliminaria.* Et comburendum. *Et domus repleta est fumo* combustionis a Romanis post agnitam fidem Christi. Vel per *fumum* infidelitates Judaeorum; per commotionem cardinum, amotionem legalium, vel caeremoniarum, quae erant quasi umbrae claudentes aditum veritatis. *Et dixi.* Hic ponitur sententiae denuntiator: et primo ostenditur ejus humilitas; secundo ejus puritas, *et volavit*; tertio auctoritas, *et audivi.* Humilitas in confessione peccati. Confitetur autem triplex peccatum. Primum in locutione omissionis, *vae quia tacui*, non arguendo Oziam regem; et sic deplangit culpam; *tacui* a laude Dei, et sic deplangit damnum. Infra 56: *speculatores ejus caeci omnes, nescierunt universi, canes muti non valentes latrare, videntes vana, dormientes et amantes somnia.* Eccli. 15: *non est speciosa laus in ore peccatoris.* Commissionis: *quia vir pollutus labiis.* Eccli. 23: *indisciplinatae loquelae ne assuescat os tuum, est enim in illa verbum peccati*: secundo malorum conversationis: *et in medio populi.* 1 Corinth. 15: *corrumpunt enim bonos mores colloquia prava.* Tertio peccatum praesumptionis: *et regem dominum exercituum*; quasi dicat: qui impurus est non potest intrare templum ejus, quanto magis nec ipsum videre, judicum 13: *morte moriemur, quia vidimus dominum.* Et hoc fuit reverentiae. Sed Jacob dixit, Genes. 32: *vidi dominum facie* *ad faciem, et salva facta est anima mea.* Et hoc est confidentiae. Hieronymus: *felix conscientia quae tantum in locutione peccavit, non suo vitio, sed populi polluta labia habentis. Et volavit ad me.* Hic ostenditur puritas ex peccatorum purgatione: et circa hoc tria ponuntur. Purgationis minister: *volavit ad me*; purgationis instrumentum: *et in manu ejus calculus de altari* holocaustorum. Altare interius erat de terra, sicut dicitur Exod. 20: *altare de terra facietis mihi.* Circumquaque autem erat de lapidibus, ubi congregabantur ignes sacrificii; et de his accepit *forcipe*, instrumento habente duo brachia, per quod potest significari virtus receptiva; et per altare ipsa divina lux vel bonitas; et per calculum, donum receptum ad officium purgationis. Vel per ignem tribulatio; per Seraphim Christus: per forcipem duo testamenta; per calculum caritas, quae in manu, idest operatione, ipsius est. Tertio purgandi modus: *et tetigit os meum, et dixit*; sicut in sacramentis est actio et verborum forma; *ecce tetigit*, exprimit actum, *et auferetur iniquitas*, in homines, *peccatum*, in Deum. Et non dicit, auferam, quia solius Dei est peccatum dimittere. Infra 43: *ego sum, ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum non recordabor.* De omnibus his Daniel 9: *ecce vir Gabriel quem videbam in visione a principio cito volans tetigit me in tempore sacrificii vespertini, et docuit me, et locutus est mihi.* Sed contra hoc objicitur quod Dionysius dicit, quod illi de superioribus ordinibus non mittuntur in ministerium; sed constat Seraphim supremos esse: ergo non videtur verum quod veniant ad purgationem prophetae. Ad quod dicendum, quod Gregorius istam quaestionem tangit in quadam homilia de centum ovibus, et dimittit sub dubio. Dionysius autem expresse vult quod tantum inferiores mittantur ad nos: et hoc dicit esse per ordinem divinae legis ut inferiora reducantur per media. Quod autem hic dicitur, dupliciter solvit. Uno modo quod iste Angelus purgans dicatur Seraphim aequivoce non ab ordine, sed ab actu quem tunc exercuit, quia igne purgavit, et Seraphin dicitur incendium. Alio modo solvit quod dicatur proprie ille qui est de ordine illo; et dicitur purgare, non quia ipse immediate purgat, sed quia ejus auctoritate, vel percepta ab ipso illuminatione, inferior Angelus purgavit. Et ponit exemplum. Sicut dicitur episcopus absolvere quando alius auctoritate ipsius absolvit. Et ideo propter reverentiam, Angelus inferior, qui visionem formavit, reducit in Deum primo, et in Seraphim secundo; ac si diceret: ego purgo te per lumen receptum a Deo, mediante Seraphim. Lxx habent, *carbunculos*, propter similitudinem ignis. Habet enim colorem flammantem.

Lectio 2

[84961] Super Is., cap. 6 l. 2 *Et audivi vocem.* Hic ostenditur ministri auctoritas ex iniunctione officii: et circa hoc tria facit. Primo quaeritur mittendi consensus; unde dicit, *quem mittam?* In quo notatur auctoritas ex parte mittentis. Rom. 10: *quomodo vero praedicabunt nisi mittantur? Et quis ibit?* Missi voluntas, *nobis* acquisitive, ut non quaerat vanum honorem, et non quaerat lucrum. E converso Phil. 2: *omnes enim quae sua sunt quaerunt, non quae Jesu Christi. Mittam*, in quo notatur unitas essentiae: *nobis*, in quo pluralitas personarum. Secundo ponitur oblatum obsequium: *et dixi: ecce ego: mitte me.* Infra 50: *ego autem non contradico, retrorsum non abii.*

Sed videtur quod hoc fuerit praesumptionis, quia Moyses recusavit. Exod. 3: *quis ego sum ut vadam ad Pharaonem, et educam filios Israel ex Aegypto?* Jeremias etiam recusavit; Jerem. 1: *et dixi: a, a, a, domine Deus, ecce nescio loqui, quia puer ego sum.* Et dicendum quod, sicut dicit Gregorius in pastorali (et ponitur in principio Jeremiae in Glossa): *utrumque fuit ex radice caritatis. Ille enim propter dilectionem Dei noluit perdere solatium contemplationis: iste propter dilectionem proximi voluit mitti ut prodesset; et tamen nec ille jussus pertinaciter recusavit, nec iste prius quam purgatus aut requisitus esset, se obtulit.* Tertio injungitur officium: quantum ad duplicatum actum praedicit discurrere: *et dixit, vade.* Matth. 10: *ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum: et dices populo huic.* Jer. 15: *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris. Audite audientes.* Hic ponitur sententia; et primo ponitur sententia obdurationis. Non obdurat autem immittendo malitiam, sed non impartiendo gratiam; et hoc quia non se volunt ad gratiam convertere. Secundo quaeritur sententiae duratio, ibi, *et dixi.* Circa primum tria facit. Primo ponitur sententiae pronuntiatio a domino, quantum ad duos sensus disciplinales, scilicet auditum, qui deservit disciplinae: unde dicit *audite*, auribus exterioribus, *audientes*, Christum, vel alium praedicantem, *et nolite intelligere*; quasi: quia non vultis, non intelligitis. Permissivum est. Et quantum ad visum, qui servit inventioni: *et videte visionem*, Christum corporaliter, vel magnalia Dei; *et nolite cognoscere.* Permissivum est, et non imperativum. Infra 42: *quis caecus nisi servus meus?* Secundo ponitur sententiae acceptatio et (est verbum) prophetae: unde dicit: o domine, ex quo plenitudo gentium intratura est, percute caecitate Israel: Rom. 11, *excaeca cor*, interius, *et aures aggrava*, ne percipiant, *et oculos ejus claude*, ne cognoscant. Joan. 9: *in judicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident, videant, et qui vident, caeci fiant.* Vel est verbum domini, et est sensus: *excaeca*, idest excaecatum praedica. Tertio excaecationis ratio: *ne forte*, propter bona, *et convertantur, et sanem eos*, cum sanitate sint indigni. Ezech. 18: *si autem impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis quae operatus est, et custodierit universa praecepta mea, et fecerit judicium et justitiam; vita vivet, et non morietur; omnium iniquitatum ejus non recordabor.* Infra 30: *si revertamini, et quiescatis, salvi eritis. Et dixi, usquequo.* Hic ponitur sententiae duratio: et primo ponitur prophetae quaestio, *usquequo* excaecabuntur? Dan. 8: *usquequo visio conculcabitur?* Secundo domini responsio, *et dixit.* Et ponitur duplex terminus. Primus quantum ad poenam malorum; secundus quantum ad sanctitatem bonorum; ibi, *semen sanctum*, ac si dicat: *quousque* qui in sordibus est sordescat? Apocalyp. ult.: *qui nocet noceat adhuc, et qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Poenam autem tangit triplicem. Primo quantum ad captivationem, quae designatur in desolatione civitatum: *donec desolentur civitates.* Jer. 12: *dederunt portionem meam desiderabilem in desertum solitudinis.* Thren. 1: *posuit me desolatam, tota die moerore confectam.* Quantum ad culturam agrorum: *terra relinquetur deserta.* Supra 1: *terra vestra deserta, civitates vestrae, succensae igni.* Quantum ad exilium hominum: *et longe faciet dominus homines.* Jerem. 22: *et mittam te, et matrem tuam quae genuit te, in terram alienam, in qua nati non estis, ibique moriemini.* Ezech. 20: *et eligam de vobis transgressores et impios, et de terra incolatus eorum educam eos.* Secundo quantum ad captivitatis longitudinem: *et multiplicabitur*, gens illa, *in medio terrae*, in qua captiva tenebitur: tamdiu durabit captivitas. Jerem. 29: *haec dicit dominus exercituum Deus Israel omni transmigrationi quam transtulit de*

Jerusalem in Babylonem: aedificate domos, et habitate in eis. Et infra: *et multiplicamini, ibi, et nolite esse pauci numero, et quaerite pacem civitatis ad quam transmigrare vos feci.* Tertio quantum ad iteratam persecutionem: et primo ponit paucitatem: *et adhuc in ea decimatio*; idest, vix decima pars relinquetur a Tito in Judaea terra, vel in toto orbe, propter Judaeos interfectos. Deut. 28: *et remanebitis pauci numero, qui prius eratis sicut astra caeli prae multitudine.* Secundo iteratam destructionem: *et convertetur*, iterum super vos captivatio, sub Adriano imperatore. Supra 5: *in omnibus his non est aversus furor ejus; sed adhuc manus ejus extenta.* Tertio eorum vilitatem et despectionem vel dispersionem: *erit in ostensione*, derisionis, *sicut terebinthus*; quaedam arbor, quae in Damasci partibus magna est, in Graecia parva, *et sicut quercus, quae expandit ramos suos*: in quo eorum dispersio significatur. Eccli. 24: *ego quasi terebinthus extendi ramos meos. Semen sanctum.* Hic ponit terminum quantum ad sanctitatem bonorum: unde dicit: *semen sanctum*, idest virorum perfectorum, qui divinae obediunt visioni, et aliorum sanctorum de Judaeis, *quod steterit*, non cadens per infidelitatem. Infra ult. *quia sicut caeli novi, et terra nova, quae ego facio stare coram me, dicit dominus, sic stabit semen vestrum, et nomen vestrum.* Alii exponunt in bonum. *Multiplicabitur*, post reditum de captivitate, *in medio terrae*, suae; *et adhuc in ea decimatio*, quae relinquetur ad cultum Dei post multorum necem; *et convertetur* ad Deum, et *erit in ostensione*, gloriae.

Caput 7

Lectio 1

[84962] Super Is., cap. 7 l. 1 *Et factum est in diebus Achaz, filii Ioatham.* Hic ponitur comminatio contra hostes duarum tribuum; et dividitur in duas. In prima ponitur comminatio contra persecutores populi; in secunda contra contemptores prophetarum, vaticinium, cap. 28: *vae coronae superbiae.* Prima in duas. In prima comminatur hostium dejectionem; in secunda ponit gratiarum exultationem, cap. 25: *domine Deus meus es tu.* Prima in duas. In prima singulorum in speciali; in secunda omnium in generali, 24 cap.: *ecce dominus dissipabit.* Prima in tres: in prima contra hostes corporaliter persequentes; in secunda contra hostes potestatem praebentes, cap. 17: *onus Damasci*: in tertia contra hostes in rebus calumniantes, cap. 21: *onus deserti maris.* Prima in duas: in prima contra persecutores ejusdem gentis; in secunda contra alienigenas, cap. 10: *vae qui condunt leges iniquas.* Prima in duas. In prima comminatur ipsi frustrationem, per liberationem duarum tribuum; in secunda ipsorum destructionem, cap. 8: *et dixit dominus ad me.* Prima pars, quae continetur in hoc capitulo, dividitur in tres. In prima describitur imminens periculum; in secunda promittitur liberationis beneficium, *et dixit dominus ad Isaiam*; in tertia confertur liberationis signum, ibi, *et adjecit.* Ad evidentiam autem primae partis sciendum est, quod Achaz fuit impius et idolatra, sicut legitur 4 regum 16, et 2 Paralip. 27. Et ideo dominus tradidit eum in manu regis Syriae et Samariae, qui primo venerunt contra eum, et obsidentes Jerusalem, tandem devincentes ipsum, magnam partem exercitus sui ceperunt et principem exercitus ejus. Iterum ex illa victoria

confisi, venerunt ut omnino privarent eum regno, et substituerent alium loco ejus; et in hoc secundo adventu consolatur eum Isaias. Tria ergo ponuntur in prima parte. Primo describitur hostium congregatio: unde dicit: *et factum est in diebus Achaz.* Reducit autem genealogiam usque ad Oziam, quia forte in percussione Oziae qua percussus est lepra a domino, 2 Paral. 26, qui tamen justus fuerat, acceperunt audaciam invadendi, quasi contemnentes divinum auxilium. *Ascendit.* Hoc dicitur propter situm terrae, quia Judaea in montanis est. *Phacee*, qui interfecit Phacejam regem Israel, cujus princeps militiae erat, et regnavit pro eo: *et non potuerunt*, in prima vice, quamvis regem in campo devincerent. Vel loquitur per anticipationem, quantum ad secundam ascensionem. Secundo ponit denuntiationem: *et nuntiaverunt*, sui exploratores, *domui David*, idest domui regiae, *dicentes: requievit Syria super Ephraim*, idest rex Syriae cum rege decem tribuum, quae Ephraim dicuntur, propter primum regem, qui de Ephraim fuerat: 3 Reg. 13. Vel propter dignitatem sunt amicitia juncti qui tamen fuerunt prius inimici, sicut legitur 3 Reg. ult. et penult.: et dicit, *Syria super Ephraim* ut notetur principalitas in regno Syriae, quia fortius erat. Tertio ponitur denuntiationis effectus, perturbatio scilicet regis et suorum. *Et commotum est cor populi eius vel cor ejus*, scilicet regis. Eccl. 22: *sic et cor trepidum in cogitatione fatui.* Prov. 21: *et pavor operantibus iniquitatem.* Matth. 2: *audiens autem Herodes rex turbatus est, et omnis Jerosolyma cum illo. Et dixit dominus ad Isaiam.* Hic promittitur liberatio: et primo ponitur promissionis modus; secundo ipsa promissio, *et dices ad eum.* Modus autem ponitur primo quantum ad personam nuntiantem: *dixit dominus ad Isaiam*, interius inspirando, vel loquens per subjectam creaturam: *egredere in occursum Achaz*, qui forte propter timorem hostium iverat ut praepararet se ad resistendum. Secundo quantum ad testem: *et qui derelictus est Jasub*, tibi; alio fratre, scilicet Rapsace, ex matre nobiliore nato, fugiente ad regem Assyriorum, quia non bene receptus fuit ab Achaz; de quo infra 36. Deut. 19: *in ore duorum aut trium stabit omne verbum.* Tertio quantum ad locum, *ad extremum.* Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quia Jerusalem in montanis est, non abundat aquis fluentibus, et ideo habebant aquas collectas in piscinis vel ex pluviis, vel ex longinquis fontibus per aquaeductus. Erant autem tres piscinae in Jerusalem. Una quae erat ad usum sacerdotum et sacrificiorum, quae dicitur probatica piscina, de qua Joan. 5: secunda erat inferius in civitate, quae munda servabatur ad communem usum civitatis. Tertia erat extra civitatem, quae habebat aquam immundam, in qua fullones lavabant lanam, et erat ad hujusmodi usus; et ab illa piscina dicitur totus *fullonis ager.* Et sic patet quod dicitur in littera. *Et dices ad eum.* Hic ponit promissionem: et primo ponit confortationem; secundo confortationis rationem, *a duabus caudis*; tertio incredulorum condemnationem, ibi, *si non credideritis.* Confortat autem prohibens timoris signum: *vide ut sileas*; idest, cave ne timorem cordis exterius prodas. Infra 30: *in silentio, et in spe erit fortitudo vestra.* Eodem 32: *et erit opus justitiae, pax et cultus justitiae, silentium et securitas usque in sempiternum.* Et etiam ostendit timoris transitum: *noli timere*, mala futura, *et cor tuum ne formidet*, propter memoriam malorum quae passus es. Infra 43: *noli timere, quoniam ego tecum sum; ab oriente educam semen tuum, et ab occidente congregabo te. A duabus caudis.* Hic ponit confortationis rationem: et primo ostendit proponentium vanitatem, qui magna proponunt, qui tamen nihil vel parum possunt subsistere. *Duabus caudis*, quia in eis finitum est regnum. Rasin enim interfectus est a Teglathphalasar, 4 regum 16, et sui in captivitatem ducti; sed Phacee subjugatus fuit, et postea interfectus ab hoste, qui postmodum captus est a rege Salmanasar, et decem tribus captivatae: 4 regum 17. *Fumigantium*: tunc enim sunt vicini extinctioni. *Et suscitemus eum*, quasi somno quiescentem, *et avellamus*, trahamus in potestatem nostram. *Filium Tabeel*: ad litteram quemdam hominem, vel idolum Dei nostri. Tabeel, bonus Deus. Secundo quantum ad propositi frustrationem: *haec dicit dominus*, qui omnia potest: *non erit istud*, quia non perducetur ad effectum, *et non stabit, quia non diu durabunt* in tali proposito, majoribus malis in eos irruentibus. Infra 8: *inite consilium, et dissipabitur; loquimini verbum, et non fiet: quia nobiscum Deus.* Tertio quantum ad hostium destructionem: et primo quantum ad Assyrios: *sed caput Syriae*; quasi dicat: sed interim, et antequam destruantur, *caput Syriae Damascus*, quasi: erunt Damasceni et rex eorum contenti suis finibus. *Et adhuc sexaginta et quinque anni*, quia captivabuntur. Isti anni non debent computari a tempore hujus prophetiae, sed a tempore quo Ozias percussus est lepra, quia tunc assumpserunt audaciam, vigesimo sexto anno regni ejus. Et ex tunc Joathan filius ejus regnavit, vivente patre, 27 annis, et postea 16, et postea Achaz 16, et postea Ezechias, cujus sexto anno captus est populus: 4 Reg. 18. Et hi omnes collecti, sunt 65 anni. *Et caput Ephraim*, ut supra. *Si non credideritis.* Hic ponit incredulorum condemnationem. *Si non credideritis*, scilicet promissis domini, etiam vos *non permanebitis in terra vestra*, sed captivabimini. Habac. 2: *ecce qui incredulus est, non erit recta anima ejus in semetipso.* Et dicit hoc, quia 4 Reg.: 16 Achaz non credens prophetiae, invocavit auxilium regis Assyriorum Teglathphalasar, ut adjuvaret eum: qui ad petitionem ejus venit, et destruxit Damascum et regem interfecit; et cum dedisset sibi munera, tamen nihil sibi profuit, sicut dicitur 2 Paral. 28.

Lectio 2

[84963] Super Is., cap. 7 l. 2 *Et adiecit loqui ad Achaz.* Hic ponitur liberationis signum: et primo datur optio ad signum eligendum; secundo confertur signum ad credendum: *propter hoc dabit.* Circa primum tria ponuntur. Primo optio eligendi signum conceditur: *et dixit dominus ad Achaz.* Quia prophetas contemnebat, ipse per se dixit. Quia videtur durum quod tam potentes reges ita cito destruantur, *pete tibi signum*, ut credas, *a domino Deo tuo.* Ex hoc videtur quod sit sermo prophetae; et dicendum, quod mos est Hebraici sermonis, ut utatur nominibus pro pronominibus. Unde, *a domino Deo tuo*, idest a me. Vel est verbum domini per inspirationem, et prophetae per denuntiationem. Infra 8: *numquid non propheta a Deo suo. In profundum Inferni*, ut aperiatur terra, et Infernus pateat, sicut in subversionem Dathan et Abiron: Num. 16. Vel per Infernum inferiora elementa, sicut Moyses de terra locustas et cyniphes Exod. 9: *sive in excelsum supra*, sicut Josue in statione solis: 10: *Judaei enim signa quaerunt*: 1 Cor. 1. Secundo oblati refutatio: *et dixit, non petam*: vel quia in idolis confidebat, vel in rege Assyriorum, vel invidens Dei gloriae, vel quia timebat offendere Deum in angustia positus. Infra 26: *domine in angustia requisierunt te.* Unde dicit, *non tentabo*: innixus ei quod dicitur Deut. 6: *non tentabis dominum Deum tuum.* Sed male intellexit, quia licebat ei auctoritate domini petere signum, sicut Gedeon in vellere;

Jud. 6. Tertio ponitur refutantis increpatio: *et dixit*, scilicet Isaias: ergo ex quo tam rebelles estis, *audite ergo domus David*, propter consensum in malitia, regis, vel quia David promissus Christus datur signum Psal. 131: *de fructu ventris tui ponam super sedem. Numquid parum vobis est*, ad merendam divinam iram, *esse molestos hominibus*, quos spoliatis; vel prophetis, quibus non creditis; *quia molesti estis*, per rebellionem, *Deo meo*, non vestro, cui non obedistis? Jer. 23: *ut quid vobis onus? Projiciam quippe vos, dicit dominus. Propter hoc.* Hic datur signum ad credendum: et primo confertur signum liberationis; secundo comminatur incredulis poenam destructionis, *adducet dominus.* Hoc autem signum est de Christi incarnatione. Sed contra hoc objiciunt Judaei multipliciter. Primo, quia dominus dabat signum illius liberationis, ad quam nihil consonat Christi incarnatio. Ad quod dicendum, quod incarnatio Christi significat ipsam quia si per locum a majori: quia si Deus dabit filium suum ad salutem totius mundi, multo magis potest salvare vos ab istis hostibus. Rom. 8: *qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Vel quasi causa motiva: hoc enim quasi movit dominum, quod multa bona illi populo, quamvis injusto, concedantur, quia de illo providerat filium suum incarnandum. Item objiciunt, quia signum sequens datur ad praesentes; sed incarnatio non fuit facta temporibus illorum; et sic videtur quod hoc nullum sit signum. Ad quod dicendum, quod incarnatio, quamvis non fuerit facta praesentibus illis hominibus, fuit tamen manente domo David: unde dicit: *audite domus David*; non autem, audi Achaz. Item objiciunt, quia signum debet praecedere signatum; sed incarnatio fuit diu post liberationem illam; ergo non fuit signum ejus. Ad quod dicendum, quod signum quandoque sequitur signatum, sicut Deut. 18: *hoc habebis signum: quod in nomine domini propheta ille praedixerit, et non evenerit; hoc dominus non est locutus.* Quandoque est simul. 2 Reg. 5: *cum audieris sonitum gradientis in cacumine pirorum, tunc inibis praelium.* Quandoque praecedit, sicut Jud. 7, de Gedeone, ubi datum est signum quod vincere debebat in his qui aquam manibus lambuerant. Et oportet de necessitate quod hoc signum sequatur, etiam secundum quod ipsi exponunt. Si enim praecedit, tunc puer parum fuit natus ante mortem Phacee, qui regnavit 20 annis, cujus 17 anno regnavit Achaz, qui regnavit 16 annis: ergo Achaz regnavit 13 annis post mortem ejus. Et Osee regnavit 12 anno Achaz, cujus nono anno Samaria capta est, qui fuit 6 annus post mortem Achaz: ergo in captivitate Samariae ad minus habebat puer 19 annos: ergo falsum est quod infra dicitur, quod puer nesciebat vocare patrem et matrem. Item objiciunt, quod in Hebraeo non est *virgo*, sed *alma*, quae apud eos significat juvenculam nubilem, sicut habetur Gen. 24, de Rebecca, ubi nos habemus, *puella decora nimis*, et ipsi habent, *alma.* Et si etiam habeatur *bethula*, quod apud eos significat virginem, non oportet quod manens virgo conciperet, quia poterat esse quod quae tunc erat virgo, postea ex semine viri corrupta concepisset. Ad quod dicendum, quod nullum signum esset, si juvencula conciperet, et etiam virgo corrupta. Dominus autem aliquod magnum voluit significare, cum dixit; *in profundum Inferni, sive in excelsum supra.* Ideo autem apud nos ponitur magis alma quam juvencula, quia alma significat virginem, secundum nominis originem, et adhuc plus, custoditam, de qua non possit esse mali suspicio. Sed bethula significat secundum usum loquendi posteriorem. Exponunt autem Iudaei dupliciter. Quidam de Ezechia, quidam de filio Isaiae, quem fingunt esse Manuel vocatum. Sed quod primum non possit stare, sic ostenditur, quia Ezechias erat 25 annorum, quando coepit regnare, 2 Reg. 18, et Achaz regnavit 16 annis, 4, Reg. 16; ergo Ezechias erat 10 annorum, quando pater suus incepit regnare; et sic non promittitur hic nasciturus. Praeterea. Quomodo nescisset vocare patrem et matrem, cum sexto anno regni ejus capta fuerit Samaria? Item quod secundum non possit stare, ostenditur, quia hoc nullum signum fuisset. Et praeterea filius Isaiae non fuit dominus Judaeae, cum tamen dicatur infra 8, terra Judaea esse Emmanuel possessive. Et ideo oportet quod intelligatur de filio Dei. Secundum hoc ergo tria facit. Primo promittit signum: *propter hoc*, quia vos non vultis petere, *ipse dabit signum vobis*, vestrae liberationis. Hoc etiam signum datum est pastoribus Luc. 2: *et hoc vobis signum. Invenietis infantem pannis involutum*, et cetera. Secundo ponitur ipsum signum, *ecce virgo*: et primo ponitur miraculosa conceptio: *ecce virgo*, manens virgo, *concipiet* in partu *pariet filium.* Secundo mirabilis generati vocatio: et primo quantum ad divinitatem: *vocabit*, scilicet virgo, vel vocabis tu, Juda, in periculis, *nomen ejus Emmanuel*, quod est interpretatum nobiscum Deus. Matth. 1: *vocabis nomen ejus Emmanuel.* Et hoc totum nullum simile habet in aliis, quia novum est. Jer. 31: *creavit dominus novum super terram: mulier circumdabit virum*; idest perfectum hominem in ipsa conceptione, quamvis non secundum quantitatem perfectam, sicut dicit Augustinus super illud Joan. 2: *quadraginta et sex annis aedificatum est* et cetera. Et ideo est super hominem, quia nihil novum sub sole, Eccle. 1. Unde concordantia alia non potest haberi de ipsa prophetia nisi ipsa historia. Luc. 1: *ecce concipies, et paries filium*: significatum Ezech. 44: *porta haec clausa erit, et non aperietur; et vir non transibit per eam, quoniam dominus Deus Israel ingressus est per eam.* Secundo quantum ad humanitatem: *butyrum et mel comedet*: ad litteram, cibos viriles, quia ab infantia ad modum aliorum se habuit. Sap. 7: *et ego natus accepi communem aerem, et in similiter factam decidi terram, et primam vocem similem omnibus emisi plorans.* Vel a parte ad totum, secundum regulam quartam Tyconii. Per hos enim omnes humanos cibos intelligit. *Ut sciat.* Ut consecutivum est, quia talibus vescens adhuc puer *sciat reprobare malum*, sine experimento, *et eligere bonum*, sine consilio, perfectam habens omnium scientiam. Hoc promiserat Diabolus, sed non solvit, Gen. 3: sed Deus gratis dedit. Sap. 7: *ipse enim mihi dedit horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutem elementorum.* Vel *ut* est causale: *ut sciat*, idest ut ostendat se scire, quia per cibos perductus est ad perfectam aetatis quantitatem, in qua ostendit se scire, Augustinus: per butyrum humanitatem, quod de terrae nutrimento venit; per mel divinitatem, quod de rore caeli colligitur. (Super illud Cant. 4: *mel et lac*). Habuit tamen naturam sine corruptione, sicut butyrum sine caseo; et portavit consolationem sine judicio, quasi mel sine aculeo. Bernardus: *elegit puer noster noviter concipi, quia naturam nostrae carnis accepit sine corruptione.* Similiter apis mel nobis attulit, non miscens aculeum. *Non enim venit ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*: Joan. 3. Et sic est etiam causale. Et hoc est signum de deorsum ex parte virginis parientis, et desursum ex parte Dei nascentis. Ps. 84: *dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum.* Tertio ponitur signi adaptatio: *quia antequam sciat*, idest antequam nascendo scientiam creatam assumat. *Terra*, Samariae et Syriae: 4 Reg. 16 et 17: *adducet dominus.* Hic ponit comminationem contra non credentes signum: et primo ostendit poenae gravitatem; secundo poenae ordinem, *et erit in die illa*; in tertia poenae effectum, *et erit in die illa, nutriet homo.* Ostendit autem gravitatem ex praecipientis auctoritate: *adducet dominus*, qui potens est. Exod. 15: *dominus omnipotens nomen ejus.* Ex poenae universalitate: *super te*, per

Teglathphalasar, *et super populum tuum, et super domum patris tui*, quantum ad posteros tuos, per filios tyrannos; ex praecedentium comparatione. *Dies*, tam mali; et dicuntur mali propter culpam. Matth. 6: *sufficit diei malitia sua.* Eph. 5: *redimentes tempus, quoniam dies mali sunt.* Propter poenam: *qui non venerunt a diebus separationis*: 3 Reg. 12: *exequentis potestatem: cum rege Assyriorum, Nabuchodonosor, quia regnum Chaldaeorum et Assyriorum sub ipso unum fuit, et a principio unum fuerat. Assyrii enim de Chaldaeis egressi sunt*: Gen. 10. Jer. 25: *Nabuchodonosor servum meum. Et erit.* Hic ponit poenae modum et ordinem: et ponit tria. Primo hostium convocationem. *Sibilabit*, idest inspirabit, *muscae*, idest regi Aegypti, qui occidit Josiam: 4 Reg. 23: et comparatur muscae propter immunditiam idolorum, et luxuriae, quae viget in Aegypto; *in extremo fluminum*, quia etiam de ultimis partibus Aegypti venerunt, *et api*, scilicet Chaldaeis et Assyriis, quia ab anteriori habebant mel defensionis, et a posteriori aculeum persecutionis. Supra 5: *sibilabit ad eum de finibus terrae.* Secundo hostium multitudinem: *et venient, et requiescent omnes in torrentibus vallium*: quia in vallibus consueverunt currere aquae, propter commodum aquarum, *in cavernis*, propter munitionem, *in frutectis*, propter ligna, *in universis foraminibus*, propter loca domorum. Infra 8: *et erit extensio alarum ejus implens latitudinem terrae tuae.* Tertio captivationem: *in die illa radet dominus in novacula*, idest per regem, *in his*, idest per hos, scilicet Assyrios. *Novacula acuta*, de qua Ezech. 5: *sume tibi gladium acutum radentem pilos, et assumens eum educes per caput tuum. Caput* regem, *pedes* artifices, *barbam* milites qui sunt ad ornatum regis: 4 Reg. ult. supra 3. *Omnem virum bellatorem, judicem et prophetam.* Vel loquitur contra Aegyptios, qui erant adjutores. *In his*, idest Aegyptiis, *conducta.* Ezech. 29: *et diripiet spolia ejus, et erit merces exercitui ejus, et operi pro quo servivit adversus eam. Et erit in die illa, nutriet.* Hic ponit poenae effectum, vel signum destructionis. Primo in animalium paucitate: *duas oves vaccam*, quae erit propter pauca animalia. Supra 5: *et deserta in ubertatem versa advenae comedent.* Secundo ex victualium parcitate: *butyrum et mel*, propter inopiam panis. Thren. 4: *qui vescebantur voluptuose, interierunt in viis.* Tertio ex paucitate hominum. Primo in vilitate possessionum: *in quo fuerint mille vites.* Jer. 32: *eme agrum argento, et adhibe testes, cum urbs data sit in manus Chaldaeorum.* Prov. 24: *per agrum hominis pigri transivi et per vineam viri stulti; et ecce totum repleverant urticae, operuerant superficiem ejus spinae.* In multitudine latronum: *cum sagittis et arcu*, scilicet cum fugietis, ingredientur. Infra 24: *formido, et fovea, et laqueus super te, et super habitatores terrae*, quarto in pavore hostium, quia colent montes, et dimittent plana: *et omnes montes.* Jer. 49: *et omnes civitates ejus erunt in solitudines.* Et infra 49: *et apprehendere niteris altitudinem collis.* Notandum super illo verbo, *vocabitur nomen ejus Emmanuel*, idest nobiscum Deus, quod Christus est nobiscum multipliciter. Primo tamquam frater, per naturae consortium. Cant. 8: *quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae, ut inveniam te foris, et deosculer te?* Secundo tamquam sponsus, per amoris vinculum. Joan. 14: *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Tertio tamquam pastor, per internae consolationis solatium. Apoc. 3: *ecce ego sto ad ostium et pulso. Si quis audierit vocem meam, et aperuerit januam, intrabo ad illum, et coenabo cum illo.* Quarto tamquam salvator, per defensionis auxilium. Jer. 30: *tu ergo ne timeas, serve meus Jacob, ait dominus, neque paveas Israel, quia ecce ego salvabo te de terra longinqua.* Quinto tamquam ductor, per operis exemplum. Exod. 32: *dominus* *solus dux ejus fuit.* Notandum super illo verbo, *ecce virgo*, quod dicitur, *ecce* propter eminentiam singularem: primo quia supra mulieres propter virginitatem: unde dicit, *ecce virgo.* Secundo supra virgines propter fecunditatem: unde dicit, *concipiet.* Tertio supra Angelos omnes propter fructus dignitatem: unde dicit: *pariet filium.* Hebr. 2: *nunquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.*

Caput 8

Lectio 1

[84964] Super Is., cap. 8 l. 1 *Et dixit dominus ad me: sume tibi librum.* Hic praedicit destructionem decem tribuum, inquantum pertinet ad eorum poenam, quae facta est per Assyrios. Primo Teglathphalasar, regnante Phacee, captivante duas tribus et dimidiam, quae erat trans Jordanem, et plurimos de tribu Zabulon et Nephtali: 4 Reg. 15: et postmodum Salmanasar in captivitatem reducente residuas: 4 Reg. 18. Hujus autem tribulationis etiam duae tribus fuerunt participes, quia a Teglathphalasar afflicti sunt, ut dicitur 2 Paral. 28, et a Senacherib, sicut dicitur infra 36. Non tamen omnino subjugatae. Et dividitur in partes duas. In prima praedicit tribulationem; in secunda modum ipsius et ordinem, cap. 9: *primo tempore alleviata est.* Hoc autem capitulum dividitur in partes tres. In prima comminatur decem tribubus Assyriorum destructionem; in secunda praedicit in hoc duarum tribuum afflictionem, ibi, *et ibit per Judam inundans*; in tertia confortat eos per futuram liberationem, ibi, *congregamini.* Circa primum duo facit. In prima ponitur destructionis signum; in secunda describitur ipsum factum, ibi *et adiecit dominus.* Circa primum duo ponit. Primo ponit paenae praefigurationem; in secunda, signi expressionem, ibi, *quia antequam sciat.* Hoc autem signum, Judaei ad litteram exponunt de filio Isaiae, per cujus nomen dominus significare volebat decem tribuum destructionem. Et secundum hoc, signum tripliciter confirmat. Primo scripto: secundo, testimonio, ibi, *et adhibui*; tertio, ipso facto, ibi, *et accessi.* Circa primum tria ponit: scilicet in quo scribendum, *librum grandem.* Ad litteram enim, grandem, ad significandum magnitudinem tribulationis Jer. 36: *tolle volumen libri, et scribes in eo omnia quae locutus sum tibi adversus Israel et Judam.* Secundo quo scribendum, *stilo hominis*, idest plane, ut intelligi possit, et ut scriptum maneat. Habac. 2: *scribe visum, et explana eum super tabulas, ut percurrat qui legerit eum.* Tertio quid scribendum, nomen scilicet vastaturi, significans futuram destructionem in brevi. *Detrahe spolia, praedare* hoc est depraedare. Haec verba possunt esse domini ad prophetam; et sic sumuntur materialiter: vel ad hostes; et sic significative. Infra 10: *et contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat spolia, et dividat praedam. Et adhibui mihi.* Hic confirmatur signum testimonio. *Testes fideles.* Deut. 19: *in ore duorum vel trium stet omne verbum. Et accessi ad prophetissam.* Hic confirmatur facto: quia aliquando prophetae pronuntiabant futurum aliquid etiam ipso facto, sicut infra 20: *vade, et solve saccum de lumbis tuis, et calceamenta tua tolle de pedibus tuis; et fecit sic, vadens nudus, et discalceatus.* Unde intelligitur ad litteram quod accessit ad uxorem suam. Unde duo ponuntur: primo pueri generatio, *et accessi*; secundo generati vocatio,

voca nomen accelera, quasi festina ad faciendum, *detrahe spolia*, ut supra. Vel secundum aliam litteram, Hieronymi: *accelera, spolia detrahe.* Et hoc melius est, quia secundum hoc, non est plus in nomine quam fuerit in scripto. Contra hoc quidam multipliciter objiciunt quod non possit ad litteram intelligi. Primo, quia cum pauca sint quae scribi praecipiuntur, non oportebat esse librum grandem. Secundo, quia non est probabile quod propheta honestus homo testes adduxerit quando accessit ad uxorem suam. Tertio quia Urias fecit altare idolorum ad similitudinem altaris Damasci in templo domini; unde non fuit fidelis testis. Quarto, quia Zacharias non erat tunc vivus, quia Zacharias filius Jojadae fuerat longe ante interfectus a Joas rege Juda: 2 Paralip. 24. Alius dicitur Zacharias qui fuit unus de duodecim prophetis, et fuit longe post, in reditu populi de captivitate, sicut patet Zach. 1 et per totum: ergo non potuit eum adhibere in testem. Et praeterea remanet similis objectio sicut primo, quia iste puer fuit ante mortem Phacee: ergo, ut supra probatum est, habebat in captione Samariae ad minus 19 annos: ergo falsum est quod dicitur: *antequam sciat vocare patrem* etc., et ideo volunt quod intelligatur tantum de Christo, sicut et primum signum; ut per librum grandem significetur sacra Scriptura, de qua habetur Baruch 4: *hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum.* Per stilum hominis, modus prophetiae, ut non omnibus usquequaque pateat, sed tantum rationabilibus, qui ex figuris possunt significata concipere. Oseae 12: *ego visionem multiplicavi et in manibus prophetarum assimilatus sum. Velociter*: nomen Christi, idest circumlocutio nominis, quod est Jesus salvator, per hoc quod detraxit spolia, idest peccatores, a potestate Diaboli, et praedatus est Infernum: de quo infra 53: *ideo dispertiam ei plurimos, et fortium dividet spolia.* Per *Uriam*, qui interpretatur lux domini, significatur lex, Prov. 6: *quia mandatum lucerna est, et lex lux.* Per *Zachariam*, qui interpretatur memoria domini, *filium Barachiae*, qui interpretatur benedictio domini, significatur prophetia: quia prophetae per benedictionem divini muneris, cognitionem divinam acceperunt. Et hi, scilicet lex et prophetae, sunt testes incarnationis Christi. Luc. ult.: *necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et Psalmis de me.* Prophetissa autem, beata virgo est, quae prophetavit dicens: *magnificat anima mea dominum*: Luc. 1: ad quam accessit per propheticam intelligentiam, et per fidem. Vel prophetissa dicitur spiritus sanctus, qui est principium omnis prophetiae. 2 Pet. 1: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed spiritu sancto inspirati loquuntur sancti Dei homines.* Apud Hebraeos enim est feminini generis, scilicet rua secundum hoc *concepit*, idest concipere fecit. Quod enim *in ea natum est, de spiritu sancto est*: Matth. 1: *voca nomen ejus*, o Isaia, idest praenuntia nomen ejus, sicut supra. Haec autem expositio non est tantae auctoritatis, sicut superior, quae fuit supra 7, de alio signo, quia magis extorta est, et ex Scripturis non habet auctoritatem, sicut illa Matth. 1. Unde quidam dicunt non esse inconveniens, si hoc intelligatur ad litteram; ita tamen quod puer iste sit figura Christi: sicut etiam supra dictum est in quadam Glossa, 7 cap. super illud: *ecce virgo.* Unde secundum hoc potest responderi ad objectiones prius factas. Et dicendum ad primum, quod liber fuit grandis, non ad necessitatem Scripturae, sed ad significandam magnitudinem tribulationis. Ad secundum dicendum, quod potest intelligi, quod testes fuerunt adhibiti ad Scripturam, sicut fit in privilegiis, et non ad accessum ad uxorem. Et etiam si ad hoc fuissent adducti, non esset magis contra honestatem, ut videtur, quam factum de fornicatione. Oseae 1, quod tamen ad litteram plures exponunt. Ad tertium dicendum, quod dicitur fidelis propter auctoritatem sacerdotii et non propter bonitatem vitae; vel quia fide dignus habebatur a rege. Ad quartum dicendum, quod iste Zacharias neuter illorum fuit. Consuetum enim erat apud Hebraeos, sicut etiam modo apud multos, quod pueris imponantur nomina de cognatione illa: sicut dicitur Luc. 1 de Joanne: *quia nemo est in cognatione tua qui vocetur hoc nomine.* Et sic iste potuit esse de progenie illius, qui prius interfectus fuerat: vel etiam consuetudo est apud Hebraeos, ut dicit Hieronymus, quod frequenter utantur propriis pro communibus; sicut Bosra, quae est civitas munita, utuntur frequenter pro qualibet civitate munita. Et sic, quia ille Zacharias fuit fidelis propheta, et in magna fama populi, vocatur iste, qui forte similiter erat fide dignus populo loci illius. Ad quintum dicendum, quod non est similis objectio: quia quod supra dictum est, oportet intelligi de destructione solum, propter hoc quod dixit (cap. 7). *Derelinquitur.* Sed hoc potest intelligi de persecutione facta per Teglathphalasar, qui destruxit Damascum, 4 Reg. 16, et spoliavit regnum Samariae, 4 Reg. 15. Unde signanter dicit: *auferetur fortitudo Damasci, et spolia Samariae.* Et hoc fuit satis de propinquo. Notandum super illo verbo, *librum grandem*, quod sacra pagina dicitur liber primo grandis quantum ad grande contentum. Prov. 8: *audite me, quoniam de rebus magnis locutura sum, et aperientur labia mea, ut recta praedicent.* Secundo signatur quantum ad visum. Infra 29: *et erit vobis visio omnium, sicut verba libro signati.* Tertio involutus propter multiplicem sensum. Ezech. 2: *et vidi, et ecce manus missa ad me, in qua erat involutus liber.* Quarto amarus propter laboris studium. Apocalyp. 10: *et accepi librum de manu Angeli, et devoravi eum, et erat in ore meo tamquam mel dulce, et cum devorassem eum, amaricatus est venter meus.* Proverb. 8: *qui mane vigilaverit ad me, inveniet me.* Quinto dulcis quantum ad effectum. Ezech. 3: *comede volumen istud: et comedi illud, et factum est in ore meo quasi mel dulce.* Sexto volans quantum ad intellectum. Zach. 5: *vidi, et ecce volumen volans.* Job 39: *numquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila, et in arduis ponet nidum suum?* Septimo vivificans quantum ad fructum. Eccli. 24: *haec omnia liber vitae, et testamentum altissimi, et agnitio veritatis.* Proverb. 8: *qui me invenerit, inveniet vitam.*

Lectio 2

[84965] Super Is., cap. 8 l. 2 *Quia antequam sciat puer.* Hic ponitur signi expositio, et secundum litteralem expositionem jam patet; secundum aliam: *antequam sciat*, scientia creata, *patrem*, putativum Joseph, vel Deum, *fortitudo Damasci, et spolia Samariae.* Secundum hoc etiam potest referri ad captivitatem Samariae, *et adjecit.* Hic describitur ipsum destructionis factum: et circa hoc tria facit. Primo ponit puniendorum culpam; secundo punientium potentiam, *ecce adducet dominus.* Tertio ponit ipsam poenam, *et ascendet.* Dicit ergo primo, *et adjecit.* Post signum datum, *aquas Siloe.* Siloe est quidam fons qui nascitur ad pedes montis Sion, cujus aquae per horas ebulliunt, et plane vadunt: unde significant reges Juda, qui quandoque boni et potentes, quandoque mali et imbecilles fuerunt, et tamen legitime et quiete regnaverunt comparatione regum Israel, qui omnes cogebant populum ad idola. Sed videtur quod hoc non sit eis imputandum pro culpa, quia hoc

domini voluntate factum est, sicut dicitur 3 regum 12: *a me factum est verbum hoc.* Et dicendum, quod dominus juste voluit quod reges Juda paterentur hoc damnum, propter culpam Salomonis, de quo 3 regum 11. Sed illi male et propter superbiam cordis hoc fecerunt, quia nolebant dare consueta tributa, sicut legitur 3 regum 12. Vel aliter, *abjecit populus iste*, idest contempserunt, et persecuti sunt sequentes malitiam duorum regum. Et haec videtur esse intentio, per id quod sequitur, *et assumpsit magis Rasin, etc.: propter hoc.* Hic describitur hostium potentia. Et primo ponitur metaphora quantum ad quatuor: scilicet quantum ad divinum auxilium, *ecce dominus adducet*; quantum ad impetum, *aquas fluminis*; quantum ad robur, *fortes*; quantum ad numerum, *et multas*, infra 17: *sonabunt populi, et cetera. Regem Assyriorum, et omnem gloriam ejus*, idest exercitum ejus. Jerem. 6: *ecce populus veniet de terra Aquilonis, et gens magna consurget.* Glossa dicit, quod intelligit de Senacherib. Sed contra: quia ipse non vastavit Samariam, sed Salmanasar, sicut dicitur 4 regum 18. Ad hoc dicunt quidam, quod idem dicitur Salmanasar et Senacherib. Sed hoc patet esse falsum per id quod dicitur Tob. 1, quod mortuo Salmanasar, regnavit filius ejus pro eo. Et ideo dicendum, quod regnante Salmanasar jam sene, filius ejus erat in exercitu et forte praeerat exercitui; et ideo idem exercitus est utriusque. Unde loquitur de tota illa vastatione quae facta est per illos reges Assyriorum, quasi de uno persecutore, propter unitatem regni, *et ascendet.* Hic ponit ipsam poenam, et servat metaphoram, quia aquae abundantes altiores sunt. Unde dicit: *ascendet super omnes rivos*, idest principes, *et super ripas*, terras. Ezech. 38: *ascendet indignatio mea in furore meo, et in zelo meo. Et ibit per Judam.* Hic ponit tribulationem redundantem in duas tribus. Et primo ponit tribulationis redundantiam: *et ibit*, scilicet aquarum impetus, *per Judam*, idest per terram Judaeae, *inundans*: servat metaphoram: quando enim abundant aquae, emittunt undas extra alveum suum in agros vicinos. Et dicit, *ibit*, quia non habebunt perfectum dominum, infra 28: *sicut impetus aquarum,* etc., Jer. 47: *ecce aquae descendent ab Aquilone, et erunt quasi torrens inundans, et operient terram et plenitudinem ejus, urbem, et habitatores ejus.* Secundo persecutionis abundantiam: *et transiens usque.* Loquitur metaphorice, quasi diceret: in tanta abundantia redundabit quod si aliquis vellet aquas transire, venirent sibi usque ad collum, et fere submergeretur in eis; in quo significatur quod fuerunt prope captivitatem, sicut ostenditur infra 36 Ezech. penultimo: *et ecce aquae redundantes a latere dextro. Intumuerunt aquae* et cetera. Tertio exercitus copiam: *et erit extensio alarum ejus*, idest principum ejus, *implens*, prae multitudine, *latitudinem terrae tuae*, idest Judaeae, *o Emmanuel*, Christe qui de ea nasci venisti. Misit enim principes suos Senacherib ad capiendam Jerusalem; infra 36. De his alis Ezech. 17: *aquila grandis magnarum alarum, longo membrorum ductu, plena plumis et varietate, venit ad Libanum, et tulit medullam cedri, et summitatem frondium ejus; et transportavit eam in terram Chanaan, in urbe negotiatorum posuit illam.*

Lectio 3

[84966] Super Is., cap. 8 l. 3 *Congregamini populi.* Quia dixerat, quod persecutio Assyriorum

aliquo modo redundaret in duas tribus: hic confortat eos, quia illa persecutione non sint finaliter captivandi, non etiam a decem tribubus et Syris subjugandi. Et dividitur in partes duas. In prima ponit divinam confortationem; in secunda removet divinorum communicationem, *et cum dixerint ad vos. Circa primum duo ponit. Primo hostis irrisionem; secundo populi instructionem, haec enim ait dominus.* Circa primum duo facit. Primo ponitur irrisio vel insultatio; secundo irrisionis ratio, *quia nobiscum Deus.* Irridet autem pugnantium exercitum, sapientum consilium, et dominorum praeceptum. His enim tribus bella pugnantur. Exercitus autem tribus invalescit: scilicet multitudine; et quantum ad hoc dicit: *o populi* Syriae et Samariae *congregamini*, ut sitis multi, et *vincemini*, Deo contra vos pugnante per quoscumque suos ministros. Et non solum vos, sed *audite* hoc idem *universae terrae.* Et est sarcasmos, quaedam species tropi, quae dicitur esse quaedam plena odio atque hostilis irrisio. Joel. 3: *erumpite et venite omnes gentes de circuitu, et congregamini: ibi occumbere faciet dominus robustos tuos.* Secundo invalescit pugnantium fortitudine corporis et animi: et quantum ad hoc dicit, *confortamini.* Joel. 3: *infirmus dicat, quia fortis ego sum.* Tertio invalescit armorum munitione. *Accingite vos*; quod pertinet proprie ad gladios, sed inde transumitur ad omnia arma. 1 Mach. 3: *accingimini, et estote filii potentes, et estote parati mane ut pugnetis adversus nationes has, quae convenerunt disperdere nos et sancta nostra.* Quantum ad consilium: *inite consilium et dissipabitur.* Job 5: *qui comprehendit sapientes in astutia eorum, et consilia pravorum dissipat.* Proverb. 21: *non est sapientia, et non est prudentia, non est consilium contra dominum.* Quantum ad praeceptum dominorum de his quae post consilium eliguntur: *loquimini verbum, et non fiet.* Supra 7: *ponamus regem in medio ejus.* Reges enim quae eligebant annuntiabant plebi, ut dicit Hieronymus. Rationem ponit, interpretando nomen Emmanuel, *quia nobiscum Deus.* Rom. 8: *si Deus pro nobis, quis contra nos?* Jer. 15: *et bellabunt adversum te, et non praevalebunt: quia ego tecum sum, ut salvem te, et eruam te: dicit dominus. Haec enim ait.* Hic ponitur populi instructio: et primo docet quid non timendum, secundo quid timendum, *dominum exercituum.* Prima dividitur in duas partes: scilicet in doctrinae probationem, et in ipsius traditionem, ibi, *non dicatis.* Probat autem non esse timendos hostes, dupliciter. Primo per domini praeceptum: unde dicit, *ita vincemini, o hostes, enim*, idest quia, *haec*, quae dicta sunt, *ait dominus ad me*; et ideo ne timeatis. Num. 23: *non est Deus quasi homo ut mentiatur, neque ut filius hominis ut mutetur.* Secundo suo exemplo: *ait*: dico *ad me*, dicens ad vos quae sequentur ad erudiendum vos, *sicut erudivit me*, idest ne imitarer eos in malitia sua; et hoc *in manu forti*, idest in tribulatione. Vel non solum docens quid faciendum, sed etiam dans gratiam virtutis ad complendum. Thren. 1: *de excelso misit ignem in ossibus meis, et erudivit me. Ne dicatis.* Hic ponitur ipsa doctrina. Et primo prohibet timoris verbum: *non dicatis, conjuratio*, duarum gentium, quasi, nobis timenda est: *omnia enim quae loquitur populus conjuratio est*, contra me. Unde si me sociant vobis in conjuratione, sentient me vobis socium in defensione. Exod. 16: *non contra nos est murmur vestrum, sed contra Deum.* Infra 50: *stemus simul.* Quis est adversarius meus? Accedat ad me. Secundo prohibet passionis motum: *et timorem ejus ne timueritis.* Timor et pavor differunt secundum magis et minus: timor enim facit motum cordis secundum systolem, sed pavor quasi immobilitat cor. Psalm. 26: *si consistant adversum me castra. Dominum exercituum.* Hic instruit eos quomodo timendus sit: et primo ponit legem; secundo legis absconsionem, *signa legem.*

Circa primum tria facit. Primo ponit legis praeceptum; secundo obedientium fructum, *et erit vobis*; tertio poenam rebellium, *in lapidem autem.* Praeceptum autem est ut Deus honoretur: *sanctificate dominum exercituum*, in vobis ipsis, et in sanctitate serviatis ei: *ipse pavor vester*, inquantum dominus. Ps. 111: *beatus vir qui timet dominum: ipse terror*, inquantum ultor. Matth. 10: *nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius timete eum qui potest animam et corpus perdere in Gehennam.* Hoc exponit Petrus de Christo (1 Pet. 3): *timorem autem eorum ne timueritis et non conturbemini.* Et videtur intentio prophetae propter ea quae sequuntur. Nota super illo verbo, *sicut in manu forti erudivit* quod est manus divina triplex. Primo est manus divinae potentiae; et haec est triplex. Primo creantis. Job 10: *manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me*: secundo continentis: Psal. 94: *in manu tua, domine, omnes fines terrae; tertio protegentis*: Is. 49: *in umbra manus suae protexit me.* Secunda est manus justitiae; et ista est triplex. Prima tangentis ad probandum. Job 19: *manus domini tetigit me*: secunda flagellantis, ad purgandum. 2 Mach. 6: *nam et si in praesenti tempore a suppliciis hominum eripiar; sed manus omnipotentis neque vivus, neque defunctus effugiam*: tertia opprimentis ad condemnandum. Hebr. 10: *horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Tertia manus est manus misericordiae: et ista est triplex. Prima sanantis. Job 5: *ipse vulnerat, et medetur: percutit, et manus ejus sanabunt*; secunda pascentis: Psal. 94: *populus pascuae ejus et oves manus ejus*; tertia coronantis. Sap. 5: *accipient regnum decoris et diadema speciei de manu domini. Et erit vobis.* Hic ponit obedientium fructum. *In sanctificationem*: sanctos faciet vos. Lev. 22: *ego dominus, qui sanctifico vos. In lapidem.* Ponit rebellium impedientium poenam, sub metaphora viatorum: et primo ponit poenae occasionem; secundo poenae perceptionem, *et offendent.* Occasionem autem ponit primo quantum ad populum; secundo quantum ad principes, *in laqueum.* Primum ostendit sub metaphora lapidis existentis in via, qui dupliciter impedit viatorem: scilicet per pedis laesionem, et per casus occasionem: et similiter Christus fuit incredulis ex Judaeis occasio laesionis et casus, non ex culpa sua, sed illorum. Dicit ergo: *erit duabus domibus Israel*, idest infidelibus de decem et duabus tribubus; vel Scribis et Pharisaeis, *in lapidem offensionis*, quantum ad laesuram. Roman. 9: *offenderunt enim in lapidem offensionis. Et in petram scandali*, in qua pes impingit ad casum. Scandalon Graece, Latine pedis impactio 1 Cor. 1: *nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.* Et quia principes magis Christo restiterunt, ideo quantum ad eos aggravat. *Et erit habitantibus Jerusalem*, quae erat urbs principum, *in laqueum*, sicut animalia capiuntur laqueo; et hoc est gravius quam offensio. Infra 24: *qui se explicuerit de fovea, incidet in laqueum. Et in ruinam*, quod est magis quam casus simplex. Luc. 2: *ecce hic positus est in ruinam.* Et quia occasiones quandoque aliquis devitat, et non incurrit; ideo hoc removet, et ostendit poenae perceptionem, et dicit, *et offendent*, contra id quod dixit, *offensionis*, per infidelitatem; contra scandalum *cadent*, a dignitate regni. Matth. 8: *filii autem regni ejicientur in tenebras exteriores. Conterentur*, quantum ad ruinam poenae, famis et gladii. Matth. 21: *qui ceciderit super lapidem istum, confringetur. Super quem vero ceciderit, conteret eum.* Quantum ad laqueum dicit, *irretientur*, funibus peccatorum, et perplexitatum, quae quia non rumpentur, *capientur*, a Romanis. Prov. 5: *funibus peccatorum suorum constringitur. Liga testimonium.* Hic ponit legis clausionem, et primo ponitur legis absconsio. Ibi *liga testimonium*, idest involve prophetiam de Christo obscuritate, ne videant Judaei, quia indigni sunt. *Signa legem.* Signa duo significat. Quandoque claudere sub sigillo; et sic dicit: *signa legem*, veterem sub figuris, *in discipulis meis*, idest quousque discipuli mei aperiant praedicando per mundum. Dan. 12: *claude sermones, et signa librum usque ad tempus statutum.* Vel *in discipulis meis*, absconde. Quandoque significat expressionem figurae. Psalm. 4: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Et sic *signa* in anima *discipulis meis.* Secundo absconditi expectationem, *expectabo.* Michaeae 7: *ego autem ad dominum aspiciam: expectabo Deum salvatorem meum.* Tertio expectati praesentationem, *ecce ego*, Christus scilicet, *et pueri mei*, apostoli, *quos dedit mihi dominus*: Joan. 17: *tui erant, et mihi eos dedisti; in signum*, idest ut faciant signa, *et in portentum*, mirum quod sua magnitudine portendit; et hoc fiet *a domino qui habitat*, per cultum, vel per fidem, *Sion*, Ecclesia, Zach. 3: *audi, Jesu sacerdos magne, tu et amici tui, qui habitant coram te, quia viri portendentes sunt.* Quidam exponunt hoc de Isaia. *Et pueri*, prophetae, secundum hoc. Infra 20: *sicut ambulavit servus meus Isaias nudus et discalceatus, trium annorum signum et portentum erit super Aegyptum et super Aethiopiam.* Quidam de filiis Isaiae, et hoc falsum.

Lectio 4

[84967] Super Is., cap. 8 l. 4 *Et cum dixerint ad vos.* Hic removet divinorum communicationem: et circa hoc tria facit. Primo ponitur hostium communicatio: *et cum dixerint*, hostes vestri: *quaerite a Pythonibus*, qui vobis praedicunt mala, et nobis bona. Python Hebraice os abyssi. Et dicit Hieronymus, quod dicuntur ab Apolline Pythio, quia hoc genus artis magicae invenit, per quod videntur mortui suscitari, et de futuris aliqua praedicere: sicut legitur 1 Reg. 28. Rabanus dicit, quod est nomen maligni spiritus. Item Hieronymus dicit, quod dicitur Python qui habet Diabolum in ventre. *Et a divinis*, quia sibi actum Dei vindicant in praedictione futurorum, et praecipue quantum ad cultum falsorum deorum. *Qui strident*, quasi insani. 3 Reg. 18: *clamabant voce magna, et incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine.* Deut. 18: *ne sit maleficus, neque incantator, neque Pythones consulat, neque divinos, et quaerat a mortuis veritatem. Omnia enim haec abominatur dominus.* Secundo docetur responsio. *Numquid non populus* erat fidelis *a Deo suo*, vero; *pro vivis ac mortuis*, idest pro salute vivorum ac mortuorum, IV Reg. 1: *numquid non erat.* Vel *vivis et mortuis*, idest loco deorum vestrorum, qui sunt simulatus hominum mortuorum et vivorum. Vel quaerimus visionem pro vivis mortuis, sicut vos, scilicet a diis vestris, qui sunt similes mortuis. *Ad legem magis*, quae prohibet talia, vel quae docet quidem expectandum *testimonium*, Scripturae. Tertio ponit inobedientium comminationem: *quod si non dixerint.* Et facit tria. Primo comminatur poenam; secundo in poena impatientiam; *et cum esurierit*; tertio desperationis tristitiam, *et suspiciet.* Dicit ergo primo: *quod si non dixerint juxta hoc verbum*, respondentes scilicet, vel faciemus quod *non erit eis matutina lux*, idest Christus tenebras pellens. Joan. 1: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et pertransibit per eam*, congregationem, ad alios, non manens in eis: infra 58: ecce adsum: quia misericors

sum dominus Deus tuus: *et corruet* in damnationem, *et* verbum Dei *esuriet*, Amos 8: *ecce ego mittam famem in terram, non famem panis, neque sitim aquae; sed audiendi verbum Dei.* Vel lux consolationis: *et corruet*, in damnationem: supra 3: *ruit Jerusalem, et Juda concidit: et esuriet*, pane; *et cum esurierit.* Hic comminatur in poena impatientiam quantum ad iram cordis *irascetur.* Psalm. 58: *si non fuerint saturati, murmurabunt.* Quantum ad blasphemiam oris, *et maledicet.* Apoc. 16: *et blasphemaverunt Deum caeli prae doloribus et vulneribus; et non egerunt poenitentiam ex operibus suis. Et suspiciet sursum.* Hic ponit desperationis tristitiam: et primo expectationem auxilii: *suspiciet sursum*, de caelo quaerens auxilium, *et ad terram intuebitur*, ad auxilium de terra. Supra 5: *aspiciet in terra, et ecce tenebrae tribulationis.* Secundo imminentiam periculi: *et ecce tribulatio*, praevisa, *et tenebrae*, quantum ad consilium resistenti; *dissolutio*, contra confortationem; *et angustia*, quantum ad perplexitatem; *et caligo persequens*, quantum ad persecutionem. Apoc. 16: *factum est regnum eius.* Tertio liberationis impossibilitatem ad similitudinem avis captae. *Et non poterit avolare de angustia sua.* E contrario est de justis. Psalm. 123: *laqueus contritus est, et nos liberati sumus.*

Caput 9

Lectio 1

[84968] Super Is., cap. 9 l. 1 *Primo tempore alleviata est terra.* Hic ponit destructionis modum et ordinem: et primo secundum diversitatem punitorum; secundo secundum diversitatem poenarum; ibi, *verbum misit.* Prima in tres, secundum tres persecutiones factas ab Assyriis in terram promissionis. Primo enim Teglathphalasar, regnante Phacee in Samaria, captivavit duas tribus et dimidiam quae erant ultra Jordanem, respectu Jerusalem, et de tribu Zabulon et Nephtali, quae erant citra Jordanem, tantum quod posset aequiparari dimidiae tribui. Et quantum ad hoc dicit: *primo tempore*, idest tempore primae captivitatis, *terra Zabulon, et terra Nepthali alleviata*, idest minorata habitatoribus suis; quod forte remanentibus non fuit multum grave, quia remanserunt eis plures possessiones. Et de hoc dicitur 4 Reg. 15. Secundo venit Salmanasar nono anno Oseae, et captivavit residuos ex decem tribubus, qui erant citra Jordanem respectu Judaeae; et quantum ad hoc dicit: *novissimo*, idest in ultima captivitate generali decem tribuum, *via maris*, idest regio per quam itur ad mare Genesareth, *Galilaeae*, idest, quae est in Galilaea, *gentium*, quae est trans Jordanem, respectu Assyriorum, quamvis citra respectu Judaeae, *aggravata*, idest gravi pondere tribulationis pressa. Est autem duplex Galilaea. Una in tribu Zabulon, alia in tribu Nephtali, vicina Tyriis; et dicitur gentium ista, vel propter multas gentes quae habitabant ibi, vel propter dominium, quia dederat eam Salomon regi Tyri; 4 Reg. 17. Tertio venit Senacherib, et civitates Juda cepit, et Jerusalem obsedit, sicut dicitur 4 regum 18. Et de ista tertia persecutione loquitur hic propheta dicens, *populus*; et promittit Judaeis salutem. Unde duo facit. Primo promittit salutis gratiam; secundo assignat causam, *zelus domini exercituum.* Circa primum tria facit. Primo promittit salutem; secundo prosequitur salvationis ordinem, ibi, *multiplicasti*; tertio describit ipsum salvatorem, ibi,

parvulus. Promittit autem eis salutem contra duo; contra perplexitatem: et quantum ad hoc dicit: *populus*, Judaeae, *qui ambulabat*, idest procedebat in negotiis suis, *in tenebris*, dubietatis, *vidit lucem magnam*, diem consolationis: contra poenae gravitatem: *habitantibus in regione umbrae mortis*, idest Judaeae, quae propter gravem persecutionem erat similitudo mortis, *lux orta est eis*, divinae consolationis. Infra 60: *surge, illuminare, Jerusalem, quia venit lumen tuum, et gloria domini super te orta est. Multiplicasti gentem*, hic ponit salvationis processum et ordinem quantum ad quatuor. Primo quantum ad hostium frustrationem, et quantum ad hoc dicit, *multiplicasti gentem*, in exercitu Senacherib, *et non magnificasti* eis *laetitiam, ut implerent quod proposuerant.* Job 5: *consilia pravorum dissipat.* Secundo hostium spoliationem: quod fuit quando illis interfectis ab Angelo, sicut dicitur infra 36, populus egressus est ad colligenda eorum spolia: unde comparatur messoribus et victoribus. *Laetabuntur.* Infra 35: *gaudium et laetitiam obtinebunt, et fugiet ab eis dolor et gemitus.* Tertio servitutis liberationem. Tyranni enim onerant praeceptis; et quantum ad hoc dicit, *jugum enim oneris ejus*, Senacherib quod deposuit: affligunt poenis: et quantum ad hoc dicit, *et virgam humeri ejus*, idest qua humeros verberabant: spoliant rebus; et ideo dicit, *sceptrum exactoris ejus.* Infr. 14: *quomodo cessavit exactor, quievit tributum?* Ita fiet; *sicut in die Madian*, idest sicut Gedeon Madianitas dejecit: Jud. 7. Quarto quantum ad hostium punitionem. Et haec evenient, *quia omnis violenta praedatio*; idest, violenti praedatores, quantum ad nocumentum quod inferebant in rebus, *et vestimentum mixtum sanguine*, eorum quos occidebant, quantum ad nocumentum inflictum in personis, *erit in combustione*: ad litteram enim combusti fuerunt. Infra 10: *et subtus gloriam ejus ardebit succensa quasi combustio ignis. Parvulus enim natus est nobis.* Hic describit salvatorem: et primo quantum ad receptionem; secundo quantum ad nominationem, ibi, *et vocabitur*; tertio quantum ad potestatem, ibi, *multiplicabitur ejus imperium.* Recepimus autem in natura nostra, in nativitate: *parvulus natus est nobis.* Lucae 2: *evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, quia natus est vobis hodie salvator, qui est Christus dominus, in civitate David.* Recipimus in notitiam nostram, in patris attestatione. Matth. 17: *hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui; ipsum audite.* Bernardus: *puer leviter placari potest, facile condonat: pauperes sumus, et parum dare possumus; tamen pro illo parvulo possumus reconciliari erga Christum parvulum, si volumus. Et filius datus est.* Recipimus etiam eum in divina reverentia per passionem. *Ut in nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum*: Phil. 2. *Et factus est principatus*, idest crux, per quam in principatum exaltatus est. Joan. 19: *et bajulans sibi crucem, exivit in eum qui dicitur Calvariae locus.* Et vocabitur. Hic ponit ejus nominationem: et primo nomen exprimens sapientiam divinam. *Admirabilis.* Ps. 138: *mirabilis facta est scientia tua ex me.* Unde omnia opera ejus mirabilia fuerunt, et praecipue in unione naturarum in una persona. Quantum ad humanam, *consiliarius*, consilia praeceptis superaddens. Eccl. 6: *consiliarius tibi sit unus de mille.* Exprimens potentiam divinam, *Deus.* Infra 45: *vere tu es Deus absconditus.* Humanam, *fortis*, in virtute. Job 9: *sapiens corde est, et fortis robore.* Tertio nomen exprimens bonitatis affluentiam quantum ad divinam. *Pater futuri saeculi*, idest generans filios in gloriam. Heb. 2: *decebat enim eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.* Infra 22: *et erit quasi pater habitantibus Jerusalem.* Quantum ad humanam, *princeps pacis*, inquantum est mediator. *Ipse enim pax nostra, qui fecit utraque unum*: Eph. 2. Gen. 23: *princeps Dei es apud nos* et cetera. *Multiplicabitur.* Hic describit ejus potestatem: et primo quantum ad regni magnitudinem; secundo quantum ad regni nobilitatem, *super solium*, tertio quantum ad aeternitatem, *amodo, et usque.* Circa primum duo ponit. Primo regni magnitudinem, *multiplicabitur ejus imperium.* Dan. 7: *et omnes reges servient et obedient ei.* Quantum ad pacis quietem, *et pacis non erit finis.* Infra 26: *servabis pacem quia in te speravimus. Super solium David.* Hic describit regni nobilitatem. *Super solium David*, idest super Ecclesiam, quae significatur in regno David. Luc. 2. *Dabit ei dominus Deus sedem David patris ejus.* Quantum ad effectum regni, *ut confirmet*, ad resistendum, *et corroboret*, etiam ad impugnandum, *in judicio*, idest per judicium. Jer. 23: *regnabit rex, et faciet judicium et justitiam in terra.* Quantum ad aeternitatem, *amodo*, idest a tempore incarnationis, *et usque in sempiternum.* Dan. 7: *potestas ejus, potestas aeterna, quae non auferetur; et regnum ejus, quod non corrumpetur.* Ultimo ponit motivum ad dandum: *zelus*, idest amor Dei patris. Joan. 3: *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.* Judaei exponunt hoc de Ezechia. Sed patet quod regnum ejus non fuit corroboratum in aeternum, nec nomina conveniunt sibi, quae significant divinam eminentiam. Propter quod Septuaginta subticuerunt, et posuerunt loco illorum, *magni consilii Angelus.* Notandum super illo verbo, *parvulus natus est*, quod Christus dicitur parvulus primo in nativitate propter aetatem. Matth. 2: *intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre ejus.* Secundo possessione, propter paupertatem. 2 Cor. 8: *scitis gratiam domini nostri Jesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives.* Tertio corde, propter humilitatem. Matth. 11: *discite a me, quia mitis sum, et humilis corde.* Quarto morte, propter mortis vilitatem. Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Notandum super illo verbo, *datus est nobis*, quod Christus datus est nobis primo in fratrem. Cant. 8: *quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae?* Secundo in doctorem. Joel. 2: *filii Sion, exultate, et laetamini in domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiae.* Tertio in speculatorem. Ezech. 33: *fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel.* Quarto in propugnatorem. Is. 19: *mittet eis salvatorem et propugnatorem qui liberet eos.* Quinto in pastorem Ezech. 34: *et suscitabo super eas pastorem unum, qui pascet eas.* Sexto in exemplum operationis. Joan. 13: *exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Septimo in cibum peregrinationis. Joan. 6: *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Octavo in pretium redemptionis. Matth. 20: *filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, et dare animam suam redemptionem pro multis.* Nono in praemium remunerationis. Apoc. 2: *vincenti dabo edere manna absconditum.* Item notandum super illo verbo, *super humerum ejus*, quod Deus posuit super humerum Christi primo peccata, sicut supra satisfactorem. Is. 53: *Deus posuit super eum iniquitatem omnium nostrum.* Secundo clavem, sicut supra sacerdotem. Is. 22: *et dabo clavem domus David super humerum ejus, et aperiet, et non erit qui claudat.* Tertio principatum, sicut supra dominatorem. Is. 9: *factus est principatus super humerum ejus.* Quarto gloriam, sicut supra triumphatorem. Is. 22: *et suspendam super eum omnem gloriam domus patris ejus.*

Lectio 2

[84969] Super Is., cap. 9 l. 2 *Verbum misit dominus in Iacob.* Hic exequitur ordinem punitionis, secundum diversitatem poenarum: et primo commemorat culpam; secundo exequitur poenam, *et elevabit.* Arguit autem in eis culpam dupliciter. Primo quantum ad transgressionem divini praecepti: unde dicit: *verbum misit dominus in Jacob*, idest in Juda, vel in toto populo, ut de Juda constituerentur duces. Gen. penult.: *non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus.* Iud. 9, 1 Reg. 15. *Et cecidit in Israel*, idest frustratum est in Israel, idest in decem tribubus, qui dimiserunt domum David: 3 Reg. 12: vel verbum legis universaliter. Oseae 4: *si fornicaris tu, Israel, non delinquat saltem Juda.* Secundo quantum ad executionem facti, inquantum dicebant se bene fecisse caecati superbia: quia tumor mentis obstaculum est veritatis: et ideo dicit: *et omnis populus Ephraim*; idest decem tribuum, *et habitantes Samariam*, quantum ad principes populi: *sciet*, idest recognoscet se, et culpam suam in poena; quia oculos quos culpa claudit, poena aperit. *Dicentes in superbia et magnitudine cordis*, inquantum in corde suo super alios se aestimabant: *et magnitudine*, quantum ad praesumptionem magnorum quae proponebant. *Lateres*, idest reges de Juda qui erant firmi, *ceciderunt*, a nobis; *sed quadris lapidibus*, idest fortibus regibus ex nobis *aedificabimus* regnum nostrum. *Succiderunt*, scilicet hostes, ut Syri, *sycomoros*, idest reges Judae infructuosos: *cedros*, idest sublimes ex nobis *immutabimus*, idest ponemus loco illorum. Supra 7: ponamus regem in medio ejus filium Tabeel. De superbia eorum infra 28: *vae coronae superbiae ebriis Ephraim. Et elevabit.* Hic exequitur diversitatem poenarum quantum ad tria in quibus confidebant. Primo comminatur contra foederationem vicinorum; secundo contra utilitatem personarum quas se aestimabant habere, ibi, *et disperdet dominus*; tertio contra multitudinem populorum, *succensa est.* Circa primum duo facit. Primo ponitur punitio; secundo ulterioris poenae praeparatio, *in omnibus.* Comminatur autem duo. Primo futuram destructionem. *Et elevabit dominus hostes Rasin*, idest Assyrios, *in tumultum*, belli, de quo 4 Reg. 16. Secundo persecutionis impugnationem: et adducet dominus *Syriam ab oriente*, secundum situm terrae, qui erant amici, *et Philistiim ab occidente*, qui Judam impugnabant; *et devorabunt Israel*, destruent, *toto ore*, idest toto affectu. Habac. 3: *exaltatio eorum sicut ejus qui devorat pauperem in abscondito. In omnibus his non est aversus furor ejus.* Hic ponitur poenae praeparatio; et secundo assignatur ratio, *et populus.* Praeparatio autem ponitur in voluntate: *non est aversus furor.* 4 Reg. 23. *Verumtamen non est aversus dominus ab ira furoris sui magni, quo iratus est furor ejus contra Judam.* Et quantum ad potestatem, *manus ejus.* Loquitur more humano. Supra 1: *et convertam manum meam ad te, et excoquam ad purum scoriam tuam.* Ratio addendi poenam poenae est incorrigibilitas populi; et hoc est quod dicit: *et populus non est* etc., Jerem. 2: *frustra percussi filios vestros: disciplinam non receperunt. Disperdet dominus.* Hic comminatur contra confidentiam de utilitate personarum: et primo ponitur punitio; secundo ulterioris poenae praeparatio, *in omnibus his.* Personae autem utiles videbantur, vel ad defensionem; et contra hos primo: vel ad divinae misericordiae provocationem; et contra hos, ibi, *propter hoc super.* Circa primum tria facit. Primo ponitur dignitas et culpa, sub metaphora: *incurvantem*, quantum ad principem, contra rectitudinem iustitiae; *depravantem* vel *refrenantem*, scilicet prophetam, Ez. 13: *et violabant me ad populum meum.* Secundo exponit metaphoram. *Lon-*

gaevus, docens mendacium. Ezech. 22: *prophetae autem ejus liniebant eos absque temperamento, videntes vana et divinantes eis mendacia.* Tertio ponit poenam: *et erunt seducentes, qui beatificant*; et seducti, *et qui beatificantur*, supra 3: *populе meus: qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt.* Oseae 4: *corrues hodie, et corruet etiam propheta tecum. Propter hoc.* Hic contra personas utiles ad misericordiam provocandam, vel propter carnis integritatem, *adolescentulis*, scilicet virginibus, vel propter aetatem, *et pupillorum*, vel propter infirmitatem, *viduarum.* Et primo ponitur punitio, *non miserebitur*; secundo ponitur ratio quantum ad simulationem in opere. *Hypocrita*, quantum ad malitiam in corde, *et nequam*, quantum ad falsitatem in ore, *et universum os.* Job 8: *spes hypocritae peribit. In omnibus*, ut supra exponitur. *Succensa.* Hic comminatur contra confidentiam de multitudine populi seditionem, deinde poenae ulterioris praeparationem, *in omnibus.* Circa primum duo facit. Primo ponitur metaphora ignis; secundo famis, *et declinabit ad dexteram.* Circa primum duo facit. Primo ponit metaphoram; secundo expositionem, *in ira domini.* Comminatur autem poenam seditionis sub metaphora combustionis. Unde primo ponit causam combustionis efficientem, *succensa est*; ac si dicat: impietas vestra est sicut ignis accensus ad comburendum vos. Infra 50: *ecce omnes vos accendentes ignem, accincti flammis ambulate in lumine ignis vestri.* Secundo materialem, *vepres*, idest populum vitiosum, supra 5: *ascendent vepres et spinae super eam.* Secundo ipsam combustionem: *succendetur in densitate saltus*, idest in sylva, in qua sunt multae arbores; et significatur multitudo populi: et effectus, *convolvetur superbia*, idest altitudine fumi: fumus enim ascendens ex igne, involvit cacumina arborum; et tribulatio seditionis obtenebrat visum hominum. Joelis 1: *ignis comedit speciosa deserti, et flamma succendit omnia ligna regionis. In ira*, quae est quasi ignis. Nahum. 1: *indignatio ejus effusa est ut ignis* (materialis). *Et erit populus*, infra 50: *ambulate in lumine ignis vestri. Vir fratri suo.* Hoc exponitur quantum ad ipsam combustionem. *Et declinabit ad dexteram.* Hic comminatur eamdem poenam sub metaphora famis. Et primo ponit metaphoram, *declinabit*, quasi facta videantur, *ad dexteram*, per quam: amici; *esuriet*, adhuc malum facere. *Ad sinistram*, inimicos. *Carnem brachii*, consanguineos. Secundo exponit quantum ad consanguineos. *Manasses Ephraim et Ephraim Manassen*, qui ambo fuerunt filii Joseph. Tertio quantum ad hostes: *simul ipsi contra Judam.* Jerem. 9: *omnis frater supplantans supplantabit, et omnis amicus fraudulenter incedet.* Supra 3: *et irruet populus vir ad virum, unusquisque ad proximum suum. In omnibus non est aversus furor meus; sed manus* et cetera. Expone omnia ut supra.

Caput 10

[84970] Super Is., cap. 10 *Vae qui condunt leges.* Hic incipit comminari contra hostes corporaliter persequentes alienigenas: et primo contra vastantes; secundo contra vastitati congaudentes. In fine 14 cap. *in anno quo mortuus est rex Achaz*, prima in duas. In prima contra Assyrios captivantes decem tribus, et affligentes duas; in secunda contra Babylonios captivantes duas. Cap. 13: *onus Babylonis.* Prima in tres. In prima comminatur hostium destructionem; in secunda promit-

tit populi reintegrationem, cap. 11 (*et egredietur*; in tertia ponit gratiarum actionem, cap. 12): *confitebor*. Hoc autem capitulum dividitur in duas partes. In prima comminatur contra principes duarum tribuum, qui in Assyriorum auxilio confidebant, scilicet Achaz, sub quo haec visio scripta est, ut legitur 4 regum 16; in secunda contra ipsos Assyrios, *vae Assur.* Tamen aliqui incipiunt ibi 10 caput; et tunc esset facilior, quia sic haec pars esset incondivisa praecedenti. Prima dividitur in duas. In prima ponitur comminatio; in secunda ostenditur ulterioris poenae praeparatio, *super omnibus.* Prima in duas. In prima arguit culpam; in secunda comminatur poenam, *quid facietis?* Culpam principum arguit quantum ad duo; quantum ad perversam legislationem, *vae qui condunt leges iniquas*, secundum quod lex firmatur principis edicto; *et scribentes*, secundum quod confirmatur scripto. Rom. 10: *ignorantes enim Dei justitiam, et suam quaerentes statuere, justitiae Dei non sunt subjecti.* Matth. 15: *quare transgreditur* et cetera. Secundo quantum ad intentionem opprimendi impotentes, vel propter paupertatem: *pauperes*; vel propter ignobilitatem: *humilium*, (Amos 2): *conterent sicut pulverem*, etc.; (vel) propter sexus infirmitatem: *viduae*; vel propter aetatem: *pupillos*, supra 1: *pupillo non iudicant et cetera. Quid facietis?* Hic comminatur poenam. Et primo aufert evasionis remedium; et hoc triplex: confidentiae secundum propriam potentiam: *quid facietis in die?* Quantum ad praemunitionem hostium, vel quantum ad praedictionem prophetarum. Oseae 9: *quid facietis in die solemni, in die festivitatis domini?* Nahum 1: *ante faciem indignationis ejus quis stabit?* Secundo quantum ad potentum amicitiam: *ad cujus confugietis auxilium?* Job 6: *ecce non est auxilium mihi in me necessarii quoque mei recesserunt a me.* Tertio quantum ad divitiarum gloriam: *et ubi derelinquetis gloriam vestram?* Quasi dicat: quae vobis non proderit. Sapien. 5: *quid nobis profuit superbia, aut quid divitiarum jactantia contulit nobis?* Secundo exprimit poenae modum: et primo captivitatis: *ne incurvemini.* Supra 2: *et incurvabitur sublimitas hominum, et humiliabitur altitudo virorum.* Secundo interfectionis: *et cum interfectis cadatis* Ezech. 32: *omnes hi interfecti ruentes gladio. Super omnibus his.* Hic ponitur ulterioris poenae praeparatio. Ut supra exponatur. *Vae Assur.* In parte ista comminatur contra ipsos Assyrios. Et dividitur in duas partes. In prima ponitur hostium opprimentium comminatio; in secunda populi oppressi confortatio, *propter hoc dicit.* Prima in tres. In prima arguit culpam; in secunda comminatur poenam, *propter hoc immittet*; in tertia ostendit poenae effectum, *et erit.* Culpa autem consistit in transgressione praecepti, vel abusu auctoritatis: unde dividitur prima pars in tres. In prima ponitur auctoritatis commissio; in secunda auctoritatis abusio, *ipse autem non sic*, in tertia abutentis elatio. *Et erit cum impleverit.* Circa primum tria facit. Primo committitur flagellandi officium; secundo designat flagellis dignum, *ad gentem fallacem*, tertio imponit flagellis modum, *ut auferat spolia.* Circa primum tria designat. Flagellantem: *vae*, tibi imminet, *Assur*, qui es *virga furoris mei*: flagellandi potestatem, *baculus*, per quem ego flagello, *in manu eorum*, idest in potestate, idest in executione: et flagellationem: *indignatio mea*, complebitur per eos. Infra 14: *contrivit dominus baculum impiorum; virgam dominantium. Ad gentem fallacem.* Hic describit flagellis dignum, et quantum ad culpam: *gentem fallacem*, quia non servat promissum: Exod. 19: *cuncta quae locutus est dominus faciemus*: et quantum ad sententiam, *populum furoris*, idest quem jam adiudicavi puniendum, *mittam*, inspirabo vos esse puniendos. 4 Reg. 18: *dominus dixit mihi: ascende ad terram hanc, et demolire eam. Ad*, idest contra, *ut auferat.* Hic imponit flagellis modum quantum ad detractionem rerum. *Auferat spolia*, ad detentionem; *diripiat*, quantum ad hominum oppressionem; *ponat quasi lutum*, prae vilitate. Ps. 17: *ut lutum platearum delebo eos. Ipse autem.* Hic ponitur abusio potestatis concessae, inquantum excessit fines mandati; et primo ponitur ejus propositum; secundo ponitur propositi motivum, *dicet enim*: circa primum duo facit. Primo dimittit praefixam mensuram et quantum ad rationis judicium, *non sic arbitrabitur*, et quantum ad cordis propositum, *non ita aestimabit*, hoc est taxabit poenam. Secundo adauget poenam et quantum ad modum, *ad conterendum*, hoc est: omnia disperdendum; et quantum ad numerum, *gentium* immo plurium, non solum ad illos ad quos mittebatur. Habac. 2: *cogitasti confusionem domui tuae, concidisti populos multos, et peccavit anima tua. Dicet enim.* Hic ponitur motivum: et primo assumit; secundo concludit, *sic faciam Jerusalem, et simulacris.* Circa primum primo assumit servitutem regum: *numquid non reges simul et principes mei?* Habac. 1: *ipse de regibus triumphat, et tyranni ridiculi ejus erunt.* Secundo subjugationem civitatum: *numquid non ut Charcamis?* Infra 37: *vere enim, domine, desertas fecerunt reges Assyriorum terras et regiones earum.* Tertio destructionem deorum: *quomodo invenit manus mea regna idoli.* Admirative; quasi dicat: quomodo fuit hoc quod dii illi non restiterunt mihi. 4 Reg. 18: *quinam illi sunt in universis diis terrarum, qui eruerunt regionem suam de manu mea, ut possit Deus eruere Jerusalem de manu mea? Sic faciam Jerusalem, et simulacris eius.* Hic concludit primo a gentibus ad totum populum Israel: *sic et simulacra.* Secundo ex decem tribubus ad duas; *numquid non sicut.* De Samaria verum dixit, quia colebant idola: sed de Jerusalem abstulerat Ezechias: 4 Reg. 18. Et forte aliqua remanserunt occulte, quae invenit in parte civitatis, quam tradidit ei Sobna Scriba. Vel vocat simulacra arcam, et alia quae erant in ornatum templi, Ez. 25: *ecce sicut omnes gentes, et cetera. Et erit cum impleverit.* Hic arguit eius superbiam, et primo ponitur superba gloriatio; secundo gloriandi occasio, *dixit enim*: tertio gloriantis increpatio, *numquid gloriabitur.* Dicit ergo: *et erit cum impleverit dominus cuncta opera sua*, poenas scilicet, quibus vult corrigere, *magnifici cordis*, quantum ad praesumptionem de faciendis. *Et super gloriam*, quantum ad elationem de factis. Supra 2: *oculi sublimes hominis humiliati sunt. Dixit enim*: hic ponit gloriae occasionem ex magnis quae fecerat: et primo quantum ad facientis conditionem; secundo quantum ad facti magnitudinem, *et abstuli*; tertio quantum ad faciendi facilitatem, *et invenit.* Et dicit facientis conditionem quantum ad potentiam bellorum, *in fortitudine*, quantum ad sapientiam consiliorum, *et in sapientia.* Deut. 32: *sed propter iram inimicorum distuli, ne forte superbirent hostes eorum, et dicerent: manus nostra excelsa.* Facti autem magnitudo pensatur ex tribus. Ex multitudine regnorum: unde dicit, *abstuli terminos.* Loquitur ad similitudinem ejus qui acquirit multos agros, qui aufert terminos quibus diversorum possessiones dividebantur. Quantum ad spoliationem principum, *et principes*; quantum ad subjugationem regum. *Et detraxi quasi potentes in sublime*, scilicet in solio regni, Dan. 5: *quos volebat exaltabat, et quos volebat humiliabat.* Facilitas autem faciendi determinatur quantum ad tria. Quantum ad plenariam subjectionem: *et invenit, quasi nidum manus*, qui est in potestate invenientis. Infra 16: *et erit sicut avis fugiens, et pulli de nido avolantes.* Quantum ad facilem destructionem, *et sicut colliguntur* ita de facili, Habac. 2: *et congregabit ad se omnes gentes, et coacervabit ad se omnes populos.* Quantum ad sublatam omnem contradictionem: *et non fuit qui moveret pennam*, idest manum: penna avis se defendit, *et aperiret os*, ad contradicendum, *et ganniret*: quod est vulpium vel avium ad plangendum. Ezech. 24: *fili hominis, ecce ego tollo a te desiderabile oculorum tuorum in plaga; et non planges, neque plorabis, neque fluent lacrymae tuae. Numquid gloriabitur.* Hic ponitur gloriantis increpatio; quia etiam est sicut instrumentum, quod non potest operari, nisi motu artificis. *Securis*, ad mactandum malos. *Exaltabitur serra*, ad discernendum bonos a malis. *Virga*, ad corrigendum. *Baculus*, ad sustentandum correctos. Job 15: *quid tumet contra Deum spiritus tuus, ut proferas de ore tuo hujuscemodi sermones? Propter hoc immittet.* Hic comminatur poenam: et circa hoc tria facit. Primo comminatur poenae judicium; secundo determinat poenae modum, *et subtus gloriam*; tertio poenae effectum, *et erit terrore.* In pinguibus, potentibus et divitibus. Infra 25: *et faciet dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium. Et subtus.* Hic determinatur poenae modus, qui fuit per combustionem; et ponuntur tria. Primo poenae species, *gloriam ejus*, idest multitudo exercitus, Prov. 9; *subtus*, idest sub vestibus, quia vestimentis illaesis corpora cremata sunt. Supra 1: *et erit fortitudo tua ut favilla stupae, et opus vestrum quasi scintilla.* Secundo poenam inferens, *sanctus Israel*, Deus, vel Angelus Michael, cui commissus fuit ille populus. Dan. 10: *et ecce Michael unus ex principibus primis venit in adjutorium meum. In ignem*, quia per ignem puniet eos. Soph. 1: *in igne zeli ejus devorabitur omnis terra, quia consummationem cum festinatione faciet cunctis habitantibus terram.* Tertio poenam patiens; et quantum ad minores, *spina et vepres*, quae non multum crescunt; *et gloria saltus ejus Libani*, quantum ad magnos, quos propter dignitatem comparat altis arboribus: *Libani*, quia et in anima et in corpore mortui sunt. Supra 9: *succensa est quasi ignis impietas, veprem et spinam vorabit; et succendetur in densitate saltus, et convolvetur superbia fumi. Et erit terrore.* Hic ponitur poenae effectus. Et primo in hostibus quantum ad fugam, *et erit terrore profugus*; quantum ad paucitatem, *et reliquiae ligni*, quia ad litteram Senacherib cum paucis fugit, scilicet cum decem, Deut. 28: *remanebitis* etc.; secundo effectum in populo. *Et erit*, quantum ad tria in quibus offendebant: scilicet in confidentia gentium. *Super eo qui percutiet eos*, quia illi a quibus auxilium petebant, quandoque etiam affligebant eos. *Qui fugerint*, vel ad Ezechiam, vel ad alias gentes. Ezech. 29: *innitentibus eis.* Secundo quantum ad cultum idolorum, et quantum ad modum, quia *in veritate reliquiae*; contra id quod dicitur 3 Reg. 18: *usquequo claudicatis in duas partes? Si dominus est Deus, sequimini eum; si autem Baal, sequimini illum.* Et quantum ad conversos, *reliquiae Jacob*, qui relinquuntur ab Assyriis (Ier. 31): *salva domine populum tuum* (reliquias Israel). Et confirmat promissionem: *si enim fuerit.* Gen. 22: *multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli, et velut arenam quae est in littore maris.* Tertio quantum ad justitiam operum. Et primo ponit promissionem: *consummatio abbreviata*, idest destructio in brevi facta in exercitu Senacherib, *inundabit justitiam*, idest faciet inundare justitiam in populo. Infra 26: *misereamur impio, et non discet justitiam. In terra sanctorum iniqua gessit.* Secundo ponit confirmationem: *consummationem enim.* Nahum 1: *in diluvio praetereunte consummationem faciet loci ejus. In medio terrae*, idest in Jerusalem, quae est in meditullio terrae. Ezech. 5: *ista est Jerusalem; in medio gentium posui eam, et in circuitu ejus terras.* Apostolus ad Rom. 9, exponit de reliquiis salvandorum. Et verbum abbreviatum, secundum Septuaginta, est verbum Evangelii. Matth. 22: *in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.* Vel verbum incarnatum: *propter hoc haec dicit dominus.* Hic ponitur populi confortatio: et circa hoc duo facit. Primo ponit confortationem, *noli timere.* Infra 41: *noli timere, vermis Jacob, qui mortui estis ex Israel.* Secundo exponit evasionem: et primo, in generali; secundo in speciali, *veniet in Ajath.* Circa primum tria facit. Primo ponitur afflictio. *In virga*, idest in afflictione obsessionis et depraedationis, *et baculum*, confringentem, *in via Aegypti*: quia audiens quod rex Ethiopiae esset egressus de terra sua (ut legitur 4 Reg. 19), dimisit terram, et in reditu destruxit civitates quas invenit veniens per Aegypti viam. Jer. 48: *quomodo confracta est virga fortis, baculus gloriosus?* Secundo affligentium destructio: *adhuc enim paululum*, circa quod primo notatur acceleratio: *adhuc paululum* (respectu) aeternitatis vel respectu illius temporis in quo affligent. Ez. 7: *de propinquo effundam*; secundo poenae magnitudo: *consummabitur indignatio*, quo ad culpam; *furor*, quo ad vindictam, tertio quo ad puniendi facilitatem, *meus*, judicum 7, *et super mare*, rubrum: Exod. 14. *Et levabit eam*, contra te, primo *in via Aegypti*: quia in Aegyptiis confidebas. Tertio ponitur consequens liberatio: et primo liberatio: *auferetur onus.* Jer. 30: *in die illa conteram jugum ejus de collo tuo, et vincula ejus disrumpam.* Secundo liberationis ratio, *a facie olei*, divinae misericordiae. Supra 1: *vulnus et livor et plaga tumens non est circumligata, neque curata medicamine, neque fota oleo. Veniet in Ajath* hic describitur in speciali: et primo ponitur oppressio, numerans civitates per quas transivit veniens de Aegypto in Jerusalem. Veniet de Aegypto, *in Ajath, transibit* cursim *in Magron apud Machmas*, civitatem quandam, *commendabit vasa sua*, dimittet partem supellectilis suae, ut expeditus veniat. *Transierunt cursim*, non impediti propter resistentiam illarum civitatum. *Gabaa sedes nostra.* Vox exercitus, qui ibi quievit. *Obstupuit Rama*, idest timuit, quia vicinus erat, *Gabaa Saulis*, civitas regalis tempore Saulis. *Hinni*, more equorum. *Attende Laisa*, quomodo possis fugere, et similiter tu, *paupercula Anatoth*, quia parva villa erat. *Medemena migravit*; fugit, et similiter *habitatores Gabim.* Vox Senacherib ad exercitum: *confortamini. Adhuc dies est, ut in Nobe stetur*: villa prope Jerusalem, quasi dicat: adhuc est tantum de die quod possumus illic figere tentoria; quia divinatum erat ei quod si illa die illuc applicaret, quod vinceretur. Vel, *o habitatores Gabin confortamini*, quia hostes prope sunt. *Agitabit*, ad modum comminantis. Infra 37: *ad sanctum Israel. In manu servorum tuorum exprobrasti domino.* Secundo hostium destructio, *ecce dominator.* Et primo facilitas ex parte punientis, *confringet*: ad similitudinem facti Gedeon, judicum 7. Secundo universalitas ex parte punitorum: *excelsi*, quantum ad fortes corpore; *sublimes*, quantum ad principes; *condensa saltus*, ad multitudinem populi, idest frutices, quae faciunt sylvam spissam, *et Libanus*, ipse Senacherib, qui interfectus fuit a filiis suis: infra 27. Mystice Glossa: *confringet laguncularn, in passione Christi.* Nota super illo verbo, *et erit lumen Israel in ignem*, quod Deus noster dicitur ignis: primo, quia subtilis; et quantum ad hoc dicitur subtilis quantum ad substantiam, quia dicitur spiritus. Joan. 4: *spiritus est Deus.* Secundo quantum ad scientiam, quia penetrabilis. Heb. 4: *vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti.* Tertio quantum ad apparentiam, quia invisibilis. Job 28: *unde ergo sapientia?* Et infra eodem: *abscondita est ab oculis omnium viventium.* Vel Job 36: *omnes homines.* Secundo quia lucidus. Quod autem sit lucidus, patet primo quia manifestat, quantum ad intellectum. Ps. 35: *in lumine tuo videbimus lumen.* Secundo, quia delectat quantum ad affectum, Tob. 5: *quale gaudium est mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Tertio, quia dirigit quantum ad actum. Infra 60: *ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui.* Tertio, quia calidus; et hoc primo quia vivificat. Job 39: *tu forsitan in pulvere calefacies ea?* Thren. 1: *de excelsis misit ignem in ossibus meis, et erudivit me.* Secundo quia purgat. Eccl. 38: *vapor ignis urit carnes ejus, et in calore fornacis concertatur.* Tertio quia devastat. Deuter. 32: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima.* Quarto quia levis; et hoc primo propter motum, quia *universa propter semetipsum operatus est dominus*: Prov. 16: secundo propter situm, quia *in altis habitat*: Ps. 112; tertio propter incommixtionis modum. Sapient. 7: *attingit autem ubique propter munditiam suam: vapor est enim virtutis Dei.*

Caput 11

[84971] Super Is., cap. 11 *Et egredietur virga de radice.* Posita destructione adversarii, promittitur reintegratio populi, qui erat divisus in duas et decem tribus. Et dividitur in partes duas. In prima describitur restaurator; in secunda promittitur restauratio, *et erit in die illa.* Hoc autem capitulum tripliciter exponitur. Hieronymus enim et omnes sancti nostri exponunt de restauratione facta per Christum, et de Christo, ut sit figurative dictum. Quidam magistri exponunt de Ezechia vel Josia, similiter figurate accipientes litteram. Judaei de suo Messia, quem expectant, volentes cuncta ad litteram intelligere. Sed haec ultima stulta est et fabulosa: secunda extorta; sed prima simpliciter vera. Et ideo illam prosequentes, alias tangemus ex latere. Dividitur ergo prima pars in tres. In prima describitur restaurator Christus, quantum ad nativitatem; in secunda quantum ad sanctitatem, *et requiescet*; in tertia quantum ad dignitatem, *in die illa radix.* Circa primum duo tangit; processum matris ex regali serie vel progenie: *egredietur virga*, virga cui nullus fructex adhaesit, *de radice Jesse*: ad litteram, de progenie Jesse, qui fuit pater David. Num. 24: *orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel.* Quantum ad processum filii ex matre virgine, *et flos*, Christus. Can. 2: *ego flos campi, et lilium convallium. Ascendet*, quia qui de caelo venit, *super omnes est.* Joan. 3. Unde infra 19: *ecce dominus ascendet super nubem levem, et ingredietur Aegyptum, et movebuntur simulacra Aegypti. De radice Jesse.* Jerem. 23: *suscitabo David germen justum, et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra.* Cum deberet dicere, de virga, dicit, *de radice*, ad excludendum duas haereses. Una quarum dixit quod Christus non habuit veram carnem; alia dixit, quod Christus habuit veram carnem, sed illa non fuit propagata ab Adam et a parentibus et aliis, sed in beata virgine a Deo creata; aut quod venit a primis parentibus distincta, sicut lux quaedam, nunquam infecta contagione peccati originalis. Quod totum excluditur in hoc quod ex parentibus virginis ascendere dicitur, sicut flos ex radice. Judaei dicunt, quod flos et virga refertur ad Christum; et dicitur virga propter potestatem et flagellationem malorum, et flos propter honestatem et consolationem bonorum. Hieronymus dicit, quod de hoc loco sumitur quod dicitur Matth. 2: *Nazaraeus vocabitur*, idest floridus. Similiter exponunt, qui exponunt de Josia et Ezechia. Et dicunt, quod dicuntur descendere ex Jesse et non ex proximis parentibus, quia David facta est promissio de confirmatione regni in filiis. Notandum super illo verbo, *egredietur virga*, quod beata virgo dicitur virga primo consolans in tribulationibus. Exod. 14: *tu autem eleva virgam tuam,*

et extende manum tuam super mare, et divide illud, ut gradiantur filii Israel in medio mari per siccum. Secundo fructificans. Numer. 17: *invenit Moyses virgam Aaron in domo levi germinasse, et turgentibus gemmis eruperant flores.* Tertio satians. Num. 20: *cumque levasset Moyses virgam percutiens bis silicem, egressae sunt aquae largissimae, ita ut biberet populus et jumenta.* Quarto flagellans. Num. 24: *orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel, et percutiet duces Moab.* Quinto vigilans. Jerem. 1: *virgam vigilantem ego video.* Nota super illo verbo, *et flos de radice*, quod Christus dicitur flos primo propter Mariae puritatem. Cant. 1: *ecce tu pulchra es, amica mea.* Ibidem: *ecce tu pulcher es, dilecte mi.* Et infra Can. 2: *ego flos campi, et lilium convallium.* Secundo propter laesionis a vento facilitatem. Job 15: *laedetur quasi vinea in primo flore.* Tertio propter odoris suavitatem. Eccl. 39: *florete flores* etc.; quarto propter decoris pulchritudinem. Eccl. 50: *quasi arcus refulgens inter nebulas gloriae, et quasi flos rosarum in diebus vernis.* Quinto propter fructus certitudinem. Eccl. 24: *ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris, et flores mei fructus honoris et honestatis. Et requiescet.* Hic describit ipsum quantum ad sanctitatem, quantum ad tria. Primo quantum ad habitus necessitatis; secundo quantum ad rectitudinem operis, *non secundum visionem*, tertio quantum ad effectum rectitudinis, *habitabit lupus.* Ostenditur autem perfectio ipsius quantum ad habitus gratuitos in tribus. Primo quantum ad quietem, *requiescet*, quia non fuit gratia in ipso augmentata. Jer. 31: *mulier circumdabit virum*: nec interrupta per culpam. 1 Petr. 2: *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus*: nec perturbata per pugnam carnis, quia sine originali. Job 3: *expectet lucem, et non videat; nec ortum surgentis aurorae.* Joan. 1: *super quem videritis spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Quantum ad multitudinem in universitate donorum, *spiritus sapientiae.* Quamvis enim omnia dona gratiae gratum facientis simul infundantur, non tamen aliquis alius habuit perfectum usum omnium: propter quod de omnibus modo dicitur (Eccl. 44): *non est inventus similis illi.* Nec circa omnes gratias gratis datas. 1 Corinth. 12: *alii quidem per spiritum datur sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae, secundum eumdem spiritum; alii fides in eodem spiritu* et cetera. Sed Christus omnia perfecte habuit: *non enim ad mensuram dat Deus spiritum.* Joan. 3. Quantum ad plenitudinem, quia perfectus fuit in omni gratia; quod notatur in hoc quod dicit, *implevit.* Joan. 1: *vidimus eum plenum gratia.* De omnibus his Col. 2: *in ipso habitat plenitudo divinitatis corporaliter.* Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur oportet videre quinque circa haec dona. Primo qualiter differant a virtutibus, beatitudinibus et fructibus; secundo de numero ipsorum; tertio de ordine ipsorum; quarto qualiter sint in Christo; quinto quomodo attribuuntur spiritui sancto. Circa primum sciendum est, quod, sicut dicit Gregorius, dona dantur in adjutorium virtutum, quibus perficiuntur potentiae animae ad actus proportionatos, secundum modum humanarum; sicut fides, quae facit videre in speculo et aenigmate. Est autem duplex imperfectio virtutis. Una per accidens, quae est ex indispositione habentis, ex qua indispositione manet in subjecto: et iste defectus tollitur per augmentum virtutis. Alius defectus est per se ex parte ipsius habitus; sicut fides secundum dispositionem est continue imperfecta, quia aenigmatica. Et iste defectus tollitur per altiorem habitum, qui vocatur donum, quia quasi excedit modum humanae operationis, a Deo datum; sicut donum intellectus, quod facit aliquo modo limpide et clare intueri quae sunt fidei. Operatio autem procedens a virtute perfecta dono dicitur beatitudo; quae nihil aliud est quam operatio secundum virtutem perfectam, ut dicit philosophus; sicut dicitur Matth. 5: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Talem autem operationem necessario sequitur delectatio, quia delectatio est operatio proprii habitus non impedita, ut dicit philosophus: et secundum hoc dicitur fructus. Unde dicit Ambrosius super illud Gal. 5: *fructus autem* etc. quod dicuntur fructus, inquantum mentes sincera dilectione reficiunt. Circa secundum sciendum, quod numerus horum potest accipi tripliciter: quia dona perficiunt aut per recessum a malo, et sic timor; aut per accessum ad bonum, et sic vel secundum vitam contemplativam, vel secundum activam. Si secundum contemplativam; aut secundum contemplationem finis, et sic est sapientia, quae est de causis altissimis; aut de his quae sunt ad finem, et sic est intellectus; sicut de substantiis creatis spiritualibus, et de his quae ad eas pertinent. Si secundum activam; aut quantum ad ea ad quae tenentur omnes; et sic exequens est pietas, quae est benevolentia in eos qui fide vel imagine Dei sunt iuncti; (et) dirigens scientia: aut de his ad quae non tenentur omnes; et exequens est fortitudo, ut exponat se difficilibus; (et) dirigens consilium. Ex hoc jam patet responsio ad tertium: quia ordinantur primo secundum quod perfectiones sunt: et hic ordo consideratur, secundum exitum donorum a dante, et non secundum quod recipiuntur. Iterum patet, quod sapientia dirigit intellectum, quia sapientis est ordinare; et per prima aliquis regulatur in secundis, sicut metaphysica alias scientias, consilium fortitudinem, scientia pietatem, timor omnia, quia idem dirigit in accessum ad bonum et in recessu a malo. Circa quartum sciendum, quod Christus habuit ista dona secundum excellentissimos usus ipsorum, secundum quos habentur in patria. Non enim habuit timorem servilem ut timeret poenam, vel filialem ut timeret peccare; sed castum timorem qui est reverentiae. Heb. 5: *exauditus est pro sua reverentia.* Et similiter patet de aliis. Dicitur autem specialiter, quod replevit eum spiritu timoris, ne ex magnitudine donorum superbus credatur, sicut primus Angelus, de quo dicitur Ezech. 28: *in multitudine sapientiae tuae (vel negotiationis tuae) repleta sunt interiora tua iniquitate.* Vel quia per humilitatem salvare venerat. Vel quia in hoc se imitari voluit. Matth. 11: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Circa quintum sciendum est, quod si considerentur ista dona secundum proprias rationes, sicut scientia, inquantum est scientia; tunc quaedam appropriantur filio quae pertinent ad perfectionem intellectus; quaedam spiritui sancto quae pertinent ad perfectionem affectus; quamvis omnia communiter sint dona totius Trinitatis. Si autem considerentur inquantum habent rationem doni, sic omnia attribuuntur spiritui sancto, qui est primum donum, in quo omnia dona donantur. Similiter etiam si considerentur quantum ad principium motionis talium donorum, qui est amor *bonitas enim Dei* (ut dicit Dionysius) *est diffusiva omnium quae recipiuntur in creaturis a Deo, quae appropriatur spiritui sancto.* Alii autem referunt hoc ad sanctitatem Josiae et Ezechiae, Judaei ad Antichristum. *Non secundum visionem.* Hic ostendit sanctitatem ejus quantum ad rectitudinem operis; et praecipue in judicando, quia hoc est opus regis. Unde tria ostendit. Primo solertiam in discernendo; secundo justitiam in exequendo, *sed judicabit*; tertio constantiam in perseverando, *et erit justitia.* Dicit ergo quantum ad primum: *non secundum visionem oculorum*, exteriorum, *neque secundum auditum aurium*, exteriorum, sicut Matth. 22, dicentibus: *magister, scimus quia verax es.* Joan. 2: *opus ei non erat ut quis ei testimonium redderet de homine: ipse enim sciebat quid erat in homine.* Et hoc non potest exponi de homine puro, sicut dicitur 1 Reg. 16: *homo videt quae foris parent, Deus autem intuetur cor.* Et ideo dixerunt discrete, Joan. 16: *nunc scimus quia* *scis omnia.* Alii tamen extorte exponunt de illis regibus: quia non secundum adulationes ea quae primo aspectu videntur judicabunt, sed diligenter veritatem causae inquirent. *Sed judicabit.* Hic ostenditur justitia in exequendo. Et primo quantum ad bonos, jus suum distribuendo, *judicabit*, in die judicii, et etiam nunc. Joan. 5: *pater omne judicium dedit filio. Pauperes*, de quibus Matth. 5: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Secundo quantum ad malos: et primo quantum ad membra: *percutiet terram*, idest terrenos, *virga oris sui: ite maledicti*, Matth. 25 *vae vobis Scribae* etc., Matth. 23, quantum ad caput: *spiritu labiorum*, idest indignatione sua verbis expressa, *impium*, Antichristum. 2 Thess. 2: *revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis; qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus, aut quod colitur.* Vel Diabolum. Joan. 12: *nunc judicium est mundi, nunc princeps mundi hujus ejicietur foras.* Et totum hoc potest ad litteram exponi de illis regibus qui justi fuerunt, et suis praeceptis impios occiderunt. *Et erit.* Hic ponitur constantia in perseverando. *Et erit justitia*, quam observabit in judiciis, *cingulum lumborum ejus*, idest ensis, quo pugnabit; *et fides* confidentia de Deo qua praevalebit; et hoc ad Christum, et ad illos reges. Vel *cingulum lumborum* quod fortiter homini adhaeret, et totum hominem undique cingit: vel *justitia* in aequitate facti, fidelitas in modo faciendi. Eph. ult.: *estote succincti lumbos vestros*: vel *justitia*, justi; *fides*, fideles; et sic tantum ad Christum, Jerem. 13: *sicut adhaeret lumbare ad lumbos viri, sic agglutinavi mihi omnem domum Israel.* Ex hoc arguit Hieronymus contra Hebraeos quod non possunt omnia intelligi sicut sonant verba. *Habitabit lupus.* Hic ponitur effectus rectitudinis, quae est in multitudine pacis: quam ostendit quantum ad duo. Primo quantum ad magnorum mansuetudinem; secundo quantum ad parvorum securitatem, *et delectabitur.* Mansuetudo ostenditur quantum ad tria. Quantum ad habitationem: *lupus*, rapax, *cum agno*, innocente, et e converso, quia sequetur innocentiam ejus: *pardus*, astutus, *cum haedo*, simplice: *vitulus*, genus animalis fortis, *et leo*, genus animalis fortis et ferocis: *ovis*, genus animalis debilis, *omnes simul* in unitate erunt: *ubi non est masculus et femina, gentilis et Judaeus, circumcisio et praeputium, barbarus et Scytha, servus et liber; sed omnia et in omnibus Christus.* Col. 3. Quod significatum est in arca Noe, ubi fuerunt omnia animalia utriusque generis: Gen. 7. Secundo quantum ad gubernationem: *puer parvulus*, Petrus piscator. Supra 8: *ecce ego et pueri mei in cubili.* 1 Corinth. 1: *stulta mundi elegit Deus, ut confundat sapientes et contemptibilia ut confundat fortia. Minabit*, idest ducet ad regnum, sicut dux. Tertio quantum ad comestionem dupliciter; quantum ad cibi conformitatem, *vitulus*, qui comedit herbas, animal mundum, *ursus*, qui lacerat carnes, nec est mundum animal, *simul pascentur*, eodem cibo verbi Dei. *Catuli*, idest familiae eorum, *simul*, idest conformiter, *requiescent*, ad comedendum vel cibum sacramentorum. 1 Cor. 10: *eamdem escam spiritualem manducaverunt.* Secundo quantum ad cibi humilitatem, *leo*, rex, *quasi bos*, rusticus, *paleas*, rudem doctrinam, vel ad litteram, abstinentiae cibos. Job 39: *numquid volet rhinoceros servire tibi, aut morabitur ad praesepe tuum?* Sed expressius videtur hoc servari in religione; ubi homines diversae aetatis et conditionis unanimiter idest conformiter vivunt. Ps. 67: *qui habitare facit unanimes in domo.* Alii volunt quod fuit completum tempore illorum regum, quando majores in pace vivebant cum minoribus. Judaei dicunt omnia haec ad litteram futura temporibus Antichristi. *Et delectabitur.* Hic ostendit parvorum securitatem; et ponit tria: eorum confidentiam, cum contra horrorem ponit laetitiam: *super foramina aspidis*, idest super tribulationes quas Diabolus vel tyrannus immittet, et statim quod lacte doctrinae fidei nutriri coeperit. Rom. 5: *non solum autem, sed et gloriamur in tribulationibus, scientes quia tribulatio patientiam operatur.* Vel in convertendis malis. Apocal. ult.: *qui audit dicat, veni.* Contra fugam, quae est indicativa timoris, ponit invadendi audaciam; *qui ablactatus fuerit*, jam solido utens cibo, faciet plus, *quod mittet manum suam in caverna reguli*, idest Diaboli, qui, *est rex super universos filios superbiae*: Job 41. Quia se confidenter persecutionibus tyrannorum exponet, sicut multi martyres fecerunt. Job 39: *exultat, audacter in occursum pergit armatis.* Vel refertur ad praedicatores, qui mittunt manum praedicationis ad conversionem peccatorum. Vel *ab uberibus* novitatis et voluptatis, quia novitii de hoc gaudent. Secundo ponit nocendi impotentiam. *Non nocebunt; monte sancto*, idest Ecclesia, nisi volentibus. Luc. 10: *ecce dedi vobis potestatem super omnia Daemonia.* Marc. ult.: *signa autem eos qui crediderint haec sequentur. Linguis loquentur novis, serpentes tollent.* Tertio ponit utriusque causam: *quia repleta est terra scientia domini.* Ps. 18: *in omnem terram exivit sonus eorum.* Eccli. 24: *ego sapientia effudi flumina.* Judaei exponunt hoc totum factum ad litteram. Alii dicunt per hoc significari quod temporibus illorum regum committebant se quilibet parvuli audacter illis qui prius fuerant praedatores et (crudeles). *In die illa*, hic ponit dignationem. *In signum*, crucis, quod assumentes salvantur. Joan. 12: *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.* Infra 49: *ecce ego levabo ad gentes manum meam, et exaltabo ad populos signum meum. Ipsum gentes deprecabuntur.* Ps. 71: *adorabunt eum omnes reges, omnes gentes servient ei. Erit sepulcrum ejus gloriosum*: venerabitur ab omnibus. Unde designatum est per sepulcrum quod fecit in Modin in monumentum sempiternum, ut aspiciatur ab omnibus transeuntibus: 1 Machab. 13. Alii exponunt hoc de Josia, quia fuit sepultus in sepulcris regum. *Et erit in die illa.* In parte ista promittit populi restaurationem quantum ad tria. Primo quantum ad ipsorum liberationem; secundo quantum ad liberatorum conditionem, ibi, *et auferetur*, tertio quantum ad liberationis praeparationem, ibi, *et desolabit.* Circa primum duo facit. Primo promittit liberationem; secundo describit liberationis modum, *et levabit dominus.* Quidam exponunt hoc de liberatione a captivitate Babylonis, quando possedit eos, eripiens a servitute Babylonis, et dicitur secunda respectu primae liberationis, qua eduxit eos de servitute Aegypti. Nabuchodonosor enim eos vastante, diversae gentes eos in captivos et in servos duxerant, et multis interfectis, residui congregati sunt ex praecepto regis Tyri, sicut legitur Esdrae 1. Sed melius exponitur de liberatione facta per Christum: sic enim consonat praecedentibus. *In die illa*, scilicet cum steterit in signum populorum, *adjiciet secundo*, per apostolos, quia primo per se praedicavit. *Residuum*, quia *reliquiae salvae fient*: in quo notatur sanctitas Judaeorum conversorum, et multitudinis gentium. De quo Michaeae ult.: *factus sum sicut qui colligit in autumno racemos vindemiae. Phetros* regio est, nomen habens ab uno filiorum Abraham: *Elan*, civitas Persidis: *Emath*, Antiochia: *Sennaar* locus in Chaldaea: Jer. 30. Vel *secundo*, in secundo adventu, quando per Eliae praedicationem convertentur corda filiorum ad patres: Malach. ult. Rom. 11: *ex parte contingit in Israel et cetera. Et levabit.* Hic ponit liberationis modum quantum ad primam expositionem. *Levabit signum*, idest edictum regis Tyri. *Profugos Israel*, qui ad litteras Ezechiae venerunt in Jerusalem, et conjunxerunt se duabus tribubus, et cum illis fuerunt captivati, et cum eis liberati. Vel signum crucis, quantum ad secundam expositionem, *et congregabit profugos.* Act. 13: *vobis oportebat primum praedicari* *verbum Dei; sed quia repellitis illud (...) ecce convertimur ad gentes.* Vel *signum*, alicujus miraculi, per quod convertentur ad praedicationem Eliae. Infra 49: *ecce levabo ad gentes manum meam, et exaltabo ad populos signum meum. Et auferetur.* Hic ostenditur liberatorum conditio. Et primo quantum ad concordiam, contra odium quod erat inter Ephraim et Judam. *Et auferetur zelus*, idest odium. Hoc completum fuit in reditu de captivitate, secundum primam expositionem. Vel quantum ad unitatem fidei, secundum secundam. Vel complebitur in futuro, quantum ad tertiam. De ista concordia, Jer. 3: *ibit domus Juda ad domum Israel, et venient simul de terra Aquilonis, ad terram quam dedi patribus vestris.* Secundo quantum ad potentiam in subjugatione hostium, vel quae fuit ad litteram temporibus Machabaeorum quantum ad primam; vel per praedicationem apostolorum quantum ad secundam; vel quantum ad prosperitatem, quam etiam in futuro dominus ei dabit. *Volabunt*, quasi velociter impingent, *in humero Philisthiim*, flagellandos, *per mare*, quia sunt circa mare, et hoc quantum ad primam et tertiam. *Simul*, cum eis jam victis, *praedabuntur filios orientis*, Assyrios. Hoc non legitur factum tempore Machabaeorum. Vel *praedabuntur per mare*, quia Philistaei abundant navibus. *Idumaea et Moab*, qui primo hostes, *praeceptum manus eorum*, implebunt, non expectabunt alium facientem secundum mandatum: in quo notatur magna exaltatio. *Et filii Amon*: hi omnes fuerunt magni adversantes. Infra 49: *venient* et cetera. Vel *volabunt*, prae desiderio praedicandi, *per mare*: quia apostoli navigio per mare ad multas gentes pervenerunt. Vel per has gentes, quas nominat, omnes intelligit. Infra 60: *qui sunt isti qui ut nubes volant? Praeceptum manus* quia docebant verbo et exemplo. *Et desolabit.* Hic ponitur liberationis praeparatio: et circa hoc duo ponuntur. Primo praeparatio; secundo utilitatis consecutio, *et erit via.* Promittitur autem praeparatio, secundum similitudinem ad duplex beneficium quod exhibitum fuit patribus venientibus de Aegypto. Primo in divisione maris, de quo legitur Exod. 14: et quantum ad hoc dicit, *linguam maris*; et dicitur lingua maris, quia, sicut dicit Magister in historiis, in egressu filiorum Israel de Aegypto non fuit divisum mare ex uno litore, sed quasi quaedam lingua, quae circumdabat montem quemdam. *Lingua maris*, idest medium maris, more Hebraici sermonis, qui omne quod est in medio linguam vocat, propter hoc quod lingua est in medio oris. Quod quidem ad litteram nunquam fuit factum; sed significatur amotio omnis impedimenti detinentis, quantum ad primam expositionem. Vel lingua maris dicitur Aegyptus, cujus litus lingit mare. Sed quantum ad secundam, *linguam maris Aegypti desolabit*, idest linguam qua idola laudabant. Secundum beneficium fuit in divisione Jordanis, de quo legitur Josue 3: et quantum ad hoc dicit: *levabit manum suam*, hoc est potentiam suam, *super flumen.* Quantum ad primam expositionem, et est metaphorica locutio, ut per divisionem maris et fluminis, intelligatur omnis impedimenti amotio. Quantum ad secundam, significatur ad litteram *flumen*, ipse Nilus, qui ab Alexandro divisus est in septem rivos, qui praeparatio Romanis est, et adeo praedilatati, aut, aqua per rivos et meatus transeunte, transvadari a calceatis posset apostolis, de quibus Ephes. ult.: *calceati pedes in praeparationem Evangelii pacis.* Vel per flumen significatur regnum Aegypti, quod divisum est a Romanis in plures senatus. *In fortitudine spiritus sui*, exercitus Alexandri, vel Romanorum: vel *spiritus*, idest venti, ad similitudinem ejus quod dicitur Exod. 14: *flante vento vehementi et urenti tota nocte. Et erit via.* Hic ponitur utilitas: et jam patet per ea quae dicta sunt. *Sicut fuit.* Eccl. 36: *innova signa et immuta mirabilia; glorifica manum et brachium dextrum, excita furorem et effunde iram.*

Caput 12

[84972] Super Is., cap. 12 *Confitebor* hic ponitur gratiarum actio pro suscepto beneficio. Quod quidem jam spiritu prophetali propheta videbat, et populo promittebat. Unde tria facit. Primo decantat canticum; secundo promittit populo beneficium, *haurietis*, tertio praedicit decantaturum populum, *et dicetis.* Tribus autem malis premebantur tunc: scilicet pro praeteritis culpis, divino furore; pro futuris poenis, hostium timore; pro praesentibus malis, cordis dolore. Contra primum commemorat Dei misericordiam; et ideo dicit: *confitebor tibi*, ego, *domine*, ex nunc idest laudabo, quia populi nondum videntis beneficium de quo gratias agant, de hoc quod sequitur, *quoniam*, primo juste, *iratus es mihi*, pro peccatis meis, *et conversus est furor tuus*, in misericordiam, *et consolatus es me*, quantum ad misericordiae effectum (praeteritum pro futuro): et hoc in reditu populi de Babylone, et maxime de consolatione facta per Christum. Zach. 8: *sicut cogitavi ut affligerem vos cum ad iracundiam provocassent patres vestri me, dicit dominus.* Contra secundum confitetur Deo fiduciam: *ecce Deus salvator meus*, liberans populum de servitute Babylonis, vel verius, qui salvum facit populum suum. Matth. 1: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Jerem. 30: *ne timeas, serve meus Jacob, ait dominus, neque paveas, Israel, quia ecce ego salvabo te de terra longinqua.* Contra tertium, divinae fortitudinis potentiam: *fortitudo mea*, per quam subsisto, *et laus mea*, quam laudo relictis idolis. Psal. 17: *diligam te, domine, fortitudo mea. Haurietis.* Hic promittit beneficium. *Aquas*, consolationis, refrigerantes contra aestum tribulationis. *Et dicetis.* Hic praedicit etiam populum decantaturum, post receptum beneficium: et continet mutuam exhortationem populi ad divinam laudem. Ponitur autem exhortatio ad tria. Ad laudis divinae confessionem, ad gratiarum actionem: *cantate domino*; ad communem exultationem: *exulta.* Circa primum ponuntur quattuor. Aut enim confitemur per fidem: *confitemini domino.* Roman. 10: *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Aut invocamus per orationem, *invocate.* Infra 55: *quaerite dominum dum inveniri potest invocate eum dum prope est.* Aut annuntiatur per praedicationem: *notas facite adinventiones ejus*, quia multa adinvenit ad salvandum. Jer. 31: *audite verbum domini, gentes, et annuntiate in insulis quae procul sunt.* Aut memoratur per jugem meditationem, *mementote.* Psal. 104: *mementote mirabilium ejus. Cantate.* Hic exhortatur ad gratiarum actionem. Et primo ut gratias agant Deo. *Cantate domino, quoniam magnifice fecit*, nos liberando. Psalm. 97: *cantate ei canticum novum, quia mirabilia fecit.* Secundo ut annuntietur mundo, *annuntiate.* Tob. 12: *benedicite Deum caeli, et coram omnibus viventibus confitemini ei. Exulta.* Hic ponitur exhortatio ad exultationem: et primo ut sit gaudium in corde, *exulta*; secundo ut sit jubilus in ore, *lauda*; tertio ponitur utriusque ratio, *quia magnus.* Infra 35: *exultabit laetabunda et laudans.* Notandum super illo verbo, *haurietis aquas*, quod est aqua primo doctrinae. Infra 55: *omnes sitientes venite ad aquas.* Secundo gratiae. Joan. 7: *qui in me credit, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.* Tertio baptismalis munditiae. Joan. 3: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei.* Item nota, quod haurietur aqua de fonte, primo divinae sapientiae. Eccl. 1: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Secundo

aeternae vitae. Jer. 2: *me dereliquerunt fontem aquae vivae.* Tertio Christi corpore. Zach. 13: *in die illa erit fons patens domui David.* Nota super illo verbo, *adinventiones ejus*, quod Christus adinvenit primo breve salutis verbum. Baruch 3: *hic adinvenit omnem viam disciplinae, et tradidit illam Jacob puero suo, et Israel dilecto suo.* Secundo novum salvandi modum. Job 33: *inveni in quo ei propitier.* Tertio salvandum populum. Luc. 15: *congratulamini mihi, quia inveni drachmam quam perdideram.* Nota super illo verbo, *in medio tui sanctus Israel*, quod Christus est in medio, primo quasi lux ad illuminandum. Eccl. 50: *quasi stella matutina in medio nebulae.* Secundo quasi mediator ad reconciliandum. Luc. ult.: *stetit Jesus in medio discipulorum, et ait illis, pax vobis.* Tertio quasi minister ad distribuendum. Luc. 22: *ego autem in medio vestrum sum sicut qui ministrat.*

Caput 13

[84973] Super Is., cap. 13 *Onus Babylonis.* Hic comminatur contra Babylonios, qui duas tribus captivaverant. Et dividitur in partes duas. In prima comminatur hostium destructionem; in secunda promittit ex hoc Judaeorum consolationem, cap. 14: *prope est.* Prima dividitur in duas. Primo ponitur comminationis titulus, et increpatio, *onus*, idest miseria opprimens. Jer. 23: *si interrogaverit populus iste, vel propheta, aut sacerdos: quod est onus domini?* Secundo ponitur ipsa comminatio, *super montem.* Et dividitur in partes tres. In prima ponit vastantis exercitus convocationem, scilicet Medorum et Persarum sub Cyro et Dario, qui ceperunt Babylonem, sicut legitur Dan. 5. In secunda ostendit poenae afflictionem, *ululate*; in tertia subsequentem ejus desolationem, *et erit.* Circa primum tria ponit. Primo convocat exercitum; secundo describit vocatorum adventum, ibi, *vox multitudinis*; tertio indicitur venientibus praeceptum, *dominus exercituum.* Circa primum duo facit. Primo ponit convocationem, et convocat ad aggrediendum et obsidendum: *levate signum*, idest vexillum, *super montem* Babylonis *caliginosum*, propter fumum incendii, quando combusta fuit. *Vel super montem*, civitati adjacentem, *caliginosum*, propter altitudinem nubibus opertum, vel caligare facientem visum. Ad exclamandum, *exaltate vocem*, ut hostes conveniant. Ad congrediendum, *levate manum.* Ad pugnandum, et ad capiendum, *et ingrediantur.* Jer. 51: *levate signum super muros Babylonis.* Secundo ponit vocatorum conditionem quantum ad idoneitatem propter officii injunctionem, *sanctificatis meis*; quasi: quos ad hoc officium peragendum sanctificavi; et quantum ad potestatem *fortes* et quantum ad jucunditatem *exultantes.* Soph. 1: *sanctificavit dominus vocatos suos. Vox multitudinis.* Hic describit vocatorum adventum: et primo quantum ad minores. *Vox multitudinis*; secundo quantum ad majores, *vox sonitus regum.* Jer. 50: *vox eorum quasi mare sonabit.* Infra 17: *tumultus turbarum veniet. Dominus exercituum.* Hic indicit praeceptum: et primo ponit divinum praeceptum, *dominus praecepit*; secundo divinum auxilium ad complendum, *a summitate caeli*, quasi ad adjuvandum. *Et vasa*, quaelibet arma. *Ululate*, hic describit poenae afflictionem: et circa hoc tria ponit. Primo puniendorum timorem; secundo afflictionem, *ecce dies.* Tertio punientium ferocitatem, *ecce ego suscitabo.* Timor autem exprimitur

primo quantum ad gemitum oris, *ululate.* Ezech. 30: *ululate, vae, vae diei: quia juxta est dies, et appropinquabit dies domini, dies nubis. Tempus gemituum erit.* Secundo quantum ad remissionem operis: *propter hoc omnes*, Jer. 50: *audivit famam ejus rex Babylonis, et dissolutae sunt manus ejus.* Tertio quantum ad turbationem cordis; quod turbatur tripliciter. Secundum interiorem statum: vel quantum ad jucunditatem, *tabescet*; vel quantum ad magnanimitatem: *et conteretur*; quasi in parva divisum; vel quantum ad securitatem per timoris angustias, *torsiones.* Psal. 47: *ibi dolores ut parturientis.* Secundo turbatur quantum ad auxilii defectum, *stupebit ad proximum suum*; quasi prae stupore non poterunt auxilium ferre. Quantum ad exterius signum, *facies combustae*, propter pallorem timoris; vel ad litteram, quia tali morte sunt interfecti. Thren. 4: *denigrata est super carbones facies eorum*, Nah. 2 *facies (omnium) et cetera. Ecce dies.* Hic describit poenam afflictorum; et circa hoc tria ponit. Primo poenae magnitudinem, *indignationis*, quantum ad misericordiae subtractionem; *irae*, quantum ad poenae delectationem philosophus: *irati contristantur, punientes vero gaudent: furoris*, quantum ad impetuosam ultionem, quia furor est ira accensa, ut dicit Gregorius infra 30: *ardens furor ejus, et gravis ad portandum.* Exprimitur etiam in consolationis subtractione: *quoniam stellae*; vel ad litteram, quantum ad eorum reputationem; quia afflictis omnia videntur tenebrosa. Vel *stellae* principes, *sol in ortu suo*, rex, *luna* regina. Apoc. 6: *sol factus est quasi saccus cilicinus.* Secundo ponit aequitatem, ordinans poenam contra culpam quam committebant in seipsis. *Visitabo*, vindicabo, *super orbis mala*, idest Babylonem: quia erat in ea monarchia. Vel propter multitudinem undique concurrentium. Et quantum ad culpam quam committebant in subditis, per malorum oppressionem. *Et contra impios.* Vel pactorum irritationem, *infidelium.* Per meliorum molestationem, *arrogantiam*, qua praesumebant omnes subjugare, supra 2: *dies domini super omnem* et cetera. Tertio ponit punitionis moderationem; et ponit quatuor. Primo defendentium paucitatem, *pretiosior*, idest rarior. 1 Reg. 3: *sermo Dei erat pretiosus: et vir*, qui possit defendere per potentiam, *et homo*, qui possit defendere per consilium, *obrizo*, idest auro rubro, quod optimum est. Supra 10: *reliquiae saltus ligni ejus prae paucitate numerabuntur.* Secundo elementorum commotionem, *super hoc*: quantum ad litteram, potuit esse tempestas in aere, et terraemotus in terra. Vel est hyperbole, prae magnitudine malorum. Jer. 4: *aspexi terram, et ecce vacua erat et nihili; et caelos, et non erat lux in eis.* Tertio quantum ad fugientium dispersionem, tam civium et bellatorum, quam etiam captivorum, *damula*, velox animal. Proverb. 6: *eruere quasi damula de manu*, Ez. 34: *super omnem faciem terrae* et cetera. Quarto quantum ad remanentium oppressionem, quae fuit in tribus. In nece hominum: *omnis qui inventus fuerit*, quantum ad cives, *superveniet*, quantum ad extraneos, *infantes* quantum ad pueros. Jerem. 51: *collidam in te senem et puerum.* Secundo fuit in rerum direptione, *diripientur.* Thren. ult.: *hereditas nostra versa est ad alienos, domus nostrae ad extraneos*, tertio quantum ad violationem mulierum. *Uxores eorum.* Thren. ult.: *mulieres eorum in Sion humiliaverunt. Ecce ego.* Hic describit hostium ferocitatem, quae non placatur muneribus. *Qui argentum*, nec flectitur misericordia *sed sagittis parvulos*, nec impotentibus viribus, *et lactentibus*; nec filiis parvulis, *et super filios.* Jer. 51: *ecce ego adducam super eam et dissolvetur. Et erit Babylon.* Hic describit subsequentem desolationem. Et primo civitatis destructionem, *versa*, idest subversa, sicut Sodoma, de qua Apoc. 18: *vae, vae, civitas illa Babylon, civitas illa fortis, quoniam una hora venit judicium tuum.* Secundo quantum ad ejus perpetuam solitudinem, *non habitabitur.* Jer. 51: *non habitabit qui tendet arcum suum, et non ascendet loricatus.* Tertio quantum ad solitudinis horrorem, qui ostenditur ex fuga pastorum, *nec ponet ibi tentoria*, qui certas mansiones non habet, sed per desertum vagatur. *Nec pastores* ovium, quantum ad habitationem bestiarum et mortuorum; *sed requiescent ibi bestiae*, solitudinem amantes. *Draconibus*, qui secundum quosdam sunt serpentes alati magni; secundum alios sunt pisces magni, habentes humidas squamas: secundum alios, serpentes cubitales, comedentes alios serpentes, et ex hoc flatu oris inficientes. *Struthiones*, animalia quae habent pennas, sed non volant, immo pedibus gradiuntur. Job 39: *penna struthionis similis est pennis herodii. Pilosi*, idest animalia pilosa, ut vulpes, lupi et hujusmodi: vel homines sylvestres, pilosi et hispidi, qui a quibusdam dicuntur non veri homines, sed figuram hominis habere, vel Daemonis in tali figura assumentis corpora. Domos desertas tales frequentantes sunt, qui et ambulant per noctem, et inquietant homines diversis modis. *Ululae*, aves quantitatis corvinae, maculis conspersae, ex hoc dictae quod vocem habeant ad modum ululantium luporum. *Syrenae*, secundum quosdam serpentes cristati et alati; vel pisces marini ad similitudinem mulierum; vel aves dulciter cantantes, *in delubris voluptatis*, idest locis in quibus luxuriabantur. Infra 34: *et erit cubile draconum, et pascua struthionum, et occurrent Daemonia, Onocentaurus, et pilosus.* Nota super illo verbo, *super montem caliginosum*, quod est multiplex caligo. Prima ignorantiae. Thren. 2: *quomodo obtexit caligine in furore suo dominus filiam Sion.* Secunda culpae. Psal. 17: *caligo sub pedibus ejus.* Tertia praesentis poenae. Thren. 4: *quomodo obscuratum est aurum, immutatus est color optimus.* Quarta futurae miseriae. Matth. 22: *ligatis manibus et pedibus mittite eum in tenebras exteriores.* Et Luc. 16: *inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint.*

Caput 14

[84974] Super Is., cap. 14 *Prope est ut veniat.* In parte ista promittit Judaeis liberationem per Babylonis destructionem, quam supra comminatus est: et dividitur in partes tres. In prima promittit liberationem; in secunda praedicit liberatorum contra oppressorem insultationem, *et erit in die*, in tertia ponit insultationis confirmationem, *non vocabitur.* Circa primum tria ponit. Temporis brevitatem. *Prope est* dies domini, cui omnia sunt praesentia, vel post nostram captivationem, *dies ejus*, captivationis. Deuter. 32: *juxta est dies perditionis, et adesse festinant tempora.* Secundo ponit liberationis modum et ordinem: et primo quantum ad relevationem miseriae, *miserebitur*: Michaeae 7: *revertetur et miserebitur nostri*: quantum ad recuperationem divinae gratiae, *et eliget*, aliquos scilicet Deut. 7: *te elegit dominus*: quantum ad restitutionem patriae, *et requiescere.* Ezech. 34: *inducam eos in terram suam, et pascam eos in montibus Israel.* Tertio describit liberatorum dignitatem, quantum ad extraneorum adhaesionem, *adjungetur.* Iac. 4: *appropinquate Deo, et ipse appropinquabit vobis.* Quantum ad honorificam retentionem, *tenebunt eos*, scilicet Judaeos, *populi*, apud quos erant captivi, quasi portandos in ulnis, infra 49: *et afferent filios tuos in ulnis, et filias tuas super humeros portabunt.* Vel aliter: quantum ad eorum qui adhaeserunt deductionem, *populi*,

scilicet Judaei, *tenebunt*, idest retinebunt, *eos*, secum ducendos, qui sibi adhaeserunt. Quantum ad hostium subjectionem vel eorum qui adhaeserunt: *et possidebit eos*, versa vice. Joel 3: *convertam retributionem vestram. Et erit.* Hic ponitur insultatio populi liberati contra captivantem jam destructum. Et primo ponitur titulus sive inscriptio continens tria. Tempus, *cum requiem dederit a laboribus*, quo laborasti bellando, *concussione*, captivitatis, qua tenebantur carcere, *servitute*, qua oppressa es in terra captivitatis, *sumes parabolam*, idest sermonem similitudinarium, qui aliud dicit, et aliud significat: per ea enim quae dicuntur significatur conditio Nabuchodonosor quantum ad potentiam, culpam et poenam, propter quae potuerunt haec contingere, etsi non contigerunt: *circa regem Babylonis.* Michaeae 2: *in die illa sumetur super vos parabola, et cantabitur canticum cum suavitate.* Habacuc 2: *numquid non omnes isti super eum parabolam sument?* Secundo ponitur ipsa insultatio, *quomodo*, et primo vivorum; secundo mortuorum, *Infernus.* Insultatio vivorum tria continet. Ejus destructionem cum culpa, quam commisit in exactione tributorum. *Quomodo cessavit*, in punitione hominum per poenas: *contrivit*, quasi solutio praemissae quaestionis; in impugnatione regnorum, *subjicientem.* Jer. 50: *quomodo confractus est et contritus malleus universae terrae?* Secundo continet subsecutam pacem, *conquievit*, ab illo tumultu; *siluit*, a fletu; *gavisa est*, in tui destructione, *et exultavit*, in sua liberatione. Psalm. 57: *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Tertio continet principum alacritatem: *abietes quoque*, per quas significantur sublimes in dignitate. Simile habetur Ezech. 31: *cedri non fuerunt altiores illo in Paradiso Dei. Dormisti*, somno mortis, *succidat nos*, idest occidat. *Infernus.* Hic ponitur insultatio mortuorum contra Nabuchodonosor. Et primo principum et potentum; secundo aliorum, *qui te viderint.* Circa primum duo facit. Primo ponit infernalium occursum, quantum ad ministros poenarum, sive officiales: *Infernus*, idest Diabolus, qui praepositus est Inferis, *subtus*, quia Infernus deorsum est, *conturbatus est*, idest in tumultum versus; quasi hoc potuit fieri, infra 30: *sperastis in calumnia in tumultu, et innixi estis super eo.* Item quantum ad alios potentes decurrentes, *suscitabit tibi gigantes*, quasi secum tibi assurgere. *Gigantes*, quantum ad fortes corpore. Infra 26: *morientes non vivant, et gigantes non resurgant. Omnes principes terrae*, quantum ad reges, quorum est sedere in soliis; *principes nationum*, quantum ad alios potentes, *surrexerunt. Universi*, scilicet infernales gigantes, *respondebunt*, quasi convenisses eos, vel quasi flenti. Secundo ponit eorum improperium: et improperant tria; scilicet poenam quam invenit. Et quantum ad mortem, *vulneratus es*, morte, vi divinae potentiae. Psal. 88: *tu humiliasti sicut vulneratum superbum.* Tum quantum ad mortui humiliationem; et in anima, *detracta est*; et in corpore, *concidit cadaver*, mortis. Tum etiam quantum ad mortui afflictionem in Inferno, *subter te sternetur.* In quibus omnes poenae Inferni, Judith ult. *dabit ignem et vermes et carnes eorum ut urantur, et sentiant usque in sempiternum.* Secundo improperant gloriam quam amisit. Tum, quantum ad dignitatem regni, *Lucifer*, pulcher inter omnes alios reges, *mane*, ante omnes alios monarchus; et quantum ad potentiam belli, *corruisti in terram.* Dan. 2: *tu es caput aureum, o rex; et post te surget aliud regnum minus te.* Tertio improperat superbiam cordis quam habuit, quantum ad tria: quantum ad superbam cogitationem; secundo quantum ad perversam intentionem, *ero similis*; tertio quantum ad propositi frustrationem, *verumtamen.* Cogitatio autem erat superba, quia cogitabat usurpare quae Dei sunt, secundum errorem gentilium, qui credebant homines in deos mutari, et ex principibus fieri stellas, sicut dicitur 2 Mach. 11: *patre nostro inter* *deos translato.* Cogitabat etiam usurpare divinum locum: *conscendam in caelum, super astra caeli*: quasi: sicut sum super alios principes in terra, ita ero super alias stellas in caelo. Et divinum cultum. *Sedebo*, sicut recipiens sacrificia, *in monte testamenti*, idest in templo Dei, quod erat in monte Sion, in quo erat testamentum legis, *in lateribus Aquilonis*, idest in Jerusalem, quae erat ad aquilonarem partem montis. Et divinum actum. *Super altitudinem nubium*; quasi dicat: ut tonem et fulminem. Vel per nubes prophetas; per caelum regnum Judaeorum; per astra Judaei fulgentes Dei cognitione. *Similis.* Ecce perversa intentio. Ezech. 28: *numquid dicens loqueris, Deus ego sum? Verumtamen.* Ecce frustratio intentionis. *In profundum laci*, idest in durissimis poenis. Job 21: *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt. Qui te viderint.* Hic ponitur insultatio aliarum communium personarum. Et primo describit eorum occursum. Omnes alii *qui te viderint*, in poenis, *ad te inclinabuntur*; quasi dicat: tantum eris infra alios quod oportebit eos inclinari, ad hoc quod te videant. Sap. 6: *potentes potenter tormenta patientur.* Secundo ponit eorum improperium. Et tria improperant. Primo culpam quam commisit: *conturbavit*, in bellis, *concussit*, mutando dominia: *posuit orbem desertum*, exulando homines: *urbes*, subvertendo civitates: *vinctis non aperuit*, ut possent lumen videre. Ezech. 32: *dederunt terrorem in terra viventium.* Secundo improperant sepulturam qua corruit, quia extumulatus a filio suo, qui discerpsit cadaver in ducentas partes, et alligavit totidem avibus de diversis terris congregatis, ne posset resurgere. *Pollutus*, sanguine eorum quos occidisti. Jer. 22: *sepultura asini sepelietur.* Tertio improperant damnum quod regno suo intulit. *Perdidisti*, quia Chaldaei plus tenuissent regnum, nisi fuissent peccata Nabuchodonosor: punitur enim populus pro culpa principis, sicut patet Proverb. ult. Cujus ratio est, quia populus solet imitari culpam regis. Proverb. 29: *princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros habet impios.* Totum istud mystice exponitur de Diabolo. *Concutit regna*, quasi minister poenae, et incentor culpae, cujus potentia per Christum diminuta est, et in die judicii ex toto in Inferno detrahetur, qui voluit in caelum conscendere, et ad aequalitatem majestatis divinae venire, secundum quod exponitur in Glossa. Nota super illo verbo, *super astra Dei*, quod sancti comparantur stellis primo propter numerum. Ps. 146: *qui numerat multitudinem stellarum.* Dan. 7: *millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Secundo propter situm. Eccl. 43: *species caeli gloria stellarum.* Phil. 3: *nostra autem conversatio in caelis est.* Tertio propter gradum. 1 Cor. 15: *stella a stella differt in claritate.* Quarto propter splendoris rutilum. Dan. 12: *et qui ad justitiam erudiunt plurimos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Quinto propter ordinatum motum. Judicum 5: *stellae manentes in ordine et cursu suo, adversus Sisaram pugnaverunt.* 1 Cor. 14: *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis.* Sexto propter visum. Eccl. 50: *quasi stella matutina in medio nebulae.* 1 Joan. 3: *nondum apparuit quid erimus.* Septimo propter figurae circulum. Apoc. 12: *mulier apparuit in caelo (...) et in capite ejus corona stellarum duodecim*: in quo significatur perfectio gloriae. *Non vocabitur.* Hic confirmat insultationem: et primo per prophetae vaticinium; secundo per divinum propositum, *et consurgam*; tertio per divini propositi firmamentum, *dominus exercituum.* Circa primum comminatur tria. Et primo regni amissionem: *semen pessimorum*, idest filii Nabuchodonosor et filiorum suorum, *non vocabitur in aeternum*, idest non supererit nomen ejus in honore regni. Secundo filiorum occisionem a Medis et Persis: *praeparate in iniquitate*; idest pro iniquitate. Tertio impossibilem recuperationem, *non* *consurgent. Faciem orbis*, idest Babylonis, quae supra dicta est orbis. Exod. 20: *ego sum Deus Zelotes, visitans peccata patrum in filios.* Sap. 4: *ex iniquis nascetur iniquitas. Et consurgam.* Hic ponitur divinum propositum ad complendum. Et primo ad destruendam Babylonem quantum ad destructionem hominum, *super eos*, scilicet filios Nabuchodonosor. *Nomen Babylonis*, idest famam potentiae suae, *reliquias* filios, *et progeniem*, nepotes et deinceps. Job 18: *non erit semen ejus, neque progenies in populo suo.* Quantum ad bestiarum habitationem: *ponam eam*, infra 34: *ibi habuit foveam ericius, et enutrivit catulos, et circumfodit, et fodit in umbra ejus.* Quantum ad destructionem murorum, *scopabo*, ut nihil remaneat nisi pavimentum, sicut in domo quando purgatur scopa. Secundo ponit propositum de destructione Assyriorum, ut sit in exemplum. Et primo ponitur juramentum. *Juravit*, idest immobiliter statuit, *si non ut putavi*, idest statui. Psal. 109: *juravit dominus, et non poenitebit.* Secundo destructionis locum, *in terra mea*: quia juxta Jerusalem destructus est exercitus Senacherib. Infra 25: *faciet dominus in monte hoc convivium pinguium.* Tertio describit poenae fructum, *auferetur.* Supra 9: *jugum enim oneris ejus, et virgam humeri ejus et sceptrum exactoris ejus superasti.* Tertio ponit propositum de destructione omnium popularium: *hoc consilium quod cogitavi super omnem terram*, destruendam, quantum ad deliberationem. *Manus ejus*, idest potentia, quantum ad executionem. Jer. 25: *sume calicem vini furoris hujus de manu mea.* Vel *omnem terram*, protegendam ab Assyriis. *Et haec manus extenta*, quae destructa est. Et sic erit fructus poenae in omnibus gentibus. *Dominus exercituum.* Hic ostendit divini propositi stabilimentum. Et quantum ad decretum sapientiae, *decrevit*; et quantum ad expletionem potentiae: *et manus ejus*, Job 23: *ipse solus est, et nemo potest avertere cogitationem ejus; et anima ejus quodcumque voluerit hoc fecit. In anno.* Hic comminatur contra hostes de afflictione Judaeorum gaudentes: et primo contra Philistaeos, qui gaudebant de minoratione eorum per mortem Ezechiae: secundo contra Moabitas, qui gaudebant de eorum destructione per Assyrios vel Chaldaeos. Cap. 15: *onus Moab.* Prima in duas. In prima ponitur tempus comminationis: *in anno*, cujus tempore Philistaei occupaverant quosdam timentes de regno Judaeorum, ut dicitur 2 Paral. 28: et tamen Achaz eis resistebat; et ideo in morte ejus laetabantur quasi licentius Judaeos infestaturi. Secundo ponitur comminatio, *ne laeteris.* Et primo comminatur afflictionem quam passi sunt ab Ezechia, secundo destructionem quam passi sunt sub Assyriis, *ulula.* Circa primum tria facit. Primo enim excludit stultum gaudium: *ne laeteris*, de hoc scilicet quoniam *virga*, idest potestas, *percussoris tui*, idest Achaz, *comminuta est*, per mortem. Eccle. 2: *risum reputavi errorem.* Secundo comminatur poenae augmentum: *de radice enim*, quasi dicat; sicut regulus, qui et basiliscus, plus nocet quam alius coluber, qui etiam visu et flatu interficit non solum animalia, sed etiam aves volantes, ita Ezechias filius Achaz plus ceteris vos affliget. 3 Reg. 12: *pater meus imposuit vobis onus grave; ego superaddam.* Tertio praedicit poenae effectum, *et in cunctis*, quantum ad terrae ubertatem. *Et pascentur primogeniti*, idest Judaei, de quibus Exo. 4: *primogenitus meus Israel.* Et quantum ad pacis securitatem, *fiducialiter.* Infra 32: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae.* Et effectum in Philisthaeis per contrarium, scilicet famis, contra primum: *interire radicem*, idest eos etiam qui aliis nutrimenta ministrare debebant. Et occisionis, contra secundum: *et reliquias*, ab Ezechia, *interficiam*, per Assyrios et Chaldaeos. Infra 65: *servi mei comedent, et vos esurietis; servi mei bibent, et vos sitietis. Ulula.* Hic comminatur destructionem per Assyrios: et primo comminatur eorum destructionem; secundo Judaeorum liberationem, *et quid respondebitur?* Circa primum tria ponit. Primo comminatur naturalem destructionem. *Porta*, idest judices sedentes in portis. Jer. 3: *vox in viis audita est, ploratus et ululatus filiorum Israel.* Et hostium multitudinem. *Fumus*, excitatus ex multitudine exercitus propter pulverem *ab Aquilone*, propter situm Assyriorum ad Philistaeos. Jer. 1: *ab Aquilone pandetur malum super omnes habitatores terrae.* Tertio evasionis impossibilitatem, *et non erit*, Thren. 2: *non fuit in die furoris. Et quid respondebitur.* Hic promittit liberationem. Et primo ponit interrogationem: *nuntiis*, Angelis praepositis diversis provinciis, vel de eorum statu solicite inquirentibus; vel nuntiis missis ad consulendum Isaiam, sicut legitur de Jeremia 27. Secundo ponitur responsio: *quia dominus fundavit*; idest, sua protectione firmavit, infra 54: *ecce sternam.*

Caput 15

[84975] Super Is., cap. 15 *Onus Moab.* In parte ista comminatur contra Moabitas, qui descenderunt a Moab primogenito Loth, Gen. 19, propter hoc quod gavisi sunt de destructione filiorum Israel ab Assyriis et Chaldaeis, a quibus tamen ipsi sunt destructi, quamvis post. Et dividitur in partes duas. In prima comminatur destructionem; in secunda destructionis conditionem, *emitte*, cap. 16. Prima in duas. In prima comminatur destructionem per Assyrios; in secunda per Babylonios, *ad torrentem.* Prima in tres. In prima designat ex dolore poenae magnitudinem; in secunda poenae modum et ordinem, *vectes*; in tertia magnitudinis rationem, *secundum magnitudinem.* Magnitudinem autem doloris ostendit quantum ad tria: scilicet per stuporis silentium; per doloris fletum, *ascendit*; per compassionem hostium, *cor meum.* Stupor autem contingit ex privatione eorum in quibus aliquis confidit. Confidebant autem in regia civitate a qua sperabant auxilium, et in munitionibus: et ideo dicit: *onus Moab*; idest, haec est visio de onere Moab, idest provincia Moabitarum. *Conticuit*, prae stupore, *quia Ar*, civitas regia, *vastata est nocte.* Ad litteram, propter gravem tribulationem. *Et quia nocte vastatus est murus* munitionum, *Moab conticuit*, Abd. 5: *si fures intrassent. Ascendit.* Hic ostendit magnitudinem poenae ex magnitudine fletus: et tria ponit. Primo praedicit fletum: et quantum ad flentes, *domus*, scilicet regia, *et Dibon*, nobilis quaedam civitas. Et quantum ad locum: *ascendit in planctum*, idest ad flendum, *ad excelsa* in quibus idolis immolabant, ut plangendo auxilium quaererent. Et quantum ad materiam: *Moab*, tota provincia, *ululabit super Nabo et super Medaba*, quaedam civitates quae destructae fuerant. Ioel 2: (*ululate in monte sancto meo*). Secundo describit plangendi modum, secundum morem antiquorum, qui nutrientes tempore laetitiae barbam et comam, tempore tristitiae deponebant, sicut habetur Job 1: *tonso capite corruit in terram. In cunctis capitibus.* Supra 3: *et erit pro crispanti crine calvitium.* Tertio excludit fletus terminum. Et quantum ad diversitatem locorum: quia *omnis*, idest omnibus modis, *ululatus*, erit, *super tecta ejus*, quae plana habebant ad sedendum, *et in plateis ejus descendet in fletu*, ab excelsis in quae flens ascenderat; ut in montibus et vallibus fletus sit. *Esebon clamavit*, flens, *et Eleale*, quae sunt civitates, quinimo terrae regni Moab. *Vox eorum audita est usque Jasa*, quae est alia civitas ejus. Et

quantum ad diversitatem flentium: *super hoc*, malum, *expediti*, scilicet ad pugnandum; non tantum senes, et etiam simul cum aliis, sed etiam *sibi*, quando stat solitarius, *anima*, quia planctus procedit ex intimis cordis. Jer. 48: *super omne tectum Moab et in plateis ejus omnis planctus.* Nota super illo verbo, *nocte vastatus est murus*, quod nox habet obscuritatem: et primo originalis maculae. Job 3: *pereat dies in qua natus sum, et nox in qua dictum est, conceptus est homo.* Secundo actualis culpae. 1 Thess. 5: *qui dormiunt, nocte dormiunt.* Tertio infidelis ignorantiae. Rom. 13: *nox praecessit, dies autem appropinquavit.* Secundo nox habet horrorem. Primo opprimentis desperationis. Job 27: *nocte opprimet eum tempestas.* Secundo praesentis afflictionis. Prov. ult.: *non extinguetur in nocte lucerna ejus.* Tertio aeternae damnationis. Sap. 17: *vinculis tenebrarum, et longae noctis compediti, perpetuae providentiae placuerunt.* Tertio nox habet quietem contemplationis; in qua primo est ferventis amoris desiderium: infra 26: *anima mea desideravit te in nocte*: secundo debitae confessionis sacrificium. Ps. 118: *media nocte surgebam ad confitendum tibi*; tertio divinae consolationis silentium: Sap. 18: *cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet; omnipotens sermo tuus, domine, exiliens de caelo, a regalibus sedibus venit. Cor meum.* Hic ostendit magnitudinem poenae ex compassione hostium, quia ipse propheta condolebat *ad Moab*, idest pro afflictione Moab. Jer. 48: *super te evigilabo. Vectes.* Hic describit poenae modum et ordinem; et ponit tria. Primo terrae vastationem, *vectes*, idest fortitudo vel termini, *ejus*, Moab deserti sunt, *usque ad Segor*, una de quinque urbibus destructis: Gen. 19, quae erat in terris Moab. *Vitulam*, propter luxuriam, *conternantem*, idest trium annorum, quando sunt animalia in suo robore et fortitudine. Vel *conternantem*, quia tertia concussione terraemotus corruit, recedente Loth. Jer. 46: *vitula elegans atque famosa Aegyptus.* Secundo hominum captivitatem: *per ascensum enim Luith*, quidam clivus, vel quidam vicus, unde ducebantur captivi, *ascendet*, Moab captivus ductus. *Et in via Oronaim*, cujusdam civitatis de Moab, per quam transibant, *levabunt clamorem contritionis.* Nahum 2: *miles captivus ductus est.* Tertio agrorum sterilitatem, *aquae enim*; idest, terra Moab ita erit sterilis sicut locus juxta oppidum *Nemrim*, quod est juxta mare, propter aquas salsas et amaras. Non quidem propter aquas, sed Dei judicio, *herba*, jam nata, *aruit; germen*, quantum ad ea quae erant in pullulatione; *viror*, arborum jam natarum. Ps. 106: *posuit flumina in desertum. Secundum magnitudinem.* Hic ponitur ratio magnitudinis poenae. *Operis* peccati; *visitatio*, ultio. Deut. 25: *pro mensura peccati erit et plagarum modus. Ad torrentem.* Hic comminatur destructionem per Babylonios; in qua quidam fuerunt captivati. Et quantum ad hoc dicit: Chaldaei *ducent eos ad torrentem*, Euphratem, juxta Babyloniam, *salicum*, qui juxta fluvium crescunt. Ps. 136: *super flumina Babylonis illic sedimus, et flevimus.* Quidam fuerunt interfecti; et quantum ad hoc dicit: *quoniam circuit clamor*, flentium, vel pugnantium Chaldaeorum: *quia aquae Dibon*, nomen civitatis; in quibus propter amoenitatem locorum suas luxurias exercebant. 4 Reg. 3: *incurrerunt Moabitae aquas Dibon.* Quidam residui fuerunt diversis persecutionibus afflicti: *ponam Dibon*, ad quam Judaei confugerant, haec *additamenta*, poenarum, *his qui fugerint de Moab*, ab Assyriis, *et reliquiis terrae*, quos dimiserunt Assyrii. *Leonem*: ad litteram, bestias eos interficientes; vel hostem saevientem, scilicet Chaldaeum. Supra 9: *in omnibus his non est aversus furor meus.*

Caput 16

[84976] Super Is., cap. 16 *Emitte agnum.* Hic describit poenae conditionem; et ponit duas conditiones. Primo aequitatem ex parte judicantis: secundo deceptionem ex parte patientis, *et erit cum apparuerit.* Aequitas autem poenae disponitur ex culpa praecedente; et ideo ordinat culpam. Ponit autem duplicem culpam. Primo contra contemptum promissi beneficii; secundo contra contemptum salubris dati consilii, *ini consilium.* Circa primum duo facit. In prima promittit beneficium Christi nascituri de eorum gente, ut ex hoc aliquam consolationem accipiant. Ruth enim Moabites nupsit Booz, ex quo concepit Obed patrem Jesse patris David, de quo natus est Christus; ut dicitur Ruth ultim. Et ideo dicit, *o domine*, pater, *agnum*, Christum: Joan. 1: *de petra deserti*, de Ruth gentili, cujus populus lapideus est, deos lapideos adorans: et ob hoc a Deo desertus. *Ad montem*, Jerusalem, in quo occisus est et surrexit, vel Ecclesiam. *Dominatorem.* Apoc. 5: *sedenti super thronum.* Secundo ponit poenam contemnentium: *erit sicut avis fugiens*, unde fugerant, vel captivi ducebantur. Supra 10: *invenit quasi nidum manus mea fortitudinem populorum.* Alii hic volunt, licet extorte, ad litteram exponere de tributo agnorum, quod rex Moab subtraxerat a rege Israel; sicut dicitur 4 Reg. 3, quod per prophetam praedicitur restituendum regi Jerusalem. *Dominatorem*, in signum dominii, *de petra deserti*, locus in quo nutriebantur oves. *Ini consilium.* Hic ordinat poenam contra contemptum dati consilii. Et dividitur in tres. In prima ponit consilium; in secunda consilii contemptum, *audivimus*, in tertia poenam contemnentium, *idcirco.* Circa primum tria ponit. Primo hortatur ad deliberationem, *ini consilium* quasi: delibera qualiter salvari possis. Consilium est ipsa quaestio quae vertitur inter consiliantes: Concilium congregatio consiliatorum. *Coge*, quasi strictum consilium habens. Prov. 11: *salus ubi multa consilia.* Eccl. 32: *omnia fac cum consilio, et post factum non poenitebis.* Secundo ponit consilii tenorem: *pone quasi noctem*: in quo hortatur ad duo. Ad receptationem Judaeorum fugientium, ut locum absconsionis praeparet. *Pone quasi noctem*, idest praepara te ad occultandos eos ita in die ac si in nocte; vel *in meridie*, aperta persecutione, ut fugientes celet. *Absconde*, ut abscondens non reveles *vagos.* Hortatur etiam ut receptos amicabiliter sustentet, *habitabunt.* Infra 32: *et erit vir.* Tertio assignat rationem, *finitus.* Et primo quantum ad hostium destructionem, ne eorum timorem dimittant: *finitus est pulvis*, multitudo exercitus Senacherib, *consummatus est*, idest occisus a filiis, *miser*, Senacherib: infra 37: *defecit, quantum ad potentiam.* Secundo quantum ad Judaeorum restaurationem, ut libentius faciant: quantum ad regni praeparationem, *praeparabitur, in misericordia* Dei, vel regis misericordis: *solium*, regum Juda; quantum ad regis potestatem: *sedebit*, quasi quiete regnabit, quantum ad judicii aequitatem: *in veritate judicans*, quantum ad sententiae prolationem: *quaerens*, quantum ad causarum discussionem: *reddens*, quantum ad sententiae executionem. Et hoc potest exponi de Ezechia, vel de Christo. Supra 9: *super solium David et super regnum ejus sedebit.* Nota super illo verbo, *emitte agnum*, quod Christus dicitur agnus primo propter vitae puritatem. Exod. 12: *erit agnus sine macula, agnus, anniculus.* Secundo propter mortis mansuetudinem. Infra 53: *quasi agnus coram tondente se non aperuit os suum.* Tertio propter peccati expiationem. Joan. 1: *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Nota super illo verbo, *de petra deserti*, quod beata virgo

dicitur petra primo propter gratiae firmitatem, Eccl. 26: *fundamenta aeterna.* Secundo propter continentiae frigiditatem. Infra 32: *sicut umbra petrae prominentis in terra deserta.* Tertio propter fructus ubertatem. Job 29: *petra fundebat rivos olei.* Et nota, quod ista petra fuit singularis deserti: quia praecipua quantum ad primum. Can. 4: *tota pulchra es, amica mea.* Secundo, quia prima quantum ad secundum. Can. 1: *curremus in odorem unguentorum tuorum.* Virgo quantum ad tertium. Supra 7: *ecce virgo concipiet et pariet filium.* Nota super illo verbo, *emitte*, scilicet tu pater filium, quod pater misit filium primo sicut sol radium. Eccl. 43: *tripliciter sol exurens montes.* Secundo sicut fons fluvium. Eccl. 24: *ego quasi fluvius Dorix.* Tertio sicut pater filium. Joan. 3: *sic Deus dilexit mundum ut unigenitum daret. Audivimus.* Hic ponit contemptum consilii ex superbia procedentem: unde describit eorum superbiam quantum ad tria. Quantum ad divulgationem, *audivimus*, quasi publicum; quantum ad quantitatem, *superbus est valde*; quantum ad hoc quod excedit ejus dignitatem, *superbia ejus*, qua de bonis habitis se extollit, *arrogantia*, qua non habita praetendit; *indignatio*, qua vindictas praesumptuose proponit, *plusquam et cetera. Idcirco.* Hic ponit poenam contemnentium. Et primo puniendorum fletum, *Moab ad Moab*, idest ad invicem; de quo supra 15, satis dicitur. *Secundo* describit poenae modum: *his qui laetantur*, et ponuntur tria. Primo indicitur poenae denuntiatio prophetis vel nuntiis: *qui laetantur*, gloriantur, et confidunt de munitionibus ex muris lateritiis: Ezech. 33: *si speculator viderit* et cetera. Secundo ponitur poenae descriptio quantum ad destructionem terrarum. *Esebon*, civitas, in cujus terris abundabat triticum. *Sabama*, civitas vicina, in qua abundabat vinum. Quantum ad hostium fortitudinem, *domini gentium*, idest Assyrii, vel Chaldaei, multis gentibus dominantes, *flagella*, idest palmites qui sunt in summitate vitis, per quos metaphorice significantur principes et sublimes. *Usque ad Jazer*, destruendo, quae est in ultimis finibus. Quantum ad afflictionem hominum, errorem gentium, *erraverunt.* Ps. 106: *erraverunt in solitudine, in inaquoso.* Vilitatem remanentium, *propagines*, quae remanent in vinea excisis flagellis, sine fructu et decore. Dan. 4: *germen radicum ejus, in terra sinite.* Elongationem captivorum: *transierunt mare*, Moabiticum, ducti captivi in Babylonem. Vel *mare*, idest Euphratem, secundum consuetudinem Hebraeorum. Joel. 3: *venundabunt eos Sabaeis genti longinquae.* Vel exponitur de Assyriis mare transeuntibus, et venientibus ad destruendum. Tertio ponitur prophetae compassio; et primo ponitur compassio *super hoc*, scilicet malum Moab, *plorabo in fletu Jazer*, idest deflens illa civitatem Moab. Et similiter etiam *vineam Sabama, et Eleale.* Secundo ponitur compassionis ratio quantum ad hostium impetum, *calcantium*, idest Assyriorum devastantium, et quantum ad sublatum ab eis gaudium, quod habebant de abundantia frumenti, *de Carmelo*, idest de fertilitate: Carmelus enim non est in Moab; sed utuntur Judaei nominibus propriis pro appellativis. Et gaudium quod habebant in abundantia vini, *in vineis* Ier. 48. Tertio infertur quasi ex ratione conclusio: *super hoc*, infortunio, *venter*, idest sensus, *meus quasi cithara*, faciens sonum ad planctum. Vel quia cithara auget gaudium laetis, et tristitiam tristibus. Vel propter concordiam virtutum prophetae. *Et erit.* Hic ostendit frustrationem eorum, et de idolis, quibus sacrificabant in excelsis, et quibus sacrificabant in templis, quando erant in timoribus. Deut. 32: *ubi sunt dii eorum in quibus habebant fiduciam? Hoc verbum.* Hic est epilogus. *Ex tunc*, a morte regis Achaz. *Et nunc.* Hic ostendit brevitatem temporis. *In tribus annis*, qui erunt usque ad destructionem vestram, et a morte Achaz: suo tempore fuit visio hujus secundi verbi: vel in quibus durabit vestra persecutio vel impugnatio. *Anni mercenarii*: quia post hos dominus reddet vobis mercedem pro peccatis vestris. Vel qui videntur magni, mercenarii sunt, et domino parvi. Job 7: *militia est vita hominis super terram; et quasi mercenarii dies ejus.*

Caput 17

[84977] Super Is., cap. 17 *Onus Damasci.* Hic incipit comminari contra illos qui praeparabant populo Dei occasionem peccandi, dum per confidentiam auxilii ipsorum de Deo confidere non curabant. Et dividitur in duas. In prima contra Syros, qui populo decem tribuum auxilium conferebant; in secunda contra Aegyptios, qui duabus tribubus. Cap. 18: *vae terrae.* Prima in tres. In prima comminatur destructionem Syrorum auxilium promittentium; in secunda decem tribuum in praemisso auxilio confidentium, *et erit in die illa*, in tertia Assyriorum utrosque destruentium, *vae multitudini.* Circa primum duo. Primo comminatur destructionem; in secunda describit destructionis effectum, *et cessabit.* Destructionem autem comminatur primo quantum ad regiam civitatem: *desinet esse civitas*, per depopulationem hominum; *erit sicut*, per destructionem murorum. Mich. 3: *Sion erit quasi ager.* Secundo quantum ad adjacentem regionem, *Aroer*, idest illius regionis Syriae, in qua multae civitates sunt, vel *Aroer*, myrica; quasi: sicut loca in quibus abundant myricae sterilia sunt, et derelicta in pastum gregum; ita civitates Syriae. *Non erit qui exterreat*: quia propter solitudinem etiam latrones non erunt ibi: vel quia non erunt ad alium fructum utiles; sicut exterrentur greges a vineis et locis cultis. Infra 34: *orientur in domibus eorum urticae. Et cessabit.* Hic ponitur effectus destructionis: et primo in decem tribubus *ab Ephraim*; secundo quantum ad regiam civitatem, *et regnum a Damasco*, cessabit, et non erit ulterius caput regni; tertio quantum ad totam regionem, *et reliquiae Syriae*, ironice; idest, erunt ignominiosi sicut filii Israel. Infra 31: *dominus inclinabit manum suam, et corruet auxiliator. Et erit in die illa.* Hic comminatur destructionem decem tribuum, in eorum auxilio confidentium: et primo quantum ad oppressionem hominum; secundo quantum ad desolationem civitatum, *in die illa civitates*, tertio quantum ad sterilitatem agrorum, *propterea plantabis.* Circa primum duo facit. Primo comminatur poenam; secundo ostendit poenae fructum, *in die illa inclinabitur.* Comminatur autem poenam in hominibus primo contra elationis gloriam, *attenuabitur*, idest ad modicum, et quasi ad nihilum redigetur, *gloria*, destructis his in quibus gloriabantur. Secundo contra divitiarum opulentiam, *et pinguedo*, idest divitiae quibus carnem deliciose nutriebant. Supra 10: *mittet dominator dominus.* Tertio contra populi abundantiam comminatur hominum paucitatem, quam describit sub triplici metaphora, secundum quod in tribus in abundantia Jacob benedictio fuit. Gen. 27: *abundantiam frumenti, vini et olei.* Quantum ad primum ponit paucitatem spicarum post messionem, quae vel congregantur ab ipso messore, et sic, *et erit*, paucitas reliquiarum decem tribuum, sicut quando aliquis est *congregans in messe quod restiterit* prima messione, *et brachium ejus*, de congregatis, *spicas leget*, idest colliget. Et iste congregans fuit Ezechias, qui convocavit reliquias decem tribuum, sicut legitur 2 Paral. 30, vel etiam quae congregantur ab aliquo paupere, sicut dixit Ruth 2: *vadam in agrum colligere spicas.* Et

quantum ad hoc dicit: *sicut quaerens spicas in valle Raphaim*, quaedam vallis fertilissima. Contra abundantiam vini ponit paucitatem uvarum post vindemiationem. *Et relinquetur*, Michaeae 7: *vae mihi, quia factus sum sicut qui colligit in autumno racemos vindemiae.* Contra abundantiam olei ponit paucitatem olivarum post excussionem: *oleae.* Olea, ut dicit Papias, est fructus olivarum; sed hic, secundum expositionem Glossae, videtur poni pro ipsa arbore in cuius cacumine remanent aliqui pauci fructus ad quos colligans non potuit attingere, de ista paucitate, Deut. 28: *remanebitis pauci numero.* Nota super illo verbo, *et pinguedo carnis* quod divitiae dicuntur pinguedo: primo propter sterilitatem. Matth. 13: *fallacia divitiarum.* Secundo propter ventositatem. 1 Tim. ult.: *divitibus hujus saeculi praecipe non sublime sapere, nec sperare in incerto divitiarum.* Tertio propter inutilitatem. Ez. 16: *haec fuit iniquitas sodomiae* etc., Eccl. 5: *divitiae conservatae in malum domini sui. In die illa.* Hic ponit poenae fructum. *Inclinabitur*, exhibendo debitum servitutis cultum, *homo*, de decem tribubus quicumque fuerit ad Ezechiam. *Respicient*, expectando aliquod auxilium: *delubra*, templa in quibus erant fontes, quasi ad abluendum infra 31: *in die illa percutiam. In die illa.* Hic comminatur desolationes civitatum. Et primo comminatur ipsam desolationem, *sicut aratra.* Tangitur hic quod habetur Ios. 6 et 7, quod ad adventum filiorum Israel, Amorrhaei fugerunt, relinquentes omnia in agris. Supra 1: *terra vestra deserta, civitates vestrae succensae igni.* Secundo ponit desolationis rationem. *Et eris deserta*, Deuter. 32: *Deum qui te genuit dereliquisti, et oblitus es domini creatoris tui. Propterea plantabis.* Hic comminatur sterilitatem fructuum: et circa hoc tria facit. Primo ostendit cultus inutilem laborem, quantum ad vineas: *plantationem infidelem*, quia non reddet fructum secundum laborem: vel *fidelem* ironice; quasi dicat: aut propter mala quae fecisti erit plantatio tua fidelis? Quantum ad agros. *Germen alienum*, quod alii colligent. Supra 5: *decem jugera vinearum facient laguncularn unam.* Secundo quantum ad fructus perditionem: *in die plantationis tuae*, idest quando de plantatione fructum sumere debebas; et hoc quantum ad vineas; quantum ad agros, *mane semen tuum florebit*; idest primo pulchrum erit, ut magis doleas; vel quia ante tempus florebit, et inutile erit. Proverb. 20: *hereditas ad quam festinatur in principio, in novissimo benedictione carebit. Ablata est*, ab hostibus, *in die hereditatis*, quando in horreo debuit recondi, quasi fructus hereditatis. Jer. 12: *seminaverunt triticum, et messuerunt spinas.* Tertio comminatur pro amissione dolorem, *dolebit*, qui seminavit; vel dolebis tu. *Vae multitudini.* Hic comminatur Assyriorum exercitui destructionem: et circa hoc tria ponit. Et primo describit exercitus multitudinem quantum ad strepitum incedentium, *vae multitudini populorum*, venientium cum Senacherib; quantum ad tumultum colloquentium, *tumultus*, qui est locutio confusa praecipue multorum; quantum ad clamorem pugnantium, *sonabunt populi*, in pugna. Supra 8: *ecce adducet dominus super eos aquas fluminis fortes et multas.* Jerem. 6: *vox ejus quasi mare sonabit.* Apoc. 17: *aquae multae, populi multi.* Secundo comminatur destructionem: circa quam primo ponitur ipsa destructio, *et increpabit*, occidendo exercitum per Angelum, *et fugiet procul*, in terram suam cum paucis: ut supra 10, habetur, Psalm. 9: *increpasti gentes*; secundo ponitur similitudo respondens conditioni, quia superbus erat, *rapietur sicut pulvis.* Psal. 1: *tamquam pulvis quae projicitur a facie venti*; et respondens tempori, *sicut turbo*, quia de nocte fuit percussus exercitus ejus, quem vocat tempestatem, cujus praeambulum in pulvere est turbo ex ventis, qui sunt causa pluviae. 4 Reg. 19: *in nocte illa venit Angelus, et percussit exercitum.* Tertio ponitur destructionis consummatio: *et* *non subsistet*, quia ipsemet interfectus fuit. Ezech. 29: *nihil factus es.* Quarto ponitur destructionis ratio. *Haec est pars eorum qui vastaverunt nos*, possessiones, *et diripientium*, res mobiles. Psal. 10: *ignis, sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.* Nota super illo verbo, *et oculi ejus ad sanctum Israel*, quod oculi debent inclinari ad Deum primo per fidei adhaesionem. Infra 30: *oculi tui videbunt praeceptorem tuum.* Secundo propter spei expectationem. Psalm. 144: *oculi omnium in te sperant domine.* Tertio propter amoris contemplationem. Job 39: *inde contemplabitur escam, et de longe oculi ejus respiciunt.* Quarto propter gloriae fruitionem. Matth. 13: *beati oculi.* Nota super illo verbo, *plantatio infidelis*, quod est primo avari. Eccl. 5: *qui amat divitias, fructum non capiet ex eis.* Secundo luxuriosi. Rom. 6: *quem fructum habuistis tunc in quibus nunc erubescitis?* Tertio superbi. Sap. 5: *quid nobis profuit superbia nostra?*

Caput 18

[84978] Super Is., cap. 18 *Vae terrae cymbalo.* Hic comminatur contra Aegyptios: et primo comminatur eorum poenam per comparationem ad poenae meritum; in secunda exequitur poenae modum; cap. 19: *onus Aegypti*; in tertia designat poenae tempus, cap. 20: *in anno.* Circa primum tria ponit. Primo designat culpam, quae est meritum poenae; in secunda comminatur poenam: *omnes habitatores*; tertio ostendit poenae fructum, *in tempore illo.* Circa primum duo facit. Primo describit situm terrae, in quo superbe confidebant, dicens: *vae*, scilicet imminet, *terrae*, Aegypto, *cymbalo alarum*; propter sonitum Nili, cujus velocitas comparatur motui alarum propter velocitatem, vel propter multitudinem populorum, vel propter protectionis auxilium, quod populo duarum tribuum insonabant; *quae est trans flumen Aethiopiae*, idest ultra Nilum, qui venit de Aethiopia. Ezech. 29: *ecce ego ad te, Pharao rex Aegypti, draco magne, qui cubas in medio fluminum tuorum.* Hoc tamen Judaei exponunt de Gog, qui habitant ultra Aethiopiam, contra quos testatur propheta Ezechiel 38. Secundo describit auxilium quod duabus tribubus promittebant. Et primo describit nuntiandi modum, dicens, *qui*, scilicet populus Aegyptius, *mittet legatos*, idest nuntios, duabus tribubus, *in mari*, idest per mare, *et super aquas*, fluminis, vel maris, *in vasis papyri*, genus junci, de quo fiebant capsellae ad portandas litteras, vel arundines tam magnae quod de eis fiebant naves, ut legitur in historia Alexandri: a *pyr*, quod est ignis. Secundo ponit legationis praeceptum, in quo determinat duo. Primo nuntiandi modum, dicens hoc: *o Angeli*, idest o nuntii mei, *ite veloces*, idest velociter. Secundo motivum, *ad gentem* scilicet duarum tribuum, quam ostendit miserabilem ex quatuor. Primo ex afflictionis magnitudine, *convulsam*, a propria firmitate per subjugationem, *et dilaceratam*, per poenarum afflictionem. Secundo ex pristina dignitate, *terribilem*, quondam, *post quem non est alius*, potentiae comparandus; nunc autem *expectantem*, alienum auxilium, *conculcatam*, quasi in vilitate redactam. Tertio ex hostium potestate vel iniquitate: *cujus diripuerunt* injuste *flumina*, reges Assyriorum. Quarto ex loci sanctitate, *ad montem.* Sunt autem puniti, quia eos a cultu Dei retrahebant. Ezech. 29: *non erunt ultra domui Israel. Omnes habitatores orbis.* Hic comminatur poenam: et circa hoc duo facit. Primo ponit poenae evidentiam. *Videbitis* idest notum

erit vobis, *signum*, vexillum Nabuchodonosor. Jerem. 46: *audierunt gentes ignominiam tuam, et ululatus tuus replevit terram.* Vel hostium copiam, *videbitis*, existentes in exercitu ejus. Ezech. 30. *Fortissimi gentium adducentur.* Secundo aufert defensionis divinae confidentiam: *quia haec dicit dominus.* Et primo quia subtrahet eis auxilium suae defensionis: *quiescam*, quasi nihil vos adiuvans: *considerabo*, videbo quid vos possitis facere. Deuteron. 32: *considerabo novissima eorum.* Secundo quia hostibus praebebit auxilium impugnationis, quantum ad consilium in dubiis: *sicut meridiana lux*, ita evidenter ostenditur eis quid sit eis agendum. Quantum ad relevamentum in laboribus, *sicut nubes.* Psal. 88: *exaltasti dexteram deprimentium.* Tertio ibi, *ante messem*, describit poenae metaphoram, scilicet per destructionem fructus in agro: et ponit tria. Primo quantum ad fructus perditionem, qui perditur in flore, quando nimis cito incipit florere: *ante messem enim totus.* Similiter Aegyptus antequam potentiam haberet, florem suae gloriae ostentabat; de qua infra 40: *omnis gloria ejus quasi flos agri.* Perditur etiam in germine, quando nondum maturus est humor de quo fieri debet fructus. *Et immatura.* Similiter Aegyptus ultra potentiam quam habebat praesumebat. Perditur etiam in fructu, quando rami in quibus sunt fructus absciduntur. *Praecidentur*, ante fructus maturationem. Job 15: *laedetur quasi vinea in primo flore.* Proverb. 13: *substantia festinata minuetur*, eodem 20 *hereditas ad quam festinat.* Secundo ponit fructus remanentium ablationem: *quae derelicta fuerint* perfecta ab Aegyptiis, ab Assyriis *abscindentur* a propria firmitate, et *excutientur* de loco suo per Chaldaeos. Infra 24: *quomodo si paucae oleae (vel olivae), quae remanserunt, excutiantur ex olea.* Tertio ponit ipsius agri desertionem. *Et relinquetur sicut ager incultus*: in quo significatur caedes hominum, postquam multae bestiae fuerunt in terra Aegypti. Ezech. 39: *haec dicit dominus Deus: dic omni volucri. In tempore illo.* Hic ponitur poenae fructus. Scilicet, quod populus duarum tribuum confidentes de Deo, et ipsius auxilium invocabunt cum munerum oblatione. Supra 10: *in die illa non adjiciet residuum Israel, et hi qui fugerint de domo Jacob, inniti super eo qui percutit eos; sed innitetur super dominum sanctum Israel.* Nota super illo verbo, *immatura perfectio germinavit*, quod est perfectio multiplex. Prima naturae. Gen. 2: *igitur perfecti sunt caeli.* Secunda scientiae. Job 22: *numquid Deo comparari potest homo, etiam cum perfectae fuerit scientiae?* Tertia gratiae. 1 Joan. 4: *perfecta caritas foras mittit timorem.* Quarta gloriae. 1 Cor. 3: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Nota super illo verbo, *germen ejus*, quod est germen primo pravae praelationis. Eccle. 10: *vae tibi terra cujus rex est puer, et principes mane comedunt.* Secundo doctrinae erroris. Judae: *hi autem qui ignorant, blasphemant*; tertio praesumptuosae opinionis. Rom. 12: *unicuique sicut Deus.* Quarto praesentis consolationis. Luc. 16: *recordare quia recepisti bona in vita tua.* Nota super illo verbo, *deferetur munus*, quod est munus multiplex. Primo ferventis dilectionis. Proverb. 21: *munus absconditum.* Secundo devotae orationis. Psalm. 140: *ascendat oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* Tertio perfectae operationis. Mal. 1: *munus non suscipiam de manu vestra.* Quarto debitae oblationis. Ps. 75: *vovete, et reddite domino Deo vestro omnes qui in circuitu ejus offertis munera.*

Caput 19

[84979] Super Is., cap. 19 *Onus Aegypti.* In parte ista comminatur destructionem Aegyptiorum, prosequens modum et ordinem; et dividitur in partes tres: et primo describitur poenae praeparatio; in secunda, ipsa destructio, *et tradam Aegyptum*; in tertia, utilitatis consecutio, ibi, *in die illa erunt quinque civitates.* Praeparatio autem poenae describitur quantum ad quatuor. Primo quantum ad dispositionem hostium, *ascendet*, inspirando, *super nubem*, ex qua tempestas, *levem*, propter agilitatem et promptitudinem: Ps. 96: *nubes et caligo in circuitu ejus.* Secundo quantum ad stuporem gubernantium deorum. *Et movebuntur*: quia confracti sunt ab Assyriis: vel quia dare responsum non potuerunt: vel quia nec eodem die apparuerunt homini. Ez. 6: *confringentur et cetera. Cor Aegypti*, idest rex et principes, ex quibus totus vigor Aegypti. Supra 1: *omne caput languidum, et omne cor moerens.* Tertio quantum ad dissensionem resistentium: quantum ad exteriorem contrectationem, *et concurrere*; quantum ad extraneos, *Aegyptios*; quantum ad consanguineos, *pugnabit vir*; quantum ad notos et amicos, *et vir contra amicum suum*; quantum ad diversos populos, *civitas.* Ponit voluntatum diversitatem: *dirumpetur*, idest dividetur, *spiritus*, idest voluntas *in visceribus ejus*, idest incolis terrae. Matth. 12: *omne regnum in seipsum divisum desolabitur.* Quarto quantum ad errorem consiliantium hominum, *et consilium.* Job 5: *apprehendit sapientes in astutia eorum, et consilium pravorum dissipat*, et Daemonum. *Et interrogabunt*, frustra. Supra 8: *et cum dixerint ad vos: quaerite a Pythonibus, et a divinis, qui stridunt in incantationibus suis* et cetera. Nota super illo verbo, *super nubem*, quod est multiplex nubes. Prima assumptae carnis. Job 38: *ubi eras cum ponerem nubem vestimentum ejus, et caligine illud quasi pannis infantiae obvolverem?* Secunda est virginalis ventris. 3 Reg. 18: *ecce nubecula parva ascendebat de mari.* Tertia est devotae mentis. Ps. 67: *magnificentia ejus et virtus ejus in nubibus.* Quarta judiciariae sedis. Ps. 96 *nubes et caligo in circuitu ejus, justitia et judicium praeparatio sedis ejus.* Item nota, quod de prima nube procedit pluvia sacramentalis vel sanctificationis. Joan. 19: *de latere (domini) continuo exivit sanguis et aqua.* De secunda procedit cibus consolationis. Sap. 19: *nubes castra obumbrabat, et ex aqua quae ante erat, terra apparuit arida.* Et infra: *videntes tua mirabilia, et monstra: tamquam enim equi depaverunt escam.* Supra 18: *sicut nubes roris.* De tertia procedit coruscatio praedicationis. Job 37: *frumentum desiderant nubes, nubes spargunt lumen suum.* De quarta procedit tempestas damnationis. (Ier. 4): *ecce quasi nubes*, Ps. 67: *virtus ejus in nubibus.* Item nota super illo verbo, *nubem levem*, quod prima dicitur levis propter eminentiae dignitatem. Daniel. 7: *ecce in nubibus similis filio hominis veniebat.* Secunda dicitur levis propter virginitatis puritatem Apocal. 14: *et ecce nubem candidam, et super nubem sedentem similem filio hominis.* Tertia dicitur levis propter obedientiae velocitatem. Infra 60: *qui sunt isti qui ut nubes volant?* Quarta dicitur levis propter executionis facilitatem. Eccli. 43: *in magnitudine sua posuit nubes, et confracti sunt lapides grandinis. Et tradam Aegyptum.* Hic prosequitur ipsam destructionem: et primo quantum ad populi servitutem; secundo quantum ad terrae desolationem, *et arescet*, tertio quantum ad sapientum stuporem, *stulti principes. Dominorum*: Assyriorum, Chaldaeorum, Romanorum. Deut. 28: *servies inimico tuo.* Destructionem autem terrae designat per siccitatem aquarum, in quibus Aegyptus ornata et dives est: vel quia ira Dei praevenit ut aquae siccarentur, et animalia morerentur: vel loquitur hyperbolice, quasi dicat: tanta erit tribulatio quod videbitur etiam aquas siccare. Ponit ergo tria. Primo siccitatis modum, *arescet*, idest minuetur, *fluvius*, Nilus, *flumina* alia. Ezechiel. 30:

faciam alveos fluminum aridos. Secundo ponit siccitatis signum, *calamus et juncus*, quae nutriuntur in aquis. Infra 35: *orietur viror calami et junci.* Tertio ponit siccitatis damnum, *nudabitur*, primo agriculturae, *a fonte*, idest a principio: vel hoc ad finem. Psalm. 106: *posuit flumina in desertum, et exitum aquarum in sitim.* Secundo piscatorum, *moerebunt piscatores.* Ezech. 29: *projiciam te in desertum, et omnes pisces fluminis tui.* Tertio diversorum artificum, *confundentur qui operantur linum*, quod nascitur in locis humidis. *Flaccentia*, idest arentia: *lacunas*, vivaria. *Stulti principes.* Hic ponit hominum stuporem: et primo quantum ad errorem in consiliis; secundo quantum ad timorem in bellis, ibi, *in die illa.* Circa primum tria. Primo irridet sapientum stultitiam quantum ad deliberationem: *stulti principes*, idest philosophi, *Thaneos*, ubi vigebat studium: Jerem. 51: *stultus factus est omnis homo*: quantum ad consilii promulgationem: *sapientes*, quantum ad sui commendationem, *quomodo dicetis Pharaoni?* Idest, quomodo poteritis dicere, quando putabit vos male consuluisse, hoc quod unusquisque vestrum solebat dicere ad sui commendationem, ut ejus consilio credatur, *filius sapientium*; quasi dicat, hereditate sapientiam possideo; vel discipulus *regum*, qui antiquitus philosophi erant. Job 15: *et senes et antiqui sunt in nobis, multo vetustiores quam patres tui.* Secundo irridet regis confidentiam. *Ubi nunc.* Et primo quaestionem: infra 47: *stent et salvent te*; secundo responsionem, *stulti emarcuerunt*, idest defecerunt, ut supra; tertio irridet populi decepti ignaviam, *deceperunt.* Hic tria facit. Primo ponit sapientum deceptionem, *deceperunt angulum*, idest regnum, in quo multi conjunguntur sicut parietes in angulo. Infra 47: *sapientia tua et scientia tua decepit te.* Secundo Dei permissionem, *dominus miscuit*: saepe dicitur metaphorice. *Spiritum vertiginis*, idest erroris, ad modum ejus qui patitur vertiginem. 3 Reg. ult.: *dedit dominus spiritum mendacii in ore omnium prophetarum tuorum.* Tertio ipsius populi errorem, *et errare. Caput*, videlicet neque quo ad principium; *caudam*, neque quo ad finem; *incurvantem*, quo ad senem; *refrenantem*, quo ad juvenem, qui refrenatione indiget, vel lascivientem. 2 Tim. 3: *mali autem homines et seductores proficient in pejus. In illa die.* Hic comminatur timorem robustorum. Et primo ponit timorem, *quasi mulieres*, infirmi et imbecilles. Jer. 51: *devoratum est robur eorum, et facti sunt quasi mulieres.* Secundo rationem, *erit terra Juda*, scilicet memoria malorum quae fecerunt eis avertentes eos a cultu Dei pro quo scient iram Dei se incurrisse. 1 Mach. 6: *nunc reminiscor malorum quae feci in Jerusalem. In die illa.* Hic ponitur consecutio, vel consolatio, scilicet eorum conversio. Et primo conversionis signum triplex: quorum primum est juramentum, *jurantes.* Infra 65: *qui iurat etc. jurabit in Deo amen: quia oblivioni traditae sunt angustiae priores. Civitas solis*, Heliopolis. *Linguam Chananaeam*, quae confinis est linguae Judaeorum, ut in lingua etiam conveniant cum populo Dei. In his enim translati sunt a Nabuchodonosor quidam Syri, qui linguam propriam tenuerunt. Secundum signum est sacrum aedificium, *altare domini et titulus*: quia multos deos colebant, sicut dicitur Act. 17. Hoc (dicunt quidam) impletum tempore Machabaeorum, quando multis Judaeis fugientibus in Aegyptum, Onias volens implere hanc prophetiam, contra praeceptum legis aedificavit altare, quod est contra illud Exod. 20: *non aedificabis mihi altare* etc.: de quo arguitur Dan. 11: *filii quoque praevaricatorum populi tui extollentur ut impleant visionem, et corruent.* Unde patet quod non est iste intellectus, sed de altari aedificando ad cultum Christianum. Tertium signum est quia invocant Dei auxilium, *clamabunt; salvatorem* Jesum. Psalm. 90: *clamavit ad me.* Secundo ponit conversionis modum: et primo quantum ad fidei susceptionem, *et cognoscetur*: Jer. 31: *omnes cognoscent me a minimo usque ad maximum, ait dominus*; secundo quantum ad sacrificiorum et votorum oblationem, *et colent*: Malach. 1: *in omni loco offertur nomini meo oblatio munda*; tertio quantum ad peccatorum remissionem: *et percutiet*, primo per multas poenas; *et sanabit*, a peccato. Job 5: *ipse vulnerat et medetur, percutit et manus ejus sanabunt.* Tertio ponit conversionis triplicem effectum: scilicet pacem: *in die illa erit via*, quod ante non poterat esse propter diversa regna, quae nato domino juncta sunt sub Romanis. *Servient*, in mercimoniis sibi invicem; vel quia milites Syri erant in legionibus Romanorum ad custodiam Aegypti. Supra 2: *non levabit gens contra gentem gladium.* Secundo promittit secundum effectum, fidei veritatem: *in die illa tertius*; simul, et aequaliter Romanis serviens, et in unitate fidei. Joan. 10: *fiet unum ovile et unus pastor.* Rom. 10: *non est distinctio Judaei et Graeci.* Tertio ponit tertium effectum, scilicet benedictionem divinam; *erit*, scilicet Israel, *benedictio*, quia per apostolos totus mundus benedictionem Dei percepit. *Hereditas*, quia ibi natus, et mysteria salutis nostrae explevit. Psal. 113: *benedixit domui Israel.*

Caput 20

[84980] Super Is., cap. 20 *In anno quo.* Hic ponitur destructionis tempus; et dividitur in partes tres: et primo ponitur designans quoddam, scilicet propheticum factum; secundo facti significatum, *et dixit*; tertio ostendit significati effectum. *Et timebunt.* Circa primum tria. Primo ponitur prophetiae tempus, *in anno. Azotum*, civitas Palaestinorum. Amos 1: *ubi et Gaza, Geth, Accaron, Ascalon, Azotus. Sargon*, qui et Senacherib, secundum Jeronymum, quia sex nomina habuit, quae sunt Sargon, Senach, Phua, Salmanasar, Teglathphalasar, Asarad. *In manu*, idest in opere verbis concordante. Oseae 12: *in manibus prophetarum assimilatus sum.* Secundo ponit divinum praeceptum, *vade, et solve.* Ezech. 24: *erit Ezechiel in portentum.* Tertio praecepti complementum. *Et fecit sic*, infra 50: *ego autem et cetera. Et dixit dominus.* Hic ponitur significatum praedicti facti. Et primo quantum ad tempus quo duravit persecutio, *trium annorum*, per tres dies quibus nudus ivit, significatum Ezech. 4: *diem pro anno dedi tibi.* Secundo quantum ad destructionis auctorem, *sic minabitur rex.* Ezech. 30: *in die illa egredientur nuntii a facie mea in trieribus ad conterendam Aethiopiae confidentiam.* Tertio quantum ad destructionis conditionem, in universalitatem, *juvenem et senem*; in vilitatem, *nudam*; scilicet captivitatem. Jer. 46: *sanitas non est tibi. Et timebunt.* Hic ponit effectum in Judaeis: primo timorem, *et timebunt*; secundo confusionem, *et confundentur*; tertio utriusque expressionem, *et dicet habitator insulae*, idest Jerusalem, quae persecutionis fluctibus incessanter tundebatur, sicut insula fluctibus maris; *haeccine*, in quo confusio, *et quomodo*, in quo timor. Infra 30: *erit vobis fortitudo Pharaonis in confusionem.*

Caput 21

[84981] Super Is., cap. 21 *Onus deserti maris.* Hic comminatur contra hostes, qui gravabant eos per rerum subtractionem, qui tamen erant eis aliquo foedere juncti: et dividitur in tres partes. Primo contra illos qui erant eis juncti amicitiae foedere; in secunda contra illos qui erant juncti praelationis jure: cap. 22, *onus vallis*; in tertia contra illos qui erant eis juncti negotiationis societate: 23 cap., *onus Tyri.* Prima in duas. In prima contra amicos extraneos, scilicet Babylonios, qui erant amici, et rebus tandem spoliaverunt, sicut patet infra 39. In secunda contra amicos cognatos, *onus Duma.* Circa primum duo facit. Primo ponitur titulus, *onus maris*, idest Babylonis, propter sonitum multitudinis populorum ut supra 17; *deserti*, quia in solitudine redigetur. Jer. 51: *desertum faciet dominus mare ejus*, immittit contra eos comminationem ut modum addat. Secundo ponitur ipsa prophetia: et primo ponitur visio comminationis; secundo modus accipiendae visionis, *haec enim dixit.* Circa primum quatuor designat. Primo tribulationis gravitatem, ponens similitudinem. *Sicut turbines*, vox Babylonis, *ab Africo de deserto*, quod erat ad meridiem, ita *venit*, contra me vastitas, *de terra*, scilicet Perside, *horribili mihi.* Nahum 1: *dominus in tempestate et turbine viae ejus. Visio dura*: in persona Babylonis. Joan. 6: *durus est hic sermo.* Secundo designat vastatorem. Et primo quantum ad ducis conditionem in infidelitate. Cyrus, *qui incredulus*, idest infidelis domino suo Balthassar, rebellans, et Babylonem obsidens, confidens de ipsius effeminatione, *infideliter agit*, idest aget, videns non posse civitatem capi vi, fraude pacem faciens, et jurans omagium regi Babylonis; a quo invitatus ad convivium (de quo Daniel. 5), interfecit eum, et cepit civitatem in ducentis militibus per foramen muri, unde fluvius intrabat, aqua ipsius in multas partes divisa. In crudelitate, *qui depopulator.* Unde in poenam crudelitatis suffocatus est in sanguine, et dictum est sibi: *sanguinem sitisti, sanguinem bibe.* Habac. 2: *ecce qui incredulus est, non erit recta anima ejus in semetipso.* Secundo quantum ad exitus regionem: *ascende Aelam*, civitas Persidis, et provincia, *Medaba* civitas in media, *obside*, Babylonem: vox domini. Jer. 51: *ascendite contra eam omnes gentes.* Tertio hostis potestatem. *Omnem gemitum ejus*, idest Babylonis, ut nec etiam plangere audeat. Supra 10: *non fuit qui moveret pennam, et aperiret os, et ganniret.* Vel quia suos gemere faciat. Tertio designat ipsius prophetae compassionem, quam designat quantum ad corpus, ad quod redundant affectiones mentis: et hoc quantum ad doloris sensum: *propterea repleti sunt lumbi mei dolore*, idest, ita doleo sicut qui patitur dolorem in renibus. Psal. 47: *ibi dolores ut parturientis.* Et quantum ad casum, *corrui*; et quantum ad turbatum vultum, *turbatus.* Psalm. 76: *turbatus sum, et non sum locutus.* Psal. 54: *turbatus sum in exercitatione mea.* Secundo quantum ad affectum, *emarcuit cor meum*, idest affectus tristitia. Jerem. 4: *ventrem meum doleo.* Tertio quantum ad intellectum stupentem, *tenebrae*, idest turbationes praevisae, ac si essem in tenebris. Jerem. 50: *omnis qui transibit per Babylonem stupebit, et silebit super universis plagis ejus. Babylon dilecta*, tunc temporis, quamvis postea inimica, *in miraculum*, idest in admirationem. Apocaly. 17: *admiratus sum cum vidissem illam admiratione magna.* Quarto designat destructionis modum et conditionem, dicens: o Babylon, *pone mensam*, invitando Cyrum et Darium ad convivium, *contemplare*, idest vide, *in specula*, idest in Scriptura manus scribentis: *mane*, clara luce domini; scilicet o Cyre, o dari, *principes comedentes et bibentes*, cum eo, *surgite*, confortati visione, *arripite clypeum*; et interficite eum. Jerem. 46: *praeparate scutum et clypeum.* Vel aliter, verba domini. O propheta, *pone mensam*, idest ponendam praedica, *in specula*, idest in spiritu prophetiae etc. ut

supra. Vel verba Cyri: *pone mensam*, vos: Persae accurrite, date equis annonam, ut sitis parati; tu speculator, *contemplare*, quid fiat in tractatu: vos, *principes*, mei, *comedentes.* Et hoc stat etiam si non sustineatur quod Cyrus et Darius fuerint in convivio, ut quidam dicunt, sustinentes festum fieri in civitate, et deliciis vacare. Vel propter festum discumbebant; vel propter treugas; vel propter victoriam semel habitam; vel propter adjutorium quod receperat de nocte aggressi sunt civitatem. Nota super illo verbo, *contemplare in specula*, quod debet homo in specula mentis contemplari primo peccata quae commisit, ut doleat. Jer. 31: *statue tibi speculam, pone tibi amaritudines, dirige cor tuum in viam rectam.* Secundo supplicia quae meruit, ut timeat. Michaeae 7: *dies speculationis, visitatio tua venit.* Tertio beneficia quae Deus contulit, ut gratias agat. Infra 52: *vox speculatorum tuorum; levaverunt vocem, simul laudabunt; quia oculo ad oculum videbunt, cum converterit dominus Sion.* Quarto mandata quae praecepit, ut impleat. Oseae 9: *speculator Ephraim.* Quinto praemia quae promisit ut comprehendat. 2 Pet. 1: *speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim a Deo patre gloriam et honorem. Haec enim dixit.* Hic ponit modum acceptionis hujus visionis: et circa hoc quatuor facit. Primo ponitur divina iussio, *pone speculatorem*, teipsum, vel discipulum tuum, quem Hebraei, Habacuc dicunt fuisse. *Viderit* spiritu prophetali, vel corporaliter. Ezech. 3: *fili hominis, speculatorem posui te domui Israel.* Secundo ponitur visio: et primo ponit rem visam: *et vidit currum duorum equitum*: qui a duobus equis consuevit trahi, exercitum duorum regnorum significantem: *ascensorem*, scilicet curruum, *asini*, regni Persarum, quod primum ignobile, *cameli*, Medorum; quod semper altum; quasi haec duo animalia, loco duorum equorum, currui adjungentem. Secundo videntis diligentiam, *et contemplatus est.* Ezech. 40: *pone cor tuum in omnibus quae ego ostendo tibi.* Tertio ponitur denuntiatio, *et clamavit leo*, secundum virtutem animi, qui prius speculator per eminentiam contemplationis. Et primo denuntiat suam diligentiam, *super speculam domini.* Habacuc 2: *super custodiam meam stabo.* Secundo denuntiat rem visam, *ecce venit*, ut supra 3 tertio Babylonis poenam. *Cecidit.* Jerem. 50: *capta es et nesciebas.* Quarto ponitur prophetae ad populum denuntiatio: *tritura mea*, verba prophetae, vel Christi, quia Jerusalem triturata multis tribulationibus, *filia areae*, idest templum quod situm est in area Ornam, 2 regum ultimo, Ier. 42: *omne verbum quodcumque et cetera. Onus Duma.* Hic comminatur contra amicos et cognatos. Et primo contra Idumaeos, qui de progenie Esau fratris Jacob, Genes. 25, qui quandoque amici, sicut 4 Reg. 3, Ezech. 35: *audivi universa opprobria quae locutus es de montibus Israel.* Secundo contra Arabes; qui de genere Ismaelis, qui fuit filius Abraham, Genes. 16, ibi, *onus in Arabia.* Circa primum duo facit. Primo ponitur inscriptio, *onus Duma*, idest Idumaeae; secundo comminatio; circa quam tria. Primo ponitur eorum oratio: et sunt verba Dei haec Idumaeis: *ex Seir clamat ad me.* Liberatis Judaeis, post septuaginta annos captivitatis *custos*, qui custodis populum Israel, quasi eis dormientibus, *quid de nocte?* Idest, quare nos non liberas de nocte captivitatis, sicut et eos? Et ostendunt magnum desiderium liberationis, et in intentione verborum et decantatione. Psal. 120: *ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Secundo ponitur petitionis refutatio. *Et dixit custos*, scilicet Deus: *venit mane*, liberationis tempus Judaeis, *et nox* captivitatis adhuc Idumaeis manet. Sapient. 17: *solis autem illis superposita erat gravis nox.* Tertio adhibet remedium: *si quaeritis*, me, *quaerite*, toto corde relinquendo idola. Vel sicut in tribulatione, et in prosperitate. Infra 55: *quaerite dominum dum inveniri potest.* Joel. 2: *convertimini ad me in toto corde* *vestro.* Nota supra illo verbo, *custos qui* quod homo debet se custodire per diem prosperitatis a divitiis. Primo ne eas eligat, considerando earum vilitatem. Philip. 3: *quae mihi fuerunt lucra, haec arbitratus sum detrimenta.* Secundo ne in eis confidat, considerando earum vanitatem. Eccle. 2: *vidi in omnibus vanitatem.* Tertio ne de eis superbiat, considerando earum imminentem adversitatem. Eccli. 11: *in die bonorum ne immemor sis malorum.* Item debet se custodire in nocte adversitatis. Primo considerando percutientis affectum. Proverb. 3: *disciplinam, fili mi, ne abjicias; ne deficias, cum ab eo corriperis.* Secundo considerando percussi Christi exemplum. Hebr. 12: *recogitate eum qui talem sustinuit a peccatoribus adversum semetipsum contradictionem.* Tertio considerando percussionis fructum. 2 Corinth. 4: *id enim quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis. Onus in Arabia.* Hic contra Arabes. Et primo innuit destructionis causam: quia filiis Israel fugientibus, panem porrigentes, aquam subtrahebant. Unde ponit Judaeorum fugam. O vos, Judaei, *in saltu*, Arabiae, *Dodanim*, nomen loci. Psalm. 106: *erraverunt in solitudine in inaquoso, viam civitatis* et cetera. Hortatur ad misericordiam, *occurrentes*, vos Arabes. *Terram Austri*, idest meridie. Infra 58: *frange esurienti panem tuum.* Et ponit misericordiae causam, *a facie enim*, ut moveantur ad misericordiam. Jer. 4: *a voce equitis et mittentis sagittam fugit omnis civitas.* Secundo, quia hoc facere noluerunt, comminatur poenam, *quoniam haec dicit dominus.* Et primo per Assyrios a quibus praelatio vastationis Judaeorum, et ipsa vastitas, *quasi in anno mercenarii*, qui sibi videtur brevis, spe mercedis. Secundo per Chaldaeos: *reliquiae*, ab Assyriis derelictae, *imminuentur*, a Chaldaeis, *Cedar*, filii Ismaelis. *Sagittariorum*, sequentes artem patris sui. Gen. 21, dicitur de Ismaele, quod factus est vir sagittarius.

Caput 22

[84982] Super Is., cap. 22 *Onus vallis.* Hic comminatur contra illos qui populo Dei jungebantur praelationis jure, et ipsum tamen rebus spoliabant: et primo quantum ad illos ad quos pertinebat praelatio in temporalibus; secundo contra illos ad quos pertinebat in spiritualibus: *haec dicit dominus.* Praelatio autem in temporalibus pertinebat ad reges: et ideo comminatur in prima parte contra Jerusalem, quae erat sedes regni: et circa hoc duo facit. Primo ponitur inscriptio, *vallis*, idest Jerusalem, non propter situm loci, cum sit in monte; sed propter vilitatem, quia ad ipsam sicut ad vallem confluebant sordes undique, dum vicinarum gentium actum sequeretur. Ezech. 5: *haec est Jerusalem; in medio gentium posui eam.* Vel dicitur vallis propter infimam partem civitatis, quae a Sobna tradita fuit Senacherib. *Visionis*, propter sanctitatem templi: nam in ipso visiones prophetis fiebant a domino; vel propter eminentiam loci, quia a remotis videri poterat; vel propter nomen quod loco illi imposuit Abraham, sicut dicitur Gen. 22: *appellavitque nomen loci illius, in monte dominus videbit.* Secundo ponitur ipsa comminatio; et circa hoc tria facit. Primo arguit culpam; secundo comminatur poenam: *interfectique tui*, tertio ostendit in ipsa poena, obstinationis pertinaciam, *et congregastis.* Circa primum duo facit. Primo arguit peccatum duplex. Idolatriae;

quidnam tibi, ascendisti in tecta, ad sacrificandum idolis, *et tu*, quae speciali actu sancti privilegii gaudebas? Oseae 4: *si fornicaris, Israel, non delinquat saltem Juda.* Et peccatum rixae, *clamoris plena.* Supra 5: *expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas.* Secundo ad aggravandum peccatum ponitur Dei beneficium duplex: scilicet multitudinis hominum, *urbs frequens*: Thren. 1: *quomodo sedet sola civitas plena populo?* Et plenitudinis gaudiorum, *civitas exultans*, quondam tempore Salomonis prae nimia prosperitate. Psalm. 47: *fundatur exultatione universae. Interfecti.* Hic ponit poenam: et primo comminatur hominum destructionem quantum ad obsessos qui mortui sunt fame: *non interfecti gladio*, sed fame et siti. Thren. 4: *melius fuit interfectis gladio quam fame.* Quantum ad fugitivos principes, scilicet qui comprehensi sunt et *ligati*, sicut legitur Jer. ult.: *cuncti principes.* Thren. 1: *facti sunt principes velut arietes non invenientes pascua.* Quantum ad comprehensos in civitate, qui similiter captivati sunt: *omnes qui inventi sunt, procul*, in longinquam terram, in captivitatem ducti. Deut. 28: *deducet dominus in gentem longinquam.* Secundo ponit prophetae inconsolabilem compassionem: *recedite*, vos prophetae consolantes, *nolite incumbere*, more consolantium. Jer. 9: *quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum, ut possim flere interfectos populi mei?* Tertio ponit poenae modum et ordinem: *dies interfectionis*, et circa hoc tria ponit. Primo Dei indignationem, *dies interfectionis*, imminet. *Scrutans*, faciens scrutari ab hostibus, *magnificus*, faciens hostes magnificos: in montibus enim et muris confidebant. Soph. 1: *in tempore illo scrutabitur Jerusalem in lucernis, et visitabo super viros defixos in faecibus suis.* Secundo ponit hostium superationem, *et Aelam*, civitas Persidis, ex qua venerunt pugnatores cum Nabuchodonosor, qui monarchiam orientis tenebat. *Clypeus*, portatus contra Jerusalem, *nudavit parietem*, ad quam suspensus erat ad ornatum domus. Jer. 46: *praeparate scutum et clypeum.* Vel aliter. *Clypeus*, potentia Chaldaei, *nudavit parietem* templi auro quo vestiebatur. Tertio ponit damni illationem quantum ad quatuor. Primo quantum ad possessionum vastationem. *Erunt electae; quadrigarum.* Babylonis, Jer. 49: *quid gloriaris in vallibus? Defluxit vallis tua, filia delicata.* Secundo quantum ad civitatum captionem, *equites in porta*, ne quis effugiat. Jer. 39: *ingressi sunt omnes principes Babylonis, et sederunt in porta media.* Tertio quantum ad sanctorum profanationem: *et revelabitur*, nudabitur, *operimentum*, idest sancta prius operta, quae nulli nisi sacerdoti licebat videre. Thren. 1: *viderunt gentes ignominiam tuam.* Quarto quantum ad armamentarii destructionem, *videbis armamentarium*, idest domus saltus, in quo arma recondebantur, eversum; de cujus aedificio 3 regum 7. *Civitatis David*, fortissimae; vel ipsa Jerusalem cum forti muro in pluribus locis. Cant. 4: *turris David aedificata est cum propugnaculis. Et congregastis aquas.* Hic ponit obstinationis pertinaciam: et primo arguit obstinationis culpam; secundo proponit contra eos divinam sententiam, *et revelata est.* Arguitur autem eorum pertinacia quantum ad duo. Primo quantum ad divinum auxilium quod non invocabant, de suis viribus et ingeniis confidentes: *congregastis*; in unum locum intra civitatem per occultos meatus, *aquas piscinae inferioris*, quae habebat aquas de terra fluentes, quae tamen ab hostibus prohiberi poterant. *Numerastis*, ut numero et mensura dispensaretur aqua; *destruxistis domos*, quae erant juxta murum, ut non impedirent defensores; *lacum*, piscinae inferioris, *fecistis*, fluere, *inter duos muros*, quibus cingebatur civitas, et *aquam* scilicet restaurastis, *eum*, scilicet Deum, *eam*, aquam. Ps. 13: *Deum non invocaverunt.* Secundo quantum ad divinum consilium, quod contemnebant, *et vocabit.* Et circa hoc tria ponit. Primo ipsum consilium: *ad fletum* oculorum, *ad planctum*, manuum, *ad calvitium*, secundum morem antiquum, qui in tristitia opera haec faciebant. Joel. 2: *convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, fletu, et planctu.* Secundo ponit consilii contemptum, *et ecce gaudium*, supra 6: *cythara et lyra in conviviis vestris.* Tertio contemnendi animum, comedamus. 1 Corinth. 15. Sapien. 2: *umbrae enim transitus est tempus nostrum. Et revelata.* Hic ponitur sententia; et possunt legi ex persona domini; haec blasphemia vestra *revelata*, idest ego audivi. *Si dimittetur*: quasi dicat, non credatis supra 2: *ne ergo dimittas.* Vel ex persona prophetae: haec vox domini *est revelata.* Et haec omnia quae dicta sunt pertinent ad captivitatem per Nabuchodonosor imperantem facta. *Haec dicit dominus.* Hic ponitur comminatio contra illos ad quos pertinebat praelatio in spiritualibus: et primo contra sacerdotem qui tunc erat; secundo contra totum sacerdotalem ordinem, *in die illa dicit dominus.* Circa primum duo facit. Primo praedicit illius depositionem, qui civitatem terrore concussus tradidit Senacherib, idest inferiorem partem; secundo alterius substitutionem, *et erit in die illa.* Circa primum tria facit. Primo describit personam ex officio, *qui habitat in tabernaculo.* Sacerdotis erat excubare in tabernaculo, ut habetur Num. 1. *Praepositum*, summum super decem. Secundo arguit culpam triplicem: indignae habitationis: *quid tu hic* facis in domo mea, indignus tali habitatione? Jerem. 11: *quid est quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa?* De se superbae praesumptionis: *aut quasi quis hic?* Aestimas te ac si esses alicujus valoris, cum nihil sis? Zach. 11: *o pastor, et idolum.* Curiosi sepulcri aedificationis: *excidisti*, hic in Jerusalem juxta templum, *memoriale*, idest epitaphium, *in excelso*, idest in supremo situ sepulcri; vel ad litteram, in alto sepulcrum suum collocaverat ad memoriam suam, sicut habetur 1 Mach. 13. Tertio comminatur poenam: *ecce dominus*, triplicem: primo captivationis, *sicut asportatur*, ligatus, et sine labore, *gallinaceus*, qui pullos ad modum gallinae nutrit, castratus existens, qui capones dicuntur; *et quasi amictum*, leviter super humerum levatus. Jerem. 20: *tu Phassur, et omnes habitatores domus tuae, ibitis in captivitatem et in Babylonem venies, et ibi morieris, ibique sepelieris tu et omnes amici tui.* Secundo confusionis: *coronans*, idest, loco coronae qua utebaris cultu pontificali, habebis tribulationem, *quasi pilam*, quae non invenit altam stationem. *Currus gloriae tuae*, qua ferebaris gloriosus, in confusionem tuam versus. *Et ignominia domus domini*; idest, gloriam quam habuisti in domo domini, vertetur tibi in ignominiam. Oseae 4: *gloriam eorum in ignominiam commutabo.* Tertio poenam depositionis, *et expellam.* 3 regum 2: *ejecit ergo Salomon Abiathar, ut non esset sacerdos domini. Et erit.* Hic ponit alterius substitutionem; et circa hoc tria ponit. Electionem, *invocabo*, unum de vigintiquatuor, ut legitur 1 Par. 25, 1 Reg. 2: *suscitabo mihi sacerdotem fidelem, qui juxta cor meum sit.* Secundo ipsius consecrationem, *et induam eum*; quia cum vestibus pontificalibus consecrabatur, sicut patet Levit. 18 de vestibus istis, et Exod. 28. Tertio confert jurisdictionem. *Et potestatem.* Et primo quantum ad potestatem quam habebat in populo, ponens potestatem, *et potestatem*, scilicet *dabo.* Psalm. 108: *fiant dies ejus pauci, et episcopatum ejus accipiat alter. Et erit quasi pater.* Jerem. 3: *dabo vobis pastores juxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* Secundo quantum ad potestatem quam habebat ad templum: *et clavem*, quae aurea erat, *domus David*, idest templi, ad quod aedificandum David impensas praeparavit, sicut patet 1 Paralip. in fine, *super humerum*, idest suam gubernationem; vel quia ea utebatur quasi quodam ornamento. *Aperiet*, quia sibi licitum erat intrare semel per annum in sancta sanctorum, ut dicitur Heb. 9. Tertio quantum ad potestatem quam habebat supra totum ordinem ministrantium: *et figam illum paxillum*, diminutivum de palo: sicut enim super palum aliquem suspenduntur diversa vasa; ita ad curam ipsius pertinebant diversa officia, quae habent usum diversorum vasorum in ministeriis domus domini: *in loco fidelium*, scilicet templo. De hac potestate dicitur Numer. 3 et 4. *In die illa.* Hic contra sacerdotium totum, quod destructum est tempore Sedeciae captivante Nabuchodonosor. Quae enim dicta sunt de Sobna pertinent ad tempus Senacherib. Et vocatur hic paxillus ipsum sacerdotium, quod cessavit tempore captivitatis. Oseae 3: *dies multos sedebunt filii Israel sine rege et sine principe, et sine sacrificio et sine altari et sine ephod, et sine Therapim.* Nota super illo verbo, *qui habitat in tabernaculo*, quod est multiplex tabernaculum. Primum carnalis concupiscentiae, quod est porcorum. Heb. ult.: *habemus altare de quo edere non habent qui tabernaculo deserviunt.* Secundum est temporalis et naturalis vitae, quod est hominum. 2 Pet. 1: *certus sum enim quod velox est depositio tabernaculi mei.* Tertium est militantis Ecclesiae, quod est pugnantium. Supra 4: *tabernaculum erit in umbraculum diei ab aestu.* Quartum est contemplativae sapientiae, quod est quiescentium. Ps. 131: *introibimus in tabernaculum ejus.* Quintum est visionis aeternae, vel caelestis patriae: quod est omnium beatorum. Infra 33: *oculi tui videbunt Jerusalem civitatem opulentam, tabernaculum quod nunquam transferri poterit.*

Caput 23

[84983] Super Is., cap. 23 *Onus Tyri.* In parte ista comminatur contra Tyros, qui, populo Dei jungebantur mercationum societate: et dividitur in duas. Primo comminatur destructionem quae facta est a Nabuchodonosor; in secunda promittit liberationem, *et erit post septuaginta.* Circa primum tria ponit. Primo compatientium tristitiam; secundo timentium fugam, *transite*; tertio destructionis poenam, *dominus mandavit.* Circa primum tria ponit. Primo dolorem mercatorum, ponens eorum planctum, *ululate naves*, scilicet Chartaginenses. Apoc. 17: *mercatores terrae, de virtute divitiarum ejus divites facti sunt.* Et planctus motivum, *vastata est domus*; idest Tyrus, *venire*: negotiatio. Et etiam cognoscendi modum, *de terra Cethim*, idest Graecia. 1 Mach. 1: *egressus de terra Cethim Darium.* Secundo ponit stuporem, *tacete*, adjungens tria in quibus gloriabantur: scilicet in munitione loci, *qui habitatis.* In multitudine mercimonii, *negotiatio*, idest in qua negotiantur. *Repleverunt*, divitiis in abundantia frumenti. *Semen Nili fluminis*, est *messis, et fruges ejus*, scilicet Tyri, quia de Aegypto veniebat eis multum de tritico. *Et ideo facta est*, Ezech. 27: *dices Tyro.* Tertio ponit confusionem vicinorum: et primo Sidoniorum, quorum colonia Tyrus erat: *mare*, idest marini negotiatores, *ait: o Sidon erubesce*, quia non defendisti Tyrum: *quia fortitudo mea*, idest Tyrus, est *dicens: non parturivi*, ad defensionem Tyri. Vel aliter. *Sidon ait: o mare, fortitudo maris*, idest terrae, *erubesce*; idest, non valuit mihi parturivisse, quia capta sum. Vel aliter. *Mare*, idest *fortitudo maris*, idest negotiatores qui fortes sunt in mari, *ait: erubesce Sidon, dicens, non parturivi*, ad defensionem Tyri. Vel aliter. *Sidon, ait: o mare, fortitudo maris*, idest Tyre, *erubesce*,

tu Tyre, *dicens* quae sequuntur. Vel *Sidon dicens*: cum vos ex me geniti sitis, o Tyrii ita capti estis ac si non parturiissem, infra 29: *ego* et cetera. Secundo Aegyptiorum: *cum auditum*, 1 regum 3: *ecce ego faciam verbum in Israel, quod quicumque audierit, tinnient aures ejus. Transite.* Hic praedicit fugam timentium, quantum ad illos qui Nabuchodonosor impugnante civitatem, fugerunt in Aegyptum cum navibus: et primo hortatur ad fugam; secundo ad fugae constantiam vel festinantiam, *transi terram.* Circa primum tria (ponit). Primo timentium fugam: *transite*, vos fugientes, *ululate*, remanentes. Supra 16: *derelictae sunt propagines ejus, transierunt mare.* Secundo remanentium ignominiam, *numquid.* Et circa hoc duo facit. Primo praedicit ignominiam, commemorans primo pristinam gloriam. *Numquid non haec vestra*, scilicet civitas? *Ducent*, quantum ad captivatos. Baruch 4: *delicati mei ambulabunt vias asperas.* Tertio admirationem, ponens primo admirantis quaestionem, *quis cogitavit coronatam?* Quasi reginam aliarum civitatum. *Principes*, prae nimiis deliciis. Ezech. 26: *quomodo periisti quae habitas in mari, urbs inclyta, quae fuisti fortis in mari, cum habitatoribus tuis?* Et subjungit responsionem: *dominus exercituum*, Job 40: *disperge superbos in furore tuo, et respiciens omnem arrogantem humilia. Transi terram.* Hic hortatur ad velociter fugiendum: et primo ponit exhortationem, *transi quasi flumen*, quod cito navigio transitur. Jerem. 46: *vasa transmigrationis fac tibi, habitatrix filia Aegypti.* Secundo assignat rationem ex parte ipsorum. *Non est cingulum ultra tibi*, idest fortitudo, Abd. 2: *ecce.* Aliter ex parte Dei: *manum suam*, supra 11: *desolabit dominus linguam maris Aegypti dominus mandavit.* Hic comminatur destructionem: et primo persecutionis flagellum; secundo praedicit compassionis planctum, *ululate*; tertio determinat destructionis tempus, *et erit, in die illa.* Circa primum tria facit. Primo denuntiat divinam indignationem, ponens praeceptum; *mandavit*, Nabuchodonosor, *Chanaan*, in qua est Tyrus. 4 Reg. 18: *dominus dixit mihi: ascende ad terram hanc, et demolire eam.* Et finem intentum: *et dixit: non adjicies ultra; calumniam sustinens*, accusata de superbia. Jer. 9: *non glorietur sapiens in sapientia sua, neque dives in divitiis suis.* Excludit etiam remedium: *in Cethim*, Deut. 28: *in gentibus quoque illis non quiesces, neque erit requies vestigio pedis tui.* Secundo ponit hostium fortitudinem: *ecce terra Chaldaeorum non fuit*, ante eos. *Assur*, vel Nabuchodonosor, Dan. 4: *nonne haec est Babylon quam aedificavi?* Tertio ponit destructionem quantum ad captivationem hominum; *transduxerunt*, supra 5: *descendent fortes ejus.* Quantum ad destructionem domorum, *suffoderunt*, domos. Supra 17: *erit sicut acervus. Ululate.* Hic ponit planctum Ez. 27. *Et erit.* Hic determinat tempus. *Regis unius*, qui raro etiam tantum vivit. Infra 49: *dereliquit me dominus. Post septuaginta autem.* Hic promittit liberationem: et primo ponit liberatorum cantum, ponens canendi tempus: *post septuaginta quasi canticum meretricis*, quae abjecta a viro, per cantilenas in quibus commemorat pristinam dignitatem, se jactitat, et cor movet aliorum ad misericordiam. Ponit etiam canticum quantum ad instrumentum, *sume cytharam*; quantum ad locum *circui*; quantum ad modum, *bene cane*; quantum ad numerum, *frequenta.* Ponit etiam fructum *ut memoria.* Jer. 3: *vulgo dicitur: si dimiserit vir uxorem suam, et recedens ab eo, duxerit virum alterum; numquid revertetur ad eam ultra.* Secundo promittit liberantis beneficium: *et erit post septuaginta; fornicabitur*, negotiabitur. Jer. 30: *glorificaberis.* Contra. Ezech. 27: *ad nihilum deducta es, et non eris in perpetuum.* Glossa ibi: *idest in memoria, quae est vita unius hominis, quod est per septuaginta annos.* Psal. 89: *dies annorum in ipsis septuaginta.* Tertio ponit liberationis fructum, *et erunt.*

Infra 60: *aurum pro aere afferam, et pro ferro afferam argentum.* Nota super illo verbo, *sume cytharam*, quod per cytharam significatur recta vita. Primo quantum ad carnis mortificationem, propter chordarum materiam. Psalm. 70: *psallam tibi in cythara, sanctus Israel.* Secundo quantum ad virtutum connexionem, propter cantus concordantiam. Supra 16: *venter meus ad Moab quasi cythara sonabit.* Tertio quantum ad dulcedinem boni operis, propter audientis laetitiam. Job 21: *tenent tympanum et cytharam, et gaudebunt ad sonitum organi.* Item nota super illo verbo, *circui civitatem*, quod debet homo circuire civitatem: primo propriae conscientiae, recogitando peccata. Eccl. 12: *circuibunt in plateis plangentes, antequam rumpatur funiculus argenteus.* Secundo militantis Ecclesiae, imitando justorum exempla Psalm. 47: *circumdate Sion, et complectimini eam.* Tertio caelestis patriae, cogitando sanctorum praemia. Cant. 3: *surgam, et circuibo civitatem.* Item nota super illo verbo, *bene cane*, quod debet homo bene canere: primo hilariter. Psal. 146: *Deo nostra jucunda sit laudatio.* Secundo attente. 1 Corinth. 14: *psallam spiritu, psallam et mente.* Tertio devote. 2 Paral. 29: *obtulit populus hostias et laudes mente devota.* Item nota super illo verbo, *frequenta canticum*, quod debet frequentari primo propter ipsius magnitudinem. Eccl. 43: *glorificantes dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc, et admirabilis magnificentia ejus.* Secundo propter bonorum interiorum multitudinem. Psalm. 97: *cantate, exultate et psallite.* Tertio propter peccatorum abundantiam. Psalm. 118: *septies in die laudem dixi tibi (...). Domine Deus ne perdas me.*

Caput 24

[84984] Super Is., cap. 24 *Ecce dominus.* In parte ista comminatur destructionem totius terrae, vel quae facta est in singulis regnis et diversis partibus, vel quae futura est in die judicii, secundum quod supra 14, dictum est: *hoc est consilium quod cogitavi*, quamvis quidam hic exponant de terra Judeorum, vel de terra Babylonis, vel de terra Idumaeorum. Dividitur autem in duas. Primo comminatur contra terrae habitatores; in secunda contra populorum gubernatores, *et erit in die.* Circa primum tria ponit. Primo destructionem hominum; secundo subtractionem gaudiorum, ibi, *luxit vindemia*, tertio multitudinem periculorum, *praevaricantes.* Circa primum tria. Primo comminatur destructionem: *nudabit*, evacuando habitatoribus; *dissipabit*, privando cultoribus; *affliget*, diversis poenis, *faciem*, idest habitantes in superficie; *disperget*, in diversa dividendo per captivitatem. Joel. 1: *nudans spoliavi te.* Secundo destructionis universalitatem quantum ad punitos, adaequans differentes dignitate: *sicut populus*; conditione, *sicut servus*; rerum possessione, *sicut emens.* Job 3: *parvus et magnus ibi sunt, et servus liber a domino suo.* Quantum ad diversitatem poenarum, *dissipatione*, ponens rerum amissionem; quantum ad immobilia, *dissipabitur*; quantum ad mobilia, *praedabitur.* Jerem. 12: *desolatione desolata est omnis terra.* Quantum ad potentiae deiectionem, *luxit et defluxit*, praeteritum pro futuro, idest defluet lugens pro infirmitate; et hoc est, *infirmata est*; ut hoc dictum sit quantum ad populares. Sed quantum ad potentes, *defluxit orbis*, idest rectores orbis. Supra 13: *visitabo super orbis mala.* Ponit etiam hominum interfectionem, *et terra*,

Psal. 105: *interfecta est terra.* Tertio ostendit poenae aequitatem, quia transgressi sunt; et hoc per comparationem ad culpam: unde duo facit. Primo ponit culpam: *leges*, scriptas vel naturales, *jus*, consuetudinis, *foedus*, amicitiae, *sempiternum*, quia ex similitudine speciei causatum. Oseae 8: *transgressi sunt foedus meum, et legem meam praevaricati sunt.* Soph. 3: *polluerunt sanctuarium meum, injuste egerunt contra legem.* Secundo comminatur poenam propter hoc quadruplicem. Primo divinae maledictionis, *maledictio.* Jerem. 23: *a facie maledictionis luxit terra.* Secundo divinae desertionis, *peccabunt*; quasi domino eos derelinquente. Rom. 1: *propterea tradidit eos Deus in passiones ignominiae.* Apoc. ult.: *qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Tertio infatuationis, *ideoque insanient.* Ps. 77: *conversi sunt in vanitates.* Quarto diminutionis, *et derelinquentur.* Deut. 28: *remanebitis pauci numero. Luxit vindemia*, hic comminatur subtractionem gaudiorum quantum ad malos; et secundo (ponit) gaudia bonorum, *quomodo si paucae.* Circa primum tria. Primo ponit cessationem laetitiae quae ex tribus erat: vel in fertilitate rerum, *luxit vindemia*, deficiens, idest causa luctus fuit: supra 16: *in vineis non exultabit, neque jubilabit*; vel in exercitio ludorum, *cessabit gaudium*: Apoc. 14: *vox cytharaedorum cytharizantium in cytharis suis*: vel in deliciis conviviorum: *cum cantico non*, supra 5: *cythara et lyra in conviviis vestris.* Secundo ponit recompensationem tristitiae: *amara*, quia in conviviis tristitiam habebunt, contra delicias conviviorum. Amos 8: *convertam festivitates vestras in luctum. Attrita*, contra vanitatem ludorum. Ps. 38: *universa vanitas.* Eccl. 1: *vanitas vanitatum, et omnia vanitas. Civitas*, Babylonis, quaelibet anima. *Clamor*, conquerentium de defectu vini, contra fertilitatem. Amos 5: *in omnibus vineis erit planctus.* Tertio concludit commutationem, *deserta*, commutatur in tristitiam. Luc. 6: *vae vobis qui ridetis, quia flebitis.* Ps. 14: *risus dolore miscebitur. Quomodo.* Hic ponit gaudia bonorum. Et primo praedicit laudem futurorum, quorum praedicit salutem: *quomodo si paucae*: pauci salvabuntur respectu aliorum. Supra 17: *relinquetur in ea sicut excussio oleae, duarum aut trium olivarum.* Et ponit ipsorum laudem, *hi levabunt, hinnient*, sicut equi ad significandam magnam laetitiam. Infra 52: *vox speculatorum tuorum: levaverunt vocem, simul laudabunt.* Secundo inducit laudem praesentibus, *propter hoc.* Et primo ponit praeceptum, *in doctrinis*, idest docendo alios. Alia translatio, *laudationibus.* Eccl. 43: *glorificantes Deum quantumcumque poteritis.* Secundo designat praecepti explementum, *a finibus terrae. Justi*, idest Christi. Infra 62: *ecce dominus auditum faciet in extremis terrae.* Tertio implentium praemium, *et dixi; secretum*, de praemiis eorum. 1 Cor. 2: *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. Mihi*, soli. *Vae mihi*, quia non possum aliis enarrare. 2 Cor. 12: *audivi arcana verba, quae non licet homini loqui.* De poenis damnatorum. *Vae mihi*, quantas poenas video. Et sic tenet se cum parte sequenti. *Praevaricantes.* Hic comminatur multitudinem periculorum; et circa hoc duo facit. Primo arguit diversitatem peccatorum. *Praevaricantes*, omittendo, *transgressi*, committendo. Ps. 118: *praevaricantes reputavi omnes peccatores terrae.* Secundo comminatur multitudinem periculorum. Et primo ponit hanc multitudinem, *formido.* Loquitur ad similitudinem eius qui prae timore insequentes fugit. Supra 8: *cadent et irretientur*, Ier.: *vae terrenis.* Secundo evadendi impossibilitatem *et erit qui fugerit*: quasi dicat: decidet in Scyllam, cupiens vitare Charibdim. Joel 1: *residuum erucae comedit bruchus.* Et assignat causam, quia et de caelo et de terra veniet eis tribulatio. Et hoc est *cataractae*, idest occulti meatus per quos aqua transit. Genes. 7:

cataractae caeli apertae sunt. Tertio reparationis impossibilitatem sub triplici similitudine; scilicet rei divisae, quae non integratur, *confractione*, quantum ad partes magnas, *contritione*, quantum ad parvas. Amos 9: *ecce oculi domini.* Et per similitudinem rei commotae, et quae non stabilitur: *commovebitur*, de loco ad locum, *agitabitur*, quasi tremens in proprio loco, *sicut ebrius.* Supra 19: *errare fecerunt*; et per similitudinem tentorii viatoris, quod in eodem loco non firmiter figitur, *et quasi tabernaculum.* Infra 38: *generatio mea ablata est, et convoluta est a me quasi tabernacula pastorum.* Et assignat causam: *et gravabit*, quasi pondus grave, ut non resurgat, Eccli. 22: *super plumbum* etc., Zach. 5: *iniquitas sedet super talentum* et cetera. Psalm. 37: *iniquitates meae sicut onus grave gravatae sunt super me. Et erit.* Hic contra populorum gubernatores: et circa hoc tria ponit. Primo ponit eorum poenam, *in die illa*, judicii, *militiam*, Daemones, *et super* eosdem *reges.* Joan. 12: *nunc princeps hujus mundi ejicietur foras.* Vel etiam malos reges. *Et congregabuntur*, simul in Infernum. Matth. 25: *qui paratus est Diabolo et Angelis suis. Fascis.* Matth. 13: *alligate ea fasciculos ad comburendum*; ut sint similes in poena qui fuerunt similes in culpa. Apoc. 19: *vidi bestiam* et cetera. Vel *in die illa*, scilicet destructionis singulorum regnorum, *militiam*, idola scilicet solis et lunae, et aliarum stellarum. 4 Reg. 21: *adoravit omnem militiam caeli. Et congregabuntur*, per destructionem. Infra 34: *tabescet omnis.* Secundo determinat poenae mensuram quantum ad tempus: *et post multos dies visitabuntur*, quia post quantumlibet tempus tormentis punientur in aeternum. Matth. 25: *ite maledicti in ignem aeternum.* Vel in die judicii; ut statim ad Infernum peracto judicio redeant. Vel, secundum aliam expositionem, *consolabuntur*, quia post tempestatem, omnibus aliquam tranquillitatem facit. Tob. 3. Tertio punientis gloriam: et primo judicis: *et erubescet*, idest, splendor ejus nihil reputabitur comparatione splendoris corporis Christi. Joel. 2: *sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequam veniat dies domini magnus et terribilis.* Vel cultores solis et lunae. Secundo assessorum, *cum regnaverit (...) senum*: supra 3: *dominus ad judicandum veniet cum senatoribus terrae.* Nota super illo verbo, *amara potio*, quod potio peccati est amara primo propter conscientiae remorsum. Proverb. 5: *novissima illius amara sunt.* Secundo propter mortis metum. Eccl. 41: *o mors, quam amara est memoria tua.* Tertio propter divinae dulcedinis defectum. Jer. 2: *scito, et vide, quia malum et amarum est reliquisse te dominum Deum tuum.* Quarto propter poenitentiae planctum. Infra 38: *recogitabo tibi in amaritudine animae meae.* Item nota super illo verbo, *secretum*, quod Dei magnalia sunt secreta primo propter eorum magnitudinem. Matth. 19: *non omnes capiunt verbum hoc.* Joan. 3: *si terrena dixi vobis, et non creditis: quomodo si dixero vobis caelestia, credetis?* Secundo propter eorum dignitatem. Matth. 13: *vobis datum est nosse mysterium regni Dei*; tertio propter aliorum idoneitatem. Matth. 7: *nolite sanctum dare canibus.* Item nota super illo verbo, *et erit in die illa, visitabit*, quod est visitatio domini multiplex. Prima condemnationis. Jerem. 8: *in tempore visitationis*; secunda correptionis. Ps. 88: *visitabo in virga iniquitates eorum.* Tertia consolationis. Luc. 1: *visitavit nos oriens ex alto.*

Caput 25

[84985] Super Is., cap. 25 *Domine Deus.* Hic ponitur gratiarum actio: et primo de populi exaltatione; secundo de ipsius justificatione: cap. 26: *in die illa*, tertio de paterna correptione: cap. 27: *in die illa.* Prima in duas. In prima ponitur gratiarum actio: *exaltabo te*, in aliis alte te praedicando, *confitebor*, in me ipso gratias agendo. Psalm. 9: *confitebor tibi. Domine, in toto corde meo.* Secundo ponitur materia gratiarum actionis, *quoniam fecisti.* Et primo in generali quantum ad magnitudinem factorum. *Mirabilia.* Job 9: *qui facit magna* et cetera. Quantum ad impletionem promissorum, *fideles.* Eccl. 36: *da mercedem, domine, sustinentibus te, ut prophetae tui fideles inveniantur. Amen*, id est vere. Secundo in speciali, *quia posuisti*, et primo opera quae pertinent ad depressionem malorum; secundo quae pertinent ad exaltationem bonorum, *et faciet dominus.* Circa primum tria. Primo comminatur poenae flagellum; secundo poenae fructum: *super hoc*, tertio punitionis modum, *sicut.* Dicit ergo primo, *civitatem.* Jerusalem; *alienorum*, a Deo, scilicet Judaeorum; *in sempiternum non aedificetur*: quia nec in eodem postea, supra 17: *ecce Damascus desinat civitas esse.* Mich. 3: *Sion quasi ager*, Ez. 27: *ad nihilum deducta es.* Vel de Babylone, sive de qualibet alia civitate gentilium eis adversantium. *Super hoc.* Hic ponit fructum in subjectione hominum ad Deum. Et primo ponit duo signa subjectionis. Laudem, *laudabit fortis*, quantumcumque tibi subjectus; vel populus gentilis fortis in passionibus. Timorem. *Timebit te*, quaecumque civitas. Infra 60: *fortitudo gentium venerit tibi.* Secundo assignat rationem, quam primo ponit *quia factus es; pauperi*, qui parum habet, etsi sufficiens sibi, *egeno*, qui eget. Psal. 93: *factus est mihi dominus in refugium, et Deus meus in adjutorium spei meae.* Secundo ponit similitudinem, *spes*, defensionis, *a turbine*, propter violentiam persequentis, *umbraculum*, consolationis, *ab aestu*, propter afflictionem persecutionis. Infra 32: *erit vir sicut.* Tertio ponit expositionem. *Spiritus*, idest indignatio et superbia. Supra 21: *sicut turbines ab Africo veniunt, de deserto venit, de terra horribili. Sicut aestus.* Hic ponit punitionis modum quantum ad afflictionem, *sicut aestus in siti*, affligit. *Tumultum*, superbum clamorem, quantum ad sterilitatem. *Et quasi calore sub nube*, adunata ex vento Australi, quae etiam quandoque propter nimium calorem, fructus vitis destruuntur. Jac. 1: *exortus est sol cum ardore, et arefecit fenum, et flos ejus decidit. Et faciet dominus.* Hic ponit ea quae pertinent ad exaltationem bonorum: et hoc tripliciter. Primo quantum ad abundantiam honoris, quam describit sub metaphora. *Convivii*, quod paratur de animalibus pinguibus, et vino depurato, *in monte hoc*, quia ibi Christus passus est, unde nobis omnia bona provenerunt; vel quia ibi judicabit, ut dicitur Matth. 22: *ecce prandium meum paravi, tauri mei et altilia sunt occisa.* Secundo quantum ad subtractionem malorum, *et praecipitabit*, quantum ad mortis poenam, quam nominat vinculum inquantum ad ipsam ex peccato obligamur, et (telam) inquantum iusta Dei sententia ordinata est. 1 Corinth. 15: *absorpta est mors in victoria.* Oseae 13: *ero mors tua, o mors; morsus tuus, o Inferne.* Doloris tristitiam, *et auferet.* Apocal. 21: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum.* Confusionis ignominiam: *et opprobrium.* Supra 4: *aufer* et cetera. Quidam referunt hoc ad judicium praestitum in morte Holofernis, qui contra omnes gentes veniebat; et similiter de convivio. Et ponit gratiarum actionem. *Et dicent, sustinuimus*, patienter expectando. Eccl. 2: *metuentes dominum sustinete misericordiam ejus.* Et ponit rationem, *quia requiescet*, cum quo nihil malum potest esse. Psal. 131: *haec requies mea in saeculum saeculi.* Tertio quantum ad hostium oppressionem, scilicet Moabitarum, qui propter somnum maxime eis

infesti erant. Et primo ponit eorum afflictionem, *triturabitur.* Amos 1: *trituraverunt in plaustris ferreis Galaad.* Secundo plenariam subjectionem. *Extendet manus*, quasi prostratus, et petens misericordiam vel auxilium. Infra 49: *veniet*; et munitionum destructionem, *et munimenta*, de quibus habetur supra 16. Nota super illo verbo, *confitebor nomini*, quod est multiplex confessio. Prima humilitatis. Jac. ult.: *confitemini alterutrum peccata vestra.* Secunda veritatis. Rom. 10: *corde creditur ad justitiam: ore autem confessio fit ad salutem.* Tertia laudis. Psalm. 32: *confitemini domino in cithara.* Quarta gratiarum actionis. Supra 12: *confitebor tibi domine, quoniam iratus es mihi: conversus est furor tuus, et consolatus es me.* Item nota super illo verbo, *amen*, quod *amen* est Hebraeum: et quandoque est verbum, idest fiat. Deut. 27: *et dicet omnis populus, amen.* Quandoque adverbium, idest vere. Joan. 6: *amen amen dico vobis.* Quandoque nomen, idest veritas. Apoc. 3: *haec dicit amen.* Quandoque est Graecum, sine defectu, ab a, quod est sine, et mene, quod est defectus. Rom. 9: *qui est Deus benedictus in saecula, amen.* Nota super illo verbo, *convivium pinguium*, quod est triplex convivium. Primum familiare militantis Ecclesiae: in quo proponit tria. Primo amaritudinem passionis. Exod. 12: *comedetis illud cum lactucis agrestibus.* 1 Cor. 11: *quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis donec veniat.* Secundo dulcedinem dilectionis. Sap. 16: *panem de caelo praestitisti eis sine labore, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem.* Tertio pinguedinem, quantum ad effectum. Psalm. 22: *impinguasti in oleo caput meum.* Secundum est convivium privatum animae: in quo proponit tria. Primo vinum amoris. Can. 1: *meliora sunt ubera tua vino.* Secundo mel contemplationis. Psal. 118: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua. Super mel ori meo.* Tertio lac depurationis (et hoc) ad crescendum in perfectum. 1 Pet. 2: *rationabiles sine dolo, lac concupiscite.* Tertium est convivium solemne caelestis curiae; in quo proponit tria. Primo vinum ad ebrietatem. Can. 5: *comedite amici, et bibite et inebriamini*; secundo mel ad satietatem. Psal. 16: *satiabor cum apparuerit gloria tua.* Tertio lac ad perfectionem corporis et animae. Cant. 5: *oculi tui sicut columbae.*

Caput 26

[84986] Super Is., cap. 26 *In die illa.* In parte ista gratias agit de populi justificatione; et dividitur in duas. In prima praedicit justorum statum; in secunda ostendit justitiae fructum, *vetus error.* Circa primum duo. Primo enim praedicit justorum fiduciam, *in die illa*, post reditum de captivitate, et afflictionem Moabitarum a Machabaeis; vel post Christi adventum. *O Sion, salvator*, Christus, vel Judas Machabaeus, *urbs fortitudinis* Machabaea protectione; *ponetur murus et antemurale*, ipsi tantum, ad litteram, tempore Machabaeorum, vel *murus* Christus, *antemurale*, prophetae. Vel aliter *Sion* est urbs, *salvator* Deus, vel Christus, vel Judas Machabaeus. *Murus*, idest defendens sicut murus. Proverb. 18: *turris fortissima nomen domini.* Zach. 2: *ero eis, ait dominus, murus ignis in circuitu.* Secundo dominus praedicat eorum justitiam, dicens ad Angelos, *aperite portas*, caeli vel virtutis, clausas peccatis: vel, ad litteram, non oportet vos claudere portas propter infideles,

quia omnes erunt justi. Psal. 117: *haec porta domini; justi intrabunt in eam: vetus error.* Hic ponit justitiae fructum, scilicet pacem; de qua primo ponitur populi petitio, quae tria continet. Proponitur enim idoneitas petentium, *vetus error*, scilicet idolatriae: 2 Cor. 5: *vetera transierunt.* Postulatur pacis beneficium, *servabis pacem*, corporis et animae. Infra 32: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Allegatur pacis meritum: *quia in te speravimus.* Eccli. 2: *quis speravit in domino, et confusus est?* Secundo ponitur prophetae responsio, qui est mediator inter populum et Deum, *sperastis.* Et dividitur in tres. In prima ponitur pacis promissio; in secunda pacis impetratio *semita justi recta est*; in tertia impetratae pacis denuntiatio, *justitiam.* Circa primum tria. Primo concedit meritum: *sperastis in domino in saeculis*, idest semper. Psal. 27: *in ipso speravit cor meum, et adjutus sum.* Secundo adhibet consilium, *in domino Deo*, supple, sperate. Matth. 10: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Tertio promittit pacis beneficium, pro destructione hostium: *quia incurvabit habitantes.* Judaei referunt ad Romanos. Potest autem referri ad quoslibet ipsorum hostium. Vel mystice ad ipsos Judaeos. Supra 25: *munimenta sublimium murorum tuorum corruent.* Et adjungit destruentium conditionem: *conculcabit eam pes pauperis.* Judaei, qui parum habet; *egenorum*, qui eget plura habere. Vel si mystice, ponit meritum destructionis Judaeorum propter pauperem Christum, de quo in Psal. 69: *ego autem egenus sum et pauper.* Et alibi 68: *ego sum pauper et dolens. Egenorum*, discipulorum, *semita justi.* Hic ponitur quasi disceptatio prophetae cum domino, ad impetrandam petitionem populi: et primo inducit ad puniendum hostes per argumenta: secundo per experimenta, *indulsisti.* Circa primum duo facit. Primo inducit ut puniat; secundo ut in poena detineat, *morientes.* Circa primum tria facit. Primo inducit ad justitiam; secundo excludit misericordiam, *misereamur*, tertio determinat poenam, *et non videbit.* Provocat autem ad justitiam, tria proponens. Primo justitiae rectitudinem, *semita justi*, idest justitiae. Sap. 10: *justum deducit dominus per vias rectas.* Secundo afflictorum expectationem, proponens tria: ipsam expectationem, *in semita*, idest per poenam *judiciorum tuorum*, quibus nos vindicas et liberas. Psal. 118: *in aeternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Expectantium desiderium, *nomen tuum.* Jer. 23: *hoc est nomen quod vocabunt eum, dominus justus noster.* Desiderii assiduitatem: *quia die et nocte*, idest omni tempore, vel in prosperis et adversis, *anima mea.* Cant. 3: *in lectulo meo quaesivi quem diligit anima mea.* Psal. 62: *Deus Deus meus, ad te de luce vigilo.* Tertio proponit justitiae utilitatem, *cum feceris judicia.* Psal. 9: *cognoscetur dominus judicia faciens. Misereamur.* Hic excludit misericordiam; et circa hoc duo facit. Primo dominus interrogative proponit misericordiam, *misereamur.* Psalm. 32: *misericordia domini plena est terra.* Secundo propheta excludit ipsam, propter ejus inutilitatem, *et non discet.* Eccle. 8: *quia non profert dominus cito sententiam, filii hominum perpetrant mala.* Eccli. 30: *equus indomitus evadet durus, et filius remissus evadet praeceps.* Et propter peccati gravitatem, propter sacri loci profanationem, *in terra sanctorum.* Psalm. 78: *Deus, venerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum.* Jerem. 11: *quid est quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa? Et non videbit.* Hic ponitur disceptatio de poena determinando: et primo dominus interrogat, *et non videbit*; quasi: numquid debeo hanc poenam sibi dare quod non videat? Vel remissive, et sufficit hoc ad poenam. Secundo propheta respondet: *domine exaltetur.* Tertio dominus poenam determinat spiritualem: *videant et confundantur*: Apocal. 1: *videbit eum omnis* *oculus*, in gloria humanitatis, non divinitatis: et corporalem. Apocal. 19: *missi sunt in stagnum ignis.* Quarto propheta congaudens consentit, proponens duo bona consequentia ex dicta poena: pacem populi. Ergo, *domine*, hoc facto, *dabis pacem*; et hoc de te *speramus; omnia enim.* Phil. 2: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere: operatus es*, opera, idest poenas, quibus sufficienter nos purgasti. Infra 40: *suscepit de manu domini duplicia.* Secundo laudem Dei: *domine Deus possederunt*; et ideo laudi tuae vacare non potuimus. *Tantum in te*, non habentes alium Deum cui soli vacemus. Thren. ult.: *servi dominati sunt nostri.* Nota super illo verbo, *urbs fortitudinis*, quod Christus est urbs fortitudinis nostrae, quia nos confirmat primo in fide. 1 Cor. 3: *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus.* Secundo in spe. Heb. 6: *fortissimum solatium habeamus qui confugimus ad tenendam propositam spem.* Tertio in caritate. Eph. 3: *in caritate radicati et fundati.* Luc. 12: *ignem veni mittere in terram*; quarto in opere. Phil. 2: *Deus qui operatur nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Quinto in tentatione. 1 Cor. 10: *fidelis Deus, qui non permittet vos tentari supra id quod potestis.* Sexto in accusatione. 1 Joan. 2: *advocatum habemus ad Deum Jesum Christum.* Septimo in remuneratione. Apocal. 3: *faciam illum columnam in templo Dei mei.* Item nota super illo verbo, *aperite*, quod aperire debemus portas per meditationem primo infernalis miseriae, infra 38: *vadam ad portas Inferi.* Secundo justae vitae. Prov. ult.: *laudent in portis opera ejus.* Tertio caelestis gloriae. Psalm. 147: *confortavit seras portarum tuarum.* Item nota super illo verbo *pacem*, quod tria sunt quae faciunt pacem in praesenti. Primo contemptus temporalis opulentiae. Infra 57: *impii autem quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* Secundo subjugatio carnalis concupiscentiae. Eccl. 44: *pacificantes in domibus suis.* Tertio contemplatio divinae sapientiae. Psalm. 75: *in pace factus est locus ejus, et habitatio ejus in Sion.* Item nota super illo verbo, *semita justi*, quod est via justitiae recta primo propter itineris brevitatem. Sap. 5: *ambulavimus vias difficiles.* Secundo propter situs aequalitatem: cujus medium non discrepat, Joan. 13: *sciens quia ad Deum vadit.* Tertio propter pulchritudinem. Jer. 31: *benedicat tibi dominus, pulchritudo justitiae, mons sanctus.* Nota super illo verbo, *pacem*, quod tria sunt quae faciunt pacem in futuro. Primo bonorum ubertas. Psal. 147: *posuit fines tuos pacem.* Secundo malorum securitas. Infra 32: *sedebit populus meus in tabernaculis fiduciae.* Tertio immobilitas. Psal. 4: *in pace in idipsum dormiam et requiescam. Morientes.* Hic petit ne punitos ulterius a poena liberet. Et primo ponit petitionem: *morientes* peccatores *non vivant*, vita gloriae nisi poeniteant. *Gigantes*, de sua potentia gloriantes, *non resurgant*, ad gloriam. Psal. 1: *non resurgent impii*, Eccli. 16: *non exoraverunt pro peccatis suis antiqui gigantes.* Vel petit ut hostes eorum deiecti, ulterius non resurgant ad potentiam. Secundo ponit exauditionem: *propterea.* Psal. 9: *pereat memoria eorum cum sonitu.* Jerem. 8: *in tempore visitationis suae corruent. Indulsisti.* Hic inducit Deum ad iustitiae opus per experimentum. Et primo per experimentum in gentibus, secundo in Iudaeis: *sicut quae concepit.* Circa primum duo facit. Primo probat per experimentum inutilitatem misericordiae: tum quantum ad remissionem poenarum, *indulsisti*; tum quantum ad multiplicationem bonorum, *elongasti.* Jer. 5: *magnificati sunt et ditati, et incrassati sunt et impinguati, et praeterierunt sermones meos pessime.* Prov. 1: *prosperitas stultorum.* Secundo utilitatem vindicantis justitiae, *domine in angustia.* Oseae 6: *in tribulatione sua mane consurgent ad me.* Jer. 2: *in tempore afflictionis. Sicut quae concepit.*

Hic probat idem per experimentum in Judaeis. Et primo ponit tribulationis flagellum, *sicut quae concepit.* Joan. 16: *mulier cum parit, tristitiam habet.* Psal. 47: *ibi dolores ut parturientis.* Secundo emendationis fructum, *a facie tua.* Hebr. 12: *omnis quidem disciplina, in praesenti quidem videtur non esse gaudii, sed moeroris; postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddit justitiae. Justitiam non fecimus.* Hic denuntiat impetratam pacem: et circa hoc tria facit. Primo ostenditur ratio dilationis, *justitiam non fecimus*, ut alludat ei quod dicitur Deut. 28: *dabit dominus inimicos tuos qui consurgunt adversus te, corruentes in conspectu tuo.* Secundo ponitur promissio restitutionis populi per resurrectionem, sive corporalem in die novissimo, sive a miseria captivitatis. Unde promittitur resurrectio. *Vivent mortui*: vox prophetae ad dominum; Ezech. 37; indicitur resurgentibus gratiarum actio: *expergiscimini*, Dan. 12: *multi ex his qui dormiunt in pulvere terrae, evigilabunt.* Et assignatur resurrectionis causa, vel ratio: *quia ros*, scilicet divina benignitas, Os. 6: *et veniet* et cetera. Tertio ostenditur hostium destructio: (et circa hoc tria ponit. Primo ipsam destructionem): *terra gigantium*, idest superborum et potentium. Supra 17: *erit quasi acervus lapidum in ruina.* Secundo populi Dei immunitatem, *vade populus meus. Cubicula*, sepulcra; vel ad litteram, munitionem in quibus interdum se caute custodiunt. Infra 54: *in momento indignationis abscondi faciem meam parumper a te; et misericordia sempiterna misertus sum tui.* Apocal. 7: *dictum est illis, ut quiescerent adhuc modicum, donec compleretur numerus fratrum suorum.* Tertio ponit destructionis ordinem, quia per judicium: unde ponit judicis adventum, *ecce enim dominus.* Michaeae 1: *ecce dominus egredietur*, et manifestationem criminum: *et revelabit*, Job 16: *terra ne operias sanguinem meum, neque inveniat in te locum latendi clamor meus.*

Caput 27

[84987] Super Is., cap. 27 *In die illa.* In parte ista commemorat divinam et paternam correctionem: et primo flagellis alienis; secundo flagellis propriis, *in die illa*; unde dicitur Sapien. 11: *hos quidem tamquam pater monens probasti.* Circa primum ponit flagellum Babylonis. *Gladio*, scilicet vindicta, *Leviathan*, scilicet Nabuchodonosor, propter additionem regnorum quae sibi subjugaverat, *serpentem*, propter virulentam tyrannidem, *vectem*, propter populorum correctionem a Deo. Supra 10: *vae Assur, virga furoris mei; tortuosum*, propter infidelitatem, Iob 40: *ecce absorbebit flumen et non mirabitur; cetum*, Ez. 28: *sedi in corde maris. In die illa.* Hic ponitur correctio per propria flagella. Unde primo prosequitur castigationem; secundo consolationem, *et erit in die.* Circa primum duo facit. Primo praedicitur castigatio; secundo modus inquiritur, *indignatio.* Circa primum tria. Primo praedicit doloris canticum, *vinea*, quondam in prophetis et patriarchis, vini *meri.* Supra 5: *vinea domini Sabaoth, domus Israel est.* Secundo ponit punientis propositum: *ego dominus, qui servo*, infra 51: *bibisti de manu domini calicem irae ejus.* Tertio ponit beneficium, cui ingrati fuerunt: *ne forte visitetur.* Sapien. 16: *sermo tuus, domine, qui sanat omnia. Indignatio.* Hic inquiritur punitionis modus: et primo ponitur judicis deliberatio; secundo deliberati executio, *civitas.* Circa primum tria. Primo proponit severum judicium, proponens saevientis iram, *indig-*

natio non est mihi; quasi dicat: immo juste indignor, quia beneficiis ingrati sunt. Infra 51: *pleni indignatione domini.* Et ex ira determinat austeram poenam: *quis dabit mihi spinam et veprem?* Quantum ad praecedentes angustias communiter in ipsis ad invicem exortas. Supra 5: *ascendent super eam vepres et spinae. In praelio*, quantum ad impugnationem hostium. Jerem. 21: *ego debellabo; succendam*, quantum ad destructionem domorum et civitatum. Jerem. 51: *egredimini* et cetera. Secundo ponit sententiae temperamentum: *an potius tenebo?* Quasi dicat: retinebo iram meam per oppositum. Jerem. 30: *non avertet dominus.* Et ponit temperamenti fructum quantum ad bonos, quem quilibet faciet in comparatione ad Deum, *faciet pacem*; quasi dicat: pacificabit me bonis operibus. Infra 32: *erit opus justitiae pax.* In comparatione ad seipsum, *florebit*, fide, vel bono proposito: *germinabit*, operis consummatione. Infra 35: *florebit Jerusalem quasi lilium.* Et in comparatione ad proximum, *implebunt faciem; qui egredientur*, scilicet apostoli. Supra 2: *de Sion exibit lex, et verbum domini de Jerusalem.* Psalm. 18: *in omnem terram exivit sonus eorum.* Ponit etiam poenae supplementum quantum ad ingratos. *Numquid juxta?* In quo improperat temperatae poenae beneficium. Psal. 102: *non secundum peccata nostra facies nobis. In mensura* in quo comminatur adaequatum judicium, *cum abjecta*, a cultu Dei per infidelitatem non credentes Christo. Deut. 25: *secundum mensuram peccati erit et plagarum modus. Meditatus*: in quo ostendit sententiae firmamentum. *Duro*, quia non placabitur. Supra 2: *quiescite ergo ab homine, cujus spiritus in naribus ejus est.* Tertio explicat motivum ad temperandum ne tunc omnino destrueret, quia scilicet ex illa gente Christus et apostoli descendere adhuc debebant, per quorum praedicationem, idolorum cultus derelinquendus erat. Et hoc est quod dicit, *cum posuerit.* Supra 17: *inclinabitur homo ad factorem suum; et oculi ejus ad sanctum Israel respicient. Civitas.* (Hic ponitur deliberati executio, et circa hoc tria facit. Primo ponit poenam destructionis: *civitas), scilicet Jerusalem.* Thren. 1: *quomodo sedet sola civitas plena populo?* Quantum ad hostium potestatem, *ibi pascetur*, quasi sine timore requiescet, *vitulus*, hostium exercitus: *summitates*, metaphorice, idest spicas, per quas significantur principes. Supra 13: *requiescent ibi bestiae.* Vel ad litteram, ut sit desolationis signum. 1 Mach. 4: *viderunt pastophoria dirupta.* Et hominum destructionem, *in siccitate*: metaphora est, idest sicut spicae teruntur in siccitate aestatis. *Mulieres docentes*, a quibus maxime in peccata populus praecipitabatur. Supra 3: *populum meum exactores sui despoliaverunt.* Vel quia ipsae mulieres docebant eos, sicut Debora Judic. 4. Et Holda 4 Reg. 22. Secundo ponit poenae aequitatem per comparationem ad culpam: *non est enim populus.* Supra 5: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Tertio destructionis magnitudinem. Et quantum ad universalitatem locorum, *et erit in die*, idest ab uno capite usque ad aliud. Supra 1: *a planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas.* Et quantum ad paucitatem hominum remanentium, *et vos congregabimini.* Deut. 28: *remanebitis pauci numero. Et erit.* Hic ponit consolationem per reductionem ad ipsam. *Tuba*, praeceptum regis. Supra 11: *levabit signum in nationibus, et congregabit profugos Israel.* Nota super illo verbo, *visitabit dominus in gladio*, quod vindicta Dei dicitur gladius primo durus propter poenae acerbitatem. Secundo magnus propter punitorum universalitatem. Apoc. 6: *datus est illi gladius magnus.* Tertio fortis propter punientis potestatem. Job 19: *fugite a facie gladii.* Quarto acutus propter ipsius penetrabilitatem, quia usque ad animam. Hebr. 4: *vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti.* Quinto lucens propter evidentem aequitatem. Nahum 3: *peribis gladio; devorabit te ut bruchus.* Item super illo verbo, *Leviathan*, nota, quod Diabolus dicitur Leviathan, quia addit primo humanae nequitiae. Psalm. 68: *appone iniquitatem super iniquitatem.* Secundo propriae potentiae. Matth. 4: *haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.* Tertio divinae justitiae. Genes. 4: *major est iniquitas mea quam veniam merear.* Quarto divinae misericordiae. Gen. 34: *tristem blanditiis.* Item nota super illo verbo, *serpentem*, quod Diabolus dicitur serpens primo propter renovationis ingenium: 2 Corinth. 11. *Ipse Satan transfigurat se in Angelum lucis.* Secundo propter incedendi modum. Job 1: *circuivi terram, et perambulavi eam.* Tertio propter venenosum morsum. Prov. 23: *in novissimo mordebit eum coluber.* Quarto propter involutionis modum. Job 40: *stringit caudam suam quasi cedrum.*

Caput 28

[84988] Super Is., cap. 28 *Vae coronae.* In parte ista comminatur contra illos qui contemnebant prophetarum vaticinia; et primo contra contemnentes in praesenti; secundo contra futuros temporibus Ieremiae: 30 cap. *vae filii desertores.* Prima in duas. In prima contra illos de decem tribubus; in secunda contra illos de duabus, *verum hi quoque.* Circa primum tria facit. Primo arguit culpam superbiae. *Vae coronae*, quia de multitudine superbiebant, quae est corona vel gloria regis, Prov. 14 *in multitudine populi dignitas regis.* Secundo culpam gulae: *ebriis Ephraim*, Nahum *gloria inebriasti me. Flori decidenti (...) qui erant*, temporibus David et Salomonis, venientes de aestu figebant in (valle) Gethsemani tentoria idolatriae; *errantes a vino*, scilicet idolatria. Ezech. 7: *floruit virga, germinavit amygdalus.* Secundo comminatur poenam, *ecce validus*, et circa hoc duo facit. Primo ponit hostium fortitudinem, *ecce validus*, quantum ad fortitudinem hostium, quos immittet; *sicut impetus*, quantum ad multitudinem. Supra 17: *sonabunt populi sicut sonitus aquarum.* Secundo ponit poenae afflictionem, scilicet dejectionem superbiae, *pedibus conculcabitur*; Hab. 3: *in fremitu conculcabis*; et exinanitionem gloriae, *et erit flos quasi temporaneum*, idest tempestivus vel primitivus fructus. Supra 18: *ante messem enim totus effloruit.* Nahum 3: *omnes munitiones tuae sicut ficus cum grossis suis.* Tertio ponit justorum gloriam, scilicet illorum de duabus tribubus, *in die illa*, scilicet temporibus Ezechiae, destructis decem tribubus: quantum ad tria; quantum ad populi laetitiam, *corona*, quae ex auro vel argento, contra hoc quod dicit, *coronae superbiae. Sertum*, de floribus, contra hoc quod dixit, *flori decidenti*: infra 61: *et darem eis coronam pro cinere.* Quantum ad regis justitiam, *et erit*, ipse dominus, *spiritus*: Jerem. 23: *regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra.* Quantum ad militum potentiam, *et fortitudo*, quia dominus pro eis pugnabit. Supra 25: *quia factus est fortitudo mea. Verum hi.* Hic comminatur contra illos de duabus tribubus: et primo contra principes: secundo contra civitatem vel contra populum. Cap. 29: *vae Ariel.* Prima in duas. Primo ponit comminationem; secundo consolationem, *auribus percipite.* Circa primum duo. Primo arguit peccatum, et comminatur simul interitum: secundo excludit remedium: *propter hoc audite.* Circa primum duo. Primo arguit in eis defectum scientiae; secundo contemptum doctrinae, *quia manda.* Circa primum duo. Primo arguit

culpam, ponens primo errorem omnium communiter, *verum hi quoque fornicando*, Oseae 4: *vinum et ebrietas apostatare faciunt a Deo.* Secundo doctorum, *sacerdos; nescierunt*, quantum ad ignorantiam credendorum, *erraverunt* quantum ad ignorantiam agendorum, *videntem*, idest Deum qui omnia videt. Unde est expositio Ezech. 22: *sacerdotes contempserunt legem meam, et polluerunt sanctuaria mea.* Tertio ponit ignorantiae modum: *omnes enim mensae*, quia in templis idolis se ingurgitabant usque ad vomitum, quasi omnino idolis dediti: *sordiumque*, scilicet omnium vitiorum turpium. Prov. 26: *sicut canis qui revertitur ad vomitum, et sus lota in volutabro luti.* Secundo comminatur poenam excaecationis: *quem docebit?* Unde primo ponitur quaestio, *quem docebit?* Quasi dicat, ex quo vos scientiam repulistis? *Auditum*, scilicet quod audivi a domino. Secundo ponitur responsio, *ablactatos* idest humiles et parvulos simplices. Matth. 11: *abscondisti haec et revelasti ea parvulis.* Vel quoscumque bonos separatos a lacte concupiscentiae. Nota super illo verbo, *ebriis*, quod mali inebriantur vino, primo materialis liquoris. Eph. 5: *nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Secundo carnalis delectationis. Prov. 7: *venite, inebriemur*; tertio spiritualis erroris. Supra 19: *et errare fecerunt Aegyptum in omni opere suo sicut errat ebrius et vomens.* Quarto divinae punitionis. Thren. 3: *inebriavit me absynthio.* Item inebriantur sancti primo lacrymis compunctionis. Supra 16: *inebriabo te lacryma mea.* Secundo calice passionis. Ps. 22: *calix tuus inebrians quam praeclarus est.* Tertio incentivo amoris. Cant. 4: *comedite amici, et inebriamini.* Quarto torrente felicis delectationis. Psal. 35: *inebriabuntur ab ubertate domus tuae.* Item nota super illo verbo, *coronae superbiae*, quod coronantur mali et boni. Mali coronantur primo corona vanae laetitiae. Sap. 2: *coronemus nos rosis.* Secundo rerum opulentiae. Supra 23: *quis cogitavit hoc super Tyrum quondam coronatam?* Tertio mundanae potentiae. Job 19: *spoliavit me gloria mea, et abstulit coronam de capite meo.* Quarto superstitiosae observantiae. 2 Mach. 6: *cum Liberi sacra celebrarentur, cogebantur hedera coronati Libero circuire.* Item coronantur sancti primo corona nuptiali. Infra 61: *quasi sponsum coronavit me corona.* Secundo triumphali. 2 Timoth. 2: *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Tertio regali. Infra 62: *eris corona gloriae in manu Dei tui.* Psalm. 20: *posuisti, domine, in capite ejus coronam de lapide pretioso.* Quarto sacerdotali. Eccl. 45: *corona aurea super caput ejus, expressa signo sanctitatis.* Item nota super illo verbo, *ablactatos lacte*, quod est quoddam lac quod debet deseri; et istud multiplex. Primo carnalis concupiscentiae. Supra 11: *qui ablactatus fuerit*; secundo imperfectae justitiae. Gen. 21: *crevit puer, et ablactatus est.* Tertio rudis doctrinae. 1 Cor. 3: *tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis.* Et est lac quod debet amplecti, primo purae conscientiae. Thren. 4: *candidiores nive, nitidiores lacte*, propter nitorem. Secundo sanae doctrinae propter dulcorem. Can. 4: *mel et lac sub lingua ejus.* Tertio aeternae gloriae propter facilem absorptionem. Levit. 20: *possidete terram fluentem lac et mel. Quia manda.* Hic ponit contemptum doctrinae: et primo per blasphemiam, qua prophetas deridebant, dicentes, *manda*, quia his verbis comminando utebantur. Supra 13: *mandabo militiae caeli*, Ier. 13: *mandabo nubibus. Expecta.* Hic promittendo. Habacuc 2: *si moram fecerit, expecta eum, quia veniens veniet.* Et addit poenam, *in loquela*; idest, ita carebitis intellectu prophetarum ac si aliquis loqueretur vobis motu labii tantum, et lingua extranea. Vel statim inferet vobis plagas. Et de ista locutione, Sap. 2: *contumelia et tormento interrogemus illum.* Secundo quantum ad obedientiam, *cui dixit*: unde primo ponit praeceptum, *haec requies.* Matth. 25: *quod uni ex* *minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Secundo contemptum, *et noluerunt.* Ezech. 3: *domus autem Israel noluit audire te, quia nolunt audire me.* Tertio comminatur interitum. *Et erit eis*; idest, pro verbis suis hanc poenam patientur. Matth. 12: *ex verbis tuis. Ut vadant*, in interitum. *Propter hoc.* Hic excludit remedium: et primo ponit duo remedia: secundo excludit ab eis utrumque. *Et ponam.* Circa primum ponit duo remedia. Unum in quo confidebant, scilicet pactum cum idolis: unde ponit pactum, *percussimus foedus cum morte*, idest cum Diabolo. Job 40: *numquid feriet tecum pactum, et accipies eum servum sempiternum?* Et pacti fructum: *flagellum inundans*, idest persecutio: *mendacium*, idest idolum, quod vos prophetae dicitis mendacium. Psalm. 72: *in labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur.* Secundum est remedium quod Deus sanctis parat, scilicet Christum, *ecce ego.* Psalm. 117: *lapidem quem reprobaverunt aedificantes. Qui crediderit non festinet*, sed expectet Habac. 2: *si moram fecerit, expecta eum.* Et hoc contra malorum blasphemiam. *Et ponam.* Hic excludit utrumque dictorum remediorum: et primo primum; secundo secundum, *coangustatum.* Circa primum tria. Primo ponit exclusionis justum judicium, *ponam*, Sap. 11: *omnia in numero et pondere fecisti.* Secundo excludit pactum, *et subvertet grando*, tribulationis. Et ponit quatuor contra omnia quae supra dixerat. Job 8: *spes hypocritae peribit.* Tertio exclusionis fructum, *et tantummodo.* Supra 26: *domine, in angustia requisierunt te. Coangustatum.* Hic excludit secundum remedium: et primo ponit in eis impedimentum quare non valeat eis. *Coangustatum*: loquitur secundum similitudinem adulterae, quae non potest eodem lecto habere virum et adulterum; ita nec ipse idolis cultum et divinum auxilium, 1 Cor. 10: *non potestis mensae domini participes esse, et mensae Daemoniorum.* Secundo ponit liberantis adventum, *sicut in monte divisionum.* Tangit historiam quae habetur 2 Reg. 5. *Sicut in valle.* Ios. 10. Tertio excludit misericordiae auxilium. *Ut faciat opus suum*, idest ut misereatur nobis? Sicut tunc interrogative. Et respondit, *alienum.* Psalm. 144: *miserationes ejus super omnia opera ejus. Et nunc nolite.* Hic concludit sanum et salubre consilium: et primo prohibet illusionem, *nolite illudere. Vincula*, captivitatis, Prov. 3: *illusores ipsi deludentur*: et assignat rationem. *Consummationem enim*, supra 10. *Auribus percipite.* Hic ponit consolationem. Et primo excitat attentionem, *audite.* Deuter. 32: *audite caeli quae loquor.* Secundo ponit consolationem sub similitudine agricultoris: *numquid tota die*, per quam ostendit tria: scilicet punientis Dei intentionem, quia ut fructificemus, sicut arator, *ut serat. Gith*, genus leguminis simile cymino. Secundo judicii discretionem: quia alio modo punit hos et illos, sicut rusticus alio modo excutit triticum et cyminum, et hoc ibi: *et erudiet. Panis*, idest frumentum. Tertio poenarum cessationem quantum ad hos qui corriguntur. *Verumtamen*, 1 Cor. 9: *debet qui arat in spe.* Tertio ponit expositionem: *et hoc a domino.* Ps. 138. *Mirabilia opera tua.*

Caput 29

[84989] Super Is., cap. 29 *Vae Ariel.* In parte ista ponit comminationem contra populum, sive contra civitatem; et dividitur in partes duas. In prima comminatur poenam temporalis destructionis;

in secunda poenam spiritualis excaecationis, *obstupescite.* Circa primum duo. In prima comminatur destructionem; in secunda ponit qualemcumque consolationem, *et erit sicut somnium.* Prima in duas. In prima destructionem Jerusalem per Babylonios. In secunda per Romanos, *et circumdabo.* Circa primum tria. Primo commemorat pristinam dignitatem. *Ariel*, idest leo Dei, quia Dei virtute temporibus David et Salomonis nullum timebat, sicut nec leo. Proverb. 30: *leo fortissimus bestiarum, ad nullius pavebit occursum.* Vel propter altare holocaustorum, quod ibi erat, quod consumebat animalia sicut leo. Et sic ut sumitur Ezech. 43: vel forte propter figuram, quia erat sita in modum leonis. *Expugnavit.* 1 Reg. 17: *nam leonem et ursum expugnavi.* Secundo ponit destructionem, ponens tria: festorum cessationem, *additus*, quasi dicat, multis annis. *Evolutae*, idest perierunt. Oseae 3: *sedebunt dies multos absque sacrificio et ephod.* Obsidionem, *et circumvallabo*, scilicet Chaldaeis. Ezech. 4: *erit in obsidionem*; et innuit expugnationem ex tristitia, *et erit tristis.* Thren. 1: *multi gemitus* et cetera. Tertio ponit reparationem factam sub Jesu sacerdote magno et aliis, de quo habetur in Esdra per totum. *Et erit mihi*; quasi dicat: umbram tantum pristinae dignitatis retinens. Sed contra. Aggaei 2: *magna est gloria domus istius novissimae, plusquam primae.* Et dicendum, quod hoc dicitur propter hoc quod fuit visitata ab ipso filio Dei et corporaliter. *Et circumdabo.* Hic comminatur destructionem per Romanos; et circa hoc quatuor ponit: primo obsidionem, *et circumdabo quasi sphaeram*, idest in circuitu. Luc. 19: *circumdabunt te inimici tui vallo.* Habac. 1: *super omnem munitionem ridebit, et comportabit aggerem.* Secundo obsessorum humiliationem, *humiliaberis*; et humiliationis signum: *de terra loqueris*, idest, ita ac si sub terra esses, etiam audieris humiliter, verba ferens Pythonis, qui silenter incantabant. Soph. 3: *auferam de medio tui maliloquos superbiae tuae.* Vel humiliationis meritum, arguens in eis peccatum avaritiae, *de terra loqueris*; et idolatriae, *et erit quasi Pythonis.* Tertio ponit hostium multitudinem, *et erit sicut pulvis*: Joel. 1: *gens ascendit*: vel hostium destructionem, sicut supra 17: *rapietur sicut pulvis montium a facie venti.* Quarto ponit ipsam destructionem, *eritque repente*: metaphorice, propter hostium ferocitatem. Jerem. 4: *quasi nubes ascendet, et quasi tempestas: currus ejus velociores aquilis. Et erit sicut somnium.* Hic adhibet quamdam consolationem ex hostium poena, quia sicut res vana, in nihilum ibunt non reportantes aliquod commodum ex destructione Judaeae, sicut nec esuriens vel sitiens ex cibo vel potu somniato. Eccl. 34: *vana spes et mendacium insensato viro, et somnia extollunt imprudentes.* Zach. 12: *ponam Jerusalem lapidem oneris cunctis populis.* Nota super illo verbo, *et erit sicut somnium*, quod aliquid dicitur somnium primo propter vanitatem. Eccli. 34: *visio somniorum secundum hoc*; secundo propter brevitatem. Job 20: *velut somnium advolans non invenietur.* Tertio propter cognitionis obscuritatem. Job 33: *per somnium in visione nocturna.* Quarto propter animae perversitatem. Infra 56: *dormientes et amantes somnia. Obstupescite*, hic comminatur poenam excaecationis: et primo praedicit excaecationem Judaeorum; secundo conversionem gentium, *nonne adhuc.* Circa primum duo. Primo ponit excaecationem; secundo ipsius rationem assignat, *et dixit dominus.* Circa primum tria. Primo praedicit excaecationem, ponens ea quae perturbant judicium rationis, *obstupescite*, ex consideratione malorum culpae vel poenae. Jerem. 2: *obstupescite caeli super hoc, et portae caeli desolamini vehementer. Et admiramini*, ex consideratione magnorum. Psal. 138: *mirabilia opera tua. Fluctuate*, ex incertitudine eligendorum. Jac. 1: *qui enim haesitat, similis est vento; vacillate*, ex inconstantia propositorum. Job

4: *vacillantes confirmaverunt manus tuae. Inebriamini*, ex anxietate dolorum. Habac. 2: *bibe tu quoque, et consopire; circumdabit te calix dexterae domini.* Secundo ponit excaecationis modum, *quoniam miscuit*; idest, sicut vinum mixtum propinavit, *oculos vestros*, scilicet prophetas. Supra 19: *dominus miscuit in medio spiritum vertiginis.* Tertio ponit excaecationis effectum, quia librum sacrae Scripturae et visiones omnium prophetarum non intelligent. *Et erit vobis.* Apoc. 5: *vidi in dextera sedentis librum. Et dixit dominus.* Hic ponit causam excaecationis, scilicet peccatum ipsorum: et primo in affectu; secundo in intellectu, *vae qui profundi.* Circa primum duo ponit. Primo culpam divini contemptus, *cor autem ejus*, quia palliant verbis, *labiis*, humanis observantiis. *Et timuerunt.* Jer. 12: *prope es tu ori eorum, et longe a renibus eorum.* Matth. 15: *irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Secundo poenam, *ideo ecce ego, grandi*, secundum eorum reputationem, vel quondam. Abdias: *perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo*: 1 Cor. 1. *Vae qui profundi.* Hic ponit peccatum ex parte intellectus, quia non credebant Dei providentiam, quod sciret ea quae circa nos aguntur: et circa hoc duo facit. Primo ponitur erroris excogitatio. Dicebant autem Deum latere, propter cordis profunditatem, ubi sua prava consilia pertractabant: unde dicit: *qui profundi*, Jerem. 17: *profundum est cor hominis et inscrutabile; quis cognoscet illud?* Et propter obscuritatem locorum in quibus prava opera exercebant: unde dicit: *quorum sunt*, Joan. 3: *omnis qui male agit, odit lucem.* Eccl. 16: *non dicas, a Deo abscondar.* Secundo ponitur justa increpatio, *perversa est. Non fecisti*, quia Deus cognoscit inquantum est causa rei. Infra 45: *vae qui contradicit factori suo.* Infra 64: *et nunc, domine, pater noster es tu, nos vero lutum; et fictor noster, et opera manuum tuarum omnes nos. Nonne.* Hic praedicit gentium conversionem: et circa hoc tria facit. Primo praedicit conversionem ad gratiam. *Libanus*, gentes, quia mons erat in terra gentium, *in Carmel* in gratiam, quam Judaei per circumcisionem habebant, quia interpretatur scientia circumcisionis. *In saltum*, idest in sterilitatem, in qua prius erant gentes. Infra 32: habetur idem. Ad sacram scientiam, *surdi*, scilicet gentiles, qui prius non audierant verba legis. Matth. 2: *caeci vident.* Joan. 9: *in judicium veni in hunc mundum, ut qui non vident videant, et qui vident caeci fiant.* Ad spiritualem laetitiam, *et addent.* Psal. 9: *laetabor et exultabo in te, psallam nomini tuo, altissime.* Secundo assignat conversionis occasionem, vel rationem, ex casu Diaboli: *quoniam defecit qui praevalebat*, per potentiam, *illusor*, deceptor per astutiam. Supra 16: *consummatus est miser*, ex caecitate Judaici populi: quia caecitas ex parte contingit in Israel: Rom. 11. *Succisi sunt qui vigilabant*: studiositas ad malum. Prov. 4: *non enim dormiunt, nisi male fecerint. Qui peccare*, pravis exemplis et doctrinis. *Arguentem*, quantum ad disciplinae contemptum. Amos 5: *odio habuerunt corripientem in porta. Declinaverunt*, quantum ad peccati vanitatem, quia frustra est quod non consequitur finem. Sap. 5: *quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Tertio ponit Judaeorum reversionem in fine mundi, *propter hoc haec dicit; qui redemit*, Gen. 11. *Non modo*, idest in hoc tempore, *confundetur*, bona confusione. Eccl. 4: *est confusio adducens gloriam; filios* apostolos, *mussitatores*, idest qui primo murmurabant. Supra 27: *qui egredientur impetu a Jacob, et florebit et germinabit Israel.* Vel potest aliter exponi de prosperitate, quae eis promittitur destructo Senacherib vel Nabuchodonosor. *Carmel in saltum*; idest, tanta erit fertilitas terrae promissionis, quod fertilitas Carmeli reputabitur sterilitas in comparatione ejus. *Illusor*, Senacherib vel Nabuchodonosor. *Filios suos*, tres pueros in camino ignis: vel quia pueri ipsorum facient laudem nominis mei, quod ipsi in juventute sua non fecerint.

Caput 30

[84990] Super Is., cap. 30 *Vae filii.* In parte ista comminatur propheta contra illos qui contempserunt prophetiam Jeremiae, euntes in Aegyptum, contra ejus consilium, sicut habetur Jerem. 43. Et dividitur in duas. In prima comminatur contra Judaeos tantum; in secunda contra Judaeos et Aegyptios simul, de quibus confidebant: 31 cap.: *vae qui descendunt.* Vel, secundum Glossam, in prima parte prohibet descensum, in secunda comminatur poenam contra descendentes. Prima in duas. In prima ponit comminationem; in secunda consolationem, *propterea expectat.* Prima in duas. In prima arguit descensum; secundo divini praecepti contemptum, *ideo clamavi.* Circa primum tria arguit in eis. Primo itineris dispositionem, ponens propositum, *ut faceretis consilium (...) telam*, pravam machinationem; et consequentem effectum, *ut adderetis*: 2 Paralip. 28: *quare vultis addere peccata super peccata?* Secundo ponit consilii executionem quantum ad viae incessum, *qui ambulatis*; qui deformatur per contemptum divini consilii, *os meum*, prophetam. Jerem. 15: *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris*: quia quae dixit facere noluistis. Et per fiduciam humani auxilii, *habentes fiduciam.* Jerem. 17: *maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum.* Et ponit effectum: *et erit vobis*, Oseae 4: *gloriam eorum in ignominiam commutabo.* Unde quantum ad viae terminum, *ierant enim in Taphnis*, quae est tantum in alia parte Aegypti, quasi timentes in primis terminis remanere. Jerem. 2. *Quid tibi vis in via Aegypti, ut bibas aquam turbidam?* Et ostendit spei defectum: *omnes confusi sunt.* Psalm. 145: *nolite confidere in principibus.* Tertio describit rerum asportationem, *onus jumentorum*, comminans primo destructionem Aegypti: *onus* filiorum Juda. *Jumentorum*, propter stoliditatem; vel quia sicut jumenta res suas deferebant. *Austri*, quia ad Austrum fugerunt, vel quia in Australi parte erat eorum habitatio. *In terra tribulationis*, in Aegypto, quae Hebraice dicitur Mesraim, quod interpretatur tribulatio, vel angustia. Jerem. 42: *gladius quem vos formidatis.* Secundo ponit asportantium conditionem: *leaena*, propter ferocitatem, *leo*, propter audaciae praesumptionem, *vipera*, propter crudelitatem, *regulus volans*, non quod habeat pennas, sed quia insilit in faciem hominis, propter velocitatem ad male faciendum. Soph. 3: *principes ejus quasi leones.* Tertio rerum asportationem, *portantes.* Quarto laboris frustrationem, *ad populum*, Psalm. 59: *vana salus hominis. Ideo clamavi.* Hic arguit in eis Dei contemptum: et primo ostendit quomodo contempserint divinum praeceptum; in secunda quomodo contempserint salubre consilium, *quia haec dicit*, circa primum tria ponit, primo Dei praeceptum; secundo populi contemptum, *populus enim*, tertio comminatur contemnentibus mortem, vel mortis interitum, *propterea haec dicit.* Circa primum tria ponit. Primo praeceptum: *ideo*, quia scilicet inutile est, *quiesce*, in terra tua. Jer. 14: *haec dicit dominus populo huic, qui dilexit movere pedem suum, et non quievit et domino non placuit.* Secundo ponit praecepti confirmamentum. *Nunc ergo*, tu Isaias, *ingressus*, in propheticam visionem, vel tu Jeremias, *ingressus*, in Aegyptum cum populo,

sicut legitur Jer. 43. Tertio assignat confirmationis fructum, *et erit in die illa.* Exod. 17: *scribe hoc ob monumentum. Populus.* Hic ponit populi contemptum: et primo secundum quod contemnebant Deum. *Ad iracundiam*, quantum ad peccatum transgressionis. Ezech. 2: *noli esse exasperans sicut domus Israel exasperatrix est. Mendaces*, quantum ad peccatum locutionis, quia promiserunt Jeremiae obedientiam, quam servare noluerunt, ut habetur Jer. 42. Psal. 17: *filii alieni mentiti sunt mihi. Nolentes*, quantum ad peccatum omissionis. Prover.: 28: *qui obturat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Secundo ponit contemptum prophetarum, *qui dicunt videntibus* secundum quod interdicebant eis proprium officium. Amos 7: *qui vides, gradere, fuge.* Inquantum inducebant eos ad mendacium, loquimini. 3 Reg. ult.: *ecce sermones prophetarum omnes bona regi annuntiant. Declinate*, inquantum prohibebant divinae cognitionis verbum. Job 21: *qui dixerunt Deo: scientiam viarum tuarum nolumus: propterea haec dicit.* Hic comminatur eis interitum (repentinum) resumens culpam, ut justior appareat poena: *pro eo quod.* Poenam autem adjungit, ibi, *propterea erit vobis*; significans poenam subitaneam per similitudinem ruinae, quae diu latet in pariete, qui tandem subito cadit, *quoniam subito*: 1 Thess. 5: *cum enim dixerint, pax et securitas; tunc superveniet eis repentinus interitus.* Et ostendit etiam poenam validam, *et comminuetur*, sub similitudine confractionis lagenae, cujus nulla testa remanet integra ad aliquid valens, scilicet ad ignem portandum, et ad aquam hauriendam. Supra 24: *confractione confringetur terra.* Nota super illo verbo, *quiesce*, quod quiescere debet homo primo a peccati actu. Supra 1: *quiescite agere perverse, discite bene facere.* Secundo a vagandi cursu. Jerem. 14: *haec dices populo huic, qui dilexit movere pedes suos, et non quievit.* Tertio ab immoderato appetitu. Infra 57: *cor impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* Quarto a praesumptuoso intellectu. Eccli. 18: *cum consummaverit homo tunc incipiet. Quia haec dicit dominus.* Hic arguit in eis divini consilii contemptum: et circa hoc tria ponit. Primo consilium, *si revertamini.* Infra 45: *convertimini ad me, et salvi eritis.* Secundo contemptum: *et dixistis. Ideo fugietis*: hoc est verbum domini. Deut. 2: *per unam viam gradiemur. Et super veloces ascendemus*: vox populi rebellis. *Ideo velociores*: vox domini. Thren. 4: *velociores fuerunt persecutores nostri aquilis caeli.* Tertio comminatur interitum, *mille*, Aegyptii, *unus* Chaldaeus. *Fugietis* omnes vos Judaei, *quinque*, Chaldaeorum. Deut. 32: *quomodo persequebatur unus mille, et duo fugarent decem millia? Quasi malus*, in signum evitandi naufragii. Supra 6: *erit in ostensionem sicut terebinthus et sicut quercus quae expandit ramos suos. Propterea expectat.* Hic ponit consolationem: et circa hoc duo facit. Primo ponit miserendi propositum; secundo exequitur misericordiae beneficium, *populus enim.* Circa primum tria (ponit). Primo miserendi propositum in Deo, *propterea expectat*, non ex toto destruens vos. Oseae 3: *dies multos expectabis me*: secundo ingratorum judicium: *et ideo exaltabitur*; idest, altus in justitia apparebit, puniens vos ingratos suis beneficiis. Supra 5: *exaltabitur dominus exercituum in judicio.* Tertio bonorum praemium, *beati omnes.* Luc. 12: *vos similes hominibus expectantibus dominum suum. Populus enim.* Hic exequitur misericordiae beneficium: et primo in eorum exaltatione; secundo in hostium oppressione, *ecce nomen.* Circa primum duo (ponit). Primo sublationem malorum contra exilii captivitatem. *Populus enim*, tempore Zorobabel: vel potius mystice totum. Ps. 124: *non commovebitur in aeternum qui habitat in Jerusalem.* Contra tristitiae anxietatem: *plorans*, ante, *nequaquam plorabis*, semper, sed quando liberaberis. Supra 25: *auferet lacrymam* *ab omni facie.* Contra Dei indignationem *miserans.* Ps. 90: *invocabit me, et ego exaudiam eum.* Contra paupertatem: *et tibi dabit dominus.* Et est sensus: modico victu erunt contenti. Eccli. 29: *vitae initium hominis panis et aqua.* Vel quia in reditu de Babylone penuriam passi sunt. Mystice secundum Glossam. Secundo ponit collationem bonorum: unde, *faciet.* Et primo spiritualium, quantum ad electam doctrinam, describens doctorem: *avolare*, recedere, *doctorem*, Esdram, cujus doctrina adhuc utuntur, vel Christum, *post tergum*, sicut fugiens quando ab insequente revocatur. Joel 2: *dedit vobis dominus doctorem justitiae.* Et ponit doctrinam, *haec via*, Num. 21: *via regia gradiemur.* Et etiam quantum ad debitam Dei culturam, *et contaminabis*, id est in usus communes rediges. 4 Reg. 23: *contaminavit excelsa et demolitus est ea. Vestimentum*, omnem ornatum idoli. Secundo quantum ad temporalia bona: unde dicit, *egredere*, scilicet a spiritualibus ad temporalia, (o Isaia vel Ieremia). Et primo promittit terrae fertilitatem promittens causam, *dabitur pluvia*: Joel 2: *descendere faciet ad vos imbrem*: et effectum, quantum ad cibos hominum. *Et panis frugum.* Gen. 49: *Aser panis pinguis.* Ps. 147: *adipe frumenti satiat te.* Quantum ad pascua armentorum, *pascetur agnus*, quantum ad oves: *tauri*, quantum ad boves; et in utrisque notat fecunditatem, ponens filios. *Et pulli asinorum*, quantum ad annonam iumentorum; *migma*, hordeum cum palea purgatum, quod prius commixtum comedebant. Secundo promittit aquarum ubertatem, *et erunt.* Judaei dicunt haec ad litteram complenda in fine mundi, *multorum*, Romanorum, secundum eos; quod est fabulosum. Vel potest esse metaphorica locutio: ut per aquam significetur consolatio, quam post reditum de captivitate et Babylonis destructionem habuerunt. Vel mystice de doctrina Christi. Infra 41: *aperiam in supremis collibus flumina, et in medio camporum fontes.* Tertio caeli claritatem, *et erit lux solis sicut lux septem*, idest tantum in uno quantum modo in septem, quasi septempliciter: vel sicut fuit in primo septenario dierum. Haec Judaei fabulose ad litteram dicunt tempore aureae Jerusalem. Sed melius est quod ad futuram sanctorum gloriam referatur, post mundi innovationem. Vel methaphorice et hyperbolice ad statum populi referatur. Ps. 146: *qui sanat contritos corde, et alligat contritiones eorum.* Nota super illo verbo, *et panes frugum*, quod verbum Dei est panis primo arctus propter observandi difficultatem. Matth. 7: *arcta est via quae ducit ad vitam.* Secundo uberrimus propter fructus utilitatem. Infra 55: *quomodo descendit imber de caelo et inebriat terram et germinat et illic ultra non revertitur sic erit verbum quod egredietur de ore meo.* Tertio pinguis propter delectationis suavitatem. Gen. 49: *Aser panis pinguis. Ecce nomen domini.* Hic consolatur eos ex hostium punitione: et circa hoc tria ponit. Primo judicis punientis adventum; secundo poenae modum, *et auditam faciet*; tertio punitionis locum, *praeparata est.* Circa primum tria ponit. Primo adventum: *venit*, ad universale judicium, *de longinquo*, longe ante a prophetis annuntiatum. Vel: *venit* ad destructionem, Sennacherib; *de longinquo*, de alto potentiae suae. Vel ad destruendos Babylonios, per Medos a longe venientes. Jer. 5: *ecce ego adducam super vos gentem de longinquo. Nomen domini*, filius quantum ad primam expositionem; vel quia redundans est in gloriam ipsius, quantum ad secundam et tertiam. Secundo ostendit venientis zelum, ponens iram in corde, per antropospatos, *ardens furor.* Furor est ira accensa. Incenditur autem vel quantum ad vehementiam desiderii vindictae; et quantum ad hoc dicit, *ardens*: vel quantum ad quantitatem poenae; et quantum ad hoc dicit, *gravis.* Infra 65: *isti fumus erant in furore meo, ignis ardens tota die.* Ponit etiam iram in ore: *labia ejus repleta* *sunt indignatione*, improperans peccata; *devorans*, comminando tormenta. Supra 11: *spiritu labiorum suorum interficiet impium.* Ponit etiam iram in opere: *spiritus ejus*, idest indignatio, *usque ad medium colli*, idest usque ad extinctionem adducet. Supra 8: *ibit per Judam inundans furor.* Tertio ponit indignationis effectum in malis: destructionem gentium. *Ad perdendas gentes.* Ps. 72: *domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges.* Et cessationem tyrannorum, *et frenum erroris.* Job 30: *pharetram suam* et cetera. Ponit etiam effectum in bonis in laude oris, *canticum erit solemnitatis*: quia in tribus solemnitatibus ibant in Jerusalem cum laetitia. Levit. 23: infra 33: *civitatem solemnitatis nostrae oculi tui videbunt.* Et in jucunditate cordis, *in laetitia cordis.* Infra 51: *gaudium et laetitia* et cetera. Judith ult.: *erat autem populus domini jucundus. Et auditam.* Hic describit poenae modum: et circa hoc tria facit. Primo describit poenae modum quantum ad punientis actum. *Vocis suae*, per quam apparebit gloriosus, *et terrorem brachii*, per similitudinem irati, qui his modis comminatur. Job 40: *si habes brachium sicut Deus.* Et quantum ad instrumentum, *et flamma ignis*: quia, ad litteram, Assyrii combusti fuerunt. Et forte tempestas aliqua fuit. Vel significantur diversae poenae in die judicii. Eccli. 30: (*ignis, grando*, etc.). Ps. 148: *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum.* Secundo ponit poenae inflictionem, ostendens ejus horrorem, *a voce enim*: et poenae durationem, *et erit transitus fundatus*, idest firmatus. Tertio sanctorum exultationem, *in citharis; in bellis praecipuis*, quae sola divina virtute geruntur. Ps. 57: *laetabitur justus cum viderit vindictam. Praeparata est.* Hic describit poenae locum: et primo ipsius dispositionem. *Thophet*, vallis filii Ennom, Gehenna, quia conservabatur ibi ignis ad sacrificia in lapidibus de Tophis. Eadem est vallis Gethsemani, in qua destructus est exercitus Senacherib. Vel significatur per ipsam Infernus. Unde Judaei conjiciunt ibi esse Infernum, quia ex duabus palmis quae ibi sunt, semper emittitur fumus. *Ab heri*, idest ab initio; vel a secundo die secundum Judaeos, quae habuit tantum heri: unde nudius tertius. De hac valle habetur Jer. 7 et 19: *a rege*, Deo. Supra 5: *dilatavit Infernus animam suam.* Secundo poenarum diversitatem, *nutrimenta eius. Ligna* impii, vel illi de exercitu Senacherib. *Flatus*, idest voluntate, metaphorice. Ps. 10: *ignis, sulphur, spiritus procellarum* et cetera. Nota super illo verbo, *ecce nomen domini*, quod filius Dei est nomen patris: primo quo manifestatur. Joan. 17: *manifestavi nomen tuum hominibus.* Secundo quo honoratur. Matth. 6: *pater, sanctificetur nomen tuum.* Tertio quo invocatur. Joan. 16: *quodcumque petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* Item super illo verbo, *venit de longinquo*, quod venit de longinquo primo propter diuturnam expectationem. Hebr. 11: *juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non receptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes.* Secundo propter meritorum nostrorum imperfectionem. Ephes. 2: *veniens evangelizavit vobis pacem qui longe fuistis.* Tertio propter temporis dilationem. Num. 24: *videbo eum, sed non modo; intuebor illum, sed non prope.* Quarto propter majestatis altitudinem. Ps. 18: *a summo caelo egressio ejus, et occursus ejus usque ad summum ejus.* Item super illo verbo, *lingua ejus quasi ignis*, quod caritas dicitur ignis primo quia illuminat. Eccl. 2: *qui timetis Deum diligite eum, et illuminabuntur corda vestra.* Secundo quia exaestuat. Cant. 2: *fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Tertio, quia ad se omnia convertit. Rom. 8: *scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Quarto quia expeditum facit. Joan. 14: *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Quinto quia sursum trahit. Cant. 3: *in lectulo meo quaesivi quem diligit anima mea; quaesivi illum, et non* *inveni.* Nota super illo: *praeparata est* quod Infernus est latus primo propter retinendi aviditatem, supra 5: *dilatavit Infernus animam suam*; secundo propter damnatorum multitudinem, Matth. 7: *arta est via quae ducit ad vitam*; tertio propter poenarum diversitatem, Ps. (148) *ignis, grando, nix, glacies,* etc., vel (Ps. 10): *ignis, sulphur et spiritus* etc.; quarto propter poenae aeternitatem, Matth. 25: *ite maledicti in ignem aeternum.*

Caput 31

[84991] Super Is., cap. 31 *Vae qui descendunt.* In parte ista comminatur utrisque simul, scilicet Aegyptiis et Judaeis: et circa hoc duo facit. Primo ponit comminationem; secundo consolationem, ibi, *quia haec dicit dominus.* Circa primum duo. Ponit primo culpam ex confidentia humani auxilii, *in equis sperantes*: Psalm. 32: *fallax equus ad salutem; in abundantia virtutis suae non salvabitur*: et ex contemptu divini auxilii, *et non sunt confisi.* Contra in Psal. 19: *hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri speravimus.* Secundo comminatur poenam, *ipse autem*: et primo contra contemptum divini auxilii ponit Dei sapientiam, et sententiae firmitatem, *et verba non abstulit*: idest, non irrita fecit quae per prophetas comminatus est. Num. 23: *non est Deus ut homo ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur.* Et subjungit poenam: *et consurget.* (Secundo) contra fiduciam humani auxilii ponit eorum debilitatem, *Aegyptus homo.* Ezech. 28: *cum sis homo, et non Deus.* Et subjungit poenam, *et corruet auxilium.* Job 4: *qui habitant domos luteas, qui terrenum habent fundamentum. Quia haec dicit dominus.* Hic ponit consolationem, promittens per Deum liberationem ab hostibus, a quibus per Aegyptios liberari non potuerunt. Et circa hoc tria facit. Primo ponit Judaeorum defensionem sub similitudine leonis defendentis, dicens: *vos et Aegyptii peribitis*, in quibus confidebatis me contempto: *quia haec dicit dominus*, qui solus salvat. *Ut praelietur*, tamquam defensor contra illos qui impediebant aedificationem templi post reditum de captivitate. Vel contra Assyrios Oseae 13: *ego ero eis quasi leaena, sicut pardus in via Assyriorum.* Et sub similitudine avis protegentis, *sicut aves*: Matth. 23: *sicut gallina congregat pullos suos sub alis, et noluisti*, Deut. 32: *sicut aquila provocans ad volandum pullos suos, et super eos volitans.* Secundo ponit hostium destructionem, promittens consilium ad hoc merendum, *convertimini ad me*, Prov. 18: *impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit.* Rom. 6: *sicut exhibuistis membra vestra servire iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete servire munditiae in sanctificationem.* Et ponit complementum, *in die illa.* Supra 2: *in die illa projiciet homo idola sua.* Et ponit fructum, scilicet ipsam destructionem quantum ad occisorum necem, *in gladio.* Deuter. 32: *gladius meus devorabit carnes.* Et quantum ad residuorum deletionem in fuga, timore et servitute, quia *vectigales*, postmodum Babyloniis. Tertio ponit utriusque confirmationem: *dixit dominus cujus ignis*, comburens Assyrios. Supra 10: *erit lumen Israel in igne, et sanctus ejus in flamma.* Vel ignis in altari thymiamatis. *Caminus*, in altari holocaustorum. Lev. 6: *ignis in altari meo semper ardebit.* Vel ignis caritatis in Ecclesia militante imperfecte, sed caminus in Ecclesia triumphante perfecte. Nota, quod caritas dicitur ignis. Require in praecedenti collatione

ante principium capituli.

Caput 32

[84992] Super Is., cap. 32 *Ecce in iustitia.* Haec est tertia pars comminationis, in qua prosequitur liberationem ab hostibus, qui tunc eis imminebant. Et primo praedicit eam per modum prophetiae; in secunda narrat per modum historiae, 36 cap.: *et factum est.* Prima in duas. In prima praedicit Judaeorum prosperitatem; in secunda hostium destructionem. 33 cap.: *vae qui praedaris.* Circa primum duo. Primo praedicit liberatorum statum, quantum ad regis aequitatem, *regnabit rex*, scilicet Ezechias. Jer. 23: *regnabit rex et sapiens erit*, quantum ad populi prosperitatem. (*Et principes*); quantum ad consolationem in tribulatione, *et erit vir.* Supra 4: *erit tabernaculum in umbraculum diei ab aestu.* Quantum ad emendationem in spiritualibus, *non caligabunt*, ut prius, propter peccata regis et populi, *videntium*, scilicet prophetarum; sed apertas a domino visiones accipient; *aures*, scilicet subditorum, *auscultabunt*, implentes praecepta domini per prophetas, *cor stultorum* qui prius idolis errabant, *balborum*, prophetarum, qui prius obscure et aenigmatice loquebantur. Sapient. 10: *sapientia aperuit os mutorum, et linguas infantium facit disertas.* Et etiam quantum ad consecutam libertatem, scilicet a tyrannis: *non vocabitur qui insipiens*, scilicet Senacherib, cui prius tributa solvebant, sicut patet 4 Reg. 18. Ezech. 24: *eruam eos de manu regis Assyriorum.* Secundo exequitur liberationis modum, *stultus enim*: et primo prosequitur afflictionem; secundo liberationem, *donec effundatur.* Circa primum duo facit. Primo describit hostem persequentem; secundo persecutionem, *mulieres.* Circa primum tria. Primo ipsius regis nequitiam, quantum ad blasphemiam oris, *stultus*, scilicet Senacherib, *fatua* verba blasphemiae: infra 37. Prov. 15: *os fatuorum ebullit stultitiam.* Quantum ad duplicitatem cordis: *cor ejus faciet*, promittens populo bonam terram, *ad dominum fraudulenter*, dicens se illius praecepto venisse: infra 36. Prov. 12: *cogitationes justorum consilia.* Quantum ad crudelitatem operis, *vacuam*, spoliando eos rebus quibus debebant nutriri, contra illud Prov. 25: *si esurierit inimicus tuus ciba illum.* Secundo principum ejus malitiam, *fraudulenti*, scilicet Senacherib, *vasa*, idest nuntii et principes ejus. Prov. 29: *princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros habet impios.* Et malitiae executionem: *ipse enim cogitationes*, scilicet Rapsaces, de quo infra 36, *concinnabit*, idest componet. Cinnus: genus potionis ex diversis speciebus compositae: *pauper* Judaeus. Psalm. 49: *os tuum abundavit malitia, et lingua tua concinnabat dolos.* Tertio regnantis Ezechiae prudentiam. *Princeps*, quia praecepit quod non illi aliquis responderet. Supra 1: *restituam principes tuos ut fuerunt prius. Mulieres.* Hic describit persecutionem inflictam quantum ad tria. Primo quantum ad fructuum amissionem, excitans attentionem, *mulieres*, quae facile potestis plorare, *opulentae*, quae plorandi materiam habetis ex bonorum perditione. Vel *mulieres*, idest vos Judaei imbecilles. Psalm. 48: *qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur.* Et ponit temporis determinationem, *post dies*, aliquot, et unum. *Annum*, Psalm. 21: *quoniam tribulatio proxima est, et non est qui adjuvet.* Et ponit fructuum amissionem: *consummata*, destructa, *collectio*, frugum, *non veniet*, in

domos vestras ab agris. Jer. 48: *ablata est laetitia vindemiae.* Secundo quantum ad camporum vastationem, indicens planctum, *obstupescite.* Baruch 4: *exui me stola pacis.* Supra 22: *et vocavit dominus in die illa ad fletum.* Et praedicit damnum, *super humum.* Supra 5: *ascendent super eam vepres et spinae.* Tertio quantum ad desolationem civitatum et domorum, ponens ipsam desolationem: *quanto magis*, scilicet flendum est, *civitatis exultantis*, scilicet Jerusalem, cujus inferior pars fuit reddita Assyriis. Supra 22: *urbs frequens civitas exultans.* Et desolationis magnitudinem quantum ad domos, quia redactae in perpetuas tenebras, sicut accidit in aedificiis ruinosis. *Et tenebrae.* Job 12: *palpabunt in tenebris, et non in luce.* Et quantum ad agros, *gaudium onagrorum*, qui morantur in magnis solitudinibus. Jer. 2: *onager assuetus in solitudine. Donec effundatur.* Hic prosequitur liberationem: et primo ponit Judaeorum consolationem; secundo hostium destructionem, *grando autem*, tertio prophetae congratulationem, *beati qui seminant.* Circa primum tria (ponit). Primo divinam consolationem: haec dico, contingent vastante terram Senacherib: *donec spiritus*, divina consolatio. Ezech. 37: *scietis quia ego dominus, quia intromittam in vos spiritum et vivetis.* Secundo consolationis modum et ordinem, quantum ad terrae fertilitatem, *et erit desertum*; idest, terra vestra prius deserta, erit ita fertilis sicut Carmelus cujus fertilitas reputabitur sterilitas comparatione terrae vestrae. Supra 29, idem habetur. Quantum ad justitiae observationem, *et habitabit.* Supra 1: *Sion in judicio.* Et quantum ad pacis tranquillitatem, *et erit opus*, idest effectus, *silentium*, quia sine tumultu contentionum et bellorum. Supra 26: *domine, dabis pacem nobis.* Tertio ponit divinae consolationis jucundam fruitionem, *et sedebit.* Prov. 1: *qui autem me audierit, absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur. Grando*, scilicet tribulationis, *in descensione saltus*; idest, descendent a domino super hostes vestros. *Civitas.* Ninive. Supra 26: *civitatem sublimem humiliabis. Beati qui seminant.* Hic ostenditur prophetae congratulatio. *Super aquas*, idest super loca fertilia ex abundantia aquarum. *Pedem bovis et asini*, non simul, quia hoc prohibitum est. Deut. 22: *non arabis in bove et asino.* Psalm. 127: *labores manuum tuarum quia manducabis, beatus es, et bene tibi erit.* Nota super illo verbo, *erit opus justitiae pax*, quod pax sanctorum in patria erit pulchra, primo quia non erit falsa. Sap. 15. Secundo quia non interrupta. Supra 9: *et pacis non erit finis.* Tertio quia plena. Psalm. 147: *posuit fines tuos pacem.* Item nota quod pacem futuram faciunt appetibilem tria. Primo firmitas divinae potentiae. Psal. 124: *qui confidunt in domino, sicut mons Sion, non commovebitur in aeternum qui habitat in Jerusalem.* Secundo puritas propriae conscientiae. Prov. 3: *ambulabis fiducialiter in via tua, et pes tuus non impinget.* Tertio remotio hostilis nequitiae. Joan. 16: *confidite, ego vici mundum.* Item nota super illo verbo, *beati qui seminant super aquas*, quod doctrina domini est aqua, primo quia abundat. Eccl. 24: *ego sapientia effudi flumina.* Secundo quia refrigerat. Prov. 25: *aqua frigida animae sitienti.* Tertio quia fecundat. Infra 55: *quomodo descendit imber de caelo et illuc ultra non revertitur, sed inebriat terram, et germinare eam facit; sic erit verbum quod egredietur de ore meo.* Quarto, quia velociter portat. Joan. 4: *fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Quinto, quia singulis se conformat. Prov. 5: *in plateis aquas tuas divide.*

Caput 33

[84993] Super Is., cap. 33 *Vae qui praedaris.* In parte ista incipit praedicere hostium destructionem: et primo destructionem; secundo destructionis effectum, 35 cap.: *laetabitur.* Prima in duas. In prima praedicit destructionem hostium principalium, scilicet Assyriorum; in secunda aliorum eis auxiliantium, 34 cap.: *accedite.* Circa primum duo. Primo praedicit destructionem Assyriorum; in secunda ingratorum Judaeorum: *laxati sunt.* Circa primum duo. Primo praedicit Assyriorum destructionem; secundo invitat omnes ad tanti facti considerationem, *audite.* Circa primum duo facit. Primo praedicit poenam quam a Deo percepit; secundo quam aliis ipse intulit, *ecce videntes.* Circa primum tria facit. Primo comminatur Assyriis destructionem, ponens quaestionem, *nonne*, et responsionem, *cum consummaveris fatigatus*; quasi dicat, taedio affectus de multis victoriis. Matth. 7: *in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Apoc. 13: *qui in gladio occiderit.* Secundo in persona populi petit a Deo comminationis confirmationem, *domine, miserere.* Eccli. 36: *glorifica manum, et extende brachium.* Psal. 59: *da nobis, domine, auxilium de tribulatione.* Tertio ponit petitionis impletionem: primo ponens destructionem Assyriorum quantum ad exercitus dispersionem: *a voce Angeli*, multos interficientis, *populi*, Assyrii, qui residui fuerunt. Supra 31: *et pavebunt principes ejus fugientes.* Quantum ad spoliorum direptionem, *et congregabuntur*, a Judaeis, *vestra*, o Assyrii. Supra 10: *laetabuntur coram te sicut qui laetantur capta praeda.* Secundo destructionis fructum, scilicet Dei gloriam, *magnificatus.* Psal. 56: *magnificata est usque ad nubes veritas tua*, et hominum gratiam in rectitudine actus, *implevit*, scilicet dominus, *judicio*, quae executio justitiae. *Fides*, quae est fundamentum justitiae. Supra 1: *Sion in judicio*, Oseae 2: *sponsabo te mihi in justitia et fide.* Quantum ad perfectionem intellectus: *divitiae salutis, sapientia*, in divinis, *scientia*, in humanis. Prover. 3: *pretiosior est sapientia.* Quantum ad ordinationem affectus, *timor*, Eccli. 1. *Timor domini delet peccatum.* Nota super illo verbo, *divitiae salutis*, quod nos habemus divitias primo in Deo. Col. 2: *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi.* Secundo in seipso, Proverb. 3: *pretiosior est sapientia.* Tertio in sanctorum collegio. Supra 13: *pretiosior erit vir auro. Ecce videntes clamabunt.* Hic ponit poenam quam aliis intulit: et primo describit poenam ab ipso inflictam quantum ad perturbationem hominum: *videntes*, exercitus magnitudinem, *foris* qui habitant in suburbanis, *Angeli pacis*, legati Ezechiae ad Rapsacen. Infra 36. Jer. 8: *ecce vox clamoris filiae populi mei de terra longinqua.* Quantum ad solitudinem viarum, *dissipatae.* Thren. 1: *viae Sion lugent, eo quod non est qui veniat ad solemnitatem.* Quantum ad infrictionem pactorum, *irritum factum est pactum*, scilicet quo Senacherib Ezechiam assecuraverat. Et ideo *projecit*, quasi contemnens eorum amicitiam, *non reputavit*, prae superbia cordis sui. Job 39: *absorbet terram, nec reputat tubae sonare clangorem.* Quantum ad destructionem regionum, *luxit, et elanguit.* Et ponit praecipue fertiles regiones. Supra 24 idem. Secundo ponit divinam resistentiam conatibus ejus, *nunc consurgam*: et circa hoc tria ponit. Ex parte Dei resistentis propositum: *nunc*, scilicet post tanta mala quae fecit, *consurgam*, contra ipsum. Psal. 11: *propter miseriam inopum et gemitum pauperum nunc exurgam, dicit dominus.* Secundo ponit frustratum Assyriorum consilium, *concipietis*, idest cogitabitis alios ardere: *parietis stipulam*, idest, hoc sequetur quod vos comburemini: *spiritus vester*, idest indignatio, *vorabit*, scilicet carnem sub corio. Psal. 7: *lacum aperuit et*

effodit eum, et incidit in foveam quam fecit. Tertio ponit resistentiae, sive poenae modum: *et erunt populi; cinis*: quia, ad litteram, corpora eorum sunt in cineres redacta: *spinae*, idest Assyrii, quia alios lacerabant. Malach. ult. *calcabitis impios, cum fuerit cinis sub planta pedum eorum. Audite.* Hic invitat ad tanti facti considerationem: et primo ad considerandum liberantis divinae potentiae magnitudinem; secundo ad considerandum liberatorum idoneitatem, qui scilicet sint idonei ut taliter a domino liberentur, ibi *quis ex vobis*; tertio ad considerandum liberatae civitatis dignitatem: *respice Sion.* Circa primum duo. Primo invitat ad considerationem suae potentiae, *audite.* Infra 49: *audite insulae, et attendite populi de longe.* Secundo ostendit potentiae signum, *contriti sunt peccatores*, Assyrii scilicet. Supra 29: *conteram eos et cetera. Quis poterit.* Hic invitat ad considerandum idoneitatem ejus qui habitat cum Deo, ut ab ipso semper protegatur illaesus: et primo inquirit idoneum; secundo excludit indignum, *ubi est litteratus.* Circa primum tria facit. Primo ponit quaestionem, *cum igne devorante?* Deo scilicet, ut ab ipso non devoretur, sicut Assyrii. Deut. 4: *Deus tuus ignis consumens est.* Secundo ostendit idoneitatem, removens tria ad quae Judaei proni erant: scilicet avaritiam quantum ad injuste ablata, *ex calumnia*, et quantum ad illiberaliter accepta, *et excutit.* Secundo quantum ad crudelitatem in homicidiis: *qui obturat*; tertio quantum ad luxuriam: *et claudit oculos. Iste in excelsis*, scilicet cum Deo, Ps. 14: *quis habitabit in tabernaculo et cetera. Tertio ostendit huius habitationis* utilitatem quantum ad quatuor. Et primo quantum ad altitudinem securam, quod tamen est contra consuetudinem altitudinis, *munimenta*, Job 39: *in petris manet.* Secundo quantum ad satietatem plenam, *panis.* Gen. 49: *Aser panis pinguis.* Tertio quantum ad Dei visionem, *regem*, idest Deum. Cant. 3: *egredimini filiae Sion, et videte regem.* Quarto quantum ad affectionem sanctam, scilicet contemptum terrenorum: *oculi ejus; de longe*, quasi longe sub se, indignationem scilicet. Et quantum ad divinam subjectionem: *cor tuum; timorem*, filialem. Eccli. 1: *timor domini delectabit cor.* Et possunt haec exponi quantum ad eos qui habitant cum Deo in praesenti Ecclesia, vel etiam in triumphante. Vel aliter: *terram*, scilicet viventium. Psalm. 26: *credo videre bona domini in terra viventium. De longe*, quasi longe supra dignitatem naturae, vel idoneitatem multorum, nunc in spe, in futuro in re; et sic se tenet cum tertia. Nota super illo verbo, *spiritus vester ut ignis*, quod Deus dicitur ignis: primo purgans. Matth. 3: *baptizabit vos spiritu sancto et igne.* Secundo inflammans. Luc. 12: *ignem veni mittere in terram.* Tertio condemnans. Deut. 32: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima.* Item super illo verbo, *iste in excelsis habitabit*, nota quod sancti habitant cum Deo, primo per puritatem actionis. Psalm. 100: *oculi mei ad fideles terrae, ut sedeant mecum.* Secundo per inhaesionem amoris. Joan. 14: *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Tertio per eminentiam contemplationis. Philip. 3: *nostra conversatio in caelis est.* Quarto per gloriam fruitionis. Psalm. 83: *beati qui habitant in domo tua, domine. Ubi est litteratus?* Hic excludit indignum quantum ad illos qui praecipue digni videbantur. Et primo eminentes in sapientia: *ubi est litteratus*, eruditus in philosophia; *legis verba*, eruditus in divina, *doctor*, instruens alios in erudimentis utriusque, 1 Cor. 1: *ubi sapiens, ubi Scriba, ubi doctus?* Secundo eminentes in eloquentia, sed non sapientia, *populum alti sermonis.* Jerem. 5: *ecce ego adducam super vos gentem cujus ignorabis linguam. Respice.* Hic inducit ad considerandum liberatae civitatis dignitatem: et primo quantum ad copiam bonorum, ponens quatuor quae sunt in caelesti vel militanti Ecclesia: scilicet cordium laetitiam, *civitatem solemnitatis.* Supra 30: *sicut vox sanctificatae solemnitatis, et laetitia cordis.* Rerum opulentiam, *oculi tui videbunt.* Supra 32: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae, in requie opulenta.* Immobilitatis gratiam, *tabernaculum; clavi*: loquitur secundum similitudinem tabernaculi quod affigitur clavis et funibus, qui solvuntur quando transferri debet. Dan. 7: *potestas ejus potestas aeterna, quae non auferetur*; et hujus assignat rationem, quia *solummodo dominus* qui valet transferre, et alii non poterunt. Psalm. 47: *magnus dominus, et laudabilis nimis.* Aquarum abundantiam, *locus fluviorum*, idest divinarum monitionum; *rivi*, diversi modi participationum. Psal. 45: *fluminis impetus laetificat civitatem Dei.* Hoc tamen Judaei totum fabulose referunt ad auream Jerusalem. Secundo quantum ad immunitatem malorum, *non transibit.* Praeteritum pro futuro. *Remigum*, quorumlibet hostium, qui quandoque consueverant per mare terram promissionis infestare. *Trieris*, navis habens tres ordines remorum. Et assignat causam: *dominus enim judex*, judicans ab adversariis. Zach. 9: *ecce rex tuus venit tibi mansuetus.* *Laxati.* Hic praedicit ingratorum Judaeorum destructionem primo a Romanis factam: et ponit tria. Primo impotentiam ad resistendum: *laxati*, idest praeparati, *funiculi*, ut te contra Romanos defendas. Loquitur secundum similitudinem navis quae paratur ad eundum. *Malus*, arbor navis, scilicet templum, in quo pretiosa vasa et vela fuisse noscitur. Thren. 1: *dedit me dominus in manu, de qua non potero fugere.* Secundo direptionem spoliorum ab hostibus, *tunc dividentur*, a Romanis. *Claudi*; quasi dicat: nullus erit sic impotens inter eos quin praedam vestram diripiat. Joel. 3: *infirmus dicat, quia ego fortis sum.* Tertio remissionem peccatorum hostibus, *populus*, scilicet Romanus, justificatus comparatione malitiae Judaeorum. Ezech. 16: *justificastis.* Vel loquitur contra Idumaeos, qui non poterunt praevalere contra Judaeos, sed magis ab ipsis spoliabuntur tempore Machabaeorum; et populo Judaeorum remittetur iniquitas. Infra 40: *completa est malitia ejus.*

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Isaiam ad litteram

a capite XXXIV ad caput XXXIX

exacta ad autographum

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Leonino 1969 praebito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 34

[84994] Super Is., cap. 34 *Accedite gentes* et cetera. In parte ista comminatur his qui fuerunt Assyriis coadjutores: et primo communiter omnibus; secundo specialiter Idumaeis, ibi, *ecce super Idumaeam* et cetera. Circa primum duo. Primo excitat attentionem, (ponens) attentionis ordinem, ut accedentes appropinquent, propinqui audiant, et audientes attendant. Infra 49: *audite insulae* et cetera. Et ponit convocatorum universalitatem: *audiat terra. Et orbis*, quantum ad mediocres: continens pro contento; *plenitudo*, quantum ad majores; *germen*, quantum ad minores: omnibus se paratum ad annuntiandum, non quod omnes possint audire ostendit. Psal. 23: *domini est terra* et cetera. Secundo ponit comminationem: *quia indignatio.* Quantum ad tria. Primo quantum ad destructionem populorum, ponens iudicis, scilicet Dei, indignationem: *indignatio domini* etc., supra 14: *haec est manus eius* etc., supra 30: *ad perdendas gentes* et cetera. Hominum necem, *interfecit* per auctoritatem, *dedit*, quasi aliis ad interficiendum, sicut executoribus. Zach. 11: *ego tradam homines, unumquemque* etc.; et cadaverum abjectionem, *interfecti projicientur, sine sepultura*, Joel. 2: *ascendet foetor ejus* et cetera. Secundo quantum ad tyrannorum cessationem: *tabescent montes*, tyranni, *a sanguine*, idest propter culpam effusi sanguinis. Infra 64: *a facie tua montes* et cetera. Tertio quantum ad destructionem idolorum: et circa hoc tria. Et primo ostendit cessaturum idolorum auxilium in bellis: *tabescet. Caelorum*, scilicet aereorum, idest Daemones; vel, ad litteram, spiritus qui praesidebant sideribus secundum opinionem gentilium. Supra 19: *movebuntur simulacra* etc.; et in consiliis inquantum scilicet divinabant in astris, *et complicabuntur* et cetera. Idest: sicut in libro plicato non potest aliquid legi, ita nec in caelo poterunt mala eis futura praevidere. Apoc. 6: *caelum recessit* et cetera. Secundo ostendit cessaturum idolatriae cultum, *et omnis*

militia etc., vel facilitatem impletionis praedictorum. Apoc. eodem: *stellae caeli ceciderunt* et cetera. Tertio ostendit utriusque effectivum: *quoniam gladius*, idest ultio, *inebriatus in caelo*, idest abundanter in Daemonibus ultionem exercui, qui idolis praesidebant. Deut. 32: *inebriabo sagittas et cetera. Ecce super Idumaeam.* Hic comminatur specialiter Idumaeis, qui cum hostibus contra Jerusalem venerunt, sicut dicitur in Abdia, *quando capiebant alieni exercitum* etc., et circa hoc tria facit. Primo comminatur hominum interfectionem; secundo terrae destructionem, *et convertentur*, tertio ponit utriusque confirmationem, ibi, *respicite diligenter* et cetera. Circa primum tria. Primo describit poenae aequitatem, *ecce super Idumaeam*, ad opprimendam. *Interfectionis meae*, dignum a me interfici. Jer. 49: *perditionem Esau* et cetera. Secundo describit interfectionem quantum ad mediocres, ponens interfectorum diversitatem, *gladius enim etc., agnorum* etc., per quae omnia intelliguntur diversi gradus interfectorum. Ezech. 21: *hic est gladius occisionis* etc.; et necis magnitudinem, *victima*, idest quasi sicut in convivio magni regis, multa animalia interficiuntur. Ezech. 39: *ego immolo vobis victimam* etc.; et quantum ad majores, ponens eorum occisionem: *et descendent*, in mortem, *Unicornes*: animal in quantitate catti, atrocissimum, habens cornu unum: unde significat potentes et monarchas. Supra 5: *descendent fortes ejus* etc.; et occisionis magnitudinem, *inebriabitur* et cetera. Psalm. 105: *interfecta est terra in sanguinibus* et cetera. Tertio ponit poenae rationem: *quia dies judicii Sion*, ut scilicet vindicetur Sion de Idumaeis. Infra 63: *dies ultionis in corde* etc.; tamen secundum Glossam, *Sion*, idest contra Sion. Unde omnia sequentia exponit de destructione Jerusalem facta per Romanos. *Et convertentur.* Hic ponit comminationem quantum ad terrae destructionem: et circa hoc tria facit. Primo praedicit destructionem; secundo terrae destructae solitudinem, *et desolabitur* etc., tertio solitudinis horrorem, *et erit cubile* et cetera. Circa primum duo ponit. Primo destructionem, *convertentur*; idest, ita tota terra comburetur ab hostibus, ac si aquae essent pix et terra sulphur. Psalm. 10: *ignis, sulphur et spiritus* et cetera. Secundo ponit destructionis durationem, *non extinguetur*; idest, effectus illius incendii manebit semper. *Fumus*, signum et memoria praecedentis incendii. Apoc. 19: *fumus ejus ascendet* etc.; et hoc intelligendum est manente causa comminationis, scilicet peccato: sic enim conditionaliter exponendae sunt omnes hujusmodi prophetiae secundum quod ipsemet dominus exponit se. Jer. 18: *repente loquar et cetera. Et desolabitur.* Hic ponit solitudinem: et primo praedicit ipsam solitudinem quantum ad habitatores. *Desolabitur.* Thren. 1: *posuit me desolatam* etc., quantum ad viatores, *non erit transiens.* Jerem. 49: *non manebit ibi vir* etc., quantum ad bestiarum liberam habitationem: *et possidebunt*, quasi sine timore, *onocrotalus*, idem quod pellicanus; *ibis*, avis serpentibus inimica. Est ibex ibicis quadrupes: ibis ibidis avis. Et invidus ibis. Psalm. 103: *herodii domus* et cetera. Secundo ponit solitudinis aequitatem: et primo aequitatis judicium, *et extendetur; mensura*, poenae contra mensuram culpae. *Perpendiculum*, regula caementarii. Supra 27: *in mensura contra mensuram* et cetera. Secundo ponit judicii modum, *nobiles ejus*, in quibus gloriabantur. Soph. 3: *auferam de medio tui et cetera. Orientur in domibus*, quas nimis curiosas aedificabant. *Et paliurus*, quaedam herba multarum spinarum, quae palliis adhaeret, lata habens folia. Oseae 9: *desiderabile argenti* etc., ut sic *quantum glorificavit se* et cetera. Apocal. 18: *et erit cubile.* Hic ostendit horrorem solitudinis ex monstris quae ibi habitabant, *Daemonia*, Daemonum monstra, quae in desertis plurimum apparent: *Onocentaurus*, quod est medius asinus, et medius bos, vel illusio est Daemonis potius quam naturale animal. *Pilosus*, simia, vel homo sylvestris, vel Daemon incubus: *lamia*, habens cetera membra feminea, pedes equinos: *alter ad alterum* clamavit. Supra 13: *requiescent ibi bestiae et cetera. Requirite.* Hic confirmat omnia quae dicta sunt ex auctoritate divinae inspirationis. *Requirite*, vos qui futuri estis, *in libro domini*, idest in hoc libro, quem ego a domino didici, *unum ex eis non defuit*; idest omnia monstra quae dixi erunt ibi, *alter alterum*, idest mas feminam. *Ea*, scilicet monstra, marem et feminam. *Sortem*, distribuens singulis loca apta ad manendum. Luc. 21: *caelum et terra transibunt*, vel si exponatur de Judaea, intelliguntur per haec diversa monstra, diversi gentilium errores, qui ibi coloni a Romanis positi sunt. (Collatio in cap. 34). Accedit homo ad Deum: per susceptionem gratiae, Rom. 5: *accessum habemus per ipsum* et cetera. Per contemplationem divinae sapientiae, Ps.: *accedite ad eum* et cetera. Per ministerium oboedientiae, Ez. 40: *filii Sadoc qui accedunt*, et cetera. Per expectationem firmae fiduciae, Eccli. 7: *quasi qui arat et seminat* et cetera. Per spiritum concordiae, Eph. 2: *habetis accessum in uno spiritu etc.*

Caput 35

[84995] Super Is., cap. 35 *Laetabitur deserta* et cetera. In parte ista ponit effectum prosperitatis consequentis in Judaeis ex destructione hostium: et dividitur in duas. In prima ponitur promissio consolans; in secunda exhortatio confortans, *confortate manus* et cetera. Circa primum tria. Primo ponit hominum jucunditatem, quam comparat prato florenti, quod etiam ridens dicitur, quod quidem habet pulchritudinem in flore: unde dicit: *deserta*, idest terra Judaeorum quae prius, vastantibus Assyriis, erat hujusmodi, metonimice, idest ipsi homines, *quasi lilium*, quod est pulcherrimus flos, et diu durat. Eccl. 39: *florete flores* etc.; habet etiam pulchritudinem in germine: unde dicit, *germinans* etc., Prov. 11: *justi quasi virens* etc.: sicut enim germen ex flore, ita exterior jucunditas ex cordis laetitia. Secundo promittit terrae fertilitatem: *gloria Libani* etc., idest fertilitas diversarum rerum, quae est gloria horum locorum, erit in terra promissionis. Oseae ult.: *erit quasi oliva* et cetera. Tertio utriusque propinquitatem, *ipsimet*, idest non differetur ad tempora filiorum. Supra 33: *regem in decore suo et cetera. Confortate.* Hic ponitur exhortatio confortans: et circa hoc tria. Et primo ponitur officii ad exhortandum injunctio: *confortate manus*, in quo debilitas ad operandum: *genua trementia*, in quo debilitas ad sustinendum. Hebr. 12: *remissas manus* et cetera. Secundo ponitur ipsa confortatio: *dicite pusillanimes* et cetera. Luc. 12: *nolite timere, pusillus* et cetera. Tertio assignatur confortationis ratio: et primo quantum ad remotionem malorum, liberando ab hostibus, *ecce Deus vester*; Deut. 32: *sanguinem servorum* etc., et sanando a languoribus, *tunc aperientur.* Et sunt metaphoricae locutiones, si referantur ad tempus post destructionem Assyriorum, ut intelligantur spirituales defectus, ut supra. Vel ad litteram, si referantur ad Christi adventum in carnem, sicut dicitur Matth. 11: *caeci vident*, et cetera. Secundo quantum ad collationem bonorum quatuor. Primo quantum ad abundantiam aquarum, *quia scissae sunt* (metaphorice) aquae pro consolationibus. Vel quia multum pluet, ut sit magna fertilitas.

Psal. 106: *posuit desertum in stagna* et cetera. Secundo pulchritudinem camporum, *in cubilibus*, idest terra, quae prius erat deserta, ut haec animalia inhabitarent, erit culta. *Viror calami et iunci*, quae in locis virentibus orientur. Job 40: *sub umbra dormit* et cetera. Tertio quantum ad restaurationem viarum, ponens viae sanctitatem: *et erit ibi*, in terra Juda, *semita*, ducens ad templum. *Pollutus*, gentilis, sicut ante. Vel mystice de Ecclesia militante vel triumphante. Apoc. 21: *non ingredietur in eam* etc.; ponit etiam rectitudinem, *et haec erit; stulti*, idest quantumcumque simplices, non errent, propter multitudinem transeuntium. Jerem. 31: *adducam eos per torrentes* etc.; ponit etiam viae securitatem, *non erit ibi* et cetera. Supra 11: *non nocebunt et non occident* etc.; et ponit viarum frequentationem, *et redempti*, etc., a praecedentibus periculis. Baruch 4: *ecce veniunt filii tui* et cetera. Quarto promittit eis laetitiam cordium, *laetitia sempiterna.* Supra 25: *auferet lacrymam* etc.; ostenditur etiam condicio laetitiae sanctorum in patria, quia *sempiterna*, quia plena, *obtinebunt*, quia pura, *fugiet dolor*, Apocal. 21: *absterget Deus omnem lacrymam* et cetera. Sancti comparantur liliis: propter stipitis altitudinem, ex quo constantia in adversis. Can. 2: *sicut lilium inter spinas* etc.; propter odoris suavitatem, ex quo bona fama. Eccl. 39: *florete flores quasi lilium* etc.; propter humoris virorem, ex quo virtus mentis. Eccl. 50: *quasi lilia in transitu aquae.* Propter connexionem, ex quo sanctorum caritas. Can. 7: *venter tuus quasi* et cetera. Haec lilia Christus: vestit quantum ad virtutum dona. Matth. 6: *considerate lilia agri* etc.; colligit ad aeterna praemia. Can. 6: *dilectus meus descendit in hortum* etc.; in eis requiescit per complacentiam. Cant. 2: *dilectus meus mihi* etc.; et ideo ipse lilium. Cant. 2: *ego flos campi etc.*

Caput 36

[84996] Super Is., cap. 36 *Et factum est in anno* et cetera. Hic narrat per modum historiae destructionem Assyriorum: et primo ponit historiae gesta; secundo quaedam ex historia occasionata: cap. 38: *in diebus illis* et cetera. Prima dividitur in duas. Primo ponitur culpa quam in Judaeos commisit; secundo poena quam a Deo sustinuit, ibi, *egressus autem* et cetera. Offendit autem eos tripliciter. Primo bellis; secundo nuntiis, *et misit rex* etc., tertio epistolis, ibi 37: *et audivit de Therancha et cetera. Super omnes* et cetera. Habac. 1: *super omnem munitionem et cetera. Et misit.* Hic ostendit qualiter offendit Judaeos comminando per nuntios: et primo ponitur nuntiorum congregatio, secundo ipsorum collocutio, *et dixit ad eos* etc., tertio eorum ab invicem discessio: *et ingressus est* et cetera. Circa primum duo. Primo describitur nuntius Assyriorum, *Rapsacem*, quem dicunt quidam fuisse filium Isaiae, alii Samaritanum. *In aquae ductu*: de hoc supra 7. Secundo describuntur nuntii Judaeorum, *et egressus Eliacim* qui successit Sobnae, qui tradidit inferiorem partem civitatis Assyriis; ut supra 22. *Sobna*, non ille de quo supra; *a commentariis*, cancellarius regis, qui gesta in scriptum redigebat, ad memorandum regi. Unde commentor a comminiscor. *Et dixit ad eos*: hic ponitur nuntiorum collocutio: et circa hoc duo. Primo prolocutio Rapsacis ad nuntios: secundo ad alios, ibi, *et stetit Rapsaces*, et cetera. Circa primum tria. Primo ponitur ipsius Rapsacis allocutio, in qua intendit astruere Ezechiae infirmitatem ad resistendum, excludendo

defensionem Aegyptiorum. *Ecce confidis, arundineum*, irrisorie, quia in Aegypto multae arundines, verum dicit, quod Aegyptii tales erant. Ezech. 29: *fuisti baculus arundineus* etc., sed falsum quod Ezechias in eis confiderat, excludendo etiam auxilium divinum: *quod si responderis. Cui abstulit.* Quod fecit pro religione, pervertit in sacrilegium. Deuter. 12: *cave ne offeras* etc.; excludendo etiam robur proprium, *et nunc trade te*; quasi: nec equos habes, nec equites, ut uni principi exercitus resistere possis. Supra 33: *projecit civitates* et cetera. Astruit etiam Senacherib potestatem ad impugnandum, ex praecepto divino: *quia si confidis* et cetera. Supra 10: *contra populum furoris mei et cetera. Secundo ponitur aliorum responsio, et dixit Eliacim. In aure populi*, ne perturbetur, scientes quod dicitur. Prov. 11: *benedictione justorum* et cetera. Tertio ponitur responsionis irrisio: *et dixit ad eos. Urinam pedum*, quae fluit ad pedes. Thren. 4: *qui nutriebantur et cetera. Et stetit Rapsaces* et cetera. Hic ponitur allocutio ipsius ad populum. Et primo ponitur stultum ipsius verbum, in quo terret minis, *non poterit eruere vos* et cetera. Judith 5: *quis est iste qui filios Israel* etc.; allicit promissis. *Haec dicit rex. Benedictionem*, idest pactum, quod vertetur in vestram benedictionem. Vel benedicite me sicut dominum vestrum. *Veniam*, de Aegypto, *ad terram*, scilicet Medorum. Gen. 27: *det tibi Deus de rore caeli* etc.; provocat etiam exemplis: *ne conturbet vos* et cetera. Dan. 11: *elevabitur et magnificabitur* et cetera. Secundo ponit discretivi populi silentium. *Et siluerunt.* Prov. 11: *qui decipit amicum suum* etc., Prov. 26: *ne respondeas stulto etc.; praeceperat*, ne verba blasphemiae multiplicaret, aut populum deciperet. *Et ingressus* et cetera. Hic ponitur discessio nuntiorum ab invicem: et primo reditus Judaeorum ad Ezechiam; secundo reditus Rapsacis ad Senacherib, ibi *reversus est autem* et cetera. Circa primum duo. Primo ponitur reditus nuntiorum et blasphemiae renuntiatio; secundo ponitur Ezechiae oratio, *et factum est cum audisset etc., scissis vestibus*, pro audita blasphemia; quod erat mos Judaeorum, ut patet Matth. 26.

Caput 37

[84997] Super Is., cap. 37 *Et factum est cum audisset* et cetera. In parte ista ostendit quomodo Ezechias contra blasphemias humilitate et orationibus pugnavit: et circa hoc tria facit. Primo recitat quomodo adiit orationis locum, assumens humilitatis habitum, *obvolutus est* et cetera. Jonae 3: *surrexit de solio suo* et cetera. Secundo non praesumens per se orationem Deo effundere, petit orationis suffragium per nuntios a propheta; ubi recitat nuntiorum missionem, *et misit Eliacim* et cetera. Supra 8: *numquid non populus a Deo suo* et cetera. Exponunt nuntii tribulationem. Et debet sic legi: *et venerunt etc., et dixerunt ad eum: dies tribulationis*, quam patimur in exterioribus persecutionibus, *angustiae*, quantum ad cordis dolores, *correctionis*, divinae, *blasphemiae*, hostium. *Venerunt filii*, idest conceptiones consiliorum, *pariendi*, explendi. Vel, ita dolemus sicut parturientes. Sophoniae 1: *dies irae dies ista* etc.; porrigunt petitionem, ut sic ordinetur: *leva ergo orationem etc., si quomodo* et cetera. Jer. 42: *ora pro nobis ad dominum Deum* et cetera. Tertio ponit prophetae responsum: *et dixit ad eos*: in quo excludit regis timorem: *ne timeas.* Jer. 1: *ne timeas a facie*

etc., et praedicit regis Senacherib mortem, *ecce ego* et cetera. Apoc. 13: *qui in gladio occiderit, in gladio et cetera. Reversus est* et cetera. Hic ponit reditum Rapsacis ad Senacherib. Et planum est. *Et audivit de Terancha.* Hic recitat quomodo offendit eos comminando per epistolas; et circa hoc tria facit. Primo ponit superbam illius comminationem, *et audivit de Terancha*, qui egressus in auxilium Aegyptiorum, quod cum audisset, occurrit ei obviam, dimittens Judaeam; et antequam recederet, scripsit verba haec. Postmodum vadens, et obsidens Pelusium in Aegypto, veniente rege Aethiopiae, noluit cum eo pugnare, dicens eum esse sacerdotem Plutonis, derisorie propter nigredinem: vel quia mures cordas arcuum corrodentes exercitum ejus inermem dimiserunt. Supra 10: *quomodo invenit manus* et cetera. Secundo ponit Ezechiae orationem, praemittens receptionem epistolae: in qua oratione confitetur Dei potentiam, per subjectionem Angelorum: *domine Deus exercituum.* Job 25: *numquid est numerus* etc., per cultum Judaeorum; *Deus Israel, qui sedes super Cherubim*: quia propitiatorium, quod erat quasi sedes Dei, et etiam dabat responsa, erat super alas Cherubim. Ps. 79: *qui sedes super Cherubim* et cetera. Sed cum tabernaculum sit dispositum secundum exemplar caelestis Ecclesiae, ut sumitur Exod. 25; videtur quod male dicatur sedere super Cherubim, sed magis super thronos. Et ad hoc dicendum, quod sedet super Cherubim idest trans, quia super Seraphim, qui sunt ultra eos. Vel secundum Gregorium et Dionysium, nihil possidetur ibi singulariter; sed quod est inferiorum, attribuitur etiam superioribus eminenter. Unde proprietatem thronorum etiam eminentius habent Cherubim. Vel dicendum, quod sedet super thronos, sicut super sedem judicii; super Cherubim, sicut supra cathedram magistri: quia interpretantur fusio scientiae. Et ideo congrue inde dicebantur dare responsa. Etiam ostendit Dei potentiam per dispositionem regnorum: *tu es Deus solus* etc., Dan. 5: *donec cognosceret quod potestatem habet* etc.; probat etiam per productionem creaturarum, *tu fecisti* et cetera. Ps. 145: *qui fecit caelum* etc.; accusat etiam Senacherib blasphemiam, *inclina domine* etc.; Judith 6: *domine Deus caeli* etc., probans cum hoc blasphemiae stultitiam: *vere enim domine* etc., Ps. 113: *simulacra gentium* et cetera. Petit etiam tertio in hac oratione salutis misericordiam, *et nunc domine* et cetera. Judith 9: *omnes gentes cognoscant* et cetera. Tertio propheta promittit orationis exauditionem per nuntios: *et misit Isaias* etc., et circa hoc duo facit. Primo promittit hostium destructionem; secundo civitatis liberationem, *propterea haec dicit* et cetera. Circa primum tria. Primo comminatur ei destructionis interitum; secundo ponit signum, *tibi autem hoc erit* etc., tertio ostendit destructionis fructum, *et emittet id quod salvatum* et cetera. Circa primum duo. Primo comminatur poenam confusionis contra contemptum Judaeorum, *despexit*, etc., quando tibi noluit respondere; *movebit*, in futuro, quando aliis occisis, cum paucis fugies. Supra 33: *qui spernis alias* etc., Job 22: *videbunt justi* et cetera. Secundo comminatur poenam destructionis contra culpam quam in Deum commiserat: et circa hoc tria facit. Primo proponit culpam; secundo assumit divinam potentiam, *numquid non audisti* etc., tertio concludit poenam: *ponam ergo* et cetera. Circa primum arguit ipsum de duobus peccatis. Primo de blasphemia: *cui exprobrasti?* Verba Ezechiae ad Senacherib; quasi: non mihi, sed Deo. Infra 57: *super quem lusistis*, etc., secundo arguit ipsum de superbia, quam conceperat ex magnitudine rerum factarum. *Et dixisti. In multitudine*, quasi mea, et non Dei virtute. *Juga Libani*, summitates montium, idest potentum. Deut. 32: *manus nostra excelsa*, etc.; ex magnitudine propositorum: *et succidam excelsa*, potentes in Judaeis, *altitudinem*, domum domini; *saltum*, populum. Zachar. 11: *aperi Libane portas* etc.; ex multitudine pugnatorum, *ego fodi*; quasi: tantum habeo exercitum quod non sufficit mihi aqua quam invenio, nisi puteos fodiam. Vel metaphorice: consolationes omnium gentium ego siccavi. Joel. 2: *quasi hortus voluptatis et cetera. Numquid non audistis* et cetera. Hic assumit divinam potentiam, loquens in persona ipsius Dei. Et primo quantum ad aeternam praeordinationem: *quae olim*, ab aeterno, *fecerim*, proposuerim facere et de exaltatione et de destructione, *illud*, malum poenae, quod per ipsum infertur praevidi et praeordinavi, Eccli. 23: *domino Deo nostro antequam* et cetera. Secundo quantum ad aeterni propositi temporalem executionem, *et nunc adduxi. Collium*, principum, *compugnantium*, ad invicem. *Breviata*, idest retracta, *manu* mea ab auxilio eorum; vel diminuta manu ipsorum a sui auxilio. Ps. 128: *fiant sicut fenum tectorum* et cetera. Tertio quantum ad omnium factorum cognitionem, *habitationem*, idest sedem regni. *Introitum*, in terram Judaeorum. Job 34: *oculi ejus super vias et cetera. Ponam ergo.* Hic concludit poenam. *Circulum* sicut bubalo, *frenum* sicut equo, idest potentia divinitatis meae refrenando. Job 30: *pharetram suam aperuit et cetera. Tibi autem.* Hic ponit signum. Venerat autem exercitus Assyriorum imminente messe. Unde fructus non potuerunt tunc recolligere, et fuerunt in terra usque post tempus seminationis: unde nec seminare potuerunt. Sic ergo eis dicitur, quod illa anni parte residua, eunte Senacherib in Aegyptum, comedant: comedant *quae sponte nascuntur*, scilicet ex granis conculcatis ungulis equorum et quadrigis. Vel quaecumque repereris, ut 4 Reg. 20, in horreis prius ad obsidionem congregata. Vel *quae severas*, secundum Septuaginta, idest quae remanserunt conculcata in agris. *Et in secundo anno*, adhuc existente eo in Aegypto, quia per annum stetit, quia nihil recolliges, cum nihil seminaveris, *pomis vescere*, vel quae sponte nascuntur, ut in Libr. 4 Reg. 20. Et in illo secundo anno destruetur Assyrius; et sic in tertio anno habebis liberam potestatem seminandi et congregandi. Vel, secundum Andream, hoc est consilium: *et hoc erit signum*: refertur ad praecedentia. *Et emittet.* Hic ponit destructionis fructum: primo ponens similitudinem arboris, quae multos fructus affert, si in terra profundat radices. Jer. 17: *erit quasi lignum* etc.; secundo ponit expositionem: *quia de Jerusalem.* Infra 46: *dabo in Sion* etc.; tertio assignat rationem: *zelus enim* etc., supra 9 idem. *Propterea haec dicit.* Hic promittit liberationem. *Non intrabit* sicut proposuit. Supra 8: *inite consilium*, etc., et assignat rationem: *et protegam. Propter me.* Infra 48: *propter me faciam etc., et propter David.* Psal. 131: *propter David servum tuum et cetera. Egressus est autem* et cetera. Hic ponit poenam quam a Deo sustinuit. Et primo quantum ad exercitus occisionem, *et percussit.* Supra 33: *a voce Angeli* etc.; secundo quantum ad residuorum perturbationem et fugam, *et surrexerunt.* Supra 17: *ecce turbatio* etc.; tertio quantum ad ipsius occisionem: *et factum est cum adoraret (...). Adramelech, et Sarasar*, primogeniti, invidentes fratri minori, quem substituere volebant, ex alia matre natum. Et sic *justus de angustia* etc. (Collationes cap. 37). Levatur oratio: per eminentiam contemplationis, Ps.: *levavi oculos meos* etc.; per fervorem affectionis, Thren. 3: *levemus corda nostra* etc. per lacrimas compunctionis, Ps.: *levabo per singulas noctes*, Ioel. 1: *levate fletum* etc.; per studium bonae operationis, Ps.: *elevatio manuum mearum* et cetera. Frenum: humanae discretionis, Iac. 3: *si quis in verbo non offendit* etc.; divinae gubernationis, infra 48: *infrenabo te laude mea* etc.; diabolicae deceptionis, supra 30: *frenum erroris* etc.; temporalis afflictionis, Iob 30: *pharetram suam* etc.; aeternae damnationis, Ps.:

in freno et camo maxillas et cetera.

Caput 38

[84998] Super Is., cap. 38 *In diebus illis* et cetera. In parte ista ponit quaedam ex praedicta historia occasionata: scilicet infirmitatem Ezechiae, quam incurrit propter ingratitudinem, quia post tantam victoriam canticum gratiarum actionis non composuit, sicut moris erat. Et dividitur in duas. In prima ponit ipsius aegritudinem et sanationem, in secunda ponit amicorum congratulationem, 39 cap.: *in tempore illo*, et cetera. Circa primum tria: primo ponit aegritudinem; secundo liberationem, *et convertit Ezechias* etc., tertio liberationis ordinem, *et jussit Isaias* et cetera. Circa primum duo. Primo ponit morbum, *aegrotavit* et cetera. Eccl. 31: *infirmitas gravis* etc.; secundo ponit mortis nuntium, *et introivit. Dispone*, ordinando quis tibi succedere debeat, Eccl. 33. *In die consummationis* et cetera. Sed contra hoc objicitur, quia postmodum vixit, et non mortuus est: ergo huic prophetiae, *morieris* etc., subfuit falsum, nec fuit immobili veritate annuntians rerum eventus. Ad quod dicendum, quod cum omnium quae fiunt in toto cursu temporis, rationes ab aeterno in Deo fuerint, quaedam fuerunt inditae rebus quae explicantur per opus naturae et voluntatis; quasdam apud se tantum retinuit, ut eas quando vellet, in actum educeret. Videntes igitur prophetae in speculo aeternitatis, vident de utrisque quantum eis Deus vult revelare. Fuerant igitur Isaiae revelatae illae rationes quae rebus inditae erant, quae (per) causas inferiores fiunt, scilicet naturales et meritorias, secundum quas infirmitas regis ad mortem ordinata erat. Unde quantum ad sensum quem in verbis propheta habuit, verum dixit: quia secundum causas inferiores ita erat. Similiter etiam quantum ad alium sensum, quem spiritus sanctus intellexit, verum dixit: quia mortuus fuit illi ingratitudini, dum postmodum Deo debitas gratias egit; sicut et Ninive subversa est quantum ad statum iniquitatis, ut dicit Augustinus. *Et convertit.* Hic ponit liberationem: et circa hoc tria: primo ponitur Ezechiae oratio; secundo salutis promissio, *et factum est verbum* etc., tertio gratiarum actio, *Scriptura Ezechiae* et cetera. Circa primum tria ponit. Primo orationis praeparationem, *ad parietem*, templi, vel domus suae, ut devotius et secretius oraret. Ps. 85: *in die tribulationis meae* et cetera. Secundo ponit ipsam orationem, *et oravit. Memento*, ut pro bonis quae feci vitam mihi concedas. Dicitur enim Deus oblitus, quando non retribuit. *In veritate*, cultus tui, *corde perfecto*, quantum ad amorem. Sed contra. Prov. 20: *quis potest dicere* etc., et dicendum, quod non dixit se habere cor perfectum simpliciter, sed quoad hoc quod post idola non claudicabat, ut dicitur 3 Reg. 18. Eccl. 11. *In die malorum* et cetera. Tertio ponit orantis compunctionem. *Et flevit* et cetera. Matth. 5: *beati qui lugent* etc., Judith 9: *humilium et mansuetorum et cetera. Est verbum* et cetera. Hic ponitur salutis promissio: et primo ponit orationis exauditionem, *factum est*, priusquam exiret mediam partem atrii. 4 Reg. 20: *audivi orationem* et cetera. Supra 30. *Ad vocem clamoris* et cetera. Secundo ponit promissionem: *ecce ego adjiciam.* Ps. 60: *dies super dies regis* et cetera. Tertio ponit confirmationem per signum. *Hoc autem erit etc., in sole*, idest per motum solis, *decem lineis*, quibus secundum motum umbrae computabantur 10 horae.

Et reversus, si subito, sic dies ille artificialis habuit 22 horas, fere duplicatus secundum Glossam. Si autem successive, sic venerat per 10 et rediit per 10 et iterum per 10 venit; et sic dies ille habuit 32 horas, fere triplicatus, secundum Dionysium. Hoc autem factum est, vel omnibus aliis caelestibus corporibus redeuntibus: vel sole breviorem viam aut velociorem motum habente, ut ad situm suum simul cum aliis perveniret. Eccl. 48: *in diebus eius retro* et cetera. Et hoc signum competit signato, unde Job 11: *cum te consumptum et cetera. Scriptura Ezechiae* et cetera. Hic ponitur gratiarum actio pro salute promissa: et primo ponit titulum, *Scriptura*, scilicet haec est; secundo ponit canticum, *ego dixi*: in quo tria facit. Primo plangit periculum quod evasit; secundo commemorat beneficium quod percepit, *domine si sic* etc., tertio petit complementum quod Deus promisit, *domine, salvum* et cetera. Plangit autem tria. Primo mortis horrorem. *In dimidio*, idest in juventute mea, *ad portas Inferi*, idest Limbum, vel mortem, vel sepulcrum Eccl. ult.: *vita mea appropinquans* et cetera. Secundo plangit bonorum amissionem, quantum ad Dei visionem: *quaesivi*, a domino, quod suppleret, *residuum*, mihi ablatum; vel inquisivi apud me quantum restaret mihi de vita. *Dixi*, apud me: *non videbo*, per speciem modo, adhuc *in terra viventium*, in caelesti beatitudine. Ps. 26: *credo videre* etc.; vel *non videbo*, ulterius videndo templum et cultum ejus, *in terra viventium*, scilicet Judaeorum. Matth. 22: *non est Deus mortuorum* et cetera. Etiam quantum ad hominum societatem, *non aspiciam hominem*, in hac vita viventem. Jerem. 49: *non habitabit ibi vir* etc.; *vel hominem* Christum nobis promissum. Etiam quantum ad filiorum posteritatem, *generatio*, scilicet filiorum, quia nondum filios habebat, *convoluta*, plicata, ne ad posteros extendatur. Supra 24: *auferetur quasi tabernaculum* et cetera. Etiam quantum ad vitae brevitatem: *praecisa est velut a texente*, dum adhuc, texit, tela imperfecta, *ordirer* in juventute. Job 7: *dies mei velocius* et cetera. Tertio plangit cordis anxietatem: et primo quantum ad mortis continuam expectationem. *De mane*, scilicet dicebam, *usque ad vesperam finies me*, morte. Et tunc non moriens, *sperabam*, iterum *usque mane*: ut simul cum morte dolor aegritudinis finiretur. *Nihilominus quasi leo sic contrivit*, languor vel ipse Deus per dolorem aegritudinis. Job 7: *si dormiero* et cetera. Secundo quantum ad spei dilationem; ubi ponit tria sperantis: compunctionem: *sicut pullus hirundinis*, expectat matrem, quia non videt. *Ut columba*, cum gemitu scilicet, Nahum 2: *gementes ut columbae* et cetera. Ponit etiam spei dilationem, *attenuati*, quasi fatigati, *suspicientes*, per spem. Proverbiorum 13: *spes quae differtur* etc., Psalm. 120: *levavi oculos meos* et cetera. Ponit etiam quamdam cum Deo disceptationem: *domine, vim patior*; quasi: violentia fit mihi, ultra merita affligor. *Responde*, idest fideiubeas, pro me. *Quid dicam?* Quasi in se reversus: quid possem contra Deum proponere? *Aut quid respondebit?* Quando debet ad interrogatoria respondere, *cum ipse fecerit*, me, vel poenam meam, Job 9: *si voluerit contendere cum eo* etc., infra 45: *numquid contradicit factori* et cetera. Tertio quantum ad praeteritorum recordationem, *recogitabo annos*, in quibus bona passus sum, vel etiam in quibus tibi peccavi. Job 7: *loquar in tribulatione spiritus et cetera. Domine, si sic.* Hic commemorat beneficium quod suscepit. Et primo correctionem: *si sic vivitur*; idest, si tam misera est vita hominum, vel si per tribulationes acquiritur vita. Prover. 6: *via vitae increpatio disciplinae.* Et ponit: *ecce in pace*, quasi populo (pacem) habente ab Assyriis, *amaritudo*, mihi imminet. Proverb. 14: *risus dolori* et cetera. Secundo commemorat liberationem a poena: *tu autem eruisti animam*, vitam, et a culpa, *projecisti post tergum* tuum, vel, meum, quasi obliviscens, *omnia peccata mea.* Sapient. 11: *misereris omnium, domine* et cetera. Tertio assignat liberationis rationem: et primo quantum ad mortis inutilitatem: *quia non Infernus*, idest damnati, vel sepulti, *mors*, Diabolus, vel mortui, *veritatem*, promissionum, vel filium. Psalm. 6: *non est in morte* etc.; secundo quantum ad vivorum laudem, *vivens vivens*, ad majorem affirmationem, vel propter duplicem vitam. Psalm. 113: *nos qui vivimus* et cetera. Tertio quantum ad divinae laudis propagationem, *pater filiis* etc., Psal. 77: *mandavit patribus nostris nota facere et cetera. Domine, salvum.* Hic petit expleri promissum. *Salvum me fac*, ab Assyriis, et a languore. Psalm. 33: *benedicam dominum in omni tempore et cetera. Et jussit* et cetera. Hic ponit sanationis ordinem: et hoc transpositum est, et debet esse ante signi dationem, ut patet ex 4 Reg. 20. Sed quia non intendit historiam, sed prophetiam, quae ad prophetiam pertinent primo posuit: et primo ponit curationis modum. *Cataplasmarent*, emplastrum apponerent, *vulnus* a Deo inflictum, vel ulcus ex humorum corruptione, caro aperta. Dicunt enim, quod laborabat morbo regio, qui dicitur lupus, cui nocent ficus et omnia dulcia, ut curatio tota divinae potentiae attribueretur. Alii dicunt, quod erat apostema, quod est ex humoribus intus collectis nondum carne scissa; ad cujus maturationem ficus prosunt, ut ostenderetur non esse spernendam medicinam. Eccl. 38: *faciet pigmenta suavitatis* et cetera. Secundo Ezechias petit signum. *Et dixit Ezechias: quod erit signum* etc., I Cor. 1: *Judaei signa quaerunt* etc. (Collationes cap. 38). In morte confidam domus conscientiae: si pura a peccati contagione, supra 50: *angustus est mihi locus* etc., Ez. 8: *ut recedam a sanctuario*; si firma in bono opere, Matt. 7: *descendit pluvia* etc.; si ampla dilectione, infra 49: *angustus est mihi* etc., 54: *dilata locum.* Oculi excelsi: per cordis elationem, Ps.: *domine non est exaltatum*, attenuantur a Deo per depressionem, supra 2: *oculi sublimis* etc.; per inquisitionis curiositatem, Iob 15: *quasi magna cogitans* etc., attenuantur per luminis oppressionem, Prov. 25: *qui scrutator est maiestatis* etc. per contemplationem, infra 40: *leva in excelsum* etc., attenuantur propter cognitionis parvitatem, Iob 36: *omnes homines vident* et cetera.

Caput 39

[84999] Super Is., cap. 39 *In tempore illo* et cetera. Hic ponit amicorum congratulationem, ostensam in missione nuntiorum et munerum: et circa hoc tria facit. Primo ponit nuntiorum missionem: *rex Babylonis* qui tunc suberat Assyriis. *Libros*, epistolas. *Audierat*, sed maxime propter signum quod in solis reversione viderant. Ps. 71: *vivet, et dabitur ei* et cetera. Secundo ponit ipsius Ezechiae elationem inde conceptam, ponens elationis laetitiam, *laetatus*; contra hoc quod Job 31: *si laetatus sum* etc., et elationis in opere manifestationem, in ostentatione divitiarum suarum: *et ostendit cellam aromatum*, quae dicuntur species odoriferae. Vel locum ubi sepeliebantur reges, vel inferiorem partem domus saltus, quae erat ex alabastro, ubi optime hujusmodi conservantur. *Apothecas*, cellaria: *verbum*, res digna verbo, *in omni potestate sua*, quantum ad ea quae erant in templo, quod quidem erat in potestate regis usurpata. Eccl. 11: *non omnem hominem inducas* et cetera. Tertio ponit elationis reprehensionem, *introivit*: et primo ponit culpae inquisitionem et

manifestationem, *non fuit res* et cetera. Prov. 20: *sicut aqua profunda* etc.; secundo comminatur poenam, *et dixit Isaias.* Quantum ad amissionem rerum: *omnia quae in domo* et cetera. Jer. 27: *haec dicit dominus ad vasa*: et quantum ad filiorum servitutem, *et de filiis*; quod dicunt impletum in Daniele et sociis eius, non quia corpore, sed mente et officio tales fuerunt. Deut. 28: *filii tui et filiae tuae* et cetera. Tertio ponit poenae acceptationem: *et dixit Ezechias. Bonum*, iustum, *pax*, ab Assyriis, *veritas*, religionis, supra 26: *domine, dabis pacem* et cetera.

age retro age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Isaiam ad litteram

a capite XL ad caput XLIX

exacta ad autographum

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Leonino 1969 praebito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 40

[85000] Super Is., cap. 40 *Consolamini, consolamini* et cetera. Haec est secunda pars principalis istius libri, in qua principaliter consolationem populi intendit per multa beneficia repromissa. Dividitur autem in duas partes. In prima inducit eos ad promissorum expectationem; in secunda exequitur divinorum beneficiorum promissionem, infra 45: *haec dicit dominus Christo meo* et cetera. Prima dividitur in tres: in prima confortat eos per promittentis potestatem; in secunda per ipsius dilectionem, 41: *taceant ad me* etc., in tertia per idolorum quae resistere credi possent, debilitatem, 44 cap.: *et nunc audi Jacob* et cetera. Circa primum tria facit. Primo inducit ad consolationem; secundo promittit consolatorem, *vox clamantis* etc., in tertia ostendit Dei consolantis potestatem, *quis mensus est pugillo* et cetera. Circa primum tria. Primo inducit populum in consolationem: *consolamini*, in spiritualibus, *consolamini*, in bonis temporalibus concessis. Eccli. 48: *consolatus est* etc., Zach. 1: *respondit dominus Angelo* et cetera. Secundo indicit prophetis et sacerdotibus consolationis Annuntiationem: *loquimini ad cor*, scilicet consolando; *advocate*, a tristitia, ab idolatria. Oseae 2: *ducam eam in solitudinem.* Tertio assignat rationem quantum ad culpae dimissionem, *quoniam completa est* etc., supra 27: *et hic omnis fructus* etc.; quantum ad poenarum finitionem, *suscepit* etc., loquitur secundum tempus post captivitatem. Jerem. 17: *duplici contritione* etc., sed contra. Nahum 1: *non consurget duplex tribulatio.* Et dicendum, quod duplicia dicuntur quantum ad poenam corporis et animae, sicut et culpa in utroque est. *Vox clamantis* et cetera. Hic promittit consolatorem: et circa hoc tria facit. Primo praemittit praeparationem; secundo ostendit prophetiae firmitatem, *vox dicentis* etc., tertio praenuntiat consolatorem venientem, *super montem* et cetera. Circa primum tria. Primo indicit praeparationem: *vox clamantis in deserto*, scilicet Joannis Baptistae: haec erit, *parate*, per conversionem a malis, *in solitudine*, vitiorum. Amos 4: *praeparare in occursum Dei tui* et cetera. Secundo praedicit expletionem, *omnis vallis*, sequens metaphoram viae malae: si est montuosa, facit laborem: unde dicit, *vallis exaltabitur*, ut adaequetur montibus, et totum fiat planum: si est distorta facit errorem; et quantum ad hoc dicit, *erunt prava*: etc.; si est lapidosa, facit pedum dolorem; et quantum ad hoc: *aspera in vias*, per quod significatur quod pusillanimitas vertetur in securitatem, superbia in humilitatem, nequitia in rectitudinem, et crudelitas in mansuetudinem. Jerem. 31: *dirige cor tuum in viam* et cetera. Tertio ostendit praeparationis utilitatem, *et revelabitur gloria*, idest filius. Jerem. 33: *curabo eos etc.; videbit*; idest, omnibus visibilem se praebebit. Vel loquitur de die judicii. Apocal. 1: *videbit eum omnis oculus, et qui eum* et cetera. Quidam sic exponunt. *Vox*, Dei, *clamantis*, haec est, *parate in deserto*, idest in terra Juda olim deserta, *viam domini*, scilicet ad eundum ad templum, vel in deserto quod est inter Babylonem et Iudam. *Omnis vallis.* Per haec ostenduntur omnia impedimenta removeri, ut libere populus revertatur. *Gloria*, in destructione Chaldaeorum, per quam gloriosus apparebit. *Vox dicentis.* In parte ista ostendit prophetiae firmitatem, per comparationem ad hominum fragilitatem: unde dominus primo indicit clamorem, qui significat expressam

et planam Annuntiationem. *Clama.* Infra 58: *clama, ne cesses* etc.; secundo indicit clamandam humanam fragilitatem, interrogante propheta: *et dixi, quid clamabo?* Timens ne contra populum suum aliquid clamare praecipiatur; ut supra 6, et domino respondente, *omnis caro* et cetera. Jacobi 1: *exortus est enim sol* etc.; tertio ostendit divini verbi firmitatem, *vere fenum* etc., Luc. 21: *caelum et terra et cetera. Super montem excelsum* et cetera. Hic praedicit consolatorem venientem; et circa hoc tria facit. Primo dominus indicit prophetae Annuntiationem; in secunda determinat adventus promissionem, *ecce Deus*, in tertia ostendit venientis condicionem: *ecce dominus.* Circa primum determinat, quis, cui, et qualiter annuntiet. Quis, quia qui habet officium, *qui evangelizas.* Rom. 10: *quomodo praedicabunt, nisi* et cetera. Modum designat per tria. Per loci altitudinem, ut bona nuntians de longe audiatur, *super montem*, etc., mystice Christum, vel caelestem conversationem et contemplationem. Supra 2: *venite, ascendamus* etc., infra 42: *de vertice montium* etc., per vocis clamorem, *exalta in fortitudine*, ut multi audiant, plane et constanter praedicando. Infra 58: *clama, ne cesses* etc.; per cordis securitatem, *exalta, noli* et cetera. Jer. 1: *ne timeas a facie* et cetera. Cui sit annuntiandum determinat quantum ad tria: quantum ad regni provinciam, *dic civitatibus*; etc., quantum ad provinciae metropolim, *qui evangelizas Jerusalem*; quantum ad civitatis rectores, *Sion*, ubi templum et domus regia. Infra 41: *primus ad Sion dicet* et cetera. Act. 13: *vobis oportebat et cetera. Ecce.* Hic ponit adventus Dei promissionem, *ecce*, in promptu, *Deus vester*, veniet. Supra 35: *Deus ipse veniet et cetera. Ecce dominus.* Hic ostendit venientis conditionem: et primo ostendit quod veniet fortis ad liberandum, *in fortitudine. Brachium*, fortitudo in die judicii. Vel in primo Christi adventu in potestate miraculorum, vel in destructione Babylonis. Job 40: *si habes brachium sicut Deus* et cetera; secundo quod veniet justus ad remunerandum, *ecce merces. Opus coram illo*, quia in facilitate voluntatis. Sap. 5: *justi autem in perpetuum* etc.; tertio ostendit quod veniet pius ad consolandum, *sicut pastor.* Ad pascendum esurientes, *gregem suum pascet.* Ezech. 34: *in pascuis uberrimis* etc., Jerem. 3: *dabo vobis pastores* etc.; ad congregandum dissentientes, *in brachio* etc., Joan. 10: *alias oves habeo* etc.; ad portandum deficientes, *in sinu suo* etc., Luc. 15: *cum invenerit eam, et cetera. Quis mensus est* et cetera. Hic ostendit divinam potestatem: et primo astruit eam contra idolatrarum errores, qui divinae potentiae derogabant, creaturam creatori aequando. Rom. 1: *servierunt creaturae* etc.; secundo contra desperationem Judaeorum, qui divinae potentiae derogabant diffidendo, *levate in excelsum* et cetera. Circa primum duo: primo ostendit Dei potestatem; secundo excludit errorem, *cui ergo similem* et cetera. Circa primum tria. Primo ostendit divinam potentiam, simul et sapientiam in commensuratione facili, et creatione omnium rerum: fecit enim omnia in numero, quantum ad multitudinem principiorum; in mensura, quantum ad determinationem sub proprio esse, in pondere, quantum ad inclinationem ad finem. Sapien. 11: *pugillo*, idest faciliter, sicut quae pugillo, mensurantur qui est manus clausa; *palmo*, idest faciliter, qui est manus extensa: *appendit super nihil*, Job 26: quia nullo exteriori fulcitur: alias esset quies terrae violenta. *Super aquas*, in Ps. 28, quantum ad situm, quia aquis circumdatur. Psalm. 103: *super stabilitatem suam*, quantum ad propriam causam quietis, quae est natura propria: *tribus digitis*, faciliter: vel tribus proprietatibus, gravitate, siccitate et immobilitate, *libravit*, libratos fecit proprio pondere. Secundo ostendit sufficientiam potentiae, quia non indiget adjuvante: *quis adjuvit*; contra philosophos ponentes, mediantibus primis causatis, ultima creata esse: sapientiae, quia non indiget consilio: *aut quis*, ut sibi daret consilium; *cum quo*, ut ab ipso peteret; *instruxit eum*; formam operis; *semitam justitiae*; naturalis, quam omnibus rebus praefixit, ut nulla res suae naturae metas excederet; *scientiam*, de cognitione rerum creatarum et universalium et particularium, contra philosophos; *viam prudentiae*, quantum ad mundi gubernationem. Job 26: *cujus adjutor es, numquid* et cetera. Tertio ostendit ipsius excellentiam: quia excedit omnem gentium multitudinem: *ecce gentes. Quasi stilla*, parva gutta, *situlae*, cadens de situla, quae est vas aquaticum sitientibus aptum, quae pro nihilo reputatur, *momentum* quod inter brachia staterae est, quod de facili in utrumque inclinatur. Job 26: *cum vix parvam stillam* etc.; ostendit etiam quod excedit omnem condignum honorem, et praecipue quantum ad oblationem. *Et Libanus*, idest ligna Libani, quibus abundat, quia nemorosus, *et animalia*, quibus abundat, quia pascuosus. Mich. 6: *quid dignum offeram domino* etc.; ostendit etiam quod excedit omnem creaturae perfectionem: et naturalem, quia esse ipsarum respectu Dei est non esse: dicit enim Dionysius in Lib. de divinis nominibus, cap. 12, quod *quantum participantia excedunt non participantia, et quantum participationes participantia, tantum qui est principium participationum, excedit et participationes et participantia. Omnes gentes quasi non sint* etc.; et quantum ad perfectiones superadditas, quae quodammodo sunt implentes, *et quasi nihilum* etc., Jerem. 4: *aspexi terram et cetera. Cui ergo* et cetera. Hic excludit errorem: et primo irridet errorem quantum ad operantis intentionem, quia volebant Deum facere. *Ergo* ex quo tam potens est: *cui similem?* Loquitur secundum errorem illorum qui ipsas similitudines deos putabant. *Aut quam imaginem?* Quantum ad illos qui putabant ea quorum sunt similitudines, ut solem vel lunam, etc., Exod. 15: *quis similis tui in fortibus* etc.; et quantum ad stultam operationem, quia in vili materia nobilissimam formam inducere volebant: *numquid sculptile* etc., Sapien. 14: *incommunicabile nomen* et cetera. Secundo convincit errantem: et primo ex lege naturali dictante: *numquid non scietis*, naturali ratione, idola non esse deos? Et lege scripta prohibente: *numquid non annuntiatum*, Roman. 10: *numquid non audierunt* et cetera. Convincit etiam ex creaturarum consideratione; terrestrium, quantum ad creationem: *numquid non intellexistis fundamenta terrae*, ab ipso esse fundata? Idest illud terrae quod est juxta centrum. Proverb. 8: *quando appendebat fundamenta* etc.; et quantum ad creatorem, *qui sedet super gyrum*, quia sphaerica, sicut gubernans, *et habitatores quasi locustae*, respectu magnitudinis terrae, vel ipsius Dei. Ex creatione etiam creaturarum caelestium: *qui extendit*, quantum ad caeli magnitudinem, *velut nihilum*, quantum ad substantiae subtilitatem; *quasi tabernaculum*, sibi: ut in quo primo virtus ejus relucet inter corporalia, quantum ad virtutem. Vel quasi in habitationem Angelorum et sanctorum, quantum ad dignitatem. Vel etiam totius creaturae inferioris, quantum ad ipsarum claritatem. Jerem. 10: *praeparat orbem in sapientia* et cetera. Convincit tertio eos quantum ad magnorum subjugationem, ponens illorum destructionem qui sunt magni. Vel secundum scientiam, *qui dat secretorum*, scilicet philosophos. Vel secundum potentiam, *judices*, idest principes. Ps. 63: *defecerunt scrutantes* etc.; et ostendit destructionis facilitatem per similitudinem herbae, vel arboris, quae non habet radices firmas in terra. *Et quidem neque* etc., Job 13: *contra folium quod vento rapitur* et cetera. Tertio ponit conclusionem, *et cui assimilastis* etc., Psalm. 88: *quis in nubibus aequabitur et cetera. Levate* et cetera. Hic astruit idem contra desperantes: et primo astruit divinam majestatem ex rerum creatione: *quis creavit haec*, scilicet caelestia. Ps. 32: *ipse dixit, et facta sunt* etc.; ex scientiae perfectione: *qui educit*, ad implendam suam voluntatem, *in numero*, determinato in sua scientia, *militiam eorum*, scilicet caelorum, stellas vel Angelos, *ex nomine*, unicuique propriam naturam, unde nominari possit determinans. Psalm. 146: *qui numerat multitudinem* etc.; ex dominii plenitudine: *prae multitudine fortitudinis*, ad impugnandum, *roboris*, ad resistendum, *virtutis*, ad operandum: *fuit*, ab ejus dominio. Job 25: *numquid est numerus* et cetera. Secundo excludit errorem. Et primo ponit errorem: *quare dicis. Abscondita*; non videt quae mala patior, alias defenderet me. *Judicium*, idest potestas judicandi, quam olim habuit. Eccl. 16: *ne dicas, a Deo abscondar* etc., Ez. 9 *dixerunt dereliquit* et cetera. Secundo ponit erroris reprobationem: et primo probationis confirmationem ex lege: *numquid nescis*, lege naturali, *aut non audisti*, lege scripta, haec quae sequuntur? Secundo ponit reprobationem, primo ostendens Dei magnitudinem ex his quae in se habet, scilicet dominii aeternitatem, *Deus sempiternus* etc., Exod. 15: *dominus regnavit in aeternum* etc.; potentiam indeficientem, *non deficiet*, ut omnia non possit, *neque laborabit* ut difficulter possit, Daniel. 7: *potestas ejus* etc.; scientiae incomprehensibilitatem, *neque est investigatio.* Roman. 11: *quam incomprehensibilia sunt* et cetera. Secundo per magna quae in aliis facit: et primo in his quos confortat, pristinam debilitatem, *qui dat lasso*, quantum ad illum qui prius fortis fuerat et defecit; *et his qui non sunt*, quantum ad eos qui non fuerunt fortes, supra 25: *factus fortitudo pauperi* etc., Roman. 4: *vocat ea quae non sunt*, 1 Cor. 1: *quae infirma sunt elegit.* Secundo ostendit fortitudinis magnitudinem per comparationem ad fortitudinem naturalem, quam ostendit prius deficientem: *deficient pueri*, qui sunt in statu proficiendi, *juvenes* qui videntur robusti. 1 Reg. 2: *non in fortitudine sua* et cetera. Secundo roboris a Deo dati magnitudinem: *qui autem sperant mutabunt fortitudinem*, scilicet naturalem in divinam, ut non fatigentur ascensu, *assument pennas*, Prov. 23: *facient sibi pennas* etc., nec etiam veloci cursu: *current*, nec etiam continuo incessu, *ambulabunt* etc., supra 5: *non est deficiens neque laborans* etc. (Collationes cap. 40). Adiuvatur spiritus domini (non in creatione sed in iustificatione, Augustinus: *qui creavit te sine te* etc.): per praedicationem, I Cor. 3: *Dei adiutores* etc., per praeparationem, Iac. 4: *appropinquate domino* etc., per cooperationem, Hebr. 12: *contemplantes, ne quis desit* et cetera. Sancti comparantur aquilis: propter volatus altitudinem, Iob 39: *numquid ad praeceptum tuum* etc., in quo eminentia contemplationis, supra 33: *regem in decore suo* etc.; propter odoris subtilitatem, Luc. 16: *ubicumque fuerit corpus* etc., in quo fervor dilectionis, Cant. 1: *trahe me post te* etc.; propter loci sublimitatem, Prov. 30: *tria sunt mihi* etc., in quo studium caelestis conversationis, Phil. 3: *nostra conversatio* etc.; propter motus velocitatem, Thren. 4: *velociores fuerunt* etc., in quo promptitudo bonae operationis, Prov. 22: *vidisti hominem* etc.; propter renovationem, Ps.: *renovabitur ut aquilae* etc., in quo studium emendationis et profectus, II Cor. 4: *licet is qui foris* etc.; propter membrorum pulcritudinem, Ez. 17: *aquila grandis* etc., in quo decor virtutum, Cant. 4: *tota pulcra es* etc.; propter filiorum sollicitudinem, Deut. 32: *sicut aquila provocans* etc., in quo sollicitudo sanctorum, II Cor. 11: *quis infirmatur* et cetera.

Caput 41

[85001] Super Is., cap. 41 *Taceant ad me* et cetera. Hic incipit eos confortare ad firmam expectationem ex Dei promittentis dilectione. Et dividitur in tres. In prima ostendit divinam dilectionem ex beneficiis quae patribus exhibuit; in secunda ex filio quem eis promisit, 42 cap.: *ecce servus meus* etc. in tertia per consolationes quas inter diversas angustias praedicit, 43 capit.: *et nunc haec dicit dominus* et cetera. Intendit autem per beneficia prius praestita, confortationem Judaeorum et idolorum confutationem, quae talia suis cultoribus non exhibuerunt; et ideo dividitur prima pars in duas. In prima disceptat contra idolorum cultores; in secunda contra ipsa idola, ibi, *prope facite* etc.; primum in duo: primo enim per beneficia Judaeis praestita convincit adversarios; secundo per eadem confortat Judaeos, *et tu Israel serve meus* et cetera. Circa primum tria. Primo convocat gentes ad judicium, prosequens judicii ordinem, ut tacentes audiant, et sic respondeant. *Mutent fortitudinem*, idest confortent se quasi renovati in fortitudine ad disceptandum mecum. Mich. 6: *audiant montes judicium* et cetera. Secundo narrat exhibitum beneficium, *quis vocavit*, ubi narrat multitudinem beneficiorum quantum ad divinam electionem, *ab oriente*, scilicet Chaldaea, *justum*, Abraham. Genes. 12, Job 23: *vestigia ejus secutus est* etc., Jer. 13: *sicut adhaeret lumbare* etc., Os. 9: *quasi prima poma ficulneae* etc.; quantum ad concessam potestatem, *dabit in conspectu*, scilicet quando liberavit Lot, pugnans contra quatuor reges: Gen. 14. Ps. 1: *non sic impii, non sic* etc.; quantum ad exequendi facilitatem, *transibit in pace*, idest sine labore; *semita* etc., sicut qui leviter incedit, quasi vestigium viae non derelinquit: vel quia in pedibus labor: signum viae non derelictus est. Supra 40: *current, et non laborabunt* etc.; quaerit auctorem: *quis haec operatus*, et quis, *vocans*, aeterna praescientia, infra 49: *dominus ab utero* etc.; et ponit responsionem. *Ego dominus* etc., Apocal. 1: *ego sum alpha* et cetera. Aliter ad litteram exponitur de Cyro, mystice de Christo. Tertio ponit quasi gentilium responsum, in quo per idola se defendere credebant. Et primo tangit eorum ad allegata vel mirabilia visa stuporem, *viderunt insulae* etc., Psalm. 76: *viderunt te aquae, Deus etc., accesserunt*, ad resistendum. Secundo ponit mutuam confortationem, *unusquisque* etc., Job 40: *una uni adhaerebit* et cetera. Tertio ponit idolorum fabricationem: *confortabit percutiens*, ferrum malleo, *cudebat*, formabat figuram idoli; *dicens* de glutino: *bonum est*, ad consolidandum idolum: Sap. 13: *in pariete ponens illum et cetera. Et tu Israel* et cetera. In parte ista confortat Judaeos ex eisdem beneficiis: et primo ponitur praeteriti beneficii repetitio in electione patrum Jacob et Abraham, quibus ab aliis universaliter distincti sunt: *Jacob quem* etc., Psal. 104: *semen Abraham servi* etc., Rom. 11: *secundum electionem autem* et cetera. Secundo ponitur futurorum promissio: et primo quantum ad immunitatem malorum, excludens timorem: tum propter Dei praesentiam, *ne timeas quia* etc., Jerem. 1: *ne timeas a facie* etc., tum propter patrum justitiam, *suscepit te*, quasi semen repromissum, *justi mei*, Abraham. Vel *suscepit*, ad defendendum, *justi*, Cyri. Ps. 90: *in manibus portabunt* etc.; ponens etiam hostium amotionem quantum ad eorum confusionem, *ecce confundentur.* Jer. 17: *confundantur qui me persequuntur* etc., quantum ad destructionem, *erunt quasi non sint.* Supra 30: *ad perdendas gentes in nihilum* etc., et reparationis impossibilitatem, *quaeres eos* etc., Psalm. 36: *vidi impium super* etc.; ostendens etiam destructionis rationem, *quia ego dominus* etc., Ps. 143: *emitte manum tuam* et cetera. Secundo quantum ad abundantiam bonorum: et primo contra servitutem, ponens ipsum servitutis jugum: *noli timere vermis*; quasi qui vilis haberis et calcaris sicut vermis, et pro mortuo computaris. Psalm. 21: *ego*

sum vermis etc.; ponens etiam divinum auxilium. Infra 41: *ego auxiliatus* etc.; ponens etiam exaltationis beneficium, quantum ad hostium subjugationem, *ego posui te* etc., supra 25: *et triturabitur Moab* etc., quod forte tempore Machabaeorum. Et quantum ad eorum exultationem, *et tu exultabis* etc., Cant. 1: *laetabimur et exultabimus* et cetera. Secundo contra paupertatem, ponens primo paupertatis incommodum, *egeni et pauperes* etc., supra 5: *nobiles eius interierunt* etc.; secundo divinum propositum: *ego dominus* etc., Ps.: *invocabit me et ego* etc.; tertio ponit beneficium quantum ad abundantiam aquarum in locis montuosis: *aperiam in supremis* etc., supra 30: *erunt super montem* etc., et in locis desertis, *ponam desertum* idest terram vestram primus desertam. Psalm. 106: *posuit desertum in stagna* etc., et quantum ad pulcritudinem arborum, *dabo in solitudine* etc., Ez. 30: *multiplicata sunt arbusta* etc.; quarto ponit beneficii fructum, *ut videant* etc., Eccli. 36: *cognoscant quoniam non est Deus et cetera. Prope facite* et cetera. Hic ponit disputationem contra ipsa idola: et primo ponit disputationem; secundo sententiae determinationem, *et vidi et non erat* et cetera. Circa primum duo. Primo disputat contra idola rationibus universalibus; secundo per rationem a quodam particulari facto sumptam, *suscitavi* et cetera. Circa primum tria. Primo convocat ad judicium, *prope*, idest appropinquate ad me, ut simul judicemur: vos idola, vel idolatrae, *afferte*, idest allegate, *si quid habetis*, ut probetis vos deos, *si habes quid loquaris* etc., Psal. 81: *Deus stetit in synagoga* et cetera. Secundo proponit argumentum duplex. Unum sumptum ex divina scientia, quae plene omnia novit, praeterita et futura, quam idola non habent: *priora quae fuerunt* et cetera. Eccl. 23: *domino Deo antequam crearentur* etc.; aliud est sumptum ex divina potentia, quae potest punire et bene facere: *bene quoque* etc., Baruch ult.: *neque si quid mali patiuntur* et cetera. Tertio concludit eorum defectum quantum ad causam materialem, *ecce vos*, idola, *ex nihilo*, ex materia creata; quantum ad formalem, *opus*, idest artificialis forma, quae figurat in vobis divinitatem, quae non est; et quantum ad efficientem, *abominatio*, idest abominabilis, vel vos, artifices, *opus vestrum*, scilicet idola, *qui elegit*, cultores. 1 Cor. 8: *scimus quia idolum* etc., Jer. 10: *confusus omnis artifex et cetera. Suscitavi.* Hic sumit quoddam speciale factum ad arguendum contra idola, et primo praedicit quoddam futurum: *ab Aquilone*, Chaldaeum; *ab oriente*, Persam, qui subjugaverunt sibi diversas terras et principes. *Plastes*, figulus, *plasma*, factura. Mystice: per eum qui ab Aquilone, gentilem, per eum qui ab oriente, Christum. Ps. 17: *ut lutum platearum* et cetera. Secundo ex hoc sub quaestione proponit argumentum, quod qui hoc potest praedicere, est juste dicendus Deus; et qui non, non. *Quis annuntiavit?* Infra 48: *congregamini et audite* et cetera. Tertio excludit ab idolis divinitatis indicium: *non est annuntians*, aliquis ex vobis diis, *neque*, aliquis cultorum, *audiens* etc., Ps. 113: *oculos habent, et non videbunt* et cetera. Quarto ostendit in vero Deo divinitatis signum. *Primus*, idest singularis Deus noster. *Ecce adsum*, in auxilium, *Evangelistas*, annuntiantes futura. Daniel 2: *vere Deus vester Deus* etc.; vel *primus*, propheta domini, ex persona Dei, vel *primus*: primogenitus Dei filius. Eph. 4: *et dedit quosdam quidem et cetera. Et vidi.* Hic ex supra posita disputatione concludit sententiae determinationem: et per se patet. Ier. 10 et 11: *vana sunt et opus risu dignum* etc. (Collationes cap. 41). Christus transivit in pace carnis ad spiritum quam habuit, Iob 5: *scies quod pacem habeat* etc., hominis ad proximum quam docuit, infra 52: *quam pulcri super montes* etc., mundi ad Deum quam fecit, Eph. 2: *fecit pacem* et cetera. Movet ad praedicandum instinctus fidei, Ps.: *credidi propter* etc., II

Cor. 4 Apoc. ult., stimulus zeli, Ier. 20: *et factum in corde meo* etc., magnitudo praemii, Matth. 5: *qui fecerit et docuerit* et cetera. Suscepit nos Christus quasi victor captivum ad liberandum, Gen. ult.: *ad praedam fili* etc., Ps.: *educ de custodia* quasi medicus infirmum ad sanandum, Ps.: *qui propitiatur omnibus* etc., quasi advocatus reum ad excusandum, I Ioh. 1: *advocatum habemus* etc., quasi fortis debilem ad defendendum, infra 63: *ego qui loquor iustitiam* etc., Exod.: *dominus pugnabit* etc., quasi sponsus sponsam ad congaudendum, Osee 2: *sponsabo te mihi* et cetera. Aqua effusae lacrimae, Ier. 9: *quis dabit capiti meo* etc., baptismalis munditiae, Ioh. 3: *nisi quis renatus* etc., spiritualis gratiae, Ioh. 7: *qui in me credit flumina* etc., divinae sapientiae, Eccli. 24: *ego sapientia effudi* etc., internae laetitiae, Prov. 5: *bibe aquam* et cetera.

Caput 42

[85002] Super Is., cap. 42 *Ecce servus meus* et cetera. Hic ostendit divinam dilectionem ex filio quem promisit. Joan. 3: *sic Deus dilexit mundum* et cetera. Et primo ex tanto beneficio ostendit Dei dilectionem; secundo Judaeorum perversitatem, *haec verba feci eis* et cetera. Circa primum tria. Primo praedicit filii Dei adventum; secundo malorum casum, *dominus sicut fortis* et cetera. Tertio resurrectionem bonorum, *et educam caecos* etc., Luc. 2: *ecce hic positus est* et cetera. Circa primum tria. Primo describit mittendi conditionem; secundo praedicit missionem, *haec dicit dominus* etc., tertio invitat ad gratiarum actionem, *cantate domino* et cetera. Circa primum tria. Primo ostendit gratiae plenitudinem quantum ad gratiam unionis, *suscipiam eum. Servus*, secundum humanam naturam. Luc. 1: *suscepit Israel* etc.; quantum ad gratiam capitis, *electus*, ut sit caput Ecclesiae. *Ex millibus*: Cant. 5. Ps. 64: *beatus quem elegisti et assumpsisti etc., complacuit.* Matth. 3: *hic est filius meus* etc.; quantum ad gratiam habitualem, quae fuit in ipso singularis, *dedi spiritum meum.* Supra 11: *requiescet super eum spiritus domini* et cetera. Secundo ostendit judicii aequitatem, quantum ad tria: scilicet judicandi auctoritatem, *judicium gentibus* etc., Ps. 71: *Deus, judicium tuum* etc., Joan. 5: *omne judicium dedit* etc., cui adjungit mansuetudinem, *non clamabit.* Eccl. 9: *verba sapientis audiuntur* etc.; ostendit secundo judicis aequalitatem: *neque accipiet personam.* Act. 10: *non est personarum acceptor Deus.* Cui adjungit pietatem in subveniendo: *nec audietur foris*, Judaeam, *vox* praedicationis ejus, ut prius subveniret illis ad quos missus erat. *Non sum missus* et cetera. Matth. 15, Ps. 94: *hodie si vocem ejus* etc., et in dissimulando, *calamum*, scilicet regnum Judaeorum, *linum*, sacerdotium. Ezech. 34: *quod confractum fuerat* etc.; ostendit etiam tertio judicii veritatem, *in veritate* etc., Ps. 95: *judicabit orbem terrae* etc., cui adjungit jucunditatem: *non erit tristis*, in corde; *turbulentus*, in facie: semper hilaris jucundusque fuit, aequalitatem mentis servans, etsi quantum ad partem sensibilem fuerit propassio tristitiae, non quidem necessitatis, sed voluntatis. Unde Matth. 26: *tristis anima mea* etc., Eccl. 30: *jucunditas cordis* et cetera. Tertio ostendit dominii potestatem: *donec ponat* judicium ultimum, vel praeceptum suum, praedicantibus apostolis; *legem*, Evangelium. Genes. 49: *ipse erit expectatio* etc., infra 60: *me enim insulae expectant* et cetera. Alii exponunt hoc de Dario rege Persarum, qui mansuetus, justus et quietus

fuit, quem dominus elegit ad liberandum Judaeos. *Haec dicit dominus Deus* et cetera. Hic praedicit missionem: et primo ostendit

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

mittentis potestatem quantum ad creationem caelestium, *creans caelos*; quantum ad dispositionem terrestrium, *firmans terram*; quantum ad animationem viventium, *dans flatum*, naturalis vitae, *spiritum*, gratuite. Zach. 12: *dominus extendens caelum* et cetera. Secundo praedicit missionem, ponens missi exaltationem: *ego dominus vocavi te*, filium meum ab aeterno, praedestinando ad unitatem divinae personae, *in justitia*, idest ut justus sim, implens promissa. Rom. 1: *qui praedestinatus est et cetera. Apprehendi manum*, quantum ad operationem: Joan. 14: *pater in me manens etc., et servavi*, ne morte detinereris. Ps. 15: *non dabis sanctum tuum* etc., infra 49: *vocavi eum et adduxi* etc.; ponit etiam officii iniunctionem: *dedi te in foedus*, quasi mediatorem. Gen. 9: *arcum meum ponam et cetera. In lucem* etc., quasi illuminatorem. Supra 9: *habitantibus in regione* etc., Joan. 1: *erat lux vera* etc.; ostendit etiam officii utilitatem contra infidelitatem, *ut aperires* etc., Joan. 9: *in judicium veni* etc., contra peccati servitutem. *Ut educeres* etc., Zach. 9: *tu autem in sanguine testamenti* et cetera. Tertio ex missione concludit divinae majestatis singularitatem, quantum ad potentiam, *ego dominus* etc., Ps. 67: *iter facite illi* etc., Exod. 6: *nomen meum Adonai etc., gloriam*, qua dominus dicor. Luc. 2: *gloria in excelsis* etc., et quantum ad scientiam, *quae prima fuerunt* etc., infra 49: *dixi tibi ex tunc* et cetera. Hoc etiam referunt ad Darium. *Cantate domino* et cetera. Hic invitat ad gratiarum actionem: et primo indicit laudem et praecipue agrestibus, vel propter distantiam habitationis: *ab extremis*, supra 24: *a finibus terrae laudes* etc., vel propter inclusionem maris, *qui descenditis*; scilicet nautae, *plenitudo ejus*, scilicet maris, idest omne illud quo impletur laudet Deum. Ps. 106: *qui descendunt in mare* etc., vel propter conversationem in desertis. *Levet*, vocem suam in laudem Dei, *desertum*, idest habitatores ejus, maxime quantum ad Ismaelitas, *in domibus*, more aliarum nationum, qui prius erant vagi per desertum. *Cedar*, filius Ismaelis. Supra 35: *laetabitur deserta* etc.; vel propter habitationem in montanis: *laudate habitatores petrae*, illius civitatis in Palaestina, quae in petris posita est. Vel cujuslibet montis. Infra 55: *montes et colles cantabunt* etc., et invitat hos de quibus minus videtur quod ad laudandum Deum conversantur. Secundo praedicit divinae laudis divulgationem: *ponent domino gloriam*, in aliis, non solum in seipsis. Infra ult.: *mittam ex eis qui salvati* et cetera. Mystice totum hoc de conversione gentium ad fidem. *Dominus sicut fortis.* Hic praedicit per Christi adventum futurum casum: et circa hoc quatuor ponit. Primo potentiam: *dominus sicut fortis*, ad impugnandum Judaeos per Romanos. Exod. 15: *dominus quasi vir pugnator etc., zelum*, ultionis.

Prover. 6: *zelus et furor viri* et cetera. Secundo ponit iram, *vociferabitur*, per tribulationes quas eis immittet; contra id quo supra dictum est. *Non clamabit*, primo enim ostendit mansuetudinem veniens. Sed contemnentibus indignationem ostendit. Job 37: *tonabit in voce sua* et cetera. Tertio ponit justitiam: quia justum est ut cum diu expectaverit impoenitentes, omnes simul absorbeat: *tacui, semper* etc., Job 3: *nonne dissimulavi etc., patiens fui.* Supra 30: *propterea expectat dominus etc., sicut pariens*, proferam dissimulatum dolorem, sicut mulier conceptum infantem. Vel quia sicut parturiens dolebo de tam gravi poena. Quarto ponit poenam quantum ad homines: *desertos faciam montes*, majores; *colles*, mediocres; *germen*, populares. Ezech. 35: *montem Seir desertum* etc., et quantum ad subtractionem omnis doctrinae vel consolationis, *ponam flumina* etc., Psalm. 106: *posuit flumina in desertum* et cetera. Potest etiam hoc referri ad destructionem hostium Judaeorum per Darium. *Et educam.* Hic ponit (resurrectionem) bonorum quantum ad tria. Primo quantum ad reparationem actus: *educam caecos*, scilicet gentiles, *in viam*, Christum, vel legis praeceptum: vel etiam Judaeos, secundum aliam expositionem. Prov. 4: *ducam te per semitas* etc.; secundo quantum ad illuminationem intellectus: *ponam tenebras* etc., Luc. 1: *illuminare his qui in tenebris* etc.; tertio quantum ad directionem affectus. *Prava*, scilicet corda, supra 40: *erunt prava in directa et cetera. Haec verba feci eis* et cetera. Hic ostendit Judaeorum perversitatem: et primo ostendit eos ingratos ad beneficia; secundo duros ad praecepta, *surdi audite*, tertio obstinatos inter flagella, *quis est in vobis* et cetera. Circa primum duo. Primo ostendit ingratitudinem, *haec verba*, scilicet praedicta beneficia. *Conversi sunt retrorsum*, a me, Jer. 5: *tu dereliquisti me* et cetera. Secundo imprecatur eis confusionem, *confundantur* etc., Psal. 118: *confundantur omnes et cetera. Surdi audite.* Hic ostendit eos duros vel inoboedientes ad praecepta. Et primo ostendit eorum duritiam, vocans eos surdos, et caecos unite. (*Excaecavit enim eos malitia eorum*: Sap. 2), quamvis habeant oculos, et aures corporis, quod probat quia videntes custodiunt et habentes aures cordis apertas oboediunt. *Venundatus*, in servum peccati, pro delectatione temporalis boni, 3 Reg. 21: *venundatus es ut faceres et cetera. Qui apertas* etc., Ier. 5: *audi popule stulte* etc., supra 6: *excaeca cor populi huius* et cetera. Secundo ostendit durorum stultitiam, per hoc quod in praeceptis, eorum utilitatem dominus intendebat. Unde ponit domini intentionem: *et dominus voluit eum*, populum; et ipse populus *magnificaret legem* Dei, in corde suo custodiendo ipsam; et ut dominus *extolleret*, id est exaltaret, populum. 1 Thess. 4: *haec est, voluntas Dei* etc.; et ostendit etiam eorum contradictionem, quia in seipsis peccabant: *ipse autem direptus*, a Daemonibus per diversa peccata, et ideo *vastatus*, ab hostibus supra 18: *a populo divulso* etc.; aliis etiam occasionem peccandi praestabant, *laqueus*, idest occasio ad peccandum, *juvenum*, insipientum. Oseae 5: *laqueus facti estis* etc., et quia peccata occultabant, *in domibus carcerum*, idest in secreto cordis. *In corde et corde* et cetera. Tertio ponit poenam: *facti sunt in rapinam et cetera. Nec est qui eruat*, bellorum potentia, *nec est qui dicat*, orationis instantia. Eccli. ult.: *circumdederunt me undique* etc.; vel ibi incipit poena, *in domibus carcerum*, ut exponatur ad litteram. *Quis est in vobis.* Hic ostendit eos incorrigibiles per flagella, quia etiam causam flagellorum non recognoscunt: et circa hoc tria facit. Primo inquirit recte sentientem, innuens paucitatem. *Futura*, quae praenuntio de vestris suppliciis. Oseae ult.: *quis sapiens* et cetera. Secundo determinat veritatem quantum ad poenae auctorem: *quis dedit* etc., 1 regum 2: *dominus mortificat* etc.; quantum ad culpam: *ipse est cui* etc., Baruch 4. *Justi-*

tias ipsius nescierunt etc.; et quantum ad poenam, *et effudit* etc., Ps. 68: *effunde super eos iram tuam* etc., effusio abundantiam significat. Tertio excludit veritatis cognitionem: *et combussit eum*, scilicet materiali igne per hostium vastationem; *non cognovit*, se a Deo pro peccatis suis punitum. Psalm. 81: *nescierunt neque intellexerunt* etc. (Collationes cap. 42). Clamor devotae orationis, Hebr. 5: *cum clamore valido* etc., attentae praedicationis, Ioh. 7: ultimo festivitatis etc., rixae et contentionis, supra 5: *expectavit ut faceret* et cetera. Datur Christus in foedus conservandae salutis, Gen. 9: *arcum meum* etc., explendae promissionis, II Cor. 1: *quotquot promissiones* etc., divinae dilectionis Ioh. 3: *sic Deus dilexit* etc., cessaturae legis, Ps.: *holocausta pro peccato* et cetera.

Caput 43

[85003] Super Is., cap. 43 *Et nunc haec dicit dominus* et cetera. Hic ostendit eis divinam dilectionem per remedia quae eis inter angustias concessit. Et dividitur in partes tres. In prima promittit futura remedia, ad ostendendam dilectionem; in secunda commemorat praeterita beneficia, ad confirmandam promissionem; *haec dicit dominus: qui dedit* etc., in tertia excludit merita, ad tollendam praesumptionem, *non me invocasti* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit ad eos divinae dilectionis privilegium; secundo ex promissis remediis excludit divinae potestatis consortium, *omnes gentes congregatae sunt* etc., in tertia ponit dilectionis signum, *haec dicit dominus redemptor* etc., circa primum promittit eis tria remedia. Primo in poenis sustentationem, excludens timorem ex divina praesentia: *creans te*, quantum ad substantiae principia: Deut. 32: *ipse est pater tuus etc., formans*, quantum ad formam quam dedit. Gen. 1: *formavit dominus etc., redimens* a malis. Oseae 13: *de manu mortis etc., et vocavi*, ad gratiam. Oseae 1: *vocabo non plebem meam* etc.; ponit promissionem: *cum transieris per aquas*, Aegyptios, *flumina* Chaldaei; *igne*, Graeci; *flamma* Romani. Non enim ex toto sunt consumpti. Ps. 65: *transivimus per ignem* etc.; et assignat hujus rationem: *quia ego dominus* etc., supra 12: *nam et ipse Deus salvator* et cetera. Secundo promittit poenarum commutationem ut scilicet alios loco ipsius puniat. Et ponit commutationem. *Dedi propitiationem*, idest ut propitier tibi, quasi poenis eorum qui te ad peccandum sui auxilii spe provocabant. *Saba*, civitas Aethiopiae. Prov. 11: *justus de angustia* etc.; et assignat rationem, scilicet ipsam Dei dilectionem: *ex quo honorabilis*, idest feci et reputavi te honorabilem. *Pro te*, pro liberatione tua. Jer. 31: *si filius honorabilis mihi* et cetera. Tertio promittit eis a tribulationibus omnimodam liberationem: et circa hoc tria. Primo promittit liberationis beneficium, *noli timere ab oriente*: quia undique dispersi erant. Supra 11: *congregabit profugos* etc., Ier. 31: *ecce ego adducam eos* et cetera. Secundo ponit liberationis meritum: *et omnem qui invocat* adducam, *in gloriam meam*, ut glorificet me, et in ipso gloriosus appaream. Joel 2: *omnis quicumque invocaverit* et cetera. Tertio promulgat liberationis praeceptum. *Educ*, o Cyre, *foras*, extra terram captivitatis, *populum*, scilicet Judaeorum. Jer. 5: *audi popule stulte et cetera. Omnes gentes.* Hic excludit divinitatis consortium. Et primo ostendit aliorum deorum falsitatem per modum judicii, ponens gentium ad idola consensum: *congregatae sunt*, in unum

errorem. Ps. 13: *omnes declinaverunt* etc., petens divinitatis signum. *Quis ex vobis*; idest, quis deorum vestrorum? Vel loquitur ad idola, et petit testimonium. *Dent testes, et justificentur*: id est juste dicantur dii; et testes *audiant*, ab eis futura, *et dicant*, pro vobis testimonium. Supra 41: *non est annuntians neque praedicens* et cetera. Secundo ostendit suae divinitatis veritatem: et primo quantum ad scientiam; secundo quantum ad potentiam, *vos testes* et cetera. Circa primum duo. Primo dat testimonium: assignans homines in testimonium: *vere vos testes etc.; servus*, populus Jacob, vel Christus. Act. 1: *eritis mihi testes* etc.; ponens cognoscendi modum, *ut sciatis*, quantum ad ea quae per naturales rationes de Deo sciri possunt, *et credatis*, quantum ad ea quae supra rationem sunt et sic, *intelligatis*: quia *nisi credideritis, non intelligetis*, Sup. 8, secundum aliam litteram. Ponens etiam testium dictum, quod ipse sit solus Deus: *quia ego* solus, *sum*, Deus. *Formator*, vel (*formatus*), scilicet idolum, Deut. 32: *videte quod ego sim solus* etc., et quod sit solus dominus, *ego sum*, singulariter, *ego sum*, excellenter, etc., Act. 4: *salus non est in aliquo alio* et cetera. Secundo dat divinitatis signum. *Ego annuntiavi etc., non fuit*, a quo scire possetis. Ps. 80: *Israel, si me audieris et cetera. Vos testes* et cetera. Hic ostendit veritatem divinitatis quantum ad potentiam: et primo dat testimonium, *vos testes* etc., Joan. 8: *ego principium* et cetera. Secundo dat potentiae signum in puniendo: *et non est qui de manu*, ut Deut. 32, Iob 10; et in operando *operabor* etc., supra 14: *dominus exercituum decrevit etc.; haec dicit dominus* et cetera. Hic ponit dilectionis signum: quia pro eis Babylonios in navibus gloriantes, propter multitudinem aquarum, destruxit. *Emisi*, scilicet iram, Ier. 51: *cogitavit dominus et fecit et cetera. Haec dicit dominus qui dedit* et cetera. Hic commemorat praeterita beneficia, ad confirmandam spem de futuris. Et circa hoc duo facit. Primo commemorat praeterita beneficia quando egressi sunt de Aegypto, in eorum gubernatione. *In mari*, rubro, Exod. 14: *in aquis torrentibus, in Arnon*, Numer. 21: in Jordane, Josue 3. Et quantum ad hostium destructionem, *qui eduxit quadrigam*, currus Pharaonis etc., Exod. 15: *electi principes ejus etc.; quasi linum*, in momento succisum. Secundo promittit futura multo majora: et circa hoc tria facit. Primo ostendit futurorum beneficiorum magnitudinem ex priorum comparatione: *ne memineris*; quasi: non sunt digna ut in memoria habeantur comparatione futurorum Phil. 3: *ea quidem quae retro sunt obliviscens* etc., ex eorum novitate: *ecce facio nova*, inaudita. Apoc. 21: *ecce nova facio omnia.* Et ex eorum determinatione: *ponam in deserto*, idest in terra Judaeorum, quae prius deserta, *viam*, euntium ad festivitates: *flumina*, consolationis. Psalm. 106: *posuit desertum in stagna* et cetera. Et si exponantur haec ad litteram de liberatione de captivitate Babilonis, dicuntur majora quam liberatio de Aegypto; non propter majora miracula; sed quia reges de quorum potestate liberavit, potentiores Pharaone fuerunt; vel quia de loco magis distanti venerunt. Si autem referantur ad liberationem factam per Christum, constat quod nihil ita admirabile praecesserat in saeculis praeteritis. Secundo ostendit beneficiorum utilitatem in gentibus: *et glorificabit bestia agri*, idest gentilis bestialiter vivens conversi ad Christum, vel videntes quomodo Judaeos libero. Psal. 148: *bestiae et universa pecora* etc.; et in Judaeis, *ut darem potum*, doctrinae et consolationis, Deut. 7: *te elegit dominus* et cetera. Tertio assignat rationem, *populum istum mihi*, in laudem meam. Proverb. 16: *universa propter seipsum et cetera. Non me invocasti.* Hic excludit merita Judaeorum ad consequenda tanta beneficia: et circa hoc tria. Primo excludit meritum; secundo dat responsioni locum, *reduc me* etc., tertio removet quemdam respondendi modum, *pater tuus* et cetera. Circa primum tria. Primo excludit meritum, *non me invocasti*, et haec omnia dicuntur quia non toto corde haec Deo offerebant, sed partim Deo, partim idolis; vel quia Deo nihil conferebant; vel quia spe temporalis retributionis faciebant, vel quia post adventum Christi accepta non fuerunt. Malach. 3: *quis est in vobis qui claudat ostia* etc., Psal. 49: *numquid manducabo* et cetera. Secundo ostendit ipsorum reatum, *verumtamen servire*; quasi: servilem me ostendistis, dum me offendentes non puniebam. Supra 1: *facta sunt mihi molesta* etc.; loquitur more humano. Tertio ostendit datum gratis beneficium, *ego sum* etc., Psalm. 24: *propter nomen tuum propitiaberis* etc., Ez. 36: *non propter vos ego faciam et cetera. Reduc me* et cetera. Hic dat responsioni locum. *Reduc*; quasi: recogita quae tibi fecerim; *narra si quid habes*, ad te excusandum, vel me accusandum, *ut justificeris*, idest ut iudiceris justus. Iob 33: *si habes quid loquaris et cetera. Pater tuus.* Hic removet quamdam viam respondendi. Possent enim allegare patrum innocentiam; sed contra haec dicit. *Pater, Adam*, Gen. 3, Abraham petens signum de promissione Dei, quasi dubitans, Genes. 15: *interpretes*, Moyses et Aaron ad aquas contradictionis, Num. 21: *contaminavi*, idest contaminari permisi, *ad internecionem*: quia omnes in deserto mortui sunt, excepto Caleb et Josue. Psal. 105: *peccavimus cum patribus nostris* etc. (Collationes cap. 43). Dominus liberat sanctos ab igne: carnalis temptationis, Iob 31: *ignis est usque ad consumptionem* etc., temporalis tribulationis, Ps.: *igne me examinasti*, aeternae damnationis, Matth. 25: *ite maledicti*, divinae indignationis, Deut. 32: *ignis succensus est* et cetera. In quo uruntur: lascivientes, 1 Cor. 7: *melius est nubere* etc., impatientes, supra 13: *facies combustae* etc., impaenitentes, Ps.: *flamma combussit peccatores*, superbientes, ibid.: *montium fundamenta* etc., liberat etiam ab aquis: voluptatis, Prov. 9: *aquae furtivae* etc., in quibus suffocantur per luxuriam; cupiditatis, Exod. 15: *submersi sunt quasi plumbum* etc., in quibus per avaritiam; adversitatis, Ps.: *intraverunt aquae usque ad animam* etc., in quibus per impatientiam; mundanae potestatis, Apoc. 17: *aquae super quas sedet* etc., in quibus per superbiam. Reduc Deum in memoria quantum ad: mirabilia quae fecit ad venerandum, Ps.: *mementote mirabilium eius* etc., beneficia quae dedit ad regratiandum, Eccli. ult.: *memoratus sum misericordiae* etc., tormenta quae sustinuit ad compatiendum, Thren. 3: *recordare paupertatis* etc., praecepta quae dedit ad observandum, Ps.: *ut memores sint* et cetera.

Caput 44

[85004] Super Is., cap. 44 *Et nunc audi Iacob* et cetera. Hic tertio confortat eos ex idolorum vilitate, ne forte crederent per ea posse divinas promissiones impediri. Et dividitur in duo. In prima excludit timorem; in secunda ostendit idolorum vilitatem, ibi, *haec dicit dominus rex* et cetera. Circa primum tria. Primo excitat attentionem: *audi Jacob quem elegi*, reprobato Esau. Mal. 1: *Jacob dilexi* et cetera. Secundo excludit timorem: *haec dicit dominus etc., formans te.* Infra 49: *haec dicit dominus, formans me etc., rectissime*, quod sonat hoc nomen Israel, quantum ad veram significationem; sed quasi per etimologiam dicitur vir videns Deum. *Is* vir, *rac* videns, *hel* Deum. Tertio ponit promissionem, ibi *effundam enim* et cetera. Et primo promittit divinum

beneficium quantum ad temporalia: *effundam aquas*, idest consolationes. Ezech. 36: *effundam super vos aquam* etc.; quantum ad spiritualia, *effundam spiritum etc., benedictionem*, quantum ad donorum multiplicationem. Joel. 2: *effundam de spiritu meo* et cetera. Secundo ponit beneficii fructum quantum ad bona temporalia, *et germinabunt*, scilicet multiplicabuntur ex abundantia prosperitatis, sicut arbor ad multitudinem aquae. Supra 35: *germinans germinabit* etc., Ps. 1: *erit tamquam lignum* et cetera. Ponit etiam effectum donorum spiritualium. *Iste dicet*, quia quilibet se Deo subjectum confitebitur: *scribet*, cantica, *domino*, idest ad honorem domini. Vel *domini scilicet, ego sum* portans Scripturam, quod pertineat ad cultum Dei. *Assimilabitur*, alienigena in colendo Deum; vel erit strenuus sicut Jacob. Jer. 3: *patrem vocabis et cetera. Haec dicit dominus* et cetera. Hic ostendit idolorum vilitatem: et circa hoc tria facit. Primo ostendit idolorum defectum; secundo ex hoc revocat eos ad suum cultum, *memento horum* etc.; tertio promittit colentibus se liberationis beneficium, *haec dicit dominus redemptor* et cetera. Circa primum duo. Primo arguit contra idola ex divina operatione; secundo ex idolorum formatione, ibi, *quis formavit* et cetera. Circa primum duo. Primo proponit suae divinitatis singularitatem, *ego primus* etc., Apoc. 1: *ego sum alpha* et cetera. Secundo adhibet probationem, *quis similis* et cetera. Et circa hoc tria facit. Primo proponit divinum actum in annuntiando futura, et ordinem praeteritorum: *vocet*, praedestinando et cetera. Eccl. 23: *domino Deo antequam crearentur* et cetera. Secundo assignat suae divinitatis signum testibus confirmatum, *nolite timere*; quasi: ne solicitemini pro me, quasi deficiam in probatione meae divinitatis, infra 48: *audita feci tibi nova* et cetera. Tertio concludit idolorum defectum, *numquid est* etc., et primo proponit quaestionem, *absque me*, Deuter. 32: *videte quod ego sum solus* etc.; secundo ostendit testium inidoneitatem: *plastae idoli*, idest factores eorum, *nihil sunt*, nullius potentiae supra 40: *omnes gentes quasi non sint* etc., vel quia intentionem suam non consequuntur, volentes suis manibus Deum fingere; sicut etiam *idolum nihil est.* 1 Cor. 8, Iob 18: *habitent in tabernaculo etc., amantissima*, idola, quae sunt vel magis veneranda, vel ex pretiosiori materia. Tertio ostendit testimonii falsitatem: *ipsi testes, qui non vident*, scilicet idolorum, dicentes ea esse deos. Prov. 19: *testis falsus et cetera. Quis formavit* et cetera. Hic ostendit quod non sunt dii ex eorum formatione: et circa hoc duo facit. Primo proponit formationem ad excludendam divinitatem; secundo formationis modum ad ostendendum vilitatem, *faber ferrarius* et cetera. Circa primum duo. Primo proponit formationem, intendens hanc rationem. Quod factum est ab homine, non est Deus, et cetera. *Quis?* Quasi dicat, nullus; *ad nihil*, aliud, *utile.* Baruch ult.: *ipsi qui ea faciunt* et cetera. Secundo praedicit operantium confusionem: *ecce omnes participes* idolorum cultus, cum venient ad judicium, *stabunt*, quasi judicandi. *Ex hominibus*, idest de numero hominum. Psal. 96: *confundantur omnes qui adorant et cetera. Faber ferrarius* et cetera. Hic ostendit eorum vilitatem, ut non solum non sint dii, sed quaedam vilia: et primo proponit modum quantum ad idola quae fiebant de metallis, *in brachio fortitudinis*, idest fortes ictus percutiens. *Esuriet et deficiet*; quasi diceret: Deus quem facit non potest sibi succurrere, qui tamen factori suo maxime tenetur. Supra 41: *confortavit faber* et cetera. Secundo quantum ad ea quae fiebant de lignis. *Artifex lignarius.* Et primo ostendit idoli vilitatem, ponens causam efficientem cum instrumentis suis: *normam*, regulam ad rectificanda ligna, *runcina*, instrumentum recurvum ex latere ad cavandum ligna *in angularibus*, idest in figura quadrangula: vel est instrumentum ad hujusmodi figuras faciendas: *circino*, idest torno. Quantum ad causam formalem, *et fecit imaginem* etc.; quantum ad materialem, *succidit cedros* etc., qua etiam ad viles usus utitur. Jerem. 10: *lignum de saltu praecidit* et cetera. Secundo ostendit artificis caecitatem, *nescierunt. Pars ejus*, ligni de quo factum est idolum, iam *est cinis*, quia combustum. *Forte* forsitan *in dextera mea*, idest in operatione. Sap. 13: *non erubescit loqui et cetera. Memento horum* et cetera. Hic revocat eos ad suum cultum: et primo assignat rationem, proponens servitutis debitum: *memento horum*, idest recogita vilitatem idolorum, *servus* etc., Jer. 51: *non sicut haec, pars Jacob* etc.; et quantum ad praestitum beneficium, vel promissum: *delevi, vel (delebo), ut nubem*, idest facile. Sap. 2: *transiet vita nostra* et cetera. Secundo ponit revocationem, *revertere* etc., Jer. 3: *revertere ad me* et cetera. Tertio pro reversione invitat totam creaturam ad gratiarum actionem: *jubilate extrema* etc., Psal. 68: *laudent illum caeli et terra, mare et cetera. Haec dicit dominus.* Hic revertentibus ad se, promittit liberationis beneficium: et circa hoc duo facit. Primo ostendit liberantis potestatem per beneficia quae eis contulit: *redemptor*, a malis, *et formator*, in bonis. Infra 49: *haec dicit dominus formans me* etc.; quantum ad creaturas, quas fecit, *ego sum dominus* etc., Jerem. 10: *facit terram in fortitudine* etc.; quantum ad sapientes, quos infatuavit; quorum quidam profitebantur se scire divina, *irrita faciens.* Jer. 50: *gladius ad divinos* etc., quidam de rebus mundanis, *convertens sapientes* etc., 1 Cor. 1: *nonne stultam fecit Deus* etc.; etiam quantum ad promissorum impletionem. *Suscitans*, implens: *servi*, prophetae vel Moysi vel Christi. Eccli. 36: *suscita praedicatores* et cetera. Secundo promittit liberationem, primo quantum ad urbium reaedificationem: *qui dico Jerusalem,* etc., Psal. 68: *aedificabuntur civitates* etc.; secundo quantum ad hostium destructionem: *qui dico profundo*, idest mari, scilicet Babyloni. Unde supra 21: *onus deserti maris.* Supra 19: *arescet aqua de mari* et cetera. Tertio quantum ad liberantis exaltationem: *qui dico Cyro: pastor*, pascens oves meas. Ezech. 34: *et pascet eas et erit eis* etc.; quarto quantum ad templi reintegrationem: *qui dico Jerusalem etc., fundaberis*: quia ejus tempore sola fundamenta jacta sunt. Ier. 30: *aedificabitur iterum Jerusalem* etc. (Collationes cap. 44). Datur spiritus: incipientibus in principium vivificationis, Ez. 37: *ingressus est in ea* etc., in lavacrum renovationis, Tit. 3: *per lavacrum renovationis* etc., in privilegium adoptionis, Rom. 8: *accepistis spiritum* etc., proficientibus ad instruendum intellectum, Ioh. 14: *Paraclitus spiritus sanctus* etc., ad reficiendum affectum, Eccli. 24: *spiritus meus super mel* etc., ad adiuvandum actum, Rom. 8: *spiritus adiuvat infirmitatem* etc., perfectis quasi beneficium libertatis, II Cor. 3: *ubi spiritus domini* etc., quasi vinculum unitatis, Eph. 4: *solliciti servare* etc., quasi pignus haereditatis, Eph. 1: *signati estis* et cetera. Sancti sunt: electi per praedestinationem, Eph. 1: *elegit nos* etc., formati per gratiae infusionem, Gen. 1: *formavit dominus* etc., recti per dilectionem, Cant. 1: *recti diligunt* etc., servi per debitum operationis, Luc. 16: *servi inutiles* et cetera.

Caput 45

[85005] Super Is., cap. 45 *Haec dicit dominus Christo meo* et cetera. Postquam confortavit eos ad firmam expectationem divinorum promissorum, in parte ista incipit prosequi divinas promissiones,

ad eorum consolationem: et dividitur in duas. In prima promittit liberationem a malis; in secunda promittit salvationem in bonis. 56 cap.: *haec dicit dominus: custodite iudicium* et cetera. Prima in duas. In prima promittit eis liberationis beneficium; in secunda excludit omne liberationis impedimentum, cap. 50: *haec dicit dominus: quis est hic libellus* et cetera. Prima dividitur in tres. In prima praesignat eis liberatorem; in secunda praedicit captivantium et detinentium destructionem, cap. 46, *confractus est Bel* etc.; in tertia promittit Judaeorum liberationem, cap. 48: *audite hoc domus* et cetera. Prima in duas. In prima praenuntiat liberatorem; in secunda ostendit consequentem utilitatem, *haec dicit dominus sanctus Israel* et cetera. Prima in tres. In prima praedicit liberatoris potestatem; in secunda describit ipsius nativitatem, *rorate caeli* etc.; in tertia refellit incredulorum contradictionem, ibi, *vae qui contradicit* et cetera. Circa primum duo. Primo ponit potentiae fastigium ad quod exaltatus fuit, contra tria quae solent evadere manus regis: vel propter multitudinem; et quantum ad hoc dicit, *Christo*, idest regi, non propter unctionem, sed propter regiam dignitatem: quia apud eos reges inungebantur. *Apprehendi dexteram*, quasi auxiliator operum ipsius, *gentes*, diversas etc., Deuter. 28: *dabit dominus inimicos* et cetera. Vel propter fortitudinem; et quantum ad hoc dicit: *ego ante te ibo*, parans victoriae tuae locum, immittendo terrorem tuum in adversariis: *gloriosos*, potentes supra alios, sicut Babylonios: *portas aereas*, potentissimas civitates. Psal. 106: *qui contrivit portas aereas* et cetera. Vel propter absconsionem; et quantum ad hoc dicit: *et dabo tibi thesauros*, diversorum regum, quorum civitates cepit. Job 12: *revelat profunda de tenebris* et cetera. Secundo ponit huius beneficii fructum: et primo in ipso: secundo in aliis, *ut sciant hi qui ab ortu* et cetera. Circa primum duo. Primo ponit potestatis fructum a Deo requisitum in Cyro, scilicet suae cognitionis: *ut scias quia ego* etc., Rom. 4: *qui vocat ea quae non sunt* etc.; et populi liberationis, *propter servum meum* etc., ut scilicet liberes eum de captivitate, Esther 3: *quis novit an idcirco ad regnum* et cetera. Secundo ostendit istud beneficium ex parte ipsius Cyri, ex parte esse frustratum: *et vocavi*, praedicendo nomen tuum: *assimilavi*, in hoc aliis sanctis meis, quorum nomina prius a domino praedicta sunt: *non cognovisti me*, esse tantum Deum verum, permanens in idolatria. *Accinxi*, fortitudine etc., Prov. 1: *vocavi et renuistis et cetera. Ut sciant.* Hic ostendit fructum in aliis: et primo ostendit quod in aliis quaerit suae cognitionis fructum. *Qui ab ortu*, idest habitantes per totum mundum. Quod completum fuit in hoc quod Cyrus epistolis suis laudem Dei scripsit ubique; vel quia omnes Deum collaudaverunt videntes Judaeorum liberationem. Psal. 82: *sciant quoniam nomen tibi* et cetera. Secundo proponit suae divinitatis argumentum, quo cognosci potest in hoc quod potest affligere et liberare, *ego dominus et cetera. Lucem*, diem vel consolationem: *malum*, poenae. Amos 3: *si est malum in civitate* etc., Eccli. 42: *omnia fecit Deus duplicia, et cetera. Rorate.* Hic describit nativitatem Cyri sub metaphora fructus arboris, ad cujus generationem requiritur humor terrae et pluvia et ros de caelo; ita in nativitate Cyri concurrit divina misericordia, intendens populum suum per eum liberare; et inferior natura, quae significatur. Unde tria facit. Describit ortum, *rorate*: nativitatis fructum, *et justitia oriatur*: et primum nativitatis principium, *ego dominus et cetera. Pluant justum*, neutraliter vel masculine: vel per caelum et nubes, prophetae et alii justi qui ipsum praenuntiando, et lacrymis a Deo poscendo, quodam modo ipsum pluerunt. Psal. 71: *descendet sicut pluvia et cetera. Vae qui contradicit.* Hic excludit infidelium contradictionem: et primo sub metaphora artificis lutum fingentis: quia sicut lutum non contradicit figulo, ita nec Judaei deberent Deo contradicere, non credentes aliquem posse consurgere qui Babylonios superaret. *De Samiis*, vasis fictilibus, quia hujusmodi ars in Samos civitate inventa est, *absque manibus*, quasi absque recta operatione manus, vel sicut lagenae manus habent. Supra 29: *quasi si lutum contra figulum* etc., Rom. 9: *numquid dicet figmentum* et cetera. Secundo sub metaphora patris generantis, *vae qui dicit*, quasi: ego sum pater procreans Cyrum, et sicut mater concipiens ipsum in proposito; et ideo non debetis in hoc mihi contradicere, sicut nec matri generanti. Infra 66: *numquid ego qui alios parere* etc.; vel loquitur contra illos divinos qui ex ortu Cyri multa pronuntiabant mala futura, dicentes melius esset si non nasceretur. Vel contra illos de Judaeis qui dicebant: ad quid generamus filios, ut in captivitatem nascantur? *Haec dicit dominus* et cetera. Hic ponit liberatoris utilitatem: et primo quantum ad liberationem Judaeorum; secundo quantum ad conversionem gentium, *quia haec dicit dominus* et cetera. Circa primum tria. Primo ostendit suam ad praedicendum futura auctoritatem: *eius*, scilicet Cyri, *plastes*, factor, *super filios*, Judaeos, liberandos, vel alios quoscumque volo nascituros, et non idola. Supra 8: *numquid non populus* etc.; sed Glossa legit ironice. Secundo praedicit liberationem, ostendens suam potestatem, qui promittit, *ego feci. Militiae eorum*, scilicet caelorum, *mandavi*, praefigendo cuilibet suum officium et naturam. Supra 40: *qui educit in numero militiam eorum* etc.; et exequentis directionem: *ego suscitavi*, ad dignitatem, *eum*, Cyrum, (praeteritum pro futuro) *ad justitiam*, faciendam de Chaldaeis. Proverb. 3: *in omnibus viis tuis cogita* etc.; et promittit liberationem: *ipse*, scilicet Cyrus, *aedificabit*, promittens, et dans expensas ad aedificium. Infra 52: *gratis venumdati estis* et cetera. Tertio ibi *haec dicit dominus* etc., promittit liberatorum exaltationem quantum ad tria. Primo quantum ad alienorum adhaesionem, ponens adhaesionem: *labor Aegypti*, divitiae ipsorum, et ipsi quantum ad multos qui eos secuti fuerunt, Zach. 8: *apprehendent decem homines* etc., vel loquitur de his qui Christo adhaeserunt, *labor*, in idolis cessabit. *Negotiatio*, terrena. Et adhaerentium subjectionem: *post te ambulabunt*, tibi subjecti, *vincti manicis*, idest vinculis manuum, quasi ita humiliati coram te sicut hi qui taliter ligati sunt, vel vinculis praeceptorum Christi. Infra 40: *venient curvi ad te* etc.; et ponens etiam veritatis confessionem, *tantum in te*, scilicet haec dicentes. *Absconditus*, non visibilis sicut dii nostri; *salvator*, non imbecillis. Psalm. 17: *posuit tenebras latibulum suum* et cetera. Secundo ostendit eorum exaltationem quantum ad hostium confusionem, *confusi sunt* etc., Michaeae ultim.: *videbunt gentes* et cetera. Tertio quantum ad Judaeorum perpetuam salutem: *Israel salvatus usque in saeculum.* Nisi peccaverit, vel de spirituali Israel. Soph. 3: *rex Israel dominus* etc. *Quia haec dicit dominus.* Hic ponit aliam utilitatem quantum ad conversionem gentium: et circa hoc tria facit. Primo inducit quinque rationes inducentes ad conversionem; quarum prima sumitur ex rerum creatione, *ipse Deus formans* etc., Psalm. 145: *qui fecit caelum et terram* etc.; secunda ex hominum dilectione, quia dedit eis terram in habitaculum *non in vanum* etc., (Psalm. 113): *caelum caeli domino* etc.; tertia ex veritatis praedicatae manifestatione, *non in abscondito*, quasi ea quae naturalis ratio dictat facienda; vel de praedicatione fidei Christianae. Joan. 18: *ego palam locutus* etc.; quarta ex praeceptorum utilitate, *non dixi semini* etc., Psalm. 18: *in custodiendis illis* etc.; quinta ex praeceptorum aequitate, *ego dominus* etc., infra 63: *ego qui loquor justitiam* et cetera. Secundo ibi *congregamini*, injungit Judaeis gentium vocationem, commemorans eorum salutem: *congregamini*, quasi ad audiendum praeceptum meum, *qui salvati*, liberati ex captivitate gentium. Infra ult.: *mittam ex eis qui salvati* etc.; ponens etiam vocandi necessitatem, errorem, scilicet gentium, *nescierunt qui levant*, Baruch ultim.: *videbitis in Babylonia deos* etc.; injungens suae laudis Annuntiationem, *annuntiate*; in quo injungit officium, *consiliamini*, qualiter debeatis alios convertere. Psalm. 95: *annuntiate inter gentes etc., quis auditum*, in quo docet eos suae divinitatis argumentum, ad alios convertendum, scilicet ex praecognitione futurorum: et ponit rationem, et conclusionem ibi *numquid non*, ergo etc., Eccl. 42: *annuntians quae praeterierunt* et cetera. Tertio invitat gentes ad conversionem: et primo ponitur invitatio, *convertimini* etc., Zach. 1: *convertimini ad me* et cetera. Secundo praedicit conversionem eorum, ponens signum adorationis, *in memetipso*: quia non habeo majorem per quem jurem. Hebr. 6; *non revertetur*, sine effectu. Infra 55: *sic erit verbum et cetera. Curvabitur*, a Christianis, qui est modus adorandi redemptorem, secundum Damascenum, Phil. 2: *in nomine Jesu* etc.; ponens etiam signum jurationis, *et jurabit*: quia unusquisque jurat in Deo suo. Psalm. 62: *laudabuntur omnes qui jurant* etc.; ponens etiam signum verae confessionis: *ergo in domino*, idest in persona domini, *meae*, scilicet Dei: Apoc. 1: *ipsi gloria et imperium*, vel *meae*, scilicet Ecclesiae, *justitiae*, legis Judaeorum figurae. Tertio praedicit incredulorum confusionem: *ad eum venient*, quasi judicandi, qui non venient quasi credentes, in die iudicii. Quarto credentium salutem: *in domino justificabitur omne semen*, non solum secundum carnem, sed secundum fidem. Ps. 108: *qui insurgunt in me confundantur* et cetera. Mystice, *rorate*, de Christi nativitate. In quo tria; nativitatis principium, nascentis ortum, et nativitatis fructum. Principium triplex. Primum caelum rorans, quasi principium effectivum, scilicet operatio trium personarum, propter quod pluraliter *caeli.* Pater filium mittendo. Gal. 4: *quando venit plenitudo* etc., filius carnem assumendo. Phil. 2: *humiliavit semetipsum* etc., spiritus sanctus conceptionem faciendo. Matth. 1: *quod enim in ea natum est* et cetera. Secundum principium est nubes pluens, quod est principium praeparativum; in quo accipitur annuntiantis Angeli officium. Job 37: *nubes spargunt* etc., Luc. 1 prophetarum vaticinium. Ps. 17: *tenebrosa aqua* etc., Rom. 1: *ante promiserat per prophetas* etc., justorum desiderium. Psalm. 103: *ponis nubem ascensum*, Malach. 3: *statim veniet* et cetera. Tertium principium est terra germinans, quod est susceptivum, scilicet beata virgo; de quo in Psal. 84: *terra nostra dabit* etc.; cujus *aperiatur* affectus ad inveniendum gratiae privilegium. Luc. 1: *ne timeas Maria* etc., Prov. ult.: *multae filiae congregaverunt* etc., intellectus, ad credendum Angeli verbum. Luc. 1: *beata quae credidisti* etc., uterus, ad concipiendum Dei filium. *Ecce concipies in utero* etc., Luc. 1: sed ortus comparatur rori, pluviae, et germini. Quia Christus est ros ad refrigerandum. Supra 18: *sicut nubes roris* etc., pluvia ad fecundandum. Psalm. 71: *descendet sicut pluvia* etc., infra 55: *quomodo imber et nix* etc., germen ad fructificandum. Jer. 23: *suscitabo David* et cetera. Fructus est justitia, quae cum illo oritur triplex: quam opere implevit: Matth. 3: *sic decet nos* etc., quam sermone docuit: infra 63: *ego qui loquor* etc., quam in munere dedit. 1 Cor. 1: *factus est nobis sapientia et sanctificatio et justitia* et cetera.

Caput 46

[85006] Super Is., cap. 46 *Confractus est Bel* et cetera. Hic praedicit destructionem hostium eos captivantium, scilicet Babyloniorum, quantum ad duo in quibus gloriabantur. Primo quantum ad idolorum destructionem; secundo quantum ad regni cessationem, infra 47: *descende, sede in pulvere.* Prima in duas. In prima praedicit idolorum Babylonis destructionem quantum ad confractionem statuarum *confractus est.* Ezech. 6: *demoliar aras vestras*, et quantum ad asportationem metallorum: quia Persae frusta auri et argenti secum detulerunt. Ponens ex parte asportantium, lassitudinis incommodum, *bestiis et jumentis*, scilicet equis et camelis, in quibus metalla gravia deferebant. Ier. 10: *portata tollentur*, vel cultoribus vestris, qui sunt bestiae, imagines bestiarum adorantes. Jer. 16: *servietis ibi diis alienis* etc.; ponens subventionis defectum ex parte idolorum, *contabuerunt*, idest defecerunt, scilicet idola. *Portantem*, scilicet bestiam, vel colentem hominem se. Sap. 14: *quod factum est cum illo* etc.; ponens etiam captivitatis opprobrium, *nomina eorum*, scilicet idolorum, metaphorice, idest numen eorum; vel gentilium, quia idola sicut animam suam amabant. Oseae 10: *siquidem et ipse in Assur* et cetera. Secundo revocat Judaeos ad suam venerationem, relictis idolis, *audite me*: et primo revocat eos ad suum cultum; secundo revertentibus promittit liberationis beneficium, *annuntians ab exordio* et cetera. Circa primum tria. Primo ostendit eis suam dilectionem ex affectuosa supportatione. *A meo utero*; idest, ita supportavi vos in mea misericordia affectuose, in deserto, et in aliis locis in quibus contra me peccastis, sicut mater filium. Prov. 31: *quid dilecte mi* etc., Job 38: *de cujus utero* etc., Hebr. 1: *portans omnia verbo* etc.; ex supportationis continuitate, *usque ad senectam*, vestram, idest usque in finem mundi. Psal. 70: *usque ad senectam et senium* etc.; ex supportationis ratione, *ego feci* etc., dignum est ut qui fecit conservet. Deut. 32: *expandit alas suas* et cetera. Secundo ostendit idolorum vilitatem, ostendens operantium idola fatuitatem; et quantum ad intentionem, quia volunt aliquid aequale Deo facere, *cui assimilastis*, supra 40: idem; et quantum ad operationem, quia conducebant artifices ad faciendum Deum ex auro; quod sicut avari in sacculis reposuerant, *qui confertis* etc., Jerem. 10: *opus manus artificis* etc.; ostendens etiam operum, scilicet idolorum ipsorum, imbecillitatem, quia per se nec moveri nec stare possunt: *portant illum* et cetera. Baruch ult.: *videbitis in Babylonia deos* etc.; ostendens etiam eorum inutilitatem: *sed et cum clamaverint* etc., Sapien. 13: *pro vita quidem mortuum deprecatur* et cetera. Tertio concludit revocationem: *mementote istud* praedictum de dilectione mea et vilitate idolorum, *prioris saeculi*, in quo multa vobis beneficia contuli. Psalm. 76: *cogitavi dies antiquos et cetera. Annuntians ab exordio* et cetera. Hic promittit conversis ad ipsum liberationem a captivitate. Et circa hoc duo facit. Primo promittit liberationem, ponens praenuntiandi potestatem, *annuntians novissimum*, quodcumque futurum in novissimis temporibus. Eccl. 42: *annuntians quae praeterierunt* etc.; ponit etiam praenuntiationis firmitatem, dicens, *stabit*, implebitur, *voluntas*, beneplaciti. Eccl. 21: *consilium ejus sicut fons vitae* etc., Psal. 113: *omnia quaecumque voluit* etc.; et ponit liberationis ordinem. *Vocans ab oriente, avem*, Cyrum, propter velocitatem victoriae, vel Christum. Supra 41: *quis suscitavit ab oriente* et cetera. Secundo ibi, *audite me*, promittit liberationis propinquitatem, ponens primo eorum indignitatem, ne suis meritis ascribant: *duri corde*, ad bene operandum, *longe*, per multitudinem peccatorum. Eccl. 3: *cor durum male* etc.; secundo praedicit propinquitatem: *prope feci*, faciam (praeteritum pro futuro) *justitiam*, de Babyloniis pro vobis per Cyrum, vel justitiam Christi. Infra 56: *juxta*

est salus mea etc.; tertio ponit loci determinationem: *dabo in Sion etc., gloriam*, beneficia, unde gloriosus apparebo: vel Christum, qui est gloria patris. Aggaei 2: *magna erit gloria hujus domus* etc. (Collationes cap. 46.) Peccatum fatigat: propter sollicitudinem in excogitando, Prov. 4: *non enim dormiunt* etc., propter laborem in exequendo, Sap. 5: *lassati sumus in via* etc., propter confusionem in recogitando, Rom. 5: *quem ergo fructum* etc., propter frustrationem in expectando, Prov. 11: *expectatio iustorum* et cetera. Redite ad cor: quasi ad iudicii solium, ut te discutias, Ps.: *meditatus sum nocte* etc., quasi ad vitae principium, ut custodias, Prov. 4: *omni custodia* etc., quasi ad divinae locutionis auditorium, ut diligenter attendas, Os. 2: *ducam eam in solitudinem* etc., quasi ad divinorum eloquiorum thesaurum, Ps.: *in corde meo abscondi* etc., quasi ad divinae pacis et refectionis cenaculum, Ps.: *loquetur pacem in plebem* et cetera.

Caput 47

[85007] Super Is., cap. 47 *Descende sede* et cetera. Hic praedicit regni Babylonis deiectionem: et circa hoc tria facit. Primo comminatur dejectionis poenam; secundo ostendit culpam, *iratus sum* etc.; tertio aufert evasionis fiduciam, *sta cum incantatoribus* et cetera. Circa primum tria. Primo praedicit eorum dejectionem quantum ad gloriam, quam amiserunt: *descende*, de altitudine tuae potentiae, *sede*, sicut vilis et abjecta, *virgo*, quia non ante vastata; vel propter teneritudinem deliciarum. *Solium*, dignitas regia, mollis etc., sicut reginae solent esse. Esther ult.: *prae teneritudine corpus suum* etc., quasi: non eris ulterius regina. Luc. 1: *deposuit potentes* etc., supra 23: *dominus cogitavit ut detraheret* et cetera. Secundo quantum ad ignominiam, quam incurrit: *tolle molam*, quod erat opus ancillarum, quasi: ancilla eris, vel significat coitum, sicut Iud. 16 de Samson: *denuda turpitudinem*, idest membra turpia, vel ad libidinem hostium, vel transiens pedibus tuis flumina. Oseae 4: *gloriam eorum in ignominiam* etc.; et ostendit hujus ignominiae auctorem, *ultionem capiam*, quamvis sis potens. *Redemptor*, vox populi de ejus servitute liberati. Supra 35: *dominus ultionem adducet* et cetera. Tertio quantum ad confusionis verecundiam, *sede*, sicut ille qui erubescit non audet loqui, nec coram hominibus apparere. 1 Reg. 2: *impii in tenebris conticescent et cetera. Iratus sum* et cetera. Hic ponit eorum culpam, quae est causa talis poenae: et ponit tres culpas. Primo dominii crudelitatem circa Judaeos, ponens concessam potestatem: *iratus sum*, propter peccata eorum, valens eos punire: *contaminavi*, a te contaminari permisi, *hereditatem*, populum Israel. Supra 19: *hereditas mea Israel.* Jerem. 12: *reliqui domum meam* etc.; et ponit potestatis abusionem: *non posuisti et cetera. Super senem*, qui etiam hostibus miserendus. Thren. 4: *facies senum* et cetera. Secundo cordis elationes: *et dixisti*, ponens superbam cogitationem: *in sempiternum*, Apoc. 18: *in corde suo dicit: sedeo regina* etc.; ponens etiam superborum fatuitatem, quia non recogitabant futura: *non posuisti haec*, quae tibi supervenient. Eccl. 11: *in die bonorum* etc., 7: *in omnibus operibus tuis* etc.; et ponit spei frustrationem. *Et nunc audi. Vidua*, per privationem regis; *sterilitatem*, id est amissionem populi, qui in me natus est *subito*, ex insperato. Supra 30: *subito dum non speratur* etc., Oseae 9: *da eis domine* et cetera. Tertio maleficiorum

multitudinem, *universa.* Et ponit tria. Primo maleficia quibus intendit, *maleficiorum*: quia hujusmodi artes ibi abundabant. Deut. 18: *non sit in te qui divinos consulat* et cetera. Secundo errorem quem ex his incurrit, scilicet poenae immunitatem ab his qui negabant divinam providentiam, *et fiduciam*, ut secure peccares. *Non est*, Deus, qui *videat me*, peccantem ut puniat. Job 24: *oculus adulteri* etc.; et potentiae aeternitatem a divinis, qui hoc promittebant. *Sapientia tua*, quantum ad eos qui de divinis se intromittebant; *scientia tua*, quantum ad illos qui de humanis. Jerem. 10: *stultus factus est omnis homo* et cetera. Tertio ponit poenam quam ex hoc promeruit: *veniet super te cuius ortum*: loquitur more astrologorum, qui docent considerare ortus regnorum secundum ortus planetarum. 1 Thessal. 5: *cum enim dixerint, pax et securitas et cetera. Sta cum incantatoribus* et cetera. Hic excludit evasionis fiduciam; et circa hoc duo. Primo excludit spem de sapientibus, excludens eorum auxilium, quantum ad maleficos: *sta cum incantatoribus, ab adolescentia*, a quo condita fuit, artibus magicis plena fuit. Supra 8: *cum dixerunt ad vos: quaerite* et cetera. Et quantum ad astrologos, *stent*, contra hostes, si possint: his enim artibus etiam abundabat. Jerem. 10: *a signis caeli nolite* etc.; et comminatur etiam sapientibus incendium: *ecce facti sunt, illos* sapientes vobiscum. *Non sunt prunae, quibus calefiant*; sed quibus tota civitas comburatur; vel quia tempore frigoris combusta fuit civitas, ut simul frigore et igne punirentur. Vel *non sunt* in te *prunae* divinae sapientiae. Eccli. 21: *stupa collecta* et cetera. Secundo excludit spem de negotiatoribus, *negotiatores*, quibus etiam abundabat; vel magi, qui sibi mendacia pro veritate vendebant. Supra 13: *unusquisque ad populum suum* et cetera.

Caput 48

[85008] Super Is., cap. 48 *Audite hoc domus Iacob* et cetera. Hic promittit populi liberationem. Et dividitur in duas. In prima promittit liberationem; in secunda exequitur liberationis ordinem, infra 49: *audite insulae* et cetera. Prima in duas. In prima excitat attentionem, commemorans tria in quibus gloriabantur; scilicet dignitatem generis, quia ex sanctis patribus: *de aquis*, idest semine. Contra quod Matth. 3: *ne velitis dicere* etc.; privilegium divinae cognitionis: *qui juratis*, invocantes nomen ejus, *recordamini*, quantum ad cognitionem ipsius, *in veritate*, cordis, *neque in justitia*, operis. Supra 29: *populus hic labiis me* etc.; cultum sacrae religionis: *de civitate*, scilicet Jerusalem, in qua cultus sacrificiorum, *vocati*, Ierosolymitae, 2 Machab. 5: *non propter locum gentem* et cetera. Secundo promittit liberationem: *priora ex tunc*, et circa hoc tria facit. Primo ostendit Dei promittentis maiestatem; secundo Ciri exequentis prosperitatem: *congregamini omnes vos* etc.; tertio promittit liberationem: *accedite ad me* et cetera. Circa primum duo. Primo ostendit Dei maiestatem ex praenuntiatione futurorum; secundo ex creatione rerum: *audi me Iacob* et cetera. Circa primum tria. Primo assignat praenuntiationis quorumdam futurorum rationem, ponens ipsam praenuntiationem: *priora*, quae scilicet jam praeterierunt, *ex tunc*, quando adhuc erant futura, *repente*, quantum ad alios quibus non sunt praenuntiata. Eccli. 42: *annuntians quae praeterierunt* etc.; ponens etiam hujus rationem quae sumitur ex eorum conditione: quam primo ponit, *scivi*

enim, ab aeterno. *Durus* ad resipiscendum a malis; *cervix*, idest cervicositas proprii sensus; *nervus ferreus*, qui non potest flecti, *frons tua*, propter inverecundiam. Act. 5: *dura cervice* etc., Deuter. 31: *ego scio contentionem* etc., Jerem. 3: *frons meretricis* etc.; et deinde ex hoc elicit rationem, *praedixi* etc., quasi: quia pronus eras ad idolatriam, *praedixi tibi*, ne beneficia mea idolis ascriberes. Oseae 2: *vadam post amatores* etc.; ponens etiam praenuntiatorum manifestationem, *quae audisti*, a me praedicta tibi, *vide*, impleta. Psalm. 47: *sicut audivimus sic vidimus* et cetera. Secundo assignat rationem absconsionis quorumdam futurorum, ponens primo ipsam absconsionem. Sicut dictum est, quaedam futura tibi praedixi; sed quaedam futura *conservata sunt*, in mea praescientia, *quae nescis*, quia non tibi revelavi. *Nunc*, idest in tempore, *creata sunt*, idest in effectu producta, *et non ex tunc*, quando praescivi ea; *et ante diem*, impletionis ipsorum, *et non audisti*, nec a me, nec ab idolis. 4 Reg. 4: *dominus celavit a me* et cetera. Assignat etiam hujus rationem, *ne forte*; quasi: ideo non revelavi ut sentires defectum tuum, et deorum tuorum, in hoc quod de futuris non potes praescire, nisi quae tibi revelo. *Cognovi*, propria industria, *neque audisti*, ab idolis, *aperta* a me. Psal. 63: *accedet homo ad cor altum* et cetera. Ponit etiam eorum conditionem, ex qua dicta ratio elicitur, *scio enim. Ex ventre*, idest a tempore quando portabam te per desertum sicut in ventre. Exod. 32: *cerno quod populus iste* etc., supra 24: *praevaricatione transgressorum* et cetera. Tertio excludit quamdam objectionem, *propter nomen meum.* Posset enim aliquis quaerere: ex quo tam duri sunt, quare ergo eis bona promittis, et fecisti? Et hujus objectionis primo ponit responsionem, commemorans tria beneficia eis exhibita: *propter nomen*, non propter meritum tuum, *longe faciam*, vel *feci*, liberando a poenis. Ezech. 36: *non propter vos faciam etc., et laude*, idest obligavi te ad caeremonias et laudes meas, ne sacrificia idolis offerens interires. Psalm. 31: *in camo et freno et cetera. Ego excoxi*, volens purgare per tribulationes, *sed non quasi argentum*, quod purgatur. Tu autem non correptus es. Jerem. 6: *frustra conflavit et cetera. Elegi*, purgans scilicet te per paupertatem, puniens te spoliatione rerum. Gregorius: *quos infirmitas morum vulnerat, medicina paupertatis sanat.* Et hoc paterne corrigendo. Secundo ponit responsionis expositionem: *propter me ut non blasphemer*, quasi impotens salvare populum quem mihi elegi; *et gloriam*, ut scilicet idola me fortiora judicentur. Supra 42: *gloriam meam et cetera. Audi me.* Hic ostendit divinam majestatem ex creatione rerum. *Vocabo*, imponens unicuique proprium opus: *stabunt*, parati ad obediendum. Supra 40: *quis appendit tribus digitis et cetera. Congregamini* et cetera. Hic praedicit ipsius Ciri prosperitatem; et primo ostendit hujus facti aliis absconsionem, *quis de eis?* Scilicet idolis; quasi: nullus. Supra 41: *quis annuntiavit ab exordio* et cetera. Secundo ipse praedicit ipsius prosperitatem: *dominus dilexit eum*, scilicet Cyrum, promovens ipsum in regnum, *in Babylone*, capiens ipsam, *brachium*, idest per virtutem suam interficiens eos. 1 Reg. 27: *et quidem faciens* et cetera. Tertio assignat prosperitatis rationem ex divino auxilio: *ego ego etc.; directa*, non simpliciter, sed ad hoc quod Babylonem destrueret; alias non posset exponi de Cyro, sed tantum de Christo, ut dicit Hieronymus, quia ille idolatra fuit. Psalm. 106: *deduxit eos in viam et cetera. Accedite ad me* et cetera. Hic promittit liberationem: et circa hoc tria facit. Primo excitat attentionem, ponens divinam auctoritatem: *in abscondito*, sed cunctus populus videbat voces: Exod. 20. *A principio*, legis datae. *Ex tempore*, praeterito, *antequam fierent*, quae praedico, *ibi eram*, praesens illis futuris, per idem nunc aeternitatis manens in tota successione temporis. Vel in persona filii, *ibi eram*, scilicet in patre secundum divinitatem, Prov. 8: *quando appendebat fundamenta* etc.; ponens prophetae veritatem; qui a Deo missus, *et nunc me.* Isaiam, vel *me* Christum hominem factum, *Deus*, pater, unde tres personae designantur. Infra 61: *spiritus domini super me* et cetera. Secundo, ibi, *haec dicit dominus*, ponit captivitatis rationem, ostendens ex parte Dei paratum auxilium. *Docens*, contra ignorantiam, *et gubernans in via*, operum, contra infirmitatem operandi. Psal. 31: *intellectum dabo tibi, et instruam* etc.; ostendens etiam ex culpa Judaeorum damnum. *Utinam attendisses*, servans ea, *sicut flumen* abundans, *sicut gurgites.* Idem, Psal. 80: *si populus meus audisset* et cetera. Tertio ibi, *egredimini*, praedicit liberationem: et circa hoc tria facit. Primo indicit eis a captivitate exitum, ita certus de liberatione ac si esset praesens. *Egredimini* etc., Apoc. 18: *exite de illa* etc.; et indicit quod annuntient Dei beneficium. *Annuntiate* etc., Jer. 50: *vox fugientium, et eorum qui evaserunt* et cetera. Secundo designat liberatis consolationis praestitum beneficium, *non sitierunt*: idest, ita in omnibus dominus eis providebit sicut quando egressi sunt de Aegypto. Psal. 77: *percussit petram, et fluxerunt* etc., Num. 21. Tertio aufert impiis pacis solatium, *non est pax*, infra 57, 4 Reg. 9: *quid tibi et paci* etc. (Collationes cap. 48) paupertas confert: peccatorum recognitionem: *si fuerint vincti* etc., virtutum conservationem, Eccli. 10: *pauper gloriatur* etc., cordis quietem, Tob. 5: *sufficiebat nobis* etc., desiderii impletionem, Ps.: *desiderium pauperum* etc., divinae dulcedinis participationem, Ps.: *parasti in dulcedine* etc., exaltationem, 1 Reg. 2: *suscitans de pulvere* etc., caelestem haereditatem, Matth. 5: *beati pauperes* et cetera. Verba Dei utilia: ad intellectus illustrationem, Prov. 6: *mandatum lucerna* etc., ad affectus delectationem, Ps.: *quam dulcia faucibus* etc., ad amoris accensionem, Ier. 20: *factum est in corde* etc., Ps.: *eloquium domini*, ad operis rectitudinem, Ps.: *dirige me in veritate* etc., ad gloriae adeptionem, Prov. 3: *custodi legem*, ad aliorum instructionem, 2 Tim. 3: *omnis doctrina divinitus* et cetera.

Caput 49

[85009] Super Is., cap. 49 *Audite insulae* et cetera. In parte ista exequitur magis in speciali liberationis ordinem: et circa hoc duo facit. Primo populus confitetur accepta beneficia; secundo accipit promissionem de futuris, ibi, *ego dixi: in vacuum* et cetera. Circa primum quatuor beneficia confitentur. Primo privilegium divinae electionis; et continuatur cur indixerat supra propheta populo, ut annuntiaret. Unde statim subjungitur vox populi annuntiantis, et dicentis, *audite. Ab utero*, eligens me in ipsis patribus. Ps. 21: *de ventre matris meae Deus* et cetera. Secundo efficaciam orationis: *et posuit os*, orationem, *quasi gladium*, penetrantem usque ad aures Dei et viscera misericordiae ipsius, Eph. ult.: *gladium spiritus* et cetera. Tertio auxilium divinae protectionis: *in umbra*, idest sub protectione potentiae suae, *sicut sagittam electam*, sagittarius abscondit ad conservandum. Psal. 16: *sub umbra alarum tuarum* etc., Psal. 26: *abscondit me in tabernaculo suo* et cetera. Quarto gloriam divinae virtutis: *et dixit mihi: in te gloriabor*; per magnalia in te ostensa gloriosus apparebo. Supra 43: *omnem qui invocat nomen meum* et cetera. Secundum

alios haec est vox Cyri, cujus nomen praenuntiatum ab Isaia supra 45: antequam nasceretur, cujus verba comminatoria quasi gladius erant, et protectus est ne avus suus eum interficeret, et servatus quasi electa sagitta ad tempus statutum; cui annuntiatum est, populum Israel Dei servum esse. Aliter exponitur de Christo; cujus nomen ab Angelo praenuntiatum; verbum praedicationis, gladius penetrans corda; protectus pro infirmitate carnis a potentia divinitatis, et electus inter omnes ad salutem generis humani implendam. Et dicitur Israel, quia ex populo Israel secundum carnem natus est. *Ego dixi*: hic dominus promittit futura beneficia: et primo promittit prophetae Isaiae exaltationem; secundo populo liberationem, *haec dicit dominus redemptor* et cetera. Circa primum duo. Primo ponitur prophetae allegatio proponentis laborem suum in praedicando, quamvis ex culpa audientium non sit fructus secutus: et concludit: *ergo judicium meum*, pro me, *cum domino*, coram ipso, *et opus meum*, quasi gratum ipsi. Jer. 6: *frustra conflavit conflator* et cetera. Secundo ponit Dei responsionem: *et nunc haec dicit dominus*: et primo significatur allegationis acceptatio, *ut reducam*, quasi dicat: ad hoc me ex ventre matris eligens, ut revocem populum suum ad ipsum. *Et* tamen *Israel non* usquequaque *congregabitur*, ad ipsum per meam praedicationem. *Et* tamen *glorificatus sum* etc., Habac. 3: *Deus dominus fortitudo mea* et cetera. Secundo ponitur ipsa responsio, *et dixit: parum est*, quasi dicat: intantum ministerium tuum honorificabo ut non solum in Judaeis, sed in omnibus gentibus per te salus mea annuntietur. Roman. 3: *an Judaeorum Deus tantum?* et cetera. Hoc etiam plane de Christo exponitur, qui sua praedicatione et mortis consumptione parvum fructum in Judaeis fecit, sed gentes illuminavit et salvavit. Similiter etiam de Cyro, licet magis extorte, qui per beneficia secundum intentionem domini populum ad Dei cultum revocavit et tamen non profecit, cui a Deo datum est dominium super multas gentes. *Haec dicit dominus redemptor* et cetera. Hic promittit liberationem: et circa hoc duo facit. Primo promittit liberationem: secundo excludit eorum dubitationem, *et dixit Sion* et cetera. Circa primum tria. Primo liberationem praecedentia, scilicet Judaeorum veneratio, quae fuit causa liberationis; commemorans pristinam despectionem: *contemptibilem*, propter populi imbecillitatem, *abominandam*, propter cultus singularitatem, *servum*, propter subjectionem diversis gentibus supra 18: *ad gentem divulsam* etc.; et ponit ipsam venerationem: *reges videbunt* magnalia mea quae pro te ostendam, *et adorabunt*, sicut, ad litteram, Nabuchodonosor Dan. 2 et Cyrus, et alii principes ejus honoraverunt Esdram. Aliud praeambulum est regis liberantis exaltatio, scilicet Cyri: *in tempore placito*, et non determinat exaltationis tempus: *placito*, quando placuerit mihi salvare populum meum, *exaudivi*, exaltans te in regnum, secundum desiderium tuum, et exaltationis fructum: *et servavi etc., in foedus* implendum *populi* mei. *Revelamini*, idest illuminamini. Vel de Christo, qui fuit in passione contemptus, et quasi servus judicatus. Infra 53: *vidimus eum despectum* etc., sed postmodum a regibus ad litteram adoratus. Psalm. 71: *adorabunt eum omnes reges etc., in tempore placito*, scilicet tempore gratiae. 2 Corinth. 6: *ecce nunc tempus* et cetera. Secundo ponit liberationem consequentia, promittens liberatis bonorum copiam: *super vias pascentur*; idest, ita abundanter consolationibus perfruentur sicut oves pascuis, quando etiam in via praeter solitum invenirentur. Ezech. 34: *requiescent in herbis* etc., quantum ad malorum carentiam, et defectus, *non esuriet* etc., et nocumenti illati, *aestus*, tribulationis; *et sol*, tyrannus faciens ipsam. Psalm. 120: *per diem sol non uret* etc.; et assignat utriusque causam. *Quia miserator etc., aquarum*, consolationum. Psalm.

22: *dominus regit me.* Tertio promittit ipsam liberationem, ponens viarum praeparationem: *et ponam omnes montes*; idest, principes auxiliabuntur vobis ad revertendum. Supra 40: *omnis vallis implebitur*, etc.; ponens etiam captivorum reversionem: *ecce isti de longe*, ab oriente, *mari*, occidente. Jer. 31: *adducam eos ab Aquilone* etc.; ponit etiam gratiarum actionem: *laudate caeli* etc., Psalm. 68: *laudent illum caeli et cetera. Et dixit Sion* et cetera. Hic excludit eorum dubitationem: et primo illam quae oriebatur ex divina indignatione; secundo illam quae ex eorum dejectione, *et dices in corde* etc.; tertio illam quae ex hostium potestate, ibi, *numquid tolletur* et cetera. Circa primum duo. Primo ponit dubitationem, *dereliquit*, sine auxilio; et ideo non possum sperare liberationem. Baruch 4: *derelicta sum* etc.; secundo excludit eam per similitudinem matris: *numquid potest* etc., Ier. 31: *si filius honorabilis* etc.; tertio adhibet promissionem de civitatis restauratione: et primo quantum ad reaedificationem murorum, ponens divinum propositum, *ecce in manibus*; quasi: ita teneo te in memoria sicut qui scribit, aut facit aliquod signum in manu sua, ut sit memor alicujus rei. *Muri tui*; quasi, jam video reaedificationem murorum tuorum. Iob 37: *in manibus abscondit* etc., Psalm. 89: *mille anni ante oculos* etc.; et expletionis modum: *venerunt structores*, idest reaedificatores, scilicet Zorobabel, et Jesus, et alii, jam in oculis meis, *dissipantes*, Chaldaei. Zach. 4: *manus Zorobabel* et cetera. Secundo quantum ad habitationem virorum: et circa hoc tria facit. Primo civium adunationem: *leva in circuitu* etc., Baruch 4: *circumspice, Jerusalem* et cetera. Secundo civitatis rehabitationem, ostendens quod habitabitur. *Vivo ego*, modus juramenti, *velut ornamento*, sicut sponsa vestibus, sic urbs ornatur civibus. Infra 61: *induit me vestimento salutis* etc.; ostendens quod habitatoribus implebitur: *quia deserta*, quantum ad habitatores, *solitudines*, quantum ad cultores; *ruinae*, quantum ad muros destructos. Zach. 2: *absque muro habitabitur* etc.; ostendit etiam quod hostibus vacuabitur: *et longe* et cetera. Tertio praedicit habitatorum multitudinem: *adhuc dicent filii sterilitatis*, idest qui nati sunt quando te sterilem credebas, vacuata habitatoribus. Infra 54: *dilata locum tentorii et cetera. Et dices in corde* et cetera. Hic excludit secundam dubitationem: et primo ponit admirationem, *et dices*, prae admiratione: *sterilis*, quia non erant in me viri, qui filios generarent; *destituta*, divino auxilio. Infra 66: *quis audivit unquam tale* et cetera. Secundo excludit dubitationem, ponens modum multitudinis habitatorum: *haec dicit dominus*: quantum ad quatuor. Primo quantum ad divinam inspirationem: *ecce levabo manum*, quasi innuens, supra 11: *levabit signum in nationibus* et cetera. Secundo quantum ad honorificam reductionem: *et afferent in ulnis*, in quo significatur auxilium quod a gentibus habuerunt. *Reges nutritii*, providentes tibi in necessariis. Baruch 5: *adducet dominus illos ad te* et cetera. Tertio quantum ad liberatorum exaltationem: *vultu in terra*, hoc praecipue tempore Machabaeorum, infra 40: *venient ad te curvi* et cetera. Quarto assignat huius rationem: *et scies quia ego* etc., Psal. 70: *in te domine speravi, non confundar et cetera. Numquid tolletur.* Hic excludit tertiam dubitationem: et primo ponit ipsam, *a forti*, Nabuchodonosor; Matth. 12: *aut quomodo potest quis intrare* et cetera. Secundo excludit eam: *quia haec dicit*, primo ponens liberationis beneficium, *captivitas*, scilicet Judaeorum. Job 29: *conterebam molas iniqui* etc.; secundo liberationis modum, ponens hostium destructionem. *Eos vero*, scilicet Chaldaeos, *judicaverunt*, injuste. Soph. 3: *ego interficiam* etc.; et ponit poenae determinationem, *et cibabo*: vel propter dissensionem, sicut supra 9: *unusquisque carnem brachii* etc., vel propter mortuorum multitudinem, dum os unius cadebat super sanguinem alterius, *ac si vellet bibere: vel propter famem.* Tertio ponit liberationis fructum: *et sciet omnis caro* etc., supra 40: *videbit omnis caro* et cetera.

age retro   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio super Isaiam ad litteram

a capite L ad caput LXVI

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus

Textum Leonino 1969 praebito adaequatum
ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 50

[85010] Super Is., cap. 50 *Haec dicit dominus: quis est hic* et cetera. Hic incipit removere impedimenta liberationis: et primo removet impedimenta; secundo apponit remedia, cap. 53: *quis credidit auditui* et cetera. Circa primum removet tria impedimenta. Primo defectum divinorum beneficiorum; secundo abjectionem personarum, cap. 51: *audite me qui sequimini* etc.; tertio inopiam rerum, cap. 52: *consurge, consurge* et cetera. Circa primum tria. Primo excludit impedimentum; secundo ponit seipsum in exemplum: *dominus dedit mihi* etc.; tertio concludit salubre consilium, *quis ex vobis timens* et cetera. Circa primum duo. Primo excludit defectum divinorum beneficiorum ex parte divinae voluntatis, secundo ex parte divinae potestatis: *numquid abbreviata* et cetera. Circa primum tria. Primo excludit divinae voluntatis defectum, quasi non vellet ex seipso Deus benefacere: excludens duplicem modum alienationis; scilicet modum alienandi uxorem, qui erat per libellum repudii, sicut dicitur Deut. 24: quod quidem eis permissum est ad duritiam cordis ipsorum, Matth. 19: *quis est hic* et cetera. Sed contra. Jer. 3: *pro eo quod moechata esset* et cetera. Et dicendum, quod dominus, quantum est in se non repudiavit eos; sed ipsi per peccata sua Deum dimiserunt. Excludit etiam modum alienandi possessionem: *aut quis est creditor* etc., quasi: vos qui estis mea hereditas. Supra 19: ei vendiderim, non habens aliud quid solvam, unde patet quod ex quo non alienavi vos a meo dominio, quod paratus sum benefacere quantum ex me est. Secundo ostendit humanae voluntatis peccatum: *ecce enim in iniquitatibus*, Rom. 7: *ego enim homo carnalis sum, venumdatus sub peccato.* Tertio ponit argumentum: *quia veni*, per inspirationem; *vocavi*, per prophetas. Prov. 1: *vocavi, et renuistis. Numquid abbreviata?* Hic excludit defectum ex parte divinae potestatis, excludens primo potestatis defectum, *abbreviata*, ut etiam longinquos non subjicere mihi possim: *parvula*, contra potestates. Infra 59: *ecce non est abbreviata manus domini.* Secundo ponit divinae potentiae signum, *ecce.* Primo in aquis: *in increpatione*, idest jussione, *faciam*, si volo, sicut feci in exitu Israel de Aegypto: Exod. 14, *ponam flumina*, sicut Arnon, Numer. 21, et Jordanem, Josue 4: *computrescent*, sicut Exod. 7, quando aquae versae sunt in sanguinem. Psalm. 105: *increpuit mare rubrum et exsiccatum est.* Secundo ostendit signa potentiae suae in caelis: *induam caelos*, aereos, *tenebris*; sicut in Aegypto, Exod. 10. Psal. 146: *qui operit caelum nubibus. Dominus dedit.* Hic ponit seipsum in exemplum: et primo quantum ad beneficii percepti gratiam; tum quantum ad eloquentiam: *linguam eruditam, sustentare*, confortationibus: Job 4: *vacillantes confirmaverunt*; tum etiam quantum ad sapientiam, *erigit*, ad attendendum, *mane*, a principio praedicationis meae, vel a principio aetatis. Vel quia tunc solitus erat orare. Psal. 62: *in matutinis meditabor in te. Aperuit*, ad intelligendum. Psal. 84: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Matth. 23: *magister vester unus est, Christus.* Secundo ponit seipsum in exemplum quantum ad obedientiam, ponens perfectam oboedientiam: *ego autem non contradico*, sed recipio, et accepto ipsius inspirationem, *retrorsum non abii*, a bono proposito. Supra 45: *vae qui contradicit factori suo.* Ponit etiam obediendi constantiam, quia obedientiam pro nullo periculo dimisit: *corpus meum dedi*; idest, exposui me ut talia paterer. Vel forte ad litteram haec passus est. Sed in Christo plene impletum, Matth. 26 et 27. Jer. 12: *dedi dilectam animam meam in manus inimicorum.* Tertio ponit seipsum in exemplum quantum ad fiduciam quam in Deo habebat, primo ponens paratam defensionem: *dominus Deus auxiliator*, Jer. 20: *dominus mecum est tamquam bellator fortis.* Secundo fiduciae securitatem: *et posuit*, ut timore vel rubore non moverer. Ezech.

3: *ut adamantem et silicem dedi te.* Tertio assignat securitatis rationem ex potestate adjuvantis: *juxta est qui justificat*, scilicet Deus. *Quis contradicet?* Verbis. *Stemus simul.* Job 17: *pone me, domine, juxta te, et cujusvis manus pugnet contra me. Adversarius*, factis. *Condemnet*, falsis judiciis. Rom. 8: *Deus qui justificat, quis est qui condemnet?* Iterum ex infirmitate impugnantis: *ecce omnes quasi vestimentum*, vetustate, in quo naturalis defectus; *tinea*, in quo violentus. Job 13: *qui quasi putredo consumendus sum, et quasi vestimentum quod comeditur a tinea.* Ac si diceret: ex omnibus his sicut ego post accepta beneficia Deo obedio, et in ipso confido, ita et vos. *Quis ex vobis?* Hic concludit ex exemplo suo salubre consilium: et primo ponit consilium; secundo ponit consilii contemptum, *ecce omnes vos.* Consilium autem dat ut in Deo confidant: unde tria facit. Primo requirit confidentium idoneitatem, quae est ex timore et obedientia, *servi*, Isaiae, vel cujuscumque alterius. Psalm. 24: *quis est homo qui timet dominum?* Secundo ostendit confidentiae necessitatem: *qui ambulavit in tenebris*, erroris, vel adversitatis. Joan. 11: *qui ambulat in nocte, offendit.* Tertio ponit ipsum consilium: *speret in nomine*, supra 10: *residuum Israel et cetera. Ecce omnes.* Hic ponit consilii contemptum, ponens tria. Primo culpam: *accendentes*, peccatis vestris, *ignem*, vobis merentes, *accincti*, quasi ligati in peccatis vestris: vel expediti ad peccatum. Supra 1: *erit fortitudo vestra ut favilla stupae.* Secundo ponit poenam, *ambulate*, quasi dicat, recipite poenam. Ps. 9: *in laboribus manuum suarum comprehensus est peccator.* Tertio ponit punientis potentiam, *de manu*, scilicet potentiae Dei. *Dormietis*, somno mortis. Nota super illo verbo, *in iniquitatibus venditi estis*, quod homo pro peccato vendit multa. Primo animi virtutem. Thren. 1: *dederunt pretiosa quaeque pro vili.* Secundo caelestem hereditatem. 3 Reg. 21: *propitius sit mihi dominus, ne vendam hereditatem patrum meorum.* Tertio animae libertatem. Eccl. 10: *nihil est iniquius quam amare pecuniam.* Quarto divini amoris honorem. Oseae 3: *diligit dominus.* Item super illo verbo, *ego autem non contradico*, nota quod Deo contradicunt primo infideles divinae veritati. Eccl. 4: *ne contradicas verbo veritatis.* Secundo impatientes divinae correptioni. Job 9: *quis contradicit ei* (etc.); tertio impoenitentes divinae bonitati. Supra 41: *et erunt quasi non sint*: quarto inoboedientes divinae auctoritati, Oseae 4: *populus tuus.* Item super illo verbo, *in doloribus dormietis*, quod peccatores dolent in morte. Primo propter corporalium amissionem. Job 27: *dives cum dormierit, nihil secum afferet.* Secundo propter conscientiae contradictionem. Sap. 5: *poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes.* Tertio propter futurae gloriae desperationem. Thren. ult.: *cecidit corona capitis nostri. Vae nobis, quia peccavimus.* Quarto propter poenae timorem. Psal. 47: *ibi dolores ut parturientis* et cetera.

Caput 51

[85011] Super Is., cap. 51 *Audite me qui sequimini.* Hic excludit secundum impedimentum liberationis quod posset credi ex ipsa oppressione et humiliatione Judaeorum. Et dividitur in tres. In prima excluditur impedimentum dejectionis ex eorum paucitate; in secunda ex opprimentium potestate, *audite me*; in tertia ex poenarum gravitate, *ego sum.* Circa primum tria. Primo excitat attentionem,

ponens eorum idoneitatem: *qui sequimini*, bonis operibus, *et quaeritis*, recta intentione. Psalm. 33: *divites eguerunt et esurierunt; inquirentes autem dominum non minuentur omni bono.* Secundo excludit paucitatis timorem. Tertio ponit promissionis firmitatem, *levate in caelum.* Circa secundum tria. Primo ponit exemplum: *attendite ad petram*, scilicet Abraham, propter ejus senectutem, *excisi*, quasi violenter, non secundum cursum naturae; *cavernam*, scilicet Saram, cui *desierant* fieri muliebria. Gen. 18, Rom. 4: *non consideravit corpus suum, cum esset iam emortuum.* In quo ostenditur quod Deus potens est fecundare. *Quia unum vocavi.* Gen. 12. Ez. 33: *unus erat* et cetera. Et concludit divinae consolationis beneficium, *consolabitur*, quantum ad reaedificationem civitatum, *omnes ruinas.* Ezech. 14: *consolamini super malo quod induxi in Jerusalem in omnibus.* Quantum ad culturam agrorum, *et ponet desertum*, idest terram vestram, quae prius erat deserta. Ier. 31: *erit anima eorum*; et quantum ad laetitiam hominum, *gaudium.* Supra 30: *canticum erit vobis.* Tertio (ponit) executionis modum. *Attendite ad me.* Et primo ponit divinam intentionem, *lex*, praeceptum Cyri de liberatione populi, *judicium*, ex justitia domini promulgatum, *in lucem*, consolationem. Supra 9: *habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis.* Secundo ponit judicii propinquitatem: *prope est justus*, scilicet Cyrus, vel Christus. *Egressus*, jam in praescientia mea. Supra 46: *prope feci justitiam.* Tertio ponit judicii utilitatem: *brachia*, potentes, *mea*, virtute, Cyrus et Darius. *Insulae*, diversae gentes in me sperabunt, videntes populi liberationem. Supra 42: *ponet in terra judicium. Levate in caelum.* Hic ostendit divinae promissionis firmitatem per comparationem ad creaturarum mutationem. Unde primo ponit creaturae mutabilitatem, *liquescent*, quantum ad figuram, et quantum ad substantiam. 1 Cor. 7. Et similiter dicendum de aliis. Psal. 101: *initio tu, domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli.* Secundo divinae promissionis firmitatem: *salus*, quam promitto, vel quia hoc ex me numquam deerit, quin sim paratus salvare, et justitiam facere. Luc. 21: *caelum et terra transibunt, verba autem mea non transient. Audite me.* Hic excludit impedimentum quod timeri poterat ex oppressione, quantum pertinet ad potestatem opprimentium: et circa hoc duo facit. Primo ponitur domini confortatio; secundo prophetae disceptatio, *consurge.* Circa primum quatuor. Primo excitat attentionem: *qui scitis justum*, idest justitiam, quam in judiciis meis vobis revelavi. Psal. 147: *non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis. In corde*, in cognitione. Prov. 4: *ne recedant ab oculis tuis, custodi ea in medio cordis tui.* Secundo excludit timorem: *nolite timere; hominum*, qui vos contemptui habent, de sua potentia gloriantes. Prov. 21: *ego sum vermis, et non homo; opprobrium hominum, et abjectio plebis.* Tertio ostendit eorum fragilitatem: *sicut enim vestimentum*, Job 13: *qui quasi vestimentum quod comeditur a tinea.* Quarto divini auxilii firmitatem: *salus autem*, supra 45: *Israel salvabitur in domino.* Nota super illo verbo, *ponet desertum ejus quasi delicias*, quod sancti habent duplices delicias. Primas gloriae, quae consistunt primo in plena Dei visione. Job 22: *tunc super omnipotentem deliciis afflues.* Secundo in perfecta dilectione. Tertio in copiosa refectione. Quarto in eminenti auctoritate. Secundas gratiae, quae consistunt primo in perceptione divini luminis. Psal. 138: *nox illuminatio mea in deliciis meis.* Secundo in proposito vel solicitudine boni operis. Eccl. 5: *non recordabor dierum.* Tertio in ornatu virtutum. Cant. 7: *quam pulchra es, et quam decora in deliciis.* Quarto in quiete cordis. Infra 58: *vocaberis sabbatum delicatum. Consurge.* Hic proponitur prophetae ad Deum disceptatio, quasi: non contenderim quod hostes populi aliter quam divina fortitudine confundantur vel consumantur. Unde primo ponitur prophetae petitio; secundo domini responsio, *ego ego.* Circa primum duo. Primo ponit suam petitionem, in qua invocat divinae potentiae brachium: *et brachium domini*, idest virtus Dei, *consurge*, quasi a somno. Psal. 43: *exurge, quare obdormis, domine; induere*, sicut miles arma bellica, ad hostes nostros impugnandum. Psal. 92: *induit dominus fortitudinem, et praecinxit se virtute.* Job 40: *si habes brachium sicut Deus.* Allegat etiam divinae fortitudinis signum in occisione Pharaonis: *numquid non tu percussisti superbum, draconem*, Pharaonem, de quo Ez.: 29 *draco magne* etc.; et in divisione maris: *numquid* etc., Iob 26: *in fortitudine eius* et cetera. Secundo annuntiat populo suae petitionis exauditionem; *nunc*, sicut fuit in exitu de Aegypto, *qui redempti*, de captivitate Babylonis: Bar. 4: *quia reducit eos dominus et cetera. Ego ego.* Hic ponitur domini responsio ad populum colloquentis: et primo promittit consolationem, *consolabor.* 2 Cor. 1: *benedictus Deus, et pater domini nostri* et infra *et Deus totius consolationis, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra.* Secundo excludit hostium timorem, ponens eorum fragilitatem. *Quis es tu? Quasi fenum.* Supra 40: *omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri.* Et Dei protegentis potestatem: *et oblitus*, Deut. 32: *Deum qui te genuit dereliquisti, et oblitus es domini creatoris tui?* Et hostis insultationem, *ubi est; tribulantis*, Nabuchodonosor vel Senacherib. Job 20: *si ascenderit in caelum superbia tua*, (Abd.) *inde detraham te.* Tertio ostendit consolationis ordinem: *cito veniet*, scilicet Cyrus, *ad aperiendum*, carcerem captivis, *non interficiet* vos, sicut alii reges Chaldaeorum, *nec deficiet*, vobis, *panis*, sustentationis ipsius. Supra 33: *panis ei datus est.* Supra 42: *dedi te in foedus populi mei. Ego autem.* Hic excludit impedimentum quod posset putari ex eorum dejectione quantum pertinet ad poenarum magnitudinem: et primo ponit Dei confortantis potestatem: *ego sum qui conturbavi mare*, contra peccatores diversas tribulationes immittens. Psal. 10: *sciant quoniam justus dominus, et justitias dilexit.* Secundo prophetae concessam auctoritatem: *posui verba*, o Isaias. *Caelos*, idest plantandos praedicas majores de populo, *terram*, minores; vel *plantes*, tuis doctrinis. Tertio promittit a poenis liberationem, *elevare*: et circa hoc duo facit. Primo ostendit praeteritam afflictionem; secundo promittit liberationem. (Idcirco) circa primum tria. Primo ostendit poenae cumulum: *usque ad fundum*, quasi ad ultimum poenarum perpessa: *soporis*, idest mortis. Psal. 74: *calix in manu domini vini meri plenus mixto.* Secundo excludit omne humanum remedium: scilicet defensionis: *non est qui sustentet*; liberationis, *non est qui apprehendat*; compassionis, *duo*: in rebus *vastitas*, cujus effectus est fames; in personis *contritio*, cujus ultimum est gladius occidens. Jer. 15: *qui ad gladium, ad gladium.* Et consolationis, *quis consolabitur?* Thren. 1: *non est qui consoletur eum ex omnibus caris ejus.* Eccl. 4: *vidi calumnias* et cetera. Tertio ostendit hujus rationem: *filii tui projecti*, a terra sua, in captivitatem; *viarum*, quiescentes in via, quando ducebantur in captivitate: *sicut orix*, orix oricis animal immundum, mus aquaticus, vel animal multum dormiens, scilicet lira, vel quaedam avis quae in Africa; vel orix origis, animal mundum simile capreo, de quo Deut. 14. Secundum Septuaginta: *beta*, quae est quaedam herba cito solis ardore deficiens, vel genus olerum vilissimum. Nah. 3: *parvuli eius allisi et cetera. Idcirco.* Hic promittit liberationem: et circa hoc duo facit. Primo eorum liberationem, *ebriamini, et non a vino*, sed amaritudine poenarum. Thren. 3: *replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio. Qui pugnavit*, in exitu de Aegypto, Exod. 14: *dominus enim pugnabit pro vobis.* Secundo hostium punitionem, *et ponam illum. Dixerunt animae tuae, incurvare*, sub potestate nostra, adeo te viliter tractantes, sicut lutum quod conculcatur. Psalm. 93: *populum tuum, domine, humiliaverunt, et hereditatem tuam vexaverunt.* Ier. 49: *ecce quibus non erat iudicium* et cetera.

Caput 52

[85012] Super Is., cap. 52 *Consurge, consurge.* Hic excludit tertium impedimentum liberationis, quod poterat dubitari, ex inopia rerum, promittens eis gratuitam liberationem. Et dividitur in duas partes: primo enim praedicit liberationem Judaeorum a Babyloniis; secundo liberationem gentium a peccatis, *ecce intelliget.* Circa primum duo. Primo praedicit liberationem; secundo liberationis ordinem, *parabit dominus*: circa primum tria. Primo promittit liberationem gratuitam; secundo assignat liberationis causam, *quia haec dicit dominus Deus*; tertio indicit liberatis laetitiam, *quam pulchri.* Promittitur autem eis liberatio tribus modis. Primo ab oppressione hostium quantum ad bona quae recuperaverunt. *Consurge*, a debilitate, qua hostibus resistere non poteras; et ideo dicit: *induere fortitudine*, sicut armis militaribus, *Sion*, in qua erat arx ad defensionem civitatis. *Consurge*, a miseria quam incurristi, spoliantibus hostibus; et ideo dicit: *induere vestimentis gloriae tuae.* Gloria civitatis est frequentia civium, pulchritudo viarum, opulentia rerum. Baruch 5: *exue te, Jerusalem, stola luctus et vexationis tuae, et indue te decorem et honorem ejus quae a Deo est tibi, in sempiternam gloriam.* Et quantum ad hostes quos evaserunt: *quia non adjiciet ut pertranseat*, quasi vastans vel dominans, *incircumcisus*, quantum ad hostes gentiles; *immundus*, quantum ad proditores ex eodem populo supra 35: *via sancta vocabitur* et cetera. Apoc. 21: *non intrabit in eam aliquid coinquinatum.* Secundo promittit liberationem a vilitate inhabitantium, quia derelicti sunt de pauperibus terrae, sicut dicitur 4 Reg. ult., et Jer. ult. *excutere de pulvere*, vilitatis, *consurge*, resistens adversariis tuis, et tunc deinde *sede*, quieta. 1 Reg. 2: *suscitans de pulvere egenum.* Tertio promittit liberationem a detentione captivorum, praedicens liberationis beneficium. *Solve vincula*, idest exi de captivitate. Levit. 26: *confregi catenas tuas.* Et ostendit liberationis modum: *quia haec dicit dominus, gratis venumdati estis*: quasi dicat: nulla beneficia vobis praestiterant qui vos captivaverunt. *Redimemini*, a captivitate Babylonis per Cyrum. Supra 45: *captivitatem meam dimittet* etc., Psal. 43: *vendidisti populum tuum sine pretio. Quia haec dicit.* Hic assignat liberationis duas causas: scilicet calumniam populi, et blasphemiam Dei. Et primo allegat calumniam: *in Aegyptum (...) in principio*, in patribus: Gen. 46 et 47: *ut colonus*, et ita aliquod jus habebant opprimendi eos ex beneficiis impensis. *Et Assur*, sub quibus etiam Chaldaei includuntur, *absque ulla causa*, nulla beneficia eis praestans. Si ergo liberationem abegit, *quid mihi est?* Idest, quid impedit quod modo non liberem Jerusalem? Secundo sententiam pronuntiat: *quia ablatus est*, de terra sua. *Dominatores*, qui sibi dominium usurpaverunt, scilicet Chaldaei. Et quoniam *jugiter, blasphematur*, quasi non possim populum meum liberare. Ezech. 36: *sanctificabo nomen meum magnum, quod pollutum est inter gentes. Propter hoc in die illa*, liberationis, *qui loquebar*, promittens, *adsum*, ad explendum. Baruch 3: *post haec in terris visus est, et cum*

hominibus conversatus est. Heb. 1: *multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in filio*: si exponatur mystice de adventu Christi. *Quam pulchri.* Hic indicit liberatis laetitiam: et primo describit laetitiam, quantum ad receptionem nuntiorum, qui venientes de Chaldaea eam nuntiaverunt. *Pulchri*, quia pulchrum et delectabile erat populo talia annuntiantes audire, *super montem*, ut multi audiant, *praedicantis*, publice, *pacem*, a Cyro restitutam, *bonum*, subsidii promissi, *salutem*, a captivitate. *Regnabit*, quasi ultra tantum Deus in te regnabit, quia ipsum coles in templo reparato. Nah. 2: *ecce super montes* et cetera. Secundo describit laetitiam quantum ad inspectionem speculatorum, qui inde redeuntes videbant, ponens exultationis vocem, *vox*, laetitiae resonabit. Act. 4: *unanimiter elevaverunt vocem ad Deum.* Et laetitiae rationem: *quia oculo*, quasi, oculis suis videbunt captivos venientes. Supra 33: *oculi tui videbunt, Jerusalem.* Tertio quantum ad perventionem captivorum, *gaudete.* Supra 35. *Laetabitur deserta, et exultabit solitudo.* Nota super illo verbo, *induere vestimentis*, quod sancti habent vestimenta virtutum de quibus gloriantur: et ista primo sunt ad protegendum. Infra 61: *induit me dominus vestimentis salutis, et indumento justitiae circumdedit me.* Secundo ad calefaciendum. Prov. ultim.: *non timebit domui suae a frigoribus nivis: omnes enim domestici ejus vestiti duplicibus.* Tertio ad ornandum. Apoc. 3: *vestimentis albis.* Haec vestimenta primo debent esse candida in honestate operis. Eccle. 9: *omni tempore vestimenta tua sint candida.* Secundo munda in rectitudine intentionis. Supra 9: *vestimentum mixtum sanguine erit in combustione*; tertio odorifera per famae divulgationem. Cant. 4: *odor vestimentorum tuorum sicut odor thuris.* Item super illo verbo, *solve vincula*, nota quod sunt vincula a quibus solvit Deus, primo mundanae solicitudinis. Job 39: *quis dimisit onagrum liberum, et vincula ejus quis solvit?* Secundo carnalis amoris. Eccle. 7: *inveni amariorem morte mulierem*, tertio perversae actionis. Psalm. 106. *Eduxit eos de tenebris et umbra mortis, et vincula eorum disrupit.* Quarto pravae consuetudinis. Supra 5: *vae qui trahitis iniquitatem ad iniquitatem, et quasi vinculum plaustri peccatum.* Item sunt vincula a quibus Deus non solvit: primo caritatis. Oseae 11: *in funiculis caritatis traxi eos.* Secundo divinae legis. Jerem. 2: *a saeculo confregisti jugum.* Tertio divinae instructionis. Eccli. 6: *subjice humerum tuum, et porta illam, et ne accidieris vinculis ejus.* *Parabit dominus.* Hic exequitur liberationis ordinem: et primo ponit manifestum Dei auxilium. *Brachium*, scilicet virtutem suam, quam omnes in hoc facto advertere potuerunt. Psalm. 97: *viderunt omnes fines terrae salutare Dei nostri.* Secundo indicit captivis egressum, *recedite*, scilicet de Babylonia, *pollutum*, nolite inter eos pollutos conversari. Apoc. 18: *exite de illa populus meus.* Tertio docet egrediendi modum, quantum ad puritatem, *mundamini*, sacerdotes; quantum ad securitatem, (non) *in tumultu exibitis*, scilicet belli, sicut de Aegypto; Ps. 104: *eduxit populum suum*; quantum ad ductorem, *praecedit*, quasi dux, *et congregabit*, quasi pastor. Ezech. 36: *tollam quippe vos de gentibus, et congregabo vos de universis terris, et reducam vos in terram vestram. Ecce intelliget.* Hic praedicit liberationem gentium a servitute peccati, per filium Dei factam: et primo describit liberatorem quantum ad gratiae eminentiam: *intelliget*, quantum ad sapientiae plenitudinem; *servus*, secundum naturam assumptam, Christus. Philip. 2: *formam servi accipiens.* Prov. 14: *acceptus est* etc., et 1: *intelligens gubernacula et cetera.* *Exaltabitur*, quantum ad virtutum operationem. Psalm. 20: *exaltare, domine, in virtute tua.* *Elevabitur*, quantum ad ascensionem. Psal. 8: *quoniam* *elevata est magnificentia tua super caelos.* Ephes. 4: *qui descendit, ipse est et qui ascendit. Et sublimis*, sedens ad dexteram patris. Supra 4: *erit germen domini in magnificentia et gloria, et fructus terrae sublimis.* Et quantum ad passionis ignominiam: *sicut* enim *obstupuerunt*, exemplis, miraculis et doctrinis: Matth. 12: *stupebant omnes turbae super doctrina ejus, et miraculis quae faciebat. Inglorius*, in passione, *et forma*, species sive decor. Psalm. 21: *ego sum vermis, et non homo; opprobrium hominum, et abjectio plebis.* Secundo praedicit liberationem, quantum ad peccatorum remissionem, *iste asperget*, aspersione sanguinis, 1 Petri 1 et aqua Baptismi. Hebr. 10: *aspersi corda*, etc.; quantum ad ipsius venerationem, *super ipsum*, tacentes, ad auscultandum, non praesumentes ad secreta ipsius tractandum. Job 29: *principes cessabant loqui.* Et quantum ad veritatis cognitionem: *quia quibus*, scilicet gentibus, *non erat*, per prophetas, *videbunt*, corde, *audierunt* ipsum personaliter praedicantem. Infra 65. *Ecce ego ad gentes quae nesciebant me et quae non invocabant nomen meum.*

Caput 53

[85013] Super Is., cap. 53 *Quis credidit?* Hic incipit ponere remedia, contra dicta impedimenta: et primo contra peccatum promittit Christi passionem; secundo contra depressionem promittit exaltationem, cap. 54: *lauda sterilis*; tertio contra paupertatem promittit gratuitam rerum fruitionem, (cap. 55), *omnes sitientes.* Circa primum duo. Primo ostendit altitudinem mysterii, quia nec auditui facile creditur. *Auditui*, de his quae de Christo a te audivimus. (Abd.): *auditum audivimus,* etc., Habacuc 3: *domine, audivi auditionem tuam, et timui.* Nec facile videtur, *et brachium*, id est filius Dei, Dei virtus. Job 40: *si habes brachium sicut Deus.* Secundo prosequitur ordinem facti: et primo proponens similitudinem, quantum ad ipsius exaltationem: *et ascendet*, ex ventre matris nascendo, ex morte resurgendo, de mundo in caelum ascendendo, et in fidem gentium, *sicut virgultum*, quod in altum crescit, et in latum multiplicatur. Supra 11: *egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet.* Et quantum ad ipsius humanitatem: *et sicut radix de terra sitienti*, idest de terra sine humore, quae prae siccitate indecora videtur; sic etiam ipse ortus est de matre absque virili humore. Apoc. ult.: *ego sum radix David.* Secundo ponit similitudinis expositionem, *non est.* Et primo quantum ad humiliationem; secundo quantum ad exaltationem, *de angustia.* Circa primum duo. Primo describit Christi humilitatem; secundo humiliati mansuetudinem, *oblatus est.* Circa primum tria. Primo describit humilitatis officium; secundo humiliati contemptum, *et quasi absconditus*; tertio humiliationis fructum, *ipse autem vulneratus.* Circa primum duo. Primo ostenditur ejus humilitas quantum ad absconsionem majestatis: *non est ei species*, quantum ad affluentiam interiorum bonorum, *neque decor*, quantum ad affluentiam exteriorum: species enim proprie respicit pulchritudinem quantum ad commensurationem membrorum; sed decor quantum ad convenientiam coloris, et aliorum circumadjacentium. Habebat siquidem speciem, quia *speciosus forma prae filiis hominum*, (Psalm. 44); sed latebat propter infirmitatem assumptam. Habebat decorem, quia *fortitudo et decor indumentum ejus*, Prov. ult.; sed latebat propter paupertatem

servatam. Unde Cant. 2: *sonet vox tua in auribus meis.* Et ideo nos qui tunc increduli, et postea conversi, in quorum persona loquitur, *vidimus eum*, corporaliter, *et non erat aspectus*, magnificus, secundum quod dicitur, quod species Priami digna est imperio. Secundo ostenditur ejus humilitas quantum ad ostensionem infirmitatis: *et desideravimus eum*, cum desiderio expectantes quasi magnum redemptorem. Aggaei 2: *ecce veniet desideratus cunctis gentibus.* Et in dignitate, contra quod *vidimus eum despectum*, inglorium, *novissimum virorum*, propter turpissimum genus mortis. Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Prov. 30: *stultissimus sum virorum.* Magnum etiam in prosperitate; contra quod invenimus eum *virum dolorum*, quasi miserum, doloribus plenum. Thren. 1: *o vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus.* Magnum etiam in potestate; contra quod invenimus eum *scientem infirmitatem*, per experimentum. 2 Cor. ult.: *nam si crucifixus est ex infirmitate, sed vivit virtute Dei. Et quasi absconditus.* Hic ostendit humiliati contemptum: et primo quantum ad majestatem absconsam in subtractione honoris, *quasi absconditus*, latens majestas sub infirmitate carnis. *Unde nec reputavimus* debitum honorem non impendendo. Supra 45: *vere tu es Deus absconditus.* Secundo quantum ad infirmitatem ostensam, ponens infirmitatis signum: *vere*, sicut verus homo, *languores*, infirmitates, sicut famem, sitim, *tulit*, sustinuit, *dolores*, sensibiles in passione, et tristitiam, *vel languores*, peccata, abstulit a nobis, vel loco nostri, poenas sustinuit. 1 Petr. 2: *peccata nostra pertulit super lignum.* Ponens etiam contemptum: *et nos reputavimus quasi leprosum*, immundum et peccatorem, et ideo *percussum a Deo*, pro peccatis suis quantum ad poenas, *et humiliatum*, quantum ad ignominias. Job 22: *propter malitiam tuam plurimam, et infinitas iniquitates tuas.* Et 39: *abominantur* et cetera. Nota super illo verbo. *Et brachium domini cui revelatum est?* Quod Christus est brachium primo ad flagellandum Daemones. Psal. 88: *in brachio virtutis tuae dispersisti inimicos tuos.* Secundo ad supportandum debiles. Supra 40: *in brachio suo levabit agnos.* Tertio ad defendendum fideles. Sap. 5: *dextera sua reget eos.* Item super illo, *virgultum*, quod Christus est virga primo ad percutiendum. Num. 24: *orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel*; secundo ad sustentandum. Psalm. 22: *virga tua et baculus tuus, ipsa me consolata sunt.* Tertio ad dirigendum. Psal. 44: *virga directionis tuae.* Item super illo *radix de terra*, quod Christus est radix primo propter absconsionem. Eccli. 1: *radix sapientiae cui revelata est?* Secundo propter nutrimenti ministrationem. Jerem. 17: *erit tamquam lignum quod ad humorem mittit radices.* Tertio propter totius arboris sustentationem. Rom. 11: *non tu radicem portas. Ipse autem vulneratus.* Hic ponit humiliationis sive passionis fructum: et primo assignat rationem moventem: *ipse autem*, non sicut putavimus, sed *vulneratus* spinis, clavis, lancea, *propter iniquitates nostras*, tollendas. *Attritus*, flagellis et alapis. Vel *vulneratus*, quantum ad id quod dicit *percussum; attritus*, quantum ad id quod dicit *humiliatum.* Thren. 4: *spiritus oris nostri Christus dominus.* Secundo ostendit utilitatem consequentem in reconciliatione pacis, *disciplina pacis*; idest, ipse pro nobis disciplinam correptionis sustinuit: per quam pacem habemus accessum ad Deum. Rom. 5: *si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus*, et in restitutione perditae sanitatis, *livore*, quem ex virgis habuit. 1 Petr. 2: *cujus livore sanati estis.* Psalm. 102: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.* Tertio ostendit necessitatem imminentem ex parte nostra, quia omnes infirmi: unde omnes medico indigent, et nullus alius sufficiens remedium praebere poterat. Rom. 3: *non enim est* *distinctio Iudaei et Graeci: omnes enim peccaverunt, et egent paenitentia. Omnes nos quasi oves*, 1 Petri 2: *eratis aliquando sicut oves non habentes pastorem. Oblatus est.* Hic ostendit patientis mansuetudinem; et primo proponit ipsam mansuetudinem, et primo quantum ad voluntariam sui oblationem: *oblatus est*, Deo patri pro nobis hostia, Psal. 53: *voluntarie sacrificabo tibi.* Secundo quantum ad patientem passionem: *et non aperuit os suum*, quasi contradicens et contendens: etiam coram Herode nihil respondit, Luc. 23. Thren. 4: *ex ore altissimi* et cetera. Secundo ponit similitudinem: *sicut ovis ad occisionem*, quia sine resistentia occisus, *et quasi agnus*, sine contradictione injuriam passus. Jerem. 11: *ego quasi agnus qui portatur ad victimam.* Nota super illo verbo, *novissimum*, quod Christus fuit novissimus, primo propter doloris acerbitatem. Thren. 1: *o vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus.* Secundo propter mortis turpitudinem. Sapien. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Tertio propter impositi criminis magnitudinem. Proverb. 30: *stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum.* Item super illo *virum dolorum*, quod Christus fuit plenus doloribus primo propter morbi necessitatem. Supra 1: *a planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas.* Secundo propter gratiarum effusionem. Joan. 1: *de plenitudine ejus omnes accepimus gratiam*; tertio propter nostram obligationem. 2 Corinth. 5: *in hoc Christus mortuus est, et cetera. De angustia.* Posita humilitate passionis, hic incipit ponere exaltationis gloriam, quae est passionis praemium, sicut dicitur Phil. 2: *propter quod Deus exaltavit illum.* Et primo quantum ad evasionem periculorum; secundo quantum ad ultionem hostium, *et dabit impios*; tertio quantum ad justificationem hominum, *si posuerit*, quarto quantum ad victoriam rebellium, *ideo dispertiam.* Circa primum duo. Primo ponit praemium: *de angustia*, passionis, *de judicio*, injusto, quo ab aliis judicatus est, *sublatus est*, in resurrectione. Proverb. 11: *justus de angustia liberatus est.* Secundo ponit meritum, ponens patientis dignitatem, ut ex conditione personae meritum passionis pensetur: *generationem*, aeternam qua de patre sine matre, vel temporalem qua de matre sine patre, *quis?* Quasi nullus naturali ratione, etsi aliqualiter inspiratione divina. Eccl. 43: *quis vidit eum et enarrabit?* Ponens etiam illatam passionem: *quia abscisus est*, per mortem a Judaeis, *de terra viventium*, de hac vita. Jerem. 12: *venite, mittamus lignum in pane ejus, et eradamus eum de terra viventium.* Ponens etiam ex parte Dei patris passionis acceptationem: *propter scelus percussi*, percuti permisi. 1 Petri 3: *Christus semel pro peccatis nostris, et cetera. Et dabit impios.* Hic ponit secundum, scilicet vindictam persequentium: et primo ponit praemium: *et dabit impios.* Judaeos in manus Romanorum, *pro sepultura*, quia ipsum in sepulcro custodiri fecerunt. Prov. 21: *pro iusto dabitur*, et cetera. Secundo ponit meritum quantum ad vitae innocentiam: *eo quod iniquitatem non fecit*, quantum ad peccatum operis, *in ore*, quantum ad peccatum oris. 1 Pet. 2: *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.* Et quantum ad mortis obedientiam: *et dominus*, pater *voluit.* Et ipse obediens fuit patri usque ad mortem. Phil. 2: *factus obediens usque ad mortem.* 1 Cor. 1: *quod infirmum est Dei, fortius est hominibus. Si posuerit.* Hic ponit tertium, scilicet quod per ipsum completa est hominum justificatio: et primo ponit praemium contra mortis dolorem, *si posuerit*, propria voluntate: Joan. 10: *ego pono animam meam: videbit semen longaevum*: usque ad finem mundi filios sibi regenerari ex virtute mortis ejus. Joan. 12: *nisi granum frumenti cadens in terra mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. Et voluntas* *dirigetur*, implebitur, *in manu*, in opere ejus. 1 Thessal. 4: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Et contra doctrinae laborem: *pro eo quod laboravit*, praedicando et discurrendo, *videbit*, gentes ad se conversas, *et saturabitur*, quasi habens quod intendit. Joan. 4: *cibum habeo manducare quem vos nescitis.* Secundo ponit meritum quantum ad exercitium praedicationis, *in scientia*, idest doctrina. Roman. 5: *justificati gratis ex fide.* Joan. 6: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Et quantum ad tormentum mortis, *iniquitates*, idest poenas pro iniquitatibus. Supra 46: *ego feci, ego feram. Ideo dispertiam.* Hic ponit quartum, scilicet victoriam de hostibus: et primo ponit hostium subjectionem: *ideo dispertiam*, quasi partem suam ei dabo, *plurimos*, qui credent in ipsum, *et spolia fortium*, idest captivatos a Daemonibus, *dividet*, discipulis suis, diversos diversis gentibus praeponens. Oseae 13: *ipse diripiet thesaurum omnis vasis desiderabilis.* Ps. 67: *rex virtutum, dilecti dilecti, et speciei domus dividere spolia.* Secundo ponit subjectionis rationem quantum ad mortem: *pro eo quod tradidit*: et quantum ad genus mortis, *et cum sceleratis.* Luc. 23: *et crucifixi sunt cum eo duo nequam.* Psalm. 87: *aestimatus sum cum descendentibus in lacum.* Tertio subjectorum salvationem. Non enim quasi tyrannus sibi subdidit ad vexandum, sed ad salvandum. *Et ipse peccatum multorum*, efficienter, quamvis omnium sufficienter, *tulit*, abstulit, *et pro transgressoribus oravit.* Luc. 23: *pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt.*

Caput 54

[85014] Super Is., cap. 54 *Lauda sterilis.* Hic contra rerum dejectionem promittit exaltationis remedium: et primo promittit multitudinem contra paucitatem; secundo honoris restitutionem contra confusionem, *noli timere*; tertio prosperitatem contra pristinam adversitatem, *paupercula.* Circa primum tria. Primo praedicit filiorum multitudinem, indicens gratiarum actionis laudem: *o sterilis*, Jerusalem, *quae non paris*, quia derelicta, deserta, *lauda*, Deum, pro concessis beneficiis. Laudantium jucunditatem: *decanta laudem*: est enim canticum, mentis exultatio in vocem prorupta; et jucunditatis magnitudinem: *hinni*, in modum equi prae magnitudine vocem ad exprimendum formare non potens. Jer. 31: *exulta in laetitia, Jacob.* Ps. 146: *Deo nostro sit jucunda decoraque laudatio.* Et promittens filiorum multitudinem, *quoniam multi*; quasi, magis multiplicabuntur filii tui, quamvis sis deserta, quam illarum civitatum quae viros habent ad generandum. 1 Reg. 2: *donec sterilis peperit plurimos, et quae multos habebat filios infirmata est.* Secundo exhortatur ad loci ampliationem sub metaphora tentorii: *dilata locum*, quantum ad solum quo extenditur; *pelles*, quibus tegitur; *funiculos*, quibus paxilli ligantur; *clavos*, quibus tabulae conjunguntur, vel ipsos paxillos. Et haec leguntur fuisse in tabernaculo foederis: Exod. 26, et 36. Hac pro multitudine hominum oportet majorem habitationem quaerere, quam sit terra promissionis. Supra 49: *adhuc dicunt filii sterilitatis*, et cetera. Tertio praedicit exhortationis impletionem: *ad dexteram enim*, quasi, undique te dilatabis: quod impletum fuit tempore Machabaeorum, quando appositae fuerunt quaedam civitates de regione Samariae et de aliis regno Judaeorum. Gen. 24: *possideat semen tuum portas inimicorum tuorum. Noli timere.* Hic promittit pristini honoris restitutionem,

contra confusionem quam prius sustinuerant. Secundo promissionis firmitatem: *sicut in diebus Noe*. Circa primum duo facit. Primo promittit pristinae confusionis oblivionem: *non confunderis*, interius, *non erubesces*, exterius. *Pudebit*, ex consideratione tuae turpitudinis; *oblivisceris*, prae abundantia gloriae; *adolescentiae* quando peccasti in deserto, *viduitatis*, quando fuisti a Deo separata in captivitate Babylonis. Supra 45: *non confundemini, neque erubescetis.* Sopho. 3: *in die illa non confunderis super cunctis adinventionibus tuis.* Secundo promittit pristini honoris restitutionem: et primo ponit restitutionem quantum ad dominium, *quia dominabitur*; supra 26: *domine possederunt nos*; et quantum ad conjugium, *mulierem derelictam.* Jerem. 3: *si dimiserit vir uxorem suam, et recedens ab eo duxerit virum alterum; numquid revertetur ad eum ultra?* Secundo promittit honoris ampliationem quantum ad honorum multitudinem: *dixit dominus, in modico*, pauca passa es respectu eorum quae tibi miserando tribuam. 2 Corinth. 4: *id enim quod in praesenti est, momentaneum est.* Et quantum ad durationem, *in momento*; quasi dicat: brevi tempore iram meam sensisti respectu ejus in quo tui miserebor. Supra 26: *abscondere modicum.* Haec autem omnia quae dicta sunt, mystice exponuntur de vocatione gentium: quia gentilitas prius sterilis, postmodum multos filios congregavit, secundum Glossam. *Sicut in diebus.* Hic ostendit promissionis firmitatem. Et primo ex prioris promissionis similitudine: *iuravi*, firmiter statui, si tamen in praeceptis meis permanseris. Gen. 9: *statuam pactum meum vobiscum, et cum semine vestro post vos.* Eccli. 44: *testamenta saeculi.* Secundo ex creaturarum stabilium operatione: *montes enim*, quasi dicat: facilius est montes et colles immutari, quam verba mea cassari. Vel per montes et colles, mundi potentes. Ps. 45: *non timebimus dum turbabitur terra.* Nota super illo verbo, *lauda sterilis*, quod est sterilitas primo perversae actionis. Job 15: *congregatio hypocritae sterilis.* Secundo sacrae contemplationis. Genes. 29: Rachel erat sterilis. Tertio temporalis tribulationis. Supra 49: *adhuc dicent in auribus tuis filii sterilitatis.* Item nota super illo *dilata tentorium*, quod dilatandum est cor primo propter hospitis magnitudinem. Jerem. 23: *numquid non caelum et terram ego impleo, dicit dominus.* Secundo propter munerum multitudinem. Infra 60: *videbis, et afflues, et dilatabitur cor tuum.* Tertio propter viae expletionem. Psalm. 118: *viam mandatorum tuorum cucurri.* Item super illo *in miserationibus magnis*, quod misericordiae futurae magnae sunt, primo quia intrinsecae. Rom. 8: *existimo quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Secundo quia aeternae. 2 Cor. 4: *quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.* Tertio quia perfectae. Luc. 1: *ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.* Quarto quia in plures extensae. Luc. 14: *homo quidam fecit caenam magnam, et vocavit multos.* Quinto quia integrae. Apoc. 21: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum. Paupercula.* Hic promittit prosperitatem contra adversitatem: et primo commemorat adversitatem pristinam: *paupercula*, Jerusalem spoliata bonis, *tempestate*, adversitate. Supra 18: *ad gentem convulsam et dilaceratam mittam te.* Secundo promittit prosperitatem futuram, et quantum ad affluentiam bonorum, proponens metaphoram: *ecce ego sternam*, quasi in pavimento, *per lapides*, pretiosos, significans homines virtutibus eminentes, *per ordinem*, unumquemque in ordine suo: Tob. 13: *portae Ierusalem*; et explanans ipsam quantum ad scientiae divinae doctrinam, *universos*, Jer. 31. *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam.* Quantum ad pacis abundantiam, *multitudinem.* Psalm. 118: *pax multa diligentibus* *legem tuam.* Et quantum ad operum justitiam, *et in justitia.* Supra 1: *Sion in judicio redimetur; et reducent eam in justitiam.* Secundo quantum ad carentiam malorum, promittens primo periculorum evasionem, *recede*, idest recedes, quia calumniam non patieris. Ps. 71. *Humiliabit calumniatores.* Secundo extraneorum adhaesionem. *Ecce accola*, quia multi adhaeserunt de gentibus exeuntibus de captivitate. Infra 56: *non dicat filius advenae, qui adhaeret domino, dicens: separatione dividet me dominus a populo suo.* Tertio promittens hostium destructionem, *ecce ego.* Et primo ostendit promittentis potestatem, proponens similitudinem, *fabrum*, persecutorem qui sufflat *in igne* tribulationis *vasa* contrarios secundum voluntatem suam: Job 41: *halitus ejus prunas*; et exponens ipsam, *ego creavi.* 1 Reg. 2: *dominus mortificat et vivificat.* Secundo ponit promissionem, *omne vas*, idest omne fictum dissipabit, quantum ad impugnantes factis, *et omnem linguam*, quantum ad impugnantes verbis. Supra 41: *et erunt quasi non sint.*

Caput 55

[85015] Super Is., cap. 55 *Haec est hereditas.* Hic adhibet tertium remedium, promittens rerum abundantiam contra pristinam penuriam. Et dividitur in duas partes: in prima ponit promissionem; in secunda ostendit promissionis firmitatem, *et quomodo descendit.* Circa primum tria facit. Primo ostendit eorum quibus promittitur, conditionem: *haec est hereditas*; idest, haec quae sequuntur, debentur servis domini, qui ei filii sunt, quasi hereditario jure, *et justitia*, quasi justa merces. Ps. 15: *hereditas mea.* Secundo proponit promissionem, promittens futuram copiam in necessariis: *omnes sitientes*, idest vos ex Judaeis, qui prius prae inopia sitientes eratis, *emite*, sine pretio, *comedite*, panem, et alia necessaria. Joan. 7: *si quis sitit, veniat ad me, et bibat (...) et de ventre ejus fluent aquae vivae.* Et in deliciis: *venite, emite*, quasi, ac si emeretis accipite, vel *absque argento*, idest minus quam justo pretio, Can. 5: *bibi vinum meum cum lacte meo.* Et commemorans pristinam inopiam. *Quare appenditis?* Quasi dicat: quare hactenus argentum dabatis, et panem inde emere non poteratis? Aggaei 1: *seminastis multum, et intulistis parum.* Haec autem mystice exponuntur de aqua divinae sapientiae, quae gratis sitientibus datur, secundum Glossam. Tertio indicit praeparationem ad consequendum dictum promissionem: *audite audientes*: et primo excitat attentionem: secundo ponit exhortationem, *quaerite dominum.* Excitat autem attentionem triplici promissione. Primo promittens attendentibus bonorum copiosam fruitionem: *comedite*, idest reficiam vos diversis bonis, si me audiatis, *in crassitudine*, quantum ad copiam. Supra 1: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Ier. 31: animam sacerdotum. Secundo promittens mortis evasionem, *inclinate.* Psal. 118: *vivet anima mea*, iterum Ps. 118: *in aeternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Tertio promittens potestatem. Et primo ponit similitudinem: *et feriam*: id est sicut David veras promissiones feci, ut in sempiternum semen suum permaneret: sic et vobiscum faciam. Secundo explicat ipsam, ostendens quid David fecerit: *ecce testem*, Psalm. 17: *populus quem non cognovi, servivit mihi; in auditu auris obedivit mihi.* Et quid eis facturus sit, *ecce gentes vocabis*, ad praeceptum tuum implendum, non tuis viribus, *sed propter*

dominum. Supra 49: *adorabunt propter dominum Deum tuum qui elegit te. Quaerite dominum.* Hic indicit eis praeparationem ad consequendam dictam promissionem: et primo dat quaerendi divinum consilium: *quaerite dominum dum inveniri potest*, antequam adversitas vel mors veniat. Ps. 104: *quaerite dominum,* etc., Prov. 1: *mane consurgent*, et cetera. Secundo docet quaerendi modum: *derelinquat impius*, peccans in Deum, *iniquus*, peccans in proximum. Supra 1: *auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Tertio ponit reversionis fructum, scilicet misericordiam: *et revertatur, quoniam multus*, idest multiplicis misericordiae, *ad ignoscendum.* Joel. 2: *convertimini ad dominum Deum vestrum.* Quarto excludit misericordiae impedimentum: *non enim cogitationes*, quasi: vos impii, ego pius; vos ultionem cogitatis, ego misericordiam. Ezech. 18: *numquid viae meae non sunt aequae, domus Israel, et non magis viae vestrae pravae sunt? Et quomodo.* Hic ostendit promissionis firmitatem: et primo ostendit divini verbi efficaciam, *ad me vacuum*, idest sine fructu. Sap. 1: sermo obscurus, Oseae 6: *veniet quasi imber temporaneus et serotinus.* Secundo ponit continentiam quantum ad laetam remissionem de Babylone, *quia in laetitia.* Ps. 104: *eduxit populum suum in exultatione, et electos suos in laetitia.* Quantum ad aliorum congratulationem, *montes et colles*, potentes et populares, laudantes in vobis dominum. Vel est hyperbole. *Terra vestra*, vestrae reversioni congratulans. Quantum ad bonorum multiplicatam restitutionem: *pro saliuncula*, idest, priora pauca erant respectu futurorum. Aggaei 2: *erit gloria domus hujus novissimae, plus quam primae.* Supra 41: *dabo in solitudine.* Saliunca, a saliendo dicta, quae cardus leporinus dicitur. Tertio ponit consequentem Dei gloriam, *et erit dominus nominatus*, undique et semper gloriosus pro liberatione vestra, *in signum aeternum*, ad quem confugient sicut ad signum salutis. Supra 49: *ecce ego levabo ad gentes signum meum.* Nota super illo verbo, *omnes sitientes venite ad aquas*, quod divina doctrina primo dicitur aqua; et hoc primo quia infirmos sanat. Eccl. 15: *aqua sapientiae salutaris potavit eum.* Secundo quia inquinatos mundificat. Ezech. 36: *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Tertio quia sitientes satiat. Joan. 4: *si quis biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum.* Secundo dicitur vinum; et hoc quia primo pungit arguendo. Supra 1: *vinum tuum mixtum est aqua.* Secundo quia incendit exhortando. Psal. 104: *eloquium domini inflammavit eum.* Tertio quia inebriat consolando. Infra ult.: *inebriamini ab uberibus consolationis vestrae.* Tertio dicitur lac; et hoc primo propter pulchritudinem. Gen. 49: *Nephtalim cervus emissus dans eloquia pulchritudinis.* Secundo propter dulcedinem. Can. 2: *sonet vox tua in auribus meis: vox enim tua dulcis.* Tertio propter sumendi facilitatem. 1 Petri 2: *quasi modo geniti infantes lac concupiscite.*

Caput 56

[85016] Super Is., cap. 56 *Haec dicit dominus.* Hic postquam promiserat liberationem a malis, incipit promittere salutem in collatione bonorum. Et dividitur in partes tres. In prima ponitur salutis praeparatio; in secunda salutis promissio, cap. 60: *surge illuminare*; in tertia salutis collatae multa discretio, cap. 63: *quis est iste.* Prima in duas. In prima ponitur praeparatio ex parte

salutem suscipientis; in secunda ex parte ipsius salvantis, c. 59: *ecce non est abbreviata.* Prima in duas. In prima dat praeparationis salubre consilium; in secunda excludit inane remedium, (c. 58): *clama, ne cesses.* Prima in duas. In prima ponit consilii recipientium diversitatem, quantum ad constitutionem praemiorum; in secunda quantum ad evasionem periculorum, cap. 57: *justus perit.* Prima in tres. In prima ponit consilium; in secunda in recipientibus consilii fructum, *beatus vir qui facit*; in tertia in contemnentibus salutis defectum, *omnes bestiae.* Circa primum duo. Primo consulit debitam praeparationem: *custodite judicium*, vos praelati, quorum est judicare; *facite justitiam*, vos subditi, idest omnem virtutem, secundum quod ad alterum conformatur praeceptis legis. Michaeae 6: *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum.* Secundo promittit salutis propinquitatem: *quia juxta*, idest prope, *salus mea*, quia a me salvabimini post captivitatem, *et justitia mea*, quantum ad hostes, de quibus vos vindicabo. Supra 46: *prope feci justitiam meam. Beatus vir.* Hic ponit fructum consilii in his qui suscipiunt: et primo ponit utilitatem, ponens impletionis fructum: *beatus vir qui facit*, opere explens, *apprehendet*, strenue aggrediens. Psalm. 111: *beatus vir qui timet dominum*; et implendi modum, quantum ad caeremonialia, *custodiens sabbatum*: sabbati namque observatio erat moralis quantum ad hoc quod quies in Deo ponetur, et quod aliquando divinis rebus vacetur ab aliis abstinendo; sed caeremonialis quantum ad temporis determinationem. Fuit autem determinatus eis dies septimus, propter opus creationis, quo adhuc nullum dignius praecesserat. Nobis dies primus, sive octavus, propter mysterium resurrectionis, quo natura condita in melius reparatur. Exod. 20: *memento ut diem sabbati sanctifices.* Ier. 17: *custodite animas vestras.* Et quantum ad moralia, *custodiens manus.* Ps. 25: *lavabo inter innocentes manus meas.* Secundo ponit utilitatis universalitatem, *et non dicat*: et primo excludit quorumdam, qui videbantur indigni, desperationem, vel propter defectum generis, quia non erant de genere Israel. *Qui adhaeret*, servans praecepta ejus. *Separatione*, non faciens me participem salutis eis promissae. Roman. 10: *non enim est distinctio Judaei et Graeci: nam idem dominus omnium.* Vel propter defectum generativae virtutis: *et non dicat eunuchus: lignum aridum*, impotens ad generandum, sicut lignum aridum ad germinandum. Prov. 11: *justi quasi virens folium.* Secundo ponit promissionem: *quia haec dicit dominus.* Et primo ipsis specialiter quantum ad eunuchos: *custodierint*, quantum ad cultum religionis, *elegerint*, quantum ad obedientiam legis, *tenuerint*, quantum ad observantiam promissionis abstinendi a malis: *in muris*, idest habitationem in muros civitatis meae, *nomen melius*, quod servi mei et sancti vocabuntur, *et filiis*, idest quasi multos filios generassent. Sap. 3: *spado qui non operatus est.* Et quantum ad extraneos: *et filiis*, idest dabo privilegia in quibus Judaei gloriantur, *ut colant*, quantum ad specialem cultum, *et diligant*, quasi filii, *ut sint in servos*, et glorientur in ipsius dominio. Supra 19: colent dominum. Et haec quidem fuerunt impleta in reversione populi de captivitate; sed plenius in conversione gentium ad fidem Christi, sicut exponit Glossa. Secundo quantum ad omnes generaliter: *omnem custodientem.* Et circa hoc duo facit. Primo ponit promissionem, qua promittit sacri loci restitutionem, *in montem sanctum.* Scilicet sicut supra 1: *venite, ascendamus ad montem domini.* Et quantum ad sacrificiorum acceptationem, *holocausta.* Malach. 3: *placebit Deo sacrificium Judae et Jerusalem.* Secundo ponit expletionis ordinem: et primo quantum ad templi venerationem: *quia domus mea.* 2 Mach. 3: *templum per universum*, Joan. 2 et Matth. 21: *domus mea domus orationis vocabitur.* Secundo quantum ad populi congregationem: *ait dominus*, ad eum; *Israel congregat*, gentes ei adhaerentes. Psal. 146: *aedificans Jerusalem dominus dispersiones Israelis congregabit.* Nota super illo verbo, *et dabo nomen melius*, quod sancti habent nomen primo ex praedestinatione. Supra 49: *dominus ab utero vocavit me*; secundo ex divina adeptione. 1 Joan. 3: *videte qualem dilectionem vel caritatem dedit nobis Deus pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Tertio ex gratiae infusione. Apoc. 2: *nomen habes et tenes nomen meum.* Quarto ex mentis renovatione. Eodem: Apoc. 2: *dabo calculum.* Item nota, quod nomen Dei est diligendum, primo quia magnum ad timendum. Malach. 1: *magnum est nomen meum in gentibus, dicit dominus.* Secundo quia sanctum ad venerandum. Lucae 1: *fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen ejus.* Tertio quia dulce ad meditandum. Supra 26: *nomen tuum et memoriale tuum in desiderio animae.* Quarto quia copiosum ad miserendum. Cant. 1: *oleum effusum nomen tuum.* Quinto quia efficax ad impetrandum. Joan. 15: *quodcumque petieritis patrem in nomine meo, det vobis.* Sexto quia virtuosum ad salvandum. Act. 4: *non est aliud nomen sub caelo, in quo oporteat nos salvos fieri.* Septimo quia occultum ad sciendum. Prov. 30: *quod nomen ejus. Omnes bestiae agri.* Hic comminatur contemnentibus salutis defectum: et primo designat occisionis poenam: *omnes bestiae ad devorandum*, eorum cadavera; Ez. 39: *dic omni volucri universis.* Secundo ponit culpam: et primo praelatorum quantum ad defectum in regimine et praevisione periculorum. *Speculatores*: positi sunt enim praelati ad cavendum populo a periculis, sicut speculator ab hostibus: *nescierunt*, pericula praevidere. Matth. 15: *sinite illos: caeci sunt duces caecorum.* In correptione vitiorum, *universi canes. Latrare*, contra vitia. Psal. 37: *ego autem tamquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum.* In admonitione agendorum, *videntes vana*, promittentes eis prospera, cum imminerent adversa; et ita in peccatis nutrientes. Ezech. 22: *prophetae ejus liniebant eos.* In spoliatione rerum, *et canes impudentissimi*; quasi, sine aliquo pudoris freno subditos bonis suis spoliantes et nunquam satiantur. Psalm. 58: *famem patientur ut canes.* Et quantum ad defectum in scientiae perfectione: *ipsi pastores; intelligentiam*, legis et prophetarum. Proverb. 1: *intelligens gubernacula possidebit.* Psal. 81: *nescierunt neque intellexerunt; in tenebris ambulant.* Secundo culpam subditorum, vel communiter omnium: et primo quantum ad propriam voluntatem, quod pertinet ad superbiam: *omnes in viam suam*, Jerem. 16: *unusquisque ambulat.* Secundo quantum ad eorum cupiditatem, quod pertinet ad avaritiam: *unusquisque*, Jer. 6: *a minimo usque ad majorem omnes avaritiae student.* Tertio quantum ad voluptatem, quod pertinet ad carnis concupiscentiam: *venite. Et erit*; idest, si *hodie* laetamur in talibus, *cras multo amplius.* Supra 22: *et ecce gaudium et laetitia, occidere vitulos et jugulare arietes, comedere carnes et bibere vinum.*

Caput 57

[85017] Super Is., cap. 57 *Iustus perit.* Hic ostendit diversitatem obedientium divinis consiliis ab illis qui non obediunt, quantum ad evasionem periculorum: et primo assignat diversitatem; secundo ponit utriusque partis confirmationem, *qui autem habet fiduciam.* Circa primum duo. Primo

promittit justis a periculis quietem; secundo aufert impiis evasionis spem, *vos autem accedite.* Circa primum duo facit. Primo ponit justorum tribulationem, quia sine aliqua reputatione occiduntur: *colliguntur*, a praesenti vita, et a terra sua captivi, ac si non essent justi, *a facie malitiae*, idest a praesentia malorum. Habac. 1: *quare respicitis contemptores*, vel *a facie malitiae*, idest ne in malitiam mutarentur. Sapient. 4: *raptus est, ne malitia mutaret cor ejus.* Secundo promittit eis quietem: *veniet pax in cubili*; idest, in domo sua securus erit, vel in quiete cordis sui. Job 5: *scies quoniam pacem habeat habitaculum tuum. Vos autem accedite.* Hic aufert injustis evasionis spem: et primo arguit ipsorum culpam; secundo aufert evasionis fiduciam, *ego autem annuntiabo.* Circa primum duo. Primo arguit peccati perversitatem; secundo in peccato obstinationem, *in multitudine.* Circa primum duo. Primo arguit in eis blasphemiam, ponens peccati consuetudinem, inquantum in hoc patres suos imitantur, *filii auguratricis*, quae contra meum praeceptum auguriis intendebat, *adulterae*, inquantum me derelicto idolis adhaerebat, Oseae 2: *judicate matrem vestram, judicate.* Ponens etiam peccati speciem: *super quem lusistis?* Quasi dicat, super Deum, blasphemantes ipsum. Supra 37: *cui exprobrasti.* Secundo arguit in eis idolatriam: et primo ponit consuetudinem: *numquid non*, supra 1: *vae genti peccatrici, populo nequam, filiis sceleratis.* Secundo ponit peccati speciem, *qui consolamini.* Aggravat autem in eis peccatum idolatriae ex tribus. Primo ex locorum diversitate; secundo ex divini foederis violatione, *quia juxta me*; tertio ex peccandi aviditate, *dilexisti stratum.* Diversitas autem locorum in quibus sacrificabant ostenditur tripliciter. Primo quantum ad loca amoena; secundo quantum ad loca sublimia, *super montem*; tertio quantum ad loca familiaria, *et post ostium.* Circa primum quatuor. Primo describit locorum amoenitatem, vel ex umbris arborum, *quia consolamini*: Jer. 2: *sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix*: vel ex ubertate aquarum: *immolantes parvulos*, idest filios tuos. Ezech. 16: *tulisti filios tuos et filias tuas quas generasti mihi, et immolasti eis ad devorandum*, Ps. 105: *effuderunt sanguinem.* Secundo peccati dilectionem: *in partibus torrentis pars*, quasi: hoc sortem tuam reputasti. Sap. 2: *ubique relinquamus signa laetitiae nostrae: quoniam haec est pars nostra.* Tertio sacrificii oblationem: *et ipsis effudisti libamen*, quantum ad humida; *sacrificium*, quantum ad sicca. Supra 1: *confundimini ab idolis vestris.* Quarto justam Dei indignationem: *numquid*, Jerem. 5: *numquid non super his visitabo? Dicit dominus. Super montem.* Hic ponit loca sublimia, in quibus immolabant. *Cubile*: loquitur ad similitudinem meretricis, quae se amatoribus prostituit. 4 Reg. 17: *fecerunt sibi statuas. Et post ostium.* Hic designat loca familiaria, quia juxta introitum domorum idola ponebant, ut in magna memoria haberent. Ezech. 8: *adduxit me in visione. Quia juxta me.* Hic aggravat peccatum ex divini foederis violatione, quo Deo quasi sponsa conjuncta erat; et loquitur sub similitudine adulterae, quae ampliat lectum, ut iuxta virum, adulterum suscipiat, et cum eo facit pactum de contrahendo, dimisso viro; in quo significatur quod in templo idola coluit. Ezech. 16: *facta es quasi mulier adultera, quae super virum suum inducit alienos. Dilexisti.* Hic aggravat peccatum ex peccandi solicitudine: et primo quantum ad pronitatem peccandi, *manu aperta*, idest sine aliquo impedimento. Jer. 3: *frons meretricis facta est ei, noluit erubescere.* Ez. 16: *nec sic es satiata.* Secundo quantum ad studium placendi, quia ornabat se: *et ornasti te*, idest thymiama meum proponens in eorum cultum. Prov. 7: *aspersisti cubile tuum thymiama.* Tertio quantum ad sollicitudinem invitandi: *misisti legatos*, quia etiam a longinquis terris diversa idola congregabat;

et sic *usque ad Inferos*, idest usque ad profundum peccatorum. Ezech. 23: *insanivit super eos. In multitudine.* Hic ostendit in peccatis obstinationem. Primo, quia non revocabantur peccati labore, *in multitudine*, idest in multiplici cultu idolorum. Sap. 5: *lassati sumus in via iniquitatis et perditionis.* Secundo quia non revocabantur temporali prosperitate. *Vitam manus*, idest, ad manum habebas unde posses vivere; et ideo *non rogasti me*, sed *solicita*, pro divitiis tuis, idola *timuisti*, mei oblita. Job 21: *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt.* Tertio quia non es revocata divina expectatione: *et mei non es. Tacens*, dissimulans, expectans te ad misericordiam. Sap. 11: *dissimulans peccata propter poenitentiam.* Supra 42: *tacui, semper silui. Ego autem annuntiabo justitiam tuam*, quam facis, vel quam suscipere debes: *opera*, idola. *Congregati*, ex diversis gentibus. Deut. 32: *surgent, et opitulentur vobis, et in necessitate vos protegant. Qui autem.* Hic confirmat diversitatem: et primo quantum ad justos; secundo quantum ad injustos: *impii autem.* Evasionem autem bonorum a periculis confirmat ex tribus. Primo ex divina mansuetudine, promittens evasionem quantum ad patriae restitutionem. Qui confidunt in idolis, opera eorum non proderunt eis. *Qui autem terram* promissionis. Ps. 36: *mansueti autem hereditabunt terram.* Et quantum ad viae expeditionem: *et dicam*, scilicet principibus Medorum: *viam facite*, liberando, *praebete iter*, dando licentiam repatriandi, *declinate*, ut nos non impediatis, *auferte*, ut nec alii. Jerem. 50: *tollite de via lapides*, Ps. 21: *tu autem in sancto habitas laus Israel.* Et quantum ad divinam pietatem: *et cum contrito.* Psalm. 50: *cor contritum et humiliatum Deus non despiciet.* Secundo assignat rationem, ex culpae purgatione promittens remissionem: *non enim in sempiternum*, Psalm. 102: *non in perpetuum irascetur, neque in aeternum comminabitur.* Et subjungit rationem, ponens expletam in puniendo justitiam, *propter iniquitatem. Abscondi*, ut non adjuvarem. *Abiit vagus*, quasi ovis sine pastore. Job 22: *propter peccata tua plurima, et infinitas iniquitates tuas.* Promittens in salvando misericordiam: *vias ejus vidi*, oculo misericordiae, *ipsi*, quantum ad principes, *lugentibus*, quantum ad populum; vel *ipsi*, quantum ad Judaeos, aut quantum ad advenas adiunctos; vel quantum ad terram et habitatores. Psalm. 102: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.* Tertio confirmat ex prophetarum praenuntiatione: *creavi*, quasi ex nihilo eos restituens, *labiorum*, prophetarum qui haec praedixerunt, *qui longe*, in captivitate dispersi sunt. Ephe. 2: *et veniens evangelizavit pacem his qui prope, et his qui longe. Impii autem.* Hic confirmat quod dixerat de malis per quamdam similitudinem: et primo ponit ipsam. *Fervens*, idest semper fluctuans, *redundant*, ad littus ubi lutum faciunt, et conculcantur. Iob 41: *fervescere faciet.* Et concludit propositum: *non est pax*, ut scilicet salventur. Supra 48 idem. Nota super illo verbo, *justus perit, et non est qui recogitet*, quod in passione Christi homo debet recogitare primo dilectionem, ad reamandum. Can. 8: *pone me ut signaculum super cor tuum.* Secundo amaritudinem, ad compatiendum. Thren. 3: *recordare paupertatis et transgressionis meae, et absynthii et fellis.* Tertio fortitudinem, ad fortiter patiendum. Heb. 12: *recogitate eum qui talem pro vobis sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem ut non fatigemini animis vestris deficientes.* Quarto utilitatem, ad gratias agendum. Can. 7: *ascendam in palmam, et accipiam fructus ejus.*

Caput 58

[85018] Super Is., cap. 58 *Clama, ne cesses.* Hic excludit inutile remedium, quo se praeparare ad salutem volebant: et primo indicit denuntiationis officium, ponens denuntiandi modum, ut alte, sine timore deprimente: *clama.* Supra 40: *exalta in fortitudine tua vocem, qui evangelizas Sion.* Ut continue, *ne cesses.* Infra 62: *super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes; tota die et nocte non tacebunt.* Ut clare et aperte, *quasi tuba.* Oseae 8: *in gutture tuo sit tuba.* Et denuntiationis verbum, *annuntia scelera*, quantum ad majora; *peccata*, quantum ad communia. Supra 16: *his qui laetantur super muros cocti lateris, loquimini plagas suas.* Secundo propheta excludit in persona domini inutile remedium: *me etenim.* Et circa hoc duo facit. Primo excludit remedium in quo confidebant; secundo hortatur ad ea in quibus deficiebant, *nonne hoc est.* Circa primum duo. Primo ostendit confidentiae eorum praesumptionem quantum ad tria in quibus confidebant: scilicet in sacrae scientiae inquisitione: *me etenim quaerunt*, in Scripturis, *vias*, praecepta et voluntates meas, *quasi gens*, idest ac si essent parati ad faciendum. Ez. 33: *dicunt unus ad alterum.* Iterum in oratione: *rogant me judicia*, idest ut judicem pro eis contra adversarios, *appropinquare*, ore. Supra 29: *appropinquat populus iste ore suo.* Iterum confidebant in jejuniorum observatione: *quare jejunavimus, et non aspexisti*, quasi gratum; *humiliavimus*, quantum ad circumstantia jejunium, in exteriori humiliatione, *nescisti*, scientia approbationis, Malach. 3: *vanus est qui servit Deo: et quod emolumentum, quia servavimus praecepta ejus?* Secundo ostendit bonorum dictorum reprobationem: et primo reprobationis causam, quae est culpa voluptatis: *ecce in die; voluntas* in his quae carni placent. Eccl. 18: *post concupiscentias tuas non eas.* Item culpa crudelitatis: *et omnes debitores*, ad litteram, ut diu possent insistere causis agendis, vel ad ejus consecutivum. Iac. 4: *litigatis et belligeratis.* Item culpa vanitatis: *nolite jejunare ut audiatur*, propter laudem hominum. Matth. 6: *tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora patrem tuum.* Vel *ut audiatur*; idest si vultis quod oratio vestra a Deo exaudiatur. Ps. 101: *domine, exaudi orationem meam, et clamor meus ad te perveniat.* Secundo ostendit bonorum insufficientiam: *numquid tale*, quia Deus non eligit per se poenam vestram, neque ad afflictionem carnis: quod tangit in hoc quod dicit: *per diem*, totam, *affligere.* Neque quantum ad abjectionem exterioris humilitatis; quod tangit in hoc quod dicit, *quasi circulum*; scilicet, caput ad pedes inclinare, vel circumducere sicut monachi faciunt, non inquantum ordinatur ad virtutem mentis. Matth. 6: *cum jejunatis nolite fieri sicut hypocritae tristes.* Joel. 2: *scindite corda vestra, et non vestimenta vestra. Nonne hoc est.* Hic adhibet utile consilium: et primo quantum ad studium pietatis in proximum; secundo quantum ad cultum religionis in Deum, *si averteris.* Circa primum duo facit. Primo ponit pietatis consilium, ut cedant calumniae: *colligationes*, falsas causas, quibus astute pauperes obligabant sicut usurarii, *fasciculos*, idem, *deprimentes*, quantum ad poenas ad quas obligabant. *Qui confracti*, longa servitute, *onus*, servitutis. Matth. 23: *alligant onera gravia et importabilia; digito autem suo nolunt ea movere.* Et ut intendant misericordiae, exhortans ad misericordiam quantum ad famelicos, *frange*; idest si modicum habeas; quantum ad vagos, *et egenos*; quantum ad nudos, *cum videris*, Iob 31: *si negavi quod volebant.* Et ponit exhortationis causam, *et carnem*, quia scilicet est ejusdem speciei tecum.

Job 5: *visitans speciem tuam.* Secundo ostendit consilii fructum, *et erumpet.* Et primo quantum ad efficaciam meritorum. Tum quantum ad opera virtutum: *quasi mane lumen tuum*; scilicet, merita tua clare patebunt in praemiis, quae modo a domino non aspecta conquereris. *Colliget*, de captivitate, vel in misericordiae protectione. Psal. 36: *educet quasi lumen justitiam tuam.* Tum quantum ad suffragia orationis, *tunc invocabis.* Supra 30: *ad vocem clamoris tui statim ut audierit, respondebit tibi.* Secundo quantum ad consecutionem bonorum: et primo resumit meritum: *si abstuleris catenam*, qua pauperes opprimis, *digitum extendere*, detrahendo et comminando: *cum effuderis*, per compassionem, *repleveris*, per necessariorum subventionem. Secundo promittit praemium: *orietur.* Et primo quantum ad bonorum multiplicationem, ponens liberationem a malis: *orietur in tenebris*, adversitas in lucem prosperitatis, ignorantia in lucem scientiae, vel peccatum in lucem scientiae mutabuntur, quantum ad spiritualia. *Et requiem*, quantum ad mala temporalia, 2 Cor. 4: *Deus qui dixit de tenebris.* Multiplicationem bonorum interiorum spiritualium: *implebit splendoribus*, scilicet virtutibus vel consolationibus, *et ossa tua*, quantum ad corporalia. Eccli. 30: splendidum cor et bonum; et bonorum exteriorum: *et eris quasi hortus*, propter prosperitatem, vel omnium bonorum indeficientiam. Num. 24: *quam pulchra tabernacula tua, Jacob.* Secundo quantum ad patriae reaedificationem: *et aedificabuntur*, post reditum de captivitate, *saeculorum*, civitates, scilicet desertae in pristinis saeculis, *suscitabis*, superaedificando antiquis fundamentis. Supra 44: *qui dico Jerusalem, habitaberis; et civitatibus Juda, aedificabimini.* Tertio quantum ad famae restitutionem: *et vocaberis aedificator sepium*, idest impedimentorum peccati, *iniquitatum, vel in quietem*, scilicet *semitas*, peccati, in quietem convertens. Oseae 2: *sepiam vias tuas spinis. Si averteris.* Hic ponit consilium, quantum ad cultum religionis in observatione sabbati: et primo ponit consilium, *pedem*, ne opera prohibita facias. *Vocaberis sabbatum*, idest celebrans hujusmodi sabbatum, quantum ad exercitium bonorum operum. Exod. 20: *memento ut diem sabbati sanctifices.* Alia littera: *vocaveris*; et est sensus idem. Secundo ponit fructum: *tunc delectaberis*, quantum ad bona spiritualia; *sustollam*, reducendo in terram tuam, quae montuosa est; *cibabo*, quantum ad fruitionem bonorum terrae. Job 22: *tunc super omnipotentem deliciis afflues.* Nota super illo verbo, *quasi tuba exalta*, quod praedicatio est tuba, primo quia excitat ad vitae statum. 1 Corinth. 15: *canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti.* Secundo quia hortatur ad bellum. 1 Corinth. 14: *si incertam vocem det tuba, quis parabit se ad bellum?* Tertio quia nuntiat viri incessum. Supra 27: *clangetur in tubis.* Quarto quia vocat ad consilium. Oseae 8: *in gutture tuo sit tuba.* Quinto quia invitat ad festum. Psal. 80: *buccinate in Neomenia tuba.* Item nota super illo, *si abstuleris de medio tui catenam*, quod est catena. Primo pietatis. Eph. ult.: *pro quo legatione fungor in catena ista.* Secundo iniquitatis. Sap. 17: *una enim tenebrarum catena omnes erant colligati.* Tertio paupertatis. Job 36: *si fuerint vincti*; quarto servitutis. Jer. 28: *catenas ligneas*; quinto carceris. Eccl. 4: *de carcere catenisque interdum quis egrediatur ad regnum.*

Caput 59

[85019] Super Is., cap. 59 *Ecce non est abbreviata.* Hic ponit praeparationem ad salutem percipiendam ex parte ipsius salvantis: et primo ponit salutis necessitatem; secundo praeparationem, *et vidit dominus.* Circa primum duo. Primo in persona domini necessitatem salutis ostendit, miseriam populi ostendens; in secunda respondet populus miseriam suam recognoscens, *propter hoc elongatum.* Circa primum duo facit. Primo ostendit miseriae causam; secundo ipsam miseriam, *vastitas et contritio.* Circa primum duo. Primo excludit causam falsam, vel ex defectu virtutis Dei, vel ex defectu cognitionis ipsius, quia praeceps non audiret: *neque aggravata*, supra 50: *numquid abbreviata.* Secundo astruit causam veram, scilicet ipsorum culpam. Primo tangens ipsam in generali: *sed iniquitates*, quantum ad majora, *diviserunt*, quasi murus, vel nubes sint posita, *peccata*, quantum ad communia. Deut. 32: *ait: abscondam faciem meam ab eis.* Secundo prosequitur in speciali: *manus enim vestrae*: et tangit specialiter peccata in proximum: peccata enim in Deum tetigerat supra 57, et peccata in seipsum supra 56. Tangit autem primo injustitiam per quam alios opprimebant, quantum ad operationem: *manus vestrae sanguine*: innocentum, quos occidistis, *digiti*, quantum ad minores injustitias, vel quantum ad diligentiam operationis. Supra 1: *manus enim vestrae sanguine plenae sunt.* Quantum ad locutionem: *labia vestra locuta (...) iniquitatem*, ut addatur iniustitiae deformitas supra deformitatem mendacii, Job 6: *non invenietis in lingua mea iniquitatem.* Et quantum ad justitiae omissionem: *non est qui judicet*, quantum ad praelatos, quorum est judicare. Jer. 5: *quaerite in plateis ejus an invenietis virum facientem judicium.* Secundo tangit astutiam per quam decipiebant: et primo tangit ipsam, inquantum per astutiam intendebant sui promotionem: *sed confidunt in nihili*, in vanis consiliis, vel in idolis, *et loquuntur*, vanitatem cordis verbis exprimentes. Amos 6: *qui laetamini in nihili.* Et inquantum per ipsam intendebant aliorum oppressionem: *conceperunt laborem*; idest, ita laborare excogitaverunt vias nocendi; vel aliis laborem inducendum; *pepererunt*, in expletione operis. Psal. 7: *concepit dolorem, et peperit iniquitatem.* Secundo adaptat quamdam metaphoram: et primo ponit ipsam quantum ad ipsam astutiam. Et quantum ad aliorum depressionem: *ova aspidum*, idest consilia venenosa *ruperunt*, in publico, opera scilicet perducentes. Deut. 32: *fel draconum vinum eorum, et venenum aspidum insanabile.* Et quantum ad suam promotionem, *et telas*, idest cogitationes inutiles ad sui promotionem. Oseae 8: *quoniam in aranearum tela erit vitulus Samariae.* Ponit iterum metaphoram quantum ad effectum astutiae, quantum ad primum: *qui comederit*, consentiens factis, *de ovis*, consiliis, *confotum*, diu praeparatum solicite, *in regulum*, quasi a longinquis etiam interficiet quodammodo volantem. Supra 14: *de radice colubri*; et quantum ad secundum, *telae eorum*; idest, sicut telae aranearum non valent ad vestimentum, ita eorum consilia ad nihil valent eis, nisi promoveantur. Supra 19: *confundantur qui operantur linum, plectentes, et texentes qui operantur subtilia.* Secundo exponit; et primo quantum ad eorum operationem: *opera eorum inutilia*, quantum ad unam partem, *opus iniquitatis*, quantum ad aliam. Supra 57: *opera eorum non proderunt eis.* Secundo quantum ad cogitationes: *pedes eorum*, idest affectiones quantum ad unam partem. Prover. 1: *pedes eorum ad malum currunt: cogitationes*, quantum ad aliam. Michaeae 2: *vae qui cogitatis inutile. Vastitas.* Hic ostendit eis eorum miseriam: et primo ponit miseriae magnitudinem: *vastitas*, quantum ad damnum rerum, *et contritio*, quantum ad damnum personarum, *in viis eorum*; idest pro viis malis suis ab hostibus imminet eis. Secundo miseriae aequitatem, ut scilicet talia patiantur qualia aliis

faciunt: *viam pacis*, qua alios in pace ponerent: *non est judicium*: rectum, et ideo *semitae eorum*, idest ea quae cogitaverunt, *incurvatae*, idest curvae eis factae sunt, quia quod aliis praeparabant, ipsi patientur. *Omnis qui calcat*, prosequendo, *ignorat*, scientia experimenti. Psal. 13: *contritio et infelicitas in viis eorum. Propter hoc elongatum est.* Hic populus confitetur: et primo confitetur miseriam quantum ad hostium opprimentium injustitiam: *elongatum est judicium*, quia Deus non judicat nos de nostris adversariis: contrarium supra 46: *prope feci justitiam meam.* Quantum ad tribulationum angustiam, sub metaphora tenebrarum ponens ipsam tribulationis obscuritatem, *expectavimus lucem*, divinam consolationem, *tenebrae*, tribulationis. Supra 5: *aspiciemus in terram*; et consiliorum difficultatem, *palpavimus*, quasi nescientes quid facere. Supra 42: *quis caecus nisi servus meus?* Et periculorum laesionem: *impegimus meridie*, in his in quibus erat clara via ad evadendum, *in caliginosis*, idest in dubiis. Job 5: *per diem incurrent tenebras.* Confitentur etiam miseriam quantum ad cordis tristitiam: *rugiemus quasi ursi*, propter crudelitatem, *quasi columbae*, propter lasciviam. Nahum 2: *gementes ut columbae.* Et quantum ad salutis absentiam: *expectavimus judicium*, pro nobis. Ier. 8: *expectabimus pacem.* Secundo confitetur culpam: et primo culpae manifestationem quantum ad Deum: *multiplicatae (...) coram te*: in evidentia tua. Heb. 4: *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Et quantum ad ipsum populum: *et peccata nostra responderunt* in poenis, *nobiscum* quia non satisfecimus, nec correximus. Supra 3: *agnitio vultus eorum.* Secundo peccatorem diversitatem contra Deum: *peccare*, opere, *mentiri*, locutione, *aversi*, omissione. Et contra proximum locutione: *ut loqueremur calumniam*, contra proximum. Et contra legem. *Transgressionem.* Matth. 15: *de corde exeunt cogitationes malae.* Et quantum ad operationem, *conversum judicium*, Dei ad salvandum nos. *In platea*, in publico injustitias faciebant. *Qui recessit*: non enim solum faciebant mala, sed nolentes facere depraedabantur. Os. 4: *non est misericordia*, Sap. 2: *circumveniamus justum, quoniam contrarius est operibus nostris. Et vidit dominus.* Hic ponit salutis praeparationem ex parte salvantis: et primo ponit praeparationis divinae modum, loquens de Deo secundum humanum modum, ponens ipsius compassionem: *et vidit dominus*, oculo misericordiae, *judicium*, alicujus salvantis. *Vir*, salvans Judaeos, *aporiatus*, contristatus vel angustiatus. Ez. 22: *et quaesivi de his virum.* Ponens etiam armorum assumptionem: *et salvabit sibi brachium*, idest virtus, ut nihil contra patiatur, vel populum ad cultum suum: *justitia confirmabit*, ut ultionem constanter exequatur. *Indutus est justitia*: sicut enim miles confirmatur armis, ita opus suum confirmatur justitia, et proposito salvandi. Ps. 97: *salvavit sibi brachium.* Sap. 5: *induet pro thorace justitiam.* Ponens etiam vindictae executionem: *insulis*, diversis gentibus, *vicem*, pro malis quae Judaeis fecerunt. Dan. 6: *timeant et paveant omnes Deum Danielis.* Secundo ponit salvationis vel ultionis ministrum. *Cum venerit quasi fluvius*, propter magnitudinem virtutis et fortitudinis; vel Christus minister. Psalm. 45: *fluminis impetus laetificat civitatem Dei.* Tertio firmitatis pactum: *hoc foedus meum, spiritus* prophetiae. *Seminis tui*, quantum ad alios prophetas et apostolos in quibus ejus spiritus, quasi hereditas per successionem seminis vadens. Joel. 2: *effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae.* Nota super illo verbo, *iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum*, quod peccatum dividit primo a proximo per dissensionem. Luc. 11: *omne regnum in seipsum divisum desolabitur.* Secundo a seipso per contrariam affectionem. Oseae 10: *divisum est cor eorum, nunc interibunt.* Tertio a Deo per aversionem. Jerem. 2: *me dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas dissipatas.* Quarto a regno per exheredationem, Luc. 12: *dividet eum*, etc.; quinto a sanctorum collegio per dissimilitudinem. Supra 56: *separatione dividet me dominus a populo suo.* Item nota super illo *semitae eorum incurvatae*, quod est curvitas primo culpae. Supra 51: *incurvare, ut transeamus.* Secundo miseriae. Ps. 37: *miser factus sum ego, et incurvatus sum.* Tertio tristitiae. Baruch 2: *anima quae tristis est super magnitudine mali, et incedit curva.* Quarto fraudulentiae. Eccli. 12: *si humiliatus vadat curvus, adjice animum tuum, et custodi te ab illo.* Quinto justitiae. Job 9: *Deus cuius irae nemo resistere potest, sub quo curvantur qui portant orbem.* Item nota super illo *quasi fluvius violentus*, quod Christus est fluvius violentus primo propter aquarum multitudinem. Psalm. 64: *flumen Dei repletum est aquis.* Secundo propter amoris fervorem. Daniel. 7: *fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie ejus.* Tertio propter cursus velocitatem: Psalm. 45: *fluminis impetus laetificat civitatem Dei.* Quarto propter originis altitudinem. Apoc. 22: *ostendit mihi fluvium altum,* et cetera.

Caput 60

[85020] Super Is., cap. 60 *Surge illuminare.* Hic incipit ponere salutis promissionem: et primo quantum ad prosperitatem; secundo quantum ad jucunditatem, cap. 61: *spiritus domini*; tertio quantum ad gloriae honorem, cap. 62: *propter Sion.* Circa primum duo. Primo ponit consolationem in generali sub metaphora luminis, ponens ipsius luminis ortum: *surge*, de pristina miseria, *illuminare*, lumine consolationis ejus resplende. *Gloria domini*, beneficia in quibus gloriosus apparet. Baruch 4: *ambula per viam ad splendorem ejus contra lumen ejus.* Vel *Jerusalem*, Ecclesia; *lumen*, Dei filius. Ponens discretionis in percipiendo lumine judicium: *quia ecce tenebrae*, tribulationis *populos*, Babylonis, et alios hostes; *super te autem orietur*, quasi sol illuminans te. Sap. 17: *solis illis superposita erat gravis nox, et imago tenebrarum.* Vel *tenebrae*, infidelitatis et peccatorum, *populos*, infideles. *Orietur*, quasi sol justitiae: vel ad litteram, *ejus gloria*, miracula ejus. Ponit etiam luminis effectum: *et ambulabunt gentes*, ad cognitionem et devotionem Dei, videntes beneficia tibi a Deo data, *in splendore ortus tui*, quasi oriens, rutilans sicut stella. 2 Mach. 3: *cum sancta civitas.* Vel *in lumine*, in fide Christi. Apoc. 21: *ambulabunt gentes.* Secundo exequitur consolationem per partes: et primo promittit multiplicem prosperitatem; secundo justitiae observationem, *et ponam.* Circa primum duo. Primo ponit prosperitatis statum; secundo restitutionis modum, quo scilicet in prosperitate restaurabunt, *qui sunt isti.* Circa primum tria. Primo promittit prosperitatem quantum ad congregationem filiorum, qui primo in diversas partes per captivitatem dispersi erant. *Leva in circuitu (...) de latere*, de regionibus propinquis lateribus. Baruch 5: *surge Jerusalem, et sta in excelso, et circumspice ad orientem, et vide collectos filios tuos ab oriente sole usque ad occidentem.* Vel referendum est ad congregationem diversarum gentium sub unitate Ecclesiae. *Filii*, in fide fortiores, *filiae*, debiliores, *de latere*, Christi in cruce aperto, unde sacramenta salutis emanaverunt. Vel *lac sugent*, rudioris doctrinae. Secundo quantum ad servitium populorum: *tunc videbis (...)*

quando conversa, serviens tibi in mercimoniis, *multitudo maris*, scilicet negotiatores maris, *fortitudo*, reges et principes, tibi pacem ministrantes, et munera. Vel de conversione gentium ad Ecclesiam. Job 22: *tunc super omnipotentem deliciis afflues.* Tertio quantum ad copiam divitiarum: et primo quantum ad mercimonia ponens jumenta: *inundatio*, idest abundantia ad similitudinem aquae, *camelorum*, quibus mercimonia ferebantur; in quibus mystice divites ad fidem conversi, qui portant onus divitiarum et gibbum peccati: supra 30: *portantes super humeros; dromedarii*, animal camelo minus, sed velocius; in quo gentes ad fidem velociter conversae: *Madian et Epha*, regiones ultra mare talibus abundantes. Ponit etiam pretiosa mercimonia: *omnes de Saba*, civitas in extremis Aethiopiae. Quod etiam impletum est tempore Christi: Matth. 2. Psal. 71: *reges Tharsis et insulae munera offerent.* Secundo quantum ad munda animalia, secundum quod cedebant in usum ciborum: *omne pecus Cedar*, filius Ismaelis, unde terra nomen habet, pecoribus abundans, *Nabajot*, alius filius, *ministrabunt*, cedentes in usum tuum, venditi populo qui est in te. Et secundum quod cedebant in usum sacrificiorum: *offerentur super placabili*, idest in quo ego placer. Per *altare* significatur fides; per *arietes* duces gregis, apostoli et Ecclesiarum praelati; per *pecus* simplices. Aggaei 2: *implebo domum istam.* Nota super illo verbo, *illuminare Jerusalem*, quod Ecclesia illuminatur lumine, primo sacrae doctrinae. Proverb. 6: *mandatum lucerna est, et lex lux.* Secundo spiritualis intelligentiae. 2 Cor. 4: *Deus qui dixit lumen in tenebris splendere*, tertio gratiae. 1 Joan. 1: *si autem in luce ambulamus sicut et ipse est in luce, societatem habemus ad invicem.* Quarto gloriae. Psal. 35: *in lumine tuo videbimus lumen.* Quinto laetitiae. Tobiae 5: *quale gaudium est mihi qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Sexto divinae substantiae. 1 Tim. ult.: *qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem. Qui sunt isti.* Hic ostendit modum veniendi in dictam prosperitatem: et primo quantum ad civitatis restaurationem; secundo quantum ad populorum extraneorum subjectionem, *et venient ad te*; tertio quantum ad divitiarum multiplicationem: *pro aere afferam aurum.* Circa primum duo. Primo (ponit) restaurationem civitatis quantum ad adunationem habitatorum, ponens veniendi modum sub admiratione. *Ut nubes*, quia velociter sine impedimento, *et quasi columbae ad fenestras*, idest ad foramina sua, propter idem. Vel referendum est ad gentes quae ad fidem velociter conversae sunt. Psalm. 54: *quis dabit pennas sicut columbae, et volabo, ut requiescam.* Ponens etiam ad veniendum auxilium, quod a gentibus habuerunt: *me etenim insulae*, gentes diversae juxta mare, et etiam remotae, *expectabunt*, quasi subditae meae voluntatis arbitrio, *a principio*, loci in quo captivi detinentur: quia forte aliqui per mare redierunt, vel dominus sic eos reducere poterat. Vel mystice *insulae*, diversae gentes, *naves*, Ecclesiae, *in principio*, fidei. Supra 42: *legem eius insulae.* Ponens etiam venientium thesaurum, quem secum detulerunt, *argentum. Nomini*, idest ad gloriam et servitium nominis. Psalm. 104: *eduxit eos cum argento et auro.* Mystice *argentum*, eloquentia, *aurum*, sapientia conversorum ad fidem. Secundo ponit restaurationem civitatis quantum ad aedificationem murorum, *et aedificabunt*: et primo quantum ad aedificia civitatis; secundo quantum ad aedificia templi, *gloria Libani.* Circa primum duo. Primo ponit civitatis reaedificationem: *et aedificabunt*, praebendo auxilium, *reges*, Cyrus et Darius, praebendo impensas, et licentiam aedificandi. Mystice gentiles Ecclesias Dei aedificant et reges Ecclesiae serviunt. Supra 49: *reges videbunt.* Et adjungit rationem ex divina miseratione: *in indignatione percussi*, captivavi, *misertus*, liberando. Mystice *percussi* per excaecationem Judaeorum, vel tribulationibus; *misertus*, per conversionem gentium, vel in pace Ecclesias restitutas. Supra 54: *in momento indignationis abscondi parumper faciem meam.* Secundo ostendit civitatis reaedificatae securitatem, *et aperientur*, cessante timore hostium, et propter necessitatem venientium ad adorandum in Jerusalem; et hoc est *ut afferatur.* Mystice *portae*, ministri qui alios in fidem et Ecclesiam introducunt, parati in prosperis et adversis ad recipiendum conversos ad fidem. Apoc. 21: *portae ejus non claudentur.* Et assignat rationem. *Gens enim.* Hoc non videtur impletum ad litteram, nisi intelligatur, illos Judaeos fuisse qui ejus dominium recognoscebant, et propterea a populo Dei venerabantur; sed mystice sensus patet. Ier. 27: *gens et regnum. Gloria Libani.* Hic ponit reaedificationem aedificiorum templi: *gloria Libani*, quae est *abies, locum*, scilicet templum, *pedum*, in quo adoror, sicut reges ad pedes. Ez. 43: *locus solii mei.* Mystice per *locum* Ecclesia, per diversas arbores diversi fideles conversorum ad fidem. *Et venient.* Hic ostendit modum consequendi dictam prosperitatem quantum ad subjectionem populorum: et primo ponit ipsam subjectionem, *et venient ad te*: quod impletum est temporibus Machabaeorum, qui multos de vicinis hostibus subjugaverant. Mystice filii tyrannorum quondam Ecclesiam persequentium, Ecclesiae famulantur. Psalm. 109: *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Supra 1: *post hoc vocaberis.* Secundo ponit subjectionis rationem: *pro eo quod fuisti*, justum est ut post angustias consoleris, *in superbiam*, altitudinem, *saeculorum*, per multa saecula: quod etiam mystice Ecclesiae convenit. Tob. 3: *post tempestatem tranquillum facit.* Tertio ponit subjectionis utilitatem: *et suges*; idest, pinguedo terrae ad te in mercimoniis deferetur, et oblationibus, *mamilla*, defensione, in auxilio, *regum*, Tyri. Dan. 4. Per *lac* mystice simplicium doctrina, per reges apostoli. Supra 49: *erunt reges nutritii tui. Pro aere.* Hic ponit modum restaurationis quantum ad restaurationem divitiarum: quia multo majora a regibus templo offerentur, quam per Nabuchodonosor ablata sint. Mystice, qui prius erant viles, in Ecclesia efficiuntur pretiosi. Supra 55: *pro saliunca orietur. Et ponam.* Hic promittit justitiae observationem: et primo in praelatis; secundo in subditis, *et complebuntur.* Circa primum duo. Primo consolatur eos ex praelatorum rectitudine, tangens justitiam praelatorum, *visitationem*, visitatores et correptores. Mystice de Christo et apostolis. Jer. 3: *dabo tibi pastores.* Ponens etiam justitiae effectum quantum ad absentiam malitiae: *non audietur iniquitas*, quia per aliquod tempus leges optime observabantur: 2 Mach. 3: vel *iniquitas*, idolatria. Mystice ad statum futurae beatitudinis. Psalm. 102: *quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras.* Et quantum ad absentiam miseriae *vastitas*, quantum ad res; *contritio*, quantum ad homines ab hostibus sic collisos; *portas*, in quibus populus conveniebat ad judicia. Hoc etiam mystice ad statum futurae beatitudinis, quando licet sol multo clarior sit quam modo et luna: tamen non sanctis, quia eorum splendore non egent. Apoc. 21: *tunc non egent splendore solis.* Ponit etiam gubernantis aeternitatem: *non occidet sol*, qui est Deus. Psalm. 101: *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Et complebuntur.* Hoc quantum ad statum subditorum: et primo ponit tristitiae cessationem: *et complebuntur luctus*, captivitas. Mystice in futura beatitudine. Apoc. 21: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum.* Supra 25: *aufert lacrimam.* Secundo ponit justitiae observationem: *populus autem*; ad glorificandum me. Supra 43: *omnem qui invocat nomen meum. In perpetuum*, quamdiu in justitia permanent. Sed mystice planum est de sanctis beatis. Tertio seminis multiplicationem: *minimus*, idest, ex uno tot per successionem nascentur, sicut ex Abraham una gens.

Mystice unus de Ecclesia *in gentem*, praeficietur in praelatum. Ps.: *judicabunt sancti in nationibus. In tempore ejus*, idest Christi, vel praefinito tempore. *Subito*, quasi non praevisum, istud totum quod dictum est. Nota super illo verbo, *qui sunt isti qui ut nubes et quasi columbae*, quod apostoli dicuntur nubes primo propter terrae fertilitatem, scilicet ex pluvia. Job 37: *frumentum desiderant nubes.* Secundo propter luminis diffusionem. Eodem: *nubes spargunt lumen suum*; tertio propter motus velocitatem, eodem: *quae lustrant cuncta per circuitum.* Quarto propter divinae voluntatis impletionem. Eodem: *quocumque voluntas gubernantis duxerit.* Item dicuntur *columbae* primo propter cordis compunctionem. Nahum 2: *gementes ut columbae.* Secundo propter vitae simplicitatem. Matth. 10: *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* Tertio propter contemplationis altitudinem, vel velocitatem. Psal. 54: *quis dedit mihi pennas sicut columbae et volabo, et requiescam*; quarto propter conscientiae puritatem. Cant. 5: *oculi tui sicut columbae.* Cant. 4: *oculi tui columbarum.*

Caput 61

[85021] Super Is., cap. 61 Spiritus domini super. Hic promittit populo jucunditatem. Et dividitur in duas partes. In prima gaudium promittit; in secunda populus promissionem suscipit, et gratias agit, ibi, *gaudens gaudebo in domino.* Circa primum duo. Primo officium ad annuntiandum gaudium accipit; secundo gaudii rationem seu materiam praedicit: *et vocabuntur.* Circa primum duo. Primo tangitur prophetiae donum: *spiritus domini super me*, Isaiam, *unxerit*, replens munere prophetiae. 2 Petri 1: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati loquuntur sancti Dei homines.* Vel de Christo, de quo supra 11: *requiescet super eum spiritus domini.* Et in Psalm. 44: *unxit te Deus, Deus tuus oleo exultationis prae consortibus tuis.* Luc. 4: *haec Scriptura hodie.* Secundo tangitur prophetae vel Christi actus, qui est duplex: bonis praedicere praemia, *ad annuntiandum*: Jacobi 1: *in mansuetudine suscipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras*: et miseris conferre remedia. Quantum ad illos qui sunt pusillanimitate dejecti: *ut mederer*, consolando, vel peccata remittendo, si de Christo. Psalm. 146: *qui sanat contritos corde, et alligat contritiones eorum.* Et quantum ad illos qui erant captivitate detenti, quibus annuntiat liberationis beneficium: *et praedicarem captivis*, ad litteram; vel sub Diabolo, et propriis erroribus. Supra 49: *ut diceres his qui vincti sunt, exite.* Et liberationis tempus: *et praedicarem annum placabilem*, quantum ad liberationem Judaeorum, *ultionis*, quantum ad Chaldaeos. Vel tempus gratiae, in quo de Diabolo ultionem accepit ejus potestatem reprimens. Joan. 12: *nunc judicium est mundi, nunc princeps mundi hujus ejicietur foras.* Ps. 64: *benedices coronae*, et Ps. 101: *quoniam venit tempus.* Et quantum ad eos qui sunt tristitia absorpti, quibus annuntiat gaudium: *ut consolarer omnes*, generaliter, *ut ponerem*, specialiter. Eccl. 48: *spiritu magno vidit ultima.* Et gaudii signum, dum signa tristitiae vertuntur in signa laetitiae, et hoc est, *et darem eis.* Supra 28: *in die illa erit dominus corona gloriae. Et vocabuntur.* Hic praedicit gaudii materiam: et primo quantum ad aedificiorum reparationem ponens reaedificantium conditionem:

vocabuntur in ea, scilicet Jerusalem, praecepto et permissione Cyri, *fortes justitiae*, ad faciendum justitiam constantes, non commoti comminationibus adversariorum; vel apostoli. Eccli. 39: *quasi rosa plantata.* Et aedificiorum reparationem *et aedificabunt*, praedicti viri, vel apostoli. Supra 58: *et aedificabuntur in te deserta saeculorum.* Secundo quantum ad possessionum conservationem. *Et stabunt alieni.* Hoc ad litteram potuit impleri, ut aliqui advenae in his vilibus servitiis occuparentur, sicut de Gabaonitis: Os. 9: *vivant et in usus.* Vel mystice gentiles praedicatores postea simplices Ecclesiae et custodiunt et excolunt ipsam Ecclesiam meritis et doctrinis. Nota super illo verbo, *unxerit me*, quod Christum ungit Deus pater primo oleo sacerdotalis dignitatis, quasi sacerdotem ad sacrificia offerendum. Eccl. 45: *unxit eum oleo sancto.* Secundo regalis potestatis, quasi regem ad gubernandum. 2 Reg. 12: *ego te unxi regem et principem populi mei.* Tertio immensae fortitudinis, quasi pugilem ad pugnandum. 2 Reg. 1: *quomodo abjectus est clypeus fortium, clypeus Saul et Jonathae, quasi non sit unctus oleo?* Quarto eminentis jucunditatis, quasi liberalem ad miserendum. Psal. 111: *jucundus homo qui miseretur et commodat.* Psal. 44: *unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis.* Item Christum ungit servus devotus primo lacrymis compunctionis. Matth. 6: *unge caput tuum, et faciem tuam lava.* Secundo unguento devotionis. Lucae 7: *haec autem unguento unxit pedes meos.* Tertio oleo purae intentionis. Eccl. 9: *omni tempore sint vestimenta tua candida, et oleum de capite tuo non deficiat.* Quarto oleo laudis et gratiarum actionis. Gen. 28: *surgens Jacob mane sumpsit lapidem et erexit in titulum, fundensque oleum desuper* et cetera. *Vos autem sacerdotes.* Hic praedicit materiam gaudii quantum ad hominum gloriam: et circa hoc tria facit. Primo ostendit gloriae perfectionem, quia gloriosi in spiritualibus, *sacerdotes*, quasi vitam sanctam sacerdotio dignam ducentes. Sicut 2 Reg. 8: *de filiis David*, Sap. 5: *quomodo computati sunt inter filios Dei, et inter sanctos sors illorum est.* Gloriosi, etiam in temporalibus: *fortitudinem*, idest reficiemini, sustentabimini fortitudine Persarum et Medorum. *Superbietis*, exaltabimini. Supra 60: *quando conversa fuerit ad te multitudo maris, fortitudo gentium venerit tibi.* Mystice apostoli sacerdotes, quasi gentium magistri, et fortitudine martyrum delectati. Et assignat perfectionis rationem: *pro confusione*: quasi: ex defectu spiritualium et temporalium, confusionem habuistis. *Laudabunt*, vicini videntes, *partem*, recompensationem duplicium bonorum a Deo eis factam. Zachariae 9: *hodie quoque annuntians, duplicia reddam tibi.* Mystice Ecclesia praemia in bonis animae et corporis recipit pro duplici confusione de gentium et Judaeorum infidelitate. Secundo tangit gloriae durationem. *Laetitia sempiterna.* Verum est quamdiu in justitia permanserint, sicut exponitur Jerem. 18. Supra 35: *laetitia sempiterna super capita eorum, gaudium et laetitiam obtinebunt.* Et assignat rationem: *quia ego dominus.* Et est sensus: per hoc quod dominus diligit justitiam, dabit vobis ut sitis justi, ut sic placeat sibi; et faciet vobiscum pactum sempiternae laetitiae. *Odio*: Eccl. 34: *qui offert sacrificium ex substantia pauperis, quasi qui victimat filium suum in conspectu patris sui. Foedus perpetuum.* Jer. 31: *et feriam domui Israel et domui Juda foedus novum.* Tertio gloriae divulgationem, *et scietur*; quod est referendum vel ad Judaeos qui fuerunt famosi de cultu religionis, vel ad semen spirituale apostolorum. Eccli. 44: *usque in aeternum. Gaudens gaudebo.* Hic populus promissionem suscipit, et gratias agit. Et circa hoc duo facit. Primo exprimit in persona populi, vel Ecclesiae, cordis gaudium, *gaudens.* Habac. 3: *ego autem in domino gaudebo, et exultabo in Deo Jesu meo.* Secundo confitetur divinum beneficium: et primo sub similitudine vestimentorum, inquantum divina beneficia protegunt a miseriis: *quia induit me vestimentis salutis*, supra 52: *induere vestimentis jucunditatis tuae.* Secundo sub similitudine ornamentorum, inquantum ornant: *quasi sponsum*, mystice quantum ad perfectos in Ecclesia vicem Christi agentes, *sponsam*, quantum ad imperfectos. Bar. 5: *circumdabo te diploide.* Tertio sub similitudine germinum, quantum ad fructum: *sicut enim terra.* Supra 35: *germinans germinabit.*

Caput 62

[85022] Super Is., cap. 62 *Propter Syon.* Hic promittit populo gloriae honorem: et primo ponitur prophetae petitio; secundo domini promissio: *juravit dominus.* Circa primum duo. Primo ipse petit; secundo alios ad petendum inducit, *qui reminiscimini.* Circa primum duo. Primo ipse petit ad hoc salvatoris ortum. *Propter Sion*, scilicet utilitatem, vel amorem, *non tacebo*, a precibus apud Deum: *salvator*, Cyrus: *ut splendor*, in gloria regni. Mystice *non tacebo*, a praedicatione Christi propter contradictionem; *Sion*, regis; *Jerusalem*, sacerdotum; *salvator*, Christus. Dan. 10 *facies eius ut species.* Secundo ostendit adventus fructum. Primo quantum ad civitatis gloriam, promittens ipsam gloriam in tribus. In dignitate regis: *et videbunt*, admirantes et venerantes, *justum*, Christum vel Cyrum. Ps. 97: *viderunt omnes termini terrae salutare Dei nostri.* In novitate nominis, *et vocabitur*, more antiquorum, qui ex novis eventibus nova nomina imponebant. Et hoc nomen postea exprimet. Mystice Ecclesia, quae prius synagoga. Apoc. 2: *dabo illi calculum.* In munimine divinae protectionis: *eris corona gloriae*: quia gloriabitur in te Deus tuus, sicut rex in corona regni *in manu*, idest in protectione sua. Sap. 5: *accipiens regnum speciei.* Mystice Ecclesia quasi corona Dei filius, a patre coronatur. Et excludit ignominiam, in quo etiam nomen novum exprimit, *non vocaberis.* Ez. 36: *pro eo quod dicunt de vobis*, et cetera. Secundo quantum ad habitantium laetitiam: et quantum ad pueros, *habitabit juvenis*; et quantum ad viros perfectos, *et habitabunt*; et quantum ad conjugatos, *et gaudebit.* Ier. 33: *adhuc audietur in loco*, et cetera. Mystice *juvenis cum virgine*, caste, sicut Maria cum Joseph; *sponsus*, Christus, *sponsam*, Ecclesiam. Tertio quantum ad aedificiorum diligentem custodiam, quae exprimitur 2 Esdrae 4: *una manu aedificabant, et alia pugnabant. Super muros non tacebo*: loquitur secundum similitudinem vigilum qui custodiunt civitatem: vel per metaphoram designat diligentiam principum, qui populum gubernaverunt, vel praedicatores in Ecclesia. Apoc. 4: *requiem non habebant clamantia: sanctus, sanctus. Qui reminiscimini.* Hic alios ad similem petitionem inducit. *Ne taceatis*, ab oratione *ei*, Deo 1 Thess. 5: *semper gaudete, sine intermissione orate. Juravit.* Hic dominus promittit implere petitionem: et primo quantum ad hostium propulsionem, *si dedero*: supple, non credatis mihi. Prov. 28: *qui operatur terram*, et non comedit fructum ex ea. Secundo quantum ad captivorum liberationem. Quantum ad praeparationem viae, *transite*, vos nuntii Cyri et Darii; *lapides*, impedimenta. Jerem. 50: *tollite de via lapides.* Vel vos custodes murorum, praedicatores. Quantum ad concessionem laetitiae, *elevate signum*, edictum Cyri ut omnes redirent, vel *signum* crucis. Supra 11: *levabit signum in nationibus.* Et quantum ad retributionem justitiae: *dicite filiae*, plebi Judaeorum, *sal-*

vator, Deus vel Cyrus, *merces*, ut vobis bona, et hostibus mala reddantur. Mystice de adventu Christi ad judicium. Supra 40 idem. Tertio, ibi, *et vocabunt*, ponit liberatorum honorem, qui in magna fama sanctitatis habebantur, propter beneficia eis praestita. Supra 1: *post hoc vocaberis.* Mystice de Ecclesia et populo Christiano. Nota super illo verbo, *propter Sion non tacebo*, quod sancti non tacent primo propter accensum desiderium. Jer. 20: *et factum est in corde meo verbum domini, quasi ignis aestuans.* Secundo propter evidens verum. Act. 4: *non enim possumus quae vidimus*; tertio propter injunctum officium. 1 Cor. 9: *necessitas mihi incumbit: vae enim mihi est, si non evangelizavero.* Quarto propter expectatum praemium. Gal. ult.: *bonum enim facientes non deficiamus: tempore enim suo metemus non deficientes.* Item super illo verbo, *donec egrediatur ut splendor*, quod Christus splendet primo patris imagine. Heb. 1: *cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus.* Secundo sanctorum lumine. Psalm. 109: *in splendoribus sanctorum ante Luciferum genui te.* Tertio gloriae plenitudine. Matth. 17: *resplenduit facies ejus sicut sol.* Quarto doctrinae rectitudine. Supra 60: *ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui.*

Caput 63

[85023] Super Is., cap. 63 *Quis est iste.* Hic incipit tangere discretionem malorum a bonis in consecutione promissae salutis. Et dividitur in partes tres. In prima introducit judicem, quasi ad discernendum; in secunda proponit iudici petitionem, ibi, *miserationum*; in tertia judex pronuntiat sententialiter discretionem, 65 cap.: *quaesierunt me.* Circa primum duo. In prima movetur quaestio de persona judicis; in secunda de qualitate habitus, *quare ergo rubrum?* Circa primum duo. Primo ponit quaestionem; secundo responsionem, *ego qui loquor.* Sciendum autem, quod omnes sancti communiter haec exponunt de Christo. Et quaestio ista est Angelorum, qui quidem ad plenum mysteria incarnationis Christi non intelligebant; et ideo quasi ignorantes quaesierunt, secundum quod dicit Hieronymus. Cui contrarium videtur dicere Augustinus super Genes., ubi dicit, quod Angeli a principio creationis suae cognoverunt omnia quae ipse erat facturus, sive rerum rationes seminales rebus indiderit, sive apud se tantum retinuerit ut fierent, quamvis rebus inessent ut fieri possent. Et sic videtur quod hujusmodi mysteria cognoverint. Ad quod solvit Glossa Eph. 3, super illud: *mihi autem omnium sanctorum,* et cetera. Et dicit, quod majores cognoverunt; sed minores, quorum est vox ista, ignoraverunt. Dionysius tamen aliter videtur dicere, 7 cap. Caelest. Hier.; vult enim quod haec quaestio sit supremorum Angelorum, qui a Deo immediate illuminationes recipiunt. Unde eis immediate respondetur a Deo: *ego qui loquor*; quamvis ipsi propter reverentiam Christi, a se invicem quaererent, sicut discipuli expectantes magistri responsionem. Quamvis autem supremi Angeli sciverint hujusmodi mysteria quantum ad substantiam facti, tamen quantum ad particulares circumstantias non perfecte sciebant. Unde etiam minus videntur a superiori intellectu perfecto, scilicet divino, quam angelico, unde super hoc magis illuminari quaerebant, ut perfectius intelligerent. Mirantur autem tria. Primo victoriosum adventum: *qui venit*, in caelum, *de Edom*, mundo, interpretatur enim sanguineus, vel terrenus; *de Bosra*, Inferno, prius munito custodia Daemonum.

Bosra quandoque est nomen proprium cujusdam civitatis in terra Moab, quandoque nomen appellativum, et est idem quod terra vel urbs munita. Unde frequenter ponitur pro terra Idumaea munita montibus; hic autem pro Jerusalem, vel Inferno. *Vestibus*, idest membris corporeis, *tinctis*, sanguine passionis. Supra 34: *ecce super Idumaeam descendet, et super populum interfectionis meae, ad judicium.* Secundo mirantur in ipso decorum aspectum: *iste formosus*, a forma calidum et sic est aliquis formosus qui propter calorem excitatur; vel a forma; et sic dicitur formosus, propter figuram, idest debitam commensurationem membrorum, *in stola*, habitu humanitatis. 1 Pet. 1: *in quem desiderant Angeli prospicere.* Tertio cunctantur virtuosum incessum, *gradiens*, in caelum, non auxilio angelico, sed sua virtute; quod hactenus inauditum. Heb. 1: *portans omnia verbo virtutis suae. Ego.* Hic ponit responsionem, et ostendit se judicem: *qui loquor justitiam*, idest qui habeo auctoritatem judicium gentibus proferendi: supra 42; doctorem, supra 45: *ego dominus loquens justitiam*: et salvatorem: *et propugnator*, contra Daemones, *ad salvandum*, genus humanum. Exod. 15: *fortitudo mea et laus mea dominus, et factus est mihi in salutem.* Eodem: *dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus.* Nota super illo verbo, *iste formosus*, quod Christus est formosus, primo quia rutilans splendore divinitatis. Heb. 1: *cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus.* Secundo quia figuratus conformitate unionis. Psal. 44: *speciosus forma prae filiis hominum.* Tertio quia distinctus diverso colore virtutis. Cantic. 5: *dilectus meus candidus et rubicundus*; quarto quia vestitus honestate conversationis. Job 40: *esto gloriosus, et speciosis induere vestibus. Quare ergo rubrum?* Hic ponit secundam quaestionem de habitu: et primo ponit quaestionem, *quare ergo?* Ac si diceret: hujusmodi sanguinis insignia non justi, sed iniqui deferre consueverunt; non salvatores, sed potius occisores. *Quasi calcantium*: est enim vinum rubrum in partibus illis, quod tingit in modum sanguinis. Zach. 3: *indutus erat.* Secundo ponit responsionem, *torcular*: et primo assignat ruboris rationem; secundo prosequitur totum rei ordinem, *dies ultionis.* Circa primum tria. Primo narrat singularem victoriam: *torcular*, scilicet crucem in qua pondere passionis pressus, hostes, *calcavi solus*, patiens, et vincens; *et de gentibus non est vir mecum*, in auxilium, quia eo relicto omnes fugerunt. Et dicit signanter, *vir*, propter beatam virginem, in qua fides nunquam defecit. Can. 1: *botrus Cypri dilectus meus mihi in vineis Engaddi.* Thren. 1: *torcular calcavit.* Secundo tangit hostium vindictam: *calcavi eos*, Daemones, vel Judaeos, *furor*, ira accensa. Ps. 90: *super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem.* Tertio quasi concludit ruboris causam: *et aspersus est sanguis*, meus, quia de corpore meo exiens, *eorum*, quia eorum potestati concessus ad effundendum. Loquitur secundum similitudinem victoris, cujus vestes caede inquinantur. Supra 9: *vestimentum mixtum sanguine. Inquinavi*, eorum reputatione. *Dies ultionis.* Hic prosequitur totum rei ordinem: et primo ponit temporis congruitatem: *ultionis*, quantum ad Daemones *retributionis*, quantum ad justos, quorum merces usque tunc dilata erat. Supra 34: *dies ultionis domino.* Secundo proponit salutis necessitatem: *circumspexi, et non erat auxiliator*, humano generi qui posset ipsum salvare, supra 59: *vidit quia non est vir*; vel *non erat auxiliator*, mihi in cruce. Job 19: *fratres mei elongaverunt a me, et noti mei recesserunt a me.* Ps. 141: *considerabam ad dexteram, et videbam, et non erat qui cognosceret me.* Eccli. 51: *circumdederunt me undique.* Tertio salutis impletionem: *et salvavit*, idest salutem resurrectionis fecit mihi, vel salutem humani generis, *brachium*, virtus. Ps. 97: *salvavit sibi dextera ejus, et brachium sanctum ejus.* Quarto vindictae expositionem: *et conculcavi populos*, Judaeos per Romanos, *inebriavi*, replevi afflictione, *eorum*, Judaeorum, et Daemonum. Supra 23: *dominus exercituum tetigit hoc.* Posset autem exponi totum ad litteram, ut induceretur dominus metaphorice, quasi veniens ad delendos diversos populos hostes Judaeorum, et praecipue Idumaeos, secundum modum metaphoricum qui habitus est. Supra 59: *indutus est justitia ut lorica. Miserationum domini.* Hic propheta judici qui justitiam locuturus et impleturus venit, petitionem porrigit: et primo inclinat ipsum ad pietatem, (secundo) porrigit petitionem, 64 cap.: *utinam dirumperes.* Prima in duas. In prima inclinat ad pietatem commemorans pristina beneficia quae defecerunt; in secunda, pericula quae incurrerunt, *quare errare.* Circa primum duo. Primo proponit intentum, *quae reddidit*, pro nostris meritis, tam in bonis, quam in malis poenae, *bonorum*, quae gratis dedit. Eccli. 51: *memoratus sum misericordiae tuae, domine.* Secundo prosequitur propositum: et primo commemorat beneficia, quantum ad evasionem periculorum, commemorans singularem electionem: *et dixit*, scilicet Deus: *verumtamen*, quamvis ipsi contra me essent, *non negantes*, scilicet Abraham. Vel *non negantes*, quia saltem fidem meam tenent. Exod. 15: *fortitudo mea et laus mea dominus.* Et quantum ad diligentem protectionem, *in omni tribulatione.* Et ipse *est tribulatus*, per compassionem: vel *non est*, statim, sed distulit etiam nunc, ut quasi corrigerentur: *et Angelum faciei*, idest faciem meam videns, *salvavit*, quasi dux eorum per desertum. Exod. 32: *duc populum istum*, Ps. 90: *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Et quantum ad paternam dilectionem: *in dilectione redemit*, ab Aegypto; *portavit*, in deserto; *levavit*, idest extulit, super alios in terra promissionis. Os. 11: *puer Israel.* Secundo tangit beneficia quantum ad remissionem culparum: et primo ponit culpam: *ipsi autem afflixerunt spiritum ejus*, scilicet Dei, vel *sancti*, Moysi, per diversa jurgia. Ps. 105: *et vexatus est Moyses propter eos, quia exacerbaverunt spiritum ejus.* Secundo ponit poenam: *et conversus est*, scilicet Deus. Thren. 2: *factus est dominus velut inimicus.* Iob 30: *mutatus est mihi in crudelem.* Tertio ponit indulgentiam. *Et recordatus*, tandem *Moysi*, qui pro eis oravit. Exod. 32: *aut dimitte eis, aut dele me de libro in quo me scripsisti.* Ps. 104: *memor fuit in saeculum testamenti ejus, verbi quod mandavit in mille generationes.* Nota super illo verbo, *torcular calcavi*, quod de torculari crucis fluxit primo sanguis ad redimendum. 1 Pet. 1: *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione, sed pretioso sanguine Jesu Christi.* Secundo aqua ad emundandum. Ps. 77: *eduxit aquam de petra.* Ezech. 36: *effundam super vos aquam mundam.* Tertio oleum ad sanandum. Job 29: *petra fundebat mihi rivos olei.* Quarto mel ad consolidandum. Deut. 32: *ut sugeret mel de petra.* Quinto vinum ad confortandum. Prov. 3: *vino torcularia redundabunt. Ubi est qui eduxit?* Hic plangit eadem beneficia eis subtracta: et primo plangit beneficiorum defectum: *ubi est qui eduxit?* Moyses, vel Deus, *cum pastoribus*, Maria et Aaron. Sap. 10: *deduxit eos in manibus. Ubi est. Spiritum sancti sui?* Moysi; quod legitur Num. 11: *ad dexteram*, prospere. *Qui scidit*, ubi est spiritus? Ps. 135: *qui divisit mare rubrum in divisiones.* Et ubi est *qui eduxit, quasi equum* scilicet sine impedimento; *descendens*, inoffenso curru, *eius*, populi. Sapien. 19: *et in mari rubro via sine impedimento.* Prov. 3: *ambulabunt fiducialiter*, Iud. 6: *ubi sunt mirabilia eius.* Secundo inclinat judicis affectum: et primo petit audientiam: *attende de caelo.* 3 Reg. 8: *tu exaudies de caelo.* Secundo provocat ad misericordiam. *Ubi est zelus?* Quo dilexisti nos. Ps. 88: *ubi sunt misericordiae tuae antiquae, domine?* Iob 12: *si continuerit* *aquas.* Tertio proponit miserendi causam: *tu enim pater noster, Abraham nescivit nos*, adhuc vivus, quia nec nos tunc eramus. Vel etiam modo, nolens orare pro nobis, quia non invocamus ipsum. Vel, secundum Augustinum, quia mortui, etiam sancti, nesciunt quid agatur erga vivos. Sed hoc intelligendum est quantum ad virtutem cognitionis humanae, non quantum ad irradiationem divini luminis. Deut. 32: *ipse enim est pater tuus, qui possedit te, fecit te et creavit te. Quare errare?* Hic proponit mala quae incurrerunt. Et primo quantum ad mala culpae. *Errare de viis*, mandatis, *fecisti*, permittendo, non immittens gratiam, et non corrigens, *indurasti*, permisisti. Rom. 9: *cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Secundo proponit mala poenae: et primo petit misericordiam: *convertere*, de ira ad misericordiam, *propter servos*, patres nostros. Ps. 89: *convertere, domine, usquequo, et deprecabilis esto super servos tuos.* Thren. ult. *converte nos, domine et convertemur; innova dies nostros sicut a principio.* Secundo proponit miseriam quantum ad servitutem: *quasi nihilum*, idest sine resistentia. Supra 26: *domine Deus noster, possederunt nos domini absque te.* Quantum ad sanctorum profanationem. *Et hostes nostri*; 1 Mach. 2: *sancta in manu*; quantum ad honoris pristini amissionem, *facti sumus*, sine rege sine templo, *in principio*, in Aegypto, vel etiam ante vocationem Abrahae. Jer. 14: *tu autem in nobis es domine, et nomen sanctum tuum invocatum est super nos: ne derelinquas nos, domine.*

Caput 64

[85024] Super Is., cap. 64 *Utinam dirumperes.* Hic porrigit petitionem et primo petit judicis praesentiam; secundo petit misericordiam, *ecce tu iratus.* Circa primum duo. Primo ponit petitionem; secundo petitionis impletionem, *descendisti.* Circa primum duo. Primo petit judicis adventum, *dirumperes*: figurative loquitur, quasi super caelos habitanti; vel exinanires temetipsum, despiciens majestatem, et carnem assumeres. Ps. 143: *inclina caelos tuos, et descende.* Secundo ponit adventus effectum in creaturis insensibilibus, scilicet in montibus: *a facie tua montes*: quasi dicat, non sustinentes praesentiam tuam, si tibi placeret. Vel *montes*, potentes, et superbi. Supra 34: *tabescent montes.* In aquis, *aquae arderent*, quia totus igneus es, si velles. Sapien. 16: *quodam tempore aqua super virtutem ignis exardebat.* Vel per aquas, populi. Apoc. 17. *Aquae multae, populi multi.* Secundo effectum in hominibus: et primo in gentibus, *a facie tua.* Ps. 64: *turbabuntur gentes.* Ad litteram, commovebuntur. Vel referendum ad conversionem gentium post Christi adventum. Secundo in Judaeis: *cum feceris; non sustinebimus*, idest nos, qui consueti sumus, videre, et audire prae stupore; sicut territi fuerunt, Exod. 20. Unde Hebr. 12: *excusaverunt se*, et cetera. Vel *non sustinebimus*, adventum, credentes etiam visis miraculis. *Descendisti.* Hic ponit petitionis impletionem: et primo quantum ad adventum, *descendisti*, ad judicandum nos: praeteritum pro futuro. Vel in uterum virginis. Vel melius, secundum litteralem sensum, ponit effectus probationem; quasi dicat: si modo descenderes, haec contingerent quae etiam contigerunt quando descendisti ut liberares populum tuum de Aegypto. Exod. 4. Ps. 17: *inclinavit caelos, et descendit, et caligo sub pedibus ejus.* Secundo quantum ad effectum. Primo in miraculis: *a facie tua montes*, scopuli Arnon,

Num. 21. (Ps. 113) *montes exultaverunt.* Mystice Judaei, vel Daemones. Secundo in beneficiis. Et primo ponit beneficiorum magnitudinem: *a saeculo non audierunt*: quia nunquam similia visa vel audita, qualia Deus Judaeis fecit: et sanctis in gloria faciet. 1 Corinth. 2: *oculus non vidit nec auris audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Secundo quantum ad benefaciendi promptitudinem: *occurristi laetanti*, in auxilium, dum adhuc erat in petendo, vel veniendo ad te: *laetanti*, in te. Sap. 6: *dignos se sapientia.* Mystice Simeoni. Luc. 2: *ecce tu iratus.* Hic ponit misericordiam: et primo ostendit petendi necessitatem; secundo porrigit petitionem, *et nunc, domine.* Circa primum duo. Primo ostendit necessitatem ex eminentia mali quantum ad culpam; tum ex malorum perpetratione: *ecce tu iratus, et peccavimus*: praeposterus ordo: ideo iratus, quia peccavimus: et tamen *salvabimur*, tua misericordia. Supra 59: *scelera nostra.* Et quantum ad bonorum imperfectionem, *et facti sumus. Universae justitiae*: quia aliis peccatis involuti. Job 9: *si lotus fuero quasi aquis nivis.* Et quantum ad poenam, *et cecidimus*, interfecti: vel a statu dignitatis. *Abstulerunt*, a terra nostra. Job 13: *contra folium quod vento rapitur, ostendis potentiam tuam.* Secundo ostendit necessitatem quantum ad defectum auxilii: et primo humani: *non est qui invocet, et teneat te*, precibus. Cantic. 3: *teneo eum, nec dimittam.* Secundo divini: *abscondisti faciem tuam*, misericordiae tuae, *in manu*, idest in opere; juxta illud: *mors et vita in manu*, Proverb. 18. Deuteron. 32: *abscondam faciem meam ab eis. Et nunc, domine.* Hic ponit misericordiam: et circa hoc duo facit. Primo petit misericordiam, assignans rationem: *pater noster es tu.* Jerem. 18: *sicut lutum in manu figuli, sic nos in manu Dei.* Job 10: *memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me.* Et porrigit petitionem: *ne irascaris satis*, idest nimis, vel secundum quod merita nostra exigunt. Ps. 78: *ne memineris iniquitatum nostrarum antiquarum; cito anticipent nos misericordiae tuae.* Secundo proponit miseriam: *ecce*, domine, *omnes nos*; sumus, *sancti*, idest sanctuarii templi, scilicet Jerusalem. Thren. 1: *manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia.* Et miratur patientiam: *numquid super?*, Habac. 1: *quare respicis super iniquitates nostras?* Nota super illo verbo, *quae praeparasti diligentibus te*; quia Deus praeparat sanctis primo locum aeternae quietis. Joan. 14: *si quominus dixissem vobis, quia vado parare vobis locum.* Secundo regnum aeternae dignitatis. Matth. 25: *venite benedicti patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi.* Tertio mensam divinae refectionis. Psal. 22: *parasti in conspectu meo mensam.* Quarto lucernam aeterni luminis. Ps. 131: *paravi lucernam Christo meo.* Item nota super illo *quasi pannus menstruatae universae justitiae*, quod opus justitiae immundatur inquinamento, primo mortalis maculae. Eccli. 47: *dedisti maculam in gloria tua.* Secundo commissae negligentiae. Jerem. 48: *maledictus homo qui facit opus domini negligenter.* Tertio intentionis perversae. Matth. 6: *si oculus tuus*; quarto insurgentis superbiae. Supra 57: *omnes eos auferet ventus.*

Caput 65

[85025] Super Is., cap. 65 *Quaesierunt.* Hic judex, scilicet Deus, dat sententiam de discretione malorum a bonis, in perceptione salutis promissae. Et dividitur in partes duas. In prima pronuntiat

sententiam discretionis; in secunda determinat modum executionis, cap. 66: *haec dicit dominus.* Circa primum duo. Primo promittit responsionem, ostendens respondendi opportunitatem, *quaesierunt*; quasi dicat: hactenus vos Judaei non quaerebatis a me, sed ab idolis. Ex quo quaeritis, respondebo. Mystice de conversione gentium. Rom. 10: *inventus sum a non quaerentibus.* Et ponit promissionem: *dixi: ecce ego ad gentem*: respondebo scilicet Judaeis, vel *ad gentes* conversas convertar. Cant. 6: *ego dilecto meo, et dilectus meus mihi.* Secundo sententiat discretionem, *expandi manus*: et primo sententiat discretionem malorum a bonis, propter peccata transgressionis; secundo propter peccata omissionis, *et qui dereliquistis.* Prima in duas. In prima comminatur malis supplicia; in secunda promittit bonis praemia, *haec dicit dominus.* Circa primum duo. Primo arguit transgressionis culpam; secundo comminatur poenam: *isti fumus erunt.* Culpam ipsorum arguit ex tribus. Primo ex beneficiorum ingratitudine: *expandi*, dando multa beneficia, *tota die*, toto tempore ex quo eos mihi assumpsi. Mystice in cruce. Jerem. 16: *unusquisque ambulat.* Secundo ex peccandi continuitate: *populus ante faciem*, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Hebr. 4. Vel quia in templo idolum ponebant. Deuter. 32: *ipsi me provocaverunt in eo qui non est Deus.* Tertio ex peccatorum diversitate vel gravitate, quantum ad quatuor. Primo quantum ad cultum idolorum: *qui immolant*, idolis, *in hortis*, quia in locis voluptuosis idola colebant, *super lateres*, super altaria ex lateribus constructa, ut ignem sacrificii sustinere possent. Supra 1: *confundentur ab idolis suis.* Secundo quantum ad studium divinationum: *qui habitant in sepulcris*; ut habeant responsiones a mortuis, *et delubris*, templis idolorum a diluendo dictis, quia ibi putabant omnia ablui. Vel propter fontes qui ibi erant ad abluendas hostias. Et sacerdotes *dormiunt*, super pelles hostiarum ad divinandum. Ezech. 6: *conterentur delubra vestra.* Tertio quantum ad immunditiam ciborum: *qui comedunt; et jus profanum*, porcinum. Infra ult.: *qui comedebant carnem suillam, et abominationem et murem simul consumentur.* Quarto quantum ad contemptum justorum, *qui dicunt*, scilicet non adorantibus idola; Sap. 2: *gravis est nobis*; vel *qui dicunt*, Deo, Job 21: *qui dicunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus. Isti fumus erunt.* Hic comminatur poenam: et primo poenae diuturnitatem, *fumus*; idest, sicut fumus igne consumitur, et incendentur ira mea. Deut. 32: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima.* Secundo punitionis certitudinem: *ecce scriptum est*: quia firmiter in memoria peccatum, et in praefinitione poena. *Non tacebo*, dissimulans. Jerem. 17: *peccatum Judae scriptum est*, supra 42: *tacui, semper silui.* Tertio poenarum multitudinem, quia pro omnibus peccatis patrum: *sed reddam.* Exod. 20: *ego sum Deus Zelotes, visitans peccata patrum in filios. Exprobraverunt*, adorando idola in excelsis; et pro peccatis etiam juventutis ipsorum, *et remetiar*, quasi commensurabo poenam culpae. Supra 40: *recepit de manu domini duplicia. Haec dicit dominus.* Hic promittit bonis praemia: et primo quantum ad conservationem a malis: *granum*, uvae, *benedictio*, idest placet Deo ut pro benedictione reservetur, *propter servos*, patres nostros, *totum*, genus Judaeorum. Supra 17: *erit sicut congregans.* Secundo quantum ad promotionem in bonis: et primo quantum ad seminis multiplicationem: *et adducam de Jacob.* Supra 1: *nisi dominus exercituum reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus.* Secundo quantum ad hereditatis paternae restitutionem, *et hereditabunt.* Ezech. 36: *hereditate possidebunt te, et eris hereditas eorum.* Tertio quantum ad pascuorum ubertatem: *et erunt campestria et vallis Achor*, ab illo denominata, qui ibi lapidatus, Josue 7. Oseae 2: *dabo* *eis vallem Achor ad aperiendam spem. Et vos qui dereliquistis.* Hic discernit malos a consolatione bonorum, propter peccata omissionis: et primo comminatur malis supplicia; secundo bonis praemia, *quia oblivioni.* Circa primum duo. Primo comminatur eis quia Deum dereliquerunt, ponens culpam: *et vos*, Judaei, *fortunae*, Deo Aegyptiorum, *mensam*: tangit ritum quo colebatur, quia in fine anni parabatur sibi mensa, omnibus cibis referta. Deut. 32: *dereliquerunt Deum factorem suum, et recesserunt a Deo salutari suo.* Ponens etiam poenam, *numerabo*; quasi dicat: ut nullus remaneat quin opprimatur. Jer. 44: *cadent in gladio et fame.* Secundo quia revocanti non obedierunt, ponens culpam: *pro eo quod vocavi.* Proverbior. 1: *vocavi, et renuistis*, et comminatur discretionis poenam primo in satietate corporis: *propter hoc haec dicit dominus*, Psal. 33: *divites eguerunt et esurierunt, inquirentes autem dominum non minuentur omni bono.* Secundo in laetitia cordis: *ecce servi mei laetabuntur.* Sap. 5: *paenitentiam agentes.* Tertio in diversitate nominis. Et primo ponit quale futurum sit nomen impiorum: *et dimittetis in juramentum*, ut confirment dicta sua sic: si non est ita, ita accidat mihi sicut illis. Jer. 44: *in gladio et fame morientur; et erunt in jusjurando, et in miraculum, et in maledictionem, et in opprobrium.* Et deinde ponit quale sit futurum nomen bonorum: *et servos in quo* scilicet nomine, Jesus est nomen, *amen*, fideliter. Supra 62: *vocabitur tibi nomen novum, quod os domini nominavit. Quia oblivioni.* Hic promittit visa praemia. Et primo in generali quantum ad amotionem malorum, *quia oblivioni*, non defectu cognitionis, sed successione bonorum. Supra 54: *confusionis adolescentiae tuae oblivisceris.* Et quantum ad restaurationem bonorum: *ecce enim ego creo caelos novos*, nova de caelo auxilia, *terram novam*, nova de terra beneficia. Vel ad diem judicii, quando mundus ad gloriam sanctorum innovabitur. Apocal. 21: *prima abierunt.* Secundo in speciali: *quia ecce ego creo Jerusalem.* Et primo quantum ad cordium jucunditatem, *Jerusalem*, terrestrem; sed magis caelestem *exultationem*, emphatice, ut tota gaudio sit absorpta. Supra 35: *gaudium et laetitiam obtinebunt, et fugiet ab eis dolor et gemitus.* Secundo quantum ad vitae diuturnitatem: *non erit amplius qui non impleat*: ante tempus moriens, sed *puer morietur centum annorum*, idest quando pervenerit ad talem aetatem, *et*, si sit, *peccator*, quamvis tantum vixerit, maledictioni subjacebit. Gen. 25: *mortuus est Abraham in senectute bona.* Mystice, in caelesti Jerusalem omnes dies suos implebunt, quia nullus morietur. *Puer centum annorum*, idest qui usque ad aetatem senectutis pueriliter vixit, *morietur*, morte aeterna. Sap. 4: *senectus enim venerabilis est, non diuturna, neque numero annorum computata.* Tertio quantum ad bonorum prosperitatem, tum quantum ad securitatem possessionum, *et aedificabunt.* Ps. *et aedificaverunt domos*; Amos ult.: *plantabunt vineas.* Et assignat rationem: *secundum enim dies*, idest, quia diu vivent sicut diu durat lignum arboris. *Inveterabunt*; idest, usque ad vetustatem in usum eorum remanebunt. Psal. 1: *erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum.* Supra 49: *in vacuum laboraverunt.* Tum quantum ad pacem filiorum: *neque generabunt in conturbatione*, quasi generantes filios in servitutem hostium. Eccli. 44: *cum semine ipsorum perseverant bona.* Quarto quantum ad precum exauditionem: *eritque antequam clament*, ore. Supra 30: *ad vocem clamoris tui statim ut audierit, respondebit tibi.* Quinto quantum ad pacis tranquillitatem, *lupus et agnus*: quia qui prius tyranni et malefactores, pacifice cum aliis morabuntur, supra 11 idem.

Caput 66

[85026] Super Is., cap. 66 *Haec dicit dominus.* Hic determinat modum executionis dictae sententiae: et primo specialiter quantum ad Judaeos; secundo universaliter quantum ad omnes, *ego autem opera eorum et cogitationes.* Prima dividitur in duas. In prima excludit falsam confidentiam; secundo proponit, et determinat datam sententiam, quantum ad modum executionis, *audite verbum domini.* Circa primum duo. Primo excludit falsam fiduciam a templi sanctitate, ostendens templum non esse Dei locum: tum ex Dei magnitudine qui omnia implet, cuius *caelum sedes* dicitur, quia multum participat de bonitatibus ipsius, sicut sedes magnam partem sedentis habet; *terra scabellum*, quia terra minimum participat de bonitatibus ipsius, sicut extrema pars ad scabellum pervenit; vel per caelum sanctos, per terram terrenos. 3 Reg. 8: *si caelum et caeli caelorum non te capiunt.* Jerem. 23: *caelum et terram ego impleo.* Act. 17: *non in manufactis templi.* Tum ex quiete, quia in loco quiescit unumquodque cujus est locus; Deus autem non quiescit in aliquo, sed omnia in ipso sicut ab ipso facta. *Et quis est locus?* Supra 40: *levate in excelsis.* Et dat utile remedium *ad quem autem; pauperculum* idest humilem qui se parvum reputat quantum ad praesentia, *contritum*, de peccatis praeteritis, *trementem*, quantum ad propositum de futuris faciendis. Eccli. 15: *oculi ejus ad timentes eum.* Secundo excludit confidentiam quam conceperant ex ritu sacrificiorum: et primo ponit ipsorum reprobationem: *qui immolat bovem*; ac si diceret: ita sunt abominabilia ipsorum sacrificia, ac si aliquid contra legem facerent; quia eadem idolis offerebant. *Qui benedicat*, laudat et veneratur. Supra 1: *ne offeratis ultra sacrificium.* Secundo ostendit reprobationis rationem, primo ponens culpam: *haec omnia elegerunt*, scilicet sacrificia, ambulantes, *in viis suis*, malis. Prov. 2: *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Secundo comminatur poenam, *unde et ego*, Prov. 3: *illusores ipse deludet.* Job 3: *timor quem timebam evenit mihi, et quod verebar accidit.* Tertio arguit peccantium duritiam. *Quia vocavi.* Prov. 1: *vocavi et renuistis. Audite verbum domini.* Hic exequitur modum executionis dictae sententiae: et primo quantum ad praemia bonorum; secundo quantum ad supplicia malorum, *et cognoscetur.* Prima in duas. Primo excitat attentionem: *qui tremitis*, ex reverentia verborum ipsius. Eccli. 2: *qui timetis dominum credite illi.* Secundo prosequitur promissionem: et primo quantum ad vindictam de irrisoribus, ponens eorum irrisionem: *dixerunt fratres vestri. Glorificetur*, quasi dicat: appareat gloria domini quam expectatis, quasi dicat: nunquam apparebit. Supra 5: *festinus velociter veniet, non est deficiens neque laborans in eo.* Et praedicens eorum confusionem: *ipsi autem confundentur*, hoc modo. *Vox populi*, timentis, *vox domini*, quantum ad hostium tumultus. Soph. 1: *vox diei domini amara.* Secundo exequitur promissionem quantum ad bonorum abundantiam: et primo quantum ad populi readunationem, ponens promissionem, *antequam parturiret*; idest, subito, et simul filii Jerusalem congregabuntur ad ipsam, sicut si mulier subito filium pareret, non praecedente partu. Supra 37: *venerunt filii usque ad partum.* Mystice exponitur de partu b. virginis, et de partu Ecclesiae in conversione fidelium, et de parturitione aeternae generationis. Et inducit admirativam quaestionem: *quis audivit unquam talia?* Supra 49: *quis genuit mihi?* Et ponit responsionem ex persona domini: *numquid ego non pariam?* Congregans Judaeos, vel fideles

convertens, vel filium ab aeterno. Simile Psalm. 93: *qui plantavit aurem, non audiet; aut qui finxit oculum, non considerat?* Et haec argumenta tenent, si illud quod est perfectionis in creaturis, attribuatur, remoto omni eo quod imperfectionis est. Secundo promittit congregatis immensam consolationem. Et primo invitat alios ad congratulationem: *laetamini cum Jerusalem, in ea*, sicut in objecto gaudii, ponens conditionem congratulantium quantum ad affectum, *qui diligitis.* Cant. 5: *comedite amici, et bibite, et inebriamini carissimi.* Quantum ad affectus signum, *qui lugetis.* Matth. 5: *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et congratulationis fructum quantum ad participationes laetitiae, vel pacis, *ut sugatis*, Can. 1: *meliora sunt ubera tua vino.* Quantum ad participationem gloriae, *ut mulgeatis*, quasi mulgentes lac. Job 22: *tunc super omnipotentem deliciis afflues.* Secundo promittit copiosam collationem pacis: *quia haec dicit dominus: declinabo.* Ut vocetur redundantia sicut fluvius descendens cum magno impetu venit, nec redundat. Et gloriae, *et quasi torrentem.* Supra 48: *facta fuisset sicut fluvius.* Tertio promittit consolationis plenam perceptionem. Primo quantum ad gentium administrationem: *quam sugetis, in gloriam gentium*, quia ipsi reges gentium consolabuntur, et sustentabunt vos. Unde sequitur, *ad ubera.* Mystice loquitur de apostolis, qui in gloriam gentium velociter conversarum delectati sunt et eas quasi ad ubera blandis admonitionibus portaverunt. Supra 60: *suges lac.* Secundo quantum ad divinam protectionem: *quomodo si cui mater.* Heb. 12: *obliti estis consolationis.* Tertio quantum ad bonorum fruitionem, *videbitis*, bona a Deo vobis data, *ossa*, vos qui in adversitate sicut ossa arida eratis. Ezech. 37: *ossa arida audite verbum domini.* Vel videbitis divinam essentiam. Eccl. 11: *dulce lumen, et delectabile oculis videre solem. Ossa*, in resurrectionem. *Et cognoscetur.* Hic promittit malis supplicia: et primo comminatur poenam, ponens judicis indignationem, *manus*, affligens impios in *servis.* Vel *manus*, consolationis, in *servis*, per effectum. Supra 27: *indignatio non est mihi.* Ponit etiam poenae magnitudinem: *quia ecce dominus in igne*, quo civitas comburenda erat, vel quo mundus purgandus. *Quadrigae*, exercitus Chaldaeorum, in quo quasi venit Deus; vel Angeli qui cum ipso ad judicium venient. Psal. 96: *ignis ante ipsum praecedet*, Amos 9: *gladio Dei peribunt.* Ponit etiam punitorum multitudinem, *multiplicabuntur.* Supra 34: *victima enim domini in Bosra, et interfectio magna in terra Edom.* Secundo improperat culpam, *qui sanctificabantur* putantes se mundare ab immunditiis aquis, vel etiam sacrificiis idolorum, *in hortis*, in quibus idola colebant, vel voluptati se exercebant, *post unam*, cum mulieribus more pecudum coeuntes. Vel *post januam*, ad litteram, *murem*, glirem, contra legem, Levit. 11: supra 65: *comedunt carnem suillam, et jus profanum. Ego autem.* Hic prosequitur modum discretionis quantum ad omnes communiter: et primo indicit universale judicium, *opera et cogitationes*, quasi pro utrisque judicans, *venio*, in die judicii. Vel diversa regna hostium vestrorum, et in vobis malos destruens. *Venient*, in Jerusalem post vestrum reditum, vel ad judicium, vel ad fidem. Joel. 3: *ecce ego suscitabo eos de loco in quo vendidistis eos.* Secundo ponit citationem: *et ponam in eis*, idest Judaeis qui erunt cum Zorobabel et aliis ducibus, *signum*, edictum Cyri, *ad gentes*, ad quas dispersi erant Judaei, *Lydiam, tenentes sagittam*, quia sunt boni sagittarii: *gloriam meam*, quae apparebit in vestra liberatione. Supra 11: *levabit signum in nationibus.* Vel *signum* crucis ponit in apostolis, ut omnes ad Deum convertant, quasi ad judicium praeparantes. Tertio ponit judicandorum praeparationem: et primo quantum ad bonos; secundo quantum ad malos: *et egredientur, et videbunt.* Prima in duas. Primo quantum ad Judaeos ponens honorificam reversionem: *adducent in equis*, per quae significantur subsidia, quae a gentibus reverentes habuerunt. Baruch 5: *adducet hos dominus ad te.* Vel significantur diversae conditiones eorum qui convertuntur ad fidem, sicut exponit Glossa. Secundo reversionis exaltationem primo quantum ad dignitatem, *et assumam*; quod ad litteram impletum est in Judaeis, et etiam in apostolis. Supra 61: *vos sacerdotes domini vocabimini, ministri Dei nostri, dicetur vobis.* Secundo quantum ad seminis conservationem: *quia sicut caeli novi*, ut supra 65; *sic stabit*, in perpetuum. Jer. 31: *si defecerint leges istae coram me, dicit dominus, tunc et semen Israel deficiet.* Vel sancti stabunt in aeternum innovati sicut caelum et terra. Tertio quantum ad gloriae durationem, *et erit mensis*; quasi, mensis mensi, et festum festo in vestra prosperitate succedet. Supra 29: *additus est annus ad annum, et solemnitates evolutae sunt.* Mystice Ecclesia post finem, quies spiritualis post carnalem. Secundo quantum ad gentiles, *et veniet omnis*, quia de diversis nationibus veniebant Jerusalem ad dominum adorandum. Ps. 85: *omnes gentes venient et adorabunt coram te, domine.* Vel in die judicii: *et egredientur.* Hic ponit secundum judicium quantum ad malos: et primo poenae emanationem: *et egredientur*, venientes Jerusalem, *et videbunt*, in monumentis antiquis, et in campis ossa mortuorum patrum. Supra 34: *interfecti eorum projicientur, et de cadaveribus eorum ascendet foetor.* Vel sancti videbunt damnatos in damnationem cadentes. Secundo ponit poenae durationem: *vermis eorum*, conscientiae, qua etiam mortui torquebuntur, *et ignis*, Inferni. Judith 16: *dabit ignes, et vermes in carnes eorum.* Tertio de poenis delectationem, quantum ad videntes: *et erunt usque ad satietatem omni carni*, idest sanctis. Ps. 57: *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Ab istis poenis nos liberet, qui incipere, et consummare dedit. Et sic terminatur sententia et expositio ad litteram super Isaiam secundum fratrem Thomam de Aquino quam transtulit ad litteram legibilem cum complemento auctoritatum frater Iacobinus Astensis de provincia Lombardiae tunc temporis studens in studio generali Neapolitano. Ordinavit etiam collationes certis locis super quaslibet lectiones, et hoc fecit ad utilitatem fratrum ordinis nostri et ut de dictis scriptis copia haberetur. Laus ergo sit ei qui incipere dedit et consummare fecit. Amen.

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Ut constat primaevis catalogis operum Sancti Thomae, eius Lecturae super Matthaeum sunt duae reportationes. Traditio coniunxit quinque prima capita reportata a Petro de Andria cum reportatione Leodegarii Bissuntini a capite VI et usque ad finem. Duabus lacunis restantibus, intermisit etiam duo fragmenta commentarii Petri de Scala, primum amplectentem a medio capitis V ad caput VI lectionem II, alterum caput VI lectionem IV. De aliis partibus sic amissis reportationis Petri de Andria, duo tantum fragmenta edita sunt, caput V versiculi X-XXII, et caput VI versiculi IX-XIV.

Nos autem ordinavimus omnia haec fragmenta suis congruentibus locis, exceptis fragminibus reportationis Leodegarii atque commentarii Petri de Scala, concurrentibus cum reportatione Petri, quam praestantiorem aestimamus.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

prooemium

Reportatio Petri de Andria

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

Prooemium

[87323] Super Mt.*, pr. *Matthaeus ex Iudaea* et cetera. Evangelio Matthaei Hieronymus praemittit prologum, in quo tria facit: primo enim ipsum auctorem describit; secundo Evangelii mysteria aperit, ibi *duorum in generatione Christi principia praesumens*; tertio suam intentionem ostendit, ibi *nobis autem in hoc studio argumenti fuit.* Auctorem vero ipsum describit ex quatuor: primo ex nomine, cum dicit *Matthaeus*; secundo ex origine, cum dicit *ex Iudaea*; tertio ex scribendi ordine, ibi *sicut in ordine primus ponitur*; quarto ex vocatione, ibi, *cuius vocatio ad dominum*, idest ad Christum et cetera. De hoc Matth. IX, 9 et Luc. V, 27. Et nota quod Glossa interlinearis, quae dicit: *primus, idest ante quem nullus* etc., videtur velle, quod alii post Matthaeum scripserint in Iudaea, quod non est verum: solus enim Matthaeus scripsit in Iudaea, Marcus in Italia, Lucas in Achaia, Ioannes in Asia. Consequenter ipsius Evangelii mysteria aperit. Et primo aperit mysteria circa principium Evangelii; secundo ostendit eadem mysteria requirenda esse et in medio, et in fine, ibi *in quo Evangelio utile est* et cetera. In principio autem Evangelii duo tanguntur. Primo ponitur quasi quidam titulus, cum dicitur, *liber generationis*; secundo generationis cuiusdam series describitur, cum dicitur, *Abraham genuit Isaac* et cetera. Primo ergo ponit mysteria tituli, vel quae tanguntur in titulo; secundo mysteria generationis, ibi *sicque quaterdenario.* In titulo autem dicitur *liber generationis Iesu Christi*; ubi tanguntur duo principia, scilicet David et Abraham. Et hoc quia Abrahae prius datum est praeceptum de circumcisione; ad Rom. IV, 11: *signum accepit*

circumcisionis, signaculum iustitiae fidei, quae est in praeputio, ut sit ipse pater omnium credentium. David autem electus est a domino; I Reg. XIII, 14: *inveni virum secundum cor meum.* Unde propter hoc isti duo tanguntur, ut denotetur quod Christus traxit originem ex circumcisis patribus et electis. Et hoc est, *duorum*, hominum, vel duorum principiorum, idest duo principia, scilicet David et Abraham. Consequenter ponit mysteria, quae tanguntur in genealogia. Et primo tangit mysteria ipsius Evangelii, vel Evangelistae; secundo ipsius Christi, ibi *quarum omnium rerum* et cetera. Et est mysterium quod Evangelista genealogiam Christi per tres tesseradecades distinxit: quarum prima est ab Abraham usque ad David; secunda a David usque ad transmigrationem; tertia usque ad Christum; ut ostenderet Christum esse et de circumcisis, et de electis, et de transmigrantibus. Et hoc est *triformiter posito*, idest tripliciter repetito, supra in genealogia, *a credendi fide*, idest ab ipso Abraham, qui fuit primum exemplar credendi, *in electionis tempus porrigens*, idest usque ad ipsum David deducens, *et ab electione*, idest ab ipso David, *in transmigrationis diem dirigens; et a transmigrationis die usque in Christum definiens*, patet, *decursam*, idest breviter et cursorie tactam, *adventus domini ostendit generationem, et numero satisfaciens et tempori.* Patet. *Quarum omnium rerum* et cetera. Nota quod in hac generationis serie quatuor tanguntur, tempus, numerus, ordo et dispositio sive ratio; quia ab Abraham usque ad David et cetera. Omnia ista nil aliud ostendunt nisi quod Deus Christus est: hoc enim intendit secundum dispositionem et rationem allegoricam, quod Christus est Deus. *Quod est fidei necessarium*, scilicet quod *Christus Deus est*, idest in omnibus non est plus de necessitate fidei, nisi quod Christus est Deus. *Qui factus ex muliere* et cetera. Nota, et expone, et signa capitula. *Et omnia in cruce fixit*, idest peccata, secundum quod de medio tulit, quod adversum nos chirographum erat. Item melius: Christus secundum Deum et hominem qui est omnia, secundum illud, Ioan. XII, 32, *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*, et Phil. II, 10: *ut in nomine domini omne genuflectatur caelestium, terrestrium et Infernorum. Ut triumphans ea in semetipso*, quia per trophaeum crucis omnia sibi subiecit, et de quolibet triumphavit. *Et patris nomen in patribus filio.* Ad evidentiam autem huius notandum, quod in serie generationis ponuntur quidam patres et quidam filii, sicut patet. Item ponitur ibi quidam pater sine patre, sicut Adam: quidam filius sine filio, sicut Iesus. Item ponuntur quidam qui sunt patres et filii, sicut omnes intermedii. Per hoc autem mystice designatur, quod in Trinitate est pater et filius, sicut in hac genealogia sunt quidam patres, quidam filii. Item per hoc quod primus pater non habet patrem in hac serie, nec ultimus filius filium, ostenditur quod isti sunt ab aeterno. Item per hoc quod unus et idem in persona est pater et filius respectu diversorum, tangitur quod isti sunt unum, non quidem in persona, sed natura. Et hoc est quod dicit *et patris nomen* restituens *filio in patribus*, idest quod filius habeat patrem; *in patribus*, idest per hoc quod ponuntur ibi quidam patres. *Et nomen restituens patri*, idest quod pater habeat filium, et hoc *in filiis*, idest per hoc quod ponuntur ibi aliqui filii sine principio et sine fine: quia pater primus non habet patrem, nec ultimus filius filium. *Ostendens se unum esse cum patre*, idest unus naturae, *quia unus*, in persona, scilicet pater et filius, respectu tamen diversorum, in dicta genealogia. Nota interlinearem quae dicit: *unus Christus*; quod nihil est dictum. Consequenter ostendit consimilia mysteria requirenda esse in dicto Evangelio, non solum in principio, sed etiam in medio et fine: et hoc est, *in quo Evangelio*, scilicet Matthaei, *utile est desiderantibus Deum sic*, idest eodem modo sicut diximus, *cognoscere prima*, idest principium, *vel media, vel perfecta*, finem, et consummationem; *ut et vocationem apostoli* et cetera. Scriptum est Phil. III, 12: *sequor autem, si quo modo comprehendam. Nobis autem.* Hic ostendit intentionem suam, scilicet quod intendit quod ea quae hic dicuntur, vera sunt in historia, et tamen spiritualiter intelligenda. *Nobis autem fuit hoc*, idest haec intentio, *in studio argumenti*, idest prologi.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

a capite I ad caput II

Reportatio Petri de Andria

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

Lectio 1

[87324] Super Mt.*, cap. 1 l. 1 Inter Evangelistas Matthaeus praecipue versatur circa humanitatem Christi: unde secundum Gregorium per hominem significatur in figura quatuor animalium. Per humanitatem autem Christus in mundum introivit, progressus est, et exivit. Et ideo dividitur totum Evangelium in tres partes. Primo enim agit Evangelista de Christi humanitatis in mundum ingressu; secundo de eius processu; tertio de eius egressu. Secunda pars incipit cap. III, 1, ibi *in diebus autem illis venit Ioannes Baptista praedicans in deserto Iudaeae.* Tertia, capite XXI, 1 *et cum appropinquassent Ierosolymis et venissent Bethphage ad montem oliveti.* In prima parte duo facit: primo describitur Christi generatio; secundo ipsius generationis subditur manifestatio, cap. II, ibi *cum natus esset Iesus in Bethlehem Iudae in diebus Herodis regis.* In prima parte tria facit: primo enim quasi titulus totius libri praeponitur, cum dicitur *liber generationis Iesu Christi*; secundo patrum series texitur, *Abraham genuit Isaac*; tertio cum dicitur *Christi autem generatio sic erat*, generatio Christi in speciali describitur. Titulus autem qui praemittitur, est iste *liber generationis Iesu Christi.* Et videtur esse oratio imperfecta. Ponitur enim ibi nominativus sine verbo; sed non est. Matthaeus enim Evangelium Hebraeis conscripsit, et ideo in scribendo morem Iudaeorum servavit. Consuetum est autem apud Hebraeos sic loqui, sicut cum dicitur: *visio Isaiae filii Amos*, subauditur, haec est nec oportet apponere. Ita hic cum dicitur *liber generationis*, subauditur, hic est. Et hic etiam modus loquendi consuetus est apud nos: si enim velimus aliquem librum intitulare, dicitur Priscianus maior vel minor; nec oportet apponere hic est vel incipit. Item quaeritur, cum parva particula istius libri sit de generatione Christi, quare intitulavit librum suum sic. Et dicendum, quod Matthaeus, qui scripsit Hebraeis, in scribendo modum Hebraeorum servavit. Consuetum est autem apud Hebraeos libros suos a principio intitulare, sicut dicitur Genesis, quia ibi agitur de generatione; unde Gen. V, 1: *hic est liber generationis Adam.* Et liber Exodi, quia in prima parte agitur de exitu filiorum Israel de Aegypto. Sed quaeritur quare additur *Iesu Christi.* Et dicendum quod secundum apostolum, I Corinth. XV, 22, *sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur.* Viderat autem Matthaeus librum primum veteris testamenti, in quo agitur de generatione, in quo dictum est cap. V, 1, *hic est liber generationis Adam.* Ut ergo novum testamentum, in quo agitur de regeneratione et restauratione, ei responderet per oppositum, dicit *liber generationis Iesu Christi*, ut ostenderet quod idem est auctor utriusque. Hic autem quaeritur de hoc quod hic dicitur *liber generationis Iesu Christi.* Contrarium enim habetur Isa. LIII, 8, ubi dicitur, *generationem eius quis enarrabit?* Sed sensus est, secundum Hieronymum, quod in Christo est duplex generatio. Scilicet divina, quae enarrari non potest: quia etsi aliquo modo dicimus filium genitum, modum tamen quo gignitur, nec homo, nec Angelus potest comprehendere. Alia autem est humana, de qua agit, sed tamen in hac etiam generatione sunt multa difficilia. Et ideo, secundum

Remigium, perpauci sunt qui possint eam enarrare. Item quaeritur de hoc quod dicit *generationis*, cum hic plures texantur generationes. Sed dicendum, quod licet multae enumerentur generationes, omnes tamen introducuntur propter unam, scilicet propter generationem Christi, de qua inferius: *Christi autem generatio sic erat.* Describitur autem ille cuius generatio texitur primo a nomine, cum dicitur *Iesu*; secundo ab officio, cum dicitur *Christi*; tertio ab origine, cum dicitur *filii David, filii Abraham.* Quamvis autem fuerint et alii, qui vocati sunt Iesus, sicut Iesus filius Nave, de quo Eccli. XLVI, 1: *fortis in bello Iesus Nave successor Moysi in prophetis*, et alius circa aedificationem templi, de quo in Zach. III, 1, isti tamen fuerunt Iesus nominales et figurales, inquantum scilicet figurabant istum. Ille Iesus introduxit populum Israel in terram promissionis; sed iste Iesus, idest salvator noster, non in terram carnalem, sed introducit nos in caelestem; Hebr. XII, 2: ipsum enim habemus auctorem, et consummatorem in sanguine eius et cetera. Et recte dicitur *Iesu*, quod nomen convenit ei secundum utramque naturam, scilicet divinam et humanam. Secundum quidem humanam in carne sua passus est, et explevit mysterium nostrae redemptionis: et cum passio illa non haberet efficaciam nisi ex virtute divinitatis adiunctae, propter hoc dicitur infra: *vocabitur nomen eius Iesus: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Sed quaeritur quare dicit *Christi.* Nonne suffecisset *Iesu?* Respondeo, hoc ideo factum esse, quia, ut dictum est, et alii vocati sunt Iesus. Ab officio autem describit eum, cum dicit *Christi*, idest uncti. Nota autem tres unctiones in veteri lege. Unctus enim est Aaron in sacerdotem, Levit. VIII, 11. Unctus est Saul a Samuele in regem, I Reg. X, 1, et David, I Reg. XVI, 13. Unctus est et Eliseus in prophetam, III Reg. c. XIX, 16. Quia ergo Christus fuit verus sacerdos in Psal. CIX, 4: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* etc., et rex et propheta, ideo dicitur recte Christus, propter tria officia quae ipse exercuit. *Filii David, filii Abraham.* Hic est duplex quaestio, scilicet de numero, et de ordine. Ad primum, quare istos duos nominavit. Propter illam rationem quae in prologo dicta est, quod Abraham propheta fuit. Gen. XX, 7 dixit dominus ad Abimelech regem Gerarae: *redde uxorem viro suo, quia propheta est.* Item fuit sacerdos, Genes. XV, 9, dum implevit officium sacerdotis, offerendo scilicet hostiam domino: *sume*, inquit, *mihi vaccam triennem* et cetera. David autem propheta fuit, sicut patet Act. II, 30. Fuit etiam rex, sicut patet II Reg. II, 4. Quia ergo Christus fuit rex, et propheta, et sacerdos; ideo recte dicitur filius istorum. Si enim solum Abraham nominasset, non signaretur quod Christus rex fuisset. Item si solum David, non denotaretur in Christo sacerdotalis dignitas; et ideo utrumque posuit. Ad secundum dicendum quod, secundum Hieronymum, David praeponitur, et commutatur ordo propter necessitatem texendi genealogiam; si enim primo diceret *filii Abraham*, secundo *filii David*, oporteret secundo repetere Abraham, ut continuaretur ordo genealogiae. Secundum Ambrosium autem dicendum, quod David praeponitur ratione dignitatis; ad David enim facta est repromissio de ipso capite, cum dicitur Ps. CXXXI, 11: *de fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Sed ad Abraham de membris, scilicet de Ecclesia; unde Genes. XXII, 18: *in semine tuo benedicentur omnes gentes terrae.* Hic notandum, quod multi fuerunt terrores de Christo. Quidam enim erraverunt circa eius divinitatem, sicut Paulus Samosatenus, Photinus, et Sabellius; quidam circa humanitatem; et quidam circa utramque. Alii autem erraverunt circa eius personam. Circa humanitatem eius primus erravit Manichaeus, qui dixit eum non verum corpus, sed phantasticum accepisse. Contra quod est quod dicit dominus

Luc. ult., 39: *palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Secundo post eum erravit Valentinus, qui dixit eum corpus caeleste secum attulisse, non de virgine assumpsisse, sed per eam sicut aquam per canale transisse. Sed contra est quod dicitur Rom. c. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Tertius error fuit Apollinaris, qui dixit eum tantum accepisse corpus, et non animam, sed loco animae habuisse divinitatem. Sed contra est quod frequenter dicitur: *nunc anima mea turbata est.* Sed propter hoc ipse idem mutavit postea opinionem, et dixit Christum habuisse animam vegetabilem et sensibilem, non tamen rationalem, sed loco eius divinitatem. Sed tunc sequeretur inconveniens, quod Christus non esset plus homo quam unum brutum. Hos autem errores quasi quadam sorte diviserunt sibi quatuor Evangelistae. Marcus enim et Ioannes principaliter errores illos, qui sunt circa divinitatem, destruxerunt; unde Ioannes in principio statim dixit: *in principio erat verbum.* Et Marcus exorsus est sic: *initium Evangelii Iesu Christi filii Dei*, non dixit filii Abraham. Matthaeus autem et Lucas illos, qui circa eius humanitatem sunt errores, destruunt in principio. Unde nota quod in hoc quod dicitur *filii David, filii Abraham*, omnes errores qui fuerunt circa Christi humanitatem excluduntur. Filius enim non dicitur alicuius aliquis, nisi per generationem univocam, quae est secundum convenientiam in specie. Quantumcumque enim aliquid generetur ex homine, nisi participet eamdem specie naturam, numquam dicitur filius, sicut patet de pediculis et huiusmodi. Si igitur Christus est filius David et Abraham, oportet eum habere eamdem naturam ratione eiusdem speciei; non autem haberet eamdem naturam secundum speciem, si non haberet corpus verum et naturale, nec si illud de caelo attulisset; nec etiam si careret anima sensitiva, sive rationali. Unde patet exclusio omnis erroris.

Lectio 2

[87325] Super Mt.*, cap. 1 l. 2 Proposito titulo, hic series genealogiae texitur: et dividitur in partes tres, secundum tres quaterdenarios quibus dicta genealogiae series texitur. Primus quaterdenarius est ab Abraham usque ad David, qui procedit per patriarchas. Secundus procedit a David usque ad transmigrationem Babylonis, qui procedit per reges. Tertius a transmigratione Babylonis usque ad Christum, qui incipit a ducibus, et procedit per personas privatas. Secunda, ibi *David autem rex genuit Salomonem.* Tertia, ibi *et post transmigrationem Babylonis* et cetera. Prima dividitur in tres. Primo enim ponuntur patres qui fuerunt ante ingressum in Aegyptum; secundo ponuntur illi qui fuerunt in ipso exitu, et terrae promissionis ingressu; tertio illi qui fuerunt post ingressum terrae promissionis. Dicit ergo primo *Abraham genuit Isaac.* Hic considerandum est, antequam ulterius procedamus, quod duo Evangelistae generationem Christi secundum carnem prosequuntur, scilicet Lucas, et Matthaeus; sed differenter. Et haec differentia attenditur quantum ad quinque. Primo enim differunt quantum ad situm; secundo quantum ad ordinem; tertio quantum ad modum; quarto quantum ad terminum; quinto quantum ad personas numeratas. Primo dico quod differunt quantum ad situm: quia Matthaeus generationem Christi in principio Evangelii incipit texere; Lucas autem non in principio, sed post Baptismum. Et ratio huius est, secundum Augustinum, quo-

niam Matthaeus generationem Christi carnalem suscepit describendam, et ideo statim in principio debuit eam ponere. Lucas autem maxime intendit commendare in Christo personam sacerdotalem: ad sacerdotem autem pertinet expiatio peccatorum, et ideo post Baptismum, in quo fit peccatorum expiatio, convenienter a Luca ponitur Christi generatio. Secundo autem, Lucas et Matthaeus in texendo genealogiam Christi differunt quantum ad ordinem: quia Matthaeus texit Christi generationem incipiendo ab Abraham, et descendendo usque ad Christum, Lucas autem incipit a Christo et ascendendo procedit usque ad Abraham et etiam ultra. Et ratio est quia, secundum apostolum, Rom. IV, 25, in Christo fuerunt duo, scilicet humilitas suscipiendi defectus naturae nostrae, et potestas divinitatis et gratiae, per quam nos ab huius defectibus expiavit; Rom. VIII, 3: *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati*, propter primum, *et de peccato damnavit peccatum in carne*, propter secundum. Matthaeus ergo, qui intendit generationem Christi carnalem, per quam descendit usque ad infirmitatis nostrae assumptionem, congrue eius generationem descendendo describit. Sed Lucas, qui in ipso commendat sacerdotalem dignitatem, per quam Deo reconciliamur, et ipsi Christo unimur, congrue ascendendo procedit. Tertio differunt quantum ad modum: quia in enarratione genealogiae Matthaeus utitur hoc verbo *genuit*, sed Lucas hoc verbo *fuit*. Et hoc est, quia Matthaeus in tota enarratione sua non ponit nisi patres carnales; sed Lucas ponit multos patres secundum legem, sive per adoptionem. Praeceptum enim fuit in lege quod si aliquis moreretur sine filiis, quod frater eius acciperet sponsam eius, et generaret sibi filios: unde filii illi non erant eius qui generabat, sed per quamdam adoptionem imputabantur priori. Unde Lucas, qui ponit multos filios genitos per adoptionem, non dicit genuit, sed *fuit*; quia quamvis ipsi eos non generassent, eorum tamen per quamdam adoptionem erant. Matthaeus autem, qui ponit solum patres carnales, dicit *genuit*. Ratio autem huius est quia, sicut dictum est, Matthaeus versatur maxime circa Christi humanitatem. Et quia secundum carnem natus est ex patribus carnalibus, ideo in genealogia Matthaei nullus ponitur, qui non fuerit pater carnalis. Lucas autem commendat maxime in Christo sacerdotalem dignitatem, per quam adoptamur in filios Dei; et ideo non solum carnales, sed etiam legales patres posuit. Quarto differunt quantum ad terminum: quia Matthaeus generationem suam incipit ab Abraham, et protendit usque ad Christum; Lucas autem a Christo, non solum usque ad Abraham, sed etiam usque ad Deum. Cuius ratio potest sumi ex hoc quod Matthaeus scripsit Hebraeis. Hebraei autem maxime gloriabantur de Abraham, Ioan. VIII, 33: *semen Abrahae sumus*, qui fuit primum credendi principium; et ideo Matthaeus ab Abraham incepit. Lucas autem scripsit Graecis, qui nihil de Abraham sciebant nisi per Christum: si enim non fuisset Christus, nihil unquam scivissent de Abraham; et ideo Lucas incepit a Christo, et terminavit non solum in Abraham, sed in Deum. Quinto differunt quantum ad personas enumeratas: quia in tota serie genealogiae Lucae nulla prorsus de muliere fit mentio; in Matthaeo autem aliquae interponuntur mulieres. Cuius ratio est, secundum Ambrosium, quia Lucas, sicut dictum est, commendat maxime sacerdotalem dignitatem; in sacerdote autem maxima requiritur puritas. Matthaeus autem eius texit generationem carnalem: et ideo ibi ponuntur aliquae mulieres. Notandum tamen quod in tota genealogia Matthaei non ponuntur nisi mulieres peccatrices, vel quae in aliquo fuerant peccato notatae, sicut Thamar, quae fornicata est, Gen. XXXVIII, 24, et Ruth, quae fuit idololatra, quia gentilis, et uxor Uriae, quae fuit adultera, II Reg. XI, 2 ss. Et hoc ad designandum, secundum

Hieronymum, quod ille cuius genealogia texitur, intravit propter peccatores redimendos. Alia ratio tangitur ab Ambrosio, scilicet ut tolleretur confusio Ecclesiae. Si enim Christus ex peccatoribus nasci voluit, non debent infideles irridere, si peccatores ad Ecclesiam veniant. Alia ratio potest assignari, credo secundum Chrysostomum, ut ostendatur imperfectio legis: et quod Christus venit legem implere. Per hoc enim quod tanguntur quaedam mulieres peccatrices, denotatur quod illi, qui erant maximi in lege, erant peccatores; sicut David et Iudas. Et in hoc designat imperfectionem aliorum. Si enim isti fuerunt peccatores, multo magis et alii; Rom. III, 23: *omnes peccaverunt, et egent gloria Dei.* Et ideo isti ponuntur in generatione Christi, ut designetur, quod ipse legem impleverat. Nota tamen quod istae mulieres quamvis fuerint omnes peccatrices, non tamen pro tempore illo quo texitur earum genealogia, sed iam erant mundatae per poenitentiam. Dicit ergo *Abraham genuit Isaac.* Notandum primo, quod hic duo sunt consideranda secundum litteram, sive sensum litteralem. Primo, quod per patres istos positos designatur Christus; secundo, quod etiam ista referuntur, et possunt referri, ad instructionem nostram. Dicit ergo primo *Abraham genuit Isaac.* Et hoc habetur Genes. XXI. *Isaac autem genuit Iacob*, Genes. XXV. *Iacob autem genuit Iudam et fratres eius.* Hic quaeritur, cum Abraham alium habuerit filium quam Isaac, scilicet Ismael, et similiter Isaac, quare non fit mentio de eis, sicut hic dicitur *Iudam et fratres.* Item, quare magis exprimitur Iudas ex nomine, quam alii. Ratio est, quia Iudas et fratres eius sub cultura unius Dei permanserunt: et ideo de eis fit mentio in generatione Christi, non autem Isaac, et Ismael, nec Iacob, et Esau. Ad secundum, quod hoc fuit ut impleri ostenderetur in Christo prophetia Iacob, Genes. XLIX, 10: *non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat, qui mittendus est: et ipse erit expectatio gentium. Manifestum enim est quod de Iuda ortus est dominus*, ut dicitur Hebr. VII, 14; et ideo fit magis mentio de ipso quam de aliis. *Iudas autem genuit Phares* et cetera. Hic quaeritur, cum dominus non sit natus de Zaram, sed de Phares, quare fit mentio de eo. Item, quare nominaliter exprimitur. Prius enim dixit *fratres eius*, quare ergo expressit nomen Zaram? Et dicendum, secundum Ambrosium, quod hoc in mysterio factum est. Ad cuius evidentiam nota historiam, quae habetur Genes. XXXVIII, quod in partu Thamar prior apparuit Zaram, in cuius manu obstetrix ligavit filum coccineum dicens: iste egredietur prior, et ideo vocavit nomen eius Zaram: postea illo retrahente manum egressus est alter, dicente obstetrice: quare propter te divisa est maceria? Zaram autem, qui prior apparuit, significat populum Iudaeorum, in cuius manu obstetrix filum coccineum ligavit, hoc est circumcisionem, quae fiebat cum sanguinis effusione. Sed *illo retrahente manum* etc. *egressus est alter*: quia *caecitas ex parte contigit in Iudaeis.* Sic enim populus gentilis divisus intravit in lucem fidei, egressus de vulva ignorantiae et infidelitatis. Secundo notandum, quod per patres positos in generatione Christi signatur Christus ratione vel nominis, vel facti, vel alicuius alterius, sicut per se patet. Abraham enim interpretatur pater multarum gentium, et significat Christum, de quo Hebr. c. II, 10: *qui multos filios in gloriam adduxerat.* Item Abraham ex praecepto domini exivit de terra sua, Gen. XII, 4, et Christus est, qui dixit, Ierem. XII, 17: *reliqui domum meam, dimisi haereditatem meam* et cetera. Similiter Abraham, qui risit dicendo: *nunc risum fecit mihi dominus*, Gen. XXI, 6, et Christus est, in cuius nativitate non solum uni personae, sed toti mundo gaudium nuntiatur; Luc. II, 10: *ecce evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, quia natus est vobis hodie salvator, qui* *est Christus dominus.* Similiter per Iacob, et ratione interpretationis, et ratione facti, sicut patet in hoc, quod supposuit lapidem, idest duritiem crucis, capiti suo. Similiter per Iudam, et Phares, qui interpretatur divisio: ipse enim dividet oves ab hoedis, infra XXV, 32. Moraliter autem in istis generationibus designatur status nostrae iustificationis, secundum sex quae requiruntur ad iustificationem. Scilicet fides per Abraham iustificatum ex fidei iustitia; alibi enim ipse principium dicitur fidei; Rom. IV, 11: *ut sit pater omnium credentium per praeputium.* Isaac spes, quia interpretatur risus; Rom. XII, 12: *spe gaudentes.* Iacob caritas, qui duxit duas uxores, Liam, quae interpretatur laborans, et Rachel; idest duas vitas, quae sunt in caritate secundum duo praecepta: contemplativa enim delectatur in Deo, activa autem est per quam subvenitur proximo. Iudas, confessio, quae duplex est: fidei, Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam; ore autem confessio fit ad salutem*, et peccatorum: *confitemini alterutrum peccata vestra*, Iac. V, 16. Ex hoc autem sequitur duplex effectus, scilicet destructio vitiorum, quae per Phares designatur, et origo virtutum, quae significatur per Zaram. Et ista oriuntur de Thamar, quae interpretatur amaritudo; Isa. XXXVIII, 15: *recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animae meae. Phares autem genuit Esron.* Hic ponitur series genealogiae patrum, qui nati sunt in Aegypto, vel in exitu eius. Sicut enim per Phares, qui interpretatur divisio, significatur Christus, infra XXV, 32: *separabit agnos ab hoedis*, ita per Esron, qui interpretatur sagitta, vel atrium. Dicitur enim sagitta propter efficaciam praedicationis, qua audientium corda penetravit; Psalm. XLIV, 6: *sagittae tuae acutae, populi sub te cadent in corda inimicorum regis.* Atrium autem propter latitudinem caritatis, qua non solum amicos, sed etiam inimicos dilexit; Rom. V, 10: *cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*; Isa. LIII, 12: *ipse pro transgressoribus rogavit*; et idem Luc. XXIII, 34: *pater, dimitte illis: non enim sciunt quid faciunt. Esron autem genuit aram.* Aram autem interpretatur electus, vel excelsus: Isa. XLII, 1: *ecce puer meus, et ipse est excelsus super omnes*; Ephes. I, 21: *ipsum constituit super omnem principatum. Aram autem genuit Aminadab*, qui interpretatur spontaneus. Ipse est in cuius persona dicit Psalmista LIII, 8: *voluntarie sacrificabo tibi, et confitebor nomini tuo, quoniam bonum est, domine*; et Isa. LIII, 7: *oblatus est, quia ipse voluit, et non aperuit os suum* etc., Io. VI, 38: *non veni facere voluntatem meam, sed eius qui misit me. Aminadab autem genuit Naasson*, qui interpretatur augurium vel serpentinum: quia Christus non solum praesentia, sed etiam praeterita, et futura cognovit; ad Hebr. IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Item serpentinum propter prudentiam; prudentia enim attribuitur serpenti, infra X, 16: *estote prudentes sicut serpentes*; Iob XII, 16: *ipse novit decipientem et eum qui decipitur.* Nota quod iste Naasson fuit in tempore Moysi, et exivit cum eo de Aegypto, et fuit unus princeps in tribu Iuda in deserto, sicut habetur in Numer. I, 7. Sed advertendum, quod Exodi XIII, 18, ubi nostra littera habet, *filii Israel ascenderunt armati de Aegypto*, aquila transtulit *instructi*, propter aequivocationem; melior est autem littera Septuaginta: *filii Israel quinta generatione exierunt de Aegypto.* Sed contra. Naasson iste non fuit quintus a Iacob, sed septimus, sicut patet computando Iacob, Iudam etc. usque ad Naasson. Ergo non quinta, sed septima generatione. Sed dicitur quod non est computandum per tribum Iuda, sed per tribum levi, sub cuius ductu exierunt filii Israel de Aegypto; Ps. LXXVI, 21: *deduxisti sicut oves populum tuum in manu Moysi et Aaron.* Et patet quod tantum sunt quinque generationes. Iacob enim genuit levi, levi autem genuit Caath, Caath genuit Amram,

Amram autem genuit Moysen et Aaron, sicut patet Exod. II; et sub Moyse exierunt de Aegypto. Ubi nota quod inter omnes tribus magis multiplicabatur tribus Iuda: et hoc quia ex ea erant reges futuri, qui debebant pugnare. Inter omnes autem minus multiplicabatur tribus levi: et hoc quia praeordinata erat ad officium divinum, et sacerdotium, ad quod pauciores sufficiebant. Et ideo vult quod etiam computando per tribum Iuda, sit verum quod dicitur Gen. XV, 16: *quinta generatione revertentur huc.* Dicit ergo Hieronymus, illud quod ibi dicitur, intelligendum esse computando per tribum levi; quod autem hic dicitur, per tribum Iuda. Phares enim ipse cum Iacob et Iuda patre suo intravit in Aegyptum. Et ideo istae generationes non sunt computandae a Iacob, sed a Phares, qui et ipse intravit in Aegyptum. Et patet quod Naasson fuit quintus a Phares. Similiter levi ipse intravit in Aegyptum cum patre suo Iacob. Et ideo a levi, et non a Iacob, computandae sunt generationes. Clarum autem est quod Moyses fuit quartus a levi. *Naasson autem genuit Salmon.* Salmon interpretatur sensibilis: et significat Christum, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Moraliter hic notandum, quod sicut in prima generatione significatur ordo nostrae iustificationis quantum ad statum incipientium; ita in ista secunda generatione, quae similiter continet quinque, significatur profectus proficientium. Primum enim quod sequitur ex quo homo est iustificatus a peccato, est quod ipse habet zelum animarum. Et ideo bene Phares genuit Esron, qui interpretatur sagitta, propter efficaciam praedicationis qua penetrantur corda auditorum; Isa. XLIX, 2: *posuit me quasi sagittam electam.* Et ita adapta alia. *Salmon autem genuit Booz* et cetera. Hic ponuntur patres qui fuerunt nati post ingressum terrae promissionis. Salmon enim fuit genitus in deserto, et intravit cum Iosue in terram promissionis, et accepit uxorem Rahab meretricem, de qua genuit Booz. Booz interpretatur fortis; Ier. XVI, 19: *dominus fortitudo mea et robur meum.* Rahab autem interpretatur fames, vel latitudo: et significat Ecclesiam, quia ad ipsam pertinet illa beatitudo, Matth. V, 6: *beati qui esuriunt, et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* et cetera. Interpretatur etiam latitudo, quia Ecclesia per totum orbem dilatata est; Isa. LIV, 2: *dilata locum tentorii tui, et pelles tabernaculorum tuorum extende* et cetera. Item interpretatur impetus, quia impetu praedicationis reges et philosophos convertit. Item significat Ecclesiam ratione facti. Rahab filum coccineum misit in fenestram, per quem liberata est a subversione Iericho, Iosue II, 21. Fenestra nostra est os: filum ergo in fenestra est confessio passionis Christi, per quam Ecclesia liberata est a morte. Item ratione coniugii, quia sicut Rahab iuncta est in matrimonio Salmon, qui fuit princeps in tribu Iuda; sic Christus desponsavit sibi Ecclesiam; II Cor. c. XI, 2: *despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Sed hic quaeritur, secundum litteram, cum Rahab fuerit meretrix, quomodo tanto principi, qui erat maior inter alios, desponsata est? Et est dicendum, quod Rahab maximum quid fecit, eo quod contempto populo suo et ritu paterno, cultum Dei Israel elegit. Et ideo quasi pro maximo honore nobilissimo principi data fuit. *Booz autem genuit Obed ex Ruth.* Hoc habetur Ruth ult. cap. Obed interpretatur serviens vel servitus: et significat Christum, de quo per prophetam: *servire me fecistis peccatis vestris*, Is. XLIII, 24. Ruth autem significat Ecclesiam de gentibus natam ratione loci: fuit enim Moabitis. Moab interpretatur ex patre; Io. VIII, 44: *vos ex patre Diabolo estis*; et iterum ratione coniugii, ut patet in Glossa. Sed quaeritur, quare istae mulieres hic nominantur, cum fuerint peccatrices. Hieronymus assignat rationem de Ruth, ut scilicet impleretur vaticinium Isa. XVI, 1: *emitte agnum, domine, dominatorem terrae* *de petra deserti.* Petra deserti est, scilicet mali, et significatur Ruth Moabitis. Ambrosius autem assignat rationem dicens: futurum enim erat ut Ecclesia congregaretur de gentibus infidelibus; et ideo poterat erubescere et confundi, nisi viderent Christum etiam de peccatricibus nasci. Unde ut tolleretur eorum erubescentia, et confusio, nominandae sunt. Sed quaeritur, Deut. XXIII, 3 dicitur: *Moabitae et Ammonitae non intrabunt Ecclesiam*; cum ergo Ruth fuerit Moabitis, quomodo recepta est in Ecclesiam? Sed dicendum per apostolum ad Gal. V, 18, quod qui spiritu ducuntur, non sunt sub lege: semper enim in lege magis debet observari intentio legislatoris quam verba legis. Quae enim fuit causa quare prohibuit dominus ut non intrarent Ecclesiam? Quia scilicet invenit in eis idololatriam, ne scilicet pertraherent Iudaeos ad idololatriam. Unde ista, quae iam erat conversa, non erat idololatra; et ideo non erat subiecta prohibitioni. *Obed autem genuit Iesse*, Ruth ultim. Iesse autem interpretatur sacrificium vel incendium; et significat eum qui obtulit semetipsum hostiam Deo in odorem suavitatis. Sed quaeritur: cum iste alio nomine vocatus sit Isai, sicut patet I Reg. in multis locis, et illud nomen esset solemnius, quare non nominavit eum Evangelista sic? Et dicendum, quod hoc fuit ut ostenderetur in Christo impletum esse quod dictum est per prophetam Isaiam, XI, 1: *egredietur virga de radice Iesse. Iesse autem genuit David regem.* David interpretatur manu fortis et aspectu desiderabilis; quae omnia competunt Christo, sicut patet. Ipse enim fortis est qui Diabolum superavit; Luc. XI, 22: *si autem fortior illo superveniens vicerit eum, universa arma eius auferet, in quibus confidebat, et spolia eius distribuet.* Item ipse *speciosus forma prae filiis hominum*, Psal. XLIV, 3. Sed hic quaeritur: cum plures alii fuerint reges, quare solus iste dicitur rex? Et dicendum quod iste primus rex fuit in tribu Iuda, de qua ortus est dominus: quamvis enim Saul fuerit rex, ipse tamen fuit de tribu Beniamin. Secunda ratio, quia alii propter meritum ipsius David regnaverunt; Psal. LXXXVIII, 30: *et ponam in saeculum saeculi semen eius, et thronum eius sicut dies caeli.* Tertia ratio, ut ostenderetur impleta prophetia Ier. XXIII, 5: *suscitabo David germen iustum, et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet iudicium, et iustitiam in terra*; Isa. c. IX, 7: *super solium David, et super regnum eius sedebit* et cetera. Moraliter vero in ista generatione designatur fructus perfectorum, sicut in aliis fructus incipientium, et proficientium. Primum enim quod requiritur in homine perfecto est quod ipse sit fortis ad aggrediendum adversa, ut scilicet non retardetur propter aliquam difficultatem: et hoc significatur per Booz; interpretatur enim fortis; Isa. XL, 31: *qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae; current, et non laborabunt, ambulabunt, et non deficient*; Prov. ult., 10: *mulierem fortem quis inveniet?* et cetera. Secundum est humilitas servientis, ut quanto scilicet magnus est, tanto humiliet se in omnibus; et hoc significatur per Obed, qui et ipse interpretatur serviens vel servitus; Luc. c. XXII, 26: *qui maior est vestrum, fiat sicut minister.* Tertium est fervor caritatis, quod significatur per Iesse, qui interpretatur incensum vel incendium; Psal. CXL, 2: *dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo* et cetera. Et ex hoc pervenitur ad regnum, et ad gloriam: quia Iesse genuit David regem; Apoc. c. V, 10: *fecit nos Deo nostro regnum, et sacerdotes Deo patri suo*; I Petr. II, 9: *vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis.*

Lectio 3

[87326] Super Mt.*, cap. 1 l. 3 Posita serie genealogiae patrum, quae cucurrit per patriarchas, hic ponit seriem patrum, quae procedit per reges: et dividitur in duo. Primo ponuntur reges, qui nati sunt ex Israel sine commixtione seminis alieni; secundo ponuntur reges, qui secuti sunt coniunctionem alienae copulae, ibi *Ioram autem genuit Oziam.* Hic est duplex quaestio. Lucas enim computando generationem Christi ascendit per Nathan; Matthaeus autem descendendo procedit a David ad Christum per Salomonem: unde videtur esse quaedam contrarietas. Sed dicendum, sicut dictum est, Lucas in genealogia Christi ponit multos patres, qui non fuerunt patres carnalis originis per propagationem, sed secundum legalem adoptionem; Matthaeus autem nullum ponit, qui non fuerit pater carnalis. Et verum est quod secundum carnem dominus descendit a David per Salomonem, et non per Nathan; et tamen, secundum Augustinum, non vacat mysterio quod Matthaeus a David per Salomonem descendit ad Christum, Lucas autem a Christo ad David per Nathan ascendit. Matthaeus enim generationem Christi carnalem susceperat describendam, secundum quam Christus usque ad similitudinem carnis peccati descendit: et ideo recte Matthaeus in eius generatione a David per Salomonem descendit, cum cuius matre ipse David peccavit; Lucas autem, qui maxime commendare intendit in Christo sacerdotalem dignitatem, per quam fuit peccatorum expiatio, recte per Nathan ad David ascendit, qui fuit vir sanctus. Nota tamen quod secundum eumdem Augustinum in libro Retractationum, non est intelligendum quod idem fuit Nathan propheta, qui eum reprehendit, et filius quem genuit; sed solum quod fuerunt similes in nomine. Secundo quaeritur quare Bersabee non nominatur ex nomine, sicut Thamar, Rahab et Ruth. Et dicendum, quod aliae, quamvis per aliquod tempus fuerint peccatrices, tamen postea fuerunt conversae et poenitentes; haec autem turpiter peccavit crimen adulterii et in consensu homicidii: et ideo propter verecundiam subticetur eius nomen. Nota tamen quod in Scriptura recitantur aliquando peccata magnorum, sicut David et aliorum; et hoc, quia Diabolus non solum parvos et inferiores, sed etiam magnos prostravit: adversarius enim noster est. Et ideo propter cautelam recitantur, ut qui stat videat ne cadat. Alia ratio est, ne aliquis putaret eos plusquam homines esse. Si enim aliquis solam in eis perfectionem consideraret, decipi posset per idololatriam; sed cum videt eos per peccatum corruisse, non credit iam aliquid amplius ab homine in eis esse. Nota etiam hoc, secundum Gregorium, quod aliquando factum litterale est malum et significatum est bonum; aliquando vero factum bonum et significatum malum. Urias enim fuit vir bonus et iustus, nec de aliquo in Scriptura reprehenditur; et tamen significat Diabolum. Bersabee autem fuit peccatrix; et tamen rem bonam significat, scilicet Ecclesiam, ut notat Glossa II Reg. XII, et etiam Glossa quae dicitur exponere figuram secundum sensum allegoricum. Urias enim interpretatur lux mea Deus, et significat Diabolum, qui lucem divinitatis appetivit; Isa. XIV, 14: *ero similis altissimo.* Bersabee interpretatur puteus septem, vel puteus societatis; et significat Ecclesiam de gentibus, propter septiformem gratiam baptismalem. Hanc sibi desponsaverat primo Diabolus; sed David, idest Christus, abstulit eam ab eo, et copulavit sibi, et ipsum Diabolum interfecit. Aliter Bersabee significat legem, per cuius vias populus inductus est, qui non vult ingredi in domum per spiritualem intelligentiam, et ideo defert litteras mortis suae, quia *littera occidit*, II Cor. III, 6. Sed David, idest Christus,

abstulit a Iudaeis legem, quando docuit eam spiritualiter intelligendam. *Salomon autem genuit Roboam* et cetera. Sicut autem David interpretatur manu fortis, vel aspectu desiderabilis, ita Salomon pacificus: et hoc est rectum, quia ex fortitudine operationis bonae provenit pax conscientiae; Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam.* Contingit autem quod ex pace conscientiae homo velit alios ad bonum venire. Unde *Salomon genuit Roboam*, qui interpretatur impetus: quia impetu praedicationis movetur, habens pacem conscientiae ad dilatandum nomen Christi; sicut legitur de apostolis, Is. XXVII, 6: *qui ingrediuntur impetu ad Iacob, florebit et germinabit Israel, et implebunt faciem orbis semine.* Utrumque autem significat Christum, quia ipse est pax. Item ipse Roboam, qui populum impetu praedicationis convertit. *Roboam autem genuit Abiam*, qui interpretatur pater Deus: quia ex hoc quod homo studet ad profectum aliorum spiritualem, vel corporalem per opera misericordiae, efficitur dignus paternitate Dei, ut infra V, 44: *benefacite his qui oderunt vos, ut sitis filii patris vestri, qui in caelis est* et cetera. Et Luc. VI, 36: *estote misericordes.* Hoc etiam competit Christo, cui dicitur: *ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium. Abias autem genuit Asa*, qui interpretatur attollens: quia quandoque homo ex hoc quod efficitur pater et superior aliorum, incurrit quamdam negligentiam securitatis; ideo *Abias genuit Asa*, ut scilicet homo sit in continuo profectu, et attollat se semper ad maiora. Hoc etiam competit Christo, qui dicitur attollens, idest crescens; Luc. II, 40: *puer autem crescebat.* Vel attollens, quia abstulit peccata mundi. *Asa autem genuit Iosaphat*, qui interpretatur iudicans, quia ex hoc quod semper crescit homo spiritualis, efficitur iudicans; I Cor. II, 15: *spiritualis homo omnia diiudicat.* Et hoc Christo competit, quia *pater omne iudicium dedit filio. Iosaphat autem genuit Ioram*, qui interpretatur habitans in excelsis; quia ille qui iudex constituitur, debet in excelsis habitare; Isa. XXXIII, 16: *iste in excelsis habitabit.* Quomodo autem hoc sit, dicit apostolus: *nostra conversatio in caelis est.* Et hoc competit Christo, quia *excelsus super omnes gentes dominus*, Psal. CXII, 4. *Ioram autem genuit Oziam.* Hic est quaestio litteralis. Nam I Par. III, 11 dicitur quod Ioram genuit Ochoziam. Ochozias autem genuit Ioram. Ioras autem genuit Amasiam, qui et Azarias dicitur. Amasias autem genuit Oziam. In duobus ergo videtur Evangelista in genealogiae serie defecisse. Primo quia Ioram non genuit Oziam, sed Amasiam; secundo, quia omisit tres generationes. Et dicendum ad primum, quod generare aliquem alium potest intelligi dupliciter, mediate vel immediate: immediate, sicut pater carnalis immediate generat filium; et sic Ioram non genuit Oziam. Alio modo mediate, sicut nos dicimur filii Adam; et sic filius potest dici genitus ab avo vel proavo, quia ab ipso per generationem mediatam descendit. Quare autem omisit tres reges, triplex ratio assignatur. Prima a Hieronymo; qui dicit (sicut scriptum est Exod. XX, 5): *dominus visitat peccata patrum in tertiam et quartam generationem, his qui patrum sceleris efficiuntur imitatores.* Ioram autem duxit uxorem filiam Iezabel, scilicet Athaliam, quae traxit eum ad idololatriam. Ochozias etiam magis quam pater idololatriae deditus fuit. Et similiter Ioras, qui cum scelere idololatriae etiam Zachariam filium Ioiadae occidit: et ideo isti tres quasi indigni excluduntur a generatione Christi. Chrysostomus aliam assignat rationem. Praecepit enim dominus IV Reg. IX Iehu filio Nansi, quod ipse extirparet domum Achab, qui diligens fuit in executione praecepti, et tamen a cultura deorum non recessit: adoravit enim vitulos conflatiles. Et quia diligenter perfecit domini imperium destruendo domum Achab, dictum est ad eum, quod filii eius usque in quartam generationem sederent super thronum domus Israel; unde sicut Iehu meruit regnum Israel usque in tertiam vel quartam generationem, ita per oppositum Ioram, qui commiscuit se feminis gentilibus, et transtulit iniquitatem domus Israel ad domum Iuda, debuit amittere nomen posteritatis in genealogia Christi usque in quartam generationem, facta expiatione peccati. Augustinus in quaest. novi et Vet. Test. aliam assignat rationem. Dicit enim, quod quidam fuerunt boni, et bonos invenerunt patres, sicut Isaac et Iacob; quidam mali, et tamen bonos invenerunt patres, sicut Salomon, qui peccator fuit, et tamen David virum iustum et sanctum habuit patrem; quidam nec boni fuerunt, nec bonos patres habuerunt, sicut fuerunt isti tres, ut patet per praedicta. Ioram peccavit, et peccatum eius continuatum fuit usque ad Oziam, qui pene nihil mali fecit, nisi quod incensum adolevit; continuatio autem peccati causa vel ratio est destructionis. Et ideo isti tres qui in peccato idololatriae permanserunt, excluduntur a genealogia Christi. Ratio autem mystice assignatur propter tres quaterdenarios, per quos Matthaeus genealogiam Christi describere intendit. Ozias autem interpretatur robustus domini; et signat Christum, de quo in Psal. CXVII, 14: *fortitudo mea, et laus dominus, factus est mihi in salutem* et cetera. Mystice autem *Ioram genuit Oziam*, quia qui in excelso habitant, debent esse fortiter operantes. Nota quod sub hoc Ozia prophetavit Isaias, ut patet Isa. I, 1. Propter enim peccatum principum, et regum, et etiam populi, abstulit Deus prophetiam et doctrinam; unde sub rege bono coepit iterum emanatio prophetiae. *Ozias autem genuit Ioatham*, qui interpretatur profectus; et significat Christum, per quem Ecclesia proficit quotidie. Et sic bene *Ozias genuit Ioatham* quia qui fortiter operantur, sunt in continuo profectu; Psalmi LXXXIII, 8: *ibunt de virtute in virtutem. Ioatham autem genuit Achaz*, qui interpretatur comprehendens; quia per continuum profectum virtutum venit homo ad cognitionem Dei; Ps. CXVIII, 104: *a mandatis tuis intellexi, propterea odivi omnem viam iniquitatis*; Ps. LXIII, 10: *annuntiaverunt opera Dei, ostendendo in opere, et facta eius intellexerunt.* Propter quod Paulus ad Philippenses III, 12: *sequor, si quo modo comprehendam, in quo et comprehensus sum a Christo Iesu.* Et hoc competit Christo, qui solus perfecte divinitatem comprehendit; Lc. X, 22: *nemo novit patrem nisi filius. Achaz autem genuit Ezechiam*, idest fortis dominus: quia talis habet fortitudinem a domino; II regum XXII, 2: *dominus fortitudo mea, et robur meum.* Et hoc competit Christo, qui fortis est in praelio. *Ezechias autem genuit Manassen*, et interpretatur oblivio: quia qui iam perfecte Deum cognoscit, istorum temporalium obliviscitur; Ps. XLIV, 11: *obliviscere populum tuum, et domum patris tui*; Gen. XLI, 51: *oblivisci me fecit dominus Deus omnium laborum meorum.* Et hoc Christo convenit, de quo dicitur Ez. XVIII, 21: *si impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis, quae operatus est, omnium iniquitatum eius, quas operatus est, non recordabor. Manasses autem genuit Amon*, idest fidelis et nutriens: quia vere est ille fidelis qui contemnit temporalia. Secundum enim Gregorium, fraus est filia avaritiae: et ideo qui temporalia perfecte contemnit, iam non curat de infidelitate. Unde recte *Manasses genuit Amon.* Hoc etiam interpretatur nutriens: quia qui temporalia contemnit, debet inde nutrire pauperes per misericordiam; infra XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes*, ecce contemptus, *et da pauperibus*, ecce nutrimentum. Hoc autem Christo competit, qui vere fidelis est, Ps. CXLIV, 13: *fidelis dominus in omnibus verbis suis*, et iterum nutritius, Os. XI, 3: *ego qui nutritius Ephraim, portabam eos in brachiis meis, et nescierunt quod curarem eos*; infra XXIII, 37: *quoties volui congregare filios tuos quemadmodum gallinae congregant pullos suos sub* *alas, et noluisti? Amon autem genuit Iosiam*, qui interpretatur salus domini, vel incensum; quia ex hoc consequitur homo salutem, quod etiam temporalia obliviscitur et largitur, sive distribuit. Vel incensum. Hoc competit Christo; Ps. LXXIII, 12: *qui operatus est salutem in medio terrae, et se obtulit sacrificium Deo in odorem suavitatis*, Eph. V, 2. *Iosias autem genuit Iechoniam et fratres eius*, qui interpretatur praeparatio domini, vel resurrectio; et significat Christum, qui praeparavit nobis locum, Ioan. XIV, 2, et qui dicit Ioan. XI, 25: *ego sum resurrectio et vita*, et per hanc venimus ad resurrectionem. Hic autem triplex est quaestio secundum litteram. Primo quaeritur, quomodo dicatur Iosias genuisse Iechoniam; et tamen non ipsum, sed patrem eius Ioakim genuit. Et ad hoc est duplex responsio. Secundum enim Chrysostomum, cui consentit Augustinus, nomen Ioakim praetermittitur omnino; et hoc quia non per divinam ordinationem regnavit, sed per Pharaonis potentiam, qui ipsum in regno instituit, incarcerato primogenito fratre eius Ioathan, qui regnaverat ante eum. Et ad hoc nota historiam IV Reg. XXII, et II Paral. XXXVI, 1 ss. Habuit etiam Iosias tres filios, Ioathan, Ioakim, qui et Eliacim, et Sedeciam. Si enim, ut dicit Augustinus, illi tres reges removentur de genealogia, quia per idololatriae depravati sunt, quanto magis iste, qui non per Deum, vel prophetam, sed per gentilis hominis positionem institutus est in regno? Sententia est non verba Hieronymi, ut vult et ei consentit Ambrosius, quod uterque dictus est Ioakim, et ille qui ponitur in fine quaterdenarii, et qui ponitur in principio tertii, et uterque Iechonias et Ioakim idem sunt. Unde notandum, quod Iosias tres habuit filios, Ioakim, qui et Eliacim, Ioathan, et Sedeciam. Mortuo autem Iosia regnavit pro eo Ioathas, medius scilicet filius; quo capto a Pharaone rege Aegypti, et incarcerato, constituit fratrem eius primogenitum Ioakim regem, imponens ei tributum; postea Nabuchodonosor rex Babylonis, superato rege Aegypti, obsedit Ierusalem, et cepit Ioakim, quem sub tributo remisit in Ierusalem. Postea autem cum vellet Ioakim rebellare contra regem Babylonis, confisus de auxilio regis Aegypti, ascendit Nabuchodonosor Ierusalem, et cepit eum, et occidit, et constituit filium eius pro eo Ioachim, quem et Iechoniam nominavit nomine patris; quo facto timens Nabuchodonosor, ne iste memor mortis patris confoederaretur cum rege Aegypti, rediit in Ierusalem, et obsedit eam; et Iechonias, vel Ioachim iste, filius scilicet alterius, de consilio Ieremiae tradidit se regi Nabuchodonosor, et uxorem, et filios; et isti proprie dicuntur transmigrasse in transmigrationem. Nabuchodonosor vero constituit regem eius Sedeciam fratrem patris eius, et ipsum Ioachim duxit in Babylonem; et ille est de quo dicitur post: *et post transmigrationem.* Sed quare nominatus est Iechonias, cum nomen eius fuerit Ioachim? Et dicendum, quod istud nomen impositum fuit a propheta, scilicet Ieremia; Ier. XXII, 24: *haec dicit dominus: si fuerit Iechonias filius Ioakim regis Iuda, annulus in manu dextera mea, inde evellam eum*; et infra: *numquid vas fictile atque contritum vir iste Iechonias?* Et ideo potius nominatur ab Evangelista tali nomine, ut ostendatur Evangelistam concordare cum propheta. Nota etiam quod quamvis idem sit nomen, diversimode tamen scribitur. Primi enim Ioakim nomen scribitur per k, et videtur dici Ioakim; sed secundi scribitur per ghimel, unde dicitur Ioachim: et ideo diversas habent interpretationes. Primum enim interpretatur resurrectio; secundum vero praeparatio domini. Secundo quaeritur quare dicitur *Iechoniam et fratres eius.* Multi enim fuerunt de regibus qui fratres habuerunt, sed numquam dicitur, vel fit mentio de fratribus. Et dicendum, secundum Ambrosium, quod ubicumque fit mentio de fratribus, sicut cum dicitur *Iudam et fratres eius, et*

Phares et Zaram de Thamar, hoc significat quod aequales fuerunt in sanctitate, vel malitia. Isti autem tres omnes sunt mali. Aliter potest dici, quod ideo quia istorum fratrum quilibet regnavit, sicut patet per ea quae dicta sunt, sic autem non fuit de fratribus aliorum regum. Tertio quaeritur de hoc quod dicitur *in transmigratione.* Videtur falsum, quia Iosias numquam transmigravit. Et dicendum hoc accipiendum esse secundum praescientiam divinam, secundum quam ordinatum erat eos quos tunc generabat, transmigrandos esse. Vel dicendum, quod *in transmigratione* idem est ac prope transmigrationem, sive iam imminente.

Lectio 4

[87327] Super Mt.*, cap. 1 l. 4 Hic ponitur tertius quaterdenarius generationis Christi, qui procedit per personas privatas. De isto Iechonia, sicut dictum est supra, fuit duplex opinio. Hieronymus enim et Ambrosius volunt quod alter fuerit ille qui ponitur in fine primi quaterdenarii et vocatus est Ioakim; alter vero qui dictus est Ioachim. Secundum vero Augustinum, ut supra. Ista enim transmigratio filiorum Israel significat translationem fidei ad gentes; Act. XIII, v. 46: *vobis oportebat primum loqui verbum Dei.* In illa transmigratione facta est quasi quaedam reflexio Iudaeorum ad gentes. Unde quasi quidam constituitur angulus; et ideo Iechonias iste significat Christum, qui factus est lapis angularis, in seipso utrumque copulans populum, Iudaeorum et gentium; Ps. CXVII, v. 22: *lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli.* Sed hic quaeritur, Ier. XXII, 30 dicitur: *scribe virum istum*, Sedeciam, *virum sterilem, qui in diebus suis non prosperabitur; nec enim erit qui sedeat de semine eius super solium David.* Quomodo ergo dicitur Christus descendisse a David per Sedeciam, cum de Christo scripserit sic Is. IX, 2: *super solium David, et super regnum eius sedebit?* Et dicendum, secundum Ambrosium, quod cum Christus dicitur sedere super solium, intelligitur de regno spirituali, non corporali, nisi inquantum per regnum David corporale significatur spirituale. *Salathiel autem genuit Zorobabel.* Contra: I Paralipom. III, 17 dicitur, quod filii Iechoniae fuerunt Asir, Salathiel, et Melchiram, et Phadaia. Phadaia autem filios habuit Zorobabel, et Semei; de Abiud autem nulla prorsus fit ibi mentio. Ergo videtur, quod male dicit Evangelista, quod Salathiel genuit Zorobabel, et quod Zorobabel genuit Abiud. Ad hoc tripliciter respondetur in Glossa. Una responsio, quod in libro Paralipomenon multa depravata sunt vitio scriptorum, praecipue de his quae pertinent ad numerum et ad nomina. Unde istis generationibus vitiatis prohibet apostolus intendere, quae magis quaestionem quam utilitatem inducunt, I Tim. I, 4. Alia est responsio, quod Salathiel binomius fuit: vocatus est enim Salathiel, et Caphadara; et ideo liber Paralipomenon dicit Zorobabel filium Capha, Evangelista vero filium Salathiel. Nulla est ergo contrarietas. Tertia est responsio, et verior, quod Salathiel, et Caphadara fuerunt fratres, sicut dicit liber Paralipomenon. Caphadara autem genuit filium quem vocavit eodem nomine, scilicet Zorobabel, et iste genuit Abiud. Dicendum etiam quod liber Paralipomenon narrat genealogiam ipsius Capha; Evangelista generationem Salathiel, quia de eo erat Christus nasciturus. Notandum autem quod de illis qui fuerunt ab Abiud usque ad Ioseph, nulla fit mentio in libris sacrae Scripturae,

sed ex annalibus Hebraeorum, quos Herodes pro magna parte comburi fecit ut occultaretur ignobilitas sui generis, accepta sunt. Patet littera. Sensum mysticum prosequamur. Nota ergo quod in hac parte genealogiae ponuntur tres ordines. Primus est ordo doctorum, et continet quatuor generationes. Ante orationem enim requiritur praeparatio, secundum illud Eccli. XVIII, 23: *ante orationem praepara animam tuam*; et ideo de Iechonia, qui interpretatur praeparatio domini, sequitur Salathiel, qui interpretatur petitio mea; et designant Christum, qui in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*, Hebr. V, 7. Oratio autem debet praecedere doctrinam, secundum illud ad Eph. VI, 19: *orate, ut detur sermo in apertione oris mei*; et ideo Salathiel sequitur Zorobabel, qui interpretatur magister Babel, idest confusionis; quia per doctrinam et praedicationem apostolorum revocatae sunt gentes ad Deum verum, et hoc fuit ad confusionem idololatriae; et hoc competit principaliter Christo, qui dicit: *vocatis me, magister, et domine, et bene dicitis*, Io. XIII, v. 13. Per doctrinam autem, et praedicationem acquirit homo patris dignitatem; unde patres dicuntur eorum qui instruuntur spiritualiter; I Cor. IV, 15: *nam et si decem millia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres: in Christo enim Iesu per Evangelium filii sumus.* Et ideo sequitur *Zorobabel autem genuit Abiud*, qui interpretatur pater meus iste; et hoc competit Christo; Ps. LXXXVIII, 27: *ipse invocabit me, pater meus es tu. Abiud autem genuit Eliacim.* Hic designatur ordo incipientium, scilicet auditorum. Primum autem quod fit per praedicationem in auditore, et quod debet praedicator intendere, est quod resurgat a vitiis ad virtutes, secundum illud Eph. V, 4: *surge qui dormis*; et ideo *Abiud genuit Eliacim*, qui interpretatur resurrectio; et competit Christo, qui dicit, Io. XI, 26: *omnis qui credit in me, habet vitam aeternam.* Non autem resurgens potest pervenire ad statum iustitiae nisi per auxilium Dei: et ideo, postquam resurrexit, indiget homo auxilio Dei, secundum illud Ps. CXX, 2: *auxilium meum a domino*; et ideo sequitur *Eliacim autem genuit Azor*, qui interpretatur adiutus. Et hoc etiam competit Christo, de quo in Ps. XXVI, 9: *adiutor meus esto, domine.* Et per hoc auxilium devenitur ad iustitiam: unde *Azor genuit Sadoch*, qui interpretatur iustus; Rom. III, v. 22: *iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, et super omnes qui credunt in eum.* Consummatio autem iustitiae sive finis, est caritas: *finis iustitiae Christus, finis praecepti est caritas*, I Tim. I, 5. Tantum sunt duo praecepta, scilicet dilectio Dei, et proximi; I Io. c. IV, 21: *et hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Et ideo Sadoch sequitur Achim, et Achim Eliud. Achim interpretatur frater meus: unde signat dilectionem proximi; Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.* Hoc competit Christo, qui caro, et frater noster est. Et quia dilectio proximi non potest esse sine dilectione Dei, ideo sequitur *Eliud autem genuit Achim.* Eliud interpretatur Deus meus; Ps. XVII, 2: *diligam te, domine*: et hoc competit Christo; Ps. XXX, v. 15: *Deus meus es tu. Achim autem genuit Eleazar.* Hic designatur ordo proficientium. Non potest autem profici sine auxilio divino, unde primum quod requiritur ad proficiendum est auxilium divinum; et ideo Eliud recte sequitur Eleazar, qui interpretatur Deus meus adiutor; Ps. LXXXIII, 6: *beatus vir cuius est auxilium abs te.* Sed quia Deus multis modis potest iuvare ad salutem, ut removendo prohibentia et dando occasiones, potissimum adiutorium est per donum gratiae suae; I Cor. c. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Et ideo Eleazar, idest adiutorium Dei, sequitur Mathan, qui interpretatur donum, scilicet gratiae divinae: et hoc competit Christo, qui est etiam donans; Io. III, 16: *sic Deus* *dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*; Eph. IV, 8: *dedit dona hominibus.* Sed quia homo posset tantum confidere de dono gratiae, quod ipse incideret in negligentiam, non cooperando per liberum arbitrium gratiae, ideo sequitur Iacob, qui interpretatur luctator; propter hoc I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum*, et sequitur: *et gratia eius in me vacua non fuit*; II Cor. VI, 1: *hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Nunc autem sequitur Ioseph, idest augmentum, quia per gratiam, et liberi arbitrii conatum venit homo ad augmentum; Prov. IV, 8: *iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectam diem.* Unde *Iacob genuit Ioseph virum Mariae.* Sed hic oritur duplex quaestio. Primo enim quaeritur de contrarietate quae videtur esse inter Lucam et Matthaeum: Lucas enim dicit quod Ioseph *fuit Heli, qui fuit Mathat*; Matthaeus autem dicit quod fuit Iacob: ergo videtur esse contrarietas inter eos. Sed dicendum est ad hoc, quod duo fuerunt de eadem stirpe, sed non de eadem familia, scilicet Mathan et Mathat. Fuerunt enim de stirpe David; sed unus descendit de stirpe David per Salomonem, scilicet Mathan; alius per Nathan, scilicet Mathat. Accepit ergo Mathan uxorem Hesta nomine, ex qua genuit Iacob; mortuo autem Mathan, quia lex non prohibebat viduam nubere, nupsit fratri eius Mathat, qui genuit de ea Heli. Unde Iacob et Heli fuerunt fratres de eadem matre, sed non de eodem patre. Accepit autem Heli uxorem, et mortuus est sine liberis; unde Iacob, ut suscitaret semen fratri suo, accepit eamdem uxorem, et genuit Ioseph. Unde Ioseph fuit filius Iacob secundum carnem, sed filius Heli secundum adoptionem. Et ideo Matthaeus, qui ponit in genealogia Christi solum patres carnales, dicit Ioseph filium Iacob; Lucas autem, qui ponit multos qui non fuerunt patres carnales, dicit eum filium Heli. Ratio autem huius diversitatis dicta est superius. Notandum autem quod quando frater accipiebat uxorem fratris, ut suscitaret nomen eius, non est ita intelligendum quod filius ille qui generabatur, vocaretur nomine fratris defuncti: Booz enim qui accepit Ruth, ut suscitaret semen Elimelech, genuit filium, quem non vocavit Elimelech, sed Obed; sed pro tanto dicitur suscitare nomen eius, quia filius ille ei adscribebatur secundum legem: nec est hoc inconveniens, quia, sicut dicitur in ecclesiastica historia, ipsi apostoli et Evangelistae fuerunt instructi a proximis parentibus Christi de genealogia Christi, qui eam partim memoria, partim ex dictis libris Paralipom. corde tenebant. Secunda quaestio est: Matthaeus intendit scribere generationem Christi. Cum ergo Christus non fuerit filius Ioseph, sed solum Mariae, ad quid necesse fuit protendere generationem Christi ab Abraham usque ad Ioseph? Ad quod dicendum, quod consuetum fuit apud Iudaeos, et est usque hodie, accipere uxorem de tribu sua, unde Num. XXXVI, 7 dicitur quod accipiat uxorem quisque de tribu et cognatione sua. Et quamvis hoc non necessario observaretur, tamen ex consuetudine observabatur. Unde Ioseph Mariam tamquam sibi propinquissimam duxit uxorem. Et ideo quia erant de eodem genere, per hoc quod ostenditur Ioseph a David descendisse, ostenditur etiam Mariam et Christum de semine David fuisse. Sed unde potest haberi hoc quod Ioseph et Maria fuerint de eadem tribu? Patet ex hoc quod habetur Luc. II, 4, quia cum debuisset fieri descriptio, ascendit ipse Ioseph et Maria in civitatem David, quae est Bethlehem. Unde per hoc quod eam duxit secum, patet quod de eadem erant familia. Sed quaeritur quare per Mariam non ostendit Christi generationem ex David. Dicendum quod non est consuetum apud Hebraeos, nec etiam gentiles, genealogiam texere per mulieres; unde Christus, qui venerat pro salute hominum, voluit in hoc imitari, vel observare mores hominum; et sic non per feminas eius genealogia describitur, praecipue cum sine periculo veritatis posset per viros eius genealogia cognosci. *Virum Mariae.* Hieronymus: *cum audieris virum, suspicio non oriatur nuptiarum.* Contra. Nonne fuit verum matrimonium? Dicendum quod sic, quia ibi fuerunt tria bona matrimonii: proles, ipse Deus; fides, quia nullum adulterium; et sacramentum, quia indivisibilis coniunctio animarum. Quid ergo dicendum? Hoc intelligitur quantum ad nuptiarum complementum, quod est per carnalem copulam. Ideo autem, ut dicit Augustinus, nominatur vir Mariae, ut ostendatur matrimonium esse inter pari voto continentes. Sed quomodo fuit matrimonium? Votum enim impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum. Cum ergo beata virgo voverit virginitatem, nullum videtur fuisse matrimonium. Praeterea. Consensit in carnalem copulam, si fuit matrimonium. Sed dicendum quod beata virgo angebatur inter duo: ex una enim parte angebatur propter maledictum legis, cui subiacebat sterilis; ex alia parte angebatur propter propositum servandae castitatis; et ideo virginitatem proposuit, nisi dominus aliter ordinaret; unde divinae dispositioni se commisit. Quod dicitur, quod consensit in carnalem copulam, dicendum quod non; sed in matrimonium directe, in carnalem autem copulam quasi implicite, si Deus voluisset. *De qua natus est Iesus qui vocatur Christus.* Hic duplex error excluditur. Unus qui dicit Christum fuisse filium Ioseph: et hoc excluditur per hoc quod dicitur *de qua.* Si enim fuisset filius Ioseph, dixisset de quo, vel saltem de quibus. Alius excluditur error, scilicet Valentini, qui dicit Christum non assumpsisse corpus de beata virgine sed de caelo apportasse, et per beatam virginem, sicut per canale, transisse. Contra est quod dicitur *de qua.* Si enim ita esset sicut dicit, dixisset Evangelista non de qua, sed per quam, vel a qua, vel ex qua, vel aliquid tale. Haec enim praepositio de semper notat consubstantialitatem; non autem haec praepositio ex; unde potest dici: ex mane fit dies, et quod arca procedit ex artifice, numquam dicitur, de artifice. Unde per hoc quod dicit de, denotat quod de corpore b. virginis formatum est corpus Christi; Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege.* Hic cavendus est error Nestorii, qui duas in Christo personas posuit, et ideo non concedit Deum natum, vel passum; nec alia quae sunt Dei, ut esse ab aeterno, vel creasse stellas, attribuit homini. Unde in quadam sua epistola accipit istam auctoritatem ad confirmationem sui erroris: *de qua natus est Iesus*, non dicit Deus, sed Iesus: quod est nomen hominis, et Christus. Sed secundum hoc nulla esset unio in Christo, nec Christus diceretur unus. Unde nota, quod in Christo, quia fit unio duarum naturarum in una persona, fit communicatio idiomatum, ut illa quae sunt Dei attribuantur homini, et e converso. Et potest poni exemplum qualecumque de duobus accidentibus in subiecto, sicut pomum dicitur album et saporosum. Et quantum ad saporosum dicitur album, ratione qua pomum est album, et e converso. *Qui vocatur Christus.* Nota. Simpliciter dicitur Christus sine additione, ad denotandum quod oleo invisibili unctus est, non materiali, sicut reges, vel prophetae in lege. Ps. XLIV, 8: *unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis. Omnes ergo generationes.* Posita generatione Christi, hic concludit numerum generationum: et dividit eas per tres quaterdenarios. Primus quaterdenarius est ab Abraham usque ad David inclusive, ut scilicet David numeretur in illo primo quaterdenario; et hoc est *omnes ergo generationes.* Secundus quaterdenarius protenditur a David exclusive, ita scilicet quod ipse David non numeretur, sed incipiatur a Salomone, et terminatur ad transmigrationem Babylonis; et hoc est *et a David usque ad transmigrationem Babylonis.* Tertius incipit a transmigratione Babylonis, et terminatur in Christum, ita quod Christus sit quaterdenarius. Sed quaeritur quare Evangelista ita diligenter et attente distinxit generationem Christi per tres quaterdenarios. Chrysostomus assignat rationem: quia in istis tribus quaterdenariis semper facta est aliqua mutatio in populo Israel. In primo enim quaterdenario fuerunt sub ducibus; in secundo sub regibus; in tertio sub pontificibus. Et ipse Christus est dux, et rex, et pontifex; Is. XXXIII, 22: *dominus iudex noster, dominus legifer noster, dominus rex noster.* Et de eius sacerdotio dicitur in Ps. CIX, 4: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Aliam rationem assignat ipse, ut scilicet ostenderetur necessitas adventus Christi. In primo enim quaterdenario petierunt regem contra voluntatem Dei, et legem transgressi sunt. In secundo autem propter peccata sua ducti sunt in captivitatem. Sed in tertio per Christum ab omni culpa, et miseria, et a servitute peccati spirituali liberamur. Hieronymus tertiam assignat rationem, quia per istos signantur tria tempora, quibus omnium hominum vita ducitur. Per primum enim quaterdenarium signatur tempus ante legem, quia in illo ponuntur aliqui patres qui fuerunt ante legem; per secundum, tempus sub lege, quia omnes illi qui ponuntur sunt sub lege; per tertium autem, tempus gratiae, quia terminatur ad Christum, per quem scilicet *gratia et veritas facta est*, Io. I, 17. Congruit etiam ista distinctio mysterio: quia quaterdenarius est numerus compositum ex quatuor et decem. Per decem ergo vetus intelligitur testamentum, quod datum est in decem mandatis. Per quatuor autem, Evangelium, quod in quatuor libris distinguitur. Tres autem quaterdenarii designant fidem Trinitatis. Unde per hoc quod Matthaeus genealogiam in tres quaterdenarios dividit, designatur quod per novum et vetus testamentum in fide Trinitatis pervenitur ad Christum. De numero autem generationum est duplex opinio. Secundum enim Hieronymum, qui dicit quod alius est Iechonias in fine primi quaterdenarii et in principio secundi, sunt quadraginta duae generationes: tot enim faciunt quaterdenarii tres. Sed secundum Augustinum non sunt nisi quadraginta una; et quod Christus sit ille unus. Et hoc competit mysterio. Quadragenarius enim numerus consurgit ex ductu quatuor in decem, et e converso. Secundum autem Platonicos, quatuor est numerus corporum: corpus enim componitur ex quatuor elementis; decem autem est numerus, qui consurgit ex aggregatione numerorum linealium: unus enim, duo, tres et quatuor faciunt decem. Et quia Matthaeus intendit declarare quomodo Christus linealiter descendit ad nos, ideo per quadraginta generationes venit ad nos Christus. Lucas autem qui intendit in Christo commendare sacerdotalem dignitatem, cui competit expiatio peccatorum infra XVIII, 22: *non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies* etc. ponit generationes septuaginta septem; consurgit enim iste numerus ex ductu septem in undecim: septies enim undecim sunt septuaginta septem. Per undecim ergo intelligitur transgressio Decalogi; per septem autem septiformis gratia, per quam fit remissio peccatorum. Quod autem secundum Hieronymum sunt quadraginta duae generationes, etiam non vacat a mysterio, quia per illas duas intelliguntur duo praecepta caritatis; vel duo testamenta: novum et vetus. *Christi autem generatio sic erat.* Posita genealogia Christi in generali, hic describitur generatio eius in speciali: et dividitur in tres partes. Primo ponit quemdam titulum; secundo Evangelista describit generationis modum, ibi *cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph*: tertio probat generationis modum, ibi *Ioseph autem vir eius.* Dicit ergo *Christi autem.* Hoc dupliciter legitur. Secundum Chrysostomum enim est quasi quidam prologus dicendorum; sed secundum Remigium est quidam epilogus dictorum. Primo modo legitur sic: ita dictum est de genealogia Christi, quomodo Abraham genuit Isaac etc. per carnalem admixtionem, sed *Christi generatio sic erat*, supple: sicut dicetur in sequentibus. Secundo modo legitur sic, ut sit epilogus praecedentium: ita Abraham etc. usque ad Christum. *Christi autem generatio sic erat*; supple: ut ab Abraham per David et alios protenderetur ad Christum. Consequenter describit generationis modum; et primo describit personam generantem, cum dicit *cum esset desponsata*; secundo ipsam Christi generationem, cum dicit *antequam convenirent inventa est in utero habens*; tertio generationis actorem, *de spiritu sancto.* Personam generantem describit a tribus. Primo a conditione, cum dicit *desponsata (...) Ioseph*; secundo a dignitate *mater eius*; tertio a proprio nomine *Maria.* Dicit ergo *cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph.* Sed hic statim oritur quaestio. Cum Christus voluerit nasci de virgine, quare voluit matrem suam desponsari? Ratio, secundum Hieronymum, triplex assignatur. Prima est ut credibilius esset testimonium virginitatis eius. Si enim non fuisset desponsata, et diceret se esse virginem, cum esset impraegnata, non videretur ob aliud dicere, nisi ut celaret crimen adulterii. Sed cum desponsata erat, non habebat necesse mentiri. Et ideo magis esset credendum ei; Ps. XCII, 5: *testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* Alia ratio est ut haberet praesidium viri, sive cum fugeret in Aegyptum, sive cum inde rediret. Tertia fuit, ut partus eius Diabolo celaretur, ne scilicet si ipse sciret, impediret passionem eius, et fructum nostrae redemptionis; I Cor. II, 8: *si enim cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent*; exponitur de Daemone, idest non crucifigi permisisset. Sed contra. Diabolus numquid non cognoscit an ista est virgo? Virginitas enim eius erat in carne non corrupta. Ergo Diabolus potuit scire eam esse virginem. Sed dicendum, secundum Ambrosium, qui etiam istam rationem assignat, quod Diaboli possunt aliqua subtilitate naturae, quae tamen non possunt nisi divina permissione. Unde Diabolus eius virginitatem cognosceret, nisi a diligenti consideratione divinitus fuisset prohibitus. Secundum Ambrosium assignatur triplex ratio. Prima est propter honorem matris domini conservandum: maluit dominus de ortu suo homines dubitare, quam de pudicitia matris. Et ideo voluit eam desponsari, ut tolleretur suspicio adulterii: ipse enim venerat legem adimplere, non solvere; Matth. V, 17: *non veni solvere, sed adimplere*; Ex. XX, 12 dicitur, *honora patrem tuum et matrem tuam.* Alia ratio est, ut virginibus notatis de adulterio auferretur excusatio: si enim mater domini non fuisset desponsata, et tamen gravida, possent similiter se per eam excusare; Ps. CXL, 4: *non declines cor meum in verba malitiae, ad excusandas excusationes in peccatis.* Tertia ratio, quia Christus Ecclesiam sibi desponsavit, quae virgo est; II Cor. II, 2: *despondi enim vos.* Et ideo de virgine desponsata nasci voluit in signum quod Ecclesiam sibi desponsavit. *Cum ergo esset desponsata.* Sed cui? Ioseph. Secundum Chrysostomum, Ioseph fuit faber lignarius; et signat Christum, qui per lignum crucis omnia restauravit, caelestia et cetera. *Mater eius*, idest Dei. Hic ostenditur eius dignitas: nulli enim creaturae hoc concessum est, nec homini, nec Angelo, ut esset pater, aut mater Dei; sed hoc fuit privilegium gratiae singularis, ut non solum hominis, sed Dei mater fieret; et ideo in Apoc. c. XII, 1 dicitur: *mulier amicta sole*, quasi tota repleta divinitate. Quod negavit Nestorius; et hoc quia divinitas non fuit accepta a virgine. Contra quem Ignatius martyr pulchro exemplo utitur ad ostendendum quod fuit mater Dei. Constat, inquit, quod in generatione hominum communium mulier dicitur mater: et tamen mulier non dat animam rationalem, quae a Deo est, sed ministrat substantiam ad corporis formationem. Sic igitur mulier dicitur mater totius hominis, quia id quod sumptum est de ea, unitur animae rationali. Similiter cum humanitas Christi sumpta sit de beata virgine, propter unionem ad divinitatem dicitur beata virgo non solum mater hominis, sed etiam Dei; quamvis ab ipsa non sumatur divinitas; sicut nec in aliis anima rationalis sumitur a matre. *Maria*, proprium nomen. Interpretatur maris stella, vel illuminatrix, et suo sermone domina: unde in Apoc. XII, 1 describitur luna sub pedibus eius. *Antequam convenirent* et cetera. Hic obiicit Elvidius: si antequam convenirent, ergo aliquando convenerunt. Unde iste negavit virginitatem matris Christi: non ante partum, nec in partu, sed post partum dicit quod fuit cognita a viro. Et respondet Hieronymus, quod sine dubio hoc quod dicitur antequam, semper importat ordinem ad futurum. Sed hoc potest esse dupliciter: vel secundum rationem, vel secundum intellectus acceptionem. Si enim dicatur: antequam comederem in portu Romae, navigavi ad Africam, non est intelligendum quod postquam navigaverim ad Africam comederim; sed quia proposueram comedere, et praeventus navigatione non comedi. Ita est hic. Non est ita intelligendum quod postea realiter convenirent, sicut dicit impius ille; sed quia ex hoc ipso quod sibi desponsata erat secundum communem opinionem, licebat eis aliquando convenire, quamvis numquam convenerint. Remigius aliter exponit, ut intelligatur de solemni celebratione nuptiarum: ante enim erat et fiebat per aliquos dies desponsatio, et interim sponsa non erat sub custodia viri; postea autem fiebat solemnis celebratio nuptiarum, et tunc traducebatur ad domum viri. De his nuptiis loquitur Evangelista hic. Et secundum hoc non habet locum obiectio Elvidii. Nota proprietatem verbi: proprie enim illud inventum dicitur, de quo non sperabatur, nec putabatur; et Ioseph tantam habebat opinionem de pudicitia Mariae, quod praeter aestimationem eius fuit quod invenit eam gravidam. *In utero habens*, supple ab ipso Ioseph, qui, sicut dicit Hieronymus, maritali licentia pene omnia secreta eius rimabatur. *De spiritu sancto.* Hic tangitur actor conceptionis. Hoc autem legendum est divisim ab illo praecedenti. Non enim legendum est, aut intelligendum quod Ioseph invenerit eam habentem in utero de spiritu sancto; sed solum quod invenit eam gravidam. Et ne oriretur auditoribus interim suspicio adulterii, addidit *de spiritu sancto*, idest de virtute spiritus sancti, non de substantia, ne filius spiritus sancti credatur; Luc. I, 35: *spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbravit tibi.* Quamvis autem secundum Augustinum indivisibilia sint opera Trinitatis, et ideo ipsam conceptionem non solum spiritus sanctus, sed etiam pater et filius operati sint; tamen per quamdam appropriationem spiritui sancto attribuitur. Et hoc tribus rationibus. Prima ratio est, quia spiritus sanctus amor est. Hoc autem fuit signum maximi amoris, quod Deus filium suum incarnari voluerit; Io. III, 16: *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.* Secunda, quia spiritui sancto attribuitur gratia; I Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus*; et hoc fuit maxima gratia. Tertia ratio assignatur in gestis Nicaeni Concilii, et est, quod in nobis est duplex verbum: verbum cordis et verbum vocis. Verbum cordis est ipsa conceptio intellectus, quae occulta est hominibus, nisi quatenus per vocem exprimitur, sive per verbum vocis. Verbo autem cordis comparatur verbum aeternum ante incarnationem, quando erat apud patrem, et nobis absconditum; sed verbo vocis comparatur verbum incarnatum quod iam nobis apparuit, et manifestum est. Verbum autem cordis non coniungitur voci nisi mediante spiritu; et ideo recte incarnatio verbi, per quam nobis visibile apparuit, mediante spiritu sancto facta est. Nota hic quatuor rationes quare Christus de virgine nasci voluit. Quarum prima fuit, quia peccatum originale contrahitur in prole ex commixtione viri et mulieris: unde si Christus natus fuisset de concubitu coniugali, peccatum originale contraxisset. Hoc autem esset inconveniens, cum ipse ad hoc venisset in mundum ut peccata nostra tolleret: unde peccati contagione infici non debuit. Secunda, quia Christus praecipuus fuit doctor castitatis; infra XIX, 12: *sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum caelorum.* Tertia propter puritatem et munditiam. *In malevolam animam non introibit sapientia*, Sap. I, 4. Unde decuit ut venter matris eius nulla corruptione pollueretur. Quarta propter proprietatem verbi: quia sicut verbum sine corruptione cordis emanat a corde, ita Christus de virgine nasci voluit et debuit sine corruptione. *Ioseph autem vir eius cum esset iustus.* Postquam posuit generationis modum, hic confirmat ipsum per testimonium. Cum enim supra dixerit Evangelista, quod mater Iesu inventa est in utero habens, et quod hoc erat de spiritu sancto, posset aliquis credere quod Evangelista hoc apposuisset ob gratiam magistri; ideo hic Evangelista confirmat generationis modum supradictum. Et primo praenuntiatione prophetica, *hoc autem factum est*; secundo revelatione angelica, ibi *exurgens autem Ioseph.* In prima parte sunt tria. Primo introducitur persona, cui facta est revelatio; secundo persona revelans, ibi *haec autem eo cogitante, ecce Angelus domini apparuit*; tertio ponuntur verba revelationis, ibi *Ioseph fili David.* Persona autem, cui fit revelatio, commendatur ex duobus, scilicet ex hoc quod est iustus, et ideo non mentiretur; secundo ex hoc quod sponsus, sive vir, et ideo crimen in ea non pateretur; Prov. VI, 34: *zelus et furor viri non parcet in die vindictae.* Dicit ergo ita: *inventa est* a Ioseph *habens in utero*, sed *Ioseph vir eius cum esset iustus, et nollet eam traducere.* Hic est duplex sanctorum sententia, Ambrosii videlicet, et Augustini. Augustinus enim vult, quod Ioseph, qui non erat praesens, quando facta est Annuntiatio angelica, rediens, et inveniens eam gravidam, habuit suspicionem adulterii. Sed tunc statim oritur quaestio: quomodo iustus erat, si eam quam suspectam habebat de adulterio, nolebat traducere, idest crimen ipsius propalare? In hoc enim videbatur ei in peccato consentire, et Rom. I, 32 dicitur, quod *non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus, digni sunt morte.* Sed ad hoc est triplex responsio. Prima est secundum Chrysostomum, quod duplex est iustitia: una enim est iustitia, quae est virtus cardinalis, quae dicitur iustitia specialis; alia est iustitia legalis, quae includit omnem virtutem, et pietatem, et clementiam, et huiusmodi. Quando ergo dicitur quod Ioseph iustus erat, intelligendum est de iustitia generali, ut iustitia accipiatur pro pietate. Unde quia iustus erat, idest pius, noluit eam traducere. Alia est responsio Augustini, qui dicit, quod duplex est peccatum, scilicet peccatum occultum et peccatum manifestum: peccatum enim occultum non est publice arguendum, sed aliter est ei remedium adhibendum. Suspicio ergo adulterii, quam habuit Ioseph, erat suspicio peccati occulti, et non manifesti, quia ipse solus sciebat; et iterum si alii scirent eam gravidam, non possent opinari nisi quod de ipso esset; et ideo crimen eius non debuisset propalasse. Tertia vero responsio est Rabani, quod etiam Ioseph iustus fuit et pius: in hoc enim quod pius, non voluit crimen propalare; sed in hoc quod voluit eam dimittere, apparuit iustus: sciebat enim quod *qui tenet adulteram, stultus et insipiens est*, ut dicitur Prov. XVIII, 22. Secundum autem Hieronymum et Origenem non habuit suspicionem adulterii. Noverat enim Ioseph pudicitiam Mariae; legerat in Scriptura quod virgo concipiet, Is. VII, 14 et cap. XI, 1: *egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet* etc.; noverat etiam Mariam de David generatione descendisse. Unde facilius credebat hoc in ea impletum esse, quam ipsam fornicatam fuisse. Et ideo indignum reputans se tantae cohabitare sanctitati, voluit occulte dimittere eam, sicut Petrus dixit: *exi a me, domine, quia homo peccator sum*, Luc. V, 8. Unde nolebat eam traducere, idest ad se ducere, et in coniugem accipere, se indignum reputans. Vel, secundum aliorum sententiam, ignorans finem, ne tamquam reus haberetur si celaret, et secum eam teneret. *Haec autem eo cogitante.* Hic persona revelans introducitur: et tanguntur tria. Primo enim tangitur tempus; secundo persona revelans introducitur; *ecce Angelus*: tertio revelationis modus exprimitur, *apparuit in somnis.* Dicit ergo *haec autem eo cogitante*, idest dum ista secum in mente revolveret, *ecce Angelus domini apparuit.* Nota quod duo commendantur hic de Ioseph, scilicet sapientia et clementia. Sapientia quidem in hoc, quod ipse antequam ageret, deliberavit; Prov. IV, 25: *palpebrae tuae praecedant gressus tuos*: hoc est, nihil facias sine iudicio et deliberatione rationis. Item, clementia sive pietas in hoc quod factum eius non propalavit, vel promulgavit, contra multos qui statim illud quod habent in corde, volunt exterius publicare; Prov. XXV, 28: *sicut urbs patens, et absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest in loquendo cohibere spiritum suum.* Et ideo meruit instrui, sive consolari. Unde sequitur *ecce Angelus domini apparuit*: quasi in promptu sit adiutorium Dei; Ps. IX, 10: *adiutor in opportunitatibus, in tribulatione*; Ps. LIII, 6: *ecce enim Deus adiuvat me, et dominus susceptor est animae meae. Angelus domini*: nihil enim melius potuit excusare, quam ille qui conscius erat virginitatis servatae. Unde ille idem Angelus qui missus est ad Mariam, Luc. I, 26, creditur missus ad Ioseph, Ps. XXXIII, 8: *immittet Angelus domini in circuitu timentium eum*, scilicet Mariae, et Ioseph, ut ipsam liberaret ab infamia, et Ioseph in perturbatione non dimitteret. Sed hic quaeritur, quare non a principio facta est Ioseph revelatio, antequam ita perturbaretur. Item, quare Maria ei non revelavit Annuntiationem angelicam, quae sibi facta fuerat. Et dicendum ad primum, quod hoc fecit ut testimonium eius esset credibilius. Sicut enim dominus Thomam apostolum permisit dubitare de sua resurrectione, ut scilicet dubitans palparet, et palpans crederet, et credendo infidelitatis in nobis vulnus amoveret; sic permisit dominus Ioseph de pudicitia Mariae dubitare, ut dubitans revelationem angelicam acciperet, et accipiendo firmius crederet. Ad hoc quod quaeritur secundo, dicendum, quod si Maria ei dixisset, ipse non credidisset. *Apparuit ei in somnis*: ecce modus revelationis. Nota quod apparere proprie est illius rei, quae de natura sua est invisibilis, tamen in potestate sua est ut videatur: sicut est Deus, vel Angelus; illa enim quae de sui natura habent ut videantur, proprie apparere non dicuntur: unde dicitur apparitio divina, vel angelica. Unde proprie loquitur. *Apparuit in somnis.* Sed hic quaeritur quare in somnis. Ratio redditur in Glossa, quia Ioseph quodammodo dubitans erat: unde quasi quodammodo dormiebat, et ideo recte in somnis dicitur Angelus apparuisse ei. Alia ratio potest assignari melior, sicut enim dicit apostolus, I Cor. XIV, 22, *prophetia data est fidelibus, signa autem infidelibus.* Proprie autem revelatio, quae dicitur prophetica, fit in somnis; Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*: et ideo quia Ioseph iustus erat, et fidelis, ipsi tamquam fideli debuit fieri apparitio, quae competit credentibus, scilicet revelatio quasi prophetica. Quia vero apparitio corporalis est miraculosa, talis apparitio sibi non competebat, cum ipse crederet, et esset fidelis. Sed tunc quaeritur, quare Mariae facta est visibilis apparitio, cum ipsa esset fidelissima. Et dicendum est, quod mysterium incarnationis a principio revelatum est virgini Mariae, quando difficilius erat ad credendum; et ideo oportuit quod sibi fieret apparitio visibilis. Ipsi vero Ioseph non est revelatum a principio, sed magis quando iam pro magna parte erat impletum, cum iam videret alvum eius intumescere, unde facilius poterat credere; et ideo sufficiebat sibi apparitio quae fit in somnis. *Ioseph fili David.* Hic revelationis verba ponuntur: et dividitur in tres partes, secundum tria quae facit Angelus: primo enim Mariae et Ioseph prohibet divortium; secundo incarnationis aperit mysterium, cum dicit *quod in ea natum est, de spiritu sancto est*; tertio ipsius Ioseph futurum praenuntiat obsequium, quod scilicet puero exhibebat, ibi *pariet autem filium.* Dicit igitur *Ioseph.* Vocat eum ut reddat eum attentum ad audiendum, et ut revocet eum ad seipsum. Hoc commune est in Scriptura, quod scilicet quando praemittitur apparitio, quae est de superius, requirit in auditore quamdam mentis elevationem, et attentionem; Ez. II, 1: *fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum*, et infra, *fili hominis, audi quaecumque loquor ad te, et noli esse exasperans.* Hab. II, 1: *super custodiam meam stabo. Fili David.* Ideo genus exprimit ut avertat illud quod dicitur Is. VII, 13: *audite, domus David: numquid parum est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* et cetera. Signum enim datum fuit non uni personae, sed toti tribui sive domui: unde quia de hoc debebat eum instruere, iubetur in expressione generis sui vaticinium prophetae ad memoriam reducere. *Noli timere.* Omnis apparitio, sive sit boni, vel mali Angeli, timorem quemdam incutit: et hoc, quia talis apparitio est inconsueta, et quasi extranea naturae hominis; et ideo ponit hominem quasi extra se. Sed in hoc est differentia, quia apparitio mali Angeli terrorem incutit, et in ipso terrore hominem dimittit, ut scilicet hominem quasi extra se positum facilius pertrahat ad peccatum; sed boni Angeli apparitio, quamvis terrorem incutiat, tamen statim subditur conclusio, et assecutio consolationis, ut scilicet homo ad se redeat, et quae sibi dicuntur advertat; unde Luc. I, ubi dicitur quod apparuit Angelus Zachariae, statim sequitur: *ne timeas, Zacharia*, et similiter in eodem: *ne timeas, Maria.* Unde post apparitionem factam Ioseph statim subditur consolatio. Duplicem habebat iste timorem, scilicet Dei, et etiam peccati, ne scilicet Mariae cohabitando peccaret tamquam conscius peccati, et ideo, *ne timeas*, subditur, scilicet metu peccati, *accipere Mariam coniugem tuam.* Nota quod coniux dicitur, non propter matrimonium, sed propter desponsationem: consuetudo enim est Scripturae et sponsas vocare coniuges, et coniuges sponsas. Sed quaeritur, quomodo iubet eam accipere, cum eam nondum dimisisset. Et dicendum quod licet eam corporaliter non dimisisset, tamen in animo eam dimiserat: et ideo iubetur eam accipere. Vel *ne timeas accipere* quantum ad solemnitatem, et nuptiarum celebrationem. *Quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.* Hic aperit incarnationis mysterium. Et nota quod cum tria ibi fuerint, scilicet ipsa virgo concipiens, filius Dei conceptus, et virtus activa spiritus sancti; duo bene exprimit Angelus, scilicet concipientem, et conceptionis actorem; sed tertium, ipsum Dei filium conceptum, non exprimit nisi indefinite: *quod enim*, inquit, *in ea natum est*: et hoc ut denotetur quod ipsum est ineffabile et incomprehensibile, non solum homini, sed etiam ipsis Angelis. *Quod enim*, inquit, *in ea natum est*, non dicit, de ea, quia nasci de matre est in lucem prodire: in matre nasci est ipsum concipi, *de spiritu sancto est.* Hoc est ergo testimonium angelicum, quod inducit Evangelista ad probandum quod supra dixerat *inventa est in utero habens de spiritu sancto.* Nota quod in conceptione aliarum mulierum, in semine viri est virtus formativa, cuius subiectum est semen, et per hanc virtutem formatur foetus, et vegetatur in corpore mulieris. Hanc autem supplevit virtus spiritus sancti. Et ideo aliquando invenitur dictum a sanctis, quod spiritus sanctus fuit ibi pro semine, aliquando tamen dicitur quod non fuit ibi semen. Et hoc est, quia in semine viri sunt duo, scilicet ipsa corrupta substantia, quae descendit a corpore viri, et ipsa formativa virtus. Dicendum ergo, quod spiritus sanctus fuit pro semine quantum ad virtutem formativam; sed non fuit ibi pro semine quantum ad corpulentam substantiam, quia non de substantia spiritus sancti facta est caro Christi, vel conceptio eius. Et ideo patet, quod spiritus sanctus non potest dici pater Christi, quia nec secundum divinam naturam, nec secundum humanam. Secundum divinam naturam quidem, quia quamvis Christus sit eiusdem gloriae cum spiritu sancto, filius tamen secundum divinam naturam nihil accipit a spiritu sancto: et ideo non potest dici filius eius; filius enim aliquid accipit a patre. Similiter nec secundum humanam, quia pater et filius debent convenire in substantia; Christus autem, quamvis sit conceptus virtute spiritus sancti, non tamen de substantia spiritus sancti. Sed contra hoc quod dicitur *de spiritu sancto* est, quod Prov. IX, 1 dicitur, quod *sapientia aedificavit sibi domum.* Ergo videtur quod ipsamet divina sapientia, idest Dei filius, sibi humanam naturam univit, et ita non est facta virtute spiritus sancti. Sed duplex est responsio, secundum Augustinum. Prima, quod verbum illud quod scribitur Prov. IX, 1, intelligitur de Ecclesia, quam Christus in sanguine suo fundavit. Alia est, quod indivisa sunt opera Trinitatis: et ideo illud quod facit filius, facit etiam spiritus sanctus, sed tamen per quamdam appropriationem attribuitur spiritui sancto. Et ratio huius dicta fuit superius.

Lectio 5

[87328] Super Mt.*, cap. 1 l. 5 *Pariet autem filium.* Hic praenuntiat obsequium, quod exhibebit Ioseph puero iam nato, et facit tria: primo enim praenuntiat virginis partum; secundo praemonstrat obsequium ab ipso Ioseph puero exhibendum, cum dicit *et vocabis nomen*; tertio aperit nomen impositum ipsi puero, cum dicit *Iesum.* Dicit ergo *pariet.* Ita concepit de spiritu sancto quidem primo, sed pariet filium. Non dicit tibi, quia ipse puerum non genuit. Luc. I, 13 dictum est Zachariae: *uxor tua pariet tibi filium*, quia ipsum Zacharias genuit. Vel ideo non dicit, tibi, ut ostendatur, quod pro omnibus natus est: non solum tibi, vel ipsi pariet filium, sed toti mundo; Luc. II, 10: *ecce annuntio vobis gaudium magnum, quia natus est vobis hodie salvator, qui est Christus dominus in civitate David* et cetera. Sed quia Ioseph posset dicere: ita concepit ipsa de spiritu sancto, et pariet filium, quid ergo ad me? In nullo sum ei necessarius. Ideo subdit ipsius Ioseph obsequium *vocabis nomen eius.* Consuetudo erat apud Hebraeos, et est hodie, quod die octavo circumcidebant puerum, et tunc imponebant ei nomen; et hoc factum est per Ioseph: unde in hoc opere minister fuit. Unde dicitur ei *vocabis*; non dicitur impones, quia iam est sibi impositum; Is. LXII, 2: *vocabitur tibi nomen novum, quod os domini nominavit. Iesum*, hoc est nomen a Deo impositum. Et reddit causam *ipse enim salvum faciet populum suum*, quem sibi acquisivit sanguine suo, hoc est populum eius. Dan. IX, v. 26 dicitur: *non erit populus eius, qui est eum negaturus*; unde est populus domini per fidem; I Petr. II, 9: *vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis. A peccatis eorum.* In libro Iudic.

frequenter dicitur quod talis, vel talis salvavit Israel: sed a quibus? Ab inimicis carnalibus; hic autem a peccatis, remittendo peccata, quod soli Deo competit. Luc. V, 24: *ut autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata.* Nota, quod hic confunditur Nestorius, qui dicebat, quod illa, quae Dei sunt, ut esse ab aeterno, esse omnipotens, vel huiusmodi, non conveniunt illi homini. Ecce quod ille idem homo, qui natus est de virgine, qui vocatur Iesus, *ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Unde cum peccata dimittere non possit nisi solus Deus, oportet dicere quod iste homo sit Deus, et quod ea, quae Dei sunt, ei verissime conveniunt. Praemiserat Evangelista, quod mater Dei inventa est in utero habens de spiritu sancto, et hoc supra probavit per angelicam revelationem, hic probat per prophetiae praenuntiationem; unde dicit *hoc totum factum est ut adimpleretur quod dictum est a domino per prophetam.* Et sciendum quod ista particula dupliciter potest introduci hic. Chrysostomus enim vult quod totum hoc dixerit Angelus et prophetiam introduxerit. Et ratio est, quia ipse, ne quod praenuntiabat videretur novum, subito voluit ostendere quod ab antiquo praenuntiatum erat; Is. XLVIII, 3: *qui fecit iam quod futurum est*, secundum aliam translationem. Alii dicunt, et credo melius, quod istud, scilicet *hoc totum factum est* etc., sunt verba Evangelistae. Nam ibi terminantur verba Angeli: *et ipse salvum faciet* et cetera. Et inducit ea Evangelista propter tria. Primo, ut ostendat quod vetus testamentum est de Christo; Act. c. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen eius omnes qui credunt in eum.* Secundo ut facilius Christo credant: Io. V, 46: *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit.* Tertio ad ostendendum conformitatem veteris et novi testamenti; Col. II, 17: *quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.* Sed ad hoc quod sciatur quid in ista prophetia contineatur, sciendum quod tria annuntiat Angelus. Primo enim dixit *quod in ea natum est* etc.; secundo *pariet filium*; tertio *vocabitur nomen eius Iesum.* Ista per ordinem in prophetia continentur. Et primum probat quod dicit *ecce virgo*; secundo *pariet autem*; tertio *et vocabitur.* Ergo de spiritu sancto erat, quod per virginitatem concepit. Et hoc est, quod dicitur in prophetia, *ecce virgo concipiet*; Is. XXXV, 2: *germinans germinabit, et exultabit laetabunda, et laudans* et cetera. Item virgo pariet filium, quia in pariendo in nullo laesa est virginitas; Is. XI, 1: *egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet* et cetera. Christus quidem flos est. Ergo in nullo laesa est virginitas. Sequitur *et vocabitur nomen eius Emmanuel.* Sed quaeritur, quare non consonat hoc cum verbis Angeli, dicendo *et vocabitur Iesus?* Dicendum, quod ista repromissio facta fuit Iudaeis, qui ex adventu Christi salutem haberent. Et Iesus salvator interpretatur, quod idem est quod Emmanuel, nobiscum Deus. Est enim Deus nobiscum quatuor modis: per naturae assumptionem, Io. I, 14: *verbum caro factum est*, per naturae conformitatem, quia in omnibus similis, Phil. II, 7: *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*, per conversationem corporalem, Bar. III, 38: *post hoc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*, per spiritualem conversationem, infra ult., 20: *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Sed quaerendum, circa litteram, cur Evangelista non utitur eisdem verbis cum propheta, sed utitur nomine Iesu. Sed dicendum, quod eodem spiritu loquebatur. Tamen Hieronymus dicit quod ideo Evangelista dixit habebit, quia iam de facto loquebatur. Item quaerendum, cur in Isaia dicitur *et vocabitur*, hic autem dicitur *et vocabunt.* Sed Hieronymus dicit, quod hic dicitur *vocabunt*, quia quod primo Angeli vocaverunt annuntiando, Luc. II, 21, postea apostoli vocaverunt praedicando et magnificando. *Ut in nomine Iesu omne genu flectatur* etc., Phil. c. II, 10. *Quod est interpretatum nobiscum Deus.* Sed quaeritur, quis apposuit hanc interpretationem prophetiae *nobiscum Deus*, propheta, an Evangelista? Et videtur quod non Evangelista, quia hac non indiguit, quia scripsit in Hebraeo. Sed dicendum, uno modo, quia Emmanuel est nomen compositum, ideo Evangelista illud etiam in Hebraeo interpretatus est. Vel dicendum, quod ille, qui primo transtulit de Hebraeo, interpretatus est. Et notandum, quod in Glossa dicitur quod triplex est species prophetiae, scilicet praedestinationis, praescientiae et comminationis; et differunt. Prophetia enim dicitur praenuntiatio eorum, quae sunt procul, idest futurorum; sed futurorum quaedam sunt quae solus Deus facit; quaedam vero, etsi Deus facit, tamen fiunt per nos et per alias etiam creaturas; quaedam autem sunt quae nullo modo Deus facit, ut mala. Praenuntiatio illorum, quae solus Deus facit vocatur prophetia praedestinationis, sicut conceptus virginis; unde illud Is. VII, 14: *ecce virgo concipiet*, est prophetia praedestinationis. Sed ea quae fiunt a causis secundis, possunt dupliciter considerari. Primo, secundum quod sunt in praescientia Dei, verbi gratia de Lazaro; si enim aliquis consideret causas naturales, diceret quod numquam surgeret, et verum diceret: cum tamen deberet resuscitari secundum ordinem divinae praescientiae. Ergo quando prophetia est praenuntiatio secundum quod est in praescientia divina, semper impletur; quando autem secundum ordinem causarum inferiorum, non semper, sicut patet Is. XXXVIII, v. 1, quando Isaias ad Ezechiam dixit: *dispone domui tuae, quoniam morieris tu, et non vives* et cetera. Sed numquid prophetia imponit necessitatem praescientiae? Et dicendum quod non; quia prophetia est quoddam signum divinae praescientiae, quae non imponit necessitatem rebus praescitis, quia considerat futura in sua praesentialitate. Quicquid enim agitur, est Deo praesens, quia eius intuitus se extendit ad omne tempus; si enim video aliquid praesens, non imponit necessitatem meus intuitus, sicut quando aliquem sedere video. Et hoc modo istas prophetias, quae in isto libro inducuntur, intelleximus. Considerandum est enim tres errores fuisse. Unus Manichaeorum dicentium, quod in toto veteri testamento non invenitur prophetia de Christo: et quicquid inductum est in novo testamento de veteri, totum est ex corruptione. Contra quod Rom. I, 1: *Paulus servus Christi, vocatus apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos* et cetera. Et quod loquatur de Iudaeorum prophetiis, patet infra c. IX, 5: *quorum patres, ex quibus est Christus secundum carnem* et cetera. Alius fuit Theodori dicentis, quod nihil eorum quae inducuntur de veteri testamento, sunt ad litteram de Christo, sed sunt adaptata, sicut quando inducunt illud Virgilii *talia pendebat memorans, fixusque manebat* hoc enim adaptatum est de Christo; et tunc illud *ut adimpleretur*, debet sic exponi, quasi diceret Evangelista: et hoc potest adaptari. Contra quod Lc. ult., 44: *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi, et prophetis, et Psalmis de me.* Et sciendum quod in veteri testamento aliqua sunt quae referuntur ad Christum, et de eo solo dicuntur, sicut illud *ecce virgo in utero concipiet, et pariet filium*, Is. VII, 14; et illud Ps. XXI, 2: *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* et cetera. Et si quis alium sensum litteralem poneret, esset haereticus, et haeresis damnata est. Sed quia non solum verba veteris testamenti, sed etiam facta significant de Christo, aliquando dicuntur aliqua ad litteram de aliquibus aliis, sed referuntur ad Christum, inquantum illa gerunt figuram Christi, sicut de Salomone dicitur: *et dominabitur a mari usque ad mare* etc.; hoc enim non fuit impletum in eo. Tertius error fuit Iudaeorum. Sciendum autem, quod Iudaei specialiter obiiciunt contra istam auctoritatem, quia in Hebraeo non habetur virgo, sed alma, quod idem est quod adolescentula. Unde ad litteram non sunt dicta de Christo sed de Emmanuel, vel de quodam filio Isaiae, secundum alios. Sed contra hos obiicit Hieronymus: et quod de filio Isaiae non potuerit dici, probatur, quia iam erat natus, quando hoc dictum fuit. Item non invenitur aliquis famosus fuisse tempore illo, qui vocaretur Emmanuel. Item non est signum quod iuvencula pariat. Unde dicit Hieronymus, quod alma est aequivocum, et significat quandoque aetatem, quandoque absconditam, et tunc significat virginem studiose conservatam; et sic significat hic. Item obiiciunt Iudaei, quod illud datum fuit ut signum. Is. VII, 3: *venient duo reges contra Achaz* etc., et promisit quod liberarentur ab his dando hoc signum ad Achaz. Sed dicendum, quod dedit hoc signum non solum ad Achaz, sed etiam ad domum David, quia dicit *audite ergo, domus David*; quasi dicat propheta: dominus adiuvabit te contra istum regem, quia ipse multo maiora faciet, quia non solum ipsius liberatio erit, sed totius mundi. Sed revertamur ad litteram. *Hoc totum factum est.* Sed contra. Angelus multa praemiserat, scilicet *quod in ea natum est* etc., *pariet* etc., et iterum, *vocabitur* et cetera. Hoc vero non totum factum erat. Sed dicendum uno modo, secundum Rabanum, ut *hoc totum factum* etc. referatur ad praeterita facta, quod Angelus apparuit virgini, et dixit illa verba, *hoc totum factum fuit*, ad conservationem virginis, ut ly ut teneatur causaliter. Vel refertur ad ea quae praenuntiaverat; et potest dici totum factum propter praedestinationem. Vel dicendum, quod Evangelista scribebat quando totum factum erat; et ideo refertur ad id. Unde ly ut tenetur consecutive, quia non voluit Deus incarnari propter hoc ut impleretur prophetia, quasi vetus testamentum dignius sit novo; sed consecutum est ad prophetiam hoc quod Christus incarnaretur.

Lectio 6

[87329] Super Mt.*, cap. 1 l. 6 Supra probavit Evangelista, quod mater Dei de spiritu sancto concepit, ex duobus, scilicet ex revelatione Angeli, et ex praenuntiatione prophetae, hoc idem intendit ostendere ex obedientia Ioseph, qui non acquievisset verbis Angeli, ut Mariam susciperet in sponsam, nisi cognovisset eam impraegnatam de spiritu sancto. Et circa hoc duo facit: primo ponitur obedientia ipsius sponsi ad Angelum; secundo describitur obedientiae modus, ibi *et accepit.* Et nota quod quia per inobedientiam primi hominis prolapsi sumus in peccatum, Rom. V, 19: *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, ideo in principio reparationis nostrae proponitur obedientia. Et possumus quatuor notare, quae sunt necessaria ad obedientiam. Primum est ut sit ordinata. Et dico ordinata, quia primo deserenda sunt vitia, et postea obediendum est ad operationem virtutum; Hier. IV, 3: *novate vobis novale, et nolite serere super spinas* et cetera. Et ideo hic dicitur, quod *Ioseph exurgens a somno*, pigritiae scilicet et dubietatis. De hoc somno dicitur Eph. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis.* Secundum vero est, quod debet esse festina: et hoc est quod dicitur Eccli. V, 8: *non differas de die in diem, non tardes converti ad dominum. Subito enim veniet ira illius.* Et ideo hic dicitur quod statim *fecit sicut praecepit ei.*

Glossa: *quisquis a Deo monetur, solvat moras, surgat a somno, faciat quod iubetur.* Tertium vero, quod debet esse perfecta, ut non solum quod iubetur, sed eo modo quo iubetur fiat et quo eis imperatur. Unde hic dicitur *sicut praeceperat.* Glossa: *perfecta obedientia.* Col. c. III, 20: *filii, obedite parentibus per omnia.* Quartum, quod debet esse discreta, ut obediatur cui obediendum est, et in quo, ut non fiat aliquid contra Deum: unde dicit quod *fecit sicut praecepit ei Angelus*, non malus sed Dei. I Io. IV, 1: *nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint, quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum* et cetera. *Et accepit.* Hic ostenditur in quibus obedivit: et ponuntur tria. Primo obedientia quam exhibuit ad Angelum; secundo reverentia quam exhibuit ad matrem; tertio obsequium quod exhibuit Christo nato. Angelus praecepit Ioseph *noli timere accipere Mariam coniugem tuam.* Et fecit Ioseph *sicut praecepit* et cetera. Ubi patet quod invenit mulierem bonam. Sed numquid non habebat eam in domo? Quare ergo dicit, *exurgens (...) accepit?* Respondet Chrysostomus: quia eam non eiecerat a domo, sed a corde. Vel quia primo ducebatur, sed postea celebrandae sunt nuptiae, et tunc dicitur, et est coniux. Et ne aliquis suspicaretur quod copula carnalis interveniret, subiungit *et non cognoscebat eam.* Ubi sciendum quod hoc verbum cognoscere dupliciter accipitur in sacra Scriptura: quandoque pro agnitione, Io. XIV, 7: *et amodo cognoscetis eum et vidistis eum*, aliquando pro carnali copula, sicut Gen. IV, 1: *Adam vero cognovit uxorem suam Evam* etc., scilicet carnaliter. Sed obiicitur, quia non dicitur simpliciter *cognoscebat* etc., sed, *donec peperit filium suum.* Ergo postea cognovit; unde etiam dixit Elvidius: quamvis virgo concepit Christum, tamen postea habuit alios filios ex Ioseph. Et ideo dicit Hieronymus, quod donec aliquando significat aliquid finitum, et determinatum, sicut dicam non veniam donec comedo quia postea significo me venturum; quandoque significat infinite, et indeterminate, verbi gratia I Cor. XV, 25: *oportet et illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius.* Numquid postea non regnabit? Immo: sed utitur Scriptura tali modo loquendi quia intendit removere illud quod potest esse dubium. Dubium enim esse poterat utrum regnaret, quando non posuerat inimicos sub pedibus. Item dubium esse poterat, cum beata virgo peperisset, an ante partum fuisset cognita a Ioseph, quia primum nulli debebat venire in dubium; scilicet quoniam Angeli decantaverunt: *gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis*, Lc. II, 14. Et ideo hoc intendit Evangelista. Et argumentatur optime Hieronymus contra Elvidium: tu dicis, Elvidi, quod ante non cognovit Ioseph, quia fuit admonitus in somnis ab Angelo. Si ergo admonitio in somnis tantum valuit quod non coniungeret se Mariae, quanto magis Angelorum cognitio, pastorum et magorum adoratio? Chrysostomus autem accepit cognitionem pro agnitione intellectuali. *Non cognoscebat* scilicet quantae dignitatis esset; sed postquam peperit, cognovit. Alii dicunt quod accipitur pro agnitione sensibili; et sic est satis probabilis horum opinio. Dicunt enim quod Moyses ex locutione domini habuit tantam claritatem in facie, ut filii Israel non posset intendere in faciem eius, II Cor. III, 7. Ergo si ex consortio Dei hoc habuit Moyses, multo magis haec beata virgo, quae portavit eum in utero, habuit tantam claritatem in facie quod Ioseph non cognoscebat eam. Sed prima expositio est magis litteralis. Item dicit Elvidius quod littera dicit, *donec peperit filium suum primogenitum.* Primum dicitur respectu posterioris. Ergo habuit alios. Respondet Hieronymus, quod consuetum est in sacra Scriptura quod primogeniti vocantur illi, quos alii non praecedunt: Ex. XIII, 12 dicitur quod primogeniti Iudaeorum offerrentur domino. Quaerit

Hieronymus: numquid oportebat expectare quod non offerrentur donec nasceretur secundus? Ergo primogeniti dicuntur quos alii non praecedunt; et sic intelligitur hic. Sequitur obsequium. Lc. II, 21, plenius exequitur hoc, sed Matthaeus breviter tangit. Ita enim vult spiritus sanctus, quod quae unus dixit, alius taceat. *Vocavit nomen eius Iesum*; istud quidem nomen non parum celebre fuit apud antiquos et desideratum; Gen. XLIX, 18: *salutare tuum expectabo, domine.* Et Hab. III, 18: *ego autem in domino gaudebo, et exultabo in Deo Iesu meo.*

Caput 2

Lectio 1

[87330] Super Mt.*, cap. 2 l. 1 Supra egit Evangelista de Christi generatione, hic intendit manifestare eius nativitatem. Et primo, testimonio magorum; secundo, testimonio innocentum, ibi *qui cum recessissent.* Circa primum tria ponuntur: primo enim annuntiatur Christi nativitas; secundo inquiritur locus; tertio inquiritur persona. Secundum ibi *audiens autem Herodes.* Tertium ibi *tunc Herodes.* Circa primum tria facit: primo enim proponitur Christi nativitas, cui testimonium perhibetur; secundo inducuntur testes; tertio ponitur testimonium. Secundum ibi *ecce magi.* Tertium ibi *ubi est qui natus est?* Circa primum quatuor tanguntur: nativitas, nomen nati, locus et tempus. Primum ibi *cum ergo natus esset.* Et notandum, quod Lucas plenius exequitur nativitatem, sicut e converso Matthaeus plenius exequitur de adoratione magorum, quam Lucas. Nomen tangitur ibi *Iesus.* Locus ibi *in Bethlehem Iudae*, non Iudaeae, quia Iudaea vocatur tota regio populi Israelitici; sed *Iudae*; ista est terra illa, quae venerat in sortem Iudae. Dicitur Bethlehem Iudae ad differentiam alterius Bethlehem, quae est in tribu Zabulon, de qua Iosue IX, 10. Et nota, quod ista tria verba *cum natus esset Iesus in Bethlehem Iudae in diebus Herodis regis*, congrue ponuntur. Bethlehem enim significat Ecclesiam, in qua natus est Iesus, qui est verus panis, de quo Io. VI, 51: *ego sum panis vivus qui de caelo descendi.* Nulli ergo provenit salus, nisi sit in domo domini. In his salvator natus est Christus; Is. LX, 18: *occupabit salus muros tuos, et portas tuas laudatio* et cetera. Et addidit *regis*, ad differentiam alterius Herodis: hic enim fuit, sub quo natus est Christus, Ascalonita; alius autem, qui Ioannem occidit, fuit filius huius Herodis, et non fuit rex. Sed quaeritur quare Scriptura facit mentionem de isto tempore. Et dicendum propter tres rationes. Primo, ut completam ostendat esse prophetiam Iacobi, Gen. penult., 10: *non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat, qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium.* Herodes enim fuit primus alienigena, qui regnavit in Iudaea. Secunda ratio est, quod maior morbus indiget maiori et meliori medico. Populus autem Israel tunc erat in maxima afflictione sub gentili dominio, et ideo indigebat maximo consolatore: in aliis enim afflictionibus suis mittebantur eis prophetae, sed nunc propter magnitudinem afflictionis mittebatur eis prophetarum dominus; Ps. XCIII, 19: *secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae laetificaverunt animam meam.* Inde ponuntur testes, ibi *ecce magi.* Et describuntur tripliciter: a professione, a regione, et a loco, ubi testimonium dederunt. De primo dicit *ecce magi*: qui secundum communem usum

loquendi vocantur incantatores; sed lingua Persica vocat magos philosophos et sapientes. Isti quidem venerunt ad Iesum, quia gloriam sapientiae, quam possidebant, recognoverunt a Christo. Et sunt quidem primitiae gentium, quia primo venerunt ad Christum. Et impletur, secundum Augustinum, in istorum adventu illud Isaiae VIII, 4: *antequam sciat puer vocare patrem suum, et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci, et spolia Samariae coram rege Assyriorum* etc.; ante enim quam Christus loqueretur, eripuit fortitudinem Damasci, et divitias et spolia Samariae, idest idololatriam. Dimiserunt enim illi idololatriam, et munera obtulerunt. Item considerandum quod ad Christum venerunt aliqui ex Iudaeis, scilicet pastores; aliqui ex gentibus, scilicet magi: ipse enim Christus est lapis angularis, qui fecit utraque unum. Et quare magi et pastores? Quia pastores magis simplices, et isti magis peccatores, ad significandum quod Christus utrosque recipit. Quot autem fuerint illi magi, Evangelista non dicit. Videtur autem, secundum munera, quod fuerunt tres reges, quamvis plures alii in eis repraesentabantur; Is. LX, 3: *ambulabunt gentes in lumine tuo.* De secundo, scilicet de regione, dicit *ab oriente.* Et notandum quod quidam ab oriente exponunt a finibus orientis; sed tunc quomodo in tam paucis diebus venissent? Et respondetur, ut quidam dicunt, quod miraculose venerunt; alii quod dromedarios habuerunt. Chrysostomus tamen dicit, quod stella apparuit eis per duos annos ante nativitatem, et quod tunc se paraverunt, et venerunt Ierosolymam in duobus annis et tredecim diebus. Aliter autem potest exponi, ut dicatur *ab oriente*, idest a quadam regione quae erat prope Ierusalem a parte Orientali; dicuntur enim isti fuisse de secta Balaam, qui dixit Num. XXIV, 17: *orietur stella ex Iacob*, qui Balaam habitabat iuxta terram promissionis in parte Orientali. Sequitur de loco *Ierosolymam venerunt.* Sed quare venerunt Ierusalem? Duplex est ratio. Una quia erat civitas regia; unde regem Iudaeorum in regia civitate quaerebant; item hoc factum fuit ex divina dispensatione, ut primo testimonium ferretur de Christo in Ierusalem, ut adimpleretur prophetia Is. II, 3: *de Sion exibit lex, et verbum domini de Ierusalem.* Consequenter ponitur testimonium, ibi *ubi est qui natus est?* In quo tria dicunt: primo denuntiant regis nativitatem; secundo afferunt nativitatis signum, ibi *vidimus enim stellam eius*; tertio profitentur pium propositum, ibi *et venimus adorare.* Dicunt ergo *ubi est?* Considerandum autem quod isti magi sunt primitiae gentium, et praefigurant in se statum nostrum. Isti enim aliquid supponunt, scilicet Christi nativitatem, et aliquid quaerunt, scilicet locum; et quidem nos fide tenemus Christum, sed aliquid quaerimus, scilicet spe: videbimus enim eum facie ad faciem. II Cor. V, 7: *per fidem ambulamus, et non per speciem.* Sed quaestio est. Cum ipsi audissent regem esse in Ierusalem, quomodo ista dicebant? Omnis enim qui alium regem profitetur in civitate regis, se exponit periculo. Sed certe hoc zelo fidei faciebant. Unde in istis nuntiabatur fides illa intrepida. Infra c. X, 28: *nolite timere eos qui occidunt corpus.* Consequenter proponunt signum huius nativitatis *vidimus.* Et nota quod in istis verbis fuit occasio duorum errorum. Quidam, sicut Priscillianistae, dixerunt omnes actus hominum fato agi et regi. Et confirmant per hoc, *vidimus enim stellam eius.* Ergo natus est sub aliqua stella. Alius error Manichaeorum, qui reprobant fatum, et per consequens istud Evangelium; quia dicebant quod Matthaeus introducit fatum. Sed excluditur error utriusque. Sed antequam procedamus ad expositionem litterae, oportet primo videre quid est fatum, et quomodo sunt haec credenda, et quomodo non. Nota ergo quod videmus multa in rebus humanis per accidens et casualiter accidere. Contingit autem aliquid casuale et fortuitum esse relatum ad causam inferiorem, quod relatum ad causam superiorem non est fortuitum: sicut si aliquis dominus mittat tres ad quaerendum aliquem, et unus nesciat de alio, si occurrant sibi invicem, est eis casuale; sed si referantur ad intentionem domini, non est casuale. Sed secundum hoc fuit duplex opinio de fato. Quidam dixerunt quod ista casualia non reducuntur in aliam causam superiorem ordinantem: et isti sustulerunt fatum, et ultra hoc omnem providentiam divinam. Et fuit, secundum Augustinum, haec opinio Tullii. Sed dicimus quod ista casualia reducuntur in causam superiorem ordinantem. Sed cum fatum dicatur a for faris, quasi quoddam pronuntiatum et prolocutum, a qua causa sit ista ordinatio, est differentia. Quidam enim dixerunt quod est ex virtute corporum supercaelestium. Unde dicunt fatum nihil aliud esse quam dispositio siderum. Alii ista contingentia reducunt in providentiam divinam. Sed primo modo negandum est esse fatum. Actus enim humani non reguntur secundum dispositionem corporum caelestium: quod patet ad praesens, cum multae sint ad hoc rationes efficaces. Primo, quia impossibile est, quod virtus corporalis agat supra virtutem incorpoream, quia nihil inferius in ordine naturae agit in superiorem naturam. In anima autem sunt quaedam potentiae elevatae supra corpus; quaedam potentiae sunt organis affixae, scilicet potentiae sensitivae et nutritivae: et corpora quidem caelestia, quamvis directe agant supra corpora inferiora, et mutent ea per se, per accidens tamen agunt in potentiis organis affixis. In potentiis autem organis non affixis nullo modo agunt necessitando, sed inclinando tantum. Dicimus enim istum hominem iracundum, idest pronum ad iracundiam, et hoc ex causis caelestibus, sed directe electio ut sic in voluntate est. Unde numquam potest fieri tanta dispositio in corpore humano, quin superabundet iudicium liberi arbitrii. Unde quicumque poneret liberum arbitrium sub corporibus caelestibus, de necessitate poneret sensum ab intellectu non differre. Secundo, quia per hoc excluditur omnis cultus divinus, quia tunc omnia essent ex necessitate; et sic tunc etiam regimen reipublicae destrueretur, quia nec oporteret consiliari, neque aliquid providere, et huiusmodi. Tertio, quia nos attribueremus Deo malitias hominum; quod esset ipsum infamare, qui creator est stellarum. Patet ergo quod hoc dicere est contra fidem omnino. Et ideo dicit Gregorius: absit a fidelium cordibus ut fatum aliquid esse dicatur. Si autem vis vocari fatum divinam providentiam, tunc aliquid est. Sed, sicut dicit Augustinus, quia nihil commune debemus habere cum infidelibus, non hoc nomen ei imponere debemus, unde dicit: *linguam corrigas, sententiam teneas.* Non ergo potest dici *vidimus stellam*, idest a qua tota vita eius dependeat; quia, secundum Augustinum, tunc stella non sequeretur generatum, quia tunc Christus magis diceretur fatum stellae, quam e converso. Et notandum quod ista stella non fuit de primis causatis: quod patet ex quatuor. Primo ex motu, quia nulla stella movetur de Septentrione in meridiem. Regio autem Persarum, unde isti magi veniebant, est posita ad Septentrionem. Item, aliae numquam quiescunt; ista autem non continue movebatur. Tertio ex tempore, quia in die nulla lucet; ista autem de die praebebat lucem magis. Quarto ex situ, quia non in firmamento, quod patet, quia isti per eam determinate distinxerunt domum. Ergo dicendum quod ista specialiter creata fuit ad servitium Christi. Et ideo dicit *vidimus stellam eius*, idest ad obsequium eius factam. Quidam autem dicunt, quod ista stella fuit spiritus sanctus, qui, sicut super baptizatum apparuit in specie columbae, ita et nunc in specie stellae. Alii dicunt quod fuit Angelus. Sed dicendum est quod vera stella fuit. Et voluit ostendi sub indicio stellae, primo, quia conveniebat ei. Est enim rex caelorum, et ideo per caeleste indicium voluit manifestari; Ps. XVIII, 1: *caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum*; Iudaeis quidem per Angelos, per quos legem acceperant; Gal. III, 19: *lex data est per Angelos*; gentilibus per stellam, quia per creaturas in cognitionem Dei venerunt; Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Secundo, quia congruebat his quibus demonstrabatur, scilicet gentilibus, quorum vocatio promissa fuit Abrahae in similitudinem stellarum; Gen. XV, 5: *suspice caelum, et numera stellas si potes* et cetera. Unde tam in nativitate, quam in passione factum est signum in caelo, quod omnibus gentibus Christum notum fecit. Item, congruebat omnibus, quia ipse est salvator omnium. Sed dicit *in oriente*, quod exponitur dupliciter. Secundum Rabanum, sic: stella existens in Iudaea apparuit illis gentibus in oriente. Vel: nos vidimus stellam in oriente. Istud melius dicitur. Unde *ecce stella, quam viderant in oriente antecedebat eos.* Item patet ex hoc quod ista secundum situm erat propinqua terrae, quia aliter non distinxisset locum. Ergo non potuisset videri a tam remota regione. Consequenter ponitur pium propositum *et venimus adorare.* Hic est duplex quaestio. Dicit enim Augustinus: numquid isti erant curiosi, quod quandocumque fieret aliquod indicium per aliquam stellam quaererent regem natum? Hoc enim stultum fuisset. Sed dicendum quod non praestaverunt obsequium regi terreno, sed caelesti: in quo virtus divina ostenditur affuisse; quia aliter si terrenum regem quaesissent, totam devotionem amisissent, quando vilibus pannis invenerunt involutum. Sed quaerit iterum Augustinus: quomodo ex stella potuerunt scire, quod homo Deus natus esset? Et respondet quod hoc fuit Angelo revelante; qui enim ostendit eis stellam, misit Angelum qui hoc revelaret. Leo Papa dicit, quod sicut exterius oculi replebantur lumine istius stellae: ita interius radius divinus revelabat. Tertia ratio: quia isti erant de stirpe Balaam, qui dixit: *orietur stella ex Iacob.* Unde habuerunt a prophetia eius. Et ideo videndo tantam claritatem stellae, suspicati sunt, quod rex caelestis natus esset, et ideo quaerebant. Et hoc est *et venimus adorare.* In hoc impletum est illud Ps. LXXI, 11: *et adorabunt eum omnes reges, omnes gentes servient ei.*

Lectio 2

[87331] Super Mt.*, cap. 2 l. 2 Praenuntiata Christi nativitate per magos, hic inquirit de loco nativitatis: et ponuntur tria: primo ponitur motivum ad inquirendum; secundo imponitur inquisitio; tertio inventio veritatis. Secundum ibi *et congregans.* Tertium ibi *at illi dixerunt ei: in Bethlehem Iudae.* Motivum fuit turbatio Herodis; unde *audiens.* Et signanter vocat Herodem regem, ut ostendat esse alium a rege, quem quaerebant. Fuit autem triplex causa turbationis. Prima processit ex ambitione, quam habebat circa custodiam regni sui, propterea quia alienigena erat. Sciebat enim vel audiverat illud Danielis II, 44: *in diebus regnorum Israel suscitabit Deus caeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum eius alteri populo non tradetur* et cetera. Sed in hoc decipiebatur, quia regnum illud spirituale erat; Io. XVIII, 36: *regnum meum non est de hoc mundo.* Unde Herodes turbabatur timens amissionem regni sui; sed magis turbabatur Diabolus timens regni sui destructionem totalem; Io. XII, 31: *nunc princeps mundi huius eiicietur foras.*

Et nota quod homines, sicut dicit Chrysostomus, in sublimibus constituti ex levi verbo contra se prolato conturbantur; Ps. LXXXVII, 16: *exaltatus autem, humiliatus sum et conturbatus*; humiles autem numquam timent. Secunda causa processit ex timore Romani imperii. Statutum enim erat a Romano imperio quod nullus Deus aut rex diceretur sine eorum consensu; unde timebat. Sed iste timor mundanus erat, qui prohibetur; Is. LI, 12: *quis tu ut timeas ab homine mortali, et filio hominis, qui quasi foenum ita arescet?* Tertia ex rubore verecundiae. Verecundabatur enim coram populo ut alius rex vocaretur; similis in hoc Sauli, qui dixit: *peccavi, sed nunc honora me coram senioribus populi mei, et coram Israel* et cetera. I Reg. XV, 30. Sed mirum quod sequitur *et omnis Ierosolyma cum illo.* Videbatur enim quod deberent gaudere. Sed sciendum quod triplicem causam turbationis habuerunt. Prima fuit ipsorum iniquitas; iniqui enim erant, quibus semper detestabilis est conversatio iustorum. Prov. XIII, 19: *detestantur stulti eos qui fugiunt mala.* Secunda ut placerent Herodi; Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius.* Tertia quia timebant ne Herodes hoc audito amplius desaeviret in gentem Iudaeorum. Mystice autem in hoc significatur quod iste terrenus erat. Gregorius: *rex terrae turbatus est, caeli rege nato, quia nimirum terrena altitudo confunditur, cum caelestis celsitudo aperitur.* Is. XXIV, 23: *erubescet luna, et confundetur sol, cum regnaverit dominus exercituum in monte Sion, et in Ierusalem.* Et notandum quod, sicut dicit Augustinus, *quid autem erit tribunal iudicantis, quando superbos reges cuna terrebat infantis? Pertimeant reges ad dexteram patris sedentem, quem rex impius timuit matris ubera lambentem. Et congregans.* Hic ponitur inquisitio. Et, sicut dictum est, Herodes sollicitus erat inquirere, et propter regnum, et propter timorem Romanorum: unde inquisivit veritatem. Sed ad habendam certitudinem de aliquo tria requiruntur ab inquirentibus: creditur enim multitudini, auctoritati, et litteratis. Unde congregavit multos, et auctoritatem habentes, et sapientes. Et hoc est quod dicit *congregans omnes*, quantum ad primum Sap. VI, 26: *multitudo sapientium sanitas est orbis terrarum. Principes sacerdotum*, quantum ad secundum; Mal. II, 7: *labia sacerdotum custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius (...). Et Scribas*, quantum ad tertium: non ad scribendum tantum dicitur, sed ad interpretandum legis Scripturam; per istos quidem volebat investigare veritatem. Eccl. XXXII, 13: *in medio magnatorum loqui non praesumas, et ubi sunt senes non multum loquaris. Sciscitabatur ab eis ubi Christus nasceretur.* Magi regem vocaverunt, sed ipsi Christum quaerebant: sciebant enim ex conversatione cum Iudaeis regem Iudaeorum legitimum inungi. Sed quaeritur: aut ipse credebat prophetiae, aut non. Si credebat, sciebat quod non poterat impediri quin ipse regnaret; quare ergo interfecit pueros? Si non credebat, quare ergo quaerebat? Sed dicendum quod non perfecte credebat, quia ambitiosus erat et ambitio hominem caecum reddit. *At illi dixerunt: in Bethlehem Iudae.* Hic invenitur veritas. Et primo ponitur veritas; secundo confirmatur eius prophetia, ibi *et tu, Bethlehem, terra Iuda.* Et sciendum quod Christus voluit nasci in Bethlehem propter tria. Primo ad vitandam gloriam. Propter hoc enim elegit duo loca: unum in quo nasci voluit, scilicet Bethlehem; alium in quo passus fuit, scilicet Ierusalem. Et hoc est contra illos qui gloriam quaerunt, qui volunt nasci in sublimibus locis, et nolunt pati in loco honoris. Ioan. VIII, 50: *ego gloriam meam non quaero.* Secundo ad confirmationem suae doctrinae, et ostentationem suae veritatis. Si enim natus fuisset in aliqua magna civitate, virtus suae doctrinae potuisset adscribi humanae virtuti; II Cor. VIII, 9: *scitis gratiam domini nostri Iesu Christi.* Tertio ad ostendendum se esse de genere David; Lc. II, 3: *Ioseph et Maria ibant in Bethlehem ut profiterentur ibi, eo quod essent de domo, et familia David.* Competit etiam mysterio, quia Bethlehem interpretatur domus panis: et Christus est ille *panis vivus, qui de caelo descendit*, Io. VI, 51. Consequenter confirmatur veritas. Unde *et tu, Bethlehem*, et cetera. Ex ista prophetia duo possemus considerare: magi enim aliquid annuntiabant, et aliquid quaerebant. Et ex ista prophetia ostenditur utrumque: quia quantum ad primum dicit *et tu Bethlehem*; quantum ad secundum dicit *ex te enim exiet dux.* Et ita confirmatur nativitas Christi duplici testimonio, scilicet stellae et prophetiae, quia in ore duorum vel trium testium est veritas; Deut. XIX, 15: *in ore duorum aut trium testium stabit omne verbum.* Et nota, quod quando erant omnes infideles, data sunt signa corporalium; quando iam erant fideles, data est prophetia; I Cor. XIV, 22: *itaque linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus; prophetiae autem non infidelibus, sed fidelibus.* Et sciendum quod Iudaei dupliciter defecerunt in prolatione prophetiae. Quia ibi dicitur *et tu, Bethlehem Ephrata*, et iterum quia non est ibi, *nequaquam minima es.* Et potest assignari duplex ratio quare mutaverunt. Uno modo potest dici, quod hoc fecerunt ex ignorantia. Alio modo potest dici quod isti usi sunt scienter aliis verbis. Et dicunt sententiam. Quia cum Herodes esset alienigena, non intellexisset auctoritatem prophetae, et ideo dixerunt illud quod notum erat Herodi. Unde dicunt: *terra Iuda*, et *nequaquam minima es*, idest tu non es minima inter millia hominum Iuda; vel *in principibus Iuda*, idest inter principales civitates Iuda. *Ex te enim exiet dux qui regat populum meum Israel.* De isto duce habetur Dan. IX, 25: *usque ad Christum ducem*; et Ps. XXX, 5: *dux mihi eris*: regit enim populum Israel non solum carnaliter, sed etiam spiritualiter; Rom. XI, 1: *numquid Deus repulit populum suum?* et cetera. Ps. LXXIX, 2: *qui regis Israel, intende, qui deducis velut ovem Ioseph.* Et nota quod truncant caudam auctoritatis, scilicet *et egressus eius sicut ab initio, a diebus aeternitatis.* Per quod insinuatur quod non debebat esse rex terrenus, sed caelestis; quod si scivisset Herodes, non fuisset impius. Unde fuerunt causa necis illorum. Item ex illa etiam cauda patet esse falsam interpretationem Iudaeorum, qui exponunt de Zorobabel: quia non convenit ei *et egressus eius ab initio a diebus aeternitatis.* Item non in Iudaea, sed in Babylone natus est. Consequenter inquiritur de persona nati, cum dicit *tunc Herodes, clam vocatis magis, diligenter didicit ab eis tempus stellae quae apparuit eis.* Et primo ponitur inquisitio; secundo inventio inquisiti, ibi *invenerunt eum* etc.; tertio veneratio inventi, ibi *et procidentes adoraverunt eum.* Ad inquirendum personam ex duobus moti sunt: ex persuasione Herodis, et ex ductu stellae. Unde circa primum ponitur exhortatio; secundo studium magorum in mutatione stellae, ibi *qui cum audissent regem abierunt.* Circa primum tria ponuntur: primo enim inquirit tempus; secundo annuntiat locum, ibi *et mittens illos in Bethlehem*; tertio iniungit officium inquisitionis, ibi *ite, et interrogate diligenter de puero.* Dicit ergo *tunc Herodes.* Ubi considerandum quod Iudaei sciebant locum, sed non tempus. Unde confutantur a domino, Lc. XIX, 44: *eo quod non cognovisti tempus visitationis tuae*, et Is. I, 3: *cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui; Israel autem me non cognovit, et populus meus non intellexit.* Ergo inquiritur tempus. Et dicit Chrysostomus quod per biennium ante apparuit istis stella. Alii autem quod in ipsa die nativitatis. Annuntiat locum, ibi *et mittens.* Iungit officium inquisitionis, ibi *ite, et interrogate* et cetera. Et admonet duo: et ad hoc quod impleant praemittit tertium. Quantum ad primum dicit *ite* et cetera. Et quaerit insidiose ad occidendum, sicut illi quibus dicitur Io. VII, 34: *quaeretis me, et non invenietis.* Quantum ad secundum dicit sic *cum inveneritis renuntiate mihi.* Et hoc propter malum etiam dicebat; Eccli. XIII, 14: *ex multa loquela tentabit te.* Quantum ad tertium dicit *ut et ego veniens adorem eum*; et quidem dolose promittit Dei cultum; Ier. IX, 8: *sagitta vulnerans lingua eorum dolum locuta est*; Ps. XXVII, 3: *qui loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum.* Et nota quod cum magi profiterentur regem, iste vocat puerum, quia ex abundantia cordis os loquitur. Nota etiam, quod petit a Iudaeis ubi Christus nasceretur, volens experiri, et tentare utrum gauderent. Consequenter ponitur studium magorum. Duo iniunxerat: quod inquirerent, et reverterentur; sed unum fecerunt magi. Unde *qui cum audissent regem abierunt.* Aliud autem non fecerunt. Tales quidem debent esse auditores, quod bona addiscant, mala vero relinquant; infra XXIII, 3: *quae dicunt facite, secundum opera eorum nolite facere* et cetera.

Lectio 3

[87332] Super Mt.*, cap. 2 l. 3 Supra Evangelista posuit unum motivum magorum, scilicet persuasionem Herodis, hic ponit aliud motivum magorum ad inquirendum Christum, scilicet ducatum stellae; et circa hoc duo facit: primo enim ponit ducatum stellae; secundo effectum laetitiae huius ducatus, ibi *videntes autem stellam, gavisi sunt gaudio magno valde.* Et nota, quod stella primum exequitur suo motu, quia directe ducebat magos ad Christum; item manifestat suo statu pueri locum, ibi *usque dum veniens staret supra ubi erat puer.* Unde quantum ad primum dixit *antecedebat eos.* Ex hoc autem quod dicit *ecce stella, quam viderant in oriente, antecedebat eos*, datur intelligi quod quando magi declinaverunt in Ierusalem, stella disparuit; recedentibus autem ab Herode, apparuit. Disparuit autem propter tria. Primo propter confusionem Iudaeorum, qui cum instructi essent in lege, ut Christum quaererent, et gentes non essent instructae, tamen gentes quaerunt, et Iudaei contemnunt. Unde impletur illud Is. LV, 5: *gentes quae te non cognoverunt, ad te current.* Secundo propter magorum instructionem: non enim solum per stellam dominus voluit se eis manifestare, sed etiam per legem, ut sic adiungeretur cognitioni creaturarum cognitio legis. *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum*, Deut. XIX, 15. Is. VIII, 20: *ad legem magis et ad testimonium.* Tertio propter instructionem nostram. Et instruimur de duobus, secundum Glossam. Primo quod qui humanum auxilium quaerunt, deseruntur a divino. Illicitum est enim humanum auxilium quaerere, non quaerendo divinum; Is. XXXI, 1: *vae qui descenditis in Aegyptum ad auxilium, in equis sperantes, habentes fiduciam super quadrigis, quia multae sunt, et super equitibus, quia praevalidi nimis, et non sunt confisi super sanctum Israel et dominum non requisierunt.* Secundo instruimur quantum ad hoc, quod nos, qui fideles sumus, non debemus quaerere signa, sicut isti, qui *videntes stellam gavisi sunt* etc.; sed debemus esse contenti doctrinis prophetarum, quia signa data sunt infidelibus. In hoc etiam est duplex mysterium. Stella enim significat Christum; Apoc. ult., 16: *ego sum radix David, stella splendida et matutina.* Unde per istam stellam intelligere possumus gratiam Dei, quam amittimus, cum ad Herodem, idest Di-

abolum, accedimus; Eph. V, 8: *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino.* Item, cum ab Herode, idest Diabolo, recedimus, stellam, idest Christi gratiam, invenimus: simile Ex. XIII, 21, ubi dicitur, quod dominus praecedebat Israel, quando exivit de Aegypto, in specie ignis et cetera. Hic autem praecedebat in specie stellae. *Usque dum veniens staret supra ubi erat puer.* Duo intelligimus hic. Unum quod ista stella non erat multum alta, quia aliter non discrevissent domum pueri. Aliud quod stella completo officio suo redacta est in suam materiam. *Ubi erat puer.* Frequenter puerum vocat, ut scias illum esse de quo dicitur Is. IX, 6: *puer natus est nobis.* Consequenter ponitur effectus ducatus huius quantum ad magos. Unde *videntes autem stellam gavisi sunt* et cetera. Gavisi sunt propter spem, quam recuperaverunt. Timebant enim, quia de longinquis partibus venerunt, amittere quod sperabant; Rom. XII, v. 12: *spe gaudentes.* Item addit *gaudio*; aliqui enim gaudent, et non gaudent, quia laetitia humana non est perfectum gaudium; Prov. XIV, 13: *extrema gaudii luctus occupat.* Verum autem et perfectum gaudium de Deo est; Is. LXI, 10: *gaudens gaudebo in domino, et exultabit anima mea in Deo meo.* Tertio addit *magno*, quia isti magna iam cognoscebant de Deo, quia Deum incarnatum, et multum misericordem; Is. XII, 6: *exulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel.* Quarto addit *valde*, quia intense gaudebant; recuperaverant enim quod amiserant; Luc. XV, 10: *gaudium erit Angelis Dei* et cetera. Consequenter agitur de inventione pueri. Unde *et intrantes domum, invenerunt puerum.* Et tangit tria: *domum*, quae, si quaeratur qualis erat, ostenditur Luc. II, 7. Item si quaeratur qualis puer, in nullo ab aliis differebat, sicut dicunt sancti. Quantum ad apparentiam, non loquebatur, infirmus videbatur, et huiusmodi. Item si quaeratur qualis mater, respondetur, qualis est uxor carpentarii. Et hoc ideo dico, quia si isti quaesivissent regem terrenum, videndo ista scandalizati fuissent; sed videntes vilia, et considerantes altissima, moti sunt ad admirationem, et adoraverunt eum. Et hoc est *et procidentes adoraverunt eum.* Sed quare non fit mentio de Ioseph? Dicendum quod divina dispensatione factum est quod non adesset, ne istis qui primitiae gentium erant, daretur suspicio pravae opinionis. Consequenter tangitur reverentia quam exhibuerunt ad puerum, ibi *et procidentes.* Et fuit triplex: in adorando, offerendo et obediendo. Dicit ergo *et procidentes adoraverunt eum*, tamquam Deum in homine latentem; Ps. LXXI, 9: *coram illo procident Aethiopes.* Item offerendo, reverentiam exhibuerunt; unde *et apertis thesauris suis.* Consuetudo enim erat apud Persas, quod semper cum munere adorabant; et hoc est *et apertis thesauris suis, obtulerunt ei munera, aurum, thus et myrrham.* Ps. LXXI, 10: *reges Tharsis et insulae munera offerent, reges Arabum et Saba dona adducent.* Is. LX, 6: *omnes de Saba venient, aurum et thus deferentes, et laudem domino annuntiantes.* Mystice considerandum est quod isti non in via, sed tunc primo aperuerunt thesaurum, quando venerunt ad Christum: similiter nos bona nostra in via non debemus manifestare. Unde reprehenditur hoc inf. XXV de virginibus, et XIII, 44 dicitur: *simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro, quem qui invenit homo abscondit, et prae gaudio illius vadit, et vendit universa quae habet et emit agrum illum. Obtulerunt ei munera* et cetera. Aliqui assignant rationem istorum munerum litteralem et dicunt isti, quod tria invenerunt: domum sordidam, puerum infirmum, et matrem pauperem. Et ideo obtulerunt aurum ad sustentationem matris, myrrham ad sustentationem membrorum pueri, thus ad tollendum foetorem. Sed dicendum, quod aliquid mystice hic praetenditur, et potius ista tria ad tria referuntur, quae offerre debemus, sc. fidem, actionem et contemplationem. Quantum ad fidem dupliciter: primo quantum ad ea, quae in Christo concurrunt. Scilicet regia dignitas; Ier. XXIII, 5: *regnabit rex, et sapiens erit* etc.; et ideo in tributum obtulerunt *aurum.* Sacerdotii magnitudo; et ideo *thus* in sacrificium. Hominis mortalitas; et ideo *myrrham.* Item quantum ad fidem Trinitatis, quia designantur in nobis personae Trinitatis. Secundo possunt referri ad actionem nostram. Per aurum enim potest signari sapientia; Prov. II, 4: *si quasi thesauros effoderis illam, tunc intelliges timorem domini.* Per thus oratio devota; Ps. CXL, 2: *dirigatur, domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo* et cetera. Per myrrham mortificatio carnis: Col. III, 5: *mortificate membra, quae sunt super terram*; Cant. V, 5: *manus meae distillaverunt myrrham.* Quantum autem ad contemplationem, per ista tria possunt significari vel tres sensus sacrae Scripturae, scilicet litteralis, sub quo comprehenditur allegoricus, anagogicus et moralis; vel tres partes philosophiae, scilicet moralis, logica et naturalis: omnibus enim his debemus uti ad servitium Dei. Consequenter ponitur quomodo reverentiam exhibuerunt in obediendo. Unde *et responso accepto in somnis, ne redirent ad Herodem, per aliam viam reversi sunt in regionem suam.* Sed quomodo responsum acceperunt qui non interrogaverunt? Sed dicendum quod dominus respondet aliquando interrogationi mentali, et isti intus quaerebant quid placeret Deo de reversione; Ex. XIV, 15: *quid clamas ad me?* Sed numquid sunt revelationes immediate a Deo? Dionysius probat quod non, nisi mediantibus Angelis. Quare ergo non nominat Angelum? Sed dicendum, quod quandoque Scriptura facit mentionem de Deo, et non de Angelo, hoc fit per quamdam excellentiam illius manifestationis; Gal. III, 19: *lex ordinata per Angelum in manu mediatoris*; Act. VII, 37: *hic est Moyses, qui dixit filiis Israel: prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris, tamquam me ipsum audietis* et cetera. Unde quod dicit Glossa, quod hoc fuit immediate per Deum, refertur ad modum loquendi Scripturae. *Per aliam viam reversi sunt in regionem suam.* In hoc ostenditur quod ad regionem nostram Paradisum, a qua per peccatum expulsi sumus, per obedientiam pervenimus. Prov. IV, 27: *vias quae a dextris sunt novit dominus; perversae vero sunt quae sunt a sinistris.* Chrysostomus hic dicit, quod isti reversi egerunt sanctam vitam, et postea facti sunt coadiutores s. Thomae apostoli; tamen nihil de eis invenitur scriptum in sacra Scriptura post recessum eorum.

Lectio 4

[87333] Super Mt.*, cap. 2 l. 4 Supra habitum est quomodo nascenti Christo magi testimonium perhibuerunt, nunc autem agitur quomodo innocentes testimonium perhibent, non loquendo sed moriendo. Et circa hoc tria facit Evangelista. Primo enim ponitur occultatio Christi; secundo interfectio puerorum, ibi *tunc Herodes*; tertio ponitur reditus ipsius Christi, ibi *defuncto Herode.* Circa primum tria facit. Primo enim ponitur admonitio Angeli; secundo ostenditur obedientia Ioseph; tertio impletio prophetiae. Secundum ibi *ut adimpleretur.* Circa primum tria tanguntur. Primo ponitur tempus apparitionis; secundo describitur ipsa apparitio et modus apparitionis ibi *ecce Angelus*; tertio ponitur ipsa admonitio facta per Angelum, ibi *surge et accipe puerum.* Tempus

describitur ibi *qui cum recessissent.* Et intelligendum quod non statim post recessum magorum facta est ista apparitio, quia totum quod dicitur Luc. II, 6, debet interponi, scilicet de purificatione: *postquam impleti sunt dies* et cetera. Non enim Herodes statim cogitavit de interfectione puerorum. Unde cum dicit *qui cum recessissent*, debet interponi tota historia purificationis. Consequenter ponitur ipsa apparitio; unde *ecce Angelus apparuit in somnis* et cetera. In somnis dicitur apparere, quia tunc homines ab actibus exterioribus cessant, et talibus fit revelatio per Angelos; Ps. IV, 9: *in pace in idipsum dormiam, et requiescam*; Prov. III, 24: *quiesces, et suavis erit somnus tuus.* In ista admonitione tria ponuntur. Primo enim persuadet Angelus fugere; secundo determinat moram; tertio assignat causam. Dicit ergo *surge.* Et nota, quod, sicut dicit Hilarius, beata virgo ante nativitatem ab Angelo nominatur coniux, supra I, 5, sed post nativitatem non. Et hoc propter duo. Primo ad commendationem virginis; sicut enim virgo concepit, ita virgo peperit. Secundo propter dignitatem eius: erat enim mater Dei, qua dignitate nulla maior, et denominatio fit a digniori. Item quod, sicut dicit Chrysostomus, puer non venerat propter matrem, sed potius e converso; et ideo dicit *accipe puerum, et matrem eius* et cetera. Sed quare *fuge in Aegyptum?* Nonne dicit Ps. XVIII, 15: *dominus adiutor meus, et redemptor meus?* Sed sciendum quod propter tria fugit. Primo ad manifestandam suam humanitatem; sicut enim divinitas in stella apparuit, ita humanitas in fuga. Phil. II, 7: *in similitudinem hominum factus.* Secundo propter exemplum; illud enim exemplo ostendit, quod verbo docuit. Infra X, 23: *cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam.* Tertio propter mysterium: sicut enim voluit mori, ut nos a morte revocaret, ita voluit fugere, ut fugientes a facie sua propter peccatum revocaret. Ps. CXXXVIII, 7: *quo ibo a spiritu tuo? Et esto ibi.* Sed quare potius in Aegyptum, quam alibi in aliam regionem? Dicendum propter duas rationes. Prima est, quia proprium est Dei, ut memor sit misericordiae in ira, Hab. III, 8. Dominus enim iratus fuit contra Aegyptios persequentes filios Israel, quia filii Israel erant primogenitus Dei. Et ideo datum est ei, ut obsequeretur unigenito; Is. XIX, 1: *ecce dominus ascendet super nubem levem, et ingredietur Aegyptum* etc.; ibid. IX, 2: *populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam: habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis*; Io. I, 14: *vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae, et veritatis.* Secunda, quia ipse induxerat tenebras in Aegypto, ideo voluit eam primo illuminare; et ideo bene ibi fugit; Is. IX, 2: *populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam; habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis.* Nota quod quando aliquis vult fugere peccatum, primo debet excutere pigritiam; Eph. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Secundo debet accipere fiduciam a matre, et filio, scilicet Christo; Eccli. XXIV, 25: *in me omnis spes vitae et virtutis.* Tertio debet fugere a peccato adiutus auxilio matris et pueri; Ps. LIV, 8: *ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine.* Subdit causam huius fugae *futurum est enim, ut Herodes quaerat puerum ad perdendum eum.* Deceptus fuit Herodes, quia voluit perdere qui venerat regnum suum communicare; Lc. XXII, 29: *et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum.* Secundo, quia eum qui non gloriam mundanam quaerebat; Hebr. XII, 2: *qui proposito sibi gaudio, sustinuit crucem. Qui consurgens.* Hic ponitur executio mandati angelici, et ponit eam quantum ad fugam, et quantum ad moram. Unde *qui consurgens accepit puerum et matrem eius.* Et fit mentio de tempore, unde dicit *nocte*, propter timorem et tribulationem, secundum illud Is. XXVI, 9: *anima* *mea desideravit te in nocte*, idest in tribulatione; in tribulationibus enim recurrendum est ad Deum: Os. VI, 1: *in tribulatione sua mane consurgent ad me. Qui consurgens.* Tunc adimpletum est illud Is. XIX, 1: *ecce dominus ascendet super nubem levem, et ingredietur Aegyptum*; quod ad litteram impletum est. *Et erat ibi.* Dicitur quod septem annos fuit ibi, et habitavit in civitate Heliopoli. Quantum autem ad mysterium, per Ioseph signantur praedicatores, hoc est apostoli, qui ponuntur ad expellendas tenebras per doctrinam, qui recedentes a Iudaeis conversi sunt ad gentes; Act. XIII, 16: *vobis oportebat primum loqui verbum Dei; sed quoniam repellitis illud, et indignos vos iudicatis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes. Et esto ibi usque dum dicam tibi*, idest usquequo finiatur infidelitas Iudaeorum. Rom. II, 25: *caecitas ex parte contigit in Israel.* Consequenter adhibet testimonium prophetiae; unde dicit *ut adimpleretur quod dictum est a domino per prophetam.* Istud est, secundum translationem Hieronymi, Osee c. XI, 1. In translatione autem Septuaginta non est ita, sed *ex Aegypto vocavi filium eius.* Videtur hic esse quaestio: quia non videtur hoc facere ad propositum, quia praemittitur ibi, *puer Israel* etc., et sic loqui videtur de vocatione Israel de Aegypto. Sed dicendum quod in omnibus auctoritatibus, quae in Evangeliis vel in epistolis ponuntur de Christo, quaedam distinctio notanda est; quia quaedam dicuntur specialiter de Christo sicut illud Is. LIII, 7: *tamquam ovis ad occisionem ducetur*; quaedam autem dicuntur de quibusdam secundum quod duxerunt figuram Christi. Et sic est ista auctoritas: isti enim non fuerunt filii Israel, nisi inquantum similitudinem gesserunt veri filii unigeniti. Et hoc est: *ex Aegypto vocavi filium meum*, scilicet specialem. *Tunc Herodes.* Hic agitur de interfectione puerorum; et circa hoc duo facit. Primo ponitur occasio interfectionis; secundo ponitur interfectio; ibi *et mittens occidit omnes pueros*; tertio inducuntur prophetiae, ibi *tunc impletum est.* Occasio fuit ira Herodis: unde *tunc Herodes iratus est.* Iac. I, 20: *ira viri iustitiam Dei non operatur.* Et notandum quod quando aliquis rex amissionem regni suspicatur, cito irascitur et accenditur. *Videns quoniam illusus esset a magis, iratus est valde.* Et dicitur iratus valde propter duo: quia quando aliquis irascitur, de modica occasione fortiter accenditur. Unde quia in suspicione erat amissionis regni, et illusus fuit a magis, *iratus est valde.* Eccli. XI, 34: *a scintilla una augetur ignis. Et mittens.* In ira ista fuit crudelitas quantum ad tria: quantum ad locum, quantum ad multitudinem et quantum ad tempus. Quantum ad multitudinem, ut unum quaereret, omnes occidit. Unde dicitur *et mittens occidit omnes pueros.* Et nota quod dicit Augustinus quod *iste numquam profuisset tantum obsequio, quantum profuit odio.* Sed quaeritur, cum non habuerint liberum arbitrium, quomodo dicti sunt mori pro Christo. Sed, sicut dicitur Io. III, 17, *non misit Deus filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Numquam enim Deus permisisset eos occidi, nisi fuisset eis utile. Unde dicit Augustinus quod idem est dubitare utrum profuerit illis ista occisio, quod est dubitare utrum pueris prosit Baptismus: passi sunt enim ut martyres et Christum moriendo confessi sunt, quamvis non loquendo. Apoc. VI, 9: *vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei.* Secunda crudelitas est, quia occidit *in omnibus finibus*, timebat enim ne fugeret, scilicet ad aliquam civitatem. Et contigit ei sicut bestiae vulneratae, quae non attendit quem vulnerare debeat; Prov. XXVIII, v. 15: *leo rugiens, et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem.* Tertia quantum ad tempus. Unde *a bimatu*, idest duorum annorum. Et nota quod Augustinus dicit quod illo anno, quo Christus natus est, innocentes sunt occisi. Sed quare dicit *a bimatu et infra?* Dicunt quidam quod stella apparuit per duos annos ante; unde Herodes dubitabat utrum a tempore stellae natus fuisset. Et ideo dicit *secundum tempus quod exquisierat a magis.* Alii autem dicunt quod isti non sunt occisi eodem anno, sed post duos annos. Sed quare tantum distulit? Triplex ratio redditur a diversis. Una est, quia a principio putabat quod magi fuissent decepti et quod nihil invenissent, sed postquam audivit multa verba de Christo a Zacharia et Simeone et Anna, tunc motus fuit ad quaerendum. Alii dicunt quod hoc fecit ex cautela: timebat enim ne puerum, quem quaerebat, parentes occultassent. Unde primo voluit eos assecurare. Alii quod occupatione impeditus, quia misit post magos usque ad Tharsum Ciliciae et fecit incendi naves eorum. Item fuit occupatus, quia citatus fuit Romae accusatus a filiis. Et sic post reversionem incepit saevire. Et dicit *et infra* etc., quia cogitavit illum esse tantae potentiae, quod posset commutare faciem suam. Per istam occisionem significatur occisio martyrum, quia pueri per humilitatem et innocentiam, infra XIX, 14: *sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire*; item infra XVIII, 3: *nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum. In Bethlehem, et in omnibus finibus eius*; quia per totum mundum occiduntur: Act. I, v. 8: *eritis mihi testes*, scilicet moriendo. Duo anni sunt duplex caritas, Dei et proximi, quia *fides sine operibus mortua est*, Iac. c. II, 20. Et nota quod nato Christo, statim persecutio saevit, quia statim quando quis convertitur ad Christum, incipit tentari. Eccli. II, v. 1: *fili, accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et in timore, et praepara animam tuam ad tentationem. Tunc impletum est quod dictum est per Ieremiam prophetam.* Posita occisione puerorum, hic more suo Evangelista prophetiam annuntiantem ponit, quae est Ier. c. XXXI, 15: *vox in Rama audita est, lamentationis, luctus et fletus, Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari super eis, quia non sunt.* Et notandum quod, sicut dicit Hieronymus, ubicumque per apostolos et Evangelistas introducitur aliqua auctoritas veteris testamenti, non oportet introducere verbum ex verbo semper, sed sicut dedit eis spiritus sanctus, aliquando sensum ex sensu in usu nostro. Ita habemus Ier. XXXI, 15: *vox in excelsis audita est lamentationis, luctus et fletus, Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari super eis, quia non sunt.* Et sensus idem est. Et considerandum quod, quantum ad hanc auctoritatem pertinet, ista est una de illis quae introducuntur in Evangelio, quae tamen sensum litteralem habet, qui est figura eius, quod fuit in novo testamento. Unde ad intellectum eius consideranda est quaedam historia, quae legitur Iudicum XIX ubi dicitur quod propter peccatum commissum circa uxorem Levitae fere tota tribus Beniamin extincta est; et dicitur quod ibi fuit maximus planctus, ita quod fuit auditus de Gabaa usque in Rama longe a Bethlehem per duodecim miliaria. Hoc dicitur Rachel plorare, quia mater fuit Beniamin; et est locutio figurativa, scilicet ad exprimendum magnitudinem doloris. Sed haec est prophetia de praeterito. Alio modo est de futuro dupliciter. Quia uno modo potest referri ad captivitatem Israel, qui quando in captivitatem ducebantur, dicuntur in via iuxta Bethlehem plorasse; et tunc dicitur Rachel plorasse, quia sepulta erat ibi, Gen. XXXV, 19. Et dicitur hoc eodem modo loquendi quo locus dicitur plorare mala quae in loco accidunt. Vult ergo dicere propheta quod sicut maximus dolor et luctus fuit, quando extincta est tribus Beniamin, ita futurus est maximus alius tempore captivitatis. Tertio modo exponitur sic. Evangelista assumit factum de occisione innocentum et exaggerat istum dolorem quadrupliciter. Ex diffusione doloris, ex multitudine doloris, ex materia, et inconsolabilitate. Dicit ergo: *vox in Rama.*

Quaedam civitas est in tribu Beniamin, Iosue XVIII, 25, et potest accipi pro civitate Liae. Hic autem accipitur pro excelso; et potest dupliciter exponi. Primo sic: *vox*, in excelso prolata, *audita est*, quia vox quae in loco alto est, longe lateque diffunditur; Is. XL, 9: *supra montem excelsum ascende tu qui evangelizas Sion, exalta in fortitudine vocem tuam.* Vel *audita est* in excelso, idest in caelo apud Deum; Eccli. XXXV, 21: *oratio humiliantis se nubes penetrabit, et donec propinquet, non consolabitur, et non discedet donec altissimus aspiciat.* Et iterum: *nonne lacrimae viduae ad maxillam descendunt, et exclamatio eius super deducentes eas? Ploratus*: hoc potest referri ad fletum infantium occisorum. *Et ululatus multus*; hoc ad matrum ploratus. Vel utrumque ad pueros: *ploratus* inquantum elevabantur a militibus, *ululatus* inquantum iugulabantur. Maior est dolor matrum, quam filiorum. Item matrum erat dolor assiduus, puerorum fuit brevis: propter quod dicit Zach. XII, 10: *plangent eum quasi super unigenitum, et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti.* Item ex materia doloris, quia de morte filiorum. Unde Rachel plorat. Sed obiicitur, quia Bethlehem non erat in tribu Beniamin, sed in tribu Iuda, qui fuit filius Liae. Et solvitur tripliciter. Primo, quia Rachel sepulta fuit iuxta Bethlehem, Gen. XXXV, 19. Et ita ploravit pueros eo modo, quo aliquis locus dicitur plorare; Ier. II, 12: *obstupescite, caeli, super hoc, et portae eius, desolamini vehementer, dicit dominus.* Vel aliter. Supra habitum est quod Herodes occidit pueros in Bethlehem, et in omnibus finibus eius et cetera. Bethlehem autem erat in confinio duarum tribuum, scilicet Iudae et Beniamin; unde de pueris Beniamin occisi sunt: et sic cessat obiectio, sicut exponit Hieronymus. Augustinus autem aliter exponit et dicit quod consuetudo est quod quando alicui aliqua prospera succedunt, ille, quando adversitates veniunt, magis dolet. Lia et Rachel sorores fuerunt, et isti qui occisi sunt fuerunt de filiis Liae. Et sic corporaliter occisi sunt, ne aeternaliter punirentur, ut in facto Gabaa. Dicitur ergo plorare videns filios suos occidi et damnari. Vel per Rachel Ecclesia signatur, quia interpretatur videns Deum, et Ecclesia per fidem videt: quae plorat filios suos occisos, non quia occisi sunt, sed quia per ipsos poterat alios acquirere. Vel non plorat propter occisos, sed propter occidentes. Sequitur de inconsolabilitate doloris: *et noluit.* Et exponitur illud multipliciter. Primo ut referatur ad populum, qui tunc erat. Consolatio enim debetur quamdiu speratur aliquod remedium; sed quando non speratur, non est consolatio, sicut patet in infirmo desperato; et ideo dicit, ut referatur ad opinionem matrum, *quia non sunt*, quia scilicet non apparent; Gen. XXXVII, 30: *puer non comparet.* Vel *noluit consolari, quia non sunt*, idest ac si non essent: consolatio enim non debetur nisi de malis. Unde secundum hoc refertur ad opinionem Ecclesiae, quae habet eos tamquam regnarent; unde, sicut de regnantibus, gaudet de eis, I Thess. IV, v. 12: *nolumus vos ignorare de dormientibus, ut non contristemini, sicut et ceteri qui spem non habent* vel *noluit consolari* de praesenti, sed expectat consolationem in futuro; infra V, 5: *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Consequenter agitur de revocatione Christi; unde *defuncto Herode, ecce Angelus domini apparuit in somnis Ioseph.* Et primo ponitur apparitio Angeli; secundo mandatum Angeli; tertio executio mandati Angeli. Circa primum tria ponuntur. Primo describitur tempus; secundo persona; tertio modus apparitionis. Dicit ergo *defuncto Herode*: non ille qui fuit in morte Christi, quia ille fuit filius istius. *Ecce Angelus apparuit.* Notandum quod omnis turbatio Ecclesiae secundum mysterium terminatur per mortem persecutorum quia *in perditione impii erit laudatio* Prov. XI, 10. Item nota quod infidelitate Iudaeorum terminata, Christus redibit ad eos. Rom. XI, 26: *et tunc omnis Israel salvus fiet. Ecce (...) apparuit.* Notandum quod talis est ordo Angelorum et hominum, ut divinae illuminationes non fiant nobis nisi per Angelos; ad Hebr. I, 14: *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis.* Unde etiam Christus secundum quod homo, voluit per Angelos nuntiari. Modus, ibi *in somnis Ioseph in Aegypto.* Mandatum, ibi *surge, et accipe puerum.* Non dicit filium, non coniugem, sed puerum, ut designetur dignitas pueri, et integritas matris. In hoc significatur, quod Ioseph non fuit ei datus ad carnalem copulam, sed ad ministerium et custodiam. Consequenter assignat causam *defuncti sunt enim qui quaerebant animam pueri.* Sed quaeritur, quare dicit *sunt.* Non enim nisi Herodes mortuus erat. Hoc solvitur dupliciter. Primo quia iste tot mala fecerat, quod Iudaei gaudebant de morte eius: qui praesentiens mandavit adhuc vivens sorori suae, quod nobiliores de Iudaeis interficeret in morte sua; et isti quaesiverant animam pueri cum Herode; et hoc est *defuncti sunt enim qui quaerebant animam pueri.* Vel aliter. Mos est sacrae Scripturae ponere plurale pro singulari: unde *mortui sunt*, idest mortuus est et cetera. Unde in hoc quod dicit *qui quaerebant animam pueri*, destruitur error Apollinaris, qui dixit, quod divinitas erat in Christo loco animae. Ponitur executio huius mandati *qui consurgens, accepit puerum et matrem eius*; et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo reversus est in terram Israel; secundo quam partem vitavit; tertio qua parte declinavit, ibi *et admonitus in somnis secessit in partes Galilaeae.* Dicit ergo *qui consurgens.* Notandum, quod Angelus non dixit vade in terram Iuda, vel in Ierusalem, sed universaliter *in terram Israel*, sub qua etiam Galilaea potest comprehendi. Unde potest dici, quod Ioseph intravit fines terrae, quam habitabat Iudas. Consequenter ponitur quam partem vitavit, ibi *audiens autem quod Archelaus regnaret in Iudaea.* Et notanda est hic historia Herodis. Iste Herodes habuit sex filios, et ante mortem suam occidit Alexandrum et Aristobolum; in morte autem sua mandavit ut occideretur Antipater. Unde tres remanserunt, inter quos Archelaus primogenitus fuit, et usurpavit sibi regnum; sed tandem accusatus a Iudaeis apud Caesarem Augustum, ablatum fuit ei regnum et divisum fuit in quatuor partes, et duas habuit Archelaus, duas alias alii diviserunt sibi, ita quod unam tetrarchiam habuit Herodes, aliam Philippus, sicut habetur Lc. III, v. 1. Iste Archelaus missus est in exilium post novem annos regni sui. *Et admonitus in somnis.* Dixerat primo Angelus, quod iret ad terram Israel; sed quia Ioseph nondum intellexerat, ideo Angelus, qui prius indeterminate revelaverat, nunc determinat. Et hoc est *et admonitus (...) secessit in partes Galilaeae.* Sed contra. Sicut Archelaus in Iudaea, ita Herodes in Galilaea regnabat. Sed dicendum, quod hoc fuit statim post mortem Herodis, quando Archelaus tenebat totum, quia postmodum facta est divisio. Sed tunc etiam quaeritur, quare non timuit Archelaum. Dicendum, quod in Ierusalem erat sedes regni; unde ibi quasi semper morabatur. Sed quaeritur, quare Luc. II, 41 dicitur quod singulis annis ducebant puerum in Ierusalem. Et solvit Augustinus, quod secure ducebant per turbam magnam, quae tunc ascendebat; sed periculum fuisset si ibi diu moratus fuisset. Item quaeritur, quare innuit Evangelista quod quasi per accidens venit Ioseph in Nazareth, sed Lc. II, 39 dicitur quod in Nazareth habuit proprium domicilium. Sed dicendum, quod Angelus dixerat ei, quod iret in terram Israel, quae stricte accepta non continebat Galilaeam, nec Nazareth: et sic intellexit Ioseph; et ideo non proponebat ire in Nazareth. *Ut adimpleretur quod dictum est per prophetam: quoniam Nazaraeus vocabitur.* Hoc non invenitur scriptum, sed potest dici, quod ex multis locis colligitur. Nazarenus igitur interpretatur sanctus: et quia Christus dicitur sanctus; Dan. IX, 24: *donec ungatur sanctus*; ideo signanter dicitur *per prophetam.* Vel potest dici, quod per Nazarenum interpretatur floridus; et hoc habetur Is. XI, 1: *egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet* etc.; et convenit cum eo, quod dicitur Cant. II, 1: *ego flos campi et lilium convallium.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

a capite III ad caput IV

Reportatio Petri de Andria

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 3

Lectio 1

[87334] Super Mt.*, cap. 3 l. 1 Supra egit Evangelista de ingressu Christi in mundum; nunc autem agit de eius processu, qui quidem est attendendus secundum processum suae doctrinae: ad hoc enim venit, Io. XVIII, 37. Circa doctrinam autem duo considerantur. Primo enim ponitur praeparatio ad doctrinam; secundo ponitur ipsa doctrina cap. V. Ad doctorem autem evangelicae doctrinae duo requiruntur. Primo ut sit velatus sacris mysteriis; secundo ut probatus sit virtutibus: et sic duo praemittuntur ante doctrinam, scilicet Baptismus eius, et tentatio cap. IV. Circa primum duo facit. Primo introducitur Ioannis Baptismus, ibi *exibat ad eum Ierosolyma*; secundo instructio baptizatorum, ibi *videns autem multos.* Invitantur autem dupliciter a Ioanne, scilicet verbo et exemplo. Secundum ibi *ipse autem Ioannes habebat vestimentum de pilis camelorum* et cetera. Circa doctrinam Ioannis tria facit, sive tanguntur. Primo persona doctoris introducitur; secundo ponitur doctrina; tertio confirmatio. Secundum ibi *poenitentiam agite*; tertium ibi *hic est enim de quo dictum est.* Circa personam quinque ponuntur, scilicet tempus, persona, officium, studium, et locus. Primum ibi *in diebus illis* et cetera. Et notandum quod tempus praedicationis Lucas describit per principes reipublicae et Iudaeorum. Illud ergo quod dicit Lucas, exprimitur hic, cum dicit *in diebus illis.* Nec debet hoc referri ad dies, de quibus facta est mentio, scilicet ad tempus infantiae Christi; non enim est intelligendum hoc fuisse in diebus illis, in quibus Christus reversus est de Aegypto. Sed hoc sic ponitur, quia Christus habitavit continue in Nazareth; Luc. II, 40: *puer autem crescebat, et confortabatur plenus sapientia, et gratia Dei erat in illo.* Secundo ponitur persona, ibi *venit Ioannes*; venit, idest apparuit, qui primo occultus erat. Hic est de quo Io. I, 7: *hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine.* Sed quare Christus voluit eius testimonium, cum haberet testimonium operum? Dicendum quod propter tria. Primo propter nos qui ducimur in cognitionem spiritualium per ea quae sunt similia nobis; Io. I, 7: *hic venit ut testimonium perhiberet de lumine.* Et quare? *Ut omnes crederent per illum.* Secundo propter malitiam Iudaeorum, quia non solum Christus sibi testimonium perhibet, secundum quod ipsi dicebant, Io. VIII, 13: *tu de teipso testimonium perhibes*, sed etiam alius; Io. V, 33: *vos misistis ad Ioannem, et testimonium perhibuit veritati.* Tertio ad ostendendum aequalitatem Christi ad patrem, quia sicut pater praenuntios habuit, scilicet prophetas, ita Christus; Luc. I, 76: *tu, puer, propheta altissimi vocaberis: praeibis enim ante faciem domini parare vias eius.* Tertio ponitur officium baptizandi. Hoc fuit speciale eius officium, quia primus baptizavit, et fuit eius Baptismus praeparatorius ad Baptismum Christi: quia si Christus novum ritum adiunxisset, statim potuissent homines scandalizari. Et ideo praevenit Ioannes ut praepararet homines ad Baptismum; Io. I, 31: *ut manifestetur in Israel.* Quarto ponitur studium, quia venit, ut diligenter praedicaret. Et hoc est *praedicans Baptismum.* Christus quidem baptizaturus ista adiunxit, Matth. ult., 19: *ite, docete*

omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti. Ioannes autem in utroque praeparavit viam. Et notandum quod Ioannes in trigesimo anno hoc fecit, in qua aetate David etiam factus est rex, et Ioseph gubernacula regni Aegypti suscepit, Gen. XLI, 46. Per quod datur intelligi, quod ad nullum officium debet aliquis assumi ante perfectam aetatem. Quinto ponitur locus *in deserto*. Praedicavit autem in deserto propter quatuor. Primo ut quietius audirent: in civitate enim multi curiosi impedientes convenissent, sed in deserto non nisi studiosi ibant; Eccle. XII, 11: *verba sapientium sicut stimuli, et quasi clavi in altum defixi, quae per magistrorum consilium data sunt a pastore uno.* Secundo quia congruebat suae praedicationi; quia ipse poenitentiam praedicabat. Talis autem debet esse locus poenitentiae, vel corporaliter, vel mentaliter; Ps. LIV, 8: *ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine.* Tertio ad designandam conditionem Ecclesiae, quae per desertum significatur: datur enim intelligi, quod non est in synagoga praedicatio salutis, sed in Ecclesia; Is. LIV, 1: *laetare, sterilis, quae non paris; decanta laudem, et, hinni, quae non pariebas, quoniam multi filii desertae, magis quam eius quae habebat virum, dicit dominus.* Quarto ad designandam conditionem Iudaeae, quae iam derelinquebatur a Deo; inf. XXIII, 38: *ecce relinquetur vobis domus vestra deserta.* Sequitur *poenitentiam agite* et cetera. Ioannes annuntiat quamdam novam vitam, sicut dicit Augustinus in libro de poenitentia: nullus qui suae voluntatis arbiter constituitur, potest novam vitam inchoare, nisi poeniteat veteris vitae. Quaere in Glossa. Et ideo primo monet ad poenitentiam; secundo annuntiat salutem, ibi *appropinquabit enim regnum caelorum.* Item *poenitentiam agite*, per quam est remissio peccatorum. Chrysostomus: nato filio Dei, Deus misit praeconem in mundum. Et notandum quod aliud est poenitentiam agere et poenitere. Ille poenitet qui peccata deflet, et flenda non committit. Et sciendum, quod totum refertur ad propositum mentis, ut scilicet dicatur et flenda non committit, idest, proponit non committere: hoc enim requirit poenitentia. Poenitentiam autem agere est satisfacere pro peccatis; Luc. III, 8: *facite fructus dignos poenitentiae.* Et fit hic quaestio. Cum omnia peccata dimittantur in Baptismo, quare Ioannes praenuntians Baptismum Christi, incepit a poenitentia? Et respondetur in Glossa, quod triplex est poenitentia, scilicet ante Baptismum, quia oportet ut doleat de peccatis quando accedit; secunda post Baptismum, de mortalibus; tertia, de venialibus. Hic agitur de poenitentia quae est post Baptismum; unde Petrus dixit Act. II, 38: *poenitentiam agite*, scilicet ut sitis parati ad salutem consequendam. *Appropinquabit.* Et nota quod numquam in Scriptura veteris testamenti invenitur promissum regnum caelorum; sed primo Ioannes nuntiat, quod pertinet ad dignitatem eius. Regnum autem caelorum in Scriptura quatuor modis accipitur. Quandoque enim dicitur ipse Christus habitans in nobis per gratiam; Luc. XVII, 21: *regnum Dei intra vos est.* Et dicitur regnum caelorum, quia per inhabitantem gratiam inchoatur nobis via caelestis regni. Secundo, sacra Scriptura; infra XXI, 43: *auferetur a vobis regnum Dei*, idest sacra Scriptura. Et dicitur regnum, quia lex eius ducit ad regnum. Tertio, dicitur praesens Ecclesia militans; infra XIII, 47: *simile est regnum caelorum sagenae missae in mare, et ex omni genere piscium congreganti* et cetera. Et dicitur regnum caelorum, quia ad modum caelestis Ecclesiae est institutum. Quarto dicitur regnum caelorum caelestis curia; infra VIII, 11: *venient ab oriente, et occidente, et recumbent cum Abraham, et Isaac, et Iacob in regno caelorum.* Ante tempus autem Ioannis non fiebat mentio, nisi de regno Iebusaeorum, Ex. III, 8, sed modo promittitur regnum caelorum suae Ecclesiae. Consequenter ponitur confirmatio huius praedicationis *hic est de quo dictum est per Isaiam prophetam* et cetera. Et, sicut dicit Augustinus, istud potest dupliciter exponi. Primo quod hoc, scilicet *hic est de quo scriptum est*, sint verba Evangelistae; et tunc sensus est planior. Secundo, illud introducitur a Matthaeo, velut sint verba Ioannis poenitentiam agentis. Unde *hic est*, idest ego sum; et loquitur de se sicut de alio, sicut Ioan. I loquitur de alio sicut de se. Sed non est vis cuius sint verba, quia sensum eumdem habent. Hic est ergo de quo scriptum est, Is. XL, 3: *vox clamantis in deserto: parate viam domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri.* Tria ponuntur, per quae confirmantur tria praedicta. Primo praenuntiatur locus praedicationis Ioannis, quia *vox clamantis in deserto*; secundo adventus regni caelorum; unde *parate viam.* Tertio poenitentiam, ibi *rectas facite semitas eius.* Dicit ergo *vox clamantis in deserto.* Et dicit vox propter tria. Primo quia, sicut dicit Gregorius, vox verbum praecedit; et Ioannes Christum. Luc. I, 17: *ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae.* Secundo, quia per vocem verbum cognoscitur; vox enim verbum deducit in cognitionem, ita Ioannes Christum; Io. I, 31: *ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans.* Tertio, quia vox sine verbo non facit animi certitudinem; I Cor. XIV, 8: *si incertam vocem det tuba, quis parabit se ad bellum?* Et revelatio divinorum mysteriorum non facta est per Ioannem, nisi inquantum annuntiavit Christum, sed per Christum verbum; Io. I, 18: *unigenitus qui est in sinu patris ipse enarravit.* Igitur *vox clamantis*; et potest intelligi dupliciter. Primo Christi clamantis, qui in Ioanne loquebatur; II ad Cor. XIII, 3: *an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?* Ita etiam clamavit in omnibus prophetis. Unde semper dicitur: *factum est verbum domini ad Ieremiam*, vel *Isaiam* et cetera. Et tamen nullus est dictus vox, quia non immediate praecesserunt Christum; Mal. III, 1: *ecce ego mitto Angelum meum qui praeparabit viam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum sanctum suum dominator quem vos quaeritis, et Angelus testamenti quem vos vultis.* Vel *vox clamantis*, idest Ioannes clamans. Sciendum quod clamor fit ad surdos, et tales erant Iudaei; Is. XLII, 18: *surdi, audite, et caeci, intuemini ad videndum. Quis caecus, nisi servus meus, et quis surdus, nisi ad quem nuntios meos misi?* Secundo ex indignatione; Ps. CV, 40: *iratus est furore dominus in populum suum, et abominatus est haereditatem suam.* Tertio ad distantes: et isti elongati a Deo. *Parate viam domini.* Et videtur magis fuisse consonum quod dixisset parate viam vestram ad suscipiendum dominum. Et sciendum quod nos adeo eramus infirmi, quod non poteramus accedere ad dominum, nisi ipse veniret ad nos. Et ideo supra dixit Ioannes *appropinquabit enim regnum caelorum*: et hoc est *parate.* Sed quae est ista via? Fides quae est per auditum; Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Gregorius: via fidei devotus auditus est; Amos IV, 12: *praepara te in occursum Dei tui, Israel. Rectas facite.* Fides est communis, est una; sed dirigit in diversis operibus. Et ideo *rectas facite.* Tunc autem sunt rectae istae viae operum, quando non discordant a lege divina, quae est regula actuum humanorum, sicut secundum voluntatem figuli est regula bonitatis in vasis fictilibus, ut haberi potest Ier. XVIII, 4. Vel hoc, scilicet *parate*, pertinet ad caritatem, quae est de necessitate salutis; Is. c. XXX, 21: *haec est via, ambulate in ea, et non declinetis neque ad dexteram, neque ad sinistram.* Ergo via intelligitur totum illud quod pertinet ad communem salutem; I Cor. c. XII, 31: *adhuc excellentiorem vobis viam demonstro.* Semitae vero sunt observationes consiliorum: quae semitae dicuntur esse rectae, quia non propter inanem gloriam debent fieri; infra VI, 1: *non faciatis iustitiam coram hominibus, ut videamini ab eis*; et Prov. III, 17: *viae eius, viae pulchrae, et omnes semitae eius pacificae.* Consequenter ostenditur, quomodo Ioannes testimonium perhibuit Christo in vita, ibi *ipse autem Ioannes.* Sed quis perhibuit testimonium de Ioanne, qui perhibebat testimonium Christo? Et dicendum quod vita sua: quia, sicut dicit Chrysostomus, nullus idoneus testis alterius est, nisi sit testis suus, et hoc bona vita; Eccli. c. XIX, 27: *amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo.* Unde hic describitur austeritas eius in vita, et cibo: et hoc est *ipse autem erat indutus pilis camelorum* et cetera. Alii de lana, Ioannes de pilis: reputabat enim vestimentum de lana mollitiem, quae non convenit praedicatori. Item zona pellicea. Illud dupliciter exponitur. Hieronymus dicit, quod tunc temporis Iudaei habebant cingulum de lana, sed Ioannes reputans ad mollitiem, accipit de pellibus imitans Eliam, sicut dicitur IV Reg. I, 8. Rabanus exponit sic, et dicit quod Ioannes accipiebat pelles crudas, non paratas, et utebatur eis, ut refraenaret libidinem: et hoc est *et zonam.* Sed sive sic, sive sic exponatur, in utroque tamen austeritas vitae intelligitur. *Cibus autem eius locustae et mel silvestre.* Hic cibus non paratus, sed quem natura ministrabat; et sunt locustae animalia quaedam apta ad comedendum. *Et mel silvestre.* Hoc dupliciter potest intelligi. Proprie enim mel silvestre dicitur illud, quod non reconditur in alveis artificiose factis, sed invenitur in silvis in aliquibus arboribus. Alii dicunt quod est canna mellis, et quoddam quod invenitur intus in cannis valde dulce; tamen in omnibus his nihil aliud habetur, nisi quod simplicibus erat contentus; I Tim. VI, 8: *habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti sumus.* Consequenter agitur de Baptismo: unde dicitur *tunc exibant*: et tangit tria. Primo quomodo visitabatur a turbis; secundo quomodo turbae baptizabantur; et tertio quomodo confitebantur peccata sua. Et quantum ad primum sciendum, quod tria sunt quae invitabant homines ad exeundum ad Ioannem. Primo nova praedicatio. Numquam audiverant fieri mentionem de regno caelorum, et ideo mirabantur; Iob c. XXXVIII, 33: *numquid nosti ordinem caeli, et pones rationem eius in terra?* Ioannes primo docuit quod ratio regni caelorum non esset ponenda in terra. Secundo propter vitam. Unde dicit *tunc exibant*, videntes scilicet vitam ipsius; Iac. II, 18: *ostende mihi fidem tuam sine operibus, et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam* et cetera. Tertio, quia Iudaea privata erat instructione prophetarum. Ps. LXXIII, 9: *signa nostra non vidimus, iam non est propheta.* Et ideo exibant a Iudaea ad videndum; et hoc est *tunc exibant (...) et baptizabantur ab eo in Iordane.* Sed quare in Iordane? Quia in Iordane primo fuit praefiguratus Baptismus. IV Reg. c. II, 8-11, ubi dicitur de Eliseo quod transivit per Iordanem, et Elias raptus est in caelum. Item ibi fuit mundatus Naaman leprosus, qui significat mundatum a peccatis in Baptismo. Item quia ipsa interpretatio convenit Baptismo; interpretatur enim descensus; et significat humilitatem, quam homo debet habere in Baptismo; I Petr. II, 2: *quasi modo geniti infantes, rationabile, et sine dolo, lac concupiscite.* Tertium ponitur ibi *confitentes peccata sua.* Causa quare confessio est inducta, supra est ostensa, quia de necessitate salutis; Iac. V, 16: *confitemini alterutrum peccata vestra.* Et dicit Glossa, quod ideo inducta est, ut homo habeat erubescentiam. Sed sciendum quod erubescentia est causa concomitans, sed principalis est propter virtutem clavium: nullus enim posset ligare, vel solvere, nisi sciret quid ligandum, vel solvendum esset. Unde sicut nullus potest amovere necessitatem clavium, ita nullus posset amovere confessionem vocalem. Sed quaeritur, an accedens ad Baptismum confiteri teneatur. Videtur quod non indigeat virtute clavium, cum omnia dimittantur peccata in Baptismo. Sed dicendum, quod tenetur saltem in generali; et hoc facit quando abrenuntiat Satanae, et omnibus pompis eius: in hoc enim profitetur se esse Satanae obligatum. *Videns autem multos.* Ostenso quod multi a Ioanne baptizabantur, hic agit de instructione eorum. Et circa hoc duo facit: primo ponuntur qui sunt qui instruantur; secundo ponitur eorum instructio, ibi *quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?* Dicit ergo *videns autem multos Pharisaeorum et Sadducaeorum.* Sciendum quod apud Iudaeos sunt aliquae sectae, inter quas istae duae erant praecipuae. Pharisaei enim dicebantur quasi a communi vita divisi, propter suas observantias. Isti in multis bene dicebant, tamen deficiebant, quia, ut dicitur, omnia provenire ex necessitate ponebant. Alii, scilicet Sadducaei, dicebantur iusti propter quasdam speciales observantias legis; qui non recipiebant prophetas, nec dicebant animas post corruptionem corporis resuscitari, nec spiritum esse. Utrique autem ex ipso nomine notabantur, quia Phares divisionem significat, quae opponitur caritati. Et hi omnino erant divisi ab aliis, quasi haberent superabundantem spiritum sanctum: hoc enim bonum esset. Alii etiam, scilicet Sadducaei, sibi iustitiam usurpabant; contra quos Rom. X, 3: *ignorantes enim iustitiam Dei, et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti.* Et tamen quamvis magis iusti apparerent, tamquam ad magistrum, ad Ioannem veniebant; Is. XLIX, 7: *reges videbunt, et consurgent principes, et adorabunt propter dominum, quia fidelis est, et sanctum Israel, qui elegit te.* Isti ergo hic convenienter instruuntur. Unde *quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?* Et notandum quod instructio debet variari secundum conditiones auditorum. Simplicibus enim sufficit ea quae ad salutem pertinent breviter loqui; sed sapientibus debent singula explicari; quod innuit apostolus I Cor. III, v. 1: *non potui vobis loqui tamquam spiritualibus sed quasi carnalibus.* Ita fecit Ioannes: breviter turbas admonuit de poenitentia, et annuntiavit regnum caelorum. Ista duo hic explicat per singula Pharisaeis. Unde primo exhortatur ad poenitentiam; secundo nuntiat de appropinquatione regni caelorum, ibi *ego quidem baptizo vos* et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit inductivum ad poenitentiam; secundo removet ea quae possent a poenitentia retrahere, ibi *et ne velitis dicere intra vos: patrem habemus Abraham.* Circa primum duo facit: primo ponit inductionem ad poenitentiam; secundo ponit perfectae poenitentiae modum, ibi *facite ergo fructum dignum poenitentiae.* Duo autem sunt quae inducunt ad poenitentiam: recognitio proprii peccati; Is. LVIII, v. 1: *annuntia populo meo scelera eorum*: secundo timor divini iudicii. Ista duo annuntiat Ioannes. Unde dicit *progenies viperarum.* Et notandum, quod in sacra Scriptura dicitur filius alicuius ad imitationem; Ez. XVI, v. 45: *pater vester Amorrhaeus*; Io. VIII, 44: *vos ex patre Diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere.* Isti similes erant viperis; et ideo dicit *progenies viperarum.* Et sunt similes in tribus, secundum Chrysostomum. Natura enim illius est, quando mordet aliquem, recurrere ad aquam; et si invenit non moritur, alias moritur. Unde Ioannes perpendens intentionem eorum, quare veniebant ad aquam Baptismi, dixit *progenies viperarum.* Sed quomodo venenati veniebant ad Baptismum? Quia Ioannes promittebat remissionem peccatorum, unde faciebat intrare aquam deponentem pravam intentionem, ideo dicit *agite poenitentiam (...) et baptizabantur ab eo.* Secunda proprietas est quod nascendo occidit parentes; unde dicitur quasi vi pariens, et isti similiter. Infra XXIII, 31: *quem prophetarum non occidistis?* Tertia ratio est, quia est pulchra exterius, interius habens venenum: isti etiam pulchri sunt exterius quadam simulata iustitia, interius habentes peccata; infra XXIII, 27: *vae vobis quia similes estis sepulcris dealbatis, quae foris apparent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia*; et secundum hoc progenies viperarum sonat in malum. Ambrosius exponit aliter, et dicit, quod prudentia serpentibus adscribitur; inf. X, 16: *estote prudentes sicut serpentes.* Unde Ioannes, commendans eos de prudentia, quia veniebant ad Baptismum, dicit *progenies viperarum.* Primum ergo quod inducit ad poenitentiam est recognitio proprii peccati; secundum est timor divini iudicii; Prov. XV, 27: *per timorem domini declinat omnis a malo*; Iob XIX, 29: *scitote esse iudicium.* Et hoc est, quod dicit *quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?* Et sciendum quod Ambrosius et Chrysostomus exponunt de praeteritis, Rabanus de futuris; unde dicit *quis demonstrabit?* Et secundum Ambrosium sic: *progenies* etc., quasi diceret: quis demonstravit, ut recederetis a malo? Quasi dicat: nullus, nisi Deus. Ps. LXXXIV, 8: *ostende nobis, domine, misericordiam tuam, et salutare tuum da nobis.* Secundum Chrysostomum, sic: *progenies viperarum*, quia retinent voluntatem peccati, *quis demonstravit vobis fugere*, sicut vos vultis? Non, quia dixit Isaias I, 16: *lavamini, et mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Non, quia dixit David, Ps. l, 4: *amplius lava me, domine, ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me*; et post: *sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies.* Rabanus de futuro sic, quasi diceret: bonum est quod agatis poenitentiam, quia aliter quis demonstrabit? Ps. CXXXVIII, 7: *quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam?* Ira de Deo non accipitur pro affectu mentis, sed pro effectu: unde eius ira est ultio. Praemissis his duobus ducentibus ad poenitentiam, consequenter concludit Evangelista *facite ergo fructum dignum poenitentiae.* In arbore fructus sunt post flores, et si flores non sequantur fructus, arbor illa nihil valet. Flos enim quidam poenitentiae apparet in contritione, sed fructus est in executione. Eccli. XXIV, 23: *flores mei fructus honoris et honestatis.* Et notandum quod alius est fructus iustitiae, et alius poenitentiae: plus enim requiritur a poenitente, quam ab eo, qui non peccat. Est autem triplex fructus dignus poenitentiae. Primus est ut puniat in se, quod commisit, et hoc iudicio sacerdotis. Ier. XXXI, v. 19: *postquam convertisti me, egi poenitentiam, et postquam ostendisti mihi, percussi femur meum*: idest carnem meam afflixi. Secundus est ut fugiat peccata, et occasiones peccati, unde dicitur, quod satisfacere est causas peccatorum excidere. Eccli. XXI, 1: *fili, peccasti? Ne adiicias iterum: sed et de pristinis deprecare, ut tibi dimittantur* et cetera. *Quasi a facie colubri fuge peccatum*, Eccli. c. XXI, 2. Tertius est, ut tantum studeat ad bene agendum, quantum studuit ad peccandum. Rom. VI, 19: *humanum dico propter infirmitatem carnis nostrae. Sicut enim exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem.* Consequenter excludit impedimentum poenitentiae, cum dicit *et ne velitis dicere intra vos: patrem habemus Abraham.* Duplex impedimentum est poenitentiae. Praesumptuositas de se, et desperatio de divino iudicio. Primo removet primum; secundo secundum, ibi *iam enim securis ad radicem arborum posita est.* Circa primum duo facit: primo excludit impedimentum; secundo assignat rationem, ibi *dico enim vobis.* Dicit ergo *et ne velitis dicere intra vos: patrem habemus Abraham.* Isti secundum carnem erant de genere Abrahae: unde poterant credere, quod quantumcumque peccarent, Deus misereretur eis propter Abraham; Ex. XXXII, 11: *cur, domine, irascitur furor tuus?* Et post: *recordare Abraham, Isaac, et Iacob* *servorum tuorum* et cetera. Et ideo excludit hoc Ioannes: *et ne velitis dicere.* Et est modus loquendi; quasi diceret, non dicatis hoc, quia non valebit vobis. Rom. IX, 8: *non qui filii sunt carnis, hi filii Dei; sed qui filii sunt promissionis, aestimantur in semine* et cetera. Isti enim multum gloriabantur de Abraham, sed dominus dicit Io. VIII, 39: *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite.* Contra tales dicit Chrysostomus: *quid prodest ei quem mores deturpant, generatio clara?* Et est etiam hoc in spiritualibus. Consequenter assignat rationem *dico enim vobis*, magis est enim magnum imitari patrem, quam nasci ex eo, *potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.* Legitur Iosue IV quod quando populus Israel transivit Iordanem siccis pedibus, in memoriam miraculi, mandavit Iosue, quod extraherentur duodecim lapides ex fundo fluminis, et ponerentur extra, et duodecim de lapidibus exterioribus ponerentur intus. Ioannes autem in illo loco baptizans, eos ostendit. Potest autem intelligi dupliciter. Ad litteram primo: hoc enim est primum fidei fundamentum, credere omnipotentiam Dei; Iob c. XLII, 2: *scio quia potes, et nulla te latet cogitatio.* Vel possumus intelligere per lapides gentiles, qui dicuntur lapides propter duo: primum quia lapides adorant; secundo propter duritiem. Et licet lapides sint duri, tamen diu conservant impressionem: et licet etiam aedificium ex eis factum tarde fiat, tamen forte est, et durabile. Unde gentiles quamvis fuerint duri ad recipiendum fidem Christi, tamen tenuerunt fortiter. Hoc significatur Ez. XI, 19: *auferam a vobis cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum, et spiritum meum ponam in medio vestri.* Secundum autem Hieronymum in verbis istis videtur reducere ad memoriam prophetiam Is. LI, 2: *attendite ad Abraham patrem vestrum, et ad Saram quae peperit vos* et cetera. Nominat enim petram Abraham propter impotentiam generandi, et Saram propter sterilitatem; quasi dicat: Deus, qui fecit potentem Abraham, et foecundam Saram *potens est de lapidibus istis suscitare filios Abrahae. Iam enim securis ad radicem arborum posita est.* Possent enim dicere: nec credimus quod aliqua ira superveniat nobis; et ideo hoc removet dicens *iam enim.* Unde primo ponit iudicium; secundo ponit sententiam iudicii. Dicit ergo *iam enim* et cetera. Dupliciter enim aliqui poenitere nolunt: ex desperatione iudicii, quia non credunt iudicium esse; Eccli. V, 1: *ne dixeris: est mihi sufficiens vita*; Iob XIX, 29: *fugite a facie gladii, quoniam ultor iniquitatum gladius est, et scitote esse iudicium.* Aliqui autem ex mora; II Petr. III, 9: *non tardat Deus promissionem suam, sicut quidam aestimant, sed patienter agit propter nos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti.* Sed utramque Ioannes excludit. Primo primam, cum dicit *iam enim securis*; secundo secundam, cum dicit *posita est*; quasi dicat, non tardabit. Et tripliciter intelligitur hoc. Chrysostomus dicit, quod per securim intelligitur districtio divini iudicii, quae quandoque per securim, quandoque per arcum, et gladium designatur; Ps. VII, 13: *nisi conversi fueritis, gladium suum vibrabit, arcum suum tetendit, et paravit illum.* Hieronymus: *per securim praedicatio Evangelii intelligitur, quia sicut per doctrinam Evangelii aliqui ducti sunt ad vitam, ita contemptores ad mortem.* Ier. XXIII, 29: *nonne verba mea sicut ignis, et quasi malleus conterens petram?* Lc. II, 34: *ecce positus est hic in ruinam, et resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur* et cetera. *Iam enim securis ad radicem arborum posita est*; quasi dicat: in promptu est, ut veniat. Secundum Gregorium per securim redemptor noster intelligitur, qui velut ex manubrio et ferro, ex humanitate et divinitate constat; cuius humanitas, quia patienter expectat, quasi tenetur: divinitas, quasi ferrum incidit. Securis ergo ad radicem ponitur, quia iudicium fit per Deum et hominem. Et dicit *ad radicem* propter duo, quia in radice fit praecisio universalis, eius etiam quod est in ramis. Item quia quod a radice exciditur, non germinat: quasi diceret: universalis erit extirpatio malorum. Sequitur ergo, et ponit primo universalitatem dicens *omnis arbor*; quasi dicat: tam Iudaeus quam gentilis; Rom. II, 11: *non est acceptatio personarum apud Deum.* Item culpam, quia non facit fructum, propter solam enim omissionem fit punitio; infra XXV, v. 42: *esurivi, et non dedistis mihi manducare.* Tertio ponit duplicem poenam: scilicet temporalem, *excidetur*, scilicet ex hac vita; Lc. XIII, 7: *ecce tres anni sunt, ex quo venio quaerens fructum in ficulnea hac, et non invenio: succide ergo illam*, et post: *ut quid terram occupat?* Et hoc est *excidetur*, cum prosperitate terrena. Item ponit poenam aeternam, unde dicitur *in ignem mittetur*; Is. ult., 24: *vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur.* Et inf. XXV, 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum. Ego quidem baptizo.* Supra Ioannes exhortatus fuit ad poenitentiam explendam, modo intendit facere quod frequenter dixerat, scilicet annuntiare regnum caelorum: et circa hoc duo facit. Primo ponitur praeparatio ad regnum; secundo agitur de praenuntiatione regni, ibi *qui autem post me venturus est.* Regnum illud Christus est, de quo Lc. XVII, 21: *regnum Dei intra vos est.* Praeparatio quidem est Baptismus; unde *ego quidem*, quod mirabile est vobis, *baptizo*, in aqua sola, scilicet quia sum purus homo. Unde non poterat nisi corpus lavare, nec poterat dare spiritum sanctum, cum nondum esset solutum pretium pro peccato; Hebr. IX, v. 22: *non enim fit remissio sine sanguine.* Item spiritus sanctus nondum descenderat, nec Christus tactu suae carnis aquam sanctificaverat. Quare ergo baptizabat? Propter tria. Primo, ut praeveniret Christum, baptizando; Lc. I, 76: *praeibis ante faciem domini parare vias eius.* Secundo, ut congregatis hominibus haberet opportunitatem praedicandi de Christo; Io. I, 31: *ut manifestaretur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans.* Tertio, ut ad Baptismum Christi praepararet. Unde consuetudo est in Ecclesia, ut prius catechumeni fiant qui baptizari debent, scilicet ut fiat quaedam praeparatio, et accipiant quoddam signaculum, per quod idonei reputantur: et hoc est quod dicit, *ego baptizo*, ut scilicet sciatis vos aptos esse, qui a Christo baptizari intenditis. Nota, quod Magister in IV Sent. dicit, quod baptizati a Ioanne non baptizabantur a Christo, nisi illi qui ponebant spem suam in Ioanne. Sed hoc falsum est; unde dicit *ipse vos baptizabit.* Item nota, quod Augustinus movet quaestionem. Si post Baptismum Ioannis rebaptizabantur, quare non rebaptizabantur post Baptismum haereticorum? Dicendum, quod Ioannes baptizabat in persona sua; haeretici in persona Christi; unde Baptismus Christi iudicandus est. Consequenter agitur de regno. Et primo ostendit dignitatem ipsius; secundo officium eius, ibi *ipse vos baptizabit.* Dicit ergo *qui post me venit*, nascendo, baptizando, praedicando, moriendo, ad Inferos descendendo. Sed hic de duobus tantum loquitur, videlicet de praedicatione et Baptismo; unde dicit *qui post me venit*, ad baptizandum et docendum; Lc. I, 17: *ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae. Fortior me est*, et fortior eius Baptismus; I Reg. II, 2: *non est sanctus ut est Deus*; Iob IX, 19: *si fortitudo quaeritur, robustissimus est.* Et ne sic credatur quod sit comparatio inter eos, dicit *cuius non sum dignus calceamenta portare*; quasi dicat: incomparabiliter me dignior est, ut exponit Chrysostomus, ita ut ei officium non debeam exhibere. Sed sciendum quod in aliis tribus Evangeliis non est sic: quia illic dicitur *solvere*, hic *portare.* Unde dicit Augustinus quod Ioannes voluit tantum suam humilitatem, et Christi excellentiam ostendere, et tunc idem significatur in omnibus. Unde dicit, quod hoc fuit per spiritus sancti inspirationem, quod in talibus Evangelistae dissonent in verbis, ut documentum accipiamus, quod non mentimur, si eumdem sensum cum aliis loquimur, quamvis non eadem verba dicamus. Si vero mysticum aliquid significare voluit, tunc differentia est in verbis Matthaei et aliorum: et possunt in corrigia calceamenti duo significari, quia per calceamentum humanitatem; Ps. LIX, 10: *in Idumaeam extendam calceamentum meum.* Corrigia est unio, qua humanitas ligata est divinitati. Et quia non reputabat se sufficientem ad explicandum mysterium unionis, ideo dicit *cuius non sum dignus calceamenta portare.* Vel mos erat apud Iudaeos, Deut. XXV, 9, quod si quis nollet accipere uxorem fratris sui, deberet solvere corrigiam ab illo, qui uxorem accipiebat. Sponsa Christi Ecclesia est. Tunc ergo Ioannes reputabat se indignum esse accipere sponsam Christi. Vel aliter secundum Hilarium. Calceamentum portant quippe nuntiatores humanitatis Christi per mundum; quod fuit reservatum apostolis; Is. LII, 7: *quam pulchri super montes pedes annuntiantis et praedicantis pacem, annuntiantis bonum, praedicantis salutem.* Ergo Ioannes dicit se non esse dignum portare calceamentum quod apostolis erat reservatum: maius enim officium est evangelizare, quam baptizare; I Cor. I, 17: *non misit me Christus baptizare, sed evangelizare.* Numquid ergo maiores apostoli Ioanne? Non merito, sed officio novi testamenti. Et secundum hunc sensum dicitur infra XI, 11: *qui minor est in regno caelorum, maior est illo.* Vel aliter secundum Chrysostomum. Pedes sunt apostoli, et alii eius famuli, inter quos Ioannes erat. Calceamentum est infirmitas eorum: quia sicut decor pedum non cognoscitur quamdiu teguntur calceamento, ita decor apostolorum; II Cor. XII, 9: *libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi. Cuius non sum dignus calceamenta portare*: quia nec ipse, nec apostoli se dignos reputant, ut sint ministri Evangelii Christi; II Cor. III, 4: *fiduciam talem habemus per Christum ad Deum: non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Si ergo diversa significat secundum mysterium, quid horum dixit Ioannes? Dicendum, secundum Augustinum, quod si verba Ioannis ad diversa referuntur, sic utrumque dixit. Vel quod Ioannes turbis praedicans quandoque dixit illud, quandoque aliud. Consequenter agit de officio Christi. Et primo de officio baptizandi; secundo de officio iudicandi, ibi *cuius ventilabrum in manu sua.* Dicit ergo *ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igni.* Multi libri habent *et ignis.* Sed loquuntur more Graecorum, qui carent ablativo. Et dicit *spiritu sancto et igni*: in quo datur intelligi quod Baptismus Christi habet amplius quam Baptismus Ioannis, quia addit super illud, quia Christus in aqua et spiritu; Io. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed nota quod, cum dicit *baptizabit vos in spiritu sancto*, insinuat habendam esse affluentiam spiritus sancti, quam habentes totaliter abluuntur; Act. I, 5: *vos autem baptizabimini spiritu sancto.* Insinuat etiam facilem immutationem. *Et igni.* Istud multipliciter exponitur. Hieronymus dicit, quod idem designatur per spiritum sanctum et ignem; Lc. XII, v. 49: *ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?* Idest spiritum sanctum. Et ideo etiam in igne apparuit; Act. II, v. 3: *et apparuerunt illis dispartitae linguae tamquam ignis.* Secundum Chrysostomum per ignem significatur praesens tribulatio, quae purgat peccata; Eccli. XXVII, 6: *vasa figuli probat fornax, et homines iustos tentatio tribulationis.* Sed sciendum, quod dicit, istud Baptisma esse necessarium, quia Baptismus spiritus sancti continet mentem, ne vincatur a tentationibus, sed non totaliter tollit germina carnis: et ideo necessaria est tribulatio, quia caro tunc attrita non germinabit concupiscentiam. Necessarius ergo est ignis qui reficiat carnem. Vel per ignem intelligitur purgatio futura in Purgatorio; I Cor. III, 13: *quale sit opus, ignis probabit.* Hilarius autem exponit de igne Inferni, et dicit quod duo intendit in hoc quod dicit, *ipse vos baptizabit spiritu sancto et igni*, salutem scilicet quam efficit in praesenti et in futuro. In futuro purgabit per ignem Inferni, inquantum attrahet malos; et hoc consonat ei quod sequitur, *paleas autem comburet igni inextinguibili.* Consequenter agitur de iudiciaria potestate *cuius ventilabrum in manu eius.* Et primo tangitur iudiciaria potestas; secundo iudicii effectus; tertio iudicii modus. Dicit ergo *cuius ventilabrum*, et utitur similitudine. Area dicitur Ecclesia; fruges, fideles, qui congregabuntur per Angelos; Lc. c. X, 2: *rogate dominum messis, ut mittat operarios in messem suam*; Io. IV, 34 *qui misit me ut perficiam opus eius.* Ventilabrum, iudiciaria potestas Christi, quae discernet triticum a paleis; Io. V, 22: *pater omne iudicium dedit filio*; Act. X, 42: *ipse est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum. Permundabit*, idest perfecte mundabit. Primo per tribulationes quae sunt quasi quidam ventus, qui si non est, paleae sunt cum tritico: ita etiam quamdiu sunt in Ecclesia, non discernuntur boni a malis; et sicut per minorem ventum paleae tenues expelluntur, et per fortem grossae, ita in Ecclesia, si crescat tribulatio, etiam qui firmi videntur, cadunt; Lc. VIII, 13: *ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt.* Secundo per sententias praelatorum, quando scilicet excommunicantur; I ad Cor. V, 13: *auferte malum ex vobisipsis.* Tertio in die iudicii, quando segregabuntur boni a malis; infra XXV, 32. *Congregabit in horreum suum*, scilicet Paradisi, *triticum*, idest electos; Ps. CV, 47: *salvos nos fac, domine Deus noster, et congrega nos de nationibus.* Paleas autem comburet. Et nota quod differentia est inter paleas et zizania: aliud enim est semen palearum et zizaniorum, quia palearum est idem semen cum tritico. Unde per zizania possumus intelligere schismaticos, qui non communicant nobiscum in sacramentis; per paleas, fideles, licet malos. Sed utrique igni comburentur. *Igni inextinguibili*; Is. ultim., 24: *ignis eorum non extinguetur.* Et dicit *inextinguibili*, ad differentiam ignis Purgatorii. De hoc igne infra XXV, 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum* et cetera.

Lectio 2

[87335] Super Mt.*, cap. 3 l. 2 Supra introduxit Evangelista Ioannem baptizantem, nunc introducit Christum ad Baptismum Ioannis venientem: et circa hoc duo facit. Primo ponit ea quae praecesserunt Baptismum; secundo consequentia ad Baptismum, ibi *baptizatus autem Iesus.* Circa primum ponuntur quatuor. Primo mira Christi humilitas; secundo humilitatis admiratio; tertio Christi satisfactio admirationi; quarto Ioannes satisfactioni consentit. Secundum ibi *Ioannes autem prohibebat eum*; tertium ibi *respondens autem Iesus*; quartum ibi *tunc dimisit eum.* Circa primum quatuor ponuntur: tempus, personae, loca et officium. Tempus, cum dicit *tunc*, scilicet Ioanne lumen suum habente. Sicut enim sol oritur adhuc apparente Lucifero, ita Christus Ioanne praedicante et baptizante, Lc. III, 21. Iob XXXVIII, 32: *numquid producis Luciferum in tempore suo, et vesperum super fines terrae consurgere facis?* Vel *tunc* quando Christus fuit in trigesimo anno,

Lc. III, 23, ut daret intelligi quod officium praedicationis, et praelationis non debet aliquis sumere ante perfectam aetatem. Vel *tunc* quando secundum cursum aliorum multa peccata poterat perpetrasse. Unde noluit statim baptizari, sed multo tempore legem servavit, quasi constitutus sub lege, et ut Iudaei non haberent causam scandali, quia non venit solvere legem, infra V, 17. Sed posset alicui videri, quod ideo Christus terminasset legem, quia non potuisset legem implere; et ideo voluit diu observare; et ideo non ita cito baptizatus est. Ponuntur personae, cum dicitur *venit Iesus ad Ioannem*, dominus ad servum, creator ad creaturam; infra XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Loca *a Galilaea.* Ista mystice conveniunt baptizatis, quia Galilaea significat transmigrationem: oportet enim baptizatos transmigrare de vitiis ad virtutes; I Petr. II, v. 1: *deponentes omnem malitiam, et omnem dolum, et simulationes, et invidias, et omnes detractiones.* Item, *in Iordanem.* Iordanis interpretatur descensus, et significat humilitatem, quae debet esse in baptizando ad gratiam percipiendam; Iacob. IV, 6: *humilibus autem dat gratiam.* Ponitur officium *ut baptizaretur.* Deus voluit baptizari a Ioanne quatuor rationibus. Primo ut Baptismum Ioannis conservaretur, quia illi aliqui detrahebant, infra XXI, v. 24. Secundo, ut suo tactu totam consecraret aquam; et ideo Baptismus dicitur fieri de fontibus salvatoris; Is. XII, 3: *haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris.* Tertio, ut demonstraret in se veram conditionem hominis, quia sicut fuit in similitudinem carnis peccati, Rom. VIII, 3, ita voluit mundari quasi peccator. Quarto, ut aliis imponeret necessitatem baptizandi: prius enim voluit servare quae imposuit; Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere*, contra illos de quibus infra XXIII, 4: *alligant onera gravia et importabilia, et imponunt in humeros hominum: digito autem suo nolunt ea tangere.* Consequenter ponitur admiratio. Et nota tria. Primo enim Ioannes recusat honorem sibi oblatum; secundo confitetur suam humilitatem; tertio suam infirmitatem. Secundum ibi *Ioannes autem prohibebat eum*; Eccli. VII, 4: *noli quaerere ab homine ducatum, neque a rege cathedram honoris.* Tertium ibi *ego a te debeo baptizari.* Cognoscebat enim quod interius baptizaret; et ideo dicit *baptizari* idest ab originali peccato mundari: ita dicit Glossa. Sed contra, quia erat sanctificatus in utero. Sed dicendum quod ante adventum Christi aliqui quodammodo mundati sunt quantum ad infectionem personae per circumcisionem, et huiusmodi; sed quantum ad culpam et infectionem totius naturae nullus mundatus fuit ante passionem Christi. *Et tu venis ad me?* Ps. CXXXVIII, 6: *mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam.* Consequenter ponitur Christi satisfactio. Nota quod Ioannes unum fecerat, quia prohibebat; et duo dixerat: *ego a te debeo baptizari, et tu venis ad me?* Et tamen Christus ad unum non respondit, ad hoc scilicet *ego a te*; sed respondit ad hoc quod prohibebat: unde *sine modo.* Et dicit *modo*, quia, secundum Chrysostomum, Ioannes postmodum baptizatus est a Christo, non solum Baptismo flaminis, sed etiam aquae. Vel *sine modo*, hoc dicit, quia postmodum baptizatus est Ioannes Baptismo spiritus sancti. Vel *sine modo*, ut baptizer Baptismo aquae, quia alio Baptismo habeo baptizari, scilicet Baptismo passionis; Lc. XII, v. 50: *Baptismo habeo baptizari, et quomodo coarctor usque dum perficiatur?* Et isto etiam Ioannes baptizatus est a Christo, inquantum mortuus est pro iustitia, quod idem est quod mori pro Christo. Vel *sine modo*, quando gero formam servilem, implere me humilitatis officium: quia quando apparebo gloriosus, tunc baptizabo te Baptismo gloriae. Consequenter respondet Christus admirationi, et dicit *sic enim decet nos implere omnem iustitiam.* Quod exponitur tripliciter.

Primo *sic decet nos implere omnem iustitiam*, scilicet per Baptismum: futurum enim erat, quod Christus impleret omnem iustitiam, et legis, et naturae; sed voluit per istam viam implere, quia sine Baptismo non impletur; Io. III, 3: *nisi quis natus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei* et cetera. Remigius sic exponit: *sic enim decet nos implere omnem iustitiam.* Decet me dare exemplum huius sacramenti, in quo datur plenitudo omnis iustitiae, quia datur plenitudo gratiae et aliarum virtutum; Ps. LXIV, 10: *flumen Dei repletum est aquis*, scilicet gratiarum. Vel sic: *sic enim decet* etc., idest, decet me habere perfectam humilitatem. Primus gradus est non praeferre se pari, et subiicere se maiori, quod quidem est necessitatis. Secundum cum subiicit se aequali. Perfecta autem, quando praelatus se subiicit inferiori: et hoc est *sic enim decet* etc., idest perfectam humilitatem implere. Sed cum esset inter eos talis altercatio, Christus vicit. Unde *tunc dimisit eum* etc., hoc est permisit ut ab eo baptizaretur. Glossa: vera est humilitas quam non deserit obedientia: pertinaciter enim resistere, superbiae est. I Reg. XV, 23: *quasi scelus idololatriae nolle acquiescere*: sic enim laudantur Ieremias et Moyses qui finaliter consenserunt. Consequenter cum dicit *baptizatus autem Iesus confestim ascendit de aqua*, ponuntur quatuor consequentia ad Baptismum. Et sciendum, quod sicut Christus in suo Baptismo dedit exemplum baptizandi aliis, ita in consequentibus Baptismum dedit intelligere quae nos consequamur. Sunt autem quatuor consequentia, scilicet ascensus Christi, aperitio caeli, apparitio spiritus sancti, et protestatio patris. Primum ibi *baptizatus autem Iesus confestim ascendit de aqua.* Et ad litteram hoc dicit, quia fluvius habebat alveos altos. In hoc tamen significatur, quod illi qui baptizantur ascendunt per bona opera. Et dicit *statim*, quia immediate baptizati in Christo induunt Christum; Gal. III, 27: *quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Item adipiscuntur haereditatem caelestem; I Petr. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem in haereditatem incorruptibilem*: et hoc est *et aperti sunt caeli.* Hoc non est intelligendum corporaliter, sed imaginaria visione. *Et aperti sunt ei caeli.* Et significat hoc quod humano generi clausum erat caelum per peccatum; Gen. III, 24: *et collocavit ante Paradisum voluptatis Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae.* Dicitur quod posuit Seraphim, sed apertum est per Christum. Sed quaeritur, quare aperti sunt ei caeli, cum semper fuerint ei aperti? Et dicendum, secundum Chrysostomum, quod Evangelista loquitur secundum communem modum locutionis, quia merito Baptismi eius aperti sunt nobis: sicut rex amico suo petenti pro alio gratiam, dicit: concedo hoc vobis. Et sciendum quod tria sunt hominum genera, qui statim ad caelum evolant post mortem: baptizati, ut hic; martyres, unde Act. c. VII, 56: *ecce video caelos apertos, et filium hominis stantem a dextris virtutis Dei*, et qui peregerunt poenitentiam, Act. X, 19 dicitur quod Petro oranti apertum est caelum. Consequenter ponitur apparitio spiritus sancti; unde *et vidit spiritum Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se.* Hoc est quod competit baptizatis, qui accipiunt spiritum sanctum in se; Io. III, v. 6: *quod natum est ex spiritu, spiritus est*, idest spiritualis est. *Et vidit*, non imaginaria visione, alias ipse solus vidisset, *spiritum Dei*, idest columbam. Et sciendum, quod nihil corporale dicitur de Deo secundum substantiam suam, sed vel per imaginariam visionem, Is. VI, 1: *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum* etc., vel per significationem, I cor c. X, 4: *petra autem erat Christus*, vel per assumptionem in unitatem personae, Io. I, 14: *verbum caro factum est.* Nullo autem istorum modorum spiritus sanctus dicitur columba. Quod non per imaginariam visionem, patet, quia communiter ab omnibus visa est. Non per significationem, quia non primo extiterat. Non per assumptionem in unitatem personae. Et ideo est quartus modus, qui est quando de novo formatur aliqua species ad repraesentationem divinorum effectuum, sicut in Ex. III, 2 apparuit dominus in igne et rubo; et in legislatione, in fulgure et in tonitruo, Ex. XIX, 16. Unde columba fuit ad repraesentandam influentiam spiritus sancti: et hoc est *et vidit spiritum Dei descendentem.* Apparuit autem in specie columbae propter quatuor. Primo propter caritatem; columba enim est animal amorosum. Chrysostomus: alia dona habet etiam servus Diaboli in simulatione, quae habet servus Dei in veritate: *solam caritatem sancti spiritus non potest immundus spiritus imitari.* Cant. V, 2: *aperi mihi, soror mea, amica mea, columba mea, immaculata mea.* Secundo propter innocentiam et simplicitatem; infra X, 16: *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* Tertio quia habet gemitum pro cantu; et homo sanctificatus per spiritum sanctum debet gemere pro peccatis; Nahum II, 7: *et ancillae eius minabantur, gementes ut columbae.* Quarto propter foecunditatem. Unde etiam praecipiebatur in lege, ut offerrent columbam: et hoc convenit baptizatis, quia, sicut dicit Io. III, 6: *quod natum est ex spiritu, spiritus est. Descendentem sicut columbam.* Semper emanatio donorum divinorum a Deo in quacumque creatura est per descensum, quia creatura non potest recipere nisi per descensum in illam; Iac. I, 17: *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum. Et venientem super se.* Nota. Missio visibilis semper est signum missionis invisibilis: et significat aut gratiam de novo acceptam, aut augmentum gratiae: sicut in apostolis, quando in linguis apparuit spiritus sanctus, significavit augmentum gratiae. Item missio talis vel significat gratiam tunc factam, aut prius factam. In Christo autem non significavit novum effectum, quia ab instanti conceptionis suae fuit plenus gratia et veritate; sed gratia quae fuit ante super se, fuit inquantum homo, non inquantum Deus. Consequenter cum dicit *et ecce vox de caelo dicens*, ponitur protestatio patris *hic est filius meus.* Nota quod Baptismus non solum facit spirituales, sed etiam filios Dei; Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Et sciendum quod ista vox quasi exprimit illud, quod columba significavit. *Dilectus*, non sicut aliae creaturae, Sap. II, 13, sed tamquam filius naturalis; Io. V, 20: *pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit, et maiora his demonstrabit ei opera, ut vos miremini.* Hoc etiam significat Ps. II, 7: *dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te.* Sed quia sancti etiam diliguntur ab eo, addit *filius*, per quod distinguit filium, secundum unum intellectum, ab aliis. *In quo mihi complacui.* In quocumque enim relucet bonum alicuius, in illo aliquid complacet sibimet, sicut artifex sibi complacet in pulchro artificio suo, et sicut si homo videat suam pulchram imaginem in speculo. Bonitas divina est in qualibet creatura particulari; sed numquam tota perfecta nisi in filio et spiritu sancto; et ideo totum non complacet sibi nisi in filio, qui tantum habet de bonitate quantum pater: et hoc est *in quo*, idest, ego complaceo mihi in ipso; Io. III, 35: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius.* Sed nota quod contrarietas quaedam videtur esse inter istum Evangelistam, et alios, quia Marcus I, 11 et Lucas III, 22 dicunt, *tu es filius meus dilectus*; Matthaeus vero, *est filius meus dilectus*, et: *in te.* Sed eadem est sententia, quia quod dicitur *tu es*, hoc directe videbatur dici ad Christum; sed dicebat propter alios, quia Christus certus erat de dilectione patris. Et ideo Matthaeus expressit intentionem dicentis, et dicit *hic est* et cetera. Unde demonstrat quasi aliis dictum esse; ita dixit Augustinus. Item quaeritur, quare

Matthaeus et Marcus dicunt *in quo mihi*, Lucas vero, *in te.* Augustinus dicit quod pater in filio complacet sibi, et hominibus. Propter hoc ergo quod dicitur *in quo*, significat quod complaceat sibi in hominibus. Unde complaceat aliis mihi, idest ad honorem meum, quia aliqui videntes filium, glorificaverunt patrem. Vel secundum utrumque sensum: *in quo mihi complacui*, idest placitum meum fuit implere salutem hominum: et hoc est in te, idest per te. Et nota quod in isto Baptismo non solum repraesentatur finis et fructus, sed etiam forma Baptismi, quae est, *in nomine patris, et filii, et spiritus sancti*, infra. Filius enim fuit in carne, pater in voce, spiritus sanctus in columbae specie. Et nota quod hoc quod seorsum fuit, non pertinet ad divisionem operationis personae de Trinitate, cum, sicut est communis essentia, ita operatio; sed hoc dicitur propter appropriationem quamdam, quia tota Trinitas illud et columbam creavit, et carnem creavit; sed referuntur ista ad diversas personas.

Caput 4

Lectio 1

[87336] Super Mt.*, cap. 4 l. 1 Supra ostensum est, quod Christus se praeparavit ad doctrinam, Baptismum accipiendo; nunc autem tentationem superando. Circa hoc duo facit: primo ponitur victoria, quam de tentatione habuit; secundo, quomodo discipulos ad doctrinam audiendam vocavit, ibi *ambulans autem Iesus iuxta mare Galilaeae.* Circa primum tria facit: primo praemittit quaedam praeambula de tentatione; secundo ponitur tentationis insultus, ibi *et accedens tentator dixit*; tertio victoria, ibi *tunc reliquit eum Diabolus.* Ponuntur autem tria praeambula, scilicet locus, ieiunium et famis experientia. Quantum ad primum quatuor tanguntur: tempus et locus, ductor et finis huius ducatus. Tempus *tunc*, quando scilicet iam declarabatur voce paterna quod esset filius Dei. In quo dat intelligi, quia illis tentatio imminet, qui efficiuntur filii Dei per Baptismum; Eccli. II, 1: *fili, accedens ad servitutem Dei sta in iustitia et timore, et praepara animam tuam ad tentationem.* Istud desertum erat inter Ierusalem et Iericho, ubi multi occidebantur, de quo Lc. X, v. 30: *homo quidam descendit ab Ierusalem in Iericho, et incidit in latrones, qui etiam despoliaverunt eum, et plagis impositis abierunt, semivivo relicto.* Et nota quinque rationes, quare quis post acceptam spiritualem gratiam tentatur. Prima ut accipiat experimentum suae iustitiae; Eccli. XXXIV, 9: *qui non est tentatus, qualia scit?* Secundo ad reprimendam superbiam; II Cor. XII, 7: *ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, Angelus Satanae qui me colaphizet* et cetera. Tertio ad confundendum Diabolum, ut sciat quanta sit virtus Christi, ut superare non possit. Huius exemplum habetur Iob I, 8: *numquid considerasti servum meum Iob?* et cetera. Quarto, ut fortior reddatur, sicut milites fortes redduntur per experientiam; Iudic. III: *quare voluit dimittere hostes cum filiis Israel?* Quinto, ut suam dignitatem cognoscat: quia quando Diabolus aggreditur aliquem, hoc cedit ad honorem, quia Diabolus sanctos aggreditur; Iob XL, 10: *cibus eius foenum (...), et habet fiduciam quod influat Iordanis in os eius.* Sequitur de loco *tunc ductus est Iesus in desertum.* Hoc convenit praecedentibus et subsequentibus: quia conveniens fuit quod post

Baptismum desertum intraret. Hoc significatur in populo Israelitico, qui post transitum maris rubri, qui fuit figura Baptismi, in terram promissionis venit per desertum et solitudinem: ita baptizati vitam solitariam et quietam debent quaerere, corpore mundum derelinquendo, vel mente; Osee II, v. 14: *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius.* Ps. LIV, 8: *ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine.* Conveniens enim erat ut exiret in desertum, quasi ad singulare certamen cum Diabolo. Chrysostomus: ille in desertum vadit, qui exit extra fines (idest voluntatem) carnis et mundi, ubi non est locus tentationis. Quomodo enim de libidine tentatur, qui tota die est cum uxore? Sed qui non exeunt a voluntate carnis et mundi, non sunt filii Dei, sed filii Diaboli, qui etiam uxorem propriam habentes, appetunt alienam; sed filii Dei habentes spiritum sanctum ducuntur in desertum, ut tententur cum Christo, de quo sequitur: ductus est *a spiritu*, intellige sancto. Sed ille qui ducit, maior est eo qui ducitur. Ergo spiritus sanctus maior Christo. Respondendum: si referatur ad Iesum secundum quod est filius Dei, sic est aequalis spiritui sancto. Et aliquis potest alium ducere, vel imperio, et sic est maior: vel exhortatione, et sic est par; Io. I, 40 s., Andreas duxit Petrum ad Iesum; et sic ductus est Iesus. Hilarius refert ad Christum, secundum quod homo: scilicet spiritus sanctus hominem quem repleverat, exponit tentationi. Homines enim tunc ducuntur a spiritu sancto, quando caritate moventur, sic quod non motu proprio moventur, sed alieno, quia sequuntur impetum caritatis; II Cor. V, 14: *caritas Dei urget nos.* Et sic filii Dei aguntur a spiritu sancto, ut tempus huius vitae, quae plena est tentationibus Iob VII, 1: *tentatio est vita hominis super terram*, transeant cum victoria per Christi virtutem. Ipse enim tentari voluit, ut sicut morte sua vicit nostram, sic tentatione sua superet omnes tentationes nostras; Hebr. IV, v. 15: *non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris; tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato.* Gregorius dicit, quod est triplex tentationis gradus, scilicet per suggestionem, delectationem et consensum. Prima ab extrinseco est, et potest esse sine peccato; secunda est ab intrinseco, in qua incipit esse peccatum; quae quidem perficitur per consensum. Primus gradus potuit esse in Christo, non alii. Et nota quod Diabolus non fuisset ausus accedere ad tentandum Christum, nisi prius Christus accessisset ad eum. Consequenter ponitur secundum praeambulum, scilicet ieiunium *et cum ieiunasset* etc., quod convenit et praeteritis, et futuris: praeteritis, quia convenienter aliquis post Baptismum ieiunat, cum post Baptismum non sit otio vacandum, sed exercendum in bonis operibus; Gal. V, 13: *vos autem, fratres, in libertate vocati estis*; libertas autem vera non est committenda carnali vitae. Item futuris competebat, ut is ieiunaret quem Diabolus erat tentaturus, quia *hoc genus Daemoniorum non eiicitur nisi per orationem et ieiunium*, inf. XVII, 20. *Quadraginta diebus.* Ad litteram hoc intelligendum est. Et addit *et noctibus*, ne crederent aliqui quod comedere liceret in nocte, sicut Saraceni faciunt. Et sciendum quod hic numerus praefiguratur in veteri testamento in Moyse et Elia, Ex. XXIV, 18, et III Reg. XIX, 8. Et latet in hoc mysterium, quia numerus huiusmodi consurgit ex denario ducto per quaternarium. Denarius significat legem, quia in decem praeceptis tota lex continetur. Quaternarius significat compositionem carnis, quia caro composita est ex quatuor elementis. Quia igitur nos per suggestionem carnis transgredimur legem divinam, iustum est ut carnem nostram affligamus diebus quadraginta. Secundum autem Gregorium hic numerus est ad ieiunandum ab Ecclesia institutus, quod per hoc decimas solvimus totius anni: a prima enim dominica usque ad

Pascha sunt triginta sex dies ieiunabiles, qui sunt decima pars ipsius anni, sex diebus exceptis. Et ideo ab antiquo a quibusdam addita fuit dies media, qui ieiunabant usque ad mediam noctem sabbati sancti. Tertium additur, quia *postea esuriit.* Non legitur hoc de Moyse et Elia, qui homines erant; sed Christus esurire voluit, ut suam humanitatem demonstraret; quia aliter Diabolus ausus non fuisset accedere ad tentandum eum; Phil. II, 7: *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Consequenter insultus tentationis ponitur; et est triplex. Primus de gula; secundus de inani gloria; tertius de ambitione. Secundum ibi *tunc assumpsit eum Diabolus in sanctam civitatem.* Tertium ibi *iterum assumpsit eum Diabolus in montem excelsum valde.* Circa primum duo facit. Primo ponit insultum Diaboli; secundo quomodo Christus respondit, ibi *qui respondens* et cetera. *Et accedens tentator dixit.* Hoc enim poterat effici, ut ipse ad Iesum accederet in aliqua forma corporea. Et est triplex tentatio, quia Deus tentat ut instruat; Gen. XXII, 1: *tentavit Deus Abraham.* Quandoque homo ut addiscat, sicut regina Saba tentavit Salomonem, III Reg. X, 1, ubi de ea dicitur, *sed et regina Saba, audita fama Salomonis, venit tentare eum in aenigmatibus.* Diabolus tentat ut decipiat; I Thess. c. III, 5: *ne forte tentaverit vos is qui tentat.* Quicumque vult tentare de scientia, primo de communibus tentat. Communia autem totius generis humani vitia sunt vitia carnis; et praecipue gula. Item qui vult obsidere castrum, incipit a debiliori parte; homo autem habet duas partes, carnalem et spiritualem. Diabolus ex parte debiliori semper tentat: unde primo de vitiis carnalibus tentat, sicut patet in primo parente, quem primo tentavit de gula. Sed notanda est mira astutia in tentando: *si filius Dei es*: ita enim directe de uno tentavit, quod ex obliquo de altero. Unde in primo homine suadebat quod comederet de ligno, quod ad peccatum carnale, scilicet gulae, directe pertinebat; sed latenter inducebat ad superbiam et avaritiam, quae sunt peccata spiritualia; unde dixit, *et eritis sicut dii* Gen. III, 5. Ita in Christo: audierat enim quod Christus venturus esset in mundum, et hic videbatur esse filius Dei; sed in dubitationem venerat, utrum hic esset ille de quo erat prophetatum, quia nihil inveniebat in eo; Io. XIV, 30: *venit princeps mundi huius, et in me non habet quicquam.* Unde suggerebat quod homini esurienti delectabile est. Item induxit ad appetendum ea quae sunt Dei; et hoc est *si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Eccle. VIII, 4: *sermo illius potestate plenus est*; et Ps. XXXII, 6: *verbo domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum.* Ergo potest eius verbo lapis mutari. Ergo volebat inclinare ad hoc, quod si faceret, sciret esse filium Dei, si non, inducebat ad arrogantiam. Et notandum quod multi homines sunt qui consentiunt peccatis carnalibus, aestimantes, quod non debeant amittere statum spiritualem. Sed si in hoc quod tentatur consentiens homo, non amitteret spiritualitatem, levis esset tentatio. Ita persuadere voluit mulieri Diabolus, et Christo, promittens spiritualia. *Qui respondens dixit: scriptum est: non in solo pane vivit homo.* In ista responsione dat tria documenta, quae facienda sunt tentato. Primum ut recurrat ad Scripturae medicinam; Ps. CXVIII, 11: *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi* et cetera. Unde dixit, *scriptum est.* Secundum documentum ut homo nihil faciat ad arbitrium Diaboli. Vegetius: nihil umquam sapiens dux debet facere ad arbitrium sui hostis, etiam si bonum videatur. Et ideo dominus cum posset sine peccato lapides in panem commutare, noluit, quia ille suggerebat. Tertium est, quod non debet facere sine utilitate, ad ostentationem suae virtutis, quia hoc est vanitas. *Qui respondens dixit: scriptum est: non in solo pane vivit homo.* Notandum, quod Diabolus ad duo nitebatur:

primo ducere in affectum carnalium, item praesumptionis. Christus autem contra utrumque primo vitat iactantiam; quasi dicat, tu vocas filium Dei, ego nomino hominem; unde *non in solo pane vivit homo.* Item trahit Diabolus in affectum carnalium: *dic ut lapides isti panes fiant*; hic trahit se in affectum spiritualium: *sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.* Quasi dicat, non tantum vita corporalis affectanda est, quantum vita spiritualis, quae conservatur per cibum spiritualem, *sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.* Io. VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes*; Ps. CXVIII, 93: *in aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Et dicit *in omni verbo*, quia tota spiritualis doctrina est a Deo, sive ab homine, sive a Deo dicatur. Et iterum *de ore*: quia praedicator os Dei; Ier. XV, 19: *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris.* Vel aliter. *Non in solo*, idest, non vivit solum homo per panem, sed etiam verbo, idest imperio Dei potest conservari sine aliquo cibo. *Tunc assumpsit eum Diabolus in sanctam civitatem.* Posita prima tentatione, de qua Diabolus victus fuit, nunc ponitur secunda, scilicet de inani gloria. Et ordo congruus est, quod postquam Diabolus se vinctum videret vitio carnali, tentaret de inani gloria, vel superbia: quia superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant, Augustinus in regula. Circa istam ergo tentationem tria facit. Primo ponitur locus tentationis; secundo insultus, sive conatus tentationis, ibi *si filius Dei es, mitte te deorsum*: tertio resistentia Christi, ibi *ait ei Iesus.* Sed sciendum, quod Lucas posuit tertiam tentationem, hic e converso; sed non est vis, secundum Augustinum: quia omnia quae narrantur hic, et in Luca narrantur; nec ponitur in Luca, vel hic quae fuit prima, vel secunda. Rabanus vero dicit quod Lucas attendit ad ordinem historiae; et ideo sic ordinavit, secundum quod factum est. Matthaeus vero naturam tentationis secutus est, quia post tentationem de gula, et de inani gloria, sequitur tentatio de ambitione: ita enim fuit tentatus Adam, quia primo de gula; unde Gen. II, 17: *in quacumque die comederis ex eo, morte morieris*; secundo de gloria: *eritis sicut dii*; tertio de avaritia, sive ambitione, *scientes bonum et malum.* Sed quare dicit *tunc assumpsit?* Hoc enim nomen assumptio vim importat. Et respondet Hieronymus, quod hoc dicit Evangelista secundum opinionem Diaboli, quia quod Christus sustinuit ex virtute, Diabolus accepit quasi faceret sua potentia. Dicit *sanctam*, vel quia ibi agebantur sancta, temporalia scilicet sacrificia, et huiusmodi. Vel dicit propter sanctitatem patrum eorum qui ibi fuerunt. Unde ex antiqua consuetudine vocat *sanctam*, licet cessaverit; Is. I, 21: *quomodo facta est meretrix civitas fidelis, plena iudicii?* Sed post dicit, *vocaberis civitas iusti, urbs fidelis* et cetera. Sed sciendum quod Mc. I, 13 dicitur, quod *erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana.* Ex quo videtur quod omnes tentationes fuerint in deserto. Ergo non videtur verum esse quod dicitur *tunc assumpsit eum Diabolus.* Et est hic duplex responsio. Quidam dicunt, quod omnes tentationes fuerunt in deserto, et quod fuerunt secundum imaginariam visionem, scilicet quod Christus ita imaginabatur, ipso etiam permittente. Alii dicunt, quod fuerunt secundum visionem corporalem: et quod Diabolus apparuit ei in specie corporali. Hoc videtur innui, quia dicit, quod *assumpsit eum in sanctam civitatem.* Quidam dicunt quod hoc ideo ad desertum pertinet, quia Ierusalem deserta erat a Deo. Sed dicendum melius, quod illud, quod dicitur Mc. I, 13 non est intelligendum, quod omnes tentationes fuerint in deserto, nec etiam ipse hoc dicit; sed quod tentabatur a Satana. Et ideo sciendum, quod prima tentatio fuit in deserto; aliae duae extra desertum. Sed quaeritur quomodo assumpsit. Dicunt quod deportavit eum supra se. Alii (et melius), quod exhortando induxit ad hoc quod iret; et Christus ex dispositione suae sapientiae ivit in Ierusalem. *Et statuit eum super pinnaculum templi* et cetera. Sciendum quod legitur III Reg. c. VI, quod Salomon fecit tria tabulata in templo cum tecto plano, et quaedam pinnacula iuxta templum, per quae poterant homines ascendere: et de hoc dicitur hic *et statuit eum super pinnaculum templi.* Utrum autem accesserit in primum, vel secundum, vel tertium, hic non dicitur; sed certum est, quod aliquod ascendit. Sed numquid homines non videbant quando Diabolus Christum portabat? Dicendum, secundum illos qui dicunt quod eum portabat, quod Christus sua virtute faciebat, quod videri non posset. Vel dicendum quod Diabolus in figura hominis erat; et consuetudo erat quod homines sic ascenderent. *Et dixit ei: si filius Dei es, mitte te deorsum.* Semper Diabolus duabus sagittis percutit: ex una parte enim inducit inanem gloriam, ex alia parte homicidium; et hoc est *si filius Dei es* et cetera. Sed certe ista consequentia Christo non convenit, quia ei competit ascendere; Io. III, v. 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo* et cetera. Et dicit *mitte*, quia eius intentio est semper praecipitare, sicut ipse praecipitatus est; Apoc. XII, 4: *cauda draconis trahebat tertiam partem stellarum caeli, et misit eam in terram.* Notat etiam Diabolus infirmitatem suam, quia nullus nisi volens ab eo vincitur; unde dicit *mitte*, non praecipitat; Is. XLI, 23: *incurvare ut transeamus.* Sed quare supra pinnaculum? Glossa: quia in illo loco docebant. Unde significat quod Diabolus magnos de inani gloria tentat. Contra quod apostolus I Thess. c. II, 6: *nec quaerentes ab hominibus gloriam, neque a vobis, neque ab aliis.* Et dicit *mitte te deorsum* etc., quia homines qui quaerunt gloriam, oportet quod intantum persuadeant ut ostendant Dei filiationem in multis humilem; et ideo dicit Tullius in libro de officiis: cavenda est gloriae cupiditas: eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Consequenter inducit auctoritatem *scriptum est*: et utitur ista, non ut doceat, sed ut decipiat; et hoc sumitur argumentum, quod sicut ipse transfigurat se in Angelum lucis, ita et sui ministri, qui utuntur auctoritate sacrae Scripturae ad simplices decipiendum; II Petr. ult., 16: *indocti et instabiles depravant Scripturas ad suam ipsorum perditionem.* Unde hoc praefigurabat Diabolus in se sicut in capite. *Quia Angelis suis mandavit de te.* Nota quod tribus modis depravat quis auctoritatem sacrae Scripturae: aliquando sicut cum dicitur de uno, et exponitur de alio: sicut si dicitur de uno iusto, et exponitur de Christo; verbi gratia: *qui potuit transgredi, et non est transgressus*, Eccli. XXXI, v. 10. Item Io. XIV, 28 *pater maior me est*, hoc dicitur de Christo, secundum quod homo. Unde si exponatur de eo secundum quod filius Dei, depravatur auctoritas. Ita Diabolus hic dicit *Angelis*, quia Ps. XC dicit hoc de membro Christi, qui indiget custodia Angelorum, quod patet, quia subdit *ne forte offendas*: hoc enim non potest dici de Christo, quia non poterat offendere occasione alicuius peccati. Secundo modo depravat, quando inducit quis auctoritatem ad aliquid, ad quod non est auctoritas; sicut illud Prov. XXV, 21 et Rom. XII, 20: *si esurierit inimicus tuus, ciba illum* et cetera. Si enim aliquid facit alicui ut ille puniatur a Deo, hoc facit contra sensum auctoritatis. Ita Diabolus, quia Scriptura intendit quod homo iustus ita per Angelos custoditur, quod in periculo non incidat; Ps. IX, v. 10: *adiutor in opportunitatibus in tribulatione* et cetera. Diabolus autem exponit quod homo periculo se ingerat, quod est Deum tentare. Tertio modo quando illud quod est pro se, de auctoritate accipit, et aliud quod est contra se dimittit, quod est mos haeretici: ita fecit hic Diabolus quia dimisit illud quod subditur, quod erat contra eum, scilicet: *super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem.* Unde factus est exemplar omnium Scripturas depravantium. *Ait illi dominus.* Non violentia, sed sapientia se defendit; Sap. VII, 30: *sapientiam non vincit malitia.* Et ideo contra auctoritatem ponit auctoritatem quae exponit praemissam; quasi dicat, tu dicis ut proiiciam me, ut videam an Deus eripiat me; sed hoc prohibetur in Scriptura; unde *non tentabis dominum Deum tuum*, Deut. VI, 16. Vel aliter, tu tentas, et tentando contra auctoritatem facis; non debet autem uti auctoritate sacrae Scripturae, qui contra auctoritatem facit. Et Scriptura dicit *non tentabis* et cetera. Sed tu tentas dominum Deum tuum, qui sum ego; Io. XIII, 13: *vos vocatis me, magister et domine, et bene dicitis, sum etenim* et cetera. Tamen prima est magis litteralis. Consequenter ponitur tertia tentatio, scilicet de ambitione, vel de avaritia; unde *tunc assumpsit.* Et ponitur insultus tentationis; secundo resistentia Christi, ibi *tunc dicit ei Iesus: vade, Satana.* Tentat autem Diabolus dupliciter, facto et verbo; unde *haec omnia tibi dabo* et cetera. In facto duo consideranda sunt. Quia primo assumpsit in montem; secundo ostendit omnia regna mundi. Dicit ergo *tunc assumpsit.* De assumptione dictum est supra; sed hoc, scilicet *in montem*, potest dupliciter exponi. Rabanus dicit, quod iste mons erat in deserto, quia secundum eum omnes tentationes in deserto fuerunt. Dicitur autem excelsus in comparatione ad aliquos qui in circuitu erant. Chrysostomus autem dicit, quod duxit eum ad maiorem montem de mundo; et hoc videtur littera sonare, cum dicitur *excelsum valde.* In hoc autem significatur, quod Diabolus semper ad superbiam erigit, sicut et ipse superbus est; Ier. XIII, 16: *antequam offendant pedes vestri ad montes caliginosos.* Unde etiam dicitur mons; Ier. I, 15: *ecce ego convocabo omnes cognationes regnorum Aquilonis, ait dominus. Et ostendit ei omnia regna mundi.* Sciendum quod regnum mundi dupliciter accipitur. Primo spiritualiter: et sic Diabolus dicitur regnare in eo; Io. XII, 31: *nunc princeps mundi huius eiicietur foras.* Secundo ad litteram dicitur regnum mundi, secundum quod unus regnat super alium. Hoc autem quod hic dicitur, videtur quibusdam quod dicatur de regno Diaboli; unde *ostendit omnia regna mundi*, scilicet super quae regnabat, *et gloriam eorum* etc., quia quando perfecte regnat super homines, facit eos etiam gloriari; Prov. II, 14: *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*; Ps. LI, 3: *quid gloriaris in malitia?* Et hic est ultimus gradus peccati. Alii exponunt de regno carnali. Sed tunc quaeritur, quomodo potuit ostendere omnia regna mundi. Remigius dicit, quod miraculose: quia omnia regna in ictu oculi ostendit, sicut etiam de beato Benedicto legitur, quod ostensus est ei totus mundus in uno intuitu. Sed sciendum quod istae duae non videntur bonae expositiones, quia non oporteret dicere, quod *assumpsit in montem excelsum valde*: quia totum hoc potuisset fieri in valle. Unde dicit Chrysostomus aliter: *ostendit ei*, non quod ostenderit ei singula regna, sed ad quam partem singulum regnum esset; et non solum hoc, sed *ostendit gloriam eorum*, hoc est expressit ei temporalem gloriam mundi; Osee IV, 7: *gloriam eorum in ignominiam commutabo*; Phil. III, 19: *gloria in confusione ipsorum qui terrena sapiunt. Et dixit ei: haec omnia tibi dabo.* In istis verbis duo facit: unum promittit, et aliud expetit: et in promissione est mendax, in expetitione superbus. Diabolus in primis exploravit si esset filius Dei; modo credens iam deprehendisse quod non esset, dicit *haec omnia tibi dabo* etc.; ubi mendax est quia haec non erant in potestate sua; Prov. VIII, 15: *per me principes regnant, et potentes decernunt iustitiam.* Daniel IV, 14: *donec cognoscant viventes, quoniam dominatur excelsus in regno* *hominum, et cuicumque voluerit dabit illud*; alias non dixisset *haec omnia tibi dabo*; nullus enim malus regnat nisi permissione divina; Iob c. XXXIV, 30: *qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Expetiit aliud; unde *si cadens adoraveris me.* Nota tria. Primo quod Diabolus semper in id quod in principio appetiit, perseverat; Is. XIV, 13: *in caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti in lateribus Aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo.* Et propterea inducit ad idololatriam homines, volens usurpare sibi quod Dei est. Item nota quod nullus adorat Diabolum nisi cadat, sicut et ipse cecidit; Dan. III, 7: *cadentes adoraverunt statuam auream.* Et ideo dicit *si cadens adoraveris me.* Tertio, nota hic esse avaritiam. Unde promittit regnum, in quo intelligitur abundantia divitiarum, et excellentia honorum. Et petit quod cadat: quia ambitiosi semper humiliant se ultra debitum. Unde Ambrosius: habet ambitio domesticum periculum: curvatur obsequio, ut honori donetur: et dum vult esse sublimis, fit deiecta. Consequenter ponitur deprehensio hostis; unde *tunc dicit ei Iesus*: et circa hoc duo facit. Primo cohibet tentationem; secundo inducit auctoritatem, ibi *scriptum est* et cetera. Dicit ergo *tunc dicit ei Iesus.* Nota quod Christus audierat multas iniurias, sed non curavit. Sed hoc *si cadens adoraveris me*, non sustinuit: quia primae cedebant in iniuriam sui, sed hoc ad iniuriam Dei. Unde Chrysostomus: iniuria propria toleranda est: iniuriam Dei dissimulare nimis est impium. Et ideo dicit *vade, Satana.* III Reg. XIX, 10: *zelo zelatus sum pro domino Deo exercituum: quia dereliquerunt pactum suum filii Israel*; Ps. LXVIII, 10: *zelus domus tuae comedit me.* Item quod non est in potestate Diaboli, ut tentet quantum vult, sed quantum Deus permittit; unde dicit *vade*; quasi dicat: nolo quod amplius tentes: I Cor. X, 13: *fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere*; Iob XXXVIII, v. 11: *hucusque venies, et non procedes amplius, et hic confringes tumentes fluctus tuos.* Et notandum quod dominus quasi similia verba dixit Petro infr. XVI, 23. Sed ibi dixit *retro.* Unde alia est sententia hic et ibi: quia Satan interpretatur adversarius. Voluit ergo dominus, quod Petrus iret post eum, qui volebat impedire passionem; sed hic dicit *vade* tantum; quia Diabolus eum sequi non potest; et ideo dicit *vade*, scilicet ad Infernum; inf. XXV, 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius. Scriptum est*; Deut. VI, 16. Et inducit frequenter tales auctoritates ex Deuteronomio, ut significet doctrinam novi testamenti per Deuteronomium significari. Quod insequitur *dominum Deum*, hoc dupliciter inferri potest; quasi dicat, tu Diabole, dicis quod cadens adorem te; sed lex dicit *dominum Deum tuum adorabis.* Unde potest induci ad hoc quod purus homo non debet adorari. Vel accipiendum est quod loquatur de se tamquam de Deo, *dominum Deum tuum adorabis* etc., quasi dicat, magis debes adorare me, quam e converso: quia *scriptum est* et cetera. Prima tamen est magis litteralis. Et nota, quod duo dicit, scilicet *adorabis*, et *servies*: et est inter ista differentia. Homo enim dupliciter se habere debet ad Deum, quia debet ei subiectus esse; et debet se in eum erigere sicut in ultimum finem. Quantum ad primum debemus ei omnem obedientiam; Act. V, 29: *obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Tunc enim sumus ei subiecti, quando omnem eius voluntatem facimus. In Deum autem erigimur dupliciter: quia aliquando trahimus nos ad ipsum; Ps. XXXIII, v. 6: *accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur*; aliquando alios ad ipsum trahimus; I Cor. III, 9: *Dei enim sumus coadiutores.* Utrumque istorum demonstramus sensibiliter: quia dum prostrationes facimus, admonemus nos quod debemus esse subiecti Deo; et ideo dicit, *dominum Deum*; Ps. LXXI, 11: *omnes gentes servient ei.* Item in hoc quod offerimus sacrificia et laudes, significamus hoc quod mentem nostram debemus elevare in ipsum: et ad hoc pertinet servitus; et hoc est *et illi soli servies.* Et est duplex servitus; quaedam quae debetur soli Deo; et ista in Graeco dicitur latria: et haec est duplex. Quaedam enim est adoratio quae soli Deo debetur, quae est ut ei prae omnibus serviatur; alia servitus est ut in ipsum tendamus sicut in ultimum finem, aliqua enim est adoratio vel servitus quae solum subiectorum est, sicut quando superioribus serviunt inferiores; Rom. XIII, 1: *omnis anima potestatibus sublimioribus subiecta sit.* Sed non debet illi obedire super omnia, quia numquam contra Deum. Similiter nulla creatura est quae debeat haberi sicut finis ultimus; Ps. CXLV, 3: *nolite confidere in principibus, in filiis hominum, in quibus non est salus.* Ier. XVII, 5: *maledictus homo qui confidit in homine.* Est etiam servitus secunda, quae debetur praelatis; quae in Graeco vocatur dulia. Consequenter ponitur victoria Christi, et insinuatur in duobus. In recessu Diaboli *tunc reliquit eum Diabolus.* Iac. IV, 7: *resistite Diabolo et fugiet a vobis.* Et sicut consuetudo erat apud antiquos, quod quando aliqui victoriam habebant, venerabantur; ita hic celebratur triumphus Christi ab Angelis. Unde *et ecce Angeli accesserunt, et ministrabant ei.* Non dicit descenderunt: quia semper cum eo erant, etsi ad horam recesserunt de eius voluntate, ad hoc ut Diabolus locum tentandi haberet: exhibebant enim ministerium in exterioribus, scilicet in miraculis, et aliis corporalibus quae fiunt mediantibus Angelis, in interioribus enim non indigebat. In hoc significatur quod homines qui vincunt Diabolum, merentur ministerium Angelorum; Lc. XVI, 22: *factum est ut moreretur mendicus, et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae.* Et sciendum quod Diabolus reliquit Christum usque ad tempus: quia post usus est Iudaeis tamquam membris suis ad eum impugnandum et cetera.

Lectio 2

[87337] Super Mt.*, cap. 4 l. 2 Supra Evangelista ostendit quomodo Christus examinatus est, et approbatus, scilicet vincendo Diabolum, hic ostendit quomodo Christus docere incepit: et circa hoc tria facit. Primo enim describitur locus in quo praedicat; secundo ostendit quomodo ministros suae praedicationis elegit, ibi *ambulans autem Iesus iuxta mare Galilaeae, vidit duos fratres*; tertio quomodo turbam ad audiendum induxit, ibi *et circuibat Iesus totam Galilaeam.* Circa primum describit tempus, locum et modum praedicandi; secundum ibi *secessit in Galilaeam* etc.; tertium ibi *et exinde coepit Iesus praedicare.* Tempus istud publicae praedicationis Christi fuit post incarcerationem Ioannis; unde dicit *cum autem audisset Iesus quod Ioannes traditus esset*, a Deo scilicet, quia ipso permittente. Et notandum hoc pro intellectu Evangeliorum, quod hic videtur quaedam contrarietas esse inter Ioannem et alios tres: quia illi dicunt quod Christus descendit in Capharnaum post incarcerationem Ioannis; Ioannes vero dicit quod descendit in Capharnaum ante incarcerationem Ioannis: quae tamen in Galilaea erat. Respondetur, quod Ioannes qui ultimus fuit, supplevit ea quae ab aliis praetermissa sunt. Sed quare praetermiserunt? Dicendum, quod licet

Christus aliqua fecerit primis duobus annis, pauca tamen fecerat respectu eorum quae facta sunt ultimo anno. Ergo dicendum quod Ioannes loquitur de his quae fecit primo et secundo, et aliqua de tertio: isti vero, quae facta sunt ultimo anno. Item quaeritur quot annis Christus praedicavit. Quidam dicunt, quod duobus annis et dimidio, ut dimidius computetur ab Epiphania usque ad Pascha, licet non sit completus: Ioannes enim non fecit mentionem nisi de triplici Pascha, quia post Baptismum dicit quod ivit in Ierusalem, Io. II, 13. Postea facit mentionem de Pascha, quando factum fuit miraculum de quinque panibus, et post unus annus fuit usque ad passionem. Sed ista opinio non videtur vera pro tanto, quia non concordat opinioni Ecclesiae: tenet enim Ecclesia, quod tria miracula sint facta in die Epiphaniae, scilicet de adoratione magorum, de Baptismo et de conversione aquae in vinum. Oportet ergo dicere quod a Baptismo usque ad conversionem aquae in vinum fuerit annus unus. Unde videtur quod Christus tribus annis praedicavit, quia usque ad miraculum de vino fuit unus annus: et inde ad Pascha fuit medius alius: a purificatione alius usque ad passionem: ita enim sentit Ecclesia. Et secundum hoc dicendum quod Ioannes parum dicit de primo anno; de secundo vero dicit aliquid, scilicet quomodo descendit Capharnaum: et de quaestione quae fuit de purificatione inter ipsum Christum et Iudaeos. Sciendum etiam quod Ioannes circa Pascha occisus fuit: quia legitur Io. VI, v. 4, quod quando factum fuit miraculum de quinque panibus, quod Pascha proximum erat; et Matth. XIV, 13 dicitur quod Christus, audita morte Ioannis, secessit in Galilaeam. Patet ergo quod Ioannes decollatus fuit circa Pascha: et Christus publice praedicationem non tenuit, nisi per unum annum. Deinde agitur de loco, cum dicitur *secessit in Galilaeam.* Et primo agitur de loco provinciae; secundo de civitate. Dicit ergo *secessit*; ista secessio non est prima de qua Ioannes dicit, sed post unum vel duos annos hoc fuit, quia hanc tacent Evangelistae. Secessit autem propter duo. Primo ut differret tempus passionis suae; Io. VII, 6: *tempus meum nondum advenit.* Secundo propter exemplum nostrum, ut scilicet persecutiones fugeremus; Io. XV, 20: *si me persecuti sunt, et vos persequentur.* Sed mystice declarat quod praedicatio Christi transitura erat ad gentes: quia Iudaei persequebantur gratiam Dei; Act. XIII, 46: *vobis oportebat primum loqui verbum Dei: sed quoniam repulistis illud, et indignos vos iudicatis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes.* Veniens autem in Galilaeam venit primo in Nazareth, sicut dicit Lucas IV, v. 18 ss., et ibi intravit in synagogam, et docuit *spiritus domini super me.* Et inde duxerunt eum Iudaei ad supercilium montis, et voluerunt eum praecipitare, et post Christus fugit, et venit in Capharnaum, et ibi statim curavit daemoniacum, de quo Mc. I, 23. Sed hoc Matthaeus omittit. Nazareth autem interpretatur flos. Per hoc intelliguntur doctores legis, qui non veniunt ad maturitatem. Capharnaum enim interpretatur villa pulcherrima, et significat Ecclesiam; Cant. VI, 3: *pulchra es, amica mea*, et cetera. Capharnaum est maritima ad litteram, quia iuxta lacum quemdam dulcem. Iudaei enim omnem congregationem aquarum appellant mare: et mystice, quia Ecclesia posita est iuxta tribulationes mundi. *In finibus Zabulon et Nephtalim.* Galilaea enim divisa erat, et una pars erat in tribu Zabulon et Nephtalim. Inde enim electi sunt principes Ecclesiae, scilicet apostoli. *Ut adimpleretur quod dictum est per Isaiam prophetam.* Nota quod hic non dicitur sicut Is. IX, 1; sed ponitur sensus tantum. Isaias sic: *primo tempore alleviata est terra Zabulon et terra Nephtalim: et novissimo aggravata est via maris trans Iordanem Galilaeae gentium: populus qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam* et cetera. Et exponitur tripliciter secundum Hieronymum. Primo sic. Primo tempore alleviata est per praedicationem Christi a peccatis, et novissimo via, quae iuxta mare Galilaeae, aggravata est onere peccatorum, quia post praedicationem Christi persecuti sunt apostolos. Vel aliter. *Primo tempore.* Tangit historiam: quia rex Assyriorum Teglatphalassar, qui primo venit super terram Iudaeorum, primo duxit in captivitatem illas tribus. Et hoc est *primo tempore alleviata est*: quia tunc peccatores fuerunt primo in captivitatem ducti. *Et novissimo* etc., quia postea totus populus ductus fuit in captivitatem. Sed quid ad propositum? Dicendum quod ubi primo incepit persecutio, ibi prius dominus voluit dare consolationem. Vel aliter. *Primo tempore*, idest tempore praedicationis Christi, *alleviata* etc., idest onere peccatorum exonerata per praedicationem Christi, *et novissimo aggravata est*, idest condensata Christi praedicatio, et multiplicata per Paulum qui ibi praedicavit. Evangelista enim non ponit nisi sensum in constructione: *terra Zabulon, et terra Nephtalim, via maris trans Iordanem*, idest iuxta mare. Et dicit *terra*, idest populus, ut omnes sint nominati. Et dicit *Galilaea gentium*, quia Galilaea dividitur in duas partes: una gentium, alia Iudaeorum: et tunc divisa erat secundum quod dicitur III Reg. c. IX, 11, quia Salomon propter ligna quae rex Tyri misit ad eum in aedificationem templi, dedit ei viginti oppida: qui cum esset gentilis posuit gentiles ad habitandum; et ideo dicitur *Galilaea gentium* et erat in tribu Nephtalim; licet alia in tribu Iuda. Alia littera: *trans Iordanem Galilaeae*, idest in comparatione ad Galilaeam. Sed prima expositio melior est. *Populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam.* Duo dicit *qui ambulabat*, et *qui sedebat*; qui enim est in tenebris a principio quae non sunt multum condensae, nec stupefit ab eis, vadit, maxime quando sperat invenire lucem: et dum stupefactus est a tenebris, stat. Ista est differentia inter Iudaeos et gentiles: quia Iudaei quamvis essent in tenebris, non tamen totaliter oppressi erant ab eis, quia non omnes colebant idola, sed sperabant Christum venturum, et ideo ambulabant; Is. l, 10: *quis ambulavit in tenebris, et non est lumen ei? Speret in nomine domini* et cetera. Gentiles vero non expectabant; et ideo non erat spes de luce. Et iterum oppressi erant tenebris, quia idola colebant, quia secundum Ps. LXXV, 2, *notus in Iudaea Deus*, et ideo stabant. Et hoc est quod dicitur *populus qui sedebat in tenebris, vidit lucem magnam.* Lux Iudaeorum non magna, II Pet. I, 19: *habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes sicut lucernae lucenti in caliginoso loco*, sed ista magna sicut solis lux; Mal. IV, 2: *vobis autem timentibus nomen domini orietur sol iustitiae. Et sedentibus*, idest gentibus, *in regione umbrae mortis.* Mors est damnatio in Inferno; Ps. XLVIII, 15: *mors depascet eos.* Umbra mortis est similitudo futurae damnationis, quae est in peccatoribus. Magna autem poena eorum qui in Inferno sunt, est separatio a Deo. Et quia peccatores iam separati sunt a Deo, ideo similitudinem habent futurae damnationis, sicut et iusti similitudinem habent futurae beatitudinis; II Cor. III, 18: *nos autem gloriam domini speculantes in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem.* Et nota quod gentibus *lux orta est*, quia ipsi non iverunt ad lucem, sed lux venit ad eos; Io. III, 19: *lux venit in mundum. Orta est eis.* Et illa terra est in confinio Iudaeorum et gentium, ut ostenderet quod utrosque vocavit; Is. XLIX, 6: *parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob, et faeces Israel convertendas.* Et post: *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae. Exinde coepit Iesus praedicare.* Posito loco ubi Christus primo praedicare incepit, hic ponitur modus praedicandi. *Exinde*, scilicet post superationem gulae, inanis gloriae et ambitionis, sive avaritiae, *coepit praedicare*: tales enim convenienter praedicare possunt. Et sic impletur illud Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere.* Vel *exinde*, idest post incarcerationem Ioannis, incepit publice praedicare: prius enim occulte et quibusdam, Io. I, 38 ss., scilicet Petro, Andreae, Philippo et Natanaeli, sed hic publice. Noluit autem primo praedicare publice, ut daret locum praedicationi Ioannis: aliter nihil valuisset, sicut lumen stellarum offuscatur per lumen solis. Significatur autem per hoc quod cessantibus figuris legis, incepit praedicatio Christi; I Cor. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Per Ioannem enim significatur lex; infra XI, 13: *lex et prophetae usque ad Ioannem. Poenitentiam agite.* Notandum quod eadem verba dicit hic Christus, quae Ioannes, propter duo. Primo enim admonet nos de humilitate, ut scilicet nullus dedignetur verba ab aliis dicta praedicare, cum ipse fons ecclesiasticae scientiae eadem praedicaverit. Secundo quia Ioannes est vox; ipse vero verbum. Idem autem significatur per verbum et vocem, nisi quia verbum est expressivum vocis. Circa hoc autem duo facit: unum admonet; aliud promittit. Primum ibi *poenitentiam agite*; secundum ibi *appropinquabit enim regnum caelorum.* Sed quare non admonuit de iustitia in principio suae praedicationis, sed ad poenitentiam? Dicendum quod causa fuit, quia prius admonuit de iustitia per legem naturae, et Scripturae, sed transgressi erant; Is. XXIV, 5: *transgressi sunt leges, mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum.* In hoc enim dat intelligere quod omnes peccatores invenit; I Tim. I, 15: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*; Rom. III, v. 23: *omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei.* Et hoc est *poenitentiam agite.* Promittit autem aliud; unde *appropinquabit enim regnum caelorum.* Ista promissio in duobus differt a promissione veteris testamenti; quia ibi temporalia, hic caelestia, et aeterna; Is. I, 19: *si me audieritis, bona terrae comedetis.* Item ibi regnum Chananaeorum et Iebusaeorum; hic regnum caelorum; unde *appropinquabit*, in vos, *regnum caelorum.* Et ideo doctrina Christi dicitur novum testamentum: quia facta est ibi nova pactio inter nos et Deum de regno caelorum; Ier. XXXI, 31: *feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum.* Secundo quia vetus lex simul cum promissione habebat comminationem; Is. I, 19: *si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis: quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.* Et Deut. XXVIII idem habetur: ubi multae benedictiones promittuntur his qui legem servaverint, et multas comminatur Moyses maledictiones transgressoribus legis. Et hoc ideo est, quia vetus erat lex timoris, nova vero amoris. Augustinus: brevis differentia, timor et amor. Hebr. XII, 18: *non enim accessistis ad tractabilem et accessibilem ignem, et turbinem, et caliginem, et procellam, et tubae sonum, et vocem verborum, quam qui audierunt excusaverunt se, ne eis fieret verbum.* Et ideo dicit *appropinquabit regnum caelorum*, scilicet beatitudo aeterna. Et dicit *appropinquabit*, quia ille qui dabat, ad nos descendit, quia nos non poteramus ascendere ad Deum. *Ambulans autem* et cetera. Postquam incepit praedicare, voluit suae praedicationis habere ministros: unde hic advocat ad se eos: et circa hoc duo facit, secundum quod duo paria ministrorum advocat. Quia primo Petrum et Andream; secundo Iacobum et Ioannem. Circa primum quatuor facit: primo enim describitur locus vocationis; secundo ponitur conditio vocatorum, ibi *erant enim piscatores*; tertio vocatio, ibi *et ait illis*; quarto ipsorum obedientia perfecta, ibi *at illi continuo relictis retibus secuti sunt eum.* Dicit ergo *ambulans iuxta mare Galilaeae.* Locus congruus: quia, sicut dicit Glossa, piscatores vocaturus, ambulat iuxta mare. Quantum autem ad mysterium, sciendum, quod stare

Dei significat aeternitatem et immobilitatem; ipsius ambulare, temporalem nativitatem. Per hoc ergo quod ambulans discipulos vocavit, significatur quod per mysterium suae incarnationis nos ad se traxit; Ps. VII, 7: *exsurge, domine, in praecepto quod mandasti*, idest disposuisti implendum, *et synagoga populorum circumdabit te.* Et dicit *Galilaeae*, per quod intelligitur turbulentia huius mundi; Is. LVII, 20: *cor impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest, et redundant fluctus eius in conculcationem et lutum.* Christus similitudinem habuit peccatoris; Rom. VIII, 3: *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati* et cetera. Consequenter vocatorum describitur conditio. Et primo quantum ad numerum; secundo quantum ad nomina; tertio quantum ad actum; quarto quantum ad officium. Dicit ergo *vidit duos*, non oculo corporis tantum, sed etiam mentis: visus enim eius est respectus misericordiae; unde Ex. III, 7: *videns vidi afflictionem populi mei, qui est in Aegypto* et cetera. Et nota quod idem significatur per *duos*, et *fratres*: utrumque enim ad caritatem pertinet, quae consistit in dilectione Dei et proximi. Et ideo binos elegit, et binos ad praedicandum misit: et voluit significari per hoc caritas spiritualis, quia caritas firmatur magis, quando in natura fundatur; Ps. CXXXII, v. 1: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum. Simonem qui vocatur Petrus*, nunc scilicet, sed non tunc: quia Christus postea imposuit ei hoc nomen, sed primo promisit; Io. I, 42: *tu vocaberis Cephas*, sed imposuit Matth. XVI, 18: *tu es Petrus. Et Andream.* Ista nomina debet habere quilibet praedicator. Simon enim interpretatur obediens; Petrus agnoscens; Andreas fortitudo. Et praedicator debet esse obediens, ut alios possit ad hoc invitare, Prov. XXI, 28: *vir obediens loquetur victorias*: agnoscens, ut alios sciat instruere: I Cor. XIV, 19: *volo quinque verba sensu meo loqui, ut alios instruam*, fortis, ut non terreatur comminationibus; Ier. c. I, 18: *dedi te hodie in civitatem munitam, et in columnam ferream, et in murum aereum*; Ez. III, 8: *dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum, et frontem tuam duriorem frontibus eorum, ut adamantem, et ut silicem dedi faciem tuam.* Sequitur *mittentes rete in mare.* Quaerit Chrysostomus quare dominus captavit istam horam. Et dicit, ut daretur exemplum quod numquam debemus omittere servitium Dei propter occupationes. Vel ideo, quia per hunc actum praefigurabatur actus futurorum praedicatorum, quia per verba praedicantium quasi per retia trahuntur homines. Ponitur officium *erant enim piscatores.* Et sciendum quod inter omnes homines, piscatores sunt simpliciores; et dominus de simplicissimo statu voluit habere homines, et illos eligere, ut non imputaretur sapientiae humanae id quod factum fuit per eos; I Cor. I, 26: *videte vocationem nostram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles; sed quae stulta sunt mundi eligit Deus, ut confundat sapientes.* Et ideo non elegit Augustinum, aut Cyprianum oratorem, sed Petrum piscatorem: et de piscatore lucratus est et imperatorem, et oratorem. *Et ait.* Hic ponitur vocatio, circa quam tria consideranda sunt. Primo enim invitat; secundo ducatum promittit; tertio praemium. Dicit ergo *venite.* Hoc ex sola liberalitate divina est, ut ad se trahat; Eccli. XXIV, 26: *transite ad me omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini*; infra c. XI, 28: *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Post me*, quasi dicat: ego vado, et vos venite *post me*, quia ego ero dux vester; Prov. IV, 11: *viam sapientiae monstrabo tibi, et ducam te per semitas aequitatis; quas cum ingressus fueris, non arctabuntur gressus tui, et currens non habebis offendiculum*; Ps. CXXXVIII, 17: *mihi autem nimis honorificati sunt amici tui, Deus, nimis confortatus est principatus eorum.*

Faciam, quasi, commutabo vestrum officium in maius. De istis dicitur Ier. XVI, 16: *ecce ego mittam piscatores multos, dicit dominus, et piscabuntur eos* et cetera. Et dicit *faciam*, quia frustra laborat praedicatio exterius, nisi adsit interius gratia redemptoris: non enim virtute sua trahebant homines, sed operatione Christi. Et ideo dicit *faciam.* Ista quidem est maxima dignitas; unde Dionysius: nihil dignius in officio hominum quam Dei cooperatorem fieri. Dignitas enim sola in sua claritate consistit. Ad illam autem dignitatem magis appropinquant qui sic illuminantur quod alia illuminent. Quamquam vero illuminent homines qui sequuntur Christum, et quantum ad iustitiam magna faciunt, sed tamen asserunt dignitatem Christi quantum ad unum tantum; vita autem praedicatorum quantum ad duo; Dan. XII, 3: *qui ad iustitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Ponitur eorum obedientia *at illi, relictis retibus et navi, secuti sunt eum.* Et ostendit obedientiam eorum quantum ad tria. Primo quantum ad promptitudinem, quia non distulerunt: unde *at illi.* Contra illos de quibus Eccli. V, 8: *ne differas de die in diem*; Gal. I, 15: *cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meae, et vocavit per gratiam suam, ut revelaret filium suum in me, ut evangelizarem illum in gentibus, continuo non acquievi carni et sanguini.* Is. l, 5: *dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii.* Secundo quantum ad expeditionem, quia reliquerunt; quia non pensandus est census, sed affectus; quia omnia dimittit qui quicquid habere potest, dimittit. Sed quae necessitas relinquendi omnia? Chrysostomus: nullus potest possidere divitias, et perfecte ad regnum caelorum venire; sunt enim impedimentum virtutis, diminuunt enim sollicitudinem aeternorum, propter quod non perfecte potest homo inhaerere divinis. Et ideo dimittenda sunt; I Cor. c. IX, 25: *omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet* et cetera. Tertio quantum ad executionem, quia secuti sunt eum: non est enim nimis magnum dimittere omnia, sed perfectio consistit in sequela ipsius, quae est per caritatem; I Cor. XIII, 3: *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Non enim consistit per se in exterioribus perfectio, scilicet paupertate, virginitate, et huiusmodi, nisi quia ista sunt instrumenta ad caritatem; et ideo dicit *et secuti sunt eum.* Consequenter agitur de alia vocatione: *et procedens inde vidit alios duos fratres, Iacobum Zebedaei et Ioannem fratrem eius.* Et primo describuntur vocati; secundo ponitur vocatio, ibi *et vocavit* etc.; tertio obedientiam vocatorum, ibi *illi autem, relictis retibus et patre, secuti sunt eum.* Vocati quadrupliciter describuntur. Quantum ad numerum, nomina, pietatem, et paupertatem. Dicit ergo *et procedens inde vidit alios duos fratres.* Nota quod a principio vocavit fratres: et quamvis multos alios vocavit, tamen de istis specialiter fit mentio, quia praecipui erant, et quia binos vocavit eos; lex enim nova in caritate fundatur; unde et in veteri testamento duos fratres vocavit, Aaron et Moysen, quia etiam ibi dabatur mandatum de caritate. Et quia perfectior est nova, ideo in principio vocatur duplex numerus fratrum. *Iacobum Zebedaei, et Ioannem fratrem eius.* Per istos quatuor designatur doctrina quatuor Evangeliorum, vel quatuor virtutes: quia per Petrum, qui interpretatur agnoscens, virtus prudentiae; per Andream, qui interpretatur virilis, seu fortissimus, virtus fortitudinis; per Iacobum, qui interpretatur supplantator, virtus iustitiae; per Ioannem propter virginitatem, virtus temperantiae. Ponitur pietas, quia erant cum Zebedaeo patre. Chrysostomus: admiranda est eorum pietas, quia pauperes arte piscatoria panem quaerunt, et tamen senem patrem non derelinquunt. Eccli.

III, 8: *qui timet Deum, honorat parentes.* Paupertas designatur in hoc, quia reficiebant retia sua. Nihilominus per istos qui mittebant retia, signantur illi qui in prima aetate negotiantur in mundo; per istos qui iam miserunt, et reficiebant, significantur illi qui diu negotiati sunt in mundo; et sunt iam per peccatum absorpti, et vocantur ad Christum. Thren. III, 27: *bonum est viro, cum portaverit iugum domini ab adolescentia sua. Et vocavit eos*, interius et exterius; ad Rom. VIII, 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit.* Vocare interius nihil aliud est quam praebere auxilium humanae menti cum vult convertere nos. Sequitur de obedientia *illi autem, relictis retibus et patre, secuti sunt eum.* Nota quod duo superiores navem tantum, isti autem reliquerunt retia, navem et patrem: in quo significatur quod propter Christum debemus omittere omnes terrenas occupationes, quae designantur per rete; II Tim. II, 4: *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*; divitias, sive possessiones, quae designantur per navem; infra XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et veni, sequere me*; affectum carnalem, qui per patrem; Ps. XLIV, 11: *obliviscere populum tuum, et domum patris tui.* Mystice vero per Zebedaeum significatur mundus, qui interpretatur fluxus vehemens. Sed hic est quaestio: videtur enim quod isti peccaverunt dimittendo patrem senem et pauperem, quia filii tenentur subvenire parentibus. Et generaliter quaeritur utrum alicui liceat dimittere parentes in ultima necessitate, intrando religionem. Dicendum quod consilium numquam praeiudicat praecepto; sed hoc, scilicet *honora patrem tuum et matrem tuam*, Ex. XX, 12 est praeceptum; et ideo si pater nullo modo possit vivere nisi adiutus a filio, filius non debet intrare religionem. Sed hic casus non erat in Zebedaeo, quia poterat se iuvare, et habebat necessaria. Item est quaestio litteralis. Matthaeus enim videtur hic contrarius Ioanni et Lucae: Ioannes enim I, 28 dicit eos vocatos iuxta Iordanem; hic dicit iuxta mare Galilaeae. Item Lucas V, 10 dicit quod simul vocavit Petrum et Andream, Iacobum et Ioannem, licet de aliis duobus non fiat mentio, quia creditur quod ibi fuerint. Item ibi dicitur quod omnes simul, hic quod seorsum. Sed sciendum quod trina fuit vocatio apostolorum. Primo enim vocati sunt ad Christi familiaritatem, et illud dicitur Io., I, et hoc in primo anno praedicationis Christi. Nec obstat quod dicitur post: *ascenderunt cum eo discipuli eius in Cana Galilaeae*, quia secundum Augustinum non tunc erant discipuli, se

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

d futuri erant: sicut si dicatur quod Paulus apostolus natus fuerit in Tharso Ciliciae, cum tunc non esset apostolus. Vel dicendum quod loquitur de aliis discipulis, qui vocantur omnes credentes in Christo. Secundo vocati fuerunt ad discipulatum; et de ista dicitur Lc. cap. V. Tertia vocatio fuit ut totaliter Christo adhaererent: et de ista hic dicitur; quod patet, secundum Augustinum, quia Luc. V, 11 de hoc habetur, *et subductis ad terram navibus*; ergo habebant navim, et curabant de ea, quasi ad eam redituri; hic vero dicit, *at illi, relictis omnibus* et cetera. Et ideo dicendum, quod de ultima sequela loquitur hic.

Lectio 3

[87338] Super Mt.*, cap. 4 l. 3 Consuetudo est apud reges, quod congregato exercitu procedunt ad bellum: ita Christus, congregato exercitu apostolorum, procedit ad pugnandum contra Diabolum per officium praedicationis, ad expellendum eum de mundo. Unde hic agitur de doctrina et praedicatione Christi. Et ponitur primo Christi praedicatio; secundo effectus praedicationis, ibi *abiit opinio eius in totam Syriam* et cetera. Circa primum tria tangit. Primo sollicitudinem docentis et modum docendi, et propositae doctrinae confirmationem. Et sollicitudo ostenditur in duobus, quia non quaerebat propriam quietem; unde *circuibat*; Rom. XII, 11: *sollicitudine non pigri.* Secundo quia non erat acceptator personarum, terrarum, vel villarum, sed *circuibat totam Galilaeam*, absque differentia; Mc. I, 38: *eamus in proximas civitates, ut et ibi praedicem*; Ps. CII, 22: *in omni loco dominationis eius.* Modus, ibi *in synagogis docens.* Duo dicit *docens et praedicans*; docens quae agenda sunt in praesenti, praedicans de futuris: vel docens ea quae pertinent ad instructionem morum, Is. XLVIII, 17: *ego dominus docens te utilia*, praedicans futura; Is. LII, 7: *quam pulchri super montem pedes annuntiantis et praedicantis pacem, annuntiantis bonum, praedicantis salutem.* Vel docens naturales iustitias: quaedam enim in theologia traduntur quae naturalis ratio dictat, scilicet iustitia, et huiusmodi: et quantum ad hoc dicit *docens*; quaedam vero quae excedunt rationem, sicut mysterium Trinitatis, et huiusmodi: et quantum ad hoc dicit *praedicans.* Sed obiicitur de hoc quod dicit Glossa, quod doceret naturales iustitias, ut est castitas, et humilitas, et huiusmodi: naturales enim virtutes non videntur posse dici virtutes, quia virtutes sunt per gratiam. Et dicendum

quod inclinatio et inchoatio est naturalis; sed perfectio, qua gratus homo redditur, est ex gratia, politica, et ex assuetudine. *In synagogis eorum.* Nota duo. Primum quia quaerebat multitudinem, ut praedicatio magis proficeret; Ps. XXXIV, 18: *confitebor tibi in Ecclesia magna.* Item quia solum Iudaeis praedicabat; Act. XIII, 46: *vobis primum oportuit praedicari verbum Dei. Et praedicans Evangelium regni*: non fabulas et curiosa, sed quae ad Dei regnum pertinebant, et ea quae hominibus proficerent. Consequenter confirmatur praedicatio miraculis; Mc. ult., 20: *illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Unde *sanans.* Languor potest referri ad infirmitates corporales, infirmitas ad infirmitatem animae: non enim minores sunt infirmitates animae quam corporis. Vel per languores graves infirmitates et diuturnas; per infirmitates quamcumque aliam; Ps. CII, 3: *qui sanat omnes infirmitates tuas*; Eccli. X, 12: *brevem languorem praecidit medicus.* Datur intelligi etiam in hoc quod praedicatores debent suam doctrinam confirmare per opera; et si non per miracula, per vitam virtuosam; Rom. XV, 18: *non audeo aliquid loqui eorum quae per me non efficit Christus in obedientiam gentium in verbo et factis, in virtute signorum et prodigiorum, in virtute spiritus sancti. Et abiit opinio eius in totam Syriam.* Hic ponitur effectus praedicationis: et est triplex, scilicet fama circa exemplum, fiducia quam homines de eo habebant, et devotio qua homines eum sequebantur. Dicit ergo *abiit opinio eius in totam Syriam.* Syria est regio a Capharnaum usque ad mare magnum: unde et in terra gentilium divulgatum est. Hoc etiam pertinet ad praedicatores, ut habeant testimonium bonum; Eccli. XLI, 15: *curam habe de bono nomine*; II Tim. II, 15: *sollicite autem cura teipsum probabilem exhibere Deo operarium inconfusibilem, recte tractantem verbum veritatis.* Per Syriam autem potest intelligi superbia mundi, quia sic interpretatur: et fama Christi per totum mundum diffusa est. Fiducia, ibi *et obtulerunt ei omnes male habentes*; sciebant enim quod sanare poterat; Ier. XVII, 14: *sana me, domine, et sanabor; salvum me fac, et salvus ero.* Et dicit primo *abiit opinio eius* etc., et post, *obtulerunt ei* etc., quia quando aliquis habet famam de sanctitate, homines facilius detegunt ei conscientiae vulnus. *Variis languoribus et tormentis comprehensos.* Per istas graves infirmitates designantur infirmitates spirituales. Per languores possunt intelligi diuturnae infirmitates, et signatur infirmitas diu perseverans; Eccli. X, 11: *languor prolixior gravat medicum.* Et quia aliqui gravantur infirmitate, aliqui vero acerbitate doloris, hoc significatur cum dicit *et tormentis comprehensos*: et significantur illi qui habent conscientiam gravatam remordentem; Ps. XVII, 5: *circumdederunt me dolores mortis, dolores Inferni circumdederunt me. Et qui Daemonia habebant*; et hoc est quod dicitur Lc. VI, 1: *et qui vexabantur a spiritibus immundis, curabantur.* Per hoc intelliguntur illi qui colebant idola; Ps. XCV, 5: *omnes dii gentium Daemonia*; I Cor. X, 20: *nolo vos socios fieri Daemoniorum.* Lunatici proprie dicuntur qui patiuntur infirmitatem cuiusdam amentiae in defectu lunae: et tunc arripiuntur a Daemonibus. Et Diabolus tunc magis affligit propter duas rationes. Unam assignat Hieronymus, et est ut infamet creaturam Dei; et hoc etiam fit in effectibus magicae artis, qua invocantur Daemones sub certis constellationibus et Daemones veniunt ad hoc ut extollant creaturam, et inducant ad idololatriam. Secunda ratio est melior, quia Diabolus non potest aliquid, nisi per virtutes corporis. Non est autem dubium, quod corpora inferiora immutantur secundum diversas immutationes corporum superiorum. Et ideo tunc Diabolus invocatus libenter venit, quando videt superiora corpora operari ad illum effectum pro quo invocatur. In defectu autem lunae, sicut patet, humiditates deficiunt; et ideo defectus lunae facit ad talem infirmitatem, quando terra non abundat humoribus; et ideo Diabolus tunc magis vexat: et hoc est *et lunaticos.* Per istos possumus intelligere inconstantes Eccli. XXVII, 12: *homo sanctus in sapientia manet sicut sol: nam stultus sicut luna mutatur*, qui habent propositum caste vivendi, sed vincuntur passionibus, secundum illud Rom. VII, 15: *non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod odi malum, illud ago. Et paralyticos.* Paralytici proprie dicuntur, qui habent membra resoluta, ita quod non possunt habere officium membrorum. Per istos significantur ignorantes: et isti omnes a Christo curantur; unde *et curavit eos*, scilicet perfecte. Consequenter ponitur tertius effectus, scilicet devotio sequentium; unde *et secutae sunt eum turbae multae*; Ps. VII, 8: *exurge, domine, in praecepto quod mandasti, et synagoga populorum circumdabit te.* Sciendum autem quod diversimode aliqui sequebantur, quia quidam studio salutis, scilicet spiritualis, scilicet apostoli; unde supra: *relictis omnibus sequuti sunt eum*; et infra XIX, 27: *ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te.* Quidam studio salutis corporalis; Lc. VI, 17: *turba copiosa plebis ab omni Iudaea, et Ierusalem, et maritima, et Tyri, et Sidonis, qui venerant ut audirent eum, et sanarentur a languoribus suis.* Quidam curiositate tantum videndi miracula; Io. VI, 2: *et sequebantur eum multi, quia videbant signa quae faciebat super his qui infirmabantur.* Alii ad insidiandum, ut Pharisaei et Scribae; Ier. XX, 10: *audivi contumelias multorum, et terrorem in circuitu. De Galilaea.* Provincia est ubi Christus praecipue praedicabat, et interpretatur transmigratio. Per hoc significantur illi qui debent transmigrare de vitiis ad virtutes. *Et Decapoli.* Regio est ubi sunt decem villae; et significantur illi qui student ad observantiam decem mandatorum. *Et de Ierosolymis.* Ierosolyma interpretatur visio pacis; et significat illos qui desiderio pacis ad Christum veniunt; Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus nomen tuum. Et de Iudaea.* Iudaea interpretatur confessio; et significat illos qui per peccatorum remissionem ad Christum veniunt; Ps. CXIII, v. 2: *facta est Iudaea sanctificatio eius. Et de trans Iordanem*; et significantur illi qui per Baptismum ad Christum veniunt: in Iordane enim fuit figuratus Baptismus.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

caput V ad versiculum X a

Reportatio Petri de Andria

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 5

Lectio 1

[87339] Super Mt.*, cap. 5 l. 1 *Videns autem Iesus turbas.* Hic dominus suam doctrinam proponit: et dividitur in partes tres. In prima ponitur doctrina Christi; in secunda ponitur virtus doctrinae; in tertia finis ad quem perducit. Secundum in cap. XIII; tertium in cap. XVII. Prima dividitur in tres. In secunda instruuntur ministri doctrinae; in tertia confunduntur adversarii. Secunda in cap. X; tertia in capite XI. Prima dividitur in duas. In prima proponitur doctrina Christi; in secunda confirmatur per miracula, in cap. VIII. Prima in duas. In prima praemittitur quasi quidam titulus ad doctrinam; in secunda explicatur ipsa doctrina, ibi *beati pauperes spiritu.* Circa primum tria facit. Primo describit locum, ubi doctrina fuit proposita; secundo auditores doctrinae; tertio ponit modum docendi. Secundum ibi *et cum sedisset*; tertium ibi *et aperiens os suum docebat eos.* Dicit ergo, ita dixi quod secuti sunt et cetera. *Videns autem Iesus turbas.* Ista littera duplicem intellectum habere potest. Primo sic. *Ascendit* ad docendum turbas, scilicet non fugiens. Unde Chrysostomus dicit, quod sicut artifex, quando videt praeparatam materiam, delectatur operari, ita sacerdos delectatur praedicare, quando populum videt congregatum; et ideo, *ascendit*; Ps. XXXIV, 18: *confitebor tibi in Ecclesia magna.* Vel aliter. *Ascendit*, fugiens scilicet turbas, ut securius discipulos doceret; Eccl. IX, v. 17: *verba sapientium audiuntur in silentio.* Et notandum quod legitur quod Christus

habebat tria refugia: quandoque enim fugiebat ad montem, sicut dicitur hic; et Io. VIII, 1: *Iesus autem perrexit in montem oliveti.* Aliquando ad navem; Lc. V, 1: *cum turbae multae irruerent in eum (...) ascendens in unam navim, quae erat Simonis (...) sedens docebat.* Tertium in desertum; Mc. VI, 31: *eamus seorsum in desertum.* Et satis convenienter; in tribus enim homo potest habere refugium ad Deum: in protectione divinae altitudinis, quae per montem significatur; Ps. CXXIV, 1: *qui confidunt in domino sicut mons Sion.* In societate ecclesiastica, quae per navem designatur; Ps. CXXI, v. 3: *Ierusalem quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum.* In solitudine religionis, quae per desertum accipitur, per contemptum temporalium; Osee II, 14: *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius*; Ps. LIV, 8: *ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine.* Ascendit autem in montem propter quinque rationes. Prima ad ostensionem suae excellentiae: ipse enim est mons, de quo Ps. LXVII, 16: *mons Dei, mons pinguis.* Secunda ad ostendendum quod doctor huius doctrinae debet ad eminentiam vitae conscendere; Is. XL, 9: *super montem excelsum ascende tu qui evangelizas Sion.* Chrysostomus: nemo potest in valle consistere, et de caelo loqui et cetera. Tertia ratio ad ostendendum altitudinem Ecclesiae cui doctrina proponitur; Is. II, 2: *erit mons domus domini in vertice montium, et elevabitur super colles.* Quarto ad ostendendum perfectionem huius doctrinae, quia perfectissima; Ps. XXXV, 7: *iustitia tua sicut montes Dei.* Quinto ut congrueret ista veteri legislationi, quae data fuit in monte. Exod. XIX et XXIV. Consequenter ponuntur auditores *et cum sedisset, accesserunt ad eum discipuli eius.* Duo possunt notari in sessione eius. Humiliatio; Ps. CXXXVIII, 2: *tu cognovisti sessionem meam.* Quando erat in altitudine divinae maiestatis, non poterat capi eius doctrina; sed tunc coeperunt homines capere, quando se humiliavit. Vel hoc pertinet ad dignitatem magisterii; infra XXIII, 2: *super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei.* Ad studium enim sapientiae requiritur quies. *Accesserunt ad eum discipuli eius* etc., non tantum corpore, sed animo; Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini*; Deut. XXXIII, 3: *qui appropinquant pedibus eius, accipient de doctrina illius.* Et nota quod quando dominus praedicavit turbis, stetit; Lc. VI, 17: *descendens Iesus de monte stetit in loco campestri*; sed hic quando discipulis, sedit. Ex hoc inolevit consuetudo quod turbis praedicatur stando, religiosis sedendo. *Et aperiens os suum docebat eos.* Hic ponitur modus doctrinae. In hoc quod dicit *aperiens*, significatur quod diu ante tacuerat. Et demonstrat quod magnum et longum erat facturus sermonem, sicut dicit Augustinus. Vel quod magna et profunda dicturus erat; sic enim consueverunt facere homines; Iob III, 1: *post hoc Iob aperuit os suum, et maledixit diei suo.* Et dicit *suum*: prius enim aperuit ora prophetarum; Sap. X, 21: *sapientia aperuit os mutorum, et linguas infantium fecit disertas*: ipse enim est sapientia patris. Sed hic est quaestio: hic enim sermo ponitur quantum ad multa etiam Lc. VI, 20 ss. Sed videtur hic et ibi contrarietas, sicut patet in textu. Et ponit Augustinus duas solutiones. Una est quod iste est alius sermo ab illo: ipse enim primo ascendit in montem, et fecit hunc sermonem discipulis, et postea descendens invenit turbam congregatam, cui eadem praedicavit, et multa recapitulavit: et de hoc dicitur Lc. VI, 20 ss. Vel aliter dicendum, quod unus mons erat, et habebat planitiem in latere: illam planitiem elevabat monticulus alius. Unde dominus ascendit in montem, idest in planitiem illius montis. Et primo ascendit superius, et convocavit discipulos, et ibi elegit duodecim apostolos, sicut patet in Luca: et postea descendens invenit turbam congregatam, et venientibus discipulis sedit, et habuit sermonem istum ad turbas et discipulos. Et hoc videtur verius: quia Matthaeus dicit in fine sermonis, quod *mirabantur turbae super doctrina eius.* Tamen quodcumque accipiatur, non est contrarietas.

Lectio 2

[87340] Super Mt.*, cap. 5 l. 2 Posuit supra Evangelista quasi brevem titulum doctrinae Christi, nunc ponit ipsam doctrinam, et effectum eius, scilicet admirationem turbarum. Considerandum autem, quod secundum Augustinum in isto sermone domini tota perfectio vitae nostrae continetur. Et probat per id quod dominus subiungit finem ad quem ducit, scilicet repromissionem aliquam. Id autem quod maxime homo desiderat, est beatitudo. Unde dominus hic tria facit. Primo praemittit praemium quod consequitur istos qui istam doctrinam accipiunt; secundo ponit praecepta, ibi *nolite putare quoniam veni solvere legem* etc.; tertio docet quomodo aliquis potest pervenire ad observandum ea, ibi *petite et accipietis.* Circa primum duo facit, quia huius doctrinae aliqui sunt observatores tantum, aliqui ministri. Primo ergo describit beatitudinem observantium; secundo ministrantium, ibi *beati estis cum maledixerint vobis.* Notandum autem quod hic ponuntur plura de beatitudinibus; sed numquam aliquis in verbis domini posset ita subtiliter loqui, quod pertingeret ad propositum domini. Sciendum tamen quod in istis verbis includitur omnis plena beatitudo: omnes enim homines appetunt beatitudinem, sed differunt in iudicando de beatitudine; et ideo quidam istud, quidam illud appetunt. Invenimus autem quadruplicem opinionem de beatitudine. Quidam enim credunt, quod in exterioribus tantum consistat, scilicet in affluentia istorum temporalium; Ps. CXLIII, v. 15: *beatum dixerunt populum cui haec sunt.* Alii quod perfecta beatitudo consistit in hoc quod homo satisfaciat voluntati suae; unde dicimus: beatus est qui vivit ut vult. Eccle. III, 12: *et cognovi quod non esset melius nisi laetari* et cetera. Alii dicunt quod perfecta beatitudo consistit in virtutibus activae vitae. Alii quod in virtutibus contemplativae vitae, scilicet divinorum et intelligibilium, sicut Aristoteles. Omnes autem istae opiniones falsae sunt: quamvis non eodem modo. Unde dominus omnes reprobat. Opinionem illorum qui dixerunt quod consistit in affluentia exteriorum, reprobat: unde dicit *beati pauperes*, scilicet quasi, non beati affluentes. Opinionem vero eorum qui ponebant beatitudinem in satisfactione appetitus, reprobat cum dicit *beati misericordes.* Sed sciendum quod triplex est appetitus in homine: irascibilis, qui appetit vindictam de inimicis, et hoc reprobat, cum dicit *beati mites.* Concupiscibilis, cuius bonum est gaudere et delectari: hoc reprobat cum dicit *beati qui lugent.* Voluntatis, qui est duplex, secundum quod duo quaerit. Primo quod voluntas nulla superiori lege coerceatur; secundo quod possit restringere alios ut subditos: unde desiderat praeesse, et non subesse. Dominus autem contrarium ostendit quantum ad utrumque. Et quantum ad primum dicit *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam.* Quantum autem ad secundum dicit *beati misericordes.* Ergo et illi qui ponunt beatitudinem in exteriori affluentia, et qui in satisfactione appetitus, errant. Illi autem qui ponunt beatitudinem in actibus activae vitae, scilicet moralibus, errant; sed minus, quia illud est via ad beatitudinem. Unde dominus non reprobat

tamquam malum, sed ostendit ordinatum ad beatitudinem: quia vel ordinantur ad seipsum, sicut temperantia et huiusmodi, et finis eorum est munditia cordis, quia faciunt vincere passiones; vel ordinantur ad alterum, et sic finis eorum est pax, et huiusmodi: opus enim iustitiae est pax. Et ideo istae virtutes sunt viae in beatitudinem, et non ipsa beatitudo; et hoc est *beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.* Non dicit vident, quia hoc esset ipsa beatitudo. Et iterum *beati pacifici*, non quia pacifici, sed quia in aliud tendunt, *quoniam filii Dei vocabuntur.* Illorum autem opinio qui dicunt quod beatitudo consistit in contemplatione divinorum, reprobat dominus quantum ad tempus, quia alias vera est, quia ultima felicitas consistit in visione optimi intelligibilis, scilicet Dei: unde dicit *videbunt.* Et notandum quod, secundum philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum, duo requiruntur: unum substantialiter, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus; aliud formaliter, scilicet amor et delectatio: delectatio enim perficit felicitatem, sicut pulchritudo iuventutem. Et ideo dominus duo ponit *Deum videbunt* et *filii Dei vocabuntur*: hoc enim pertinet ad unionem amoris; I Io. cap. III, v. 1: *videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Item notandum quod in istis beatitudinibus quaedam ponuntur ut merita, et quaedam ut praemia: et hoc in singulis. *Beati pauperes spiritu*: ecce meritum; *quoniam ipsorum est regnum caelorum*: ecce praemium, et sic in aliis. Et notandum est etiam aliquid circa meritum in communi, et aliquid circa praemium in communi. Circa meritum sciendum, quod philosophus distinguit duplex genus virtutis: unum communis, quae perficit hominem humano modo; aliud specialis, quam vocat heroicam, quae perficit supra humanum modum. Quando enim fortis timet ubi est timendum, istud est virtus; sed si non timeret, esset vitium. Si autem in nullo timeret confisus Dei auxilio, ista virtus esset supra humanum modum: et istae virtutes vocantur divinae. Isti ergo actus sunt perfecti, et virtus etiam, secundum philosophum, est operatio perfecta. Ergo ista merita vel sunt actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis. Item nota quod actus virtutum sunt illi de quibus lex praecipit; merita autem beatitudinis sunt actus virtutum; et ideo omnia quae praecipiuntur et infra continentur, referuntur ad istas beatitudines. Unde sicut Moyses primo proposuit praecepta, et post multa dixit, quae omnia referebantur ad praecepta proposita: ita Christus in doctrina sua, primo praemisit istas beatitudines, ad quas omnia alia reducuntur. Circa primum autem notandum, quod Deus est praemium eorum qui ei serviunt; Thren. III, 24: *pars mea dominus, dixit anima mea, propterea expectabo eum*; Ps. XV, 5: *dominus pars haereditatis meae et calicis mei*; Gen. XV, 7: *ego dominus qui eduxi te de Ur Chaldaeorum, ut darem tibi terram istam, et possideres eam.* Et sicut Augustinus dicit in II confessionum, anima cum recedit a te, bona quaerit extra te. Homines autem diversa quaerunt; sed quidquid inveniri potest in qualibet vita, totum dominus repromisit in Deo. Aliqui enim ponunt summum bonum affluentiam divitiarum, per quam possunt pervenire ad maximas dignitates; dominus promittit regnum quod complectitur utrumque; sed ad hoc regnum dicit perveniri per viam paupertatis, non divitiarum. Unde *beati pauperes.* Alii perveniunt ad istos honores per bella; dominus autem dicit *beati mites* et cetera. Alii consolationes quaerunt per voluptates; dominus dicit *beati qui lugent.* Aliqui nolunt subdi; dominus autem dicit, *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam.* Aliqui volunt vitare malum opprimendo subditos; dominus dicit *beati misericordes* et cetera. Aliqui ponunt visionem Dei in contemplatione veritatis in via; dominus autem promittit in patria; unde *beati mundo corde* et cetera. Et notandum quod ista praemia, quae dominus hic tangit, possunt dupliciter haberi, scilicet perfecte et consummate, et sic in patria tantum: et secundum inchoationem et imperfecte, et sic in via. Unde sancti habent quamdam inchoationem illius beatitudinis. Et quia in hac vita non possunt explicari illa sicut erunt in patria; ideo Augustinus exponit secundum quod sunt in hac vita *beati* ergo *pauperes spiritu*: non spe tantum, sed etiam re. Lc. XVII, v. 21: *regnum Dei intra vos est.* Unde istis praemissis, accedamus ad litteram. In istis beatitudinibus duo facit Evangelista. Primo ponuntur ipsae beatitudines; secundo manifestatio beatitudinum, ibi *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam; quoniam ipsorum est regnum caelorum*; hoc enim est declarativum omnium beatitudinum. Virtus autem tria facit: quia removet a malo, operatur et facit operari bonum, et disponit ad optimum. Primo ergo determinat de primo, ibi *beati pauperes*; de secundo, ibi *beati qui esuriunt*; de tertio, ibi *beati mundo corde*, determinat. Removet autem virtus a tribus malis: cupiditatis, crudelitatis sive inquietudinis, et voluptatis noxiae. Primum notatur ibi *beati pauperes*; secundum ibi *beati misericordes*; tertio ibi *beati qui lugent.* Dicit ergo *beati pauperes*, dupliciter legitur. Primo sic *beati pauperes*, idest humiles, qui se aestimant pauperes: illi enim sunt vere humiles, qui se pauperes aestimant, non solum in exterioribus, sed etiam in interioribus; Ps. XXXIX, 18: *ego autem mendicus sum et pauper*, contra illud Apoc. III, 17: *dicis quia dives sum, et locupletatus, et nullius egeo, et nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et caecus, et nudus* et cetera. Et tunc hoc quod dicit *spiritu*, potest tripliciter legi. Spiritus enim aliquando dicitur superbia hominis; Is. II, 22: *quiescite ab homine, cuius spiritus in naribus est, quia excelsus reputatus est ipse*; Is. XXV, 4: *spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem.* Et dicitur superbia spiritus quia sicut per flatum inflantur utres, ita per superbiam homines; Col. II, 18: *inflatus sensu carnis suae.* Ergo *beati pauperes*, scilicet hi, qui parum habent de spiritu superbiae. Vel accipitur spiritus pro voluntate hominis. Quidam enim sunt necessitate humiles, et isti non sunt beati, sed qui humilitatem affectant. Tertio accipitur pro spiritu sancto; unde *beati pauperes spiritu*, qui humiles sunt per spiritum sanctum. Et istae duae quasi ad idem redeunt. Et dicit *pauperes spiritu*, quia humilitas dat spiritum sanctum; Is. LXVI, 2: *ad quem respiciam nisi ad pauperculum, et contritum spiritu, et trementem sermones meos?* Istis pauperibus repromittitur regnum, in quo intelligitur summa excellentia. Et licet istud retribuatur cuilibet virtuti, specialiter tamen datur humilitati; quia *omnis qui se humiliat exaltabitur*, infra cap. XXIII, 12. Et Prov. XXIX, 23: *humilem spiritum suscipiet gloria.* Vel aliter, secundum Hieronymum. *Pauperes spiritu*, ad litteram, in abdicatione rerum temporalium. Et dicit *spiritu*: quia quidam pauperes necessitate sunt, sed non debetur illis beatitudo, sed illis qui voluntate. Et isti dicuntur dupliciter; quia etsi aliqui divitias habent, tamen non habent eas in corde; Ps. LXI, 11: *divitiae si affluant, nolite cor apponere.* Aliqui nec habent, nec affectant, et istud securius est, quia mens trahitur a spiritualibus ex divitiis: et isti dicuntur proprie pauperes spiritu, quia actus donorum, qui sunt supra humanum modum, sunt hominis beati: et quod homo omnes divitias abiiciat, ut nec aliquo etiam modo appetat, hoc est supra humanum modum. Istis autem repromittitur regnum caelorum, in quo notatur non solum altitudo honoris, sed affluentia divitiarum; Iac. II, 5: *nonne Deus eligit pauperes in hoc mundo, divites in fide?* Et nota quod Moyses primo promisit divitias; Deut. XXVIII, 1: *faciet te dominus Deus tuus excelsiorem cunctis gentibus, quae versantur in* *terra*; et infra: *benedictus tu in civitate, et benedictus in agro.* Et ideo ut distinguat dominus legem veterem a nova, primo ponit beatitudinem in contemptu divitiarum temporalium. Item, secundum Augustinum nota, quod ista beatitudo pertinet ad donum timoris: quia timor, maxime filialis, facit habere reverentiam ad Deum; et ex hoc contemnit homo divitias. Ponit Isaias beatitudines descendendo; Is. XI, 1: *egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris domini.* Christus e converso a dono timoris, scilicet a paupertate, quia Isaias praenuntiavit adventum Christi ad terram; Christus autem de terra sursum trahebat. *Beati mites.* Haec est secunda beatitudo; sed ne aliquis dicat quod sufficit paupertas ad beatitudinem, ostendit quod non sufficit: immo requiritur mansuetudo, quae temperat circa iras, sicut temperantia circa concupiscentias: ille enim est mitis, qui nec irritatur. Hoc autem poterit fieri per virtutem, ut scilicet non irascaris nisi causa iusta; sed si habeas etiam causam iustam, et non provocaris, hoc est supra humanum modum; et ideo dicit *beati mites.* Pugna enim est propter abundantiam exteriorum rerum; et ideo numquam esset turbatio, si homo divitias non affectaret; et ideo qui non sunt mites, non sunt pauperes spiritu. Et propterea statim subiungit *beati mites.* Et nota, quod hoc in duobus consistit. Primo quod homo non irascatur; secundo, quod si irascatur, iram temperet. Ita dicit Ambrosius: prudentis est irae motus temperare, nec minor virtus dicitur temperate irasci, quam omnino non irasci est: plurimumque hoc levius, illud fortius existimo et cetera. Chrysostomus dicit: inter multas promissiones aeternas ponit unam terrenam. Unde, ad litteram, terram istam possident mites. Multi enim litigant, ut possessiones acquirant, sed frequenter vitam et omnia perdunt; sed frequenter mansueti totum habent; Ps. XXXVI, 11: *mansueti haereditabunt terram.* Sed melius exponitur, ut referatur ad futurum. Et potest tunc exponi multipliciter. Hilarius sic: *possidebunt terram*, idest corpus Christi glorificatum, quia erunt conformes in corpore suo illi claritati; Is. XXXIII, v. 17: *videbunt regem in decore suo; oculi eius cernent terram de longe*; Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Vel aliter. Ista terra modo est mortuorum, quia subiecta est corruptioni, sed liberabitur a corruptione secundum apostolum, Rom. c. VIII, 21. Ergo ista terra, quando erit clarificata et liberata a servitute corruptionis, vocabitur terra viventium. Vel per terram intelligitur caelum Empyreum, in quo sunt beati: et vocatur terra, quia sicut se habet terra ad caelum, ita caelum illud ad caelum sanctae Trinitatis. Vel *possidebunt terram*, idest corpus suum glorificatum. Augustinus exponit metaphorice: et dicit quod per hoc intelligenda est quaedam soliditas sanctorum in cognitione primae veritatis; Ps. XXVI, 13: *credo videre bona domini in terra viventium.* Ista secunda beatitudo adaptatur dono pietatis: quia illi proprie irascuntur, qui non sunt contenti divina ordinatione. *Beati qui lugent* et cetera. Positae sunt duae beatitudines, per quas abstrahimur a malo cupiditatis et crudelitatis; hic ponitur tertia, per quam abstrahimur a malo noxiae voluptatis, vel iucunditatis: et hoc est *beati qui lugent.* In veteri testamento terrena promittebat, et terrenam iucunditatem; Ier. XXXI, 12: *confluent ad bona domini super frumento, vino et oleo* etc.; et post: *laetabitur virgo in choro, iuvenes et senes simul.* Sed per contrarium dominus ponit beatitudinem in luctu. Notandum autem quod non quicumque ploratus luctus dici potest; sed ille quo quis mortuum plorat sibi dilectum: dominus enim per excessum loquitur hic. Sicut supra *beati pauperes*, ita hic de maximo luctu mentionem facit; sicut enim nullam recipiunt consolationem hi qui mortuum plorant, ita dominus vult vitam nostram in luctu esse; Ier. VI, 26: *luctum unigeniti fac tibi, planctum amarum* et cetera. Et potest iste luctus tripliciter exponi. Primo pro peccatis non solum propriis, sed etiam alienis: quia si lugemus mortuos carnaliter, multo magis spiritualiter; I Reg. XVI, v. 1: *usquequo tu luges, Saul?* et cetera. Ier. IX, 1: *quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrimarum? Et plorabo die ac nocte interfectos filiae populi mei.* Ponitur autem satis congrue ista beatitudo post praemissam. Posset enim quis dicere: sufficit non facere malum: et verum est a principio ante peccatum; sed post commissum peccatum non sufficit nisi satisfacias. Secundo potest accipi de luctu pro incolatu praesentis miseriae; Ps. CXIX, 5: *heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est.* Istud est *irriguum superius et inferius*, de quo Ios. XV, 19: *pro peccatis plorate, et pro caelestis patriae incolatu.* Tertio, secundum Augustinum, pro luctu quem habent homines de gaudiis saeculi, quae dimittunt veniendo ad Christum: homines enim aliqui saeculo moriuntur, et saeculum moritur eis; Gal. ult., 14: *per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.* Nos autem sicut de mortuis lugemus, ita illi lugent: quia non potest esse quin, in dimittendo, aliquem dolorem sentiant. Isti autem triplici luctui triplex consolatio respondet: quia luctui pro peccatis datur remissio peccatorum, quam petebat David dicens Ps. l, 14: *redde mihi laetitiam salutaris tui.* Dilationi caelestis patriae, et incolatui praesentis miseriae respondet consolatio vitae aeternae, de qua Ier. XXXI, v. 13: *convertam luctum vestrum in gaudium, et consolabor eos, et laetificabo a dolore suo*; et Is. ult., 13: *in Ierusalem consolabimini.* Tertio luctui respondet consolatio divini amoris: quando enim aliquis dolet de amissione rei dilectae, consolationem recipit si aliam rem magis dilectam acquirit. Unde homines consolantur, quando pro temporalibus rebus recipiunt spirituales et aeternas, quod est spiritum sanctum recipere; quare dicitur Paraclitus Io. XV, 26. Per spiritum sanctum enim, qui est amor divinus, homines gaudebunt; Io. XVI, 20: *tristitia vestra convertetur in gaudium.* Et notandum, quod ista beatitudo appropriatur dono scientiae, quia illi lugent qui miserias aliorum cognoscunt: unde de quibusdam talem scientiam non habentibus dicitur Sap. XIV, 22: *in magno viventes inscientiae bello, et tot et tam magna mala pacem appellant*; e converso Eccle. I, 18: *qui addit scientiam, addit et laborem.* Et notandum quod ista praemia ita ordinantur, quod semper secundum addit super primum. Primo enim dixit *beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum caelorum*; postea *quoniam ipsi possidebunt terram*: plus enim est possidere, quam habere tantum. Item postea *quoniam ipsi consolabuntur*: plus enim est consolari, quam possidere, aliqui enim possident ista, sed non delectantur in eis. Consequenter positis beatitudinibus, quae pertinent ad remotionem mali, hic ponitur beatitudo quae pertinet ad operationem boni. Est autem duplex bonum nostrum, iustitiae scilicet, et misericordiae. Et ideo duo ponit. Quantum ad primum dicit *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam.* Iustitia tripliciter sumitur, secundum Chrysostomum et philosophum. Quandoque enim pro omni virtute: et dicitur omnis virtus iustitia legalis, quae praecipit de actibus virtutum. Unde inquantum homo obedit legi, implet opus omnium virtutum. Alio modo secundum quod est specialis virtus, de quatuor cardinalibus, quae opponitur avaritiae, vel iniustitiae, et est circa emptiones, venditiones, conductiones. Quod ergo dicit hic *qui esuriunt iustitiam*, potest intelligi generaliter, vel specialiter. Si intelligatur de generali, hoc dicit propter duas rationes. Prima Hieronymi, qui dicit quod non sufficit quod homo iustitiae opus operetur, nisi cum desiderio operetur; Ps. LIII, 8: *voluntarie sacrificabo tibi* et cetera. Et alibi, Ps. XLI, 3: *sitivit anima mea ad Deum fontem vivum* et cetera. Amos VIII, 11: *mittam famem in terram istam, non famem panis, neque sitim aquae, sed audiendi verbum Dei.* Ergo est esuries quando cum desiderio operatur quis. Alia ratio. Iustitia est duplex, perfecta et imperfecta: perfectam in mundo habere non possumus, quia *si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*, I Io. I, 8. Et Is. LXIV, 6: *omnes iustitiae nostrae quasi pannus menstruatae.* Sed hanc habemus in caelo; Is. LX, v. 21: *populus tuus omnes iusti in perpetuum haereditabunt terram.* Sed desiderium iustitiae possumus hic habere: et ideo dicit *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam* et cetera. Et est simile illud quod Pythagoras fecit. Tempore enim Pythagorae illi qui studebant, vocabantur sophi, idest sapientes; Pythagoras autem noluit vocari sophos, idest sapiens, sed philosophus, hoc est sapientiae amator: ita vult dominus quod sui sint, et vocentur amatores iustitiae. Si autem intelligatur de iustitia speciali, quae est, quod homo reddat unicuique quod suum est, convenienter dicitur *beati qui esuriunt* etc.; quia esuries et sitis proprie avarorum est, quia numquam satiantur qui aliena iniuste possidere desiderant: unde ista esuries, de qua dicit dominus, opponitur huic, scilicet avarorum. Et vult dominus quod ita anhelemus ad istam iustitiam, quod numquam quasi satiemur in vita ista, sicut avarus numquam satiatur. *Beati* ergo *qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Conveniens praemium ponitur *saturabuntur*, et primum in aeterna visione, videbunt enim Deum per essentiam; Ps. XVI, v. 15: *satiabor cum apparuerit gloria tua*: ibi enim nihil restabit ad desiderandum; Ps. CII, 5: *qui replet in bonis desiderium tuum*; Prov. X, 24: *desiderium suum iustis dabitur.* Secundo in praesenti. Et haec est duplex. Una est in bonis spiritualibus, hoc est in impletione mandatorum Dei; Io. IV, 34: *meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me, ut perficiam opus eius*: et de isto exponit Augustinus. Alio modo accipitur de saturitate rerum temporalium. Homines iniusti numquam saturantur, sed homines qui habent terminum suum ipsam iustitiam, ultra non procedunt; Prov. XIII, 25: *iustus comedit, et replet animam suam.* Ista beatitudo secundum Augustinum reducitur ad donum fortitudinis: quia quod homo iuste operetur, hoc pertinet ad fortitudinem. Item superaddit aliquid praemio supra posito, quia saturari est implere totaliter desiderium. Item nota quod primo dicit *beati qui lugent*: homo enim quando infirmus est, non appetit comedere, sed tunc appetere incipit, quando iam incipit sanari; et ita est in spiritualibus, quod quando homines sunt in peccato, non sentiunt famem spiritualem, sed quando dimittunt peccata, tunc sentiunt; et ideo statim subdit *beati misericordes*: quia iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis. Et ideo oportet quod utrumque coniungatur, secundum illud Prov. III, 3: *misericordia et veritas non te deserant* et cetera. Ps. LXXXIV, 11: *misericordia et veritas obviaverunt sibi* et cetera. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Misericordem esse est habere miserum cor de miseria aliorum: tunc autem habemus misericordiam de miseria aliorum, quando illam reputamus quasi nostram. De nostra autem dolemus, et studemus repellere. Ergo tunc vere misericors es, quando miseriam aliorum studes repellere. Est autem duplex miseria proximi. Prima in istis rebus temporalibus; et ad istam debemus habere miserum cor; I Io. III, 17: *qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necesse habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* Secunda qua homo per peccatum miser efficitur: quia, sicut beatitudo est in operibus virtutum, ita miseria propria in vitiis; Prov. XIV, 34: *miseros facit populos peccatum.* Et ideo quando admonemus corruentes ut redeant, misericordes sumus; infra IX, v. 36: *videns autem Iesus turbas, misericordia motus est.* Isti ergo misericordes beati. Et quare? *Quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Et sciendum quod semper dona Dei excedunt merita nostra; Eccli. XXXV, 13: *quoniam dominus retribuens est, et septies tantum retribuet tibi.* Ergo multo maior est misericordia quam dominus impendet nobis, quam illa quam impendimus proximo. Ista misericordia inchoatur in hac vita dupliciter. Primo, quia relaxantur peccata; Ps. CII, 3: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis.* Secundo, quia removet defectus temporales, ita quod solem suum facit oriri; perficietur tamen in futuro, quando omnis miseria, et culpae, et poenae removebuntur; Ps. XXXV, 6: *domine, in caelo misericordia tua.* Et hoc est *quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Ista beatitudo reducitur ad donum consilii: quia hoc est singulare consilium ut inter pericula huius mundi misericordiam consequamur; I Tim. IV, 8: *pietas ad omnia utilis est*; Dan. IV, 24: *consilium meum regi placeat.* Sic ergo positi sunt actus virtutum, quibus removemur a malo, et operamur bonum. Nunc ponuntur actus quibus disponimur ad optimum; unde *beati mundo corde* et cetera. Ista beatitudo in duobus consistit: in visione Dei et dilectione proximi, unde primo ponit beatitudinem quae pertinet ad visionem Dei; secundo beatitudinem quae pertinet ad dilectionem proximi, ibi *beati pacifici* et cetera. Dicit ergo *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Hic primo est quaestio litteralis. Habemus enim quod Deus videri non potest: I Io. IV, v. 12: *Deum nemo vidit unquam.* Et ne aliquis diceret, quod quamvis nullus videat in praesenti, videbit in futuro, removet hoc apostolus I Tim. ult., 16: *lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Sed sciendum quod circa hoc sunt diversae opiniones. Aliqui enim posuerunt quod numquam Deus per essentiam videatur, sed in aliqua refulgentia suae claritatis; sed hoc reprobat Glossa super illud Exod. XXXIII, 20: *non videbit me homo, et vivet*, propter duo. Primo, quia hoc repugnat auctoritati sacrae Scripturae, I Io. III, 2: *videbimus eum sicuti est.* Item I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Item rationi, quia beatitudo hominis est ultimum bonum hominis, in quo quietatur desiderium eius. Naturale autem desiderium est, quod homo videns effectus inquirat de causa: unde etiam admiratio philosophorum fuit origo philosophiae, quia videntes effectus admirabantur, et quaerebant causam. Istud ergo desiderium non quietabitur, donec perveniat ad primam causam, quae Deus est, scilicet ad ipsam divinam essentiam. Videbitur ergo per essentiam. Alii plus etiam erraverunt ponentes contrarium: quia dixerunt quod non solum videbimus oculo mentis, sed etiam corporis, essentiam Dei, et quod Christus videt oculo corporali essentiam divinam. Sed hoc non convenit: quod patet primo ex auctoritate quae hic ponitur, quia non diceret *beati mundo corde*; sed, beati qui habent mundos et puros oculos. Ergo dat intelligere, quod non videtur nisi corde, idest intellectu: sic enim accipitur hic cor, sicut et Ephes. I, 18: *illuminatos oculos cordis vestri.* Secundo, quia sensus corporis non potest nisi in suum obiectum; si autem dicatur quod tunc habebit maiorem potentiam, dicendum quod tunc non esset visio corporalis, quia oculus corporalis non videt nisi colores, essentiam autem per accidens, secundum Augustinum Lib. ult. de civitate Dei, c. XIX. Sicut cum video vivens, possumus dicere quod video vitam, inquantum video quaedam indicia quibus indicatur mihi vita sua; ita erit in visione divina, quia tanta erit refulgentia in caelo novo, et terra nova, et corporibus glorificatis, quod per ista dicemur videre Deum quasi oculis corporalibus. Ergo *beati mundo corde* et cetera. Solvit vero illud, *Deum nemo vidit unquam*, tripliciter. Primo quia non visione comprehensiva; secundo oculis corporalibus; tertio in hac vita: quia si alicui datum fuerit quod viderit in hac vita Deum, hoc fuit quia totaliter alienatus est et elevatus supra sensus corporales. Et ideo dicitur *beati mundo corde*: quia sicut oculus videns colorem oportet quod sit depuratus, ita mens videns Deum; Sap. I v. 1: *in simplicitate cordis quaerite illum, quoniam invenitur ab his qui non tentant illum; apparet autem his qui fidem habent in illum*: fide enim purificatur cor; Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum.* Et quia visio succedet fidei, ideo dicitur *quoniam ipsi Deum videbunt. Beati mundo corde*, qui scilicet habent munditiam generalem ab alienis cogitationibus, per quam cor eorum templum Dei sanctum est, in quo Deum contemplandum vident: templum enim a contemplando dici videtur. Specialiter vero *beati mundo corde*, idest qui habent munditiam carnis: nihil enim ita impedit spiritualem contemplationem, sicut immunditia carnis. *Pacem sequimini, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*, Hebr. XII, 14. Et ideo quidam dicunt quod virtutes morales proficiunt ad vitam contemplativam, et praecipue castitas. Et secundum hoc *beati mundo corde*, potest intelligi de visione viae: sancti enim qui habent cor repletum iustitia, vident excellentius quam alii qui vident per effectus corporales: quanto enim effectus sunt propinquiores, tanto Deus magis cognoscitur per illos. Unde sancti qui habent iustitiam, caritatem, et huiusmodi effectus, qui sunt simillimi Deo, cognoscunt magis quam alii; Ps. XXXIII, 9: *gustate, et videte quoniam suavis est dominus. Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Hic ponitur septima beatitudo: et, sicut dictum est, virtutes ad optimum disponentes disponunt ad duo, scilicet ad visionem Dei et dilectionem. Et sicut munditia cordis disponit ad visionem Dei, ita pax ad dilectionem Dei disponit, qua filii Dei nominamur et sumus; et sic disponit ad dilectionem proximi, quia, sicut dicitur I Io. IV, v. 20, *qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Et notandum quod hic ponuntur duo praemia beatitudinis, videlicet *beati pacifici*, et *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.* Et omnia praecedentia reducuntur ad ista duo, et sunt effectus omnium praecedentium. Quid enim agitur per paupertatem spiritus, per luctum, per mansuetudinem, nisi ut mundum cor habeatur? Quid per iustitiam et misericordiam, nisi ut pacem habeamus? Is. XXXII, 17: *fructus iustitiae pax, et cultus iustitiae silentium, et securitas usque in sempiternum. Beati* ergo *pacifici.* Sed videndum est quid sit pax, et quomodo ad eam possimus pervenire. Pax est tranquillitas ordinis. Ordo autem est parium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio. Ergo pax est in hoc quod omnes teneant sua loca. Unde debet mens hominis primo Deo subiecta esse. Secundo motus et vires inferiores, quae sunt nobis et brutis communes, subiecta esse homini: per rationem enim homo praeest animalibus; Gen. I, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra.* Tertio ut homo pacem habeat ad alios, quia sic totaliter erit ordinatus. Ista autem ordinatio non potest esse nisi in hominibus sanctis; Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus nomen tuum*; Is. XLVIII, v. 22: *non est pax impiis*: pacem enim interiorem habere non possunt; Sap. XIV, 22: *in magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant.* Pacem talem mundus dare non potest; Io. XIV, 27: *non quomodo mundus dat,* *ego do vobis.* Item non sufficit totum hoc, sed debent inter discordes pacem facere; Prov. XII, 20: *qui ineunt pacis consilia, sequitur eos gaudium.* Tamen sciendum quod ista pax hic inchoatur, sed non perficitur, quia nullus potest totaliter habere motus brutales rationi subiectos; Rom. VII, 23: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis.* Unde vera erit in vita aeterna; Ps. IV, 9: *in pace in idipsum dormiam et requiescam*; Phil. IV, 7: *pax Dei exuperat omnem sensum. Quoniam filii Dei vocabuntur*, triplici ratione. Prima est, quia habent officium filii Dei: ad hoc enim filius dicitur venisse in mundum, ut congregaret dispersos; Ephes. II, 14: *ipse enim est pax nostra*; Col. I, 20: *pacificans in sanguine crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis.* Secundo, quia per pacem cum caritate pervenitur ad regnum aeternum, in quo omnes filii Dei vocabuntur; Sap. V, 5: *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei, et inter sanctos sors illorum est.* Ephes. IV, 3: *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Tertio, quia per hoc homo assimilatur Deo, quia ubi est pax, non est aliqua resistentia; Deo autem nullus resistere potest; Iob IX, 4: *quis restitit ei, et pacem habuit?* Et notandum quod istae beatitudines sibi invicem superaddunt: plus enim est misericordiam consequi quam saturari; quia saturari est impleri eo quod est sibi proportionatum, sed misericordia superabundat. Item non omnes qui misericordiam accipiunt, admittuntur a rege ad videndum regem. Item plus est esse filium regis, quam regem videre. Et tamen sciendum, quod per omnia ista unum praemium designatur. Sed quare ita dominus per multa voluit significare illud? Dicendum quod omnia quae in inferioribus divisa sunt, in superioribus congregantur. Et quia in rebus humanis ista inveniuntur dispersa, et nos manuducimur per sensibilia, ideo dominus per multa significavit illud praemium aeternum. Ista autem septima beatitudo adaptatur dono sapientiae: sapientia enim facit esse filios Dei. Item notandum, quod in septima beatitudine ponitur pax, sicut in die septima requies, Gen. II, 2. Consequenter ponitur octava beatitudo, quae designat perfectionem omnium praecedentium: tunc enim homo in omnibus illis perfectus est, quando nullam deserit propter tribulationes; Eccli. XXVII, 6: *vasa figuli probat fornax, et homines iustos tentatio tribulationis. Beati* ergo *qui persecutionem patiuntur* et cetera. Sed aliquis forte audiens *beati pacifici*, dicet hos non esse beatos propter persecutionem: quia persecutio pacem turbat, vel totaliter tollit; sed certe non interiorem, sed exteriorem; Ps. CXVIII, 165. *Pax multa diligentibus legem tuam* et cetera. Ipsa autem persecutio non facit beatum, sed eius causa: unde dicit *propter iustitiam*; I Pet. III, 14: *si quid patimini propter iustitiam, beati.* Chrysostomus: non dicit a Paganis et pro fide, sed propter iustitiam.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

caput V a versiculo X b ad versiculum XXII

Reportatio Petri de Andria

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Leoninum 1969 praebitum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 5

Versiculus 10

[87564] Super Mt.*, cap. 5 v. 10 Unde dicit: *propter iustitiam*, I Petr. III 14: *si quid patimini.* Chrysostomus: *non dicit: a Paganis et secundum fidem, sed: propter iustitiam, quia (non) a quo et propter quamcumque causam sed propter iustitiam patris martyrium est*, Eccli. IV 33: *pro iustitia agonizare.* Prophetae occisi sunt non quia negaverunt fidem sed quia veritatem annuntiaverunt; Ioannes Baptista quia veritatem annuntiabat occisus est et martyr fuit. Et notandum quod haec beatitudo octavo loco ponitur, sicut octava die circumcisio fiebat in qua quaedam generalis circumcisio martyrum praenuntiatur. Quoniam ipsorum est regnum. Hoc videtur esse ex eo quod ponitur in prima beatitudine; unde a sanctis diversimode exponitur. Quidam enim dicunt quod idem est istud et id quod dicitur: *beati pauperes quoniam ipsorum*, et hoc ad designandum perfectionem

patientiae, Iac. I 4; perfectio autem semper designatur per hoc quod revertitur ad sui principium, sicut apparet in circulo. Item ille qui persecutionem patitur propter iustitiam pauper est et debentur sibi omnia alia, quia *mites* et *misericordes* et sic de omnibus; et ideo non solum primum praemium debetur sibi sed omnia praemia. Alii dicunt quod non est idem; unde dicit Ambrosius quod ponitur regnum caelorum quantum ad gloriam animae et cordis: virtuti enim animae respondit regnum caelorum, sed martyrio respondit beatitudo quae consistit in glorificatione corporum, propter supplicia quae passa sunt. Vel aliter: regnum caelorum pauperibus promittitur in spe quia non statim evolant, sed martyribus in re quia statim evolant.

Versiculus 11

[87565] Super Mt.*, cap. 5 v. 11 Beati estis. Hic tangit dignitatem illorum qui debent docere ipsam doctrinam apostolorum. Et sciendum quod omnes beatitudines ad tria pertinent, quia primae tres sunt ad removendum malum, scilicet: *beati pauperes, beati mites* et *beati qui lugent*; aliae quattuor, ad operandum bonum; ultima autem pertinet ad patienter sustinendum malum. Debent autem ista tria esse per excellentiam in doctore sacrae Scripturae, quia in tolerando mala non solum deberet patienter sustinere sed deberet gaudere; item deberet removere mala ab aliis; item deberet tertio illuminare ad bonum. Unde in istis tribus apostolicam dignitatem commendat per ordinem, et incipit a persecutione quia per hoc designatur perfectio omnium aliarum et significat quod nullus debet assumere officium praedicationis nisi sit perfectus, Prov. XIX 11: *doctrina viri per patientiam*, Ps. (XCI 15): *bene patientes erunt.* Circa hoc ergo tria facit: primo enumerat mala quae passuri erant; secundo docet modum patiendi: gaudete et exultate; tertio assignat rationem: quoniam merces. Mala autem vel sunt praesentia vel absentia; item praesentia verbo et facto fiunt: unde totum ponit. Dicit ergo: *beati estis.* Sed hic movet Augustinus quaestionem, quia primo dicit: *cum vobis maledixerint*, et post: *et dixerint omne malum*, quod idem videtur. Sed sciendum quod maledicunt qui contumeliam visu gerunt, sed omne malum dicunt qui absentibus detrahunt. Maledicunt enim illis quibus multa improperia fiunt, Ier. XV 10: *omnes maledicunt*, I Petr. II 23: *qui cum malediceretur. Beati* ergo *cum maledixerint*, idest offenderint verbo et facto. Chrysostomus: *meritum vitae aeternae consistit in duobus: in faciendo bonum et sustinendo malum, et sicut quodcumque factum bonum quantumcumque minimum non caret merito, ita omnis iniuria habet praemium. Et persecuti*, idest expellendo de civitate in civitatem, I Cor. IV 12: *maledicimur et benedicimus*, et infra XXIII 34: *ecce mitto ad vos prophetas et Scribas, et ex illis persequimini de civitate. Et dixerint*, idest confixerint et infamaverint de multis malis, II Cor. VI 8: *ut seductores*, I Petr. IV 14: *si exprobramini in nomine Christi.* Sed sciendum quod non omnes de quibus dicuntur mala beati sunt, sed requiritur primo ut mendaciter dicatur et secundo quod propter Christum, unde dicit: *mentientes propter me*, et hoc *propter me* refertur ad omnia praedicta. Item nota quod idem est quod dicit: *propter me*, et supra: *propter Christum.*

Versiculus 12

[87566] Super Mt.*, cap. 5 v. 12 Gaudete. Hic docet modum, quomodo scilicet toleranda sunt mala. Supra quando de omnibus loquebatur, dixit: *beati qui patiuntur* idest qui non indignantur; sed in apostolis hoc non sufficit, immo oportet quod exultent, Iac. I 2: *omne gaudium*, Act. V 41: *ibant apostoli gaudentes.* Sed contra, Augustinus: *tolerari ea iubes, non amari.* Dicendum quod non est gaudendum de tribulationibus sed de spe quam habent propter tolerantiam earum, sicut qui accipit medicinam non gaudet de amaritudine medicinae sed de spe sanitatis. Et dicit: *gaudete et exultate*, ubi sciendum quod delectari, exultare, gaudere et laetare idem sunt secundum rem, sed differunt ratione. Delectatio enim proprie est ex coniunctione ipsius rei amatae et convenientis; gaudium est non solum in coniunctione sed et in apprehensione; interius laetitia et exultatio sunt effectus consequentes gaudium et delectationem, quia ex his primo dilatatur cor: unde laetitia quasi latitia; item non solum cor interius dilatatur, sed quando significatur, exterius apparet, et tunc dicitur exultatio quasi extra apparens. Gaudendum est autem quia erit ad confusionem infidelium et gaudium fidelium; sic gaudebat beatus Laurentius in craticulam, sicut de eo legitur. Et est duplex causa gaudii: (primo) praemium, unde: *quoniam merces copiosa in caelo*, scilicet Empyreo, unde I Thess. IV 16: *sic semper cum domino erimus.* Augustinus: *in hoc quod dicit in caelo, nominat obiectum beatitudinis et substantiam quae non in corporalibus erit sed in spiritualibus*, scilicet in fruitione Dei; et ista spiritualia bona designantur per caelos propter soliditatem et firmitatem. Et dicit *copiosa*, propter superabundantem mercedem apostolorum, Luc. VI 38: *mensuram bonam*, Gen. XV 1: *ego Deus merces tua.* Secunda causa quare gaudendum est exemplum, unde: *sic enim.* Magna enim confortatio est quando assimilantur aliqui magnis et praecedentibus patribus, Act. VII 52: *quem prophetarum*, Iac. V 10: *exemplum accipite, fratres.* Et nota quod in hoc designatur dignitas Christi quia habet prophetas suos patientes pro se sicut in veteri testamento, et etiam dignitas apostolorum qui assimilantur prophetis.

Versiculus 13

[87567] Super Mt.*, cap. 5 v. 13 Vos estis sal. Supra ostendit dominus dignitatem apostolorum quantum ad hoc quod in tribulationibus non solum patientes sed etiam gaudentes debebant esse; nunc autem dicit eorum excellentiam quantum ad hoc quod debent alios a malis coercere, et ideo comparat eos sali: *vos estis.* Et circa hoc duo facit: primo enim determinat eorum officium quantum ad hoc ut a malis arceant alios; secundo ostendit quomodo debent se ipsos a malis arcere, ibi: (*quod si sal evanuerit*). Dicit ergo: *vos estis sal.* Comparat eos sali propter quattuor rationes. Prima, propter salis generationem quae ex aqua est et vento et calore solis: generatio enim spiritualis ex aqua Baptismi est et virtute spiritus sancti, Ioh. III 5: *nisi quis renatus fuerit*, et ex calore solis, idest fervore dilectionis quae est a spiritu sancto, Rom. V 5: *caritas Dei.* Secundo, propter utilitates salis quarum prima est usus quia omnia sale condiuntur: unde significat sapientiam quam debent

habere viri apostolici, Eccli. VI 23: *sapientia doctrinae*, Col. IV 5: *in sapientia ad eos qui foris.* Secunda ratio erat Lev. II 13 quod in omni sacrificio adiungeretur sal, quia doctrina apostolica debet in omni opere nostro relucere. Tertia est quia consumit superfluitatem humorum et per hoc praeservat a putredine: ita apostoli sua doctrina refrenabant super concupiscentias carnales, I Petr. IV 3: *sufficit praeteritum tempus*, Rom. XIII 13: *non in comessationibus.* Quartus effectus est quia reddit terram sterilem: unde dicitur quod aliqui victores extra civitatem quam ceperant superseminabant salem ut scilicet nihil oriretur; ita etiam doctrina evangelica facit terram sterilem, ut scilicet terrena opera in nobis non oriantur, Eph. V 11: *nolite communicare.* Ergo (apostoli) dicuntur *sal* quia habent mordacitatem retrahendo a peccatis, Marc. IX 49: *habete in vobis sal.* Sed posset aliquis dicere: sufficit quod habeam sal. Immo oportet quod virtutes salis praeservent te a peccato, et ad hoc inducit quattuor rationes. Prima sumitur ex incorrigibilitate, unde: *quod si sal evanuerit.* Illa proprie evanescunt quae amittunt virtutem suam: sicut vinum forte quando amittit virtutem, ita sal quando amittit mordacitatem, Marc. IX 49: *si sal insulsum fuerit, in quo illud condietis?* Unde tunc evanescit aliquis quando in peccato subiacet, Rom. I 21: *evanuerunt in cogitationibus.* Si ergo propter tribulationes vel aliquid aliud a virtute recedis, in quo salieris, idest quo alio sale salietur? Si enim plebs peccat potest corrigi, sed si praelatus, nullus potest emendare, Os. VIII 5: *usquequo non poterunt.* Et notandum quod Luc. XIV 34 dicitur: *quod si sal infatuatum*: magna enim fatuitas est dimittere aeterna pro temporali. Secunda ratio sumitur ex utilitate, unde: *ad nihilum*, et hoc exponit Lucas XIV 35: *neque in terra neque in stercore*, quia terram facit sterilem et stercora non fecundat. Ita spirituales quando peccant ad nihilum valent quia non ad saecularia negotia sicut milites et huiusmodi, Ez. XV 2: *fili hominis, quid fiet de ligno vitis?* etc., Ps. (XIII 3): *omnes declinaverunt.* Tertia ratio sumitur ex periculo imminenti et habet duos ramos secundum duo pericula. Primum est expulsio, unde: *nisi ut mittatur foras*, de Ecclesia scilicet, Apoc. ult. (XXII 15): *foris canes.* Item ut auferatur ei dignitas sacerdotalis magisterii, Os. IV 6: *quia scientiam repulisti*, infra XXI 43: *auferetur a vobis*, et hoc: *nisi (ut) mittatur foras.* Secundum periculum (est) vilificatio, quia qui primo vivunt supernaturaliter et deficiunt, contemptibiles fiunt, et hoc est: *et conculcetur*, Luc. XIV 30: *hic homo coepit aedificare*, Mal. II 8: *recessistis de via et scandalizastis plurimos in lege.* Et notandum, secundum Augustinum, quod si aliqui sancti homines vilificantur, sicut dicitur supra (V 11): *et dixerint omne malum* etc., numquam tamen possunt conculcari, quia semper cor habent in caelo, et illi proprie conculcantur qui in terra iacent.

Versiculus 14

[87568] Super Mt.*, cap. 5 v. 14 Vos estis lux. Hic ponitur tertia dignitas apostolorum. Sicut enim debent arcere alios a malis, ita debent et illuminare. Et circa hoc duo facit: primo ostendit eorum dignitatem, secundo removet pusillanimitatem, ibi: non potest civitas. Dicit ergo: *vos estis lux mundi*, quasi non Iudaeae tantum vel Galilaeae, sed totius mundi, Act. XIII 47: *sic enim praecepit*

dominus: posui te in lucem gentium. Et hoc mirabile fuit quod vix in terra sua cognoscebatur et tamen in omnem terram exivit. Sed obicitur quia videtur quod hoc quod dicit *lux* conveniat soli Christo, Ioh. I 8: *non erat ille lux*, et post: *erat lux vera.* Dicendum quod lux essentialiter solus Christus est, sed apostoli dicuntur lux illuminata, scilicet per participationem, sicut oculus est lux illuminans et tamen illuminata. Et nota quod ista tria, scilicet: *beati estis cum vobis maledixerint*, et *vos estis sal*, et *vos estis lux*, videntur pertinere ad tres ultimas beatitudines, scilicet ad: *beati qui persecutionem patiuntur*, secunda ad: *beati pacifici*, quia scilicet pacificant se et alios, tertia ad: *beati mundo corde.* Si enim apostoli in his tribus ultimis excellentes fuerunt, multo magis in superioribus. Dixerat dominus: *beati estis cum vobis maledixerint* et *qui persecutionem*; possent ergo dicere: nos sustentabimus tot persecutiones, ergo volumus occultare. Et ideo dominus removet consequenter pusillanimitatem, unde: *non potest civitas abscondi.* Et primo prohibet absconsionem, secundo ostendit modum quomodo debeant se manifestare, ibi: sic luceat. Quod non debeant se abscondere, probat duabus rationibus: primo quia non possent etiam si vellent, secundo quia non debent, et hoc est: *neque accendunt.* Non potest civitas. Civitas congregatio fidelium erat, scilicet ipsa collectio apostolorum, Ps. (LXXXVI 3): *gloriosa dicta sunt.* Sita autem erat *in monte*, scilicet Christo, Mich. IV 1: *erit mons domus*, Dan. II 34: *lapis abscissus.* Vel *in monte*, idest in perfectione iustitiae, Ps. (XXXV 7): *iustitia tua sicut mons.* Civitas autem in monte sita non potest se abscondere, ita apostoli: Chrysostomus. Homines in infimo constituti si peccant possunt latere, si constituti in culmine non possunt, III Reg. I 20: *in te oculi respiciunt totius Israel.* Hilarius aliter exponit, et quasi idem est sensus: *civitas in monte* Christus est, quia ex parte humanae naturae in qua nobiscum communicat civitas est, Ier. I 18: *dedi te hodie in civitatem; in monte* est, quia in divinitate quae mons est, Ps. (LXVII 16): *mons Dei, mons pinguis.* Et ideo Christus latere non potuit; et ideo vos, apostoli, non debetis me occultare.

Versiculus 15

[87569] Super Mt.*, cap. 5 v. 15 Secundum ibi: neque accendunt, quasi: ponamus quod posset latere, tamen non debetis. Nullus enim beneficium accipiens debet facere contra intentionem dantis. Deus dedit vobis scientiam ad hoc quod communicetis, I Petr. IV 10: *unusquisque gratiam quam accepit.* Et hoc est: *neque accendunt lucernam*, homines scilicet, vel pater et filius et spiritus sanctus. Per *lucernam* potest intelligi primo doctrina evangelica, Ps. (CXVIII 105): *lucerna pedibus*: lucerna enim habet lumen incorporatum; lumen veritatis in sacra Scriptura positum est; accensa autem est a patre et filio et spiritu sancto. Vel per *lucernam* possunt intelligi apostoli in quantum inditum est eis lumen gratiae, Ioh. V 35: *ille erat lucerna*, Ps. (CXXX 17): *paravi lucernam.* Vel per *lucernam*, Christus, quia sicut lucerna lux in testa, ita divinitas in humanitate, II Reg. II 22: *tu es lucerna mea.* Sic accepta lucerna, per modium possumus intelligere tria. Primo, secundum Augustinum, res corporales, propter duas rationes: prima quia modius mensura est, Deut. (XXV 15); id autem quod agimus in corpore retribuetur nobis, II Cor. V 10: *omnes astabimus*; vel quia omnia corpora

mensurata sunt, divina autem infinita quia extra mensuram. Ponunt ergo lucernam *sub modio* qui doctrinam suam referunt ad commodum temporale, unde pretiosius est illud; contra quod apostolus I Thess. II 5: *neque enim fuimus.* Secundo modo, secundum Chrysostomum, modius dicuntur homines saeculares, quia vacui superius et solidi inferius: superius enim habent insanitatem quia nihil sentiunt de spiritu sancto, I Cor. II 14: *animalis homo*, sed inferius, in saecularibus scilicet negotiis, sapientes sunt, Luc. XVI 8: *filii huius saeculi*; et ista est magis litteralis expositio. Tunc ergo, secundum hoc, lucerna *sub modio* ponitur quando doctrina occultatur saeculari timore, Is. LI 12: *quis tu ut timeas ab homine*, II Tim. II 9: *laboro usque ad vincula.* Si autem per lucernam intelligatur doctrina evangelica vel Christus, tunc per modium potest intelligi synagoga: non enim propter hoc Christus incarnatus est ut latitaret sub Iudaea, sed ut manifestaret se toti mundo, Is. XLIX 6: *dedi te in lucem.* Sed super candelabrum. Hoc tripliciter potest exponi, quia per *candelabrum* potest significari corpus, per lucernam doctrina evangelica; unde idem est per modium et candelabrum, quasi: non debet doctrina evangelica submitti rebus temporalibus, sed debent omnia ministrare sibi; unde quando tu das res, corpus et etiam vitam ad mortem amore Christi, tunc ponis lucernam *super candelabrum.* Vel per candelabrum intelligitur Ecclesia, quia illi qui lucerna sunt ponuntur in superiori loco, Eccli. XXVI 22: *lucerna splendens.* Si autem intelligatur de Christo, tunc per candelabrum: crucem, Col. I 20: *per sanguinem crucis.* Ut luceat omnibus. Istud etiam tripliciter exponitur. Per domum Ecclesia potest intelligi, I Tim. III 15: *ut scias quomodo oportet conversari.* Vel domus est totus mundus, Hebr. III 4: *omnis enim domus fabricatur* et cetera.

Versiculus 16

[87570] Super Mt.*, cap. 5 v. 16 Consequenter ponitur modus quomodo debent se manifestare, et primo ponit modum, quia debent lucere *coram hominibus*, illuminando eos, Eph. III 8: *mihi autem omnium sanctorum minimo*; ordinem: *ut videant*, Iac. II 18: *ostende mihi ex operibus*; finem, quia non propter gloriam propriam, II Cor. II 17: *non sumus sicut plurimi*, et hoc est: *et glorificent*; propter gloriam enim Dei debemus bona operari ut in bona vita glorificetur Deus, I Cor. X 31: *sive manducaveritis* et cetera.

Versiculus 17

[87571] Super Mt.*, cap. 5 v. 17 Nolite putare. Nota hic quod dominus quinque modis adimplevit legem: primo quia ea quae erant praefigurata ipse adimplevit, Luc. ult. (XXII 37): *oportet implere*; secundo legalia observando, Gal. IV 4: *cum venerit plenitudo*; tertio operando per gratiam, scilicet in sanctificando per spiritum sanctum, quod lex facere non poterat, Rom. VIII 3: *nam quod impossibile erat*; quarto satisfaciendo pro peccatis per quae eramus facti transgressores legis: unde

transgressione sublata implevit legem, Rom. III 25: *quem proposuit Deus propitiationem*; quinto quaedam perfectiones legi apponendo quae vel erant de intellectu legis, vel ad maiorem iustitiae perfectionem. Nota quod lex solvitur tripliciter: negando totaliter, vel eam male exponendo, vel moralia non adimplendo. Nolite putare. Posita beatitudine ad quam pertinet doctrina Christi, hic incipit doctrinam suam promulgare, et primo aperit intentionem suam, secundo proponit regulam et praecepta suae doctrinae, ibi: *dico autem vobis.* Circa primum duo facit: primo excludit opinatam intentionem, secundo adstruit veram, ibi: non veni. Dixerat dominus apostolis (V 11): *beati eritis cum vobis maledixerint* etc.; unde poterant suspicari apostoli quasi tradenda esset doctrina talis propter quam oportebat eos occultari, quasi diceret Christus aliquid contra legem; et ideo dominus excludit hoc dicens: *nolite* et cetera. Et item quia posset dici quod nullus alius propheta, post Moysen qui dedit, legem solvit, ideo dominus dicit se amplius facturum, unde: *sed adimplere*; nullus enim adimplevit. Et nota quod istud verbum est multum efficax contra illos qui damnant legem tamquam sit a Diabolo, I Ioh. III 8: *in hoc apparet filius Dei*; sed ipse confitetur: *non veni solvere legem*; ideo non est opus Diaboli. Per istud argumentum quidam conversus fuit ad fidem et fuit frater praedicator. Unde Manichaei abhorrent multum istud capitulum; unde Faustus multipliciter obicit secundum Augustinum, et omnes obiectiones reducuntur ad tres. Primo ex auctoritate legis: dicitur enim Deut. IV 2: *non addetur (ad) verbum quod vobis loquor, nec auferetur ab eo*; sed Christus addidit; ergo fecit contra legem. Item, Hebr. VIII 13: *dicendo novum veteravit prius* etc.; sed Christus dixit se institutorem novae legis, infra XXVI 28: *hic est sanguis meus*; ergo destruxit vetus. Tertio, Ioh. XIII 15: *exemplum enim dedi vobis*; omnis ergo Christi actio vera est instructio; si ergo implevit, et nos debemus adimplere: ergo debemus circumcidi et servare omnia legalia; et ista est communis etiam Nazaraeis et Manichaeis. Dicebat ergo Faustus quod vel ista verba non dixit Iesus sed dixit Matthaeus qui non interfuit sermoni, sed Iohannes qui interfuit non dixit; vel quod si Christus dixit et Matthaeus scripsit, Evangelium aliter exponitur. In sacra enim Scriptura tripliciter exponitur lex: quia est Mosayca (Rom. VII 6: *soluti sumus a lege mortis* in lege Dei); lex naturae (Rom. II 14: *cum enim gentes quae legem* etc.); lex veritatis (Rom. VIII 2: *lex spiritus venit* etc.). Ita probatur tripliciter ergo, scilicet: veteris legis, legis naturae (Tit. I 12: *dixit autem quod ex illis priusquam propheta, Cretenses* etc.), veritatis (infra XXIII 34: *ecce ego mitto*). Quod ergo dicit hic: *non veni* etc., intelligendum de lege naturae vel veritatis, quae etiam fit in quibusdam antiquis patribus; et huius signum est quod dominus, quando loquebatur de praeceptis, quaedam videbatur approbare, quaedam non, scilicet quae sunt propria legis Mosaycae, scilicet illud: *oculum pro oculo* et huiusmodi. Sed contra ista Augustinus sic obicit. Primo quia quicumque negat aliquid de Evangelio, pari ratione poterit negare quodcumque aliud et sic annullare Scripturam; sed homo fidelis quaecumque sunt in Scriptura debet credere. Item quod dicit: loquitur de alia lege et prophetis, falsum est, quia in toto novo testamento ubicumque fit mentio de lege, intelligitur de lege Mosayca, Rom. IX 4: *quorum est legislatio*; ergo et dominus de istis loquitur. Unde videndum primo quomodo Christus venit adimplere legem et postea solvemus rationes. Sciendum ergo quod Christus quinque modis adimplevit legem et prophetas. Primo quia ea quae erant praefigurata in lege et prophetis de Christo, opere implevit, Luc. ult. (XXIV 44): *oportet implere omnia.* Secundo ad litteram legalia observando, Gal. IV 4:

cum venit plenitudo. Tertio operando gratiam, quod lex naturae facere non poterat: omnis enim lex ad hoc est quod efficiamur homines iusti; sed hoc fecit Christus per spiritum sanctum, Rom. VIII 3: *nam quod impossibile erat legi.* Quarto, secundum Augustinum, satisfaciendo pro peccatis secundum quae eramus facti transgressores legis; unde sublata transgressione dicitur implevisse legem, Rom. III 25: *quem proposuit Deus propitiationem* et cetera. Quinto quaedam perfectiones legi apponendo quae vel erant de intellectu legis vel ad maiorem iustitiae perfectionem, Hebr. VII 19: *neminem ad perfectum*; et ista videtur intentio Christi quia, quando iam fecit mentionem de omnibus legalibus, subiungit: *estote ergo perfecti* etc. (Matth. V 48). Solvamus ergo ad rationes Fausti sicut Augustinus solvit. Ad illud (Deut. IV 2): *non addetur verbum*, dicendum quod Christus non addidit sed explicavit; illi enim intelligebant de homicidii actu, cum dixit: *non occides*; Christus exponit quod etiam prohibuit odium et iram. Item ad illud (Hebr. VIII 13): *novum veteravit*, dicendum quod istud novum est idem, quia illud erat figura et istud adimpletio figurarum. Ad illud quod nos debemus observare, dicendum quod aliquid potest significari locutione et figura, et non differt qualitercumque significetur. Christus antequam nasceretur potuit dici: Christus est nasciturus et moriturus, sed modo dicitur: Christus est natus, et huiusmodi, et tamen per hoc configuratur quia diversis verbis pronuntiatur res facta et futura. Unde illud quod figuris significabatur ut futurum, quando iam praeteriit significatur ut praesens per novas figuras, scilicet sacramenta novae legis. Unde Christus licet impleverit, tamen, quia iam venit veritas, quicumque impleret faceret iniuriam veritati. Ita ergo intelligitur *non veni solvere.*

Versiculus 18

[87572] Super Mt.*, cap. 5 v. 18 Amen quippe. Hic ponitur ratio adimpletionis, et videtur triplicem rationem assignare: prima ex immobilitate legis, secunda ex poena solventium, tertia ex praemio adimplentium; secundum ibi: solverit, tertium ibi: fecerit et docuerit. Dicit ergo *amen*, et sciendum quod in veteri lege praefigurata fuerunt omnia mysteria Christi, sed, sicut dicitur Amos III 7, *non faciet dominus verbum nisi*; mysteria ergo Christi durabunt usque in finem ultimum, infra ult. (XXVIII 20): *ecce ego vobiscum.* Unde non omnia prophetarum mysteria in primo Christi adventu impleta sunt, immo implebuntur usque ad finem mundi. Et id quod dixit non potest mutari, Num. XXIII 19: *dixit dominus et non faciet?*; Ergo si lex praedixit ea quae futura sunt, et oportet quod de necessitate fiant. Inde dicit: *amen dico*, idest omnia implebuntur successive usque ad finem mundi. Sciendum quod *amen* Hebraeum est, et nullus interpres pro reverentia huius vocabuli, quia dominus frequenter utebatur eo, ausus fuit mutare; et sumitur aliquando in vi nominis, unde *amen*: verum; aliquando adverbium est, idest vere, et ita hic sumitur; aliquando pro fiat, unde in Psalmo (XL 14) ubi nos *fiat* Hebraice *amen*; unde dicitur versus: *pro vero, vere, pro fiat dicitur amen.* Unde dominus hic excitat attentionem in audiendo. Donec transeat, non secundum substantiam, sed secundum dispositionem, I Cor. VII 31: *praeterit figura*, II Petr. III 12: *caeli ardentes. Donec*, usque ad finem mundi. Iotha. Iotha apud Graecos est littera quam nos vocamus I parvum; apud Hebraeos autem

vocatur iod; et iotha apud Graecos significat y et est nova littera (omnes enim litterae significant aliquem numerum), unde pertinet ad perfectionem Decalogi, et forte propter hoc magis posuit *iotha* quam iod, secundum quod dicunt sancti. Apex litteris superponitur tam in Hebraeo quam in Graeco, sed alia et alia ratione, quia apud Hebraeos aleph aliquando sonat a aliquando e, et scitur hoc per quaedam puncta et illa vocantur apices; item apud Graecos superponuntur quaedam signa ad distinguendum aspirationes et accentus, et ista etiam vocantur apices apud Graecos. Vult ergo dicere dominus quod nihil minimum quin etiam oportet adimpleri.

Versiculus 19

[87573] Super Mt.*, cap. 5 v. 19 Qui ergo solverit. Hic ponitur secunda ratio et sumitur a poena solventium, quasi: quicumque solverit erit reus poena quasi transgressor divinae observantiae. Sunt autem minima mandata, secundum Chrysostomum, mandata Christi; unde: *quicumque solverit de mandatis istis minimis* quae dicturus sum. Et continuatur sic: quia lex non potest solvi, ergo ex quo ego non solvo, quicumque solverit erit reus poena. Et dicuntur ea minima primo propter humilitatem, sicut et se vocat parvulum, infra XVIII 3: *nisi efficiamini*; vel dicuntur minima quantum ad transgressionem quia minus peccat qui solvit; sed maiora (sunt) legi quae praecepit (Christus), quantum ad observationem, quia lex praecepit: *non occides*, Christus non irasci. Aliter Augustinus dicit et Hieronymus: ad litteram loquitur de minimis praeceptis quae sunt in lege quia dixit: iotha et apex; et dicuntur minima, quia principalia sunt: *diliges dominum Deum tuum et proximum tuum*; unde aliquae observationes dicuntur praecepta minima, sicut multa sunt Lev. XIX. Et dicit hoc in suggillationem Pharisaeorum, quia Pharisaei propter suas observantias transgrediebantur multa, infra XV 6: *irritum fecisti.* Solvitur autem lex tripliciter: primo totaliter eam negando, secundo male interpretando, tertio moralia non implendo. Et docuerit. Male facit qui male operatur, sed peius qui docet alios (male) operari, Apoc. II 14: *habes tenentes doctrinam Balaam*; et ideo dicit: *qui solverit et docuerit*, scilicet solvere mandata. Et secundum hoc videtur quod qui solvit erit in regno caelorum. Sed sciendum quod, secundum Augustinum, regnum caelorum hic accipitur pro vita aeterna, et voluit dominus dare intelligere quod nullus erit ibi *qui solverit et docuerit* etc., quia ibi non erit nisi magnus, Rom. VIII 30: *quos iustificavit* etc.; unde qui nimis parvus numquam intrabit. Secundo, secundum Rabanum, sic: homines quaerunt famam apud homines quia hoc gloria quaedam est quod homo in regno hominum reputetur magnus; sed *qui solverit minimus reputabitur in regno caelorum*, non existens ibi: parvus enim reputatur ibi qui transgreditur mandata, minimus qui docet transgredi; et haec satis bona est. Chrysostomus aliter: Scriptura quandoque vocat regnum caelorum finale iudicium, sicut dicit Psalmus (XCVI 1): *dominus regnavit*; et ibi erunt ordines diversi, sed minimus qui docet transgredi mandata, quia ad regnum caelorum, secundum hoc, pertinent etiam illi qui sunt in Inferno. Gregorius: pro Ecclesia, unde: minimus vocabitur in Ecclesia, *quia cuius vita despicitur restat ut eius praedicatio contemnatur.* Qui fecerit et docuerit. Magnus qui bene facit, sed maior qui facit et docet; unde habebit magnam gloriam, infra X 32: *qui*

me confessus fuerit, Sap. ult. (XIX 20): *in omnibus populum tuum magnificasti.*

Versiculus 20

[87574] Super Mt.*, cap. 5 v. 20 Dico autem vobis: nisi abundaverit. Supra ostendit dominus quod non erat sua intentio solvere legem sed adimplere, unde hic incipit adimplere. In lege quattuor erant: quaedam scilicet praecepta moralia, quaedam iudicialia, quaedam figuralia et quaedam promissa; tria istorum dominus adimplet verbis, scilicet moralia, promissa et iudicialia, idest docet ea adimplere; figuralia autem adimplevit facto in sua passione. Unde pars ista dividitur in tres: in prima adimplet legem quantum ad praecepta moralia, in secunda quantum ad promissa, in tertia quantum ad iudicialia; moralia sunt duorum generum: quaedam prohibitiva, quaedam permissiva; primo adimplet prima, secundo secunda, ibi: dictum est (V 31). Circa primum duo facit: primo prohibet homicidium, secundo adulterium, ibi (V 27): *audistis* et cetera. *Non moechaberis.* Circa primum duo facit: primo ponit necessitatem, secundo adimpletionem, ibi: audistis. Dicit ergo: *dico autem vobis.* Nota quod iustitia dupliciter sumitur: quandoque enim est quaedam particularis virtus, una de quattuor cardinalibus, et habet materiam determinatam, scilicet bona commutabilia quae veniunt in usum vitae; aliter dicitur virtus generalis quae est communis virtus quam philosophus vocat iustitiam legalem, quae est quantum ad impletionem legis: et ita accipitur hic. Et *plusquam Scribarum.* Et dicit: *Scribarum et Pharisaeorum*, quia illi erant potiores in iustitia legis quia etiam superaddebant quasdam observantias; ut ergo designet excellentiam novi testamenti, ostendit quod etiam illorum iustitiam transcendit. Ideo dicitur quod minor est in regno caelorum, idest Ecclesia maior est illo. Est ergo sensus: *nisi abundaverit*, idest nisi perfectior sit *vestra iustitia quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis* et cetera. Et sciendum quod status Evangelii est medium inter statum legis et gloriae, et hoc patet quia Gal. IV 3 apostolus comparat puero statum legis et Evangelium perfectae aetati, unde dicit: *quamdiu eramus parvuli* etc., et post (III 24): *lex paedagogus* etc., et I Cor. XIII 11: *cum essem parvulus* etc.; ergo est medius status, et hoc naturale est quia nullus potest pervenire ad terminum unum nisi transcendat alium: nullus enim potest pervenire ad senectutem nisi transcendat pueritiam; ita dicit dominus non posse pervenire ad statum regni caelorum nisi transcendat et cetera. Item maiori labori acquiritur merces, II Cor. IX 6: *qui parce seminat*; in lege autem promittebantur temporalia et terrena, Is. I 19: *si volueritis*, sed hic promittuntur caelestia; ergo iustitia debet in nos abundare quia maior exspectatur merces. Sed obicitur contra hoc quod dominus dicit: *nisi abundaverit*, quia iustitia legis consistit in impletione Decalogi; sed qui adimplet praecepta Decalogi habebit vitam aeternam, infra XIX 17: *si vis ad vitam ingredi.* Et solvitur: dicitur universaliter primo quia observatores Decalogi numquam potuerunt intrare nisi in fide et per redemptionem sanguinis Christi, (Gal. II 21): *si enim per legem iustitia.* Et ideo dicendum quod illud: *si vis ad vitam ingredi* intelligendum (est) supposita fide; Scribae autem et Pharisaei non habebant fidem, Rom. IX 31: *Israel (vero sectando legem) iustitiae, in legem iustitiae non pervenit. Quare? Quia* etc.; et est ista satis bona solutio. Alia

Augustini qui dicit quod omnes istae impletiones quas Christus facit continentur omnes in veteri lege, quia ibi et ira prohibetur, Lev. XIX 17: *ne oderis fratrem.* Ergo quid dominus superaddit? Dicendum quod addit quantum ad pravum intellectum illorum Scribarum scilicet et Pharisaeorum, quia credebant quod in illo praecepto: *non occides*, non prohiberentur nisi ex timore actus, actus homicidii. Unde dominus hoc exposuit, et ideo non simpliciter dicit: nisi abundaverit iustitia supra legem, sed: *plusquam Scribarum et Pharisaeorum.* Alia etiam solutio cum Augustino: Christus enim dixerat: *qui fecerit et docuerit* etc., et *qui solverit* etc.; Pharisaei autem et Scribae non faciunt et docent, infra XXIII: *dicunt enim* etc.; ergo *nisi abundaverit* etc., idest: quod vos dicitis et faciatis. Non intrabitis et cetera. Sed remanet alia quaestio, quia dominus dixit: *qui ergo solverit (minimus vocabitur in regno caelorum)*, et qui non abundat non intrabit; ergo qui solvit erit. Et solvit Chrysostomus quod aliud est esse in regno et aliud intrare: illi enim proprie intrant qui in dominio regni partem habent, illi sunt qui in quibuscumque morantur; unde etiam illi qui detinentur in carcere dicuntur esse in regno; ita etiam est caelorum, quia adducti poenae sunt in regno sed non participant regnum. Augustinus aliter, et dicit quod ex hoc possumus intelligere quod dupliciter dicitur regnum caelorum: quoddam in quod non intrant non habentes iustitiam, et haec est vita aeterna; aliud in quod intrant solventes, et haec est praesens Ecclesia.

Versiculus 21

[87575] Super Mt.*, cap. 5 v. 21 Audistis. Hic ponitur adimpletio praecepti, et circa hoc tria facit: primo ponit praecepta, secundo adimplet, tertio monet ad observantiam impletionis; secundum ibi: ego autem dico, tertium ibi: si ergo offers. Circa primum duo facit: primo ponit praecepta de prohibitione homicidii, secundo poenam homicidii. Dicit ergo: *audistis* istud Ex. XX 13 et Deut. V 17, et dicit *antiquis* quia, secundum Chrysostomum, sicut si magister alicui suo disciplo dicit: diu est quod elementa docui te, tempus est quod maiora discas, ita dominus, Hebr. V 12: *etenim cum magistri* et cetera. Et notandum quod in isto praecepto fit triplex error, quia quidam dixerunt quod non licebat occidere etiam animalia minuta; sed hoc falsum est quia non est peccatum uti illis quae subdita sunt hominis potestati: est enim naturalis ordo quod plantae sint in nutrimento animalium et quaedam animalia in nutrimento aliorum; et omnia sunt hominis nutrimentum, Gen. IX 3: *quasi olera virentia.* Et philosophus etiam in politicis dicit quod venatio est sicut iustum bellum. Secundum, est error quorundam qui dixerunt: *non occides*, hominem scilicet; unde dicunt homicidas omnes iudices saeculares qui condemnant secundum leges aliquas. Contra quod Augustinus dicit quod Deus non abstulit sibi potestatem occidendi, unde (Deut. XXXII 39): *ego occidam et ego vivere* etc.; ergo licitum est illis quod mandato Dei occidunt, quia tunc Deus facit. Omnis autem lex mandatum Dei est, Prov. VIII 15: *per me reges regnant*, Rom. XIII 4: *non enim sine causa gladium*; ergo intelligendum: *non occides*, auctoritate propria. Tertius error est quia aliqui crediderunt: *non occides* alium sed licitum est occidere seipsum, quia invenitur hoc de Samsone et etiam Catone et de quibusdam virginibus quae iniecerunt in flammam, secundum quod recitat

Augustinus. Sed respondit Augustinus quod qui se occidit hominem occidit, quia alium non debet occidere nisi auctoritate Dei, nec seipsum nisi a voluntate Dei vel instinctu spiritus sancti, et ita excusat Samsonem. Qui autem occiderit. Hic ponitur poena: *reus erit iudicio*, idest poena quam lex adiudicabit, Ex. XXI 12.

Versiculus 22

[87576] Super Mt.*, cap. 5 v. 22 Sequitur: *ego autem dico*, et cetera. Posito praecepto veteris legis, hic dominus adimplet, et ista adimpletio non evacuat legem, immo facit ad maiorem adimpletionem, quia qui irascitur pronus ad homicidium est, sed quando irascitur non committit homicidium. Ista quodammodo in isto praecepto continetur quia lex ista a Deo data est, et est differentia inter legem hominis et Dei, quia homo est iudex exteriorum actuum, Deus autem interiorum, I Reg. XVI 7: *homines vident ea quae parent*; unde in hoc *non occides* includitur etiam motus ad occidendum. Sed est duplex motus ad nocumentum proximi, scilicet irae et odii; nec est odium idem quod ira inveterata, sed est praedicatio per causam, quia (ex ira inveterata fit odium). Est ergo differentia, quia ira non appetit malum proximo nisi inquantum vult vindictam: unde facta vindicta quiescit; in odio autem ipsum nocumentum est per se volitum et numquam quiescit appetitus; ergo gravior est motus odii quam irae. Deus autem non solum prohibet motum odii sed irae qui levior est, I Ioh. II 11: *qui odit fratrem.* Ponit autem tres gradus irae: primus gradus est irae latentis in corde, secundus apparentis exterius, tertius prorumpentis in nocumentum. Primus ibi: ego autem dico vobis, et dicit Augustinus quod lectio debet esse: sine causa, quia ille qui sine causa irascitur reus erit iudicio. Hieronymus autem dicit quod sine causa non est de textu, quia tunc relinqueretur locus irae; dominus autem nullum locum irae relinquit. Sed numquid omnis ira contrariatur virtuti? Sciendum quod, sicut Augustinus dicit, circa hoc fuerunt duae opiniones philosophorum: Stoici enim dixerunt quod nulla passio animi cadit in sapientem, immo volebant quod vera virtus; Peripatetici autem dixerunt quod ira cadit in sapientem sed moderata, et est ista verior opinio; quod patet et auctoritate, quia in Evangeliis invenimus istas passiones quodammodo Christo attributas in quo fuit plenitudo sapientiae; et ratione quia (si) omnes passiones contrariarentur virtuti, essent aliquae (potentiae animae) quae deservirent in nocumentum quia non haberent aliquos actus convenientes, et tunc irascibilis et concupiscibilis frustra datae fuissent homini. Et ideo dicendum quod ira aliquando est virtus, aliquando non. Accipitur autem ira tripliciter: primo prout est in solo iudicio rationis absque commotione animi; ista autem non dicitur ira sed iudicium: sic enim dominus puniens malos iratus apparet, Mich. VII 9: *iram domini portabo.* Secundo accipitur prout est passio, et ista est in appetitu sensitivo et est duplex, quia aliquando ordinatur ratione et continetur sub terminis rationis, quando scilicet irascitur quantum debet, cui debet, et huiusmodi, et tunc est actus virtutis et dicitur ira per zelum. Unde philosophus etiam dicit quod mansuetudo non est in nullo modo irasci. Et ideo dicit Chrysostomus quod si ira tota tolleretur, tolleretur et disciplina, et cetera. Ista ergo non est peccatum. Est tertia ira quae effugit iudicium rationis,

et ista semper est peccatum, sed quandoque veniale quandoque mortale et hoc dicetur ex motu pessimo. Aliquid enim est peccatum mortale vel veniale dupliciter: ex genere vel ex circumstantiis, vel actu et ex consensu; verbi gratia, homicidium enim est actus peccati mortalis ex suo genere quia directe contrariatur praecepto divino, et ideo consensus in homicidium est peccatum mortale: quia si actus mortalis, et consensus; similiter si fuerit peccatum veniale, et consensus, et huiusmodi. Aliquando autem peccatum mortale est ex genere, sed tamen motus non est peccatum mortale quia est sine consensu, sicut si ascendit motus concupiscentiae ad fornicandum: si non consentitur non est mortale. Similiter ira est motus ad vindicandam iniuriam illatam: hoc enim est proprie ira; si ergo iste motus, verbi gratia in homicidio, est solum in passione ita quod etiam ratio deducatur, tunc est peccatum mortale; si autem non pervertatur ratio, tunc est veniale. Si autem non sit motus ex genere peccatum mortale, tunc si consensus adhibeatur non est mortale. Quod ergo dicit dominus: *qui irascitur fratri suo reus erit iudicio*, intelligendum est de motu tendente in nocumentum, qui motus est peccatum mortale ita quod sit cum consensu, Eccl. ult. (XII 14): *cuncta quae serviunt adducet* et cetera. Et hoc est: *ego autem* et cetera. Et nota quod nullus propheta loquens de lege Moysis sic locutus est: *ego autem dico* etc., sed tantum inducebant ad observantiam legis Moysis. Ex quo patet quod dominus ostendit se auctoritatem habere et ostendit se legislatorem quando dicit: *ego autem* et cetera. Consequenter ponitur secundus gradus irae, scilicet quando apparet exterius sine illatione nocumenti. Racha, secundum quosdam, non est vox significans aliquem determinatum conceptum sed est interiectio irascentis. Secundum Augustinum, (est) sicut heu interiectio dolentis et significat quemdam affectum; unde iam prorumpit ira exterius non tamen in nocumentum. Secundum Chrysostomum, est interiectio vilipendentis et sonat in vilipentionem. Utrumque autem istorum prohibitum est, scilicet et ostendere amaritudinem ad fratrem, apostolus (Eph. IV 31): *omnis amaritudo*, et despicere eum, Mal. II 10: *quare despicit* et cetera. Secundum alios est vox (significans) determinatum (conceptum), et secundum hoc sunt duae opiniones, quia, secundum Augustinum, idem est quod pannosus a rachos, et haec opinio concordat cum illa Chrysostomi; secundum Hieronymum, racha significat vacuum, unde racha, quasi absque cerebro, et ista est magna iniuria, immo fit iniuria spiritui sancto quando sapientem fratrem plenum spiritu sancto (Act. II 4: *repleti sunt omnes spiritu sancto*) vocat vacuum et cetera. Sed quaerit Chrysostomus: si vacuus est idem quod fatuus, quare dominus dixit postea: *qui autem dixerit: fatue?* Et dixit quod in omnibus idiomatibus sunt verba significantia iniuriam, sed ex usu et consuetudine loquendi fit iniuria: racha enim, licet sit idem quod fatuus, tamen non in eodem usu quia racha dicitur familiariter; et est peccatum quando dicitur cum ira. Reus est Concilio. Augustinus: plus est Deo reum Concilio quam iudicio, quia iudicium quando adhuc de reo agitur et dubitatur utrum reus sit, I Tim. V 21: *nihil absque iudicio*, sed postquam convincitur de crimine non plus agitur cum reo sed iudices trahunt se in Concilium de poena inferenda. Hilarius: reus est Concilio sanctorum, quia qui facit iniuriam spiritui sancto dignum est quod a sanctis condemnetur. Chrysostomus dicit quod apostoli sic exposuerunt: reus Concilio, idest ut sit de notitia eorum qui venerunt in Concilium contra Christum. Qui autem dixerit: fatue. Hic tertius gradus qui est quando infert nocumentum verbo. Et sicut qui vocat racha infert iniuriam spiritui sancto, ita qui *fatue*, filio Dei qui *factus est nobis sapientia* I Cor. I 30. Reus erit Gehennae. Iste est primus locus ubi fit mentio de Gehenna, ut aliquis numquam prius usus sit isto verbo. Ier. XIX: circa Ierusalem erat quaedam vallis delectata quae vocatur vallis Topheth sive filiorum Ennon; in illa autem valle filii Israel coluerunt idola et Deus comminatus est eis per Ieremiam quod in illa debebant prostrari cadavera eorum, unde Ier. XIX 6: *vocabitur locus iste* et cetera. Gehenna, secundum Hebraeos, idem est quod vallis Ennon. Quia ergo in illa a Nabuchodonosor quando descendebant de Ierusalem multi prostrati sunt et occisi, ideo Gehennam dominus vocat locum Inferni. Sicut enim promissiones terrenas quae erant in veteri lege commutavit in bona caelestia et aeterna, ita poenas temporales quas infligebat vetus lex commutavit in poenas aeternas. Sicut autem et culpae se habent quia plus est ostendere iram exterius quam tenere interius, et ulterius plus est inferre nocumentum, ita primo est iudicium, secundo Concilium, tertio poena determinata; et omnia ista, scilicet iudicium, Concilium, Gehenna, significant poenam Inferni. Et dicit multa quia ostendit in hoc diversitatem poenarum, quia magis punientur illi qui inferunt nocumentum.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

caput VI a versiculo IX ad versiculum XIV

Reportatio Petri de Andria

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Leoninum 1969 praebitum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 6

Versiculus 9

[87577] Super Mt.*, cap. 6 v. 9 Sic ergo orabitis. Supra dominus docuit modum orandi, scilicet ut vitemus et vanitatem hypocritarum et multiloquium gentilium; hic docet quid debeamus petere in oratione, et circa hoc duo facit: primo ponitur titulus orationis, secundo proponitur oratio. Continuat autem ad praecedentia sic: dixi: *orantes nolite multum* etc.; ergo, ut paucis loquebaris, *sic orabitis.* Et nota quod non dicit dominus: hoc orabitis, sed: *sic orabitis*; non enim prohibet quin aliis verbis possimus orare sed docet modum orandi. Et sicut Augustinus in libro de oratione ad Probam: nullus orat sicut debet nisi petat aliquid eorum quae in oratione dominica continentur. Est autem conveniens ut istis verbis oremus quia, sicut dicit Cyprianus in libro de oratione dominicali, *amica et familiaris est oratio dominum de suo rogare*, et ponit exemplum quia solet esse apud advocatos qui ponunt verba in ore aliquorum quae dicere debeant in iudicio. Unde oratio ista securissima est, sicut a nostro advocato formata qui sapientissimus est, *in quo sunt omnes thesauri*, Col. II 3. Unde dicit Cyprianus: *cum Christum habeamus advocatum apud patrem pro peccatis nostris, quando pro delictis nostris petimus advocati nostri verba promamus.* I Ioh. II 1: *advocatum habemus*; ideo dicitur Hebr. IV 16: *cum fiducia adeamus* etc.; Iac. I 6: *postulet autem in fide.* Et habet tria ista oratio: brevitatem, perfectionem et efficaciam. Brevitatem, propter duo: ut omnes de facili addiscerent, et parvi et magni, quia *ipse est dominus omnium dives*, Rom. X 12; secundo ut daret fiduciam de facili impetrandi. Perfecta etiam est, unde Is. X 23: *verbum abbreviatum*, et, sicut dicit Augustinus, quidquid in aliis orationibus contineri potest, totum continetur in ista; unde dicit quod *si convenienter oramus et recte, quaelibet autem verba dicamus, nihil aliud dicimus quam quod in dominica oratione positum est*; Deut. XXXII 4: *Dei perfecta sunt opera.* Efficax est, quia *oratio*, secundum Damascenum, *est petitio decentium a Deo*, Iac. IV 3: *petitis et non accipitis.* Scire autem quod sit petendum difficillimum est, sicut etiam quod sit desiderandum, Rom. VIII 26: *nam quod oremus nescimus, ipse autem.* Et quia hanc orationem Deus docuit, ideo efficacissima est, et ideo dicitur Luc. XI 1: *domine, doce nos.* Dominus autem in ista oratione duo facit: primo ponit orationem, secundo orationis rationem assignat, ibi: si enim dimiseritis. Sciendum autem quod in omni oratione, etiam rhetorum, ante petitionem captatur benevolentia. Unde sicut fit in oratione quae fit ad homines, similiter debet fieri in oratione quae fit ad Deum,

sed alia et alia intentione, quia in homine captatur benevolentia in quantum flectimus animum eius, in Deo in quantum animum nostrum elevamus ad ipsum. Ponit ergo dominus duo ad captandum benevolentiam quae necessaria sunt oranti: necessarium est enim ut credat eum a quo petit et quod (iste) velit dare et possit; et ideo ponit: *pater* et *qui es in caelis*. Quod autem dicit *pater* ad quinque valet. Primo ad fidei instructionem: fides enim necessaria est oranti. Tres autem errores fuerunt quibus excludebatur oratio: et duo omnino destruebant orationem, et tertius dabat plus quam debebat; et illi excluduntur per hoc quod dicit: pater noster. Quidam enim dixerunt Deum non habere curam de rebus humanis, Ez. IX 9: *derelinquit Deus*, unde secundum hoc frustra aliquid petitur a Deo. Alii dixerunt quod Deus habet providentiam, sed providentia illa imponit necessitatem rebus. Tertius error plus dabat, quia dixit quod Deus omnia disponit providentia sua, sed per orationem mutatur dispositio divina. Isti autem errores excluduntur per hoc quod dicit: *pater noster qui es in caelis*, quia si *pater*, providentiam habet, Sap. XIV 3: *tu autem pater*. Item secundus (error) excluditur: pater enim dicitur ad filium et dominus ad servum; ergo in hoc quod dicimus *pater*, vocamus nos liberos. Numquam enim fere in sacra Scriptura invenitur quod Deus dicatur pater insensibilium creaturarum, licet aliter Iob XXXVIII 28: *quis est pluviae pater?*. Ergo pater dicitur ad filium et per hoc vocamus (nos) liberos: filius enim habet rationem libertatis; ergo non imponitur nobis necessitas. Per hoc autem quod dicit *in caelis*, excluditur dispositio mutabilis. Valet autem oratio ad hoc ut credamus quod Deus ita disponit omnia secundum quod congruit naturis rerum: ex providentia enim est quod homo per actus suos consequatur finem suum; unde oratio nec mutat providentiam nec est extra providentiam, sed cadit sub ea. Primo ergo valet ad fidei instructionem. Secundo ad sublevationem spei: si enim *pater* est, vult dare, quia, sicut infra VII 11, *si vos cum sitis mali* et cetera. Tertio ad caritatem excitandam: naturale enim est quod pater diligat filium et e converso, Eph. V 1: *estote imitatores*, ideo per hoc provocamur ad imitationem: filius enim debet imitari patrem quantum potest, Ier. III 19: *patrem vocabis me*. Quarto provocamur ad humilitatem, Mal. I 6: *si ego pater*. Quinto per hoc affectus noster ordinatur ad proximum, Mal. II 10: *nonne unus est pater omnium*. Sed quare non dicimus: pater mi? Duplex est ratio: primo quia hoc sibi voluit Christus reservare quasi sibi proprium, quia est filius per naturam, nos autem per adoptionem, quod est omnibus commune, Ioh. XX 17: *ascendo ad patrem meum* etc.; secundo quia, secundum Chrysostomum, dominus docet nos non facere singulares orationes sed communiter pro toto populo orare, quae quidem oratio magis est apud Deum accepta. Unde Chrysostomus: *dulcior est ante Deum oratio, non quam transmittit necessitas, sed quam caritas* et cetera. Iac. V 16: *orate pro invicem* et cetera. Secundum (quod) pertinet ad captandum benevolentiam est: *qui es in caelis*. Quod dupliciter exponitur. Primo ad litteram, ut intelligamus caelos corporales; non quod sit ibi conclusus, quia Ier. XXIII 24: *caelum* etc., sed dicitur propter eminentiam ipsius creaturae secundum illud Is. ult. (LXVI 1): *caelum mihi sedes*. Item per hoc informantur illi qui non possunt elevari supra corporalia, et ideo dicit Augustinus quod ista est ratio quare adoramus in oriente quia ab oriente surgit caelum; et sicut caelum est supra corpus nostrum ita Deus supra spiritum; unde datur intelligi quod spiritus noster debet converti in ipsum Deum, sicut corpus nostrum convertitur ad ipsum caelum in orando. Dicit autem: *qui es in caelis*, ut relevetur intentio tua a terrenis, I Petr. I 4: *in hereditatem immarcescibilem*. Vel per caelos intelliguntur sancti, secundum illud Is. I 2: *audite caeli*, Ps. (XXI 4): *tu autem in sancto habitas* etc.; et dicit hoc ad maiorem fiduciam impetrandi, quia non longe est a nobis, Ier. XIV 9: *tu in nobis es, domine*. Sanctificetur. Hic ponuntur petitiones, et dicamus eas primo in generali, postea in speciali. In istis petitionibus debemus tria considerare; petitio enim deservit desiderio: illa enim petimus quae volumus habere; in oratione autem ista continetur totum quidquid desiderare possumus; secundo continetur ordo quo debemus desiderare; tertium est quia istae petitiones respondent et donis et beatitudinibus. Sciendum autem quod naturaliter homo duo desiderat, scilicet consequi bonum et vitare malum. Quattuor autem bona ponuntur hic desideranda. Desiderium autem prius tendit in finem quam in his quae sunt ad finem; finis autem ultimus omnium Deus est; unde primum desiderabile debet esse honor Dei, I Cor. X 31: *omnia in honorem Dei facite*; et hoc petimus primo hic: *sanctificetur nomen tuum*. Inter ea autem quae pertinent ad nos, finis ultimus est vita aeterna; et hoc petimus cum dicimus: *adveniat regnum*. Tertium quod debemus petere est de his quae sunt ad finem, scilicet quod habeamus virtutem et merita bona, et hoc ibi: *fiat voluntas*; et quid petimus de virtutibus nihil aliud est nisi hoc. Ergo beatitudo nostra ordinatur ad Deum, virtutes ad beatitudinem. Sed necesse est habere subsidium sive temporale sive spirituale, sicut sacramenta Ecclesiae, et hoc petimus ibi: *panem nostrum*, exteriorem vel sacramentalem. In istis quattuor omne bonum continetur. Malum autem vitat homo in quantum est impeditivum boni. Primum autem bonum, scilicet honor divinus, non potest impediri, quia si fiat iustitia honoratur Deus, si malum, honoratur similiter in quantum illud punit, quamvis non honoretur quantum est in peccante. Peccatum autem impedit beatitudinem, et ideo hoc primo removet cum dicit: *et dimitte*. Bono virtutum contrariatur tentatio, et ideo petimus: *et ne nos*; defectus quicumque contra necessitatem vitae, et hoc est: *sed libera*. Patet ergo quod quidquid desideratur, totum continet dominica oratio. Et sciendum quod dona spiritus sancti possunt istis petitionibus applicari, sed diversimode, quia ascendendo et descendendo: ascendendo, ut prima petitio applicetur timori qui facit paupertatem spiritus et facit quaerere honorem Dei, et ideo dicimus: *sanctificetur*; (descendendo ut dicamus quod ultimum donum, scilicet sapientia quae facit filios Dei, applicetur huic petitioni. Sed videndum est de petitione ista: *sanctificetur*). Videtur autem esse incompetens: nomen enim Dei semper sanctum est. Et sciendum quod hoc multipliciter exponitur a sanctis; primo ab Augustino, et credo quod sit magis litteralis: *sanctificetur*, idest: nomen quod semper sanctum, sanctum appareat apud homines; et hoc est honorare Deum: ex hoc enim non accrescit gloria Deo, sed nobis cognitio ipsius, Eccli. XXXVI 4: *sicut in conspectu nostro* et cetera. Et satis convenienter post: *pater noster qui es in caelis*, dicit *sanctificetur*, quia nihil ita probat filios Dei: bonus enim filius manifestat honorem patris. Secundum Chrysostomum: *sanctificetur*, per nostra opera, quasi: fac nos ita vivere ut ex operibus nostris nomen tuum sanctum appareat, I Petr. III 15. Vel secundum Cyprianum: *sanctificetur*, idest: sanctifica nos in tuo nomine, Ioh. XVII 17: *sanctifica eos in nomine*, Is. VIII 14: *et erit vobis*. Et sciendum quod primo *sanctificetur* intelligitur ut illi qui non sunt sancti fiant sancti: ista enim oratio fit pro toto genere humano; secundo *sanctificetur*, idest in sanctitate perseverant; tertio *sanctificetur*, ut si quid in sanctitate admixtum est, removeatur: quotidie enim indigemus sanctificatione propter quotidiana peccata.

Versiculus 10

[87578] Super Mt.*, cap. 6 v. 10 Adveniat. Ista petitio potest respondere vel dono intellectus quod mundat cor, vel pietatis. Adveniat. Secundum Chrysostomum et Augustinum, regnum Dei est vita aeterna, et credo quod hoc sit litteralis expositio; petimus ergo *adveniat*, idest fac nos pervenire et participare aeternam beatitudinem, infra XXV 34: *venite benedicti*, Luc. XXII 29: *ego dispono vobis*. Vel aliter, etiam secundum Augustinum: *adveniat*, Christus regnare incepit ex tunc ex quo mundum redemit, Ioh. (Matth. XXVIII 18): *data est mihi potestas; adveniat* ergo *regnum tuum*, idest consummatio regni tui. Et hoc erit quando inimicos suos ponet sub pedibus suis; unde *adveniat*, idest: domine, venias ad iudicium ut appareat gloria regni tui, Luc. XXI 28: *his fieri incipientibus* et cetera. Et desiderant sancti adventum Christi, quia tunc gloriam perfectam possidebunt, II Tim. IV 8: *non solum autem mihi sed et his*; sed contrarium dicitur (Amos V 18): *vae desiderantibus diem domini*, quia tantum, secundum Hieronymum, securae conscientiae est iudicem non timere. Vel *adveniat*, idest destruatur regnum peccati, et tu, domine, regna super nos: quando enim servimus iustitiae tunc Deus regnat, quando autem peccato, Diabolus; Rom. VI 12: *non ergo regnet in vestro*, I Reg. VIII 7: *non te repulerunt*. Et nota quod satis iuste poterant petere *adveniat regnum tuum*, qui se filios comprobaverant dicendo: *pater noster* etc.: filiis enim debetur hereditas; sed regnum istud in caelis est, unde ire non potes nisi caelestis efficiaris. Et ideo consequenter subiungit: *fiat voluntas*, idest fac nos esse imitatores caelestium, I Cor. XV 49: *sicut portavimus*. Et nota quod non dicit: *fiat voluntas*, quasi: Deus faciat voluntatem nostram, sed quasi: voluntas sua impleatur per nos, quae *vult omnes homines salvos fieri*, I Tim. II 4; I Thess. IV 3, Ps. (CXLII 10): *doce me facere*; in quo destruitur error Pelagii qui dicebat quod non indigebamus auxilio divino. Sicut in caelo. Hoc ab Augustino multipliciter exponitur. Primo sic: *sicut in caelo*, idest sicut Angeli in caelo faciunt voluntatem tuam, ita nos in terra voluntatem tuam impleamus; de Angelis dicitur Ps. (CII 21): *ministri eius qui facitis*: in quo destruitur error Origenis qui posuit Angelum posse peccare. Vel aliter: *fiat voluntas sicut in caelo et in terra*, idest sicut in Christo ita et in Ecclesia. Caelo enim terra fecundatur: unde et gentiles dicebant deos caelorum masculos, terrae feminas; Ioh. VI 38: *descendi de caelo*. Vel per caelos intelliguntur sancti quorum *conversatio in caelis est*; qualis autem est proportio caeli ad terram, talis sanctorum ad peccatores; quasi: domine, converte peccatores ad faciendum voluntatem tuam. Vel *fiat* etc.: sicut enim caelum comparatur in mundo ad terram, ita spiritus ad carnem in homine; spiritus quantum est de se facit voluntatem Dei, sed caro repugnat, Rom. VII 23: *video aliam*, Ps. (l 12): *cor mundum*. Omnes istae petitiones partim hic inchoantur, sed in futuro implebuntur. Chrysostomus autem hoc, scilicet *sicut in caelo*, refert ad omnia praecedentia; unde: *adveniat regnum, sicut in caelo et in terra*, et sic de aliis. Item, secundum Chrysostomum, nota quod non dixit: sanctificemus, neque: sanctifices, sed medio modo; nec dixit: eamus ad regnum, sed: *adveniat*. Sic in omnibus medium tenuit, et hoc quia ad salutem nostram duo requiruntur: gratia Dei et liberum arbitrium; unde si dixisset: sanctifica, nullum locum dedisset libero arbitrio; si: faciamus, totum dedisset libero arbitrio, sed

medie locutus est et hic: *fiat voluntas* et cetera.

Versiculus 11

[87579] Super Mt.*, cap. 6 v. 11 Panem nostrum. Postquam docuit petere gloriam Dei, vitam aeternam et operationem virtutum quibus vitam aeternam meremur, hic docet petere omnia quae necessaria sunt ad praesentem vitam. Exponitur autem hoc: *panem nostrum*, quattuor modis: potest (enim) exponi de quadruplici pane. (Primo) de pane qui est Christus, Ioh. VI 35: *ego sum panis* etc., qui praecipue panis est secundum quod continetur sub sacramento altaris, Ioh. VI 52: *panis quem ego dabo*, et iterum (VI 56): *caro mea vere est cibus.* Et dicit: *nostrum*, quia non est quorumlibet sed fidelium, Is. IX 5: *parvulus enim datus est*; ex hoc enim quod aliquis fit membrum Christi in Baptismo, potest participare istum panem: et ideo nullo modo debet dari infidelibus non baptizatis. Supersubstantialem. Hieronymus dicit quod in Graeco est epiousion, et Symmachus transtulit: praecipuum vel egregium; antiqua autem translatio habet: *quotidianum.* Quod autem sit *supersubstantialem*, idest super omnes substantias, apparet Eph. I 20: *constituens illum super omnes principatus et cetera. Quotidianum* dicit, quia quotidie debet sumi, sed non ab unoquoque; unde dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus: *nec laudo nec vitupero hoc.* Sed debet quotidie sumi in Ecclesia; vel saltem a fidelibus spiritualiter sumatur quotidie ex fide. In Ecclesia autem Orientali non quotidie sumitur in Ecclesia, quia non quotidie celebratur Missa, immo solum in septimana. Sed quia Ecclesia sustinet, sufficit quod quotidie sumant spiritualiter et non sacramentaliter. Da nobis. Si noster, quomodo dicit: *da nobis?* Cyprianus: *da nobis*, idest fac nos ita vivere ut istum panem ad utilitatem nostram sumere possimus; unde qui hoc petit, nihil aliud petit nisi perseverantiam in bono, ut scilicet nihil contrarium admisceatur sanctitati, I Cor. XI 29: *qui enim indigne* et cetera. Panem nostrum (da nobis hodie). Hic obicit Augustinus quia ista oratio dicitur qualibet hora diei, etiam in completorio; numquid ergo tunc petimus quod det nobis sumere istum panem? Sed dicendum quod *hodie* dupliciter accipitur: quandoque enim significat determinatum diem, quandoque tota vita praesens; Hebr. III determinatum *hodie* tangit; unde: da ut in tota praesenti vita possimus istum panem participare. Et ratione dicit: *da nobis hodie*, quia iste sacramentalis panis in hac vita tantum necessarius est: quando enim videbimus eum sicuti est, non indigebimus sacramentis et signis. Unde hic panis singularis et peculiaris tantum necessarius est in praesenti; et nunc quotidie specialiter sumimus, sed tunc continue. Secundo per panem intelligitur Deus, scilicet ipsa divinitas, Luc. XIV 15: *beatus qui manducabit panem*, Ps. (LXXVII 25): *panem Angelorum manducavit. Da* ergo *panem supersubstantialem hodie*, ut scilicet secundum modum praesentis vitae possimus eo frui. Tertio possunt intelligi Dei praecepta quae sunt panis sapientiae, Prov. IX 5: *venite, comedite*; hic enim comedit qui praecepta sapientiae custodit, Ioh. IV 34: *meus cibus est.* Haec divina praecepta nunc sunt panis, quia cum quadam difficultate teruntur considerando et operando, sed postea erunt potus quia sine difficultate reficient. Quarto intelligitur ad litteram panis corporalis. Dixerat enim dominus: *fiat voluntas*, et voluerat

in impletione divinae voluntatis nos esse caelestes; sed memor fragilitatis nostrae, docet petere etiam temporalia quae necessaria sunt ad sustentationem vitae; unde non docet petere magnifica vel superflua, sed necessaria, I Tim. VI 8: *habentes alimenta*; ita petiit Iacob, Gen. XXVIII 20: *si dederis mihi panem ad edendum.* Dicit autem *nostrum*, propter duo. Ut nemo sibi temporalia appropriet, secundum Chrysostomum: primo quia nullus debet comedere panem de rapina, sed de proprio labore; secundo quia bona temporalia quae dantur propter necessitatem ita debemus accipere ut aliis communicemus, Iob. XXXI 17: *si comedi bucellam meam.* Et dicit Augustinus, in libro de orando ad Probam, quod ab eo quod excellit et principale est in omnibus particularibus, ad facultatem nostram significat totum: panis enim est magis necessarium homini, Eccli. XXIX 28: *initium vitae hominis*; et hoc est: *supersubstantialem*, quia principaliter pertinet ad necessaria. Si autem dicis: *quotidianum*, tunc duplicem habet rationem, secundum Cyprianum. Primo, ut non quaeras temporalia in longinquum tempus, quia alias esses contrarius tibi ipsi: dixisti enim: *adveniat regnum tuum*; sed quamdiu *sumus in corpore peregrinamur a domino*, II Cor. V 6; unde dicendo: *adveniat regnum tuum*, et petendo longam vitam, contrarius (es) tibi ipsi. Vel *quotidianum* dicit contra prodigos qui superflue expendunt et non utuntur pane quotidiano qui sufficiat ad unius diei victus. Sed si noster, quare dicit *da nobis?* Propter duo, secundum Chrysostomum. Primo quia temporalia bona dantur bonis et malis, sed aliter et aliter: quia bonis ad utilitatem, malis ad damnum quia male utuntur; unde malis non datur quia abutuntur, et hoc fit non a Deo sed a Diabolo. Et dicit quod simile est sicut si aliquis offerat panem sacerdoti ut sanctificet et postea repetat; posset dicere: da mihi panem quod meus est possessione, da sanctificationi. *Hodie* dicit, quia noluit nos in longinquum tempus petere. Sed movet Augustinus quaestionem, quia dominus in sequentibus docet non habere sollicitudinem de temporalibus: *unde nolite solliciti esse* etc.; ergo videtur quod non debemus orare pro temporalibus. Et respondet quod de omni desiderabili licito possumus orare, quia desiderabilem a Deo exspectamus, et quae a Deo exspectamus petere possumus; et hoc non tantum in extrema necessitate sed etiam ad competentem sibi statum. Aliud autem est desiderare, aliud sollicitum esse de aliquo sicut de ultimo fine, quia hoc dominus prohibet sicut dicetur infra. Sed iterum quaeritur de hoc: *da nobis hodie*, quia videtur quod non debeamus desiderare nisi ad unum diem; ergo omnes qui aliter desiderant peccant, et tunc peribit vita humana quia nullus congregabit messem in aestate ut comedat in hieme. Et dicendum quod dominus non intendit prohibere quod aliquis non cogitet de futuris, sed prohibet quod sollicitudinem non debeat sibi usurpare ante tempus: si nunc enim incumbit sollicitudo hanc debes exsequi, sed non illam quae incumbere posset in antea.

Versiculus 12

[87580] Super Mt.*, cap. 6 v. 12 Et dimitte. Hic incipit ponere petitiones quae pertinent ad remotionem mali, et primo ponit illam per quam removetur malum praecipuum, scilicet culpae, unde: *et dimitte nobis.* Repugnans est quod homo qui vivit de rebus Dei vivat contra Deum.

Debita sunt peccata, quia pro peccatis sumus Deo obligati debito: si enim ab alio accepisti aliquid iniuste, teneris ad restitutionem; et quia quando peccas usurpas quod Dei est, quia Dei est quod omnis voluntas reguletur secundum voluntatem Dei, ergo subtrahis quod Dei est et teneris ad restitutionem; solvis autem quando contra voluntatem tuam sustines aliquid secundum voluntatem Dei, infra XVIII 32: *omne debitum dimisi. Dimitte ergo debita*, idest peccata, Ps. (XXXVIII 14): *remitte mihi ut refrigerer.* Ex hoc verbo duo haereses confutantur, scilicet Pelagii et Novatiani. Pelagius dixit quod aliqui perfecti homines in vita ista poterant vivere sine peccato et implere illud Eph. V 27: *ut exhiberet gloriosam Ecclesiam*; sed si hoc, tunc non diceremus *dimitte*, Prov. XXIV 16: *septies cadit*; I Ioh. I 8: *si dixerimus quia peccata.* Novatianus dixit quod homo qui peccat post Baptismum mortaliter non potest agere paenitentiam; sed si hoc, tunc frustra diceremus *dimitte*, Ioh. I 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, scilicet per adoptionem gratiae. Sicut et nos dimittimus debitoribus. Debitores autem aliqui possunt esse dupliciter: vel quia peccaverunt contra nos, vel quia debent pecuniam; nos autem non monet quod ista secunda debita dimittamus, sed peccata quaecumque, etiam in ablatione bonorum temporalium: indignum enim esset petere veniam a Deo et non dare conservo, Eccli. XXVIII 3: *homini conservat*, (Eccli. XXIX 2): *et iterum dimitte proximo* et cetera. Sed quid dicendum de illis qui nolunt dimittere et tamen dicunt *pater noster?* Videtur quod numquam deberent dicere, quia mentiuntur; unde dicitur quod quidam subtrahebant istam clausulam: *sicut et nos.* Sed hoc improbatur a Chrysostomo dupliciter: primo quia non servat formam Ecclesiae in orando, secundo quia oratio non est accepta Deo cum id quod Christus dictavit non servat. Unde dicendum quod non peccat dicendo *pater noster*, quantumcumque sit in rancore et gravi peccato, quia tales deberent facere quidquid boni possunt, et eleemosynas, et orationes et huiusmodi quae sunt dispositiva ad gratiae recuperationem; nec mentitur, quia ista oratio non funditur in propria persona sed totius Ecclesiae, et constat quod Ecclesia dimittit debita omnibus qui sunt in Ecclesia; talis autem amittit fructum quia illi soli consequuntur fructum qui dimittunt. Sed videtur quod non solum consequuntur fructum illi qui dimittunt offensas. Sed sciendum quod Augustinus sic solvit quantum ad praesens pertinet, quia de dilectione inimicorum dictum est supra quia Deus eo tenore vult nos dimittere offensas quo tenore dimittit ipse nobis culpas: non autem dimittit nisi rogantibus; et ideo quicumque est ita dispositus quod paratus est dare veniam petenti, hic non amittit fructum dummodo in generali non habeat odio quemcumque, sicut supra dictum est.

Versiculus 13

[87581] Super Mt.*, cap. 6 v. 13 Et ne nos. Hic aliam petitionem ponit. Alia littera: *et ne inferas*; et alia: *et ne nos sinas*, et haec est expositio illius: Deus enim neminem tentat quamvis tentari permittat. Et non dicit: ne nos permittas tentari, quia tentatio utilis est et tentatur ut sibi et aliis innotescat qui notus est Deo, Eccli. XXXIV 9: *qui non est tentatus*; sed dicit: *et ne nos*, idest non permittas succumbere, sicut si diceret aliquis: volo igne calefieri sed non cremari, I Cor. X 13:

fidelis Deus qui non patietur. In ista narratione confutatur error Pelagii quantum ad duo: dixit enim quod homo poterat persistere per liberum arbitrium absque Dei auxilio, quod nihil aliud est nisi tentationi non succumbere; item dixit quod ad Deum non pertinet immutare hominum voluntates; sed si hoc, non diceret: *et ne nos inducas*, quod idem est quod: fac nos non consentire; ergo in potestate sua est mutare voluntatem et non mutare, Phil. II 13: *Deus est qui operatur in vobis.* Sed libera. Haec est ultima petitio: *libera* a malo praeterito, praesenti et futuro, culpae et poenae, et ab omni malo. Augustinus: quilibet Christianus in quacumque tribulatione in haec verba lacrimas fundit et gemitus facit, Ps. (LVIII 2): *eripe me de inimicis*; Is. LI 12: *quis tu ut timeas.* Amen, idest fiat. Hoc nullus voluit interpretari propter reverentiam, quia dominus frequenter utebatur eo. In hoc datur securitas impetrandi, dummodo serventur quae dicta sunt. Sciendum autem quod in Hebraeo adduntur tria verba quae Chrysostomus exponit: primum est: *quoniam tuum est regnum*, postea: *et virtus et gloria. Amen*; et videntur respondere tribus praemissis: *tuum est regnum*, ad illud: *adveniat regnum tuum; virtus*, ad *fiat voluntas; gloria*, ad *pater noster* et ad omnia alia quae sunt ad honorem Dei. Vel aliter, quasi: alia ista facere potes quia tu es rex, et ideo nullus potest; tua est *virtus*, et ideo potes regnum dare; tua *gloria*, et ideo Ps. (CXIII 1): *non nobis, domine, non nobis* et cetera.

Versiculus 14

[87582] Super Mt.*, cap. 6 v. 14 Si enim dimiseritis. Dominus in oratione quamdam conditionem adiecerat, scilicet *dimitte*; posset autem ibi ista conditio gravis videri alicui; et ideo dominus rationem illius ostendit, et circa hoc duo facit: primo ostendit istam conditionem esse utilem, secundo necessariam. Utilis est quia per eam consequimur remissionem peccatorum, et hoc est: *si enim dimiseritis hominibus peccata* quae contra vos peccaverunt, *dimittet* etc., quae contra eum peccasti, Eccli. XXVIII 2: *relinque proximo tuo.* Sed nota quod dicit: *si enim dimiseritis hominibus*; homines enim quamdiu innocenter vivunt, dii sunt; quando autem peccant, cadunt in humanam conditionem, Ps. (LXXXI 6): *ego dixi* etc., post (LXXXI 7): *vos autem* etc.; ergo vos qui dii et spirituales estis, *hominibus* peccatoribus dimittetis. Item nota quod dicit: *pater vester* etc.; offensae enim quae secundum homines fiunt, (fiunt) propter aliquid terrenum; e contra homines caelestes qui patrem habent in caelis nihil discordiae debent habere propter terrenum, Luc. VI 36: *estote misericordes.* Est etiam ista conditio necessaria, quia sine ea non fit remissio peccatorum, unde: *si autem non* etc.; nec mirum, quia numquam aliquod peccatum potest dimitti sine caritate, Prov. X 12: *universa delicta*; qui enim habet odium super unum non est in caritate, et ideo non dimittitur ei peccatum, Eccli. XXVIII 3: *homo homini servat*, Iac. II 13: *iudicium sine misericordia.* Sed posset aliquis credere quod ex quo ita est quod dimittenda est offensa, ergo Ecclesia peccat quando non dimittit. Dicendum quod si ille petat veniam, peccaret si non dimitteret; si autem non petat, tunc non dimittit (vel) propter odium et sic peccat, vel propter bonum illius vel aliorum, ut scilicet malum non frequentetur, et sic non peccat.

age retro nota ad textum age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

caput VI lectio III

Reportatio Leodegarii Bissuntini

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro nota ad textum age ultra

Caput 6

Lectio 3

[87341] Super Mt., cap. 6 l. 3 Dominus dicit *sic orabitis*, non hoc orabitis. Non prohibet aliud ab hoc orare, sed docet sic orare. Unde haec oratio habet tria: est enim brevis, perfecta et efficax. Brevis est, ut omnes possent capere tam docti quam indocti. Item ut daret fiduciam de facile impetrando; unde Is. X, 23: *verbum abbreviatum faciet dominus.* Item perfecta est; ipse enim Deus tradidit hanc, et Dei perfecta sunt opera. Item efficax; unde apostoli dicebant: doce nos orare. Ipse autem sic dixit *sic orabitis: pater noster qui es in caelis* et cetera. Et in hac oratione, sicut in oratione rhetorum, duo facit. Primo captat benevolentiam; secundo docet quid petendum. Captat benevolentiam, sed alio modo quam captet homo hominis benevolentiam, ut scilicet flectat eum ad se. Captamus autem nos Dei benevolentiam, ut elevemur ad eum. Requiruntur duo ad dantem: quod possit, et velit. Et ut velit, dicit *pater*: si enim est pater, vult utilitatem filiorum. Quod possit, ostendit subdens *qui es in caelis*: si enim est in caelis, potest quod vult. Hoc autem quod dicit *pater noster*, valet ad fidei instructionem. Et removet duos errores, qui destruebant orationem. Quidam enim dicebant Deum non habere curam de humanis, ut habetur Ez. IX, v. 9: *dereliquit dominus terram, et dominus non videt.* Quidam autem dixerunt quod habet curam, et providet de omnibus; sed providentia dat necessitatem rebus; et sic non oportet orare, quia si providet Deus, ita erit. Sed istas opiniones destruit cum dicit *pater*: si enim est pater, providet filiis, ut habetur Sap. XII, 13: *non est autem alius Deus quam tu, cui est cura de omnibus.* Item pater dicitur ad filium, ut dominus ad servum. In eo enim quod ipse pater est, dicimus nos liberos: non enim dicitur pater aliarum rerum. Si ergo sumus liberi, habemus libertatem arbitrii. Ergo aliquid est a nobis. Per hoc vero quod dicit *qui es in caelis*, ostendit omnia impetrabilia, quando ipse ibi immobilis est. Quia sicut ipse qui est in caelis, disposuit effectus produci ex causis, ita providit talem petitionem per talem orationem nobis dari. Unde valet ad sublevandum spem. Lc. XI, 13: *si vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis pater vester caelestis* et cetera. Item *pater* valet ad exercitandum caritatem: naturale enim est, quod a patre diligatur filius; Eph. VI, 1: *filii, obedite parentibus vestris in domino.* Item invitamur ad imitandum; supra V, 45: *ut sitis filii patris vestri* et cetera. Item ad humilitatem provocamur; Mal. c. I, 6: *filius honorat patrem et dominum servus. Si ergo pater ego sum, ubi est honor meus? Et si dominus ego sum, ubi est timor meus?* Item dicens *pater noster*: affectus ordinatur ad proximum, quia si unus pater omnium, non debet contemnere quis proximum ratione generis. Item dicit *pater noster*, non dicit. Pater meus, quia Christus voluit servare quod sibi proprium est, quia quadam singularitate est filius Dei; unde dicit Io. XX, 17: *ascendo ad patrem meum, et patrem vestrum*, quia aliter meum, aliter vestrum. Item docuit pro toto populo orare. Chrysostomus: dulcior est apud Deum oratio quam non transmittit necessitas, sed fraternitas. Secundo ad captandum benevolentiam dicitur *qui es in caelis*, non pro corporali loco, quia *caelum et terram ego impleo, dicit dominus*, Ier. XXIII, 24, sed propter eminentiam. Unde per hoc infirmis providetur, ut considerent per id quod supremum est in corporibus, quod Deo debent obsequi. Propter hoc versus orientem oramus, quia ab oriente vertitur caelum. Et sicut caelum supra corpus, ita Deus supra spiritum. Unde sicut corpus convertitur ad caelum, ita spiritus convertitur ad Deum. Ut ergo spiritus revocetur a terrenis, dicit *pater noster, qui es in caelis.* Aliter per caelos sancti intelliguntur: Is. I, 2: *audite, caeli, et auribus percipe, terra*; et Ps. XXI, 4: *tu autem in sancto habitas.* Dat enim fiduciam

impetrandi, quia non longe sunt a nobis. *Sanctificetur nomen tuum.* Hic, captata benevolentia, accedit ad petitiones. Sed omnis petitio habet desiderium. Unde in hac oratione continetur omne quod homo desiderare potest, et eo ordine quo petere debet: homo enim desiderat consequi bonum, et vitare malum. Quatuor autem petuntur desideranda. Desiderium enim tendit in finem: unde in unoquoque quod primo desiderandum est, est finis. Finis autem est Deus: unde honor Dei primo est petendus: et hoc tangitur *sanctificetur nomen tuum.* Item petenda sunt quae ad nos pertinent: et primum est gloria Dei: et haec tangitur *adveniat regnum tuum.* Item virtutes et merita bona: et hoc tangitur *fiat voluntas tua* et cetera. Item subsidia mortalis vitae, sive temporalia, sive spiritualia; et hoc tangitur *panem nostrum quotidianum*: sive intelligas panem temporalem, sive spiritualem, vel sacramentalem. Item malum est vitandum. Contra bona sunt quaedam impedimenta. Contra primum non est impedimentum, quia semper est honorandus Deus, sive velis, sive nolis habere. Beatitudinem impedit peccatum; ideo petit *dimitte nobis debita nostra* et cetera. Virtutes etiam et operationes bonas impedit tentatio: ideo dicitur *et ne nos inducas in tentationem.* Habere necessaria huius vitae impedit malum; ideo dicitur *sed libera nos a malo. Sanctificetur nomen tuum.* Semper sanctificatum est, quomodo ergo petimus? Exponitur sic. *Sanctificetur*, idest quod in se sanctum est manifestetur in nobis; non quod accrescat sibi, sed nobis accrescit manifestatio gloriae suae. Aliter Chrysostomus: *sanctificetur* etc., idest sanctificetur ex operibus nostris, idest det nobis talia opera facere ut sanctificetur. Secundum Cyprianum: *sanctificetur*, idest sanctifica nos in nomine tuo. Is. VIII, 14: *et erit vobis in sanctificationem.* Sed sanctificari est, ut qui non sunt sancti sanctificentur, et ut sancti in sanctitatem perseverent; et si quidem sanctificati non sint, contrarium amoveatur. Sequitur *adveniat regnum tuum*, idest fac nos ad regnum tuum pervenire, ut dicitur (infra XXV, 34): *venite, benedicti, percipite paratum vobis regnum a constitutione mundi.* Aliter Augustinus in Serm. domini in monte: Deus regnare incepit, cum mundum redemit. *Adveniat*; idest veniat consummatio regni tui; Lc. XXI, 31: *prope est regnum Dei.* Vel sic. *Adveniat regnum tuum*, idest regnes in nobis, non peccatum. Unde Rom. VI, 12: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Sed non potest venire quis ad regnum caeleste nisi fiat caelestis; ideo petimus ut fiamus caelestes. *Fiat voluntas tua sicut in caelo*, idest fac nos caelestes. Unde petimus ut voluntas Dei impleatur per nos. Et hoc frustra, nisi a Deo esset; et ideo dicitur *fiat voluntas tua*, quia Deus operatur in nobis. Sed quid? *Sicut in caelo et in terra*, idest sicut Angeli faciunt voluntatem in caelo, sic nos terreni faciamus in terra. Vel aliter. *Fiat voluntas tua* sicut in Christo, sic in Ecclesia. Unde *fiat voluntas tua sicut in caelo*, idest in Christo, *et in terra*, idest Ecclesia. Vel aliter. Per caelum sancti, per terram peccatores. Unde *fiat voluntas tua* etc., idest converte peccatores, ut serviant tibi ut iusti. Unde Ps. XVII, 29: *illuminans lucernam meam, domine, illumina tenebras meas.* Vel aliter: quia spiritus comparatus ad carnem, ita contrariatur. Unde apostolus: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Unde, *fiat* etc., idest sicut spiritus concordat voluntati tuae, sic et caro. Et nota quod dicitur *sanctificetur nomen tuum*, et non sanctificemus. Et hoc est, quia ad salutem requiritur persona Dei, et liberum arbitrium. Sed si in prima persona peteretur, iam videretur quod solum ad liberum arbitrium pertineret. *Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie.* Postquam docuit petere gloriam, et beatitudinem, et operationes virtutum; hic docet petere quae sunt necessaria ad praesentem vitam, cum dicit *panem* *nostrum* et cetera. Hoc autem exponitur quatuor modis. Primo exponitur de pane qui est Christus, qui dicit de seipso, Io. VI, 52: *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Sed dicit *nostrum*, quia non cuiuscumque, sed fidelium solum; Is. IX, 6: *parvulus natus est nobis* et cetera. Unde ex quo quis baptizatus est, ius habet in isto pane. Sed hoc quod dicit *supersubstantialem*, loco eius habetur in Graeco *usion*, idest peculiarem; et quod sit supersubstantialis, habetur ad Ephes. I, 20: *constituens ad dexteram suam in caelestibus supra omnem principatum, potestatem, et virtutem, et dominationem.* Iste panis est quotidianus, qui quotidie debet sumi non a quocumque, sicut in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicit Augustinus, quod quotidie recipere nec laudo, nec vitupero: sed in Ecclesia quotidie debet sumi a fidelibus, et percipiatur si non sacramentaliter, tamen spiritualiter. Sed Orientales aliam consuetudinem habent, quia in aliquorum Ecclesiis non celebratur nisi semel in hebdomada. Et Augustinus in Serm. domini in monte dicit, quod illud sustinetur. *Da nobis.* Sed qualiter dicitur *da nobis*, si nostrum est? Cyprianus: *da nobis*, idest da ita vivere, quod per peccatum non reddamur non idonei ad habendum istum panem. Non enim datur ei qui indigne recipit, sed assumit in damnum suum. *Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit*, ut habetur I ad Cor. XI, 29. Sed quid est quod dicit *hodie?* Dicendum quod hodie aliquando accipitur pro praesenti die, aliquando pro tota vita nostra. Unde *da nobis hodie*, idest ut in tota vita nostra possimus percipere, quia in hac vita tantum est necessarius: in alia enim, habita veritate, non indigebimus. Unde in hac vita et nunc peculiaris est, tunc continuus. Alia expositio, ut per panem Deus vel divinitas intelligatur. Lc. XIV, 15: *beatus qui manducat panem in regno caelorum*; Ps. LXXVII, 25: *panem Angelorum manducavit homo.* Unde *da nobis hodie*: da ut in praesenti vita possimus ea frui. Item aliter potest exponi de pane sapientiae; unde: *venite, comedite panem meum*: ille enim comedit panem sapientiae, qui inquirit documenta salutis, qui facit divina praecepta. Quarto exponitur de pane corporali. Dixerat *sanctificetur nomen tuum*, et *fiat voluntas tua* et cetera. Unde docuerat nos caelestes esse; sed memor fragilitatis nostrae docet nos petere terrena ad vitam necessaria, et non superflua, sed necessaria. Unde: *habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti sumus.* Idem petiit patriarcha Iacob: *si dederit mihi panem quo vescar, et vestes quibus operiar* et cetera. Sed dicit *nostrum*, quia de proprio, non de rapina. Alia ratio quare dicit nostrum, quia hoc datur ad necessitatem. Unde debemus accipere ut communia, ut dicebat Iob: *si comedi buccellam panis solus.* Sed quid est quod dicit *supersubstantialem?* Hoc ideo dicit, quia (ut dicit Augustinus in Lib. de orando Deum ad Probam) id quod est praecipuum in vita hominis est panis. Eccli. XXIX, 28: *initium vitae hominis aqua et panis.* Unde per hunc omnia quae sunt substantialia ad vitam intelliguntur. Sed dicit *quotidianum*, idest pro hac vita brevi: si enim peteret ad longum tempus, contrariaretur petitioni suae, quae dixit *adveniat regnum tuum*, idest ad nos veniat. Si ergo longa petitio esset, contrariaretur orationi praecedenti. Item ut superfluitatem tollat, quia quod necessarium, est ad diem; contra quosdam qui plus expendunt uno prandio quam necesse esset in multis diebus. Item dicit *da nobis.* Chrysostomus: temporalia habent boni et mali: boni ad utilitatem, mali ad damnum: boni igitur a Deo, mali a Diabolo. Alia ratio. Sicut si aliquis offerret panem sacerdoti ad sanctificandum, postea peteret a sacerdote iam sanctificatum; sic dicitur *da nobis*, idest sanctifica nobis, et sanctificatur per orationem. Et quia noluit ut petatur ad longum tempus, ideo dicit *hodie*: vel *hodie*, idest in vita ista. Sed quaeritur quare dominus prohibuit sollicitudinem; unde dicit *nolite solliciti esse* et cetera. Hic autem docet petere. Sed homo licite potest desiderare quae necessaria sunt ad vitam; et non solum quae ad vitam, sed quae ad statum, quia plura sunt necessaria regi quam comiti: unde licet haec petere. Sed aliud est desiderare, et aliud sollicitum esse. Item videtur quod non petendum sit nisi ad unum diem, quia dicit *hodie*. Solutio. Non intendit quin cogites de futuro: sic enim periret populus Dei, quia sic non esset congregandum in aestate quod comedendum est in hieme; sed sollicitudinem removet de futuro. Sequitur *dimitte nobis debita nostra* et cetera. Hic intendit ponere petitiones quae fiunt ad remotionem mali, et primo magis principalis quod magis impedit. Hoc autem est peccatum; ideo dicit *et dimitte nobis debita nostra*: quia contra eum peccavimus; nos enim indigemus de bono Dei. Hieronymus: indignum est quod agamus aliquid contra Deum. Quando tu peccas, tu usurpas quod Dei est: quia voluntas Dei est regula omnium. Si ergo dimittis voluntatem Dei pro voluntate tua, usurpas quod Dei est. Ideo *dimitte nobis peccata*. Et hoc ille petebat Ps. XXXVIII, 14: *dimitte mihi, ut refrigerer prius quam abeam, et amplius non ero*. Et per hoc duos errores excludit. Error scilicet Pelagii, qui dicebat, quod sine peccato poterat homo vivere: et hoc est falsum, quia esset aliquis qui non posset dicere hanc orationem; sed hanc dominus dedit omnibus; omnes ergo peccatum habent. Et Ioannes in prima canonica I, 8: *si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus* et cetera. Item, alius error, quod si quis peccavit, non potest agere poenitentiam; sed hoc non doceret dominus petere, nisi vellet remittere. Unde Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri*: quod non fieret nisi remitterentur peccata. *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Debitores dicuntur duobus modis: vel quia peccant contra nos; vel quia aliquid nobis debent, ut pecuniam, et huiusmodi. Non ergo docet ut dimittam debita pecuniae, sed debitum quo peccavit quis contra me; vel etiam si offendit me pro solvenda pecunia, offensam teneor dimittere, non pecuniam: indignum enim esset quod peterem misericordiam, si remittere non vellem; unde Eccli. XXVIII, 3: *homo homini servat iram, et a Deo petit medelam*. Sed sunt multi qui nolunt dimittere, debentne dicere *pater noster?* et cetera. Quidam enim subtrahebant verbum illud *sicut et nos* etc., sed talis omittens peccat, quia formam Ecclesiae non servat. Dicendum ergo quod, licet sit in peccato, debet dicere, quia debet facere quicquid boni potest; quia licet non sint meritoria ad vitam aeternam, tamen sunt proficua ad impetrandam gratiam. Item oratio dicitur in persona Ecclesiae: unde licet ipse non remittat, tamen Ecclesia remittit. Item quaerit Augustinus, si solum illis qui remittunt offensas, dominus remittit. Et vult Augustinus quod eo tenore dimittamus, quo dimittit dominus: dominus enim rogantibus dimittit. Qui ergo paratus est roganti dimittere, fructum recipit orationis. *Et ne nos inducas in tentationem*. Cyprianus exponit sic: *et ne nos*, idest non sinas nos perduci in tentationem; tentatio enim utilis est, sed ille inducitur in tentationem, qui tentationi succumbit: multi volunt igne calefieri, sed non igne comburi. *Fidelis Deus qui non permittit vos tentari ultra quam possitis*. Et per hoc amovetur error Pelagii, qui dicebat, quod homo poterat perseverare per liberum arbitrium. Et hoc amovet, cum docet non consentire tentationi. Ad Phil. II, 13: *Deus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*. Ultimum est *sed libera nos a malo*, praesenti vel futuro, poenae vel culpae. Unde Augustinus in hoc verbo: omnis homo lacrimas fundit. Ita dicebat ille Ps. LVIII, 2: *eripe me de inimicis meis, Deus meus*. Sequitur autem *amen*, idest ita fiat. Hebraeum est. Datur securitas impetrandi, si tales fuerimus quod dimittamus et cetera. In Graeco adduntur tria verba: *quoniam tuum regnum, et veritas, et gloria.* Et haec tria tribus praemissis respondent. Vel sic. Tu potes, quia tuum regnum, tua est virtus, quae potest donare. Item totum ad gloriam Dei; Ps. CXIII, 1: *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.*

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

a capite VI versiculo XIX ad caput XII

Reportatio Leodegarii Bissuntini

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 6

Lectio 5

[87342] Super Mt., cap. 6 l. 5 Postquam docuit nos de ieiunio, docet nos de eleemosyna, et dicit *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.* Sed videtur quod hoc non sit verum, quia regibus convenit thesaurizare. Sed dicendum, quod per thesauros intelligit abundantiam: et haec duplex, necessaria, et superflua: quod non est necessarium uni, est necessarium alteri. Et ideo cum rex multis indigeat, multa potest congregare. Uni simplici peccatum esset quod non est regi, quia indiget defendere regnum. Item prohibet his, qui videntur habere fiduciam in eis; unde I ad Tim. ult., 17: *divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere, nec sperare in incerto divitiarum suarum*; Baruch III, 16: *ubi sunt principes gentium, qui argentum fabricant (sive thesaurizant) et aurum in quo confidunt homines?* Item prohibet propter instabilitatem, quia cito amittuntur. Et ponit tria quae in divitiis habentur: metalla, et haec rubigine consumuntur; vestes, et haec tineis: et quaedam quae neutro modo, ut lapides pretiosi. Alia littera habet, *nec commestura.* Unde tripliciter destruuntur: aut ex principio intrinseco; et sic tinea quae innascitur vestibus, unde *ubi aerugo et tinea*: aut ex luxuria possidentis, ideo *commestura*: quandoque ab extraneis, unde dicit *ubi fures non effodiunt.* Si aliquis dicat quod haec non fiunt: dicendum, etsi non fiant, tamen saepe contigit; et si non contingit, possibile tamen est contingere: ideo arguit eas incertas esse. Item exponitur mystice. Aerugo apparet, tinea latet. Unde per aeruginem peccata corporalia, per tineam spiritualia. Item quaedam sunt peccata quae per seipsos faciunt homines, quaedam quae cum alio, et illa magis nocent. Dicit *nec fures effodiunt.* Vel dicit propter thesauros absconditos. Item per aeruginem superbi; Eccli. XII, 10: *sicut aeramentum aeruginat nequitia eorum.* Tinea corrodit vestimenta: et haec significat exteriora opera, quae per invidiam corroduntur; Prov. XXV, 20: *sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi.* Item fures per vanam gloriam. Fures, idest Daemones, qui cum non possint decipere homines per alia peccata, decipiunt per vanam gloriam. Item ponit stabilitatem divitiarum caelestium, ubi dicit *thesaurizate vobis thesauros in caelo.* Et hic Augustinus: thesaurizate vobis in caelo, non in aliquo loco corporali, sed in caelo, idest in spiritualibus bonis, idest abundantiam bonorum meritorum acquirite. Et dicit *vobis*, non Deo, quia nihil accrescit ei; Iob XXXV, 7: *si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Docet autem dominus, unde hoc acquiritur, scilicet per eleemosynam, dicens Lc. c. XVIII, 22: *vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo.* Ibi enim, idest in caelo, nulla erit corruptio, quia *corruptibile hoc induet incorruptionem*, I Cor. c. XV, 53. Sequitur *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Docet contrariam conclusionem esse nocivam; et hoc quia cordis distractionem habet, quia si terrena diligis, ibi erit cor tuum; ubi enim amor, ibi oculus: *oculi stultorum in finibus terrae.* Sed quia pauci sunt qui considerent istud, ideo ostendit quantum sit periculum, per exemplum, *lucerna corporis tui.* Et hoc primo exponitur de oculo

corporali; sicut enim lucerna dirigit gressus hominis, sic oculus. Unde *si oculus tuus fuerit simplex*, idest fortis ad videndum, *corpus totum erit lucidum*, idest dirigetur ad faciendum; *si nequam*, idest lippus et obscurus, *totum corpus tuum tenebrosum erit*, idest omnia opera tua fient ad modum tenebrarum. *Si ergo lumen quod in te est, tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae erunt.* Lumen quod in te est, est cor et mens. Si ergo ad terram dirigatur, et omnes sensus hominis ad terram dirigentur. Aliter exponitur de oculo spirituali: lumen enim inducit ad probandum, sicut hominis ratio; Prov. XX, 27: *lucerna domini spiraculum hominis.* Unde si *oculus tuus fuerit simplex*, sic quod ratio tua dirigatur in Deum, *totum corpus tuum*, idest omnia membra tua a peccato servabuntur: si non, involventur in operibus tenebrarum. Vel *lucidum*, in resurrectione sanctorum. Infra XIII, 43: *tunc iusti fulgebunt sicut sol.* Item, per oculum significatur intentio. Unde qui vult operari, aliquid intendit: unde si intentio tua sit lucida, idest ad Deum directa, totum corpus, idest operationes tuae erunt lucidae. Et hoc intelligitur in simpliciter bonis. Item, per oculum intelligitur fides; unde si simplex est, ita quod tendat in Deum, idest non vacillet etc.; ad Rom. XIV, 23: *quod non est ex fide peccatum est.* Item, per oculum significatur praelatus, qui est oculus subditorum. Unde cum praelati boni dirigunt plebes, tota populi congregatio lucet virtutibus et cetera. Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius.* Sequitur *nemo potest duobus dominis servire* et cetera. Quia dixerat quod thesaurizatio distrahit a Deo, ideo fugienda dicitur, quia non solum distrahit, sed alienat a Deo, quia *nemo potest duobus dominis servire.* Servus est qui ipsum quod est, alterius est; sed impossibile est quod animus feratur ad duos fines simul et semel (dico contrarios et dissentientes). Item nota quod quidam dominantur, ut subditi dirigantur; quidam autem, ut timeantur. Dominus et divitiae sunt contrarii domini; ideo *non potestis Deo servire et mammonae.* Sed nota quod aliud est habere divitias ut dominus, aliud ut servus: habet enim ut dominus, qui bene utitur illis, et inde facit fructum; sed ille est servus divitiarum, qui fructum inde non accipit; Eccle. V, 12: *est aliud malum quod vidi sub sole: divitiae conservatae in malum domini sui.* Omne autem in quo quis ponit finem suum, Deus suus est. Unde qui ponit finem suum in divitiis, Deus suus est, sicut dicitur de illis *quorum Deus venter est*, Phil. III, 19. *Non potestis Deo servire et mammonae.* Per mammonam potest intelligi Diabolus, qui praeest divitiis, et quasi Deus suus est; non quia possit dare, sed quia nititur divitiis homines decipere. Unde sicut est quidam spiritus fornicationis, sic est spiritus divitiarum. Aliter exponit Augustinus: *nemo potest* etc. scilicet contrariis. Sed Deus et Diabolus contrarii sunt. *Quae conventio Christi ad Belial?* II ad Cor. VI, 15, et in Lib. III Reg. c. XVIII, 21: *quid claudicatis in duas partes?* Et sequitur *aut unum sustinebit*, idest Diabolum. Et non dicit, diliget, quia Diabolus naturaliter diligi non potest. Deus naturaliter diligitur; Diabolus vero sustinetur, sicut ponit exemplum Augustinus: si aliquis cupit ancillam alicuius, servit ei amore ancillae, non ipsius: unde sustinet servitium domini propter ancillam; sic aliquis sustinet servitium Diaboli propter divitias. Item posset aliquis dicere: non pono finem in divitiis superfluis, sed necessariis. Et hoc prohibet dominus dicens *ideo dico: ne solliciti sitis animae vestrae* etc., non quia anima manducet, sed quia homini convenit, anima existente in eo. *Vel animae*, idest vitae animae. Et destruit hic error Euticharum, qui dicebant quod viri apostolici non debebant laborare. Sed hos reprehendit Paulus dicens II Thess. III, 10: *qui non vult laborare, non manducet.* Secundum ergo apostolum omnes tenentur. Sed quaero, aut est consilium, aut praeceptum. Si praeceptum, ergo omnes tenentur; si consilium, constat quod non omnes, quia ad consilia non tenentur nisi homines perfecti. Dico quod aliquid est praeceptum propter se, aliquid propter aliud: ut cum aliquis cepit crucem ut eat ultra mare, quod eat ultra mare tenetur, sed non potest ire nisi quaerat navem: unde quaerere navem est ei necessarium. Sic omnes tenentur ad conservandum vitam, ideo tenentur ad omnia quae faciunt ad istum finem; unde tenetur quilibet qui non habet unde conservet vitam, laborare ut conservet. Quid ergo dicit *nolite solliciti esse?* et cetera. Dicendum quod sollicitudo nominat providentiam cum studio; studium autem est vehemens applicatio animi. In ista autem vehementi applicatione potest esse peccatum, quando scilicet ponit animum ibi ut ad finem; et sic non debemus solliciti esse. Et ideo habetur Prov. XI, 7: *expectatio sollicitorum peribit.* Item potest esse quod mens intendat ad superflua acquirenda: et sic prohibetur, ut habetur Eccle. II, 1: *dixi ego in corde: vadam, et affluam divitiis.* Item sollicitudo potest esse, quia animus nimis sollicitatur ad temporalia acquirenda et necessaria: et de hoc habetur I ad Cor. II. Item quidam solliciti sunt cum quodam timore et desperatione, quia timent sibi deficere; et haec sollicitudo prohibetur. Sequitur *nonne anima plus est quam esca?* Docuit vitare sollicitudinem etiam necessariorum. Ponit rationes. Et primo talem: qui dedit maiora, dabit minora; sed Deus dedit animam et corpus; ergo qui dedit haec, servabit ea. *Respicite volatilia caeli* et cetera. Est haec alia ratio. Qui providet minoribus, providebit maioribus; sed Deus providet brutis; ergo et cetera. Primo deducit in cibo; secundo in vestimento. Docet ergo vitare sollicitudinem, dicens *respice*, idest considerate, *volatilia caeli*, quia ex his est sapientia; unde Iob XII, 7: *interroga iumenta, et docebunt.* Unde cum non habeant operationem ad acquirendum panem, attamen et cetera. Et tria dicit quoad tria quae requiruntur, scilicet serere, metere et congregare. Et quantum ad hoc tria dicit *non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et tamen pater vester caelestis pascit illa.* Et dicit *vester*, non illorum, quia proprie pater est rationalis creaturae. *Pascit ea*, de quo in Psalmo CXLVI, 9: *qui dat iumentis escam ipsorum* et cetera. *Nonne vos magis pluris estis illis?* Idest maioris valoris? Homo enim omnibus praeponitur, ut habetur Gen. I, 26: *faciamus hominem* etc.; et sequitur, *ut praesit piscibus maris, et volatilibus caeli.* Et non est intelligendum quin apostolici viri non congregent, sed est intelligendum, quod Deus in congregatione a tribulatione liberat iustos, ut Danielem liberavit de lacu leonum, et tres pueros de fornace. Et non dico, quod existentes in tribulatione non debeant facere ut eruantur, quia praecepit dominus ut ex una civitate fugerent in aliam; sed est intelligendum, quod si faciant iusti quod in se est, quod liberabit eos dominus. Et ista exempla inducuntur ad sciendum quod dominus habet providentiam de omnibus, et dat unicuique secundum modum suum: avibus enim dedit quomodo necessaria acquirerent: dedit enim eis naturalem instinctum quo moverentur ad inquirendum unde viverent; ideo non debemus esse nos nimis solliciti. *Quis autem vestrum cogitans potest adiicere ad staturam suam cubitum unum?* Hic probat experimento, quod sicut providet avibus, ita et nobis: quaedam enim est pars animae quae subiacet rationi, ut motiva et sensitiva: quaedam quae non, ut augmentativa et nutritiva; et in his convenit homo cum brutis; et sicut providet brutis in augmento et nutrimento, sic et hominibus. Unde augmentum non est nobis ex nobis, sed ex Deo: unde de providentia Dei non debetis desperare. *Considerate lilia agri* et cetera. Instruxit nos de cibo, modo de vestimento: unde *habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti sumus.*

Dicit ergo *considerate lilia agri.* Consideratio creaturarum debet esse ad laudem Dei; Ps. CXLII, 5: *meditabor in omnibus operibus tuis* et cetera. *Non laborant, neque nent*: ad vestimentum enim requiritur et opus virorum, et mulierum. Ideo ad amovendum opus virorum dicit *non laborant*; ad excludendum opus mulierum dicit *neque nent. Dico enim quod neque Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis*, quia etsi ars imitetur naturam, non tamen consequitur. Unde numquam ars faceret colores ita puros, sicut in natura fiunt in floribus. Et dicit *in gloria*, quia inter notos apud Iudaeos Salomon gloriosior fuit; et tamen vestimentum non potuit ita adaptari ei sicut lilio. Item dicit Chrysostomus, quod lilium habet ista sine sollicitudine; Salomon autem saltem oportuit praecipere. Hieronymus retorquet ad resurrectionem, quia per lilia Angeli: et sicut Angeli non indigent vestimento, sic in resurrectione, qui reformabit corpus, providebit de vestimento. *Si enim foenum agri* et cetera. Hic commutat lilium in foenum, et argumentatur, quia si minoribus providet, providebit et nobis, qui potiores sumus quoad dignitatem substantiae, quia nos super ista sumus. Item quoad durationem, quia nos aeterni quoad animam, istud vero *hodie est, et cras in clibanum mittitur* et cetera. Is. XL, 7: *exsiccatum est foenum, et cecidit flos.* Item quoad finem: quia homo est propter beatitudinem, foenum vero propter usum hominis; Ps. CXLVI, 8: *qui producit in montibus foenum et herbam servituti hominum* et cetera. Et ad vilem usum, scilicet ut in clibanum mittatur quoad aliquas terras, ubi fit ignis de stipulis. Et si hoc *sic vestit*, idest dat necessarium ornatum, *quanto magis vos modicae fidei?* Vel sic: ut per foenum intelligantur infideles. Si ergo infidelibus, qui parati sunt ad clibanum ignis, multo magis electis. *Nolite ergo solliciti esse* et cetera. Hic concludit de utraque; et debes exponere sollicitudinem quatuor modis, ut superius dictum est. Vel sic. Si vivis in aliqua societate, non sis sollicitus de cibo ampliori, vel vestimentis amplioribus, immo esto in eis quasi unus ex eis. *Haec enim omnia gentes inquirunt*, quia ibi ponunt finem, quia credunt in eis esse beatitudinem. Et si hoc non credant, ponunt ibi magnam sollicitudinem, quia non credunt providentiam divinam. Et quia in ordinatione ad finem duo requiruntur, scilicet scientia et voluntas, dicit *scit enim pater vester quia his omnibus indigetis.* Unde, scit quia Deus: item, quia pater, vult. Quid ergo facietis? Dicit tria. *Primum quaerite regnum Dei*, tamquam finem, quia regnum est beatitudo. Regnum dicitur a regendo: tunc enim homo regitur, quando voluntati regentis subditur; hoc autem erit in caelo; unde Lc. XIV, 15: *beatus qui manducat panem in regno Dei.* Item iustitia perducit ad regnum; Prov. VIII, 20: *in viis iustitiae ambulo, in medio semitarum iudicii, ut ditem diligentes me, et thesauros eorum repleam* et cetera. Et ideo dicit *et iustitiam eius.* Et dicit eius, et non hominis, quia per iustitiam propriam nullus potest venire ad regnum. Tertio dicit *et haec omnia adiicientur vobis*, quasi, ultra forum haec adiicientur; Prov. c. X, 3: *non affliget dominus fame animam iusti.* Non ergo debeamus haec temporalia quaerere; et hoc verum est tamquam finem, aut mercedem. Unde non debemus evangelizare ut comedamus, sed potius e converso. Sed contra hoc obiicit Augustinus de Paulo, quia dicit: *in fame, et siti, et nuditate laboravi.* Et respondet quod sicut medicus aliquando abstrahit cibum et potum infirmo, ut curet eum, sic dominus, qui habet providere, permittit hominem pati, vel ut curetur, si curanda sunt aliqua, vel ut alii exemplum recipiant. *Nolite ergo solliciti esse in crastinum.* Sed hoc non videtur, quia nullus tenetur ad maiorem perfectionem, quam Christus et apostoli. Sed Christus habuit loculos: apostoli etiam congregabant. Augustinus exponit sic *in* *crastinum*, idest futurum, cogitando nimis de temporalibus, scilicet ibi finem ponendo, vel etiam superflua congregando. Vel, secundum Hieronymum *nolite solliciti esse in crastinum*, verum est de his quae ad Deum pertinent, faciendo quae in nobis sunt: non enim debemus dimittere laborare, si timeamus de pluvia, vel huiusmodi quae ad Deum pertinent. Vel sic. Nolite illam sollicitudinem quam debetis in futuro habere, accipere in praesenti, sicut tempore messium accipere curam de vindemiis non est competens. Quare? *Sufficit* enim *diei malitia sua*, idest tribulatio et angustia, quam habet homo in die, sufficere debet ei; non autem accipere eam quam debet habere in futuro et cetera.

Caput 7

Lectio 1

[87343] Super Mt., cap. 7 l. 1 Implevit legem quoad praecepta et quoad promissa, nunc quoad iudicia. Primo ergo ordinat ut non sit temerarium iudicium, et dicit *nolite iudicare* etc., idest ex amaritudine odii; Amos VI, 13: *convertisti iudicium in amaritudinem.* Vel sic. *Nolite*, quantum ad ea quae nostro iudicio non sunt commissa. Domini est iudicium, nobis commisit iudicare de exterioribus, de interioribus vero sibi retinuit. Nolite ergo iudicare de eis; I Cor. IV, 5: *nolite iudicare ante tempus*; Ier. XVII, 9: *pravum est cor hominis, et quis cognoscet illud?* Nullus enim debet iudicare de aliquo quod sit malus homo: dubia enim in meliorem partem interpretanda sunt. Item iudicium debet esse congruum quantum ad personam iudicantis. Unde si es in eodem peccato, vel maiori, non debes iudicare; ad Rom. II, 1: *in quo enim iudicas alterum, teipsum condemnas.* Item non prohibetur praelatis, sed subditis: unde non debent iudicare nisi subditum. Sed Chrysostomus: *nolite iudicare* etc., idest nolite iudicare vosmetipsos vindicando. Unde si remittitis, non inde iudicabimini; immo ratione huius misericordiae misericordiam consequemini. Sequitur ratio *in quo enim iudicio iudicaveritis, iudicabimini*; idest, pro quo iudicio iudicaveritis, iudicabimini; Ps. VII, 17: *convertetur dolor eius in caput eius* et cetera. Et infra XXVI, 52: *qui percusserit gladio, gladio peribit.* Vel sic. Timere debent qui iudicant, ne hoc iudicio dominus permittat eos puniri, ut in Is. XXXIII, 1: *vae tu qui praedaris, nonne et tu praedaberis? In qua mensura* et cetera. Hic ponit rationem sub similitudine iudicii; iudex enim est sicut regula animata: cum enim vis aequare duo, defers ad regulam, et quod superabundat de uno, resecas; sic si aliquis habeat de alieno plusquam debeat habere, id resecat, et reddit unicuique quod suum est, idest pro ista mensura remetietur nobis. Sed obiicitur. Aliquis peccat temporaliter, et inde punitur aeternaliter; videtur quod non sit aequum iudicium. Dico quod in peccato duo sunt consideranda: duratio et offensa; et in offensa duo, scilicet aversio et conversio. Ex parte conversionis culpa finita est; ex parte aversionis, infinita, quia avertitur a Deo qui est infinitus. Cum ergo avertat se ab infinito, infinite puniri debet. Item ex parte durationis est duo considerare, scilicet actum et maculam. Actus momentaneus est, macula infinita, idest aeterna; ideo infinite, idest aeternaliter, puniri debet. Unde si a Daemonibus posset deseri macula, possent liberari a culpa et poena.

Similiter a parte poenae est acerbitas, et haec est finita. Item duratio, et haec est infinita. *Quid autem vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides?* Hic dicit quod non debet esse iudicium inordinatum: inordinatum enim est quando ab aliquo incipit, non plene examinata causa, aut gravitate delicti. In iudicando enim duo sunt necessaria: cognitio causae et iudicium. De primo Iob XXIX, 16: *causam quam nesciebam, diligentissime investigabam* et cetera. *Quid autem vides festucam*, leve peccatum, *in oculo*, idest in conscientia fratris, *trabem autem*, idest grave peccatum, *in oculo tuo non vides?* Per trabem et festucam docet considerare quantitatem peccatorum: saepe enim qui gravia peccata committunt, reprehendunt eos qui levia, sicut contingit in iudicandis religiosis. Cum aliqui qui gravia faciunt, quae vident levia, in religiosis iudicant gravia; sed absorbentur illa sicut una gutta aquae in multitudine vini. Item contingit quod aliquis ex infirmitate peccet leviter, et aliquis iudex malus et male affectus, qui vellet punire illum ex odio, considerat festucam in oculo illius, non autem trabem in oculo suo. *Quomodo* ergo, idest qua fronte dicere potes: *frater, sine eiiciam festucam de oculo tuo?* Verecundari debes. Chrysostomus: quo animo diligit homo magis alium quam se? Si enim corrigis eum animo correctionis, prius corriges te; sed hoc facis odio, vel inani gloria; ideo et cetera. Sed quaeritur utrum qui in peccato mortali est, possit alium corrigere. Dico quod aut aliquando fuit in peccato, aut non: si numquam fuit in peccato, debet timere ne cadat, ideo invite debet corrigere; si aliquando in peccato fuit, cum mansuetudine corripere debet. Et ideo forte dominus permisit Petrum cadere, qui debebat esse pastor Ecclesiae, ut mitius se haberet cum peccatoribus; et de Christo dicit Paulus Hebr. IV, v. 15: *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato.* Si autem subiacet peccato, aut est publicum, aut occultum: si occultum, aut ex infirmitate, quia displicet ei quod peccat; et sic corripere potest, quia quod corripit in alio, corripit in seipso; si ex malitia, numquam debet corripere. Si autem publicum, non debet arguere cum severitate, sed mansuete seipsum coniungere illi. Unde contra peccatores non est obiurgandum cum asperitate. Sequitur *hypocrita, eiice primum trabem de oculo tuo.* Incipit dominus arguendo sicut inferius contra servum nequam et cetera. Augustinus: ostendit quod intendit reprehendere eum qui assumit auctoritatem quae non est sua. Ps. XLIX, 16: *peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras iustitias meas, et assumis testamentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam* et cetera. *Eiice primum*, ieiunando, orando, *trabem de oculo tuo*; et tunc poteris videre festucam in oculo fratris tui. Sequitur *nolite sanctum dare canibus.* In quo ostendit quod iudicium debet esse discretum. Notandum ergo quid per sanctum, et quid per margaritas. Augustinus: sancta sunt inviolata et immaculata conservanda; margaritaeque pretiosae non debent contemni. Per canes, qui lacerant dentibus, haeretici significantur; per porcos, qui conculcant pedibus, immundi. Sancta ergo dare canibus est sancta haereticis ministrare. Item si aliquid spirituale dicatur, et istud contemnitur, porcis datur. Vel per sancta, ecclesiastica sacramenta; per margaritas, mysteria veritatis. Canis est animal totaliter immundum; porcus partim immundus, partim non. Per canes, infideles; per porcos, mali fideles. *Nolite ergo sanctum dare canibus*, idest sacramenta dare infidelibus. Margaritae, idest sensus spirituales, non debent porcis dari; I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae Dei sunt*, idest, ne forte contemnat; Prov. XXVII, 7: *anima satiata conculcat favum.* Unde conversi, ad peccata, dirumpunt, quia contemnunt, vel calumniam inferunt. Sed quare? Nonne Christus multa bona dixit infidelibus, et illi dirumpebant verba sua? Dico, quod hoc fecit propter bonos qui cum malis erant, qui inde proficiebant. *Petite, et dabitur vobis.* Dedit suam doctrinam, quae est completa et perfecta; hic docet qualiter possit impleri; ad hoc autem est necessaria oratio, et diligens attentio. Primo ergo docet petere; secundo dat securitatem ad impetrandum, ibi *aut quis ex vobis* et cetera. Dicit ergo *petite.* Et in hoc vide duas falsas opiniones amoveri. Primam scilicet superborum, qui putant suis viribus praecepta complere. Sed dicit, quod necesse est petere a Deo. *Quod enim habes quod non accepisti?* I Cor. IV, 7. Item amovet opinionem multorum qui dicunt, quod Deus non curat de orationibus, et quod non impetrarent si peterent; ideo addit *et accipietis.* Item addit *quaerite, et invenietis.* Et hoc exponitur, primo, ut in istis duobus nihil addatur, sed tantum exprimatur modus. Requiritur enim ad petendum sollicita attentio; item fervens devotio: et haec duo innuit, cum dicit *quaerite*, idest orate. Vel *petite*, sicut qui aliquid quaerunt, totam intentionem ibi ponunt. Unde ad illum pertinet quod sponsa dicit in Cant. III, 1: *quaesivi quem dilexit anima mea. Et invenietis*; Ps. XXVI, 4: *unam petii a domino, hanc requiram.* Item *quaerite* ad modum pulsantis: quia qui clamat ad ostium, si non exaudiatur, fortiter pulsat; Cant. VII, 11: *veni, dilecte mi, egrediamur in agrum, commoremur in villis.* Secundo, exponitur iuxta Augustinum referendo ad ea quae Christus dicit de seipso: *ego sum via, veritas et vita*: si vis per hanc viam ire, pete ab eo, ut vias tuas dirigat, dicens cum Psalmista, XXIV, 4: *vias tuas, domine demonstra mihi, et semitas tuas edoce me.* Si vis veritatem cognoscere, quaere, et invenies; sed non sufficit viam nosse, et veritatem quaerere, nisi veniamus ad vitam, idest ut in illam ingrediaris, pulsa; unde Ex. XV, 17: *introduces eos, et plantabis in monte haereditatis tuae.* Sed, iuxta eumdem, longe melius, ad instantissimam petitionem omnia ista referuntur. Item aliter exponitur referendo ad diversos actus, *petite* orando, *quaerite* studendo, *pulsate* operando. *Omnis enim qui petit, accipit* et cetera. Dicet aliquis, tu dicis, quod petamus. Credo quod dicitur istud sanctis hominibus, sed non sum de numero istorum: ideo dicit *omnis qui petit, accipit* et cetera. Sed videtur falsum esse, quia scribitur Io. c. IX, 31: *scimus, quia peccatores Deus non audit.* Et Augustinus solvit id. Si peccatores Deus non audit, quomodo dictum est de publicano quod dicebat: *propitius esto, domine, mihi peccatori?* Unde addit: peccatores non audit, scilicet volentes remanere in peccatis. Sed sciendum, quod oratio est meritoria et impetratoria; et potest esse meritoria, etiamsi non sit impetratoria. Sed quid est quod dicit quod *omnis qui petit accipit?* Videtur esse falsum, quia non semper accipitur quod petitur. Dico, quod in quatuor casibus petit homo, et non exauditur. Quia vel petit quod non expedit; infra XX, 22: *nescitis quid petatis*; ideo petenda sunt necessaria ad salutem. Item secundo, quia non bene petit; Iac. IV, 3: *petitis, et non accipitis, eo quod non bene petatis*; ideo petendum est pie, idest cum fide. Item humiliter; unde Lc. I, 48: *respexit humilitatem ancillae suae.* Item pie, idest devote. Item non aliquando auditur, cum pro alio oratur cuius merita contradicunt; Ier. XV, 1: *si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum* et cetera. Item non exauditur quia non perseverat; Lc. XVIII, 1: *quia oportet semper orare*, et perseveranter; quia dominus vult quod crescant vota. Item contingit, quod dominus exaudit; sed non videtur, quia dat dominus ad utilitatem, non ad voluntatem, ut accidit Paulo. Augustinus: bonus dominus qui saepe non tribuit quod petimus, ut tribuat quod mallemus: et quia nos vocamus eum patrem, tribuit nobis quod pater filio. Ideo subdit *quis ex vobis homo quem si petierit filius suus panem,* *numquid lapidem porriget ei?* Per panem intelligitur Christus; Io. VI, 51: *ego sum panis vivus, qui de caelo descendi* et cetera. Item panis est sacra doctrina; Eccli. XV, 3: *cibabo illum pane vitae et intellectus.* Item caritas; Is. c. XXX, 23: *erit panis terrae uberrimus et pinguis.* E contrario lapis est Diabolus; Iob XLI, 15: *indurabitur cor eius quasi lapis.* Item dicitur obduratio; unde dicitur Ez. XXXVI, 26: *auferam a vobis cor lapideum, et dabo cor carneum.* Item dicitur falsa doctrina; Iob c. XXVIII, 3: *lapidem caliginis, et umbram mortis dividit torrens* et cetera. Unde si quis petit a Deo, ut a patre, panem, idest Christum, non dabit Diabolum. Similiter *si piscem.* Piscis vivit in aquis, et est intelligentia in dogmatibus; Io. IV, 13: *qui biberit ex hac aqua non sitiet amplius.* Et ibid.: *erit fons aquae vivae salientis in vitam aeternam.* Item per aquas tribulationes: unde per pisces, viventes in aquis tribulationis. Vel piscis dicitur fides, quae latet sub aqua, idest custodia spiritus; sed per serpentem falsa doctrina haereticorum. Dicit ergo *et si petierit piscem, non dabit ei serpentem?* Alius Evangelista ponit tertium, scilicet ovum. Ita quod per panem caritas, per piscem fides, per ovum spes. Infert *ergo si vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris; quanto magis pater vester, qui in caelis est, dabit bona petentibus se?* Sed dicet aliquis: hoc dixit apostolis, qui non erant mali. Et solvit Chrysostomus: quia immo ad comparationem bonitatis divinae. Is. LXIV, v. 6: *omnes iustitiae nostrae quasi pannus menstruatae.* Hieronymus dicit: et si non omnes mali secundum actum, tamen omnes mali secundum pronitatem ad malum. Unde habetur Gen. VI, 5: *quia cuncta cogitatio humani cordis intenta est ad malum omni tempore.* Et Ier. XVI, 12: *ecce enim unusquisque ambulat post pravitatem cordis sui.* Augustinus: *si ergo vos cum sitis mali*: non dicitur, vos estis mali, sed *cum sitis mali*, daretis filiis temporalibus temporalia bona quae reputatis bona; multo magis ergo pater vester qui est summe bonus. Et hoc est quod sequitur *quanto magis pater vester qui in caelis est, dabit bona petentibus se*, si vultis accipere? *Omnia ergo quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis*; idest, aliis dimittite, si vultis ut dimittatur vobis. Aliqui apposuerunt *omnia bona*; sed non oportet, quia dicit *vultis.* Voluntas autem bonorum, et cupiditas malorum; ideo non est necessarium addere *bona.* Unde quod tibi vis fieri, aliis facias. *Haec est enim lex et prophetae*; et non dicit: tota lex et prophetae, sicut in primis praeceptis: *ab illis enim duobus tota lex pendet et prophetae. Intrate per angustam portam.* Ne forte crederet aliquis eo quod dixerat *petite et accipietis*, quod homo totum haberet a Deo sine operibus bonis; ideo docet quod hoc etiam fit per opera bona. Primo ergo ponit admonitionem; secundo rationem. Dicit ergo *intrate*, idest conemini ad intrandum. Augustinus exponit dupliciter. Christus porta est; Io. X, 9: *ego sum ostium*, quia sine ipso non venitur ad regnum. Haec porta est angusta per humilitatem quia humiliavit se usque ad mortem. Unde: *verbum abbreviatum faciet dominus super terram.* Unde *intrate per angustam portam*, idest per Christi humilitatem; Lc. ult., 26: *oportuit enim Christum pati, et ita intrare in gloriam suam*: et sic nos oportet. Unde per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei. Item, haec porta dicitur caritas; Ps. CXVII, v. 20: *haec porta domini, iusti intrabunt in eam.* Haec est arctata lege divina; et per hanc debemus intrare servando legem et praecepta. Deinde assignat rationem *quia lata porta et spatiosa via est quae ducit ad perditionem.* Et describit duas portas, unam latam, aliam strictam. Lata describitur, quia lata Diabolus, lata praesumptio superbiae; infra XVI, 18: *portae Inferi non praevalebunt adversus eam.* Haec porta lata est, quia latum est quod omnes recipit: non enim est quod eam repleat. Item haec porta dicitur iniquitas sive vitium: et haec est lata, quia multipliciter contingit: dicitur enim virtus uno modo, vitium autem multifarie; Osee IV, 2: *maledictum, et mendacium, et homicidium, et furtum, et adulterium inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit* et cetera. Item est via lata: et hoc est opus peccati; Ier. II, 18: *quid tibi vis in via Aegypti?* Item haec via est spatiosa, quia in sui principio videtur esse lata, sed post angustatur, quia exitus eius est ad perditionem, quia *stipendia peccati mors est. Et multi sunt qui intrant per eam.* Hic tangit numerum, quia ad litteram *stultorum infinitus est numerus. Angusta est porta, et arcta via quae ducit ad vitam.* Haec est contraria praecedenti; et haec est arcta, quia arctata secundum regulam legis, et est via contra viam; Prov. IV, 27: *vias enim quae a dextris sunt, novit dominus; perversae vero sunt quae sunt a sinistris* et cetera. Sed potest quaeri, quare via caritatis est arcta, quia videtur quod sit lata; Prov. IV, 11: *ducam te per semitas aequitatis, quas cum ingressus fueris, non arctabuntur gressus tui.* Via autem peccatorum est via stricta; unde Sap. V, 7: *ambulavimus vias difficiles.* Dicendum quod est via carnis et rationis. Via caritatis in via carnis est stricta via, in via rationis e contra. Et est exemplum de paedagogo: quia quanto plus diligit puerum, magis arctat gressus suos. Unde viae caritatis in via carnis arctantur, in via rationis e contrario; Ps. CXVIII, 120: *confige timore tuo carnes meas. Et pauci sunt qui inveniunt eam.* Hic facit mentionem de difficili et rara inventione in via spiritus: et in via carnis non. Et est ratio: quia via carnis est delectatio, et haec est in promptu; via vero spiritus est occulta; unde Ps. XXX, 20: *quam magna multitudo dulcedinis tuae, domine, quam abscondisti timentibus te.* Quia enim est in occulto, ideo et pauci inveniunt eam. Sed et aliqui inveniunt, et retrocedunt, de quibus dicitur Lucae IX, 62: *nemo mittens manum suam ad aratrum, et aspiciens retro, aptus est regno Dei.*

Lectio 2

[87344] Super Mt., cap. 7 l. 2 Docet cautelas, a quibus cavendum sit. Describitur autem a professione, quia prophetae. Sed potest quaeri, de quibus prophetis, quia lex et prophetae usque ad Ioannem: unde in tempore illo non erant prophetae de Christo, quia in ipso finiuntur. Ideo dicendum quod prophetae sunt doctores in Ecclesia et praelati. Sed quid est quod dicit *falsi?* Falsi dicuntur qui non mittuntur. De talibus dicitur Ier. XXIII, 21: *non mittebam eos, et ipsi currebant.* Item falsi dicuntur qui mendacium dicunt; unde Ier. II, 8: *prophetae eius prophetaverunt in Baal.* Sic etiam multi fuerunt pseudoprophetae in populo: sicut et in nobis erunt magistri mendaces. *Attendite*, idest diligenter cavete, quia occulti sunt, et a laqueis occultis cavendum est. Unde malignitas eorum intrinsecus latet. Dicit ergo *qui veniunt ad vos in vestimentis ovium* et cetera. Oves sunt fideles: *nos autem populus eius, et oves pascuae eius*, Ps. XCIX, 3. Vestimenta autem eorum sunt ieiunium, eleemosynae, quibus se tegunt; II ad Tim. III, 5: *habentes speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes.* Sed sciendum, quod si lupi se tegant pellibus ovium, non tamen propter hoc ovis perdit pellem suam: sic licet illi mali bonis operibus tegantur, tamen multum boni proficiunt. *Intrinsecus autem sunt lupi rapaces.* Hoc principaliter exponitur de haereticis,

ex consequenti de malis praelatis. Unde habetur super illud Io. X, 11: *ego sum pastor bonus*: dicitur quod quidam est pastor, qui gubernat, et regit; quidam lupus, qui perniciem intendit; quidam mercenarius qui commodum proprium quaerit. Unde pastor est amandus, lupus fugiendus, mercenarius tolerandus. Quod ergo dicitur, quod *intrinsecus autem sunt lupi rapaces*, intelligitur de his qui habent intentionem pervertendi plebem, et lupi sunt dicendi. Item mercenarii, scilicet mali Christiani, qui dispergunt malo exemplo, qui vitam habent malam; quantum ad effectum, habent modum lupi; Act. XX, 29: *quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos, non parcentes gregi* et cetera. Et dicit *intrinsecus*, quia malam habent intentionem occidendi plebem. *A fructibus eorum cognoscetis eos* et cetera. *A fructibus*, idest operationibus. Sed videtur contra, quia habent vestes ovium; et vestes sunt opera. Ergo ab eis cognoscentur. Chrysostomus: fructus est confessio fidei. Unde si confitetur fidem, non est haereticus. Ad Eph. V, 9: *fructus enim lucis est in omni bonitate, et iustitia, et veritate* et cetera. Si autem exponatur de simulatoribus, tunc sic exponitur, quod per vestes exteriora opera. Unde ad Gal. V, 22: *fructus autem spiritus est caritas, gaudium et pax* et cetera. Sed quaeres: qualiter possunt cognosci? Dicendum quod potest vix aliquis hypocrita esse ita compositus, quin appareat aliquid malitiae vel verbo, vel facto: Prov. XXVII, 19: *quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus.* Et Seneca: nemo potest diu fictam ferre personam. In duobus autem maxime manifestantur. In his quae subito agenda occurrunt, quia in his quae cum deliberatione quis facit, cavet sibi. Item in tribulationibus; Eccli. VI, 8: *est amicus secundum tempus suum, et non permanebit in die tribulationis.* Item manifestantur quando non possunt quod volunt, vel cum iam consecuti sunt. Unde principatus virum ostendit. *Numquid colligunt de spinis uvas?* Per uvas, ex quibus fit vinum, intelligitur spiritualis laetitia: quia *vinum laetificat cor hominis*, Ps. CIII, 15. Per ficus dulcedo ecclesiasticae pacis, quae est caritas. Haec non possunt nasci de tribulis, idest peccatoribus, quia *spinas et tribulos germinabit tibi*, Gen. c. III, 18. Et hoc probat per exemplum *omnis arbor bona bonos fructus facit, mala autem arbor malos fructus facit.* Ex hoc Manichaei assumpserunt duas naturas, scilicet bonam et malam. Sed hoc non est verum: quia videmus de mala creatione bonum fructum, et e converso. Unde ad hoc debes intelligere quod arbor est principium fructus. Sed principium est duplex. Principium naturae, et principium moris. Principium naturae est anima: et quicquid inde procedit naturaliter, totum bonum est. Principium autem moris est voluntas; ideo si voluntas fuerit bona, et opus bonum, cum habeat voluntatem bonam cum intentione bona; quia si vellet furari pro eleemosyna danda, etsi voluntas bona est, non tamen intentio est recta. Sed quid fiet de arbore mala? *Omnis arbor, quae fructum non facit, excidetur*: quia si non facit, vel si omittit facere cum possit, excidetur; unde Io. XV, 6: *si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent, et ardet.* Unde Lc. XIII, 7 dicitur de ficulnea, quam scilicet praecepit dominus succidi et tolli: *tollatur impius ne videat gloriam Dei.* Concludit *ergo a fructibus eorum cognoscetis eos. Non omnes qui dicunt mihi, domine, domine* et cetera. Posita doctrina, ostendit quod oporteat eam observare, quia nihil aliud sufficit ad salutem. Et circa mandata, sive doctrinam Dei quatuor sunt necessaria, sive laudabilia: ut ore confiteamur, confirmetur miraculis, et audiatur verbum Dei, et exequatur opere. De primo ad Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam; ore autem confessio fit ad salutem.*

De secundo, Marci ult., 20: *domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Item ut audiatur; Io. VIII, 47: *qui ex Deo est, verba Dei audit.* Item, quarto, requiritur quod faciat; Iac. I, 22: *estote factores verbi, et non auditores tantum.* Unde vult ostendere quod tria sine quarto non proficiunt; unde dicit *non omnis qui dicit mihi, domine, domine* et cetera. Sed videtur hoc esse contrarium apostolo dicenti *nemo potest dicere dominus Iesus, nisi in spiritu sancto.* Sed qui habet spiritum sanctum, intrat in regnum caelorum. Solvit Augustinus, quod dicere dicitur multipliciter: communiter, et stricte, et proprie. Et stricte non est aliud nisi manifestare affectum et voluntatem; et sic dicitur ab apostolo: *nemo potest dicere dominus Iesus, nisi in spiritu sancto* et cetera. Et hoc nihil aliud est quam credere dominum, et obedire. Item communiter, idest ore qualitercumque nuntiare; de quo habetur Ier. XXVI, 13: *populus hic labiis me honorat; cor autem eorum longe est a me.* Vel sic. *Non omnis qui dicit mihi, domine, domine* et cetera. Ingeminat verbum hoc, *domine, domine*, ad significandum, quod duplex est confessio, scilicet vocis et laudis, quarum neutra sufficit. Ideo Is. XXVI, 13: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Quis ergo intrabit? Non qui dicit *domine, domine, sed qui fecerit voluntatem patris mei* et cetera. Io. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo* et cetera. Unde nemo potest ascendere, nisi descendat ut Christus, de quo dicitur Io. VI, 38: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Unde oportet facere voluntatem Dei; I Thess. IV, 3: *haec est enim voluntas Dei sanctificatio vestra.* Unde dicebat David Ps. CXLII, 10: *doce me facere voluntatem tuam.* Et etiam sicut dominus docuit orare, *fiat voluntas tua.* Sed notandum, quod per hoc quod dicit *regnum*, tangitur remuneratio aeterna; unde dicit *intrabit.* Illud enim regnum in bonis spiritualibus est, non in bonis exterioribus; ideo dicit *intrabit.* Ideo Cant. I, 4: *introduxit me rex in cellaria sua.* Item dicit *caelorum*, quia licet aliquis hic divitias habeat, vel honores, hoc totum est propter illud. Unde in sublimibus erit remuneratio. Sed posset aliquis dicere, quod facere miracula sufficit ad salutem. Istud excludit, quia *multi dicent mihi in illa die: domine, domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* et cetera. Et dicit *multi*, significans eos qui ab unitate recedunt, quia sunt sub multitudine: quia *stultorum infinitus est numerus*, Eccle. I, v. 15. Item introducit hoc ad notitiam eius quod dixerat, quod *omnis arbor quae fructum non facit, abscindetur.* Et non dixerat a quo; ideo dixit *mihi*, tamquam iudici constituto; quia *omne iudicium dedit pater filio*, Io. V, v. 22. Item dicit *in illa die.* Dies terminum nominat, sed non secundum temporis qualitatem, quia dies iudicii aliquando nox dicitur. Aliquando autem dies dicitur, aliquando nox: quia incertum est quando veniet. Unde infra XXV, 6: *media nocte clamor factus est, ecce sponsus venit, exite obviam ei.* Diem dicit apostolus I ad Cor. IV, 3. Et in Ps. XXXVI, v. 6: *et educet quasi lumen iustitiam meam, et iudicium meum tamquam meridiem. Domine, domine.* Multiplicat ad significandum maiorem confusionem et timorem; Sap. v. 2: *turbabuntur enim timore horribili. Nonne in nomine tuo Daemonia eiecimus?* Haec est potestas supernaturalis; Iob XLI, 24: *non enim est potestas super terram quae huic* (scilicet potestati Diaboli) *valeat comparari.* Sed tunc quaeritur, qualiter qui eiiciunt Daemonia, fiunt reprobi. Respondet Chrysostomus, quod isti mentiuntur. Alia responsio est quod aliquando fuerunt boni, et fecerunt miracula; post facti sunt mali. Sed hoc non potest stare, quia dicit dominus, *numquam novi vos.* Alio modo dicendum, quod dicunt *in nomine tuo*, non in nomine spiritus sancti. Quidam enim in virtute spiritus sancti, quidam non. Ut enim habetur Ier. II, 8, quidam prophetaverunt in nomine Baal. Item quidam per artes magicas. Sed quaeritur qualiter Daemones faciunt miracula. Dico quod non possunt; sed faciunt aliqua quae videntur miracula, non tamen sunt miracula. Illa dicuntur miracula, quando effectus patent, causae latent. Unde potest esse aliquod mirum apud quosdam minus scientes, quod non est apud sapientes, ut patet de eclipsi. Unde cum Daemones, veriori modo cognoscant naturalia, possunt facere quae nobis videntur miracula. Aliter secundum Hieronymum. Quia secundum quod dicit, inter dona spiritus sancti quaedam sunt quae gratis data sunt: sola caritas est, quae distinguit inter filios Dei et filios Diaboli; I Cor. XII, 7: *unicuique datur manifestatio ad utilitatem*, vel ad profectum bonitatis eius, vel Ecclesiae, ut fides quam praedicat manifestetur. Et sic etiam aliquando praelatus male vivens potest miracula facere. *Et tunc confitebor illis, quia non novi vos*, idest non approbavi, nec etiam cum faciebatis miracula; II Tim. II, 19: *novit dominus qui sunt eius.* Dicit *non novi vos*, cum dicit *discedite a me*, quia numquam approbati estis. *Omnis ergo qui audit* et cetera. Ostendit quod sine operibus nihil sufficit, nec etiam auditus verbi Dei; quia auditus ordinatur ad fidem. Rom. X, 17: *fides autem ex auditu.* Auditus enim non sufficit. Et hoc dupliciter manifestat, quia proponit eventum eius qui audit et facit, et eius qui audit et non facit, sub similitudine. Et primo facit tria. Primo ponit aedificationem; secundo impugnationem, ibi *et descendit pluvia* etc.; tertio immutabilitatem, ibi *et non cecidit* et cetera. Dicit ergo quod non sufficit auditus; auditus enim est necessarius; Io. VIII, v. 47: *quia qui ex Deo est, verba Dei audit.* Sed non sufficit; Rom. II, 13: *non enim auditores verbi sed factores iustificabuntur.* Item bene dicit *verba mea haec*: quia quicquid ad salutem pertinet, ibi continetur. Unde *qui audit verba haec, et facit, assimilabitur viro sapienti.* Et non dicit quod sit sapiens, sed *assimilabitur.* Et potest haec similitudo intelligi de corporali aedificatore: et sic plana est littera. Vel potest intelligi spiritualiter: et sic iste vir est Christus. Eccle. VII, 29: *virum unum de mille repperi.* Domus Christi est Ecclesia: scit enim qualiter oportet aedificare. Unde de ipso Prov. IX, 1: *sapientia aedificavit sibi domum.* Et Prov. XIV, 1: *mulier sapiens aedificat domum suam. Supra petram*; I Cor. X, 1: *petra autem erat Christus.* Unde Christus super se aedificat: ipse enim est fundamentum; unde I ad Cor. III, 11: *fundamentum aliud nemo ponere potest praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus.* Hoc enim est fundamentum veritatis aeternae. Hoc autem est omnino immobile; Ps. CXXIV, 4: *qui confidunt in domino sicut mons Sion.* Sequitur impugnatio huius domus *et descendit pluvia.* Pluvia doctrina intelligitur: et est bona, et mala pluvia. Ergo quae irruit, est mala doctrina; Gen. XIX, 24: *dominus pluit super Sodomam sulphur et ignem.* Item flumina sunt bona, et non bona; Is. XVIII, v. 2: *diripuerunt flumina terram eius*; et per hoc significantur sapientes qui reputant se sapientes esse. Ista flumina ex pluviis generantur. Per ventos Daemones. Unde in canonica Iudae, 12: *nubes sine aqua, quae a ventis circumferuntur* et cetera. *Et irruerunt in domum*, idest in Ecclesiam, *et non cecidit. Non enim dirumpentur funiculi eius in aeternum*, Is. c. XXXIII, 20. Et quare? *Fundata erat super petram*, idest Christum. Consequenter ponit similitudinem, ponens eventum illius qui audit et non facit: et circa hoc primo ponit aedificationem; secundo impugnationem, ibi *et descendit pluvia* etc.; tertio ruinam, ibi *et cecidit* et cetera. Dicit: *et omnis qui audit verba mea haec, et non facit ea, similis erit viro stulto*, qui cecidit a lumine sapientiae. Unde Eccle. IV, v. 13: *melior est servus sapiens, quam senex infatuatus.* Item stultus est Diabolus. Domus quam aedificat, est congregatio infidelium; unde Ps. LXXIII, 30: *repletae sunt terrae domibus iniquitatum.* Et iste *super arenam.* Per arenam infideles qui infructuosi sunt. Item propter numerositatem: *stultorum enim infinitus est numerus*, Eccle. I, 15. Item arena non adhaeret, sic isti semper in iurgio sunt. Fundat ergo super arenam, idest finem, qui est quasi fundamentum, scilicet intentionem suam firmat super bonum temporale. *Descendit pluvia*, idest bona doctrina, *venerunt flumina*, idest sacri doctores, *flaverunt venti*, idest Angeli; Ps. CIII, 4: *qui facit Angelos suos spiritus. Et irruerunt in domum illam, et cecidit.* Apoc. XIV, 8: *cecidit, cecidit Babylon*, scilicet per praedicationem. *Et fuit magna eius ruina.* Si velimus adaptare similitudinem, dicendum est sic, quod homo debet aedificare sicut Christus. Et hoc docet apostolus I Cor. c. III, 10: *unusquisque videat quomodo superaedificet.* Aliquis enim aedificat habitaculum Dei; quidam e contrario, ut infra, et, ut habetur I Cor. III, 12, quidam super stipulam aedificant. Fundamentum enim est illud super quod ponit aliquis intentionem suam. Quidam enim audiunt ut sciant, et hi aedificant super intellectum: et haec est aedificatio super arenam; unde Iac. I, 23: *qui audit, et non facit, similis est viro consideranti vultum nativitatis suae in speculo.* Unde super mutabile aedificant. Quidam autem audit ut faciat et diligat; et hic aedificat super petram, quia super firmum et stabile; Prov. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab illa.* Istud enim fundamentum est super caritatem. Apostolus Rom. VIII, 35: *quis nos separabit a caritate Christi?* Sed hic potest quaeri quare fundamentum quod est in intellectu, instabile, et non firmum est, sed quod in affectu. Ratio est quia intellectus est universalium: non enim potest scire multa nisi in universali; ideo vagando circa universale non est stabilitas; sed operationes et affectus sunt circa particularia, et circa consuetudinem bonam; ideo si tentatio veniat, adhaeret ei quod consuevit, scilicet operationi bonae: ideo resistit. Sed tunc quaeritur quid intelligat per pluviam. Ideo dicendum quod Diabolus numquam tentat primo in maioribus, sed primo in minoribus, deinde procedit ad maiora. Unde per pluviam cogitatio prava. Tentat ergo in cogitatione prava; et si consentit, tentat postea in maiori, et sic postea augmentatur. Et ex istis fiunt flumina: et post totis viribus irruit, et necessario cadit; Eccli. XIX, 1: *qui spernit modica, paulatim decidit.* Vel sic. *Pluvia*, tentatio carnis; *flumina*, tentatio mundi; *venti*, tentatio Diaboli. Vel secundum Augustinum pluvia superstitiosa doctrina, cui inhaerens gravissime cadit, et haec facta est ruina magna; sed non magna quando titubat, et non cadit, quia cum accidit tentatio, timet et dolet. Quidam vero totaliter; Ps. CXXXVI, 7: *exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea.* Vel dicitur *ruina magna*, quia impoenitens est cor; Iob XXI, 13: *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt. Et factum est cum consummasset Iesus verba haec, mirabantur turbae.* Ponitur effectus. Erat enim triplex modus hominum qui sequebantur dominum Iesum. Quidam enim mirabantur et scandalizabantur, ut Pharisaei, de quibus inf. XV. Quidam mirabantur, sed non scandalizabantur, ut turbae. Quidam vero, ut perfecti, non mirabantur. Sed quaerendum de hoc quod dicit *turbae*, quia non erant ibi turbae. Et potest dici quod factus est sermo et turbae, et discipulis; sed in monte sub cacumine montis erat quaedam planities. Discipuli ergo erant in cacumine cum Christo; sed turbae in planitie. Vel potest dici quod primo discipulis, et post turbis. Vel potest dici: secutae sunt eum turbae discipulorum. Sed quae erat ratio admirationis? Quia erat *docens tamquam potestatem habens.* Unde in eo impletur quod dicitur Eccle. c. VIII, 4: *sermo illius potestate plenus est.* Unde quasi *potestatem habens*, quia ut dominus loquebatur, vel sicut legislator. Vel *sicut potestatem habens*, cum virtute penetrandi cor. Unde dicitur Ps. LXVII, 34: *dabit voci suae vocem virtutis.* Vel cum potestate faciendi miracula: quia quod dicebat miraculis confirmabat. Augustinus dicit, quod omnia quae dicuntur in hoc sermone debent reduci ad septem dona, et ad beatitudines, quia quod primo dicitur *non occides*, hoc pertinet ad donum timoris, et ad beatitudinem paupertatis. Istud autem quo sequitur. *Esto consentiens adversario*, pertinet ad donum pietatis, per quod impletur mansuetudo. Illud autem *non moechaberis* etc. pertinet ad donum scientiae, per quam impletur beatitudo luctus. Istud de sustinendo, ad donum fortitudinis, quo impletur, et ad beatitudinem *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam* et cetera. Illud autem quod dicitur *diligite inimicos vestros*, ad donum consilii, quo impletur beatitudo misericordiae. Per illud vero quod sequitur in VI cap., de non habendo sollicitudinem, usque ad *intrate per angustam portam*, intendit mundare cor: unde pertinet ad donum intelligentiae, et ad beatitudinem quae est munditia cordis; unde *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Quicquid autem sequitur, ad donum sapientiae.

Caput 8

Lectio 1

[87345] Super Mt., cap. 8 l. 1 Posset videri quod ex iactantia loqueretur dominus; ideo auctoritatem suam signis commendat. Primo ergo ponuntur signa, quibus liberantur homines a corporalibus periculis; secundo a spiritualibus, cap. IX. Circa primum duo facit. Primo ponit signa quibus homines liberantur a periculis provenientibus ex intrinsecis causis; secundo ex extrinsecis, ut tempestate, ibi *et ascendente eo in naviculam.* Commendat auctoritatem, quia statim, quia absens, quia perfecte, quia multos. Quia statim, in leproso; quia absens, in servo centurionis; quia perfecte, in socru Petri; quia multos, in aliis multis. Circa primum tria. Primo testes miraculi introducuntur; secundo infirmus inducitur, ibi *et ecce leprosus*; tertio auxilium praebetur, ibi *et extendens Iesus manum, tetigit eum dicens volo, mundare.* Dicit ergo *cum autem descendisset Iesus de monte* et cetera. Mons iste est caelum; Ps. LXVII, 17: *mons in quo beneplacitum est Deo habitare in eo.* Unde postquam descendit de caelo *secutae sunt eum turbae*; Phil. II, v. 7: *exinanivit semetipsum formam servi accipiens, et habitu inventus ut homo* et cetera. Vel per montem altitudo doctrinae; Ps. XXXV, 7: *iustitia tua sicut montes Dei.* Cum esset in monte, idest cum altam duxit vitam, secuti sunt eum discipuli sui. *Et cum descendisset, secutae sunt eum turbae*; I ad Cor. III, 1: *non potui vobis loqui quasi spiritualibus.* Secundo, persona infirmi introducitur: et ponuntur duo. Primo infirmitas ostenditur; secundo sollicitudo adhibetur. Infirmitas, quia est leprosus: et hoc significat spirituales infirmitates. Quaedam enim infirmitates sunt intra latentes, ut febres: quaedam vero, etsi sunt ab intra, eius tamen effectus patet exterius, ut lepra. Ille ergo leprosus est, cuius mala voluntas manifestatur per malum actum; Is. LIII, 4: *et nos putavimus eum quasi leprosum.* Sed quaestio est, quia in Luca habetur, quod cum veniret Capharnaum mundavit leprosum. Dicendum, quod Matthaeus sequitur historiam, quia cum iret in Capharnaum, in via apparuit ei leprosus. Sequitur

sollicitudo, quia primo venit; secundo adoravit; unde dicit *ecce leprosus.* Sic peccator per fidem venit, sed adorat per humilitatem; Ps. XXXIII, 19: *humiles spiritu salvabit Deus.* Item confitetur Christi potentiam, cum dicit *domine, si vis, potes me mundare.* Item vocat dominum. Si dominus est, potest salvare. In Ps. XCIX, 3: *scitote, quoniam dominus ipse est Deus.* Item confidit de Dei misericordia. Misericordem non oportet petere, sed solum indigentiam ei monstrare; sic iste *domine, si vis, potes me mundare.* Unde Ps. XXXVII, 10: *domine, ante te omne desiderium meum, et gemitus meus a te non est absconditus.* Item ostendit sapientiam Christi, quia non petit nisi voluntatem suam: quia melius scit, quid opus sit tibi quam ipse. Ideo sapientiae Christi dimisit. Deinde tangit auxilium. Primo sanat. Secundo instruit. Primo tangitur opus; secundo effectus, ibi *et confestim mundata est lepra eius.* Christus tria facit curando. Extendit manum, quando auxilium impendit; Ps. CXLIII, v. 7: *emitte manum tuam de alto, et eripe me.* Aliquando extendit manum, sed non tangit; Is. LXV, 2: *expandi manus meas tota die ad populum incredulum* et cetera. Aliquando tangit; et hoc est quando immutat, ut in Ps. CXLIII, v. 5: *tange montes* (idest superbos), *et fumigabunt*, per compunctionem. Sed quare tetigit, cum esset prohibitum in lege? Hoc fecit ut monstraret se esse supra legem. Legitur de Eliseo quod non tetigit Naaman, sed misit eum ad Iordanem. Unde iste qui tetigit, videtur solvere legem. Sed secundum veritatem non solvit, quia prohibitum fuit propter contagionem. Quia igitur infici non potuit, tangere potuit. Item tetigit, ut humanitatem monstraret; quia non sufficit peccatori subdi Deo quantum ad divinitatem, sed et quantum ad humanitatem. *Volo, mundare.* Hieronymus dicit, quod quidam male exponunt. Volunt enim quod ly *mundare* sit infiniti modi; sed hoc non est verum: immo quia dixerat, *si vis*, respondit, *volo*, et ly *mundare* est imperativi modi. Unde imperavit qui dixit, et facta sunt. Item tetigit, ut daret doctrinam de virtute quae est in sacramentis, quia non solum requiritur tactus, sed verba: quia cum accedit verbum ad elementum, fit sacramentum. Et per hoc exclusit tres errores, quando tetigit. Ostendit enim corpus verum contra Manichaeos. Quod dicit *volo*, dicit contra Apollinarem. Per hoc quod est *mundare*, ostendit Deum verum contra Photinum. Et sequitur effectus *et confestim mundata est lepra eius*, et curatus est. Chrysostomus dicit, quod citius quam posset dici hoc verbum, *mundare*: quia istud in tempore dicitur, illud vero in instanti. *Et ait illi.* Hic instruit eum: parum enim esset sanare nisi instrueret eum; Ps. XXXI, 8: *intellectum tibi dabo, et instruam te.* Primo iniungit ei taciturnitatem *nemini dixeris.* Chrysostomus: quia sciebat quod Iudaei calumniabantur de factis suis, ideo dixit *nemini dixeris.* Vel aliter. Quia hoc dixit ad exemplum. Quia enim supra docuerat abscondere opera bona; ideo dat exemplum, quod nullus in bonis operibus gloriari debet. Sequitur *sed vade, ostende te sacerdotibus.* Et quare hoc dicit? Quia tetigerat leprosum, ne penitus videretur fractor legum. Ad sacerdotes mittitur, ut habetur Lev. XIV, 2. *Et offer munus tuum* et cetera. Quare? Quia hoc erat praeceptum legis, quod sanatus a lepra offerret duos pullos turturum. Sed secundum hoc videtur, quod cum dominus praeceperit, adhuc sit tenendum. Dicendum quod figurae non debebant cessare, donec penitus veritas manifestaretur. Hoc autem non fuit nisi post resurrectionem. *In testimonium illis*: et hoc exponitur dupliciter. *Moyses praecepit in testimonium illis.* Et per hoc docet quod praecepta Moysi erant in testimonium Christi, sicut habetur Io. V, 46: *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi.* Vel aliter. *In testimonium illis*, idest, contra illos, qui viderunt miracula, et non crediderunt. Vel *in tes-*

timonium illis, scilicet curationis tuae. Quia cum receperint oblationem tuam, non poterunt negare. Item secundum mysticum intellectum tria a Christo iniunguntur. Ut erubescat de peccato; contra illos de quibus dicitur Is. III, 9: *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt.* Unde Eccli. IV, v. 25: *est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et gratiam.* Item debet ostendere sacerdoti confitendo. Iac. V, v. 16: *confitemini alterutrum peccata vestra.* Et hic videtur dominus iniungere confessionem. Et confestim sanatus est: quia in ipsa contritione quando dolet et proponit confiteri et abstinere, remittitur peccatum, iuxta illud Ps. XXXI, 5: *dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam, et tu remisisti iniquitatem peccati mei.* Item iniungitur satisfactio, cum dicit *offer munus tuum.* Item docet observare mandata, cum dicit *sicut praecepit Moyses.*

Lectio 2

[87346] Super Mt., cap. 8 l. 2 *Cum autem introisset Capharnaum.* Hic ostenditur virtus Christi ex absentia. Et primo designatur pietas centurionis cum fide; secundo humilitas, ibi *et respondens centurio* et cetera. Circa primum duo, quia designatur primo pietas centurionis; secundo ostenditur Christi benignitas. Et circa primum tria. Primo locus ponitur; secundo oratio describitur, ibi *domine, puer meus iacet in domo paralyticus*; tertio exauditio ponitur, ibi *et ait illi Iesus.* Locus primo *cum introisset Capharnaum*, qui interpretatur villa pinguedinis, scilicet villa gentium, quae pinguedine devotionis defluxit. Ps. LXII, 6: *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea.* Deinde *accessit.* Sed hic potest quaeri: quia Lucas posuit, quod misit sacerdotes. Augustinus dicit quod non personaliter venit, sed quod dicitur quod venit, totum refertur ad intentionem: quia ille facit rem cuius auctoritate fit. Chrysostomus aliter, quia dicit quod iste constitutus erat super centum milites, et ideo erat praepositus. Unde Iudaei volentes adulari propter benevolentiam habendam, dixerunt ei: domine, nos ibimus, et impetrabimus vobis. Tunc ut satisfaceret eis, permisit eos abire; sed post ipse secutus est eos. Istud miraculum differt a primo in tribus. Quia primum Iudaeo fuit factum, secundum gentili; per quod datur intelligi, quod non solum pro Iudaeis, sed pro gentibus Christus venit. Item in primo Iudaeus per se accessit, iste non. Et hoc quia miseretur dominus aliquorum per propriam devotionem, quorumdam per aliorum intercessionem. Item iste centurio potest intelligi aliquis Angelus praesidens ibi ad salutem gentium, vel primitiae gentium. Item ille fuit leprosus, in quo immunditia quiescit. Paralytici autem sunt qui non possunt membra movere. Leprosi sunt intemperati, et paralytici sunt incontinentes. Et sunt paralytici, qui ex infirmitate peccant; leprosi, qui ex certa malitia. Per centurionem potest intelligi mens. Ad Eph. IV, v. 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Et iste dicit *domine, puer meus*, idest servus meus. Et in hoc ostenditur benignitas centurionis, quia ita pro servo orat: unde facit illud quod dicitur in Eccli. XXXIII, v. 31: *si fuerit tibi servus fidelis, sit tibi sicut anima tua.* Et iste servus dicitur inferior pars animae. Dicit ergo quod iacet et male torquetur; et loquitur ex affectu, quia quando aliquis diligit aliquem, reputat parvam aegritudinem valde magnam. Iacet ergo inferior pars animae, quando non

potest se erigere, Gal. V, 17: *caro concupiscit adversus spiritum*: et torquetur. Homines lascivi gaudent: *laetantur enim cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Sed isti torquentur, quia cum peccent ex infirmitate, cum ceciderint, dolent. Et ita torquentur ex dolore. *Et ait illi Iesus: ego veniam et curabo eum*; idest non loquar. Unde nota quod nullus auderet tantum petere, quantum dominus dare. Dicit *veniam, et curabo eum*, quia praesentia Christi est causa salutis. Sed notandum quod ad filium reguli noluit ire, et ad servum ivit; quod esset contra multos qui nolunt visitare nisi magnos, contra illud Eccli. IV, 7: *congregationi pauperum affabilem te facito.* Sequitur *et respondens centurio.* Posita fuit cum fide benignitas centurionis; nunc tangitur humilitas cum fide. Primo ergo ponitur humilitas et fides; secundo benignitas Christi, ibi *audiens autem Iesus miratus est.* Circa primum tria facit. Primo confitetur suam indignitatem, ibi *sed tantum dic verbo*: secundo Christi potestatem; deinde inducit similitudinem, ibi *nam et ego homo sum sub potestate constitutus.* Obtulerat se dominus benignum. Sed quia iste gentilis erat, reputavit se indignum, dicens *domine, non sum dignus* et cetera. Sic etiam Petrus dixit, Lc. V, 8: *recede a me, quia homo peccator sum.* Et dicit Augustinus, quod confitendo se indignum, reddidit se dignum. Et sicut iste dicit, sic et nos debemus dicere: non sum dignus ut intres in corpus meum. Deinde tangitur fides centurionis confitentis potestatem Christi: *dic tantum verbo, et sanabitur puer meus*; quia, ut habetur Sap. XVI, 12, *non herba, non malagma sanavit eos, sed sermo tuus, domine.* Et in Ps. CVI, 20: *misit verbum suum, et sanavit eos.* Deinde inducit similitudinem, et probat a minori. Et describit ordinem primo; secundo potestatem, et dicit *nam et ego homo sum sub potestate constitutus* et cetera. Et tangitur ordo: quia quidam sunt superiores, ita quod non habent superiorem se; quidam sunt superiores, ita quod habent superiorem se; quidam vero inferiores qui non habent inferiores se; quidam ergo sunt medii; et de istis erat iste, quia erat sub tribuno, sed habebat sub se milites. Habebat enim sub se quosdam quorum erat gubernator; et isti erant milites; unde dicit *et dico uni: vade, et vadit; et alii: veni, et venit*; in quo commendatur nobis obedientia. Ad Hebr. XIII, 17: *obedite praepositis vestris, et subiacete eis.* Item alios habebat servos quibus cibaria ministrabat. Eccli. XXXIII, 25: *cibaria, et virga, et onus asino; panis, et disciplina; et opus servo. Et servo meo: fac hoc, et facit.* Unde vult arguere a minori: quia si ego qui sum in potestate constitutus, haec possum, quanto magis dominus dominantium potest et cetera. Sed videndum quod rationales creaturae sunt liberae, et sunt sicut milites; Iob c. XXV, 3: *numquid est numerus militum eius?* Et ideo dicitur dominus exercituum. Sed creatura irrationalis habet subiectionem servilem, quia non habet liberi arbitrii facultatem. Vult ergo dicere: quia tibi natura obedit, dic naturae, et obedit tibi, quia sermo tuus iudicio plenus est. Videndum est, quod istud duplex dominium invenitur in anima: anima enim praesidet corpori; ratio vero irascibili et concupiscibili. Prima est dominativa potestas, quia ad imperium animae movetur corpus; secunda praeest aliis quadam imperativa potestate, et dominativa, vel regali: unde habent aliquid de motu suo. Et haec sunt quasi milites; Iac. c. IV, 1: *unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis, quae militant in membris vestris?* I Petr. II, 11: *hortamur vos abstinere a carnalibus desideriis, quae militant adversus animam.* Debemus ergo dicere huic *vade*, idest malis moribus; *et veni*, scilicet bonis moribus, et *servo* huic, *fac hoc.* Unde corpus debemus operi applicare, ut *sicut exhibuimus membra nostra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibeamus membra nostra* *servire iustitiae in sanctificationem*, ut habetur Rom. VI, 19. *Audiens autem Iesus miratus est* et cetera. Hic tangitur Christi benignitas. Sed quid est quod dicit *admiratus est?* Quia admiratio non cadit in Deo; quia non fit nisi ex ignorantia causae, quae non potest esse in Deo. Item est apprehensio magnitudinis effectus, quod fit ex imaginatione et phantasia alicuius effectus magni, et sic potest cadere etiam in Christo: unde admiratus est, idest magnum reputavit, et hoc turbis sequentibus ostendit. Et commendavit eum, unde sequentibus se dixit: *non inveni tantam fidem in Israel.* Sed quid est? Nonne in Abraham, Isaac et Iacob fuit maior fides? Dicendum, quod immo; sed quod hic dicitur, intelligitur pro tempore illo. Sed tunc est quaestio de apostolis, et Martha, et Maria. Et dicendum quod iste maioris fidei erat, quia nullum praeambulum viderat, sicut isti qui miracula viderant. Item Petrus venit ad vocem Andreae, Andreas ad vocem Ioannis. Item in verbo Marthae fuit aliquid dubietatis, quia dixit: *domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus*; quasi absens non posset. Sed in verbo istius nihil fuit dubietatis. Aliter exponit Chrysostomus. Quia magnum et parvum aliquando dicuntur non absolute, sed in comparatione, sicut dicuntur in domo multi, in theatro pauci. Unde *non inveni tantam fidem in Israel*, scilicet per comparationem illius gentilis. Deut. XXVIII, 43: *advena qui tecum moratur in terra, ascendet super te, eritque sublimior. Dico autem vobis.* Occasione huius agit de comparatione Iudaeorum et gentilium; et primo de vocatione gentilium; secundo de reprobatione Iudaeorum. *Dico quod multi ab oriente et occidente venient* et cetera. Et dicitur istud in comparatione, quia *multi sunt vocati, pauci vero electi*; infra XX, 16. *Ab oriente et occidente*, ita quod per hoc totus mundus intelligatur. Vel *ab oriente*, in tempore prosperitatis; *et occidente*, scilicet in tempore adversitatis. Vel *ab oriente*, in tempore iuventutis; *et occidente*, in tempore senectutis. *Et recumbent.* Iste recubitus opulentia est rerum spiritualium, scilicet in contemplatione. Lc. XXII, 29: *ecce dispono vobis regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Et Is. LXV, v. 13: *ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitietis* et cetera. Sed quare *cum Abraham, Isaac et Iacob?* Quia gentiles per fidem iustificantur, sicut Iudaei, ut habetur Rom. IV, 12 et Gen. XII. Item istis facta est repromissio, quia *in semine tuo benedicentur omnes gentes*, Gen. c. XV, 18. Ideo isti recumbent cum patribus suis. Sequitur *filii autem regni eiicientur in tenebras exteriores.* Hic ostendit reprobationem Iudaeorum, et describit poenam damni, quia amittent bona, et incurrent mala. Dicit autem *filii regni*, quia in illis Deus regnabat; Ps. LXXV, 2: *notus in Iudaea Deus, in Israel magnum nomen eius.* Item figuris legis servi erant. Item facta est eis promissio, ut habetur Rom. IV, 13. *Eiicientur in tenebras exteriores.* Et haec est poena damni. Consequenter enumerat mala quae incurrent, quia qui primo quoad intellectum incurrerunt tenebras interiores, eiicientur postea in tenebras exteriores, quia tunc erunt totaliter alienati a Deo, qui est lux vera. Et hoc est quod dicitur Tob. c. IV, 11: *eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat, et non patietur animas ire in tenebras.* Item quantum ad affectum *ibi erit fletus.* Fletus nuntiat dolorem; Is. LXV, 14: *ecce servi mei laetabuntur, et vos confundemini.* Item ostenditur passio in corpore, quia *stridor dentium*: habebunt enim corpora in resurrectione; Prov. XIX, 29: *parata sunt derisoribus iudicia, et mallei, et ferrum*: quae iudicia doloris pertinent ad concupiscibilem, stridor ad irascibilem. Vel secundum Hieronymum, utrumque pertinet ad poenam corporalem, quia resurrectio non erit solum in anima, sed in corpore: quia erit et multus calor, et multum frigus; Iob XXIV, 19: *transibunt* *ab aquis nivis ad calorem nimium.* Ostenditur Dei benignitas, cum dicit *et dixit Iesus centurioni: vade, et sicut credidisti fiat tibi.* Sed sequitur effectus *et sanatus est puer*, quia sermo eius virtute plenus est, Eccle. VIII, 4.

Lectio 3

[87347] Super Mt., cap. 8 l. 3 *Et cum venisset Iesus in domum Simonis Petri* et cetera. Commendata est virtus Christi in curatione leprosi, commendata est etiam in curatione festina servi centurionis, hic commendatur in curatione perfecta. Primo ergo describit curationis locum; secundo infirmitatis modum; tertio declarat Christi auxilium; quarto curationis effectum. Dicit ergo *cum venisset* et cetera. Non tangit Evangelista, quando hoc fuit factum; sed et Lucas, et Marcus transeunt ad alia. Sed sciendum quod ubi Evangelistae ponunt statum, vel aliquid ad ordinem pertinens, signum est, quod ad continuationem historiae pertinet; ubi vero non, signum est, quod ad continuationem memoriae. Unde secundum quod recolebant, scribebant. Venit *in domum Petri.* Et tria possumus considerare. Honorem quem intulit discipulis suis, quia noluit ire ad domum centurionis; ivit tamen ad domum pauperis piscatoris; unde Ps. CXXXVIII, 17: *nimis honorati sunt amici tui, Deus.* Item informavit in humilitate, quia nihil plus placet domino. Iac. c. I, 21: *in mansuetudine percipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras* et cetera. Tertio in hoc ostenditur reverentia, quam habuit dominus ad Petrum, quia se obtulit, licet Petrus non rogaret. *Vidit socrum.* Vidit oculo scilicet mentis; Ex. III, 7: *vidi afflictionem populi mei in Aegypto. Socrum Petri.* Per hoc potest intelligi synagoga. *Qui operatus est Petro in apostolatu circumcisionis*, scilicet in Iudaeis, *operatus est et mihi inter gentes* ad Gal. II, 8. Haec febricitabat, scilicet synagoga, febre scilicet invidiae. Vel per istam socrum intelligitur anima aestuans igne concupiscentiae. *Et tetigit manum eius.* Hic tangit curationem. Quaerit Chrysostomus, quare curavit servum centurionis solo verbo, istam vero tactu. Et respondet, propter familiaritatem; et in hoc etiam magis ostendebat suam humilitatem: et ideo in tactu auxilium dedit; Ps. LXXII, 23: *tenuisti manum dexteram meam.* Sequitur *et surrexit.* Consuetudo est febricitantium, quod quando incipiunt sanari, debiliores sunt quam in infirmitate; sed talis non fuit curatio domini, immo plenam sanitatem reddidit: quia *Dei perfecta sunt opera*, Deut. XXXII, 4. Aliter enim curat dominus, aliter natura. Ideo sequitur *et ministrabat. Vespere autem facto.* Hic confirmatur Dei potestas per multitudinem curatorum. Primo ergo tangit Evangelista multitudinem; secundo subiungit auctoritatem Scripturae, ibi *ut adimpleretur quod dictum est per Isaiam prophetam.* Dicit ergo quod curavit daemoniacos et male habentes. Et possunt intelligi per daemoniacos peccantes ex malitia: et per male habentes peccantes ex ignorantia. Unde dicit *vespere autem facto*; quare, nota, hoc non factum fuisse die sabbati, in quo habebant pro inconvenienti curare; sed in vespere finito sabbato, *obtulerunt ei multos Daemonia habentes.* Vel dicitur vespere, quia salvator noster vespere venit. *Oritur sol, et occidit*, scilicet Christus, Eccle. I, 5. *Eiiciebat*, sola increpatione: unde ad solam vocem eius fugiebant Daemones. Item *male habentes*, ita quod conveniat ei illud quod dicitur in Act. X, 38: *liberavit omnes oppressos*

a Diabolo. Unde notandum, quod non omnia miracula Christi posuerunt Evangelistae, sed magis vulgata. Et quia videretur mirabile, quod tot curaret; ideo confirmat auctoritate quae habetur Is. LIII, 4: *infirmitates nostras ipse accepit, et aegrotationes nostras portavit.* Et quamvis non ita sit in serie textus, exponamus prout iacet. *Infirmitates nostras ipse accepit*, idest abstulit: ita quod infirmitates accipiantur pro levibus peccatis. Et *aegrotationes*, idest maiora peccata, *portavit*, idest asportavit: vel cum ipse sit Dei virtus et sapientia, *infirmitates nostras*, scilicet passionis et mortis. Unde passibilitatem accepit ad tollendam infirmitatem et aegrotationem nostram et cetera. I Petr. II, 24: *qui peccata nostra pertulit in corpore suo, ut peccatis nostris mortui, iustitiae vivamus.* Sed cum Isaias dixerit de peccatis, quaeritur quare hoc de infirmitatibus corporalibus dicatur. Et hoc est, quia plerumque ex peccatis spiritualibus causantur aegritudines corporales. *Videns autem Iesus turbas.* Quia posita sunt miracula contra peccata interiora, hic ponit miracula contra peccata exteriora, scilicet procellam. Et primo ponit praeambulum ad miraculum, scilicet de introitu navis; deinde miraculum, ibi *tunc surgens imperavit ventis et mari*; tertio effectum, ibi *et facta est tranquillitas magna.* Circa primum primo ponit praeceptionem; secundo mandati adimpletionem. Circa primum tria. Primo praecipit ut sequantur; secundo unum se ingerentem repellit; tertio alium discipulum arguit. Dicit ergo *videns Iesus turbas* et cetera. Sed quare intravit navem? Hoc fecit propter duo. Primo, ut ostenderet infirmitatem humanae naturae; secundo, ut placeret discipulis; unde aliquando cum discipulis ascendit in montem, aliquando in desertum, aliquando in navem. Item ut nobis daret exemplum, ne favores hominum quaereremus. Item ad tollendam invidiam Iudaeorum; Is. XLII, v. 3: *linum fumigans non extinguet.* Sequitur repulsio *et accedens unus Scriba*: et videtur quod iste valde devote accessit. Et quare repulit? Hieronymus: *quia non habebat bonam fidem.* Et hoc patet: quia solum vocavit eum magistrum; sed veri discipuli vocabant eum dominum. Unde in Io. XIII, 13: *vos vocatis me magister et domine.* Item ex mala intentione volebat eum sequi: quia audiebat signum fuisse factum; volebat sequi, ut faceret signa, ut dicitur de Simone mago. Item dicit Chrysostomus, quod in alio peccavit, scilicet in superbia; quia seorsum traxit se. Unde reputabat se digniorem aliis. Hilarius interrogative legit: *magister, sequar te?* Culpa istius est, quia quod certum erat, interrogavit, et quod debebat facere, posuit sub dubio. Sequitur *vulpes foveas habent.* Hieronymus exponit ad litteram, quod Deus ad intentionem respondit, ut saepe facit. Volebat sequi; sed intendebat lucrum: et dominus contra hoc allegat paupertatem; ideo dicit *vulpes foveas habent, et volucres caeli nidos; filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet*; ut habetur II Cor. VIII, v. 9: *qui egenus factus est cum dives esset* et cetera. Secundum Augustinum notat eum de triplici vitio. De vitio dolositatis, quia dulcedinem habebat in ore, et venenum in corde, ut habetur Ps. XIII, 3. Item notavit eum de superbia, cum dixit *volucres caeli*, per quos superbia intelligitur. *Vel volucres* Daemones, ut habetur infra XIII, 4, ubi dicitur: *et venerunt volucres, et comederunt ea.* Item de infidelitate, quia non erat in caritate quae habitat in nobis per fidem. Sequitur *alius autem de discipulis eius ait illi.* Primus se ingessit, sed alter se excusavit. Et ponitur reprobatio excusantis, ibi *Iesus autem ait illi* et cetera. *Domine, permitte me primum ire, et sepelire patrem meum.* Et magna est differentia inter istum et praecedentem. Iste vocavit eum dominum, ille vocavit eum magistrum. Item ille dolum allegavit, iste pietatem, quia praeceptum erat de honoratione patris: unde dilationem petiit. Simile habetur III Reg. XIX, 20 de Eliseo.

Sequitur istius reprehensio *sequere me*: quia qui vult sequi Christum, non debet dimittere sequi propter aliud negotium temporale; unde Ps. XLIV, 11 dicitur: *obliviscere populum tuum, et domum patris tui.* Item hoc praecepit ei, quia erant alii qui poterant sepelire. Ideo dixit *dimitte mortuos sepelire mortuos suos.* Item quia accidit, ut saepe, quod qui impeditur aliquo uno negotio, cum unum aliud trahat, cito ruit in aliud; sic si iste ivisset sepelire patrem, haberet fortassis post cogitationes de testamento patris: et ita forte totaliter retraheretur. Is. V, 18: *vae qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis.* Unde hoc non fuit crudelitatis. Ut si videamus aliquem affectum nimis de morte patris, prohibetur a funere propter periculum, ut habetur Eccli. XXX, 25: *multos occidit tristitia.* Sed dicit *mortuos* in plurali, quia mortuus erat duplici morte, scilicet morte infidelitatis, et morte corporis. Unde mortuus erat et in corpore et in anima. Unde dat quatuor documenta. Primum scilicet ut qui vocatus est ad statum perfectionis, non cognoscat patrem carnalem per affectionem inordinatam; infra XXIII, 9: *unus est enim pater vester qui in caelis est.* Secundum est quod inter fideles et infideles retrahitur germanitatis affectus. Unde Lc. XIV, v. 26: *si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Et hoc verum est ubi pater et mater retrahunt a Deo. Tertium est, quod infidelium mortuorum non est facienda memoria apud sanctos. Quartum est, quod omnis qui vivit extra Christum, mortuus est, quia ipse est vita, secundum Gregorium. *Et ascendente eo in naviculam.* Positum est praeceptum domini de transfretatione; hic ponitur executio praecepti. Erant enim manifestata miracula in terra, vult manifestare in aquis, ut ostendat se esse dominum terrae et maris. Per istam naviculam intelligitur Ecclesia, vel crux Christi; unde de ista potest dici illud Sap. XIV, 5: *exiguo ligno committunt animas suas.* Discipuli domini sequuntur eum in Ecclesia per obsequium mandatorum. Item sequuntur eum ascendentem in crucem. Ad Gal. VI, 14: *per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.* Deinde subiungitur miraculum. Et primo ponitur periculum imminens; secundo discipulorum interpellatio, ibi *et accesserunt*; tertio eorum exauditio, ibi *et dicit eis Iesus.* Periculum tangitur ex procella, et Christi dormitione. *Et ecce motus factus est magnus.* Sicut sancti dicunt, non est facta tempestas ex intemperie aeris, sed ex divina ordinatione provenit. Et hoc factum est multiplici ratione. Primo ut discipuli, qui specialiter dilecti et vocati erant, humilia saperent, et non se extollerent: et hoc significabat futurum periculum, quod imminere debebat tempore passionis. Et post, ut ait Paulus apostolus II ad Cor. I, 8: *gravati sumus supra virtutem, ita ut nos taederet etiam vivere.* Item alia causa, ut scirent in periculis vivere, et vincere, ut habetur Rom. c. VIII, 37: *in omnibus his superamus propter eum qui dilexit nos.* Item Chrysostomus exponit, quia ipsi erant praedicaturi quae de Christo viderant; ideo ut magis in ipsis experti essent miraculis, et essent certiores, voluit dominus eos pati. Unde in Ps. LXV, 16: *venite, et narrabo opera domini.* Citius enim poterant recordari de huiusmodi quae sibi evenerunt. *Ipse vero dormiebat*: et hoc ut ostenderet se verum hominem; sic enim erat in omnibus, ut ubi volebat ostendere divinitatem, semper ostendebat aliquid humanitatis. Dormiebat, quia habitu inventus est ut homo, Phil. II, 7. Secundum enim divinitatem non dormiebat. Unde Ps. CXX, 4: *non dormitabit, neque dormiet qui custodit Israel.* Item dormiebat, ut constituerentur inter timorem et spem. Item ut ostenderet singularitatem, quia in tanta tempestate manebat securus; Prov. VIII, 28: *quando librabat fontes aquarum, quando circumdabat mari terminum* *suum, et legem ponebat aquis.* Sequitur interpellatio discipulorum *accesserunt discipuli* et cetera. Tantum enim erat ventus, quod oportuit eum evigilare: et totum istud dictum fuit in figura de Iona, quia Ionas in navi dormiebat, et nautae evigilaverunt eum ad interpellationem, isti vero ad salvandum; unde dicunt, *domine, salva nos, perimus.* Et primo confitentur potestatem eius dum dicunt, *domine*; Ps. LXXXVIII, 10: *tu dominaris potestati maris, motum autem fluctuum eius tu mitigas.* Item petunt auxilium, quia sciebant ipsum esse salvatorem; Is. XXXV, 4: *ipse veniet, et salvabit nos.* Item periculum terrenorum exprimunt. Et hic signatur mors Christi in dormitione, qui et excitatus est per resurrectionem. Vel dicitur dormire in tribulationis et tentationibus sanctorum: et tunc precibus sanctorum evigilat: unde dicitur Ps. XLIII, 23: *exurge, quare obdormis, domine?* Item dormit in pigris: unde excitandus est, ut admonet Paulus ad Eph. V, 14: *exurge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Sequitur quomodo subvenit *quid timidi estis modicae fidei?* Videtur quod non essent modicae fidei, quia dicebant, *salva nos*; sed vere modicae fidei fuerunt, quia non credebant quod etiam dormiens posset salvare. Vel *modicae fidei*, quia si ipsi haberent magnam fidem, ipsi possent imperare mari. *Tunc surrexit et imperavit ventis*: tempestas enim oritur ex ventis ut ex causa efficiente, ex aquis ut ex causa materiali: et utrique imperavit; unde Ps. CVI, 25: *dixit, et stetit spiritus procellae.* Et hoc est quod dicitur *et facta est tranquillitas magna.* Sed consuetudo est quod quando fit tempestas, duobus diebus mare non sedatur totaliter. Ideo ut appareat perfectum miraculum, statim facta est tranquillitas magna, quia *Dei perfecta sunt opera*, Deut. XXXII, 4. *Porro homines mirati sunt* et cetera. Hic ponitur effectus, scilicet admiratio turbarum. Quod dicit *homines*, non intelligatis apostolos, quia numquam apostoli sic appellantur; sed per homines intellige nautas. Vel, secundum Hieronymum, si etiam intelligas homines, idest apostolos, potest esse quod dubitare potuerunt ut homines, dicentes *qualis est hic?* Hic Chrysostomus addit homo; quia enim ipsum viderant dormientem, hominem vocabant; quia signum divinitatis viderant, ideo dubitabant. *Quia venti et mare obediunt ei*: quia omnis creatura suo creatori obedit; Ps. CXLVIII, 8: *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius* et cetera. Non quia animam rationalem habeant, sed quia ad modum obedientis se habent. Ut manus et membra animae obediunt, quia statim moventur ad eius nutum, sic omnia Deo obediunt.

Lectio 4

[87348] Super Mt., cap. 8 l. 4 Sequitur *et cum venisset Iesus trans fretum.* Quia posita sunt miracula, quibus dominus liberavit multos a periculis exterioribus; hic ponuntur miracula, quibus fit liberatio a periculis interioribus, sive spiritualibus. Et primo ponitur miraculum; secundo effectus, ibi *at illi exeuntes abierunt in porcos.* Et circa primum primo ostenditur malitia Daemonum quantum ad saevitiam quam in homines exercent; secundo quantum ad impatientiam, ibi *et ecce clamaverunt* etc.; tertio quantum ad nequitiam, quia animalibus brutis nocuerunt, ibi *Daemones autem rogabant eum* et cetera. Circa primum primo locus describitur; secundo saevitia Daemonum

declaratur. Erat quaedam regio quae dicebatur regio Gerasenorum. Gerasa interpretatur colonum eiiciens vel advena appropinquans quia prope gentiles. *Occurrerunt ei duo habentes Daemonia.* Ostenditur saevitia, primo quia opprimebant eos; secundo quia homines decipere nitebantur. Sed quaeritur quare alii Evangelistae non faciunt mentionem nisi de uno; iste de duobus. Dicendum quod sine dubio duo fuerunt; sed unus fuit magis famosus. Et erant saevi, quia nocebant non solum corporaliter, sed etiam spiritualiter. Unde in monumentis habitabant, ut inducerent hominibus terrorem. Unde error fuit, quem quidam posuerunt, quod Daemones aliquam animam reducerent in corpus mortuum, ut legitur de Simone mago; sed hoc nihil erat, sed fingebant Daemones ad homines decipiendum. Unde dicit Porphyrius, quod genus Daemonum est fallax. Unde isti magi maxime utuntur corporibus mortuorum: quare habitabant Daemones in sepulcris; Is. LXV, 4: *qui habitant in sepulcris, et in delubris idolorum dormiunt.* Erant enim tam saevi, *ut nemo posset transire per viam illam*: quia *in via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi*, Ps. CXLI, 4, *superbi*, idest Daemones. Sed ostenditur eorum impatientia, quia Christi praesentiam non ferebant; unde dicitur *clamaverunt*: et in hoc ostenditur impatientia; Is. LXV, 14: *clamabitis prae dolore cordis, et prae contritione spiritus ululabitis.* Item fatentur Dei potentiam dicentes *quid nobis et tibi, Iesu fili Dei?* Vere nihil, quia nulla convenientia Christi ad Belial. Sed quare hoc dicebant? Quia graviter puniebant homines: et audierant, quia Christus deberet eis potestatem amovere. Unde voluerunt dicere: et si aliis nocuimus, tibi non nocuimus, quare non debes nos gravare. Item confitentur filium Dei. Et in hoc confunduntur Ariani, quia si non sanctis credunt, saltem Daemonibus credant. Sed contra, quia videtur quod non cognoverunt eum: quia I ad Cor. II, 8: *si cognovissent, numquam regem gloriae crucifixissent* et cetera. Sed dicendum, quod quando dominus volebat, humanitatem ostendebat, ita quod se eis occultabat. *Quare venisti ante tempus torquere nos?* Sciunt Daemones quod in die iudicii Daemones debent suscipere maius tormentum cum dicetur *ite maledicti, in ignem aeternum.* Item credunt aliqui quod Daemones usque in diem iudicii non patiuntur poenam sensus, sed poenam damni: et hoc pro isto verbo *quia venisti ante tempus.* Sed contra hoc est quod dicit Damascenus: hoc hominibus mors, quod Angelis casus. Sed homines cum moriuntur, statim recipiunt poenam sensus, sic Angeli qui ceciderunt. Quidam dicunt quod ignem suum semper secum portant. Sed quomodo potest hoc fieri, quia iste ignis corporeus est? Dicendum, quod licet hic ignis sit corporalis, habet tamen aliquid spirituale: unde cruciat per modum cuiusdam alligationis; spiritus enim excedit naturam corporis, sed Deus alligat spiritus corporibus; sicut cum alligatur anima corpori, dat corpori ut moveatur secundum voluntatem animae: sicut si datur aliqua praelatura alicui in aliqua Ecclesia, ipso non existente in eadem; sic licet iste ignis sit corporeus, ratione spiritualitatis potest agere. *Torquere nos* et cetera. Magnum tormentum reputant quod non possint hominibus nocere. Sed si essent in Inferno, non possent ita nocere; et ita tormentum eis magnum est intrare in Infernum. *Erat autem non longe ab eis grex multorum porcorum pascens.* Hic tangitur malitia, quia non solum hominibus nocent, sed et brutis. *Grex porcorum*: unde patet quod hoc non erat in Iudaea, quia Iudaei non utuntur porcis. *Si eiicis nos, mitte nos in porcos.* Sed quare non petierunt quod mitteret eos in homines? Quia ipsi videbant eum sollicitum circa curam hominum. Sed quare in greges porcorum? Quia erant magis vicini. Item quia est animal valde immundum. Unde ad designandam immunditiam permisit intrare in porcos: et hoc videtur significari Iob XL, 22: *numquid multiplicabit ad te preces, aut loquetur tibi mollia?* Sequitur Christi concessio *et ait illis: ite* et cetera. Sed videtur dominus audisse Daemones. Dicendum quod non audivit; sed ex sua sapientia sic fieri permisit, et ordinavit, ut ostendatur malitia Daemonum, quia nisi dominus cohiberet, ita ruerent in homines, sicut ruerunt in porcos. Sed quando dominus permittit aliquid Daemonibus, non totaliter permittit sed imponit eis fraenum, ut in Iob II, 6. Unde ad hoc designandum permisit eos ruere in porcos. Item ad designandum quod nihil possunt nisi ex Dei permissione. Item ut homo suam dignitatem cognosceret, cum ad salutem unius hominis tot millia porcorum permiserit interfici. Sequitur executio mandati *et magno impetu abiit totus grex per praeceps in mare*; in quo denotatur quod nullus a Diabolo totaliter potest extingui, nisi porcum se exhibeat, idest totaliter immundum. Unde habetur Apoc. XVIII, 21: *hoc impetu mittetur Babylon civitas illa magna*; II Petri II, 13: *hi velut irrationabilia pecora peribunt, percipientes mercedem iniustitiae* et cetera. Sequitur pastorum admiratio; unde *pastores fugerunt* et nuntiaverunt haec omnia. Unde profecti nuntiaverunt triste et laetum: triste de porcis; sed laetum de daemoniaco curato. Per istos pastores signantur principes synagogae, qui propter temporalia, quantumcumque possunt, contradicunt Christo. Consequenter sequitur totius populi admiratio *et ecce tota civitas exiit obviam Iesu, et viso eo rogabant eum ut transiret a finibus eorum.* Et quare? Quia multa damna eis fecerat, ideo timebant, quod si plus ibi moraretur quod plura eis faceret damna. Sic aliqui propter detrimentum temporale timent esse cum Christo, ut habetur Is. XXX, 11: *declinate a me semitam: cesset a facie nostra sanctus Israel.* Vel aliter. Quia non ex malitia, sed ex devotione, quia indignos se reputabant. Simile dixit Petrus: *recede a me, quia homo peccator sum.*

Caput 9

Lectio 1

[87349] Super Mt., cap. 9 l. 1 Supra posuit miracula contra pericula corporalia; hic ponit miracula contra pericula spiritualia: et secundum hoc duo facit. Primo ostendit quomodo subvenit sibi occurrentibus; secundo quomodo inquirit quos salvet, ibi *et circuibat Iesus omnes civitates et castella.* Circa primum primo ponit remedium contra peccatum; secundo contra mortem, ibi *haec illo loquente ad eos* et cetera. Circa primum primo ponit remedium contra peccatum remittendo; secundo peccatores ad se trahendo, ibi *et factum est discumbente eo in domo* et cetera. Et primo ponit quaedam praeambula ad beneficium; secundo ponit beneficium ipsum, ibi *ut autem sciatis* et cetera. Et primo ponitur locus; secundo devotio offerentium, ibi *et ecce offerebant ei paralyticum.* Dicit ergo *ascendens Iesus in naviculam transfretavit.* Et continuatur haec pars, quia rogabant eum ut ab eis discederet, ideo ascendit navem. Unde dat intelligere quod si dicant aliqui, *recede a nobis, viam mandatorum tuorum nolumus*, Iob XXI, v. 14, statim recedit; unde *ascendit in naviculam.* Haec navicula significat crucem, vel Ecclesiam. *Et venit in civitatem suam*, scilicet in civitatem gentium, quae sibi datae sunt. Unde in Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem*

tuam. Sed est quaestio, quare Marcus et Lucas dicunt istud esse factum in Capharnaum; hic vero habetur quod in Nazareth, quae erat civitas sua. Dicendum quod quaedam erat civitas Christi ratione nativitatis: et haec erat Bethlehem; quaedam ratione educationis; et haec erat Nazareth; quaedam ratione conversationis et operationis miraculorum: et sic Capharnaum. Ideo bene dicitur *in civitatem suam.* Unde dicitur Lc. IV, 23: *quanta audivimus facta in Capharnaum, fac et hic in patria tua.* Augustinus aliter solvit, quia Capharnaum inter alias civitates Galilaeae erat magis famosa: unde erat quasi metropolis. Et sicut si aliquis esset de aliqua villa iuxta Parisius diceretur quod esset de Parisius propter notitiam loci; sic dominus, quia erat de finibus Capharnaum, dicebatur inde esse. Vel aliter, quia praetermittunt aliquid Evangelistae, unde aliquid potest addi, quod videlicet transivit per Nazareth, et venit in Capharnaum: et tunc obtulerunt ei. *Ecce offerebant ei paralyticum.* Hic tangitur devotio offerentium: unde in Marco tangitur, quod quia non poterant transire, posuerunt per tegulas. Iste paralyticus significat peccatorem in peccato iacentem; unde sicut non potest paralyticus se movere, sic nec iste. Illi autem qui portant eum, sunt illi qui suis monitionibus portant eum ad Deum. *Videns autem Iesus fidem illorum* et cetera. Ponit beneficium: ubi possumus tria videre. Primo quid movit Iesum; secundo quid sit quod requiritur; tertio disceptationem contra beneficium. Curat aliquando dominus aliquem propter fidem suam, aliquando propter preces suas, et aliorum. *Videns ergo fidem illorum dixit*, unde dicitur Mc. XI, 24: *quicquid orantes petitis, credite quia accipietis, et fiet vobis. Confide, fili.* Quid ergo requiritur? Fides; Ps. CXXIV, 1: *qui confidunt in domino sicut mons Sion; non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem.* Et Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum. Remittuntur tibi peccata tua.* Hic tangitur beneficium. Sed quid est quod iste petebat? Sanitatem corporis, et dominus dat sanitatem animae. Ratio est, quia peccatum erat causa aegritudinis, sicut in Ps. XV, 4: *propter iniquitates eorum multiplicatae sunt infirmitates eorum.* Unde fecit Deus sicut bonus medicus qui causam curat. Deinde ponit disceptationem contra beneficium, ibi *et cum cognovisset Iesus cogitationes eorum* et cetera. Dicit ergo *ecce quidam de Scribis dicebant intra se: hic blasphemat.* Et quare mirabantur? Quia videbant hominem, et non videbant Deum; solius autem Dei est dimittere peccata: ideo dicebant eum blasphemum, iuxta illud Iob XXXIV, 18: *qui dicit regi apostata, qui vocat duces impios* et cetera. *Et cum vidisset Iesus cogitationes eorum, dixit: ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Hic confutat eos tripliciter: sua cognitione, verbo et facto; cognitione, quia sicut soli Deo pertinet dimittere peccata, sic cognoscere secreta cordis; Ps. VII, 10: *scrutans corda et renes Deus. Cum vidisset*, quia solus scit cogitationes hominum. Et primo reprehendit eorum nequitiam, *ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Quia blasphemum eum dicebant; Is. I, 16: *auferte mala de cogitationibus vestris. Quid est facilius* et cetera. Hic ponit confutationem. Sed videtur male arguere dominus, quia arguit a minori affirmando: facilius enim videtur sanare corpus, quam sanare animam. Sed exponit sic Hieronymus: facilius est dicere quam facere; verum quantum ad factum, fortius est animam quam corpus sanare; sed quantum ad potestatem, eadem est potestas utrobique. Sed si ad dictum referatur, videmus quod mendaces cito mentiuntur, ubi non possunt deprehendi: in his enim quae apparent, deprehendi possunt, sed non in his quae latent. Unde in his audacter loquuntur ubi deprehendi non possunt. Facilius est ergo dicere, si non possitis cognoscere. Ideo *ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata.*

Ostendit facto. Et primo ponitur finis operationis; secundo modus; tertio efficientia. Unde dicit. Et propter hoc *ut sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata; tunc ait paralytico: surge, tolle lectum tuum, et vade in domum tuam.* Per hoc manifestat se Deum. Supra I, 21. *Ipse enim est qui salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Dicit *quod filius hominis*, et dicit *in terra*, et elidit duplicem errorem, scilicet Nestorii et Photini. Dicebat Nestorius quod filius hominis, et filius Dei erant duo supposita: nec poterat dici de uno quod dicitur de altero; unde non poterat dici: iste puer creavit stellas. Ideo dicit *hominis*; quia Dei est dimittere peccata. Item contra Photinum, qui dicebat, quod Christus acceperat initium de virgine Maria, et merito acquisivit divinitatem: et nitebatur super illud infra XXVIII, 18: *et data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*; ideo dicit *in terra.* Unde Baruch III, 38 dicitur: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. Habet potestatem.* Videtur quod per hoc non ostendatur, quia etiam ipsi apostoli habebant potestatem. Sed dicendum quod ipsi habebant per viam administrationis, non auctoritatis. Hoc autem quod dicitur *ut autem sciatis* etc. dupliciter potest legi: vel ut sint verba Evangelistae, et ita fuit narratoria; vel sint verba Christi dicentis *ut sciatis* etc., et sic oratio est imperfecta, quia ipsi dubitabant. Ideo, ut sciatis quia ego habeo potestatem dimittendi peccata, *ait paralytico: surge* et cetera. Unde verbo curavit, quod proprium est Dei, iuxta illud Ps. XXXII, 9: *dixit, et facta sunt.* Tria habebat infirmus: iacebat in lecto, portabatur ab aliis, ire non poterat. Quia ergo iacebat dixit *surge*; quia portabatur, praecepit ut portaret *tolle lectum tuum*; quia ire non poterat, dixit *et ambula, Dei enim perfecta sunt opera*, Deut. XXXII, 4. Similiter peccatori in peccato iacenti dicitur *surge*, a peccato per contritionem; *tolle lectum*, per satisfactionem; Michaeae VIII, 9: *iram domini portabo, quia peccavi ei. Et vade in domum tuam*, in domum aeternitatis, vel in conscientiam propriam; Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam conquiescam in illa.* Sequitur executio *surrexit, et abiit. Videntes autem turbae*, non Scribae, quia isti dedignabantur, *timuerunt*; Hab. III, 2: *domine, audivi auditum tuum, et timui.* Sed quo timore? Quia *glorificaverunt Deum*, quia omnia in Deum retulerunt; Ps. CXIII, 1: *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam. Qui dedit potestatem talem hominibus.* Unde isti non contemnunt, sicut Scribae. Sed quia dicitur *hominibus*, ideo Hilarius exponit: *qui dedit talem potestatem hominibus* ut fiant filii Dei, ut in Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.*

Lectio 2

[87350] Super Mt., cap. 9 l. 2 Hic ponitur, primo, conversio peccatorum; secundo disceptatio Pharisaeorum, ibi *et videntes Pharisaei dicebant discipulis eius.* Et primo dicit, qualiter quemdam vocavit ad discipulatum; secundo quomodo multos ad familiaritatem, ibi *et factum est discumbente eo in domo* et cetera. Dicit ergo *cum transiret inde Iesus.* Quare transivit? Quia insidiabantur ei, ideo nolebat turbas, ut dicitur Eccli. VIII, 13: *non incendas carbones peccatorum. Vidit hominem*, vere hominem, quia peccatorem; Ps. LXXXI, 7: *vos autem sicut homines moriemini, et sicut unus de principibus cadetis. Sedentem in telonio*, telonio vectigalium. Unde erat locus ubi vectigalia

recipiebantur: unde erat in quodam statu ubi vix homo vivere potest sine peccato. *Matthaeum nomine.* Alii appellant eum levi, ad servandum honorem eius, ut non noscatur ille esse peccator; sed ipse vocat se Matthaeum, quia iustus in principio accusator est sui, dans intelligere quod dominus non est acceptator personarum. *Et dixit ei: sequere me.* Et hoc magnum est quod moveat dominus ad sequelam. *Et surgens secutus est eum.* Unde potuit dicere illud Iob XXIII, 11: *vestigia eius secutus est pes meus, viam eius custodivi, et non declinavi ab ea.* Sed obiicitur, quod hoc non potest esse quod ad unum verbum iste secutus est eum. Et dicendum quod fama Iesu ita divulgata erat, quod iam beatum se reputabat qui sequebatur eum; ideo ad unum verbum iste secutus est eum. Unde ostenditur obedientia, quia statim secutus est eum. Sed quare non statim vocavit a principio? Dicendum quod iste sapiens erat sapientia saeculi. Tardavit autem dominus vocare eum, donec miracula provocarent. Vel dicendum quod istud dictum est per reiterationem, quia iste fuit in praedicatione domini in monte. Sed quare ergo sic ponit Matthaeus? Dico ratione humilitatis: quia enim miraculum reputavit vocationem eius, ideo inter miracula recitavit. Sed quare plus fit mentio de vocatione Petri, et Andreae, et Matthaei, quam aliorum? Dicendum quod inter viliores homines fuerunt piscatores. Item inter peccatores, illi maxime qui vectigal recipiebant. Et ideo specialiter fit mentio, ad cognoscendum quod Deus non est personarum acceptator. Sequitur *et factum est, eo discumbente in domo, ecce multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Iesu et discipulis eius.* Hic tangitur quomodo multos vocavit ad familiaritatem. Unde dicit *et factum est* et cetera. Alii dicunt quod fecit ei convivium; iste vero tacet. Et verum est quod fecit; unde invitavit multos, ut ad Deum traherentur, quia *cortina cortinam trahit*, Ex. XXXVI. Unde signum est quod aliquis firmiter conversus est ad dominum, quando alios trahit, quos magis diligit. Unde dicit, quod *multi publicani discumbebant et peccatores cum Iesu*, quia, *si quis aperuerit mihi, intrabo, et caenabo cum eo, et ipse mecum*, Apoc. III, 20. *Et videntes Pharisaei* et cetera. Dictum est qualiter dominus peccatores invitat ad sequelam, et ad convivium recipit; hic ponitur disceptatio: primo de societate; secundo de convivio, ibi *tunc accesserunt ad eum discipuli Ioannis.* Circa primum primo ponitur quaestio; secundo responsio, ibi *ait Iesus* et cetera. Dicit ergo *et videntes Pharisaei dicebant discipulis eius.* Notandum quod isti Pharisaei erant malitiosi; unde volebant schisma ponere inter discipulos et Iesum; unde discipulis Iesum accusabant, et discipulos Iesu. Unde volentes erga discipulos accusare Iesum, dicunt *quare cum publicanis et peccatoribus manducat magister vester?* Isti sunt de numero illorum de quibus habetur Prov. VI, 16: *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima eius*, scilicet *qui seminat inter fratres discordias.* Sed quaeritur quare Lucas dicit istud esse dictum de discipulis. Et respondet Augustinus, quod eadem est sententia utrobique, licet verba differant, quia totum imputabant doctrinae magistri: unde Lucas refert ad verba, sed Matthaeus ad sententiam. Sed videtur quod isti recte arguebant, quia sunt vitanda peccatorum consortia. Sed notandum, quod aliquando sunt vitanda peccatorum consortia propter superbiam et contemptum, ut isti sicut habetur Is. LXV, 5: *non appropinques mihi, quia immundus es.* Alii vero vitant consortia propter peccatorum utilitatem, ut erubescant, et sic convertantur; et sic ut dicit Paulus I ad Cor. VI, 5: *ad verecundiam vestram dico, sic non est inter vos sapiens quisquam.* Item aliquis vitat propter cautelam sui timens ne pervertatur; Eccli. XIII, v. 1: *qui tangit picem, coinquinabitur ab ea.* Et in Ps. XVII, 27: *cum perverso perverteris.*

E contrario similiter aliqui commorantur cum peccatoribus ad sui probationem: unde tentatio est sui probatio, ut habetur Eccli. XXVII, 6: et II Petri II, 8: *aspectu enim et auditu iustus erat habitans apud eos.* Et Cant. II, 2: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Et ibi dicit Glossa: non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit. Item aliqui inter malos commorantur propter conversionem, ut Paulus dicit I Cor. IX, 19: *omnibus omnia factus sum, ut omnes lucrifacerem.* Sed differentia est, quia peccatoribus perseverantibus et poenitere nolentibus non oportet communicare; de illis vero, de quibus speratur, distinguendum est ex parte illius qui habitat, quia aut est firmus, aut infirmus: si infirmus, habitare cum eis non debet; si firmus, competens est ut cum eis habitet, ut eos ad Deum convertat. Item Iesus medicus erat certus; ideo cum esset cum eis, periculum non timebat; ideo et cetera. Sed sequitur Iesu responsio. Et ponit rationes tres. Primo ex similitudine dicit *at Iesus audiens dixit: non est opus valentibus medicus.* Et vocat se dominus medicum: et bene; Ps. CII, 3: *qui sanat omnes infirmitates tuas*, scilicet tam animae, quam corporis; ideo tangit infirmitates et animae, et corporis; unde dicit *non est opus valentibus medicus* et cetera. Valentes dicuntur qui ex superbia reputant se valere, de quibus Apoc. III, 17 dicitur: *dicis: dives sum, et locupletatus, et nullius egeo, et nescis, quia tu es miser, et miserabilis, pauper, caecus, et nudus.* Et talibus non est opus medicus, *sed male habentibus*, idest peccatum recognoscentibus: sicut dicebat David, Ps. l, v. 5: *iniquitatem meam ego cognosco* et cetera. Secundo inducit auctoritatem dicens *euntes autem discite quid est*; quasi dicat: vos non intelligitis Scripturas, sed ite, et discite quid est, *misericordiam volo, et non sacrificium.* Hoc scribitur Osee VI, 6. Et dupliciter exponitur. Primo ita quod intelligatur unum alii praeferri, quia magis volo misericordiam quam iudicium: unde praefertur sacrificium sacrificio. Sacrificium est agnus, item misericordia: talibus enim hostiis miseretur Deus. Quid ergo istorum melius? Prov. XXI, 3: *facere misericordiam et iudicium magis placet Deo quam victimae.* Vel ita quod unum approbetur, reliquum vero reprobetur; misericordiam volo, sed non sacrificium, quod facitis. Unde Is. I, 15: holocausta nolui, quia *manus vestrae sanguine plenae sunt.* Vel aliter. *Misericordiam volo, et non sacrificium.* Illud enim dicitur aliquis velle, quod vult propter se, et non propter aliud, sicut si medicus diceret: volo sanitatem; et sic in operibus quae offerimus Deo, quaedam offerimus propter se, ut diligere Deum et proximum; alia vero propter ista; Michaeae c. VI, 8: *indicabo tibi, homo, quid sit bonum, et quid dominus requirat a te. Utique facere iudicium, et diligere misericordiam.* Tertio inducit dominus aliam rationem ex suo officio, ut si aliquis legatus missus esset, et uteretur suo officio, si prohiberetur ab alio, diceret: stultus es, quia prohibes quod ad me pertinet. Venerat dominus ad salvandum peccatores; unde dictum est: *et vocabis nomen eius Iesum: hic enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Et ideo dicit *non veni vocare iustos, sed peccatores.* Lucas addit, *ad poenitentiam.* Et iusta est haec additio, quia non venit vocare peccatores, ut remanerent in peccatis, sed ut amoveantur ab eis. Sed potest quaeri de iustis, quia nullus iustus, nisi solus Deus, quia omnes sumus peccatores. Item videtur falsum quod dicit, quia Ioannes iustus fuit, Simeon iustus, Zacharias iustus; et tamen eos vocavit. Dicendum quod distinguendum est de iustitia; quia iustus aliquis dicitur qui peccato non est obnoxius; et sic non est iustus quisquam, quia omnes vel mortali, vel veniali, vel originali sunt obnoxii, saltem quantum ad reatum; et istud penitus delevit, quia, Io. V, v. 40, *ipse venit ut vitam habeant.* Unde non venit vocare iustos, inquantum iustos, sed inquantum peccatores. Item dicitur iustus, qui non est obnoxius peccato mortali: unde non veni vocare iustos ad poenitentiam, sed ad maiorem iustitiam. Vel sic. *Non veni vocare iustos*, idest qui de sua iustitia confidunt sed *peccatores*, qui poenitent ignorantes suam iustitiam.

Lectio 3

[87351] Super Mt., cap. 9 l. 3 Hic ponitur quaestio de convivio: et sequitur responsio, ibi *et ait Iesus.* Sed tunc est hic quaestio litteralis, quare Mc. II, 18 et Lc. V, 29 videtur quod ab aliis facta fuerit quaestio: ubi dicitur Mc. II, 18: *quare discipuli Ioannis et Pharisaeorum ieiunant, tui autem discipuli non ieiunant?* Ergo discipuli non dixerunt. Augustinus solvit. Ita erat quod Pharisaei insidiabantur Christo: unde aliquando secum Herodianos traxerunt, modo vero assumpserunt discipulos Ioannis. Unde potuit et ab aliis, et a discipulis peti. Sed unde hoc quod ieiunabant? Respondetur hic ex traditionibus suis, vel ex lege, sicut habetur quod in die propitiationis tenebantur ieiunare. Et Zac. VIII, 19: *ieiunium quarti, et ieiunium quinti, et ieiunium septimi, et ieiunium decimi erit domui Iuda in gaudium, et laetitiam, et in solemnitates praeclaras.* Item discipuli Ioannis ieiunabant exemplo magistri sui, qui magnae fuit austeritatis; discipuli vero Christi non ieiunabant. *Et ait illis Iesus.* Hic respondet Iesus, et subtiliter. Primo assignat causam a parte sua, deinde a parte discipulorum. Circa primum duo facit. Primo determinat tempus epulandi; secundo ieiunandi, ibi *venient autem dies cum auferetur ab eis sponsus; et tunc ieiunabunt.* Dicit ergo *numquid possunt filii sponsi lugere quamdiu cum illis est sponsus?* Ubi iste dicit *lugere*, alius dicit *ieiunare*; licet enim ieiunium quamdam habeat laetitiam spiritualem, tamen, ut habetur Hebr. XII, 11, *omnis disciplina in praesenti quidem videtur esse non gaudii, sed moeroris.* Unde est ieiunium spiritualis laetitiae, ut habetur Dan. IX, v. 3: *posui faciem meam ad dominum Deum meum deprecari, et rogare in ieiunio, sacco et cinere.* Item est luctuosum et afflictionis, ut quando propter dolores. Respondet dominus de utroque. Sponsus Christus enim est: qui habet sponsam sponsus est. Ipse enim est sponsus totalis Ecclesiae, et primordium. Aliud habuit primordium lex vetus, et aliud lex nova; lex enim vetus primordium habuit in timore; lex nova in amore; unde Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei.* Et Hebr. XII, 22: *accessistis ad montem Sion, et civitatem Dei viventis Ierusalem.* Quia igitur primordium novae legis fuit in amore, ideo discipulos suos nutrire debuit in amore quodam: ideo se sponsum nominat, et discipulos filios, quia ista sunt nomina amoris. Unde bonum est quod conservem eos; et ideo nolo aliquid grave eis imponere ne abhorreant, et sic retrocedant. Et ideo qui in religionibus sunt novi, non sunt gravandi. Unde Ambrosius in Lib. de Simil. reprehendit eos qui novitios graviter onerant. Et hoc est quod Christus dicit: *numquid possunt filii sponsi lugere?* etc., quasi dicat: non oportet quod ieiunent, sed magis in quadam dulcedine vivere et amore; ut sic legem meam recipiant in amore, ut habetur ad Rom. VI, 4: *quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Unde a Pascha usque ad Pentecosten non fiunt ieiunia, quia tunc recolit Ecclesia novitatem legis. *Venient autem dies*

et cetera. Et hoc ad litteram. *Venient dies*, quando scilicet vobis procurantibus *auferetur ab eis sponsus; et tunc ieiunabunt.* Et hoc praedixit eis dicens, Io. XVI, 20: *vos plorabitis, mundus autem gaudebit.* Illi enim qui ante Christum fuerunt, desideraverunt Christi praesentiam, ut Abraham, et Isaias, et alii prophetae. Item post mortem eius desiderata fuit ab apostolis: unde Petrus quasi in continuo dolore erat propter absentiam Christi; et Paulus dicebat, *cupio dissolvi, et esse cum Christo.* Unde tunc erat tempus ieiunandi. Alia ratio quare in praesentia non tenentur ieiunare, quia ieiunium eligendum est inquantum castigat carnem, ne contra spiritum invalescat; sed cum erat praesens, custodiebat eos ab excessu; ideo non oportebat eos ieiunare; unde in Io. XVII, 12: *pater, cum eram cum eis, conservabam eos.* Sed Ioannes Baptista non habebat hanc virtutem, ideo ieiunare debebant eius discipuli. Sed quando Christus ablatus fuit, eos oportuit ieiunare. Unde Paulus dicit I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum et in servitutem redigo* et cetera. *Nemo autem mittit commissuram panni rudis in vestimentum vetus.* Hic ponit aliam rationem a parte discipulorum, et ponit duo exempla. Unum secundum Augustinum, aliud secundum Hieronymum. Unde secundum Augustinum vult dicere: dictum est quod in praesentia Christi non debebant ieiunare discipuli, nec etiam ex conditione sua, quia imperfectis gravia iniungi non debent. Igitur cum isti sint imperfecti, eis ieiunium iniungi non debet. Ut istud ergo significet, tangit sub metaphora panni et vini. Quia iustitia consistit in operibus exterioribus, et in novitate affectionis, ideo duo exempla ponit. Dicit ergo *nemo mittit* etc., ut si vellet iungere novum pannum, non ponet *commissuram*, idest depetiaturam, *panni rudis*, idest novi in vestimentum vetus, quia tolleret eius pulchritudinem; sic si aliquis imperfectus habet aliquam consuetudinem vitae suae, si vis imponere ei aliud iugum, recedit ab eo quod consueverat, *et efficitur peior scissura*, ut habetur infra. *Neque mittunt vinum novum in utres veteres.* Ponit hic aliud exemplum de vino; quasi dicat: discipuli mei sunt quasi utres veteres. Vinum novum est lex nova ratione novitatis: unde cum recepissent spiritum sanctum, dixerunt eos musto madere, Act. II, v. 13. Unde *neque mittunt vinum novum in utres veteres: alioquin rumpuntur utres.* Unde si homini veteri, qui aliquando habet aliquam consuetudinem, imponis novum vivendi modum, rumpitur cor per intolerantiam. Item *effunditur vinum*, idest non custoditur, *et utres pereunt*: quia conculcaverunt mandata Dei; et ideo pereunt. *Sed vinum novum in utres novos mittunt*, doctrinam spiritualem innovans per affectum, ut dicit apostolus I Cor. c. II, 13: *spiritualibus spiritualia comparantes.* Prov. II, 10: *si introierit sapientia cor tuum, et scientia animae tuae placuerit, custodiet te, et prudentia servabit te, ut eruaris a via mala, et ab homine qui perversa loquitur* et cetera. Hieronymus aliter exponit: quia institutum Pharisaeorum vocat vestimentum vetus, novum doctrinam evangelicam; quasi dicat, non est bonum ut servent documenta vestra, quia sic facerent scissuras veteres, et sic novam doctrinam recipere non possent, sicut videmus quod facilius recipit doctrinam suam, qui non est imbutus contraria doctrina, quam qui est imbutus. Et ideo non est bonum quod vestra imbuantur doctrina.

Lectio 4

[87352] Super Mt., cap. 9 l. 4 Posuit miracula quibus adhibentur remedia contra pericula peccati, hic ponit illa quibus adhibentur remedia contra pericula mortis. Et dividitur in partes duas: quia primo narrat quo modo vitam restituit; secundo, quomodo opera vitae, ibi *et transeunte inde Iesu.* Circa primum primo ponitur invitatio ad miraculum peragendum; secundo indicium, ibi *et ecce mulier* etc.; tertio miraculi praeparatio, ibi *et cum eiecta esset turba.* Circa primum quatuor facit. Primo describitur tempus invitationis; secundo persona invitans; tertio invitatio; quarto admissio invitationis. Dicit ergo *haec illo loquente*, scilicet in domo Matthaei. Sed est obiectio: quia Marcus et Lucas alio ordine recitant, scilicet quod iste accessit ad Iesum postquam transfretaverat. Augustinus solvit quod quando ponitur in Evangelistis aliquid ad tempus pertinens, si statim ponitur, repraesentatur tunc ordo historiae; et ideo cum dicitur hic *haec eo loquente*, significatur ordo historiae; sed in Marco et Luca refertur ad ordinem memoriae suae. Vel potest dici quod fuit aliquis locus medius ubi istud accidit. Aliquando enim non dicunt utrum statim, post, vel quando factum quid sit. Sequitur *ecce princeps.* Hic ponitur persona invitans, scilicet princeps synagogae, et dicitur Iairus illuminans vel illuminatus. In Gen. XXIII, 6: *princeps Dei est apud nos.* Sequitur invitatio: et duo facit. Primo exhibuit reverentiam, quia personaliter *accessit.* Item *adoravit.* Item potestatem confitetur, quia dicit *domine.* Iste princeps significat antiquos patres, quia isti accesserunt per desiderium, et credentes Christum venturum adoraverunt; Ps. CXXXI, 7: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius.* Item confitebantur. *Scitote quoniam dominus ipse est Deus.* Ps. XCIX, 3. Sequitur periculum *filia mea modo defuncta est.* Contrarium habetur in Luca VIII, 41 et in Marco V, 22 quia ibi dicitur: *filia mea in extremis est.* Et cum essent in via occurrerunt ei famuli, et cetera. Solvit Augustinus: quia quando iste Iairus recessit, iam erat in extremis, et credebat quod eam non inveniret vivam; ideo magis petebat ut veniret, et resuscitaret eam, quam ut curaret; unde dicit *filia mea modo defuncta est* etc., quasi dicat: credo quod iam mortua sit. Alii igitur dixerunt secundum quod fuit; sed Matthaeus ad intentionem retulit. Ideo Augustinus dat bonum documentum, quod non est necessarium quod eadem verba referantur; sed sufficit quod solum intentio dicatur. Sed quare dixerunt famuli: *noli vexare magistrum?* Videtur hoc fuisse incredulitatis. Dicendum quod hoc verum esset, si hoc dicerent ex intentione domini; sed ipsi nesciebant eius intentionem. Chrysostomus sic exponit: consuetudo est aliquorum quando volunt movere ad pietatem, quod exaggerant malum; ideo ut magis moveret eum, dixit *defuncta est.* Ista filia est synagoga, quae filia est principis, scilicet Moysi, quae mortua est per infidelitatem; Luc. XIX, 42: *nunc autem abscondita est ab oculis tuis* et cetera. Sed videtur esse in isto fides infidelitati coniuncta, quia quod credebat quod resuscitaret erat fidei; sed quod credebat quod absens non posset, hoc erat infidelitatis. Unde iste videtur similis Naaman, qui dixit: *putabam quod egrederetur ad me, et stans invocaret nomen domini Dei sui, et tangeret manu sua locum leprae, et curaret me* et cetera. IV Reg. V, 11. *Sed veni, impone manum tuam super eam, et vivet.* Mystice hic significatur appetitus patrum de venturo Christo; unde dicebant: *veni, impone manum tuam*, idest Christum, ut in Ps. CXLIII, 7: *emitte manum tuam de alto. Et surgens Iesus secutus est eum. Surgens*, scilicet a prandio. Hic habetur documentum misericordiae Christi, quia ad petitionem illius statim ivit, ut habetur Is. XXX, v. 19: *statim ut audierit, respondit tibi dominus.* Item dat exemplum praelatis de sollicitudine, quod statim solliciti sint ad subveniendum

peccatis. Item dat documentum obediendi, quia discipulos secum duxit, ut habetur Hebr. XIII, 17: *obedite praepositis vestris.* Sed non duxit Matthaeum, quia adhuc infirmus erat. *Et ecce mulier.* Dat exemplum virtutis: et tria facit. Primo describitur eius infirmitas; secundum commendatio mulieris, ibi *dicebat enim intra se* etc.; tertio benignitas Christi sanantis, ibi *at Iesus conversus* et cetera. Dicit ergo *et ecce mulier.* Ut habetur Lev. XII, mulier quae patiebatur fluxum sanguinis, immunda erat, et non habitabat cum hominibus; ideo non accessit in domo, sed in via. Et haec significat gentilitatem, quae ingressa est in plenitudinem Iudaeorum, ut habetur ad Rom. XI, 25: *caecitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret.* Haec, scilicet synagoga, habet fluxum sanguinis, scilicet errorem immolatitii sanguinis. Vel potest retorqueri ad peccata carnalia; unde *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*, I Cor. XV, 50. Haec mulier *patiebatur duodecim annis*, et filia principis erat duodecim annorum; unde haec incepit pati, quando filia principis nata fuit. *Accessit retro et tetigit fimbriam vestimenti eius.* Hic ponitur commendatio ipsius mulieris ex ipsius humilitate, et ex fide quae maxima est ad impetrandum. *Accessit, et tetigit fimbriam a retro.* Quare a retro? Quia immunda reputabatur; unde quicquid tangebat, immundum erat secundum legem, ideo timebat ne repudiaret eam. Item non est ausa tangere nisi fimbriam. Praecipiebatur in lege quod in quatuor angulis vestis portarent fimbrias, et ibi habebant tympana ad memoriam mandatorum Dei, et ut sic ab aliis dignoscerentur; et hanc vestem Christus habebat. Mystice hoc significat gentilitatem, quae accessit per fidem. Sed retro, quia non ipso vivente. Item tetigit vestimentum, scilicet humanitatem, et solum fimbriam, quia per apostolos tantum. *Dicebat enim intra se: si tetigero tantum vestimentum eius, salva ero.* Hilarius dicit: multa est virtus Christi, quia non solum in anima, sed ex anima in corpus, et ex corpore in vestes redundat. Et sic omnia quae tetigerunt Christi corpus, habere debemus in reverentiam; Ps. CXXXII, 2: *sicut unguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti eius* et cetera. Quod descendit in barbam, idest divinitas in carnes: et in oram vestimenti, idest in apostolos. *Salva ero.* Sic si fecerimus, et ei adhaeserimus, salvi erimus. *Omnis enim qui invocaverit nomen domini, salvus erit. At Iesus conversus, et videns eam, dixit: confide, filia.* Hic ponitur Christi benignitas. Et primo ostenditur facto, quia *conversus ad eam.* Et quare? Ne diffideret: quia enim furtive accesserat, non credebat quia converteretur ad eam. Item ut traheretur ad exemplum fides istius. Item ut se Deum ostenderet: unde conversus est conversione misericordiae, et vidit eam oculo pietatis; Zach. I, v. 3: *convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Item ostenditur eius benignitas verbo, cum dicit *confide*: quia timens accessit, ideo blande eam alloquitur; Is. XXX, 15: *si revertimini, et quiescatis, salvi eritis.* Item vocat eam filiam, ne diffidat; Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Item dat spem *fides tua te salvam fecit.* Unde *nostra salus ex fide est*, ut habetur ad Rom. III. Et sequitur effectus *et salva facta est mulier ex illa hora*; et non ex hora qua Christus dixit, sed ex hora qua tetigit. *Et cum venisset Iesus in domum principis, et vidisset tibicines* et cetera. Hic ponitur resuscitatio: et quatuor facit. Primo mortis indicia describuntur; secundo datur spes, ibi *recedite* etc.; tertio ponitur resuscitatio; quarto ponitur effectus; dicit ergo *cum venisset (...) et vidisset* et cetera. Et quare venerunt tibicines? Turba venit sicut solet fieri etiam de mortuis modo; sed tibicines, quia fuit consuetudo quod veniebant tibicines, et cantabant lugubria, ut alios excitarent ad fletum, ut habetur Ier. IX, 17: *contemplamini, et vocate lamen-*

tatrices, et veniant. Hi tibicines sunt falsi doctores: *lingua enim eorum et adinventiones eorum contra dominum, ut provocarent oculos maiestatis eius.* Turba autem populus Iudaicus; Ex. XXIII, 2: *non sequeris turbam ad faciendum malum.* Hanc suscitavit dominus in domo: tres enim mortuos suscitavit dominus: puellam in domo, iuvenem in porta, Lazarum in sepulcro. Quidam enim peccato moriuntur; sed non extra feruntur, et hoc est per consensum in peccatum; sed non exeunt ad extra per opera. Quidam autem extra fertur ad actum; et hic significatur per eum quem suscitat in porta. Quidam vero ex consuetudine iacet in sepulcro, qui significatur per Lazarum. Haec igitur puella significat peccatorem, qui est in peccato occulto, scilicet in mente. Tibicines sunt qui fovent eum in peccato; Ps. X, v. 3: *laudatur peccator in desideriis animae suae.* Turba est cogitationes: et hanc sanat dominus. Unde dicit *recedite non est mortua.* Hic dat spem *non est mortua*, scilicet sibi; *sed dormit*, quia est ita sibi facile resuscitare, sicut alicui aliquem excitare a somno. Simile habetur Io. XI, 11: *Lazarus amicus noster dormit* et cetera. *Non est mortua.* Et quare dixit hoc modo? Quia *deridebant eum.* Sed quare voluit derideri? Hoc fuit ut non possent contra miraculum dicere. Unde primo adversarios faciebat confiteri, ut post contradicere non possent. *Et cum eiecta esset turba, intravit.* Et quare eiecta fuit turba? Quia videre non fuit digna. Turba sunt Iudaei qui non convertuntur. Et moraliter ad hoc quod anima suscitetur, oportet quod turba cogitationum expellatur; et tunc intrat dominus. *Intravit et tenuit manum eius* et cetera. Ps. CXVII, 16: *dextera domini fecit virtutem.* Tenet manum peccatoris, quando adiutorium ei praebet. *Et surrexit puella*, scilicet ad vitam; sic nos per Dei adiutorium a peccato. Sequitur divulgatio in omnem terram.

Lectio 5

[87353] Super Mt., cap. 9 l. 5 Supra ostensum est qualiter vitam restituit, hic tangitur quomodo dedit officia vitae. Et primo tangitur quomodo visum restituit; secundo quomodo loquelam, ibi *egressis autem illis* et cetera. Et primo quatuor facit. Primo ponitur petitio caecorum; secundo examinatio credentium, ibi *et dicit eis Iesus* etc.; tertio exauditio, ibi *tunc tetigit oculos eorum*; quarto instructio illuminatorum, ibi *et comminatus est.* Circa petitionem istorum quinque notare possumus, quae faciunt petitionem exaudibilem. Primo, quia congruum tempus elegerunt ad petendum, quia *transeunte eo*: et in hoc significatur tempus incarnationis, quod est tempus miserendi; unde in Ps. ci, 14: *quia venit tempus miserendi eius.* Et ideo melius exauditi fuerunt, ut habetur Hebr. V, 7: *exauditus est pro reverentia sua.* Item ad hoc ut impetrarent *secuti sunt eum*: qui enim Deum non sequuntur obediendo, non impetrant. *Duo caeci.* Isti duo caeci sunt duo populi, scilicet Iudaeorum, et gentilium: caeci enim sunt qui fidem non habent; de talibus dicitur Is. LIX, 10: *palpavimus sicut caeci parietem.* Item requiritur fervor devotionis, cum dicitur *clamantes*, ut habetur in Ps. CXIX, v. 1: *ad dominum cum tribularer clamavi, et exaudivit me.* Item humilitas petentium, cum dicitur *dicentes fili David, miserere nostri*, ut habetur Dan. IX, 17: *exaudi, Deus noster, orationem servi tui.* Item tangitur fides eorum, quia filium David nominant, et haec est necessaria, ut habetur Iac. I, 6: *postulet in fide, et nihil haesitans.* Deinde petentes examinat. Primo

facto, differendo exauditionem eorum. Tunc enim firma fides ostenditur, quando statim non impetratur; Hab. II, 3: *si moram fecerit, expecta eum, quia veniet.* Unde duxit eos usque ad domum. *Cum autem venisset domum* et cetera. Per domum istam intelligitur Ecclesia, quia ista est domus Dei vel caelum; Ps. CXIII, 16: *caelum caeli domino.* Item examinavit eos verbo *creditis quia hoc possum facere vobis?* Et hoc non petit quasi ignorans, sed ut meritum eorum augeatur; Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Item petit ut ostendatur fides aliis, ut sciant quia iuste illuminavit. Item petit ut ad maiora promoveat: magnum enim professi erant, quia filium David. Sed non sufficiebat, ideo magis ab eis petit. *Creditis, quia possum hoc facere?* Scilicet propria potestate, quod solius Dei est. *Dicunt ei: utique, domine.* Unde modo dominum vocant, quod est proprium solius Dei. Sequitur exauditio. Et primo ponitur curatio; secundo curationis effectus, ibi *et aperti sunt oculi eorum.* Ponitur curatio, cum *tetigit oculos eorum, dicens*; unde tetigit, et dixit. Utrumque tamen per se sufficiebat; tamen utrumque fecit, ut significaretur quod caecitas per verbum incarnatum illuminatur; Io. I, 14: *verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius.* Unde dicit *secundum fidem vestram fiat vobis*, quia merito fidei illuminantur qui sine fide sunt caeci. Sequitur effectus *et aperti sunt oculi eorum.* Primo ergo dat lumen; et ita implevit illud: *et vita erat lux hominum.* Is. XXXV, 4: *ipse veniet et salvabit nos.* Sequitur instructio; unde dicit *et comminatus est.* Et quare hoc? Alibi enim dicitur: *vade ad tuos, et annuntia regnum Dei.* Chrysostomus: in bonis nostris duo possumus considerare: quod Dei est, et quod nostri: quod nostri est, debemus latere; quod Dei est, debemus manifestare, ut Paulus Philipp. II. *Quaerentes non quae nostra sunt, sed quae Iesu Christi.* Supra V, 16: *ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est.* Unde dicit *videte ne quis sciat*, ut doceat vitare vanam gloriam. Illi autem, non immemores beneficii accepti exeuntes diffamaverunt eum, ut habetur Is. LXIII, 7: *miserationum domini recordabor.* Sed numquid peccaverunt isti, quia contra praeceptum domini fecerunt? Dico quod non, quia bona fide fecerunt, et ut ostenderent quantum sanctitatis exhibeat dominus. *Egressis illis, ecce obtulerunt ei hominem mutum.* Supra dominus restituit visum caeco; nunc muto restituit loquelam. Et sufficienter iunguntur ista, quia locutio est signum visionis interioris; Is. XXXV, 4: *ipse veniet, et salvabit nos. Et tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt.* Et in hoc tria facit. Primo describitur infirmus; secundo tangitur curatio, ibi *et eiecto Daemonio, locutus est mutus*; tertio curationis effectus, ibi *et miratae sunt turbae.* Dicit ergo *egressis autem illis* et cetera. Ab isto non quaeritur fides, sicut a praecedentibus, quia iste erat obsessus a Daemonio; ideo non erat compos mentis: et ideo non quaesivit de fide eius. Et iste significat gentilem populum, qui mutus est ad laudem; Ps. LXXVIII, 6: *effunde iram tuam in gentes, quae te non noverunt.* Item habent Daemonium, quia Daemonibus immolant; Ps. XCV, 5: *omnes dii gentium Daemonia.* Primo ergo ut bonus medicus curavit causam, secundo morbum, quia primo eiecit Daemonium, et sic *eiecto Daemonio, locutus est mutus.* Sic gentilis dum liberatus est ab idolorum servitute *locutus est mutus*, scilicet laudem Dei; *ut omnis lingua confiteatur, quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris* et cetera. Phil. II, 11. Sequitur effectus *et miratae sunt turbae.* Unde mirabantur super his quae videbant. Et quia mirabantur, ideo dicebant. *Numquam apparuit sic in Israel.* Verum est quod Moyses fecit miracula, et alii; sed talis non fuerat, scilicet qui tot faceret. Item qui solo tactu. Item qui statim; ita quod ei conveniat:

quis similis tui in fortibus, domine, quis similis tui? Ut habetur Ex. XV, 11; et Io. X, 25: *opera quae ego facio, testimonium perhibent de me.* Item curat per fidem, quod lex non poterat facere, ut habetur ad Rom. VIII, 2: *lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis, quod impossibile est legi. Pharisaei autem dicebant.* Pharisaei, idest divisi, quia perverse interpretabantur, ut Eccli. XI, 33: *bona in malum vertent.* Unde dicebant *in principe Daemoniorum eiicit Daemones.* Hic dicit Augustinus quod est notandum, quod Christus idem miraculum bis fecit. Et hoc patet, quia diversimode dicunt Evangelistae. Unde cum invenimus quasi contraria, possumus referre ad unum, vel ad aliud, dicendo aliud esse miraculum.

Lectio 6

[87354] Super Mt., cap. 9 l. 6 Ostensum est qualiter subvenerat occurrentibus, hic tangit quod ad eos ibat: et hic duo tangit. Primo qualiter impendit quibusdam effectum; secundo quomodo affectum, ibi *videns autem turbas, misertus est eis.* Et circa primum primo ostendit ubi impendit auxilium; secundo quod docuit; tertio quod fecit. Dicit ergo *et circuibat Iesus omnes civitates et castella.* In quo datur praedicatoribus exemplum, quod non sint contenti praedicare in uno loco tantum; Io. XV, v. 16: *posui vos, ut eatis, et fructum afferatis* et cetera. *Omnes civitates et castella.* Et bene illud ordinatur cum praecedentibus. Quia dixerant quod in principe Daemoniorum eiiciebat Daemonia; ideo manifestat se non habere Daemonium, ut ei conveniat, Ps. CXIX, 7: *cum his qui oderunt pacem eram pacificus, dum loquebar illis, impugnabant me gratis.* Sequitur quid annuntiabat; duo enim faciebat, quia *in synagogis* erat *docens et praedicans. Docens* quae ad fidem *praedicans* quae ad mores. Item coram multis, quia in *synagogis*; in Ps. XXXIX, 10: *annuntiavi iustitiam tuam in Ecclesia magna*: in quo etiam differt a doctrina haereticorum, quae est in occulto. Secus doctrina Christi; Io. XVIII, 20: *nihil in occulto locutus sum vobis.* Item tangit quae docet, quia *Evangelium regni*; Io. XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* et cetera. Unde caelestia docebat; Is. XLVIII, 17: *ego dominus docens te utilia.* Postea ostenditur facto quid fecit *curans omnem languorem et omnem infirmitatem. Languores*, quoad graves infirmitates; *infirmitates*, quoad leves; in Ps. CII, 3: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.* Et quare hoc? Ut confirmaret miraculo quod dicebat verbo, ut in Mc. ult., 20: *domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Item ut ostenderet exemplum praedicatoribus ut facerent et docerent; Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere. Videns autem Iesus turbas, misertus est illis.* Hic ostendit qualiter dominus quibusdam impendit affectum; et hoc contra quosdam; opinio enim fuit quod nullus sufficiebat affectus, sed requirebatur effectus; sed hic dicit *videns Iesus turbas, misertus est illis.* Et primo tangit quomodo miserebatur; secundo ponit exemplum. Et primo ponit misericordiam Christi; secundo causam. Dicit ergo *videns* etc. scilicet pia consideratione, *misertus est eis*, quia proprium est ei misereri; Ps. CXLIV, 9: *miserationes eius super omnia opera eius.* Istud visum desiderabat David, dicens Ps. XXIV, 16: *respice in me, et miserere mei.* Et quibus misertus est, quia *vexati*, a Daemonibus,

item *iacentes*, scilicet prostrati ab infirmitatibus. Vel *vexati* erroribus, *iacentes* peccatis, *sicut oves non habentes pastorem.* Unde Prov. XI, 14: *ubi non est gubernator, populus corruet* et cetera. Et Ez. c. XXXIV, 5: *dispersae sunt oves meae, eo quod non esset eis pastor*; et in eodem: *vae pastoribus Israel qui pascebant semetipsos.* Ut Zac. XI, 17: *o pastor et idolum derelinquens gregem. Tunc dicit discipulis suis.* Hic inducit aliquos ad miserendum, et primo assignat causam; secundo inducit ad effectum, ibi *rogate ergo dominum messis ut mittat operarios in messem suam.* Et ponit duas causas. Primo multitudinem tendentium ad bonum; secundo paucitatem doctorum, ibi *operarii autem pauci.* Multi convenerant; ideo dicit *messis quidem multa.* Messis non dicitur quando frumentum florescit, vel cum est in spica, sed tunc quando iam dispositum est ut colligatur; sic homines iam dispositi erant ad credendum per effectum praedicatorum: simile habetur Io. IV, 35: *levate oculos vestros, et videte regiones, quoniam albae sunt iam ad messem. Et operarii pauci*, scilicet boni; unde apostolus, I Cor. III, 9: *Dei enim adiutores sumus.* Impendentes ergo quod vestrum est. Et quid? *Rogate dominum messis ut mittat operarios in messem suam.* Quando habemus defectum, debemus recurrere ad Deum, cum officium praedicationis non nisi precibus impetretur: qui enim mittit operarios, est dominus, unde dicitur; *ego misi vos.* Et rogat ut rogetur, ut nobis accumulet meritum, dum pro salute aliorum oramus. Item talem ordinem posuit, ut sanctitas aliorum aliis prosit, ut I Petr. IV, 10: *unusquisque ut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei* et cetera. Unde vult ut quicquid gratiae et sanctitatis receperunt, aliis impendant, et ipse rogatus exaudit. Rogat enim ut ipse rogetur ut eos mittat; Rom. X, 15: *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Acquiritur enim auctoritas; item gratia, unde: *caritas Christi urget nos.* Item, *rogate dominum messis ut mittat operarios*, non quaestuarios qui corrumpunt malo exemplo, *in messem suam*, scilicet in messem Dei. Quaestuarii enim non mittuntur in messem Dei, sed in messem suam, quia non quaerunt gloriam Dei, sed commodum suum.

Caput 10

Lectio 1

[87355] Super Mt., cap. 10 l. 1 Supra proposuerat doctrinam suam, hic ministros instituit. Et describuntur numero, potestate et nominum positione. Numero, unde dicit *convocatis duodecim.* Et quare dicit *duodecim?* Ut ostenderetur conformitas novi et veteris testamenti, quia in veteri duodecim patriarchae: et isti similiter duodecim. Secunda ratio, ut ostenderetur virtus et effectus futurus per eos: iste enim numerus ex partibus quatuor et tribus in se ductis componitur, ut quater ter, vel ter quater. Per trinarium Trinitas designatur: per quaternarium mundus. Ideo signatur quod in totum mundum debebat eorum praedicatio extendi; unde dominus Mc. ult., 15: *euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae* et cetera. Item ad signandum perfectionem, quia duodenarius consistit ex duplicitate senarii: senarius enim perfectus est numerus, quia ex omnibus partibus aliquotis: consurgit enim per unum, duo et tria, et istae partes simul

iunctae sunt sex. Unde tot vocavit ad signandum perfectionem. Supra, V, 48: *estote perfecti, sicut et pater vester perfectus est.* Sequitur de potestate eorum: quia *dedit eis potestatem* etc., scilicet ut ipsi faciant, vel facere possint, sicut ipse fecit. Et non solum quae fecit, sed maiora, Io. XIV, 12. Non est enim scriptum quod ad umbram Christi curarentur infirmi, sicut scriptum est quod ad umbram Petri multi curabantur; Act. V, 15. *Immundorum spirituum ut eiicerent eos.* Unde noluit quod ipsi eiicerent, sicut ipse; sed ipse vero proprio, ipsi vero in nomine Christi: unde Mc. ult., 17: *in nomine meo Daemonia eiicient* et cetera. Et non solum ut Daemonia eiicerent, sed ut *omnem languorem curarent*, ut habetur Mc. ult., 18: *super aegros manus imponent, et bene habebunt.* Sed si quaeras, quare modo praedicatoribus non datur ista potestas, respondet Augustinus, quia in promptu est maximum miraculum, scilicet quod totus mundus conversus est. Aut ergo facta sunt miracula, et sic habeo propositum; si non, hoc est maximum: quia per duodecim vilissimos homines piscatores totus mundus conversus est. Sequitur nominum positio. Et quare? Ne si veniret aliquis pseudopropheta, qui diceret se esse apostolum, crederetur ei; et propter hoc reprobata est epistola fundamenti, scilicet Manichaei. Et notandum quod iste semper binos combinat. Et quare? Quia numerus binarius est numerus caritatis. Item ubicumque ponit aliquem qui duobus nominibus vocatur, ponit aliquid per quod notetur differentia. Item sciendum quod non servat ordinem dignitatis; tamen Petrus semper ponitur primus, qui etiam dicitur *Simon*, idest obediens; unde dicitur Prov. XXI, 28: *vir obediens loquetur victoriam. Petrus* a petra dicitur propter eius firmitatem; et Cephas, quod Syrum nomen est, non Hebraeum. *Andreas* virile; unde dicitur Ps. XXVI, 14: *viriliter age, et confortetur cor tuum.* Item *Philippus*, os lampadis; talis debet esse praedicator. Ps. CXVIII, v. 140: *ignitum eloquium tuum vehementer. Bartholomaeus*, filius suspendentis aquas; et iste dicitur Christus, de quo Iob XXVI, 8: *qui ligat aquas in nubibus suis.* Item *Iacobus Zebedaei*, qui occisus est ab Herode, qui supplantator dicitur. Et *Ioannes*, qui gratia dicitur; I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Iste non sequitur ordinem dignitatis, sicut Marcus. Item *Thomas et Matthaeus.* Alii non ponunt *publicanus*; sed iste posuit causa humilitatis. Item alii praeponunt Matthaeum Thomae: iste e contrario. *Thomas* abyssus dicitur, propter profunditatem fidei. *Matthaeus*, donatus, ut habetur ad Eph. IV, v. 32: *donantes invicem, sicut et Christus donavit nobis. Iacobus Alphaei*, ad differentiam alterius. Iste frater domini dicitur, quia consobrinus. Et *Thadaeus*, frater Iacobi. Et dicitur Iudas qui scripsit epistolam, et interpretatur cor; Prov. IV, 23: *omni custodia serva cor tuum.* Item *Simon Chananaeus* a Cana villa. Et *Iudas Scariotis*, ad differentiam alterius Iudae; et dicitur vel a villa, vel a stirpe de tribu Issachar; qui mors dicitur. *Qui tradidit eum.* Et quare posuit? Ut daret documentum, quod dignitas status non sanctificat hominem. Item est alia ratio, ad notandum quod vix contingit quin in multa congregatione sit aliquis malus; et ideo ita ponitur, ut ostendatur quod boni aliquando non sunt sine malis; Cant. II, 2: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Et Augustinus: non est domus mea melior quam domus domini. *Hos duodecim* elegit Deus, et posuit divulgatores sacrae Scripturae. *Praecipiens eis, et dicens* et cetera. Hic ponit eorum instructionem. Et primo instruit eos verbo; secundo exemplo, ibi *et factum est cum consummasset Iesus* et cetera. Verbo tripliciter. Primo de officio suo; secundo de sumptibus; tertio de periculis. Secundo, ibi *nolite possidere aurum neque argentum*; tertio, ibi *ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum.* Circa officium quatuor mandat. Primo quo vadant; secundo quid dicant, ibi *euntes autem praedicate* etc.; tertio quid faciant, ibi *infirmos curate* etc.; quarto quo fine, ibi *gratis accepistis, gratis date.* Et primo dicit quo non vadant; secundo quo vadant, ibi *sed potius ite ad oves quae perierunt domus Israel.* Et circa primum duo dicit. Primo *in viam gentium ne abieritis et in civitatem Samaritanorum ne intraveritis.* Isti erant medii inter gentiles et Iudaeos, de quibus habetur Lib. IV Reg. XVII, 24 ss., et isti retinuerunt partim ritum Iudaeorum, partim gentilium, et isti multum erant contrarii Iudaeis. Unde prohibet ne vadant ad simpliciter gentiles, nec ad mediocres istos. Sed contrarium videtur quod dixit *ite, docete omnes gentes.* Et Is. XL, 5: *et videbit omnis caro pariter quod os domini locutum est.* Quid ergo dicit *in viam gentium ne abieritis?* Dicendum, quod missi sunt ad utrosque: sed ordo debebat observari. Quia primo Iudaeis. Et una ratio est, quia primo fieri debet quod iustitia exigit, quam quod ex misericordia provenit; sed iustitia erat quod primo Iudaeis praedicarent: quia istud ex promissione habebant, ut habetur Rom. XV, 8: *dico autem Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem ad confirmandas promissiones patrum.* Gentibus autem tenebatur ex misericordia; ut enim habetur Rom. XI, 17, gentiles oleastri sunt ab oliva recepti, scilicet a fide antiquorum patrum: unde ibi dicitur, *tu autem cum oleaster esses, insertus es in illis, et socius radicis, et pinguedinis olivae factus es.* Primo ergo oliva nutrienda erat, ut aliquid acciperet ab ea, postmodum oleaster inserendus, Rom. XI, 17. Item volens fideles in fidem patrum introducere, primo voluit Iudaeis praedicari fidem. Secunda ratio fuit, quia dominus infundit omnibus id ad quod sunt dispositi; sed multi Iudaeorum erant iam dispositi per fidem. Et sicut ignis primo agit in ea, quae sunt prope, sic dominus ex caritate primo voluit in his, qui prope erant. Unde dicitur Is. LVII, 19: *venient ut annuntient pacem his qui prope, et pacem his qui longe sunt.* Item si ad gentiles primo ivisset, Iudaei, qui multum habebant gentiles odio, reprobassent eum ex indignatione; ideo in Act. XIII, v. 46: *vobis primo oportuit praedicari regnum Dei.* Unde dicit *in viam gentium ne abieritis*, idest ne appropinquetis ad viam, quae ducit ad gentes, ut non loquantur de vobis. Sed non dicit in viam Samaritanorum. Et mystice: qui sunt discipuli Dei, non debent ire in viam gentium, nec haereticorum; unde Ier. II, 18: *quid tibi vis in via Aegypti, ut bibas aquam turbidam? Sed potius ite ad oves quae perierunt domus Israel.* Et quare oves? Quia magis perierunt ex culpa Pharisaeorum, quam ex culpa ipsorum. Unde Ps. XCIX, 3: *nos autem populus eius, et oves pascuae eius.* Et I Petr. c. II, 25: *eratis sicut oves errantes; sed conversi estis ad pastorem et episcopum* et cetera. Sed quid facient discurrentes? *Euntes autem praedicate.* Io. XV, 16: *posui vos ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat* et cetera. Et mittit eos, sicut ipse missus est, scilicet ad praedicandum. Unde *agite poenitentiam*, et cetera. Et sicut Iesus inceperat, *agite poenitentiam*, sic praecepit eis. Inceperat, *agite poenitentiam, appropinquabit enim regnum caelorum*; Ps. CXVIII, 155: *longe enim a peccatoribus salus*; sed modo est prope per passionem Christi; Hebr. IX, 12: *per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa.* Unde dicit *appropinquabit*, scilicet per passionem meam; unde in eis fundatur per participationem gratiae: *totum enim regnum Dei intra vos est.* Sed possent dicere: quomodo confirmabimus quae dicemus? Certe miraculis, sicut ipse fecit. Unde dicit *infirmos curate* et cetera. Sed si quis diceret: quare non facit modo miracula Ecclesia? Dicendum, quod miracula facta sunt ad probationem fidei; sed iam fides approbata est. Et ideo sicut qui faceret unam demonstrationem ad probandum aliquam conclusionem, non esset alia probatio necessaria, sic ibi. Unde maximum miraculum est conversio totius mundi: ideo non oportet quod fiant alia; et sicut facta fuerunt alia miracula corporalia, ita fiunt quotidie spiritualia, quia infirmi spiritualiter curantur. Infirmi enim sunt qui peccato agitantur, qui proni sunt ad peccatum, Rom. XIV, 1: *infirmum autem in fide assumite*: et isti a domino sanantur. Qui autem consentiunt, mortui sunt, quia separantur a Deo: et isti resuscitantur a domino, ut Eph. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis.* Item leprosi mundantur; leprosi enim dicuntur qui sunt infectivi aliorum, quia lepra est morbus contagiosus: et isti aliquando curantur. IV Reg. V, 27, dicitur quod lepra Naam adhaesit Giezi. Item Daemones eiiciuntur: Daemones enim sunt quorum peccatum iam transiit ad effectum, de quibus dicitur Prov. II, 14: *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Et, ut habetur de Iuda Io. XIII, 27, quod *intravit in eum Satanas* et cetera. Et isti aliquando curantur. Et quia possent dicere apostoli: modo erimus divites; si facimus miracula habebimus multa, et de hac causa voluit Simon magus facere miracula: hanc causam excludit dominus dicens *gratis accepistis, gratis date.* Magnum est facere miracula, sed maius est virtuose vivere. Unde amovet ab eis superbiam, quia potest superbia accidere duobus modis: vel ex cupiditate, vel ex meritis. Una enim est maxima superbia, quando aliquis bonum quod habuit, sibi adscribit. Ideo excludit, quia *accepistis*; I ad Cor. IV, 7: *quid habes quod non accepisti?* Item, non debetis superbire, quia non ex meritis, sed *gratis.* Qui enim ex meritis, non gratis recipit. Item cupiditatem excludit, *gratis date*, idest non propter aliquod temporale. Pretium enim rei vel maius est, vel aequale. Illum enim quod per pretium tradis, non est ita in corde tuo fixum, sicut pretium quod recipis. Nihil autem est dono Dei aequale, vel maius; Sap. VII, 9: *comparavi illi lapidem pretiosum, quoniam omne aurum in comparatione illius arena est exigua. Nolite possidere aurum* et cetera. Quia possent dicere: unde ergo vivemus? Ideo de sumptibus instruit illos. Et primo prohibet ne sumptus deferant; secundo docet a quibus accipiant, ibi *in quamcumque autem civitatem aut castellum intraveritis* et cetera. Dicit ergo *nolite possidere aurum.* Et notanda sunt verba quae sequuntur, quia dicit iste *nec calceamenta*; Marcus dicit: *calceatos sandaliis.* Item dicit *nec virgam*; Marcus dicit, quod *virgam*: ideo haec verba sunt dubia et difficilia. Quod enim dicit *nolite* etc. aut est praeceptum, aut est consilium. Sed istud certum est quod est praeceptum, quia ita dicitur *Iesus praecipiens eis* et cetera. Sed apostoli et fuerunt apostoli, et fuerunt fideles. Aut ergo fuit eis praeceptum, inquantum fideles, aut inquantum apostoli. Si inquantum fideles: ergo ad hoc tenentur omnes fideles; et haec fuit quaedam haeresis, ut ait Augustinus, quae dicebat quod nullus posset salvari, nisi hi qui nihil possident. Et haec fuit haeresis apostolicorum. Item alia haeresis fuit, quod nullus salvaretur, nisi discalceatus pergens et hae fuerunt haereses, non quia malum praeciperent, sed quia non observantibus praecludebant viam salutis. Si autem praecipitur eis inquantum apostolis, tunc omnes praelati, qui sunt successores apostolorum, ad haec tenentur. Sed esto quod isti non male fecerunt, nonne Paulus male fecit qui portabat, et accipiebat a quibusdam, ut aliis daret? Ideo difficultatem habent haec verba. Et ideo dicendum, quod fuit una via secundum Hieronymum, exponendo ad litteram, quod praecepit aliquid propter officium apostolatus, et non quod sit de necessitate simpliciter, sed secundum illud tempus. Unde ante passionem praecepit nihil ferre. In passione autem, Lc. XXII, 35: *quando misi vos sine baculo et pera, numquid aliquid defuit vobis?* Et sequitur: *sed nunc qui habet sacculum, emat similiter et peram. Et qui non habet, vendat tunicam,* *et emat gladium.* Unde ante passionem missi sunt ad Iudaeos; apud Iudaeos autem erat consuetudo, quod suis debebant providere magistris. Ideo nihil ferre praecepit cum mitteret eos ad Iudaeos. Sed ista non erat consuetudo in gentibus; ideo cum missi sunt ad gentes, data est eis licentia portandi sumptus. Portabant igitur quando praedicabant aliis quam Iudaeis. Et quia quaedam sunt ad necessitatem, alia quibus emuntur necessaria: et hoc est quod dicitur, quod quaedam sunt divitiae artificiales, ut vestes et calceamenta, ideo utrumque prohibet. Dicit ergo *nolite*, et cetera. Quia omnis pecunia vel est de auro, vel de argento, vel de aere; ideo prohibet ne possideant aurum, nec argentum; unde dicebat Petrus: *argentum et aurum non est mihi; quod autem habeo, hoc tibi do.* Et quare hoc Deus praecepit? Una ratio est, quia dominus mittebat pauperes ad praedicandum; ideo posset aliquis credere quod non praedicarent, nisi propter quaestum. Ut igitur ista suspicio amoveatur, ideo praecepit nihil portare. Item ad tollendum sollicitudinem: quia si essent circa hoc nimis solliciti, impediretur verbum Dei. Item prohibet divitias, quae subveniunt in necessitate. Et quia possent dicere: non feremus aurum, non argentum, sed peram possumus, ubi portabimus ova et panem, quae sunt necessaria ad victum? Et istud prohibet *non peram in via.* Et quare hoc prohibuit? Dicit Chrysostomus, ut ostenderet eis virtutem suam: quia sine his poterat eos mittere; unde in Lc. XXII, 35: *quando misi vos sine baculo et pera, numquid aliquid defuit vobis?* Ergo fecit ut ostenderet virtutem suam. Item quantum ad vestimentum *neque duas tunicas*: non quod non haberent nisi unam tunicam, sed quod non haberent duo paria vestimentorum, ita quod unum reconderent, et aliud induerent. Unde nomine unius tunicae intelligit unum vestimentum; Lc. III, v. 11: *qui habet duas tunicas, det unam non habenti. Neque calceamenta.* Et quare prohibuit? Duplex est causa, eadem ratione qua aurum et argentum. Dominus mittebat eos, ut apud omnes, pauperes reputarentur. Unde apostolus, I Cor. I, 26: *non multum potentes elegit Deus.* Ideo voluit quod abiecti essent: pauperes enim in partibus orientis vadunt discalceati; utuntur tamen quibusdam quae sandalia dicuntur, et fiunt de paleis. Ideo volebat ut irent sicut pauperes illius patriae. Alia ratio, quia sicut docuit Plato quod homines non multum cooperirent nec pedes, nec caput ut firmaret eos ut magis robusti essent ad sustinendum, praecepit eos ire discalceatos. Sed *neque virgam.* Et quae est ratio? Aliqui enim equis utuntur, alii vero virga sustinentur: ideo illud minimum etiam prohibuit, ut in ipso totaliter confiderent, secundum illud Ps. XXII, 4: *virga tua, et baculus tuus ipsa me consolata sunt.* Unde quod dicit aliter, quod virgam portent, non fuit praeceptum, nisi pro loco et tempore observandum. Augustinus per aliam viam vadit dicens, quod haec non sunt praecepta, nec consilia, sed sunt permissiones, ita quod abstinere magis est consilium quam implere. Unde sensus est *nolite* etc., idest, non est negotium, ut alia calceamenta possideatis praeter haec quibus estis calceati. *Neque virgam*, idest nihil, sicut dicitur, neque festucam. Et quare? *Dignus est enim operarius mercede sua* et cetera. Quia vos habetis potestatem accipiendi ab aliis, et ideo non est necessarium, ut portetis. Unde quando aliquid est permissum, si non fiat, non est peccatum; quicquid autem plus fit, supererogationis est. Unde et Paulus, quamvis posset ab aliis recipere, nihil accipiebat, et istud erat supererogatio, ut dicit Augustinus, quia permissis non uti, est supererogationis. Unde Paulus, I ad Cor. IX, v. 15: *melius est mihi mori, quam evacuare gloriam meam.* Et quare? Quia non utebatur isto permisso: *dignus est enim mercenarius* et cetera. Sed quid est quod aliter dicit, quod ferant virgam? Dicit Augustinus, quod non est inconveniens quod quaedam aliquando dicantur mystice, aliquando ad litteram. Unde quod hic dicit Matthaeus, dicit ad litteram, quod virgam non ferant; quod vero Marcus dicit, mystice intelligitur, quod scilicet non ferant temporalia, sed habeant potestatem accipiendi ab aliis. Unde *dignus est enim operarius cibo suo.* Istud enim non est ibi casuale. Isti operarii sunt de quibus dictum est supra: *rogate dominum messis, ut mittat operarios in messem suam.* Tertia expositio est *nolite possidere aurum*, idest saecularem sapientiam, *argentum*, eloquentiam saecularem, non *peram*, idest sollicitudinem, *nec duas tunicas*, idest duplicitatem, *nec calceamenta*, idest terrenorum affectionem; fiunt enim calceamenta de pellibus animalium mortuorum. *In quamcumque civitatem aut castellum intraveritis* et cetera. Supra dominus ordinavit quod apostoli victualia secum non deferrent: et ratione probavit quia *dignus est operarius mercede sua*, nunc determinat modum qualiter accipere debent; et primo dat modum, quia debent a volentibus dare accipere; secundo quid fiat volentibus. Circa primum tria facit. Primo docet eligere hospitem; secundo prohibet mutare hospitium; mandat, tertio, quod hospes salutetur. Dicit ergo: dictum est quod *dignus est operarius cibo suo*, ut sciatis a quo debetis accipere, ne credatis quod domus cuiuslibet vobis sit concessa; ideo *in quamcumque civitatem aut castellum intraveritis, interrogate quis in ea dignus sit.* Et hoc ne propter infamiam hospitis vestra praedicatio contemnatur, ut habetur I ad Tim. III, 7: *oportet autem illum testimonium habere bonum ab his qui foris sunt.* Secunda ratio, quia si bonus aliquis fuerit, facilius vobis necessaria ministrabit. Et in hoc providet eis. Tertia ratio est, ut excludatur suspicio quaestus: quia cum viderent homines tales pauperes non accipientes nisi a bonis, signum erat eis, quod propter quaestum non praedicabant. Istas duas expositiones ultimas ponit Chrysostomus; primam Hieronymus. Et hoc dicit apostolus, I Thess. II, 5: *neque enim aliquando fuimus in sermone adulationis, neque in occasione avaritiae.* Item dicit *quis in ea sit dignus*, et hoc est, quia magnum ei reputatur, qui tales hospites recipit. Unde Abrahae magnum reputatum est quod hospites recepit, ut habetur ad Hebr. ult., 2: *hospitalitatem nolite oblivisci: per hanc enim quidam placuerunt, Angelis hospitio receptis. Et ibi manete.* Hic docet de stabilitate hospitii. *Ibi manete*, idest non transite de hospitio in hospitium. Et quare? Ne sit tristitia hospiti; et si dignus sit, recipiet vos libenter, et ita cum tristitia dimittet; Ier. c. XVIII, 20: *numquid redditur pro bono malum?* Secunda ratio est, ne incurrant notam levitatis, quae non convenit praedicatori. *In populo gravi laudabo te*, Ps. XXXIV, 15. Item ut evadant notam gulae, quia si dimitterent malum hospitium pro bono, imputaretur gulae. Ideo dominus dicit, quod antequam intrent, petant quis fuerit in ea dignus. *Intrantes autem domum salutate eam.* Hic notatur salutatio hospitis. Et primo ponit salutationem; secundo effectum, ibi *et si quidem fuerit domus illa digna, veniet pax vestra super eam.* Oportebat enim quod eis qui temporalia ministrabant, spiritualia ministrarent, et non solum spiritualia, sed quae sunt necessaria ad salutem, dicendo *pax huic domui* et cetera. Et iste erat modus salutandi congruus, quia mundus erat in guerra; in Christo autem mundus est reconciliatus: isti enim legati erant domini, et ad quid? Certe ad pacem; ideo congrua erat haec salutatio. Sequitur effectus quo ad bonos, et quo ad malos. *Et si quidem fuerit domus illa digna* et cetera. Possumus dicere quod domus illa habebit inde quamdam vim benedictionis. Unde apostoli sive episcopi in prima versione ad populum dicunt *pax vobis.* Unde dicitur Num. VI, 27: *invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis* et cetera. *Si autem non fuerit digna, pax* *vestra revertetur ad vos.* Sed quid est quod dicit? Nonne dixerat quod primo interrogarent? Ideo ostendit quod in talibus inquisitionibus falluntur homines: *homo enim videt quae patent, dominus autem intuetur cor*, ut habetur I Reg. XVI, 7. Non enim adhuc ita perfecti erant quod possent cognoscere quis esset dignus. *Pax vestra revertetur ad vos*; et hoc est quod aliquis aliquando orat, et laborat pro salute alterius, et tamen effectum non consequitur; et tamen quod facit, non amittit, sed in ipsum redit. Unde *revertetur ad vos*, idest fructus referetur ad vos. *Et quicumque non receperit vos.* Hic agitur de his qui non recipiunt. Et primo docet eos quid facere debeant; secundo quid a Deo recipient. Dicit ergo *et quicumque non receperit vos.* Et ponit duas culpas. Unam quod eos non receperant; aliam, quia missi erant ad praedicandum, quia verbum Dei non audiebant. Ideo *exeuntes foras de domo, vel civitate*, quia aliquando recipiebantur in civitate, sed non in domo; aliquando vero nec in civitate; sicut habetur in actibus apostolorum. Quid ergo faciendum? *Excutite pulverem de pedibus vestris.* Et hoc leguntur Paulus et Barnabas fecisse ad litteram, ut habetur Act. c. XIV, 51. Et quare hoc mandat dominus? Pulvis enim adhaeret pedibus, unde hoc praecepit ad ostendendum quod laborem itineris incassum fecerant. Et hoc erat eis in poenam; quasi dicat: inde estis damnabiles. Tamen dicit apostolus Phil. II, 16: *non in vacuum laboravi.* Item alia ratio est, quia minimum quod potest haberi, est pulvis; ideo voluit, ut excuterent, in signum quod nihil haberent de eis. Tertia ratio est, quia per pulverem significantur temporalia, per pedes affectus, ad significandum quod in affectibus eorum nihil debet remanere temporale. Quarta causa est mystica. Pedes sunt affectus eorum: quantumcumque enim sunt sancti praedicatores, oportet quod aliquo pulvere affectus eorum moveatur, vel ex aliqua vanagloria etc., ut habetur Io. c. XIII, ubi dicitur quod dominus lavit pedes discipulorum, et dixit: *qui mundus est, non indiget nisi ut pedes lavet, et est mundus totus.* Unde indigebant lotione quod ad venialia. Et quare hoc praecepit dominus? Ad ostendendum quod praedicator committit se periculo. Unde si non credunt ei, hoc in damnationem eorum revertitur. Sed quid est? Nonne habebunt peius? Immo *dico vobis: tolerabilius erit terrae Sodomorum et Gomorrhaeorum in die iudicii quam illi civitati.* Quia, sicut habetur Io. XV, 22: *si non venissem, et locutus non fuissem eis, peccatum non haberent.* Magis enim peccant qui audiunt, et non implent, quam qui numquam audierunt. Ideo forte quod isti Sodomitae non audierunt, ideo tolerabilius erit eis. Item isti licet immundi, hospitales tamen erant. Unde quantum ad hoc tolerabilius erit eis. Sed contrarium habetur Gen. XIX, quod peccatum Sodomorum est gravissimum peccatum, ut patet ex poena. Et dicendum quod in genere peccatorum carnalium illud est gravissimum. Istud autem, quod immediate est contra Deum, sicut idololatria, illo est gravius. Vel dicendum quod non comparat peccatum ad peccatum, sed ad circumstantiam; quia peccabant isti, quibus fuerat praedicatum, illis vero non. Item redarguit quosdam haereticos qui dicebant quod omnia peccata erant paria, et omnes poenae, et merita omnia, et omnia praemia. Ideo hoc excludit cum dicit *tolerabilius* etc., quia quibusdam peccatoribus erit deterius.

Lectio 2

[87356] Super Mt., cap. 10 l. 2 Supra instruxit dominus de officio suo, et de necessariis ad victum, modo vero instruit de periculis imminentibus: et circa hoc duo facit. Primo ponitur instructio in figura; secundo exponit illam figuram, ibi *cavete autem ab hominibus.* Circa primum primo praenuntiat pericula; secundo quomodo in periculis se habere debent, ibi *estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* Dicit ergo *ecce ego mitto vos.* Quia dixerat *in quamcumque civitatem intraveritis* etc., et tunc quod *dignus est operarius cibo suo*: possent credere quod omnes deberent eos recipere, ideo istud excludit; quasi dicat, non sic erit. *Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum*, unde mitto vos ad pericula. Et hoc dicit propter duo, ne imputaretur eius ignorantiae, vel impotentiae, quod non posset eos tueri. Item dixit eis, ne putarent se deceptos. Et comparat eos ovibus propter mansuetudinem, persecutores vero lupis propter rapacitatem; ipse enim Christus ovis fuit, de quo Is. LIII, 7: *quasi ovis ad occisionem ducetur.* Et discipuli oves; Ps. XCIV, 7: *nos autem populus eius, et oves pascuae eius.* Sed ut non credatis quod hoc non sit ex mea voluntate *mitto vos in medio luporum*; Io. XX, 21: *sicut misit me pater, ego mitto vos.* Et quare voluit sic Deus mittere ad pericula? Hoc fuit ad manifestationem suae virtutis, quia si misisset aliquos armatos, illud imputaretur violentiae eius, non virtuti Dei; ideo pauperes misit. Magnum enim fuit quod per pauperes, et despectos, et inermes, tot fuerint conversi ad dominum, sicut dicit apostolus I Cor. I, 26: *non multum potentes elegit et nobiles Deus; sed quae stulta sunt mundi elegit Deus* et cetera. *Estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* Hic ostendit quomodo se debeant habere. Et quia duo mala poterant accidere: quia si apostoli consensissent eis, posset eis malum accidere; si contradixissent, posset similiter; ideo ad duo monet eos: ad prudentiam videlicet, et simplicitatem. Ad prudentiam, ut devitent mala illata; ad simplicitatem, ut non inferant mala. Unde, quia mitto vos, *estote prudentes.* Vult eos habere prudentiam serpentis. Prudentia serpentis in hoc consistit quod semper vult defendere caput. Caput Christus est, quem servare iubet. Unde II ad Tim., c. ult., 7: *bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi.* Item debent servare caput, I Cor. XI, 3, quod est principium totius; Prov. IV, 23: *omni custodia serva cor tuum.* Item alia prudentia est serpentis, quia quando veterascit, transit per foramen arctum, et expoliat vestem, sive pellem; sic nos debemus facere in nostra conversatione. Et dicit apostolus ad Col. III, 9: *expoliantes veterem hominem cum actibus suis* et cetera. Item debemus habere prudentiam serpentis in praedicatione; quia, sicut habetur Gen. III, 1 ss., propter astutiam serpentis deiectum est genus humanum, quia invasit fragiliorem sexum; item ostendit ei lignum. Sic praedicatores debent peccatores convertere per magis aptos. Item debent suadere de ligno crucis, ut sicut ille profecit in ligno ad malum, ita isti proficiant ad bonum. *Et simplices sicut columbae.* Comparaverat autem eos ovi, quia non remurmurat, item non nocet; hic comparat columbae, quia non habet iram in corde. Item simplices contra dolositatem, quae aliud gerit in corde, aliud in ore, iuxta illud Ps. XXVII, 3: *loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus suis.* Contra tormenta habere patientiam et simplicitatem. Prov. XI, 3: *simplicitas iustorum diriget eos.* Post exponit pericula dicens *cavete autem ab hominibus* et cetera. Et primo in generali; secundo in speciali. Quia isti sunt simplices, possent credere quod mittebat eos in medio luporum, ita quod hoc diceret ad litteram; ideo exponit *cavete ab hominibus.* Unumquodque enim debet denominari ab eo, quod principalius inest ei. Unde videndum quid principalius movet in

homine: si ratio, homo est; si ira, ursus vel leo est; si concupiscentia, tunc non est homo, sed potius porcus, vel canis. Unde licet sint homines per naturam, tamen lupi sunt per affectionem; in Ps. XLVIII, 13: *homo autem cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis* et cetera. Et alibi Ps. XXXI, 9: *nolite fieri sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus. Tradent enim vos* et cetera. Primo tangit quibus tradentur; secundo a quibus tradentur, ibi *tradet autem frater fratrem* et cetera. Et primo ostendit quod dictum est; secundo eos confortat, ibi *cum autem tradent vos* et cetera. Et primo dicit quibus sunt tradendi; secundo quid sequatur ex ista traditione, ibi *et in synagogis suis flagellabunt vos.* Circa primum sic. Talis erat mos apud Iudaeos, quod si aliquis primo diceret, vel faceret contra legem, primo vocabatur ad Concilium, et reprehendebatur; sed si secundo, cum reprehensione flagellabatur; sed si tertio, vel occidebatur, cum esset eis potestas, vel occidendus tradebatur ei cui potestas inerat. Et istud factum est, sicut dicitur Act. IV, 1 ss. et V, 16; ibi enim dicitur quod loquentibus apostolis ad populum, comminati sunt eis; et post hoc cum adhuc loquerentur, caesis nuntiaverunt, quod non loquerentur, et tertio lapidaverunt Stephanum, et Iacobum Herodi tradiderunt. Ideo cavete, quia *tradent vos in Conciliis suis*; Ps. XXV, 4: *non sedi cum Concilio vanitatis, et cum iniqua gerentibus non introibo. Et ad praesides et reges ducemini*, ut ad Herodem, et multos alios. Sed magnam debetis habere consolationem, quia *propter me*, scilicet quem diligitis. Augustinus: omnia quasi inania et quasi nulla facit amor. Item *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam* etc. supra V, 10. Et quid inde sequetur? Hoc erit *in testimonium illis*, idest contra illos, idest Iudaeos et gentes. Quia enim tradent vos in Conciliis, ideo hoc erit in testimonium contra illos. Item quia ante reges et praesides, hoc similiter erit contra illos. Unde infra XXIII, 34: *ecce ego mitto ad vos sapientes et Scribas et ex illis occidetis, et flagellabitis in synagogis vestris* et cetera. Vel sic: *in testimonium illis*, scilicet Iudaeis *et gentibus*, quia mitto vos ad eos, testes fidei meae ad Iudaeos et gentes; unde martyr idem est quod testis; quia per passionem vestram eritis testes passionis meae; Act. I, 8: *et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae* et cetera. *Cum autem tradent vos, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini* et cetera. Possent dicere apostoli: nos sumus piscatores insipientes, erimus stupefacti. Et non est mirum, quia Moyses, qui instructus in lege erat, cum mandaret dominus quod accederet ad Pharaonem, dixit, *impeditioris linguae sum.* Ex. IV, 10. Ideo ut hoc excludat, dicit *cum autem tradent vos* et cetera. Et tria facit. Primo excludit stuporem; secundo promittit sapientiae donum, ibi *dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini*; tertio auctorem doni, ibi *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Nolite ergo cogitare de hoc. Et duo excludit. Et quantum ad id quod dicitur; et quantum ad modum loquendi. Primum pertinet ad sapientiam; secundum ad eloquentiam. Sed videtur esse contra hoc quod apostolus Petrus dicit in canonica sua: *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, fide et spe.* Chrysostomus solvit, quod quando aliquis habet necessitatem respondendi, et habet tempus deliberandi, non debet expectare divinum auxilium; sed apostoli cum erant in tribulatione, non habebant tempus, quare debebant se committere filio Dei: sic etiam est quod cum aliquis habet facultatem, debet facere quod potest; sed certe si non habet tempus, debet se committere filio Dei, sed non debet tentare Deum si habeat tempus cogitandi. Ideo dominus non dixit solum *nolite cogitare*, sed dicit *cum tradent vos*

(...) nolite cogitare et cetera. Et sequitur ex illa promissione *dabitur enim vobis in illa hora*; quia *in manu Dei sunt omnes sermones nostri*, Sap. c. VII, 16. Et Ex. IV, 12: *ego ero in ore tuo doceboque quid loquaris.* Et Lc. XXI, 15: *ego dabo vobis os et sapientiam.* Et quis est auctor? Certe spiritus sanctus. *Non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Simile est quod habetur II Cor. c. XIII, 3: *an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?* Sed quid est quod videbantur isti arreptitii? Notandum quod omnis actio quae ex duobus causatur, quorum unum est principale agens, secundum vero instrumentale, debet denominari e principaliori. Isti fuerunt agentes instrumentaliter, spiritus sanctus principaliter; ideo tota actio debet denominari a spiritu sancto. Sed videndum quod aliquando movet spiritus perturbando rationem, aliquando movet confortando. Unde haec differentia est inter motum Diaboli, et spiritus sancti. Homo enim non est dominus, nisi per rationem, per quam est liber; unde quando homo secundum rationem non movetur, tunc est motus arreptitius. Quando cum ratione, tunc dicitur motus a spiritu sancto. Motio enim Diaboli perturbat rationem. Isti autem, licet a spiritu sancto loquerentur, tamen remanebat in eis ratio; et ideo etiam a se loquebantur, non sicut arreptitii. Unde reducit eos ad veritatem propheticam, ut habetur II Petr. I, 19: *et habemus firmiorem propheticum sermonem.* Sed possent dicere apostoli: quis tradet nos? Non habemus inimicitias. Primo ergo ostendit a quibus tradentur; secundo consolationem adhibet, ibi *qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Aliquis potest male cavere a persecutione sibi praenuntiata in universali tantum; ideo praenuntiat in singulari. Et duo dicit quoad primum. *Tradet autem frater fratrem.* Istud secundum litteram aliquando accidit quod pater tradidit filium, et e converso, et frater fratrem, aut propter timorem, aut propter odium; quia tanta est virtus fidei quod inter homines qui non sunt eiusdem fidei, vix firma sit amicitia. Et hoc est quod dicit *tradet enim frater fratrem* et cetera. Unde dicitur et Ier. IX, 4: *ut unusquisque in fratre suo non habeat fiduciam.* Et ob hoc est necessarium quod caveant, et propter laesionem quam homo patitur, et propter amissionem amicitiae; in Ps. LIV, 13: *si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique.* Item plus, quia non ibitis ad familiares, sed ad extraneos. Et hoc non valebit, quia *eritis odio omnibus hominibus.* Unde in Io. XVI, 2: *venit hora in qua omnis qui occiderit vos, reputabit se obsequium praestare Deo.* Sed numquid fuit hoc verum? Nonne multi fuerunt qui recipiebant eos? Ideo dicebat de hominibus, qui humanitus vivebant. Alii vero, qui Dei erant, eos recipiebant. Sed causa huius assignatur Io. XV, 18: *si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat, diligeret; quia vero de mundo non estis, ideo odit vos mundus.* Item promisit dominus consolationem, quia propter *nomen meum.* Hoc enim vobis dulce debet esse pro nomine meo pati, ut habetur I Petr. IV, 14: *si exprobramini in nomine Christi, beati eritis.* Item alia ratione confortat eos, quia ad magnum fructum eorum debebat venire tribulatio. Quia enim praevidit multos cadere, ideo monet ad perseverantiam; quia *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Unde II Tim. ult., 7: *bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi dominus in illa die iustus iudex.* Unde in Levitico dicitur quod cauda offerebatur, idest finis. *Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam.* Supra docuit pericula, in quo exposuit quod dixerat, *ecce ego mitto vos* etc., nunc autem docet quomodo se habere debent. Et dividitur haec pars: quia primo docet cavere mala et periculum quoad prudentiam; secundo docet habere aequanimitatem in periculis, ibi *nolite*

ergo timere. Circa primum primo docet vitare periculum corporale; secundo spirituale, ibi *non est discipulus super magistrum.* Circa primum duo facit. Primo innuit malum periculorum; secundo ad tacitam obiectionem respondet, ibi *amen dico vobis* et cetera. Dicit ergo: ita dictum est, quod *qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit*, et non propter hoc tentationibus exponatis vos, immo *cum persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam*: et hoc infirmis expedit, ne incaute se exponentes deficiant; Prov. XIV, 15: *astutus considerat gressus suos, stultus transibit, et confidit.* Item docet etiam perfectos; et si non propter ipsos, tamen propter aliorum salutem, ut habetur ad Phil. c. I, 24: *manere autem in carne necessarium est propter vos.* Istud autem ostendit dominus quando propter Herodem fugit in Aegyptum, ut habetur supra II, 14. Item hoc fecerunt discipuli, sicut habetur Act. VIII, 1. Sed contra hoc obiicitur quod habetur Io. X, 12, quod *mercenarius fugit, et dimittit oves.* Ergo videtur quod ad ipsos non pertineat, sed ad mercenarios. Respondet Augustinus, quod persecutio aut imminet singulari personae: et tunc declinare, et dimittere aliquos debet, per quos fiat salus; si autem toti Ecclesiae, oportet quod vel tota Ecclesia fugiat ad loca tutiora, ut iam factum est; vel quod aliqui fugiant, et aliqui firmi remaneant, aut pastor cum grege remaneat. Sequitur *amen dico vobis, non consummabitis civitates Israel, donec veniat filius hominis.* Respondet tacitae obiectioni. Possent dicere: tu mittis nos ad Iudaeam; si eiiciant, quo ibimus? Dico, dato quod ab una civitate expellant vos, *fugite in aliam*, et non poteritis peragrare civitates Iudaeae, *donec veniat filius hominis*, idest donec resurgat a mortuis, et tunc mittet vos ad gentes, ut habetur in. ult., 19: *ite, docete omnes gentes.* Hilarius aliter exponit. Dicit enim quod loquitur de secunda missione, scilicet cum dicit, *cum persequentur vos*; scilicet de Iudaea fugite ad gentes, sicut habetur Act. XIII, 46: *vobis oportebat primum praedicare regnum Dei: sed quia repellitis illud, et indignos vos iudicatis aeternae vitae, ecce convertimus nos ad gentes.* Sed possent dicere: quare vis quod dimittamus nostros? Quia non poteritis consummare usque in finem, tunc consummabuntur filii Israel. Mystice sic: cum persequentur vos haeretici cum auctoritatibus suis, eos auctoritatibus repellite; non enim consummabuntur donec manifestetur veritas. *Non est* enim *discipulus super magistrum.* Hic monet eos ne deficiant: et primo exemplo; secundo beneficio, ibi *ne ergo timueritis eos*; tertio ex divino iudicio, ibi *et nolite timere eos qui occidunt corpus.* Primo hortatur ne deficiant exemplo; et primo ponit similitudinem; secundo applicat ad propositum. Et primo inducit quod est inconveniens; secundo quod perfectum est. Dicit ergo *non est discipulus super magistrum.* Possent enim dicere: tu dicis quod erimus odio omnibus hominibus; quomodo poterimus tot odia sustinere? Dederat eis dominus magnam sapientiam, et magnam potestatem: unde sapientiae debetur honor, potestati reverentia; ideo dominus ponit se in exemplum quoad utrumque. *Non est discipulus super magistrum*, inquantum discipulus; unde si honorem mihi non exhibuerunt qui debetur magistro, nec vobis. Item *nec servus est maior domino*; et hoc inquantum ad dominium. Unde Io. XIII, 13: *vos vocatis me, magister, et domine, et bene dicitis, sum etenim* et cetera. Debet autem esse gloriae unicuique si sit sicut dominus eius vel magister; ideo subdit *sufficit discipulo ut sit sicut magister eius.* Sicut enim est in rebus quod unumquodque perfectum est, quando potest generare sibi simile, sic etiam tunc est perfectus discipulus, cum est persimilis magistro; similiter et de servo. Ideo non debet vobis esse grave si sitis sicut et ego; unde habetur I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia* *eius.* Et Eccle. II, 12: *quis est qui possit sequi dominum suum?* Deinde vocat eos domesticos: *si patrem familias vocaverunt Beelzebub, quanto magis domesticos eius?* Et vocat eos domesticos ad maiorem familiaritatem: unde magnum est donum pati pro Christo, ut habetur Iac. I, 2: *magnum gaudium existimate, fratres, cum in tentationes varias incideritis, scientes quod probatio fidei vestrae patientiam operatur.* Et Act. V, v. 41: *ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati.* Unde non est magnum, domesticum pati pro amico. Ad Eph. II, 19: *vos estis cives sanctorum, et domestici Dei.* Unde *si patrem familias vocant Beelzebub*, non est mirum si vobis opprobria dicunt. Quid autem dicitur Beelzebub? Sciendum quod Ninus fuisse dicitur filius Beli: unde imaginem patris fecit honorari, et vocavit Bel. Deinde postmodum translatum est ad aliam linguam, et dictum est Beelzebub. Zebub, idest musca: sacrificabatur enim isti cum multo cruore, ubi congregantur multae muscae. *Ne ergo timueritis eos* et cetera. Hic hortatur ne deficiant in tribulationibus ex beneficio. Et primo eos confortat; secundo similitudinem dat; tertio ad propositum applicat. Dicit ergo: *persequentur vos*, sed ne timeatis, quia non debetis timere nisi malum; sed magnum bonum est portare quod dominus portavit. Unde Paulus ad Gal. ult., 17 gloriabatur dicens: *stigmata domini mei in corpore meo porto. Nihil est enim opertum quod non reveletur.* Istud potest ad praecedentia referri, vel ad sequentia. Ad praecedentia sic: isti vocabunt vos Beelzebub; sed non est curandum, quia in fine patebit malitia eorum. Ideo non timeatis, quia *nihil opertum quod non reveletur*; ut habetur I Cor. IV, 5: *nolite itaque ante tempus iudicare, quousque veniat dominus, qui revelabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium. Et occultum.* Differt opertum, et occultum: quia occultum dicit aliquid non manifestum, sicut est illud quod alius habet in corde, secundum illud supra c. IX, 4: *ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Opertum autem est etiam aliquid quod, etsi sit manifestum, operitur tamen per aliquid aliud. Vel potest exponi sic: non timeatis, quia si statim non pateat veritas vestra, tamen postea patebit. Deinde instruit eos dominus sicut instruitur advocatus: quia primo docetur qualiter debeat allegare antequam proferat ante alios. Sic dominus discipulos elegerat ad seminandum verbum suum omni populo; ideo primo in occulto volebat eos docere dicens: *quod vobis dico in tenebris, dicite in lumine.* Duo sunt sensus disciplinales: auditus, et visus. Quod in tenebris dicitur, occultum est: similiter quod in auribus auditur. *Quod dico vobis in tenebris, dicite in lumine*, quia in lumine omnia manifestantur. Item occultum est, quod in aure auditur; ideo dicit *et quod in aure auditis, praedicate super tecta.* Sed contra hoc videtur quod dicitur in Io. XVIII, 20: *in occulto locutus sum nihil.* Sed hoc intelligendum est sic: nihil locutus sum in occulto quod non possit dici in manifesto. Vel sic *quod dico vobis in tenebris*, idest inter Iudaeos, qui tenebrae sunt. Unde Eph. V, 8: *eratis aliquando tenebrae.* Vel quod dico vobis qui estis tenebrae, *dicite in lumine*; I ad Cor. IV, 5: *qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium. Et quod in aure auditis, praedicate super tecta.* Prov. X, 14: *sapientes abscondunt scientiam.* Et Iob V, 27: *quod auditum est, mente pertracta. Super tecta*, quia in aliquibus regionibus mos est quod tecta sunt plana; ita quod et ibi potest fieri manifestatio omnibus. Mystice super tecta praedicat, qui carnem sibi subiiciens aliis praedicat. *Et nolite timere eos qui occidunt corpus.* Supra ostendit quod non debebant discedere a confessione veritatis, tum propter exemplum, tum propter beneficium, nunc ostendit, quod non debent discedere ex divino iudicio, quia facta subsunt iustitiae divinae. Vel potest aliter continuari. Docuit qualiter vitandae sunt persecutiones, nunc autem docet quod propter aliquid non desistant ab executione officii. Tria autem poterant impedire: opprobria, timor mortis, affectus carnalis. Docuit ergo quod non desistant propter opprobria; nunc autem quod non propter timorem mortis; deinde quod non propter affectum carnalem, ibi *nolite arbitrari quia venerim pacem mittere in terram.* Unde secundum hoc primo docet quia non timendi sunt qui occidunt corpus, ne praedicatio veritatis dimittatur; secundo non sunt timendi, quia parum possunt, ibi *animam autem non possunt occidere*; tertio ostendit qui sunt timendi, quia qui multum possunt. Primo ergo dicit *nolite timere eos qui occidunt corpus.* Et quare? Quia corpus in se necessitatem habet moriendi, unde non facit quod non sit aliquando futurum; Rom. c. VIII, 10: *si in vobis est Christus, corpus quidem mortuum est propter peccatum.* Item quia occisio corporis propter gloriam est optabilis; unde Rom. VII, 24: *quis me liberabit de corpore mortis huius?* Item quia brevis est et momentanea; II ad Cor. IV, 11: *semper enim nos qui vivimus in mortem tradimur.* Et ideo *nolite timere.* Is. LI, 12: *quis es tu ut timeas ab homine mortali, et a filio hominis, qui quasi foenum arescit? Animam autem non possunt occidere.* Hic tangit quod parum possunt, quia animam non possunt occidere; unde spiritus semper vivit; Eccli. XV, 18: *ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit, dabitur ei.* Sicut enim corpus vivit per animam, ita anima per Deum: et ita Deus est vita animae. Non sunt ergo timendi, quia parum possunt. *Nolite* ergo *eos timere; sed potius timete eum qui potest et animam et corpus perdere in Gehennam.* Si dicitis quod illi sunt timendi qui corpus occidunt; potius ille timendus est qui potest etiam animam perdere. Et notandum quod nomen Gehennae, ut dicit Hieronymus, non habetur in Scriptura, tamen assumitur a salvatore ab Ier. XIX, 6, ubi dicitur: *ecce dies veniunt, et non vocabitur locus iste amplius vallis filiorum Ennon, sed vallis occisionis.* Unde Ennon vallis est a radice montis Ierusalem, quae erat vallis pinguissima, et vocabatur vallis Ennon. Contigit autem quod locus ille esset consecratus idolo; et ideo quia ad voluptates conversi sunt, comminatus est dominus quod occiderentur, et quod non vocaretur locus Ennon, sed coriandrum, idest sepulcrum mortuorum; ideo vocat locum istum Gehennam. Unde dicit: non solum timete eos qui occidunt corpus, *sed potius timete eum qui potest et animam et corpus perdere in Gehennam*, quia Deo non est serviendum propter timorem poenae, sed propter amorem iustitiae, ut habetur Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis in timore; sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei.* Et notandum quod hic excludit duos errores. Quidam enim dicebant, quod anima, mortuo corpore, perit; et hoc destruit, cum dicit *qui potest animam mittere in Gehennam.* Unde patet quod post corpus remanet. Item erat positio quorumdam quod non esset resurrectio, sicut habetur I ad Cor. XV, 12. Et hoc excludit, quia si corpus et anima mittitur in Gehennam, constat quod erit resurrectio: et hoc habetur Apoc. XX, 9: *mittentur in resurrectione in stagnum ignis et sulphuris. Nonne duo passeres asse veneunt?* Ita dictum est quod isti non sunt timendi, quia non possunt et cetera. Item non sunt timendi, quia illud parum quod possunt, non possunt nisi ex divina providentia. Et primo ponit divinam providentiam circa aves; secundo circa homines, ibi *vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt*; tertio indicit eis securitatem *nolite ergo timere* et cetera. Dicit ergo *nonne duo passeres*, per passeres dat intelligere omnes aves parvas, *asse veneunt?* Et in hoc notat vilitatem, quia duo habentur pro asse, quia sicut unitas est minimum in numeris, ita as in ponderibus. Sed nota, secundum

Augustinum, quod aliquid dicitur valere dupliciter: aut secundum dignitatem naturae, et sic unus passer dignior est quam denarius: vel secundum quod ad usum nostrum refertur, et sic dignior est denarius. Sed obiicitur quod Lucas XII, 6 ponit quinque passeres, et duos asses. Dicendum, quod pauca est differentia: si duo habentur pro asse, et quinque pro duobus, non est magna differentia. *Et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro*: sine providentia patris. Et quare dicit hoc? Quia consonat verbum istud verbo legis, Lev. XIV, quod cum aliquis curabatur a lepra, offerebat duos passeres, et unus immolabatur, alter vero cum ligno cedrino et hyssopo intingebatur in sanguine occisi, et aspergebatur mundandus, et sic vivus dimittebatur. Vult ergo quod duo accipiuntur, et unus non occiditur; et hoc non fit sine providentia Dei. Hilarius sic exponit: per duos passeres intelliguntur corpus et anima, et dantur pro asse, idest pro modica delectatione; Is. l, 1: *ecce in iniquitatibus venumdati estis; et in sceleribus vestris dimisi matrem vestram.* Et istorum unus solus cadit in terram, scilicet corpus; anima autem tendit ad iudicium. Sed obiicitur: non est cura Deo de bobus: ergo nec de passeribus. Dicendum, quod Deo est cura de omnibus, ut habetur Sap. XII, 13: *non est alius Deus, quam tu, cui cura est de omnibus.* Sed sciendum quod providet omnibus secundum modum suae naturae. Haec autem est diversitas in rebus creatis, quod quaedam sunt naturaliter liberae, aliae vero non. Illa dicitur creatura libera, in cuius potestate est quod faciat quod vult: non libera, quae hoc non habet. Unde providet rationalibus tamquam liberis, sed providet aliis tamquam servis: sicut paterfamilias aliter providet liberis, aliter servis; liberis providet propter seipsos, sed servis secundum quod sunt in usum dominorum, et etiam secundum quod unusquisque magis aptus est ad serviendum. Sic divina misericordia rationalibus distribuit propter seipsos, quia totum fit propter bonum eorum, vel propter malum. Unde eis omnia sunt vel praemia vel poenae meritorum. Quae autem irrationalibus fiunt, vel ad salutem hominum fiunt, vel ad completionem universi, ut habetur III Reg. XIII, quod quidam propheta occisus est a leone, et hoc propter culpam. Mus occiditur a catto ad servandum bonum universi. Hic est enim ordo universi, ut unum animal vivat de alio. Ideo consequenter ostendit aliam curam habere de hominibus et brutis, cum dicit *vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt.* Ostendit quod differentia est providentiae Dei, ex quo diversimode providet. Dixerat enim quod de passeribus non cadit unus in terram sine patre: hic vero dicit, quod nedum vos non cadetis, sed nec capilli vestri. Et hic notat providentiam circa minimos actus, quia omnia quae in ipsis sunt, ordinantur ad eos, et de his providet dominus. Sed notandum quod dicit *numerati sunt.* Sed ratio est, quia consuetum est, quod illud quod vult aliquis sibi retinere, illud numerat; quod vult autem dispensare, alii tradit. Unde haec est differentia inter providentiam rationabilium et aliorum, quia immediate ordinantur ad Deum, quia talis creatura capax Dei est, aliae vero non. Item quae numeramus, nobis conservare volumus; et ideo non dixit superius, quod passeres numerati sunt, quia non in perpetuum durant; sed homines ita sunt ut in perpetuum durent, quia anima perpetua est. Sed hic est quaestio: si capilli numerati sunt, nonne totum in resurrectione reintegrabitur, quod de capillis abscinditur? Et si hoc, indecens erit longitudo. Dicunt aliqui quod non perit materies; sed quod erit superfluum in una parte, cedet in aliam partem. Sed dato quod nihil fuerit diminutum, quid inde fiet? Ideo intelligendum est quod fuit hic triplex opinio. Quidam dixerunt, quod non resurget nisi quod est de veritate humanae naturae. Alii vero quod non resurget nisi quod decisum est ab Adam, quod sic multiplicatum est in tantam magnitudinem. Alii vero quod non solum quod ab Adam, sed etiam quod decisum est a proximo parente. Unde quicquid additur, quod est de veritate humanae naturae, resurget; sed quod pertinet ad quantitatem partium, non resurget. Sed contra hoc videtur, quod calor agens in humidum nutrimentale agit etiam in radicale, et ita homo non consumit unum, quin consumat alterum, cum permisceantur ad invicem. Ideo aliter dicendum videtur, quod quicquid est de veritate, remanebit solum quantum ad complementum pertinet. Appello autem illud, quod est de veritate humanae naturae, carnem secundum speciem; aliud autem, carnem secundum materiam. Caro autem secundum speciem resurget, non secundum materiam. Sed quid est dictu carnem secundum speciem? Dicendum quod partes hominis possunt considerari aut quantum ad formam, aut quantum ad materiam. Quantum ad formam semper manent. Si autem consideremus materiam subtractam, aliquid fluit et refluit, ut patet in igne. Si autem igni addantur ligna, ignis secundum speciem manet idem; tamen fluit materia secundum subtractionem lignorum. Unde resurget quod magis perfectum est. Unde non dicit: capilli vestri ponderati sunt, sed *numerati sunt*: unde non resurgent in pondere, sed in forma. *Nolite timere* et cetera. Hic ostendit securitatem ex quo non possunt nisi parum: et illud quod possunt, non possunt sine Dei providentia. *Nolite ergo timere: multis passeribus meliores estis vos. Omnia enim subiecisti sub pedibus eius, oves et boves universas, insuper et pecora campi*; ut habetur in Ps. VIII, 8. Et Gen. I, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; et sequitur: *et praesit volatilibus caeli, et piscibus maris, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra. Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo.* Hic tangit utilitatem, quae provenit ex ipsius confessione. Secundo, damnum quod provenit ex negatione, ibi *qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo.* Dicit ergo: ita volo quod moriamini et patiamini. Et quare? Certe propter utilitatem vestram. Quia *qui me confitebitur coram hominibus* et cetera. Et elidit errorem cuiusdam, qui dicebat non esse necessarium confiteri fidem, nisi coram Deo in corde, non autem ore coram hominibus; quod hic patet falsum, quia *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*, Rom. X, v. 10. *Confitebor illum coram patre meo*, scilicet cum habebo accessum ad patrem, quando dicetur *venite, benedicti patris mei* et cetera. Sed possent dicere: tu es in terra, hoc potest parum valere; ideo addit *qui est in caelis*, et ille habet potestatem. *Qui autem negaverit* verbo, ut Petrus, vel facto, sicut illi de quibus dicitur ad Titum I, 16: *quidam ore confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Negabo et ego eos*, quando dicet, sicut habetur supra c. VII, 23: *numquam novi vos*, idest numquam approbavi vos. *Nolite arbitrari quod venerim pacem mittere in terram* et cetera. Supra monuit discipulos, quod non desisterent a praedicatione veritatis, nec propter opprobria, nec propter timorem mortis, nunc autem monet, quod non desistant etiam propter affectum carnalem. Et primo ostendit quod imminet eis separatio ab affectu carnali; secundo, quomodo debent se habere, ibi *qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus.* Circa primum tria facit. Primo excludit intentionem opinatam; secundo suum proponit propositum; tertio exponit. Secunda ibi *non veni pacem mittere*; tertia ibi *veni enim separare hominem adversus patrem suum* et cetera. Dicit ergo: possent ita opinari: quid est, domine, quod tot evenient nobis? In adventu tuo credebamus habere pacem. Et ideo dicit *nolite arbitrari* et cetera. Sed quid est quod dicit? Nonne habetur Lc. II, 14, quod nato domino cecinerunt Angeli, *gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis?* Et ipse episcopus cum primo vertitur ad populum, dicit: pax vobis, et supra nuntiavit dominus pacem? Ideo dicendum quod duplex est pax, videlicet bona, et mala. Nomine pacis concordia significatur. Est pax mala, de qua habetur Sap. XIV, 22: *sed in magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant.* Ista pax est carnalium affectuum. Istam non veni ponere. Unde Apoc. VI, 14: *datum est ei ut sumeret pacem de terra.* Est et pax bona, de qua Eph. II, 14: *ipse est pax nostra qui fecit utraque unum*; et ideo Angeli cecinerunt, Lc. II, 14: *et in terra pax hominibus bonae voluntatis.* Ideo, *non veni mittere pacem, sed gladium.* De ratione gladii est dividere. Iste gladius est verbum Dei; Hebr. IV, 12: *vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti.* Unde etiam: *gladium spiritus, quod est verbum Dei*, ad Eph. ult., 17. Iste gladius missus est in terram. Et quidam crediderunt, quidam non. Et ideo fit bellum, ut habetur ad Gal. IV, 9: *quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa, quibus denuo servire vultis* et cetera. Unde venit separare istam divisionem. Venit ergo mittere gladium etc. scilicet verbum, sed partim, quia quidem crediderunt, et hoc ex eo fuit; quidam vero non, et hoc ex malitia sua. Hoc tamen causatur etiam ab eo, quia permittit, sicut habetur ad Rom. I, 26: *propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae.* Sed posset aliquis dicere: venisti separare. Inter quos venisti? Nonne inter diversos et extraneos? Et ostendit quod non, sed inter coniunctissimos. *Veni enim*, inquit, *separare hominem adversus patrem* et cetera. Duplex est enim maxima coniunctio: quaedam est coniunctio naturalis; quaedam domestica, vel oeconomica; ideo contra utramque mittit gladium. Amicitia naturalis fundatur super actum naturalem, et hic est generatio, vel coniunctio maris et feminae: domestica vel oeconomica super affinitatem. Contra primam ergo *veni separare hominem adversus patrem.* Sed est quaestio. Dictum est supra *non veni solvere legem, sed adimplere.* Sed lex praecipit: *honora patrem tuum* et cetera. Solutio. Dico quod debes ei obedire ubi non retrahit a Dei amore; sed ubi retrahit, non teneris obedire. *Et filiam adversus matrem suam*: et hoc quantum ad generationem. *Et nurum adversus socrum suam.* Et in hoc communicat nova lex veteri, ut habetur Ex. XXXII, ubi dicitur: *si quis est domini, coniungatur mihi. Congregatique sunt ad eum omnes filii levi, quibus ait: ponat vir gladium super femur suum.* Et sequitur, *et occidat unusquisque fratrem suum, et amicum.* Et illud reputatum est ad laudem Levitarum, ut habetur Deut. XXXIII, 8, ubi dicitur, *levi quoque ait: perfectio tua et doctrina a viro sancto tuo.* Et sequitur, *qui dixit patri suo, et matri suae, nescio vos; et fratribus suis, ignoro vos: et nescierunt filios suos.* Sed hic est quaestio, quia hic enumerat sex personas; in Luca XII, 53 vero non enumerantur nisi tres. Et dicendum quod idem est utrobique, quia eadem est mater, et socrus uxoris eius. Item ponit quae ad familiaritatem pertinent, ubi dicit *et inimici hominis domestici* et cetera. Et habetur Ier. XX, 10: *et audivi contumelias multorum, et terrorem in circuitu: persequimini, et persequemur eum: ab omnibus viris qui erant pacifici mei.* Et videte quia totum istud habetur Michaeae VII, 6: *filius contumeliam facit patri, et filia consurgit adversus matrem suam, nurus contra socrum suam, et inimici hominis domestici eius. Qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus.* Hic ostendit quomodo in ista divisione se debeant habere. Si vis recipere gladium domini, oportet quod dividaris ab istis quos dixit. Sed diceret aliquis: nolo dividi a patre, et huiusmodi; ideo dicit *qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me* *dignus.* Hortatur dominus ut omni amori carnali praeponatur. Et primo ponit exhortationem; secundo utilitatem inde sequentem, ibi *qui recipit vos, me recipit.* Et ponit tres gradus. Naturale enim est quod homo diligat patrem, sed magis naturale quod pater filium diligat: item plus naturale quod diligat seipsum. Quare ergo pater plus diligit filium, quam e converso? Assignant quidam rationem, quia pater habet plus scire de filio, si sit filius, quam filius de patre. Item quanto aliquis diutius adhaeret alicui, tanto magis radicatur in amore eius. Item alia ratio, quia unusquisque magis diligit se quam alium. Sed filius est quaedam pars separata ab eo, pater autem non est pars filii; ideo et cetera. Item naturale est quod unumquodque diligat facturam suam. Sed diversitas est secundum aliquos, quia quoad aliquid filius magis diligit patrem: naturaliter enim fit descensus a patre in filium, tamen naturaliter filius subditus est patri; ideo pater naturaliter diligit filium, etiam pater spiritualis, ut habetur I Cor. IV, v. 14: *non ut confundam vos, hoc scribo, sed ut filios carissimos moneo.* Sed filii naturaliter subiecti sunt patri; ideo naturaliter honorant patrem, et magis irascuntur de iniuria patri illata quam sibi, et magis appetunt gloriam patri quam sibi; Prov. XVII, 6: *gloria filiorum patres eorum.* Unde *qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus*, quia ipse est Deus. Deus autem prae cunctis est diligendus; Iob XXXII, 21: *non accipiam personam viri, et Deum homini non aequabo.* Deus enim ipsa bonitas est; ideo magis amandus. Non est ergo me dignus qui amat patrem aut matrem plusquam me. *Et qui amat filium aut filiam* et cetera. Quare diligit filius patrem? Dicendum, quod quicquid habet filius, habet a patre: habet enim a patre nutrimentum et doctrinam. Et hoc non potest filius dare patri; sed quae filius recipit a patre, abundantius recipit a Deo. Ipse enim docet nos, ut habetur Iob c. XXXV, 11: *qui docet nos super iumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos* et cetera. Item pascit nos, ut dicitur in Gen. de Iacob. Item conservat nos in perpetuitatem. Et hoc magis habet a Deo homo quam filius a patre. Ideo semper magis est diligendus Deus. *Scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum*, Iob XIX, 25.

Lectio 3

[87357] Super Mt., cap. 10 l. 3 *Et qui non accipit crucem suam.* Ita dictum est quod qui amat patrem etc. immo dico plus: qui amat seipsum plusquam me, non est me dignus. Quia nihil potest replere totum affectum nisi Deus. Et ideo Deut. VI, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, ex tota fortitudine tua.* Unde dicit *qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus.* Intelligit, quod qui non est paratus etiam mortem pati propter veritatem, et illam maxime mortem, scilicet mortem crucis *non est me dignus*: immo etiam debet gloriari de cruce, sicut habetur ad Gal. ult., 14: *mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini.* Et in hoc praenuntiat mortem suam, et modum mortis; I Pet. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquentes exemplum, ut sequamini vestigia eius.* Item aliter exponitur. Quia ille crucem accipit, qui carnem affligit, ut habetur ad Gal. V, 24: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum*

vitiis et concupiscentiis suis et cetera. Item crux fertur in corde, quando contristatur pro peccato, ut dicebat apostolus, II Cor. XI, 29: *quis scandalizatur, et ego non uror?* Item non sufficit istud, nisi sequatur dominum. Unde *et sequitur me.* Si ieiunas, si compateris proximo, non propter me, non es me dignus. Magnum est enim sequi dominum, ut habetur Eccli. XXIII, 38: *gloria magna est sequi dominum.* Sed possent dicere, quid inde habebimus? Ideo ostendit poenam inobedientium; unde dicit *qui invenit animam suam, perdet eam.* Anima sumitur pro vita. Aliquis quando est in periculo amittendi denarios, consuevit dicere: amisi denarios; et si liberetur a periculo, dicit se invenisse denarios. Similiter si aliquis est in periculo corporis, et aliqua occasione liberatur, dicit invenisse vitam suam. Qui ergo invenit vitam suam, et in periculo fuerit propter me, et neget me, ut inveniat vitam, non est me dignus. *Et qui perdiderit animam*, idest vitam, idest si exposuerit se morti propter me, *inveniet eam*; Prov. c. VIII, 35: *qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a domino. Qui recipit vos, me recipit.* Hic ponit remedium. Tu dicis quod ita faciamus. Unde poterimus vivere? Da nobis indulgentiam. Sicut Papa dat legatis potestatem indulgendi, ita dat dominus mercedem recipientibus eos. Et ponit tria, quorum duo pertinent ad minores. Dicit ergo. *Qui recipit vos, me recipit*: quia Deum habebunt, quia vos estis membra mea, quia membrum de membro. Unde *me recipit.* Sed possent dicere: tu es pauper: non est magnum recipere pauperem, sive te. Immo *qui me recipit, recipit eum qui me misit*, quia, sicut habetur Io. V, 23, *qui honorificat filium, honorificat et patrem meum.* Magnum est Deum habere hospitem, sicut Abrahae reputatum est ad laudem, ut habetur Hebr. c. XIII, 2. Item aliud consequetur, scilicet mercedem prophetae. Unde *qui recipit prophetam in nomine prophetae, mercedem prophetae accipiet.* Duo excellentia sunt in propheta. Scilicet prophetia, Ioel II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri, et filiae vestrae*, item donum iustitiae; I ad Cor. I, 30; *ex ipso autem vos estis qui factus est nobis sapientia et iustitia. Qui recipit prophetam in nomine prophetae.* Potest sic intelligi: *qui recipit prophetam in nomine prophetae*, idest eo quod propheta est, *mercedem prophetae* recipiet. Vel aliter. Tu dicis quod recipiamus apostolos: sed venient aliqui pseudoprophetae, vel pseudoapostoli. Ideo dicit: non facio vim de veritate, sed de nomine. Quia qui in nomine prophetae recipit, mercedem habebit. Et quam? Eamdem quam haberes si verum prophetam reciperes. Unde dicit *mercedem prophetae*, idest quam haberet pro propheta. Item non facit vim quis sit ille, utrum unus vel alter. Qui enim recipit prophetam, recipit mercedem prophetae, quia propheta inde pronior est ad exercendum opus suum; quia non solum qui faciunt, mercedem recipiunt, *sed etiam qui facientibus consentiunt*, ut habetur Rom. I in fine. Unde si cooperaris ad bonum, de bono illo recipis mercedem; si ministras subsidia vitae, accipis mercedem; quia aliter non posset officium implere. Et idem est quod sequitur: *qui recipit iustum in nomine iusti, mercedem iusti accipiet.* Sed posset dicere aliquis: si veniret Petrus, vel Elias, libenter reciperem eum; ideo subdit *et quicumque potum dederit uni ex minimis*, idest fidelibus, ut habetur inf. c. XXV, 40: *amen dico vobis, quod uni ex his fratribus meis minimis fecistis, mihi fecistis* etc.; quasi dicat: non curo utrum magni vel parvi sint. Posset aliquis dicere: pauper sum; non habeo quid dare; ideo addit *calicem aquae frigidae*: non dicit aquae calidae propter inopiam lignorum, ne posset se sic excusare; unde vult dicere: quicquid minimum fecerit, habebit mercedem suam. Et hoc confirmat dicens, *amen dico vobis, non perdet mercedem suam*; Is. XL, 10: *ecce dominus veniet*;

et sequitur: *et merces eius cum illo, et opus illius coram illo.*

Caput 11

Lectio 1

[87358] Super Mt., cap. 11 l. 1 His dictis, transiit dominus ut doceret et praedicaret; et hoc propter tria. Una ratio est, ut quod verbo dixerat, monstraret exemplo; Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere.* Item, ut ostenderet quod etiam impiis est praedicandum. Unde ad Rom. I, v. 14: *sapientibus et insipientibus debitor sum.* Item, ut aliis daret locum praedicandi, ut habetur I Cor. XIV, 30: *quod si aliquid fuerit revelatum sedenti, prior taceat. Ioannes autem cum audisset in vinculis opera Christi.* Posita est doctrina Christi, et confirmata, et instructi sunt praedicatores; hic confutantur rebelles. Et primo confutat discipulos Ioannis; secundo Scribas, ibi *illis autem abeuntibus* et cetera. Circa primum tria facit. Primo dubitantes confutat; secundo arguit turbas, ibi *cui autem similem aestimabo generationem istam?* Tertio persolvit gratias de fide apostolorum, ibi *in illo tempore respondens Iesus dixit* et cetera. Circa primum primo ponitur quaestio; secundo quaestionis solutio, ibi *et respondens Iesus* et cetera. Dicit ergo *cum audisset in vinculis opera Christi.* Ponitur occasio, quare misit istos. Idem habetur Lc. VII, 18: tamen alio ordine. Dicit ergo quod erat in vinculis, ut Sup. IV. Tunc incepit Iesus miracula facere. Et hoc erat conveniens, ut sol non appareret dum nubes essent. Infra: *lex et prophetae usque ad Ioannem. Opera*, idest miracula, *Christi, mittens duos de discipulis suis, ait illi.* Quidam volunt ex hoc condemnare Ioannem, quia dubitavit an esset Christus, et constat quod dubius in fide est infidelis. Ambrosius super Lucam dicit, quod haec quaestio non fuit infidelitatis, sed pietatis: non enim loquitur de adventu in mundum, sed de adventu ad passionem. Unde miratur si venerat ad patiendum, sicut dixit Petrus: *propitius esto tibi, domine.* Sed contra dicit Chrysostomus, quia Ioannes a principio praescivit, cum dixit, *ecce agnus Dei*, Io. I, 29. Constat ergo quod scivit eum fore hostiam immolandam; unde commendatur hic a domino, quod sit plusquam propheta; sed prophetae noverunt futura. Alia ratio est Gregorii, quod non est quaestio de adventu in mundum, nec ad passionem, sed de descensu ad Inferos, quia Ioannes propinquus erat eundo ad Inferos, ideo voluit certificari *tu es qui venturus es* et cetera. Sed contra hoc obiicit Chrysostomus. Apud illos qui sunt apud Inferos, non est status poenitentiae: unde videtur, quod frustra diceret istud. Sed hoc non est contra Gregorium, quia voluit non ut nuntiaret captivis conversionem, sed iustis ut gauderent. Alia responsio. Legimus quod dominus multoties interrogaret, non quia dubitaret, sed ut calumniam tolleret, ut in Io. XI, v. 34 interrogavit de Lazaro, *ubi posuistis eum?* Non quia ignoraret, sed ut illi qui ostenderent sepulcrum, non possent negare, nec calumniari: ideo sic fuit de Ioanne. Quia discipuli eius calumniabantur de Christo, ideo ipse misit, non quia ipse dubitaret, sed ne ipsi calumniarentur, sed confiterentur. Sed quare non ante miserat? Quia ante semper erat cum eis, et ideo certificabat eos; sed cum voluit discedere ab eis, voluit quod ipsi per Christum essent certi. Dicit ergo *tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Verum est, quod patres nostri

expectaverunt te, ut habetur Exod. IV. *Et respondens ait illis* et cetera. Hinc tangitur Christi responsio. Ioannes habuit multos discipulos, ut habetur Io. IV. Erat ergo inter eos contentio, quia videntes opera Christi praeferebant Christum Ioanni. Item videntes abstinentiam Ioannis, praeferebant Ioannem Christo. Unde primo quaestionem ponit; secundo commendat Ioannem. Circa primum respondet secundum adventum ad passionem. Veniet tempus quo Deus passurus est, et multi scandalizabuntur, quia *Iudaeis scandalum*, I Cor. I, 23. Unde respondet quando hoc erit. Secundum Chrysostomum ostendere vult quod ille venit, quem prophetae praedixerunt. Unde per prophetas tria erant promissa. Aliquando promittebatur adventus Dei, in aliquibus adventus novi doctoris, in aliquibus adventus sanctificationis et redemptionis. Quomodo ergo cognoscemus quod iste veniet? Et respondet eo modo quo respondetur Is. cap. XXXV, 4: *ecce Deus veniet, et salvabit nos* et cetera. Unde videbitis ista miracula. *Nuntiate* ergo *Ioanni quae audistis*, in doctrinis. *Et vidistis*, in miraculis. Item promittebatur doctor; Ioel II, 22: *filii Sion, exultate*; et sequitur, *quia dedit vobis doctorem iustitiae. Caeci vident* et cetera. Et hoc ad litteram. Item, si quaeris quando veniet. Is. LXI, 1: *spiritus domini super me, ad annuntiandum mansuetis misit me*, vel ad evangelizandum; et hoc significatur, cum dicitur *pauperes evangelizantur.* Aliquid proprium voluit significare, quasi dicat: veniet ponere novam doctrinam. *Pauperes evangelizantur*, idest evangelizatur paupertas; unde Sup. V, 3: *beati pauperes spiritu* etc.; Lc. IV, 18: *spiritus domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me.* Item veniet aliquis sanctificatus sanctificans peccatores. Unde Is. VIII, 13: *dominum exercituum, ipsum sanctificate.* Unde aliquibus promittebatur sanctificatio, quibus sanctificatis alii scandalizabuntur; unde dicitur *et beatus qui non fuerit scandalizatus in me.* Unde ad Hebr. ult., 12: *propter quod et Iesus ut sanctificaret per proprium sanguinem populum, extra portam passus est.* Ideo ostendit signa de adventu. Et si moraliter loquamur, per hoc significatur totus processus sanctificationis hominis. Primo enim peccatori accidit caecitas, quando ratio obtenebratur; Ps. LVII, 9: *supercecidit ignis, et non viderunt solem*; et Is. XLIII, 8: *educ foras populum caecum, et oculos habentem.* Claudus dicitur quando ad diversa mens trahitur, ut dicitur III Reg. cap. XVIII, 21: *ut quid claudicatis in duas partes?* Item fit ulcerosus in insidiis, et leprosus, quia tunc retrahi non potest, et alios inficit. Et post surdus efficitur, quia castigatio non auditur. Ulterius moritur; Ephes. c. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis.* Et omnes istos sanat dominus. Ultimo fit pauper spiritu, ita quod non est in eo sanitas; Ps. XXXVII, 8: *quoniam lumbi mei impleti sunt illusionibus, et non est sanitas in carne mea* et cetera. Et istos dominus sanat, et sanati in quamdam soliditatem mentis conscendunt, ubi est vera pax: *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, Ps. CXVIII, 165. *Illis autem abeuntibus* et cetera. Hic satisfacit dubitationi turbarum. Turbae autem audierant testimonium Ioannis de Christo; sed modo videbantur dubitare. Tria enim poterant habere in corde, quia triplici ratione mutat aliquis verbum suum: vel propter animi levitatem, vel propter aliquod commodum, vel quia ex humano spiritu, quando nesciat veritatem, et post cognoscat illam. Ps. XCIII, 11: *scit enim Deus, quoniam cogitationes hominum vanae sunt.* Ideo primo excludit ab eo levitatem; secundo appetitum commodi; tertio ostendit eum propheticam habere veritatem. Dicit ergo *illis abeuntibus* et cetera. Docet nos dominus magnam curialitatem, quia noluit Ioannem laudare discipulis suis praesentibus, sicut nec aliquem in sua praesentia, sicut habetur Prov. XXVII, 2: *laudet te alienus, et non os tuum: extraneus, et non labia tua.* Quia si bonus est qui laudatur, erubescit; si malus est, adulatur. *Coepit Iesus dicere ad turbas: quid existis in desertum videre?* Numquid existis ad videndum *arundinem?* Non. Sed existis videre hominem firmum. Arundo autem de facili movetur; unde animus cito mutabilis ventus reputatur. Ad Ephes. IV, 14: *ut non simus iam parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento.* Item non est levis pro aliquo commodo. *Sed quid existis videre?* Omnes enim divitiae ad aliquam utilitatem pertinent corporis, et hoc vel in cibo, vel in vestitu: et constat quod in nullo horum facit vim. Non est ergo credendum quod pro aliquo commodo hoc dicat; unde dicit *quid existis videre? Hominem mollibus vestitum?* Et quare non facit mentionem de cibo? Quia non poterat esse dubium. Vestiebatur autem de pilis camelorum. Unde *qui mollibus vestiuntur*, non sunt in deserto, *sed in domibus regum.* Aliter exponitur secundum Chrysostomum. Aliqui ex natura leves fiunt, aliqui ex deliciis, ut Os. IV, 11: *fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor.* Primum amovet per prius dictum: secundum per hoc quod dicit *mollibus vestitum*; ideo non est inconstans ex deliciis vitae. Sed hic potest fieri quaestio de deliciis vestitus, utrum sit peccatum; quia si non est peccatum, non imputaretur illi diviti, qui quotidie induebatur purpura et bysso, Lc. XVI, 19. Respondet Augustinus, quod talia non sunt consideranda, sed affectus utentis: quilibet enim debet indui ad modum simul conviventium, ideo magis enucleanda est consuetudo. Nam in aliquibus terris omnes, aut plures induuntur serico. Unde aliqui strictius induunt, aliqui latius, et utroque modo distinguitur: si restrictius, aut intentione bona, et hoc est bonum: aut propter vanam gloriam, et hoc malum. Si latius, aut propter superbiam, et hoc malum: aut propter significationem, ut pontifex et sacerdos, et hoc bonum. Mystice per homines qui mollibus vestiuntur, significantur adulatores: ille enim mollibus vestitur, qui verbis blandis molitur, ut in ore homines superbi quaerant gloriam. Et Prov. XXIX, 12: *princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros habet impios.* Sed dicerent: non est inconstans, sed humano spiritu loquitur, ideo hoc amovet *sed quid existis videre? Prophetam* et cetera. Unde testimonium perhibet quod non humano spiritu, sed prophetico loquebatur. Unde primo ostendit eum esse prophetam; secundo plusquam prophetam. Fuit enim propheta, ut habetur Lc. I, 76: *et tu, puer, propheta altissimi vocaberis* et cetera. Item extollit eum super prophetas dicens *dico vobis: etiam plusquam prophetam*: et hoc quantum ad tria. Primo, quia prophetae est futura praedicere; iste autem non solum futura, sed etiam praesentia ostendit dicens: *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Item non dicitur solum propheta, sed etiam Baptista, ut supra cap. III. Item praecursor, ut habetur Lc. I, v. 76: *praeibis enim ante faciem domini parare vias eius.* Item quantum ad modum: miraculosius enim egit, quam propheta, quia iste ex utero prophetavit, alii non, ut habetur Lc. I, 44: *ecce enim ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exultavit infans in gaudio in utero meo. Hic est enim de quo scriptum est.* Hic probat dominus excellentiam Ioannis. Et primo per auctoritatem; secundo per specialia eius privilegia, ibi *amen dico vobis* et cetera. Dicit ergo: dixi quod est plusquam propheta, de quo habetur Mal. III, 1: *ecce ego mitto Angelum meum, qui praeparabit viam tuam ante te* et cetera. In hac auctoritate ponuntur excellentiae Ioannis, quia primo vocat eum Angelum: Angelus enim est supra prophetam, quia sicut sacerdos est medius inter prophetam et populum, sic propheta inter Angelos et sacerdotes. Angelus autem inter Deum et prophetas; unde Zacharias dicit: *Angelus qui loquebatur* *in me*, Zach. I, 9. Angelus est nomen officii, non naturae; unde Ioannes Angelus dicitur ex officio. Differentia est enim inter Angelum et prophetam, quia Angeli manifeste vident, unde habetur inf. XVIII, 10, ubi dicitur: *dico enim vobis, quia Angeli eorum semper vident faciem patris mei qui in caelis est.* Angeli semper vident faciem Dei, prophetae vero non. Unde sicut Angeli semper vident faciem patris, sic Ioannes specialiter Christum vidit: et ideo quia specialiter, ideo dicit *meum.* Item dicit *ante faciem meam.* Quando rex vadit, praecedunt multi, sed magis familiares praecedunt faciem suam; sic Ioannes honorabilior dicitur, quia missus ante faciem eius: tanto enim honorabilior, quanto propinquior. Item iste praeparabat viam, quia baptizabat; unde dicit *qui praeparabit viam ante te. Amen dico vobis* et cetera. Supra commendavit dominus Ioannem per auctoritatem prophetae; nunc intendit eum commendare propriis verbis, et auctoritatem prophetae exponit: et tria facit. Primo commendat ipsum quantum ad differentiam omnis ordinis et status. Et primo secundum differentiam caelestium et terrestrium; secundo quantum ad differentiam legis et Evangelii; tertio quantum ad differentiam praesentis saeculi et futuri. Et primo ostendit eum excellentem inter terrestres; secundo ostendit eum minorem inter caelestes, ibi *qui autem minor est in regno caelorum, maior est illo.* Dicit ergo: dictum est quod Ioannes est Angelus, et, ut in summa breviter comprehendam *dico vobis: inter natos mulierum non surrexit maior.* Proprie locutus est cum dixit *surrexit*, quia omnes nascuntur filii irae, ut habetur ad Ephes. II, 3: *eramus natura filii irae, sicut et ceteri.* Quicumque ergo potest ad statum gratiae pervenire, surgit. Unde *inter natos mulierum* et cetera. Et significanter loquitur, ut ab hac universalitate excludatur Christus, quia mulier corruptionem sonat, sed foemina sexum; unde si alicubi invenitur filius mulieris, ut in Io. XIX, 26: *mulier, ecce filius tuus*, sexum tunc nominat, non corruptionem. Sed quid est quod dicit *inter natos mulierum non surrexit maior?* Estne propter hoc maior omnibus? Dicit Hieronymus, quod non sequitur: si non surrexit maior, ergo est maior. Chrysostomus autem dicit, quod maior est omnibus. Secundum ergo primam expositionem dico quod argumentum illud in Angelis, ubi est ordo, valorem haberet, quod ille, quo non est alius maior, est maximus; sed inter homines non habet veritatem, quia inter homines non est ordo secundum naturam, sed solum secundum gratiam. Item si dicatur maior omnibus patribus veteris testamenti, non est inconveniens: ille enim maior et excellentior est, qui ad maius officium est assumptus: Abraham enim maior est inter patres quoad probationem fidei; Moyses vero quoad officium prophetiae, ut habetur Deut. ult., 10: *non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses.* Omnes isti praecursores domini fuerunt; nullus autem fuit in tanta excellentia et favore; ideo ad maius officium est assumptus; Lc. I, 15: *erit enim magnus coram domino. Qui autem minor est in regno caelorum, maior est illo.* Occasione istorum verborum quidam locum calumniandi invenerunt: volunt enim omnes patres veteris testamenti damnare; si enim maior est aliis, sequitur quod alii non sunt de numero salvandorum, quia per regnum caelorum praesens Ecclesia designatur. Si ergo Ioannes non fuit de praesenti Ecclesia, non fuit de numero electorum, ergo minus alii. Et haec opinio est erronea, quia constat quod id quod dominus dicit, in laudem Ioannis introducitur. Potest autem haec locutio exponi tripliciter. Primo, ut per regnum caelorum ordo beatorum intelligatur: et qui inter illos est minor, maior est quolibet viatore. Et ideo praesentem statum appellat dominus pueritiam. Unde I ad Cor. XIII, 11: *cum autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli*, unde nominat viatores parvulos. Et hoc verum est intelligendo de maioritate actuali: actu enim maior est qui comprehensor est. Secus de maioritate virtuali, sicut una parva herba maior dicitur virtute, licet alia maior sit quantitate. Aliter potest exponi, ita quod per regnum caelorum praesens Ecclesia designetur: et hoc est, quod minor non dicitur universaliter, sed minor tempore. Supra III et Io. I, v. 15: *qui post me venit, ante me factus est.* Unde ille qui minor est, maior est illo. Vel aliter potest exponi, quod aliquis dicitur maior dupliciter: vel quantum ad meritum; et sic multi patriarchae sunt maiores aliquibus novi testamenti, sicut dicit Augustinus quod caelibatus Ioannis non praefertur coniugio Abrahae: aut comparando statum ad statum, sicut virgines meliores sunt coniugatis; non tamen quaelibet virgo melior quolibet coniugato: unde Ioannes habet istam dignitatem, quod est in quodam confinio, quia maior viatoribus, sed minor comprehensoribus; unde tenet locum medium. *A diebus autem Ioannis usque nunc* et cetera. Hic commendatur quantum ad distinctionem novi et veteris testamenti. Et notatur excellentia Ioannis, quia est principium novi testamenti, et finis veteris. Ita dixi, quod *qui minor est in regno caelorum, maior est illo*: et hoc pertinet ad hoc, quod ipse est principium novi testamenti: sed *a diebus Ioannis Baptistae*, idest a praedicatione Ioannis, *regnum caelorum vim patitur.* Hoc tripliciter exponitur. Scitis quod in raptu quaedam violentia est, et quidam conatus; unde oportet quod peccator ad hoc quod possit venire ad regnum caelorum, assurgat ad spiritualia, et conetur multum. Aliter exponitur. Scitis quod rapina est proprie quando alienum praeter voluntatem domini rapitur: praedicatio salutis missa est Iudaeis, et per Christum ubique. Ipse dicit infra XV, 24: *non sum missus nisi ad oves, quae perierunt domus Israel.* Et cum ad eos mitteretur, non receperunt; tamen illi quibus non mittebatur, propter humilitatem rapiebant. Unde supra VII, 12: *multi venient ab oriente et occidente, et recumbent cum Abraham, Isaac et Iacob in regno caelorum; filii autem regni eiicientur in tenebras exteriores* et cetera. Et infra XXI, 43: *auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti fructus eius.* Ideo isti violenter rapiunt. Et haec est expositio Hilarii. Tertia expositio est. Illud quod rapitur, cum festinatione rapitur, unde Iob: *sicut torrens qui raptim transit in convallibus*, et hoc propter motus velocitatem. Et quia praedicatio ita commoverat corda omnium, videbatur festinus cursus; ideo dicit *vim patitur*, quia per modum cuiusdam festinationis tendunt ad regnum; unde ab ipso incepit Evangelium, et ipse est finis legis. Unde Christus dicit *omnes enim prophetae et lex usque ad Ioannem prophetaverunt*: quia omnes prophetae propter Christum; et inceperunt impleri a praedicatione Ioannis. Unde Lc. ult., 44: *oportet impleri quae scripta sunt de me.* Et hoc *usque ad Ioannem.* Sed quid est? Numquid post Ioannem non fuerunt prophetae? Nonne legimus infra XXIII, 34: *ecce mitto ad vos prophetas, sapientes et Scribas?* et cetera. Dicendum quod propheta ad duo mittitur: ad confirmandam fidem, et corrigendos mores; Prov. XXIX, 18: *cum prophetia defecerit, dissipabitur populus.* Ad confirmandam fidem, ut habetur I Petr. I, 10: *de qua salute exquisierunt, atque scrutati sunt prophetae, qui de futura in vobis gratia prophetaverunt, scrutantes in quod vel in quale tempus significaret in eis spiritus Christi.* Unde prophetia de istis duobus serviebat; sed iam fides fundata est, quia iam promissa per Christum sunt completa. Sed ad corrigendos mores numquam deficit, nec deficiet prophetia. Habet ergo excellentiam Ioannes, quia in medio veteris et novae legis; unde missus est ante faciem quasi simul cum Christo. *Et si vultis recipere, ipse est Elias, qui venturus est.* Hic ponit excellentiam Ioannis quoad distinctionem praesentis et futuri.

Elias enim fuit praecursor domini, sicut Ioannes; unde Mal. IV, 5: *ecce ego mittam vobis Eliam prophetam* et cetera. *Et Ioannes est Elias.* Sed quid est quod dicit dominus? Quia interrogatus Ioannes si esset Elias, dixit quod non. Per hoc autem amovetur quaedam haeresis, quae posuit transmigrationem animae, quod anima videlicet exibat de uno corpore, et intrabat aliud corpus, ideo anima Eliae intraverat Ioannem, ut dicebat. Sed haec opinio falsa est, quia ipse negavit quod esset Elias. Christus autem dixit, quod Ioannes erat Elias propter triplicem similitudinem. Primo, quia sicut Angelus dicitur similis Angelo, quia pares in officio, sic Elias et Ioannes pares sunt officio, quia uterque praecursor; Lc. I, v. 76: *ipse praeibit ante faciem domini parare vias eius* et cetera. Item quantum ad conversationem, quia vitam austeram duxit, ut habetur III Reg. XIX, 6 ss. Item quantum ad persecutionem, quia sicut ille persecutus est a Iezabel, ita iste ab Herode. Unde *si vultis accipere*, secundum quod accipi debet, *ipse est Elias.* Et ut ipsi intelligant quod istud dictum est mystice, subdit *qui habet aures audiendi audiat*, idest, qui habet aures spiritualiter, audiat, et intelligat.

Lectio 2

[87359] Super Mt., cap. 11 l. 2 *Cui autem* hic prorumpit in increpationem turbarum. Et primo ponit quaestionem; secundo quamdam similitudinem; tertio eam exponit. Procedit ergo sic. Ita comparatur Ioannes Eliae ratione officii, sed cui comparabo hanc generationem? Et quare dicit hoc hic? Hoc dicit sicut aliquis quando alicui fecit quicquid boni potuit, et ipse est ingratus, nescit cui comparare eum; sic dominus omnia bona fecerat generationi huic; unde Is. V, 4: *quid ultra debui facere vineae meae, et non feci ei?* Cui ergo potero comparare tantam malitiam? Notandum quod generatio aliquando in Scripturis pro congregatione bonorum accipitur, aliquando malorum, aliquando utrorumque. Pro congregatione bonorum, ut in Ps. CXI, 2: *generatio rectorum benedicetur.* Pro congregatione mala, infra XII, v. 39, ubi dicitur *generatio mala et perversa.* Pro utrisque, Eccle. I, 4, ubi dicitur: *generatio praeterit, generatio ventura est, terra autem in aeternum stat. Similis est pueris sedentibus in foro* et cetera. Hic ponit quamdam similitudinem; et potest exponi secundum planum litterae, vel secundum mysticum sensum. Primo ponit similitudinem de pueris; secundo adaptat eam, ibi *venit Ioannes neque manducans, neque bibens* et cetera. Notandum enim quod naturale est homini quaerere delectationes, et semper quaerit illas, et nisi abstrahatur per sollicitudines, statim ruit in malas delectationes, sed pueri non habent sollicitudines, ideo vacant circa illa, quae sibi competunt, hoc est ludere. Item notandum, quod homo naturaliter sociale est, et hoc quia naturaliter unus alio indiget, unde delectatur in convictu; unde philosophus I Polit.: omnis homo qui solitarius est, aut est melior homine, et est Deus; aut peior homine, et est bestia. Unde dicitur *sedentibus in foro*, quia nullus per se vult ludere, sed in foro, ubi fit congregatio multorum. Item notandum, quod naturale est homini quod delectatio eius sit in aliqua repraesentatione, unde si videamus aliquid bene sculptum, quod bene repraesentet quod debet, tunc delectamur; ideo pueri qui delectantur in ludis, semper ludos suos faciunt cum aliqua repraesentatione vel belli, vel

huiusmodi. Item notandum, quod ad duas passiones terminantur omnes animi affectus, scilicet vel ad gaudium, vel ad luctum. *Qui clamantes* et cetera. Hoc est ita videndum. Ponamus quod sint pueri ex una parte, et alii ex alia, ita quod quidam debeant cantare, alii saltare; unum isti facere, alii eis respondere. Si isti canerent, et illi eis non responderent secundum formam suam, iniuriarentur eisdem, unde dicunt *cecinimus vobis, et vos non saltastis.* Item nihil ita immutat animum, sicut cantus; unde computat Boetius in musica sua de quodam qui coram Pythagora cum alio litigabat, et cantu alii loquebantur. Tunc Pythagoras fecit mutari cantum, et ille quievit; unde omnes exercebantur in musica. Ideo notandum, quod quidam cantus est propter gaudium, sicut habetur Eccli. XL, 20: *vinum et musica laetificant cor*; ideo dicitur *cecinimus*, idest cantum gaudii diximus, *et non saltastis.* Item consuetudo est, quod sicut aliqui immutantur ad gaudium, ita quidam ad fletum; unde Ier. IX, 17: *vocate lamentatrices, et assumant super nos lamentum* et cetera. Ideo dicunt *lamentavimus*, idest cantus lugubres fecimus, *et vos non planxistis.* Mystice per pueros significatur populus veteris legis, inter quos quidam fuerunt provocatores ad gaudium spirituale, ut David Ps. XXXII, 1: *exultate, iusti, in domino*, quidam ad luctum, ut Ioel II, 13: *convertimini ad dominum in toto corde vestro, in ieiunio, fletu et planctu* et cetera. Unde possunt dicere *cecinimus*, idest incitavimus vos ad spiritualem laetitiam, et non suscepistis: *lamentavimus*, idest invitavimus ad poenitentiam, et vos non acquievistis. *Venit Ioannes* et cetera. Hic adaptat similitudinem. Et primo adaptat; secundo rationes assignat. Dupliciter homines attrahuntur ad bonam vitam: quidam enim per speciem sanctitatis, quidam autem per viam familiaritatis. Dominus et Ioannes diviserunt sibi duas vias. Ioannes, immo dominus per Ioannem, elegit viam austeritatis; per se elegit viam lenitatis: et tamen per nullum sunt conversi. Unde dicit *venit Ioannes non manducans, neque bibens*: et hoc ad litteram, quia multum abstinens fuit, *et dicunt: Daemonium habet*, sicut hypocritae bonum in malum convertunt. *Venit filius hominis manducans, et bibens*, idest differenter utens cibis, et non valet ei, quia non creditis, immo dicitis *ecce homo vorax, potator vini, publicanorum amicus*; contra illud Prov. cap. XXIII, 20: *noli esse in conviviis potatorum* et cetera. Hic notandum, quod qui observaret dicta hominum, numquam aliquid bene faceret; Eccle. XI, 4: *qui observat ventos, non seminat, et qui considerat nubes, numquam metet.* Sed hic est quaestio. Quare elegit dominus per se vitam leniorem, et per Ioannem asperiorem monstravit? Ista ratio est, quia dominus confirmabat actus suos miraculis; Ioannes autem non faciebat: ideo si nullam haberet excellentiam, non approbaretur eius testimonium, sicut videmus in sanctis, quia unus habet excellentiam in uno, alius in alio; ut Augustinus habuit excellentiam in doctrina, Martinus in miraculis. Item alia ratio, quia Ioannes purus homo erat, ideo abstinebat se a carnalibus desideriis; Christus autem Deus erat: ideo si austeritatem duceret, non ostenderetur esse homo; ideo humanam vitam magis assumpsit. Item Ioannes fuit finis veteris testamenti, cui gravia imponebantur; sed Christus fuit initium novae legis, quae procedit per viam mansuetudinis. *Et iustificata est sapientia.* Istud potest dupliciter legi. Uno modo retorquendo ad utrumque quod dictum est de Ioanne et Christo; et tunc est sensus: quando homo facit quod debet, et alius non corrigitur, tunc salvat animam suam, et iustificatur in sermonibus suis. *Iustificata est sapientia*, hoc est filius Dei, sive Christus, idest iusta apparuit filiis suis, quia exhibuit Iudaeis quod debuit: abstinentiam per Ioannem, mansuetudinem per Christum. Vel aliter potest dici. Ita dicant filii Diaboli, quod vorax est et potator vini; sed filii sapientiae intelligunt quod non est vita in cibo et poto, sed in aequalitate animi, utendo cibo pro loco et tempore, et abstinendo similiter quando decet, ita quod non excedant in multo, nec deficiant in pauco, ut dicit apostolus ad Phil. IV, 12: *ubique, et in omnibus institutus sum, et satiari, et esurire, et abundare, et penuriam pati.* Ideo plenam iustitiam non videretur ostendere, si totaliter abstineret, quia crederetur tota iustitia esse in abstinentia; sed in hoc non consistit, sed in animi aequalitate. Et nota quod dicit *sapientia*, quia uti cibis, vel abstinere secundum moderationem sapientiae est ut abstineat quando debet, et ubi debet.

Lectio 3

[87360] Super Mt., cap. 11 l. 3 Supra satisfecit discipulis Ioannis, nunc exprobrat non credentibus: et duo facit. Primo describitur factum domini; secundo verba ipsius, ibi *vae tibi, Corozaim* et cetera. Dicit ergo primo *tunc coepit exprobrare civitatibus* et cetera. Exprobratio est respectu beneficiorum, et respectu datorum. Magnum enim beneficium fecerat dominus, quia sui praesentia eos illustraverat; unde ingrati erant, et ideo merito exprobrabiles; unde Mich. VI, 3: *popule meus, quid feci tibi, aut quid molestus fui tibi?* Quasi dicat, nihil. Et non exprobravit eos quod peccata egissent, sed quod poenitentiam non fecissent: unde eis conveniebat quod dicitur Iob XXIV, 23: *dedit ei locum poenitentiae, et ipse abutitur eo in superbiam.* Et Rom. cap. II, 4: *an ignoras quod benignitas Dei te ad poenitentiam adducit?* Sed hic est quaestio litteralis, quia Lucas istud alio ordine ponit. Ponit enim in missione discipulorum; iste hic. Respondet Augustinus. Videtur quod Lucas magis ordinem servet historiae: hic autem seriem memoriae. Sed tunc obiicitur quod hic dicitur *tunc*; ergo videtur quod hic magis series texatur historiae. Respondet Augustinus, quod *tunc* tempus indefinitum dicit. Vel aliter potest dici quod bis dixit haec verba, et ideo potuit esse et tunc secundum istum, et tunc secundum Lucam. *Vae tibi, Corozaim* et cetera. Hic ponuntur verba domini. Et primo fit sermo de civitatibus suffraganeis, secundo de metropoli, ibi *et tu, Capharnaum* et cetera. Et primo comparat culpam ad culpam; secundo poenam ad poenam, ibi *verumtamen dico vobis* et cetera. Dicit ergo *vae tibi, Corozaim* et cetera. Istae autem sunt civitates sive villae in Galilaea, ubi multa signa dominus fecerat, et tamen non erant conversae. Ideo dicit *vae tibi* et cetera. Sed quid est quod facit dominus? Immo scriptum est Rom. XII, 14: *nolite maledicere* et cetera. Dicendum quod est maledicere formaliter, et materialiter: formaliter nullus debet maledicere, sed materialiter potest. Unde notandum quod quaedam coniuncta sunt secundum sensum, quae tamen possunt separari secundum intellectum, ut in pomo est odor et sapor, quae non possunt separari secundum sensum, licet secundum intellectum. Similiter velle istum non puniri, et velle ordinem iustitiae, non possunt simul esse, nisi secundum intellectum. Unde si maledico isti, quia delector in eius malo, malum est. Si autem non pro malo eius, sed pro ordine iustitiae, sic est bonum. Unde verbum domini non erat verbum delectantis, sed opus iustitiae nuntiantis. *Vae tibi, Corozaim.* Corozaim interpretatur ministerium in eum, Bethsaida domus fructuum. Cui plus committitur, ab eo plus exigitur. Et quare plus ei exhibuit? Quia

ibi suum ministerium implevit: ideo *revelata est ira Dei de caelo super omnem impietatem, et iniustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in iustitia retinent*, Rom. I, 18. Bethsaida domus fructuum. Si igitur multum fructum fecit ibi dominus, et non faciunt poenitentiam, quid erit eis? Is. V, 4: *expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas. Vae tibi (...) quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in Cilicio et cinere poenitentiam egissent. Olim*, idest a longinquis temporibus. Et notate modum poenitentiae, quia in cinere et Cilicio, quia duo inducunt ad poenitentiam. Unum recordatio delictorum; et hoc significatur in Cilicio, quod fit de pilis caprarum: istud enim animal immolabatur pro peccato. Aliud est consideratio mortis et conditio humanae fragilitatis; unde dicitur Gen. III, 19: *pulvis es, et in pulverem reverteris.* Et Iob ult., 6: *ideo reprehendo me, et ago poenitentiam in favilla et cinere. Verumtamen dico vobis: Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii quam vobis.* Hic comparat culpam ad culpam: quia si inventi sunt graviores in culpa, deterius erit eis: quia quod audierunt, non fecerunt: ideo gravius erit, secundum quod dicitur Io. cap. XV, 22: *si non venissem, et non eis locutus fuissem, peccatum non haberent.* Notandum quod ex istis verbis tres errores excludit. Quidam dicebant omnia peccata paria, et similiter supplicia; hoc excludit cum dicit, quia istis erit deterius quam Tyro et Sidoni. Item quidam dixerunt quod non salvabuntur nisi quos praescivit: quia si praedicaretur eis, converterentur; hoc excludit cum dicit quod Tyro et Sidoni male erit, sed tamen deterius istis, quibus nuntiatum est regnum Dei. Unde Augustinus in libro perseverantiae: non remunerat dominus pro his quae fecisset, sed pro his quae facit. Item removet tertium errorem, quia dicebant quidam quod dominus misit prophetas et praedicatores Iudaeis, et non aliis: quia sciebat quod alii non reciperent. Sed hoc excludit, quia si praedicaretur eis, poenitentiam agerent. Sed tunc restat quaestio: quia si Iudaei non credebant, videretur quod dominus non bene fecisset, cum non misit ad eos, si illi credidissent. Dicit Gregorius, quod scire secreta Dei non est hominis; tamen secundum quod videtur, quia promissum erat patribus, ideo ad confirmandas promissiones patrum primo praedicavit Iudaeis. Item ut ostenderetur iustior eorum condemnatio, ideo eis praedicavit, et post aliis discipulos misit. Remigius solvit sic: quia licet ex Tyro et Sidone plures credidissent in maiori multitudine; tamen apud eos erant aliqui perversi, qui nondum erant parati ad credendum; ideo non misit primo ad eos. Tertiam expositionem ponit Augustinus, quod praescivit dominus, quia si credidissent, non perseverassent in tempore passionis; et ideo ad eos non misit. Alia est expositio Augustini, quia praedestinatio est praescientia beneficiorum Dei. Unde quaecumque pertinent ad salutem, sunt effectus praedestinationis in praedestinatis: unde diversimode distribuit dominus dona sua, quia quibusdam dat cor docile, et pronitatem ad bene agendum; sed hoc non sufficit nisi sit instructor. Item aliquando est instructor, sed cor est durum: et sicut illis non sufficit facilitas ad credendum, sic istis nocet cor durum. Unde quaerere quare istum elegit, non illum, fatuum est quaerere; unde Augustinus: quare trahat hunc, et non illum, noli iudicare, si non vis errare. Unde melius est ut totum torqueatur ad ordinationem Dei, quam ad humana merita. *Et tu, Capharnaum, numquid usque in caelum exaltaberis?* In parte ista exprobrat civitati solemniori. Et primo exprobrat superbiam, et hoc quia magni magis superbiunt; secundo exprobrat eorum impoenitentiam, ibi *quia si in Sodomis factae fuissent virtutes* et cetera. Circa primum primo exprobrat superbiam; secundo minatur poenam. Dicit ergo *et tu, Capharnaum* et cetera. Et est ibi duplex littera. Una interrogative *numquid usque in caelum exaltaberis?* Alia littera: *tu es quae exaltata es usque in caelum*: quia a domino exaltata est, et praesentia domini, et multis meritis; Lc. IV, 23: *quanta audivimus facta in Capharnaum, fac et hic in patria tua.* Item a teipsa exaltata es: unde tu numquid exaltaberis per superbiam, vel doctrinam meam? Quantumcumque exaltata fueris, tamen *ad Inferos descendes*: Iob XX, 28: *detrahetur in die furoris domini; haec est pars hominis impii a Deo.* Unde tu quae videris tangere caelum, detraheris ad Infernum. Unde propria poena superbi est deiectio; Is. XIV, v. 14 contra illum qui dicebat: *ascendam ad astra caeli*, sequitur, *ad Infernum detraheris.* Consequenter arguit de impoenitentia. Et primo comparat quantum ad culpam; secundo quantum ad poenam. Dicit ergo *quia si in Sodomis* et cetera. Et quare hoc dicit? Ad significandum libertatem arbitrii: quia ante hominem vita et mors. Nullus illos monuit: quamvis enim Lot inter illos esset, tamen non fecit miracula. Sed isti viderunt dominum docentem, et miracula facientem, ideo et cetera. Capharnaum interpretatur villa dulcissima, et per hanc interpretatur Ierusalem. *Verumtamen dico vobis*: in die iudicii gravior erit poena tua quam illius terrae, quae subversa est. Vel potest intelligi de habitantibus; Lc. XII, 47: *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, vapulabit multis. In illo tempore respondens Iesus dixit: confiteor tibi, pater* et cetera. Supra dominus redarguerat infidelitatem turbarum; nunc gratias agit de fide discipulorum et aliorum credentium. Et primo reddit gratias patri tamquam auctori; secundo ostendit eamdem potestatem se habere, ibi *omnia mihi tradita sunt a patre meo.* Dicit ergo *in illo tempore*, scilicet quo accidit etc. *respondit*: sed cui respondit? Convenit ei quod dicitur Iob XV, v. 2: *numquid sapiens respondet quasi in ventum loquens?* Non. Unde respondet tacitae obiectioni. Posset enim dicere aliquis: isti non credunt quibus praedicasti; alii autem credidissent, si praedicatum fuisset illis. Ideo respondet, et responsione redarguit quosdam qui causas electionis inquisierunt, quare videlicet illi elevati sunt in caelum, et isti demersi sunt in profundum; ut Origenes, qui ponebat quod electio ex meritis est. Sed hic reprobat hoc, ostendens quod hoc attribuendum est divinae voluntati. Dicit ergo *confiteor tibi, pater* et cetera. Notandum, quod triplex est confessio. Scilicet fidei; unde Rom. X, 10 dicitur: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Item confessio peccatorum; Iac. V, 16: *confitemini alterutrum peccata vestra.* Item confessio gratiarum actionis, de qua Ps. CV, 1: *confitemini domino, quoniam bonus* et cetera. De hoc intelligitur *confiteor tibi, pater caeli et terrae.* Duae haereses excluduntur, haeresis scilicet Sabellii, qui non distinguit filium a patre; unde dicit *confiteor tibi, pater* et cetera. Sic confitetur auctoritatem patris et cetera. Item quia eiusdem naturae. Ideo dicit patrem suum, contra Arium. Et vere dominus, quia pater caeli et terrae. Et in Ps. XCIX, v. 3: *scitote quoniam dominus ipse est Deus: ipse fecit nos, et non ipsi nos.* Et dicitur pater, non quia eum creavit, sed quia eum genuit; Ps. LXXXVIII, 27: *ipse invocavit me: pater meus es tu.* Et quare gratias agit? Agit gratias super quamdam distinctionem, et ponit sic: *quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Unde hic considerare oportet qui sint parvuli, et qui sapientes, et qui prudentes. Tripliciter autem dicuntur aliqui parvuli. Ad litteram parvuli dicuntur abiecti; unde in Abdia v. 2: *ecce parvulum dedi te, contemptibilis tu es valde.* Item dicitur parvulus humilitate, quia parva de se sentit. Unde dominus infra XVIII, 3: *nisi conversi fueritis, et efficiamini ut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum.* Item simplicitate: unde apostolus I Cor.

XIV, 20: *malitia parvuli estote.* Unde potest illud intelligi: quia revelasti ea parvulis et abiectis piscatoribus. Et quare? Apostolus reddit rationem dicens, quod *despecta mundi elegit Deus, ut fortia quaeque confundat.* Augustinus exponit: *parvulis*, idest humilibus, non de se praesumentibus: ubi enim humilitas, ibi sapientia. Hilarius exponit de simplicibus. *In simplicitate quaerite illum*, Sap. I, 1. E contrario sapientes et prudentes, quia in carnali sapientia student; Ier. IX, v. 23: *non glorietur sapiens in sapientia sua.* Istis non revelavit, sed rusticis non confidentibus de sapientia sua; Eccle. VII, 24: *dixi: sapiens efficiar, et ipsa longius recessit a me, multo magis quam erat.* Quare apostolus ad Rom. X, 3: *ignorantes autem Dei iustitiam, et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti.* Item per sapientes intelligit superbos iactantes se; et talibus non revelavit. Ad Rom. I, 22: *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.* Item dicit sapientes secundum carnem viventes, quae carnis sunt quaerentes, non quae Dei, Phil. II, v. 21. Item *sapientes sunt, ut faciant mala, et bene facere nescierunt*, Ier. IV, 22. *Et revelasti.* Ad Eph. IV, 17: *ut non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui.* Unde abscondisti a sapientibus, revelando parvulis. Sapientiam abscondit a sapientibus, non apponendo gratiam. Unde dicitur ad Rom. I, 28: *tradidit eos in reprobum sensum.* Sed quid est quod gratias reddit, quod abscondit? Dico quod hoc non facit, ut gaudeat de caecitate eorum, sed de iudicio Dei, qui ita sapienter ordinat. Et quare? Hic non est quaerenda causa: in talibus enim Dei voluntas pro causa est. *Ita, pater, quia sic placitum est ante te.* Artifex bene potest assignare causam quare lapides quosdam in fundamento, quosdam superius posuit; sed quod hunc posuerit hic, alium ibi, non est alia causa nisi voluntas sua. Sic quod dominus aliquos salvet, hoc est ad suam misericordiam, quod hos damnet, ad iustitiam. Sed quare circa illum sic misericorditer agit, potius quam circa alium, hoc solum pertinet ad suam voluntatem. Unde ad Rom. IX, 18: *cuius vult miseretur, et quem vult indurat.* Unde sic facit propter beneplacitum. In Ps. CXVIII, v. 108: *beneplacitum fac, domine* et cetera. *Omnia mihi tradita sunt a patre meo.* Egerat gratias patri, quia secreta parvulis revelat: posset aliquis credere, quod non posset ipse revelare, unde hoc removens primo tangit magnitudinem suae potestatis; secundo invitat ad se quasi dicat: ecce sum potens; *venite* ergo *ad me* et cetera. Et primo duo facit. Primo ponit aequalitatem filii ad patrem; secundo spiritualiter applicat ad id de quo agebatur, ibi *et nemo novit filium nisi pater.* Dicit ergo: posset dicere aliquis: numquid omnia potest? Respondet *omnia tradita sunt mihi.* Et attende aequalitatem, sed tamen a patre originem, quod est contra Sabellium. Sed quid est quod dicit *omnia?* Tripliciter potest exponi. *Omnia*, hoc est: supra omnem creaturam. Infra ult. 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Vel *omnia, idest electi et praedestinati, qui specialiter sunt dati*; Io. XVII, 6: *tui erant et eos tradidisti mihi.* Item *omnia*, scilicet intrinseca, idest omnem perfectionem divinitatis; Io. V, v. 26: *sicut pater habet vitam in semetipso, sic filio dedit vitam habere in semetipso.* Et non debemus intelligere carnaliter, quia si dedit, sibi etiam retinuit. Et haec expositio et Augustini et Hilarii. Sed posset aliquis dicere: quomodo dedit? Ideo addit modum, cum dicit *a patre meo.* Unde per generationem hoc recepit. *Et nemo novit filium nisi pater.* Modo specialiter ad propositum adaptat, et non solum quantum ad aequalitatem ad patrem, sed etiam quantum ad consubstantialitatem. Substantia enim patris superat omnem intelligentiam, cum ipsa essentia patris dicatur incognoscibilis, sicut substantia filii. Unde hic notatur aequalitas, et confunditur Arius, qui dicit patrem invisibilem, filium autem visibilem. *Et nemo novit filium nisi pater.* Sed quid est? Nonne sancti noverunt? Dicendum, quod attingendo, vel fide, sed comprehendendo non cognoscunt. Sed quid est? Nonne spiritus sanctus cognoscit? Immo. Sed notandum, quod dictiones exclusivae aliquando adduntur nominibus divinis essentialibus, aliquando personalibus. Et cum adiunguntur personalibus, non excludunt illud quod idem est in natura: unde addita patri non excludit filium. Unde ubi dicitur, *regi immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria*, I Tim. I, 17, non excluditur alius in natura. Similiter cum dicit hic *nisi filius*, non excluditur spiritus sanctus, qui idem est in natura. Sed cum dicit *nemo novit* etc. intelligitur nullus homo nisi filius. Et ita habetur quod novit filius patrem. Sed hoc est contra Origenem. Cognoscit enim per comprehensionem. Quia ergo perfecte cognoscit, et est cognoscibilis, ideo habet potestatem revelandi sicut pater; ideo dicit *et cui voluerit filius revelare.* Manifestatio enim fit per verbum; Io. XVII, 6: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus* et cetera. Ibid. I, 18: *Deum nemo vidit unquam.* Sed ipse novit: ergo manifestare potuit. Illud ergo quod dixerat de patre, sibi attribuit. Dixerat enim *abscondisti haec a sapientibus, et revelasti ea parvulis*; sic etiam et filius potest, ex quo habet eamdem potestatem. *Venite ad me omnes* et cetera. Venite ad mea beneficia. Et primo ponitur invitatio; secundo necessitas invitationis; tertio utilitas. Dicit ergo *venite ad me*; quod verbum etiam sapientiae est, Eccli. XXIV, 26: *transite ad me omnes qui concupiscitis me et a generationibus meis adimplemini.* Unde appropinquate ad me indocti, quia vult se communicare. Sed quae est necessitas? Quia absque me homines laborant nimis; *qui laboratis.* Specialiter hoc potest convenire Iudaeis, quia laborabant in oneribus legum et mandatorum, ut habetur Act. XV, 10: *hoc est onus quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus.* Item generaliter quantum ad omnes qui laborant propter humanitatis fragilitatem; Ps. LXXXVII, 16: *pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea. Et onerati estis*, onere scilicet peccatorum. Ps. XXXVII, 5: *iniquitates meae sicut onus grave gravatae sunt super me.* Et quid habebimus si veniamus ad te? *Ego reficiam vos.* Io. VII, 37: *si quis sitit, veniat ad me, et bibat.* Consequenter exponit invitationem. Et primo exponit; secundo rationem assignat, ibi *iugum enim meum suave est.* Circa primum sic. Posuerat invitationem, et ad quid; nunc vult ostendere quae sit illa invitatio, dicens *tollite iugum meum super vos.* Sed quid est? Tu dicis, quod vis nos reficere, et a nobis auferre laborem, et statim praecipis ferre iugum? Credebamus esse sine iugo. Dico quod verum est, sine iugo peccati; Is. IX, 4: *iugum enim oneris eius, et virgam humeri eius, et sceptrum exactoris eius superasti.* Non quod sitis sine lege Dei, sed sine iugo peccati; Ps. II, 3: *proiiciamus a nobis iugum ipsorum.* Osee ult., 2: *convertere, Israel, ad dominum Deum tuum, quoniam corruisti in iniquitate tua* et cetera. Ad Rom. VI, 18: *liberati a peccato, servi facti estis iustitiae. Tollite ergo iugum meum*, scilicet documenta evangelica. Et dicit *iugum*; sicut enim iugum colla boum ad arandum iungit et ligat, sic doctrina evangelica utrumque populum ligat ad iugum suum. Et quid est illud *discite a me quia mitis sum et humilis corde?* Tota enim lex nova consistit in duobus: in mansuetudine et humilitate. Per mansuetudinem homo ordinatur ad proximum. Unde Ps. CXXXI, v. 1: *memento, domine, David, et omnis mansuetudinis eius.* Per humilitatem ordinatur ad se, et ad Deum. Is. LXVI, 2: *super quem requiescet spiritus meus nisi super quietum et humilem?* Unde humilitas facit hominem capacem Dei. Item dixerat *et ego reficiam vos.* Quae est ista refectio? *Invenietis requiem animabus vestris.* Corpus enim non reficitur, quamdiu afficitur, et quando ulterius non afficitur, tunc dicitur refectum. Et sicut fames in corpore, sic desiderium in mente: unde impletio desideriorum est refectio; Ps. CII, 5: *qui replet in bonis desiderium tuum.* Et haec requies est requies animae; Eccli. LI, 35: *modicum laboravi, et inveni multam requiem.* Sic in mundo mansueti non quietantur: unde invenietis requiem sempiternam, scilicet impletionem desideriorum. Sed non miremini si invito vos ad iugum, quia iugum meum non est onus. Quare? *Iugum enim meum suave est*, et delectabile; Ps. CXVIII, 103: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua. Et onus meum leve.* Et haec possunt retorqueri ad duo. Iugo tenentur boves, sed onus portatur: unde iugum retorquetur ad praecepta negativa, onus ad affirmativa. Sed videtur hoc esse falsum, quia onus legis novae videtur gravissimum, sicut supra V, 21 dictum est: *audistis quia dictum est antiquis, non occides (...). Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*: et sic videtur quod gravius onus sit. Item dictum est supra VII, v. 14: *arcta est via, quae ducit ad vitam.* Item apostolus II Cor. XI, 23: *in laboribus plurimis.* Unde videtur iugum gravissimum. Ideo duo sunt consideranda: effectus doctrinae et actus circumstantia; et in omnibus est levis, in effectu doctrina Christi, quia immutat cor, quia facit nos non amare temporalia, sed magis spiritualia: qui enim amat temporalia, modicum amittere est ei magis grave, quam ei qui amat spiritualia, amittere multum. Lex vetus non prohibebat illa temporalia, ideo grave erat eis amittere; sed modo, etsi in principio aliquantulum grave, post tamen parum; Prov. IV, 11: *ducam te per semitas aequitatis, quas cum ingressus fueris, non coarctabuntur gressus tui.* Item quantum ad actum lex onerabat actibus exterioribus. Lex autem nostra est in voluntate solum; unde ad Rom. XIV, 11: *regnum Dei non est esca et potus.* Item lex Christi iucundat; unde apostolus ad Rom. XIV, 17: *iustitia, et pax, et gaudium in spiritu sancto.* Item quantum ad circumstantiam, quia multae sunt adversitates; unde *qui pie in Christo Iesu volunt vivere, persecutionem patientur* et cetera. II ad Tim. III, 12. Sed istae non sunt graves, quia condiuntur condimento amoris, quia quando aliquis amat aliquem, non gravat eum quicquid patitur pro illo: unde omnia gravia et impossibilia levia facit amor. Unde si quis bene amat Christum, nihil est ei grave, et ideo lex nova non onerat.

Caput 12

Lectio 1

[87361] Super Mt., cap. 12 l. 1 Supra audistis quomodo dominus satisfecit discipulis, et increpavit eos; hic ostendit quomodo Pharisaei reprimuntur. Et duo facit: primo ostendit, quomodo redarguit Pharisaeos; secundo, quomodo commendantur discipuli. Et primo duo facit: primo ostendit quomodo confutantur detrahentes discipulis; secundo, quomodo detrahentes Christo, ibi *et cum inde transisset* et cetera. Circa primum primo ponitur occasio reprehensionis; secundo reprehensio, ibi *Pharisaei autem videntes* etc.; tertio Christi excusatio, ibi *at ille dixit eis* et cetera. Ponitur autem duplex occasio; una ex parte Christi, secunda ex parte discipulorum, ibi *discipuli autem eius esurientes coeperunt vellere spicas.* Ex parte Christi dicit *in illo tempore abiit Iesus per sata sabbato.*

Sciebat dominus quod discipuli hoc facturi essent, et tamen elegit dominus hoc fieri, ut iam inciperet solvere sabbatum, ut habetur supra c. XI, 13: *lex et prophetae usque ad Ioannem prophetaverunt.* Sed notandum est quod dicitur *in illo tempore*; quia quod hic ponitur designatio temporis, videtur pertinere ad ordinem historiae; sed Lucas VI, 1 et Marcus II, 23 alio ordine recitant; unde post illud quod respondet dominus discipulis Ioannis, ponitur istud: unde videntur omnia praecedentia ante mortem Ioannis facta, hic vero post. Et hoc patet per omnia quae dicuntur usque ad XIV cap. quae continuantur, et hic fit mentio mortis Ioannis; ideo intelligendum est quod imminente passione misit Ioannes discipulos, et tunc decollatus est, et tunc haec facta sunt post eius mortem. *Abiit Iesus per sata sabbato.* Per huiusmodi sata intelliguntur sacrae litterae. Sator Christus est; infra XIII, 37: *ipse est qui seminat.* Item populus credentium. *Discipuli autem esurientes coeperunt vellere spicas.* Hic duo consideranda sunt. Primo necessitas, quia esurientes. Et quare? Quia pauperes erant; unde I ad Cor. c. IV, 11: *usque ad hanc horam et esurimus, et sitimus* et cetera. Secunda ratio, quia quotidie impediti erant propter turbas; unde vix habebant locum comedendi, ut habetur Mc. c. VI, 31. Sed quomodo satisfecerunt? Datur nobis exemplum abstinentiae; unde isti non magna fercula quaesierunt, sed spicas, iuxta illud I Tim. VI, 8: *habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus.* Mystice in avulsione spicarum intelligitur multiplicitas intellectus Scripturarum, vel conversio peccatorum. Deinde ponit reprehensionem Pharisaeorum *Pharisaei autem videntes dixerunt ei: ecce discipuli tui faciunt quod non licet eis facere sabbatis.* Discipuli duo mala faciebant: primo quia spicas alienas vellebant, secundo, quia sabbatum violabant. Sed Pharisaei de primo non reprehendebant, quia illud erat permissum in lege, Deut. XXIII; ideo quia permissum erat, non calumniabantur, sed quia in sabbato, calumniabantur. Et per hoc destruitur haeresis Hebraeorum, qui dicebant legalia debere servari cum Evangelio. Et quia Paulus huic sententiae contrariatur, ideo reprobant Paulum. Contra istos arguit Hieronymus, quia etiam discipuli non servabant. *At ille dicit eis.* Hic ponitur excusatio. Et primo quibusdam exemplis; secundo auctoritate, ibi *si autem sciretis.* Circa primum duo facit. Primo ponit exemplum in quo aliqui sunt excusati propter necessitatem; secundo, in quo aliqui propter sanctitatem, ibi *aut non legistis in lege* et cetera. Dicit ergo *at ille dicit* et cetera. Lev. cap. XXIV, 5 legitur quod de pura farinula fiebant duodecim panes, et isti ponebantur in mensa propositionis in sabbato, et in alio sabbato amovebantur, et ponebantur alii, et illi primi comedebantur a filiis Aaron. Item habetur I Reg. XXI, 6 quod quando David fugit a Saul, Abimelech divisit illis panes illos: et hoc est quod dicit *nonne legistis quid fecit David quanto esuriit?* Iste enim David erat homo bonus, de quo dicit dominus quod invenit hominem iuxta cor suum, I Reg. XIII, 8. Sed diceret aliquis: ipse David erat propheta, ideo potuit accipere; ideo addit *et qui cum eo erant.* Panes propositionis dicebantur, qui in sabbato offerebantur, quibus non licebat uti secundum praeceptum, ut habetur Lev. XXIV, 5. Sed quid ad propositum? Quia quando hoc fecit, sabbatum erat. Et hoc patet, quia ibi dicitur: *non habeo panes nisi quos abstuli de mensa domini*, et hoc non faciebat nisi in sabbato. Item in die Calendarum fiebat festum Neomeniae: ideo si in sabbato accideret, violabatur ex necessitate. Sed adhuc videtur quod non violavit, quia comedere in sabbato non est peccatum: unde videtur quod non violavit. Sed Chrysostomus dicit quod violavit magis sabbato, quia illos panes accepit quos nemini licebat esse, propter necessitatem. Sabbatum autem invenitur violatum a Machabaeis propter necessitatem. Item notandum, quod dicit Chrysostomus, quod quaedam sunt praecepta, quae praecipiuntur propter se, et haec nulla necessitate frangi possunt; quaedam vero non propter se, sed propter figuram, ideo talia loco et tempore possunt; sicut ieiunium potest modo dimitti in necessitate. Ille autem panis alterius panis erat figura, scilicet panis altaris, qui non solum a sacerdote, sed etiam ab alio populo percipitur; ideo David figurat ibi populum. Unde Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Item ponitur aliud exemplum, quod ponitur propter sanctitatem. Et hoc ibi *nonne legistis in lege quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant?* In Levitico praeceptum erat, quod oblatio duplicaretur in sabbato, quae solebat fieri in aliis diebus, et tamen in templo fiebat, et in sabbato, quia fiebat ad obsequium templi et Dei: unde excusabantur sacerdotes. Unde istud exemplum applicatur, quia apostoli totaliter erant dediti maiori quam templo, scilicet Christo: unde dicit *nonne legistis quia sacerdotes violabant sabbatum?* Nisi esset propter templum. *Dico autem vobis, quoniam templo maior est hic.* Hic ponitur adverbium loci, cuius obsequio ipsi faciunt. Et quod insit aliquid maius templo, patet, quia corpus suum templum est. Item videndum, quod in primo exemplo non ponit, quod sit sine crimine. In secundo ponit quod si aliquis frangit sabbatum propter necessitatem, non tamen propter hoc omnino caret crimine; sed si propter Deum, penitus excusatur a crimine. Deinde argumentatur ex exemplis. Et primo, quia misericorditer agendum est cum discipulis meis: quia *si sciretis quid est, misericordiam volo, et non sacrificium numquam condemnassetis innocentes*, Os. VI, 6. Et quomodo intelligendum est, dictum est superius. Prov. XXI, 3: *misericordiam facere et iudicium magis placet domino quam victimae*, et cetera. Est etiam argumentum aliud quod eos facit innocentes, scilicet obedientia: unde haec possunt, quia praecipio eis, quia *filius hominis* (ita se consuevit nominare) *est dominus sabbati*, et legislator non subiacet legi; Is. XXXIII, 22: *ipse est legifer noster*; ideo habet potestatem, quia habet auctoritatem. *Et cum transisset inde, venit ad synagogam eorum* et cetera. Supra positum est, quomodo dominus repulit Pharisaeos derogantes discipulis, hic quomodo repulit se impugnantes. Adversabantur enim primo insidiando; secundo detrahendo; tertio tentando. Et secundum hoc repulit eos tripliciter. Secundo, ibi *tunc oblatus est ei homo Daemonium habens*; tertio, ibi *tunc responderunt ei quidam de Scribis et Pharisaeis.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo insidiabantur doctrinae Christi; secundo quomodo vitae Christi, ibi *exeuntes autem Pharisaei consilium faciebant adversus eum.* Circa primum duo facit. Primo ponitur insidiosa interrogatio; secundo Christi responsio, ibi *ipse autem dixit* et cetera. Circa primum tria facit. Primo locus describitur; secundo occasio; tertio interrogatio. Dicit ergo *et cum transisset inde, venit in synagogam.* Secundum litteram ita discipuli vellebant spicas, quos excusavit Iesus. Unde cum dicit *et cum transisset*, videtur eodem die inde transisse. Sed hoc excluditur Lc. VI, 1 quia in alio sabbato; propter hoc non est intelligendum, quod statim; unde dicit *venit in synagogam*, ut praedicaret salutem, ut in Io. XVIII, 20: *ego semper docui in templo, et in synagoga, quo omnes Iudaei conveniunt, et in occulto locutus sum nihil.* Et in Ps. XXXIX, 10: *annuntiavi iustitiam tuam in Ecclesia magna. Et ecce homo manum habens aridam.* Sequitur occasio interrogationis: quia *interrogabant eum* et cetera. Dicitur quod iste fuit caementarius, et habebat manum aridam. Per istum significatur genus humanum, cuius manus aruit per originale peccatum: vel quilibet peccator, cuius manus et virtus operativa aruit; et quandoque dextera, quia impotentes ad agendum bonum, quamvis potentes ad malum.

Tunc ponitur interrogatio; secundo responsio. Dicit ergo *et interrogabant, si licet sabbato curare.* Videbant hominem potentem, ideo petierunt si licebat sabbato curare. Et hoc petebant tentantes, ut habetur Eccli. XIII, v. 14: *ex multa loquela tentabit te.* Non enim animo discendi, sed potius accusandi petebant, ut habetur in Ps. XXVII, 3: *loquebantur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum.* Sed hic est quaestio, quia Mc. III, 4 habetur quod dominus interrogavit; hic autem dicitur quod illi interrogaverunt. Respondet Augustinus, quod utrumque factum est, quia quando ille stetit in medio, et petiit sanari, ipsi interrogaverunt, et dominus fecit eum surgere, et tunc interrogavit. Vel aliter, quia illi observabant eum; unde parabant se ad petitionem, et tunc petiit, quia ipse sciebat, quod petebant ut accusarent eum. *Ipse autem dixit eis.* Hic ponitur responsio. Et primo respondet verbo; secundo facto, ibi *tunc ait homini: extende manum tuam.* In primo tria facit. Primo allegat consuetudinem; secundo comparationem, ibi *quanto magis melior est homo ove?* Tertio inducit conclusionem, ibi *itaque licet sabbatis benefacere.* Dicit ergo primo *quis erit ex vobis homo qui habeat ovem unam; et si ceciderit haec sabbatis in foveam, nonne tenebit, et levabit eam?* Consuetudo erat apud eos, quod si ovis caderet in foveam, quod eam die sabbati sublevabant: intantum enim erant avaritiae dediti, quod praeponebant damnum temporale damno spirituali. Unde conveniebat eis quod dicitur Eccli. X, 9: *avaro nihil est scelestius.* Et sequitur post parum: *animam enim suam venalem habet*, quia scilicet se exponit periculo et damno aeterno pro modico lucro temporali. Secundo ponitur comparatio, *quanto magis melior est homo ove?* Incomparabiliter, quia omnia sunt propter hominem: homini enim est commissum dominium omnium, ut habetur Gen. I, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, et sequitur, *ut praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis terrae.* Et sic quod est ad imaginem, praeest, sicut homo ovi. Ex his concludit *itaque licet benefacere*, scilicet hominibus prodesse; Is. I, v. 16: *quiescite agere perverse, discite benefacere*, quia scriptum est Ex. XX, 10: *opus servile non facietis in eo.* Opus servile est peccatum, ideo licet benefacere. Sed tunc est quaestio. Licetne omnia bona opera facere in sabbato? Tunc enim liceret arare. Ideo dicendum, quod opus servile potest intelligi ad litteram, et mystice opus servile est peccatum; Io. VIII, 34: *qui facit peccatum, servus est peccati.* Item servile opus est, in quo magis exercetur corpus quam anima. Anima enim habet dominari corpori. Ideo consiliari non est opus servile. Unde possumus videre quae excusant a sabbato. Dominus enim excusat discipulos ratione necessitatis, unde necessitas excusat. Item illa, quae ad cultum Dei ordinantur immediate, ut thurificare et cetera. Item illa, quae pertinent ad salutem corporis, ut facere medicinam, emplastra et cetera. Unde isti vituperantur, quia arctant praeceptum legis. *Tunc ait homini: extende manum tuam.* In parte ista respondet facto, et hoc fuit eum curare; non enim curaret nisi licitum esset. Sequitur curatio *et restituta est sanitati sicut altera.* Mystice homo qui habet manum aridam, idest impotentem ad bene agendum, non potest melius curari quam extendendo manum suam in sublevationem pauperum. Unde Dan. cap. IV, 24: *peccata tua eleemosynis redime.* Et Eccli. III, 33: *ignem ardentem extinguit aqua, eleemosyna resistit peccatis.* Et ibid. IV, 36: *non sit manus tua porrecta ad accipiendum, et collecta ad dandum.* Et nota quod primo habebat sinistram sanam, et restituta est sicut altera, dextra scilicet. Et hoc est, quia primo sunt homines potentes ad malum, ut habetur Is. V, 22: *vae qui potentes estis ad faciendum malum*, sed post sanantur per gratiam, et tunc sunt proni ad bene agendum; Rom. VI, 19:

sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete servire iustitiae in sanctificatione et cetera. *Exeuntes autem Pharisaei* et cetera. Hic ostendit quomodo insidiabantur ei. Et primo ponuntur insidiae; secundo eius declinatio, ibi *Iesus autem sciens recessit inde*; tertio auctoritas, ibi *ut impleretur quod dictum est per Isaiam prophetam.* Dicit ergo *exeuntes*, scilicet a synagoga, ut impleretur quod habetur in Ps. cap. LIII, 3: *synagoga potentium quaesierunt animam meam.* Exierunt ergo, ut male agerent, sicut Iob I, 12: *egressus est Satan a facie domini. Consilium fecerunt*, idest congregationem, quomodo illum perderent et occiderent, quia verbis eum vincere non poterant; Ps. I, 1: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum. Iesus autem sciens, recessit inde.* Hic ponitur quomodo insidias declinavit. Et primo tangitur declinatio; secundo fructus. Unde recessit, et quare? Quia nondum erat tempus patiendi. Item recessit, ut suis occasionem daret fugiendi, ut dictum est supra X. Item, ut se hominem monstraret. Item reliquit eos, ut non incitaret eos. Illud enim boni praedicatoris est, cum videt homines motos et incitatos, quod dimittat eos, ut videtur Eccli. VIII, 13: *non incendas carbones peccatorum arguens eos, et ne incendaris flamma ignis peccatorum illorum. Et secuti sunt eum multi*, unde accessit ad eos qui eum diligebant, qui eum libenter audiebant. Unde Io. X, 3: *oves meae vocem meam audiunt. Et curavit eos.* Ponitur curatio; Sap. XVI, 12: *non ergo herba, neque malagma sanavit eos, sed sermo tuus qui sanat omnia.* Et in Ps. CVI, 20: *misit verbum suum, et sanavit eos.* Et quomodo? *Praecepit eis ne manifestum eum facerent.* Et quare? Ut daret nobis exemplum vitandi humanam gloriam, sicut habetur Sup. VI, 1. Item ut parceret Pharisaeis, qui de factis suis calumniabantur. *Ut adimpleretur quod dictum est per Isaiam prophetam.* Hic introducit auctoritatem, quae habetur Is. XLII, 1. Et sciendum quod alii apostoli dicunt auctoritates secundum Hebraicam veritatem, alii secundum expositionem Septuaginta, alii sensum solum verbis exprimebant. Et tria facit. Primo describit naturam humanam, cum dicit *ecce puer meus*, quia puer fuit; Lc. II, v. 43: *puer autem Iesus remansit in templo.* Vocatur autem puer, vel a puritate: quia *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius* et cetera. I Petr. II, 22, vel secundum quod puer dicitur servus; unde *ecce puer*, servus per servilem formam; Phil. II, 7: *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens.* Electus *quem elegi.* Nota, quod in unoquoque homine sancto sunt tria: divina electio, dilectio et effectus, qui est gratia: et hoc aliter in homine, aliter in Deo. In homine praecedit gratia; secundo diligit; tertio eligit. In Deo vero est e converso. Et hoc est, quia voluntas in homine non est causativa huius effectus, quae est gratia, sed amor et voluntas Dei est causa gratiae; ideo primo eligit quem vult esse bonum; secundo diligit; deinde gratiam adiungit. Unde, secundum hoc, tria ponit. Primo electionem et cetera. In originali non est ly *electus.* Dicit ergo *ecce puer meus, quem elegi* etc., et hoc quantum ad duplicem electionem; quae omnino Christo conveniunt secundum humanam naturam. Ad duo enim est electus. Scilicet ad hoc quod sit filius Dei, ut habetur Rom. I, 4: *qui praedestinatus est filius Dei* etc., et Ps. LXIV, 5: *beatus quem elegisti et assumpsisti.* Item est electus ad opus redemptionis humanae, ut Io. III, 16: *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret* et cetera. Item elegit ut diligat; unde dicitur *dilectus meus*: si enim aliquos diligit, multo magis unigenitum suum. Unde Io. III, v. 34: *non ad mensuram datus est ei spiritus.* Et si diligat aliquos, istum tamen speciali dilectione; unde dicit *in quo complacuit animae meae*, idest voluntati meae: et haec est specialis dilectio, quia voluntas non quiescit nisi ubi invenit placitum.

Nihil autem placet, nisi per gratiam, et nihil gratum defuit Christo; unde supra III, 17: *hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* Deinde ponit gratiae collationem: *ponam spiritum meum super eum*, ut habetur Ioel II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem.* Sed in Christo non solum de spiritu, sed totum spiritum effudit, ut habetur Io. III, 34: *non ad mensuram datus est ei spiritus*; et Is. XI, 2: *requiescet super eum spiritus domini.* Et hoc inquantum habet formam servi. Sed quid faciet? Quod officium habebit? *Iudicium gentibus nuntiabit*, idest docebit gentes iudicia Dei. Antiquitus gloriabantur Iudaei se esse populum Dei peculiarem; unde dicebant: *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.* Sed illud dictum est gentibus. Unde *nuntiabit gentibus*, materialiter, quia potestatem iudicandi accepit super gentes; Act. X, 42: *ipse est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum.* Et Io. c. V, 22: *pater omne iudicium dedit filio.* Item estne idoneus? Quia in iudicio duo sunt necessaria, clementia et iustitia. Et utrumque ostendit. Et primo quod clementiam habeat. Et quia clementia potest esse in verbis, secundo in factis, quia aliqui etsi non possint aliquid, conqueruntur verbo; ideo haec amovet ab eo. Unde dicit *non contendet*; I Petr. II, 23: *cum malediceretur, non maledicebat.* Et bene congruit ei quod dicitur Prov. XX, 3: *honor est homini qui separat se a contentionibus.* Item aliqui non contendunt, sed murmurant. Sed hoc non faciet iste, quia *non clamabit.* Unde Is. LIII, 7: *sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.* Clamor ex affectione procedit. Et apostolus praecipit ad Ephes. IV, 31: *omnis indignatio et clamor auferatur a vobis.* Aliqui non clamant, sed conqueruntur: et hoc amovetur *nec aliquis in plateis audiet vocem eius.* In plateis vocem emittunt, qui ambulant in viis peccatorum; Thren. IV, 1: *dispersi sunt lapides sanctuarii*; Prov. I, 20: *sapientia dat vocem in plateis.* Tamen iste inter eos non audietur. Vel aliter: per plateas intelligimus gentiles, quoniam sunt extra sanctuarium. Et licet Christus sustineat praedicari gentibus, tamen in propria persona non praedicavit eis. Unde in plateis non audietur, idest inter gentiles. Ita ergo erat patiens in verbo. Item in facto, *arundinem quassatam non confringet.* Et hoc dupliciter; potest enim legi primo specialiter quantum ad Iudaeos; secundo generaliter quantum ad omnes. Quantum ad Iudaeos duo erant in eis, scilicet regia potestas, et sacerdotalis dignitas. Regia potestas significatur per arundinem, quae iam quassata erat, quia Romanis erant subditi; ideo facile erat ei ita quassare arundinem. Et bene signatur per arundinem, quia arundo mobilis est, ut habetur supra XI, 7: *quid existis in desertum videre? Arundinem vento agitatam? Et linum fumigans non extinguit.* Per linum fumigans sacerdotium significatur: unde sacerdotes lineis vestibus induebantur. Item *fumigans*: fumus enim extinguitur per ignem. Item fumus fit per debilem ignem, qui plus resolvit quam consummat, et hinc generatur foetor. Hi ergo erant sicut linum fumigans, quia non totaliter fidem amiserant: nec tamen tantum habebant quod cohiberent se a malis. Unde quamvis posset iuste extinguere, tamen *linum fumigans non extinguet.* Item alio modo exponitur quoad omnes, ita quod per arundinem quassatam intelligantur peccatores. Per linum fumigans, quod aliquantulum habet calorem, intelliguntur qui non in peccato sunt, sed tepidi sunt ad opus bonum, et habent aliquid gratiae. Unde vult dicere: neque peccatoribus praecludit viam salutis. Unde ipse dicit, Ezech. cap. XVIII, 23: *numquid voluntatis meae est mors impii?* Item si aliquis habet gratiam, non extinguet eam. Unde in hoc datur nobis exemplum quod non debemus gratiam alicuius, quam dominus dedit ei, extinguere, sed potius fovere. Item non faciet iudicium *donec eiiciat ad victoriam iudicium.* Et hoc potest legi specialiter de Iudaeis, scilicet quando omnes vicerit, quia imponebant quod in Beelzebub Daemonia eiiciebat; et confutavit eos, tunc imposuit iudicium super eos. Et hoc impletum est per Titum et Vespasianum. Et non solum istud fiet; sed ipsis destructis, *in nomine eius gentes sperabunt.* Unde Gen. cap. XLIX, 10: *ipse erit expectatio gentium.* Vel aliter. Ita sustinet voluntatem, et neminem iudicat; sed cum inimica mors destruetur, tunc omnes gentes adhaerebunt ei, et hoc erit in die iudicii.

Lectio 2

[87362] Super Mt., cap. 12 l. 2 Supra repulit dominus eos qui calumniabantur et suae doctrinae, et suae vitae, hic vero repellit eos qui suis miraculis detrahunt. Et primo ponitur miraculum; secundo perversitas detrahentium; tertio confutatio eorum. Secunda ibi *et stupebant omnes* etc.; tertia ibi *Iesus autem* et cetera. Circa miraculum duo ponuntur. Primo ponitur multiplex infirmitas; secundo perfecta curatio, ibi *et curavit eum, ita ut loqueretur, et videret.* Dicit ergo *tunc oblatus est ei homo Daemonium habens.* De hoc habetur Lc. XI, 14 sub aliis verbis. Sed non est inconveniens; quod recitatur in uno, subticetur in alio. Per istum significatur gentilitas, vel peccator, qui Daemonium habet inquantum servus, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, Io. VIII, 34. Iste est caecus privatus lumine gratiae; unde Is. LIX, 10: *palpavimus sicut caeci parietem, et quasi absque oculis attrectavimus* et cetera. Item mutus a confessione fidei. In Ps. XXXVIII, 3: *obmutui, et silui a bonis* et cetera. Et alibi: *quoniam tacui, inveteraverunt ossa mea.* Sequitur perfecta curatio *et curavit eum*, expellendo mutitatem, *ita ut loqueretur*; expellendo caecitatem, ita ut *videret.* Unde datur perfectio sanitatis; Ps. CII, 3: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.* Unde illum non dimisit nec caecum, nec mutum. Sequitur effectus miraculi, scilicet turbarum admiratio, *et stupebant omnes turbae* et cetera. Item eorum confessio; unde *dicebant*, idest confitebantur, *numquid iste est filius David?* Promissum erat in prophetis, quod Christus de semine David nasceretur; Ier. XXIII, 5: *suscitabo David germen iustum.* Sed videtur impletum, quod supra dictum est cap. XI, 25: *quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis* et cetera. Unde turbae confitebantur. *Pharisaei autem videntes dixerunt: hic non eiicit Daemonia, nisi in Beelzebub*, qui est Deus Accaron, ut habetur IV Reg. I, 16, qui dicitur Deus muscarum propter turpissimum ritum sanguinis immolatitii, ratione cuius multae muscae congregabantur. Ideo credebant illum Daemonem principem Daemoniorum, ideo credebant in potestate illius posse eiici Daemonia; Ier. V, 5: *ibo ad optimates, et loquar eis.* Et paulo post, *et ecce magis hi simul confregerunt iugum, ruperunt vincula. Iesus autem sciens cogitationes eorum* et cetera. In parte ista repellit dominus detrahentes. Et primo arguit contra dicta; secundo contra dicentes, ibi *ideo dico vobis*: et cetera. Dictum redarguit quadruplici argumento. Secundum ibi *et si Satanas Satanam* et cetera. Tertium autem ibi *quomodo ergo* et cetera. Quartum ibi *qui non est* et cetera. Primum expressissime ponitur: *omne regnum contra se divisum desolabitur.* Primo ponit

maiorem, cum dicit *omne regnum* et cetera. Triplex est communitas: domus, sive familiae, civitatis, et regni. Domus est communitas consistens ex his, per quos fiunt communes actus; ideo consistit ex triplici coniugatione, ex patre et filio, ex marito et uxore, ex domino et servo. Communitas civitatis omnia continet quae ad vitam hominis sunt necessaria: unde est perfecta communitas quantum ad mere necessaria. Tertia communitas est regni, quae est communitas consummationis. Ubi enim esset timor hostium, non posset per se una civitas subsistere; ideo propter timorem hostium necessaria est communitas civitatum plurium, quae faciunt unum regnum. Unde sicut vita in quolibet homine ita pax in regno; et sicut sanitas nihil est nisi temperantia humorum, sic pax est cum unumquodque retinet ordinem suum. Et sicut, recedente sanitate, tendit homo ad interitum; sic de pace; si a regno discedit, tendit ad interitum. Unde ultimum quod attenditur, est pax. Unde philosophus: sicut medicus ad sanitatem, sic defensor reipublicae ad pacem. Ideo dicit *omne regnum in se divisum desolabitur.* Osee X, 2: *divisum est cor eorum, nunc interibunt.* Is. III, 5: *tumultuabitur puer contra senem, et ignobilis contra nobilem. Et si Satanas Satanam eiicit, adversus se divisus est.* Eiectio importat actionem violentam; ideo oportet, quod ubi est contradictio, sit divisio, quia *inter superbos semper sunt iurgia*, Prov. XIII, 10. Sed posset quis dicere: non est eiectio: quia voluntarie exit. Sed hoc non habet locum, quia talis exitus non est eiectio, sed fit ex obedientia alio imperante; unde hic esset voluntarius exitus. Sed quod involuntarie exeant, apparet per hoc quod dictum est supra, quod inceperunt gemere, et clamare, *quid nobis et tibi, Iesu fili Dei? Venisti huc ante tempus torquere nos.* Ergo est divisio. *Quomodo ergo stabit regnum eius?* Quod ad propositum Hieronymus exponit sic: *quomodo stabit regnum eius?* Quasi dicat, regnum Diaboli stat in peccatoribus usque ad diem iudicii, quia tunc evacuabitur omnis potestas. Unde si hoc esset, iam esset finis mundi. Rabanus sic *quomodo stabit regnum eius?* Quia si pugnatur contra eum: ergo est in casu; ergo a regno suo debetis cavere. Hilarius. *Quomodo stabit?* Quasi dicat: de potestate mea est, quod ego faciam, quod unus expellat alium. Ergo ego destruo regnum Diaboli, et ex hoc debetis mihi adhaerere. *Si ego in Beelzebub.* Hic ponitur secunda ratio. Si ego eiicio aut hoc facio virtute Daemonis, aut virtute spiritus sancti: quid autem horum sit, non debetis mihi detrahere. Et primo prosequitur primam; secundo secundam, ibi *si autem ego in spiritu Dei eiicio Daemones* et cetera. Dicit ergo *si ego in Beelzebub eiicio Daemones, filii vestri in quo eiiciunt?* Hieronymus exponit dupliciter. Uno modo de exorcistis, de quibus habetur Act. XIX, 13, quod quidam exorcistae eiiciebant Daemonia in nomine Iesu Christi. Unde *si ego in Beelzebub eiicio Daemones, filii vestri in quo eiiciunt?* Quasi dicat, filii vestri eiiciunt. Si ergo de his non calumniamini, nec de me debetis calumniari. Ideo accipitis personam. Unde *iudices vestri erunt.* Quia ego eiicio in virtute Dei, ideo ipsi iudicabunt, sicut infra de regina Austri, quod ipsa iudicabit. Vel potest exponi de apostolis. *Filii vestri*: idest apostoli. Appellat autem eos filios eorum, et non discipulos, ut magis moveantur ad eos. Item ut derogantes eis, seipsos redarguant: quia si isti qui filii vestri sunt, eiiciunt, similiter vos faceretis, si praepararetis vos. Ideo quia isti sunt conscii, quod hoc facio potestate mihi tradita, non in Beelzebub ideo iudices vestri erunt, non solum comparatione, sed auctoritate, sicut habetur infra XIX, 28: *sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel. Si autem ego in spiritu Dei eiicio Daemones, igitur pervenit in vos regnum Dei*; quasi dicat: stultus est qui repellit a se quae in bonum suum cedunt;

hoc autem, scilicet expellere Daemones, redit in bonum vestrum. Inde ergo potestis colligere quod in spiritu sancto, quia digitus Dei est spiritus sanctus, sicut filius manus. Nec tamen est inde aliqua invocatio, sed solum fit istud ex auctoritate. Unde *si in spiritu Dei eiicio Daemones* et cetera. Sed quare dicitur eiectio Daemonum fieri in spiritu sancto? Quia ei amor et bonitas appropriatur; ideo repellere Diabolum nulli bene ita convenit sicut personae spiritus sancti. *Pervenit in vos*; Lc. XVII, 21: *regnum Dei intra vos est.* Et quod fit a Christo potestis cognoscere, et hoc est vestra utilitas, ideo dicit *in vos.* Vel aliter: *regnum Dei*, idest dominium Dei in hominibus; I ad Cor. XV, 25: *oportet autem illum regnare, donec ponat inimicos sub pedibus eius.* Si ergo Daemones iam suppeditari incipiunt, iam pervenit in vos regnum et dominium Dei. *Aut quomodo potest quisquam intrare in domum fortis?* et cetera. Hic ponitur tertia ratio, per quam dominus dicta Pharisaeorum confutare intendit, et est argumentum ex his quae accidunt erga homines. Quia cum aliquis est potens in domo sua, non potest inde eiici, nec vasa eius disrumpi, nisi fortior superveniat. Sed Christus spoliat vasa Diaboli, expellendo eum ab hominibus, in quibus est ut in vasis propriis. Ergo Christus fortior est eo. Et hanc rationem ponit sub his verbis. *Fortis.* Iste est Diabolus, qui fortis dicitur ex virtute; Iob XLI, 24: *non est potestas, quae huic valeat comparari.* Et fortior efficitur per consensum, quia qui consentit, dat vires supra se; Is. XIX, 2: *pugnabit vir contra fratrem, civitas contra civitatem, et tradam Aegyptum in manu dominorum crudelium.* Domus ista est mundus, vel congregatio peccatorum, non quia mundum creavit, sed quia ei consentiendo obedivit; unde Io. XII, 31 dicitur *princeps huius mundi.* Vasa eius sunt homines. Vas dupliciter accipitur. Vas alicuius dicitur quod plenum est illo, ut dicitur vas aquae, quia plenum est aqua, vel vas olei, quia plenum est oleo; sic aliqui vasa Diaboli, quia pleni Diabolo, et hoc secundum corpus, ut obsessi a Diabolo: secundum animam vero illi quorum corda sunt in plenaria voluntate Diaboli, ut dicitur de Iuda. Aliquando vasa dicuntur quaelibet instrumenta ad quodcumque officium deputata; unde dicitur vas Diaboli qui occasionem peccandi aliis tribuit. Et quocumque modo sumatur, diripit Christus vasa Diaboli; ad Col. cap. II, 15: *expolians principatus, et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in seipso* et cetera. Hoc tamen non sufficit, nisi alliget fortem; unde *nisi prius alligaverit fortem.* Quae est haec alligatio? Quia potestas nocendi, quam habet a seipso, cohibetur a Deo. Unde ex virtute naturae suae potest multa facere, sed ex virtute Dei cohibetur, sicut homo ligatus cohibetur ne impleat quod vult. Unde Ps. CXLIX, 8: *ad alligandos reges eorum in compedibus. Et tunc domum eis diripiet*, quia eo ligato, homines ligati disrumpentur; Is. XLIX, 25: *captivitas a forti tolletur, et quod ablatum fuerit a robusto salvabitur. Qui non est mecum, contra me est.* Hic ponitur quarta ratio, et hic dat firmitatem omnibus. Posset enim aliquis dicere: si per victoriam auferres, posset procedere ratio; sed non facis per violentiam, sed per passionem, ideo non est signum quod alligaveris. Ideo ponit quartam rationem. Ratio talis est. Quae conveniunt in uno aliquo, opus simile habent: unde qui opera similia faciunt, non se ad invicem impediunt. Sed ego contraria opera facio eis. Ideo *qui non est mecum, contra me est.* Primo ponit rationem in generali; secundo exemplificat in speciali. Dicit ergo *qui non est mecum* et cetera. Et Diabolus apparet quod non est mecum, quia contrarius est operibus meis; II ad Cor. VI, 15: *quae conventio Christi ad Belial?* Quod autem sit contra eum, habetur Eccli. XXXIII, 15: *contra vitam mors, et contra virum iustum peccator*; sic contra hominem Diabolus, qui est pater peccati. Sed in quo contrariatur ei? *Et qui non congregat mecum, spargit.* Dominus enim congregat, Is. XL, v. 11: *in brachio suo congregabit agnos, et in sinu suo levabit eos; foetas ipse portabit.* Diabolus autem dispergit; unde Io. X, v. 12: *lupus rapit et dispergit oves.* Sed Lc. IX, 50 habetur: *qui non est adversus vos, pro vobis est* et cetera. Hic autem dici videtur contrarium. Chrysostomus dicit quod utrumque particulariter dictum est: unde non intelligitur universaliter, sed in casu, et specialiter, quod qui non habet pactum mecum, contra me est. Unde ibi vocabat discipulos, hic Diabolos. Vel aliter possumus dicere, quod aliter est de Deo, et de homine. Constat, quod Deus naturalis est finis in quem omnia tendunt; ideo qui non est cum Deo, oportet quod sit separatus ab eo; unde III Reg. XVIII, 21: *ut quid claudicatis in duas partes? Si dominus est Deus, sequimini eum.* Sed de homine ad hominem non est ita, quia qui non est pro me, non propter hoc contra me est. *Ideo dico vobis, omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus* et cetera. Postquam confutavit dictum ipsorum, hic invehitur contra eos. Primo ex gravitate peccati; secundo ex mala intentione; tertio ex futuro iudicio. Secunda ibi *aut facite arborem bonam* et cetera. Tertia ibi *dico autem vobis* et cetera. Circa primum facit duo. Primo praemittit quasdam sententias generales; secundo explicat, ibi *et quicumque dixerit verbum contra filium hominis* et cetera. Dicit ergo: ita factum est sicut dicitis *ideo dico vobis* et cetera. Et ponit duas sententias. Primo de remissione generaliter peccati: dico: *omne peccatum*, scilicet facti, *et blasphemia*, scilicet dicti, *remittetur hominibus*, scilicet si poeniteant. Unde in Ps. CII, 3: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.* Et alibi, Ps. XXXI, 1: *beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Et in hoc destruitur opinio Novatii, qui dicebat quod non omnia peccata sint remissibilia: hic autem dicitur, quod omne peccatum est remissibile. Secundo ponit speciale, quod non remittitur, dicens *spiritus autem blasphemiae non remittetur*, idest voluntas blasphemandi, scilicet quando ex certa malitia blasphemat. Et haec dicta sunt generaliter. Deinde accedit ad speciem, et exponit. Et primo, primum dictum exponit. Ita dictum est, quod *omne peccatum* et cetera. Et quod hoc sit verum, ostendo de isto, quia blasphemia quae est contra filium, remissibilis est. Unde *quicumque dixerit verbum contra filium hominis, remittetur ei*, scilicet si poeniteat. *Qui autem dixerit contra spiritum sanctum*, verbum, *non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro.* Et, ut dicit Augustinus, haec verba ita sunt difficilia, quod non sunt fortiora verba in Evangelio. Dicendum ergo, quod triplex est modus exponendi. Quidam exponunt ad litteram, quia ipsi videbant ipsum miracula facientem, et opera spiritus sancti, et dicebant eum habere spiritum immundum; ideo blasphemabant contra spiritum sanctum. Et in hoc diversa est expositio. Quidam dicunt quod utrumque debet referri ad personam filii. Sed in filio duplex est natura, divina et humana; et secundum divinam et spiritus est et sanctus est. Unde filius dicitur spiritus sanctus, non secundum quod sumitur in ratione unius vocabuli, et sic exponit Hilarius. Et est sententia. Quicumque dixerit verbum contra filium, et contra humanam naturam motus ex infirmitate, habet excusationem; sed quicumque dixerit contra divinam, hic non habet rationem veniae. Alii exponunt de spiritu sancto, secundum quod est tertia in Trinitate persona. Unde quicumque dixerit contra filium hominis, idest humanam naturam, remittetur ei; sed qui contra spiritum sanctum operantem, hic non habet veniam. Haec videtur plena expositio, et hanc videtur dicere textus. Sed Augustinus obiicit sic. Constat quod omnes Pagani blasphemant, quia non credunt spiritum sanctum esse in Ecclesia. Item multi sunt haeretici, et tamen istis non praecluditur via veniae. Item multi Iudaei et cetera. Sed posset aliquis dicere: intelligendum est post acceptam fidem. Sed ad hoc: si hoc sic est, est ne neganda ei poenitentia, si poeniteat? Item non dicit, quicumque Christianus, sed generaliter, *quicumque.* Quomodo ergo solverit? Augustinus solvit dupliciter. Una est expositio in sermone domini in monte, et illam retractat. Aliam vero ponit in libro de verbis domini. Unde intelligere debetis, quod peccatum in spiritum sanctum non dicitur blasphemia spiritus sancti, sed accipitur ex modo peccandi. Spiritui sancto attribuitur bonitas, caritas et amor; bonitati malitia respondet, caritati invidia. Si quis ergo cognoscens veritatem, ex malitia deroget veritati, peccat in spiritum sanctum. Item si aliquis videat opera sanctitatis in aliquo, et ex invidia deroget: invidia enim sanctitatis, non personae, peccatum irremissibile est; non quia impossibile sit quod remittatur, sed quia tanta labes est peccati, quod ex divina iustitia fit quod non poeniteat. Unde illi qui dicebant, quod in Beelzebub Daemonia eiiciebat, non peccabant in spiritum sanctum, ut ait Augustinus, quia ad profundam malitiam non venerant et cetera. Sed hoc incepit dicere, non quia hoc facerent, sed ut ipsi qui inceperant, caverent ne ad hunc statum venirent. Hunc sensum reprobat, et retractat Augustinus, quia sic esset aliquis status, pro quo non esset orandum, quod non est verum in via. Ideo aliter exponit in libro de verbis domini, et est talis. Notate quod non dixit, quicumque dixit verbum blasphemiae, sed, *verbum* infinite. Sed tale quod infinite ponitur, non universaliter tenetur, sed aliquando particulariter, ut Io. XV, 22: *si non venissem, et locutus non fuissem eis, peccatum non haberent*; non simpliciter, sive universaliter, sed non haberent peccatum infidelitatis: ita similiter qui dixit verbum; non quodcumque verbum, sed tale verbum est, quod si dicatur, irremissibile est. Quod autem sit illud, dicit Augustinus. Spiritus sanctus caritas est, per quam membra Ecclesiae capiti Christo uniuntur, et omne peccatum remittitur per spiritum sanctum. Quod etsi remittit tota Trinitas, tamen spiritui sancto appropriatur propter amorem. Ille ergo qui habet cor impoenitens, loquitur contra spiritum sanctum. Unde ipsa impoenitentia opponitur caritati spiritus sancti. Unde non quicumque quodcumque verbum dixerit, sed istud verbum, scilicet verbum impoenitentiae, istud irremissibile est. Et dicit *verbum*, non verba, quia consuetudo est in Scriptura, multa verba unum verbum dicere; unde in Isaia dominus saepe dicit, *dices verbum meum*, licet multa verba ei diceret. Unde non contradicit ei quod dictum est supra, ibi *dico vobis, omne peccatum et blasphemia* etc., quia qui contra spiritum sanctum dixerit verbum, blasphemat. Unde quidam magister interrogatus, quid esset peccatum in spiritum sanctum, dixit: impoenitentia thesaurizat sibi iram. Sed quid est quod *non remittitur neque in hoc saeculo, neque in futuro?* Numquid aliqua peccata remittentur in futuro? Augustinus dicit quod non. Ergo non dicitur quod aliqua in praesenti et alia in futuro remittantur; sed ideo quod sic hic remittitur peccatum, ut valeat in futuro. Vel aliter. Quia quaedam peccata, scilicet mortalia, in praesenti remittuntur, sed alia, scilicet venialia, in futuro; sicut si aliquis moritur in aliquo veniali, constat quod remittatur. Unde aliqua misericordia erit in futuro, quia tunc adhuc erit viator. Chrysostomus valde plane exponit, et dicit, quod hic loquitur de duplici blasphemia: contra filium hominis, et spiritum sanctum. Isti blasphemabant filium hominis, quia dicebant quod potator erat vini. Item alia eorum blasphemia erat contra spiritum sanctum, quia dicebant quod in spiritu daemoniaco eiiciebat Daemones. De prima habebant excusationem, quia non sciebant; sed de hoc quod contra spiritum sanctum dicebant, non habebant excusationem, quia sciebant per Scripturas, et ideo non remittetur. Sed quid est quod dicit *neque in hoc saeculo, neque in futuro?* Dicitur hoc quia aliquod peccatum punitur in hoc saeculo, aliquod in alio, aliquod hic et ibi. Quoddam in hoc saeculo tantum, ut patet in poenitentibus. Quoddam in futuro tantum, ut illi de quibus dicitur Iob XXI, 13: *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt.* Quod vero hic et in futuro, est peccatum in spiritum sanctum: unde *non remittetur neque in hoc saeculo, neque in futuro*, non quia fiat remissio in futuro, sed quia poena erit in futuro. Unde sensus est quod non remittetur, quin poenam patiatur in hoc saeculo, et in futuro. Sic loquuntur sancti de peccato isto. Notandum autem quod Magister in sententiis, dist. XLIII, Lib. 2, ponit distinctionem, et assignat sex species peccati in spiritum sanctum: desperationem, praesumptionem, impoenitentiam, obstinationem, impugnationem veritatis agnitae, et invidiam fraternae gratiae. Unde dicuntur in spiritum sanctum peccare, qui contra appropriata spiritui sancto peccant. Patri appropriatur potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas. Ille ergo in patrem dicitur peccare, qui ex infirmitate peccat: ille in filium qui ex ignorantia: ille in spiritum sanctum qui ex malitia. Sed sciendum, quod peccare ex malitia est quando quis voluntarie peccat, quod est ex certa malitia, et hoc dupliciter: vel quia habet inclinationem ad peccatum, vel quia non habet. Quando enim aliquis homo peccata committit multa, ex hoc relinquitur in eo habitus peccandi, et sic peccat ex electione. Item aliquis peccat, quia removetur id per quod retrahebatur a peccato. Retrahitur autem a peccato per spem vitae aeternae: unde qui non sperat in vitam aeternam, peccat ex certa malitia. Ad Ephes. IV, v. 19: *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae.* Unde qui peccat ex inclinatione, peccat in spiritum sanctum, scilicet ex hoc quod recedit ab eo quod retrahit a peccato. Hoc autem fit sex modis. In Deo enim sunt misericordia et iustitia. Ex contemptu misericordiae fit desperatio; ex contemptu iustitiae praesumptio. Item ex parte aversionis, quia convertit se ad bonum fragile, sic fit obstinatio. Item ex parte aversionis, quia non proponit ad Deum reverti, fit impoenitentia. Item ex parte remedii, scilicet spei et caritatis, fit impugnatio veritatis agnitae, et invidentia fraternae dilectionis. Haec sunt peccata in spiritum sanctum. Si ergo sit impoenitentia actualis, sic non remittitur; non quia non remittatur omnino, sed quia non facile remittitur, quia non habet aliquam rationem remittendi, sed ex sola gratia Dei, ut si aliquis habeat febrem, utpote tertianam, habet unde sanari potest; sed si habet emitriteum, non habet unde sanari possit de se, quia non sanatur nisi ex divino adiutorio. Sequitur *aut facite arborem bonam, et fructum eius bonum, aut facite arborem malam, et fructum eius malum.* Supra dominus confutavit Pharisaeorum ritum, prout erant contra ipsius opera loquentes, ostendens gravitatem peccati, nunc contra ipsos dicentes pravam eius esse doctrinam. Et primo ponit similitudinem; secundo adaptat; tertio rationem assignat. Secunda ibi *progenies viperarum* etc.; tertia ibi *ex abundantia cordis os loquitur.* Circa primum duo facit. Primo ponit similitudinem; secundo inducit probationem, ibi *siquidem ex fructu arbor cognoscitur.* Dicit ergo *aut facite arborem bonam et fructum eius bonum* et cetera. Istud dupliciter exponitur. Una expositio secundum Chrysostomum et Hieronymum; alia secundum Augustinum. Secundum Ioannem Chrysostomum sic exponitur. Vult ostendere vituperationem eorum esse irrationabilem; unde comparat actus ad vitam, sicut fructus ad arborem. Si aliquis videt fructum bonum, iudicat arborem esse bonam; similiter, e converso, si malum. Isti videbant actus Christi, puta expellere Daemones, et hoc erat bonum; ideo valde irrationabile est quod dicitis. Et optime procedit ab effectu in causam, ut dicit apostolus ad Rom. I, 20: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* et cetera. Unde vult dicere: aut vos, scilicet Pharisaei, facite, idest concedatis, quia si fructus bonus est, quod arbor bona est: aut facite, idest dicite quod fructus malus est, et ita arbor mala. Et hoc non potestis dicere. Augustinus autem refert ad intentionem. Isti dicebant, quod in Beelzebub Daemonia eiiciebat. Vult ergo ostendere ex qua radice hoc processerit, quia ex malitia cordis: ideo dicit *aut facite*. Hic ponuntur duo, unum meritorium, ut fiat, *facite* etc., et date operam et studium ut sitis arbor bona, quod non potest homo sine praeparatione. Unde facite ut sitis arbor bona, et tunc erit fructus bonus, et verba bona. Quod autem sequitur, est ut caveant, scilicet *aut facite arborem malam, et fructum eius malum*: aut studebitis malitiae, et sic eritis arbor mala, et fructus malus; Ier. II, 21: *ego plantavi te vineam meam electam, quomodo conversa es mihi in pravum, vinea aliena?* Secundum autem utramque lecturam convenit probatio quae sequitur *siquidem ex fructu arbor cognoscitur* etc., quia per fructum bonum bona, per fructum malum mala. *Progenies viperarum* et cetera. Et hoc diversimode subditur praemissis secundum diversas expositiones. Secundum Augustinum est quaedam applicatio ad propositum sic. Dictum est *aut facite* et cetera. Et vos facitis malum. Vos estis arbor mala, et quia arbor mala, mala facitis, quia non potestis bona loqui. Secundum expositionem aliorum ostendit ex quo procedat haec malitia, et vocat Pharisaeos progenies viperarum, quia qui a pueritia malitiam habent, firmius tenent; ideo malitia viperae dicitur malitia eorum; Prov. cap. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam, cum senuerit, non recedet ab ea.* Ideo pluries qui parentes habent malos, promptiores sunt ad malum; Ier. XIV, 20: *cognovimus iniquitates patrum nostrorum.* Unde bonum est, quod homo a consuetudine subdat se bono operi. Item natura serpentum est, quod cum lingua venenum eiiciunt, sic mali faciunt; Iob XX, 16: *occidit eum lingua viperae.* Et in Ps. CXXXIX, 4: *acuerunt linguas suas sicut serpentes.* Ideo dicit *quomodo potestis bona loqui?* Non dicit bona facere, sed loqui, quia filii estis viperae, quae nocet lingua; ideo cum sitis imitatores patrum sceleris, quomodo potestis bona loqui? Quasi dicat, non potestis. Et assignat rationem: et primo in generali; secundo in speciali, ibi *bonus homo de bono thesauro profert bona* et cetera. Dicit ergo: ita non potestis loqui. Unde? Quia mali estis. Quare? *Quia ex abundantia cordis os loquitur*, quia vox est signum intellectus. Dicit *ex abundantia cordis*, quia, secundum Chrysostomum, cum aliquis ex malitia loquitur, signum est quod maior malitia sit in corde, quia de hoc quod intus retinet, nullum timet. Dum ergo aliquid ex malitia profert, signum est quod magis sit intus, quod proferre non audet. Ideo dicit *ex abundantia cordis os loquitur.* Et ex abundantia malitiae interius os loquitur, et hoc est in bono, et in malo. Unde Ier. XX, 9: *factus est sermo domini in me quasi ignis* et cetera. Item in malo similiter, quia aliqui ex malitia concipiunt aliquid quod non possunt retinere; Iob XXXII, 18: *coarctat me spiritus uteri mei* et cetera. *Bonus homo de bono thesauro profert bona.* Quod dixerat *ex abundantia cordis os loquitur*, exponit in particulari. Verbum quod egreditur de cogitatione, est sicut donum quod egreditur de thesauro. Unde si cogitatio est bona, verbum est bonum, et e contrario. Bonus thesaurus est scientia veritatis et timor domini; Is. XXXIII, v. 6: *divitiae salutis sapientia et scientia, timor domini ipse thesaurus est.* Item malus thesaurus est mala cogitatio; et de hoc non procedit nisi malum; Prov. X, 2: *nil proderunt thesauri impietatis.*

Videte: quod de verbis ibi dicitur, istud etiam intelligitur de operibus. Sicut enim cogitatio est radix sermonis, ita intentio operationis; ideo si intentio est bona, opus est bonum. Unde ibi Glossa, tantum facis quantum intendis. In bono videtur habere instantiam. Ponatur quod aliquis velit furari ut det eleemosynam, actus est malus et intentio bona: ergo et cetera. Dico. Intentio et voluntas quandoque distinguuntur, quando scilicet in uno et eodem aliud est voluntas et intentio. Voluntas est de obiecto volito, intentio de fine: voluntas est sicut si volo ire ad fenestram ut videam transeuntes, haec est intentio, quasi extra tentio: unde oportet quod voluntas et intentio unum sint. Unde possumus large considerare intentionem, et voluntatem, et sic in isto. Si voluntas est mala, actus est malus. Tamen si excludatur, et sumatur proprie, non est verum. Sed, posito quod intentio et actus voluntatis unum sint, quid inde? Est dicendum, quod principalitas meriti consistit circa caritatem, ex consequenti circa meritum aliarum virtutum. Meritum enim respicit praemium essentiale, penes quod consideratur caritas. Sic unumquodque opus, quod in maiori fit caritate, magis habet de merito. Sola caritas habet Deum pro obiecto et fine. Unde meritum caritatis respondet praemio substantiali, meritum aliarum virtutum praemio accidentali. Quia igitur caritas informat intentionem, quanto aliquis ex maiori caritate aliquid intendit, tantum facit; sed quantum ad praemium accidentale non. *Dico autem vobis* et cetera. Dominus istos reprehendit propter gravitatem peccati, et propter malitiam eorum; nunc propter futurum iudicium, quod fide tenemus: dicitur enim Iob XIX, 29: *fugite a facie gladii, quoniam ultor iniquitatum gladius est: et scitote esse iudicium*; Eccle. XII, 14: *cuncta quae fiunt, adducet dominus in iudicium pro omni errato, sive bonum sive malum sit.* Item II ad Cor. V, 10: *omnes enim nos oportet manifestari ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum.* Unde ibi erit examinatio, quia reddet unusquisque rationem de factis suis. Ideo addit etiam de verbis, dicens *dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii.* Et hoc dicitur Sap. I, 8: *qui loquitur iniqua, non poterit latere.* Et subditur, quod *sermo obscurus in vacuum non ibit.* Sed quid est quod dicit *de verbo otioso?* Verbum otiosum dupliciter dicitur. Uno modo omne verbum malum dicitur otiosum; quia illud dicitur otiosum quod non consequitur finem, sicut si aliquis quaerit hominem, et non invenit, dicitur otiose quaesiisse. Verbum autem datur ad instructionem. Quando ergo proficit, non est otiosum: ad Ephes. IV, 29: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat; sed si quis bonum ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus* et cetera. Et secundum Chrysostomum, respicit ad propositum, quia dixerant quod *in Beelzebub* et cetera. Istud verbum erat perniciosum, ideo etiam otiosum, secundum Hieronymum. Differt quidem perniciosum, et otiosum, quia perniciosum est quod nocumentum infert, otiosum vero quod non affert utilitatem. Gregorius dicit, quod otiosum dicitur, quod caret pia utilitate, vel necessitate. Unde quodlibet verbum quod profertur leviter, dicitur otiosum, nisi habeat piam utilitatem, vel piam necessitatem. Sed constat quod isti dixerant verbum perniciosum: quare ergo non facit mentionem nisi de otioso? Quia vult arguere a minori: quia si de otioso oportet reddere rationem, multo magis de pernicioso. Deinde ostendit rationem *ex verbis enim tuis iustificaberis* et cetera. In iudicio mundi aliquando innocentes puniuntur, et mali liberantur, quia iudicium fit secundum dicta testium; in iudicio Dei ex homine ipso seipsum accusante, scilicet ex sui confessione. Unde ut non credas, quod iudiceris per ea quae alii dicent de te, sed per ea quae tu dices de te, ideo dicit *ex verbis enim tuis iustificaberis, et ex verbis tuis condemnaberis.* Sicut Lc. XIX, 22: *ex ore tuo te iudico, serve nequam.*

Lectio 3

[87363] Super Mt., cap. 12 l. 3 Supra dominus confutavit detrahentes suis miraculis, et doctrinae, hic arguit tentantes; et hic duo facit. Primo ponitur interrogatio tentativa; secundo reprobatio, ibi *respondens ait illis.* Dicitur ergo *tunc responderunt*; hoc est postquam multa miracula viderant, et postquam multa verba sapientiae audierant, ita quod impletum est in eo quod dicitur Eccli. XXII, 9: *cum dormiente loquitur qui narrat stulto sapientiam. Magister, volumus a te signum videre. Magister* dicunt tentando; Ps. XXVII, 3: *loquuntur pacem in ore suo, mala autem in cordibus eorum. Volumus a te signum videre.* Nonne multa signa viderant? Ita; sed alius Evangelista sic exponit dicens, Lc. XI, v. 16: *volumus signum de caelo videre*, sicut legitur Lib. I Reg. XII, 18 quod Samuel fecit tonitruum: et Elias qui fecit ignem descendere, IV Reg. I, 10. Proprium enim Iudaeorum est signum petere, ut habetur I ad Cor. I, 22: *Iudaei signum petunt.* Sed cum signa dedisset terrena, non credebant; etiam si daret caelestia, non crederent; Io. III, 12: *si terrena dixi vobis, et non creditis, quomodo si dixero caelestia, credetis? Qui respondens ait illis* et cetera. Consequenter repellit eos: et duo facit. Primo petitionem negat; secundo indignitatem ostendit, ibi *viri Ninivitae* et cetera. Primo designat quod quaerebant; secundo denegat. Dicitur ergo *qui respondens ait illis: generatio mala et adultera signum quaerit.* Malos enim dicit, quia insidiatores erant. Dicitur quis malus, quia nocet proximo. Generatio ergo mala, et iniqui filii. Dicitur adultera generatio, Is. LVII, 3: *vos autem accedite huc filii auguratricis, semen adulteri, et fornicariae.* Ita ergo ista generatio iniquitati subiecta *signum quaerit, sed non dabitur ei nisi signum Ionae prophetae.* Is. VII, 11: *pete tibi signum a domino Deo tuo in profundum Inferni, sive in excelsum supra* et cetera. Petebat ergo signum de caelestibus, sed non erant digni videre. Hoc enim dedit apostolis suis, qui viderunt eum ascendentem, qui gloriam Dei viderunt in monte. Sed istis non dabitur nisi signum in Inferno, quantum ad animam, et de terra, quantum ad corpus. *Unde non dabitur ei nisi signum Ionae prophetae.* Unde signatur mors Christi, et ostenditur caritas Dei, sicut dicit apostolus ad Rom. V, 8: *cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est* et cetera. Item, ostenditur potestas resuscitantis ut habetur I ad Cor. XV, 20 ss. Et haec sunt signa eorum, quae in nobis esse debent. Per mortem Christi significatur nobis quod nos mori debemus peccato; per resurrectionem vero, quod nos debemus a peccato resurgere. *Et sicut Ionas fuit in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus*, scilicet secundum veritatem, *sic filius hominis erit in corde terrae.* Et in hoc confunditur error Manichaei dicentis, quod non in veritate mortuus est. Et dicit *in corde terrae*, quia sicut cor hominis est in profundo, ita Christus in profundo terrae. *Vel in corde terrae*, idest in corde terrenorum et discipulorum, qui desperabant de eo, ut habetur Lc. ult., 21: *nos autem sperabamus, quod ipse esset redempturus Israel. Tribus diebus et tribus noctibus.* Sed hic est quaestio litteralis. Videtur hoc esse falsum, quia hora nona

expiravit, et sepultus est in vespere, resurrexit autem in mane tertiae diei. Dicit Augustinus, quod aliqui volunt dicere, quod computanda est hora qua positus fuit in cruce. Unde primam noctem dicunt illam tenebrositatem quae apparuit, secunda fuit nox diei Veneris, tertia diei sabbati. Sed secundum Augustinum non valet: posset tamen nobis suppetere, si tota die dominica fuisset in sepulcro. Ideo aliter dicendum, quod dies naturalis pro die et nocte, sumitur pro spatio viginti quatuor horarum. Sed, sicut dicit Augustinus, in Scriptura aliquando sumitur pars pro toto. Sic ergo dicendum, quod Christus per synecdochen fuit tribus diebus et tribus noctibus in sepulcro, quia sexta feria pro tota die et etiam pro praecedenti nocte sumitur: de die vero secunda non est dubium; tertia vero nox pro nocte et die sequenti. Tamen si secundum veritatem inspicimus, fuit duabus noctibus et uno die integro, ad signandum quod suum simplum destruxit nostrum duplum. In nobis erat poena et culpa, in eo poena solum, ideo et cetera. *Viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista.* Hic ponit indignitatem. Hic est quaestio litteralis. Nonne multa miracula fecit? Nonne Lazarum resuscitavit, et multa alia? Quid est ergo *non dabitur ei nisi signum Ionae prophetae?* Respondeo. Non dabitur tale signum quale petebant: vel non dabitur signum ad utilitatem eorum; sciebat enim quod non reverterentur, quia indurati erant. Sed signa fecit propter fideles et electos, quales post multi fuerunt. *Viri Ninivitae* et cetera. Haec est indignitas. Et primo praeferuntur gentiles; secundo ponitur ratio, ibi *cum autem immundus spiritus exierit ab homine* et cetera. Videte. Aliquis est bonus vel quia non peccat, vel quia poenitet. Primo ergo praefert eos qui poenituerunt, scilicet gentiles; secundo qui peccatum non fecerunt, ibi *regina Austri* et cetera. Comparaverat dominus resurrectionem suam Ionae; ideo possent credere quod istis accideret sicut Ninivitis qui liberati sunt; sed isti non solum non fuerunt liberati, sed fuerunt etiam dispersi. Unde *viri Ninivitae surgent.* In verbis istis excluditur unus error Iudaeorum, quod resurrectio erit ante iudicium, et quod in medio reaedificabitur Ierusalem. Et adducunt pro se quod dicitur Is. XXV, 6: *faciet dominus in monte hoc convivium pinguium.* Alii dixerunt quod iusti et martyres resurgent ante alios per mille annos, et adducunt pro ipsis quod dicitur Apoc. XX, 1: *vidi Angelum descendentem de caelo habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua*; et sequitur, *et apprehendit draconem serpentem antiquum, qui vocatur Diabolus, et ligavit eum ut non amplius gentes decipiat, donec consummentur mille anni.* Utrumque excluditur cum dicit *surgent cum generatione ista*, simul boni et non boni. *Et condemnabunt*, comparatione, non auctoritate, quia inter condemnandos resurgent; Ez. V, 5: *ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam et in circuitu eius terras: contempsit iudicia mea ut plus esset impia quam gentes, et praecepta mea ultra quam terrae quae in circuitu eius sunt.* Et in quo condemnabunt? *Quia poenitentiam egerunt*; isti vero noluerunt facere poenitentiam. Dominus incepit praedicationem suam a poenitentia: Ioannes similiter, et non audierunt; Ier. VIII, 6: *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo.* Item illi fecerunt poenitentiam in una praedicatione Ionae; Iesus autem multas praedicationes eis fecerat, et tamen non sunt conversi; Io. XV, 24: *si opera non fecissem quae nullus alius fecit, peccatum non haberent.* Item conversi sunt in praedicatione unius prophetae; sed isti non solum habuerunt prophetam, sed filium Dei. Unde habetur ad Hebr. c. I, 1: *multifarie, multisque modis, olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis, locutus est nobis in filio, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula* et cetera. Et sequitur *ecce plusquam Ionas hic*, ut habetur ad Hebr. III, 3: *amplioris gloriae enim iste prae Moyse dignus est.* Ergo Ninivitae praeferuntur, quia poenitentiam egerunt. *Regina Austri surget in iudicio cum generatione ista, et condemnabit eam*, scilicet in sapientia, quam isti noluerunt recipere. De ista habetur III Reg. X, 24, quod venit audire sapientiam Salomonis. Per istam signatur Ecclesia ex fidelibus; Ps. XLIV, 10: *astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate* et cetera. *Regina* dicitur, quia regere se debet; Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo* et cetera. Et dicitur *Austri* ratione spiritus sancti; Cant. IV, 16: *surge, Aquilo, et veni, Auster, perfla hortum meum* et cetera. Ista regina *surget in iudicio cum generatione ista.* Nota quod non dicitur quod non peccaverit, sed non fuit rebellis. Quare? *Quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis*, sicut habetur III Reg. X, 24: et non oportuit quod vos veniretis a finibus terrae, quia hic est. Unde: *ecce plusquam Salomon hic*, quia ille rex temporalis erat et peccator, iste vero innocens et aeternus; Dan. VII, 14: *potestas eius potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum aeternum, quod non corrumpetur. Cum autem immundus spiritus exierit ab homine* et cetera. Ostendit supra gentiles esse potiores Iudaeis, hic vult confirmare exemplo: et primo ponit exemplum; secundo adaptat, ibi *sic erit generationi huic pessimae.* Exemplum ponit de spiritu immundo. Notare debetis quod aliquando ponitur exemplum ex re gesta, aliquando ex parabola. Et quando ponitur ex re gesta, oportet quod unumquodque seorsum exponatur ita quod utrumque indiget expositione sua, sicut hic positum est exemplum de Iona. Aliquando ponitur exemplum de parabola, ut cum dicitur, *simile est regnum caelorum* et cetera. Hic non oportet ponere quid sit in regno caelorum. Possumus ergo dicere secundum Hieronymum, quod sit similitudo et parabola, et sic est unus sensus. Vel ex re gesta secundum Augustinum, et sic est duplex sensus. Immundus spiritus exit ab homine dupliciter, quia hominem aliquando torquet corporaliter, aliquando spiritualiter. Unde videndum quomodo impleatur homo spiritu immundo; quomodo corporaliter et quomodo spiritualiter; tertio quomodo pertineat ad propositum. Quatuor ergo dicuntur. Primo liberatio a spiritu immundo; secundo iterata vexatio; tertio gravitas; quarto secundae vexationis occasio. Dicit ergo *si spiritus immundus exierit ab homine.* Omnis res quae commiscetur viliori rei, immunda dicitur; quae puriori, purior; ut si argentum plumbo iungatur, fit vilius: sic spiritus creatus, si adhaereat inferiori se, dicitur spiritus immundus. Et iste exit aliquando ab homine quem corporaliter vexat, aliquando quem spiritualiter, ut in Baptismo. Consequenter ponitur iterata vexatio, et occasio. Et primo ex parte Daemonis; secundo ex parte eorum qui vexantur. Ex parte Daemonis primo quantum ad illos alios; secundo quantum ad istos: haec enim est consuetudo Daemonis, quod non potest quiescere nisi noceat, quia ab initio peccatum dilexit. Unde cum ab aliquo expellitur, quaerit ubi vexet. Unde dicit *ambulat per loca arida, quaerens requiem, et non invenit.* Unde aliquando requiem non invenit. In quibus autem inveniat, dicitur Iob XL, 16: *sub umbra dormit, in secreto calami, in locis humentibus.* Loca humentia sunt corda voluptatibus dedita; loca arida sunt qui contemnunt voluptates, qui a prosperitatibus declinant. Et de hoc Ezech. XXXVII, 11: *aruerunt ossa nostra, et periit spes nostra.* Dicit *ambulat*, et explorat quemcumque hominem quem decipiat. Unde pro hoc quod dicitur *ambulat*, sollicitudinem ostendit; I Petr. V, vers. 8: *sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret. Quaerens requiem, et non invenit*, nisi in locis humentibus. Ita fuit de Iudaeis, quod exiens a Iudaeis ivit ad gentiles, qui aridi sunt ab humore gratiae divinae; sed non invenit requiem, quia expulsus est, quia verbum Dei receperunt. *Tunc dicit: revertar in domum meam unde exivi.* Ex verbo isto potestis colligere quod si Diabolus aliquando expellitur ab aliquo, quia agit poenitentiam, non tamen totaliter dimittit eum: sicut de Christo legitur Lc. IV, 13, quod dimisit ad tempus. Hoc ergo est intelligendum, ut semper solliciti sint homines ne revertatur. Et hoc est quod dicit *revertar* et cetera. *Et veniens invenit eam vacantem.* Hic ponitur occasio ex parte eius qui secundo affligitur. Si volumus ad Iudaeos retorquere, planum est quod cum expelleretur a gentibus, rediit ad Iudaeos. Unde triplex ponitur occasio. Scilicet otiositas; unde dicit *vacantem*; Eccli. XXXIII, 29: *multam malitiam docuit otiositas.* Ideo Hieronymus: semper aliquid boni facito ut te Diabolus inveniat occupatum. Unde *vacantem*, idest otiosum; Thren. I, 7: *viderunt eam hostes, et deriserunt sabbata sua. Scopis mundatam*, quia quod mundatur scopis non mundatur, nisi quia leviter adhaeret. Unde idem est scopare, quod leviter mundare, et inde scopatio imperfecta mundatio. Item *ornatam* et hoc est superficialis ornatus. Mundatio perfecta debet cum igne fieri, sicut habetur in lege, quod vasa igne debebant mundari. Item illud quod ornatur, aliam habet ex se pulchritudinem, aliam ex ornatu tantum, de qua in Ps. CXLIII, 12: *filiae eorum compositae, circumornatae ut similitudo templi* et cetera. Sed qui volunt esse securi, debent habere pulchritudinem interiorem; Ps. XLIV, v. 14: *omnis gloria eius filiae regis ab intus, in fimbriis aureis, circumamicta varietatibus* et cetera. Sed quando fit ornatus solum in exterioribus, non relinquitur a Daemonibus. Ita est de Iudaeis, quia ipsi servabant sabbata, in quibus magis vacabant a bonis quam a malis. Item totam curam ponebant in minimis legis. *Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus nequiores se.* Hic ponitur de secunda vexatione graviori, et ostenditur gravior primo quantum ad numerum; secundo quantum ad durationem; tertio quantum ad effectum. Quantum ad numerum, quia *assumit septem.* Secundum Chrysostomum exponitur ad litteram, quia cum aliquis cadit, et non cavet, tunc deterius accidit ei; Io. V, 14: *ecce sanus factus es; iam noli peccare, ne deterius aliquid tibi contingat.* Secundum Augustinum assumit septem, et hoc dupliciter. Aliquando enim poenitens agit poenitentiam, sed negligenter se habet, et tunc fit proclivior; ad Rom. I, 28: *propter quod tradidit illos dominus in reprobum sensum.* Et per hoc quod dicit septem, universitas vitiorum signatur. Aliter secundum beatum Augustinum: aliqui peccant aliquo peccato, et in statu poenitentiae addunt simulationem. Et sicut septem sunt dona spiritus sancti, sic septem simulationes. Unde primo erant vitia simplicia, tunc adduntur simulationes vitiorum, quae sunt deteriores: et dicuntur septem, vel propter universitatem vitiorum, vel propter sabbatum. Et qui hoc modo peccant, fient perseverantiores in malo, unde dicit *et intrantes habitant ibi*, quia inde recedere nolunt; Ier. VIII, v. 5: *populus in Ierusalem aversus est aversione contentiosa, apprehenderunt mendacium, et noluerunt reverti.* Si exponatur de Iudaeis, patet, quod habitat in eis, et discedere ab eis non vult. *Et fiunt novissima illius hominis peiora prioribus.* Hic ponitur aggravatio quantum ad effectum. Ad litteram, qui magis punitur, magis aggravatur. Unde II Petr. II, 21: *melius erat viam veritatis non cognoscere, quam post agnitionem retrorsum reverti.* Item quantum ad Iudaeos, quia peius egerunt blasphemando Christum, quam colendo idola. Ideo sequitur *sic erit generationi huic pessimae*, quia deterius erit eis quam unquam fuerit eis in Aegypto.

Lectio 4

[87364] Super Mt., cap. 12 l. 4 In parte praecedente dominus confutavit adversarios; nunc commendat discipulos credentes etc. praesentia assumpta matris et fratrum. Primo ponitur praesentia; secundo denuntiatio; tertio discipulorum commendatio. Dicit ergo *adhuc eo loquente.* Sed hic est quaestio litteralis, quare Lc. c. VIII, 19, ubi ponuntur eadem verba quae dicta sunt, non ponuntur verba quae sequuntur, sed subditur: *factum est autem cum loqueretur, extollens vocem quaedam mulier* et cetera. Et ita videtur esse contrarietas. Solvit Augustinus: quod absque dubio ita dictum est, ut Matthaeus narrat, quod adhuc eo loquente, idest dum esset in narratione et cetera. Sed potest esse quod contigerit quod Lucas dicit, et quod iste: et potest esse, quod Lucas praeoccupet, vel ad ordinem suae memoriae referat. *Ecce mater eius, et fratres stabant foris* et cetera. De matre nulla dubitatio quin sit illa, de qua dictum est I cap.; de fratribus autem potest esse quaestio. Et quia fit mentio de fratribus, ideo est occasio haeresis, quod cum virgo genuisset Iesum, Ioseph cognovit Mariam et genuit inde filios; quod haereticum est, quia post partum virgo inviolata permansit. Fuit etiam opinio, quod isti essent filii Ioseph de alia uxore. Sed hoc nihil est, quia credimus, quod sicut mater Iesu fuit virgo, sic Ioseph, quia virgini virginem commendavit: et sicut in fine, sic etiam et in principio. Qui sunt ergo isti fratres? Hieronymus dixit quod fratres dicuntur multis modis. Aliqui enim fratres natura, sicut supra I: *Iacob genuit Iudam et fratres eius.* Aliquando fratres qui sunt unius gentis: Deut. XVII, 15: *non poteris constituere regem, qui non sit frater tuus.* Aliquando religione, ut omnes Christiani, ut infra XXIII, 8. Et in hoc inolevit consuetudo quod homines eiusdem religionis dicuntur fratres. Aliquando homines de una parentela, ut Iosue II, 12, *detisque mihi signum ut salvetis patrem meum, et matrem, et fratres.* Aliquando omnes homines, qui ab uno patre, scilicet Deo; Mal. II, 10: *numquid non est pater unus omnium? Numquid non Deus unus creavit nos? Quare ergo unusquisque despicit fratrem suum?* Nullo istorum modorum dicuntur hic fratres domini; ideo uno modo dicuntur fratres, quia consanguinei. Unde Gen. XIII, 8 dixit Abraham ad Lot, *fratres enim sumus*, quamvis Lot nepos esset Abraham. Sic isti fratres erant, quia consobrini erant. Consequenter ponitur denuntiatio poenitentiae eorum *dixit autem ei quidam: ecce mater tua et fratres tui foris stant quaerentes te.* Quare hoc dixerit, et qua necessitate, exponitur in Luca VIII, 19 quia tanta erat multitudo, quod non poterant intrare. Mystice per matrem significatur synagoga; unde Cant. III, 11: *egredimini, et videte regem Salomonem in diademate quo coronavit illum mater sua. Et fratres*, idest Iudaei, qui foris stant derelinquentes Christum; Iob VI, v. 15: *fratres mei dereliquerunt me.* Quaerunt, sed non inveniunt, ut habetur ad Rom. c. IX, 31: *Israel sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit. At ille respondens* et cetera. Ponitur responsio Christi: et duo facit. Primo confutat interrogantem; secundo commendat discipulos, ibi *et extendens manum* et cetera. Dicit autem ipse *quae est mater mea et qui sunt fratres mei?* Ex isto loco quidam negaverunt Christum sumpsisse carnem vere, sed phantastice. Unde exponebant: non est haec mater mea, neque hi fratres mei. Quod est contra apostolum ad Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere* et cetera. Item ad Rom. I, 3: *qui factus est ex semine David secundum carnem.* Item dominus eam recognovit in cruce: *mulier, ecce filius*

tuus, ut habetur Io. XIX, 26. Chrysostomus. Quare inquit dominus: *quae est mater mea, et qui sunt fratres mei?* Et dicit duo; quorum unum est sanum, aliud non. Dicit enim quod mater et fratres aliquid humanum passi sunt, quia videntes Christum praedicantem, et turbam sequentem, elationem habuerunt; ideo volebant quasi quamdam gloriam habere; ideo dominus voluit ostendere, quod illud quod faciebat, non habebat ex eo quod assumpserat ex matre, sed ex patre. Haec positio partim sana est: nam quantum ad fratres sana est, quia sic habetur Io. c. VII, 5: *neque enim fratres eius credebant in eum.* Sed de matre domini non sana est, quia creditur quod numquam peccavit, nec mortaliter, nec venialiter: de ea namque dicitur Cant. IV, 7: *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Et Augustinus: cum de peccato agitur, nullam prorsus volo de ea fieri mentionem. Solvit ergo aliter Hieronymus, quod iste qui denuntiavit, insidiose denuntiaverat: volebat enim explorare, an ita intenderet spiritualibus, quod non curaret de temporalibus. Ideo affectui respondet. Unde nec matrem plus dilexisset, nisi plus spiritualitatis habuisset. Unde dicit *quae est mater mea?* Non eam matrem esse negat, sed intendit prohibere inordinatum affectum. Unde supra X, 37: *qui amat patrem aut matrem plusquam me non est me dignus.* Consequenter ponitur commendatio discipulorum. Et primo commendat discipulos; secundo universaliter omnes credentes. Dicit ergo *et extendens manum in discipulos dicit: ecce mater mea*; quasi dicat: plus diligo istos quam affectus matris meae vel fratres; praeponendus enim est affectus spiritus sancti. Et non solum extendit ad istos, sed ad omnes. Unde dicitur *quicumque fecerit voluntatem patris mei qui in caelis est, ipse meus frater, soror et mater est.* Habebat enim generationem caelestem et temporalem: unde praeponit caelestem temporali. Illi enim qui faciunt voluntatem patris mei, illi attinent ei secundum generationem caelestem; unde Io. VIII, 39: *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite.* Ipse enim venit ut faceret voluntatem eius, ut habetur Io. IV, 34: V, 30 et VI, 38. *Frater* dicit quantum ad firmiores, et *soror* quantum ad debiliores. Sed quid est quod dicit *et mater est?* Dicendum quod quilibet fidelis, qui facit voluntatem patris, scilicet qui simpliciter obedit, ille frater est, quia similis est ei, qui voluntatem patris implevit. Qui autem non solum facit, sed alios convertit, generat Christum in aliis, et sic fit mater. Sicut e contra occidit Christum in aliis, qui provocat eos ad malum. Apostolus ad Gal. IV, v. 19: *filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

a capite XIII ad caput XVI

Reportatio Leodegarii Bissuntini

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 13

Lectio 1

[87365] Super Mt., cap. 13 l. 1 Supra proposita est doctrina evangelica, et confutati sunt adversarii, hic ostendit virtutem evangelicae doctrinae; et primum verbis; secundo factis in capite XIV. Et circa primum primo ponuntur circumstantiae doctrinae; secundo Christi doctrina; tertio effectus. Secunda ibi *ecce exiit qui seminat seminare*; tertia ibi *intellexistis haec omnia?* Et primo ponit quatuor circumstantias, scilicet locum, tempus, dispositionem audientium et dispositionem loquentis. Tempus tangit, cum dicit *in die illo.* Ex quo datur intelligi quod tangit ordinem rei gestae. Aliter enim non posset intelligi, nisi ly *die* sumatur pro tempore. Deinde tangitur circumstantia loci, *sedebat secus mare* et cetera. Et hoc potest exponi secundum expositionem litteralem et mysticam. Litteralem tangit Chrysostomus. Quia enim supra dixerat, quod loquente eo ad turbas dixit quidam, *ecce mater tua* etc., ibi exposuerat Chrysostomus quod aliquid humanum senserant, ideo dominus voluit exire, ut eorum, scilicet fratrum, nequitiam reprimeret. Et exivit etiam, ut matri honorem deferret. Unde Ex. XX, 12: *honora patrem et matrem tuam.* Mystice per domum Iudaea intelligitur, de qua exiens propter infidelitatem, venit ad mare, scilicet ad gentes, quae turbatae

erant per infidelitatem; infra XXIII, 38: *ecce relinquetur vobis domus vestra deserta*; sicut Ier. XII, v. 7: *reliqui domum meam, dimisi haereditatem meam, dedi dilectam animam meam in manibus inimicorum eius.* Mare dicitur mundus; Ps. CIII, 25: *hoc mare magnum et spatiosum manibus, illic reptilia, quorum non est numerus* et cetera. Vel aliter per domum intelligitur interior mens; Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam, conquiescam cum illa.* Unde aliquando exit de secreto contemplationis ad publicum doctrinae. *Et congregatae sunt ad eum turbae.* Hic ponit auditores: cum enim mens exit ad publicum doctrinae, tunc multi possunt audire et proficere; Eccli. ult., 31: *appropinquate ad me, indocti, et congregate vos in domum disciplinae.* Deinde ponitur dispositio docentis et audientium; unde dicitur *ita ut in naviculam ascendens sederet.* Et quare in naviculam? Potest esse ratio litteralis, quia multi auditores erant, ideo voluit eos habere ante faciem, ut melius intelligerent. Omnia enim ante ipsum; Iob XIII, 1: *ecce omnia vidit oculus meus.* Alia ratio mystica est, quia per navem Ecclesia ex gentibus collecta significatur, ubi sedet per fidem, et docet eos qui stant in littore, scilicet catechumenos, qui parati sunt ad fidem. Vel aliter, quod Iesus in mari, auditores autem in littore stant, in hoc dat exemplum praedicatoribus, quod scilicet non exponant subditos suos periculis. Et hoc significatur Ex. XIII, 17 ss., quod cum Moyses educeret populum suum, non eduxit eos per viam terrae Philisthiim, reputans ne forte poeniterent, et reverterentur in Aegyptum. Ideo Iesus in turbine sedit, alios autem extra dimisit; ideo dicitur *et omnis turba stabat in littore.* Sequitur modus doctrinae *et locutus est eis multa in parabolis.* Ratio duplex est. Una est, quia per huiusmodi parabolas absconduntur sacra ab infidelibus, ne blasphement: supra enim dictum est: *nolite sanctum dare canibus*: ideo quia multi blasphemabant, ideo voluit loqui in parabolis. Unde Lc. VIII, 10: *vobis datum est nosse mysterium regni Dei, ceteris autem in parabolis.* Secunda ratio est, quia per huiusmodi parabolas homines rudes melius docentur. Unde homines, scilicet rudes, quando divina sub similitudinibus explicantur, melius capiunt, et retinent. Ideo dominus loqui voluit in parabolis, ut melius memoriae commendarent. Quia enim noverat quod digni doctrinam suam reciperent, voluit eam sic tradere, ut magis memoriter tenerent; in Ps. LXXVII, 2: *aperiam in parabolis os meum.* Et quare multas proposuit parabolas? Ratio una est, quia in multitudine hominum diversi diversimode sunt affecti; ideo diversificare debuit, ut congrueret diversis affectibus. Alia ratio est, quia spiritualia semper sunt occulta; ideo per temporalia non plene manifestari possunt, ideo per diversa habent manifestari; Iob XI, 5: *utinam loqueretur Deus tecum, et aperiret labia sua tibi, ut ostenderet tibi secreta sapientiae. Exiit qui seminat seminare* et cetera. Hic ponitur parabolica doctrina. Et intendit tria. Primo ponit impedimentum evangelicae doctrinae; secundo profectum; tertio dignitatem. Secunda ibi *simile est regnum caelorum fermento* etc.; tertia ibi *simile est regnum caelorum homini quaerenti bonas margaritas* et cetera. Circa primum primo ponit impedimenta ab intra; secundo quae ab extra, in sequenti parabola. Prima in tres: quia primo ponitur parabola; secundo assignatur; tertio exponitur. Secunda ibi *et accedentes discipuli* etc.; tertia ibi *vos ergo audite parabolam seminantis.* In prima tria facit. Primo describitur studium seminantis; secundo impedimentum seminis; tertio fructus. Secunda ibi *et cum seminat, quaedam ceciderunt secus viam* etc.; tertia ibi *alia vero ceciderunt in terram bonam* et cetera. Dicit ergo *exiit qui seminat seminare.* Qui exit est Christus. Exit enim tripliciter. Ab occulto patris, non mutans locum. Item exiit a Iudaea ad gentes. Item a profundo sapientiae ad publicum doctrinae.

Exiit ergo *qui seminat*, scilicet semen doctrinae. Unde Christus seminat sicut baptizat, ut habetur Io. IV. Semen enim est principium fructus. Unde omnis bona operatio est a Deo; Phil. I, 6: *qui incepit in nobis opus bonum, perficiet* et cetera. Et in hoc removetur error dicentium quod initium boni operis est a nobis; quod falsum est. Unde Gregorius: in vanum laborat praedicator, nisi intus insit gratia salvatoris. Unde dicit *exiit qui seminat seminare* et cetera. Videtur ista involvere verba; sed non involvit, quia seminator exiit aliquando ad seminandum, et aliquando ad metendum; sic Christus in principio exit ad seminandum; Prov. c. XI, 18: *seminanti iustitiam merces fidelis. Exiit* ergo *qui seminat seminare.* Et quid? *Semen suum.* Quidam enim exeunt seminare iniquitatem; Iob IV, 8: *vidi eos qui operantur iniquitatem, et seminant dolores, et metunt eos.* Sed iste exiit seminare semen suum. Istud semen est verbum Dei, quod procedit essentialiter. Unde est verbum patris; Eccli. I, 5: *fons sapientiae verbum Dei.* Sed quid facit? Similes ei a quo procedit, quia facit filios Dei; Ps. LXXXI, 6: *ego dixi: dii estis, et filii excelsi omnes.* Io. X, 35: *illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.* Et ibid. c. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri. Exiit* ergo et cetera. Sed videamus de impedimento seminis. Tripliciter enim impeditur, quia tria requiruntur. Requiritur enim quod memoria conservetur. Unde Prov. VI, 21: *liga eas in corde tuo iugiter.* Secundum est, quod radicetur per amorem; Ps. CXVIII, 140: *ignitum eloquium tuum vehementer, et servus tuus dilexit illud.* Tertio requiritur sollicitudo; I ad Tim. VI, 11: *sectare iustitiam, pietatem, fidem, caritatem, patientiam, mansuetudinem* et cetera. Haec tria per tria tolluntur. Memoria per vanitatem; amor, sive caritas, per duritiam; sollicitudo per germinationem vitiorum. Unde dicit *et dum seminat, quaedam ceciderunt secus viam.* Via patens est omni viatori, sic cor quod cuilibet exponitur cogitationi; Ez. XVI, 25: *ad omne caput viae aedificasti signum prostitutionis tuae, et abominabilem fecisti decorem tuum.* Unde quando in corde vano et instabili cadit verbum Dei, cadit secus viam, et subiacet duplici periculo. Sed Matthaeus non ponit nisi unum, scilicet *volucres caeli comederunt illud.* Lucas vero ponit duo, videlicet quia conculcatur, item rapitur a volucribus. Sic quoniam vani recipiunt verbum Dei, conculcatur per vanam cogitationem, vel pravam societatem. Quare multum gaudet Diabolus, quando potest auferre et conculcare semen istud. Habacuc I, 13:

quare respicis contemptores, et taces impio concu

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

lcante iustiorem se? Secundum est cordis duritia; Iob penult., 15: *cor eius indurabitur quasi lapis, et stringetur quasi malleatoris incus.* Et hoc opponitur caritati, quia amoris est liquefacere; Cantic. V, 6: *anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est* et cetera. Durum enim est quod est in se constrictum, et propriis metis arctatum. Amor facit transferre amantem in amatum: unde diffunditur. Dicit ergo *alia ceciderunt in petrosa loca* et cetera. Ez. XXXVI, 26: *auferam a vobis cor lapideum et dabo vobis cor carneum.* Aliqui enim sunt qui ita habent cor privatum omni amore, quod omni carne carent. Aliqui vero habent bonum affectum, sed parum habent: unde non habent profundum. Habere profundum est, quum finis et affectus est profundus. Ille ergo habet profundum amorem, qui omnia diligit propter Deum, et nihil praeponit amori Dei. Unde aliqui bene delectantur in Deo, sed magis in aliis rebus: et isti non sunt liquefacti: et tales non habent terram multam. Et per terram significatur mollities. Unde sumitur pro mente indurata. Sequitur *et continuo exorta sunt* et cetera. Quia illi qui profunde cogitant, diu cogitant; sed qui non profunde, statim in opus prorumpunt. Unde cito exeunt; Is. XVIII, 5: *ante messem enim totus effloruit, et immatura perfectio germinavit.* Unde cito audiunt, sed non radicantur in illo, quia non habent altitudinem terrae amoris et caritatis. Ad Eph. III, v. 17: *in caritate radicati et fundati* et cetera. Tertium est destructio fructus, quia si magis amat divitias, cum tempus venit tribulationis, accipit quod magis amat. Unde *sole orto aestuaverunt* etc., scilicet per impotentiam. Apoc. XIII, 10: *qui in gladio occiderit, oportet eum gladio occidi, hoc est patientia iustorum. Et quia non habebant radicem, aruerunt*, quia Deus non erat radix. Ps. XXI, 16: *aruit tamquam testa virtus mea.* Aliquando in Scriptura petra accipitur pro bono, aliquando pro malo. Similiter terra et sol. Unde aliqui sunt qui afficiuntur bene, sed post negligenter se habent. Non autem sic Paulus qui dicebat, *castigo corpus meum, et in servitutem redigo* et cetera. *Alia autem ceciderunt in spinas.* Spinae autem sunt sollicitudines, irae, rixae, et huiusmodi; Ier. IV, 3: *nolite serere super spinas*; Prov. XXIV, 30: *per agrum hominis pigri transivi*; et sequitur: *et operuerant superficiem eius spinae. Et creverunt spinae, et suffocaverunt ea.* Sed posset aliquis dicere: stultitia fuit seminantis. Potest dici, quod si fieret sermo de terra sensibili, verum esset; sed fit mentio de spirituali, ideo non valet, quia ad diversas materias retorquetur. Positis impedimentis, agitur de seminis fructu *alia ceciderunt in terram bonam, et dederunt fructum.* Terra quae non secus viam, quae non petrosa, quae non spinosa, est terra bona, scilicet cor bonum; et si ibi seminatur, fructum affert;

Ps. LXXXIV, v. 13: *dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum.* Sed quem? *Aliud centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum.* Quidam retorquent istud ad praemium quod est in caelo, quia quidam habent centesimum et cetera. Sap. III, 15: *bonorum labiorum gloriosus est fructus.* Alii retorquent fructum trigesimum ad fidem Trinitatis, sexagesimum ad fructum boni operis, centesimum ad contemplationem caelestium. Sed hoc non potest esse, quia auditor est qui facit fructum. Item praemium recipitur. Unde oportet retorqueri ad perfectionem iustitiae. Fructus igitur est proprie ultimum quod expectatur in arbore: sic fructus iustitiae qui habetur ex praedicatione. Et haec est centesima etc., quia triplex est perfectio, minor, maior et media, ita quod centesima martyrum, sexagesima virginum, trigesima est coniugatorum. Et quare? *Quia* et cetera. Sed perfectio virginum sexagesima, quia tunc debent vacare a malitia; ideo haec perfectio est virginum et quiescentium, qui separati sunt a mundo. Per trigesimum perfectio militantium in hac vita, quia tales apti sunt ad bellum. Alii assignant per computationem in manu etc. ut in Glossa habetur. Aliter potestis secundum numerum numerorum. Semen enim fructificat in perfectione. Videatis ergo quod semen est mandatum Dei: trigesimus numerus ex trinario et denario componitur, sexagesimus ex sex et decem, centesimus ex ductu denarii in seipsum. Ternarius est numerus completus, et habet communem perfectionem; senarius similiter est numerus perfectus, quia nihil deest ei, habet enim perfectionem integritatis; denarius est numerus perfectus, quia est primus limes numerorum, unde habet perfectionem finis. Sic triplex est perfectio. Communis iustitia, et sic est perfectio trinarii, quae habetur per tricenarium numerum; sed cum plus habet ultra communem, tunc dicitur facere sexagesimum fructum; sed quando perfectus est, et iam praegustat suavitatem, tunc pervenit ad centesimum fructum. Vel aliter secundum Augustinum, secundum quod tripliciter homines se habent ad tentationes. Quidam enim graviter tentantur, sed resistunt fortiter; et hi habent fructum trigesimum. Alii parum tentantur, sed surgunt; et hi habent sexagesimum. Centesimum vero habent qui iam in quieta pace manent. Et quia hoc parabolice dictum est, ideo subdit *qui habet aures audiendi*, scilicet cordis interius *audiat* per intellectum. *Et accedentes discipuli* et cetera. Supra posita est parabola, hic assignatur ratio: et circa hoc ponuntur duo hic. Primo ponitur interrogatio discipulorum; secundo responsio, ibi *qui respondens* et cetera. Dicit ergo *accedentes discipuli dixerunt ei.* Incidit quaestio litteralis: quoniam ipse erat in navicula, quomodo ergo accesserunt ad eum? Sciendum quod ipsi erant in navicula cum Christo; accesserunt autem per sollicitudinem mentis, vel etiam corporaliter, quia cum parum distarent ab eo, venerunt magis prope: vel cum essent extra, venerunt ad eum. Sic nos, si velimus accedere ad eum, illuminabimur; Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini.* Et duo attenduntur. Primo datur exemplum non importune interrogandi; unde dum doceret turbas, non interrogaverunt eum; Eccle. c. III, 7: *tempus tacendi, et tempus loquendi. Quare in parabolis loqueris eis?* Item hic considerandum est, quod debet semper fieri quod de salute hominum est. Unde sequitur responsio *qui respondens ait illis.* Et primo ponitur Dei ordinatio; secundo quaedam ratio assignatur. Dicit, ideo dico quod in parabolis loquor, *quia vobis datum est nosse mysterium regni caelorum, illis autem non est datum*: in quibus verbis tria ponuntur. Primo quod quidam sunt intelligentes, quidam non. Et non est attribuendum alicui, sed Deo ordinanti; ideo datum est vobis, aliis non. Et ideo est divina ordinatio. Item magnae utilitatis est, quia est quaedam notificatio beatitudinis:

unde magna est utilitas, inquantum dat vobis cognitionem de mysteriis divinis; Ier. IX, 12: *quis est vir sapiens qui intelligat hoc, et ad quem verbum oris domini fiat, ut annuntiet illud?* Item est signum divini amoris; Io. XV, 15: *vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* Item hoc fit ex dono, non ex merito; Phil. I, 29: *quia vobis datum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini.* Et hoc est *mysterium regni caelorum* Dei, et hoc a Deo; I ad Cor. IV, 7: *quid autem habes, quod non accepisti? Qui enim habet, dabitur ei et abundabit.* Aliquid enim est quod habet homo cui datur. Et quid est illud? Dicendum quod quatuor sunt praeparatoria ad hoc quod detur aliquid. Primum est desiderium. Unde si vis habere scientiam, praeoccupat desiderium, ut habetur Sap. VI, v. 21: *concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum.* Et supra VII, 7: *petite, et accipietis.* Unde *qui habet*, desiderium, *dabitur ei, et abundabit*, quia *ipse est qui dat abundanter omnibus, et non improperat*, Iac. c. I, 5. *Qui autem non habet*, et si aliquam videatur habere aptitudinem ad sapientiam, vel iustitiam, et sit tepidus id quod videtur habere, et non habet, *auferetur ab eo.* Unde Chrysostomus: si vides tepidum, debes admonere quod desistat: et si non vult, dimitte eum. Apoc. III, 16: *utinam calidus esses, aut frigidus; sed quia tepidus es, et nec frigidus, nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo.* Secundum quod requiritur est studium; et haec est expositio Remigii. Unde qui habet bonum ingenium, et non studet, non proficiet. Unde qui habet studium, illi dabitur sapientia, et abundabit; Prov. II, v. 4: *si quaesieris eam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis illam, tunc intelliges timorem domini, et scientiam Dei invenies. Qui autem non habet*, studium, quod videtur habere, scilicet ingenium naturale, non proficiet, sed auferetur ab eo. Tertium quod requiritur est caritas: quia caritas omnium virtutum radix est et omnium bonorum operum. Apostolus ad Eph. III, 17: *in caritate radicati et fundati.* Unde si habes, scilicet caritatem, prorumpes in omne opus bonum; apostolus I Cor. XIII, 4: *caritas patiens est, benigna est.* Unde si non habes, totum siccatur. Unde quodcumque bonum habet homo sine caritate, nihil est, quia *qui non diligit, manet in morte*, I Io. III, 14. Quartum quod requiritur, est fides, quia qui fidem non habent, alia bona parum valent; Sap. I, 2: *apparet autem eis qui fidem habent in illum.* Et Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Et qui non habet iustitiam fidei, id quod videtur habere, sive naturale, sive morale, auferetur ab eo. Apostolus ad Rom. XIV, 23: *omne quod non est ex fide, peccatum est.* Dico ergo quod datum est vobis, quia vos habetis fidem, illis autem non est datum. Sed hic cavendum est de quodam errore, quia videtur quod ex studio et bonis naturalibus possemus acquirere gloriam aeternam. Sed Paulus dicit: *quid habes quod non accepisti?* Unde et desiderium, et studium, et caritas, et fides, omnia haec sunt a Deo. *Ideo in parabolis loquor eis* et cetera. Hic adaptat ad propositum; et duo facit. Primo applicat quantum ad Iudaeos; secundo quoad apostolos, ibi *vestri autem beati oculi* et cetera. Et primo duo facit. Primo adaptat ne ex odio videretur dicere; secundo inducit auctoritatem, ibi *et adimpletur in eis prophetia Isaiae.* Notate quod monens ad salutem, manifestat doctrinam suis actibus. Unde Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere.* Et Io. XV, 24: *si opera non fecissem quae nullus alius fecit, peccatum non haberent.* Item: *si locutus non fuissem eis, peccatum non haberent.* Unde ante sine parabolis locutus est eis, sed modo post operationem miraculorum *in parabolis loquor eis, quia videntes non vident.* Vident miracula, non vident effectum. Vel sic *videntes*, scilicet exterius, non vident interius. Is. XLIII, v. 8: *educ foras populum caecum, et oculos habentem, surdum, et aures ei sunt* et cetera. *Et audientes non audiunt, nec intelligunt.* Audiunt verba quibus excitari deberent ad bonum, tamen non audiunt, idest non habent effectum; Ez. II, 7: *si forte audiant et quiescant.* Et ibid. XXXIII, 31: *in canticum oris sui vertunt illos.* Et quid est quod non vident? Quia non intelligunt; Ps. LXXXI, 5: *nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Consequenter inducitur auctoritas Isaiae prophetae. *Et adimpletur in eis prophetia Isaiae dicentis: auditu audietis, et non intelligetis* etc., quod scribitur Is. VI, v. 9; sed ibi dicitur imperative, hic praenunciative. Ibi: *audite audientes, et nolite intelligere, et videte visionem, et nolite cognoscere.* Et tanguntur tria. Primo Iudaeorum duritia; secundo causa; tertio illius causae effectus. Secunda ibi *incrassatum est enim cor populi huius*; tertia ibi *ne quando videant* et cetera. Et quia duo dixerat, scilicet de auditu et de visu; ideo duo dicit *audietis*, auditu scilicet exteriori, audietis doctrinam Christi *et non intelligetis*, mysteria; Ps. XXXV, v. 4: *noluit intelligere ut bene ageret*; Osee c. IV, 6: *quia tu scientiam repulisti, repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi. Et videntes videbitis, et non videbitis.* Videbitis carnem Christi visu exteriori, et non considerabitis virtutem eius. *Palpavimus sicut caeci parietem, et quasi absque oculis attrectavimus*, etc., Is. LIX, 10. Sequitur ratio *incrassatum est enim cor populi huius* et cetera. Quia enim de auditu fecerat mentionem, et intelligere proprie est mentis; ideo *cor populi huius*, idest mens, *incrassatum est*, idest excaecatum. Quare? Quia sicut ad visionem corporalem puritas requiritur, sic ad spiritualem. Unde intellectus dicitur vis superior, quoniam maxime spiritualis. Incrassatur intellectus, quando applicatur grossis et terrenis, sed quando abstrahitur, subtiliatur, sicut in apostolis; II ad Cor. IV, 18: *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur.* Unde isti non considerabant nisi terrena. *Animalis homo non percipit quae sunt spiritus Dei*, apostolus I ad Cor. II, 14; Deut. XXXII, 15: *incrassatus, impinguatus, dilatatus, dereliquit Deum factorem suum, et recessit a Deo salutari suo.* Item sciendum quod quando homo audit quae non placent, non potest de facili intelligere: ergo isti male intelligebant, quia eis non placebant verba sua. Ideo dicitur: *et auribus graviter audierunt*; Io. VI, 61: *durus est hic sermo, et quis potest hunc audire? Et oculos suos clauserunt* et cetera. Contingit quod aliquis habet oculos, et non videt, quia claudit oculos: unde ipse sibi facit impedimentum. Aliqua vero sunt ita occulta, ut nisi multum infigat intuitum, non potest videre; sed si res sit in medio, sicut paries, non potest homo non videre nisi claudat oculos. Ideo si dominus non fecisset miracula aperta, non esset mirum si non crederent; sed apertissima fecit, ideo ipsi cognoscerent, nisi clauderent oculos; Dan. XIII, 9: *declinaverunt oculos suos, ut non viderent caelum* et cetera. Unde notandum quod in ista obduratione causa per se est homo, Deus vero non indurat nisi in non impartiendo gratiam. Deus ergo indurat, quia non dat gratiam; sed homo quia imponit sibi impedimentum lumini. Ideo istis imputatur quod oculos clauserunt. *Ne quando videant oculis.* Hic ponitur damnum quod consequuntur. Unde potest intelligi dupliciter. Ita quod ly *ne quando* referatur ad totum sequens, ut sit sensus: ita clauserunt oculos, ne quando etc., et hoc modo intelligitur quod sit ex eorum malitia, quidam enim peccant ex infirmitate, quidam ex industria, sive ex certa malitia. Unde isti hoc attendentes clauserunt oculos ne intelligant; unde tacita est eorum malitia. *Ne convertantur, et sanem eos*, scilicet si convertantur; Ier. III, 14: *convertimini, filii revertentes* et cetera. Et haec expositio est Chrysostomi. Et ponuntur tria: *ne* *videant, ne audiant, ne corde intelligant*, et respondent tribus supradictis. Augustinus aliter exponit dicens *ne quando videant*, cum modo non videant oculis, *et auribus audiant, et corde intelligant, et convertantur, et sanem eos.* Unde dicit Augustinus quod possent haec verba habere duplicem sensum, quia aliquando ponitur *ne quando* pro eo quod est ut possit accidere, ut habetur II ad Tim. II, 25: *ne quando det illis Deus poenitentiam ad cognoscendam veritatem.* Aliquando vero ponitur pro eo quod est ne possit contingere, idest hoc contingeret nisi argueremus et cetera. Et quid est ergo quod dicit *incrassatum est?* Solvit Augustinus quod aliquando contingit quod homo superbus est, et videtur ei, quod sit valde bonus; et permittit dominus cadere in alia peccata ut sanet eum a superbia sua. Tales sunt praesumptuosi, de quibus Rom. X, 3: *ignorantes Dei iustitiam, et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti.* Quia igitur isti superbi erant, ideo permisi ut excaecarentur, ut videant et audiant, et sanem eos. Et haec expositio habetur ex littera Marci c. IV, 12. Sed littera Ioannis XII, 40 contradicit quia ibi dicit, *propterea non poterant credere, quia Isaias dixit: excaecavit oculos eorum; et induravit cor eorum, ut non videant oculis, et non intelligant corde, et convertantur, et sanem eos.* Non ergo sunt excaecati, ut crederent, sed ut non crederent. Sed, secundum Augustinum, hic est quaestio gravis, quia si excaecati sunt, ut non credant; ergo non debet eis imputari. Solvit Augustinus: possumus dicere, quod hoc quod excaecati sunt, ex praecedentibus peccatis meruerunt. Rom. I, 21: *obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt*, et sequitur post, *propter quod Deus tradidit eos* et cetera. Ideo propter peccata induravit, et aures aggravavit, non indurando, sed non impartiendo gratiam propter peccata eorum. Et possumus aliter dicere, secundum Augustinum: *incrassatum est cor populi huius*; ut non videant, et convertantur, scilicet statim, sed permanentes crucifigant Christum, et post videntes miracula convertantur. Et dicit Augustinus quod videtur haec sententia extorta, si non videmus ita accidisse de facto. Aliqui enim non reducuntur ad humilitatem nisi in grave peccatum cadant: sic dominus istis fecit. *Vestri autem beati oculi qui vident, et aures vestrae quae audiunt* et cetera. Supra ostendit dominus miseriam Iudaeorum qui videntes non videbant, hic ostendit beatitudinem apostolorum qui videbant et audiebant. Et primo ostendit beatitudinem; secundo signum ostendit, ibi *amen quippe dico vobis* et cetera. Dicit ergo, quod videntes non vident, *sed vestri oculi sunt beati.* Sed si istud referatur ad oculos exteriores et aures, ita beatificantur oculi Iudaeorum sicut apostolorum. Ideo dicit Hieronymus quod oportet intelligere duplices oculos, scilicet exteriores, quibus communiter omnes viderunt: et de his non loquitur; vel interiores, quibus apostoli soli viderunt. Ad Eph. I, 17: *det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius illuminatos oculos cordis.* Unde similiter et sunt aures quaedam exteriores, quaedam interiores, de quibus supra: *qui habet aures audiendi, audiat.* Is. l, 5: *dominus mihi aperuit aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii.* Beatitudinem tribuit in videndo, quia haec beatitudo in via non consistit nisi in participatione beatitudinis aeternae, quae consistit in visione: in visione enim Dei est gloria hominis; Ier. IX, 23: *non glorietur sapiens in sapientia sua*; et sequitur, *sed glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Deinde ponit signum *amen quippe dico vobis* et cetera. Dicit Augustinus: beatus est qui habet omnia quae vult. Unde beati quibus sunt data omnia quae antiqui voluerunt, scilicet prophetae et iusti. Quilibet enim iustus rex est; unde habetur Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio, dissipat omne malum.* Et hoc est ideo, quia *cupierunt videre quae videtis.* Si ergo illi desideraverunt, et non habuerunt, et vos habetis: ergo iam quamdam participationem beatitudinis percipitis. Sed quid est quod dicit *et non viderunt?* Nonne habetur Io. VIII, 56: *Abraham desideravit videre diem meum, vidit, et gavisus est?* Item Isaiae VI, 1: *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Et idem de passione; unde cap. LIII, 2: *vidimus eum, et non erat aspectus.* Una solutio est quod aliqui viderunt, aliqui non. Sed, ut dicit Hieronymus, periculosum est hoc dicere. Vel aliter, quod viderunt, sed non ita manifeste. Ad Eph. III, 5: *quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis.* Vel aliter, quod totum referatur ad visionem et auditum praesentiae corporalis, quia videre in carne desiderabile fuit iustis. Exemplum habetur in Simeone, Lc. II, 10. Unde *vestri oculi sunt beati qui vident* et cetera. Et nonne Iudaei viderunt? Dico quod de ipsis dicitur quod non vident, quia solum exterius vident. Sed contrarium habetur in Io. XX, 29, ubi dicitur: *beati qui non viderunt et crediderunt.* Dicendum, quod est beatitudo rei, quae habetur per participationem, et beatitudo spei, quae habetur in merendo. Unde beati qui non viderunt beatitudine spei sive meriti, et beati qui vident beatitudine rei sive participationis; unde de Abraham dicitur Io. VIII, v. 56: *exultavit ut videret diem meum; vidit, et gavisus est. Vos autem parabolam seminantis* et cetera. Hic ponitur expositio. Et primo concludit, quod ipsi erant digni; secundo exponit. Dicit ergo *vos ergo audite* etc., quia scilicet estis digni vos audire, et non solum audire, sed per me audire; Prov. I, 5: *audiens sapiens sapientior erit. Omnis qui audit verbum regni* et cetera. Hic exponit; et quia fecerat mentionem de duplici terra, ideo primo exponit quod dixerat de terra mala, secundo de terra bona, ibi *qui vero in terram bonam seminatus est* et cetera. Item, in terra mala posuerat tres differentias, quia quaedam secus viam quaedam in petrosa, quaedam in spinosa. Et hoc exponit. Et ad huius intellectum debetis scire, quod audire verbum Dei debet habere effectum unum, ut infigatur in corde unde: *beatus qui in lege domini meditatur die ac nocte*, Ps. I, 2. Alibi *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi.* Item alius effectus est ut perducatur in opus. In quibusdam enim impeditur primus, in quibusdam secundus. De primo ponitur. Et sciendum quod littera habet interpositionem, et debet sic intelligi. *Omnis qui audit verbum regni, et non intelligit, venit malus, et rapit quod seminatum est in corde eius.* Et hic est qui est secus viam. Et quare non intelligit? Quia *venit malus homo* etc., unde *omnis qui audit verbum regni*, idest Christi praedicantis regnum caelorum, quia Christus solum regnum Dei praedicavit: Moyses enim terrenum regnum praedicavit. Unde Petrus, Io. VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Aliqui, sicut infideles, non audiunt; Is. LXV, 12: *locutus sum, et non audivistis* et cetera. Aliqui sunt qui audiunt; *beati qui audiunt verba Dei*, Lc. XI, 28. *Sed non intelligit.* Glossa: quia audit non ex affectu unde non recondit in corde. Ps. XXXV, 4: *noluit intelligere ut bene ageret.* Et quid erit de isto? Capitur a furibus, quia detinetur mens a cogitationibus, et ita rapitur; et hoc est quod dicit *venit malus*, scilicet Diabolus, quia malus non natura, sed perversitate: *et rapit*, scilicet occulte, seducendo, et inducendo vanam cogitationem, *quod seminatum est in corde eius*, scilicet semen: *hic est qui seminatus est secus viam.* Seminatus aliquando nominat quod seminatur, aliquando agrum qui seminatur: unde cum dicit *quod seminatum est*, intelligitur semen; cum vero dicitur *qui seminatus est*, intelligitur ager. Homo enim dicitur ager, de quo agro habetur Prov. XXIV, 27: *diligenter exerce agrum tuum* et cetera. Et quomodo secus viam? Quoniam non custoditur, contra illud Prov. IV, 23: *omni custodia serva cor tuum, quoniam ex ipso vita procedit.* Sic homo dicitur seminatus secus viam, qui verbum recipit, sed non custodit. Secundus effectus est producere in opus; unde Iac. I, 22: *estote factores verbi, et non auditores tantum.* Effectus autem iste impeditur per prospera et adversa. De eo qui impeditur per adversa dicit *qui autem super petrosa seminatus est* et cetera. Primo ergo ponit principium boni; secundo occasionem mali, ibi *non habent autem in se radicem*; tertio malum, ibi *facta autem tribulatione* et cetera. Petra est malum cor, in quod non potest penetrare verbum, sicut in terra petrosa, et ubi est parum de terra; sic aliqui non exponunt cor suum penetrabile. Tunc enim dicitur penetrabile, quando nihil praeponit verbo, ita quod verbum habeat ut radicem principalem. Unde Ez. XI, 19: *auferam a vobis cor lapideum* et cetera. *Hic verbum audit, et continuo cum gaudio suscipit illud*, ideo delectatur de iustitia, et pronus fit ad bonum. Ad Gal. III, 5: *qui tribuit vobis spiritum sanctum, operatur in vobis virtutes.* Et sic delectatur; sed non potest figi, quia *radicem non habet*, quia in lapide seminatur. Radix autem caritas est. Ad Eph. c. III, 17: *in caritate radicati et fundati* et cetera. *Sed temporalis est*, et ad tempus gaudet; Eccli. VI, 10: *est amicus socius mensae, et non permanebit in die necessitatis.* Haec est ergo occasio, quia non habet radicem. Et quomodo est? Quia male figitur. Unde dicit *facta tribulatione et persecutione propter verbum* etc., ut quando occurrunt adversantes contra fidem, et tribulationes per interiores vel exteriores adversitates propter doctrinam verbi, vel propter fidem *continuo scandalizantur*, quia a fide resiliunt; Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.* Ille qui perseverat, est amicus. Et dicit *continuo*: quia etsi caritatem habeant, ex multa tribulatione possent scandalizari. Sed quando continuo ex parva tribulatione quis scandalizatur, non est radicatus in caritate; unde I ad Cor. X, 13: *fidelis Deus, qui non permittit hominem tentari ultra quam possit, sed faciet etiam cum tentatione proventum.* Et ad Hebr. XII, 4: *nondum enim restitistis usque ad sanguinem.* Et secundum Hieronymum *continuo*, quia distanter inter istum et illum. *Qui autem seminatus est in spinis* et cetera. Hic ponitur impedimentum bene fructificandi, quod aliquando fit ex prosperitatibus, et aliquando ex adversitatibus; unde dicit *qui autem in spinis seminatus est, hic est qui audit verbum Dei.* Istae spinae sunt sollicitudines huius saeculi; sicut enim spinae pungunt, et non sinunt hominem quiescere, sic nec istae sollicitudines. Ideo nolite seri super spinas. Sollicitudo huius saeculi et fallacia divitiarum suffocat verbum. *Sollicitudo* quoad futura, *fallacia divitiarum*, quoad praesentia: unde cum abundant divitiae, fallaces sunt; I ad Tim. VI, 17: *divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere neque sperare in incerto divitiarum.* Item cum desiderantur, fallunt quantum ad satietatem, quia non satiant. Item sollicitant; ideo dominus apostolis suis prohibet, *nolite solliciti esse quid manducetis, aut bibatis*, supra VI, 31. *Suffocat verbum.* Superius dixit *aruit*, hic *suffocat.* Scitis enim quod candela potest extingui vel propter defectum humoris, et tunc arescit: aliquando propter superfluitatem, et tunc suffocatur; sic et vita naturalis, quae fundatur in calido et humido, potest deficere propter abundantiam humoris, vel propter defectum. Similiter tribulationes aliquando subtrahunt humores consolationis praesentis, et tunc redditur instabile, et arescit: aliquando accrescunt, et tunc suffocatur; ideo semen est sine fructu; unde dicit *et sine fructu efficitur.* Ad Rom. VI, 21: *quem ergo fructum habuistis in illis in quibus nunc erubescitis?* Et sequitur, *servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem*; ad Eph. V, 9:

fructus enim lucis in omni bonitate, et iustitia, et veritate. Qui vero in terram bonam seminatus est et cetera. Exposita triplici differentia ad malum, subiungit ad bona, quam distinguit per tres effectus, quia primo *audit*, item plus *et intelligit*, item *fructum affert, et facit aliud quidem centesimum, aliud autem sexagesimum, aliud vero trigesimum.* Exponatur sicut supra. Sciendum tamen quod Augustinus Lib. II, cap. 23 de Civ. Dei, ponit expositionem quorumdam qui volebant sic interpretari, quia in die, cum dominus veniet ad iudicium, multi sancti orabunt pro multis; et secundum quod erunt meliores, plures eis dabuntur. Unde quibusdam dabuntur triginta, quibusdam sexaginta, quibusdam centum. Sed hoc est contra fidem: quia peccata mortalia non dimittentur, quia sine caritate non possunt dimitti; unde mortalia contraria sunt caritati, venialia non: ideo et cetera.

Lectio 2

[87366] Super Mt., cap. 13 l. 2 Supra posuit parabolam, in qua ostendebatur impedimentum evangelicae doctrinae ab extrinseco, hic ponitur alia parabola, in qua ponitur impedimentum de audienda doctrina, quod est ab intrinseco, quia in hac ad nos trahuntur ea, de quibus ingenia solent sollicitari. Primo ergo docet de origine boni et mali; secundo de processu; tertio de fine. Secundum ibi *cum autem crevisset* et cetera. Tertium ibi *et in tempore messis dicam messoribus* et cetera. Circa primum notantur duo. Primo de origine boni; secundo mali, ibi *cum autem dormirent homines* et cetera. Dicit ergo *aliam parabolam proposuit illis.* Et quibus? Eis. Dico non apostolis tantum, sed etiam turbis. Unde cum primam in navi exposuisset apostolis, convertit se ad turbas. *Aliam*, non alteram; quia non solum proposuit duas parabolas, sed plures; alterum vero unum de duobus dicitur. Plures autem posuit, ut pluribus dispositionibus subveniret. Quidam enim afficiuntur in uno, quidam in alio. *Simile factum est regnum caelorum homini qui seminavit bonum semen in agro suo.* In regno continetur rex, et hi qui reguntur: et isti sunt homines caelestes, qui facti sunt aequales Angelis; Ps. XC, 11: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis* et cetera. *Homini qui seminavit bonum semen.* Tres parabolae ponuntur consequenter de semine. Prima de semine seminato; secunda de semine inspirato; tertia de semine multiplicato. Secundum intentionem litterae, aliter quam supra accipitur semen. Seminatur enim semen quod seminatur in homine, et hoc est verbum Dei, sicut habetur Lc. XXII. Hic autem accipitur ipse homo, in quo seminatur. Et hoc patet, quia infra dicit quod semen istud sunt filii regni; unde non est alia facienda expositio ab ea quam dominus fecit. Et dicitur *semen*, quia sicut semen est principium propagationis, sic homines boni fundamentum totius fidei; unde ex apostolis tota Ecclesia pullulavit. Unde Is. I, 9: *nisi dominus reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus.* Et istud fuit bonum semen, de quo Is. VI, 13: *semen sanctum erit id quod steterit in ea.* Istud seminavit Christus, et ubi? *In agro suo*, idest in mundo. Mundus enim dicitur ager, in quo sunt boni ac mali, quem dominus per creationem edidit; unde Io. I, 10: *mundus per ipsum factus est.* Et in Ps. XLIX, 11: *pulchritudo agri mecum est. Cum autem dormirent homines* et cetera. Habito de origine boni, hic

agit de origine mali. Et primo ponitur occasio malitiae illatae; secundo ordo. Et primo ponitur occasio duplex: una est ex parte custodum, secunda ex parte seminantis. Ex parte custodum dicit *cum autem dormirent homines* etc., idest praepositi humani generis, qui positi sunt ad custodiendum *dormirent*, scilicet per dormitionem mortis. Sancti scilicet apostoli qui noverunt quod haeretici in Ecclesia miscuerunt se tritico; unde Paulus: *scio quod post decessum meum intrabunt lupi rapaces in vos, non parcentes gregi.* Deinde ponitur alia occasio; unde dicit *venit inimicus* etc., idest Diabolus; Ps. LXXIII, 23: *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*: eorum qui te oderunt, idest Daemonum. Haec autem inimicitia est secundum perversitatem voluntatis. Sed est quaestio. Estne hoc verum quod aliqua res odiat Deum? Dicendum, quod amor non est nisi rei cognitae. Dupliciter autem potest cognosci Deus: in se, vel in suis effectibus. In se impossibile est quin ametur: quicquid enim amatur, amatur sub specie boni. Cum ergo sit prima bonitas, odiri non potest. Sed in effectibus suis non est impossibile. Daemones enim inquantum sunt, eum amant a quo sunt; sed aliqui effectus displicent eis, quod scilicet contra voluntatem suam puniantur, quod non ad voluntatem suam puniant homines, et similia. Sequitur de ordine *et superseminavit zizania.* Singula verba habent magnam significationem. Videamus ergo quid est quod seminatur, et qualis est ordo. Quod seminatur est zizania, quae similis est tritico, et lolium vocatur. Quid significatur per zizaniam? Filii nequam, et omnes qui iniquitatem diligunt, specialiter haeretici. Tria sunt genera malorum: pravi Catholici, schismatici et haeretici. Mali Catholici per paleas significantur, de quibus supra cap. III, 12: *paleas comburet igni.* Schismatici per aristas. Haeretici per zizaniam. Seminantur ergo in agro, idest in hoc mundo. Item zizania habet similitudinem cum tritico, sic isti praetendunt speciem boni, ut habetur I Tim. I, 7: *volentes esse legis doctores, et non intelligentes neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant.* Et nota quod dicitur supra *seminavit*, et hic non; quia prius fuerunt Catholici, quam haeretici. Diabolus enim videns Ecclesiam dilatari, invidit, et seminavit corruptivum, et movit corda haereticorum, ut magis noceret; unde *ex nobis erant*, secundum quod habetur in I canonica Ioannis II, 19, *sed ex nobis non erant, quia si ex nobis fuissent, permansissent utique nobiscum.* Item dicit *in medio tritici.* Non curat Diabolus quod aliqui sint haeretici inter gentiles, quia omnes possidet, sed in medio tritici et fidelis populi. Et hoc est quod dicitur Iob IV, 18: *et in Angelis suis reperit pravitatem.* Et Augustinus dicit, quod nulla societas est ita bona quin aliquis sit pravus: unde in societate apostolorum unus fuit malus, scilicet Iudas. Item dicit *et abiit*: ubi signatur malitia Daemonis. *Abiit*, idest occultum se reddidit. Quando enim instigat, non semper cooperatur: si enim ad votum omnia succederent, de facili posset discerni; ideo aliquando malitiae suae cedit; Ps. IX, 9: *insidiatur in abscondito, quasi leo in specula sua.* Consequenter agitur de processu boni et mali. *Cum autem crevisset herba.* Et ut intelligatis, tria considerantur. Primo ponitur manifestatio bonorum a malis; secundo zelus bonorum contra malos; tertio tolerantia. Dicit ergo *cum crevisset herba, et fructum fecisset, tunc apparuerunt et zizania* et cetera. A principio enim quando seminatur, non apparet, sed cum crescit herba. Et hoc potest ad utrumque referri, et ad triticum, et ad zizaniam. Augustinus exponit de tritico, quia cum homo parvus est, non potest discernere; sed quando crescit, et facit fructum, et fit spiritualis, tunc cognoscit; I ad Cor. II, 15: *spiritualis discernit omnia.* Chrysostomus exponit de zizania, quia primo non apparet, quia haeretici primo abscondunt scientiam, quia primo aliqua bona dicunt et praedicant laicis, et post inserunt aliqua mala de clericis, quae libenter audiuntur; et sic avertunt populum a dilectione clericorum, et sic per consequens Ecclesiae. Sed post cum suscipiunt doctrinam, manifestant malitiam. Primo enim non dicunt nisi levia, sed post se manifestant et doctrinam suam, quae intelligitur per vinum; de quo vino dicitur Prov. XXIII, 31: *ingreditur blande, retro autem mordebit ut coluber. Accedentes autem servi patrisfamilias* et cetera. Hic ponitur de zelo bonorum contra malos. Et primo inquirunt de origine mali; secundo moventur zelo ad extirpationem malorum, ibi *servi autem dixerunt* et cetera. Dicit *accedentes autem* et cetera. Primo videndum qui sint isti servi. Infra dicit de messoribus; sed isti non servi, sed Angeli. Isti sunt homines boni: et hoc non est inconveniens, cum dominus dicatur et ostium, et ostiarius. *Accedentes autem servi*, per fidem; Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini. Dixerunt, domine, nonne bonum semen seminasti in agro tuo?* Nonne apostoli bonam doctrinam seminaverunt? Ita utique. *Vidit dominus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona*, Gen. I, 31. *Unde ergo habet zizania?* Quaestio similis habetur Ier. c. II, 21: *ego plantavi vineam electam, quomodo conversa es mihi in pravum, vinea aliena?* Respondet dominus *et ait illis: inimicus homo hoc fecit.* Et notate quod hoc non ex prima origine, sed de hoc quod in hominibus est a Diabolo; Sap. II, 24: *invidia Diaboli intravit mors in orbem terrarum.* Homo dicitur Diabolus per defectum a deitate; Ps. IX, 20: *exurge, domine, non confortetur homo.* Hic homo dicitur inimicus propter consummatam malitiam; Gen. III, 15: *inimicitias ponam inter te et ipsum. Servi autem dixerunt.* Hic dicitur quod servi moventur zelo ad extirpationem malorum. *Vis, imus, et colligimus ea?* Dicuntur hic de ipsis duo laudabilia, quia moventur ad destruendum malum; I ad Cor. c. V, 13: *auferte malum ex vobis ipsis.* Item aliud laudabile, quia hoc facere nolunt proprio motu, sed iussu domini; unde Tob. IV, v. 20: *omni tempore benedic Deum, et omnia consilia tua in ipso permaneant. Et ait illis.* Nota, hoc est tertium, scilicet de sustinentia malorum; de hoc Eccle. VIII, 11: *etenim quia cito non profertur contra malos sententia, filii hominum absque timore perpetrant mala.* Et primo ostendit propositum; secundo rationem assignat; tertio ponit terminum sustinentiae, quia semper non sustinebit. Dicit ergo *non*, idest non volo quod colligatis adhuc; II Petr. ult., 9: *non tardat dominus promissionem suam, sed patienter expectat. Ne forte*, hic ponit rationem. Et prima fronte notare debetis, quod bonum est magnum, et victoriosum supra malum, quia bonum potest esse sine malo, malum autem non sine bono; ideo sustinet dominus multa mala, ut veniant vel etiam ne pereant multa bona. Ideo dicit *ne forte colligentes zizania*, idest malos, vel haereticos etc., *eradicetis simul et triticum.* Quatuor de causis contingit quare mali non debeant eradicari propter bonos. Una causa est, quia per malos exercitantur boni; I Cor. XI, 19: *oportet haereses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*; Prov. XI, 29: *qui stultus est, serviet sapienti.* Si non fuissent haeretici, non claruisset scientia sanctorum, Augustini, et aliorum. Unde qui vellet malos eradicare, eradicaret et multa bona. Item contingit quod qui modo malus est, postea bonus fit, ut Paulus. Unde si occisus fuisset Paulus, careremus doctrina tanti magistri, quod absit. Ideo si vis eradicare, eradicabis simul et triticum, scilicet eum, qui erit triticum; Ps. LXVII, 23: *dixit dominus, ex Basan convertam, convertam in profundum maris.* Tertia ratio, quia aliqui videntur mali, et non sunt; ideo si velles evellere malos, statim multos bonos extirpares. Et hoc apparet, quia noluit Deus quod colligerentur, donec ad perfectam maturitatem pervenirent; unde I ad Cor. IV, 5: *nolite ante tempus iudicare.* Quarta ratio est, quia aliquis quandoque est magnae potestatis; ideo si excludatur, trahit multos secum, et sic cum illo malo multi pereunt. Ideo congregatio non excommunicatur, nec princeps populi, ne cum uno multi cadant. De tali intelligitur quod dicitur in Apocalypsi XII, 4, quod draco traxit tertiam partem stellarum secum et cetera. Et Gen. c. XVIII, 25: *absit a te ut hanc rem facias, et occidas iustum cum impio.* Sed numquid semper parcetur eis? Non, sed usque ad tempus; unde dicit *sinite utraque crescere usque ad messem* et cetera. Similis sententia habetur Apoc. ult., 11: *qui nocet, noceat adhuc, et qui in sordibus est, sordescat adhuc. Sinite utraque crescere usque ad messem.* Contra istam sententiam obiicitur, quia dicitur Is. I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum* et cetera. Item I Cor. V, v. 7: *expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio sicut estis azymi* et cetera. Quid ergo dicit *sinite* et cetera? Chrysostomus dicit quod loquitur de occisione. Unde haeretici non sunt occidendi, quia inde multa mala sequerentur. Augustinus in epistola quadam dicit, quod fuit sibi visum aliquando quod non deberent occidi; sed post experimento didicit quod multi convertuntur per violentiam: dominus enim quosdam violenter trahit, sicut traxit Paulum. Unde iste coacte conversus plus profecit quam omnes alii qui voluntarie crediderunt. Et hanc opinionem (vel quaestionem) tractavit Augustinus. Unde secundum sententiam Chrysostomi, si non possit sine periculo, non debet fieri, sed ubi maius periculum timetur. Et hoc patet inducendo in omnibus, quia etsi mali sunt, prosunt ad exercitationem. Quia tamen magis timendum est ne evangelica doctrina per eos in aliis pereat, ideo et cetera. Item aliqui qui modo sunt mali, fiunt post boni. Verum est quod statim non debent occidi, sed, sicut habetur ad Titum III, 10, *haereticum post primam et secundam monitionem devita.* Ad aliud quod tertio opponitur, quia scilicet multi videntur mali qui sunt boni, verum est, si fieret indiscrete, sicut habetur I ad Tim. IV. Item quod dictum est, quod princeps populi excommunicari non debet, si videas quod maius sit scandalum si excommunicetur quam in eo quod delinquit, non debet excommunicari; sed si aliquid egisset quod esset ad periculum fidei, sine dubio excommunicari debet, quodcumque inde accidat damnum. *Et in tempore messis dicam messoribus* et cetera. Supra dominus exposuit parabolice originem boni et mali, et processum utriusque, hic agitur de similitudine utriusque. Et primo ponitur tempus finis; secundo ponuntur ministri; tertio modus et ordo, quorum unumquodque ordinatur ad finem. Tempus tangitur, cum dicitur *in tempore messis* et cetera. Tempus messis est tempus collectionis fructus, qui expectatur ex seminibus. Duplex est autem collectio: una in Ecclesia praesenti, alia in caelesti. Et ideo duplex est messis: quaedam congregationis fructuum in praesenti; de hac Io. IV, 35: *levate oculos vestros, et videte regiones, quoniam albae sunt iam ad messem.* Item tempus messis in triumphanti Ecclesia; unde infra, eodem dicitur, quod *messis est consummatio saeculi*; ergo usque ad illud tempus differtur. Qui sunt ministri? Messores. Unde *dicam messoribus.* Messores primae messis fuerunt apostoli: ipsi enim collegerunt et converterunt totum mundum, de quibus Io. IV, 38: *misi vos metere quod non seminastis.* In secunda messe messores erunt Angeli; Apoc. XIV, 15 dictum est cuidam Angelo: *mitte falcem tuam, et mete: quia venit hora ut metatur, quoniam aruit messis terrae* et cetera. Quae enim mediante Deo fiunt, credendum quod fiant ministerio Angelorum; unde dicitur de Angelis Ps. CII, 21: *ministri eius, qui facitis voluntatem eius.* Sed videamus ordinem, et quo modo assequantur finem, et quem finem. Et primo de malis; secundo de bonis. De malis sciendum, quod primo colliguntur; secundo alligantur; tertio comburuntur. In primo est separatio malorum a bonis. Quamdiu durat tempus istud, mali cum bonis sunt, zizania cum tritico, lilium inter spinas, ut habetur Cant. II, 2; infra XXV, 31: *cum venerit filius hominis, separabit bonos a malis, haedos ab agnis.* Unde dicit *colligite primum zizania* et cetera. Modo quasi indiscrete accidunt bona et mala bonis et malis: et hoc est quod dicitur Eccle. IX, 3, quod hoc pessimum est inter omnia, quae sub caelo fiunt, quia eadem cunctis eveniunt; sed tunc bona reddentur bonis, et mala malis. Ne ergo involvantur, oportet quod separentur et alligentur. Unde *et alligate ea.* In alligatione perpetuitas poenae signatur; Ps. CXLIX, 8: *ad alligandos reges eorum in compedibus* etc.; infra XXII, 13: *ligatis manibus et pedibus, proiicite eum in tenebras exteriores*, quod signat impoenitentiam et irrevocationem aeternae damnationis. *In fasciculos.* Omnes erunt separati a visione Dei: poena damni erit aequalis omnibus, ideo ponentur in fasciculos, sicut habetur Lev. XIII, ubi docetur discernere inter sanguinem et sanguinem, inter lepram et lepram; et Is. XXVII, 8: *in mensura contra mensuram.* Et ad quid? *Ad comburendum*, idest igni aeterno tradentur. De isto dicitur Lc. XVI, v. 24: *quia crucior in hac flamma.* Deinde cum dicitur *triticum autem congregate in horreum meum*, ponitur finis bonorum, et, e contrario, tria ponuntur, scilicet puritas, et unitas, et tranquillitas. Puritas, cum dicitur *triticum.* Sed notate quod zizania fuit colligata, ideo non fuit excussa, triticum vero fuit excussum. Et hoc significat quod mali cum suis inquinamentis in Infernum mittentur; sed boni penitus erunt purgati; Is. XXXV, 8: *via sancta vocabitur, non transibit per eam pollutus.* Item est inter eos unitas; unde *congregate.* Inter malos semper sunt iurgia, ideo non habent unitatem; sed boni congregantur; Ps. XLIX, 5: *congregate illi sanctos eius, qui ordinant testamentum eius super sacrificia* etc.; et infra XXIV, 28: *ubi corpus, ibi congregabuntur et aquilae.* Item erit inter eos tranquillitas; unde dicit *in horreum meum.* Horreum fit ad conservationem messis; sic illa patria erit horreum sanctorum, ubi erunt cum laude et laetitia sempiterna, ut habetur Is. XXXV, 10.

Lectio 3

[87367] Super Mt., cap. 13 l. 3 Per duas ostendit impedimentum evangelicae doctrinae. Sed quia posset aliquis dicere: si ita est, quod ita impeditur, quod quaedam secus viam, quaedam super petram etc., videtur quod non possit proficere; ideo subdit de profectu parabolice, quod scilicet profecerit propter duo. Primo propter parvitatem apparentem; secundo propter occultationem. Ideo duas parabolas ponit. Secunda ibi *aliam parabolam locutus est eis.* Tertio confirmat modum per auctoritatem prophetae, ibi *haec omnia locutus est Iesus in parabolis.* Circa primum primo agit de seminatione; secundo de parvitate seminis; tertio de magnitudine fructus. Secundum ibi *quod minimum quidem est omnibus seminibus*; tertium ibi *quod cum creverit maius est omnibus oleribus.* Dicit ergo *simile est regnum caelorum grano synapis* et cetera. In regno est rex, princeps, subditi, et etiam incarcerati. Item divitiae et cetera. Ideo ad haec omnia possumus assimilare regnum. Quod ergo dicit quod *simile est regnum caelorum grano synapis*, potest exponi, sicut dicit Hieronymus, quod per granum synapis doctrina evangelica intelligitur. Et quare? Quia granum istud fervidum

est; item venena repellit. Et hoc significatur, quia doctrina evangelica per fidem facit fervescere; infra XVII, v. 19: *si habueritis fidem sicut granum synapis, dicetis monti huic, transi hinc, et transibit; et nihil impossibile erit vobis.* Item excludit errores; unde utilis est ad arguendum, ut habetur II ad Timoth. III, 16. *Quod accipiens homo seminavit.* Homo iste est Christus, qui seminavit istud semen; vel quilibet homo qui doctrinam evangelicam seminat. *In agro suo*, idest in corde suo, quando ei praebet assensum. Christus seminavit, quia fidem dedit in qua salvi sumus; Eph. II, 8: *gratia enim salvati estis per fidem, et non ex vobis, Dei enim donum est.* Item quilibet, qui obedit, seminat in agro, idest in corde; Prov. XXIV, 27: *diligenter exerce agrum tuum.* In isto agro sunt diversa semina, quae sunt diversa dogmata. Dogmata Hieronymi et Augustini magna videntur, et confirmantur magnis argumentis: similiter doctrina legis. Sed doctrina legis evangelicae modica apparuit, quia praedicabat Deum passum, crucifixum et huiusmodi. Et quis posset hoc credere? I ad Cor. I, 18: *verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est, his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.* Et ideo dicit *quod minimum quidem est omnibus seminibus*; unde primo minima apparuit. Sequitur magnitudo. Et primo ponitur magnitudo; secundo confirmatur, ibi *cum autem creverit*, idest pullulaverit, *maius est omnibus oleribus*, quia doctrina evangelica magis fructificavit quam doctrina legis, quia doctrina legis non fructificavit nisi inter Iudaeos; unde dicebatur Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.* Non enim fuit aliquis philosophus qui aliquam patriam potuerit totam convertere ad suam doctrinam: si enim aliquis philosophus, sicut Plato, dixisset quod talis et talis veniet, non crederetur ei. Ps. CXVIII, 85: *narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua.* Maior est ergo in soliditate, in generalitate et in utilitate. In soliditate *et fit arbor*, quia aliae doctrinae sunt olera mollia, nihil firmum habentia, quia rationi humanae subiecta, Sap. IX, 14: *cogitationes enim mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*, sed haec est arbor firma; Ps. CXVIII, 89: *in aeternum, domine, permanet verbum tuum*; Lc. XXI, 33: *caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Ideo sicut haec arbor se habet ad alias arbores, ita haec doctrina ad alias. *Ita ut volucres caeli veniant, et habitent in ramis eius.* Item praeest in generalitate doctrinae: quia haec scientia multos ramos habet, et exhibet homini quae sunt necessaria ad vitam. Unde si sunt coniugati, habent per istam qualiter se regere debent; si clerici quomodo vivant, et sic de aliis: ideo diversa dogmata sunt diversi rami. Item praeest utilitate, quia volucres habitant in ramis eius, idest omnes qui habent animum in caelis; ad Phil. III, 20: *nostra conversatio est in caelis.* Isti veniunt et meditantur, et quiescunt: qui enim habitant in terra, non sunt volucres; II ad Cor. IV, 18: *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur: quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna sunt.* Chrysostomus exponit de apostolis, quos comparavit grano synapis quia erant spiritu ferventes; et istud *seminavit homo*, idest Christus, *in agro*, idest in Ecclesia, ex quo tota fructificatio accidit Ecclesiae: et fuerunt modici et abiecti; nulla enim scientia divulgata est per tam deiectos homines; unde apostolus, I Cor. I, 27: *non multi sapientes, sive potentes, non multi nobiles; sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes* et cetera. Sed *cum creverit, maius est*, effectum, *omnibus*, quia apostoli maiorem fecerunt fructum. Alexander convertit unam partem mundi ad se, Roma similiter, sed numquam tantum sicut isti, qui tantum fecerunt. *Ut volucres caeli*, idest boni, *requiescant in ramis*, idest in doctrinis eorum; Zach. VIII, 23: *apprehendent fimbriam viri Iudaei dicentes: ibimus vobiscum; audivimus enim, quoniam Deus vobiscum est.* Hilarius exponit de Christo qui fuit granum synapis propter fervorem, quia plenus spiritu sancto, quod *seminavit*, postea in morte, *in agro*, idest in populo, quod minimum fuit propter contemptum infidelium; Is. LIII, 2: *vidimus eum, et non erat ei aspectus, et desideravimus eum, despectum et novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem. Et maius est omnibus oleribus*, idest omnibus perfectis. *Non adaequabitur ei aurum.* Et comparantur perfecti oleribus, quia olus datur infirmis: *qui infirmus est, olera manducet.* Sed doctrina Christi perfectis datur, et sic fit arbor. Et hoc significatur per arborem, de qua habetur Dan. IV, 7 ss. *Aliam parabolam locutus est eis.* Hic ponitur parabola de profectu, et ostenditur mirabilis, quia de semine occulto; unde dicit *simile est regnum caelorum fermento, quod acceptum mulier abscondit in farinae satis tribus, donec fermentatum est totum.* Notate quod non est inconveniens idem aliquando in bonum, aliquando in malum interpretari, sicut petra aliquando interpretatur Christus, aliquando contrarium, ut duritia; Ez. XXXVI, 26: *auferam a vobis cor lapideum de carne vestra.* Ita fermentum aliquando interpretatur in malum, inquantum habet corruptionem; I ad Cor. V, 7: *expurgate vetus fermentum* et cetera. Item ibid.: *non in fermento veteri neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis.* Sed secundum quod habet fervorem et virtutem dilatandi, sic sonat in bonum. Quid ergo significatur per illud? Significantur quatuor. Chrysostomus dicit, quod istud fermentum sunt apostoli. *Mulier*, divina sapientia, *abscondit*, eos, *in farinae satis tribus*, idest in tribulationibus oppressit. Sed primo accepit; unde Io. XV, 19: *ego vos elegi de mundo ut eatis.* Quos misit inter fideles, posuit *in farinae satis tribus.* Satus est mensura, et valet modium et dimidium; idest in tribus mensuris farinae. Et quare in tribus? Ponitur finitum pro infinito, quia inter multas gentes. Vel propter tres partes mundi, quia ad omnes missi; vel propter gentes, quae a tribus filiis Noe ortae sunt. *Donec fermentatum est totum*, idest donec omnes converterentur ad Deum; Ps. XVIII, 5: *in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum.* Vel aliter, secundum Augustinum, per fermentum fervor caritatis significatur, quia sicut fermentum dilatat, sic caritas; Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum. Mulier*, ratio vel anima, *abscondit in tribus*, idest in toto corde, in tota anima, in totis viribus. Vel per tria sata tres status, scilicet praelatorum, contemplativorum et activorum, qui per Noe, Iob et Daniel intelliguntur. Vel possunt referri ad fructum centesimum, sexagesimum et trigesimum. Hieronymus exponit de doctrina evangelica, quam mulier, idest sapientia, abscondit in tribus satis, quae sunt spiritus et anima, vel irascibilis, et concupiscibilis, et rationalis. Vel aliter, per mulierem intelligitur fides; per tria sata, tres personae in divinis. Hilarius exponit de Christo, qui est fermentum, quod per providentiam patris in mundo absconsum est in lege triplici, lege naturae, lege Mosaica, et lege evangelica. *Haec omnia locutus est Iesus in parabolis* et cetera. Positis diversis parabolis ad turbas, hic confirmat, vel approbat per auctoritatem prophetae. Et dividitur in tres; quia primo ponitur consuetudo Christi circa parabolicam lectionem; secundo adhibetur auctoritas; tertio ponitur praecedentium expositio. Secunda ibi *ut adimpleretur quod dictum est per prophetam*; tertia ibi *tunc dimissis turbis, venit in domum.* Dicit ergo *haec omnia locutus est Iesus in parabolis ad turbas.* Quare ergo turbis loqueretur in parabolis, ratio est duplex: quia in turba permixti erant aliqui fideles, et aliqui infideles, item aliqui benigni, et aliqui maligni:

propter malignos et infideles loquebatur sic, ut non intelligerent, ut supra dictum est, *ut videntes non videant*, propter fideles, ut melius capiant, melius retineant. Et hoc habetur Marci IV, 33 s. Paulus I ad Cor. c. III, 1: *non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Et sine parabolis non loquebatur eis.* Hoc videtur falsum, quia in sermone domini in monte, et in multis aliis non loquebatur in parabolis. Chrysostomus sic solvit, quod verum est de ista tota locutione, quia istam totam praedicationem ad turbas parabolice locutus est. Augustinus sic, quod ideo non sine parabolis, quia aliquam locutionem non est locutus ad turbas, quin permiscuerit aliquam parabolam. Unde in sermone domini in monte permiscuit, ubi dixit *nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua.* Et dicit, quod si aliquando inveniatur sine parabola, dicendum quod Evangelistae non secundum ordinem narraverunt: unde etsi non sit scripta, parabola intelligi debet, propter hoc quod ibi dicit, quod sine parabolis non loquebatur eis, et nisi commisceret parabolas. *Ut adimpleretur quod dictum est per prophetam dicentem: aperiam in parabolis os meum.* Dupliciter locutus est dominus humano generi. Primo in prophetis; secundo in seipso; Is. LII, 6: *ecce ego qui loquebar, ecce adsum.* Utrobique parabolice locutus est, in prophetis multipliciter, et per seipsum similiter: quod enim factum est in prophetis, signum fuit eius quod faciendum erat per Christum; unde dicit, ego dominus, qui aperui os prophetarum in parabolis, aperiam in meipso. *Eructabo abscondita a constitutione mundi.* In aperitione oris est manifestatio secretorum, ut supra; eructatio ex intimis est. Tunc eructat quando de profundo sapientiae emittit; Ps. XLIV, 2: *eructavit cor meum verbum bonum.* Sapientia domini abscondita est; Iob XXVIII, 21: *abscondita est ab oculis omnium viventium*; Io. I, 18: *Deum nemo vidit umquam; unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit* et cetera. Eructavit abscondita, et quae fuerunt occulta a mundi constitutione; ad Eph. III, 5: *quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis apostolis eius, et prophetis in spiritu.* Vel aliter. *Eructabo ea*, quae sunt *a constitutione mundi*, quae sunt abscondita. Et quare? Quia ipse est *a constitutione mundi* et ipse nobis revelavit seipsum per ea quae fecit; Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Tunc dimissis turbis, venit in domum.* Hic exponitur una de praemissis parabolis. Et primo describitur locus; secundo discipulorum interrogatio; tertio expositio. Dicit ergo *tunc dimissis turbis, venit in domum.* In quo datur nobis exemplum, quod si velimus secreta investigare, debemus in secretum intrare; Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam, conquiescam cum illa*; Eccli. XXXII, 15: *praecurre in domum tuam, et illic avocare, et illic lude, et age conceptiones tuas, et non in delictis et verbo superbo* et cetera. *Et accesserunt ad eum discipuli eius dicentes: edissere nobis parabolam zizaniorum agri* etc., quia de ista magis dubitabant. Aliquando prae reverentia accedere non audebant, ut habetur Io. IV, 27, quod nemo dixit ei, quare cum muliere loqueretur et cetera. Sed hic specialem audaciam acceperunt, quia audierant *vobis datum est nosse mysteria regni caelestis.* Sic si aliquid mysticum velimus acquirere, debemus ad eum accedere; Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini. Qui respondens ait.* Hic ponitur expositio parabolae zizaniae. Et primo quoad primam seminationem; secundo quoad superseminationem; tertio quoad utrumque. Et primo exponit quid sit seminator, quid ager, quid semen. *Qui seminat bonum semen est filius hominis.* Nominat se filium hominis, tum propter humilitatem, tum ut repellat haereticos futuros: quidam enim Deum esse negaverunt, quidam vero hominem. Unde dicit se filium hominis, quod ad hominem pertinet; et seminare spirituale, ad Deum pertinet. Ps. IV, 7: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine* et cetera. *Ager est mundus*, quem ipse creavit; unde supra dixit, *in agro suo*; Io. I, 11: *in propria venit* et cetera. Item ibidem: *mundus per ipsum factus est. Bonum vero semen hi sunt filii regni*, ex quo alii propagati sunt, qui fuerunt boni filii; *quod si filii, et haeredes*, ad Rom. VIII, 17. Deinde exponit quod ad superseminationem pertinet, et dicit quid sit semen. *Zizania autem filii sunt nequam*; Is. I, 4: *vae populo gravi iniquitate, semini nequam, filiis sceleratis.* Deinde quis seminator, dicens *inimicus autem, qui seminavit ea, est Diabolus*, qui induxit peccatum; Sap. II, 24: *invidia Diaboli intravit mors in orbem terrarum.* Consequenter agitur de distinctione, et tria facit: primo ponitur tempus; secundo ministri; tertio distinctio. Tempus ponit *messis vero consummatio saeculi est.* Sicut est dictum, collectio prima facta est per apostolos, de qua Io. IV, 35: *levate oculos vestros et videte regiones, quia albae sunt iam ad messem.* Alia vero, in qua erit fructus collectio, de qua ad Galat. ult., 8: *quae seminaverit homo, haec et metet. Messores vero Angeli sunt.* Sicut enim in praesenti Ecclesia ministri boni sunt homines, sic tunc erunt Angeli. Consequenter ponit finem utriusque, ibi, *sicut ergo colliguntur zizania*, et cetera. Et primo quoad malos; secundo quoad bonos; tertio excitat ad spiritualem sensum. Dicit ergo *sicut zizania colliguntur, et igni comburuntur, sic erit in consummatione saeculi. Mittet filius hominis Angelos suos* (haec verba ostendunt eum esse hominem et Deum) *et colligent de regno eius omnia scandala.* Retorquet ad peccata, quae fiunt in proximum. Quod autem sequitur *et eos qui faciunt iniquitatem*, refert ad alia peccata. Quod autem dicitur *regnum*, intelligitur praesens Ecclesia, quia in triumphanti non sunt scandala, et homo sciet per tribulationem praecedentem finale iudicium. Augustinus dicit, quod non legimus quod mali sunt ad remunerandum bonos, sed boni inveniuntur aliquando punire malos. Quod ergo dicit *omnia*, intelligendum est in praesenti Ecclesia, immittendo tribulationes, per quas etiam boni et mali puniuntur. Chrysostomus exponit per regnum caelestem patriam. Et quod dicitur *omnia scandala*, non intelligitur quod ibi sint, sed quod non sint. Unde colligent, et separabunt malos a bonis, ne sint cum eis *et mittent eos in caminum ignis.* Poena damni est carentia divinae visionis. Sed tangitur poena sensus, cum dicitur *et mittent eos in caminum ignis*; Apoc. penult., 27: *non intrabit in eam aliquod coinquinatum. Et mittet eos*, idest filius hominis potestate iudicatoria, *in caminum ignis*; unde dicetur: *ite, maledicti*, in ignem aeternum. *Ibi erit fletus et stridor dentium.* Hoc expositum est; tamen potest ex hoc haberi quod damnati et in anima et in corpore punientur; unde supra X, 28: *eum timete qui potest animam et corpus mittere in Gehennam.* Fletus enim pertinet ad oculos, stridor ad dentes; oculi autem et dentes sunt membra corporalia, in quo significatur veritas resurrectionis. Item per fletum, qui ex fumo cito generatur, significatur poena ignis; per stridorem dentium frigus. Iob XXIV, 19: *ad nimium calorem transeat ab aquis nivium.* Vel aliter, quod fletus ex tristitia, stridor ex ira, unde Act. VII, 54 dicitur, quod *stridebant dentibus in eum.* Is. penult., 14: *servi mei gaudebunt prae exultatione cordis, et vos clamabitis prae dolore cordis, et prae contritione cordis ululabitis.* Lc. VI, 25: *vae vobis qui ridetis, quia plorabitis.* Item in stridore signatur impatientia et rixa; Apoc. XVI, v. 10: *qui manducaverunt linguas suas propter impatientiam sustinendi. Tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum.* Hic exponit quoad bonos; et in eis erit duplex fulgor, scilicet in anima, per quem Deum videbunt; Ps. XXXV, v. 10: *in lumine tuo videbimus lumen*, scilicet increatum; Is. LVIII, 11: *et implebit splendoribus animam tuam.* Et derivabitur ad corpus; ad Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Sap. III, 7: *fulgebunt iusti, et tamquam scintillae in arundineto discurrent* et cetera. Quod dicit *sicut sol*, non est intelligendum absolute per omnimodam aequalitatem: maiorem enim habebunt splendorem; sed quia in istis sensibilibus quod magis splendet est sol. Convenit autem cum sole, quia sicut sol non mutatur, sic nec iustus; Eccli. XXVII, 12: *homo sanctus in sapientia manet sicut sol; stultus autem ut luna mutatur.* Deinde excitat ad spiritualem sensum: *qui habet aures audiendi*, scilicet interiores, *audiat*, intelligendo Is. l, 5: *dominus aperuit mihi aurem.*

Lectio 4

[87368] Super Mt., cap. 13 l. 4 Supra dominus parabolice ostendit doctrinae evangelicae et impedimentum, et profectum; nunc autem ostendit eius dignitatem per quasdam parabolas, quas discipulis exposuit. Dignitas ostenditur quantum ad tria: quantum ad copiositatem, quantum ad pulchritudinem, quantum ad eius communitatem. Secunda ibi *iterum simile est regnum caelorum homini negotiatori* etc.; tertia ibi *iterum simile est regnum caelorum sagenae missae in mare* et cetera. Dico ergo, quod copia doctrinae evangelicae est in similitudine thesauri, quia sicut thesaurus est copia divitiarum, sic doctrina evangelica; Is. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia et scientia; timor domini ipse est thesaurus eius.* Circa istud sic procedit. Primo ponitur thesaurus absconditus; secundo inventio; tertio acquisitio et cetera. Secunda ibi *quem qui invenit* etc.; tertia ibi *et prae gaudio illius vadit* et cetera. Iste thesaurus multipliciter potest exponi. Secundum Chrysostomum est evangelica doctrina, de qua II ad Cor. IV, v. 7: *habemus hunc thesaurum in vasis fictilibus*, qui absconditus est in agro huius mundi, scilicet ab oculis immundorum; Sup. c. XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus.* Secundum Gregorium dicitur caeleste desiderium; Is. XXXIII, 6: *timor domini ipse est thesaurus eius.* Iste est absconditus in agro disciplinae spiritualis; quia exterius videtur contemptibilis, interius vero dulcedinem habet; Prov. XXIV, 27: *diligenter exerce agrum tuum.* Secundum Hieronymum est verbum Dei, de quo ad Col. II, 3: *in quo sunt omnes thesauri sapientiae, et scientiae absconditi*, quem abscondit in agro sui corporis, quia latebat in carne. Is. II, 7: *et non est finis thesaurorum eius.* Ideo aliter intelligitur sacra doctrina, quae absconditur in agro Ecclesiae; Sap. VII, 14: *infinitus enim thesaurus est hominibus. Quem qui invenit homo abscondit.* Invenitur in omnibus per fidem. Non enim potest in aliquibus esse, nisi per fidem; Sap. I, 2: *invenitur ab his qui non tentant illum; apparet autem eis, qui fidem habent in illum.* Sed oportet quod abscondatur, secundum quod dicitur Ps. CXVIII, 11: *in corde meo abscondi eloquia tua.* Quod autem absconditur, non debet esse ex invidia, sed ex cautela. Quare autem abscondi debeat, multiplex est ratio. Una quia magis fructificat et proficit, quia magis exardescit; sicut enim ignis conclusus magis calefacit, sic verbum quando est absconditum; Ier. XX, 9: *factum est verbum domini quasi ignis aestuans, claususque in ossibus meis, et defeci, ferre non sustinens.* Et in Ps. XXXVIII, 4: *concaluit cor meum, et in meditatione mea exardescet ignis intra me.* Item est

quod absconditur ob inanem gloriam: si enim fumigat exterius, subiacet periculo. Ideo dominus supra VI, 6: *ora patrem tuum in abscondito.* Item quia sic tutius custoditur; quando enim est in publico, tunc invenit qui rapit. Is. XXXIX, 4: *qui ostendit thesauros nuntiis regis Babylonis*, et subditur: *ecce venient dies, et auferentur omnia quae in domo tua sunt.* Sed quid est quod dictum est supra c. V, 15: *luceant opera vestra bona?* Solvitur ob distinctionem temporum: quia quando primo invenitur, bonum est quod abscondatur; sed quando homo confirmatus est, tunc bonum est quod manifestetur; Eccli. XLI, v. 17: *thesaurus invisus, et sapientia abscondita, quae utilitas in utrisque?* Gregorius dicit, quod debet esse apertus in effectu, absconditus in corde. Unde dicit sic: opus sit in publico, quamquam intentio maneat in occulto. *Prae gaudio illius vadit, et vendit universa quae habet.* Hoc est tertium de acquisitione, quia gaudet. Iob c. III, 21: *quasi effodientes thesaurum, gaudentque vehementer cum invenerint sepulcrum.* Quando per fidem invenerit *prae gaudio vadit*, et incipit proficere *et vendit omnia*, idest contemnit, ut spiritualia habeat, *et emit agrum illum*; hoc est vel bonam societatem sibi exquirit, vel emit sibi otium quod non habet, scilicet pacem spiritualem. Ad Phil. III, 8: *omnia arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifacerem*; Cant. VIII, 7: *si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam* et cetera. *Iterum simile est regnum caelorum homini negotiatori* et cetera. Hic ostenditur pulchritudo, vel caritas. *Simile est regnum.* Ista parabola exponitur multipliciter. Chrysostomus et Hieronymus exponunt de evangelica doctrina. Multae sunt doctrinae falsae. Istae non sunt margaritae. Homo ergo qui quaerit diversas doctrinas, invenit unam, scilicet evangelicam doctrinam, quae una est propter veritatem. Virtutes enim multae sunt, sed veritas una. Unde Dionysius dicit quod virtus dividit, sed veritas unitatem dat. Unde ad designandam veritatem vocat unam. Item dicitur una propter diversam doctrinam prophetarum. *Abiit, et vendidit*, idest omnes doctrinas et prophetarum, et philosophorum pro ista dimisit. Prov. XXV, 12: *inauris aurea, et margarita fulgens, qui arguit sapientem, et aurem obedientem* et cetera. Gregorius istam dicit esse caelestem gloriam, quia bonum est naturaliter desiderabile, et homo semper vult commutare minus bonum pro maiori bono. Summum bonum hominis est gloria caelestis; hanc cum invenerit, debet omnia dimittere pro ista; Ps. XXVI, 4: *unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae.* Augustinus tripliciter exponit. *Simile est regnum caelorum* etc., idest quaerenti bonos homines a quibus informetur, quia unus pollet in una virtute, alius in alia. Et cum invenerit eam, scilicet Christum, in quo omnes virtutes sunt in summo, *abiit* et cetera. Item aliter per bonas margaritas signantur diversa praecepta, et omnia ad vitam necessaria. Et dum invenerit unam, idest unum mandatum, scilicet caritatis, *abiit* et cetera. Io. XIII, v. 34: *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem* et cetera. Et apostolus Rom. XIII, v. 10: *plenitudo legis est dilectio.* Item aliter per margaritas intelliguntur diversae scientiae, quas quaerendo invenimus principium omnium scientiarum, scilicet verbum Dei, de quo Eccli. I, 5: *fons sapientiae verbum Dei.* Unde debes omnia vendere pro isto, et terrena, et animam, et corpus, quia cum vendis ista, teipsum habes, et es dominus tui. Ad Phil. III, 8: *omnia arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam.* Unde omnia debes dare pro isto lucro, sicut dabat Paulus, II Cor. V, 14: *unus pro omnibus mortuus est, ut et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est, et resurrexit. Iterum simile est regnum caelorum sagenae missae in mare* et cetera. Hic ponitur alia parabola. Secundo ponitur expositio non quantum ad totum, sed quoad partem, ibi *sic erit in consummatione saeculi.* Et in ista duo fiunt. Primo ponitur communitas huius doctrinae; secundo distinctio, ibi *cum impleta esset* et cetera. Dicit ergo *simile est regnum caelorum sagenae.* Ista sagena est quoddam instrumentum, quod circumdat magnam partem maris; unde potest per eam significari vel doctrina, vel Ecclesia: quia primi doctores fuerunt piscatores; supra IV, 18: *erant enim piscatores.* Haec ponitur in mari, idest in mundo; Ps. CIII, 25: *hoc mare magnum et spatiosum* et cetera. *Et ex omni genere piscium congreganti.* Ecce communitas. Lex enim non erat data nisi uni genti; Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.* Lex evangelica congregat omnes; ad Rom. I, 14: *Graecis et barbaris, sapientibus et insipientibus debitor sum.* Et Mc. ult., 15: *ite, praedicate Evangelium omni creaturae.* Sed numquid idem erit finis omnium? Modo omnes simul sunt in sagena, sed in fine omnes separabuntur; unde dicit *quam, cum impleta esset*, idest quando tot electi intraverint ut sit completus numerus electorum *educentes, et secus littus sedentes* et cetera. Per littus finis mundi significatur, quia non erit apud sanctos turbulentia, sed erunt in quiete bona. Et dicit *sedentes*, quod pertinet ad iudiciariam potestatem. Infra XIX, v. 28: *vos qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel. Elegerunt bonos in vasa*, idest in caelestia habitacula; Io. XIV, 2: *in domo patris mei mansiones multae sunt.* Et dicit *vasa* pluraliter propter diversitatem retributionum; Lc. c. XVI, 9: *recipiant vos in aeterna tabernacula. Malos autem foras miserunt*, quia omnes immundi eiicientur. *Sic erit in consummatione saeculi.* Hic exponit parabolam. Et notandum quod exponit solum quoad malos. Sed tunc est quaestio, quare magis exponit de malis, quam de bonis. Dicendum, quod fecerat mentionem de sagena, qua, quando pisces capiuntur, mali eiiciuntur, et vivunt; boni autem occiduntur, et comeduntur. Ideo posset aliquis dicere, quod ita esset ex parte ista; ideo ut excludat illud, exponit dicens *exibunt Angeli*, non quod discedant ab intimis contemplationis, quia ubicumque sunt, contemplantur Deum; sed quia progrediuntur ad exterius ministerium. Daniel c. IX, 22 dicitur de quodam Angelo: *egressus sum, ut docerem te. Et separabunt malos de medio iustorum.* Modo mali sunt inter bonos, zizania in medio tritici, lilium inter spinas, sed separabuntur ex communione bonorum; et ex hoc est mala excommunicatio; ista tamen signum illius, sed tamen alia, quia Ecclesia saepe decipitur, sed tunc non erit deceptio. Haec est de qua dicit apostolus I Cor. XVI, 22: *si quis non amat dominum nostrum Iesum Christum, sit anathema.* Unde dicitur: *tollatur impius ne videat gloriam Dei.* Sequitur de poena sensus *et mittent eos in caminum ignis.* Hoc exponitur ut supra. Sed est quaestio, quare iteravit hoc dominus, quia videtur idem esse quod parabola de zizania. Dicendum, quod idem est quantum ad aliquid, quia hic per sagenam intelliguntur et boni et mali; unde significat eos qui non sunt praecisi ab Ecclesia. Sed per zizaniam significantur illi qui sunt praecisi per diversitatem dogmatum, et hi non sunt de Ecclesia. *Intellexistis haec omnia? Dicunt ei, etiam.* Postquam dominus complevit parabolicam doctrinam, et quoad discipulos, hic determinat de effectu; et primo in discipulis; secundo in turbis, ibi *et factum est* et cetera. Effectus in discipulis fuit intellectus: unde tria ponuntur. Primo examinatio; secundo professio; tertio designatio eorum ad futurum officium. Notandum autem, quod cum multa locutus esset ad turbas et discipulos, quia futuri erant magistri, ideo oportebat quod intelligerent. Et nota quod de tribus examinabantur. Primo de intellectu *intellexistis haec omnia?* Item de amore, Io. ult., 15: *Simon, amas me plus his?* Item de possibilitate ad passionem; infra XX, 22: *potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum?* Ps. XCI, 15: *bene patientes erunt ut annuntient.* Licet autem humilitatis sit quod homo non se extollat; ingratus tamen est si beneficium non recognoscat. Is. LXIII, 7: *miserationum domini recordabor.* Ideo respondent et *dicunt ei etiam.* Ibi ponitur professio eorum attribuentium sermoni Christi. Ps. CXVIII, 130: *declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis. Ideo omnis Scriba doctus* et cetera. Hic ostendit officium quod imminebat eis, quasi iam examinatis. Et haec conclusio dupliciter potest sequi ex praemissis. Primo retorquendo hoc quod dictum est de thesauro. Potest ergo esse sensus, ut dominus velit istud exponere: vos dicitis, quod intelligitis. Si intelligitis, potestis scire quod thesaurus est sacra doctrina. De isto thesauro poteritis proferre nova et vetera. Et notandum quod isti dicuntur Scribae, quia possunt conferre in regno caelorum, et in doctrina sacra, ubi nova et vetera continentur. Et dicuntur Scribae per idoneitatem, quia Scribae, idest docti; Dan. XII, 10: *porro docti intelligent*; infra XXIII, 34: *ecce ego mitto ad vos sapientes et Scribas.* Item dicuntur Scribae ex officio, quia sunt notarii Christi, quia scripserunt mandata Christi in tabulis cordis sui; Prov. VI, 21: *liga ea in corde tuo iugiter.* Item in cordibus aliorum. Unde apostolus II ad Cor. III, 2: *epistola vestra scripta est in cordibus nostris. Similis est patrifamilias*, scilicet Christo. Ipse enim est dominus, ut habetur supra XIII, v. 52. *Qui profert de thesauro nova et vetera*, officia novae legis. Nova enim lex novos sensus addit super veterem, et Christus hos exposuit; et ideo debet nobis sufficere ut sit similis Christo, sicut supra X, 25 habetur: *sufficit discipulo si sit sicut magister eius.* Vel potest dici: simile est cuicumque alii patri, qui profert de scientia divinitus sibi data nova et vetera. Non sic Manichaei, quia non proferebant vetera. Cant. VII, 13: *omnia nova et vetera servavi tibi.* Ergo potest referri de expositione parabolae. Secundum Augustinum sic exponitur *ideo omnis Scriba doctus* et cetera. Vos intellexistis qualiter locutus sum turbis parabolice, et exercitati estis, ut quod parabolice dictum est, secundum sensum spiritualem intelligatis. Unde debetis intelligere, ut ea, quae in veteri lege leguntur, sciatis exponere per novam. Unde quae in veteri dicuntur, sunt figurae novi testamenti. Unde apostolus I ad Cor. X, 11: *omnia in figura contingebant eis.* Et haec revelata sunt in passione. Unde infra XXVII dicitur quod, patiente domino, velum templi scissum est. Unde Christus ante passionem in parabolis locutus est, ut auditis his intelligant ea, quae in veteri testamento dicuntur, esse dicta in figura aliarum rerum, licet essent res gestae. *Omnis ergo Scriba doctus in regno caelorum similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova et vetera.* Vel, secundum Gregorium, quod vetera referantur ad omnia ea quae ad peccatum referuntur, nova quae ad gratiam Christi: unde nova dicuntur praemia vitae aeternae, vetera poena Inferni. Ille ergo profert nova et vetera, qui non solum praemia, sed poenam etiam Inferni considerat. *Et factum est, cum consummasset Iesus parabolas istas* et cetera. Hic ponitur effectus in turbis: duplex, scilicet et admirationis, et scandalizationis. Et primo locus describitur; secundo admiratio; tertio improbatio. Dicit ergo *factum est cum consummasset Iesus parabolas istas, transiit inde.* Notandum, quod non videtur, quod statim transierit. Unde non servat ordinem historiae; sed transivit, quia ad intelligendum non erant idonei; ideo ad alia se transtulit, secundum illud Eccli. XXXII, 6: *ubi auditus non est, non effundas sermonem.* Et cap. XXII, v. 9: *cum dormiente loquitur, qui narrat stulto* *sapientiam. Et veniens in patriam suam.* Patria sua aliquando dicitur Nazareth, ubi nutritus est, et ibi fecit pauca miracula: aliquando Bethlehem, in qua natus est; aliquando Capharnaum, quia miracula fecit ibi. *Et docebat in synagogis eorum* et cetera. Sequitur admiratio. Et primo ponitur admiratio; secundo causatur effectus. Dicit *ita ut mirarentur.* Non erat mirum si mirabantur; Ps. CXVIII, 129: *mirabilia testimonia tua.* Admirabantur unde illae virtutes essent: admiratio enim ex hoc causatur, quod videtur effectus, et nescitur causa. Isti effectum manifestum videbant, sed causam nesciebant; unde dicebant: *unde huic sapientia et virtutes?* Sed haec stulta admiratio, quia I ad Cor. I, 24 habetur, quod ipse est Dei virtus et sapientia. Sed non cognoscebant, ideo admirabantur. Et ponunt admirationem suam, et cognitionem suam: unde dicebant *nonne hic est fabri filius?* Ipse enim putabatur filius Ioseph, qui non erat faber ferrarius, sed lignarius: quamvis etiam posset dici filius fabri, *qui fabricatus est auroram et solem.* Ps. LXXIII, 16. *Nonne mater eius dicitur Maria?* Omnia noscebant quae erant humanitatis. De Maria habetur supra I, 18: *cum esset desponsata mater Iesu Maria Ioseph* et cetera. *Et fratres eius Iacobus et Ioseph, Simon et Iudas.* Elvidius intellexit istos esse filios Mariae. Sed hoc falsum est, sed fuerunt consobrini eius. Vel dicuntur fratres, quia de cognatione Ioseph, qui putabatur esse pater Iesu. Gen. XIII, 8: *non sit contentio inter me et te: fratres enim sumus*, dixit Abraham ad Lot: cum tamen Lot esset filius fratris. Et eodem modo intelligendum est quod sequitur: *et sorores eius nonne omnes apud nos sunt?* Ideo ex his quae secundum carnem erant, in admirationem prodibant dicentes: *unde ergo huic omnia ista?* Sed notandum quod admiratio quandoque habet debitum effectum, scilicet Dei glorificationem, ut supra III, 5, aliquando vero scandalizationem: unde dicit *et sic scandalizabantur in eo.* Sed quae est ratio, quod admiratio aliquando pariat gloriam, aliquando scandalum? Ratio est, quia quidam ea quae audiunt, interpretantur in peius, ideo tales necessario scandalizantur. In canonica Iudae, 10: *quaecumque quidem ignorant, blasphemant.* Sed aliqui qui sunt bene dispositi, semper in melius interpretantur. De primis erant isti; ideo eos reprehendit; et primo verbo; secundo facto, cum dicit *Iesus autem dixit eis: non est propheta sine honore nisi in patria sua.* Dominus seipsum prophetam nominat: nec mirum, quia Moyses etiam ipsum prophetam nominaverat, Deut. XVIII, v. 15: *prophetam suscitabit tibi de gente tua, et de fratribus tuis* et cetera. Et potest dici, quod propheta dicitur esse, qui aliquid dicit quod est supra humanum intellectum per revelationem; et sic Iesus dicitur propheta, quia mens eius illuminata est ab Angelis et Deo. Vel potest dici aliquis propheta a procul, et phanos, quod est illuminatio: et sic Iesus non potest dici propheta: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei* et cetera. Sic habet textus. Sed si fuerit aliquis propheta, loquatur in aenigmatibus: sic non fuit Christus propheta, quia dixit quae vere scivit; Eccli. XXXIV, 9: *qui multa didicit, narrabit intellectum.* In prophetis veteris testamenti non invenimus aliquem honoratum a suis, sed magis ab alienis, ut legitur in Ieremia, qui fuit captus a suis, sed civitate capta, ab extraneis liberatus: sic etiam fuit de Christo, qui ab extraneis honorabatur, a suis despiciebatur. Et quae est ratio, quare nullus in patria sua honoratur? Una ratio est, quia quando est in patria sua, multi qui cognoscunt infirma sua, semper reducunt in memoriam infirma: hoc enim est a malitia hominum, ut magis infirma cogitent quam perfecta. Alia potest assignari, quia dicit philosophus quod populus multum paralogizatur, quia credunt quod in aliquo pares, in omnibus pares sint. Unde quando aliquis est in patria sua, cum vident eum parem sibi in aliquo vel in genere, vel aliis, credunt quod non possit esse maior; ideo bene dicit *non est propheta sine honore nisi in patria sua et domo sua.* Unde sequitur *et non fecit ibi multas virtutes*; non quia non potuerit, quia omnipotens erat, sed non fecit, quia ad hoc faciebat ut sibi crederetur. Sed ipsi eum despectui habebant, quia in malum interpretabantur, ideo non erant dispositi ad fidem: aliquas tamen fecit, ut inexcusabiles redderentur; et ideo dicit *non multas*, quia aliquas. Et hoc *propter incredulitatem eorum.*

Caput 14

Lectio 1

[87369] Super Mt., cap. 14 l. 1 Supra, ostendit dominus virtutem evangelicae doctrinae sub quibusdam parabolis, hic ostendit factis; et tria facit. Primo ostendit ad quos effectus se extendat per similitudinem factorum; secundo ostendit sufficientiam evangelicae doctrinae; tertio quomodo in puritate conservanda sit. Secundum in cap. XV tertium in cap. XVI. Circa primum primo ponitur falsa opinio; secundo occasio; tertio improbatur opinio. Secunda ibi *Herodes tenuit Ioannem* etc.; tertia ibi *quod cum audisset Iesus, secessit inde.* Dicit ergo *in illo tempore audivit Herodes tetrarcha famam eius.* Et non est retorquenda ad illum diem, sed ad tempus in generali; quia Marcus VI, 1 et Lucas c. IV, 16 non eodem ordine narrant, quia istud narrant post missionem discipulorum, ut habetur Marci VI. Unde incertum est qui servent ordinem historiae. Tamen quod dicitur *in illo tempore*, dicitur, ut denotetur negligentia Herodis, quia post miracula tunc primo audivit famam de Iesu: haec enim desidia solet esse in divitibus, quod non curant de parvis rebus. I Tim. ult., 17: *divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum* et cetera. *Audivit Herodes tetrarcha*, ad differentiam Herodis regis, sub quo natus est Christus, ut habetur supra cap. II. Unde, illo defuncto, reversus est Christus de Aegypto. Iste Herodes fuit filius eius, et fuit tetrarcha. Pater eius constitutus est rex a Romanis, et habuit sex filios, quorum duos interfecit in vita sua, alium primogenitum interfecit in morte, cum iam faceret se proferri in regem, patre adhuc vivente. Ipso mortuo, Archelaus accepit sibi regnum, et sequens malitiam paternam, non potuit tolerari a Iudaeis. Tunc accesserunt ad Romanos, et divisum est regnum in quatuor partes: duae partes traditae sunt Archelao, alia Herodi, et alia pars Philippo. Unde iste erat tetrarcha et princeps super quartam partem regni. *Audivit famam Iesu.* Ex hoc reprehensibilis erat, quod tanto tempore iam vixerat, et miracula fecerat, et tamen tunc primo audivit; unde impletur illud Iob XXVIII, v. 22: *perditio et mors dixerunt: auribus nostris audivimus famam eius. Et ait pueris suis: hic est Ioannes Baptista* et cetera. Aliqui dixerunt quod ipse tenuit dogma de transfusione animarum: Plato enim et Pythagoras posuerunt, quod anima exiens ab uno corpore subintrat aliud corpus. Hanc opinionem Herodes tenens, ut dicunt, credebat quod anima Ioannis transisset in animam Christi. Sed hoc non potest esse, quia parum ante interfecerat eum; Iesus autem erat triginta annorum; unde hoc non credidit. Item iam miracula fecerat ante decollationem, et ante incarcerationem, ut habetur Io. III. Herodes tamen laudandus est, quia resurrectionem credidit,

de qua Iob XIV, v. 14: *putasne homo mortuus rursum vivat?* Item aliam bonam conditionem habuit, quod credidit quod fiat resurrectio in meliori statu; ideo credidit quod tunc operaretur miracula, quae ante resurrectionem non fecerat; ideo dicit *et ideo virtutes operantur in eo*, quia ad altiorem statum advenit; unde resurgent homines in meliori statu. Unde apostolus I Cor. XV, 43: *seminatur in infirmitate, resurget in virtute.* Sed hic est quaestio, quia dicit Lucas, quod audivit et dubitavit; unde dixit, *Ioannem ego decollavi*; hic autem dicit sine dubitatione, dum dicit, *hic est Ioannes.* Solvit Augustinus, quod non a se, sed audivit ab aliis. Unde cum primo audivit, dubitavit, sed crescente fama consensit. Unde Lucas primum recitavit, sed secundum Matthaeus. Vel aliter potest dici quod etiam Matthaeus dubitationem Herodis tangit, ita quod legatur interrogative *hic est Ioannes? Herodes enim tenuit Ioannem.* Haec facta sunt ante; unde non sequitur ordinem, sed ex incidenti determinat de morte Ioannis. Sed est quaestio, quare Evangelistae ex incidenti determinant de Ioanne, et hoc quaerit Chrysostomus. Solvit autem, quia principaliter facta Christi intenderunt, alia vero solum secundum quod referebantur ad Christum. Ideo hic ex consequenti determinat mortem Ioannis. Et primo determinat incarcerationem; secundo mortem, ibi *die autem natalis* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit incarcerationem; secundo causam; tertio decollationem. *Herodes enim tenuit Ioannem, et alligavit eum, et posuit in carcerem.* Tangit ordinem, quia primo comprehendit eum, ligavit et incarceravit; sic autem fuit de Christo. Causam tangit, cum dicit *propter Herodiadem uxorem fratris sui.* Herodes et Philippus fuerunt fratres. Philippus habuit filiam Arethae regis Arabum. Hic habuit inimicitiam cum illo rege Arabum, et etiam cum fratre suo Herode, ita quod rex Arabum in odium Philippi accepit filiam suam, et concessit eam Herodi. De isto Ioanne debetis intelligere, quod homo fuit magnae virtutis; unde de ipso dicitur: *ipse veniet in virtute Eliae.* Item notare debetis, quod etiam martyr dicitur, quia propter redargutionem fidei mortuus est, quia pro veritate; et Christus veritas est. Dicebat enim Herodi: *non licet tibi habere eam.* Sciendum quod Antipater, pater Herodis regis, alienigena fuit, sed proselytus fuit, unde filii sui Iudaei fuerunt. Sed praeceptum erat in lege quod vivente fratre, alter non haberet uxorem fratris; ideo Ioannes quasi aemulator legis dicebat *non licet tibi habere eam. Et volens eum occidere, timuit populum.* Aliquando accidit quod cum quis non vult vitare peccatum, cadit in maius. Osee IV, 2: *homicidium, et furtum, et adulterium inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit.* Unde cum noluit vitare adulterium, incurrit homicidium. Et cum voluit *timuit populum.* Commotio populi multum est timenda; Eccli. XXVI, 5: *a tribus timuit cor meum: delaturam civitatis, et collectionem populi, et calumniam mendacem.* Item timor domini aufert malam voluntatem; sed timor hominis non, licet faciat differre. Ideo quia non potuit propter timorem populi, distulit. *Die autem natalis* et cetera. Hic de occisione tria facit, quia non potuit propter timorem populi. Primo ponuntur praecedentia; secundo occisio; tertio subsequentia. Circa primum ponuntur praecedentia tria, quia saltatio; promissio; petitio. Dicit ergo *die autem natalis* et cetera. Consuetudo apud antiquos erat, quod celebrarent diem natalis, contra illud Eccle. c. VII, 2: *melior est dies mortis, quam dies nativitatis.* Non legitur quod aliqui celebraverint diem natalis nisi iste, et Pharao rex Aegypti. Unde *die natalis filia Herodiadis*, sic vocabatur, *saltavit in medio*, idest in triclinio, et in hoc culpabilis redditur, quia in lascivia oblitus est aulam regiam, in qua non debebant haec fieri, et placuit Herodi, contra illud Eccli. IX, 4: *cum saltatrice non* *sis assiduus.* Et sequitur *unde cum iuramento pollicitus* et cetera. Ecce incauta promissio, et temerarium iuramentum. Eccli. XXIII, 9: *iurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa. Et praemonita a matre sua, da mihi, inquit, hic in disco caput Ioannis Baptistae.* Hic ponitur petitio mulieris. Mulieres aliquando sunt piae, et mobilem affectum habent; unde quando sunt piae, maxime sunt piae, sed quando sunt crudeles, maxime sunt crudeles; Eccli. XXV, 22: *non est caput nequius super caput colubri; non est ira super iram mulieris.* Et ibidem dicitur: *brevis omnis malitia super malitiam mulieris.* Vix enim cogitaret homo quae cogitat perversa mulier. Mater ergo petiit ut saturaret iram suam. Item timebat ne aliquando Herodes propter verba Ioannis converteretur, et dimitteret eam. *Et contristatus est rex propter iusiurandum.* Hic determinatur quomodo occiditur. Chrysostomus: hic datur exemplum quod honestas etiam ab impiis honoratur, ut habetur Sap. V, 1 ss. Hieronymus dicit, quod modo est contristatus, qui ante voluit interficere, sed timuit populum. Quare ergo dicit quod est contristatus? Solvit. Consuetudo est hominum ut recitent quod videtur hominibus: sicut dicebant Christum filium Ioseph, quia ita putabant, ut habetur Lc. III. Unde dicit *contristatus*, quia ita videbatur hominibus. Sequitur executio. Et primo ponitur praeceptum; secundo executio. *Propter iusiurandum, et propter simul discumbentes.* In hoc stultus fuit, quia de re inhonesta non est timendum iuramentum, quia eo quod iuro, sum periurus; Ier. IV, 2: *iurabitis in iudicio* (scilicet cum discretione), *in iustitia et veritate.* Item si iurasset, quod in semet faceret, intelligi debebat in honestis. Unde quod in se facere non debuit, alii nec praecipere debuit; Zac. VIII, 17: *iuramentum mendax ne diligatis. Et propter simul discumbentes*, ut omnes faceret homicidii participes, omnes enim rogabant pro puella. *Iussit dari. Misitque et decollavit Ioannem.* Hic ponitur executio. Hic adimpletur quod dixerat: *illum oportet crescere, me autem minorari*, quia Christus in cruce extensus, iste decollatus. Item decollatio Ioannis signum fuit, quod auctoritate legis debebant amittere Christum et legem. Consequenter ponuntur subsequentia decollationis. Et primo ponitur redditio promissi; secundo sepultura. Dicit ergo *et allatum est caput eius in disco.* Et in hoc reprehensibilis fuit Herodes, quia crudelitatem exercuit inter voluptates: unde dicitur quod quidam balivus amabat quamdam meretriculam, et cum esset in gremio, dixit illa quod numquam vidit hominem interfici. Et cum esset in prandio, fecit adduci quemdam morte dignum, et fecit coram illa decollari: quod sciverunt Romani, et exul factus est a Roma. Sic iste etiam missus fuit in exilium. *Et accedentes discipuli eius tulerunt corpus eius, et sepelierunt illud.* Hic agitur de sepultura Ioannis, et computatur inter opera misericordiae; et tamen videtur quod misericordia ad mortuum non pertineat, quia si ad eum pertineat, videtur quod non sit verum quod dicit dominus: *nolite timere eos qui occidunt corpus.* Quare ergo computatur inter opera misericordiae? Dicendum, quod etsi non serviatur ei secundum effectum, quem modo habet, servitur tamen ei secundum affectum, quem modo habet cum mortuo. Unde *tulerunt corpus eius, et sepelierunt*; dicitur quod apud Sebastem, cum sit ibi prope. Post videns Iulianus apostata multos venientes ad eius reliquias, fecit eum comburi, excepto capite. *Et venientes nuntiaverunt Iesu.* Unde discipuli Ioannis, qui primo calumniabantur Iesum, Ioanne mortuo, redierunt ad Iesum, et fuerunt ei familiares: sic aliqui in tempore tribulationis convertuntur ad Christum; Osee VI, 1: *in tribulatione sua mane consurgent ad me. Et cum audisset Iesus secessit in navicula in locum desertum seorsum.* Supra posita est opinio Herodis de Christo, et occasione huius introducta est narratio de Ioanne; nunc autem ostenditur opinio Herodis esse falsa. Duo dixerat: quia Christus erat Ioannes quem occiderat, item quod resurgens virtutes operabatur. Dicit ergo *quod cum audisset Iesus, secessit inde in navicula* et cetera. Quare secessit? Assignat quatuor rationes Hieronymus. Prima, ut parceret inimicis suis, ne ex homicidio in homicidium ruerent; Osee IV, 2: *sanguis sanguinem tetigit.* Item, ut passionem differret; unde ipse dicit Io. VII, 6: *tempus meum nondum advenit.* Item, ut nobis exemplum daret ne nos ingeramus passionibus: non enim est virtus se passionibus ingerere, sed praesumptio. Unde supra X, 33: *si persecuti fuerint vos in una civitate, fugite in aliam.* Item, ut ostenderet quanta devotione audiebant turbae verbum Dei, quia etiam in periculo sequebantur eum; Deut. XIII, 3: *tentat vos dominus Deus vester, ut palam sciat utrum diligatis eum.* Item notandum, quod quatuor ponit quae turbam debeant retrahere a sequela Christi. Primum est, quod secessit in navicula, item quod in locum desertum, item quod non erant ibi aliqua nemora, quia erat desertum, item non iuxta viam, ad quam homines libenter se divertunt; sed iste secessit seorsum. Hoc autem fecit ut magis devotio turbae sit approbanda. Item Chrysostomus dicit quod secessit ut hominem approbaret; ideo noluit secedere nisi nuntiata morte Ioannis. Sequitur *et cum audissent turbae* et cetera. Hic agitur de mirabilibus. Et primo tangitur devotio turbarum; secundo tanguntur mirabilia. Dicit ergo *et cum audissent turbae, secutae sunt eum pedestres de civitatibus*; ubi tangitur devotio turbarum et pauperum hominum, qui devotionis causa dominum sequuntur. Osee VI, 1: *in tribulatione sua mane consurgent ad me. Et exiens vidit turbam multam* et cetera. Hic tangit mirabilia quae operatus est dominus exiens de deserto: et recte, quia dum in caelis erat, non quaerebant eum turbae; Io. c. XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum. Vidit turbam.* Unde excitatur ad misericordiam; unde sequitur *et misertus est eis*; unde statim fecit eis misericordiam: Ps. LXXXV, 15: *miserator et misericors dominus, patiens, et multae misericordiae, et verax.* Sequitur effectus huius misericordiae *et curavit languidos eorum*, scilicet gratis, et non rogatus. Ps. CVI, 20: *misit verbum suum, et sanavit eos.*

Lectio 2

[87370] Super Mt., cap. 14 l. 2 Postquam exclusit Herodis opinionem, hic tangit doctrinae Christi virtutem. Triplex enim est virtus eius: reficit, liberat et infirmos sanat. Prima igitur virtus ostenditur, quia pascit turbas; secunda, quia discipulos a periculis maris liberat; tertia, quia multos sanat. Secunda ibi *et statim impulit discipulos ascendere in naviculam*; tertia ibi *et cum transfretassent* et cetera. Circa primum tria. Quia primo ponitur voluntas reficiendi; secundo distributio cibi; tertio plenitudo refectionis. Secunda ibi *Iesus autem dixit eis* etc., tertia ibi *et manducaverunt omnes* et cetera. Dicit ergo *vespere autem facto*, scilicet solis occubitu, per quod significatur mors Christi, quia tunc tradidit corpus suum in cibum; unde I Cor. XI, 24: *hoc facite in meam commemorationem.* Et: *mortem domini annuntiabitis donec veniat.* Deinde inducit necessitatem ex loco: *desertus est locus.* Hic videtur illa eadem fieri quaestio quae habetur in Ps. LXXVII, 19. Nam quomodo poterat dominus mensam parare in deserto? Item si iuxta villam esset locus, po-

tuisset credi quod inde habuisset cibos, sed locus erat desertus. Item ponitur necessitas ex hora, quia dicit *et hora iam praeteriit*, qua possint sibi acquirere cibos. *Dimitte turbas.* Ex hoc videtur, quod discipuli ita fuerunt intenti suavitati sermonis Christi, quod magis delectabantur in audiendo Christum, quam in procurando sibi victum: unde parum curabant de corporis refectione. Habetur enim Lc. XXI, v. 37: *erat autem diebus docens in templo, noctibus autem morabatur in monte.* Item alia occasio, quia iam vespere erat. De ista fame habetur Amos VIII, 11: *mittam famem in terra, non famem panis, neque sitis, sed audiendi verbum domini.* Et in hoc significatur devotio turbarum, item dilectio et reverentia ad Christum, quia non recesserunt ab eo, quamvis vespere esset. Sed hic est quaestio litteralis, quia in Ioanne habetur, quod Iesus interrogavit Philippum; hic autem habetur, quod discipuli interrogaverunt Christum. Solvit Augustinus. Non est hoc inconveniens, quod id quod unus dimisit, alter dicat. Unde primo dixerunt illi Christo; secundo elevans oculos Iesus interrogavit discipulos. *Iesus autem dixit eis.* Hic ponit distributionem cibi: et circa hoc tria facit. Primo ponitur imperium Christi; secundo quantitas ciborum; tertio modus et ordo distribuendi. Secunda ibi *responderunt ei* etc.; tertia ibi *afferte mihi illos* et cetera. Duo dixerant. Primo ut dimitteret turbas; item quod quaererent escas sibi: et ad haec duo respondet Christus. Vos dicitis: dimitte turbas, sed *non habent necesse ire*, quia hic est *qui dat escam omni carni*, Ps. CXXXV, 25. Item vos dicitis quod quaerant escas, sed non est necesse, quia vos potestis dare escas caelestes; unde dicit *date illis vos manducare.* Unde datur exemplum quod spirituales escae praeponendae sunt carnalibus. Sequitur quantitas ciborum *responderunt ei: non habemus nisi quinque panes et duos pisces.* Ex hoc possumus notare, quod apostoli ita erant dediti sermoni Dei, quod non curabant etiam de cibis quaerendis. Ad Rom. XIII, 14: *et carnis curam ne feceritis.* Mystice per quinque panes doctrina legis; Eccli. XV, 3: *pavit eos pane vitae et intellectus.* Per duos pisces doctrina Psalmorum et prophetarum importatur; vel secundum Hilarium, per duos pisces doctrina prophetarum et Ioannis Baptistae, ut duae personae excellentes in lege, scilicet regalis et sacerdotalis. *Qui ait: afferte mihi illos.* Hic ponitur modus distributionis; et primo ponitur praesentatio; secundo dispositio turbarum; tertio oratio; quarto distributio. Unde dicit *qui ait.* Ipse, qui omnipotens erat, creare poterat panes novos; sed voluit ex factis panibus reficere. Sed quae est causa? Ratio litteralis secundum Chrysostomum est, ut confutaret haeresim Manichaeorum, qui has creaturas a Diabolo dixerunt factas, contra illud quod scribitur I ad Tim. IV, 4: *omnis creatura Dei bona est.* Unde si a Diabolo essent, in eis tanta miracula non fecisset. Item, ut ostenderet se dominum in terra et in mari. Ille qui in Gen. I, 11 dixit, *germinet terra herbam virentem*, et qui dixit: *producant aquae reptile animae viventis* etc., ille idem panes multiplicat. Item ad designandum quod legem veterem non reprobavit, sed in novam convertit: ideo dicit *afferte mihi*, quia quae in veteri lege scripta sunt, ad novam debent referri. Unde ipse dixit, Io. V, v. 46: *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi. Et cum iussisset turbam discumbere super foenum* et cetera. Hic ponitur dispositio hominum, quia fecit sedere super foenum; Is. XL, 6: *omnis caro foenum.* Sedere ergo super foenum non est nisi carnem mortificare. Ad Col. III, 5: *mortificate membra vestra quae sunt super terram.* Item per foenum significatur lex. Quia isti erant Iudaei, sublevabantur per legem; ideo noluit eos sedere in terra. *Acceptis quinque panibus et duobus piscibus* et cetera. Notandum quod dominus faciens miracula aliquando orat, aliquando non orat.

Aliquando orat, ut hic, ut verum hominem se ostendat: aliquando etiam maiora facit, et non orat, ut Deum se ostendat. *Aspiciens in caelum benedixit. In caelum*, scilicet ad patrem. Ps. CXX, 1: *levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Benedixit*, quia per sermonem Dei omnia benedicuntur. Nota quod nostrum benedicere non est factivum, sed significativum; Dei autem benedicere est factivum; unde benedictio ad multiplicationem pertinet, unde Gen. I, 22: *benedixit, et dixit: crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Consequenter agitur de distributione *fregit et dedit discipulis suis*; in quo significatur quod prima distributio facta est discipulis a capite Christo; I ad Cor. XI, 3: *omnis viri caput Christus est.* Sed fregit, ut notaret suam distributionem. Is. LVIII, 7: *frange esurienti panem tuum. Et dedit discipulis*, quasi mediatoribus. Infra XXVI, 26: *accipite et comedite*; I ad Cor. XI, 28: *et sic probet se homo, ut de pane illo edat, et de calice bibat* et cetera. *Discipuli autem dederunt turbis*, ut distributores. Sed quomodo multiplicati sunt? Dicendum, quod fragmenta multiplicata sunt. Et dicunt quidam hoc posse fieri naturaliter: sicut enim materia se habet ad quamlibet formam, ita se habet ad quamlibet quantitatem. Sed hoc est stultum, quod materia se habeat ad quamlibet quantitatem materialem: hoc enim non potest fieri nisi per rarefactionem; haec autem rarefactio determinata est in naturalibus. Quidam dicunt quod multiplicat, sicut ex paucis granis multa grana; sed ibi per naturam, hic per operationem Christi. Unde manus Christi fuerunt quasi terra, fragmenta quasi semina: unde sicut semina multiplicantur, sic fragmenta. Sed non solum ista, sed per conversionem alterius materiae in ipsam, hoc miraculum factum est. Sequitur de plenitudine refectionis, et hoc quantum ad duo: quantum ad saturitatem, et quantum ad residuum. Unde dicitur *manducaverunt omnes, et saturati sunt*, secundum illud Ps. XXI, 27: *edent pauperes, et saturabuntur* et cetera. *Et tulerunt reliquias duodecim cophinos fragmentorum plenos.* Hic tangitur plenitudo refectionis sub multitudine reliquiarum. Sed quare voluit dominus colligi reliquias? Litteralis causa est quam ponit Chrysostomus. Voluit primo quod colligerent discipuli, ne videretur phantasma, item ne ab eis daretur oblivioni. Et quod tulerunt duodecim cophinos, hoc fuit secundum numerum duodecim apostolorum, ut quilibet tolleret suum, ita quod essent in memoria omnium. Mystice per fragmenta intelligitur sensus spiritualis, qui a turbis non capitur, sed in cophinis, idest in sapientibus; I ad Cor. I, 26: *videte vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles; sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes* et cetera. Deinde ponitur numerus manducantium *fuit autem numerus manducantium quinque millia virorum*: ut de uno pane mille secundum Hilarium. Hoc etiam post ascensionem factum est, quando ad vocem apostolorum uno die quinque millia conversi sunt. *Exceptis mulieribus et parvulis*, qui sunt ignorantes, et computari non sunt digni. Simile habetur in Lib. Machabaeorum quod parvuli et mulieres non computantur ad bellum. Item notate, quod istud miraculum statim factum est post occisionem Ioannis, et erat prope Pascha, et Christus iam praedicaverat per annum, et revoluto anno passus est Christus. *Et statim impulit Iesus discipulos.* Hic figuratur virtus doctrinae Christi, quia liberativa est a periculis, quia discipulos a periculis liberavit. Unde tria facit. Primo ponitur occasio subeundi periculum; secundo periculum; tertio liberatio. Secunda ibi *et dimissa turba, ascendit in montem* etc.; tertia ibi *quarta autem vigilia noctis venit ad eos, ambulans supra mare.* Occasio periculi fuit praeceptum Christi: frequenter enim volentes obtemperare voluntati Dei, periculis exponuntur, ut ait apostolus, II ad Cor. XI, 26: *periculis fluminum, periculis latronum, periculis ex genere, periculis ex gentibus, periculis in civitatibus, periculis in solitudine, periculis in mari, periculis in falsis fratribus. Unde statim impulit eos intrare naviculam.* Unde statim facto miraculo voluit separari a turbis. Et hoc fecit triplici ratione. Primo ut ostenderet miraculi veritatem, ne propter eius praesentiam illud accidisse dicerent: ipse enim veritas est, ut habetur Io. XIV, 6. Secundo, ut doceret nos inanem gloriam vitare; ideo post facta miracula recedit; Io. c. VIII, 50: *ego gloriam meam non quaero* et cetera. Item ut discretionis virtutem ostenderet: discretionis enim est separare se, et quiescere; Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam conquiescam cum illa.* Sed notandum quod utitur impulsione, quia durum erat eis separari a Christo, ut dicit Petrus, Io. VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Item ostendit affectum turbarum, scilicet cum quo ardore sequebantur eum; Cant. I, 2: *oleum effusum nomen tuum, ideo adolescentulae dilexerunt te. Et dimissa turba, ascendit in montem solus orare.* Sequitur de periculo, et ostenditur periculum ex tempore; ex loco; ex vento. Et primo ponitur absentia Christi, quia cum esset cum discipulis *ascendit in montem solus orare.* Ipse venerat plantare fidem nostram, ideo operabatur aliquando humanum, aliquando divinum; quod enim panes multiplicavit hoc Dei fuit; quod oravit, humanum fuit, non quod indigeret, sed ut exemplum daret: omnis enim Christi actio nostra est instructio. Io. XIII, 15: *exemplum dedi vobis, ut sicut facio, ita et vos faciatis.* Et dat nobis exemplum quomodo ad orandum: et ad orationem requiritur quies mentis, elevatio, solitudo. Quies ostenditur, quia *dimissa turba*, quae designat cogitationes perturbantes cum quibus non potest homo orare, ideo ostium cordis claudere docet; supra VI, 6: *cum autem oraveris, intra cubiculum* et cetera. Item elevatio; Thren. III, 28: *sedebit solitarius et levabit se supra se.* Item solitudo. Osee II, 14: *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius.* Per montem intelligitur caelum: caelo enim nihil excelsius. Et dimissis turbis, idest dimissis mortalibus ivit in caelum, et ipse solus ascendit, et propria virtute. Michaeae II, v. 13: *ascendit ante eos pandens iter.* Item ascendit orare; ad Hebraeos VII, 25: *per semetipsum accedens.* Sed hic videtur esse quaestio, quia Ioannes videtur dicere quod pavit turbas in monte, ut habetur Io. VI, 3, hic autem dicitur quod post refectionem turbarum ascendit in montem. Sed respondetur, quod in monte pavit, sed post in altiorem locum montis ascendit. Item est alia quaestio, quia habetur Io. VI, v. 15 quod ipse fugit, quia voluerunt eum facere regem; hic autem dicitur quod ascendit orare. Augustinus dicit, quod eadem potest esse causa et fugiendi, et orandi. Post describitur periculum ex tempore, quia nox erat, et in nocte maius est periculum maris; ideo dicit: *vespere autem facto.* Et significatur eius passio, quia in passione solus ascendit; Act. I, 9: *videntibus illis elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum. Navicula autem in medio maris iactabatur fluctibus.* Per naviculam significatur Ecclesia, per mare mundus: Ps. CIII, 25: *hoc mare magnum et spatiosum manibus.* Et haec Ecclesia, Christo ascendente, remansit in mari, et in periculis maris mundi. Quando enim aliquis magnus impugnat Ecclesiam, tunc agitatur fluctibus. Ps. LXXXVII, 8: *et omnes fluctus tuos induxisti super me.* Sed quia Christus orat, non potest submergi, quamvis fluctuet et elevetur. Gen. VII, 17: *et elevaverunt arcam in sublime a terra.* Item agitatur a vento: iste ventus est impetus diabolicae incitationis. Iob I, v. 19: *quia venit ventus a regione deserti et concussit quatuor angulos domus*; Is. XXV, v. 4: *spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. Quarta autem vigilia noctis venit ad eos, ambulans supra mare.* Posito periculo, ponitur liberatio a periculo: et circa hoc duo facit. Primo ponitur auxilium; secundo effectus. Secunda ibi *qui autem in navicula erant, venerunt et adoraverunt eum.* Tria pericula posuerat: primo obscuritatem noctis, periculum maris, periculum venti. Et contra primum ponit visitationem suam; contra secundum certitudinem sui, ibi *statimque Iesus locutus* etc.; contra tertium porrigit manum *et continuo Iesus extendens manum, apprehendit eum.* Item tranquillitatem maris *et cum ascendisset in naviculam, cessavit ventus.* Circa primum ponitur sua visitatio; secundo effectus suae visitationis, ibi *videntes autem eum supra mare ambulantem, turbati sunt.* Dicit ergo *quarta vigilia noctis venit ad eos.* Hic tangitur et adventus eius, et tempus, quia *quarta vigilia.* Hieronymus dicit, quod antiqui dividebant noctem in quatuor partes. In prima quidam vigilabant, in secunda alii, in tertia alii, et in quarta alii; et illi qui vigilaverant quiescebant. Unde dicit quod in *quarta vigilia* etc., quia tota nocte fuerant in mari. *Venit ad eos ambulans supra mare.* Et quare? Assignat Chrysostomus rationem litteralem, dicens quod tantum tardavit ut magis desideraretur. Is. XXVI, 9: *anima mea desideravit te in nocte.* Item, ut discerent quod si statim non haberent auxilium, quod non desisterent, quoniam oportet semper orare. Mystice per quatuor horas significantur quatuor status. Primo status legis: secundo status prophetarum; tertio tempus gratiae; quarto ascensus in caelum, in quo statu cessavit tempestas. Unde in quarta vigilia venit sicut in fine noctis; unde Iac. ult., 8: *patientes estote et vos, et confirmate corda vestra, quoniam adventus domini appropinquabit.* Sed qualiter venit? *Ambulans supra mare.* Et quare sic voluit venire? Ut se ostenderet dominum maris; Ps. LXXXVIII, 10: *tu dominaris potestati maris, motum autem fluctuum eius tu mitigas.* Item, ut ostenderet illusores potestatis huius saeculi: Diabolus enim semper illudit potestati huius saeculi; Ps. CIII, 26: *draco iste quem formasti ad illudendum ei.* Sed istam potestatem dominus fregit; Ps. LXXIII, 14: *tu confregisti capita draconis*; et significat quod Ecclesia non potest tribulationes sustinere, nisi secundum quod voluit ipse. Opinio fuit hic, quod in hac vita dominus accepit quatuor dotes, subtilitatis in nativitate, impassibilitatis quando ieiunavit quadraginta diebus, vel transubstantiando sacramentum Eucharistiae, agilitatis hic, claritatis in transfiguratione. Sed hoc non credo: credo enim quod miraculose fecit. *Et videntes eum.* Hic ponitur effectus praesentiae Christi, scilicet turbatio discipulorum; unde ponitur turbatio, ponitur causa, ponitur signum. Et dicit *et videntes eum turbati sunt* et cetera. Debetis scire, quod quando auxilium divinum est magis propinquum, permittit dominus magis affligi, ut tunc magis cum devotione et gratiarum actione recipiatur auxilium eius. Item magis timor crevit, quia frequenter ex timore homines convertuntur. Et quare? Quia crediderunt phantasma esse; unde *dicentes, quia phantasma est*, non credentes esse verum corpus de virgine. Mystice enim significatur quod antequam Christus veniat, multi multa phantastica dicent, ut habetur infra XXIV, 23 s. *Et prae timore clamaverunt*: clamor enim est signum timoris, sicut etiam in omni tribulatione ad dominum debemus clamare; Ps. CXIX, 1: *ad dominum cum tribularer clamavi, et exaudivit me. Statimque locutus est eis* et cetera. Hic ponitur auxilium. Quia in obscuritate erant, ideo certitudinem dat: et tria facit. Primo certificat verbis; secundo petit signum Petrus factis; tertio conceditur ei. Tria posuerat: turbationem timoris, falsitatem opinionis, item desperationem: et contra ista tria facit, quia *statim locutus est eis.* Unde quando quis clamat ad dominum, si opus est, statim venit; Is. c. XXX, 19: *ad vocem clamoris tui, statim cum audierit, respondebit tibi.* Item, quia erant desperantes, dicit eis *nolite timere.* Idem habetur Ioannis XVI, 33: *in mundo pressuram habebitis, sed confidite, quia ego vici mundum*: in me autem quietem. Item, quia phantasma credebant, ideo dicit eis *ego sum.* Et quare dicit sic? Quia ex modo loquendi suo poterant certificari; Io. X, 3: *oves meae vocem meam audiunt.* Item ut se verum Deum ostenderet. Simile habetur Ex. III, 13: *qui est, misit me*, dixit Moyses. Item contra hoc quod turbati erant, dixit *nolite timere.* Is. LI, v. 12: *quis es tu ut timeas ab homine mortali, et a filio hominis, qui quasi foenum ita arescit?* Et Prov. XXVIII, 1: *iustus autem quasi leo confidens absque terrore erit. Respondens Petrus dixit: domine, si tu es, iube me ad te venire super aquas.* Quia auxilium contulerat verbis, ideo Petrus petit signum factis. Petrus autem in persona totius fiducialiter petiit, et dixit *si tu es, iube me ad te venire.* Hic est magna fiducia Petri. Non dixit, ora pro me, sed dixit *iube me ad te venire*, quia ipse confessus est *tu es Christus filius Dei vivi.* Unde ex fide quam iam conceperat, audacter confidit in eius potestate. Esther XIII, 9: *domine, in potestate tua cuncta sunt posita, et non est qui resistere possit voluntati tuae.* Et hoc dixit ex solo desiderio, non ut tentaret, nec ex infidelitate. I ad Thess. I, 3: *memores fidei vestrae, et operis, et laboris* et cetera. Deinde ponitur signum; unde dixit *veni. Et descendens Petrus de navicula, ambulabat super aquam, ut veniret ad Iesum.* Et hoc contra Manichaeos qui dixerunt, quod Christus non habebat verum corpus: quia si Christus non habebat, quia ambulabat super aquas, sic nec Petrus. Per hoc quod post quartam vigiliam adhuc imminebat periculum, significatur quod in quarto adventu, quod erit purgandum purgabitur in electis. Ps. XCVI, 3: *ignis ante ipsum praecedet, et inflammabit in circuitu inimicos eius. Videns autem ventum validum* et cetera. Hic ponitur tertium auxilium, quia liberavit Petrum a submersione. Et primo ponitur causa; secundo petitio Petri; tertio auxilium Christi. *Videns autem ventum validum timuit.* In mari ventus non habet continuum impetum, similiter nec in terra; unde interpellabatur quando Petrus intravit mare; sed cum fuit super mare, flavit fortiter, et tunc timuit. Ex hoc est considerandum quod dicit, quod periculosius erat supra mare quam in navi, ideo dominus aliquando fortes in periculo maris submergi permittit. Unde apostolus I ad Cor. X, 12: *qui existimat se stare, videat ne cadat.* Sed quare permisit in periculo? Primo praecepit ire, ut virtus eius ostendatur, quia uterque ambulabat, et hoc viderunt discipuli. Sed quod permiserit mergi Petrum, hoc fecit, ut experiretur quid posset de se. Unde quod ivit supra mare, hoc fuit virtute Christi; quod autem coepit mergi, hoc fuit infirmitatis Petri, sicut Paulus, II ad Cor. XII, 7: *ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, Angelus Satanae, qui me colaphizet.* Permisit etiam dominus Petrum mergi, quia futurus erat pastor. Voluit ergo et virtutem ostendere, et infirmitatem. Item hoc fecit ad compescendam aemulationem discipulorum: quia enim viderunt eius periculum, cessavit aemulatio eorum. *Et cum coepisset mergi, clamavit: domine, salvum me fac.* Simile habetur in Ps. LXVIII, 2: *salvum me fac, domine, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam. Et continuo Iesus extendens manum apprehendit eum.* Christus duo facit, quia et auxilium impendit, et infidelitatem arguit. Auxilium impendit, quia manum porrigit; Ps. CXLIII, 7: *emitte manum tuam de alto, libera me, et eripe me de aquis multis.* Et Iob XIV, 15: *operi manuum tuarum porriges dexteram.* Deinde de infidelitate eum arguit, et ait illi: *modicae fidei, quare dubitasti?* In quo significatur quod si fidem certam habuisset, submergi non potuisset, ideo stabiles esse debemus in fide. Idem habetur supra VIII, 26: *quid timidi estis, modicae fidei? Et cum ascendisset in naviculam, cessavit ven-*

tus. Hic ponitur quartum auxilium contra ventum. Ps. CVI, 25: *dixit, et stetit spiritus procellae.* Unde signum est, quod cum Christus est cum suis, nil perversi habent; unde Apoc. VII, 16: *non esurient, neque sitient ultra.* Sequitur liberationis effectus *qui autem in navicula erant, venerunt, et adoraverunt eum*, scilicet discipuli, vel nautae. Supra VIII, 27: *qualis est hic, quia venti et mare obediunt ei? Vere filius Dei es.* Per hoc autem significatur, quod quando dominus cum fidelibus est, tunc veraciter credunt; I Io. II, 28: *filioli, manete in eo, ut, cum apparuerit, habeamus fiduciam, et non confundamur ab eo in adventu eius. Et cum transfretassent, venerunt in terram Genesareth.* Hic ponitur virtus Christi. Et primo describitur locus; deinde devotio hominum; et post virtus operativa. Dicit ergo *et cum transfretassent, venerunt in terram Genesareth*, qui locus est ex alia parte maris, et interpretatur ortus: unde post periculum venerunt ad refrigerium. Deinde sequitur devotio turbarum: *et cum cognovissent eum viri loci illius, miserunt in universam regionem illam, et obtulerunt ei omnes male habentes* etc., quia non solum suos infirmos obtulerunt, sed miserunt pro extraneis. Unde cum cognovissent per famam et per doctrinam, miserunt pro infirmis, et obtulerunt ei; unde omnes credebant in eum, tantae erat virtutis sermo eius; et hoc significatur Is. ult., 19: *mittam ex eis, qui salvati fuerint, ad gentem in mare* et cetera. Item devotio etiam demonstratur, quia non solum petebant, quod imponeret manus, sed eum tantum *rogabant, ut vel fimbriam vestimenti eius tangerent.* Per fimbriam significantur minima praecepta, vel caro Christi, vel sacramentum Baptismi. *Et quicumque tetigerunt*, scilicet per fidem, *salvi facti sunt.* Unde Mc. ult., 16: *qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit.*

Caput 15

Lectio 1

[87371] Super Mt., cap. 15 l. 1 Supra dominus sub figuris virtutem suae doctrinae ostendit, nunc ostendit sufficientiam eius. Ostenditur autem dupliciter. Primo, quod non requirit observantias legis; secundo quod non solum uni genti Iudaeorum data sit, sed et gentilibus, ibi *egressus inde Iesus secessit in partes Tyri et Sidonis.* Circa primum tria facit. Primo tanguntur circumstantiae accusationis; secundo accusatio; tertio expositio. Secunda ibi *quare discipuli transgrediuntur traditiones seniorum?* Tertia ibi: *non enim lavant manus suas cum panem manducant.* Aggravatur autem malitia eorum ex tribus. Primo ex tempore, quia tunc quando haec signa faciebat et miracula, ipsi faciebant signa iniquitatis, unde malignabantur. Supra XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus* et cetera. Item redditur aggravatio ex loco, quia cum Iudaei essent diffusi per Iudaeam, illi tamen qui erant in Ierusalem, erant sapientes, et tamen erant deteriores. Is. XXVI, 10: *in terra sanctorum iniqua gessit, non videbit gloriam domini.* Item aggravatur ex conditione personarum, quia de magnis venerunt Scribae, qui erant magis litterati, et Pharisaei, qui reputabantur magis sancti. Ier. V, 5: *ibo ad optimates, et loquar eis; ipsi enim cognoverunt viam domini.* Deinde ponitur id in quo accusabant eos: *quare discipuli tui transgrediuntur traditiones seniorum?* Praeceptum erat, ut habetur Deut. IV, 2: *non addetis ad verbum, quod vobis loquor, nec auferetis ex eo.* Unde

addentes traditiones, contra legem faciebant; non quod non liceret constituere aliquid, sed quod ita praecipiebant observari sicut legem domini. *Non enim lavant manus suas* et cetera. Hic exponitur, quae sunt eorum traditiones. Hoc tamen exponitur magis Mc. VII, v. 2: ibi enim dicitur, quod *cum vidissent quosdam de discipulis eius communibus manibus, idest non lotis, manducare panes, vituperaverunt.* Et potest hoc esse ad litteram, quia non lavabant manus. Quare? Quia ita solliciti erant verbo Dei, quod etiam tempus non habebant: unde ex sollicitudine circa spiritualia non se lavabant eo modo sicut Iudaei, sicut habetur Marci VII, 4 quod omnes Iudaei nisi crebro lavent manus, non manducant: ideo discipuli non lavabant secundum ritum eorum. Unde carnaliter intelligebant quod dicitur Is. I, 16: *lavamini, mundi estote.* Unde ipsi ad litteram intelligebant, lavantes quod erat exterius, et non quod interius. *Ipse autem respondens ait illis.* Dominus duo facit: quia non respondet excusando discipulos, sed ostendit quod ipsi non sunt digni, qui reprehenderent eos. Supra VII, 5: *hypocrita, eiice primum trabem de oculo tuo.* Constat, quod transgredi mandatum Dei est gravius quam traditiones hominum: et ideo qui transgrediebantur mandata Dei, in maioribus delinquebant. Ideo primo ostendit eos transgressores legis; secundo quod mandatum transgrediuntur. Dicit ergo *quare vos transgredimini mandatum Dei*, et non observatis, *propter traditionem vestram?* Rom. X, 3: *ignorantes Dei iustitiam, et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti.* Is. III, v. 8: *lingua eorum et adinventiones eorum contra dominum, ut provocarent oculos maiestatis eius.* Deinde cum dicit *nam Deus dixit* etc., ponit quod est istud mandatum, quod est scilicet de honoratione parentum. Et primo ponit mandatum; secundo poenam. Unde dicit *nam Deus dixit: honora patrem et matrem tuam.* Et notandum, quod honor non est nisi reverentia exhibita in testimonium virtutis. Ille enim exhibet reverentia, qui quae necessaria sunt administrat: unde non solum tenetur homo assurgere, sed etiam necessaria ministrare. Eccli. II, 21: *qui timent dominum, custodient mandata illius.* Et quod debeatur talis honor, patet, quia Tobias mutuavit Gabelo, quod agere praeceperat dominus. Ex. XX, 12 statim addit poenam: *ut sis longaevus super terram.* Item Lev. XX, 9. Addit poenam transgressoribus: *qui maledixerit patri suo et matri suae, morte moriatur.* Et sic in benedictione non solum intelligitur, quod ore benedicas, sed etiam quod benedictionem impendas; Prov. c. XX, 20: *qui maledixit patri suo et matri, extinguetur lumen eius in mediis tenebris.* Sed quia posuit incitativum ex parte poenae, quare non posuit praemium ex obedientia? Quia homines magis terrentur a poena, quam desiderent praemium; nam et brutum a poena terretur. Ex hoc enim habetur, quod si qui detrahunt patri et matri, sunt digni morte; ergo qui movent alios eis detrahere, sunt digni morte; quare non sunt digni accusatione. Ergo vos non estis digni accusare eos. *Vos autem dicitis* et cetera. Hic tangit quomodo transgrediuntur. Et primo hoc ostendit; secundo auctoritatem ponit. Et circa primum ostendit ritum suum secundo quid sequebatur. Dicit *vos dicitis, quicumque dixerit patri vel matri* et cetera. Multis modis hoc legitur. Uno modo, ut sit constructio perfecta, et tunc sic *quicumque*, idest quivis, *dixerit*, idest dicere poterit. Alio modo, ut sit imperfecta, sic *quicumque dixerit* etc. supple, servat mandatum, et est immunis a poena. Quid est hoc dictum? Tripliciter exponitur. Rabanus dicebat, quod spirituale bonum praeferendum est temporali; ideo dicebant his qui habebant patres pauperes, ut dicerent eis: pater, non displiceat tibi si non do tibi necessaria, quia munus quod offero, proficit tibi spiritualiter. Sed hoc non erat verum, secundum illud: *dona iniquorum non probat altissimus.*

Et Prov. c. XXVIII, 24: *qui subtrahit aliquid a patre suo et a matre et non dicit hoc esse peccatum, particeps homicidae est.* Ideo si aliquis habet patrem, vel matrem, et non possent vivere sine eo, qui diceret ei, vade ultra mare, vel intra religionem, in hanc sententiam incidit. Alia est expositio. Hieronymus autem legit interrogative, idest *numquid proderit tibi?* Habetur Lev. XXII, 2, quod alienigena non poterat sumere quae consecrata erant domino, ideo filios qui habebant patres pauperes, monebant quod offerrent Deo. Et si patres vellent sustentari ex eis, dicerent eis: si aliquid accipias ex illo quod Deo debeo offerre, numquid proderit tibi? Non, immo magis erit tibi in damnationem. Augustinus sic exponit. Dicebant Iudaei, quod pueri dum erant sub tutela patris, eis tenebantur. Unde quando parvi sunt filii, patres offerunt pro filiis, et valet eis; sed quando liberi arbitrii sunt, tunc non valet devotio aliena. Unde dicebant quod omnis qui ad hunc statum potest pervenire et patri suo dicere *munus quod ex me est, tibi proderit*; non tenebatur patri. Sed ex ista doctrina sequuntur duo inconvenientia. Unum contra proximum, aliud contra dominum. Contra proximum, quia qui sic diceret, et qui sic instructus est, non honorificat patrem suum. Unde Rom. I, v. 30: *inventores malorum, parentibus non obedientes.* Et sequitur: *qui talia agunt digni sunt morte.* Item contra Deum; unde dicit *et irritum fecistis mandatum Dei*, quasi dicat: non solum fecistis contra proximum, immo etiam *irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram. Hypocritae.* Proprie dicebantur hypocritae, qui intrabant theatrum, et habebant unam personam, et simulabant aliam cum Larvis. Isti ergo hypocritae sunt, qui exterius aliud praetendunt quam habeant interius; unde interius intendebant lucra, exterius movebant homines ad offerendum Deo. Iob c. XXXVI, 13: *simulatores et callidi provocant iram Dei, neque clamabunt cum vincti fuerint. Bene prophetavit de vobis Isaias.* Hoc habetur Is. XXIX, 13. Primo ponit duplicitatem eorum; secundo inutilitatem servitii, ibi *sine causa autem colunt me.* Dicit ergo *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Et hoc ad litteram, quia honorabant labiis, sed corde longe erant a Deo; quia Christum in nomine Dei venientem non recipiebant. Vel sic. *Populus hic labiis me honorat* etc., quod enim dicunt, quod homo debet offerre Deo, videtur quod honorent Deum, *cor autem eorum longe est*, quia non tendebant ad honorem Dei, sed ad cupiditatem: unde quanto cupiditas maior, tanto caritas minor. Hoc habetur Ier. XII, 2: *prope es tu ori eorum, et longe a renibus eorum.* Sed numquid ista fictio valet eis? Non, quia non placet domino; unde sequitur *sine causa autem colunt me.* Sed quid est hoc dictum? Ieiunare est doctrina hominum, et canones sunt traditiones hominum; numquid qui haec docent, sine causa colunt Deum? Intelligendum est in praeiudicium mandatorum Dei. Iob XXXII, 21: *Deum homini non aequabo.* Act. V, 29: *obedire oportet magis Deo quam hominibus.* Quare? Quia Deus decipi non potest. Is. I, v. 13: *ne offeratis sacrificium frustra.* Ex hoc habemus quod homo magis debeat sibi conscientiam facere de transgressione mandati, quam de transgressione ecclesiasticae constitutionis. *Et convocatis ad se turbis, dixit eis* et cetera. Supra ostendit dominus Pharisaeos calumniantes esse indignos quod reprehenderent discipulos, quia maioribus erant involuti peccatis; nunc autem praetermittens eos, instruit alios, ut impleatur quod dictum est supra XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Et primo instruit turbas; secundo discipulos, ibi *tunc accedentes discipuli* et cetera. Et circa primum duo facit. Primo praeparat ad audiendum; secundo dat doctrinam suam. Secunda ibi *non quod intrat in os coinquinat hominem.* Notandum quod ad audiendum aliquem alium requiritur attentio, per quam homo ad interiora revocetur, et in se congregetur. Et hoc facit, cum dicit *et convocatis eis*, quia oportet quod ad ipsum congregemur; Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini.* Secundo necessaria est diligentia in audiendo, ideo dicit *audite*; Prov. I, v. 5: *audiens sapiens sapientior erit.* Item requiritur intellectus, unde dicit *et intelligite*; Ps. XCIII, 8: *intelligite, insipientes in populo, et stulti, aliquando sapite.* Consequenter proponit altissimam doctrinam, quae est perfectio moralis vitae. Unde notandum quod aliquid immutatur ab exteriori, ut aqua calefit ab igne: aliquid ab interiori, ut homo mutatur per peccatum. Quantumcumque enim moveatur exterius, non est peccatum nisi consentiat homo interius; Iob XXXVII, 9: *ab interioribus provenit tempestas.* Unde primo ostendit quod non ab exterioribus, secundo quod ab interiori. Dicit ergo *non quod intrat in os coinquinat hominem.* Contra, illud obiicitur quod habetur per veterem legem; habetur enim Lev. XI, quod multa cibaria prohibentur, unde homines fiebant immundi. Respondet Augustinus contra Faustum dicens, quod aliquid dicitur immundum dupliciter. Uno modo secundum naturam suam: et sic nulla sunt immunda, secundum illud I ad Tim. IV, 4: *omnis creatura Dei bona est, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Item aliquid potest esse immundum secundum significationem. Et sic potest aliqua res esse signum immunditiae et munditiae: ut si accipiamus porcum et agnum in sua natura, utrumque est bonum; tamen sua significatione porcus significat immunditiam, agnus innocentiam: ideo quantum ad significationem unum est mundum, aliud immundum. Et quia ante adventum Christi erat tempus, in quo vivebant sub figuris, quia non adhuc patebat veritas, ideo illae observantiae erant servandae, et cadebant sub praecepto. Sed quia in adventu Christi veritas manifestabatur, cessabat figura; ideo et cetera. Sed iterum restat alia quaestio, quia habetur Act. XV, 20, quod apostoli praeceperunt, quod conversi abstinerent a suffocato et sanguine. Ergo videtur quod veritate manente, debeant teneri illae observantiae. Antiqui dixerunt quod istud ad litteram intelligendum est, quod adhuc ab istis abstinendum est, quia immunda sunt. Sed hoc nihil est, quia contradicit auctoritati apostoli ad Titum I, 15: *omnia munda mundis.* Aliqui dixerunt quod istud partim ad litteram intelligendum est, partim moraliter: quod enim dicitur de fornicatione, illud ad litteram prohibuerunt; quod autem a sanguine, hoc intelligendum est, quod sanguis innoxius non effunderetur; quod vero dicitur de suffocato, sic intelligendum erat, ut nullus alii calumniam inferret. Sed non debet sic intelligi, quamvis sit expositio vera. Versabatur enim quaestio, utrum gentiles conversi tenerentur ad ista quae prohibuerunt apostoli. Ideo oportet intelligi secundum quod Iudaeis erat consuetum. Ideo aliter dicendum est, quod apostoli aliquid considerabant, et prohibebant, vel quia secundum se illicitum, vel quia occasio scandali; unde fornicationem quasi illicitam prohibuerunt; sanguinem autem ne scandalum aliis facerent, ut scilicet scandalum tolleretur. Et hoc sonant verba apostoli I ad Cor. VIII, 9: *videte autem ne haec licentia vestra offendiculum fiat infirmis.* Item si obiicitur: ponatur quod aliquis in Quadragesima comedat carnes, nonne coinquinatur? Dicendum quod non ex cibo, sed ex violatione praecepti; Rom. XIV, 17: *regnum Dei non est esca et potus. Sed quod procedit ex ore, hoc coinquinat hominem.* Hic videtur tangere solum peccata quae ex ore procedunt, et haec coinquinant; Lc. XIX, 22: *ex ore tuo te iudico, serve nequam.* Et supra VII, 2: *ex ore tuo iudicaberis.* Sed dicendum, quod proprium officium oris est dicere. Est autem duplex dicere, exterius ore corporali, et interius ore mentis, de quo Ps. XIII, 1: *dixit insipiens in corde suo: non* *est Deus.* Sic ergo per os potest intelligi os cordis, scilicet mens hominis, et sic omne peccatum est ex ore; quia numquam est peccatum nisi ex proposito mentis. Sic ergo *quod procedit ex ore*, scilicet cordis, *hoc coinquinat*, quia peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. *Tunc accedentes discipuli eius* et cetera. Hic instruit de scandalo vitando, et de principali quaestione, ibi *respondens autem Petrus.* Circa primum duo. Primo ponitur quaestio discipulorum; secundo Christi responsio. Hic intelligendum quod Pharisaei et discipuli audierunt hoc verbum, in quo intelligebant, quod omnes suas traditiones subverteret, non autem praecepta domini; ideo abominantes nihil dixerunt, sed turbationem habuerunt: ideo discipuli dixerunt *scis quia Pharisaei, audito verbo hoc, scandalizati sunt?* Hoc verbum *scandalum*, frequenter invenitur in Scripturis; unde videndum quid significet. Scandalum in Graeco idem est quod offendiculum, ut lapis in via; unde offendiculum dicitur, ubi est occasio ruinae. Sed aliquando aliquis scandalizat active, aliquando passive. Active scandalum dicitur, quando est aliquod factum, quod est non solum in se malum, sed etiam aliis offendiculum: ideo scandalum dicitur dictum, vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae. Et non dicit cogitatum, quia oportet quod sit patens. Item non dicit malum, sed minus rectum, quia oportet quod habeat speciem mali; I Thess. V, 22: *ab omni specie mali abstinete vos.* Item est scandalum passivum, ut si aliquis bonum verbum dicat, vel oret, alius scandalizetur, et accipit sibi occasionem ruinae: unde dominus non scandalizavit, sed ipsi ceperunt occasionem. Unde dixerunt discipuli sui, quod Pharisaei inde ceperunt scandalum, et hoc praenunciatum erat per Is. VIII, 14: *et erit vobis in sanctificationem, in lapidem autem offensionis, et in petram scandali. At ille respondens ait.* Hic ponitur responsio domini, et ostendit eorum scandalum contemnendum primo quia alieni a Deo; secundo quia nocivi hominibus, ibi *sinite illos: caeci sunt et duces caecorum.* Dicit ergo *at ille respondens ait: omnis plantatio quam non plantavit pater meus caelestis, eradicabitur.* Ex verbis istis illi qui posuerunt duas naturas, voluerunt confirmare errorem suum, quia malam naturam a malo Deo dixerunt, bonam a bono; unde dicunt: si aliquis de mala creatione sit, etsi videatur facere bona, non potest perseverare. Sed non est sic: nam, ut dicit Hieronymus, contrarium habetur Ier. II, 21: *ego te plantavi vineam electam, omne semen verum; quomodo ergo conversa es in amaritudinem?* Hoc ergo patet, quod non est a Deo. Sic ergo conversa est per istam plantationem non natura; sed aliquid superveniens intelligitur, et hoc est perversa voluntas; unde natura semper remanet, sed voluntas perversa eradicatur. Unde potest ista plantatio intelligi de traditione hominum, quae est eradicanda, si sit contra Deum; sed traditio quae est a Deo, numquam est eradicanda. Unde *omnis plantatio*, idest traditio quae non est a Deo patre meo, *eradicabitur.* Et hoc habetur Act. V, v. 39 de Gamaliele qui dixit: *si fuerit hoc a Deo, non poteritis contradicere.* Hoc patet etiam in omnibus. Videbis aliquem qui bona opera facit fundata in caritate, ad Eph. III, 17: *in caritate radicati et fundati*: et haec non possunt eradicari. Sed alia quae non habent bonum fundamentum, ut dare eleemosynam propter vanitatem, eradicantur; unde Eccli. XIV, 20: *omne opus corruptibile in fine deficiet, et qui facit illud, corruet in illo.* Unde sic intelligendum est Sap. IV, 3: *adulterinae plantationes non dabunt radices altas.* Contra hoc habetur I ad Cor. III, 6, ubi dicit Paulus: *ego plantavi, Apollo rigavit.* Ergo Paulus eradicabitur. Dico, quod Paulus non plantavit ut principalis, sed ut minister. Sequitur *sinite illos, caeci sunt.* Hic ostendit scandalum eorum contemnendum, quia nocivi sunt hominibus. Et primo docet contemnendum; secundo praesumptionem eorum; tertio nocumentum. Circa primum: dicitis quod ita scandalizentur, *sinite eos*, et non curetis. Sed numquid non est curandum de scandalo? Nonne dominus ut vitaret scandalum, misit Petrum ad mare, ut solveret tributum? Dicendum quod scandalum aliquando oritur ex veritate; unde illud vitandum est scandalum quod potest vitari sine praeiudicio veritatis, vitae, vel doctrinae, vel iustitiae. Unde iudex non debet dimittere iudicium, si aliquis inde scandalizatur. Sed tamen distinguendum, quia aliqui scandalizantur ex infirmitate, aliqui ex certa malitia. Scandalum pusillorum vitandum est, veritate servata; et tamen potest homo differre, vel remittere. Sed si ex malitia, non: et sic isti scandalizantur. Unde si non ex malitia scandalizarentur, non dixisset dominus *sinite illos*, sed potius, instruite eos. Ad Titum III, 10: *haereticum hominem post secundam monitionem devita*; Ier. LI, 9: *curavimus Babylonem, et non est curata.* Et quare *caeci sunt?* Spiritualiter caeci sunt ignorantes; Is. LVI, 10: *speculatores eius omnes caeci.* Et quia ex certa malitia, non solum sunt caeci, sed etiam *duces caecorum*, et magistri, Iob XIX, 4: *si ignoravi, mecum erit ignorantia mea.* Quod sint duces caecorum, hoc est bonum; sed quod caeci, hoc est malum. *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.* Iob. XL, 8: *absconde eos in pulvere*, scilicet quantum ad corpus. *Respondens autem Petrus.* Instruit eos hic de principali quaestione; ubi tria facit: quia primo ponitur petitio Petri; secundo increpatio; tertio doctrina. Secunda ibi *at ille dixit: adhuc et vos sine intellectu estis?* Tertia ibi *non intelligitis* et cetera. Dicit ergo *respondens autem Petrus dixit ei: edissere nobis parabolam hanc.* Petrus consuetus erat audire parabolas multas ab eo; ideo credebat, quod loqueretur parabolice: vel quia Petrus nutritus erat in observantiis legalibus, sicut dixit in actibus apostolorum cap. X, 14: *absit a me, domine, numquam coinquinatum intravit in os meum*: ideo credebat, quod ad litteram non diceret, sed parabolice. Prov. I, 6: *animadvertet parabolam, et interpretationem, et verba sapientum, et aenigmata eorum. At ille dixit: adhuc et vos sine intellectu estis?* Dominus enim omnibus in Petro respondit, qui pro omnibus loquebatur. Hic reprehendit eos. Sed quare? Una ratio est, quam ponit Hieronymus, quia quod palam dictum est, parabolice dictum putant. Sicut enim reprehendendus est, qui manifestat occulta, sic e converso, qui occultat manifesta; Ps. XXXI, 9: *nolite fieri sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus* et cetera. Alia ratio est Chrysostomi, quia videbatur zelare pro Iudaeis, quia nutritus in legis doctrina; ideo videbatur inde tristari. Consequenter exponit. Et primo exponit quod dixerat, scilicet *quod intrat in os*; secundo secundum quod dixerat, scilicet *sed quod exit de ore, hoc coinquinat hominem*; tertio concludit intentionem. Dicit ergo *non intelligitis quod omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et in secessum emittitur?* Et quare sic dicit dominus? Dicit Chrysostomus, quod loquitur eis quasi assuetis in observantiis legis. Erat autem intentio legis, quod dum cibus erat in ore indigestus, immundus erat; sed cum digestus, mundus. Unde semper dicitur in lege, *immundus erit usque ad vesperum.* Ideo ponamus quod servari debeant istae observantiae, non tamen reddunt hominem immundum, nisi ad tempus. Unde quod transit, non potest immundare eos. Vel aliter. Nihil potest immundare animam, quod non contingit eam. Cibus autem non contingit animam; et hoc est signum, quia *in ventrem vadit, et in secessum emittitur.* Sed, sicut dicit Hieronymus, contra hoc obiiciunt aliqui, dicentes dominum esse ignarum naturalis scientiae, quia non totum in secessum transmittitur. Unde quidam volentes sic intelligere, quod totum emittatur, volunt quod nihil convertatur in humanam naturam, sed solum quod tractum est ab Adam multiplicetur, et hoc resurget. Unde quod ex cibis est, secundum eos non resurget. Unde et artifices plumbum ponunt cum auro, ut plumbum consumatur, aurum conservetur. Sic resistunt cibi, ne calor naturalis consumat illud, quod est de virtute naturae. Sed hoc videtur impossibile, quia non potest aliquid maius fieri, nisi per rarefactionem, quia nihil aliud est rarefieri, nisi assumere maiorem quantitatem. Item homo communiter se habet cum animalibus in sensitiva et in nutritiva, in vegetativa cum plantis. Sed sic est quod ista augentur et nutriuntur ex nutrimento. Ergo et homines eodem modo augentur et nutriuntur. Quid est ergo quod dicit, quod *in secessum emittitur?* Dicit Hieronymus quod non solum intelligitur superfluitas immunda, immo quocumque modo fiat, sive per fimum, sive alio modo. Et hoc etiam secundum philosophum, quia licet secundum speciem maneat, tamen secundum materiam fluit, ut si ignis in specie remaneat, sed materia consumitur. Potest etiam sic dici *omne quod intrat in os, in ventrem vadit*, aliquid: unde aliquando in Scriptura totum pro parte sumitur. *Quae autem procedunt de ore*: iam dictum est, quod per os intelligitur mens. *De corde exeunt, et ea coinquinant hominem*: quia peccata cordis sunt cogitationes et affectus; Is. I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Item ponit peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae *homicidia, adulteria, fornicationes, furta.* Item peccata oris contra proximum *falsa testimonia; blasphemiae*, contra praecepta primae tabulae. Unde *haec sunt, quae coinquinant hominem*, quia haec a mente procedunt. *Non lotis autem manibus manducare, non coinquinat hominem.* Hic concludit, et ponit hanc conclusionem, ut principali intentioni respondeat. Item quia discipuli non erant intelligentes, ideo concludit quod contra traditionem solum dicebatur.

Lectio 2

[87372] Super Mt., cap. 15 l. 2 Supra ostensa est sufficientia eius doctrinae, quia observantiam legis non requirit; hic ostendit quod non coarctatur ad unum populum, sed etiam ad salutem gentilium sufficit. Ostenditur autem triplex effectus in gentilibus. Primo in liberatione a potestate Daemonis; secundo ab infirmitatibus peccatorum; tertio in spirituali refectione. Secunda ibi *et cum transisset inde Iesus venit secus mare Galilaeae*; tertia ibi *Iesus autem, convocatis discipulis suis, dixit.* Ostenditur ergo liberatio a potestate Daemonum, quia mulierem obsessam a Diabolo liberavit. Primo locus describitur; secundo instantia mulieris; tertio exauditio. Secunda ibi *et ecce mulier Chananaea* et cetera. Tertia ibi *tunc respondens Iesus ait illi* et cetera. Dicit ergo *et egressus venit in partes Tyri et Sidonis.* Tyrus et Sidon sunt duae civitates gentilium. Quia a Iudaeis repellebatur, ideo ad gentes secessit, secundum illud Act. XIII, 46: *vobis oportebat primum loqui regnum Dei; sed quoniam repellitis illud et indignos vos iudicatis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes.* Et primo ostendit dominus eminere conversionem observatorum legis; secundo transitum ad gentes, quod significatum fuit Act. X, 15, ubi dicitur quod cum Petrus esset apud Cornelium, vidit linteum etc. et dictum est ei: *quod Deus purificat, tu ne immundum dixeris* et cetera. *Et ecce mulier.* Hic ponitur instantia mulieris. Circa cuius petitionem tria significantur. Primo pietas; secundo fides;

tertio humilitas: et haec necessaria sunt ad impetrandum. Secunda ibi *at illa venit et adoravit eum*; tertia ibi *at illa dixit, etiam, domine.* Primo ponitur interpellatio; secundo adiutorium discipulorum, ibi *et accedentes discipuli eius rogabant eum.* Circa primum primo ponitur pietas mulieris; secundo taciturnitas Christi, ibi *qui non respondit ei verbum.* Dicit ergo *et ecce mulier Chananaea.* Sex possumus notare. Primo conversio petentis; Eccli. XVIII, 23: *ante orationem praepara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum.* Praeparat enim animam quando a vitiis se mundat; Is. I, 15: *cum multiplicaveritis orationes, non exaudiam vos; manus enim vestrae sanguine plenae sunt.* Et hoc designatur per hoc nomen *Chananaea*, quae idem est quod mutata; Ps. LXXVI, 11: *haec est mutatio dexterae excelsi.* Item qui convertitur, debet non solum vitare peccatum, sed etiam occasionem peccati; Eccli. XXI, v. 2: *quasi a facie colubri, fuge peccatum.* Secundo notanda est devotio, quia clamabat. Clamor magnum affectum designat; Ps. CXIX, v. 1: *ad dominum, cum tribularer, clamavi.* Tertio notatur pietas, quia alienam miseriam suam reputabat, unde dicit *miserere mei*, et hoc est magna misericordia; Iob XXX, 25: *flebam super eum qui afflictus erat, et compatiebatur anima mea pauperi.* Item tangitur humilitas, quia petiit ex confidentia misericordiae Dei; Dan. IX, 4: *custodiens pactum et misericordiam diligentibus te, et custodientibus mandata tua.* Quarto tangitur fides, quae necessaria est ad petitionem; Iac. I, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans.* Item confitetur divinam naturam in eo, in hoc quod dicit *domine*; Ps. XCIX, 3: *scitote, quoniam dominus ipse est Deus.* Item humanam *fili David*, qui ex semine David; ad Rom. I, v. 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Item expositio propriae necessitatis. *Filia mea male*, idest graviter, *a Daemonio vexatur.* Et potest esse typus totius Ecclesiae gentilium, vel cuiuslibet pro conscientia, quae a Daemonio vexatur, cum contra conscientiam operatur; Lc. VI, 18: *et qui vexabantur a spiritibus immundis, curabantur.* Et dicit *male*, in quo aggravat peccatum; II Paralip. ult.: *peccavi, domine, peccavi, et iniquitatem meam agnosco, ne simul perdas me cum iniquitatibus meis.* Consequenter ponitur taciturnitas Christi *qui non respondit ei verbum.* Sed hoc videtur mirabile quod fons pietatis tacuit. Et assignatur triplex ratio. Prima ne videretur ire contra illud quod supra dixerat: *in viam gentium ne abieritis.* Ideo prompte noluit exaudire; nihilominus tamen quia multum institit, accepit quod petivit. Ideo datur intelligi quod propter instantiam petitionis impetratur quod supra legem est: erat enim de lege, quod soli Iudaei salvarentur; sed ista per instantiam suam impetravit quod erat supra legem. Secunda ratio est, ut magis cresceret devotio. Hab. I, 2: *usquequo clamabo, et non exaudies, vociferabor ad te vim patiens, et non salvabis? Quare ostendisti mihi iniquitatem et dolorem, videre praedam et iniustitiam contra me?* Tertia ratio, ut daret occasionem discipulis, ut et ipsi intercederent pro ea: quia quantumcumque sit aliquis bonus, indiget tamen orationibus aliorum. Statim sequitur intercessio discipulorum. Et primo ponitur eorum petitio; secundo Christi responsio. Dicit ergo *et accedentes discipuli eius rogabant eum.* Et quare accesserunt? Una ratio est, quia nesciebant quare tantum retardabat; secunda, moti erant misericordia; item, non poterant pati mulieris importunitatem; Lc. XI, 8: *si perseveraverit pulsans, dico vobis, et si non dabit illi surgens, eo quod amicus eius sit, propter improbitatem tamen eius surget, et dabit illi quotquot habet necessarios.* Discipuli non dicunt sana eam, sed *dimitte eam*; idest dicas ei: nihil faciam tibi. Et iste est modus loquendi: quoniam cum intendimus unum, dicitur contrarium. Sed obiicitur, quia Marci VII, 25 dicitur quod ingressa est in domum, et ibi petiit. Quid est ergo quod hic dicitur *quia clamat post nos?* Augustinus dicit quod sine dubio primo in domo fuit, et ibi dixit *miserere mei*, et tunc recessit Iesus: et illa sequuta est eum. Tunc sequitur responsio Christi *ipse autem respondens* et cetera. Satis videbatur mulier pietatem ostendisse, sed haec videbatur naturalis, ideo dominus exigebat professionem fidei. Ideo abiiciebat eam, et dixit *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel.* Hebraeorum erat peculiaris, unde dicebant: *nos autem populus eius et oves pascuae eius.* Et illae oves perierant, quia abducti erant per diversas observantias; unde supra IX, 26: *videns turbas misertus est eis, quia erant vexati et iacentes sicut oves non habentes pastorem*; Ps. CXVIII, v. 176: *erravi sicut ovis quae periit.* Sed quid est quod dicit *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel?* Nonne habetur Is. XLIX, 6: *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae?* Ergo non solum ad Iudaeos missus est, sed et ad gentes. Dicendum quod ad omnes missus est, ut omnes in unum congregaret, sed missus est primo ad Iudaeos, ut Iudaeos ad gentes transferret; Rom. XV, 8: *dico autem Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum. At illa venit, et adoravit*, unde ingerit se. Et primo ponitur professio istius; secundo responsio. Ponitur professio, quia Deum recognovit, quia eum adoravit. Licet enim haberet repulsus apostolorum, tamen ingessit se, et adoravit. In hoc Deum recognoscit; Deut. VIII, v. 19: *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*; Ps. LXV, 4: *omnis terra adoret te, Deus* et cetera. *Adiuva me.* Non dicit, ora pro me, sed, tu adiuva me, quia potes; Ps. CXX, 2: *auxilium meum a domino qui fecit caelum et terram* et cetera. *Qui respondens dixit: non est bonum sumere panem filiorum, et mittere canibus.* Hoc additur ad probandum humilitatem, quia iam constabat satis de fide, ostendens excellentiam Iudaeorum ad gentes: tunc enim probatur humilitas, quando patitur quod exprobretur gens sua; unde dicit *non est bonum* et cetera. Iudaei vocabantur filii, unde: *filios enutrivi et exaltavi; ipsi autem spreverunt me*: quia ipsi instructi erant in mandatis Dei, Io. X, 34. Panis est doctrina; Eccli. XV, 3: *cibavit eos pane vitae et intellectus.* Panis iste potest dici miracula domini, vel documenta legis. Hic ergo panis fidelibus, scilicet Iudaeis, debetur. *Non est ergo bonum sumere panem filiorum*, idest Iudaeorum, qui iamdiu sunt filii, *et mittere canibus*, scilicet gentilibus: quia sicut canis est animal immundum, sic gentes. Unde supra VII, 6: *nolite sanctum dare canibus.* Unde non adhuc totaliter repudiaverunt, sed, sicut dicit Hieronymus, conveniens est quod Iudaei canes dicantur, secundum illud Ps. XXI, v. 17: *circumdederunt me canes multi.* Et Eph. IV, 28: *nos autem filii sumus. At illa dixit: etiam, domine.* Hic tangitur mira humilitas mulieris, et sapientia. Visus est contumeliam inferre genti suae, sed humilitatis est, quod concedit contumeliam dictam. Unde dicit *etiam, domine.* Item maior ostenditur humilitas, quia ipse dominus dixerat *canes*, sed ista dixit *catellos*; unde dicit *nam et catelli edunt de micis.* Item dominus vocaverat filios Iudaeos, sed ista dominos: unde dicit *quae cadunt de mensa dominorum.* Et humiliter ita scivit compellere dominum; quasi dicat, non peto, domine, quod tot beneficia conferas nobis, quot Iudaeis, sed de micis des nobis; Eccli. c. XXXV, 21: *oratio humiliantis se penetrat caelos.* Et Ps. ci, 18: *respexit in orationem humilium.* Ideo dominus exaudivit *tunc respondens Iesus ait illi* et cetera. Et tria facit. Primo ponitur eius commendatio; secundo exauditio; tertio effectus. Quando se humiliat, dicit *magna est fides tua.* Magna, quia magna credit. Item propter rectitudinem; Iac. I, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans.* Item magna propter fervorem. Unde *si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc illuc, et transibit.* Ideo sequitur exauditio *fiat tibi sicut vis*; Ps. CXLIV, 19: *voluntatem timentium se faciet.* Sequitur effectus *et sanata est filia eius ex illa hora.* Unde principio, Gen. I, 3, dixit, *fiat lux, et facta est lux*: sic et hic, *fiat tibi*; illud enim verbum fuit verbum aeternum; Eccle. VIII, 4: *sermo eius potestate plenus est.*

Lectio 3

[87373] Super Mt., cap. 15 l. 3 Supra confirmata doctrina evangelica per liberationem gentilium a potestate Daemonum per virtutem Christi, nunc confirmat per liberationem ab infirmitatibus spiritualibus per hoc quod multos curavit. Et tria facit. Primo ponitur locus; secundo oblatio; tertio liberatio. Secunda ibi *et accesserunt ad eum turbae multae* etc.; tertia ibi *et curavit eos.* Describitur primo locus in generali, quia *cum transisset*, scilicet de regione gentilium, *venit iuxta mare*, quod erat in Iudaea, quod aliquando vocatur Genesareth, aliquando mare Galilaeae. Per hoc quod revertitur ad Iudaeos, significatur quia reliquiae Israel salvabuntur; ad Rom. XI, 5: *sic ergo et in hoc tempore reliquiae secundum electionem gratiae Dei salvae factae sunt.* Deinde describitur locus in speciali, dicens *et ascendens in montem sedebat.* Per montem significatur altitudo verbi; Ps. XXXV, 7: *iustitia tua sicut montes Dei.* Sed Iesus non stabat, sed sedebat, quia nisi descendisset, non cognovissemus, secundum illud Ps. CXLIII, v. 5: *domine, inclina caelos tuos et descende.* Item per montem altitudo gloriae, ut habetur Gen. XIX, 17: *in monte salvum te fac* etc., ad significandum quod ibi est vera quies, non hic; ad Hebr. XIII, 14: *non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*, idest futuram expectamus. Sequitur oblatio *et accesserunt ad eum turbae multae* et cetera. Et primo ponitur quantum ad multitudinem turbarum; secundo quantum ad oblationem infirmorum; tertio quantum ad modum. Circa primum *tunc accesserunt ad eum turbae multae*; Ps. LXXXV, 9: *omnes gentes quascumque fecisti, venient, et adorabunt coram te, domine.* Et non accesserunt vacui, quia *secum habentes mutos, caecos, claudos* et cetera. Et in hoc significatur quod qui convertuntur ad dominum, debent offerre alios domino: et hoc est quod dicit *habentes mutos, caecos, claudos et debiles.* Debilis Latine significat defectum virtutis, sed Graece dicitur qui habet manum debilem: sicut enim claudus dicitur qui in pedibus laesus est, sic debilis qui manum aridam habet. Per istos significantur diversa genera morborum spiritualium. Per mutos significantur illi, qui Deum laudare non possunt, de quibus Is. LVI, 10: *canes muti non valentes latrare.* Claudi dicuntur qui numquam firmiter ambulant ad bonum, sed cito ad malum convertuntur; III Reg. XVIII, 21: *quare claudicatis in duas partes? Si dominus est Deus, sequimini eum.* Per caecos significantur infideles, qui privati sunt lumine fidei; Is. LIX, 9: *palpavimus tenebras.* Per debiles, qui habent aridam manum, significantur illi qui habent debile cor; Ps. XXI, 16: *aruit tamquam testa virtus mea. Et alios multos.* In hoc magnam fidem ostendebant, quia non solum suos, sed alios. Item ostendunt devotionem suam ex modo: aliquando enim rogaverunt ut manum apponeret, ut supra IX, aliquando autem ut fimbriam tangeret, ut supra

eodem, scilicet IX et XIV. Sed modo sufficiebat ponere ad pedes eius. Et per hoc mystice datur intelligi nobis, quod peccatores quos convertimus, non debemus nobis subiicere, secundum quod habetur I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Sequitur de curatione. Et primo ponitur curatio; secundo admiratio; tertio effectus. Dicit ergo *et curavit eos*; Ps. CVI, 20: *misit verbum suum, et sanavit eos, et eripuit eos de interitionibus eorum.* Et alibi, Ps. CII, v. 3: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus nostris, qui sanat omnes infirmitates nostras.* Et sequitur admiratio *ita ut turbae mirarentur videntes mutos* et cetera. Hic ponitur effectus. Istud praedictum erat Is. XXXV, 5: *tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt* etc.; et in Ps. CXXXVIII, 3: *mirabilia opera tua.* Sed quaeritur: quare non facit mentionem de debilibus? Quia non erat actus oppositus, cui posset respondere. Sed videte quod aliqui visis miraculis blasphemabant, ut habetur supra XIV, sed isti collaudabant; unde *magnificabant Deum Israel. Iesus autem, convocatis discipulis* et cetera. Hic ostenditur doctrina Christi laudabilis per refectionem bonorum. Et primo ponitur motivum; secundo materia; tertio distributio; quarto refectio. Secunda ibi *et dicunt ei discipuli* etc.; tertia ibi *et praecepit turbae ut discumberent*; quarta ibi *et comederunt omnes et saturati sunt.* Notandum quod motivum istud ponitur post praemissa, quia infirmi non possunt cibari, quia *omnem escam abominata est anima eorum*, Ps. CVI, 18. Ideo oportet quod antequam cibentur, sanentur: sic etiam in spiritualibus. Augustinus: palato infirmo poena est panis, qui sano est amabilis et cetera. Et ideo dominus post sanationem cibat. Et notandum quod primo convocat discipulos ut reddat attentos, ut sint memores miraculi. Item ut det exemplum nobis quod quantumcumque sit homo magnus, debet se comportare minoribus; Eccli. III, 20: *quanto maior es, humilia te in omnibus.* Unde *convocatis discipulis suis, dixit: misereor turbae* et cetera. Hoc fuit motivum, unde ostendit humanitatem convenientem divinitati. Misericordia est passio, quia misericors est miserum cor habens, qui reputat alienam miseriam suam. Sed misericordia maxime Deo convenit; Ps. CII, 8: *miserator et misericors dominus, longanimis et multum misericors.* Et quam reputat ut suam, repellere debet ut suam. Unde dominus inquantum repellit miseriam, dicitur misericors. Sed ponitur motivum miserendi triplex. Primo ponit perseverantiam; secundo inopiam; tertio periculum imminens. Primo ponitur perseverantia, cum dicitur *quia triduo iam perseverant mecum.* Ex quo potestis cognoscere quod qui cum Christo perseverant, pane suo reficiuntur: quia *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Per triduum potestis intelligere confessionem sanctae Trinitatis; unde infra ult., 19: *euntes in universum mundum, baptizate in nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* Vel triplicem actum, scilicet cordis, oris et operis. Item triplex tempus saeculi, scilicet tempus legis naturae, legis Mosaicae, et legis gratiae et gloriae in fine. Ps. XVI, 15: *satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Vel per triduum, triduum mortis Christi. Unde illi triduo sustinent dominum, qui conformarunt se morti Christi; Osee VI, 3: *vivificabit nos post triduum, et in die tertia suscitabit nos.* Unde per mortem Christi expectamus iustificationem. Ad Gal. ult., 17: *semper mortificationem Iesu in corpore nostro portantes.* Secundum quod tangitur est inopia; unde dicit *non habent quid manducent.* Sed quare per triduum expectavit? Ne possent calumniari, quia refecti essent cibo, quem secum portaverant. Secundum mysterium, illorum miseretur qui suam miseriam cognoscunt; Apoc. III, 17: *nescit quia miser es, et miserabilis, et pauper, et caecus, et nudus* et cetera. Tertium est periculum *et dimittere* *eos ieiunos nolo, ne deficiant in via.* Deficiunt enim in via qui verbo Dei non reficiuntur; Deut. VIII, 3: *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei*; Eccli. XV, 3: *cibavit eum pane vitae et intellectus. Et dicunt ei discipuli* et cetera. Hic ponitur materia. Et primo, quomodo dedit; secundo, quanta materia aderat. Unde dicit *et dicunt: unde ergo in deserto panes tantos?* Hic tarditas et oblivio discipulorum reprehenditur, quia supra dominus satiaverat ex quinque panibus quinque millia. Unde ex tarditate et oblivione reprehenduntur. Secundum mysterium, in hoc gratia Dei et misericordia significatur, qui indignis mysteria sua revelat, et per eos sacramenta ministrat; Ier. I, 6: *nescio loqui, domine, quia puer sum.* Cui dominus: *noli dicere, quia puer ego sum*; Ex. IV, 10: *impeditioris sum linguae, et tardioris* et cetera. Is. III, 7: *nam sum mendicus, et in domo mea non est panis, nolite me constituere principem populi.* Deinde ponitur quanta materia aderat; unde *ait illis Iesus; quot panes habetis?* Et non petiit ut ignorans, sed ut miraculum ostenderetur. Unde et paucos pisciculos, supra, in alio miraculo, commemorari fecit. Et dicitur, quod quinque panes habebant, et duos pisces, in quibus doctrina legis significabatur; et illi panes erant hordeacei; hic sunt septem, et non dicuntur hordeacei; in quibus significatur lex nova septiformi gratia Dei informata. Item in illa duo tantum fuerant pisces, in hac autem multi pisciculi. *Vos elegit Deus pauperes in mundo, divites in fide.* Et in Ps. VIII, 9: *volucres caeli et pisces maris, qui perambulant semitas maris, idest huius mundi. Et praecepit turbae ut discumberent super terram.* Hic ponitur dispositio. Et primo disponit; secundo materiam accipit; tertio gratias agit, et frangit, et distribuit. Dicit ergo *et praecepit.* In alia refectione habetur quod fecit super foenum recumbere. Per foenum temporalia significantur; unde Is. XL, 6: *omnis caro foenum, et omnis gloria eius quasi flos agri.* Unde in veteri lege erat fundamentum super temporalia, in nova solum super stabilitatem gloriae; Eccle. I, 4: *terra autem in aeternum stat.* Vel per foenum significatur, quod super temporalia debemus sedere. Unde possessio non prohibetur, sed dilectio, sive affectio; I Ioan. II, 15: *nolite diligere ea, quae in mundo sunt. Et accipiens septem panes*: in quo significatur quod quidquid de spiritualibus administratum est aliis, primo fuit in Christo; unde Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere.* Omnia spiritualia in eo fuerunt. Unde Ioan. III, 34: *non dedit ei Deus spiritum ad mensuram. Et gratias agens fregit, et dedit discipulis*: unde dedit nobis exemplum ut gratias agamus; I ad Thess. V, 18: *in omnibus gratias agentes.* Deinde quia non omnibus omnia, ut habetur I ad Cor. ult. Item I ad Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt.* Consequenter sequitur ordinata distributio, quia *et dedit discipulis, et discipuli dederunt populo.* Primo discipulis, qui erant mediatores; Deut. V, 5: *ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba eius* et cetera. Et I ad Cor. IV, v. 5: *sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Consequenter ponit quoad plenitudinem refectionis ex abundantia reliquiarum, et ex numero manducantium. *Et comederunt omnes.* Posset aliquis dicere, quod de pauco pane possunt multi accipere, ita quod quilibet parum; sed non sic, immo *saturati sunt*; unde usque ad saturitatem manducaverunt; Ps. LXXVII, 29: *manducaverunt, et saturati sunt omnes.* Item multae fuerunt reliquiae, quia tulerunt septem sportas. Sed quare, cum pauciores panes fuissent, plures reliquiae remanserunt, cum scilicet saturaverit quinque millia de quinque panibus? Potest dici, quod idem sunt, vel plus, septem sportae quam duodecim cophini. Chrysostomus dicit quod diversa fecit miracula, et modo diverso, ut discipuli magis memores essent.

In primo miraculo tot fuerunt reliquiae quot apostoli. Hic autem secundum numerum panum, in quo significatur quod spirituales homines refici debent septiformi gratia Dei; I ad Cor. II, 14: *animalis enim homo non percipit ea quae Dei sunt.* Sequitur numerus comedentium *erant autem qui manducaverunt, quatuor millia hominum.* Supra fuerunt quinque millia, quia vacabant quinque sensibus; vel propter quinque libros Moysi; hic autem quatuor propter quatuor virtutes cardinales, vel propter quatuor Evangelistas. *Extra parvulos et mulieres.* Sed quare excipiuntur isti? Quia imperfecti et infirmi a vera doctrina excluduntur; ad Eph. IV, 13: *donec occurramus omnes in virum perfectum* et cetera.

Caput 16

Lectio 1

[87374] Super Mt., cap. 16 l. 1 Supra dominus ostendit sufficientiam evangelicae doctrinae, quia nec observantiis legalibus indiget, item quia non solum uni populo est necessaria, hic ostendit puritatem et excellentiam. Primo ostendit eam puram servandam ab omni traditione; secundo per altitudinem fidei omnes opiniones humanas transvolare, ibi *venit Iesus in partes Caesareae Philippi.* Circa primum primo describitur calumniosa tentatio; secundo confutat; tertio cavendum docet. Secunda ibi *at ille respondens ait illis* etc.; tertia ibi *et cum venissent discipuli eius trans fretum* et cetera. Circa primum primo commemorat locum; secundo ponitur tentativa interrogatio. Notandum quod sicut supra quando paverat de quinque panibus turbas, dimisit, et sic hic. In hoc primo datur exemplum praedicatoribus quando non se ingerant, sed revertantur; Iob XXXIX, 5 de onagro: *quis dimisit onagrum liberum, et vincula eius quis solvit?* et cetera. *Ascendit in naviculam*, ne sequeretur eum turba. Unde ponitur impedimentum quare non posset eum sequi. Unde *ascendit in naviculam*, idest in mentem quae agitatur fluctibus huius mundi, Sap. XIV, 3: *quoniam dedisti in mari viam, et inter fluctus semitam*, ostendens quod debet ibi intrare, ut ibi requiescat. *Et venit in fines Magedan.* Magedan poma interpretatur et per hunc locum sacra Scriptura significatur, ubi poma simul cum aliis fructibus crescunt; Cant. VI, 10: *descendi ut viderem poma convallium.* Sequitur tentativa interrogatio *et accesserunt Pharisaei et Sadducaei tentantes, et rogaverunt eum.* Eccli. XIX, 23: *est qui nequiter se humiliat, et interiora eius plena sunt dolo. Ut signum de caelo ostenderet eis.* Et petierunt signum de caelo. Habetur Io. VI, 49: *patres vestri manducaverunt manna in deserto*, unde panem de caelo dedit eis. Et I Cor. I, v. 22: *Iudaei signa petunt.* Et in Ps. LXXIII, v. 9: *signa nostra non vidimus* et cetera. Tunc reprehendit eos, et primo de ignavia ad credendum divina. Si enim aliquis defectum habet ex natura sensuum, excusationem habet; sed cum habet sapientiam in terrenis, et ignaviam in spiritualibus, reprehendendus est; Sap. XIII, 1: *vani sunt omnes filii hominum, in quibus non est scientia Dei.* Et primo ostendit solertiam in terrenis; secundo ignaviam in spiritualibus. Dicit ergo *at ille respondens ait: vespere facto* et cetera. Hoc habet sensum litteralem et mysticum. Litteralem, quia ex aliqua dispositione poterant cognoscere signum serenitatis. *Dicitis: serenum erit: rubicundum est enim caelum.* Item tempestatis, quia

dicitis *hodie* erit *tempestas: rutilat enim triste caelum*, quia tristitiam designat. Quando enim aer est turbidus, non sunt homines ita laeti. Rubedo enim serotina est signum serenitatis. Ratio est, secundum philosophum, ex diffusione radiorum solis super vapores. Quando enim vapores sunt multi, tunc radii non possunt penetrare, et tunc fit color niger in aere; quando vero subtiles, penetrant. Sed quando quod est igneum dominatur, tunc apparet color rubeus, ut apparet in flamma, quia cum magis elevatur, magis apparet rubedo in ea. Ideo significatur quod vapores non sunt multi, et significatur serenitas. Sed cum mane aliquando resolvitur in rorem, vel in pluviam, est signum tempestatis. Secundum mysterium per vespere significatur passio Christi. Vespere sol occidit, sic Christus vespere mundi passus est; Mal. III, 2: *quis poterit cogitare diem adventus eius, et quis stabit ad videndum eum? Ipse enim quasi ignis conflans*; Ps. XXIX, 6: *ad vesperum demorabitur fletus, et ad matutinum laetitia.* Unde rutilans apparuit in vespere, et significavit tranquillitatem; Tob. III, v. 22: *post tempestatem tranquillitatem facis, et post lacrimationem et fletum exultationem infundis.* In resurrectione, quae per mane significatur, apparuit rubedo in martyribus, et significat tempestatem peccatoribus. Vel per mane significatur mane diei iudicii, quem praecedet rubor; Ps. XCVI, 3: *ignis ante ipsum praecedet.* Unde estis instructi in istis terrenis. *Faciem caeli diiudicare nostis, signa autem temporum non potestis scire?* Duo sunt tempora: unum respondet adventui primo, aliud adventui secundo. Quaedam signa praecesserunt primum adventum; Is. XLV, v. 8: *rorate, caeli, desuper, et nubes pluant iustum: aperiatur terra, et germinet salvatorem* et cetera. Et cap. XLV, 15: *vere tu es Deus absconditus.* Sed in fine Deus manifeste veniet, et non apparebunt signa de caelo. Sed non est tempus. Vel aliter. *Faciem caeli diiudicare nostis* etc., quasi dicat, vos quaeritis signum adventus. Superfluum est signum petere, ubi sunt multa signa. Supra XI, 5: *caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur* et cetera. Hoc signum dederat Is. XXXV, 4: *ipse dominus veniet, et salvabit nos; tunc aperientur oculi caecorum* et cetera. Quidam ex auctoritate ista arguunt, quod debemus satagere ad cognoscendum secundum adventum. Augustinus autem exponit de primo adventu. Primus certissimus est, quia est ad salutem, salus per fidem, fides per cognitionem; ideo necessarium est ut agnoscatur. Sed secundus est ad remunerandum; ideo occultatur, ut homines magis sint solliciti. Deinde denegat signum petitum; unde dicitur *generatio mala et adultera signum quaerit.* Dicitur autem generatio mala, quia recedit a Deo: malum enim est per recessum a Deo. *Dereliquit Deum factorem suum, et recessit a Deo salutari suo*, ut habetur Deut. XXXII, 15. Sed adultera, quia alii se copulavit; Ps. XXVI: *si derelinquam te in vita mea*; Is. LV, 7: *derelinquat impius viam suam, et vir iniquus cogitationes suas. Signum petit*, et non debet habere, quia *signum non dabitur ei, nisi signum Ionae*, quia sicut Ionas in ventre ceti fuit tribus diebus et tribus noctibus, ita etc.; ut supra XII habitum est. Sed quare magis ponit signum resurrectionis quam aliud signum? Dicendum, quod per resurrectionem nobis salus advenit; Rom. X, 9: *si credideris in corde tuo quod Christus resurrexit, salvus eris*, quia resurgendo vitam reparavit, quia per resurrectionem Christi resurgemus. Ideo istud signum datum est fidelibus, et omnia alia retorquentur ad istud, quia scilicet resuscitavit Lazarum et cetera. Unde istis non est datum aliud signum. Discipulis autem suis dedit signum de caelo, cum ostendit eis gloriam suam, ut habetur infra XVII. Sic ergo ostendit eorum ignaviam. Sequitur pars, in qua confutat facto discedendo ab eis. *Et relictis illis, abiit*; non enim habitat cum malignis; Sap. I, 3: *separat se a perversis.* Postquam confutavit, docet eos vitari. Et primo ponitur occasio; secundo doctrina; tertio malus intellectus discipulorum; quarto reprehensio; quinto effectus. Dicit *et cum venissent discipuli eius trans fretum* et cetera. In hoc admirari debemus mentes discipulorum, quia non solent homines oblivisci nisi eorum de quibus parum curant: unde cum obliti essent panes, parum curabant de eis, sed solum de spiritualibus. *Quia dixit: intuemini, et cavete* et cetera. Hic ponitur doctrina. Per fermentum intelligit doctrinam corruptam; unde non intelligit doctrinam legis, sed traditiones Pharisaeorum, quae vocantur fermentum, quia sicut ex modico fermento totum corrumpitur, sic ex modico errore tota vita corrumpitur, sicut de via a qua parum homo recedit, postmodum elongatur: unde philosophus in I coeli dicit quod parvus error in principio, magnus fit in fine. Spiritualis intellectus est panis, non fermentum. Unde per panem vera doctrina intelligitur; Eccli. XV, v. 3: *cibavit eum pane vitae et intellectus.* Unde dicitur *intuemini, et cavete*, quia falsa doctrina est periculosa. Dum enim manet fides in homine, non est periculum; sed quando fundamentum ablatum est, non est spes. Ps. CXXXVI, 7: *exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea.* Fundamentum est fides; ad Titum ult., 10: *haereticum hominem post primam et secundam admonitionem devita.* Quia falsa doctrina habet colorem, ideo dicit *intuemini*, idest diligenter considerate; Prov. IV, 25: *oculi tui recta videant, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos.* Consequenter ponitur intellectus discipulorum: *at illi cogitabant* et cetera. Quia enim supra septem sportas fragmentorum acceperant, et non secum tulerant, credebant quod diceret, non accepistis panes; sed nolo quod a Pharisaeis accipiatis panes, quia animales erant, *et animalis homo non percipit quae Dei sunt*, I Cor. II, 14. In isto intellectu in duobus poterant reprehendi. Primo, quia non intelligebant; item in eo quod de virtute Dei diffidebant. De primo non reprehendit eos, sed de secundo. Dicit ergo *quid cogitatis inter vos modicae fidei, quia panes non habetis?* Quasi dicat, intelligitis carnaliter quod spiritualiter debetis intelligere. *Non recordamini quinque panum, et quinque millia hominum, et quot cophinos sumpsistis?* Nonne ergo qui tot pavi, possum vos pascere? *Quare non intelligitis, quia non de pane dixi vobis*, scilicet materiali, sed potius spirituali; qui panis doctrina dicitur in Io. VI, 64: *verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Tunc intellexerunt* et cetera. Hic ponitur correctio. Unde correcti sunt ex sermone eius; Ps. CXVIII, 130: *declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis.*

Lectio 2

[87375] Super Mt., cap. 16 l. 2 Supra dominus docuit doctrinam evangelicam conservandam puram a fermento Iudaeorum, hic autem docet eminentiam doctrinae. Et primo quantum ad fidem utriusque naturae, scilicet deitatis et humanitatis; secundo quantum ad fidem passionis, ibi *exinde coepit Iesus ostendere discipulis suis* etc.; tertio quantum ad fidem iudiciariae potestatis, ibi *filius enim hominis venturus est in gloria patris sui.* Circa primum primo exquiritur opinio turbarum de Christo; secundo fides discipulorum, ibi *vos autem quem me esse dicitis?* Circa primum primo ponitur locus; secundo interrogatio Christi, ibi *quem dicunt homines esse filium hominis?* Tertio

responsio Petri, ibi *at illi dixerunt* et cetera. Dicit ergo *venit Iesus in partes Caesareae*; et non solum hoc, sed addidit *Philippi*, quia duae Caesareae fuerunt, scilicet Caesarea Traconis, ubi missus est Petrus ad Cornelium; alia haec quae dicitur aliter Paneas. Prima ab Herode constituta est in honorem Caesaris Augusti, istam construxit Philippus in honorem Tiberii. Sed quare fecit hic istam quaestionem dominus? Dicendum, quod haec civitas in finibus Iudaeorum erat sita; ideo antequam de fide petere vellet, a Iudaeis eos extraxit. Similiter habetur quod dominus educens Iudaeos de Aegypto, non eduxit eos per sata Philisthinorum, ut habetur Ex. XIII, 17. Consequenter ponitur interrogatio *et interrogabat discipulos suos* et cetera. Sapiens quando interrogat, docet, ut dicit Hieronymus. Unde in multis instruimur, ut simus solliciti quid de nobis dicatur: ut si malum, quod corrigamus; si bonum, ut conservemus et multiplicemus. Unde *curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri pretiosi et magni*, Eccli. XLI, 15. Unde Christus interrogavit quid de ipso diceretur. Item qui divinitatem cognoscunt, dicuntur dii, Ps. LXXXI, 6: *ego dixi, dii estis*, hi vero qui humanitatem, dicuntur homines; unde dicitur *quem dicunt homines esse filium hominis?* Sed, ut dicit Hilarius, Christus solum homo videbatur: ideo voluit quod cognoscerent quod esset aliud quam simplex homo. Unde ipse ex hoc dat intelligere, aliud esse in eo. Item ostenditur humilitas Christi, quia se hominis filium confitetur, secundum illud supra XI, v. 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Consequenter ponitur opinio turbarum *at illi dixerunt: alii Ioannem Baptistam* et cetera. Diversi de Christo senserunt diversa. Pharisaei blasphemabant Christum, sed turbae prophetam dicebant; unde Lc. VII, 16: *propheta magnus surrexit in nobis* et cetera. Dicebant eum Ioannem ratione auctoritatis, quia Ioannes poenitentiam praedicabat; supra cap. III, 2: *agite poenitentiam, appropinquavit regnum caelorum.* Ideo credebant ipsum esse Ioannem, quia similiter Christus incipiebat *agite poenitentiam, appropinquavit regnum caelorum*, ut supra IV, 17. Item habebant in reverentia Eliam prophetam; Mal. ult., 5: *ecce ego mittam Eliam prophetam, antequam veniat dies domini magnus et horribilis.* Unde credebant esse Eliam propter potestatem sermonis et virtutem praedicationis; Eccli. XLVIII, 1: *et surrexit Elias propheta quasi ignis, quia verbum ipsius quasi facula ardebat.* Et de Christo dicitur supra VII, 29, quod *erat docens tamquam potestatem habens.* Item propter eminentiam vitae credebant eum esse Ieremiam, de quo dominus ait: *antequam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de ventre, sanctificavi te*, Ier. I, 5. Et ibid. XL habetur, quia honoratus erat gentibus. Sic in reverentia ab extraneis Christus habebatur; a Iudaeis vero blasphemabatur: ideo Ieremiae comparabant eum. Sed quomodo Eliam dicebant? Quia habetur IV regum II, 11 quod raptus est, et quod adhuc viveret, et erat promissus Iudaeis ad salutem, ut habetur Mal. ult., 5. Quia quidam posuerunt transcorporationem: et ideo secundum hanc opinionem posset esse, quod anima Eliae intrasset aliud corpus. *Dicit eis Iesus: vos autem quem me esse dicitis?* Hic exquiritur fides discipulorum. Et primo ponitur interrogatio; secundo responsio; tertio approbatio. Secunda ibi *respondens Petrus*; tertia ibi *respondens autem Iesus* et cetera. *Dicit eis Iesus: vos autem quem me esse dicitis?* Quasi dicat: ita dicunt turbae; sed quia magis est vobis commissum, ideo magis a vobis exigitur. Vidistis miracula, ideo magis debetis opinari. Sed quare petiit? Nonne sciebat? Immo sciebat, sed volebat quod mererentur ex confessione; Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Unde magis sunt meritoria, quanto magis sequestrata, et quasi turbis infima scientibus, maiora non respondeant, ideo et cetera. *Respondens* autem *Petrus dixit: tu es Christus filius Dei vivi.* Ipse respondet pro se, et pro aliis; sed ipse frequentius respondet, et in hoc perfecta fides tangitur, quia tangitur fides humanitatis. *Tu es Christus*, idest unctus. Et constat quod unctus est oleo spiritus sancti. Unctio non convenit ei secundum divinitatem, quia ab ipsa procedit, sed secundum humanitatem. Hoc ergo dicit, ut humanitatem Christi aliter aestiment quam turbae. Quaeritur autem quare prophetam eum dicebant. Ungebatur propheta, ut habetur de Eliseo. Ungebantur reges, ut habetur de Saule; item sacerdotes, ut habetur in Levitico. Et omnia haec in nomine Christi importantur: quia et rex dicitur, ut Ierem. XXIII, 5: *regnabit rex, et sapiens erit.* Item sacerdos; Ps. CIX, 4: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Item propheta: *prophetam suscitabit Deus de gente tua, et de fratribus tuis* etc., Deut. XVIII, 15. Item non solum confessus est humanitatem, sed testudine penetrata, usque ad divinitatem transcendit dicens *tu es filius Dei.* Alii enim dicebant eum blasphemum; unde Io. X, 33: *non de bono opere lapidamus te, sed de blasphemia, quia homo cum sis, facis teipsum Deum.* Sed iste filium Dei recognoscit. Et dicit *vivi*, ad excludendum errorem gentilium, qui quosdam homines mortuos dicebant deos, ut Iovem etc., ut habetur Sap. cap. XIII, 2 ss. Item quidam elementa et cetera mortua, ut terram, ignem etc., ut habetur Sap. XIII; sed iste filium Dei vivi dicit. Sed sciendum, quod cum dicitur Deus vivus, et homo vivus, de homine dicitur per participationem vitae; sed de Deo dicitur, quia fons vitae; Ps. XXXV, 10: *apud te est fons vitae.* Et in Io. XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita. Respondens Iesus* et cetera. Hic primo approbat confessionem eius; secundo mandat tacendam, ibi *tunc praecepit discipulis suis ut nemini dicerent, quod ipse esset Iesus Christus.* Circa primum primo approbat istam confessionem per commendationem confitentis; secundo per remunerationem, ibi *et ego dico tibi quia tu es Petrus* et cetera. Unde dicit *respondit Iesus: beatus es, Simon Bariona.* Bar idem est quod filius; Ionas idem quod columba: suo nomine. Unde Bariona, idest filius columbae. Et videtur respondere responsio Christi confessioni Petri. Quia confessus erat eum filium Dei, Iesus autem dicit eum filium columbae, scilicet spiritus sancti, quia haec confessio non potuit fieri nisi a spiritu sancto. Sed creditur quod primo dicebatur Bar-Iona, idest Ioannis filius, sed per corruptionem Scripturae ita dictum est. Sed quid est? Numquid alii non confessi sunt filium Dei? Immo legitur de Nathanaele Io. I, 49. Item illi qui in navi, supra IX. Quare ergo hic beatificatur Petrus, et non alii? Quia alii filium adoptivum confessi sunt, hic autem filium naturalem; ideo hic prae ceteris beatificatur, quia primus confessus est divinitatem. Origenes dicit: videtur quod ante non confessus fuerit. Sed quomodo misit eos praedicare? Respondet quod a principio non praedicabant ipsum esse Christum, sed poenitentiam praedicabant. Item potest esse quod praedicabant Christum; sed hic primo ipsum esse filium Dei. Ergo hic specialiter remunerat. *Beatus es, Simon* etc., quia beatitudo est in cognitione; Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum.* Sed duplex est cognitio: una quae est per naturalem rationem, alia quae supra rationem. Prima non facit beatitudinem, quia dubia est: unde non satiat intellectum; sed beatitudo debet satisfacere appetitui naturali, et hoc habebitur in patria; Is. LXIV, 4: *oculus non vidit, nec auris audivit quae praeparavit dominus diligentibus se.* Ergo in hac vita, quanto aliquis magis potest percipere de hac cognitione, magis est beatus; Prov. III, v. 13: *beatus qui invenit sapientiam.* Unde dicit *beatus es*, quia incipis esse beatus. *Quia caro et sanguis non revelavit tibi.* Hoc potest exponi ita quod caro et sanguis sumantur pro amicis carnalibus; ad Gal. I, 16: *continuo non acquievi carni et sanguini.* Unde *caro et sanguis non revelavit tibi*, idest non habuisti ex traditione Iudaeorum, sed ex revelatione Dei. Item in Christo erat caro, et sanguis, et divinitas; ideo quia Petrus non respexit ad carnem et sanguinem, ei dicitur *beatus es*, quia non iudicas secundum quod caro et sanguis revelat, sed secundum quod pater meus. Vel non habes ex naturali industria, sed ex patre meo. *Nemo enim cognovit filium nisi pater*, Lc. cap. X, 22. Illius enim est manifestare, cuius est cognoscere. Unde *nemo novit nisi cui pater voluerit revelare*; Dan. II, 28: *est Deus in caelo revelans mysteria. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus* et cetera. Hic dat confessionis remunerationem. Confessus erat humanitatem et divinitatem, ideo dat dominus remunerationem. Primo dat nomen; secundo potestatem. Circa primum primo dat nomen; secundo nominis rationem, ibi *et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Et ad hoc venit in hunc mundum ut Ecclesiam fundaret. Is. XXVIII, 16: *ecce ego ponam in fundamento Sion lapidem probatum angularem pretiosum, in fundamento fundatum.* Iste signatum est per lapidem quem supposuit Iacob capiti, et unxit, ut habetur Gen. XXVIII, 18. Iste lapis est Christus, et ab ista unctione omnes dicti sunt Christiani; unde non solum dicimur Christiani a Christo, sed a petra. Ideo specialiter imponit nomen: *tu es Petrus*, a petra quae est Christus. Licet secundum Augustinum videatur quod modo non fuerit impositum, sed a principio; Io. I, 42: *tu vocaberis Cephas.* Vel potest dici quod tunc fuit promissum, hic datum. In huius signum rei, *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Proprietas petrae est, quod ponatur in fundamento; item, ut det firmitatem. Supra VII, 24: *similis est homini qui aedificat domum suam super petram.* Unde potest exponi de Christo: *et super hanc petram*, idest Christum, ut sit fundamentum, et ut fundata firmamentum recipiat. Augustinus in libro Retract. dicit, quod multipliciter exposuit, et reliquit audientibus ut acciperent quam vellent. Vel ut demonstret ly *hanc petram* Christum; I ad Cor. X, 4: *petra autem erat Christus.* Et alibi, I ad Cor. III, v. 11: *fundamentum aliud nemo potest ponere nisi id quod positum est, quod est Christus Iesus.* Alia expositio: *super hanc petram*, idest super te petram, quia a me petra trahes tu quod sis petra. Et sicut ego sum petra, ita super te petram aedificabo et cetera. Sed quid est? Est ne Christus et Petrus fundamentum? Dicendum quod Christus secundum se, sed Petrus inquantum habet confessionem Christi, inquantum vicarius eius. Ad Ephes. II, 20: *superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum ipso summo angulari lapide Christo Iesu* et cetera. Apoc. XXI, 4: *fundamenta civitatis duodecim, et in ipsis duodecim nomina apostolorum et agni.* Ideo Christus secundum se est fundamentum, sed apostoli non secundum se, sed per concessionem Christi, et auctoritatem datam a Christo; Ps. cap. LXXXVI, 1: *fundamenta eius in montibus sanctis.* Sed specialiter Petri domus, quae est fundata super petram, non diruetur, ut supra VII, 25. Sic ista impugnari potest, expugnari non potest. *Et portae Inferi non praevalebunt adversus eam.* Ier. I, 19: *bellabunt adversum te, et non praevalebunt.* Et qui sunt portae Inferi? Haeretici: quia sicut per portam intratur in domum, sic per istos intratur in Infernum. Item tyranni, Daemones, peccata. Et quamvis aliae Ecclesiae vituperari possint per haereticos, Ecclesia tamen Romana non fuit ab haereticis depravata quia supra petram erat fundata. Unde in Constantinopoli fuerunt haeretici, et labor apostolorum amissus erat; sola Petri Ecclesia inviolata permansit. Unde Lc. XXII, 32: *ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua.* Et hoc non solum refertur ad Ecclesiam

Petri, sed ad fidem Petri, et ad totam Occidentalem Ecclesiam. Unde credo quod Occidentales maiorem reverentiam debent Petro, quam aliis apostolis. *Et tibi dabo claves regni caelorum.* Hic ponitur secundum donum quod Petro dedit Christus secundum humanitatem. Fundavit enim Ecclesiam in terris, et Petrum vicarium suum instituit, ut introduceret in caelum; ad Hebr. X, 19: *habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi.* Unde Christus vicarium suum Petrum instituit, ut introduceret in caelum, unde illud ministerium dedit, unde claves dedit. Clavis enim introducit: unde Petrus habet ministerium introducendi. Et duo facit. Primo claves committit; secundo usum docet *et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis* et cetera. Sed videamus quae sunt claves. Domus quando est serata impedit introitum; clavis vero removet impedimentum. Regnum caelorum habebat impedimentum, sed non ex parte sua; Apoc. IV, 1: *vidi, et ecce ostium apertum*; sed impedimentum erat ex parte nostra, scilicet peccatum, quia *nihil coinquinatum intrabit in illam.* Ista impedimenta removit Christus per suam passionem, quia *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*, Apoc. I, 5. Et hanc communicavit ut per ministerium peccata tollerentur, quod expletur per virtutem sanguinis Christi: unde sacramenta virtutem habent a virtute passionis Christi. Unde dabo tibi ministerium et cetera. Is. cap. XXII, 22: *dabo super te claves David.* Sed dicit *tibi dabo*; nondum enim erant fabricatae; res autem non potest dari antequam sit. Fabricandae autem hae erant in passione; unde in passione fuit eorum efficacia. Unde hic promisit, sed post passionem dedit, cum dixit: *pasce oves meas.* Sed quare dicit claves? Quia absolvere est removere obstaculum. Duo enim sunt, quia duo requiruntur, potestas et scientia. Sed quid est? Numquid non aliqui sacerdotes sunt, qui non habent scientiam? Intelligatis quod habent scientiam, quia nullus clavem scientiae habet nisi sacerdos. Non dicitur hic scientia habitus intellectus etc., sed dicitur auctoritas discernendi. Unde est aliquis iudex, qui non habet scientiam primo modo, et tamen habet scientiam secundo modo, quia habet auctoritatem; aliquis autem habet scientiam primo modo, et non secundo modo, quia non habet auctoritatem. Unde scientia hic dicitur auctoritas discernendi, et sacerdos quilibet hanc habet ut discernat in absolvendo. Consequenter ponit usum clavium *quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis.* Sed videtur quod inconvenienter ponatur, quia usus clavis non est ligare, sed aperire. Dico quod clavium conveniens iste usus est. Ipsum enim caelum apertum est; Apoc. cap. IV, 1: *vidi ostium apertum.* Unde non est necessarium ut aperiatur; sed ligatus qui debet introire, oportet quod solvatur. Sed hic vitandi sunt aliqui errores. Primus tangitur in Glossa, quia quidam usurpaverunt quod possent omnes, quos vellent, absolvere, et introducere in regnum caelorum. Sed hoc non potest stare, quia solius Dei est immutare voluntates. Alius error est, quod sacerdos non ligat, sed ostendit esse absolutum. Sed istud derogat virtuti sacramenti, eo quod sacramenta novae legis efficiunt quod figurant; sacramenta vero veteris legis non. Unde si nihil efficeret, non esset sacramentum novae legis. Tertio aliqui dicunt quod in peccato sunt tria: culpa, et reatus, et poena. A duobus absolvitur homo per se per contritionem; sed quando homo ab his absolutus est, remanet obligatus ad poenam temporalem, quam per se tollere et evitare homo non sufficit; ideo dantur claves, quae minuunt aliquid de ista poena, et ligant quantum ad poenam aliquam. Tamen videtur mihi, quod hoc non sit bene dictum, quia sacramentum novae legis dat gratiam, sed gratia non ordinatur contra poenam, sed contra culpam. Unde dico quod sic est in sacramento isto confessionis, sicut in sacramento Baptismi, quod habet virtutem spiritualem instrumentalem, secundum quam mundat a culpa. Unde Augustinus: quae est virtus aquae, ut carnem abluat, et culpam tollat? Sic dico quod in sacerdote est quaedam vis spiritualis instrumentalis, a qua dicitur minister, et sic ministerialiter operatur remissionem, sicut aqua Baptismi. Sed hic facit difficultatem, quia modo solum pueri veniunt ad Baptismum: et si accedat adultus, aut venit fictus, aut non: fictus venit, quando sine innovatione mentis, et tunc non remittitur culpa; non fictus venit, quando cum proposito confessionis, unde requiritur gratia, sive propositum conversionis, et istud est ex gratia. Gratia autem tollit culpam. Unde in sacramento Baptismi veniens adultus, si praeparat se, recipit remissionem culpae. Sic in sacramento poenitentiae, ad quod soli adulti accedunt, non est contritus, nisi habeat in proposito se subiicere discretioni et iudicio sacerdotis. Si non est contritus, non consequitur effectum, sicut nec in Baptismo. Sed potest accidere, quod aliquis accedit non totaliter contritus, qui virtute gratiae collatae in sacramento perfecto efficitur contritus; ideo intelligendum est: *quodcumque solveris*, idest si ministerium absolutionis adhibes. Et dicit *quodcumque*, quia non solam culpam, sed poenam. *Solutum erit in caelis*, idest habebitur tamquam absolutum in caelis, sicut est de Baptismo: unde debet dicere sacerdos, *ego te absolvo*, sicut *ego te baptizo*. Sed potest quis quaerere qualiter ligat. Sciendum quod sacerdos minister est Dei, et actio ministri dependet ab actu domini: unde eo modo quo dominus ligat et solvit, sic sacerdos ministerialiter. Solvit Deus infundendo gratiam, ligat non infundendo: sic sacerdos solvit sacramento, ministrando sacramentum, ligat vero non adhibendo. Aliter dicitur, quod per caelos praesens Ecclesia designatur; unde *quodcumque ligaveris*, excommunicatione, *vel solveris*, erit *solutum* vel *ligatum*, quoad administrationem sacramentorum Ecclesiae. Unde volunt, quod ista administratio, haec ligatio et absolutio sit super terram, ita quod non se extendat ad mortuos. Sed hoc reprobatur, quia non solum se extendit ad vivos, sed etiam ad mortuos: unde si ad utrumque referatur, sensus est: *quodcumque ligaveris super terram*, tunc dico existens super terram, *erit ligatum et in caelis*. Sed est alia quaestio, quia alibi habetur, Io. XX, 23: *quorum remiseritis peccata, remittentur eis*; hic vero solum hoc dicit Petro. Dicendum quod immediate dedit Petro; alii vero a Petro recipiunt; ideo ne credantur ista solum dici Petro, dicit: *quorum remiseritis* et cetera. Et hac ratione Papa, qui est loco sancti Petri, habet plenariam potestatem, alii vero ab ipso.

Lectio 3

[87376] Super Mt., cap. 16 l. 3 Supra posita est confessio Petri de divinitate Christi, hic mandat taciturnitatem ad tempus, ne scilicet dicerent quod ipse esset Christus. Sed hic videtur quaestio. Quia supra dominus miserat discipulos ad praedicandum regnum Dei, quomodo hic prohibet? Secundum superficiem litterae potest dici quod non praecepit supra quod annuntiarent Christum, sed regnum Dei. Sed quia Annuntiatio regni Dei includit in se Annuntiationem Christi, ideo quod praecepit supra, videtur hic prohibere. Hieronymus dicit, quod illud quod ante praedicaverat, non

prohibet, quia ante praeceperat praedicari Iesum, hic praecipit ne dicant eum Christum: Christus enim est nomen dignitatis, Iesus nomen salvatoris. Unde supra I, 21: *et vocabis eum Iesum.* Origenes respondet quod apostoli ante loquebantur de Christo, ut de magno viro; sed de Christo voluit subticeri, ut post eis magis appareret; sicut aliquando praemittitur doctrina, ut habeant tempus discernendi. Vel dicendum quod illud: *euntes autem praedicate*, non debet retorqueri ad tempus ante passionem, sed post. Unde ibi tangitur quod trahentur ante reges et praesides etc., et non fuit hoc factum ante passionem. Sed quare dominus nunc mandavit istud tacendum? Futurum enim erat ut populi viderent eum patientem, et quando aliqui percipiunt confusionem ab aliquo magno, ad scandalum magis incitantur, ideo et cetera. Chrysostomus dicit: si quod plantatur evellatur, non potest ita cito plantari. Unde si plantata fuisset fides, et evulsa fuisset in passione, post non fuisset tam cito plantata. Unde multa non sunt dicenda propter scandalum vitandum. Et quod haec sit causa, patet, quia statim suam passionem annuntiat; unde subditur *et exinde coepit Iesus ostendere discipulis suis, quia oporteret eum ire Ierosolymam et multa pati.* Et circa hoc tria facit. Primo praenuntiat passionem; secundo discipulum arguit, ibi *qui conversus dixit Petro* etc.; tertio docet fidem, ibi *tunc Iesus dixit discipulis suis* et cetera. Et circa primum duo. Quia primo praenuntiat passionem; secundo resurrectionem, ibi *et tertia die resurgere.* Et circa primum tangit locum, auctores, ac consummationem. Dicit ergo *et exinde coepit Iesus ostendere discipulis suis.* Locutus est de passione hic, et XVII, et XX cap. Sed ante hoc tempus non praenuntiaverat. Sed quare modo coepit? Quia apostolis manifestavit. Sed quare non ante? Quia si antequam fides esset confirmata in eis, praenuntiasset passionem, forte dimisissent eum: sed nunc verum Deum credebant, ideo et cetera. Et dicit *ostendere*, non dicere quia haec dicuntur quae manifestantur visibiliter, ostenduntur quae intelliguntur; ideo Iudaeis dicebat, discipulis ostendebat; Lucae ult., 26: *nonne oportuit Christum pati, et sic intrare in gloriam suam?* Unde quod dicit *oportet*, tangit locum. Et quare *Ierosolymam?* Tangit rationem. Sed quod dicit Ierosolymam, prima ratio est, quia ibi erat templum Dei, ubi fiebant sacrificia. Sacrificia autem veteris legis fuerunt figura istius sacrificii, quod fuit in ara crucis; ideo voluit quod ubi erat figura, pateret veritas; Ephes. V, 2: *et tradidit semetipsum sacrificium, et oblationem, et hostiam Deo in odorem suavitatis* et cetera. Alia ratio est, quia prophetae passi sunt in Ierusalem, ut infra cap. XXIII, 37: *Ierusalem, Ierusalem, quae occidis prophetas, et lapidas eos, qui ad te missi sunt.* Voluit igitur ibi pati ad ostendendum, quod mors eorum fuit signum passionis Christi. Item Ierusalem dicitur visio pacis; sed ipsa passio pacifica fuit; ad Col. cap. I, 20: *pacificans quae in caelis et quae in terris sunt.* Item ut per istam viam esset nobis via ad Ierusalem supernam; ad Gal. IV, v. 26: *illa autem quae sursum est Ierusalem mater nostra, libera est.* Sed a quibus? *A senioribus.* Et hoc est quia eis procurantibus passus est. Ille facit rem, cuius auctoritate fit; unde magis eum interfecerunt, quam milites. Unde per hoc malitia populi significatur, quia qui videntur meliores, inveniuntur deteriores. Aliquis enim retrahitur a peccato propter aetatem, aliquis propter scientiam, aliquis propter dignitatem; tamen aetas eos non retraxit, quia *a senioribus*; non scientia, quia *a Scribis*; non dignitas, quia *a principibus sacerdotum*; Ier. V, 5: *ibo ad optimates, et loquar eis: ipsi enim cognoverunt viam domini et iudicium Dei sui. Et ecce magis hi confregerunt iugum.* Item quaedam abiectio et humiliatio fuit, quia quando aliquis patitur a plebeis, non est magnum; sed quando a sapientibus, et ab his, qui boni videntur, magna est abiectio; unde Io. XVIII, 35: *gens tua et principes tradiderunt te mihi.* Item passus est usque ad mortem, ideo dicit *et occidi*; Act. X, 39: *quem occiderunt suspendentes in ligno*; Dan. IX, v. 26: *occidetur Christus, et non erit eius populus, qui eum negaturus est.* Sed adiungitur gaudium resurrectionis *et tertia die resurgere*; Os. VI, 3: *tertia die resuscitabit nos. Et assumens eum Petrus coepit increpare illum.* Hic increpat discipulum obviantem. Et primo ponitur obviatio; secundo responsio Christi, ibi *qui conversus dixit Petro* et cetera. *Et assumens*, vel in aspectu, vel ad se sumens, ne videretur praesumptuosus, quando dominum ante alios reprehenderet, dixit *absit a te, domine: non erit tibi hoc.* Dominus collaudaverat eius confessionem, et dederat ei potestatem, quia eum filium Dei esse cognoverat, ideo putabat, quod si occideretur, quod fides sua frustraretur, et quod non esset Deus; et ideo increpavit eum. Habebat in corde, quod filius Dei erat, et non advertebat, quod Deus non est increpandus, ut dicitur Iob XV, 3: *arguis eum, qui non est tibi aequalis, et loqueris quod tibi non expedit.* Sed servabat adhuc aliquam fidem divinitatis, quia in Marco habetur, *propitius sis tibi, domine, et noli te tradere in mortem. Qui conversus dixit, vade retro post me, Satana.* Hic ponitur responsio. Hunc locum sic exponit Hilarius: Diabolus videns, quod ipse nuntiaverat passionem suam, et cognoscens testimonia prophetarum, incitavit Petrum ad hoc ut dissuaderet. Ideo videns dominus, quod non suo instinctu loqueretur, increpavit eum, ideo dixit Petro *vade post me*: ita quod sit ibi punctus. Et ad Satanam dixit *Satana, scandalum es mihi.* Hieronymus dicit, quod non credit, quod instinctu Diaboli locutus sit Petrus, sed pietatis affectu; unde ignoranter dixit. Unde tria facit, quia primo ponitur admonitio; secundo increpatio; tertio causae assignatio. Admonitio, quia *vade*, Petre. Unde est eadem sententia, quae dicta est supra Diabolo, *vade retro, Satana.* Vel *vade post me*, sequere me. Satanas est idem quod adversarius. Unde qui consilio divino contradicit, Satanas dicitur. *Scandalum mihi es*; idest vis impedire meum propositum. Sed nonne diligentibus Deum non est scandalum? Origenes dicit, quod perfectis non est scandalum. Unde non scandalizantur. Sed potest aliquis eis ponere scandalum. Unde Petrus scandalum assumpsit, sed Christus non. Vel sic, quia reputat scandalum membrorum esse suum. Unde Paulus: *quis scandalizatur, et ego non scandalizor?* Quia ergo posset aliis scandalum esse, dixit *scandalum mihi es*, non propter me, sed propter membra mea. Sed quid est? Supra dixerat *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*; hic autem appellat eum Satanam. Hieronymus dicit quod quae promiserat dominus, nondum habebat. Sed quia in futurum haec habebat, ideo potuit propter haec eum vocare Satanam. Chrysostomus dicit quod voluit ostendere, quid homo potuit per se, et quid ex gratia Dei: quia supra ex gratia Dei recognovit Christi divinitatem; sed ubi retraxit Deus suam gratiam, apparuit humanitas et defectus, intantum quod Satanam appellaret eum: ita dominus vult aliquando viros perfectos cadere, ut suam humanitatem cognoscant. Et quod ita debeat intelligi, satis concordat illud quod sequitur. Unde dat causam *quia non sapis quae Dei sunt.* Prius enim dixerat, *tu es filius Dei*, ibi sapiebat secundum divinitatem; hic vero sapit quod hominis est; I ad Cor. II, 14: *animalis enim homo non percipit quae Dei sunt.* Prov. XIII, 16: *qui fatuus est aperiet stultitiam.* Petrus refugit carnis mortem, sed spiritus Dei non; unde Io. cap. XV, 13: *maiorem caritatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Tunc Iesus dixit discipulis suis.* Hic exhortatur ad passionis imitationem. Et primo ponit exhortationem; secundo rationem; tertio confirmat. Secunda ibi *qui voluerit animam* *suam salvam facere, perdet eam*; tertia ibi *quid prodest homini si mundum universum lucretur* et cetera. Ita Petrus volebat impedire passionem, sed ipse invitat eos dicens *si quis vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me*; quasi dicat: oportet quod sitis parati ad passionem Christi imitandam. Imitantur speciali modo martyres corporaliter, sed spiritualiter spirituales homines, spiritualiter pro Christo morientes. Unde potest legi de cruce corporali. Chrysostomus: sic ergo cum dixit, Petre, *vade post me*, intelligatis quod soli Petro dixerit: cum vero dixit, *qui vult venire* etc., omnes homines vult venire ad se. Et dicit *vult*, quia magis trahitur qui voluntarie trahitur, quam qui violenter; Ps. LIII, v. 8: *voluntarie sacrificabo tibi.* Ideo tria dicit: quod *abneget*, quod *tollat crucem*, quod *sequatur me.* Chrysostomus dicit quod loquitur per similitudinem. Si haberes filium, et videres eum male tractari, si non curares, tu abnegares; sic si vis passionem domini sequi, oportet quod abneges te, et pro nihilo te reputes; Ps. XXXVII, 15: *et factus sum sicut homo non audiens, et non habens in ore suo redargutiones.* Et Prov. XXIII, 35: *verberaverunt me, et non dolui; traxerunt me, et non sensi. Et tollat crucem suam, et sequatur me*: quod paratus sit pati crucem, sive mori morte acerbissima et turpissima; Sap. cap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum.* Unde homo debet esse paratus pati quamcumque mortem propter Deum. Pati propter sua scelera est turpe: sed propter Deum, non. Unde I Petr. IV, 15: *nemo patiatur ut homicida, aut fur, aut maledicus, aut alienorum appetitor. Si autem ut Christianus, non erubescat: glorificet autem Deum in isto nomine.* Secundum Gregorium intelligitur de mortificatione spirituali. Est enim abnegatio sui ipsius tripliciter. Primo quando abnegat statum peccati praecedentis; Rom. VI, 11: *existimate vos mortuos peccato.* Item si non est in peccato, et transferret se ad statum perfectum; ad Phil. III, 12: *si quo modo occurram ad resurrectionem quae est ex mortuis, non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim: sequor autem si quo modo comprehendam, in quo et comprehensus sum a Christo Iesu.* Item qui proprium affectum abnegat; ad Gal. II, 19: *ego autem per legem legi mortuus sum ut Deo vivam: Christo confixus sum cruci.* Et II ad Cor. V, 14: *si unus mortuus est, et omnes mortui sunt. Tollat crucem.* Crux a cruciatu dicitur. Spiritualiter cruciatur, cuius mens cruciatur propter proximi compassionem, ut apostolus Rom. XII, 15: *flere cum flentibus.* Cruciatur similiter quis per poenitentiam; ad Gal. cap. V, 24: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. Et sequatur me.* Multi compatiuntur, sed Deum non sequuntur. Qui compatitur, et in peccato est, non sequitur, quia venit Christus peccata destruere. Item si affligis te propter vanam gloriam, Deum non sequeris; supra VI, 16: *cum ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes: exterminant enim facies suas, ut appareant hominibus ieiunantes* et cetera. *Qui enim voluerit animam suam salvam facere perdet eam.* Hic redditur ratio suae admonitionis, et est ratio a magnitudine retributionis. Et hoc dupliciter potest legi. Est enim duplex salus; salus scilicet animae, et haec est iustorum; salus corporis, et haec omnium, etiam iumentorum; Ps. XXXV, 7: *homines et iumenta salvabis, domine.* Unde dicamus *qui voluerit animam suam salvam facere*, vitam corporalem non abnegando non tollerando crucem, *perdet eam.* Supra dixit *qui vult*, hic *qui voluerit.* Unde sicut illud dupliciter interpretari poterat, similiter istud. *Qui voluerit animam suam*, quae est principium vitae corporalis salvam facere, scilicet quod non occidatur, vel quod non compatiatur, *perdet eam.* Ps. LXXII, 27: *perdes omnes qui fornicantur abs te. Qui autem perdiderit*, vel tradendo in mortem, vel abnegando delectationes, *propter me, inveniet eam*; Eccli. LI, 35: *modicum laboravi, et inveni multam requiem.* Vel sic. *Qui voluerit animam suam salvam facere*, et illam ad salutem aeternam ducere, Is. LI, 6: *salus mea in sempiternum erit, perdet eam*, vel sustinendo mortem, vel abnegando carnalia. *Qui autem perdiderit propter me*, scilicet qui carnalia desideria dimiserit, *inveniet eam*, scilicet vitam; II Cor. cap. XIII, 4: *nam et nos infirmi sumus in illo, sed vivemus cum eo. Quid enim prodest homini si universum mundum lucretur, animae autem suae detrimentum patiatur?* Hic confirmat per rationem. Posset aliquis dicere: non curo; magis volo vitam hanc praesentem quam aliam. Et hoc excludit. Primo per vitam illam inaestimabilem; secundo per damnum animae irrecompensabile. Dicit ergo *quid prodest* etc., idest quid proficiunt tibi ista temporalia, si animam perdis? Naturale est homini quod magis diligit finem quam ea quae sunt ad finem, ut corpus quam divitias. Unde naturale est quod omnia exponuntur pro salute corporis. Si contrarium fiat, perversitas est passionis. Sic et naturale est plus animam diligere quam corpus; unde sapiens est qui magis vellet corporaliter pati, quam sustinere confusionem magnam. Si ergo ita est, magis debet optare salutem animae quam corporis, etiam si totum mundum posset habere. Sed *quid prodest homini si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?* Quasi dicat: inaestimabile damnum est animae detrimentum. Item posset dicere: si habeo et perdo, potero recuperare: ideo excludit dominus *aut quam dabit homo commutationem pro anima sua?* Quasi dicat, nullam. Prov. VI, 35: *non accipiet pro redemptione dona plurima.* Sed numquid non potest redimi? Dan. IV, v. 24: *peccata tua eleemosynis redime.* Dicendum quod hic loquitur quantum ad perfectam perditionem, quia non posset recuperare, nisi primo invenisset; sed quando est contritus, reinvenit. Gregorius aliter: duplex est tempus Ecclesiae, prosperitatis et adversitatis: in adversitate adversa, in prosperitate prospera. *Filius autem hominis venturus est in gloria patris sui.* Hic agit de iudiciaria potestate. Et primo ponitur iudiciaria potestas; secundo tacitae obiectioni respondet. Forte tu dices: ad quid sequar et tollam crucem? et cetera. Quia iudicium filii hominis est, et potestas. Io. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.* Non doleas ergo quod patiatur, *quia venturus est in gloria.* Non doleas, quod reprobetur a senioribus, quia *venturus est in gloria patris sui*: nec quod ante multos, quia *cum Angelis suis*; Phil. II, 11: *omnis lingua confiteatur, quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris.* Et infra XXV, 31: *cum autem venerit filius hominis in maiestate sua, et omnes Angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae* et cetera. Tunc *reddet*, et restituet, *unicuique secundum opera sua.* Deinde respondet tacitae obiectioni *amen dico vobis*; quasi dicat: dixi vobis quod venturus est filius hominis et cetera. Sed nolite mirari. Quare? Volo vobis ostendere, quia *sunt quidam de hic stantibus, qui non gustabunt mortem.* Peccatores absorbentur morte, sed iusti gustant mortem. Isti autem erant Petrus, Ioannes et Iacobus. *Donec videant filium hominis venientem in regno suo.* Hoc fuit signum gloriae futurae. Eos autem non nominavit propter invidiam aliorum. Potuissent autem habere invidiam, quia magis his, quam aliis. Item propter importunitatem, quia importuni essent si nihil eis ostenderet. Aliter potest dici, quod regnum Dei est Ecclesia: ideo est aliquis qui non gustabit mortem, sicut Ioannes, *donec videat filium hominis venientem in regno suo*; idest donec dilatetur Ecclesia, quia tantum vixit, quod vidit Ecclesiam dilatari, et multas Ecclesias aedificari.

age retro nota ad textum age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

a capite XVII ad caput XX

Reportatio Leodegarii Bissuntini

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 17

Lectio 1

[87377] Super Mt., cap. 17 l. 1 In parte praecedenti ostendit virtutem doctrinae evangelicae etc., hic ostenditur finis, qui est gloria futura: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo demonstrata est in transfiguratione; secundo quomodo perveniri possit ad eam, in XVIII cap. *in illa hora* et cetera. Circa primum duo. Primo demonstratur futura gloria; secundo praecipit celationem; tertio ponit dubitationem. Secunda ibi *et descendentibus illis de monte* etc., tertia ibi *et interrogaverunt eum discipuli* et cetera. Circa primum tria. Primo ponuntur circumstantiae transfigurationis; secundo transfiguratio; tertio effectus. Secunda ibi *et transfiguratus est ante eos*; tertia ibi *et audientes discipuli ceciderunt in faciem suam.* Ponit autem tres circumstantias, scilicet tempus; discipulos; locum. Tempus ponit, cum dicit *post dies sex.* Sed hic est quaestio litteralis, quare statim cum dixit: *sunt quidam de hic stantibus* etc. non statim transfiguratus est. Solvit Chrysostomus. Primo ut accenderet desiderium apostolorum; secundo ut mitigaret invidiam eorum, quia forte post verbum istud turbati fuerunt. Sed quid est quod hic habetur *post sex dies*, in Luca habetur, *post octo dies?* Planum est quod Lucas numerat diem quo dixit, et diem transfigurationis; Matthaeus vero dies solum intermedios; ideo, remoto primo et ultimo, non remanent nisi sex dies. Per sex dies significantur sex aetates, post quas speramus venire ad gloriam futuram. Item in sex diebus perfecit opera sua; ideoque post sex dies vult dominus se ostendere, quia nisi elevemur ad Deum super omnes creaturas, quas dominus his sex diebus creavit, non possumus pervenire ad regnum Dei. *Item assumpsit Petrum, Iacobum et Ioannem.* Quare non omnes? Ad designandum, quod non omnes, qui vocati sunt, pervenient; unde infra XX, 16: *multi sunt vocati, pauci vero electi.* Et quare tres tantum? Ad designandum, quod nulli pervenient nisi in fide Trinitatis. Marc. XVI, 16: *qui crediderit, et baptizatus fuerit, hic salvus erit.* Sed quare plus istos quam alios? Ratio est, quia Petrus magis fervidus erat. Ioannes, quia specialiter dilectus erat. Item Iacobus, quia praecipuus debellator erat adversariorum fidei; unde Herodes eum occidit primo, quia magnum aliquid credidit facere pro Iudaeis, ut in Act. XII, 2: *occidit autem Iacobum* etc., sequitur, *cum videret, quia placeret Iudaeis* et cetera. *Et duxit eos in montem excelsum seorsum* et cetera. Quare in montem? Ad designandum quod non inducitur ad contemplandum nisi qui ascendit in montem, ut in Gen. XIX, 17 de Lot: *in monte salvum te fac.* Et dicit *excelsum* valde, propter altitudinem contemplationis. Is. II, 2: *elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes, et ibunt populi, et dicent: venite, ascendamus ad montem domini.* Quia super omnem altitudinem scientiae et virtutis erit illa altitudo gloriae. Item *seorsum*, quia se separaverunt a malis. Infra XXV, 32: *separabunt eos, sicut agnos ab hoedis.* Sequitur transfiguratio *et transfiguratus est ante eos.* Et primo ponitur transfiguratio; secundo testimonium, ibi *adhuc eo loquente* et cetera. Circa primum ponit transfiguratio; secundo modus; tertio Petri admiratio. Dicit ergo *et transfiguratus est*, idest figuram mutavit, *ante eos.* Transfigurari idem est quod a propria figura mutari, ut habetur II ad Cor. XI, quod *Satanas transfigurat se in Angelum lucis.* Ideo non est mirum si iusti transfigurentur in figuram gloriae; ideo transfiguratus est, quia quod suum est deposuit. Aliqui dixerunt, quod aliud corpus assumpsit, quod falsum est; sed in figura quisquis immutetur de exteriori aspectu, dicitur transfiguratus: sicut cum aliquis est sanus et rubicundus, cum infirmus est fit pallidus, et sic dicitur transfiguratus; sic Christus, quia in alia forma quam appareret, apparuit, quia corpus eius non erat lucidum, sed tantum claritatem accepit, ideo dicitur transfiguratus. Ideo sequitur *et resplenduit*

facies eius sicut sol; ubi tangitur modus. Et primo demonstratur quantum ad claritatem faciei; secundo quantum ad nitorem vestium; tertio quantum ad testimonium. Dicit ergo *et resplenduit facies eius sicut sol.* Hic futuram gloriam revelavit, ubi erunt corpora clara et splendentia. Et haec claritas non erat ab essentia, sed ex claritate interioris animae plenae caritate; Is. c. LVIII, 8: *tunc erumpet quasi mane lumen tuum*, et sequitur, *et gloria domini colliget te.* Unde erat quaedam refulgentia in corpore. Anima enim Christi videbat Deum, et super omnem claritatem a principio suae conceptionis; Io. I, 14: *vidimus gloriam eius.* Si ergo in beatis aliis derivatur claritas ab anima ad corpus, quare non in Christo qui Deus erat et homo? Dicendum quod quia Deus erat, ordo humanae naturae erat in sua potestate. Hic autem est ordo quod partes sibi communicent, ut laeso corpore, compassio sit in anima, et ex anima afficiatur corpus. Sed hic ordo subiectus erat Christo. Unde ita perfectum erat gaudium in parte superiori quod non egrediebatur extra: unde et perfecte erat viator, et perfecte comprehensor. Unde quando volebat, non fiebat reflexus, sed quando volebat, reflexus fuit, et apparuit splendidus. Sed nonne dos fuit in Christo? Quidam dicunt quod sic, et quod omnes dotes accepit in via: dotem subtilitatis in nativitate, agilitatis in undarum calcatione, claritatis hic, impassibilitatis in administrando sacramentum altaris. Ego autem hoc non credo, quia dos est quaedam proprietas ipsius gloriae. Unde quod super mare ambulavit, quod resplenduit, totum fuit ex virtute divina, quia dos gloriae repugnat viatori, sed habuit aliquam similitudinem, quia *resplenduit facies eius sicut sol*; Apoc. I, 16: *facies eius sicut sol refulget in virtute sua.* Sed potest obiici, quia iusti fulgebunt sicut sol. Ergo splendor Christi maior non erit aliis. Dico quod sic. Sed quia in his sensibilibus non est clarius cui possit comparari; ideo soli comparatur. *Vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix.* Hic de vestimentis. Hoc apparet quod non fuit per mutationem Christi, nec per dotem, quia vestimenta non sunt perceptiva dotis. Per vestimenta significantur sancti; Is. XLIX, 18: *vivo ego, dicit dominus, quia his omnibus sicut ornamento vestieris.* Et dicit *facta sunt alba sicut nix.* Nix habet candorem et frigiditatem, sic sancti habent candorem gloriae; Sap. III, 7: *fulgebunt iusti et tamquam scintillae in arundineto discurrent* et cetera. Item habebunt refrigerium ab ardore concupiscentiae; in Ps. LXVII, 15: *nive dealbabuntur in Selmon.* Vel per vestimenta intelligitur littera sacrae Scripturae. *Et ecce apparuerunt illis Moyses et Elias.* Et quare apparuerunt? Chrysostomus assignat rationes. Prima ratio est ad confirmandum fidem discipulorum. Quaesierat supra: *quem dicunt homines esse filium hominis?* et cetera. Et dixerunt: *alii Eliam* et cetera. Ut vero ostenderet differentiam sui ad illos, ideo voluit eos adducere; Ps. LXXXV, v. 8: *non est similis tui in diis, domine* et cetera. Secunda ratio est ad confutandum Iudaeos. Dicebant enim quod erat transgressor legis; item dicebant quod erat blasphemator, ut habetur Io. X, 33: *de bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia.* Ideo quia Elias omnibus prophetis sanctior fuit, et Moyses legislator; coram Moyse et Elia ostendit, quia non erat Deo contrarius, nec transgressor legis. Tertia ratio est, ut ostendat se iudicem vivorum et mortuorum, quia Elias vivus erat, Moyses mortuus. Quarta ratio est ad certificationem Petri; quia Petrus increpaverat dominum de morte, ideo ostendit quod non sunt increpandi qui exponunt se morti, invocando istos duos; quia Elias morti se exposuit coram Iezabel, similiter Moyses exposuit se propter legem. Quinta ratio est, quia duo erant in eo quod voluit ostendere in his duobus, scilicet mansuetudo, quam ostendit in Moyse, exemplum zeli Dei, quem ostendit in Elia, de quo dicitur quod *surrexit Elias quasi ignis, et verbum ipsius quasi facula ardebat.* Sexta ratio assignatur in Glossa, quia omnis lex et prophetae testimonium dixerunt Christo. Unde Lc. XXIV, 44: *omnia oportet impleri de me quae sunt in lege et prophetis.* Sed tunc est quaestio. De Elia non est mirum si ibi fuit, quia est vivus; sed de Moyse est quaestio quomodo ibi erat. Quidam dixerunt quod Angelus fuit ibi loco ipsius. Sed hoc nihil est, quia Moyses fuit ibi in anima solum. Sed qualiter visus est? Dicendum, quod sicut Angeli videntur. Sequitur affectus Petri *respondens autem Petrus dixit* et cetera. Et possumus exponere torquendo ad carnalitatem, vel ad devotionem. Chrysostomus retorquet ad carnalitatem. Supra Christus dixerat se passurum, et Petrus increpaverat eum, cum reprehendit eum. Unde apparuerunt Moyses et Elias loquentes de passione eius; ideo cum audivit Petrus referre, non poterat audire. Unde non voluit se opponere; ideo cogitavit quod si ibi maneret, evaderet mortem: ideo ne cito recederent, dixit *faciamus hic tria tabernacula.* Et quare dixit *Moysi unum, Eliae unum?* Quia videbat eum affectuosum ad mortem, volebat quod isti impedirent mortem eius. De Elia legitur IV Reg. I, 10, quod quando misit rex quinquagenarium, fecit descendere ignem de caelo. Item legitur de Moyse Num. c. XVI, 32, quod quando iurgium occurrit in tabernaculo, quod descendit nubes. Ideo cogitavit, quod per Moysen poterat impetrari nubes, et per Eliam ignis. Alii vero reducunt ad devotionem Petri. Et secundum hoc duo facit. Quia primo tangit affectum; secundo consilium, ibi *si vis* et cetera. Dicit ergo *domine, bonum est nos hic esse.* Ex nimio fervore videns gloriam, ita affectus erat quod numquam voluisset separari, si Deus voluisset. Et quid erit de illis qui in gloria erunt perfecta? Unde existentes in illa beatitudine numquam volent separari; Ps. LXXII, 28: *mihi autem adhaerere Deo bonum est* et cetera. Secundo dat consilium, et sicut dicit Lc. IX, 23, *nesciens quid diceret*; unde dicit *si vis, faciamus hic tria tabernacula*: quia voluntatem nostram debemus submittere voluntati divinae, ut supra VI, 10: *fiat voluntas tua* et cetera. Unde in isto bene dixit Petrus; in alio vero male, quia credidit quod gloria sine morte posset haberi, quod est contra illud II Cor. c. V, 1: *scimus enim si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificatam habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis.* Item quia credidit in hoc mundo esse gloriam sanctorum, quae non est hic, sed in caelis; supra V, 12: *gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis.* Item quia credidit quod domibus indigerent; sed non indigent hic, sed habent in caelis, ut Apoc. XXI, 3: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus.* Item quia tria tabernacula voluit fieri: unum enim sufficit patri, et filio, et spiritui sancto. Item quia comparavit Christum aliis: non autem sic debet fieri; Iob XXXII, 21: *Deum homini non aequabo.* Petre, omnes habent unum tabernaculum, quod est fides. Sequitur testimonium *et adhuc eo loquente, ecce nubes lucida obumbravit eos* et cetera. Petrus insipienter loquebatur, ideo indignus fuit responsione. Volebat materiale testimonium; ideo voluit dominus ostendere quod sancti non indigent. Item per nubem ostendere se voluit; Ps. LXVII, 35: *magnificentia eius in nubibus.* Sed aliquando apparet nubes clara, aliquando nubes tenebrosa; Ex. XIX, 18 dicitur quod apparuit nubes caliginis; sed hic apparet lucida, quia significat consolationem gloriae, quia tunc protegentur ab omni aestu; Apoc. XXI, 4: *absterget Deus omnem lacrimam ab oculis sanctorum, et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quoniam prima abierunt.* Sequitur testimonium ex voce patris; unde *et vox de nube dicens* et cetera. Sed quare de nube? Ad significandum quod est vox patris.

Dominus habitat in nube. *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui.* Tangitur Christi dignitas ex proprietate filiationis, ex perfectione dilectionis, et ex conformitate operationis. Unde dicit *hic est*, quasi singularis filius. Alii sunt filii per adoptionem, Ps. LXXXI, 6: *ego dixi: dii estis, et filii excelsi omnes*, sed iste est verus filius, scilicet singulariter, ut I Io. V, 20: *filius Dei venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum.* Item, aliter, *dilectus.* Dilectio nostra est ex bonitate creaturae. Non enim est res bona, quia diligo eam, sed quia res bona est, diligo eam. Sed dilectio Dei est causa bonitatis rerum. Et sicut Deus perfudit bonitatem in creaturis per creationem, sic in filio per generationem, quia totam filio communicat bonitatem; unde creaturae benedicuntur per participationem, sed filio totum dedit; Io. III, 35: *pater diligit filium, et omnia posuit in manibus eius.* Unde ipse amor procedit a patre diligente filium, et a filio diligente patrem. Sed contingit quod alicui datur aliquid, et non bene utitur datis, ideo non datori complacet; sed Deus dedit isti plenitudinem, et bene usus est eis; ideo sibi complacuit; unde dicit *in quo mihi bene complacui.* Idem habetur supra XII, 18: *in quo mihi complacui et in quo requiescit animus meus.* Quia ergo talis est *ipsum audite.* Unde insinuat eum datum doctorem omnium; Deut. c. XVIII, 15: *prophetam suscitabit dominus de gente vestra, ipsum sicut me audite.* Vel *ipsum audite*, non Moysen, non Eliam, nisi secundum quod Christum docent, vel doctrinam Christi. Notate quod Christus habuit testimonium de caelo a patre, de Inferno a Moyse, et ab Elia de Paradiso, a discipulis de terra: *ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et Infernorum*, Phil. II, 10. Item notandum quod duplex est regeneratio: una in Baptismo, alia quando ab omni inquinamento spiritus mundabimur. Unde in Baptismo designatus est Iesus per columbam, quae est animal simplex, ad designandum simplicitatem: est etiam animal foecundum, ad designandum aliam regenerationem. Apparuit in nube lucida, ad designandum claritatem et extinctionem omnis concupiscentiae; Is. IV, 5: *et creabit dominus super omnem locum montis Sion, et ubi invocatus est, nubem per diem, et fumum et splendorem ignis flammantis per noctem. Et audientes discipuli ceciderunt in faciem suam, et timuerunt.* Posita transfiguratione, hic ponitur effectus in discipulis. Et primo ponitur timor; secundo confortatio Christi contra timorem; tertio effectus. Secunda ibi *et accessit Iesus* etc.; tertia ibi *levantes autem oculos suos neminem viderunt.* Dicit ergo *et audientes.* Audierunt vocem patris de nube, sicut dicitur II Petr. I, 18: *hanc vocem audivimus, cum essemus in monte.* Et ponit signum timoris, quia *ceciderunt in faciem suam.* Sequitur timor *et timuerunt valde.* Sed quare timuerunt? Ponit Hieronymus tres rationes. Prima, quia cognoverunt se errasse, sicut dicitur de Adam Gen. III, 10: *domine, audivi vocem tuam, et timui, quia nudus eram.* Item quia nube erant involuti, cognoverunt maiestatis divinae praesentiam; Ex. c. XIII, 21: *dominus autem praecedebat eos ad ostendendam viam per diem in columna nubis* et cetera. Et naturale est quod unusquisque ex eo quod non consuevit, stupescat. Item propter vocem de nube; Deut. V, 26: *quid est omnis caro ut audiat vocem Dei viventis?* Et ex hoc fortitudo eorum defecit, quia ceciderunt in faciem suam. Sed notandum quod aliter cadunt impii, aliter sancti. Impii cadunt retrorsum, ut habetur I Reg. IV, 18 de Heli, qui cum audisset rumores de arca domini, cecidit de sella, et, fracta cervice, expiravit. Sed sancti in facies suas; Apoc. VII, 11: *qui ceciderunt in facies suas.* Et ratio est, quia non videmus quod retro est. Eccle. II, 14: *sapientis oculi in capite eius.* Consequenter ponitur confortatio Christi. Et confortat eos facto et verbo: facto, contra timorem et casum: contra timorem, per eius praesentiam, quia *accessit Iesus.* Ps. XXII, 4: *non timebo mala, quoniam tu mecum es.* Et supra XIV, 27: *ego sum, nolite timere.* Item confortat per contactum, quia *dat lasso virtutem*, Is. XL, v. 29, et in Daniele legitur: *manus eius tetigit me et erexit*; unde dicit *et tetigit eos.* Item confortat contra casum; unde, *dixitque eis: surgite.* Eph. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Item contra timorem *nolite timere.* Timor ille erat pusillanimitas, et illi qui surgunt a peccato, timorem deponunt, quia *perfecta caritas foras mittit timorem*, I Io. IV, 18. Consequenter sequitur effectus confortationis *levantes autem oculos suos neminem viderunt nisi solum Iesum.* Et iste est effectus confortationis divinae, quia a Christo confortati non vident nisi Iesum, nec in ullo gaudent vel confortantur nisi in ipso; ad Phil. I, 21: *mihi vivere Christus est, et mori lucrum.* Item *neminem viderunt nisi solum Iesum*, quia recedente umbra legis, et doctrina prophetarum, quae per Moysen et Eliam designantur, sola doctrina Christi tenetur. Vel, secundum aliam litteram, *solus remansit*, ne vox videretur esse prolata ad Moysen vel Eliam. Unde ipsis non apparentibus certum fuit quod ad eum vox prolata fuit. Consequenter ponitur mandatum de differenda huius visionis revelatione; unde dicit *et descendentibus illis de monte praecepit Iesus dicens: nemini dixeritis visionem.* Sed quae est ratio? Triplex est. Prima, quia, ut dicit Hieronymus, futurum erat quod Christus pateretur, et quod Iudaei scandalizarentur; I ad Cor. I, 23: *Iudaeis quidem scandalum*: ideo si audissent istud, magis scandalizati fuissent, unde reputassent nihil fuisse. Unde magis essent tardi ad credendum resurrectionem. Remigius sic exponit: quia si nuntiasset, numquam implevisset quod desiderabat, et sic frustratus esset suo desiderio; quia habetur Lc. XXII, 15: *desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum.* Hilarius exponit sic: quia spiritualem gloriam non decebat nuntiari nisi per viros spirituales; sed ipsi nondum erant spirituales; Io. VII, 39: *nondum erat eis spiritus datus. Et interrogaverunt eum* et cetera. In parte ista satisfacit petitioni discipulorum. Et primo ponitur petitio; secundo responsio; tertio effectus. Secunda ibi *at ille respondens* etc.; tertia ibi *tunc intellexerunt* et cetera. Apostoli videntes eum transformari, credebant quod ex tunc inciperet regnare. Intellexerant enim quod Elias debebat prius venire, Mal. ult., 5. Et quia eum viderant, credebant quod iam venisset, et appropinquaret regnum eius, ut habetur Mal. cap. ult., 1: *ecce enim dies veniet* et cetera. Et ibid., 5: *mittam vobis Eliam prophetam antequam veniat dies domini magnus et horribilis* et cetera. Sed istud nesciebant ex Scriptura, quia simplices erant, sed sciebant ex dictis Scribarum. Unde dicunt *quid ergo Scribae dicunt quod Eliam oporteat primum venire?* Scribae, qui ex lege noverant, ita dicebant, sed pervertebant Scripturam. Est enim duplex adventus Christi, scilicet gloriae: et de hoc adventu intelligitur quod Elias praecedet illum; sed est alius adventus in carne: unde ipsi pervertentes exponebant de isto. Huic dubitationi dominus satisfacit. Et primo tangit adventum futurum; secundo praeteritum. Unde dicit *at ille respondens ait illi: Elias quidem venturus est.* Unde de duplici Elia loquitur, quia de Elia in propria persona venturo: et hic venturus est ad annuntiandum viam iustitiae *et restituet omnia*, et convertet corda hominum ad Christum, convertet Iudaeos ad fidem patriarcharum qui habuerunt fidem de Christo, quia, ut habetur Rom. XI, 25, *caecitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fiet.* Augustinus aliter exponit *restituet omnia*, quia veniente Antichristo omnes seducentur; sed mortuo Antichristo omnes restituentur ad fidem per praedicationem Eliae.

Origenes sic: *restituet*, quia si aliquis debet quod non solvit, debet restituere. Sed quilibet debitor est mortis; et quia Elias nondum est mortuus, cum veniet, restituet omnia, et reddet debitum mortis. Additur de alio Elia *dico autem vobis, quia Elias iam venit.* Quis est iste? Ioannes Baptista, non quod ipse sit in persona, sicut habetur Io. I, 21, cum petebatur ab eo, *Elias es tu? Respondit, non.* Sed in spiritu et virtute: quia sicut Elias secundi adventus erit praecursor, ita Ioannes primi adventus. Item sicut Elias contradicebat Iezabel, sic Ioannes Herodiadi: et sicut Elias fuit eremi cultor, sic Ioannes. Unde de ipso dicitur Lc. I, 7: *ipse praecedet eum in spiritu et virtute Eliae.* In spiritu: non quia transeat spiritus Eliae in Ioannem, ut aliqui posuerunt, sed eamdem virtutem habebit. *Et non cognoverunt eum*, idest non approbaverunt, ut habetur infra XXI, 25, ubi quaesivit dominus si Baptismus Ioannis est de caelo vel de terra, quia, si de caelo dixissent, credere debuissent. *Sed fecerunt in eo quaecumque voluerunt*, quia eum male tractaverunt, non secundum quod iustitia exigebat, sed incarceraverunt eum. Simile habetur de Ieremia Eccli. XLIX, 9: *nam male tractaverunt eum, qui a ventre matris consecratus est propheta. Sic et filius hominis passurus est ab eis.* Ioannes praecursor fuit Christi quantum ad nativitatem, quia sicut Ioannes ex muliere veteri et sterili supra naturam, sic Christus ex virgine supra naturam. Item in praedicatione, quia incepit praedicare. *Agite poenitentiam*, sic et Christus. Item quantum ad Baptismum; ideo requirebatur quod esset praecursor quantum ad passionem, quia sicut ipse propter iustitiam occisus est, sic et Christus. Unde *sic filius hominis passurus est ab eis.* Sed a quibus *eis?* Videtur quod non ab eis a quibus Ioannes, quia Ioannes ab Herode, Christus a Scribis. Sed potest dici quod ab eisdem, quia Ioannes ab Herode et Iudaeis consentientibus, sed Christus a Scribis, consentiente Herode. Unde in partibus illis erat, et oblatus fuit ei; Ps. II, 2: *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum, et adversus Christum eius.* Vel *sic passurus est ab eis*, ita quod ly *eis* faciat simplicem relationem, quia omnes sunt in una generatione, a quibus passus est Ioannes et Christus. Consequenter ponitur effectus huius responsionis *tunc intellexerunt discipuli quia de Ioanne Baptista dixisset eis. Tunc*: cum dominus locutus est eis. *Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis*, Ps. CXVIII, 130.

Lectio 2

[87378] Super Mt., cap. 17 l. 2 *Et cum venisset* hic praenuntiat tranquillitatem gloriae, quae impugnatur per oppressionem Daemonum, et turbationem hominum. Et primo praenuntiat primam cessare per curationem lunatici; secundo secundam. Et circa primum primo ponitur curatio lunatici; secundo praenuntiat passionem, ibi *conversantibus autem eis in Galilaea* etc., tertio de solutione tributi, ibi *et cum venisset Capharnaum* et cetera. Circa primum primo sanat; satisfacit dubitationi, ibi *dixit illis Iesus* et cetera. Circa primum facit duo. Primo ponitur petitio patris; secundo satisfactio, ibi *afferte huc illum ad me.* Circa primum tria facit. Quia primo ponitur tempus; secundo indicatio infirmi; tertio petitio. Tempus ponitur, cum dicit *et cum venisset ad turbam.* Petrus allectus dulcedine gloriae, semper vellet esse in monte; sed Christus ex caritate quam habuit

ad turbas, quia *caritas non quaerit quae sua sunt*, voluit descendere de monte, ut turbae haberent accessum ad eum. Unde cum venisset *accessit ad eum homo genibus provolutus.* Si non descendisset, non venisset ad eum homo ille. Et accessit humiliter, quia genibus provolutus, quia *exaudit Deus orationem humilium*, Ps. ci, 18. Per istum genus humanum potest significari. Phil. II, 10: *ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et Infernorum* et cetera. Deinde ponitur petitio. Non petit, sed infirmitatem exponit: sufficit enim misericordi miseriam exponere. Primo exponit infirmitatem; secundo accidentia; tertio quod remedium non inveniebat. Dicit ergo *domine, miserere filio meo, quia lunaticus est.* Notandum quod multi pro se rogant, ut supra de muliere habente fluxum sanguinis: aliquando aliquis pro alio rogat, ut hic: aliquando vero aliquem curat non rogatus, sicut in spirituali infirmitate, ut habetur de publicano Lc. XVIII, 12 s., aliquando vero ad petitionem alterius aliquis curatur, ut habetur Iacobi ult., 16: *orate pro invicem ut salvemini*, aliquando sine oratione, ut in conversione Pauli, Act. IX, 4 ss. Sed quid est quod dicitur quod lunaticus est? Lunaticus proprie est qui secundum statum lunae alienatur. Sed videtur quod iste non esset lunaticus, sed daemoniacus, quia infra habetur, quod exivit Daemonium ab eo. Potest dici quod non est verbum Evangelistae, sed patris decepti, qui credebat eum esse lunaticum. Vel quia supra IV, 24 habetur quod lunaticos curavit, et isti erant daemoniaci. Aliqui dicunt, ut aliqui medici, quod non erant alienati a Daemone, sed ex mala complexione, vel corporis dispositione, et hoc quia crescente luna crescit omne humidum. Sic, cum cerebrum humidissimum sit, luna patiente defectum, defectum patitur et ipsum cerebrum: et ita tales deficientes patiuntur luna deficiente. Sed hoc est contra fidem, quia expresse Scriptura dicit eos daemoniacos: et hoc patet, quia ex spiritu loquuntur, quia multi ignorantes patiuntur sic, et tamen loquuntur de Scripturis. Ideo dicendum quod spiritus maligni intendunt multipliciter insidiari hominibus, et infamare volunt eos: ideo aliqui Daemones inducunt infirmitates et vexationes secundum quod vident impressionem stellarum ad hoc convenientem, ut inducant homines ad errorem, ut credant quod solum ex influentia stellarum accidat eis ut male patiantur. *Et male patitur.* Hic ponuntur accidentia. In qualibet infirmitate sunt diversi status; quia quidam habent febrem magis gravem, alii magis debilem, sic etiam iste multum gravabatur. *Quia saepe cadit in ignem, et crebro in aquam*: ideo in magno erat periculo. Unde notandum quod dominus non retrahit manum suam in periculis. Unde iam esset mortuus, nisi Deus manum suam extendisset, ut de Iob legitur II, 6: quamvis Satan eum multum cruciaret, tamen praecepit ei dominus ut in animam manum non mitteret. Per istum significatur ratio instabilis, de quo in Eccli. XXVII, 12: *stultus ut luna mutatur. Et cadit quandoque in ignem*, scilicet irae; Deut. XXXII, 22: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima. Crebro in aquam*, scilicet cupiditatis. *Effusus es sicut aqua ne crescas*, Gen. XLIX, 4. *Obtuli discipulis tuis, et non potuerunt curare eum.* Hic tangitur nequitia istius, quia voluit accusare discipulos; unde Eccli. XI, 33: *qui in electis ponit maculam.* Unde dominus increpat *respondens Iesus ait: generatio incredula et perversa.* Unde ponitur responsio: et duo facit. Primo increpat vitium; secundo exhibet beneficium. Dicit ergo *respondens Iesus* et cetera. Iste volebat diffamare discipulos ad turbas, et etiam Iesum, quod non haberet istam potestatem, et multi in hoc consentiebant; ideo Christus invehitur contra totam gentem, et arguit eos infidelitate, dicens *generatio incredula*, quia hoc non erat propter impotentiam discipulorum, sed propter incredulitatem eorum. Item de perversitate, *et* *perversa* quia culpam suam apostolis imponebant; Deut. XXXII, 5: *generatio prava atque perversa, haeccine reddis domino, popule stulte et insipiens? Quousque ero vobiscum?* Et duo Christus proponit. Primo eorum impoenitentiam; secundo divinam patientiam, quia non est conveniens societas iusti ad iniustum; Eccli. c. XIII, 21: *sicut communicat lupus agno, sic peccator iusto*; II Cor. VI, 15: *quare conventio Christi ad Belial?* Unde vult dicere: mea societate potimini, et tamen mihi et discipulis meis detrahere non cessatis. Et, sicut dicit Hieronymus, dominus hoc non dicit ut iratus, sed loquitur ad modum medici, qui venit ad infirmum, qui non vult servare mandata sua, qui dicit: quamdiu visitabo te qui non vis servare mandata mea? Ideo dat exemplum praelatis, quod licet eis contrarientur homines, tamen beneficia conferant, sicut ipse, qui istius filium curavit, qui sibi et discipulis detrahebat. Unde dicit *afferte huc illum ad me.* Et primo ponitur curandi modus; secundo effectus. Primo ponitur actor, scilicet Christus; unde dicit: *afferte eum ad me.* Homines multipliciter peccant. Quidam ex ignorantia, quidam ex infirmitate, quidam ex malitia. Qui ex ignorantia, per hominem instrui potest; qui ex infirmitate, scilicet ille qui per incontinentiam peccat, qui de peccato dolet, et deducitur passionibus, iste non per quemcumque potest sanari, sed necessarium est quod adducatur ad Iesum, qui sanat omnes infirmitates nostras. Et haec est via, quia *increpavit eum*, quia per peccatum suum hoc ei acciderat; Prov. VI, 2: *illaqueatus es verbis oris tui, et captus propriis sermonibus.* Vel *increpavit eum*, scilicet Daemonem. Sequitur effectus *et exivit ab eo Daemonium, et curatus est puer ex illa hora, quia ipse dixit, et facta sunt*, Ps. CXLVIII, 5. *Tunc accesserunt discipuli ad Iesum secreto* et cetera. Supra dominus curavit lunaticum, hic satisfacit quaestioni discipulorum. Et primo ponitur quaestio; secundo responsio, ibi *dixit illis Iesus* et cetera. Ad hoc autem quod petitionem intelligatis, scire debetis quod supra X, 8 dominus dederat potestatem eis eiiciendi Daemonia, unde dubitabant ne gratiam datam propter culpam amisissent: ideo *accesserunt ad Iesum* et cetera. Sed quare secreto? Non propter verecundiam, sed quia magnum audire debebant, et secreta omnibus dici non debebant; supra c. XIII, 11: *vobis datum est nosse mysteria regni caelorum, illis autem non est datum. Dixit eis Iesus. Hic respondet.* Et primo satisfacit; secundo proponit generale documentum, ibi *hoc autem genus non eiicitur nisi per orationem et ieiunium.* Circa primum primo quaestioni respondet, et secundo responsionem manifestat, ibi *amen quippe dico vobis* et cetera. Quaesierant *quare non potuimus eiicere illum?* Dominus respondet: *propter incredulitatem vestram.* Ubi considerandum est quod antequam spiritum sanctum recepissent in tanta plenitudine, qua repleti sunt omnes spiritu sancto, Act. II, 4 aliqua infirma patiebantur; unde dominus eos redarguit Lc. ult., 25: *o stulti et tardi corde ad credendum.* Nec mirum, quia dum dominus fuit in monte, illi qui praecipui fuerant in fide, scilicet Petrus, Iacobus et Ioannes, absentes erant: debilitas enim fidei est causa non faciendi miracula, quia miraculorum operatio est ab omnipotentia, quia fides innititur omnipotentiae; unde ubi est infirmitas fidei, est defectus miraculorum. Unde habetur supra XIII, 58 quod in patria sua non fecit Christus nisi pauca miracula propter eorum incredulitatem. Aliquando fiunt miracula propter exigentiam petentis, ut Sup. XV, v. 22 ss. habetur de muliere Chananaea, aliquando ad manifestandum sanctitatem alicuius sancti: et hoc habetur IV Reg. XIII, 20 s., ubi dicitur quod cum latrunculi Syriae venissent in terram Israel, eiecerunt corpus mortuum iuxta Eliseum, et revixit, non quia meruisset mortuus, sed ad manifestationem sanctitatis Elisei.

Amen quippe dico vobis, si habueritis fidem sicut granum synapis et cetera. Hic manifestat suam responsionem. Et ponitur quaedam conditionalis, cuius antecedens est *si habueritis fidem* etc., consequens est *dicetis monti huic: transi et transibit.* Aliqui dicunt quod fides comparata grano synapis sit parva fides; quasi dicat: si habueritis aliquam fidem, dicetis et cetera. Sed hoc improbat Hieronymus, quia dicit apostolus: *si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam.* Unde perfecta fides requiritur ad translationem montium. Per hoc quod dicit *sicut granum synapis*, triplex perfectio designatur fidei. Invenimus enim in grano fervorem, foecunditatem, parvitatem. Granum antequam conteratur, nullum fervorem habere videtur; cum conteritur, fervere incipit: sic homo fidelis, antequam probetur, despectibilis videtur quando vero atteritur, tunc apparet eius sanctitas. I Petr. I, v. 7: *modicum nunc si contristari oportet, ut probatio fidei vestrae multo pretiosior sit auro, quod per ignem probatur.* Item invenimus in grano foecunditatem supra XIII, quod quamvis sit parvum, crescit in segetem magnam, ita quod volucres caeli habitant ibi. Ad Hebr. II, ubi narrantur opera fidei, et sequitur: *sancti per fidem vicerunt regna* et cetera. Item invenimus parvitatem, et potest per hoc designari humilitas fidei. Tunc enim agnoscitur quis humilis in fide, quando acquiescit sermonibus Dei; I ad Tim. VI, 3: *si quis non acquiescit sermonibus Dei, superbus est.* Sic, e contrario, qui acquiescit sermonibus, humilis est. Vult ergo dicere *si habueritis fidem*, et si fidem ferventem, indeficientem, in operibus foecundam, si parvam et humilem, *dicetis monti huic: transi, et transibit.* Hic est quaestio, quam movent infideles. Non invenitur quod apostoli unquam hoc fecerint. Respondet Chrysostomus: et si non invenitur de apostolis, invenitur tamen de apostolicis viris. Legitur enim in libro dialogorum beati Gregorii quod cum quidam vellet construere Ecclesiam, non habens locum ad aedificandum, praecepit monti quod cederet ei, et cessit. Vel forte fecerunt, sed non est scriptum. Vel potest dici quod si non fecerunt, non fuit propter impossibilitatem, sed quia locus non se obtulit. Unde facta sunt miracula ad necessitatem aliquando, aliquando ad utilitatem: et quia non fuit necesse, ideo non fecerunt. Vel ponitur mons pro Diabolo. *Transi hinc*, idest ab hoc corpore, *et transibit.* Vel, secundum Augustinum intelligitur de spiritu superbiae. *Et nihil impossibile erit vobis.* Et quid est? Eruntne omnipotentes? Non, quia ille solum omnipotens vere est, qui ex propria virtute omnia potest; ipsi autem non ex propria virtute, sed sicut aliter praecepit rex, et servus, quia rex proprio nomine, servus nomine regis. *Hoc autem genus Daemoniorum* (ly *hoc* non demonstrat solum genus lunatici, sed omne genus Daemoniorum) *non eiicitur nisi per orationem et ieiunium.* Chrysostomus dicit, quod quanto anima est magis elevata, tanto Daemonibus est magis terribilis; ipse enim Christus Daemonibus est terribilis: unde qui Christo coniuncti sunt, sunt terribiles ei. Elevatio autem mentis impeditur per gravitatem carnis, impeditur per crapulam et ebrietatem; unde in Lc. XXI, 34: *videte ne gravetur cor vestrum in crapula et ebrietate* et cetera. Unde non potest habere mentem ad Deum, qui aggravatus est ebrietate; ideo ad elevationem mentis requiritur ieiunium; unde in Tob. XII, 8: *bona est oratio cum ieiunio.* Item Dan. IX, 3: *ego Daniel dedi cor meum ut orarem in ieiunio.* Ideo, sicut dicit Origenes, ad hoc quod expellatur spiritus, non est insistendum convivationibus, sed orationibus et ieiuniis. Vel per lunaticum instabilitas carnis designatur: vel ille qui deducitur per diversa desideria. Qui saepe cadit in ignem et aquam, talis non curatur nisi in ieiunio et oratione. Ad Gal. V, vers. 17: *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Oportet ergo ut debilites carnem, et confortes spiritum. Sed spiritus confortatur per orationem, quia oratio est ascensus mentis in Deum; caro vero debilitatur per ieiunium. Vel quia non cessat spiritus adversus carnem, ideo, ut cesset talis pugna, requiruntur operationes bonae, quae significantur per orationem: et abstinentia mali, quae significatur per ieiunium. *Conversantibus autem illis in Galilaea* et cetera. Supra figurata est tranquillitas gloriae per liberationem a potestate Daemonum; ista liberatio est peracta per mortem Christi; ad Hebr. II, 14: *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest Diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti.* Ideo statim subiungit de praenuntiatione passionis. Et primo ponitur praenuntiatio; secundo effectus, ibi *et contristati sunt vehementer.* Dominus noster ante praenuntiaverat passionem suam, et modo etiam, et in sequenti. Et quare toties? Quia quae praevidentur, minus commovent; ideo quia futurum erat quod discipuli scandalizarentur in morte domini, ideo voluit eis saepe praenuntiare, ut minus scandalizarentur. Sed semper addit aliquid. Prius tetigit de occisione, sed non de traditione; hic vero tangit de traditione, dicens *filius hominis tradetur.* Et recte dicit *filius hominis*, quia etsi ille qui traditur, sit dominus gloriae, tamen secundum quod filius hominis traditur. Unde Augustinus: licet aliqua dicantur de filio Dei et filio hominis, tamen distinguitur, quia infirma de humana natura dicuntur, stabilia de natura divina. Sed non dicit a quibus traditus est. Quia tradidit se; ad Gal. II, 20: *qui tradidit semetipsum pro me.* Traditus est a patre, *qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, Rom. VIII, 32. Item traditus est a Iuda; supra X, 4: *qui et tradidit eum.* Item a Daemonibus: Io. XIII, habetur quod Diabolus posuit in cor ut traderet eum Iudas. Et Sap. II, 12: *venite, occidamus iustum. Et tertia die resurget.* Osee VI, 3: *vivificabit nos post duos dies, in die tertia suscitabit nos, et vivemus in conspectu eius.* Sequitur effectus *et contristati sunt.* Attendebant et mortem, et resurrectionem, sed non videbant utilitatem. Io. XVI, 6: *quia haec locutus sum vobis, tristitia implevit cor vestrum. Et cum venissent Capharnaum.* Completa tranquillitate gloriae, ponit solutionem tributi; Is. XIV, 4: *quievit tributum*; Iob III, 19: *servus liber est a domino suo.* Unde tria facit. Primo ponit exactionem tributi; secundo libertatem filiorum; tertio solutionem tributi. Dicit *et cum intrasset* et cetera. Didrachma duplex drachma dicitur. Unde quilibet Iudaeus debebat quolibet anno duplex drachma. Sed unde erat illud tributum? Quidam dicunt quod ex lege Ex. XIII, quod propter hoc quod dominus occiderat primogenita Aegypti, ideo statuit quod omnia primogenita essent sua, et quod filii redimerentur. Post praecepit quod ad servitium Levitae praepararentur. Et post mandavit quod numerarentur Levitae. Et inventi sunt plures primogeniti quam Levitae. Tunc praecepit quod pro redemptione solveretur pretium. Hieronymus dicit quod non ex lege Dei, sed imperatoris: Iudaea nuper tributaria erat Romanorum, ut pro capite censum solveret. Et hoc videtur verius, quia infra dicitur: *reges terrae a quibus accipiunt tributum?* Ideo loquitur de tributo imperiali. Sed quare in Capharnaum? Quia a quocumque recipiebatur in civitate sua, sed Capharnaum erat civitas principalis Galilaeae. Sed quia Christum in reverentiam habebant, ideo non accedunt ad eum, sed ad Petrum; et non petierunt eum nisi cum mansuetudine: *magister vester non solvit didrachma?* Deinde ponitur Petri responsio *et ait: etiam*; idest, verum est quod non solvit. Chrysostomus dicit quod ne inquietaretur dixit *etiam*, solvit. Sequitur Christi interrogatio, deinde Petri responsio. In interrogatione duo sunt consideranda, scilicet quod non expavit denuntiationem eius, quia cum esset in tali statu, ad quamdam indignitatem tenebatur;

et aliqui sunt ita dispositi, quod cum vident aliquod infirmum in magno, statim scandalizantur. Ne ergo scandalizentur, ideo *praevenit*, ideo cum infirmitate apposuit aliquod magnum, scilicet, quod absens sciret quod dictum erat Petro. *Omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, ad Hebr. IV, 13: item notandum quod Petro iudicium committit, quia frequentius et loquebatur dicens *quid tibi videtur, Simon?* Iob XII, 11: *nonne auris verba diiudicat? Reges terrae a quibus accipiunt tributum, vel censum?* Differentia est inter tributum et censum: tributum enim de agris et vineis; census autem de capite datur. Unde in signum suae subiectionis debet aliquid homo subiectus; et hoc census dicitur. Ex hoc vult argumentari, quod cum filii regum non solvunt tributum, quod ipse non tenetur: ipse enim est rex regum, per quem omnes regnant. Item, secundum carnem, erat ex semine regio. *Qui factus est ex semine David secundum carnem*, Rom. c. I, 3. Chrysostomus dicit, quod ex hoc possumus considerare, quod sit filius naturalis quia prius dicitur qui naturalis est. *At ille dixit: ab alienis.* Deinde ponitur Christi responsio, quia reges filiis suis parcunt. Is. III, 15: *quare populum meum atteritis, et facies pauperum commolitis?* Iustum enim videtur. Qui enim praesidet, curam debet habere de subditis; ideo ei servire debent subditi sicut membra corpori. Sicut enim membra corporis ex sibi proprio serviunt toti corpori, sic quilibet subditus ex propriis bonis debet servire communitati. Ideo concludit dominus *ergo filii liberi.* Origenes: uno modo sic. Ergo filii regum terrae sunt liberi, sed filii Dei sunt liberi apud Deum. Sed quid facit hoc ad propositum? Aut loquitur secundum carnem de filiis, et sic ipse non erat filius secundum carnem; si secundum spiritum, tunc omnes Christiani erunt liberi. Sed hoc est contra apostolum, *reddite omnibus debita, cui tributum tributum.* Dico quod istud veritatem habebat de illo qui per naturam erat filius. Ille enim vere erat liber. Sed liberi secundum spiritum eo modo habent libertatem quo filiationem per conformitatem ad Christum, qui *est primogenitus in multis fratribus*, Rom. VIII, 29. Inquantum conformes primogenito liberi sunt. Ad Phil. III, 21: *qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. Ut autem non scandalizemus eos* et cetera. Verum est quod dominus liber est, sed quia formam servi accepit, ut habetur ad Phil. II, ideo non recusavit solvere, et in hoc dedit exemplum humilitatis. Et in hac solutione tria laudanda et admiranda notantur. Primo eius mansuetudo, unde ipse est mitis, secundum quod ipse testatur supra XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Ille proprie dicitur mitis qui nullum vult offendere; I ad Cor. X, v. 32: *sine offensione estote Iudaeis, et gentibus, et Ecclesiae Dei.* Sed contra hoc obiicitur. Supra XV, 12 habetur quod discipuli dixerunt: *domine, scis quia Iudaei scandalizantur in verbo isto?* Et dominus dixit: *sinite eos, caeci sunt et duces caecorum.* Non curavit tunc de scandalo, hic vero curat. Unde dicendum quod scandalum aliquando oritur ex veritate; et tunc non est curandum: aliquando ex infirmitate, vel ignorantia; et tale est curandum. Sed si ipse non solvisset, scandalum eorum ex ignorantia esset, quia ipsi Deum non cognoscebant. Item admiranda est paupertas Christi, quia ita pauper fuit quod non habuit unde solveret; II Cor. VIII, 9: *qui cum dives esset, egenus factus est, ut illius inopia vos divites essetis.* Potest quis obiicere: nonne loculos habebat? Verum est, sed omnia data erant in usus pauperum. Rapinam arbitrabatur quod erat ad usus pauperum in alios usus expendere. Chrysostomus dicit quod solvit, ut dum solveret tributum, ex una parte ostenderet eius potentiam, ex altera parte mysterium. *Vade ad mare, et mitte hamum, et eum piscem, qui primus ascenderit, tolle, et aperto ore eius, invenies staterem.* In statere illo erat imago Caesaris: et significat Diabolum qui nihil habebat in eo; Io. XIV, 30: *venit princeps huius mundi, et in me non habet quidquam.* Ideo quia de suo nihil habebat, ideo de suo solvere noluit. Item eius providentia; ideo dicit quod mirari debemus, quomodo potuit scire quod statim occurreret piscis, qui haberet staterem in ore. Si autem non fuit, sed creavit de novo, est mirandum; sed si duxit ad hamum, magnae providentiae fuit. Per istum piscem qui primo venit ad hamum, primus martyr intelligitur beatus Stephanus, qui habuit staterem in ore qui didrachma valebat, et duplex; et significat ipsum Stephanum, qui vidit ipsam divinitatem et humanitatem. Vel potest intelligi Adam. Item nota, quod si aliquis saepe loquitur de divitiis et de moneta, staterem habet in ore; unde qui convertit talem, accipit piscem qui habet staterem in ore. Item significatur humilitas: unde *illum sumens da illis pro me et pro te.* Et in hoc quod tributum solutum fuit pro Petro et pro ipso, significatur quod per passionem Christi, ipse sibi gloriam resurrectionis acquisivit; Phil. II, 9: *propter quod exaltavit eum Deus.* Petrus et alii redempti sunt a poena et culpa. Vel aliter: quia passus est pro se, ut corpori suo acquireret gloriam resurrectionis; pro populo, ut lavaret eum a peccatis. Ipse enim *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

Caput 18

Lectio 1

[87379] Super Mt., cap. 18 l. 1 Supra dominus monstravit futuram gloriam in sua transfiguratione, hic de profectione ad illam gloriam agit. Et dividitur in duo, quia primo docet quomodo perveniendum est ad eam; secundo reprehenduntur quidam inordinate petentes excellentiam in gloria, quae incipit in XX cap. Circa primum primo docet quomodo perveniendum est ad illam gloriam per viam communem; secundo quomodo per viam perfectionis, quod incipit cap. XIX. Primo quia per humilitatem pervenitur ad gloriam; ideo primo ostendit humilitatis modum; secundo prohibet inferre scandalum, ibi *qui autem scandalizaverit unum de pusillis istis* etc., tertio docet quod illatum est dimittendum, ibi *si autem manus tua vel pes tuus scandalizat te, abscinde eum, et proiice abs te.* Circa primum ponitur interrogatio discipulorum; secundo responsio Christi. Occasio interrogationis sumitur ex hoc quod dictum est Petro, quod iret ad mare, et staterem inventum in pisce solveret pro ipso, et pro Petro; unde videbatur eum aliis praetulisse. Et quia erant adhuc infirmi, ideo aliquem zelum et invidiae motum passi sunt. Sed videte quod quando duxit tres solum in montem, non ita moti sunt, sicut hic, cum solum praefert. Unde quaerebant *quis putas maior est in regno caelorum?* Cum non per maioritatem perveniatur, sed per spiritum humilitatis; ad Phil. II, 3: *in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes* et cetera. In ista petitione est hoc imitandum, quod non erant cupidi de terrestribus, sed de caelestibus; II Cor. IV, 18: *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur* et cetera. Sed quid est? Nonne quaerenda est excellentia in regno caelorum? Dicendum quod habere eminentiam in regno caelorum est dupliciter. Aut ita quod reputemus nos idoneos; et hoc est superbia et contra apostolum, Phil. II, 3: *in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes* et cetera. Sed appetere maiorem gratiam, ut maior nobis sit gloria, non est

malum, ut I ad Cor. XII, 31: *aemulamini charismata meliora.* Item apostoli sciebant quod in gloria erant diversae mansiones, sicut stella differt a stella in claritate; ideo quaerebant, quia credebant unum maiorem alio: contra haereticos aliquos qui contrarium posuerunt. Consequenter ponitur responsio Christi, et ponit factum Christi et dictum; unde dicit *et advocans Iesus parvulum.* Quis sit iste parvulus, exponitur tripliciter. Chrysostomus exponit vere parvulum, quia passionibus erat immunis, ut exemplum humilitatis praeberet, ut infra cap. XIX, 14: *sinite parvulos venire ad me.* Et dicitur quod iste fuit beatus Martialis. Aliter exponitur, quod Christus se parvulum reputans, statuit se in medio dicens *nisi efficiamini sicut parvulus iste, non intrabitis in regnum caelorum.* Lc. XX, 27: *ego sum in medio vestrum sicut qui ministrat.* Aliter. Quia per parvulum intelligitur spiritus sanctus, qui facit parvulos, quia est spiritus humilitatis; Ez. XXXVI, 27: *ponam spiritum meum in medio vestri.* Item notandum est verbum domini. Et primo tangit necessitatem; secundo efficaciam. Dicit *amen dico vobis, nisi conversi fueritis*, ab ista scilicet elatione immunes; Zach. I, 3: *convertimini ad me* etc., *et efficiamini ut parvulus iste*, non aetate, sed simplicitate; I ad Cor. XIV, 20: *nolite parvuli effici sensibus, sed malitia parvuli estote.* Multae sunt conditiones parvulorum. Non magna appetunt; Rom. XII, 10: *non alta sapientes.* Sunt immunes a concupiscentia; supra V, 28: *qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo.* Et talem concupiscentiam non habent pueri. Item non recordantur inimicitiae. Unde *nisi efficiamini sicut parvulus iste*, scilicet imitatores proprietatum parvulorum, *non intrabitis in regnum caelorum.* Nullus enim intrabit nisi humilis; *humiles spiritu suscipiet gloria*, Prov. XXIX, 23. Vel *non intrabitis in regnum caelorum*, idest in doctrinam Evangelii, sicut infra XXI, 43: *auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus eius.* Introitus enim est per fidem; unde *nisi efficiamini*, et si non credideritis *sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum*, quia Marci ult., 16: *qui non crediderit, condemnabitur.* Prov. XXIX, 23: *humilem spiritu suscipiet gloria. Et qui susceperit unum parvulum talem*, idest, quicumque est imitator puerilis innocentiae, hic maior est, quia quanto humilior, tanto altior: quia *qui se humiliat, exaltabitur*, Lc. XVIII, 14. Sed potest esse quaestio: videtur enim quod hoc non sit verum, quia perfectio est in caritate; ergo ubi maior caritas, ibi maior perfectio. Dicendum, quod caritatem necessario comitatur humilitas. Et potestis hoc videre si consideretis, quis sit humilis. Sicut enim in superbia sunt duo, affectus inordinatus, et aestimatio inordinata de se: ita, e contrario, est in humilitate, quia propriam excellentiam non curat, item non reputat se dignum. Istud de necessitate sequitur ad caritatem. Omnis homo cupit excellentiam quam diligit. Ergo quanto magis habet homo de humilitate, tanto magis diligit Deum, et magis excellentiam sui contemnit, et tanto minus sibi attribuit: sic quanto homo plus habet de caritate, habet etiam magis de humilitate. *Et qui susceperit unum parvulum talem, me suscipit.* Ex quo parvuli sunt tam idonei, non sunt scandalizandi; unde *et qui scandalizaverit* et cetera. Et primo ostendit quod non sunt scandalizandi propter poenam; secundo propter divinam providentiam. Secunda, *videte ne contemnatis unum ex his pusillis.* Primo dicit quod non est inferendum scandalum pusillis; secundo quod non est negligenter vitandum, ibi *si autem manus tua* et cetera. Et primo ponit poenam in speciali; secundo in generali, ibi *vae mundo a scandalis* et cetera. Videndum quod duplex est poena, scilicet poena damni, et poena sensus. Utramque tangit *qui susceperit unum talem*, non propter ipsum, sed propter me, *me suscipit.* Sequitur *qui autem scandalizaverit* *unum de pusillis istis* et cetera. Si sit talis, constat quod maior est. Et quomodo qui maior est scandalizabitur? Perfecti enim non scandalizantur. Chrysostomus dicit quod scandalizare idem est quod iniuriam inferre, et haec potest perfecto et imperfecto inferri. Origenes dicit quod aliqui sunt effecti parvuli, aliqui in fieri: illi qui effecti sunt parvuli, sunt illi qui ad perfectionem pervenerunt, hi non possunt scandalizari; illi qui sunt in fieri, quia imperfecti sunt, possunt scandalizari, sicut sunt qui conversi sunt de novo. Hieronymus dicit quod licet non scandalizentur, aliquis tamen potest eos scandalizare, quia est scandalum activum et passivum. Dominus videtur tangere omnes apostolos, et specialiter Iudam tangit, sicut infra XXVI, 31: *omnes vos scandalum patiemini* et cetera. Et quae est haec poena? *Expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius.* Item, sicut dicit Hieronymus, loquitur dominus secundum modum Palaestinorum, qui non habebant molendina in aqua, sed habebant molendina cum equis. Unde mola asinaria dicitur quam equus vel asinus ducere potest. *Et demergatur in profundum maris.* Et haec erat poena quae inferebatur ei qui furtum fecerat: quia mola huiusmodi suspendebatur in collo eius, et proiiciebatur in mare. Quod etiam in beato Clemente factum est, licet non quia fur esset et cetera. Unde dignus est poena aeterna. Unde melius est quamcumque poenam temporalem sustinere in praesenti, quam sustinere poenam aeternam; ad Hebr. X, 31: *horrendum est enim incidere in manus Dei viventis*; et Dan. XIII, 23: *melius est mihi absque opere incidere in manus hominum, quam peccare in conspectu domini.* Aliter mystice: et hoc tripliciter. Uno modo, per molam caecitas gentilium intelligitur, quia animalia quae ponuntur ad ducendum hanc molam, sunt caeca: Iudic. c. XVI, 21 scribitur, quod eruerunt oculos Samsoni, et fecerunt eum molere. Unde expediret Iudaeis, quod numquam vidissent Christum, et essent proiecti in profundum maris, idest in profundum infidelitatis. Unde II Petr. II, 21: *melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiae, quam post agnitionem retrorsum converti.* Aliter per molam asinariam intelligitur vita activa. Et contingit quod aliquis ad vitam contemplativam transit, et cum est ibi, scandalizat contemplationem, quia non sapit sibi; ideo expedit sibi *ut suspendatur mola asinaria in collo eius, et proiiciatur in profundum maris*, idest in profundum causarum temporalium. Augustinus dicit sic: *expedit*, idest congruit, et est poena congrua ei *ut mola*, idest cupiditas saeculi, quia qui scandalizat cupidus est, *suspendatur in collo*, idest in affectu, et *demergatur in profundum*, scilicet cupiditatum. *Vae mundo a scandalis.* Posita poena in speciali, ponitur in generali. Et tria facit. Primo praenuntiat in generali; secundo subiungit necessitatem; tertio tollit excusationem, quia illis qui scandalizant, expedit ut suspendatur mola asinaria in collo eorum et cetera. *Vae mundo a scandalis.* Per mundum intelliguntur mundi amatores, quia quantum aliquis coniungitur mundo, tanto magis scandalum patitur; unde dominus: *in me pacem habebitis, in mundo pressuram*, Io. XVI, 33. *Vae mundo* et amatoribus mundi. *Necesse est enim ut veniant scandala.* Quidam haeretici crediderunt quod esset necessitas absoluta quod peccata contingerent, et ex praescientia divina et ex natura stellarum induceretur necessitas. Sed hoc est falsum, quia Deo imputaretur, qui est auctor naturae. Chrysostomus dicit quod necesse est quod ita eveniat, ut necessitas divinae providentiae sit necessitas conditionata. Unde necessarium est quod si praevidit istum peccaturum, peccabit, sed non sequitur quod necessario peccet. Origenes dicit quod necessitas praesupponit malitiam Daemonum et infirmitatem hominum: unde *necesse est quod veniant scandala*, quia necesse est quod Diabolus homines decipiat, et homo ei obediat. Et ita ex suppositione malitiae Diaboli et infirmitatis hominum accidit haec necessitas. Alii exponunt *necesse est*, idest utile, quia per scandala probantur homines; I Cor. c. XI, 19: *nam oportet haereses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant in nobis.* Vel secundum Haymonem loquitur de scandalo crucis; I Cor. v. I, 23: *nos praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.* Sed obiicitur: si necesse est, ergo immunes sunt a peccato, cum ita sit necesse evenire. Non dico quod hoc sit necesse necessitate absoluta; quia *vae homini illi per quem scandalum venit.* Unde licet Daemones instigent, tamen imputatur ei ad poenam; Rom. c. VI, 13: *neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato.* Specialiter dicitur de Iuda qui tradidit illum. Tu dicis quod *vae homini illi per quem scandalum venit*; unde non est pusillis inferendum scandalum. Et quamvis non debeat inferri, tamen non debent esse negligentes in vitando scandalum; immo aliquis potest vitare per aliquod utile ad actionem, vel cognitionem, vel supportationem. Unde ponit sub similitudinem membrorum corporis *si autem manus tua vel pes tuus scandalizat te, abscinde eum et proiice abs te.* Non tamen intelligatis quod debeant abscindi membra corporis, sed per membra intelliguntur amici et proximi. Est enim homo homini necessarius ad operandum, ad supportandum, ad docendum. Quod corrigit in agendis, est manus: quod supportat, est pes; unde Iob XXIX, 15: *oculus fui caeco, et pes claudo.* Unde *si manus tua*, idest ille qui dirigit operationem tuam, *vel pes*, idest ille qui sustentat te, *scandalizat te*, idest occasio peccati est tibi, *abscinde eum et proiice abs te. Et reddit causam bonum est tibi* etc., quia melius est quodcumque malum temporale pati, quam mereri poenam aeternam. Item aliquis est tibi necessarius ad docendum, unde est tibi oculus; unde *et si oculus tuus scandalizat te, erue eum.* Et reddit causam: *melius est tibi* et cetera. Vel potest referri ad totam Ecclesiam, quia oculi sunt praelati, manus diaconi, pes homines simplices. Unde magis est deponendus praelatus, vel diaconus abscindendus, quam Ecclesia scandalizetur. Vel per oculum accipitur contemplatio, per manum operatio, per pedem processio; unde si vides quod haec contemplatio, vel operatio, vel processio sit tibi occasio peccati, abscinde eam, et proiice abs te. *Videte ne contemnatis unum ex pusillis istis.* Supra docuerat vitare scandalum propter poenam, hic autem docet vitare ex consideratione divinae providentiae: et circa hoc duo facit. Primo proponit; secundo rationem assignat, ibi *dico enim vobis* et cetera. Ita dixit quod *qui scandalizaverit unum ex his pusillis, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius* etc., *videte ne contemnatis*: parvitas enim cito facit ad contemptum. *Ecce parvulum in gentibus dedi te, contemptibilem inter homines*, Ier. XLIX, 15. Sed quaeritur de quibus pusillis hic loquitur. Dicendum de pusillis qui pusilli sunt reputatione hominum, sed magni apud Deum: isti sunt amici Dei; Lc. X, 16: *qui vos spernit, me spernit.* Sed contra hoc obiicitur, quia tales non scandalizantur, nec pereunt, et tamen habetur infra in hoc cap. quod *venit filius hominis salvare quod perierat.* Dicendum, sicut solvit Origenes, quod per parvulos intelliguntur humiles, qui perfecti sunt; et tales non scandalizantur, et tamen interdum deficiunt. Vel quamvis non scandalizentur omnes, tamen aliquis scandalizatur. Secundum Hieronymum intelligitur de parvulis in Christo, sicut de novo conversis ad Christum. Et tunc continuatur cum parte praecedenti. Ita dictum est quod pars scandalizans abscindenda est, et tunc pusilli, et infirmi, et peccatores, quamvis non scandalizandi, non tamen sunt contemnendi. *Dico enim vobis quia Angeli eorum semper vident faciem patris mei.* Hic assignatur ratio ex divina providentia. Primo quantum ad ministerium Angelorum; secundo quantum ad ministerium Christi, ibi *venit enim filius hominis salvare quod perierat.* Ita dictum est quod non contemnatis, quia illi, de quibus dominus habet tantam curam, non sunt contemnendi. *Dico vobis quod Angeli eorum.* Quare eorum? Quia deputati sunt custodiae eorum: quia, sicut dicit Hieronymus, unicuique homini deputatus est Angelus ad sui custodiam; Ps. XC, 11: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*; Hebr. I, 14: *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos, qui haereditatem capiunt salutis.* Isti habent officium quod divina deferunt et nuntiant nobis. Item orationes nostras ad Deum deportant et praesentant; Apoc. VIII, 4: *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu Angeli coram Deo.* Unde si dominus ita large eis providet, quod vult eis serviri per Angelos, non sunt contemnendi; in Eccli. XXXV, 18 s. de vidua dicitur, quod eius lacrimae ascendunt a maxilla usque ad caelum. Vel *Angeli eorum*, quia sunt concives eorum, quia una est societas Angelorum et hominum; unde sunt concives civitatis caelestis. Unde tanta est dignitas, quia *semper vident faciem patris mei qui in caelis est.* Et hic quatuor possunt designari. Continuitas visionis, quia semper vident. Posset aliquis dicere, quoniam aliquando mittuntur in ministerium, quare non semper vident faciem Dei: et ideo *semper* dicit. Item notatur sublimitas visionis eorum. Nos videmus aliqua de summis, sed in quadam obscuritate, et per creaturas, ut habetur ad Rom. I, 20: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed Angeli in quadam altitudine; unde dicit *in caelis.* Item notatur manifesta visio; *videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*, I Cor. XIII, 10. Non est dicendum, quod habeat faciem corporalem, sed dicitur facies, eius aperta visio. Cum enim aliquis videtur in speculo, non aperta visione videtur; sed quando in faciem, tunc aperte videtur. Sic Deus in speculo videtur, cum videtur per creaturas; sed quando in se, et per seipsum, tunc erit visio faciei ad faciem. Chrysostomus dicit quod notatur quaedam excellens iucunditas, quia isti sunt viri perfecti: si Angeli sunt administratores eorum, denotatur esse quaedam maior iucunditas eorum, quam Angelorum. Unde vident eum assistentem sibi. Unde non solum visio est dos, sed etiam comprehensio; ad Phil. III, 12: *sequor autem si quo modo comprehendam.* Sed quare dicit *patris mei, qui in caelis est?* Ad excludendum errorem eorum qui ponebant Angelos, idest Daemones. Unde dicebant quod Angeli in caelo sunt, Daemones in medio, et ideo sunt medii, et administratores nostri. Ideo ad hoc excludendum dicit *semper vident faciem patris mei, qui in caelis est.* Item alia ratio est ad promovendum nostrum desiderium, quia si ipsi vident, et nos videbimus, hoc enim sperare debemus. Sed ne videatur esse parum quod Angeli ad custodiam hominum deputati sunt, probat hoc etiam per ministerium Christi. Et primo hoc probat; secundo adducit similitudinem. Dicit ergo quod pusilli non sunt contemnendi, quia *filius hominis venit salvare quod perierat.* I ad Tim. I, 15: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Supra I, 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.*

Lectio 2

[87380] Super Mt., cap. 18 l. 2 *Quid vobis videtur?* Hic ponitur similitudo. Et primo ponitur

diligens inquisitio; secundo gaudium de inventa ove. Unde dicit *quid vobis videtur?* Ita dictum est, quod *filius hominis venit salvare quod perierat*, quia pastor quaerit ovem perditam. *Si alicui fuerint centum oves.* Per centenarium universitas rationalis creaturae significatur: nonaginta novem idem est numerus qui novem, sed solum multiplicatus, quia novem multiplicata per decem faciunt nonaginta; qui numerus, scilicet novem, deficit a denario in unitate; unde per istas oves omnes rationales creaturas significat; Io. X, 27: *oves meae vocem meam audiunt*; in Ps. XCIV, v. 7: *nos autem populus eius et oves pascuae eius.* Per ovem quae erravit, significatur humanum genus. Et quare significavit per ovem quae erravit? Quia per unum hominem omnes erraverunt; I Petr. II, 25: *eratis sicut oves errantes. Nonne relinquit nonaginta novem in montibus?* Non est littera *in deserto*, sed *in montibus*, sicut habetur in Graeco. Hoc tripliciter exponitur. Primo quia istae nonaginta novem significant Angelos qui relicti sunt in montibus, idest in caelestibus; Ezech. c. XXXIV, 13: *pascam eos in montibus Israel.* Vel per nonaginta novem significantur iusti, per ovem perditam peccatores; et sic reliquit in montibus, idest in altitudine iustitiae; Ps. XXXV, 7: *iustitiae tuae sicut montes Dei.* Vel per nonaginta novem superbi, per ovem humiles: unde *nonne relinquit nonaginta novem in montibus*, idest in superbia sua, et vadit quaerere eam, quae erravit? Ps. CXVIII, v. 176: *erravi sicut ovis quae periit, require servum tuum, domine.* Consequenter agitur de gaudio *et si contigerit quod inveniat eam* et cetera. Hic etiam triplex ratio potest assignari. Quod dominus gaudet de bonis, habetur Soph. III, v. 17: *gaudebit super te Deus tuus in laetitia.* Si per nonaginta significentur Angeli, per ovem homo, plana est ratio, quia dignus erat homo reparatione; ad Hebr. II, 16: *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Si per nonaginta intelligamus iustos, similiter plana est ratio, quia dux plus diligit militem, qui cadit in bello, et post viriliter pugnat semper, quam illum qui numquam cecidit, et semper tepide pugnat. Sic, cum aliquis peccavit, et post fortiter resurgit, et semper viriliter se habet, plus eum diligit; II ad Cor. VII, 9: *gaudeo quia contristati estis ad poenitentiam*; ideo plus gaudet dominus de eo etc., cum maioris est zeli. Tamen non est extendendum ad omnes, quia potest habere iustus tantum zelum quod plus placet Deo, quam in poenitente. Secundum etiam tertiam expositionem patet ratio, quia plus gaudet de eo, qui recognoscit peccatum, ut patet de publicano et Pharisaeo. Concludit ergo *sic non est voluntas ante patrem vestrum qui in caelis est, ut pereat unus de pusillis istis.* Minus dicit, et plus significat, quia voluntas eius est ut salventur; I Tim. II, 4: *qui vult omnes homines salvos fieri.* Si enim non vellet, non mitteret Angelos. Ez. XVIII, 23: *numquid voluntatis meae est mors impii? Dicit dominus. Si ergo peccaverit in te frater tuus* et cetera. Hic agitur de scandalo dimittendo. Et primo ponitur ordo; secundo numerus, ibi *tunc accedens Petrus ad eum* et cetera. Circa primum tria. Primo ponit secretam admonitionem; secundo testimonium, ibi *si autem non te audierit* etc., tertio Annuntiationem, ibi *quod si non audierit eos, dic Ecclesiae.* Circa primum primo dat suum documentum; secundo assignat rationem dati, ibi *si autem te audierit, lucratus eris fratrem tuum.* Ita dixi quod non sunt contemnendi pusilli, sed quid faciendum est si aliquis scandalizat? Hic docet. *Si autem peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum.* Notate primo quod dicit *peccaverit*: unde loquitur de peccato perpetrato. Unde aliter procedendum est in peccato perpetrato, aliter in perpetrando, quia perpetratum non potest esse non perpetratum; unde in perpetrando est operam dare quod non fiat; Is. c. LVIII, 6: *dissolve colligationes impietatis, solve fasciculos deprimentes* et cetera. Unde in perpetrando non oportet quod servetur talis ordo, in perpetrato oportet. Item dicit *in te.* Glossa: si iniuriam vel contumeliam intulerit tibi. Unde vult dicere quod peccatum factum contra nos, remittamus; sed peccatum quod fit contra Deum, nos remittere non possumus, ut dicit Glossa. I Reg. II, 25: *qui peccaverit contra Deum, quis orabit pro eo?* Item debes praecipue curare iniurias factas ab eo, qui tecum est in eadem societate; de aliis etiam habenda est cura, sed non tanta. I Cor. V, 12: *quid nobis de eis qui foris sunt iudicare? Vade et corripe eum inter te et ipsum solum.* Dominus discipulos ad perfectam sollicitudinem et correctionem ducit. Supra V, 23 dominus dixerat, quod si aliquis offenderet fratrem, quod relinqueret munus ante altare etc., hic autem plus procedit, quia non solum ille qui laesit, sed qui laesus est: unde *si peccaverit in te, vade* etc.; Ps. CXIX, 7: *cum his, qui oderunt pacem, erant pacificus.* Et numquid primo remittes? Non; sed primo debes corripere: unde non iubet cuique dimittere, sed poenitenti. Item dicit *corripe*, non increpa, vel exaspera: et breviter ostende. Si cognoscit, tunc debes dimittere; unde, *instruite eos in spiritu lenitatis*, ad Gal. VI, 1. Sed numquid peccat qui hanc correctionem dimittit? Augustinus: si non corripis, peior factus es tacendo, quam ille peccando. Sed, cum hoc sit verum quod omnes corripere teneantur, diceret aliquis quod solis praelatis convenit ex officio, aliis vero ex caritate. Aliquando dominus permittit bonos cum malis puniri. Quare? Quia non corripuerunt malos. Tamen dicit Augustinus quod aliquando debemus desistere, si times ne propter correctionem istam non emendentur, sed deteriores reddantur. Item si times ne inducat persecutionem Ecclesiae, non peccas. Si vero desistis, ne laedaris in temporalibus, ne molestia tibi accidat, vel huiusmodi, peccas; Prov. IX, 8: *argue sapientem, et diliget te. Corripe eum inter te et ipsum solum.* Et quare? Quia ista correctio fit ex caritate; caritas autem est amor Dei et proximi. Si amas, debes salutem eius diligere. Sed in hoc duo sunt attendenda, scilicet conscientia et bona fama. Si vis ergo eum salvare, debes famam suam salvare; hoc autem facies corrigendo inter te et ipsum. Si ante omnes corripis, famam eius tollis: tamen conscientia praeponenda est famae. Tamen frequenter accidit quod quando homo videt publicari peccatum suum, ita fit effrons quod omni peccato se exponit; Ier. II, 20: *sub omni ligno frondoso tu prosternebaris, meretrix*; Eccli. IV, 25: *est confusio peccatum adducens.* Sed contra hoc obiicitur quod habetur I Tim. V, 20: *peccantem coram omnibus argue.* Et hoc est verum si publice delinquatur. Est enim aliquis peccans publice, et tunc publice increpandus est: et aliquis secretus, et tunc secreto est increpandus; et hoc patet, quia dicit Augustinus, quod si te solo sciente peccaverit *corripe eum inter te et ipsum solum.* Quod *si te audierit lucratus es fratrem tuum.* Ad quid hoc dicit? Propter tria. Ut scias quo fine debeas corripere: quia si propter teipsum corripis, nihil facis, quia ubi privata est emenda, non est correctio meritoria; sed si propter Deum, tunc valet. Item hoc est ad quod debes intendere, scilicet menti fratris inserere correptionem et doctrinam. Item posset aliquis dicere, quod perdere fratrem suum non esset iustum. Sed si ita esset, non dixisset *lucratus es fratrem tuum.* Item *lucratus es*, quia ipse est commembrum tuum: et sicut membrum membro compatitur, sic et tu fratri tuo. Item *lucratus*, quia tibi ipsi lucraris salutem; Iac. IV, 11: *qui iudicat fratrem suum, detrahit legi, et iudicat legem*; unde ibid. V, 20: *qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, liberat animam eius a morte, et operit multitudinem peccatorum. Si autem te non audierit, adhibe tecum unum vel duos.* Hic inducit testimonium *adhibe unum vel duos* et cetera. Deut. c. XIX, 15: *in ore duorum vel trium testium stet omne verbum.* Sed hic est quaestio: quare statim non inducit testes? Dicendum quod sic debet mundari conscientia, quod non laedatur fama: unde si primo et per se potest, bene quidem; si non, tunc advocet testes. Et Hieronymus dicit quod unum primo, et post duos. Et quare? Ut sint testes correctionis factae, quia si ulterius procedit, non est tibi imputandum. Hieronymus dicit quod etiam ad aliud, ut scilicet convincat de peccato: quia aliqui sunt ita pertinaces, quod non recognoscunt, ideo debes testes adducere, ut convincas eum de facto. Vel forte iterabit iniuriam. Vel, secundum Augustinum, ad convincendum eum. Sed contra hoc videtur esse quod Augustinus dicit quod antequam duobus ostendat, debet ostendere praeposito, et hoc est ostendere Ecclesiae. Ergo videtur pervertere ordinem. Dico quod potest ostendi praelato, vel ordine iudiciario, vel ut personae privatae. Intendit ergo Augustinus quod debet ostendi praeposito primo ut personae privatae, ut tamquam persona privata det operam correctioni. Unde dicit *si eos non audierit, dic Ecclesiae.* Hic ponitur denuntiatio. Et primo denuntiat; secundo ponitur sententia; tertio efficacia. Secunda ibi *si autem Ecclesiam non audierit* etc.; tertia ibi *amen dico vobis* et cetera. Dicit *si autem non audierit eos, dic Ecclesiae*, idest toti multitudini, ut confundatur, ut qui noluit sine confusione corripi, cum confusione corripiatur. *Est enim confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et gratiam*, Eccli. IV, 25. Vel *Ecclesiae*, idest iudicibus, ut corrigatur; Deut. XXI, 18: *si aliquis habeat filium contumacem et protervum, qui non audierit patris ac matris imperium, et coercitus audire contempserit, apprehendent eum, et ducent ad seniores civitatis illius, et ad portam iudicii* et cetera. Deinde additur poena *si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Ethnici sunt gentiles et infideles; publicani, qui tributa recipiunt, qui sunt publici peccatores. Unde quasi separati excommunicentur per sententiam Ecclesiae, quia Ecclesiam non audierunt. Unde pro sola contumacia potest homo excommunicari. *Amen dico vobis* et cetera. Hic ponitur efficacia huius sententiae. Quia posset aliquis dicere: quid curo ego si Ecclesiae dicatur, et sim excommunicatus? Ideo ostendit efficaciam istam *amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo: et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo.* Supra dicta sunt Petro haec; hic autem dicitur toti Ecclesiae. Et dicitur alligare, vel quia non solvit, vel quia excommunicat. Origenes dicit quod hic dicit *in caelo* cum autem Petro locutus est, dixit *in caelis*, ad designandum quod Petrus habet universalem potestatem. Hic autem dicit *in caelo*, quia universalis non est eis potestas, sed in aliquo loco, quia Petro universalem potestatem dedit. *Iterum dico vobis* et cetera. Hic ponit efficaciam orationis. Et primo hoc facit; secundo rationem dat, ibi *ubi enim sunt duo* et cetera. Dicit *iterum dico vobis* et cetera. Sed contra potes obiicere, quia multa petimus, quae non obtinemus. Hoc contingit primo propter indignitatem petentium; unde dicit *duo ex vobis*, scilicet, qui secundum Evangelium vivitis. Iac. IV, 3: *petitis, et non accipitis, eo quod male petatis.* Item quia non consentiunt, quia non habent vinculum pacis: impossibile est enim preces multorum non exaudiri, si ex multis orationibus fiat quasi una; II Cor. I, 11: *ut ex multarum personis facierum eius, quae in nobis est, donationis per multos gratiae agantur pro nobis.* Item quia quaedam petunt quae non expediunt eis ad salutem: petitio enim debet esse de re utili infra XX, 22: *nescitis quid petatis. Fiet illis a patre meo, qui est in caelis*, idest in altis: vel *in caelis*, idest in nobis. *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*; congregatione sanctorum, non terrenorum. Ps. CX, 1: *in consilio iustorum et congregatione, magna opera domini. Ubi* ergo *duo vel tres.* Caritas non est in uno, sed in pluribus; unde I Io. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ideo ego sum in medio eorum. *Tunc accedens Petrus dixit ad eum: domine, quoties peccabit in me frater meus, et dimittam ei?* Supra docuit quo ordine sit dimittendum, quia post correctionem et emendam, hic agit de numero quoties sit dimittendum. Primo ergo ponitur Petri interrogatio; secundo Christi responsio; tertio adhibetur similitudo. Secunda ibi *dicit illi Iesus* etc.; tertia ibi *assimilatum est regnum caelorum.* Dicit ergo *tunc accedens. Tunc*, scilicet audito hoc verbo *si peccaverit in te frater tuus* etc., tunc motus fuit Petrus an semel, an pluries dimitteret, et dixit *quoties peccaverit in me frater meus* etc., *nonne dimittam usque septies* quasi dicat: usque septies, infirmitatis est, sed plus malitiae. Ideo petiit si dimitteret usque septies. Item sciebat illud, quod dictum est IV Reg. V, 10, quod Eliseus praecepit Naaman, quod septies lavaret se in Iordane; ideo cogitavit quod septies dimittere deberet. *Dicit ei Iesus: non dico tibi septies, sed septuagies septies.* Uno modo potest teneri hoc, quod dicit *septies*, aggregative, ut sit sensus: non septies, sed septuaginta vicibus. Vel potest teneri multiplicative, ita quod septem vicibus septuaginta: et sic exponit Hieronymus. Secundum primam expositionem, quae est Augustini, datur intelligi quod totum debemus condonare, sicut Christus omnia condonavit. Ad Col. III, 13: *donantes vobismetipsis, si quis adversus aliquem habet querelam, sicut et dominus donavit nobis, ita et vos.* Vel potest dici, quod ponitur numerus finitus pro infinito, sicut in Psalmis: *verbum quod mandavit in mille generationes.* Secundum Hieronymum, eadem est causa; tamen additur ratio numeri. Per sex enim perfectio significatur, per centenarium, qui multiplicatur per denarium, Decalogus significatur. Primus numerus, qui a denario recedit, est undecimus. Et quia per sex universitas significatur, ideo universitas peccatorum significatur; quasi dicat: omnia quaecumque frater tuus peccaverit contra te, dimitte ei. Unde secundum Hieronymum videtur, quod velit dicere, quod plus remittere potest, quam ipse possit offendere.

Lectio 3

[87381] Super Mt., cap. 18 l. 3 *Ideo assimilatum est*, et cetera. Hic ponitur similitudo, et tria facit. Primo innuitur divina misericordia; secundo tangitur ingratitudo, ibi *egressus autem servus ille* etc., tertio ingratitudinis poena, ibi *videntes autem conservi eius* et cetera. Circa primum primo ponitur examinatio debitorum; *secundo magnitudo debiti*, ibi *et cum coepisset rationem ponere, oblatus est ei unus qui debebat ei decem millia talenta*; tertio iustitia exigendi, ibi *cum autem non haberet unde redderet* etc., quarto debiti remissio, ibi *misertus autem dominus servi illius* et cetera. Dicit ergo: quia semper debetis esse parati ad remittendum, ideo debetis hanc similitudinem intelligere: *regnum caelorum* est lex regni: ipsum verbum Dei est iustitia et veritas; I ad Cor. I, 30: *qui factus est nobis sapientia, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio.* Istud ergo assimilatum est homini regi, quando verbum caro factum est. Vel per regnum praesens Ecclesia designatur, ut supra XIII, 41: *colligent de regno eius omnia scandala.* Et bene dicitur *regnum*, si consideremus

omnia quae sunt in regno. In regno est rex, servi, et huiusmodi. *Homini regi.* Iste rex est Deus, sive intelligatur de patre, sive de filio, sive de spiritu sancto. *Qui voluit ponere rationem cum servis suis.* Per servos domini intelliguntur praelati Ecclesiae, quibus commissa est cura animarum. Lc. XII, 42: *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam.* Quid est ergo rationem ponere de commissis, nisi quod obligant se ut rationem reddant? Ad Hebr. XIII, 17: *ipsi pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri.* Quia etiam unicuique anima sua commissa est, ideo quilibet potest dici servus; unde Iob I, 8: *numquid considerasti servum meum Iob?* et cetera. Unde positus est quilibet ut reddat rationem de omnibus: nam etiam de quolibet verbo otioso oportet reddere rationem, supra XII, 36. *Et cum coepisset ponere rationem.* Finis huius rationis erit in die iudicii; principium, quando primo inducit aliquam tribulationem. I Petr. IV, 19: *itaque et hi qui patiuntur secundum voluntatem Dei, fideli creatori commendent animas suas.* Ez. IX, v. 6: *a sanctuario meo incipite.* Item tangitur diligens examinatio meritorum. Thren. III, v. 40: *scrutemur vias nostras*, per quod intelligitur examinatio conscientiarum. Et in ista examinatione *oblatus est ei servus, qui debebat decem millia talenta.* Si ad praelatos referimus haec talenta, peccata subditorum intelligimus: quia quoties peccat subditus per negligentiam suam, efficitur debitor talentorum. Unde dicitur III Reg. XX, v. 39: *erit anima tua pro anima sua.* Vel potest dici, quod mille est numerus perfectus, quia est cubicus. Item per decem intelligitur numerus Decalogi. Item per talentum gravitas peccati. Zach. V, 7: *et ecce talentum plumbi portabatur* et cetera. Unde significatur homo habens multitudinem maximorum criminum; unde quando Deus vult ponere rationem, et examinare conscientiam suam, invenit massam criminum. I Paralip. ult.: *peccavi super arenam maris.* Cum autem fit haec examinatio debiti, petuntur tria. Primo significatur causa examinationis, vel causa poenae; secundo describitur poena; tertio fructus poenae. Aliquis punitur quando ex seipso non habet unde satisfaciat, unde dicit *cum autem non haberet unde redderet*, cum totum quod habet, non sufficit. Unde Michaeae VI, 6: *quid dignum offeram domino?* et cetera. Ideo *cum non haberet unde redderet, iussit eum dominus eius venumdari* etc., quia cum dominus facit rationem cum homine, et non habet homo unde solvat, et considerat iustitiam Dei, quae est poena, iubet quod venumdetur. Quando venumdatur, pretium peccati est poena: pretium est quod aliquis accipit pro eo: et sic venumdatur, quando poena infligitur. Is. l, 1: *in iniquitatibus vestris venumdati estis. Et uxorem, et filios.* De uxore generat filios. Filii autem sunt opera, uxor concupiscentia, vel radix peccati. *Et omnia quae habebat*, quae sunt Dei dona. Osee II, 8: *dedi ei frumentum, et vinum, et oleum, et argentum multiplicavi ei, et aurum* et cetera. Punitur ergo pro uxore, et filiis, et donis sibi datis. Sap. XIV, 9: *similiter autem odio sunt Deo impius et impietas eius.* Ps. CVIII, v. 9: *fiant filii eius orphani, et uxor eius vidua. Procidens autem servus ille rogabat eum, dicens.* Hic ponitur misericordia domini. Et primo ponitur provocativum misericordiae: quod enim multum provocat misericordiam, est oratio. Unde quando homo sentit se in periculo, debet recurrere ad orationem. Eccli. XXI, 1: *fili, peccasti non adiicias ultra, sed et de pristinis deprecare, ut tibi dimittantur.* Commendatur autem huius humilitas; item commendatur discretio; item commendatur iustitia. Humilitas, quia *procidens.* Ps. ci, 18: *respexit dominus in orationem humilium.* Unde *rogabat eum.* Origenes scribit, *orabat eum.* Item tangitur discretio eius, quia non petiit totum sibi dimitti debitum, sed tantum petiit tempus;

unde dicit: *patientiam habe in me* idest, da mihi tempus, ut possim satisfacere. Sic petebat Iob X, 20: *dimitte me paululum, ut plangam dolorem meum.* Item tangitur iustitia: *et omnia reddam tibi.* Ps. l, 21: *tunc imponent super altare tuum vitulos.* Item ponitur miseratio domini relaxantis *misertus autem dominus servi illius, dimisit eum, et debitum dimisit ei.* Unde dolor poenitentis non causat remissionem, sed misericordia domini; unde ad Rom. IX, v. 26: *non est currentis, sed miserentis Dei. Misertus autem dominus* et cetera. Notate, quod dominus plura dat, quam homo audeat petere: ut in illa oratione dicitur: qui merita supplicum excedis et vota. Unde *dimisit eum*, idest absolvit, *et debitum*, peccati, *dimisit.* Potest enim esse tanta contritio quod totum dimittat. Sequitur ingratitudo *egressus, autem servus ille* etc., et ponuntur quinque quae aggravant ingratitudinem eius. Primo enim aggravatur ex tempore, quia si post novem vel decem annos accidisset, non esset mirum; sed quia eodem die deliquit, ingratus efficitur; sicut de peccatore, qui quando sunt dimissa eius peccata, in eodem die ad peccata regreditur. Unde dicitur *egressus*, Iac. I, 24: *consideravit enim se, et abiit, et statim oblitus est qualis fuerit.* Item ex simulatione, quoniam in consideratione domini humilis fuit, sed egressus statim ostendit qualis esset. III regum XXII, 22: *egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius.* Item ostenditur ex cognatione, quoniam *invenit unum de conservis suis.* Eccli. XXVIII, 3: *homo homini servat iram, et a Deo petit medelam.* Item ex parvitate debiti, quia *debebat centum denarios*; unde in numero erat differentia, quia ipse decem millia: in pondere, quia ille denarios, et ipse talenta. Unde peccata quae in Deum committuntur, sunt et plura et gravia magis quam peccata quae in hominem, quae levia sunt, quia ex infirmitate; unde differens ibi est gravitas, sicut inter talenta et denarios. Gravius enim esset regem percutere, quam unum famulum. Item designatur crudelitas in exigendo, quia *tenebat eum*, quia trahebat in causam, et vexabat eum et *suffocabat eum*, et respirare non dimittebat. Item ex crudelitate, quia noluit remittere. Unde primo ponitur supplicatio debitoris; secundo crudelitas ipsius, ibi *ille autem noluit* et cetera. Notandum quod omnia, quae ille servus fecit domino, iste fecit ei; unde *procidens rogabat.* Supra dicitur *orabat*, hic *rogabat*, quia supra reddebat honorem, qui debetur Deo; hic autem tangit honorem, qui debetur homini: ideo dicit *rogabat.* Sed nihil valuit ei; unde dicitur *ille autem noluit.* Prov. XII, 10: *viscera impiorum crudelia. Et misit eum in carcerem*, idest in tribulationem, *donec redderet debitum*, idest ad hoc, ut redderet debitum. Prov. VI, 34: *ira et furor viri non parcent in die vindictae. Videntes autem conservi eius.* Hic tanguntur quatuor. Primo ponitur reprobatio istius peccati; secundo obiurgatio peccati ex parte Dei, ibi *tunc vocavit illum dominus suus*; tertio poena, *et iratus dominus eius tradidit eum tortoribus*; quarto applicatur similitudo, ibi *sic et pater meus caelestis faciet vobis* et cetera. Dicit ergo *videntes autem conservi eius* et cetera. Videmus enim, quod si patiatur unum membrum, compatiuntur alia; unde videntes hominem affligi, compatiuntur ei naturaliter. Ps. CXVIII, 158: *vidi praevaricantes, et tabescebam.* Unde *contristati sunt. Gaudere cum gaudentibus flere cum flentibus*, ad Rom. XII, 15. *Et venerunt, et nuntiaverunt domino suo*, idest divinam iustitiam imploraverunt. *Desiderium pauperum exaudivit dominus, praeparationes cordis eorum audivit auris tua*, Ps. X, 17. Consequenter ponitur obiurgatio *tunc vocavit eum dominus suus* et cetera. Vocat dominus per mortem. Iob XIX, 16: *vocabis me, et ego respondebo tibi. Et ait illi.* Primo exprobrat malitiam; secundo beneficium collatum; tertio commemorat quod debuit facere. Dicit ergo *serve nequam.* Superius cum deberet ei, non dixit ei opprobrium; sed nunc cum facere debuit quod non fecit, dixit, *serve nequam*; quia quod homo peccet, hoc humanum est; sed si perseveret, hoc diabolicum est. *Omne debitum dimisi tibi.* Hic exprobrat beneficium illatum, quod supra non fecerat, *numquid non oportuit et te misereri conservi tui?* Quasi dicat: tu recepisti magna, et non vis impendere parva? *Et iratus dominus* et cetera. Et primo agit de poena, per quam fit separatio a Deo. Quando supra dominus iussit venumdari, non dixit quod esset iratus, quia monitiones non sunt ex divina iustitia, sed ex misericordia; sed obiurgatio est ex ira Dei. Prov. XIX, v. 12: *sicut fremitus leonis, ita et ira regis.* Secundo quia subiicitur Daemonibus; unde *tradidit eum tortoribus.* Eccli. XXXIII, 14: *reddet illis secundum iudicium suum.* Item tangitur poenae perpetuitas, *quoadusque redderet universum debitum*; et hoc erit in infinitum. Si enim poena cessare non debet, donec fiat satisfacio debiti, et nullus sine gratia potest satisfacere, qui decedit sine caritate, non poterit satisfacere. *Sic et pater meus caelestis faciet vobis.* Hic adaptat similitudinem. Pater est Deus, sicut supra VI, 9: *pater noster, qui es in caelis. Faciet vobis*, idest non remittet peccata vestra, *nisi remiseritis unusquisque fratri suo de cordibus vestris.* Hic videtur innuere, quod peccata dimissa redeant, sicut vult Origenes, quod dimissa redeunt in aliquibus, sicut in apostasia. Item si dolet poenituisse. Sed hoc non videtur, eo quod remissio efficaciam habet a sacramentis: ideo peccata et manifesta et occulta remittuntur; dicuntur autem redire per ingratitudinem.

Caput 19

Lectio 1

[87382] Super Mt., cap. 19 l. 1 Supra ostensum est quomodo veniendum est ad vitam aeternam per communem viam; hic docet quomodo veniendum est per viam perfectionis, quae tangitur quantum ad duo: quantum ad continentiam, et quantum ad paupertatem voluntariam. Circa primum duo facit. Primo agit de adventu; secundo de continentia, ibi *dicunt ei discipuli eius* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur tentatio Pharisaeorum; secundo solutio Christi; tertio obiectio contra solutionem. Secunda *qui respondens ait eis*; tertia *quid ergo Moyses mandavit dari libellum repudii?* Circa primum tria: primo describitur locus; secundo occasio ad tentandum; tertio tentatio. Dicit ergo *et factum est*, quia dictum eius est factum. *Ipse enim dixit, et facta sunt: ipse mandavit, et creata sunt*, Ps. XXXII, 9. *Cum consummasset sermones istos*, scilicet de vitando scandalum, *migravit a Galilaea in fines Iudaeae trans Iordanem.* Iudaea aliquando sumitur pro tota terra, quam habitant Iudaei: aliquando pro terra, quae in dotem tribus Iudae cessit, et sic dividitur contra alias, et sic hic accipitur. Oportebat enim transire per Iudaeam, qui volebat ire in Ierusalem, quae erat in tribu Beniamin in finibus Iudaeae. Sed quare migravit a Galilaea? Propter tria. Ut daret praedicatoribus exemplum, quod non est solum in uno loco praedicandum, sed in multis; unde Lc. IV, 43: *quia aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei.* Item quia iam imminebat tempus passionis, ideo accedere volebat ad locum ubi pati debebat. Ad Eph. V, 2: *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis* et cetera. Vel

voluit redire ad Iudaeos, ut significaret quod in fine convertetur ad convertendum Iudaeos. *Et secutae sunt eum turbae.* Signum est devotionis turbarum, quia secutae sunt eum, sicut filii patrem peregrinantem. Io. X, 27: *oves meae vocem meam audiunt* et curavit eos. Osee I, 2: *percutiet et sanabit nos.* Aliquando dominus curabat, aliquando signa faciebat. Signa ut confortaret, in Act. c. I, 1: *coepit Iesus facere et docere.* Posset aliquis credere, quia transivit ad Iudaeos, quod dereliquerit gentes; ideo ad designandum, quod non dereliquit, dicit *secutae sunt eum turbae*, idest ad salutem, *quia cum essent oleaster, inserti sunt et facti sunt olivae*, ad Rom. XI, 17. Vel quod sunt secutae trans Iordanem, significatur quod per Baptismum peccata remittuntur. *Et accesserunt ad eum Pharisaei tentantes.* Et in hoc reprehenduntur: quia cum turbae sequerentur, Pharisaei insidiabantur. Ier. V, 5: *ibo ad optimates, et loquar eis.* Unde accesserunt dicentes *si licet homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa?* Apparet in istis primo malitiosa astutia, quia venerunt ad Christum, ut Christo calumniam inferrent; quia aut diceret quod esset dimittenda, aut non. Si diceret quod sic, videretur sibi contrarius, quia ipse erat praedicator castitatis. Si diceret quod non, accusabimus eum, quia hoc est contra Moysen legislatorem. Sicut dicit Chrysostomus, arguuntur, de incontinentia, quia si aliquis libenter audiat loqui de separatione uxori incontinens est. Unde quia isti de divortio loquebantur, ostendebant se incontinentes. Dominus dederat causam propter quam dimitteretur, scilicet propter turpitudinem; sed isti non solum ex hac causa petebant, sed utrum ex quacumque causa. Unde volebant habere potestatem liberam dimittendi uxorem. Ideo sequitur responsio *qui respondens ait eis.* Dominus dat optimum modum respondendi: quia quando quaerit aliquis ut addiscat, statim dicenda est veritas; sed ei qui quaerit ut calumnietur, non statim dicenda est veritas, sed primo dicenda sunt aliqua quae negari non possunt. Ideo primo dominus interrogat de lege; unde primo assumit verba Scripturae; secundo dicit, quomodo ad propositum facit; tertio principale propositum concludit. Et circa primum tria facit. Primo ostendit societatem maris et foeminae, quam Deus instituit; secundo affectum quem indidit; tertio modum quo coniunxit. Intendit probare quod coniunctio maris et foeminae est a Deo instituta. *Non legistis quod qui fecit hominem, ab initio masculum et foeminam fecit eos?* Hoc enim legitur Gen. I, 27: *et creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam.* Non est hoc intelligendum, ut aliqui intellexerunt quod primo fecerit hominem masculum, et post foeminam, et post separavit eos; sed primo fecit unum hominem, et in illo fecit unde fieret mulier. Sed quare voluit dominus sic fieri, scilicet ex viro et muliere multitudinem hominum? Respondeo, ut significatur quod forma matrimonii ex Deo esset. Item ut magis se diligerent. Sed tunc quaerit Chrysostomus, quare non semper sic facit, ut simul nascatur vir et mulier. Respondet, quia si ita esset, videretur necessitas utendi matrimonio. Et quia dominus vult esse licitum uti matrimonio, vel non uti, et non esse necessarium, primo creavit masculum et foeminam, ad significandum quod licitum erat matrimonium; post, vero ut sine muliere nasceretur masculus, et e converso, ut liberam habeant facultatem et utendi matrimonio, et non utendi. Secundum hoc excluditur duplex error. Quidam enim dicebant matrimonium non esse a Deo: et hoc excludit, quia si masculum et foeminam fecit eos, et constat quod nihil frustra fecit: ergo nec aliquid horum, et non nisi ad societatem matrimonii. Alii dixerunt quod si non peccasset homo, Deus foeminam non fecisset, immo alio modo multiplicarentur homines; sed hoc nihil est, quia ante peccatum creati sunt. Et singulariter dicit masculum et foeminam, ut unus unam habeat.

Propter quod relinquit homo patrem et matrem. Hic ponitur quem affectum indidit. *Et dixit.* Quis dixit? Ille qui fecit. Sed hoc non videtur, quia videtur quod Adam dixerit. Augustinus dicit quod immisit dominus soporem in Adam, et tulit unam de costis eius. Sopor iste fuit extasis; unde ibi revelavit multa bona; unde dominus ei revelavit etiam quod hic dicitur; unde supra X, 20 dictum est: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Quia ergo Adam dixit, Deo imperante, ideo dicitur quod Deus dixerit; unde Esdrae II, 4: *homo reliquit patrem, qui nutrivit eum. Et adhaeret uxori.* Quae est ratio? Frater et soror nascuntur ex uno, et dividunt se; sed vir et uxor ex diversis, et tamen non dividunt se. Dicit Chrysostomus, quod hoc est ex ordinatione divina. Item, naturaliter omnis causa habet reductionem ad effectum, ut succus a radice ad ramos, unde patres magis diligunt filios, quam e converso; ideo vir et uxor, etsi sint ex diversis, uniuntur tamen in effectum unum. *Et erunt duo in carne una.* Hieronymus: scilicet in carne prolis. Et hic est fructus matrimonii. Chrysostomus exponit: *in una carne*, idest in uno carnali affectu, sicut et in spirituali affectu fit unitas, ut in Act. IV, v. 32: *erat autem credentium cor unum et anima una.* Vel *erunt duo in carne una*, idest in uno carnali opere. Philosophus dicit quod homo et mulier in opere illo sic semper se habent, quod sicut virtus activa et passiva semper in effectum coniunguntur, sic in actu illo actio et passio coniunguntur. *Itaque iam non sunt duo, sed una caro.* Deinde principale intentum concludit *quod ergo Deus coniunxit, homo non separet*, quia ex Dei voluntate actum est. Si est ex Deo, non potest homo separare; quia si Deus coniunxit, Deus separet. Potest enim separatio fieri a Deo, vel ab homine: et hoc vel propter voluptatem, vel ut aliquam aliam habeat, et non valet: vel propter consensum mutuum, ut Deo liberius serviat, et sic est a Deo. *Dicunt illi: quid ergo Moyses mandavit dari libellum repudii et dimittere?* Hic ponitur obiectio eorum contra generalem legem: aperiunt enim quod erat in mente. *Quid ergo Moyses mandavit dari libellum repudii et dimittere?* Non mandavit Moyses dimittere, sed indirecte prohibere voluit, quia Moyses voluit quod non dimitteretur, nisi daretur libellus repudii. Et hoc magis pertinebat ad prohibitionem, quia libellus non fiebat nisi per manum communem; unde remittebat ad sapientes, ut viderent si haberent causam, quare deberent dimittere eas. *Et ait illis.* Hic obiectioni respondet. Et primo ponit responsionem; secundo confirmationem quia dominus probat non esse dimittendam ex auctoritate Dei quae maior est; ideo contra Dei auctoritatem non est auctoritas Moysi. Sed contra. Nonne dominus dedit legem per Moysen? Videte, sicut dicit apostolus I ad Cor. VII, 25: *de virginibus praeceptum domini non habeo, consilium autem do.* Unde aliquando dicebat quod a domino acceperat, aliquando ex industria sibi inspirata: sic et Moyses. Istud autem permisit, non quod audisset a domino, sed ab inspiratione divina, non tamen auctoritate firmata. *Ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras.* Ipsi dixerant quod Moyses mandavit; sed non mandavit, sed permisit. De duritia eorum habetur Act. VII, 51: *dura cervice, et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper spiritui sancto restitistis.* Hic solet esse quaestio, utrum illi peccent mortaliter, qui uxores dimittunt. Quidam dixerunt quod dimittentes peccabant mortaliter. Permissio enim quatuor modis accipitur. Dicitur permitti aliquid, quando contrarium non praecipitur, ut minus bonum permittitur, quia maius bonum non praecipitur, ut apostolus dicit I Cor. VII, 6: *secundum indulgentiam dico vobis.* Item quandoque per privationem prohibitionis; et sic peccata venialia sunt permissa. Quandoque autem per privationem impedimenti: et sic omnia mala, quae fiunt in praesenti, dicuntur aliquando etiam permissa, quia poena non adhibetur. Ideo Iudaeis quaedam permissa fuerunt, quae erant mortalia peccata, quia poena non fuit eis inflicta. Sed istud habet locum in mundanis rebus: sic enim videmus, quod secundum leges humanas non punitur fornicatio simplex; unde si lex vetus solum inspiciat ad vitam praesentem, sic solutio est bona. Sed quia quamvis secundum corticem ad vitam pertineat praesentem, tamen secundum medullam pertinet etiam ad vitam aeternam Ex. XV, 25: *dedi eis praecepta mea*; et dominus dicit iuveni, infra eodem: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata* ideo dicunt alii quod male provisum esset populo illi, si quod esset peccatum ignoraret, cum tamen scriptum sit, Is. LVIII, 1: *nuntia populo peccata eorum.* Ideo dicit Chrysostomus, quod a peccato abstulit peccati culpam. Et licet inordinatum quid esset, noluit tamen quod eis imputaretur ad culpam, ut dominus Osee praecepit, ut faceret filios fornicationis: unde permissio non fuit ex praecepto, sed ad vitandum maius malum. *Ab initio autem non fuit sic.* Unde actuale fuit, non ab initio institutum: unde post multos annos nullus dimisit uxorem. *Dico autem vobis* et cetera. Hic inducit legem. Primo pro viro; secundo pro muliere. Dicit ergo *quicumque dimiserit uxorem suam* et cetera. Sed excipitur fornicatio. Sed videte quod duplex est fornicatio, scilicet corporalis et spiritualis. Unde propter utrumque potest dimittere, ut habetur I ad Cor. VII, 11: *si unus infidelis, alter fidelis, potest dimittere fidelis infidelem.* Notandum, quod per nullum impedimentum sequens potest dissolvi vinculum matrimonii, quia significat unionem Christi et Ecclesiae: unde cum unio Christi et Ecclesiae dissolvi non possit, nec unio matrimonii. Sed propter fornicationem potest a consortio separari, et non debet eam secum retinere, ne videatur esse conscius turpitudinis; sed pro aliis turpitudinibus non potest, ut pro ebrietate. Item si vult hominem inducere ad infidelitatem, potest dimittere eam. Sed quare fit mentio magis de fornicatione corporali, quam de spirituali? Quia est contra fidem matrimonii: et fidem frangenti fides non est servanda. Alia ratio est quam ponit Origenes, quia supra V, 32 dixit dominus *qui dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis, facit eam moechari*, et ideo dat ei occasionem moechandi; sed postquam ipsa peccavit, non dat ei occasionem moechandi, ideo post potest dimittere, non ante. *Et qui aliam duxerit, moechatur.* Sed quare non, nisi aliam ducat? Quia eadem res per ea quae solvitur, ligatur. Unde quando homo habet uxorem separatam, et non aliam, adhuc spes remanet quod uniri possint, vel per consimile peccatum, vel per animorum consensum; sed quando aliam duxit, tunc cor totaliter separavit, et assensum ab ea. Alia ratio, quia si praeter fornicationem posset dimittere uxorem suam, aliquando accideret quod homo imponeret uxori suae crimen, ut ab ea separaretur, et alii coniungeretur; ideo dominus voluit quod non haberet aliam. Unde expresse prohibet, quod non habeat homo diversas uxores, quia, una dimissa, et alia accepta, moechatur. *Et qui dimissam duxerit, moechatur.* Hic ponit legem quantum ad mulierem: unde non vult quod uxor dimissa habeat virum. Sed quare prohibet viro ne contrahat cum ea, et non mulieri? Respondeo, quod mulieres magis ad malum praecipites sunt. Ier. III, 3: *frons mulieris meretricis facta est tibi.* Ideo per istam prohibitionem praecipitaretur ad mala maiora. Ideo praecipit viro, quod non contrahat, non autem prohibet mulieri. Sed quid? Nonne licebat ei, quae repudiata erat, accipere alium? Dicunt quidam quod non, quia adhuc manebat vinculum: et inducunt illud quod habetur Deut. XXIV, quod non poterit reverti ad priorem, quia polluta est; sed nisi peccasset, redire posset. Alii dicunt quod poterat alteri nubere, sed non isti, quia si posset ad eum redire, facilius repudiaret eam. Quid ergo dicis, quod polluta est? Dico quod est polluta isti, quia ad eum redire non potest. Vel potest intelligi de immunditia legis, quia sacerdos non poterat eam habere. *Dixerunt ei discipuli: si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere.* Postquam dominus egit de insolutione matrimonii, hic tractat de perfectione continentium: et circa hoc duo facit. Primo ponit sententiam discipulorum; secundo sententiam Christi, ibi *qui dixit illis* et cetera. Dicit ergo *dixerunt discipuli: si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere.* Moti sunt ad hoc dicendum, quia audierant quod non poterat uxor dimitti nisi ob unam causam, cum tamen multae aliae causae reddant matrimonium onerosum, ut aliqua immunditia, ut lepra et huiusmodi; ita quod impleatur illud quod in Eccli. XXV, v. 23 dicitur: *commorari leoni et urso melius est quam cum muliere nequam.* Item multam affert sollicitudinem; I Cor. VII, 34: *si virgo nubat, cogitat quae sunt mundi.* Ideo ex hoc arguunt quod expedit cuilibet homini non nubere; ideo dominus temperat, quia contingit esse aliquid melius dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid; sic continere aliquibus competit, aliquibus non: quia, ut dicit apostolus I ad Cor. VII, 9, *melius est nubere, quam uri. Qui dixit illis* approbat sententiam discipulorum. Et primo dictis; secundo factis, ibi *tunc oblati sunt ei parvuli.* Et primo approbat continentiam; secundo assignat differentias continentium ibi *sunt enim eunuchi* etc.; tertio difficultatem, ibi *qui potest capere capiat.* Dicit ergo *qui dixit illis: non omnes capiunt istud verbum.* Ita dicitis quod non expedit nubere: verum est aliquibus, sed non est verum quoad omnes, quia non omnes, habent tantam virtutem, quod abstineant; *sed quibus datum est*, quia aliquibus datum est non ex proprio facto, sed dono gratiae. Sap. c. VIII, 21: *scivi quod aliter non possum esse continens, nisi Deus det.* Quod enim homo in carne vivat praeter carnem, non hominis est, sed Dei; I ad Cor. VII, 7: *volo omnes homines esse sicut meipsum, sed unusquisque proprium donum habet ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic.* Et quia possent credere quod omnes continere possent, ideo dicit *sunt enim eunuchi* et cetera. Unde distinguit, quod est continentia in aliquibus ex natura, aliquando ex violentia, aliquando ex voluntate. Ideo tria genera eunuchorum tangit: quia quidam per naturam *qui a matris utero sic nati sunt.* Sicut aliqui monstruose nascuntur propter defectum manus, sic et aliqui sine genitalibus: et hoc ex Dei providentia, quia si omnia secundum communem cursum naturae acciderent, attribueretur totum naturae, et non divinae providentiae; unde Sap. VIII, 8: *signa et monstra scit antequam fiant.* Item quidam per violentiam, ut illi qui castrantur a tyrannis vel barbaris, vel qui castrantur propter custodiam mulierum. *Qui sunt facti ab hominibus*, quos scilicet vel crudelitas hominum castravit, vel conservantia mulierum. Et hoc dicit Hieronymus quod scit, quia pueri acciperentur, et castrarentur, et ponerentur in domo Nabuchodonosor. Quidam vero voluntate, ut dicit *et sunt eunuchi, qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum.* Quidam male intellexerunt verbum istud, dicentes scindenda esse genitalia, et leguntur hoc quidam fecisse, de quibus dicitur fuisse Origenes. Sed istud reprobatum est, et separari debent a clero, capit. ex parte, et capitul. significavit, extra de corp. Vit. Unde datur occasio errori Manichaeorum, qui creaturam corporalem dixerunt esse causam mali. Item datur occasio errori gentilium, quia quidam in sacrificiis suis eunuchantur. Item hoc factum non est in utilitatem, quia tales, etsi actum non habent, a concupiscentia tamen non sunt immunes. Unde Eccli. XX, v. 2. *Concupiscentia spadonis devirginabit iuvenculam.* Ideo melius est quod homo sibi fraenum imponat, quam membrum abscindat, ut malas cogitationes et desideria refraenet. Is. I, 16: *auferte malas cogitationes a cordibus vestris. Qui castraverunt seipsos*, continuae castitati se dederunt, et hoc *propter regnum caelorum.* Aliquando enim membrum per actum intelligitur, ut supra c. XVIII, 9: *si oculus tuus scandalizat te, erue eum, et proiice abs te.* Sic hic membra genitalia pro actu accipiuntur. Unde ille se castrat, qui castitati se dedicat. Vel, secundum Hieronymum, quod continentiam servantes sic nati sunt frigiditate, scilicet naturae, ita quod non moventur ad actum illum. Unde dicuntur eunuchi propter actum eunuchorum, quem habent propter naturam quam ex utero habent. Quia aliqui habent aliquam dispositionem ad aliquam virtutem naturaliter, sicut Iob ad misericordiam, qui dicit cap. XXXI, 18: *ab infantia mecum crevit miseratio.* Quidam vero ex voluntate, vel propter simulationem; vel doctus ab haereticis, est factus ab hominibus. II Tim. III, 5: *habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes.* Quidam vero propter praemium vitae aeternae. Primi duo, scilicet qui vel naturaliter, vel violenter castrantur, non habent meritum vitae aeternae, sed solum tertii. Sed numquid est verum de primis, quod non mereantur? Dico quod merentur quantum ad voluntatem, licet non mereantur quantum ad actum; quia licet non possint facere, possunt tamen velle posse facere. *Qui potest capere capiat.* Posita differentia continentiae, hic ponitur exhortatio, ut dicit Hieronymus. Facit dominus sicut facit dux in exercitu, qui quando est capienda civitas, dicit: qui intrabit civitatem, dabitur ei hoc, vel illud, sicut dicit David Ioab. Sic qui potest capere et continere, capiat, et non retrahat se. Apostolus I Cor. XII, v. 31: *aemulamini charismata meliora.* Sed quid est quod dicit? Nonne tenetur quisque ad virginitatem servandam? Videtur quod sic, quia homo ad meliora tenetur. Dicendum, quod non est praeceptum, sed consilium, sicut dicit apostolus I ad Cor. c. VII, 25: *de virginibus praeceptum domini non habeo, consilium autem do.* Sed quid est? Nonne tenetur homo ad meliora? Dico quod distinguendum est, quod melius est quantum ad actum, vel quantum ad affectum. Non tenetur ad meliora quoad actum, sed quoad affectum, quia omnis regula et omnis actus determinatur ad finitum et certum: et si tenetur ad melius, tenetur ad incertum. Unde quantum ad actus exteriores, quia non tenetur ad incertum, non tenetur ad meliora; sed quantum ad affectum, tenetur ad meliora. Unde qui non semper vellet esse melior, non posset sine contemptu velle. Sed quid est quod dicit *qui potest capere capiat?* Aut enim potentia naturali; et sic nullus potest: aut potentia gratiae; et sic quilibet potest, quia dicitur Lc. XI, v. 9: *petite et accipietis.* Item gratia Dei omnia potest. Dico quod ly *potest* includit potestatem voluntatis: est enim voluntas firma et infirma. Constat autem quod homo cum habet voluntatem firmam, non timet multos impulsus; sed quando non, ex facili impulsu labitur. Unde qui potest per firmitatem voluntatis capere, capiat, et non a natura, sed a Deo. Unde qui hoc a Deo habet, consulimus quod hoc capiat et contineat. Vel qui potest secundum opportunitatem temporis, vel conditionis temporis, ut Abraham: unde caelibatus Ioannis non praefertur coniugio Abrahae. Item secundum conditionem; quia qui coniugatus est, non potest continere; unde excluduntur vel ratione temporis, vel conditionis. *Tunc oblati sunt ei parvuli.* Hic ostendit quod dixit, facto. Et primo ponitur parvulorum oblatio; secundo zelus discipulorum; tertio satisfactio Christi. Secunda ibi *discipuli autem increpabant eos*; tertia ibi *Iesus autem ait eis* et cetera. Dicit ergo *tunc oblati sunt ei parvuli.* Dominus commendaverat castitatem, et quia in parvulis est castitas et puritas, ideo videntes quod puritas placeret ei, obtulerunt ei parvulos *ut* *manus eis imponeret, et oraret.* Notandum quod consuetudo erat quod pueri offerebantur antiquis, et benedicebant, et orabant, in signum quod benedictio est a Deo. Item experti quod tactum haberet salutarem, quia leprosum curaverat et multos alios, ideo et cetera. Item parvulos offerebant, quia credebant quod qui tangeretur ab eo, de caetero a Daemonibus non infestaretur; ideo Ecclesia accepit in consuetudinem, quod parvulis exhibeantur sacramenta Ecclesiae, ut magis confirmentur. *Discipuli autem increpabant eos.* Hic tangitur zelus discipulorum. Sed quare increpabant? Quia credebant eum ut verum hominem fatigari ex frequentia hominum; ideo volentes parcere labori eius et cetera. Alia ratio, quia magnam opinionem habebant de Christo; ideo videbatur eis quod inhonestum erat quod parvuli accederent ad eum. Origenes: quia per hoc significatur, quod in Ecclesia sunt quidam parvuli rudes. Per discipulos perfecti significantur; unde tales dedignantur cum vident parvulos, scilicet istos rudes, venire ad Christum, ignorantes quod omnes homines vult salvos fieri. Apostolus, Rom. I, 14: *Graecis et barbaris debitor sum.* Consequenter utrisque satisfacit. Et primo zelo iustitiae; secundo satisfacit devotioni offerentium. Dicit ergo *sinite parvulos venire ad me*, idest humiles, sive paucos; I ad Cor. XIV, 20: *nolite parvuli esse sensibus, sed malitia parvuli estote. Et nolite prohibere*, scilicet paucos propter innocentiam. Non enim sunt prohibendi imperfecti venire ad perfectionem. *Talium est enim regnum caelorum.* Dicit *talium*, non horum, scilicet qui ita sunt puri per innocentiam. Supra XVIII, 3: *nisi efficiamini sicut parvulus iste, non intrabitis in regnum caelorum.* Iob XXII, 29: *qui humiliatus fuerit, erit in gloria.* Consequenter devotioni satisfacit *cum imposuisset eis manus.* Per quod virtutes confortat. Is. XL, 29: *qui dat lasso virtutem. Abiit inde.* Aliquando Christus apponit manus, et non *abiit inde*: aliquando apponit, et *abiit*, quia aliqui ita fortes sunt, quod non retrocedunt. Et vocavit Petrum et Andream, et mansit cum eis, Io. I, 38 ss. Quia igitur isti adhuc imperfecti erant, nec habiles ad sequendum, ideo *abiit inde. Et ecce unus accedens* et cetera. Hic agit de perfectione paupertatis; et quia duplex est via, via communis, et specialis, ut est continentia: via prima est via salutis, secunda perfectionis: ideo primo de prima, secundo de secunda. Et primo ponitur interrogatio; secundo Christi responsio; tertio responsionis expositio. Interrogatio ponitur *et ecce unus accedens ait illi: magister bone.* De isto diversa est opinio, quia Hieronymus dicit quod erat perversus corde: et hoc patet, quia abiit tristis; unde si bono corde accessisset, non abiisset tristis. Chrysostomus dicit quod a passione avaritiae detinebatur; ideo ferre non potuit: et hoc patet, quia non causa tentandi venit; quia quando aliqui veniebant ad Iesum causa tentandi, dominus semper respondebat eorum malitiae: ut quid me tentatis? Vel huiusmodi; sed nullum ponit hic. Unde patet, quod non tentator erat, sed imperfectus, qui ad Deum accedebat, ut perficeretur; Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum et illuminamini. Magister bone* et cetera. Vocat eum magistrum, quasi scientem: talis enim debet esse magister, qui sciat. Item vocat bonum: de ratione boni est se communicare; unde Sap. VII, 13: *sine invidia communico.* Ipse enim vere bonus est; Ps. CXVIII, 68: *bonus es tu, et in bonitate tua doce me iustificationes tuas. Quid boni faciam, ut habeam vitam aeternam?* Audierat multa de vita aeterna. Bene audierat, Ps. XXXVI, 27: *declina a malo, et fac bonum*; sed in lege non audierat promitti vitam aeternam, sed temporalia tantum. Is. I, 19: *bona terrae comedetis. Qui dicit ei, quid me interrogas?* Hic ponit responsionem. Primo respondet, ut in Marco habetur, *quid me dicis bonum?* Hic autem *quid me interrogas?* Utrumque potest intelligi.

Sed quod Matthaeus dicit *quid me interrogas?* Non habet calumniam; secundum vero id quod dicit Marcus, assumpserunt Ariani errorem, dicentes quod pater est bonus per essentiam, filius per participationem; ideo ponebant filium inaequalem patri. Sed notandum quod dicit: *unus est bonus Deus.* Sed nomine Dei pater, et filius, et spiritus sanctus intelligitur: unde ab hoc excluditur alia creatura, quia non per essentiam bona est. Sed quare respondet sic? Dicit Hieronymus quod respondet ad mentem ipsius, qui illam bonitatem commendabat, quae solet esse in homine; quia magis adhaerebant traditionibus hominum quam Dei, sicut supra XV, 6 dicitur: *irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ideo reprehendit eum, quia petebat ab eo tamquam ab homine bono, non autem tamquam a Deo. Sed quid est quod dicit *quid me interrogas de bono?* Hoc dicit tamquam cognoscens eius affectum, quia non habebat animum ad obediendum bono, et omne bonum temporale est imperfectum et umbra respectu boni divini; Is. LXIV, 6: *omnes iustitiae vestrae tamquam pannus menstruatae.* Unde omnia ista bona sunt a Deo; ideo si vis habere ea, pete ab eo: ipse enim solus est bonus; Ps. CXXXV, v. 1: *confitemini domino, quoniam bonus.* Ideo recurre ad Deum. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Quidam enim habent vitam imperfectam, quidam perfectam et quidam totaliter extra vitam sunt, ut qui in peccato sunt, vel infideles, quia *iustus ex fide vivit*, Hebr. X, 38. Quidam igitur habent vitam inchoatam et imperfectam, ut iusti in hoc mundo; illi vero perfectam, qui iam sunt in vita aeterna; unde *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, quia introducitur homo per mandata. Ez. XX, 11: *dedi eis mandata mea, et iudicia mea ostendi eis.* Sed numquid mandata sufficiebant ad salutem? Dico quod non, nisi ex fide mediatoris, et caritate; unde apostolus ad Gal. II, 21: *si ex lege est iustitia, ergo frustra mortuus est Christus.* Item Prov. VII, 2: *serva mandata mea, et vives. Dicit illi, quae?* Sequitur responsionis expositio, in qua mandata replicat. Et primo ponit mandata; secundo radicem, ibi *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Dicit ergo *Iesus autem dixit: non homicidium facies* et cetera. Et quare non facit mentionem de mandatis primae tabulae? Quia pronum videbat ad dilectionem Dei, ideo non fuit necesse. Item haec sunt praevia ad dilectionem. Et primo ponit negativum; secundo affirmativum. Primo incipit a maiori *non homicidium facies*, quod est contra vitam in actu; *non adulterabis*, quod est contra vitam in potentia; *non furtum facies*, quod est contra bona personae; *non falsum testimonium dices*, quod est contra personam. Item affirmativum ponit: *honora patrem.* Deinde ponit radicem *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Rom. XIII, 8: *qui diligit proximum, legem implevit.*

Lectio 2

[87383] Super Mt., cap. 19 l. 2 *Dicit ei adolescens: omnia haec custodivi a iuventute mea.* Postquam dominus tradidit doctrinam communis salutis, hic tradit doctrinam perfectionis. Et primo tradit doctrinam; secundo necessitatem huius doctrinae; tertio praemium observationis. Secunda ibi *Iesus autem dixit discipulis suis*; tertia ibi *respondens Petrus* et cetera. Et primo ponitur occasio doctrinae dandae; secundo promulgatio; tertio effectus. Secunda ibi *dicit ei Iesus* etc.; tertia ibi

cum audisset adolescens verbum, abiit tristis. Occasio promulgandi hanc doctrinam est petitio adolescentis. Et primo confitetur se observatorem legalium; secundo petit quae sit perfectio, ad quam pervenire possit, ibi *quid adhuc mihi deest?* Dicit ergo *omnia haec custodivi a iuventute mea*; et dicit *omnia*, quia non sufficit unum facere tantum, nisi omnia serventur; Iacob. II, 10: *qui offenderit in uno, factus est omnium reus.* Item dicit *a iuventute*; Prov. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam, et cum senuerit, non recedet ab ea.* Unde conveniebat ei quod dicitur Iob XXIII, 12: *a via labiorum non recessi.* Utrum autem verum dixerit, est quaestio. Hieronymus dicit quod mentitus est: quod patet, quia ante hoc immediate praecedit, *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Si sic dilexisset, non abiisset tristis, cum dominus dixit *vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Chrysostomus dicit quod verum dixit quod legalia servaverat; et confirmatur per illud quod habetur in Marco X, 21, quod *cum intuitus esset eum Iesus, dilexit eum*, quod non fecisset, nisi bonus esset. Est enim duplex via. Una sufficiens ad salutem; et haec est dilectio Dei et proximi cum sui beneficio, sine suo gravamine, secundum quod habetur I Cor. VIII, 3: *qui diligit Deum, cognitus est ab eo*, et hanc servaverat. Alia est perfectionis, ut diligere proximum cum sui detrimento; et hanc non servaverat; ideo cum nuntiata fuit ei *abiit tristis.* Prima non fuit contentus; ideo petiit *quid mihi deest adhuc?* Quilibet tenetur facere hanc quaestionem, secundum quod dicitur: *notum fac mihi, domine, finem meum, et numerum dierum meorum quis est, ut sciam quid desit mihi.* Ipse enim solus scit quid desit nobis. *Imperfectum meum viderunt oculi tui*, Ps. CXXXVIII, 16. *Dicit ei Iesus: si vis perfectus esse, vade* et cetera. Primo ponitur studium; secundo via; tertio, quia difficilis, ponitur praemium; quarto consummatio perfectionis. Dicit ergo *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Debemus enim niti ad perfectionem; Hebr. VI, 1: *intermittentes inchoationis Christi sermonem, ad perfectum feramur.* Sed quaerit Origenes: perfectio legis est dilectio; sed dixerat *diliges proximum tuum sicut teipsum*, quare ergo dixit *si vis perfectus esse*, cum iam perfectus esset? Dicunt quidam quod in quibusdam libris non ponitur illud *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Et hoc patet, quia in Marco non ponitur. Aliter potest dici quod illud dixit, sed non hoc ordine, quia in Evangelio Nazaraeorum ita est, *dominus dixit, non homicidium facies* etc., usque ad illud de dilectione. Et post sequitur, *haec omnia* etc., et deinde sequitur, *diliges proximum* et cetera. Tamen plana est solutio, quia duplex est dilectio proximi, scilicet dilectio secundum viam communem, et dilectio perfectionis. Unde dicit *vade, et vende omnia* etc., non partem, sicut fecerunt Ananias et Saphira, ut habetur in Act. V, 2. *Et da pauperibus*, non divitibus. I ad Cor. XIII, 3: *si distribuero facultates meas in cibos pauperum.* Ps. CXI, 9: *dispersit, dedit pauperibus.* Et non uni, sed pluribus. Sed quid est? Nonne statim talis esset perfectus? Videtur quod non, quia adhuc passiones sunt in eo; ergo non est perfectus in virtute. Origenes dicit quod statim perfectus est, sicut illi perfecti sunt quibus bona sua distribuit. II ad Cor. VIII, 14: *vestra abundantia inopiam illorum suppleat; et illorum abundantia inopiae vestrae sit supplemento.* Unde perfectio illorum transit in illum, sicut *qui recipit prophetam in nomine prophetae, mercedem prophetae accipiet* etc. supra X, 41. Unde via perfectionis non est *vade et vende omnia quae habes*; sed tantum hoc quod sequitur *et da pauperibus.* Alia responsio est *si vis perfectus esse*, non quod statim sis perfectus, sed quoddam principium habebis perfectionis, quia exoneratus istis, poteris facilius contemplari caelestia. Augustinus dicit quod vigiliae et huiusmodi sunt instrumenta perfectionis; sed in hoc quod sequitur est perfectio *et sequere me.* Unde supra IV, 20: *Petrus et Andreas, relictis omnibus, secuti sunt eum.* Et sic etiam Matthaeus supra IX, 9. Sed cum dimittis haec omnia, melior usus est dare pauperibus, et in hoc considerandus est proximus. Unde si non est in illis perfectio, in quo consistit? Dicendum quod in perfectione caritatis; Col. III, 14: *super omnia caritatem habentes, quae est vinculum perfectionis.* Unde dilectio Dei est perfectio, sed dimissio rerum est via ad perfectionem. Et quomodo? Augustinus in libro LXXXIII quaest. dicit quod augmentum caritatis est diminutio cupiditatis; perfectio caritatis, nulla cupiditas. Ille ergo perfectus est in caritate, qui diligit Deum usque ad contemptum sui et suorum. Unde difficile et quasi impossibile est quod aliquis possideat divitias, quin eis alliciatur: et hoc patet de Gregorio, de quo legitur, quod cum cogitasset melius se famulaturum Christo sub specie saeculari, coeperunt contra eum tot succrescere, ut non iam specie tantum, sed etiam mente retineretur. Ideo nihil est quod animum tam liberum faciat sicut quod non occupetur circa divitias: et haec est via perfectionis. Unde aliud est esse perfectum, et habere statum perfectionis. Quicumque habet caritatem perfectam usque ad contemptum sui et suorum, perfectionem habet. Status perfectionis duplex est, praelatorum et religiosorum; sed aequivoce, quia status religiosorum est ad acquirendum perfectionem; unde isti dictum est: *si vis esse perfectus*, et si vis ad perfectionis statum venire. Status autem praelationis non est ad acquirendum sibi, sed ad habitam communicandam: unde dominus, Io. ult., 17, dixit Petro: *Petre, si diligis me, pasce oves meas*; et non dixit *si vis perfectus esse* et cetera. Unde talis est differentia inter perfectionem religiosorum et praelatorum, qualis inter discipulum et magistrum. Unde discipulo dicitur: si vis addiscere, intra scholas ut addiscas. Magistro dicitur: lege, et perfice. Unde securior est status religiosorum, quia ignorantia non imputatur eis sicut praelato. Unde sicut ridiculum esset magistro quod nihil sciret, sic et cetera. Sed dato quod uterque faciat quantum ad eum pertinet, et bene utatur officio suo, dico quod non est comparatio, nisi sicut inter discipulum et magistrum: unde in statu perfectiori est praelatus, etiam si des Eliam, vel quemcumque. Sed est quaestio: si praelatus est perfectus, nonne tenetur omnia vendere? Dico quod istud sequeretur, si in hoc quod est *vade, et vende omnia quae habes*, esset perfectio; sed non est, sed est via et praeambulum ad acquirendum perfectionem; ideo non oportet quod vendat ea quae habet. Sed quia hoc raro contingit, quod quis perfectionem cum divitiis habeat, ab eo qui venit ad perfectionem, relinquenda sunt omnia; ideo dat dominus quod facilius est. Unde si praelatus esset idoneus, et curam bene ministraret, dico quod esset perfectior; sicut aliquis potest dicere: volo intrare scholas ut addiscam, sed praesumptuosum est dicere, cum nihil sciat, velle se esse magistrum. Unde Augustinus de Civit. Dei: status superior, sine quo populus regi non potest, etsi decenter administretur, indecenter tamen appetitur. Item est aliud esse praelatum, et in statu praelati. Numquid in statu perfectionis sunt sacerdotes plebei, vel curati? Dico quod non sunt in statu, quia non faciunt statum. Omnis status cum solemnitate datur, ut ordo episcopatus et religio. Cum autem datur plebania, non datur cum solemnitate, unde statum non habent perfectionis: quod patet, quia aliquibus committitur cura et administratio, et si non sit promotus, potest dimittere et uxorari, et aliquando factus est religiosus. Episcopus autem non dimitteret episcopatum, nisi de licentia superioris; curatus potest intrando religionem. Si autem esset in statu perfectiori, iam caderet a statu, et sic peccaret: unde perfectionem potest habere secundum actum, sed non statum; quia non datur status, nisi cum solemnitate. *Vade* ergo *et vende omnia quae habes, et da pauperibus*, quia per istud magnum habebis praemium, quia praemium respondet merito. *Et habebis thesaurum in caelo.* In thesauro duo sunt, stabilitas et abundantia. Habebis thesaurum et abundantiam spiritualium. Ps. CXI, 3: *gloria et divitiae in domo eius.* Is. XXXIII, 6: *et erit fides in temporibus tuis, divitiae salutis, sapientia et scientia. Et veni, sequere me.* Hic est finis perfectionis. Unde illi sunt perfecti, qui toto corde sequuntur Deum. Unde Gen. XVII, v. 1: *ambula coram me, et esto perfectus. Et sequere me*, idest imitare vitam Christi; unde supra XVI, 24: *si quis vult venire post me, abneget semetipsum.* Imitatio enim est in sollicitudine praedicandi, docendi, curam habendi. Unde Chrysostomus: dictum est Petro, *sequere me*, scilicet in suscipiendo curam totius mundi. Iob XXIII, 11: *vestigia eius custodivit pes meus. Cum autem audisset adolescens verbum, abiit tristis.* Ostenditur affectus, quia abiit tristis. Hoc accidit cum desideramus aliquid, et non possumus habere ut optamus; unde iste desiderabat perfectionem, et audivit quid per hoc debebat habere. Et quia cupidus erat, abiit tristis. Et quare? *Erat enim habens multas possessiones.* Augustinus: ille qui dimisit voluntatem habendi, est magni meriti, quia imputatur ei quod habere potuit; sed maioris meriti est dimittere quod iam acquisivit, quia difficilius est quod evellantur quae iam sunt unita, quam quae non sunt unita. Et hoc patet, quia iste, qui habebat, separari non poterat. *Iesus autem dixit discipulis suis.* Hic ponitur ratio praedictae doctrinae. Et primo assignatur ratio; secundo satisfacit admirationi discipulorum, ibi *auditis autem his, discipuli mirabantur valde.* Dicit ergo *Iesus autem dixit discipulis suis* et cetera. Occasio dicendi verbum istud fuit, quia ille *abiit tristis*, quia dixerat, *vade, vende quae habes* et cetera. *Quia difficile dives intrabit in regnum caelorum*: non dicit impossibile. Et dicit *dives*, non qui habet divitias: quia quidam habent, et non amant eas, quidam autem habent, et amant, et confidunt in eis. Hi qui habent, et non amant, possunt ingredi in regnum caelorum. Si enim hoc non esset, non diceret Paulus: *divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum.* Sed qui habet et amat, difficile est et cetera. Supra XIII, 22: *sollicitudo saeculi huius, et fallacia divitiarum suffocant verbum.* Prov. c. XXVIII, 20: *qui festinat ditari non erit innocens.* Eccli. XXXI, 8: *beatus dives, qui inventus est sine macula, qui post aurum non abiit* et cetera. Sed hoc est difficile; ideo sequitur: *quis est hic, et laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua.* Addit aliquid quod ad impossibilitatem videtur pertinere; unde dicit *et iterum dico vobis, facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum caelorum.* Supra dominus dixerat quod divitem erat difficile intrare in regnum caelorum; hic quod impossibile, sicut impossibile est quod camelus per foramen acus transeat: unde accipite divitem, qui habet divitias, et non amat, difficile est; illum autem qui amat, et in eis confidit, impossibile est intrare in regnum caelorum. Quod enim camelus non possit intrare per foramen acus, hoc est ex natura; quod autem dives qui amat divitias non possit intrare in regnum caelorum, hoc est ex divina iustitia; sed prius possent omnia subverti, quam divina iustitia immutari. Alii, sicut Hieronymus: non designatur impossibilitas, sed difficultas. In quadam Glossa invenitur, cuius auctor ignoratur, quod Ierosolymis erat porta quae vocabatur foramen acus, per quam non poterant cameli onerati transire: ita non potest dives intrare in regnum caelorum, nisi exoneret se ex affectu divitiarum. Sed facilius est quod camelus exoneretur, quam dives hunc affectum deponat. Chrysostomus mystice exponit: per camelum significantur gentes, qui peccato idololatriae onerati sunt, per divites Iudaei; acus autem Christus, foramen acus est passio. Unde facilius fuit gentilem populum transire per passionem Christi, quam Iudaeos, quia non poterant venire nisi dimittendo caeremonias legis, et hoc ipsi non facerent. Unde quaesitum est a Daemone, quod est gravius peccatum, et dixit habere de alieno; cui responsum est, tu mentiris. Immo, dicit, quia alios peccatores saepe amitto, istos autem non amitto. Vel sic *facilius est* etc., ut per divitem intelligamus superbum; per camelum Christum; per foramen acus Christi passionem: ideo facilius fuit camelum transire per foramen acus, quam superbum humiliari. *Auditis autem his, discipuli mirabantur valde, dicentes: quis poterit ergo salvus esse?* Supra dominus assignavit rationem suae doctrinae, hic satisfacit admirationi discipulorum. Et primo ponitur admiratio; secundo satisfactio, ibi *aspiciens autem Iesus dixit illis.* Dicit ergo *auditis autem his, discipuli mirabantur valde, dicentes: quis poterit salvus esse?* Sed hic est quaestio litteralis. Cum plures sint pauperes quam divites, et divites difficile sit salvari, quomodo dicunt *quis poterit salvus esse?* Respondetur quod intellexerunt quod intelligeret etiam de pauperibus qui sunt divites voluntate; quia plures sunt pauperes, qui voluntate sunt divites. Item ipsi iam erant effecti solliciti pro toto mundo: ideo ingruebat eis illa sollicitudo, quae habetur II ad Cor. XI, 28, ut solliciti erant rectores omnium creaturarum. *Aspiciens autem Iesus dixit eis: apud homines hoc impossibile est* et cetera. Hic satisfacit admirationi dicens: *apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia.* Sed quid est quod dicit? Videtur enim quod perit liberum arbitrium, si impossibile est apud homines. Verum est quod homo a se habet ut possit peccare; sed resurgere, et opera salutis facere, hoc non habet a se sine auxilio gratiae Dei: ipse enim Deus est qui ista potest. Ad Rom. IX, 16: *non est currentis, nec volentis, sed miserentis Dei.* Unde Iob c. XLII, 1: *scio quod omnia potes, et apud te non est impossibile.* Unde secundum potentiam humanam impossibile est hominem salvum fieri, quia potentia humana non immutat voluntatem; sed solius Dei est immutare eam, sicut habetur Phil. II, 13: *qui operatur in nobis velle et perficere.* Consequenter determinat de praemio perfectorum. Et primo ponitur interrogatio; secundo responsio, ibi *Iesus autem dixit illis.* Petrus audierat paupertatem laudari, et audierat: *vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Audierat etiam quod difficile est divites intrare in regnum caelorum, ideo reputabat Petrus magnum fecisse, quia omnia dimiserat; unde dicit *tunc respondens Petrus dixit ei: ecce nos reliquimus omnia.* Et quia non solum illud audierat, *vade, et vende*, sed ulterius, *et sequere me* etc.; ideo addit Petrus *et secuti sumus te.* Relinquere omnia non facit perfectionem, sed relinquere omnia et sequi Christum, quia multi philosophi reliquerunt omnia. Sed reliquerat Petrus navem et rete. Sed Petrus magis de affectu suo laudatur quam de eo quod reliquit, quia ita prona voluntate dimisit, quod etiam totum dimisisset, si habuisset. Item sciebat quod Christus sciebat suam voluntatem, ideo dicit *ecce nos* et cetera. Per quod dedit exemplum, quod non reputentur pauca dimisisse qui dimiserunt quod habebant, etiamsi pauca haberent. Et dicit Hieronymus, quod dimittere non facit perfectionem, sed sequi dominum. Et multipliciter aliquis sequitur Deum. Mente per contemplationem; Osee VI, 3: *sciemus sequemurque, ut cognoscamus dominum.* Unde illi Deum sequuntur, qui Deum habent prae oculis, et Deum cognoscunt per modum contemplationis. Item sequitur dominum per observantiam mandatorum; Io. X, v. 17: *oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me.* Item per imitationem operis; Iob

XXXIII, 11: *vestigia eius secutus est pes meus.* Item per contemptum sui et suorum; supra XVI, 24: *si quis vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* Item per puritatem mentis et corporis; Apoc. XIV, 4: *hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati; virgines enim sunt, et sequuntur agnum quocumque ierit.* Ad istam sequelam disponit voluntaria paupertas. *Iesus autem dixit illis, amen dico vobis* et cetera. Hic agit de praemio perfectionis. Et primo ponit praemium perfectionis apostolorum; secundo perfectionis aliorum; tertio excludit quamdam obiectionem. Secunda ibi *et omnis qui reliquerit* etc.; tertia ibi *multi autem erunt primi novissimi* et cetera. Dicit ergo *amen dico vobis* et cetera. Quia enim voluit esse certum quod dixerat, ideo veritatem dixisse profitetur dicendo *amen.* Et ut ostenderet quod perfectio non est in hoc *vade, et vende omnia quae habes*, sed in hoc *sequere me*; ideo dicit *quod vos qui secuti estis me, in regeneratione (...) sedebitis super sedes duodecim* et cetera. Regeneratio duplex est. Una quae est spiritus, quae fit per gratiam in Baptismo, de qua I Petr. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam.* Item est regeneratio corporis: sicut enim spiritus per gratiam regeneratur, sic et in resurrectione, resuscitabit corpora nostra. Ad Philip. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Quidam exponunt de prima regeneratione, et punctant sic *vos qui secuti estis me in regeneratione*, idest regenerati estis per gratiam, *sedebitis* et cetera. Chrysostomus eodem modo, sed non punctat sic; unde dicit quod promisit eis praemium in praesenti sic *vos qui secuti estis me (...) sedebitis.* Praesens Ecclesia est fides Christi. In Ecclesia ista sunt diversi status hominum. Et quamvis omnes virtutes necessariae sint ad salutem, tamen unus laudabilior est in actu unius virtutis quam alterius: alii in fide, alii in castitate, alii in caritate. Et sicut in diversis fidelibus, sic et in apostolis, quia Petrus ferventissimus zelator fidei fuit, sed Ioannes in castitate polluit; sic qui fervent in fide sunt sedes Petri, in castitate Ioannis, et sic de aliis. Sed omnes sunt sedes Christi, quia omnes virtutes fuerunt in eo; ideo promisit eis quod ipsi essent futuri pastores Ecclesiae. Aliter, secundum Augustinum, accipitur de regeneratione, scilicet pro resurrectione *amen dico vobis in regeneratione*, idest in resurrectione, cum revocabuntur secundum corpus et animam, *sedebitis*, scilicet in sede maiestatis, idest iudiciariam potestatem habebitis, *iudicantes duodecim tribus Israel*, quia sicut dedit Deus filio iudicium, sic et datur his qui secuti sunt eum. Sed quid est quod dicit *super tribus Israel?* Numquid alios non iudicabunt? Quare ergo plus dicit *super duodecim tribus Israel?* Intelligitur tota plebs fidelium totius mundi, quia intravit gentilitas in pinguedinem olivae, et facta est consors promissionis factae patribus. Illi autem qui sunt infideles, non iudicabuntur: nam dicit Gregorius quod quidam damnantur, et non iudicantur, ut infideles: quidam autem damnantur, et iudicantur, ut qui crediderunt et perversi fuerunt. Et, ut ponit Hieronymus, aliter condemnantur hostes, aliter qui in fide permansit; quia hostes condemnantur absentes, alii vero praesentes. *Ideo iudicabitis duodecim tribus Israel.* Quia apostoli conversati sunt cum Iudaeis; ideo dicitur quod iudicabunt duodecim tribus. Et quomodo? Comparatione, quia eos monuerant. Possent dicere: quomodo crederemus quod tu esses Deus, qui eras mortaliter vivens inter nos? et cetera. Sed dicet dominus: vos eratis sapientes in lege, et non credidistis; isti erant piscatores, et crediderunt. Chrysostomus quaerit quid magnum datum sit apostolis. Nonne hoc datum etiam est Ninivitis et reginae Austri? Supra XII, 41. Dicit Chrysostomus quod ipse modus ostendit auctoritatem iudicandi esse datam apostolis, quia iudicantes auctoritate iudicant sedendo, advocati et accusatores condemnant stando; ideo ad designandum quod apostoli iudicabunt auctoritate, dicit *sedebitis.* De Ninivitis vero dicit *viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Sed hic est quaestio, quia aliqui damnabuntur et non iudicabuntur: sic aliqui salvabuntur et non iudicabuntur, ut apostoli et apostolici viri; alii vero salvandi iudicabuntur, et merita eorum discutientur. Et qualiter iudicabunt? Dicunt aliqui per comparationem. Sed hoc non sufficit, quia sic etiam regina Austri iudicabit. Quidam dicunt quod per iudicium Christi. Sed hoc non sufficit, quia sic omnes sancti approbabunt. Ps. LVII, 11: *laetabitur iustus cum viderit vindictam.* Item dicunt quidam per quamdam venerabilem iustitiam, quia elevabuntur iusti in aera Christo obviam, et erunt assessores Christi. Sed hoc etiam non sufficit, quia dicit *sedebitis et vos iudicantes.* Dicunt quidam quod iudicabunt sicut liber iudicat: iudicat enim, quia ibi scriptae sunt leges, quae illum iudicant; sicut corda apostolorum et iustorum, qui custodierunt mandata Dei, erunt liber eos condemnans. Mortui iudicati sunt, libris apertis, Apoc. XX, v. 12. Sed plus est, quia aliud exercebunt. Unde in Ps. CXLIX, 6: *gladii ancipites in manibus eorum.* Quomodo ergo iudicabunt? Videte. Erit iudicium mentale, quia virtute divina fiet quod singulis ad memoriam omnia peccata sua reducantur. Unde deceptus fuit Lactantius qui ponit resurrectionem fieri ante iudicium per mille annos. Istud ergo erit mentale iudicium, quia per virtutem divinam reducentur ad memoriam ea, quae fecit unusquisque. Sed non est inconveniens quod aliquis recipiat ab aliquo lumen aliquod, quia Angeli a Deo recipiunt, et homines ab Angelis; ideo non est mirum quod homines illuminentur ab apostolis qui pleni erunt; ideo non solum iudicabunt, sed etiam quoddam lumen ab eis alii iusti recipient. Sed differenter Christus et apostoli, quia Christus auctoritate, illi vero sicut promulgatores: sicut lex per Angelos data est, sic et executio iudicii fiet per Angelos, quia ecce Angeli dicuntur (Iob XXXVI, 6: *pauperibus iudicium dabitur*) qui iustitiam secuti sunt, et omnia dimiserunt. Et quare iudicabunt? Una ratio, quia peccata de mundo sunt. Unde illi qui debent iudicare, debent esse de extra mundum, et tales sunt apostoli et apostolici viri; unde Io. XV, 9: *elegi vos de mundo.* Item dicit philosophus quod virtuosus est iudex omnium hominum, sicut gustus omnium gustabilium. Sicut ergo qui vult aliquid gustare, dat ad gustandum ei qui habet gustum sanum: sic cum virtuosus habeat gustum sanum, ideo ipse regula est omnium actuum; ideo perfecti viri ut regula iudicabunt. Item alia ratio, quia sunt alieni a mundo, ideo magis ferventer sequuntur Christum. Isti ergo debent magis iudicare, quia de rebus contemplandis incalescunt; Ps. XXXVIII, 4: *concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exardescet ignis.* Ideo etiam quia magis assueti, sunt magis ferventes. Item quia erant pauperes et magis abiecti, sed meritum abiectionis est exaltatio; ideo exaltabuntur. Ideo dicit *sedebitis iudicantes* et cetera. Sed numquid Iudas iudicabit? Non, quia istae promissiones semper sunt sub conditione; ideo dominus dicit *vos qui secuti estis me* et cetera. Unde qui secutus fuerit, et perseveraverit, iudicabit et cetera. Sed si isti iudicant, quid faciet Paulus? Si iam sedes plenae sunt, ubi ergo Paulus? Augustinus dicit quod per duodecim significatur universitas, quae per septem volvitur. Numerus ergo duodenus fit ex multitudine septem, quia septenarius numerus consistit ex tribus et quatuor, et ter quatuor sunt duodecim, vel quater tria; ideo per istum numerum significatur universitas electorum. *Et omnis qui reliquerit domum vel fratres* et cetera. Posito praemio apostolorum, hic ponitur aliorum: et sunt hic quaestiones. Prima quare apostolis nihil temporale promisit, aliis vero aliquod temporale, quia *centuplum accipiet* et cetera. Et hoc patet, quia in Marco habetur quod centuplum in praesenti. Secundum Chrysostomum promissum fuit apostolis aliquod temporale, quia iudicium in Ecclesia Dei, ut prius dictum est. Vel aliter, quia allicitur unusquisque secundum illud ad quod afficitur. Unde qui dimisit mundum et ea quae sunt in mundo, non alliciunt eum ea quae sunt in mundo; sed alii, qui alligati sunt rebus saecularibus, alliciuntur per eas. Ideo apostolis, quia totum dimiserant, nihil temporale promisit; sed aliis, quia habent affectum ad temporalia; ideo apostolis iudicium promisit. Vel, secundum Origenem, quod dictum est, *in regeneratione*, hoc est praemium eorum, qui omnia reliquerunt propter Christum. Sed posset aliquis dicere: nolo omnia propter te dimittere, sed dimittam unam domum, vel unum agrum et cetera. Dico quod si aliquid relinquis, aliquid habebis; sed si omnia, iudex eris. Sed est alia quaestio. Dixit *domum*, et de hoc non est dubium; sed dicit *patrem aut matrem* et cetera. Qui iubet dimitti patrem aut matrem, iubet peccatum. Item ipse praecepit quod non dimittatur uxor, quod honorentur parentes. Dicendum quod in istis duo considerantur: naturalis affinitas, et haec non est contemnenda, sed bene faciendum est eis si indigent. Aliquando vero retrahunt a servitio Dei: unde tunc sunt sicut membrum scandalizans et tunc abscindendum est illud membrum; et ideo praecepit haec relinquere. Item alia ratio, quia dominus praevidit tempus futurae persecutionis, quod insurgeret frater contra fratrem; ideo vult hominem separari ab eis. Alia quaestio est cum dicit *centuplum accipiet* etc., quomodo intelligatur. Quidam dixerunt quod sancti resurgent ante iudicium per mille annos, et tunc Christus habebit regnum completum: et tunc qui dimisit domum, habebit centuplum. Hieronymus improbat, quia non habebit centum patres et cetera. Item turpitudo significatur, quia non habebit centum uxores. Ideo dicit Augustinus quod intelligitur quoad spiritualia. Unde nos elegit dominus pauperes in hoc mundo et haeredes regni: unde intelligitur gratia Dei, quae ponderat omni eo quod dimittis, et in infinitum; ideo ponit finitum pro infinito. Unde *centuplum accipiet*, idest aliquid quod valet centuplum. Origenes dicit quod etiam ad litteram est intelligendum. Tu dimittis agrum, ex providentia Dei erit quod invenies multos ad servitium tuum; unde conveniet eis illud II Cor. VI, 10: *tamquam nihil habentes, et omnia possidentes.* Item fratres invenies, idest omnes viros spirituales. Item praeter hanc vitam aeternam; Io. X, 27: *oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me, et ego vitam aeternam do eis.* Consequenter introducit incidens *multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi.* Illi qui relinquunt aliquid propter Christum, vel omnia, si negligenter vivant, habebuntne istud praemium? Dico quod non, quia imperfecte assumpserunt, et non erunt primi, sed novissimi. Vel aliter, quia possent dicere *vos qui reliquistis omnia* etc. iudicabimus sic. Qui per superbiam elati erant primi, sunt novissimi. Origenes dicit quod potest intelligi de his qui veniunt ad Christum, et tepide vivunt; post veniunt alii ferventes, et fervore suo transcendunt alios. Vel primos vocat qui ex Christianis nati sunt, qui novissimi facti sunt respectu aliorum qui fuerunt ex gentibus vel Iudaeis. Vel potest referri ad homines, vel Angelos; quia qui primi sunt in ordine Angelorum, facti sunt novissimi per culpam; et novissimi, idest homines, fient primi et superiores.

Caput 20

Lectio 1

[87384] Super Mt., cap. 20 l. 1 Supra dominus egit de perventione ad regnum per viam communis salutis, et per viam perfectionis; et quia quidam credunt indebite pervenire, ideo repelluntur. Et primo illi qui intendunt venire propter temporis antiquitatem; secundo qui propter carnis originem. Secunda ibi *et ascendens Iesus Ierosolymam* et cetera. Primum ergo proponitur sub parabola patrisfamilias et conductorum. Primo ponit parabolam; secundo concludit id ad quod prodest parabola, ibi *sic erunt novissimi primi, et primi novissimi.* Parabola duas habet partes. Primo agit de conductione; secundo de remuneratione. Secunda ibi *cum sero autem factum esset* et cetera. Circa primum ponuntur quatuor conductiones, quae sunt invitationes operariorum ad operandum. Secunda ibi *et egressus circa horam tertiam* et cetera. Tertia ibi *iterum autem exiit circa horam sextam* et cetera. Quarta ibi *circa undecimam vero exiit.* Circa primum tria tangit. Primo tangitur conducens; secundo ponuntur conducti; tertio modus conducendi. Secunda ibi *qui exiit primo mane conducere operarios.* Tertia ibi *conventione autem facta* et cetera. Iste paterfamilias Deus est, cuius familia est totus orbis, sed specialiter creatura rationalis: et dicitur paterfamilias ex similitudine gubernationis; Sap. XIV, 3: *tu autem, pater, gubernas omnia sapientia. Qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam.* Hic agit de conductis. Primo quaeritur quae sit vinea, qui operarii, quare conducti. Quid sit vinea ista. Secundum Chrysostomum iustitia est, et quot virtutes producit, tot palmites emittit; Cant. VIII, 12: *vinea mea coram me est.* Gregorius: per vinea significatur sancta Ecclesia. Is. V, 7: *vinea domini exercituum domus Israel est.* Et diversi palmites. Operarii vero sunt qui ab Adam descenderunt, unde omnes homines; Gen. II, v. 15: *posuit dominus Adam in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.* Debet enim unusquisque operari iustitiam, et excolere eam, et habere curam de proximo; Eccli. cap. XVII, 12: *Deus mandavit unicuique de proximo suo.* Similiter praelati sunt operarii; Is. LXI, 3: *et vocabuntur in ea fortes iustitiae, plantatio domini ad glorificandum.* Dicuntur autem conducti, qui pro merito operari debent, et quasi mercenarii; Iob VII, 1: *militia est vita hominis super terram, et sicut mercenarii dies eius.* Sicut enim mercenarius non statim accipit mercedem, sed expectat, sic nos in vita ista. Sed ad hoc quod sit bonus mercenarius, oportet quod laboret ad commodum domini sui: sic si laboremus in vinea Ecclesiae, totum referre ad Deum debemus. Unde I Cor. X, 31: *omnia ad gloriam domini facite.* Item primo excolit, et post comedit: et sic oportet quod primo excolamus et praeparemus aliorum salutem, post temporalia quaeramus; Sup. cap. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei, et omnia haec adiicientur vobis*; Lc. XVII, 8: *praecinge te, et ministra mihi, donec manducem et bibam, et post haec tu manducabis et bibes.* Item tertio requiritur quod tota die occupetur in labore: sic cultor vineae domini modicum tempus expendat in his quae ad ipsum pertinent, sed necessarium est quod expendamus totum tempus in servitio Dei; I ad Cor. XV, 58: *abundantes in opere domini semper.* Item verecundatur apparere coram domino nisi bene fecerit, sic etiam non debet hic apparere coram domino nisi cum opere bono; Exod. XXIII et XXXIV, 20: *non apparebis coram me vacuus.* Sed videamus quid sit *mane.* Totum tempus huius saeculi est unus dies; Ps. LXXXIX, 4: *mille anni tamquam dies hesterna quae praeteriit.* Diversae horae sunt

diversae aetates. Prima ab Adam usque ad Noe, et in illo tempore monuit dominus et per nuntios et per apparitiones, ire in vineam iustitiae. Vel potest dici quod tota vita hominis est unus dies. Mane huius diei est pueritia. Pueritia enim virens est sicut herba; unde aliqui vocantur a pueritia, sicut vocati sunt a pueritia Ieremias, Daniel et Ioannes Baptista. Ideo dicit *qui exiit primo mane* et cetera. Consequenter determinatur de modo conductionis, unde dicit *conventione autem facta cum operariis ex denario diurno.* Per denarium istum significatur vita aeterna, quia denarius ille valebat decem denarios usuales. Item habebat impressam similitudinem regis. Unde quod significatur per istum denarium, consistit in observatione Decalogi; supra cap. XIX, 17: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Item habet similitudinem Dei; I Io. cap. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus.* Consequenter agit de secunda conductione *et egressus circa horam tertiam* et cetera. Si accipiamus diem unum totum saeculum, sicut prima hora significat tempus ab Adam usque ad Noe, sic secunda a Noe usque ad Abraham. Antequam promissiones factae sint de Christo, tunc per Angelos monuit multos, et habuit multos etiam qui monebant alios. Sed si vitam unius hominis, hora tertia est adolescentia, qui sicut hora tertia diei sol incipit calescere, sic in adolescentia incipit irradiare sol intelligentiae. Item incipit tunc calere; Iac. I, 11: *exortus est cum ardore.* Et istos invenit *in foro* et *otiosos.* Istud forum, est vita praesens. Forum autem dicitur locus in quo litigatur; forum dicitur, in quo venditur et emitur, et significat vitam praesentem, quae litigiis plena est, emptione et venditione; I Io. cap. V, 19: *mundus totus in maligno positus est.* Et isti otiosi erant, quia iam partem vitae suae amiserant: dicuntur enim otiosi non solum qui male faciunt, sed etiam qui bonum non agunt. Et sicut otiosi non consequuntur finem, sic nec isti. Finis hominis est vita aeterna; qui ergo operatur eo modo quo debet, habebit eam, si otiosus non fuerit; Eccli. cap. XXXIII, 29: *multa mala docuit otiositas. Et dicit eis: ite et vos in vineam meam.* Quia Deus secundum iustitiam retribuit; I Reg. XXVI, 23: *Deus retribuet secundum iustitiam.* Cum istis non convenit de denario. Quare cum primis, et non cum istis? Ratio est secundum quod refertur ad aetatem saeculi. Quia Adam peccaturus erat, ideo posset excusari si non scivisset suam remunerationem; sed scivit, quia gustavit. Item ei, qui meliores habet sensus suos, magis innotescit veritas. Cum ergo sensus meliores Adam habuerit, verius ei innotuit. Sed cum aliis non convenit, quia semper plus quam promittat solvit. Is. LXIV, 4 et I Cor. II, 9: *oculus non vidit absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Item primi conducti fuerunt ad totam diem. Ergo totam mercedem debent habere; ideo promittitur eis denarius diurnus, qui erit plena merces. Sed aliter non dat totam Deo; ideo non convenit cum eo, quia poterat esse quod ferventius operabitur, et sic magis retribuetur; vel ita negligenter, quod non merebitur. Ideo dicit *et quod iustum fuerit dabo vobis*, quia si recuperent tempus amissum, habebunt mercedem plenam; I ad Cor. III, 13: *uniuscuiusque opus manifestum erit, dies domini declarabit.* Item primos invitavit ad eundum, sed isti spontanee iverunt; quia in pueris non est discretio, ideo si faciant aliquod bonum, plus videtur esse a spiritu sancto, quam a discretione; sed in adolescentia homo movetur proprio consilio. Item de primis dicitur quod misit eos; de istis quod spontanee iverunt. *Iterum autem exiit circa horam sextam et nonam.* Secundum quod dies dicitur saeculum, sic hora sexta fuit ab Abraham usque ad David, et nona a David usque ad Christum. Sed quare coniungit duas horas? Quia tunc fuit populus distinctus, scilicet Iudaicus et gentilis. Unde potest dici quod hora sexta est iuventus, quia sicut in medio die est sol in sui perfectione, sic homo in iuventute. Nona autem hora est senectus: et coniungit istas duas, quia idem est modus vivendi in utraque. *Circa vero undecimam horam exiit.* Ponitur quarta conductio: et tria facit. Primo reprehendit; secundo excusat; tertio invitantur. Secunda ibi *dicunt ei: quia nemo nos conduxit.* Tertia ibi *ite et vos in vineam meam.* Dicit ergo *circa undecimam vero horam exiit.* Nona hora est tempus Christi. Unde I Io. II, 18 dicitur: *filioli, novissima hora est.* Et ad Hebr. I, 1: *olim loquens Deus patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in filio.* Is. LII, v. 6: *ecce ego qui loquebar, adsum.* Vel potest dici senium, sive decrepita aetas, quia quidam in peccato perdurant usque ad aetatem decrepitam. Ps. LXXXIX, 6: *vespere decidat, induret et arescat. Et invenit alios stantes.* Alios invenit in foro, istos non. Ratio est, secundum philosophum, quia differentia est inter adolescentes et senes, quia adolescentes toti sunt in spe, senes non in spe, sed in memoriis. Unde illi in foro inveniuntur primi quasi volentes acquirere; isti autem inveniuntur stantes, quasi non volentes acquirere, sed acquisitum observare. Item vidit primos, et non increpavit; istos autem vidit, et increpavit, quia primo adhuc infirmi sunt, et dominantur passiones in eis, ideo excusandi sunt, quod non expendunt tempus in servitio Dei: sed senes abundant sensibus, ideo ipsos increpat, *quid hic statis tota die otiosi?* Prov. XII, 11: *qui sectatur otium, stultissimus est*; et XXVIII, 19: *qui sectatur otium, implebitur egestate.* Sequitur eorum excusatio *dicunt ei: quia nemo nos conduxit.* Si referamus ad statum saeculi, sic isti significant gentilem populum, qui non serviunt Deo, sed idolis. Sed excusantur, quia prophetas non habuerunt sicut Iudaei; unde Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.* Vel secundum quod refertur ad aetatem hominis, significatur quod quibusdam non datur occasio revertendi ad Deum usque ad senium. Et ratio est, quia omnia tempus habent. Vel potest contingere ex dispensatione divina, quia *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, Rom. VIII, 28. Unde novit dominus quod si ante vocasset eos, non stetissent. Tunc ergo conducuntur, quando consentiunt, et efficaciter magis resurgunt; unde dicit *ite et vos in vineam meam.* Unde licet sint decrepiti, *vult* tamen *omnes salvos fieri*, I ad Tim. II, 4. Item primis praemium promisit, istis non, quia illis debebatur, quia mane servierunt ei; istis autem debetur ex sola misericordia. Sap. IV, 13: *consummatus in brevi complevit tempora multa. Cum sero factum esset* et cetera. Hic agit de remuneratione. Et ponitur primo remuneratio; secundo murmuratio; tertio responsio. Circa primum duo facit. Primo ponitur tempus; secundo persona committens; tertio persona cui committitur. Tempus ponitur *cum sero factum esset* et cetera. Et potest intelligi vel de fine aetatis, vel de fine saeculi. Ps. XXIX, 6: *ad vesperum demorabitur fletus*, quia deficit lux mundi. Et dicitur *sero*, quia in mundo isto fiet iudicium. *Dixit dominus vineae procuratori suo.* Dominus est tota Trinitas. *Dixit procuratori*, idest Christo. Et datur ei potestas resuscitandi, potestas iudicandi, et tangitur ordo iudicii. Tangitur potestas *voca operarios*, idest mortuos resuscita; Io. V, 28: *omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei.* Potestas iudicandi *redde illis mercedem*, idest sis iudex; unde dat potestatem iudicandi; Io. V, 27: *dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.* Consequenter tangitur ordo *incipiens a novissimis usque ad primos.* Et hoc potest retorqueri ad aetatem saeculi. *Incipiens a novissimis*, scilicet ab his qui sacramentis imbuti sunt. Unde maior gratia eis data est, quam primis; Ephes. III, 5: *aliis generationibus non est agnitum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius.* Unde abundantius collata fuit eis, licet aliqua persona in veteri testamento habuerit quoad aliquid maiorem gratiam; Io. VII, 39: *nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus*, non quia non datus fuerit spiritus sanctus, sed quia tunc abundantius. Vel potest retorqueri ad aetatem hominis, quia qui in decrepita sunt aetate, citius moriuntur, et citius remunerantur. Vel potest esse quod ex fervore recuperent rem prius amissam, ut legitur de latrone. Quantum ad utrumque dicit Chrysostomus, quod illud homo facit liberalius quod facit ex misericordia, quam quod alio modo; ideo designatur quaedam gratificatio et gaudium; Lc. XV, 10: *gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente*. Deinde sequitur executio *cum venissent qui circa undecimam horam venerunt*, vel Christiani, vel homines in decrepita aetate receperunt singulos denarios. Apostolus I Cor. cap. III, 8: *quilibet propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Venientes autem et primi* (non retorqueatis ad tempus saeculi, quia Iudaei) *arbitrati sunt quod plus essent accepturi*, eo quod plus habebant in alio saeculo. *Acceperunt autem et illi singulos denarios*, quia singulas stolas habuerunt. Sed quid est? Nonne omnes aequaliter habebunt gloriam? Dico quod quantum ad aliquid erit par retributio, quantum ad aliquid non: quia beatitudo potest considerari quantum ad obiectum, et sic est una omnium beatitudo; vel quantum ad participationem obiecti, et sic non omnes aeque participabunt, quia non ita clare videbunt; Io. XIV, 2: *in domo patris mei mansiones multae sunt*. Et est simile sicut si multi vadant ad aquam, et unus ferat maius vas quam alter: fluvius totum se exponit, non tamen omnes deferunt aequaliter; sic qui animam habet caritate magis dilatatam, magis accipiet et cetera. Eccli. XI, 24: *benedictio Dei in mercedem iusti festinat, et in honore veloci processus illius fructificat. Et accipientes murmurabant adversus patremfamilias dicentes: hi novissimi una hora fecerunt* et cetera. Supra posita est remuneratio, hic ponitur quorumdam murmuratio. Sed hic est quaestio duplex, quia dicit quod accipientes singulos denarios murmurabant. Per denarium intelligitur vita aeterna. Est ne credendum quod accepta remuneratione aliquis murmuret? Non enim videtur, quia tunc esset ibi peccatum, ut habetur I ad Cor. X, 10: *neque murmuraveritis*. Chrysostomus dicit quod non est vis facienda in eo quod dicitur, sed propter quod dicitur. Unde intelligendum est quod tanta erit remuneratio, quod si possibile esset, murmurarent. Vel potest intelligi in mundo isto. Gregorius dicit quod ista numeratio nihil aliud est quam remunerationem differri, quia sancti qui ultimo venerunt statim receperunt praemium, sed primi diu expectaverunt; unde II ad Cor. VI, 13: *eandem habentes remunerationem tamquam filiis dico, dilatamini et vos* et cetera. Unde illi murmurant, quia statim non acceperunt; isti autem non, quia statim. Hilarius et Hieronymus dicunt sic: aliquando Scriptura loquitur de toto numero populi, aliquando ex persona bonorum, aliquando malorum, ut dicitur Ier. XXVI, 8 quod omnis populus insurrexit in eum, et omnis populus liberavit. Hic accipitur omnis populus pro parte populi. Sic in primo tempore aliqui fuerunt boni, et non omnes; ideo attribuitur aliquid ratione bonorum, aliquid ratione malorum, non quod tunc, sed ante murmurabant, quia populus Iudaeorum murmuravit contra gentilem, quod aequaretur ei. Est et alia quaestio. Quid est quod dicit *qui portavimus pondus diei et aestus?* Quia non portaverunt, nisi quantum vixerunt, et moderni similiter. Quid ergo est quod dicitur? Tripliciter respondetur. Prima responsio est, quod spes quae differtur, affligit animam. Aliqui in principio mundi fuerunt qui portaverunt pondus, quia sciverunt suam retributionem differri; ideo dicuntur portasse pondus diei. Vel potest referri ad Iudaeos, qui portaverunt pondera legis, de quo pondere dicit Petrus Act. XV, 10: *hoc est onus* *quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus.* Gentiles autem tale pondus non portaverunt, quia legi subiecti non fuerunt. Vel, secundum Gregorium, quia primi homines longiori tempore vixerunt, unde vivebant nongentis annis, ideo gravius pondus tulerunt. *At ille respondens uni illorum dixit.* Hic ponitur reprehensio. Et primo ostendit suam iustitiam, et suam misericordiam: secundo remunerationis aequitatem. Circa primum tria. Primo negat iniustitiam; secundo inducit pactum; tertio inducit retributionem factam. Dicit ergo *at ille respondens uni illorum*; et adde, et omnibus, quia omnes unam causam habebant, *dixit, amice.* Amicum vocat, quia ipsum ad se traxerat. Deut. IV, 37: *elegit semen eorum post eos. Non facio tibi iniuriam*, quia quod meum est, do isti, non quod tuum est, ideo non facio tibi iniuriam. Iob VIII, 3: *numquid omnipotens subvertit iudicium?* Deinde commemorat pactum *nonne ex denario convenisti mecum?* Idest pro salute consequenda. Gen. XV, 1: *ego dominus merces tua magna nimis. Tolle quod tuum est*, idest quod ex promissione mea habes, *et vade*, in gloriam, II ad Tim. I, 12: *scio cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem.* Quidam exponunt sic: *tolle quod tuum est*, idest damnationem pro murmure, *et vade*, in ignem aeternum. Sed hoc non potest esse, quia dicit quod acceperunt singulos denarios. Consequenter ponit misericordiam impensam dicens *volo autem et huic novissimo dare sicut et tibi.* Et circa hoc duo facit. Primo ponit misericordiam; secundo facultatem miserendi. *Volo autem huic novissimo*, idest gentili dare sicut et tibi. Ad Rom. III, 9: *quid ergo? Praecedimus? Nequaquam.* Sed possent isti dicere, tu non potes. Immo dicit *aut non licet mihi quod volo facere?* Quia licet unicuique facere voluntatem suam de suo. Si enim esset debitor alterius, non liceret ei facere, similiter si esset sub altero; sed ipse est dominus, ideo potest plus dare. Balivus enim non potest dare aliquid, nisi secundum merita; rex autem potest sine meritis; sic Deus, qui est omnium dominus, potest, Ps. CXIII, 11: *omnia quaecumque voluit fecit*; ad Rom. IX, 19: *voluntati eius quis resistit?* Hic notandum quod in eo quod ex misericordia datur, non est acceptio personarum, quia de eo quod pure meum est, possum dare cui volo absque acceptione personae. Unde dicit *an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?* Constat quod murmur praecedens non fuit ex defectu domini, sed ex misericordia alii impensa, ideo ex misericordia et bonitate; sed nequam est proprie qui de bonitate dolet. Ideo dicit *an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?* Eo quod circa te iustitiam ostendi, circa alterum misericordiam? Constat autem istud esse ex bonitate. Et supra VI, 22: *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* De bonitate domini in Ps. LXXII, v. 1: *quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde. Sic erant novissimi primi, et primi novissimi.* Hic concludit id pro quo tota parabola inducta est. Et primo ponit conclusionem; secundo removet falsam opinionem. Dicit *sic erunt novissimi primi.* Dupliciter potest legi secundum Chrysostomum; idest novissimi primis aequabuntur, ita quod non erit differentia; et hoc respondet huic quod dictum est quod singuli receperunt singulos denarios, nec erit differentia secundum tempus. Vel aliter, idest illi qui sunt novissimi, erunt primi; Deut. XXVIII, 44: *advena erit super te, et erit in caput, tu in caudam.* Vel aliqui qui erant primi, propter negligentiam fient novissimi: et hoc praecedenti respondet, quia inceperunt a novissimis. Sed posset aliquis dicere: nonne omnes primi salvabuntur? Dicit: *multi sunt vocati, pauci vero electi*, quia qui fide credunt, omnes vocati sunt; sed illi electi, qui bona opera faciunt, et isti sunt pauci, ut supra VII, 14: *arcta est via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam.*

Lectio 2

[87385] Super Mt., cap. 20 l. 2 In parte praecedenti repulit dominus intendentes venire ad gloriam propter temporis antiquitatem, hic repellit eum, qui intendit venire propter carnis originem. Primo ergo ponitur occasio petitionis; secundo petitio; tertio responsio. Occasio fuit denuntiatio passionis Christi. Et primo denuntiat locum; secundo passionem; tertio resurrectionem. Dicit *et ascendens Iesus Ierosolymam* et cetera. Supra XIX, 1 dictum est, quod relicta Galilaea venit in Iudaeam, et non statim ascendit Ierosolymam, sed postmodum imminente passione; unde dicit *et ascendens*, idest cum erat in promptu ascendendi. Ierosolyma erat locus altus. *Accepit duodecim discipulos secreto* et cetera. Et quare dicit *secreto?* Propter duo. Primo quia magna eis ostendere volebat, ideo omnibus non erant communicanda; Sup. XIII, 11: *vobis datum est nosse mysterium regni caelorum.* Item propter vitandum scandalum, quia viri qui nondum perfecti erant, aversi fuissent ab eo, si audissent mortem eius; mulieres provocatae fuissent ad lacrimas. Item sciendum quod Iudas nondum malum conceperat; ideo dominus eum a societate non repulit. *Et ait illis: ecce ascendimus Ierosolymam* et cetera. Hic notatur firmitas sui propositi, unde *ecce*, idest sum in eodem proposito, et in eadem voluntate, quia non mutor; Eccli. XXVII, v. 12: *stultus ut luna mutatur, sapiens autem in sapientia manet sicut sol.* Item propria voluntate; Is. LIII, 7: *oblatus est, quia ipse voluit.* Tangit locum, quia *Ierosolymam*; Lc. XIII, v. 33: *non capit prophetam perire extra Ierusalem.* Et quare? Quia erat locus legalis et sacerdotalis: et utrumque conveniebat Christo; quia sicut sacerdos verus debebat immolare pro populo, sic et Christus hostiam obtulit pro mundo. Item per passionem regnum acquisivit. Item Ierosolyma interpretatur visio pacis; ad Col. I, 20: *pacificans per sanguinem crucis eius sive quae in terris, sive quae in caelis sunt.* Consequenter praenuntiatur passio. Et frequenter commemoravit suam passionem, ut eam reduceret ad memoriam. Et tangit tria ad passionem pertinentia, quia passus est a discipulo traditionem *et filius hominis tradetur*, scilicet a discipulo. De ista traditione habetur infra XXVII, 10 et in Ps. XL, 10: *qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem.* Item a principibus sacerdotum et Scribis condemnationem; unde *et condemnabunt eum morte*; Iob XXXIV, 17: *quomodo tu eum, qui iustus est, in tantum condemnas?* Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum. Et tradent eum gentibus*, quia Iudaei in manus gentium eum tradiderunt; unde dixit Pilatus: *gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Et tria tangit quae fecerunt ei, contra tria quae maxime appetunt homines, scilicet honorem, quietem et vitam. Contra honorem, illusus est; unde dicit *ad illudendum*; Ier. XX, v. 7: *factus sum in derisum tota die*; et in Ps. XXXVII, 12: *amici mei et proximi mei adversum me appropinquaverunt et steterunt.* Contra quietem, flagellatus est; unde *ad flagellandum*; Is. l, 6: *faciem meam dedi percutientibus, et genas meas vellentibus.* Item contra tertium, occisus; unde *et crucifigendum*; ad Phil. II, 8: *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Deinde agit de resurrectione *et tertia die resurget.* Hoc autem fecit Deus pater; unde Act. II, 24: *quem Deus suscitavit, solutis doloribus Inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo. Et tertia die.* Secundum Augustinum significatum est quod suum simplum destruxit

nostrum duplum; Os. cap. VI, 3: *vivificabit nos post duos dies, et die tertia suscitabit nos. Tunc accessit ad eum mater filiorum Zebedaei.* Hic ponitur petitio occasionata. Et primo ponitur petitio in generali; secundo explicatur, ibi *at illi* et cetera. Dicit ergo *tunc accessit ad eum mater filiorum Zebedaei.* Filii isti fuerunt Ioannes et Iacobus, mater eorum fuit Salome: unde Salome nomen est mulieris. In Marco habetur quod filii petierunt, hic habetur quod mater; sed verum est quod mater petiit inducta a filiis. *Adorans*, quia cum humilitate petiit: sciebat enim quod semper Deo placet humilis deprecatio; Ps. ci, 18: *respexit in orationem humilium.* Et Iudith IX, 1: *et prosternens se domino, clamabat ad dominum. Et petens aliquid*, dari *ab eo*: idest rogo te ut des id quod volo: et haec petitio non est admittenda, et qui hoc concedit, fatue concedit. Legitur de Herode, quod istud concessit filiae Herodiadis, et non revocavit. Salomon autem matri concessit; sed quia sapiens fuit, incautum promissum revocavit. Ideo Christus sapientior his noluit concedere nisi exprimeretur; supra XII, 42: *et ecce plusquam Salomon hic.* Ideo sequitur explicatio petitionis *et ait illi: dic ut sedeant hi duo filii mei, unus ad dexteram tuam, et unus ad sinistram, in regno tuo.* Sed est quaestio, unde haec mulier hoc conceperat. Audierat de passione et resurrectione, unde aliquid carnale conceperat, quod statim cum gloria deberet esse in Ierusalem; ideo petere voluit filiis suis eminentiam. Item audierat quod duodecim erant iudicaturi; ideo praeponere suos volebat, unde ad litteram intelligebat. Et sciendum quod Iacobus et Ioannes magis honorabantur a Christo post Petrum; ideo Petrum voluerunt excludere. Aliter dicit Chrysostomus, quod ista petiit aliquid spirituale, et in hoc fuit laudanda, quia matres plus petunt temporale quam spirituale; unde mater si videat filium peccantem, non tantum dolet, quantum si videt infirmantem. Unde per dexteram spiritualia significantur, terrena per sinistram. Vel possumus intelligere per dexteram et sinistram activam vitam et contemplativam; ideo petit istos perfici in utraque vita; Cant. c. II, 6: *laeva eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me. Respondens autem Iesus dixit.* Hic ponitur responsio; deinde murmur aliorum, ibi *et audientes decem indignati sunt de duobus fratribus.* Et circa primum tria facit. Primo increpat eorum stultitiam; secundo examinat eorum promptitudinem, ibi *potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum?* Tertio repellit petitionem, ibi *sedere autem ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis.* Sed quid est? Ipsi non petebant, sed mater. Novit dominus quod illa petebat inducta ab illis, ideo eis respondet, sicut supra XVI, 23 dixerat dominus Petro: *nescis quid dicis. Nescitis quid petatis*; quasi dicat: temporalia non debetis petere, sed excellentiam spiritualem. Vel si intelligerent spirituale, petebant quod super omnem creaturam haberent eminentiam, quia sedere a dextris nulli creaturae convenit, ut habetur ad Hebr. I, 13: *ad quem Angelorum dixit aliquando: sede a dextris meis?* Unde sedere a dextris excedit omnem creaturam. Vel aliter, secundum Hilarium: *nescitis quid petatis*; quia iam concessi vobis quod petitis, quia dictum est supra XIX, 28: *sedebitis super sedes duodecim* et cetera. Vel aliter: *nescitis*, quia vocavi vos ad dexteram, et vos petitis quod unus sit ad sinistram? Vel Diabolus sicut per mulierem ad sinistram traxerat hominem, volebat istos per mulierem reducere ad sinistram; sed hoc non potuit, ex quo salus per mulierem facta est. *Vel nescitis* quia de praemio contenditis sine merito praecedente. Ideo considerare debetis, quod ad praemium non venitur nisi per meritum; ideo volo vos primo examinare si potestis pati et cetera. Unde dicit *potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum?* Hic examinat eos, et provocat eos ad passionem leviter, quia passionem nominat calicem. De isto dicitur in Ps. CXV, 13: *calicem salutaris accipiam*; et sequitur: *pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius.* Et dicitur calix, quia inebriat. Item dicit *quem ego bibiturus sum*; I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia eius. Dicunt ei: possumus.* Et quare sic respondent? Propter tria. Primo ex amore ad Christum, quia ita adhaerebant Christo, quod mors eos ab ipso separare non posset, sicut dixit Petrus infra XXVI, 35: *et si oportuerit me mori tecum, non te negabo.* Item ex ignorantia, quia vires suas non considerabant, quia quibus aliquando ante factum videtur leve, in ipso actu deficiunt. Item dixerunt ex cupiditate assequendi quod petierant. Unde credebant statim assequi quod petebant, ideo statim concedunt *possumus* hoc ex cupiditate. Consequenter repellit petitionem. Et primo futuram passionem praenuntiat; secundo respondet ad petitionem. Dicit ergo *calicem meum bibetis.* Sed quid est? Verum est quod Iacobus bibit; unde in Act. XII, 2: *occidit autem Iacobum fratrem Ioannis gladio.* Sed Ioannes est mortuus sine calice passionis. Sed dicendum quod non bibit usque ad mortem, sed flagellatus fuit, in oleo positus, et relegatus. Item multas poenas passus est, et sic non fuit immunis a potu calicis. *Sedere autem ad dexteram.* Hic respondet ad petitionem gloriae. Si dixisset dominus: dabo vobis, tristati essent alii. Si negasset, ipsi effecti essent tristes; ideo *dixit sedere autem ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis; sed quibus paratum est a patre meo.* Ex hoc loco argumentati sunt Ariani, quod non est aequalis dignitas patris et filii. Hieronymus et alii exponunt quod ipse dat cum patre. Unde vult dicere *non est meum dare vobis*, quasi dicat: eminentia dignitatis non datur personae, sed merito, et hoc secundum praedestinationem divinam. I Cor. II, 9: *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se.* Io. XIV, 3: *si abiero, et paravero vobis locum* et cetera. Unde ex quo parat pater, et ipse. *Vel non est meum dare vobis*, sine meritis, sed personis ex merito acquirentibus, sed meum ex praedestinatione, quae est mihi a patre meo. Et Augustinus sic: Salome erat soror matris Christi: et quia credebant impetrare per personam magis coniunctam, ideo credebant quod deberet eis dare, quia coniuncti ei erant secundum carnem. Sed in ipso in una persona erant duae naturae; unde dicit *non est meum*, scilicet secundum potestatem quam habeo a patre, ideo dabo secundum quod disposuit pater meus. *Audientes decem indignati sunt de duobus fratribus.* Supra dominus repressit indiscretam petitionem discipulorum; hic ponit indignationem aliorum. Et primo ponitur indignatio; secundo reprimitur verbo; tertio facto. Secunda ibi *Iesus autem vocavit eos ad se, et ait*; tertia ibi *sicut filius hominis non venit ministrari, sed ministrare.* Considerandum quod sicut ex quadam elatione duo fratres superiores esse volebant, sic ex quadam elatione isti indignati sunt. Prov. I, 10: *inter superbos semper sunt iurgia.* Sed quare *de duobus fratribus?* Quia non ipsi petierunt, sed mater. Sed intellexerunt discipuli ex verbis domini quod mater petierat ad vocem eorum. Sed quare non ante sunt indignati? Dicit Chrysostomus quod reverebantur magistrum, unde expectabant sententiam domini; sed quando audierunt magistrum reprehendentem, tunc indignati sunt. Consequenter reprehendit eos. Et primo ponit in medium exemplum gentilium; secundo docet exemplum non esse sequendum, ibi *scitis quia principes gentium dominantur eorum*; tertio ponit quod est imitandum, ibi *non ita erit inter vos.* Dicit ergo *Iesus autem vocavit eos*, dans humilitatis exemplum. Supra XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Et ait: scitis quia principes gentium dominantur* *eorum.* Apud Iudaeos gentiles abominabiles erant, ut habetur supra XVIII, 17: *sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Unde horrorem incutit *principes gentium dominantur eorum*, ut notetur quod hoc exemplum non est imitandum. Sed notandum quod duplex est praeeminentia, scilicet dignitatis et potestatis: et utramque tangit cum dicit *principes gentium dominantur eorum* et cetera. Illi sunt principes qui ex officio praesunt. Sed quid est? Numquid dominari est malum? Dominari aliquando dicitur pro praeesse; et sic non accipitur hic: aliquando prout correlative se habet ad servum, unde idem est quod serviliter sibi servum subiicere; et sic sumitur hic. Principes enim instituti sunt ad hoc ut bonum procurent subditis; si vero volunt eos in servitutem redigere, tunc abutuntur, quia utuntur liberis ut servis: liber enim est qui est causa sui, servus qui causa alterius. Et quia hoc consuetum est apud gentiles, et adhuc est apud aliquos, ideo dicit *principes gentium dominantur eorum*, idest in servitutem redigunt subditos. Ez. XXII, 27: *principes tui in medio eius quasi lupi rapaces.* Item aliqui habent eminentiam non in dignitate, sed in potestate, ut aliqui nobiles. Et consuetum est quod qui potestatem habent, non utuntur ad beneficium, sed *potestatem exercent in eos*, scilicet ad opprimendum, non ad iustitiam. Sed dominus illam consuetudinem non vult in Ecclesia sua; ideo dicit *non ita erit inter vos*, idest non debet aliquis esse inter vos quasi dominativus; I Petr. V, 3: *neque ut dominantes in cleris. Sed quicumque.* Contra haec duo facit duo, *sed quicumque voluerit inter vos maior fieri*; et istud refertur ad secundum dictum scilicet *et qui maiores sunt potestatem exercent inter eos*; idest sic desideret quis habere praesidentiam in Ecclesia spiritus sancti, ut sit sicut minister; I Petr. IV, 10: *unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores*, ut quantum plus habebis, plus in utilibus expendas. Ideo *qui voluerit maior fieri inter vos*, idest in Ecclesia, fiat ut minister, idest ministret in necessitate aliorum. Quantum autem ad id quod dicitur *principes gentium dominantur eorum*; dicit: *et quicumque voluerit inter vos primus esse, erit vester servus*; idest, si aliquis desiderat habere primatum in Ecclesia, sciat quod illud non est habere dominium, sed servitutem. Servi enim est quod totum se ad servitium domini impendat: sic praelati Ecclesiae totum quicquid habent, quicquid sunt, subditis debent; I ad Cor. IX, 19: *cum essem liber ex omnibus, omnium me servum feci*; II ad Cor. IV, 5: *nos autem servos vestros per Iesum.* Unde secundum Chrysostomum miserum est. Ita ergo dictum est, quod non est agendum secundum consuetudinem gentilium. Quia ergo possent dicere, quid sequemur? Dicit, sequimini me: et ostendit se ministrum dicens *sicut filius hominis non venit ministrari, sed ministrare.* Sed contra. Nonne habetur supra IV, 11, quod *accesserunt Angeli et ministrabant ei?* Unde Io. XII, 2 dicitur quod *Martha ministrabat.* Dico quod licet ministratum fuerit ei, non tamen ad hoc venit. Sed ad quid? Ut ipse ministraret, idest abundantiam gloriae aliis impenderet. Apostolus Rom. XV, 8: *dico autem Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis.* Et in Lc. XXII, 27: *ego sum in medio vestrum sicut qui ministrat.* Sed dices: est ne servus, cum sit princeps? Ita. Servus enim dicitur qui accipitur in pretium: et ipse fecit se pretium, et dedit se redemptionem pro multis; unde *venit ministrare, et dare animam suam*, idest vitam corporalem, *redemptionem pro multis.* Non dicit pro omnibus, quia quantum ad sufficientiam, pro omnibus; quantum vero ad efficientiam, pro multis, scilicet pro electis. Unde Io. XV, 13: *maiorem caritatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ier. XII, 7: *dedi dilectam animam meam in manibus inimicorum eius. Et egredientibus illis ab Iericho secuta* *est eum turba multa.* Repressa est indignatio discipulorum verbo, hic reprimit facto, ministerium in aliquos exercendo. Et primo ponitur devotio aliorum; secundo Christi miseratio, ibi *et stetit Iesus, et vocavit eos.* Circa primum primo ponitur devotio turbae; secundo caecorum, ibi *ecce duo caeci* et cetera. Dicit ergo *et egredientibus illis ab Iericho*, secutae sunt eum turbae multae; quia multi sequebantur, ideo erat dominus sollicitus, sicut multa seges est sollicitudo colligentis. Sed secundum mysterium Iericho defectus dicitur, et significat defectum mundi. Unde nisi venisset dominus ad istos defectus, homines non venissent ad eum. Unde secutae sunt eum turbae, quasi oves eius; Io. X, 27: *oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me.* Sequitur devotio caecorum *et ecce duo caeci* et cetera. Et primo ponitur devotio. Secundo constantia, ibi *turba autem increpabat eos ut tacerent.* Sed hic est quaestio, quia in Lc. XVIII, 35 legitur, quod unus caecus fuit tantum qui occurrit ei, et hic dicitur quod duo, qui domino exeunte de Iericho occurrerunt ei in exitu. Sed Marcus convenit cum Luca, quod erat tantum unus, et ita Matthaeus discrepat ab utroque. Augustinus dicit quod iste caecus, de quo Lucas scribit, fuit alius ab his, quia occurrit ei antequam intraret Iericho. Sed Marcus et Matthaeus dicunt quod egrediente de Iericho; sed quod Marcus non dixerit duo, sicut Matthaeus, ratio est, quia unus erat magis notus et famosus, et propter famam miraculum erat magis famosum. Et hoc patet, quia nominat eum quod vocatur Barthimaeus, et non nominantur in Scriptura nisi homines multum noti. Per istos caecos significantur duo populi, scilicet populus Iudaeorum et populus gentilium, qui sedebant secus viam, quae est Christus. Is. XXX, 21: *haec est via, ambulate per eam.* Vel significantur conversi ex utroque populo, qui sedent secus viam, idest Christum; Io. XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita.* Audierunt per praedicationem, quod transiret secundum naturam humanam Iesus, ut mortem subiret, ut curaret infirmos, ideo *exclamaverunt dicentes: domine, miserere nostri fili David.* Causa exauditionis non fuit altitudo vocis, sed fervor devotionis. Ps. CXIX, 1: *ad dominum cum tribularer clamavi, et exaudivit me.* Item fatentur ipsum esse Deum et hominem: Deum, quia dicunt: *domine.* Ps. XCIX, 3: *scitote quoniam dominus ipse est Deus.* Et petunt quod est proprium Deo, scilicet *miserere nostri.* Ps. CXLIV, v. 9: *miserationes eius super omnia opera eius.* Item dicunt eum ex semine David: et in hoc confitentur humanitatem. Consequenter ponitur constantia eorum. Et primo ponitur impedimentum; secundo constantia. Dicit ergo *turba autem increpabat eos ut facerent*, ut possibile erat, quia in ista turba aliqui erant qui venerabantur Christum, et hi increpabant eos, quia vile reputabant quod viles personae ad tantum virum accederent. Illi vero qui Christo derogabant, increpabant, quia audiebant id quod audire nolebant: dolebant enim quod vocabant eum filium David. Ier. XXIII, 5: *suscitabo David servum meum.* Mystice significatur quod aliqui excaecati per peccatum, clamant ad dominum *miserere nostri.* Sed turba cogitationum carnalium et hominum carnalium increpant eos venire ad Christum. Iob XX, 2: *ideo cogitationes variae succedunt sibi, et mens in diversa rapitur.* Sed homo contra hoc debet esse constans et viriliter pugnare et laborare, sicut docet apostolus II ad Tim. II, 3: *labora sicut bonus miles Christi Iesu.* Sed verbum Dei non alligatur verbis hominum; et ideo sequitur *at illi magis ac magis clamabant. Et stetit Iesus.* Hic ponitur misericordia domini, et ostenditur, quia stetit. Et quare stetit? Quia via lapidosa erat et cavernosa; ideo stare voluit, quia si procederent, forte laedi possent. Secundum mysterium, quia veniendo in mundum commovit ad petendum, sed salutem dedit stando. Unde per incarnationem homines promoventur, sed per eum docentem et perseverantem sanantur. Sequitur *vocavit eos.* Sed quare vocavit? Ut alii facerent eis viam; et significat illos quos dominus vocat per praedestinationem. Ad Rom. VIII, 29: *quos praescivit et praedestinavit.* Item exquirit voluntatem *quid vultis ut faciam vobis?* Non petiit ut ipse sciret, sed ut daret intelligere quod pie petentibus satisfecit. Ps. CXLIV, 19: *voluntatem timentium se faciet. Dicunt illi: domine, ut aperiantur oculi nostri.* Et hoc est iustum, ut quilibet peccator hoc petat. Ps. CXVIII, 18: *revela oculos meos, et considerabo mirabilia tua.* Et alibi Ps. XII, 4: *illumina oculos meos.* Confitebantur Deum, dicendo *domine*, et hominem, vocando filium David. Ideo *misertus est eorum.* Omnia enim ex sua misericordia facit. Thren. III, v. 22: *misericordia domini est, quod non sumus consumpti. Tetigit oculos eorum, et confestim viderunt.* In hoc quod tetigit oculos eorum et confestim viderunt, tangitur humanitas et divinitas Christi: quod enim tetigit, opus fuit humanitatis; sed quod statim illuminavit, fuit opus divinitatis. Ipse dominus tangit per gratiam, sed illuminat per gloriam; Ps. CXLIII, 5: *tange montes, et fumigabunt.* Sequitur *et secuti sunt eum.* Unde non fuerunt ingrati. Multi enim antequam habeant beneficium, sequuntur dominum, sed accepto beneficio dimittunt eum, contra illud Eccli. XXIII, 38: *magna est gloria sequi dominum.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

a capite XXI ad caput XXV

Reportatio Leodegarii Bissuntini

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 21

Lectio 1

[87386] Super Mt., cap. 21 l. 1 Supra divisum est Evangelium Matthaei in tres partes, in prima ponit introitum Christi in mundum usque ad tertium capitulum; secundo de processu in mundo; in tertia de egressu. Completis igitur duabus primis partibus, hic agitur de tertia. Et dividitur: quia primo agitur de quibusdam praeambulis; secundo de passione Christi, et hoc XXVI capitulo. Et primo ponitur provocatio persecutorum; secundo confortatio discipulorum, et hoc XXIV. Confortaverat discipulos praedicens futura. Inde provocati fuerunt quidam per eius gloriam, cui invidebant; de hoc agitur in isto capitulo. Aliqui per eius scientiam, et de hoc XXII capitulo. Prima dividitur in duas. Quia primo agitur de gloria Christi; secundo de persecutorum indignatione, ibi *videntes autem principes sacerdotum et Scribae* et cetera. Circa primum tria. Primo ponitur gloria Christi quae fuit in via exhibita; secundo quae in civitate; tertio de ea quam potestative accepit de templo. Secunda ibi *et cum intrasset Ierosolymam* et cetera. Tertia ibi *et intravit Iesus in templum Dei.* In via a duobus ei gloria impensa fuit, scilicet per discipulos, et per ministerium turbarum. Secunda ibi *plurima autem turba straverunt vestimenta sua in via.* Et circa primum tria. Primo ponit mandatum de ministerio; secundo ponitur ratio; tertio mandati executio. Secunda ibi *hoc autem totum factum est* etc.; tertia ibi *euntes autem discipuli* et cetera. Circa primum tria. Primo ponitur locus; secundo personae quibus fit; tertio mandatum. Locus ponitur cum dicit *et cum appropinquassent Ierosolymis* et cetera. Paulatim Evangelista narravit accessum Christi ad Ierusalem. Primo narravit quomodo a Galilaea venerat, et quomodo per Iericho, et quomodo ibi caecos illuminaverat, qui erant in confinibus. Post dicit *cum appropinquassent Ierosolymis, et venissent Bethphage ad montem oliveti.* Et dicitur sic, quia ibi multae sunt olivae: et distat a Ierusalem per unum milliare. Bethphage erat vicus sacerdotalis, quia sacerdotes serviebant templo per hebdomadas: in die autem sabbati sacerdos recedens a templo veniebat usque illuc, quia non debebat ire nisi per mille passus. Illi etiam qui ibant ad templum in die sabbati, inde recedebant. Vel Bethphage idem est quod domus maxillarum, quia hostiae maxilla erat portio sacerdotis. Moraliter Ierusalem interpretatur visio pacis, et significat societatem bonorum. Ps. CXXI, 3: *Ierusalem quae aedificatur ut civitas, cuius*

participatio eius in idipsum. Unde volens appropinquare Ierusalem, venit per Bethphage, et per domum confessionis. Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem fit confessio ad salutem.* Bethphage sita est in monte oliveti, ubi est abundantia olei. Is. V, 1: *vinea facta est in cornu olei.* Per oleum significatur misericordia, quia habet proprietatem laetificandi. Ps. CIII, 15: *ut exhilaret faciem eius in oleo.* Sic misericordia exhilarat: *hilarem enim datorem diligit Deus*, II Cor. IX, 7. Item valet oleum ad lucernas accendendas. Dominus praecepit quod oleum lucidissimum offerretur ei. Item utile est ad sanandum dolores; et significat gratiam spiritus sancti quae sanat. Unde dicitur Lc. X, v. 34, quod Samaritanus infudit oleum et vinum. *Tunc misit duos discipulos* suos *dicens illis*; et significavit missionem apostolorum in hunc mundum. Io. XX, 21: *sicut misit me pater, et ego mitto vos.* Sed duos, ut significaret caritatem, quae consistit saltem inter duos. Unde alibi, Lc. X, 1: *misit eos binos et binos.* Vel significat vitam activam et contemplativam. Vel duos ordines praedicantium, scilicet Iudaeorum et gentilium. Unde apostolus Gal. II, 8: *qui operatus est Petro in apostolatu, operatus est mihi inter gentes.* Vel duos, qui mittendi erant ad gentes, scilicet Petrum et Philippum. Et facit tria. Primo mandat eis salutarem discursum; secundo dat mandatum de salute; tertio de contradicendo. Dicit ergo *ite in castellum quod contra vos est.* Ad litteram quoddam erat castellum quod ex opposito erat, ad significandum mundum in quem misit eos dominus. Mc. ult., 15: *euntes in universum mundum praedicate Evangelium omni creaturae.* Et iste erit contra. Io. XV, 19: *elegi vos de mundo, ideo vos mundus odit.* Dicit ergo *ite in castellum quod contra vos est.* Aliquid praecipit et aliquid praenuntiat. Praecipit *ite* etc.; praenuntiat *et invenietis asinam alligatam, et pullum cum ea.* Alii non faciunt mentionem de asina. Utrumque invenerunt. Moraliter per asinam et pullum significantur homines brutaliter viventes, quia quantum ad hoc similes sunt bestiis; Ps. XLVIII, v. 13: *homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Per asinam significatur Iudaea, per pullum populus gentilis. Et quare per asinam significatur populus Iudaicus? Quia triplex est proprietas asini. Primo quia est animal stultum, unde dicitur asinus, idest insensatus. Sic homo insensatus est relinquens legem domini. Deut. XXXII, 6: *popule stulte et insipiens.* Item est oneribus deputatus, sic populus Iudaicus oneribus legis est gravatus, ut dixit Petrus Act. XV, 10: *hoc est onus quod nec nos, nec patres nostri ferre potuerunt.* Item asinus est animal ignobile; sic illi ignobiles dicuntur, qui contemnunt mandata domini. Sed ligatam, vinculis scilicet ignorantiae. Sap. XVII, 17: *una enim catena tenebrarum omnes erant ligati.* Item erant ligati vinculo peccati. Prov. V, 22: *iniquitates suae capiunt impium. Solvite et adducite mihi.* Hic inducit populi salvationem. Solvite a vinculis ignorantiae per doctrinam. Ps. CVI, 14: *eduxit eos de tenebris et umbra mortis.* Item solvite a vinculis peccatorum; unde Petro dixit supra XVI, 19. *Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis.* Et in Ps. XXXI, 1: *beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Unde isti populum convertentes adduxerunt ad Iesum. I ad Cor. I, 13: *numquid Paulus crucifixus est?* Is. LXVI, 19: *annuntiabunt gloriam meam in gentibus.* Sed, sicut dicit apostolus ad Titum I, 9, oportet episcopum habere doctrinam, *ut sit potens exhortari in doctrina sana*: unde quod dicit *solvite*, hoc ad doctrinam pertinet; quod vero sequitur *et si quis aliquid vobis dixerit* etc., ad potestatem pertinet. Unde *si quis dixerit*, contradicendo, idest si quis voluerit contradicere, *dicetis quia dominus his opus habet, et confestim dimittet eos.* In hoc ostenditur virtus Christi, quia non propter apostolos dimisissent, nisi hoc fieret opere Christi invisibiliter cor immutantis. Unde dabat intelligere quod ipse erat Deus, quia solius Dei est immutare cor; unde cor hominis in manu eius. Item, quia dicit *confestim*, dat intelligere quod sicut illi statim dimittebant, ipsi etiam statim dimitterent. Vel ad litteram, quia parum tenebit, et statim dimittet, quia solum indiget ad diem. Sed quaestio est secundum mysticam expositionem. Nonne dicitur, bonorum nostrorum non indiget? Dico quod non indiget nisi ad nostram necessitatem, et ad suam gloriam. Ioel II, 32: *quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit.* Omne quod invocat nomen meum. *Hoc autem totum factum est* et cetera. Hic ponitur ratio mandati. Ne crederet aliquis quod hoc factum esset sine ratione, ideo rationem ostendit: *ut adimpleretur quod dictum est per prophetam* et cetera. Istud dicit per Zachariam cap. IX, 9. Sed ly ut non tenetur causaliter, sed consecutive. Non enim facit quia propheta dixerat, sed potius e converso: finis enim prophetiae est Christus. *Dicite filiae Sion* et cetera. Annuntiate filiae Sion, haec dicitur plebs Ierusalem quae subiecta erat monti Sion. Item significatur tota Ecclesia, quia Sion specula interpretatur. *Annuntiate studia eius inter gentes*, Ps. IX, 12. Praenuntiatur dignitas *ecce rex tuus.* Isti Iudaei diu passi fuerant tyrannos, unde expectabant regem, sicut dictum est Ier. c. XXIII, 5. *Regnabit rex et sapiens erit.* Et ponit quatuor, quae dignitatem regis commendant; consequenter quatuor, quae in tyrannis inveniuntur. Primo affinitas, quia magis afficitur homo ad magis coniunctos. Deut. c. XVII, 15: *non poteris super te facere regem, nisi sit frater tuus.* Unde dicit *ecce rex tuus.* Idest de gente tua. Sed quandoque reges degenerant in tyrannos, quia quaerunt utilitatem suam, quod est contra morem regis; ideo dicitur *venit tibi*, idest ad utilitatem tuam. Hab. III, 13: *egressus es in salutem cum Christo tuo. Mansuetus.* Mansuetudo pertinet ad regem, quia infligere poenam ferocitatis est. Prov. XX, 28: *misericordia et iustitia custodiunt regem.* Ideo David a populo dilectus fuit, quia mansuetus fuit. Item requiritur humilitas, quia dominus superbos respuit; ideo dicit *sedens super asinam.* Supra XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Euntes autem discipuli fecerunt sicut praecepit illis Iesus.* Postquam positum est mandatum, hic ponitur executio mandati. Et primo in generali *euntes discipuli.* Ecce datur obedientiae mandatum. Ex. XXIX, 35: *omnia quae praecepit dominus faciemus.* Deinde in speciali *et adduxerunt asinam et pullum.* Per hoc significatur quod converterunt et Iudaeos, et gentiles, ut habetur ad Rom. I, 14: *Graecis ac barbaris, sapientibus et insipientibus debitor sum. Et imposuerunt super eos vestimenta sua.* Vestimenta sunt virtutes eorum. Ad Col. III, 12: *induite vos ergo sicut electi Dei sancti et dilecti, viscera misericordiae.* Vestimenta imposuerunt, quia in exemplum aliis fuerunt, ut dicitur ad Phil. c. III, 17: *imitatores mei estote, fratres, et observate eos, qui ita ambulant, sicut habetis formam nostram. Et eum desuper sedere fecerunt.* Secundum litteram dicitur quod super utrumque, quia super corda Iudaeorum et gentilium. *Plurima autem turba straverunt vestimenta sua in via.* Postquam determinavit de ministerio discipulorum, determinat de gloria turbarum. Et primo de gloria, quam exhibent ei in opere; secundo quam exhibent ei verbo, ibi *turbae autem (...) clamabant.* Et primo *straverunt vestimenta*; secundo *ramos de arboribus.* Et quare? Ad faciendum ei honorem, sicut magnis hominibus venientibus sternitur via. Item, quia via erat lapidosa, ideo ne laederetur, sternebant. Secundum mysterium, discipuli straverunt vestimenta super asinam, quae significant virtutes, quas a Deo acceperunt, et istas communicaverunt gentilibus et Iudaeis. Sed vestimenta turbae sunt legalia quae propter Christum sunt dispersa. Ad Phil. III, 7: *quae fuerunt mihi lucra, haec arbitratus sum propter Christum detrimenta.* Item per vestimenta, corpora. Apoc. III, 4: *habes paucos in Sardis qui custodierunt vestimenta sua.* Illi ergo qui in via straverunt vestimenta, fuerunt primi martyres. Rom. XII, 19: *non defendentes vosmetipsos, carissimi; sed date locum irae. Alii caedebant ramis de arboribus.* Isti sunt rami qui fructificare debebant, per quos significantur sancti patres. Ille ergo ramos abscindit, qui eos ad Christum convertit. Ps. I, 3: *et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum. Turbae autem quae praecedebant, et quae sequebantur clamabant.* Hic ponitur honor exhibitus ei verbo. Sed a quibus? A praecedentibus et sequentibus, scilicet ab his, qui ante adventum fuerunt et post; et utrique petunt salutem, et habent a Christo. II ad Cor. VI, 13: *eamdem habentes remunerationem.* Turbae autem salutem petebant; unde *clamabant dicentes: hosanna filio David* et cetera. Haec salus incipitur in praesenti, et perficietur in futuro. Sup. I, 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Unde dicebant, *hosanna* et cetera. Multi dicunt quod significat redemptionem. Sed idem est quod obsecro salve: Anna affectum dicit obsecrantis. Ps. XI, 2: *salvum me fac.* Et istam petunt a filio David. Ita scriptum est Ier. XXIII, 5: *suscitabo David germen iustum*, et sequitur, *in diebus illis salvabitur Iuda.* Et poterit hoc facere, quia filius David? Non, sed quia *venit in nomine domini.* Quare? Quia venit confitens dominum. Io. V, v. 43: *ego veni in nomine patris mei, et non suscepistis me.* Est ergo una salus, liberatio a peccatis. Is. XXXV, 4: *ipse veniet, et salvabit nos.* Item alia salus, per quam liberantur ab omni poena. Is. LI, 8: *salus autem mea in sempiternum erit, et iustitia mea non deficiet.* Et hoc *in excelsis*, idest, des primo salutem in terris, et postea in caelis. *Et cum intrasset Ierosolymam* et cetera. Hic agitur de gloria ei exhibita in civitate. Et primo ponitur admiratio turbarum *et commota est universa civitas*, idest admirata. Is. LX, 5: *tunc videbis, et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Ps. LIX, 4: *commovisti terram, et conturbasti eam. Dicens: quis est hic?* Et non est mirum si isti mirantur, quia etiam Angeli mirati sunt in sua ascensione dicentes: *quis est hic qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* Is. LXIII, v. 1. Ponitur responsio *populi autem dicebant, hic est Iesus propheta a Nazareth Galilaeae.* Propheta actum denuntiationis significat. *A Nazareth*, quia ibi nutritus erat, et inde magis notus, et ideo dicebatur Nazaraenus. *Et intravit Iesus in templum Dei, et eiecit ementes et vendentes.* Supra ostendit Evangelista gloriam quae Christo exhibita est in via, et quae in civitate, nunc autem de gloria quantum ad ea quae facta sunt in templo. Et tria sunt gesta in templo, quae pertinent ad gloriam Christi. Quia primo purgavit templum; secundo infirmos curavit; tertio ora infantium aperuit. De istis per ordinem determinat Evangelista. Circa primum primo ponitur visitatio templi; secundo purgatio; tertio reprehensio Iudaeorum. Secunda ibi *et eiiciebat omnes vendentes et ementes*; tertia ibi *dixit eis* et cetera. Dicit ergo *et intravit Iesus in templum Dei* et cetera. Sed quare intrans civitatem, statim venit ad templum? Una ratio, quia venerat ut hostia immolanda; ideo primo venit ad locum immolationis, et iste erat dies statutus in quo agnus praesentari debebat, ut legitur Ex. XII, v. 6 quod luna decima debebat agnus praesentari, qui debebat occidi quartadecima luna. Sed occisus est in die Iovis in sero. Ergo oblatio fieri debuit in ramis palmarum. Secunda ratio, quia ostendit se esse filium reverendi patris, ut reverentiam patri exhiberet, venit ad domum patris sui. Mal. I, 6: *si ego pater, ubi honor meus?* Et in hoc datur nobis religionis exemplum, ut cum in civitatem aliquam venimus, quod primo templum adeamus. Ps. V, 8: *adorabo ad templum sanctum tuum.* Item egit ut bonus medicus, qui primo obviat causae morbi. Unde aegritudo et causa corruptionis spiritualis a templo procedit, quia si sacerdos est corruptus, de facili corrumpetur populus; ideo primo adivit templum, ut curationem adhiberet primo circa templum. Ez. IX, 6: *a sanctuario meo incipite.* Ad intellectum istorum debetis intelligere, ut legitur Ex. XXIII, 15 quod omnes filii Israel semel in anno habebant comparere coram domino, et non debebant apparere vacui, sed debebant offerre oblationes suas. Et ita erat quod illi qui de prope habitabant, adducebant secum animalia sua, ut sic lucrarentur. Item, quia aliqui non habebant pecuniam, ideo habebant nummularios qui accommodarent non habentibus, ut sic non possent se excusare ab oblatione. Sed quia prohibitum erat, quod non accommodarent ad usuram, ideo usuram non recipiebant, sed munuscula quae coliba dicuntur, scilicet uvas passas, vel huiusmodi. Item quia aliqui erant pauperes, qui non poterant habere animalia grossa, nec eis credebatur, ideo habebant ministros qui vendebant columbas et turtures, ne alicui deficeret oblatio. Unde dominus non reprehendebat oblationes, sed cupiditatem eorum. Dicit ergo *et eiiciebat ementes et vendentes*, ad litteram. Vendentes erant ministri sacerdotum. Item habebant nummularios: ideo *mensas nummulariorum evertit, et cathedras vendentium columbas*, idest sedilia in quibus sedebant. Mystice in templo, idest in Ecclesia, sunt qui lucris temporalibus inhiant, qui de Ecclesia eiiciuntur: quia *qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum Diaboli*, I ad Tim. VI, 9. Nummularii possunt dici diaconi, quibus datur administratio temporalium, ut habetur Act. VI, 2. Unde cum officium dispensationis retorquent ad quaestum, debent eiici de Ecclesia. Per columbam intelligitur spiritus sanctus; unde vendentes columbas sunt praelati vendentes dona spiritualia, ut ordinem, vel huiusmodi. Act. VIII, 20: *pecunia tua tecum sit in perditionem.* Item potest exponi quod unusquisque est templum Dei. I ad Cor. III, 16: *nescitis quia templum Dei estis vos?* Unde debet unusquisque expellere a se venditionem et emptionem, ut non serviat Deo propter divitias; item avaritiam, quae per nummularios; item simoniae pravitatem, evellere etiam appetitum simoniae a corde, qui per cathedras significatur. Sed hic est quaestio litteralis, quia habetur in Io. II, 14 ss. quod ante traditionem Ioannis factum fuit istud miraculum; hic autem habetur, quod imminente passione. Dicit Augustinus quod bis factum est istud miraculum; ideo magis sunt culpabiles, cum alias reprehensi fuissent. Item cum esset homo despectibilis et humilis, quomodo hoc potuit facere contra voluntatem sacerdotum et magnorum? Hieronymus dicit quod hoc est unum maximum miraculum quod dominus fecerit, et quod virtus quaedam radiabat a vultu suo, per quam terrebat homines quando volebat. *Et dixit eis: scriptum est* etc., hic reprehendit eos. Et primo in hoc quod pertinet ad dignitatem templi; secundo per hoc quod pertinet ad usum. *Scriptum est*, scilicet Is. LVI, 7, *domus mea domus orationis est.* Expositio huius habetur III Reg. VIII, 27, ubi dicitur, *cum caeli caelorum capere te non possunt, quanto magis domus haec quam aedificavi tibi?* Unde non dicitur domus domini, quia ibi corporaliter inhabitet, sed quia locus est deputatus ad orandum Deum. Sicut aliquis dominus habet locum ubi petitiones recipit et exaudit, sic templum est locus ubi dominus vota fidelium audit. Ecclesia nostra specialiter dicitur domus, quia ibi habitat corporaliter in sacramento Christus Deus. Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi.* Unde Augustinus in regula: in oratorio nihil aliud fiat, nisi ad quod deputatum est. Consequenter reprehendit eos quantum ad usum *vos autem fecistis eam speluncam latronum*: quia ea quae religionis sunt, in quaestum convertunt, et latrones in speluncis latitant, ut spolient transeuntes, et sibi acquirant quod non est suum. *Accesserunt autem ad eum caeci et claudi.* Hic ponitur quod ad gloriam Christi pertinet quantum ad infirmorum curationem. Caeci vero, qui in templo sunt, significant eos, qui excaecati sunt per ignorantiam. Is. LIX, 10: *palpavimus sicut caeci parietem.* Claudi dicuntur, qui per vias ambulant iniquorum. III Reg. XVII, 28: *ut quid claudicatis in duas partes?* Et isti accedunt ad Christum in templo, et sanat eos. Et congruit huic facto locus, per quod significatur quod morbi spirituales non curantur nisi in Ecclesia. Facto ostendit, quia pueri clamaverunt, supra, *benedictus qui venit in nomine domini.* Is. XXXV, 4: *ecce dominus veniet, et salvabit nos; tunc aperientur oculi eorum.* Sequitur indignatio sacerdotum, unde dicit *videntes autem principes sacerdotum et Scribae (...) indignati sunt.* De talibus dicitur II ad Tim. III, 13: *semper proficiunt in peius.* Et primo ponitur reprehensio; secundo inquisitio; tertio responsio. Circa primum tria. Primo ponitur causa indignationis; secundo ponitur indignatio; tertio ponitur confutatio. Unde *videntes mirabilia quae fecit*, scilicet caecos illuminari etc., et non minus fuit quod ementes et vendentes eiecit. Hoc enim videntes dicebant ad eum conversi, *mirabilia testimonia tua, ideo scrutata est ea anima mea*, Ps. CXVIII, 129. Item videntes *pueros clamantes hosanna* etc., debebant moveri ad reverentiam. Supra XI, 15: *abscondisti ea a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Mc. IV, 12: *ut videntes non videant.* Unde isti pueri laudabant, sed isti sapientes indignati sunt et dixerunt ei *audis quid isti dicunt?* Quasi dicerent, non est iustum quod homo purus sustineat laudari ut Deus. Act. XII, 22 s. quia Herodes sustinuit ut honoraretur ut Deus, ideo percussus est ab Angelo, et consumptus vermibus expiravit: in quo datur nobis exemplum quod si laudamur supra nos, quod non debemus sustinere. Sed ipse non poterat laudari supra se, quia ipse Deus erat. Sequitur reprobatio. Et primo reprobantur verbo; secundo facto. *Iesus autem dixit eis, utique.* Dominus valde sapienter respondet. Intendebant quod si reprimeret pueros, quod ipsi haberent propositum: si non, haberent accusationem erga eum. Sed dominus ita sapienter respondet, quod nec pueros reprobavit, nec ipsi habuerunt unde calumniari possent. Unde dixit *utique* audio, sed nihil contra me dicunt. Sed David dicit *ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem.* Non dicit dixisti sed *perfecisti*, quia quod tales pueri laudant Deum, hoc est ex divina inspiratione, *quia Dei perfecta sunt opera*, Deut. XXXII, 4. Unde non ex industria, sed a spiritu sancto. Sap. X, 21: *qui linguas infantium facit disertas.* Sed quomodo dicit infantes, quia tales non possunt loqui: ergo nec laudare? Dico quod non dicuntur infantes propter aetatem, sed propter simplicitatem, quia a malitia immunes. Apostolus I Cor. XIV, 20: *nolite pueri effici sensibus, sed malitia parvuli estote.* Item lactentes dicuntur, quia a miraculis commovebantur: in miraculis commoveri est quidem ut lac, quia lac absque difficultate bibitur, sic isti cum dulcedine per miraculum adducuntur ad fidem. Ad Hebr. V, 12: *facti estis quibus lacte opus est, non solido cibo. Et relictis illis abiit foras extra civitatem in Bethaniam.* Hic confutat facto. Et primo facto quod fit circa se; secundo facto quod fit circa ficulneam. Dicit ergo quod *relictis illis, abiit foras.* Et derelictio illa fuit signum, quod ipsi derelinquerent eum. Ier. LI, 9: *curavimus Babylonem, et non est sanata.* Et transit in Bethaniam, in domum obedientiae: ibi enim moratur Iesus, ad Rom. VI. *Et mansit ibi*, quia in obedientibus sibi manet. Act. V, 29: *obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Et non solum in Bethaniam, sed in quemcumque obedientem. Unde Io. XIV, v. 15: *si quis diligit me, sermonem meum servabit*, et sequitur, *et mansionem apud eum faciemus. Mane autem revertens in civitatem esuriit.* Hic ponitur confutatio sub quodam figurali facto. Et primo ponitur factum; secundo discipulorum admiratio. Circa primum primo ponitur occasio miraculi faciendi; secundo sterilitas arboris; tertio maledictio; quarto effectus. Dicit ergo *mane revertens in civitatem esuriit.* Per hoc significatur sollicitudo, quam habebat de salute Iudaeorum. Unde mane venit sicut operarius sollicitus de diaeta sua, sicut supra XX, 1, quod *simile est regnum caelorum patrifamilias, qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam. Esuriit*, et corporaliter et spiritualiter, quia semper desiderat facere voluntatem patris; Io. IV, 34: *meus cibus est ut faciam voluntatem eius, qui misit me.* Item corporaliter. Sed quomodo? Cum esset Deus, omnia in potestate sua habebat, unde quando volebat, ieiunabat; unde supra IV, 2: *ieiunavit quadraginta diebus et quadraginta noctibus*; sed, quando voluit *esuriit. Et videns fici arborem.* Sed quare magis in ficu hoc miraculum fecit? Quia arbor humidissima est. Unde quod statim aruit, evidentissimum fuit miraculum. Et significat Iudaeam propter duo: tum quia ficus profert grossos, qui citius maturescunt, et isti fuerunt apostoli, qui maiores fuerunt. Item fructus iste sub una cortice multa habet grana, sicut sub una lege fuerunt multi. Et ista erat *secus viam*, idest Christum, quia in expectatione fuit, et non voluit ad viam venire: ipse enim est via; Io. XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita*; et Is. XXXVI, 21: *haec via, ambulate per eam. Venit ad eam.* In Marco habetur quod venit ad videndum si aliquid inveniret. Sed quid est? Tunc non erat tempus ficuum. Dicendum quod aliquando Scriptura aliquid ponit, non quod ita sit, sed propter aliquem effectum: unde non venit ut quaereret, sed venit propter suspicionem discipulorum; unde venit propter miraculum exercendum. *Venit ad eam*, quando visitavit Iudaeam. Lc. I, 78: *visitavit nos oriens ex alto.* Ista habet folia, scilicet observantias legales; sed non fructum. Sic aliqui quamdam speciem honestatis habent, licet interius mali et perversi sint. Sequitur maledictio *et ait illi: numquam ex te fructus nascatur.* Videtur quod iniuste egerit, quia non erat tempus ficuum. Item videtur quod intulerit iniuriam possessori: vide quod sicut verba domini sunt quaedam figura, sic facta. Aliquando dominus vult manifestare suam doctrinam, et tunc manifestat eam in hominibus; aliquando suam potentiam punitricem, et tunc manifestat eam in aliis. Unde exercuit ibi potestatem, ut ostenderet quod Iudaea sterilis futura esset, sicut habetur Rom. XI. Sic aliquando contingit quod aliqui mali interius, exterius autem virentes, siccantur a domino ne alios corrumpant. II ad Tim. III, 8: *homines corrupti mente, et reprobi circa fidem, sed ultra non proficient.* Lc. XIII, 7: *ecce tres anni sunt ex quo venio quaerens fructum in ficulnea hac, et non invenio. Abscinde eam.* Sequitur effectus *et arefacta est continuo ficulnea.* Ps. XXI, 16: *aruit tamquam testa virtus mea*, quia in tempore discipulorum Iudaismus aruit, et post legalia aruerunt crescente Evangelio. *Et ipsi facti sunt abominabiles, terra fructifera versa est in amaritudinem a malitia inhabitantium in ea*, Ps. CVI, 34. *Et videntes discipuli mirati sunt.* Hic primo ponitur admiratio; secundo admirationis satisfactio. Dicit *et videntes discipuli mirati sunt.* Sicut mirantur homines quando videtur animus bonus, et cito arescit, sic isti mirantur quomodo tam cito aruit. *Respondens autem Iesus* et cetera. Hic satisfacit. Et primo ostendens virtutem fidei: unde dicit *amen dico vobis.* Supra eamdem sententiam posuit, sed hic exponit; unde dicit *si habueritis fidem, et non haesitaveritis*; quare fides firma debet esse sine haesitatione;

Iac. I, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans. Non solum de ficulnea facietis*: ipse enim per fidem inhabitat in homine, et operatur in homine; ideo sicut ipse facit et ille in quo habitat. *Si dixeritis monti huic, tolle et iacta te in mare, fiet.* Quidam dicunt quod numquam factum est. Dicit Hieronymus quod multa fecerunt apostoli quae scripta non sunt. Item si non legitur ab eis factum, legitur ab aliis viris apostolicis fuisse factum, ut de quodam Gregorius narrat, ut dictum est supra. Item dominus non dixit quod fieret, sed quod posset, si necessitas esset; sed necessitas non se obtulit. Spiritualiter per montem intelligimus Diabolum. Unde si Diabolo dixeritis *iacta te in mare*, idest in Infernum, *ita fiet.* Vel *in mare*, idest in malos homines. Vel per mare superbia. Ps. LXXXIX, 2: *antequam montes fierent, aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus.* Unde *si dixeritis*, superbo, *tolle*, a iustis, *et iacta te in mare*, idest in malos homines. Vel per montem Christus, unde *si dixeritis monti huic*, idest Christo, *tolle te*, scilicet a Iudaeis, *et iacta te in mare*, idest in gentiles, qui sunt mare per turbulentiam. Act. XIII, 46: *quia indignos vos reputastis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes.* Item tangit fidei virtutem quantum ad orationem; *quia quaecumque petieritis in orationes credentes, accipietis*; supra II, 7: *petite et accipietis.*

Lectio 2

[87387] Super Mt., cap. 21 l. 2 *Et cum venisset.* Hic reprehendunt inquirendo. Et primo ponitur inquisitio; secundo confutatio, ibi *respondens Iesus dixit eis.* Circa primum duo. Et primo ponuntur interrogationes; secundo Christi responsiones. Et primo ponitur interrogatio Iudaeorum; secundo Christi, ibi *respondens autem Iesus dixit eis: interrogabo vos* et cetera. Dicunt ergo *in qua potestate haec facis?* Ipse eiecerat ementes et vendentes de templo, item fecit miracula: ideo petunt in qua potestate haec faciat. Chrysostomus dicit quod in mundo erat duplex potestas, scilicet regia et sacerdotalis: unde quantum ad primum petunt: unde profiteris hanc potestatem habere? Item quantum ad secundum: quis dedit tibi hanc potestatem? Habes ne a sacerdote vel a Deo? Sic enim erat quod filii succedebant sacerdotibus in potestate. Quis dedit tibi? Non habes hoc a Caesare, non a sacerdote. Unde Chrysostomus: omnis homo, qualis est opinio de aliquo apud eum, talem eum existimat. Ideo quia ipsi non habebant opinionem bonam de Christo, ideo et cetera. Vel ad factum miraculorum potest retorqueri. Est potestas Dei et potestas Diaboli. Iob XLI, v. 24: *non est potestas in terris, qua huic valeat comparari.* Unde *in qua potestate hoc facis?* Dei, an Diaboli? Sed Origenes obiicit quod si in potestate Diaboli faceret, non diceret. Ideo aliter exponit, quia dicit quod potestas Dei multiplex est, quaedam in generali, multae in speciali, ut quaedam ad hoc, quaedam ad illud. Unde petunt in qua potestate, idest in quo gradu potestatis, ut de prophetis. Quidam enim habuerunt unam potestatem, quidam aliam. Secundum Chrysostomum quando aliquis interrogat ut discat, tunc ei respondenda est veritas; sed quando ut tentet, tunc reprehendendus est et confutandus. Sic dominus, quia sciebat quod tentabant, dixit *interrogabo vos et ego unum sermonem. Baptismus Ioannis unde erat: e caelo, an ex hominibus?* Baptizavit

Petrus, nec dicitur Baptismus Petri, et baptizavit Ioannes, et dicitur Baptismus Ioannis, quia in Baptismo Ioannis totum factum erat hominis; sed in Baptismo Petri remittebantur peccata, quod per hominem fieri non poterat. Io. I, 33: *ille super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, ille est qui baptizat in spiritu sancto.* Licet enim Ioannes baptizaret, non tamen a se; unde Io. I, 33: *ipse qui me misit baptizare in aqua, dixit mihi* et cetera. Consequenter agitur de responsionibus. Et primo de responsione Iudaeorum; secundo Christi. Verum est quod minores crediderunt, sed Pharisaei indignati sunt; ideo si dicerent quod ex hominibus, sequeretur eorum confusio. Item omnes habebant Ioannem sicut prophetam; supra XI, 7: *quid existis in desertum videre?* et cetera. *Et respondens dixerunt: nescimus.* Mentiuntur. Ps. XXVI, 12: *mentita est iniquitas sibi.* Consequenter ponitur responsio Christi *nec ego dico vobis.* In quo habetur exemplum, quod qui non vult dicere quod scit, quod dominus abscondit alia ab eo; unde Sap. VII, v. 13: *sine fictione didici, et sine invidia communico. Quid autem vobis videtur? Homo quidam habebat duos filios* et cetera. Supra dominus inquisitionem repressit sua interrogatione, hic inquirentes redarguit. Et primo de inobedientia; secundo de malitia, et hoc secundum duas parabolas, quarum secunda aliam exponit et declarat. Circa primum duo. Primo ponit parabolam; secundo expositionem, ibi *dicit illis Iesus* et cetera. Circa primum tria. Primo committit audientibus iudicium; secundo narrat factum; tertio requirit sententiam. Dicit *quid vobis videtur?* Magnum est testimonium pro eo quod iudicium adversariis committit. Iob VI, 29: *respondete, obsecro absque contentione, et quod iustum est, iudicate.* Deinde proponit factum *homo quidam habebat duos filios.* Iste homo Deus est; duo filii sunt duo populi. Eccli. XXXIII, v. 15: *intuere in omnia opera altissimi, duo contra duo, unum contra unum.* Vel duo genera hominum, iusti et peccatores. Non dicuntur iusti quicumque, sed qui profitentur se iustos; et peccatores non quicumque, sed qui poenitentiam agunt. Vel isti duo filii sunt clerici et laici. Agitur ergo de obedientia. Et primo ponitur mandatum; secundo recusatio; tertio impletio. *Et accedens ad primum.* Primus est populus gentilium qui incepit a Noe, sicut populus Iudaeorum ab Abraham. Item primus dicitur gens laicorum, quia clerici sunt propter laicos ad informandum eos. Unde accessit ad primum, idest ad populum gentilem per internam inspirationem, vel per manifestationem Angelorum. *Dixit fili, vade operare hodie in vineam.* Vinea Dei iustitia est. Operare ergo in vinea, idest opera fac iustitiae. Et dicit *hodie*, quasi per totum tempus vitae tuae. Et quando dixit? Quando interius inspiravit dando lumen rationis. Ps. IV, 6: *multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Consequenter ponitur recusatio. *Ille autem respondens ait, nolo.* Hoc nihil aliud est quam contemnere mandata Dei. Iob XXI, 14: *scientiam viarum tuarum nolumus.* Post sequitur adimpletio: *postea autem poenitentia motus, abiit.* Ier. XXXI, 19: *postquam convertisti me, egi poenitentiam.* Sequitur inobedientia secundi: et primo ponitur mandatum secundo transgressio. Dicit *accedens ad alterum* hoc est Iudaicum populum, vel ad clerum, vel qui iustos se dicunt, *dixit similiter. At ille respondens ait: eo, domine.* Profitetur iustitiam se servaturum; unde dicit populus Iudaicus: *omnia quaecumque praeceperit dominus, faciemus.* Sic etiam dicunt clerici et quicumque religiosi. Unde promisit ire. *Et non ivit.* Mal. II, 8: *vos autem recessistis de via, et scandalizastis plurimos, irritum fecistis pactum, dicit dominus exercituum.* Tunc expedit sententiam: *quis ex duobus voluntatem fecit patris?* Primus non promisit, sed fecit; secundus promisit, sed non fecit. *Quis ex* *istis fecit voluntatem patris?* Respondent et *dicunt ei: primus*, quia *melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere*, Eccl. V, 4. Et II Petr. II, 21: *melius est viam veritatis non agnoscere, quam post agnitionem retrorsum abire*; est enim ibi duplex peccatum: peccatum inobedientiae et transgressio voti. Consequenter adaptat parabolam. Et primo ponit praeeminentiam gentilium ad Iudaeos, vel laicorum ad clericos; secundo rationem assignat. Dicit illis *amen dico vobis, quod publicani et meretrices praecedent vos in regno Dei.* Simile dictum est supra XX, 16: *et erunt novissimi primi.* Chrysostomus quaerit, quare magis ponit publicanos et meretrices quam alios. Respondet quod per publicanos intelligit peccatores. Peccatum publicanorum est avaritia, quia cum tributa recipiunt, multa sibi acquirunt, et ultra quam commissum sit sibi, rapiunt. Sed peccatum hominum est avaritia, peccatum mulierum est luxuria, cum sint otiosae, et multa mala docuit otiositas. Ez. XVI, 49: *haec fuit iniquitas Sodomae, abundantia panis et otium. Praecedent vos in regno Dei*, idest magis appropinquant ad regnum; supra c. XII, 41: *viri Ninivitae praecedent vos* et cetera. Sequitur ratio. Et primo dicit quod Iudaei inobedientes fuerunt; secundo quod publicani obedierunt; tertio quod non secuti sunt eum. Dicit *venit Ioannes ad vos in via iustitiae*, quia in iustitiae viam duxit. Vel *in via iustitiae*, quia viam iustitiae observavit, scilicet viam poenitentiae, *et non credidistis.* Dicebant enim ei: *Elias es tu?* Et cum dixisset non dixerunt: *quid ergo baptizas? Publicani autem et meretrices crediderunt ei.* Et hoc habetur supra cap. III, quod venerunt ad Ioannem ut baptizarentur. *Vos autem videntes*, alios scilicet converti et implere quod mandaverat, *nec poenitentiam habuistis, ut postea crederetis ei.* Ille enim est pessimus, qui de facto suo non poenitet. Ier. VIII, 6: *nullus est qui agat poenitentiam de peccato suo dicens: quid feci? Aliam parabolam audite.* Dominus interrogaverat de Baptismo, et noluerunt respondere, modo autem occulte interrogat, ut non percipiant; ideo disserit parabolam, et facit duo. Primo ponit parabolam; secundo exquirit eorum sententiam, ibi *cum ergo venerit dominus vineae, quid faciet agricolis illis?* Circa primum tria. Primo ponitur beneficium exhibitum; secundo ponitur requisitio recompensationis, ibi *cum autem tempus fructuum appropinquasset* etc.; tertio ponit ingratitudinem, ibi *et agricolae, apprehensis servis eius* et cetera. Circa primum tria. Primo ponitur plantatio vineae; secundo eius ornatio; tertio eius locatio. Dicit ergo *homo erat paterfamilias qui plantavit vineam* et cetera. Simile ponitur Is. V, 1, ubi dicitur: *vinea facta est dilecto meo in cornu filio olei.* Hic autem dicit quod paterfamilias plantat vineam. Dicunt aliqui quod ibi invehitur contra vineam; unde dicit: *quid ultra debui facere vineae meae?* Hic autem contra agricolas. Ideo dupliciter exponitur secundum Hieronymum et Chrysostomum. Vinea dicitur populus Iudaicus; Is. V, 7: *vinea domini domus Israel est.* Quod contra agricolas, quia quantum ad praesens huius malitia non processit ex populo, sed ex principibus; Io. VII, 48: *numquid aliqui ex principibus crediderunt in eum?* Ideo non contra vineam. Haec vinea non est domus Israel, sed iustitia Dei, quae occulte tradita est in sacra Scriptura; unde dicit *homo erat paterfamilias qui plantavit vineam*, idest populum Iudaicum; Ps. LXXIX, 9: *vineam de Aegypto transtulisti.* Vel iustitiam posuit in doctrina legis. *Et sepem circumdedit ei*, ad protectionem vineae, unde quae ponuntur ad custodiam, sive sint orationes sanctorum, vel custodia Angelorum dicuntur sepes; unde Osee c. II, 6: *sepiam viam tuam spinis.* Si autem vinea dicatur iustitia, sepe dicit occulta verba Scripturae. Secundum enim mysticum intellectum occulta Scripturae non sunt pandenda cuilibet, quia non est sanctum dandum canibus, supra VII, 6. *Et fodit in ea torcular.* Torcular ponitur, ut exprimatur vinum caritatis. Si intelligatur per vineam Iudaicus populus, intelligitur per torcular altare holocaustorum. Item intelliguntur martyres, qui pro fide sanguinem fuderunt, Is. LXIII, 3: *torcular calcavi solus.* Vel potest etiam intelligi ordo prophetarum, in quibus vinum sapientiae est expressum. Vel potest dici profunditas sacrae Scripturae. Item totus fructus vineae congregatur in torculari: sic quicquid potest animus, totum debet congregare ad laudem Dei. *Et aedificavit turrim.* Per turrim templum intelligitur. Michaeae IV, 8: *et tu turris nebulosa gregis, usque ad te veniet potestas prima.* Vel cognitio Dei, Prov. XVIII, 10: *turris fortissima nomen domini.* Consequenter de locatione *et locavit eam agricolis*, idest super certa mercede constituit. Agricolae sunt Moyses et Aaron, qui gubernaculum habuerunt. Iob XXXI, 39: *si afflixi animam agricolarum eius.* Gregorius: qui praeponuntur populo. *Profectus est peregre*, dominus, non mutando locum, sed hominem in suo arbitrio relinquendo. Eccli. c. XV, 14: *Deus ab initio creavit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*, idest suo arbitrio dimisit. Unde dicitur peregre proficisci, quando non ad quamcumque culpam poenam infligit. Vel non ita manifeste apparuit sicut prius, scilicet cum apparuit in rubo, Ex. c. III, 2. *Cum autem tempus fructuum appropinquasset.* Quicumque facit aliquem fructum, expectat beneficium: et sic dominus expectat ut reddatur ei beneficium ad suam gloriam. Quantum ad unum hominem fructus non est in pueritia, sed in plena aetate, unde cum venit ad adolescentiam, tunc petit fructus: sic cum populus fuit plantatus, et lex data, petiit fructum, et non cognoverunt eum. Ier. VIII, 7: *milvus in caelo cognovit tempus suum; populus autem meus non cognovit iudicium domini. Misit servos suos*, idest prophetas, *ad agricolas*, idest ad Iudaeos, *ut acciperent fructus eius*, idest ut inducerent homines ad bene agendum. Infra c. XXVIII, 34: *misi ad vos prophetas, sapientes et Scribas, et ex illis occidetis* et cetera. Post hoc agitur de malitia. Et primo quantum ad primos; secundo quantum ad secundos; tertio quantum ad tertios. *Et agricolae, acceptis servis eius, alium ceciderunt*, ut Michaeam, *alium occiderunt*, ut Isaiam, *alium lapidaverunt*, ut Naboth. Hebr. XI, 37: *lapidati sunt, secti sunt, in occisione gladii mortui sunt. Iterum misit alios.* Item singulariter misit prophetas, ut Moysen, et Aaron, et alios; sed post tempore David misit multos cuneos prophetarum. Vult enim dominus pugnare misericordiam suam contra malitiam eorum. Unde *et fecerunt eis similiter.* Deut. c. XXXI, 27: *vos semper contentiose contra dominum egistis.* Sequitur tertio *novissime autem misit ad eos filium suum* etc., quod fuit malitiae consummatae. Et tria facit. Primo ponitur misericordia domini; secundo malitia eorum; tertio executio pravi propositi. *Novissime autem misit ad eos filium suum.* Ad Hebr. I, 1: *multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime locutus est nobis in filio. Misit ad eos filium suum dicens: forte verebuntur filium meum.* Sed quid est quod dicit *forte?* Numquid ignorabat ipse? Hieronymus dicit quod iste modus loquendi dubius significat libertatem arbitrii, ut ostenderet quid futuri essent, quia qui non honorificat filium, non honorificat patrem. Vel dicit sic, quia aliqui reveriti sunt eum. Consequenter ponitur propositum malitiae. Et primo ponitur requisitio; secundo propositum; tertio malitia. *Agricolae autem videntes filium dixerunt intra se: hic est haeres; venite, occidamus eum, et habebimus haereditatem eius*; ipse enim filius vere haeres est patris, quia quod petit obtinet. Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam.* Item est haeres, quia quaecumque habet pater, habet et ipse: non enim dicitur haeres sicut aliquis alius qui decedente patre habet haereditatem, sed quia semper quod est patris, ipsius etiam est. Sed contra: *si cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent* I Cor. II, 8. Verum est si cognovissent vere, sed cognoverunt per coniecturam. Sequitur propositum *venite, occidamus eum.* Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum.* Et quod est propositum? *Habebimus haereditatem eius.* Sciebant enim ex lege quod debebat dominari super Iudaicum populum. Unde timebant ne imponeret super eos iugum legis, et traditiones eorum destrueret. Ideo noluerunt pati iugum Christi, unde passi sunt iugum Romanorum. Unde Io. XI, 48: *ne forte veniant Romani, et tollant locum nostrum et gentem.* Consequenter ponitur executio *et apprehensum eum eiecerunt extra vineam, et occiderunt*, quia extra portam civitatis crucifixerunt eum, et sic quasi alienum a vinea occiderunt. Is. LIII, 7: *quasi ovis ad occisionem ductus est* et cetera. Quod eum extra vineam eiecerunt habetur in Io., quod quicumque confiteretur nomen Christi, neret extra synagogam. Consequenter requirit eorum sententiam *cum ergo venerit dominus vineae, quid faciet agricolis illis?* Ita subtiliter petit dominus ut iudicent contra se, sicut Nathan fecit David, quando peccavit cum Bersabee. Ponitur sententia *malos male perdet*, idest perditione in praesenti et futuro. Et dicunt *male*, idest acerbe. Supra VII, 2: *in ea mensura qua mensi fueritis, remetietur vobis.* Sap. VI, 7: *potentes potenter tormenta patientur. Malos male perdet, et vineam suam*, idest populum suum, *locabit aliis agricolis*, idest apostolis, *qui reddant ei fructum temporibus suis.* Ps. I, 3: *et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo.* Iob XXXIV, 24: *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Et hic est quaestio, quare in Marco dominus respondit hic Iudaei. Solutio. Dico quod primo dixit dominus, postea ipsi dixerunt. Item Lc. habetur, quod cum dominus hoc diceret, ipsi dixerunt, absit. Responsio vera est, quia primo ipsi dixerunt, post intelligentes quod contra eos esset, dixerunt absit. Item verum est quod principes dixerunt. Et quamvis perciperent quod contra eos esset, non contradicebant, sed populus dixit absit. *Dicit illi Iesus.* Hic ponitur confirmatio. Et primo ponitur auctoritas; secundo expositio. Dicit *numquam legistis in Scripturis* (istud legitur in Ps. CXVII, 22): *lapidem, quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli?* Et ponit quatuor. Primo ponit reprobationem; secundo dignitatem; tertio causam; quarto admirationem. Dicit *lapidem* et cetera. Lapis Christus est, qui dicitur lapis ex multis similitudinibus. Is. c. XXVIII, 16: *ecce ego ponam in fundamentis Sion lapidem angularem* et cetera. Aedificantes sunt apostoli. Unusquisque videat quomodo aedificet. Unde ille lapis *quem reprobaverunt*, idest eiecerunt, *hic factus est*, idest constitutus, *in caput anguli*, idest in caput Iudaeorum et gentilium. Unde ipse factus est caput Ecclesiae. Sed possent dicere: ipse fecit se caput; ideo dicit *a domino factum est istud.* Ps. CXVII, 16: *dextera domini fecit virtutem* et cetera. Et qualis est ista exaltatio? *Et est mirabile in oculis nostris*; Habac. I, 5: *aspicite in gentibus, et videte, et admiramini, et obstupescite: quia opus factum est in diebus vestris, quod nemo credet cum narrabitur.* Tanta enim fuit dignitas, quod non factum fuisset, nisi gratia Dei hoc fecisset. Ad Eph. II, 8: *gratia estis salvati a Christo.* Consequenter exponit; et ponit duas conclusiones. Primo quod dictum est de parabola; secundo sumitur de hoc quod dictum est in auctoritate. Dicitur ergo *ideo dico vobis quod auferetur a vobis regnum*, idest sacra Scriptura, quia amittetis intellectum sacrae Scripturae. Io. XII, 40: *excaecavit oculos eorum, et induravit cor eorum, ut non videant oculis, et non intelligant corde, et convertantur, et sanem eos.* Vel praelationem super Ecclesiam fidelium, quia translata est gloria eorum. *Et dabitur genti facienti fructum eius.* Is. LV, v. 4: *ecce testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus. Ecce gentem quam nesciebas, vocabis, et gentes quae te non cognoverunt, ad te current.* Sed quomodo datus est eis? Superius dictum est quod locavit, hic autem quod datur. Quia cum non facit fructum, dicitur conductus, sive mercenarius; sed cum datur, tunc fructum facit. Ponit duplicem poenam *et qui ceciderit super lapidem istum, confringetur.* Exponitur secundum Hieronymum, sic: ille cadit super lapidem Christum, qui fidem tenet de eo, idest de Christo, sed cadit per peccatum quod contra eum facit. Ideo peccatores cadunt, quia non habent caritatem. *Super quem vero ceciderit, conteret eum.* Cadit autem Christus super infidelibus. Haec est differentia, quia quando vas cadit super lapidem, non confringitur vas propter lapidem, sed propter modum casus, secundum quod magis cadit ab alto; sed quando lapis cadit supra vas, confringit illud secundum magnitudinem lapidis. Sic homo cum cadit super lapidem Christum, tunc confringitur secundum magnitudinem peccati; quando vero fit infidelis, totaliter conteritur. Vel aliquis cadit super lapidem, quando proprio arbitrio peccat; sed tunc scilicet lapis super eum cadit, quando Christus punit eum, et tunc totus comminuitur. Ps. XVII, 43: *comminuam eos sicut pulverem ante faciem venti.* Sequitur tempus malitiae *et cum audissent, cognoverunt quod de ipsis diceret.* Et sequitur malitia *et volentes eum tenere, timuerunt turbas*, quia *sicut prophetam eum habebant.* Et planum est.

Caput 22

Lectio 1

[87388] Super Mt., cap. 22 l. 1 Dictum est supra quod Christi persecutores provocati sunt ad occidendum eum tribus de causis: ex eius gloria, ex eius sapientia qua confutabat eos, ex eius iustitia qua arguebat eos. Qualiter autem provocati sunt ex gloria Christi, dictum est; nunc autem dicendum qualiter ex sapientia. Et primo inquantum eorum damnationem praemonstrat; secundo inquantum disputando confutat, ibi *tunc abeuntes Pharisaei consilium inierunt ut caperent eum in sermone.* In ista parabola, in qua determinatur de reprobatione Iudaeorum et vocatione gentium, primo ponitur instructio nuptiarum; secundo de vocatione Iudaeorum et recusatione; tertio de vocatione gentium. Secunda ibi *et misit servos suos vocare invitatos*; tertia ibi *tunc ait servis suis* et cetera. Dicit ergo *et respondens Iesus dixit.* Cui respondit? Non est dictum quod alicui loqueretur. Sed eum tenere volebant, ideo non verbis, sed malitiae eorum respondit, ideo *in parabolis dicit eis: simile est regnum caelorum homini regi qui fecit nuptias filio suo.* Hic ponitur parabola de nuptiis, et similis parabola ponitur Lc. XIV, 16. Et non videtur eadem secundum Gregorium, quia ibi fit mentio de coena, hic de nuptiis. Item nullus exclusus est ab illa coena, hic autem est aliquis exclusus. Unde alia est parabola. Per illam convivium caeleste intelligitur, per istam convivium quod fit in terra. Et ideo illud dicitur coena, quia ab eo nullus excluditur, ab isto aliquis excluditur. Potest dici, secundum aliquos, quod eadem est parabola, quia antiquitus prandium et coena idem appellabatur, quia non solebant comedere homines nisi usque ad nonam. Vel potest dici quod Lucas

dicit quod Matthaeus tacuit. Sed credo quod alia est. Circa istam videamus quis est iste homo rex. Et dicitur quod iste est Deus, et intelligitur persona patris, quia dicit *filio suo.* Sed quare dicit *homini regi?* Ratio est, ut dicit Origenes, quia rex dicitur a regendo. Nos autem non possumus, nec sumus capaces regni eius secundum quod est, sed regit nos secundum modum nostrum. Deut. XXXII, 11: *sicut aquila provocans pullos ad volandum.* Et ideo dicitur *homini regi*, quia regit nos humano modo. Sed cum videbitur sicuti est, tunc erit rex, quia tunc secundum se reget. Unde apostolus I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Dicit *simile est regnum caelorum homini regi.* Sicut enim in regno sunt multa est enim rex, regnum, et qui serviunt sic in illo regno; ideo *simile est homini regi qui fecit nuptias filio suo.* Filius est Christus, de quo dicitur I Io. ult., 20: *ut simus in vero filio eius.* Hic est verus Deus, et vita aeterna. Quae sint istae nuptiae, quadrupliciter potest exponi. Primo per unitatem naturae humanae ad divinam, ut humana natura sit sponsa, thalamus fuit uterus virginis. Ps. XVIII, 6: *ipse enim tamquam sponsus procedens de thalamo suo.* Et haec expositio habet aliquid dubietatis, quia posset credi quod non alia esset persona patris, alia filii. Unde potest dici quod iste sponsus est verbum incarnatum; sponsa Ecclesia; unde apostolus Eph. V, 32: *sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et Ecclesia.* Item ipsius verbi ad animam nostram. Fit enim anima particeps gloriae Dei per fidem, et sic fiunt nuptiae nostrae. Osee II, 20: *sponsabo te in fide.* Item nuptiae erunt in communi resurrectione. Huius autem resurrectionis Christus est via; Io. XIV, 6: *ego sum via.* Tunc erunt nuptiae, quando mortale nostrum absorbebitur a vita, ut habetur II Cor. V, 4. Sed si loquamur secundum Gregorium, oportet exponere de praesentibus, secundum quod Ecclesia Christo, et anima nostra Deo per fidem desponsatur. Sequitur de vocatione Iudaeorum. Et primo ponitur duplex vocatio; secundo excusatio, ibi *illi autem neglexerunt* et cetera. Circa primum duo facit secundum duas vocationes. Unde dicit *et misit servos suos, vocare invitatos.* Et secundum quod dicit ibi Origenes, duplex est ibi littera, quia quaedam littera habet *misit servum suum*, quaedam *servos suos.* Si sit littera *servum*, sic tria sunt consideranda. Primo invitatio; secundo vocatio; et tertio alia invitatio. Fuerunt ergo Iudaei invitati in patriarchis; unde dictum est Abrahae: *in semine tuo benedicentur omnes gentes.* Ad Gal. III, 16: *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius* et cetera. Primum fuit missus Moyses. Num. c. XII, 7: *non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est.* Et sequitur, *quare non timuistis eum? Et nolebant venire.* Deut. XXXI, 27: *adhuc vivente me, et egrediente vobiscum, semper contentiose egistis erga dominum.* Secunda vocatio est per prophetas, de quibus Amos III, 7: *non faciet dominus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas.* Vel potest esse littera *servos*; et tunc per primos significantur prophetae, quibus semper Iudaei rebelles fuerunt; Act. VII, 51: *vos semper spiritui sancto restitistis.* Per secundos apostoli, quibus dictum est supra X, 5: *in viam gentium ne abieritis.* Vel per primos prophetas, primos apostolos; per secundos, successores apostolorum. *Iterum misit alios servos.* Hic ponitur alia invitatio. Et ponitur augmentum benignitatis ex parte invitantis, et augmentum malitiae ex parte excusantis. In prima vocatione nihil promisit; in ista vero promittit, quia dicit *dicite invitatis: ecce prandium meum paravi.* Istud prandium est spiritualis refectio; Prov. c. IX, 2: *sapientia immolavit victimas, miscuit vinum, et posuit mensam suam, misit ancillas ut vocarent ad arcem. Tauri mei et altilia mea occisa sunt.* Et hoc dictum potest exponi secundum Origenem, quod est dispositio sapientiae Dei. Tauri dicuntur rationes fortes; Is. VIII, 11: *in forti manu sua erudivit me.* Altilia dicuntur quasi alita bene. Altilia dicuntur proprie aves saginatae, quae nutriuntur et impinguantur, et significant subtiles sensus, et fiunt saginatae quando sacris sensibus multiplicantur, quibus anima saginatur; Ps. LXII, 6: *sicut ex adipe et pinguedine repleatur anima mea.* Quicquid enim necessarium est, invenitur in sacra Scriptura. Ideo *omnia sunt parata.* Ps. XVIII, 8: *lex domini immaculata convertens animas.* Haec est invitatio sapientiae, Prov. IX, 5: *venite, comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis.* Vel, significat refectionem spiritualem, per tauros significantur exempla sanctorum, quae dominus praeparavit in exemplum; Iac. V, 10: *accipite in exemplum exitus mali, et longanimitatis, et laboris, et patientiae, prophetas.* Unde tribulationes sanctorum ponit in exemplum. Secundum Gregorium, per tauros significantur patres veteris testamenti, quia taurus ferit cornibus, et in tempore patrum semper quaerebatur vindicta, et praecipiebatur oculum dari pro oculo. Per altilia patres novi testamenti, qui omnia dimiserunt pro Christo, et impinguantur sapientia Dei, occisi propter Deum, et utrique occisi sunt. *Omnia parata sunt, venite ad nuptias.* Passus est Christus, aperuit caelos, misit apostolos. Vel per tauros intelliguntur sacerdotes veteris testamenti, quia taurus est animal immolatitium; per altilia prophetae qui impinguati sunt sapientia Dei. *Sed illi*, scilicet indurati in malitia, *neglexerunt.* Quidam dimittunt ex negligentia, quidam autem ex malitia, qui persequuntur praedicatores; unde dicit *illi autem neglexerunt.* Et quae fuit causa? Quia *abierunt unus in vineam suam, alius ad negotiationem suam.* Videbantur habere iustam causam exterius, sed dominus non recipit, quia nulla temporalia debent detinere de veniendo ad Deum. Secundum Hilarium, per hoc quod dicit, *in vineam suam*, significat appetitum humanae gloriae; Io. XII, 43: *dilexerunt magis gloriam hominum quam gloriam Dei*; Ier. c. V, 4: *ego autem dixit: forsitan pauperes sunt et stulti, ignorantes viam domini et iudicium Dei sui.* Per hoc quod dicit *alius in negotiationem suam*, signatur appetitus avaritiae; Ier. VI, 13: *a maiori usque ad minorem omnes avaritiae student.* Secundum Chrysostomum quidam habent occupationem laborando propriis manibus, alii in negotiationem, idest in proprium officium suum. Sequitur *reliqui vero tenuerunt servos suos*, idest apostolos, *et contumeliis affectos occiderunt*, quia multos occiderunt ex veteri et novo testamento. Unde infra XXIII, v. 34: *mitto ad vos sapientes et Scribas, et ex illis occidetis* et cetera. Et non facit hic mentionem de morte sua, sed solum discipulorum quia satis superius fecerat mentionem. Tunc sequitur punitio eorum *rex vero cum audisset, iratus est* et cetera. Supra posuit poenam spiritualem, hic autem ponit temporalem; unde supra dicebatur *homini regi*, hic autem dicitur *rex*, quia nomen hominis ad pietatem pertinere videtur, regis vero ad punitionem; ideo hic solum dicitur *rex*; Sap. XIV, 17: *hos quos in palam homines honorare non poterant propter hoc quod longe essent, a longinquo figura eorum allata, evidentem imaginem regis, quem honorare volebant, fecerunt: ut illum qui aberat tamquam praesentem colerent sua sollicitudine. Rex autem iratus.* Notandum quod quando ira attribuitur Deo, non commotionem significat, sed vindictam: quia irati punire solent, unde ira punitio vocatur. Quod est notandum contra haereticos, quia solent obiicere Deum veteris testamenti non esse bonum, quia praecepit punitiones et cetera. Unde *missis exercitibus suis perdidit homicidas illos.* Exercitus sunt spiritus angelici, vel cives Romani qui sub Tito et Vespasiano occiderunt multos; Ps. XXIII, 1: *domini est terra, et plenitudo eius. Et civitates illorum succendit*, quia combustae sunt; Is. I, 7: *civitates vestras ignis comburet.* Vel potest mystice intelligi, scilicet corpora eorum, vel congregationes haereticorum. Sequitur vocatio gentium, et ponitur examinatio. Et tria facit. Primo ponitur mandatum; secundo executio; tertio effectus. Secunda ibi *et egressi servi eius* etc.; tertia ibi *et impletae sunt nuptiae discumbentium.* Circa primum duo facit. Primo assignat rationem praecepti; secundo ponit praeceptum. Dicit ergo *tunc ait servis suis: nuptiae quidem paratae sunt, sed qui invitati erant non fuerunt digni. Nuptiae quidem praeparatae sunt*, idest filius incarnatus est, secundum illud Is. V, v. 4: *quid ultra potui facere tibi, vinea mea? Sed qui fuerant invitati, indigni fuerunt*, idest, indignos se reddiderunt. Et quomodo? Sicut dicitur ad Rom. X, 3: *ignorantes Dei iustitiam, et suam volentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti*; et Act. c. XIII, 46: *sed quoniam repellitis illud, et indignos vos iudicastis vitae aeternae, ideo convertimur ad gentes.* Unde per delictum Iudaeorum salus facta est gentibus; Apoc. III, v. 11: *tene quod habes, ne alter accipiat coronam tuam.* Sequitur mandatum *ite ergo ad exitus viarum* et cetera. Per vias intelliguntur diversa dogmata, quia ista sunt viae quaedam, quae ducunt nos ad veritatem. Gentiles sunt in exitibus dogmatum. Unde *ite ad exitus viarum*, idest ad illos qui haerent erroneis dogmatibus. Vel aliter. Is. IX, 2: *populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem.* Unde per vias intelliguntur actiones bonae, de quibus Prov. c. IV, 27: *vias quae a dextris sunt, novit dominus*; per exitus, quaecumque possunt concurrere ad actiones. *Et quoscumque inveneritis, vocate ad nuptias.* Unde infra ult., 19: *ite, docete omnes gentes* et cetera. Sequitur executio *et egressi servi eius in vias, congregaverunt omnes*; Marci ult., 20: *illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante.* Sed quid est quod dicit *bonos et malos?* Potest dici quod illos, qui primo mali, et post boni. Vel potest dici, cum dicit *bonos et malos*, quod loquitur comparative, quod inter illos aliqui sunt boni secundum virtutes civiles. Vel *bonos et malos*, quia postquam congregati fuerint, commiscentur boni et mali. *Et impletae sunt nuptiae discumbentium*, idest fidelibus. Supra XIII, 48 simile ponitur, *quam cum impleta esset, educentes, et secus littus sedentes, elegerunt bonos in vasa sua, malos autem foras miserunt. Intravit autem rex* et cetera. Hic ponitur examinatio congregatorum. Et primo ponitur examinans; secundo examinatio; tertio condemnatio. Examinans intravit. Intrat enim quando exercet iudicium super eos; Gen. c. XVIII, 21: *intrabo, et videbo*: et hoc in finali iudicio; item in morte; item quando imminent tribulationes Ecclesiae. Sed quis est examinatus? *Vidit hominem non habentem vestem nuptialem.* Quae est ista vestis? Christus. Qui sumus Christi, Christum induamus. Apostolus Rom. XIII, 14: *induimini dominum Iesum Christum.* Quidam enim induunt Christum per sacramentum; Gal. III, 27: *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Quidam sunt in Christo per caritatem et amorem; Col. III, 15: *super omnia autem caritatem habete, quod est vinculum perfectionis. Et pax Christi exultet in cordibus vestris, in qua et vocati estis in uno corpore.* Item per mortis rememorationem. Item per operum conformitatem; ad Rom. XIII, 14: *induimini dominum Iesum Christum.* Habere ergo vestem nuptialem est induere Christum per operationem bonam, per conversationem sanctam, per caritatem veram; et si unum deficiat, malum. Tunc sequitur examinatio. Deinde dicit qualiter defecit. Dicit ergo *amice.* Amicum vocat per fidem, vel quia ipse amavit eum. Vel potest dici quod ubicumque vocat aliquem amicum, improperando dicit: unde improperat amorem quo amavit eum. *Quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?* Sed posset dicere aliquis: qua occasione punivit illum, quia vocavit bonos et malos? Sed noluit quod mali venirent, nisi pararent se et disponerent se, ut essent boni. Deinde sequitur qualiter defecit. Unde sequitur *at ille obmutuit*, quia non potest habere sufficientem rationem peccator, quare vestem nuptialem contempsit; Iob IX, v. 3: *si voluerit contendere eum eo, non poterit respondere ei.* Et concludit sententia parabolae. Ponitur poena duplex, poena damni et poena sensus. Nam in mundo tripliciter perficitur: per intellectum cogitando, per affectum tendendo in summum bonum, item per actum; ideo tripliciter punitur. Unde *dixit rex ministris: ligatis manibus et pedibus eius, mittite eum in tenebras exteriores.* Per pedes intelliguntur affectus. Mali in mundo isto pedes habent, sed non ligatos, quia possunt fieri boni; sed post ligabuntur, quia post redire non poterunt; Eccl. IX, 10: *quodcumque potest facere manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec scientia erunt apud Inferos quo tu properas.* Item modo potest homo proficere in cogitando veritates, sed tunc non; ideo dicitur *mittite eum in tenebras exteriores.* Modo enim aliqui peccatores non sunt tenebrosi quantum ad cognitionem exteriorem, licet quoad cognitionem interiorem; sed tunc habebunt tenebras exteriores. Vel, ad litteram, quia non solum quoad animam, sed quoad corpus, quia separabuntur a societate sanctorum. Tunc sequitur poena sensus *ibi erit fletus et stridor dentium.* Fletus procedit ex tristitia, stridor ex ira. In Act. VII, v. 54: *stridebant dentibus in eum.* Aliqui flent pro peccatis, et humiliantur, et mundantur. Ibi erit tristitia, sed non ad humilitatem, sed vertetur in iram. Item stridor propter impatientiam, quia *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*, Ps. LXXIII, 23. Vel potest dici in resurrectione, quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur; vel quia calorem et frigora patientur; Iob XXIV, 19: *transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium.* Deinde concludit *multi sunt vocati, pauci vero electi*, quia quidam nolunt venire, quidam non habent vestem nuptialem. Unde supra VII, 14: *arcta est via quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam.*

Lectio 2

[87389] Super Mt., cap. 22 l. 2 Supra dominus confutavit Pharisaeos per parabolam; secundo hic manifestat disputando. Et primo respondendo; secundo obiiciendo, ibi *congregatis autem Pharisaeis, interrogavit* et cetera. Et respondet dominus triplici quaestioni. Primo de solutione tributi; secundo de resurrectione; tertio de lege. Secunda ibi *in illo die accesserunt ad eum Sadducaei*; tertia ibi *Pharisaei autem audientes* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur interrogatio; secundo responsio; tertio effectus. Secunda ibi *cognita autem Iesus nequitia eorum*; tertia ibi *et audientes mirati sunt.* In ista interrogatione tria sunt consideranda. Primo interrogantium intentio; secundo ministri interrogantes; tertio interrogatio; intentio interrogantium aperitur cum dicitur *abeuntes inierunt*, idest inter se, *consilium*, scilicet stultum fecerunt, *ut Iesum caperent in sermone.* Et hoc erat stultum, quia ipse erat verbum Dei, et verbum Dei non est comprehensibile; Eccli. XLIII, 29: *multa loquimur, et deficimus in verbis.* Fuit autem consilium impium; Ps. I, 1: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit.* Et Genes, penult., 6: *in consilium eorum non veniat anima mea.* Ministri describuntur cum dicit *et mittunt discipulos*

suos cum Herodianis. Sed quare non iverunt? Ratio est, quia dolose interrogare voluerunt: unde si ivissent, non haberet locum dolus; sed ipsi etiam discipuli erant; Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius. Cum Herodianis.* Qui sunt isti Herodiani? Secundum quod in Luca tangitur, sub Herode facta est Iudaea tributaria Romanis. Iste filius Antipatris alienigenae constitutus est rex a Romanis; ideo voluit compellere Iudaeos reddere censum Romanis. Unde Herodiani, idest famuli deputati ad colligendum institutionem Herodis. Sed iste iam mortuus erat, et dimisit tres filios. Unus Herodes, et iste erat tunc praesens, sicut dicitur in Lc. c. XXII, quod fuit etiam in morte domini: ideo facile fuit quod famuli sui irent cum aliis. Sed quare iverunt cum Herodianis? Una ratio, quia Herodiani zelabant pro imperatore. Ideo discipuli Pharisaeorum secum duxerunt eos, ut si diceret quod esset solvendum tributum, accusarent eum ad Phariseos: si diceret quod non, tunc Herodiani caperent eum. Item isti non cognoscebantur, ideo credebant quod non perciperet; unde faciebant contra illud Ps. XXV, 4: *non sedi in consilio vanitatis et cum iniqua agentibus non introibo.* Vel aliter, quia cum Iudaea facta esset tributaria Romanis, divisi sunt, quia quidam dicebant quod plebs Deo dedicata non debebat esse homini tributaria; alii vero dicebant, quod quia pro pace militabat omnium, quod omnes debebant Caesari dare tributum. Ideo illi qui dicebant solvi tributa Caesari, dicebantur Herodiani. Positis ministris, ponitur interrogatio. Et primo ponitur adulatio; secundo interrogatio, ibi *dic quid tibi videtur.* Homines mali ab adulatione incipiunt. *Loquuntur bona, mala autem in cordibus suis*, Ps. XXIII, 3. Et primo commendant personam; secundo doctrinam; tertio constantiam. Personam commendant ex auctoritate et virtute. Ex auctoritate cum dicunt *magister.* Et licet mentirentur secundum cor suum, quia non eum magistrum putabant, sed seductorem, ut habetur infra XXVII, 63: *recordati sumus quod seductor ille dixit, quia die tertia resurgam* etc. tamen in veritate erat magister, ut infra: *unus est magister vester* et cetera. Item, *scimus quia verax es.* Verax est qui veritatem loquitur; et hoc est proprium Dei, et eius qui Deo coniunctus est; Ps. CXV, 11: *ego dixi in excessu meo: omnis homo mendax*; Rom. III, 4: *est autem Deus verax, omnis autem homo mendax.* Christus autem est Deo coniunctus per unionem, et ideo verax est. Et sic commendatur ab auctoritate. Deinde a virtute *et viam Dei in veritate doces.* Primo oportet quod sciat quae doceat; Sap. VII, 13: *quam sine fictione didici, et sine invidia communico.* Item aliqui docent, sed non utilia; sed iste docet utilia, scilicet viam Dei; Is. XLVIII, 17: *ego sum Deus tuus docens te utilia.* Item aliqui docent quae Dei sunt, sed non in veritate, ut haeretici; iste autem docet in veritate. De isto in Ps. XXIV, 4: *vias tuas, domine, demonstra mihi, et semitas tuas edoce me. Dirige me in veritate tua* et cetera. Item commendant de constantia; unde dicunt *non est tibi cura de aliquo*, non praetermittis timore alicuius quod debes dicere vel facere; Is. LI, 12: *quis tu ut timeas ab homine mortali?* Et quare? *Non enim respicis personam hominum*, scilicet contra Deum. Ille enim accipit personam qui, ratione hominis, dimittit dicere veritatem quam debet dicere; Deut. I, 17: *non accipietis personam cuiusquam.* Et videte qualiter malitiosi erant. Quaestio habebat duo membra, scilicet quod non solverent, ad honorem Dei pertinebat; quod solverent, ad favorem hominum. Unde voluerunt quod favorem Dei quaereret, et viam Dei doceret: et sic si diceret quod non, quod magis volebant, statim caperetur ab Herodianis. Sequitur interrogatio *dic ergo nobis (...) licet ne censum dare Caesari, aut non?* Census erat tributum quod pro capite dabatur. Sequitur responsio *cognita autem Iesus malitia* *eorum ait.* Et primo respondet ad mentem eorum; secundo ad verba, ibi *reddite.* Quia hominis est respondere ad verba, Dei autem respondere ad mentem, ideo quia Christus erat Deus et homo, ideo ad utrumque respondet. *Scrutans corda et renes Deus*, Ps. VII, 10. *Hypocritae.* Et bene dicit hypocritas, quia hypocritae sunt proprie qui aliud in ore habent, aliud in corde. *Quid me tentatis?* Hoc enim erat prohibitum Deut. VI, 16: *non tentabis dominum Deum tuum.* Item isti blande allocuti sunt Christum; Christus autem aspere respondit, quia respondit ad cor eorum, non ad verba. Item datur nobis exemplum, quod non debemus adulatoribus credere; Prov. XXIX, 12: *princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros suos habet impios.* Item quando vult, aliquid respondere, non potest melius confutare opponentem, quam secundum verba sua. Unde primo ponit quaestionem; secundo ex responsione elicit veritatem. Et primo quaerit de numismate; secundo de forma: sensibiliter enim volebat ostendere intentum; Prov. XIV, 6: *doctrina prudentum facilis.* Dicit *ostendite mihi numisma census*, idest denarium qui pro censu datur. Iste denarius valet decem usuales, et quilibet solvit unum denarium. Deinde quaerit de forma *cuius est imago haec et superscriptio?* In qualibet enim denarii publici forma ponitur inscriptio, sic erat in isto. Dicunt, *Caesaris*: intelligatis non Caesaris Augusti, sed Tiberii Caesaris. Et debetis intelligere, quod dominus interrogabat non erat ex ignorantia, sed potius ex dispensatione. Bene erat tantae aetatis, et tantum inter homines conversatus fuerat, quod bene noverat formam denarii, sed petiit ad significationem. Consequenter concludit veritatem *reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo*; quasi dicat: vos estis Dei et Caesaris, et habetis in usu vestro et quae Dei sunt et quae Caesaris. Habetis divitias naturales a Deo, scilicet panem et vinum, et de his date Deo: habetis ista artificialia, ut denarios, a Caesare, et haec Caesari reddite. Mystice sic: nos habemus animam quae est ad imaginem Dei, ideo eam Deo reddere debemus; secundum ea quae a mundo habemus, pacem cum mundo habere debemus. Etiam sancti viri hic elevati a mundo, quia tamen in mundo cum aliis conversantur, debent pacem requirere Babylonis, ut habetur Baruch I, 10 ss. Et hoc est quod omnia quae sunt carnis, quae sunt mundi, vel hominum cum quibus conversantur, reddant Deo. Sequitur effectus *et audientes mirati sunt, et relicto eo abierunt.* Mirum fuit, quia statim, sapientia sua visa, debuissent esse conversi; sed non potuerunt capere, et recesserunt; Ps. CXXXVIII, 6: *mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam.*

Lectio 3

[87390] Super Mt., cap. 22 l. 3 In illo die. Hic ponitur secunda interrogatio, et tria facit. Primo ponitur interrogatio; secundo responsio; tertio effectus. Secunda ibi *respondens autem Iesus* etc.; tertia ibi *et audientes turbae mirabantur.* Circa primum primo ponitur dispositio et conditio interrogantis; secundo interrogatio. Dicit ergo *in die illo.* Et quare in die illo? Non sine ratione, quia cum viderunt illos confusos, non sine praesumptione quaesierunt eum. Sed, secundum Chrysostomum, concordati erant ad invicem quod caperent eum in sermone, et quilibet volebat honorem victoriae: ideo illis confusis isti accedere voluerunt; Iob XIX, 12: *venerunt latrones eius, et fecerunt sibi viam*

per me. Duae enim erant sectae: Pharisaei, idest divisi, et Sadducaei, idest iusti. Et hi errabant in dogmatibus, quia non recipiebant prophetias, nec credebant resurrectionem. Item credebant quod mortuo corpore totus homo moreretur: et hoc est quod dicit *qui dicunt non esse resurrectionem.* Sequitur interrogatio. Et primo ponit legem; secundo casum; tertio interrogationem. Dicunt ergo *et interrogaverunt eum dicentes: magister, Moyses dicit: si quis mortuus fuerit non habens filium* et cetera. Deut. XXV, 5 s. Quae fuit causa legis? Populus carnalis fuit. Unde nil nisi temporalia quaerebat. Lex ergo illa promisit. Manifestum enim est, quod homo non potest durare in se, ideo consolatio est ei quod maneat in suo simili, scilicet in filio; et hoc natura desiderat, ut quod non potest in se salvari, salvetur in suo simili. Unde contingebat quod aliquis sine filio moreretur, ideo subvenit huic casui Moyses secundum hanc legem, ut frater suus haberet uxorem suam. Nec ponebatur extraneus, qui nihil pertineret ad eum; item non haberet tantam curam de domo et familia sicut frater: et hoc est quod dicit *et suscitaret semen fratri suo*, idest generet filium qui habeat haereditatem illius. Posita lege, ponunt casum *erant apud nos septem fratres, et primus, uxore ducta, defunctus est, et non habens semen reliquit uxorem suam fratri suo* et cetera. Potest esse quod talis casus accidit, vel quod ipsi confinxerunt. Tamen secundum Augustinum per septem fratres homines mali signantur, qui in septem aetatibus moriuntur sine fructu. Apost. Rom. VI, 21: *quem fructum habetis (vel habuistis) in his, in quibus nunc erubescitis?* Ista mulier est mundana conversatio; Ps. ci, 27: *ipsi peribunt, tu autem permanebis, et omnes sicut vestimentum veterascent.* Unde quaerunt: omnes mortui sunt, *et omnes eam habuerunt: cuius uxor erit in resurrectione*, quia omnium esse non poterit? Ista opinio non est bona, et est contra Pharisaeos, quia credebant quod resurrectio debet esse quantum ad hanc vitam, quod quisque rehabeat uxorem suam et possessionem suam et cetera. Unde dicunt *cuius erit uxor?* Quia non potest esse uxor omnium. Ista opinio reprobatur in Iob VII, 10: *non revertetur in domum suam.* Unde non resurget ad eumdem modum vivendi. Sequitur responsio. Et primo ostendit errorem et causam; secundo insinuat veritatem. Unde dicit *respondens Iesus ait: erratis*, idest erroneam opinionem habetis; Sap. II, 21: *cogitaverunt, et erraverunt; excaecavit enim eos malitia eorum.* Et quae est causa erroris? *Nescientes Scripturas.* Unde non meditabantur in mandatis Dei; Ps. CXVIII, 100: *super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi.* Unde qui meditatur in mandatis Dei, potest vitare errores; unde Io. V, 39: *scrutamini Scripturas.* Isti autem non scrutabantur, ideo errabant, sicut faciunt aliqui qui male intelligunt. Item aliqui nescientes virtutem Dei, volentes virtutem Dei metiri secundum inferiora; ad Rom. I, 20: *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. In resurrectione neque nubent, neque nubentur.* Manifestat propositum. Et quia duo dixerat, scilicet quod nesciebant Scripturas, nec virtutem Dei, ideo primo declarat quod virtutem Dei ignorabant; secundo quod Scripturas. Et cum primo dixerit de Scripturis, quare hoc secundo declaratur? Chrysostomus respondet, quia cum aliquis disputat cum aliquo qui errat ex malitia, primo debet allegare auctoritatem; quando cum eo qui ex ignorantia, primo debet proponere rationem, et post auctoritatem. Sic facit dominus. Primo rationem proponit; unde dicit *in resurrectione neque nubent, neque nubentur.* Primum, secundum litteram, verum est. *Neque nubent* etc., quia tunc non erit necessarium sicut nunc est. Hieronymus: aliter accipitur nubere secundum Latinum, aliter secundum Graecum, quia proprie nubere secundum Latinum mulierum est: unde dicitur esse neutrum passivum; sed secundum Graecum viri nubent, idest ducunt uxores, mulieres nubentur, non nubent. Ideo dicit, *non nubent*, viri; *nec nubentur*, mulieres. Cum enim nuptiae sint ad prolis procreationem, ut conservetur homo in esse in suo simili, qui non potest in seipso conservari, ideo cum resurrectio fiat ad immortalitatem, tunc non erunt necessariae nuptiae. Ideo isti errabant, et virtutem Dei ignorabant. *Sed sunt sicut Angeli in caelo.* Ille status est status praemii, et finis istius vitae. Iob XIV, 14: *putas ne homo mortuus rursum vivat? Cunctis diebus quibus nunc milito, expecto donec veniat immutatio mea*; et illa immutatio erat praemium. Vita illa erit refulgentium intellectu. Sed quare erunt similes Angelis? Quia erunt immunes a passionibus; quia nunc homo habet intellectum adnexum sensibus, et in hoc excedunt Angeli, sed tunc depurabitur, ideo similes erunt Angelis: II Reg. XIV, 17: *sicut enim Angelus domini, sic et dominus meus rex, ut nec benedictione, nec maledictione moveatur.* Unde qui habent animum a passionibus elevatum, similes sunt Angelis. Passiones autem quae magis faciunt homines bestiales, sunt passiones venereorum, quae exercentur per coniugium; ideo tunc nec nubent, nec nubentur. Item quidam dixerunt quod non omnes resurgent, sed solum homines. Sed hoc Augustinus destruit dicens quod sexus resurget; sexus autem non salvatur in homine solum. Hanc opinionem tollit, cum dicit *nec nubent, nec nubentur.* Ex quo datur intelligi quod uterque sexus, sed *nec nubent, nec nubentur. De resurrectione autem mortuorum* et cetera. Postquam ostendit quod ignorabant virtutem Dei, hic ostendit quod ignorabant Scripturas. Unde *non legistis quod dictum est a domino dicente vobis: ego sum Deus Abraham, Isaac et Iacob?* Hoc scribitur Ex. III, 6. Sed quaerit Hieronymus, cum aliae auctoritates sint magis expressae de resurrectione, ut habetur Is. VI et Ez. XXXIII et Dan. XII, quare istam quae ambigua est posuit? Respondet quod non recipiebant prophetas, sed quinque libros Moysi. Et quomodo facit ad propositum? Dicit *ego sum Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob.* Deus dicitur aliquorum in colendo eum. Isti ergo colunt eum. Sed colere Deum non est mortuorum, sed viventium. Ergo Abraham, Isaac et Iacob vivunt; sed non secundum corpus: ergo secundum animam. Sed quid valet hoc ad resurrectionem? Valet, quia isti dicebant animam non esse; ipse autem ostendit animam remanere: et si anima remanet, ergo et resurrectio, quia naturaliter anima inclinatur ad corpus. Sed quid est quod dicit, quod *non est Deus mortuorum?* Verum est secundum corpus. Est tamen etiam Deus mortuorum, quia vivunt secundum spiritum; Rom. c. XIV, 8: *sive vivimus, sive morimur, domini sumus.* Item est contra haereticos qui damnant patres veteris testamenti, quia hic dicit quod vivunt secundum animam. Item dicit singulariter, quia in aliis gentibus quilibet Deum suum habebat. *Audi, Israel: dominus Deus tuus unus est*, Deut. VI, 4. Sequitur effectus, quia mirabantur *et audientes turbae mirabantur in doctrina eius.* Ps. CXVIII, 129: *mirabilia testimonia tua, domine* et cetera.

Lectio 4

[87391] Super Mt., cap. 22 l. 4 Supra dominus respondit quaestioni factae de solutione tributi, quaestioni etiam de resurrectione; hic autem respondet quaestioni de comparatione mandatorum

divinorum: et duo facit. Quia primo ponitur interrogatio; secundo responsio, ibi *ait illis Iesus* et cetera. Circa primum duo facit. Primo describit nequitiam interrogantium; secundo interrogationem, ibi *magister, quod est mandatum magnum in lege?* Nequitiam describit quantum ad tria. Primo quantum ad impudentiam; secundo quantum ad excogitatam malitiam; tertio quantum ad fraudulentiam. Quantum ad impudentiam, cum dicitur *audientes quod silentium imposuisset.* Iam confutaverat Pharisaeorum discipulos et Sadducaeos, unde ex hoc satis poterant ei credere et erubescere. Unde Chrysostomus: livor et ira impudentiam nutriunt et causant. Sed isti non propter hoc dimiserunt, quin adhuc interrogaverunt eum; Is. LVI, 11: *canes impudentissimi nescierunt saturitatem.* Et significatur quod quamvis hoc audirent, non tamen siluerunt. Aliquis servat silentium sponte, et hoc est prudentis. Item aliquis servat, quia imponitur ei silentium, et hoc est imprudentis; Eccli. XX, 6: *est tacens, non habens sensum loquelae; et est tacens, sciens tempus aptum*; Eccl. III, 7: *est tempus tacendi, est tempus loquendi.* Item tangitur excogitata malitia, quia, ut melius convincant eum, simul congregantur; Ps. II, 2: *principes convenerunt in unum adversus dominum. Convenerunt in unum.* Potest dici quod Pharisaei et Sadducaei convenerunt, quamvis in sectis differrent, tamen in unum ad tentandum dominum. Vel Pharisaei convenerunt in unum adversus dominum. Item fraudulentia significatur, quia cum in multitudine essent congregati, noluerunt quod omnes interrogarent, sed unus; ut si ille vinceretur, alii non confutarentur, et si iste vinceret, omnes in eo gloriarentur. *Et interrogavit eum unus ex eis legis doctor tentans eum*, quia non animo addiscendi; Iob c. XVI, 11: *aperuerunt in me ora sua, et exprobrantes percusserunt maxillam meam.* Hic potest esse obiectio litteralis, quia Marcus dicit quod *dominus intuitus eum dixit: non longe es a regno Dei.* Et quomodo hic dicitur quod tentat eum? Solvit Augustinus, quia primo venit causa tentandi, sed cum Christus satisfaceret ei, consensit ei. Et ideo quod tentavit eum, debet referri ad principium; quod non longe est a regno Dei, debet retorqueri ad finem. Et sic non fuit mirum si verba domini animum eius mutaverunt. Sciendum autem quod aliqui tentant eo quod non sunt certi, quia, secundum quod dicit sapiens Eccli. XIX, 4, *qui cito credit, levis est corde.* Iste cum multa audisset de Christo, voluit experiri si talis esset: et haec tentatio non esset mala. Unde dicit *magister, quod est mandatum magnum in lege?* Haec tamen quaestio videbatur calumniosa et praesumptuosa: calumniosa, quia omnia mandata Dei sunt magna; Prov. VI, 23: *mandata lucerna, et lex lux.* Item indeterminate quaesivit, quia omnia sunt magna, ut si responderet de uno, obiiceret de alio. Item fuit praesumptuosa, quia non deberet de magno quaerere qui minimum non implevit; Iob XV, 12: *quid te elevat cor tuum, et quasi magna cogitans, attonitos habes oculos?* Et poterat esse quod esset controversia super hac quaestione inter eos, quia aliqui dicebant salutem esse in aliquibus exterioribus; unde Is. XXIX, 13: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Sed respondet dominus, quod solum est in interioribus. Unde sequitur responsio *ait Iesus ei: diliges dominum tuum* et cetera. Et non solum respondet ad quaestionem propositam, sed veritatem docet. Et primo docet quod sit primum; secundo quod ei est simile; tertio rationem assignat. Secunda ibi *secundum autem simile est huic* et cetera. Tertia ibi *in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.* Dicit ergo *diliges dominum Deum tuum* et cetera. Istud scribitur Deut. VI, 5. Item dominus per Moysen dicit Deut. X, 14: *numquid dominus petit a te, nisi ut timeas et diligas eum?* Ergo duo praecipit, timorem scilicet et dilectionem. Et quare non respondet dominus de timore, sicut de dilectione? Dicendum quod quidam timent Deum, qui timent pati ab eo, ut qui timent poenam Gehennae, vel qui timent amittere aliquid quod habent a Deo; et hic est timor servilis, quia illud diligit in quo timet puniri. Alius est, qui ipsum Deum timet propter se, qui timet eum offendere; et talis timor est ex amore, et ex hoc timet, quod amat; ergo principium est amor; I Io. c. IV, 16: *Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et ideo dicit *diliges dominum*; non timeas, quia Deus diligendus est sicut primum diligibile, quia ipse finis primus est, sed quaecumque alia diliguntur propter finem. Qui ergo diligit Deum ut finem, diligit in toto corde; Ioel II, 12: *convertimini ad me in toto corde vestro.* Et quantumcumque nitamini, non poteritis eum comprehendere, quia Deus maior est toto corde. Sed quid est quod dicit *ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et in tota mente tua?* Chrysostomus exponit sic: quia in dilectione sunt duo: unum quod est principium; secundum quod est dilectionis effectus et sequela dilectionis. Principium dilectionis est duplex. Dilectio enim potest fieri ex passione, et ex iudicio rationis: ex passione, cum nescit homo vivere sine eo quod diligit; ex ratione, secundum quod diligit ut ratio dictat. Dicit ergo quod ille ex toto corde diligit, qui diligit carnaliter; ille ex anima, qui ex iudicio rationis. Et nos Deum utroque modo debemus diligere: carnaliter, ut cor carnaliter afficiatur circa Deum; unde in Ps. LXXXIII, 3: *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Tertium est sequela dilectionis, quia illud quod diligo, libenter video, libenter de eo cogito, libenter facio quod ei placet; Io. XIV, 23: *qui diligit me, sermones meos servabit*; et totum refero in ipsum; Ps. LXXXIII, 2: *quam dilecta tabernacula tua, domine virtutum. Concupiscit et deficit anima mea in atria domini.* Et possumus addere illud quod Marcus addit, *et in omni fortitudine tua*, quia qui Deum diligit, totum se transfert in illum, et fortitudinem expendit in ipsum. Augustinus sic distinguit inter cor et animam et mentem, secundum tria quae procedunt ex ipsis. *De corde exeunt cogitationes*, ut habetur supra XV, 19, ex anima vita procedit, ex mente scientia et intelligentia. Unde quod dicit *ex toto corde*, intelligendum est ut omnes cogitationes in ipsum referamus; quod *ex tota anima*, quod tota vita; quod *ex tota mente*, ut tota scientia referatur in eum, idest ut scientiam captives in obsequium eius; II Cor. X, 5: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Magistralis quaedam Glossa exponit quod anima est imago Dei secundum suas potentias, secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, ita quod illud quod dicitur *ex corde*, ad intelligentiam referatur; quod dicitur *ex anima*, ad voluntatem; quod *ex mente*, ad memoriam, ita ut perfecte Deo vivatur. Origenes sic exponit: *diliges Deum ex tota anima*, ita ut sis paratus animam tuam ponere pro eo si necesse est; Io. XIII, 37: *animam meam ponam pro te.* Sed differentia est inter mentem et cor. Mens enim dicitur a metiendo; cor sumitur pro simplicitate intellectus; mens vero quoad prolationem, quia per sermonem metitur intellectus, sive cogitatio: unde vult dicere quod in locutionibus et in meditationibus Deum totaliter diligamus. Hoc posito, subdit *hoc est primum et maximum mandatum.* Maximum capacitate: istud enim est, in quo omnia continentur, quia in isto dilectio proximi continetur, secundum quod I Io. IV, 21 dicitur: *qui diligit Deum, diligit et fratrem suum*; et ideo maximum. Item primum origine, maximum dignitate et capacitate. Non primum in Scriptura, quia in Scriptura primum mandatum fuit, *dominus Deus tuus Deus unus est*, Deut. VI, 4. Et quare? Quia omnis inclinatio appetitivae virtutis est in amore: ideo habemus mandatum quod colamus Deum in dilectione; ad Rom. XIII, 10: *plenitudo legis* *dilectio est*; ad Eph. III, 17: *in caritate radicati et fundati.* Secundo, ponit secundum mandatum *secundum autem simile huic est: diliges proximum tuum sicut teipsum.* Voluit significare quod in mandatis est ordo. Et quae est causa? Constat quod mandata sunt de actibus virtutum; virtutes autem habent ordinem, quia una dependet ab alia, et sicut virtutes, sic et mandata. Sed quare dicit quod est simile primo? Quia quando diligitur homo, cum homo sit ad similitudinem Dei, diligitur Deus in illo; ideo simile est primo mandato, quod est de dilectione Dei. Sed quid intelligit nomine proximi, cum dicit *diliges proximum?* Istud satis signatur in parabola Lc. X, 36, ubi quaeritur, *quis tibi videtur, quod fuerit eius proximus?* Et respondetur, *qui fecit misericordiam in eum.* Unde qui debet facere misericordiam nobis, vel nos ipsi, sub nomine proximi continetur. Sed non est aliqua rationalis creatura, cui non debeamus misereri, et e converso: et ideo sub nomine proximi continetur homo et Angelus. Et quod dicit *sicut teipsum*, non intelligitur quantum teipsum, quia hoc esset contra ordinem caritatis; sed *sicut teipsum*, idest eo fine quo teipsum, vel eo modo quo teipsum. Eo fine, quia te non debes diligere propter te, sed propter Deum, sic etiam proximum. Apostolus I Cor. X, 31: *omnia in gloriam Dei facite.* Item in eo quod teipsum diligis, diligis te in eo in quo vis tibi bonum, et tale bonum, quod sit secundum te et legem Dei, et hoc est bonum iustitiae. Sic etiam et proximo debes optare bonam iustitiam; unde debes eum diligere, vel quia iustus est, vel quia iustus fit. Item debes eum diligere eo modo quo teipsum, quia cum dico diligo istum, dico volo bonum ei. Unde actus dilectionis cadit super duo: vel super ipsum qui bonus est, vel super ipsum bonum, quod volo sibi; unde diligo istum, quia volo ipsum esse bonum mihi. Unde aliquis diligit bona temporalia, quia scit ea bona esse sibi; aliqui vero diligunt aliquid, quia bonum est in se: sic debes diligere teipsum, et etiam proximum. Consequenter assignat rationem quare ista duo sint maxima mandata *in his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetae.* Tota doctrina legis et prophetarum dependet ab his. Finis in appetibilibus se habet ut principium in speculativis: procedit enim scientia a principiis ad conclusiones, et sic tota scientia ex principiis iudicatur, sicut et in omnibus operabilibus totum dependet a fine. Quia ergo dilectio est finis; I ad Tim. c. I, 5: *finis praecepti est caritas*; ideo ab istis dependent omnia alia, et haec est expositio Augustini. Origenes sic exponit: in his, idest in observantia istorum, dependet intellectus legis et prophetarum, quia qui haec observat, meretur intelligentiam legis et prophetarum; Eccli. II, 10: *qui timetis dominum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra.* Ps. CXVIII, 104: *a mandatis tuis intellexi, propterea odivi omnem viam iniquitatis. Congregatis autem Pharisaeis interrogavit eos Iesus.* Postquam responderat eis, ipse voluit obiicere: et facit duo. Primo ponitur interrogatio; secundo eius effectus, ibi *nemo poterat ei respondere verbum.* Circa primum primo proponit interrogationem; secundo responsionem; tertio obiicit contra. Dicit ergo *congregatis autem Pharisaeis, interrogavit eos Iesus.* Congregati autem erant ad tentandum; unde ponit interrogationem *quid vobis videtur de Christo, cuius filius est?* Haec quaestio difficillima erat et congrua. Difficillima, quia habetur Is. LIII, 8: *generationem eius quis enarrabit?* Erat etiam congrua, quia habebant opinionem, quod esset purus homo, et non credebant ipsum esse Deum, quia sic non tentarent eum, quia scriptum est Deut. VI, 16: *non tentabis dominum Deum tuum.* Ideo ut ostendat se Deum dicit *quid vobis videtur de Christo?* Sequitur responsio *dicunt ei: David.* Christi enim erat duplex generatio: una secundum carnem, alia secundum divinitatem, secundum quam est filius

Dei patris, de qua dicitur Ps. II, 7: *dominus dixit ad me: filius meus es tu* et cetera. Ideo ipsi respondent de generatione secundum carnem, cum dicunt *David.* Ier. XXIII, 5: *suscitabo David germen iustum.* Et ad Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Et isti insufficienter responderunt, quia insufficienter cognoscebant eum. Tunc obiicit ut eis det intelligere aliam generationem *quomodo ergo David in spiritu vocat eum dominum, dicens: dixit dominus domino meo: sede a dextris meis?* Ps. CIX, 1. Habetur in lege quod pater maior est filio. Non ergo filius dominus est patris. Ergo vel Christus non est filius David, vel in eo est aliquid maius David, cum vocet eum dominum. Sed forte dicerent quod David fuit deceptus: quod removet, quia in spiritu hoc dicit, unde *spiritu sancto Dei locuti sunt homines*, II Petri I, 21. Possumus autem tria videre in auctoritate ista Psalmi. Primo praeeminentiam ad sanctos, aequalitatem ad patrem, et dominium super rebelles. Praeeminentiam ad sanctos, cum dicit *dixit dominus domino meo. Dominus*, scilicet pater, *domino*, scilicet filio: ipse enim filius habet dominium super omnes sanctos: nullus enim sanctus illuminatur nisi a lumine vero: ipse autem est lumen verum; Io. I, 4: *vita erat lux hominum.* Si ergo ipse est, cuius participatione om

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

nes sancti lumen recipiunt, praeeminentiam habet ad omnes sanctos in eo quod dicitur: *tecum principium in die virtutis tuae, in splendoribus sanctorum* etc.; unde ipse originaliter est splendor omnium sanctorum. Item aequalitas patris tangitur, cum dicitur *sede a dextris meis*: non quod sint sedes locales, sed metaphorice, quia honorabilior locus est sedere a dextris. Dicere enim est emittere verbum. Quod ergo dixit dominus *sede a dextris meis* quid est aliud, nisi quod generando me verbum, dedit mihi potestatem, aequalitatem et auctoritatem? Potest etiam exponi de temporalibus, idest in potioribus bonis, sed non est ad propositum. Dominus enim semper videtur a dextris, ut in Marc. ult., 5: *viderunt iuvenem sedentem a dextris.* Et Stephanus, Act. VII, 55, *vidit Iesum sedentem a dextris virtutis Dei.* Et quid fiet de inimicis eius? Ei omnes subiicientur; unde subdit *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Isti vel sunt penitus infideles, vel hi qui noluerunt obedire et subesse; unde istos ponet *scabellum pedum tuorum.* Scabellum enim est quod ponitur sub pedibus; illud autem quod est sub pedibus totaliter ei subiicitur, non autem illud quod est in manu. Quidam ponuntur scabellum ad punitionem, quidam ad salutem: ad punitionem, qui nolunt facere eius voluntatem; ad salutem, qui faciunt eius voluntatem. Sed obiiciunt Ariani: ergo non est aequalis patri. Dico quod legitur utrumque, et quod subiicitur patri, et quod est aequalis patri; I ad Cor. XV, 25: *oportet autem illum regnare, donec ponat inimicos sub pedibus.* Item Christus sibi omnia subiiciet; Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Unde illud dicit ad demonstrandum unitatem potestatis: unde omnia quae potest pater, eadem potest et filius. Sed quid est quod dicit *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum?* Ergo videtur quod postquam supposuerit inimicos, quod ultra non sedebit a dextris. Dicendum quod donec aliquando importat tempus determinatum, aliquando infinitum. Hic vero importat infinitum. Sed diceret aliquis: nonne multi rebellant Christo? Ita, verum est quod multi rebellant, et ideo poterat esse dubium de tempore quando multi rebellarent: ideo voluit Christus exprimere. *Si ergo David vocat eum dominum, quomodo filius eius est?* Ergo dominus est et filius, quia filius est secundum carnem, quia ab ipso traxit originem, et dominus secundum divinitatem. *Et nemo poterat respondere ei verbum.* Hic ponitur effectus, et est duplex, quia Christus fuit respondens et opponens. Quia opponens: *nemo poterat respondere*; Iob IX, 3: *si voluerit contendere cum eo, non poterit ei respondere unum pro mille.* Item quia in respondendo confutaverat eos, ideo sequitur *nec ausus fuit quisquam ex illa die eum amplius interrogare.* Ideo potestis videre, quod isti non interrogabant ut eos doceret, sed ut eum tentarent; Deut. XXXII, 7: *interroga patrem tuum et annuntiabit tibi.*

Caput 23

Lectio 1

[87392] Super Mt., cap. 23 l. 1 Supra ostensum est quomodo Pharisaei et Scribae provocati sunt ex gloria Christi, et etiam ex sapientia eius, qua colliserat eos, nunc autem ostendit quomodo ex iustitia qua eos arguebat: et duo facit. Primo instruit aliquos; secundo redarguit. Secunda ibi *vae autem vobis, Scribae et Pharisaei.* Circa primum duo facit. Primo ostendit eorum dignitatem; secundo aperit eorum intentionem in usu auctoritatis, ibi *omnia opera sua faciunt ut videantur ab hominibus.* Circa primum tria facit. Primo commendat eorum auctoritatem; secundo docet exhibere obedientiam cum cautela; tertio assignat rationem. Secunda ibi *omnia ergo quaecumque dixerint vobis, servate et facite* etc.; tertia ibi *dicunt enim et non faciunt.* Dicit ergo *tunc Iesus locutus est ad turbas* et cetera. Ita continuandum est. Dominus intantum eos confutavit, quod nec interrogare audebant, nec respondere sciebant. Sed, secundum quod dicit Chrysostomus, inutilis est sermo qui redarguit et non instruit: ideo convertit se ad turbas et ad discipulos suos, ut eos instruat. Sciendum autem quod quidam audiunt eum ut discipuli, quidam ut turbae: ut discipuli, qui veritatem percipiunt mente; Io. VIII, 31: *si manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis.* Ut turbae, qui veritatem mente apprehendere non possunt. Ideo quandoque convertit sua verba ad turbas, quandoque ad discipulos, quandoque ad utrosque; et diversimode: quia ad discipulos alta dicendo, ut habetur Io. XV, 15: *quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* Quandoque vero ad turbas profert parabolas, sicut habetur supra. Utrisque autem loquitur de necessitate salutis, et talia sunt haec verba. *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei.* Cathedra proprie est magistrorum; et ideo illi super cathedram dicuntur sedere, qui sunt successores Moysi; Eccli. XXIV, v. 33: *legem mandavit Moyses in praeceptis iustitiarum.* Unde illi qui Moysis legem docebant, sedebant super cathedram Moysi. Et in lege continebantur quaedam ad fidem pertinentia, et quaedam ad bonos mores. Ad fidem pertinentia erant ea, in quibus praefigurabatur Christus; unde ipse dicit, Io. V, 46: *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi.* Item continebantur praecepta moralia; Eccli. cap. XXIV, 33: *legem mandavit Moyses in praeceptis iustitiarum.* Sed notandum quod supra cathedram sedent et Scribae, et Pharisaei, et discipuli Christi: Scribae qui solam litteram considerant; Pharisaei qui aliquantulum de sensu suo interiori; discipuli Christi qui totum perpendunt: et non dicuntur discipuli Moysi, sed Christi; Lc. ult., 27: *incipiens a lege et prophetis interpretabatur illis in omnibus Scripturis, quae de ipso erant.* Tunc monet eos ad obedientiam cum cautela; et facit duo. Primo hortatur ad obediendum; secundo ad cavendum. *Omnia quaecumque dixerint vobis, servate*, scilicet in corde, *et facite*, in opere; Deut. XVII, 9: *venies ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem*; et post: *et facies quaecumque dixerint*; et sequitur: *sequerisque sententiam eorum.* Et apostolus: *obedite praepositis vestris.* Et hoc est contra Manichaeos qui

dicebant legem veterem non esse bonam. Et patet quod sit bona, quia dominus praecepit eam servari. Sed potest quis obiicere: ergo debemus legalia observare, quod est contra doctrinam apostolorum, Act. XV, 29. Sciendum quod semper auctoritas servanda est legislatoris secundum intentionem eius; sed legislator aliqua dicit ut semper servanda, et talia semper debent servari; aliqua vero dicit quae sunt vel ut umbra, ut habetur ad Col. II, 17: *quae sunt umbra futurorum.* Moralia ergo sunt mandata secundum intentionem legislatoris, ut semper serventur; sed legalia pro tempore tantum, scilicet pro tempore ante Christum. Unde ante tempus illud debent servari, post non: quia qui servaret, iniuriam Christo faceret. Et ponit Augustinus exemplum. Si diceret aliquis: ego comedam cras, haec vox est signum huius rei; et si postquam comedisset, diceret illud idem, non bene diceret. Sic cum ista legalia essent signa Christi venturi, postquam Christus venit, qui servaret ea, non bene servaret. Unde *omnia quae dixerint vobis*, secundum intentionem legislatoris, *facite. Secundum vero opera eorum nolite facere.* Hic docet cautelam. Debetis scire quod praelatus praeficitur, ut doceat non solum doctrina, sed etiam vita. Et debemus nos ei concordare quantum ad ea quae docet, quia, secundum quod dicitur ad Gal. I, 9, *si quis evangelizat vobis praeter id quod accepistis, anathema sit.* Similiter etiam debemus ei conformari in vita. Debet enim esse vita eius nobis in exemplum, sicut vita Christi: unde I Cor. IV, 16: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Isti vero non dissonant a doctrina, sed a vita; ideo doctrina eorum est attendenda, sed vita cavenda. *Dicunt enim, et non faciunt.* Hic assignat rationem. Et primo ponit rationem; secundo exponit, ibi *alligant autem onera gravia* et cetera. Tu dicis *quae dixerint vobis facite*, quia dicunt: vos debetis benefacere, sed *non faciunt*; et ideo non debetis facere secundum opera eorum, quia qui doces non furandum, furaris; Ps. XLIX, 16: *peccatori enim dixit Deus: quare tu enarras iustitias meas, et assumis testamentum meum per os tuum? Alligant enim onera gravia et importabilia* et cetera. Dominus enim vult exaggerare malitiam eorum *quia dicunt, et non faciunt.* Si simpliciter dicerent et non facerent, adhuc istud tolerabile esset; sed non sufficit illis, quia adiiciunt praeceptis Dei gravissima onera. Et ideo notatur praesumptio eorum, quia alligant alia onera super onera a Deo imposita, quia faciunt novas observantias, sicut habetur in Mc. VII, 2, quod prohibebant comedere panem, nisi frequenter lavarentur manus; contra illud Is. LVIII, 6: *dissolve colligationes impietatis, solve fasciculos deprimentes.* Item notatur crudelitas eorum qui imponunt onera, contra illud I Io. cap. V, 3: *quia mandata Dei levia sunt. Iugum enim meum suave est, et onus meum leve*, supra XI, 30. Item notatur eorum indiscretio, quia si forti grave imponerent, non esset magnum; sed debilibus imponunt onera importabilia: illud enim non potest portari quod superat vires portantis. In Act. XV, v. 10: *hoc est onus quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus.* Item notatur eorum nimia severitas, quia si imponerent onus, et darent indulgentiam, adhuc sufficeret; sed ex quadam violentia praecipiunt. *Imponunt in humeros hominum*, unde excedunt in dicendo. Item excedunt in non faciendo, quia sunt aliqui homines, qui non volunt perficere totum, tamen volunt aliquid perficere. Item sunt aliqui qui etsi nolunt facere aliquid difficile, volunt tamen aliquid leve. Item aliqui sunt qui etsi non faciunt, habent tamen voluntatem faciendi. Sed qui nihil istorum vult, in malitia superexcedit; unde dicit *digito autem suo nolunt ea movere*; unde non solum non faciebant, sed nolebant ea saltem *digito suo movere*, idest non inchoare. Item nec etiam levia facere, quae per digitum significantur. Ideo debetis facere quae docent, sed non sequendi sunt quoad opera, quia nec minimum faciunt. Chrysostomus dicit: tales sunt qui magna dicunt, et parva faciunt; tales sunt similes exactoribus tributorum, qui aliis magna faciunt solvere plusquam tributa exigant, ipsi autem sui nihil solvunt. Non te videam magna docentem, sed parva facientem. Unde magis parcet tibi dominus, si declinas ad misericordiam, quam ad severitatem. *Omnia vero opera sua faciunt ut videantur ab hominibus.* Hic intentionem proponit: et facit duo. Primo aperit eorum intentionem; secundo monet discipulos ad eorum vitationem. Et primo intentionem proponit; secundo exponit, ibi *dilatant enim phylacteria sua* et cetera. Quae est ratio quare dicunt, et non faciunt? Quia sunt incorrigibiles. Causa autem quare homo sit difficilis ad corrigendum vel incorrigibilis, est quaerere gloriam propriam. Unde Chrysostomus: tolle gloriam inanem de clero, et sine labore alia omnia vitia resecabis. Unde ab isto incipit dicens: *omnia vero opera sua faciunt, ut videantur ab hominibus*; Io. XII, 43: *dilexerunt gloriam hominum magis quam gloriam Dei.* Unde dicit *omnia vero opera sua faciunt*, quia non solum unum, sed *omnia ut videantur ab hominibus*, contra illud quod dicitur supra VI, 16: *nolite fieri sicut hypocritae. Nolite ergo assimilari eis.* Sequitur expositio: *dilatant enim phylacteria sua* et cetera. Et facit duo. Primo dicit quod faciunt; secundo quod requirunt *amant enim primos recubitus in coenis* et cetera. Quid faciunt? Onerosa non faciunt, sed aliqua quae exterius patent, bene faciunt; unde Bernardus: portant vestes sanctitatis, et hoc non est onerosum, quod ostendebant in phylacteriis et in fimbriis. Dicitur enim Deut. VI, 8: *ligabis ea in manu tua, et ante oculos tuos.* In manu, idest in completione operis, et ante oculos tuos, idest in consideratione tua. Ideo isti volentes gloriam, ut viderentur zelatores mandatorum Dei, scribebant mandata in schedula, et ponebant ante oculos, et illud phylacteria vocabant, et dilatabant magis ista, ut magis viderentur ab hominibus; unde dicitur *dilatant enim phylacteria sua.* Item de fimbriis legitur Num. XV, 38, quod praecepit dominus ut facerent fimbrias, quia voluit ut discerneretur populus Iudaicus ab aliis populis. Et isti ut magis ostenderent se religiosos, magnificabant fimbrias, et alligabant spinas, ut viderentur se pungere, ut recordarentur se esse Iudaeos. Non ergo exhibent nisi exteriora; supra VII, 15: *veniunt ad vos in vestimentis ovium.* Et quid requirunt? *Ut videantur ab hominibus.* Haec autem gloria in tribus ostenditur. In primatu, in reverentia exhibita, et in laude nominis; qui enim quaerit gloriam, quaerit unum istorum, vel omnia. Isti autem quaerebant primatum in loco sacro et in loco communi; unde in loco communi dicit *amant autem primos recubitus in coenis.* Volebant enim sedere in capite mensarum, contra illud Lc. XIV, 8: *cum invitatus fueris ad nuptias, recumbe in novissimo loco.* Et dicit *amant*, quia non reprehenditur auctoritas, sed inordinatus appetitus. Quidam enim sunt in primo loco corporaliter, qui tamen in corde sedent in novissimo; et e converso aliquis sedet in novissimo loco, ut dicatur, vide, ille est humilis, et sic etc., sed in primo, corde, quia inde quaerit gloriam. Item quaerunt primatum in loco sacro, quia in Ecclesia; unde dicit *et primas cathedras in synagogis*, contra illud Eccli. VII, 4: *noli quaerere ab homine ducatum, neque a rege cathedram honoris.* Item appetunt reverentiam, unde dicit *et salutationes in foro*, idest ut salutentur et honorentur ab hominibus, ut amoveatur capucium coram ipsis, et flectantur genua ante eos; et appetunt *vocari ab hominibus Rabbi*, idest quod laudentur ut magistri. Origenes refert istud ad illos, qui dignitates appetunt in Ecclesiis: est enim quaedam dignitas archidiaconorum, diaconorum, sacerdotum, episcoporum. Diaconi sunt ut praesint mensis, Act. cap. VI, 2 ss. Unde illi appetunt primos recubitus, qui appetunt locum diaconorum. Item cathedra proprie sacerdotum est; ideo illi amant cathedras qui amant locum sacerdotum. Qui autem debent esse magistri, sunt proprie episcopi; unde illi volunt vocari Rabbi, qui amant esse episcopi. *Vos autem nolite vocari Rabbi.* In parte ista arcet ab imitatione gloriae; secundo invitat ad humilitatem, ibi. *Qui maior est vestrum, erit minister vester.* Notandum autem quod qui primatum habet, habet instruere et gubernare; quorum primum est proprium magistri, secundum patrum. Et ideo primo prohibet inanem gloriam quantum ad utrumque; secundum ibi *et patrem nolite vocare vobis super terram.* Circa primum primo ponit documentum; secundo rationem assignat. Dicit ergo *vos autem nolite vocari Rabbi*; contra quod est illud I Tim. V, 17: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina.* Potest dici *nolite*, idest non ambiatis. Et subiungit rationem *unus est enim magister vester* etc. scilicet Deus; Ps. LXXXIV, 9: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Sed quid vult dicere? Dicendum quod ille proprie dicitur magister, qui doctrinam habet a se, non ille qui traditam ab alio aliis dispergit. Et sic solum unus est magister, scilicet Deus, qui proprie doctrinam habet; sed ministerio multi sunt magistri. Si quaeris auctoritatem, quaeris quae Dei sunt; sed si ministerium, quaeris quod humilitatis est; unde subditur *qui maior est vestrum, erit minister vester*, idest reputabit se ministrum. Chrysostomus dicit quod sicut unus est Deus per naturam, multi per participationem, sic etiam unus magister est naturaliter, multi ministerialiter. Sed quomodo potest homo scire quod a se non habeat doctrinam? Patet quia sic esset in eius voluntate dare doctrinam cui vellet, sed non potest, immo solius Dei est, qui interius cor illuminat. Et est exemplum manifestum in sanitate, quia medicus sanat, quia aliqua exterius ministrat; sed natura principaliter sanat, medicus vero quaedam adiumenta ministrat; et sanat medicus sicut natura, reducendo scilicet ad medium. Sic est de scientia, quia principium est nobis a natura, scilicet intellectus; unus qui docet, adhibet quaedam auxilia doctrinae, sicut medicus ad sanitatem, sed solus Deus operatur in intellectu. Unde *unus est magister vester*, unde non debetis vocari magistri. Item ostendit quod non ament auctoritatem patris: *vos autem omnes fratres estis*, et hoc ostendit ex aequali conditione. In magisterio non fecit differentiam in qualitate conditionis, sed in paternitate conditionem apponit, unde dicit *vos omnes fratres estis*, quia a me patre; Mal. ult., 5: *ecce ego mittam vobis Eliam prophetam*; et post: *et convertet cor patrum ad filios, et cor filiorum ad patres eorum.* Item estis filii mei per regenerationem; I Petr. I, 3: *qui regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu Christi.* Unde unus non habet auctoritatem super alium. Et sequitur *et patrem nolite vocare vobis super terram*: quia enim estis filii patris superni, ideo non debetis habere patrem in terris. Ille proprie dicitur patrem habere in terris, qui haereditatem quaerit in terris; et ille habet patrem in caelis, qui haereditatem quaerit in caelis; I Petr. I, 4: *qui regeneravit nos in haereditatem incorruptibilem, et incontaminatam, et immarcescibilem, conservatam in caelis.* Quare ergo in monasteriis maiores dicuntur patres? Dicendum quod est quantum ad auctoritatem; Ephes. III, 4: *potestis intelligere prudentiam meam in ministerio Christi* et cetera. *Unus enim est pater vester.* Supra VI, 9: *pater noster qui es in caelis.* Item *nec vocemini magistri, quia magister vester unus est: Christus.* Unde Christus magisterium sibi attribuit, quia Christus verbum est; et ideo ipsius est docere, quia nullus docet nisi per verbum. Item est magister quantum ad naturam humanam, quia missus est ut doceret; Io. I, 18: *Deum nemo vidit umquam. Unigenitus qui est in sinu patris, ille nobis enarravit.* Item ibid. XIII, 13: *vos vocatis me magister et domine. Qui* *maior est vestrum, erit minister vester.* Postquam retraxit a superbia, hortatur ad humilitatem. Et primo ponit hortationem; secundo assignat rationem. Et hoc potest sic continuari. Chrysostomus: vos non debetis patres vocari, nec magistri; unde hoc non debetis ambire, sed magis humilitatem. Unde *qui maior est vestrum, erit minister vester*, idest debet se exhibere ministrum. Unde I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi.* Vel aliter. Ita dixerat *nolite vocari Rabbi*, unde dicerent ei: vis quod non sit praelatio in terra? Dicit dominus: hoc non volo, sed volo quod *qui maior est vestrum sit minister*, idest non se existimet ut superiorem, sed ut ministrum; II Cor. IV, 5: *nos autem servos vestros per Iesum.* Et hoc est quod dicitur Lc. XXII, 27: *quis maior est, qui ministrat, an qui recumbit?* et cetera. Deinde assignat rationem *qui autem se exaltaverit, humiliabitur, et qui se humiliaverit, exaltabitur.* Unde in cantico virginis Lc. I, 52: *deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles.*

Lectio 2

[87393] Super Mt., cap. 23 l. 2 Postquam instruxit discipulos et turbas de cautela quam habere debebant super doctrina Iudaeorum, hic convertit sermonem ad Scribas, increpando eos. Primo increpat de simulatione religionis, cum irreligiosi essent; secundo de simulatione puritatis, cum impuri essent; tertio de simulatione pietatis, cum impii essent. Secunda ibi *vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui mundatis quod deforis est calicis* et cetera. Tertia ibi *vae vobis qui aedificatis sepulcra prophetarum* et cetera. In his quae ad religionem spectant, quaedam a sacerdotibus debentur populo, quaedam e converso. Primo ergo ponit malitiam eorum in his quae a sacerdotibus; secundo in his quae a populo, ibi *vae qui dicit: quicumque iuraverit* et cetera. Sacerdos debet subdito iam converso aliquid, et aliquid non converso. Non converso, ut convertat ipsum; converso doctrinam; Mal. cap. II, 7: *labia sacerdotis docent sapientiam.* Item debet ei suffragia; ad Hebr. V, v. 1: *omnis namque pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum.* Et isti mala agebant in utroque; unde primo arguit eos de primo; secundo de secundo, ibi *vae vobis qui comeditis domos viduarum* et cetera. In istis omnibus increpationibus designat se esse filium eius, qui veterem legem dedit. Deut. XXVI, et XXVIII dantur maledictiones eis qui in lege non permanserint, et post dantur benedictiones. Sed quia venerat ut solveret maledicta legis, ideo primo datae sunt superius benedictiones, ubi dictum est, *beati pauperes, beati mites* et cetera. Circa finem vero suae doctrinae dat maledictionem. Ideo male reprehendunt, qui reprehendunt veterem legem propter hoc quod ibi continebantur maledictiones, quia sicut in veteri lege, ita et in nova. Sicut enim in lege non maledicebantur nisi qui legem praeteribant, sic nec hic; Prov. III, 11: *disciplinam domini non abiicias.* Sed quid est quod dicit *qui clauditis regnum caelorum ante homines?* Regnum caelorum dicitur beatitudo vitae aeternae; supra V, 20: *nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum.* Item sacra Scriptura dicitur regnum; supra XXI, 43: *auferetur a vobis regnum Dei*, idest intellectus sacrae Scripturae. Ad utrumque regnum Christus ostium est; Io. X, 9: *ego sum ostium. Per me si quis introierit,*

salvabitur, et ingredietur et egredietur, et pascua inveniet. Quid est ergo claudere regnum, nisi quod isti claudebant per malam doctrinam et malam vitam? Non clauditur nisi quod apertum est. Doctrinae de Christo apertae erant, sed isti claudebant, quia obscuras eas faciebant. Habetur Is. XXXV, 5: *dominus ipse veniet, et salvabit nos. Tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt.* Quando dominus faciebat ista miracula, aperta erat haec Scriptura, sed ipsi claudebant dicentes, *in Beelzebub principe Daemoniorum eiicit Daemonia*, Lc. XI, 15. Item ipsi claudebant per malam vitam, quando per malum exemplum inducebant ad peccandum; Ps. I, 1: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiae non sedit.* Ille proprie in cathedra pestilentiae sedet, qui officium docendi accipit, et per malam vitam populum corrumpit. Per iniustam etiam sententiam iudex hominem perimit, tamen iniustam sententiam in vanum proiicit. Data est enim potestas ligandi et solvendi ad aedificationem, non ad destructionem. Unde potest eis dici *vae vobis (...) quia clauditis regnum caelorum ante homines.* Item quicumque impedit introitum ad regnum, non est dubium quin male agat; unde sequitur *vos enim non intratis, nec introeuntes sinitis intrare*, idest alios converti. Unde Mal. II, 8: *recessistis a via, et scandalizastis plurimos. Vae vobis (...) qui comeditis domos viduarum, orationes longas orantes.* Hoc est secundum *vae*, in quo tangitur simulatio quantum ad orationem. Et primo arguit de voracitate, cum dicit *qui comeditis domos viduarum*, quia quicquid faciebant, totum ad gulam retorquebant, ita quod eis convenit illud II Mc. VI, 4, quod totum templum luxuriis et comessationibus erat plenum. *Domos viduarum*, idest facultates viduarum. Sed quare magis domos viduarum quam aliorum? Ratio est, quia magis intendunt seducere mulieres, quia viri sapientiores sunt et discretiores, nec ita cito decipiuntur. Item mulieres habent affectum magis proclivem ad largiendum; I ad Tim. II, 10: *sed quod decet mulieres, promittentes pietatem per bona opera.* Item *domos viduarum*, quia mulier quae habet virum, habet eum ut caput et ut consiliarium, ideo non ita decipitur. Item coniugata non habet potestatem domus suae, sed vidua habet; ideo magis potest dare quam coniugata, et ideo magis faciebant quaestum circa eas, quam circa alias, cum magis esset eis dandum; unde bene convenit eis illud Ps. XCIII, 6: *viduam et advenam interfecerunt.* Et hoc in oratione. *Orationes longas orantes*, propter simulationem sanctitatis: et sic retorquebant orationem ad quaestum, et quaestum ad gloriam. Unde reprehendi poterant, quia gulosi, quia depraedatores, item quia simulabant sanctitatem; et ideo sequitur *et propter hoc amplius accipietis iudicium*, idest amplius peccatis. Et quare? Quia si aliquis rapit per arma Diaboli, peccat; et si per arma Dei, peccat dupliciter, quia peccat contra Deum, et contra proximum. Vel *amplius* etc., quia accipitis ab eis, quibus debebatis dare. Vel *amplius*, sicut habetur Lc. cap. XII, 47: *servus sciens voluntatem domini, et non faciens, vapulabit plagis multis. Vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum.* Et hoc dupliciter exponitur, ut referatur ad tempus post Christum, et ante Christum. Si ad tempus post, sic loquitur futura et praesentia. Praevidit enim quod per totum mundum Iudaei essent dispergendi, et quod converterent ad legem suam, et perverterent a Christo quos possent. Et ideo dicitur *circuitis mare et aridam* et cetera. Dicuntur proselyti qui convertuntur a gentibus ad fidem eorum, vel a Christianis; et quia praevidebat istos aliquos ad fidem suam conversuros de Christianis, ideo hoc dicit. Et dicit *unum*, quia paucissimi conversi sunt. Ideo intrarunt illam maledictionem, quae habetur Os. IX, 10: *quasi uvas in deserto inveni*

Israel. Et cum factus fuerit, scilicet Iudaeus, *facitis eum filium Gehennae duplo quam vos*: quia est primo gentilis et post Iudaeus, et tunc habet duplicia peccata, scilicet gentilitatis et Iudaeorum, quia cum sit Iudaeus, fit particeps occisionis Christi; si autem fuerit Christianus, et post Iudaeus, efficitur in duplo peior, quia maculat donum spiritus sancti, quod acceperat in sacramentis. Item particeps fit peccatorum Iudaeorum; Io. VIII, 44: *vos ex patre Diabolo estis.* Potest etiam referri ad tempus ante Christum, quia ante Christum convertebant aliquos ad fidem suam. Et hoc patet, quia quilibet diligit magis se quam alium; ergo si converterent alios propter salutem animae, magis deberent de sui ipsius salute curare, sed non curabant. Sed hoc faciebant totum propter quaestum, quia volebant quod oblationes augmentarentur; unde futilis erat doctrina eorum. *Et cum factus fuerit, facitis eum filium Gehennae duplo quam vos*; quia primo convertebatur ad Iudaismum et scandalizabatur, et sic post iterato convertebatur. Unde II Petr. II, 21: *melius est viam iustitiae non agnoscere, quam post agnitam regredi.* Item aliter. Antequam esset Iudaeus, abstinebat a malis, saltem propter laudem hominum, sed post, non: unde ad Rom. II, v. 14: *cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex.* Unde accipiebant exemplum a malis. *Vae vobis, duces caeci.* In hoc ostendit quomodo sunt simulatores sanctitatis in his quae praelatis debentur. Et primo de oblationibus; secundo de decimis, ibi *vae vobis (...) qui decimatis mentham* et cetera. Videte: primo ponit traditionem eorum; secundo arguit tribus rationibus. Prima pars, ubi ponitur traditio cum ratione, habet duas partes. Secunda ibi *et quicumque iuraverit in altari* et cetera. Isti totam religionem trahebant ad quaestum, ut traherent homines ad offerendum. In templo erat multum aurum positum: unde dicebant quod si aliquis iuraret per templum, nihil debebat; sed qui iurabat per aurum, obligabat se ad tantum pro quo iurabat. Item secunda traditio erat, quod erat ibi altare et offerebantur multa super altare; unde dicebant quod qui iurabat per altare, nihil solvebat, qui autem per oblationem, obligabat se ad valorem oblationis. Et quare? Ut lucrarentur ex poenis, et ut elevarent per sanctitatem oblationem, et ut incitarentur homines ad magis offerendum. Et primo ponit primam partem; secundo secundam. Circa primum duo facit. Primo proponit traditionem; secundo improbationem, ibi *stulti et caeci* et cetera. Dicit ergo *vae vobis, duces caeci* et cetera. Idem habetur supra XV, 14: *caeci sunt et duces caecorum*; Is. LVI, 10: *speculatores eius caeci omnes. Qui dicitis, quicumque iuraverit per templum Dei, nihil est*, quia impossibile est quod iste aliud templum faciat; *qui autem iuraverit in auro templi*, idest per aurum, *debitor est*, scilicet illius auri. Consequenter ponit improbationem *stulti et caeci; quid enim maius est, aurum, an templum quod sanctificat aurum?* Constat quod illud quod est in templo, ratione templi sanctum est, unde qui aliquid in templo furatur, sacrilegium committit: unde maius est iurare per templum, quam per aurum. Chrysostomus: contra quosdam qui dicunt quod iurare per Deum, nihil est. Unde qui iurant per Deum, credunt nihil iurare; sed cum iurant per sancta Dei Evangelia, credunt magnum esse. Unde potest eis dici: quid maius est, Deus vel Evangelium? Constat quod Deus. Et hoc verum est simpliciter; secus cum aliqua circumstantia additur, quae aggravat peccatum. Quia qui iurat per sancta Evangelia Dei, iuravit cum quadam deliberatione et solemnitate, et ideo gravius peccat. Deinde ponit secundam partem traditionis *et quicumque iuraverit in altari, nihil est: qui autem iuraverit in dono quod est super illud, debet.* Tunc ponit reprobationem *caeci, quid maius est, donum an altare quod sanctificat* *donum?* Non enim sanctificatur donum nisi per altare. *Qui ergo iuraverit in altari, iurat in eo et in omnibus quae super illud sunt.* Hic ponit aliam rationem. Templum continet aurum, et non e converso: similiter altare continet donum, et non e converso. Unde qui iurat per templum, iurat per aurum quod est in templo: et qui iurat in altari, idest per altare, iurat per id quod est in eo. Item sequitur alia ratio *et qui iuraverit in templo, iurat in illo et in eo qui habitat in ipso.* Isti dicebant: qui iurat in templo, nihil iurat. Sed ipse vult ostendere quod qui iurat per templum, iurat per Deum, quia non iurat per templum nisi sanctificatum, et non est sanctificatum nisi Deo. Ergo qui iurat per templum, iurat per Deum. Deinde ponitur alia ratio *et qui iurat in caelo*, idest per caelum, non iurat per eum, nisi quia thronus Dei, et quia manifestatur ibi potentia Dei; unde *qui in caelo iurat, iurat in throno Dei, et in eo qui sedet super eum.* Ps. X, 5: *Deus in templo sancto suo, dominus in caelo sedes eius.* Et istud inducitur ibi secundum similitudinem. Sed mystice, secundum Origenem, facit mentionem de templo, de auro et de altari, in quibus significatur vita contemplativa et gloriosa. Per aurum contemplativa significatur, per quod significatur subtilis sensus excogitatus ipsius Scripturae: quia quantumcumque videatur rationabilis, nihil est nisi sit in templo, idest nisi confirmetur in sacra Scriptura. Per altare signatur cor, in quo debet esse ignis devotionis; Lev. VI, 12: *ignis in altari meo non deficiet.* Per oblationes servitia et oblationes, quae nisi a corde sancto, vel ab altari sancto exeant, non possunt valere; Sup. VI, 22: *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Per thronum vita gloriosa signatur: ibi Deus est qui est excedens universa. Vel per altare et templum intelligimus Christum: ipse enim se nominat templum; Io. II, v. 19: *solvite templum hoc, et in tribus diebus reaedificabo illud.* Item dicitur altare; ad Hebr. ult., 10: *habemus altare, de quo edere non habent potestatem qui in tabernaculo deserviunt.* Unde quicquid boni facimus, nisi sit in templo hoc, idest Christo, sanctificatum, non valet; unde totum contemptibile est nisi referatur ad Christum. *Vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui decimatis mentham, et anethum, et cyminum.* Hic reprehendit eos de decimis; et tria facit. Primo ponitur eorum consuetudinem; secundo inducit doctrinam; tertio ponit quamdam similitudinem. Secunda ibi *haec oportuit facere*; tertia ibi *duces caeci excolantes culicem* et cetera. Unde dicit *vae vobis, Scribae et Pharisaei*, et superaddit *hypocritae*, quia principalis intentio erat simulatio, *qui decimatis mentham, anethum et cyminum.* Potest intelligi, vel decimas datis, vel qui decimas exigitis; unde plurimi erant sacerdotes et Levitae, ad quos pertinebant decimas exigere quae eis debebantur, ut habetur Num. XVIII, v. 21 et Deut. XIV, 22, ideo diligentissimi erant ad exigendum, ideo usque ad minima exigebant, ut de cymino et anetho. *Et reliquistis quae graviora sunt legis, iudicium, misericordiam et fidem.* Quaedam enim debebantur sacerdotibus propter se, ut decimae ex quibus debebant vivere; ad quaedam vero tenebantur propter Deum, ut facere iudicium et misericordiam; unde dominus ab eis ista requirebat, scilicet iudicium et misericordiam; Ps. c, 1: *misericordiam et iudicium cantabo tibi, domine.* Item vult fidem propter gloriam suam. Unde illa ad quae tenebantur propter Deum, non curabant, unde dicit: *et reliquistis quae graviora sunt legis, iudicium, et misericordiam, et fidem.* Sed de decimis, ad quae tenebantur propter se, bene curabant, secundum illud Phil. c. II, 21: *omnes quaerunt quae sua sunt, non Dei.* E contrario facit caritas, quae non quaerit quae sua sunt, sed *quae Iesu Christi*, I Cor. XIII, 5. Item potest dici *vae vobis, qui decimas datis*, quia datis de minimis, de mentha, et cymino, et huiusmodi, et hoc ut appareatis religiosi; sed de interioribus non curatis, quia nec misericordiam, nec iudicium, nec fidem diligitis; supra XII, 7: *si sciretis quid est, misericordiam volo, et non sacrificium, numquam condemnassetis innocentes.* Origenes dicit quod per mentham et cyminum etc. possunt quaedam intelligi, quae ad honestatem religionis pertinent. Unde misericordia, iudicium et fides sunt sicut cibi, alia vero minima sunt sicut condimentum. Unde sicut faciebant maiorem vim in condimento suo in parando cibum, quam in cibo, sic et isti magis faciebant vim in hoc quod flecteretur genu coram eis, quam in eis quae ad Deum pertinebant. *Haec oportuit facere, et illa non omittere.* Quia dixerat, *vae vobis, qui decimatis*, posset aliquis dicere quod prohiberet dominus dare decimas, ideo dicit quod immo, cum dicit *haec oportuit facere, et illa non omittere*; quasi dicat: non peccatis in istis, sed in omittendo ea ad quae magis tenemini. Ideo et *haec oportuit facere*, idest decimas exigere, *et illa*, scilicet iudicium, iustitiam et fidem, *non omittere.* Sed hic potest esse quaestio de decimis. Videtur dominus ponere necessitatem solvendi decimas; unde in toto novo testamento non ita expresse fit mentio sicut hic. Sed numquid ex praecepto legis habetur? Non: quia in lege quaedam moralia continentur, quaedam caeremonialia, quaedam iudicialia. Moralia per omne tempus servanda sunt, et ab omnibus; caeremonialia a certis hominibus, et certis temporibus, ut circumcisio, et haec erant solum in figura; item quaedam iudicialia, ut si quis furaretur ovem, reddat quadruplum. Ideo quaeritur de decimis, utrum decimae sint praeceptum morale. Et videtur quod non, quia moralia sunt de lege naturali. Illud autem solum est de lege naturali, quod ratio naturalis suadet. Sed non plus suadet dare decimam, quam nonam vel undecimam et cetera. Ergo non est de iure naturali. Item, si decimae sint caerimoniales, ergo peccant qui solvunt eas. Ad hoc dixerunt, qui ante nos fuerunt, quod quaedam sunt pure moralia, quaedam pure caeremonialia, quaedam habent aliquid de morali et aliquid de caerimoniali. *Non occides*, pure morale est. Similiter, *dominum Deum tuum adorabis* et cetera. Si dicas: *quartadecima luna ad vesperam offeres agnum*, istud pure caerimoniale est. Sed si dicitur: *memento quod diem sabbati sanctifices*, aliquid habet naturale, vel morale, et aliquid caerimoniale. Morale, scilicet quod ratio naturalis suggerit, scilicet quod habeat aliquod tempus, ad quod vacat, vel in quo vacet ad orandum Deum. Sed quod die sabbati, vel dominico etc., iudiciale est. Unde dicunt quod praeceptum de decimis partim caerimoniale est, partim morale. Sunt enim ad sustentationem pauperum et eorum qui vacant servitio Dei, vel praedicationi: qui enim servit communitati, convenit ei de communitate vivere, et hoc est de iure naturali; sed quod decimam partem, hoc est caeremoniale. Sed numquid tenentur modo? Dico quod determinatio ad quemlibet principem qui habet potestatem legem constituendi, pertinet; unde in potestate Ecclesiae est constituere vel decimam, vel nonam, vel huiusmodi. Unde tenentur, non quia sit de iure naturali, sed ex constitutione Ecclesiae. *Duces caeci excolantes culicem, camelum autem glutientes.* In parte ista ponit similitudinem; unde dicit *excolantes culicem.* Qui excolat, cum difficultate transglutit. Unde vult dicere quod magnam curam ponunt in minimis, et parvam in magnis. Vel per culicem peccata minima intelliguntur, per camelum grandia, unde faciunt vim in parvis peccatis; et hoc est quod dicit *camelum autem transglutientes. Vae vobis, Scribae et Pharisaei, qui mundatis quod deforis est calicis et paropsidis.* Supra dominus increpuit Pharisaeos de simulatione quam exterius praetendebant quam non habebant in corde, sed ad quaestum retorquebant; hic de simulatione puritatis quam exterius ostendebant. Et hic primo quantum ad appetitum temporalium bonorum, vel quantum ad peccata carnalia: secundo quantum ad spiritualia. Et primo agit de primo; secundo de secundo, ibi *vae vobis (...) quia similes estis sepulcris dealbatis.* Circa primum duo facit. Primo enim arguit eorum simulationem; secundo proponit sacram doctrinam, ibi *Pharisaee caece* et cetera. Dicit ergo *vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui mundatis quod deforis est calicis* et cetera. Notate quod istud potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod sit locutio propria; et vult tangere morem Pharisaeorum, qui ponebant magnam curiositatem in mundando exteriora, ut habetur supra, quod servabant munditiam urceorum et vasorum; unde *vae vobis*, qui magnam sollicitudinem imponitis in mundando vasa, sed non corda. Unde sequitur *intus autem*, idest in corde, *pleni estis rapina et immunditia.* Hieronymus vult quod sit figurativa locutio, unde vult quod intelligatur munditia omnis quae foris ostenditur. In paropside cibus ministratur, in calice potus. Homo autem paropsis dicitur; cibus autem in quo Deus delectatur, sunt bona opera quae facit; Io. IV, 34: *cibus meus est ut faciam voluntatem patris mei.* Constat quod usus calicis et paropsidis non est in superficie exteriori, sed interiori. Ille ergo mundat calicem exterius, qui parat corpus suum exterius. Vos autem estis huiusmodi *intus autem pleni estis rapina et immunditia.* Et duo ponit, rapinam et immunditiam, quia duo sunt genera peccatorum: carnalia quae consummantur in delectatione carnis, ut gula et luxuria; alia quae in delectatione spiritus, ut superbia et avaritia, quia avaritia quantum ad obiectum se tenet cum peccato carnali; quantum ad completionem, quia completur in delectatione mentis, scilicet in cupiditate pecuniae, se tenet cum spirituali. Unde reprehendit avaritiam, cum dicit *rapina.* Rapina autem proprie est quando accipitur alienum, sic proprie avarus detinet alienum: unde opponitur iustitiae; Is. III, 34: *rapina pauperum in domo vestra.* Item pleni *immunditia*, quantum ad gulam et luxuriam. Anima redditur impura per passionem, nulla autem passio ita deprimit rationem sicut gula et luxuria; Eph. V, 3: *fornicatio et immunditia, aut avaritia, nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos.* Tunc reducit ad sanam doctrinam *Pharisaee caece, munda prius quod intus est calicis et paropsidis.* Tota puritas exterior est a puritate interiori, ut habetur supra VI, 22: *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit* et cetera. Ideo docet quod mundet cor, et sic erit totum mundum. Unde dicit *Pharisaee caece* et cetera. Sap. II, 21: *excaecavit eos malitia eorum. Munda quod interius est*, quia quodcumque fiat exterius, dummodo fiat ex bona voluntate, totum bonum est; Prov. IV, 23: *omni diligentia serva cor tuum.* Item potest exponi de verbo hominis: unde illud quod interius est, potest intelligi intellectus sacrae Scripturae, Eccli. XV, 3: *cibavit eum pane vitae et intellectus*, in quo propinatur sapientia. Panis sapientiae est verbum vitae. Unde quidam volunt ornare verbum exterius, et de sententia non curant. Et isti mundant quod deforis est. *Vae vobis, (...) quia similes estis sepulcris dealbatis.* Hic arguit eos quantum ad peccata spiritualia. Et primo ponit similitudinem; secundo exponit. Sepulcrum dicitur ubi mortuum corpus quiescit. Mortua corpora sanctorum templum Dei sunt, in quibus Deus habitat; I Cor. III, 17: *templum Dei sanctum est, quod estis vos.* Corpus est habitaculum animae, et anima est thronus Dei: ita sicut corpus est habitaculum animae, ita anima Dei; Ps. X, 5: *dominus in templo sancto suo* et cetera. Corpus vero peccatoris est sepulcrum, quia mortuum continet, quia anima per peccatum moritur; ideo mali sepulcrum dicuntur; Ps. XIII, 3: *sepulcrum patens est guttur eorum.* In sepulcro est corpus mortuum intus, tantum aliquando exterius est aliqua imago, quae videtur in facie vivere; Apoc. III, 1: *nomen habes quod* *vivas, et mortuus es.* Et ideo dicit *quae foris apparent speciosa*, propter decorem exterius appositum, *intus autem plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia*, idest omni putredine et omni immunditia. Post hoc exponit *sic et vos foris quidem apparetis hominibus iusti*, idest homines vos iudicant iustos, *intus autem pleni estis hypocrisi et iniquitate.* Comprehendit peccata carnalia, avaritiam et gulam, sicut dictum est supra, sub qua vanagloria continetur; Io. XII, 43: *dilexerunt magis gloriam suam quam Dei.* Item sub iniquitate omnia peccata spiritualia. Tunc cum dicit *vae vobis, (...) qui aedificatis sepulcra prophetarum*, arguit eos de simulatione pietatis et duo facit. Primo ponit simulationem eorum; secundo crudelitatem, ibi *itaque testimonio estis vobismetipsis* et cetera. Item simulant dupliciter, factis et verbis. Unde primo redarguit eos de factis; secundo de verbis. Secunda ibi *et dicitis: si fuissemus* et cetera. Dicit ergo *vae vobis qui aedificatis sepulcra prophetarum.* Sed quid est? Numquid ipsi male faciebant? Nonne nos hoc bene facimus, qui corpora sanctorum in capsis argenteis et aureis ponimus? Dicunt aliqui quod non reprehenduntur de opere, sed de intentione, quia mala erat eorum intentio; faciebant enim ut memoria sceleris patrum suorum ad memoriam redigeretur hominum: unde consuetudo erat quod quando aliquod novum accidebat, quod fiebat aliquid ad memoriam illius. Unde volebant quod audacia parentum, quia ausi fuerunt interficere prophetas, esset in memoria omnium. Sed haec expositio non consonat litterae. Ideo aliter dicendum quod non vituperantur propter hoc, sed quia non faciebant hoc nisi ut exterius ostenderent signa pietatis, sicut supra dicitur quod decimabant mentham et cyminum. Item *ornatis sepulcra iustorum.* Ornabant sepulcra, et tamen habebant animum ad interficiendum propter simulationem. Similiter, dicit Chrysostomus, est temporibus nostris, quod si aliquis faciat multa bona, ornet sepulcra, manum habeat largam, et huiusmodi; si in lapidibus aedificet, et intendat vanam gloriam, nec ambulet in viis domini, non prodest ei. Item ostendebant verbo pietatem *et dicitis: si fuissemus in diebus patrum nostrorum, non essemus socii eorum in sanguine prophetarum.* Commune est quod in factis aliorum omnes sunt iudices austeri: unde si videmus aliquem peccantem, iudicamus grande peccatum, nostrum autem peccatum attenuamus; ideo isti filii malitiam patrum suorum cognoscebant, suam autem non; supra VII, 5: *eiice primo trabem de oculo tuo, et tunc videbis eiicere festucam de oculo fratris tui.* Tunc ponit crudelitatem eorum. Et primo in generali; secundo in speciali. Et ponit poenam temporalem, ibi *ecce ego mitto ad vos prophetas, et sapientes, et Scribas.* Circa primum primo describit originem; secundo imitationem mali; tertio minatur poenam. Dicit *itaque testimonio estis vobismetipsis, quia filii estis eorum qui prophetas occiderunt.* Sed quid mali erat eis, quia non erat in potestate eorum? Ideo videtur quod non debebat eis imputari. Videte: aliquando filius non imitatur peccata patris, aliquando imitatur malitiam paternam. Si non sequitur malitiam paternam, non ei imputatur. Aliquando accidit quod habet bonum patrem et malam matrem, et e converso, et sequitur bonitatem patris, vel matris. Sed si uterque malus, raro accidit quin imitetur malitiam eorum. Et ratio est, quia filii malorum assuescunt malis a principio; et ei quod assuescunt in iuventute, fortius adhaerent, et ideo magis sunt proclives ad malum. Item parentes mali cum vident filios aliquod malum agere, non castigant eos; quare peccatum eorum aggravatur ita quod peccata parentum redundant in filios; Ex. XX, 5: *ego sum Deus Zelotes vindicans peccata patrum in filios.* Ideo dicit *quia filii estis eorum*, qui habetis malitiam eorum; Sap. III, 12: *nequissimi filii eorum.* Unde estis filii per imitationem: et hoc est quod sequitur *implete mensuram patrum vestrorum.* Non est imperativum, sed nuntiativum: implete idest implebitis, quasi ut homo loqueretur, idest interficietis me; Io. c. XIII, 27: *quod facis fac citius.* Vel potest esse permissivum, idest, non impediemini per me; idest aliquando voluistis sed non permisi; de caetero non impediam. Ideo *implete mensuram patrum vestrorum.* Sed quid est quod dicit *implete?* Videndum quod omnia quae eveniunt, ex certo Dei iudicio eveniunt. Sed in illo Dei iudicio non statim solvitur poena, donec totaliter exaggeretur et veniat ad cumulum: unde quantum ad iudicium Dei non adhuc erat impleta culpa eorum. Unde interfecerunt prophetas, et non est adhuc impleta culpa, sed in me complebitur. Ideo *implete mensuram patrum vestrorum.* Is. XXVII, 8: *in mensura contra mensuram cum abiecta fuerit, iudicabis eam.* Vel *implete.* Patres peccaverunt, sed vos implete. Tunc aliquis implet, quando pervenit ad tantum quantum patres sui. Ideo patres vestri occiderunt prophetas, et vos implete. Vel potest dici quod illi peccaverunt servos interficiendo, isti autem filium interficiendo; unde impleverunt nequitiam patrum. Sed dominus voluntarie se obtulit, et non se opposuit. Item non improperat eis peccatum suum, sed solum suorum, quia boni pastoris est ut iniuriam suorum reputet suam. Tunc subiungit de poena *serpentes, genimina viperarum* et cetera. Et videtur quod satis congrue loquitur de culpa. Serpens animal venenosum est, et occidit veneno suo: sic isti serpentes dicuntur, quia prophetas occiderunt. De vipera etiam dicitur quod pariendo moritur, unde foetus corrodit viscera matris: sic cum ipsi essent mali, vituperabant patres. Unde, vos tales, *quomodo effugietis iudicium Gehennae?* Secundum iudicium hominum evaditis, sed secundum iudicium Dei quomodo evadetis? Unde oportet habere cor mundum. Iob XIX, 29: *fugite a facie gladii.*

Lectio 3

[87394] Super Mt., cap. 23 l. 3 Ecce ego. In parte ista ponit crudelitatem eorum, et addit poenam temporalem. Et primo primum facit; secundo poenam addit. Et primo ponit beneficium; secundo culpam; tertio magnitudinem poenae. Unde dicit *ecce ego mitto ad vos prophetas, et sapientes et Scribas* et cetera. Et potest referri ad illud quod immediate sequitur, vel ad illud totum quod sequitur. Si ad totum, sic planiorem habet sensum. Ita dico quod estis impleturi, et quod estis serpentes et cetera. *Unde mitto ad vos prophetas, et sapientes, et Scribas, et ex illis occidetis*, quia tales estis qui occidere consuevistis. Vel aliter, ita quod ad totum referatur. Dominus vult quod iudicium non solum sit iustum, sed quod appareat iustum, ut exempla alii accipiant. Unde si aliquis habeat bonum propositum, dominus remunerat eum de bono proposito, et inde dat voluntatem exercendi opus bonum; sic e contrario cum aliquis habeat propositum malum, et sit plenus mala voluntate, secundum quod dicitur Osee II, 6: *sepiam viam spinis*, excitat iram Dei, et ex ira Dei est ut manifestetur malitia sua. *Ideo mitto ad vos prophetas, et sapientes, et Scribas; et vos occidetis.* Et dicit *ecce*, quia in promptu est, quia misit apostolos; unde Act. I, 8: *et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae.* Sed notate quod in hoc quod dicit *mitto ad vos prophetas, et sapientes, et Scribas*, diversa dona

spiritus sancti significat. *Alii datur donum sapientiae, alii genera linguarum* et cetera. I Cor. XII, 10. Omnia ista dona habuerunt apostoli. Habuerunt donum prophetiae in dicendo futura; Ioel II, v. 28: *effundam de spiritu meo super omnes gentes, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae.* Item sapientiae, quia omnia cognoscebant; Lc. XXI, 15: *dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Item fuerunt Scribae, quia intellectum Scripturae habuerunt; Lc. ult., 45: *aperuit eis sensum ut intelligerent Scripturas.* Et quare hoc praedicit? Ut discipuli cogitantes quod audierunt, facilius sustineant. Item ad convincendam malitiam eorum, quia sicut patres eorum prophetas occiderunt, sic isti apostolos; unde *ex illis occidetis*, ut habetur Act. XII, 2, quia *Herodes occidit Iacobum fratrem Ioannis gladio, videns quia placeret Iudaeis.* Alii fuerunt crucifixi; unde *et crucifigetis.* Haec enim erat mors vilissima, ideo hac morte occiderunt Christum, secundum illud Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum. Et flagellabitis.* Act. V, 40 dicitur quod *caesis denuntiaverunt ne omnino loquerentur in nomine Iesu. Et persequemini.* Istud manifestum est quomodo Paulum persecuti sunt. Et supra c. X, 23: *si persecuti fuerint vos in una civitate, fugite in aliam.* Ulterius ponitur poena, quae, quia videbatur gravis, ideo confirmat: *amen dico vobis, venient haec omnia super generationem istam.* Dicit *ut veniat super vos omnis sanguis iustus, a sanguine Abel iusti usque ad sanguinem Zachariae filium Barachiae.* Quis sit iste Abel notum est, quia iste occisus est a Cain fratre suo. Sed iste Zacharias, quis fuerit, non habetur. Legitur quod tres fuerint Zachariae. Quidam filius Barachiae, qui fuit undecimus inter prophetas. Sed de isto non potest intelligi, quia non erat adhuc altare. Alius pater Ioannis, et cuius fuerit filius non invenitur; sed dicit Chrysostomus quod fuit occisus propter Christum, quia in templo erat locus virginum, et cum sederet virgo Maria in loco virginum, expellere voluerunt eam Iudaei a loco; quod prohibuit Zacharias eam defendens, et propter hoc occisus fuit. Alius dicitur filius Ioiadae, quem occidit Ioas in atrio templi, ideo *inter templum et altare*; unde concordat locus, sed nomen dissonat. Sed tamen dicit Hieronymus quod interpretatur benedictus domini, et designatur sanctitas patris eius Ioiadae sacerdotis. Et dicit quod ipse vidit Evangelium Nazarenorum, et ibi continebatur, *filius Ioiadae.* Sed quare sub isto Zacharia incipit, potest esse quaestio litteralis. Ratio autem videtur esse, quia etsi praecedentia magis frequentia, ista tamen inveniebantur in Scriptura. Vel aliter, quod Abel pastor, Ioiades sacerdos; ideo per istos duos significantur laici et clerici. Unde omnis poena pro occisione hominum veniet super vos. Vel aliter, quia quidam activi, quidam contemplativi; unde utrique signantur per istos. Sed *amen dico vobis, quod omnia venient super generationem istam.* Sed quomodo potest esse quod omnia veniant super generationem istam? Punitur ne unus pro alio? Ez. XVIII, 20: *filius non portabit iniquitatem patris.* Quomodo ergo *super generationem istam?* Hieronymus solvit, quod consuetum est in Scriptura quod tota generatio bonorum pro una generatione sumitur, de qua in Ps. CXI, v. 2: *generatio rectorum benedicetur.* De generatione malorum supra XII, 39: *generatio mala signum quaerit.* Chrysostomus dicit sic: aliqui peccant, sed Deus non statim vindicat; unde in Ps. VII, 12: *numquid irascitur per singulos dies?* Aliqui vero numquam cum peccant corriguntur, sed in peius mutantur; II ad Tim. III, 13: *mali autem homines et seductores in peius proficient*; et tunc expectat dominus donec compleatur malitia eorum. Unde isti, in quibus complebitur malitia, portant pondus totius quantum ad temporalem poenam, tamen quantum ad aeternam quilibet suam. Unde tanta erit quod videbitur quod pro omnibus patiantur; unde Ex. XXXII, 34, dicitur quod istud peccatum servetur usque in diem ultionis. Sicut fuit plenitudo bonorum his qui credunt in Christum, sic plenitudo malorum his qui occiderunt Christum; ideo dicit *venient omnia super generationem istam.* Sed quae est ista poena? Destructio civitatis Ierusalem. Et quoniam intendit loqui de excidio civitatis, ideo convertit se ad civitatem, dicens *Ierusalem, Ierusalem.* Et primo ponit delictum; secundo commemorat beneficia; tertio praenuntiat poenam. Secunda ibi *quoties volui congregare filios tuos (...) et noluisti?* Tertia ibi *ecce relinquetur vobis domus vestra deserta.* Dicit ergo *Ierusalem, Ierusalem*; et designat ista geminatio affectum miserantis; unde dicitur Lc. XIX, 41, quod *videns civitatem flevit super eam. Quae occidis prophetas*; Act. VII, 52: *quem prophetarum non sunt persecuti patres vestri?* Et dicit, *quae occidis*, non quae occidisti, ideo adhuc in malitia perseverabant. Haec est illa Ierusalem, de qua habetur Ez. V, 6: *ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras, et contempsit iudicia mea.* Possent se excusare: non habuimus qui diceret nobis; ideo dicit *et lapidas eos qui ad te missi sunt*; unde misi prophetas et multa auxilia, et non cognovistis. *Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti?* Designatur in hoc perpetuitas divinitatis eius, secundum quod ipse dicit, Io. VIII, 58: *antequam Abraham fieret, ego sum.* Unde ipse Christus misit prophetas, patriarchas et Angelos. Quandocumque misit, *voluit congregare* et cetera. Illi congregantur qui ad dominum convertuntur, quia in eo uniuntur peccatores; disperguntur qui ab unitate separantur. Unde *volui congregare quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas.* Dicitur quod non est animal aliquod ita compatiens pullis sicut gallina. Gallina defendit a milvo, et vitam exponit pro eis, et congregat sub alas. Sic Christus compatitur nobis, *vere languores nostros ipse tulit*, Is. LIII, 4. Item milvo, idest Diabolo, se exposuit; Deut. XXXI, 27: *adhuc vivente me et ingrediente vobiscum, semper contentiose egistis contra dominum.* Sed contra. Dominus voluit, et isti noluerunt: ergo praevaluit mala voluntas eorum voluntati Dei. Unde dicendum: quoties volui, feci, sed te invito, feci cum feci; unde tua voluntas impedivit quod non facerem. Vel quod misit prophetas signum fuit quod voluit congregare *et noluisti.* Tunc sequitur poena *ecce relinquetur vobis domus vestra deserta.* Totus populus honorabatur propter Ierusalem, et Ierusalem propter templum; ideo dicitur *relinquetur domus*, idest templum, vel habitatio; Ps. LXVIII, 26: *fiat habitatio eorum deserta.* Vel dicitur domus deserta quando caret proprio habitatore; Ps. X, 5: *dominus in templo sancto suo.* Unde dicitur relinquere per habitationem; ideo *non videbitis me amodo* etc., quia fui vobiscum per potentiam divinitatis, et post fui corporaliter, sed recedam a vobis. Sed iam *relinquetur domus vestra deserta et non me videbitis amodo*, nec corporaliter, scilicet post passionem, nec spiritualiter. Sed numquid est hoc verum quod nulli Iudaeorum viderunt eum, cum tamen multi conversi fuerint ad eum? Ideo dicit *donec dicatis: benedictus qui venit in nomine domini*, quia quando confitebimini, tunc videbitis per fidem. Vel aliter, designat occulte secundum adventum: videbant ipsum corpore, sed istam visionem non habebant usque ad secundum adventum, in quo poteritis dicere, et recognoscetis quod ego sum *benedictus qui venit in nomine domini.*

Caput 24

Lectio 1

[87395] Super Mt., cap. 24 l. 1 Supra posita est multiplex provocatio Iudaeorum; nunc ponitur praeparatio per instructionem discipulorum Christi. Instruuntur autem de periculis. Et primo ponitur interrogatio discipulorum; secundo responsio Christi, ibi *et respondens Iesus dixit eis*. Circa primum duo. Primo ponitur occasio interrogationis; secundo interrogatio, ibi *sedente autem eo super montem oliveti* et cetera. Occasio fuit duplex. Praenuntiatio destructionis templi, quam quidem praenuntiationem fecit facto et verbo, quia egressus est de templo. Supra cap. proximo. *Ecce relinquetur vobis domus vestra deserta*; et hoc ostendit, quia exivit; unde quia corporaliter exivit, ideo ostendit quia spiritualiter; Io. VIII, v. 59: *Iesus autem abscondit se, et exivit de templo*. Cum peccator non vult corrigi, exit dominus ab eo; Thren. I, 6: *egressus est a filia Sion omnis decor eius*. Tunc ponitur interrogatio, ibi *et accesserunt ad eum discipuli secreto, dicentes*; secundo responsio, ibi *ipse autem respondens* et cetera. Ita *ibat*. Sed tunc *accesserunt discipuli, ut ostenderent aedificationes templi*, ut videret quam pulchra est domus, quam decora; unde in alio loco, scilicet Mc. XIII, 1, habetur: *vide quales lapides et quales structurae*. Sed quaerit Origenes: nonne alias ibi fuerat, et nonne bene sciebat? Solvit quod non petebant ut eum docerent, vel quasi nesciret, sed ut remedium inveniret destructioni. Ita Christianus est templum Dei, ut habetur ad Phil. II, discipuli autem sunt intercessores, ne destruatur templum hoc. Tunc respondet dominus: videntur vobis ista magna? Is. XXIII, 9: *dominus exercituum cogitavit hoc ut detraheret superbiam omnis gloriae* et cetera. Unde subdit *amen dico vobis, non relinquetur hic lapis super lapidem*. Est ne hoc verum? Tempore Chrysostomi non adhuc totum evenerat, sed sperabatur quod veniret. Vel potest dici quod non vult dicere nisi quod destrueretur. Vel dicendum quod sicut secundum Dei provisionem aliquando restauratum est templum, sic secundum Dei provisionem, incipiente confirmatione legis novae, destructum est templum, ne sacrificia fiant in templo. Unde si non fuisset destructum, multi facti Christiani caeremonias facerent, et ad templum redirent: unde dispensatione divina factum est ut destructum sit. Et hoc habetur Lc. XXI, 6, ubi de templo dicitur: *venient dies, in quibus non relinquetur lapis super lapidem, qui non destruatur*. Sic etiam contingit quod aliquis aedificatus per bonas virtutes, si cadat per aliquod peccatum mortale, si negligens fuerit et non sollicitus, totaliter cadit et destruitur; Ps. CXXXVI, 7: *exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea*. Unde vult dicere quod non solum templum, sed etiam pertinentia, quae erant umbra, ut habetur ad Hebr. X, 1: *umbram habens lex futurorum bonorum*. Posita occasione, ponitur interrogatio. Et debemus notare quod exivit et ivit ad montem oliveti, et significat Ecclesiam, in qua olivae uberes sunt plantatae; Ps. LI, 10: *ego sicut oliva fructifera*. Et inde instruit discipulos. Dixerat destruendum templum, ideo tria quaerunt. Primum de templo; secundum de adventu; tertium de fine saeculi. Unde dicunt *dic nobis quando haec erunt*, scilicet consummatio tuae comminationis; et de adventu tuo: *et quod signum adventus tui*; item de fine saeculi: *et consummationis saeculi*. In Luca solum tangitur de una quaestione, scilicet de

destructione Ierusalem, quia non credebant quod deberet destrui nisi post adventum secundum; unde dicebant, Act. I, 6: *si in tempore hoc restitues regnum Israel?* In Marco XIII, 3, dicitur quod solum miserunt Petrum, et Ioannem, et Iacobum, et Andream; quia isti primo vocati sunt, et magis habebant fiduciam accedendi ad eum. In quo habemus exempla, quod illi qui diutius Deo adhaerent in contemplatione, sunt Deo magis familiares; Deut. XXXIII, 3: *et qui appropinquant pedibus eius, accipient de doctrina eius.* Isti discipuli quaesierunt de adventu, et iste duplex est. Ultimus, qui est ad iudicandum; et iste erit in consummatione saeculi. De isto habetis Act. I, 11: *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet.* Alius est adventus confortans mentes hominum, ad quos venit spiritualiter. Infra *videbunt filium hominis venientem in nubibus*, idest in praedicatoribus, quia per praedicatores venit Deus in hominum mentes. Unde dubium est ad quid debet referri. Tamen dicit Augustinus quod totum debet referri ad adventum spiritualem. Aliqui vero quod ad secundum adventum. Quidam autem exponunt de destructione Ierusalem, et de ultimo adventu. Primo ergo respondet quantum ad destructionem; secundo quantum ad secundum adventum, ibi *sicut enim fulgur exit ab oriente.* Circa primum duo. Primo praenuntiat quae antecedentia sunt ad destructionem; secundo ipsam destructionem, ibi *cum ergo videritis abominationem desolationis* et cetera. Ista praeambula erant et ex parte extraneorum, et eorum qui in Ecclesia continentur. Primo ergo ex parte extraneorum; secundo ex parte eorum qui sunt in Ecclesia, ibi *et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos.* Circa primum duo. Primo praemittit pericula spiritualia; secundo corporalia, ibi *audituri enim estis praelia et opiniones praeliorum.* Dicit ergo: ita quaeritis de consummatione, tamen ante debetis esse solliciti de vobis, quod non decipiamini; ideo dicit *videte ne quis vos seducat.* Ad Eph. V, 15: *videte itaque, fratres, quomodo caute ambuletis. Multi venient in nomine meo dicentes: ego sum Christus.* Aliquis venit ut missus a Christo, sic venerunt discipuli. Alii vero dicuntur venire in nomine Christi, qui dicunt se esse Christum, usurpantes sibi nomen quod non datur alii; Phil. II, 9: *datum est ei nomen, quod est super omne nomen.* Unde multi seductores venient, qui venient a seipsis; Christus autem non a seipso, sed a Deo; unde Io. VII, 28: *a meipso non veni.* Licet autem hoc de Antichristo specialiter dictum sit, tamen potest dici de multis aliis. Unde quia veritati non adhaeserunt, dati sunt erroribus. Et hoc accidit in Simone mago, qui libros scripsit, et appellavit se librum Dei, Deum magnum, omnia Dei, et multos seduxit. Illorum enim est seduci qui divisi sunt in errores, quia *stultorum infinitus est numerus*, Eccle. I, 15. Unde veritas congregat, error autem dividit, et hoc est periculum. Potest etiam ad secundum adventum referri, ista enim accident circa diem iudicii. *Audituri enim estis praelia* et cetera. Hic primo ponit pericula; secundo confortat. Dicit ergo: ita dictum est *videte ne quis vos seducat, (...) quia audituri estis praelia* et cetera. Et hoc statim post passionem. Statim enim missi fuerunt in Iudaeam ab imperatore pessimi tyranni, qui mirabiliter eos gravabant, ita quod quasi ferre non possent. Unde *audituri estis praelia et opiniones praeliorum*, quia in praeliis multum valent opiniones; unde frequenter contingit quod pauci debellant multos; Ier. VIII, 16: *a Dan auditus est fremitus equorum eius, a voce hinnituum pugnatorum eius commota est omnis terra.* Et videte. Possent aliqui credere quod esset statim finis mundi; unde dicitur quod tanta fuit tribulatio, quod credebant finem mundi venisse, ideo dicit *videte ne turbemini. Oportet enim haec fieri, sed nondum finis*, quasi sit destructio Ierusalem, quia non fuit eius destructio post passionem usque ad quinquagesimum annum. Sed posset aliquis dicere: tu dicis quod audituri sumus praelia, semper fuerunt praelia. Respondet: numquam vidistis talia. *Consurget enim gens in gentem*, scilicet gens Romanorum contra gentem Iudaeorum *et regnum*, scilicet Romanorum contra regnum Iudaeorum. *Et erunt pestilentiae* et cetera. Posset dicere: ista praelia a casu fiunt, et non ex Dei vindicta. Sed quod fiant a Dei vindicta hoc patet, quia non solum ista mala infligentur a populo, sed a Deo, quia *erunt pestilentiae*, quae ex corruptione aeris proveniunt, *et fames, et terraemotus per loca.* Et haec omnia acciderunt ante destructionem Ierusalem. Diceret aliquis: omnia ista fuerunt a casu, et non fuerunt indicativa doloris: immo. Unde dicit *haec autem omnia initia dolorum.* Is. XIII, 8: *quasi parturientes dolebunt.* Sic exponit Chrysostomus. Sed secundum quod refertur ad consummationem saeculi, sic exponit Origenes. Sic debemus considerare de mundo sicut de uno homine, quia cum tendit ad mortem, incipiunt debilitari virtutes vitales. Sic in ostensione universalis commutationis immittet dominus aliquam particularem immutationem, ita quod non habebunt aliquam virtutem, et tunc erunt pestilentiae, quia corrumpetur aer qui servit nobis in duobus. Item corrumpetur terra, quae servit nobis in cibum, quia germinat herbas et grana, unde cibus nascitur, et haec debilitabitur ita quod erit fames in terra. Item terra sustentat nos, et contra hoc terra inquietabitur, unde fiet terraemotus. Prima duo universalia, sed hoc ultimum erit particulare, quia fiet per loca. Et quare non fiet universaliter per totum mundum? Ut homines videntes redeant ad cor et convertantur. Item contingit quod ex penuria rerum accidit fames, et tunc propter famem exurget gens contra gentem; et hoc poterit esse circa finem mundi. Aliter tamen potest esse quod aliquando resurget gens contra gentem, non propter penuriam, sed propter vanam gloriam. Aliquando convenit propter iniustitias hominum. Aliquando propitiatur Deus, et coarctat malos Angelos per bonos Angelos, ut Ez. XIII, 5: *non ascendistis ex adverso, neque opposuistis murum pro domo Israel, ut staretis in praelio in die domini.* Unde stat mundus per orationem bonorum. Et tunc, scilicet in fine mundi *refrigescet caritas*, et tunc erunt multa mala, quia tunc Angeli boni dimittent Daemones, qui habent nocere terrae et mari; ideo quia potestatem habent super terram et mare, commovebunt totam terram. Et quod hoc possunt, habetur Iob I, 7 ss. Hieronymus dicit quod potest dici de adventu domini quo venit quotidie in Ecclesiam. Secundum enim quod haeretici impediunt ipsa bona ipsius Ecclesiae, tunc accidunt *pestilentiae* spirituales, *et fames*, scilicet indigentia boni documenti, Amos V, alias VII, *et terraemotus*, idest homines qui sunt solidi movebuntur. *Tunc tradent vos in tribulationem.* Tunc ponit quaedam praeambula, quae futura erant in Ecclesia. In Ecclesia futura erant prospera et adversa. Et primo ponit adversa; secundo prospera, ibi *et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Adversa autem nuntiat dupliciter, ab exterioribus et interioribus. Deut. XXXII, v. 25. *Foris vastabit eos gladius, et intus pavor.* Et tangit tria pericula: tribulationem, occisionem et odium. Possent dicere: verum est quod mundus hoc patietur, sed quid ad nos? Immo, dicit. Et ideo dicit *vos*; quasi dicat, non eritis immunes, sed tribulabimini, ad litteram; II ad Cor. VI, 4: *in tribulationibus, in necessitatibus* et cetera. Item *occident vos*, sicut patuit quod occiderunt Stephanum et Iacobum: unde dicit Ps. XLIII, 22: *aestimati sumus sicut oves occisionis.* Item *eritis odio omnibus gentibus*, idest Iudaeis. Vel omnibus, qui diffusi sunt per universum mundum; supra V, 10: *beati qui tribulationem patiuntur propter iustitiam.* Et ponit consolationem, quia cum omnes patiantur, hoc patiemini *propter nomen* *meum.* Ier. XLV, 4: *ecce quos aedificavi, ego destruo*, et post: *et tu quaeris gaudia?* Origenes dicit quod referendum est ad secundum adventum, quia ita erit universalis persecutio, quod omnes mali persequentur bonos; et propter hoc dicit *tunc.* Consuetudo enim erat quod cum accidebant mala, dicebant hoc esse propter peccatum Christianorum. Unde insurgebant contra eos; unde *tunc tradent vos in tribulationem. Et tunc scandalizabuntur multi.* Hic ponit pericula ab interioribus. Est enim triplex scandalum quod patiemini, scilicet infirmorum, item mutuam laesionem, item debilitatem. Unde dicit *tunc scandalizabuntur multi*; quia etiam multum perfecti scandalizabuntur; unde supra XVIII, 7: *necesse est ut veniant scandala.* Unde etiam electi turbantur, cum vident scandala, unde dicebat Paulus II Cor. XI, 29: *quis scandalizatur, et ego non uror? Et invicem tradent.* Ex hoc patet tribulatio. Supra X, 21: *tradet autem frater fratrem in mortem* et cetera. Et non solum corporaliter, sed etiam spiritualiter, quia aliqui sunt principium erroris, et ex hoc sequetur quod *odio habebunt invicem. Et multi pseudoprophetae surgent et seducent multos.* Tales sunt qui in Ecclesia multos seducunt; II Petr. II, 1: *fuerunt et pseudoprophetae in populo.* Item I Io. II, 18: *Antichristi multi facti sunt. Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis.* Unde haec mala accident, quod fratres corrumpent, quod *multos seducent.* Item tertium, quia non tantum hoc facient sed etiam corrumpent, unde deficient: *quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum.* Apoc. II, 4: *sed habeo adversum te pauca, quia caritatem tuam pristinam reliquisti.* Potest dici refrigescere, quia cum vident alios relinquentes caritatem, et ipsi refrigerantur, licet non penitus pereat; et in multis, sed non in omnibus, quia semper fuit fervida in apostolis; Rom. VIII, 35: *quis separabit nos a caritate Christi? Tribulatio, an angustia, an fames, an nuditas, an periculum, an persecutio, an gladius?* Unde ita erit in multis, sed non in omnibus, quia *qui perseveraverit usque in finem*, scilicet praesentis vitae, *hic salvus erit.* Idem habetur supra X, 22. *Et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo mundo.* Supra dominus praedixit adversa in Ecclesia futura; nunc autem praedicit prospera, quia apostoli qui ex Iudaeis nati erant, aemulabantur carnem suam; Rom. IX, 2: *tristitia mihi est magna, et continuus dolor cordi meo*; ideo ad eorum consolationem, quia multo plures erant vocandi ad fidem, dicit: *praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Ipse enim incipiens praedicationem dixit: *poenitentiam agite: appropinquabit enim regnum caelorum.* Hoc autem *praedicabitur in universo orbe*: non enim lex nova determinata est uni populo, sicut lex vetus. Marc. ult., 15: *praedicate Evangelium omni creaturae.* Et dicit Chrysostomus quod hoc fuit impletum ante excidium urbis Ierusalem, et hoc probat per apostolum ad Rom. X, v. 18, ubi dicit apostolus: *in omnem terram exivit sonus eorum.* Ideo videbatur diffusa doctrina evangelica per totum orbem. Item per aliam auctoritatem quae habetur ad Col. I, 6: *praedicatio Evangelii fructificat.* Et non est mirum, quia unus apostolus, scilicet Paulus, tantum ampliavit, quod pervenit Romam et Hispaniam; unde expletum est quod habetur Is. LVII, 9: *misisti legatos tuos procul.* Et ideo dicit Chrysostomus quod in hoc est admiranda virtus Christi, quod infra spatium quadraginta annorum ita crevit doctrina eius quod totum mundum implevit; unde bene dicit *et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed numquid omnes credent? Non; sed quidam sic, quidam non. Et quod quidam credent, hoc erit in testimonium contra eos qui non credent, ut Hieronymus dicit. *In testimonium omnibus gentibus*; ad Rom. I, 5: *accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum fidei in omnibus gentibus, ita ut sint inexcusabiles. Et tunc*, scilicet quando omnes gentes credent, *veniet consummatio*, idest destructio Ierusalem: et de hoc potest intelligi quod dicitur Ezech. VII, 3: *nunc finis super te, et immittam furorem meum in te.* Fecit enim signa, divulgavit Evangelium, nec credere voluerunt; ideo accidit eis quod dicitur Mal. I, v. 10: *munus non accipiam de manu vestra.* Augustinus vult quod non debeat referri ad consummationem Ierusalem, sed mundi; unde dicit *praedicabitur*, scilicet ante finem mundi *in testimonium omnibus gentibus*, quia non omnes credent; *et tunc veniet consummatio*, idest finis mundi. Et hoc est unum signum, quod donec sit divulgata praedicatio Evangelii per universum orbem, non veniet finis. Non autem adhuc venerat, ut dicit Augustinus, ad quosdam barbaros in Africa. Et respondet ad illud: *in omnem terram exivit sonus eorum*, Ps. XVIII, 5, quod posuit praeteritum pro futuro. Et ad illud quod scribitur ad Col. I, 6 dicit quod adhuc non ad plenum fructificabat, sed iam incipiebat. Et potest sic distingui, quod diffusio per Evangelium potest dupliciter intelligi. Vel quoad famam tantum, et sic completa fuit ante excidium urbis; licet enim aliqui non recepissent, tamen nulla gens fuit ad quas non pervenisset fama. Si autem intelligatur diffusio cum effectu, tunc verum est quod dicit Augustinus, quod nondum venit in omnes gentes.

Lectio 2

[87396] Super Mt., cap. 24 l. 2 Iam destructionem posuit, in parte ista ponit quod veniet consummatio: et ponit quaedam praeambula. Et primo ponit prophetiam; secundo admonitionem, ibi *tunc qui in Iudaea sunt, fugiant ad montes*; tertio rationem admonitionis, ibi *erit enim tunc tribulatio magna.* Ita dixit *veniet consummatio, cum ergo videritis abominationem desolationis* et cetera. Quid est quod vocat abominationem? Potest dici quod abominatio dicitur exercitus Romanorum, et dicuntur abominationes desolationis, quia fuerunt desolatores terrae. Vel per abominationes idola: et de duplici idolo potest dici. Legitur quod Pilatus introduxit aquilam in templum, quod erat signum Romanorum, quod Iudaei abominationem dicebant. Unde tunc cum videritis idolum positum in loco sancto, tunc potestis cognoscere impletionem prophetiae Danielis de destructione Ierusalem. Vel potest dici quod Ierusalem destructa fuit dupliciter. Primo a Tito et Vespasiano, et tunc combustum fuit templum, et tunc adhuc dimissi fuerunt aliqui. Postmodum adhuc aliqui rebellaverunt, et tunc Adrianus, qui successit Traiano, destruxit penitus, et dedit legem quod nullus Iudaeus ibi de caetero habitaret, et vocavit civitatem nomine suo; item posuit in sacro loco idolum. Unde illud idolum, quod posuit Adrianus, potest dici abominatio; unde cum hoc videritis et cetera. De hac deiectione satis habetur Thren. II. *Qui legit intelligat.* Et quare hoc dicit? Quia in illa prophetia Danielis multa dicuntur de passione Christi. Sunt enim haec verba observanda; unde ibi dicitur: *occidetur Christus, (...) et erit in templo abominatio desolationis, et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio.* Unde qui videt, intelligat quod talia acciderunt. *Tunc qui in Iudaea sunt fugiant ad montes.* Ponit admonitionem utilem. Et primo ponit eam; secundo excludit impedimenta fugae. Quaedam enim sunt impedimenta evitabilia, quaedam inevitabilia. Dicit *tunc qui in Iudaea sunt, fugiant ad montes.* Tunc, scilicet in tempore Vespasiani. Tunc temporis quidam dictus

Agrippa dominabatur in montibus, et iste obediebat Romanis, nec rebellabat eis: unde cum aliae gentes haberent guerram, iste et gens sua in pace erat. Unde ex Dei providentia admoniti fuerunt fideles qui erant in Iudaea quod recederent et irent ad regnum istius Agrippae, et sic fecerunt: unde *tunc qui in Iudaea sunt*, scilicet fideles, *fugiant in montes*; Zach. II, 6: *fugite a terra Aquilonis* et cetera. Tunc removet impedimenta fugae. Et quia quaedam impedimenta sunt evitabilia, quaedam non, ideo primo ponit pericula evitabilia; secundo inevitabilia, ibi *vae praegnantibus* et cetera. Quae sunt vitabilia, sunt negotia terrenorum: et istorum quaedam accidunt in civitate, quaedam extra; ideo utrumque ponit. Secundum ibi *et qui in agro, non revertatur tollere tunicam suam.* Dicit ergo *et qui in tecto, non descendat tollere aliquid de domo sua*; idest quicumque habitat in civitate, etiam si in domo, non revertatur tollere et cetera. Item et *qui in agro non revertatur*, in domum, *tollere tunicam suam*, scilicet quaecumque sint necessaria, quia cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua. Et quare hoc dicit? Quia imminente festo Paschae convenerunt multi in Ierusalem: quod sciens Titus obsedit civitatem, cum ita essent congregati. Unde vult dicere: ita cito accidet istud malum, quod non poterit aliquis sibi cavere. Item ponit impedimenta inevitabilia. Et quia erant quaedam inevitabilia virtute hominum et simpliciter, quaedam licet inevitabilia, tamen virtute Dei vitabilia; ideo primo de primo; secundo de secundo, ibi *orate* et cetera. Illud quod cum est, nullo modo vitari potest, est onus filiorum. Quamvis enim posset alicui dici: salva animam tuam, posset dicere: quomodo possum dimittere filium? Ideo hoc exponit: *vae praegnantibus et nutrientibus*, quia tales non poterant fugere, quia nec illis erat dicendum quod abortum procurarent, nec nutrientibus ut filios occiderent; et sic impletur quod dicitur Lc. XXIII v. 29: *beata ubera quae non lactaverunt.* Item alia sunt impedimenta ubi non potest homo ponere remedium nisi per Deum. Aliquod enim tempus est ineptum vel per naturam, vel per legem: per naturam, ut tempus hiemale, quia tunc impeditur homo fugere propter asperitatem temporis. Item propter legem, ut si accidat in sabbato, quia Deus praecepit quod non irent ultra unum milliare. Et quia istud non est in potestate nostra, sed Dei, ideo *orate ne fiat fuga vestra in hieme, vel sabbato*, quia in talibus ad Deum solum est recurrendum. Unde Osee VI, v. 1: *venite et revertamur ad dominum, quia ipse cepit et salvabit nos. Orate quod non fiat in hieme*, quia impedit fugam naturaliter propter discrimen viae; *nec sabbato*, quia impedit secundum legem Dei. Item notate quod dicit *sabbato*, in quo designat, quod in die festo fuerunt debite interfecti. Unde necessitas fugiendi? Ex magnitudine tribulationis. Unde primo ponit tribulationem et magnitudinem tribulationis; secundo ponit causam, ibi *et nisi breviati fuissent dies illi* et cetera. Dicit ergo *erit enim tunc tribulatio magna qualis non fuit ab initio mundi.* Et hoc satis potest perpendere qui legit historiam Iosephi, quod multi fame mortui sunt. Item erant seditiones in civitate, ita quod ipsi se invicem interficiebant: unde cum Titus, qui erat mitissimus, vellet eis parcere, ipsi nolebant. Item erant latrones inter eos qui interficiebant multos. Et quaedam mulier comedit filium suum. Unde fuit talis tribulatio, qualis numquam visa est. Et hoc dicit Lucas XXI, 23 s.: *erit tribulatio et cadent in ore gladii.* Sed numquid erit maior in tempore Antichristi? Sic; sed non erit inter Iudaeos. Et quaerit Chrysostomus propter quod peccatum accidit, quia nec poena Sodomorum fuit tanta, unde non esset poena gravior nisi peccatum gravius. Et quia possent dicere quod ista acciderant eis propter peccata Christianorum, ideo dicit quod non; unde *nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro.*

Augustinus dicit quod quidam sic exposuerunt, quod dies tunc facti sunt breviores, sicut tempore Iosue longior. Sed contra dicit Ps. CXVIII, 91: *ordinatione tua perseverant dies*: ideo dupliciter potest dici. Primo quod dies tribulationis sunt breviati primo in numero. Unde si durasset tempus illud, omnes essent interfecti, quia nullus remansisset. Et quare? Quia Romani dominabantur per totum orbem, et iam Iudaei dispersi sunt per universum mundum; ideo si durasset tempus illud, interfecti fuissent ubique terrarum. Vel dicuntur dies breviati, quando mala breviantur. Et quare breviantur? *Propter electos*: non quod exciderit verbum Dei. Multi enim conversi erant de populo illo, et rogabant pro populo ut relinqueretur semen; Is. I, v. 9: *nisi dominus reliquisset semen, quasi Sodoma essemus* et cetera. Tunc ponit Chrysostomus duas considerationes, quare hoc dicatur, quia ibi erant aliqui discipuli, item Ioannes adhuc ultra vixit. Ideo dicit quod Ioannes non fecit mentionem de hoc in Evangelio suo, quia scripsit post hoc factum: unde dixisset praeterita; sed Matthaeus et Lucas, qui ante scripserunt, fecerunt mentionem, quia tunc erat futurum. Ideo dicit quod manifestum fuit miraculum cum Romani impugnarent Iudaeos, et quasi tota gens Iudaeorum pateretur excidium, quod tam pauci Iudaei poterant ire per universum orbem ad convertendum quasi totum mundum, et haec fuit mirabilis virtus Christi. Hilarius exponit quod referuntur haec verba ad finem mundi. *Cum videritis abominationem* hanc, nominat Antichristum. II ad Thess. II, 2: *nec terreamini nec per spiritum, nec per sermonem, quasi instet dies domini, ne quis vos seducat ullo modo. Et tunc qui in Iudaea sunt fugiant ad montes*; quia Iudaei deficient, unde fugient terram Iudaeorum, et convertentur ad montes Christianitatis. *Et qui in tecto non descendat tollere aliquid de domo sua.* Vult dicere quod perfecti non moveantur a sua perfectione. Unde tangit contemplativam vitam, quae signatur per tectum; unde tales a sua contemplatione non debent recedere. Item *qui in agro*, tangit vitam activam. Tales non revertantur ad pristinam vitam, sed maneant in suo proposito. Et quid per praegnantes? Homines graves peccatis. Homines nutrientes sunt homines imperfecti. Unde vult dicere, quod vae hominibus oneratis peccatis, et non confirmatis. Secundum Augustinum praegnantes sunt qui concipiunt male agere; nutrientes, qui iam opere complent. Et quid dicit *hieme et sabbato?* Per hiemem signatur tristitia, per sabbatum laetitia. Unde ne fiat in hieme per tristitiam absorbentem, vel sabbato per laetitiam animum elevantem. Vel per sabbatum otium bonae operationis, per hiemem refrigerationem caritatis. *Et nisi breviati fuissent dies illi*; quia parum durabit, et si duraret *non salva fieret omnis caro*, idest omnis carnalis. Item possunt referri ad adventum Christi per Ecclesiam; et sic dicit Origenes quod sicut verbum Evangelii divulgatum est adveniente ipso, sic falsa doctrina divulgabitur adveniente Antichristo; et sicut Christus habuit suos prophetas, sic et Antichristus. Tunc qui in civitate fugiant ad montes, perfectae iustitiae. Praegnantes dicuntur, qui adhuc percurrunt verbum salutis; nutrientes qui aliquid iam fecerunt. *Orate ergo* ut non impediantur per desidiam et torporem. *Erit tunc tribulatio magna*, quia erit perversio doctrinae Christianae per falsam doctrinam. *Et nisi essent dies breviati*, scilicet documento doctrinae, per additamenta verae doctrinae, *non fieret salva omnis caro*, idest omnes converterentur ad falsam doctrinam.

Lectio 3

[87397] Super Mt., cap. 24 l. 3 Postquam dominus respondit interrogationi discipulorum de destructione civitatis, hic incipit respondere his quae ad secundum adventum pertinent. Iste autem adventus est adventus ad iudicium: ideo dividitur, quia primo proponit signa et modum veniendi; secundo tractat de iudicio, infra XXV, 1 *simile est regnum caelorum decem virginibus.* Circa primum duo facit. Primo praemittit signa praecedentia Christi adventum; secundo agit de ipso, ibi *et videbunt filium hominis* et cetera. Circa primum duo, quia duo praecedentia erunt, primo ex parte hominum, et electorum; secundo ex parte elementorum ibi *statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur* et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit quamdam admonitionem; secundo rationem huius admonitionis, ibi *surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae.* Dicit ergo *tunc si quis vobis dixerit: ecce hic est Christus* et cetera. Notandum quod ly *tunc* non dicit tempus determinatum, sed tempus confusum, quia hoc non statim factum est post destructionem Ierusalem, sed expectatur futurum in fine. Simile habetur supra II cap. quod habitavit dominus in Nazareth, unde Nazarenus dicitur, et sequitur: *tunc venit Ioannes Baptista praedicans in deserto Iudaeae*; non quod tunc venerit, quia fuerunt forte viginti anni inter duo tempora, unde tenetur pro tempore confuso. Sic hic. Futurum enim est quod multi seductores venient, et dicent Antichristum esse Deum. *Tunc si quis dixerit vobis: ecce hic est Christus, aut illic, nolite credere.* II ad Thess. II, 2: *non terreamini, neque per spiritum, neque per sermonem, neque per epistolam, quasi per nos missam, quasi instet dies domini.* Deinde cum dicit *surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae*, assignat rationem admonitionis. Et primo ponit rationem ex necessitate; secundo ex falsitate doctrinae, ibi *sicut enim fulgur exit ab oriente* et cetera. Circa primum tria facit. Primo introducit seductores; secundo vehementiam seductionis; tertio admonitionem. Dicit ergo tu dicis quod aliqui erunt qui dicent se Christum: sed numquid alii erunt? Ita, *surgent enim pseudochristi*, idest qui dicent se christos, et hoc factum est ante destructionem Ierusalem; I Io. II, 18: *sed audistis quod venit Antichristus, unde Antichristi facti sunt multi. Et pseudoprophetae.* Sicut enim Christus habuit veros prophetas, qui praenuntiaverunt eum, sic Antichristus falsos; et hoc est quod dicitur I Io. IV, 1: *multi pseudoprophetae exierunt in mundum.* Sed numquid facient isti miracula et effectus? Unde *dabunt signa et prodigia*; II ad Thess. II, 9: *cuius adventus est secundum operationem Satanae*; Apoc. XVI, v. 13: *et vidi de ore draconis, et de ore bestiae, et de ore pseudoprophetae exire spiritus tres immundos in modum ranarum.* Sed est quaestio: numquid Daemones possunt facere miracula? Dicendum quod non, si proprie sumatur miraculum: quia miraculum proprie non est quod fit praeter ordinem alicuius causae particularis, sed quando praeter ordinem totius creaturae, et hoc fit per solam virtutem divinam. Sed bene possibile est, quod creatura superior non contineatur in ordine creaturae inferioris; unde aliquid fit per virtutem superiorum, quod non fit per virtutem elementorum: sic in hominibus aliquis facit per artificium aliquid, quod mirum videtur aliis. Sic de Daemonibus, quia subtilioris sunt intelligentiae; ideo sicut artifices aliqui aliquid faciunt quod videtur mirum aliis, sic et Daemones aliqua faciunt naturaliter, quae videntur nobis mira. Sed quomodo fiet istud? Opinio fuit Avicennae quod natura corporalis obedit ad nutum intelligentis, unde ad apprehensionem immutatur corpus. Sed Augustinus istud amovet, quia

non obedit ad nutum alicuius creaturae, sed solius Dei. Ideo dicendum quod in rebus naturalibus sunt virtutes determinatae ad procreandum aliqua, ut ranas, et huiusmodi: istas virtutes noverunt melius Daemones quam alii. Et hoc probat Augustinus, quia ignis qui descendit super oves Iob fuit naturalis. Potest enim excitare corpora, et congregare, ut faciant talia miracula. Illa vero miracula quae non procedunt ex virtute alicuius rei naturalis, haec non possunt facere, scilicet ut mortuus suscitetur. Unde talia non faciunt nisi in praestigiis, ut Simon magus fecit movere caput. Unde ista quae non fiunt ex virtute naturae, non possunt; unde *dabunt signa magna*, idest, quae homines reputant magna. Sed quis erit effectus? *Ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Et dicit Origenes quod sermo dictus est per exaggerationem, quia quicumque homo est in hac vita, si secundum se consideretur, seduci potest; tamen, comparando ad electionem Dei, ut sit sensus, electum seduci, hoc est impossibile. Ideo aggravando dicit quod tanta erit vis, quod nisi praeservarentur ex praedestinatione divina, seducerentur. Vel dicendum quod non vere electi, sed electi secundum apparentiam; I ad Tim. I, 19: *quam quidam repellentes circa fidem naufragaverunt*; Is. XIX, 14: *dominus miscuit spiritum vertiginis in medio eius, et errare fecerunt Aegyptum. Ecce praedixi*, quia, secundum Gregorium, minus nocent iacula quae praevidentur: Amos III, 7: *non faciet dominus verbum, nisi revelaverit secretum suum.* Unde *si dixerint vobis: ecce in deserto est, nolite exire.* Posita necessitate in generali, ponit magis in speciali: *si dixerint vobis, ecce in deserto* et cetera. Notandum quod vera doctrina fit in publico, supra X, 27: *quod dico vobis in occulto, dicite super tecta*, sed falsa semper quaerit angulos, Prov. I, 20: *sapientia dat vocem in plateis.* Unde veritas est lumen, et quaerit in lumine videri: sed si fuerit perversum dogma, quaerit occulta. Prov. IX, 14: *sapientia sedet in foribus*, et sequitur *aquae furtivae dulciores sunt.* Unde desertus est locus occultus, quia caret hominibus, vel quia est interclusus; unde *si dixerint vobis, ecce in deserto est, nolite exire.* Et quid vult dicere? Isti infideles et haeretici, dum sunt fideles in societate vel congregatione non possunt decipere, sed nituntur quod a societate separentur, et tunc decipiunt; et hoc est quod vult dicere: *si dixerint vobis, ecce in deserto est, nolite exire.* Nolite a bona societate et congregatione separari. Item, *si in penetralibus*, quia semper intendunt locum secretum, nec doctrinam in publico audent dicere; unde Io. XVIII, v. 20: *ego palam locutus sum mundo. Nolite credere, quia qui cito credit, levis est corde*, Eccli. XIX, 4. Secundum Hieronymum potest retorqueri ad tempus ante destructionem: sed melius est ut retorqueatur ad finem. Item potest intelligi de seductione facta in Ecclesia. Pseudochristi dant documentum mendacii, et dicitur unum documentum, quia omnia in uno uniuntur: et quodlibet mendacium habet suos prophetas; unde dicunt: *hic est Christus, aut illic*; Ez. XIII, 6: *perseveraverunt confirmare sermonem*; et aliquando volunt confirmare per Scripturas apocryphas, aliquando per occultos sensus Scripturae. Quando per apocryphas, dicunt quod in deserto est; quando per occultos sensus, dicunt quod in penetralibus. Vel secundum Augustinum vera doctrina duo habet, quia et idem in omni loco et publice proferri debet, et ab istis deficit haeresis; unde dicit *hic est Christus*, idest in hac terra, et non in alia. Item, quia doctrina sua non est publica, ideo dicunt *in penetralibus* est; unde *nolite credere. Sicut enim fulgur exit ab oriente* et cetera. Hic aliam rationem assignat, quia falsum dicunt quod Christus veniet occultus, sed non est verum, immo veniet manifestus. Et ponit duas rationes. Unam ex manifestatione Christi, aliam ex congregatione sanctorum. Dicit *nolite credere*, quod non veniat manifestus: *sicut enim fulgur exit ab oriente, et paret usque in occidentem, ita erit adventus filii hominis*; Ps. XLIX, 3: *Deus manifeste veniet.* Sed numquid veniet sicut fulgur qui modo videtur hic, et post versus orientem? Ideo non intelligatis quod sic solum manifestetur in uno oriente, sed in omnibus. Si velimus referre ad mysterium, fulgur est adventus veritatis. Nolite ergo quaerere occultum dogma, quia veritas manifestatur per totum mundum. Vel oriens principium, occidens finis. Unde veritas dogmatis semper habet concordantiam a principio usque ad finem: verum enim dogma totam Scripturam recipit. Quidam non recipiunt vetus testamentum, quidam non recipiunt prophetas, et ita non possent confirmari per alias Scripturas; sed vera doctrina a principio nascentis Ecclesiae usque ad finem habebit confirmationem; unde dicitur infra ult., 20: *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae.* Posset enim aliquis dicere: isti dicunt *hic est Christus, aut illic*, quomodo cognoscemus quando veniet? Ostendit autem quod non indigebit quaerere, quia manifestus fiet adventus eius, quandoquidem et alii congregabuntur. Et erit simile ei quod accidit, cum quidam petiit a domino suo multum celante consilium suum de movendo castra, et dixit: quando movebis castra? Et ille: nonne audies tubam? Ad quid petis? Sic dicitur hic: tu dicis quod erit hic, vel illic; scio quod *ubi fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae.* Notate quod in Hebraeo habetur anathe, quod idem est quod cadaver, unde voluit signare passionem Christi, quia tunc veniet Christus ostendens signa passionis: et loquitur per similitudinem *ubi fuerit corpus* et cetera. I ad Thess. IV, 16: *occurremus in nubibus obviam Christo.* Sed quidam sunt aquilae, quidam vultures et corvi. Sed non dicit vultures, vel corvi, sed *aquilae*, per quas sancti signantur. Is. XL, 31: *assument pennas ut aquilae, volabunt, et non deficient.* Sic, ut dicit Hieronymus, ubicumque fit memoria Christi passionis, viri sancti debent congregari per iugem memoriam passionis eius. Ad Hebr. X, 32: *memoramini pristinos dies, in quibus illuminati magnum certamen sustinuistis passionum.* Et quia non solum erunt haec manifesta per tribulationes, ideo ait: *statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur* et cetera. Et agit de signis sumptis ab aliis rebus quae supra nos sunt. Et primo ponit signa; secundo effectus. Secunda ibi *et tunc plangent omnes tribus terrae.* In his autem quae supra nos ostendit, triplex est ordo: corpora caelestia, Angeli, Christus. Ad Eph. c. I, 21: *constituit eum super omnem potestatem et principatum* et cetera. Quantum ergo ad primum dicit *statim autem post tribulationem dierum illorum*, quando scilicet veniet Antichristus. *Statim*, quia non diu post, quia multis esset in periculum; et hoc est contra illos qui fabulam ponunt de mille annis. *Sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum.* Et quid est? Hoc dictum habet sensum litteralem et mysticum. Secundum quod ad ultimum adventum refertur, habet sensum litteralem; secundum quod ad alium, mysticum. Sed videtur obiici quod dicit, quod *sol obscurabitur*, quia dicitur Is. XXX, v. 26: *et erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter.* Unde ad hoc videndum debetis distinguere tria tempora: tempus ante adventum, tempus in adventu, et post adventum. Ante adventum Christi huiusmodi observationes fient, de quibus hic dicitur, et Ioel II, 31: *sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequam veniat dies domini magnus et horribilis.* In Christi adventu non mutabantur secundum substantiam, sed secundum comparationem, quia tanta erit claritas Christi et sanctorum, quod nec apparebit claritas eorum; Is. XXIV, 23: *erubescet luna et confundetur sol.* Sed post diem iudicii augebitur claritas lunae et stellarum. Et tunc erit verum quod dicitur Is. XXX, 26, scilicet quod *solis lumen erit septempliciter sicut lumen septem dierum.* Sed videtur falsum quod dicitur, quod stellae cadent de caelo, quia una stella maior est tota terra. Rabanus solvit per litteram Marci XIII, 25, quod *stellae erunt decidentes in lumine*, idest in lumine minoratae. Sed unde ista minoratio poterit esse? Ex duobus est quod lumen alicuius luminaris minoratur: vel in seipso, vel propter interpositum aliquod, ut si nubes interponatur, ut cum eclipsatur luna, minuitur lumen eius; unde dicit Origenes quod dupliciter potest intelligi. Primo quod hoc interpositum erit ignis, qui ante Christum praecedet, et consumet omnia usque ad medium spatium aeris, quantum scilicet elevatae sunt aquae diluvii, quem ignem sequetur multus fumus, ita quod tenebrabuntur luminaria caeli. Vel potest dici quod quidam tenebant, ista corpora esse corruptibilia; et sicut elementaria immutabuntur, ita et ista. De istis tribus habetur una auctoritas Apoc. VI, 12: *sol factus est niger tamquam saccus cilicinus, et luna tota facta est sicut sanguis, et stellae de caelo ceciderunt. Stellae cadent de caelo.* Stellae de caelo videntur cadere quando suo lumine privantur. Sic ergo erit immutatio in corporibus caelestibus. Item in Angelis; unde dicit *et virtutes caelorum movebuntur*, idest virtutes quae Deo ministrant. Et dicit Augustinus quod omnia corpora administrantur per spiritum vitae; unde dicuntur moveri in effectu, quia in adventu domini cessabit motus caeli. Unde illae dicuntur moveri, quando illa quae ad suum officium pertinent, in alium statum mutantur. Vel Angeli movebuntur non commotione timoris sed admirationis, quia admirabuntur virtutem Christi. Vel commovebuntur commotione gaudii super glorificatione sanctorum. De hoc potest accipi quod dicitur Iob c. XXVI, 11, quod *columnae caeli contremiscunt et pavent ad motum eius. Et tunc apparebit signum filii hominis in caelo.* Hic ponitur signum filii hominis super Angelos existentis. Filii signum, idest signum victoriae Christi; quia quando totus mundus innovabitur, signabitur quod obtinuit victoriam omnium per passionem suam, quod modo non apparet. Vel apparebit signum crucis, ad ostendendum quod tota ista gloria est per passionem eius. Item significabitur quod omnem iudiciariam potestatem acquisivit per passionem suam. Iob XXXVI, v. 29: *si voluerit nubes extendere quasi tentorium suum* et cetera. Et sequitur: *per haec enim iudicat populus.* Item apparebit ad confundendum malos qui Christum noluerunt sequi. Item signum crucis erit clarius quam sol. Sed quis erit effectus? *Tunc plangent omnes tribus terrae*, videntes tantam Christi potestatem quam despexerunt, et tantam sapientiam, cui non obedierunt, et tantam claritatem sanctorum; unde dicent illud quod dicitur Sap. V, 3: *hi sunt quos habuimus aliquando in derisum et in similitudinem improperii. Nos insensati vitam illorum aestimabamus insaniam et finem illorum sine honore. Ecce nunc quomodo computati sunt inter filios Dei, et inter sanctos sors illorum est.* Item tribus caeli, idest illi qui portaverunt imaginem caeli; Is. XL, 18: *cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* Imputabunt sibiipsis quod talia sustinent; Apoc. I, 7: *videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt, et plangent se super eum omnes fines terrae.* Et Zach. XII, 10: *aspicient ad me quem confixerunt, et plangent eum planctu quasi super unigenitum, et dolebunt super eum ut doleri solet in morte primogeniti.* Haec est litteralis expositio. Sed si referatur ad secundum adventum, tunc tantum exponitur mystice. Origenes: per solem Diabolus signatur, per lunam Antichristus. De his dicitur Iob XXXI, v. 27: *si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare, et laetatum est in abscondito cor meum.* Vidi, idest approbavi solem, idest ea quae videntur habere claritatem et sanctitatem, et qui virtutem, tunc apparebunt; I ad Cor. IV, 5: *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.* Unde tota doctrina, tota claritas tunc apparebit, quia imago Christi apparebit in omnibus. Vel per solem Ecclesia signatur; unde Ecclesia propter tribulationes videbitur non lucere. Et quare dicit *post tribulationem?* Respondet Origenes: et post, et simul. Item stellae, idest illi qui post videbantur splendere. *Virtutes caeli*, idest sancti, movebuntur. *Et videbunt filium hominis venientem in nubibus caeli* et cetera. Supra dominus praenuntiaverat quae futura erant ante secundum adventum; hic autem praenuntiat ipsum adventum: et circa hoc tria facit. Primo ponit suum adventum; secundo certitudinem adventus; tertio incertitudinem horae, vel diei. Secunda ibi *ab arbore fici discite parabolam*; tertia ibi *de die autem illa et hora nemo scit.* Circa primum duo facit. Primo ponit adventum, sive apparitionem filii hominis; secundo congregationem sanctorum ad ipsum, ibi *et mittet Angelos* et cetera. Et attendite quod ubi fecit mentionem de adventu, duo posuit, scilicet quod manifestus esset adventus, et quod sancti congregarentur; unde dixit *et sicut fulgor (...) ita erit et adventus filii hominis.* Et hoc ad manifestationem. Item dixit: *ubi corpus, ibi congregabuntur et aquilae.* Et haec duo vult magis explanare. Et quomodo veniet? *Videbunt filium hominis venientem in nubibus caeli.* Et qui videbunt? Omnes homines: ipse enim ad iudicandum veniet. Habet enim naturam humanam et divinam. Secundum divinam non videbitur nisi a mundo corde etc., secundum quod dicitur supra V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, sed secundum humanam naturam videbunt eum etiam mali; Lc. III, 6: *videbit omnis caro salutare Dei nostri. Ideo videbunt filium hominis*, quia idem est filius hominis et Dei; sed non videbunt ut filium Dei, sed ut filium hominis, Io. V, 27: *dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.* Sed potest esse quaestio, utrum tam boni quam mali sint eum visuri in specie gloriosa; et dicendum quod sic. Et ratio assignatur Is. XXVI, 10, ubi disputans dominus cum propheta, dicit: *non videbit gloriam domini.* Et respondet propheta: *domine, exaltetur manus tua, ut non videant.* Cui respondit dominus: *et confundantur.* Unde boni videbunt ad laetitiam, mali ad cruciatum et tristitiam. Quando enim aliquis timet puniri, quanto magis potestas iudicis contra ipsum apparet maior, magis affligitur; sic quanto Christus apparebit gloriosior, tanto magis cruciabuntur mali. Et hoc signatur cum dicitur *venientem in nubibus caeli.* Et hoc respondet huic quod supra dixerat, quod *sicut fulgur (...) ita erit et adventus filii hominis.* In fulgure duo sunt, splendor et terror. Splendor aliquam iucunditatem repraesentat, sed terror fit ex sono, et nubes ad refrigerium fit; Is. XVIII, 4: *et erit sicut nubes rorida in die messis*, quae tunc iucunda est. Item nubes habet obscuritatem, et quando spissa est, est terribilis propter fulgura et pluvias quae ex nubibus oriuntur; et hoc convenit terrori impiorum; Ps. XCVI, 2: *nubes et caligo in circuitu eius.* Item competit quod in nubibus veniat ad designandum divinitatem Christi, quia maiestas Dei apparuit in nube, Ex. XVI, v. 10; unde dicitur III regum VIII, 12: *dixit dominus quod habitaret in nebula*: ideo in nubibus veniet. Item competit ad ostendendum humanitatem eius; quia, sicut habetur Act. I, v. 9: *videntibus illis, elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum, et audierunt Angelos dicentes: quemadmodum vidistis eum euntem in caelum, sic veniet.* Ut ergo ostendatur quod sit ille idem qui in nube sublatus est, apparebit in nube. Competit etiam ad significandum glorificationem. Quando enim transfiguratus est, apparuit nubes lucida, et tunc fuit una; sed tunc erunt plures, quia tunc solum tribus apparuit, sed tunc pluribus apparebit; Apoc. c. I, 7: *ecce veniet in nubibus, et videbit* *eum omnis oculus.* Et quid erunt istae nubes? Non erunt nisi quaedam claritates redundantes ex corpore Christi et aliorum sanctorum. Origenes dicit quod erunt Angeli assumentes non solum intelligibiliter, sed veraciter ministrantes. In primo enim adventu venit humilis; Zach. IX, 9: *ecce rex tuus venit tibi mansuetus.* Sed post veniet *in nubibus caeli cum virtute multa et maiestate.* In primo enim adventu duo fuerunt: habuit enim infirmitatem et ignominiam. Infirmitatem, quia dicit apostolus, II ad Cor. XIII, 4: *crucifixus est ex infirmitate.* Ignominiam, secundum quod habetur Is. LII, 14: *sic inglorius erit inter viros aspectus eius, et forma eius inter filios hominum.* Consequenter ad haec duo, duo dicit. Consequenter ad infirmitatem, ponit virtutem, unde de ista dicitur: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, et haec data est ei per generationem, inquantum filius Dei. Sed ipse promeruit inquantum homo; et hoc manifestabitur quando omnes Angeli et omnia elementa ministrabunt ei. Item contra ignominiam dicit veniet in maiestate, quasi iudex vivorum et mortuorum. Tunc veniet *et mittet Angelos suos cum tuba et voce magna.* Hic agit de congregatione sanctorum; et tria ponit. Primo ponit ministros; secundo congregatos; tertio unde congregantur. Ministri sunt Angeli, ut habetur Ps. CII, 21: *ministri eius qui facitis voluntatem eius.* Sed dicit *cum voce magna et tuba.* In resurrectione triplex virtus operabitur. Primo virtus divina; secundario virtus humanitatis Christi, quia sua resurrectio est causa nostrae resurrectionis, ut dicit apostolus I ad Cor. XV, 22: *sicut in Adam omnes mortui sumus, ita in Christo omnes resurgemus.* Item operabitur ibi virtus angelica ad quaedam praeambula, scilicet ad colligendos pulveres. Et haec tria tangit. Virtutem angelicam, cum dicit *mittet Angelos*; virtutem Dei, cum dicit *cum tuba*; virtutem humanitatis in hoc quod dicit *et in voce magna.* De ista habetur in Io. V, 25: *omnes qui audierint vocem filii Dei, vivent.* Et oportebit quod illa vox sit magna, quia *dabit voci suae vocem virtutis*, Ps. LXVII, 34. Per tubam bene signatur divinitas, quia maior est vox tubae, quam vox humana; Apoc. c. XI, 12: *et audierunt vocem magnam de caelo dicentem eis, ascendite huc.* Et paulo post: *et septimus Angelus tuba cecinit, et factae sunt voces magnae in caelo.* Et notate quod tuba satis ei congruit, quia Num. X, 2 mandavit dominus Moysi duas tubas fieri; et clangebant tubis ad Concilium, ad festa, ad pugnam, et ad commotionem castrorum. Et sic erit in iudicio; quia erit ibi Concilium, idest adunatio omnium sanctorum, quia *non resurgent impii in iudicio, neque peccatores in Concilio iustorum*, Ps. I, 5. Item erit tunc solemnitas sempiterna. Item erit ibi pugna contra malos, ut habetur Zach. ult., 14: *sed et Iudas pugnabit adversus Ierusalem.* Item erit ibi commotio castrorum, quia sancti transferentur ad vitam sanctorum; Zach. II, 11: *et applicabuntur gentes multae ad dominum in die illa.* Item quidam modo congregantur, sed non omnes; sed tunc omnes; infra XXV, 32: *congregabuntur ante eum omnes gentes.* Hic congregantur solum electi, quia solum congregantur ut regnent cum ipso; Ps. XLIX, 5: *congregate illi sanctos eius.* Unde dicit *et congregabunt electos eius.* Sed unde congregabuntur? *A quatuor ventis caeli, a summis caelorum usque ad terminos eorum.* Venti caeli distinguuntur per quatuor partes mundi. Ab oriente provenit subsolanus; ab occidente Favonius; a Septemtrione Boreas; a meridie Auster: et sub his omnes alii continentur; unde *a quattuor ventis caeli*, idest ab omnibus partibus mundi. Sequitur *a summis caelorum usque ad terminos eorum.* Istud potest dupliciter exponi. Origenes dicit sic: *congregabuntur.* Posset aliquis dicere quod solum ista congregatio esset vivorum, et non mortuorum; quod removet ad ostendendum quod etiam mortui congregabuntur; ideo dicit *a summis* *caelorum* et cetera. Scitis quod sancti ascendunt in caelos, et quidam sunt inferiores, quidam superiores, quia secundum modum meritorum erit modus praemii; unde hoc est quod dicit Augustinus, quod *a quatuor ventis*, hoc est propter corpora: quod *a summis caelorum*, hoc dicit propter animas. Remigius dicit sic, et est in Glossa: *congregabo* et cetera. Posset aliquis credere quod solum esset congregatio ab extremis terrae; sed quid erit de meditullio terrae? Unde *usque ad terminos eorum.* Et vult dicere quod non solum fiet congregatio ab extremis terrae, sed a caelo, idest a meditullio mundi. *Ab arbore fici discite parabolam.* Hic docet de certitudine adventus sui. Magna dixerat, et a quibusdam incredibilia; modo tripliciter certificat. Primo similitudine; secundo assertione; tertio ratione. Secunda ibi *amen dico vobis* etc.; tertia ibi *caelum et terra* et cetera. Dicit ergo *ab arbore fici discite parabolam.* Dicit Chrysostomus: quando vult Deus ostendere aliquid, semper inducit similitudinem naturalem. Arbores in hieme vitam habent, tamen occulte, unde non producunt folia, neque fructus; sed in principio veris incipiunt pullulare, et tunc apparet vita. Sic etiam sancti modo non apparent, ut habetur ad Col. III, 3: *mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo*; sed tunc vita sanctorum apparebit, eorum scilicet qui non seducentur tempore Antichristi. Tunc veniet aestas, idest aeterna retributio; Ps. CXXV, 6: *euntes ibant et flebant mittentes semina sua*; et sequitur, *venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos suos.* Unde dicit *ab arbore fici discite parabolam.* Per ficum signatur synagoga, de qua habetur Lc. XIII, 6: *arborem fici habebat quidam plantatam in vinea sua. Cum iam ramus eius tener fuerit et folia nata, scitis quia prope est aestas.* Et hoc potest exponi sic: ramus tener Antichristus est, cuius potestas parum durabit, et sicut folia multum adhaerent ei, tunc potestas eius manifestabitur. Vel potest exponi in bono. Per ramum virtus et fortitudo sanctorum. Quando Ecclesia incipiet finiri, virtus Christi et sanctorum apparebit qui sustinebunt eam; Cant. II, 13: *ficus protulit grossos suos. Ita et vos, cum videritis haec omnia*; idest cum videritis signa praecedentia evenire, *scitote quod prope est in ianuis.* Sicut dicitur aliquid esse prope, quando est in ianuis; Iac. V, v. 4: *ecce merces operariorum vestrorum quae defraudata est a vobis, clamat, et clamor eorum in aures domini Sabaoth introivit.* Notate quod Augustinus facit vim in hoc quod dicit *omnia*, cum dicit: *cum videritis haec omnia* et cetera. Supra dixerat quod dominus prope est; sed quid est? Semper enim dominus prope est. Ideo dicit: si velimus, dicamus quod nihil pertinet ad finem mundi, sed ad adventum Christi per Ecclesiam; unde quod dictum est, *videbunt filium hominis venientem in nubibus*, idest in praedicatoribus, *cum virtute magna*, quoniam dat dominus verbum evangelizantibus virtute multa; et tunc veniet *cum maiestate*, quoniam dant ei reverentiam. Tamen secundum expositionem aliorum referre ad finem mundi possumus, et aliter dicere. Secundum quod Augustinus exponit, dat intelligere aliquid quod prope est, idest aliqua esse signa quod prope est; unde quod dictum est, *videbunt* etc. refertur ad omnia supra dicta, scilicet ad signa, fulgura et terraemotus. Manifestavit ergo per similitudinem, nunc manifestat per assertionem, scilicet cum iuramento dicens *amen dico vobis*, idest infallibiliter verum est, *quia non praeteribit generatio haec donec omnia fiant.* Dicit Origenes: quasi in promptu esset quod audietis. Posset enim aliquis credere haec esse dicta de destructione Ierusalem, et quia tunc completa sunt ad destructionem, quia multi supervixerunt usque ad tempus illud, unde *non praeteribit generatio haec*, idest homines nunc viventes, *donec omnia fiant.* Sed magnum esset omnia dicta ad destructionem Ierusalem referre: ideo aliter dicendum, quod omnes fideles sunt una generatio; Ps. XXIII, 6: *haec est generatio quaerentium dominum*; et praemiserat quod *domini est terra.* Unde vult dicere *non praeteribit generatio haec*, idest non cessabit fides Ecclesiae usque ad finem mundi, contra aliquos qui dicebant quod duraret usque ad tempus aliquod: quod dominus redarguit dicens, infra ult., 20: *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Et tunc ponit rationem *caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt*; quasi dicens: facilius est caelum et terram transire, quam verba; Is. c. XL, 8: *verbum autem meum manet in aeternum.* Et Ps. XXXII, 6: *verbo domini caeli firmati sunt.* Unde verbum est causa caeli, et causa semper validior est suo effectu, ideo et cetera. Et non dicitur quod caelum et terra transeant, quia esse desinant, sed quia transibunt in alium statum; Apoc. XXI, 1: *vidi caelum novum et terram novam.* Secundum Origenem boni per caelum signantur, per terram mali; Is. I, 2: *audite, caeli, et auribus percipe, terra.* Utrique transibunt, boni in vitam aeternam, mali in ignem aeternum. Et quod dicitur verbum Dei non praeteriri, non dicitur quod non transeat secundum substantiam verbi, sed secundum id cuius est: unde hoc, ut dicit Origenes, habet praeter alia, quia non praeteribit verbum domini. Verba autem Moysi et aliorum praetereunt; unde verba Moysi sunt signa praesentis Ecclesiae. Sed verba Christi praenuntiant statum vitae aeternae. Unde verba Moysi transeunt, idest quod promisit Moyses transit: quod Christus, non, quia promisit futuram gloriam, quae non transit. Item verbum Christi secundum quod est de terrenis et temporalibus, transit. *De die autem et hora illa nemo scit.* In parte autem ista determinat de incertitudine temporis. Et circa hoc duo facit. Primo ponit temporis incertitudinem; secundo hortatur ad similitudinem; tertio ostendit eventum futurum. Secunda ibi *sicut in diebus Noe* etc.; tertia ibi *tunc duo erunt in agro.* Dicit quod *videbunt filium hominis.* Tu dicis indeterminate; dicas nobis determinate si est verum. *De die autem et hora nemo scit, neque Angeli caelorum.* Quod dicit de Angelis caelorum, manifestum est, et non habet magnam dubietatem, quia est cognitio naturalis in eis, et hoc non se extendit nisi ad ea quae secundum cursum naturae fiunt; iudicium autem non fiet nisi secundum voluntatem Dei. Item est alia cognitio gloriae, et sic tantum sciunt sicut quibus dominus vult revelare, et istud sibi retinuit; Mal. c. III, 2: *ecce veniet dominus, et quis poterit scire adventum eius?* I ad Thess. V, 2: *dies domini sicut fur in nocte, ita veniet.* Sed est quaestio hic, secundum Hieronymum, quia dicit Marcus XIII, 26: *nec etiam filius hominis*; ex quo videtur Arius suam haeresim confirmare, quia si pater scit quod nescit filius, ergo maior est eo. Ideo potest dici quod filius scit, et quod dies iudicii secundum aliquam rationem determinatus est, et quidquid determinatur a Deo, suo verbo aeterno determinatur; ideo impossibile est quin verbum sciat. Sed quare dicitur nescire? Augustinus et Hieronymus dicunt quod consuetus modus loquendi est dicere nescire aliquid, quando non facit illud scire; sicut dicitur Gen. XXII, v. 12: *nunc cognovi quod timeas Deum*; idest, cognoscere feci; ideo dicitur filius nescire, quia non facit scire. Alio modo dicit Origenes quod Christus et Ecclesia sunt sicut caput et corpus, quia sicut caput et corpus sunt sicut una persona, ita Christus et Ecclesia. Sed Christus aliquando accipit formam Ecclesiae, ut in illo Ps. XXI, v. 2: *Deus, Deus meus, respice in me*, unde quod dicitur quod Christus non scit, intelligitur quod Ecclesia non scit: unde dominus, Act. I, 7: *non est vestrum scire tempora vel momenta* et cetera. Notate quod dicit Augustinus quod ipse volebat ostendere ex quibusdam signis, quod adventus iudicii non possit sciri determinate, quia non determinat quodcumque tempus. Probatio dicit quod non possit sciri, quia sicut est in aetatibus hominis, ita est in aetatibus mundi. Unde sicut ultima aetas hominis non habet terminum certum, sed aliquando protenditur plusquam aliae, sic et de ultima parte mundi dici debet, quod non habet certum terminum, et poterit plus durare quam omnes aliae partes. *Sicut autem fuit in temporibus Noe, ita erit et adventus filii hominis.* Supra dominus posuit incertitudinem horae sui adventus; nunc autem adhibet similitudinem. Et primo ponit eam; secundo exponit, ibi *sicut enim erant in diebus ante diluvium* et cetera. Proponit autem similitudinem convenientem, quia dum loqueretur de fine mundi, quievit in fine mundi. Proponit ergo de alia similitudine. Legitur enim duplex consummatio. Una per aquam; II Petri II, 5: *et originali mundo non pepercit, sed octavum Noe iustitiae praeconem custodivit, diluvium mundo impiorum inducens.* Unde dicitur satis convenienter, quia prima consummatio fuit ad amputanda peccata carnalia; unde dicitur Gen. VI, 2: *videntes filii Dei filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant.* Ideo contra ardorem huius concupiscentiae debuit esse consummatio per aquam. In fine autem mundi peccatum erit, quia refrigescet caritas, sicut supra dictum est, ideo ignis convenienter erit in poenam; unde dicit *sicut in tempore Noe*, scilicet quod finis fuit incertus, sicut habetur Gen. VI, 13: *finis universae carnis venit coram me.* Unde sicut illi qui adhaeserunt Noe, salvati fuerunt, sic in adventu filii hominis, qui adhaerebunt filio Christo, salvi fient. Secundo exponit istam similitudinem quantum ad incertitudinem *sicut enim erant in diebus ante diluvium comedentes et bibentes* et cetera. In verbis istis duo tangere videtur: unum scilicet desperationem de futuro adventu, et causam eius. Causa autem quod homo non speret futurum adventum, est, quia versatur in curis carnis, quoniam ambulat secundum eius concupiscentias; Iac. V, 5: *epulati estis super terram, et in luxuriis vestris enutristis corda vestra.* Ideo vacabunt lasciviae, quae duas habet partes, scilicet *in comessationibus et ebrietatibus, in cubilibus et impudicitiis*, ad Rom. XIII, 13. Quantum ad primum dicit *comedentes et bibentes*: non quod comedere et bibere sit peccatum, sed ponere ibi finem suum est peccatum. Quantum ad secundum dicit *nubentes, et nuptui tradentes* et cetera. Et sequitur *et non cognoverunt donec venit diluvium, et tulit omnes*, scilicet qui non adhaeserunt Noe, qui erat figura Christi. *Ita erit adventus filii hominis.* Sed habetur Lc. XXI, 26: *arescentibus hominibus prae timore.* Et supra hoc eodem habetur quod *sol obscurabitur.* Quomodo ergo securi erunt homines ut comedant et luxurientur? Duplex est responsio. Dicit Hieronymus quod verum est quod circa tempora Antichristi multae erunt tribulationes, et hoc ad probationem electorum; et post restituentur tranquillitati, et in illa tranquillitate mali vacabunt laetitiae. Unde Lucas loquitur secundum statum tribulationis; Matthaeus autem secundum tempus quod immediate praecedet adventum Dei. Item aliter, quia quidam sunt boni, quidam mali. Et universaliter Ecclesia patietur tribulationem, et boni punientur a malis: unde dicitur supra X, 22: *odio eritis omnibus hominibus propter nomen meum.* Unde illi qui patientur, erunt boni; qui vero exercebunt huiusmodi tribulationes, erunt mali. Quod ergo dicitur hic *comedentes et bibentes* etc. intelligitur quoad malos; quod autem in Luca dicitur, *arescentibus hominibus prae timore*, hoc intelligitur quoad bonos. Vel sic: cum frequenter accidat quod boni emendantur per tribulationem, mali autem non, ideo mali arescent, boni autem non. *Tunc duo erunt in agro: unus assumetur, et alter relinquetur.* In parte ista ponit eventum huius incertitudinis. Et quis erit? Quia continget quod homines in uno officio assumpti, quod unus assumetur, et alter relinquetur.

Et potest hoc exponi, secundum Chrysostomum, quod non velit aliud dicere, quam quod in omni conditione hominum et omni officio quidam erunt reprobi, quidam electi: qui boni, assumentur; qui mali, relinquentur. Quomodo? Sicut dictum est supra XIII, 41, quia venient Angeli, et assument bonos, scilicet ad Christum. Item quidam sunt delitiose viventes, quidam vero quaedam officia exercentes. Item laborantium quaedam sunt officia ad homines pertinentia, quaedam ad mulieres; labor hominum est proprie in agris. *Tunc ergo erunt duo in agro uno*, litteraliter scilicet laborantes, *unus assumetur*, tamquam electus, *alter relinquetur*, tamquam reprobus. Item *duae erunt molentes in mola una: una assumetur, altera relinquetur.* Hoc est officium mulierum. Solebat esse quod mulieres molerent, et loquitur secundum consuetudinem terrae, ubi non est aqua; et nunc molitur cum equis, vel cum hominibus, sed tunc erat officium mulierum; Is. XLVII, 2: *tolle molam, et mole farinam.* Unde duae erunt molentes, idest exercentes officium suum. Et tunc, *una assumetur*, exponitur ut prius. Item, *duo in lecto uno: unus assumetur, et unus relinquetur.* Chrysostomus dicit quod divites non laborant, sed quiescunt; ideo assignantur per illos qui in lecto iacent; et de istis unus assumetur, et alter relinquetur. Potest etiam exponi allegorice, et haec est expositio Hilarii. Per agrum assignatur mundus, sicut supra dictum est. Per duos homines populus fidelium et infidelium. De istis unus assumetur, scilicet populus fidelium, alter relinquetur, scilicet infidelium. Item lex vetus per molam assignatur, quae gravis et ponderosa est; Act. XV, 10: *hoc est onus quod nec nos, nec patres nostri ferre potuimus* et cetera. Et eorum qui veterem legem recipiunt, aliqui recipiunt Christum, alii non. Omnes illi dicuntur in mola molere qui veterem legem recipiunt; et illi quidem assumuntur, qui veterem legem cum nova recipiunt; illi vero qui non, relinquuntur. Item, qui Christum recipiunt, sunt sicut iacentes in lecto, quia per lectum signatur memoria passionis, et de talibus quidam assumuntur, quidam relinquuntur: quidam enim conformant se passioni per bona opera, quidam non. Potest aliter exponi, ut ad tres status fidelium referatur; quia sunt tria genera hominum, quidam contemplativi, quidam praelati, quidam activi. Nullus status securus est, quin aliqui damnentur in statu aliquo. Status contemplationis per lectum significatur. De hoc in Cant. I, 15: *lectus noster floridus*; et tamen aliqui in hoc statu damnantur. Status activorum per molentes in mola signatur, quia ponderositatem habent, et sunt solliciti; Lc. X, v. 41: *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima.* Unde involvuntur in saecularibus: et ideo inter eos aliqui damnantur. Per agrum in quem homines exeunt ad laborandum, signantur praelati; Cant. VII, 11: *veni, dilecte mi, egrediamur in agrum.* Et in talibus quidam assumuntur, et quidam relinquuntur.

Lectio 4

[87398] Super Mt., cap. 24 l. 4 Postquam dominus posuit incertitudinem horae, monet ad vigilantiam. Et primo monet omnes; secundo specialiter praelatos, ibi *quis putas est fidelis servus et prudens?* et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit admonitionem; secundo similitudinem; tertio concludit propositum. Secunda ibi *illud autem scitote* etc.; tertia ibi *et vos estote parati* et

cetera. Dicit ergo: ita dico quod dies est incertus, et nullus potest confidere de suo statu, quia de quolibet unus assumetur et alter relinquetur, ideo debetis esse diligentes et solliciti. *Vigilate ergo.* Et, ut dicit Hieronymus, ideo voluit dominus incertum ponere terminum, ut homo semper expectaret. In tribus enim homo delinquit: quia vacant eius sensus, item quia vacat a motu, item iacet homo. Ideo *vigilate*, ut sensus vestri eleventur per contemplationem; Cant. V, v. 2: *ego dormio, et cor meum vigilat.* Item *vigilate*, ne in morte torpeatis: ille enim vigilat qui se exercet in operibus bonis; I Petr. ult., 8: *sobrii estote, et vigilate, quia adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret.* Item *vigilate*, ne iaceatis per negligentiam; Prov. VI, 9: *usquequo, piger, dormies?* Sed quid dicit? *Quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit.* Hoc dicebat apostolis, et non habetur alibi quod ita expresse se vocet dominum, sicut hic, et in Io. XIII, 13: *vos vocatis me magister et domine, et bene dicitis, sum etenim.* Sed posset aliquis dicere, quod dominus loquebatur apostolis; apostoli autem non erant victuri usque ad finem mundi, quomodo ergo dicit *vigilate, quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit?* Dicit Augustinus quod istud necessarium est etiam apostolis, et eis qui ante nos erant, et nobis, quia dominus venit dupliciter. In fine mundi veniet ad omnes generaliter; item venit ad unumquemque in fine suo, scilicet in morte; Io. XIV, 18: *non relinquam vos orphanos, veniam ad vos.* Ergo duplex est adventus, in fine mundi et etiam in morte: et utrumque voluit esse incertum. Et isti adventus sibi respondent, quia talis invenitur quis in secundo, qualis fuerit in primo. Augustinus: imparatum invenit illum mundi novissimus dies, quem imparatum invenit suus ultimus dies. Item potest exponi de alio adventu, scilicet invisibili, quando venit in mentem; Iob IX, 11: *si venerit ad me, non percipiam.* Unde ad multos venit, et non percipiunt. Unde multum debetis vigilare, ut si pulsaverit, aperiatis ei; unde Apoc. III, 20: *ego sto ante ostium, et pulso: si quis aperuit mihi, intrabo ad eum, et coenabo cum illo. Illud autem scitote, quod si sciret paterfamilias qua hora fur veniret, vigilaret illa hora, et non sineret perfodi domum suam.* Sed quia nescit qua hora, oportet quod tota nocte vigilet. Quis est iste paterfamilias? Domus anima est. In ista debet homo quiescere; Sap. VIII, v. 16: *intrans in domum meam*, idest in conscientiam meam, *conquiescam cum illa.* Paterfamilias ratio est: Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio, dissipat omne malum intuitu suo.* Aliquando fur perfodit domum suam. Fur est aliqua persuasio falsae doctrinae, vel tentatio aliqua. Et dicitur fur, sicut habetur Io. X, 1: *qui non intrat per ostium in ovile ovium, ille fur est et latro.* Ostium proprie dicitur naturalis cognitio, seu ius naturale. Quisquis ergo per rationem intrat, per ostium intrat; sed qui intrat per ostium concupiscentiae, vel irae, vel huiusmodi, est fur. Fures consueverunt in nocte venire. In Abdia 5: *si fures introissent ad te, si latrones per noctem, quomodo conticuisses?* Unde si de die veniant, non timentur. Sic quando homo est in contemplatione divinorum, tunc non venit tentatio; sed quando remisse se habet, tunc venit. Ideo bene dicit propheta, Ps. LXX, 9: *cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me.* Unde debemus vigilare, quia nescimus quando veniet dominus, scilicet ad iudicium. Vel possumus referre ad diem mortis; I ad Thess. V, 3: *cum enim dixerint, pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus. Et vos estote parati, quia qua hora non putatis, filius hominis venturus est.* Dicit Chrysostomus quod homines solliciti circa temporalia, vigilant de nocte. Et si pro temporalibus vigilant, multo magis vigilandum est pro spiritualibus; Apoc. III, 3: *si non vigilaveris, veniam ad te tamquam fur. Quis putas est fidelis servus et prudens* *quem constituit dominus super familiam suam?* Hic specialiter admonet ad vigilandum praelatos. Et primo alliciendo praemiis; secundo terrendo suppliciis. Circa primum tria facit. Primo ponit idoneitatem boni praelati; secundo officium; tertio praemium. Idoneitas est quod sit fidelis et prudens. In quolibet bono opere duo sunt necessaria: ut intentio constituatur in debito fine, item quod accipiat vias congruas ad illum finem; ideo in officio praelationis haec duo sunt necessaria. Primo quod figat intentionem in debito fine, quem quidam constituunt in seipsis, de quibus dicitur Ez. XXXIV, 2: *vae pastoribus qui pascunt se*; quia illi qui in recto fine intentionem constituunt, non intendunt quod sibi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant. Et hoc totum propter gloriam Dei recte operantur. Qui autem quaerit quod suum est, non. Unde oportet quod sit fidelis; I Cor. IV, 2: *iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Item debet esse prudens, quia potest esse quod aliquis quaerat gloriam Dei, sed non secundum scientiam. Praelati enim est corripere vitia. Posset ergo ita increpare, quod posset inducere in peccatum. Ideo oportet quod sit prudens. Sup. c. X, 16: *estote prudentes sicut serpentes.* Et notate quod nominat servum, quia differentia est inter liberum et servum, quia omnis actio servi retorquetur in dominum, non liberi: sic omnis actio praelati referri debet in Deum. Sic Paulus vocabat se servum, cum dicebat, II Cor. IV, 5: *nos autem servos vestros per Iesum.* Sed quare dicit *quis putas est fidelis servus et prudens?* Quia pauci sunt fideles; Phil. c. II, 21: *omnes enim quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi*; Prov. XX, 6: *virum autem fidelem quis inveniet?* Et si pauci fideles, pauciores et prudentes; ideo sic dicit dominus notans paucitatem. Deinde tangit eorum officium *quem constituit dominus super familiam suam.* Et tria agit. Primo agit de sui institutione super officium suum, cum dicit *quem constituit dominus*, non quod ipse procuret vel muneribus, vel precibus; ad Hebr. c. V, 4: *nullus assumat sibi honorem, sed qui vocatur a Deo sicut Aaron.* Deinde tangit super quod constitutus est, quia *super familiam suam*, scilicet super Ecclesiam suam, non super temporalia, secundum quod dicit apostolus, II Tim. II, 4: *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus.* Item oportet eum esse prudentem, ut vigilet circa Ecclesiam, non circa alia quae extra Ecclesiam sunt; I Cor. V, 12: *quia ad nos de his quae foris sunt?* Item tangit officium praelati *ut det illis cibum in tempore*: cibum scilicet doctrinae, boni exempli, et temporalis subsidii; ideo dominus dicit Petro ter: *pasce, pasce, pasce oves meas.* Pasce verbo, pasce exemplo, pasce temporali subsidio habetur ultimo, sed tamen *in tempore*; Eccle. III, 1: *omnia tempus habent.* Item Io. XVI, 12: *multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo.* Si enim vult dicere verba, quando non competit, perdit. Sequitur de praemio; et primo dicit quod est istud; secundo in quo sit. Quod est praemium? Beatitudo; unde dicit, *beatus*, sive in morte, sive in fine mundi, *quem cum venerit dominus, invenerit sic facientem*, scilicet administrantem, ut dictum est. Ps. CXVIII, 1: *beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini.* Et quare sunt beati? *Amen dico vobis, quoniam super omnia bona sua constituet eum.* Hoc tripliciter exponitur. Uno modo, ut ostendatur in quo consistat omnis beatitudo. Beatitudo enim in aliquo bono consistit; sed omnia bona Dei sunt. Numquid ergo in aliquo istorum est beatitudo? Beatitudo est in illo bono quod est super omnia bona: non enim est aliquis beatus, nisi in illo bono quod Deus est. Unde *super omnia bona sua constituet eum*, idest beatificabitur in illo, scilicet in Deo, qui est super omnia. Secundo modo exponi potest quod hoc dicit ad ostendendum praeeminentiam, quam habebunt boni praelati. Lc. XII, 37 habetur quod *faciet eos discumbere*;

sed hic habetur quod *super omnia bona sua constituet eum*; quia inter omnia praemia maximum est praemium boni praelati; supra V, 19: *qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur.* Dan. XII, 3: *qui docti fuerint, erunt sicut splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt plurimos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Et hoc est *super omnia bona sua*, idest super omnia praemia sanctorum. Tertio modo potest exponi per unionem ad Christum; quia sicut in hoc mundo non perveniet ad statum perfectionis, nisi qui sequitur vestigia Christi, sic nec tunc, nisi qui coniuncti fuerint Christo: et habebunt dominium super omnia, inquantum voluntas sua fit conformis voluntati divinae; Lc. XXII, 29: *et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum.* Et Apoc. II, 28: *qui vicerit, dabo ei stellam matutinam. Si autem dixerit malus ille servus in corde suo* et cetera. Postquam allexit ut sint vigilantes per praemia, hic terret per supplicia. Et primo ponit culpam; secundo poenam, ibi *veniet dominus* et cetera. In culpa duo sunt, scilicet causa culpae, et ipsa culpa; et tamen utrumque culpa est. Causa culpae est desperatio de adventu *si dixerit: moram facit dominus meus venire.* Augustinus dicit quod aliquis posset dicere hoc nimio desiderio, et hoc demonstrabat qui dicebat: *quando veniam, et apparebo ante faciem Dei mei?* Aliquando dicitur propter desperationem de cito veniendo; Ez. XII, 22: *fili hominis, quod est proverbium istud in terra Israel dicentium: in longum differentur dies, et peribit omnis visio? Non enim diu tardabit.* II Petr. c. III, 9: *non tardat dominus promissionem suam.* Unde haec est radix omnium. Sed quae sunt quae consequuntur inde? Unum crudelitatis, aliud voluptatis. Quantum ad primum dicit *et coeperit percutere conservos suos*, quia reputat sibi subiectos ut servos, contra illud I Petr. V, 3: *sed voluntarie, neque dominantes in cleris.* Et non solum sufficit ei, sed etiam percutit et affligit; Mich. III, 10: *qui aedificatis Sion in sanguinibus.* Vel percutiunt fratres, quos servos reputant, malo exemplo. Item istud non sufficit eis, sed convertunt se ad voluptates. *Manducet autem et bibat cum ebriosis*, idest habebit societatem cum voluptuosis, si ipse est voluptuosus. Et quid erit inde? Ponit iudicium. Primo enim ponit iudicium ex insperato; secundo poenam. Dicit *veniet dominus servi illius in die qua non sperat*; quia credit aliquando homo esse securus de longa vita, et tamen subito deficit; I ad Thess. V, 2: *dies domini sicut fur veniet*; Is. XXX, 13: *subito dum non speratur, veniet contritio eius.* Et quid fiet inde? Sequitur triplex poena. *Et dividet eum*, non, ut dicit Hieronymus, ut dividat gladio, sed a societate bonorum; infra XXV, 32: *et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab hoedis.* Et haec est maxima poena. Dicit Origenes sic: in homine tria sunt: est anima, corpus, spirituale donum. Et haec in bonis praelatis non dividentur, sed in malis praelatis. Spirituale donum dividetur, quia accipiet spirituale donum quod eis dederat; corpus autem et anima mittentur in ignem. Item alia poena est quod annumerabitur iniquis, unde dicit *partemque eius ponet cum hypocritis.* Hypocritae sunt simulatores qui unum profitentur, et aliud agunt: unde partem eius ponet cum talibus. Et sic accipitur Ps. X, 7: *sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum.* Item adhuc ista non sufficit, sed erit alia poena, quia *ibi erit fletus et stridor dentium.* Iob XXIV, 19: *transibunt enim a frigore nivium ad calorem nimium.* Unde fletus ex fumo generatur, stridor dentium ex frigore. Dicit Origenes quod possumus hinc considerare quod male dicunt qui dicunt quod praelati mali non sunt praelati. Item notate quamdam similitudinem quam ponit Augustinus. Removeamus ab oculis illum servum de quo fit sermo, et ponamus tres servos, qui diligant adventum domini. Unus dicat: dominus meus cito veniet, et ideo vigilabo. Alius dicat: dominus tardabit, sed volo vigilare. Alter dicat: nescio quando veniet, et ideo volo vigilare. Quis istorum melius dicit? Respondet Augustinus quod primus male decipitur, quia si putat quod cito veniat, et postea tardat, est in periculo ne prae taedio dormiat. Secundus potest decipi, sed non est in periculo. Sed tertius bene facit, qui sub dubio semper expectat; ideo malum est determinare aliquod tempus.

Caput 25

Lectio 1

[87399] Super Mt., cap. 25 l. 1 Supra actum est de adventu domini ad iudicium, hic agitur de ipso iudicio: unde dividitur istud capitulum in duas partes. In prima parte loquitur de iudicio per quasdam parabolas; in secunda manifeste et explicite formam iudicii demonstrat, ibi *cum autem venerit* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur quaedam parabola, in qua aliqui excluduntur a regno propter defectum interiorem; in secunda, quod quidam excluduntur propter negligentiam exterioris operationis, ibi *sicut enim homo peregre proficiscens* et cetera. Prima est de virginibus, quae solent animos hominum exercere: et in hac tria consideranda sunt. Primo ponitur praeparatio aliquorum se disponentium ut regnent cum Christo; secundo ponitur excitatio ad iudicium; tertio adventus iudicii. Secunda ibi *media autem nocte* etc.; tertia ibi *dum autem irent* et cetera. Circa primum primo tangit studium praeparantium; secundo eorum somnum, ibi *moram autem faciente* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit quod est commune omnibus se praeparantibus; secundo distinctionem in his, qui se praeparant, ibi *quinque autem* et cetera. Circa primum quatuor considerantur communia quantum ad omnes: numerus; status; officium; et finis intentus. Numerus tangitur quod decem erant: *simile est regnum caelorum decem virginibus.* Sed quare decem? Triplex ratio est. Una quidem, quia decem est numerus universitatis: in numerando procedimus usque ad decem, et post incipimus ad uno; unde per decem, per unum, et per centum universitas significatur. Vel, secundum Hilarium, omnes obsistunt decem praeceptis observandis, vel obligantur ad ea. Vel decem propter quinque sensus duplicatos. Sunt enim duplicati uno modo, secundum Gregorium, quia quinque sunt in viris, et quinque in mulieribus: et sic decem. Secundum Hieronymum, duplicantur secundum quod ad diversos sensus referuntur: sunt enim quidam sensus exteriores, et quidam interiores. De visu interiori dicitur Io. IV, 12: *Deum nemo vidit umquam.* De gustu dicitur Ps. XXXIII, 9: *gustate et videte quoniam suavis est dominus.* De olfactu dicitur Cant. c. I, 3: *in odorem unguentorum tuorum currimus.* Et sic sunt omnes decem, qui ad iudicium veniunt. Status tangitur cum dicitur *virginibus.* Sed quare dicuntur virgines? Triplex est ratio. Secundum Chrysostomum intelligitur de his qui integritatem carnis servant. Sed quare magis facit mentionem de virginibus? Dicit quod supra XIX, 12 locutus est de virginibus, ubi dicit quod *sunt quidam eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum. Qui potest capere capiat.* Ideo cum virginitas sit tantum bonum quod non cadit sub praecepto, sed sub consilio, secundum quod habetur I Cor. VII, 25: *de virginibus praeceptum non habeo, consilium autem do*, si isti damnantur,

multo magis et alii. Vel virgines dicuntur qui ab illecebris quinque sensuum abstinent. Secundum Hieronymum et Origenem virgines dicuntur fideles qui non admittunt corruptelam, secundum quod dicit apostolus, II Cor. XI, 2: *despondi vos uni viro virginem castam exibere Christo.* Sequitur videre studium: *quae accipientes lampades suas.* Lampades sunt vasa luminis. Unde secundum Hilarium possumus intelligere animas illuminatas lumine fidei, quod in Baptismo receperunt; Is. LVIII, v. 8: *tunc erumpet quasi mane lumen tuum.* Vel per lampades opera signantur, secundum Augustinum: opera enim vestra debent esse lucerna; supra V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Ergo accipere lampades est praeparare animam, vel disponere ad bona opera. Quartum quod ponitur est quod *exierunt obviam sponso et sponsae.* Quis est sponsus, et quae est sponsa? Dupliciter exponitur secundum duplex matrimonium. Unum divinitatis ad carnem, quod celebratum est in utero virginis; *ipse enim tamquam sponsus procedens de thalamo suo*, Ps. XVIII, 6. Sponsus ipse filius est, sponsa humana natura; unde nihil aliud est exire obviam sponso et sponsae, nisi servire Christo. Item est matrimonium Christi et Ecclesiae; Io. III, 29: *qui habet sponsam, sponsus est.* Ergo praeparantes lampades intendunt ut placeant sponso, idest Christo, et sponsae, idest matri Ecclesiae. Et sic in istis conveniunt. Ponuntur etiam duo, in quibus discrepant, discrepant, in interiori discretione et exteriori sollicitudine. Quantum ad primum dicit *quinque autem ex eis erant fatuae, et quinque prudentes*; Prov. X, 23: *sapientia est viro prudentia.* Ille prudens est qui quae facit, non vult pro nullo perdere. Ideo dictum est supra X, 16: *estote prudentes sicut serpentes.* Vel sic fatui sunt qui divertunt a Deo, vel per malam intentionem et non rectam, vel per falsam doctrinam; Prov. IX, 13: *mulier stulta, et clamosa, plenaque illecebris, et nihil omnino sciens, sedet in foribus domus suae.* Secundum Origenem, qui habet unam virtutem, habet omnes: unde non potest esse unus sensus ordinatus quin sint alii ordinati. Item sicut etiam dicitur Iacob II, 10, *qui delinquit in uno, factus est omnium reus.* Item discrepant quantum ad exteriorem sollicitudinem, quia *quinque fatuae acceptis lampadibus non sumpserunt oleum secum.* Omnes istae bene volebant habere lampades accensas, quia ipse qui lumen est, vult sibi servire cum lumine; sed lumen non potest nutriri sine oleo: stultus enim esset qui crederet servare lumen in lampade, et non poneret oleum. Per oleum quatuor significantur. Secundum Hieronymum per oleum significantur bona opera. Et quare? Fides est lumen animarum quo accenduntur lampades. Per bona opera fides nutritur; I ad Tim. I, 18: *hoc praeceptum commendo tibi, fili mi Timothee, secundum praecedentes in te prophetias, ut milites in illis bonam militiam, habens fidem et bonam conscientiam, quam quidam repellentes circa fidem naufragaverunt.* De isto potest accipi quod dicitur Prov. XXI, v. 20: *thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo iusti, et imprudens homo dissipabit illud.* Alio modo per oleum misericordia signatur: et sic dicit Chrysostomus. Unde habetur Lc. c. X, 34, quod *Samaritanus infudit vinum et oleum.* Per vinum severitas signatur, per oleum opus misericordiae. Vult ergo quod qui intendit continentiam servare, et non fecerit misericordiam, stultus est. Unde dicit Iac. II, v. 13: *iudicium sine misericordia ei, qui non fecerit misericordiam.* Item per oleum signatur interior laetitia, de quo in Ps. CIII, 15: *ut exhilaret faciem in oleo.* Et alibi in Ps. XLIV, 8: *unxit te Deus oleo laetitiae.* Multi sunt qui exterius abstinent et quaerunt intus gaudium, scilicet conscientiae, et ibi habent secum oleum. Alii vero non quaerunt gaudium conscientiae, sed gloriam hominum, et isti non habent oleum. Secundum Origenem per oleum sancta doctrina signatur; Cant. I, 2: *oleum effusum nomen tuum.* Oleum iustitiae rectam doctrinam signat; Ps. CXVIII, 11: *in corde meo abscondi eloquia tua.* Unde virgines dicuntur qui continentiam servant, qui faciunt misericordiam, qui gaudium interius quaerunt, qui rectam doctrinam assumunt. Sequitur de somno repentino. Ponitur causa somni, et somnus. Causa somni est mora. Quando enim aliqui expectant aliquem, et maxime de nocte, cito dormiunt. Unde per hoc spatium signatur spatium inter adventum Christi in carne, et adventum ad iudicium; unde dicit *moram autem faciente sponso, dormitaverunt omnes, et dormierunt.* Secundum omnes expositores exponitur de morte. Sed quare dicitur mors somnus? Hoc est propter spem resurrectionis. Sicut enim qui dormit, intendit evigilare, sic qui dormit morte, intendit resurgere; I Thess. IV, 12: *nolumus vos ignorare de dormientibus, ut non contristemini, sicut et caeteri, qui spem non habent.* Sed quid est dormitio, et dormitatio? Exponit Gregorius: dormitatio est proprie via ad somnum; unde per dormitationem possumus intelligere longiorem vitam, per somnum mortem. Secundum Origenem intelligitur de somno pigritiae; Prov. VI, 9: *usquequo, piger, dormies, quando consurges de somno tuo?* Unde *moram autem faciente sponso*, vel ad iudicium, vel ad mortem, *dormitaverunt omnes, et dormierunt*; vix enim sunt aliqui qui longo tempore vivant quin torpescant. Vel qui totaliter negligunt, dormiunt; qui vero aliquo modo aliqualiter desistunt a primo fervore, dormitant. Tunc sequitur excitatio; secundo effectus; tertio petitio fatuarum virginum; quarto responsio sapientum. Dicit ergo *media nocte clamor factus est; ecce sponsus venit.* De ista dicit Origenes aliter quam alii, et magis secundum litteram. Alii omnes exponunt excitationem istam referendo ad finale iudicium; et secundum hoc iste clamor erit tuba, vel vox Christi; I Thess. IV, 15: *quoniam ipse dominus in iussu et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo*; I ad Cor. XV, v. 52: *canet tuba (...) et mortui qui in Christo sunt resurgent primi.* Et quare media nocte? Dicit Hieronymus quod Hebraeus dicit quod sicut Angelus in media nocte descendit ad interficiendum primogenita Aegypti, sic venturus est dominus in media nocte. Unde solebat esse consuetudo apud eos, quod non dimittebatur populus usque ad mediam noctem. Augustinus dicit quod non est propter rationem temporis, sed solum est propter occultationem; I ad Thess. c. V, 2: *dies domini sicut fur de nocte.* Sed quid est quod dicit *ecce sponsus venit, exite obviam ei?* Quia tunc omnes resurgent ei obviam; Io. V, 25: *venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem eius*; Amos IV, 12: *praepara te, Israel, in occursum Dei tui.* Origenes refert ad praesentem vitam. Et hoc quando homo detinetur inani gloria, et fit clamor per praedicatorem, vel per internam inspirationem; tunc revertitur ad Christum; Is. XL, 9: *exalta in fortitudine vocem tuam qui evangelizas Ierusalem.* Tunc sequitur effectus: *tunc surrexerunt omnes virgines illae, et ornaverunt lampades suas.* Ad litteram, facto clamore per tubam, vel per vocem Christi, omnes resurgent. Unde Io. V, 25: *omnes enim qui in monumentis sunt, vocem eius audient.* Sed quid fecerunt? *Ornaverunt lampades suas.* Sed quid est hoc? Erit ne tempus? Dicendum, quod ornare lampades nihil aliud est quam dinumerare opera quae fecerunt, ut possint congruam rationem reddere. Unde habebunt sollicitudinem quando audient vocem filii Dei, ut infra: *quando vidimus te esurientem, et pavimus; sitientem, et dedimus tibi potum?* et cetera. Secundum Origenem est planior littera. Quia si ad praesentem vitam referatur, quando fit clamor per praedicatorem, vel internam inspirationem, tunc surgunt a negligentia, et tunc incipiunt surgere ad corrigendum facta sua. Tunc sequitur petitio fatuarum: *fatuae autem sapientibus dixerunt: date nobis de oleo vestro, quia lampades nostrae extinguuntur.* Istae erant fatuae quoad aliquid et quoad aliquid non, quia aliquid habebant de lumine fidei; unde dicunt: *quia lampades nostrae extinguuntur.* Si enim nihil haberent fidei, dicerent extinctae sunt, unde cognoscunt quod non possunt ignem sine oleo conservare. Et quid est hoc dictum? Sive intelligatur per oleum opus misericordiae, sive iustitiae, idem est sensus, quia illi resurgentes, qui non habent haec opera in abundantia, petunt suos defectus suppleri per eos qui habuerunt magis abundanter. Sed hoc non poterit fieri, quia unicuique erunt sua necessaria; ad Gal. ult., 5: *onus suum unusquisque portabit.* Et quia videbant quod non poterat valere lumen fidei sine opere misericordiae, petebant ab aliis qui fecerant opera misericordiae. Augustinus sic exponit. Consuetum est quod quando aliquis praeoccupatur in aliquo, solet recurrere ad illud in quo sperat; istae habebant exterius fiduciam, quia laudem aliorum quaerebant, unde dicunt: *date nobis de oleo vestro*, idest de laude vestra, idest laudetis nos de opere nostro. Sed istud non valebit eis, secundum quod habetur ad Rom. c. II, 15: *testimonium reddente illis conscientia ipsorum*; Iob XVI, 20: *ecce enim in caelo est testis meus, et conscius meus in excelsis.* Unde confidunt in humano favore qui prodesse non potest. Secundum Origenem contingit quod aliqui in rebus vanis expenderunt vitam suam: et cum recognoscunt, recurrunt ad alios, et petunt orationes et beneficia eorum. Et in hoc non sunt fatui si incipiunt reverti ad dominum. *Responderunt prudentes dicentes.* Hic ponitur responsio sapientum, et in ista responsione duo ponuntur. Et primo ponitur responsio repudiandi; item ponitur quoddam consilium, ibi *ite potius ad vendentes.* Et quae est ratio? *Ne forte non sufficiat nobis et vobis.* Unde, quia oleum misericordiae, vel interius gaudium, vel exteriora opera non sufficiunt nobis et vobis, sicut dicitur I Petr. IV, 18: *si iustus vix salvabitur, impius et peccator ubi parebunt?* Et apostolus Rom. VIII, 18: *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Et Is. LXIV, 6: *omnes iustitiae vestrae tamquam pannus menstruatae.* Quia ergo non sufficit nobis et vobis, *ite potius ad vendentes et emite vobis.* Sed numquid erit tempus quod requirant sibi oleum? Ideo intelligendum quod istud magis dicitur per modum improperii quam per modum consilii; quasi dicerent, debuissetis ivisse. Secundum Chrysostomum isti vendentes sunt pauperes, quia mercantur regnum; Lc. XVI, v. 9: *facite vobis amicos de mammona iniquitatis*; unde dicunt *ite*, idest ire debuissetis. Secundum Augustinum dicitur enim per modum improperii. Venditores olei sunt adulatores, unde videntes quod istae petunt auxilium, dicunt: *ite potius ad vendentes, et emite vobis*; quasi dicerent: vos numquam quaesistis nisi oleum, idest laudem humanam, modo eatis ad mundum, et ematis illud testimonium quod semper quaesistis. Secundum Origenem plana est littera, quia vult quod totum in mundo isto contingat. Aliquando accidit quod peccator videt iustum, et petit quid debeat facere. Sed aliqui sunt ita sapientes quod sibi sufficit sapientia sua, sed non sufficit sibi et aliis. Unde tales dicunt illis, qui ab eis petunt consilium: non habemus tantum de doctrina spirituali quod possimus nobis et vobis sufficere; ideo ite ad doctores Ecclesiae, et ad sapientes qui vendent vobis. De ista habetis Is. LV, 1: *omnes sitientes venite ad aquas, et qui non habetis argentum, properate, emite, et comedite.* Sed quomodo sine argento venditur? Dico quod sapientia venditur sine argento. Et quod est pretium eius? Quod homo libenter studeat, hoc est pretium sapientiae; Prov. II, v. 4: *si quaesieris eam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis* *illam, tunc intelliges timorem, et scientiam Dei invenies. Dum autem irent emere, venit sponsus.* Dicit Augustinus quod quidam referunt istud ad statum praesentis vitae; sed non potest stare cum eo quod dicitur *et clausa est ianua.* Ideo Origenes etiam hoc exponit de futuro adventu. Et tria facit. Primo ponitur adventus iudicis; secundo receptio bonorum; tertio exclusio malorum. Dicit ergo *dum irent emere venit sponsus*; idest dum haberent sollicitudinem quomodo excusarent se in iudicio, venit dominus ad iudicium. Sed Origenes dicit quod quidam sunt qui venient ad consilium, vel ad sacerdotes, et cum deliberatione ut convertantur, et tunc in adventu moriuntur. Unde tunc venit sponsus, quando homo moritur. Sed quid est quod hic dicitur, *veniente sponso*, cum supra dixerit, *exierunt obviam sponso et sponsae?* Ratio est, quia in iudicio sponsa, idest caro Christi, erit assumpta in glorificationem. Vel si referamus ad Ecclesiam, tunc perfecte ipsa unietur ipsi sponso per adhaesionem. Unde apostolus I Cor. VI, 17: *qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum illo.* Et sequitur *et quae paratae erant, intraverunt cum eo ad nuptias.* Istae nuptiae sunt regnum caelorum, de quo Apoc. c. XVII, 14: *quoniam dominus dominorum est, et rex regum, et qui cum illo sunt vocati, et electi, et fideles. Et* statim *clausa est ianua*, quia nulli postea aperietur. Modo autem aperitur; unde Ps. XXIII, 7: *attollite portas, principes, vestras.* Et Apoc. IV, 1: *post haec vidi, et ecce ostium apertum in caelo.* Sed tunc claudetur. Consequenter ponitur repulsio malorum: et dicuntur tria. Primo exprimitur negligentia, quia tarde veniunt; unde dicitur *novissime autem veniunt.* Unde signat eos qui tardam poenitentiam agunt; Sap. V, 3: *dicentes intra se, poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes.* Desiderium tangitur cum dicunt: *domine, domine, aperi nobis.* Unde in hoc quod dicunt eum dominum dicunt aliquid per quod deberent impetrare. Per hoc autem quod geminant, signatur quod ex angustia petant; unde dicitur supra VII, 21: *non omnis qui dicit mihi, domine, domine, intrabit in regnum caelorum.* Desiderium autem eorum tangitur cum dicitur *aperi nobis.* Sequitur repulsio: *at ille respondens ait: amen dico vobis, nescio vos*; idest non approbo vos. *Novit enim dominus qui sunt eius*, II ad Tim. II, 19, sicut artifex nescit opus quod discordat ab arte sua. Consequenter concludit: *vigilate itaque et orate quia nescitis diem neque horam.*

Lectio 2

[87400] Super Mt., cap. 25 l. 2 Supra posuit dominus parabolam de iudicio, in qua reprobatur aliquis propter hoc quod bonum spirituale interius susceptum non conservat, hic vero ponit parabolam, in qua quis bona suscepta non multiplicat: unde dividitur. Quia primo de distributione donorum agit; secundo de usu eorum; tertio de iudicio utentium. Secunda ibi *abiit autem qui quinque talenta acceperat* etc.; tertia ibi *post multum vero temporis* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit necessitatem distribuendi; secundo distributionem; tertio recessum distribuentis. Necessitatem ostendit in hoc quod dicit *sicut enim homo peregre proficiscens vocavit servos suos, et tradidit illis bona sua.* Ubi debetis notare quod iste homo Christus est. Et possumus dicere quod peregre proficiscebatur tripliciter: quia pergebat in locum, qui quamvis sit sibi proprius per divinitatem,

scilicet in caelum, tamen peregrinus erat secundum carnem, quia nulla caro ibi ascenderat. Unde Io. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo.* Item proficiscebatur in caelum, quia in mundo peregrinus existens in caelum proficiscebatur; Ier. XIV, 8: *quare futurus es quasi colonus in terra, et quasi viator declinans ad manendum?* Item potest intelligi spiritualiter: nunc enim peregrinatur a nobis, quoniam nos peregrinamur ab eo; II ad Cor. V, 6: *dum sumus in corpore peregrinamur a domino.* Quando autem videbimus eum, tunc non erimus sicut peregrini, sed sicut cives et domestici Dei. Et notandum quod, sicut dicit Origenes, ubi ponitur *sicut* debet iungi aliquid, nisi ponatur in similitudine, sicut habetur supra XXIV, 27: *sicut enim fulgor exit ab oriente, ita erit adventus filii Dei.* Sed hic non ponitur in similitudine, et non ponitur postea aliud; propter hoc debet sic legi. Aliquis peregre proficiscens sicut homo, quia Christus et Deus et homo est. Unde secundum quod Deus, non peregrinatur, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, ad Hebr. IV, 13. Peregre autem proficiscitur sicut homo; Io. I, 14: *vidimus eum tamquam unigenitum a patre*, idest sicut unigenitum a patre. Et hoc fuit necesse ex quo peregre proficisceretur, quod curam committeret de suis; et hoc facit cum dicit *vocavit servos suos et tradidit illis bona sua.* Et primo tangitur liberalitas dantis; secundo diversitas donorum; item discretio dandi. Dantis liberalitas in duobus tangitur: eo quod praevenit eos quibus dedit, item eo quod abundanter dedit. Eo quod praevenit, quia qui expectat dare, diminuit de liberalitate sua; non sic autem dominus; in Ps. XX, 4: *domine, praevenisti eum in benedictionibus dulcedinis. Unde vocavit servos suos*, non illi ipsum; unde Io. c. XV, 16: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos*; Rom. VIII, 29: *quos praescivit, hos et praedestinavit.* Item tangitur liberalitas, quia de suo: *dedit bona sua*, non aliena. Aliqui bene sunt liberales de alieno, sed non de suo; iste autem de suo. Unde de isto potest intelligi quod dicitur in Ps. LXVII, 19: *ascendisti in altum, cepisti captivitatem, dedisti dona hominibus.* Consequenter ponitur diversitas donorum: *et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum.* Omnes istos dividit per tres, in fructum trigesimum, sexagesimum, et centesimum; quia omnis multitudo dividitur in summum, et infimum, et medium. Ista talenta sunt diversa dona gratiarum: sicut enim talentum pondus dicitur metalli, sic gratia pondus est quod inclinat ipsam animam; unde amor est pondus animae. Apostolus, I ad Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt*: unde ista dona dividuntur, ita quod non aequaliter dantur omnibus; ad Eph. IV, v. 7: *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Et hoc est quod dicit: *uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum.* Et quae est ratio huius numeri? Possumus dicere quod aliquis ita superabundat, quod habet mensuram dupli; aliquis vero ita quod ultra duplum. Unde qui accipit duo, se habet ad illum qui unum, sicut proportio dupli: qui autem quinque, se habet ultra proportionem dupli. Unde vult dicere quod aliquis accipit quinque, qui accipit secundum mensuram incomparabilem. Possumus etiam dicere quod ista dona sunt eloquia Dei, verba sapientiae: frequenter enim sapientia divitiis comparatur; Is. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia.* Quid est quod dicit, quod *uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum?* Origenes dicit quod illi dedit quinque talenta, qui omnia quae in Scriptura dicuntur, ad spiritualem intellectum refert; unde dictum est supra: sicut sunt quinque sensus corporales, sic sunt quinque spirituales. Sic dominus apostolis dedit. Lc. XXIV, v. 45 dicitur quod *aperuit eis sensum, ut intelligerent Scripturas.* Et in Daniele I, 17 dicitur quod *dedit Deus pueris intelligentiam in omni*

Scriptura. Qui autem sunt illi, qui duo accipiunt? Secundum Origenem dualitas numerus est materiae, unde omnis numerus est ex binario et unitate; unde binario attribuitur materia, unitati forma. Unde illi dicuntur duo recipere, qui minus recipiunt, quia nesciunt se in omnibus regere; sed aliquid habent in quo sciunt, quia sunt boni aedificatores, vel huiusmodi. Unde secundum Origenem plus accipit qui recipit unum, quam qui duo. Secundum Gregorium et Hieronymum est e converso, quia per quinque talenta intelliguntur quinque sensus: unde ille recipit quinque talenta, qui gratiam a Deo recipit circa temporalia, circa quae operatio sensuum versatur. Per duo autem talenta intelliguntur sensus et intellectus. Per unum vero assignatur intellectus solum. Unde ille unum recipit, qui gratiam intellectus recipit, non gratiam operandi. Secundum Hilarium, ille recipit quinque qui Christum invenit in quinque libris Moysi; ille autem duo, qui gratiam novi et veteris testamenti veneratur, qui in Christo veneratur naturam divinam et humanam; unum autem recipit Iudaeus, qui in solis legalibus gloriatur. Deinde sequitur ratio: *unicuique secundum propriam virtutem.* Si hoc referatur ad illud quod talenta sint eloquia, plana est expositio, quia debent dari secundum maiorem capacitatem; Io. XVI, 12: *multa habeo vobis dicere, quae non potestis portare modo.* Et apostolus I Cor. III, 2: *tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam.* Ideo magis subtilibus magis subtilia dedit. Si autem referamus ad bona gratiarum, sciendum quod quidam dixerunt, quod secundum bona naturalia daret bona gratuita. Unde secundum quod magis habet homo de bonis naturalibus, habet etiam de bonis gratuitis: et hoc verum fuit in Angelis, at in hominibus non. Et quae est ratio? Quia in Angelis una est natura spiritualis; ideo ad quod moventur, totaliter moventur secundum totalitatem virtutis. Ideo quantum valet conatus eorum, tantum capiunt. Sed homo est ex duabus contrariis naturis, quarum una retrahitur ab alia a suo corpore: unde non tantum datur ei nisi quantum homo cum isto bono naturali habet de studio. Item alius error fuit, qui dixit quod initium gratiae fuit a nobis. Et contra hoc obiicit Augustinus per verbum apostoli, II Cor. III, 5, qui dicit quod *non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Sed quod est prius principium, quam cogitatio? Et si cogitatio a nobis non est, ergo nec operatio. Unde qui plus conatur plus habet de gratia; sed quod plus conetur, indiget altiori causa; Thren. V, 21: *converte nos ad te, et convertemur.* Si autem quaeris quare unus magis habet de gratia quam alter, dico quod huius rei est causa proxima, et causa prima: proxima est maior conatus istius quam illius; causa prima est electio divina; Eccli. XXXIII, 7: *quare dies diem superat, et lux lucem, et annus annum, et sol solem? A domini scientia separati sunt.* Et quae est ratio huius? Videte quod aliter est de agente universali et particulari. Agens particulare praesupponit sibi aliquid, et secundum hoc diversimode operatur, ut artifex aliam formam dat uni materiae, et aliam alii. Sed si posset facere materiam, diceretur quod talis fecit talem materiam, ut induceret formam secundum voluntatem suam. Sic dominus, cum sit creator omnium, creavit istum, ut sic eum faceret. Unde intelligitur, ut intelligatur capacitas naturae cum conatu. Tunc ponitur recessus dantis cum dicit *et profectus est statim.* Et potest intelligi quod iste peregre proficiscebatur, quia cum apostolis dixisset: *accipite spiritum sanctum*, Io. ult., 22, et Petro dixisset, Io. c. XXI, 17: *pasces oves meas*, statim profectus est. Unde dicebat, Io. XIII, 33: *filioli, adhuc modicum vobiscum sum*, et statim ascendit. Vel potest dici quod profectus est non recedendo, sed quia relinquit eos sub arbitrio, quia non compellit eos uti donis datis. *Abiit autem qui quinque talenta* *acceperat* et cetera. Hic ponitur de usu donorum, et hoc quantum ad tres servos. Et primo quantum ad primum; secundo quoad secundum; tertio quoad tertium. Unde dicit *abiit autem qui quinque talenta acceperat.* Designatur hic profectus virtutis; Ps. LXXXIII, 8: *ibunt de virtute in virtutem.* Et hoc habetur Gen. XXVI, 13: *ibat crescens et proficiens.* Virtus enim proficit per exercitium operationis; nisi enim operetur, deficit. Et ideo dicit *operatus est.* Unde dicitur Prov. XIII, 4: *anima operantium impinguabitur. Et lucratus est alia quinque.* Et quomodo? Dupliciter proficit aliquis: uno modo in seipso, alio modo in alio. In se, si habeat intelligentiam Scripturarum, ita ut proficiat; si caritatem, ut proficiat aliis. Profectus est, ut proficiat in alio, ut quod accepit, communicet; I Petr. IV, 10: *unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum administrantes.* Unde si quod accipis communicas, totidem lucraris. Unde dicit quod *superlucratus est alia quinque*; quia vix est quod aliquis conferat ad aliquem id quod non habet. I ad Cor. XI, 23: *ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis.* In eo autem quod habet, in eo proficit. Apostolus: *gratia eius in me vacua non fuit.* Secundum Hilarium ille lucratur quinque, qui proficit in quinque libris Moysi, ut Christum lucretur. *Similiter qui duo acceperat*, scilicet qui proficit intellectu et operatione, *lucratus est alia duo*, idest praemiationem quoad utrumque. Vel duo, quia non solum proficit praedicando viris, sed etiam mulieribus, secundum Gregorium. Secundum Origenem, quod illud quod acceperat secundum rationem naturalium, ad intellectum referat. *Qui autem unum acceperat abiens fodit in terram* et cetera. Quid autem est fodere in terram? Tripliciter exponitur secundum Gregorium. Ille thesaurum abscondit, qui donum acceptum abscondit in peccatis carnis, vel temporalibus: unde qui potest in temporalibus proficere, et convertit se ad terrena, abscondit pecuniam domini sui in terra. De talibus dicitur in Ps. XVI, 11: *oculos suos statuerunt declinare in terram.* Secundum Origenem habet aliquis donum intellectus, et tamen vult religiose vivere, et sibi solum vivere, cum tamen multis possit proficere; iste abscondit in terra; Tob. XII, 7: *opera Dei revelare et confiteri honorificum est.* Talis enim pecunia est ad multiplicandum, non abscondendum. Hilarius: qui sunt qui recipiunt unum? Iudaei, qui puram litteram recipiunt. Isti abscondunt pecuniam in terra, idest in carne Christi, qui propter carnem non possunt credere ipsum esse Deum. Unde Apost., I Cor. I, 23: *nos autem praedicamus Christum Iesum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam. Post multum vero temporis venit dominus servorum illorum.* Hic agitur de iudicio. Et primo ponitur ratio adventus iudicis; secundo de iudicio, ibi *et posuit rationem cum eis.* Notandum quod de operibus et donis debemus Deo reddere rationem; supra XII, 36: *de omni verbo, quod locuti fueritis, oportebit reddere rationem.* Et supra XVIII, 23: *simile est regnum caelorum homini, qui voluit ponere rationem cum servis suis.* Et primo ponitur in speciali *et posuit rationem cum eis*, quia quilibet tenetur reddere rationem primo in sua morte, secundo in die iudicii, quando oportebit nos adstare ante tribunal Christi. Cum ergo dicit *post multum vero temporis venit dominus*, potest referri ad utrumque. Si enim ad diem iudicii, datur intelligi quod magna est mora inter adventum Christi et diem iudicii; contra illud quod crediderunt quidam tempore apostoli; unde II ad Thess. II, 2: *non terreamini quasi instet dies domini.* Sed si ad diem mortis, dicit Origenes: consideretis quod vix fuerit aliquis utilis in Ecclesia, qui parum vixerit. Et hoc probat de Petro cui dixit dominus, Io. XXI, v. 18: *cum autem senueris, extendes manum tuam, et alius te cinget.* Item de Paulo, qui adolescens fuit in sui conversione, et post factus est senex; unde ad Philemonem v.

9: *ut Paulus senex* et cetera. Unde cum dicitur *post multum vero temporis*, datur intelligi quod dat dominus longum spatium ad bene agendum: et de hoc intelligitur quod dicitur Prov. c. III, 2: *longitudinem dierum, et annos vitae, et pacem apponet tibi. Et accedens qui quinque talenta acceperat, obtulit alia quinque* et cetera. Hic agitur de tribus servis. Et primo de primo; secundo de secundo; tertio de tertio. In primo duo facit. Primo ponitur ratio reddita; secundo remuneratio debita ibi *ait illi dominus eius* et cetera. Ex parte istius primo ponit securitatem, fidelitatem, humilitatem et strenuitatem, sive sollicitudinem. Securitatem tangit, quia non expectavit quod dominus vocaret eum, sed ingessit se; unde dicit *accedens.* Hanc securitatem habebat Paulus per sanguinem Christi; ad Hebr. X, 19: *habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi*; II Cor. III, 12: *habentes talem spem, multa fiducia utimur.* Item notatur fidelitas, quia et *obtulit alia quinque.* Infidelis quidem esset, qui de bonis domini sui aliquid sibi attribueret: unde iste totum obtulit domino. Si ergo feceris aliquod bonum, si aliquem convertisti, et tibi attribuis, non Deo, non es fidelis; I Paral. XXIX, 14: *tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Item notatur humilitas confessionis doni, quia cognoscebat ab eo recepisse; I Cor. IV, v. 7: *quid habes quod non accepisti?* Unde iste confitetur donum dicens: *domine, quinque talenta tradidisti mihi* et cetera. Item tangit strenuitatem sive sollicitudinem: *ecce alia quinque superlucratus sum.* Unde bene dicebat cum apostolo: *gratia Dei in me vacua non fuit.* Sequitur remuneratio debita: et in ista facit quatuor. Quia primo ponitur congratulatio; secundo commendatio meritorum; tertio aequalitas iudicii; quarto magnitudo praemii. Congratulatio tangitur, cum dicit *ait illi dominus eius: euge, serve bone et fidelis* et cetera. Unde dicitur Is. LXII, 5: *ecce gaudebit sponsus super sponsam, et gaudebit super te dominus tuus.* Unde exultanti animo recipit eum, cum dicit *euge. Euge* vox est exultationis. Sequitur commendatio. Et primo commendat de humilitate, cum dicit *serve*, quia recognoscebat se esse servum eius; Lc. XVII, 10: *cum omnia bene feceritis, dicite: servi inutiles sumus.* Item commendat eum de bonitate per hoc quod dicit *bone*; quia proprie bonum est diffusivum sui; unde bonus multiplicavit bonitatem. Item a fidelitate, quia non sibi retinuit, sed domino obtulit; unde dicitur *et fidelis*; I Cor. IV, 2: *iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Et supra XXIV, 45: *quis putas est fidelis servus et prudens?* Unde approbat eum dicens *fidelis. Non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat*, II Cor. X, 18. Deinde ponit aequalitatem, ut praestet aequitatem iudicii, dicens: *quia super pauca fuisti fidelis supra multa te constituam.* Ista pauca sunt omnia quae sunt in vita ista, quia quasi nihil sunt in comparatione ad caelestia. Unde vult dicere: quia fuisti fidelis ratione bonorum, quae sunt praesentis vitae, *super multa te constituam*, idest dabo tibi spiritualia, quae sunt super omnia bona ista; Lc. c. XVI, 10: *qui fidelis est in minimo, et in maiore fidelis est.* Sequitur magnitudo praemii: *intra in gaudium domini tui.* Gaudium enim est praemium; Io. XVI, 22: *videbo vos, et gaudebit cor vestrum.* Et posset dicere aliquis: nonne visio est praemium, vel aliquod aliud bonum? Dico quod si alia res dicatur praemium, gaudium tamen est finale praemium. Sicut possem dicere, quod est finis gravium locus inferior; item quiescere in illo loco, et illud est magis principale. Sic gaudium nihil aliud est quam quies animi in bono adepto; unde ratione finis dicitur gaudium praemium. Et quare dicit *intra in gaudium*, non accipe? Dicendum quod duplex est gaudium: de bonis exterioribus et de bonis interioribus; qui gaudet de bonis exterioribus, non intrat in gaudium, sed intrat gaudium in ipsum; qui autem gaudet de spiritualibus intrat in gaudium. Cant. c. I, 5: *introduxit me rex in cellaria sua.* Vel aliter. Quod est in aliquo, continetur ab illo, et continens maius est. Quando ergo gaudium est de aliquo, quod minus est quam cor tuum, tunc gaudium intrat in cor tuum. Sed Deus maior est corde; ideo qui gaudet de Deo, intrat in gaudium. Item intrat *in gaudium domini*, idest de domino, quia dominus veritas est. Unde nihil aliud est beatitudo, quam gaudium veritatis. Vel sic: *intra in gaudium domini tui*, idest de eo gaude quo gaudet, et de quo gaudet dominus tuus, scilicet de fruitione suiipsius. Tunc ergo gaudet homo ut dominus, cum fruitur ut dominus; unde dicit dominus apostolis: *statui vos ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*, idest ut sitis beati in quo sum beatus. *Accessit autem et qui duo talenta acceperat*: supra actum est de iudicio quantum ad primum servum, qui quinque talenta acceperat; hic agitur de iudicio quantum ad secundum servum, qui duo talenta acceperat. Quantum ad litteram nihil differt a primo, nec est aliquid dicendum nisi quod dictum est de primo; et ideo non oportet iterare, quia et iste eamdem commendationem et idem praemium recepit, sicut qui quinque talenta acceperat. In quo datur intelligi, secundum Origenem, quod qui parvum donum a Deo recipit, et bene utitur secundum posse suum, tantum accipit et meretur quantum qui magnum. Hoc enim solum requirit dominus ab omni homine, quod ei serviat in toto corde suo, ut habetur Deut. VI, 5. Sed hoc potest habere dubietatem. Ponatur quod aliquis habeat magnam mensuram bonorum, alter parvam; si operatur iste secundum paucam caritatem quam accepit, tunc merebitur tantum quantum qui plus accepit: quod videtur quod non possit esse, quia sic mereretur tantum vel plus qui minus habet de caritate quam qui plus. Et ideo distinguendum est, quia quaedam sunt bona quae perficiunt, et eliciunt actum voluntatis et inclinant; quaedam autem quae non. Donum quod inclinat voluntatem et elicit actum est caritas. Non potest ergo esse qui plus habet de caritate, quin maiori nixu utatur, et melius. Sed sunt alia dona quibus potest aliquis uti secundum maiorem et minorem caritatem, ut scientia et huiusmodi: in talibus qui maiori conatu utitur, quantum ad praemium magis meretur; unde dicitur Lc. XXI, 3 s., quod paupercula mulier plus misit in gazophilacium quam illi qui plus apposuerunt, quia usa est secundum totum posse suum. *Accedens autem et qui unum talentum acceperat, ait.* Hic determinatur de iudicio mali servi. Et primo ponitur ratio; secundo condemnatio quam suscepit, ibi *respondens autem dominus eius dixit ei.* Mirabilem rationem proposuit. Primo enim blasphemiam proposuit; inde negligentiam assumpsit; tertio innocentiam conclusit. Et sic non poterat valere syllogismus. Blasphemiam, cum dicit *domine, scio quod homo durus es.* Negligentiam, cum dicit *abii et abscondi talentum* et cetera. Innocentiam, cum dicit *ecce habes quod tuum est.* Et consideremus quod dicit quod accessit. Dictum est supra de illo qui quinque talenta acceperat quod accessit, idest fiduciam habuit; sed iste non accessit cum fiducia, sed per violentiam. Vel aliter, quia aliqui in his quae male faciunt, videtur eis bene fecisse. Prov. XXVI, v. 16: *sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias.* Unde visum fuit ei quod bene fecisset. Secundum Origenem, videtur aestimatio de Deo alicui sicut de homine duro, a quo se abstrahit aliquis propter duritiam. Eccli. IX, 18: *longe abesto ab homine potestatem habente occidendi.* Et ideo sicut qui cognoscit hominem durum, non vult ei servire, sic cogitant aliqui de Deo, quod sit homo durus. Et secundum hoc iste servus habebat tres malas opiniones de Deo. Primo quod Deus non esset misericors; secundo quod ei aliquid accresceret a bonis nostris; tertio quod non omnia essent a Deo; et omnes istae opiniones procedebant ab una radice mala, quia cogitabat quod Deus esset quasi unus homo. Et hoc signatur cum dicit: *scio quod homo durus es*, idest aestimo te esse hominem; quod non est verum, ut habetur Num. XXIII, v. 19: *non est Deus ut homo*; Is. LV, 9: *sicut exaltantur caeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris.* Et dicit, *durus*, quia homo durus non flectitur. Et dicitur de tali Iob XLI, 15: *cor eius indurabitur ut malleatoris incus.* Sed non sic est dominus, quia *miserator et misericors dominus*, Ps. CX, v. 4. Duritia solet accidere ex avaritia; Prov. c. XXIX, 4: *rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam*; ideo ita aestimat quod sit durus, et ita avarus; et ideo attribuit ei quae sunt avari: *metis ubi non seminasti, et congregas ubi non sparsisti*, idest ita durus es quod aliena rapere non cessas; quod tamen falsum est; Iob XXXV, 7: *porro si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Et in Ps. XV, 2: *bonorum meorum non eges.* Unde in hoc imponebat ei quod indigeret bonis nostris. Tertium erat quod esset aliquod bonum, quod non esset a Deo; ut sunt aliqui qui ea quae habent de patrimonio, vel de studio, non dicuntur habere a Deo: et hoc est quod dicit *ubi non seminasti*; contra illud Iac. I, v. 17: *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Item aliqui aestimantes ipsum esse durum, extrahunt se a servitio suo. Unde aliqui, qui possunt multum proficere, dicunt: si audirem confessiones, et facerem praedicationes, fortassis male accideret mihi: tales Deum durum reputant. Item aliqui dicunt: si intrarem religionem, fortassis peccarem, et essem deterius; isti reputant Deum durum, qui credunt si adhaeserint Deo quod deficiat eis. Tales sunt similes his qui desperant de Dei misericordia. Ista allegabat iste servus. Et tamen ista vera sunt, et habent fulcimentum ab auctoritate. Est enim durus cum peccatoribus, et benignus recurrentibus ad eum; Sap. XI, 11: *hos quidem tamquam pater monens probasti, illos autem tamquam rex durus interrogans condemnasti*; Thren. III, 25: *bonus est dominus animae quaerenti eum*; II Paral. XXX, 18: *dominus bonus propitiabitur cunctis, qui requirunt in toto corde dominum Deum patrum suorum.* Ergo durus est cum peccatoribus, et misericors bonis. Et non est dubium quod timeri debet ne contemnatur; unde ad Hebr. X, 31: *horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Sed inquantum est misericors, debemus sperare quod si se dat aliquis servitio suo, quod non cadet; et si ceciderit, resurget. Item quod dicit *metis ubi non seminasti*, licet falsum sit, tamen quoad aliquem sensum verum potest esse; quia non requirit propter se, sed propter nostram utilitatem; quia ipse metit gloriam suam quam non seminavit. Item *congregas ubi non sparsisti.* Qui enim metit, accipit in multitudine; ille autem qui congregat, ex multis recipit; sic vult dominus quod sua gloria ex diversis hominibus crescat. Unde apostolus, II ad Cor. I, 14: *gloria vestra sumus, sicut vos nostra, in die domini nostri Iesu Christi.* Similiter quod dicit *metis ubi non seminasti*, quoad aliquid veritatem habet, quia homo seminat, et Deus colligit; Io. IV, 37: *alius est qui seminat, alius qui metit. Ego misi vos metere ubi non laborastis.* Homo enim seminat opera sua, et Deus metit ad gloriam suam; ad Gal. ult., 8: *quae seminaverit homo, haec et metet.* Et dominus dicit, Io. XIV, 3: *veniam et accipiam vos ad meipsum.* Si enim facis eleemosynam, tu seminas, et dominus metit, quia sibi fortasse reputat. Unde ipse dicit, infra in hoc cap.: *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Item sicut supra dictum est: *semen est verbum Dei*, unde aliquando colligit Deus fructus boni operis, ubi non est seminata praedicatio; Rom. II, 14: *homines qui legem non habent, ipsi sibi sunt lex.* Tertio modo quod quaedam mala fiunt ab homine, sicut mala carnis, ex quibus malum colligi debet. De quo ad Gal. ult., 8: *qui seminat in carne, de carne metet corruptionem.* Attamen Deus facit venire ad bonum aliquid, ut bonum iustitiae, humilitatis vel huiusmodi. Unde iste servus primo blasphemus fuit. Deinde tangitur negligentia sua *timens abii*; Ps. XIII, 5: *trepidaverunt timore, ubi non erat timor.* Verum est quod timendus est Deus, ut evitetur peccatum, secundum quod habetur Iob XXXI, 23: *semper enim quasi tumentes super me fluctus timui Deum.* Unde quod non peccet homo, hoc debet facere ex amore, non timore. Ideo sequitur: *abscondi talentum tuum in terra*, quia ex timore, quia timor servilis multa mala facit. Tunc concludit *ecce habes quod tuum est.* Unde conservavit scientiam, et non multiplicavit. Et hoc non sufficit, quia oportet multiplicare; I ad Cor. IX, 16: *si non evangelizavero, non est mihi gloria. Respondens autem dominus eius dixit ei.* Hic ponitur condemnatio servi. Et sicut in aliis servis primo commendavit eos, deinde posuit aequitatem iudicii, et postea praemium; sic in isto, primo vituperat eum; secundo ponit aequitatem iudicii; tertio poenam. Secunda ibi *sciebas quia meto ubi non semino* etc.; tertia ibi *tollite itaque ab eo talentum.* Dicit ergo *serve male et piger.* Servum vocat, quia propter timorem dimisit, et servorum est timere serviliter. Et ideo ad Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore.* Item eum malum vocat, quia malum dixerat de domino suo; supra XII, 35: *malus homo de malo thesauro cordis sui profert mala.* Item vocat eum pigrum, quia operari noluit; Prov. XX, 4: *propter frigus piger arare noluit*, propter frigus scilicet timoris. *Sciebas quia meto ubi non semino* et cetera. Nunc arguit eum de culpa. Et primo proponit quod sciebat; secundo quid facere oportebat; tertio quid inde sequeretur. Dicit ergo *sciebas quod meto ubi non semino*, et tamen non operabaris; quamvis habeatur Lc. XII, 47: *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens plagis vapulabit multis.* Item dixerat quod erat durus, et quod colligebat ubi non seminabat. Dominus bene confitetur quod ipse metit ubi non seminat; sed non confitetur quod sit durus, quia quod requirit ab homine, hoc non facit propter duritiam, sed propter misericordiam, ut bonum suum multiplicetur. *Oportuit ergo te pecuniam meam committere nummulariis.* Et sequitur: sicut tu dicis quod meto ubi non seminavi, et colligo ubi non sparsi. Sed quia haec facio, multo magis volo quod pecunia mea multiplicetur. Et loquitur secundum similitudinem illorum, qui pecuniam tradunt ad multiplicationem. Pecunia ista sunt verba Dei: unde in Graeco habetur *argireon*: per argentum enim, quod sonorum est, signatur verbum Dei; Ps. XI, 7: *eloquia domini eloquia casta, argentum igne examinatum.* Nummularii possunt dici dupliciter, propter duplex officium, quia officium habent ut probent pecuniam utrum sit bona, item ut exhibita pecunia lucrentur. Secundum primum nummularii sunt auditores qui debent probare quod audiunt; Iob XII, 11: *nonne auris verba diiudicat?* Item illi qui multiplicant, ut apostoli, qui aliis dederunt donum spiritus sancti, constituendo episcopos et cetera. Ad Tit. c. I, 5: *huius gratia dimisi te Cretae, ut constituas per civitates presbyteros* et cetera. *Et ego veniens recepissem utique quod meum est.* Unde istud bonum sequeretur. Et quod est illud bonum? Triplex. Cum dominus dat tibi intellectum, et tu studes ad operandum, multiplicas; Iac. I, 22: *estote factores verbi et non auditores tantum.* Item quando dat dominus virtutem, et studes ad bene utendum; I Petr. II, 2: *quasi modo geniti infantes, rationabiles sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.* Item ut quod in te habes, aliis studeas impartiri. Consequenter ponit poenam, et circa hoc duo facit. Primo ponit poenam damni; secundo sensus. Circa primum primo ponit poenam damni;

secundo generalem sententiam, ibi *omni enim habenti dabitur, et abundabit.* Dicit ergo *tollite itaque ab eo talentum, et date ei qui habet decem talenta.* Sicut dicit Gregorius, ille qui quinque talenta acceperat, est ille qui scientiam habet de terrenis, quae subiacent quinque sensibus; qui autem unum, est qui habet intellectum sine opere. Accidit ergo quod qui habet intellectum, exercitat se in illo; Ps. CXVIII, 104: *a mandatis tuis intellexi, propterea odivi omnem viam iniquitatis.* Aliquando e converso accidit quod aliquis habet donum intellectus, et occupat se in terrenis, et totum amittit; Apoc. III, 11: *tene quod habes ne alius accipiat coronam tuam.* Vel potest dici quod ille qui quinque talenta recipit, magis accepit: et secundum quod magis laboravit, magis accepit. Unde unus accepit talentum alterius, quia sanctus homo non solum gaudebit de suis bonis, sed de omnibus quae facta sunt per quoscumque, et ita accipiet coronam istius, et sic talentum eius. Consequenter ponitur generalis sententia *omni enim habenti dabitur, et abundabit.* Istud potest exponi quadrupliciter. Primo sic, secundum Gregorium: ab eo qui non habet, non posset aliquid auferri; sed contingit quod aliquis habet dona gratuita, et non habet caritatem; unde omnia auferentur ab eo, quia non habet ad sui utilitatem; I ad Cor. XIII, 1: *si linguis hominum loquar et Angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans, aut cymbalum tinniens.* Unde si habeat homo caritatem, dantur ei multa bona, quia accipiet bonum alterius, quia gaudebit de bono alterius sicut de suo. Chrysostomus exponit de doctrina: qui habet gratiam docendi, et non exercitat se, amittit illam. Alter, qui non habet, et exercitat se, acquirit eam, ita ut sit doctor. Hieronymus exponit sic: aliquis habet ingenium, et dat se otio, efficitur rudis et hebes; aliquis autem non habet ingenium, et exercitat se, et acquirit ingenium. Et ita habenti studium datur scientia et ingenium; et non habenti, etiam illud quod habet, scilicet ingenium, auferetur ab eo. Item, secundum Hieronymum, exponitur de fide, quia habenti fidem dabitur gratia; ad Ephesios II, 8: *gratia estis salvati per fidem.* Unde qui non haberet fidem, etsi haberet alia, sine fide nihil valerent. Hilarius autem exponit de populo Iudaeorum et gentilium, quia Iudaei videbantur habere legem Dei, et noluerunt obedire, unde facti sunt alieni; populus autem gentilium recepit quod non habebat, et intravit in benedictionem olivae. Consequenter agit de poena sensus. Duo autem sunt sensus, visus scilicet et tactus. Ideo ponit primo poenam visus; secundo tactus. Cum dicit *et inutilem servum mittite in tenebras exteriores.* Et notate quod non punitur propter malum quod fecerit, sed propter bonum quod omisit; unde supra VII, 19: *omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur.* Et alibi, Io. XV, 2: *omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum.* Et dicitur servus inutilis, quia bonum quod habet, non expendit in utilitatem aliorum: ut si intellectum habuit et non expendit in usum bonum, alios docendo; si pecuniam, et non exercuit opus misericordiae. *Mittite in tenebras exteriores.* Origenes dicit quod quidam ante eum dixerunt quod damnati a toto mundo eiicientur. Unde dicunt Infernum esse extra totum mundum. Et innitebantur illi quod dixit Iob XVIII, v. 18: *de orbe transfert eos Deus.* Ipse autem sic exponit: *in tenebras*, quia ignorant; Ps. LXXXI, 5: *nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Et sequitur poena tactus *illic erit fletus et stridor dentium.* Hoc est expositum supra c. XXIV.

Lectio 3

[87401] Super Mt., cap. 25 l. 3 Supra dominus praemisit diversas parabolas pertinentes ad iudicium; hic autem manifeste de suo iudicio agit: et tria facit. Primo agit de adventu iudicis; secundo de congregatione iudicandorum; tertio de iudicio. Secunda ibi *et congregabuntur ante eum omnes gentes*; tertia ibi *et dicet rex* et cetera. Circa primum quatuor sunt consideranda. Primo tangitur conditio iudicis venientis; secundo dignitas; tertio ministri; quarto iudiciaria auctoritas. In hoc quod dicitur *cum venerit filius hominis*, non est dubium quin idem sit filius Dei. Sed quare potius nominat filium hominis quam filium Dei? Una ratio est, quia inquantum filius hominis iudicabit; Io. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.* Et hoc propter tria. Primo ut ab omnibus videatur: in forma enim divinitatis non poterit videri nisi a bonis, unde si ab omnibus videri debeat, debet videri in forma hominis. Apoc. I, 7: *videbit eum omnis oculus.* Item propter meritum Christi: hoc enim ipse meruit per suam passionem; ad Philipp. II, 8: *humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum.* Item ut appareat iudicaturus in forma in qua iudicatus fuit; Iob XVI, 22: *utinam sic iudicaretur vir cum Deo, quomodo iudicatur filius hominis cum collega suo.* Item ex Dei clementia, ut homines ab homine iudicentur; ad Hebr. IV, 15: *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris.* Iste ergo erit filius hominis. Et cuius erit dignitas? Veniet in *maiestate sua*; Lc. XXI, 27: *videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate.* Sed quid per maiestatem potest intelligi? Dicendum quod divinitas, quia licet appareat in forma hominis, tamen apparebit cum divinitate. Unde apostolus, I Thess. c. IV, 15: *dominus in iussu et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo.* Et de hoc dicitur etiam Act. IX. Vel in maiestate, idest in gloria, quia suum corpus erit gloriosum; et veniet cum societate gloriosa; unde supra XVI, 27: *filius hominis venturus est cum gloria.* Et ideo subdit *et omnes Angeli cum eo.* Hic agit de ministris. Et potest intelligi de caelestibus spiritibus; Ps. CIII, 4: *qui facit Angelos suos spiritus.* Et quare veniet cum istis? Quia custodes sunt hominum; Ps. XC, 11: *Angelis suis Deus mandavit de te.* Ideo aderunt tamquam testes, quia boni custodiam suam receperunt, mali autem non, sed repulerunt; Is. l, 7: *curavimus Babylonem, et non est sanata.* Vel *omnes Angeli*, idest praedicatores, vel doctores veritatis; Mal. II, 7: *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius.* Istis competit iudiciaria potestas, ut dicit Augustinus. Is. III, 14: *dominus ad iudicium veniet et omnes sancti eius cum eo*; Prov. ult., 23: *nobilis in portis vir eius, quando sederit cum senatoribus terrae.* Tunc sequitur iudiciaria potestas: *tunc sedebit super sedem maiestatis suae.* Non debemus intelligere secundum sedem corporalem; sed sedes eius homines sancti sunt et Angeli. In eis sedebit, quia per eos iudicium exercebit. De hominibus dicitur supra c. XIX, 28 quod *sedebunt super sedes duodecim* et cetera. De Angelis dicitur Col. I, 16: *sive throni, sive dominationes* etc. et in Ps. LXXIX, v. 3: *sedes super Cherubim*; et Ps. IX, 5: *sedisti super thronum, qui iudicas iustitiam.* Consequenter ponitur congregatio; secundo divisio. Dicit ergo *et congregabuntur omnes gentes.* Per gentes non solum gentes signantur, sed omnes homines qui nati sunt ab Adam usque ad finem mundi; II ad Cor. V, 10: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque quod gessit in corpore, sive bonum, sive malum.* Inter istos etiam parvuli nati, quia,

etsi nihil habeant proprio merito, habent tamen aliquid, scilicet vel culpam ex peccato primi hominis, vel gratiam ex sacramento Christi. Unde notandum quod non omnes isti congregabuntur ad idem; sed erit quadruplex genus eorum qui comparebunt in iudicio. Quidam enim comparebunt ut iudicentur per discussionem meritorum; sed istorum quidam damnabuntur, quidam salvabuntur. Quidam vero ut sine discussione sententiam recipiant. Iudicari enim dupliciter dicitur: scilicet vel sententiam recipere, quia omnes vel praemiabuntur vel punientur, vel dicitur iudicari, per discussionem meritorum reddere rationem. Et haec discussio non erit necessaria omnibus, quia peccata et merita illorum praecipue discutientur, qui fuerunt coniuncti cum Christo per fidem: illi enim qui totaliter alieni sunt a Christo, non indigent discussione, secundum quod dicitur Io. III, 18: *qui non credit, iam iudicatus est.* Gregorius ponit exemplum: qui inimicum suum accipit in bello, non expectat iudicium, sed iam iudicatus est, sic et cetera. Item aliqui sunt qui nihil habent commune cum mundo, quia omnia dimiserunt propter Christum, et isti apparebunt ut iudices; unde supra XIX, 28: *vos qui secuti estis me, sedebitis super sedes duodecim tribus Israel.* Qui sunt ergo qui iudicabuntur? Fideles qui implicati sunt saecularibus, quorum quidam sunt eis bene utentes, ut habetur I ad Tim. VI, 18: *divitibus praecipe bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare* et cetera. Qui autem detinentur, et eis involvuntur, damnabuntur. Sed quae est necessitas? Nonne omnes in morte recipiunt quod meruerunt? Ad quid ergo iudicabuntur? Notandum quod praemium quod iusto Dei iudicio datur hominibus, est duplex: primum est stola animae, et secundum stola corporis. Quantum ad stolam animae, in morte recipitur, sed tunc gloriam corporis simul recipient. Unde quantum ad animam omnes simul recipiunt corpora, sed quantum ad poenam, omnes simul damnabuntur; unde Is. XXIV, 22: *congregabuntur congregatione unius fascis*, quia unum sunt in peccato. Istam congregationem possumus intelligere congregationem localem, quia omnes congregabuntur in uno loco; Ioel III, 2: *congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Iosaphat*; quia qui salvantur, per passionem Christi salvantur, et qui damnantur, per contemptum passionis eius damnantur; ideo ubi facta fuit passio Christi, ibi iudicium. Et intelligendum est quod boni in aere occurrent ei obviam, aliqui vero in terra manebunt. Secundum Origenem ista congregatio non erit localis, sed dispersi erunt, et in locis singulis congregabuntur; et hoc vult illud quod est dictum supra XXIV, 27, quod *sicut fulgur exit ab oriente, et paret usque in occidentem, ita erit et adventus filii hominis*, quia ubicumque erunt, erunt ibi praesentes. Unde vult quod erit congregatio spiritualis, quia modo quidam disperguntur ab eo, quidam se tenent cum eo; sed tunc omnes congregabuntur; Is. XL, 5: *videbit omnis caro salutare Dei nostri.* Tunc agit de separatione *et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab hoedis.* Et primo ponitur secundum nomen; secundo secundum situm, ibi *et statuet oves quidem a dextris* et cetera. Dicit ergo *et separabit eos ab invicem.* Notate quod quamdiu mundus durat, mali sunt bonis permixti. Vix autem est aliqua societas, quin aliqui sint mali; Cant. II, 2: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Sed in illo iudicio mali erunt ad unam partem, boni ad aliam; Eccli. XXXV: *iudicabit inter oves et hoedos.* Sed quare bonos vocat oves? Hoc est propter quatuor. Invenimus enim in ovibus innocentiam, II regum XXIV, 17: *isti qui oves sunt, quid fecerunt?* Item patientiam; Is. LIII, 7: *tamquam ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.* Item Ps. XLIII, 22: *aestimati sumus* *sicut oves occisionis.* Item obedientiam, quia ad vocem pastoris congregantur; Io. X, 27: *oves meae vocem meam audiunt.* Item affluentiam fructuum: sicut ex ove plures fructus percipimus, sic multi sunt fructus bonorum; Ez. c. XXXIV, 3: *lac comedebatis, et lanis cooperiebamini.* Item per hoedos intelligit peccatores, quia est animal per praecipitia vadens, item ad coitum fervidum et contrarias habet proprietates, item pro peccato offerebatur. Consequenter ponitur divisio quoad situm *et statuet oves quidem a dextris, hoedos autem a sinistris.* Quid intelligitur per dexteram, et quid per sinistram? Potest dici quod ad litteram ita fiet, quod boni ad partem unam, et mali ad aliam constituentur. Vel quia dextera pars nobilior est, ideo qui sunt boni, situm habebunt nobiliorem, quia occurrent Christo in aere. Origenes retorquet istud ad finalem remunerationem; quia qui intentionem suam direxerunt ad Deum, erunt a dextris, idest in remuneratione aeterna; Eccle. X, 2: *cor sapientis in dextera eius, et cor stulti in sinistra illius.* Item Prov. IV, 27: *vias quae a dextris sunt novit dominus; perversae vero sunt, quae sunt a sinistris. Tunc dicit rex his qui a dextris eius erunt* et cetera. Hic agitur de iudicio. Et primo promulgatur sententia quoad bonos; secundo quoad malos; tertio ponit complementum. Circa primum tria facit. Primo ponitur sententia; secundo admiratio salvandorum; tertio satisfactio. Secunda ibi *tunc respondebunt ei iusti*; tertia ibi *respondens rex dicet illis.* Circa primum duo facit. Primo invitat ad praemium; secundo comparat ad meritum. Dicit ergo *tunc dicet rex.* Et vocat eum regem, quia regis est iudicare; Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio dissipat omne malum intuitu suo.* Sed est quaestio: numquid fiet per vocalem sententiam? Quidam dicunt quod verbotenus et quod multum tempus tenebit iudicium; et hoc dixit Lactantius, quod durabit mille annis; sed hoc non est verum. Sed hoc ad interiorem locutionem referri debet; et inducit in cognitionem hominum, quia boni digni gloria, mali poena. Unde quod isti dicent non erit vocale, sed secundum interiorem instinctum; et hoc dicit Augustinus, quod divina virtute erit, quod unicuique occurret quod fecit. Et hoc patet per apostolum Rom. c. II, 15: *testimonium reddente illis conscientia eorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum iudicabit dominus occulta hominum* et cetera. Ideo ad interiorem locutionem debet referri. Et videtur tria tangere, quia ponitur invitatio, causa sententiae, et ipsum praemium. Invitatio *venite, benedicti patris mei.* Sed quare dicit *benedicti patris mei?* Quia non erit nobis secundum nostrum meritum, sed secundum quod confirmamur merito Christi; unde Apoc. III, 21: *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum patre meo in throno eius*; Lc. XXII, 29: *ecce ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum.* Ego inquantum homo, inquantum fruor verbo. Item quantum ad corpus; ad Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. Venite*, idest conformamini; I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus.* Sed numquid boni modo non sunt coniuncti Deo? Dico quod sic per caritatem non plenam, item per fidem aenigmaticam; sed tunc congregabuntur in caritate plena, in fide non aenigmatica; quia *nunc corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*, Sap. IX, 15. Causa huius praemii est duplex: causa damnationis est ex homine, causa salutis ex Deo; Osee XIII, 9: *ex te perditio tua, Israel, ex me tantummodo auxilium tuum.* Unde causam salutis invenimus temporalem et aeternam; temporalis est appositio gloriae, et hoc tangitur, *venite, benedicti patris mei.* Dicere suum est facere; unde Ps. XXXII, 9: *ipse dixit, et facta sunt.* Unde eius benedicere, est gratiam infundere, unde dicit *patris*, quia non est ex nobis, sed ex Deo; Iac. c. I, 17: *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Item alia causa est Dei praedestinatio; et hoc notatur cum dicit *paratum vobis regnum.* Unde apostolus ad Rom. VIII, 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit*; Is. LXIV, v. 4: *oculus non vidit, nec auris audivit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Et dicit *a constitutione mundi.* Sed quomodo est hoc? Nonne ipse elegit eos ab aeterno? *Ipse elegit nos ante mundi constitutionem*, ad Eph. I, 4. Et dicendum quod elegit ab aeterno, sed a constitutione mundi manifestavit. Sed quid est praemium illud, quod tangit *possidete paratum vobis regnum?* Et quod est istud regnum? Istud regnum est regnum caelorum; Ps. CXLIV, 13: *regnum tuum, domine, regnum omnium saeculorum.* Qui possidet Deum, possidet regnum; Apoc. V, 10: *et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Sed diceret aliquis: nolo regnare, sufficit mihi quod non damner. Hoc non potest esse. Vel eris rex et habebis regnum, vel eris damnatus. Et dicit *possidete*, idest intrate in possessionem. Intrare autem in possessionem proprie convenit ei, qui ius habuit. Istud autem ius habuimus ex ordinatione divina; item ex acquisitione Christi, qui nobis hoc acquisivit; item ex gratia sua; Eph. I, 14: *qui est pignus haereditatis nostrae.* Item dicitur possessio, quae pacifice habetur; unde plenarium dominium signatur. Modo habemus Deum, sed non quiete, quia inquietatur homo multis modis; sed tunc quieta erit possessio; I Petr. III, 9: *in hoc vocati estis, ut benedictionem haereditate possideatis*; supra XVIII, v. 29: *et vitam aeternam possidebit. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare* et cetera. Supra posita est sententia de praemio, hic posita est de merito. Ex quo considerare debemus quod duplex est causa beatitudinis: una ex parte Dei, idest benedictio Dei; alia ex parte nostra, idest meritum quod est de libero arbitrio: non enim debent homines esse desides, sed cooperari gratiae Dei, ut dicitur I ad Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum, et gratia Dei in me vacua non fuit.* Sed cum sint multa bona merita, solum fit mentio de operibus misericordiae. Et ex hoc aliqui acceperunt occasionem errandi, dicentes quod solum per opera misericordiae salvantur, vel damnantur per omissionem eorum; ita quod si commiserit aliquis multa peccata, et exerceat se in operibus misericordiae, salvabitur, iuxta illud Dan. IV, 24: *peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum*; contra illud quod habetur ad Rom. I, v. 32: *qui talia agunt*, scilicet peccata, *digni sunt morte.* Et ad Gal. V, 21 post enumerationem peccatorum carnalium dicit: *qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* Ideo istud non est tenendum. Sed posset esse quod aliquis abstinet, et poenitet, et sic per eleemosynam potest liberari: eleemosynam enim debet homo incipere a se; Eccli. XXX, 24: *miserere animae tuae placens Deo.* Et quare magis fit mentio de istis operibus quam de aliis? Dicendum, secundum Gregorium, quod proponit ista tamquam minora: si enim ista quae dictat natura, non faciunt, nec alia multo magis. Et hoc consonat verbis Evangelii, quia isti dicunt *quando vidimus te esurientem, et pavimus?* etc., quasi dicant: istud est modicum. Et cum magis parum reputant, dominus magis exaltat dicens *quod fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.* Augustinus dicit quod omnes peccant in mundo, non tamen omnes damnantur; sed qui non poenitent, nec satisfaciunt. Sed qui poenitet et promittit satisfactionem per opera misericordiae, salvatur. Origenes dicit quod sub operibus misericordiae omnia bona sunt dicta vel praetermissa propter praetermissionem huiusmodi operum. Et significatur quia eleemosyna non solum proximo fit, sed et sibi ipsi: si enim pascit esurientem, multo magis pascere debet se esurientem, et sic de aliis operibus. Item non solum sunt eleemosynae corporales, sed etiam spirituales; ideo quidquid facit homo vel ad suam utilitatem, vel proximi, totum sub opere misericordiae continetur. Unde omnia vel sub his continentur vel sub contrario. Septem sunt opera misericordiae, sed sex solum tanguntur. Ista septem habentur per versum: *visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.* De sepultura vero hic non tangitur. Sed quare? Ad excludendum errorem quorumdam qui dixerunt quod animae non consequuntur requiem, donec corpus condatur. Sed hoc non est verum, quia nihil recipit anima a corpore, quando est separata. Ponit ergo sex quae impenduntur contra defectum. Et quia est defectus quidam generalis, quidam specialis; primo agit de generali, secundo de speciali. Et quia quidam generaliter ab exteriori, quidam ad interiori, primo tangit defectus a parte interiori, secundo ab exteriori. Dicit ergo *esurivi, et dedistis mihi manducare.* Hoc habetur Isaiae LVIII, 7: *frange esurienti panem tuum. Sitivi, et dedistis mihi bibere*, quia propter me dedistis proximo. Unde supra X, 42: *qui dederit calicem aquae frigidae uni ex minimis meis, non perdet mercedem suam*, de istis duobus Prov. XXV, 21: *si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitierit, da ei aquam bibere.* Item sunt defectus ab exteriori, et hi sunt duo, scilicet a tegumento coniuncto et separato. Dicit ergo *hospes eram et collegistis me.* Ad Hebr. ult., 2: *hospitalitatem nolite oblivisci; per hanc enim latuerunt quidam Angelis hospitio receptis.* Quantum ad tegumentum coniunctum dicit *nudus fui et operuistis me*; Iob XXXI, 19: *si despexi praetereuntem eo quod non haberet indumentum*: et sequitur, *si non benedixerunt mihi latera eius, et de velleribus ovium meorum calefactus est*; Is. LVIII, 7: *cum videris nudum, operi eum.* Item quidam sunt particulares defectus; et horum quidam sunt naturales quidam ab exteriori. Defectus naturalis et ab intrinseco est infirmitas; unde dicit *infirmus, et visitastis me.* Quantum ad exteriorem defectum dicit *in carcere eram, et venistis ad me.* Et potest per carcerem intelligi quaelibet tribulatio; ad Hebr. X, 34: *nam et vinctis compassi estis. Tunc respondebunt iusti dicentes.* Hic ponitur responsio mentalis. Bonarum mentium est quod ea quae propter Deum faciunt, parva reputent; Lc. XVII, 10: *cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite, quia servi inutiles sumus.* Et ad Rom. c. VIII, 18: *existimo quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Unde dicent quod ignorantes fecerunt, et haec dicent parva reputantes; unde *quando vidimus te esurientem et pavimus?* et cetera. Unde hoc dicent admirantes. *Et respondens rex dicet illis.* Huic admirationi satisfacit, quia quando homo humiliat se et Deus exaltat hunc, quando homo se vilificat et Deus collaudat; unde *quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis*; supra X, 40: *qui vos recipit, me recipit*, quia caput et membra sunt unum corpus. Et dicit *fratribus*, quia fratres sunt, qui Dei faciunt voluntatem; unde supra XII, 48 dicitur quod extendens manus in discipulos dixit: *hi sunt fratres mei.* In quo notatur quod bonis dandum est; Eccli. XII, 4: *da bono, et non recipias peccatorem.* Et numquid dandum est peccatori? Dandum est, cum fuerit in extrema necessitate, sed magis et prius iustis; ideo dicit *fratribus meis.* Multi enim veniunt, qui non fratres Dei sunt; unde I Io. IV, 3: *omnis spiritus qui solvit Iesum, ex Deo non est.* Unde caeteris paribus melius debemus facere bonis; tamen ad indigentiam etiam malis dandum est in tempore necessitatis, non propter fomentum peccati, sed naturae. Numquid omnes sunt fratres Dei? Ita; sed quidam secundum naturam, quidam secundum gratiam: secundum naturam omnes boni et mali; II Cor. XI, 26: *periculum in falsis fratribus*; secundum gratiam autem soli boni; Rom. VIII, 29: *ipse est primogen-*

itus in multis fratribus. Et his principaliter est miserendum et subveniendum; unde apostolus ad Gal. VI, 10 dicit: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei.* Sed quare dicit eos *minimos?* Hoc dicit quantum ad opinionem vulgi. Constat quod homines qui propter Deum parvi sunt, minimi reputantur, Iac. III. Item minimi propter humilitatem; supra XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Et loquitur a minori, quia possent dicere aliqui: si fecissem pari, vel aliquibus de magnis hoc, credo quod redderetur. Ideo dominus dicit quod non solum maioribus, sed imperfectis; ideo dicit *minimis. Tunc dicet rex et his qui a sinistris erunt.* Hic ponitur condemnatio malorum. Et primo ponitur condemnatio; secundo excusatio eorum; tertio confutatio. Et circa primum primo ponit sententiam; secundo poenam. Dicit ergo: *discedite a me, maledicti.* Haec sententia differt a prima, quia dixit in prima *venite, benedicti patris mei* etc.; hic autem non dicit: maledicti patris mei, quia benedictio nostra a Deo est, maledictio autem a nobis. Et ad Hebr. V, et Deut. XXIII, 5 vertit benedictionem in maledictionem. Item differentia est, quia supra dixit *possidete paratum vobis regnum* etc., hic autem dicit *ite in ignem aeternum qui paratus est Diabolo et Angelis eius.* Et quae est ratio? Dicit Origenes quod poenas non fecit propter homines, sed ipsi acquirunt sibi mortem manibus suis; Is. c. XXXI, 7: *in die illa abiiciet vir idola auri et argenti sui, quae fecerunt vobis manus vestrae.* Sed potest aliquis dicere: nonne etiam fecit dominus Diabolum bonum? Notate quod loquitur dominus de praeparatione secundum quod manifestatur ab origine mundi. Sed Diabolus ab initio peccavit: unde Angelo, qui quantum ad naturam creatus est bonus, non paravit, sed peccato. *Esurivi.* Hic non est aliud dicendum nisi quod diversimode loquitur ad bonos et ad malos: quia supra dixit explicite unumquodque per se, hic multa coniungit; unde *infirmus et in carcere.* Et quia coniungit ista duo, dicendum quod ad modum boni iudicis procedit qui invite condemnat, et large remunerat: unde verba remunerationis dilatat, verba condemnationis abbreviat. *Tunc respondebunt ei et ipsi.* Et notate quod sicut boni abbreviant bona, ita mali culpas; unde dicunt: *domine, quando vidimus te esurientem aut sitientem?* et cetera. Totum simul dicunt; in quo datur intelligi quod non libenter discutiunt conscientias suas, contra illud Is. XLVI, 8: *redite, praevaricatores, ad cor.* Unde, cum oportet redire, redeunt ad valde breve. Tunc sequitur confutatio *amen dico vobis: quamdiu non fecistis* et cetera. Simile habetur Lc. X, 16: *qui vos spernit, me spernit*; Zach. II, 8: *qui tetigerit vos, tangit pupillam oculi mei. Et ibunt hi in supplicium aeternum* et cetera. Posita sententia, ponitur effectus. *Et ibunt hi in supplicium aeternum.* Supra dixerat quod in ignem aeternum, quia stare posset quod esset ignis aeternus, et tamen non aeterne cruciaret; ideo dicit *in supplicium. Iusti autem in vitam aeternam*; Io. c. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.* Quod autem sit supplicium aeternum habetur Dan. XII, 2: *multi de his qui dormiunt in pulvere, evigilabunt, alii in vitam aeternam, alii in opprobrium, ut videant semper*; Apoc. c. XX, 15: *missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudoprophetae cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum*; Is. ult., 24: *vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur.* Quae est causa huius supplicii? Quidam, ut Origenes, voluerunt quod non esset aeternum supplicium. Unde ponunt quod omne supplicium terminatur. Unde dicit quia quod dictum est hic, dictum est propter exaggerationem. Sed Augustinus arguit: si hoc ita est, ergo quod dicitur quod iusti ibunt in vitam aeternam, similiter diceretur secundum exaggerationem. Sed hoc dicitur secundum diuturnitatem, ut etiam concedit Origenes. Et hoc est detestabile, quod in eadem Scriptura sit talis diversitas. Sed quod hoc non possit esse, patet sic: quia hoc exigit iustitia, ut culpae poena respondeat aequalis. *In qua enim mensura mensi fueritis remetietur vobis*, supra VII, 1. Sed quomodo post mortem tantam dilationem habebit supplicium aeternum? Respondet Gregorius dicens quod Deus iudex est voluntatis, unde qui non retinuit voluntatem a peccato usque ad mortem, peccavit in suo aeterno; ideo dignum est quod Deus puniat in suo aeterno. Augustinus dicit sic: videmus quod poena debet esse aequalis culpae, et sic est etiam in iustitia humana, quod si quis peccat contra societatem civitatis, iudex non intendit mortem, nisi ut separet a societate civitatis perpetuo. Sed qui contra Deum, intendit excludere eum a societate caelestis curiae. Secundum Hilarium, culpae debetur poena, sed culpa non deletur nisi per caritatem; ergo quamdiu homo non habet caritatem, iustum est quod semper sit in poena. Ex quo ergo caritatem non habuit in hac vita, necesse est quod semper maneat in poena. Item obiicitur quod sancti orabunt, et ipsi exaudientur. Ergo et cetera. Dicit Gregorius quod dum sunt in via sancti pro eis exaudiuntur, sed non post. Item obiicitur: Deus non delectatur in poena; quomodo ergo sine fine affliget? Dicendum quod etsi non delectatur, tamen hoc facit ad iustitiam suam conservandam.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Matthaei lectura

a capite XXVI ad caput XXVIII

Reportatio Leodegarii Bissuntini

Thomas de Aquino adorans Christum in sua Nativitate a Francesco di Giorgio Martini depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 26

Lectio 1

[87402] Super Mt., cap. 26 l. 1 Postquam posuit Evangelista praeparatoria passionis, hic accedit ad passionem Christi; et dividitur in duas partes: quia primo narratur passio quantum ad ea quae facta sunt a Iudaeis; secundo quantum ad ea quae a gentilibus XXVII, 1 *mane autem facto* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur praenuntiatio dominicae passionis; secundo narratur passio et ordo, ibi *tunc abiit* et cetera. Praenuntiatur passio tripliciter: verbo Christi, consilio inimicorum, tertio facto et obsequio. Secunda *tunc congregati sunt* etc.; tertia *cum autem esset Iesus* et cetera. Circa primum primo ponit ordinem praenuntiationis, et ipsam praenuntiationem. Ordinem *et factum est cum consummasset.* Et dicit sic, quia ipse solus est qui consummare potest. Nos incipere possumus, sed non consummare, iuxta illud Eccle. IV: *multa dicimus, et deficimus.* Item dicit *sermones hos*, scilicet quos a principio suae praedicationis dixerat, ex quo dixerat: *poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum.* Vel sermones quos dixerat de praenuntiatione gloriae, quia passio fuit exaltatio gloriae; Phil. II, v. 9: *propter quod exaltavit illum Deus, et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et Infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris.* Item non dicit solum *omnes*, sed *hos omnes*, quia omnia ad utilitatem credentium et fidei est locutus. *Scitis quia post biduum Pascha fiet*: in ista praenuntiatione non simpliciter praenuntiat, sed dicit, *post biduum Pascha fiet*: et hoc factum est ad designandum quod non quaecumque passio est passio Christi, sed quae signatur per paschale sacrificium. Et dicit *post biduum.* Et secundum hoc debetis considerare, quod verba haec dicta fuerunt luna decima tertia, idest feria tertia, quia luna decima quinta celebrabatur Pascha. Sed habetur Io. XII, 1 quod dominus venit in Bethaniam, et hoc in die sabbati; et alio die venit in Ierusalem, et ibi eiecit vendentes et ementes, et in die lunae rediit, et vidit ficum arentem cui maledixit. Et secundum Marcum in die Martis rediit, et tunc in illo die constituit omnes parabolas illas. Et illo die cum consummasset sermones hos, dixit: *scitis quia post biduum Pascha fiet.* Hoc nomen *Pascha*, secundum quod dicit Hieronymus, a pascendo dicitur,

sed proprie dicitur phase, quod est transitus. Quadruplex autem est transitus, secundum quod Pascha quadrupliciter accipitur. Secundum historiam celebrata est Pascha, quando exterminator percussit primogenita Aegypti; tunc praecepit dominus quod manducarent phase, Ex. XII, 3. Item secundum allegoriam est transitus Christi per mortem; et de isto Io. XIII, 1: *sciens Iesus quod iam hora esset ut transiret de hoc mundo ad patrem* et cetera. Item est moralis, sive typicus, secundum quod de carnali conversatione transitur ad spiritualem; Eccli. XXIV, 26: *transite ad me omnes qui concupiscitis me.* Item transitus generalis est, secundum quod dicitur quod caelum et terra transibunt et cetera. Unde post duos dies, scilicet post doctrinam veteris et novae legis. Secundum Graecum dicitur a *pasqui*, quod est pasci. Unde congrue sciens Christus quod transiret a mundo ad patrem, dixit *et filius hominis tradetur, ut crucifigatur.* Non dicit a quo tradetur, quia traditus est a patre; Rom. VIII, 32: *qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum.* Item a seipso; ad Eph. V, 2: *dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis* et cetera. Item a Iuda. Hic: *quid vultis mihi dare, et ego eum vobis tradam?* Item a Iudaeis Pilato; Io. XVIII, v. 35: *gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Item a Pilato gentibus; unde dicitur Io. XIX, 16: *tradidit eum ad crucifigendum. Tunc congregati sunt principes sacerdotum* et cetera. In parte ista ponitur perversum consilium Pharisaeorum. Et primo ponitur consilium de Christi passione; secundo de dilatione, ibi *dicebant autem: non in die festo.* Circa primum notare possumus quod peccatum Iudaeorum aggravatur ex tempore, quia *tunc*, imminente paschali festivitate; Is. LVIII, 13: *si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo.* Sed, ut credo, non ad diem immediatum refertur, sed circa illud tempus, quia Io. XI, 13 habetur quod *collegerunt consilium et ex illa die cogitaverunt ut interficerent eum.* Et tunc dicitur quod recessit Iesus in regionem iuxta desertum. Unde non fuit hoc immediate factum. Vel potest dici quod bis fuit factum. Item aggravatur ex multitudine; unde dicitur: *congregati sunt principes sacerdotum et seniores populi*; Is. I, 14: *solemnitates vestras odivit anima mea: ecce enim manus vestrae sanguine plenae sunt.* Item ex conditione peccantium, quia erant de maioribus; unde dicitur, *principes sacerdotum*; Ier. V, 5: *ibo ad optimates, et loquar eis*; et post: *et ecce magis hi simul confregerunt iugum, ruperunt vincula.* Et Ps. II, 2: *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum, et adversus Christum eius.* Item ex loco, quia *in atrio principis sacerdotum.* Unde isti debebant alios cohibere a malitia, ipsi autem faciebant; Dan. XIII, 5: *a senioribus egressa est iniquitas.* Sed numquid erant multi principes? Praeceperat enim dominus, quod esset unus solus summus sacerdos, sed non sufficiebat eis. Unde propter cupiditatem sacerdotium diviserant. Item iam amiserant, et a Romanis sacerdotium emebant. Vel vocat principes illos qui ante eum fuerant principes, et illum qui illius anni fuerat princeps. Item tangitur illud de quo consiliabantur *ut Iesum dolo tenerent.* Et hoc erat fatuum eum credere dolo tenere, qui omnia sciebat; Ier. IX, 8: *sagitta vulnerans lingua eorum, dolum locuta est. Dicebant autem: non in die festo.* Hic agitur de dilatione: et ponitur consilium, et ratio. *Dicebant autem: non in die festo.* Posset aliquis dicere quod hoc dicerent ex devotione, ideo hoc tollit dicens *ne forte tumultus fieret in populo*; sciebant enim quod multi habebant eum ut prophetam, quidam vero ut Christum: ideo dissensio erat in populo, sicut habetur Io. VII, 30 ss. et IX, 8 ss. Ideo timebant ne tollerent eum a manibus suis. Hoc isti cogitabant, sed aliud cogitabat Christus: unde illi duo cogitabant, scilicet quod eum volebant occidere, et quod non in die festo crucifigeretur, ad significandum quod ista immolatio succedebat immolationi agni paschalis. *Cum autem esset Iesus in Bethania.* Hic ponitur praenuntiatio per factum mulieris. Et primo ponitur factum; secundo reprehensio; tertio excusatio. Secunda ibi *videntes autem discipuli indignati sunt*; tertia ibi *sciens autem Iesus.* Circa primum quatuor facit. Primo locus describitur; secundo persona; tertio facultas; quarto opus. Primo duplex locus ponitur, scilicet generalis et specialis. Generalis, cum dicit *cum esset Iesus in Bethania*; specialis cum dicit *in domo Simonis leprosi.* Notate quod tunc non erat leprosus, sed curatus fuerat a Christo, si enim esset, non remansisset Christus cum eo, cum esset illud prohibitum in lege: et tamen utrumque ad mysterium attinet. Bethania domus obedientiae dicitur: unde per hoc significatur eius obedientia; Phil. II, 8: *factus est obediens usque ad mortem.* Ideo competit ei esse in domo leprosi; Is. LIII, 4: *et nos reputavimus eum ut leprosum.* Et ob hoc potius ibi venit. Alia ratio potest esse litteralis, scilicet ut illa haberet fiduciam veniendi ad Christum, quia iste erat cognatus Mariae, et curatus erat ab eo lepra corporali, et ipsa veniebat ut curaretur a lepra spirituali. Et notandum quod nullus alius dicitur venire ad Christum pro salute spirituali, excepta ista; ideo laude digna fuit. *Accessit ad eum mulier.* Ecce persona. Matthaeus et Marcus dicunt hoc accidisse in eodem loco, Ioannes et Lucas non. Lucas enim loquitur de ista c. VII, v. 37, ss., et Ioannes XII, 3 ss. Est ergo quorumdam opinio, ut fuit Origenis, quod fuerunt mulieres plures. Loquamur de primis duabus. Expresse dicit Hieronymus quod illa, de qua loquitur Lucas, non fuit soror Lazari, quia de illa dicitur quod pedes unxit, de ista dicitur quod pedes et caput. Ambrosius super Lucam dicit quod utrumque potest dici, quod sit eadem, vel diversa. Si dicimus quod eadem, possumus dicere: etsi eadem, non tamen eiusdem meriti: sed peccatrix non est ausa caput tangere, sed post habita fiducia caput unxit. Et Augustinus probat quod sit eadem, quia Io. XI, 5 antequam accedat ad istud factum, dicit: *erat autem Maria soror Lazari, quae unxit dominum unguento, et extersit pedes eius capillis suis.* Ideo videtur quod illa, de qua Lucas loquitur, sit eadem cum illa, quae est soror Lazari. Origenes dicit quod non est eadem illa de qua Lucas loquitur, et illa de qua Ioannes loquitur. Et potest probari ratione temporis, quia illud legitur factum antequam iret in Ierusalem; hoc factum est cum dicit: *scitis, quia post biduum Pascha fiet.* Item ex loco, quia illa in domo Marthae, de qua in Ioanne; haec autem in domo Simonis. Item per hoc quod ibi pedes, hic caput ungit. Quartum est quod ibi Iudas dixit: *ut quid perditio haec?* Hic autem quod omnes discipuli. Augustinus dicit quod eadem mulier est, et respondet ad rationes Origenis. Ad primam dicit, quod Matthaeus non servat ordinem historiae, sed recitat, quia ex hoc casu assumpsit Iudas occasionem peccandi, cum vidit unguentum effundi. Quod obiicit de loco Augustinus non solvit. Potest tamen sic solvi: quia iste homo erat magnae auctoritatis, et potestatem habens, et domus una eorum, quia cognatus eius erat. Aliter quomodo verum esset quod dicitur quod *fecerunt ibi caenam (...) et Lazarus erat unus de discumbentibus? Accessit ergo mulier habens alabastrum unguenti.* Alabastrum est genus marmoris, quod est translucens, et fiunt inde fenestrae. Et de ista petra fiebant quaedam vasa, ubi conservabantur unguenta, sicut modo fiunt de terra contrita, quia ex sui frigiditate erant conservativa; unde *alabastrum*, idest vas de alabastro plenum unguento. Et dicitur hic *pretiosi*, alibi quod *nardi pistici.* Pistis Graece, fidelis Latine. Unde pistici, idest non sophisticati. Consequenter effectus ponitur: *et effudit super caput eius discumbentis.* Sed hic quaestio duplex.

Quomodo Christus sustinuit, quia videtur ad lasciviam pertinere? Ad hoc respondit Augustinus de doctrina Christiana. Aliter existimatur in persona communi, aliter in persona prophetica: quia in persona communi secundum factum, sed in prophetica secundum suam significationem. In persona communi significaret lasciviam; in persona prophetica significationem. Expositio allegorica: quia significat sepulturam Christi, quia antiquitus corpora solebant inungi. Marci XIV habetur quod praevenit corpus inungere in sepulturam. Item mystice unguentum significat quodcumque opus bonum. Istud autem opus dupliciter potest fieri, quia quoddam est quod non fit propter Deum, sed propter iustitiam naturalem, ut opus gentilis, et hoc est unguentum, sed non pretiosum. Si propter Deum, sic est pretiosum. Unde pedes ungit, quando bonum opus facit propter utilitatem proximi; sed quando ad gloriam Dei, tunc ungit caput. Sed quid est quod dicit Ioannes quod pedes, et Matthaeus quod caput? Augustinus dicit quod utrumque. Sed quid est quod dicit Marcus quod fregit alabastrum? Dicit Augustinus, quod sicut accidit aliquando, quod aliquis effundit sic, ut nihil remaneat, et post frangit: sic fecit ista, et effudit, et fregit. Vel si vult aliquis calumniari, potest dici quod primo pedes, deinde caput unxit. Tunc sequitur increpatio mulieris *videntes autem discipuli indignati sunt.* Sed hic opponitur, quia Io. XII dicitur quod solus Iudas dixit, iste quod omnes. Duplex est responsio secundum Hieronymum: quia illud quod dicitur hic quod discipuli dixerunt, dicitur per synecdochem: *discipuli*, idest discipulus, et hic modus consuetus est in Scriptura; Hebr. XI, 37: *secti sunt*, quia unus sectus, scilicet nonnisi Isaias. Vel potest dici quod omnes, quia, secundum quod dicit Augustinus, Iudas omnes excitavit. Item, quod alii excitati propter inopiam pauperum, iste vero motus fuit propter avaritiam. Unde dicunt *ut quid perditio haec?* Sed quare hoc dicebant? Audierant dominum multum commendasse misericordiam; supra XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus. Sciens autem Iesus ait illis.* Hic ponitur excusatio mulieris: et duo facit. Primo excusat et commendat; secundo praemium eius tangit *amen dico vobis* et cetera. Et primo excusat; secundo obiectioni discipulorum respondet; tertio exponit quod dixerat. Dicit ergo *quid molesti estis huic mulieri?* Dominus semper est advocatus huius mulieris, quia Lc. VII, 39 Pharisaeus accusabat eam de peccato, unde dicebat: *hic si esset propheta, sciret utique quae et qualis est mulier, quae tangit eum* etc., et dominus excusavit eam per dilectionem. Item Lc. X, v. 40 etiam Martha accusabat eam de otio, et dominus excusabat eam per contemplationem. Hic discipuli de unguenti effusione, et dominus excusat eam ex devotione, dicens: *quid molesti estis huic mulieri?* Iob VI, 27: *super pupillum irruitis, et subvertere nitimini amicum vestrum. Opus bonum operata est in me*; Prov. III, v. 27: *noli prohibere aliquem benefacere; si potes, tu ipse benefac.* Chrysostomus: aliquando contingit quod aliquis facit bonum opus ex genere, et forte melius facere potuisset; unde aliter est agendum ante factum et post factum. Unde post factum de facto commendandus est; sed si veniret ante factum, consulendum esset ei quod faceret quod melius est. Unde credendum quod si a domino petiisset ante consilium, dixisset ei quod daret pauperibus. *Nam pauperes semper habebitis vobiscum* et cetera. Hic ponitur responsio ad obiectionem eorum, quia illi dicebant quod poterat dari pauperibus. *Me autem non semper habebitis.* Verum est secundum praesentiam corporalem, sed semper erit secundum praesentiam spiritualem. Unde dicit infra ult., 20: *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Et quid fecit? *Mittens autem hoc unguentum in* *corpus meum, ad sepeliendum me fecit.* Sed quid est? Numquid intendit sepelire Christum? Non. Sed, sicut dicit Augustinus, spiritus sanctus sicut movet ad loquendum, ita aliquando ad operandum; unde scriptum est Rom. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur, non sunt sub lege.* Unde accidit quod a spiritu sancto instruatur aliquis ad aliquem sensum, quem non intendebat. Sic ista bonum opus intendebat, sed spiritus sanctus illud ordinabat ad sepulturam. Dicit *bonum opus operata est in me.* Posset aliquis dicere quod dare proximo esset bonum opus. Verum est, sed non tantum quod praedicetur per universum mundum; ideo subdit *amen dico vobis: ubicumque praedicatum fuerit hoc Evangelium in toto mundo, dicetur in memoriam eius*, idest in commendationem eius. Hieronymus dicit quod iste crucifigendus praenuntiat Evangelium narrandum in universo mundo, et tamen non erat adhuc divulgatum, cum Matthaeus scripsit. Item notate, quod multi voluerunt divulgari nativitatem suam per universum mundum, et deleta est memoria eorum, factum tamen huius non est deletum; Prov. X, 7: *memoria iustorum cum laudibus*; et Ps. CXI, 7: *in memoria aeterna erunt iusti. Tunc abiit unus de duodecim.* Supra posuit triplicem praenuntiationem dominicae passionis, hic intendit ad narrationem: et duo facit. Primo praemittit praeparatoria; secundo agit de ipsa passione, ibi *adhuc eo loquente* et cetera. Sunt autem tria praeparatoria. Primo ponitur tractatus proditionis; secundo institutio communionis dominicae; tertio de oratione Christi. Secunda ibi *die autem azymorum* etc., tertia ibi *tunc venit Iesus cum illis in villam quae dicitur Gethsemani.* Circa primum tria. Primo describitur persona proditoris; secundo tractatus proditionis; tertio sollicitudo; dicit ergo *tunc.* Intelligatis quod non refertur ad immediate praecedens, quia de ista muliere per transpositionem dictum est; sed retorquetur ad illud quod dictum est, quod *congregati sunt principes sacerdotum et seniores populi (...) ut Iesum dolo tenerent et occiderent. Tunc abiit unus de duodecim, qui dicebatur Iudas Scarioth.* Et describitur persona eius ex tribus. Ex officio, quia unus erat de duodecim, non solum de discipulis, sed de duodecim specialiter vocatis; Io. VI, 71: *nonne vos duodecim elegi, et unus ex vobis Diabolus est?* Sed quare futurum malum et proditorem voluit eligere? Prima ratio potest esse ad significandum quod nullum condemnat propter suam praedestinationem, vel salvat, sed propter praesentem iustitiam. Unde si damnaret propter suam praedestinationem, non imputaretur alicui. Item propter consolationem hominum: sciebat enim esse futurum, quod multi deciperentur in electionibus, sicut de Philippo accidit, qui elegit Simonem magum; ideo dominus permisit inter discipulos proditorem esse. Alia potest esse ratio ut nullus vituperaretur, si aliquis esset malus, cum in primo collegio unus fuerit malus. Item describitur ex nomine persona proditoris: *qui dicebatur Iudas.* Inter discipulos vocati fuerunt hoc nomine duo; tamen unus fuit malus, per quod significatur, quod quidam confitentes Deum sunt boni, quidam mali. De bonis Ps. CXIII, 2: *facta est Iudaea sanctificatio eius.* De malis dicitur ad Titum I, 16: *confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Item describitur a patria. *Scarioth*, est villa quaedam, et interpretatur memoria mortis, quia peccatum Iudae in memoria habetur. Et potest ad illud referri quod dicitur Ier. XVII, 1: *peccatum Iuda scriptum est stilo ferreo in ungue adamantino. Ad principes sacerdotum*, qui Christum habebant interficere, obliviscens illius quod dictum est Ps. I, 1: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum* et cetera. Et in Gen. XLIX, 6 dicit Iacob: *in consilium eorum non descendat anima mea. Et ait illis.* Hic ponitur tractatus proditionis. Et primo ponitur tractatus; secundo consummatio. Et primo consideranda est cupiditas eius; secundo praesumptio. Cupiditas, cum dicit *quid vultis mihi dare et ego eum vobis tradam?* Propter pecuniam omnem amicitiam contempsit; Eccli. X, 10: *nihil est iniquius, quam amare pecuniam; hic enim animam suam venalem habet.* Iste enim quia non refraenavit cupiditatem, incidit in proditionem. Quia enim vidit quod fraudatus erat pretio unguenti, ideo voluit recuperare in prodendo Christum. Item tangitur praesumptio, cum dicit *et ego eum vobis tradam.* Magna praesumptio fuit eum tradere, qui omnia sciebat. Item loquitur iste ut valde male sentiens de Deo, quia quando aliquis vult vendere rem quam diligit, imponit ei pretium; sed quando habet rem de qua vult se expedire, dicit: date mihi quod placet. Sic dicit iste: *quid vultis mihi dare?* Idest date quod vultis. *Pro nihilo habuerunt terram desiderabilem*, Ps. CV, 24. Et isti *constituerunt ei triginta argenteos.* Dicit Origenes quod simili modo faciunt qui pro temporali commodo Deum dimittunt. Habitat enim in nobis per fidem; sed tunc dimittimus quando nimis temporalibus adhaeremus; unde dixit: *at illi constituerunt ei triginta argenteos.* Sed quare ita expressit? Quia ita significatum erat per illud Zac. XI, 12: *et appenderunt mercedem meam triginta argenteis.* Et non est dicendum quod Ioseph venditus fuit triginta denariis, sed Scriptura vult quod solum viginti argenteis, idest denariis. Sed quid vult dicere quod triginta? Intelligendum est: iste numerus componitur ex quinque et sex, unde quinquies sex sunt triginta. Per quinque significantur quinque libri Moysi, vel temporalia quae subiecta sunt quinque sensibus; unde signatur quod post legem Moysi in sexta aetate fieret salus. *Et exinde quaerebat opportunitatem ut eum traderet.* Hic ponitur sollicitudo. Et quare hoc faciebat? Ut facilius et occultius facinus perpetraret, sicut est de peccantibus, quia *qui male agit, odit lucem*, Io. c. III, 20; et Iob XXIV, 15: *oculus adulteri observat caliginem.*

Lectio 2

[87403] Super Mt., cap. 26 l. 2 *Prima autem die* tunc agit de constitutione sacramenti, et quia nova succedunt veteribus, ut dicitur Lev. c. XXVI, 10: *novis supervenientibus vetera proiicietis*; primo agit de veteri; secundo de novo. Circa primum duo. Primo ponitur praeparatio Paschae; secundo ponitur praenuntiatio proditoris, ibi *edentibus illis dixit* et cetera. Et circa primum primo tempus designatur; secundo praeparatio convivii; tertio institutio sacramenti. Dicit ergo *prima die azymorum.* Et hic potest esse obiectio, quia hic dies erat prima dies Paschae. Et videtur contra hoc quod dicitur in Io. XIII, 1: *ante diem festum Paschae* et cetera. Dicunt Graeci, Matthaeum, Lucam et Marcum errasse, et quod Ioannes correxit eos, quia fuit facta ante diem Paschae. Unde dicunt quod dominus passus est decima quarta luna, et coenam fecit decima tertia. Unde dicunt quod dominus confecit non in azymo, sed in fermentato. Et hoc nituntur confirmare plurimis argumentis. Primo quia dicitur Io. XVIII, 28 quod *non introierunt, ut non contaminarentur, sed manducarent Pascha*: et ita die passionis debebant comedere Pascha. Item alia ratio eorum, quia mulieres praeparaverunt aromata, ideo et cetera. Sed hoc non potest stare, quia dominus non fregit caeremonias: non enim invenitur quod praeveniretur Pascha, invenitur tamen quod prolongaretur. Et dato quod praeveniretur, hoc non est pro Graecis, quia scriptum est quod Pascha debebat comedi

cum azymis et lactucis agrestibus. Si ergo aliter fecisset, contra legem fecisset. Ideo secundum quod tres Evangelistae dicunt, hoc fuit factum decima quarta luna, et tunc erat necesse comedere Pascha. Quid ergo respondendum ad id quod dicit Ioannes: *ante diem festum Paschae?* Dicendum quod consuetudo fuit quod incipiunt diem a vesperis, et sic dies paschalis a vesperis, incipiebat. Et hoc habetur in Ex. XII, v. 18: *decima quarta luna ad vesperum celebrabitis Pascha*: et ex tunc non inveniebatur fermentatum in domibus Iudaeorum usque ad vigesimum primum diem. Unde si computamus a vespere quartae decimae lunae, praeparatio fuit facta ante diem Paschae, tamen erat decima quarta luna. Vocat ergo Ioannes diem illum azymorum, et diem Paschae decimam quintam lunam. Quod tu dicis secundo, quod *non introierunt praetorium* etc., Chrysostomus sic solvit, et dicit quod dominus non praetermisit aliquid de legalibus observantiis: unde Pascha comedit decima quarta luna. Sed isti principes inhiarunt ad interfectionem Christi propter quod distulerunt, et tunc non celebraverunt, et hoc contra legem suam. Vel per Pascha intelliguntur panes azymi. Quod dicunt de mulieribus, dicit Augustinus quod habebant multas solemnitates; sed sabbatum solemnior erat solemnitas. Unde non licebat sabbato praeparare cibaria, quod tamen licebat in aliis festis, sed in die sabbati non. Ideo tunc ita accidit quod festivitas Paschae accidit in die Veneris, et sequebatur sabbatum; ideo tunc praeparaverunt, et in die sabbati quieverunt. Ideo possumus dicere quod decima quarta luna celebravit Pascha. Sequitur sollicitudo discipulorum *accesserunt discipuli ad Iesum dicentes: ubi vis paremus tibi comedere Pascha?* Et primo ponitur inquisitio; secundo mandatum; tertio impletio. Dicit *accesserunt discipuli eius.* Sed qui discipuli? Dicit Remigius quod ex obsequio Iudas, ut celaret proditionem suam. Tamen Leo Papa dicit quod etiam alii. *Ubi vis paremus tibi comedere Pascha?* Per hoc designatur quod Christus non habebat ibi domum, nec aliquis de societate; ideo signatur paupertas eius; unde supra VIII, 20: *filius autem hominis non habet ubi reclinet caput suum. At ille dixit.* Hic ponitur mandatum. Et primo denuntiat hospitem; secundo passionem; tertio exposcit locum ad convivandum. Dicit ergo *ite in civitatem ad quemdam.* Et notare debetis quod non erat hospitatus in civitate, sed in Bethania. Sed quid est quod dicit *quemdam?* Dicit Augustinus quod dominus aliquem certum nominavit; sed quia non erat necessarium nominare, Matthaeus praetermisit nominare. Chrysostomus dicit quod dicit *ite ad quemdam*, idest ad quemcumque, quia voluit ostendere suam virtutem, ut non turbarentur de passione. Ita enim erat divulgata fama eius quod iam sententiatum erat quod qui reciperet eum, fieret extra synagogam. Unde voluit dare intelligi quod non reciperet eum aliquis nisi immutaret cor eius; Prov. XXI, 1: *cor regis in manu domini, et quocumque voluerit inclinabit illud. Et dicite ei* et cetera. Praenuntiat passionem ut non turbentur; unde dicit *tempus*, non quodcumque dicitur, sed determinatum a patre. Secundum istum modum dicitur Io. VII, 6: *tempus meum nondum advenit, tempus autem vestrum semper est paratum. Apud te facio Pascha*, idest celebrabo paschale convivium apud te. Et addit *cum discipulis meis*, ad denotandum quod non occulte, sed publice. Secundum Chrysostomum istud dixit, quia volebat quod praepararentur cibaria sufficientia et sibi, et discipulis. Sed quid est quod ipse celebravit, et nos non debemus celebrare? Quia Io. XIII, 15 dicitur: *exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Ad hoc respondet Augustinus, quod sicut Christus passus est, ut a morte nos redimeret, sic legem voluit observare, ut nos a lege absolveret. Tunc sequitur executio *et fecerunt discipuli sicut praeceperat* *eis Iesus* et cetera. Similiter habetur Ex. XXIV, 3: *omnia verba quae praecepit dominus faciemus.* Consequenter agitur de convivio *vespere autem facto discumbebat cum duodecim discipulis eius.* Et dicitur *vespere*, quia, sicut praecipitur Ex. XII, 18, *decima quarta luna ad vesperam celebrabitis Pascha.* Vel *vespere*, quia tendit ad occasum; Zach. c. XIV, 7: *et in tempore vesperi erit lux.* Vel signatur verus transitus Christi, scilicet finis: ad vesperum enim est finis diei. *Et edentibus illis dixit* et cetera. Hic ponitur de praenuntiatione proditoris. Et primo designat ex societate; secundo ex auctoritate; tertio ex propria voce. Secunda ibi *at ille respondens* etc., tertia ibi *tu dixisti.* Et circa primum primo ponitur praenuntiatio; secundo effectus *et contristati sunt.* Unde dicit *et edentibus illis dixit: amen dico vobis quod unus vestrum me traditurus est. Amen dico*, affirmat, quia magnum dicebat, *quod unus vestrum*, quos elegi esse columnas Ecclesiae; Eccli. VI, 10: *est amicus socius mensae, et non permanet in die necessitatis.* Et in Ier. IX, 4: *in omni fratre tuo non habeas fiduciam.* Tunc sequitur effectus, et est duplex effectus, tristitia et dubitatio. Quantum ad tristitiam dicit *et contristati.* Et quare? Contristabantur de morte Christi, quia amarum erat eis carere tali duce, tali patrono. Item tristabantur de tali scelere quod erat futurum; Ier. IX, 1: *quis dabit oculis meis fontem lacrimarum?* Tunc ponitur dubitatio *coeperunt singuli dicere.* Sed quare dubitabant? Nonne unusquisque erat certus de se? Responsio: instructi erant discipuli, quia homines sunt cito proni ad peccatum; unde apostolus, I Cor. X, 12: *qui stat, videat ne cadat.* Item dubitabant, quia magis ei credebant, quam propriae conscientiae. Simile est illud quod dicitur I Cor. IV, 4: *nihil mihi conscius sum, sed non tamen in hoc iustificatus sum. At ille respondens ait: qui intingit manum in paropside hic me tradet.* Hic ponitur praenuntiatio ex verbo prophetico. Et primo ponit praenuntiationem propheticam; secundo necessitatem passionis; tertio poenam proditoris. Dicit ergo *at ipse respondens ait.* De hoc potest intelligi illud Ps. XL, 10: *qui edebat panes meos magnificavit super me supplantationem. Qui intingit manum in paropside.* Marcus dicit *in catino.* Paropsis dicitur vas quadrangulare, et dicitur quasi latera paria habens. Catinus dicitur vas fictile ad recipiendum liquores: unde in catino reponebantur liquores, in paropside sicca; unde poterat ibi esse utrumque. Vel dicebatur paropsis, sed ex officio catinus. Et quid est quod dicit. *Qui intingit manum in paropside?* Dicendum quod consuetudo apud antiquos erat quod multi comedebant ex una scutella, et forte vas accipiebant. Unde omnes admirantes retraxerunt manum, praeter Iudam, ut magis excusaret se: et ideo erat verbum dubium, quia simul intingebat cum omnibus: ideo noluit eum detegere ne fieret magis peccator. Vel potest dici quod duo et duo sedebant, et istum secum posuerat, ut ipsum retraheret. Sed multi per amicitiam non retrahuntur. *Filius quidem hominis vadit sicut scriptum est de illo.* Quid est quod dicis, quod tu traderis? Dicit *filius hominis vadit*, scilicet propria voluntate. *Oblatus est, quia ipse voluit*, sicut scriptum est Is. LIII, 7. Unde praedicta fuit passio a prophetis, ut habetur Lc. ult., 27: *et incipiens a Moyse, et omnibus prophetis interpretabatur illis in omnibus Scripturis, quae de ipso erant.* Et ita filio hominis nihil nocet, quia fit quod ipse disposuit. Sed dicet aliquis: si vadit ex propria voluntate, ergo non est imputandum Iudae. Dicendum quod immo, quia hoc mala voluntate faciebat, quod filius spontaneus agebat. Ideo sequitur poena *vae autem homini illi, per quem filius hominis tradetur.* Sicut supra XVII, 7: *necesse est ut veniant scandala; vae autem homini illi per quem scandalum venit.* Et tangitur magnitudo poenae *bonum erat illi si natus non fuisset.* Ex hoc sequitur occasio erroris. Dicunt enim quidam quod non existenti non infertur poena, ideo dicunt quod melius est simpliciter non fuisse, quod est contra apostolum ad Rom. IX. Unde, secundum Hieronymus, dicendum quod loquitur secundum communem modum loquendi, idest minus nocumentum, idest maius tormentum sentit, quam si natus non fuisset. Et ad hoc videtur facere quod dicitur Eccle. IV, 2: *laudavi magis mortuos quam viventes.* Et hoc est contra Augustinum in libro de libero arbitrio. Quod nihil est, non potest eligi. Item quod eligimus, est propinquius felicitati. Sed quod non est, non est propinquum felicitati. Quid est ergo dicendum? Potest ne aliquis magis eligere non esse quam poenale esse? Ideo dicendum quod non esse dupliciter potest accipi: vel secundum se, vel per comparationem ad aliud. Secundum se dico quod non est eligibile, ut dicit Augustinus, sed per comparationem ad aliud est eligibile, ut dicit Hieronymus. Quia hoc non est aliquid in natura, sed secundum apprehensionem animae accipitur ut aliquid, ut non sedere. Sed electio accipitur ab eo quod est apprehensum: ideo carere malo accipitur ut bonum. Quando ergo eligit non propter se, sed inquantum exclusivum mali, sic eligit, ut dicit philosophus. Per hoc patet responsio ad secundum. Dicit ergo quod illud quod magis removet a malo, accipitur ut magis propinquum felicitati; unde homini febrienti carere febre videtur esse felicitatem, quia sub miseriis videtur non esse; unde melius est non esse quam sub miseriis esse. *Respondens autem Iudas qui tradidit eum, dixit: numquid ego sum, Rabbi?* Notandum quod simulatorie hoc dixit, unde quia tardavit quaerere, significavit quod erat tristis, sed simulavit. Item alii vocant ipsum dominum, sed iste magistrum. Utrumque tamen erat; Io. XIII, 13: *vos vocatis me magister et domine, et bene dicitis, sum etenim. Ait illi: tu dixisti.* Notate mansuetudinem domini. Supra XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*; et hoc ut nobis exemplum mansuetudinis daret; unde dicit *tu dixisti*, idest confessus es. Vel tu dicis ista, non assero ego, sed tu dicis. Unde non est verbum asserentis. Nolebat enim eum revelare; quasi dicat: non assero, sed tu dicis.

Lectio 3

[87404] Super Mt., cap. 26 l. 3 Supra posuit Evangelista celebrationem veteris Paschae; hic ponitur institutio sacramenti altaris. Et primo instituitur sacramentum; secundo praenuntiatur futurum scandalum discipulorum, ibi *tunc dixit illis Iesus: omnes vos scandalum patiemini.* Primo duo facit. Primo instituitur paschale sacramentum; secundo hymnus gratiarum actionis, ibi *et hymno dicto exierunt in montem oliveti.* Et circa primum duo facit. Primo ponitur institutio sacramenti sub specie panis; secundo sub specie vini, ibi *et accipiens calicem gratias egit* et cetera. Circa primum primo tangit facta Christi; secundo verba, ibi *accipite et comedite; hoc est corpus meum.* In factis quinque sunt notanda. Primo ponitur tempus; secundo designatur materia; tertio benedictio; quarto fractio; quinto communicatio, sive distributio. Tempus tangitur cum dicit *coenantibus autem eis* etc., idest dum essent in coenando, idest dum coenarent. Et quare hoc constituit in ipsa coena, et non ante? Duplex est ratio. Quia voluit dominus quod istud succederet veteri sacramento, sicut veritas figurae; ideo post constitutionem veteris sacramenti novum constituit; Lev. XXVI, 10: *novis*

supervenientibus vetera proiicietis. Item propter aliud, quia voluit ut infigeretur memoriae: quae enim ultimo audiuntur, altius infiguntur memoriae. Thren. c. III, 19: *recordare paupertatis et transgressionis meae, absinthii et fellis.* Quare ergo constituit Ecclesia quod homines ieiuni istud sacramentum reciperent? Dicendum quod hoc est ad reverentiam sacramenti: conveniens enim est quod ante cibum sumatur. Et hoc intelligendum est eodem die. Cum enim dies a media nocte incipiat, non debet recipere quicquam a media nocte usque ad perceptionem huius sacramenti. Sed quaesierunt aliqui, si quodcumque intrat in os, solvat sumptionem sacramenti, ut si bibit aliquis aquam. Intelligendum est quod duplex est ieiunium, scilicet ieiunium Ecclesiae, et ieiunium naturae. Ieiunium Ecclesiae non solvit potus aquae, sed ieiunium naturae solvit; quia etsi aqua per se non nutriat, cum aliis nutrit. Et debetis intelligere quod aquam recipit et potum, si aliquis lavet os, et transglutiat unam guttam casualiter. Non tamen propter hoc debet dimittere, immo computatur cum saliva. Similiter de cibo dico, quod si qui anisum comedit in sero, et remanserit aliquid in dentibus, si casu transglutiat, non propter hoc debet dimittere. Item aliqui conscientiam faciunt, quod si non dormiunt, non recipiant. Hoc non habet locum, quia non fuit de constitutione Ecclesiae. Unde non facit ad rem utrum dormiat, vel non dormiat. *Accepit Iesus panem* et cetera. Hic tangitur materia. Notandum quod istud sacramentum quantum ad aliquid veteri sacramento attinet, sicut veritas figurae. Sacramentum illud sumebatur ut cibus, quia mandatum erat quod comederent agnum: et istud, quod loco eius sumitur, debet sumi ut cibus. Et sicut ille erat vere cibus, ita et iste agnus; Io. VI, v. 56: *caro mea vere est cibus.* Unde falsa est illa opinio quae ponebat quod solum erat ibi Christus sub signo, quia si ita esset, quid plus haberet istud signum quam illud? Sed illud erat signum tantum; hoc autem est figura et veritas. Sed numquid est irreverentia, quia aliquis comedat corpus domini? Dicendum quod differt iste cibus ab aliis cibis, quia alii cibi convertuntur in corpus nostrum: unde si Christus ita converteretur, irreverentia esset. Sed non est sic, immo e converso, ut dicit Augustinus: non tu me mutabis in te, sed tu mutaberis in me. Unde illud sacramentum finis et perfectio omnium est sacramentorum. Et ratio est, quia esse quod est per essentiam, est finis et perfectio eorum quae per participationem: alia enim sacramenta Christum continent per participationem, in isto autem est Christus secundum substantiam. Ideo dicit Dionysius quod nullum est sacramentum quod non perficiatur in Eucharistia. Unde si adultus baptizetur, debet ei dari Eucharistia. Debet ergo sumi in cibo, ut veritas respondeat figurae. Et quare non sub specie propria? Una ratio est ratione meriti fidei, quia fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum. Item ut parcatur sumentibus, quia non est consuetum quod caro humana comedatur. Item ut defendatur a derisionibus infidelium. Et quare sub tali specie? Quia voluit celebrari ab omnibus ubique terrarum: ideo voluit eis dare materiam, quae communis est omnibus. Communis autem cibus est panis, et communis potus hominum est vinum: unde panis et vinum sunt cibus principalis, alia potius quasi edulia. Item in aliis sacramentis in unctione non quodcumque oleum accipitur, sed commune, quod dicitur oleum ex multis olivis; sic unitas Ecclesiae ex multitudine fidelium. Et sic patet quod nostra sacramenta magis sunt antiqua quam sacramenta veteris legis; quia sacramenta veteris legis habuerunt initium a Moyse et Aaron, sed sacramenta novae legis a Melchisedech, qui obtulit Abraham panem et vinum. Ideo dicitur Christus factus *sacerdos secundum ordinem Melchisedech*, Ps. CIX, 4. Consequenter agitur de benedictione; et haec benedictio refertur ad tria. Ad materiam, quia benedixit fructum terrae, in quo significatur quod maledictio Adae revocata est per Christum, quando dixit ei, Gen. c. III, 17: *maledicta terra in labore tuo, (...) spinas et tribulos germinabit tibi.* Item refertur quantum ad illud quod continebatur in illo, scilicet Christum; supra XXI, 9: *benedictus qui venit in nomine domini.* Item ad fructum sacramenti, quia per istum benedicuntur fideles, et transit a capite ad membra; Prov. X, 6: *benedictio domini super caput iusti.* Deinde tangitur fractio *et fregit: et tria significat. Primo significat mysterium futurae passionis, quia in passione perforata sunt membra*, secundum illud Ps. XXI, 17: *foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea.* Et hoc factum est, quia ipse voluit; Is. LIII, 7: *oblatus est quia ipse voluit.* Item significatur quod frangatur ab unitate in multitudinem, unde significat incarnationem: quia, cum ipsum Dei verbum simplex esset, venit in istam multitudinem, non relinquendo simplicitatem. Item signatur effectus quem in diversos intulit; quia, secundum apostolum, I Cor. XII, 4, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.* Item ponitur distributio *dedit discipulis suis*; Eccli. XXIX, 33: *ex his quae in manu habes, ciba singulos.* Et dicit, *discipulis*, quia nulli non baptizato debet dari huiusmodi sacramentum. Sicut non conficeret sacerdos nisi consecratus, sic non debet alicui illud administrari nisi baptizato. Item non est dandum nisi fidelibus; immo infideles non debent admitti ad videndum istud sacramentum: unde in primitiva Ecclesia, quando multi erant catechumeni, recipiebantur in Ecclesia usque ad Evangelium, et tunc expellebantur. Item cum dicat quod *discipulis suis*, quaeritur utrum Iudas ibi fuerit. Omnes dicunt quod simul dedit omnibus, et etiam Iudae, et hoc ut eum sua benignitate a peccato revocaret. Item ut daret Ecclesiae documentum ut dum esset occultus peccator, quod non prohiberetur a receptione huius sacramenti: homines enim non habent iudicare de occultis. Hilarius hic dicit quod non fuit Iudas, quia iam exierat. Et vult probare per illud quod dicitur in Io. XIII, 25, cum petierunt discipuli: quis est qui tradet te? Quibus dixit: cui tradidero buccellam intinctam. Ideo ostendit quod iam exierat. Sed magis tenendum est quod alii dicunt. *Et ait: accipite, et comedite; hoc est corpus meum.* Hic ponuntur verba: et in istis verbis tria facit. Primo hortatur ad recipiendum; secundo ad comedendum; tertio denuntiat veritatem. Dicit *accipite et comedite.* Et quod dicit *accipite*, ad spiritualem receptionem debet referri, quia non debet accipi nisi in fide et caritate; Io. VI, 55: *qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo.* Item inducit ad comestionem, *comedite*, non solum spiritualiter, sed etiam sacramentaliter; Cant. V, 1: *comedite, amici, et bibite.* Item designat veritatem *hoc est corpus meum.* Forma sacramenti continetur in his verbis, quae sunt verba domini, quia in verbis domini sacramentum conficitur. Unde si verbum Eliae tantam virtutem habuit quod faceret ignem de caelo descendere, multo magis verbum Dei poterit transmutare unum corpus in aliud. Tunc quaeritur utrum virtus sit in verbis. Et non est dubium quod sic. Unde dicitur Ps. LXVII, 34: *dedit voci suae vocem virtutis*; Eccle. VIII, 4: *quia sermo eius potestate plenus est.* Unde sacerdos peragit in persona Christi, et non utitur verbis in persona propria, sed in persona Christi. Sed quae est haec virtus? Quomodo tanta est virtus? Ideo dicunt aliqui quod nulla est ibi virtus, sed potestas Christi solum, quae ibi assistit. Et hoc non videtur, quia sacramenta novae legis efficiunt quod figurant. Sed quam virtutem habuit? Dicendum quod est causa agens principalis, et haec virtutem habet in se manentem; item causa instrumentalis, et haec non operatur per virtutem in se manentem, sed ab alio transeuntem: unde sacramenta sunt causae, non sicut causae principales, sed instrumentales ab alio transeuntes. Sed tunc quaeritur quid est de facto: utrum istud *accipite et comedite* etc. sit de forma sacramenti. Et dicendum quod solum illud *hoc est corpus meum*, est de forma sacramenti. Unde intelligendum quod aliter est de sacramento hoc et de aliis sacramentis, quia consecratio materiae aliquando est de necessitate sacramenti, aliquando non; ut in Baptismo consecratio materiae non est de necessitate Baptismi, sed in unctionibus nulla fit unctio, nisi oleum benedicatur. In aliis etiam sacramentis non percipitur sacramentum in benedictione, sed in infusione; quia oleum et aqua, cum sint inanimata, non continent gratiam: unde cum gratia sit finis sacramenti, non potest inferri nisi per susceptionem sacramenti. Sed in isto sacramento continetur ille qui est plenitudo gratiae; ideo non perficitur in nobis, sed in consecratione materiae. Unde dato quod nullus acciperet, non minus esset sacramentum: unde usus est consequens et non est de necessitate. Unde in aliis illud est de forma quod pertinet ad usum: istud non pertinet ad usum, sed ad materiae sanctitatem. Unde istud quod dicitur *accipite et comedite* quod pertinet ad usum, non est de forma. Item solet esse quaestio, utrum dominus confecerit sub his verbis. Et videtur quod non: quia dicitur ibi *accepit panem, et benedixit.* Ergo videtur quod in benedictione consecraverit. Ideo dixerunt aliqui quod non consecravit primo verbis, sed spirituali virtute. Et hoc potuit facere propter virtutem excellentiae, quia poterat veritatem sacramenti sine sacramento tradere, quia virtutem suam non alligaverat sacramentis: unde hoc potuit facere per virtutem excellentiae. Alii dicunt quod primo in occulto dixit, et post in publico. Melius dicitur quod semel dixit, et non bis, et in his verbis consecravit. Unde debet ita legi quod illud quod dicitur *ait: accipite et comedite*, referatur ad praecedentia, unde, sic dicendo, dixit *hoc est corpus meum.* Hic quaeritur quid demonstret hoc pronomen *hoc.* Dixerunt quidam quod demonstrat non ad sensum, sed ad intellectum, quia non est nisi ad substantiam panis, et non est nisi ad significandum. Unde sensus est *hoc est corpus meum*, idest signatum per hoc, est corpus meum. Et hoc non potest stare, quia sacramenta novae legis efficiunt quod signant, ideo nihil aliud facit nisi quod signat: et signat corpus Christi, et sic solum est corpus Christi sub signo. Alii dicunt quod ly *hoc* demonstrat ipsam substantiam corporis. Sed quomodo est hoc? Est ne statim corpus Christi cum dicit, *hoc?* Constat quod non, quia si moreretur sacerdos, non esset consecratum nisi expleret. Ideo dicunt alii quod ly *hoc* retardat suam significationem, et demonstrat illud quod erit post prolationem istius verbi *meum.* Istud etiam non competit, quia sic idem videretur dicere, ac si diceret: corpus meum est corpus meum; et Deo non competit. Alii dicunt quod verba proferuntur materialiter, non significative. Et hoc non potest stare, quia dicit Augustinus: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Quid ergo? Dicendum quod recitative dicuntur, et simul recitative et significative. Quare? Quia ipse loquitur in persona Christi, et peragit ac si Christus esset praesens: aliter verba non accederent ad propriam materiam. Quid ergo? Dicendum quod aliter est in verbis sacramentalibus, et verbis aliis humanis: quia verbum humanum est solum significativum, sed divinum significativum et factivum. Unde verba sacramentalia habent virtutem a virtute divina. Unde simul dicit, et ex virtute divina facit. Ideo non solum est illud verbum significativum, sed etiam factivum. Et primo facit, secundo significat. In factione enim materiali ita est quod praeexistit aliquod commune in qualibet transmutatione, et illud commune est sub uno termino transmutationis, et in fine sub alio. Verbi gratia, ponatur quod de nigro fiat album; in ista transmutatione erat corpus, sed in principio erat sub nigredine, et post sub albedine. Unde quoad aliquid est simile, quoad hoc scilicet quod est aliquid commune; sed dissimile, quia non eodem modo; quia in aliis transmutationibus materialibus commune est subiectum, et differens forma; hic autem est contrarium, quia commune est accidens, differens est substantia. Unde substantia transmutatur, commune accidens manet. Quid ergo demonstrat ly *hoc?* Dicendum quod sensus est: *hoc est corpus meum*, idest contentum sub accidente est corpus meum. Vel hoc fit quod contentum sub accidentibus sit corpus meum. Unde in fine posuit nomen, sed in principio pronomen, quod substantiam indeterminatam significat; sed per nomen forma determinata. Unde in principio non est forma, sed in fine. Sed quomodo est ibi corpus Christi? Una fuit opinio, quod simul cum corpore Christi substantia panis manebat. Unde quod dicit *hoc est corpus meum*, refertur ad corpus solum. Alii dicunt quod transit substantia panis in praeiacentem materiam, et advenit ibi corpus Christi, praeter hoc quod substantia panis transeat in corpus Christi. Improbatur autem hoc sic. Quia sic videtur quod aliquid incipiat esse ubi non primo fuit, quod non potest esse nisi vel mutetur secundum locum, vel quod aliquid convertatur in ipsum. Sicut si dicatur: hic non est ignis, quod ergo post sit ibi, hoc non potest esse, nisi quod ibi aliunde apportetur, vel quod aliquid, quod ibi sit, in ignem mutetur. Sed secundum istam opinionem tollitur modus conversionis; ergo non est nisi mutatio localis. Sed impossibile est idem corpus esse in diversis locis; ideo et cetera. Ideo aliter dicendum quod corpus incipit ibi esse, non per motum localem, sed per conversionem alterius in ipsum; et in hoc manet forma, et transit subiectum. Unde mutatur subiectum in subiectum, quod est principium individuationis, non propter hoc quod simul cum substantia panis sit corpus Christi, vel annihiletur substantia panis, sed per hoc quod transmutetur per conversionem in ipsum. Sed qualiter poterit esse in tam parvo loco? Dicendum quod aliquid est ibi de vi sacramenti, et istud ibi principaliter est; aliquid vero per concomitantiam. Illud est ibi de vi sacramenti, in quod terminatur conversio. Et quia panis convertitur in corpus Christi, illud quod significatur, est corpus Christi, et non est sine anima, nec sine divinitate: nec tamen panis convertitur in animam, vel divinitatem, sed sunt ibi per concomitantiam. Unde si aliquis in triduo celebrasset, cum anima esset separata a corpore, non esset ibi anima. In pane enim duo sunt, substantia et accidentia: accidentia manent, substantia transit. Illud ergo ibi est principaliter, in quod terminatur transmutatio; sed terminatur in substantiam; ergo substantia est principaliter, sed accidentia per concomitantiam: dimensiones autem sunt accidentia. Nec corpus Christi in sacramento comparatur ad locum per dimensiones proprias, sed per dimensiones panis praeexistentes. Item *fregit.* Sed numquid in qualibet parte est totum corpus? Dico quod sic. Et debetis intelligere quod dicitur aliter esse in loco, quam locatum in loco; quia locatum comparatur ad locum sub suis dimensionibus, sed non sic hic. Ideo notandum quod ubicumque est aliqua differentia quantitatis, non facit differentiam in substantia; sed si sit aliquod sequens quantitatem, dividitur secundum quantitatem. Sed anima non habet a quantitate suam totalitatem accipere, sed habet suam totalitatem in qualibet parte: unde corpus Christi non comparatur ad corpus illud secundum quantitatem, sed solum secundum substantiam. Ideo sicut anima est in qualibet parte corporis, sic Christus in qualibet parte hostiae. Quid ergo erit de istis accidentibus? Dicendum quod manent absque subiecto ex virtute divina. Et quo modo potest hoc esse, cum accidentia dependeant a substantia? Dicendum quod Deus est principium essendi; unde potest producere effectum separatum a subiecto et sine principiis; ideo cum principium substantiae sit conservare accidentia in esse, potest Deus absque suis principiis conservare. Si quaeris utrum sit verum de omnibus accidentibus, dicendum quod omnia accidentia referuntur ad substantiam mediantibus dimensionibus, unde quodammodo individuantur; ideo dimensiones sunt sine subiecto, sed qualitas in dimensionibus est ut in subiecto. Unde sensus est *hoc*, idest contentum sub his accidentibus, quae accidentia manent in dimensionibus, quia substantia, quae primo suberat sub his accidentibus, mutatur in corpus Christi.

Lectio 4

[87405] Super Mt., cap. 26 l. 4 Supra actum est de institutione novi sacramenti quantum ad sacramentum corporis domini, hic agitur de institutione eiusdem quantum ad sacramentum sanguinis: et circa hoc duo facit. Primo ponuntur facta Christi; secundo dicta, ibi *bibite ex hoc omnes.* Circa primum tria facta ponuntur. Primo quod accepit calicem; secundo quod gratias egit; tertio quod discipulis dedit. Unde dicit *et accipiens calicem* etc.; per quod signatum est, quod non fuit institutum quod agatur sub una specie, sed sub duabus. Et quae est ratio huius? Una ratio est, quia tria sunt in hoc sacramento: unum quod est sacramentum tantum, aliud quod est res tantum, aliud quod est sacramentum et res. Sacramentum tantum sunt species panis et vini, res tantum est effectus spiritualis, res et sacramentum est corpus contentum. Si ergo consideremus sacramentum tantum, sic bene competit ut corpus signetur sub specie panis, sanguis sub specie vini, quia signatur ut indicans refectionem spiritualem; sed refectio est proprie in cibo et potu, ideo et cetera. Item si sumatur ut res et sacramentum, ad hoc competit quod illud sacramentum est rememorativum dominicae passionis. Et non potuit melius significare quam sic, ut significetur sanguis ut effusus et separatus a corpore. Item quantum ad id quod sumitur ut res tantum, quia sanguis pertinet ad animam, non quia sanguis sit anima, sed in sanguine vita conservatur: unde signatur quod cum illud sacramentum sit ad salutem fidelium, quod panis offertur pro salute corporis, sed sanguis pro salute animae. Prov. IX, 5: *venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis*, quia refectio ista est in pane et vino. Item alia ratio, quia totus Christus continetur in corpore. Quae est ergo necessitas quod sanguis per se? Ideo est accipiendum quod dictum est supra, quod aliud est ibi ex vi sacramenti directe, aliud ex naturali concomitantia. Sub panis specie continetur corpus Christi de vi sacramenti, sed sanguis per concomitantiam. In sanguine vero e converso, quia sanguis est de vi sacramenti, sed corpus per concomitantiam. Unde sanguine Christi effuso in terram, si fuisset celebratum, non fuisset sanguis nisi seorsum. Ideo quia haec non intellexerunt quidam, dixerunt quod formae istae continuantur. Unde dicunt quod cum consecratur corpus, non est ibi sanguis donec vinum fuerit consecratum. Sed hoc non est ita, quia si moreretur sacerdos antequam consecraret vinum, esset in hostia et corpus et sanguis. Item dicit *accipiens calicem*, et non dicit accipiens vinum, ideo quidam dixerunt quod debebat fieri in aqua. Et hoc excluditur, quia

sequitur *non bibam de genimine vitis* et cetera. Secundo patet quod fuit vinum et aqua mixtum. Et huius ratio est ex parte sacramenti, quia celebrandum est ut dominus instituit. Sed in terra calida consuetudo est quod non bibatur vinum sine aqua; ideo non est credendum quod in puro vino confecerit. Competit et contento, quia illud sacramentum est rememorativum dominicae passionis; sed a latere Christi exivit sanguis et aqua, ut habetur Io. XIX, 34. Item ad significandum effectus, et hoc dupliciter: quia istud significat memoriam passionis Christi; ergo inducit in nos effectus passionis Christi. Effectus autem est duplex, abluere et redimere. Redemit nos per sanguinem suum; Apoc. V, v. 9: *redemisti nos Deo in sanguine tuo.* Item abluit sordes; Apoc. I, 5: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Et haec erant necessaria ut ablueret et redimeret. Et ablutio signatur per aquam, redemptio per vinum. Item per aquam populus; Apoc. XVII, 1: *aquae multae, populus multus.* Et per istud sacramentum populus unitur Christo; ideo per istam admixtionem signatur populus uniri Christo. Sed quid fit de illa aqua? Dicunt aliqui quod manet. Alii dicunt quod convertitur in vinum, quia cum ponatur parum, species mutatur, et ita totum est conversum; et ita pertinet ad mysterium, quia in hoc unitas ecclesiastica continetur. Item in hoc quod dicit *accipiens*, signatur quod voluntarie sustinuit passionem; unde in Psal. CXV, 13: *calicem salutaris accipiam, et nomen domini invocabo.* Item *gratias egit.* Et de quo? De duobus, de signo et signato. De signo, quia de effectu; de signato, quia de passione. In quo signatur quod non solum de bonis gratias reddere debemus, sed etiam de malis et adversis; I ad Thess. V, 18: *in omnibus gratias agentes*; ad Rom. VIII, 28: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Item gratias egit de institutione huius sacramenti, quia virtute divina hoc faciebat; unde in Io. c. V, 30: *a meipso facio nihil.* Ideo gratias agit Deo patri; Io. XI, 41: *gratias ago tibi, quoniam audisti me.* In quo datur nobis exemplum quod si Christus gratias egit, qui erat patri aequalis, quod nos gratias agere debemus. Item gratias agit de effectu, quia effectus est salus totius mundi. Et hoc non poterat facere nisi ex divinitate; Io. VI, 64: *spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam.* Sequitur *et dedit*, ut sumerent in sacramento. Et per hoc significavit quod fructus suae passionis debebat per alios aliis ministrari. Unde apostoli possunt comparari pullis aquilae, de quibus dicitur Deut. XXXII, v. 11: *sicut aquila provocans pullos suos ad volandum, et super eos volitans.* Tunc iniungit usum. Et primo ponit usum; secundo verba consecrationis sanguinis; tertio resurrectionem praenuntiat. Dicit ergo *bibite ex hoc omnes*; Cant. V, 1: *bibite et inebriamini, carissimi.* Unde signatur quod Christiani possunt communicare loco et tempore. *Hic est enim sanguis meus* et cetera. Haec sunt verba consecrationis. Et notate quod in his verbis est differentia cum his quibus utitur Ecclesia. Ecclesia addit: *hic est calix.* Item ubi dicit, *novi testamenti*, Ecclesia addit *novi et aeterni testamenti.* Item ubi dicit *qui pro multis*, Ecclesia addit *qui pro vobis* et cetera. Unde ergo Ecclesia habet istam formam? Dicendum quod, sicut dicit Dionysius, non fuit intentio Evangelistarum tradere formas sacramentorum, sed eas tamquam secretas servare; unde non intendebant nisi historiam narrare. Unde ergo habet Ecclesia? A constitutione apostolorum. Unde dixit Paulus I Cor. XI, 34: *caetera cum venero, disponam.* Sed est quaestio: cur dicit *hoc est corpus meum*, vel *est sanguis?* Quare non dicit: hoc convertitur in corpus, aut in sanguinem? et cetera. Sed duplex est ratio. Prima est, quia formae sacramentorum debent signare quod efficiunt. Illud quod efficiunt, est quod convertatur in corpus Christi; sed ultimus effectus est quod fit corpus, ideo ultimus effectus signari debet; ideo debet signari quod hoc sit corpus, non autem quod convertatur in corpus. In hac autem forma est aliquid simile cum veteri, aliquid dissimile. Simile in hoc, sicut habetur Ex. XXIV, 8, quod cum legisset Moyses legem, immolavit vitulos, et obtulit sanguinem, et dixit: *hic est sanguis foederis domini.* Sic iste sanguis oblatus est pro salute populi. Ad Hebr. IX, 7 dicitur, quod *semel in anno pontifex solus introibat non sine sanguine, quem offert pro sua et populi ignorantia.* Ostenditur autem differentia quantum ad quatuor. Primo in hoc quod sanguis ille est vitulorum, iste Christi; ideo iste est efficax ad remittendum; ad Hebraeos IX, 13: *si enim sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae conspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis, quanto magis sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi?* Item ille dicebatur sanguis testamenti, sed iste dicitur testamentum. Item accipitur testamentum communiter et proprie. Communiter pro quocumque facto, quia ita solebat esse quod in omni facto adducebantur testes. Proprie dicitur testamentum quando aliquid legatur in morte, secundum quod dicit apostolus, quod testamentum in morte testatoris firmatur. Utroque modo competit hic, quia pactio fuit ibi; et fiebat sanguine, quia in confoederatione pacis antiquitus ostendebant sanguinem, ideo dicebatur sanguis foederis. Item secundum quod ad mortuos dicitur, sic erat quoddam pactum inter Deum et homines in veteri et in nova lege, sed differenter; quia primo de temporalibus, scilicet veteris legis, sicut patet quod promisit eis terram Amorrhaeorum, ideo fuit vetus, quia non innovabantur homines, sed magis inveterabantur; istud autem testamentum est de caelestibus et de supernis. Ideo supra IV, 17: *agite poenitentiam, appropinquabit enim regnum caelorum.* Ideo dicit *novi testamenti*; ibi vero dicebatur: *hic est sanguis foederis quod pepigit dominus vobiscum super cunctis sermonibus his* et cetera. Ier. XXXI, 31: *feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum.* Unde *hic est enim sanguis meus novi testamenti*, idest dedicatus ad novum testamentum, in quo debemus habere fiduciam; ad Hebr. X, 19: *habemus fiduciam per sanguinem Christi.* Item pro morte competit; quia per mortem Christi confirmata est repromissio. Item alia differentia, quia ista addit *novi et aeterni testamenti*, quod potest referri vel ad haereditatem aeternam, vel ad Christum, qui aeternus est. Alia differentia est, quia in illa habetur: *quod pepigit vobiscum*; unde ad illos solum restrictum est illud testamentum; sed istud etiam ad gentes, Is. c. LII, 15: *ipse asperget*, scilicet sanguine suo, *gentes multas. Pro multis*, et pro omnibus, quia si consideretur sufficientia, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed et pro totius mundi.* Sed si consideremus effectum, non habet effectum nisi in his qui salvantur, et hoc ex culpa hominum. Sed Ecclesia addit, *pro vobis*, idest apostolis, quia ipsi ministri sunt huius sanguinis, et per istos derivatur ad gentes. Item ponitur *in remissionem peccatorum*, quia ille non poterat remittere peccata. *Dico autem.* Hic ponitur consolatio, secundum Chrysostomum. Quia fecerat mentionem de effusione sanguinis, per quem signatur passio, ideo consolatur eos, et praenuntiat gloriam suam. Et potest quatuor modis exponi. Exponit sic Chrysostomus, quod dominus praenuntiaverat passionem, ideo vult eos laetificare. *Non bibam amodo de genimine vitis*, idest de vino, *usque in diem illum* et cetera. Hoc regnum appellat regnum resurrectionis. Tunc accepit regnum novum, idest novo modo. Quod post biberit cum eis patet Act. X. Sed quare dicitur novo modo? Quia ante aliter comedit, et post; quia ante comedit ex necessitate, sed post resurrectionem non propter necessitatem, sed ut demonstraret resurrectionis veritatem. Hieronymus dicit sic, quod per vineam signatur populus Iudaeorum; Is. V, 7: *vinea domini exercituum domus Israel est*; Ier. II, v. 21: *ego plantavi te vineam electam, omne semen verum. Dico autem vobis quod amodo non bibam*, idest non gaudebit anima mea de populo isto, *usque in illum diem, cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei. Regnum* signat praesentem Ecclesiam; *novum*, idest innovatum per fidem, quia tunc convertentur, et tunc gaudebo cum eis. Multi enim sunt conversi, et multi convertentur. Remigius exponit sic, et dicit quod hoc referendum est ad caeremonias paschales, idest: non celebrabo de caetero huiusmodi caeremonias usque ad statum Ecclesiae, cum gaudebo de innovatione Ecclesiae. Augustinus sic: in hoc quod dicit *novum*, opponitur veteri. Vetustas autem duplex est: poenae et culpae, et haec derivata est ab Adam, ut habetur ad Rom. V, 12 ss. Christus autem vetustatem habuit poenae, non culpae. Unde suum simplum solvit nostrum duplum. Dicit ergo *non bibam*, de vetustate poenae, *usque*, etc., quia depositurus erat corpus istud, et assumpsit in resurrectione corpus glorificatum, et promittit apostolis quod ipsi etiam assument. Et signat quod non sunt diversae naturae, quia corpus quod assumet, erit eiusdem naturae, sed alterius gloriae.

Lectio 5

[87406] Super Mt., cap. 26 l. 5 Posita institutione novi sacramenti, hic praenuntiatur futurum scandalum discipulorum. Et primo praemittitur locus; secundo praenuntiatio, ibi *et dixit illis.* Et hoc competit praemissis, et ei quod sequitur. Unde cum utroque potest ordinari. Dicit ergo *et hymno dicto.* Per hoc exemplum duorum nobis dat; quia primo fuit coena et prandium materiale, post quod gratias debemus reddere, et Deum laudare; Ps. XXI, 27: *edent pauperes, et saturabuntur, et laudabunt dominum qui requirunt eum.* Item post istud fuit coena sacramentalis, post quam etiam debemus gratias agere. Unde post illud, hymnum dixit. Unde illud quod post communionem dicitur in Missa, repraesentat istum hymnum; ideo fideles debent expectare usque ad finem Missae ut hymnum istum audiant. Et hoc est quod Io. XVII, 1 dicitur: *pater, clarifica filium tuum, ut filius tuus clarificet te.* Et hoc dicto *exierunt in montem oliveti.* Mons enim oliveti pinguedinem significat, quia olivae pingues sunt; unde spiritualem pinguedinem significat. In Gen. XLIX, 20: *pinguis panis eius.* Unde signat pinguedinem gratiae et gloriae caelestis in quam provehitur; Ps. LXVII, 16: *mons domini mons pinguis.* Oleum membra fessa quietat, dolorem mitigat, igni pabulum et claritatem praestat. Sic erit in illa gloria, quia amovebitur omnis labor, omnis dolor; omnis aderit claritas. Item, quod dicit, *in montem oliveti*, convenit praenuntiationi futurae. Per oleum misericordia signatur: sicut enim supernatat aliis liquoribus, sic misericordia; Ps. CXLIV, 9: *miserationes eius super omnia opera eius.* Item in monte scandalum ostendit, ut misericordia signetur praevia. *Cum ceciderit iustus, non collidetur, quia dominus supponit manum suam*, Ps. XXXVI, 24. *Tunc dicit (...) omnes vos scandalum patiemini in me.* Hic ponitur scandalum. Et primo in generali; secundo in speciali, ibi *respondens autem Petrus.* Circa primum duo facit. Primo praenuntiat; secundo ne videatur fortuitum, auctoritatem inducit, ibi *scriptum est enim: percutiam pastorem et dispergentur*

oves. Et in isto verbo aggravatur peccatum discipulorum ex multis. Primo ex universitate, *omnes vos*; Is. I, 6: *a planta pedis usque ad verticem capitis non est in eo sanitas* et cetera. Item materia tangitur *scandalum patiemini in me*; I ad Cor. I, 23: *nos praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum.* Iudaei, quia non quaerebant nisi infirmitatem carnis, scandalum passi sunt. Item aggravatur peccatum appropinquatione temporis, quia post tantas monitiones, post sacramenti susceptionem. Unde iam obliti erant quae fecerat eis; unde bene comparati sunt viro consideranti vultum nativitatis suae in speculo: *consideravit enim se, et abiit, et statim oblitus est qualis fuerit*, Iac. I, 24. Item quia in nocte, quia *qui ebrii sunt, et qui dormiunt, in nocte dormiunt*, I ad Thess. c. V, 7: sic etiam qui scandalizantur. Tunc subiungit auctoritatem: *scriptum est enim: percutiam pastorem et dispergentur oves.* Et scribitur Zac. XIII, 7, et dicitur ibi: *percute pastorem*, scilicet Christum, *et dispergentur oves*; hic autem dicitur *percutiam*, et satis convenienter, quia propheta desiderabat quod istud fieret, ideo dixit, *percute pastorem*; sed Christus in propria persona loquitur; et in isto die praenuntiat primo passionem Christi; secundo scandalum, cum dicit *percutiam pastorem.* Iste pastor est Christus; Io. X, 11: *ego sum pastor bonus.* Et I Petr. II, 25: *conversi estis ad pastorem et episcopum animarum vestrarum.* Et iste percussus est, quia Deus tradidit eum, quia *proprio filio non pepercit*, Rom. VIII, 32: et hoc propter peccata nostra; Is. LIII, 8: *propter scelus populi mei percussi eum.* Item praenuntiat scandalum *et dispergentur oves.* Oves sunt fideles; Io. X, 27: *oves meae vocem meam audiunt.* Et sic Deus passus est ut dispergerentur, ut post congregaret; Ps. CXLVI, 2: *dispersiones Israel congregabit.* Io. X, 16: *alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere.* Tunc praenuntiat gaudia resurrectionis *postquam autem resurrexero, praecedam vos in Galilaeam*; quia licet pater resuscitaverit eum, sicut alibi dicitur, Act. II, v. 24: *quem Deus suscitavit, solutis doloribus Inferni*, tamen propria virtute surrexit, quia virtus patris est virtus filii; II ad Cor. ult., 4: *sed si crucifixus est propter infirmitatem nostram, vivit tamen ex virtute Dei.* Item contra illud quod dixerat quod *dispergentur oves*, dicit *praecedam vos in Galilaeam.* Oves enim sequuntur pastorem: unde pastor congregat vocando eas nominatim; ideo dicit *praecedam.* Vel potest referri ad illud quod dicit *postquam resurrexero.* Quia possent aliqui credere quod multum esset tempus usque ad resurrectionem suam, ideo dixit quod non multum, quia *praecedam vos in Galilaeam.* Consuetudo eius erat quod parum moraretur in Iudaea, sed cito transibat in Galilaeam. Vult ergo dicere: ante resurgam quam possitis venire in Galilaeam, ut ostenderet se esse illum, qui apparebit eis. Ideo satis potuerunt certificari. Item quod dicit quod praecedet, securitatem dat. Quia in Iudaea persecutionem patiebantur, ideo dicit quod praecedet in Galilaeam, ut removeat eos a timore. Et dicit Chrysostomus quod non est intelligendum quod primo apparuerit in Galilaea: sed hic apparuit, sed non primo, immo in Ierusalem. Quare ergo magis dicit *in Galilaeam?* Galilaea interpretatur transmigratio: unde significatur quod per resurrectionem transibimus a vita mortali ad immortalem: et in ista nos praecessit, quia Christus est primitiae dormientium. Item signatur transmigratio discipulorum ad gentes: et in hoc Christus praecessit, corda movendo. *Respondens autem Petrus.* Hic ponitur praenuntiatio de scandalo Petri. Et primo ponitur occasio; secundo praenuntiatio; tertio excusatio. Secunda ibi *ait ei Iesus* etc.; tertia ibi *ait ei Petrus* et cetera. Hic est quaestio litteralis; quia videtur quod Petrus hoc dixerit postquam recessissent de coenaculo; sed Lucas XXII, 34-39 videtur dicere quod antequam recessissent, et huic consonat Ioannes XIII, 36-38. Augustinus solvit quod Petrus hoc ter dixit, et sic concordant omnes etc., quia si consideremus narrationem, ex pluribus causis hoc dicit. Hic motus fuit ex hoc quod scandalum praenuntiavit. Lc. XXII, 32 dixerat dominus: *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua*, et tunc dixit Petrus: *domine, tecum paratus sum et in carcerem, et in mortem ire.* Sed in Io. dictum est alia de causa; quia Io. XIII, 33 dixit dominus: *quo ego vado, vos non potestis venire modo.* Tunc dixit Petrus: *animam meam ponam pro te.* Ideo ter dixit; ideo potest esse quod bis dixerit in coenaculo, sed semel dixit extra, sicut hic dicitur. Et potest esse quod ex fervore dicebat, et non considerabat virtutes suas. Tamen in tribus deliquit. Primo quia non plus domino credidit quam sibi, cum tamen scriptum sit ad Rom. III, 4: *solus Deus verax, omnis homo mendax.* Item quia praetulit se aliis; unde dixit *et si omnes scandalizati fuerint in te, ego numquam scandalizabor.* Unde reputabat se aliis firmiorem; et incidit in illud quod dicitur Lc. XVIII, 11: *non sum sicut caeteri hominum* et cetera. Item quia attribuebat sibi quod non debebat, cum scriptum sit Io. XV, 5: *sine me nihil potestis facere.* Quia ergo arroganter locutus est, ideo magis permisit eum cadere. Et hoc facit Deus, quia multum odit Deus superbiam; Iob XL, 6: *et respiciens omnem arrogantem humiliat. Ait illi Iesus: amen dico tibi, quia in hac nocte antequam gallus cantet, ter me negabis.* Quia putare poteras quod dicerem comminatorie, ideo dico tibi, *amen*, idest corde tibi dico, quia *antequam gallus in hac nocte cantet, ter me negabis.* Et aggravatur eius culpa ex propinquitate temporis, quia *in hac nocte.* Item ex multitudine, quia *ter*: sicut ter praesumpserat, ita ter negavit post praesumptionem; Iob XXXI, 27: *si laetatum est in abscondito cor meum.* Sed quaestio est de hoc *antequam gallus cantet, ter me negabis*; quia in Mc. XIV, 30 habetur quod *antequam gallus bis vocem dederit.* Secundum Augustinum potest solvi quod secundum historiam verum est quod Marcus dicit. Et quod Matthaeus dicit, potest sic solvi, quod homo dicitur facere quando facit in proposito, sicut supra V, 28: *qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, moechatus est eam in corde suo.* Sic Petrus in suo proposito negavit ter, vel etiam pluries; ex quo timorem concepit quod sufficiens erat ad negandum ter vel pluries; ideo dicit quod ter negavit quia iam conceperat se ter vel pluries negaturum. Unde Matthaeus dixit quod interius intendebat; sed Marcus quod exterius gessit. Vel potest aliter dici quod quando dico: ego faciam istud infra tale tempus tunc non oportet quod in illo factum sit, sed sufficit quod inceptum fuerit. Unde quod dixit quod ter esset negaturus, non oportebat quod ante galli cantum completum esset, sed inchoatum. Sequitur excusatio Petri *ait ei Petrus* et cetera. Excusat se Petrus *quia si oportuerit me mori tecum, non te negabo.* Et tamen timuit, quia ad vocem ancillae negavit. Hieronymus dicit quod nescivit quid diceret, quia solus Christus moriturus erat, ut solus esset redemptor; Is. LXIII, 3: *torcular calcavi solus.* Deinde ponit affirmationem, scilicet aliorum *similiter et omnes discipuli dixerunt.* Unde dixerunt sicut et Petrus; tamen alii meliorem causam habebant quam Petrus se excusandi, quia alii sine assertione. *Tunc venit Iesus in villam quae dicitur Gethsemani.* In ista parte ponitur praeparatio, quae est per orationem; et tria facit. Primo proponitur propositum orandi; secundo necessitas orandi; tertio differentia. Secunda ibi *et assumpto Petro* etc.; tertia ibi *et progressus pusillum procidit in faciem suam.* Circa primum duo facit. Primo ponitur locus; secundo praenuntiat propositum *et dixit discipulis suis.* Dicit ergo *tunc venit Iesus in villam quae dicitur Gethsemani.* Contrarium videtur quod dicitur in Io. XVIII, 1, quod egressus Iesus venit trans torrentem Cedron. Unde notandum quod villa illa erat in pede montis oliveti, unde idem erat locus; et veniebat ibi post coenam quasi ad spatiandum. Tunc praenuntiat propositum orandi *et dixit discipulis suis: sedete hic donec vadam illuc, et orem.* Simile habetur Gen. XXII, 5: dixit Abraham ad pueros suos: *expectate hic cum asino, et ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos.* Sed hic movet Damascenus quaestionem. Oratio est ascensus in Deum, intellectus autem Christi coniunctus erat Deo, quomodo ergo indigebat Deus qui faciebat? Unde dicatur quod ipse orabat non propter se, sed propter nostram utilitatem. Et haec duplex est, quia oravit ut daret nobis exemplum, ut in tribulatione recurramus ad dominum; Ps. CXIX, 1: *ad dominum cum tribularer clamavi.* Item ut ostenderet se esse ab alio, et quod ab alio habebat; unde dicit: *non potest filius a seipso facere quidquam.* Et ibid. VIII, 28: *ego a meipso facio nihil.* Item ad excludendum errorem, quia dicebant aliqui quod non esset eadem virtus patris et filii; Io. VIII, 49: *ego honorifico patrem meum.* Dat ergo exemplum orandi, et quomodo sit orandum. Prima enim conditio orationis est quia debet esse humilis oratio: quod signatur quia ivit in vallem; Iudith IX, v. 16: *humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio.* Item debet esse devota; unde in Gethsemani, scilicet in villa pinguedinis; Ps. LXII, 6: *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea.* Item quod sit solitaria, sicut supra VI, 6: *intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora patrem tuum. Et assumpto Petro, et duobus filiis Zebedaei* et cetera. Hic praenuntiat necessitatem orationis: et haec erat tristitia. Et primo ponit testes tristitiae; secundo ostendit tristitiam; tertio repellit. Secunda ibi *coepit contristari et maestus esse*; tertia ibi *sustinete hic et vigilate mecum.* Dicit ergo *et assumpto Petro, et duobus filiis Zebedaei* et cetera. Tres secum assumpsit. Et quare istos prae aliis? Una ratio, quia isti firmiores erant, et quia omnes scandalizabat infirmitas, ideo magis istis infirmitatem suam voluit monstrare quam aliis. Item ostenderat eis gloriam; ideo volebat quod sicut viderant gloriam, ita viderent infirmitatem, ut cognoscerent quod nec infirmitas gloriam, nec gloria absorberet infirmitatem. Sequitur ostensio infirmitatis. Et primo facto; secundo verbo. Et secundum hoc tria facit: quia primo dicit secundum quae Christus tristatus est; secundo quare tristatus est; tertio quomodo tristatus sit. Quoad primum *coepit contristari et moestus esse.* Hic cavendi sunt duo errores; quia quidam dixerunt quod tristatus est secundum divinitatem: et hoc non potest esse, quia tristatus est quia passibilis erat, sed divinitas non erat passibilis. Item opinio Arianorum, alias Eunomii, erat quod in Christo non erat anima, sed verbum loco animae. Et quare hoc dicebat? Ut omnia quae ad defectum pertinent, ad verbum referrentur, ut ostenderetur minor patre. Et hoc falsum est. Ideo passus est secundum quod pati potuit, idest secundum animam. *Tunc ait illis: tristis est anima mea usque ad mortem* et cetera. Non dicit: ego sum tristis, quia ego est ostensivum personae, sed non tristabatur inquantum verbum, sed secundum animam, ideo excluditur error et Arii, et Apollinaris; item Manichaei, qui ponit eum non vere passum. Unde patet secundum quod tristatus est. Sed quare tristatus est? Diversa sunt verba sanctorum. Quia Hilarius et multi alii dixerunt quod non tristatus est propter se, nec propter mortem suam, sed propter scandalum discipulorum: et hoc vult probare per hoc quod assumpsit eos. Damascenus dicit quod tristabatur pro seipso. Et quare? Quia tristitia inest ex hoc quod caremus eo quod naturaliter amamus. Anima naturaliter vult uniri corpori, et istud fuit in anima Christi, quia comedit, et bibit, et esuriit. Ergo separatio erat contra naturale desiderium: ergo separari erat ei triste. Tamen possumus intelligere quod aliquid inest animae secundum se, et aliquid inest animae per comparationem ad aliud: sicut amara potio, secundum se considerata, dolorosa est, sed relata ad finem nostrae salutis, est causa gaudii. Sicut aliquid est rationis ut natura est, et aliquid rationis inquantum ratio: sic ista mors Christi erat materia tristitiae secundum quod considerabatur secundum se; sed secundum quod referebatur ad rationem, referendo ad finem, sic gaudebat. Ideo verba Hilarii et Hieronymi intelliguntur referendo ad finem. Item quaeritur quomodo tristitia cadit in Christo. Ideo notandum quod quandoque tristitia accidit secundum passionem, aliquando secundum propassionem. Secundum passionem, quando aliquid patitur et immutatur: sed quando patitur, et non immutatur, tunc habet propassionem. Sed quandoque huiusmodi sunt in nobis, ita quod ratio immutatur, et tunc passiones sunt completae: quando autem ratio non immutatur, tunc est propassio. Sed in Christo numquam fuit ratio immutata; ideo fuit propassio, et non passio. Unde signanter dicit Evangelista *coepit tristari.* Item dicit Augustinus quod nos habemus tristitiam ut contractam, Christus autem ut assumptam: illud enim contrahitur quod nascendo per originem habetur, sed Christus assumpsit naturam nostram ut voluit; ideo non fuit necessitas quod passibilitatem acciperet, ut tristitiam, sed a voluntate. Item notandum quod dicit Damascenus, quia in nobis motus passionum praevenit rationem, quia aliquando est in nobis passio, et aliquando propassio; in Christo autem non fuit nisi propassio, et numquam fuit in Christo, quod motus insurgeret in inferioribus viribus animae, immo suberant totaliter inferiores vires rationi, et quando volebat, permittebat agere inferiores vires secundum quod eis erat naturale. Ideo alius Evangelista dixit quod turbavit seipsum, quia isti motus non potuissent accidisse nisi secundum quod voluit. *Tunc ait illis: tristis est anima mea usque ad mortem.* Notate quod dicit, *usque ad mortem*, per quam satisfaciam pro isto scandalo et pro aliis. Vel secundum aliam expositionem: non credatis quod in perpetuum debeat durare, quia quamdiu corpus erit passibile, et hoc est usque ad mortem, *tristis est anima mea*, et tunc glorificabitur. Deinde excludit alios *sustinete hic, et vigilate mecum. Et progressus pusillum procidit in faciem suam orans et dicens.* Supra tetigit causam tristitiae, hic autem agit de ordine orationis Christi. Et quia ter oravit, ideo dividitur haec pars in tres partes secundum tres orationes. Et circa primum duo facit. Primo ponit orationem orantis; secundo increpat discipulorum defectum, ibi *et venit ad discipulos* et cetera. Et in prima primo ponit conditionem orantis; secundo tenorem orationis. Triplex autem conditio commendatur quia primo notat sollicitudinem, secundo humilitatem, tertio devotionem. Sollicitudinem, quia *progressus pusillum*, quia etiam ab illis quos elegerat se separavit; supra VI, 6: *cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora patrem tuum in abscondito.* Sed notate quod non multum, sed pusillum, ut notaret quod non longe est ab invocantibus eum; Ps. CXLIV, 18: *prope est dominus omnibus invocantibus.* Item, ut viderent eum orantem, et formam acciperent. Ideo sequitur humilitas *et procidit in faciem suam*, unde exemplum humilitatis ostendit. Et primo propter humilitatem communem, quia humilitas necessaria est ad orationem; Eccli. XXXV, 21: *oratio humiliantis se nubes penetrabit.* Item propter humilitatem specialem, scilicet Petri, quia dixerat: *si oportuerit me mori tecum, non te negabo.* Ideo dominus procidit, ut signaret quod non debebat de sua virtute confidere; supra XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Item signatur conditio pietatis, sive devotionis, cum dicit *pater mi*; necessarium enim est oranti ut ex devotione oret, unde dicitur *pater mi*, quia ipse singulariter filius, nos autem per adoptionem; Io. ult., 17: *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum*; quasi aliter meum et aliter vestrum. Consequenter tenorem orationis subiungit: *si possibile est, transeat a me calix iste.* Ista oratio tripliciter potest exponi et quocumque modo exponatur, duo sunt consideranda. Primo considerare debetis in communi quantum ad omnes, quia, secundum Damascenum, oratio est ascensus mentis in Deum: unde oratio est secundum mentem, vel secundum superiorem rationem; sed tamen infra Deum constitutam, supra tamen humanam naturam, vel sub divina voluntate. Quid ergo debet intelligi? Secundum quod est cum superior ratio descendit ad ista, inquantum decet, tamen quod semper subdatur rationi divinae; et hoc notatur cum dicitur *verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*; quia superior ratio sequitur voluntatem naturae, non tamen simpliciter, idest, si relata superiori, non repugnat. Unde vult dicere: volo quod impleatur quod volo si non repugnat tuae iustitiae, sed volo tuam iustitiam impleri. Et in hoc docet exemplum qualiter affectiones debemus ordinare, quia ita debemus ordinare, quod non a regula divina dissonent. Unde non est grave quod aliquis, quod grave est naturae, refugit, dum tamen ordinet ad voluntatem divinam. Item potest exponi, secundum Chrysostomum et Origenem, ita quod per calicem significetur passio Christi, de quo in Ps. CXV, 13: *calicem salutaris accipiam*, et cetera. Constat quod Christus habuit naturalem hominis voluntatem; hoc autem est quod mortem refugiat: ideo, ut hominem se ostendat, petit transire calicem a se; et haec est ita naturalis, quod petitionem non amovit ab eo. Item dixit *si possibile est, transeat calix*, idest passio: sed non absolute dico, sed si possibile. Et quia posset aliquis credere quod dubitaret an esset Deo possibile, ideo ostendit quod est possibile, quia *omnia tibi possibilia sunt*, Mc. XIV, 36. *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*, idest si congruit iustitiae tuae, volo; ideo dicit *non sicut ego volo.* Unde duas tangit voluntates: unam quam habebat a patre inquantum Deus; unam qua habebat cum patre. Et in hoc confunditur error multorum. Item aliam voluntatem inquantum homo: et istam voluntatem in omnibus submittebat patri; in hoc dans nobis exemplum, quod voluntatem nostram voluntati Dei submittamus; Io. VI, 38: *descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me patris.* Secundum Hieronymum, non petebat simpliciter sed ut iste calix transiret. Videbat se passurum a Iudaeis; volebat igitur quod transiret, idest quod ita redimeret mundum, quod non esset delictum Iudaeorum; Rom. XI, 11: *delictum Iudaeorum salus est gentibus.* Hilarius vero dicit sic: non rogat dominus ut non moriatur, sed rogat ut calix in alios transeat; quasi dicat: accipiam calicem cum fiducia. Rogo ut discipuli mei sine diffidentia accipiant. Sed quare dicit *si possibile est?* Quia hoc videtur contra naturam, quod mortem sine dolore accipiant. Unde vult dicere: ego vellem alios non pati, si possibile esset; sed fiat sicut vis, idest secundum tuam ordinationem. *Et venit ad discipulos suos.* Hic increpat discipulorum defectum. Et primo ponitur defectus; secundo increpatio; tertio admonitio; quarto causa admonitionis. Cum orasset, *venit ad discipulos et invenit eos dormientes.* Et istud habet rationem secundum litteram, quia iam pars noctis transierat, ideo somno erant gravati. Item causa erat, quia tristes erant, et tales facile subrepit somnus; Prov. XVII, 22: *spiritus tristis desiccat ossa.* Item signatur quod Christo ascendente pro nobis ad passionem, multi dormiere, sicut *dormitaverunt omnes et dormierunt*, supra XXV, 5. *Et dicit Petro: sic non potuistis una hora vigilare mecum?* Sed quare magis dixit Petro? Ratio est quia Petrus magis se iactaverat quod assisteret ei in necessitatibus: ideo iam erat futurum praesagium casus sui. *Non potuistis una hora vigilare mecum?* Et quare est ratio quod omnibus postea dixit? Quia omnes promiserant cum Petro; unde dictum est supra: *similiter autem et omnes dixerunt. Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem.* In ista parte subiungitur admonitio. Vos de vobis confiditis; sed vos debetis refugere ad suffragia orationis, unde *orate ne intretis in tentationem.* Unde supra c. VI, 13 in oratione communi docet hoc petere: *et ne nos inducas in tentationem.* Et praemittit vigilantiam ad praeparationem; Eccli. XVIII, 23: *ante orationem praepara animam tuam*, idest necessaria est prudentia; supra X, 16: *estote prudentes sicut serpentes. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*; quasi dicat: quod promittis, ex promptitudine est spiritus; sed tamen non est necessaria oratio propter spiritum, sed propter carnem, quae infirma est; ideo necessaria est vigilantia. Simile est quod apostolus dicit, Rom. VIII, 10: *corpus quidem mortuum est propter peccatum, sed spiritus vivit propter iustificationem.* Sed notandum quod omnium caro est infirma, sed non omnium spiritus est promptus. In malis siquidem sicut caro est infirma, ita et spiritus: e contrario in bonis, quia spiritum habent promptum, et ideo in resurrectione spiritus redit corpus promptum. Vel potest esse duplex infirmitas. Una mala quae inclinat ad peccatum, secundum quod dicit apostolus ad Rom. VII, 18: *non habitat in carne mea bonum.* Alia infirmitas bona, secundum quod carnalis deficit secundum promptitudinem, secundum quod dicitur in Cant. V, 8: *nunciate dilecto, quia amore langueo.* Et ex ista causa debet homo vigilare, sicut dicit Origenes, sicut qui habet magnum thesaurum, diligenter vigilat ut illud custodiat. *Iterum secundo abiit, et oravit.* Hic secundo orat. Secundum Chrysostomum, ad hoc secundo orat ut firmius veritatem humanae naturae ostendat: unde in Gen. XLI, v. 32: *quod secundo vidisti, firmitatis indicium est.* Quod autem dicit *si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua*, potest tripliciter exponi. Primo sic. Supra sub conditione petierat, hic autem quia fuit certificatus quod non poterat esse quin illum biberet, ideo petit ut fiat voluntas eius; quasi dicat: si non potest esse quin transiturus sim ad gloriam immortalitatis, quia mortalitas non erat contracta, sed assumpta: ideo sive pateretur, sive non, erat transiturus ad gloriam immortalitatis. Sed non poterat transire a se et a membris; unde si non biberet, non transiret a membris. Vult ergo dicere: si non potest transire a me, et a membris, *fiat voluntas tua*; Ps. XXXIX, 9: *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Secundo exponit sic Hieronymus: si non potest fieri quod veritas transeat ad gentes, nisi Iudaei excedant, *fiat voluntas tua*: eorum enim delicto salus gentibus facta est. Hilarius sic exponit: si non potest fieri quod alii sancti bibant calicem passionis nisi exemplo meo, *fiat voluntas tua*; quia alii sancti ex passione Christi exemplum ceperunt. Vult ergo dicere: si non potest transire a me in discipulos, nisi ego bibam, ut fortiores efficiantur ad bibendum, *fiat voluntas tua.* Consequenter ponitur secunda dormitio discipulorum: *et venit iterum, et invenit eos dormientes: erat enim oculi eorum gravati*, somno, idest propter somnum, et propter tristitiam; Ps. XXX, 10: *turbatus est in ira oculus meus. Et relictis illis, iterum abiit, et oravit tertio.* Hic de tertia agit oratione: et duo facit. Primo ponit ordinem; secundo concessionem somni, ibi *tunc venit ad discipulos* et cetera. Dicit *et relictis illis, iterum abiit et oravit tertio, eumdem sermonem dicens.* Sed quid signat quod ter oravit? Ter oravit ut nos a malis praesentibus, praeteritis et futuris liberaret. Item ut orationem nostram doceret ad patrem, et filium, et spiritum sanctum dirigendam; unde in orationibus Ecclesiae semper dicitur: *gloria patri, et filio, et spiritui sancto.* Item ut trina oratione trinam Petri negationem liberaret; Lc. XXII, 32: *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.* Item ter oravit contra tres timores. Est enim timor contra concupiscentiam; est enim triplex concupiscentia, curiositatis, superbiae et carnis, et ista triplex tangitur I Io. c. II, 16: *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Isti triplici concupiscentiae triplex timor respondet, scilicet: concupiscentiae carnis, timor doloris; concupiscentiae oculorum, timor paupertatis; concupiscentiae superbiae, timor opprobrii et ignominiae. Et haec passus est Christus, non quia indigeret, sed pro nobis. *Tunc venit ad discipulos suos, et dixit illis.* Et primo indulget somno; secundo excitat, ibi *surgite, eamus.* Primo dat licentiam; secundo causam assignat, ibi *ecce appropinquabit hora et filius hominis tradetur.* Christus prima vice invenit eos dormientes et increpavit eos; secundo invenit eos dormientes, et tacuit; tertio invenit eos dormientes, et somnum concessit. Quae est ratio? Ratio litteralis est quia praelatis datur forma correctionis; quia quando venit ad aliquem, et invenit dormientem, nescit si ex negligentia ei accidit, vel ex infirmitate. Et potest indulgere. Item quia post resurrectionem invenit dormientes, et eis exprobravit; Lc. XXIV, v. 25: *o stulti et tardi corde ad credendum.* Item visitavit post acceptum spiritum sanctum, et tunc nihil dixit, quia adhuc erant infirmi; quia adhuc legalia observabant, ut dicitur de Petro ad Gal. II, 11. Sed ultimo in suo adventu visitabit, et dimittet eos in quiete sancta et pacifica; Ps. IV, 9: *in pace in idipsum dormiam et requiescam.* Secundum Augustinum, concedit eis, et supra negavit: sed alius est hic somnus, et supra. Quia est somnus aggravationis, et de hoc loquitur supra, unde dicitur v. 43: *erant oculi eorum gravati*, somno, et hoc est increpandum. Hic autem somnus est somnus quietis; et iste permittitur. Item est somnus propter turbationem; et hic prohibetur. De isto dicitur ad Ephes. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis.* Aliquando enim est somnus propter quietem corporis, sed tamen anima vigilat: *ego dormio, et cor meum vigilat*, Cant. V, 2. Item, quia laboraturi erant, ideo oportebat quod quiescerent. Tunc causa assignat *ecce appropinquavit hora.* Non hoc habuit ex aliqua necessitate facere, sed ex ordinatione divina; Io. VII, 30: *quaerebant eum, et non poterant manus iniicere in eum, quia nondum venerat hora eius.* Sed haec hora venerat; Io. XIII, 1: *sciens Iesus quia venit hora eius, ut transeat ex hoc mundo ad patrem.* Sed possent dicere: si hora est ex ordinatione divina, ergo non peccant occidentes eum. Ideo cum hoc ponit peccatum *et filius hominis tradetur in manus peccatorum*, idest non faciunt hoc sic ex ordinatione divina, sed ex impletione voluntatis suae. Ier. XII, v. 7: *dedi dilectam animam meam in manibus inimicorum eius.* Tunc ponit excitationem. Et primo ponit eam; secundo necessitatem, ibi, *ecce.* In hoc autem quod dicit *surgite*, promptitudinem suam ostendit; unde Io. XVIII, 3 dicitur quod occurrit eis. Et quare? *Ecce appropinquavit qui me tradet.* Prope erat, non quod oculo corporali videret, sed ipso spiritu, oculo scilicet divinitatis. Sed quomodo dixit eis *surgite*, cum licentiasset eos dormire? Solvit Augustinus, quia improperando dixerat; quasi dicat: dormiatis quantum volueritis, *ecce appropinquavit hora* et cetera. Et dicit Augustinus quod istud sufficeret, nisi melius occurreret; ideo dicit aliter quod isti dormierunt aliquantulum, et cum dormissent dixit *surgite, eamus.*

Lectio 6

[87407] Super Mt., cap. 26 l. 6 Supra posita sunt praeparatoria ad passionem, scilicet institutio sacramenti et oratio Christi; hic autem ponit passionem quantum ad ea quae a Iudaeis sunt illata. Et primo ostendit quomodo capitur; secundo quomodo examinatur; tertio quomodo condemnatur. Secunda ibi *principes* etc.; tertia ibi *tunc principes sacerdotum* et cetera. Circa primum tria facit. Primo agit de proditione; secundo de captione; tertio quomodo ductus est post captionem. Secunda ibi *tunc accesserunt*; tertia ibi *at illi tenentes eum*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo describit personam proditoris; secundo signum proditionis; tertio complementum. Secunda ibi *qui autem tradidit* etc., tertia ibi *et confestim* et cetera. Describit proditorem ex tribus. Primo ex nomine; secundo ex dignitate; tertio ex societate. Ex nomine *adhuc eo loquente, ecce Iudas* et cetera. Loquente scilicet verba haec, quibus eis fiduciam adhibebat, *ecce Iudas*, qui dicitur confitens. Duo fuerunt Iudae, quorum unus est malus, alter bonus, ad signandum quod quidam confitentes in Ecclesia futuri erant boni, Rom. X, 10: *ore autem confessio fit ad salutem*, quidam futuri mali; ad Tit. I, 16: *confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Consequenter describitur ex dignitate *unus ex duodecim*, quia licet in tanta esset dignitate constitutus, in tantum tamen scelus cecidit. In quo datur exemplum quod nullus de statu suo debet confidere. Apostolus I Cor. X, 12: *qui stat, videat ne cadat*; Io. VI, 71: *nonne vos duodecim elegi, et unus ex vobis Diabolus est?* Et quare eligit eum, cum sciret ipsum futurum malum? Ratio una est, ut daret exemplum praelatis, ut non desolarentur. Item describitur ex societate *et cum eo venit turba multa* et cetera. Sicut habuit crudelem animum, ita crudelem societatem, quia omne animal sibi simile appetit. Et hoc describitur, quia *multa.* In hoc notatur quod erant stulti, stulti enim sunt in multitudine; Eccle. I, 15: *stultorum infinitus est numerus.* Et ipsi bene stulti erant, quia sapientiae contradicebant. Item erant armati, quia *cum gladiis et fustibus.* Et quae est ratio? Origenes dicit quod multi credebant in eum, et ideo timebant ne eum turba ab eis raperet. Item, quia dicebant, supra XII, quod in Beelzebub Daemonia eiiciebat; ideo ut nulla potestas tueretur eum, venerunt armati. Item describitur ab auctoritate, quia *missi erant a principibus sacerdotum et senioribus populi*; unde instructi erant eorum auctoritate, ita ut nullus eis contradiceret, ut impletum sit quod dicitur in Ps. II, 2: *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum, et adversus Christum eius.* Consequenter agitur de signo proditionis *qui autem tradidit eum, dedit eis signum, dicens* et cetera. Sed hic est quaestio. Cum esset notus in Iudaea, quare petebant signum? Ratio duplex potest esse. Una, quia audierat Iudas quod Christus transfiguratus erat in monte, et credebat hoc esse factum arte magica; ideo praevenire voluit per osculi signum, antequam posset se transfigurare. Hanc expositionem ponit Hieronymus. Origenes autem dicit sic, quia sicut manna in deserto unicuique sapiebat id de quo opinabatur, sic Christus apparebat unicuique secundum quod habebat opinionem de ipso; ideo fuit necessarium quod signum daret. Dedit mirabile signum, quia *quemcumque osculatus fuero, ipse est, tenete eum.* Signum amicitiae fecit signum proditionis; Prov. XXVII, 6: *meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula inimici. Et confestim accedens ad Iesum dixit: ave, Rabbi, et osculatus est eum.* Hic ponitur complementum proditionis. Et primo signa demonstravit; secundo coepit agere. Et ostendit primo dicto, cum dicit *ave, Rabbi*; secundo

facto, *et osculatus est eum.* Simile habetur II Reg. X, 1, quod Ioab tenuit mentum Amasae, et interfecit eum. Sed quare non venit statim ad eum, sed primo salutavit? Una ratio est propter reverentiam magistri. Item primo salutavit eum, quia timebat ne priusquam eum manifestaret, se primo posset transfigurare. *Dixitque illi Iesus: amice, ad quid venisti?* Et potest illico legi interrogative, vel remissive. Si interrogative, tunc potest legi quod per opprobrium dictum est, ac si dicat: tu ostendis amicitiam per osculum, et venisti perdere me? Secundum illud Ps. XXVII, 3: *loquuntur pacem in ore suo, mala autem in cordibus eorum.* Et dixit *amice.* Quoties amicum aliquem vocat, improperando loquitur. Unde dictum est supra XXII, 12: *amice, quomodo huc intrasti, non habens vestem nuptialem?* Et alibi c. XX, v. 13: *amice, non facio tibi iniuriam* et cetera. I Io. IV, 19: *non enim prius dileximus eum, sed ipse prior dilexit nos.* Vel potest legi remissive, et non est verbum increpatorium, sed permissivum *amice, ad quid venisti*, secundum illud Io. XIII, v. 27: *quod facis, fac citius.* Et vocat eum amicum quantum est de se, quia *cum his qui oderunt pacem, eram pacificus*, Ps. CXIX, v. 7. Et licet sciret eum osculaturum esse, tamen occurrit ei. *At illi tenentes manus iniecerunt in Iesum.* Nunc agitur de captione. Et primo ponitur severitas captionis; secundo testimonium tertio reprehensio discipuli. Circa primum tria facit. Quia primo dicit quomodo ministri eum capiunt; secundo quomodo quidam discipulus impedire volebat; tertio quod Christus reprehendit eum. Dicit ergo *at illi tenentes iniecerunt manus in Iesum.* Is. I, 15: *manus vestrae sanguine plenae sunt.* Ipse enim tradidit se; Ier. XII, 7: *dedi dilectam animam meam in manibus inimicorum eius.* Tunc ponitur quomodo unus discipulus invasit invadentes *et ecce unus ex his qui erant cum Iesu, extendens manum exemit gladium suum.* Quis fuit iste? Dicendum quod Petrus. Unde sicut supra XVI, v. 22, voluit passionem Christi impedire, sic et hic. Unde habuit occasionem? Ex eo quod habetur Lc. XXII, 36, ubi dominus praecepit quod emant gladios, et hoc intelligentes crediderunt quod gladii essent necessarii; unde habebant cultellum ad incidendum agnum. Ideo Petrus habuit unum. *Percutiens servum principis sacerdotum, amputavit ei auriculam.* Non credatis quod habuit tempus deliberationis quod auriculam amputaret; sed proiecit ictum, et cum vellet percutere eum ad mortem, accidit quod auriculam amputavit. Nomen istius erat Malchus, qui interpretabatur rex. Et signat abscissionem regni a populo Iudaico, et tamen factus est servus principum sacerdotum, idest Romanorum: huic Petrus abscidit auriculam. Per auriculam auditus signatur; et hic est duplex, scilicet dexter, per quem signatur vita aeterna; sinister, per quem temporalis. *Amputavit auriculam eius*, quia a populo Iudaeorum doctrinam spiritualium amputavit; et hoc factum fuit occasionaliter, quod gentes receperint dexteram, quia Petrus primo praedicavit gentilibus; et ita amputavit dexteram, trahendo gentiles ad fidem. *Tunc ait illi Iesus: converte gladium tuum in locum suum.* Hic ponitur reprehensio. Et primo reprehendit Petrum; secundo ministros *in illa hora dixit Iesus turbis* et cetera. Et primo ponit admonitionem, secundo rationem admonitionis assignat *omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt.* Dicitur *tunc ait illi Iesus. Converte gladium tuum in locum suum.* Venerat ut voluntarie pateretur, ideo nolebat defendi. Et in hoc dabat exemplum ut martyres patientes pro Christo non defenderent se. Deinde rationem assignat: et primo ex poena; secundo ex voluntate Christi; tertio ex auctoritate. Secunda ibi *an putas quia non possum rogare patrem meum* etc.; tertia ibi *quomodo ergo implebuntur Scripturae?* Primo mitigat ex terrore poenae dicens *omnes qui acceperint gladium, gladio peribunt.* Sed movet quaestionem Augustinus, quia non omnes qui gladio feriunt, gladio pereunt, sed aliquando febre; ideo potest exponi tripliciter, secundum quod triplex est gladius: materialis, de quo in Ps. XXXVI, 14: *gladium evaginaverunt peccatores.* Item divinae sententiae, de quo Ier. XIX, 7: *subvertam eos gladio.* Item divini verbi; Eph. VI, 17: *et gladium spiritus accipite, quod est verbum Dei.* Potest ergo intelligi de omnibus istis. De gladio materiali, quia qui gladio perimit, gladio peribit, idest suo, non alieno. Unde Ps. XXXVI, 15: *gladius eorum intret in corda ipsorum.* Item potest exponi de gladio condemnationis, de quo habetur Gen. III, v. 24, quod dominus gladium versatilem posuit ante Paradisum. Unde qui alios condemnant, divina sententia condemnabuntur. Vel aliqui propria auctoritate accipiunt quod non habent ab alio, et tales gladio pereunt. *An putas quod non possum rogare patrem meum* et cetera. Hic assignat rationem ad mitigandum animum Petri, dans intelligere quod voluntarie patiebatur, et quod poterat effugere. Et quia videbat eum praesumentem, ideo dicit *non possum rogare patrem meum?* Et non dicit, non possum vocare, vel adducere, sed rogare: dicit enim verba hominis, quia orare hominis est. *Et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Et istud dictum est secundum infirmitatem animi Petri. Ita Petrus se habebat, quod deberet eum defendere, et indigeret auxilio hominum; ideo vult dicere quod si auxilio hominum posset defendi, multo magis Angelorum. Sed non erat necesse, quia magis Angeli sustentantur per ipsum. Sed quid est quod dicit *duodecim legiones Angelorum?* Dicendum quod societas apud Graecos dicitur phalanga, apud Romanos legio, et habebat sex millia hominum; unde duodecim legiones sunt septuagintaduo millia, et tot sunt linguae hominum, sicut habetur ex Gen. XI. Unde vult dicere: si omnes homines insurgerent contra me, posset dominus mittere contra quamlibet linguam mille Angelos: et si unus Angelus destruxit tot millia, ut patet Is. XXXVII, multo magis mille poterunt occidere unam linguam; Iob XXV, 3: *numquid est numerus militum eius?* Et Dan. VII, 10: *millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Remigius dicit sic: quicumque faciunt voluntatem Dei, possunt dici Angeli, idest nuntii; Is. XVIII, 2: *ite, Angeli veloces ad gentem convulsam et dilaceratam.* Quicumque enim obsequuntur Deo, Angeli dicuntur; Ps. CIII, 4: *qui fecit Angelos suos spiritus, et ministros suos ignem urentem.* Potest ergo per legionem intelligi legio Romanorum. Unde dominus posset adducere et provocare legiones Romanorum ad destruendos Iudaeos, sicut post sub Tito et Vespasiano factum fuit. Et isto loco destruxerunt quidam opinionem illorum, qui dicebant quod non poterat dominus facere nisi quod facit; quia si poterat legiones convocare, quas non convocavit, constat quod potest facere multa quae non facit. *Quomodo ergo implebuntur Scripturae?* Hic ponitur tertia ratio, quare non debeat impedire: quia ita Scripturae dixerunt; et ideo sic oportet fieri. Et non dicit quae Scripturae, quia omnes prophetae dixerunt vel occulte, vel manifeste. Unde Lc. c. ult., 26: *nonne oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam? In illa hora dixit Iesus turbis.* In parte ista redarguit ministros: et duo facit. Primo commemorat factum; secundo irrationabilitatem facti, cum dicit *quasi ad latronem existis cum gladiis et fustibus comprehendere me.* Iob XVI, 10: *infremuit contra me dentibus*, quia exierunt ac si esset latro; sed ipsi magis veniebant ut latrones. Latro latet ut non capiatur; sed Christus offert se in manifesto. Et latrones si nocere volunt, non nocent in publico; sed Christus se offerebat. Unde dicit *quotidie apud vos eram docens in templo, et non me tenuistis*; ideo venistis ut latrones. Ut enim daret opportunitatem, exivit civitatem. *Quotidie apud vos eram* *docens in templo.* Simile habetur Io. XVIII, 20: *in occulto locutus sum nihil.* Et dicit *docens in templo.* Haec erat consuetudo sua semper ut doceret in templo. *Et non me tenuistis.* Unde patet quod sicut latrones venistis. Consequenter ponitur testimonium *hoc autem totum factum est, ut implerentur Scripturae prophetarum.* Et non dicit quorum, quia quasi in omnibus habetur; Ps. XXI, 17: *foderunt manus meas et pedes meos, et dinumeraverunt omnia ossa mea.* Et Is. LIII, 3: *reputavimus eum novissimum virorum, virum dolorum.* Et dicit *ut implerentur.* Ly ut potest teneri causative, et sic non tenetur hic: vel consecutive, et sic accipitur hic. Quia enim prophetae dixerunt, non accidit; sed ideo praedixerunt, quia accidere debebat. Unde sensus est *ut adimpleretur*, idest hoc facto adimpletum est quod per prophetas praedictum erat. *Tunc discipuli omnes, relicto eo, fugerunt*; ita quod compleretur quod dicitur in Ps. XXXVII, 12: *dereliquerunt me amici mei et proximi mei.* Sed quare non a principio dereliquerunt? Respondet Hieronymus: quia scriptum est Io. VII, 30, quod *quaerebant eum, et nemo misit in eum manum, quia nondum venerat hora eius.* Unde a principio credebant quod se liberare posset, et se defenderet; sed cum viderunt quod captus esset, et quod non vellet se defendere, fugerunt et dereliquerunt eum.

Lectio 7

[87408] Super Mt., cap. 26 l. 7 Supra actum est de captione Christi, nunc agitur quo sit ductus; et describitur locus et societas convenientium ad locum. Dicit ergo *at illi*, scilicet qui tenuerunt eum, *duxerunt eum ad Caipham.* Iste Caiphas erat pontifex anni illius secundum Hieronymum, secundum quod habetur Io. XI, v. 49: *cum autem esset pontifex anni illius.* Iam enim sacerdotium non secundum legis praeceptum agebatur. Mandaverat dominus quod Aaron et filii eius essent sacerdotes iure haereditario, ita quod mortuo uno remaneret alter sacerdos. Sed post, ambitione crescente, non potuerunt pati, sed subiecta Iudaea Romanis, iste Caiphas emerat sacerdotium a Iudaeis, emerat a Pilato; ideo iniquus erat princeps. Et non mirum si iniquus iudex, sive princeps, iniquum facit iudicium. Et hoc convenit mysterio; quia sicut passio Christi erat oblatio veri sacrificii, sic et locus congruere debebat, ut Christus, qui est sacerdos in aeternum, in domo pontificis offerretur. Caiphas investigator interpretatur, et potest referri ad malitiam, qua Christum condemnavit. Sed hic est quaestio, quia Io. c. XVIII, 13 dicitur quod primo ductus est ad Annam. Et hoc intelligendum est esse verum: convenerant enim ad domum Annae, et ibi congregati erant; et in hoc apparet malitia eorum, quia cum intenti esse deberent solemnitati, erant intenti malitiae, ita quod bene conveniebat eis quod dicitur Is. I, 14: *solemnitates vestras odivit anima mea.* Unde completum est quod dictum est Ps. II, 2: *convenerunt adversus Deum, et adversus Christum eius. Petrus autem sequebatur eum a longe.* Actum est de loco, hic agitur de Petro perveniente. Primo ducitur, deinde Petrus pervenit. Et tria facit: quia primo tangit modum; secundo quomodo sequens pervenerit. Quod pervenerit, hoc erat fervoris; quod a longe, hoc erat timoris; unde significabatur quod in fide Petri fundata Ecclesia secutura erat Christum, tamen a longe; quia Christus passus est pro Ecclesia, non pro se; Petrus autem et Ecclesia passa est pro se. Item tangitur locus, quia

usque in atrium principis sacerdotum: non enim ausus est intrare domum, ne videretur esse de discipulis Iesu. Quomodo autem intravit, tacet Matthaeus, sed narrat Ioannes XVIII, 15, quia *discipulus quidam notus erat pontifici, et introduxit Petrum.* Sequitur societas *et ingressus intro sedebat cum ministris, ut videret finem*; et hoc faciebat vel ex curiositate, vel ex pietate. Et haec tria iam erant quaedam dispositiva ad casum Petri: quod a longe sequebatur, hoc disponebat, quia significabat quod non erat firmus; qui enim firmus est, debet appropinquare. Unde dicitur Iac. IV, 8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* In domo enim est sedes Dei et agni, ut habetur Apoc. ult., 3. In domo enim erat perfecta caritas. Unde Petrus non appropinquavit ad caritatem Christi. Item non pervenerat ad malitiam Iudaeorum, ideo tepidus erat; ideo accidit ei id quod dicitur in Apoc. III, 16: *quia tepidus es, eiiciam te de ore meo.* Item quia famuli mali. Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et minister eius.* Et ideo non fuit mirum si cecidit, quia in mala societate mansit. Quare Ps. XVII, 16: *cum sancto sanctus eris.* Tunc sequitur examinatio Christi. Et primo per testes; secundo per propriam confessionem, ibi *et surgens princeps sacerdotum ait illi* et cetera. Circa primum tria facit. Primo designatur perversum studium principum; secundo defectum; tertio falsum testimonium. Dicit ergo *principes autem sacerdotum quaerebant falsum testimonium contra Iesum, ut eum morti traderent.* Sed est quaestio, quare non sine testimonio eum morti tradebant. Una causa est, quia hypocritae quaerunt quod videtur esse bonum, sed veritatem non quaerunt: sic isti quaerebant ut viderentur non a se facere, unde contra legem faciebant; Ex. XX, 16: *non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium.* Si non licet loqui, nec quaerere. Alia ratio erat, quia non habebant auctoritatem occidendi, et ideo quaerebant ut ipsum tradere possent principi. *Et non invenerunt, cum tamen multi falsi testes accessissent.* Ecce defectus, in quo designatur innocentia Christi, ut posset dicere: *ego in innocentia mea ingressus sum.* Semper enim insidiati sunt Christo, sed non invenerunt aliquid mali. Unde implevit illud quod habetur I Petr. II, v. 15: *benefacientes obmutescere faciatis imprudentium hominum ignorantiam.* Tunc sequitur falsum testimonium *novissime autem venerunt duo falsi testes, et dixerunt.* Sed hic est quaestio, quare dicantur falsi testes: quia manifestum est Christum dixisse, Io. II, 19. Secundum Hieronymum, non solum falsus dicitur qui dicit quod nescit, sed qui dictum ad falsum refert intellectum. *Hic dixit: possum destruere templum Dei, et post triduum reaedificare illud.* Sed non intelligebat de templo materiali, sed de templo corporis sui. Item non solum est falsum testimonium quoad sensum, sed quoad vocem, quia dixerat: *solvite templum hoc*; et non dixit: possum solvere templum Dei; quasi dicat: vos Iudaei solvite templum, idest Christum, et post triduum resuscitabo illud. Non dixit: et post triduum reaedificabo; quia reaedificare magis ad materiale templum pertinet, sed excitare magis ad corpus. Unde falsi testes erant tam ratione vocis, quam ratione significationis. Item est quaestio. Quare non accusant eum de violatione sabbati? Respondet Chrysostomus quod quia saepe accusaverunt eum de hoc, et semper excusaverat se, et excusationem confirmaverat miraculis; ideo cogitabant quod non valeret eis. Item iudex non erat Iudaeus, ideo sciebant quod non reciperet hanc accusationem. Tunc sequitur examinatio per propriam confessionem. Et primo ponitur interrogatio quantum ad testificationem; secundo quoad principale. Secunda ibi *et princeps sacerdotum ait illi* et cetera. Dicit ergo *surgens princeps sacerdotum ait illi: nihil respondes ad ea quae isti adversum te testificantur?* Quod surrexit, fuit ex impatientia et furore, audiens quod Christus non convincebatur: et quod dicit, *nihil respondes* etc., non dicit ut excusaret eum, sed ut caperet eum in sermone; Is. XXXII, v. 6: *stultus fatua loquetur, et cor eius faciet iniquitatem. Iesus autem tacebat.* Sed quare tacebat? Propter tria. Ut doceret nos cautelam: sciebat enim quod quicquid ille diceret, totum ad calumniam referrent; et in tali casu coram insidiatoribus est tacendum; Ps. XXXVIII, 2: *posui ori custodiam, cum consisteret peccator adversum me.* Alia ratio erat, quia tunc non erat tempus docendi, sed patientiam habendi: et ita completum est quod dicitur Is. c. LIII, 7: *quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperit os suum.* Tertia ratio est ut doceret nos constantiam, quando aliquis de aliquo accusatur iniuste; Is. LI, 7: *opprobrium hominum ne metuatis.* Tunc sequitur quaestio de principali *princeps autem sacerdotum ait illi: adiuro te per Deum vivum, ut dicas mihi, si tu es Christus filius Dei.* Et primo ponitur inquisitio; secundo domini responsio. Videns princeps quod non posset capere, adiuravit eum: et hoc ut in sermone caperet. Et hoc habetur Io. X, 24: *usquequo animam nostram tollis? Si tu es Christus, dic nobis palam.* Apud enim Iudaeos pro magno habebatur adiurare: adiurare enim est ad iuramentum cogere. Sicut enim Christiani non debent iurare nisi ex necessitate, sic nec debent uti adiuratione, sed loco adiurationis debent uti oratione. Tunc sequitur responsio *dixit illi Iesus: tu dixisti.* Notate quod cum aliquid fuit contra eum, tacuit; sed statim cum adiurata fuit potestas patris, respondet. Unde gloriam patris semper quaesivit; Io. VIII, 50: *ego gloriam meam non quaero.* Et circa hoc primo ponit responsionem; secundo manifestationem. Dicit ergo *dixit illi Iesus: tu dixisti*, potest exponi ut Christus non asserat, sed relinquat in dubio; supra VII, 6: *nolite sanctum dare canibus.* Vel potest assertive legi: *tu dixisti*, idest verum est; et patet, quia dicitur in Mc. XIV, 62: *ego sum.* Tunc evidentiam ostendit *verumtamen dico vobis: amodo videbitis filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei.* Et vult evidenter ostendere quod ipse sit filius Dei, secundum duas auctoritates. Una est in Ps. CIX, 1: *dixit dominus domino meo: sede a dextris meis.* Et per hanc ostenderat supra XXII, 42-46 quod Christus erat filius Dei. Alia est Daniel VII, 7: *aspiciebam in visione noctis; et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat* et cetera. Ita, dico, dicit, scilicet *tu dixisti*; sed non nosti veritatem. Attende, quia veritas manifestabitur, quia *videbitis filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei.* Quia dixit *sedentem a dextris*, exponit Chrysostomus quod sessio a dextris signat dignitatem regiam; Is. IX, 7: *super solium David, et super regnum eius sedebit.* Vel sedere a dextris est esse in plena beatitudine virtutis, vel in bonis potioribus: dextera enim nobilior pars est; ideo maiorem dignitatem significat, non quia maiorem habeat potestatem, sed aequalem; infra ult., v. 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Item de eius potestate dicit: *venientem in nubibus caeli.* Sed quid est quod dicit *amodo videbitis?* et cetera. Notandum quod id quod dicit *in nubibus*, potest referri ad adventum ultimum, vel quotidianum. Adventus ultimus erit in nube; Act. I, 11: *quemadmodum vidistis eum euntem in caelum*; et supra XXIV dicitur quod *veniet in nubibus.* Alio modo potest exponi de adventu quotidiano, de quo Iob c. IX, 11: *si venerit ad me, non videbo eum.* Et iste adventus est in nubibus, idest in apostolis et sacris doctoribus. De istis dicitur Is. c. LX, 8: *qui sunt isti, qui ut nubes volant?* Isti dicuntur nubes, quia in altum ascendunt. Item nubes foecundae sunt. Primum pertinet ad altitudinem vitae, secundum ad foecunditatem doctrinae. Et sunt nubes caeli, idest caelestes, quia portaverunt imaginem caelestem. Sed quid est *amodo videbitis?* Idest statim post passionem aliquos convertit ad fidem, alios per operum evidentiam. Unde aliqui conversi sunt propter eorum fidem, quidam propter bonam operationem. Item si referatur ad ultimum adventum, dicit Origenes: totum tempus mundi comparatum ad aeternitatem nihil est, sicut unum momentum. Ps. LXXXIX, 4: *mille anni ante oculos tuos sicut dies hesterna, quae praeteriit.* Ideo dicit *amodo*, quia nihil est tempus usque ad iudicium respectu aeternitatis. Verumtamen postquam a me recideritis, non restat nisi quod manifeste me cognoscetis, quia veniam in nubibus caeli. Et tunc cognoscetis me esse filium hominis. Similis modus loquendi habetur supra c. XXIII, 39: *non me videbitis amodo, donec dicatis: benedictus qui venit in nomine domini. Tunc princeps sacerdotum scidit vestimenta tua.* Hic ponitur condemnatio. Et primo ponitur quomodo condemnatur; secundo quomodo a discipulo negatur. Et primo agit de condemnatione; secundo de delusione. Circa primum duo facit. Quia primo princeps eum condemnat; secundo exquirit sententiam. Condemnans autem ostendit culpam et facto, et verbo: facto, quia scidit vestimenta sua. Eodem furore scidit vestimenta sua, quo paulo ante surrexit de sede sua: consuetum enim erat quod qui audiebant blasphemiam scindebant vestimenta sua in signum quod non poterant audire. Verum quod haec duo fecit, aliquid significabatur: quod surrexit de solio, ostendebat quod amitteret sacerdotium; et quod scidit vestimenta sua, significabat quod transferri debebat; ad Hebr. VII, 12: *translato sacerdotio, necesse est quod translatio legis fiat.* Vestis Christi non fuit scissa; Io. XIX, 24: *non dividamus eam, sed sortiamur de illa, cuius sit.* Unde significabat abolitionem. Et hoc signatur I Reg. XV, 28: *scidit dominus regnum Israel a te hodie.* Sic scissum est a Iudaeis, et datum est membris Christi. Tunc imponit culpam *blasphemavit*, quia hoc dixerat, reputabat eum blasphemum; unde Io. X, 33: *de bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia, quia homo cum sis, filium Dei te facis*; et tali debebatur mors. Tunc manifestat culpam *quid adhuc indigemus testibus?* Tunc exquirit sententiam *quid vobis videtur? At illi respondentes dixerunt: reus est mortis*, secundum iudicium legis. Et hoc esset verum, si esset blasphemus; sed non erat, ideo male iudicant, quia auctorem vitae morti condemnant; I Cor. XV, 22: *sicut enim mors per Adam in omnes homines, sic et vita per Iesum. Tunc expuerunt in faciem eius* et cetera. Post condemnationem Christi agitur de illusione. Et satis convenienter, quia Christus peccata nostra tulit, ut Is. LXII. Homo autem per peccatum in mortem est traditus, quando dictum est ei, Gen. II, 17: *quacumque hora comederitis, morte moriemini.* Item proprium honorem amisit, quia *homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus*, Ps. XLVIII, 13. Et ideo Christus redemptor mortem et opprobria primo facto sustinuit; secundo verbo, ibi *prophetiza nobis, Christe.* In prima conspuitur, et colaphis caeditur; in secunda in facie percutitur. Quantum ad primum dicitur *tunc expuerunt in faciem eius, et colaphis eum ceciderunt*; secundum quod habetur ex verbis, istud fiebat in signum mandati Dei contempti, unde habetur Deut. XXV, 5 ss. si aliquis nolebat accipere uxorem fratris, quod conspuebant in faciem suam. Item propter contemptum mandati paterni: sic de Maria sorore Moysi. Unde expuebant in faciem eius, quia blasphemum reputabant; Is. c. l, 6: *faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me.* Item *colaphis caedebant*, ad modum ebrii vel stulti; Is. c. LIII, 3: *vidimus eum novissimum virorum*, idest ita despectus videbatur ac si esset novissimus omnium virorum. *Alii autem palmas in faciem dederunt*, in irreverentiam; Thren. III, v. 30: *dabit percutienti se maxillam.* Mystice, secundum Augustinum, adhuc hoc aliqui faciunt: quia spuere in faciem nihil aliud est quam contemnere praesentiam gratiae Christi; ad Hebr. X, 29: *quanto magis putatis maiora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est, et spiritui gratiae contumeliam fecerit?* Sed proprie colaphizat, qui caput manui supponit: et tales sunt qui magis dignitatem suam inquirunt, quam Christi honorem. De talibus dicitur quod *dilexerunt homines magis tenebras quam lucem.* Illi autem qui faciem percutiunt, sunt illi qui quodammodo praesentiam eius demoliri contendunt, ut sunt Iudaei. De his Is. XXX, 11: *cesset a facie nostra sanctus Israel.* Tunc improperia ingerunt verbo *prophetiza nobis, Christe: quis est qui te percussit?* Et hoc dicebant illudendo, quia nullus eorum pro propheta eum habebat; et non erat necessarium: infamia enim eorum manifesta erat. Unde hoc noluit dicere; Iob XVI, v. 11: *et exprobrantes percusserunt maxillam meam. Petrus autem sedebat foris.* Hic agitur de negatione Petri. Lucas XXII, 55 autem alio ordine refert, quia primo ponit negationem Petri, quam illusionem Christi; Matthaeus autem e contrario. Et non est contrarietas, quia dum illuderetur, simul factum est; ideo non refert si ante vel post ponatur. Et notandum quod cum ducebatur, non negat; sed quando illuditur, negat, ad significandum quod quidam magis timent opprobria quam verbera, contra illud Is. LI, 7: *nolite timere opprobria hominum et blasphemias eorum nolite metuere.* Et circa hoc primo ponitur negatio; secundo poenitentia Petri *et continuo gallus cantavit; et recordatus est Petrus verbi Iesu.* Prima dividitur in tres, secundum tres negationes. Secunda ibi *exeunte autem illo ianuam* etc.; tertia ibi *et post pusillum accesserunt qui stabant* et cetera. Et primo ponitur locus, secundo occasio, tertio negatio. Dicit ergo *Petrus autem sedebat foris*, scilicet extra locum ubi Christus patiebatur: illi enim qui a Christo se elongant, cito confunduntur; Ier. XVII, 13: *domine, omnes qui te derelinquunt, confundentur.* E contrario in Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini et facies vestrae non confundentur.* Qui enim est extra passionem Christi, de facili labitur. Tunc ponitur excitativum ad denegandum *et accessit ad eum una ancilla dicens: et tu cum Iesu Galilaeo eras.* Et convenit casus Petri casui primi hominis; Eccli. XXV, 33: *a muliere initium peccati.* Sic Petrus ad vocem mulieris Christum negavit; in quo dominus praesumptionem eius humiliare voluit, quia non ad vocem viri, sed mulieris. *Et tu cum Iesu Nazareno eras.* Hoc solebat ei esse gloriosum, sed modo est ei terribile, et ideo negavit *at ille negavit coram omnibus dicens: nescio quid dicis.* Si volumus aggravare culpam Petri, possumus aggravare ex tribus. Aggravatur, quia statim ad modicum terrorem negavit; Lev. XXVI, v. 36: *terrebit eos sonitus folii volantis.* Item quia non erubuit coram omnibus. Item ex mendacio, quia dixit *nescio quid dicis*, et *non novi hominem*; contra illud Eccli. IV, 24: *ne confundaris dicere verum. Exeunte autem illo ianuam, vidit eum alia ancilla et ait his qui erant ibi: et hic erat cum Iesu Nazareno.* Et iterum negavit. Hic ponitur secunda negatio. Et primo tangitur locus; secundo incitativum; tertio negatio. Quantum ad historiam, secundum Marcum c. XIV, 66 post primam negationem gallus cantavit, et tunc exivit ianuam, et vidit eum ancilla, et negavit. Sed videtur contrarius aliis, quia videntur alii dicere quod sedentes dixerunt; et Lucas XXII, 55 dicit quod unus de sedentibus. Quid ergo hic dicitur quod ancilla? Notandum, secundum Augustinum, quod quando negaverat, exivit: et dum esset in exeundo, dixit ei ancilla etc.; et tunc negavit; quod audiens Petrus reversus est intus. Tunc illi qui audierant ab ancilla, petierunt idem. Et potest esse quod unus, qui cognoscebat eum, magis urgebat eum. Et iterum *cum iuramento negavit, quia* *non novi hominem*; contra illud Eccli. XXIII, 9: *iurationi ne assuescat os tuum.* Tunc sequitur tertia negatio. Et primo describitur tempus; secundo incitativum; tertio negatio. Dicit ergo *et post pusillum.* Lucas dicit quod *facto intervallo quasi unius horae.* Et hoc procurabat Diabolus, ut respirationem non haberet. Unde dicunt ei *et tu ex illis es*; et hoc probant *nam et loquela tua manifestum te facit.* Sed constat quod omnes Iudaei erant; quomodo ergo dicit *nam et loquela tua manifestum te facit?* Solvit Hieronymus quod in eadem lingua saepe diversa locutio fit, sicut patet in Francia, et Picardia, et Burgundia, et tamen una loquela est. Sic Galilaei aliquam differentiam habebant a Ierosolymitanis. Sic et cuilibet potest dici: nam et loquela tua manifestum te facit; quia, ut dicitur Lc. VI, 45, *ex abundantia cordis os loquitur*; quia cum homo est carnalis, cito prorumpit in verba carnalia; cum spiritualis, in verba spiritualia. *Tunc coepit detestari et iurare* et cetera. Aliqui sunt qui volunt excusare Petrum, quod non peccavit; unde cum dixit *non novi hominem*, verum est hominem, sed hominem et Deum. Et hoc non est bonum, quia imponit mendacium Christo: quia dixerat Christus *tu me negabis.* Ideo melius est dicere quod Petrus potius mentitus est, quam Christus. Item notandum quod non solum negavit Christum sed negavit se esse Christianum. Unde in una negatione dixit *non novi eum*, scilicet non sum Christianus. Item notandum quod qui cito non se retrahit in peius vadit; Eccli. XIX, 1: *qui spernit modica, paulatim defluit.* Unde negationi periurium addidit, periurio blasphemiam. Unde Gregorius: peccatum quod per poenitentiam non diluitur, mox suo pondere ad aliud trahit. Item notandum quod signatur triplex tentatio qua tentatur homo. Tentatur a concupiscentia carnis; Iac. I, 14: *unusquisque tentatur a concupiscentia sua.* Item tentatur a cupiditate terrenorum; Sap. XIV, 2: *illud enim cupiditas acquirendi excogitavit.* Item a Daemonibus, et hoc signatur per illam negationem, in qua dicitur *post pusillum accesserunt qui stabant.* Ad Eph. VI, 12: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus.* De istis tribus habetur I Io. II, 6: *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Vel aliter, secundum Augustinum, dicendum est, quod per istas tres negationes omnium haereticorum error signatur. Quidam enim Christi divinitatem negabant, ut Photinus; quidam autem humanitatem, ut Eunomius; quidam utrumque, ut Arius qui inaequalem patri dicebat filium. Item, secundum Origenem, signatur persecutio, quam habitura erat Ecclesia. Prima fuit a Iudaeis, in qua multi mortui sunt; secunda a gentibus, in qua multi martyres facti sunt; tertia ab haereticis, quae multos seduxit, et aliqui etiam mortui sunt. Item notandum quod inveniuntur quaedam scripta, quae videntur excusare Petrum, quod non peccavit mortaliter, quia dicit Bernardus: sopita fuit in eo caritas, non extincta. Dicendum quod mortaliter peccavit, non tamen fuit ex malitia, sed timore mortis. Et hoc voluit dicere Bernardus, quod sopita fuit et cetera. *Et continuo gallus cantavit.* Hic agitur de poenitentia Petri. Et primo ponitur motivum, sive excitativum; secundo poenitentia eius, ibi *et egressus foras flevit amare.* Tanguntur duo, quibus fit excitatio. Primo cantus galli; unde *et continuo gallus cantavit.* Per gallum praedicator signatur, qui homines peccatores excitat ad poenitentiam; unde apostolus, I Cor. XV, 34: *evigilate, iusti et nolite peccare*; et ad Eph. V, 14: *surge, qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Secundum est memoria Petri *et recordatus est Petrus verbi Iesu, quod dixerat* et cetera. Ps. XXI, 28: *reminiscentur, et conver-*

tentur ad dominum omnes fines terrae. Et haec duo frequenter accidunt ad vocem praedicatoris, quia qui oblitus est Deum per peccata, ad vocem praedicatoris revertitur. De illo gallo dicitur in Iob XXXVIII, 36: *quis dedit gallo intelligentiam?* Item Lucas ponit tertium, quia *dominus respexit Petrum.* Apostolus ad Rom. c. III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Thren. V, 21: *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Post agitur de poenitentia Petri: *et egressus foras flevit amare.* Et est poenitentia commendabilis ex tribus. Et primo, quia cito, quia statim egressus; Eccli. V, 8: *ne tardes converti ad dominum.* Item prudens, quia declinavit a consortio eorum, qui induxerant eum ad negandum; sic et poenitentes debent occasionem vitare peccandi; II ad Cor. VI, 17: *exite de medio eorum, et separamini, dicit dominus, et immundum ne tetigeritis, et ego recipiam vos.* Item quia efficax et vera; Ier. VI, 26: *luctum unigeniti fac tibi, planctum amarum*; Is. XXXVIII, 15: *recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animae meae.*

Caput 27

Lectio 1

[87409] Super Mt., cap. 27 l. 1 Supra Evangelista narravit quod passus est Christus a Iudaeis, hic narrat quod passus est a gentilibus: et quatuor facit. Primo tangit quomodo traditus est gentibus; secundo quomodo examinatur; tertio quomodo condemnatur; quarto quomodo patitur. Secunda ibi *Iesus autem stetit ante praesidem* etc.; tertia ibi *per diem solemnem consueverat praeses* etc.; quarta ibi *tunc milites praesidis suscipientes Iesum in praetorium* et cetera. Circa primum duo. Primo narrat de assignatione, qua traditus est in manibus gentilium; secundo de morte et peccato traditoris, ibi *tunc videns Iudas, qui eum tradidit, quod damnatus esset.* Circa primum tria. Primo motivum assignat; secundo modum; tertio factum. Causa fuit consilium habitum de morte: et secundum hoc tria tangit, ex quibus aggravatur eorum peccatum. Primo ex sollicitudine, et hoc tangit cum dicit *mane autem facto consilium inierunt*, quia cum tota nocte solliciti essent in illusione, tamen mane convenerunt. Unde bene solliciti erant; Iob XXIV, v. 14: *mane primo consurgit homicida.* Item aggravatur ex communitate, quia *omnes principes.* Si enim unus, vel duo, excusabile esset; sed omnes convenerunt; Is. I, 6: *a planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas*; ideo dicit *omnes principes*; Ezech. c. XI, 2: *fili hominis, hi sunt viri qui cogitant iniquitatem, et tractant consilium pessimum.* Item ex crudelitate, quia multa alia cogitare poterant, sed cogitabant *quomodo eum morti traderent*; Prov. I, 16: *pedes eorum ad malum currunt et festinant ut effundant sanguinem.* Sed quomodo? *Vinctum adduxerunt.* Haec erat consuetudo, quod tales vincti adducerentur et signarentur morti condemnati. Et signavit quod sicut mortem nostram sua morte destruxit, sic vincula peccatorum vinculis suis destruxit. *Et tradiderunt Pontio Pilato.* Et quare? Triplex est ratio. Una litteralis erat, quia vicarius erat imperatoris, et Iudaei non habebant iudicium sanguinis. Propter quod dicunt in Io. XVIII, 31: *nobis non licet interficere quemquam.* Item ex intentione ipsorum: ipsi enim nolebant occulte interficere, sed manifeste, ut fama divulgaretur, secundum quod habetur Sap. c. II, 20: *morte*

turpissima condemnemus eum. Tertia causa est, quia pro omnibus voluit mori, ideo voluit ut omnes congregarentur, tam Iudaei quam gentiles, ita quod impletum est illud Ps. II, 2: *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum. Tunc videns Iudas, qui eum tradidit, quod damnatus esset* et cetera. Hic agitur de poenitentia et morte Iudae. Et circa hoc duo facit. Primo narrat de proditione; secundo quid factum sit de pretio, ibi *principes autem sacerdotum, acceptis argenteis, dixerunt.* Circa primum primo agitur de poenitentia; secundo de desperatione, ibi *et proiectis argenteis in templo, recessit.* Circa primum tria facit. Primo ponitur motivum; secundo poenitentia; tertio effectus. Motivum *tunc videns quod damnatus esset, poenitentia ductus, retulit triginta argenteos.* Potuit esse quod credidit Iudas, quando vendidit eum, quod non occideretur, sed quod flagellaretur; ideo videns quod damnatus esset, poenituit. Sed est quaestio, quando traditus fuit praesidi, quomodo videre potuit quod esset damnatus. Hieronymus dicit quod hoc vidit oculo mentis, quia ex quo vidit quod a Iudaeis damnatus erat, et traditus Pilato, cogitavit quod Pilatus iudicaret ad voluntatem eorum, scilicet Iudaeorum. Origenes dixit quod quidam dixerunt: videns Iudas quod esset damnatus, scilicet ipse Iudas, ex isto motus fuit ad poenitentiam. Unde *poenitentia ductus retulit triginta argenteos.* Et haec poenitentia non fuit vera poenitentia; habuit tamen aliquid poenitentiae, quia poenitentia debet esse media inter spem et timorem; Iudas autem timorem et dolorem quidem habuit, quia de peccato praeterito doluit, sed spem non habuit. Et talis est poenitentia impiorum; Sap. V, 3: *poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes.* Et quare ductus poenitentia? Notandum quod dicit Origenes, quod aliquando accidit quod Diabolus impellit hominem ad peccandum, aliquando homo; sed aliter et aliter, quia homo ut libidinem compleat, Diabolus ut perdat. Et si Diabolus immisit, non habuit ex creatione, et ideo poenitere potuit. Et hoc est contra Manichaeos, qui dicunt quod duplex est creatio, bona et mala, et qui sunt de creatione mala, non possunt bene agere, et e converso. Et secundum eos Iudas fuit de creatione mala. Quomodo ergo potuit poenitere? Dicit ergo quod hoc quod desperavit, non fuit nisi quia negligens fuit. Sequitur effectus. Effectus poenitentiae est ut peccator studeat emendare. Peccaverat, quia vendiderat Christum, fecerat enim quod in se erat: ideo *triginta denarios retulit.* Et primo ponitur retractatio; secundo poenitentia, ibi *peccavi tradens sanguinem iustum. Retulit* ergo *triginta argenteos*; et in hoc retractavit, dicens *peccavi*, idest vere deliqui. In hoc autem quod dicit *tradens sanguinem iustum*, etsi bene dicit, non complete tamen, quia potest retorqueri ad hominem iustum. Unde Ier. XXVI, 15: *si occideritis me, sanguinem innocentem tradetis contra vosmetipsos.* Unde dicit Hieronymus quod si rectam fidem habuisset, non desperasset. Debuit enim dicere, tradens Deum. In hoc ergo quod dixit *tradens sanguinem iustum*, minoravit eius potestatem, et ostendit se non habere rectam fidem. Tunc ponitur Iudaeorum obstinatio *at illi dixerunt: quid ad nos?* Iste iustum confitebatur, et tamen dicunt *quid ad nos?* Ier. VIII, 7: *populus meus non cognovit iudicium domini. Tu videris*, idest non sequimur conscientiam tuam. Remigius: *quid ad nos?* Tu primo vendidisti, et post iustum confiteris. Quis videris apud nos, qui ita mutas sententiam? Mutare enim de malo in bonum, bonum est: de malo autem in malum, malum; Eccli. XXVII, 12: *iustum in aeternum stat, stultus autem ut luna mutatur.* Tunc ponitur desperatio. Desperatus enim de bonis temporalibus nihil curat; et sic facit iste, quia *proiectis argenteis in templo recessit* (non habuit curam de pecunia) *et abiens laqueo se suspendit.* Unde habetur Act. I, 18, quod *suspendit* *se et crepuit per medium.* Et quare? Dicit Origenes quod accidit, quia Diabolus praecipitat aliquem in peccatum, et licet det spatium, tamen vult praecipitare in aliud. Et hoc caveri voluit apostolus dicens, II Cor. II, 7: *ne forte abundantiore tristitia absorbeatur qui eiusmodi est.* Sic Iudas ad tantam absorptionem venit, quod *abiens laqueo se suspendit.* Ps. LXVIII, 16: *neque absorbeat me profundum.* Origenes narrat opinionem quorumdam dicentium quod quia Iudas audierat loqui de resurrectione, ideo credebat Christo occurrere, et ideo laqueo se suspendit. Quaerit Augustinus quando hoc fuit. Quia si velimus considerare, vix inveniemus tempus ante passionem, quo istud acciderit, quia principes occupati fuerunt tota die circa mortem Christi. Item in sequenti die sabbatum fuit, et non recepissent ipso die pecuniam. Ideo videtur Augustinus velle quod istud fuit post resurrectionem. Tamen potest dici quod etsi aliqui ad Pilatum accesserant, et morti vacabant Christi, tamen aliqui in templo remanserunt, et his tradidit Iudas triginta denarios. *Principes autem sacerdotum, acceptis argenteis, dixerunt* et cetera. Ostendit quid fuerit de pecunia Iudae factum. Et primo dicitur quomodo excluditur a corbona; secundo in quid expensa fuit dicitur. Dicit ergo *principes autem sacerdotum, acceptis argenteis, dixerunt: non licet eos mittere in corbonam* et cetera. Notandum quod in corbonam ponebatur oblatio gratificationis, vel donum gratiae. Unde quaedam erant voluntaria quae offerebantur, alia ex debito: voluntaria in corbonam mittebantur, alia vero alibi; Eccli. XXXIV, 23: *dona iniquorum non probat altissimus. Non licet ergo ponere in corbonam, quia pretium sanguinis est.* Et in hoc verificatur verbum domini, supra XXIII, v. 24: *transglutientes camelum et excolantes culicem.* Nolebant hanc pecuniam mittere in corbonam, sed de morte filii Dei bene tractabant. Tunc narrat quid inde factum est. Et dicit primo factum; secundo quid inde sit factum. Dicit *consilio autem inito* et cetera. Quare hoc fecerunt? Dicendum quod Deus sic procuravit, ut istud factum in memoria haberetur. Unde *emerunt agrum figuli in sepulturam peregrinorum*, non eorum qui erant de patria, sed alienorum. Secundum mysterium congruit, quia per sanguinem Christi accelerabatur non solum iustificatio, sed quies mortis; Apoc. XIV, 13: *amodo iam dicit spiritus ut requiescant a laboribus suis.* Vel potest esse quod peregrini sunt qui non habent ibi mansionem propriam; Ps. CXIX, 5: *heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est.* Isti autem consepeliuntur Christo. Apostolus, Rom. VI, 4: *consepulti estis Christo.* Ager iste sancta Ecclesia est. Unde supra XIII, 44: *simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro.* Iste figulus est Christus. Unde dicitur Ier. XVIII, 6: *sicut lutum in manu figuli, sic et vos, domus Israel, in manu mea.* Tunc ponitur confirmatio facti. Et primo ex nomine *propter hoc vocatus est ager ille Haceldama, hoc est ager sanguinis, usque in hodiernum diem*; scilicet usque ad illud tempus, in quo scriptum est istud Evangelium. Tunc confirmat ex auctoritate *tunc adimpletum est quod dictum est per Ieremiam prophetam.* Sed est quaestio, quare dicit *per Ieremiam prophetam dicentem*, quia verba, secundum quod ibi iacent, non sunt scripta in tota sacra Scriptura. Tamen simile habetur Zach. XI, 12: *appenderunt mercedem meam triginta argenteis.* Est ergo quaestio quare ponitur per Ieremiam, cum dictum sit per Zachariam. Augustinus dicit quod alicubi invenitur scriptum per prophetam, et non per Ieremiam, tamen videtur quod ille sit Ieremias, sicut habetur in littera. Hieronymus tangit solutionem quod prophetae scripserunt aliquos libros, qui canonizati sunt apud Iudaeos. Unde aliqui sunt libri prophetarum, qui non sunt in canone Bibliae, sicut Iudas nominat quaedam in canonica sua, et etiam apostoli omnes istos receperunt. Unde dicit quod quidam attulit ei librum Ieremiae, ubi ista verba scripta erant verbo ad verbum, et Evangelista scripsit secundum quod in apocrypho invenit. Augustinus solvit: contingere aliquando quod volens exprimere nomen unius auctoris, occurrat nomen alterius; ideo potest esse quod cum vellet scribere Zachariam, scriberet Ieremiam. Sed multi erant tunc Iudaei qui legem noverant; quare non correxerunt? Quia cogitaverunt quod divinitus esset dictum, quia a spiritu sancto omnes prophetae locuti sunt, et non habent efficaciam verba prophetae nisi a spiritu sancto; ideo ut insinuarent hoc mysterium, non correxerunt. Alia solutio quam innuit, est, quod licet non sint verba Ieremiae, tamen est ibi quoddam factum simile, ut habetur Ier. XXXII, 6 ss. quod recepit mandatum quod emeret agrum. Vel spiritus sanctus sic movit Matthaeum ad idem factum, sicut movit Ieremiam. Sed si volumus, possumus accipere verba Hieronymi in libro de optimo genere interpretationis, qui dicit quod Christi pedissequus non incurrit aliquam notam falsitatis: officium est enim boni interpretis non considerare verba, sed sensum. Ideo iste posuit sensum quorumdam scriptorum in Ieremia, quorundam in Zacharia, sicut habetur in Marco quod ponit auctoritatem Isaiae, cuius una pars est Malachiae, alia Isaiae. Sic et Matthaeus coniungit duas sententias, quarum una a Zacharia, altera a Ieremia ponitur, XXXII, 6. Quod enim est in Zacharia, scilicet quod *appenderunt* (idest acceperunt) *triginta argenteos*, in Ieremia non invenitur; sed quod agrum emit, quod signabat factum toti populo. *Sicut constituit mihi dominus*, hoc expresse habetur ex eo quod praecipit Ieremiae, ubi supra, quod agrum emeret. Ideo secundum primam partem in Zacharia habetur, secundum secundam in Ieremia. *Iesus autem stetit ante praesidem, et interrogavit eum praeses.* Supra enarravit Evangelista quomodo dominus assignatus est in manu gentium, hic autem agit de examinatione: et circa hoc tria facit. Primo narrat quomodo ante terrenum iudicem sistitur; secundo quomodo examinatur; tertio quomodo accusatur. Dicit ergo: ita dictum est de Iuda cum tradidisset praesidi Iesum. Iesus ergo *stetit ante praesidem*, idest tamquam reus et accusandus; Iob XXXVI, 17: *causa tua quasi impii iudicata est: causam iudiciumque recipies.* Per hoc enim meruit ut fieret iudex vivorum et mortuorum. Tunc sequitur examinatio; et primo ponitur interrogatio; secundo responsio, ibi *dicit illi Iesus.* Pontifices in multis accusabant eum, scilicet de subversione legis, et quia regem se dicebat. Unde Pilatus non curavit quaerere de transgressione legis, sed potius de eo quod videbatur tangere laesionem maiestatis, scilicet *tu es rex Iudaeorum?* Quia Io. XIX, 12 habetur: *omnis qui se regem facit, contradicit Caesari.* Tunc sequitur responsio *dicit ei Iesus: tu dicis.* Dicit Hieronymus quod Christus sic moderatur sermonem suum, quod non affirmat, nec negat, sed dicit: *tu dicis.* Prov. c. XVII, 27: *qui moderatur sermones suos prudens est.* Item nota, secundum Hilarium, quod supra c. XXVI, 63, interrogatus a principe Iudaeorum, *si tu es Christus filius Dei*, dixit *tu dixisti*: et respondit per praeteritum; cum autem respondit gentili, respondit per praesens. Et in hoc significatur quod confessio Christi a Iudaea est de praeterito, quia facta est per prophetas; Ier. XXIII, 5: *regnabit rex, et sapiens erit.* Sed loquens ad gentilem dicit *tu dicis*, quia gentilitas confitebatur. Consequenter agitur de accusatione. Et primo ponitur accusatio; secundo inductio ad respondendum, ibi *dixit autem Pilatus.* Dicit ergo *et cum accusaretur a principibus sacerdotum, nihil respondit.* Super quibus accusaretur, tacet Matthaeus, sed Lucas hoc dicit XXIII, 1 ss. Haec est consuetudo Evangelistarum, quia quod unus omittit, alter narrat. Unde ibi dicitur quod seduceret turbas etc., et quod prohibebat dari censum

Caesari, item regem se diceret. Et hoc est falsum secundum intentionem suam, quia intendebant de regno temporali; sed ipse dicit, Io. c. XVIII, 36, *regnum meum non est de hoc mundo.* Sed Christus *nihil respondit.* Tunc impletum est quod dictum est per Is. LIII, 7: *quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.* Et c. XLII, 2: *non audietur foris vox eius. Tunc dicit ei Pilatus.* Ex tunc conabatur Pilatus eum liberare, ideo conabatur ut responderet; unde dicebat *non audis quanta adversum te dicunt testimonia?* Et primo ponitur incitatio *non audis* et cetera. Hoc autem dicebat, quia volebat dimittere eum: ipsi enim qui erant accusatores, erant testes, et ideo noluit respondere. Quare autem non respondit, potest esse ratio ex parte Christi, quia noluit excusare passionem suam: poterat enim eam excusare loquendo; ideo noluit loqui. *Oblatus enim est quia voluit*, Is. LIII, 7. Item, ut daret nobis exemplum, quia cum malediceretur, non maledicebat. Item quia tot signa Iudaei viderant, quod converti poterant, et ideo reputavit eos indignos; Eccli. XXXII, 6: *ubi non est auditus, non effundas sermonem.* Et notandum quod in multis loquitur, et in multis silet, quia si semper loqueretur, excusaret se; item si semper taceret, pertinax videretur. Pilato autem quandoque respondet, quandoque non; sed Iudaeis numquam respondet, quia Pilatus ignorabat, ideo veritatem aliquando dicebat, sed Iudaei obstinati erant. Tunc ponitur admiratio Pilati *ita ut praeses miraretur vehementer.* Et quare miratur? Quia audiebat eum facundissimum: et hoc est quod dicit David, Ps. XXXVII, v. 14: *ego autem tamquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum*, idest ac si essem ignorans. Et notate quod dicit *vehementer*: quod enim aliquis sapiens nihil respondeat, mirum est; sed quod in tali causa, ubi adiudicatur morti, non respondeat, hoc vehementer est admirandum. Item quia non videbat eum perterritum: in tali enim casu solent homines etiam perterreri. Tunc agitur de damnatione. Et primo ponitur diversum studium volentium excusare ipsum; secundo studium volentium condemnare, ibi *principes autem sacerdotum et seniores persuaserunt populis ut peterent Barabbam*; tertio condemnatio, ibi *tunc dimisit illis Barabbam.* Circa primum primo ponitur studium Pilati ad liberandum; secundo studium principum ad condemnandum. Circa primum primo ponit quasdam opportunitates; secundo tractat de eius liberatione; tertio dat causam. Secunda ibi *congregatis ergo illis, dixit Pilatus*; tertia ibi *sciebat enim quod per invidiam tradidissent eum.* In prima ponit duas opportunitates. Dicit ergo *per diem autem solemnem consueverat praeses populo dimittere unum vinctum.* Ista consuetudo non erat ex lege imperatoris, sed ex voluntate eius, ut redderet populum sibi magis devotum: quia in solemnitate debebant magis esse iucundi, nolebat quod illa die esset causa tristitiae. Sic et Romae in illo die quo imperator intrabat, nullus adiudicabatur morti. Item de novo acquisiverat praefecturam, ideo volebat sibi eos esse devotos. Aliquid tamen simile legitur in veteri testamento, scilicet quod Saul liberavit Ionatham, qui adiudicatus erat morti, I Reg. XIV, 44 ss. Deinde ponit opportunitatem ex quodam latrone, qui dicebatur Barabbas, qui interpretatur filius patris, scilicet Diaboli; Io. VIII, 44: *vos ex patre Diabolo estis. Congregatis autem illis, dicit Pilatus: quem vultis dimittam vobis?* Hic facit Pilatus contra consuetudinem Iudaeorum, quia non solebat eos rogare, sed ipsi rogabant eum. Sed hoc faciebat, quia quaerebat eum dimittere, et videtur inducere, quia videbatur ei quod deberent praeeligere Christum quam Barabbam; quia iste erat reus laesae maiestatis, et multis nocuerat. Item ex eo quod Christum nominat, dicens *an Iesum, qui dicitur Christus?* Christus enim dicitur unctus. Unde regem appellabat eum, ideo credebat quod Christum deberent accipere; Eccli. XV, 18: *ante hominem vita et mors.* Sic Pilatus ante eos posuit bonum et malum; et ipsi acceperunt malum, ideo eos semper sequitur malum. Deinde ponit causam *sciebat enim quod per invidiam tradidissent eum.* Ex quo sciebat? Audierat enim multa bona de eo, et videbat eum constantem; unde *sciebat quod per invidiam tradidissent eum.* Sicut enim invidia Diaboli fuit inimica primo homini, sic debuit esse invidia istorum inimica Christo. Sic enim Ioseph ex invidia traditus est a fratribus, Gen. XXXVII, 28. *Sedente autem eo pro tribunali, misit ad eum uxor eius.* Supra posuit Evangelista unam causam, quare Pilatus nitebatur dimittere eum, hic autem ponit aliam causam, scilicet admonitionem uxoris. Et primo ponitur admonitio; secundo causa admonitionis, ibi *multa enim passa sum hodie per visum propter eum. Sedente autem eo pro tribunali.* Sicut dicit quaedam Glossa, tribunal est sedes iudicum. Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio iudicii dissipat omne malum intuitu suo.* Cathedra proprie doctorum; supra XXIII, 2: *super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei.* Et dicitur a tribunis, quia primo tribuni electi sunt a Romanis ad facienda iudicia. Et dicit *pro tribunali*: et est iste modus loquendi Graecus. Aliquando enim pro accipitur pro ante; sicut, exercitus est pro castris, idest ante castra. Aliquando pro in; unde *pro tribunali*, idest in tribunali. *Misit ad eum uxor eius dicens.* Erat ista mulier gentilis, et signat Ecclesiam gentilium, quae suscepit Christum, ut I ad Cor. I. *Nihil tibi et iusto illi*, idest non pertinet ad te iudicare, immo ipse debet esse iudex tuus; Act. c. X, 42: *qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum. Multa enim passa sum hodie per visum propter eum.* Hic ponitur causa. Et est modus loquendi talis: quando enim abstrahitur quis a sensibus, aliqua secundum imaginationem apparent, et consuetum est quod visio refertur ad id quod apparet, cum sit alienatio a sensibus: hoc autem fit aliquando in vigilia, aliquando in somno. Quando in vigilia, visio dicitur; unde Num. XII, 6 dicitur: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Hic autem ponitur propheta pro utroque. Notandum quod huius causa quandoque corporalis intrinseca est, ut quando superabundat sanguis, fit apparitio corporum rubeorum, et sic de aliis. Aliquando ex causa extrinseca, ut ex frigore somniat aliquis quod sit in nive. Aliquando autem fit a causa spirituali, et hoc vel a Deo per bonum Angelum; et de hoc Iob XXXIII, 15: *per somnium in visione nocturna aperit aures vivorum.* Et haec vera sunt, et veritatem habentia; non tamen multum debet confidere; Eccli. XXXIV, 7: *ne dederis in illis cor tuum, multos enim errare fecerunt somnia.* Aliquando fiunt a Daemonibus, qui possunt imprimere in phantasiam, quia est virtus corporalis: unde divinationes et huiusmodi prohibentur in lege; Deut. XVIII, v. 10: *non inveniatur in te qui somnia observet, vel auguria* et cetera. De hac visione possumus dicere quod facta est a Deo per bonos Angelos; vel a Diabolo, quia erat ad impediendum passionem: quia in passione erat peccatum occisionis. Et sic fiebat per Angelos bonos; sed ex passione sequitur fructus, ideo Diabolus iam percipiens eum esse Deum, et timens per passionem potestatem amittere, sicut in mente Iudae posuerat ut eum traderet, sic et modo voluit impedire, non quia vellet impedire peccatum, sed potius passionis fructum. Tunc ponit studium Iudaeorum volentium occidere Christum *principes autem sacerdotum et seniores persuaserunt populis ut peterent Barabbam.* In utroque enim se ostendunt abominabiles, quia principes qui alios corrigere deberent; Prov. XVII, 15: *qui iustificat impium abominabilis est.* Similiter eo quod seniores; Dan. XIII, 5: *egressa est iniquitas a senioribus populi. Respondens autem praeses ait illis.* Hic ponit conatum, quo conabatur Pilatus dimittere eum. Et primo ostendit quibus verbis egerit ad liberationem; secundo quibus factis, ibi *videns autem Pilatus quia nihil proficeret.* Tribus modis est conatus liberare eum. Primo ex comparatione; secundo ex dignitate; tertio ex innocentia. Ex comparatione, quia comparavit eum malo actori, respondens scilicet petitioni populi, vel istis principibus qui instigabant eum *quem vultis vobis de duobus dimitti? At illi dixerunt: Barabbam.* Quod et populo improperat Petrus, Act. III, 13, dicens de Christo: *quem vos quidem tradidistis, et negastis ante faciem Pilati, iudicante illo dimitti. Vos autem sanctum et iustum negastis, et petistis virum homicidam donari vobis* et cetera. *Dicit ergo Pilatus: quid ergo faciam de Iesu, qui dicitur Christus?* Hic allegat dignitatem *quid faciam de Iesu*, quasi dicat: iniuriosum erit vobis, si illum occidatis, *qui dicitur Christus.* Sed isti vereri non potuerunt: immo dicunt omnes *crucifigatur*: haec enim erat mors turpissima. Ideo completur quod dicitur Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum*; Is. III, 8: *lingua eorum et adinventiones eorum contra dominum. Ait illis praeses: quid enim mali fecit?* Hic allegat innocentiam eius, intendens eum liberare, quasi utens illo quod dicitur Ier. c. II, 5: *quid invenerunt patres vestri in me iniquitatis?* Et Io. VIII, 46: *quis ex vobis arguet me de peccato? At illi magis clamabant: crucifigatur.* Unde flecti non poterant, secundum illud Ier. VIII, 5: *apprehenderunt mendacium, et noluerunt reverti.* Unde pertinaces erant in malitia. *Videns autem Pilatus quod nihil proficeret.* Hic intendit liberationem eius per factum; et primo ponitur factum; secundo populi obligatio ad poenam. Dicit *videns autem Pilatus quia nihil proficeret.* Per hoc dat intelligere quod multa alia dixerat, et quod nihil proficiebat. *Accepta autem aqua lavit manus suas.* Haec erat consuetudo quod quando quis volebat se ostendere innocentem, lavabat manus, sic et iste; unde dixit *ego innocens sum a sanguine iusti huius* et cetera. Secundum hunc modum habetur in Ps. XXV, 6: *lavabo inter innocentes manus meas.* Et vere ipse fuisset innocens, si in sua sententia permansisset, unde vocat eum iustum. *Vos videritis*, idest quid vobis accidere debeat. Unde Io. XVIII, 31 dicitur: *accipite eum vos, et secundum legem vestram iudicate eum.* Tunc sequitur oblatio ad poenam *sanguis eius super nos, et super filios nostros.* Et ita fiet quod sanguis Christi expetitur ab eis usque hodie; et bene convenit illis quod dictum est Gen. IV, 10: *sanguis fratris tui Abel clamat ad me de terra.* Sed sanguis Christi efficacior est quam sanguis Abel. Apostolus ad Hebraeos XII, 24: *habemus sanguinem melius clamantem quam sanguis Abel*; Ier. XXVI, 15: *verumtamen si occideritis me, sanguinem innocentem tradetis contra vosmetipsos. Tunc dimisit Barabbam. Dimisit*, idest absolvit a sententia mortis. *Iesum vero flagellatum tradidit eis ut crucifigerent.* Et quare flagellatum? Hieronymus dicit quia consuetudo erat Romanorum quod adiudicatus morti primo flagellabatur. Et sicut dicitur Io. c. XIX, 1 ipse flagellavit; unde completur in eo quod habetur in Ps. XXXVII, 18: *ego autem in flagella paratus sum.* Quidam dicunt quod flagellavit ut moverentur ad pietatem, et sic flagellatum dimitterent.

Lectio 2

[87410] Super Mt., cap. 27 l. 2 Postquam habitum est de condemnatione, hic agitur de passione

et morte; secundo de sepultura, ibi *cum sero autem factum esset* et cetera. Circa primum duo facit. Quia primo narrat quae indigne pertulit; secundo quae magnifice fecit, ibi *a sexta autem hora tenebrae factae sunt.* Prima pars in tres. In prima agit de illusione militum; secundo de crucifixione; tertio de crucifixi derisione per Iudaeos facta. Secunda ibi *et postquam illuserunt ei*; tertia ibi *praetereuntes autem blasphemabant eum.* Circa primum primo describuntur illusores; secundo illusio. Dicit ergo *milites congregaverunt universam cohortem.* Cohors societas militum dicitur, et quilibet, qui habebat iudiciariam potestatem, habebat cohortem militum ad exercendum iudicium. Praetorium dicitur esse locus ubi exercebantur iudicia. Unde congregati sunt ad eum et gentiles, et Iudaei, ut nulli essent immunes, quia omnes debebat redimere. Ideo competit quod habetur Rom. c. XI, 32: *conclusit Deus omnia in incredulitate, ut omnium misereatur.* Et in Ps. CXVII, v. 10: *circuierunt me sicut apes. Et exuentes eum, chlamydem coccineam circumdederunt ei.* Hic describitur illusio. Et primo quoad habitum; secundo quantum ad honorem; tertio quantum ad opprobrium. Secunda ibi *et genu flexo ante eum, illudebant ei*; tertia ibi *exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenaeum, nomine Simonem* et cetera. Notandum quod licet accusassent eum de multis, tamen non propter aliud patiebatur, nisi quia regem se dicebat, sicut habetur Io. XIX, 12: *si eum dimittis, non es amicus Caesaris.* Unde ex hac causa magis timuit. Ideo volentes illudere, imponunt ei signa regis. Consuetudo enim est quod reges purpura induantur; et isti loco huius veste coccinea eum induerunt. Item solent habere coronam; et loco huius fecerunt coronam spineam. Item solent habere sceptrum; et loco huius dederunt ei baculum arundineum. Dicit ergo *et chlamydem coccineam circumdederunt ei*, idest rubeam. Sed quid est quod Marcus dicit XV, 17, quod eum purpura induerunt? Augustinus solvit quod hoc dixit propter similitudinem coloris. Vel potest dici, quod quamvis esset coccinea, tamen habebat aliquid de purpura. Per hoc quod propriis vestibus exuitur, et alienis induitur, reprehenduntur haeretici, qui dixerunt eum non esse verum hominem. Ista chlamys potest signare carnem Christi sanguine proprio cruentatam: *ipse enim vulneratus est propter iniquitates nostras; attritus est propter scelera nostra.* Is. LIII, 5. Vel signat sanguinem martyrum, qui laverunt stolas suas in sanguine agni. Vel peccatum gentilium. *Et plectentes coronam de spinis posuerunt super caput eius.* Unde pro corona gloriae imposuerunt ei coronam contumeliae; Is. XXII, 18: *coronate eum corona tribulationis.* Per istas spinas signantur aculei peccatorum, quibus conscientia vulneratur: et istas Christus accepit pro nobis, quia pro peccatis nostris mortuus est. Vel potest referri ad maledictum Adae, ubi dictum est: *spinas et tribulos germinabit tibi.* Unde signatum est quod solvebatur ista maledictio. Et loco sceptri *arundinem in dextera eius.* Et signatur potestas Daemonum secundum Origenem, quam Christus de manibus eorum eripuit; IV Reg. XVIII, 21: *non confidas in baculo arundineo.* Potest enim signari inanitas gentilium, quam sibi tamen Christus assumpsit; Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam.* Et bene comparantur arundini, quia sicut arundo fertur in omnem ventum, sic gentilitas in omnem errorem. Item arundine utebatur ad scribendum. Item ad venenosa occidendum. Sic Christus fideles ad se trahit et ascribit, sed persecutores ad mortem. Tunc agitur de illusorio honore, et istum exhibebant facto; unde dicitur *et genu flexo ante eum, illudebant ei.* Et licet hoc fecerint illudendo, tamen signabat quod omne genu ante eum flecti debebat; Phil. II, v. 10: *in nomine Iesu omne genu flectatur.* Unde illudebant verbo, dicentes ei:

ave, rex Iudaeorum. Et signantur per istos illi qui *voce confitentur se nosse Deum, factis autem negant*, ad Tit. I, 16. Item varias contumelias intulerunt, quia inspuerunt in faciem eius; Is. l, 6: *faciem meam non averti a conspuentibus in me. Item percutiebant caput eius* tamquam stultus esset. Et qui sunt illi qui caput Christi percutiunt? Caput Christi est Deus, ut habetur I Cor. XI, v. 3. Illi ergo caput Christi percutiunt, qui divinitatem Christi blasphemant. Per arundinem sacra Scriptura signatur. Tales errorem suum per sacram Scripturam confirmant. *Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenaeum, nomine Simonem.* Post illusionem agitur de crucifixione, et circa hoc duo facit. Primo determinat de loco crucifixionis; secundo de habitu, et de his, quae in eo loco sunt acta. Et primo narrat quomodo Christus ductus est ad locum; secundo quomodo crux est delata; tertio quomodo pervenerunt ad passionem. *Et postquam illuserunt, exuerunt*, scilicet chlamydem, quam ei induerant. Notate quod illuditur in veste aliena sed ducitur in propria; per quod signatur, quod non erat ei proprium illudi, sed occidi: quia, ut habetur ad Phil. II, 8, *humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem.* Ibi enim apparuit virtus, Ps. CXVII, 16: *dextera domini fecit virtutem*; Is. LIII, 7: *quasi ovis ad occisionem ducetur. Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenaeum.* Hic agitur de delatione crucis. Et per hoc signatur quod noluit pati in civitate, sed extra. Et ratio assignatur ad Hebr. ult., 12, ubi dicitur: *propter quod ut Iesus sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Competit etiam figurae, quia, sicut habetur Lev. XVI, 19 ss. quod hircus, qui pro peccato debuit immolari, extra castra mittebatur; sic et Christus, quia erat hostia populi. Item ad nostram aedificationem, ut det nobis intelligere, quod exire debemus ad eum extra conversationem nostram; ad Hebr. ult., *improperium eius portantes.* Item passus est extra portam, ut virtus passionis non includeretur ad unam gentem; Io. XI, 52, mortuus est, ut omnes gentes congregaret in unum. *Hunc angariaverunt ut tolleret crucem.* Hic videtur discordia, quia Io. XIX, v. 17 habetur quod *exivit baiulans sibi crucem.* Hic est quaedam solutio secundum Hieronymum, quod primo portavit, sed post incedentes obviaverunt Simoni, et angariaverunt et cetera. Origenes dicit quod e converso fuit, quod Simon primo portavit, et post Christus. Et ratio est mystica quare primo tulit crucem. Unde supra XVI, 24: *qui vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam et sequatur me* et cetera. Et notandum quod iste Simon extraneus erat: et signat gentilem populum, qui crucem domini tulit; I Cor. I, 18: *verbum crucis pereuntibus quidem stultitia: his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.* Et Simon dicitur obediens: et gentilis populus obedivit; Ps. XVII, 45: *populus quem non cognovi, servivit mihi, in auditu auris obedivit mihi.* Et veniebat de villa. Villa Latine, pagos dicitur Graece. Unde ille de villa venit, qui de Paganismo venit. Convenit et quod dicit Cyrenaeum, quod interpretatur haereditas pretii; Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam.* Et quod dicit, quod coegerunt eum, signat illos, qui exterius crucem ferunt; interius autem coacte ferunt, quia non propter Deum, sed propter mundum. Ad Gal. V, 24: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Consequenter ponitur locus *et venerunt in locum qui dicitur Golgotha, quod est Calvariae locus.* Calvaria dicitur apud homines denudatum, sicut patet in coemeteriis. Unde dicitur in Graeco cranios. Et dicunt aliqui, quod in illo loco sepultus fuit Adam. Hieronymus istud improbat, quia sepultus fuit in Hebron, ut habetur in Iosue XIV. Et quare ibi passus est? Notandum quod in qualibet civitate est aliquis locus, ubi solent damnati cruciari: unde ibi erat locus damnatorum. Tunc narratur quid actum est in sua crucifixione. Et primo ponitur potatio eius; secundo crucifixio; tertio alia, quae facta sunt. Et circa primum primo ponitur quid sit oblatum; secundo quomodo se habuit ad oblatum. Dicit ergo *et dederunt ei vinum bibere cum felle mixtum.* Voluerunt quod omnes sensus eius paterentur: visus passus est per sputa et vigilias, auditus per blasphemias et verba irrisoria, tactus, quia flagellatus; ideo voluerunt quod et gustus pateretur. Et completum est quod in Ps. LXVIII, 22 dicitur: *et dederunt in escam meam fel, et in siti mea potaverunt me aceto*: et Ier. II, 21: *quomodo conversa es in pravum, vinea aliena?* Sed est quaestio: quia in Mc. XV, 23 habetur quod dederunt ei vinum myrrhatum. Dicendum quod myrrha amarissima est, et vinum felle mixtum est amarum. Sed consuetudo est omne amarum nominari sub specie fellis. Unde secundum veritatem vinum erat myrrhatum, sed tamen ad similitudinem fellis dicitur. Et per hoc significabatur quod amaritudinem peccatorum nostrorum tulit. Postea ponitur quomodo se habuit, *quia cum gustasset, noluit bibere.* Sed quid est quod dicit Marcus quod *accepit*, hic autem dicit quod gustavit? Potest dici quod non accepit, nisi ad gustandum. Et hoc signat, quia gustavit mortem: quia enim cito surrexit, vix visus est mortuus, quia fuit *inter mortuos liber*, Ps. LXXXVII, 6. *Postquam autem crucifixerunt eum* et cetera. Sed potest quaeri quare magis ista morte voluit mori. Una ratio est ex parte crucifigentium, quia volebant quod per hoc infamaretur, secundum illud Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum* etc., et haec est crucis. Item ex parte ordinationis Dei, quia Christus voluit esse noster magister, ut daret nobis exemplum patiendi mortem. Unde passus est mortem ut per mortem liberaret nos, ut habetur ad Hebr. cap. II, 14 s. Sed multi sunt qui bene volunt pati mortem, sed mortem abiectam refugiunt; ideo dominus dedit exemplum ne quodlibet genus mortis refugerent. Item competebat redemptioni, quia ad satisfactionem pro peccato primi hominis: sed primus homo peccavit in ligno; ideo dominus in ligno pati voluit; Sap. XIV, 7: *benedictum lignum, per quod fit iustitia.* Item Christus exaltandus erat per passionem, ideo exaltari voluit per passionem in cruce. Item volebat corda nostra trahere ad se; Io. XII, 32: *si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Item ut corda nostra elevarentur. *Diviserunt sibi vestimenta sua.* Hic ponuntur quae facta sunt in contumeliam crucifixi. Et primo ponitur divisio vestimenti; secundo superpositio tituli; tertio associatio. Circa primum primo ponit factum; secundo prophetiam. Dicit ergo *diviserunt.* Chrysostomus dicit quod hoc factum fuit in magnum vituperium. Consuetudo enim erat quod condemnatus non denudabatur nisi vilissimus homo: ideo ut magnam contumeliam inferrent ei, denudaverunt ipsum, ut instruamur quod nos ab omni effectu actuum carnalium debemus nos denudare. Quomodo hoc factum sit, Matthaeus transit, sed Ioannes narrat c. XIX, 23 s. quod quilibet miles accepit partem suam de alia veste; sed super tunica inconsutili miserunt sortem. Tunc ponitur prophetia *ut adimpleretur quod dictum est per prophetam.* Ly ut non ponitur causative, sed consecutive, quia Christo patiente accidit impleri istud quod dictum erat *et sedentes servabant eum* etc., ut scilicet non sepeliretur; Ps. XXI, 18: *ipsi vero consideraverunt et inspexerunt me.* Tunc sequitur titulus *et imposuerunt super caput eius causam ipsius scriptam* et cetera. Et attendendum quod illud quod ad ignominiam fecerunt ex ordinatione, cessit ad honorem eius. Unde *imposuerunt causam ipsius*, idest causam pro qua patiebatur; Apoc. c. XIX, 16 habetur scriptum: *rex regum et dominus dominantium.* Quod ergo dicit *rex Iudaeorum*, hoc pertinet ad honorem, quia futurus erat rex super omnes gentes; Ps. II, 6: *ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius.* Tunc ponitur societas *tunc crucifixi sunt cum eo duo latrones.* Haec fuit societas, quia in medio duorum latronum ut malefactor; unde Is. LIII, 12: *et cum iniquis deputatus est.* Sed *unus a dextris, alter a sinistris.* Crucem accepit ut iudex: sicut enim in iudicio quidam a dextris, quidam a sinistris, sic hic. Unde per hoc signatur iudex vivorum et mortuorum; ad Phil. II, 9: *propter quod exaltavit illum Deus, et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum*; Iob XXXVI, 17: *causa tua quasi impii iudicata est, causam iudiciumque recipies.* Item per hoc quod unus a dextris, alius a sinistris, signatur quod pro omnibus Christus passus est; sed tamen aliqui credunt, aliqui non; I ad Cor. I, 23: *nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.* Vel potest dici quod quidam crucem patiuntur propter Deum, et hi a dextris; quidam autem non propter Deum, sed propter mundum, et hi a sinistris. Tunc agitur de illusione crucifixi *praetereuntes autem blasphemabant eum*; et primo agitur de ea quae a populo; secundo de ea, quae a principibus; tertio de illa, quae a latronibus. Circa primum primo describit blasphemos; secundo blasphemias. Primo ergo describit quia *praetereuntes*, idest praeter viam euntes: de talibus dicitur Is. XXX, 11: *declinate a me semitam, cesset a facie nostra sanctus Israel.* Item describuntur, quia *movebant capita*: et hoc faciebant ad delusionem. Per caput significatur ratio, per pedes affectus; unde primo moverunt affectus ad malum, post movent capita, quia infatuantur in peccatis. In tribus irrident eum. Primo in verbis; secundo de operibus quae fecit; tertio de dignitate quam sibi appropriavit. De primo dicit *vah qui destruis templum Dei* et cetera. Vah est interiectio derisionis. Iam enim erat divulgatum, et non volebant credere; unde de his dicit Ier. VIII, 5: *apprehenderunt mendacium, et noluerunt reverti.* Quasi dicerent: si vis reaedificare templum, reaedifica te; sed non poterat reaedificare nisi primo solveretur; ideo primo voluit quod solveretur, quia de templo corporis sui hoc dixerat. Deinde ex opere *salva teipsum*; quasi dicerent: salvasti alios, salva te. Sed non vere alios, nec poteris te salvare. Item ex dignitate, quia *si filius Dei es, descende nunc de cruce.* Haec conditionalis non est bona, immo potius, si filius Dei est, debet esse obediens patri. *Ipse enim factus est obediens usque ad mortem*, Phil. II, 8. Item potius deberent dicere: si filius Dei es, ascende, et non descende; Io. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo.* Utuntur eodem verbo, quo Diabolus usus est tentans eum supra IV, 6: *si filius Dei es, mitte te deorsum.* Non est enim filii Dei descendere: unde persuasione Diaboli loquebantur, volentes impedire passionem eius. Tunc sequitur de illusione principum *similiter et principes sacerdotum illudentes* et cetera. Unde non solum populus, sed principes illudebant ei. Aliquis non facit vim si a minimis condemnatur, sed derisionem maiorum tolerare non potest. Naturaliter enim homo appetit honorari, honor autem fit in testimonium virtutis; unde delusio fit propter opprobrium. Et describuntur isti ex auctoritate, quia principes. Item ex doctrina, quia Scribae. Item ex vita, quia Pharisaei, qui praeeminebant in vita; Ier. V, 5: *ibo ad optimates, et loquar eis: ipsi enim cognoverunt viam domini, et iudicium Dei sui. Et ecce magis hi simul confregerunt iugum, ruperunt vincula.* Et tria dicunt. Primo improperant miracula quae fecit; secundo regiam dignitatem; tertio quod filium Dei se fecit. Quantum ad primum dicunt: *alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere.* Volebant dicere: si alios salvos fecit, se poterit salvare; sed se non potest: ergo nec alios salvos fecit. Sed nos e contrario debemus arguere: alios salvos fecit, ergo se salvare potest; sed se potuit salvare resurgendo: ergo et nos poterit salvare. Ad Hebr. c. V, 9: *factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae.* Unde isti non intendebant nisi salutem temporalem; Christus autem voluit ostendere quod salus aeterna praeponenda est; unde dicunt: *si rex Israel est, descendat nunc de cruce.* Hic improperant regiam dignitatem, et faciunt falsam promissionem, et faciunt malam consequentiam, quia si rex Israel est, non debet descendere, quia per crucem debet ascendere; Ps. XCV, 10: *dominus regnavit a ligno*, et in Is. IX, 6: *factus est principatus* idest crux *super humerum eius.* Item fecit quod maius est, quia surrexit de sepulcro, et tamen non crediderunt, unde mendaces erant; Ier. XXIII, 16: *nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, et decipiunt vos*: et sequitur: *visionem enim cordis sui loquuntur vobis.* Item improperant quod dixit se filium Dei *confidit in Deo, liberet eum si vult.* Ps. XXI, 9: *speravit in domino, eripiat eum, salvum faciat eum, quoniam vult eum.* Poterat liberare, si vellet; sed nolebat, quia volebat eum ad tempus morti exponere, ut nobis salutem procuraret, et sibi honorem. Unde impletum fuit quod dicitur in Ier. XV, 10: *omnes male dicunt mihi. Idipsum autem et latrones improperabant ei.* Sed quid est quod dicitur hic quod ambo improperant ei, in Luca autem c. XXIII, 39, quod unus solus? Solvit Augustinus, quod aliquando consuetudo est in Scriptura quod plurale ponitur pro singulari, ut Hebr. II, 33: *obturaverunt ora leonum*, idest obturavit, scilicet Daniel. Et est loquendi modus, sicut dicitur: isti rustici mihi sunt infesti, etiam si unus solus sic infestet eum. Sic Matthaeus loquitur. Vel aliter, secundum Hieronymum, quod a principio ambo improperaverunt ei; sed unus videns miracula quae faciebat, poenituit. Et hoc, ut dicit Chrysostomus, divina dispensatione factum est. Unde significantur illi, qui post multa scelera ad Christum revertuntur. *A sexta autem hora tenebrae factae sunt per universam terram.* Supra narravit Evangelista quomodo dominus passus est in cruce; hic quomodo operatus est magnifica. Et primo ponit quae operatus est ante mortem; secundo quae post mortem, ibi *Iesus autem iterum clamans voce magna, emisit spiritum.* Circa primum duo facit. Primo narrat obtenebrationem accidentem; secundo clamorem, ibi *et circa horam nonam clamavit Iesus.* Dicit ergo *a sexta autem hora tenebrae factae sunt per universam terram.* Sicut narrat Origenes, gentiles audientes Evangelistam hoc narrantem pro miraculo, deridebant eum, et dicebant hoc factum fuisse naturaliter; ideo credebant, quod ut ignorans diceret, cum sol naturaliter pateretur. Sed non fuit haec eclipsis naturalis, sed miraculosa. Sed si vultis videre, audite quod Dionysius dicit, qui erat vigintiquinque annorum, et studebat in astris in civitate Heliopolis. Et dum viderent, admirati sunt ipse et Apollonius; et videbatur eis quod non erat naturalis, et consideraverunt quatuor miracula. Primum ex tempore, quia cum esset dies qua Pascha debebat fieri, luna erat quintadecima, ubi luna est in oppositione ad solem; sed naturalis eclipsis fit ex coniunctione lunae ad solem. Secundum miraculum fuit, quod quando sol in occidente est, luna debet esse in oriente; sed hic mutatus est cursus lunae. Item tertium signum est quod semper obscuratio incipit a parte occidentis, quia omnes planetae habent duplicem motum, proprium et communem. Luna quoad proprium motum velocior est, et cum venit ad corpus solis, venit ab occidente; sed sic non fuit hic, quia ab oriente venit. Quartum miraculum fuit, quod ab eadem parte incipit obscuratio, et redit illuminatio; sed hoc tunc non fuit, quia illam partem quam primo occupavit, ultimo dimisit, quia luna ab oriente venit usque ad corpus solis, et tunc retrocessit, unde illa pars primo fuit illuminata. Et ideo ista considerans, in adventu Pauli se convertit et post convertit socium suum. Quintum miraculum, quod est maius, ut dicit, est quod quando naturalis eclipsis est, parum durat: non enim sol patitur, sed fit obscuratio per interpositionem lunae; sed corpus lunae non est maius quam solis, ideo moram non habet; sed istud duravit tribus horis, ideo magnum fuit miraculum. Sed quaerit Origenes: si istud fuit ita magnum miraculum, quare aliquis astrologorum non descripsit? Respondit, et dixit quod ista obscuratio non fuit universalis, sed circa terram Iudaeae. Vel dicitur *super universam terram*, scilicet Iudaeam. Similis modus loquendi est, cum dicitur: non est gens, aut regnum etc., intelligendum enim de illa gente, sic et hic. Chrysostomus vero dicit quod intelligitur *super universam terram*, idest super totum mundum, quia moriebatur pro universo mundo; ideo voluit per signum passionis omnibus innotescere. Sed Dionysius dicit, quod erat in Aegypto, et ipse vidit, et sic poterat intelligere quod durabat usque in Asiam: unde magis est ei credendum. Narrat quidam astronomus de quadam eclipsi, quae facta fuit tempore Tiberii, sed non dicit quando, vel quantum duravit, vel quomodo; tamen potest dici quod quia tunc non erat tempus eclipsis, non perpenderunt modum. Unde aliqui dixerunt quod nubes multae interpositae fuerunt inter nos et solem; aliqui autem dixerunt, quod sol retraxit radios suos; unde Amos VIII, 9: *occidit eis sol in meridie.* Sed est quaestio, quia hic dicitur quod crucifixus est hora sexta, Marcus vero dicit hora tertia, c. XV, 25. Dicendum quod Matthaeus historiam narrat, quod crucifixus est hora sexta, et mortuus est hora nona. Et hoc mysterio competit, quia sol in meridie est in medio caeli; ideo competit filio Dei, qui est verus sol; Mal. c. IV, 2: *vobis timentibus nomen Dei orietur sol iustitiae.* Item competit transgressioni primi hominis; quia Adam post meridiem peccavit, Gen. III, 8, ideo Christus satisfacere voluit illa hora. Quare ergo dicit Marcus quod hora tertia? Dicendum quod crucifixus fuit hora tertia lingua Iudaeorum, sed hora sexta manibus militum. Item tribus horis fuerunt tenebrae, et fuit figuratum per id quod scribitur Exod. X, v. 22, quod *Moyses tribus horis extendit manus suas in caelum, et factae sunt tenebrae tribus diebus in universa terra Aegypti.* Sic Christus in cruce expandit manus suas, et factae sunt tenebrae tribus horis, ad signandum quod privati erant lumine Trinitatis. *Et circa horam nonam clamavit Iesus voce magna.* Hic ponit clamorem Christi. Et primo ponitur clamor; secundo effectus, ibi *quidam autem de illic stantibus* et cetera. Dicit ergo *et circa horam nonam clamavit Iesus voce magna.* Secundum Origenem Christus voce magna clamat, et signat multitudinem mysteriorum. Is. VI, 3: *Seraphim clamabant alter ad alterum: sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus exercituum.* Unde qui vult hoc intelligere, quod taedio mortis clamavit, non intellexit mysterium; ideo non sic intelligendum est, sed quia voluit dare intelligere se aequalem patri, lingua Hebraea dixit *eli, eli lamma sabacthani?* Item, quia voluit signare quod praenuntiata est a prophetis, ideo dixit illud Ps. XXI, 2: *Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Unde dicit Hieronymus quod impii sunt qui aliter Psalmum illum exponere volunt quam de passione Christi. Notate, quod quidam male intellexerunt. Unde debetis scire quod fuerunt duae haereses. Una quae in Christo non posuit verbum unitum, sed quod verbum fuit loco animae, et hoc posuit Arius. Alii vero, quod verbum non fuit unitum naturaliter, sed per gratiam, sicut in aliquo iusto; ut in prophetis, et sic Nestorius. Unde exponebant *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Dicunt quod hoc dicebat verbum Dei, et vocat eum Deum, quia creatura sua est, et conqueritur, quod hoc verbum fecit sibi uniri, et post dereliquit eum. Sed haec est expositio impia, quia semper cum eo est; unde divinitas non dimisit carnem, nec animam: unde in Io. VII, v. 29: *qui me misit, mecum est.* Quid ergo? Dicendum quod ex ipso modo loquendi manifestum est, quod de Christo debebat intelligi: dicitur enim de eo Io. ult., 17: *ascendo ad patrem meum, et patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum.* Patrem nominat, eo quod Deus est; Deum nominat, eo quod homo est: ideo cum dicit *Deus meus, Deus meus* etc. manifestum est quod secundum quod est homo, loquitur; ideo ingeminat, ut magnitudinem affectus humani designet. Et quod dicitur *derelequisti me*, dicitur per similitudinem, quia quod habemus, a Deo habemus; unde sicut cum aliquis alicui malo exponitur, dicitur derelictus, sic quando dominus dereliquit hominem cadere in malum poenae, vel culpae, dicitur derelictus; ideo Christus dicitur derelictus non quantum ad unionem, nec quantum ad gratiam, sed quantum ad passionem; Is. LIV, 7: *ad punctum dereliqui te.* Et dicit *ut quid?* Non quasi ex taedio, sed potest designare compassionem ad Iudaeos unde non dixit nisi postquam tenebrae essent; unde vult dicere: quare voluisti ut passioni traderer, et isti obtenebrarentur? Item signat admirationem, unde admirabilis est Dei caritas. Ad Rom. V, 8: *commendat Deus caritatem suam in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est.* Tunc sequitur effectus *quidam autem illic stantes* et cetera. Et primo ponitur effectus communis in omnibus; secundo in uno eorum, ibi *et continuo currens unus ex eis* et cetera. Dicit ergo *quidam autem illic stantes et audientes, dicebant: Eliam vocat iste.* Qui fuerunt isti? Credit Hieronymus quod isti fuerunt milites, qui nescierunt linguam Hebraeam, et propter hoc credebant quod Eliam vocaret, quia Elias multum erat famosus, quia raptus fuit in caelum, ut habetur IV Reg. II, v. 11. Vel potest dici quod illi fuerunt Iudaei, et volunt per hoc ostendere quod Christus est homo, et non Deus, qui auxilium alterius petit. Tunc ostenditur effectus in uno: et primo dicitur quid ipse fecerit; secundo quid alii. Dicit ergo *unus autem ex eis acceptam spongiam implevit aceto.* Quare hoc fecerit, non dicitur hic, sed in Io. XIX, 28, quia Christus videns omnia consummata dixit, *sitio*: ideo iste volens ei satisfacere, dedit ei potum damnatorum. Unde impletum est quod in Ps. c. LXVIII, 22 dicitur: *et dederunt in escam meam fel, et in siti mea potaverunt me aceto.* Notandum quod erat vinum myrrhatum, sed dictum est fel et acetum, quia habebat amaritudinem. Mystice per vinum myrrhatum significantur illi, qui nihil habent de fide. Vel per acetum, quod fit per corruptionem vini, signatur corruptio humanae naturae. Istam autem amaritudinem Christus potavit. Vel per acetum malitia Iudaeorum signatur. Et ponitur in spongia, quae cavernosa est, et signat cautelas et versutias Iudaeorum. Sed imponunt calamo. Per calamum sacra Scriptura signatur; unde suam malitiam per Scripturam confirmare volunt. Et potest esse quod iste ex compassione movebatur; unde volebat iste facere ei auxilium, alii autem nolebant, ideo dicebant: *sine, videamus an veniat Elias liberans eum. Iesus autem iterum clamans voce magna, emisit spiritum.* Hic agitur de his, quae post mortem acta sunt. Et primo ponitur mors Christi; secundo quae acta sunt; tertio effectus. Secunda ibi *et ecce velum templi scissum est*; tertia ibi *centurio autem* et cetera. Circa primum tangitur mors, et modus mortis. Causa mortis triplex assignatur: una causa fuit, ut ostenderet quantum nos amavit. Augustinus: nulla maior est ratio amoris quam praeveniri amando. Rom. V, v. 8: *commendat Deus caritatem suam in nobis, quoniam cum peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Item, ut doceret nos contemnere mortem. Per mortem destruxit omnia peccata. Item ut poenam peccati Adae tolleret, ut scilicet liberaret a peccato Adae. Dictum enim fuit ei, Gen. II, 17: *quacumque hora comederitis, moriemini*: ab hac morte nos liberavit. Item, quia Diabolus, qui est actor mortis, invaserat eum, qui non meruerat, ideo potestatem in aliis amisit; ideo animam suam morti tradidit, ut nostras liberaret. Item designatur conditio mortis *et clamans voce magna emisit spiritum.* Quidam dixerunt quod divinitas mortua fuerat; sed hoc est falsum, quia vita non potest mori, sed Deus non solum est vivens, sed etiam vita. Aliqui dixerunt animam mori cum corpore: quod esse non potest, quia non posset apprehendere immortalitatem. Item notandum quod omnes moriuntur ex necessitate; Christus autem propria voluntate. Unde non dicit est mortuus sed *emisit* quia ex voluntate, et hoc signat potestatem, sicut alibi dicitur Io. X, 18: *potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.* Et voluit mori cum magna voce, ad signandum quod ex potestate, et non necessitate moriebatur: unde animam suam posuit cum voluit, et accepit cum voluit. Unde facilius fuit Christo ponere animam, et recipere, quam alicui dormire, et excitari. Sed quare imputatum est eis? Quia fecerunt quod in eis fuit. *Et ecce velum templi scissum est* et cetera. In parte ista agitur de effectu. Primo agitur de his quae circa templum facta sunt; secundo de his quae in elementis; tertio de his quae in hominibus. Et videndum quod Matthaeus alio ordine narrat quam Lucas. Dicit Augustinus quod Matthaeus narrat ordinem historiae: et hoc patet, quia dicit *et ecce velum templi scissum est.* In Luca autem nihil tale habetur. Et notandum quod in templo duplex velum erat, sicut in tabernaculo, quia erat velum intra sancta sanctorum, et erat velum aliud, quod non erat in sanctis. Et ista duo duplicem velationem signabant, quia velum interius significabat velationem mysteriorum caelestium, quae nobis revelabuntur: tunc enim similes ei erimus, cum apparuerit gloria sua. Aliud, quod exterius erat, significabat velationem mysteriorum, quae ad Ecclesiam pertinent. Unde istud exterius fuit scissum, alterum non, ad signandum quod mysteria manifestabantur per mortem Christi, quae ad Ecclesiam pertinent; sed aliud non fuit divisum, quia secreta caelestia adhuc remanent velata. Unde apostolus II Cor. III, 16: *cum autem Israel conversus fuerit ad Deum, amovebitur velamen.* Unde per passionem omnia mysteria, quae in lege et prophetis scripta sunt, aperta fuerunt, ut habetur Luc. ult., 27: *incipiens a Moyse et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus Scripturis, quae de ipso erant.* Vel significabat dispersionem populi Iudaeorum. Et quia gloria eorum erat in velo, quod in passione domini scissum est, significabatur quod tota gloria dividebatur ab eis. *Et terra mota est, et petrae scissae sunt* et cetera. Supra positum est miraculum, quod factum est circa sacra templi; hic ponit miraculum quod factum est circa elementa. Et ista convenientia inveniuntur primo quantum ad virtutem passionis; secundo quantum ad effectum salutis; tertio quantum ad iudiciariam potestatem, quam Christus patiendo meruit. Convenit quod *terra mota est* etc., quia non potest praesentiam tantae maiestatis sine tremore sustinere; unde in Ps. CIII, 32: *qui respicit terram et facit eam tremere. Et petrae scissae sunt*, per quod signatum est quod nulla virtus potest ei resistere; III Reg. XIX, 11: *transit dominus subvertens montes, et conterens petras. Et monumenta aperta sunt.* Monumenta sunt claustra corporum mortuorum. Unde signatur quod vincula mortis disrumpit; Os. XIII, 14: *ero mors tua, o mors, morsus tuus ero, Inferne.* Item I Cor. XV, 54: *absorpta est mors in victoria.* Item convenit quantum ad effectum. Commovetur terra dum quidquid terrenum est abiicitur. Ps.

LIX, 4: *commovisti terram, et conturbasti eam, sana contritiones eius, quia commota est.* Item petrae scinduntur, quando duritia cordium ad compassionem movetur; Ier. c. XXIII, 29: *verba mea*, scilicet passionis, *quasi ignis, et quasi malleus conterens petras.* Item quod *monumenta aperta sunt*, signat quod mortui in peccatis debent resurgere; Eph. c. V, 14: *surge qui dormis, et exurge ex mortuis.* Item convenit venienti ad iudicium, quia ipso veniente, terra movebitur; Agg. II, 7: *adhuc unum modicum est, et ego movebo caelum et terram.* Item petrae scinduntur, quia omnis altitudo virorum deprimetur. Item monumenta aperientur, quia mortui venient ad iudicium; Io. V, 28: *venit hora in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei.* Consequenter tangitur miraculum in hominibus. Et primo tangit resurrectionem; secundo manifestationem. Dicit ergo *et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt.* De illis solet esse quaestio, utrum resurrexerint iterum morituri, vel non morituri. Constat aliquos resurrexisse, ut post morerentur, ut Lazarus. Sed de istis potest dici quod surrexerunt non iterum morituri, quia surrexerunt ad manifestationem resurrectionis Christi. Certum autem est quod Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur. Item si surrexissent, non esset eis beneficium exhibitum, sed potius detrimentum; ideo surrexerunt tamquam intraturi cum Christo in caelum. *Et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius, venerunt in sanctam civitatem.* Et notandum quod licet istud dictum sit in morte Christi, tamen intelligendum est per anticipationem esse dictum, quia post resurrectionem actum est; quia Christus *primogenitus mortuorum*, Apoc. I, 5. *Et venerunt in sanctam civitatem*, non quod modo esset sancta, sed quia ante fuerat; Is. c. I, 21: *quomodo facta est meretrix civitas fidelis, plena iudicii?* Vel dicitur sancta, quia sancta ibi tractabantur. Vel, secundum Hieronymum *in sanctam civitatem*, scilicet caelestem, quia cum Christo venerunt in gloriam. *Et apparuerunt multis.* Sicut enim Christus potestatem habet se manifestandi quibus vult, sic intelligendum de corporibus glorificatis. *Centurio autem* et cetera. Hic agitur de effectu miraculorum. Et primo in gentibus; secundo in mulieribus, ibi *erant autem ibi mulieres multae.* Circa primum tria facit. Primo ponitur diligens consideratio; secundo timor; tertio vera confessio fidei proveniens ex timore. Dicit ergo *centurio autem et qui cum eo erant custodientes Iesum, viso terraemotu et his quae fiebant, timuerunt valde.* In Luca dicitur quod iste territus fuit ex hoc quod Christus clamans expiravit; hic autem dicitur, quod *viso terraemotu.* Et dicitur Augustinus quod non esset facile solvere nisi diceret *et his quae fiebant.* Iste autem signabat gentilem populum, qui salubri timore confessi sunt dominum; unde Os. II, 24: *dicam non populo meo: populus meus es tu. Et ipse dicet: Deus meus es tu. Vocabo gentem meam, non gentem meam.* Is. XXVI, 18: *a facie tua, domine, concepimus, et peperimus spiritum salutis.* Deinde ponitur vera confessio, ibi *vere filius Dei erat iste.* In hoc confunditur Arius, qui eum existentem in caelo non confitetur esse vere filium Dei, quem centurio in morte confitetur; I Io. V, 20: *hic est vere filius Dei, et vita aeterna.* Sequitur devotio mulierum *erant autem ibi mulieres multae* et cetera. Et primo describuntur quoad praeterita, et quoad praesentia. In quo considerandum quod populis recedentibus, mulieres adhaeserunt, ita quod impletum est quod dicitur Is. l, 2: *non remansit vir mecum.* Sed considerandum, quod hic dicitur quod steterunt a longe. Io. autem XIX, v. 25 dicit quod *stabant iuxta crucem* et cetera. Augustinus dicit quod potest dici quod aliae mulieres essent quae prope, et quae longe; nisi diceretur utrobique, quod Maria Magdalena erat una. Ideo aliter dicendum quod sicut multum et paucum dicuntur relative, sic prope et longe: et sicut idem potest dici multum et paucum respectu diversorum, sic prope et longe. Sic considerandum quod centurio et gentiles iuxta crucem erant; sed mulieres post eos, turbae vero magis a longe. Unde secundum diversam comparationem erant longe et prope: longe comparando ad centurionem et gentiles; prope comparando ad turbas. Vel potest dici quod primo steterunt prope, sed cum emisit spiritum, steterunt longe. Item notate quod dicit quod *secutae erant eum a Galilaea ministrantes ei.* Ipse enim, cui Angeli ministrabant, permisit ut ministraretur ei a mulieribus. In hoc dedit documentum apostolis sequentibus, quod reciperent temporalia, ab his, quibus ministrarent spiritualia. Et haec erat consuetudo antiquitus, quod doctores recipiebant necessaria a bonis, quos docebant. Sed Paulus, quia gentibus praedicabat, inter quos non erat haec consuetudo, ne videretur quod pro pecunia praedicaret, recipere nolebat. *Inter quas erat Maria Magdalena, et Maria Iacobi* et cetera. Ex isto verbo Elvidius assumpsit occasionem erroris, qui dixit Iesum esse natum ex semine Ioseph. Ad hoc dicit Hieronymus quod duo fuerunt Iacobi: maior, qui dicitur frater Ioannis, et minor, qui fuit filius Alphaei, cuius mater erat mater etiam Ioseph. Unde illa quae fuit mater Iacobi maioris, non fuit mater Iacobi minoris: quia statim additur *et mater filiorum Zebedaei.* Sed quid est quod dicitur: *Maria Cleophae, et Maria Alfaei?* Solvit Hieronymus quod potuit esse quod illa Maria habuit virum, qui fuit binomius; unde vocabatur Cleophas et Alphaeus. Vel potest dici quod primo Cleophae nupsit, et mortuo illo nupsit Alphaeo. Vel potest dici quod Cleophas fuit pater, et mater fuit vocata Salome, quia Marcus dicit: *et Salome*, unde Salome est nomen mulieris. Unde patet error Magistri in Glossa super secundo capitulo ad Galatas, quod fuit nomen viri. Et Magistri in historia, quia in Graeco habetur Salomei, quae est terminatio foeminea, quae nullo modo invenitur in masculino.

Lectio 3

[87411] Super Mt., cap. 27 l. 3 *Cum sero autem factum esset* et cetera. In parte ista, primo agitur de sepultura; secundo de veneratione; tertio de custodia. Secunda ibi *accepto corpore, involvit illud in sindone munda*; tertia ibi *altera autem die* et cetera. Circa primum primo conditio ponitur sepelientis; secundo eius petitio. Conditiones ponuntur quatuor; unde *cum sero factum esset* (quia oportebat quod removeretur, ut non in sabbato remaneret), *venit quidam homo dives ab Arimathaea.* Et describitur ex facultate, quia dives; Eccli. XXXI, 8: *beatus dives, qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecuniae thesauris.* Sed quare dicit eum divitem? Dicendum quod hoc non dicit propter eius laudem vel iactantiam, sed ad hoc quod potuit impetrare a Pilato quod non potuisset unus pauper. Item describitur a patria, quia *ab Arimathaea*, quod idem est quod Ramatha, quae fuit Samuelis. Et signat excelsum, et iste excelsus fuit. Item ex nomine, quia Ioseph, qui accrescens signatur. Item ex religione, quia *et ipse discipulus erat Iesu*, quia ex fide non exciderat; Io. XIII, v. 31: *si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis.* Tunc agitur de impetratione; et primo ponitur petitio; secundo impetratio. *Hic accessit ad Pilatum, et petiit corpus Iesu.* Et commendatur quia accessit. Sequitur impetratio *tunc Pilatus*

iussit reddi corpus. Sequitur de sepultura: *et accepto corpore, Ioseph involvit illud in sindone munda.* Et agitur de cultu et sepultura. De cultu: fuit simplex cultus, quia simplici sindone. Et ideo, secundum Hieronymum, vituperatur cultus nimius sepulturae. Per istam sindonem secundum mysterium tria signantur. Primo signatur caro Christi munda: fit enim de lino, quod per multam pressuram dealbatur, sic caro Christi per multam pressuram ad candorem resurrectionis pervenit; Lucae ult., 46: *sic oportuit Christum pati, et resurgere a mortuis tertia die.* Vel signat Ecclesiam non habentem maculam neque rugam: et hoc signatur per istud linteum, quod ex diversis filis est contextum. Item signatur munda conscientia ubi Christus quiescit. *Et posuit eum in monumento suo novo.* Et quatuor dicit de isto monumento. Primo quod erat suum. Et satis conveniebat quod qui pro peccatis aliorum mortuus erat, quod in monumento aliorum sepeliretur. Item dicit *novo*, quia si alia corpora posita fuissent, nesciretur quis surrexisset. Item dicit quod *in petra*, non in monumento ex diversis lapidibus constructo, ut omnis calumnia amoveretur. Sed quare non sub terra? Ratio fuit ne crederetur, quod discipuli per cavernas terrae extraxissent eum. Item dicit quod *advolvit saxum magnum.* Et ideo quia magnum, non poterat a paucis revolvi, et maxime cum essent ibi custodes. Tunc sequitur devotio mulierum. Unde mulieres, quae ardentius amabant, secutae sunt eum usque ad sepulcrum: unde dicitur *erat ibi Maria Magdalena et altera Maria*: et non nominatur Maria Zebedaei, quae non erat ibi, quia non ita ardenter amabat. *Altera autem die* et cetera. Hic agitur de custodia sepulcri: et tria facit. Primo ponitur petitio; secundo concessio; tertio executio. Circa primum ponitur tempus; et causa; et petitio; et periculum imminens. Tempus *altera autem die, quae est post parasceven.* Parasceves praeparatio dicitur. Unde Iudaei, quia in sabbato nihil agebant, praeparabant in praecedenti die, et ideo dicebatur parasceves; unde quamvis aliquid solemnitatis haberent, tamen maioris observationis erat sabbatum, unde nihil in sabbato praeparabant ex praecepto, Exod. XVI, v. 22, ubi praecepit dominus quod die Veneris colligerent de manna ad duos dies. *Tunc convenerunt principes sacerdotum*, unde multum intenti erant ipsum persequi, quia non sufficit persequi usque ad mortem, sed etiam post mortem; unde voluerunt impedire resurrectionem. Sed quare convenerunt? Sequitur causa *domine, recordati sumus quod seductor ille.* Seductorem vocant illum; unde Io. c. VII, 12 dicitur, quod *quidam ex eis dicebant, quia bonus est: alii autem non, sed seducit turbas. Post tres dies resurgam.* Istud habebant ex hoc, quod dixerat supra c. XII, v. 40, quod *sicut Ionas fuit in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus.* Et ponitur pars pro toto, sicut supra expositum est. Item ponitur petitio *iube ergo custodiri sepulcrum.* Ipsum studium Iudaeorum prodest nobis ad certitudinem; unde quanto magis nocere intendebant, tanto magis proficiebant ad salutem credentium, Iob V, 13: *apprehendit sapientes in astutia eorum*, quia quod intendunt, dominus in aliud convertit. Deinde ponitur intentio petitionis *ne forte discipuli eius veniant, et furentur eum, et dicant plebi: resurrexit a mortuis*: et in hoc prophetaverunt, ideo magis peccaverunt, quia mirabilia viderunt, et tamen non crediderunt posse resurgere. Sequitur concessio: *ait illis Pilatus: habetis custodiam*; idest habeatis custodiam, quasi dicens: in vobis est, ut custodiatis eum. Sequitur executio *illi autem abeuntes munierunt sepulcrum signantes lapidem cum custodibus.* Unde non suffecit quod custodes ponerent, sed etiam sigillaverunt. Nec suffecit eis quod milites hoc facerent, sed etiam ipsimet sigillaverunt; Ps. XXI, v. 17: *consilium malignantium* *obsedit me.*

Caput 28

[87412] Super Mt., cap. 28 Postquam complevit sacramenta dominicae passionis, agit Evangelista de triumpho dominicae resurrectionis: et dividitur. Quia primo ostenditur, quomodo discipuli cognoverunt Christi resurrectionem per auditum; secundo, quomodo per visum, ut per auditum et visum fiat testificatio certa. Circa primum primo ponitur quomodo per auditum a mulieribus; secundo quomodo a custodibus. Secunda ibi *quae cum abiissent, ecce quidam de custodibus venerunt in civitatem.* Circa primum duo facit. Primo dicit, quomodo mulieres cognoverunt per Angelum; secundo per Christi visionem, ibi *et exierunt cito de monumento.* Circa primum tria. Primo ponuntur personae, quibus facta fuit revelatio; secundo Angelus revelans; tertio revelatio. Secunda ibi *et ecce terraemotus factus est magnus*; tertia ibi *respondens autem Angelus dixit.* Circa primum tria facit. Primo designat tempus; secundo personas; tertio studium. Tempus *vespere autem sabbati.* Et circa hoc duplex est dubitatio. Prima de hoc quod dicit *vespere*; secunda de hoc quod dicit *lucescit.* Circa primum est dubitatio, quia videntur contrariari Matthaeus et Ioannes, quia Ioannes dicit quod adhuc tenebrae erant. Quid ergo dicit hic *vespere autem sabbati?* Hic est triplex solutio. Prima Hieronymi, quod venerunt vespere et mane. Et quod hic dicit *vespere*, ille autem *mane*, non est dissonantia, sed sedulitas sanctarum mulierum. Beda solvit sic, quod inceperunt venire in vespere, sed pervenerunt in mane. Sed numquid erat tantum spatium? Dicit quod non; sed tunc dicitur aliquis facere, quando praeparat se ad faciendum. Et hoc habetur in Lc. XXIII, 55 quod *videntes monumentum et quemadmodum positum erat corpus eius, revertentes paraverunt aromata.* In parasceve emerunt aromata, et in sabbato quieverunt, et in vespere paraverunt se ad eundum. Tertia solutio est Augustini, qui dicit quod modus consuetus in sacra Scriptura est quod sumitur pars pro toto, unde intelligitur *vespere* pro tota nocte sabbati; unde *vespere autem sabbati*, idest quae est post sabbatum, unde vespere quae est initium primae sabbati. Simile habetur Gen. c. I, 5 in commemoratione operum Dei: *et factum est vespere et mane dies unus.* Unde venerunt vespere, quia in ultima parte noctis. Et haec est *quae lucescit in prima sabbati.* Vespere non lucescit, quia vespere tenebrescit. Unde venerunt quando lucescit, idest in prima hora diei. Notate quod Iudaei omnes ferias incipiunt a sabbato; unde prima sabbati dicitur dies dominica. Et si quaeras ab Augustino, quare Marcus utitur tali modo loquendi, dicet quod vespere paraverunt aromata, et mane venerunt; unde redit in idem quod Beda dicit. Sed secundum Hieronymum quomodo intelligendum quod dicit *quae lucescit?* Quia vespere tenebrescit. Sciendum quod Iudaeis dies incipit esse a vespere. Et ratio est, quia a luna observabant dies; luna autem incipit lucere a sero; ideo illa dies incipit a vespere, sed lucescit in prima sabbati. Similis modus loquendi Lc. XXIII, 54: *erat autem parasceves, et sabbatum illucescebat.* Et iste modus loquendi mysterio competit, primo, ad solemnitatem dominicae resurrectionis, quia nox illa fuit lucida; Ps. CXXXVIII, 12: *et nox sicut dies illuminabitur.* Item competit humanae restaurationi, quae facta est per Christum: in primo

enim homine fuit processus a die in noctem, scilicet peccati; et mutatus est status, scilicet a nocte in diem; ad Eph. V, 8: *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino.* Item signatur, quod quicquid erat tenebrosum in lege et prophetis, totum per resurrectionem Christi lucescit. *Tenebrosa aqua in nubibus aeris*, Ps. XVII, 12. Hoc autem in resurrectione illuminatur, ut habetur Lc. ult., 27: *incipiens a Moyse et omnibus prophetis interpretabatur illis in omnibus Scripturis, quae de ipso erant.* Consequenter agit de personis *venit Maria Magdalena et altera Maria*; et intelligitur mater Iacobi; Marcus addit tertiam, *et Salome*: unde Salome est nomen mulieris. Sed non fuit sine mysterio, quod duae eiusdem nominis venerunt; unde mulieri primo voluit apparere, quia in hoc quodammodo reparatur sexus muliebris: quia sicut mulier primo in loco vitae prius audivit mortem, sic in loco mortis per ordinationem divinam primo vidit vitam; Eccli. XXV, 33: *a muliere initium peccati factum est.* Item eiusdem nominis, quia per has unitas signatur Ecclesiae: primo enim una fuit ex gentibus, una ex Iudaeis, sed modo omnes sunt una Ecclesia; Cant. VI, 8: *una est columba mea.* Item vocantur Mariae: sicut enim de utero clauso Maria suscepit puerum, sic istae exeuntem de tumulo clauso meruerunt videre eum. Unde istae venerunt *videre sepulcrum*; et in hoc signatur devotio earum, quia non poterant satiari, ideo cum non possent eum videre, volebant saltem videre sepulcrum. *Ubi est thesaurus tuus, ibi et cor tuum est*, supra VI, 21. *Et ecce terrae motus factus est magnus.* Hic agitur de Angelo revelante. Et primo tangitur adventus Angeli; secundo opus eius; tertio dispositio; quarto effectus. Secunda ibi *et accedens revolvit lapidem*; tertia ibi *et sedebat super eum*; quarta ibi *prae timore autem eius exterriti sunt custodes.* Et circa primum primo praesignatur adventus; secundo tangitur adventus causa, ibi *Angelus autem domini descendit de caelo.* Dicit ergo *et ecce terrae motus factus est magnus.* Hoc congruebat, et habet causam litteralem. Una ratio, secundum Chrysostomum, quia istae de nocte venerant, et ideo esse potuit quod dormierunt; ideo ut excitarentur, factus est terraemotus ad excitandum illas. Hieronymus dicit quod aliquid tactum erat de humanitate, ideo debebat aliquid tangi de divinitate; ideo cum agitur de sepulcro quod erat humanitatis, fit terraemotus, ut signaretur quod talis mortuus non poterat teneri sub terra. *Fuit enim inter mortuos liber*, Ps. LXXXVII, 6. Mystice bis factus est terraemotus, ut per unum significetur motus cordium, quia per mortem eius liberati sumus a peccato; per alium translatio ad gloriam; Rom. IV, 25: *traditus est propter peccata nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram.* Et in Ps. LIX, 4: *commovisti terram, et conturbasti eam.* Item huius resurrectio est quaedam praefiguratio resurrectionis futurae: in futura autem erit tremor terrae; Ps. LXXV, 9: *terra tremuit et quievit, cum exurgeret in iudicio Deus.* Et quare? Subiungitur *Angelus domini descendit de caelo.* Si terra non potuit Angelum sustinere, multo minus poterit adventum Christi ad iudicium: et dicit *descendit*; licet enim Angelus non circumscribatur loco, tamen definitur loco secundum suam operationem; ideo aliquis motus ei convenit. Item convenit quod per Angelum denuntietur resurrectio, tum propter gloriam illius, per quem fit, ut dicit Paulus Act. XIII, 30: *Deus suscitavit eum a mortuis.* Eius autem ministri sunt Angeli. Item ad denotandum dignitatem resurgentis. De isto dicitur supra c. IV, 11 quod *accesserunt Angeli, et ministrabant ei.* Item competit, quia per resurrectionem caelestia terrestribus coniungebantur. Consequenter ponitur opus Angeli *et accedens revolvit lapidem* et cetera. Et hoc secundum litteram, ut panderet iter mulieribus, quia secundum veritatem iam surrexerat Christus: sicut enim de utero clauso exivit, ita de signato sepulcro. Unde hoc factum est ad manifestandum mulieribus: unde *revolvit*, idest iterato volvit, ad signandum gloriam resurgentis; et haec revolutio significabat manifestationem legis, quae scripta erat in tabulis lapideis. Consequenter ponitur dispositio. Et primo quoad situm; secundo quantum ad aspectum; tertio quoad habitum. Quantum ad situm, quia *sedebat*, non ut fessus, ad signandum quod doctor esset divinae resurrectionis. Item sedere est quiescentium: et per hoc signatur quies quam ex resurrectione habuit in gloria; Rom. VI, 9: *Christus exurgens ex mortuis, iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur.* Item sedere est dominantis; Ps. CIX, 1: *dixit dominus domino meo: sede a dextris meis.* Et iste sedet *super lapidem*, scilicet Diabolum, ad signandum, quod iam dominabatur et mortis et Diaboli. *Erat autem aspectus eius sicut fulgur.* Hic describitur ex aspectu; et in hoc patet quod apparuit in corpore assumpto. Sed quare *sicut fulgur?* Quia sicut fulgur claritatem habet, sic et Angeli cognitionem; Dan. X, 6: *et oculi eius quasi lampas.* Sed Christus est qui *omnem venientem in hunc mundum illuminat*, Io. I, 9. Item fulgur habet terrorem, sic aspectus Angeli; unde Lc. I, 9 dicitur quod territus fuit Zacharias ad vocem Angeli. Item describitur ex habitu *vestimenta eius sicut nix*, per quod candor iustorum. Mystice autem signatur gloria resurrectionis; Apoc. III, v. 5: *qui vicerit vestietur vestimentis albis.* Item claritas vitae; Eccle. IX, 8: *omni tempore vestimenta tua sint candida.* Item nota quod dicit quod *aspectus eius erat sicut fulgur et vestimenta eius sicut nix*, quia in iudicio erit terribilis malis, et demulcebit bonos; Io. XVI, 22: *videbo vos, et gaudebit cor vestrum. Prae timore autem eius exterriti sunt custodes.* Hic ponitur effectus apparitionis, quia in eorum cordibus extitit timor; et merito, quia ex mala conscientia servabant eum, *et semper timida est nequitia*, Sap. XVII, 10. *Et facti sunt quasi mortui*, qui Christum in morte quantum in ipsis fuit voluerunt detinere; Is. XXXIII, 3: *a voce Angeli fugerunt populi. Respondens autem Angelus dixit mulieribus* et cetera. Hic sequitur denuntiatio resurrectionis. Et primo mulieres confortat; secundo studium commendat; tertio gaudium indicat; quarto officium iniungit denuntiandi. Dicit ergo *respondens autem Angelus* et cetera. Sed ad quid respondet? Intentioni mulierum. Non legitur eas aliquid fuisse locutas prae timore: semper enim ita est, quod homo semper turbatur in apparitione Angeli, sive bonus, sive malus appareat Angelus; quia natura humana fragilis est. Sed sicut dicit b. Antonius, si bonus est Angelus, semper dimittit consolatum, ut patet in apparitione Zachariae et virginis Mariae, utrique dictum est: *ne timeas* et cetera. Lc. I, 30. Sic et istas confortat. Et si dimittat desolatum hominem, constat quod non fuit bonus Angelus. Ideo dixit *nolite timere vos*; quasi dicens: vestrum non est timere, quia amatis Christum. *Non enim accepistis spiritum servitutis in timore*, Rom. c. VIII, 15. Non enim confortavit custodes, quia non digni erant. Tunc commendat studium *scio enim quod Iesum, qui crucifixus est, quaeritis.* Sed numquid Angeli cognoscunt cogitationes? Videtur quod non; Ier. XVII, 9: *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego dominus scrutans corda et probans renes.* Dicendum est quod non, nisi per revelationem divinam; vel per signum, quia frequenter per gestus corporis habentur indicia voluntatis. *Iesum quaeritis.* Nominat eum, ut significet eundem esse. Item *crucifixum*: et in hoc innuit parvam fidem earum, quia quaerebant eum in loco mortis, et credebant eum morte posse teneri. Tunc annuntiat resurrectionem: *surrexit*, scilicet propria virtute; Ps. III, 6: *ego dormivi, et somnum cepi, et exurrexi, quia dominus suscepit me.* Et probat hoc per recordationem verbi Dei *sicut dixit*; qui supra c. XX, 19 dixerat: *et tertia die* *resurget.* Verbum enim domini non potest deficere. Item indicat ex visu: *venite et videte locum ubi positus erat dominus*, unde viderunt lapidem revolutum, et non viderunt Christum, quia surrexit clauso tumulo. Tunc indicit eis officium denuntiationis *et cito euntes dicite discipulis eius quia surrexit.* Et tria indicit. Primo, quia denuntient resurrectionem; secundo, quia locum; tertio quia visionem eis promittant. Et sicut prima mulier primo locuta est Diabolo, sic cum bono Angelo prima locuta est, ut omnia restaurarentur. Secundo innuitur locus: *et praecedet vos in Galilaeam.* Et quare primo in Galilaeam? Non enim prius visus est in Galilaea, sed in Ierusalem. Sed quare magis nominat Galilaeam? Ad signandum quod ipse idem est, qui solebat conversari in Galilaea. Item ut a timore liberarentur, quia securius habitabant in Galilaea, quam in Iudaea. Vel mystice dicitur Galilaea transmigratio, et potest signare transitum ad gentes. Unde *videbitis in Galilaea*, idest nuntiabitis nomen meum gentibus. Hoc autem non facerent, nisi praecederet eos. *Ibi eum videbitis, sicut praedixit vobis.* Unde verbum domini tantae potestatis est, quod non poterit aliter esse. Sed hic est quaestio litteralis, quia hic dicitur quod viderunt eum sedentem super lapidem; in alio Evangelista quod *introeuntes in monumentum viderunt iuvenem sedentem in dextris.* Solvit Augustinus, quod bis viderunt visionem Angelorum: unde possibile fuit, quod unum viderunt extra, alium intra. Vel potest dici quod sepulcrum non solum dicitur lapis excisus, sed erat ibi aliqua materies, ubi includebatur monumentum; unde quod Marcus dicit, *introeuntes in monumentum*, non est intelligendum de lapide illo, sed de spatio in quo includebatur: et hoc patet, quia dicitur hic quod *exierunt cito de monumento cum timore et gaudio* et cetera. Supra nuntiata est resurrectio mulieribus, hic certificantur de ipsa per Christum: et tria facit Evangelista. Primo describuntur mulieres; secundo Christi occursus; tertio iniungitur denuntiationis officium. Secunda ibi *et ecce Iesus occurrit illis*; tertia ibi *nolite timere* et cetera. In prima tria notabilia est considerare. Primo mulierum statum; secundo affectum; tertio propositum. Status tangitur cum dicitur *exierunt cito de monumento.* Quantum ad litteram monumentum non dicitur lapis excisus, sed illud spatium, quod aliquo munimine erat firmum. Secundum mysterium monumentum est locus mortuorum: et per hoc signatur status peccati; Ps. LXXXVII, 6: *sicut vulnerati dormientes in sepulcris.* Unde exire de monumento est exire de peccato; II ad Cor. VI, 17: *propter hoc exite de medio eorum* et cetera. Et notate quod dicit *cito*, quia de peccato est cito exeundum; Eccli. V, 8: *non tardes converti ad dominum, et ne differas de die in diem.* Item tangitur affectus duplex, scilicet timoris et gaudii. Timor de Angeli visione, gaudium de resurrectione: timor ex fragilitate humana, gaudium a visione divina; Ps. XXIX, v. 6: *ad vesperum demorabitur fletus, et ad matutinum laetitia.* Sic peccator debet timere; Eccli. V, 5: *de propitiato peccato noli esse sine metu.* Sed gaudere debet de spe resurrectionis; Ps. II, 11: *servite domino in timore, et exultate ei cum tremore.* Tunc tangit propositum *currentes nuntiare discipulis* et cetera. Et istud poenitentibus competit, quia currere debent et festinare ut proficiant in bonis: I ad Cor. IX, 24: *sic currite ut comprehendatis.* Et ad Hebr. IV, 11: *festinemus ingredi in illam requiem.* Item tangit bonum propositum, quia voluit ut quod acceperant, aliis communicarent; I Petr. IV, 10: *unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum administrantes. Et ecce Iesus occurrit illis.* Hic ponitur occursus Christi. Et primo ponitur occursus; secundo salutatio; tertio mulierum reverentia. Dicit ergo *et ecce Iesus occurrit illis.* Et recte dicit quod *occurrit*, quia ex insperato occurrit, dando gratiam; Sap. VI, 14: *praeoccupat* *qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat*; Is. LXIV, 5: *occurristi laetanti, et facienti iustitiam.* Item salutavit eas, dicens *avete.* Avete in Graeco gaudium signat; unde dictum est supra, quod cum gaudio ibant. Unde spirituale gaudium semper augetur in iustis, et hoc per spiritualem loquelam; Ps. LXXXIV, 5: *audiam quid loquatur in me Deus.* Et haec erant verba consolatoria, qui sicut prima mulier audivit maledictionem, sic istae mulieres audierunt benedictionem, et maledictioni benedictio respondet. Et tunc *illae accesserunt et tenuerunt pedes eius, et adoraverunt eum.* Unde accedunt, tenent pedes, adorant. Sic anima peccatoris non debet gratiam Dei recipere in vanum: et hoc signatur, quia *accesserunt*; Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini.* Item debent firmiter adhaerere: et hoc signatur in hoc quod *tenuerunt pedes eius.* Deut. XXXIII, 3: *qui appropinquant pedibus eius, accipient de doctrina illius.* Item tangit reverentiam in hoc quod dicit *et adoraverunt eum*, quia ipsum Deum recognoverunt; Ps. CXXXI, 7: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius.* Sed potest esse quaestio, quia Io. ult., 12 dicitur ei: *noli me tangere*; hic autem dicitur, quod *tenuerunt pedes eius.* Ideo intelligendum, quod bis viderunt, et semel viderunt unum Angelum, ut dicit Augustinus, et alia vice duos, sed etiam bis Christum. Primo vidit Maria Magdalena plorans, ut habetur Io. XX, 14. Sed post aliis supervenientibus occurrit eis, et tunc tenuerunt pedes eius; sed Maria Magdalena primo non potuit tenere eum; et hoc secundum Augustinum, quia primo dubitavit, et ideo digna non fuit; sed iam certificata, digna est effecta tangere Christum, ut tactus exterior concordaret interiori. Consequenter iniungit officium denuntiandi. Et ubi hoc facit, primo excutit timorem; secundo officium iniungit, ibi *ite, nuntiate fratribus meis.* Dicit ergo *tunc ait Iesus eis: nolite timere.* Et hoc factum est convenienter, quia qui ad officium praedicationis ponuntur non debent timere; unde dominus mittens discipulos suos dixit: *nolite timere.* Timor autem est duplex, scilicet servilis, et initialis, et hic est bonus; Ps. CXVIII, v. 120: *confige timore tuo carnes meas.* Unde dixit *avete*, ut augeret caritatem in eis. Sed quia *perfecta caritas foras mittit timorem*, I Io. IV, 18, ideo dicit *nolite timere.* Et primo dat annuntiandi officium; secundo perfectam caritatem ad suos ostendit. Iniungitur autem annuntiandi officium mulieribus, ut sicut mulier tulit verba mortis ad virum, sic e contrario congruebat mulieri, ut esset nuntia salutis. Et primo tangitur denuntiatio; secundo locus apparitionis. Dicit ergo *ite, nuntiate fratribus meis.* Et quare dicit *meis?* Ad comprobandum veritatem naturae. Quia enim exierat de sepulcro, et apparebat gloriosus, posset aliquis credere quod veram carnem non cepisset, ideo dicit *fratribus meis.* Item propter similitudinem gratiae, quia frater noster fieri voluit propter iustificationem nostram; ad Rom. VIII, v. 29: *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Item fratres, idest cohaeredes: *haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi*, Rom. VIII, 17. Unde iam acquisita haereditate vocat fratres. *Ut eant in Galilaeam.* Haec verba videntur sonare quod primo apparuit in Galilaea. Iste non facit mentionem de aliis apparitionibus; sed Beda dicit quod decem vicibus apparuit. Quinquies ipso die resurrectionis. Primo Mariae Magdalenae, ut Io. XX, v. 14. Secundo his duabus de quibus tangit hic Matthaeus. Tertio apparuit Petro; qualiter tamen, et quando, non dicitur, sed quod sit factum, non tacetur in Lc. XXIV, 12. Quarto duobus discipulis euntibus in Emmaus. Quinto quando omnibus discipulis apparuit, excepto Thoma. Verum post istas leguntur quinque aliae. Prima post alias fuit quando die octava omnibus discipulis apparuit, et Thomae. Secunda quando apparuit in piscatione, quando Petrus dixit, *vado piscari*, Io. ult., 3. Alia, quae hic dicitur. Alia, quando exprobravit incredulitatem. Ultima quando in monte oliveti, cum ascendit in caelum, Mc. ult., 14. Tamen aliae fuerunt, sicut dicit Paulus I Cor. XV, 5-8. Sed quid est quod dicunt et Angelus, et Christus, quod *praecedet vos in Galilaeam?* Chrysostomus dicit quod hoc, propter hoc dicit quia solebant ibi conversari. Item, ut securi essent ibi, et secure eum expectarent. Tamen Augustinus secundum mysterium dicit, quod Galilaea transmigratio dicitur: unde signat transmigrationem ad gentes, vel huius mundi in gloriam. Apostolus II Cor. c. V, 6: *dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a domino. Quae cum abiissent, ecce quidam* et cetera. Hic agitur de denuntiatione, quae facta est per custodes. Et primo ponit denuntiationem; secundo impedimentum, ibi *et congregati cum senioribus* et cetera. Dicit ergo *et cum abiissent* et cetera. Et quare tantum expectaverunt? Dicendum quod dictum est, quod *prae timore exterriti sunt custodes.* Et forte hoc fecit dominus, ne molestiam mulieribus inferrent. *Ecce quidam de custodibus venerunt in civitatem, et nuntiaverunt principibus sacerdotum.* Et quare principibus? Quia habebant familiaritatem: item quia ab eis acceperant pretium. Nihilominus nuntiaverunt Pilato; unde in quadam epistola, quam misit Pilatus ad Tiberium, scriptum est, quomodo custodes nuntiaverunt Pilato et cetera. Et *nuntiaverunt.* Iam signabatur, quod per ora gentilium erat manifestanda Christi resurrectio. Tunc ponitur malitia impedientium. Et primo tangitur malitia principum; secundo corruptio custodum; tertio plebis. Circa primum concurrunt quatuor ad exaggerandum malitiam istorum. Primo ponitur congregatio; unde dicit *et congregati cum senioribus* etc. quia non unus tantum; Dan. XII, 5: *egressa est iniquitas a senioribus populi.* Item exaggeratur malitia, quia hoc non fecerunt ex infirmitate, sed ex malitia, sive ex maligno consilio; et hoc est consilium impiorum, de quo Ps. I, 1: *beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum.* Item fraudem fecerunt, quia oblatam pecuniam expenderunt in usum mendacii; unde sciebant illud Eccle. X, 19 quod *pecuniae obediunt omnia*; sicut dicit Hieronymus, similes sunt istis qui bona ecclesiastica expendunt ad faciendam voluptatem. Item in hoc quod suaserunt mendacium. Et primo suadent, secundo impunitatem promittunt. Suadent mendacium *dicite, quia discipuli eius nocte venerunt, et furati sunt eum.* Ier. IX, 5: *docuerunt linguam suam loqui mendacium.* In Ps. XXVI, 12: *mentita est iniquitas sibi.* Et vere, ut ait Hieronymus, mendacium, quia discipuli ita stupefacti erant quod non ausi fuissent accedere. Item si debuissent accedere, accessissent primo die, quando non aderant custodes. Item hoc patet, quia remanserunt linteamina, unde si tulissent eum, non dimisissent. Item constat quod cum aromatibus sepultus est, unde linteamina adhaerebant ut colla, unde vix potuissent amovisse. Item lapis erat magnus; unde non potuissent sine magno adiutorio et sine strepitu multo solvisse. Item arguit sic Augustinus: aut venerunt vobis vigilantibus, aut dormientibus. Si vigilantibus, quare non eiecistis eos? Si dormientibus, quomodo vidistis? Et sic apparet, quod mendacium fuit. Deinde impunitatem promittunt: unde possent dicere: erimus puniti, si praeses audiret. Unde dicit *si hoc auditum fuerit a praeside, nos suadebimus ei, et securos vos faciemus.* Et quomodo potuerunt illud facere? Dicendum, quod praeses non multum curabat. Item sciebant quod non puniret eos, nisi ad petitionem eorum; ideo sciebant quod et cetera. In hoc signatur cautela Diaboli. *At illi, accepta pecunia fecerunt sicut erant edocti.* Non est mirum si milites corrupti fuerunt pro pecunia, quia et unus de discipulis eius corruptus erat. Eccli. c. X, 9: *avaro nihil est scelestius. Et divulgatum est.* Et non solum usquequo fuit scriptum hoc, sed etiam usque nunc. *Undecim autem discipuli* *abierunt in Galilaeam* et cetera. Supra auditum est quomodo notitia resurrectionis pervenit ad discipulos ex revelatione mulierum, hic quomodo ex eius visione. Et dividitur: quia primo ponitur Christi apparitio; secundo apparentis instructio. Secunda, ibi *et accedens Iesus locutus est eis.* Circa primum tria facit. Primo describitur locus visionis; secundo visio; tertio officium. Dicit ergo *undecim autem discipuli*, quia obedientes Christo, *abierunt in Galilaeam.* Quod dicit undecim, intelligendum, quod Iudas abierat: Io. VI, 71: *duodecim elegi vos, et unus ex vobis Diabolus est.* Sed duo sunt notanda, quod Christus videtur in Galilaea, et quod in monte. Galilaea interpretatur transmigratio. Per hoc signatur quod nullus potest videre Deum, nisi ex duplici transmigratione transferatur, scilicet a vitio ad virtutem; supra V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Item, a mortalitate ad immortalitatem; unde dicit apostolus, Phil. I, 23: *coarctor autem e duobus, desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.* Item visus est in monte, ad signandum quod qui vult videre Deum, oportet quod tendat ad celsitudinem iustitiae; Ps. LXXXIII, 3: *ibunt de virtute in virtutem.* Item quod in monte, significat excellentiam illam, ad quam exaltatus est per resurrectionem: quia dum fuit in mundo, fuit in valle mortalitatis, et ascendit in montem immortalitatis per resurrectionem. Is. II, 2: *elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes.* Et notate, quod apparet eis *in loco ubi constituerat*, in quo signatur obedientia, quia soli obedientes veniunt ad visionem divinam; in Io. XIV, 15: *si diligitis me, mandata mea servate*: et sequitur: *et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Ps. CXVIII, 104: *a mandatis tuis intellexi*; idest, ab observatione mandatorum; unde in veteri lege nemo poterat ascendere in montem: nova lex supplet. Et necessarium fuit, quod eis apparuerit, quia testes debebant ad tantum opus dari. Sed ipse dedit testes non solum de auditu, sed etiam de visu; I Io. I, 2: *quod videmus, et audivimus (...) hoc testamur.* Sed quaestio est, quando fuit facta haec apparitio: et secundum quod Augustinus dicit, in prima die resurrectionis non, quia in sero fuit visio ubi Thomas non erat. Item nec infra octavam, aut in octava die, quia in Ierusalem fuerunt octo diebus. Nec possumus dicere, quod statim post octo dies: quia contradiceremus Ioanni, qui dicit, quod quando manifestavit se ad mare Tiberiadis, *iam tertio manifestatus est Iesus*; et haec hic non est tertia, sed post hanc tertiam facta est. *Et videntes.* Notandum quod considerantium Dei magnalia duo sunt genera, quia quidam habent illa in reverentia: unde Abraham dixit, Gen. XVIII, 27: *loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis*; et Iob IX, 14: *quantus sum ego ut respondeam ei, et loquar verbis meis cum eo?* Et sequitur: *ideo me reprehendo, et ago poenitentiam in favilla et cinere.* Item haec reverentia reperitur in Angelis. Apoc. VII, 11: *omnes Angeli ceciderunt in conspectu throni in facies suas, et adoraverunt Deum.* Et hoc est, quia quanto magis aliquis eum cognoscit, eo magis reveretur eum. Sed aliqui in infidelitatem vertuntur: volunt enim omnia adaequare suo intellectui, unde quaecumque non intelligunt, blasphemant. Sic fuit de discipulis, quia *et videntes eum adoraverunt* Ps. XXXI, 7: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius. Quidam autem dubitaverunt*, ideo dominus tradidit se palpandum, ut dicitur Lc. XXIV, 39. *Et accedens Iesus locutus est eis.* Hic ponitur instructio facta a Christo. Et tria sunt consideranda. Primo potestatem denuntiat; secundo officium iniungit; tertio auxilium futurum promittit. Secunda ibi *euntes ergo docete omnes gentes*; tertia ibi *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus.* Dicit ergo *et accedens Iesus locutus est eis.* Discipuli dispartiti erant, quia quidam eum in reverentiam habebant, quidam autem dubitabant; ideo indigebant utroque, scilicet quod manifestaret se, et quod confortaret eos. Sic accessit ad totum populum; Is. c. IX, 2: *populus, gentium, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam.* Item nuntiavit potestatem *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Et, sicut dicit Hieronymus, data est potestas ei qui a populo ante crucifixus est. Potentia Dei nihil aliud est quam omnipotentia; et haec data non est Christo, quia non convenit Christo secundum humanitatem. Convenit autem ei aliquid, et secundum quod homo, et secundum quod Deus: unde in Christo secundum quod homo, est scientia, voluntas et liberum arbitrium, et similiter secundum quod Deus. Duplex ergo in Christo est voluntas, scilicet creata et increata. Potest ergo argui quod duplex est potentia, et duplex scientia et cetera. Est ergo quaestio, quare sicut communicatur ei omnis scientia, quare non omnipotentia. Ratio est ista. Scientia et cognitio est secundum assimilationem cognoscentis ad cognitum, quia sufficit quod species cognitorum sint in cognoscente aliquo modo, vel ita quod per essentiam cognoscat vel quod sint inditae vel ita quod accipiantur a rebus: qualitercumque sint, sufficit ad cognitionem; ideo non oportet quod essentia sit omnium, sed quod sit capax omnium. Hoc autem est esse receptionis infinitae, sicut materia prima. Sed potentia activa sequitur actum, quia quantum est actu, tantum habet agere; ideo qui habet omnipotentiam activam, habet potentiam ad actum omnium. Hoc autem non est, nisi quia habeat potentiam infinitam, quod non convenit Christo inquantum homo, sed solum inquantum Deus. Quid ergo dicit quod *mihi est data omnis potestas in caelo et in terra?* Notandum, secundum Hilarium, quod datio potest intelligi sive quantum ad divinitatem, quia pater ab aeterno suam essentiam communicavit filio; et quia sua essentia est sua potentia, ideo ab aeterno dedit suam potentiam; vel potest etiam referri ad Christum, secundum humanitatem. Sed intelligendum quod humanitas Christi aliquid accepit gratia unionis, et haec sunt omnia quae sunt Deo propria; aliquid autem accepit consequens unionem, ut plenitudinem gratiae et huiusmodi, et est quasi effectus unionis; Io. I, 14: *vidimus eum quasi unigenitum a patre plenum gratiae et veritatis.* In omnibus ergo his quae insunt Christo gratia unionis, non oportet quod omnia dicantur secundum duplicitatem, sed in aliis quae consequuntur. Unde dico quod potentia est data, non quia alia potentia sit data, sed data est secundum quod est unita verbo, ut filio Dei per naturam, sed Christo per gratiam unionis. Sed quare magis dicit post resurrectionem *data est mihi omnis potestas*, quam ante resurrectionem? Dicendum quod in Scriptura dicitur aliquid fieri, quando primo innotescit: sic ergo ante resurrectionem non fuit ita manifestata omnipotentia, licet eam habuerit; sed tunc fuit maxime manifestata, quando potuit totum mundum convertere. Possumus et aliter dicere, quod potestas significat quemdam honorem praesidentiae, sicut dicimus homines in potentatibus; et sic accipitur hic potestas. Constat autem quod Christus qui ab aeterno habebat regnum mundi, ut Dei filius, executionem accepit ex resurrectione; quasi dicat: iam sum in possessione. De ista habetur Dan. VII, 26: *iudicium sedebit, ut auferatur potentia, et conteratur, et dispereat usque in finem. Regnum autem, et potestas, et magnitudo regni detur populo sanctorum altissimi, cuius regnum, regnum sempiternum est, et omnes reges servient ei, et obedient.* Unde intelligitur quaedam praesidentia actualis: sicut si exaltaretur filius ad exercitium potestatis quam naturaliter habebat; Apoc. V, 12: *dignus est agnus quia occisus est, accipere virtutem et divinitatem. Euntes ergo docete omnes gentes.* Hic iniungit officium; et triplex iniungit officium. Primo docendi; secundo baptizandi;

tertio officium informandi quantum ad mores. Dicit ergo *euntes ergo docete omnes gentes.* Et hoc sic sequitur; quasi dicat: data est mihi omnis potestas a Deo, quod non solum Iudaei, sed etiam gentes convertantur ad me; ideo quia tempus est *euntes docete omnes gentes.* Io. XX, 21: *sicut misit me pater, et ego mitto vos.* Et Lc. XXII, 29: *ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum.* Et dicit *euntes ergo docete*; quia hoc est primum, in quo debemus instrui, scilicet in fide, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, ad Hebr. XI, 6. Et ex hoc inolevit in Ecclesia, quod primo catechizat baptizandos, idest instruit in fide. Et, potestate accepta, mittit ad omnes gentes; et hoc est quod dicit *docete omnes gentes.* Is. XLIX, 6: *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Et postquam docti sunt de fide, dat officium baptizandi. *Baptizantes eos* etc. quasi diceret: qui ad dignitatem promovetur, oportet quod primo notificetur ei dignitas, ut ei post reverentia habeatur. Ad Gal. III, 27: *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Sed quae est forma Baptismi? *In nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* In Christo duo sunt, humanitas et divinitas. Humanitas est via, non finis; Io. XIV, 6: *ego sum via, veritas, et vita*: veritas, tamquam finis contemplativae: vita, tamquam finis activae. Non volo quod in via, scilicet in humanitate, maneatis, sed ulterius transeatis ad divinitatem. Ideo oportebat quod duo signarentur, humanitas et divinitas. Per Baptismum humanitas; ad Rom. VI, 4: *consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in mortem?* Et per formam verborum, divinitas ita quod sanctificatio est per divinitatem. Et ideo dicit *in nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* Et ratio est, quia per Baptismum fit regeneratio, et in regeneratione tria requiruntur. Primo, cui fiat; secundo, per quem; tertio, quo. Cui, scilicet Deo patri, ut dicit apostolus Rom. VIII, 29: *quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Et Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius.* Per quem, quia per filium; Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum (...) ut adoptionem filiorum reciperemus*, quia per adoptionem ad naturalem filium sumus filii. Item quo, quia accepimus donum spiritus sancti; ad Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei.* Ideo oportuit fieri mentionem de patre, filio et spiritu sancto. Et ista in Baptismo Christi fuerunt, quia fuit filius per quem, pater a quo, et spiritus sanctus in columba. Et dicitur *in nomine*, idest in invocatione nominis, vel in virtute nominis, quia virtutem habet; Ier. XIV, 9: *tu autem in nobis es, domine, et nomen tuum invocatum est super nos, ne derelinquas nos.* Item dicit *in nomine*, non in nominibus, et confunduntur haereses, quae non ponunt distinctionem in hoc quod dicit *in nomine patris, et filii.* Sed confunditur Arius per hoc quod in singulari dicit *in nomine.* Notandum quod in primitiva Ecclesia baptizabatur in nomine Christi, et hoc ut redderetur nomen venerabile. Sed numquid modo sufficeret? Credo quod non, quia expressa requiritur invocatio Trinitatis. In Christo continetur implicite Trinitas. Sic ergo inducit ut eos instrueret ad Baptismum. Sed contra apostolus dicit, quod non misit eum Deus baptizare, sed evangelizare, sed baptizare per alios, sicut Christus non baptizabat, sed discipuli eius. *Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis.* Sed numquid sufficit ad salutem credere et baptizari? Non; immo etiam requiritur instructio morum; ideo dicit *docentes servare omnia quaecumque mandavi vobis.* Ps. CXVIII, 4: *tu mandasti mandata tua custodiri nimis.* Et dicit *quae mandavi*, non quae consului. Unde supra X, 27: *quae vobis dico, omnibus dico.* Tunc ponit tertium *et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.*

Hic promittit auxilium; quare respondet dicentibus: tu mandas quod doceamus omnes, non sumus sufficientes. Non timeatis, quia *ego vobiscum sum.* Et notate quod sicut mandatum ponitur transire in omnes, sic et auxilium; quia promittit apostolis et aliis simile exequentibus: unde ipse ad patrem orans dicit: *non pro eis autem rogo tantum*, scilicet discipulis, *sed et pro his qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Unde omnibus communiter promittit; Io. XIV, 12: *qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet et maiora horum faciet.* Item per omne tempus; unde dicit *omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Non sic dicit, ut quasi post non sit nobiscum, nisi usque ad consummationem saeculi, sed quia tunc erimus per consummationem in gloria; Apoc. XXI, 3: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis. Et ipsi populus eius erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus.* Unde etiam Is. VII, 14 dicitur quod *vocabitur nomen eius Emmanuel*, quod interpretatur nobiscum Deus, *usque ad consummationem saeculi*; quasi dicat: generatio fidelium fortior est quam mundus. Non enim peribit mundus, donec omnia fiant, idest Ecclesia fidelium consummetur, et compleatur numerus electorum a Deo in vitam aeternam, cui est honor et potestas per infinita saecula saeculorum. Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Scala

Lectura super Matthaeum

caput V a versiculo XI ad versiculum XXII

Thomas de Aquino a Reynolds Stone depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro nota ad textum age ultra

Caput 5

[90264] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 5 l. 3 *Beati estis, cum maledixerint vobis homines* et cetera. Supra ab illo loco *beati pauperes spiritu* etc. instruxit generaliter ea quae erant perfectionis, hic sermonem ad discipulos dirigit. Ubi primo monet eos ad passionum tolerantiam, quod *opus perfectum habet*, Iac. I, 4; secundo ad executionem sui officii diligentem, ibi *vos estis sal terrae*. Insuper prima in tres. Primo monet ad persecutionum patientiam considerando causam propter quam patiuntur; secundo considerando praemium, quod ex passionibus consequuntur, ibi *gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis*; tertio, exemplo prophetarum quos sic patientes imitantur, ibi *sic enim persecuti sunt prophetas*. Tria autem monet sustinenda; duo in praesentia, scilicet contumelias in verbis, et iniurias in factis; et unum in absentia, scilicet detractiones, sive morsiones ex odio cordis. Dicit ergo *beati estis*, idest causa assumendae beatitudinis adest vobis, *cum maledixerint vobis homines*, idest peccatores. Glossa: ex odio cordis in faciem contumelias dixerint. Hieronymus: ubi Christus in causa est, optanda est maledictio. I Petr. IV, v. 14: *si exprobramini in nomine Christi, beati. Et persecuti vos fuerint*, vim inferendo, vel iniuriando, secundum Glossam. *Et dixerint omne malum adversum vos*, scilicet famam vestram laedendo in absentia per omnia genera verborum malorum. Et sic est triplex persecutio, scilicet cordis, operis et oris. *Mentientes*, hoc dicit quia non est gloria, de quo vere mala dicuntur; *propter me*, idest occasione mei cui inhaeretis. Chrysostomus: qui mendaciter blasphematur, et propter Deum, beatus est; sed si alterum deest, non est merces beatitudinis. *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis*. Ecce secundum, scilicet consideratio praemii, quod consequuntur; unde dicit *gaudete*, Glossa: mente, *et exultate*, corde, *in illa die*, scilicet quando sustinueritis illa. Rabanus: nescio quis nostrum hoc possit implere, ut laceretur opprobriis fama nostra, et exultemus in domino. Hoc qui vanam sectatur gloriam, implere non potest: eleganter enim in quodam volumine legimus, quod si non quaeras gloriam, non dolebis cum inglorius fueris. Chrysostomus: quantum quisque de laude hominum laetatur, tantum de opprobrio tristatur; et infra: qui quaerit tantum gloriam apud Deum, non timet confundi in conspectu hominum. Sed est hic quaestio. Quare huiusmodi additur persuasio, dicens *gaudete et exultate* etc., et in praecedentibus beatitudinibus non? Responsio. Haec beatitudo est circa tolerantiam passionum, quod est difficillimum in comparatione ad alia supra posita: propter quod indiget persuasione. Vel hoc addit ne apostolos quasi novitios cito terreat, quos alloquitur, cum dicit *beati estis* et cetera. *Quoniam merces vestra copiosa est in caelis*, scilicet

Deus in se; Gen. XV, 1: *ego merces tua magna nimis.* Item *copiosa* respective; ad Rom. VIII, 18: *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*; II Cor. IV, v. 17: *id quod in praesenti momentaneum est et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis. Copiosa est*, quia secundum numerum tribulationum erit et numerus consolationum; Ps. XCIII, 19: *secundum multitudinem dolorum meorum consolationes tuae laetificaverunt animam meam*; II Cor. I, 5: *sicut abundant passiones Christi in vobis, ita et per Christum abundat consolatio vestra.* Lucas dicit: *multa est in caelo.* Et dicit *in caelis*, pluraliter, propter multitudinem gaudiorum. Glossa: in superioribus partibus mundi. Contra dicit Beda: caelos non hic dici puto superiores partes aeris. Responsio. Mundus hic dicitur caelum Empyreum cum tota machina mundiali, et non tantum id quod includitur per primum mobile, ut volebant philosophi; unde superiores partes mundi dicuntur, quia est supra mundum istum. *Sic enim persecuti sunt prophetas.* Hic ponitur tertium, quod scilicet debent sufferre passiones exemplo prophetarum; unde: *sic*, idest per contumelias, iniurias et verba maligna, *persecuti sunt prophetas*; Iac. v. 10: *exemplum accipite, fratres, exitus mali et longanimitatis, laboris et patientiae, prophetas qui locuti sunt in nomine domini. Qui fuerunt ante vos*, et ideo exempla eorum vos invitant. Gregorius: si facta praecedentium recolamus, gravia non sunt quae sustinemus. Hebr. penult., 1: *itaque habentes tantam nubem testium, deponentes omne pondus, et circumstans nos peccatum, per patientiam curramus ad propositum nobis certamen.*

Lectio 4

[90265] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 5 l. 4 *Vos estis sal terrae* et cetera. Haec est secunda pars, ubi monet diligentiam habere in executione sui officii. Et primo in forma exequendi, quae sub ratione exempli informantis eis ostenditur; secundo in modo docendi, qui eis praescribitur, ibi *sic luceat lux vestra.* Exemplum informans designatur in varietate similitudinum, quarum duae sunt per affirmationem, ubi ostenditur ad quod debent esse, quia ad condiendum exemplo vitae, ibi *vos estis sal terrae*; secundo ad lucendum, vel illuminandum verbo doctrinae, ibi *vos estis lux mundi.* Inter condimenta nihil sale utilius: inter visibilia nihil luce clarius. Duae autem aliae dicuntur per negationem, in quibus ostenditur, ad quod debent non esse; quia nec in absconsione vitae, vel personae: unde dicit *non potest civitas abscondi supra montem posita*, neque in occultatione doctrinae, vel gratiae; unde dicit *neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio.* Inter praesidia nihil civitate manifestius; inter utensilia nihil lucerna convenientius. Ergo debent esse sal in vita et moribus; lux in doctrinis et praedicationibus; civitas in praesidiis et defensionibus; lucerna in accensionibus. Beda docet ut sale condiant animas ad incorruptionis sanitatem, ut illuminent ad veritatis intelligentiam, ut acquisitos ab hostibus defendant, defensos ad amorem deitatis accendant. Dicit ergo *vos estis*, idest esse debetis, *sal terrae.* Glossa: sal optimum condiens terrenos exemplo vitae. Hieronymus: sal appellantur apostoli, quia per ipsos universum hominum genus conditur. Notantur autem hic tria. Primo eorum, et omnium apostolicorum virorum officium cum

dicit *vos estis sal terrae*; secundo eorum periculum cum dicit *quod si sal evanuerit*; tertio eorum supplicium, cum dicit *ad nihilum valet ultra.* Comparantur autem sali ratione virtutis, ratione originis, et ratione consuetudinis. Ratione virtutis primo, quia habet virtutem saporativam, quia cibos condit; sic sermo apostolicus mentes insipidas condiebat; Col. IV, 6: *omnis sermo vester in gratia semper sit sale conditus.* Secundo habet vim arefactivam, unde Augustinus: sal sterilem terram facit: sic apostoli, destructo regno peccati, germen vitiorum compescebant. Sap. c. III, 13: *felix sterilis et incoinquinata, quae nescivit thorum in delicto, habebit fructum in respectione animarum sanctarum.* Tertio habet virtutem restrictivam, unde Augustinus: sal carnes desiccat: sic ipsi carnales concupiscentias restringebant; I Petr. II, 11: *obsecro vos abstinere a carnalibus desideriis.* Quarto habet virtutem mundificativam, unde Augustinus: sal a vermibus et putredine servat: sic praedicatio verbi divini arcet a putredine vitiorum; Rom. VI, 12: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis eius.* Quinto habet virtutem sanativam, sicut habes IV Reg. II, 19 ss., quod Eliseus sale in vas novum misso sanavit aquas Iericho: sic infuso sale sapientiae caelestis in corde apostolorum, sanatae sunt aquae, idest populi; Ps. CVI, 20: *misit verbum suum, et sanavit eos.* Secundo comparantur sali ratione originis: nam sal ex aqua maris et calore ignis vel solis conficitur; et apostoli ex aqua tribulationis, et calore dilectionis facti sunt; Ps. LXV, v. 12: *transivimus per ignem et aquam*; Thren. I, 13: *de caelo misit ignem in ossibus meis.* Tertio ratione consuetudinis, quia usus eius in omni sacrificio erat; Lev. II, 13: omnis victima sale salietur. Sic honesta conversatio erat, et in occulto, et in aperto, et coram Deo, et coram proximo; Rom. XII, 17: *providentes bona non tantum coram Deo, sed etiam coram hominibus. Quod si sal evanuerit, in quo salietur?* Hic ostenditur eorum periculum; unde dicit *quod si sal*, idest praedicator, vel praelatus, vel doctor *evanuerit.* Evanescere dicitur sal tripliciter, scilicet liquefactione, quod fit per humidum et frigidum; secundo infatuatione; tertio evanescit, quando omnino deficit. Expone ergo tripliciter sic: *si evanuerit*, idest frigore, sive timore adversitatis, vel humiditate prosperitatis se dissolverit, *in quo salietur?* Idest, in quo populus bonis moribus informabitur? Vel *si evanuerit*, idest infatuetur, deviando a veritate, *in quo*, idest per quem, populus erudietur? Secundum Bedam. Thren. IV, 4: *parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis.* Vel, *si evanuerit*, idest omnino defecerit, *in quo salietur?* Idest per quem modum poenitentiae condietur populus? Ier. XXX, 12: *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* De omnibus his Hieronymus: evanescit sal cupiditate effluens, timore succumbens, errore subvertens, prosperis elatus, adversis depressus. *Ad nihilum valet ultra.* Hic notatur eorum supplicium: ubi tria ponuntur. Primo valoris annihilatio per subtractionem gratiae; I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id, quod sum* et cetera. Et quantum ad hoc dicit *ad nihilum valet ultra*, quia, ut dicit Beda; suo unctu germinare prohibet, et foecundare non sinit. Unde Lc. XIV, 35: *neque in terra, neque in sterquilinio utile est.* Secundo gloriae amissio ex defectu negligentiae; unde subditur *nisi ut mittatur foras*, idest extra Ecclesiam, vel extra Paradisum, vel ab officio docendi removeatur; Apoc. XXII, v. 15: *foris canes, et venefici, et impudici, et homicidae, e idolis servientes, et omnis qui amat, et facit mendacium*; Io. XV, 6: *mittetur foras sicut palmes, et arescet* et cetera. Tertio damnatio Gehennae ex cumulatione nequitiae; unde subditur *et conculcetur ab hominibus*, idest a Daemonibus; Daemon enim aliquando dicitur homo, sicut Ps. CXVII, 6: *non timebo quid faciat mihi homo*; Glossa: idest Diabolus. Vel *conculcetur ab* *hominibus*; idest, simul cum aliis calcetur, vel subtus alios in profundum Inferni proiiciatur; Mal. ult., 3: *calcabitis impios*; Iob XX, v. 25: *vadent, et venient super eum horribiles.* Vel *conculcetur ab hominibus*, idest irrideatur a carnalibus hominibus, Osee IV, 9: *sicut populus, sic et sacerdos.* Glossa: irrideatur ab hominibus. Sed ille qui persecutionem patitur, irridetur ab hominibus; ergo calcatur. Contra. Augustinus et Rabanus: non calcatur qui persecutionem patitur. Responsio. Calcari non dicitur nisi qui inferior est; et ideo ille qui persecutionem patitur, licet in terra multa sustineat in corpore, et a malis irrideatur, tamen quia fixus est in caelo corde, non dicitur calcari. Et sic loquitur Augustinus et Rabanus. *Vos estis lux mundi* et cetera. Hic ostenditur quod debent illuminare verbo doctrinae: in quo possunt notari tria quae debet habere praedicator verbi divini. Primum est stabilitas, ut non deviet a veritate; secundum est claritas, ut non doceat cum obscuritate; tertium est utilitas, ut quaerat Dei laudem, et non suam. Primum notatur cum dicitur *vos*, discretive, scilicet qui estis derivati a me qui sum prima lux; Io. VIII, 12: *ego sum lux mundi. Estis*, idest esse debetis. Ecce stabilitas, quae notatur in verbo substantivo, in quo excluditur lucis defectio, contra illos qui praedicant falsitatem, et lucis fictio, contra illos qui se transfigurant in Angelum lucis, II Cor. c. XI, 14, et lucis diminutio, contra illos qui timore vel adulatione non reprehendunt vitia. Deinde notatur claritas, cum dicitur *lux.* Glossa: per quos omnes illuminantur a tenebris ignorantiae. Comparantur autem luci ratione essentiae, ratione actus, ratione virtutis sive efficaciae: nam eius essentia est caelestis. Unde Basilius in Hexameron: lux est natura sibi per omnia similis et simplex. Eccli. XXIV, 6: *ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens*; et ipsi conversatione debet esse caelestes; Phil. III, 20: *nostra conversatio in caelis est.* Item non inquinatur ab immunditiis; Sap. VII, 25: *nihil inquinatum in illam incurrit*; et ipsi debent esse mundi; Eccle. IX, 8: *omni tempore vestimenta tua sint candida.* Item omnibus est communicabilis; Iob c. XXV, 3: *super quem non splendet lumen eius?* Et praedicatores se debent omnibus exponere; Lc. VI, 30: *omni petenti te tribue.* Secundo ratione actus, qui secundum Basilium est tenebras illuminare, vias dirigere, latibula manifestare, differentias rerum ostendere: et ipsi praedicatores debent illuminare in credendis, dirigere in operandis, vitanda manifestare, et modo comminando, modo exhortando, hominibus praedicare. Tertio ratione suae efficaciae: lux enim ingerit delectationem; Eccle. XI, 7: *dulce est lumen, et delectabile est oculis videre solem.* Item terrae foecunditatem; Eccli. XLIII, 4: *radios igneos exsufflans* et cetera. Item viventibus cognitionem. Philosophus: homo generat hominem et sol. Praeter haec, secundum Basilium, veniente luce diei, aegritudines alleviantur, homines a somno excitantur, aves garriunt, bestiae ad latibula sua fugiunt: sic luce apostolorum mundus est aedificatus exemplis, inflammatus doctrinis, foecundatus bonis operibus, alleviatus peccatis, excitatus a negligentiis, animatus ad contemplationem caelestium, ereptus de potestate Daemonum. Deinde notatur utilitas, dum dicit *mundi*, idest universaliter; Ps. XVIII, 5: *in omnem terram exivit sonus eorum.* Quaeritur autem hic, quare praemiserit sal luci. Responsio Chrysostomi: quia prius vita, quam doctrina: vita enim ducit ad scientiam veritatis.

Lectio 5

[90266] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 5 l. 5 *Non potest civitas abscondi supra montem posita.* Haec est pars ubi ostenditur, quod non debent esse in absconsione vitae, unde dicit *non potest civitas abscondi.* Glossa, idest soliditas apostolicae doctrinae, vel sancta vita ipsorum munita virtutibus. Ier. I, 18: *dedi te in civitatem munitam. Abscondi*, id est celari, *supra montem posita*, idest sita super Christum, vel Ecclesiam. Quare non potest celari? Quia ipse mons manifestat eam, secundum Glossam Chrysostomi: omni tuba documenta sunt operum clariora, vitaque munda ipsa est luce fulgentior, nec obscurari poterit, etiam si innumeri fuerint obloquentes. Et notandum quod ex virtute verbi *supra montem*, notantur tria: quia est secura, quod indicat constantiam: quia est inexpugnabilis, quod indicat patientiam: quia est in firmo et immobili loco sita, quod indicat perseverantiam. Deinde ponit, quod non debent esse in absconsione doctrinae: unde dicit *neque accendunt*, scilicet viri sancti *lucernam*, idest doctrinam praedicationis, vel fervorem doctrinae: nam in lucerna est ignis et lumen: sic et in praedicatione debet esse fervor spiritus interius, et lumen boni exempli exterius; sicut dicitur, quod Ioannes *erat lucerna ardens et lucens*, Io. V, 35. *Sub modio* idest in abscondito, *sed super candelabrum*, idest in manifesto. Glossa Bedae: idest super Ecclesiam; quasi dicat: non ideo data est doctrina praedicationis, ut celetur sub modio timoris, vel commodo vitae praesentis: modius enim, secundum Isidorum Lib. Etymol. XVII, est vas in quo mensuratur, et id quod mensuratur. Secundum Bedam, mystice, Christus lucernam incarnationis suae non inclusit *sub modio*, idest mensura legis, vel in terminis unius gentis, *sed super candelabrum*, idest Ecclesiam, *ut luceat omnibus qui in domo sunt*, idest in Ecclesia, vel in mundo. Sed est hic quaestio cur apostoli, sive apostolica doctrina, dicuntur civitas, cum potius sint fundamentum, et Ecclesia sit civitas cuius sunt fundamentum. Responsio. Dicuntur civitas, quia sub Christo fuerunt initiatores Ecclesiae. Vel nomine totius intelligitur pars, nomine civitatis fundamentum. Mons enim, super quem civitas ponitur, Christus est, de quo Is. II, 2: *erit in novissimis diebus praeparatus mons domus domini in vertice montium, et elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes.* Deinde dicit *sic luceat lux vestra coram hominibus.* Et est secundum ab illo loco *vos estis sal terrae.* Ubi informat eos quoad modum docendi. Et hunc modum describit quoad tria. Primo quoad doctrinae manifestationem; unde dicit *sic luceat lux vestra*, idest doctrina, *coram hominibus*; Rom. XII, 17: *providentes bona non tantum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Secundo, quoad manifestatae doctrinae per opera bona confirmationem; unde subdit *ut videant opera vestra bona.* Glossa: opera requiro ut videantur, et sic doctrina confirmetur. Iac. II, 12: *sic loquimini, et sic facite.* Chrysostomus: nomen Dei per eos blasphematur, qui non faciunt quod docent. Sed contra hoc videtur esse quod infra dicitur: *cum facis eleemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua.* Item: *ora patrem tuum in abscondito, et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Responsio. Bona opera prohibet fieri in manifesto quantum ad laudem hominum; hic autem requirit fieri ut confirmetur doctrina, et Deus glorificetur, secundum Glossam. Si enim doctrina est bona, et praedicator malus, tunc ipse est occasio blasphemiae doctrinae Dei. Unde Bernardus: lingua magniloqua, et manus otiosa, doctrina lucida, et vita tenebrosa, est res monstruosa. Tertio, quoad rectam intentionem; unde addit *et glorificent patrem vestrum*, Glossa: in vobis et non vos, quia eius opus est. *Qui in caelis est.* Gregorius: sic opus sit in publico, ut intentio maneat in occulto, ut de bono opere proximis praebeamus exemplum, et tamen pro intentione, qua soli Deo

placere quaerimus, semper optemus secretum.

Lectio 6

[90267] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 5 l. 6 *Nolite putare quoniam veni solvere legem.* Haec est secunda pars a principio huius capituli ubi tacitae quaestioni respondet. Unde Beda: quia poterant aestimare, quod vetera praecepta vellet abolere, ante interrogata prius occurrit, dicens *nolite putare* et cetera. Ubi tria facit: primo dicit se non velle legem destruere, sed implere; secundo docet eam implendam fore, ibi *amen dico vobis* etc.; tertio ad eius impletionem incipit alios provocare, ibi *qui ergo solvit* et cetera. Dicit ergo *nolite putare*, idest opinari, *quia veni*, idest quod venerim, *solvere legem, aut prophetas.* Per haec duo comprehendit totam continentiam veteris legis, quia lex principaliter erat ad declinandum a malo; prophetia ad faciendum bonum: illa operandorum, et haec credendorum. *Solvere* autem est uno modo, secundum Bedam, non facere quod illa spiritualiter dicit. Vel solvere est non intelligere quod illa declaravit, secundum Glossam. Unde Christus non venit solvere, quia spiritualiter implevit. Propter quod dicit *non veni solvere legem, sed adimplere*, idest perfecte implere. Implevit autem primo moralia, caritatis dulcedine condiendo, quia plenitudo legis est dilectio, Rom. XIII, 10. Io. XV, 11: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Secundo caerimonialia, figurarum velamen detegendo; infra c. XXVII, 51: *velum templi scissum est*; Apoc. c. V, 9: *dignus est agnus aperire librum, et solvere signacula eius*, idest observationes figurarum in lege. Tertio prophetias in se completas ostendendo; Lc. ult., 25: *oportet impleri quae scripta sunt in prophetis de me.* Quarto promissiones confirmando; ad Gal. III, 16: *Abrahae dictae sunt promissiones.* Quinto iudicialia per misericordiam temperando; Io. VIII, 11, de adultera: *nec ego te condemnabo.* Sexto consilia addendo; infra XIX, 21: *vade, et vende omnia* et cetera. Septimo promissiones omnes eis factas de spiritus sancti missione, et filii incarnatione etc. persolvendo; ad Hebr. VIII, 8: *consummabo testamentum novum*; Io. XIX, 30: *consummatum est. Amen dico vobis* et cetera. Ecce secundum, ubi ostendit quod ex parte sui implenda est: unde dicit *amen.* Assertivum veritatis est. Unde, secundum Augustinum, nomen Hebraeum est, et interpretatur verum vel vere. Secundum Hieronymum, vere, vel fideliter, vel fiat. *Dico vobis, donec*, idest antequam, *transeat caelum et terra.* Contra. Eccle. I, 4: *terra autem in aeternum stat.* Responsio. Non dicuntur caelum et terra transire secundum substantiam, sed secundum formam; unde II Petri III, 10: *adveniet dies domini sicut fur, in quo caeli cum magno impetu transient, et elementa calore solventur.* Unde *donec transeat caelum et terra*, idest elementa mutentur de hac mutabili forma ad immutabilitatem, secundum Glossam. *Iota unum.* Iota unum est decima littera Graeca, et est minima ceteris litteris, ut dicit Augustinus, quia uno ductu fit. Apex est aliqua distinctio ipsius litterae, idest quaedam virgula in summitate. Hebraei autem diversa elementa significant per eamdem figuram, sed per quosdam punctos supra vel infra positos distinguunt. Unde illi puncti vocantur apices. Et secundum Rabanum iota significat Decalogum; secundum Hieronymum significat ea quae minima putantur in lege, sicut forte erant aliquae figurae. Apex

significat minimam particulam praecepti, vel minimum significativum legis, secundum Rabanum. Vult ergo dicere quod *iota unum*, idest unum de decem mandatis, *aut unus apex* idest minimum significativum in lege, *non praeteribit a lege, donec omnia fiant* idest non remanebit quin impleatur et perficiatur. Glossa: in capite, vel in corpore. Is. XXVIII, 22: *consummationem et abbreviationem audivi a domino. Qui ergo solverit* et cetera. Hic provocat ad eius impletionem, dicens *qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis.* Contra Io. X, 35: *non potest solvi Scriptura.* Responsio. Non solvitur simpliciter, sed in aliquibus. Unde Rabanus: mandata solvit in seipso, et non in ipsis. Solvuntur autem tripliciter, scilicet non agendo, non credendo, alios in errorem trahendo. Minima mandata sunt moralia, vel legalia aliqua, quia minus sunt significatione; vel minima quantum ad remunerationem, in comparatione ad illa quae Christus dixit. Unde Chrysostomus: mandata Moysi in actu facilia sunt, ut non occidas; et ideo in remuneratione modica, et in peccato magna: sed mandata Christi, ut non irascaris, in actu difficilia; et ideo in remuneratione magna, et in peccato minima. *Minimus vocabitur in regno caelorum.* Contra, Cassiodorus: qui maiora negligens docere praesumpserit, consequens est ut non iam minimus in caelo sed in Gehennae supplicio maximus habeatur. Responsio. Non habebitur, ut dicit Cassiodorus, sed vocabitur, quia erit eo indignus, ut dicit Augustinus. Unde *minimus vocabitur in regno caelorum*, idest nullus, quia non erit ibi. Vel ipse non existens in regno vocabitur minimus, idest despectissimus et vilissimus, ab his qui sunt in regno. Vel, secundum Glossam, *minimus*, idest despectissimus in Ecclesia. Contra. Immo minimus est qui male facit, et male docet. Responsio. Qui male facit, et male docet, non est in Ecclesia quoad hoc opus: et ideo non vocatur in regno caelorum nec magnus, nec parvus; sed qui male facit, et bene docet, est in Ecclesia quoad aliquod opus, sed minimus in illa. *Qui autem fecerit*, idest servaverit, *et docuerit*, sic esse faciendum, *hic magnus vocabitur*, scilicet merito in Ecclesia militante, et magnus praemio, *in regno caelorum*, idest in Ecclesia triumphante. Augustinus: non dicit determinate, qui fecerit minima, sed indeterminate, ut ostendat quod maiora et minima oportet eum facere, qui in regno caelorum vult magnus esse.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Scala

Lectura super Matthaeum

a capite V versiculo XXIII ad caput VI versiculum VIII

Thomas de Aquino a Reynolds Stone depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 5

Lectio 7

[90268] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 5 l. 7 *Si ergo offers.* Hic prohibet iram inveteratam, ex qua odium nascitur, et concludit a maiori, secundum Rabanum, sic: si non licet fratri tuo irasci, multo fortius non licet detinere iram, unde nascatur odium. Ergo *si tu offers*, idest offerre proponis *ad altare.* Hoc multipliciter exponitur, secundum quod altare aliquando accipitur pro materiali templo, sicut in Ps. XXV, 6: *lavabo inter innocentes manus meas, et circumdabo altare tuum, domine.* Aliquando pro Christo; Thren. c. II, 7: *repulit dominus altare suum*, idest Christum, scilicet in passione. Aliquando pro cordis devotione, et hoc est templum interius, secundum Augustinum. Quantum ad primum, *si offers munus tuum*, idest oblatione, *ad altare*, materiale, ad litteram; vel munus boni operis, secundum Glossam, *ad altare*, idest Christum. Vel secundum Augustinum: *munus tuum*, idest orationes, Psalmos, hymnos, et huiusmodi, *ad altare*, idest in corde, quod est templum ubi oblaturus es; *et ibi*, scilicet in Ecclesia, vel in corde, *recordatus fueris quod frater tuus habet aliquid adversum te.* Hoc potest intelligi dupliciter, scilicet de laedente et laeso. De laedente sic, secundum Augustinum: *si recordatus fueris*, idest si in mentem et notitiam tibi venerit, quod *frater tuus*, quem laesisti, *habet aliquid adversum te*, scilicet pro contumeliae affectione, pro corporali laesione, pro temporalium subtractione, pro famae denigratione: *relinque ibi*, scilicet coram altare, sive coram Deo, *munus tuum, et vade*, si absens est: non pedibus corporis, ut dicit Augustinus, sed animo humili te prosternas in conspectu eius cui oblaturus es; si praesens est, revocandus est

ad amorem, petendo veniam ab eo. Vel *si frater tuus*, qui te laesit, *habet aliquid adversum te*, i. e. unde adversatur tibi, *vade reconciliari fratri tuo*, dimittendo rancorem sibi. Ex hoc enim quod dicens *si frater tuus habet aliquid adversum te*, non apponit iuste, dat intelligere quod etiam ille cui iniuria facta est, debet quaerere amicitiam. Unde Chrysostomus si pro gloria salutis tuae iubet te dominus amicitiam facere, multo magis debes rogare, ut duplicem gloriam consequaris, unam, quia innoxius es; alteram, quia prior rogasti. *Et tunc veniens*, quasi placens domino, qui prius non placebas, *offeres munus tuum.* Chrysostomus: si cogitatu offendisti, cogitatu reconciliare; si verbis, verbis; si factis, factis. Et iterum: nisi quem factis laesisti, factis placaveris, sine causa oras ad dominum, sine causa eleemosynas facis de rebus, quibus alios expoliasti. Quid enim prodest si alius pro te orat ad dominum, et alius adversum te interpellat ad dominum? Eccli. XXXIV, 23: *dona iniquorum non probat altissimus.* Et nota hic quatuor quae requiruntur ad dationem sive oblationem, scilicet mentis hilaritas; unde dicit *si offers*; Eccli. c. XXXV, 11: *in omni dato hilarem fac vultum tuum.* Secundo, rei proprietas; unde dicit *munus tuum*; Prov. III, 9: *honora Deum de tua substantia.* Tertio, loci opportunitas *ad altare.* Quarto, proximorum caritas: unde dicit *et recordatus fueris*; I Cor. XIII, 3: *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Stultus est qui copiam ciborum perdit pro denario salis, idest caritatis, quae dat omnibus saporem et decorem, ut aurum aliis metallis. *Esto consentiens adversario tuo.* Supra prohibuit habere iram, sive discordiam cum fratribus, hic removet habere discordiam cum adversario, dicens *esto consentiens*, idest benevolus vel benignus, ut habetur ex Graeco sicut dicit Hieronymus, *adversario tuo.* Contra. Diabolus est adversarius: ergo est sibi consentiendum. Responsio. Loquitur de illo qui nobiscum est in via; sed Diabolus non est in via, nec potest esse, sed est in devio aeterno; unde *adversario tuo*, secundum Chrysostomum, idest homini adversanti, sive inimico ad litteram; Rom. XII, 18: *si fieri potest, cum omnibus hominibus pacem habentes. Dum*, idest donec, *es cum eo in via*, idest in statu merendi; Io. IX, 4: *venit tempus quando non licet operari.* Vel adversarius noster est Deus, de quo Ex. XXIII, 7: *ego dominus qui adversor impium.* Vel sermo divinus, qui adversatur peccare volentibus; II Tim. penult., 16: *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum.* Vel conscientia remordens, de qua Ps. XLIX, 21: *arguam te, et statuam contra faciem tuam.* Et sic iterum omnibus istis modis exponitur. Unde *esto consentiens adversario tuo*, id est Deo, et divino sermoni, secundum Augustinum et Bedam, quibus est consentiendum in spe promissi, in timore supplicii, in opere praecepti, in declinatione prohibiti. *Cito*, idest sine mora; Eccli. V, 8: *ne tardes converti ad dominum. Dum es cum eo*, idest cum quo recte gradieris *in via*, scilicet Christi, sive poenitentiae, sive mundi; Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum. Ne forte tradat te.* Secundum Augustinum, ne forte causa sit occasionaliter ut tradaris. Et dicit *forte*, secundum Glossam, ne auferatur poenitentiae locus. Si enim obiisset adversarius antequam consentiret, sive esset benevolus, videretur quod damnaretur, dicendo simpliciter *ne tradat te adversarius*, idest sermo divinus, vel Deus, vel conscientia remordens, *iudici.* Glossa: in manus Christi. Io. V, 22: *omne iudicium dedit filio. Et iudex*, idest Christus; Ier. XXIX, 23: *ego sum iudex, et testis. Tradat te ministro*; Glossa: idest Angelo qui colligit zizania ad comprehendendum, inf. XIII, Ps. CIII, 4: *qui facit Angelos suos spiritus.* Vel *ministro*, i. e.

exactori Diabolo; Is. XIV, 4: *quomodo cessavit exactor? Et in carcerem mittaris*, idest in abyssum Inferni; Is. XXIV, 22: *claudentur in carcere*; Apoc. XX, 3: *misit illum in abyssum, et clausit. Amen dico tibi*, idest certe scias *qui non exies inde, donec*, Glossa: idest numquam. Unde Augustinus: *donec* non significat hic finem poenae, sed continuationem miseriae. Quasi dicat, semper solves, et numquam persolves; sicut in Ps. CIX, 1: *sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*, idest semper sedebis. *Reddas novissimum quadrantem*, idest minutissima peccata, secundum Bedam et Rabanum, quia nihil remanebit impunitum: est enim quadrans genus nummi habens duo minuta. Vel secundum Augustinum et Hieronymum, per quadrantem voluit intelligere terrena peccata: nam quadrans novissimus est terra, quae quarta pars elementorum huius mundi est, et ea novissima ab igne; quasi dicat: quia noluisti esse ignis per caritatem, aereus per boni operis strenuitatem, aqueus per Baptismatis sanctificationem; sed fuisti terrenus inhaerendo terrenis, *non exibis inde*, quia numquam persolves peccata quae de terra contraxisti.

Lectio 8

[90269] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 5 l. 8 *Audistis, quia dictum est antiquis: non moechaberis* et cetera. Supra ordinavit irascibilem respectu suae passionis, hic ordinat concupiscibilem respectu passionis quae est in radice, scilicet in virtute generativa. Ponuntur autem hic duo: primo ordinatio concupiscibilis circa suum motum; secundo confirmatio ipsius matrimonii dati in eius remedium, ibi *dictum est: quicumque dimiserit uxorem suam.* Insuper in prima, primo monet concupiscentiae inordinatum motum; secundo tollit occasionem sive provocationem ad ipsum, ibi *quod si oculus tuus dexter scandalizat te.* Prima duo continet, scilicet iustitiam legis veteris, quae consistebat tantum in opere exteriori; deinde explanationem novae, quae consistit etiam in interiori, ibi *ego autem dico vobis* et cetera. Dicit ergo *audistis quia dictum est antiquis*, idest Iudaeis sub praeceptis legis degentibus multo tempore iam elapso. Unde Chrysostomus: dicendo *antiquis*, ostendit multum tempus ex quo mandatum hoc acceperunt, *non moechaberis*, idest non illegitime commisceberis mulieri. Moechia enim proprie est illicita commixtio maris et foeminae. Quaerit hic Chrysostomus quare non dicit de primo mandato. Responsio. Quia incipit a generalissimis passionibus, ut dictum est supra. *Ego autem dico vobis*, idest ad hoc mandatum, quod solum in actu putatis esse servandum, addo et explano esse servandum in voluntate, secundum Augustinum. *Quia omnis qui viderit mulierem*, idest qui visum infixerit in mulierem. Est autem quaestio hic, quare praeter alios sensus solum visum nominat. Responsio. Quia visus magis est in promptu. Vel, secundum Bedam, in visu omnem motum animi ad delectationem intelligit. Item hic quaeritur, quare non dicit, concupierit, sed *omnis qui viderit*, responsio. Quia concupiscere est aliquando subito, et non deliberate; et sic est veniale, et est propassio secundum Hieronymum. Sed videre ad concupiscendum est cum deliberatione; et ideo mortale, et est passio secundum Hieronymum. Iuxta hoc quaeritur, quare non dicit ad moechandum, sed solum *ad concupiscendum.* Responsio. Ut det intelligere, quod non solum operatio, vel consensus ad operandum est damnabilis, sed etiam intentio vel consensus ad

delectandum. *Ad concupiscendum eam*; secundum Augustinum et Hieronymum, idest ut eam eo fine videat ut concupiscat interius, ut faceret si facultas se offerret. *Iam moechatus est eam in corde suo*, idest moechiae reus est, quia iam transivit in affectum cordis, secundum Rabanum. Gregorius: non licet intueri quod non licet concupisci. Thren. III, 51: *oculus meus depraedatus est animam meam.* Secundum Augustinum nomine moechantium omnem carnalem delectationem intelligit; et cum dicit *viderit*, visus pro omni motu qui est ad delectationem, non solum corporalis, sed etiam interior, qui est in concupiscentia, ponitur, ut dicit Beda. *Quod si oculus tuus* et cetera. Hic removet provocantia ad ipsum motum, quae sunt duo principaliter, scilicet visus et tactus. Primum removet dum dicit *quod si oculus tuus dexter scandalizat te*; deinde secundum, ibi *et si dextera manus tua scandalizat te.* Dicit ergo *quod si oculus tuus dexter scandalizat te*; quasi dicat: supra prohibui vobis moechiam in actu et voluntate, sed et plus prohibeo, scilicet omnem occasionem provocantem ad ipsam; unde dico *quod si oculus tuus dexter* et cetera. Hoc exponitur multipliciter a sanctis. Secundum Hieronymum, Bedam et Hilarium. *Oculum* dicit visum et affectum mentis; unde Hieronymus: quia supra de concupiscentia mulieris dixerat, recte nunc cogitationem etiam sensum in diversa volventem, oculum nuncupavit. Et Hilarius: in oculo, et dextro intelligitur affectus quorumlibet animorum. Secundum Augustinum, et Rabanum, et Chrysostomum, oculus dexter potest hic accipi pro amicis et consiliariis, qui quasi iter in agendis demonstrant. Unde Chrysostomus: *dexter* apposuit, ut discas, quoniam non de membris est sermo, sed de his qui familiariter ad nos se habuerint. Item secundum Augustinum, et Bedam, et Hieronymum, pro parentibus et propinquis potest accipi oculus dexter. Vel secundum unam Glossam, pro vita contemplativa. Intelligendum est ergo sic: *si oculus tuus*, idest sensus, et cogitatio, *dexter*, idest sub specie bonae intentionis, *scandalizat te*, illicita concupiscendo, *erue eum*, scilicet malum usum ei frangendo, *et proiice abs te*, scilicet ipsum ex toto annihilando. Unde Chrysostomus: erat mulier religiosa, et respexi, et dixi, debeo visitare illam assidue, ut instruam illam, et confirmem in bono: bonus est iste respectus, et oculus dexter. Sed dum assidue visito, decidi in laqueum desiderii eius; ecce respectus bonus, et dexter oculus factus est mihi in scandalum. Eiiciam ergo illum bonum respectum, qui generaturus est malum. Et concludit infra: omne ergo bonum quod nos, vel alios scandalizet, praescindere debemus a nobis. Item *si oculus dexter*, idest amicus et consiliarius in divinis, *scandalizet*, trahendo in haeresim, talis est eruendus reprobando, proiiciendus manifeste contradicendo. Item si parentes scandalizant, vitae sanctitatem impediendo, talis oculus eruendus est resistendo, proiiciendus a se separando. Item si vita contemplativa scandalizat, in taedium vel arrogantiam vertendo, eruendus est aliquando diminuendo, proiiciendus ad activam transeundo. *Expedit enim tibi*, idest magis est necesse et utile tibi, *ut pereat unum membrorum tuorum*, idest sensus talis, vel consiliarius, vel propinquus, vel contemplatio; unde Glossa: ille quem habes ut membrum. *Quam totum corpus tuum eat in Gehennam*, idest quam tu totaliter in anima, et corpore mittaris in Infernum. Glossa: melius est illo praeciso salvari, quam cum illo damnari. Contra. Secundum canones, quicumque tali occasione absciderit sibi membrum, irregularis est. Praeterea alia Glossa Chrysostomi et Augustini: nullum membrum ad litteram erui praecipitur. Contra. In vitis patrum hoc legitur factum fuisse. Responsio ad primum, quod nullum membrum intendit debere praecidi propter hoc; sed vocat praecidere vel eruere, usum vel actum huiusmodi a se per studium pii laboris amovere, ut supra dictum est. Ad secundum quod obiicitur de vitis patrum, respondetur, quod hoc excusatur per spiritum sanctum, quo inspirante creditur fuisse factum, sicut dicit Augustinus de Samsone in libro de civitate Dei; quod non aliter excusatur, nisi quia spiritus sanctus latenter hoc iusserit, qui per eum miracula faciebat. *Et si dextera manus tua*, idest operatio, vel tactus exterior cum bona intentione; vel amicus qui tibi ministrat in bonis; vel, secundum Chrysostomum, *dextera manus*, voluntas animae, sinistra, voluntas corporis. Haec autem corporea, ut dicit idem, organum est illius manus. Sed quaeritur, quare non mentionem fecit de oculo sinistro et manu sinistra, cum contingat et per illam pati scandalum. Responsio. Removendo unum, quod videbatur minorem praestare occasionem, removet et id quod maiorem dat occasionem. Vel, secundum Chrysostomum, ut intelligas quod non de membris corporalibus loquitur, sed loquitur de familiaribus, vel amicis, ut supra dictum est. *Scandalizat te*, idest sit occasio ruinae tuae, sive scandali, *abscinde eam*, scilicet dimittendo, vel fugiendo; unde Chrysostomus: ad litteram nullum membrum in homine abscindi praecipitur, sed per studium pii laboris, si nocet, est revocandum, et removendum, et etiam longe a se faciendum, ut nec in memoria habeatur. Unde addit *et proiice abs te*, scilicet ex toto relinquendo. *Expedit enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum eat in Gehennam.* Glossa: idest melius est tibi illo praeciso salvari, quam cum illo damnari. *Dictum est* et cetera. Hic ponitur secundum, scilicet confirmatio matrimonii dati in remedium concupiscentiae. Unde cum supra removerit illicitam commixtionem contra matrimonii legem, hic removet illicitam coniunctorum separationem: et per hoc confirmatio matrimonii est contra haereticos. Dicuntur autem hic duo: primo legis Moysi permissio; secundo legis novae iustitia et prohibitio, ibi *dico autem vobis.* Dicit ergo *dictum est*: non dicit a quo, vel quibus, per hoc significans ipsos esse quasi alienos a Deo, quibus hoc dicebatur, Deut. XXIV, 1 ubi scripsit Moyses, quod si uxor non placeret viro propter aliquam foeditatem, dimittat eam. *Quicumque dimiserit uxorem suam*, idest dimittere voluerit; et hoc fuit permissum a Moyse, non praeceptum; unde Marci X, 4: *Moyses permisit libellum repudii scribere, et dimittere. Det ei libellum repudii.* Hoc fuit praeceptum sub ista conditione, si dimitteret. Et in libello repudii ut dicunt scripta erat causa divortii, et dos quam dabat ei, et licentia quam habebat nubendi alii. Unde, secundum Chrysostomum, abdicabat a se, ut non esset in eius potestate ad eam reverti. Quaeritur autem hic, quare hoc permisit Moyses, cum non esset ei indictum a domino. Responsio secundum Ambrosium et Chrysostomum: permisit, ne odio, vel alia causa habita in uxorem contingeret maius malum, scilicet occisio eius. Unde Ambrosius: melius est enim dividi, quam odio sanguinem fundi. Sed notandum, quod est multiplex permissio. Primo concessionis licitae, ut prior concedit te visitare parentes. Secundo dispensationis, quando permittit quod tibi non licet comedere, ut comedere carnes. Tertio tolerantiae, ut quando permittitur inter duo mala minus malum, ne fiat maius: et talis fuit permissio Moysis. Dicitur enim permisisse, quia toleravit, ne maius malum facerent, scilicet homicidium, ut supra dictum est. Et ideo dicit dominus, quod *hoc praecepit Moyses ad duritiam cordis eorum*, infra XIX, 8. Et talis permissio permittenti peccatum non est, quia hoc facit, ut resistat maiori malo. Quarto indulgentiae, quando permittitur aliquid, cuius oppositum melius est: sicut apostoli secundas nuptias, I Cor. VII, 39, permiserunt, cum tamen melior esset continentia vidualis. Quinto sustinentiae, sicut Deus permittit mala fieri, ut eliciat bona. *Ego autem dico vobis* etc., idest id determinando, uxorem non dimittendam ex qualibet causa; et toleratum a Moyse, ne maius malum fieret, scilicet homicidium. Sic astringo, et explano:

quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta causa fornicati

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

onis, scilicet corporalis, viri vel mulieris, *facit eam moechari*, quia illa nubit alteri. Et hoc non est coniugium, sed adulterium; unde addit *et qui dimissam duxerit, adulterat*, quia debet manere innupta, vel viro reconciliari, ut dicit Glossa. Quod si ipsam dimittat ob causam fornicationis, ut dicit Augustinus, ipse non facit eam moechari, sed ipsa, cuius est reatus. Nec dimittens sic potest illa vivente aliam ducere, ut tangitur I Cor. VII, 39. Nota, quod qui dimittit, sive repudiat, quatuor mala facit, ut dicit Chrysostomus, quia quantum ad Deum existit homicida; secundo, dimittit non fornicantem; tertio, facit eam adulteram; et quarto, accipientem facit adulterari. Item adulterans quatuor peccata committit: exhaeredat filios, fidem violat, virum dimittit, et ex adulterio fornicatur. Propter hoc dicitur Is. l, 1: *quis est hic liber repudii matris vestrae quo dimisi eam?* Eccli. XXIII, 32: *omnis mulier relinquens virum suum peccabit.* Item nota super illud *excepta causa fornicationis* etc., Glossam Augustini et Chrysostomi: causa fornicationis est si uxor cogat ad idololatriam, vel avaritiam, vel ad alias illicitas concupiscentias: non enim fornicatio est tantum stupri, sed generaliter quae a lege Dei aberrare facit. Ergo spiritualis fornicatio solvit matrimonium. Contra. Hieronymus: si mulier peccat in animam suam, non est polluta viro: quasi dicat: propter hoc quod peccat tantum in animam suam, non peccavit contra virum: et sic per hoc non debet solvi matrimonium. Responsio. Vinculum matrimonii consideratur tripliciter: vel quantum ad mutuam continentiam; vel quantum ad reddendum debitum carnale, vel quantum ad cohabitationem mutui servitii. Primum vinculum non solvit nisi mors alterius, vel utriusque: quia consummato matrimonio, alter contrahere, altero vivente, non potest. Secundum vinculum solvitur in carnali fornicatione; cum distinctione tamen: nam quaedam spiritualis fornicatio corrumpit facientem tantum, sicut superbia, ira, et similia; alia corrumpit cohabitantem, sicut haeresis, vel furtum, et similia. Quantum ergo ad primum modum non debet solvi vinculum cohabitationis. Quantum ad secundum debet solvi manente illa fornicatione spirituali, ut si diceret mulier se nolle habitare cum viro, nisi faceret furtum, vel talia huiusmodi. Sunt autem sex casus, qui continentur his versibus: *simile, prostituens, vis, mors, et credita forma si convertatur, post novit, mittere nequit.* In istis casibus non licet dimittere uxorem fornicantem. Primus est similitudo, idest si ipse vir convincitur fornicari; secundus prostitutio, hoc est si ipse vir prostituat ipsam; tertius est violentia, hoc est quando ab altero opprimitur per violentiam: et intelligitur de violentia absoluta, et non de illa quae est per metum; quartus est credita forma, hoc est quando ab alio cognita est sub specie viri sui, quem putabat virum suum; quintus est mors, hoc est cum credit probabiliter virum suum mortuum, et alteri nubit; et viro redeunte statim recedit a priori; sextus est conversio, hoc est fidelis ab infideli secundum ritum suae sectae dimittatur; postea utroque converso ad fidem cogitur per Ecclesiam eam recipere; septimus est reconciliatio, hoc est cum reconciliavit eam sibi post commissum adulterium, vel publice adulterantem retinuit. In istis casibus nequit vir mittere, idest dimittere uxorem fornicantem. Et sic intelligitur Glossa Augustini et Chrysostomi. Quaeritur autem hic, utrum similis causa sit in viris, si dimittantur ab uxoribus suis causa fornicationis. Responsio Hieronymi: quicquid viris dicitur, redundat in feminas: neque enim adultera uxor dimittenda, et vir moechus retinendus: aliae sunt leges Caesaris, aliae Christi; apud illas in viris fraena pudicitiae laxantur, apud Christum quod non licet feminis, aeque non licet viris, quia eadem servitus pari conditione censetur. Item super illud *facit eam moechari*, quaeritur quare non dicit et mulier si nubat alteri, adulterat. Responsio. Mulier, ut dicit Chrysostomus, imbecillis est: propterea per minas quas in virum dimittentem eam facit, vult emendare illius stultitiam. Sicut habens filium prodigum, illum dimittens increpat eos qui faciunt eum talem, et prohibet eos non convenire, neque apparere sibi. *Iterum audistis quia dictum est antiquis.* Supra, ordinavit irascibilem, et concupiscibilem ad suas passiones; hic ordinat rationalem respectu veritatis. Est autem duplex veritas, creata et increata. Ordinat ergo virtutem rationalem ad veritatem increatam per debitam reverentiam et honorificationem; secundo ad veritatem creatam per rectam interpretationem, ibi *sit autem sermo vester, est est, non non.* In primo dicuntur duo. Quia primo ponit iustitiam legis, quae consistit in duobus, scilicet in evitatione periurii, et solutione praestiti iuramenti, ibi *reddes autem domino iuramenta tua.* Secundo iustitiam Evangelii, quae consistit in duobus, in prohibitione assiduitatis iuramenti, cum dicit *ego autem dico vobis, non iurare omnino* et in prohibitionis explanatione, cum dicit *neque per caelum* et cetera. Dicit ergo *iterum audistis, quia dictum est antiquis, non periurabis*, idest non periurium committes; unde Lev. XIX, 12: *non peierabis, ne polluas nomen Dei tui.* Quaerit autem Chrysostomus, quare furtum praeteriens, ad falsum testimonium transcendit. Responsio. Quoniam qui furatur, quandoque peierat, et non e converso: quoniam qui non vult mentiri, vel iurare, numquam eliget furari: et per hoc id advertit. Vel dicendum quod furtum puniebatur in lege; mendacium autem non. Et ideo ne putetur licitum, hic prohibet. *Reddes autem domino iuramenta tua*, Hieronymus: idest si iurare contigerit, per creationem iurabis, non per creaturam. Unde *domino* dicit, non idolo, vel creaturae: quia, ut dicit Chrysostomus, qui domino non reddit iuramenta sua, sed elementis, dupliciter peccat: primo, quia non reddit Deo ius suum; secundo, quia deificat per quod iurat, et sic idololatriam committit. Glossa Hieronymi: sicut victimas Deo immolare iussit, ne eas idolis immolarent, sic parvulis concessum est iurare per Deum. Ergo si parvulis, non licet hoc perfectis. Contra. Apostolus iuravit, Rom. I, 9: *testis est mihi Deus* et cetera. Et Angelus Apoc. X, 6. Responsio. Parvulos dicit qui veritatem dicunt, seu humiles Deum timentes. Vel parvulis, idest pro parvulis, hoc est pro istis temporalibus. *Ego autem dico vobis*, idest occasione periurii etiam iuramenta prohibeo, mandans vobis non iurare omnino, idest ex qualibet causa, sive sine legitima causa, quia cum sine causa iuratur, attestatio primae veritatis contemnitur, quia assumitur in vanum, quod prohibetur Ex. XX, 7: *non assumes nomen Dei tui in vanum.* Contra Ps. CIX, 4: *iuravit dominus, et non poenitebit eum*; ad Hebr. VI, 16: *omnis contro-*

versiae finis ad confirmationem est iuramentum. Responsio. Prohibet iurare omnino, idest assidue. Vel omnino, in sensu composito, idest in omni casu. Debent autem in iuramento tria esse: materia debita, scilicet veritas; forma debita, scilicet iustitia; et finis rectus: unde secundum Augustinum, et Gregorium, et Origenem, non penitus iurare prohibuit, sed occasione periurii, quod perfectius est, docuit. Secundum Alexandrum, hoc praecipitur solum apostolis in primitiva Ecclesia, ne imperfecti haberentur. Vel cum dicit *non iurare omnino*, prohibetur affectus iurandi, non effectus, sicut Iac. V, v. 12: *ante omnia, fratres, nolite iurare*, idest non appetatis. Unde Hieronymus: Christus omnino iurare prohibet, ne quis quasi bonum appetat iusiurandum, et assiduitate iurandi labatur in periurium. Item Augustinus in libro de mendacio dicit: *omnino non iurare*, idest quantum in te est, non ames, neque cum aliqua delectatione appetas. Item idem Augustinus: iuratio non est bona, non tamen est mala, cum est necessaria. Contra. Augustinus in sermone de periculo: falsa iuratio perniciosa, vera periculosa, nulla secura. Si periculosa, ergo mala. Responsio. Periculosa dicitur respectu iurantis, non quia mala, sed quia de facili potest omitti aliqua conditio iuramenti, quae est triplex, iuxta illud Ier. IV, 2: *iurabis, vivit dominus, in veritate, in iudicio, et iustitia.* In veritate iurat qui secundum veritatem rei et conscientiae; in iustitia qui licite; in iudicio qui pro causa sufficiente. *Neque per caelum.* Chrysostomus: qui per caelum iurat, caelum deificat, et per caelum intelligit omnem creaturam superiorem naturalem. Glossa: non iuremus per creaturas. Contra. Ioseph iuravit per salutem Pharaonis, Gen. XLII, 15. Responsio. Iuravit, potestatem eius a Deo atque salutem cognoscens. Ergo non fuit per creaturam iurare, sed per Deum, in cuius manu salus est omnium. *Quia thronus Dei est*; Is. ult., 1: *caelum mihi sedes est. Neque per terram*, per quam intelligitur omnis creatura naturalis inferior, *quia scabellum pedum eius est*; Is. ibid.: *terra scabellum pedum meorum.* Et, ut dicit Augustinus, in caelo dicitur Deus sedere, terramque calcare, non quod membra sic locata habeat; sed quia in corpore mundi maxima species est caeli, minima terrae: propter quod in caelo dicitur sedere, quia in magna sua potentia relucet. Deinde comprehendit creaturam artificialem, dicens *neque per Ierosolymam.* Consuetudo erat Iudaeis iurare per Ierusalem, et templum, et huiusmodi. *Quia est civitas magni regis*; Ps. LXXVI, 14: *quis Deus magnus, sicut Deus noster? Neque per caput tuum iuraveris.* Per hoc intelligitur omnis creatura, quae est idem quod nos. Augustinus: cum quis per salutem meam iurat, salutem suam Deo obligat. Cum per filios meos, oppignorat Deo, ut hoc eveniat in caput eorum quod exit de ore eius. *Quoniam non potes unum capillum album facere aut nigrum*, scilicet naturaliter, quasi dicat, non est opus tuum, sed Dei. Unde Augustinus: iurare per quaslibet creaturas est creatorem earum testem adhibere. Propter haec omnia dicitur Eccli. XXIII, 9: *iurationi non assuescat os tuum.* Chrysostomus: nemo est qui frequenter iuret, qui aliquando non periuret. *Sit autem sermo vester, est est, non non.* Haec est secunda pars ubi ordinat rationalem veritatem creatam per rectam interpretationem, scilicet quando veritas exprimitur verbo, secundum quod concipitur in animo. Unde dicit, ita prohibui non iurare etiam cum oportet loqui. *Sit autem*, idest: sed, *sermo vester sit, est est*, idest sermo vester habens existentiam rei *sit, est est*, idest proferatur secundum veritatem conscientiae *non non*, idest, de re quae non est, proferatur non esse. Unde Rabanus: *est est, non non*, bis dicit, ut quod ore dicis, operibus comprobes; quod verbis negas, factis non confirmes. *Quod autem his abundantius est*, idest illud quod asseritur, vel negatur supra simplicem veritatem rei, sicut per iuramentum *a malo* *est*: non dicit quod malum sit, ut dicit Augustinus, sed *a malo*, scilicet non tuo, sed ex infirmitate compellentis te iurare, aut incredulitate. Unde nota, quod iurare licet multis de causis. Primo pro veritate confirmanda incredulis, II Cor. I, 18: *fidelis Deus, quia sermo, qui fuit apud nos, non fuit in illo est et non*, secundo pro pace reformanda, ut Iacob iuravit Laban, Gen. XXXI, 53, tertio pro amicitia contrahenda, Gen. XXVI, 28: *dixerunt viri Gerarae ad Isaac: sit iuramentum inter nos*, quarto pro veritate manifestanda, Deut. c. XIX, 15: *in ore duorum vel trium testium stat omne verbum*, quinto pro fidelitate servanda, II Reg. V, 3: *venerunt seniores Israel ad regem, et percussit cum eis foedus*, sexto pro obedientiae et subiectionis recognitione: sic viri Galaad Iephte, septimo pro consuetudine Ecclesiae servanda, ut canonici: sicut iuraverunt filii Israel se domino servituros. Et hae septem causae sunt propter bonum introducendum. Item aliae duae causae sunt propter malum amovendum, scilicet sicuti iuratur in contestatione litis ut calumnia sopiatur; ad Hebr. c. VI, 16: *omnis controversiae finis ad confirmationem est iuramentum.* Alia causa est ad infamiam purgandam; Deut. XXI, 1: *quando inventum fuerit cadaver hominis occisi, et ignorabitur caedis reus, egredientur maiores natu, et iudices (...) et dicent: manus nostrae non effuderunt sanguinem hunc, nec oculi viderunt. Propitius esto populo tuo Israel quem redemisti, domine.*

Lectio 9

[90270] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 5 l. 9 *Audistis, quia dictum est, oculum pro oculo.* Haec est secunda pars ab illo loco *dico autem vobis* etc. in qua monet ad impletionis perfectionem, addendo consilia. Et primo ponit consilia respectu iudicialium; secundo respectu moralium, ibi *audistis quia dictum est, diliges proximum tuum.* Prima in duas. Primo ponit veteris legis iustitiam; secundo novae legis perfectionem, quae consistit in duobus, scilicet in mali illati perpessione, et in beneficentiae operatione, ibi *qui autem petit a te da ei.* In patiendo autem malum illatum, dupliciter, aut in corpore, aut in re, ibi *si quis voluerit tecum in iudicio contendere*; aut in operatione, ibi *si quis te angariaverit mille passus.* Ad patientiam mali illati in corpore monet secundum duplicem gradum. Uno modo ad non appetendum vindictam; alio modo esse paratum ad plura sustinenda, ibi *si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam.* Dicit ergo *audistis quia dictum est*, non dicit quibus ut innuat illos esse duros corde, *oculum pro oculo, dentem pro dente*, in quo lex talionis erat iniuriae illatae statuta, ut Augustinus dicit, Ex. XXI, 24 et Deut. XIX, 21. Sed quaeritur quare legem talionis concessit Moyses. Responsio. Moyses vidit eos temerarios in iniuriis et vindictis faciendis; et ideo cum non posset aliter eos retrahere, poenam vindictae voluit temperare, ne supra modum illatas iniurias vindicarent, sed ad plura pro pari parem redderent talionem. Item super illud Glossa Augustini: lex modum ultionis constituit. Contra Levit. XIX, 18: *non quaeras ultionem, nec memor eris iniuriae civium tuorum.* Responsio. Talionis erat lex iudici in praecepto, et hoc ut faceret zelo iustitiae, et non zelo vindictae, ad malorum cohibitionem; et sic intelligit Augustinus. Sed quia erat permissa iniuriato secundum paritatem, putabant Iudaei se posse ulcisci; et ideo inhibetur in Levitico. Item ibidem Augustinus: iniustorum iustitia est: non quia iniqua est ultio

quam lex statuit. Ergo ultio erat licita. Responsio. Ultio amore iustitiae erat licita ipsi iudici, non amore vindictae. Unde sic intelligitur Glossa: ultio iusta iniustorum, idest vindictam iniuste exigentium. *Ego autem*; quasi dicat: illis sic concessum est, *ego autem dico vobis*, idest dicendo moneo vos *non resistere malo*, idest non velitis repellere iniuriam illatam ulciscendo, vel animo ulciscendi. Unde cum dicit *malo*, intelligit de malo temporali, sive poenae, ut dicit Augustinus et Hieronymus; et non de malo culpae, cui usque ad mortem resistendum est. Chrysostomus: praecepit istud, non ut nobis mutuo oculos eruamus, sed ut potius innocentes custodiamus, vel contineamus manus, sicque comminatione tali impetum fraenavit iniuriae. Item idem: iracundia per iracundiam non compescitur. Et intelligi debet de malo poenae, quod est tripliciter, ut Augustinus dicit: in cruciatu corporum, damno rerum, et angariis operum. Quaeritur autem utrum non resistere malo, sit praeceptum, vel consilium. Responsio. Iniuria quam appellat hic malum, aut est particularis et privata, aut publica: si publica, tunc repelli debet iussu principis; Rom. XIII, 4: *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit.* Item Augustinus: fortitudo quae a barbaris defendit patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena iustitia est. Et sic praeceptum est subditis, non solum principibus. Vel potest esse iniuria particularis; et tunc iniuria repelli potest tripliciter: vel impediendo, sicut Paulus, qui per milites impedivit iniurias Iudaeorum: vel arguendo, sicut dominus fecit danti ei alapam, Io. XXII, 23, et sic licet omnibus tam perfectis quam imperfectis: vel repellitur cogente necessitate, sicut quando non potest vitari laesio, nec per fugam, nec per aliud impedimentum; et tunc aut repellitur sine armis, et hoc modo permittitur clericis et laicis: aut cum armis, et sic non licet clericis, etsi laicis forte liceat flagrante maleficio cum moderamine inculpatae tutelae, ut dicit lex: et sic est in praecepto clericis, laicis autem in consilio; aut repellitur animo ulciscendi, sive vindictae libidine, et sic omnibus est prohibitum, et praeceptum. Et sic intellectum multipliciter *non resistere malo*, est in praecepto, vel in consilio. *Si quis te percusserit in dexteram maxillam*, ad litteram, *praebe ei et alteram*, idest paratus sis sustinere patienter. Rabanus: non tantum non repercutias, sed si vult alteram ferire, patienter feras. Et hoc congruebat apostolis pro tempore illo: nam quia fundaturi erant Ecclesiam, voluit eos debere sustinere primos impetus persecutorum, ut homines videntes eorum patientiam converterentur ad fidem. Unde Chrysostomus: si diligenter inspexeris quam illi fuerunt legis auditores, et in qua conversatione degentes, et quando haec praecepta susceperint, facile intelliges, maxime miraberis legislatoris sapientiam. Vel *praebe ei et aliam.* Glossa: totum corpus ad affligendum. Hieron.: *aliam*, idest dexteram, quia iustus totus est dexter. Ambrosius: quid tam mirum quam percutienti maxillam praebere? Nonne omnis impetus indignantis frangitur, ira sedatur, et per patientiam ille qui iniuriatur, ad poenitentiam revocatur? *Et ei qui vult tecum in iudicio* Glossa altercationis: *contendere*, idest contentiose agere, *et tunicam tuam tollere*, idest vestes viliores, *dimitte ei et pallium*, idest vestes pretiosiores, sive exteriores, priusquam contentiose agas, et fraudulenter. Et secundum hoc inhibitum est omnibus causam movere contra aliquem cum fraude et contentione. Unde de isto iudicio dicit Chrysostomus: omne iudicium irritatio est cordis; si semel in iudicium ingressus fueris, iam non cogitas ut veritas causae appareat, sed ut quoquo modo victor existas. Vel potest esse monitio quoad perfectos, quia quamvis infirmis sit licitum movere causam contra proximum sub iudice, dummodo sit sine fraude, tamen hoc non licet perfectis litem cum proximo habere. Unde Chrysostomus: qui te venerari debuerat propter dignitatem filii, iudicat te propter necessitatem causae, et perdis dignitatem Christi propter negotium mundi. Unde solent dici hi versus: *expedit infirmis, licet absque dolo, sine lite, praelatisque licet, non expedit anachoritae: non licet ut per eum sint res in iure petitae.* Triplex autem est causa qua possunt ablata repeti ab aliquibus vice perfectorum. Prima est malorum refraenatio; Iob c. XXIX, 17: *conterebam molas iniqui, et de dentibus illius auferebam praedam.* Gregorius: non solum cura debet esse ne nostra subtrahant, sed ut rapientes non sua, semetipsos non perdant. Secunda est pacis conservatio; Is. XXXII, 17: *erit opus iustitiae pax.* Tertia est pauperum consolatio, quibus data sunt illa bona temporalia ad sustentationem. *Et quicumque.* Ecce tertium, scilicet monitio in angaria operum: angaria enim est exigentia indebiti servitii, vel operis in propria persona; unde dicit *et quicumque te angariaverit*, idest servire te coegerit corporaliter, verbi gratia, ut vadas cum eo *mille passus, vade cum eo et alia duo*, idest, adhuc sis paratus, ut amplius patiaris. Augustinus: historialiter hoc nec in Iesu, nec in suis invenimus impletum. Exponitur ergo: vade, secundum Augustinum, non tam pedibus, quam parato affectu et animo; quasi dicat: si quis cogit te servire, et solatium impendere, paratus esto compassionis affectu multo plura impendere. *Et qui petit a te, da ei.* Hic ponitur perfectio in beneficentiae exhibitione, quod fit dupliciter, scilicet sine remunerationis spe, donando indigentibus: et absque usuris mutuum concedendo petentibus. Quantum ad primum dicit *qui petit a te, da ei*; rem vel correctionem. Glossa: quae honeste et iuste possunt dari. Honeste dicit, quia res ita posset esse necessaria, quod honeste non posset dari. Iuste, quia aliena res non potest dari iuste. Augustinus: ita des ut nec tibi noceas, nec alii. Est autem triplex donum, quod maxime debemus dare, scilicet de corde, compassionem; Is. LVIII, 10: *cum effuderis esurienti animam tuam* et cetera. Gregorius: plus est compati ex corde quam dare, quia qui compatitur, de seipso dat; qui de pecunia, de alieno. Secundo de ore, dulcis verbi consolationem; Eccli. XVIII, 16: *nonne ardorem refrigerabit ros? Sic et verbum melius quam datum.* Tertio de manu temporalem substantiam; Deut. XV, 11: *praecipio ut aperias manum fratri tuo egeno.* Quaeritur autem hic, an ad hoc teneantur omnes, et semper. Responsio. Datum potest esse temporale, vel spirituale: si temporale, vel est de obsequio in opere; et sic tenetur quilibet ad indigentem; Ex. XXIII, 5: *si videris asinum odientis te, iacentem sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo*; vel est de rebus; et tunc vel est de superfluis, vel de necessariis: ad superflua tenentur clerici; unde Ambrosius: non maioris est criminis habenti tollere, quam cum possis, indigentibus denegare. De necessariis autem vel superfluis in casu tenetur quilibet, scilicet posito in extrema necessitate. Unde Hieronymus super illud Rom. XII, 20: *si esurierit inimicus tuus*: quisquis in quacumque necessitate morituro succurrere poterit, si non fecerit, occidit. Si autem non sit dives, cum non possit dare temporalia, tenetur ad affectum. Unde Glossa: si deest facultas, da affectum. Si autem est spirituale, tunc vel est compassionis de corde, vel dulcis verbi de ore, vel sapientiae de mente, et obligat tam pauperes quam divites; unde Hieronymus: in plerisque pauperibus hoc stare non potest, sed etiam divites si semper dividunt, semper dare non poterunt. Praeceptum ergo intelligitur de illa pecunia, secundum Hieronymum, quae dando non deficit, idest de sapientia; sed quanto plus data fuerit, tanto amplius duplicatur. *Et volenti mutuari a te, ne avertaris.* Ecce secundum genus praestandi, secundum Chrysostomum, scilicet cum reddituro commodamus; unde dicit *et volent mutuari a te*, idest volenti a te accipere mutuo, *ne* *avertaris.* Glossa: idest ne alienes voluntatem. Chrysostomus: similis est pecunia usurarii morsui aspidis: percussus enim ab aspide quasi delectatus vadit in somnum, et per suavitatem soporis moritur, quia tunc venenum latenter per omnia membra decurrit: sic qui sub usura accipit, sub tempore quasi beneficium sentit; sed usura per omnes eius facultates decurrit, et totum convertit in debitum. *Audistis, quia dictum est: diliges proximum tuum* et cetera. Hic ponit consilia respectu moralium. Et quia moralia complentur in dilectione proximi, Rom. XIII, v. 8: *qui diligit proximum, legem implevit*; ideo monet ad dilectionem cuiuslibet tibi proximi et conformis in natura, sicut sunt et inimici. Dicuntur autem hic tria. Primo legis antiquae reprobatio; secundo Iudaeorum facta traditio, ibi *et odio habebis inimicum tuum*; tertio legis evangelicae perfectio, ibi *ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros.* Ubi quatuor tangit, scilicet inimicorum dilectionem; secundo monitionis suae rationem, ibi *ut sitis filii patris vestri*; tertio suae rationis approbationem, ibi *si enim diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Quarto perfectionis conclusionem, ibi *estote ergo vos perfecti.* Dicit ergo *audistis quia dictum est: diliges proximum tuum*, scilicet affectu et effectu, *et odio habebis inimicum tuum.* Istud numquam invenitur in lege, sed additio est ex parte Iudaeorum: putabant enim hoc forte addendum ex multis quae in lege dicta sunt: nam Deus praecepit ut delerent Amalecitas, et Ex. XXIII, 22 dicitur: *inimicus ero inimicis tuis.* Et sic de aliis. Et ideo contra hoc ponitur evangelica perfectio, quae consistit in tribus: in actu cordis, operis, et oris. Quantum ad actum cordis dicit *ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros*, ad litteram, consulendo, auxiliando, beneficia largiendo. Augustinus de vera religione: quid ei nocebit qui bene uti etiam inimico potest? Eius enim praesidio atque merito inimicitias non timescit, cuius praecepto et dono diligit inimicos. Quaeritur autem si omnes ad hoc tenentur. Responsio. Omnes tenentur ad hoc affectu, et etiam effectu in necessitate, ut dictum est supra. Perfecti vero extra necessitatem debent diligere inimicos perfecte, affectu et effectu. Affectu autem possunt diligere inimicos generalis Ecclesiae. *Benefacite*, in effectu operis, *his qui vos oderunt*, tum ex naturae conformitate, Is. c. LVIII, 7: *carnem tuam ne despexeris*, tum ex Dei et proximi caritate; Rom. XII, 20: *si esurierit inimicus tuus, ciba illum* et cetera. Chrysostomus: si benefeceris inimico, tibi amplius benefecisti. *Et orate*, verbo oris, *pro persequentibus vos*, per apertam iniuriam, *et calumniantibus*, per apparentem iniustitiam. Vel *persequentibus*, facto, *calumniantibus*, idest falso criminantibus verbo. Hoc fecit Stephanus, Act. c. VII, 59. Et Christus, Lc. XXIII, 34: *pater, ignosce illis: non enim sciunt quid faciunt. Ut sitis filii patris vestri.* Hic ponitur monitionis ratio ex duplici exemplo, scilicet divino et humano. Quantum ad exemplum divinum dicit, ita debetis diligere *ut sitis filii patris vestri*, idest imitatione. Unde Rabanus: filii non degeneres. Carnales filii si similes sunt patribus, nullam laudem merentur; si dissimiles, nullum vituperium: quia non est in potestate hominis, quam accipiat corporis qualitatem. Filii autem spirituales, si similes, laudandi; si dissimiles, vituperandi: quia in potestate cuiuslibet est mensuram iustitiae faciendi. *Qui in caelis est*, per operis sui maiorem relucentiam. Vel *in caelis*, secundum Glossam, idest in electis et sanctis per gratiam. *Qui solem suum.* Ecce exemplum humanum. Et dicit signanter *suum*, idest quem ipsemet fecit, contra haereticos. *Facit oriri super bonos et malos*, ad litteram, secundum Rabanum; *et pluit super iustos et iniustos*, similiter ad litteram. Vel per solem potest significari influentia divinae bonitatis; per pluviam manifestatio veritatis; quasi dicat: si es similis patri caelesti, benefacies bonis et malis. *Si enim diligitis eos qui vos diligunt* et cetera. Hic probat rationem et admonitionem suam exemplo publicanorum; quasi dicat: non est perfectio tantum diligere amicos; quia *si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Quasi dicat, nullam. Infra VI, 2: *recepistis mercedem vestram. Nonne et publicani hoc faciunt?* Qualis in vobis erit perfectio, si in dilectione non superatis exemplum publicanorum qui imperfecti sunt? Secundum Rabanum, dicuntur publicani qui vectigalia publica, vel negotia saecularia, vel lucra sectantur. Et, ut idem dicit, publicanus nomen traxit a Publio rege, qui primus eos ordinavit. *Et si salutaveritis fratres vestros tantum*, idest si tantum oraveritis pro his, qui aliqua affinitate, vel amicitia coniuncti sunt vobis: nam salutatio, ut dicit Glossa, est quaedam species orationis, *quid amplius facitis?* Id est, quid plura facietis quam gentes sive gentiles, qui ex quodam humano affectu hoc faciunt? Quasi dicat: in hoc non eritis gentilibus perfectiores. *Nam et ethnici*, Rabanus, idest gentiles sive gentilibus dediti: ethnos Graece, gens Latine; *hoc faciunt*, idest humano affectu suis compatiuntur, et pro suis orant. Chrysostomus: si indignum est ut te qui in eodem est honore contemnat, quanto indignius est a te Deum contemni? *Estote ergo.* Hic ponitur conclusio; quasi dicat: monui vos ad perfectionem evangelicam, ergo *estote perfecti*; Glossa: in caritate Dei et proximi *sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Glossa: *sicut* imitationem notat, non aequalitatem; quasi dicat: hoc quod dixi faciatis, ut mereamini esse filii patris caelestis per adoptionis gratiam. Et nota quod duplex est perfectio, scilicet gloriae, et viae. De prima ad Eph. IV, 13: *donec occurramus omnes in virum perfectum* et cetera. Perfectio viae vel est naturae, de qua Gen. II, 1: *perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum*, vel est gratiae: et haec est duplex, vel status, vel meriti. Perfectio meriti est multiplex. Prima cordis; Is. XXXVIII, 3: *memento quomodo ambulaverim coram te in veritate et corde perfecto.* Secunda oris; Iac. III, 2: *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Tertia operis, et haec est multiplex. Prima innocentiae; Eccli. XXXI, 8: *beatus vir qui inventus est sine macula* et cetera. Et sequitur: *qui probatus est in illo, et perfectus inventus est.* Secunda excellentiae vitae, Gen. VI, 9: *Noe vir iustus atque perfectus fuit in generationibus suis*: ad hanc tenentur clerici super laicos. Tertia obedientiae; Gen. XVII, 1: *ambula coram me, et esto perfectus.* Quarta patientiae; Iac. I, 4: *patientia opus perfectum habet.* Quinta perseverantiae; I Petr. I, 13: *sobrii, et perfecti.* Glossa: constanter perseverando. Sexta est caritatis; I Io. IV, 18: *perfecta caritas foras mittit timorem*: ad hanc tenentur omnes. Perfectio status est duplex. Prima ordinis; Deut. XXXIII, 8 dicitur Levitis: *perfectio tua et doctrina tua viro sancto tuo.* Secunda praelationis; Lc. VI, 40: *perfectus erit omnis si sit sicut magister eius.* Tertia religionis; infra c. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus* et cetera.

Caput 6

Lectio 1

[90271] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 6 l. 1 *Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus.* Haec est pars secunda ab illo loco. *Dico autem vobis* etc., in qua postquam monuit

ad executionem evangelicae perfectionis, monet ad executionis rectam intentionem. Et dividitur in duas: primo monet ad simplicitatem sanctae intentionis; secundo ad puritatem sanctae conversationis, ibi *attendite a falsis prophetis.* Simplicitas sanctae intentionis debet esse affectu et effectu: contra duplicitatem effectus, de qua Eccli. II, 14: *vae peccatori ingredienti terram duabus viis*; et contra duplicitatem affectus, de qua Iac. I, 8: *vir duplex animo inconstans est in omnibus operibus suis.* Primam ergo removet in hoc cap., et duplicitatem effectus removet ibi *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.* Duplicitas affectus est, cum quis quod est bonum ex genere, facit ex mundano favore. Removet ergo primo appetitum mundani favoris ab omnibus operibus generaliter; secundo specialiter, ibi *cum ergo facit eleemosynam.* Insuper primo ponit mundani favoris exclusionem; secundo subiungit rationem, ibi *alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum.* Dicit ergo *attendite*, id est cauti et attenti estote, *ne iustitiam vestram*, Glossa: idest opera iustitiae vestrae, *faciatis*, Glossa: eo fine, *coram hominibus, ut videamini ab eis*, idest ut humanum favorem appetatis. Augustinus: non prohibet videri ut Deus laudetur, sed videri ut ipsi laudentur. Chrysostomus: sicut lampas abscondi non potest, sic nec opus iustitiae celari. *Alioquin*, quasi dicat, quod si ita non feceritis, *non habebitis mercedem apud patrem vestrum qui in caelis est.* Glossa: quia humanus favor vobis deputatur, pro cuius mercedis amore fit. Aggaei I, 6: *qui mercedes congregavit, misit eas in sacculum pertusum.* Hieronymus: non virtus, sed causa virtutis apud Deum mercedem habet. *Cum ergo facis eleemosynam.* Haec est secunda pars, ubi removet specialiter humani favoris appetitum a bonis operibus. Unde Augustinus in Glossa: a toto descendit in partes. Sunt autem tria bona opera maxime, scilicet eleemosyna, oratio et ieiunium: eleemosyna contra oculorum concupiscentiam, oratio contra superbiam vitae, ieiunium contra concupiscentiam carnis. Prima ordinat ad proximum; secunda ad Deum; tertia ad seipsum. Excludit ergo appetitum favoris humani primo ab eleemosyna; secundo ab oratione, ibi *et cum oratis* etc.; tertio a ieiunio, ibi *cum autem ieiunatis* et cetera. In prima dicuntur quatuor: primo ponit favoris exclusionem; secundo eius rationem, ibi *amen dico vobis, receperunt mercedem suam*; tertio dandi modum et discretionem, ibi *te autem faciente*; quarto danti promissionem, ibi *et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Dicit ergo *cum ergo facis eleemosynam*, idest opera misericordiae, *noli ante te tuba canere*, ad litteram, secundum Anselmum, forte canebant tuba ut omnes venirent quasi ad spectaculum, cum eleemosynas dabant. Vel tuba canere est pompam vanae laudis appetere; unde Rabanus: ante se tuba canit qui ante alios vult laudari. Vel, ut dicit Chrysostomus, tuba est omnis actus vel sermo, per quem ipsa operis iactantia designatur. Et sic aliquando ipsa etiam absconsio tuba est. *Sicut hypocritae faciunt.* Hypocrita, ut dicit Augustinus, est qui simulat quod non est: unde dicitur ab hypos, quod est sub, vel supra, et crisis, aurum, quasi supra aureatus, intus luteus. *In synagogis*, ut videantur a sapientibus, *et vicis* ut videantur a turbis. Et per hoc notatur vana eorum intentio. *Ut honorificentur ab hominibus*, idest eo fine ut honorent eos homines. Ecce vanae pompae appetitus. Chrysostomus: non est ingrata Deo quae ab hominibus visa est eleemosyna; sed quae ad hoc est facta ut ab hominibus visa sit. *Amen dico vobis, receperunt mercedem suam.* Hic ponit exclusionis rationem. *Amen dico vobis*, idest certe sciatis, *receperunt mercedem suam.* Glossa: idest merces sua laus humana est. *Te autem faciente eleemosynam.* Hic tertio ostenditur modus faciendi eleemosynam. Unde dicit *te autem faciente eleemosynam*, idest cum opus aliquod misericordiae facis *nesciat sinistra tua.* Per sinistram intentio perversa designatur vanae laudis; per dexteram intentio sancta implendi praecepta Dei, ut dicit Augustinus. Unde *nesciat sinistra tua*, idest non se immisceat perversa intentio laudis, vel ineptae laetitiae, vel elationis *quid faciat dextera tua*, idest cum praecepta Dei implere contenditis; quasi dicat: quod agit virtus, nesciat elatio, vel vana gloria. *Ut sit eleemosyna tua in abscondito*, idest in secreto conscientiae, secundum Glossam. In conscientia dicitur fieri eleemosyna, quando propter Deum fit, non quia abscondatur aliquando ab hominibus. Unde Chrysostomus: qui propter Deum facit eleemosynam, neminem videt in corde suo nisi Deum, propter quem facit: et ideo si praesentibus aliquibus faciat, tamen animus eius non videt illos, etsi videatur ab eis; potest et e contrario fieri ut nemo sit praesens, tamen ille in corde suo gerit personas quibus vult ostentare. Eleemosyna in ascondito fit quae nullis miscetur tenebris: lux intus est, tenebrae extra. *Et pater tuus.* Ecce quartum, scilicet facienti promissio. Unde dicit *et pater tuus qui vidit in abscondito*, idest qui est discretor intentionum, ad Hebr. IV. Et I Reg. XVI, 7: *homo videt quae foris parent; Deus autem intuetur cor. Reddet tibi*, scilicet mercedem; Eccli. V, 4: *altissimus est patiens redditor.* Chrysostomus: impossibile est ut bonum opus in abscondito dimittat Deus, quia gloria eius est. Si vis ergo directiones tuas videre, absconde eas. Si enim studueris nunc latere, tunc Deus famose praedicabit toto orbe terrarum praesente.

Lectio 2

[90272] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 6 l. 2 *Et cum oratis, non eritis sicut hypocritae.* Hic secundo removet appetitum humani favoris ab oratione: et continet tria. Primo excludit humani favoris appetitum; secundo docet orandi modum, ibi *tu autem cum oraveris*; tertio orationis debitam subiungit formam, ibi *sic ergo orabitis* et cetera. Prima continet tria. Primo removet ab oratione hypocritarum ostentationem; secundo ostentationis modum et finem ibi *qui amant in synagogis et angulis platearum stantes orare*; tertio subdit eorum condemnationem, ibi *amen dico vobis, receperunt mercedem suam.* Dicit ergo *et cum oratis*, scilicet ex affectu mentis. Sed hic est quaestio litteralis, quare non dixit, cum oras, singulariter, sicut superius, et, cum facis et cetera. Responsio. Pluraliter dicit *cum oratis*, quia omnium est orare, quia ad hoc non exigitur res temporalis, nisi cordis intentio; sed eleemosynam dare non est omnium. Vel dicendum, quod oratio dupliciter fit: in communi, sicut in choro, et solitarie et cetera. *Non eritis sicut hypocritae*, foris lucentes, intus foetentes, infra XXIII, 27. *Qui amant.* Sed quaeritur quare non dicit, qui orant. Responsio Chrysostomi: quia revera non orant, sed amant videri ac si orarent. Iuxta hoc quaeritur quare non similiter dixit de eleemosyna. Responsio. Quia licet dent eleemosynam mala intentione, dant tamen ipsam rem. *In synagogis*, ubi conveniunt sapientes orare, ut videantur. *Stantes.* Hoc dicit, quia mos Iudaeorum est ut stando orent, quia stando legem acceperunt; Ex. XIX, 17: *steterunt ad radicem montis* et cetera. *Et in angulis platearum*, supple: amant orare. Chrysostomus: quaerunt se abscondere ut dupliciter laudentur: primo quia orant; secundo, quia latenter orant. *Ut videantur ab hominibus.* Ecce vana intentio. Chrysostomus: non intendunt exaudiri, sed videri item idem:

o insania vanitatis. Esse nolunt quod desiderant apparere: mendaciter orant, cum non orent: et mendaciter laudantur, cum non sint laudabiles. Speciem vacuam religionis vendunt, et verbum vacuum laudis emunt. Finito verbo, finitur et bonum quod positum erat in verbo. Unde bene subiungit *amen dico vobis*; quasi dicat, pro certo sciatis *receperunt mercedem suam*; Glossa: laudem humanam; sed a me recipient aeternam poenam. *Tu autem cum oraveris* et cetera. Haec est secunda pars, ubi dat orandi modum. Et primo ostendit debitum modum; secundo excludit ab ipso modo ritum gentilium, sive multiloquium, ibi *orantes autem nolite multum loqui.* Prima in duas: primo dat orandi modum; secundo subdit promissum, ibi *et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Modus autem orandi consistit in tribus. Primo in secreto meditationis; secundo in exclusione pravae affectionis, ibi *et clauso ostio*: tertio in rectitudine intentionis ibi *ora patrem tuum in abscondito.* Dicit ergo *tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum*, idest secretum mentis, et arcanum, ut dicit Augustinus, et Rabanus per actum secretae meditationis. Chrysostomus: Deus non voce clamosa pulsandus est, sed conscientia recta placandus: quia non est vocis, sed cordis auditor. Vel *intra in cubiculum* ad litteram. Et signanter dicit *cubiculum*, quia tunc anima debet ab exterioribus quiescere cum orat: et tunc est tempus convenientius, et locus secretior. Chrysostomus: per diem mille te circumdederunt causae, et non permiserunt te esse secretum orationi. Sed quando ad lectum perveneris, dic animae tuae: anima, quomodo expendimus diem? Quid boni vel mali fecimus? Roga Deum prius, et sic animae tuae soporari permitte. Sic faciebat Iudith VIII, 6, sic Petrus, Act. X, 9, et Tobias III, 10. *Et clauso ostio*, idest exclusa omni prava affectione et mundana, vel sensibus exterioribus clausis, ut dicit Glossa. Is. c. XXVI, 20: *vade, populus meus, in cubicula tua et claude ostia tua super te. Ora patrem*, Glossa: qui oratur in spiritu et veritate, Io. IV, 23. Ora non de mundanis. Isidorus: longe est a Deo animus qui in cogitationibus saeculi fuerit occupatus. Hieronymus: aliud est narrare nescienti, aliud rogare scientem: illic indicium, hic obsequium. *In abscondito*, idest cordis intimo. Chrysostomus: orans nil novi faciat quod aspiciant homines, nec voce clamet, nec manus expandat, nec impudenter oculos tollat ad caelum, ut notabilis fiat. *Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Ecce promissum subdit dicens *et pater tuus, qui videt in abscondito*, idest qui intuetur cor; Hebr. IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius. Reddet tibi.* Non dicit, dabit, quia iam se debitorem constituit, idest pro certo retribuet tibi mercedem. Chrysostomus: intende Dei philanthropiam, idest amorem quem habet ad homines: et misericordiam Dei cum admiratione considera, cum pro his quoque quae a nobis rogatur bonis, mercedem se pollicetur daturum. *Orantes autem nolite multum loqui.* Hic excludit ab oratione multiloquium ubi primo ponit multiloquii prohibitionem; secundo prohibitionis rationem, ibi *nolite ergo assimilari eis.* Dicit ergo *orantes autem nolite multum loqui*, idest in verbis nolite confidere. Contra. I Thess. ult., 17: *sine intermissione orate.* Praeterea dominus multum stetit in oratione, infra cap. XXVI, 36 ss. et Lc. VI, 12. Responsio secundum Augustinum. Damnat multiloquium de infidelitate, sed non orationes quas in cordis puritate sancti faciunt. Unde Anselmus: non est peccatum orare cum cordis devotione per multiloquium. *Sicut ethnici faciunt*: gentiles enim multiplicabant verba in orationibus, primo, ut indicarent intentionem suam Daemonibus quos adorabant, quia aliter non potuissent cognoscere; unde Augustinus: gentilibus erat necessaria verborum multiplicitas propter Daemones. Secundo, ut Daemones absentes ad se revocarent: et huic causae alludit Elias III Reg. XVIII, 27, dicens sacerdotibus Baal cum diu orassent: *clamate voce maiore: Deus enim vester est, et forsitan loquitur, aut in diversorio est, aut forte dormit: ut excitetur.* Tertio, ut verborum persuasione inclinarent eos ad miserendum; unde subdidit: *putant enim quod in multiloquio exaudiantur*, idest opinantur quod in multitudine verborum persuasibilium preces eorum effectui mancipentur. Et quia illi ita faciunt, *ergo vos*, mei fideles, *nolite assimilari eis*, scilicet in multiloquio, ut credatis Deum inclinari persuasibilibus verbis. Isidorus: non in multiloquio exaudiuntur homines, quasi pluribus verbis conentur Deum inflectere. Item ut putetis Deum vestrum ignorare quod petitis: *scit enim pater vester quid opus sit vobis.* Ecce ratio prohibitionis; quasi dicat: non oportet vos multis verbis orare, sed rebus et cordis affectu simplici, dicit Rabanus. Quia *scit pater vester quid opus*, idest quid necesse *sit vobis, antequam petatis.* Quare ergo oportet orare? Responsio. Non ut doceas, sed inflectas, ut familiaris efficiaris, ut humilieris, ut peccatorum tuorum rememoreris. Et signanter dicit *pater vester.* Chrysostomus: dicendo *pater*, et veniam peccatorum, et poenarum interitum, et iustificationem, et sanctificationem, et liberationem, et filiorum adoptionem, et haereditatem Dei, et fraternitatem cum unigenito copulatam, et sancti spiritus dona largissima, uno sermone significavit. Quaerit hic Hieronymus et Rabanus: si novit Deus antequam petamus, ad quid scienti petimus? Responsio. Multiplex est causa quare scienti loquimur, et oramus. Prima ut nos profiteamur, et sciamus habere nos ab eo quod petimus; unde Rabanus: non est opus narrare, sed obsecrare. Secunda ut exemplum praestetur; unde Rabanus: vult Deus rogari, ut bonitas eius derivetur ad populos. Tertia ut mens nostra excitetur; unde Hieronymus: nos tempore orandi excitamus. Quarta ut devotio excitetur astantibus. Hieronymus: loquimur, non ut nostrae faciamus indicium voluntatis, sed ut excitemus obsequium piae devotionis. Quinta ut desiderium accendatur. Sexta ut cor purgetur. De his duobus Glossa interlinearis: verbis cor accenditur, et precibus serenatur. Septima ut animus occupatus circa sancta verba retrahatur a superfluis cogitationibus.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Scala

Lectura super Matthaeum

caput VI a versiculo IX ad versiculum XIII

Thomas de Aquino a Reynolds Stone depictus

Textum Taurini 1951 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 6

Lectio 4

[90273] Petrus de Scala, Super Mt., cap. 6 l. 4 *Cum autem ieiunatis* et cetera. Haec est tertia pars ab illo loco *cum facis eleemosynam* etc.; in qua excludit appetitum humani favoris a ieiunio. Ubi primo excludit a ieiunio modum indebitum; secundo subiungit modum ieiunandi debitum ibi *tu autem cum ieiunas* et cetera. In prima dicuntur tria. Primo dissuadet hypocritarum simulationem; secundo ponit suae ostentationis perversam intentionem, ibi *exterminant enim facies suas*; tertio subiungit eorum condemnationem, ibi *amen dico vobis, quia receperunt mercedem suam.* Dicit ergo *cum ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritae.* Per hoc quod dicit *nolite*, prohibet non solum facere, sed velle, quia in voluntate radix merendi et demerendi est. *Tristes*; signanter dicit *fieri tristes*, et non esse, quia ista tristitia, sive simulatio, solum in apparentia est. Chrysostomus: dum fingunt se ieiunare, non sunt tristes, sed fiunt. *Exterminant.* Ecce perversa intentio, quia exterminant, idest extra proprios terminos humanae conditionis ponunt, secundum Augustinum et Rabanum, *facies suas*, in quibus magis apparent boni. Augustinus: sicut de nitore vestium iactantia, sic de nimio squalore et macie. *Ut appareant hominibus*, qui vident solum exteriora, I Reg. XVI, 7, *ieiunantes*, idest abstinentes. Isidorus super Amos: qui cibis abstinent, et mala agunt, Daemones imitantur, quibus culpa adest, et cibus abest. Chrysostomus: si quis ieiunat, et tristem se facit, hypocrita est. Quanto nequior est qui non ieiunat, sed in facie sua argumentis quibusdam fingit venalem pallorem? *Amen dico vobis.* Hic subiungitur eorum condemnatio; unde dicit *amen*, idest vere, *dico*

vobis, receperunt mercedem suam, non Dei, idest laudem quam intendebant. Gregorius in Hom.: incassum caro atteritur, si a suis voluptatibus animus non refraenatur. *Tu autem, cum ieiunas, unge caput tuum.* Hic subdit debitum ieiunandi modum. Et primo hortatur ad ipsum; secundo ponit promissum, ibi *et pater tuus* et cetera. Quantum ad primum dicit *tu autem, cum ieiunas, unge caput tuum*, quadrupliciter. Primo caput, idest mentem, oleo nitoris conscientiae, ne Diabolus per capillos, idest cogitationes, teneat. Esther II, 12 virgines oleo myrrhino ungebantur. Secundo oleo caritatis. Hoc inunguntur pugiles, idest activi boni. Infra XXV, 4: *prudentes virgines acceperunt oleum in vasis suis cum lampadibus.* Item oleo compassionis et misericordiae, quo debent inungi praelati; Eccle. IX, 8: *oleum de capite tuo non deficiat.* Chrysostomus: caput tuum Christum est. Esurientem ciba, sitientem pota, et sic caput tuum unxisti oleo misericordiae, qui clamat in Evangelio: quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Item oleo spiritualis laetitiae, quo inunguntur reges, idest contemplativi. Ex. XVII, 19: *sanctificabis vasa tabernaculi oleo.* Unde Hieronymus et Augustinus: Palaestinis mos erat caput ungere. Ergo *caput unge*, idest hilarem et festivum te exhibe. *Et faciem tuam lava*, Chrysostomus: facies est conscientia. Lava ergo faciem tuam quadruplici lotione. Primo per veram contritionem; Ier. IV, 14: *lava a malitia cor tuum, Ierusalem, ut salva fias.* Secundo per confessionem; Is. I, 16: *lavamini, mundi estote* et cetera. Tertio per tribulationum perpessionem; Apoc. VII, 14: *laverunt stolas suas, et dealbaverunt eas in sanguine agni.* Quarto per devotam orationem; Gen. XVIII, 4: *afferam pauxillum aquae ut laventur pedes vestri.* Vel *lava faciem*, idest intellectum a curiositate, et affectum ab illicito amore. *Ne videaris hominibus ieiunans.* Non prohibet simpliciter videri, sed velle videri; quasi dicat, ne velis favorem, vel laudem pro ieiunio ab hominibus captare, *sed patri tuo*, per creationem, et recreationem, et conservationem, *qui est in abscondito*, Glossa: idest in corde per fidem. Is. XLV, 15: *vere tu es Deus absconditus. Et pater tuus* (ecce promissum) *qui videt in abscondito*, idest in humili et pura conscientia, *reddet tibi*; Sap. X, 17: *reddet Deus laborem sanctorum suorum.*

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

In copiis nonnullis huius operis invenitur hoc colophon: «Hec sunt ergo que ego fr. Raynaldus de Piperno ordinis predicatorum ad preces quorundam sociorum et specialiter ad mandatum reverendissimi patris domini prepositi sancti Audomari, post fratrem Thomam de Aquino, quasi qui colligit racemos post vindemiam, utinam non diminute collegi.»

Nota etiam quod de Thoma scripsit Ptolomaeus Lucensis in sua Historia ecclesiastica nova, circa 1315 composita: «Multa etiam alia scripta sunt ab eo utilia que magis habentur per modum reportationis, que ipse videns postea correxit et inde ulterius approbavit, ut (...) postilla super Iohannem, de qua ipse super quinque capitula proprio stylo notavit, totum aliud reportatio fuit sed correctum per ipsum.» Nescimus quae sint illa capita a Thoma redacta: ergo consilium nostrum fuit in titulis capitulorum huius editionis de hac re tacere.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

prooemium

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae nota ad textum age ultra

Prooemium

[87413] Super Io., pr. 1 *Vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra maiestate eius, et ea quae sub ipso erant, replebant templum.* Is. VI, 1. Verba proposita sunt contemplantis, et si capiantur quasi ex ore Ioannis Evangelistae prolata, satis pertinent ad declarationem huius Evangelii. Ut enim dicit Augustinus in libro de consensu Evangelist., caeteri Evangelistae informant nos in eorum Evangeliis quantum ad vitam activam; sed Ioannes in suo Evangelio informat nos etiam quantum ad vitam contemplativam. In verbis autem propositis describitur contemplatio Ioannis tripliciter, secundum quod dominum Iesum est tripliciter contemplatus. Describitur autem alta, ampla et perfecta. Alta quidem, quia *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*; ampla quidem, quia *plena est omnis terra maiestate eius*; perfecta, quia *ea quae sub ipso erant replebant templum.* Circa primum sciendum quod altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei; Is. XL, 26: *levate in excelso oculos vestros, et videte quis fecit haec.* Tunc ergo homo oculos contemplationis in excelso elevat, quando videt et contemplatur ipsum rerum omnium creatorem. Quia ergo Ioannes transcendit quicquid creatum est, scilicet ipsos montes, ipsos caelos, ipsos Angelos, et pervenit ad ipsum creatorem omnium, ut dicit Augustinus, manifestum est, quod contemplatio sua altissima fuit; et ideo *vidi dominum.* Et quia, sicut ipse Ioannes dicit: *haec dixit Isaias quando vidit gloriam eius*, scilicet Christi, *et locutus est de eo*, ideo dominus sedens super solium excelsum et elevatum, Christus est. In hac autem contemplatione Ioannis circa verbum incarnatum quadruplex altitudo designatur. Auctoritatis, unde dicit *vidi dominum*, aeternitatis, cum dicit *sedentem*, dignitatis, seu nobilitatis naturae, unde dicit *super solium excelsum*, et incomprehensibilis veritatis, cum dicit *et*

elevatum. Istis enim quatuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt. Quidam enim per auctoritatem Dei in ipsius cognitionem pervenerunt; et haec est via efficacissima. Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut dominus gubernet: et hic est Deus. Et haec gubernandi auctoritas in verbo Dei demonstratur, cum dicit *dominum*; unde in Ps. LXXXVIII, 10 dicitur: *tu dominaris potestati maris; motum autem fluctuum eius tu mitigas*; quasi dicat: tu es dominus et universa gubernas. Hanc cognitionem manifestat Ioannes se habere de verbo, cum dicit: *in propria venit*, scilicet in mundum; quia totus mundus est suus proprius. Alii vero venerunt in cognitionem Dei ex eius aeternitate. Viderunt enim quod quicquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et secundum locum mutabilia; corpora vero caelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt; secundum autem locum tantum moventur. Secundum hoc ergo evidenter colligi potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilius, sit immobile et aeternum. Et hanc aeternitatem verbi propheta insinuat, cum dicit *sedentem*, idest absque omni mutabilitate et aeternitate praesidentem; Ps. c. XLIV, 7: *sedes tua, Deus, in saeculum saeculi*; Hebr. ult., 8: *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.* Hanc aeternitatem Ioannes ostendit dicens: *in principio erat verbum.* Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt Platonici. Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participent esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse. Et huius dignitas ostenditur, cum dicitur *super solium excelsum*, quod, secundum Dionysium, ad divinam naturam refertur; Ps. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes dominus.* Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit: *et Deus erat verbum*, quasi: verbum erat Deus, ut ly verbum ponatur ex parte suppositi, et Deus ex parte appositi. Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis. Omnis enim veritas quam intellectus noster capere potest, finita est; quia secundum Augustinum, omne quod scitur, scientis comprehensione finitur, et si finitur, est determinatum et particularizatum; et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse: et hoc est Deus. Unde in Ps. VIII, 2 dicitur: *elevata est magnificentia tua super caelos*, idest super omnem intellectum creatum, angelicum et humanum. Et hoc ideo, quia, ut dicit apostolus, *lucem habitat inaccessibilem*, I Tim. ult. 16. Huius autem incomprehensibilitas veritatis ostenditur nobis, cum dicit *et elevatum*, scilicet super omnem cognitionem intellectus creati. Et hanc incomprehensibilitatem insinuat nobis Ioannes, cum dicit: *Deum nemo* *vidit unquam.* Sic ergo contemplatio Ioannis alta fuit et quantum ad auctoritatem, et quantum ad aeternitatem, et quantum ad dignitatem, et quantum ad verbi incomprehensibilitatem, quam nobis in suo Evangelio tradidit Ioannes. Fuit etiam ampla. Tunc enim contemplatio ampla est, quando in causa potest aliquis considerare omnes effectus ipsius causae; quando scilicet non solum essentiam causae, sed etiam virtutem eius, secundum quam se ad multa diffundit, cognoscit. De qua diffusione dicitur Eccli. XXV, 35: *qui implet quasi Phison sapientiam, et quasi tigris in diebus novorum*; Ps. LXIV, 10: *flumen Dei repletum est aquis*, quia divina sapientia altitudinem habet quantum ad cognitionem omnium rerum; Sap. IX, 9: *ab initio est tecum sapientia quae novit opera tua.* Quia ergo Ioannes Evangelista elevatus in contemplationem naturae divini verbi et essentiae est, cum dicit: *in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum*, statim virtutem ipsius verbi secundum quod diffundit se ad omnia, nobis insinuat, cum dicit: *omnia per ipsum facta sunt.* Ideo contemplatio sua ampla fuit. Et ideo in auctoritate praemissa, postquam dixerat propheta *vidi dominum sedentem*, subiungit de virtute eius *et plena erat omnis terra maiestate eius*, idest tota plenitudo rerum et universi est a maiestate eius, et virtute Dei, per quem omnia facta sunt, et cuius lumine omnes homines venientes in hunc mundum illuminantur; Ps. XXIII, 1: *domini est terra, et plenitudo eius.* Fuit etiam contemplatio eius perfecta. Tunc enim contemplatio perfecta est, quando contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae: si enim remaneret in infimis, quantumcumque alta ipse contemplaretur, non esset contemplatio perfecta. Ad hoc ergo quod sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatae, inhaerendo et assentiendo per affectum et intellectum veritati contemplatae. Iob XXXVII, 16: *numquid nosti semitas nubium*, idest contemplationes praedicantium, *quod perfectae sint?* Inquantum firmiter per affectum et intellectum inhaerent summae veritati contemplatae. Quia ergo Ioannes non solum docuit quomodo Christus Iesus, verbum Dei, est Deus super omnia elevatus et quomodo omnia per ipsum facta sunt, sed etiam quod per ipsum sanctificamur, et ei per gratiam quam nobis infundit, inhaeremus, dicit: *de plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia.* Ideo apparet, quod sua contemplatio perfecta fuit. Et haec perfectio ostenditur, cum subdit *et ea quae sub ipso erat, replebant templum.* Nam, sicut dicitur I Cor. c. XI, 3, *caput Christi Deus.* Quae ergo sub Christo sunt, sacramenta sunt humanitatis, per quae fideles replentur plenitudine gratiae. Sic ergo *ea quae sub ipso erant, replebant templum*, idest fideles qui sunt templum Dei sanctum, sicut dicitur I Cor. III, 17 inquantum per ipsius sacramenta humanitatis, fideles Christi omnes de plenitudine gratiae ipsius accipiunt. Fuit ergo Ioannis contemplatio ampla, alta et perfecta. Sed notandum quod diversimode diversae scientiae istos tres modos contemplationis sortiuntur. Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis, quae est de ultimo fine; plenitudinem autem scientia naturalis, quae res a Deo procedentes considerat; altitudinem vero contemplationis inter scientias physicas habet metaphysica. Sed Evangelium Ioannis, quod divisim scientiae praedictae habent, totum simul continet, et ideo est perfectissimum. Sic ergo ex praemissis colligitur materia huius Evangelii; quia cum Evangelistae alii tractent principaliter mysteria humanitatis Christi, Ioannes specialiter et praecipue divinitatem Christi in Evangelio suo insinuat, ut supra dictum est: nec tamen praetermisit mysteria humanitatis; quod ideo factum est, quia postquam alii Evangelistae sua Evangelia scripserunt, insurrexerunt haereses circa divinitatem Christi, quae erant quod Christus erat purus homo, sicut Ebion et Cerinthus falso opinabantur. Et ideo Ioannes Evangelista, qui veritatem divinitatis verbi ab ipso fonte divini pectoris hauserat, ad preces fidelium, Evangelium istud scripsit, in quo doctrinam de Christi divinitate nobis tradidit, et omnes haereses confutavit. Patet ergo ordo istius Evangelii ex verbis praemissis. Primo enim insinuat nobis *dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*, in prima parte, cum dicit: *in principio erat verbum.* In secunda vero parte insinuat quomodo *omnis terra plena est maiestate eius*, cum dicit: *omnia per ipsum facta sunt.* In tertia parte manifestat quomodo *ea quae sub ipso erant, replebant templum* cum ipse dicit: *verbum caro factum est.* Patet etiam finis huius Evangelii, qui est ut fideles templum Dei efficiantur, et repleantur a maiestate Dei; unde et ipse Ioannes XX, 31: *haec autem scripta sunt, ut credatis quia Iesus est Christus filius Dei.* Patet etiam materia huius Evangelii, quae est cognitio divinitas verbi. Patet ordo, patet et finis. Sequitur conditio auctoris, qui quidem describitur in praemissis quantum ad quatuor: quantum ad nomen, quantum ad virtutem, quantum ad figuram, et quantum ad privilegium. Quantum ad nomen, quia Ioannes, qui huius Evangelii auctor fuit, Ioannes autem interpretatur in quo est gratia, quia secreta divinitatis videre non possunt nisi qui gratiam Dei in se habent; unde I Cor. II, 11 dicitur: *quae sunt Dei nemo cognovit, nisi spiritus Dei.* Ioannes ergo vidit dominum sedentem, quantum ad virtutem, quia fuit virgo: talibus enim competit videre dominum; Matth. c. V, 8: *beati mundo corde.* Quantum ad figuram, quia Ioannes figuratur per aquilam. Et hoc quia cum alii tres Evangelistae circa ea quae Christus in carne est operatus, occupati, designentur per animalia, quae gradiuntur in terra, scilicet per hominem, vitulum et leonem; Ioannes vero, supra nebulam infirmitatis humanae sicut aquila volans, lucem incommutabilis veritatis altissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur, atque ipsam deitatem domini nostri Iesu Christi, qua patri aequalis est, intendens, eam in suo Evangelio, quantum inter omnes sufficere credidit, studuit praecipue commendare. Et de hoc volatu Ioannis dicitur Iob c. XXXIX, 27: *numquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila?* Idest Ioannes; et infra: *oculi eius de longe prospiciunt*, quia scilicet ipsum verbum Dei in sinu patris oculo mentis intuetur. Quantum ad privilegium, quia inter caeteros discipulos domini Ioannes magis fuit dilectus a Christo: *iste est enim discipulus ille quem diligebat Iesus*, sicut ipsemet non exprimens nomen suum dixit; et ideo, quia amicis revelantur secreta, ut dicitur ibid. XV, 15: *vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis*, secreta sua huic discipulo specialiter dilecto specialiter commendavit. Unde Iob XXXVI, 32 dicitur: *immanibus*, idest superbis, *abscondit lucem*, Christus scilicet divinitatis suae veritatem, *et annuntiat de ea amico suo*, scilicet Ioanni, *quod possessio eius sit* etc., quia ipse est, qui lucem verbi incarnati excellentius videns, ipsam nobis insinuat, dicens: *erat lux vera* et cetera. Patet ergo materia, ordo, finis et auctor huius Evangelii beati Ioannis, quod prae manibus habemus.

[87414] Super Io., pr. 2 In quo duo intendit Hieronymus exprimere, scilicet auctorem Evangelii, et ostendere quod ei scribere hoc Evangelium competebat. Dividitur ergo in duas partes. Primo ergo describit Ioannem quantum ad vitam; secundo quantum ad mortem, ibi *hic est Ioannes.* Circa primum duo facit. Primo describit auctorem operis, quantum ad dona in vita sibi collata; secundo ex illis ostendit idoneitatem ad Evangelium conscribendum, ibi *denique manifestans in Evangelio.*

Circa primum duo facit. Primo ostendit praeconia auctoris; secundo probat, ibi *cui virginitatis in hoc duplex testimonium datur in Evangelio.* Describit enim auctorem quantum ad nomen, dicens *hic est Ioannes*, in quo gratia; I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Secundo quantum ad officium, cum dicit *Evangelista*; Is. XLI, 27: *primus ad Sion dicet: ecce adsum, et Ierusalem Evangelistam dabo.* Tertio quantum ad dignitatem, cum dicit *ex discipulis domini*; Is. LIV, 13: *ponam universos filios tuos doctos a domino.* Quarto quantum ad castitatis virtutem, cum dicit *qui virgo.* Quinto ab electione *est electus a domino*; infra XV, 16: *non vos me elegistis.* Sexto a modo vocationis, cum dicit, quod *de nuptis vocavit*, ab illis scilicet nuptiis ad quas est invitatus Iesus cum discipulis suis, ubi mutavit aquam in vinum. Sed contra est, quod dicitur Matth. c. VI, 21, quod vocatus est cum Iacobo fratre suo de navi, non autem de nuptiis. Ad quod dicendum est quod diversae fuerunt vocationes apostolorum. Primo enim vocati fuerunt ad familiaritatem Christi, sed ultimo vocati ad discipulatum, quando scilicet relictis omnibus, secuti sunt Iesum. Quod ergo Hieronymus dicit, intelligendum est de prima vocatione, qua Ioannes ad familiaritatem Christi de nuptiis est vocatus; quod vero Matthaeus dicit, intelligendum est de ultima vocatione, qua de navi vocavit cum Iacobo fratre suo, quando scilicet relictis omnibus, secutus est Christum.

[87415] Super Io., pr. 3 Consequenter cum dicit *cui virginitatis in hoc duplex testimonium datur*, probat praeconium virginitatis Ioannis duplici signo. Primo, signo maioris dilectionis. Et quantum ad hoc dicit *cui*, scilicet Ioanni, *in hoc*, scilicet Evangelio, *duplex testimonium virginitatis datur in Evangelio*, idest ex verbis Evangelii, sive quae continentur in Evangelio, *quod et prae caeteris discipulis a Deo dilectus dicitur*; infra XXI, 24: *hic est discipulus ille qui testimonium perhibet de his et scripsit haec.* Causa autem huius specialis dilectionis fuit munditia, quae ad dilectionem provocat, ut dicitur Prov. XXII, 11: *qui diligit cordis munditiam propter gratiam labiorum, habebit amicum regem.* Secundo probat idem signo commendationis matris, cum dicit: *et huic*, scilicet Ioanni, *dominus*, scilicet *in cruce pendens, matrem commendavit*, ut dicitur Io. XIX, 27, *ut virgo*, scilicet Ioannes, *virginem* matrem congrue *servaret.*

[87416] Super Io., pr. 4 Deinde cum dicit *denique manifestans in Evangelio*, etc. ostendit quod Ioanni competebat Evangelium scribere; et hoc quantum ad quatuor. Primo quantum ad principium Evangelii, quod incipit a verbo incorruptibili, de quo non nisi incorruptum tractare oportuit. Et quantum ad hoc dicit *denique manifestans*, scilicet Ioannes, *in Evangelio, quod ipse erat incorruptibilis verbi opus inchoans, solus verbum carnem factum esse, nec lumen a tenebris comprehensum fuisse testatur.* Secundum quantum ad miraculorum exordium. Incipit enim miraculorum ordinem texere a miraculo quod Deus in nuptiis ostendit, quando scilicet aquam mutavit in vinum, ut patet Io. II, 1-11, in quibus vinum nuptiarum defecit, vino novo, scilicet virginitatis, restituto. Et quantum ad hoc dicit *primum signum*, id est miraculum, *quod in nuptiis facit dominus, ponens*, scilicet in principio aliorum miraculorum, *ostendens quod ipse erat*, scilicet virgo, *ut legentibus demonstraret quod ubi dominus invitatus sit, deficere vinum nuptiarum*, idest coniugii delectatio, *debeat; et veteribus immutatis*, idest antiqua aqua in novum vinum, *nova omnia quae a Christo instituuntur, appareant*; quia scilicet homines conversi ad Christum, debent exuere veterem et induere novum hominem, ut dicitur Col. c. III, 10, et Apoc. XXI, 5: *dicit qui sedebat in throno: ecce*

nova facio omnia. Sed contra. Videtur per hoc quod dicit, quod *ubi dominus invitatus est debeat deficere vinum nuptiarum*, quod quicumque Deum amat, et diligit, debet cessare a coniugio: non ergo licet uxorem ducere. Respondeo dicendum quod homo invitatur a Deo dupliciter: quantum ad communem gratiam et sic non est necesse deficere vinum nuptiarum; et quantum ad speciale contemplationis fastigium: et sic oportet deficere vinum nuptiarum. Cuius rationem apostolus assignat I Cor. VII, 34: *quia mulier, quae nupta est, cogitat quomodo placeat viro*, et ideo oportet quod ab actu contemplationis impediatur, *quae autem nupta non est, cogitat quomodo placeat Christo.* Vel dicendum quod diligentibus Deum, et habentibus ipsum per gratiam, deficere debet vinum nuptiarum ab effectu vini, ut scilicet non inebrientur delectatione carnali, quae tanta posset esse, et cum tanta libidine exerceri, quod etiam in coniugatis esset peccatum mortale. Tertio quantum ad ordinem descriptionis libri. Nam post omnes alios libros sacrae Scripturae, hoc Evangelium est scriptum. Cum enim canonica Scriptura incipiat a libro Genesis et terminetur in Apocalypsim, Evangelium istud conscriptum fuit postquam Ioannes revocatus est a Pathmos insula Asiae, ubi ad preces episcoporum Asiae hoc scripsit Evangelium. Non tamen ordinatur ultimo, licet ultimo scripserit. Ex quo congruentia scribendi Evangelium ostenditur *ut cui in principio canonis*, idest sacrae Scripturae, ubi dicitur: *in principio creavit Deus caelum et terram, incorruptibile principium praenotatur in Genesi ei etiam incorruptibilis finis per virginem in Apocalypsi redderetur*, quantum ad ordinem librorum, non quantum ad ordinem Scripturae.

[87417] Super Io., pr. 5 Deinde cum dicit *et hic est Ioannes*, describitur auctorem: et circa hoc duo facit. Primo ponit praeconia suae laudis quantum ad mortem; secundo concludit ex his congruentiam ordinis huius Evangelii, ibi *tamen post omnes Evangelium scripsit.* Privilegium autem mortis admirabile et speciale est, quia nullum dolorem sensit in morte; et hoc Deo faciente, ut qui a corruptione carnis extitit penitus alienus, esset a dolore mortis extraneus.

[87418] Super Io., pr. 6 Congruentiam auctoris ad fidem ostendit, dicens *tamen post omnes Evangelium scripsit.* In libris sacrae Scripturae duplex ordo consideratur, unus scilicet temporis quo scripti fuerunt, et alius dispositionis, quo in Biblia ordinantur.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

caput I

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

Lectio 1

[87419] Super Io., cap. 1 l. 1 Evangelista Ioannes, sicut dictum est, intendit principaliter ostendere divinitatem verbi incarnati; et ideo dividitur istud Evangelium in partes duas. Primo enim insinuat Christi divinitatem; secundo manifestat eam per ea quae Christus in carne fecit, et hoc II cap. *et die tertia.* Circa primum duo facit. Primo proponit Christi divinitatem; secundo ponit modum, quo Christi divinitas nobis innotuit, ibi *et vidimus gloriam eius* et cetera. Circa primum duo facit. Primo agit de divinitate Christi; secundo de verbi Dei incarnatione, ibi *fuit homo missus a Deo.* Quia vero in unaquaque re sunt consideranda duo, scilicet esse et operatio, sive virtus ipsius, ideo primo agit de esse verbi quantum ad naturam divinam; secundo de virtute, seu operatione ipsius, ibi *omnia per ipsum facta sunt.* Circa primum quatuor facit. Primo ostendit quando erat verbum, quia *in principio erat verbum*; secundo ubi erat, quia *apud Deum*; unde dicit *et verbum erat apud Deum*; tertio quid erat, quia Deus; unde subiungit *et Deus erat verbum*; quarto quomodo erat, quia *hoc erat in principio apud Deum.* Prima duo pertinent ad quaestionem, an est: secunda vero duo pertinent ad quaestionem quid est. Circa primum autem videndum est quid sit hoc quod dicitur *in principio erat verbum.* Ubi tria diligenter inquirenda concurrunt, secundum tres dictiones huius orationis. Et

primo quid sit hoc quod dicitur *verbum*; secundo quid sit hoc quod dicitur *in principio*; tertio quid sit hoc quod dicitur *verbum erat in principio.* Ad intellectum autem huius nominis *verbum*, sciendum est quod, secundum philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum. Consuetum est autem in Scriptura quod significata nominantur nominibus signorum, sicut illud I Cor. X, 4: *petra autem erat Christus.* De necessitate autem oportet quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur exteriori verbo nostro, verbum vocetur. Utrum autem per prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae, vel ipsi conceptioni mentis, nihil refert ad praesens. Planum est tamen quod illud quod voce significatur, interius existens in anima, prius est quam ipsum verbum exteriori voce prolatum, utpote causa eius existens. Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur. In intellectu autem nostro sunt tria: scilicet ipsa potentia intellectus; species rei intellectae, quae est forma eius, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam; et, tertio, ipsa operatio intellectus quae est intelligere. Nullum autem istorum significatur verbo exteriori voce prolato. Nam hoc nomen lapis non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem, quae est qua intellectus intelligit, cum etiam hoc non sit intentio nominantis; non significat etiam ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio exterius progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae. Sic ergo habemus significationem huius nominis *verbum.* Secundo, ex his quae dicta sunt, concipere possumus, quod verbum semper est aliquid procedens ab intellectu in actu existente. Iterum quod verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae. Et si quidem eadem res sit intelligens et intellecta, tunc verbum est ratio et similitudo intellectus, a quo procedit; si autem sit aliud intelligens et intellectum, tunc verbum non est similitudo et ratio intelligentis, sed rei intellectae: sicut conceptio quam aliquis habet de lapide, est similitudo lapidis tantum, sed quando intellectus intelligit se, tunc huiusmodi verbum est similitudo et ratio intellectus. Et ideo Augustinus ponit similitudinem Trinitatis in anima, secundum quod mens intelligit seipsam, non autem secundum quod intelligit alia. Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum. Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina: et ideo triplex est verbum. Scilicet humanum, de quo in Ps. XIII, 1: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Est et angelicum, de quo Zac. I, 9 et in multis locis sacrae Scripturae dicitur: *dixit Angelus* et cetera. Tertium est verbum divinum, de quo Gen. I, 5: *dixit Deus: fiat lux* et cetera. Cum ergo Evangelista dicit *in principio erat verbum*, non intelligi potest de humano vel angelico verbo: quia utrumque istorum verborum est factum, cum homo et Angelus habeant sui esse et operationis principium et causam; verbum autem hominis vel Angeli non potest praeexistere eis. De quo autem verbo intellexerit Evangelista, declarat per hoc quod dicit, hoc verbum non esse factum, cum omnia sint facta per ipsum; hoc autem est verbum Dei, de quo Ioannes hic loquitur. Sciendum est autem, quod hoc verbum differt a nostro verbo in tribus. Prima differentia est, secundum Augustinum, quia verbum nostrum prius est formabile, quam formatum: nam cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsam ratiocinando perveniam; et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim sciuntur. Quamdiu ergo sic ratiocinando, intellectus iactatur hac atque illac, nec dum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfecte conceperit: et tunc primo habet rationem rei perfecte, et tunc primo habet rationem verbi. Et inde est quod in anima nostra est cogitatio, per quam significatur ipse discursus inquisitionis, et verbum, quod est iam formatum secundum perfectam contemplationem veritatis. Sic ergo verbum nostrum primo est in potentia quam in actu; sed verbum Dei semper est in actu: et ideo nomen cogitationis verbo Dei proprie non convenit. Dicit enim Augustinus, XV de Trinit., ita dicitur verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne quid quasi volubile credatur in Deo. Id autem quod Anselmus dicit, scilicet dicere summo spiritui nihil aliud est, quam cogitando intueri, improprie dictum est. Secunda vero differentia verbi nostri ad verbum divinum est, quia verbum nostrum est imperfectum, sed verbum divinum est perfectissimum. Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic: cum enim intelligat, et seipsum etiam et quicquid intelligit per essentiam suam, uno actu, unicum verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum personarum, sed etiam creaturarum: alias esset imperfectum. Unde dicit Augustinus: si quid minus esset in verbo, quam in dicentis scientia continetur, verbum imperfectum esset. Sed constat quod est perfectissimum; ergo est tantum unum. Iob XXXIII, 14: *semel loquitur Deus.* Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est eiusdem naturae nobiscum, sed verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo: et ideo est aliquid subsistens in natura divina. Nam ratio intellecta, quam intellectus videtur de aliqua re formare, habet esse intelligibile tantum in anima nostra; intelligere autem in anima nostra non est idem quod est natura animae, quia anima non est sua operatio. Et ideo verbum quod format intellectus noster, non est de essentia animae, sed est accidens ei. In Deo autem idem est intelligere et esse; et ideo verbum intellectus divini non est aliquid accidens, sed pertinens ad naturam eius: quia quicquid est in natura Dei, est Deus. Unde, dicit Damascenus, quod Deus verbum substantiale est, et in hypostasi ens, reliqua vero, verba nostra scilicet, virtutes sunt animae. Ex praemissis etiam patet quod verbum, proprie loquendo, semper personaliter accipitur in divinis, cum non importet nisi quid expressum ab intelligente. Item quod verbum in divinis sit similitudo eius a quo procedit; et quod sit coaeternum ei a quo procedit, cum non prius fuerit formabile quam formatum, sed semper in actu; et quod sit aequale patri, cum sit perfectum, et totius esse patris expressivum; et quod sit coessentiale et consubstantiale patri, cum sit substantia eius. Patet etiam quod cum in qualibet natura illud quod procedit, habens similitudinem naturae eius a quo procedit, vocetur filius, et hoc verbum procedat in similitudine et identitate naturae eius a quo procedit, convenienter et proprie dicitur filius, et productio eius dicitur generatio. Sic ergo patet primum, scilicet quid sit hoc quod dicitur *verbum.* Circa hoc autem quatuor quaestiones occurrunt. Duae sunt Chrysostomi. Prima est cur Ioannes Evangelista patrem dimittens, confestim incepit a filio, dicens *in principio erat verbum.* Ad hoc autem est duplex responsio. Una est, quia pater omnibus innotuerat in veteri testamento, quamvis non in ratione patris, sed ut Deus; filius autem ignorabatur: et ideo in novo testamento, in quo agitur de cognitione verbi, incipit a verbo, sive filio. Alia est, quia per filium ducimur in notitiam patris; infra XVII, 6: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi.* Volens ergo fideles in notitiam patris ducere Evangelista, decenter incepit a filio, statim subiungens de patre cum dicit *et verbum erat apud Deum.* Secunda quaestio est etiam Chrysostomi. Cum enim, sicut dictum est, verbum procedat ut filius, quare dixit *verbum*, et non filius? Ad hoc etiam dupliciter respondetur. Primo quia filius dicit aliquid genitum, et cum audimus generationem filii, posset quis cogitare generationem illam talem esse, qualem comprehendere potest, scilicet materialem et passibilem; ideo ergo non dixit filius sed verbum, quod importat intelligibilem processum, ut non intelligatur materialem et passibilem generationem illam fuisse. Ostendens igitur filium ex Deo impassibiliter nasci, destruit vitiosam suspicionem per verbi nuncupationem. Aliter potest dici sic: Evangelista tractaturus erat de verbo, inquantum venerat ad manifestandum patrem. Unde cum ratio manifestationis magis importetur in nomine verbi quam in nomine filii, ideo magis est usus nomine verbi. Tertia quaestio est Augustini in Lib. LXXXIII quaest., quae talis est: in Graeco, ubi nos habemus verbum, habetur logos. Cum ergo logos significet in Latino rationem et verbum, quare translatores transtulerunt verbum, et non rationem, cum ratio sit quid intrinsecum, quemadmodum etiam verbum? Respondeo. Dicendum quod ratio proprie nominat conceptum mentis, secundum quod in mente est, etsi nihil per illam exterius fiat; per verbum vero significatur respectus ad exteriora: et ideo quia Evangelista per hoc, quod dixit logos, non solum intendebat significare respectum ad existentiam filii in patre, sed etiam operativam potentiam filii, qua *per ipsum facta sunt omnia*, magis antiqui transtulerunt verbum, quod importat respectum ad exteriora, quam ratio, quae tantum conceptum mentis insinuat. Quarta quaestio est Origenis, quae talis est. Scriptura in pluribus locis loquens de verbo Dei, nominat ipsum non absolute verbum, sed cum additione, scilicet Dei, cum dicit verbum Dei, vel domini: Eccli. I, 5: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis*, et Apoc. XIX, 13: *et nomen eius verbum Dei.* Quare ergo Evangelista, cum loqueretur hic de verbo Dei, non dixit: in principio erat verbum Dei, sed dixit tantummodo verbum? Respondeo. Dicendum, quod licet sint multae veritates participatae, est tamen una veritas absoluta, quae per suam essentiam est veritas, scilicet ipsum esse divinum, qua veritate, omnia verba sunt verba. Eodem modo est una sapientia absoluta supra omnia elevata, scilicet sapientia divina, per cuius participationem omnes sapientes sunt sapientes. Et etiam unum verbum absolutum, cuius participatione omnes habentes verbum, dicuntur dicentes. Hoc autem est verbum divinum, quod per seipsum est verbum super omnia verba elevatum. Ut ergo Evangelista hanc supereminentiam divini verbi significaret, ipsum verbum absque ulla additione nobis absolute proposuit; et quia Graeci, quando volunt significare aliquid segregatum et elevatum ab omnibus aliis, consueverunt apponere articulum nomini, per quod illud significatur sicut Platonici volentes significare substantias separatas, puta bonum separatum, vel hominem separatum, vocabant illud ly per se bonum, vel ly per se hominem ideo Evangelista volens significare segregationem et elevationem istius verbi super omnia, apposuit articulum ad hoc nomen logos, ut si dicatur in Latino, ly verbum. Secundo considerandum est, quid significet hoc quod dicitur *in principio.* Sciendum est autem quod principium, secundum Origenem, multis modis dicitur. Cum enim principium importet ordinem quemdam ad alia, necesse est invenire principium in omnibus, in quibus est ordo. Invenitur autem ordo in quantitatibus; et secundum hoc dicitur principium in numeris et longitudine, puta lineae. Invenitur etiam ordo in tempore; et secundum hoc dicitur principium temporis, vel durationis. Invenitur ordo in disciplinis, et hic est duplex: secundum naturam, et quoad nos; et utroque modo dicitur principium. Hebr. V, v. 12: *deberetis esse magistri propter tempus.* Et hoc modo, secundum naturam quidem, in disciplina Christiana initium et principium sapientiae nostrae est Christus, inquantum est sapientia et verbum Dei, idest secundum divinitatem. Quoad nos vero principium est ipse Christus, inquantum *verbum caro factum est*, idest secundum eius incarnationem. Invenitur etiam ordo in productione rei; et secundum hoc principium dicitur ex parte generati, scilicet ipsa prima pars generati seu facti: sicut fundamentum dicitur principium domus. Vel ex parte facientis: et sic est triplex principium, scilicet intentionis, quod est finis, quod movet agentem; rationis, quod est ipsa forma in mente artificis; et executionis, quod est potentia operans. His igitur modis de principio inquirendum est, quomodo sumatur hic principium, cum dicit *in principio erat verbum.* Dicendum est igitur quod potest sumi tripliciter. Uno modo, secundum quod principium supponit pro persona filii, quod principium est creaturarum secundum rationem virtutis activae, et per modum sapientiae, quae est ratio eorum quae fiunt; unde dicitur I Cor. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Unde et dominus de se dicit infra VIII, 25: *ego principium, qui et loquor vobis.* Sic ergo accipiendo principium, intelligendum est quod dicitur *in principio erat verbum*, ac si diceret in filio erat verbum, ut sit sensus: ipsum verbum est principium, ex modo loquendi, quo dicitur vita esse in Deo, quae tamen non est aliud, quam ipse Deus. Et haec est expositio Origenis. Dicit ergo hic Evangelista *in principio*, ut statim in principio divinitatem verbi ostenderet, ut Chrysostomus dicit, dum asserit ipsum esse principium; quia secundum determinationem omnium principium est honoratissimum. Secundo modo potest accipi principium, prout supponit pro persona patris, quod est principium non solum creaturarum, sed omnis divini processus; et sic accipitur in Ps. CIX, 3: *tecum principium in die virtutis tuae.* Secundum hoc ergo dicitur *in principio erat verbum*, ac si diceretur: in patre erat filius. Et haec est expositio Augustini, et etiam Origenis. Dicitur autem filius esse in patre, quia eiusdem essentiae est cum patre. Cum enim filius sit sui essentia, in quocumque est essentia filii, est filius. Quia ergo in patre est essentia filii per consubstantialitatem, conveniens est quod filius sit in patre. Unde infra XIV, 10 dicitur: *ego in patre, et pater in me est.* Tertio modo potest accipi principium pro principio durationis, ut sit sensus *in principio erat verbum*, idest verbum erat ante omnia, ut Augustinus exponit, et designatur per hoc verbi aeternitas, secundum Basilium et Hilarium. Per hoc enim quod dicitur *in principio erat verbum*, ostenditur quod quodcumque principium durationis accipiatur, sive rerum temporalium, quod est tempus, sive aeviternarum, quod est aevum, sive totius mundi, sive quodcumque imaginatum extensum per multa saecula, in illo principio iam erat verbum. Unde Hilarius dicit VII de Trinitate: *transeuntur tempora, transcenduntur saecula, tolluntur aetates.*

Pone aliquid quod voles tuae opinionis principium; verbum iam erat, unde tractatur. Et hoc est quod dicitur Prov. VIII, 22: *dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quicquam faceret a principio.* Quod autem est ante durationis principium, est aeternum. Sic igitur secundum primam expositionem, asseritur verbi causalitas; secundum autem secundam, verbi consubstantialitas ad patrem, qui verbum loquitur; secundum vero tertiam, verbi coaeternitas. Considerandum est etiam hic, quod dicitur *verbum erat*, quod est temporis praeteriti imperfecti, et hoc maxime videtur competere ad designandum aeterna, si attendamus naturam temporis et eorum quae sunt in tempore. Quod futurum est, nondum est actu; praesens autem actu est, et per hoc quod est actu praesens, non designatur fuisse: praeteritum autem perfectum designat aliquid extitisse, et esse iam determinatum, et iam defuisse; sed praeteritum imperfectum significat aliquid fuisse, et non esse adhuc determinatum, nec defuisse, sed adhuc remanere. Ideo signanter Ioannes ubicumque ponit aliquid aeternum, dicit *erat*; ubi vero dicit aliquid temporale, dicit *fuit*, ut infra patebit. Sed quantum ad rationem praesentis competit maxime ad designandum aeternitatem praesens tempus, quod signat aliquid esse in actu, quod semper convenit aeternis: et ideo dicitur Ex. III, 14: *ego sum qui sum*; et Augustinus dicit, quod ille solus vere est, cuius esse non novit praeteritum et futurum. Est etiam considerandum quod hoc verbum *erat*, secundum Glossam, non sumitur hic inquantum significat temporales motus, more aliorum verborum, sed secundum quod signat rei existentiam: unde et verbum substantivum dicitur. Sed potest aliquis quaerere, cum verbum sit genitum a patre, quomodo possit esse patri coaeternum: homo enim filius a patre homine genitus, est eo posterior. Ad quod dicendum est quod principium originis invenitur esse prius duratione, eo quod est ex principio, propter tria. Primo quidem quia principium originis alicuius rei praecedit tempore actionem, qua producit rem cuius est principium; sicut non statim quando homo est, incipit scribere, et ideo tempore praecedit Scripturam. Secundo per hoc quod actio successionem habet, et ideo etiam si simul cum agente incipiat, tamen terminus actionis est post agentem: sicut simul cum generatus est ignis in istis inferioribus, incipit sursum tendere; prius tamen est ignis quam sit sursum, quia motus quo sursum tendit, quodam tempore mensuratur. Tertio modo eo quod ex voluntate principii determinatur initium durationis eius quod est in principio, sicut ex voluntate Dei determinatur initium durationis creaturae: unde prius fuit Deus quam creatura. Nihil autem horum trium in generatione divini verbi invenitur. Non enim Deus primo fuit quam inceperit generare verbum: cum enim generatio verbi nihil aliud sit quam intelligibilis conceptio, sequeretur quod Deus esset prius intelligens in potentia quam in actu, quod est impossibile. Similiter non potest esse quod ipsa verbi generatio sit successiva: sic enim divinum verbum prius esset informe quam formatum, sicut accidit in nobis, qui cogitando verba formamus; quod est falsum, ut iam dictum est. Similiter non potest dici quod pater sua voluntate initium durationis filio suo praestiterit; quia Deus pater non generat filium voluntate, ut Ariani dixerunt, sed naturaliter: Deus enim pater seipsum intelligendo, verbum concepit, et ideo non ante fuit Deus pater quam filius. Huius aliqualis similitudo apparet in igne, et in splendore procedente ab igne: procedit enim splendor naturaliter et sine successione. Item si ignis esset aeternus, splendor eius coaeternus esset: propter quod filius dicitur splendor patris; ad Hebr. I, 3: *qui cum sit splendor gloriae* et cetera. Sed in hac similitudine deficit connaturalitas, et ideo nominamus eum filium, cum tamen in humana filiatione deficiat coaeternitas:

oportet enim ex multis similitudinibus sensibilium in divinam cognitionem pervenire, quia una non sufficit; et hoc est quod dicitur in libro Ephesini Concilii, coexistere semper patri filium: splendor enim denunciat impassibilitatem, nativitas ostendit verbum, consubstantialitatem vero filii nomen insinuat. Nominamus ergo filium diversis nominibus, ad exprimendum perfectionem eius, quae uno nomine non potest exprimi. Ut enim ostendatur connaturalis patri, dicitur filius; ut ostendatur in nullo dissimilis, dicitur imago; ut ostendatur coaeternus, dicitur splendor; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur verbum. Deinde dicit *et verbum erat apud Deum.* Hic ponitur secunda clausula, quam Evangelista ponit in sua narratione. Ubi prius consideranda est significatio duorum verborum quae in prima clausula posita non fuerunt, scilicet *Deum* et *apud.* Quid enim sit verbum, et quid principium, iam expositum est. Haec ergo quae in hac secunda clausula ponuntur de novo, scilicet *Deum* et *apud*, investigantes, diligentius prosequamur. Et ut melius expositionem huius secundae clausulae intelligamus, dicendum est aliquid de significatione utriusque, quantum pertinet ad propositum. Sciendum est ergo in primis quod hoc nomen Deus significat divinitatem, sed in supposito et concrete; hoc vero nomen deitas significat deitatem in abstracto, et absolute: et inde est quod non potest supponere pro persona ex naturali virtute et ex modo significandi; sed supponit solummodo pro natura. Hoc vero nomen Deus habet naturaliter ex modo significandi quod supponat pro aliqua personarum, sicut hoc nomen homo supponit pro supposito humanitatis, et ideo quandocumque veritas locutionis, vel ipsum praedicatum exigit ut hoc nomen Deus supponat pro persona, tunc supponit pro persona ut cum dicimus, Deus generat Deum. Et ita cum hic dicitur *apud Deum*, necesse est quod Deus pro persona patris supponat, quia haec praepositio apud distinctionem significat verbi, quod esse dicitur *apud Deum*; et licet significet distinctionem in persona, non tamen in natura, cum eadem sit natura patris et filii. Evangelista igitur significare voluit patris personam per hoc quod dixit *Deum.* Sciendum est autem circa hoc quod haec praepositio apud quamdam coniunctionem rei significatae per rectum, ad rem significatam per obliquum importat, sicut haec praepositio in. Sed differenter, quia haec praepositio in significat quamdam coniunctionem intrinsecam; haec vero praepositio apud quodammodo extrinsecam coniunctionem importat. Et utrumque dicimus in divinis: scilicet filium esse in patre, et esse apud patrem; et intrinsecum quidem ad consubstantialitatem pertinet, extrinsecum vero (ut sic loqui liceat, cum improprie in divinis dicatur extrinsecum) non nisi ad distinctionem personalem refertur, cum filius a patre solum per originem distinguatur. Et ideo per utrumque istorum, et consubstantialitas in natura designatur, et distinctio in personis: consubstantialitas quidem, inquantum coniunctionem quamdam importat; distinctio vero, inquantum distinctionem quamdam significat, ut superius dictum est. Et quia haec praepositio in, ut dictum est, principaliter consubstantialitatem designat, inquantum importat coniunctionem intrinsecam, et ex consequenti distinctionem personarum, inquantum omnis praepositio est transitiva; haec autem praepositio apud distinctionem personalem significat principaliter, consubstantialitatem vero, inquantum quamdam coniunctionem significat quasi extrinsecam, ideo Evangelista in hoc loco specialiter ista praepositione apud usus est, ut distinctionem personae filii a patre insinuaret, cum dixit *et verbum erat apud Deum*, idest filius apud patrem, ut alia persona apud aliam. Sciendum est autem quod per hanc praepositionem apud quatuor significantur, per quae obiectiones quatuor contrariae excluduntur. Significat enim haec praepositio apud primo subsistentiam in recto; quia ea quae subsistentiam per se non habent, non dicuntur proprie esse apud aliquid: sicut non dicimus albedinem esse apud corpus, et similiter de aliis quae per se non subsistunt. Ea autem quae per se subsistunt, dicuntur proprie esse unum apud aliud; sicut dicimus hominem esse apud hominem, et lapidem apud lapidem. Secundo significat auctoritatem in obliquo, non enim proprie dicitur rex esse apud militem sed proprie dicitur miles apud regem. Tertio dicit distinctionem: non enim proprie dicitur aliquis esse apud seipsum, sed unus homo est apud alium. Quarto significat coniunctionem et societatem quamdam: cum enim dicitur aliquis esse apud alium, insinuatur nobis inter eos quaedam socialis coniunctio. Secundum autem istas conditiones importatas in significatione huius praepositionis apud convenienter Evangelista hanc clausulam, scilicet *verbum erat apud Deum*, subiungit primae clausulae, scilicet *in principio erat verbum.* Praetermissa namque una illarum trium expositionum huius quod est *in principio erat verbum*, illa scilicet secundum quam principium ponitur pro filio, ad quamlibet aliarum expositionum, scilicet ad illam quae principium dicit idem quod ante omnia, et ad illam secundum quam principium sumitur pro patre, duplex obiectio fit ab haereticis; et sic sunt quatuor obiectiones, quas per quatuor conditiones huius praepositionis *apud* supra positas excludere possumus. Quarum prima talis est: tu dicis quod verbum erat in principio, idest ante omnia; sed ante omnia nihil erat; ubi ergo erat verbum, si ante omnia nihil erat? Haec autem obiectio procedit secundum imaginationem eorum qui ponunt, omne quod est, esse alicubi et in loco. Quae quidem excluditur a Ioanne, cum dicit *apud Deum.* Et designat coniunctionem secundum ultimam dictarum conditionum, ut sit sensus, secundum Basilium: ubi ergo erat verbum? Respondet *apud Deum*, non in aliquo loco, cum incircumscriptibile sit, sed apud patrem, qui nullo comprehenditur loco. Secunda quaestio ad idem, est talis: tu dicis quod verbum erat in principio, idest ante omnia. Sed ea quae sunt ante omnia, a nullo videntur procedere; cum illud a quo procedit aliquid, prius esse videatur eo quod procedit ab ipso; ergo verbum non est procedens ab alio. Haec autem obiectio excluditur cum dicit *verbum erat apud Deum*, ut ly apud accipiatur secundum secundam conditionem, secundum quam importat auctoritatem in causali, et sit sensus secundum Hilarium: a quo est verbum si ante omnia? Evangelista respondet *verbum erat apud Deum*; quasi dicat: licet verbum careat initio durationis, non tamen caret principio vel auctore: erat enim apud Deum, ut apud auctorem. Tertia quaestio est ad aliam expositionem secundum quam principium supponit pro patre; quae talis est: tu dicis *in principio erat verbum*, idest filius erat in patre; sed illud quod est in aliquo, non videtur esse subsistens, ut hypostasis: sicut albedo quae est in corpore, non subsistit. Sed haec obiectio solvitur per hoc quod dicit *verbum erat apud Deum*; ut ly apud sumatur secundum primam conditionem per quam importat subsistentiam in recto; et sic, secundum Chrysostomum, est sensus *verbum erat in principio*, non ut accidens: sed *erat apud Deum*, ut subsistens, et hypostasis divina. Quarta quaestio ad idem est talis: tu dicis quod verbum erat in principio, idest in patre; quod autem est in aliquo, non est distinctus a patre. Sed haec obiectio excluditur per hoc quod dicit *et verbum erat apud Deum*; ut ly apud sumatur secundum tertiam conditionem, secundum quam significat distinctionem: ut sit sensus, secundum Alcuinum et Bedam, *verbum erat apud Deum*, et sic erat in patre per consubstantialitatem naturae, quod tamen est apud ipsum per distinctionem personae. Sic ergo per hanc clausulam *et verbum erat apud Deum*, ostenditur coniunctio verbi ad patrem in natura, secundum Basilium; distinctio autem in persona, secundum Alcuinum et Bedam; substantia verbi in natura divina, secundum Chrysostomum; auctoritas patris ad verbum, secundum Hilarium. Notandum autem, secundum Origenem, quod per hoc quod dicit *verbum erat apud Deum*, ostendit filium semper fuisse apud patrem. In veteri enim testamento dicitur factum esse verbum domini ad Ieremiam, vel quemcumque alium, ut patet in multis Scripturae locis, non autem dicitur: verbum domini erat apud Ieremiam vel apud alium; quia ad illos fit verbum, qui incipiunt habere verbum, postquam non habuerunt. Unde Evangelista non dixit, verbum factum esse apud patrem, sed *erat apud patrem*: quia ex quo pater erat, verbum apud eum erat. Deinde dicit *et Deus erat verbum.* Haec est tertia clausula narrationis Ioannis, quae quidem secundum ordinem doctrinae congruentissime sequitur. Quia enim Ioannes dixerat de verbo quando erat et ubi erat; restabat quaerere, quid erat verbum; idest verbum erat Deus, ut ly verbum ponatur ex parte subiecti, et ly Deus ex parte praedicati. Sed cum prius quaerendum sit de re quid est, quam ubi et quando sit, videtur quod Ioannes hunc ordinem pervertat, insinuans primo de verbo ubi et quando sit. Ad hanc autem quaestionem respondet Origenes, quod aliter dicitur esse verbum Dei apud hominem, et aliter apud Deum. Nam apud hominem est ut perficiens ipsum, quia per illud homo efficitur sapiens et bonus, Sap. c. VII, 27: *amicos Dei et prophetas constituit.* Apud Deum vero non ita dicitur esse verbum, quasi pater perficiatur per verbum et illustretur ab ipso; sed sic est apud Deum, quod accipiat naturalem divinitatem ab ipso, qui verbum loquitur, a quo habet ut sit idem Deus cum eo. Ex eo ergo quod est per originem apud Deum, necesse fuit primum ostendere quod verbum erat in patre et apud patrem, quam quod verbum erat Deus. Sciendum est autem quod per hanc clausulam *Deus erat verbum*, responderi potest duabus obiectionibus, quae ex praecedentibus insurgunt. Quarum una insurgit ex nomine verbi, et est talis: tu dicis quod *verbum erat in principio, et apud Deum*; constat autem quod verbum secundum communem usum loquendi significat vocem aliquam et enuntiationem necessariorum, manifestationem cogitationum; sed ista transeunt et non subsistunt; posset ergo credi quod de tali verbo Evangelista loqueretur. Sed ista quaestio satis per praedicta excluditur, secundum Hilarium et Augustinum, Hom. prima super Io., qui dicit, manifestum esse, verbum in hoc loco non posse pro locutione accipi, quia cum locutio sit in motu et transeat, non posset dici quod *in principio erat verbum*, si verbum esset quid transiens et in motu. Item cum dicit *et verbum erat apud Deum*, datur idem intelligi; satis enim patet quod aliud est inesse, et aliud est adesse. Verbum enim nostrum, cum non subsistat, non adest, sed inest; verbum autem Dei est subsistens, et ideo adest. Et idcirco Evangelista signanter dixit *verbum erat apud Deum.* Sed tamen, ut obiectionis causa tollatur totaliter, naturam et esse verbi subdit, dicens *et verbum erat Deus.* Alia quaestio insurgit ex hoc quod dixerat *apud Deum.* Cum enim ly apud dicat distinctionem, posset credi quod *verbum erat apud Deum*, scilicet patrem, ab ipso in natura distinctum. Et ideo ad hoc excludendum statim subdit consubstantialitatem verbi ad patrem, dicens *et verbum erat Deus*; quasi dicat: non separatus a patre per diversitatem naturae, quia ipsum verbum est Deus. Nota etiam specialem modum significandi, quia dicit *verbum erat Deus*, absolute ponendo Deum; ut ostendat non eo modo Deum esse, quo nomen deitatis attribui dicitur creaturae in sacra Scriptura; quia cum additione aliqua aliquando hoc nomen creatura participat. Sicut illud Ex. VII, 1: *ego constitui te Deum Pharaonis*, ad designandum quod non erat Deus simpliciter, nec per naturam, quia constituebatur Deus alicuius determinate; et illud Ps. LXXXI, 6: *ego dixi, dii estis*, quasi dicat: per meam reputationem, non secundum rei veritatem, dii estis: aliud enim est Deum reputari, et aliud esse Deum. Unde verbum absolute dicitur Deus, quia est secundum essentiam suam Deus, et non participative, sicut homines et Angeli. Sciendum est etiam quod circa hanc clausulam Origenes turpiter erravit, ex modo loquendi, qui in Graeco habetur, sumens occasionem sui erroris. Consuetudo enim est apud Graecos, quod cuilibet nomini apponunt articulum, ad designandum discretionem quamdam. Quia ergo in Evangelio Ioannis in Graeco, huic nomini quod est verbum, cum dicitur *in principio erat verbum*, et similiter huic nomini quod est Deus, cum dicitur *et verbum erat apud Deum*, apponitur articulus, ut dicatur ly verbum, et ly Deus, ad designandum eminentiam et discretionem verbi ad alia verba, et principalitatem patris in divinitate; ideo, cum in hoc quod dicitur *verbum erat Deus*, non apponatur articulus huic nomini *Deus*, quod supponit pro persona filii, blasphemavit Origenes quod verbum non esset Deus per essentiam, licet sit essentialiter verbum; sed dicitur per participationem Deus: solus vero pater est Deus per suam essentiam. Et sic ponebat filium patre minorem. Quod autem non sit verum, probat Chrysostomus per hoc quod si articulus positus huic nomini Deus, importaret maioritatem in patre respectu filii, numquam apponeretur huic nomini Deus, cum de alio praedicatur, sed solum quando praedicatur de patre, et semper cum dicitur de patre, apponeretur articulus. Invenimus autem contrarium per duas auctoritates apostoli, qui notat Christum Deum cum appositione articuli, dicens in Epist. ad Titum, II, 13: *expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei.* Ibi enim Deus supponit pro filio, et apponitur ei articulus in Graeco; ergo Christus est Deus magnus. Item idem apostolus, Rom. IX, 5, dicit: *ex quibus Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Ibi similiter ad ly Deus ponitur in Graeco articulus. Praeterea I Io. ult., 20: *ut simus in vero filio eius Christo Iesu; hic est verus Deus, et vita aeterna.* Christus ergo non est Deus per participationem, sed verus. Patet igitur esse falsum quod Origenes finxit. Ratio autem quare Evangelista non apposuit articulum huic nomini Deus, assignatur a Chrysostomo; scilicet quia iam bis nominaverat Deum cum appositione articuli, et ideo non oportebat reiterare tertio, sed subintelligitur. Vel dicendum est et melius, quod Deus ponitur hic in praedicato, et tenetur formaliter; consuetum est autem quod nominibus in praedicato positis non ponitur articulus, cum discretionem importet. Si vero Deus poneretur hic ex parte subiecti, pro quacumque persona supponeret, sive pro filio sive pro spiritu sancto; et tunc non est dubium quod in Graeco ibi apponeretur articulus.

Lectio 2

[87420] Super Io., cap. 1 l. 2 Deinde dicit *hoc erat in principio apud Deum.* Hic ponitur quarta clausula, quae introducitur propter clausulam praecedentem. Ex hoc enim quod Evangelista dixerat quod *verbum erat Deus*, duplex falsus intellectus accipi poterat a non recte sentientibus. Unus a gentilibus, qui ponunt pluralitatem et diversitatem deorum, et eorum contrarias dicunt esse voluntates; sicut illi qui fabulantur Iovem pugnasse cum Saturno; et sicut Manichaei, qui ponunt duo

contraria principia naturae. Contra hunc errorem dominus dixit, Deut. VI, 4: *audi Israel, dominus Deus tuus, Deus unus est.* Quia ergo Evangelista dixerat *verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum*, possent isti in fulcimentum sui erroris istud adducere, intelligentes alium esse Deum, apud quem est verbum, et alium ipsum verbum, et cum hoc alterius, sive contrariae voluntatis; quod est contra legem Evangelii. Ad hoc ergo excludendum dicit *hoc erat in principio apud Deum*; quasi dicat, secundum Hilarium: ita dico quod verbum est Deus, quod tamen non est habens divinitatem, sed est apud Deum, scilicet in una natura et eadem in qua ipse est. Item per hoc quod dicit, *verbum erat Deus* ne intelligeretur quod haberent contrariam voluntatem, addidit hoc, quod scilicet *verbum erat in principio apud Deum* scilicet patrem; non divisum ab ipso, non contrarium, sed habens cum eo identitatem naturae et concordiam voluntatis: quae quidem unio fit per communionem divinae naturae in tribus personis, et per nexum naturalis amoris patris et filii. Alius error poterat ex praemissis verbis elici ab Arianis, qui ponunt filium minorem esse quam pater, propter hoc quod dicitur: *pater maior me est.* Dicunt enim patrem maiorem filio, et quantum ad aeternitatem, et quantum ad naturae divinitatem. Ut ergo Evangelista excluderet, addidit *hoc erat in principio apud Deum.* Arius enim primam clausulam, scilicet *in principio erat verbum*, admittit: non tamen vult quod ibi principium accipiatur pro patre, sed pro principio creaturarum. Unde dicit quod verbum erat in principio creaturarum, et ideo nequaquam patri est coaeternus. Sed hoc excluditur, secundum Chrysostomum, per illam clausulam *hoc erat in principio*, non quidem creaturarum, sed *in principio apud Deum*; idest ex quo Deus fuit. Numquam enim pater solitarius fuit a filio, sive verbo, sed semper hoc, scilicet verbum, apud Deum erat. Item, Arius confitetur quod verbum erat Deus, sed tamen minor patre. Sed hoc excluditur per ea quae sequuntur. Duo enim sunt propria magni Dei, quae Arius Deo patri singulariter attribuebat, scilicet aeternitas et omnipotentia. In quocumque ergo ista duo inveniuntur, ille est magnus Deus, quo nullus est maior; sed haec duo Evangelista verbo attribuit; ergo verbum est magnus Deus, et non minor. Aeternitatem quidem dicit esse in verbo per hoc quod dicit *hoc erat in principio apud Deum*; idest verbum ab aeterno, non solum in principio creaturarum, ut Arius intellexit, erat, sed apud Deum, accipiens esse et divinitatem ab eo. Omnipotentiam vero attribuit verbo per hoc quod subdit *omnia per ipsum facta sunt.* Origenes vero hanc eamdem clausulam satis pulchre exponens, dicit ipsam non esse aliam a tribus primis; sed ipsam esse quemdam epilogum praemissorum. Evangelista enim postquam insinuaverat veritatem esse filii, transiturus ad eius insinuandum virtutem, recolligit, quasi in summa epilogando, in quarta clausula, quod in primis tribus praedixerat. Primo enim per hoc quod dicit *hoc*, intelligit tertiam clausulam; per hoc vero quod dicit *erat in principio*, recolligit primam; per hoc vero quod subdit *erat apud Deum*, recolligit secundam, ut sic non intelligas aliud verbum, quod erat in principio et quod erat Deus; sed hoc verbum, quod erat Deus, *erat in principio apud Deum.* Si quis ergo recte consideret has quatuor propositiones, inveniet evidenter per eas destrui omnes haereticorum et philosophorum errores. Quidam enim haeretici, sicut Ebion et Cerinthus, dixerunt, Christum non praeextitisse beatae virgini, sed ab ea sumpsisse essendi et durationis principium, ponentes eum fuisse hominem purum, sed meruisse divinitatem per bona merita. Quod etiam Photinus et Paulus Samosatenus eos secuti dixerunt. Horum errorem Evangelista excludit, dicens *in principio erat verbum*, idest ante omnia, et in patre ab aeterno; ergo non sumpsit initium ex virgine. Sabellius vero, licet fateretur quod Deus qui carnem suscepit, ex virgine non sumpsit initium, sed fuit ab aeterno, tamen dicebat quod non erat alia persona patris, qui fuit ab aeterno, et filii, qui carnem assumpsit ex virgine, sed idem erat pater et filius personaliter; Trinitatem personarum in divinis confundens. Contra hunc errorem dicit Evangelista *et verbum erat apud Deum*, scilicet filius apud patrem, ut alius apud alium. Eunomius vero posuit filium omnino dissimilem esse patri: et hoc consequenter Evangelista excludit, dicens *et Deus erat verbum.* Arius vero dicebat filium patre minorem; sed hoc excludit Evangelista cum dicit *hoc erat in principio apud Deum*, quod supra fuit expositum. Per hoc etiam excluduntur errores philosophorum. Quidam enim philosophorum antiqui, scilicet naturales, ponebant mundum non ex aliquo intellectu, neque per aliquam rationem, sed a casu fuisse; et ideo a principio rationem non posuerunt seu intellectum aliquam causam rerum, sed solam materiam fluitantem, utpote athomos, sicut Democritus posuit, et alia huiusmodi principia materialia, ut alii posuerunt. Contra hos est quod Evangelista dicit *in principio erat verbum*, a quo res scilicet principium sumpserunt et non a casu. Plato autem posuit rationes omnium rerum factarum subsistentes, separatas in propriis naturis, per quarum participationem res materiales essent: puta per rationem hominis separatam, quam dicebat per se hominem, haberent quod sint homines. Sic ergo ne hanc rationem, per quam omnia facta sunt, intelligas rationes separatas a Deo, ut Plato ponebat, addit Evangelista *et verbum erat apud Deum.* Alii etiam Platonici, ut Chrysostomus refert, ponebant Deum patrem eminentissimum, et primum, sub quo ponebant mentem quamdam, in qua dicebant esse similitudines et ideas omnium rerum. Ne ergo sic intelligas, quod verbum erat apud patrem, quasi sub eo et minor eo, addit Evangelista *et verbum erat Deus.* Aristoteles vero posuit in Deo rationes omnium rerum, et quod idem est in Deo intellectus et intelligens et intellectum; tamen posuit mundum coaeternum sibi fuisse. Et contra hoc est quod Evangelista dicit *hoc*, scilicet *verbum* solum, *erat in principio apud Deum*; ita quod ly hoc non excludit aliam personam, sed aliam naturam coaeternam. Nota etiam in praedictis differentiam Ioannis ab aliis Evangelistis, quomodo scilicet dignius Evangelium suum incepit, quam alii. Ipsi enim annuntiaverunt Christum filium Dei ex tempore natum; Matth. II, 1: *cum natus esset Iesus in Bethlehem.* Ioannes vero dicit eum ab aeterno fuisse, *in principio*, inquit, *erat verbum.* Ipsi etiam dicunt eum subito inter homines apparuisse; Lc. II, 29: *nunc dimittis servum tuum, domine, secundum verbum tuum in pace; quia viderunt oculi mei salutare tuum, quod parasti ante faciem omnium populorum, lumen ad revelationem gentium, et gloriam plebis tuae, Israel.* Ioannes vero dicit eum apud patrem semper fuisse. *Et verbum*, inquit, *erat apud Deum.* Alii vero ipsum hominem; Matth. IX, v. 8: *glorificabant Deum, qui potestatem talem hominibus dedit.* Ioannes vero dicit ipsum esse Deum. *Et verbum*, inquit, *erat Deus.* Alii dixerunt eum fuisse cum hominibus conversatum; Matth. XVII, 21: *conversantibus autem illis in Galilaea, dixit Iesus* etc.; sed Ioannes dicit eum apud patrem semper fuisse. *Hoc*, inquit, *erat in principio apud Deum.* Nota etiam quod Evangelista signanter recitat hoc verbum *erat*, ut ostendat verbum Dei omnia tempora, scilicet praesens, praeteritum et futurum, excedere. Quasi dicat: erat ultra tempus praesens, praeteritum et futurum, secundum quod tangitur in Glossa. Postquam Evangelista esse et naturam divini verbi, quantum dici potest ab homine, insinuaverat, consequenter manifestat eius virtutem. Et primo ostendit eius virtutem quantum ad omnia, quae in esse procedunt; secundo specialiter quantum ad homines, ibi *erat vita lux hominum.* Circa primum ponit tres clausulas, quas non distinguimus ad praesens, quia secundum diversas expositiones sanctorum sunt diversimode distinguendae. Prima ergo clausula est *omnia per ipsum facta sunt*; quae inducitur ad ostendendum tria de verbo. Et primo, secundum Chrysostomum, ad ostendendum aequalitatem verbi ad patrem. Sicut enim dictum est supra, Evangelista excluserat errorem Arii, ostendens coaeternitatem filii ad patrem per hoc quod dixerat *hoc erat in principio apud Deum*, hic vero eumdem errorem excludit, ostendendo omnipotentiam filii, dicens, *omnia per ipsum facta sunt.* Esse enim principium omnium factorum proprium est Dei magni omnipotentis, iuxta illud Ps. CXXXIV, 6: *omnia quaecumque dominus voluit, fecit in caelo et in terra.* Verbum ergo per quod facta sunt omnia, est Deus magnus et coaequalis patri. Secundo, ad ostendendum coaeternitatem verbi ad patrem, secundum Hilarium. Quia enim per hoc quod dixerat *in principio erat verbum*, posset aliquis intelligere hoc dictum fuisse de principio creaturarum, id est fuisse aliquod tempus ante omnem creaturam, in quo verbum non erat, ideo hoc excludens Evangelista dixit *omnia per ipsum facta sunt.* Si enim omnia sunt facta per verbum ergo et ipsum tempus. Ex quo sic argumentatur: si omne tempus ab ipso factum est; ergo nullum tempus fuit ante ipsum; nec cum ipso; quia ante omnia erat; ergo sunt ab aeterno coaeterni. Tertio, secundum Augustinum, ad ostendendam consubstantialitatem verbi ad patrem. Si enim facta omnia sunt per verbum, ergo ipsum verbum non potest dici factum: quia si est factum, est factum per aliquod verbum, quia omnia per verbum facta sunt. Oportet ergo esse aliud verbum, per quod verbum, de quo hic loquitur Evangelista, sit factum. Et illud verbum dicimus unigenitum Dei, per quem facta sunt omnia, quia nec factum est, nec creatura est; et si non est creatura, necesse est dicere ipsum esse eiusdem substantiae cum patre, cum omnis substantia praeter essentiam divinam facta sit. Substantia autem, quae creatura non est, Deus est. Verbum ergo, per quod omnia facta sunt, consubstantiale est patri, cum nec factum, nec creatura sit. Sic ergo habes verbi aequalitatem ad patrem, secundum Chrysostomum, coaeternitatem secundum Hilarium, et consubstantialitatem, secundum Augustinum per hoc quod dicit *omnia per ipsum facta sunt.* Cavendi sunt autem hic tres errores. Et primo error Valentini. Ipse enim intellexit per hoc quod dicitur *omnia per ipsum facta sunt*, quod verbum dederit causam creatori, quod mundum crearet, ut dicantur omnia sic per verbum facta, quasi ex verbo processerit quod pater mundum creavit. Et hoc videtur ducere in positionem illorum, qui dicebant Deum mundum fecisse propter aliquam exteriorem causam; quod est contra illud Prov. XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus.* Sed hoc est falsum, quia, sicut Origenes dicit, si verbum fuisset causa creatori praestans ei materiam ad faciendum, non dixisset *omnia per ipsum facta sunt*, sed, e converso, omnia facta sunt per creatorem a verbo. Secundo vitandus est error Origenis, qui dicit spiritum sanctum, inter omnia, factum esse per verbum, ex quo sequitur ipsum esse creaturam: et hoc posuit Origenes. Hoc autem est haereticum et blasphemum, cum spiritus sanctus eiusdem sit gloriae et substantiae et dignitatis cum patre et filio, iuxta illud Matth. ult., 19: *docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti*; et iuxta illud I Io. V, v. 7: *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus: et hi tres unum sunt.* Cum ergo dicit Evangelista *omnia per ipsum facta sunt*, non est intelligendum simpliciter facta omnia, sed in genere creaturarum et rerum factarum. Quasi dicat: omnia, quae facta sunt, per ipsum facta sunt. Alias, si simpliciter intelligatur, sequeretur patrem et spiritum sanctum factos per ipsum: quod est blasphemum. Igitur nec pater, nec aliquid substantiale patri, per verbum factum est. Tertio vitandus est alius error ipsius Origenis. Ipse enim sic omnia facta esse per verbum dixit, sicut aliquid fit a maiori per minorem, quasi minor sit filius, et ut organum patris. Sed quod per hanc praepositionem per non significetur minoritas in obliquo, scilicet filio, seu verbo, patet ex pluribus Scripturae locis. Dicit enim apostolus, I Cor. I, 9, loquens de patre: *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius.* Si ille, per quem fit aliquid, habet superiorem, ergo et pater superiorem habebit; hoc autem est falsum; ergo per praepositionem per non significatur minoritas in filio, cum dicuntur omnia facta per ipsum. Ad maiorem autem evidentiam huius sciendum est, quod quando dicitur aliquid per aliquem fieri, haec praepositio per denotat causalitatem in obliquo, respectu operationis aliquo modo, sed diversimode. Cum enim operatio, secundum modum significandi, consideretur media inter operantem et operatum, potest considerari ipsa operatio dupliciter. Uno modo secundum quod exit ab operante, qui est causa ipsius actionis; alio modo secundum quod terminatur ad operatum. Quandoque ergo praepositio per significat causam operationis, secundum quod exit ab operante; quandoque autem, secundum quod terminatur ad operatum. Causam autem operationis, secundum quod exit ab operante, significat quando illud quod significatur per obliquum, est causa operanti quod operetur, vel efficiens, vel formalis. Formalis quidem, sicut ignis calefacit per calorem: est enim calor causa formalis calefactionis ignis. Causa vero movens, seu efficiens, ut secunda agentia operantur per prima, ut si dicam quod balivus operatur per regem, quia rex est causa efficiens balivo quod operetur. Et hoc modo intellexit Valentinus, omnia facta esse per verbum, ac si verbum esset causa conditori ut omnia faceret. Causalitatem vero operationis, secundum quod terminatur ad operatum, importat haec praepositio per, quando illud, quod significatur per ipsam causalitatem, non est causa ipsa quod operetur, sed est causa operationis, secundum quod terminatur ad operatum. Sicut cum dico carpentarius facit scamnum per securim, quae non est causa carpentario quod operetur, sed ponimus esse causam quod scamnum fiat ab operante. Sic ergo cum dicitur *omnia per ipsum facta sunt*; si ly per denotet efficientem causam, seu moventem patrem ad operandum, dicendum est quod pater nihil operatur per filium, sed per seipsum omnia operatur, ut dictum est. Si vero ly per denotet causam formalem, sic cum pater operetur per sapientiam suam, quae est sua essentia, operatur per suam sapientiam, sicut operatur per suam essentiam; et quia sapientia et virtus patris attribuitur filio, I Cor. I, 24, dicimus: *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam*, ideo appropriate dicimus quod pater omnia operatur per filium, idest per sapientiam suam. Et ideo dicit Augustinus quod hoc quod dicitur *ex quo omnia*, appropriatur patri; *per quem omnia*, filio; *in quo omnia*, spiritui sancto. Si vero ly per denotet causalitatem ex parte operati, tunc hoc quod dicimus patrem omnia operari per filium non est appropriatum verbo, sed proprium eius, quia hoc quod est causa creaturarum, habet ab alio, scilicet a patre, a quo habet esse. Nec tamen propter hoc sequitur ipsum esse instrumentum patris, licet omne quod movetur ab alio ad aliquid operandum, rationem instrumenti habeat. Cum autem dico aliquem operari per virtutem receptam ab alio, potest dupliciter intelligi. Uno modo quod eadem numero sit virtus et dantis, et accipientis: et hoc modo qui operatur per virtutem acceptam ab alio, non est minor, sed aequalis ei a quo accipit. Quia ergo pater eamdem virtutem, quam habet, dat filio, per quam filius operatur, cum dicitur pater operari per filium, propter hoc filius non est dicendum minor patre, neque instrumentum eius. Sed hoc sequitur in illis qui non eamdem virtutem accipiunt ab aliquo, sed aliam et creatam. Sic ergo patet quod nec spiritus sanctus, nec filius, est causa patri quod operetur, neque patris minister seu instrumentum, ut deliravit Origenes. Si autem recte considerentur verba praedicta *omnia per ipsum facta sunt*, evidenter apparet Evangelistam propriissime fuisse locutum. Quicumque enim aliquid facit, oportet quod illud praeconcipiat in sua sapientia, quae est forma et ratio rei factae: sicut forma in mente artificis praeconcepta est ratio arcae faciendae. Sic ergo Deus nihil facit nisi per conceptum sui intellectus, qui est sapientia ab aeterno concepta, scilicet Dei verbum, et Dei filius: et ideo impossibile est quod aliquid faciat nisi per filium. Unde Augustinus de Trinitate dicit quod verbum est ars plena omnium rationum viventium. Et sic patet quod omnia quae pater facit, facit per ipsum. Notandum autem, secundum Chrysostomum, quod omnia quae Moyses per multa enumerat in productione rerum a Deo, dicens: *dixit dominus, fiat lux*, et *fiat firmamentum* etc., haec omnia Evangelista excedens, uno verbo comprehendit, dicens *omnia per ipsum facta sunt.* Cuius ratio est quia Moyses tradere volebat emanationem creaturarum a Deo, et ideo sigillatim enumerat; Ioannes vero ad altiorem festinans materiam, in hoc libro intendit nos inducere specialiter in cognitionem ipsius creatoris. Deinde dicit *et sine ipso factum est nihil.* Haec est secunda clausula quam quidam perverse intellexerunt, ut dicit Augustinus in Lib. de Nat. boni. Nam, ex hoc modo loquendi quo Ioannes hic utitur, ponens hoc quod dicitur *nihil* in fine orationis, crediderunt ipsum nihil teneri affirmative, quasi nihil sit aliquid, quod sine verbo factum sit; unde voluerunt quod haec clausula posita sit ab Evangelista ad excludendum aliquid quod a verbo non sit factum. Unde dicunt quod postquam Evangelista dixerat *omnia per ipsum facta sunt*, consequenter adiungit *et sine ipso factum est nihil* quasi dicat: ita dico omnia per ipsum facta esse, quod tamen sine ipso factum est aliquid, scilicet ipsum nihil. Ex hoc autem processit triplex haeresis, scilicet Valentini, qui, ut dicit Origenes, ponit multa principia, et ex illis principiis dicit procedere triginta saecula. Prima tamen principia quae ponit, sunt duo, scilicet profundum, quod vocat Deum patrem, et silentium. Ex his duobus dicit processisse decem saecula. Ex profundo autem, et silentio dicit esse alia duo principia, scilicet intellectum et veritatem, ex quibus processerunt octo saecula. Ex intellectu autem et veritate dicit esse alia duo principia, scilicet verbum et vitam, ex quibus procedunt duodecim saecula, et sic sunt triginta. Ex verbo autem et vita, secundum aevum, processit homo Christus, et Ecclesia. Sic ergo Valentinus ponebat prolationem verbi multa saecula praecessisse. Et ideo dicit quod, quia Evangelista dixerat *omnia per ipsum facta sunt*, ne aliquis intelligeret illa saecula praecedentia esse perfecta per verbum, consequenter adiunxit *et sine ipso factum est nihil*, idest omnia saecula praeexistentia et quae in eis fuerunt; quae ideo Ioannes vocat *nihil*, quia humanam rationem excedunt, nec possunt capi per intellectum. Secundus error, ex hoc procedens, fuit Manichaei, qui ponebat duo contraria principia, unum scilicet rerum incorruptibilium, et aliud corruptibilium. Dicit ergo quod postquam Ioannes dixerat *omnia per ipsum facta sunt*, ne crederetur verbum esse corruptibilium rerum causam, statim subiunxit *et sine ipso factum est nihil*, idest corruptioni subiecta, quae nihil esse dicuntur, quia eorum esse est continue transmutari in nihil. Tertius error est eorum qui volunt quod per nihil intelligatur Diabolus, iuxta illud Iob XVIII, 15: *habitent in tabernaculo eius socii eius, qui non est.* Dicunt ergo omnia esse facta per verbum, praeter Diabolum. Et ideo exponunt *sine ipso factum* *est nihil*, idest Diabolus. Sed omnes isti tres errores ex uno fonte procedentes, scilicet ex hoc quod ipsum *nihil* volunt affirmative accipi, excluduntur per hoc quod *nihil* non ponitur hic affirmative, sed negative tantum. Ut sit sensus: ita facta sunt omnia per verbum, quod nihil est participans esse, quod non sit factum per ipsum. Sed instabit forsitan aliquis, dicens hanc clausulam superflue fuisse appositam, si intelligatur negative, eo quod Evangelista dicens, *omnia per ipsum facta sunt*, sufficienter videtur dixisse non esse aliquid quod non sit factum per verbum. Ad quod dicendum quod secundum multos introducta est haec particula multipliciter, et multis de causis. Quarum una causa est, secundum Chrysostomum, ne aliquis legens in veteri testamento et inveniens solum visibilia enumerata a Moyse in creatione rerum, crederet illa tantum facta esse per verbum. Ideo Evangelista, dum dixisset *omnia per ipsum facta sunt*, quae scilicet enumerat Moyses, ideo consequenter adiunxit *sine ipso factum est nihil*; quasi dicat: nihil eorum quae sunt, sive visibile sive invisibile, est factum sine verbo. Et hoc modo loquitur apostolus, Col. I, 16, dicens omnia condita esse in Christo, sive visibilia, sive invisibilia: ubi apostolus specialiter mentionem facit de invisibilibus, quia de eis Moyses aperte mentionem non fecerat, propter ruditatem illius populi, qui supra sensibilia elevari non poterat. Introducitur etiam, secundum Chrysostomum, alio modo sic. Posset enim aliquis legens Evangelium, multa signa et miracula facta per Christum, sicut illud Matth. XI, 5: *caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur* etc., credere per hoc quod dicit Ioannes *omnia per ipsum facta sunt*, debere intelligi omnia illa tantum quae in illis Evangeliis continentur, et nihil aliud factum per ipsum. Et ideo ne hoc suspicetur quis, consequenter Evangelista inducit *et sine ipso factum est nihil*; quasi dicat: non solum ea quae in Evangeliis continentur, sunt facta per ipsum, sed nihil eorum quae facta sunt, est factum sine ipso. Et sic, secundum Chrysostomum, haec particula introducitur ad ostendendum totalem causalitatem, et est quasi completiva praemissae. Secundum Hilarium vero introducitur haec particula ad ostendendum quod verbum habet virtutem operativam ab alio. Quia enim Evangelista dixerat *omnia per ipsum facta sunt*, posset intelligi patrem excludi ab omni causalitate; ideo consequenter addit *et sine ipso factum est nihil.* Quasi dicat: sic per eum facta sunt omnia, ut tamen pater cum eo omnia fecerit. Nam tantum valet sine eo, ac si dicatur non solus; ut sit sensus: non ipse solus est per quem facta sunt omnia, sed ipse est alius, sine quo factum est nihil. Quasi dicat *sine ipso*, cum alio operante, scilicet patre, *factum est nihil*; iuxta illud Prov. VIII, 30: *cum eo eram cuncta componens.* In quadam autem homilia quae incipit, *vox spiritualis aquilae*, et attribuitur Origeni, invenitur alia expositio satis pulchra. Dicitur enim ibi quod in Graeco est choris, ubi in Latino habemus sine. Choris autem idem est quod foris vel extra; quasi dicat ita *omnia per ipsum facta sunt* quod extra ipsum *factum est nihil.* Et ideo hoc dicit ut ostendat, per verbum et in verbo omnia conservari; iuxta illud Hebr. I, 3: *portans omnia verbo virtutis suae.* Quaedam enim sunt quae non indigent operante, nisi quantum ad fieri, cum possint subsistere postquam fuerunt facta, absque agentis influxu; sicut domus indiget quidem artifice quantum ad suum fieri, sed tamen persistit in suo esse absque artificis influentia. Ne ergo credat aliquis, omnia per verbum sic facta esse quod sit causa eorum quantum ad fieri solum, et non quantum ad conservationem in esse, ideo consequenter Evangelista subiunxit *et sine ipso factum est nihil.* Hoc est: nihil factum est extra ipsum, quia ipse ambit omnia, conservans ea. Exponitur autem haec particula secundum Augustinum et Origenem et plures alios sic ut per nihil intelligatur peccatum. Quia ergo cum diceret *omnia per ipsum facta sunt*, posset intelligi malum et peccatum per ipsum fieri; ideo consequenter adiunxit *et nihil*, idest peccatum, *est factum sine ipso.* Nam sicut ars non est principium seu causa alicuius defectus in artificiatis, sed per se est causa perfectionis ipsorum et formae, ita et verbum, quod est ars patris, plena rationum viventium, non est causa alicuius mali vel inordinationis in rebus, et praecipue mali culpae, quod habet perfectam rationem mali; sed huius mali causa per se est voluntas creaturae, sive hominis sive Angeli, libere declinans a fine, ad quem naturaliter ordinatur. Operans secundum artem, voluntarie errans, est causa defectuum incidentium in artificiatis, non per artem, sed per voluntatem. Unde in talibus ars non est principium seu causa defectuum, sed voluntas: et ideo malum est defectus voluntatis, et non artis alicuius: et ideo inquantum tale, nihil est. Sic ergo ista particula additur ad ostendendum ipsius verbi universalem causalitatem secundum Chrysostomum, societatem ad patrem, secundum Hilarium et virtutem verbi in conservando, secundum Origenem. Item puritatem causalitatis: quia sic est causa bonorum, quod non est causa peccati, secundum Augustinum et Origenem et plures alios. Deinde dicit *quod factum est, in ipso vita erat.* Hic ponitur tertia particula, ubi cavendus est falsus intellectus Manichaei, qui ex hoc verbo motus est ad dicendum quod omnia quae sunt, vivunt; puta lapis, lignum, et homo, et quicquid aliud est in mundo. Et punctabat sic: *quod factum est in ipso*, distingue, *erat vita.* Sed non erat vita nisi viveret; ergo quicquid factum est in ipso, vivit. Vult etiam quod *in ipso* idem sic ac si dicatur per ipsum, cum communiter in Scriptura in ipso, vel per ipsum accipiatur; sicut illud Col. I, 16: *in ipso, et per ipsum condita sunt omnia.* Sed hunc intellectum ista expositio ostendit esse falsum. Potest tamen sine errore multipliciter exponi. Nam in illa homilia vox spiritualis exponitur sic: *quod factum est in ipso*, idest per ipsum, hoc vita erat non in seipso sed in sua causa. In omnibus enim causatis hoc commune est, quod effectus, sive per naturam sive per voluntatem producti, sunt in suis causis non secundum proprium esse, sed secundum virtutem propriae suae causae; sicut effectus inferiores sunt in sole ut in causa, non secundum eorum esse, sed secundum virtutem solis. Quia ergo causa omnium effectuum productorum a Deo, est vita quaedam et ars plena rationum viventium, ideo omne, quod factum est in ipso, idest per ipsum, vita erat in sua causa, scilicet in ipso Deo. Augustinus autem aliter legit, sic punctando: *quod factum est*, distingue, *in ipso vita erat.* Res enim dupliciter considerari possunt, secundum scilicet quod sunt in seipsis et secundum quod sunt in verbo. Si considerentur secundum quod sunt in seipsis, sic non omnes res sunt vita nec etiam viventes, sed aliquae carent vita, aliquae vivunt. Sicut facta est terra, facta sunt etiam et metalla, quae nec vita sunt, nec vivunt; facta sunt animalia, facti sunt homines, quae secundum quod sunt in seipsis, non sunt vita, sed vivunt solum. Si vero considerentur secundum quod sunt in verbo, non solum sunt viventes, sed etiam vita. Nam rationes in sapientia Dei spiritualiter existentes, quibus res factae sunt ab ipso verbo, sunt vita: sicut arca facta per artificem in se quidem nec vivit nec vita est, ratio vero arcae, quae praecessit in mente artificis, vivit quodammodo, inquantum habet esse intelligibile in mente artificis, non tamen est vita, quia per ipsum intelligere artificis non est in sua essentia, neque suum esse. In Deo autem suum intelligere est sua vita et sua essentia: et ideo quicquid est in Deo, non solum vivit sed est ipsa vita, quia quicquid est in Deo, est sua essentia. Unde creatura in Deo est creatrix essentia. Si ergo considerentur res secundum quod in verbo sunt, vita sunt. Hanc expositionem habes alibi.

Origenes vero super Ioannem legit hoc aliter, punctando sic: *quod factum est in ipso*, distingue, *vita erat.* Ubi notandum est quod de filio Dei dicitur aliquid, secundum se, sicut dicitur Deus omnipotens, et huiusmodi; aliquid vero dicitur de eo per comparationem ad nos, sicut salvator et redemptor; aliquid vero utroque modo, sicut sapientia et iustitia. In omnibus autem quae absolute et secundum se de filio dicuntur, non dicitur quod sit factus, sicut non dicitur filius factus Deus, neque omnipotens; sed in illis quae dicuntur in comparatione ad nos, seu utroque modo, potest addi adiunctio facti, ut dicatur secundum illud I Cor. I, 30: *qui factus est nobis a Deo sapientia, et iustificatio, et sanctificatio, et redemptio.* Et sic, licet semper fuerit in seipso sapientia et iustitia, tamen potest dici quod de novo factus est nobis iustitia et sapientia. Secundum hoc ergo Origenes exponens dicit quod quamvis in seipso sit vita, tamen nobis factus est vita per hoc quod nos vivificavit, iuxta illud I Cor. XV, 22: *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in ipso omnes vivificabuntur.* Et ideo dicit quod *verbum quod factum est* nobis vita, *in ipso vita erat*, ut quandoque nobis fieret vita; et ideo statim subdit *et vita erat lux hominum.* Hilarius enim sic punctat *et sine ipso factum est nihil, quod factum est in ipso*, et postea dicatur *vita erat.* Quia ipse dicit in II de Trin. cum dicit Evangelista *et factum est nihil*, posset esse ambiguum an quaedam alia adhuc quae per ipsum facta sunt, fuerunt facta non per ipsum, non tamen sine ipso; sed in eis associavit facientem; et hanc clausulam esse additam ad correptionem praecedentis. Ne ergo hoc intelligeretur, ideo Evangelista cum dixisset *omnia per ipsum facta sunt*, subiungit *et sine ipso factum est nihil*, quod tamen factum est *in ipso*, idest per ipsum: et ratio huius est, quia *vita erat.* Manifestum est enim quod hoc modo omnia dicuntur per verbum facta, inquantum verbum ex patre procedens est Deus. Ponamus autem quod aliquis pater filium habeat, qui non sit perfecte habens operationes hominis, sed paulatim ad hoc perveniat, manifestum est quod multa faciet, non per ipsum filium, licet non sine eo. Quia ergo filius Dei eamdem vitam habuit ab aeterno, quam et pater, secundum illud infra V, 26: *sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso*, ideo non potest dici quod Deus pater, etsi nihil fecerit sine filio, tamen fecit aliqua non per ipsum, quia vita erat. In viventibus enim quae vitam participant, potest contingere quod vita imperfecta praecedat vitam perfectam; sed in per se vita, quae non participat vitam, sed est absolute et simpliciter vita, nullo modo potest imperfectio aliqua esse. Quia ergo verbum est per se vita, numquam fuit in eo vita imperfecta, sed semper perfecta; et ideo ita *nihil factum est sine eo*, quod tamen non sit factum *in ipso*, idest per ipsum. Chrysostomus autem aliud modum legendi habet, et punctat sic: *et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Et ratio huius est, quia aliquis posset credere quod spiritus sanctus esset factus per verbum. Et ideo Evangelista hoc volens excludere dicit *quod factum est*, quia spiritus sanctus non est quid factum; et postea sequitur *in ipso vita erat*; quod introducitur propter duo. Unum est ut post productionem omnium rerum ostendatur indeficientia causalitatis ad res non solum productas, sed etiam producendas. Quasi dicat *in ipso vita erat*, qua scilicet non solum omnia producere potuit, sed etiam quae habet indeficientem fluxum et causalitatem absque mutationis dispendio ad res continue producendas, utpote fons vivus qui non minoratur ex fluxu continuo; aqua vero collecta et non viva, cum defluit, minoratur et deficit; unde dicitur in Ps. XXXV, 10: *apud te est fons vitae.* Secundum est ut ostendatur gubernatio rerum esse per verbum. Quia enim *in ipso vita erat*, ostenditur quod non produxit res per necessitatem naturae, sed per voluntatem et intellectum, et quod res productas gubernat; Hebr. IV, 12: *vivus est sermo Dei* et cetera. Et quia apud Graecos Chrysostomus est tantae auctoritatis in suis expositionibus, quod ubi ipse aliquid exposuit in sacra Scriptura, nullam aliam expositionem admittant, ideo in omnibus libris Graecis invenitur sic punctatum, sicut punctat Chrysostomus, scilicet hoc modo: *sine ipso factum est nihil quod factum est.*

Lectio 3

[87421] Super Io., cap. 1 l. 3 Evangelista supra insinuavit virtutem verbi, secundum quam omnia produxit in esse; hic vero insinuat eius virtutem, secundum quam se habet ad homines, dicens, hoc verbum esse lucem hominibus. Ubi primo introducit nobis lucem quamdam, cum dicit *et vita erat lux hominum*; secundo lucis irradiationem, cum dicit *et lux in tenebris lucet*; tertio lucis participationem, cum dicit *et tenebrae eam non comprehenderunt.* Potest autem totum dupliciter exponi. Uno modo secundum influxum cognitionis naturalis; alio modo secundum communicationem gratiae. Dicit ergo quantum ad primum, quod *vita erat lux hominum.* Ubi primo considerandum est quod, secundum Augustinum et plures alios, nomen lucis magis proprie dicitur in spiritualibus quam in sensibilibus. Ambrosius tamen vult quod splendor metaphorice dicatur de Deo. Sed in hoc non est magna vis facienda: nam de quocumque nomen lucis dicatur ad manifestationem refertur, sive illa manifestatio sit in intelligibilibus, sive in sensibilibus. Si ergo comparentur manifestatio intelligibilis et sensibilis, secundum naturam prius invenitur lux in spiritualibus; sed quoad nos, qui nomina rebus imponimus ex earum proprietatibus nobis notis, prius invenitur in sensibilibus, quia prius impositum est a nobis hoc nomen ad significandum lucem sensibilem, quam intelligibilem; quamvis secundum virtutem prius et verius conveniat spiritualibus quam sensibilibus. Ad evidentiam autem eius quod dicitur *et vita erat lux hominum*, sciendum est quod multipliciter est gradus vitae. Quaedam namque vivunt, sed absque luce, quia nullam cognitionem habent, sicut sunt plantae: unde vita earum non est lux. Quaedam vero vivunt et cognoscunt; sed tamen eorum cognitio, cum sit sensus tantum, non est nisi particularium et materialium, sicut est in brutis: et ideo haec et vitam habent et lucem quamdam, sed non lucem hominum qui vivunt et cognoscunt non solum ipsa vera, sed ipsius veritatis rationem, sicut sunt creaturae rationales, quibus non solum manifestatur hoc vel illud, sed ipsa veritas quae manifestabilis est et manifestativa omnium. Et ideo Evangelista loquens de verbo dicit non solum esse vitam, sed etiam esse lucem, ne intelligas vitam sine agnitione; *hominum* autem ne tantum cognitionem sensibilem suspiceris, qualis est in brutis. Sed quare dixit *hominum*, cum etiam sit lux Angelorum? Ad hoc est duplex responsio. Chrysostomus enim dicit quod Evangelista intendebat in isto Evangelio tradere nobis cognitionem de verbo, secundum quod ad salutem hominum ordinatur; et ideo magis refert secundum suam intentionem ad homines quam ad Angelos. Origenes vero dicit quod participatio huius lucis pertinet ad homines, inquantum sunt rationalis naturae; et ideo Evangelista dicens *erat lux hominum*, voluit intelligi omnis rationalis naturae. In hoc etiam ostenditur perfectio et dignitas huius vitae,

quia est intellectualis seu rationalis. Cum enim illa dicuntur viventia, quae se aliquo modo movent, illa dicuntur vitam habere perfectam, quae perfecte seipsa movent; movere autem seipsum perfecte et proprie, in inferioribus creaturis soli homini convenit. Nam etsi alia ex seipsis ab aliquo principio intrinseco moveantur, non tamen illud principium se habet ad opposita; et ideo ex necessitate moventur, et non libere. Mota igitur a tali principio magis aguntur quam agunt. Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movet ad omnia quae vult; et ideo homo habet vitam perfectam, et similiter quaelibet intellectualis natura. Vita ergo verbi, quae est lux hominum, est vita perfecta. Attenditur etiam in praemissis verbis congruus ordo: nam in naturali rerum ordine primo invenitur esse, et hoc primo Evangelista insinuavit, dicens *in principio erat verbum*, secundo vivere, et hoc est quod sequitur *in ipso vita erat*, tertio intelligere, et hoc consequenter adiunxit *vita erat lux hominum.* Unde, secundum Origenem, convenienter vitae attribuit lucem, quia lux nonnisi viventi attribui potest. Est tamen notandum quod lux ad viventem dupliciter comparari potest, vel ut obiectum, vel ut participata, ut patet in visu exteriori. Oculus enim lucem exteriorem cognoscit tamquam obiectum, sed oportet ad hoc quod eam videat, quod participet aliquam lucem interiorem, per quam aptetur et disponatur oculus ad lucem exteriorem videndam. Sic ergo, quod hic dicit *et vita erat lux hominum*, dupliciter potest intelligi. Ut dicatur lux hominum per modum obiecti quasi a solis hominibus conspicabilis; quia ipsam sola rationalis creatura conspicere potest, cum ipsa sola divinae visionis sit capax (Iob XXXV, v. 11: *docet nos super iumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos*); quia licet alia animalia cognoscant aliqua quae vera sunt, solus tamen homo ipsam rationem veritatis cognoscit. Potest etiam dici lux hominum participata. Numquam enim ipsum verbum et ipsam lucem conspicere possemus nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva, de qua dicitur in Ps. IV, 7: *signatum est super nos lumen vultus tui*, idest filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris. Introduxit supra Evangelista lucem quamdam; nunc vero agit de ipsius irradiatione cum dicit *lux in tenebris lucet.* Quod quidem dupliciter exponi potest, secundum duplicem acceptionem tenebrarum. Primo vero accipiamus tenebras naturalem defectum, ac creatae mentis. Nam, ita se habet mens ad lucem istam, de qua hic loquitur Evangelista, sicut se habet aer ad lucem solis: quia, licet aer capax sit lucis solis, tamen, in se consideratus, tenebra est. Et secundum hoc sensus est: *lux*, idest vita illa, quae est lux hominum, *in tenebris lucet*, scilicet in animabus et mentibus creatis, irradiando semper omnes. Iob III, 23: *viro cui abscondita est lux.* Sed *tenebrae eam non comprehenderunt*, idest includere non potuerunt. Illud enim dicitur comprehendi, cuius fines concluduntur et conspiciuntur. Quia, sicut dicit Augustinus, attingere Deum mente, magna beatitudo est: comprehendere vero, impossibile est. *Tenebrae* ergo *eam non comprehenderunt.* Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*; Ier. XXXII, 19: *magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu.* Et haec expositio habetur in illa homilia quae incipit *vox spiritualis aquilae.* Alio modo potest exponi accipiendo tenebras, secundum Augustinum, pro naturali insipientia hominum, quae tenebra dicitur. Eccle. II, 13: *vidi quia tantum praecederet sapientia stultitiam, quantum differt lux a tenebris.* Ex eo ergo aliquis insipiens est quod privatur lumine sapientiae divinae. Sicut ergo mentes sapientum participatione istius divinae lucis et sapientiae lucidae sunt, ita eius privatione tenebrae sunt. Quod ergo quidam tenebrosi sint, non est ex defectu istius lucis; quia, inquantum est de se, in tenebris lucet et omnes irradiat; sed ideo insipientes privati sunt ea luce, quia *tenebrae eam non comprehenderunt*, idest non apprehenderunt, ad ipsius participationem eorum insipientia pertingere non valentes, ut post elati non durantes. Iob XXXVI, 32: *immanibus*, idest superbis, *abscondit lucem*, idest lumen sapientiae, *et annuntiat de ea amico suo, quod possessio eius sit, et ad eam possit ascendere*; Baruch III, 23: *viam autem sapientiae nescierunt, neque commemorati sunt semitas eius.* Licet autem aliquae mentes sint tenebrosae, idest sapida et lucida sapientia privatae, nulla tamen adeo tenebrosa est quin aliquid lucis divinae participet. Quia quidquid veritatis a quocumque cognoscitur, totum est ex participatione istius lucis, quae in tenebris lucet, quia omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Et tamen *tenebrae*, idest homines tenebrosi, *eam non comprehenderunt*, secundum veritatem. Sic ergo exponitur ista clausula, secundum Origenem et secundum Augustinum. Alio modo ab illo loco *et vita erat lux hominum*, exponitur secundum fluxum gratiae, qua irradiamur per Christum; et continuatur sic ad praecedentia. Supra egit Evangelista de creatione rerum per verbum, hic vero tractat de restauratione rationalis creaturae facta per Christum dicens: *et vita*, verbi, *erat lux hominum*, communiter, et non Iudaeorum tantum; quia filius Dei carnem assumere venit in mundum, ut illuminaret gratia et veritate omnes homines. Io. c. XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati.* Item, infra IX, 5: *quamdiu in mundo sum, lux sum mundi.* Et ideo non dicit lux Iudaeorum, quia licet olim tantum in Iudaea notus esset, tamen postea toti mundo innotuit; Is. XLIX, v. 6: *dedi te in lucem gentibus, ut sis salus mundo usque ad extremum terrae.* Congrue etiam coniungit lucem et vitam dicens *et vita erat lux hominum*, ut ostendat ista duo, lucem scilicet et vitam, nobis provenisse per Christum. Vitam quidem per participationem gratiae; infra: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*; lucem vero per cognitionem veritatis et sapientiae. Hoc autem quod dicit *lux in tenebris lucet*, potest secundum hanc expositionem exponi tripliciter, secundum quod tripliciter possumus accipere tenebras. Uno modo pro poena: nam quaelibet tristitia et afflictio cordis tenebra quaedam dici potest, sicut quodlibet gaudium lux; Mich. ult., v. 8: *cum sedero in tenebris et in afflictionibus, dominus lux mea est*, idest gaudium et consolatio. Dicit ergo Origenes: secundum hoc lux in tenebris lucet, idest Christus in mundum veniens, et corpus passibile et absque peccato habens *in similitudinem carnis*, secundum quod dicitur Rom. VIII, 3. Lux in carne, quae scilicet caro Christi, secundum quod in se habet similitudinem carnis peccati, tenebra dicitur. Quasi dicat: lux, idest verbum Dei circumvelatum tenebris carnis, luxit in mundum, secundum illud Ez. XXXII, 7: *solem nube tegam.* Secundo, accipiendo per tenebras Daemones, iuxta illud Eph. ult., 12: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem tantum, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.* Secundum hoc dicit: *lux*, idest filius Dei, *in tenebris lucet*, idest in mundum descendit, ubi tenebrae, idest Daemones, dominabantur. Infra XII, 31: *princeps huius mundi, eiicietur foras. Et tenebrae*, idest Daemones, *eam non comprehenderunt*, idest eum obscurare non potuerunt tentando, ut patet Matth. IV. Tertio accipiendo tenebras errores sive ignorantias, quibus totus mundus ante adventum Christi plenus erat, secundum quod dicit apostolus: *eratis aliquando tenebrae.* Dicit ergo quod *lux*, idest verbum Dei incarnatum, *in tenebris lucet*, idest hominibus mundi, erroris et ignorantiae tenebris obscuratis. Lc. I, 79: *illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*; et Is. IX, 2: *populus qui sedebat in tenebris, vidit lucem mag-*

nam. Et tenebrae eum non comprehenderunt, idest non vicerunt. Quia quantumcumque homines peccatis obscurati, invidia excaecati, superbia tenebrosi, contra Christum pugnaverunt, ut patet ex Evangelio, exprobrando scilicet, iniurias et contumelias inferendo, et tandem occidendo, non tamen *eum comprehenderunt*; idest non vicerunt eum obscurando, quin eius claritas per totum mundum fulgeret. Sap. VII, 29: *luci comparata invenitur prior: illi enim succedit nox, sapientiam autem*, idest filium Dei incarnatum, *non vincit malitia*, Iudaeorum scilicet et haereticorum; quia, ut dicitur Sap. X, 12, *certamen forte dedit illi, ut vinceret, et sciret quoniam omnium potentior est sapientia.*

Lectio 4

[87422] Super Io., cap. 1 l. 4 Supra Evangelista egit de verbi divinitate; in parte vero ista incipit agere de verbi incarnatione: et circa hoc duo facit. Primo agit de teste verbi incarnati seu praecursore; secundo de adventu verbi, ibi *erat lux vera.* Circa primum duo facit. Primo describit praecursorem in testimonium venientem; secundo ostendit eum ad salvandum insufficientem, ibi *non erat ille lux.* Praecursorem autem describit quadrupliciter. Primo a naturae conditione, cum dicit *fuit homo*; secundo ab auctoritate, cum dicit *missus a Deo*; tertio ab officii idoneitate, cum dicit *cui nomen erat Ioannes*; quarto ab officii dignitate, ibi *hic venit.* Considerandum autem est circa primum, quod statim cum Evangelista incipit de aliquo temporali, mutat modum loquendi. Cum enim supra loqueretur de aeternis, utebatur hoc verbo erat, quod est praeteriti imperfecti, ostendens per hoc, aeterna interminata esse; nunc vero, cum loquitur de temporalibus, utitur hoc verbo, fuit, ad ostendendum quod temporalia sic praeterierunt quod tamen terminantur. Dicit ergo *fuit homo*; per quod in principio excludit perversam opinionem haereticorum, contra conditionem seu naturam Ioannis, qui, propter id quod dominus, Matth. c. XI, 10, dicit de Ioanne: *hic est de quo scriptum est: ecce mitto Angelum meum ante faciem meam*, et etiam Mc. I, 2 dicitur de ipso, opinati sunt quod Ioannes fuisset natura Angelus. Quod excludens Evangelista dicit *fuit homo*, natura, non Angelus. Eccle. c. VI, 10: *scitur quod sit homo, et quod non possit contra fortiorem se in iudicio contendere.* Convenienter autem homo ad homines mittitur, per quem homines magis alliciuntur, utpote per sibi similem; unde dicitur Hebr. c. VII, 28: *lex enim homines constituit sacerdotes infirmitatem habentes.* Poterat enim Deus homines gubernare per Angelos; sed maluit per homines, ut ipsorum exemplo magis instruerentur. Et ideo Ioannes homo fuit, et non Angelus. Ex auctoritate quidem describitur, cum dicit *missus a Deo.* Equidem, licet Ioannes natura non fuerit Angelus, fuit tamen officio, quia *missus a Deo.* Proprium enim Angelorum officium est quod a Deo mittantur, et sint nuntii Dei; Hebr. I, 14: *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi*, unde Angelus nuntius interpretatur. Possunt ergo homines, qui a Deo ad aliquid annuntiandum mittuntur, Angeli dici, iuxta illud Aggaei I, 13: *dixit Aggaeus, nuntius domini ex nuntiis domini.* Requiritur autem ad hoc quod aliquis testimonium de Deo perhibeat, quod sit a Deo missus; iuxta illud Rom. X, 15: *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Et quia cum a Deo mittuntur, non sua quaerunt, sed quae Iesu Christi II Cor. IV, 5: *non enim praedicamus nosmetip-*

sos, sed Iesum Christum: qui vero mittitur a seipso, non a Deo, sua quaerit, vel quae sunt hominis, non autem quae Christi, ideo hic dicitur *fuit homo missus a Deo*: ut intelligas quia non annuntiavit nisi divinum, non humanum. Nota autem, quod tripliciter invenimus aliquos missos a Deo. Scilicet per internam inspirationem, sicut Is. XLVIII, 16: *et nunc misit me dominus, et spiritus eius*; quasi dicat: per interiorem spiritus inspirationem sum a Deo missus. Item, per expressam et apertam iussionem sive corporalem, sive imaginariam. Et sic iterum missus est Isaias; unde dicit ibid. VI, 8: *audivi vocem domini dicentis: quem mittam, et quis ibit nobis? Et dixi: ecce ego, mitte me.* Item, per praelati iniunctionem, qui gerit in hoc personam Dei; II Cor. II, 10: *nam et ego, si quid donavi propter vos in persona Christi.* Et inde est quod qui mittuntur a praelato, mittuntur a Deo, sicut missi fuerunt ab apostolo Barnabas et Timotheus. Cum autem dicitur hic *fuit homo missus a Deo*, intelligendum est per interiorem inspirationem; vel etiam forte per exteriorem iussionem a Deo eum missum fuisse. Infra: *qui misit me, ipse dixit: super quem videris spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto.* Per hoc etiam quod dixit *fuit homo missus a Deo*, non est intelligendum, sicut quidam haeretici ponebant, credentes animas hominum ante corpus fuisse cum Angelis ab initio creatas, et mitti animam cuiuscumque, quando nascitur, ad corpus; et quod Ioannes sit missus ad vitam, idest eius anima ad corpus; sed quod fuit missus a Deo ad officium baptizandi et praedicandi. Ex idoneitate vero commendatur, cum dicit *cui nomen erat Ioannes.* Ad officium namque testimonii requiritur idoneitas: nam nisi testis sit idoneus, qualitercumque mittatur ab alio, non est sufficiens testimonium eius. Homo autem efficitur idoneus ex gratia Dei; I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum*; II Cor. III, 6: *qui idoneos nos fecit ministros novi testamenti.* Satis ergo congrue Evangelista idoneitatem praecursoris insinuat ex eius nomine, dicens *cui nomen erat Ioannes*, quod interpretatur in quo est gratia. Quod quidem nomen non fuit frustra sibi impositum, sed ex divina praeordinatione, et antequam nasceretur, ut patet Lc. I, 13: *et vocabis nomen eius Ioannem*, dixit Angelus ad Zachariam. Unde potest dicere illud Is. XLIX, 1: *dominus ab utero vocavit me*; et Eccl. VI, 10: *qui futurus est, iam vocatum est nomen eius.* Quod etiam ostendit Evangelista ex modo loquendi, cum dicit *erat*, quantum ad Dei praeordinationem. Ex officii etiam dignitate describitur, cum dicit *hic venit in testimonium*; ubi primo ponitur officium; secundo ratio officii, ibi *ut testimonium perhiberet de lumine.* Officium autem huius est testificandi; unde dicit *hic venit in testimonium.* Ubi notandum est quod Deus et homines, et omnia quae facit, propter se operatur; Prov. XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus*; non quidem ut aliquid ei accrescat, quia bonorum nostrorum non eget, sed ut eius bonitas manifestetur in omnibus a se factis, inquantum *per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna eius virtus, et divinitas*; Rom. I, 20. Fit ergo quaelibet creatura in testimonium Dei, inquantum quaelibet creatura est testimonium quoddam divinae bonitatis. Et quidem magnitudo creaturae testimonium quoddam est divinae virtutis et omnipotentiae; pulchritudo vero divinae sapientiae. Speciali vero modo ordinantur a Deo quidam homines; et non solum naturaliter inquantum sunt, sed etiam spiritualiter per sua bona opera Deo testimonium ferunt. Unde omnes sancti viri testes sunt Dei, inquantum propter eorum bona opera Deus gloriosus apud homines efficitur; Matth. V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Sed tamen illi, qui participant non solum dona

Dei in seipsis per gratiam Dei bene operando, sed etiam diffundunt ad alios dicendo, movendo et exhortando, specialius sunt testes Dei. Is. XLIII, 7: *omnem qui invocat nomen meum, in laudem meam creavi illum.* Ioannes ergo venit in testimonium ad hoc, ut in alios diffunderet dona Dei, et annuntiaret laudem. Hoc autem officium Ioannis, scilicet testificandi, est valde magnum, quia nullus potest de aliquo testificari, nisi eo modo quo illud participat; infra III, 11: *quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur.* Unde testimonium perhibere divinae veritati, indicium est cognitionis ipsius veritatis. Et inde est quod etiam Christus hoc officium habuit; infra XVIII, 37: *ad hoc veni, et in hoc natus sum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed aliter Christus, et aliter Ioannes. Christus enim ut ipsum lumen comprehendens, immo ipsum lumen existens; Ioannes vero, ut ipsum lumen participans tantum. Et ideo Christus perfecte testimonium perhibet, et perfecte manifestat veritatem, Ioannes vero et alii sancti inquantum ipsam veritatem divinam participant. Est ergo magnum officium Ioannis et ex participatione divini luminis et ex similitudine ad Christum, qui hoc officio usus fuit. Is. LV, 4: *ecce testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus.* Ratio autem huius officii ponitur, cum dicit *ut testimonium perhiberet de lumine.* Ubi sciendum est, quod alicui rei testimonium perhibetur duplici de causa. Una causa potest esse ex parte rei, cui testimonium adhibetur, puta si est dubia, vel incerta; alia causa est ex parte audientium, si sunt duri et tardi corde ad credendum. Ioannes vero in testimonium quidem venit non propter ipsam rem, cui testimonium perhibebat, quia lumen erat. Unde dicit *ut testimonium perhiberet de lumine*, non de re obscura sed de re manifesta. Venit ergo in testimonium propter ipsos quibus testificabatur, *ut omnes crederent per eum*, scilicet Ioannem. Nam sicut lumen non solum in seipso et per se visibile est, sed etiam omnia alia per ipsum videri possunt, ita verbum Dei non solum in se lumen est, sed etiam est omnia manifestans quae manifestantur. Cum enim unumquodque manifestetur per suam formam et cognoscatur, omnes autem formae sint formae sint per verbum, quod est ars plena rationum viventium: est ergo lumen, non solum in se, sed omnia manifestans; Eph. V, 13: *omne quod manifestatur, lumen est.* Congrue autem Evangelista filium dicit lumen, quia venit *lumen ad revelationem gentium*, Lc. II, 32. Supra autem dixit filium Dei verbum, quo pater dicit se, et omnem creaturam. Unde cum proprie sit lux hominum, et hic Evangelista de eo agat secundum quod venit ad salutem hominum procurandam, congrue intermittit hoc nomen verbum, cum loquitur de filio, et dicit illud lumen. Sed si istud lumen sufficiens est per se omnia manifestare, non solum seipsum, quid ergo indigebat ut testificaretur? Non ergo necessaria sunt testimonia Ioannis et prophetarum de Christo. Respondeo dicendum, quod haec obiectio est Manichaeorum, qui volunt destruere vetus testamentum. Unde a sanctis contra hos multiplex ratio assignatur, quare Christus testimonium prophetarum voluit habere. Origenes quidem assignat tres rationes ad hoc. Primo quidem quod Deus vult aliquos testes habere, non quod ipse eorum testimonio indigeat, sed ut eos nobilitet quos constituit testes; sicut videmus etiam in ordine universi, quod Deus producit aliquos effectus per causas medias, non quia ipse impotens sit ad eos immediate producendos, sed quia ad nobilitandas ipsas causas medias eis causalitatis dignitatem communicare dignatur. Sic ergo, etsi Deus potuerit omnes homines illuminare per se et in cognitionem suam adducere, ut tamen debitus ordo servaretur in rebus, et ut aliquos homines nobilitaret, voluit divinam cognitionem ad homines per aliquos homines devenire. Is. XLIII, 10: *vere vos testes mei estis, dicit dominus.* Secunda ratio est, quia Christus illuxit mundo per miracula: quae quidem, quia in tempore facta erant, temporaliter transierunt, neque pervenerunt ad omnes. Verba vero prophetarum commendata Scripturae, poterant non solum ad praesentes, sed etiam ad posteros pervenire. Voluit ergo dominus homines ad cognitionem verbi venire per testimonia prophetarum, ut non solum praesentes, sed etiam futuri de ipso illuminarentur; et ideo signanter dicit *ut omnes crederent per illum*, non solum praesentes, sed etiam futuri. Tertia ratio est, quia homines sunt diversae conditionis, et diversimode ad veritatis cognitionem perducti et dispositi. Quidam namque ad veritatis cognitionem magis perducuntur per signa et miracula; quidam vero magis per sapientiam; unde I Cor. I, 22: *Iudaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt.* Ut ergo dominus omnibus ostenderet viam salutis, utramque viam pandere voluit, scilicet signorum et sapientiae, ut qui non perducerentur ad viam salutis per miracula in veteri et novo testamento facta, saltem per viam sapientiae, ut in prophetis et aliis sacrae Scripturae libris, ad veritatis cognitionem perveniant. Quarta ratio est Chrysostomi, quia scilicet homines infirmi intellectus, veritatem et cognitionem Dei seipsa capere non possunt; unde voluit Deus eis condescendere et illuminare quosdam homines de divinis prae aliis, ut ab eis humano modo cognitionem de divinis acciperent, quorum cognitionem in seipsis attingere non valebant. Et ideo dicit *ut omnes crederent per illum.* Quasi dicat: *venit in testimonium*, non propter ipsum lumen, sed propter ipsos homines, ut scilicet *crederent per illum.* Sic ergo patet idonea esse et congruentia testimonia prophetarum, et ideo recipienda utpote nobis necessaria ad veritatis cognitionem. Dicit autem *crederent* quia est duplex participatio divini luminis. Una scilicet perfecta, quae est in gloria, Ps. XXXV, v. 10: *in lumine tuo videbimus lumen*, alia est imperfecta, quae scilicet habetur per fidem, quia *venit in testimonium.* De istis duobus modis dicitur I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem*; et ibidem dicitur: *nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.* Istorum autem modorum prior est modus participationis per fidem; quia per ipsam pervenitur ad speciem. Unde Is. VII, 9, secundum aliam litteram: *nisi credideritis, non intelligetis*; ubi nostra habet: *si non credideritis, non permanebitis.* II Cor. c. III, 18: *nos autem omnes revelata facie gloriam domini speculantes, in eamdem imaginem*, scilicet quam perdidimus, *transformamur a claritate in claritatem*; Glossa: a claritate fidei, in claritatem speciei. Dicit ergo *ut omnes crederent per illum*; non ut omnes viderent illum perfecte statim, sed ut primo per fidem credendo, et postea per speciem in patria perfruendo. Dicit autem *per eum*, ut ostendat differentiam eius ad Christum. Christus enim venit, ut omnes crederent in eum; infra VII, v. 38: *qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae.* Ioannes vero ut omnes crederent, non quidem in eum, sed in Christum per eum. Sed contra. Non omnes crediderunt per illum. Si ergo venit ut omnes crederent per illum, frustra venit. Respondeo dicendum, quod quantum est ex parte Dei mittentis, et ex parte Ioannis venientis, sufficiens modus adhibitus est omnibus perveniendi ad finem; sed ex parte eorum qui *oculos suos statuerunt declinare in terram*, et noluerunt videre ipsum lumen, defectus fuit, quia non omnes crediderunt. Licet autem Ioannes, de quo tot dicta sunt, et quod missus a Deo, magnus sit, nihilominus tamen eius adventus non est sufficiens hominibus ad salutem; quia salus hominis in hoc consistit, quod participet ipsam lucem. Unde, et si Ioannes lux fuisset, suffecisset hominibus ad salutem eius adventus; sed ipse non erat lux; unde dicit *non erat ille lux.* Et ideo necessaria erat lux, quae sufficeret hominibus ad salutem. Vel aliter. Ioannes venit ut testimonium perhiberet de lumine. Consuetum est autem testificantem esse maioris auctoritatis, quam ille cui perhibet testimonium. Ne ergo credatur Ioannem esse maioris auctoritatis, quam Christus, dicit Evangelista *non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine.* Testatur enim non quia maior, sed quia notior, etiamsi sit minor. Sed quaeritur de hoc quod dicit *non erat ille lux.* Contra dicitur Eph. V, 8: *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino*; et Matth. V, 14: *vos estis lux mundi.* Sunt ergo Ioannes, et apostoli, et omnes boni, lux. Respondeo. Quidam dicunt quod Ioannes non erat lux cum articulo, quia hoc est solius Dei proprium; sed si lux ponatur sine articulo, erat Ioannes et omnes sancti facti lux. Quod est dictu: filius Dei est lux per essentiam, Ioannes vero et omnes sancti per participationem. Et ideo quia Ioannes participabat verum lumen, congruenter testimonium perhibebat de lumine: ignis enim convenientius manifestatur per aliquod ignitum quam per aliquid aliud, et color per coloratum.

Lectio 5

[87423] Super Io., cap. 1 l. 5 Superius egit Evangelista de praecursore, et teste verbi incarnati; in parte vero ista agit de ipso verbo incarnato: et circa hoc tria facit. Primo ostendit adventus verbi necessitatem; secundo ex adventu verbi collatam nobis utilitatem, ibi *in propria venit*; tertio veniendi modum, ibi *et verbum caro factum est.* Necessitas autem adventus verbi videtur esse defectus divinae cognitionis, quae in mundo erat. Unde hanc necessitatem sui adventus assignat, dicens, infra XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni.* Ad insinuandum ergo hunc divinae cognitionis defectum, duo facit Evangelista. Primo ostendit quod iste defectus non est ex parte Dei, neque ex defectu verbi; secundo ostendit quod est ex parte hominum, ibi *et mundus eum non cognovit.* Quod autem non fuerit defectus ex parte Dei et verbi, quin homines Deum cognoscerent et illuminarentur a verbo, ostendit ex tribus. Primo ex ipsius divinae lucis efficacia, quia *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; secundo ex ipsius divinae lucis praesentia, quia *in mundo erat*; tertio ex eius evidentia, quia *mundus per ipsum factus est.* Non fuit ergo defectus divinae cognitionis in mundo ex parte verbi, quia efficax est. Unde primo ostendit rationem huius efficaciae, quia *erat lux vera*; secundo ipsam eius efficaciam, quia *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Est enim efficax divinum verbum ad illuminandum, quia *erat lux vera.* Quomodo autem verbum sit lux, et quomodo sit lux hominum, quia supra satis explanatum est, superfluum est ad praesens reiterare. Istud tamen ad praesens est dicendum, quomodo sit *lux vera.* Notandum est ergo ad huiusmodi evidentiam, quod verum in Scriptura tribus opponitur. Aliquando enim dividitur contra falsum, sicut illud Eph. IV, 25: *deponentes mendacium, loquimini veritatem.* Aliquando autem dividitur contra figurale, sicut illud infra I, 17: *lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, quia veritas figurarum legis facta est per Christum. Aliquando vero dividitur contra participans, sicut illud I Ioan. ult., 20: *ut simus in vero filio eius*; qui scilicet non est filius per participationem. Fuit autem ante adventum verbi in mundo quaedam lux, quam scilicet philosophi se habere iactabant; sed haec quidem falsa fuit, quia, ut dicitur Rom.

I, 21: *evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt*; Ier. X, 14: *stultus factus est omnis homo a scientia sua.* Fuit etiam quaedam alia lux, quam gloriabantur se habere Iudaei ex doctrina legis; sed haec quidem lux erat lux figuralis; Hebr. X, 1: *umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Erat etiam in Angelis et in sanctis hominibus lux quaedam, inquantum specialiori modo per gratiam Deum cognoscebant; sed haec lux participata erat; Iob XXV, 3: *super quem non resplendet lumen illius?* Quasi dicat: quicumque lucidi sunt, intantum lucent inquantum participant lumen illius, idest Dei. Sed verbum Dei non erat lux falsa, non figuralis, non participata, sed lux vera, idest per essentiam suam. Et ideo dicit *erat lux vera.* In quo quidem excluditur duplex error, scilicet Photini, qui Christum opinatus est ex virgine initium sumpsisse. Et ideo ne aliquis hoc suspicari posset, Evangelista loquens de incarnatione verbi, dicit *erat lux vera*, scilicet ab aeterno, non solum ante virginem, sed ante omnem creaturam. Excluditur etiam error Arii et Origenis dicentium Christum non fuisse verum Deum, sed per participationem tantum. Quod si verum esset, non esset lux vera, ut Evangelista dicit. Sicut enim dicitur I Io. I, 5: *Deus lux est*, non per participationem, sed lux vera. Si ergo verbum erat lux vera, manifestum est illud esse Deum verum. Patet ergo ratio efficaciae divini verbi ad divinam cognitionem causandam. Efficacia autem ipsius verbi est, quia *illuminat omnem hominem venientem.* Omne enim quod est per participationem, derivatur ab eo quod est per essentiam suam tale; ut omne ignitum est hoc per participationem ignis, qui est ignis per suam naturam. Quia ergo verbum est lux vera per suam naturam, oportet quod omne lucens luceat per ipsum, inquantum ipsum participat. Ipse ergo *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sciendum est autem ad horum intellectum, quod mundus in Scriptura accipitur tribus modis. Aliquando enim ratione suae creationis, sicut hic inferius ait Evangelista *mundus per ipsum factus est.* Aliquando autem ratione suae perfectionis, ad quam per Christum pertingit, sicut illud II Cor. V, 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Aliquando ratione suae perversitatis sicut illud I Io. V, 19: *totus mundus in maligno positus est.* Illuminatio seu illuminari per verbum, intelligitur dupliciter: scilicet de lumine naturalis cognitionis, de quo dicitur in Ps. IV, 7: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Item de lumine gratiae, de quo dicitur Is. LX, 1: *illuminare, Ierusalem.* His duabus distinctionibus suppositis, facile solvitur dubitatio quae ex istis oritur. Cum enim dicit Evangelista *illuminat omnem hominem*, videtur subesse falsum, cum adhuc multi sint in mundo tenebrosi. Si ergo nos, memores dictarum distinctionum, accipiamus mundum secundum quod ponitur ratione suae creationis; et illuminare, secundum quod accipitur pro lumine naturalis rationis, verbum Evangelistae nullam habet calumniam: quia homines omnes venientes in hunc mundum sensibilem illuminantur lumine naturalis cognitionis ex participatione huius verae lucis, a qua derivatur quicquid de lumine naturalis cognitionis participatur ab hominibus. Utitur autem Evangelista hoc modo loquendi, ut dicat *venientem in hunc mundum*, non quod homines vixissent aliquo temporis spatio extra mundum, et postea venirent in mundum, cum hoc sit contra sententiam apostoli, Rom. IX, 11: *cum enim nondum nati essent, aut aliquid egissent boni, aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est* et cetera. Unde cum non egissent aliquid antequam nati essent, manifestum est quod anima non est antequam corpori coniungatur. Dicit ergo *venientem in hunc mundum*, ut ostendat quod homines illuminantur a Deo, secundum hoc scilicet quod veniunt in mundum, idest secundum intellectum qui est ab extrinseco. Homo enim ex duplici natura constituitur, corporali scilicet et intellectuali: et secundum corporalem quidem naturam, seu sensibilem, illuminatur homo lumine corporeo et sensibili; secundum animam vero et intellectualem naturam, illuminatur lumine intellectuali et spirituali. Cum ergo homo, secundum naturam corporalem non veniat in hunc mundum, sed sit ex mundo, sed secundum intellectualem naturam, quae est ab extrinseco, ut dictum est, sit a Deo per creationem, unde dicitur Eccle. XII, 7: *donec omnis caro in suam revertatur originem, et spiritus dirigatur ad Deum qui fecit illum*: ostendit Evangelista quod haec illuminatio est secundum illud quod est ab extrinseco, scilicet secundum intellectum, cum dicit *venientem in hunc mundum.* Si vero accipiatur illuminari pro lumine gratiae, sic hoc quod dicitur, *illuminat omnem hominem* potest tripliciter exponi. Uno modo, secundum Origenem in illa Hom. aquila grandis, exponitur hoc modo, ut accipiamus mundum ratione suae perfectionis, ad quam perducitur homo reconciliatus per Christum. Et tunc dicitur *illuminat omnem hominem venientem*, per fidem, *in hunc mundum*, spiritualem, scilicet Ecclesiam illuminatam lumine gratiae. Alio modo, secundum Chrysostomum, exponitur, accipiendo mundum ratione suae creationis, et talis est sensus: *illuminat*, scilicet verbum, quantum de se est, quia ex parte sua nulli deest, imo *vult omnes salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*, ut dicitur I Tim. II, 4, *omnem hominem venientem*, idest qui nascitur in hunc mundum sensibilem. Quod si aliquis non illuminatur, ex parte hominis est, avertentis se a lumine illuminante. Tertio modo, secundum Augustinum, exponitur, ut ly omnem sit distributio accommoda. Ut sit sensus *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, non simpliciter, sed *omnem hominem*, qui illuminatur, scilicet quia nullus illuminatur nisi a verbo. Dicit ergo, secundum Augustinum, *venientem*, ut assignet rationem quare homo indiget illuminari; accipiendo tamen mundum ratione suae perversitatis et defectus. Quasi dicat: ideo indiget illuminari, quia venit in hunc mundum, perversitate et defectibus tenebrosum et ignorantia plenum. De mundo spirituali primo hominis; Lc. I, 79: *illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Destruitur autem per verba praedicta error Manichaei ponentis, homines a principio contrario, idest Diabolo, in mundo creatos fuisse: quia si homo fuisset creatura Diaboli, veniens in mundum, non illuminaretur a Deo, sive a verbo; quia *Christus venit in mundum, ut dissolvat opera Diaboli*; I Io. III. Sic ergo patet ex efficacia divini verbi, quod defectus cognitionis in hominibus non est ex parte ipsius verbi: quia ad omnes illuminandos efficax est, cum sit *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed ne credas defectum ipsum esse ex remotione seu absentia verae lucis, hoc excludens Evangelista, subdit: *in mundo erat.* Simile huic habetur Act. XVII, 27: *non longe est ab unoquoque nostrum*, scilicet Deus, *in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus.* Quasi dicat Evangelista: verbum divinum efficax est et praesens est ad illuminandum. Notandum vero quod in mundo dicitur aliquid esse tripliciter. Uno modo per continentiam, sicut locatum in loco; infra c. XVII, 11: *hi in mundo sunt.* Alio modo, sicut pars in toto; nam pars mundi dicitur esse in mundo, etiamsi non sit locata; sicut substantiae supernaturales, licet localiter non sint in mundo, tamen sunt ut partes Ps. CXLV, v. 6: *qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt.* Neutro autem istorum modorum lux vera in mundo erat, quia nec localis est, nec pars universi: immo quodammodo (ut ita liceat loqui), totum universum est pars, bonitatem eius partialiter participans. Erat ergo in mundo tertio modo, sicut causa efficiens et conservans; Ier. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo.* Sed tamen aliter est de verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur ut extrinsecus existentia: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens. In mundo ergo erat ut dans esse mundo. Consuetum est autem dici Deum esse in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Ad cuius intellectum sciendum est quod per potentiam dicitur esse aliquis in omnibus quae subduntur potentiae eius: sicut rex dicitur esse in toto regno sibi subiecto, per suam potentiam; non tamen ibi est per praesentiam, neque per essentiam. Per praesentiam dicitur esse in omnibus quae sunt in conspectu eius, sicut rex dicitur esse per praesentiam in domo sua. Per essentiam vero dicitur esse in illis rebus, in quibus est sua substantia: sicut est rex in uno loco determinato. Dicimus enim Deum esse ubique per potentiam, quia omnia eius potestati subduntur; Ps. CXXXVIII, 8: *si ascendero in caelum, tu illic es (...). Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris: etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua.* Per praesentiam vero, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, quae sunt in mundo, ut habetur Hebr. IV, 13. Per essentiam autem, quia essentia sua intima est omnibus rebus: oportet enim de necessitate omne agens, inquantum agens, immediate coniungi suo effectui, cum movens et motum oporteat simul esse. Deus autem actor est et conservator omnium secundum esse uniuscuiusque rei. Unde, cum esse rei sit intimum in qualibet re, manifestum est quod Deus per essentiam suam, per quam omnia creat, sit in omnibus rebus. Notandum autem quod Evangelista signanter utitur hoc verbo *erat*, cum dicit *in mundo erat*, ostendens ab initio creaturae semper ipsum fuisse in mundo, causans et conservans omnia: quia si ad momentum subtraheret Deus virtutem suam a rebus conditis, omnia in nihilum redigerentur, et esse desinerent. Unde Origenes satis ad hoc congruo exemplo utitur, dicens quod sicut se habet vox humana ad verbum humanum in mente conceptum, sic se habet creatura ad verbum divinum: nam sicut vox nostra est effectus verbi concepti in mente nostra, ita et creatura est effectus verbi in divina mente concepti; *dixit enim et facta sunt.* Ps. CXLVIII, v. 5. Unde sicut videmus quod statim, deficiente verbo nostro, vox sensibilis deficit, ita si virtus verbi divini subtraheretur a rebus, statim res omnes in ipso momento deficerent; et hoc quia est *portans omnia verbo virtutis suae*, Hebr. I, 3. Sic ergo patet quod defectus divinae cognitionis non est in hominibus ex verbi absentia, quia *in mundo erat*; non est etiam ex verbi invisibilitate seu occultatione, quia fecit opus, in quo similitudo evidenter relucet, scilicet mundum. Sap. XIII, 5: *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit eorum creator videri*; et Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Et ideo statim Evangelista subiungit *et mundus per ipsum factus est*, ut scilicet in ipso lux ipsa manifestaretur. Sicut in artificio manifestatur ars artificis, ita totus mundus nihil aliud est quam quaedam repraesentatio divinae sapientiae in mente patris conceptae; Eccli. I, 10: *sparsit illam super omnia opera sua.* Sic ergo patet quod defectus divinae cognitionis non est ex parte verbi, quia efficax est, cum sit *lux vera*; praesens est, quia *in mundo erat*; evidens est, quia *mundus per ipsum factus est.* Unde autem sit huius defectus, ostendit Evangelista consequenter, cum dicit *et mundus eum non cognovit*; quasi dicat, non est ex parte ipsius, sed ex parte mundi, qui *eum non cognovit.* Dicit autem *eum* in singulari, quia supra verbum dixerat non solum lucem hominum, sed Deum: unde cum dicit *eum*, intelligit Deum. Ponitur autem hic mundus pro homine: Angeli namque cognoverunt eum intelligendo; elementa cognoverunt eum obediendo; sed mundus, idest homo habitator mundi, eum non cognovit. Et possumus hunc defectum cognitionis divinae referre vel ad naturam hominis, vel ad culpam. Ad naturam quidem, quia licet omnia haec praedicta auxilia data sint homini, ut ducatur in cognitionem Dei, tamen ratio humana in se deficiens est ab hac cognitione; Iob XXXVI, v. 25: *unusquisque intuetur eum procul*; et iterum ibi: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Sed si aliqui eum cognoverunt, hoc fuit non inquantum fuerunt in mundo, sed inquantum fuerunt supra mundum, et tales quibus dignus non erat mundus, quia *mundus eum non cognovit.* Et est quasi ratio quare ab hominibus Deus non cognoscitur. Et sic mundus accipitur pro inordinato mundi amore; quasi dicat *mundus eum non cognovit.* Unde si aliquid aeternum in mente perceperunt, hoc fuit inquantum non erant de hoc mundo. Si vero referatur ad culpam hominis, tunc hoc quod dixit *mundus eum non cognovit*, est quasi ratio quare ab hominibus Deus non cognoscitur; et sic accipitur mundus pro inordinato mundi amatore. Quasi dicat *mundus eum non cognovit*, quia sunt mundi amatores. Amor enim mundi, ut dicit Augustinus, maxime retrahit a Dei cognitione; quia *amor mundi inimicum Dei constituit*, Iac. c. IV, 4. Qui autem non diligit Deum, non potest eum cognoscere; I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Notandum autem quod ex hoc solvitur quaestio gentilium, qui vane quaerunt: si a paucis temporibus filius Dei pro salute humana mundo innotuit, videtur quod ante tempus illud naturam humanam despiceret. Quibus dicendum est quod non despexit, sed semper fuit in mundo, et quantum in se est, cognoscibilis est ab hominibus; sed quod aliqui eum non cognoverunt, fuit eorum culpa, quia mundi amatores erant. Notandum etiam quod Evangelista loquitur de incarnatione verbi, ut ostendat idem esse verbum incarnatum, et quod *erat in principio apud Deum* et Deus. Resumit quae de ipso supra dixerat. Ibi enim dixerat quod *verbum erat lux hominum*; hic vero dicit quod *erat lux vera.* Ibi quod *omnia per ipsum facta sunt*; hic vero *et mundus per ipsum factus est.* Supra vero dixit, quod *sine ipso factum est nihil*, idest, secundum unam expositionem, omnia conservans; hic vero dicit *in mundo erat*, mundum et omnia creans et conservans. Ibi dixit: *et tenebrae eam non comprehenderunt*; hic vero *et mundus eum non cognovit.* Et ideo totum hoc quod sequitur ab illo loco *erat lux vera*, videtur quaedam explicatio superiorum. Possumus etiam ex praedictis accipere triplicem rationem, quare Deus voluit incarnari. Una est perversitas humanae naturae, quae ex sui malitia iam obtenebrata erat vitiorum et ignorantiae obscuritate. Unde supra dixerat quod *tenebrae eam non comprehenderunt.* Venit ergo in carnem Deus, ut tenebrae possent apprehendere lucem, idest cognitionem eius pertingere. Is. IX, 2: *populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam.* Secunda propter insufficientiam prophetici testimonii. Venerunt enim prophetae, venerat Ioannes; sed sufficienter illuminare non poterant, quia *non erat ille lux.* Unde necessarium erat ut post prophetarum vaticinia, post Ioannis adventum, lux ipsa veniret, et sui cognitionem mundo traderet; et hoc est quod apostolus dicit, Hebr. I, 1: *multifarie, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime locutus est nobis in filio*; et II Petr. I, 19: *habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, donec dies illucescat.* Tertia propter creaturarum defectum. Nam creaturae insufficientes erant ad ducendum in cognitionem creatoris; unde *mundus per ipsum factus est, et ipsum non cognovit.* Unde necessarium erat ut ipse creator per carnem in mundum veniret, et per seipsum cognosceretur: et hoc est quod apostolus dicit, I Cor. I, 21: *nam, quia in Dei sapientia mundus non cognovit per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes.*

Lectio 6

[87424] Super Io., cap. 1 l. 6 Assignata necessitate incarnationis verbi, consequenter Evangelista manifestat utilitatem ex ipsa incarnatione ab hominibus consecutam. Et primo insinuat lucis adventum, quia *in propria venit*; secundo hominum occursum, ibi *et sui eum non receperunt*; tertio fructum ex adventu lucis allatum, ibi *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Ostendit ergo quod lux quae erat praesens in mundo et evidens seu manifesta per effectum, non tamen cognoscebatur a mundo. Et ideo *venit in propria*, ut cognosceretur. Sed ne, cum dicit *venit*, intelligeres motum localem hoc modo, ut scilicet venerit quasi desinens esse ubi prius erat, et denuo incipiens esse, ubi prius non erat, dicit Evangelista *in propria*; idest in ea quae erant sua, quae ipse fecit; et venit ipse, ubi erat. Infra XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum. Venit*, inquam, *in propria*, idest in Iudaeam, secundum quosdam, quae quidem speciali modo sua erat; Ps. LXXV, 2: *notus in Iudaea Deus*; Is. V, 7: *vinea domini exercituum, domus Israel est.* Sed melius est ut dicatur, *propria*, idest in mundum ab eo creatum; Ps. XXIII, 1: *domini est terra.* Sed si prius erat in mundo, quomodo venit in mundum? Respondeo, dicendum quod venire in aliquem locum dicitur dupliciter, scilicet vel quod aliquis veniat ubi nullo modo prius fuerat, vel quod ubi aliquo modo prius fuerat, incipiat esse quodam novo modo. Sicut rex, qui prius erat in civitate aliqua sui regni per potentiam, ad illam postmodum veniens personaliter, dicitur venire ubi prius erat: venit enim per suam substantiam ubi prius erat solum per suam potentiam. Sic ergo filius Dei venit in mundum, et tamen in mundo erat. Erat quidem per essentiam, potentiam et praesentiam, sed venit per carnis assumptionem; erat invisibilis, venit ut esset visibilis. Deinde cum dicit *et sui eum non receperunt*, sequitur hominum occursus, qui differenter se habuerunt ad venientem. Quia quidam eum receperunt, non sui; unde dicitur *et sui eum non receperunt.* Sui sunt homines, quia ab eo formati; Gen. II, 7: *formavit Deus hominem*; Ps. XCIX, 3: *scitote, quoniam dominus ipse fecit nos*, quia ad eius imaginem facti: Gen. I, 26: *faciamus hominem.* Sed melius est ut dicamus *sui*, idest Iudaei, *eum non receperunt*, per fidem credendo et honorando; infra V, 43: *ego veni in nomine patris mei, et non recepistis me*; et infra VIII, 49: *ego honorifico patrem meum, et vos inhonorastis me.* Sunt quidem Iudaei, sui, quia ab ipso in populum peculiarem electi; Deut. XXVI, 18: *elegit te dominus in populum peculiarem.* Sui secundum carnem coniuncti; Rom. IX, 5: *ex quibus Christus secundum carnem.* Item sui, ab eo beneficiis promoti; Is. I, 2: *filios enutrivi, et exaltavi.* Sed licet *sui*, Iudaei *eum non receperunt.* Non defuerunt tamen, qui eum receperunt; unde subdit *quotquot autem receperunt.* Utitur Evangelista hoc modo loquendi, dicens *quotquot*,

ut ostendat ampliorem esse factam solutionem, quam fuerit promissio, quae facta fuit solum suis, scilicet Iudaeis; Is. XXXIII, 22: *dominus legifer noster, dominus rex noster; ipse salvabit nos.* Sed solutio non solum fuit facta suis, sed *quotquot receperunt eum*, idest omnibus in eum credentibus; Rom. XV, 8: *dico autem Christum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum*, idest patribus factas. Gentes autem super misericordia, quia misericorditer sunt recepti. Dicit *quotquot*, ut ostendat quod gratia Dei indifferenter datur omnibus recipientibus Christum; Act. X, 45: *ergo in nationes gratia spiritus sancti effusa est.* Et non solum liberis, sed etiam servis, non solum masculis, sed etiam feminis; Gal. III, 28: *in Christo Iesu non est masculus, nec femina, gentilis, vel Iudaeus, circumcisio et praeputium* et cetera. Deinde cum dicit *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, sequitur fructus eius adventus. Ubi primo ponit fructus magnificentiam, quia *dedit eis potestatem*; secundo ostendit quibus datur, quia *his qui credunt*; tertio insinuat modum dandi, quia *non ex sanguinibus.* Est ergo fructus adventus filii Dei magnus, quia homines fiunt per hoc filii Dei; Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus.* Et hoc congrue, ut qui sumus filii Dei, per hoc quod assimilamur filio, reformemur per filium. Dicit ergo *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Ad cuius evidentiam sciendum est, quod homines fiunt filii Dei per assimilationem ad Deum; et ideo secundum triplicem assimilationem hominum ad Deum homines sunt filii Dei. Primo enim per gratiae infusionem: unde quicumque habet gratiam gratum facientem, efficitur filius Dei; Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis* etc.; Gal. IV, 6: *quoniam estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui.* Secundo assimilamur Deo per operum perfectionem, quia qui facit opera iustitiae, est filius; Matth. V, 44: *diligite inimicos vestros.* Tertio assimilamur Deo per gloriae adeptionem, et quantum ad animam per lumen gloriae, I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus*, et quantum ad corpus, Phil. III, v. 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae.* Unde de istis duobus dicitur Rom. VIII, 23: *adoptionem filiorum Dei expectantes.* Si ergo accipiamus potestatem filios Dei fieri quantum ad operum perfectionem et gloriae adeptionem, nullam difficultatem habebit sermo, quia cum dicit *dedit eis potestatem*, intelligitur de potestate gratiae, qua habita, potest homo facere opera perfectionis, et adipisci gloriam; quia, ut dicitur Rom. VI, 23, *gratia Dei vita aeterna.* Et secundum hunc modum dicitur *dedit eis*, qui eum receperunt, *potestatem*, idest infusionem gratiae, *filios Dei fieri*, bene operando, et gloriam acquirendo. Si vero intelligatur de gratiae infusione, tunc dubitationem habet hoc quod dicitur *dedit eis potestatem*, quia non est in potestate nostra fieri filios Dei, cum non sit in potestate nostra gratiam habere. Hoc ergo quod dicit *dedit eis potestatem*, aut intelligitur de potestate naturae: et hoc non videtur esse verum, quia infusio gratiae est supra naturam nostram. Aut intelligitur de potestate gratiae: et tunc hoc ipsum est gratiam habere, quod habere *potestatem filios Dei fieri*; et sic non dedit potestatem filios fieri Dei, sed filios Dei esse. Ad quod dicendum quod in datione gratiae requiritur in homine adulto ad iustificationem suam consensus per motum liberi arbitrii: unde quia in potestate hominis est ut consentiat et non consentiat, *dedit eis potestatem.* Dedit autem hanc potestatem suscipiendi gratiam dupliciter: praeparando, et hominibus proponendo. Sicut enim qui facit librum, et proponit homini ad legendum, dicitur dare potestatem legendi; ita Christus, per quem gratia facta est, ut dicitur infra, et *qui operatus est salutem in medio terrae*, ut dicitur in Ps. LXXIII, 12, *dedit* nobis *potestatem filios Dei fieri* per gratiae susceptionem. Secundo, quia hoc non sufficit, cum etiam liberum arbitrium indigeat ad hoc quod moveatur ad gratiae susceptionem, auxilio gratiae divinae, non quidem habitualis, sed moventis, ideo dat potestatem movendo liberum arbitrium hominis, ut consentiat ad susceptionem gratiae, iuxta illud Thren. ult., v. 21: *converte nos, domine, ad te*, movendo voluntatem nostram ad amorem tuum, *et convertemur.* Et hoc modo vocatur interior vocatio, de qua dicitur Rom. VIII, 30: *quos vocavit*, interius voluntatem instigando ad consentiendum gratiae, *hos iustificavit*, gratiam infundendo. Quia vero per hanc gratiam habet homo hanc potestatem conservandi se in divina filiatione, potest et aliter dici: *dedit eis*, idest eum recipientibus, *potestatem filios Dei fieri*, idest gratiam, per quam potentes sunt in divina filiatione conservari; I Io. ult., 18: *omnis qui natus est ex Deo, non peccat, sed gratia Dei*, per quam regeneramur in filios Dei, *conservat eum.* Sic ergo *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, per gratiam gratum facientem, per operum perfectionem, per gloriae adeptionem, et haec praeparando, movendo et conservando gratiam. Deinde cum dicit *his qui credunt in nomine eius*, ostenditur quibus conferatur fructus eius adventus. Et hoc quidem potest accipi dupliciter, vel ut sit expositivum superiorum, vel determinativum. Expositivum quidem, quia Evangelista dixerat *quotquot autem receperunt eum*; ut ergo ostendat quid est recipere eum, quasi exponendo, consequenter subiungit *his qui credunt in nomine eius*; quasi dicat: hoc est recipere eum, in eum credere, quia per fidem Christus habitat in cordibus nostris, iuxta illud Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Illi ergo *receperunt eum, qui credunt in nomine eius.* Ut determinativum vero ponitur ab Origene in homilia quae incipit *vox spiritualis.* Hoc modo multi recipiunt Christum, dicentes se esse Christianos, qui tamen non fiunt filii Dei, quia non vere credunt in nomine eius, falsa dogmata de Christo suggerendo, subtrahendo scilicet aliquid sibi de divinitate, vel de humanitate, iuxta illud I Io. c. IV, 3: *omnis spiritus qui solvit Christum, ex Deo non est.* Et ideo Evangelista quasi determinando dicit *dedit eis*, scilicet recipientibus eum per fidem, *potestatem filios Dei fieri*, illis tamen, *qui credunt in nomine eius*, idest qui nomen Christi integrum servant, ut nihil de divinitate, vel humanitate Christi diminuant. Potest etiam hoc referri ad formationem fidei, ut dicatur *his* scilicet *dedit potestatem filios Dei fieri, qui credunt in nomine eius*, idest per fidem charitate formatam opera salutis faciunt. Illi enim qui habent solum fidem informem, non credunt in nomine eius, quia non operantur ad salutem. Sed prima expositio, quae accipitur ut expositivum praemissorum, melior est. Deinde cum dicit *qui non ex sanguinibus* etc., ostenditur qualiter conferatur hominibus tam magnificus fructus. Quia enim dixerat quod fructus advenientis lucis est potestas fieri filios Dei hominibus data; filius autem dicitur aliquis ex eo quod nascitur: ne aestimes eos materiali generatione nasci, dicit *non ex sanguinibus.* Et licet hoc nomen sanguis in Latino non habeat plurale, quia tamen in Graeco habet, ideo translator regulam grammaticae servare non curavit, ut veritatem perfecte doceret. Unde non dicit ex sanguine, secundum Latinos, sed *ex sanguinibus*; per quod intelligitur quicquid ex sanguine generatur, concurrens ut materia ad carnalem generationem. Semen autem, secundum philosophum, est ultimi superfluitas cibi sanguinei. Unde sive semen viri, sive menstruum mulieris, intelligitur per sanguinem. Causa vero motiva ad actum carnalem est voluntas se commiscentium, scilicet maris et feminae, quia licet actus virtutis generativae secundum quod huiusmodi, non sit subiectus voluntati, praeambula tamen ad ipsum voluntati subiiciuntur; et ideo dicit *neque ex voluntate carnis*, pro persona mulieris, *neque ex voluntate viri*, ut ex causa efficiente *sed ex Deo nati sunt*; quasi dicat: non carnaliter, sed spiritualiter filii Dei fiunt. Accipitur autem hic caro, secundum Augustinum, pro muliere, quia sicut caro obedit spiritui, sic mulier debet obedire viro; Gen. c. II, 23 dixit Adam de muliere: *hoc nunc os ex ossibus meis.* Et attendendum, secundum Augustinum, quod sicut dissipatur possessio domus, in qua principatur mulier et subiicitur vir, ita dissipatur homo, cum caro dominatur spiritui; propter quod dicit apostolus, Rom. VIII, 12: *debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus.* De modo autem dictae generationis carnalis dicitur Sap. VII, 1: *in ventre matris figuratus sum caro.* Vel possumus dicere quod motivum ad carnalem generationem est duplex; unum scilicet ex parte appetitus intellectivi, quae est voluntas; aliud a parte sensitivi, quod est concupiscentia. Ad designandum ergo materialem causam, dixit *non ex sanguinibus*; sed ad designandum causam efficientem quantum ad concupiscentiam, dicit *neque ex voluntate carnis*; quamvis improprie voluntas dicatur concupiscentia carnis, quo tamen modo dicitur Gal. V, 17: *caro concupiscit adversus spiritum* et cetera. Ad designandum vero appetitum intellectivum dicit *non ex voluntate viri.* Sic ergo generatio filiorum Dei non est carnalis, sed est spiritualis, quia *ex Deo nati sunt.* I Io. V, 4: *omne quod natum est ex Deo vincit mundum.* Nota autem quod haec praepositio de semper denotat materialem causam, et efficientem, et etiam consubstantialem: dicimus enim quod faber facit cultellum de ferro, et pater generat filium suum de seipso, quia aliquid sui concurrit aliquo modo ad generationem. Haec vero praepositio a semper denotat causam moventem. Haec vero praepositio ex accipitur ut communis, quia importat causam materialem et efficientem, non tamen consubstantialem. Unde quia solus filius Dei, qui est verbum, est de substantia patris, imo cum patre est una substantia, alii vero sancti, qui sunt filii adoptivi, non sunt de eius substantia; ideo Evangelista utitur hac praepositione ex, dicens de aliis *ex Deo nati sunt*; de filio vero naturali, quod de patre est natus. Notandum est etiam quod secundum ultimam expositionem carnalis generationis possumus accipere differentiam carnalis generationis ad spiritualem. Quia enim illa est ex sanguinibus, ideo carnalis; ista vero, quia non est ex sanguinibus, ideo spiritualis; infra III, 6: *quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est.* Item, quia materialis generatio est ex voluntate carnis, idest ex concupiscentia, ideo est immunda, et generat filios peccatores; Eph. II, 3: *eramus natura filii irae.* Item, quia illa est *ex voluntate viri*, idest hominis, facit filios hominum; haec vero, quia est ex Deo, facit filios Dei. Si vero hoc quod dicit *dedit eis potestatem*, voluit referre ad Baptismum, propter quod in filios Dei regeneramur, possumus videre in hoc ordinem Baptismi, ut scilicet primo requiratur fides, quod fit in catechumenis, qui debent primo instrui de fide, ut scilicet credant in nomine eius, et deinde regenerentur per Baptismum, non quidem ex sanguinibus carnaliter, sed ex Deo spiritualiter.

Lectio 7

[87425] Super Io., cap. 1 l. 7 Posita necessitate adventus verbi in carnem et etiam utilitate, consequenter Evangelista modum veniendi manifestat dicens *et verbum caro factum est.* Et secundum

hoc continuatur ad hoc quod dixerat: *in propria venit*; quasi dicat: verbum Dei *in propria venit.* Sed ne credas ipsum venisse, locum mutando, ostendit modum quo venit, scilicet per incarnationem: eo enim modo venit, quo missus est a patre, a quo missus est, inquantum factus est caro. Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum, factum ex muliere* etc., ubi dicit Augustinus: eo missum, quo factum. Secundum Chrysostomum autem continuatur ad illud *dedit eis potestatem* etc.; quasi dicat: si quaeris unde potuit dare hanc potestatem hominibus, ut filii Dei fierent, respondet Evangelista *quia verbum caro factum est*, dedit nobis quod possemus filii Dei fieri. Gal. IV, 5: *misit Deus filium suum, ut adoptionem filiorum Dei reciperemus.* Secundum vero Augustinum continuatur sic ad hoc quod dixerat *sed ex Deo nati sunt*: quasi enim dure videbatur, ut homines ex Deo nascerentur, ideo quasi in argumentum huius dicti, ut scilicet verbum esse credatur, subdit Evangelista illud de quo minus videtur, scilicet quod *verbum caro factum est.* Quasi dicat: ne mireris si homines ex Deo sunt nati, quia *verbum caro factum est*, idest Deus factus est homo. Notandum quod hoc quod dicitur *verbum caro factum est*, quidam male intelligentes, sumpserunt occasionem erroris. Quidam namque posuerunt verbum ita carnem factum esse ac si ipsum vel aliquid eius sit in carnem conversum, sicut cum farina fit panis, et aer ignis. Et hic fuit Eutiches, qui posuit commixtionem naturarum in Christo, dicens in eo eamdem fuisse Dei et hominis naturam. Sed huius opinionis falsitas manifeste apparet, quia, sicut est dictum supra, *verbum erat Deus.* Deus autem immutabilis est, ut dicitur Mal. III, 6: *ego Deus, et non mutor*, unde nullo modo potest esse quod in aliam naturam convertatur. Est ergo dicendum contra Eutichem *verbum caro factum est*: verbum carnem assumpsit, non quod ipsum verbum sit ipsa caro; sicut si dicamus: homo factus est albus, non quod ipse sit ipsa albedo, sed quod albedinem assumpsit. Fuerunt etiam alii qui, licet crederent verbum non in carnem mutatum sed quod eam assumpsit, tamen dixerunt ipsum assumpsisse carnem sine anima; nam si carnem animatam assumpsisset, dixisset Evangelista: *verbum caro* cum anima *factum est.* Et sic fuit error Arii, qui dixit quod in Christo non erat anima, sed verbum Dei erat ibi loco animae. Et huius positionis falsitas apparet, tum quia repugnat sacrae Scripturae, quae in pluribus locis mentionem facit de anima Christi, sicut illud Matth. XXVI, 38: *tristis est anima mea usque ad mortem*; tum etiam quia quaedam passiones animae recitantur de Christo, quae in verbo Dei nullo modo esse possunt, nec etiam in carne sola, sicut illud Matth. XXVI, 37: *coepit Iesus taedere, et maestus esse*; tum etiam quia Deus non potest esse forma alicuius corporis; nec etiam Angelus corpori uniri potest per modum formae, cum secundum naturam a corpore sit separatus; anima autem unitur corpori sicut forma. Non igitur verbum Dei corporis forma esse potest. Praeterea, constat quod caro non sortitur speciem carnis, nisi per animam: quod patet, quia recedente anima a corpore hominis, seu bovis, caro hominis vel bovis, non dicitur caro nisi aequivoce. Si ergo verbum non assumpsit carnem animatam, manifestum est quod non assumpsit carnem. Sed *verbum caro factum est*; ergo carnem animatam assumpsit. Fuerunt autem alii, qui, ex hoc moti, dixerunt verbum carnem quidem animatam assumpsisse, sed anima sensitiva tantum, non intellectiva, loco cuius in corpore Christi dixerunt verbum esse. Et hic fuit error Apollinaris, qui quandoque Arium secutus est, tandem propter auctoritates praedictas coactus fuit ponere aliquam animam in Christo, quae posset harum passionum esse subiectum, ita tamen quod ratione et intellectu careret sed loco horum verbum esset in homine Christo. Sed hoc manifeste apparet esse falsum, quia repugnat auctoritati sacrae Scripturae, in qua quaedam dicuntur de Christo, quae nec in divinitate, nec in anima sensitiva, nec in carne inveniri possunt: sicut illud quod admiratus est, ut dicitur Matth. VIII, 10; admiratio autem est passio animae rationalis et intellectivae, cum sit desiderium cognoscendi causam occultam effectus visi. Sic igitur, sicut tristitia cogit in Christo ponere partem animae sensitivam, contra Arium, ita admiratio cogit ponere in ipso partem animae intellectivam, contra Apollinarem. Idem etiam apparet per rationem. Sicut enim non est caro sine anima, ita non est vera caro humana sine anima humana, quae est anima intellectiva. Si ergo verbum assumpsit carnem animatam anima sensitiva tantum, et non rationali, non assumpsit carnem humanam: et ita non poterit dici: Deus factus est homo. Praeterea ad hoc verbum humanam naturam assumpsit, ut eam repararet. Ergo id reparavit quod assumpsit. Si ergo non assumpsit animam rationalem, non reparasset eam: et sic nullus fructus proveniret nobis ex verbi incarnatione, quod falsum est. *Verbum* ergo *caro factum est*, idest carnem animatam anima rationali assumpsit. Sed forte dicis: si verbum carnem sic animatam assumpsit, quare Evangelista de anima rationali mentionem non fecit, sed de carne solum dicens *verbum caro factum est?* Respondeo dicendum quod propter quatuor rationes Evangelista hoc fecit. Primo ad ostendendum veritatem incarnationis contra Manichaeos, qui dicebant verbum non assumpsisse veram carnem, sed phantasticam tantum, cum non esset conveniens ut boni Dei verbum assumeret carnem, quam ipsi dicebant Diaboli creaturam. Et ideo Evangelista, ut hoc excluderet, fecit de carne specialiter mentionem; sicut et Christus, Lc. XXIV, 39, existimantibus discipulis eum esse phantasma, veritatem resurrectionis ostendit, dicens: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Secundo ad demonstrandam Dei erga nos magnitudinem benignitatis. Constat enim quod anima rationalis magis conformis est Deo quam caro, et quidem magnum pietatis sacramentum fuisset si verbum assumpsisset animam humanam, utpote sibi conformem, sed assumere etiam carnem elongatam a simplicitate suae naturae, fuit multo amplioris, immo inaestimabilis pietatis indicium; secundum quod apostolus dicit I ad Tim. III, 16: *et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* Et ideo ut hoc ostenderet Evangelista, solum de carne mentionem fecit. Tertio ad demonstrandam veritatem et singularitatem unionis in Christo. Aliis enim hominibus sanctis unitur quidem Deus, quantum ad animam solum; unde dicitur Sap. VII, v. 27: *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituens.* Sed quod verbum Dei uniretur carni, hoc est singulare in Christo, secundum illud in Ps. CXL, 10: *singulariter sum ego donec transeam*; Iob XXVIII, 17: *non adaequabitur ei aurum.* Hanc ergo singularitatem unionis in Christo ostendere volens Evangelista, de carne solum mentionem fecit, dicens *verbum caro factum est.* Quarto ad insinuandam congruitatem humanae reparationis. Homo enim per carnem infirmabatur, et ideo Evangelista volens insinuare adventum verbi congruum esse nostrae reparationi, mentionem de carne specialiter fecit, ut ostenderet quod caro infirma per carnem verbi reparata fuit; et hoc est quod apostolus dicit, Rom. VIII, 3: *nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, et de peccato damnavit peccatum in carne.* Sed quaeritur, quare Evangelista non dixit verbum carnem assumpsit, sed potius *verbum caro factum est.* Respondeo dicendum, quod hoc ideo fecit, ut excluderet errorem Nestorii, qui dixit in Christo fuisse duas personas, et duos filios, et alium esse filium virginis:

unde non concedebat quod beata virgo esset mater Dei. Sed secundum hoc Deus non esset factus homo; quia impossibile est quod duorum singularium, quae diversa sunt secundum suppositum, unum praedicetur de alio. Unde si alia est persona verbi, seu suppositum, et alia persona hominis, seu suppositum in Christo, tunc non erit verum quod dicit Evangelista *verbum caro factum est.* Ad hoc enim fit aliquid, ut sit; si ergo verbum non esset homo, non posset dici quod verbum sit factum homo. Et ideo signanter Evangelista dixit *factum est*, et non dixit assumpsit, ut ostendat quod unio verbi ad carnem non est talis qualis est assumptio prophetarum, qui non assumebantur in unitatem suppositi, sed ad actum propheticum: sed est talis quod Deum vere faceret hominem, et hominem Deum, idest quod Deus esset homo. Fuerunt et alii, qui non intelligentes modum incarnationis, posuerunt quidem assumptionem praedictam esse terminatam ad veritatem personae, confitentes in Deo unam personam Dei et hominis; sed tamen dicunt in ipso fuisse duas hypostases, sive duo supposita, unum naturae humanae creatum, et temporale, aliud divinae increatum, et aeternum. Et talis est prima opinio quae ponitur III Sent. dist. VI. Sed secundum hanc opinionem non habet veritatem ista propositio: Deus factus est homo, et homo factus est Deus. Et ideo haec opinio damnata est tamquam haeretica in quinto Concilio, ubi dicitur: si quis in domino Iesu Christo unam personam, et duas hypostases dixerit, anathema sit. Et ideo Evangelista, ut omnem assumptionem excluderet, quae non terminatur ad unitatem personae, utitur hoc verbo *factum est.* Si vero quaeris quomodo verbum est homo, dicendum quod eo modo est homo quo quicumque alius est homo, scilicet habens humanam naturam. Non quod verbum sit ipsa humana natura, sed est divinum suppositum unitum humanae naturae. Hoc autem quod dicitur *verbum caro factum est*, non aliquam mutationem in verbo, sed solum in natura assumpta de novo in unitatem personae divinae dicit. *Et verbum caro factum est*, per unionem ad carnem. Unio autem relatio quaedam est. Relationes autem de novo dictae de Deo in respectu ad creaturas, non important mutationem ex parte Dei, sed ex parte creaturae novo modo se habentis ad Deum. Sequitur *et habitavit in nobis*; quod quidem dupliciter distinguitur a praemissis. Primo ut dicatur quod supra Evangelista egit de verbi incarnatione, dicens *verbum caro factum est*; hic vero modum incarnationis insinuat, dicens *et habitavit in nobis.* Secundum enim Chrysostomum et Hilarium, per hoc quod Evangelista dicit *verbum caro factum est*, posset aliquis intelligere quod sit conversum in carnem, et non sint in Christo duae naturae distinctae, sed una tantum natura ex humana et divina commixta; ideo Evangelista hoc excludens, subiunxit *et habitavit in nobis*, idest in nostra natura, ut tamen in sua maneret distinctum. Illud enim quod in aliquid convertitur, non manet ab eo in quod convertitur secundum naturam distinctum; quod autem ab aliquo non distinguitur, non inhabitat illud; quia habitare distinctionem inhabitantis et in quo habitat importat. Sed verbum habitavit in nostra natura ergo naturaliter est ab ipsa distinctum. Et ideo inquantum humana natura a natura verbi fuit in Christo distincta, dicitur habitaculum divinitatis et templum, iuxta illud infra II, 21: *hoc autem dicebat de templo corporis sui.* Et quidem, quamvis a praedictis sanctis hoc sane dicatur, cavenda est tamen calumnia quam aliqui ex hoc incurrunt. Nam antiqui doctores et sancti, emergentes errores circa fidem ita persequebantur, ut interdum viderentur in errores labi contrarios; sicut Augustinus contra Manichaeos, qui destruebant libertatem arbitrii, taliter disputat, quod videtur in haeresim Pelagii incidisse. Hoc igitur modo Evangelista Ioannes, ne per hoc quod dixerat *verbum caro factum est*, intelligeretur in Christo confusio vel transmutatio naturarum, subiunxit *et habitavit in nobis*: ex quo verbo Nestorius occasionem sumens erroris, dixit, filium Dei sic esse unitum homini ut tamen Dei et hominis non esset una persona: voluit enim quod verbum per solam inhabitationem per gratiam fuerit humanae naturae unitum. Ex hoc autem sequitur quod filius Dei non sit homo. Ad quorum evidentiam sciendum est quod in Christo duo considerare possumus, scilicet naturam et personam. Secundum naturam autem attenditur in Christo distinctio, non secundum personam, quae una et eadem est in duabus naturis; quia humana natura in Christo fuit assumpta in unitatem personae. Inhabitatio ergo, quam ponunt sancti, referenda est ad naturam, ut dicatur quod *habitavit in nobis*, idest natura verbi inhabitavit naturam nostram, non secundum hypostasim seu personam, quae est eadem utriusque naturae in Christo. Quod autem blasphemat Nestorius, auctoritate sacrae Scripturae evidenter refellitur. Apostolus enim Phil. II, 6 unionem Dei et hominis exinanitionem vocat, dicens de filio Dei: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Non autem dicitur Deus exinaniri Deus ex eo quod creaturam rationalem per gratiam inhabitet, quia sic pater et spiritus sanctus exinanirentur, cum et ipsi inhabitare hominem dicantur per gratiam; dicit enim Christus de se et de patre loquens, infra XIV, 23: *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* De spiritu autem sancto dicit apostolus, I Cor. III, 16: *spiritus Dei habitat in nobis.* Praeterea, si Christus personaliter Deus non esset, praesumptuosissime dixisset: *ego et pater unum sumus*; et *antequam Abraham fieret, ego sum.* Ego autem personam loquentis demonstrat; homo autem erat, qui loquebatur; unum cum patre praeexistebat Abrahae. Potest etiam aliter continuari, ut dicatur quod supra egit de verbi incarnatione, nunc autem agit de verbi incarnati conversatione, dicens *et habitavit in nobis*, idest inter nos apostolos conversatus est familiariter, secundum quod dicit Petrus, Act. I, 21: *in omni tempore quo intravit et exivit inter nos dominus Iesus.* Baruch IV, 38: *post haec in terris visus est.* Hoc autem Evangelista addidit propter duo. Primo ut ostendat mirabilem conformitatem verbi ad homines, inter quos sic conversatus est, ut videretur quasi unus ex eis. Non solum enim in natura voluit assimilari hominibus, sed etiam in convictu et familiari conversatione absque peccato, cum eis voluit esse simul, ut sic homines suae conversationis dulcedine allectos traheret ad seipsum. Secundo ut ostendat sui testimonii veritatem. Evangelista enim supra de verbo magna quaedam dixerat et adhuc multa de eo mirabilia dicturus erat, et ideo ut eius testimonium credibilius fieret, accepit quasi in veritatis argumentum, se cum Christo conversatum fuisse, dicens *et habitavit in nobis.* Quasi dicat: bene possum testimonium perhibere de ipso quia cum ipso conversatus sum; I Io. c. I, 1: *quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae* etc., et Act. X, 40: *dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo idest nobis qui manducavimus et bibimus cum illo.*

Lectio 8

[87426] Super Io., cap. 1 l. 8 Posita verbi incarnatione, hic consequenter Evangelista insinuat

verbi incarnati evidentiam. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit modum manifestationis verbi incarnati; secundo utrumque modum exponit, ibi *de plenitudine eius nos omnes accepimus.* Innotuit autem apostolis verbum incarnatum dupliciter. Primo quidem per visum acceperunt de eo notitiam; secundo per auditum ex testimonio Ioannis Baptistae. Primo ergo manifestat quid de verbo viderunt; secundo quid a Ioanne audierunt, ibi *Ioannes testimonium perhibet de ipso.* Dicit autem tria de verbo. Primo eius gloriae manifestationem; unde dicit *et vidimus gloriam eius*; secundo eius gloriae singularitatem, cum subdit *quasi unigeniti*; tertio huius gloriae determinationem, quia *plenum gratiae et veritatis.* Hoc autem quod dicit *vidimus gloriam eius*, potest continuari ad praecedentia tripliciter. Primo ut sit argumentum eius quod dixerat *verbum caro factum est*: quasi dicat: ex hoc habeo et scio quod verbum Dei est incarnatum, quia ego et alii apostoli vidimus gloriam eius. Infra III, 11: *quod scimus, loquimur: et quod vidimus, testamur.* Et I Io. c. I, 1: *quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris* et cetera. Secundo continuatur, secundum Chrysostomum, ut sit expressivum multiplicis beneficii. Quasi dicat: non solum hoc beneficium collatum est nobis per incarnationem verbi, scilicet quod efficiamur filii Dei, sed etiam quod videamus gloriam. Oculi enim debiles et infirmi lucem solis non possunt videre; sed tunc eam videre possunt, cum in nube vel in aliquo corpore opaco resplendet. Ante incarnationem enim verbi mentes humanae erant invalidae ad videndum in seipsa lucem divinam, quae illuminat omnem rationalem naturam; et ideo ut a nobis facilius cerni contemplarique posset nube nostrae carnis se texit, iuxta illud Ex. XVI, 10: *respexerunt ad solitudinem, et viderunt gloriam domini in nube*, idest verbum Dei in carne. Secundum Augustinum autem continuatur sic quod referatur ad beneficium gratiae. Spirituales enim oculi hominum non solum naturaliter deficiebant a contemplatione divinae lucis, sed etiam ex defectu peccati, secundum illud Ps. LVII, 9: *supercecidit ignis*, scilicet concupiscentiae, *et non viderunt solem*, scilicet iustitiae. Ut ergo ipsa divina lux posset a nobis videri, sanavit oculos hominum, faciens de carne sua salutare collirium, ut sic oculos ex concupiscentia carnis corruptos verbum collirio suae carnis curaret. Et inde est quod statim cum verbum factum est caro, dixerunt *et vidimus gloriam eius.* Ad hoc significandum fecit dominus lutum ex sputo, et linivit oculus caeci nati, infra IX, 6. Lutum quidem de terra est, sputum autem a capite derivatur. Ita in persona Christi, natura quidem humana assumpta de terra est; verbum vero incarnatum a capite est, scilicet a Deo patre. Hoc ergo lutum statim cum appositum fuit oculis hominum, *vidimus gloriam eius.* Hanc autem verbi gloriam Moyses videre optavit, dicens *ostende mihi gloriam tuam* (Ex. XXXIII, 18). Sed eam videre non meruit: immo dictum est ei a domino: *posteriora mea videbis*, idest umbras et figuras. Apostoli vero ipsam claritatem viderunt; II Cor. III, 18: *nos autem revelata facie gloriam Dei speculantes in eamdem imaginem transformamur de claritate in claritatem.* Moyses enim et alii prophetae verbi gloriam manifestandam mundo in fine temporum speculabantur in aenigmatibus et figuris; unde dicit apostolus, infra XII: *haec dixit Isaias, quando vidit gloriam eius.* Apostoli autem ipsam verbi claritatem per praesentiam corporalem viderunt. II Cor. III, v. 18: *nos autem revelata facie* etc.; et Lc. c. X, 23: *beati oculi qui vident quae vos videtis. Multi enim reges et prophetae voluerunt videre quae vos videtis et non viderunt.* Consequenter cum dicit *gloriam quasi unigeniti*, ostendit gloriae eius singularitatem. Cum enim de quibusdam hominibus inveniatur quod fuerunt gloriosi, sicut de Moyse legitur Ex. XXXIV, 29: *et facies eius* *facta est splendida*, vel *cornuta*, secundum aliam litteram, posset aliquis dicere quod ex hoc quod viderunt eum gloriosum, non debet dici quod verbum Dei sit factum caro. Sed hoc Evangelista excludit, dicens *gloriam quasi unigeniti a patre.* Quasi dicat: gloria eius non est sicut gloria Angeli, vel Moysis, et Eliae, vel Elisei, vel cuiusque alterius, sed *quasi unigeniti*; quia, ut dicitur Hebr. III, 3: *ampliori gloria iste prae Moyse dignus est habitus.* Ps. LXXXVIII, 7: *quis similis Deo in filiis Dei?* Hoc autem quod dicit *quasi* est expressivum veritatis, secundum Gregorium, et est modus, ut Chrysostomus dicit. Sicut si aliquis vidisset regem multiplici gloria incedentem, et interrogatus ab aliquo, qualiter regem vidisset, volens se expedire, illam multiplicem gloriam uno verbo exprimeret, dicens quod ipse incedebat sicut rex, idest sicut regem decebat; ita hic Evangelista, quasi interrogaretur ab aliquo, qualis esset gloria verbi quam viderat, non valens eam plene exprimere, dicit eam esse *quasi unigeniti a patre*, idest talem qualem decebat unigenitum Dei. Attenditur autem singularitas gloriae verbi quantum ad quatuor. Primo quantum ad patris testimonium, quod filio reddidit. Quia Ioannes fuit unus de tribus qui viderant Christum transfiguratum in monte, et audierunt vocem patris dicentis: *hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*; et de ista gloria dicitur II Petr. I, 17: *accepit a Deo patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum huiuscemodi a magnifica gloria: hic est filius meus dilectus.* Secundo quantum ad Angelorum ministerium. Nam ante incarnationem Christi homines erant Angelis subiecti; postmodum vero, Christo subiecti ministraverunt, Matth. IV, 11: *tunc accesserunt Angeli et ministrabant ei.* Tertio vero quantum ad naturae obsequium. Tota enim natura Christo obediens ei obsequebatur ad nutum, utpote ab ipso instituta, quia *omnia per ipsum facta sunt*: quod quidem nec Angelis, nec alicui alii creaturae concessum est, nisi soli verbo incarnato. Et hoc est quod dicitur Matth. VIII, 27: *qualis est iste, quia mare et venti obediunt ei?* Quarto quantum ad docendi, seu operandi modum. Moyses enim et alii prophetae non propria auctoritate praecepta dabant et homines instruebant, sed Dei; unde dicebant: *haec dicit dominus* etc.; et: *locutus est dominus ad Moysen* et cetera. Christus vero loquitur tamquam dominus et potestatem habens, idest propria virtute: unde dicebat, Matth. V, v. 22: *ego dico vobis* etc.; propter quod in fine sermonis eius in monte dicitur, quod erat docens quasi *potestatem habens* et cetera. Item, alii sancti operabantur miracula virtute non sua; Christus vero virtute propria; unde dicitur Mc. I, 27: *quaenam est haec nova doctrina, quia in potestate etiam spiritibus immundis imperat, et obediunt ei?* Sic ergo singularis est gloria verbi. Nota autem quod aliquando dicimus in Scriptura Christum unigenitum, sicut hic, et infra: *unigenitus, qui est in sinu patris ipse enarravit.* Aliquando vero dicimus ipsum primogenitum; Hebr. I, 6: *et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: et adorent eum omnes Angeli Dei.* Quod ideo est, quod sicut totius sanctae Trinitatis proprium est esse Deum, ita verbo Dei proprium est quod sit Deus genitus: et quandoque quidem nominamus Deum, secundum quod est in se, et sic ipse solus singulariter est Deus per essentiam suam. Unde hoc modo dicimus quod est tantum unus Deus, secundum illud Deut. VI, 4: *audi Israel, dominus Deus tuus, unus est.* Quandoque nomen deitatis derivamus etiam ad alios, secundum quod aliqua similitudo divinitatis ad homines derivatur: et sic dicimus multos deos, secundum illud I Cor. VIII, 5: *siquidem sunt dii multi, et domini multi.* Eodem modo ergo, si consideremus proprietatem filii qua genitus est, quantum ad modum quo sibi ista filiatio attribuitur, scilicet per naturam, dicimus ipsum unigenitum Dei: quia cum ipse solus sit naturaliter genitus a patre, unus tantum est genitus Dei. Si vero consideremus ipsum filium, secundum quod per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios, sic sunt multi filii Dei per participationem. Et quia per eius similitudinem dicuntur filii Dei, ideo ipse dicitur primogenitus omnium. Rom. VIII, 29: *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sic ergo Christus dicitur unigenitus Dei per naturam, primogenitus vero inquantum ab eius naturali filiatione per quamdam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur. Consequenter cum dicit *plenum gratiae et veritatis*, ipsam gloriam verbi determinat, quasi dicat: talis est eius gloria quod plenus est gratia et divinitate. Possunt autem haec verba exponi de Christo tripliciter. Primo secundum unionem. Ad hoc enim alicui datur gratia, ut per ipsam uniatur Deo. Ille ergo gratia plenus est qui perfectissime Deo unitur. Et alii quidem coniunguntur Deo per participationem similitudinis naturalis, Gen. I, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, alii per fidem, Eph. III, 17: *habitare per fidem Christum* etc., alii per caritatem, quia, *qui manet in caritate, in Deo manet*, ut dicitur I Io. IV, v. 16. Sed omnes isti modi particulares sunt: quia neque per participationem naturalis similitudinis perfecte aliquis Deo coniungitur, neque videtur Deus per fidem sicuti est, neque per caritatem diligitur, quantum diligibilis est: quia enim ipse est infinitum bonum, ideo sua amabilitas est infinita, ad quam infinite amandam non potest pertingere alicuius creaturae amor; et ideo non potest esse plena coniunctio. In Christo autem, in quo humana natura est unita divinitati in unitate suppositi, est invenire plenam et perfectam coniunctionem ad Deum, quia talis fuit illa unio, ut omnes actus tam divinae quam humanae naturae essent actus suppositi. Fuit ergo plenus gratia, inquantum non accepit a Deo aliquod donum gratuitum speciale, sed quod esset ipse Deus; Phil. II, 9: *dedit illi nomen*, scilicet Deus pater filio, *quod est super omne nomen*; Rom. I, 4: *qui praedestinatus est filius Dei in virtute.* Fuit etiam plenus veritatis, quia humana natura in Christo pervenit ad ipsam veritatem divinam, scilicet quod ille homo esset ipsa divina veritas: in aliis enim hominibus sunt multae veritates participatae, secundum quod ipsa veritas prima per multas similitudines in mentibus eorum relucet, sed Christus est ipsa veritas. Unde dicitur Col. II, 3 quod *in ipso sunt absconditi omnes thesauri sapientiae.* Secundo possunt exponi secundum animae perfectionem, secundum quam dicitur plenus gratiae et veritatis, secundum quod in anima eius fuit plenitudo omnium gratiarum absque mensura aliqua; Io. III, 34: *non enim datus est spiritus ad mensuram*, qui tamen mensurate datus est omnibus creaturis rationalibus, tam Angelis, quam hominibus. Nam, secundum Augustinum, sicut in singulis membris corporis est unus sensus communis, scilicet sensus tactus, in capite vero sunt sensus omnes, ita in Christo, qui est caput omnis rationalis naturae, et specialiter sanctorum, qui ei uniuntur per fidem et caritatem, superabundanter omnes virtutes, et gratiae, et dona inveniuntur: in aliis vero sanctis participationes sunt donorum et gratiarum, quamvis commune donum omnium sanctorum sit caritas. De plenitudine gratiae Christi dicitur Is. XI, 1: *egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum spiritus domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris domini.* Fuit etiam Christus veritate plenus, quia eius pretiosa et beata anima omnem veritatem, tam divinam quam humanam, ab instanti conceptionis cognovit; unde dicit ei Petrus: *tu omnia scis*, et in Ps. LXXXVIII, 25: *veritas mea*, idest cognitio omnis veritatis *et misericordia* *mea*, idest omnium gratiarum plenitudo *cum ipso.* Tertio modo possunt exponi secundum capitis dignitatem, scilicet inquantum Christus est caput Ecclesiae. Et sic sibi competit gratiam communicare aliis, tam in mentibus hominum operando virtutem per gratiae infusionem, quam merendo per doctrinam et opera et passiones mortis superabundantem gratiam infinitis mundis, si essent. Inquantum igitur nobis largitus est perfectam iustitiam, quam non poteramus habere per legem, quae infirmabatur, quae nullum iustificare posset, neque ad perfectum adducere, intantum gratia plenus est, ut dicitur Rom. c. VIII, 3: *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne.* Item fuit veritate plenus, inquantum figuras veteris legis et promissiones factas patribus adimplevit; Rom. XV, 8: *dico Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis ad confirmandas promissiones patrum*; II Cor. I, v. 20: *quotquot promissiones Dei sunt in illo est.* Item dicitur plenus gratia, quia eius doctrina et conversatio gratiosissima fuit; Ps. XLIV, 3: *diffusa est gratia in labiis tuis.* Unde dicitur Lc. XXI, 3, quod *omnes mane ibant*, idest mane ire studebant. Sed plenus veritate, quia non docebat in aenigmatibus et figuris, nec palpabat vitia hominum, sed veritatem omnibus aperte sine ulla fraude praedicabat; infra XVI, 29: *ecce palam loqueris* et cetera.

Lectio 9

[87427] Super Io., cap. 1 l. 9 Posita evidentia verbi, qua ipsis apostolis innotuit per visum, consequenter Evangelista ponit eius evidentiam, secundum quod aliis quam apostolis innotuit per auditum, per testimonium ipsius Ioannis et cetera. Et circa hoc tria facit. Primo enim testis introducitur; secundo testificandi modus innuitur, ibi *et clamat*; tertio testimonium ponitur, ibi *hic erat quem dixi* et cetera. Dicit ergo: nos quidem gloriam eius vidimus, sicut unigeniti a patre, sed hoc nobis non creditur, quia forte habemur suspecti: accedat illius testis, scilicet Ioannes Baptista, qui testimonium Christo perhibuit; est enim testis fidelis, qui non mentietur; Prov. XIV, 5: *testis fidelis non mentietur* et cetera. Infra V, 33: *vos misistis ad Ioannem, et testimonium perhibuit veritati.* Hic enim Ioannes testimonium perhibet; quasi dicat, perseveranter suum officium implet, quia ipse venit in testimonium. Prov. c. XII, 19: *labium veritatis firmum erit in perpetuum.* Deinde cum dicit *et clamat dicens*, ponitur modus testificandi, qui fit cum clamore. Et ideo dicit *clamat*, inquantum libere sine timore; Is. XL, 9: *exalta in fortitudine vocem tuam (...) ecce Deus noster.* Ardenter et ex magno fervore; quia, ut dicitur Eccli. XLVIII, 1, *verbum eius ut facula ardebat*; Is. VI, 3: *Seraphim clamabant alter ad alterum*, per quod intimior ardor mentis exprimitur. Per manifestationem etiam clamoris ostenditur, quod non sub figuris, neque occulte ad paucos sermo testificantis dirigitur; sed aperte et ostensive declaratur et denuntiatur veritas iam non paucis, sed multis; Is. LVIII, v. 1: *clama, ne cesses.* Deinde cum dicit *hic erat quem dixi*, quid sit testificatus subiungit. Ubi duo facit. Primo enim describit continuitatem sui testimonii; secundo describit eum, cui testimonium perhibet, ibi *qui post me venturus est, ante me factus est.* Fuit ergo testimonium Baptistae continuum, quia non semel tantum sed multoties, et etiam antequam Christus ad

ipsum venisset, Ioannes testimonium ei perhibuit: et ideo dixit *hic erat quem dixi*, idest antequam vidissem eum corporaliter, testimonium ei perhibui. Lc. I, 76: *tu puer propheta altissimi vocaberis.* Et hoc ideo quia praesentem et futurum ostendit. Est etiam eius testimonium certum, quia non solum futurum esse praedixit, sed praesentem digito demonstravit, dicens *ecce agnus Dei.* Ex quo insinuatur quod Christus corporaliter praesens erat Ioanni; nam solitus erat saepe ad Ioannem venire, antequam baptizatus fuisset. Describit autem consequenter eum, cui testimonium perhibet, dicens *qui post me venturus est, ante me factus est.* Ubi notandum est, quod Ioannes non statim praedicat discipulis Christum esse filium Dei, sed paulatim eos ad altiora provehit: primo praeferens eum sibi, qui tamen tantae famae et auctoritatis erat ut crederetur esse Christus, vel aliquis de magnis prophetis. Comparat autem Christum sibi primo quantum ad ordinem praedicationis; secundo quantum ad ordinem dignitatis; tertio quantum ad ordinem durationis. Quantum ad ordinem praedicationis, Ioannes praecessit Christum sicut famulus dominum, et sicut miles regem, et sicut Lucifer solem; Mal. III, 1: *ecce ego mitto Angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam. Qui* igitur *post me venit*, scilicet in notitiam hominum praedicando. Et notandum, quod ly *venit* est temporis praesentis, quia in Graeco ponitur participium praesentis temporis. Praecessit autem Ioannes Christum duplici ratione. Primo, secundum Chrysostomum, quia Ioannes erat consanguineus Christi secundum carnem; Lc. I, 36: *et ecce Elisabeth cognata tua* et cetera. Si ergo testimonium perhibuisset Christo postquam eum cognoverat, potuisset suum testimonium suspectum habere, et ideo Ioannes venit ad praedicandum, nondum habens familiaritatem cum Christo, ut eius testimonium efficacius esset. Unde dicebat infra: *ego nesciebam eum; sed ut manifestetur in Israel propterea veni ego, in aqua baptizans.* Secundo quia in his quae de potentia procedunt ad actum, imperfectum naturaliter praecedit perfectum: unde dicitur I Cor. XV, 46: *non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Et ideo perfectam Christi doctrinam debuit praecedere imperfectior doctrina Ioannis, quae quodam modo fuit media inter doctrinam legis et prophetarum, quae annuntiabat de longinquo Christum futurum, et doctrinam Christi, quae manifesta erat, et Christum manifeste annuntiabat. Comparat sibi quantum ad ordinem dignitatis, cum dicit *ante me factus est*: unde sciendum est, quod ex hoc Ariani sumpserunt occasionem erroris. Dicebant enim quod hoc quod dixit *post me venit*, intelligitur de Christo secundum carnem assumptam, sed hoc quod addit *ante me factus est*, non potest intelligi nisi de verbo Dei, quod carni praeexistebat; et propterea Christum, inquantum est verbum, factum esse, et non esse patri coaeternum. Sed, secundum Chrysostomum, haec expositio stulta est, quia si hoc esset verum, non dixisset Baptista *ante me factus est, quia prior me erat*, cum nullus ignoret, quod si prior eo erat, ante eum factus est; sed potius e converso dixisset: prior me erat, quia factus est ante me. Et ideo, secundum Chrysostomum, intelligendum est de prioritate dignitatis, idest mihi praelatus est, et antepositus. Quasi dicat: quamvis Iesus post me ad praedicandum venerit, tamen factus est ante me, idest dignior, et superior auctoritate, et hominum reputatione; Iob XXVIII, 17: *non adaequabitur ei aurum* et cetera. Vel *ante me factus est*, idest coram me, ut habetur in Glossa, et littera in Graeco hoc sonat. Quasi dicat coram me, idest in conspectu meo, quia mihi apparuit, et innotuit. Item comparat eum sibi quantum ad ordinem durationis, dicens *quia prior me erat.* Quasi dicat: ipse est ab aeterno Deus, ego ex tempore homo fragilis; et ideo, licet eum praedicando praecesserim, tamen rationabiliter praelatus est mihi in fama et opinione hominum, qui sua aeternitate praecedit omnia. Hebr. ult., 8: *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*; et infra VIII, 58: *antequam Abraham fieret, ego sum.* Potest etiam exponi quod dictum est *ante me factus est* ut referatur ad ordinem temporis secundum carnem. Christus enim in instanti suae conceptionis fuit perfectus Deus et perfectus homo, habens rationalem animam perfectam virtutibus, et corpus omnibus lineamentis distinctum, non tamen secundum quantitatem perfectam; Ier. XXXI, 22: *mulier circumdabit virum*, scilicet perfectum. Constat autem quod Christus ante fuit conceptus quam Ioannes esset natus, et perfectus homo; et ideo dicit *ante me factus est* quia ipse prius fuit homo perfectus, quam natus fuisset ex utero.

Lectio 10

[87428] Super Io., cap. 1 l. 10 Sequitur *et de plenitudine eius nos omnes accepimus.* Verba ista usque ad locum illum *et hoc est testimonium Ioannis*, dupliciter inseruntur. Nam, secundum Origenem, sunt verba prolata a Ioanne Baptista, et subduntur ab eo quasi in argumentum praemissorum; quasi dicat: vere *prior me erat*, quia *de plenitudine eius*, scilicet gratiarum, non solum ego, sed etiam *omnes*, prophetae et patres, *accepimus*, quia omnes gratiam quam habuerunt, habuerunt per fidem incarnati verbi. Et secundum hoc, ab illo loco *Ioannes testimonium perhibet* etc., incepit texere exordium suae incarnationis. Secundum Augustinum autem et Chrysostomum, sunt verba Ioannis Evangelistae ab hoc quod dicitur *Ioannes testimonium perhibet*; et tunc continuatur ad hoc quod dixerat *plenum gratiae et veritatis*, ut dicatur sic: supra Evangelista ostendit evidentiam verbi, quae innotuit et per visum, et per auditum, hic vero utrumque explicat: et primo quomodo apostolis innotuit visu, quasi a Christo accipientibus; secundo quomodo Ioannes testificatus est de eo, ibi *et hoc est testimonium Ioannis.* Circa primum duo facit. Primo ostendit Christum esse fontalem originem omnis spiritualis gratiae; secundo ostendit derivatam in nos gratiam per ipsum et ab ipso, ibi *et gratiam pro gratia.* Dicit ergo primo: experimento patet, quod vidimus eum *plenum gratiae et veritatis*, quia *de plenitudine eius nos omnes accepimus.* Est autem plenitudo sufficientiae, qua aliquis est sufficiens ad actus meritorios et excellentes faciendos, sicut in Stephano. Item est plenitudo redundantiae, qua beata virgo excellit omnibus sanctis, propter eminentiam, et abundantiam meritorum. Est etiam plenitudo efficientiae et effluentiae, quae soli homini Christo competit, quasi auctori gratiae. Sic enim beata virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset, sed ab anima eius gratia redundavit in carnem; nam per spiritus sancti gratiam, non solum mens virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius uterus a spiritu sancto est supernaturaliter impraegnatus. Et ideo statim cum dixisset Gabriel, *ave gratia plena*, subiunxit de plenitudine ventris, dicens *dominus tecum.* Ut ergo Evangelista hanc singularem plenitudinem redundantiae et efficientiae de Christo ostenderet, dixit *de plenitudine eius omnes accepimus*, scilicet omnes apostoli, et patriarchae, et prophetae, et iusti, qui fuerunt, sunt et erunt, et etiam omnes Angeli. Nota, quod haec praepositio de aliquando quidem denotat efficientiam,

seu originalem causam, sicut cum dicitur, radius est vel procedit de sole; et hoc modo denotat in Christo efficientiam gratiae, seu auctoritatem, quia plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis. Eccli. c. XXIV, 26: *venite ad me, omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis*, quae scilicet de me procedunt, *adimplemini*, participatione sufficientis plenitudinis. Aliquando autem haec praepositio de denotat consubstantialitatem, ut cum dicitur, filius est de patre; et secundum hoc plenitudo Christi est spiritus sanctus, qui procedit ab eo consubstantialis ei in natura, in virtute et maiestate. Quamvis enim dona habitualia alia sint in anima Christi quam ea quae sunt in nobis, tamen spiritus sanctus, qui est in ipso, unus et idem replet omnes sanctificandos. I Cor. XII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus*; Ioel. II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem*; Rom. c. VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Nam unitas spiritus sancti facit in Ecclesia unitatem; Sap. I, 7: *spiritus domini replevit orbem terrarum.* Tertio modo haec praepositio de denotat partialitatem, sicut cum dicimus, accipe de hoc pane, vel vino, idest partem accipe, et non totum; et hoc modo accipiendo, notat in accipientibus partem de plenitudine derivari. Ipse enim accepit omnia dona spiritus sancti sine mensura, secundum plenitudinem perfectam; sed nos de plenitudine eius partem aliquam participamus per ipsum; et hoc secundum mensuram, quam unicuique Deus divisit. Eph. IV, 7: *unicuique autem nostrum data est gratia, secundum mensuram donationis.* Deinde cum dicit *et gratiam pro gratia* ostendit derivationem gratiarum in nos per Christum. Ubi duo facit. Primo ostendit quod accepimus gratiam a Christo, eo auctore; secundo accepimus ab eo sapientiam, ibi *Deum nemo vidit unquam.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de plenitudine eius accepimus; secundo necessitatem accipiendi ostendit, ibi *quia lex per Moysen data est* et cetera. Dicit autem primo quod accepimus de plenitudine Christi hoc quod dico *et gratiam pro gratia.* Sed per hoc quod ponitur, cogimur intelligere quod de plenitudine eius accepimus gratiam, et pro illa gratia accepimus aliam; et ideo videndum est quae sit prima gratia, pro qua secundam accepimus, et quae ipsa secunda. Secundum Chrysostomum autem, prima gratia, quam totum genus humanum accepit, fuit gratia veteris testamenti accepta in lege, quae quidem magna fuit, iuxta illud Prov. IV, v. 2: *donum bonum tribuam vobis* et cetera. Magnum enim fuit quod hominibus idolatris data sunt praecepta a Deo, et unius veri Dei vera cognitio; Rom. III, 1: *quid amplius Iudaeo, aut quae utilitas circumcisionis? Multum quidem per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt eis eloquia Dei.* Pro gratia ergo ista, quae prima fuit, secundam longe meliorem accepimus; Zach. IV, 7: *exaequabit gratiae.* Sed numquid non sufficiebat prima gratia? Respondeo dicendum, quod non, quia per legem solum cognitio peccati datur, non ablatio. *Neminem enim ad perfectum adduxit lex*, Hebr. VII, 19. Et ideo erat necesse quod alia gratia peccata auferens, et reconcilians Deo, veniret. Et ideo dicit *quia lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Ubi Evangelista praefert Christum legislatori Moysi, quem Baptista sibi praetulerat. Moyses autem reputabatur maximus prophetarum; Deut. ult., 10: *non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses.* Praefert autem eum Moysi, quantum ad excellentiam et dignitatem operum *quia per Moysen lex data est*; et horum duorum, tantum unum excellit alium, quantum figuratum excellit figuram et veritas ipsam umbram. *Umbram enim habuit lex futurorum bonorum* etc.; Hebr. X, 1. Item excellit quantum ad modum operandi: quia lex data est per

Moysen, sicut ut per proponentem, non per facientem; quia, *solus dominus est legifer noster*: Is. XXXIII, v. 22. *Gratia autem, et veritas facta est per Christum*, sicut per dominum et auctorem veritatis et gratiae, ut supra expositum est. Secundum Augustinum vero, prima est iustificans et praeveniens, quae non datur nobis ex operibus; Rom. XI, 6: *si autem gratia, iam non ex operibus.* Pro ista ergo gratia, scilicet imperfecta, accepimus aliam gratiam consummatam, scilicet aeternae vitae. Et quamvis aeterna vita aliquo modo meritis acquiratur, tamen quia principium merendi in omnibus est gratia praeveniens, ideo vita aeterna dicitur gratia; Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.* Et, ut breviter concludatur, quicquid praevenienti gratiae de gratia additur, totum gratia pro gratia dicitur. Necessitas autem secundae gratiae est ex insufficientia legis, quae ostendebat quid faciendum et quid cavendum erat; sed ad implendum ea quae praecipiebat, non praebebat auxilium; immo per occasionem operabatur mortem quae tamen videbatur fuisse ad vitam; apostolus, Rom. VII, 10, et II Cor. III, v. 9, dicit, legem ministram fuisse mortis: *nam si ministratio damnationis in gloria est, multo magis abundat ministerium iustitiae in gloria.* Item promittebat auxilium gratiae, sed non solvebat, quia *neminem ad perfectum adducit lex*, ut dicitur Hebr. VII, 19. Item per sacrificia et caeremonias veritatem novae gratiae figurabat, ipso suo ritu clamans eam figuram; et ideo necesse fuit quod Christus veniret, qui per mortem propriam alienas mortes perimeret, et conferret auxilium novae gratiae, ut faciliter et delectabiliter adimpleremus praecepta, et moreremur transgressioni et conversationi antiquae; Rom. VI, 6: *vetus homo noster simul crucifixus est* et cetera. Item ut manifestaretur veritas figurarum contentarum in lege, et ut promissiones factae patribus solverentur; II Cor. I. Vel aliter, *veritas per Christum facta est*, quantum ad sapientiam et veritatem occultam a saeculis, quam veniens in mundum aperte docuit, infra XVIII, v. 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed si ipse Christus est veritas, ut infra XIV, 6 dicitur, quomodo per ipsum facta est veritas, cum nihil possit fieri a seipso? Respondeo, dicendum est, quod ipse est per suam essentiam veritas increata; quae aeterna est, et non facta, sed a patre est genita; sed per ipsum factae sunt omnes veritates creatae, quae sunt quaedam participationes et refulgentiae primae veritatis, quae in animabus sanctis relucent.

Lectio 11

[87429] Super Io., cap. 1 l. 11 Supra Evangelista ostendit quomodo gratiam apostoli acceperunt a Christo, eo faciente; hic ostendit quomodo acceperunt ab ipso eam docente. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit huius doctrinae necessitatem, dicens *Deum nemo vidit unquam*; secundo doctoris ad docendum eam facultatem, ibi *unigenitus qui est in sinu patris*; tertio ipsam doctrinam declarat, ibi *enarravit.* Necessitas autem huius doctrinae erat defectus sapientiae in hominibus, quem quidem defectum Evangelista insinuabat per ignorantiam Dei, quae in hominibus abundabat, dicens *Deum nemo vidit unquam.* Et hoc facit congrue: nam sapientia proprie in cognitione Dei, et divinorum consistit. Unde Augustinus dicit, quod sapientia est divinarum rerum cognitio, sicut

et scientia humanarum. Quod autem hic dicit Evangelista *Deum nemo vidit unquam* contrariari videtur pluribus auctoritatibus divinae Scripturae. Dicitur enim Is. VI, 1: *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*; II Reg. VI, 2, fere idem habetur: *nomen domini sedentis super Cherubim* etc.; Matth. V, v. 8, dicit dominus: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Sed si aliquis responderet ad hoc ultimum, dicens, verum esse quod in praeterito nullus vidit, sed in futuro videbit, sicut dominus promittit, apostolus hoc excludit, dicens I Tim. ult., 16: *lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Sed quia apostolus dicit: *nullus hominum vidit*, posset aliquis dicere, quod si non ab hominibus videri possit, saltem videtur ab Angelis; praesertim cum Deus dicat Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris.* Sed nec isto modo dici potest: quia, ut dicitur Matth. XXII, 30: *filii resurrectionis erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Si ergo Angeli vident Deum in caelo, manifestum est etiam quod et filii resurrectionis eum vident; I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicut est.* Quomodo ergo intelligendum est hoc quod dicit Evangelista *Deum nemo vidit unquam?* Ad huius ergo intellectum sciendum est, quod Deus dicitur videri tripliciter. Uno quidem modo per subiectam creaturam, visui corporali propositam; sicut creditur Abraham vidisse Deum, quando *tres vidit, et unum adoravit*, Gen. XVIII; unum quidem adoravit, quia tres, quos prius homines reputaverat, et postmodum Angelos credidit, recognovit mysterium Trinitatis. Alio modo per repraesentatam imaginationem; et sic Isaias vidit *dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Plures visiones huic similes in Scripturis reperiuntur. Alio vero modo videtur per aliquam speciem intelligibilem a sensibilibus abstractam, ab his qui per considerationem magnitudinis creaturarum, intellectu intuentur magnitudinem creatoris, ut dicitur Sap. XIII, 5: *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri*, et Rom. I, 20: *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Alio modo per aliquod spirituale lumen a Deo infusum spiritualibus mentibus in contemplatione; et hoc modo vidit Iacob *Deum facie ad faciem*, Gen. XXXII, 30 quae visio, secundum Gregorium, facta est per altam contemplationem. Sed per nullam istarum visionum, ad visionem divinae essentiae pervenitur: nulla enim species facta, sive qua informatur sensus exterior, sive qua informatur imaginatio, sive qua informatur intellectus, est repraesentativa divinae essentiae sicut est. Illud autem homo per essentiam cognoscit quod species quam habet in intellectu, repraesentat ut est: per nullam ergo speciem ad visionem divinae essentiae pervenitur. Quod autem nulla creata species divinam essentiam repraesentet, patet: quia nullum finitum potest repraesentare infinitum ut est; omnis autem species creata est finita: ergo et cetera. Praeterea, Deus est suum esse; et ideo eius sapientia et bonitas, et quaecumque alia, idem sunt; per unum autem creatum non possent omnia ista repraesentari: ergo cognitio qua Deus per creaturas videtur, non est ipsius essentia, sed aenigmatica et specularis, et a remotis. Iob XXXVI, 25: *omnes homines vident eum*, aliquo dictorum modorum, *sed unusquisque intuetur procul*, quia per omnes illas cognitiones non scitur de Deo quid est, sed quid non est, vel an est. Unde dicit Dionysius libro mysticae theologiae, quod perfectus modus quo Deus in vita praesenti cognoscitur, est per privationem omnium creaturarum, et intellectorum a nobis. Fuerunt autem aliqui dicentes, quod divina essentia numquam videbitur ab aliquo intellectu creato, et quod nec ab Angelis vel beatis videtur. Sed haec propositio ostenditur esse falsa et haeretica tripliciter. Primo quidem, quia contrariatur auctoritati divinae Scripturae; I Io. III, 2: *videbimus eum sicuti est*; et infra XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.* Secundo quia claritas Dei non est aliud quam eius substantia: non enim est lucens per participationem luminis, sed per seipsam. Tertio quia impossibile est quod aliquis perfectam beatitudinem consequatur, nisi in visione divinae essentiae: quia naturale desiderium intellectus est scire et cognoscere causas omnium effectuum cognitorum ab eo; quod non potest impleri nisi scita et cognita prima universali omnium causa, quae non est composita ex effectu et causa, sicut causae secundae. Et ideo auferre possibilitatem visionis divinae essentiae ab hominibus, est auferre ipsam beatitudinem. Necesse est ergo ad beatitudinem intellectus creati, ut divina essentia videatur, Matth. V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Quo ad visionem autem divinae essentiae, oportet tria attendere. Primo, quia numquam videbitur oculo corporali, vel aliquo sensu, vel imaginatione, cum per sensus non percipiantur nisi sensata corporea; Deus autem incorporeus est; infra IV, v. 24: *Deus spiritus est.* Secundo, quia intellectus humanus quamdiu corpori est coniunctus, Deum videre non potest, quia aggravatur a corruptibili corpore, ne possit ad summum contemplationis pertingere. Et inde est quod anima quanto magis est a passionibus libera, et purgata ab affectibus terrenorum, tanto amplius in contemplationem veritatis ascendit, et gustat quam suavis est dominus. Summus gradus autem contemplationis est videre Deum per essentiam; et ideo quamdiu homo in corpore subiecto ex necessitate passionibus multis vivit, Deum non potest per essentiam videre. Ex. c. XXXIII, 20: *non videbit me homo et vivet.* Ad hoc ergo quod intellectus humanus divinam essentiam videat, necesse est ut totaliter deserat corpus; vel per mortem, sicut apostolus dicit II Cor. V, 8: *audemus, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum*; vel quod totaliter abstrahatur per raptum a corporis sensibus, sicut de Paulo legitur II Cor. c. XII, 3. Tertio modo, quod nullus intellectus creatus quantumcumque abstractus, sive per mortem, vel a corpore separatus, videns divinam essentiam, ipsam nullo modo comprehendere potest. Et ideo communiter dicitur, quod, licet divina essentia tota videatur a beatis, cum sit simplicissima et partibus carens, tamen non videtur totaliter, quia hoc esset eam comprehendere. Hoc enim quod dico totaliter, dicit modum quemdam. Quilibet autem modus Dei est divina essentia; unde qui non videt eum totaliter, non comprehendit eum. Comprehendere autem proprie dicitur aliquis aliquam rem cognoscendo, qui cognoscit rem illam quantum in se cognoscibilis est; alias, quamvis cognoscat eam, non tamen comprehendit. Sicut qui cognoscit hanc propositionem: triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, syllogismo dialectico, non cognoscit eam quantum cognoscibilis est, et ideo non cognoscit totaliter; sed qui cognoscit eam syllogismo demonstrativo, totaliter scit eam. Unumquodque enim tantum cognoscibile est, quantum habet de ente et veritate; sed ipse cognoscens tantum cognoscit quantum habet de virtute cognoscitiva. Omnis autem substantia intellectualis creata est finita: ergo finite cognoscit. Cum ergo Deus sit infinitae virtutis et entitatis, et per consequens infinite cognoscibilis, a nullo intellectu creato cognosci potest quantum est cognoscibilis; et ideo omni intellectui creato remanet incomprehensibilis; Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Solus autem ipse comprehendendo contemplatur seipsum, quia tanta est eius virtus in cognoscendo quanta est eius entitas in essendo. Ier. XXXII, 18: *fortissime, magne, potens dominus exercituum nomen tibi, magnus consilio, incomprehensibilis cogitatu.*

Sic ergo, secundum praemissa, intelligitur *Deum nemo vidit unquam.* Primo sic: *nemo*, idest nullus hominum, *vidit Deum*, idest essentiam divinam, oculo corporali et imaginario. Secundo *nemo*, in hac mortali vita vivens, *vidit* divinam essentiam in seipsa. Tertio *nemo*, homo vel Angelus, *vidit Deum*, visione comprehensionis. Quod autem de aliquibus dicitur, quod Deum viderunt oculo, seu viventes in corpore, intelligitur non per essentiam, sed per subiectam creaturam, ut dictum est. Sic ergo necessarium erat quod reciperemus sapientiam, quia *Deum nemo vidit unquam.* Huius autem sapientiae sufficiens doctor nobis proponitur ab Evangelista, cum subdit *unigenitus filius qui est in sinu patris*, in quo ostendit nobis doctoris ipsius facultatem per tria. Scilicet per naturalem similitudinem, et per singularem excellentiam, et per perfectissimam consubstantialitatem. Per naturalem similitudinem, quia filius naturaliter similitudinem patris habet. Et inde est etiam quod intantum aliquis dicitur filius Dei, inquantum similitudinem filii naturalis participat; et intantum cognoscit, inquantum de similitudine eius habet: quia cognitio fit per assimilationem. I Io. III, 2: *nunc filii Dei sumus*, et sequitur: *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.* Et ideo in hoc quod Evangelista dicit *filius*, importatur similitudo, et aptitudo ad cognoscendum Deum. Sed quia iste doctor specialius quam alii filii Deum cognoscit, ideo Evangelista hoc insinuat per excellentiam singularem, cum dicit *unigenitus*; quasi dicat: iste cognoscit Deum prae aliis filiis. Ideo dicitur *unigenitus*, quia est filius naturalis, eamdem habens cum patre naturam et cognitionem; Ps. II, 7: *dominus dixit ad me: filius meus es tu.* Quamvis autem singulariter cognosceret, posset tamen sibi deesse facultas docendi, si non cognosceret totaliter; et ideo addit tertium, scilicet consubstantialitatem eius ad patrem, cum dicit *in sinu patris*: ut non accipiatur sinus prout in hominibus veste praecinctis dici consuevit, sed pro patris occulto. Illud enim in occulto gerimus, quod in sinu portamus. Occultum autem patris est, quia superexcedit omnem virtutem, et cognitionem, cum divina essentia sit infinita. In illo ergo sinu, idest in occultissimo paternae naturae et essentiae, quae excedit omnem virtutem creaturae, est unigenitus filius; et ideo consubstantialis est patri. Et quod Evangelista hic significavit per sinum hoc David expressit per uterum, dicens Ps. CIX, 3: *ex utero ante Luciferum*, idest ex intimo et occulto meae essentiae, incomprehensibili omni intellectui creato, *genui te*, et consubstantialem mihi, et eiusdem naturae et virtutis et potestatis et cognitionis; I Cor. II, v. 11: *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis (...) et quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.* Comprehendit ergo divinam essentiam, quae sua est. Anima autem Christi Deum cognoscendo non comprehendit, quia hoc non dicitur, nisi de unigenito, qui est in sinu patris. Unde et dominus dicit Matth. XI, 27: *nemo novit patrem, nisi filius, et cui voluerit filius revelare*; ut utrumque intelligatur de notitia comprehensionis, de qua hic videtur loqui Evangelista. Nullus enim divinam comprehendit essentiam, nisi solus Deus pater, et filius, et spiritus sanctus. Sic ergo patet facultas doctoris ad docendum. Notandum etiam, quod per hoc quod dicit *qui est in sinu patris*, excluditur error quorumdam, dicentium, patrem invisibilem esse, filium vero visibilem, et non visum fuisse in veteri testamento. Nam, ex hoc quod est in abscondito patris, manifestum est quod naturaliter invisibilis est, sicut pater. Et propter hoc dicebat de ipso Is. XLV, 15: *tu es vere Deus absconditus.* Et ideo in Scriptura divina fit mentio de incomprehensibilitate filii; Matth. XI, 27: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius*; Prov. XXX, 4: *quod nomen filii eius, si nosti?* Consequenter Evangelista modum tradendi ipsam doctrinam insinuat, cum dicit *ipse enarravit.* Olim enim unigenitus filius manifestavit Dei cognitionem per prophetas, qui eum intantum annuntiaverunt inquantum aeterni verbi fuerunt participes. Unde dicebant: *factum est verbum domini* et cetera. Sed nunc *ipse unigenitus*, filius, *enarravit* fidelibus. Is. LII, 6: *ego ipse qui loquebar, ecce adsum*; Hebr. I, 1: *multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in filio.* Et haec doctrina ideo omnibus aliis doctrinis supereminet dignitate, auctoritate et utilitate, quia ab unigenito filio, qui est prima sapientia, immediate est tradita. Hebr. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est.* Sed quid narravit nisi unum Deum? Hoc ipsum et Moyses enarravit, Deut. VI, 4: *audi, Israel: dominus Deus tuus, dominus unus est.* Quid ergo amplius Moyse? Multum per omnem modum, quia mysterium Trinitatis, et multa alia, quae nec Moyses, nec aliquis prophetarum narravit.

Lectio 12

[87430] Super Io., cap. 1 l. 12 Supra ostendit Evangelista quomodo Christus innotuit testimonio Ioannis ipsis apostolis; hic plenius explicat ipsum testimonium. Et primo ponit testimonium Ioannis ad turbas; secundo vero testimonium quod perhibuit de Christo discipulis suis, ibi *altera die iterum stabat.* Si autem bene considerentur quae dicta sunt, duplex testimonium Ioannis ad Christum invenitur. Unum quod tulit Christo in eius praesentia, aliud in eius absentia: nisi enim in eius praesentia testimonium Ioannes tulisset, non dixisset *hic erat*, et nisi in eius absentia, non diceret *quem dixi vobis.* Primo ergo Evangelista explicat testimonium Ioannis quod tulit de Christo in eius absentia; secundo quod tulit in eius praesentia, ibi *altera die vidit.* Differunt autem haec duo testimonia, quia primum tulit interrogatus, alterum spontaneus; et ideo in primo testimonio non solum ponitur testimonium quod tulit, sed etiam ipsa interrogatio. Primo autem fuit interrogatus de persona; secundo de officio, ibi *et qui missi fuerant.* Ostenditur ergo primo quomodo Ioannes confessus est se non esse quod non erat; secundo quomodo non negavit se esse quod erat, ibi *dixerunt ergo ei: quis es?* Circa primum ponuntur tres interrogationes est tres responsiones, sicut patet in littera. In prima autem interrogatione est magna Iudaeorum reverentia ad Ioannem, qui mittunt ad eum, eius testimonium inquirentes. Ubi magnitudo reverentiae ex quatuor colligitur. Primo ex mittentium dignitate: non enim Galilaei miserunt, sed illi qui praecipui fuerunt in populo Israel, scilicet Iudaei, qui sunt de tribu Iuda, habitantes iuxta Ierusalem; I Paral. V, de Iuda elegit dominus principes populi; infra IV, 22: *salus ex Iudaeis est.* Secundo ex loci praeeminentia, quia ab Ierusalem, quae est civitas sacerdotalis, et divino cultui mancipata; infra IV, 20: *vos dicitis, quia Ierosolymis est locus ubi adorare oportet.* Is. XIX, 21: *et colent eum in hostiis et in muneribus.* Tertio ex nuntiorum auctoritate, qui solemnes erant, et sanctiores in populo, quia sacerdotes et Levitae; Is. LXI, 6: *vos sacerdotes domini vocabimini.* Quarto ex hoc quod miserunt ut Ioannes de se testimonium perhiberet, quasi tantam fidem habentes dictis suis, ut crederent Ioanni de seipso etiam testimonium perhibenti. Unde dicitur *ut interrogarent eum, tu quis es?*

Quod Christo non faciebant; immo dicebant ei, Io. VIII, 13: *tu testimonium perhibes de teipso* et cetera. Consequenter cum dicit *et confessus est, et non negavit*, ponitur Ioannis responsio. Ideo autem Evangelista ingeminat hoc quod dicit *et confessus est*, ut ostendat humilitatem Ioannis: quia licet esset tantae auctoritatis apud Iudaeos ut eum crederent Christum, non tamen honorem sibi non debitum usurpabat; immo *confessus est, quia non sum ego Christus.* Sed quid est hoc quod dicit *confessus est, et non negavit?* Videtur autem quod negavit, quia dicit se non esse Christum. Sed dicendum est, quod ideo non negavit veritatem, quia dixit se non esse Christum: alias negasset veritatem. Iob XXXI, 26: *si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare; et laetatum est cor meum in abscondito et osculatus sum manum meam ore meo: quae est iniquitas maxima, et negatio contra Deum altissimum.* Non negavit ergo veritatem quia quantumcumque haberetur magnus, non est elatus in superbiam, usurpans sibi honorem alienum. *Et confessus est, quia, non sum ego Christus*: quia vere non erat. Supra: *non erat ille lux* et cetera. Sed cum hi qui missi erant non quaererent an esset Christus, sed quis esset; quare Ioannes respondit *non sum ego Christus?* Sed dicendum, quod magis respondet ad mentem quaerentium, quam ad quaestionem; et hoc potest accipi dupliciter. Secundum Origenem enim intelligendum est, quod sacerdotes et Levitae bona intentione venerant ad ipsum. Cognoverant enim ex Scripturis, et praecipue ex prophetia Danielis, quia iam venerat tempus adventus Christi. Unde videntes sanctitatem Ioannis, suspicabantur eum esse Christum: unde miserunt ad Ioannem, quasi scire volentes per hoc quod dicunt ei *tu quis es?* An ipse se Christum fateretur. Et ideo eorum respondit menti *non sum ego Christus.* Chrysostomus vero dicit, quod isti fraudulenter interrogabant. Nam Ioannes cognatus erat sacerdotum, utpote principis sacerdotum filius, erat etiam sanctus; et tamen testimonium perhibebat Christo, cuius genus humile videbatur. Unde et dicebant: *nonne iste est fabri filius?* Et ignotus erat eis. Et ideo cupientes magis habere magistrum Ioannem quam Christum, mittunt ad eum volentes eum per blanditias allicere, et inducere ut sibi honorem hunc attribuens, confiteatur se esse Christum. Quam quidem malitiam videns Ioannes, dicit *non sum ego Christus.* Secunda interrogatio ponitur consequenter, cum dicitur *et interrogaverunt eum: quid ergo? Elias es tu?* Sciendum est autem, quod a populo Iudaeorum sicut expectabatur dominus venturus, ita expectabatur Elias Christum praecessurus; Mal. ult., 5: *mittam vobis Eliam* et cetera. Et ideo videntes, qui missi erant quod Ioannes non confitebatur se esse Christum, instant quod saltem confiteatur si est Elias. Et hoc est quod dicunt *quid ergo? Elias es tu?* Quidam autem haeretici dicunt, quod anima de corpore transmittitur in corpus. Et hoc dogma tunc temporis erat in auctoritate apud Iudaeos, unde credebant quod propter similitudinem operum Ioannis ad Eliam, anima Eliae esset in corpore Ioannis. Et dicunt quod quaerebant isti a Ioanne, an esset Elias; idest, an anima Eliae esset in Ioanne; et adducunt pro eis, quod dicit dominus, Matth. XI, 14, de Ioanne: *si vultis scire, ipse est Elias.* Sed tamen contrariatur eis responsio Ioannis dicentis *non sum Elias.* Ad quod ipsi respondent, quod Ioannes ex ignorantia respondit, nesciens, an anima sua esset anima Eliae. Sed contra hoc dicit Origenes, quod valde irrationabile videtur, quod Ioannes tamquam propheta a spiritu illuminatus, et de Dei unigenito tanta narrans, ignoraret de seipso, an numquam eius anima fuerit in Elia. Non hac ergo intentione quaerebant *Elias es tu?* Sed quia habentes ex Scripturis, IV Reg. II, 11 quod Elias non fuit mortuus, sed vivus raptus est per turbinem in caelum, credebant eum subito inter eos apparuisse. Sed contra hoc est quod Ioannes ex notis parentibus natus erat, et nativitas eius omnibus nota erat. Unde dicitur Lc. I, 63, quod *mirati sunt universi, et ponebant in corde suo, dicentes: quis putas puer iste erit?* Ad quod potest dici, quod non est incredibile quod ita aestimarent de Ioanne, sicut dictum est. Quia et simile habetur Matth. XIV, 1 quod Herodes credebat de Christo quod esset Ioannes, quem ipse decollaverat, et tamen diu antequam Ioannes decollatus esset, Christus praedicaverat, et notus fuerat. Et ideo, ex simili amentia et crassitudine, Iudaei quaerebant a Ioanne an ipse esset Elias. Sed quid est hoc quod dicit Ioannes *non sum*, scilicet Elias cum Christus dixerit, Matth. XI, 14, *ipse est Elias?* Hanc autem quaestionem solvit Angelus, Lc. I, 17: *ipse praecedet ante eum in spiritu et virtute Eliae*, in suis scilicet operibus. Non fuit ergo Elias in persona, sed in spiritu, et virtute: quia scilicet similitudinem Eliae in suis operibus ostendebat. Potest autem attendi similitudo quantum ad tria. Primo quantum ad officium: quia sicut Elias secundum domini adventum praeveniet, ita iste praecessit primum et cetera. Unde et Angelus dixit: *ipse praecedet ante ipsum* et cetera. Secundo quantum ad vivendi modum: quia Elias in desertis morabatur, parco utebatur cibo et duris vestibus operiebatur, ut dicitur III Reg. XIX, 3 ss. et IV Reg. I, 8. Et Ioannes in desertis erat, cibus eius locustae et mel silvestre, et zona eius de pilis camelorum. Tertio quantum ad zelum: quia maximi zeli fuit; unde dicebat III Reg. XIX, 10: *zelo zelatus sum pro domino.* Sic et Ioannes zelo veritatis mortuus est, ut patet Matth. XIV, v. 6 ss. Consequenter cum dicit *propheta es tu?* Ponitur tertia quaestio. Ubi primo quaeritur. Cum dicatur Lc. I, v. 76: *tu puer propheta altissimi vocaberis* etc. quid est quod Ioannes interrogatus si esset propheta, respondit se non esse prophetam? Ad quod tripliciter respondetur. Uno modo quod Ioannes non est propheta simpliciter, sed plusquam propheta. Alii namque prophetae solum futura praedicebant a remotis; Hab. II, 3: *si moram fecerit, expecta illum*; Ioannes vero Christum praesentem annuntiavit, quasi digito ostendens; infra: *ecce agnus Dei.* Et ideo, Matth. XI, 9, dominus dicit eum esse plus quam prophetam. Item alio modo, secundum Origenem, quia Iudaei ex malo intellectu tres excellentes personas futuras credebant circa adventum Christi, scilicet ipsum Christum, Eliam et quemdam alium maximum prophetam, de quo Deut. XVIII, 15: *prophetam suscitabit nobis dominus* et cetera. Et licet hic maximus propheta, secundum veritatem, non sit alius quam Christus, tamen secundum Iudaeos alius est a Christo; et ideo non quaerunt simpliciter utrum sit propheta, sed an sit ille propheta maximus. Quod quidem ex ordine quaestionis apparet. Nam primo, quaerunt an sit Christus; secundo, an sit Elias; tertio, an sit propheta ille. Et ideo in Graeco ponitur hic articulus, ut dicatur ly propheta, quasi anthonomastice dictum. Tertio modo quia Pharisaei movebantur contra Ioannem, quod sibi baptizandi officium praeter ordinem legis et traditionem eorum assumpsisset. De tribus autem habetur in veteri testamento quibus competere poterat baptizare, scilicet de Christo; Ez. XXXVI, 25, ex persona Christi dicitur: *effundam super vos aquam mundam* et cetera. Item de Elia, de quo dicitur IV Reg. II, 8, quod divisit aquas Iordanis, et transiens raptus est. Item de Eliseo, qui Naaman Syrum lavari fecit septies in Iordane, ut lavaretur a lepra: ut dicitur IV Reg. c. V, 9. Videntes ergo Iudaei Ioannem baptizare, credebant eum aliquem istorum esse, scilicet Christum, vel Eliam, vel Eliseum; et ideo cum dicunt hic *propheta es tu?* Interrogant an sit Eliseus. Et dicitur singulariter propheta, propter multa miracula quae fecerat; unde et ipse dicit IV Reg. V, 8: *sciat prophetam esse in Israel.* Et secundum hoc respondet *non sum*, scilicet Eliseus. Consequenter cum dicit *dixerunt ergo ei, quis es?* Ostendit quomodo confessus est se esse quod erat, et primo ponitur interrogatio nuntiorum; secundo responsio, ibi *ego vox clamantis in deserto.* Dixerunt ergo: *quis es tu ut responsum demus his qui miserunt nos?* Quasi dicant: ad hoc missi sumus, ut sciamus quis es; ideo dicas nobis *quid dicis de te ipso? Sed attende Ioannis devotionem: iam implevit* quod apostolus dicit, Gal. II, 20, *vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus.* Et ideo non respondet: ego sum filius Zachariae, vel talis, et talis; sed solum illud in quo Christum sequebatur. Unde dicit: *ego vox clamantis in deserto.* Dicit autem se vocem esse, quia vox origine posterior est verbo, sed notitia prior. Nam verbum in corde conceptum, per vocem prolatam cognoscimus, cum sit signum eius. Deus autem pater praecursorem misit Ioannem in tempore factum, ut verbum suum ab aeterno conceptum annuntiaretur; et ideo congrue dicit *ego vox.* Quod autem addit *clamantis*, potest intelligi dupliciter, ut scilicet sit vel Ioannis in deserto clamantis et praedicantis, vel Christi clamantis in ipso, secundum illud II Cor. ult., 3: *an experimentum eius quaeritis qui in me loquitur Christus?* Clamat autem propter quatuor. Primo namque clamor manifestationem importat; et ideo ut ostendat quod Christus in Ioanne et in se manifeste loquebatur, clamat; infra VII, 37: *in novissimo die magno festivitatis stabat Iesus, et clamabat dicens: si quis sitit, veniat ad me et bibat.* In prophetis autem non clamavit, quia prophetiae in aenigmate et figuris datae sunt; unde in Ps. XVII, 12 dicitur: *tenebrosa aqua in nubibus aeris.* Secundo quia clamor fit ad distantes; Iudaei autem elongati erant a Deo, ideo necesse erat quod clamaret. Ps. LXXXVII, 19: *elongasti a me amicum et proximum.* Tertio clamat, quia surdi erant. Is. XLII, 19: *quis surdus, nisi servus meus?* Quarto clamat, quia cum indignatione loquitur, quia ipsi iram Dei meruerunt. Ps. II, 5: *loquetur ad eos in ira sua* et cetera. Sed attende quod clamat *in deserto*, quia, Lc. III, 2, *factum est verbum domini super Ioannem Zachariae filium in deserto.* Et potest esse huiusmodi ratio et litteralis et mystica. Litteralis quidem, ut in deserto manens, immunis esset ab omni peccato, ut sic dignior esset Christo testimonium ferre, et ex vita sua testimonium suum credibilius esset hominibus. Mystica autem causa duplex est. Nam per desertum gentilitas designatur, iuxta illud Is. c. LIV, 1: *multi filii desertae, magis quam eius quae habet virum.* Ut ergo ostenderet quod doctrina Dei de cetero non debet esse in Ierusalem tantum, sed in gentibus, clamavit in deserto. Matth. XXI, 43: *auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus eius.* Item, per desertum intelligitur Iudaea, quae iam deserta erat; Matth. c. XXIII, 38: *ecce relinquetur vobis domus vestra deserta.* Clamavit ergo *in deserto*, idest est in Iudaea, ut per hoc daretur intelligi, quod populus cui praedicabat, iam desertus erat a Deo; Ps. LXII, 3: *in terra deserta et invia et inaquosa sic in sancto apparui tibi.* Sed quid clamat? *Dirigite viam domini*: quia ad hoc missus fuit; Lc. I, 76: *tu puer propheta altissimi vocaberis, praeibis enim ante faciem domini parare vias eius.* Via autem ad recipiendum Deum parata et recta, est via iustitiae, secundum illud Is. c. XXVI, 7: *semita iusti recta est* et cetera. Tunc enim semita iusti est recta quando homo totus subiicitur Deo, ut scilicet intellectus per fidem, voluntas per amorem, operatio per obedientiam Deo subdantur. Et hoc, *sicut dicit Isaias propheta*; idest, sicut praedixit. Quasi dicat: ego sum ille in quo ista complentur.

Lectio 13

[87431] Super Io., cap. 1 l. 13 Supra Ioannes interrogatus perhibuit testimonium Christo de seipso quantum ad personam; hic vero quantum ad officium. Et circa hoc ponuntur quatuor. Primo interrogantes; secundo interrogatio, ibi *et interrogaverunt eum*; tertio responsio, in qua testimonium perhibuit, ibi *respondit eis Ioannes* et cetera. Quarto locus ubi haec facta sunt, ibi *haec in Bethania facta sunt.* Interrogantes autem sunt Pharisaei. Unde dicit *et qui missi fuerant, erant ex Pharisaeis.* Et quidem, secundum Origenem, quod dicitur ex hoc loco, ad aliud testimonium pertinet: et isti qui missi sunt ex Pharisaeis, non sunt iidem cum sacerdotibus et Levitis, qui missi sunt a Iudaeorum universitate, sed alii specialiter missi a Pharisaeis. Et secundum hoc dicitur: *et qui missi sunt*, non a Iudaeis scilicet, sicut fuerunt sacerdotes et Levitae, sed alii *erant ex Pharisaeis.* Et ideo dicit quod, quia sacerdotes et Levitae disciplinati erant et reverentes, humiliter et cum reverentia Ioannem interrogant de eius dignitate, utrum scilicet Christus esset, an Elias, an propheta; isti vero, qui ex Pharisaeis erant, secundum nomen suum divisi et importuni, contumeliosas voces praetendunt Baptistae, unde *dixerunt ei: quid ergo baptizas, si tu non es Christus, neque Elias, neque propheta?* Secundum alios vero, Gregorium scilicet, Chrysostomum et Augustinum, isti qui ex Pharisaeis, sunt illi iidem qui missi fuerant a Iudaeis sacerdotes et Levitae. Quaedam enim secta erat inter Iudaeos, qui propter exteriorem cultum divisi erant ab aliis: unde et Pharisaei, idest divisi vocabantur; in qua quidem erant aliqui de sacerdotibus et Levitis, et aliqui de populo. Ut ergo nuntii maioris auctoritatis essent, miserunt sacerdotes et Levitas, qui erant ex Pharisaeis, ut eis nec sacerdotalis ordinis dignitas, nec religionis deesset auctoritas. Ideo autem Evangelista addit hoc quod dicitur *et qui missi fuerant, erant ex Pharisaeis*, ut primo quidem rationem quaestionis Baptismi Ioannis, pro qua missi non fuerunt, assignet; quasi dicat: missi fuerunt, ut interrogarent a Ioanne quis esset. Sed quod quaerunt *quid ergo baptizas?* Fecerunt, quia erant ex Pharisaeis, quibus eorum religio ausum praebebat. Secundo, ut dicit Gregorius, ut ostendat qua intentione quaesierunt a Ioanne *tu quis es?* Pharisaei enim inter omnes alios insidiose, et calumniose se habebant ad Christum. Unde ipsi dixerunt ei, Matth. XII, 24: *in Beelzebub principe Daemoniorum Daemonia eiicit.* Ipsi etiam inierunt cum Herodianis consilium, *ut caperent Iesum in sermone.* Matth. XXII, 15. Et ideo per hoc quod dicit *qui missi fuerant, erant ex Pharisaeis*, ostendit, quod calumniose se habebant, et ex invidia eum interrogaverunt. Interrogatio autem est de officio baptizandi, unde dicitur *et interrogaverunt eum, et dixerunt ei: quid ergo baptizas?* et cetera. Unde notandum est, quod non quaerunt ut sciant, sed ut impediant. Quia enim videbant multitudinem populi ad Ioannem currere, propter novum ritum baptizandi, et extraneum a ritu Pharisaeorum et legis, invidebant Ioanni, et conabantur pro posse impedire Baptismum eius; et ideo, se continere non valentes, suam manifestant invidiam, et dicunt *quid ergo baptizas, si tu non es Christus, neque Elias, neque propheta?* Quasi dicant: non debes baptizare, ex quo negas te esse aliquem illorum trium in quibus praefiguratus est Baptismus, ut dictum est supra. Scilicet, *si tu non es Christus*, qui habiturus est fontem in ablutionem peccati; et si non es Elias, sive propheta, idest Eliseus, qui sicco vestigio Iordanem transiverunt, ut dicitur IV Reg. II, 8, quomodo audes baptizare? Similes istis sunt invidi, animarum

profectum impedientes, *qui dicunt videntibus: nolite videre* etc.: Is. XXX, 10. Responsio autem est vera: unde dicit *respondit eis Ioannes, dicens: ego baptizo in aqua.* Quasi dicat: non debetis mirari, si ego, qui non sum Christus, nec Elias, nec propheta, baptizo: quia Baptismus meus non est completivus, sed imperfectus. Nam ad perfectionem Baptismi exigitur lotio corporis et animae; et corpus quidem secundum naturam lavatur aqua, anima vero non nisi spiritu. Unde *ego baptizo in aqua*, idest, corpore lavo corpus; veniet autem alius, qui perfecte baptizabit, scilicet in aqua et spiritu sancto; Deus et homo, qui et corpus aqua et spiritum spiritu lavabit, ita quod sanctificatio spiritus derivabitur ad corpus. Act. I, 5: *Ioannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini spiritu sancto non post multos hos dies.* Testimonium autem perhibet de Christo, cum dicit *medius autem vestrum stetit* etc., et primo per comparationem ad Iudaeos; secundo per comparationem ad seipsum, ibi *ipse est qui post me venturus est.* Ad Iudaeos autem comparat eum, dicens *medius autem vestrum stetit*; quasi dicat: ego imperfectum opus feci; sed est alius qui perficiet opus meum, qui *medius vestrum stetit.* Quod quidem exponitur multipliciter. Uno siquidem modo, secundum Gregorium, Chrysostomum et Augustinum, ut referatur ad communem Christi conversationem inter homines, quia, secundum naturam humanam, aliis hominibus similis apparuit; Phil. II, 6: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Et secundum hoc dicit *medius vestrum stetit*, idest multoties conversatus est quasi unus ex vobis; Lc. XXII, v. 27: *ego in medio vestrum sum. Quem vos nescitis*, idest, hoc quod Deus factus est homo, capere non potestis. Item, *nescitis* quam magnus sit secundum naturam divinam, quae in eo latebat; Iob XXXVI, 26: *ecce dominus magnus vincens scientiam vestram.* Et ideo, ut Augustinus dicit, *accensa est lucerna*, scilicet Ioannes, *ut inveniatur Christus.* Ps. CXXXI, 17: *paravi lucernam Christo meo.* Alio modo exponitur, secundum Origenem, et hoc dupliciter. Primo ut referatur ad Christi divinitatem; et secundum hoc *medius vestrum*, idest in medio omnium rerum, *stetit*, scilicet Christus: quia ipse secundum quod verbum a principio creaturae implevit universam creaturam. Ier. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo. Quem tamen vos nescitis*, quia, ut dicitur supra, *in mundo erat (...) et mundus eum non cognovit.* Alio modo ut referatur ad causalitatem humanae sapientiae, et dicatur *medius vestrum stetit*; idest, in intellectu omnium relucet: quia quicquid lucis et sapientiae est in hominibus, provenit eis ex participatione verbi. Et dicit *in medio*, quia in medio hominis corporaliter est cor, cui attribuitur quaedam sapientia et intellectus: unde, licet intellectus non habeat organum corporale, tamen quia cor est principale organum, consuevit accipi pro intellectu; unde in medio stare dicitur secundum hanc similitudinem, inquantum *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quem* tamen *vos nescitis*; quia, ut dicitur supra, *lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.* Quarto modo exponitur ut referatur ad propheticam Christi praenuntiationem, ut sic respondeatur principaliter Pharisaeis, qui continue Scripturas veteris testamenti, in quibus praenuntiabatur Christus, inquirebant, et tamen eum non cognoscebant. Et secundum hoc dicitur *medius vestrum stetit*; idest, in sacra Scriptura, quam vos semper revolvitis; infra V, 39: *scrutamini Scripturas. Quem tamen vos nescitis*, quia cor vestrum induratum est propter infidelitatem et oculi vestri excaecati sunt, ut non agnoscatis praesentem, quem creditis futurum. Comparat autem Christum ad se Ioannes, cum dicit *ipse est qui post* *me venturus est.* Ubi primo ponit excellentiam Christi ad seipsum; secundo vero excellentiae immensitatem ostendit, ibi *cuius non sum dignus ut solvam corrigiam calceamenti.* Excellentiam autem Christi ad seipsum ostendit et quantum ad ordinem praedicationis, et quantum ad ordinem dignitatis. Quantum quidem ad ordinem praedicationis, Ioannes primo innotuit. Et ideo dicit *ipse est qui post me venit*, ad praedicandum, baptizandum et moriendum; quia, ut dicitur Lc. I, 76, *praeibis ante faciem domini, parare vias eius.* Sed Ioannes quidem praecessit Christum, sicut imperfectum perfectum, et sicut dispositio formam; sicut dicitur I Cor. c. XV, 46: *non prius quod spirituale, sed quod animale.* Nam tota vita Ioannis fuit quoddam praeparatorium ad Christum; unde dixit supra *ego vox clamantis in deserto.* Sed Christus praecessit Ioannem et nos omnes, sicut perfectum imperfectum, et sicut exemplar exemplatum. Matth. XVI, 24: *si quis vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me*; I Pet. c. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum.* Quantum vero ad ordinem dignitatis, cum dicit *qui ante me factus est*, idest, mihi praelatus est, et dignitate praepositus; quia, ut dicit infra III, 30, *me oportet minui, illum autem crescere.* Immensitatem autem excellentiae assignat cum dicit *cuius ego non sum dignus ut solvam eius corrigiam calceamenti.* Quasi dicat: non intelligatis ipsum mihi in dignitate praepositum sicut unus homo praefertur alteri, sed tam excellenter, quod nihil sum in comparatione ad ipsum. Et hoc patet, quia *non sum dignus ut solvam corrigiam calceamenti eius*: quod est minimum obsequium quod hominibus fieri potest. Ex quo patet quod Ioannes multum accesserat ad Dei cognitionem, inquantum ex consideratione infinitae magnitudinis Dei se totaliter vilipendebat, et nihil se esse dicebat. Sicut Abraham, cum Deum cognovisset, dicebat, Gen. XVIII, 27: *loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis.* Sic Iob c. XLII, 5, cum dominum vidisset, dixit: *nunc oculus meus videt te; idcirco ipse me reprehendo, et ago poenitentiam in favilla et cinere.* Sic Is. XL, 17, postquam vidit gloriam Dei dixit: *omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo.* Et haec quidem expositio est litteralis. Exponitur autem et mystice. Uno modo secundum Gregorium, ut per calceamentum, quod fit de pellibus mortuorum animalium, intelligatur humana natura mortalis, quam Christus assumpsit; Ps. LIX, 10: *in Idumaea extendam calceamentum meum* et cetera. Corrigia autem calceamenti eius, est ipsa unio divinitatis et humanitatis, quam nec Ioannes, nec aliquis, potest solvere nec potuit plene investigare, cum talis esset quod hominem faceret Deum, et Deum hominem. Et ideo dicit *cuius non sum dignus ut solvam corrigiam calceamenti*; idest, ut explicem mysterium incarnationis et cetera. Intelligendum est plene et perfecte: nam quoquo modo et Ioannes et alii praedicatores, licet imperfecte, solvunt corrigiam calceamenti. Alio modo exponitur, quia in veteri lege praeceptum erat, Deut. XXV, 5-10 quod quando aliquis moriebatur sine liberis, frater defuncti uxorem defuncti recipere tenebatur, et ex ea semen fratri suo suscitare; quod si nollet eam in uxorem recipere, tunc aliquis propinquus defuncti eam recipere volens, debebat eum discalceare in signum huius cessionis, et illam in uxorem recipere, et domus eius debebat vocari domus discalceati. Secundum hoc ergo dicit *cuius non sum dignus corrigiam calceamenti solvere*; idest, non sum dignus habere sponsam, quae sibi debetur, Ecclesiam. Quasi dicat: non sum dignus ut vocer sponsus Ecclesiae, quae consecratur Christo in Baptismo spiritus; ego autem baptizo in aqua tantum. Infra III, 29: *qui habet sponsam, sponsus est* et cetera. Locus autem, ubi praedicta facta sunt, subditur consequenter, cum dicit *haec in*

Bethania facta sunt trans Iordanem. Sed circa hoc primo consurgit quaestio. Cum Bethania sit in monte oliveti quod est iuxta Ierusalem, sicut dicitur Io. XI, 1 et Matth. XXVI, 6 quomodo dicit quod facta sunt trans Iordanem, qui multum distabat ab Ierusalem? Sed dicendum, secundum Origenem et Chrysostomum, quod non debet dici Bethania, sed Bethabora, quae est quaedam villa ultra Iordanem: et hoc quod dicit Bethania, corruptum est vitio scriptorum. Sed quia tam libri Graeci quam Latini habent Bethania, ideo dicendum est aliter, quod est duplex Bethania: una quae est prope Ierusalem in latere montis oliveti, alia trans Iordanem, ubi erat Ioannes baptizans. Quod autem mentionem facit de loco, habet rationem litteralem et mysticam. Litteralem quidem secundum Chrysostomum, quia Ioannes scribebat Evangelium istud viventibus forte aliquibus qui et tempus quo ista facta sunt, et locum viderunt, et ideo quasi ad maiorem certitudinem illos testes facit illorum quae viderant. Mysticam vero, quia haec loca conveniunt Baptismo. Nam, si dicatur Bethania, quae domus obedientiae interpretatur, significat quod necesse est per obedientiam fidei ad Baptismum pervenire; Rom. I, 5: *ad obediendum fidei in omnibus gentibus.* Si vero dicatur Bethabora, quae interpretatur domus praeparationis, significat quod per Baptismum praeparatur homo ad vitam aeternam. Nec vacat mysterio quod trans Iordanem sit. Iordanis enim interpretatur descensus eorum; et, secundum Origenem, significat Christum, qui descendit de caelis, ut dicit ipse: *descendi de caelo, ut facerem voluntatem patris mei.* Unde dicitur Eccli. XXIV, 41: *ego quasi fluvius Dorix.* Per ipsum autem omnes ingredientes in hunc mundum, mundari convenit, secundum illud Apoc. I, 5: *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Convenienter etiam Iordanis Baptismum significat. Ipse enim confinium est inter illos qui acceperunt sortes hereditatis a Moyse ex una parte Iordanis, et illos qui acceperunt a Iosue ex alia; et ita Baptismus quasi quoddam confinium est inter Iudaeos et gentiles, qui proficiscuntur illuc, ut se lavent ad Christum venientes, ut opprobrium peccati deponant. Sicut enim filios Israel terram promissionis intrantes oportuit transire Iordanem, ita et per Baptismum oportet patriam caelestem intrare. Dicit autem *trans Iordanem*, ut insinuet quod etiam transgressoribus et peccatoribus Baptismum poenitentiae praedicabat Ioannes; unde et dominus, Matth. c. IX, 13: *non veni vocare iustos, sed peccatores.*

Lectio 14

[87432] Super Io., cap. 1 l. 14 Supra Ioannes perhibuit testimonium Christo interrogatus; hic vero perhibet aliud testimonium Christo spontaneus. Et primo quidem fert ipsum testimonium; secundo testimonium latum confirmat, ibi *et testimonium perhibuit Ioannes.* Circa primum autem primo quidem describuntur circumstantiae testimonii; secundo ponitur ipsum testimonium, ibi *ecce agnus Dei*; tertio excluditur suspicio testis, ibi *et ego nesciebam eum.* Describuntur autem circumstantiae. Una quidem ex parte temporis. Unde dicit *altera die*: in quo quidem commendatur Ioannis constantia, quia non uno die, non semel tantum, sed pluribus diebus et multoties Christo testimonium perhibebat. Ps. CXLIV, 2: *per singulos dies benedicam tibi.* Commendatur etiam eius profectus: quia non debet nobis succedere una dies sicut alia; sed quae succedit debet esse altera, idest melior;

iuxta illud Ps. LXXXIII, 8: *ibunt de virtute in virtutem.* Alia circumstantia ponitur ex parte modi testificandi, quia *vidit Ioannes Iesum*: in quo insinuatur certitudo. Nam testimonium de visu certissimum est. Alia vero circumstantia ponitur ex parte eius cui testimonium perhibetur. Unde dicit *Iesum ad se venientem*, scilicet de Galilaea, ut dicitur Matth. III, 13: *venit Iesus a Galilaea.* Nec tamen intelligendum est de adventu quo venit ad Baptismum, de quo ibi loquitur Matthaeus, sed de alio adventu quo iam baptizatus, et circa Iordanem aliquamdiu commoratus, venit ad Ioannem, alias non dixisset: *super quem videris spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto. Et ego vidi* et cetera. Iam ergo viderat eum, et spiritum super eum descendentem quasi columbam etc., ut infra dicit. Huius autem Christi ad Ioannem adventus post Baptismum una causa fuit ut testimonium Ioannis certificaretur. Dixerat enim Ioannes de Christo: *ipse est qui post me venturus est*: nam aliquis posset errare in cognitione venturi, cum adesset; venit ad Ioannem, ab eo digito ostendendus, dicente Ioanne *ecce agnus Dei* et cetera. Alia ratio ut excluderet errorem. Posset enim aliquis credere quod Christus prima vice, cum venit ad Baptismum, venerit ad Ioannem sicut a peccatis purgandus. Christus ergo, ut hoc excluderet, venit etiam ad eum post Baptismum. Unde signanter dicit Ioannes *ecce qui tollit.* Peccatum nullum fecit, sed venit peccatum tollere. Venit etiam ut praeberet humilitatis exemplum: quia, ut dicitur Eccli. III, 20, *quanto maior es, humilia te in omnibus.* Et advertendum, quod sicut Christo iam concepto, quando virgo mater ascendit in montana cum festinatione, Elisabeth matrem Ioannis visere, Ioannes in utero matris existens, nec loqui valens, reverentiam Christo et tripudium faciens, exultavit in utero; ita et nunc, Christo ex humilitate ad eum venienti testimonium et reverentiam praebet, et in vocem prorumpit, dicens *ecce agnus Dei* et cetera. Ubi testimonium Ioannis ponitur: in quo quidem ostendit virtutem Christi, et dignitatem eius, ibi *hic est de quo dixi.* Virtutem quidem ostendit dupliciter. Primo proponendo figuram; secundo exponendo eam, ibi *ecce qui tollit peccata mundi.* Circa primum sciendum est, quod, sicut dicit Origenes, in veteri lege consueverunt quinque animalia offerri in templo: tria de terrestribus, scilicet vitulus, capra et ovis, sed ovium quidem aries, ovis et agnus; de volatilibus vero duo, turtur scilicet, et columba: quae quidem omnia praefigurativa fuerunt veri sacrificii, quod est Christus, qui *semetipsum obtulit oblationem Deo*, ut dicitur Eph. V, 2. Quare ergo Baptista Christo testimonium perhibens, agnum specialiter nominavit? Huius ratio est, quia sicut dicitur Num. XXVIII, v. 3 s., licet alia fierent sacrificia in templo ceteris temporibus, unum tamen erat quotidianum, in quo iugiter unus agnus mane, et alius vespere offerebatur; nec hoc mutabatur unquam, sed tamquam principale observabatur, alia vero ex adiuncto. Et ideo per agnum, qui erat principale sacrificium, significatur Christus, qui est principale sacrificium. Nam licet omnes sancti, qui pro fide Christi passi sunt, prosint ad salutem fidelium, hoc tamen non habent nisi inquantum super oblationem agni, quasi oblatio adiuncta principali sacrificio, immolantur. Offertur quidem mane et vespere, quia per Christum patet aditus ad intelligibilia divinorum contemplanda et fruenda, quod pertinet ad cognitionem matutinam; et instruimur quomodo utamur terrenis absque inquinamento, quod pertinet ad vespertinam. Et ideo dicit: *ecce agnus Dei*, etc., idest per agnum significatus. Dicit autem *Dei*, quia in Christo sunt duae naturae, humana scilicet et divina. Et quod hoc sacrificium esset virtuosum ad purgandum et sanctificandum a peccatis, habet ex virtute divinitatis, inquantum scilicet *Deus erat in Christo* *mundum reconcilians sibi*, II Cor. V, v. 19. Vel dicitur *agnus Dei*, quasi oblatus a Deo, scilicet ab ipso Christo, qui est Deus; sicut dicitur oblatio hominis, quam homo offert. Vel dicitur *agnus Dei*, scilicet patris: quia ipse providit homini oblationem ad offerendum pro peccatis sufficientem, quam homo per se habere non potest. Unde Gen. c. XXII, 7, cum Isaac quaereret ab Abraham: *ubi est victima holocausti?* Respondit: *Deus providebit sibi victimam holocausti.* Rom. VIII, v. 32: *proprio filio suo non pepercit Deus; sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Dicitur autem Christus agnus primo propter puritatem; Ex. XII, 5: *erit agnus anniculus* etc.; I Petr. I, 18: *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis.* Secundo propter mansuetudinem; Is. LIII, 7: *quasi agnus coram tondente se obmutuit.* Tertio propter fructum, Prov. XXVII, 26: *agni sunt tibi ad vestimentum tuum.* Et hoc quantum ad indumentum, iuxta illud Rom. XIII, v. 14: *induimini dominum Iesum Christum.* Et quantum ad cibum, infra VI, 52: *caro mea est pro mundi vita.* Et ideo dicebat Isaias, c. XVI, 1: *emitte agnum, domine, dominatorem terrae.* Consequenter propositam figuram exponit cum dicit *qui tollit peccata mundi*, idest aufert; quod in lege nec per agnum, nec per alia sacrificia auferri poterat, quia, ut dicitur Hebr. X, 6: *impossibile est per sanguinem taurorum et hircorum auferri peccata.* Sanguis iste *tollit*, idest aufert, *peccata mundi.* Oseae ult., 3: *omnem aufert iniquitatem.* Vel *tollit*, idest in se accipit, *peccata* totius *mundi*; quia, ut dicitur I Petr. II, v. 24, *qui peccata nostra pertulit in corpore suo.* Is. LIII, 4: *dolores nostros ipse tulit, et languores nostros ipse portavit.* Dicit autem, secundum Glossam, *peccatum*, et non peccata, ut ostendat in universali, quod abstulit totum genus peccati; I Io. II, 2: *ipse est propitiatio pro peccatis nostris.* Vel quia pro uno peccato, scilicet originali, mortuus; Rom. V, 12: *per unum hominem peccatum intravit in mundum* et cetera. Supra perhibuit Baptista testimonium Christo quantum ad eius virtutem; hic vero perhibet testimonium quantum ad eius dignitatem, comparans eum sibi tripliciter. Et primo quantum ad officium et ordinem praedicationis; unde dicit *hic*, scilicet agnus, digito eum demonstrans, *est* ille *de quo dixi*, scilicet in eius absentia, *post me venit vir*, ad praedicandum et baptizandum, qui post me venit nascendo. Dicitur autem vir Christus ratione perfectae aetatis: quia quando incepit docere post Baptismum, iam erat in aetate perfecta; Lc. III, 23: *Iesus erat incipiens quasi annorum triginta.* Item, ratione perfectionis omnium virtutum quae in eo fuerunt; Is. IV, 1: *apprehendent septem mulieres*, idest virtutes, *virum unum*, scilicet Christum perfectum. Zach. VI, 12: *ecce vir, oriens nomen eius*: quia ipse est origo omnium virtutum in aliis. Item, ratione desponsationis; quia ipse sponsus est Ecclesiae; Oseae II, 16: *vocabis me virum* etc.; II Cor. XI, 2: *despondi vos uni viro.* Secundo quantum ad ordinem dignitatis, cum dicit *qui ante me factus est.* Quasi dicat: licet post me venerit ad praedicandum, tamen *ante me* idest praelatus mihi factus est dignitate. Cant. II, 8: *ecce iste venit saliens in montibus, transiliens colles.* Collis unus fuit Ioannes Baptista, quem Christus transilivit: quia, ut dicitur infra III, 30: *me oportet minui, illum autem crescere.* Tertio quantum ad ordinem durationis, cum dicit *quia prior me erat.* Quasi dicat: non mirum si praefertur mihi dignitate, quia, etsi posterior sit tempore, est tamen prior aeternitate *quia prior me erat.* Ex hoc autem duplex error destruitur. Error Arii: quia non dicit prior me factus est ut sit creatura, sed *prior me erat*, ab aeterno ante omnem creaturam; Prov. VIII, 25: *ante omnes colles generavit me dominus.* Item error Pauli Samosateni: quia dixit *prior me erat*, ut ostendat, quod non ex Maria sumpserat exordium. Nam, si essendi principium sumpsisset ex virgine, non extitisset utique prior praecursore, qui Christum in sex mensibus secundum generationem praecedebat humanam. Consequenter cum dicit *et ego nesciebam eum*, excludit falsam suspicionem a suo testimonio. Posset enim aliquis dicere, Ioannem testimonium perhibuisse Christo propter affectionem specialis familiaritatis quam ad ipsum habebat; et ideo hoc excludens Ioannes, dicit *ego nesciebam eum*: nam Ioannes in deserto a pueritia sua conversatus est. Licet autem miracula multa facta sint in nativitate Christi, puta de magis et de stella, et huiusmodi, tamen non erant nota Ioanni: tum quia infans erat secundum aetatem, tum quia ad desertum secedens, Christi familiaritatem non habuit. Medio vero tempore a nativitate usque ad Baptismum, nullum miraculum Christus operatus est; sed conformis conversatione aliis erat, et sua virtus ignota omnibus existebat. Quod autem medio tempore non fuerit miracula operatus usque ad triginta annos, patet per hoc quod dicitur infra II, 11: *hoc fecit initium signorum Iesus* et cetera. Ex quo apparet falsitas libri de infantia salvatoris. Ideo autem non fecit miracula medio tempore, ut non putaretur mysterium circumcisionis et incarnationis phantasma esse, si non se habuisset aetate sicut alii infantes. Et ideo demonstrationem scientiae et virtutis suae in aliud distulit tempus, in quo alii homines scientia et virtute vigere consueverunt. Iuxta quod dicitur Lc. II, 52: *puer autem proficiebat gratia et sapientia*; non quod ipse virtutem et sapientiam ante non habitam susciperet, cum in eis fuerit ab instanti suae conceptionis perfectus, sed quia virtus eius et sapientia magis innotescebat hominibus. Is. c. XLV, 15: *vere tu es Deus absconditus.* Ideo ergo Ioannes nesciebat eum, quia nulla signa adhuc de eo viderat, neque aliis per signa innotuerat. Unde subdit *sed ut manifestetur in Israel, propterea ego veni in aqua baptizans.* Quasi dicat: totum ministerium meum est ad manifestationem. Supra, *non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine.* Dicit autem *veni in aquam baptizans*, ad differentiam Baptismi Christi. Quia Christus non in aqua solum baptizavit, sed in spiritu, conferens gratiam; unde et Baptismus Ioannis fuit significativum tantum, non effectivum. Manifestavit autem Baptismus Ioannis Christum tripliciter. Primo scilicet per Ioannis praedicationem. Licet enim Ioannes etiam sine Baptismo potuisset praedicando parare viam domino, et inducere turbas ad Christum, tamen propter novitatem officii plures ad eum concurrebant quam si sine Baptismo praedicatio facta esset. Secundo profuit Baptismus Ioannis propter Christi humilitatem, quam demonstravit, baptizari volens a Ioanne; Matth. III, 13: *venit Christus ad Ioannem ut baptizaretur ab eo.* In quo quidem exemplum humilitatis praebuit, ut scilicet nullus, quantumcumque magnus, dedignetur a quocumque ad hoc ordinato, sacramenta suscipere. Tertio, quia Christo baptizato a Ioanne, affuit virtus patris in voce, et spiritus sanctus in columba, per quam virtus Christi et dignitas magis manifestata fuit. Lc. III, 22: *et vox patris intonuit: hic est filius meus dilectus.* Consequenter cum dicit *et testimonium perhibuit Ioannes* ipse magna quae testatus est de Christo quod totius orbis terrarum solus peccata tolleret, confirmat auctoritate Dei. Et circa hoc tria facit. Primo proponit visionem; secundo praebet de intellectu visionis instructionem, ibi *et ego nesciebam eum*; tertio suam ex ipsa visione conceptionem ostendit, ibi *et ego vidi, et testimonium perhibui.* Visionem quidem proponit cum dicit *vidi spiritum descendentem quasi columbam de caelo.* Quod quidem quando factum fuerit, Ioannes Evangelista non refert; sed Matthaeus et Lucas dicunt hoc factum fuisse quando Christus baptizatus est a Ioanne. Et quidem congruebat quod spiritus sanctus adesset baptizato et Baptismo. Baptizato namque congruebat, quia sicut filius existens a patre, manifestat patrem infra XVII, 6: *pater, manifestavi nomen tuum* etc., ita et spiritus sanctus a filio existens, filium manifestat. Infra XVI, 14: *ille me clarificabit, quia de meo accipiet* et cetera. Baptismo autem congruit, quia Baptisma Christi est inchoativum et consecrativum nostri Baptismatis. Nostrum autem Baptisma consecratur per invocationem sanctae Trinitatis; Matth. ult., 19: *baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti* et cetera. Quod ergo nos invocamus in Baptismo nostro, affuit Baptismo Christi, scilicet pater in voce, spiritus sanctus in columba, filius in humana natura. Dicit autem *descendentem*, quia cum descensus duos terminos habeat, scilicet principium sursum et terminum deorsum, quantum ad utrumque convenit Baptismo. Est enim duplex spiritus, unus mundi et alius Dei. Et spiritus quidem mundi est amor mundi, qui non est desursum, sed ab inferiori ascendit in hominem, et eum descendere facit; spiritus autem Dei, scilicet Dei amor, desursum descendit ad hominem, et eum ascendere facit. I Cor. II, 12: *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum Dei.* Quia ergo ille spiritus de supernis est, ideo dicit *descendentem.* Similiter etiam, quia impossibile est creaturam recipere Dei bonitatem in tanta plenitudine, secundum quod convenit Deo, ideo bonitatis ipsius ad nos derivatio, est quasi quidam descensus; Iac. I, 17: *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Sed quia spiritus sanctus in sua natura videri non potest, ut dicitur infra III, 8: *spiritus ubi vult spirat, et nescis unde veniat, aut quo vadat*, spiritus etiam non est descendere, sed ascendere. Ez. VIII, 3: *elevavit me spiritus* et cetera. Ideo consequenter Evangelista modum visionis et descensus exponit, dicens, hic non fuisse in spiritu, idest natura sed in specie columbae, in qua apparuit: unde dicit *quasi columbam.* Et hoc quidem congrue, ut scilicet filius Dei per carnem visibilis factus, manifestaretur per spiritum sanctum visibili specie columbae. Quae quidem columba non est assumpta a spiritu sancto in unitatem personae, sicut humana natura assumpta est a filio Dei. Cuius ratio est, quia filius apparuit non solum ut manifestator, sed ut salvator. Et ideo, secundum quod dicit Leo Papa, oportuit quod esset Deus et homo: Deus quidem, ut afferret remedium; homo vero, ut praeberet exemplum. Spiritus vero sanctus apparuit solum ad manifestandum, ad quod sufficiebat speciem corporalem assumere solum ad significationem quamdam. Utrum autem columba illa fuerit verum animal, et utrum praeexistens apparitioni: sciendum, quod rationabiliter dicitur illa fuisse vera columba. Venit enim spiritus sanctus ad manifestandum Christum, qui cum sit veritas, non nisi per veritatem manifestandus erat. Quantum vero ad secundum, dicendum, quod non praeextitit apparitioni; sed tunc virtute divina absque commixtione maris et feminae formata fuit, sicut et corpus Christi virtute spiritus sancti conceptum, non ex virili semine. Et tamen fuit vera columba, quia, ut Augustinus dicit in libro de agone Christiano, omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbae sine aliarum columbarum ministerio figurare, sicut non fuit difficile verum corpus in utero b. virginis sine naturali semine fabricare. Cyprianus in libro de unitate Ecclesiae: idcirco et in columba dicitur spiritus sanctus apparuisse, quia columba simplex animal et innocens est, non felle amarum, non morsibus ferum, non unguium laceratione violentum: hospitia humana diligere, unius domus consortium nosse, cum generat simul filios edere, cum conveniat volantibus invicem cohaerere, communi conversatione vitam suam degere, oris osculo concordiam pacis agnoscere, legem circa omnia unanimitatis implere. Quare autem potius in columba, quam in alia specie apparuit, multipliciter ratio assignatur. Primo quidem propter columbae simplicitatem. Nam columba simplex est; Matth. X, 16: *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* Spiritus autem sanctus, quia facit respicere unum, scilicet Deum, simplices facit; et ideo in specie columbae apparet. Et quidem, secundum Augustinum, apparuit etiam super discipulos congregatos per ignem, quia quidam sunt simplices, sed tepidi; quidam autem ferventes, sed malitiosi. Ut ergo spiritu sanctificati dolo careant, spiritus in columbae specie demonstratur; et ne simplicitas frigiditate tepescat, demonstratur in igne. Secundo, propter caritatis unitatem. Nam columba amore multum fervet; Cant. VI, 8: *una est columba mea.* Ut ergo ostendat Ecclesiae unitatem, in specie columbae spiritus sanctus apparet. Nec te moveat quod discipulis dispartitae linguae apparuerunt, quando sedit supra singulos eorum spiritus sanctus, qui et dispartitus apparet, secundum diversa donorum officia, et tamen unit per caritatem; et sic propter primum apparuit in dispartitis linguis, ut dicitur I Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt*, in columbae specie propter secundum. Tertio, propter gemitum. Columba enim habet gemitum pro cantu; sic spiritus sanctus *postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, ut dicitur Rom. VIII, 26, et Nahum II, 7: *ancillae eius mirabantur.* Quarto, propter fecunditatem. Columba enim animal fecundissimum est, idcirco ad designandum fecunditatem gratiae spiritualis in Ecclesia, in specie columbae spiritus sanctus apparuit. Hic est quod Levit. V, 7 dominus pullos columbarum offerre praecepit. Quinto, propter columbae cautelam. Sedet enim super rivos aquarum, in quibus respiciens, falconem volitantem conspicit, et sibi ab eo cavet; Cant. V, 12: *oculi tui sicut columbae* et cetera. Unde, quia in Baptismo est nostra tutela et defensio, congrue in specie columbae spiritus sanctus apparuit. Respondet igitur figurae veteris testamenti. Sicut etenim columba deferens ramum virentis olivae, ostendit signum clementiae Dei his qui residui fuerant ex aquis diluvii; ita et in Baptismo veniens spiritus sanctus in columbae specie, ostendit signum divinae clementiae, quae baptizatis et peccata remittit, et gratiam confert. Dicit autem *manentem super eum*, quia in mansione quies designatur. Et quod spiritus sanctus in aliquo non quiescat, duplici de causa contingit. Una est ex peccato. Omnes enim alii homines, praeter Christum, vel sauciantur vulnere peccati mortalis, per quod effugatur spiritus sanctus, vel obfuscantur macula veniali, per quam aliqua operatio spiritus sancti impeditur. In Christo autem neque mortale, nec veniale, nec originale peccatum fuit: unde nec in eo fuit spiritus sanctus inquietatus; sed *super eum mansit*, idest quievit. Alia causa: quia quantum ad gratias gratis datas, non semper adest aliis sanctis potestas operandi. Sicut non semper adest sanctis potestas operandi miracula, nec prophetis spiritus prophetiae. Christus vero semper habuit potestatem ad omnem operationem virtutum et gratiarum: et ideo ad hoc designandum, *super eum mansit.* Unde hoc proprium signum fuit agnoscendi Christum, ut dicitur in Glossa Is. XI, 2: *requiescet super eum spiritus domini.* Quod intelligendum est de Christo, inquantum est homo, secundum quod est minor patre et spiritu sancto. Consequenter cum dicit *et ego nesciebam eum*, instruit de intellectu visionis praedictae. Quidam enim haeretici, scilicet Ebionitae, dicebant, Christum a principio nativitatis suae, neque Christum fuisse, nec filium Dei, sed ex tunc filius Dei et Christus esse incepit quando in Baptismo oleo spiritus sancti unctus fuit. Sed hoc falsum, quia in ipsa hora nativitatis Angelus dixit pastoribus, Lc. II, 11: *natus est vobis hodie salvator, qui est Christus dominus in civitate David.* Ne ergo aliquis crederet spiritum sanctum in Baptismo supra Christum descendisse, quasi de novo Christus indigeret spiritu ad sui sanctificationem, ideo causam sui descensus Baptista ostendit, dicens quod non descendit propter sui necessitatem, sed propter nos, ut scilicet gratia eius nobis manifestaretur. Et ideo dicit *ego nesciebam eum. Sed ut manifestaretur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans.* Sed hic oritur quaestio. Dicit enim *qui misit me baptizare* etc., si dicatur quod pater misit eum, verum est; similiter si dicatur quod filius, manifestius, cum dicatur quod et pater et filius misit eum, quia Ioannes non est de illis de quibus dicit Ierem. c. XXIII, 21: *non mittebam eos, et ipsi currebant.* Quomodo ergo dicit *ego nesciebam eum*, si filius misit eum? Si dicatur, quod licet cognosceret eum secundum divinitatem, non tamen cognoscebat eum secundum humanitatem, nisi postquam vidit spiritum descendentem super eum, contra: spiritus enim sanctus descendit super Christum quando baptizatus est. Ioannes autem cognovit Christum antequam baptizaretur, alias non dixisset *ego debeo a te baptizari, et tu venis ad me?* Est ergo dicendum, quod tripliciter potest ad hanc quaestionem responderi. Uno modo, secundum Chrysostomum, ut referatur ad cognitionem familiaritatis, ut sit sensus *ego nesciebam eum*, scilicet familiariter. Et si obiiciatur, quod dicit Ioannes *ego a te debeo baptizari* etc., dicitur quod ista duo sunt ad diversa tempora referenda, ut hoc quod dicit *ego nesciebam eum*, referatur ad tempus diu ante Baptismum, in quo nondum Christo familiaris erat; hoc vero quod dicit *ego a te debeo baptizari*, referatur ad tempus illud in quo baptizatus est Christus, quando iam propter frequentem visitationem eius, Christus familiaris erat. Alio modo, secundum Hieronymum, dicendum quod erat Christus filius Dei et salvator mundi, et hoc quidem sciebat Ioannes; sed nesciebat eum per Baptismum mundi salvatorem: et ideo hoc quod nescivit addidit, scilicet quod *hic est qui baptizat in spiritu sancto.* Sed melius dicendum est, secundum Augustinum, quod aliquid scivit et aliquid nescivit, et hoc quod nescivit addidit, scilicet quod potestatem baptizandi, quam potuit fidelibus suis communicare, sibi soli retinuit. Et hoc est quod dicit *qui misit me baptizare in aqua (...) hic est*, singulariter scilicet, et solus, *qui baptizat in spiritu sancto*, et nullus alius: quia hanc potestatem sibi soli retinuit. Notandum autem, quod triplex potestas Christi attenditur in Baptismo. Una est efficientiae, qua mundat interius animam a macula peccati; quam quidem potestatem habet Christus inquantum est Deus, non autem inquantum homo; et haec potestas nulli alii potest communicari. Alia potestas est ministerii, quam quidem communicavit fidelibus; Matth. ult., 19: *baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* Et ideo sacerdotes, ut ministri, potestatem habent baptizandi; Christus autem, inquantum homo, minister dicitur, ut apostolus dicit sed tamen caput est omnium ministrorum Ecclesiae. Et quantum ad hoc habet singulariter potestatem excellentiae in sacramentis: quae quidem excellentia apparet in quatuor. Primo in sacramentorum institutione: quia nullus homo purus, nec etiam tota Ecclesia, posset sacramenta instituere, vel sacramenta mutare, aut a sacramentis absolvere. Nam sacramenta invisibilem gratiam conferunt ex eorum institutione; conferre autem gratiam solius Dei est: et ideo solus qui est verus Deus potest sacramenta instituere. Secundum est quantum ad meriti Christi efficaciam: nam ex merito passionis Christi sacramenta virtutem habent; Rom. VI, 3: *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Tertium est quia Christus potest conferre effectum Baptismi sine sacramento: quod solius Christi est. Quarto quia aliquo tempore Baptismus conferebatur ad invocationem nominis Christi; sed modo non ita fit. Quae quidem quatuor nulli hominum communicavit; licet aliquid eorum communicare potuisset, puta quod in nomine Petri, vel alicuius alterius, conferretur Baptismus, et forte aliquid aliorum. Sed hoc ideo non fuit factum ne fieret schisma in Ecclesia, si baptizati spem suam ponerent in illis in quorum nominationem baptizarentur. Et ideo didicit Ioannes per hoc quod spiritus sanctus descendit super eum, quod Christus solus est qui sua virtute interius baptizat. Et forte posset dici, quod cum dixit *ego a te debeo baptizari* etc. cognovit eum per internam revelationem; sed cum vidit spiritum sanctum descendentem super eum, cognovit eum per exterioris signi manifestationem. Et ideo utrumque modum cognitionis tangit. Primum, cum dicit *qui me misit baptizare, ille mihi dixit*, idest interius revelavit. Secundum, quando addidit *super quem videris spiritum descendentem (...) hic est qui baptizat.* Consequenter ostendit quid Baptista ex hac visione intellexit, scilicet quod Christus esset filius Dei; et hoc est quod dicit *et ego vidi*, scilicet spiritum descendentem super eum, et *testimonium perhibui, quia hic*, scilicet Christus, *est filius Dei*, scilicet verus et naturalis. Filii enim adoptivi patris fuerunt ad similitudinem filii Dei naturalis; Rom. VIII, 29: *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui.* Ille ergo debet filios Dei facere qui baptizat in spiritu sancto, per quem filii adoptantur; Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis (...) sed spiritum adoptionis* et cetera. Quia ergo iste, scilicet Christus, est qui baptizat in spiritu sancto, ideo recte concludit Baptista, quod est filius Dei verus et purus. I Io. ult., 20: *ut simus in vero filio eius* et cetera. Sed si alii viderunt spiritum sanctum descendentem super eum, quare non crediderunt? Respondeo, quia non erant dispositi ad hoc, vel forte quia soli Baptistae visio illa demonstrata est.

Lectio 15

[87433] Super Io., cap. 1 l. 15 Supra Evangelista posuit testimonia Baptistae ad turbas; hic consequenter ponit eius testimonia ad discipulos Ioannis. Et primo ponitur testimonium; secundo ostenditur testimonii fructus, ibi *et audierunt eum duo discipuli loquentem* et cetera. Circa primum tria facit. Primo describitur testis; secundo assignatur modus testificandi; tertio ponitur eius testimonium. Sed testis describitur, cum dicit *altera die iterum stabat Ioannes, et ex discipulis eius duo.* In hoc autem quod dicit *stabat*, tria notantur circa Ioannem. Scilicet doctrinae ipsius modus, qui differens fuit a modo doctrinae Christi, et discipulorum eius. Christus enim circumeundo docebat; unde dicitur, Matth. IV, 23, quod *circuibat Iesus totam Galilaeam* et cetera. Similiter et apostoli discurrendo per mundum, docebant; Mc. ult., 15: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* Sed Ioannes stando docebat; unde dicitur *stabat Ioannes*, scilicet in uno loco trans Iordanem, et instruebat de Christo omnes ad eum venientes. Ratio autem quare Christus et eius discipuli discurrendo docebant, est quia praedicatio Christi facta erat credibilis per miracula, et ideo circuibant diversa loca, ut miracula et virtutes Christi innotescerent. Praedicatio vero Ioannis non est confirmata miraculis, unde dicitur infra X, 41: *Ioannes signum fecit nullum*: sed merito et sanctitate vitae. Et ideo stabat in loco uno, ut diversi ad eum confluerent, et per eius sanctitatem ducerentur ad Christum. Similiter etiam si Ioannes sine miraculis discurrisset ad

praenuntiandum Christum, eius testimonium incredibilius redderetur, cum videretur importune, et quasi ingerendo se hoc facere. Secundo notatur Ioannis constantia in veritate, quia Ioannes non fuit arundo vento agitata, sed firmus in fide, secundum illud I Cor. X, 12: *qui se existimat stare videat ne cadat.* Hab. II, 1: *super custodiam meam stabo.* Tertio allegorice notatur, quod stare allegorice idem est quod deficere; IV Reg. IV, 6: *stetitque oleum*, idest defecit. Stabat ergo Ioannes veniente Christo, quia cum venit veritas, defecit figura. Ioannes stat, quia lex transit. Modus autem testificandi ponitur certus, quia cum aspectu. Unde dicit *et respiciens Iesum ambulantem.* Ubi sciendum est, quod prophetae perhibuerunt testimonium Christo, Act. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent.* Similiter et apostoli per mundum discurrentes, Act. I, 8: *eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea* et cetera. Sed tamen non per visum, neque de praesente, sed de absente. Prophetae quidem ut de futuro, apostoli vero ut de praeterito. Sed Ioannes, Christo sibi praesente et a se viso, testimonium perhibuit: et ideo dicit *et respiciens*, oculis corporis, et mentis, iuxta illud Ps. LXXXIII, 10: *respice in faciem Christi tui*; Is. LII, 8: *oculo ad oculum videbunt.* Sed dicit *ambulantem*, ut designet incarnationis mysterium, per quod Dei verbum mutabilem naturam assumpsit; infra XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum.* Consequenter ponitur testimonium, cum dicit *ecce agnus Dei*, quod non solum est demonstrativum, sed admirativum virtutis ipsius; Is. IX, 6: *vocabitur nomen eius admirabilis.* Et vere admirabilis virtutis est iste agnus, qui occisus, leonem interfecit: illum, inquam, leonem de quo dicitur I Petr. ult., 8: *adversarius vester Diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret.* Et ideo ipse agnus leo vocari meruit victor et gloriosus; Apoc. V, 5: *ecce vicit leo de tribu Iuda.* Breviter autem testimonium profert, dicens *ecce agnus Dei*, tum quia discipuli quibus hoc testimonium perhibebat, ex his quae audierant a Ioanne, iam satis instructi erant de Christo; tum etiam quia per hoc satis intelligitur tota intentio Ioannis, quae ad hoc solum erat ut eos ad Christum duceret. Nec dicit: ite ad eum, ne videantur discipuli gratiam praestare Christo, si eum sequerentur; sed commendat Christi gratiam, ut quasi in beneficium sibi computent, si Christum sequuntur. Et ideo dicit *ecce agnus Dei*; idest, ecce in quo est gratia, et virtus purgativa peccatorum: agnus enim offerebatur pro peccatis, ut dictum est. Consequenter ponitur fructus testimonii, cum dicit *et audierunt eum duo discipuli loquentem*, et primo ponitur fructus proveniens ex testimonio Ioannis et discipulorum eius; secundo vero ponitur fructus proveniens ex praedicatione Christi, ibi *in crastinum autem voluit exire in Galilaeam.* Circa primum primo ponitur fructus proveniens ex testimonio Ioannis; secundo fructus proveniens ex praedicatione unius discipulorum eius, ibi *erat autem Andreas frater Simonis Petri* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur inchoatio huius fructus ex testimonio Ioannis facta. Secundo ponitur consummatio facta per Christum, ibi *conversus autem Iesus* et cetera. Dicit ergo primo *et audierunt eum*, scilicet Ioannem, *duo discipuli*, qui erant cum eo, *loquentem (ecce agnus Dei) et secuti sunt Iesum*, ad litteram: euntes cum eo. Ubi quatuor, secundum Chrysostomum, considerari possunt. Primo quia hoc quod Ioannes loquitur et Christus tacet, et verbo Ioannis discipuli congregantur ad Christum, competit mysterio: Christus enim est sponsus Ecclesiae, Ioannes vero amicus et paranymphus sponsi. Officium autem paranymphi est sponsam tradere sponso, et loquendo, pacta tradere; sponsi autem est quasi prae verecundia tacere, et de sponsa iam habita pro velle disponere. Sic ergo discipuli traduntur a Ioanne Christo quasi desponsati per fidem. Ioannes loquitur, Christus tacet; sed tamen susceptos diligenter instruxit. Secundo vero quod cum Ioannes dignitatem Christi commendans dixit *ante me factus est*, et quoniam *non sum dignus solvere corrigiam calceamenti eius*, nullus conversus est; sed quando humilia de Christo, et incarnationis mysterio locutus est, tunc secuti sunt eum discipuli: quia humilia, et quae pro nobis passus est Christus, magis movent nos; et ideo dicitur Cant. I, 2: *oleum effusum nomen tuum*, idest misericordia, qua salutem omnium procurasti; et ideo statim sequitur *adolescentulae dilexerunt te nimis.* Tertio, quia verbum praedicationis est sicut semen cadens in diversas terras: in una quidem fructificat, in alia non. Ita et Ioannes cum praedicat, non omnes discipulos convertit ad Christum, sed duos tantum, scilicet qui bene dispositi erant; alii vero e contrario invidia moventur ad Christum: unde et quaestionem ei movent, ut dicitur Matth. IX, 14. Quartum est quod discipuli Ioannis audito eius testimonio de Christo, non statim ingesserunt se ad loquendum cum eo ex abrupto, sed quasi studiosi cum quadam verecundia singulariter loqui cum eo, et in secreto loco studuerunt. Eccle. VIII, 6: *omni negotio tempus est, et opportunitas.* Consequenter ponitur consummatio fructus, cum dicit *conversus autem Iesus.* Quod enim Ioannes inchoavit, consummatur per Christum, quia *neminem ad perfectum adduxit lex*, ut habetur Hebr. VII, 19. Et circa hoc Christus duo facit: primo enim examinavit discipulos sequentes; secundo eos instruxit, ibi *dicit eis: venite, et videte.* Circa primum primo ponitur Christi examinantis interrogatio; secundo discipulorum examinatorum responsio, ibi *qui dixerunt ei: Rabbi, ubi habitas?* Dicit ergo *conversus autem Iesus, et videns eos sequentes se, dixit eis.* Et quidem per litteralem sensum intelligendum est quod Christus eos praeibat, et hi duo discipuli eum sequentes, faciem eius minime videbant: et ideo Christus ut daret eis fiduciam, convertit se ad eos. In quo datur nobis intelligi, quod omnibus, qui Christum sequi incipiunt puro corde, dat fiduciam vel spem misericordiae; Sap. VI, 14: *praeoccupat eos qui se concupiscunt.* Convertit autem se Iesus ad nos, ut videatur a nobis: hoc erit in illa beata visione, quando ostendet nobis faciem suam, ut dicitur in Ps. LXXIX, 4: *ostende nobis faciem tuam, et salvi erimus.* Quamdiu enim in mundo isto sumus, videmus posteriora eius, quia per effectus in eius cognitionem venimus; unde dicitur Ex. XXXIII, 23: *posteriora mea videbis.* Item convertit se ut opem suae misericordiae nobis impendat. Hoc petebat Ps. LXXXIX, 13: *convertere, domine, aliquantulum* et cetera. Quamdiu enim Christus opem suae miserationis non impendit, videtur a nobis aversus. Conversus est ergo Iesus ad discipulos Ioannis eum sequentes, ut faciem suam eis ostenderet, et gratiam eis infunderet. Examinat autem eos specialiter de intentione. Sequentium namque Christum non eadem intentio est: quidam enim eum sequuntur propter bona temporalia; alii vero propter bona spiritualia. Et ideo quid isti intendant, dominus quaerit, dicens *quid quaeritis?* Non quidem ut discat, sed ut rectam intentionem aperientes, magis familiares faciat, et ostendat eos auditione dignos. Notandum autem, quod hoc est primum verbum quod Christus in isto Evangelio loquitur. Et congrue, quia primum quod quaerit Deus ab homine, est recta intentio. Et secundum Origenem, post sex verba quae Ioannes dixerat, Christus septimum locutus est. Primum namque Ioannes Baptista locutus est, quando testimonium perhibens de Christo, clamabat dicens *hic est de quo dixi.* Aliud quando dixit *non sum dignus solvere corrigiam calceamenti eius.* Tertium quando dixit *ego baptizo in aqua, medius autem vestrum stetit quem vos nescitis.* Quartum *ecce agnus Dei.* Quintum *vidi spiritum descendentem quasi columbam* et cetera. Sextum, cum hic dicit *ecce* *agnus Dei.* Et Christus septimum loquitur, ut intelligas mystice, quod quies, quae designatur per septimum diem, nobis est futura per Christum, et quod in ipso est plenitudo septiformis gratiae spiritus sancti. Consequenter respondent discipuli *qui dixerunt ei* et cetera. Et quidem interrogati de uno, duo respondent. Primo quidem quare Christum sequuntur, scilicet ut addiscant, unde et magistrum eum vocant *Rabbi (quod dicitur interpretatum magister)* quasi dicerent: quaerimus, ut nos doceas. Iam enim praecognoscebant quod dicitur Matth. XXIII, 10, *unus est magister vester Christus.* Secundo vero quod sequendo quaerunt, scilicet *ubi habitas?* Et quidem litteraliter dici potest quod in veritate domum Christi quaerebant. Propter enim mira et magna, quae a Ioanne de eo audierant, nolebant eum perfunctorie interrogare, nec semel tantum, sed frequenter et seriose; et ideo domum eius scire volebant, ut frequenter ad eum accederent, iuxta consilium sapientis, Eccli. VI, 36: *si videris sensatum, evigila ad illum*, et Prov. c. VIII, 34: *beatus qui audit me, et vigilat ad fores meas quotidie.* Allegorice autem in caelis est habitaculum Dei, secundum illud Ps. CXXII, 1: *ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis.* Quaerunt ergo ubi Christus habitet, quia ad hoc debemus Christum sequi ut per eum ducamur ad caelos, idest ad gloriam caelestem. Moraliter autem interrogant *ubi habitas?* Quasi vellent scire, quales debent esse homines qui digni sunt quod Christus habitet in eis; de quo habitaculo dicitur Eph. II, 22: *aedificamini in habitaculum Dei*, et Cant. I, v. 6: *indica mihi, quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes in meridie.* Consequenter cum dicit *venite, et videte*, ponitur instructio discipulorum a Christo, et primo describitur ipsa instructio discipulorum a Christo; secundo commendatur discipulorum obedientia *venerunt, et viderunt*; tertio determinatur tempus *quia hora erat quasi decima.* Dicit ergo primo *venite, et videte*, scilicet ubi habitem. Sed hic est quaestio. Cum dominus dicat, Matth. VIII, 20, *filius hominis non habet ubi caput suum reclinet*, quare dicit *venite, et videte* ubi habito? Respondeo dicendum, secundum Chrysostomum, quod per hoc quod dixit dominus: *filius hominis non habet ubi caput suum reclinet*, demonstravit quod non habuit proprium habitaculum, non quod in domo alicuius alterius non maneret. Et ad hanc videndum istos invitabat, dicens *venite, et videte.* Mystice autem dicit *venite, et videte* quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnosci non potest nisi per experientiam: nam verbis explicari non potest; Apoc. II, 17: *in calculo nomen novum* et cetera. Et ideo dicit *venite, et videte. Venite*, credendo et operando, *et videte*, experiendo et intelligendo. Notandum autem, quod quatuor modis pervenitur ad hanc cognitionem. Primo per bonorum operum actionem: unde dicit *venite.* Ps. XLI, 3: *quando veniam, et apparebo ante faciem domini.* Secundo per mentis quietem, seu vacationem; Ps. XLV, 11: *vacate, et videte.* Tertio per divinae dulcedinis gustationem; Ps. XXXIII, 9: *gustate, et videte, quoniam suavis est dominus.* Quarto per operationem devotionis; Thren. III, v. 41: *levemus corda nostra cum manibus orando* et cetera. Et ideo dicit dominus Lc. XXIV, v. 39: *palpate, et videte* et cetera. Consequenter ponitur discipulorum obedientia, quia statim sequitur *venerunt, et viderunt*, quia veniendo viderunt, et videntes non deseruerunt, unde dicitur *et manserunt ibi die illo* quia, ut dicitur infra c. VI, 45, *omnis qui audit a patre, et didicit, venit ad me.* Qui enim recedunt a Christo, non viderunt eum adhuc, sicut videre oportet. Isti autem qui perfecte credendo, eum viderunt, *manserunt ibi die illo*; audientes et videntes beatum diem, beatam noctem duxerunt; III Reg. X, 8: *beati viri tui, et beati servi tui, qui stant coram te semper.* Et ideo, ut dicit Augustinus, *aedificemus et nosmetipsi in corde nostro,* *et faciamus domum quo veniat ille, et doceat nos.* Et dicit *die illo*, quia nox esse non potest ubi est lumen Christi, ubi est sol iustitiae. Tempus autem determinatur consequenter, cum dicit *hora autem erat quasi decima.* Quod quidem Evangelista determinat, ut, secundum litteram, insinuet commendationem Christi, et discipulorum. Hora enim decima est in occasu diei: ex quo et Christus commendatur, qui tam studiosus erat ad docendum, quod nec propter temporis tarditatem eos docere distulit, sed in hora decima docuit eos; Eccle. XI, 6: *mane semina semen tuum, et vespere ne cesset manus tua.* Similiter etiam commendatur et discipulorum temperantia. Quia etiam hora decima qua consueverunt homines comedisse et esse minus sobrii ad perceptionem sapientiae, ipsi et sobrii et apti erant ad sapientiam audiendam, nec propter cibum, aut vinum impediebantur. Nec mirum, quia discipuli eius fuerant, scilicet Ioannis, cuius potus erat aqua, esca autem locusta et mel silvestre. Secundum autem Augustinum, per horam decimam lex signatur, quae in decem praeceptis data est. Erat ergo hora decima quando isti venerunt, et manserunt cum Christo, et ab eo erudiuntur, ut impleretur lex per Christum quae a Iudaeis impleri non poterat. Et ideo etiam in ipsa hora vocatus est Rabbi, idest magister. Consequenter cum dicit *erat autem Andreas frater Simonis Petri* etc. ponitur fructus quem fecit discipulus Ioannis conversus ad Christum. Et super hoc primo describitur discipulus; secundo fructus ab ipso inchoatus, ibi *invenit hic primum fratrem suum Simonem*; tertio ponitur consummatio fructus facta per Christum, ibi *intuitus autem eum Iesus dixit.* Describitur autem discipulus primo a nomine, cum dicit *erat autem Andreas*, idest virilis. Ps. XXX, 25: *viriliter agite, et confortetur cor vestrum.* Exprimit autem nomen, ut ostendatur eius privilegium: tum quia prior conversus est ad fidem Christi perfecte, tum etiam quia Christum praedicavit: unde sicut Stephanus fuit primus martyr post Christum, ita et Andreas fuit primus Christianus. Secundo describitur a cognatione, quia *frater Simonis Petri*: quia iunior erat. Et hoc quidem est ad commendationem suam, ut qui aetate posterior, fide efficiatur primus. Tertio a disciplina, quia *unus ex duobus qui audierant a Ioanne.* Et huius quidem nomen describitur ad ostendendum Andreae privilegium quod insignis fuerit. Alterius enim nomen tacetur: aut quia ille alius fuit Ioannes Evangelista, cuius consuetudo est in suo Evangelio cum de eo agitur, nomen suum non exprimere propter humilitatem; aut, secundum Chrysostomum, non fuit aliquis insignis, nec fecit aliquid magnum: unde non fuisset utilitas nomen eius ponere. Sic enim et Lucas, cap. X, nomina septuaginta duorum discipulorum, quos dominus binos misit ante faciem suam, non posuit, quia non erant solemnes personae et insignes, sicut apostoli fuerunt. Aut, secundum Alcuinum, ille discipulus fuit Philippus: et hoc patet, quia statim postquam Evangelista prosecutus est de Andrea, prosequitur de Philippo, dicens: *in crastinum autem voluit exire in Galilaeam, et invenit Philippum* et cetera. Quarto commendatur a devotionis studio: unde dicitur *et secuti fuerant eum*, idest Iesum. Iob XXIII, 11: *vestigia eius secutus est pes meus.* Fructus autem inchoatus per Andream ponitur, cum dicit *invenit hic primum Simonem fratrem suum.* Et primo insinuat apud quem fructum fecit, scilicet apud fratrem suum, ut commendet suae conversionis perfectionem: sicut enim Petrus dicit in itinerario Clementis, evidens signum perfectae conversionis alicuius est, cum conversus, quanto aliquis sibi est magis coniunctus, tanto magis satagit eum convertere ad Christum. Et ideo Andreas perfecte conversus non detinuit apud seipsum inventum thesaurum, sed festinat et currit cito ad fratrem, traditurus ei bona quae suscepit. Et ideo dicit *invenit hic*, scilicet Andreas, *primum*, idest primo adverbialiter, *fratrem suum Simonem*, quem quaerebat, ut sicut erat sanguine, ita faceret eum germanum fide. Prov. XVIII, 19: *frater qui adiuvatur a fratre quasi civitas firma*; Apoc. ult., 17: *qui audit, dicat, veni.* Secundo ponit verba quae dicit Andreas *invenimus Messiam (quod interpretatur Christus)*; ubi, secundum Chrysostomum, tacite respondet cuidam quaestioni. Scilicet, si quis eum interrogaret de quo instructi fuissent a Christo, in promptu est responsio, scilicet quod per testimonia Scripturae instruxit eum intantum quod cognosceret eum esse Christum. Et ideo dicit *invenimus.* Per quod etiam innuit quod diu cum desiderio eum quaesierat; Prov. III, 13: *beatus homo qui invenit sapientiam. Messia* Hebraice, quod Graece interpretatum est Christus, idest unctus Latine: quia specialiter unctus est oleo invisibili, idest spiritus sancti. Ideo signanter nomine isto manifestat eum: unde in Ps. XLIV, 8 dicitur: *unxit te Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus*, idest prae omnibus sanctis: nam omnes sancti isto oleo unguntur; sed iste singulariter unctus est, et singulariter sanctus. Ideo secundum Chrysostomum, non dicit Messiam simpliciter, sed cum adiectione articuli. Tertio ponit fructum quem fecit, quia *adduxit eum ad Iesum*, scilicet Petrum. In quo Petri obedientia commendatur: confestim enim occurrit, in hoc non tardans. Et Andreae devotionem considera: quia duxit eum ad Iesum, non ad se (sciebat enim se infirmum), et ideo eum ad Christum adducit, ut ipse eum instruat; instruens simul per hoc, quod hic debet esse praedicatorum conatus et studium, ut fructus praedicationis et studium non sibi vindicent, seu ad utilitatem et honorem proprium convertant, sed ut adducant ad Iesum, idest ad eius gloriam et honorem referant. II Cor. IV, 5: *non enim praedicamus nosmetipsos, sed Iesum Christum.* Consummatio autem huius fructus ponitur cum dicit *intuitus autem eum Iesus dixit*, et cetera. Ubi Christus, ad fidem divinitatis eum elevare volens, incipit quae divinitatis sunt opera facere, occulta praedicans. Et primo quidem quantum ad occulta praesentiae; unde *intuitus eum*, idest, statim cum vidit eum virtute divinitatis, consideravit, et dixit ei nomen suum: unde dicit *tu es Simon.* Nec mirum, quia, ut dicitur I Reg. XVI, v. 7, *homines vident ea quae apparent, Deus autem intuetur cor.* Congruit autem hoc nomen mysterio. Nam Simon interpretatur obediens; ut insinuet quod obedientia necessaria est ei qui conversus est ad Christum per fidem. Act. V, 32: *dat spiritum sanctum obedientibus sibi.* Secundo vero quantum ad occulta praeterita. Unde dicit *filius Ioanna*, quia hoc nomine vocatus est pater suus, vel, secundum Matthaeum, filius Iona, cum dicit *Simon Bariona.* Et utrumque congruit mysterio. Ioanna enim interpretatur gratia, ut insinuet quod homines per gratiam veniunt ad fidem Christi; Eph. II, 5: *gratia salvati estis* et cetera. Iona vero interpretatur columba, ut insinuet quod per spiritum sanctum, qui datus est nobis, firmamur in amore Dei, ut dicitur Rom. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris.* Tertio vero quantum ad occulta futura; unde dicit *tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus*, et in Graeco caput. Et congruit mysterio, ut ille qui debet esse aliorum caput et Christi vicarius, firmitati inhaereret. Matth. XVI, 18: *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Sed hic est quaestio litteralis. Et primo quare Christus imposuit ei in principio suae conversionis nomen, et non voluit quod a principio nativitatis suae hoc nomine vocaretur? Ad hoc respondetur dupliciter. Secundum Chrysostomum, primo quidem quia nomina divinitus imposita aliquam eminentiam gratiae spiritualis designant. Quando autem Deus confert specialem gratiam alicui, ab ipsa nativitate nomen gratiam illam significans imponitur; sicut patet de Ioanne Baptista, qui ante a Deo est nominatus quam natus, quia fuit sanctificatus in utero matris. Aliquando autem aliter confertur eminentia gratiae specialis tempore procedenti; et talia nomina divinitus imponuntur non a principio nativitatis, sed in ipso processu temporis; sicut patet de Abraham et Sara, quibus nomina mutata sunt quando promissionem multiplicandi germinis acceperunt. Eodem modo et Petrus nominatur divinitus quando ad fidem Christi, et gratiam apostolatus vocatur, et specialiter quia constitutus est princeps apostolorum totius Ecclesiae; quod in aliis apostolis non est factum. Secundum Augustinum autem, quia si a principio fuisset nominatus Cephas, non apparuisset mysterium. Et ideo voluit dominus quod tunc nomen haberet, ut mutatione nominis, Ecclesiae mysterium appareret, quae in confessione fidei eius fundata erat. Petrus enim a petra dicitur; petra autem erat Christus. In Petri ergo nomine figurata est Ecclesia, quae supra firmam petram immobilem, idest Christum, aedificata est. Secunda quaestio est utrum hic fuerit impositum hoc nomen Simoni, an in Matthaeo cum dicitur *tu es Petrus*. Et ad hoc respondet Augustinus dicens, quod istud nomen hoc loco fuit Simoni impositum; sed quod dicit ei dominus in Matth. *tu es Petrus* etc. non est nominis impositio, sed impositi nominis commemoratio, ut quasi utatur illo nomine tamquam iam imposito. Alii autem dicunt, quod hoc nomen fuit impositum Simoni quando dominus dixit ei *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*. Hic vero non imponit ei hoc nomen, sed praesignat quod sit ei postmodum imponendum. Tertia quaestio est de vocatione Petri et Andreae: quia hic dicitur, quod fuerunt vocati iuxta Iordanem, quia fuerunt discipuli Ioannis; et Matth. IV, 18 dicitur, quod Christus vocavit eos iuxta mare Galilaeae. Et ad hoc dicendum, quod triplex fuit vocatio apostolorum. Prima fuit ad cognitionem, seu familiaritatem, et fidem; et de hac dicitur hic. Secunda fuit in officii praesignatione, de qua habetur Lc. V, 10: *ex hoc eris homines capiens*. Tertia fuit ad apostolatum, de qua dicitur Matth. IV, 18 s., quae fuit perfecta, quia postea non redierunt ad propria.

Lectio 16

[87434] Super Io., cap. 1 l. 16 Posito fructu qui provenit ex praedicatione Ioannis, et eius discipuli, consequenter Evangelista manifestat fructum qui provenit ex praedicatione Christi, et primo agit de conversione unius discipuli ad praedicationem Christi; secundo de conversione aliorum ad praedicationem discipuli ad Christum conversi, ibi *invenit Philippus Nathanaelem* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur discipuli vocandi occasio; secundo subditur ipsius discipuli vocatio; tertio describitur vocati discipuli conditio, ibi *erat autem Philippus a Bethsaida*. Occasio quidem vocationis fuit exitus Iesu a Iudaea. Et ideo dicitur *in crastinum* autem *voluit exire*, scilicet Iesus a Iudaea, *in Galilaeam, et invenit Philippum*. Ratio autem exitus Iesu in Galilaeam assignatur triplex: duae videlicet litterales, quarum una est quia postquam baptizatus fuerat a Ioanne, volens honorem deferre Baptistae, exivit in Galilaeam, a Iudaea recedens, ne sua praesentia offuscaret, et minueret Ioannis magisterium, dum adhuc statum haberet: docens nos honore invicem praevenire, ut dicitur Rom. XII, 10. Secunda ratio est quia in Galilaea non sunt insignes personae, infra VII,

52: *a Galilaea propheta non surgit* etc. et ideo voluit exire illuc Iesus, et eligere inde principes orbis terrae, qui sunt prophetis maiores, ut per hoc suam virtutem ostendat. Ps. CVI, 35: *posuit desertum in stagna aquarum.* Tertia ratio est mystica: quia Galilaea interpretatur transmigratio. Voluit ergo exire a Iudaea in Galilaeam ut insinuaret quod in crastinum, idest in die gratiae, scilicet Evangelii, exiret a Iudaea in Galilaeam, idest ad gentes salvandas; infra VII, 35: *numquid hic iturus est in dispersionem gentium?* Vocatio ergo discipuli est ad sequendum; et ideo dicit *invenit Philippum, et dicit ei: sequere me.* Et nota, quod aliquando homo invenit Deum, sed quasi ignotum; Prov. VIII, 35: *qui invenerit me, inveniet vitam, et hauriet salutem a domino.* Aliquando Deus invenit hominem, sed ut eum manifestet, et magnificet; Ps. LXXXVIII, 21: *inveni David servum meum.* Et sic Christus invenit Philippum, ut eum ad fidem et gratiam vocet: et ideo statim dicit *sequere me.* Quaestio est quare Iesus a principio non vocavit discipulos. Ad quod respondet Chrysostomus, quod noluit a principio aliquem vocare, antequam aliquis spontaneus ei adhaereret per praedicationem Ioannis: quia homines magis exemplo trahuntur quam verbis Ex. XXVI, *cortina trahit cortinam.* Quaeritur etiam quare Philippus statim ad unum verbum secutus est Christum, cum Andreas eum secutus fuerit audiens a Ioanne de Christo, Petrus autem ab Andrea. Ad hoc est triplex responsio. Una, quia Philippus iam instructus erat a Ioanne; quia, secundum unam expositionem supra positam, ille alius, qui cum Andrea secutus est Christum, erat Philippus. Alia ratio est quia vox Christi virtutem quamdam habebat ut non solum exterius, sed etiam interius cor moveret; Ier. XXIII, 29: *verba mea sunt quasi ignis.* Non enim vox Christi solum exterioribus dicebatur, sed fidelium interiora ad eius inflammabat amorem. Tertio, quia forte Philippus iam de Christo fuerat instructus ab Andrea et Petro, quia ex eadem villa erant; quod Evangelista videtur innuere per hoc quod subdit *erat autem Philippus a Bethsaida civitate Andreae et Petri.* In quo discipuli vocati conditio exprimitur: quia erat a Bethsaida. Et sic congruit mysterio. Bethsaida enim domus venatorum interpretatur: ut ostendat quales tunc animo erant Philippus, Petrus et Andreas, et quod de domo venatorum, congrue venatores ad capiendas animas ad vitam vocaret. Ier. XVI, 16: *mittam meos venatores* et cetera. Consequenter ponitur fructus discipuli ad Christum conversi, et primo ponitur inchoatio fructus facta a discipulo; secundo consummatio facta per Christum, ibi *vidit Iesus Nathanaelem.* Circa primum tria facit. Primo ponitur Annuntiatio Philippi; secundo responsio Nathanaelis, ibi *et dixit Nathanael*; tertio consequens admonitio Philippi, ibi *dicit ei Philippus.* Circa primum attende, quod sicut Andreas perfecte conversus studuit adducere fratrem suum ad Christum, ita et Philippus fratrem suum Nathanaelem. Et ideo dicit *invenit Philippus Nathanaelem*, quem forte quaerebat, sicut Andreas Petrum quaesierat: quod fuit signum perfectae conversionis. *Et dixit ei.* Nathanael interpretatur donum Dei; et quod aliquis ad Christum convertatur, ex dono Dei est. Annuntiat autem ei omnes prophetias et legem complementum habere, et desideria sanctorum patrum non esse frustrata, sed esse verificata, et quod eorum desideriis erat promissum a Deo, iam adimpletum esse. *Quem scripsit Moyses in lege et prophetis, invenimus Iesum*; per quod datur intelligi quod Nathanael erat satis peritus in lege, et quod etiam Philippus iam instructus de Christo, voluit Nathanaelem ex sibi notis, scilicet ex lege et prophetis, inducere ad Christum, et ideo dicit *quem scripsit Moyses* et cetera. Moyses enim de Christo scripsit; infra V, 46: *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit.* Similiter prophetae de

Christo scripserunt; Act. c. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent.* Etiam attende, quod tria dicit de Christo Philippus, legi et prophetis consona. Primo quidem nomen; unde dixit *invenimus Iesum.* Et hoc consonat prophetis: Is. XIX, v. 20: *mittam eis salvatorem* etc.; Hab. ult., v. 18: *exultabo in Deo Iesu meo.* Secundo vero genus, unde duxit originem humanam cum dicit *filium Ioseph*, scilicet qui erat de domo David et familia. Et quamvis ex eo Christus originem non duxerit, tamen ex virgine duxit, quae erat de eadem progenie cum Ioseph. Vocat autem *filium Ioseph*, quia eius filius aestimabatur esse, cui scilicet desponsata erat mater eius. Unde dicitur Lc. c. III, 23: *ut putabatur filius Ioseph.* Nec mirum, si Philippus vocabat eum filium Ioseph, cum et mater eius divinae incarnationis conscia, ipsum eius filium diceret; Lc. II, 48, *pater tuus, et ego dolentes quaerebamus te.* Et si quidem aliquis filius alicuius vocatur, quia nutritur ab ipso, Ioseph multo amplius pater Iesu dici poterat, licet secundum carnem pater non esset: quia et eum nutriverat, et sponsus matris virginis erat. Dicitur autem hic a Philippo non tamquam de commixtione Ioseph et virginis natus esset, sed quia sciebat Christum de generatione David nasciturum, de cuius domo et familia erat Ioseph, cui desponsata erat Maria. Et hoc etiam consonat prophetis: Ierem. XXIII, 5: *suscitabo David germen iustum* et cetera. Tertio commemorat patriam, dicens *a Nazareth*: non quia in ea natus esset, immo in Bethlehem, sed quia in ea erat nutritus. Quia enim nativitas eius multis erat incognita, locus autem ubi nutritus erat, cognitus erat multis, ideo Philippus Bethlehem tacuit, et posuit Nazareth. Et hoc quidem consonat dictis prophetarum; nam, Is. XI, 1: *egredietur virga de radice Iesse, et flos*, sive Nazaraeus, secundum aliam litteram, *de radice eius ascendet.* Consequenter cum dicit *et dixit ei Nathanael* etc. ponitur responsio Nathanaelis: quod quidem potest legi et assertive et interrogative; et utroque modo eiusmodi responsio congruit verbis Philippi. Si enim, secundum quod Augustinus vult, legatur assertive, est sensus: *a Nazareth potest aliquid boni esse.* Idest, a civitate, tanti nominis, potest esse quod aliquid summae gratiae nobis oriatur, seu aliquis doctor eximius, qui florem virtutum et munditiam sanctitatis nobis praedicet. Nazareth enim flos interpretatur. Ex quo datur intelligi quod Nathanael doctissimus in lege, scrutatus Scripturas, praenoscebat quod de Nazareth expectandus esset salvator, quod non facile alii Scribae et Pharisaei noverant; et ideo, cum Philippus diceret *invenimus Iesum a Nazareth*, erectus in spem, respondit: vere a Nazareth potest esse et cetera. Si vero legatur, secundum Chrysostomum, interrogative, tunc est sensus: *a Nazareth potest aliquid boni esse?* Quasi dicat: omnia alia quae dicis credibilia videntur esse, quia et nomen et genus prophetis consonat, sed hoc quod dicis *a Nazareth*, non videtur possibile. Nathanael enim habuerat per Scripturas, quod a Bethlehem oportet Christum venire, secundum illud Matth. II, 6: *et tu, Bethlehem terra Iuda, nequaquam minima es in principibus Iuda: ex te enim exiet dux qui regat populum meum Israel.* Et ideo, non inveniens convenire enunciationem Philippi cum prophetica praedicatione, prudenter et mansuete de veritate dicti interrogat *a Nazareth potest aliquid boni esse?* Consequenter ponitur admonitio Philippi: *dixit ei Philippus: veni et vide*; quae quidem admonitio utrique responsioni Nathanaelis convenit. Assertive quidem, ut dicatur: tu dicis quod a Nazareth potest aliquid boni esse, sed ego dico, quod illud bonum quod tibi annuntio, tantum et tam magnificum est quod ego exprimere non valeo; et ideo *veni, et vide.* Interrogative autem legitur sic. Tu admirando dicis: *a Nazareth potest aliquid boni esse?* Reputans hoc esse impossibile secundum Scripturas; sed si experiri volueris quae ego expertus sum, intelliges vera esse quae dico; et ideo *veni, et vide.* Trahit quidem Philippus Nathanaelem ad Christum, eius interrogationibus non fractus, qui scit de reliquo eum non contradicturum, si verba et doctrinam Christi gustaverit: et in hoc Philippus Christum secutus est, qui superius interrogantibus eum de habitaculo, respondit: *venite, et videte.* Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini.* Consequenter cum dicit *vidit Iesus Nathanaelem*, ponitur consummatio fructus per Christum. Sciendum autem, quod aliqui dupliciter convertuntur ad Christum: quidam per miracula visa, et experta in se, sive in aliis; quidam vero per spirationes internas, et per prophetiam et praenoscentiam occultorum futurorum. Sed efficacior est modus per prophetias et praenoscentiam futurorum converti, quam per miracula. Ipsi enim Daemones, et aliqui homines eorum auxilio, aliqua mira praetendere possunt: sed futura praedicere solius divinae virtutis opus est; Is. XLI, 23: *ventura quoque annuntiate, et dicemus quod dii estis*; I Cor. c. XIV, 22: *prophetiae datae sunt fidelibus.* Et inde est quod dominus non per miracula, sed per praenuntiationem occultorum Nathanaelem ad fidem trahit; et ideo dicit de eo *ecce vere Israelita, in quo dolus non est.* Ubi tria occulta ei insinuat, scilicet occulta praesentia, quae sunt in corde, praeterita facta, et futura caelestia: quae quidem tria scire, divinum est, non humanum opus. Occulta quidem praesentia insinuat ei, cum dicit *ecce vere Israelita, in quo dolus non est*: ubi quidem primo ponitur Christi praenuntiatio; secundo vero Nathanaelis inquisitio, ibi *unde me nosti?* Dicit ergo circa primum *vidit Iesus Nathanaelem venientem ad se*, quasi dicat: antequam ad ipsum perveniret, dixit de eo: *ecce vere Israelita* et cetera. Dixit autem hoc de eo antequam ad ipsum perveniret, quia si dixisset hoc postquam ad Iesum pervenisset, potuisset credere Nathanael quod hoc Iesus audivisset a Philippo. Dixit autem *ecce vere Israelita, in quo dolus non est*: Israel autem duas interpretationes habet. Uno enim modo interpretatur rectissimus; Is. XLIV, 2: *noli timere, serve meus rectissime, quem elegi*, ubi dicit Glossa, quod Israel interpretatur rectissimus. Alio modo Israel interpretatur vir videns Deum. Et secundum utrumque, Nathanael est vere Israelita: quia enim ille dicitur rectus in quo non est dolus, ideo dicitur *vere Israelita, in quo dolus non est*; quasi dicat: vere repraesentas genus tuum, quia tu es rectus et sine dolo. Quia vero per munditiam et simplicitatem homo Deum videt, ideo dixit *vere Israelita*; idest, tu es vir vere videns Deum, quia tu es simplex et sine dolo. Dixit autem *in quo dolus non est*, ne credatur quod malitiose dixerit: *a Nazareth potest aliquid boni esse?* Quasi interrogans. Augustinus autem aliter exponit. Manifestum est enim quod omnes sub peccato nascuntur. Illi ergo dicuntur dolosi qui peccatum habentes in corde, exterius fingunt se iustos; qui vero peccator est, et se peccatorem confitetur, non est dolosus. Dixit ergo *ecce vere Israelita, in quo dolus non est*, non quod peccatum non haberet, non quod illi medicus necessarius non esset, quia nemo sic natus est ut nullo medico indigeat; sed in eo confessionem peccati laudavit. Consequenter cum dicit *unde me nosti?* Ponitur Nathanaelis inquisitio. Admirans enim Nathanael virtutem Dei in occultorum manifestatione, quia hoc solius Dei est: Ier. XVII, 9, *pravum est cor hominis, et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego dominus scrutans cor et probans renes*; et I Reg. XVI, 7, *homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor*, ideo quaerit *unde me nosti?* In quo commendatur Nathanaelis humilitas: quia licet laudaretur, non est elatus; sed laudem propriam suspectam habuit: contra quod dicitur Is. III, 12: *popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt.* Praeterita vero absentia insinuat, cum dicit *priusquam te Philippus vocaret, cum* *esses sub ficu, vidi te*, ubi primo ponitur denuntiatio Christi; secundo confessio Nathanaelis, ibi *respondit et Nathanael, et ait: Rabbi, tu es filius Dei.* Circa primum sciendum est, quod Nathanael posset habere duplicem suspicionem de Christo: unam quod dixisset Christus praemissa, volens ei blandiri et ad amicitiam suam trahere; aliam quod ea quae dixit supra, ab alio cognovisset. Ut ergo suspicionem auferat, et ad altiora erigat, illa occulta manifestat quae nullus nisi divinitus scire potuisset, ea videlicet quae statim circa ipsum Nathanaelem contigerant: et hoc est quod dicit *priusquam te Philippus vocaret, cum esses sub ficu, vidi te.* Ad litteram enim, sub arbore fici fuerat Nathanael, cum a Philippo vocaretur: quod Christus virtute divinitatis coniecerat, quia, ut dicitur Eccli. XXIII, v. 28, *oculi domini multo lucidiores super solem.* Mystice autem per ficum designatur peccatum: tum quia invenimus arborem fici maledictam folia sola habentem, et non fructum, Matth. XXI, 19 quod factum est in figuram peccati; tum quia Adam et Eva cum peccassent, de foliis ficus perizomata fecerunt. Dicit ergo *cum esses sub ficu*, idest, sub umbra peccati antequam ad gratiam vocatus esses, *ego vidi te*, scilicet oculo misericordiae: nam ipsa Dei praedestinatio oculo pietatis respicit praedestinatos sub peccatis viventes; Eph. I, 4: *elegit nos ante mundi constitutionem* et cetera. Et de isto oculo loquitur hic. *Vidi te*, praedestinando scilicet ab aeterno. Vel, secundum Gregorium, *cum esses sub ficu*, idest sub umbra legis, *vidi te.* Hebr. X, v. 1: *umbram habens lex futurorum bonorum* et cetera. Statim autem Nathanael ad hoc conversus, et virtutem divinitatis in Christo cognoscens, in vocem confessionis et laudem prorumpit, dicens *Rabbi, tu es filius Dei.* Ubi tria considerat de Christo, scilicet plenitudinem scientiae, cum dicit *Rabbi*, quod interpretatur magister; ac si dicat, perfectus es in scientia. Iam praesentiebat quod dicitur Matth. XXIII, 10: *magister vester unus est, Christus.* Secundo excellentiam singularis gratiae, cum dicit *tu es filius Dei.* Nam quod homo sit filius Dei per adoptionem, non est nisi gratiae; et etiam esse filium Dei per unionem, quod est proprium homini Christo, per gratiam est: quia non ex aliquibus praecedentibus meritis, sed per gratiam unionis homo ille est filius Dei. Tertio vero immensitatem potentiae, cum dicit *tu es rex Israel*, idest expectatus ab Israel in regem et defensorem; Dan. VII, 14: *potestas eius, potestas aeterna* et cetera. Sed circa hoc insurgit quaestio, secundum Chrysostomum. Cum Petrus, qui post multa miracula, post magnam doctrinam confessus fuit quod hic confitetur Nathanael de Christo, *tu es filius Dei*, meruit beatificari, dicente domino: *beatus es, Simon Bariona* etc., cur et Nathanael, qui simile dixerat ante visa miracula et perceptam doctrinam, beatificatus non fuit? Et ad hoc respondet Chrysostomus, quod huius causa est, quia licet eadem verba Nathanael et Petrus protulerint, non tamen fuit eadem intentio utriusque. Petrus quidem confessus fuit, Christum esse filium Dei verum per naturam, ut scilicet sic esset homo quod tamen esset verus Deus; hic autem confessus est esse filium Dei per adoptionem, secundum illud Ps. LXXXI, 6: *ego dixi: dii estis, et filii excelsi omnes.* Et hoc patet per verba sequentia. Si enim intellexisset eum esse filium Dei per naturam, non dixisset, *tu es rex Israel* solum, sed totius mundi. Hoc etiam patet, quia ad fidem Petri Christus nihil addidit, quasi perfectam existentem, sed Ecclesiam dixit se fabricaturum esse in confessione illius. Sed Nathanaelem, quasi maiori parte suae confessionis deficiente, elevat ad maiora, scilicet ad cognitionem divinitatis suae. Unde dixit *maius his videbis.* Ubi notatur tertium, scilicet insinuatio futurorum, quasi dicat: quia dixi tibi praeterita, credis me esse filium Dei per adoptionem et regem Israel tantum, sed ducam te ad maiorem cognitionem, ut scilicet credas me filium Dei naturalem et regem omnium saeculorum. Et ideo sequitur *amen, amen dico vobis, videbitis caelum apertum, et Angelos Dei ascendentes et descendentes super filium hominis*, ubi, secundum Chrysostomum, vult probare dominus quod sit verus Dei filius, et Deus. Angelorum enim est proprium ministrare, et subiici, Ps. CII: *benedicite domino, omnes Angeli eius, ministri eius, qui facitis voluntatem eius.* Cum ergo videbitis quod Angeli administrabunt mihi, certum erit vobis quod sum verus filius Dei. Hebr. c. I, 6: *cum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: et adorent eum omnes Angeli Dei.* Sed quando viderunt hoc apostoli? Viderunt, inquam, in passione, quando Angelus affuit illi, confortans eum, Lc. XXII, 43. Item in resurrectione, quando apostoli invenerunt duos Angelos stantes supra sepulcrum. Similiter in ascensione, quando dixerunt apostolis, Act. I, 11: *viri Galilaei, quid admiramini aspicientes in caelum? Hic Iesus qui assumptus est a vobis in caelum, sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in caelum.* Et quia de praeteritis ei vera iam dixerat, magis ei credibile fuit quod praenuntiat de futuro, cum dicit *videbitis.* Evidens enim argumentum est vera dicere de futuris qui de occultis praeteritis manifestaverat veritatem. Dicit autem *super filium hominis Angelos ascendentes et descendentes*, quia secundum carnem mortalem paulo minoratus est ab Angelis: et intantum Angeli ascendunt et descendunt super eum; sed secundum quod est filius Dei, ipse super Angelos est, ut dictum est. Secundum Augustinum autem, pulchre in verbis praedictis suam divinitatem manifestat. Legitur enim Gen. XXVIII, 12 quod *Iacob vidit scalam, et Angelos ascendentes et descendentes.* Et Iacob intelligens quid vidit, surgens unxit lapidem oleo, et deinde dixit: *vere dominus est in loco isto.* Lapis iste Christus est, quem reprobaverunt aedificantes; et est unctus oleo invisibili spiritus sancti; sed erigitur in titulum, quia futurus erat Ecclesiae fundamentum, ut dicitur I ad Cor. c. III, 11: *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est.* Angeli autem ascendunt et descendunt, inquantum ei adsunt obsequendo et ministrando. Dixit ergo: *amen, amen dico vobis, videbitis caelum apertum* etc., quasi dicat: quia vere Israelita es, attende ad id quod Israel vidit, ut scilicet credas me illum esse qui est significatus per unctum lapidem a Iacob: nam tu etiam videbis super ipsum Angelos ascendentes et descendentes. Vel Angeli sunt praedicatores, secundum Augustinum, praedicantes Christum; Is. XVIII, 2: *ite veloces Angeli ad gentem convulsam et dilaceratam*; qui quidem ascendunt per contemplationem, sicut Paulus ascenderat usque ad tertium caelum, ut dicitur II Cor. c. XII, 2, et descendunt per proximorum eruditionem *super filium hominis*, idest ad honorem Christi: quia, ut dicitur II Cor. IV, v. 5: *non enim praedicamus nos ipsos, sed Iesum Christum dominum nostrum.* Sed ut ascendant et descendant, apertum est caelum, quia oportet quod gratia caelestis detur praedicatoribus, ut ascendant et descendant. Ps. LXVII, 9: *caeli distillaverunt* etc.; Apoc. IV, v. 1: *postea vidi caelum apertum* et cetera. Ratio autem quare Nathanael non eligitur in apostolum post tantam fidei confessionem, ista est, quia Christus noluit quod mundi conversio ad fidem ascriberetur humanae sapientiae, sed solum potentiae Dei. Et ideo non voluit Nathanaelem in lege peritissimum, in apostolum eligere; sed simplices et indoctos elegit; ut dicitur I Cor. I, 26: *non multi sapientes (...) sed quae stulta sunt mundi elegit Deus.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

caput II

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 2

Lectio 1

[87435] Super Io., cap. 2 l. 1 Supra Evangelista ostendit dignitatem verbi incarnati, et evidentiam eius multipliciter; hic consequenter incipit determinare de effectibus et operibus quibus manifestata est mundo divinitas verbi incarnati, et primo narrat ea quae Christus fecit in mundo

vivendo, ad manifestationem suae divinitatis; secundo quomodo Christus suam divinitatem monstravit moriendo; et hoc a XII cap. et ultra. Circa primum duo facit: primo enim ostendit Christi divinitatem quantum ad dominium quod habuit supra naturam; secundo quantum ad effectus gratiae, et hoc in III cap. ibi *erat homo ex Pharisaeis Nicodemus nomine* et cetera. Dominium autem Christi super naturam proponitur nobis per hoc quod naturam mutavit: quae quidem mutatio facta est a Christo in signum primo discipulis ad confirmandum; secundo vero turbis ad credendum, ibi *post hoc descendit Capharnaum.* Mutatio autem naturae ad confirmandos discipulos in nuptiis facta est, in quibus convertit aquam in vinum; et hoc est quod dicit *nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae*: ubi primo describuntur nuptiae; secundo illi qui nuptiis interfuerunt, ibi *erat autem mater Iesu*; tertio describitur ipsum miraculum patratum, ibi *et deficiente vino* et cetera. Describit autem nuptias primo quidem quantum ad tempus; unde dicit *et die tertia nuptiae factae sunt*, scilicet postquam praedicta de vocatione discipulorum fecerat. Postquam enim manifestatus fuerat testimonio Ioannis, voluit etiam seipsum manifestare. Secundo vero, quantum ad locum; unde dicit *in Cana Galilaeae.* Galilaea namque provincia est, Cana viculus quidam in ipsa provincia. Quantum autem ad litteram pertinet, sciendum est, quod circa tempus praedicationis Christi est duplex opinio. Quidam namque dicunt, quod a Baptismate Christi usque ad passionem eius, fuerint duo anni et dimidius. Et secundum hos, hoc quod hic legitur de nuptiis, eodem anno factum est quo Christus baptizatus est. Sed his contrariatur sententia et consuetudo Ecclesiae: nam in festo Epiphaniae trium miraculorum commemoratio fit, scilicet adorationis magorum, quae fuit primo anno nativitatis dominicae; et Baptismi Christi, quo baptizatus est eodem die, revolutis triginta annis; et de nuptiis, quae sunt factae eodem die, revoluto anno. Ex quo sequitur quod ad minus unus annus elapsus fuit a Baptismo usque ad nuptias. In quo quidem anno nil aliud legitur dominus fecisse nisi quod dicitur Matth. IV de ieiunio in deserto, et de tentatione a Diabolo, et ea quae hic Ioannes refert de testimonio Baptistae et conversione discipulorum. A nuptiis autem coepit publice praedicare et miracula facere usque ad passionem, ita quod duobus annis cum dimidio publice praedicavit. Mystice autem per nuptias intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae, quia, ut dicit apostolus Eph. V, 32, *sacramentum hoc magnum est, dico autem in Christo et in Ecclesia.* Et illud quidem matrimonium initiatum fuit in utero virginali, quando Deus pater filio humanam naturam univit in unitate personae, unde huius coniunctionis thalamus fuit uterus virginalis; Ps. XVIII, 6: *in sole posuit tabernaculum suum.* De istis nuptiis dicitur Matth. XXII, 2: *simile est regnum caelorum homini regi, qui fecit nuptias filio suo*, tunc scilicet quando Deus pater humanam naturam verbo suo copulavit in utero virginali. Publicatum autem fuit, quando Ecclesia sibi per fidem coniuncta est; Oseae II, 20: *sponsabo te mihi in fide* et cetera. De istis nuptiis dicitur Apoc. XIX, 9: *beati qui ad caenam nuptiarum agni vocati sunt.* Consummatum autem erit, quando sponsa, idest Ecclesia, introducetur in thalamum sponsi, in caelestem scilicet gloriam. Nec vacat a mysterio quod die tertio nuptiae factae sunt. Primus namque dies est tempus legis naturae; secundus tempus legis scriptae; tertius vero dies tempus gratiae, in quo dominus incarnatus nuptias celebravit; Oseae VI, 3: *vivificabit nos post duos dies: in die tertia suscitabit nos.* Locus autem congruit mysterio: Cana enim interpretatur zelus; Galilaea vero transmigratio. In zelo ergo transmigrationis hae nuptiae celebrantur, ut denuntiet eos maxime Christi coniunctione dignos existere qui zelo piae devotionis ferventes transmigrant de statu culpae ad gratiam Ecclesiae, Eccli. XXIV, 26: *transite ad me, omnes qui concupiscitis me* etc., et de morte ad vitam, idest de statu mortalitatis et miseriae, ad statum immortalitatis et gloriae; Apoc. XXI, 5: *ecce nova facio omnia.* Consequenter cum dicit *erat autem mater Iesu ibi*, describuntur personae invitatae: ubi agitur de tribus, scilicet de matre, de Iesu, et de discipulis. De matre quidem, cum dicit *et erat mater Iesu ibi.* Quae quidem praemittitur, ut ostendatur quod Iesus adhuc ignotus erat, et non vocatus ad nuptias sicut insignis persona, sed ex quadam familiaritate, tamquam notus, et unus aliorum: sicut enim vocaverunt matrem, ita et filium. Vel forte prius invitatur mater, quia ambigebant de Iesu, an invitatus venturus esset ad nuptias propter summam religiositatem, quam videbant in eo, et quia non viderunt eum se immiscuisse conviviis. Et ideo puto quod primo consuluerunt matrem, an Iesus esset vocandus. Et ideo signanter dixit Evangelista primo matrem adesse iam in nuptiis, et Iesum postmodum fuisse vocatum. Et hoc est quod sequitur *vocatus est Iesus.* Voluit autem Christus nuptiis interesse primo quidem ut daret nobis humilitatis exemplum: neque enim ad dignitatem suam respiciebat, sed quomodo dignatus est formam servi accipere, ita non dedignatus est ad nuptias venire servorum, ut dicit Chrysostomus. Et ideo Augustinus: erubescat homo esse superbus, quoniam factus est humilis Deus. Nam inter cetera humilia quae fecit filius virginis, venit ad nuptias, qui eas, cum esset apud patrem, instituit in Paradiso. Et de hoc exemplo dicitur, Matth. XI, v. 29: *discite a me quia mitis sum et humilis corde.* Secundo vero, ut errorem quorumdam excluderet, qui nuptias damnant, quia, ut dicit Beda si thoro immaculato, et nuptiis debita castitate celebratis, culpa inesset, nequaquam dominus ad has venire voluisset. Quia ergo ad nuptias venit, insinuat quod sit damnabilis eorum perfidia qui nuptiis detrahunt. I Cor. VII, 36: *non peccat mulier, si nubat.* De discipulis vero agitur, cum dicit *et discipuli eius.* Mystice autem in nuptiis spiritualibus est mater Iesu, virgo scilicet beata, sicut nuptiarum consiliatrix, quia per eius intercessionem coniungitur Christo per gratiam; Eccli. XXIV, 25: *in me omnis spes vitae et virtutis.* Christus autem, sicut verus animae sponsus, ut dicitur infra III, 29: *qui habet sponsam, sponsus est.* Discipuli vero ut paranymphi, quasi coniungentes Ecclesiam Christo, de quo uno dicebatur II Cor. XI, 2: *despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Et quia in istis nuptiis materialibus aliquid de miraculo pertinet ad matrem, aliquid ad Christum et aliquid ad discipulos, ideo consequenter cum dicit *et deficiente vino* etc. ostendit quid pertineat ad matrem, quid ad Christum et quid ad discipulos. Ad matrem quidem pertinet miraculi procuratio; ad Christum autem miraculi consummatio, et hoc ibi *erant ibi lapideae hydriae sex* etc.; ad discipulos vero miraculi contestatio, ibi *hoc fecit initium signorum Iesus.* Gessit ergo, quantum ad primum, mater Christi, mediatricis personam; et ideo duo facit: primo enim interpellat ad filium; secundo erudit ministros, ibi *et dicit mater eius ministris* et cetera. Circa primum quidem duo ponuntur. Primo matris interpellatio; secundo filii responsio, ibi *dixit ei Iesus: quid mihi et tibi est, mulier?* In matre autem interpellante, primo quidem nota pietatem et misericordiam. Ad misericordiam enim pertinet ut quis defectum alterius reputet quasi suum: misericors enim dicitur, quasi miserum habens cor super miseria alterius; II Cor. XI, 29: *quis infirmatur, et ego non infirmor?* Quia ergo virgo beata misericordia plena erat, defectus aliorum sublevare volebat; et ideo dicit *deficiente vino, dicit mater Iesu ad eum.* Secundo reverentiam eius ad Christum: ex reverentia enim quam ad Deum habemus, sufficit nobis ei tantum defectus nostros exponere, secundum illud Ps. XXXVII, 10: *domine, ante te omne desiderium meum.* Qualiter autem nobis Deus subveniat, non est nostrum inquirere; quia, sicut dicitur Rom. VIII, v. 26, *nam quid oremus, sicut oportet, nescimus.* Et ideo mater eius defectum aliorum simpliciter exposuit, dicens *vinum non habent.* Tertio, virginis sollicitudinem et diligentiam: quia usque ad extremam necessitatem non distulit, sed *deficiente vino*, idest dum esset in deficiendo, iuxta illud quod dicitur in Ps. IX, 10 de Deo: *adiutor in opportunitatibus, in tribulatione.* Sed quaerit Chrysostomus: quare ante non incitavit Christum ad miracula? Nam de virtute eius erat instructa per Angelum, et confirmata per multa quae viderat circa ipsum fieri, quae omnia conservabat, conferens in corde suo, ut dicitur Lc. II, 51. Cuius ratio est, quia antea ut unus aliorum conversabatur: unde quia non viderat tempus opportunum, hoc facere distulit. Nunc vero post Ioannis contestationem et post discipulorum conversionem, confidenter Christum ad miracula facienda provocat, gerens in hoc figuram synagogae, quae est mater Christi: nam familiare est Iudaeis miracula requirere; I Cor. I, 22: *Iudaei signa petunt.* Dicit ergo ei *vinum non habent.* Ubi sciendum est, quod ante incarnationem Christi, triplex vinum deficiebat, scilicet iustitiae, sapientiae et caritatis, seu gratiae. Vinum enim mordicat, et quantum ad hoc iustitia dicitur vinum. Lc. X, 34, Samaritanus vinum et oleum apposuit vulneribus sauciati, idest cum dulcedine misericordiae severitatem iustitiae; Ps. LIX, 5: *potasti nos vino compunctionis.* Vinum etiam laetificat cor, iuxta illud Ps. CIII, 15, *vinum laetificat cor hominis*, et quantum ad hoc dicitur vinum sapientia, cuius meditatio maxime laetificat; Sap. VIII, 16: *non habet amaritudinem convictus illius.* Vinum similiter inebriat, Cant. V, v. 1: *bibite, amici, et inebriamini, carissimi*, et secundum hoc caritas dicitur vinum, Cant. c. V, 1, *bibi vinum meum cum lacte meo.* Et dicitur caritas etiam vinum ratione fervoris; Zach. IX, 17: *vinum germinans virgines.* Et quidem iustitiae vinum deficiebat in veteri lege; in qua iustitia imperfecta erat. Sed Christus eam perfecit; Matth. V, 20: *nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum.* Deficiebat etiam vinum sapientiae, quae erat occulta et figuralis, quia, ut dicitur I Cor. X, 11, *omnia in figura contingebant illis.* Sed Christus eam manifestavit; Matth. c. VII, 29: *erat enim docens eos, sicut potestatem habens.* Sed et vinum caritatis deficiebat ibi: quia acceperant spiritum servitutis tantum in timore. Sed Christus aquam timoris convertit in vinum caritatis, quando dedit *spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater*, ut dicitur Rom. VIII, 15, et quando *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris*, ut dicitur Rom. V, 5. Consequenter cum dicit *dixit ei Iesus* etc. ponitur responsio Christi: ex qua quidem responsione triplicis haeresis occasio sumpta est. Manichaei namque dicunt Christum non habuisse verum corpus, sed phantasticum. Valentinus asserit Christum attulisse corpus caeleste, dicens quod, quantum ad corpus, Christus nihil pertinet ad virginem. Et huius erroris fulcimentum sumit per hoc quod dicit ei Iesus. *Quid mihi et tibi est, mulier?* Quasi dicat: nihil a te suscepi. Sed hoc est contra auctoritatem sacrae Scripturae: dicit enim apostolus, Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum, factum ex muliere*: non enim posset dici ex ea factus, nisi ex ea aliquid sumpsisset. Arguit praeterea contra eos Augustinus, dicens: quomodo scis, quod dominus dixit *quid mihi et tibi?* Respondes, quia Ioannes Evangelista hoc narrat. Sed ipse etiam Evangelista dicit de virgine quod erat mater eius. Si ergo credis Evangelistae in eo quod narrat Iesum dixisse matri: *quid mihi et tibi est, mulier?* Credas etiam in hoc ei quod dicit: *et erat mater Iesu ibi.* Ebion autem dicens ex virili semine Christum conceptum, et Elvidius, qui dicit quod virgo post partum non permansit virgo, sumpserunt erroris fulcimentum ex hoc quod dicit *mulier*, quod videtur corruptionem importare. Sed hoc est falsum, quia mulier in sacra Scriptura quandoque importat solum sexum femineum, secundum illud Gal. IV, 4: *factum ex muliere* et cetera. Et hoc patet etiam per hoc quod Adam ad Deum loquens de Eva, dixit: *mulier quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, et comedi*, Gen. III, 12. Constat enim tunc Evam adhuc virginem fuisse, cum adhuc esset in Paradiso, ubi non cognoverat eam. Unde hoc quod hic dicitur *mulier*, non importat corruptionem, sed determinat sexum. Sumpserunt etiam Priscillianistae erroris occasionem ex hoc quod dixit *nondum venit hora mea*, dicentes, omnia ex fato accidere, et facta hominum certis horis esse subiecta, et etiam Christi: unde propter hoc dixit *nondum venit hora mea.* Sed hoc est falsum de quolibet homine. Cum enim homo liberam electionem habeat, libera autem electio competat ei ex hoc quod rationem et voluntatem habet, quae quidem sunt immaterialia: manifestum est quod homo quantum ad electionem nulli corpori subiicitur, sed potius dominatur. Immaterialia enim nobiliora sunt materialibus, et ideo dicit philosophus, quod sapiens dominatur astris. Praeterea, hoc multo minus locum habet in Christo, qui est dominus et conditor siderum. Unde per hoc quod dixit *nondum venit hora mea*, intelligitur hora passionis, sibi, non ex necessitate, sed secundum divinam providentiam determinata. Contra eos etiam est quod dicitur Eccli. XXXIII, 7: *quare dies diem superat?* Respondet: *a domini scientia separati sunt*; idest, divina providentia distincti sunt adinvicem, non a casu. His ergo exclusis, investigemus huius dominicae responsionis causam. *Quid mihi et tibi est, mulier?* Et quidem, secundum Augustinum, in ipso sunt duae naturae, divina scilicet et humana; et quamvis idem Christus sit in utraque natura, ea tamen quae conveniunt ei secundum humanam naturam, distincta sunt ab his quae conveniunt ei secundum divinam. Miracula autem facere competit ei secundum divinam naturam, quam accepit a patre; pati vero secundum humanam, quam accepit a matre. Et ideo matri exigenti miraculum, respondit dicens *quid mihi et tibi est, mulier?* Ac si dicat: illud quod in me facit miracula, non accepi a te, sed illud unde patior; idest secundum quod competit mihi pati, scilicet humanam naturam, a te accepi; et ideo tunc te cognoscam, cum ipsa infirmitas pendebit in cruce. Et ideo subdit *nondum venit hora mea*; quasi dicat: cum venerit hora passionis, ibi te matrem recognoscam. Unde et in cruce pendens matrem discipulo commendavit. Secundum Chrysostomum vero, aliter exponitur. Dicitur enim quod beata virgo fervens zelo honoris filii, voluit quod statim antequam opportunum esset, Christus miracula faceret; et ideo Christus, matre haud dubio sapientior, eam repressit. Noluit enim prius facere miraculum, quam sciretur defectus: quia ex hoc fuisset minus notum et minus credibile, et ideo dicit *quid mihi et tibi est, mulier?* Quasi dicat. Quid me molestas? *Nondum venit hora mea*; idest, nondum cognitus sum his qui adsunt. Sed neque defectum vini sentiunt; sine primo hoc sentire, quia cum necessitatem cognoverint, maius reputabunt beneficium quod recipient. Quamvis autem mater repulsa sit, tamen de filii misericordia non diffidit; ideo consequenter monet ministros, dicens *quodcumque dixerit vobis, facite*, in quo quidem consistit totius iustitiae perfectio. Perfecta namque iustitia est Christo in omnibus obedire; Ex. XXIX, 35: *omnia quae praecepit nobis dominus faciemus.* Hoc autem verbum *omnia quaecumque dixerit vobis facite*, non convenit dici nisi de solo Deo, homo enim aliquando potest errare. Unde in talibus quae sunt contra Deum, hominibus obedire non tenemur;

Act. V, 29: *oportet obedire Deo magis quam hominibus.* Deo autem, qui non errat nec falli potest, in omnibus obedire debemus. Consequenter cum dicit *erant autem ibi lapideae hydriae*, ponitur consummatio miraculi per Christum: circa quod primo describuntur vasa in quibus miraculum patratum est; secundo designatur materia miraculi, ibi *dixit eis Iesus: implete hydrias aqua*; tertio insinuatur miraculi demonstratio et approbatio, ibi *dixit eis Iesus: haurite nunc.* Vasa autem in quibus miraculum patratum est, ponuntur sex; et est quod dicit *erant autem ibi lapideae hydriae sex.* Ubi sciendum est, quod sicut Mc. VII, 2 ss., dicitur, Iudaei observabant multas ablutiones corporales, et Baptismata calicum et vasorum: unde quia erant in Palaestina, in qua est defectus aquarum, habebant vasa in quibus servabatur aqua purissima, qua se, et vasa crebro lavarent. Et ideo dicit, quod *erant ibi sex lapideae hydriae*, idest vasa ad conservandum aquam, ab hydros, quod est aqua, *posita secundum purificationem Iudaeorum*, idest ad usum purificationis, *capientes singulae metretas*, idest mensuras, *binas, vel ternas*: metros enim Graece, mensura Latine dicitur. Et, ut dicit Chrysostomus, vasa ista deferuntur ad tollendam miraculi suspicionem: tum propter eorum puritatem, ne posset aliquis suspicari quod aqua saporem vini sumpsisset ex faecibus vini prius in eis repositi, nam vasa illa erant *secundum purificationem*, et ideo purissima oportebat ea esse; tum etiam propter vasorum quantitatem, ut evidenter pateat quod aqua tot vasorum in vinum mutari non potuisset, nisi virtute divina. Mystice vero per sex hydrias significantur sex aetates veteris testamenti, in quibus erant corda hominum receptiva Scripturarum Dei parata, et proposita in exemplum vivendi, ut dicit Glossa. Hoc vero quod dicit *metretas*, secundum Augustinum, refertur ad Trinitatem personarum. Et dicuntur binae, vel ternae, quia quandoque in sacra Scriptura tres personae distinctim ponuntur, secundum illud Matth. ult., 19: *baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti*, quandoque vero duo tantum, scilicet pater et filius, in quibus intelligitur persona spiritus sancti, qui est connexio amborum, secundum illud infra XIV, 23: *si quis sermonem meum servabit, pater meus diliget eum, et ad eum veniemus.* Vel binas propter duas conditiones hominum, Iudaeorum scilicet, et gentilium, ex quibus propagata est Ecclesia. Vel ternas propter tres filios Noe, ex quibus propagatum est humanum genus post diluvium. Consequenter cum dicit *dixit eis Iesus: implete hydrias aqua*, agitur de miraculi materia. Sed circa hoc insurgit quaestio quare non ex nihilo, sed ex materia praeiacente hoc miraculum factum est: ad quod triplex ratio assignatur. Una est secundum Chrysostomum, et litteralis, quia ex nihilo aliquid facere, maius est et mirabilius, quam facere aliquid ex subiecta materia; sed non est ita evidens et credibile multis. Et ideo volens magis credibile esse quod fiebat, ex aqua fecit vinum, capacitati hominum condescendens. Alia ratio est, ad confutandum perversa dogmata. Quidam namque sunt (ut Marcionistae et Manichaei) qui dixerunt alium esse conditorem mundi, quam Deum, et omnia visibilia ab illo, idest Diabolo, condita esse. Et ideo dominus plura miracula etiam ex substantiis creatis, et visibilibus fecit, ut ostendat ipsas substantias bonas esse, et a Deo creatas. Tertia ratio est mystica. Ideo enim noluit ex nihilo vinum facere, sed ex aqua vinum fecit, ut ostenderet se non omnino novam doctrinam condere et veterem reprobare, sed adimplere; ut dicitur Matth. V, 17: *non veni solvere legem, sed adimplere*: dum quod figurabat vetus lex, et promittebat, Christus exhibuit, et aperuit; Lc. ult., 45: *aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas.* Voluit autem per ministros hydrias impleri aqua, ut eos, eius quod fiebat, testes haberet: unde infra dicitur: *ministri autem sciebant* et cetera. Consequenter cum dicit *et dixit eis Iesus* etc. ponitur miraculi publicatio. Statim enim quod hydriae impletae sunt, aqua in vinum conversa est; et ideo statim dominus miraculum publicat, dicens *haurite nunc, et ferte architriclino*, ubi primo ponitur mandatum Christi examinatorem eligentis; secundo sententiam architriclini degustantis, ibi *ut autem gustavit architriclinus* et cetera. *Dixit* ergo *eis*, scilicet ministris, *haurite nunc*, scilicet vinum de hydriis, *et ferte architriclino.* Ubi sciendum est, quod triclinium est locus ubi sunt tres ordines mensarum, et dicitur triclinium a triplici ordine lectorum: cline enim in Graeco lectum significat. Nam antiqui in lectis accumbentes consueverant comedere, ut maximus Valerius narrat. Et ideo dicunt in Scripturis accumbere et recumbere. Architriclinus ergo dicitur primus et princeps inter convivas. Vel aliter, secundum Chrysostomum, architriclinus erat qui erat ordinator et dispensator totius convivii. Quia vero sollicitus nondum aliquid gustaverat, voluit dominus quod ipse iudicaret de eo quod factum erat, et non convivae, ne aliquis posset miraculo detrahere, dicens eos ebrios esse, et eorum sensus per comestionem corruptos, ita quod non possent discernere, an vinum esset, vel aqua. Sed, secundum Augustinum, architriclinus erat maior inter discumbentes, ut dictum est; et ideo, ut eius sententia acceptabilior fieret, voluit in eo quod factum erat habere sententiam praesidentis. Mystice autem, qui hauriunt aquam sunt praedicatores; Is. XII, 3: *haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris.* Architriclinus autem est aliquis legisperitus, puta Nicodemus, Gamaliel et Paulus. Dum ergo talibus verbum Evangelii committitur, quod latebat in littera legis, quasi vinum de aqua factum architriclino propinatur: qui hoc degustans approbat fidem Christi. Consequenter cum dicit *ut autem gustavit architriclinus*, ponitur examinantis iudicium: ubi primo inquirit veritatem facti; secundo profert sententiam, dicens *omnis homo primum bonum vinum ponit.* Dicit ergo *ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam, et non sciebat unde esset*, quia ignorabat aquam vinum factam miraculo per Christum, *ministri autem sciebant* cuius ratio est, quia *hauserant aquam; vocat sponsum architriclinus*, ut veritatem inquirat, et de vino sententiam proferat; unde subdit *omnis homo primum bonum vinum ponit* et cetera. Ubi, secundum Chrysostomum, hoc considerandum est in miraculis Christi, quod omnia perfectissima fuerunt; unde et socrui Petri perfectissimam sanitatem restituit, ut statim surgens ministraret, ut dicitur Mc. I, 30 et Mt. c. IX, 6. Paralyticum etiam ita perfecte sanitati restituit quod statim surgens, et sublato lecto iret in domum suam, ut dicitur infra V, 9. Hoc etiam in isto miraculo apparet: quia non qualecumque vinum de aqua fecit, sed optimum quod poterat esse. Et ideo dicit architriclinus *omnis homo primum bonum vinum ponit, et cum inebriati fuerint, tunc id quod deterius est*, quia minus bibunt, et quia vinum bonum in quantitate sumptum, cum quantitate cibi magis gravat; quasi dicat: unde est tale vinum, quod tu servasti usque adhuc? Contra consuetudinem scilicet faciens. Competit autem mysterio. Nam aliquis dicitur mystice primo bonum vinum ponere, qui alios decipere intendens, errorem quem intendit non proponit primo, sed quae alliciant auditores, ut postquam inebriati et allecti fuerint ad consensum suae intentionis, perfidiam manifestet; et de isto vino dicitur Prov. XXIII, 31: *ingreditur blande, et in novissimo mordebit sicut coluber.* Dicitur autem aliquis primo bonum vinum ponere, qui a principio suae conversionis sancte et spiritualiter vivere incipiens, tandem in vitam carnalem degenerat; Gal. III, 3: *sic stulti facti estis, ut cum spiritu coeperitis, nunc carne consummemini?* Christus vero non primo vinum bonum ponit: quia a principio amara et dura proponit;

Mt. VII, 14: *arcta est via quae ducit ad vitam.* Sed quanto plus homo in eius fide et doctrina procedit, tanto plus dulcoratur, et maiorem suavitatem sentit; Prov. IV, 11: *ducam te per semitam aequitatis, quam cum ingressus fueris non arctabuntur gressus tui.* Item in mundo isto amaritudines et tribulationes patiuntur omnes qui pie volunt vivere in Christo; infra XVI, 20: *amen, amen dico vobis, quia plorabitis et flebitis vos* et cetera. Sed in futuro delectationes et gaudia suscipient; unde et sequitur: *tristitia vestra vertetur in gaudium.* Rom. VIII, 18: *existimo quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Consequenter cum dicit *hoc fecit initium signorum Iesus*, ponitur miraculi contestatio per discipulos facta. Ex quo habetur quod falsa est historia de infantia salvatoris, in qua recitantur multa miracula facta a Christo adhuc puero existente; si enim hoc verum esset, non utique Evangelista diceret *hoc fecit initium signorum Iesus.* Et ratio quare non in pueritia miracula fecit, assignata est supra, ne ea scilicet homines phantastica reputarent: ergo hac de causa hoc miraculum, scilicet de aqua vinum, fecit in Cana Galilaeae Iesus, quod est initium signorum, quae fecit Iesus postea. *Et manifestavit gloriam suam*, idest potentiam qua gloriosus est; Ps. c. XXIII, 10: *dominus virtutum ipse est rex gloriae. Et crediderunt in eum discipuli eius.* Sed quomodo crediderunt? Iam enim discipuli erant, et ante crediderant. Sed dicendum est, quod aliquid dicitur esse aliquando non secundum quod nunc est, sed secundum quod futurum est; sicut dicitur quod Paulus apostolus natus est Tharso Ciliciae: non quod ibi sit natus apostolus, sed quod futurus apostolus, ibi natus fuit; ita dicitur hic *et crediderunt in eum discipuli eius*, scilicet qui erant discipuli eius. Vel dicendum, quod ante crediderunt ei sicut bono viro, iusta et recta praedicanti; sed modo crediderunt in eum tamquam in Deum et cetera.

Lectio 2

[87436] Super Io., cap. 2 l. 2 Supra Evangelista posuit signum quod fecit Christus pertinens ad virtutem immutativam naturae, ad discipulorum confirmationem; hic consequenter agit de signo resurrectionis ad eamdem virtutem pertinente, quod proposuit Christus ad turbarum conversionem. Circa hoc ergo miraculum duo facit Evangelista. Primo ponit miraculi proponendi occasionem; secundo ipsius miraculi praenuntiationem, ibi *responderunt ergo Iudaei* et cetera. Circa primum duo facit. Primo describit locum; secundo narrat factum, quod fuit occasio miraculi proponendi, ibi *et invenit in templo vendentes oves et boves.* Locus autem in quo hoc fuit, est Ierosolyma: et ideo Evangelista gradatim ostendit quo ordine Ierusalem dominus venerit. Primo ergo ostendit quomodo in Capharnaum descendit; secundo vero quomodo Ierosolymam ascendit, ibi *et prope erat Pascha.* Circa primum tria facit. Primo assignat locum quo descendit; secundo, describit societatem quam habuit; tertio innuit moram quam protraxit. Locus quidem quo descendit est Capharnaum; et ideo dicit *post hoc*, scilicet miraculum de vino, *descendit Capharnaum.* Videtur, quantum ad historiam pertinet, huic dicto contrariari quod dicitur Matth. IV, v. 12 s., scilicet quod dominus descenderit Capharnaum post incarcerationem Ioannis. Hoc autem quod hic refert Evangelista, totum factum est ante incarcerationem Ioannis. Respondeo dicendum, quod ad huius quaestionis intelligentiam

sciendum est, quod sicut ex ecclesiastica historia habetur, reliqui Evangelistae, scilicet Matthaeus, Marcus et Lucas narrationem evangelicam inceperunt ab eo tempore quo Ioannes fuit inclusus in carcere. Unde statim Matth. IV, 12, post Baptismum, et ieiunium, et tentationem eius, texere incepit suam narrationem ante incarcerationem Ioannis, dicens: *cum audivisset Iesus quod traditus esset Ioannes* etc., et similiter Marcus; unde dicit: *postquam autem traditus est Ioannes, venit Iesus in Galilaeam* et cetera. Ioannes vero Evangelista qui supervixit aliis, cum trium Evangelistarum ad ipsum notitia pervenisset, dictorum fidem et veritatem probavit; tamen, quia vidit aliqua deesse, illa scilicet quae primo praedicationis suae tempore, ante Ioannis incarcerationem, dominus gesserat, ideo ad preces fidelium ipse Evangelium suum altius inchoans, ea quae praeterierant, priora, ante traditionem Ioannis, domini gesta conscripsit, scilicet a primo anno quo baptizatus est; ut in eius Evangelii serie apparet. Secundum hoc ergo Evangelistae non dissonant; sed quia dominus bis Capharnaum descendit, semel ante incarcerationem Ioannis, de quo agitur hic, et semel post incarcerationem eius, de quo agitur Matth. IV, 13 et Lc. IV, 31. Capharnaum autem interpretatur villa pulcherrima, et significat mundum istum, qui habet decorem ex ordine et dispositione divinae sapientiae; Ps. XLIX, 11: *pulchritudo agri mecum est.* Descendit ergo dominus in Capharnaum, idest mundum istum, cum matre, et fratribus, et discipulis. Nam in caelis dominus patrem habet sine matre, in terris matrem sine patre; et ideo signanter matrem solum nominat. In caelis etiam fratres non habet; sed est ipse *unigenitus, qui est in sinu patris*: supra I, 18. In terris vero est *primogenitus in multis fratribus*, ut dicitur Rom. VIII, v. 29. In terris habet discipulos quos doceat mysteria divinitatis, quae ante hominibus ignota fuerant, quia, ut dicitur Hebr. I, 2, *novissime diebus istis locutus est nobis in filio* et cetera. Vel Capharnaum interpretatur ager consolationis: per quod signatur omnis homo qui fructum bonum facit; Gen. XXVII, 27: *ecce odor filii mei sicut odor agri pleni.* Et talis homo dicitur ager consolationis, quia dominus consolatur, et gaudet de profectu eius; Is. LXII, 5: *gaudebit dominus super te* etc., quia de eius bono Angeli gaudent; Lc. XV, v. 10: *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Dicit *ipse, et mater.* Societas eius fuit primo matris; unde dicit *et mater eius*, quia enim ad nuptias venerat, et fuerat miraculi procuratrix, reducebat eam dominus Nazareth, quae erat villa in Galilaea, in qua Capharnaum metropolis erat. Secundo fuit fratrum; unde dicit *et fratres eius* et cetera. Ubi cavendi sunt duo errores, scilicet Elvidii dicentis, quod beata virgo post Christum alios filios habuit, et hos dicit fratres domini, quod est haereticum: quia fides nostra tenet, quod mater Christi sicut fuit virgo ante partum, ita et in partu, et post partum virgo permansit. Item error quorumdam dicentium, Ioseph ex alia coniuge filios genuisse, et hos vocari fratres domini, quod Ecclesia non tenet. Et ideo Hieronymus eos improbat: nam dominus in cruce pendens virginem matrem virgini discipulo custodiendam dimisit. Cum ergo Ioseph fuerit specialis custos virginis et etiam salvatoris in pueritia, credibile est eum virginem fuisse. Et ideo sane intelligentes, fratres domini dicimus consanguineos virginis matris, in quocumque gradu, vel etiam Ioseph, qui putabatur pater; et hoc quidem secundum consuetudinem Scripturae, quae communiter consanguineos fratres appellat. Unde Gen. XIII, v. 8: *ne quaeso sit iurgium inter me et te: fratres enim sumus*, dicit Abraham ad Lot; cum tamen esset nepos eius. Et attende, quod separatim nominat fratres et discipulos: quia non omnes consanguinei Christi, eius discipuli erant. Unde infra VII, 5 dicitur: *nondum credebant in eum* *fratres eius.* Tertio socii eius fuerunt discipuli sui: unde dicit *et discipuli eius.* Sed ex hoc insurgit quaestio, qui fuerint eius discipuli. Videtur enim, secundum Matthaeum, quod primi qui conversi sunt ad Christum, fuerint Petrus et Andreas, Ioannes et Iacobus; sed hi vocati sunt a Christo post incarcerationem Ioannis, ut patet Matth. IV, v. 18 ss. non videtur ergo quod descenderint cum Christo in Capharnaum, ut hic habetur, cum hoc fuerit ante Ioannis incarcerationem. Sed ad hoc duplex est responsio. Una, secundum Augustinum, de consensu Evangelistarum, quod Matthaeus non servat ordinem historiae, sed illud quod praetermiserat recapitulans, ea narrat post Ioannis incarcerationem quae ante facta fuerant. Unde sine ulla temporis consequentis differentia dixit: *ambulans Iesus iuxta mare Galilaeae, vidit duos fratres* etc., non addens post hoc vel in diebus illis. Alia est, secundum eumdem, quod discipuli domini, in Evangelio dicuntur non solum illi duodecim quos elegit dominus, et apostolos nominavit, ut habetur Lc. VI, 13, sed etiam omnes qui in eum credentes, eius magisterio ad regnum caelorum erudiebantur. Potuit ergo esse quod quamvis illi duodecim nondum eum secuti fuissent, nihilominus tamen aliqui alii qui sibi adhaeserunt, hic eius discipuli nominentur. Sed prima responsio melior est. Moram autem contraxit ibi parvam; unde dicit *et ibi manserunt non multis diebus.* Huius ratio est, quia cives Capharnaum non se exhibuerunt devotos ad suscipiendum doctrinam Christi, quia erant valde corrupti; unde et Matth. XI, 23 dominus eos obiurgat, quod nec ad virtutes in eis factas, nec ad doctrinam Christi poenitentiam egerunt, dicens: *et tu, Capharnaum, numquid ad caelum exaltaberis? Usque in Infernum descendes: quia si in Sodomis factae fuissent virtutes quae factae sunt in te, forte mansissent usque in hanc diem.* Et tamen quamquam mali essent, descendit illuc, ut deduceret matrem ad cuius consolationem et honorem ibidem aliquamdiu moratur. Mystice autem signatur per hoc quod aliqui multis sermonibus Christi immorari non possunt, sed pauca ad eorum illuminationem de multis sufficiunt, propter intellectus eorum imbecillitatem. Unde apud tales Christus paucis documentis immoratur ut Origenes dixit; secundum illud infra XVI, v. 12: *multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo.* Consequenter cum dicit *et prope erat Pascha*, manifestat locum quo ascendit. Et circa hoc duo facit. Primo innuit occasionem ascensus; secundo ponit ascensum, ibi *et ascendit Iesus.* Occasio autem ascensus fuit Pascha Iudaeorum. Ex. XXIII, 17 praecipitur quod ter in anno omne masculinum praesentetur coram domino, et inter illos terminos unus erat Pascha Iudaeorum. Quia ergo dominus venit ut doceret omnes humilitatis et perfectionis exemplum, voluit legem, quamdiu statum habuit, observare: non enim venit legem solvere, sed adimplere, ut ipse dicit Matth. V, v. 17. Ex quo, quia Pascha Iudaeorum imminebat, Ierusalem ascendit. Nos ergo ad eius exemplum deberemus sollicite divina praecepta servare. Si enim ipse Dei filius decreta legis a se datae implebat, celebrans solemnitates; quanto studio bonorum operum deberemus nos eas et praevenire, et celebrare? Notandum est, quod in Evangelio Ioannis in tribus locis fit mentio de Pascha, scilicet hic, et infra VI, 4, ubi fecit miraculum de panibus, ubi dicitur: *erat autem proximum Pascha, dies festus Iudaeorum*; et infra c. XIII, 1, ubi dicitur: *ante diem festum Paschae.* Unde secundum hoc Evangelium, habemus quod post miraculum de vino Christus praedicavit duobus annis, et quantum est a diebus Baptismi usque ad Pascha; nam hoc quod fecit hic, fuit prope Pascha, ut hic dicitur, et postea, revoluto anno, prope aliud Pascha fecit miraculum de panibus, et tunc Ioannes fuit decollatus. Unde Ioannes circa Pascha decollatus fuit; quia, ut dicitur Matth. c.

XIV, 13, statim post decollationem Ioannis, Christus secessit in desertum, et ibi fecit miraculum de panibus: quod quidem miraculum fuit factum prope Pascha, ut dicitur infra VI. Sed tamen festum huius decollationis celebratur eo die quo caput eius inventum est. Postea, in alio Paschate, passus est Christus. Secundum opinionem ergo illorum qui dicunt, quod miraculum factum in nuptiis, et ea quae hic dicuntur, eodem anno gesta sunt quo baptizatus est Christus, a Baptismo Christi usque ad eius passionem fuerunt duo anni et dimidius: et ideo, secundum eos, Evangelista dicit *prope erat Pascha Iudaeorum*, ut ostendat quod ante paucos dies fuerat baptizatus. Sed Ecclesia tenet contrarium. Credimus enim quod eodem die quo dominus baptizatus est, revoluto anno, factum fuerit miraculum de vino; et postea revoluto anno, prope Pascha, Ioannes fuerit decollatus; et quod ab isto Paschate circa quod Ioannes fuit decollatus, fuerit unus annus usque ad Pascha in quo Christus passus est. Unde oportet aliud Pascha a Baptismo Christi usque ad miraculum de vino intermedium esse, de quo nullus Evangelista facit mentionem: et sic, secundum quod Ecclesia tenet, Christus tribus annis et dimidio praedicavit. Ait autem *Iudaeorum*, non quod alterius nationis homines Pascha celebrarent, sed duplici de causa. Una quia quando aliqui festum aliquod sancte et pure celebrant, dicitur illud domino celebrare; cum vero nec pure, nec sancte celebrant, non domino, sed sibi solemnizant; Is. I, 14: *Kalendas vestras, et festivitates vestras odivit anima mea*; quasi dicat: quia vobis, et non mihi celebratis, non placent mihi; Zach. VII, 5: *cum ieiunaretis, numquid ieiunium ieiunastis mihi?* Quasi dicat, non, sed vobis. Quia ergo isti Iudaei depravati erant, et eorum Pascha indebite celebrabant, ideo Evangelista non dicit: prope erat Pascha domini, sed *Iudaeorum*. Vel hoc dicit ad differentiam nostri Paschae: nam Pascha Iudaeorum erat figurale, utpote immolatione agni figuralis celebratum; sed nostrum Pascha verum est, in quo recolimus veram passionem agni immaculati; I Corint. V, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Ascensus fuit in Ierusalem; et ideo dicit *et ascendit Iesus Ierosolymam.* Ubi nota, secundum ordinem historiae, Iesum bis circa festum Paschae Ierosolymam ascendisse, et expulisse de templo ementes et vendentes. Semel quidem ante incarcerationem Ioannis, quod hic Evangelista commemorat, alia vice, imminente Paschate, et tempore passionis, quod narrat Matthaeus. Nam frequenter dominus similia facta operatus est, sicut patet de duplici illuminatione caecorum: una Matth. IX, 28, et alia Mc. c. X, 46 ss. Et similiter bis eiecit ementes et vendentes de templo. Mystice autem ascendit Ierosolymam, quae interpretatur visio pacis, et significat aeternam beatitudinem: in quam ascendit, et suos transduxit. Sed non vacat a mysterio, quod in Capharnaum descendit, et postmodum Ierosolymam ascendit. Nisi enim descendisset primum, non competisset ei ascendere: quia, ut dicitur Eph. IV, 10, *qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Non facit autem mentionem de discipulis in ascensu ad Ierosolymam: quia discipulorum ascensus est ex ascensu Christi; infra III, 13: *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis.* Consequenter cum dicit *et invenit in templo vendentes oves et boves* etc. narrat Evangelista factum quod movit Christum ad signum resurrectionis proponendum. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat Iudaeorum vitium; secundo innuit Christi remedium, ibi *et cum fecisset quasi flagellum* etc.; tertio subdit prophetiae oraculum, ibi *recordati vero sunt discipuli* et cetera. Circa primum sciendum, quod Diabolus insidiatur his quae Dei sunt, et ea nititur corrumpere. Inter cetera autem quibus sancta corrumpit, praecipuum est vitium avaritiae; unde dicitur Is. LVI, 11: *pastores eius nescierunt intelligentiam, omnes in* *viam suam declinaverunt: unusquisque ad avaritiam suam a summo usque ad novissimum.* Quod quidem ab antiquis temporibus Diabolus fecit. Nam sacerdotes veteris testamenti, qui instituti erant ut divinis vacarent, avaritiae studebant. Praeceptum autem erat a Deo in lege, quod in certis solemnitatibus domino immolarent aliqua animalia; ad quod quidem praeceptum implendum de prope venientes ad templum, secum animalia ducebant, illi autem qui a remotis veniebant, non valebant animalia ducere de domibus suis. Quia ergo oblationes huiusmodi cedebant in utilitatem sacerdotum, ne deessent animalia de remotis venientibus ad offerendum, providerunt ipsi sacerdotes ut animalia in templo venderentur; et ideo faciebant ea in templo, idest in atrio templi, exponi ad vendendum. Et hoc est quod dicit *et invenit* dominus *in templo vendentes oves, et boves, et columbas* et cetera. Ubi primo facit mentionem de duobus animalibus terrestribus, quae secundum legem domino offerri poterant, scilicet de bove et ove. Tertium vero animal terrestre, quod offerebatur capra scilicet, annumeratur cum ove: similiter etiam turtur annumeratur cum columba. Et quia contingebat aliquando aliquos ad templum venire, qui nec animalia secum ducebant, nec pecuniam, unde emere non valebant; ideo sacerdotes aliam avaritiae artem adinvenerant, ut scilicet in templo constituerent nummularios et campsores, qui praedictis non habentibus pecuniam mutuarent. Et licet usuram inde non reciperent, quia hoc erat in lege prohibitum, loco tamen eius quaedam collibia, idest parva munuscula et vilia recipiebant. Et haec ipsa in utilitatem sacerdotum cedebant; et hoc est quod dicit *et nummularios sedentes* scilicet in templo, paratos ad pecuniam mutuandam. Sed hoc quidem mystice tripliciter intelligi potest. Primo enim per vendentes et ementes significantur illi qui ecclesiasticas res vendunt, vel emunt: nam bona ecclesiastica spiritualia, et eis annexa, significantur per oves, et boves, et columbas. Ipsa consecrata quidem, et confirmata sunt ex doctrinis apostolorum et doctorum, qui significantur per boves; Prov. XIV, 4: *ubi plurimae sunt segetes, ibi manifesta fortitudo bovis.* Item ex sanguine martyrum, qui significantur per oves. Unde in persona eorum dicitur in Ps. XLIII, et Rom. VIII, 36: *aestimati sumus ut oves occisionis.* Item dona spiritus sancti, quae significantur per columbas: quia, ut dicitur supra I, 32, spiritus sanctus in specie columbae apparuit. Omnia ergo haec vendunt, scilicet doctrinam apostolorum, sanguinem martyrum et dona spiritus sancti, quicumque bona ecclesiastica spiritualia, et eis annexa vendere praesumunt. Secundo, contingit aliquos praelatos, seu Ecclesiarum praepositos, etsi non manifeste per simoniam, occulte tamen per negligentiam boves, et oves, et columbas vendere, tunc scilicet quando tantum inhiant temporalibus lucris, et occupantur in eis, et negligunt spiritualem salutem subditorum: nam per hoc vendunt oves, et boves, et columbas, idest tria genera hominum eis subditorum. Scilicet praedicatores et operatores, qui significantur per boves; Is. XXXII, 20: *beati qui seminatis super omnes aquas, immittentes pedem bovis et asini.* Quia praelati debent ordinare boves, idest doctores et sapientes cum asinis, idest rudibus et simplicibus. Vendunt etiam activos, et ministeriis vacantes, qui significantur per oves, infra X, 27: *oves meae vocem meam audiunt* etc.; II Reg. ult., 17: *isti, qui oves sunt, quid fecerunt?* Vendunt et contemplantes, qui significantur per columbas; Ps. LIV, 7: *quis dabit mihi pennas sicut columbae et volabo?* Tertio per templum Dei potest intelligi spiritualis anima, ut dicitur I Cor. III, 17: *templum Dei sanctum est, quod estis vos.* Tunc ergo homo vendit in templo oves, et boves, et columbas, quando in anima bestiales motus retinet, pro quibus homo vendit se Diabolo. Nam per boves, qui agriculturae deserviunt, significantur terrena desideria; per ovem, quae est animal stultum, significatur hominis stoliditas; per columbas vero hominis instabilitas: quae quidem Deus de cordibus hominum expellit. Et ideo statim ponitur domini remedium, cum dicit *et cum fecisset quasi flagellum de funiculis, omnes eiecit de templo*: ubi dominus apposuit remedium et operis, et verbi, ut doceret eos qui curam habent Ecclesiae, subditos facto et verbo debere corrigere. Et ideo circa hoc duo facit. Primo ponitur remedium quod adhibuit facto; secundo remedium quod adhibuit verbo, ibi *et his qui vendebant columbas dixit* et cetera. Circa primum tria facit. Primo eiecit homines; secundo oves et boves; tertio effudit pecuniam. Eiecit quidem homines flagello, et hoc est quod dicit *et cum fecisset quasi flagellum de funiculis*, quod quidem non potuit fieri nisi virtute divina; nam, et Origenes dicit, quod divina potestas Iesu poterat cum volebat accensam iracundiam hominum suffocare, sicut sedare mentium turbines; Ps. XXXII, v. 10: *dominus dissipat cogitationes hominum.* Facit autem flagellum de funiculis, quia, ut dicit Augustinus, de peccatis nostris sumit materiam, unde nos puniat: ipsa enim protelatio peccatorum, secundum quod peccata peccatis adduntur, funiculi dicuntur; Prov. V, v. 22: *funibus peccatorum suorum constringitur*; Is. V, 18: *vae qui trahitis iniquitatem in funiculis* et cetera. Sicut ergo eiecit de templo negotiatores, ita nummulariorum aes effudit, et mensas subvertit. Attende, quod si ista, quae videbantur aliquo modo licita, quasi ad cultum Dei ordinata, de templo eiecit, quanto magis si invenisset aliqua illicita? Ideo autem eos eiecit, quia sacerdotes in hoc non intendebant honorem Dei, sed utilitatem propriam. Unde dicitur Ez. XLIV, 8: *posuistis custodes observationum mearum in sanctuario meo vobismetipsis.* Ostendit autem dominus zelum ad ea quae sunt legis, ut ex hoc ipso confutaret pontifices et sacerdotes, qui erant ei de lege calumniam illaturi. Per hoc etiam quod huiusmodi eiecit de templo, dedit intelligere quod appropinquabat tempus quo sacrificia legis cessare debebant, et verus Dei cultus ad gentes transferri; Matth. c. XXI, 43: *auferetur a vobis regnum* et cetera. Similiter etiam ut ostenderet eorum damnationem qui spiritualia vendunt; Act. VIII, 20: *pecunia tua tecum sit in perditione.* Consequenter cum dicit *et his qui columbas vendebant, dixit* etc., ponit remedium quod adhibuit verbo. Ubi notandum est, quod simoniaci primo quidem fugandi sunt de Ecclesia. Sed quia adhuc dum vivunt, per liberum arbitrium possunt se convertere, et adiuti a Deo ad statum gratiae redire, non sunt desperandi. Si vero non convertuntur, tunc quidem non fugantur, sed ligantur ab illis, quibus dicitur, Matth. XXII, 13: *ligatis manibus et pedibus eius, mittite eum in tenebras exteriores.* Et ideo dominus hoc attendens, primo quidem admonet; secundo rationem admonitionis inducit, ibi *et nolite facere* et cetera. Monet quidem venditores columbarum eos increpando, quia per eos signantur illi qui vendunt dona spiritus sancti, scilicet simoniaci. Rationem huius inducit, cum dicit: *et nolite facere domum patris mei, domum negotiationis.* Is. I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Attende autem, quod Matth. XXI, 13 dicit: *nolite facere domum meam speluncam latronum*, hic vero dicit: *domum negotiationis*, quod dominus ideo fecit ut, sicut bonus medicus, primo a levioribus incipiens, postea dura proponeret. Hoc enim quod hic factum dicitur, primo factum fuit: unde in ipso principio, non latrones, sed negotiatores eos vocat. Sed quia ex eorum duritia adhuc a tali negotiatione non cessabant, ideo dominus alia vice eos expellens de quo agitur in Mc. c. IX, 15 ss. durius eos increpat, vocans latrocinium quod primo vocaverat negotiationem. Dicit autem *domum patris mei*, ad excludendum errorem Manichaei, qui dicebat, quod Deus veteris testamenti non fuerat pater Christi, sed Deus novi. Sed si hoc verum esset, cum templum fuisset domus veteris testamenti, non utique Christus dixisset templum domum patris sui. Sed quare non sunt turbati Iudaei de hoc quod hic vocat Deum patrem suum, sicut dicitur infra V, 18, quod propter hoc eum persequerentur? Ad quod dicendum est, quod Deus est pater aliquorum per adoptionem, puta iustorum, et hoc non erat novum apud Iudaeos; Ier. III, 19: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis.* Sed per naturam solius Christi est, Ps. II, 7: *dominus dixit ad me: filius meus es tu*, scilicet verus et naturalis; et hoc inauditum erat apud eos. Et ideo quia Christus se verum Dei filium dicebat, Iudaei persequebantur ipsum; infra V, 18: *propter hoc persequebantur Iudaei Christum, quia non solum solvebat sabbatum; sed et patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens.* Cum autem hic Deum vocat patrem, dicebant de eo quod esset per adoptionem. Quod autem domus Dei non debeat fieri domus negotiationis, habetur Zach. c. ult., 21: *non erit ultra mercator in domo domini exercituum in die illo.* Et in Ps. LXX, v. 16 secundum aliam litteram: *quoniam non cognovi negotiationem, introibo in potentias domini.* Consequenter cum dicit *recordati sunt vero discipuli eius* etc. ponit prophetiae oraculum, quod quidem scriptum est in Ps. LXVIII, 10: *zelus domus tuae comedit me.* Ubi sciendum, quod zelus proprie dicit quamdam intensionem amoris, qua intense diligens, nihil sustinet quod amori suo repugnet. Et inde est quod viri diligentes intense uxores, nec in eis sustinentes aliorum consortium, utpote amori eorum contrarium, zelotypi dicuntur. Ille igitur proprie zelum Dei habet qui nihil patienter sustinere potest contra honorem Dei, quem maxime diligit; III Reg. c. XIX, 10: *zelo zelatus sum pro domino exercituum* et cetera. Nos autem debemus diligere domum domini, secundum illud Ps. XXV, 8: *domine, dilexi decorem domus tuae.* Et intantum debemus diligere quod zelus eius nos comedat: dum si quid contrarium fieri videbimus, studeamus etiam quantumcumque cari nostri sint qui hoc facient, removere, nec timeamus propter hoc aliqua mala perpeti. Unde dicitur in Glossa: bonus zelus est fervor animi, quo quis mortis abiecto timore, pro defensione veritatis accenditur. Eo comeditur, qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit; et si nequit, tolerat, et gemit.

Lectio 3

[87437] Super Io., cap. 2 l. 3 Posita occasione signi exhibendi, hic consequenter Evangelista manifestat signum exhibendum: et primo ponit signum quod exhibetur; secundo ponit fructum factorum signorum, qui sequitur, ibi *cum autem esset Ierosolymis* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur signi postulatio; secundo signi exhibitio, ibi *respondit Iesus, et dixit eis: solvite templum hoc* etc.; tertio signi exhibiti intellectus, seu conceptio, ibi *dixerunt ergo ei: quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc* et cetera. Signum autem postulatur a Iudaeis; et hoc est quod dixit *responderunt ergo Iudaei, et dixerunt ei: quod signum ostendis nobis, quia haec facis?* Ubi sciendum est, quod in eiectione negotiatorum de templo per Iesum, duo considerari poterant in Christo: rectitudo et zelus, quae pertinent ad virtutem; et potestas, seu auctoritas. Sed de virtute et zelo Christi, quibus praedicta fecerat, non oportebat peti signum a Christo; cum unicuique liceat

operari secundum virtutem. De auctoritate tamen eius, qua eos de templo expellit, signum ab eo quaeri poterat; cum hoc non cuilibet liceret facere, sed auctoritatem habenti. Praetermisso igitur Iudaei zelo et virtute, signum petunt de eius auctoritate; et ideo dicunt *quod signum ostendis nobis, quia haec facis?* Idest, quare cum tanta potestate et auctoritate nos expellis? Non videtur hoc esse tui officii. Simile dicunt, Matth. XXI, 23: *in qua potestate haec facis?* et cetera. Signum autem quaerunt: quia familiare erat Iudaeis, signum quaerere, utpote per ea ad legem vocati; Deut. ult., 10. *Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis.* Et, I Cor. c. I, 22, *Iudaei signa quaerunt.* Ideo David in persona Iudaeorum conqueritur, dicens, Ps. LXXIII, 9: *signa nostra non vidimus.* Quaerebant autem signum, non ut crederent, sed quasi desperantes, quod signum ostendere non posset, et sic eum reprimerent et impedirent. Quia ergo prave quaerebant, non dedit eis signum apertum, sed occultum in figura, scilicet signum de resurrectione. Unde dicit *respondit Iesus, et dixit eis* etc. in quo ponitur signi postulati exhibitio. Ideo autem dat eis signum resurrectionis futurum, quia in hoc maxime virtus divinitatis eius ostenditur. Non enim puri hominis est ut se excitaret a mortuis; sed solum Christus, qui fuit inter mortuos liber, hoc virtute suae divinitatis fecit. Simile etiam signum ostendit eis. Matth. XII, 39: *generatio prava, et adultera signum quaerit; sed signum non dabitur ei nisi signum Ionae prophetae.* Et licet utrobique dederit signum occultum et figurale; illud tamen manifestius, istud vero obscurius fuit. Notandum autem, quod ante incarnationem dedit Deus signum futurae incarnationis, Is. VII, 14: *ipse dominus dabit vobis signum: ecce virgo concipiet, et pariet filium* etc.; similiter et ante resurrectionem dedit signum de resurrectione futura: quia istis duobus maxime virtus divinitatis commendatur in Christo. Nihil enim mirabilius fieri potuit quam quod Deus factus est homo, et quod humanitas in Christo, post eius resurrectionem, immortalitatis divinae particeps effecta est; Rom. VI, 9: *Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur (...) quod enim vivit, vivit Deo*, idest ad similitudinem Dei. Sed attendenda sunt verba signi dati. Nam Christus corpus suum templum dicit: cuius ratio est, quia templum dicitur in quo Deus inhabitat etc. secundum illud Ps. X, 5: *dominus in templo sancto suo.* Et inde est quod anima sancta, quam Deus inhabitat, dicitur templum Dei; I Cor. III, 17: *templum Dei sanctum est, quod estis vos.* Quia ergo in corpore Christi divinitas inhabitat, ideo corpus Christi est templum Dei, non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus; Col. II, 9: *in quo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.* Et in nobis quidem habitat Deus secundum gratiam, scilicet secundum actum intellectus et voluntatis, qui non est actus corporis, sed animae tantum; sed in Christo habitat secundum unionem in persona: quae quidem unio non solum ipsam animam, sed et corpus includit; et ideo ipsum corpus Christi est templum Dei. Ex hoc autem Nestorius, sui erroris occasionem sumens, dicit verbum Dei unitum humanae naturae secundum inhabitationem tantum; ex quo sequitur quod alia sit persona Dei, alia hominis in Christo. Et ideo dicendum est, quod inhabitatio Dei in Christo refertur ad naturam, quia alia est divina natura, alia humana in Christo; sed non ad personam, quae est eadem in Christo Dei et hominis, scilicet persona verbi, ut dictum est supra. Hoc igitur supposito, circa hoc signum dominus duo facit. Primo quidem praenuntiat suam mortem futuram; secundo vero resurrectionem. Mortem quidem praenuntiat cum dicit *solvite templum hoc.* Christus enim mortuus fuit, et ab aliis occisus, Matth. XVII, v. 22: *et occident eum,* eo tamen volente: quia, ut dicitur Is. LIII, 7, *oblatus est quia ipse voluit.* Et ideo dicit *solvite templum hoc*, idest corpus meum. Et non dicit, solvetur, ne intelligas eum seipsum occidisse; sed dicit *solvite*, quod non est imperantis, sed praenuntiantis, et permittentis. Praenuntiantis quidem, ut sit sensus *solvite templum hoc*, idest, solvetis; permittentis vero, ut sit sensus *solvite templum hoc*, idest, facite de corpore meo quod vultis, illud vobis expono, sicut dicit Iudae, infra XIII, 27: *quod facis, fac citius*: non quidem imperans ei, sed eum eius arbitrio derelinquens. Dicit autem *solvite*, quia mors Christi est solutio corporis eius, aliter tamen quam aliorum hominum. Nam corpora aliorum hominum solvuntur per mortem usque ad incinerationem carnis, et pulverationem: qualis quidem solutio non fuit in Christo; quia, ut dicitur in Ps. XV, 10, *non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Fuit ibi tamen solutio per mortem, quia anima separata est a corpore, ut forma a materia, et quia sanguis separatus est a corpore, et quia corpus eius perforatum est clavis et lancea. Resurrectionem autem praenuntiat cum dicit *et in tribus diebus excitabo illud*, scilicet corpus; idest a mortuis suscitabo. Non autem dicit excitabitur, nec excitabit illud pater, sed ego *excitabo*: ut ostendat se propria virtute a mortuis resurgere. Nec tamen negamus quin pater eum a mortuis suscitaverit, quia, ut dicitur Rom. c. VIII, 11, *qui suscitavit Iesum a mortuis.* Et in Ps. XL, 11: *tu autem, domine, miserere mei, et resuscita me.* Sic ergo Deus pater Christum suscitavit a mortuis, et Christus propria virtute resurrexit; Ps. III, 6: *ego dormivi, et soporatus sum, et exurrexi, quia dominus suscepit me.* Nec est in hoc contrarietas, quia eadem est virtus utriusque: unde *quaecumque pater facit, haec similiter, et filius facit*: infra V, 19. Nam si pater eum suscitavit, et filius; II Cor. ult., 4: *nam si crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.* Dicit autem *et in tribus diebus* et non post tres dies, quia non diebus tribus completis in monumento permansit; sed, sicut Augustinus dicit, est synecdochica locutio, in qua ponitur pars pro toto. Origenes autem huius locutionis mysticam rationem assignat, dicens: corpus Christi verum est templum Dei, quod quidem corpus figurat corpus mysticum, idest Ecclesiam; I Cor. XII, 27: *vos estis corpus Christi, et membra de membro.* Et sicut in corpore Christi habitat divinitas per gratiam unionis, ita et in Ecclesia per gratiam adoptionis. Et quamvis corpus istud mystice dissolvi videatur adversitatibus tribulationum, quibus affligitur, tamen suscitatur in tribus diebus, scilicet in die legis naturae, et in die legis scriptae, et in die legis gratiae; quia, etsi in his diebus, quantum ad aliquos corpus dissolvatur, quantum ad aliquos tamen vivit. Et ideo dicit *in tribus diebus*, quia huius resurrectio spiritualis in tribus diebus perficitur. Sed post tres dies perfecte resuscitabimur, non solum quantum ad primam resurrectionem, sed etiam quantum ad secundam; Apoc. XX, v. 6: *beatus qui habet partem in resurrectione secunda.* Consequenter cum dicit *dixerunt ergo Iudaei* etc. ponitur signi exhibiti intellectus, et primo quidem ponitur intellectus falsus, conceptus a Iudaeis; secundo vero intellectus verus, conceptus ab apostolis, ibi *ille autem dicebat de templo corporis sui.* Falsus autem intellectus Iudaeorum erat quia credebant quod Christus diceret hoc de templo materiali, in quo tunc erat; et ideo secundum hunc intellectum, respondent de templo materiali, et dicunt *quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc*, scilicet materiale, in quo sumus, *et in tribus diebus excitabis illud?* Sed contra hoc est obiectio litteralis. Nam templum in Ierusalem per Salomonem fuit aedificatum, et ut habetur III Reg. c. VI, 1 s. a Salomone fuit consummatum septem annis, quid est ergo quod hic dicit *quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc?*

Respondeo. Dicendum, secundum quosdam, quod hoc non est intelligendum de prima aedificatione templi, quae completa est a Salomone septem annis: nam templum quod Salomon aedificaverat, destructum fuit a Nabuchodonosor, sed intelligendum est de reaedificatione facta sub Zorobabel, postquam reversi fuerunt a captivitate, sicut legitur in libro Esdrae quae quidem multis impugnantibus undique inimicis, intantum impedita et dilata fuit, quod non potuit consummari templum usque ad quadragesimum sextum annum. Vel dicendum, secundum Origenem, quod intelligitur de templo Salomonis: quod quidem dicitur aedificatum quadraginta et sex annorum tempore, ut numeretur tempus ab eo die quo David mentionem fecit de aedificatione templi, consulens super hoc Nathan prophetam, ut habetur II Reg. VII, 2 s., usque ad consummationem perfectam per Salomonem: nam ex illo die David incepit praeparare materiam et necessaria ad aedificationem templi. Et si diligenter dictum tempus consideretur, ascendit ad numerum quadraginta sex annorum. Quamvis autem Iudaei intentionem suam referrent ad templum materiale, tamen, secundum Augustinum, potest referri ad templum corporis Christi: quia, sicut ipse dicit in Lib. LXXXIII quaest., conceptio et formatio humani corporis perficitur quadraginta quinque diebus hoc modo. Primis enim sex diebus corporis humani conceptio, quasi lactis habet similitudinem; novem vero diebus sequentibus convertitur in sanguinem; duodecim inde diebus solidatur in carnem; sed decem et octo reliquis diebus formatur usque ad perfecta lineamenta omnium membrorum. Isto ergo numero sex, novem, duodecim et octodecim in unum coacto, exurgit numerus quadraginta et quinque, cui addito uno propter sacramentum unitatis, sunt quadraginta sex. Sed ex hoc insurgit quaestio: quia huius processus formationis non videtur habere locum in corpore Christi, quia in ipso instanti conceptionis formatum fuit et animatum. Sed dicendum, quod licet in corporis Christi formatione sit aliquid singulare, quia in ipso instanti corpus Christi fuit perfectum quantum ad omnia lineamenta membrorum, non tamen quantum ad debitam corporis quantitatem; et ideo in utero virginis tamdiu permansit quousque ad quantitatem debitam perveniret. Accipiamus autem dictum numerum suprapositum, scilicet senarium, qui primus erat et quadraginta sex, qui erat ultimus; et ducamus unum in alterum: ex eis surgunt ducenta septuaginta sex. Dividendo ergo tot dies in menses, dando cuilibet mensi triginta dies sunt novem menses et sex dies. Recte ergo quadraginta et sex annis templum dicitur aedificatum esse, quod significabat corpus Christi, ut insinuet, quod tot anni fuerunt in fabricatione templi quot fuerunt dies in perfectione corporis Christi: nam ab octavo Kal. Aprilis in quo Christus fuit conceptus, et (ut creditur) passus, usque ad octavum Kal. Ianuarii sunt tot dies, scilicet ducenti septuaginta sex, quod numerus surgit ex senario ducto in quadraginta et sex. Ex hoc etiam numero Augustinus (ut patet per Glossam) aliud intelligit mystice. Dicit enim, quod ex litteris nominis Adam multiplicatis, secundum numerum quem more Graecorum ipsae litterae important, surgit numerus quadraginta et sex. Nam a in Graeco secundum numerum importat unum, cum sit prima littera in alphabeto; d vero secundum ordinem importat quatuor. Addito ergo uno quod importat a, et quadraginta quod importat m, habemus quadraginta et sex. In quo significatur quod corpus Christi assumptum est de corpore Adam. Item secundum Graecos ex primis litteris acceptis ex nominibus quatuor partium mundi componitur hoc nomen Adam: scilicet anathole, quod est oriens; disis quod est occidens; Arctos, quod est Septemtrio; mesembria, quod est meridies: in quo significatur quod Christus ex Adam carnem assumpsit, ut congreget electos suos a quatuor partibus mundi; Matth. XXIV, 31: *congregabit electos suos a quatuor ventis.* Consequenter cum dicit *ille autem dicebat de templo corporis sui*, ponitur intellectus signi verus, conceptus a discipulis, et primo ponitur ipsorum intellectus; secundo vero unde apostoli hoc conceperunt, ibi *cum ergo surrexit* et cetera. Dicit ergo: Iudaei hoc dixerunt ignorantes, sed Christus non sic intelligebat, immo intelligebat de templo corporis sui; et hoc est quod dicit *ille autem dicebat de templo corporis sui.* Qua autem ratione corpus Christi dicatur templum, dictum est supra. Et ex hoc Apollinaris occasionem erroris sumens, dixit, quod caro Christi esset materia inanimata, quia templum est res inanimata. Sed in hoc decipitur: quia cum dicitur quod corpus Christi est templum, est metaphorica locutio, in qua quidem locutione non attenditur similitudo quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, scilicet quantum ad inhabitationem, quod quidem refertur ad naturam, ut dictum est supra. Praeterea hoc manifeste apparet per auctoritatem sacrae Scripturae, cum dicit ipse Christus: *potestatem habeo ponendi animam meam.* Unde autem apostoli hunc verum intellectum conceperunt, ostendit consequenter Evangelista, cum subdit *cum ergo surrexisset a mortuis, recordati sunt discipuli eius* et cetera. Nam ante resurrectionem difficile erat hoc intelligere: primo quia per hoc ostendebatur quod in corpore Christi erat vera divinitas, alias non potuisset dici templum; et hoc tunc temporis intelligere, humanam capacitatem excedebat. Secundo quia in hoc facit mentionem de passione et resurrectione, cum dicit *excitabo illud*, quod nullus discipulorum adhuc audierat. Unde quando Christus resurrectionem et passionem suam expressit apostolis, Petrus hoc audiens, scandalizatus est, dicens: *absit a te, domine* (Matth. XVI, 22). Sed post resurrectionem, quando iam plene cognoverant Christum esse Deum, per ea quae circa passionem et resurrectionem ostenderat, et quando sacramentum resurrectionis ipsius didicerant *tunc recordati sunt discipuli eius quia hoc dicebat de corpore suo, et* tunc *crediderunt Scripturae*, scilicet prophetarum; Oseae VI, 3: *vivificabit nos post duos dies, et tertia die suscitabit nos*; Ionae II, 1: *erat Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus.* Et inde est quod in ipsa die resurrectionis aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas. *Et sermoni eius, quem dixit Iesus*, huic scilicet, *solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud.* Analogice autem per hoc datur nobis intelligi, secundum Origenem, quod in ultima resurrectione naturae, erimus Christi discipuli, quando in magna resurrectione totum corpus Iesu, idest Ecclesia eius, certificabitur de his quae nunc per fidem aenigmatice cognoscimus; et tunc recipiemus fidei complementum, videndo per speciem quod nunc per speculum intuemur. Consequenter cum dicit *cum autem esset Ierosolymis*, ponit fructum consecutum ex signis, scilicet conversionem aliquorum credentium: et circa hoc tria facit. Primo proponit ipsos credentes, propter miracula; secundo ostendit quomodo Christus se habuit ad eos, ibi *ipse autem Iesus non credebat semetipsum eis*; tertio rationem assignat ad hoc, ibi *eo quod ipse nosset omnes.* Fructus autem qui provenit ex signis Iesu magnus est, quia multi crediderunt, et conversi sunt ad eum; et hoc est quod dicit *cum autem esset Ierosolymis in Pascha, in die festo, multi crediderunt in nomine eius*, idest in eum, *videntes signa quae faciebat.* Nota autem, quod dupliciter aliqui crediderunt. Quidam namque propter miracula visa, quidam vero propter occultorum revelationem et prophetiam. Sed commendabiliores sunt qui propter doctrinam credunt, quia sunt magis spirituales, quam qui propter signa, qui sunt grossiores et magis sensibiles. Isti autem qui conversi sunt, sensibiles ostenduntur per hoc quod non propter doctrinam, sicut discipuli, sed *videntes signa quae faciebat, crediderunt in nomine eius.* I Cor. XIV, v. 22: *prophetiae datae sunt fidelibus* et cetera. Sed quaeritur hic quaenam signa viderunt facta a Iesu, cum nullum legamus eum tunc signum fecisse in Ierusalem. Ad hoc potest dupliciter responderi, secundum Origenem. Uno modo quod multa signa facta sint a Iesu ibi tunc temporis, quae hic non habentur; nam Evangelistae scienter multa praetermiserunt de miraculis Christi, cum tot fecerit quod non possent de facili scribi; infra ult., 25: *multa quidem alia signa fecit Iesus: quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos qui scribendi sunt libros.* Et hoc signanter Evangelista ostendit cum dicit *videntes signa quae faciebat*, quae iam praetermissa sunt, quia non fuit intentio Evangelistarum omnia signa Iesu conscribere, sed tot quot necessaria erant ad Ecclesiam fidelium instruendam. Alio modo, quia inter miracula potest maximum signum reputari, quod cum flagello facto ex funibus, hominum multitudinem Iesus de templo solus eiecerit. Qualiter autem ad credentes se habuit, ostendit dicens *ipse autem Iesus non credebat semetipsum eis*, scilicet qui crediderant in eum. Sed quid est hoc quod homines credunt Deo, et ipse Iesus non credebat se eis? Numquid potuissent eum occidere, ipso nolente? Sed dicet aliquis, quod ideo non credebat se eis, quia sciebat eos ficte credere. Sed si hoc verum esset, non utique diceret Evangelista, quod multi crediderant in nomine eius, et tamen non credebat se eis. Et ratio est, secundum Chrysostomum, quia isti crediderunt in eum, sed imperfecte, quia nondum poterant attingere ad perfecta mysteria Christi, *et ideo non credebat se eis*, idest, secreta sua mysteria eis nondum revelabat: nam et ipsis apostolis multa non revelavit; infra XVI, 12: *multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo*; I Cor. III, 1: *non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus.* Et ideo notanter Evangelista, ut ostendat eos imperfecte credere, non dicit, quod credebant in eum, quia nondum credebant eius divinitatem; sed dicit *in nomine eius*: illud quod de eo, nomine tenus dicebatur, scilicet quod iustus, vel huiusmodi. Vel, secundum Augustinum, isti gerunt in Ecclesia typum catechumenorum, qui etsi credant in nomine Christi, Iesus tamen non credit se illis, quia Ecclesia non dat eis corpus Christi: quod quidem corpus, sicut nullus sacerdos conficere potest nisi in sacerdotem consecratus, ita nullus sumere debet nisi baptizatus. Ratio autem huius quod non credebat se eis, ostenditur ex perfecta Christi cognitione; unde dicit *eo quod ipse nosset omnes.* Licet autem homo ignorans debeat de quolibet praesumere bonum; tamen postquam veritas innotescit de aliquibus, debet se homo habere ad eos secundum eorum conditionem. Et quia Christum nihil latebat eorum quae sunt in homine, cum sciret eos imperfecte credere, non credebat se eis. Describitur autem cognitio Christi universalis, quia non solum familiares, sed etiam alios extraneos cognoscebat, et ideo dicit *eo quod ipse nosset omnes*, et hoc per potentiam divinitatis; Eccli. XXIII, 28: *oculi domini multo plus lucidiores sunt super solem.* Nam homo, etsi cognoscat alios, non tamen certam cognitionem de eis potest habere, quia non videt nisi ea quae apparent; et ideo opus est ei testimonio aliorum. Christus autem certissime cognoscit, quia intuetur cor: et ideo *non erat ei opus ut quis testimonium perhiberet de homine*; immo ipse testis est, Iob XVI, 20: *ecce in caelo est testis meus.* Perfecta, quia non solum quantum ad exteriora, sed etiam quantum ad interiora sua cognitio se extendit; et ideo dicit *ipse enim sciebat quid esset in homine*, idest occulta cordis. Prov. XV, 11: *Infernus, et perditio coram domino.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

a capite III ad caput IV

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 3

Lectio 1

[87438] Super Io., cap. 3 l. 1 Supra ostendit Evangelista virtutem Christi quantum ad mutationem naturae; hic vero ostendit eam quantum ad reformationem gratiae, de qua principaliter inten-

dit. Reformatio autem gratiae fit per spiritualem generationem, et per beneficiorum regeneratis collationem. Primo ergo tractat de spirituali generatione; secundo de beneficiorum spiritualium regeneratis divinitus collatione; et hoc in V cap. ibi *post haec erat dies festus Iudaeorum* et cetera. Circa primum duo facit. Primo agit de spirituali regeneratione quantum ad Iudaeos; secundo de propagatione fructuum huius regenerationis etiam quantum ad externas nationes. Et hoc in IV cap. ibi *ut ergo cognovit Iesus, quia audierunt Pharisaei* et cetera. Circa primum duo facit. Primo manifestat spiritualem regenerationem verbis; secundo implet eam factis, ibi *post haec venit Iesus, et discipuli eius in terram Iudaeam* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit spiritualis regenerationis necessitatem; secundo eius qualitatem, ibi *dicit ad eum Nicodemus: quomodo potest homo nasci, cum sit senex?* Tertio eius modum et rationem, ibi *respondit ad eum Nicodemus, et dixit ei: quomodo possunt haec fieri?* Circa primum duo facit. Primo ostendit demonstrandae necessitatis occasionem; secundo necessitatem huius regenerationis, ibi *respondit Iesus, et dixit ei: amen, amen dico tibi* et cetera. Occasio autem huius necessitatis inducitur ex Nicodemo; et ideo dicit *erat autem homo ex Pharisaeis, Nicodemus nomine* et cetera. Quem describit ex persona, ex tempore, et ex confessione ipsius. Ex persona quidem describitur quantum ad tria. Scilicet quantum ad religionem, quia Pharisaeus; unde dicit *erat homo ex Pharisaeis.* Duplex namque secta erat apud Iudaeos, scilicet Pharisaeorum et Sadducaeorum. Sed Pharisaei magis conveniebant nobiscum in opinionibus, quia credebant resurrectionem et dicebant esse creaturas aliquas spirituales. Sadducaei vero magis discordabant, quia nec resurrectionem futuram, nec spiritum esse credebant. Et dicebantur isti Pharisaei, quasi ab aliis divisi. Et quia opinio eorum probabilior erat, et magis propinqua veritati, ideo Nicodemus facilius conversus est ad Christum. Act. XXVI, 5: *secundum certissimam sectam religionis nostrae* et cetera. Item quantum ad nomen, cum dicit *Nicodemus nomine*: quod interpretatur victor, seu victoria populi, per quem significantur illi qui ex Iudaeis ad Christum conversi, fide vicerunt mundum. I Io. ult., 4: *haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra.* Item tertio, quantum ad dignitatem; unde dicit *princeps Iudaeorum.* A principio namque licet dominus non elegerit sapientes, potentes, aut nobiles, ne virtus fidei sapientiae et potentiae humanae attribueretur ut dicitur I Cor. I, 26: *non multi sapientes, secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles, sed quae stulta sunt mundi eligit Deus*, voluit tamen aliquos sapientes et potentes a principio ad se convertere, ne si doctrina sua solum ab ignobilibus et insipientibus reciperetur, haberetur contemptui, et ne credentium multitudo potius attribueretur rusticitati, et insipientiae conversorum, quam virtuti fidei. Nihilominus tamen voluit istos nobiles et potentes non multos esse ad eum conversos, ne ut dictum est humanae potentiae, aut sapientiae ascriberetur. Et ideo dicitur Io. XII, 42, quod *aliqui ex principibus crediderunt in eum*: inter quos fuit iste Nicodemus; Ps. XLVI, 10: *principes populorum congregati sunt.* Ex tempore vero describit eum, cum dicit *hic venit ad Iesum nocte* et cetera. Circa quod sciendum est, quod qualitas temporis consuevit in Scriptura describi circa aliquos, ad insinuandam cognitionem mentis, seu conditionem actionis eorum. Describitur autem hic tempus istud obscurum, unde dicit *venit nocte.* Nox enim obscura est, et competebat qualitati affectus Nicodemi, qui non cum securitate et libera propalatione, sed cum timore ad Iesum veniebat; nam erat de illis principibus, de quibus dicitur Io. XII, 42 quod *crediderunt in eum; sed propter Pharisaeos non confitebantur, ut de synagoga non eiicerentur.* Non enim perfecte diligebant; unde subditur: *dilexerunt enim magis gloriam hominum quam gloriam Dei.* Competit etiam nox eius ignorantiae, et imperfectae cognitioni, quam iste habebat de Christo; Rom. XIII, 12: *nox praecessit* etc.; Ps. LXXXI, 5: *nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Ex confessione vero describitur, cum subdit *et dixit ei: Rabbi, scimus quia a Deo venisti magister.* Ubi confitetur Christi officium in docendo, cum dicit *Rabbi*, etc. et eius potestatem in agendo, ibi *nemo enim potest haec signa facere quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo.* Et quidem in utroque verum dicit, licet parum confessus est. Verum enim est quod vocat eum *Rabbi*, idest magister, quia, ut dicitur infra XIII, 13: *vos vocatis me magister, et domine, et bene dicitis, sum etenim.* Legerat enim Nicodemus quod scriptum est Ioel II, 23: *filii Sion, exultate, et laetamini in domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem iustitiae.* Sed parum dicit, quia dicit eum a Deo venisse magistrum sed tacet eum Deum esse. Nam venire a Deo magister, commune est omnibus bonis praelatis, Ier. III, 15, *et dabo vobis pastores iuxta cor meum; et pascent vos scientia, et doctrina*; unde hoc non est singulare Christo: quamquam aliter doceant homines, aliter Christus. Alii enim magistri docent tantum exterius, sed Christus etiam interius, quia, ut dicitur supra I, 9, *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem*: et ideo ipse solus dat sapientiam; Lc. XXI, 15: *ego dabo vobis os et sapientiam.* Et hoc nullus purus homo dicere potest. Potestatem vero confitetur ex signis visis, quasi dicat: credo quod *a Deo venisti magister*, quia *nemo potest haec signa facere.* Et verum dicit, quia signa quae Christus fecit, non possunt fieri nisi divinitus, et quia Deus cum eo erat; infra VIII, v. 29: *qui me misit, mecum est.* Sed parum dicit, quia credebat quod Christus non propria potestate signa faceret, quasi indigens extranea virtute, ac si Deus non esset cum eo per unitatem essentiae, sed per infusionem gratiae solum. Quod quidem falsum est, quia non extranea virtute, sed propria, signa faciebat: nam eadem est potestas Dei et Christi. Simile est quod dicit mulier Eliae, III Reg. XVII, 24: *in hoc facto cognovi quoniam vir Dei es tu.* Consequenter cum dicit *respondit Iesus, et dixit ei* etc. ponit necessitatem spiritualis regenerationis provenientem ex ignorantia Nicodemi. Et ideo dicit *amen, amen.* Ubi notandum est, quod haec dictio *amen* est Hebraea, qua frequenter Christus usus est: unde ob eius reverentiam nullus translator, tam Graecorum quam Latinorum, transferre voluit. Et quandoque quidem significat idem quod verum, aut idem quod vere; quandoque vero idem quod fiat. Unde in Ps. LXXI, LXXXVIII et CVI, ubi nos habemus, *fiat*, in Hebraeo est *amen, amen.* Sed hanc dictionem solus Ioannes Evangelista ingeminat inter Evangelistas. Cuius ratio est, quia alii Evangelistae ea principaliter tradunt quae ad humanitatem Christi pertinent: ad quae, cum facilius credibilia sint, minor assertio necessaria erat; Ioannes vero ea quae ad divinitatem Christi pertinent, principaliter tractat, quae, cum occulta sint, et a cognitione hominum remota, maiori assertione indigebant. Deinde attendendum est, quod haec responsio Christi videtur omnino inconsona propositis a Nicodemo, nisi diligenter consideretur. Quomodo namque convenire videtur quod dixit Nicodemus *Rabbi, scimus quia a Deo venisti*, cum hoc quod respondit dominus *nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei?* Sed notandum, sicut iam dictum est, quod Nicodemus imperfectam opinionem habens de Christo, confitebatur eum magistrum et haec signa facere tamquam hominem purum. Vult ergo ei dominus ostendere, quomodo ad altiorem cognitionem de ipso posset pervenire. Et quidem poterat de hoc dominus disputare; sed quia hoc fuisset versum in contentionem, cuius contrarium de eo scriptum est Is. XLII, 2: *non contendet*, ideo cum mansuetudine voluit eum ad veram cognitionem perducere, quasi diceret: non mirum si me purum hominem credis, quia illa secreta divinitatis non potest aliquis scire, nisi adeptus fuerit spiritualem regenerationem. Et hoc est quod dicit *nisi quis natus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* Ubi sciendum, quod cum visio sit actus vitae, secundum diversas vitas, diversae sunt visiones. Nam est quaedam vita carnalis, qua communiter omnia alia vivunt, et haec habet carnalem visionem, seu cognitionem. Est et vita spiritualis, qua homo conformatur Deo et spiritibus sanctis, et haec habet spiritualem visionem. Secundum carnalem quidem spiritualia videri non possunt; I Cor. c. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei*, sed percipiuntur visione spirituali; unde ibidem subditur *quae Dei sunt, nemo novit nisi spiritus Dei.* Spiritus autem est qui regenerat; unde apostolus Rom. VIII, v. 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis.* Et hunc quidem spiritum per regenerationem spiritualem accipimus. Ad Tit. III, 5: *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis spiritus sancti.* Si ergo visio spiritualis non est nisi per spiritum sanctum, et spiritus sanctus infunditur nobis per lavacrum regenerationis spiritualis: ergo non possumus videre regnum Dei, nisi per lavacrum regenerationis, et ideo dicit *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Quasi dicat: non est mirum si non vides regnum Dei, quia nullus illud videre potest nisi accipiat spiritum sanctum, per quem renascitur in filium Dei. Ad regnum autem non solum pertinet regale solium, sed etiam quae sunt ad regni gubernationem, scilicet regia dignitas, beneficia gratiarum et via iustitiae, qua solidatur regnum, et ideo dicit *non potest videre regnum Dei*, idest gloriam et dignitatem Dei, idest mysteria salutis aeternae, quae per fidei iustitiam inspiciuntur; Rom. XIV, 17: *regnum Dei non est esca et potus.* In veteri autem lege fuit quaedam regeneratio spiritualis, sed imperfecta et figuralis; I Cor. X, 2: *omnes in Moyse baptizati sunt, in nube et in mari*; idest, in figura Baptismum acceperunt. Et ideo mysteria regni Dei videbant quidem, sed figuraliter tantum; Hebr. c. XI, 13: *a longe aspicientes.* In nova vero lege est manifesta regeneratio spiritualis, sed tamen est imperfecta, quia renovamur interius tantum per gratiam, sed non exterius per incorruptionem; II Cor. IV, 16: *licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem.* Et ideo videmus regnum Dei et mysteria salutis aeternae, sed imperfecte, quia, ut dicitur I Cor. XIII, 12, *videmus nunc per speculum in aenigmate* et cetera. In patria vero est perfecta regeneratio, quia renovabimur interius et exterius. Et ideo regnum Dei perfectissime videbimus; unde I Cor. XIII, 12: *tunc autem videbimus facie ad faciem*; et I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est.* Patet ergo quod sicut visionem corporalem non habet quis nisi natus, ita nec spiritualem habere potest nisi renatus. Et secundum triplicem regenerationem est triplex modus visionis. Nota autem, quod in Graeco non habetur denuo, sed *anothe*, idest desuper, quod Hieronymus transtulit *denuo*, ut scilicet importet additionem. Et sic Hieronymus intellexit dicens *nisi renatus fuerit denuo*; quasi dicat: nisi renatus iterato per supernaturalem generationem. Chrysostomus autem dicit, nasci desuper, esse proprium filii Dei, quia ipse solus natus est desuper; infra (hoc cap.) *qui desursum venit, super omnes est.* Et dicitur Christus nasci desuper quantum ad tempus (ut ita liceat loqui) quia ab aeterno genitus; Ps. CIX, v. 3: *ante Luciferum genui te.* Et quantum ad generationis principium, quia a patre caelesti; infra VI, 38: *descendi, non ut faciam voluntatem meam, sed eius qui misit me.* Quia ergo nostra regeneratio est ad similitudinem filii Dei, secundum illud Rom. VIII, v. 29: *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui*, ideo, quia illa generatio superna est, et nostra generatio desuper est, quantum ad tempus, per aeternam praedestinationem, Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, et quantum ad donum Dei, infra VI, 44: *nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me, traxerit eum.* Eph. II, 5: *gratia Dei salvati estis* et cetera. Consequenter cum dicit *dicit ad eum Nicodemus* etc., ponit modum, et rationem huius spiritualis regenerationis: et circa hoc primo ponitur dubitatio Nicodemi; secundo responsio Christi *respondit Iesus: amen, amen dico tibi* et cetera. Circa primum sciendum est, quod, sicut dicitur I Cor. II, 14, *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei*, et ideo, quia Nicodemus carnalis adhuc et animalis erat, non potuit quae dicebantur, nisi carnaliter intelligere. Et ideo ea quae dominus dixerat de regeneratione spirituali, ipse de regeneratione carnali intelligebat. Et hoc est quod dicit *quomodo potest homo nasci, cum sit senex?* Ubi, secundum Chrysostomum, sciendum est, quod Nicodemus voluit obiicere contra verba salvatoris. Sed tamen obiectio eius derisibilis est, quia Christus loquitur de regeneratione spirituali, hic autem obiicit de carnali. Similiter omnes rationes inductae ad impugnandum ea quae sunt fidei, derisibiles sunt, quia non sunt secundum intentionem sacrae Scripturae. Obiicit autem Nicodemus contra verba domini dupliciter, secundum quod dupliciter videbatur dictum domini impossibile, scilicet quod homo denuo renascatur. Uno modo scilicet propter irreversibilitatem humanae vitae: nam a senectute non potest homo redire ad pueritiam. Unde dicitur Iob XVI, v. 23: *semitam*, scilicet vitam praesentem, *per quam non revertar, ambulo.* Et secundum hoc dicit *quomodo potest homo nasci, cum sit senex?* Quasi dicat: numquid iterum efficietur puer ut renascatur? Iob VII, 10: *non revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus eius.* Secundo ex modo carnalis generationis: nam homo in principio cum generatur est in parva quantitate, ita ut possit eum uterus maternus capere; postmodum vero, cum iam natus est, ad continua crementa paulatim perducitur, ita ut non possit in materno utero contineri. Et ideo dicit *numquid potest in ventrem matris suae iterato introire, et renasci?* Quasi dicat, non, quia non capit eum venter. Sed haec locum non habent in generatione spirituali, quia homo, quantumcumque per peccatum spiritualiter inveteratus, secundum illud Ps. XXXI, 3: *quoniam tacui, inveteraverunt omnia ossa mea*, potest per auxilium gratiae divinae ad novitatem venire, secundum illud Ps. CII, 5: *renovabitur ut aquilae iuventus tua.* Potest, et quantumcumque magnus, in uterum spiritualem, scilicet Ecclesiae, per sacramentum Baptismi introire. Quis autem sit uterus spiritualis, manifestum est; alias numquam diceretur: *ex utero ante Luciferum genui te.* Nihilominus tamen aliqualem similitudinem habet quod dicitur; nam, sicut homo semel carnaliter natus, non potest iterum nasci, ita et semel per Baptismum spiritualiter natus, non potest iterum nasci, quia non debet iterum baptizari; Eph. IV, 5: *unus dominus, una fides, unum Baptisma.* Consequenter cum dicit *respondit Iesus* etc., ponitur responsio Christi. Et circa hoc tria facit. Primo solvit rationes Nicodemi, ostendendo qualitatem regenerationis; secundo manifestat solutionem per rationem, ibi *quod natum est ex carne, caro est* etc.; tertio per exemplum, ibi *non mireris* et cetera. Solvit ergo obiectiones, ostendens quod regeneratio de qua loquitur, est spiritualis, et non carnalis. Et hoc est quod dicit *amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, quasi dicat: tu intelligis de generatione carnali, sed ego loquor de spirituali. Sed attende quod supra dixerat *non potest videre regnum Dei*, hic vero dicit *non potest introire in regnum Dei*, quod idem est. Nam quae regni Dei sunt, nullus videt, nisi regnum Dei intret; et tantum videt quantum intrat. Apoc. II, 17: *in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit nisi qui accipit.* Quod autem spiritualis regeneratio ex spiritu fiat, rationem habet. Nam oportet generatum generari ad similitudinem generantis; nos autem regeneramur in filios Dei, ad similitudinem veri filii: oportet ergo quod regeneratio spiritualis fiat per id per quod assimilamur vero filio; quod quidem est per hoc quod spiritum eius habemus. Rom. VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*; I Io. IV, 13: *in hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis* et cetera. Oportet ergo quod spiritualis regeneratio per spiritum sanctum fiat. Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum*; infra VI, 63: *spiritus est qui vivificat* et cetera. Et etiam huic regenerationi necessaria aqua propter tria. Primo quidem propter humanae naturae conditionem. Homo enim ex anima et corpore constat, et si in eius regeneratione esset spiritus tantum, solum quod spirituale est hominis, ostenderetur regenerari. Ut ergo regeneretur etiam caro, oportet quod sicut est ibi spiritus, per quem regeneratur anima, ita sit ibi aliquid corporale, per quod regeneretur corpus; et hoc est aqua. Secundo propter humanam cognitionem: nam, sicut Dionysius dicit, divina sapientia ita omnia ordinat ut unicuique provideat secundum modum suae conditionis. Homo autem est naturaliter cognoscitivus; oportet ergo eo modo dona spiritualia hominibus conferri, ut ea cognoscant; I Cor. II, 12: *ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Naturalis autem modus huius cognitionis est ut spiritualia per sensibilia cognoscat, cum omnis nostra cognitio a sensu incipiat. Oportuit ergo ad hoc quod intelligamus id quod spirituale est in hac regeneratione, quod esset in ea aliquid sensibile et materiale, scilicet aqua: per quod intelligamus quod sicut aqua lavat et purgat corporaliter exterius, ita et per Baptismum homo lavatur et purgatur interius spiritualiter. Tertio propter causae congruitatem: nam causa nostrae regenerationis est verbum incarnatum. Supra I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Congruit ergo quod in sacramentis, quae efficaciam habent ex virtute verbi incarnati, sit aliquid correspondens verbo, et aliquid correspondens carni, seu corpori. Et hoc est spiritualiter aqua in sacramento Baptismi, ut scilicet per eam configuremur morti Christi, dum submergimur in ea, quando baptizamur, sicut Christus tribus diebus fuit in ventre terrae; Rom. VI, 4: *consepulti enim sumus cum illo per Baptismum.* Hoc etiam mysterium in prima rerum productione signatum est, Gen. I, quando spiritus domini ferebatur super aquas. Sed per tactum mundissimae carnis Christi maior virtus collata est aquis: quia in principio producebant aquae reptile animae viventis; sed ex quo Christus baptizatus est in Iordane, animas spirituales aqua reddit. Per hoc autem quod hic dicit *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*, manifeste apparet spiritum sanctum esse Deum. Supra enim I, 13, dicit: *non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.* Ex quo sic formatur ratio. Ille ex quo spiritualiter renascuntur homines, est Deus; sed homines renascuntur spiritualiter per spiritum sanctum, ut hic dicitur: ergo spiritus sanctus est Deus. Sed hic est duplex quaestio. Prima est. Si nullus intrat regnum Dei, nisi renascatur aqua, antiqui autem patres non sunt renati aqua, quia non baptizabantur: ergo non intraverunt regnum Dei. Alia est, quia cum sit triplex Baptismus, scilicet fluminis, flaminis et sanguinis, et multi fuerint baptizati ultimis duobus, quos dicimus intrasse regnum Dei statim (cum tamen non fuerint renati aqua) non videtur esse verum quod hic dicitur *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto.* Responsio. Dicendum est quantum ad primum, quia regeneratio ex aqua et spiritu sancto fit dupliciter, scilicet in veritate et figura. Antiqui autem patres, licet non fuerint regenerati regeneratione vera, fuerunt tamen regenerati regeneratione figurali, quia semper habuerunt aliquod signum sensibile, in quo vera regeneratio praefigurabatur; et secundum hoc renati intraverunt regnum Dei, soluto pretio. Quantum ad secundum dicendum, quod illi qui renascuntur Baptismo sanguinis et flaminis, licet non habeant regenerationem in actu, habent tamen in voto: alias enim neque Baptismus sanguinis aliquid valeret; nec esse posset Baptismus spiritus. Sic ergo ad hoc quod homo intret regnum Dei, oportet quod adsit Baptismus aquae in re, sicut est in omnibus baptizatis; vel in voto, sicut est in martyribus et catechumenis, qui morte praeveniuntur antequam votum impleant; vel in figura, sicut in antiquis patribus. Ex hoc quod dicitur *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*, Pelagiani errantes dixerunt, quod pueri baptizantur, non quidem ut mundentur a peccatis quae nondum habent, sed ut possint intrare regnum Dei. Sed hoc est falsum: quia, secundum quod Augustinus dicit in Lib. de Baptismo parvulorum, inconveniens est quod imago Dei, scilicet homo, subtrahatur a regno Dei, nisi propter aliquod impedimentum; quod esse non potest, nisi peccatum. Oportet ergo quod in pueris qui subtrahuntur a regno, sit aliquod peccatum scilicet originale. Consequenter cum dicit *quod natum est ex carne, caro est* etc. probat per rationem, quod oportet nasci ex aqua et spiritu sancto: et est ratio sua talis. Nullus potest pervenire ad regnum, nisi spiritualis efficiatur; sed aliquis non efficitur spiritualis nisi per spiritum sanctum: ergo nullus potest intrare regnum Dei nisi renatus ex spiritu sancto. Dicit ergo *quod natum est ex carne, caro est*; idest, nativitas secundum carnem, facit nasci in vitam carnalem, I Cor. XV, 47: *primus homo de terra terrenus, et quod natum est ex spiritu*, idest ex virtute spiritus sancti, *spiritus est*, idest spiritualis. Nota autem, quod haec praepositio ex quandoque designat causam materialem; sicut cum dico, cultellus est ex ferro; quandoque causam efficientem; sicut domus est ex aedificatore. Et secundum hoc, quod dicitur *quod natum est ex carne*, potest intelligi dupliciter, effective et materialiter. Effective quidem, quia virtus quae est in carne, est effectiva generationis; materialiter vero, quia aliquod carnale in animalibus est materia generati. Sed ex spiritu non dicitur aliquid nasci materialiter, cum spiritus immutabilis sit, materia vero sit subiectum transmutationis, sed dicitur effective. Secundum hoc ergo, possumus accipere triplicem generationem. Unam quae est ex carne materialiter et effective, quae est communis omnibus qui carnalem statum habent. Alia est secundum spiritum effective, secundum quam regeneramur in filios Dei per gratiam spiritus sancti, et efficimur spirituales. Tertia est media, scilicet quae est ex carne materialiter solum, et ex spiritu sancto effective. Et haec est singularis et propria Christi: quia materialiter est habens carnem ex carne matris natus, et effective est ex spiritu sancto; Matth. I, 20: *quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.* Et ideo natus est sanctus; Lc. I, 35: *spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi: ideoque quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.*

Lectio 2

[87439] Super Io., cap. 3 l. 2 Supra posuit dominus rationem ad instruendam spiritualem generationem; hic ponit exemplum. Datur autem intelligi, quod Nicodemus, audito *quod natum est ex spiritu, spiritus est*, turbationem quamdam dubietatis incurrit; et ideo dominus dicit ei *non mireris, quia dixi tibi: oportet vos nasci denuo.* Ubi sciendum est, quod duplex est admiratio. Una devotionis, secundum quod aliquis magnalia Dei considerans, cognoscit ea sibi incomprehensibilia esse: unde relinquitur admirationi locus, secundum illud Ps. XCII, 4: *mirabilis in altis dominus*; et alibi CXVIII, v. 129: *mirabilia testimonia tua.* Et ad hanc homines sunt inducendi, non prohibendi. Alia est infidelitatis, dum quis ea quae dicuntur non credens, miratur. Unde dicitur Matth. c. XIII, 57 quod *mirabantur in doctrina Christi*: et sequitur, quod *scandalizabantur in eo.* Et ab hac admiratione dominus Nicodemum removet, inducens exemplum, cum dicit *spiritus ubi vult spirat.* Quod quidem, eadem servata sententia, dupliciter quantum ad litteram exponi potest. Uno enim modo, secundum Chrysostomum, accipitur pro vento, sicut in Ps. c. CXLVIII, 8: *spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.* Et secundum hoc quatuor dicit de vento. Primo venti potestatem, cum dicit *spiritus ubi vult spirat*; idest, ventus quo vult flat. Et si dicas, quod ventus non habet voluntatem; dicendum, quod voluntas sumitur pro appetitu naturali, qui nihil est aliud quam naturalis inclinatio, de qua dicitur Iob XXVIII, 25: *qui creavit ventis pondus.* Secundo ponitur venti indicium, cum dicit *et vocem eius audis*; et sumitur vox pro sono quem facit ventus ex percussione ad aliquod corpus; de quo dicitur in Ps. LXXVI, 19: *vox tonitrui tui in rota.* Tertio ponit venti originem, quae occulta est; unde dicit *et nescis unde veniat*, idest ubi oriatur; Ps. CXXXIV, 7: *qui producit ventos de thesauris suis.* Quarto ponit venti finem, qui similiter occultus est; unde dicit *aut quo vadat*; supple, nescis, idest ubi persistat. Et hanc quidem similitudinem inducit ad propositum, cum dicit *sic est omnis qui natus est ex spiritu*; quasi dicat: si ventus, qui est corporeus, habet occultam originem, nec potest sciri eius processus; quomodo miraris, si tu non potes scire processum regenerationis spiritualis? Sed contra hanc expositionem obiicit Augustinus dicens, quod dominus non intellexit de vento, cum dixit *spiritus ubi vult spirat* etc. nam de quolibet vento scimus, unde veniat, aut quo vadat: nam Auster venit a meridie, et vadit ad Aquilonem; Boreas vero e converso ab Aquilone ad meridiem vadit. Quomodo ergo de spiritu corporeo dicit dominus *nescis unde veniat, aut quo vadat?* Sed ad hoc responderi potest, quod principium venti potest sciri dupliciter. Uno modo in generali; et hoc modo scitur unde veniat, idest a qua parte mundi, sicut scitur, quod Auster venit a meridie; et quo vadat, quia ad Aquilonem. Alio modo in speciali; et hoc modo nescitur unde veniat, idest in qua plaga determinate incipiat: aut quo vadat, idest ubi determinate cesset. Et cum Chrysostomo ad hanc expositionem conveniunt omnes fere Graeci doctores. Alio modo exponitur de spiritu sancto; et secundum hoc quatuor ponit de spiritu sancto. Primo quidem eius potestatem, cum dicit *spiritus ubi vult spirat*: quia pro libero potestatis arbitrio inspirat ubi vult, et quando vult, corda illustrando; I Cor. XII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.* Ex quo confutatur error Macedonii ponentis spiritum sanctum esse ministrum patris et filii. Non enim spiraret ubi ipse vellet, sed ubi ei mandaretur. Secundo vero ponit spiritus sancti indicium, cum dicit *et vocem eius audis*; Ps. XCIV, 8: *hodie*

si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra. Sed contra hoc obiicit Chrysostomus dicens, quod non potest intelligi de spiritu sancto. Dominus enim loquebatur Nicodemo, qui adhuc infidelis erat, cui non competebat audire vocem spiritus sancti. Sed dicendum, secundum Augustinum, quod spiritus sancti est duplex vox. Una, qua loquitur intus in corde hominis; et hanc audiunt solum fideles et sancti: de qua dicitur in Ps. c. LXXXIV, 9: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Alia est, qua spiritus sanctus loquitur in Scripturis, vel per praedicatores, secundum quod dicitur Matth. X, 20: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus sanctus qui loquitur in vobis.* Et hanc audiunt etiam infideles et peccatores. Tertio ponit spiritus sancti originem, quae occulta est, unde dicit *et nescis unde veniat*, licet vocem eius audias: et hoc ideo quia venit a patre et filio; infra XV, 26: *cum autem venerit Paraclitus, quem ergo mittam vobis a patre spiritum veritatis, qui a patre procedit.* Pater autem, et filius lucem habitant inaccessibilem, *quam nemo hominum vidit, sed nec videre potest*: ut dicitur I Tim. ult. 16. Quarto ponit spiritus sancti finem, qui quidem occultus est, et ideo dicit *aut quo vadat*, supple: nescis, quia perducit ad occultum finem, scilicet ad beatitudinem aeternam. Unde dicitur *pignus hereditatis*, Eph. I, v. 14 et I Cor. II, 9: *oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Vel *nescis unde veniat*, idest quomodo hominem introeat, *aut quo vadat*, idest ad quam perfectionem illum adducat; Iob IX, 11: *si venerit ad me, non videbo eum. Sic est omnis qui natus est ex spiritu*; idest, sicut spiritus sanctus. Nec mirum: nam sicut supra dixerat, *quod natum est ex spiritu, spiritus est*: quia in viro spirituali sunt proprietates spiritus sancti, sicut in carbone succenso sunt proprietates ignis. Sunt autem in eo qui natus est ex spiritu sancto praedictae quatuor proprietates spiritus. Primo namque habet libertatem; II Cor. c. III, 17: *ubi spiritus domini, ibi libertas*, quia spiritus domini ducit ad id quod rectum est, Ps. CXLII, 10: *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*, et liberat a servitute peccati et legis, Rom. VIII, 2: *lex spiritus vitae in Christo liberavit me* et cetera. Secundo vero eius indicium sumis per vocem verborum suorum, quam dum audis, cognoscis eius spiritualitatem; Matth. XII, 34: *ex abundantia cordis os loquitur.* Tertio vero habet originem occultam, et finem, quia nullus potest spiritualem iudicare I Cor. II, 15: *spiritualis omnia iudicat, et ipse a nemine iudicatur.* Vel *nescis unde veniat*, principium spiritualis nativitatis eius, quod est gratia baptismalis *aut quo vadat*, idest quo dignus efficitur, idest vita aeterna, quae tibi adhuc occulta est. Hic ponitur causa et ratio spiritualis regenerationis: et primo ponitur interrogatio Nicodemi; secundo responsio domini *respondit Iesus, et dixit ei* et cetera. Apparet autem ex primo, quod Nicodemus adhuc rudis, et adhuc Iudaeus sensibilis existens, mysteria Christi, et per ea exempla, et per rationes proposita intelligere non poterat; et ideo dicit *quomodo possunt haec fieri?* Dupliciter namque aliqui inquirunt. Quidam namque ex diffidentia; sicut Zacharias, Lc. I, v. 18: *unde hoc sciam? Ego enim sum senex, et uxor mea processit in diebus suis*: et ideo punitus fuit; Is. XL, 23: *qui dat scrutatores eius quasi non sint.* Aliqui vero ex studio addiscendi, sicut virgo beata, cum dixit Angelo, Lc. I, 34: *quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* Et tales instruuntur. Quia ergo iste quaesivit ex studio addiscendi, ideo meruit instrui. Et hoc est quod sequitur *respondit Iesus* etc. ubi primo dominus arguit eius tarditatem; secundo respondet ad quaestionem ipsius, ibi *et nemo ascendit in caelum.* Tarditatem eius arguit ex tribus: primo ex conditione personae eius cui loquitur, cum dicit *tu es magister*: ubi non reprehendit eum dominus ut insultaret ei, sed quia confidebat adhuc de magisterio suo, praesumens de sua scientia, voluit eum humiliando efficere habitaculum spiritus sancti; Is. ult., 2: *ad quem respiciam, nisi ad pauperculum, et contritum spiritu?* Et dicit *tu es magister*: quia si aliquis simplex non potest profunda capere, tolerabile est; sed hoc in magistro valde est reprehensibile, et ideo dicit ei *tu es magister*, idest litterae quae occidit, I Cor. III; *in Israel, et haec*, scilicet spiritualia *ignoras?* Hebr. V, 12: *etenim cum deberetis esse magistri propter tempus, rursus indigetis ut vos doceamini.* Si dicas, quod dominus iuste argueret Nicodemum, si dixisset ei aliquid de veteri lege, et ipse non intellexisset; sed dixit ei de nova lege. Dicendum, quod ea quae dominus dicit de spirituali generatione, continentur in lege veteri, sed sub figura, secundum quod habetur I Cor. X, 2: *omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari.* Et prophetae etiam hoc dixerunt; Ez. XXXVI, 25: *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Secundo vero arguit eius tarditatem ex conditione dicentis. Quod enim non acquiescatur dictis alicuius hominis rudis, tolerari potest; sed repugnare dictis hominis sapientis, et magnae auctoritatis, reprehensibile est; et ideo dicit *amen, amen dico tibi, quia quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur.* Requiritur enim ad idoneitatem testis ut perhibeat testimonium de auditu, vel visu; I Io. I, 3: *quod vidimus, et audivimus.* Et ideo dominus utrumque dicit *quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur.* Scit autem dominus, secundum quod homo, omnia; infra ult., 17: *domine, tu omnia nosti*; II Mac. VI, 30: *domine, qui habes sanctam scientiam, manifeste tu scis.* Sed et videt omnia cognitione divinitatis; infra VIII, v. 38: *ego quae vidi apud patrem meum, haec facio.* Dicit autem pluraliter *scimus et vidimus*, ut insinuet mysterium Trinitatis. Ideo *pater in me manens, ipse facit opera*: infra XIV, 10. Vel *quod scimus*, ego et alii spirituales effecti: quia, dicitur Matth. XI, 26: *nemo novit patrem nisi filius, et cui voluerit filius revelare.* Et tamen *testimonium*, ita probatum, ita firmum, *non accipitis.* Infra eodem *et testimonium eius nemo accipit.* Tertio arguit eius tarditatem ex conditione eorum quae dicuntur. Quod enim aliqua difficilia non capiantur ab aliquo, non est mirum; sed quod facilia quis non capiat, reprehensibilis est. Et ideo dicit *si terrena dixi vobis, et non creditis; quomodo si dixero vobis caelestia, credetis?* Quasi dicat: si haec quae sunt levia, non capis; quomodo capere poteris processum spiritus sancti? Sap. c. IX, 16: *quae in terris sunt, difficile invenimus, et quae in caelis sunt quis investigabit?* Sed contra. Non invenitur ex praemissis quod dominus dixerit Nicodemo aliqua terrena. Et dicendum, secundum Chrysostomum hic, quod dicit dominus *si terrena dixi vobis* et cetera. Intelligitur de exemplo venti. Ventus enim cum sit generabilis et corruptibilis, numeratur inter res terrenas. Vel potest dici, secundum eumdem, quod spiritualis generatio, quae est in Baptismo, caelestis quidem est quantum ad principium, quod sanctificat et regenerat, sed terrena quantum ad subiectum: quod enim regeneratur, scilicet homo, terrenus est. Vel dicendum, secundum Augustinum, quod intelligendum est de eo quod supra dixerat: *solvite templum hoc* etc. quod ideo terrenum est, quia hoc dixit de templo corporis sui, quod de terra acceperat. *Si terrena dixi vobis, et non creditis; quomodo si caelestia, credetis?* Quasi dicat: si non creditis generationem spiritualem temporalem, quomodo credetis aeternam filii generationem? Vel si non creditis quae dico de potestate corporis mei, quomodo credetis de potestate divinitatis meae, et de potestate spiritus sancti? *Respondit Iesus*, et cetera. Hic respondet quaestioni: et primo ponit causas spiritualis regenerationis; secundo manifestat quod dicit, ibi *sic enim Deus dilexit mundum ut filium* *suum unigenitum daret.* Causa autem spiritualis regenerationis est duplex, scilicet mysterium incarnationis Christi et passionis eius: et ideo primo agit de incarnatione; secundo de passione, ibi *et sicut Moyses exaltavit serpentem* et cetera. Est autem considerandum primo, quomodo ista responsio Christi quaestioni Nicodemi satisfaciat. Dixerat enim supra dominus, de spiritu loquens, quod *nescis unde veniat, aut quo vadat*: per quod dabatur intelligi, quod spiritualis regeneratio haberet occultum principium et occultum finem. Occulta autem nobis sunt quae in caelis sunt, secundum illud Sap. IX, 16: *quae in caelis sunt, quis investigabit?* Quaestio ergo Nicodemi *quomodo possunt haec fieri?* Sic debet intelligi: quomodo possit aliquid de occulto caelorum venire aut ad occultum caelorum ire? Unde antequam quaestioni satisfaceret, hunc intellectum quaestionis explicavit, dicens *quomodo si dixero vobis caelestia, credetis?* Et statim incipit ostendere, cuius sit in caelum ascendere proprium: quia omnis qui de caelo descendit, secundum illud Eph. IV, 10: *qui descendit ipse est et qui ascendit.* Hoc enim et in rebus naturalibus invenitur quod unumquodque corpus tendit in locum, secundum suam originem vel naturam. Unde hoc modo potest fieri ut aliquis per spiritum vadat ad locum quem carnales nesciunt, ascendendo in caelum, si hoc fiat per virtutem eius qui descendit de caelo: quia ad hoc descendit, ut ascendens, nobis viam aperiret; Mich. II, v. 13: *ascendit pandens iter ante eos.* Sed quia dicit *qui descendit de caelo filius hominis*: quidam errandi sumpserunt occasionem. Cum enim filius hominis designet humanam naturam, quae componitur ex anima et corpore, per hoc quod dicit quod filius descendit de caelo, Valentinus accipere voluit, quod etiam corpus de caelo detulisset, et transisset per virginem, nihil ex ea accipiens, sicut aqua per fistulam: ergo non de terrena substantia, nec sumptum de virgine: quod est contra apostolum, Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Origenes vero dixit, quod descendit de caelo secundum animam, quam dicit ab initio fuisse creatam cum Angelis, et verbo unitam, et postmodum de caelo descendisse assumendo carnem de virgine. Sed et hoc repugnat Catholicae fidei, quae animas dicit ante corpora non extitisse. Non ergo intelligendum est quod filius hominis secundum humanam naturam de caelo descenderit, sed secundum divinam. Cum enim in Christo sit unum suppositum, vel hypostasis, vel persona duarum naturarum, divinae scilicet, et humanae; ex quacumque earum hoc suppositum nominetur, possunt ei attribui et divina et humana. Possumus enim dicere, quod filius hominis creavit stellas, et quod filius Dei crucifixus est. Sed filius Dei crucifixus est, non secundum divinam naturam, sed secundum humanam; filius autem hominis creavit stellas secundum divinam naturam. Ita in his quae de Christo dicuntur, non est attendenda distinctio quantum ad id de quo dicuntur, quia indifferenter et divina et humana dicuntur de Deo et homine; sed est attendenda distinctio quantum ad id secundum quod dicuntur, quia divina dicuntur de Christo secundum divinam naturam, humana vero secundum humanam. Descendere ergo de caelis dicitur de filio hominis, non secundum humanam naturam, sed secundum divinam, secundum quam convenit ei ante incarnationem de caelo fuisse, secundum illud Ps. CXIII, 16: *caelum caeli domino.* Dicitur autem descendisse, non motu locali, quia sic non remaneret in caelo: nihil enim localiter motum manet unde descendit. Et ideo ad excludendum motum localem, subdit *qui est in caelo*; quasi dicat: sic descendit de caelo, quod tamen est in caelo. Descendit enim de caelo, non quidem desinens esse sursum, sed assumens naturam quae est deorsum: quae, quia non includitur, vel comprehenditur, corpore eius existente in terra, ipse secundum divinitatem erat in caelis, et ubique. Et ideo ad designandum, quod hoc modo dicitur descendisse, quia assumpsit naturam, dixit quod *descendit filius hominis*; idest, inquantum factus est filius hominis. Vel potest dici etiam, quod quantum ad corpus descendit de caelo, ut Hilarius dicit: non quod materia corporis Christi descenderit de caelo, sed quod virtus formativa eius de caelo fuit. Sed quid est quod dicit *nemo ascendit in caelum, nisi filius hominis, qui est in caelo?* Nonne Paulus, et Petrus, et alii sancti ascenderunt, secundum illud II Cor. c. V, 1: *domum habemus, non manufactam in caelis* et cetera. Respondeo dicendum, quod nemo ascendit in caelum nisi Christus et membra sua, idest iusti fideles: propterea filius Dei de caelis descendit, ut nos faciendo membra sua ad ascensum caelorum praepararet; nunc quidem in spe, tandem vero in re; Eph. II, 6: *qui resuscitavit nos, et consedere nos fecit in caelestibus in Christo Iesu.* Hic ponit mysterium passionis, cuius virtute Baptismus efficaciam habet; Rom. c. VI, 3: *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Et circa hoc tria facit: primo namque proponit passionis figuram; secundo passionis modum; tertio passionis fructum. Figuram quidem assumit de veteri lege, ut reducat ad intellectum Nicodemum; unde dicit *sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto* etc. quod quidem habetur Num. XXI, 5 quoniam dominus, populo Iudaeorum dicenti: *nauseat anima nostra super hoc cibo levissimo*, in ultionem misit serpentes, et postea concurrente populo ad Moysen, et ipso clamante ad dominum, mandavit dominus in remedium fieri serpentem aeneum, qui quidem fuit et in remedium contra illos serpentes, et in figuram passionis dominicae. Unde et dicitur: *in signum posuit eum.* Proprium autem serpentis est habere venenum; sed serpens aeneus venenum non habuit, sed figura fuit serpentis venenosi. Sic et Christus non habuit peccatum, quod est venenum: quia *cum consummatum fuerit, generat mortem*, ut dicitur Iac. c. I, 15, sed habuit similitudinem peccati, Rom. c. VIII, 3: *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati.* Ideo Christus habuit effectum serpentis contra motum concupiscentiarum ignitarum. Modum autem passionis ostendit, cum dicit *sic exaltari oportet filium hominis*: quod intelligitur de exaltatione crucis. Unde infra XII, 34 cum diceret: *oportet exaltari filium hominis* etc. sequitur: *hoc dicebat significans qua morte clarificaturus esset Deum.* Voluit autem mori exaltatus, primo ut purgaret caelestia: iam enim per sanctitatem suae conversationis purgaverat terram, restabat per mortem purgare aerea. Col. I, 20: *pacificans per sanguinem suum quae in caelis et quae in terris.* Secundo ut triumpharet de Daemonibus, qui in aere bellum praeparant; Eph. c. II, 2: *secundum principem potestatis aeris* et cetera. Tertio ut corda nostra ad se traheret; infra XII, 32: *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.* Quarto quia in morte crucis fuit exaltatus, inquantum ibi de inimicis triumphavit: unde mors non vocatur, sed exaltatio; Ps. 109: *de torrente in via bibet, propterea exaltabit caput* et cetera. Quinto quia crux fuit causa exaltationis eius; Phil. II, 8: *factus est obediens patri usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod et Deus exaltavit illum.* Fructus autem passionis Christi est vita aeterna; unde dicit *ut omnis qui credit in ipsum*, bene operando, *non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et respondet hic fructus fructui figuralis serpentis. Quicumque enim respiciebant serpentem aeneum, liberabantur a veneno, et praeservabantur vitae. Ille autem respicit filium hominis exaltatum qui credit Christo crucifixo; et sic liberatur a veneno et a peccato, infra XI, 26: *qui credit in me, non morietur in aeternum*: et praeservatur ad vitam aeternam; infra XX, 31: *haec scripta sunt ut credatis, et ut credentes vitam* *habeatis in nomine eius.*

Lectio 3

[87440] Super Io., cap. 3 l. 3 Supra dominus assignavit causam spiritualis regenerationis quantum ad descensum filii, et exaltationem filii hominis, et posuit fructum, scilicet vitam aeternam, qui quidem fructus incredibilis videbatur hominibus habentibus necessitatem moriendi: et ideo dominus hoc manifestat, et primo probat magnitudinem fructus ex magnitudine divini amoris; secundo excludit quamdam responsionem, ibi *non enim misit Deus filium suum in mundum, ut iudicet mundum.* Notandum est autem, quod omnium bonorum nostrorum causa est dominus et divinus amor. Amare enim proprie est velle alicui bonum. Cum ergo voluntas Dei sit causa rerum, ex hoc provenit nobis bonum, quia Deus amat nos. Et quidem amor Dei est causa boni naturae; Sap. XI, 25: *diligis omnia quae sunt* et cetera. Item est causa boni gratiae; Ier. XXXI, 3: *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te*, scilicet per gratiam. Sed quod sit etiam dator boni gloriae, procedit ex magna caritate. Et ideo ostendit hic, hanc Dei caritatem esse maximam ex quatuor. Primo namque ex persona amantis, quia Deus est qui diligit, et immense; et ideo dicit *sic Deus dilexit*; Deut. XXXIII, 3: *dilexit populos: omnes sancti in manu illius sunt.* Secundo ex conditione amati, quia homo est qui diligitur, mundanus scilicet, corporeus, idest in peccatis existens; Rom. V, 10: *commendat Deus suam caritatem in nobis: quoniam cum adhuc inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius.* Et ideo dicit *mundum.* Tertio ex magnitudine munerum: nam dilectio ostenditur per donum, quia, ut dicit Gregorius probatio dilectionis, exhibitio operis est. Deus autem maximum donum nobis dedit, quia filium suum unigenitum; et ideo dicit *ut filium suum unigenitum daret*; Rom. VIII, 32: *proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Et dicit *suum*, idest filium naturalem, sibi consubstantialem, non adoptivum: de quibus in Ps. LXXXI, 6: *ego dixi, dii estis.* Et per hoc patet falsitas Arii: quia si filius Dei esset creatura, ut ipse dicebat, non posset in eo ostendi immensitas divini amoris, per susceptionem infinitae bonitatis, quam nulla creatura recipere potest. Dicit etiam *unigenitum*, ut ostendat Deum non divisum amorem habere ad plures filios, sed totum in filio, quem dedit ad comprobandum immensitatem sui amoris; infra V, 20: *pater diligit filium, et omnia demonstrat ei.* Quarto ex fructus magnitudine, quia per eum habemus vitam aeternam, unde dicit *ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam*: quam acquisivit nobis per mortem crucis. Sed numquid ad hoc dedit eum ut moreretur in cruce? Dedit quidem eum ad mortem crucis, inquantum dedit voluntatem patiendi in ea: et hoc dupliciter. Primo quia inquantum filius Dei, ab aeterno habuit voluntatem assumendi carnem, et patiendi pro nobis, et hanc voluntatem habuit a patre. Secundo vero quia animae Christi inspirata est a Deo voluntas patiendi. Nota autem, quod dominus supra loquens de descensu qui competit Christo secundum divinitatem, nominavit eum filium Dei; et hoc est ratione unius suppositi in duabus naturis, sicut supra dictum est. Et ideo divina possunt praedicari de supposito humanae naturae, et humana de supposito divinae, non tamen secundum eamdem naturam; sed divina secundum

divinam naturam, et humana secundum humanam. Specialis autem causa quare hic nominavit eum filium Dei est quia ipse proposuit donum istud in signum divini amoris, per quem provenit nobis fructus vitae aeternae. Tali ergo nomine nominandus erat, cui competeret indicare virtutem factivam vitae aeternae, quae non est in Christo inquantum filius hominis, sed inquantum filius Dei; I Io. ult., 20: *hic est verus Deus, et vita aeterna*; supra I, 4: *in ipso vita erat.* Sed nota, quod dicit *non pereat.* Perire namque dicitur aliquid quod impeditur ne perveniat ad finem ad quem ordinatur. Homo autem ordinatur ad finem, qui est vita aeterna; et quamdiu peccat, avertit se ab ipso fine. Et licet dum vivit omnino non pereat, ita quod non possit restaurari, tamen quando moritur in peccato, tunc perit omnino; Ps. I, 6: *iter impiorum peribit.* In hoc autem quod dicit *habeat vitam aeternam*, indicatur divini amoris immensitas: nam dando vitam aeternam, dat seipsum. Nam vita aeterna nihil aliud est quam frui Deo. Dare autem seipsum, magni amoris est indicium; Eph. II, 5: *Deus autem, qui dives est in misericordia, convivificavit nos in Christo*, idest fecit nos habere vitam aeternam. Hic excludit dominus obiectionem quae posset fieri. In veteri enim lege promittebatur quod dominus esset venturus ad iudicandum; Is. III, 14: *dominus ad iudicium veniet* et cetera. Unde posset aliquis dicere, quod non venerat filius Dei, ut det vitam aeternam, sed ut iudicet mundum: et ideo hoc excludens dominus, primo ostendit se non venisse ad iudicandum; secundo probat, ibi *qui credit in eum, non iudicatur.* Dicit ergo: non enim venit filius Dei ad iudicandum, quia *non misit Deus filium suum*, scilicet quantum ad primum adventum, *ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus.* Simile habetur infra XII, 47: *non enim veni ut iudicem mundum, sed ut salvificem mundum.* Salus autem hominis est ut perveniat ad Deum; Ps. LXI, 8: *in Deo salutare meum.* Pervenire autem ad Deum est consequi vitam aeternam: unde idem est salvari quod habere vitam aeternam. Nec debent homines esse pigri, et abutentes Dei misericordia, propter hoc quod dicit *non veni ut iudicem mundum* licentiam sibi indulgere peccandi, quia etsi in primo adventu non venerit ad iudicandum, sed ad dimittendum; in secundo tamen veniet ad iudicandum, sed non ad dimittendum, ut Chrysostomus dicit. Ps. LXXIV, 3: *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo.* Contra est, quod dicitur infra IX v. 39: *in iudicium ego veni.* Sed dicendum est, quod duplex est iudicium. Unum est discretionis; et ad hoc venit filius Dei in primo adventu: quia eo veniente homines discreti sunt, quidam per caecitatem, quidam per lumen gratiae. Aliud est condemnationis; et in hoc quantum de se non venit. Hic probat quae dixerat, quasi per locum a divisione, hoc modo. Quicumque iudicabitur, aut erit fidelis, aut infidelis; sed non veni ad iudicandum infideles, quia iam iudicati sunt: ergo a principio *non misit Deus filium suum, ut iudicet mundum.* Primo ergo ostendit, quod fideles non iudicantur; secundo quod nec infideles, ibi *qui autem non credit, iam iudicatus est.* Dicit ergo: *non veni ut iudicem mundum*: quia

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

non venit ad iudicandum fideles, quia *qui credit in eum, non iudicatur*, scilicet iudicio condemnationis, quo nullus credens in eum fide formata iudicatur; infra c. V, 24: *in iudicium non venit, sed transit a morte in vitam*: sed iudicabitur iudicio praemiationis et approbationis, de quo dicit apostolus I Cor. IV, 4: *qui autem iudicat me, dominus est.* Sed numquid multi fideles peccatores non damnabuntur? Respondeo dicendum, quod quidam haeretici dixerunt, quod nullus fidelis, quantumcumque peccator, damnabitur; sed salvabitur merito fundamenti, scilicet fidei, licet aliquam poenam patiatur. Et erroris sui fundamentum sumunt ex hoc quod dicit apostolus I Cor. c. III, 11: *fundamentum aliud nemo potest ponere*; et infra: *si cuiusquam opus arserit, ipse tamen salvus erit, quasi per ignem.* Sed hoc manifeste est contra apostolum ad Gal. V, 19: *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia* et cetera. *Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* Dicendum est ergo, quod fundamentum non est fides informis, sed formata, quae per caritatem operatur. Et ideo signanter non dicit dominus qui credit ei, sed *qui credit in eum*; idest, qui credendo in eum, per caritatem tendit, *non iudicatur*; et hoc, quia non peccat mortaliter, per quod tollitur fundamentum. Vel, secundum Chrysostomum, omnis qui male agit, non credit; ad Tit. I, 16: *confitentur se nosse Deum, factis autem negant*; sed qui bene agit, Iac. II, 18: *ostende mihi ex operibus fidem tuam*: et talis non iudicatur et non condemnatur propter infidelitatem. Hic ostendit quod infideles non iudicantur. Et primo ponit suam sententiam; secundo manifestat eam, ibi *hoc autem est iudicium* et cetera. Sciendum est autem circa primum, secundum Augustinum, quod non dicit Christus: qui non credit, iudicatur; sed dicit *non iudicatur*: quod potest tripliciter exponi. Secundum Augustinum enim qui non credit non iudicatur, quia iam iudicatus est, non in re, sed in Dei praescientia; idest, iam praecognitus est apud Deum condemnandus; II Tim. c. II, 19: *novit dominus qui sunt eius.* Alio modo, secundum Chrysostomum, *qui non credit iam iudicatus est*; idest, hoc ipsum quod non credit, est sibi ad condemnationem: non credere enim, est non adhaerere lumini, quod est esse in tenebris; et haec est magna condemnatio; Sap. XVII, 17: *una catena tenebrarum omnes erant colligati*; Tob. V, 12: *quale gaudium mihi erit qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Tertio modo secundum eumdem, *qui non credit*, non iudicatur, idest, iam condemnatus est; idest, iam manifestam causam condemnationis habet. Et simile est ac si diceretur de aliquo qui manifestam causam mortis habet, ante etiam quam feratur sententia mortis contra eum, quia iam mortuus est. Unde Gregorius dicit quod in iudicio duplex est ordo.

Quidam etenim iudicabuntur iudicio discussionis, illi videlicet qui habent aliquid condemnationi repugnans, scilicet bonum fidei, scilicet fideles peccatores. Sed infideles, quorum damnatio est manifesta, absque discussione damnantur; et de istis dicitur *qui non credit, iam iudicatus est*; Ps. I, 5: *non resurgent impii in iudicio*, scilicet discussionis. Sciendum est autem, quod iudicari idem est quod condemnari; condemnari autem est a salute excidere, ad quam una sola via pervenitur, scilicet per nomen filii Dei; Act. IV, 12: *non est aliud nomen datum sub caelo, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et in Ps. LIII, 3: *Deus in nomine tuo salvum me fac.* Qui ergo non credunt in filium Dei, excidunt a salute, et manifesta est in eis causa damnationis. Hic manifestat dominus suam sententiam, scilicet quod causa condemnationis manifesta est in infidelibus: et primo ponit manifestans signum; secundo ostendit signi convenientiam, ibi *omnis enim qui male agit, odit lucem.* In signo autem proposito tria facit: primo enim proponit Dei beneficium; secundo perversitatem mentis infidelium; tertio perversitatis causam. Dicit ergo: manifeste apparet quod *qui non credit, iam iudicatus est*, quod apparet ex Dei beneficio: quia *lux venit in mundum.* Homines enim erant in tenebris ignorantiae, quas quidem tenebras Deus destruxit, mittens lucem in mundum, ut homines cognoscerent veritatem; infra VIII, 12: *ego sum lux mundi: qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*; Lc. I, 78: *visitavit nos oriens ex alto. Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Sed ista venit in mundum, scilicet lux, quia homo ad eam accedere non poterat: nam *lucem habitat inaccessibilem, quam nemo hominum vidit, sed nec videre potest*: I Tim. VI, 16. Apparet etiam ex perversitate mentis infidelium, qui *dilexerunt magis tenebras quam lucem*, idest, magis voluerunt esse in tenebris ignorantiae quam instrui per Christum; Iob c. XXIV, 13: *ipsi fuerunt rebelles lumini*: Is. c. V, 20: *vae qui ponunt lucem tenebras* et cetera. Cuius quidem perversitatis causa est quia *erant eorum mala opera*: quae a luce dissonant et tenebras quaerunt; Rom. XIII, 12: *abiiciamus opera tenebrarum*, idest peccata, quae tenebras quaerunt; I Thess. ult., 7: *qui dormiunt, nocte dormiunt*; Iob XXIV, 15: *oculus adulteri observat caliginem.* Ex hoc autem aliquis non credit luci, quod ei repugnat, discedendo. Sed numquid omnes infideles habent mala opera? Videtur quod non: nam multi gentiles secundum virtutem operati sunt; puta Cato, et alii plures. Sed dicendum, secundum Chrysostomum, quod aliud est bene operari ex virtute, aliud ex aptitudine et dispositione naturali. Nam aliqui ex dispositione naturali bene operantur, quia ex eorum dispositione non inclinantur ad contrarium. Et hoc modo etiam infideles potuerunt bene operari: sicut quod aliquis caste vixit, quia non impugnabatur a concupiscentia, et sic de aliis. Illi autem ex virtute bene operantur, qui, etsi inclinantur ad vitium contrarium, tamen ex rectitudine rationis, et bonitate voluntatis a virtute non declinant et hoc est proprium fidelium. Vel dicendum, quod licet infideles bona facerent, non tamen faciebant propter amorem virtutis, sed propter inanem gloriam. Nec etiam omnia bene operabantur, quia Deo cultum debitum non reddebant. Consequenter dicit *omnis enim qui male agit, odit lucem*, ostendit propositi signi convenientiam: et primo quidem quantum ad malos; secundo quantum ad bonos, ibi *qui autem facit veritatem venit ad lucem.* Dicit ergo: ideo non dilexerunt lucem, quia *erant eorum mala opera.* Et hoc patet, quia *omnis qui male agit, odit lucem.* Non autem dicit egit sed *agit*: quia si quis male egit, tamen poenitens, et videns se male fecisse, dolet, non odit lucem, sed ad lucem venit. Sed *omnis qui male agit*, idest in malo perseverat, non dolet, nec ad lucem venit, sed eam odit: non inquantum veritatis quidem est manifestativa, sed inquantum per eam peccatum hominis manifestatur. Diligit enim malus homo cognoscere lucem et veritatem; sed odit per eam manifestari; Iob XXIV, 17: *si subito apparuerit aurora, arbitrantur umbram mortis.* Et ideo *non venit ad lucem.* Et hoc *ut non arguantur opera eius*: nullus enim homo, qui non vult malum deserere, vult reprehendi; sed fugit, et odit; Amos V, 10: *odio habuerunt corripientem in porta*; Prov. XV, 12: *non amat pestilens eum qui se corripit.* Hic ostendit idem quantum ad bonos facientes veritatem, idest bona opera. Veritas enim non solum in cogitatione et dictis consistit, sed et in factis. *Venit ad lucem.* Sed numquid aliquis ante Christum fecit ita? Videtur quod non. Ille enim facit veritatem, qui non peccat; sed *ante Christum omnes peccaverunt*: ut dicitur Rom. III, 23. Respondeo dicendum, secundum Augustinum, quod ille facit veritatem in seipso, cui displicet malum quod fecit; et relictis tenebris, observat se a peccatis, et de praeteritis poenitens *venit ad lucem*, ad hoc ut specialiter *manifestentur opera eius.* Sed contra est, quod nullus debet publicare bona quae facit: unde Pharisaei de hoc a domino reprehenduntur. Dicendum est, quod licitum est velle manifestare opera sua coram Deo, ut approbentur, secundum quod dicitur II Cor. X, 18: *non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Et Iob XVI, 20: *ecce in caelo est testis meus.* Velle etiam manifestari in sua conscientia ut gaudeat; secundum quod dicitur II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* Velle autem manifestari hominibus ad laudem, vel gloriam propriam, reprehensibile est. Nihilominus tamen sancti viri bona quae faciunt, manifestari desiderant hominibus propter honorem Dei et propter utilitatem fidei; Matth. V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Sed veniunt *ad lucem, ut manifestentur opera eorum, quoniam in Deo sunt facta*, idest secundum mandatum Dei, vel per gratiam Dei. Quicquid enim boni facimus, sive vitando peccatum, seu poenitendo de commissis, sive bona operando, totum est a Deo, iuxta illud Is. XXVI, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis.*

Lectio 4

[87441] Super Io., cap. 3 l. 4 Supra dominus tradidit doctrinam de spirituali regeneratione per verba; hic vero doctrinam illam implet per opera, baptizando. Et primo inducitur duplex Baptismus; secundo movetur quaestio de comparatione eorum, ibi *facta est ergo quaestio* et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducitur Baptismus Christi; secundo Baptismus Ioannis, ibi *erat autem Ioannes baptizans* et cetera. Dicit ergo primo: *post haec*, scilicet quae de doctrina spiritualis regenerationis praemissa sunt, *venit Iesus, et discipuli eius in terram Iudaeam.* Sed hic est quaestio litteralis: nam supra dixerat Evangelista, quod dominus de Galilaea venerat in Ierusalem, quae est Iudea terra, ubi instruxerat Nicodemum. Quomodo ergo post instructionem Nicodemi, venit in Iudaeam, cum iam esset ibi? Ad quod est duplex responsio: nam secundum Bedam, Christus post verba Nicodemi, ivit in Galilaeam, et ibi aliquandiu moratus rediit in Iudaeam: et ideo cum dicitur *post haec venit Iesus*, non est intelligendum quod immediate venerit in Iudaeam post verba

Nicodemi. Alio modo, secundum Chrysostomum, intelligendum est quod post haec immediate venerit in terram Iudaeam. Christus enim volebat praedicare ubi multitudo conveniebat, ut multi converterentur; Ps. XXXIX, 10: *annuntiavi iustitiam tuam in Ecclesia magna.* Et infra c. XVIII, 20: *ego palam locutus sum* et cetera. Duo autem loca erant in Iudaea, ad quae confluebat multitudo Iudaeorum, scilicet Ierusalem, ad quam ibant ad festa, et Iordanis, ad quem concurrebant propter praedicationem et Baptismum Ioannis. Et ideo dominus ista duo loca frequentans, statim completis diebus festis in Ierusalem, quae est in una parte Iudaeae, venit in aliam partem Iudaeae, ubi Ioannes baptizabat, scilicet in Iordanem. Moraliter autem Iudaea interpretatur confessio, ad quam venit Iesus, quia Christus confitentes sua peccata, vel divinam laudem, visitat; Ps. CXIII, 2: *facta est Iudaea sanctificatio eius.* Et illic moratur, quia tales non transitorie visitat; infra XIV, 23: *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* Et illic baptizat, idest purgat a peccatis: quia nisi quis peccata sua confiteatur, remissionem non consequitur; Prov. XXVIII, 13: *qui abscondit scelera sua, non dirigetur.* Deinde cum dicit *erat autem et Ioannes baptizans in Aennon*, introducit Evangelista Baptisma Ioannis: et circa hoc quatuor facit. Primo enim ponit personam baptizantis; secundo locum Baptismi; tertio fructum; quarto tempus. Persona baptizans est Ioannes; et ideo dicit *erat autem Ioannes baptizans.* Sed hic est quaestio: quia cum Baptisma Ioannis ordinaretur ad Baptismum Christi, videtur quod, veniente Baptismate Christi, Ioannes cessare debuerit a baptizando, sicut veniente veritate, cessat figura. Ad hoc est triplex responsio. Una, quantum ad personam Christi: nam Ioannes baptizavit ut Christus baptizaretur ab eo. Nec oportebat quod solus Christus ab eo baptizaretur, ne Baptismus Ioannis ex huius singularitate, melior Christi Baptismate videretur: et ideo expediens fuit ut alii ante Christum baptizarentur a Ioanne, quia antequam Christi doctrina publicata est, necessarium erat homines praeparari ad Christum Baptismo Ioannis. Unde secundum hoc, ita se habet Baptismus Ioannis ad Baptismum Christi sicut catechismus, in quo baptizandi instruuntur de fide et praeparantur ad Baptismum, se habet ad verum Baptisma. Necessarium etiam fuit ut postquam Christus baptizatus fuerat a Ioanne, alii baptizarentur ab eo, ne Ioannis Baptisma reprobandum videretur; sicut etiam non statim veniente veritate cessavit usus legalium, sed, secundum Augustinum, licuit Iudaeis determinato tempore legalia servare. Alio modo quantum ad personam Ioannis: nam si Ioannes statim cum Christus baptizare coepit, destitisset a Baptismo, potuisset credi, quod hoc fecisset ex invidia, vel ira. Et quia, ut dicitur Rom. XII, 17: *providere debemus bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus*: ideo Ioannes non statim cessavit. Alio modo quantum ad discipulos Ioannis, qui iam incipiebant se zelotypos habere ad Christum, et ad discipulos eius, quia baptizabant. Unde si statim Ioannes totaliter baptizare cessasset, dimisisset discipulos suos in maiori zelo et controversia contra Christum et discipulos eius. Iam enim etiam Ioanne baptizante, ipsi aegre ferebant Baptismum Christi: quod patet ex sequentibus. Et ideo non statim cessavit; I Cor. VIII, 9: *videte ne forte haec licentia vestra offendiculum fiat infirmis.* Locus autem Baptismi erat *in Aennon iuxta Salim: quia aquae multae erant ibi.* Salim alio nomine dicitur Salem quae est villa, unde Melchisedech rex fuit. Et dicitur hic Salim, quia apud Iudaeos, lector pro voluntate uti potest vocalibus litteris in medio dictionum: unde, sive dicatur Salim, sive Salem, non refert apud Iudaeos. Hoc autem quod addit *quia aquae multae erant ibi* ponit ad exponendum hoc nomen loci, scilicet Aennon, quod idem est quod aqua. Fructus autem Baptismi est remissio peccatorum; et ideo dicit *et veniebant et baptizabantur*, idest mundabantur: quia, ut dicitur Matth. III, 5, Lc. III, 7 multitudo magna ibat ad Ioannem. Tempus ponitur ibi *nondum enim missus fuerat Ioannes in carcerem*: quod ideo dicit, ut det intelligere quod ipse incepit narrationem de factis Christi ante alios Evangelistas. Alii namque inceperunt narrare opera Christi solum a tempore incarcerationis Ioannis. Unde dicitur Matth. IV, 12: *cum audisset Iesus, quia Ioannes traditus esset, secessit in Galilaeam.* Et ideo, quia omnia facta Christi ante Ioannis incarcerationem praeterierant, Ioannes, qui ultimo Evangelium scripsit, defectum hunc supplevit; et hoc insinuat, cum dicit *nondum enim missus fuerat Ioannes in carcerem.* Sed nota, quod dispensatione divina factum est ut Ioannes, Christo baptizante, non diu baptizaret et praedicaret, ne ex hoc fieret schisma in populo; quamquam hoc ei aliquo tempore permissum fuerit, ne reprobandus videretur, ut supra dictum est. Sic etiam dispensatione factum est ut post praedicationem fidei, et conversionem fidelium, templum totaliter destrueretur, ut videlicet tota devotio, et spes fidelium traheretur ad Christum. Deinde cum dicit *facta est autem quaestio* etc., inducitur quaestio Baptismatum: et primo proponitur ipsa quaestio; secundo relatio quaestionis ad Ioannem, ibi *et venerunt ad Ioannem*; tertio ponitur quaestionis determinatio, ibi *respondit Ioannes, et dixit eis.* Quia ergo duo baptizabant, ut dictum est, scilicet Christus et Ioannes, discipuli ipsius Ioannis pro magistro suo zelantes, occasionem dissidii sumpserunt. Et hoc est quod dicit *facta est quaestio*, idest controversia, *ex discipulis Ioannis*, ipsis scilicet primo moventibus hanc quaestionem, *cum Iudaeis*: quos reprehendebant discipuli Ioannis, eo quod ad Christum magis currerent propter miracula quae faciebat, quam ad Ioannem, qui miraculum nullum faciebat. Et quaestio ista facta est *de purificatione*, idest de Baptismo. Causam autem unde invidebant discipuli Ioannis, et controversiam movebant, sumpserunt ex eo quod Ioannes illos quos baptizabat, mittebat ad Christum; Christus vero quos baptizabat non mittebat ad Ioannem. Ex quo videbatur, et forte Iudaei dicebant, Christum maiorem esse Ioanne: et ideo isti nondum spirituales, de Baptismo contendunt cum Iudaeis; I Cor. III, 3: *cum enim sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis?* Sed motam quaestionem referunt ad Ioannem; et ideo dicit *et venerunt ad Ioannem.* Et si attenditur diligenter, conati sunt commovere Ioannem contra Christum. Similes isti sunt bilinguibus et susurronibus; Eccli. c. XXVIII, 15: *susurro et bilinguis maledictus multos enim turbabit pacem habentes.* Proponunt autem quatuor, quae commotionem in animo Ioannis contra Christum causarent. Primo enim commemorant humilitatem status Christi praeteriti; secundo beneficium a Ioanne impensum; tertio officium assumptum a Christo; quarto detrimentum quod provenit Ioanni ex Christi officio. Humilitatem autem status commemorant, cum dicunt *qui erat tecum*, quasi unus de discipulis; non autem tu cum illo, sicut cum magistro: nam si alicui maiori honor exhibeatur, non est tanta causa invidiae; sed tunc quis invidet, quando minori se magis honor exhibetur; Eccle. X, 7: *vidi servos in equis sedentes, et principes ambulantes super terram quasi servos*; Iob XIX, 16: *servum meum vocavi, et non respondit.* Quia plus turbatur dominus aliquis de rebellione servi et subditi, quam alicuius alterius. Secundo commemorantes beneficium impensum a Ioanne, non dicunt quem tu baptizasti, quia in hoc confessi fuissent magnificentiam Christi, quae in Baptismo demonstrata est, et descensum spiritus sancti super eum in specie columbae, et vocem patris sibi factam; sed dicunt *cui tu testimonium perhibuisti*; idest, quem tu clarum et circumspectum fecisti, talia tibi rependere audet, quod multum concitat exacerbationem; Ps. XL, 10: *qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem.* Sed quia quaerentes propriam gloriam, et intendentes lucrum proprium in suo officio, dolent si alius officium illud assumat. Ideo, tertio, isti addunt etiam, quod Christus Ioannis officium sibi assumpsit, cum dicunt: *ecce hic baptizat*; idest, officium tuum exercet: quod multum concitat ad turbationem. Nam communiter videmus hic, homines eiusdem artis insidiose et invide se habere ad invicem. Figulus figulo invidet, non autem fabro. Sic etiam doctores proprium honorem quaerentes, dolent si alius veritatem docet; contra quos dicit Gregorius: mens pii pastoris optat ut veritatem, quam solus docere non sufficit, alii doceant. Sic et Moyses, Num. XI, 29: *quis det ut omnis hic populus prophetet?* Sed non solum sufficiebat istis concitare Ioannem; sed quod magis movet, referunt, scilicet detrimentum quod Ioanni ex assumpto officio a Christo provenire videbatur; quod quarto exponunt, cum dicunt *et omnes veniunt ad eum*, qui scilicet ad te venire solebant: quia te dimisso et contempto, omnes ad Baptismum eius currunt. Quod autem ante consueverant ire ad Ioannem, patet ex testimonio Matth. XI, 7: *quid existis in desertum videre?* et cetera. Tali invidia movebantur Pharisaei contra Christum; unde dicebant, infra XII, 19: *ecce totus mundus post eum vadit.* Sed ex his Ioannes non fuit motus contra Christum: non enim erat arundo vento agitata, ut dicitur Matt. XI, 7. Et hoc patet ex responsione Ioannis, quae sequitur in determinatione quaestionis sibi delatae.

Lectio 5

[87442] Super Io., cap. 3 l. 5 Hic ponitur responsio Ioannis super quaestione sibi delata a discipulis quae quidem quaestio duo continebat, scilicet querimoniam de officio assumpto: unde dicebant *ecce hic baptizat*, et de Christi profectu in fama et opinione hominum: unde dicebant *et omnes veniunt ad eum.* Et ideo Ioannes dirigit responsionem suam ad haec duo: et primo respondet ad querimoniam de officio assumpto; secundo vero ad querimoniam de profectu Christi, ibi *illum oportet crescere, me autem minui.* Circa primum tria facit. Primo ostendit officiorum Christi et sui originem; secundo ipsorum distinctionem, ibi *ipsi vos mihi testimonium perhibetis*; tertio ostendit habitudinem Christi et suam ad dicta officia, ibi *qui habet sponsam, sponsus est.* Circa primum autem nota quod discipuli Ioannis licet malitiose Ioanni quaestionem proponant, et ex hoc sint reprehensione digni, Ioannes tamen non eos vehementer increpat; et hoc propter imperfectionem: timebat enim ne commoti ex reprehensione, recederent ab eo, et iungentes se Pharisaeis, Christo publice insidiarentur; implens in hoc quod de domino dicitur, Is. XLII, 3: *calamum quassatum non confringet* et cetera. Similiter advertendum, quod a principio suae responsionis non ardua et praeclara de Christo asserit, sed humilia et plana propter ipsorum invidiam. Cum enim excellentia sit alterius invidiae provocativa, si Ioannes statim Christi excellentiam eis proposuisset, illorum invidiae fomentum praestitisset. Et ideo humilia proponens, dicit *non potest homo a se accipere quicquam*: intendens in hoc eis terrorem incutere; quasi dicat: hoc quod omnes ad eum currunt, non est nisi a Deo, quia *non potest homo accipere quicquam*, scilicet perfectionis et boni, *nisi fuerit*

ei datum de caelo, et ideo si vos contradicitis, contradicitis Deo; Actor. V, 38: *si ex hominibus est consilium hoc, aut opus istud, dissolvetur.* Et sic exponit Chrysostomus, referens hoc ad Christum. Augustinus autem refert ad ipsum Ioannem, et melius. *Non potest homo accipere quicquam, nisi fuerit ei datum de caelo*; quasi dicat: vos zelatis pro me, et vultis quod ego maior sim quam Christus; sed hoc non est mihi datum, nec ego volo mihi usurpare; secundum illud Hebr. V, 4: *nemo assumit sibi honorem* et cetera. Sic ergo patet officiorum origo. Sequitur officiorum distinctio, cum dicit *ipsi vos mihi testimonium perhibetis*; quasi dicat: ex testimonio meo, quod sibi perhibui, potestis scire officium mihi commissum a Christo: nam *ipsi vos mihi testimonium perhibetis*, idest perhibere potestis, *quod dixerim: non sum ego Christus*; supra I, 20: *confessus est et non negavit.* Sed hoc dixi, *quia missus sum ante illum*, sicut praeco ante iudicem. Sic ergo ex testimonio meo scire potestis officium meum, quod est praecedere Christum, et praeparare sibi viam; supra I, 6: *fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes.* Sed officium Christi est iudicare et praeesse. Et si bene attenditur, Ioannes more providi respondentis, proponentes ex verbis eorum arguit, secundum illud Lc. XIX, 22: *ex ore tuo te iudico.* Qualiter autem Ioannes se habet ad officium suum, ostendit cum subdit *qui habet sponsam, sponsus est*: et primo ponit quamdam similitudinem; secundo adaptat eam ad propositum, ibi *in hoc autem gaudium meum impletum est.* Circa primum duo facit. Primo ponit similitudinem quantum ad id quod pertinet ad Christum; secundo quantum ad id quod pertinet ad seipsum, ibi *amicus autem sponsi* et cetera. Circa primum notandum est, quod in rebus humanis disponere, et dominari, et habere sibi sponsam, pertinet ad sponsum tantum; et ideo dicit *qui habet sponsam*, idest ad quem pertinet habere sponsam, *sponsus est.* Iste autem sponsus est Christus; Ps. XVIII, 6: *tamquam sponsus procedens de thalamo suo.* Sponsa sua est Ecclesia, quae coniungitur ei per fidem; Oseae II, 20: *sponsabo te mihi in fide.* Et in huius figuram dixit Sephora ad Moysen, Ex. IV, 25: *sponsus sanguinum tu mihi es.* Et de istis nuptiis dicitur Apoc. XIX, 7: *venerunt nuptiae agni.* Sic ergo, quia Christus sponsus est, etiam ad eum pertinet habere sponsam, scilicet Ecclesiam; sed ad me non pertinet nisi gaudere quod sponsam habet. Unde dicit *amicus autem sponsi (...) gaudio gaudet.* Et licet supra dixerit quod non erat dignus solvere corrigiam calceamentorum Iesu, hic tamen vocat se eius amicum, ut insinuet caritatis suae fidelitatem ad Christum. Nam servus ad ea quae domini sui sunt, non movetur affectu caritatis, sed spiritu servitutis; amicus vero ex amore, quae amici sunt procurat, et fideliter. Unde servus fidelis est sicut amicus domini sui; Eccli. XXXIII, 31: *si est tibi servus fidelis, sit tibi quasi anima tua.* Et ex hoc patet fidelitas servi, quando gaudet de bonis domini, et quando non sibi, sed domino suo bona procurat. Sic ergo, quia Ioannes sponsam sibi creditam, non sibi, sed sponso reservavit, servus fidelis fuit, et amicus sponsi. Et ideo ad hoc insinuandum, se amicum sponsi dicit. Simile debent facere homines amici veritatis, ut sponsam eis ad custodiendum commissam non ad propriam utilitatem et gloriam convertant, sed ad honorem et gloriam sponsi honorifice praeservent: alias non essent amici sponsi, sed potius adulteri. Unde Gregorius dicit, quod adulterinae cogitationis puer reus est, si placere oculis sponsae desiderat, per quem sponsus dona transmittit. Quod non faciebat apostolus II Cor. c. XI, 2: *despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Simile et Ioannes faciebat, quia sponsam, scilicet populum fidelem, non sibi retinuit, sed ad sponsum, scilicet Christum, duxit. Sic ergo insinuat caritatis suae fidelitatem per hoc quod dicit *amicus sponsi.* Item permanentiam, cum dicit *stat*, firmus in amicitia et fidelitate, non elevans se supra se; Hab. II, 58: *super custodiam meam stabo*; I Cor. XV, 58: *estote stabiles et immobiles*; Eccli. VI, 11: *amicus, si permaneat fixus, erit tibi quasi coaequalis.* Item attentionem, cum dicit *et audit eum*; idest, attente considerat modum quo sponsus sponsae coniungitur. In quo, secundum Chrysostomum, explicat modum istorum sponsalium; nam per fidem celebrantur: fides autem est ex auditu, Rom. X, 17. Vel *audit*, idest reverenter obedit, disponendo de sponsa secundum imperium sponsi; Is. l, 4: *audiam eum quasi magistrum*: quod est contra malos praelatos, qui non secundum Christi mandatum disponunt Ecclesiam. Item insinuat spiritualem iucunditatem, cum dicit *et gaudio gaudet propter vocem sponsi*; scilicet, cum sponsus sponsam suam alloquitur. Et dicit *gaudio gaudet*, ut ostendat veritatem et perfectionem sui gaudii. Qui enim non gaudet de bono, non vero gaudio gaudet. Et ideo, si ego dolerem ex hoc quod Christus, qui est verus sponsus, sponsae, idest Ecclesiae, praedicat, non essem amicus sponsi: sed ego non doleo. Immo *in hoc gaudium meum impletum est*, scilicet quod video quod diu desideravi, sponsum videlicet sponsam alloquentem. Vel *in hoc gaudium meum impletum est*, idest, ad perfectam et debitam mensuram pervenit, quando sponsa iam coniungitur sponso: quia iam habeo gratiam meam, et officium meum perfeci; Habac. III, 18: *ego autem in domino gaudebo, et exultabo in Deo Iesu meo.* Consequenter cum dicit *illum oportet crescere, me autem minui* solvit quaestionem quantum ad querimoniam de profectu gratiae Christi. Et primo ponit huius profectus convenientiam; secundo rationem assignat, ibi *qui de sursum est, super omnes est.* Dicit ergo: vos dicitis, quod omnes currunt ad eum, idest ad Christum; et sic proficit in honore et fama populi: sed ego dico, quod hoc non est inconveniens, quia *illum oportet crescere*, non in se, sed quantum ad alios, inquantum eius virtus magis ac magis innotescit; sed *me oportet minui*, in reverentia et fama quoad populum: nam honor et reverentia non debetur mihi sicut principali, sed Christo. Et ideo ipso veniente, cessat exhibitio reverentiae quantum ad me; sed crescit quantum ad Christum: sicut veniente principe, cessat officium legati; I Cor. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Et sicut in caelo Lucifer praecedit solem ad illuminandum, quo veniente, cessat eius lux; ita Ioannes praecessit Christum: unde Lucifero comparatur; Iob XXXVIII, 32: *numquid produces Luciferum?* Significatur hoc etiam in nativitate Ioannis, et in morte eius. In nativitate quidem, quia natus est Ioannes eo tempore quo dies decrescere incipiunt; Christus vero quando dies crescere incipiunt, scilicet octavo Kalendas Ianuarii. Quantum ad mortem vero, quia Ioannes mortuus minoratus per capitis abscissionem, Christus vero sublimatus per crucis exaltationem. Moraliter autem hoc debet esse in unoquoque nostrum. *Oportet illum*, idest Christum, in te *crescere*, ut scilicet in cognitione et amore eius proficias: quia inquantum magis eum potes cognoscendo et amando percipere, tanto magis Christus crescit in te; sicut qui magis proficit in videndo unam et eamdem lucem, reputat lucem magis crescere. Et ex hoc oportet homines sic proficientes minui in sua reputatione: quia quanto plus cognoscit quis de altitudine divina, tanto minorem reputat parvitatem humanam; unde Prov. XXX, 1, dicitur: *visio quam locutus est vir, cum quo est Deus*; et sequitur: *stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum.* Et Iob ult., 5: *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te: idcirco ipse me reprehendo, et ago paenitentiam in favilla et cinere.* Consequenter cum dicit *qui desursum venit, super omnes est*, assignat rationem dictorum: et hoc dupliciter. Primo ex origine; secundo ex doctrina, ibi *qui de terra est, de terra loquitur.* Circa primum sciendum est, quod in rebus unumquodque, ad hoc quod sit perfectum, oportet venire ad terminum sibi debitum ex sua origine: sicut si aliquis ex rege oritur, oportet eum tamdiu crescere quousque fiat rex. Christus autem habet originem excellentissimam et aeternam; et ideo oportet illum crescere per manifestationem suae virtutis, quantum ad alios, quousque innotescat, eum super omnes esse; et ideo dicit *qui desursum est*, scilicet Christus secundum divinitatem. Supra (hoc cap.): *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo*; infra c. VIII, 23: *vos de deorsum estis, ego autem de superius sum.* Vel desursum venit secundum humanam naturam, idest de altitudine humanae naturae, assumendo eam in altitudine sua secundum quod fuit in quolibet statu. Consideratur enim secundum triplicem statum. Primus enim status humanae naturae est ante peccatum; et de hoc assumpsit puritatem, assumendo carnem non inquinatam contagio culpae originalis; Ex. XII, 5: *erit agnus anniculus absque macula.* Secundus status est post peccatum: et de hoc assumpsit passibilitatem et mortem, assumendo similitudinem carnis peccati, quantum ad poenam, non ipsum peccatum quantum ad culpam; secundum illud Rom. VIII, 3: *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati.* Tertius est status resurrectionis et gloriae; et de hoc assumpsit impossibilitatem peccandi, et fruitionem animae. Sed cavendus est hic error quorumdam dicentium in Adam remansisse aliquod materialiter non inquinatum macula originali, et traductum in posteros, puta usque ad beatam virginem; et de hoc corpus Christi fuisse formatum. Quod quidem haereticum est: quia quicquid in Adam materialiter fuit, macula originalis peccati inquinatum est. Materia vero, de qua formatum est corpus Christi, depurata fuit virtute spiritus sancti, beatam virginem sanctificantis. Iste, inquam, *qui desursum venit* secundum divinitatem et secundum humanam naturam, *super omnes est*, et per eminentiam gradus, secundum illud Ps. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes dominus*, et per auctoritatem et potestatem; Eph. I, 22: *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam.* Hic ostendit rationem quantum ad doctrinam. Et primo ostendit modum doctrinae Christi, et eius altitudinem; secundo diversitatem recipientium vel non recipientium ipsam doctrinam, ibi *et testimonium eius nemo accipit* et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit conditionem doctrinae Ioannis; secundo conditionem doctrinae Christi; ibi *qui de caelo venit, super omnes est.* Circa primum sciendum est quod homo per loquelam suam maxime cognoscitur, Matth. XXVI, 73: *loquela tua manifestum te facit*; et ibid. XII, 34: *ex abundantia cordis os loquitur.* Et inde est quod conditio doctrinae attenditur secundum conditionem suae originis. Sic ergo ad cognoscendum conditionem doctrinae Ioannis, consideremus primo conditionem suae originis; unde dicit *qui est de terra*, scilicet Ioannes, non solum materialiter, sed etiam active: quia corpus eius virtute creata formatum fuit; Iob IV, 19: *qui habitant domos luteas, et terrenum habent fundamentum.* Secundo consideremus eius conditionem quae terrena est: unde dicit *de terra est*, idest terrenus. Et ideo tertio doctrina eius describitur; unde dicit *de terra loquitur*, idest de terrenis; Is. XXIX, 4: *de terra loqueris, et de humo audietur eloquium tuum.* Sed quomodo de terra loquitur qui fuit spiritu sancto repletus adhuc ex utero matris suae? Respondeo, secundum Chrysostomum, dicendum, quod Ioannes de terra se loqui dicit in comparatione ad Christi doctrinam; quasi dicat: ea quae loquitur, parva et humilia sunt, qualia decens est suscipere terrestrem naturam, in comparatione ad illum, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae*

Dei absconditi, ut dicitur Col. II, 3. Is. LV, v. 9: *sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris.* Vel dicendum, secundum Augustinum, et melius, quod considerandum est in quolibet homine quid habeat ex se, et quid ex alio. Ioannes autem, et quilibet homo purus ex se habet quod sit de terra. Et ideo quantum ad ipsum pertinet, non habet quod loquatur nisi de terra; et si aliqua divina loquitur, hoc habet ex divina illuminatione; Eccli. XXXIV, 6: *cor tuum quasi phantasias patitur, nisi ab omnipotente fuerit emissa visitatio.* Unde et apostolus dicit, I Cor. XV, 10: *non autem ego, sed gratia Dei mecum*; Matth. X, 20: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Sic ergo, quantum ad Ioannem pertinet, *de terra est, et de terra loquitur.* Si quid autem divinum in eo fuit, non recipientis, sed illuminantis est. Hic proponit conditionem doctrinae Christi; et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit conditionem originis quae caelestis est; unde dicit *qui de caelo venit, super omnes est.* Licet enim corpus Christi materialiter de terra fuerit, active tamen de caelo venit, inquantum virtute divina corpus eius formatum fuit. Venit etiam de caelo, quia persona aeterna et increata filii de caelo venit per carnis assumptionem. Supra eodem: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo filius hominis, qui est in caelo.* Secundo ostendit dignitatem suae conditionis, quae altissima est; unde dicit *super omnes est*: et hoc expositum est supra. Tertio concludit dignitatem doctrinae suae, quae certissima est, quia *quod vidit et audivit, hoc testatur.* Christus enim, inquantum est Deus, est ipsa veritas; sed inquantum homo, est testis veritatis; infra XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati.* Ideo testimonium perhibet de seipso; infra VII, 13: *testimonium perhibes de teipso.* Sed testatur certa, quia quae audivit apud patrem; infra VIII, 26: *ego quae audivi a patre meo, haec loquor in mundo*; I Io. I, 3: *quod vidimus et audivimus.* Sed nota, quod aliter habetur cognitio rei per visum, et aliter per auditum; nam per visum habetur cognitio rei per ipsam rem visam; sed per auditum non cognoscitur res per ipsam vocem auditam, sed per intellectum loquentis. Quia ergo dominus habet scientiam acceptam a patre, ideo dicitur *quod vidit*, inquantum procedit de essentia patris, *et audivit*, inquantum procedit ut verbum intellectus paterni. Sed quia in rebus intelligentibus aliud est eorum esse, et aliud eorum intelligere; ideo aliter accipitur ab eis cognitio per visum, et aliter per auditum. Sed in Deo patre idem est esse et intelligere; ideo in filio idem est videre et audire. Similiter etiam quia in vidente non est ipsa essentia rei in se, sed similitudo eius, similiter et in audiente non est ipsa conceptio loquentis, sed signum ipsius; ideo videns non est ipsa essentia rei in se, nec audiens est ipsum verbum. In filio autem est ipsa essentia patris accepta per generationem, et est ipsum verbum; et ideo in ipso idem est videre et audire. Et hoc sic concludit Ioannes, quod ex quo doctrina Christi altior et certior est quam mea, ideo magis audiendus est Christus quam ego.

Lectio 6

[87443] Super Io., cap. 3 l. 6 Supra Ioannes Baptista commendavit Christi doctrinam; hic vero agit de diversitate recipientium: unde tractat de fide adhibenda ipsi doctrinae, et circa hoc tria

facit. Primo ostendit raritatem credentium; secundo credendi debitum, ibi *qui autem acceperit eius testimonium* etc.; tertio fidei praemium, ibi *qui credit in filium, habet vitam aeternam.* Dicit ergo: dico quod Christus certam scientiam habet, et vera loquitur. Tamen licet pauci testimonium eius accipiant, non propter hoc doctrinae ipsius derogatur, quia hoc non est ex parte eius, sed ex parte eorum qui non recipiunt, scilicet discipulorum Ioannis, qui nondum credebant, et Pharisaeorum, qui ipsius doctrinae detrahebant. Et ideo dicit *et testimonium eius nemo accipit.* Hoc autem quod dicit *nemo*, potest dupliciter exponi. Uno modo, *nemo*, idest pauci, et si aliqui accipiant. Et quod aliqui accipiant, ostendit subdens: *qui autem accepit eius testimonium* et cetera. Hoc modo loquendi usus est Evangelista cum dixit, supra I, 11: *in propria venit, et sui eum non receperunt*: quia pauci eum receperunt. Alio modo, quia accipere eius testimonium est credere in Deum; sed nullus potest credere ex seipso, sed ex Deo; Eph. II, 8: *gratia salvatis estis.* Et ideo dicit *nemo accipit*, scilicet ex se, nisi donetur sibi a Deo. Vel aliter. Consuetum est in Scriptura divina populo loqui de duobus. Quia quamdiu sumus in hoc mundo, mali sunt permixti bonis; et ideo Scriptura aliquando loquitur de populo, referendo intentionem suam ad malos, aliquando ad bonos. Et hic modus loquendi habetur Ier. XXVI: nam primo dicit: omnis populus et sacerdotes quaerebant occidere Ieremiam: referens intentionem suam ad malos: et postea statim dicit, quod omnis populus quaerebat eum liberare, loquens de bonis. Eodem modo et Ioannes Baptista habens oculos suos ad sinistram, idest ad malos, dicit *et testimonium eius nemo accipit*: et ex alia referens ad dexteram, idest ad bonos, dicit *qui autem acceperit eius testimonium* et cetera. *Qui autem acceperit eius testimonium*, ubi ostendit debitum fidei, quod est supponere se veritati divinae. Et circa hoc quatuor facit. Primo proponit divinam veritatem; secundo subdit divinae veritatis denuntiationem, ibi *quem enim misit Deus, verba Dei loquitur*; tertio insinuat denuntiandi facultatem, ibi *non enim ad mensuram dat Deus spiritum*; quarto assignat facultatis rationem, ibi *pater diligit filium* et cetera. Debitum autem fidei est ut homo veritati divinae se supponat; et ideo dicit quod si pauci testimonium eius accipiunt, tamen aliqui accipiunt; unde dicit *qui autem acceperit eius testimonium*; idest quicumque sit ille, *signavit*, idest signum quoddam in corde suo ponere debet seu posuit, quod ipse Christus est Deus. Et *est verax*, quia ipse dicebat se esse Deum: quod si non esset, non esset verax, cum tamen scriptum sit, Rom. III, 4: *est autem Deus verax* et cetera. De isto signaculo dicitur Cant. VIII, 6: *pone me ut signaculum super cor tuum.* Et II Tim. II, 19: *firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum* et cetera. Vel, secundum Chrysostomum, *signavit*, idest monstravit, *quia Deus*, scilicet pater, *verax est*; quia scilicet misit filium suum, quem promisit mittendum. Quod ideo dicit Evangelista ut ostendat eos qui non credunt Christo, veritatem patris negare. Et ideo statim subdit divinae veritatis commendationem, dicens *quem enim misit Deus, verba Dei loquitur*; quasi dicat: hoc signavit, quod Christus, cuius testimonium accipit, *quem Deus misit, verba Dei loquitur*: et ideo qui credit ei, credit patri, infra VIII, 26: *ego quae audivi a patre loquor in mundo.* Unde non loquebatur nisi patrem, et verba patris; quia missus erat a patre, et quia ipse est verbum patris: unde etiam se loqui patrem dicit. Vel si hoc quod dicit, *quod Deus verax est*, referatur ad Christum, datur intelligi distinctio personarum: cum enim pater sit Deus verax, et Christus est verax Deus; sequitur, quod verus Deus misit Deum verum, distinctum ab eo in persona, non in natura. Denuntiandi autem facultas subest Christo maxima, quia non ad mensuram recipit spiritum; et ideo dicit *non enim ad mensuram dat Deus spiritum.* Posses enim dicere, quod licet miserit eum Deus, tamen non omnia a Deo loquitur, sed aliqua: nam et prophetae aliquando quidem locuti sunt ex spiritu suo, aliquando vero ex spiritu Dei. Sicut II Reg. VII, 3 legitur de Nathan propheta, quod ex spiritu suo loquens, consuluit David, quod aedificaret templum; quod quidem postmodum ex spiritu et nutu divino retractavit. Sed hoc ostendit Baptista locum non habere in Christo; quia prophetae quidem accipiunt spiritum Dei mensurate, scilicet quantum ad aliquid non quantum ad omnia, et ideo non quantum ad omnia verba Dei loquuntur; Christus autem, qui absque mensura et quantum ad omnia spiritum recepit, ideo quantum ad omnia verba Dei loquitur. Sed quomodo spiritus sanctus datur ad mensuram, cum sit immensus, secundum Athanasium in suo symbolo: *immensus pater, immensus filius, immensus spiritus sanctus?* Responsio. Dicendum, quod spiritus sanctus datur ad mensuram, non quantum ad essentiam suam et virtutem eius, secundum quod est infinitus; sed quantum ad dona, quae dantur mensurate. Ephes. IV, 7: *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram.* Notandum autem, quod hoc quod dicitur hic de Christo, quod non ad mensuram dedit ei Deus pater spiritum, potest dupliciter intelligi. Uno modo intelligitur de Christo secundum quod Deus; alio modo secundum quod homo. Ad hoc enim datur alicui aliquid ut habeat illud: habere autem spiritum sanctum, convenit Christo et inquantum Deus et inquantum homo; et sic secundum utrumque habet spiritum sanctum. Sed inquantum homo, habet spiritum sanctum ut sanctificantem; Is. LXI, 1: *spiritus domini super me, eo quod unxerit me*, scilicet hominem; inquantum vero Deus habet spiritum sanctum ut manifestantem tantum, secundum quod ab eo procedit. Io. XVI, 14: *ille clarificabit*, idest manifestabit, *quia de meo accipiet.* Sic ergo utroque modo, scilicet inquantum Deus et inquantum homo, Christus habet spiritum sanctum non ad mensuram. Nam Christo, inquantum Deus, dicitur Deus pater dare spiritum sanctum, non ad mensuram, quia dat ei virtutem et potestatem spirandi spiritum sanctum, qui, cum sit infinitus, in infinitum dat ei pater: quem quidem pater dat ei sicut ipse habet, ut scilicet sicut ab eo procedit, ita et filio. Et hoc dedit ei per aeternam generationem. Similiter et Christus, inquantum homo, non ad mensuram habuit spiritum; nam hominibus datur spiritus sanctus ad mensuram, quia gratia eius ad mensuram eis datur; sed Christus inquantum homo non ad mensuram recepit gratiam: et ideo non ad mensuram recepit spiritum sanctum. Sed notandum, quod in Christo est triplex gratia, scilicet unionis, singularis personae, quae est habitualis, et capitis, quae est influentiae; et quamlibet istarum recepit Christus non ad mensuram. Nam gratia unionis, quae non est habitualis, sed quoddam gratuitum donum, datur Christo, ut scilicet in humana natura sit verus filius Dei non per participationem, sed per naturam, inquantum scilicet humana natura Christi unita filio Dei in persona sit: quae quidem unio gratia dicitur, quia nullis praecedentibus meritis hoc habuit. Natura autem divina infinita est: unde ex ipsa unione accepit donum infinitum. Sic ergo non ad mensuram recepit spiritum sanctum, idest donum et gratiam unionis, quae spiritui sancto attribuitur inquantum gratuita. Gratia autem habitualis dicitur, secundum quod anima Christi plena fuit gratia et sapientia, secundum quod dicitur supra I, 14: *vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae* et cetera. De qua quidem gratia dubium esse potest, an recepit eam non ad mensuram. Cum enim huiusmodi gratia sit donum creatum, confiteri oportet quod habeat essentiam finitam: quod quidem quantum ad essentiam, secundum quod quid creatum est, ipsa gratia habitualis finita fuit. Sed tamen Christus dicitur eam recepisse non ad mensuram, triplici ratione. Primo quidem ex parte recipientis. Manifestum est enim uniuscuiusque naturae capacitatem esse finitam: quia, etsi infinitum bonum recipere possit cognoscendo, et amando, et fruendo, tamen ipsum recipit fruendo finite. Est autem cuiuslibet creaturae, secundum suam speciem et naturam, determinata capacitatis mensura; quae tamen divinae potestati non praeiudicat quin posset aliam creaturam facere maioris capacitatis; sed iam non esset eiusdem naturae secundum speciem; sicut si ternario addatur unitas, erit alia species numeri. Quando igitur alicui naturae non datur de bonitate divina, quanta est capacitas naturalis speciei suae, videtur ei secundum aliquam mensuram donatum; quando vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum; quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non est tamen mensura ex parte dantis, qui totum paratus est dare: sicut aliquis vas ad fluvium deferens, absque mensura invenit ibi aquam paratam, quamvis ipse cum mensura accipiat, propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis, finita quidem est secundum essentiam, sed infinite, et non secundum mensuram dicitur dari, quia tantum ei datur quantum natura creata capere potest. Secundo vero ex parte doni recepti. Nam omnis forma, seu actus secundum rationem suam consideratus, non est finitus eo modo quo, finitur per subiectum in quo recipitur; sed nihil prohibet illum secundum suam essentiam finitum esse, inquantum esse suum est in aliquo receptum. Illud enim secundum essentiam suam infinitum est, quod habet totam plenitudinem essendi: quod quidem soli Deo convenit, qui est summum esse. Si autem ponatur aliqua forma spiritualis esse non in subiecto existens, puta albedo, vel color, non quidem haberet essentiam infinitam, quia essentia eius esset determinata ad genus, vel speciem; nihilominus tamen totam plenitudinem illius speciei possideret: unde secundum rationem speciei, absque termino, vel mensura esset, habens quicquid ad illam speciem pertinere potest. Si autem in aliquo subiecto recipiatur albedo, vel color, non habet semper totum quicquid pertinet ad rationem formae huius de necessitate et semper, sed solum quando sic habetur sicut perfecte haberi potest; ita scilicet quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem. Sic igitur gratia Christi habitualis, finita quidem fuit secundum essentiam; sed tamen dicitur absque termino et mensuram fuisse, quia quicquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit. Alii autem non totum accipiunt; sed unus sic, et alius sic. *Divisiones enim gratiarum sunt*: I Cor. XII, 4. Tertio autem ex parte causae. In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, dicitur habere illud quod influitur, absque mensura, et aliquo modo infinite. Puta, si quis haberet fontem, qui aquam infinitam posset effluere, infinite diceretur et absque mensura aquam habere. Sic anima Christi, infinitam et absque mensuram gratiam habet, ex hoc ipso quod habet verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum infinitum et indeficiens principium. Patet autem ex his quae dicta sunt, quod gratia ipsius Christi, quae dicitur capitis, secundum quod Christus est caput Ecclesiae, est infinita quantum ad influentiam. Ex hoc enim quod habuit unde effunderet absque mensura spiritus dona, accepit virtutem effundendi ipsa absque mensura, ut scilicet gratia Christi non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I Io. II, 2: *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi*, ac etiam plurium mundorum, si essent. Habet etiam Christus denuntiandi veritatem divinam opportunam facultatem, quia omnia sunt in potestate eius;

unde dicit *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius*: quod quidem potest referri ad Christum secundum quod homo, et secundum quod Deus; sed aliter et aliter. Si enim referatur ad Christum, secundum naturam divinam, tunc *diligit* non designat principium, sed signum: non enim possumus dicere quod pater omnia filio dat, quia diligit eum, propter duo. Primo, diligere est actus voluntatis; dare autem naturam filio, est generare ipsum. Si ergo pater daret voluntate naturam filio, voluntas patris esset principium generationis filii; et sic sequeretur quod pater generaret filium voluntate, et non natura: quod est haeresis Ariana. Secundo autem, quia dilectio patris ad filium est spiritus sanctus. Si ergo dilectio patris ad filium esset ratio quare dedit omnia pater in manu filii, sequeretur quod spiritus sanctus esset principium generationis filii; quod est inconveniens. Dicendum est ergo, quod ly *diligit* importat signum tantum, ut dicatur, quod dilectio perfecta, qua *pater diligit filium*, est signum quod pater *dedit omnia in manu eius*, quae scilicet pater habet. Matth. XI, 27: *omnia mihi tradita sunt a patre meo.* Infra XIII, 3: *sciens quia omnia dedit ei pater in manus.* Si referatur autem ad Christum, secundum quod homo, sic ly *diligit* dicit rationem principii, ut dicatur pater omnia in manu filii tradidisse, scilicet quae in caelis et quae in terris sunt, secundum illud Matth. ult., 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Hebr. I, 2: *quem constituit heredem universorum.* Et huius traditionis ratio est, quia diligit eum; unde dicit *pater diligit filium*: dilectio enim patris ratio est creandi quamlibet creaturam. Sap. XI, 25: *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* De dilectione autem filii habetur Lc. c. III, et Matth. III, 17: *hic est filius meus dilectus, in quo complacui mihi.* Et Coloss. I, v. 13: *transtulit nos in regnum filii dilectionis suae*, idest filii sui dilecti. Consequenter cum dicit *qui credit in filium, habet vitam aeternam*, ostendit fructum fidei: et primo ponit fidei praemium; secundo infidelitatis supplicium, ibi *qui autem incredulus est* et cetera. Sed praemium fidei est inaestimabile, quia vita aeterna; et ideo dicit *qui credit in filium habet vitam aeternam.* Et hoc ex praemissis ostenditur. Si pater omnia dedit filio, scilicet quae habet, et ipse habet vitam aeternam: ergo et filio dedit ut sit vita aeterna. Infra V, 26: *sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio habere vitam in semetipso*: quod quidem competit Christo inquantum est verus et naturalis Dei filius. I Io. ult., v. 20: *ut sitis in vero filio eius Christo: hic est verus Deus, et vita aeterna.* Qui credit in eum habet illud in quod tendit, scilicet ipsum filium in quem credit; sed ipse est vita aeterna: ergo qui credit in eum, habet vitam aeternam. Infra X, 17: *oves meae vocem meam audiunt (...) et ego vitam aeternam do eis.* Supplicium autem infidelitatis est intolerabile et quantum ad poenam damni, et quantum ad poenam sensus. Quantum quidem ad poenam damni, quia privatur vita; unde dicit *qui autem incredulus est filio, non videbit vitam.* Non autem dicit non habebit sed *non videbit*: quia vita aeterna in visione verae vitae consistit. Infra XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum*: quam quidem visionem et cognitionem increduli non habebunt; Iob XX, v. 17: *non videat rivulos lactis* etc., idest dulcedinem vitae aeternae. Dicit autem *non videbit*, quia videre vitam ipsam, est proprium praemium fidei formatae. Quantum vero ad poenam sensus, quia graviter punitur; unde dicit *sed ira Dei manet super eum.* Ira enim in Scripturis pro afflictione qua Deus malos punit, accipitur; unde cum dicit *ira Dei* patris *manet super eum*, idem est ac si dicat: sentient poenam a Deo patre. Et licet pater *omne iudicium dederit filio*, ut dicitur infra V, 22 tamen Baptista refert hoc ad patrem, intendens per hoc Iudaeos reducere ad credendum filio.

Et de isto iudicio dicitur Hebr. X, 31: *horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Dicit autem *manet super eum*, quia ista poena numquam ab incredulis desistet; et quia omnes qui nascuntur in ista vita mortali, habent secum iram Dei, quam accepit primus Adam. Eph. II, 3: *eramus natura*, idest per nativitatem, *filii irae.* Ab hac autem ira non liberamur nisi per fidem Christi; et ideo qui non credunt in Christum filium Dei, manet in eis ira Dei.

Caput 4

Lectio 1

[87444] Super Io., cap. 4 l. 1 Posita doctrina Christi de spirituali regeneratione, et quod Christus gratiam spiritualis regenerationis Iudaeis communicaverat, hic consequenter ostendit quomodo ipsa gratia etiam ad gentes derivata est per Christum. Salutaris autem gratia Christi derivata est dupliciter in gentibus: per doctrinam et per miracula. Marc. ult., 20: *illi autem profecti praedicaverunt ubique*, ecce doctrina, *domino cooperante, sequentibus signis*, ecce miracula. Primo ergo ostendit futuram gentium conversionem per doctrinam; secundo futuram gentium conversionem per miracula, ibi *post duos autem dies exiit inde.* Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam praeambula ad doctrinam; secundo proponit doctrinam, et eius effectum, ibi *respondit Iesus, et dixit ei: si scires donum Dei* et cetera. Quantum ad primum tria praeambula praemittit. Primum ex parte ipsius docentis; secundum ex parte eius de quo doctrina erat, ibi *erat autem ibi fons Iacob*; tertium ex parte personae audientis, ibi *venit mulier de Samaria*, et cetera. Ex parte autem docentis, praeambulum est eius accessus ad locum doctrinae; et ideo dicit *ut ergo cognovit Iesus*, et cetera. Ubi tria facit. Primo innuit terminum a quo recedit, quia a Iudaea; secundo terminum ad quem accedit, in Galilaeam; tertio insinuat medium per quod transit, quia per Samariam. Quantum ad primum ponit primo causam recessus de loco in quo erat; secundo exponit quaedam dicta in causa assignata, ibi *quamquam Iesus non baptizaret* etc.; tertio describit recessum Christi a Iudaea, ibi *reliquit Iudaeam*, et cetera. Dicit ergo *ut cognovit Iesus quod audierunt Pharisaei* etc., volens ostendere Evangelista, quod postquam Baptista repressit discipulorum suorum invidiam, Christus declinavit Pharisaeorum malitiam. Sed cum dicatur Eccli. XXIII, 29: *domino Deo nostro nota sunt omnia antequam fiant*; et Hebr. IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, quaerendum videtur quomodo Iesus dicitur aliquid de novo cognoscere. Ad quod dicendum est, quod Iesus virtute divinitatis suae ab aeterno cognovit omnia praeterita, praesentia et futura, ut praedictae auctoritates ostendunt; sed inquantum homo aliqua de novo cognovit, scientia experimentali; et de hac dicitur hic *ut cognovit Iesus*, postquam fuit ei nuntiatum, *quia audierunt Pharisaei* et cetera. Et hanc cognitionem Christus de novo accipere voluit dispensative, ad ostendendum veritatem humanae naturae, sicut et multa alia humanae naturae propria voluit facere et pati. Sed quid est hoc quod dicit *quia audierunt Pharisaei, quod Christus plures discipulos facit et baptizat quam Ioannes*, cum ad eos non pertineat? Nam ipsi Ioannem persecuti sunt, nec ei credebant: quia, ut dicitur Matth. XXI, 26, cum dominus quaereret Baptismum Ioannis unde esset, dicebant intra se:

si dixerimus de caelo, dicet nobis: quare ergo non credidistis? Non ergo crediderant Ioanni. Sed ad hoc est duplex responsio. Una: quod ipsi discipuli Ioannis, qui supra quaestionem concitaverant contra Christum, erant Pharisaei, vel Pharisaeis confoederati, unde, Matth. IX, 11 et 14 dicitur quod Pharisaei simul cum discipulis Ioannis proposuerunt quaestiones contra discipulos Christi. Et secundum hoc concludit Evangelista *ut ergo cognovit Iesus quia audierunt* etc.: idest postquam intellexit quaestionem et commotionem discipulorum Ioannis, qui erant Pharisaei, vel Pharisaeis confoederati, super Baptismo suo et discipulorum eius, *reliquit Iudaeam.* Vel dicendum, quod Pharisaei propter invidiam turbati sunt de praedicatione Ioannis, unde suaserunt Herodi ut caperet eum. Et hoc patet Matth. XVII, 12, ubi cum Christus loqueretur de Ioanne, dicit: *Elias iam venit, et fecerunt in eum quaecumque voluerunt*: et postea subdit: *sic et filius hominis passurus est ab eis*, ubi Glossa dicit quod Pharisaei incitaverunt Herodem ad incarcerationem Ioannis et mortem. Videtur ergo probabile quod similiter moverentur contra Christum, ex hoc quod praedicabat. Et hoc est quod dicitur *audierunt*, scilicet ad persequendum *Pharisaei* invidi et persecutores Christi *quia Iesus plures discipulos facit et baptizat quam Ioannes.* De isto auditu dicitur Iob XXVIII, v. 22: *perditio et mors dixerunt: auribus nostris audivimus facta eius.* Sed boni audiunt ad obediendum. Ps. CXXXI, 6: *ecce audivimus eum in Ephrata*: et postea sequitur: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius.* Audierunt, inquam, duo: scilicet quod plures discipulos faceret quam Ioannes, quod quidem iustum erat et rationabile, quia, ut dicitur supra III, 30, Christum oportet crescere, et Ioannem minui. Aliud quod baptizabat; et hoc merito, quia ipse mundat. Ps. l, v. 4: *lava me, domine, ab iniustitia mea.* Et alibi, Ps. VII, 7: *exurge, domine* (scilicet baptizando), *in praecepto quod mandasti* (scilicet de Baptismo), *et synagoga populorum* (per Baptismum congregatorum) *circumdabit te.* Consequenter cum dicit *quamquam Iesus non baptizaret* etc., exponit quod supra dixerat de Baptismo Christi *quod audierunt Pharisaei* et cetera. Sed Augustinus dicit, hic apparere inconveniens: nam supra dixerat *et baptizat*, hic vero quasi corrigens id, utpote falsum, dicit *quamquam Iesus non baptizaret.* Et ad hoc est duplex responsio. Una Chrysostomi: quod hoc quod Evangelista dicit, verum est, quod Christus non baptizavit aliquem; illud autem quod supra dictum est, scilicet baptizat, intelligendum est secundum famam currentem ad Pharisaeos, quod Christus baptizaret, quod aliqui venientes ad ipsos Pharisaeos dicerent: vos invidebatis Ioanni quod discipulos habebat et baptizabat; sed ecce quod hic, scilicet Iesus, plures discipulos facit quam Ioannes, et baptizat. Quare ergo sustinetis eum? Et ideo non dicit Evangelista ex se, quod baptizat, sed quod audierunt Pharisaei. Et ideo falsum rumorem populi Evangelista corrigere volens, dicit: verum est quod audierunt Pharisaei, quod Christus baptizat, sed est falsum; unde subdit *quamquam Iesus non baptizaret, sed discipuli eius.* Ideo autem, secundum Chrysostomum, Christus non baptizavit, quia in omni Baptismate, quo Ioannes et discipuli baptizaverunt per totum tempus ante Christi passionem, non dabatur spiritus sanctus; sed ad hoc erat ut assuescerent homines ad Baptismum Christi, et congregarentur ad praedicationem, ut ipse dicit. Inconveniens autem esset quod Christus baptizaret, si non daretur in illo Baptismo spiritus sanctus, quod non dabatur ante Christi passionem: quia, ut dicitur infra VII, 39, *nondum erat spiritus datus, quia nondum Iesus erat glorificatus.* Sed, secundum Augustinum, dicendum est, et verius, quod discipuli baptizabant Baptismo Christi, aqua scilicet et spiritu, qui in ipso Baptismo dabatur: et etiam ipse Christus baptizabat, et non baptizabat. Baptizabat quidem quia ipse mundabat interius; sed non baptizabat, quia ipse non tingebat aqua exterius; nam discipuli praebebant ministerium per ablutionem corporis, Christus vero praebebat spiritum interius mundantem. Unde ipse proprie baptizabat. Supra I, 33: *supra quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Ad hoc ergo quod Chrysostomus dicit, quod nondum erat spiritus datus etc., dicendum, quod non erat datus visibilibus signis, sicut post resurrectionem Christi datus est discipulis; sed tamen datus est, et dabatur, per internam sanctificationem, credentibus. Per hoc autem quod Christus non semper baptizavit, dat nobis exemplum quod maiores Ecclesiarum praelati in his quae per alios fieri possunt, non occupentur, sed ea minoribus facienda relinquant. I Cor. I, 17: *non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare.* Si autem quaeritur an discipuli Christi baptizati fuerint; dicendum, secundum Augustinum ad Stelentium, quod baptizati fuerunt Baptismo Ioannis, quia aliqui ex discipulis Christi fuerant discipuli Ioannis: sive quod magis credibile est Baptismo Christi; neque enim ministerio baptizandi defuisse creditur, ut haberet baptizatos servos, per quos ceteros baptizaret. Et hoc intelligendum est per hoc quod dicitur Io. XIII, 10: *qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet.* Et postea sequitur: *et ideo vos mundi estis, sed non omnes.* Consequenter Christi recessum ponit, dicens *reliquit Iudaeam*: et hoc triplici de causa. Una ut subtraheret se invidiae Pharisaeorum, qui ex his quae audierant de Christo, turbabantur, et persecutionem parabant; dans nobis exemplum, ut per mansuetudinem malis cedamus ad tempus. Eccli. VIII, v. 4: *nec strues ligna in ignem illius.* Alia de causa ut ostenderet non esse peccatum persecutores fugere. Matth. X, 23: *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.* Tertia causa est, quia nondum venerat tempus suae passionis. Infra II, 4: *tempus meum nondum advenit* et cetera. Est autem et alia causa, propter mysterium: nam per huiusmodi recessum significavit quod discipuli propter persecutionem relicturi erant Iudaeos, et ituri ad gentes. Consequenter cum dicit *et abiit iterum in Galilaeam*, ostendit locum ad quem accessit. Dicit autem, *iterum*, quia supra II, v. 12 fecerat mentionem de quodam alio descensu Christi in Galilaeam, quo post miraculum nuptiarum descendit Capharnaum. Quia ergo alii tres Evangelistae non faciunt mentionem de illo descensu primo, ideo Evangelista, ut det intelligere quod alii Evangelistae omnia quae dixerunt usque ad istud capitulum, dimiserunt, et ex hoc loco ipse historiam eis contemporaneam texere incepit, dicit *iterum*, per Galilaeam enim, secundum unam interpretationem, intelligitur gentilitas, ad quam Christus a Iudaeis vadit: interpretatur enim Galilaea transmigratio. Secundum aliam interpretationem, per Galilaeam intelligitur caelestis gloria, nam Galilaea revelatio interpretatur. Consequenter cum dicit *oportebat autem eum transire per Samariam*, describit medium per quod transit: et primo in generali; secundo in speciali, ibi *venit ergo in civitatem Samariae, quae dicitur Sichar.* Medium autem quod transit abiens in Galilaeam, est Samaria; et ideo dicit *oportebat eum transire per Samariam.* Dicit autem *oportebat*, ne videatur contrarius suae doctrinae: nam Matth. X, 5, praecepit discipulis, dicens: *in viam gentium ne abieritis.* Quia ergo Samaria terra gentium erat, ideo ostendit quod non ex proposito, sed ex necessitate illuc ivit. Dicit *oportebat*: et ratio huius necessitatis erat, quia Samaria erat sita media inter Iudaeam et Galilaeam. De ista Samaria sciendum est, quod Amri rex Israel, montem a quodam Somer emit, ut habetur III Reg. XVI, 23 ss., civitatemque quam in montis vertice construxerat, a vendentis nomine Samariam nuncupavit; hac deinde reges Israelitarum pro regia usi sunt, et tota regio ab hac civitate Samaria vocabatur. Unde hoc quod dicitur hic *oportebat eum transire per Samariam*, non est intelligendum per civitatem illam transitum esse facturum, sed per regionem. Et ideo speciale medium describens, subdit *venit ergo in civitatem Samariae*, idest regionis Samariae, *quae dicitur Sichar.* Sichar enim idem est quod Sichem, secundum aliud nomen: de qua civitate habetur Gen. XXXIII, 16 ss., quod Iacob iuxta eam tetendit tentoria sua, et propter raptum Dinae filiae suae a filio regis Sichem, duo filii Iacob indignati, occiderunt homines civitatis illius; et sic cessit in possessionem Iacob, et habitavit ibi fodiens in ea puteos. Postmodum vero circa mortem suam, dedit eam Ioseph filio suo, secundum quod legitur Gen. XLVIII, 22: *do tibi partem unam extra fratres tuos.* Et hoc est quod dicit *iuxta praedium*, idest agrum, *quod dedit Iacob filio suo.* Ideo autem haec omnia diligenter Evangelista narrat, ut ostendat quod omnia quae contigerunt circa patriarchas, fuerunt ducentia ad Christum; et quod Christus signatus est per eos, et ab eis secundum carnem descendit. Consequenter cum dicit *erat autem ibi fons Iacob*, ponit praeambulum doctrinae ex parte rei de qua doctrina tradenda erat. Et hoc congruenter: nam doctrina futura erat de aqua et fonte spirituali, et ideo fit hic mentio de fonte materiali, ex quo sumitur occasio disputandi de fonte spirituali qui est Christus. Ps. XXXV, 10: *apud te est fons vitae*, scilicet spiritus sanctus, qui est spiritus vitae. Item fons est Baptismus, de quo dicitur Zach. XIII, 1: *erit fons patens domui Iacob in ablutionem peccatoris et menstruatae.* Circa hoc tria facit. Primo describit ipsum fontem; secundo sessionem Christi super eum; et tertio sessionis tempus designat. Fontem quidem describit cum dicit *erat autem ibi fons Iacob.* Sed contra. Inferius dicitur *puteus altus est*: non ergo erat fons. Sed dicendum, secundum Augustinum, quod fons erat, et puteus. Omnis enim puteus fons est, sed non convertitur, nam ubi aqua de terra scaturit, fons est: et si quidem aqua in superficie terrae scaturit, fons tantum dicitur; si vero in alto et in profundo scaturit, ita puteus vocatur ut nomen fontis non amittat. Dicitur autem fons Iacob, quia ipse puteum illum foderat in terra illa propter defectum aquae, ut dicitur Gen. XXXIV. Sessio autem Christi innuitur cum subdit *Iesus autem fatigatus ex itinere, sedebat sic supra fontem.* Ostendit infirmitatem, quamquam esset virtutis immensae, non propter defectum virtutis, sed ut ostenderet veritatem naturae assumptae. Nam, secundum Augustinum, Iesus fortis est, quia (supra I, 1) *in principio erat verbum*, sed infirmus est, quia *verbum caro factum est.* Christus ergo volens ostendere veritatem humanae naturae, permittebat eam agere et pati quae sunt propria homini: volens etiam ostendere in se veritatem divinae naturae, faciebat et operabatur propria Dei. Unde quando retrahebat influxum virtutis divinae a corpore, esuriebat et fatigabatur; quando vero ipsam virtutem divinam corpori exhibebat, sine cibo non esuriebat, et in laboribus non fatigabatur. Matth. IV, 2: *ieiunavit quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et postea esuriit.* Ex hoc autem quod Iesus fatigatus est ex itinere, datur nobis exemplum non refugiendi laborem propter salutem aliorum. Ps. LXXXVII, 16: *pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea.* Similiter etiam datur exemplum paupertatis, quia *sedebat sic*, idest super nudam terram. Mystice autem sessio humilitatem passionis Christi significat. Ps. CXXXVIII, 2: *tu cognovisti sessionem meam* (idest passionem) *et resurrectionem meam.* Item significat auctoritatem docendi, quia loquitur tamquam potestatem habens: unde dicitur Matth. V, 1 s., quod *sedens docebat eos.* Tempus autem determinatur, cum subdit *hora autem erat quasi sexta.* Et ratio huius determinationis assignatur litteralis et mystica. Litteralis quidem, ut ostendat causam fatigationis: nam in calore, et sexta hora diei, homines magis fatigantur ex labore. Item ut ostendat causam sessionis: libenter enim homines in aestu et calore diei, iuxta aquas quiescunt. Mystica autem causa assignatur triplex. Una, quia Christus in sexta aetate saeculi in mundum venit, carnem assumens. Alia, quia sexto die homo factus est, et in sexto mense conceptus est Christus. Tertia, quia in sexta hora sol in alto existit, et non restat nisi ut declinet. Sol autem, quantum ad hoc pertinet, temporalem prosperitatem significat, secundum illud Iob XXXI, 26: *si vidi solem cum fulgeret* et cetera. Tunc ergo Christus venit quando prosperitas mundi in alto erat, idest, in cordibus hominum per amorem florebat; sed per eum amor a cordibus hominum declinare debebat. Consequenter cum dicit *venit mulier de Samaria*, ponitur praeambulum ex parte audientis: et circa hoc duo facit. Primo ponitur persona cui exhibetur doctrina; secundo innuitur praeparatio eius ad doctrinam, ibi *dixit ergo ei mulier illa Samaritana.* Persona autem, cui exhibetur doctrina, est mulier Samaritana; unde dicit *venit mulier de Samaria haurire aquam.* Mulier ista significat Ecclesiam gentium nondum iustificatam, quae idolatria detinebatur, sed tamen per Christum iustificandam. Venit autem ab alienigenis, scilicet a Samaritanis, qui alienigenae fuerant, licet vicinas terras incolerent: quia Ecclesia de gentibus, aliena a genere Iudaeorum, ventura erat ad Christum; Matth. VIII, 11: *multi venient ab oriente et occidente, et recumbent cum Abraham Isaac et Iacob in regno caelorum.* Haec autem mulier praeparatur ad doctrinam per Christum, cum dicit *da mihi bibere.* Et primo dat ei occasionem quaerendi; secundo Evangelista interponit quaerendi opportunitatem, ibi *discipuli autem eius abierant.* Occasio autem et praeparatio mulieris fuit petitio Christi; unde dicit *da mihi bibere.* Petit namque potum, et quia sitiebat aquam propter aestum diei, et quia sitiebat salutem hominis propter amorem eius; unde in cruce pendens dixit: sitio. Opportunitatem autem quaerendi a muliere habuit Christus, quia non erant ibi discipuli eius, a quibus quaereret aquam; et ideo dicit Evangelista *discipuli enim eius abierant in civitatem.* Ubi tria de Christo nota: scilicet eius humilitatem, in eo quod solus relinquebatur; dabat enim in hoc exemplum discipulis suis omnem superbiam conculcare. Sed quaereret fortasse aliquis, quae necessitas fuerat assuescere discipulos ad humilitatem, quia piscatores et humiles extiterant, et tabernaculorum factores. Sed advertere debent, qui talia dicunt, quod repente piscatores huiusmodi facti sunt reverentiores omnibus regibus, facundiores philosophis et rhetoribus, et familiares domini orbis terrarum: et tales sic repente promoti consueverunt superbire, utpote inexpertes ad tantum honorem. Secundo nota Christi parsimoniam: nam ita parum curabat de cibis quod nihil comestibile secum ferebat. Tertio etiam nota, quod dimiserunt eum solum in cruce; Is. LXIII, 3: *torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum.* Praeparavit dominus mulierem ad recipiendum spiritualem doctrinam, dando ei occasionem quaerendi; hic consequenter ponitur quaestio; secundo assignatur ratio quaestionis, ibi *non enim coutuntur Iudaei Samaritanis.* Sciendum est autem, quod dominus petierat a muliere potum, intendens magis de spirituali quam de corporali potu; mulier vero, potum spiritualem nondum capiens, intendebat solum de corporali; et ideo respondet *quomodo tu, Iudaeus cum sis, bibere a me poscis, quae sum mulier Samaritana?* Christus Iudaeus erat; quia et de Iuda promissus, Gen. XLIX, 10: *non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est*, et de Iuda natus; Hebr. VII, 14: *manifestum est quod ex Iuda ortus sit dominus noster.* Cognoscebat autem mulier Christum esse Iudaeum ex habitu: nam, sicut dicitur Num. XV, 37 ss., dominus praecepit quod Iudaei portarent fimbrias hyacinthinas in quatuor angulis vestium suarum, ut per eas discernerentur ab aliis populis. Consequenter assignatur ratio quaestionis, sive ab Evangelista, secundum Glossam, sive a muliere, secundum Chrysostomum, cum dicit *non enim coutuntur Iudaei Samaritanis.* Sciendum est autem circa hoc quod sicut dicitur IV Reg. XVIII, propter peccata populi Israel, scilicet decem tribuum, qui colebant idola, ducti sunt in captivitatem a rege Assyriorum in Babylonem, et ne Samaria absque habitatoribus remaneret, fecit ibi gentes ex diversis locis ductas habitare. Et cum ibi essent, volens dominus ostendere quod non propter imbecillitatem suae virtutis, sed propter Iudaeorum malitiam tradidit eos, immisit ipsis gentibus leones, et saevas bestias, quae eos laedebant. Quae ubi nuntiata sunt regi Assyriorum, habito ex consilio, quod hoc ideo eis contingeret quia non servabant legitima Dei terrae, misit ad eos sacerdotem quemdam ex Iudaeis, traditurum eis Dei legem, secundum legem Moysi. Unde et isti licet non essent ex populo Iudaeorum, servabant tamen legem Moysi; sed cum Deo vero colebant idola, nec prophetis attendebant, et vocabant se Samaritanos a civitate Samariae quae erat sita in monte Somer: III Reg. c. XVI, 24. Revertentibus ergo Iudaeis ex captivitate in Ierusalem, semper infesti fuerunt et contrarii; et, sicut dicitur in Esdra, impediebant eos aedificare templum et civitatem. Et licet Iudaei vitarent omnes alias nationes, specialiter tamen vitabant istos, nec in aliquo coutebantur eis; et hoc est quod dicit *non enim coutuntur Iudaei Samaritanis.* Non dicit quod Samaritani non coutantur Iudaeis, quia libenter voluissent adiungi et couti Iudaeis; sed Iudaei eos repellebant, secundum illud Deut. VII, 2: *non inibis cum eis foedus* et cetera. Sed si non erat fas Iudaeis couti Samaritanis, quare Deus petebat a Samaritana potum? Ad quod, secundum quod dicit Chrysostomus, posset aliquis respondere, quod dominus sciebat eam non sibi tradituram potum, ideo petivit. Sed hoc non sufficit: quia petens quod non licet, a peccato non est immunis, quantum in se est, quin scandalizet, etsi non detur ei quod ipse petit. Et ideo dicendum est, quod, sicut dicitur Matth. XII, v. 8, *filius hominis est dominus etiam sabbati.* Unde tamquam dominus legis poterat uti et non uti lege et observantiis et legalibus, secundum quod sibi expediens videbatur. Et quia imminebat tempus quo gentes vocarentur ad fidem, ipsis gentibus coutebatur.

Lectio 2

[87445] Super Io., cap. 4 l. 2 Consequenter cum dicit *respondit Iesus et dixit ei* etc., narrat Evangelista ipsam doctrinam spiritualem. Et primo ponitur ipsa doctrina; secundo effectus doctrinae, ibi *et continuo venerunt discipuli eius.* Circa primum duo facit. Primo ponit summarie totam doctrinam; secundo explicat eam per partes, ibi *dixit ei mulier: domine, neque in quo haurias habes, et puteus altus est.* Dixit ergo: tu miraris quod ego Iudaeus potum petii a te Samaritana; sed non debes mirari, quia ad hoc veni ut etiam gentibus potum darem. Et ideo dixit *si scires donum Dei, et quis est qui dicit tibi, da mihi bibere, tu forsitan petisses ab eo.* Et, ut incipiamus ab ultimo, requirendum est quid intelligatur per aquam. Et dicendum, quod per aquam intelligitur gratia spir-

itus sancti: quae quidem quandoque dicitur ignis, quandoque aqua, ut ostendatur quod nec hoc, nec illud dicitur secundum substantiae proprietatem, sed secundum similitudinem actionis. Nam ignis dicitur, quia elevat cor per fervorem et calorem, Rom. XII, 11: *spiritu ferventes* etc. et quia consumit peccata; Cant. VIII: *lampades eius, lampades ignis atque flammarum.* Aqua vero dicitur propter purgationem; Ez. XXXVI, 25: *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Et propter refrigerationem ab aestibus tentationum; Eccli. c. III, 33: *ignem ardentem extinguit aqua.* Et propter satietatem contra sitim terrenorum, et quorumcumque temporalium; Is. LV, 1: *omnes sitientes, venite ad aquas.* Est autem duplex aqua: scilicet viva et non viva. Non viva quidem est quae non continuatur suo principio unde scaturit; sed collecta de pluvia, seu aliunde, in lacunas et cisternas a suo principio separata servatur. Viva autem aqua est quae suo principio continuatur, et effluit. Secundum hoc ergo gratia spiritus sancti recte dicitur aqua viva, quia ita ipsa gratia spiritus sancti datur homini quod tamen ipse fons gratiae datur, scilicet spiritus sanctus. Immo per ipsum datur gratia; Rom. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Nam ipse spiritus sanctus est fons indeficiens, a quo omnia dona gratiarum effluunt; I Cor. XIII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus* et cetera. Et inde est quod si aliquis donum spiritus sancti habeat, et non spiritum, aqua non continuatur suo principio, et ideo est mortua, et non viva; Iac. II, v. 20: *fides sine operibus mortua est.* Sic ergo patet quid per aquam intelligatur. Sed consequenter ostenditur, quod ad habendum aquam vivam, idest gratiam, in adultis per desiderium pervenitur, idest per petitionem; Ps. IX, 17: *desiderium pauperum exaudivit dominus*, quia absque petitione et desiderio non datur alicui gratia. Unde dicimus quod in iustificatione impii requiritur liberum arbitrium ad detestandum peccata et ad desiderandum gratiam, secundum illud Matth. VII, 7: *petite, et accipietis.* Intantum enim requiritur desiderium, quod etiam ipse filius ad petendum inducitur; Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi.* Unde nec aliquis contradicens gratiae eam recipit, nisi prius reducatur ad desiderium gratiae, sicut patet in Paulo, qui antequam gratiam reciperet, reductus est ad desiderium gratiae, dicens, Act. IX, 6, *domine, quid me vis facere?* Et inde est quod signanter dicitur *tu forsitan petisses ab eo.* Et dicit *forsitan*, propter liberum arbitrium, quo homo aliquando desiderat et petit gratiam, aliquando non. Sed ad petendum gratiam incitatur desiderium hominis ex duobus, scilicet ex cognitione desiderandi boni, et ex cognitione datoris: et ideo duo cognoscenda proponit. Primo scilicet ipsum donum; unde dicit *si scires donum Dei*, quod est omne bonum desiderabile, quod est a spiritu sancto; Sap. c. VIII, 21: *scio quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Et hoc donum Dei est et cetera. Secundo proponit ipsum datorem; unde dicit *et quis est qui dicit tibi* etc., scilicet, si scires eum qui dare potest, qui sum ego; infra XV, 26: *cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a patre (...) ille testimonium perhibebit de me*; Ps. LXVII, 19: *dedit dona hominibus.* Sic ergo haec doctrina est de tribus: scilicet de dono aquae vivae, de petitione ipsius doni et de datore eius. Et ideo cum dicit *dixit ei mulier* etc., de ipsa doctrina tractat explicite quantum ad haec tria: et primo quantum ad donum; secundo quantum ad petitionem, ibi *dicit ei mulier: domine, ut video, propheta es tu*; tertio quantum ad datorem, ibi *dicit ei mulier: scio quia Messias venit* et cetera. Circa primum duo facit. Primo explicat donum, ostendendo eius virtutem; secundo agit de perfectione ipsius doni, ibi *dicit ei mulier: domine, da mihi hanc aquam* et cetera.

Circa primum duo facit. Primo ponitur inquisitio mulieris; secundo responsio Christi, ibi *respondit Iesus, et dixit ei: omnis qui biberit ex aqua hac, sitiet iterum.* Circa primum sciendum est, quod mulier ista Samaritana, verba quae dominus spiritualiter intelligebat, carnaliter accipiebat, quia erat animalis. I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Et ideo verba quae dominus dicebat, quasi inconvenientia et impossibilia, argumento quodam utens, infringere conabatur, hoc modo: tu promittis mihi aquam vivam, aut ergo de isto puteo, aut de alio; sed non de isto, quia *nec in quo haurias habes, et puteus altus est*; de alio autem non videtur credibile quod dare possis, quia *non maior es patre nostro Iacob, qui dedit nobis puteum.* Primo ergo prosequens primum, videamus hoc quod dicit *domine, neque in quo haurias habes*, idest hauritorio cares, quo aquam de puteo extrahere possis, et *puteus altus est*, scilicet ut absque hauritorio manu non possis attingere. Per altitudinem, seu profunditatem putei, intelligitur sacrae Scripturae profunditas, et sapientiae divinae; Eccle. VII, 25: *alta profunditas et quis*, etc.; hauritorium autem quo aqua sapientiae salutaris hauritur, est oratio; Iac. I, 5: *si quis indiget sapientia, postulet a Deo.* Secundum ostendit, cum dicit *numquid tu es maior patre nostro Iacob, qui dedit nobis puteum?* etc.; quasi dicat: numquid meliorem aquam habes ad dandum nobis quam Iacob? Dicit autem patrem suum Iacob, non quod Samaritani de generatione sint Iacob, ut ex supradictis apparet, sed quia legem Moysi habebant, et quia intraverunt terram semini Iacob repromissam. Commendat autem mulier ista puteum istum ex tribus. Primo ex auctoritate dantis; unde dicit *patre nostro Iacob, qui dedit nobis puteum.* Secundo ex suavitate aquae, et dicit, quod *ipse* Iacob *ex eo bibit, et filii eius*: nisi enim fuisset suavis, non ipsi bibissent, sed pecoribus eam tradidissent. Tertio ex ubertate, cum dicit *et pecora eius*: quia enim erat suavis, nisi fuisset uberrima, non dedissent eam pecoribus. Sic et sacra Scriptura magna est auctoritate, quia a spiritu sancto est data; delectabilis est suavitate, Ps. c. CXVIII, 103: *quam dulcia sunt faucibus meis eloquia tua.* Iterum fecunda est ubertate, quia non solum sapientibus, sed etiam insipientibus communicatur. Consequenter cum dicit *respondit Iesus* etc. ponitur responsio domini, ubi explicat virtutem suae doctrinae: et primo quantum ad hoc quod dixerat eam esse aquam; secundo quantum ad hoc quod dixerat eam esse aquam vivam, ibi *sed aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Ostendit autem, quod doctrina sua sit optima aqua, ex hoc quod habet aquae effectum, scilicet quod auferat sitim multo amplius quam aqua ista corporalis; ostendens se in hoc esse maiorem quam Iacob. Et ideo dicit *respondit Iesus, et dixit ei*, quasi dicat: tu dicis, quod Iacob dedit vobis puteum, sed ego dabo aquam meliorem, quia *omnis qui biberit ex hac aqua*, scilicet corporali vel carnalis cupiditatis et concupiscentiae, licet ad horam sedetur appetitus, tamen *sitiet iterum*, quia insatiabilis est delectationis appetitus; Prov. XXIII, 35: *quando evigilabo, et rursus vina reperiam?* Sed *qui biberit ex hac aqua*, scilicet spirituali, *quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum*; Is. penult., 13: *servi mei bibent, et vos sitietis.* Sed contra. Eccli. XXIV, 29, dicitur: *qui bibunt me, adhuc sitient.* Quomodo ergo non sitiet in aeternum qui biberit ex hac aqua, scilicet divina sapientia, cum ipsa sapientia dicat: *qui bibunt me, adhuc sitient?* Sed dicendum, quod utrumque verum est: quia qui bibit ex aqua quam Christus dat et sitit adhuc et non sitit; sed qui bibit ex aqua corporali, sitiet iterum: et hoc propter duo. Primo, quia aqua materialis et carnalis non est perpetua, nec causam perpetuam habet, sed deficientem: unde et effectus oportet quod cesset;

Sap. V, 9: *transierunt haec omnia quasi umbra* et cetera. Aqua vero spiritualis causam perpetuam habet, scilicet spiritum sanctum, qui est fons vitae, numquam deficiens: et ideo qui ex ea bibit, non sitiet in aeternum; sicut qui haberet in ventre fontem aquae vivae, non sitiret unquam. Alia ratio est, quia differentia est inter rem spiritualem et temporalem. Licet enim utraque generet sitim, tamen aliter et aliter: quia res temporalis habita, causat quidem sitim non sui ipsius, sed alterius rei; spiritualis vero tollit sitim alterius rei, et causat sui ipsius sitim. Cuius ratio est, quia res temporalis antequam habeatur, aestimatur magni pretii et sufficiens; sed postquam habetur, quia nec tanta, nec sufficiens ad quietandum desiderium invenitur, ideo non satiat desiderium, quin ad aliud habendum moveatur. Res vero spiritualis non cognoscitur, nisi cum habetur Apoc. II, 17: *nemo novit nisi qui accipit.* Et ideo non habita, non movet desiderium; sed cum habetur et cognoscitur, tunc delectat affectum et movet desiderium, non quidem ad aliud habendum, sed quia imperfecte percipitur propter recipientis imperfectionem, movet ut ipsa perfecte habeatur. Et de hac siti dicitur in Ps. XLI, 2: *sitivit anima mea ad Deum fontem vivum.* Sed haec sitis in mundo isto usquequaque non tollitur, quia bona spiritualia in vita ista percipere non possumus; et ideo qui biberit ex hac aqua, adhuc quidem sitiet eius perfectionem; sed non sitiet in aeternum, quasi ipsa aqua deficiat; quia, ut dicitur in Ps. XXXV, 9: *inebriabuntur ab ubertate domus tuae.* In vita autem gloriae, ubi beati perfecte bibunt aquam divinae gratiae, non sitient in aeternum; Matth. c. V, 6: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*, scilicet in mundo isto, *quia saturabuntur* in vita gloriae. Consequenter cum dicit *sed aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*, ostendit doctrinam suam esse aquam vivam ex motu ipsius aquae; unde dicit, quod est fons decurrens, Ps. XIV, 5: *fluminis impetus laetificat civitatem Dei.* Sed alius est cursus aquae materialis, scilicet deorsum, alius istius spiritualis, quia ducit sursum; et ideo dicit: dico, quod talis est aqua materialis quod non tollit sitim, sed aqua quam ego do, non solum sitim aufert, sed est viva quia est coniuncta fonti; unde dicit quod *fiet in eo fons*: fons, inquam perducens per bona opera ad vitam aeternam. Ideo dicit *aquae salientis*, idest salire facientis, *in vitam aeternam*, ubi non est sitis, infra c. VII, 38: *qui credit in me, flumina*, scilicet bonorum desideriorum, *de ventre eius fluent aquae vivae*; Ps. XXXV, 10: *apud te est fons vitae.* Consequenter cum dicit *dixit ad eum mulier*, agitur de petitione doni: et primo ponitur modus percipiendi ipsum donum; secundo convincitur mulier, ibi *dixit ei Iesus: bene dixisti* et cetera. Modus percipiendi, ut dictum est, est per orationem et petitionem: et ideo primo ponitur petitio mulieris; secundo responsio Christi, ibi *dixit ei Iesus, vade* et cetera. Quantum ad primum notandum, quod mulier ista in exordio collationis mutuae, Christum non vocavit dominum, sed simpliciter Iudaeum, dicens: *quomodo tu, Iudaeus cum sis, bibere a me poscis?* Hic vero statim cum audit eum fore sibi utilem, et aquam dare posse, dominum eum vocat; unde *dixit ad eum mulier: domine, da mihi hanc aquam.* Quia enim hoc carnaliter intelligebat, et duplici corporali necessitate tenebatur, scilicet sitis et laboris, veniendo ad puteum et portando, ideo aquam petens, haec duo allegat, dicens quo ad primum, *ut non sitiam*; et quo ad secundum, *neque veniam huc haurire.* Naturaliter enim homo laborem refugit; Ps. LXXII, 5: *in labore hominum non sunt. Dixit ei Iesus: vade*, et cetera. Hic ponitur responsio domini. Sed sciendum est, quod dominus respondebat spiritualiter, sed mulier intellexit carnaliter: et ideo potest hoc dupliciter exponi. Uno modo secundum Chrysostomum, qui dicit, quod dominus volebat dare aquam spiritualis doctrinae non sibi soli, sed specialiter viro suo; quia, ut dicitur I Cor. c. XI, 3, *caput mulieris vir*, et ideo voluit ut praecepta Dei ad mulierem per virum devenirent, I Cor. XIV, 35, dicitur quod *si mulier aliquid addiscere vult, domi virum interroget.* Et ideo dicit *vade, voca virum tuum, et veni huc*; et tunc cum eo et per eum dabo tibi. Alio modo, secundum Augustinum, exponitur mystice. Nam sicut de aqua dominus figurative loquebatur, ita de viro. Vir autem iste, secundum Augustinum, est intellectus: nam voluntas parit et concipit a vi apprehensiva movente eam: unde voluntas est sicut mulier; ratio vero movens voluntatem est vir eius. Quia ergo mulier, idest voluntas, prompta erat ad recipiendum, sed non movebatur ab intellectu et ratione, ut specialiter hoc intelligeret sed adhuc sub sensu detinebatur, ideo dominus dixit ei *vade*, tu sensualis, *voca virum tuum*, idest, rationabilem intellectum advoca, quo spiritualiter et intelligibiliter intelligas quod modo carnaliter sapis; *et veni huc*, intelligendo ducta ratione. *Respondit mulier*, et cetera. Hic convincitur a Christo mulier. Et primo ponitur eius responsio; secundo contestatio qua convincitur a Christo, ibi *bene dixisti.* Circa primum sciendum est, quod mulier turpitudinem suam occultare volens, et Christum sicut purum hominem credens, licet verum responderit Christo, tamen ficte et occulte dedecus suum tacebat; quia, secundum quod dicitur Eccli. IX, 10: *mulier fornicaria quasi stercus in via conculcabitur.* Et ideo *respondit et dixit: virum non habeo.* Et verum erat: quia licet ante plures habuerit, scilicet quinque, nunc vero non legitimum habebat virum, sed cuidam adhaeserat; et ideo convincitur a domino. Unde dicit *dixit ei Iesus: bene dixisti, quia non habeo virum*, scilicet legitimum; *quinque enim viros habuisti*, ante ipsum, *et nunc quem habes*, idest hoc modo uteris ut viro, *non est tuus vir; hoc vere dixisti*: quia virum non habes. Ideo autem dixit ei dominus ea quae ab ea non didicerat, et occulta sibi videbantur, ut mulierem ad spiritualem intelligentiam reducat et credat, in Christo aliquid divinum esse. Mystice autem quinque viri sunt quinque libri Moysi, quia Samaritani, ut dictum est, eos recipiebant; et ideo dicit *quinque enim viros habuisti; et nunc quem habes*, idest quem audis, scilicet Christum, non est tuus vir, quia non credis. Sed, ut dicit Augustinus, haec expositio non est bona, quia mulier ista dimissis quinque viris, venit ad hunc quem habebat, sed isti qui veniunt ad Christum, non dimiserunt quinque libros Moysi. Et ideo aliter dicendum, quod *quinque viros habuisti*, idest quinque sensus, quibus usque modo utebaris; sed hunc quem habes, scilicet rationem errantem, qua spiritualiter dicta adhuc carnaliter intelligis, *non est tuus vir*, legitimus, sed adulter; et ideo tolle istum adulterum errorem, qui te corrumpit et *voca virum tuum*, idest intellectum, ut intelligas me. Hic agitur de petitione qua donum acquiritur, quae est oratio. Et primo ponitur quaestio mulieris de oratione; secundo responsio Christi, ibi *dixit ei Iesus: mulier, crede mihi.* Circa primum duo facit mulier. Primo confitetur idoneitatem Christi ad respondendum quaestioni; secundo quaestionem proponit, ibi *patres nostri in monte hoc adoraverunt*, et cetera. Mulier autem ista auditis quae Christus de occultis ei manifestaverat, quem usque modo purum hominem credidit, nunc prophetam confitetur, idoneum ad satisfaciendum de dubiis. Hoc est proprium prophetarum, ut absentia et incognita annuntient; I Reg. IX, 9: *qui olim dicebatur videns, nunc dicitur propheta.* Et ideo dicit *domine, ut video, propheta es tu*; quasi dicat: in hoc quod occulta mihi dicis, ostenderis propheta. In quo, secundum Augustinum, patet quod coepit ad eam venire vir, sed non plene venit: quia dominum prophetam putabat: licet enim propheta esset, Matth. XIII, 57: *non est propheta sine honore nisi in patria sua*:

tamen erat plusquam propheta, quia prophetas ipse constituit; Sap. VII, 27: *in animas sanctas per nationes se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.* Consequenter ponit quaestionem de oratione, dicens *patres nostri in monte hoc adoraverunt; et vos dicitis quia Ierosolymis est locus ubi adorare oportet.* In quo admiranda est mulieris diligentia, quia mulieres, utpote curiosae et infructuosae, et non solum infructuosae, sed et otiosae, I Tim. V, non de mundanis, non de futuris eum interrogabat, sed de his quae Dei sunt; secundum illud Matth. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei.* Et movet primo quaestionem de his quae in terra illa homines movere consueverant, scilicet de loco orationis, de quo quaestio vertebatur inter Iudaeos et Samaritanos; et hoc est quod dicit *patres nostri in monte hoc adoraverunt, et vos dicitis* et cetera. Circa quod sciendum est, quod Samaritani (secundum legis mandata) Deum colentes, fecerunt templum, in quo eum adorarent, non euntes in Ierusalem propter Iudaeos eis infestos: quod quidem templum fecerunt in monte Garizim, Iudaei vero in monte Sion. Unde quaestio vertebatur inter eos quis istorum montium esset convenientior locus orationi; et utrique adducebant rationes pro parte sua: Samaritani quidem dicebant magis in monte Garizim esse adorandum, quia antiqui patres adoraverunt ibi dominum; et ideo dicit *patres nostri in monte hoc adoraverunt.* Sed quomodo dicit mulier *patres nostri*, cum Samaritani non essent ex semine Israel? Ad hoc est responsio, secundum Chrysostomum, quod aliqui dicunt Abraham in monte illo filium obtulisse; alii autem in monte Sion, ut habetur Gen. XXII. Vel potest dici, quod *patres nostri* intelligantur Iacob et filii eius, qui, ut habetur Gen. XXXIII, et dictum est supra, habitavit in Sichem, quae est sita iuxta montem Garizim, et forte ibi adoraverunt in monte dominum. Vel potest dici quod filii Israel adoraverunt in monte hoc, quando Moyses praecepit ut ascenderent in montem Garizim ad benedicendum servantibus mandata domini, ut dicitur Deut. VI. Et vocat istos patres suos, vel propter legem datam filiis Israel, quam servabant Samaritani, vel propter terram eorum quam inhabitabant, ut dictum est supra. Iudaei autem dicunt orandum esse in Ierusalem auctoritate domini qui praecepit Deut. XII, 13: *cave ne offeras holocausta tua in omni loco quem videris, sed in loco quem elegerit dominus Deus tuus*: qui quidem orationis locus primo fuit in Silo, postea vero auctoritate Salomonis et Nathan prophetae, arca Dei portata est de Silo in Ierusalem, et ibi factum est templum, secundum illud Ps. LXXVII, 60: *repulit tabernaculum Silo.* Et postea sequitur: *sed elegit tribum Iuda, montem Sion, quem dilexit.* Sic ergo Samaritani adducebant pro se auctoritatem patrum; Iudaei vero auctoritatem prophetarum, quos Samaritani non recipiebant. Hanc ergo quaestionem mulier proponit: nec est mirandum a quo docta fuerit, quia communiter contingit ut in terris in quibus diversa sunt dogmata, etiam simplices in eis sint instructi. Unde, quia Samaritani fuerant in continuo iurgio cum Iudaeis, ideo mulieres et simplices in materia ista edocti erant. Consequenter cum dicit *dixit ei Iesus* etc., ponitur responsio Christi. Et primo distinguit trinam orationem; secundo comparat eas adinvicem, ibi *vos adoratis quod nescitis.* Circa primum reddit primo mulierem attentam, utpote grandia locuturus, dicens *crede mihi*, et fidem adhibe, quia ubique opus est fide. Hebr. XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere*; Is. VII, 9: *nisi credideritis, non intelligetis.* Secundo proponit trinam adorationem, quarum duae iam erant, alia vero expectabatur futura. Duarum autem quae erant, una erat Samaritanorum, qua orabant in monte Garizim; et hanc exprimit dicens *venit hora quando neque in monte hoc*, scilicet Garizim, *adorabitis.* Alia est Iudaeorum qua orabant in monte Sion, scilicet in Ierusalem; et hanc exprimit dicens *neque in Ierusalem.* Tertia est futura, quae expectatur, quae est alia ab istis; et hanc insinuat excipiendo utramque adorationem: nam si veniat hora quando adorabunt, non tamen in monte Garizim neque in Ierusalem, manifestum est quod erit tertia adoratio Christi, evacuans utrorumque adorationem. Nam si aliquis vellet duos populos in unum coniungere, oporteret in utroque removeri illud in quo abinvicem dissiderent, et aliquid eis commune in quo conveniant, concedere. Christus ergo, volens coniungere Iudaeos et gentiles, removit a Iudaeis caeremonias, et a gentibus idolatriam, quae duo erant sicut paries unus in quo uterque abinvicem dissidebant, et fecit ex utroque populo unum populum secundum illud Eph. c. II, 14: *ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum.* Sic ergo cessavit caeremonialis cultus et idololatria gentium, et sic introductus est verus Dei cultus a Christo. Mystice autem, secundum Origenem, per tres adorationes intelliguntur divinae sapientiae tres participationes. Quidam namque participant eam obnubilantes tenebris erroris, et isti adorant in monte: quia omnis error ex superbia causatur; Ier. LI, 25: *ecce ego ad te mons pestifer.* Quidam vero participant ipsam divinam sapientiam sine errore, sed imperfecte, quia in speculo et aenigmate; et isti adorant in Ierusalem, quae significat praesentem Ecclesiam; Ps. CXLVI, 2: *aedificans Ierusalem dominus* et cetera. Beati vero et sancti participant illam sine errore perfecte, quia vident Deum sicuti est, ut dicitur I Io. III. Et ideo dicit *venit hora*, idest expectabitur, quando neque in erroribus, neque per speculum et in aenigmate participabitis divinam sapientiam, sed sicuti est. Consequenter cum dicit *vos adoratis quod nescitis*, comparat praedictas adorationes ad invicem: et primo comparat secundam ad primam; secundo tertiam ad primam et secundam, ibi *sed venit hora.* Circa primum tria facit. Primo ostendit defectum primae adorationis; secundo veritatem secundae; tertio rationem utriusque assignat. Quantum ad primum dicit *vos adoratis quod nescitis.* Sed videtur alicui quod dominus explicare debuisset veritatem quaestionis, et rationem mulieris exsolvere. Sed dominus de hoc non curat, quia utraque adoratio cessare debebat. Quantum autem ad hoc quod dicit *vos adoratis*, sciendum est, quod philosophus dicit, aliter est cognitio in rebus compositis, et aliter in simplicibus. Nam composita quidem possunt quantum ad aliquid cognosci, ita ut quantum ad aliquid in eis remaneant incognita: unde potest de his haberi falsa cognitio. Sicut si aliquis habens veram cognitionem de animali quantum ad eius substantiam, tamen potest errare circa cognitionem accidentis, utrum scilicet sit album vel nigrum; et differentiae, utrum scilicet sit alatum vel quadrupes. In simplicibus autem nullo modo potest esse falsa cognitio: quia aut perfecte cognoscuntur, inquantum scitur eorum quidditas; aut nullo modo cognoscuntur, si non possit ad eam attingi. Cum ergo Deus sit omnino simplex, non potest de eo haberi falsa cognitio per hoc quod aliquid de eo sciatur et aliquid nesciatur, sed per hoc quod non attingitur. Unde quicumque credit Deum esse aliquid quod non est, puta corpus, vel aliquid huiusmodi, non adorat Deum, quia nescit eum, sed aliquid aliud. Samaritani autem falsam opinionem habebant de Deo dupliciter. Primo, quia aestimabant eum esse corporeum, unde et credebant ipsum in uno loco corporeo tantum determinate ibidem adorari oportere. Deinde, quia non credebant eum esse super omnia, sed aequalem aliquibus creaturis: unde simul cum eo et idola adorabant, quasi sibi aequalia. Et ideo nesciebant eum, quia non attingebat ad veram cognitionem eius. Et ideo dicit dominus *vos adoratis quod nescitis*; idest, non adoratis Deum, quia nescitis ipsum, sed phantasiam vestram, qua aliquid apprehenditis ut Deum; Eph. IV, 17: *sicut et* *gentes ambulant in vanitate sensus sui* et cetera. Quantum vero ad secundum, scilicet quantum ad diversitatem adorationis Iudaeorum, dicit *nos adoramus quod scimus.* Et connumerat se Iudaeis, quia et Iudaeus erat secundum gentem, et etiam mulier opinabatur eum et prophetam et Iudaeum esse. *Nos adoramus quod scimus*: quia Iudaei per legem et prophetas veram cognitionem seu aestimationem de Deo habebant, in hoc quod non credebant ipsum esse corporeum, nec in uno loco determinato esse, quasi eius maiestas a loco capi possit; III Reg. VIII, 27: *si enim caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec quam aedificavi?* Nec etiam idola colebant; et ideo in Ps. LXXV, v. 2 dicitur: *notus in Iudaea Deus.* Rationem autem huius assignat cum dicit *quia salus ex Iudaeis est*; quasi dicat: ideo vera notitia de Deo habebatur solum a Iudaeis, quia futurum erat quod salus ex Iudaeis proveniret; et sicut principium sanitatis debet esse sanum, ita principium salutis, quae habetur per Dei veram cognitionem et verum cultum, oportet veram cognitionem de Deo habere: et ideo, quia ex eis principium salutis et causa, scilicet Christus, provenire debebat, secundum illud Gen. c. XXII, 18: *in semine tuo benedicentur omnes gentes*, oportet Deum notum esse in Iudaea. Provenit autem ex Iudaeis salus tripliciter. Primo quantum ad doctrinam veritatis, quia omnes gentes erant in erroribus; Iudaei autem in veritate permanebant; Rom. c. III, 2: *quid amplius est Iudaeo? Quia tradita sunt eis eloquia Dei.* Secundo quantum ad spiritualia dicta: nam prophetia, et alia dona spiritus sancti, prius eis data fuerunt, et ex eis devenerunt ad alios; Rom. XI, 17: *tu*, scilicet gentiles, *cum esses oleaster, insertus es in illis*, scilicet Iudaei; Rom. XV, 27: *nam si spiritualium eorum*, scilicet Iudaeorum, *participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare illis.* Tertio quantum ad ipsum salutis auctorem, quia ex eis processit secundum carnem; Rom. c. IX, 5: *ex quibus Christus est secundum carnem.* Consequenter cum dicit *sed venit hora* etc. comparat aliam adorationem duabus primis: et primo ponit eminentiam eius ad alias; secundo praeeminentiae convenientiam, ibi *nam et pater tales quaerit.* Sed attendendum est circa primum, secundum Origenem, quod supra loquens de tertia adoratione, cum dixit *venit hora quando non in monte hoc neque in Ierosolymis adorabitis patrem*, non addidit dominus, *et nunc est*; hic vero de ipsa loquens, dicit *venit hora, et nunc est*: quia tunc locutus est de adoratione in patria, secundum quam perfectam Dei cognitionem participabimus, quae nondum viventibus in hac carne mortali venit; hic vero loquitur de ea quae est in vita ista, quae iam venit per Christum. Et ideo dicit *venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate.* Quod potest legi primo quidem, secundum Chrysostomum, ut per hoc totum ostendatur eminentia istius adorationis ad adorationem Iudaeorum, ut sit sensus: sicut adoratio Iudaeorum praeeminet adorationi Samaritanorum, ita adoratio Christianorum praeeminet ei quae est Iudaeorum; et hoc in duobus. Primo, quia illa est secundum carnales caeremonias, Hebr. IX, 10: *in iustitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis*, haec vero est secundum spiritum. Secundo vero, quia illa est secundum figuras: nam Deo illae victimae, secundum quod sunt res quaedam, non placebant; unde in Ps. XLIX, 13, dicitur: *numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Et alibi, Ps. l, 18: *sacrificium dedissem utique: holocaustis non delectaberis*, inquantum scilicet sunt res quaedam; sed delectabatur in eis inquantum erant figura verae victimae, et veri sacrificii; Hebr. X, 1: *umbram habet lex futurorum bonorum, non rerum ipsam imaginem* et cetera. Haec autem adoratio est in veritate, quia ipsa secundum se Deo placet. Supra I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum* *facta est.* Et ideo quantum ad primum dicit, quod *veri adoratores adorabunt in spiritu*, non in caeremoniis carnalibus; quantum ad secundum dicit *in veritate*, non in figura. Secundo potest legi quod dominus per haec duo quae dicit, scilicet *in spiritu et veritate*, vult ostendere differentiam adorationis, non tantum ad illam Iudaeorum, verum etiam ad eam quae erat Samaritanorum. Ad illam quidem Iudaeorum, per hoc quod dicitur *et veritate*: nam illa, ut dictum est, cum errore erat, quia adorabant quod nesciebant, ista vero est cum vera Dei cognitione. Tertio modo legitur ut per hoc quod dicit *in spiritu et veritate*, ostendatur conditio verae adorationis. Ad hoc enim quod adoratio vera sit, duo requiruntur. Unum quod sit spiritualis: unde dicit *in spiritu*, idest in fervore spiritus; I Cor. XIV, 15: *orabo spiritu, orabo et mente*; Eph. V, 19: *psallentes in cordibus vestris Deo.* Aliud, quod sit in veritate. Primo quidem fidei, quia nullus fervor spiritualis desiderii est ad merendum idoneus, nisi adsit veritas fidei; Iac. I, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans.* Secundo vero *in veritate*, idest sine fictione et simulatione: contra quod dicitur Matth. VI, 5: *amant in angulis orare, ut videantur ab hominibus.* Sic ergo ad ipsam orationem requiritur fervor caritatis quantum ad primum, et veritas fidei quantum ad secundum, et rectitudo intentionis quantum ad tertium. Sed dicit *patrem*, quia adoratio legis non erat patris, sed domini. Nos adoramus ut filii per amorem, illi vero adorabant ut servi per timorem. Sic ergo hoc quod dicit *veri*, opponitur contra tria, secundum dictas expositiones. Primo contra falsum adorationis ritum Samaritanorum; Eph. IV, 25: *deponentes mendacium, loquimini veritatem.* Secundo contra vanum et transitorium quod erat in caeremoniis carnalibus; Ps. IV, 3: *ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Tertio contra figurale; supra I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Consequenter, cum dicit *nam et pater tales quaerit*, ostendit convenientiam tertiae adorationis ex duobus. Primo ex voluntate et acceptione eius qui adoratur; secundo ex ipsius natura, ibi *spiritus est Deus.* Circa primum sciendum est quod ad hoc quod homo mereatur quod petit accipere, ea debet petere quae non sint contra voluntatem dantis, et eo modo quo acceptum est danti; et ideo cum oramus Deum, esse debemus quales Deus quaerit: Deus autem tales quaerit qui scilicet eum adorent in spiritu et veritate, et in fervore caritatis, et veritate fidei; Deut. X, 12: *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum, ac servias domino Deo tuo in toto corde tuo, ut bene sit tibi?* Mich. c. VI, 8: *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Deus requirat a te: utique facere iudicium, et diligere misericordiam, et sollicitum ambulare cum Deo tuo.* Hoc autem ostendit ex natura ipsius, dicens *spiritus est Deus*: nam, sicut dicitur Eccli. XIII, 19: *omne animal diligit sibi simile*, ergo Deus intantum diligit nos, inquantum ei assimilamur; sed non assimilamur ei secundum carnalia, quia est incorporeus, sed secundum spiritualia, quia *Deus spiritus est*; Eph. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Hoc autem quod dicit *spiritus est Deus*, denotat in Deo incorporeitatem; Lc. ult., 39: *spiritus carnem et ossa non habet.* Item vivificationem, quia tota vita nostra est a Deo, ut a principio effectivo. Est etiam Deus veritas; infra XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita*: et ideo in spiritu et veritate oportet adorare eum. Consequenter cum dicit *dixit ei mulier* etc. agitur hic de datore doni: quod respondet ei quod dominus dixerat *si scires donum Dei, et quis est qui dicit tibi, da mihi bibere, petisses utique.* Et primo ponitur confessio mulieris; secundo doctrina Christi, ibi *ego sum qui loquor tecum.* Circa primum duo facit: primo enim profitetur mulier fidem Christi venturi; secundo perfectionem doctrinae eius, ibi *cum ergo venerit, ille annuntiabit nobis omnia.* Sciendum est ergo, quod mulier eorum quae dicta sunt altitudine fatigata, obstupuit, ea capere non valens. Dicit *scio quia Messias venit, qui dicitur Christus*; quasi dicat: ista verba non capio; sed veniet tempus quando veniet Messias, et tunc sciemus omnia ista: Messias enim Hebraice, unctus Latine, Graece Christus est. Sciebat autem mulier ista Messiam venturum, edocta per libros Moysi, ubi Christi adventus praenuntiatus est; Gen. penult., 10: *non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est.* Sicut autem Augustinus dicit, haec est prima locutio mulieris in qua nominat Christum: ut det intelligere, quod post quinque sensus corporeos, iam inciperet redire ad virum legitimum. Hic autem Messias cum venerit, perfectam doctrinam proponet, cum dicit *cum ergo venerit, ille annuntiabit nobis.* Et hoc praedixerat Moyses; Deut. XVIII, 18: *prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum, similem eis; et ponam verba mea in ore eius, loqueturque ad eos omnia quae praecepero illi.* Et quia iam advocaverat mulier ista virum suum, intellectum scilicet et rationem, ideo dominus aquam doctrinae spiritualis ei propinat, optime manifestando se ei. Et ideo dicitur *dixit ei Iesus: ego sum qui loquor tecum*, scilicet Christus; Sap. VI, 14: *praeoccupat eos qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat*; infra XIV, v. 21: *ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Non autem Deus manifestavit se mulieri a principio: quia forte credidisset, et visum fuisset sibi ex vanitate loqui. Nunc autem paulatim in cognitione Christi eam reducens, opportune revelavit se ipsum; Prov. XXV, 11: *mala aurea in lectis argenteis, qui loquitur verbum in tempore suo.* Et quidem interrogatur a Pharisaeis, utrum esset Christus, infra X, 24: *si tu es Christus, dic nobis palam*, et tamen eis non se manifeste revelavit, quia non ad discendum quaerebant, sed ad tentandum. Haec vero simplici mente loquebatur.

Lectio 3

[87446] Super Io., cap. 4 l. 3 Posita doctrina de aqua spirituali, hic agit de effectu ipsius doctrinae, et primo proponit ipsum effectum; secundo ipsum effectum manifestat, ibi *interea rogabant eum discipuli eius.* Effectus autem huius doctrinae est fructus proveniens ex parte fidelium, et ideo primo ponitur fructus proveniens ex parte discipulorum admirantium; secundo fructus proveniens ex parte mulieris virtutem Christi annuntiantis ibi *reliquit ergo hydriam suam mulier.* Tria autem ponuntur quantum ad discipulos: scilicet eorum reditus ad Christum; unde dicit *et continuo venerunt discipuli eius.* Et, ut dicit Chrysostomus, satis opportune, postquam se Christus mulieri manifestavit, discipuli occurrerunt, ut ostendatur, omnia tempora, divina providentia dispensari; Sap. VI, 8: *unumquodque fecit Deus, quia pusillum et magnum; et aequaliter est ei cura de omnibus (...) et in omni providentia occurret illis*; Eccle. VIII, 6: *omni negotio tempus est et opportunitas.* Secundo ponitur eorum admiratio de Christo; unde dicit *et mirabantur, quia cum muliere loquebatur.* Mirabantur quidem bonum; sed non suspicabantur malum, ut Augustinus dicit. Mirabantur autem duo. Primo quidem superabundantem Christi mansuetudinem et humilitatem: quia dominus orbis terrarum dignatus est cum inope muliere loqui, et diu, dans in hoc nobis exemplum humilitatis; Eccli.

IV, 7: *congregationi pauperum affabilem te facito.* Secundo quia cum Samaritana et alienigena loquebatur, nescientes mysterium, quod mulier typum Ecclesiae gentium gereret, quam quaerebat qui venit *quaerere et salvum facere quod perierat*: Lc. XIX, 10. Tertio ponitur eorum reverentia ad Christum, quae ostenditur ex taciturnitate eorum. In hoc enim ostendimus reverentiam ad Deum quando facta eius discutere non audemus; Prov. XXV, 2: *gloria Dei est celare verbum, et gloria regum investigare sermonem.* Et ideo dicit, quod licet mirarentur, *nemo tamen dixit: quid quaeris, aut quid loqueris cum ea?* Eccli. XXXII, 9: *audi tacens, et pro reverentia accedet tibi bona gratia.* Sed tamen sic eruditi erant discipuli ordinem servare, ex reverentia et timore filiali ad Christum, ut aliquando quidem confidenter eum interrogent de his quae ad eos pertinebant, scilicet quando Christus aliqua proponebat ad eos pertinentia, quae eorum capacitatem transcendebant; Eccli. XXXII, 10: *adolescens, vix loquere in causa tua.* Aliquando vero eum non interrogent, in his scilicet quae ad eos non pertinebant, sicut hic. Consequenter cum dicit *reliquit ergo hydriam suam mulier, et abiit in civitatem*, ponitur fructus proveniens ex parte mulieris, officium apostolorum annuntiando assumentis: et ponuntur tria, quae colligi possunt ex dictis et factis eius: scilicet devotionis affectus; secundo praedicationis modus, ibi *dicit illis hominibus: venite, et videte hominem, qui dixit mihi omnia quaecumque feci*; tertio praedicationis effectus, ibi *et exierunt de civitate, et veniebant ad eum.* Affectus autem mulieris apparet ex duobus. Primo ex hoc quod prae magnitudine devotionis, illud pro quo specialiter venerat ad fontem, quasi oblita, dereliquit aquam et hydriam: unde dicit, quod *reliquit mulier hydriam suam, et abiit in civitatem*, annuntiare scilicet magnalia de Christo, non curans de corporeo commodo propter utilitatem aliorum. In quo sequitur apostolorum exemplum, qui, ut dicitur Matth. IV, 20: *relictis retibus, secuti sunt dominum.* Per hydriam autem intelligitur cupiditas saeculi, per quam de profundo tenebrarum, cuius imaginem puteus gerit, idest de terrena conversatione, homines hauriunt voluptates. Qui ergo cupiditates saeculi propter Deum derelinquunt, hydriam derelinquunt; II Tim. II, 4: *nemo militans Deo, implicat se negotiis saecularibus.* Secundo vero apparet ex multitudine eorum quibus annuntiat: quia non uni tantum, nec duobus vel tribus, sed toti civitati, unde *abiit in civitatem*: in quo significatur apostolorum officium, quibus committit dominus, Matth. ult., 19: *euntes docete omnes gentes*, infra c. XV, 16: *posui vos ut eatis, et fructum afferatis.* Praedicationis autem modus innuitur cum dicit *et dicit illis hominibus* etc., ubi primo invitat ad Christi visionem cum dicit *venite, et videte hominem.* Audierat enim mulier ista a Christo, quod ego sum Christus; sed non statim dixit quod venirent ad Christum, seu crederent, ne daret occasionem blasphemandi; et ideo a principio dixit ea de Christo quae credibilia erant et in propatulo, scilicet quod esset homo; Phil. II, 7: *in similitudinem hominum factus.* Nec dixit credite, sed *venite, et videte*; quia manifeste noverat, quod si gustarent de illo fonte, eum videndo, eadem paterentur quae et ipsa; Ps. c. LXV, 16: *venite, et narrabo quanta fecit animae meae.* Nihilominus tamen in hoc veri praedicatoris imitatur exemplum, non ad se homines, sed ad Christum vocando; II Cor. IV, v. 5: *non enim praedicamus nosmetipsos, sed Christum.* Secundo ponit divinitatis Christi indicium, cum dicit *qui dixit mihi omnia quaecumque feci*, scilicet quot viros habuerat. Hoc enim est divinitatis officium et indicium quod occulta et secreta cordium manifestet. Et licet illa quae fecerat, ad confusionem suam pertinerent, nihilominus tamen non est verecundata referre: nam, ut Chrysostomus dicit, anima cum ignita fuerit igne divino, ad nihil eorum quae sunt in terra de reliquo respicit, neque ad gloriam, nec ad verecundiam; sed ad illam solam, quae detinet eam, flammam. Tertio autem concludit Christi maiestatem, dicens *numquid ipse est Christus?* Non est ausa asserendo ostendere quod esset Christus, ne videretur alios velle docere; et ipsi ex hoc irati exire ad eum nollent. Neque tamen totaliter hoc siluit; sed sub quaestione, quasi hoc eorum iudicio committens, proposuit dicens *numquid non ipse est Christus?* Hic enim facilior modus est suadendi. Per hanc autem mulierem, quae infimae conditionis est, signatur apostolorum praedicantium modus: quia, ut dicitur I Cor. c. I, 26: *non multi sapientes, non multi potentes secundum carnem (...), sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes.* Unde Prov. IX, 3, ipsi apostoli ancillae dicuntur: *misit*, inquit sapientia divina, scilicet apostolos, filius Dei, *ancillas suas*, scilicet apostolos, *vocare ad arcem.* Fructus autem praedicationis ponitur ibi *et exierunt de civitate* ad quam iverat mulier, et veniebant ad ipsum, scilicet Christum: in quo datur intelligi, quod si ad Christum ire volumus, oportet nos exire de civitate; idest, amorem carnalis cupiditatis deponere; Hebr. XIII, 13: *exeamus ad eum extra castra, improperium eius portantes.* Consequenter cum dicit *interea rogabant eum discipuli* etc., manifestatur effectus spiritualis doctrinae: et primo per doctrinam Christi ad discipulos; secundo per effectum operis in alios, ibi *ex civitate autem illa multi crediderunt.* Circa primum duo facit. Primo ponitur occasio manifestationis huius fructus; secundo ponitur ipsa manifestatio *ille autem dixit eis: ego cibum habeo manducare quem vos nescitis.* Occasio autem manifestationis sumitur ex instantia discipulorum ad hoc ut Christus manducaret; et ideo dicit *interea*, idest, inter mulieris verba et locutionem Christi cum ea, et inter tempus adventus Samaritanorum, *rogabant eum*, scilicet Christum, *discipuli eius, dicentes: Rabbi, manduca*; arbitrantes hoc tempus fore aptum ad prandium, antequam multitudo eorum concurreret. Non enim coram aliquo advena sibi escas propinabant: unde dicitur Mc. VI, 31, quod tanta multitudo confluebat ad eum, quod non habebat tempus manducandi. Hunc autem fructum manifestat, data sibi occasione dicens *ille autem dixit eis* etc.: ubi primo ponit fructum figurata locutione; secundo innuitur tarditas discipulorum ad intelligendum, ibi *dicebant ergo discipuli eius*; tertio exponit dominus quae dixerat, ibi *dixit eis Iesus: meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me.* Fructus autem spiritualis doctrinae proponitur sub figura cibi et refectionis; et ideo dicit *ego cibum habeo manducare.* Et sciendum quod sicut refectio corporalis non est perfecta nisi cibo iungatur potus, et e converso; ita etiam ad spiritualem refectionem utrumque haberi debet; Eccli. XV, 3: *cibavit illum dominus pane vitae et intellectus*, ecce cibus, *et aqua sapientiae salutaris*, ecce potus, *potavit illum.* Ideo congrue post poculi negotium, quo Samaritana potata fuerat, conveniens erat et de cibo disceptare: et sicut per aquam intelligitur sapientia salutaris, ita per cibum intelligitur operatio bona. Cibus autem iste quem Christus manducare habebat, est salus hominum, quam quaerebat: ostendens per hoc quod dicit se cibum habere manducare, quantum desiderium habet salutis nostrae. Sicut enim nobis cum esurimus, concupiscibile est manducare, ita et ei salvare nos; Prov. VIII, 31: *deliciae meae sunt esse cum filiis hominum.* Et ideo dicit *cibum*, idest conversionem gentium, *habeo manducare quem vos nescitis*: quia non poterant adhuc praecognoscere conversionem gentium. Vel aliter, secundum Origenem, contingit sicut de cibo corporali, ita et de spirituali; non enim eadem quantitas omnibus sufficit, sed uni quidem maior quantitas necessaria est, alteri minor; et uni quidem sanum est quod alteri nocet. Eodem modo in spirituali refectione: non enim eadem qualitas, seu quantitas doctrinae spiritualis adhibenda est singulis, sed secundum dispositionis congruitatem et capacitatem hominum. Nam, secundum apostolum: *nuper geniti infantes rationabile lac appetunt.* Perfectorum autem est solidus cibus: unde Origenes dicit, quod ille qui est altioris doctrinae, et aliis in spiritualibus praeest, potest hoc verbum dicere infirmis et debilioris intellectus existentibus. Et sic apostolus loquitur, I Cor. III, 1: *tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam.* Et hoc multo amplius veridicus Iesus dicere potest *cibum habeo manducare*; infra XVI, 12: *multa habeo vobis dicere quae non potestis portare modo.* Tarditas autem intellectus discipulorum innuitur ex hoc quod ea quae dixit dominus de cibo spirituali, intelligebant de corporali: adhuc enim et ipsi sine intellectu erant, secundum illud Matth. XV, 16. *Et ideo dicebant discipuli ad invicem* et cetera. Non est ergo mirum, si mulier illa Samaritana spiritualem aquam non intelligebat; ecce enim quod discipuli Iudaei spiritualem non intelligunt escam. In hoc autem quod dicunt adinvicem *numquid aliquis attulit ei?* Consuetudinem Christi debemus attendere, quia cibos ab aliis oblatos solebat accipere: non quod bonis nostris indigeret, quia *bonorum nostrorum non indiget*, ut dicitur in Ps. XV, 2, nec esca hominum, quia dat escam omni carni. Sed quare quaerebat, et ab aliis accipiebat? Propter duo. Primo ut dantes et afferentes, meritum consequerentur; secundo, ut daret Christus exemplum, quod vacantes spiritualibus non erubescant paupertatem, nec grave putent ab aliis nutriri. Proprium est enim doctoribus alios habere procuratores ciborum, ut ipsi de nullo curantes, verbi ministrationem sollicite procurent, ut dicit Chrysostomus. Et hoc idem habetur in Glossa. I Tim. c. V, 17: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina.*

Lectio 4

[87447] Super Io., cap. 4 l. 4 Posita tarditate intellectus discipulorum circa figuratam locutionem, hic consequenter dominus explanat eam, et primo ponit explanationem figuratae locutionis; secundo adhibet similitudinem, ibi *nonne vos dicitis, quia adhuc quatuor menses sunt, et messis venit?* Circa primum sciendum est, quod sicut Christus supra explanavit mulieri, quod figuraliter ei proposuit de aqua, sic et apostolis explanat quod figuraliter eis de cibo proposuit, sed aliter et aliter: nam apostolis tamquam capacioribus absque verborum involutione expositionem statim proponit; mulierem autem, utpote minus capacem, per multa verba ad veritatis cognitionem perducit. Hoc autem quod dicit *meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me, ut perficiam eius opus*, satis rationabilem habet causam. Cum enim cibus corporalis sustentet hominem, et perficiat ipsum, ille est spiritualis cibus animae, et creaturae rationalis, quo sustentatur et perficitur. Hoc autem est ut coniungatur suo fini et ut sequatur regulam superiorem; quod David intelligens dicebat, Ps. LXXII, 27: *mihi autem adhaerere Deo bonum est.* Et ideo Christus secundum quod homo, convenienter suum cibum esse dicit, ut Dei faciat voluntatem, et ut perficiat opus eius. Et haec quidem duo possunt intelligi ut unum: ita tamen quod secundum sit expositio primi. Vel possunt

intelligi ut aliud et aliud. Si autem intelligantur ut unum, tunc est sensus: *meus cibus est*, idest, in hoc est firmitas et sustentatio mea, *ut faciam voluntatem eius qui misit me*, secundum illud Ps. XXXIX, 9: *facere voluntatem tuam, Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei*; infra VI, 38: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Sed quia facere voluntatem alicuius intelligitur dupliciter: uno modo ut faciat eum velle, alio modo ut opere compleat illud quod scit eum velle; ideo dominus exponens quid sit facere voluntatem eius qui misit eum, dicit hoc scilicet esse *ut perficiam opus eius*, idest, ut compleam opera quae scio eum velle; infra IX, 4: *me oportet operari opera eius qui misit me donec dies est.* Si autem intelligatur ut aliud et aliud; sic sciendum est, quod Christus duo fecit in mundo isto. Primo docuit veritatem, invitando, et vocando ad fidem: et in hoc complevit voluntatem patris; infra VI, 40: *haec est voluntas patris qui misit me, ut omnis qui videt filium et credit in eum, habeat vitam aeternam.* Secundo consummavit ipsam veritatem, aperiendo per passionem suam in nobis ianuam vitae, dando potestatem perveniendi ad consummatam veritatem; infra XVII, 4: *opus consummavi quod dedisti ut faciam.* Sic ergo dicit *meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me*, vocando homines ad fidem, *ut perficiam opus eius*, perducendo eos ad perfectum. Vel, secundum Origenem, omnis homo qui bene operatur, ad duo debet dirigere suam intentionem, scilicet ad honorem Dei, et ad utilitatem proximi: quia, sicut dicitur I Tim. I, 5: *finis praecepti est caritas*: quae continet amorem Dei et proximi. Et sic quando aliquid facimus propter Deum, finis praecepti est Deus; quando vero propter utilitatem proximi, finis praecepti est proximus. Secundum hoc ergo dicit Christus *meus cibus est ut faciam voluntatem Dei*, idest ut intentionem meam dirigam et regulem in his quae sunt ad honorem Dei, *ut perficiam opus eius*, idest, ea faciam quae sunt ad utilitatem et perfectionem hominis. Sed contra, Dei perfecta sunt opera: non ergo convenienter dicitur opera perfici Dei. Respondeo dicendum, quod inter ceteras creaturas inferiores homo est speciale opus Dei, quia ad imaginem et similitudinem suam fecit illum Gen. I, 26. Et hoc opus in principio quidem perfectum fuit, quia Deus fecit hominem rectum, ut dicitur Eccle. VII, 30. Postmodum vero per peccatum hanc perfectionem amisit, et a rectitudine recessit. Et ideo ut hoc opus domini perfectum esset, reparari indigebat: quod quidem perfectum est per Christum, quia dicitur Rom. V, 19: *sicut enim per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam iusti constituentur multi.* Sic Christus dicit *ut perficiam opus eius*, idest ut hominem ad perfectum deducam. Consequenter cum dicit *nonne vos dicitis quod adhuc quatuor menses sunt, et messis venit?* etc. ponit similitudinem. Sed attende, quod Christus a muliere potum petivit, dicens: *da mihi bibere*, et ideo occasione huius petitionis introduxit similitudinem de aqua. Hic vero discipuli inducunt dominum ad manducandum: unde et occasione huius introducit dominus similitudinem de cibo spirituali, quia idem intelligitur per cibum et potum. Sic ergo sunt quidam a quibus Deus petit potum sicut a muliere; quidam vero Deo offerunt potum. Sed cibum nullus Deo offert nisi prius petierit ab eo Deus: tunc enim Deo cibum spiritualem offerimus quando ab eo poscimus salutem nostram, cum scilicet petimus: *fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* Salutem ex nobis ipsis consequi non possumus nisi praeventi a gratia praeveniente, secundum illud Thren. ult., 21: *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Ipse ergo prius petit qui per praevenientem gratiam nos petere facit. In hac autem similitudine primo agit de messe; secundo de messoribus, ibi *et qui metit, mercedem accipit.* Circa primum duo facit. Primo ponit similitudinem de messe corporali; secundo de messe spirituali, ibi *ecce dico vobis: levate oculos vestros*, et cetera. Per hoc autem quod dicit *nonne vos dicitis, quod adhuc quatuor menses sunt, et messis venit?* Datur intelligi quod Christus statim post captionem Ioannis de Iudaea recessit, sicut dicitur Matth. IV, 12, et transivit per Samariam; et quod hoc fuit in hieme: et Ioannes similiter captus. Unde quia ibi tempestivius messes perficiuntur, quatuor menses erant ab illo tempore usque ad messem. Dicit ergo *nonne vos dicitis*, loquendo de messe corporali, *quod adhuc quatuor menses sunt*, qui extant futuri, *et messis venit?* Idest, tempus collectionis messium. *Sed ecce dico vobis*, de spirituali messe loquens, *levate oculos vestros, et videte regiones, quae albae sunt iam ad messem.* Ubi sciendum est, quod tempus messium dicitur tempus collectionis fructuum: et ideo omnis collectio fructuum comparatur tempori messium. Tempus autem collectionis fructuum duplex est. Nihil enim prohibet in temporalibus et in spiritualibus, quin illud quod est fructus respectu praecedentium, sit etiam semen respectu sequentium: nam bona opera sunt fructus spiritualis doctrinae, sicut fides, et huiusmodi; quae tamen sunt semina vitae aeternae, quia per ea ad vitam aeternam pervenitur. Eccli. XXIV, 23 dicit sapientia: *flores mei*, respectu fructus sequentis, *sunt fructus honoris et honestatis*, respectu praecedentium. Secundum hoc ergo una est collectio messis spiritualis respectu fructuum aeternorum, scilicet congregatio fidelium in vitam aeternam: de qua dicitur Matth. XIII, 39: *messis est consummatio saeculi.* Et de ista non agitur hic. Alia est in praesenti. Et hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo collectio fructuum, scilicet fidelium in Ecclesia congregandorum conversio; alio modo ipsa cognitio veritatis, qua aliquis fructum veritatis in anima sua congregat: et de utraque secundum diversas expositiones hic agitur. De prima, secundum Augustinum et Chrysostomum, hoc modo: *vos dicitis*, quoniam adhuc non est tempus corporalis messis; sed non sic est de messe spirituali, *immo ecce dico vobis: levate oculos vestros*, scilicet mentis per considerationem, vel oculos etiam corporis, *et videte regiones, quoniam albae sunt iam ad messem*: quia scilicet tota regio plena erat Samaritanis ad Christum exeuntibus. Hoc autem quod dicit *albae sunt*, metaphoricum est: cum enim segetes dealbatae sunt, signum est quod sunt praeparatae ad messem. Nihil aliud per hoc significare voluit quam quod homines ad salutem et susceptionem verbi parati erant ei. Unde dicit *videte regiones*, quia non solum Iudaei, sed etiam gentiles parati sunt ad fidem. Matth. c. IX, 37: *messis quidem multa, operarii autem pauci.* Et sicut messes dealbantur propter praesentiam solis aestivo tempore magis ferventis, ita et homines per adventum solis iustitiae, scilicet Christi, et praedicationem atque virtutem suam, praeparabantur ad salutem. Et de isto sole dicitur Mal. IV, 2: *vobis timentibus nomen meum orietur sol iustitiae.* Et inde est quod tempus adventus eius dicitur tempus plenitudinis; Gal. IV, 4: *cum ergo venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.* De secunda autem collectione messis, idest veritatis in anima, exponit Origenes, qui dicit, quod tot fructus veritatis colligit in messe, quot quis veritates cognoscit. Et vult, quod totum hoc quod dicitur *nonne vos dicitis quoniam adhuc quatuor menses sunt et messis venit? Et ecce dico vobis: levate oculos vestros, et videte regiones, quia albae sunt iam ad messem*, intelligatur parabolice dictum. Et secundum hoc duo facit dominus in verbis istis. Primo ponit falsam opinionem quorumdam; secundo excludit eam, ibi *ego dico vobis.* Opinio namque quorumdam erat quod nulla veritas alicuius rei haberi possit ab homine et ex hoc derivata est haeresis Academicorum dicentium nihil pro certo sciri posse in vita ista; iuxta quod dicitur Eccle. VII, v. 24: *cuncta tentavi in sapientia. Dixi: sapiens efficiar. Illa autem recessit a me multo magis quam fuerat.* Hanc ergo opinionem tangit dominus, dicens *nonne vos dicitis, quoniam adhuc quatuor menses sunt, et messis venit?* Idest, tota vita praesens, in qua homo quatuor elementis deservit, finiri oportet ut post eam collectio veritatis habeatur in alia vita. Sed hanc opinionem consequenter excludit cum dicit: non est ita; sed *ecce dico vobis: levate oculos vestros.* Hoc enim in sacra Scriptura dici consuevit quandocumque aliquod subtile et altum considerandum praecipitur, Is. XL, 26: *levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec.* Nam oculi quando non sunt elevati a terrenis, vel a concupiscentia carnali, non sunt idonei ad cognitionem spiritualis fructus: nam quandoque deprimuntur ad terrena, retracti a consideratione divinorum, secundum illud Ps. XVI, 11: *oculos suos statuerunt declinare in terram*, quandoque excaecantur per concupiscentiam, Dan. XIII, 9: *et declinaverunt oculos suos, ut non viderent caelum, neque recordarentur iudiciorum Dei.* Dicit ergo *levate oculos vestros, et videte regiones, quoniam albae sunt iam ad messem*, idest, ita dispositae, quod ex eis veritas sciri potest: nam per regiones specialiter intelliguntur omnia ex quibus veritas accipi potest. Et hae specialiter sunt Scripturae. Infra V, 39: *scrutamini Scripturas (...) quia ipsae testimonium perhibent de me.* Et hae regiones erant quidem in veteri testamento; sed non erant albae ad messem, quia homines non poterant ex eis spiritualem fructum accipere quousque Christus venit, qui eas dealbavit, aperiendo eorum intellectum; Lc. ult., 45: *aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas.* Item creaturae sunt messes, ex quibus colligitur fructus veritatis; ad Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed tamen gentiles qui earum cognitioni insistebant, erroris potius quam veritatis fructus ex eis colligebant: quia, ut ibidem dicitur, *servierunt creaturae potius quam creatori.* Et ideo nondum albae erant; sed Christo veniente, albae factae sunt ad messem. Consequenter cum dicit *et qui metit, mercedem accipit*, agit de messoribus: et circa hoc primo ponit messorum praemium; secundo inducit proverbium, ibi *in hoc enim est verbum verum*; tertio exponit, idest adaptat ipsum, ibi *ego misi vos metere.* Quantum ad primum notandum est quod dominus exponens supra quod de aqua dixerat spirituali, proposuit conditionem, per quam aqua spiritualis differt a corporali: quia scilicet qui biberit ex aqua corporali sitiet iterum qui vero biberit ex aqua spirituali non sitiet in aeternum. Eodem modo etiam hic exponens quod dicit de messe, proponit quod dissimile est inter messem corporalem et spiritualem; unde tria proponit. Unum quidem secundum quod attenditur similitudo utriusque messis, scilicet quod qui metit tam in corporali messe quam in spirituali, mercedem accipit. Ille autem metit spiritualiter, qui congregat fideles in Ecclesia, vel qui colligit fructus veritatis in anima sua. Et uterque mercedem accipit, secundum illud I Cor. III, 8: *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Duo alia proponit, secundum quae attenditur dissimilitudo. Primo quidem, quia fructus messoris, qui metit messem corporalem, pertinet ad vitam corporalem; sed fructus eius qui metit messem spiritualem, pertinet ad vitam aeternam. Et ideo dicit *et congregat*, ille scilicet qui metit spiritualiter, *fructum in vitam aeternam*, scilicet fideles qui ad vitam aeternam pervenerint; Rom. VI, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Vel ipsam cognitionem et expositionem veritatis per quam homo acquirit vitam aeternam. Eccli. XXIV, v. 31: *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.* Secundo vero attenditur dissimilitudo: quia in messe corporali ad miseriam reputatur quod unus seminet et alius metat, unde qui seminat tristatur de hoc quod alius metit; sed in semine spirituali aliter est, quia *qui seminat simul gaudet, et qui metit.* Et quidem, secundum Chrysostomum et Augustinum, seminantes semen spirituale sunt patres veteris testamenti et prophetae: nam, ut dicitur Lc. VIII, 11, *semen est verbum Dei* quod Moyses et prophetae seminaverunt in Iudaea; sed apostoli messuerunt, quia ipsi quod intendebant, scilicet homines adducere ad Christum, efficere non potuerunt, quod tamen apostoli fecerunt. Et ideo utrique simul gaudent, scilicet apostoli et prophetae, in una mansione gloriae, de conversione fidelium; Is. LI, 3: *gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.* Et per hoc confutatur haeresis Manichaeorum damnantium patres veteris testamenti; cum tamen, ut hic dominus dicit, simul gaudebunt cum apostolis. Secundum Origenem vero, seminantes in qualibet facultate dicuntur illi qui quaelibet illius facultatis principia tradunt; metentes vero qui ex illis procedunt ulterius: et hoc multo magis in ista, quae est omnium scientiarum scientia. Prophetae seminantes sunt, quia multa de divinis tradiderunt; messores vero sunt apostoli, qui ea quae non manifestaverunt prophetae hominibus, praedicando et docendo revelaverunt. Eph. III, 5: *quod aliis generationibus non est agnitum (...) sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius.* Consequenter cum dicit *in hoc enim est verbum verum* etc., inducitur proverbium; quasi dicat, quod *in hoc*, idest in isto facto, *verum est verbum*, idest impletur vulgare proverbium, quod erat apud Iudaeos, scilicet unus seminat et alius metit. Quod proverbium derivari videtur ex eo quod dicitur Lev. XXVI, 16: *seretis frustra segetem, quae ab hostibus devorabitur.* Ex quo consueverunt Iudaei, quando aliquis in re aliqua laborabat, et alius inde gaudebat, huiusmodi proverbium proferre. Hoc est ergo quod dominus dicit: in hoc quod prophetae seminaverunt et laboraverunt, et vos metitis et gaudetis, impletur proverbium. Vel aliter. *In hoc verbum verum est*, scilicet quod ego dico, *quod alius est qui seminat, et alius qui metit*; quia vos metetis fructus ex laboribus prophetarum. Sed prophetae quidem et apostoli alii sunt, non in fide: quia et illi et isti fidem habuerunt, Rom. c. III, 21: *nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est, testificata a lege et prophetis*, sunt tamen alii in conversatione: quia prophetae vivebant sub caeremoniis legalibus, a quibus Christiani et apostoli liberi sunt. Gal. c. IV, 3: *et cum essemus parvuli, sub elementis huius mundi eramus servientes. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus.* Et licet disparis temporis labores habuerint apostoli et prophetae, tamen gaudio pariter perfruentur, et mercedem accipient *in vitam aeternam: ut simul gaudeat qui seminat et qui metit.* Et hoc praefiguratum fuit in transfiguratione Christi, ubi omnes gloriam suam habuerunt, et patres veteris testamenti, scilicet Moyses et Elias, et patres novi testamenti, scilicet Petrus, Ioannes et Iacobus: dans per hoc intelligere, quod in illa futura gloria simul gaudent novi et veteris testamenti iusti. Consequenter cum dicit *ego misi vos metere quod non laborastis*, adaptat proverbium ad propositum, et primo dicit apostolos esse messores; secundo ostendit esse laboratores, ibi *alii laboraverunt, et vos in labores eorum introistis.* Quantum ad primum dicit: dico quod *alius est qui metit*, quia vos estis messores, *alius est qui seminat*, quia *ego misi vos metere quod non laborastis.* Non autem dicit mittam sed *misi*, quia bis misit eos: semel ante passionem suam ad Iudaeos, cum dixit eis: *in viam gentium ne abieritis (...) sed ite potius ad oves quae perierunt domus Israel*, ut dicitur Matth. X, 5. Et quantum ad hanc missionem, missi fuerunt metere quod non laboraverunt, scilicet ipsos Iudaeos convertere, in quibus prophetae laboraverunt. Misit autem eos post resurrectionem ad gentes, dicens eis, Mc. ult., 15: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* In hac missione missi sunt de novo seminare; unde apostolus, Rom. XV, v. 20 et 21: *sic autem praedicavi Evangelium, ubi non nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem; sed sicut scriptum est: quibus non est annuntiatum de eo, videbunt, et qui non audierunt, intelligent.* Et ideo dicit *misi*, habens respectum ad primam missionem. Sic ergo apostoli sunt messores, sed alii, scilicet prophetae, sunt seminatores. Unde dicit *alii laboraverunt*, seminando primordia doctrinae Christi, *et vos in labores eorum introitis*, ad colligendum fructus. Sap. III, 15: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Laboraverunt, inquam, prophetae, ut adducerent homines ad Christum. Infra V, 46: *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit. Si autem illius litteris non creditis, quomodo verbis meis credetis?* Sed non ipsi fructum messuerunt. Unde secundum hoc dicebat Is. c. XLIX, 4: *in vacuum laboravi, et sine causa: vane fortitudinem meam consumpsi.*

Lectio 5

[87448] Super Io., cap. 4 l. 5 Supra dominus praenuntiavit apostolis fructum qui Samaritanis provenerat ex praedicatione mulieris; hic autem Evangelista agit de isto fructu, et primo ponitur fructus proveniens ex praedicatione mulieris; secundo insinuatur augmentatio ipsius fructus facta per Christum, ibi *et multo plures crediderunt in eum propter sermonem eius.* Fructus autem ex praedicatione mulieris proveniens ostenditur quantum ad tria. Primo quantum ad fidem, quia, in Christum crediderunt; unde dicit *ex civitate autem illa*, ad quam scilicet abierat mulier, *multi* homines *crediderunt in eum Samaritanorum*, et hoc *propter verbum mulieris*, a qua Christus aquam petierat, *testimonium perhibentis*, hoc scilicet *quia dixit mihi omnia quaecumque feci*: quod quidem testimonium satis inducens erat ad credendum Christo. Cum enim quae Christus dixerat pertinerent ad defectuum suorum manifestationem, nisi ipsa commota fuisset ad credendum, talia non referret: et ideo statim ad auditum verborum suorum crediderunt. In quo significatur quod fides est ex auditu. Secundo ostenditur fructus quantum ad eorum accessum ad Christum: nam ex fide sequitur desiderium rei creditae. Et ideo postquam crediderunt, accedunt ad Christum, ut perficiantur per eum; unde dicit *cum venissent ad illum Samaritani.* Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini.* Matth. XI, v. 28: *venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.* Tertio quantum ad desiderium: nam credenti non solum est necessarium venire ad Christum, sed quod habeat eum secum; unde dicit quod *rogaverunt eum ut ibi maneret. Et mansit ibi duos dies.* Manet autem dominus nobiscum per caritatem. Infra XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit*; et paulo post: *et mansionem apud eum faciemus.* Sed manet duos dies, quia duo sunt praecepta caritatis, scilicet dilectionis Dei et proximi, in quibus *lex pendet et prophetae*, ut dicitur Matth. c. XXII, 40. Tertia autem dies est dies gloriae: Oseae, VI, 3: *vivificabit nos post duos dies, in die tertia suscitabit nos.* Et in hac die non mansit ibi, quia Samaritani non

erant adhuc capaces gloriae. Consequenter cum dicit *et multo plures crediderunt in eum propter sermonem eius*, ponit Evangelista quod fructus proveniens ex praedicatione mulieris, augmentatus est ex praesentia Christi; et hoc tripliciter. Primo ex multitudine credentium; secundo ex modo credendi; tertio ex veritate fidei. Ex multitudine credentium augmentatus est, quia propter mulierem multi crediderunt in eum; sed *multo plures crediderunt propter sermonem eius*, scilicet Christi. In quo signatur, quod licet multi crediderint per prophetas, tamen multo plures conversi sunt ad fidem veniente Christo, secundum illud Ps. VII, 8: *exurge, domine, in praecepto quod mandasti, et synagoga populorum circumdabit te.* Secundo augmentatus est fructus ex modo credendi; unde dicunt mulieri *quia iam non propter tuam loquelam credimus.* Sed notandum, quod tria sunt necessaria ad perfectionem fidei, quae hic per ordinem ponuntur. Primo ut sit recta; secundo ut sit prompta; tertio ut sit certa. Recta quidem est fides, cum veritati non propter aliquod aliud, sed ei propter seipsam obeditur; et quantum ad hoc dicit, quod *mulieri dicebant*, quod iam *credimus* veritati, *non propter tuam loquelam*, sed propter ipsam veritatem. Inducunt autem nos ad fidem Christi tria. Primo quidem ratio naturalis. Ad Rom. I, 20: *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Secundo testimonia legis et prophetarum. Rom. III, v. 21: *nunc autem iustitia Dei sine lege manifestata est, testificata a lege et prophetis.* Tertio praedicatio apostolorum et aliorum. Rom. X, 14: *quomodo credent sine praedicante?* Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit: nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum; Gen. XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam.* Prompta quidem est fides, si cito credit: et hoc erat in istis, quia ad solum auditum conversi erant ad Deum; unde dicunt *ipsi enim audivimus, et tamen credimus ei, et scimus quia hic est vere salvator mundi*, absque hoc quod miracula videremus, sicut Iudaei viderunt. Et licet credere cito hominibus pertineat ad levitatem, secundum illud Eccli. c. XIX, 4: *qui facile credit, levis est corde*, tamen credere cito Deo, magis laus est, secundum illud Ps. XVII, 45: *in auditu auris obedivit mihi.* Debet fides esse certa, quia qui dubitat in fide, infidelis est; Iac. I, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans.* Et ideo istorum fides certa erat, unde dicunt *et scimus.* Aliquando enim ipsum credere dicitur scire, sicut hic patet: quia scientia et fides conveniunt in certitudine. Nam sicut scientia est certa, ita et fides: immo multo magis, quia certitudo scientiae innititur rationi humanae, quae falli potest, certitudo vero fidei innititur rationi divinae, cui contrariari non potest. Differunt tamen in modo: quia fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus, scientia vero ex lumine naturali. Nam sicut certitudo scientiae habetur per prima principia naturaliter cognita, ita et principia fidei cognoscuntur ex lumine infuso divinitus; Eph. II, 8: *gratia salvati estis per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est.* Tertio augmentatus est fructus ex veritate credendi; et ideo dicit *quia hic est vere salvator mundi*: ubi confitentur Christum salvatorem singularem, verum et universalem. Singularem quidem, cum discretum eum ab aliis dicunt *hic est*, qui scilicet singulariter salvare venit. Is. XLV, 15: *vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator.* Actor. IV, v. 12: *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat salvos fieri.* Verum autem, cum dicit *vere*: nam cum, secundum Dionysium, salus sit liberatio a malis et conservatio in bonis, est duplex salus: quaedam vera, quaedam non vera. Vera quidem salus, cum liberamur a veris malis, et conservamur in veris bonis. In veteri autem testamento licet missi fuerint aliqui salvatores, non tamen vere salvabant: quia liberabant a malis temporalibus, quae non sunt vera mala, nec vera bona, quia sunt transitoria. Sed Christus est vere salvator, qui liberat a veris malis, scilicet peccatis; Matth. I, 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Et praeservat in veris bonis, idest spiritualibus. Universalem vero, quia non particularem, scilicet Iudaeorum tantum, sed *mundi.* Supra c. III, 17: *non enim misit Deus filium suum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.*

Lectio 6

[87449] Super Io., cap. 4 l. 6 Posita conversione gentium per viam doctrinae hic ponitur ipsorum conversio per viam miraculi: unde et quoddam miraculum a Christo perpetratum Evangelista inducit, circa quod primo ponitur locus; secundo describitur miraculum, ibi *et erat quidam regulus* etc.; tertio ponitur miraculi effectus, ibi *cognovit ergo pater* et cetera. Circa primum duo facit. Primo designat generalem locum miraculi, scilicet patriam; secundo specialem, ibi *venit ergo iterum in Cana Galilaeae.* Circa primum duo facit. Primo designat generalem locum miraculi; secundo insinuat quomodo Christus fuit ibi receptus, ibi *cum ergo venisset in Galilaeam.* Circa primum duo facit. Primo designat locum generalem; secundo rationem assignat, ibi *ipse enim Iesus testimonium perhibuit*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod mansit Iesus apud Samaritanos per duos dies, *et post duos dies exiit inde*, id est de Samaria, *et abiit in Galilaeam*, ubi nutritus fuerat: per quod significatur quod in fine saeculi, confirmatis gentibus in fide et veritate, revertetur ad Iudaeos convertendos, secundum illud Rom. XI, 25: *donec omnis plenitudo gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fieret.* Et rationem assignat, dicens *ipse enim Iesus testimonium perhibuit, quia propheta in sua patria honorem non habet.* Hic oritur dubitatio: una quidem de sententia litterae; alia vero de eius continuatione. De sententia quidem litterae dubitatur, quia non videtur verum esse quod hic dicitur, scilicet quod propheta in patria sua honorem non habet: nam aliqui prophetae honorati leguntur in terra sua. Sed, secundum Chrysostomum, respondetur ad hoc, quia dominus hic loquitur prout in pluribus accidit. Unde licet in aliquo singulari habeat instantiam, non tamen propter hoc debet reputari falsum, nam in naturalibus et in moralibus, regula eorum quae ut in pluribus verificatur, est vera; et si in aliquo particulari aliter sit, non reputatur falsa. Istud autem quod dominus dicit, in pluribus prophetarum verum erat, quia in veteri testamento vix invenitur aliquis prophetarum, qui a suis contribulibus persecutionem passus non fuerit, secundum illud Actor. VII, 52: *quem prophetarum non sunt persecuti patres vestri?* Et Matth. XXIII, 37: *Ierusalem, Ierusalem quae occidis prophetas, et lapidas eos qui ad te missi sunt.* Hoc etiam verbum domini verificatur non solum in prophetis apud Iudaeos, sed etiam, ut Origenes dicit, in pluribus apud gentiles, quia a suis civibus sunt habiti contemptui, et ad mortem deducti: nam consueta conversatio cum hominibus, et nimia familiaritas, reverentiam minuit, et contemptum parit. Et ideo quos familiares magis habemus, minus revereri consuevimus, et quos familiares habere non

possumus, magis reputamus. Cuius contrarium contingit de Deo: nam quanto aliquis Deo per amorem et contemplationem familiarior efficitur, tanto eum excellentiorem reputans, magis reveretur, et seipsum minorem reputat: Iob XLII, 5: *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te: idcirco ipse me reprehendo, et ago poenitentiam in favilla et cinere.* Et huius ratio est, quia in homine, cum sit infirmae et fragilis naturae, quando cum alio diu conversatur, cognoscit in eo aliqua infirma, et ex hoc diminuitur reverentia eius ad eum. Sed cum Deus sit immense perfectus, quanto plus homo in cognitione eius proficit, tanto magis perfectionis eius excellentiam admiratur, et ex hoc eum magis reveretur. Sed numquid Christus propheta fuit? Videtur quod non, quia prophetia importat aenigmaticam cognitionem. Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei.* Christus autem non habuit aenigmaticam cognitionem. Quod autem propheta fuerit, patet per illud quod dicitur Deut. XVIII, 15: *prophetam suscitabit dominus de fratribus tuis et de gente tua sicut me; ipsum audies*: quod exponitur de Christo. Respondeo dicendum, quod propheta duplex habet officium: scilicet visionis, I Reg. IX, 9: *qui nunc vocatur propheta, olim dicebatur videns*, item Annuntiationis, et quantum ad hoc Christus propheta fuit, quia veritatem de Deo annuntiavit; infra XVIII, 37: *ad hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed quantum ad primum, sciendum est, quod Christus fuit simul viator et comprehensor. Viator quidem, quantum ad humanae naturae passibilitatem, et ad omnia quae ad eam pertinent; comprehensor vero quantum ad unionem divinitatis, secundum quam Deo perfectissime fruebatur. Sed in visione prophetiae duo sunt. Scilicet lumen intellectuale mentis; et quantum ad hoc non habuit rationem prophetiae: quia non habuit lumen defectivum, sed comprehensoris. Item est ibi visio imaginaria; et quantum ad hoc habuit similitudinem cum prophetis, secundum quod viator fuit, et poterat diversa formare in imaginatione sua. De continuatione dubitatur: non enim videtur Evangelista recte continuare hoc quod dicit *post duos autem dies abiit Iesus in Galilaeam*, cum hoc quod dicitur: *ipse enim testimonium perhibuit* et cetera. Videtur enim quod non abiit in Galilaeam, quia *ipse Iesus testimonium perhibuit.* Si enim sine honore erat ibi, videtur ratio esse quod non iret illuc. Ad hoc, uno modo respondet Augustinus dicens, hoc Evangelistam dixisse respondendo quaestioni quae posset fieri: quare ibat illuc, cum in Galilaea diu moratus fuisset, et non fuerunt ad eum conversi Galilaei; et Samaritani in duobus diebus conversi sunt? Quasi dicat: licet conversi non fuerint nihilominus tamen ipse illuc abiit *quia ipse testimonium perhibuit, quod propheta in sua patria honorem non habet.* Alio modo respondet Chrysostomus sic: *post duos dies exiit inde, et abiit*, non in Capharnaum, quae erat patria sua propter continuam commorationem, Bethlehem autem propter originem, Nazareth vero propter educationem. Non ergo abiit in Capharnaum; unde Matth. XI, 23, hoc exprobrat eis, dicens: *et tu, Capharnaum, numquid usque in caelum exaltaberis? Usque in Infernum descendes.* Sed in Cana Galilaeae. Et rationem assignat hic, quia male se habebant ad eum. Et hoc est, quod dicit *ipse enim Iesus testimonium perhibuit, quod propheta in sua patria honorem non habet.* Sed numquid Christus quaerebat gloriam ab hominibus? Videtur quod non, quia infra VIII, 50, dicit: *ego non quaero gloriam meam.* Respondeo dicendum, quod solus Deus est qui sine vitio gloriam suam quaerit. Homo autem ab hominibus quaerere non debet gloriam suam, sed gloriam Dei. Christus autem quaerebat inquantum Deus convenienter gloriam suam, et inquantum homo gloriam Dei in seipso. Consequenter cum dicit *cum ergo venisset in*

Galilaeam etc., ostendit quod honorifice fuerit Christus a Galilaeis receptus magis quam ante, cum dicit *cum ergo venisset in Galilaeam Iesus, exceperunt eum Galilaei* honorifice. Et huius ratio est, quia *viderunt omnia quae fecerat Ierosolymis in die festo: et ipsi enim venerant ad diem festum*, secundum quod mandabatur in lege. Sed contra hoc est quia supra non legimus Christum aliquod miraculum Ierosolymis fecisse. Respondeo dicendum, secundum Origenem, quod Iudaei maximum miraculum reputaverunt hoc quod Christus cum tanta auctoritate expulit ementes et vendentes de templo. Vel dicendum, quod forte fecit ibi plura miracula quae non scripta sunt, secundum illud infra ult., 25: *multa quidem et alia signa fecit Iesus (...) quae non sunt scripta in libro hoc.* Mystice autem per hoc datur nobis exemplum, quod si volumus in nobis recipere Christum Iesum, oportet nos ascendere in Ierusalem in die festo; idest, captare quietem mentis, et videre singula quae peragit ibi Iesus. Is. XXXIII, 20: *respice Sion civitatem solemnitatis nostrae*; Ps. CXLII, 5: *meditatus sum in omnibus operibus tuis.* Attende autem, quod secundum quod homines inferiores erant in ordine dignitatis, meliores erant quo ad Deum. Iudaei autem digniores erant quam Galilaei; infra c. VII, 52: *scrutamini Scripturas, quia propheta a Galilaea non surrexit.* Galilaei vero digniores erant quam Samaritani; supra eodem: *non coutuntur Iudaei Samaritanis.* Sed e converso Samaritani meliores erant quam Galilaei, quia plures ex eis crediderunt in Christum in duobus diebus et sine miraculo, quam de Galilaeis in multis diebus, et etiam cum miraculo vini: non enim crediderunt in eum nisi eius discipuli. Iudaei vero peiores erant ipsis Galilaeis; quia nullus ex eis crediderat, nisi forte Nicodemus. Consequenter dicit *venit ergo iterum in Cana Galilaeae*: quod, secundum Chrysostomum, ponitur ut conclusio praemissorum; quasi dicat: quia non honorabatur in Capharnaum, ideo noluit ire illuc, ubi dehonorabatur. Sed in Cana Galilaeae ire debebat: nam primo erat invitatus ad nuptias, modo autem venit iterum non invitatus. Ideo autem de duplici adventu in Cana mentionem facit, ut ostendat eorum duritiam: nam in primo miraculo, scilicet de vino, soli discipuli eius crediderunt in eum; in secundo vero solus regulus, et domus eius tota. Sed Samaritani ad solum verbum crediderunt. Mystice autem per duplicem adventum in Cana, signatur duplex effectus verbi Dei in mentem. Primo enim laetificat: quia, ut dicitur Matth. XIII, 20: *cum gaudio suscipiunt verbum.* Et hoc signatur in miraculo vini, quod *laetificat cor hominis*, ut dicitur in Ps. CIII. Secundo sanat; Sap. XVI, 12: *neque herba, neque malagma sanavit eos, sed sermo tuus, domine, qui sanat omnia.* Et hoc significatur in cura infirmi. Item per hoc significatur duplex adventus filii Dei. Scilicet primus, qui fuit mansuetudinis ad laetificandum; Is. XII, 6: *exulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel.* Unde et Angelus ad pastores ait, Lc. II, 10: *annuntio vobis gaudium magnum, quia natus est vobis hodie salvator.* Et hoc signatur per vinum. Secundus adventus eius in mundum erit maiestatis, quando veniet tollere infirmitates et poenalitates nostras, et configurare nos corpori claritatis suae; et hoc signatur in cura infirmi.

Lectio 7

[87450] Super Io., cap. 4 l. 7 Posito loco miraculi, consequenter agitur de ipso miraculo; et ponun-

tur tria, scilicet persona infirmans, persona interpellans et persona sanans. Persona infirmans est filius reguli, persona interpellans est pater eius, sed persona sanans est Christus. Circa personam infirmam primo ponitur eius conditio, quia *filius reguli*; secundo locus infirmitatis, quia *Capharnaum*; tertio conditio morbi, quia *febris*. Quantum ad primum dicit *erat quidam regulus, cuius filius infirmabatur*. Dicitur autem regulus multipliciter. Uno modo qui praeest parvo regno; et hoc modo non accipitur hic: quia tunc temporis nullus erat rex in Iudaea; infra XIX, 15: *non habemus regem nisi Caesarem*. Alio modo, secundum Chrysostomum, aliquis de stirpe regia: nec hoc modo accipitur. Sed tertio modo regulus dicitur aliquis officialis regis; et isto modo accipitur hic regulus. Unde, secundum quod Chrysostomus dicit, quidam eumdem ipsum aestimant centurionem, de quo habetur Matth. VIII, 5. Sed hoc non est verum: nam quantum ad quatuor differunt. Primo quidem quantum ad genus infirmitatis: nam ille centurionis erat paralyticus, unde dicebat *puer meus iacet paralyticus in domo*. Filius autem reguli erat febricitans; unde dicit: *heri hora septima reliquit eum febris*. Secundo quantum ad personam infirmatam, quia ille erat servus: unde dicit *puer meus*, iste vero erat filius: unde dicit *cuius filius*. Tertio quantum ad petitionem: nam centurio Christum volentem ad domum suam ire, rogabat remanere, dicens: *domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur puer meus*. Regulus vero eum rogabat descendere in domum suam, dicens: *domine, descende prius quam moriatur*. Quarto quantum ad locum: quia illud fuit in Capharnaum; istud vero in Cana Galilaeae. Ergo iste regulus non est idem quod centurio; sed erat quidam de familia Herodis tetrarchae, sive nuntius, sive officialis imperatoris. Allegorice autem regulus iste, Abraham, vel aliquis ex patribus veteris testamenti dicitur, ex eo quod adhaeret magno regi per fidem, scilicet Christo; de quo dicitur in Ps. II, 6: *ego autem constitutus sum rex ab eo*. Huic autem Abraham adhaesit, secundum illud infra VIII, 56: *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum*. Filius eius est populus Iudaeorum, infra VIII, 33: *semen Abrahae sumus, et nemini servivimus unquam*, qui infirmatur pravis voluptatibus et dogmatibus, sed in Capharnaum, idest in abundantia, quae fuit Iudaeis causa recedendi a Deo; secundum illud Deut. XXXII, 15: *incrassatus est dilectus, et recalcitravit*; et sequitur: *dereliquit Deum factorem suum, et recessit a Deo salutari suo*. Moraliter vero in regno animae rex est ipsa ratio, secundum illud Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio suo*. Quare dicitur rex? Quia totum corpus hominis per eam regitur, et affectus hominis ab ea dirigitur et informatur, nec non et aliae vires animae eam sequuntur. Sed quandoque dicitur regulus, quando scilicet diminuitur in cognitione, qua obscurata, sequitur inordinatas passiones, et non resistit eis, secundum illud Eph. IV, 17: *ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum*. Et ideo filius eius, idest affectus, infirmatur, idest deviat a bono, et declinat ad malum. Si enim ratio fuisset rex, idest fortis, filius eius non infirmaretur; sed quia regulus est, ideo filius eius infirmatur. Et hoc Capharnaum; quia abundantia temporalium est causa spiritualis infirmitatis; Ez. XVI, 49: *haec fuit iniquitas sororis tuae Sodomae, abundantia, saturitas panis, et otium ipsius et filiarum eius*. Consequenter cum dicit *hic cum audisset* etc., ponitur persona interpellans, et primo ponitur motivum ad interpellandum; secundo ipsa interpellatio; et tertio necessitas interpellandi. Motivum ad interpellandum fuit adventus Christi; unde dicit *hic*, scilicet regulus, *cum audisset quod Iesus adveniret a Iudaea in Galilaeam, abiit ad eum*. Nam quamdiu adventus Christi differebatur, spes hominum invalidior erat de sanatione a peccatis; sed cum auditur adventus Christi appropinquare, spes sanitatis confortatur in nobis; et tunc imus ad eum: nam ad hoc ipse venit in mundum, ut peccatores salvos faceret; Lc. XIX, 10: *venit filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat.* Sed, sicut dicit Eccli. XVIII, 23, ante orationem animam parare debemus, quod fit occurrendo Deo per desiderium: et hoc fecit iste; unde dicitur quod *abiit ad eum.* Amos c. IV, 12: *praeparare in occursum Dei tui Israel.* Petitio autem fit de sanatione filii sui; unde dicit *rogabat eum ut descenderet*, scilicet per misericordiam; Is. LXIV, 1: *utinam dirumperes caelos, et descenderes; et sanaret filium eius.* Sic et nos debemus rogare ut sanemur a peccatis, secundum illud Ps. XL, v. 5: *sana animam meam, quia peccavi tibi.* Nam nullus per se potest ad statum iustitiae redire, nisi a Deo sanetur, secundum illud Iob VI, 13: *non est auxilium mihi ex me.* Sic et patres veteris testamenti rogabant pro populo Israel. Unde de uno eorum dicitur II Mac. ult. 14: *hic est fratrum amator, quia multum orat pro sancta civitate et pro populo Israel, Ieremias propheta Dei.* Sed necessitas interpellandi est urgens, *incipiebat enim mori.* Quando enim homo tentatur, incipit infirmari; sed quando tentatio praevalet ita ut inclinet ad consensum, est prope mortem, sed quando iam consentit, incipit mori. Cum ergo consummat peccatum, moritur, quia, ut dicitur Iac. I, 15: *peccatum cum consummatum fuerit, generat mortem.* De qua dicitur in Ps. c. XXXIII, 22: *mors peccatorum pessima*, quia hic incipit, et in futuro absque fine terminatur. Consequenter cum dicit: *dixit ergo Iesus ad eum*, agitur de petitione sanitatis, quae fit per Christum, et primo ponitur reprehensio domini; secundo petitio reguli; tertio impetratio petitionis. Reprehendit autem eum dominus de infidelitate; unde dicit ad eum *nisi signa et prodigia videritis, non creditis.* Sed hoc habet quaestionem. Primo quidem videtur inconvenienter dictum de regulo *nisi signa et prodigia videritis, non creditis*: nisi enim eum salvatorem credidisset, non petivisset ab eo sanitatem. Ad quod dicendum est, quod regulus iste adhuc non credebat perfecte: erat enim in eo duplex defectus fidei. Unus, quia licet crederet Christum esse verum hominem, non tamen credebat eum habere virtutem divinam; alias credidisset eum absentem posse sanare, cum Deus ubique sit praesens, secundum illud Ier. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo.* Et sic non rogasset eum quod descenderet in domum suam, sed quod mandaret tantum. Secundus defectus fuit, quia, secundum Chrysostomum, dubitabat utrum Christus sanare posset filium suum: nam si pro certo hoc credidisset, non expectasset adventum Christi ad terram suam, sed ipse potius ivisset in Iudaeam. Sed modo quasi desperatus de salute filii, nolens negligere quidquid circa hoc facere posset, abiit ad eum more parentum, qui desperantes de salute filiorum, etiam imperitos medicos consulunt. Secundo vero, quia non videtur reprehendendus de hoc quod signa quaerebat: nam fides per signa probatur. Et ad hoc dicendum est quod aliter trahuntur ad fidem Christi infideles; et aliter fideles. Infideles non possunt trahi nec adduci auctoritate sacrae Scripturae, quia ei non credunt; nec per rationem naturalem quia fides est supra rationem; et ideo ducendi sunt per miracula; I Cor. XIV, 22: *signa data sunt infidelibus, non fidelibus.* Fideles autem ducendi sunt et dirigendi in fidem auctoritate Scripturae, cui acquiescere tenentur. In hoc ergo regulus redarguitur: quia cum esset nutritus inter Iudaeos, et de lege instructus, non per Scripturae auctoritatem, sed per signa credere volebat. Et ideo dominus eum reprehendens dicit *nisi signa et prodigia*, idest miracula quae sunt aliquando signa, inquantum sunt demonstrativa dominicae veritatis: prodigia vero, vel quia certissime indicent, ut sic dicatur prodigium, quasi porrodicium; vel quia aliquid futurum protendit, ut sic dicatur prodigium, quasi procul ostendens aliquem effectum futurum. Consequenter ponitur instantia reguli: non enim ad reprehensionem domini desistit, sed cum instantia dicit ad eum *domine, descende priusquam moriatur filius meus*; Lc. XVIII, 1: *oportet semper orare, et non deficere.* Ostenditur in hoc profectus fidei eius quantum ad aliquid, quia scilicet vocat eum dominum: licet non totaliter in fide profecerit, adhuc enim corporalem praesentiam Christi ad salutem filii sui necessariam credens, rogabat eum ut descenderet. Sed quia oratio perseverans impetrat, ideo quod petit, conceditur ei a domino; unde *dicit ei Iesus: vade, filius tuus vivit.* Ubi primo ponitur Annuntiatio sanitatis per Christum, qui eam fecit; secundo ponuntur personae, quae eam factam viderunt, ibi *iam autem eo descendente* et cetera. Circa primum duo ponuntur: mandatum domini et obedientia reguli, ibi *credidit homo sermoni quem dixit ei Iesus.* Circa primum dominus duo facit. Primo quidem praecipit; secundo vero annuntiat. Praecipit autem ut vadat: unde dicit *vade*; idest dispone te praeparando ad gratiam per motum liberi arbitrii in Deum; Is. XLV, 22: *convertimini ad me, et salvi eritis.* Et per motum liberi arbitrii in peccatum. Nam in iustificatione impii quatuor exiguntur, specialiter in adultis; scilicet infusio gratiae et remissio culpae, motus liberi arbitrii in Deum, qui est fides, et in peccatum, qui est contritio. Annuntiat autem salutem filii, quam petierat, dicens *filius tuus vivit.* Sed quaeritur cur Christus rogatus a regulo ut descenderet in domum suam, corporaliter ire recusat, ad servum vero centurionis corporaliter ire pollicetur? Huius autem duplex ratio assignatur. Una secundum Gregorium, ut in hoc superbiam nostram retundat, qui magnis hominibus nos ad serviendum offerimus, parvis autem servire recusamus: cum ipse, qui est dominus omnium, ad servum centurionis se iturum obtulit, ire vero ad filium reguli recusavit; Eccli. c. IV, 7: *congregationi pauperum affabilem te facito.* Alia ratio, secundum Chrysostomum, quia centurio iam confirmatus erat in fide Christi, credens quod etiam absens salvare posset; et ideo ad fidem et devotionem eius ostendendam dominus ire promisit. Iste vero adhuc imperfectus erat, nondum noverat manifeste quod absens curare poterat: et ideo non accedit, ut eum imperfectionem suam cognoscere faciat. Obedientia reguli ponitur quantum ad duo. Primo quia annuntianti credidit; unde dicit *credidit homo sermoni quem dixit Iesus*, scilicet, *filius tuus vivit.* Secundo vero, quia mandato obedivit; unde dicit *et ibat*, proficiendo in fide, licet adhuc neque integre neque sane, ut Origenes dicit. In quo signatur, quod ex fide iustificari oportet; Rom. V, 1: *iustificati ex fide, pacem habeamus ad Deum nostrum Iesum Christum.* Oportet nos proficiendo ire: quia qui stat, exponit se periculo ut vitam gratiae conservare non possit; in via enim Dei non proficere, deficere est. Annuntiatio autem sanitatis facta per servos ponitur consequenter, cum dicit *iam autem eo descendente, servi occurrerunt ei* et cetera. Et primo ponitur denuntiatio salutis; secundo fit inquisitio de tempore sanationis, ibi *interrogabat autem horam ab eis.* Dicit ergo *iam autem eo descendente*, a Cana Galilaeae in domum suam, *servi occurrerunt ei*: ex quo patet quod regulus iste dives erat, habens multos servos; *et annuntiaverunt, dicentes, quia filius tuus vivit*: et hoc ideo quia credebant Christum personaliter accedere, cuius praesentia iam curato filio superflua videbatur. Mystice autem servi reguli, scilicet rationis, sunt opera hominis, quia homo est dominus suorum actuum, et affectus sensitivae partis, quia obediunt rationi imperanti et dirigenti. Isti autem servi annuntiant quidem quod filius reguli, scilicet rationis, vivit, quando relucent in homine bona opera, et vires inferiores magis obediunt rationi, secundum illud Eccli. XIX, 27: *amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis annuntiant de illo.* Sed quia regulus neque integre neque sane adhuc credebat, adhuc volebat scire utrum casu an praecepto Christi filius curatus esset: et ideo tempus curationis inquirit. Et hoc est quod dicitur *interrogabat ergo horam ab eis*, scilicet servis, *in qua melius habuerat*, scilicet filius suus; et invenit quod illa hora curatus fuit statim quando dominus dixit ei *vade, filius tuus vivit.* Nec mirum, quia ipse Christus est verbum, quo factum est caelum et terra, secundum Ps. CXLVIII, 5: *ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt*; Eccli. X, 5: *facile est in conspectu domini* et cetera. Et ideo *dixerunt ei*, scilicet servi, *quod heri hora septima reliquit eum febris.* Mystice autem per horam septimam, in qua puer a febre dimittitur, significantur septem dona spiritus sancti, per quem fit remissio peccatorum, secundum illud Io. XX, c. 22: *accipite spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Per quem etiam vita spiritualis causatur in anima; infra VI, 64: *spiritus est qui vivificat.* Etiam per horam septimam signatur tempus quieti conveniens, nam dominus septimo die requievit ab omni opere quod patrarat: in quo significatur quod vita spiritualis hominis in quiete spirituali consistit, secundum illud Is. c. XXX, 15: *si quieveritis, salvi eritis.* De malis dicit Is. LVII, 20: *cor impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* Consequenter cum dicit *cognovit ergo pater* etc., ponitur effectus miraculi: et primo ponitur miraculi fructus; secundo ipsum miraculum altero miraculo continuatur, ibi *hoc iterum secundum signum fecit Iesus.* Dixit ergo *cognovit ergo pater*, comparans horam nuntiantium servorum, horae Christi praenuntiantis quia *illa hora erat in qua dixit ei Iesus: vade: filius tuus vivit.* Ex hoc conversus est ad Christum, cognoscens miraculum eius virtute factum: *credidit ipse, et domus eius tota*, scilicet servi et ministri, quia secundum conditionem dominorum, sive bonam sive malam, servi disponuntur, secundum illud Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius*; Gen. XVIII, v. 19: *scio enim quod praecepturus sit filiis suis.* Patet autem ex hoc quod fides istius semper profecit: nam a principio quando interpellavit pro filio infirmo, debilis erat; postea plus firmitatis habere coepit, quando vocavit eum dominum; deinde quando credidit homo sermoni, et ibat, magis perfecta erat; tamen non integre, quia adhuc dubitavit. Hic, cognita manifeste Dei virtute in Christo, perficitur in eius fide, quia, ut dicitur Prov. IV, v. 18: *iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem.* Continuatur autem miraculum istud praecedenti miraculo, cum dicitur *hoc iterum secundum signum fecit Iesus*: quod potest dupliciter intelligi. Uno modo quod in isto eodem adventu de Iudaea in Galilaeam fecerit dominus duo miracula, quorum primo non scripto, istud ponitur secundum. Alio modo quod Iesus duo signa fecit in Galilaea diversis temporibus. Unum scilicet de vino, et istud secundum quod fecit circa filium reguli, veniens iterum a Iudaea in Galilaeam. Ostenditur autem per hoc quod Galilaei peiores erant Samaritanis, qui nullum signum a domino expectantes, verbo tantum eius crediderunt multi ex eis; sed ad istud miraculum non credidit Christo nisi regulus et domus eius tota: nam Iudaei propter eorum duritiam paulatim convertebantur ad fidem, secundum illud Mich. VII, 1: *factus sum sicut qui colligit in autumno racemos vindemiae; non est botrus ad comedendum; praecoquas ficus desideravit anima mea.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

caput V

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 5

Lectio 1

[87451] Super Io., cap. 5 l. 1 Supra dominus egit de regeneratione spirituali; hic agit consequenter de beneficiis quae regeneratis spiritualiter conferuntur a Deo. Sed his qui carnaliter generantur tria conferuntur a parentibus carnalibus: scilicet vita, nutrimentum et doctrina sive disciplina; et haec

tria a Christo etiam regenerati spiritualiter percipiunt. Primo quidem spiritualem vitam; secundo vero spirituale nutrimentum; tertio spiritualem doctrinam. Secundum hoc ergo de tribus hic agitur. Primo de collatione spiritualis vitae; secundo de collatione spiritualis cibi; et hoc infra VI, ibi *post haec abiit Iesus* etc.; tertio de spirituali doctrina, infra VII *post haec ambulabat Iesus.* Circa primum tria facit. Primo proponit signum visibile, in quo manifestatur virtus Christi factiva et reparativa vitae, secundum consuetudinem huius Evangelii, in quo semper doctrinae Christi adiungitur aliquod visibile factum, pertinens ad illud de quo est doctrina, ut sic ex visibilibus invisibilia innotescant. Secundo ponitur occasio doctrinae proponendae, ibi *erat autem sabbatum* et cetera. Tertio ponitur ipsa doctrina, ibi *respondit itaque Iesus: amen, amen dico vobis* et cetera. Circa primum tria facit. Primo describitur locus miraculi perpetrati; secundo infirmitas, ibi *erat autem ibi homo* etc.; tertio restitutio sanitatis, ibi *dixit ei Iesus: surge, tolle grabatum tuum, et ambula.* Locus autem miraculi describitur dupliciter, scilicet generalis et specialis. Generalis locus est Ierosolyma; et ideo dicit: *post haec*, idest post miraculum in Galilaea factum, *erat dies festus Iudaeorum*; scilicet Pentecostes, secundum Chrysostomum: nam supra fit mentio de festo Paschae, quando ierat in Ierusalem. Nunc ergo in sequenti festo Pentecostes, *ascendit Iesus Ierosolymam*, iterato: nam, sicut legitur Ex. XXIII, 17, mandatum erat a domino, ut omne masculinum generis Iudaeorum tribus vicibus in anno, scilicet in die festo Paschae, Pentecostes, Scenopegiae, in templo praesentaretur. Et in istis festis dominus in Ierusalem ascendit propter duo: scilicet ne videretur legi fore contrarius, sicut ipse dixerat, Matth. c. V, 17: *non veni legem solvere, sed adimplere*: et ut multitudinem populi illuc concurrentis in diebus festis ad Deum per signa et doctrinam trahat, secundum illud Ps. CVIII, v. 30: *in medio multorum laudabo eum*: et alibi *annuntiabo iustitiam tuam in Ecclesia magna.* Unde et ipse dicit, infra XVIII, 20: *ego palam locutus sum mundo.* Locus autem specialis miraculi fuit probatica piscina; et ideo dicit: *est Ierosolymis probatica piscina* etc., quae quidem describitur ex quatuor, scilicet ex nomine, ex dispositione, ex inhabitatione, et ex virtute. Ex nomine quidem cum dicit *probatica piscina*: probaton enim Graece ovis dicitur. Probatica ergo piscina, quasi oviaria, vel pecuaria dicitur, ex eo quod sacerdotes cadavera bestiarum, et praecipue ovium, quae ut plurimum in sacrificiis offerebantur, ibi abluebant: et ideo Hebraice cognominabatur *Bethsaida*, idest domus ovium. Erat enim prope templum ex aquis pluvialibus collecta. Mystice autem, secundum Chrysostomum, haec piscina Baptismum praefigurabat: nam dominus volens gratiam baptismalem in diversis praefigurare, primo quidem dedit aquam expurgantem corporis sordes, quae erant ex tactu immundorum secundum legem, de qua habetur Num. XIX. Secundo dedit virtutem huic piscinae quae repraesentat expressius quam aqua illa virtutem Baptismi, non solum ab immunditiis carnis sanando, sed etiam ab infirmitatibus corporis salvando: nam quanto figurae fuerunt propinquiores veritati, tanto expressiores erant. Signabat ergo virtutem Baptismi: quia sicut aqua illa per hoc quod lavabat corpora, habebat virtutem ex Angelo, non natura propria, infirmitatem sanandi, ita aqua Baptismi habet virtutem sanandi et abluendi animam a peccatis; Apoc. I, 5: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris.* Et inde est quod passio Christi per sacrificia veteris legis praefigurata, in Baptismo repraesentatur; Rom. VI, 3: *quicumque baptizati estis in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati estis* et cetera. Secundum Augustinum vero, aqua illius piscinae significabat statum populi Iudaeorum, secundum illud Apoc. XVII, 15: *aquae multae, populi multi.* Nam populus gentium non erat inclusus sub limite divinae legis, sed unusquisque ambulabat secundum vanitatem cordis sui, secundum illud Eph. IV, 17. Populus vero Iudaeorum conclusus erat sub cultu unius Dei, secundum illud Gal. III, 23: *conclusi in eam fidem quae revelanda erat.* Et ideo iste populus significabatur per aquam in piscina conclusam. Et dicitur *probatica*, quia ipsi erant speciales oves Dei, secundum illud Ps. XCIV, 7: *nos autem populus eius, et oves pascuae eius.* Ex dispositione autem describitur, quia erat *quinque porticus habens*, scilicet per circuitum, ut multi sacerdotes absque impedimento commode starent ad lavandum cadavera bestiarum. Per hos quinque porticus mystice significantur, secundum Chrysostomum, quinque vulnera corporis Christi, de quibus dicitur infra XX, 27: *mitte manum tuam in latus meum, et noli esse incredulus, sed fidelis.* Secundum Augustinum vero, quinque libri Moysi. Ex inhabitatione autem describitur, quia *in his*, scilicet porticibus, *iacebat multitudo magna languentium, caecorum, claudorum, aridorum* et cetera. Cuius litteralis ratio est propter concursum omnium infirmorum ad virtutem aquae: quae quia continue non sanabat, nec multos simul, oportebat quod multi illic expectantes morarentur. Per hoc autem mystice significatur, secundum Augustinum, quod lex non poterat peccata sanare, secundum illud Hebr. X, 4: *impossibile est per sanguinem hircorum aut taurorum peccata purgari.* Sed ostendebat ea tantum, secundum illud Rom. III, 20: *per legem enim cognitio peccati.* Et ideo iacebant in ea infirmi diversis infirmitatibus, curari non valentes. Quae quidem describuntur quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad situm, quia iacebant prostrati, scilicet per peccata inhaerendo terrenis: qui enim iacet, ex toto inhaeret terrae; Matth. IX, 36: *misertus est eorum, quia erant vexati et iacentes, quasi oves non habentes pastorem.* Iusti autem non iacent, sed recti ad caelestia stant; Ps. XIX, 9: *ipsi*, scilicet peccatores, *obligati sunt, et ceciderunt; nos autem*, scilicet iusti *surreximus, et erecti sumus.* Secundo quantum ad numerum quia multi, unde dicit: *multitudo magna*; Eccle. I, 15: *perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus.* Et Matth. VII, 13: *lata est via quae ducit ad perditionem, et multi incedunt per eam.* Tertio quantum ad dispositionem seu habitum infirmorum. Et ponit quatuor quae homo per peccatum incurrit. Primo enim homo ex hoc quod subiicitur passionibus peccatorum ei praedominantibus, efficitur languidus: et quantum ad hoc dicit *languentium.* Unde et a Tullio passiones animae, puta irae et concupiscentiae, et huiusmodi, quaedam aegritudines animae dicuntur. Unde Ps. VI, 3, dicebat: *miserere mei, domine quoniam infirmus sum.* Secundo vero ex dominio passionum et victoria in homine excaecatur ratio per consensum: et quantum ad hoc dicit *caecorum*, scilicet per peccata, secundum illud Sap. II, v. 21: *excaecavit eos malitia eorum*; Ps. LVII, v. 9: *supercecidit ignis*, scilicet irae et concupiscentiae, *et non viderunt solem.* Tertio, homo languens et caecus efficitur instabilis in suis operibus, et est quasi claudus; unde dicitur Prov. XI, 18: *impius facit opus instabile.* Et quantum ad hoc dicit *claudorum*; III Reg. XVIII, 21: *usquequo claudicatis in duas partes?* Quarto homo sic languidus, caecus intellectu, claudus in effectu, efficitur aridus in affectu, inquantum exsiccatur in eo omnis pinguedo devotionis, quam petebat Psalmus LXII, 6, dicens: *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea.* Et quantum ad hoc dicit *aridorum*; Ps. XXI, 16: *aruit tamquam testa virtus mea.* Sed sunt aliqui sic affecti languore peccati, qui non expectant aquae motum, in peccatis suis requiescentes, secundum illud Sap. XIV, 22: *in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem appellant.* De quibus dicitur Prov. II, 14: *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus* *pessimis.* Cuius ratio est, quia non abhorrent peccata; nec peccant ex ignorantia, seu infirmitate, sed ex certa malitia. Isti autem, utpote non ex malitia peccantes, non quiescebant in peccatis sed per desiderium expectabant aquae motum. Unde dicit *et expectantium*; Iob XIV, 14: *cunctis diebus quibus nunc milito, expecto donec veniat immutatio mea.* Sic et illi qui erant in veteri testamento expectabant Christum, secundum illud Gen., penult., 18: *salutare tuum expectabo, domine.* Ex virtute vero describitur piscina, quia sanat ab omni infirmitate corporali, virtute Angeli descendentis; et ideo dicit *Angelus autem domini secundum tempus descendebat in piscinam.* Et quidem virtus piscinae in aliquo concordat cum Baptismo, et in aliquo differt. Concordat quidem in duobus. Primo quidem in occultatione virtutis: nam virtus aquae huius piscinae non erat ex natura sua, alias semper sanasset, sed ex aliqua virtute occulta, scilicet ex Angelo; unde dicitur, quod *Angelus domini secundum tempus descendebat in piscinam.* Et similiter aqua Baptismi, ex eo quod aqua non habet virtutem purgativam animarum, sed ex occulta virtute spiritus sancti, secundum illud supra III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Secundo concordat in effectu, quia sicut aqua Baptismi sanat, ita et ista piscina sanabat: et ideo dicit, quod *qui prior descendisset, sanus fiebat.* Ideo autem virtutem sanandi corpora aquae istius piscinae Deus contulit, ut homines abluendo, per salutem corporalem assuescerent quaerere spiritualem. Differt autem quantum ad tria. Primo quantum ad id cuius virtute hoc fiebat: quia aqua piscinae conferebat sanitatem virtute Angeli; aqua vero Baptismi virtute increata, non solum spiritus sancti, sed etiam Trinitatis. Unde etiam Matth. III, 16 s. super dominum baptizatum tota Trinitas affuit: pater in voce, filius in persona, spiritus sanctus in columbae specie. Et inde est quod in nostro Baptismo fit invocatio Trinitatis. Secundo differt quantum ad efficaciam: quia aqua piscinae non habuit virtutem sanativam continue, sed *secundum tempus*, idest determinato tempore; aqua vero Baptismi continuam abluendi virtutem habet, secundum illud Zach. XIII, 1: *erit fons patens domui Iacob, et habitantibus Ierusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatae.* Tertio quantum ad multitudinem sanandorum: quia ad motum aquae illius piscinae, sanabatur tantum unus; sed ad motum aquae Baptismi sanantur omnes. Nec mirum, quia virtus illius aquae, cum sit creata, finita est, et finitum habet effectum; in hac vero aqua virtus est infinita ad infinitas animas, si essent, abluendas; Ez. XXXVI, 25: *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Secundum vero Augustinum, per Angelum istum intelligitur Christus, secundum illud Is. IX, 6, secundum aliam litteram: *vocabitur magni consilii Angelus.* Sicut ille Angelus secundum tempus descendebat in piscinam, ita et Christus secundum determinatum tempus a patre descendit in mundum; Is. XIV, v. 1: *prope est ut veniat tempus eius, et dies eius non elongabuntur*; Gal. IV, 4: *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.* Item sicut ille Angelus non videbatur nisi motu aquae, ita etiam Christus secundum divinitatem non cognoscebatur: quia *si cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent*: I Cor. II, 8. Nam Is. XLV, 15, dicitur: *vere tu es Deus absconditus.* Et ideo videbatur aqua turbata sed a quo turbaretur non videbatur, quia infirmitatem Christi videntes, divinitatem eius non cognoscebant. Et sicut ille qui descendebat in piscinam sanus fiebat; ita et qui humiliter credit in Deum, eius passione sanatur; Rom. III, 24: *iustificati per fidem per redemptionem quae est in Christo, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Sanabatur autem unus tantum, quia nullus sanari potest nisi in ecclesiastica unitate; Eph. IV, 5: *unus Deus, una fides, unum Baptisma.* Vae ergo illis qui oderunt unitatem, et partes sibi faciunt in hominibus. Consequenter cum dicit, *erat autem quidam homo ibi triginta et octo annos in infirmitate habens*, ponit infirmitatem, et primo ponitur diuturna infirmitas; secundo ostenditur causa diuturnae infirmitatis, ibi *hunc cum vidisset ergo Iesus* et cetera. Infirmitas diuturna erat, quia *homo erat habens triginta octo annos in infirmitate sua.* Quod satis pulchre introducitur: homo qui curari non poterat a piscina, curandus tamen a Christo; quia quos lex sanare non poterat, Christus perfecte sanat, secundum illud Rom. VIII, 3: *nam quod impossibile erat legi in quo infirmabatur per carnem, mittens Deus filium suum in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis.* Eccli. XXXVI, 6: *innova signa, et immuta mirabilia.* Congruit autem iste numerus infirmitati, ad languorem pertinens magis quam ad sanitatem: nam, secundum Augustinum, quadragenarius numerus consecratur ad designandam perfectionem iustitiae, quae in observatione legis consistit. Lex autem in decem praeceptis data est, et praedicanda erat in quatuor partibus mundi, vel implenda per quatuor Evangelia, secundum illud Rom. X, v. 4: *finis legis Christus.* Quia ergo denarius per quatuor multiplicatus pervenit ad quadragenarium, recte perfecta iustitia designatur: subtractis ergo duobus a quadragenario numero efficiuntur triginta octo. Haec autem duo sunt duo praecepta caritatis, quibus impletur omnis perfecta iustitia. Et ideo homo iste languebat, quia de quadraginta, duo minus habebat, idest imperfectam iustitiam: quia, ut dicitur Matth. XXII, 40: *in his duobus pendent lex et prophetae.* Consequenter cum dicit *hunc cum vidisset Iesus*, exquiritur causa diuturnae infirmitatis. Et primo ponitur interrogatio domini; secundo responsio languidi, ibi *respondit ei languidus.* Dixit ergo: *hunc*, scilicet hominem, *cum vidisset Iesus iacentem*, non solum oculo corporis, sed etiam miserationis, qualiter videri petebat David dicens: *respice in me, domine, et miserere mei. Et cognovisset quia multum tempus haberet*, in infirmitate; quod est contra cor Christi, et infirmi, secundum illud Eccli. X, v. 11: *languor prolixior gravat medicum. Dixit ei: vis sanus fieri?* Non quasi ignorans, nam satis constare poterat quod sanus fieri volebat, sed ut excitet desiderium infirmi, et ut ostendat patientiam, qui tot annis expectavit eripi ab aegritudine, non desistens, et ex hoc cognoscatur dignior ad sanandum; Ps. XXX, 25: *viriliter agite, et confortetur cor vestrum, omnes qui speratis in Deo.* Excitat autem desiderium: quia stabilius tenetur quod cum desiderio percipitur et facilius acquiritur nobis; Matth. VII: *pulsate*, per desiderium, *et aperietur vobis.* Sed notandum, quod dominus a ceteris fidem requirit; Matth. IX, 28: *creditis quod possum hoc facere vobis?* Sed in isto nihil tale facit: quia illi quidem audierant aliqua de miraculis Iesu, iste autem nondum: et ideo fidem ab eo non requirit, nisi post factum miraculum. Responsio languidi ponitur cum dicit: *domine, hominem non habeo.* Et duo insinuat, quae causa erant diuturnae infirmitatis: scilicet paupertatem et debilitatem. Quia enim pauper erat, non poterat habere hominem qui mitteret eum in piscinam; unde dicit *domine, hominem non habeo* et cetera. Et forte, secundum Chrysostomum, opinabatur sibi Christum utilem fore ad mittendum eum in aquam. Quia vero debilis erat, et festinanter ire non poterat, praeveniebatur ab alio; unde dicit *dum venio enim ego, alius ante me descendit.* Et sic poterat dicere cum Iob VI, 13: *ecce non est auxilium mihi in me.* Per hoc significatur quod non erat aliquis homo purus qui humanum genus salvare posset, quia omnes peccaverunt, et egerunt gratia Dei, quousque veniret

Christus Deus et homo, per quem sanaretur. Consequenter cum dicit *surge, tolle grabatum tuum*, ponitur restitutio sanitatis, seu perpetratio miraculi. Et primo ponitur mandatum domini; secundo obedientia hominis, ibi *et statim sanus factus est homo* et cetera. Praecipit autem dominus naturae, et voluntati hominis; haec enim duo sub potestate eius sunt. Naturae praecipit, cum dicit *surge*: non enim hoc voluntati praecipitur, quia hoc non erat in eius potestate, sed naturae, quam dominus praecipiendo immutavit, dando ei virtutem qua surgere posset. Voluntati vero duo praecipit, scilicet *tolle grabatum tuum, et ambula.* Et quidem, quantum ad litteram, haec duo praecepit, ut ostendat perfectam sanitatem homini restitutam. In omnibus enim miraculis, secundum optimum illius naturae, dominus perfectum opus fecit; Deut. XXXII, 4, dicitur: *Dei perfecta sunt opera.* Iste autem in duobus defecerat: scilicet in viribus propriis, se sustinere non valens, unde dominus eum iacentem invenit; et in subsidio aliorum, unde dicebat *hominem non habeo.* Ut ergo perfecta sanitas innotesceret, ei qui se sustinere non valebat, praecipit ut lectum suum tollat; et ei qui ambulare non poterat, praecepit ut ambulet. Nihilominus tamen haec tria in iustificatione dominus praecipit. Primo quod surgat recedendo a peccato; Eph. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis.* Secundo praecipitur *tolle grabatum*, satisfaciendo de commissis. Per grabatum enim, in quo homo requiescit, significatur peccatum. Tollit ergo homo grabatum suum, quando fert onus poenitentiae sibi pro peccato impositum; Mich. c. VII, 9: *iram domini portabo, quoniam peccavi ei.* Tertio ut ambulet proficiendo in bono, secundum illud Ps. LXXXIII, 8: *ibunt de virtute in virtutem.* Secundum Augustinum, duo deficiebant isti languido, scilicet praecepta geminae caritatis: et ideo voluntati, quae caritate perficitur, duo mandat, scilicet tollere grabatum, et ambulare. Primum pertinet ad dilectionem proximi, quae prior est ordine faciendi; secundum ad dilectionem Dei, quae prior est ordine praecipiendi. Dicit ergo quantum ad primum *tolle grabatum tuum*, quasi dicat: quando infirmus es, proximus tuus sustinet te, et patienter fovet ut grabatus infirmum; Rom. XV, 1: *debemus nos firmiores, imbecillitates infirmorum sustinere, et non nobis ipsis placere.* Quando ergo sanus factus es, *tolle grabatum tuum*, idest, sustine et supporta proximum tuum, qui te infirmum portabat; Gal. VI, 2: *alter alterius onera portate.* Quantum vero ad secundum, dicit *ambula*, appropinquando ad Deum. Unde in Ps. LXXXIII, v. 8, dicitur: *ibunt de virtute in virtutem*; et sequitur: *videbitur Deus deorum in Sion*; infra XII, 35: *ambulate dum lucem habetis.* Consequenter cum dicit *et statim sanus factus est homo ille*, ponitur obedientia: et primo vere quia *statim factus est homo sanus.* Nec mirum, quia ipse est verbum per quod caelum et terra facta sunt; Ps. CXLVIII, 5: *dixit, et facta sunt.* Et alibi: *verbo domini caeli firmati sunt.* Secundo voluntas: et primo, quia *sustulit grabatum suum*; secundo, quia *ambulabat*; Ex. XXIV, 7: *omnia quaecumque praecepit dominus faciemus, et erimus obedientes.*

Lectio 2

[87452] Super Io., cap. 5 l. 2 Posito miraculo visibili, per quod ostenditur virtus Christi ad reparandam vitam spiritualem, hic ponitur occasio doctrinae Christi; quae quidem occasio sumitur

ex persecutione Iudaeorum contra Christum mota. Cuius quidem persecutionis duplex causa fuit ex parte Iudaeorum invidentium Christo. Prima quidem operatio pietatis; secunda vero doctrina veritatis, ibi *Iesus autem respondit eis: pater meus usque modo operatur* et cetera. Circa primum tria facit. Primo praemittitur occasio persecutionis; secundo ponitur calumnia illata contra curatum, ibi *dicebant ergo Iudaei illi qui sanatus fuerat* etc.; tertio ponitur calumnia illata contra Christum, ibi *interrogaverunt eum: quis est ille homo?* et cetera. Occasio autem persecutionis inductae contra Christum sumitur ex eo quod in sabbato curavit; et ideo dicit Evangelista *erat autem sabbatum in die illo*, quando miraculum fecit Iesus, quando grabatum tollere iussit. Assignatur autem triplex ratio quare dominus in sabbato operari incepit. Una ab Ambrosio super Lucam, Christus enim ad hoc venit, ut opus creationis, scilicet hominem, deformatum repararet. Inde autem incipere debebat, ubi actor in creationis opus consummatum creaverat: hoc autem fuit in die sabbati, ut dicitur Gen. I; et ideo, ut Christus ostenderet se reparatorem totius creaturae, incepit in sabbato. Alia ratio est, quia dies sabbati celebratur a Iudaeis in memoriam primae creationis. Christus autem venit, ut quasi novam creaturam faceret, secundum illud Gal. ult., 15: *in Christo Iesu neque circumcisio, neque praeputium aliquid valet; sed nova creatura*, per gratiam, quae fit per spiritum sanctum, secundum illud Ps. CIII, 30: *emittes spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae.* Volens ergo Christus ostendere, per eum recreationem fieri, in sabbato operatur; Iac. I, 18: *ut simus initium aliquod creaturae.* Tertia ratio est, ut ostenderet se facturum quod lex facere non poterat; Rom. VIII, 3: *nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati.* Et infra *ut iustificatio legis impleretur in nobis.* Iudaei autem nihil operabantur in sabbato, in figura quod quaedam quae erant sabbati, consummanda erant, quae per legem fieri non poterant. Et hoc patet in quatuor, quae Deus erga diem sabbati ordinavit. Nam diem sabbati sanctificavit, diem sabbati benedixit, in eo opera sua consummavit, et in eo requievit. Quae quidem lex facere non potuit, nam sanctificare non poterat. Unde Ps. XI, 1, dicebat: *salvum me fac, domine, quoniam defecit sanctus.* Neque etiam benedicere; quinimmo *qui sunt ex operibus legis, sub maledicto sunt*, ut dicitur Gal. III, 10. Nec consummare et perficere: quia *neminem ad perfectum adduxit lex*: Hebr. VII, 19. Nec etiam perfectam quietem praestare: quia, ut dicitur Hebr. IV, 8: *nam si eis Iesus requiem praestitisset, numquam de alia loqueretur.* Haec ergo quae lex facere non potuit, Christus fecit: ipsum enim populum sanctificavit per passionem. Heb. XIII, 12: *Iesus ut per suum sanguinem sanctificaret populum, extra portam passus est.* Ipse benedixit per gratiae infusionem; Ephes. I, 3: *benedictus Deus pater domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo.* Ipse consummavit per perfectae iustitiae instructionem; Matth. V, v. 48: *estote perfecti, sicut et pater caelestis perfectus est.* Ipse introduxit in veram requiem; Hebr. IV, 3: *nos qui credimus, ingrediemur in requiem, quemadmodum dixit: sicut iuravi in ira mea, si introibunt in requiem meam.* Ipsi ergo competit in die sabbati operari, qui, quae ad sabbatum pertinent, perficere potest, a quibus lex impotens quiescebat. Consequenter ponit calumniam illatam contra curatum, cum dicit: *dicebant ergo Iudaei illi qui sanatus fuerat* et cetera. Et primo ponitur calumniae contra curatum illatio; secundo subditur curati excusatio, ibi *respondit eis: qui me sanum fecit* et cetera. Calumniam autem inferunt contra istum de hoc quod in sabbato grabatum portat, sed non de curatione; unde dicunt *sabbatum est, non licet tibi* *tollere grabatum tuum.* Cuius ratio multiplex potest assignari. Una, quia Iudaei frequenter Christo de curatione in die sabbati calumniam inferentes, confutati erant a Christo, per hoc quod ipsi etiam iumenta de puteo in die sabbati eruebant et salvabant, ut habetur Lc. XIV, 15. Et ideo de curatione tamquam de re utili et necessaria tacent; de portatione vero lecti, quae non necessaria videbatur, calumniantur; quasi dicant: si sanitas non erat differenda, quid erat necessarium lectum portare, seu portari praecipere? Alia ratio est, quia dominus dixerat, contra eos concludens, quod licet sabbato benefacere. Et ideo, quia curari non est benefacere sed bene pati, curatum potius quam curantem calumniantur. Tertia ratio est, quia hoc in lege videtur prohibitum esse Iudaeis, ne aliquid in die sabbati operentur; specialiter tamen portatio onerum in die sabbati prohibetur. Ier. XVII, 21: *ne portetis onera in die sabbati.* Et ideo specialiter calumniati sunt portationem in die sabbati, utpote dicto prophetae contrariam. Sed hoc tamen mandatum prophetae mysticum est: nam per onera non portanda intendebat eos inducere ut in die sabbati requiescerent ab oneribus peccatorum; de quibus dicitur in Ps. XXXVII, 5: *iniquitates meae sicut onus grave gravatae sunt super me.* Unde, quia iam erat tempus solvendi figuras occultas, mandat Christus isti grabatum tollere, idest proximum in infirmitate sustentare, secundum illud Gal. VI, 2: *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.* Consequenter ponitur excusatio curati, cum subditur *respondit eis: qui me sanum fecit, ille mihi dixit.* Et quidem prudenter se excusat: numquam enim adeo bene probatur doctrina esse divinitus, sicut per ostensionem miraculorum, quae nonnisi divinitus fieri possunt. Mc. ult., 20: *illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.* Et ideo iste, auctorem sanitatis suae calumniantibus, obiiciebat dicens *qui me sanum fecit, ille mihi dixit*; quasi dicat: vos dicitis prohibitum esse ne onus portetur in sabbato, et hoc auctoritate divina; sed mihi eadem auctoritate est impositum ut tollam grabatum: nam *ille, qui me salvum fecit*, et per sanitatem restitutam se divinam virtutem habere ostendit, *mihi dixit: tolle grabatum tuum, et ambula.* Et ideo mandatis eius qui tantae est virtutis, et qui mihi tale beneficium contulit, merito teneor obedire. Ps. CXVIII, 93: *in aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Consequenter dicit *interrogaverunt ergo eum.* Quia curatum hominem calumniari non poterant, Christi curationem calumniari nituntur: per hunc enim se excusaverat homo ille. Et quia eum determinate quis esset, non indicaverat, maligne interrogabant ab eo qui esset. Et ideo circa hoc primo agitur de Christi inquisitione; secundo de eius inventione, ibi *postea invenit eum Iesus*; tertio de eius persecutione, ibi *propterea persequebantur Iudaei Iesum.* Circa primum tria ponuntur: scilicet Iudaeorum inquisitio, curati ignorantia et ignorantiae causa. Quantum ad primum dicitur: *interrogabant ergo eum Iudaei*, scilicet non bona intentione, ut proficiant, sed maligno animo, ut persequantur et perdant. Infra VIII, 21: *quaeretis me, et in peccato vestro moriemini.* Et hanc eorum malitiam eorum verba manifestant. Cum enim dominus et sanari languidum, et grabatum tolli iusserit, primum divinae virtutis ostensivum et irrefragabile signum subticent; aliud quod contra legem videtur, replicant, dicentes *quis est ille homo qui dixit tibi: tolle grabatum tuum et ambula?* Eccli. XI, 33: *bona in mala pervertens, insidiatur, et in electis imponit*, scilicet imponere nititur *maculam.* Quantum ad secundum dicit *qui autem sanus factus fuerat, nesciebat qui esset.* Sanus iste significat fideles per gratiam Christi sanatos. Ephes. II, 8: *gratia salvati estis.* Qui quidem nesciunt Christum quis est, sed effectum tantum eius cognoscunt. II Cor. c. V, 6: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed tunc cognoscemus Christum quis est, *quando videbimus eum sicuti est*: I Io. III, 2. Huius autem ignorantiae causam assignat quantum ad tria, cum dicit *Iesus autem declinavit a turba constituta in loco.* Quod quidem causam habet litteralem et mysticam. Litteralem quidem quantum ad duo. Primo ut daret nobis exemplum occultandi opera nostra bona et non quaerendi in eis hominum favorem, secundum illud Matth. VI, 1: *attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus.* Secundo ut declinemus et fugiamus oculos invidorum ab omnibus operibus nostris, ne ex hoc eorum invidia crescat; Eccli. VIII, 14: *ne contra faciem stes contumeliosi, ne sedeat quasi insidiator ori tuo.* Mysticam vero quantum ad duo. Primo, ut det intelligere quod Christus non de facili invenitur in hominum multitudine et in turbine curarum temporalium, sed in spirituali secreto. Osee II, 14: *ducam eam in solitudinem, et ibi loquar ad cor eius.* Nam *verba sapientium audiuntur in silentio*, ut dicitur Eccle. IX, 17. Secundo, ut insinuet quod Christus debebat declinare a Iudaeis ad gentes; Is. VIII, 17: *abscondit faciem suam parumper a Iacob*, idest subtraxit veritatis suae notitiam a populo Iudaeorum. Consequenter agitur de inventione Christi, cum dicit *postea invenit eum Iesus in templo.* Et primo dicit quod invenitur; secundo insinuat quod inventus docet; tertio quod post doctrinam manifestatur. Quantum ad inventionem duo ponit, scilicet modum inveniendi, et locum. Modus quidem est mirabilis, quia non invenitur nisi inveniat, unde dicit *postea*, scilicet quae dicta sunt, *invenit eum Iesus*: nam homo sua virtute Christum invenire non potest, nisi ei se Christus praesentet. Unde etiam Ps. CXVIII, 176 dicebat: *require servum tuum.* Sap. VI, 14: *praeoccupat eos qui se concupiscunt.* Locus autem in quo invenitur Christus est venerabilis, quia *in templo*, secundum illud Ps. X, 5: *dominus in templo sancto suo.* Nam et mater eius in templo eum invenit, Lc. II, 46 et hoc quia in his quae patris sui sunt, oportebat eum esse. In quo datur nobis intelligi quod curatus iste non ad vanitatem, sed ad religionis studium conversus, templum frequentans, in ipso Christum cognoscit: quia si ad conditoris cognitionem venire volumus, fugienda est turba pravorum affectuum, et declinanda sunt malorum conventicula, et fugiendum est ad templum cordis nostri, quod Deus invisere et habitare dignatur. Consequenter inventus docet; unde *et dixit illi: ecce sanus factus es, iam noli peccare.* Ubi primo commemorat impensum beneficium; secundo proponit sanum consilium; tertio ostendit imminens periculum. Sed beneficium est admirabile, quia subita restitutio sanitatis. Unde dicitur *ecce iam sanus factus es.* Et ideo semper oportet in memoria teneri, secundum illud Is. LXIII, v. 7: *miserationum domini recordabor.* Consilium vero utile, quia *iam amplius noli peccare*; Eccli. XXI, 1: *fili, peccasti, ne adiicias iterum.* Quare dominus isti paralytico et aliis quibusdam ab eo curatis mentionem facit de peccatis, et non aliis? Ideo scilicet ut ostendat per hoc, infirmitates aliquibus, ex peccatis prioribus provenire, secundum illud I Cor. XI, v. 30: *ideo multi imbecilles et infirmi, et dormiunt multi.* Per quod etiam se esse Deum ostendit, peccata et occulta cordium manifestans. Prov. XV, 11: *Infernus et perditio coram illo: quanto magis corda filiorum hominum?* Istis ergo solis mentionem de peccatis facit et non aliis ab eo curatis, quia non omnes infirmitates propter peccata priora proveniunt; sed quaedam ex naturali dispositione, quaedam propter probationem, sicut in Iob. Vel de istis tantum mentionem fecit, quia magis praeparati erant ad correctionem. Prov. c. IX, 8: *noli arguere derisorem, ne oderit te: argue sapientem, et diliget te.* Vel in istis, omnibus aliis hoc mandavit. Periculum autem imminens erat terribile, unde dicit *ne deterius tibi aliquid contingat.* Quod quidem dupliciter intelligi potest, secundum duo quae in isto praecesserunt. Primo enim punitus fuit per prolixum morbum; secundo consecutus fuit magnum beneficium. Et ideo ad utrumque referri potest quod dicitur. Ad primum quidem: quia cum aliquis pro peccato punitur et ex ipsa poena a peccato non retrahitur, iustum est ut gravius puniatur. Et ideo dicit *noli amplius peccare*, quia si peccaveris *deterius tibi continget.* Ier. c. II, 30: *frustra percussi filios vestros: disciplinam non receperunt.* Ad secundum vero: quia qui post beneficia recepta ad peccata prolabitur, gravioris supplicii reus efficitur propter ingratitudinem, secundum illud II Pet. II, 20: *melius erat eis viam veritatis non agnoscere, quam post agnitionem retrorsum converti.* Similiter etiam quia postquam homo ad peccatum semel redierit, facilius peccat; secundum illud Mt. XII, v. 45: *fiunt novissima hominis illius peiora prioribus.* Ier. II, 20: *a saeculo fregisti iugum, rupisti vinculum, dixisti: non serviam.* Consequenter ponitur inventi manifestatio, cum subditur *abiit ille homo et annuntiavit* et cetera. Et secundum quosdam posset intelligi, ut Chrysostomus dicit, quod ex malitia manifestasset eum; sed hoc non videtur probabile, scilicet quod post tantum beneficium ita ingratus esset. *Nuntiavit* ergo *Iudaeis, quia Iesus esset qui fecit eum sanum*, ut manifestaret Christi virtutem ad sanandum. Ps. LXV, 16: *venite, et narrabo (...) quanta fecit dominus animae meae.* Et hoc patet, quia illi interrogaverunt eum, quis iusserit grabatum tollere. Iste autem annuntiavit eis quod *Iesus fecit eum sanum.* Consequenter cum dicit *propterea persequebantur Iudaei Iesum*, ponitur persecutio contra Christum, quae est propter quoddam opus pietatis in sabbato exhibitum; unde dicit *propterea persequebantur Iudaei Iesum*, quia haec faciebat in sabbato. Ps. CXVIII, 161: *principes persecuti sunt me gratis.* Consequenter cum dicit *Iesus autem respondit eis* etc., ponitur secunda causa persecutionis, quae sumitur ex doctrina. Et primo ponitur doctrina veritatis; secundo persecutio Iudaicae pravitatis, ibi *propterea ergo magis quaerebant eum Iudaei interficere.* Doctrinam autem veritatis proponit dominus, excusando se de solutione sabbati. Sed notandum est, quod dominus de huius solutione aliquando quidem excusavit se, aliquando discipulos suos. Et discipulos quidem, quia homines puri erant, excusavit per similitudinem hominum, scilicet per exemplum sacerdotum, qui operabantur in templo in die sabbati, et sabbatum non solvebant. Et David, qui sub Achimelech sacerdote in die sabbati a facie Saulis fugiens, panes propositionis accepit de templo, ut habetur I Reg. XXI, v. 1 ss. Se vero, quia homo erat et Deus, aliquando per similitudinem hominum excusavit a solutione sabbati. Lc. XIV, 5: *quis vestrum, si ceciderit bos aut asinus suus in puteum, non continuo extrahet eum in die sabbati?* Aliquando vero, et praecipue in hoc loco, excusat se per similitudinem Dei, dicens *pater meus usque modo operatur, et ego operor*; quasi dicat: nolite putare quod in sabbato ita requieverit pater meus, ut ex illo non operetur; sed sicut ipse et nunc sine labore operatur, ita et ego operor. In quo excludit falsum intellectum Iudaeorum, qui volentes conformari Deo, nihil in die sabbati operantur, ac si Deus ipso die omnino destiterit operari. Et quidem licet in sabbato requieverit a novis creaturis condendis, nihilominus tamen semper et continue usque modo operatur, creaturas in esse conservando. Unde et signanter verbo requietionis Moyses est usus post opera Dei, a quibus condendis requievit, ut signaret spiritualem requiem, quam Deus exemplo quietis suae fidelibus postea qui bona fecerint opera, arcana significatione pollicebatur. Unde dici potest, illud mandatum in umbra futuri fuisse praeceptum. Signanter autem dicit *usque nunc operatur*; non autem operatus est, ut designet continuationem divini operis. Nam possent imaginari Deum esse causam mundi, sicut artifex est causa domus, quantum ad fieri tantum: ut sicut domus manet, etiam cessante operatione artificis, ita et mundus subsistere posset, influxu divino cessante. Sed, secundum Augustinum, Deus ita est causa omnium creaturarum quod sit etiam causa subsistendi; quia si eius potentia ad momentum cessaret, simul et illarum cessarent species omnes, quas natura continet: sicut si dicerem, quod aer tamdiu illuminatur quamdiu lumen solis manet in ipso. Cuius quidem ratio est, quia ea quae causam habent, quantum ad fieri solum, cessante causa subsistere possunt; ea vero quae non solum fieri, sed etiam subsistentiae causam habent, continua conservatione causae indigent. Excludit etiam per hoc quod dicit *pater meus usque modo operatur*, opinionem quorumdam dicentium, quod Deus mediantibus secundis causis res producit; quod est contra illud Is. XXVI, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.* Sicut ergo *pater meus*, in principio instituendo naturam, *usque modo operatur*, eadem operatione ipsam continendo et conservando, *et ego operor*, quia sum patris verbum, per quod omnia operatur; Gen. I, 3: *dixit Deus: fiat lux.* Unde sicut primam institutionem rerum per verbum operatus est, ita et ipsarum conservationem. Et sic si ipse *usque modo operatur, et ego operor*, quia sum verbum patris, per quod omnia fiunt et conservantur. Consequenter cum dicit *propterea ergo magis quaerebant eum Iudaei interficere*, ponitur persecutio ex doctrina proveniens: quia propter ipsam doctrinam *Iudaei magis*, idest avidiori animo, ferventiori zelo, *quaerebant eum interficere.* Duo enim crimina in lege morte punita fuerunt: scilicet crimen solutionis sabbati, unde ille qui collegit ligna in sabbato lapidatus est, Num. XV, 32, et crimen blasphemiae, unde dicitur Lev. XXIV, 14: *educ blasphemum extra castra (...) et lapidet eum omnis multitudo filiorum Israel.* Blasphemiam autem isti reputabant quod homo diceret se esse Deum; infra X, 33: *de bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia, quia homo cum sis, facis teipsum Deum.* Et haec duo crimina imponebant Christo: unum scilicet quia solvebat sabbatum, aliud quia dicebat se aequalem Deo. Unde dicit, quod ideo *quaerebant eum occidere, quia non solum solvebat sabbatum, sed etiam patrem suum dicebat Deum.* Sed quia etiam alii iusti Deum patrem suum dicunt: Ier. III, 19: *patrem vocabis me*, ideo non solum dicunt quod *patrem suum dicebat Deum*, sed addunt quod pertinet ad blasphemiam *aequalem se faciens Deo, quod ex hoc colligunt quod* dixit: *pater meus operatur, et ego operor.* Deum patrem suum dicit, ut det intelligere quod pater eius est per naturam, aliorum autem per adoptionem: secundum quem modum loquitur infra XX, 17: *vado ad patrem meum*, scilicet per naturam, *et patrem vestrum*, scilicet per gratiam. Item ad similitudinem eius se operari dicit, solvens per hoc calumniam Iudaeorum de solutione sabbati: quae non esset conveniens excusatio, nisi aequalis auctoritatis esset in operando cum Deo. Et ideo dicunt quod facit se aequalem Deo. Et quidem magna est Arianorum caecitas, qui in verbis domini non possunt intelligere quod Iudaei intelligunt, dicentes Christum Deo patre minorem esse. Sed Ariani dicunt, quod Christus non fecit se aequalem Deo, sed Iudaei hoc suspicabantur. Sed per ea quae dicta sunt in ipso textu, aliter etiam manifestum est. Nam Evangelista dicit quod Iudaei persequebantur Christum, quia solvebat sabbatum, et quia dicebat patrem suum Deum, et quia faciebat se aequalem Deo. Aut ergo Christus est mendax, aut est aequalis Deo. Sed si est aequalis Deo, ergo Christus Deus est per naturam. Dicit autem Evangelista *se aequalem faciens Deo*, non quod ipse aequalem se Deo faceret, quia per aeternam generationem aequalis erat Deo; sed secundum intentionem Iudaeorum loquens, qui non credentes Christum esse filium Dei per naturam, intellexerunt ex verbis eius quod se diceret Dei filium, quasi volens se aequalem Deo facere, cum tamen hoc eum esse non crederent; infra c. X, 33: *tu homo cum sis, facis teipsum Deum*; idest, dicis te esse Deum: quod interpretatur ac si tu ipse facias teipsum Deum.

Lectio 3

[87453] Super Io., cap. 5 l. 3 Hic tradit doctrinam de potestate vivificativa. Et primo ponitur ipsa doctrina; secundo confirmatio eius, ibi *si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum non est verum.* Circa primum duo facit. Primo proponit doctrinam eius de potestate vivificativa in communi; secundo in speciali, ibi *et maiora his demonstrabit ei opera.* Circa primum tria facit. Primo insinuat potestatis suae originem; secundo ipsius potestatis magnitudinem, ibi *quaecumque enim ille fecerit, haec et filius similiter facit.* Tertio assignat utriusque rationem, ibi *pater enim diligit filium.* Considerandum autem circa primum, quod Ariani ex his verbis quae hic dominus dicit *non potest filius a se facere quidquam* etc., errorem suum confirmare nituntur, scilicet quod filius minor sit patre, quia, secundum quod Evangelista dixit, Iudaei persequebantur Christum, quia faciebat se aequalem Deo. Quod videns dominus, Iudaeos ex hoc moveri, volens hoc excludere, ut Ariani dicunt, talia verba subiunxit, ut se aequalem patri non esse monstraret, dicens: *amen, amen dico vobis, non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem*; quasi dicat: non intelligatis me per hoc quod dixi *pater meus operatur, et ego operor*, sic operari quasi ego sim ei aequalis, quia nihil possum facere a meipso. Quia ergo *filius non potest facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem*, utique minor est patre, ut ipsi dicunt. Sed hic intellectus falsus est et erroneus: quia si filius non esset aequalis patri, tunc non esset filius idem cum patre, quod est contra illud, infra X, 30: *ego et pater unum sumus.* Nam aequalitas attenditur secundum magnitudinem, quae in divinis est ipsa essentia. Unde si esset patri inaequalis, differret ab eo secundum essentiam. Ad verum autem huius intellectum, sciendum est, quod in his quae in filio minorationem importare videntur, posset dici ab aliquibus haec de Christo dicta esse secundum naturam assumptam, sicut dicitur infra XIV, v. 28: *pater maior me est.* Unde secundum hoc vellent dicere, quod hoc quod dominus dicit *non potest filius a se facere quidquam*, intelligendum est de filio secundum naturam assumptam. Quod quidem stare non potest, quia secundum hoc oporteret dicere quod omnia quae filius Dei fecit in natura assumpta, pater ante eum fecisset; puta quod siccis pedibus super mare ambulasset, sicut Christus ambulavit, alias non diceretur *nisi quod viderit patrem facientem.* Sed si dicatur, quod quaecumque Christus in carne fecit, etiam Deus pater fecit, inquantum in eo pater operatur, secundum illud, infra XIV, 10: *pater autem in me manens ipse facit opera*; ut sit sensus: *non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem*, in seipso, scilicet filio. Sed nec hoc stare potest, quia secundum hoc ea quae sequuntur, non possent ei adaptari, scilicet *quaecumque ille fecerit, haec et filius similiter facit.* Numquam enim secundum

naturam assumptam filius creavit mundum, sicut pater creavit. Non ergo ad naturam assumptam referendum est quod dicitur. Secundum Augustinum autem, alius modus est intelligendi ea quae videntur in filio minorationem importare, licet non importent: ut scilicet referantur ad originem filii a patre. Quia licet filius sit aequalis patri per omnia, tamen hoc ipsum habet a patre per aeternam generationem; sed pater a nullo habet, cum sit ingenitus. Unde secundum hoc continuatur sic. Quid scandalizati estis, quia patrem meum dixi Deum, et quia aequalem me feci Deo? *Amen, amen dico vobis, non potest filius a seipso facere quidquam*; quasi dicat: ita sum aequalis patri, ut ab illo sim, non ille a me; et quidquid ego habeo ut faciam, est mihi a patre. Secundum hunc ergo modum in his verbis fit mentio de potestate filii, per hoc verbum *potest*, et de eius operatione per hoc verbum *facere*. Et ideo utrumque potest hic intelligi: ut scilicet ostendatur primo derivatio potestatis filii a patre; secundo vero ut ostendatur conformitas operationis filii ad operationem patris. Quantum ad primum, exponit Hilarius hoc modo. Supra dominus dixit se esse aequalem patri. Sed aliqui haeretici propter auctoritates Scripturae, quae dicunt unitatem et aequalitatem filii ad patrem, attribuunt filio quod sit ingenitus, sicut Sabelliani, dicentes filium esse idem cum patre in persona. Ne ergo hoc intelligas, dicit: *non potest filius a se facere quidquam*, nam potentia filii idem est quod natura eius. Ab eo ergo filius habet posse a quo habet esse; esse autem habet a patre, infra XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum*: a quo etiam habet naturam, quia Deus est de Deo, ergo ab eo habet posse. Sic ergo hoc quod dicit: *non potest filius facere quidquam, nisi quod patrem viderit facientem*, tantum valet ac si dicatur: filius, sicut non habet esse nisi a patre, ita nec posse facere aliquid nisi a patre. In naturalibus enim ab eodem aliquid accipit posse operari a quo recipit esse, sicut ignis ab eo recipit quod possit ascendere sursum a quo recipit formam et esse. Nec tamen per hoc quod dicit *non potest filius a se facere quidquam*, importatur inaequalitas: quia hoc pertinet ad relationem; quaestio autem aequalitatis et inaequalitatis pertinet ad quantitatem. Per hoc autem quod dicit *nisi quod viderit patrem facientem*, posset alicui falsus intellectus subintrare, ut crederet filium hoc modo facere, quia vidit patrem facientem; scilicet, quod pater primo fecit, hoc viso, filius postea inceperit facere; ad modum duorum fabrorum, magistri scilicet et discipuli, qui arcam facit secundum modum quem viderit magistrum facere. Quod quidem non est verum de verbo; nam supra dicitur: *omnia per ipsum facta sunt.* Ergo pater non fecit aliquid, ita quod filius videret fieri, et addisceret. Sed hoc dictum est ut designetur communicatio paternitatis filio per generationem, quae convenienter designatur hoc verbo *viderit*, quia per visum et auditum in nos ab alio scientia transfunditur. Nam per visum quidem scientiam a rebus accipimus, per auditum vero a sermonibus. Filius autem non est aliud quam sapientia, secundum illud Eccli. XXIV, 5: *ego ex ore altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam.* Et sic derivatio filii a patre nihil aliud est quam derivatio divinae sapientiae. Quia ergo visio designat derivationem cognitionis et sapientiae ab alio, recte per visionem generatio filii a patre designatur, ut sic nihil aliud sit filium videre patrem facientem, quam procedere intelligibili processione a patre operante. Potest autem et de huiusmodi, secundum Hilarium, alia ratio assignari; scilicet, ut per hoc quod dicit *viderit*, excludatur omnis imperfectio a generatione filii vel verbi; nam in generatione materiali illud quod generatur, paulatim per incrementa temporum ab imperfecto ad perfectum perducitur: non enim iam perfectum est aliquid quando generari incipit. Sed hoc in generatione aeterna locum non habet, cum sit generatio perfecti a perfecto. Et ideo dicit *nisi quod viderit filius patrem facientem.* Cum enim videre sit actus perfecti, manifestum est quod filius statim perfectus genitus est, tamquam statim videns, et non per incrementa temporum ad perfectum perducitur. Quantum vero ad secundum exponit Chrysostomus, scilicet ad ostendendum conformitatem patris ad filium, quantum ad operationem, hoc modo. Dico quod licet mihi operari in sabbato, quia et pater meus continue operatur, cui non possum operari contrarium; et hoc quia *non potest filius a se facere quidquam* et cetera. Tunc enim quis aliquid a se facit, cum in faciendo non se conformat alteri. Quicumque autem est ab alio, si discordat ab eo, peccat; infra VII, 18: *qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit.* Quicumque ergo existens ab alio, a semetipso operatur, peccat; filius autem est a patre: ergo si operatur a semetipso, peccat; quod est impossibile. Per hoc ergo quod dicit dominus, *filius non potest a se facere quidquam* etc., nihil aliud insinuat, quam quod filius non potest peccare. Quasi dicat: iniuste persequimini me de solutione sabbati, quia non possum peccare, quia non operor contraria patri meo. Utramque autem expositionem, scilicet Hilarii et Chrysostomi, facit Augustinus, licet in diversis locis. Consequenter cum dicit *quaecumque enim ille fecerit, haec et filius similiter facit*, ponitur magnitudo potestatis Christi et excludit in his tria circa potestatem suam: scilicet particularitatem, diversitatem et imperfectionem. Particularitatem: quia, cum sint diversa agentia in mundo, et agens primum universale virtutem habeat super omnia agentia, alia vero agentia, quae sunt ab ipso, tanto particularis virtutis sint, quanto sunt inferiora in ordine causalitatis, posset ex hoc aliquis credere, quod cum filius non sit a se, habeat potestatem particularem respectu aliquorum existentium, et non universalem respectu omnium, sicut habet pater. Et ideo hoc excludens dicit *quaecumque enim ille*, idest pater, *fecerit*, idest ad omnia ad quae se extendit potestas patris, extendit se etiam potestas filii. Supra I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Diversitatem vero, quia aliquando unum, ab alio existens, potest quidem facere quaecumque ille a quo est facit, nihilominus tamen illa quae facit, non sunt eadem cum illis quae ille a quo est facit. Sicut si unus ignis existens ab alio, potest facere quaecumque alius facit, puta comburere, sed tamen alia comburit iste, alia ille, licet eadem sit combustio utriusque secundum speciem. Ne ergo intelligas sic operationem filii diversam esse ab operatione patris, dicit *haec*, idest non diversa, sed eadem. Imperfectionem vero, quia quandoque contingit aliquod unum et idem ex duobus agentibus fieri, sed ab uno quidem sicut a principali et perfecto, ab alio vero sicut ab instrumento et imperfecto; sed non similiter, quia aliter agit principale agens, et aliter instrumentum, quia instrumentum imperfecte agit, utpote in virtute alterius. Ne ergo sic intelligas filium facere quaecumque facit pater, addit *similiter*, idest, potestate qua pater facit, facit et filius; quia eadem virtus et eadem perfectio est in patre et filio; Prov. VIII, 30: *cum eo eram cuncta componens.* Consequenter cum dicit *pater enim diligit filium*, assignat rationem utriusque, scilicet originis et magnitudinis potestatis filii; quae quidem ratio assignatur ex dilectione patris, qui diligit filium; unde dicit: *pater enim diligit filium.* Sed ad sciendum quomodo dilectio patris ad filium sit ratio originis, seu communicationis potestatis filii, attendendum est, quod dupliciter aliquid diligitur. Cum enim bonum solum sit amabile, aliquod bonum potest se dupliciter ad amorem habere, scilicet vel ut causa amoris, vel ut ab amore causatum. In nobis autem bonum causat amorem; nam causa amoris nostri ad aliquem est bonitas eius. Non enim ideo bonus est, quia nos eum diligimus; sed ideo diligimus eum, quia bonus est: unde in nobis amor causatur a bono. Sed in Deo aliter est, quia ipse amor Dei est causa bonitatis in rebus dilectis: quia enim Deus diligit nos, ideo boni sumus, nam amare nihil est aliud quam velle bonum alicui. Cum ergo voluntas Dei sit causa rerum, quia *omnia quaecumque voluit, dominus, fecit*, ut dicit Ps. CXIII, 3, manifestum est quod amor Dei, causa est bonitatis in rebus. Unde Dionysius dicit, VI cap. de divinis nominibus, quod divinus amor non permisit eum sine germine esse. Ergo si consideremus originem filii, videamus utrum amor quo pater diligit filium, sit principium originis vel procedat ab ea. Amor autem in divinis dupliciter accipitur; scilicet essentialiter, secundum quod pater diligit et filius et spiritus sanctus; et notionaliter, seu personaliter, secundum quod spiritus sanctus procedit ut amor. Sed neutro horum modorum amor dictus, potest esse principium originis filii. Nam secundum quod accipitur essentialiter, sic importat actum voluntatis. Si ergo esset principium originis filii, sequeretur quod pater genuisset filium voluntate, non natura: quod est erroneum. Similiter etiam nec amor notionaliter sumptus, qua pertinet ad spiritum sanctum, quia tunc sequeretur quod spiritus sanctus esset principium filii: quod est erroneum; immo nullus haereticus hoc dixit. Licet enim amor notionaliter sumptus sit principium omnium donorum quae nobis donantur a Deo, non tamen est principium filii, sed potius ipse a patre filioque procedit. Sic ergo dicendum, quod ratio ista non sumitur ex dilectione ut ex principio, sed ut ex signo. Cum enim similitudo sit causa dilectionis (omne enim animal diligit simile sibi): ubi invenitur perfecta similitudo Dei, ibi invenitur etiam perfecta dilectio Dei. Perfecta autem similitudo patris in filio est secundum illud Coloss. I, 15: *qui est imago invisibilis Dei*; Hebr. I, 3: *qui cum sit splendor, gloria et figura substantiae eius.* Perfecte ergo filius a patre diligitur: et ideo quia perfecte diligit eum, signum est quod pater omnia ostenderit ei et communicaverit ei suam potestatem et naturam. Et de huius dilectione dicitur supra II, 35: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius.* Et Matth. III, 17: *hic est filius meus dilectus.* Circa hoc autem quod sequitur *et omnia demonstrat ei quae ipse facit*, sciendum est, quod dupliciter potest aliquis alicui sua opera demonstrare. Vel quantum ad visum, sicut artifex ea quae facit demonstrat discipulo; vel quantum ad auditum, sicut quando verbo instruit eum. Quocumque ergo istorum modorum accipiatur *demonstrat*, sequi potest duplex inconveniens: quod tamen non est in ista demonstratione, qua pater demonstrat filio. Si enim pater dicatur demonstrare filio quantum ad visum, primo quidem sequitur in istis inferioribus quod prius operetur aliquid quod alteri demonstrat; deinde quod seorsum ab eo cui demonstrat. Sed pater non demonstrat filio ea quae prius facit, quia ipse filius dicit Prov. VIII, 22: *dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret.* Neque etiam ea quae seorsum a filio facit: quia pater omnia operatur per filium; supra I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Si autem accipiatur demonstratio quantum ad auditum, duo videntur sequi: nam qui verbo docet, primo demonstrat ignoranti; deinde verbum est inter demonstrantem et cui fit demonstratio. Sed neutro modo pater demonstrat filio: non enim sicut ignoranti, cum filius sit sapientia patris, I Cor. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*; nec aliquo alio verbo medio, quia ipse filius est verbum patris, supra I: *verbum erat apud Deum.* Dicitur ergo pater omnia quae facit demonstrare filio, inquantum communicat ei notitiam omnium suorum operum: sic enim magister dicitur demonstrare discipulo, inquantum dat ei notitiam eorum quae facit. Unde, secundum Augustinum, demonstrare patrem filio, nihil aliud est quam patrem generare filium. Et filium videre quae pater facit, nihil aliud est quam filium esse et naturam a patre recipere. Potest tamen dici demonstratio illa similis visuali, inquantum ipse filius est splendor visionis paternae, ut dicitur Hebr. I, 3: nam pater videns se et intelligens, concipit filium, qui est conceptus huius visionis. Potest etiam esse similis ei quae fit per auditum, inquantum filius procedit a patre ut verbum. Ut si dicatur quod *pater omnia demonstrat filio*, inquantum producit ipsum ut splendorem, et conceptum suae sapientiae, et verbum. Hoc ergo quod dicit *demonstrat*, refertur ad illud quod supra dixit: *non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem.* Hoc vero quod dicit *omnia*, refertur ad illud quod dixit: *quaecumque enim ille fecerit, haec similiter et filius facit.*

Lectio 4

[87454] Super Io., cap. 5 l. 4 Ostensa potestate filii in communi, hic consequenter ostendit eam in speciali, et primo dominus manifestat suam potestatem vivificativam; secundo manifestat quaedam praedicta, quae videbantur obscura, ibi *sicut enim pater habet vitam in semetipso, sic dedit filio vitam habere in semetipso.* Circa primum duo facit. Primo ostendit filium habere potestatem vivificativam; secundo docet modum percipiendi vitam a filio, ibi *amen, amen dico vobis, quia qui verbum meum audit* et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit potestatem vivificativam filii; secundo dicti rationem assignat, ibi *neque enim pater iudicat quemquam*; tertio ostendit effectum exinde provenientem, ibi *ut omnes honorificent filium* et cetera. Et circa primum duo facit. Primo proponit potestatem vivificativam in communi; secundo exprimit eam, ibi *sicut enim pater* et cetera. Quantum ad primum dicit *maiora his demonstrabit*; quasi dicat: miramini et turbamini de potestate filii in sanatione languidi; sed adhuc pater *maiora his demonstrabit opera*, scilicet in suscitatione mortuorum, *ut vos miremini.* Sed ex his verbis insurgit dubitatio quantum ad duo: primo quidem quantum ad hoc quod dicit *demonstrabit*: nam hoc quod supra dictum est, quod pater omnia demonstrat filio, refertur ad aeternam generationem: quomodo ergo hic dicit *demonstrabit*, cum filius sit ei coaeternus, et in aeternitate non sit accipere futurum? Secundo vero quantum ad hoc quod dicit *ut vos miremini.* Si enim ideo demonstraturus est ut Iudaei mirentur, tunc filio demonstraturus est simul et istis, alias non mirarentur, nisi viderent; cum tamen filius ab aeterno omnia viderit apud patrem. Et ideo dicendum est, quod hoc exponitur tripliciter. Uno modo, secundum Augustinum, ut referatur haec demonstratio fienda discipulis. Consuetus enim modus loquendi est Christi, ut aliquando attribuat sibi fieri quod fit membris suis, secundum illud Matth. XXV, v. 40: *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Et tunc est sensus: vos vidistis filium magna facientem in curatione languidi, et miramini; sed adhuc *maiora his pater demonstrabit ei*, in membris, scilicet discipulis; infra XIV, 12: *et maiora horum faciet.* Dicit ergo *ut vos miremini*: quia ex miraculis discipulorum Iudaei intantum mirati sunt quod maxima multitudo eorum conversa est ad fidem, sicut habetur Act. I. Alio modo, secundum Augustinum, sic, ut scilicet referatur ad Christum secundum naturam assumptam. In Christo enim est et natura divina et natura humana; et secundum utramque habet a patre potestatem vivificativam; sed aliter

et aliter, quia secundum divinitatem habet potestatem vivificandi animas, sed secundum naturam assumptam vivificat corpora unde Augustinus: verbum vivificat animas, sed verbum caro factum vivificat corpora. Nam resurrectio Christi, et mysteria quae Christus implevit in carne, sunt causa futurae resurrectionis corporum; Eph. II, 5: *convivificavit nos in Christo*; I Cor. XV, 12: *si autem Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est?* Sed primum habet ab aeterno, et hoc ostendit cum supra dixit: *et omnia demonstrat ei quae ipse facit*; quae quidem omnia demonstrat carni; sed alia ex tempore, et quantum ad hoc dicit: *et maiora his demonstrabit ei*, idest demonstratur potestas eius in hoc quod maiora faciet, suscitando mortuos: quosdam quidem hic, sicut Lazarum, puellam et unicum matris; omnes tandem in die iudicii. Tertio modo ut referatur ad Christum secundum naturam divinam, secundum illum modum quo in Scriptura dici consuetum est, tunc aliquid fieri quando innotescit; sicut illud Matth. ult., 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Cum enim Christus ab aeterno habuerit potestatem plenissimam, quia *quaecumque pater facit, similiter et filius facit*, dicit tamen, post resurrectionem domini potestatem datam esse: non quia tunc tantum eam recepit, sed quia per resurrectionis gloriam tunc maxime innotuit. Secundum hoc ergo dicit sibi potestatem dari, secundum quod eam exequitur in opere, ut dicatur: *et maiora demonstrabit ei opera*; idest, sibi data per executionem ostendet: et hoc vobis mirantibus, quando scilicet qui vobis videtur ut homo tantum, apparebit virtutis divinae et Deus. Est autem verbum demonstrationis accipiendum ut verbum visionis, secundum quod supra expositum est. Consequenter cum dicit *sicut enim pater suscitat mortuos (...) sic et filius*, explicat in speciali potestatem vivificativam filii, ostendens quae sunt illa maiora quae pater filio demonstrabit. Ubi sciendum est quod divina virtus in veteri testamento ex hoc praecipue commendatur quod Deus est auctor vitae; I Reg. II, 6: *dominus mortificat, et vivificat.* Et Deut. c. XXXII, 39: *ego occidam, et ego vivere faciam.* Quam quidem virtutem sicut habet pater, sic habet et filius, et ideo dicit *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat*; quasi dicat: haec sunt maiora quae pater filio demonstrabit, scilicet ut mortuos vivificet. Plane maiora sunt ista valde: quia plus est ut resurgat mortuus, quam ut convalescat aegrotus. Sic ergo *filius quos vult vivificat*, et primam vitam viventibus dando, et mortuos suscitando. Nec tamen putemus alios a patre suscitari et alios a filio, sed eosdem quos pater suscitat et vivificat, filius suscitat et vivificat: quia pater, sicut omnia operatur per filium, qui est virtus eius, ita et omnes vivificat per filium, qui est vita, ut dicit infra XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita.* Non tamen per filium suscitat et vivificat mortuos sicut per instrumentum, quia secundum hoc filius non esset constitutus in suae potestatis arbitrio. Et ideo ut hoc excludat, dicit: *filius quos vult vivificat*; idest, in suae potestatis arbitrio est vivificare quod vult. Nam non aliud vult filius quam pater: sicut enim est illis una substantia, sic est illis una voluntas; unde Matth.: c. XX, 15, dicit: *an non licet mihi quod volo facere?* Consequenter cum dicit *neque enim pater iudicat quemquam*, assignat rationem dicti, manifestans suam potestatem. Sed attendendum est, quod ex hoc loco usque ad finem sunt duae expositiones: una est Augustini, alia Hilarii et Chrysostomi. Secundum Augustinum quidem exponitur sic. Dixerat dominus supra, quod sicut pater suscitat mortuos ita et filius. Sed ne intelligeres illam mortuorum resuscitationem tantum qua aliquos ad hanc vitam resuscitavit ad miraculi ostensionem et non illam qua resuscitat ad vitam aeternam, ideo ducit eos ad altiorem considerationem alterius, scilicet resurrectionis quae erit in futuro iudicio. Unde et specialiter de iudicio mentionem facit, dicens *neque enim pater iudicat quemquam.* Potest et aliter, secundum eumdem, sub eodem sensu continuari, ut secundum hoc quod dixit *sicut pater resuscitat mortuos, sic et filius* etc., referatur ad resurrectionem animarum, quam facit filius inquantum est verbum; hoc vero quod dicit *neque enim pater iudicat quemquam*, referatur ad resurrectionem corporum, quam facit inquantum verbum caro factum est. Resurrectio enim animarum fit per personam patris et filii; unde et simul nominat patrem et filium, dicens *sicut pater suscitat (...) sic et filius.* Resurrectio vero corporum per dispensationem humanitatis patri non coaeternam: et ideo soli filio iudicium attribuit. Sed attende mirabilem varietatem verborum: nam primo proponitur nobis pater operans et filius vacans, scilicet cum dicitur: *non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem*; hic vero e converso proponitur filius operans, et pater vacans: *neque enim pater iudicat quemquam; sed omne iudicium dedit filio* et cetera. In quo datur intelligi, quod alio modo loquitur hic et alio modo ibi. Nam ibi loquitur de operatione quae est patris et filii, unde dicit quod *a se non facit quidquam, nisi quod viderit patrem facientem*; hic vero loquitur de operatione qua filius secundum quod homo iudicat et non pater: unde dicit quod *omne iudicium dedit filio.* Nam pater in iudicio non apparebit; quia secundum iustitiam Deus in propria natura iudicandis omnibus apparere non potest: quia cum visio divina sit beatitudo nostra, si mali Deum in propria natura viderent, iam essent beati. Apparebit ergo solus filius, qui solus habet naturam assumptam. Ipse ergo solus iudicat, qui solus omnibus apparebit; sed tamen auctoritate patris; Act. X, 42: *hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum.* Et in Ps. LXXI, 1: *Deus, iudicium tuum regi da.* Consequenter cum dicit *ut omnes honorificent filium*, ponit effectum qui provenit ex potestate filii, et primo ponit fructum consequentiae; secundo excludit contradictionem, ibi *qui non honorificat filium, non honorificat patrem qui misit illum.* Dicit ergo: ideo pater omne iudicium dedit filio, secundum humanam naturam, quia in incarnatione se filius exinanivit formam servi accipiens, in qua inhonoratus est ab hominibus, secundum illud infra VIII, 49: *ego honorifico patrem meum, et vos inhonorastis me.* Ideo ergo in ipsa natura assumpta datum est ei iudicium, *ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem. Tunc enim videbunt filium hominis venientem cum potestate magna et maiestate*: Lc. XXI, 27. Et Apoc. VII, 11: *ceciderunt in facies suas, et adoraverunt, dicentes: benedictio, et claritas, et sapientia, et gratiarum actio, honor, virtus et fortitudo Deo nostro.* Sed posset aliquis dicere: volo honorificare patrem, et non curare de filio. Sed hoc non potest esse, quia *qui non honorificat filium, non honorificat patrem qui misit illum.* Aliud enim est honorare Deum ratione qua Deus est, aliud honorare patrem. Nam bene potest aliquis honorare Deum inquantum creator, omnipotens et incommutabilis, absque hoc quod honoret et filium. Sed honorare Deum ut patrem nullus potest quin honorificet filium: nam pater dici non potest si filium non habet. Sed si inhonoras filium dividendo eius virtutem, inhonoras et patrem: ibi enim tollis virtutem patri, ubi minorem das filio. Vel aliter, secundum eumdem: Christo debetur duplex honor: scilicet secundum divinitatem, secundum quam debetur ei honor aequalis patri; et quantum ad hoc dicit *ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem*: alius debetur ei secundum humanitatem, sed non aequalis patri; et de isto dicit *qui non honorificat filium, non honorificat patrem qui misit illum.* Unde ibi signanter dicitur *sicut*; hic autem non dicit sicut, sed simpliciter dicit filium esse honorandum; Lc. X, 16: *qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum qui misit me.* Secundum autem Hilarium et Chrysostomum, exponitur magis ad litteram, quamvis parum mutetur, hoc modo. Dominus supra dicit: *filius quos vult vivificat.* Quicumque aliquid facit pro libero voluntatis arbitrio, agit ex proprio iudicio. Supra vero dictum est quod *omnia quaecumque facit pater haec et filius similiter facit.* Ergo filius de omnibus habet liberum voluntatis arbitrium, quia ex proprio iudicio procedit. Et ideo statim facit mentionem de iudicio, dicens *neque pater iudicat quemquam*, seorsum scilicet a filio. Et hoc modo loquendi usus est dominus infra XII, 47: *ego non iudico vos*, scilicet solum, *sed sermo quem locutus sum, ille iudicabit vos in novissimo. Sed omne iudicium dedit filio*, sicut et dedit ei omnia. Sicut enim dedit ei vitam, et genuit eum viventem, ita dedit ei omne iudicium, idest genuit eum iudicem; infra ibid., 30: *sicut audio iudico*; idest, sicut habeo esse a patre, ita et iudicium. Ratio huius est, quia filius nihil aliud est, ut dictum est supra, quam conceptus paternae sapientiae; unusquisque autem per conceptum suae sapientiae iudicat: unde sicut pater omnia per filium facit, ita et omnia per ipsum iudicat. Et fructus huius est *ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem*; idest, exhibeant ei cultum latriae, sicut patri. Cetera vero non mutantur. Sed attendenda est, secundum Hilarium, mirabilis connexio verborum, ut errores contra aeternam generationem confutentur. Duae namque haereses contra ipsam generationem aeternam exortae fuerunt. Una Arii dicentis filium minorem patre; quod est contra aequalitatem et unitatem. Alia Sabellii dicentis non esse distinctionem personarum in divinis; quod est contra originem. Et ideo ubicumque facit mentionem de unitate et aequalitate, statim addit et distinctionem personarum secundum originem, et e converso. Unde, quia innuit originem personarum, dicens: *non potest filius a seipso facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem*, ne crederes inaequalitatem, statim subiungit: *quaecumque enim ille fecerit, haec et filius similiter facit.* Et, e converso, cum innuit aequalitatem, dicens: *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, ita et filius quos vult vivificat*, ne discredas originem et filium genitum, subiungit: *neque enim pater iudicat quemquam; sed omne iudicium dedit filio.* Eodem modo cum insinuat aequalitatem personarum, dicens *ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem*, statim subiungit de missione, in qua demonstratur origo, dicens *qui non honorificat filium, non honorificat patrem, qui misit illum*, non per separationem a seipso. Missionem audi, infra VIII, 29: *qui misit me, mecum est, et non reliquit me solum.* Supra ostendit dominus se habere virtutem vivificativam; hic ostendit modum quo aliquis ab ipso vitam participare potest, et primo ponit modum, quomodo aliquis per ipsum vitam participet; secundo huiusmodi adimpletionem praenuntiat, ibi *amen, amen dico vobis, quia venit hora.* Circa primum considerandum est, quod sunt quatuor gradus vitae. Unus quidem invenitur in plantis, quae nutriuntur, augentur et generantur et generant; alius in animalibus, quae tantum sentiunt; alius vero in his quae moventur, quae sunt animalia perfecta; ulterius vero est aliud genus vitae in his quae intelligunt. Tot ergo existentibus gradibus vitae, impossibile est vel vitam quae est in plantis, vel eam quae est in sensu, aut eam quae est ex motu, esse primam vitam. Nam prima vita debet esse per se vita, non participata. Nulla autem vita potest esse talis nisi sola vita intellectualis, aliae autem tres communes sunt corporali et spirituali creaturae; corpus autem quod vivit, non est ipsa vita; sed vitam participans: et ideo vita intellectualis est prima vita, quae est vita spiritualis, quae immediate percipitur a primo vitae principio, unde dicitur vita sapientiae.

Et propter hoc in Scripturis vita attribuitur sapientiae. Prov. VIII, 35: *qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a domino.* Sic ergo vitam a Christo, qui est Dei sapientia, participamus, inquantum anima nostra ab ipso sapientiam percipit. Haec autem vita intellectualis perficitur in vera cognitione divinae sapientiae, quae est vita aeterna. Infra XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.* Sed ad nullam sapientiam potest homo pervenire nisi per fidem: unde in scientiis nullus ad sapientiam pervenit, nisi prius fidem adhibeat dictis a magistro. Si ergo nos volumus ad illam vitam sapientiae pervenire, oportet nos per fidem credere ea quae ab illa nobis proponuntur. Ad Hebr. XI, 6: *oportet accedentem ad Deum credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Is. XXVIII, 16, secundum aliam litteram: *nisi credideritis, non intelligetis.* Et ideo dominus congrue modum perveniendi ad vitam ostendit esse per fidem, dicens *qui verbum meum audit, et credit ei qui misit me, habet vitam aeternam.* Et primo ponit meritum fidei; secundo subdit praemium eius, ibi *habet vitam aeternam.* Circa meritum fidei primo ponit illud per quod fides introducitur; secundo illud cui fides innititur. Introducitur quidem fides per verbum hominis; Rom. X, 17: *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Innititur autem fides non verbo hominis sed ipsi Deo; Gen. c. XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam*; Eccli. II, 8: *qui timetis Deum, credite illi.* Sic nos introducit per verbum hominis ad credendum, non ipsi homini qui loquitur, sed Deo cuius verba loquitur; I Thess. II, 13: *cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non sicut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei.* Et haec duo dominus ponit. Primo illud per quod fides introducitur; unde dicit *qui verbum meum audit*, quod introducit ad fidem. Secundo illud cui innititur, cum dicit *et credit ei qui misit me*, non mihi, sed illi in cuius virtute loquor. Quae quidem verba possunt competere Christo secundum quod homo inquantum per verbum eius humanum homines conversi sunt ad fidem; et secundum quod Deus, inquantum Christus est verbum Dei. Cum enim Christus sit verbum Dei, manifestum est quod audientes Christum audiebant verbum Dei et per consequens credebant Deo. Et hoc est quod dicit: *qui audit verbum meum*, idest me verbum Dei, *et credit ei*, idest patri cuius sum verbum. Praemium autem fidei ponit cum subdit *habet vitam aeternam.* Et ponit tria quae nos habebimus in gloria, sed ordine retrogrado. Primo enim consequemur resurrectionem ex mortuis; secundo liberationem a futuro iudicio; tertio vitam aeternam: quia, ut dicitur Matth. XXV, 46 post iudicium ibunt iusti in vitam aeternam. Et haec tria ponit ad fidei praemium pertinere: et primo tertium tamquam magis desideratum. Unde dicit *qui credit*, scilicet per fidem, *habet vitam aeternam*, quae consistit in plena Dei visione. Et dignum est ut qui credit propter Deum his quae non videt, perducatur ad plenam eorum visionem; infra c. XX, 31: *haec scripta sunt ut credatis (...) et ut credentes vitam habeatis in nomine eius.* Secundo ponit secundum, cum dicit *et in iudicium non veniet.* Sed contra hoc est quod apostolus dicit II Cor. V, 10: *omnes nos astare oportet ante tribunal Christi*, etiam ipsos apostolos: ergo qui credit, in iudicium veniet. Sed dicendum, quod duplex est iudicium. Scilicet condemnationis, et in isto non venient qui fide formata in Deum credunt: de quo dicebat Ps. CXLII, 2: *non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens*; supra III, 18: *qui credit non iudicatur.* Est etiam iudicium discretionis vel discussionis, et ad istud oportet nos omnes ante tribunal Christi exhibere, ut dicit apostolus; et de isto dicitur in Ps. XLII: *iudica me,* *Deus, et discerne causam meam.* Tertio ponit praemium, cum dicit *sed transit a morte in vitam*, vel *transiet*, secundum aliam litteram. Quod quidem potest exponi dupliciter. Primo ut referatur ad resurrectionem animae et sic planus est sensus quasi dicat: non solum per fidem adipiscitur vitam aeternam et liberatur a iudicio, sed etiam remissionem peccatorum consequitur. Unde dicit *sed transit* de infidelitate ad fidem, de iniustitia ad iustitiam; I Io. III, 14: *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam.* Secundo ut referatur ad resurrectionem corporum; et tunc est expositivum huius quod dicit *habet vitam aeternam.* Posset enim ex hoc aliquis credere quod qui credit in Deum, numquam moreretur, sed viveret in aeternum; quod esse non potest, quia omnes homines solvere oportet debitum primae praevaricationis, secundum illud Ps. LXXXVIII, 49: *quis est homo qui vivet, et non videbit mortem?* Et ideo non est intelligendum, eum qui credit sic habere vitam aeternam, quasi numquam moriturus; sed quia de hac vita transiet per mortem in vitam, idest per mortem corporis reparabitur in vitam aeternam. Vel *transiet* quantum ad causam: quia quando homo credit, iam habet meritum gloriosae resurrectionis; Is. XXVI, 19: *vivent mortui tui, interfecti tui resurgent.* Et tunc soluti a morte veteris hominis suscipiemus vitam novi hominis, scilicet Christi. *Amen, amen dico vobis* et cetera. Quia possent aliqui dubitare utrum aliqui de morte ad vitam transirent, ideo dominus praenuntiat huiusmodi adimpletionem dicens: dico quod *transiet de morte in vitam*, et hoc iam ante impletur. Et hoc est quod dicit: *amen, amen dico vobis, quia venit hora*, non fatali necessitate subiecta, sed a Deo praeordinata; I Io. II, 18: *novissima hora est.* Et ne credatur distare subiungit *et nunc est* (Rom. XIII, 11: *hora est iam nos de somno surgere*), hora scilicet nunc est, *quando mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent.* Quod potest dupliciter exponi. Uno modo ut referatur ad resurrectionem corporis et dicatur *venit hora, et nunc est* etc., quasi dicat: verum est quod omnes finaliter resurgent, sed etiam nunc est hora, quando aliqui, quos resuscitaturus erat dominus, *audient vocem eius.* Sic audivit Lazarus quando dictum est ei, *veni foras*, ut dicitur infra XI, 43; sic audivit filia archisynagogi, ut dicitur Matth. IX, 18 et filius viduae, ut habetur Lc. VII, 12. Et ideo, dicit signanter *et nunc est*, quia per me iam incipiunt mortui resuscitari. Alio modo, secundum Augustinum, ut hoc quod dicit *nunc est*, referatur ad resurrectionem animae. Nam, sicut dictum est supra, duplex est resurrectio: scilicet corporum, quae erit; et hoc nondum est sed erit in iudicio futuro; alia est animarum, de morte infidelitatis ad vitam fidei, et iniustitiae ad iustitiam; et hoc iam *nunc est.* Et ideo dicit *venit hora, et nunc est, quando mortui*, scilicet infideles et peccatores, *audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent*, secundum veram fidem. Sed duo mirabilia in his verbis implicari videntur. Unum, cum dicit mortuos audire; aliud cum subdit, eos per auditum reviviscere, quasi prior sit auditus quam vita, cum tamen auditus sit quidam actus vitae. Sed si hoc referamus ad resurrectionem, verum est quod mortui audient, idest obedient voci filii Dei. Vox enim expressiva est interioris conceptus. Tota autem natura ad nutum obedit voluntati divinae; Rom. IV, 17: *vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt.* Secundum hoc ergo ligna, lapides et omnia, non solum ossa arida, sed et cineres corporum mortuorum *audient vocem filii Dei*, inquantum ad nutum ei obedient. Et hoc non convenit Christo inquantum est filius hominis sed inquantum est filius Dei, quia verbo Dei omnia obediunt. Et ideo signanter dicit *filii Dei*; Matth. VIII, 27: *qualis est hic, quia mare et venti obediunt ei?* Si vero referatur ad resurrectionem animarum, rationem habet quod dicitur:

nam vox filii Dei, qua interius per inspirationem vel exterius per praedicationem suam et aliorum, corda fidelium movet, habet vim vivificativam, infra VI, 64: *verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*, et sic vivificat mortuos, dum iustificat impios. Et quia auditus est via ad vitam vel naturae per obedientiam, ad reparationem scilicet naturae, vel auditus fidei ad reparationem vitae et iustitiae, ideo dicit *et qui audierint*, per obedientiam quantum ad resurrectionem corporum, vel per fidem quantum ad resurrectionem animarum, *vivent*, in corpore in aeterna vita et in iustitia in vita gratiae et cetera.

Lectio 5

[87455] Super Io., cap. 5 l. 5 Supra ostendit dominus se habere potestatem vivificativam et iudiciariam, et explicavit utramque per effectum, hic manifestat quomodo utraque potestas sibi competat, et primo ostendit hoc de potestate vivificativa; secundo de potestate iudiciaria, ibi *et potestatem dedit ei iudicium facere.* Dicit ergo primo: dico quod *sicut pater suscitat mortuos* ita et ego, et *qui audit verbum meum, habet vitam aeternam*: et hoc ideo habeo, quia *sicut pater habet vitam in semetipso, sic et filio dedit habere vitam in semetipso.* Circa quod sciendum est, quod aliqui vivunt, sed non habent vitam in semetipsis sicut Paulus Gal. II, 20: *quod autem nunc vivo, in fide filii Dei vivo.* Et iterum: *vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus.* Vivebat ergo, sed non in semetipso, sed in alio per quem vivebat; sicut et corpus vivit, sed non habet vitam in semetipso, sed in anima per quam vivit. Illud ergo in semetipso vitam habet, quod habet vitam essentialem non participatam, idest quod ipsum est vita. In quolibet autem genere rerum, quod est per essentiam, est causa eorum quae sunt per participationem, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Quod ergo est per essentiam vita, est causa et principium omnis vitae in viventibus. Et ideo ad hoc quod aliquod sit principium vitae requiritur quod sit per essentiam vita. Et ideo congrue manifestat dominus se totius vitae principium, dicens se habere vitam in semetipso, idest per essentiam, cum dicit *sicut pater habet vitam in semetipso*, idest sicut est vivens per essentiam, ita et filius. Ideo sicut pater est causa vitae, ita filius suus. Ostendit autem aequalitatem filii ad patrem, cum dicit *sicut pater habet vitam in semetipso*; et distinctionem, cum dicit *dedit filio.* Sunt enim aequales in vita pater et filius; sed distinguuntur, quia pater dat, filius accipit. Nec est intelligendum, quod filius a patre dante accipiat vitam, quasi praeexistat eam non habens, sicut in istis inferioribus materia prima existens accipit formam, et subiectum subiicitur accidenti: quia nihil in filio praeexistens est acceptioni vitae. Nam, sicut Hilarius dicit, filius nihil habet nisi natum, idest quod per nativitatem accepit. Et cum sit ipsa vita, ideo intelligendum est *dedit filio vitam*, idest, produxit filium vitam. Sicut si dicatur: mens dat verbo vitam, non quasi verbum praeexistat et postea vitam recipiat, sed quia produxit verbum in eadem vita qua ipsa vivit. Destruuntur autem per haec verba tres errores, secundum Hilarium. Primo Arianorum, qui dicentes filium minorem patre, coacti sunt per hoc quod supra dictum est *quaecumque pater fecerit, haec et filius facit*, dicere, quod filius sit aequalis patri in virtute; sed tamen adhuc negant eum esse aequalem sibi in natura. Sed ecce quod etiam in

hoc confutantur, per hoc quod dicitur *sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso.* Nam cum vita pertineat ad naturam, si filius habet vitam in semetipso sicut et pater, manifestum est quod tenet in se originis suae indivisibilem et aequalem cum patre naturam. Secundus error eorum, quantum ad hoc quod negabant filii coaeternitatem ad patrem, dicentes, filium ex tempore incepisse: quod destruitur inquantum dicit *filius vitam habet in semetipso.* Nam in omnibus viventibus quorum generatio est in tempore, semper est invenire aliquid quod aliquando fuit non vivens; sed in filio quidquid est, est ipsa vita et ideo sic accepit ipsam vitam, quod vitam habet in semetipso, ut semper fuerit vivens. Tertio per hoc quod dicit *dedit*, destruitur error Sabellii negantis distinctionem personarum. Si enim pater vitam dedit filio, manifestum est quod alius est pater qui dedit, et alius filius qui accepit. Consequenter cum dicit *et potestatem dedit ei iudicium facere*, manifestat se habere iudiciariam potestatem, et primo manifestat suam potestatem iudiciariam; secundo rationem dictorum assignat, ibi *non possum ego a me facere quidquam.* Circa primum duo facit. Primo ponit potestatis iudiciariae originem; secundo ostendit iudicii aequitatem, ibi *et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae.* Circa primum notandum est, quod hoc quod dicit *potestatem dedit ei*, potest legi dupliciter. Uno modo secundum Chrysostomum, alio modo secundum Augustinum. Si autem legatur secundum Chrysostomum, tunc haec pars dividitur in duas. Primo proponit iudiciariae potestatis derivationem; secundo excludit dubitationem, ibi *quia filius hominis est.* Sciendum est autem, quod haec littera sic punctatur secundum Chrysostomum: *potestatem dedit ei iudicium facere*, postea resumitur *quia filius hominis est, nolite mirari hoc.* Et huius punctationis ratio est, quia Paulus Samosatenus, quidam antiquus haereticus, qui sicut et Photinus dicebat Christum purum hominem esse, et initium sumpsisse ex virgine, punctabat sic: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est*, et postea resumitur: *nolite mirari hoc, quia venit hora* etc., quasi intelligens per hoc quod ideo necesse fuit dari potestatem iudiciariam Christo, *quia filius hominis est*, idest purus homo, cui ex se non convenit iudicare homines. Et ideo oportet quod si iudicat alios, sibi detur potestas iudicandi. Sed hoc, secundum Chrysostomum, non potest stare, quia nullam convenientiam habet quod dicitur. Si enim ideo suscepit potestatem iudiciariam, quia homo est, tunc pari ratione, cum cuilibet homini conveniat iudiciaria potestas per humanam naturam, non plus competet Christo quam aliis hominibus. Non ergo sic legendum est; sed dicendum, quod quia est ineffabilis Dei filius, propterea et iudex est. Et hoc est quod dicit: non solum dedit ei pater quod vivificat; sed etiam *potestatem dedit ei*, per aeternam generationem, *iudicium facere*, sicut per eam dedit ei vitam habere in semetipso; Act. X, 42: *hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum.* Dubitationem excludit cum dicit *nolite mirari hoc*: et primo movet eam; secundo excludit, ibi, *quia venit hora* et cetera. Dubitatio autem oriebatur in cordibus Iudaeorum, quia aestimantes Christum nihil plus esse quam purum hominem, ea vero, quae dicebantur de eo, erant supra hominem, et etiam supra Angelum, mirabantur cum audirent. Et ideo dicit *nolite mirari hoc*, scilicet quod dixi, quod filius vivificat mortuos et habet iudiciariam potestatem, propter hoc *quia filius hominis est.* Et de hoc mirabantur, quia purum hominem aestimantes, videbant in eo facta divina; Matth. VIII, 27: *mirabantur omnes dicentes: qualis est hic, quia venti et mare obediunt ei?* Et subdit causam quare non mirentur, quia scilicet ipse idem qui est filius hominis, est filius Dei. Et licet, secundum Chrysostomum, non exprimatur ista propositio, scilicet quod idem est filius hominis qui est filius Dei, ponit tamen dominus illud ex quo propositio illa de necessitate sequitur: sicut videmus, quod syllogizantes in doctrinis frequenter non proponunt intentum principaliter, sed illud ex quo de necessitate sequitur. Et ideo dominus non dicit quod ipse est filius Dei, sed quod filius hominis talis est quod ad vocem eius suscitantur omnes mortui: ex quo necessario sequitur quod sit filius Dei, nam suscitare mortuos est opus proprium Dei. Et ideo dicit *nolite mirari, quia venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei.* Sed non dicit et nunc est, ut supra dixit; neque quia ista hora nunc non est. Similiter hic dicit *omnes*, quod non dixerat supra: quia in prima resurrectione aliquos tantum resuscitavit, scilicet Lazarum, filium viduae, et puellam; sed tunc in futura resurrectione, quae erit tempore iudicii, *omnes audient vocem filii Dei*, et resurgent; Ezech. c. XXXVII, 12: *aperiam tumulos vestros, et educam vos de sepulcris vestris.* Secundum autem Augustinus, loquitur sic punctando: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est*, et postea subditur *nolite mirari hoc.* Et secundum hoc dividitur in duas partes. In prima enim tangitur collatio iudiciariae potestatis facta filio hominis; secundo manifestatur per maioris potestatis collationem, ibi *nolite mirari hoc.* Circa primum sciendum est, secundum Augustinum, quod supra locutus est de resurrectione animarum, quae fit per filium Dei; hic vero loquitur de resurrectione corporum, quae fit per filium hominis. Et quia universalis resurrectio corporum futura est tempore iudicii, ideo hic praemittit de iudicio, dicens: *potestatem dedit ei*, scilicet Christo, *iudicium facere*, et hoc quia *filius hominis est*, idest secundum humanam naturam. Unde et post resurrectionem dicit, Matth. ult., c. 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Est autem data iudiciaria potestas Christo secundum quod homo, propter tria. Primo ut ab omnibus videretur: necesse est enim iudicem a iudicandis videri. Iudicabuntur autem boni et mali, et boni quidem Christum videbunt secundum divinitatem et humanitatem; mali autem eum secundum divinitatem videre non poterunt, quia haec visio est beatitudo sanctorum, nec videtur nisi a mundis corde, ut dicitur Matth. V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et ideo ut videatur in iudicio non solum a bonis, sed etiam a malis, iudicabit in forma humana; Apoc. I, 7: *videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt.* Secundo, quia per humilitatem passionis promeruit gloriam exaltationis. Unde sicut ille qui mortuus est, resurrexit, ita forma illa iudicabit quae iudicata est, et sedebit iudex in iudicio hominum qui stetit sub iudice homine; damnabit vere reos qui factus est falso reus, ut dicit Augustinus libro de verbis domini. Iob XXXVI, c. 17: *causa tua quasi impii iudicata est; sed iudicium causamque recipies.* Tertio ad insinuandum iudicis clementiam. Quod homo iudicetur a Deo, videtur valde terribile: *horrendum est enim incidere in manus Dei viventis*, ut dicitur Hebr. X, 31; sed quod homo iudicem habeat hominem, confidentiam praebet: et ideo ut iudicis experiaris clementiam, hominem habebis iudicem; Hebr. IV, 15: *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris.* Sic ergo *dedit potestatem* Christo, *iudicium facere, quia filius hominis est.* Sed hoc quidem *nolite mirari*, quia maiorem potestatem contulit ei, scilicet resuscitandi mortuos; unde dicit: *quia venit hora*, scilicet novissima, quae erit in fine mundi; Ez. VII, 7: *venit tempus, prope est dies occisionis; in qua omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii Dei.* Supra autem non dixit *omnes*, quia ibi loquebatur de resurrectione spirituali, secundum quam non omnes in primo adventu resurrexerunt; quia II Thess. III, 2, dicitur: *non enim omnium est fides.* Hic vero loquitur de resurrectione corporum secundum quam omnes resurgemus, I Cor. XV, 20 ss. sed addit *qui in monumentis sunt*, quod supra non dixerat: quia animae non sunt in monumentis, sed corpora, quorum tunc resurrectio erit. *Omnes* ergo *qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei.* Vox ista erit sensibile signum filii Dei, ad quam omnes suscitabuntur; I Thess. IV, 15: *dominus veniet in iussu Archangeli, et in tuba Dei.* Et simile habetur I Cor. XV, 52, Matth. XXV, 6: *media nocte clamor factus est.* Quae quidem vox habebit virtutem ex divinitate Christi; Ps. LXVII, 34: *dabit voci suae vocem virtutis.* Quia ergo Augustinus dicit, quod resurrectio corporum fit per verbum carnem factum, resurrectio animarum per verbum, ut dictum est supra; ideo quaerendum est quomodo hoc intelligatur. Aut enim subintelligitur de causa prima, aut de causa meritoria. Si quidem de causa prima, constat quod divinitas Christi est causa corporalis et spiritualis resurrectionis, idest corporum et animarum, secundum illud Deut. XXXII, 39: *ego occidam, et ego vivere faciam.* Si vero de causa meritoria, tunc humanitas Christi est causa utriusque resurrectionis: quia per mysteria quae in carne Christi completa sunt, reparamur non solum quantum ad corpora ad vitam incorruptibilem, sed etiam quantum ad animas ad vitam spiritualem; Rom. IV, 25: *traditus est propter nostras iniquitates, et resurrexit propter iustificationem nostram.* Non ergo videtur verum quod dicit Augustinus. Sed dicendum, quod Augustinus loquitur de causa exemplari et de causa qua illud quod vivificatur, conformatur vivificatori: nam omne illud quod per aliud vivit, conformatur ei per quod vivit. Resurrectio autem animarum non est per hoc quod animae conformantur humanitati Christi, sed verbo, quia vita animae est per solum verbum; et ideo dicit animarum resurrectionem fieri per verbum. Resurrectio vero corporum erit per hoc quod corpora nostra conformabuntur corpori Christi per vitam gloriae, videlicet per claritatem corporum; secundum illud Phil. III, v. 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Et secundum hoc dicit resurrectionem corporum fieri per verbum carnem factum. Consequenter cum dicit *et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae*, ostendit aequalitatem iudicii, quia boni praemiabuntur, unde dicit *procedent qui bona fecerunt, in resurrectione vitae*, idest ad hoc quod vivant in aeterna gloria, mali autem damnabuntur; unde dicit *qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii*; idest, resurgent in condemnationem; Matth. XXV, 46: *ibunt hi in supplicium aeternum*, scilicet mali, *iusti autem in vitam aeternam*; Dan. XII, 2: *multi ex his qui in terrae pulvere dormierant, resurgent: quidam quidem ad vitam, alii autem ad opprobrium sempiternum, ut videant semper.* Et nota, quod supra loquens de resurrectione animarum, dicit: *qui audierint vivent*, hic vero dicit quod *procedent*; et hoc propter malos, qui vadunt in condemnationem: nam vita eorum non est dicenda vita, sed potius mors aeterna. Similiter etiam supra fecit mentionem de fide tantum, dicens: *qui verbum meum audit, et credit ei qui misit me, habet vitam aeternam, et in iudicium non venit*; hic ne credas solam fidem sine operibus ad salutem sufficere, facit mentionem de omnibus operibus, dicens *qui bona fecerunt, procedent in resurrectionem vitae*; quasi dicat: non qui credit tantum, sed qui cum fide bona operatur, *procedit in resurrectionem vitae*; Iac. II, 26: *fides sine operibus mortua est.* Consequenter cum dicit *non possum ego a me ipso facere quidquam*, assignat rationem praemissorum. Duo autem praemiserat, scilicet originem potestatis, et aequitatem iudicii; et ideo utriusque causam assignat. Primo de primo. Secundo de secundo, ibi *et iudicium meum iustum est.* Sciendum est autem circa primum, quod hoc quod dicit *non possum ego a meipso facere quidquam*, potest dupliciter legi, etiam secundum Augustinum. Primo ut referatur ad filium hominis hoc modo: tu dicis quod habes potestatem resuscitandi mortuos, quia filius hominis es, sed numquid hoc est tibi inquantum tu es filius hominis? Non, quia *non possum ego a meipso facere quidquam; sed sicut audio, iudico.* Non dicit, sicut video, secundum quod supra dixerat: *filius non potest a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem*, sed dicit *sicut audio*: nam audire idem est in hoc loco quod obedire. Obedire autem pertinet ad illum cui fit imperium. Imperare autem pertinet ad superiorem. Et ideo, quia Christus inquantum homo minor est patre, dicit *sicut audio*; idest, secundum quod inspiratur a Deo in anima mea. De ipso auditu dicit Ps. LXXXIV, 9: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Supra autem, quia loquebatur de se secundum quod est verbum Dei, dixit *viderit.* Consequenter cum dicit *et iudicium meum iustum est*, manifestat aequitatem iudicii. Dixerat enim: *et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitae*, sed posset aliquis dicere: numquid faciet gratiam aliquibus minus puniendo, et plus remunerando? Ideo respondet quod non, dicens: quia *iudicium meum verum est.* Cuius ratio est *quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* In domino enim Iesu Christo sunt duae voluntates. Una divina quam habet eamdem cum patre; alia humana, quae est sibi propria, sicut est proprium eius esse hominem. Voluntas humana fertur in bonum proprium; sed in Christo per rectitudinem rationis regebatur et regulabatur, ut semper in omnibus voluntati divinae conformaretur; et ideo dicit: non quaero implere *voluntatem meam* propriam, quae, quantum in se est, inclinatur ad bonum proprium, sed *voluntatem eius qui misit me*, patris; Ps. XXXIX, 9: *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui*; Matth. XXVI, 39: *non quod ego volo, sed quod tu vis.* Et si quidem diligenter attenditur, dominus veram rationem assignat iusti iudicii, dicens *quia non quaero voluntatem meam*: non enim iudicium alicuius est iniustum, quando procedit ab eo secundum regulam legis; voluntas autem divina regula est, et lex voluntatis creatae: et ideo voluntas creata, et ratio quae regulatur secundum regulam divinae voluntatis, iusta est, et iudicium eius iustum. Secundo vero exponitur ut referatur ad filium Dei, et manet eadem divisio quae prius posita est. Dixit ergo Christus inquantum verbum manifestans originem suae potestatis: *non possum ego a me facere quidquam*, eo modo sicut supra dixit: *non potest filius a se facere quidquam*; nam suum facere, et suum posse, est suum esse; esse autem est ei ab alio, scilicet a patre: et ideo, sicut non est a se, ita a se non potest facere quidquam; infra VIII, 28: *a meipso facio nihil.* Hoc autem quod dicit *sed sicut audio, iudico*, eodem modo exponendum est sicut illud supra *nisi quod viderit patrem facientem.* Nos enim scientiam, seu cognitionem aliquam accipimus per visum et per auditum (isti enim duo sensus maxime serviunt disciplinae), sed quia in nobis alius est visus, alius auditus; ideo aliter accipimus scientiam per visum, quia inveniendo; aliter per auditum, quia addiscendo. In filio vero Dei idem est auditus et visus; et ideo sive dicatur *audit*, sive *vidit*, idem significat secundum acceptionem scientiae. Et quia iudicium in qualibet natura intellectuali ex scientia procedit, signanter dicit *sicut audio, iudico*; idest, sicut cognitionem simul cum esse a patre accepi, sic iudico; infra XV, 15: *omnia quae audivi a patre meo, nota feci vobis.* Manifestans vero iudicii aequitatem, dicit *et iudicium meum verum est.* Cuius ratio est, *quia non quaero voluntatem meam.* Sed numquid non est eadem voluntas patris et filii? Sed dicendum, quod eadem quidem voluntas est utriusque, sed tamen pater non habet voluntatem ab alio, filius vero habet ab alio, scilicet a patre. Sic ergo filius implet voluntatem suam ut alterius, idest ab alio habens; pater vero ut suam, idest non habens ab alio: et ideo dicit *non quaero voluntatem meam*, quae sit mihi originaliter a me ipso, sed quae est mihi ab alio, scilicet a patre.

Lectio 6

[87456] Super Io., cap. 5 l. 6 Posita doctrina circa potestatem filii vivificativam, hic consequenter confirmat eam, et primo confirmat quae de excellentia potestatis suae dixerat, per multiplex testimonium; secundo redarguit eorum tarditatem ad credendum, ibi *claritatem ab hominibus non accipio* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit necessitatem inducendi testimonium; secundo inducit ipsa testimonia, ibi *alius est qui testimonium perhibet de me.* Necessitas testimonii inducendi erat ex parte Iudaeorum qui ei non credebant; et propter hoc dicit *si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum non est verum.* Sed admirationis praebet materiam quod dicitur. Nam sicut dominus de se, infra XIV, v. 6 dicit, ipse est veritas: quomodo ergo testimonium eius non est verum? Si veritas est, cui credetur si veritati non creditur? Et ideo dicendum, secundum Chrysostomum, quod dominus hic de se loquitur secundum aliorum opinionem, ut sit sensus: *si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum non est verum*, quantum ad vestram reputationem, qui non accipitis illud quod de me dico, nisi per aliud testimonium confirmetur; infra VIII, 13: *tu de teipso testimonium dicis: testimonium tuum non est verum.* Consequenter cum dicit *alius est qui testimonium perhibet de me*, inducit testimonia, et primo testimonium humanum; secundo testimonium divinum, ibi *ego autem habeo testimonium maius Ioanne.* Circa primum duo facit. Primo inducit testimonium Ioannis; secundo rationem testimonii assignat, ibi *ego autem non ab homine testimonium accipio.* Circa primum duo facit. Primo inducit testimonium; secundo commendat eius testimonium, ibi *scio quia verum est testimonium eius.* Testem inducit dicens *alius est qui testimonium perhibet de me.* Iste alius, secundum Chrysostomum, est Ioannes Baptista, de quo dicitur supra I, 6: *fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes: hic venit in testimonium ut testimonium perhiberet de lumine.* Testificationem autem commendat cum dicit *et scio quia verum est testimonium eius.* Et hoc a duobus. Primo a veritate; secundo ab auctoritate: quia fuit ab eis requisitum, ibi *vos misistis ad Ioannem.* A veritate quidem commendat eius testimonium, dicens *et scio*, idest pro certo experior, *quia verum est testimonium eius*, scilicet Ioannis, *quod perhibet de me.* Sic enim pater eius Zacharias prophetavit de eo, Lc. I, 76: *praeibis enim ante faciem domini parare vias eius, ad dandam scientiam salutis plebi eius.* Constat autem quod testimonium mendax non est salutiferum, sed mortiferum: quia mendacium est causa mortis; Sap. 2, 11: *os quod mentitur occidit animam.* Si ergo testimonium Ioannis est ad dandam scientiam salutis plebi eius, verum est testimonium eius. Sed secundum Glossam aliter: *si testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum non est verum.* Supra Christus locutus est de se secundum quod Deus, hic vero loquitur secundum quod homo. Et est sensus: *si ego*, homo scilicet, *testimonium de me perhibeo*, scilicet absque Deo, idest quod Deus pater non perhibeat; tunc sequitur quod *testimonium meum*

non est verum: nam verbum humanum nisi a Deo fulciatur, nihil veritatis habet, secundum illud Rom. c. III, 4: *est autem Deus verax, omnis autem homo mendax.* Unde si intelligamus Christum ut hominem a deitate separatum et ei non conformem, et in essentia eius mendacium invenitur et in verbis; infra VIII, v. 14: *si ego testimonium perhibeo de me ipso, verum testimonium meum*; infra: *quia solus non sum; sed ego, et qui misit me pater.* Et ideo quia non erat solus, sed cum patre, verum est testimonium eius. Unde ut ostendat testimonium eius veritatem non habere ex eius humanitate secundum se, sed inquantum est coniuncta divinitati et verbo Dei, dicit *sed alius est qui testimonium perhibet de me*: non Ioannes, sed pater, secundum istam expositionem: quia si testimonium Christi hominis de se non est verum et efficax, multo minus esset efficax testimonium Ioannis. Non ergo certificatur testimonio Ioannis, sed testimonio patris: unde iste alius qui testimonium perhibet, intelligitur pater. *Et scio quia verum est testimonium eius*, nam ipse veritas est; I Io. I, v. 5: *Deus lux est*, idest veritas, *et tenebrae*, mendacii, *in eo non sunt ullae.* Sed prima expositio, quae Chrysostomi est, magis est litteralis. Commendat etiam testimonium Ioannis ab auctoritate, quia fuit requisitum a Iudaeis, cum dicit *vos misistis ad Ioannem*; quasi diceret: scio quia verum est testimonium eius nec vos debetis illud repudiare, quia propter magnam auctoritatem qua erat apud vos Ioannes requisivistis ab eo testimonium de me; quod non fecissetis, si eum dignum fide non opinaremini. Supra I, 19: *miserunt Iudaei ab Ierosolymis sacerdotes et Levitas ad Ioannem.* Et Ioannes tunc *testimonium perhibuit*, non sibi, sed veritati, idest mihi. Sicut amicus veritatis veritati Christo testimonium perhibuit; supra I, 20: *confessus est, et non negavit: confessus est, quia non sum ego Christus.* Consequenter cum dicit *ego autem non ab homine testimonium accipio*, assignat rationem testimonii Ioannis inducti, et primo excludit rationem opinatam; secundo asserit veram, ibi *sed hoc dico ut vos salvi sitis.* Ratio autem inducti testimonii posset ab aliquo credi esse certificatio de Christo, propter eius insufficentiam; et ideo hanc excludit dicens *ego autem non ab homine testimonium accipio.* Ubi sciendum est, quod in scientiis aliquando probatur aliquid per minus notum secundum se, sed magis notum quoad nos; aliquando per aliquid magis notum secundum se et simpliciter. Sicut in hoc loco debebat quidem probari quod Christus esset Deus: et licet veritas Christi esset magis nota secundum se et simpliciter, nihilominus tamen probatur testimonio Ioannis, quod quantum ad Iudaeos magis notum erat. Et ideo Christus secundum se testimonio Ioannis non indigebat, et hoc est quod dicit *testimonium ab homine non accipio.* Sed contra hoc videtur, quia Is. c. XLIII, 10: *vos testes mei, dicit dominus; Act. I, 8: eritis mihi testes in omni Iudaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae.* Quomodo ergo dicit hic *testimonium ab homine non accipio?* Sed dicendum, quod hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo ut sit sensus *non accipio ab homine testimonium*, quasi sim illo tantum contentus; sed habeo maius testimonium, scilicet divinum; I Cor. IV, 3: *mihi autem pro minimo est ut a vobis iudicer*; Ier. XVII, 16: *diem hominis*, idest claritatem humanam, *non desideravit: tu scis.* Alio modo *testimonium ab homine non accipio*, inquantum scilicet testificans est homo, sed inquantum est illustratus a Deo ad testificandum; supra I, 6: *fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes*; I Thess. II, 6: *non quaerentes ab hominibus gloriam*; infra VIII, v. 50: *ego gloriam meam non quaero.* Sic ergo accipio testimonium Ioannis, non inquantum fuit homo, sed inquantum missus et illustratus a Deo ad testificandum. Tertio modo, et melius, *ego testimonium non accipio ab homine*, idest, testimonio humano; quantum ex me est, auctoritatem non accipio ab aliquo, sed a Deo, qui demonstrat me clarum. Consequenter cum dicit *sed haec dico ut vos salvi sitis*, asserit rationem veram, quae erat ipsorum salus: et primo ponit rationem; secundo exponit eam. Ratio vero inducti testimonii erat, ut Iudaei credentes Christo, testimonio Ioannis salvarentur; et ideo dicit: *non accipio testimonium* Ioannis propter me, *sed haec dico ut salvi sitis*; I Tim. II, 4: *vult omnes homines salvos fieri*; et ibid. I, 15: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Et exponit quod dicit *salvi sitis*: quia scilicet induco testimonium a vobis acceptatum. Et ideo cum dicit *ille erat lucerna ardens et lucens*, ponit Ioannis acceptationem: et primo ponit quod Ioannes fuit testis secundum se acceptus; secundo quomodo fuit acceptatus apud eos, ibi *vos autem voluistis ad horam exultare in luce eius.* Quod autem Ioannes fuerit secundum se acceptus testis, ostendit per tria quae eum perficiebant. Primum pertinet ad conditionem naturae et hoc cum dicit *ille erat lucerna*; secundum pertinet ad perfectionem affectus, quia *ardens*; tertium ad perfectionem intellectus, quia *lucens.* Erat ergo in natura perfectus, quia *lucerna*, idest, illustratus gratia, et illustratus luce verbi Dei. Differt enim lucerna a luce: nam lux est quae per seipsam lucet; lucerna vero quae non per se lucet, sed per participationem lucet. Lux autem vera Christus est, ut dicitur supra I, 9: *erat lux vera quae illuminat omnem hominem.* Ioannes autem lux non erat, ut ibidem dicitur, sed lucerna, quia illustratus erat, *ut testimonium perhiberet de lumine*, ducendo ad Christum: de qua lucerna dicitur in Ps. CXXXI, 17: *paravi lucernam Christo meo.* Sed erat in eo affectus ardens et fervens, unde dicit *ardens.* Nam aliqui sunt lucernae solum quantum ad officium, sed quantum ad affectum sunt extinctae: nam sicut lucerna lucere non potest nisi igne accendatur, ita lucerna spiritualis non lucet nisi prius ardeat et inflammetur igne caritatis. Et ideo ardor praemittitur illustrationi, quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis; infra XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum: et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*; infra XV, 15: *vos autem dixi amicos, quia omnia quae audivi a patre meo, nota feci vobis.* Eccli. II, 20: *qui timetis Deum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra.* Nam ignis duo habet: scilicet quod ardet et splendet. Ardor autem ignis significat dilectionem propter tria. Primo quidem, quia ignis inter omnia corpora est magis activus: sic et ardor caritatis, intantum quod nihil eius impetum ferre potest, secundum illud II Cor. V, v. 14: *caritas Christi urget nos.* Secundo, quia sicut ignis per hoc quod est maxime sensitivus, facit multum aestuare, ita et caritas aestum causat quousque homo consequatur intentum; Cant. ult., 6: *lampades eius lampades ignis atque flammarum.* Tertio sicut ignis est sursum ductivus, ita et caritas, intantum quod coniungit nos Deo; I Io. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Erat etiam intellectus *lucens.* Primo quidem per veritatis cognitionem interius; Is. c. LVIII, 11: *implebit splendoribus* idest, splendere faciet. Secundo per praedicationem exterius; Phili II, 15: *inter quos lucetis tamquam luminaria in mundo, verbum vitae continentes.* Tertio per bonorum operum manifestationem; Matth. V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona.* Quia ergo sic Ioannes acceptabilis erat secundum se, quia erat lucerna non extincta, sed ardens, non tenebrosa, sed lucens; dignus est quod et apud vos acceptaretur. Quod quidem ita fuit, quia *vos voluistis exultare ad horam in luce eius.* Et congrue exultationem luci adiungit: quia in illo homo exultat in quo maxime delectatur; nihil autem est in rebus corporalibus delectabilius luce, secundum illud Eccle. XI, 7: *delectabile* *est oculis videre solem.* Dicit autem *voluistis exultare*, quiescendo et ponendo in eo finem, credendo eum Christum; sed tamen *ad horam*, quia in hoc fuistis instabiles: nam videntes Ioannem homines ad alium, non ad se, ducere, aversi estis ab eo. Unde dicitur Matth. XXI, 32 quod Iudaei non crediderunt in Ioannem. Sunt enim de illis de quibus dicitur Matth. XIII, quia ad tempus credunt. Consequenter cum dicit *ego autem habeo testimonium maius Ioanne*, ponit testimonium divinum, et primo inducit eius magnitudinem; secundo prosequitur de ipso, ibi *opera quae dedit mihi pater ut perficiam ea* et cetera. Dicit ergo primo: dico quod ego quantum est ex me, non accipio ab homine testimonium, sed propter vos; nam *ego habeo testimonium maius Ioanne*, scilicet Dei, quod est maius testimonium quam Ioannis; I Io. ult., 9: *si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est.* Maius, inquam, propter maiorem auctoritatem, maiorem cognitionem, et infallibiliorem veritatem: nam Deus mentiri non potest. *Non est Deus ut homo, ut mentiatur*: Num. XXIII, 19. Testimonium autem prosequitur cum dicit *opera enim quae dedit mihi pater ut perficiam ea* et cetera. Tripliciter autem testificatus est Deus de Christo: scilicet per opera, per seipsum et per Scripturas, et ideo primo ponit modum testificandi quantum ad opera miraculorum; secundo modum testificandi per seipsum, ibi *et qui misit me pater, ipse testimonium perhibuit*; tertio per Scripturas, ibi *scrutamini Scripturas* et cetera. Dicit ergo primo: *habeo aliud testimonium maius Ioanne*; et hoc quantum ad opera, quia *opera* miraculorum *quae dedit mihi pater ut perficiam ea.* Sciendum est enim, quod naturale est homini virtutem et naturas rerum ex earum actionibus cognoscere: et ideo convenienter dominus per opera quae ipse facit, dicit se posse cognosci qualis sit. Cum ergo ipse propria virtute divina faceret, credendum erat in eo esse virtutem divinam; infra XV, 24: *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent*, scilicet infidelitatis. Et ideo ad sui cognitionem per opera sua ducit, dicens *opera quae dedit mihi*, in verbo, *pater*, per aeternam generationem dando mihi virtutem sibi aequalem. Vel *dedit mihi*, in conceptione, dando ut sim una persona Dei et hominis, *ut perficiam ea* idest, ut propria virtute faciam: quod dicit ad differentiam aliorum qui miracula faciunt non propria virtute, sed impetrando a Deo. Unde Petrus dicebat Act. III, 6: *in nomine Iesu Christi Nazareni surge.* Et ideo ipsi non perficiunt, sed Deus; Christus vero propria virtute ea perficiebat; infra XI, 43: *Lazare, veni foras.* Et ideo *opera quae ego facio, testimonium perhibent de me*; infra X, 38. *Si mihi non creditis, saltem operibus credite.* Quod autem opera miraculorum sint testimonia Dei, dicitur Mc. ult., 20: *domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Consequenter cum dicit *et qui misit me pater, ipse testimonium perhibuit de me*, ponit secundum modum testificandi per ipsum Deum, et primo ponit ipsum modum; secundo ostendit eos huiusmodi non esse capaces, ibi *neque vocem eius unquam audistis* et cetera. Dicit ergo: non solum opera quae dedit mihi pater, testimonium perhibent de me, sed ipse *qui misit me, pater, testimonium perhibuit de me*, in Iordane, quando fuit baptizatus, ut habetur Matth. IV, 5, et in monte, quando transfiguratus est, ut dicitur Matth. XVII, 5. Utrobique enim vox patris audita est: *hic est filius meus dilectus.* Et ideo credendum est ei, sicut vero et naturali filio Dei; I Io. ult., 9: *hoc testimonium Dei, quod maius est, quia testificatus est de filio suo.* Et sic, qui non credit eum esse filium Dei, non credit Dei testimonio. Sed posset aliquis dicere, quod Deus etiam aliis testimonium perhibuit per seipsum, sicut Moysi in monte, cum quo locutus est, cunctis audientibus; testimonium vero numquam audivimus, et ideo dicit dominus, quod *neque* *vocem eius unquam audistis* et cetera. Sed contra Deut. IV, 33, dicitur: *si factum est aliquando res huiuscemodi, ut audiret populus vocem domini Dei loquentis de medio ignis, sicut tu audisti et vidisti.* Quid est ergo quod nunc dicit Christus *neque vocem eius unquam audistis?* Respondeo, secundum Chrysostomum, quod dominus eos in philosophica consideratione constituens, vult ostendere, quod Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet sensibiliter et intelligibiliter. Sensibiliter quidem, sicut per vocem sensibilem tantum; et hoc modo testificatus fuit Moysi in monte Sinai; Deut. IV, 12: *vocem eius audistis, et formam penitus non vidistis.* Item per sensibilem speciem, sicut apparuit Abrahae Gen. XXVI, et Is. VI, 1: *vidi dominum sedentem supra solium excelsum et elevatum.* Sed tamen in istis visionibus nec vox corporalis nec figura Dei est sicut cuiusdam animalis, sed effective, inquantum a Deo formatur: nam cum Deus sit spiritus, neque vocem sensibilem de se emittit, nec figurari potest. Intelligibiliter autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere; Ps. LXXXIV, 9: *audiam quid loquatur in me dominus Deus*; Osee II, v. 4: *ducam eam in solitudinem, et ibi loquar ad cor eius.* Primo ergo testificationis capaces fuistis: nec mirum, quia non fuerunt Dei nisi effective, ut dictum est, voces illae et species. Sed non intelligibilis illius vocis. *Neque vocem eius unquam audistis* etc., idest participes eius non fuistis; infra VI, 45: *omnis qui audit a patre et didicit, venit ad me.* Sed vos non venitis ad me; ergo *non audistis vocem eius, nec vidistis speciem eius*; idest non habuistis istud testimonium intelligibile, et ideo subdit *et verbum eius non habetis in vobis manens*; idest, non habetis verbum interius inspiratum. Et haec ratio est, *quia quem misit ille*, idest pater, *huic vos non creditis.* Verbum enim Dei ducit ad Christum: nam ipse Christus est naturale Dei verbum. Omne autem verbum a Deo inspiratum, est quaedam participata similitudo illius. Cum ergo omnis similitudo participata ducat in suum principium, manifestum est quod omne verbum inspiratum a Deo ducit ad Christum. Et ideo, quia vos non ducimini ad me, non *habetis verbum* Dei, inspiratum, *in vobis manens*; infra: *qui non credit in filium Dei, non habet vitam in se manentem.* Et dicit *manens*, quia cum nullus sit quin aliquam veritatem habeat a Deo, illi tantum habent veritatem, et verbum in ipsis manens, quibus intantum cognitio proficit ut perducantur ad veri et naturalis verbi cognitionem. Vel per hoc quod dicit *neque vocem eius unquam audistis*, ostenditur triplex modus quo a Deo aliquid revelatur alicui. Quia vel per vocem sensibilem, et sic testificatus est Christo in Iordane et in monte, ut dictum est II Petri I, 16: *speculatores facti illius magnitudinis, voce lapsa de caelo a magnifica gloria.* Et hanc Iudaei non audierunt. Vel per visionem suae essentiae; et hanc revelat beatis. Et hanc speciem ipsi non viderunt, quia II Cor. V, 6: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino* et cetera. Vel per interius verbum inspirando; et hoc etiam ipsi non habebant. Consequenter cum dicit *scrutamini Scripturas*, ponit tertium modum quo Deus testificatus est Christo per Scripturas, et primo inducit Scripturarum testimonium; secundo ostendit eos fructu huius testimonii non esse capaces, ibi *et non vultis venire ad me* et cetera. Dicit ergo *scrutamini Scripturas*, quasi dicat: vos non habetis verbum Dei in cordibus vestris, sed in Scripturis; et ideo oportet vos illud alibi quaerere. Et ideo *scrutamini Scripturas*; scilicet veteris testamenti. Nam fides Christi in veteri testamento continebatur, sed non in superficie, quia in profundo obumbrata figura latebat; II Cor. III, 15: *usque in hodiernum diem ipsum velamen habentes.* Et ideo signanter dicit *scrutamini*, quasi in profundum quaeratis; Prov. II, 4: *si quaesieris eam quasi pecuniam, et sicut thesauros* *effoderis illam, tunc intelliges timorem domini, et scientiam Dei invenies*; Ps. CXVIII, 69: *da mihi intellectum, et scrutabor mandata tua.* Ratio autem scrutinii ex vestra opinione sumitur *quia putatis in eis*, scilicet Scripturis, *vitam aeternam habere*, ex hoc quod dicitur Ez. XVIII, 19: *qui fecerit iudicia mea, vita vivet.* Sed estis decepti; quia licet praecepta veteris legis vitalia sint, non tamen vitam habent in seipsis; sed intantum dicuntur vitalia inquantum ducunt ad me Christum; cum tamen vos utamini eis tamquam in se vitam habentibus: quod decepit vos. Nam *illae*, scilicet Scripturae, *sunt quae testimonium perhibent de me*; idest, intantum vitalia sunt inquantum ad meam cognitionem ducunt. Vel apertis prophetiis, sicut Is. VII, 14: *ecce virgo concipiet*, et iterum Deut. XVIII, v. 15: *prophetam suscitabit vobis dominus Deus* et cetera. Unde dicitur Actor. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent.* Vel operationibus prophetarum mysticis: unde dicitur Oseae XII, 10: *in manibus prophetarum assimilatus sum.* Vel in sacramentis et figuris; sicut est immolatio agni, et alia figuralia sacramenta legis; Hebr. X, 1: *umbram habens lex futurorum bonorum* et cetera. Et ideo, quia Scripturae veteris testamenti multipliciter testimonium perhibent de Christo, dicit apostolus, Rom. I, 2: *quod ante promiserat per prophetas in Scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Sed fructum quem in Scripturis putatis habere, scilicet vitam aeternam, consequi non poteritis, quia testimoniis Scripturae de me non credentes, *non vultis venire ad me*; idest, non vultis credere mihi, in quem est fructus illarum Scripturarum, ut in me *vitam habeatis*, quam ego do credentibus in me; infra X, 28: *ego vitam aeternam do eis*; Eccli. IV, 12: *sapientia filiis suis vitam inspirat*; Prov. VIII, 35: *qui me invenerit inveniet vitam, et hauriet salutem a domino.*

Lectio 7

[87457] Super Io., cap. 5 l. 7 Postquam Deus excellentiam suae potestatis confirmavit testimoniis hominum, Dei et Scripturarum, hic consequenter eorum tarditatem ad credendum redarguit. Duplici autem occasione Iudaei persequebantur Christum: propter solutionem sabbati, in quo videbatur contrarius legi; et quia dicebat se Dei filium, in quo videbatur contrarius Deo. Unde propter reverentiam quam habebant ad Deum, et propter zelum quem habebant ad legem Moysi, persequebantur. Et ideo dominus intendit ostendere quod non propter hoc eum persequebantur, sed propter contrarium. Unde primo ostendit irreverentiam ipsorum ad Deum esse causam incredulitatis ipsorum; secundo quod irreverentia, quam habebant ad Moysen, fuit causa incredulitatis ipsorum, ibi *nolite putare quia ego accusaturus sum vos apud patrem.* Circa primum duo facit. Primo ponit irreverentiam ipsorum ad Deum; secundo ostendit quod hoc sit causa incredulitatis ipsorum, ibi *quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis?* Circa primum duo facit. Primo proponit eorum indevotionem ad Deum; secundo manifestat eam per signum, ibi *ego veni in nomine patris mei.* Circa primum duo facit. Primo excludit intentionem opinatam, quae ex verbis praemissis accipi posset; secundo asserit veram, ibi *sed cognovi vos* et cetera. Intentio opinata est, quod quia dominus supra commemoraverat tot testimonia de seipso, scilicet Ioannis, Dei, et operum suo-

rum, et Scripturarum, posset opinari a Iudaeis quod hoc fecerit quasi quaerens humanam gloriam. Contra hoc dicit *claritatem ab hominibus non accipio*; idest, laudem humanam non quaero. Non enim veni ut exemplum darem quaerendi gloriam hominum; I Thess. II, 6: *neque quaerentes ab hominibus gloriam: Deus testis est.* Vel *claritatem ab hominibus non accipio*, idest, claritate humana non indigeo, quia ab aeterno claritatem habeo apud patrem; infra XVII, 5: *clarifica me pater, claritate quam habui antequam mundus fieret.* Non enim veni clarificari ab hominibus, sed potius eos clarificare, cum a me omnis claritas procedat. Sap. c. VIII, 10: *habebo per hanc sapientiam claritatem.* Dicitur autem Deus clarificari et gloriari ab hominibus, secundum illud Eccli. XLIII, v. 32: *glorificantes Deum quantumcumque potestis, praevalebit adhuc*, non ut ipse propter hoc gloriosior fiat, sed inquantum gloriosus apparet in nobis. Non est ergo haec causa propositorum testimoniorum, sed alia est: quia *cognovi*, idest cognoscere feci, *quia non habetis dilectionem Dei in vobis*, quam habere vos fingitis, unde non propter Dei amorem me persequimini. Nam tunc propter Deum me persequeremini, si Deus et Scriptura non mihi testimonium perhiberent; sed ipse Deus mihi testatur et per opera, et per Scripturas, et per seipsum, ut dictum est; et ideo si Deum amaretis, oporteret ut sicut me abiicitis, ita ad me veniretis. Non ergo diligitis Deum. Vel aliter *sed cognovi vos*, quasi dicat: non induxi huiusmodi testimonia, indigens vestra clarificatione; sed scio, et condoleo vobis errantibus, qui non diligitis Deum, et volo vos reducere ad viam veritatis; infra XV, 24: *nunc autem et viderunt, et oderunt et me et patrem*; Ps. LXXIII, 23: *superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper.* Sed sciendum, quod Deus in seipso a nullo potest haberi odio, nec secundum omnes effectus suos, cum omne bonum, quod est in rebus, sit a Deo, et impossibile sit quod aliquis habeat odium omnis boni, quin ad minus esse et vivere diligat. Sed tamen aliquem effectum Dei odio aliquis habet, inquantum suo appetitui contrariatur, ut poenam, vel aliquid huiusmodi. Et secundum hoc dicitur habere Deum odio. Signum autem quod dilectionem Dei non habent, ponit cum dicit *ego veni in nomine patris mei, et non accepistis me*, et primo ponit unum signum de praesenti; secundo aliud de futuro, ibi *si alius venerit in nomine suo, illum accipietis.* Signum de praesenti sumitur ex eius adventu; et ideo dicit *ego veni in nomine patris mei*, quasi diceret: manifeste apparet quod dico, nam si aliquis diligit dominum suum, manifestum est quod honorat et recipit eum qui venit ex parte sua, et honorem eius quaerit; sed *ego veni in nomine patris mei*, manifestando nomen eius mundo; infra XVII, 6: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi, et vos non accepistis me*, ergo non diligitis eum. Dicitur autem filius manifestare patrem suum hominibus, quia licet pater inquantum Deus, notus esset, secundum illud Ps. LXXV, v. 1: *notus in Iudaea Deus*, tamen inquantum est naturalis pater filii, non erat notus ante adventum Christi: et ideo Salomon quaerebat, Prov. XXX, 4: *quod nomen eius, et quod nomen filii eius nosti?* Signum de futuro sumitur ex adventu Antichristi. Possent autem Iudaei dicere: licet tu venias in nomine eius, ideo tamen non te recepimus, quia nullum volumus recipere nisi ipsum Deum patrem. Sed contra hoc dicit dominus, quod hoc non potest esse, quia vos recipietis alium, qui non veniet in nomine patris, sed in nomine sui ipsius; et, quod plus est veniet *in nomine*, non patris, sed *suo*: quia non quaeret gloriam patris, sed suam propriam; nec patri attribuet quae faciet, sed sibi, II Thess. II, 4: *qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur aut quod colitur Deus. Et illum accipietis*, unde ibidem subditur: *mittet Deus illis operationem erroris, ut credant* *mendacio.* Et hoc ideo, quia doctrinam veritatis non receperunt, ut salvi fierent; unde dicit Glossa: quia Iudaei noluerunt accipere Christum, poena peccati huius congrue erit ut recipiant Antichristum: ut qui noluerunt credere veritati, credant mendacio. Sed secundum Augustinum, potest hoc intelligi de haereticis et falsis doctoribus, qui doctrinam ex corde suo proferunt, et non ex ore Dei; qui nomen suum laudant, et nomen Dei contemnunt: de quibus dicitur I Io. II, 18: *audistis quia Antichristus venit; et nunc Antichristi multi facti sunt.* Manifestum est ergo quod persecutio qua me persequimini, non est ex dilectione Dei, sed ex odio et livore ad eum procedit: et ex hoc eorum incredulitas causabatur. Et ideo concludit *quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis?* Idest gloriam humanam, et eam *quae a solo Deo est, non quaeritis?* Quae est vera gloria. Ideo autem credere non poterant in Christum, quia cum superba mens eorum gloriam et laudem appeteret, se super alios efferri reputabant in gloriam, et dedecus in Christum credere qui abiectus videbatur et pauper; et ideo ei credere non poterant. Sed ille in eum credere potest qui cor habens humile, solius Dei gloriam quaerit, et ei placere appetit. Et ideo, sicut infra XII, 42, dicitur: *multi ex principibus crediderunt in eum; sed propter Pharisaeos non confitebantur, ut de synagoga non eiicerentur.* Ex quo apparet quod multum periculosa est inanis gloria. Unde dicit Tullius: cavenda est homini gloria, quae aufert omnem libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Et ideo dicit Glossa: magnum vitium est iactantia et humanae laudis ambitio, quae de se vult aestimari quae de se non habet. Consequenter cum dicit *nolite putare quia ego accusaturus sum vos*, ostendit quod non habent zelum ad Moysen, et primo ostendit quomodo Moyses erat eis contrarius; secundo rationem contrarietatis assignat, ibi *si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi.* Circa primum duo facit. Primo removet opinatum zelum; secundo asserit verum, ibi *est qui accusat vos Moyses.* Quantum ad primum dicit *nolite putare quia ego accusaturus sum vos apud patrem.* Cuius quidem dicti est triplex ratio. Una, quod filius Dei non venit in mundum ut condemnet mundum, sed ut salvet; et ideo dicit *nolite putare* quod venerim ad condemnandum, sed ad liberandum; supra III, v. 17: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum*, idest ut condemnet mundum, *sed ut salvetur mundus per ipsum.* Et ideo sanguis Christi non clamat accusationem, sed remissionem, Hebr. XII, v. 24: *habemus sanguinem Christi melius clamantem quam Abel*, qui clamat accusando; Rom. VIII, 33: *quis accusabit adversus electos Dei? Christus est qui iustificat, quis est qui condemnet?* Secundo modo *nolite putare quod ego accusaturus sum vos apud patrem*, quia non ero accusator, sed iudex. Supra eodem: *pater omne iudicium dedit filio.* Tertio modo *nolite putare quod ego*, tantum scilicet, *accusaturus sum vos apud patrem* de hoc quod facitis mihi; sed etiam Moyses accusabit vos de hoc quod non creditis ei in his quae de me dixit. Et ideo subdit *est qui accusat vos Moyses, in quo speratis*, quia creditis per praecepta eius salvari. Accusat autem eos Moyses dupliciter. Materialiter, quia ex hoc quod praetergressi sunt mandata eius, sunt accusandi; Rom. II, 12: *quicumque in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur.* Item accusat eos, quia Moyses et alii sancti potestatem habebunt in iudicio; Ps. XLIX, 6: *gladii ancipites in manibus eorum* et cetera. Rationem contrarietatis ponit dicens *si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi*, ut patet Deut. XVIII, 15: *prophetam suscitabit Deus de gente tua et de fratribus tuis sicut me: ipsum audies*, et in omnibus sacrificiis, quae erant figura Christi. Et dicit *forsitan*, ad designandum voluntatem liberi arbitrii: non quod in Deo sit aliquod dubium. Consequenter cum dicit *si autem illius litteris non creditis, quomodo verbis meis credetis?* Ponit signum huius contrarietatis sumptum a maiori, negando per comparationem ad duo. Primo personae ad personam: licet enim Christus simpliciter maior esset Moyse, tamen in reputatione Iudaeorum Moyses erat maior, et ideo dicit *si non creditis Moysi*, nec mihi *credetis*. Secundo per comparationem ad modum tradendi: quia Moyses praecepta dedit in scriptis, quae possunt diutius meditari, nec tradi oblivioni de facili; et ideo magis obligant ad credendum. Christus vero tradidit verbis; et quantum ad hoc dicit *si non creditis litteris illius*, quarum libros apud vos habetis, *quomodo credetis verbis meis?*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

caput VI

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 6

Lectio 1

[87458] Super Io., cap. 6 l. 1 Posita doctrina de vita spirituali qua Christus regeneratos vivificat, consequenter Evangelista agit de spirituali nutrimento quo Christus vivificatos sustentat, et primo ponit visibile miraculum, quod fecit Christus exhibendo nutrimentum corporale; secundo agit de nutrimento spirituali, ibi *respondit eis Iesus, et dixit: amen, amen dico vobis, quaeritis me, non quia* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit miraculum visibile de nutrimento corporali; secundo ostendit effectum miraculi, ibi *illi ergo homines cum vidissent* et cetera. Circa miraculum duo ponit: scilicet eius circumstantias, et eius patrationem, ibi *et cum sublevasset oculos Iesus*. Circa primum tria facit. Primo describit multitudinem quam pavit; secundo determinat locum ubi pavit, ibi *subiit ergo in montem Iesus*; tertio tempus quando pavit, ibi *erat autem proximum Pascha* et cetera. Circa primum tria facit. Primo determinat locum quo multitudo eum sequitur; secundo turbam sequentem; tertio causam sequelae assignat. Quo autem turba dominum sequeretur, insinuat Evangelista cum dicit *post haec abiit Iesus trans mare Galilaeae*; idest, post mystica verba quae dominus de sua potestate dixerat. Mare autem istud Galilaeae frequenter in Scriptura et in diversis locis nominatur. Quia autem istud mare non est salsum, sed est quaedam congregatio aquarum ex influxu Iordanis, ideo a Luca dicitur stagnum, ut habetur Lc. V, 1; quia vero secundum proprietatem Hebraici idiomatis, omnes congregationes aquarum vocantur maria, secundum illud Gen. I, 10: *congregationesque aquarum appellavit maria*, ideo dicitur mare. Sed Genesareth cognominatur a natura loci: nam multum fluctuat ex reverberatione ventorum, qui ex ipsis aquae resolutionibus generantur: unde Genesareth in Graeco, idem est quod auram generans. Denominatur etiam Galilaeae a Galilaea provincia, in qua est. Tiberiadis vero a civitate sic dicta, quae erat ex una parte ipsius maris, ex opposito habens civitatem Capharnaum ex alia parte, quae prius vocabatur Zenereth, sed postea ab Herode tetrarcha instaurata in honorem Tiberii Caesaris, Tiberias appellata fuit. Ratio autem litteralis quare Iesus abiit trans mare, assignatur a Chrysostomo, ut Christus cederet furori et turbationi Iudaeorum, quam conceperant contra Christum propter ea quae de se supra dixerat. Unde, ut ipse dicit, sicut iacula cum in durum aliquod incidunt gravius feriunt, quae autem non habuerint aliquod obvians, dissolvuntur cito immissa, et quiescunt; ita et cum audacibus hominibus impetuose et resistendo incesserimus, saeviunt magis; si autem eis cesserimus, facile mollimus eorum insaniam. Propterea Christus furorem Iudaeorum ex praemissis sermonibus natum, secedendo trans mare, mitigavit; dans nobis in hoc exemplum simile faciendi. Eccli. VIII, 14: *ne stes contra faciem contumeliosi.* Mystice autem per mare, praesens saeculum turbidum designatur; Ps. CIII, v. 25: *hoc mare magnum et spatiosum manibus.* Hoc mare transiit dominus quando mare mortalitatis et poenalitatis assumpsit nascendo, calcavit moriendo et transiens resurgendo, in gloriam resurrectionis pervenit. De isto transitu dicitur infra XIII, 1: *sciens*

Iesus quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad patrem. Eum transeuntem secutae sunt, credendo et imitando, turbae multae, ex utroque populo collectae; Is. LX, 5: *tunc mirabitur et dilatabitur cor tuum, quando conversa fuerit ad te multitudo maris*; Ps. VII, 7: *exsurge, domine in praecepto quod mandasti, et synagoga populorum circumdabit te.* Describitur ergo turba sequens copiosa, *quia sequebatur eum multitudo magna.* Causa autem propter quam sequebatur, est operatio miraculorum; unde dicit *quia videbant signa quae faciebat super his qui infirmabantur.* Sciendum est, quod quidam sequebantur eum propter doctrinam eius, qui scilicet melius erant dispositi; alii vero imperfectiores sequebantur eum propter admirationem signorum visibilium, grossioris mentis existentes. *Signa enim*, ut dicitur I Cor. XIV, 22, *non sunt data fidelibus, sed infidelibus.* Aliqui etiam propter devotionem et fidem eum sequebantur, scilicet illi quos corpore sanaverat: sic enim a domino sanabantur in corpore ut etiam perfecte sanarentur in anima; Deut. XXXII, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Et hoc patet, quia paralytico (supra VIII, 11), signanter dixit: *vade, et amplius noli peccare*; et Matth. IX, 2: *fili, remittuntur tibi peccata*; quae magis ad sanitatem animae pertinent quam corporis. Notandum autem quod cum Evangelista non fecerit mentionem, nisi de tribus miraculis, scilicet de nuptiis, de filio reguli, et paralytico, hic tamen indeterminate dicit *signa quae faciebat*, ut det intelligere, quia Christus multa alia signa fecit, ut dicitur infra ult., 25, de quibus in hoc libro mentionem non facit. Intendebat enim specialiter ad manifestandum Christi doctrinam. Consequenter determinat locum miraculi, qui est mons; unde dicit *subiit ergo in montem*, idest latenter ascendit *Iesus, et ibi sedebat cum discipulis suis.* Et quidem mons satis est congruus locus refectioni: per montem enim signatur perfectio iustitiae, secundum illud Ps. XXXV, 7: *iustitia tua sicut montes Dei.* Quia ergo haec terrena non satiant, immo *qui biberit ex aqua hac sitiet iterum*, ut dicitur supra II, 13, spiritualia vero satiat; ideo dominus ad altiora cum discipulis ascendit, ut ostendat in spiritualibus satietatem et perfectionem iustitiae inveniri: de quo monte dicitur in Ps. LXVII, 16: *mons Dei, mons pinguis.* Unde et ibi doctoris exercebat officium, sedens cum discipulis suis: ipse enim est qui docet omnem hominem scientiam. Consequenter describitur tempus, cum dicit *erat autem proximum Pascha*, quod quidem tempus congruit refectioni. Pascha enim interpretatur transitus: Ex. XII, 11: *est enim phase, idest transitus domini*, ut det intelligere quod quisquis pane divini verbi et corpore et sanguine domini desiderat refici, debet transire de vitiis ad virtutes. I Cor. V, v. 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* Eccli. XXIV, 26, dicit divina sapientia: *transite ad me, omnes, qui concupiscitis me.* Hoc autem est secundum Pascha, de quo Evangelista mentionem facit: ad quod quidem, iuxta legis praeceptum, quod habetur Ex. XXIII, 17, dominus non ascendit in Ierusalem. Cuius ratio est, quia Christus Deus erat et homo: et inquantum homo suberat quidem legi; inquantum Deus supra legem erat. Ut ergo se hominem ostenderet, servabat aliquando legem; ut vero Deum, legem solvebat. Unde et per hoc quod non ivit, dedit intelligere quod paulatim et in brevi legalia cessarent. Consequenter agit de patratione miraculi, cum dicit *cum sublevasset ergo oculos Iesus, et vidisset* etc., et primo ostenditur necessitas patrandi miraculi; secundo subditur ipsa patratio, ibi *dicit ergo Iesus: facite homines discumbere* et cetera. Necessitas autem miraculi fiendi sumitur ex interrogatione domini, et responsione discipulorum, et ideo primo ponitur domini interrogatio; secundo discipulorum responsio, ibi *respondit ei Philippus* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur interrogandi occasio; secundo subditur Christi interrogatio; et tertio aperitur interrogantis intentio. Occasio autem interrogandi fuit visio multitudinis ad Christum venientis. Et ideo dicit *cum sublevasset oculos Iesus*, existens in monte cum discipulis quasi perfectioribus, *et vidisset* et cetera. In quo duo circa dominum sunt consideranda. Unum, ut discamus Christi maturitatem oculos non erigentis huc atque illuc, sed pudice sedentis et attente cum discipulis suis: contra quod dicitur Prov. XXX, 13: *generatio cuius sublimes sunt oculi, et palpebrae eius in alta surrectae*; et Eccli. XIX, 26: *ex visu cognoscitur vir.* Secundum, ut discamus, quod neque otiose sedebat cum discipulis suis; sed attente eos docens, et ad seipsum corda eorum convertens, discipulos quos docebat intuebatur; Lc. c. VI, 20: *et ipse elevatis oculis in discipulos suos, dicebat* et cetera. Et ideo dicitur *cum sublevasset oculos Iesus* et cetera. Mystice autem oculi domini sunt dona spiritualia, quae cum electis suis misericorditer concedit, tunc in eos oculos suos sublevat, idest respectum pietatis impendit. Hoc petebat Ps. LXXXV, 16, dicens: *respice in me, domine, et miserere mei.* Interrogatio vero est de refectione multitudinis; unde *dixit ad Philippum: unde ememus panes, ut manducent hi?* Unum supponit, et aliud quaerit. Supponit quidem penuriam, quia non habebant unde tantae multitudini cibum praeberent; quaerit autem modum inveniendi, cum dicit *unde ememus panes, ut manducent hi?* Ubi notandum, quod omnis doctor necesse habet spiritualiter pascere turbam ad se venientem. Et quia nullus homo habet ex se unde pascat eam, ideo oportet quod aliunde emat labore, studio, assiduitate orationum; Is. LV, 1: *qui non habetis argentum, properate, et emite absque ulla commutatione vinum et lac.* Et iterum: *quare appenditis argentum vestrum*, idest eloquentiam, *et non in panibus*, idest, non in vera sapientia, quae reficit (Eccli. XV, 5: *cibavit illum pane vitae et intellectus, et laborem vestrum non in saturitate*) addiscendo ea quae non satiant, sed magis evacuant? Intentio autem interrogantis aperitur cum dicit *hoc autem dicebat tentans eum* et cetera. Ubi Evangelista unam dubitationem excludens, ducit in aliam. Potuisset enim dubitari quod dominus Philippum quasi ignorans interrogasset; sed hoc excludit dicens *ipse enim sciebat quid esset facturus.* Sed cum tentare videatur etiam ignorantis esse, cum idem sit quod experimentum sumere, videtur quod Evangelista in aliam dubitationem inducat cum dicit *tentans eum.* Sed dicendum, quod diversimode aliquis tentat aliquem, ut experimentum de eo sumat: aliter enim tentat homo, quia ut addiscat; aliter Diabolus, quia ut decipiat; I Petr. V, v. 8: *adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret.* Deus vero et Christus tentat quidem non ut addiscat, quia ipse est qui scrutatur corda et renes; non ut decipiat, *quia ipse neminem tentat*, ut dicitur Iac. I, 13; sed tentat ut aliis experimentum de tentato tribuat. Sic tentavit Deus Abraham; Gen. XXII, 1: *tentavit Deus Abraham* etc., et sequitur: *nunc cognovi quod timeas dominum*: idest, cognoscere feci quod timeas dominum. Ita ex hoc Philippum tentat ut insinuaret aliis suam responsionem, inducens per hoc eos in certissimam futuri signi cognitionem. Consequenter ponitur responsio discipulorum, cum dicit *respondit ei Philippus*, et primo responsio Philippi; secundo responsio Andreae, ibi *dicit ei unus ex discipulis eius* et cetera. Sciendum est autem circa primum, quod Philippus inter alios magis tardus et rudis erat, et ideo inter alios frequentius dominum interrogabat; infra XIV, 8: *domine, ostende nobis patrem, et sufficit nobis.* Sed in interrogatione istorum duorum, quantum ad litteram pertinet, Andreas melius dispositus erat quam Philippus, quia nullam intentionem et dispositionem habere videtur ad miraculum fiendum. Et ideo illum modum inducit quo omnes homines illos pascere possent, scilicet per pecuniam, dicens *ducentorum denariorum panes non sufficiunt eis*: quos nos non habemus, et ideo non possumus eis dare ad manducandum. In quo Christi paupertas insinuatur, qui nec ducentos denarios habebat. Andreas vero videtur habere respectum ad miraculum fiendum. Fortassis enim in memoria habebat signum quod Eliseus de panibus hordeaceis fecerat, quando pavit de viginti panibus centum viros, ut legitur IV Reg. IV, 42 ss., et ideo dicit *est puer unus hic qui habet quinque panes hordeaceos.* Sed tamen opinatus est quod Christus non esset facturus maius miraculum quam Eliseus. Aestimabat enim quod de paucioribus panibus pauciora, et de pluribus plura miraculose fierent (quamvis ei qui subiecta materia non indiget, similiter facile sit de pluribus et de paucioribus pascere turbas), et ideo subdit *sed haec quid sunt inter tantos?* Quasi dicat: si etiam multiplicentur sicut Eliseus multiplicavit, non sufficit. Mystice refectio spiritualis per sapientiam significatur. Una autem sapientia est quam docuit Christus, qui est vera sapientia; I Cor. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Sed ante adventum Christi duplex doctrina erat. Una humana quam habebant philosophi, alia legis scriptae. De prima ergo mentionem facit Philippus et ideo utitur nomine emptionis, dicens *ducentorum denariorum panes non sufficiunt eis.* Nam sapientia humana per acquisitionem habetur. Centenarius numerus perfectionem importat. Unde ducenti duplicem perfectionem insinuant necessarium huic sapientiae; nam ad eius perfectionem duplici via pervenitur: scilicet per experimentum et per contemplationem. Dicit ergo *ducentorum denariorum panes non sufficiunt eis*, quia quidquid humana ratio potest experiri et cogitare de veritate, non sufficit ad perfectam satietatem sapientiae; Ier. IX, 23: *non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis; sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Nam nullius philosophi tanta fuit sapientia ut per eam homines ab errore revocari possent, quin potius multos ad errorem inducunt. De secunda vero mentionem facit Andreas; et ideo noluit quod alii panes emerentur, sed de habitis turba reficeretur, scilicet de his quae lex continebat; unde melius dispositus erat quam Philippus; et ideo dicit *est puer unus hic qui habet quinque panes hordeaceos.* Puer iste potest dici Moyses propter imperfectionem status legis: Hebr. VII, 19: *neminem ad perfectum adduxit lex*: vel populus Iudaeorum, qui sub elementis mundi serviebat, ut dicitur Gal. IV, 3. Puer ergo iste quinque panes habet, idest doctrinam legis: vel quia in quinque libris Moysi contenta est, supra I, 17: *lex per Moysen data est*: vel quia data est hominibus vacantibus sensibilibus, quae per quinque sensus exprimuntur: qui sunt hordeacei: quia lex ipsa data erat ut in ea vitale alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur: hordei enim medulla, tenacissima palea tegitur: vel quia populus Iudaeorum nondum expoliatus erat carnali desiderio, sed tamquam palea cordi eius inhaerebat: nam in veteri testamento exterius duritiam experiebantur, propter caeremoniales observantias; Actor. XV, 10: *hoc est onus quod nec nos, nec patres nostri portare potuerunt.* Et ipsi Iudaei corporalibus dediti, spiritualem sensum legis non capiebant; II ad Cor. III, 15: *velamen positum est supra corda ipsorum.* Per pisces autem duos qui saporem suavem pani dabant, intelligitur doctrina Psalmorum et prophetarum: et sic vetus lex non solum habebat panes, scilicet libros quinque Moysi; sed etiam duos pisces, scilicet prophetas et Psalmos. Unde Scriptura veteris testamenti per haec tria dividitur, Lc. ult., 44: *quae scripta sunt in lege et prophetis et Psalmis de me.* Vel per duos pisces, secundum Augustinum, duae personae significantur: scilicet regia et sacerdotalis, quibus populus ille regebatur; quae tamen duae personae Christum praefigurabant, qui fuit verus rex et sacerdos. *Sed haec quid sunt inter tantos?* Quia per ea non potuit humanum genus ad cognitionem veritatis perfecte duci: licet enim Deus in Iudaea notus esset, gentes tamen eum ignorabant. Consequenter cum dicitur *dixit ergo Iesus*, agitur de patratione miraculi, et primo ponitur hominum dispositio; secundo eorum refectio, ibi *accepit ergo Iesus panes* etc.; tertio fragmentorum collectio, ibi *ut autem impleti sunt* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur mandatum de dispositione turbarum; secundo opportunitas dispositionis; et tertio numerus dispositorum. Mandatum autem fuit domini ad discipulos, ut disponerent turbam ad comedendum; unde dicit Iesus *facite homines discumbere*, idest sedere ad comedendum. Nam, sicut dictum est supra II, antiquitus homines lectis accumbentes prandebant, unde inolevit consuetudo, ut qui sedent ad manducandum, dicantur discumbere. Per quod mystice significatur quies, quae necessaria est ad perfectionem sapientiae; Eccli. XXXVIII, 25: *qui minoratur actu, perficiet sapientiam.* Quae dispositio fit per discipulos, quia per eos ad nos cognitio veritatis derivata est; Ps. LXXI, 3: *suscipiant montes pacem populo.* Opportunitas autem dispositionis captatur ex loco *erat autem foenum multum in loco*, quod, ad litteram, commodum est discumbentibus. Mystice autem per foenum caro significatur, Is. XL, 6: *omnis caro foenum*, et secundum hoc potest ad duo referri. Competit doctrinae veteris testamenti, quae dabatur quiescenti in carnalibus, et populo carnaliter sapienti; Is. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis*; Deut. XXXIII, 28: *oculus Iacob in terra frumenti, vini et olei.* Vel competit percipienti veram sapientiam, ad quam veniri non potest nisi calcatis carnalibus; Rom. XII, 2: *nolite conformari huic saeculo.* Numerus autem erat magnus; unde dicit *discubuerunt ergo viri, numero quasi quinque millia.* Viros tantum Evangelista enumerat, legalem consuetudinem sequens, in qua Moyses a viginti annis et supra, populum numeravit, nulla mentione de mulieribus facta, ut dicitur Num. I. Quod ideo Evangelista fecit, quia isti soli sunt capaces doctrinae perfectae; I Cor. II, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos*; Hebr. V, 14: *perfectorum est solidus cibus.* Consequenter cum dicit *accepit ergo Iesus panes*, agit de refectione, et primo insinuatur reficientis affectus; secundo materia refectionis; et tertio perfecta satietas. In affectu autem Iesu reficientis primo quidem attenditur humilitas; secundo vero gratiarum actio. Humilitas quidem, quia accepit panes, et distribuit. Et quidem Christus facturus miraculum poterat panibus ex nihilo creatis pascere turbas. Sed dispensatione panes praeexistentes multiplicavit ad refectionem turbarum. Primo quidem ut ostenderet sensibilia a Diabolo non esse, sicut Manichaei errantes dicunt. Nam si hoc verum esset, dominus non uteretur rebus sensibilibus ad opus divinae laudis, et praecipue cum *ipse venerit, ut dissolvat opera Diaboli*, ut dicitur I Io. III, 8. Secundo ut ostendat falsum esse quod ipsi dicunt, scilicet doctrinam veteris testamenti non esse a Deo, sed a Diabolo. Ut ergo ostenderet non esse doctrinam aliam novi testamenti quam quae praefigurabatur et continebatur in doctrina veteris testamenti, praeexistentes panes multiplicavit, innuens quod ipse est qui legem perfecit et implevit; Matth. V, 17: *non veni solvere legem.* Gratiarum autem actio, quia gratias egit, ut ostendat se ab alio habere, scilicet a patre, quidquid habet: in quo ostendit nobis exemplum simile faciendi. Specialiter tamen gratias egit, ut det nobis exemplum, cum comestionem incipimus, gratias debere agere Deo; I Tim. IV, 4: *nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*; Ps. XXI, 27: *edent pauperes, et saturabuntur, et laudabunt* *dominum.* Item ut ostendat quod non propter se orabat, sed propter turbam, quae praesens erat, et oportebat ei suadere quod a Deo venerat. Et ideo cum coram multis miraculum facit, orat, ut ostendat se Deo non esse contrarium, sed secundum voluntatem eius operari. Dicitur tamen in Marco, quod Christus per apostolos distribuit panes turbis. Sed hic dicitur quod ipse distribuit, quia ipse videtur fecisse quod per alios fecit. Sed utrumque, secundum mysterium, verum est, quia ipse solus interius reficit, et alii exterius et ut ministri reficiunt. Materia autem refectionis fuit panis et piscis, de quibus satis dictum est supra. Satietas vero refectionis perfecta fuit, quia *quantum volebant.* Solus enim Christus est qui pascit animam inanem, et animam esurientem replet bonis; Ps. XVI, 15: *satiabor cum apparuerit gloria tua.* Alii vero, quasi ex mensura habentes gratiam, miracula faciunt; Christus vero absoluta virtute, cum multa superabundantia omnia operabatur: unde dicitur quod *impleti sunt.* Consequenter cum dicit *ut autem impleti sunt, dixit discipulis suis* etc., agitur de fragmentorum collectione, et primo ponitur mandatum domini; secundo executio discipulorum, ibi *collegerunt* et cetera. Dicit ergo *ut autem impleti sunt, dixit discipulis suis: colligite quae superaverunt fragmenta.* Quod quidem dominus non ad superfluam ostentationem fecit; sed ut ostenderet factum miraculum non esse phantasticum, per hoc quod collectae reliquiae diu servatae sunt, et aliis in cibum fuerunt. Voluit etiam per hoc, miraculum illud firmius discipulorum cordibus inhaerere, quibus et fragmenta portanda praecepit; quoniam eos maxime erudire volebat qui orbis terrarum debebant esse magistri. Sed discipuli fideliter exequuntur; unde sequitur *collegerunt ergo* et cetera. Ubi notandum est, quod non quantaecumque reliquiae supersunt, neque ad casum, sed secundum certitudinem: quia neque plus neque minus, sed quantum voluit fecit superfluum esse. Cuius signum est quod cophinus cuiuslibet apostoli plenus fuit. Cophinus autem vas est rusticano officio deputatum. Duodecim ergo cophini significant duodecim apostolos et eorum imitatores, qui licet in praesenti sint contemptibiles, spiritualium tamen sacramentorum divitiis sunt interius referti: qui duodecim esse dicuntur, quia fides sanctae Trinitatis per eos praedicanda erat in quatuor partibus mundi.

Lectio 2

[87459] Super Io., cap. 6 l. 2 Posito signo visibili de nutrimento corporali, hic ponitur effectus signi in turbis triplex. Primo quantum ad fidei confessionem; secundo quantum ad intentatam honoris exhibitionem, ibi *Iesus ergo cum cognovisset* etc.; tertio quantum ad diligentem inquisitionem, ibi *ut autem sero factum est* et cetera. Sciendum est circa primum, quod quasi ex ore Iudaeorum dictum est in Ps. LXXIII, 9: *signa nostra non vidimus, iam non est propheta.* Erat autem olim consuetudo ut prophetae multa signa facerent, unde, deficientibus signis, videbatur prophetia cessasse. Cum vero signa vident, redditam sibi prophetiam confitentur. Unde iam tantum de viso miraculo profecerant, quod dominum prophetam dicebant. Dicitur ergo *illi homines*, qui satiati fuerant ex quinque panibus, *cum vidissent quod Iesus fecerat signum, dicebant, quia hic est vere propheta.* Sed tamen nondum ad perfectam fidem pervenerant, quia eum prophetam credebant qui etiam est

dominus prophetarum. Nec tamen ex toto falluntur, quia etiam ipse dominus se prophetam nominat. Sciendum est autem, quod propheta dicitur videns. I Reg. IX, 9: *qui nunc dicitur propheta, olim vocabatur videns.* Visio autem ad vim cognoscitivam pertinet. In Christo autem fuit triplex cognitio. Scilicet sensitiva: et secundum hanc habuit aliquam similitudinem cum prophetis, inquantum in imaginatione Christi formari poterant aliquae species sensibiles, quibus futura vel occulta praesentarentur, praecipue propter passibilitatem, quae sibi conveniebat propter statum viatoris. Item cognitio intellectiva: et quantum ad hanc non habet similitudinem cum prophetis; sed etiam est supra Angelos, quia erat comprehensor excellentius quam aliqua creatura. Item cognitio divina: et quantum ad hanc fuit prophetarum et Angelorum inspirator, cum omnis cognitio causetur per participationem verbi divini. Videntur tamen in Christo excellentiam prophetiae cognoscere in hoc quod dicunt *vere propheta.* Licet enim multi prophetae inter Iudaeos fuerint, unus tamen expectabatur, in eis praecipuus, secundum illud Deut. XVIII, v. 15: *prophetam suscitabit vobis dominus*: et de hoc loquuntur; unde signanter dicit *qui venturus est in mundum.* Deinde cum dicit *Iesus ergo cum cognovisset*, etc., ponitur secundus effectus quantum ad intentatam honoris exhibitionem, quam tamen Christus refugit. Et ideo primo ponitur conatus plebis; secundo fuga Christi. Conatus quidem, cum dicitur *ut raperent eum, et facerent eum regem.* Illud enim rapi dicitur quod praeter voluntatem et opportunitatem accipitur. Verum autem erat quod dispositio Dei patris ab aeterno fuerat de regno Christi manifestando, sed manifestatio haec nondum opportuna erat secundum tempus; nam venerat tunc, sed non regnare, quomodo regnans est in eo quod dicimus Matth. VI, 10: *adveniat regnum tuum*, ubi regnabit etiam secundum illud quod homo factus est. Et ideo huic manifestationi aliud tempus est ordinatum, quando scilicet erit aperta claritas sanctorum eius, post iudicium ab eo factum. De ista manifestatione quaerebant discipuli, Act. I, 6: *domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel?* Credentes ergo turbae eum regnaturum venisse, volebant eum facere regem. Cuius ratio est, quia homines frequenter talem in dominum volunt qui eos in temporalibus pascat. Unde quia Christus paverat eos, eum regem facere voluerunt; Is. III, 6: *vestimentum tibi est: esto princeps noster.* Unde Chrysostomus dicit: vide quanta est gulae virtus. Non eis ultra cura est sabbati transgressionis, nec ultra zelant pro Deo, sed omnia remota sunt, ventre repleto: sed et propheta iam erat apud eos, et regem eum inthronizare volebant. Fuga autem Christi ponitur, cum dicit *fugit iterum in montem ipse solus.* Ubi datur intelligi, quod dominus videns turbas, de monte descenderat, et circa inferiora loca paverat turbas: nisi enim de monte descendisset, non diceretur iterum fugere in montem. Sed cum ipse sit vere rex, quare fugit? Ad quod triplex ratio assignatur. Una, quia derogasset dignitati eius, si regnum ab homine recepisset, qui sic rex erat ut eius participatione reges omnes essent; Prov. VIII, 15: *per me reges regnant.* Alia ratio, quia praeiudicasset suae doctrinae, si claritatem aut robur ab hominibus accepisset. Sic enim operabatur et docebat ut totum virtuti divinae ascriberetur, et non favori humano; supra V, 41: *claritatem ab hominibus non accipio.* Tertia ratio est, ut erudiret nos mundanas dignitates contemnere; infra XIII, 15: *exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis*; Eccli. VII, 4: *noli quaerere ab homine ducatum.* Sic ergo gloriam mundi recusavit, ut tamen poenam sponte subiret, secundum illud Hebr. XII, 2: *proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta.* Sed huic videtur contrarium quod dicitur Mt. XIV, 23, scilicet quod *ascendit* *solus in montem orare.* Sed, secundum Augustinum, haec non sunt contraria, quia causa fugiendi coniuncta est causae orandi. Tunc enim docet nos dominus magnam causam esse orandi, cum imminet causa fugiendi. Mystice autem tunc ascendit in montem quando turbae refectae paratae erant ei subiici, quia tunc ascendit in caelum quando populi parati erant se veritati fidei subiicere, secundum illud Ps. VII, 8: *synagoga populorum circumdabit te; et propter hanc in altum regredere*; idest, ut circumdet te synagoga populorum, regredere in altum. Sed dictum est *fugit*, ut signaret quod non potuit intelligi altitudo eius: quod enim non intelligimus, dicimus a nobis fugere. Hic agitur de tertio effectu, scilicet de diligenti inquisitione, et primo quantum ad discipulos; secundo vero quantum ad turbas, ibi *altera autem die* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit studium discipulorum; secundo explicat, ibi *et tenebrae iam factae erant* et cetera. Circa primum duo facit. Primo describit descensum discipulorum ad mare; secundo transitum maris, ibi *et cum ascendissent navim*, et cetera. Sciendum ergo circa primum, quod Christus ascendit montem nescientibus discipulis, unde expectaverunt usque ad vesperam, eum venturum esse putantes ad se. Facta autem vespera, non ultra sustinent eum non inquirere: tantus eos detinebat amor. Et ideo dicit *ut autem sero factum est, descenderunt discipuli eius ad mare, requirentes eum.* Mystice autem per sero, dominica passio, seu ascensio designatur: quamdiu enim Christus praesentia corporali cum discipulis fuit, nulla eos deprimebat turbatio, amaritudo nulla vexabat; Mt. IX, 15: *non possunt filii sponsi lugere quamdiu sponsus est cum illis.* Sed Christo recedente ab eis, descendunt ad mare, idest ad turbationes saeculi; Ps. CIII, 25: *hoc mare magnum.* Sed quia amor quo igniti erant, non sinebat eos diutius domini praesentia carere, ideo subdit eorum transitum, cum dicit *et cum ascendissent navim, venerunt trans mare in Capharnaum.* Consequenter cum dicit *et tenebrae iam factae erant* etc., explicat quod summatim posuerat, et primo de perventione ad mare; secundo de transitu, ibi *mare autem, vento magno flante, exurgebat.* Quantum ad primum dicit *tenebrae iam factae erant, et non venerat ad eos Iesus*: quod non sine causa Evangelista exprimit, ut per hoc ferventem eorum ostendat amorem. Non enim vespera nec nox eos detinuit. Mystice autem tenebrae, caritatis defectum designant; lux enim caritas est, secundum illud I Io. II, 10: *qui diligit fratrem suum, in lumine est.* Tenebrae ergo in nobis sunt quando non venit ad nos Iesus lux vera, ut dicitur supra I, in cuius praesentia omnes tenebrae propulsantur. Subtraxit autem Christus se tamdiu discipulis, primo quidem ut sentirent quid esset eius absentia; quod quidem experti sunt in tempestate maris. Ier. II, 19: *scito, et vide quia malum et amarum est dereliquisse te dominum.* Secundo ut diligentius quaererent; Cant. V, 17: *quo abiit dilectus tuus, o pulcherrima mulierum? (...). Et quaeremus eum tecum.* Quantum ad transitum dicit *mare autem, vento magno flante, exurgebat.* Et primo ponitur maris tempestas; secundo Christi apparitio et tempus apparitionis, ibi *et cum remigassent* etc.; tertio apparitionis effectus, ibi *et timuerunt* et cetera. Tempestas autem in mari causabatur a flatu exorti venti; et ideo dicit *mare autem, vento magno flante, exurgebat*, in altum. Per ventum illum figuratur tentatio et persecutio quae futura est Ecclesiae propter defectum caritatis. Nam, sicut Augustinus dicit, unde caritas refrigescit, inde fluctus augentur, et turbatur navis. Nec tamen venti illi et tempestas et fluctus et tenebrae id agebant ut vel navis non promoveretur, vel soluta frangeretur, quia *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, Mt. XXIV, 13; et ibid. c. VII, 27: *flaverunt venti, et irruerunt flumina et non cecidit domus.*

Apparitio autem Christi non fuit statim a principio tempestatis, sed post aliquod spatium; et ideo dicit *cum remigassent ergo quasi stadia vigintiquinque aut triginta, vident Iesum.* Et hoc ideo ut daretur intelligi, quia dominus patitur nos ad tempus tribulari, ut virtus nostra probetur; finaliter tamen in necessitate non deserit, sed nobis proximus fit; I Cor. X, 13: *fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis; sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* Secundum Augustinum vigintiquinque stadia, quae remigant, sunt quinque libri Moysi. Nam huiusmodi numerus est quadratus, de hoc numero quinque consurgens in multiplicatione sui in seipsum: quinquies enim quinque sunt vigintiquinque; numerus autem multiplicatus retinet significationem suae radicis: unde sicut per quinque signatur vetus lex, ita per vigintiquinque signatur perfectio novi testamenti. Per triginta autem signatur perfectio novi testamenti, quae deerat legi: nam si ipsa quinque multiplicentur per sex, qui est numerus perfectus, consurgit numerus terdenarius. Ad eos ergo qui remigant vigintiquinque aut triginta stadia, idest qui implent legem, vel perfectionem evangelicam, venit Iesus, calcans omnes tumores mundi, altitudines saeculi praesentis. Ps. LXXXVIII, 10: *tu dominaris potestati maris, motum autem fluctuum eius tu mitigas.* Et tunc videbimus Christum proximum navi, quia divinum auxilium approximat. Ps. CXLIV, 18: *prope est dominus omnibus timentibus eum.* Apparet ergo quod qui recte Christum quaerunt, eum habent praesentem. Isti autem ferventissime Christum desiderabant: quod patet ex temporis tenebrositate, ex maris tempestate et ex distantia portus, quibus non obstantibus ad eum ire conabantur. Et ideo Christus adfuit eis. Effectus autem apparitionis ponitur cum dicit *et timuerunt. Ille autem dixit eis: ego sum, nolite timere*, et primo ponitur effectus interior; secundo exterior, ibi *et statim navis fuit ad terram.* Effectus autem interior fuit timor; et ideo ponitur discipulorum timor conceptus ex subita Christi apparitione, cum dicit *et timuerunt*, bono timore, quia causatum ex humilitate; Rom. XI, 20: *noli altum sapere, sed time.* Vel malo timore, quia, ut dicitur Mt. c. XIV, 26, *aestimabant eum phantasma esse.* Ps. XIII, 5: *trepidaverunt timore ubi non erat timor.* Quoniam timor praecipue carnalibus competit, qui spiritualia expavescunt. Secundo ponitur Christi confortatio contra duplex periculum. Scilicet contra periculum fidei in intellectu, et quantum ad hoc dicit *ego sum*, quasi dubitationem omnem repellens; Lc. ult., 39: *videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.* Secundo contra periculum timoris in affectu; et quantum ad hoc dicit *nolite timere*; Ier. I, 8: *ne timeas a facie eorum*; Ps. XXVI, 1: *dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?* Tertio ponitur discipulorum assecutio, quia *voluerunt eum accipere in navim*: quo significatur quod quando timor servilis excluditur a cordibus nostris, tunc recipimus Christum, amando et contemplando. Apoc. III, 20: *ego sto ad ostium et pulso: si quis aperuerit mihi, intrabo.* Effectus autem exterior fuit quantum ad duo. Primo, quia sedata est tempestas; secundo, quia statim navis fuit ad terram, cum multum ab ea distaret: non enim fallacem, sed tranquillam praebuit eis navigationem; et volens maius miraculum operari, navem non ascendit. Sic ergo triplex hic concurrit miraculum: scilicet ambulatio supra mare, subita tempestatis cessatio, et distantis navis ad portum deductio: ut discamus, quod fideles in quibus est Christus, tumorem mundi premunt, fluctus tribulationum calcant, et velociter ad terram viventium transeunt, secundum illud Ps. c. CXLII, 10: *spiritus tuus bonus deducet me in terram.* Sed hic est multiplex quaestio. Una est circa litteram, in qua videtur Matthaei contrarium dicere: nam, Mt. XIV, 22, dicitur quod discipuli venerunt ad mare de mandato domini; hic autem, quod descenderunt quaerentes eum. Alia quaestio est, quod Matthaeus ibidem dicit, quod discipuli mare transfretantes venerunt in terram Genesareth; hic autem dicitur, quod venerunt Capharnaum. Tertia quaestio est, quod Matthaeus dicit quod Christus intravit navem; hic autem, quod non. Sed de his tribus breviter expediens se Chrysostomus dicit, istud non fuisse idem miraculum cum illo Matthaei. Nam, ut ipse dicit, Christus frequenter huiusmodi miraculum fecit ambulans supra mare, non tamen coram turbis, sed coram discipulis suis, ne turbae crederent eum non verum corpus habere. Secundum Augustinum autem dicitur, et verius, idem miraculum fuisse quod hic Ioannes narrat, et ibi Matthaeus. Et ideo ad primam quaestionem respondens dicit, quod non refert quod dicit Matthaeus eos praecepto Christi ad mare descendisse. Potuit enim esse quod dominus hoc eis mandasset, et ipsi descenderint credentes Christum cum eis navigaturum: unde expectarent eum usque ad noctem. Et quia Christus non venit, tunc ipsi transierunt mare. Ad secundam quaestionem est duplex responsio. Una est, quia Capharnaum et Genesareth ex eodem littore sunt, et vicinae. Et forte discipuli pervenerunt trans mare in confinio utriusque, ideo Matthaeus nominat unam, et Ioannes aliam. Vel potest dici, quod Matthaeus non dicit quod statim venerunt in Genesareth, et ideo forte primo venerunt Capharnaum, et postea in Genesareth et cetera.

Lectio 3

[87460] Super Io., cap. 6 l. 3 Postquam Evangelista posuit quomodo discipuli inquisierunt Christum hic consequenter agit de turbis eum quaerentibus, et primo ponitur motivum ad inquirendum; secundo inquirendi opportunitas, ibi *aliae vero supervenerunt naves* etc.; tertio ponitur ipsa inquisitio, ibi *cum ergo vidisset turba* et cetera. Movit autem ad inquirendum Christum turbas miraculum praecedens, scilicet quod absque vehiculo mare transierit. Quod quidem innotuit eis, eo quod de sero non erat in littore, quod erat iuxta locum ubi fecerat miraculum de panibus, ubi una navis tantum erat, quae quidem navis cum discipulis ad aliam partem transfretavit absque Christo. Unde cum de mane non invenissent Christum ex eadem parte ex qua fuerat praecedenti die, sed iam erat ex alia parte, nec habuisset aliquam aliam navem in qua transiret, suspicati sunt quod supra mare ambulans transivisset. Et hoc est quod dicit *altera die*, ab ea qua fecerat miraculum de panibus, *turba quae stabat trans mare*, ubi miraculum fecerat *vidit quod navicula alia non erat ibi nisi una*, quia in praecedenti die non fuerat nisi illa tantum, et vidit *quia non introisset cum discipulis suis Iesus in navim* et cetera. Per hanc unam navem significatur Ecclesia, quae est una, unitate fidei et sacramentorum; Ephes. IV, 5: *una fides, unum Baptisma.* Per hoc autem quod Iesus non est cum discipulis, significatur corporalis separatio Christi ab eis in ascensione; Mc. ult., 19: *dominus quidem Iesus postquam locutus est eis, assumptus est in caelum.* Opportunitas autem inquirendi datur ex adventu aliarum navium ab alia parte maris, cum quibus poterant transire ad quaerendum Christum; et ideo dicit *aliae vero naves supervenerunt*, ex alia parte, scilicet *a Tiberiade, iuxta locum ubi manducaverunt panes* et cetera. Per istas alias naves quae supervenerunt, signifi-

cantur conventicula haereticorum et eorum qui quae sua sunt, quaerunt, et non quae Iesu Christi; infra: *quaeritis me, quia manducastis ex panibus meis*; et quae sunt separatae vel fide quantum ad haereticos, vel caritate carentes quantum ad carnales, qui non sunt proprie in Ecclesia, sed tamen sunt iuxta eam, inquantum simulatam fidem praetendunt, et speciem sanctitatis habent; secundum illud II Tim. III, 5: *habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes.* Et II Cor. XI, 14: *non est mirum si ministri Satanae transformant se.* Sed inquisitio fuit studiosa; unde dicit *cum ergo vidisset turba* etc., et primo ostendit quomodo inquirit turba Christum; secundo quomodo inventum interrogat. Dicit ergo primo, quod *cum vidisset turba quod Iesus non erat ibi, nec discipuli eius, ascenderunt in naviculas*, quae venerant a Tiberiade, *quaerentes eum*: quod est laudabile; Is. LV, 6: *quaerite dominum dum inveniri potest*; et Ps. LXVIII, 33: *quaerite dominum, et vivet anima vestra.* Sed inventum interrogant, unde dixit *et cum* turbae *invenissent eum*, scilicet Christum, *trans mare, dixerunt ei: Rabbi, quando huc venisti?* Sed haec quaestio dupliciter potest intelligi. Uno modo ut quaerant tantum de tempore; et tunc, secundum Chrysostomum exprobranda est eorum ruditas, quia post tantum miraculum non quaerunt de modo transeundi, qualiter scilicet sine navi transisset; sed tantum de tempore transitus. Vel potest dici, quod per hoc quod dicunt *quando*, non solum quaerunt de tempore, sed etiam de aliis circumstantiis quae concurrerunt ad transitum miraculosum. Sed attende, quod supra post refectionem volebant eum facere regem; nunc vero eum praesentem habent, nec eum regem facere volunt. Cuius ratio est, quia ipsi volebant eum facere regem concitati a passione laetitiae causatae a refectione. Passiones autem huiusmodi cito transeunt, et ideo ea quae secundum ipsas passiones disponuntur, transitoria sunt: quae vero ratione disponuntur, magis permanent; Eccli. XXVII, 12: *homo sapiens in sapientia sua permanet sicut sol; stultus autem ut luna mutatur*; Prov. XI, 18: *impius facit opus instabile.* Consequenter cum dicit *respondit eis Iesus* etc., agit dominus de cibo spirituali; et primo proponit veritatem de spirituali; secundo contradictionem excludit, ibi *murmurabant ergo Iudaei de illo.* Circa primum tria facit. Primo proponit veritatem spiritualis cibi; secundo insinuat eius originem, ibi *dixerunt ergo ei: quod ergo tu facis signum?* etc.; tertio docet modum capiendi ipsum cibum, ibi *dixerunt ergo ad eum: domine, semper da nobis panem hunc.* Circa primum duo facit. Primo ostendit cibum spiritualem, et eius virtutem; secundo manifestat eum quis sit, ibi *dixerunt ergo ad eum: quid faciemus ut operemur opera Dei?* Circa primum duo facit. Primo arguit perversam eorum cupiditatem; secundo hortatur ad veritatem, ibi *operamini* et cetera. Dicit ergo *amen, amen dico vobis*, licet ostendatis vos quasi devotos, tamen *quaeritis me, non quia vidistis signa, sed quia manducastis ex panibus, et saturati estis*; quasi dicat: propter carnem me quaeritis, non propter spiritum, quia scilicet ut iterum pascamini. Et, sicut Augustinus dicit, locum istorum tenent qui quaerunt Iesum, non propter seipsum, sed ut aliqua commoda saecularia consequantur; sicut sunt illi qui negotia habentes, ad praelatos et clericos accedunt, non propter Christum, sed ut eorum intercessione promoveantur apud magnates; sicut sunt illi qui ad Ecclesias confugiunt, non propter Iesum, sed quia a potentioribus premuntur; sicut etiam sunt illi qui ad sacros ordines ad dominum appropinquantes, non eisdem merita virtutum, sed subsidia vitae praesentis inquirunt, scilicet divitias et honores, ut Gregorius dicit XXIII Moral. Et hoc patet: nam facere signa, virtutis divinae est; sed manducare panem multiplicatum, est temporale. Quia ergo non veniunt ad Christum propter virtutem quam in eo vident, sed propter hoc quod ex panibus manducant, non Christo serviunt, sed suo ventri, ut dicitur Phil. III et Ps. XLVIII, v. 19: *confitebitur tibi cum benefeceris ei.* Ad veritatem eos reducit proponendo eis spiritualem cibum, dicens *operamini non cibum qui perit, sed qui manet in vitam aeternam*, et primo proponit eius virtutem; secundo eius auctoritatem, ibi *quem filius hominis dedit vobis.* Virtus illius cibi consideratur in hoc quod non perit. Unde sciendum est circa hoc, quod corporalia sunt quaedam similitudines spiritualium, utpote ab eis causata et derivata, et ideo imitantur ipsa spiritualia aliquo modo. Unde sicut corpus sustentatur cibo, ita illud quo sustentatur spiritus, dicitur eius cibus, quidquid sit illud. Illud autem quo sustentatur corpus, cum transeat in corporis naturam, corruptibile est; sed cibus quo sustentatur spiritus, est incorruptibilis, quia non mutatur in ipsum spiritum, sed potius e converso spiritus in cibum. Unde dictum est, Augustini: cibus sum grandium: cresce, et manducabis me. Nec tu me mutabis in te, ut cibum carnis tuae, sed mutaberis in me: ut dicitur Lib. confessionum. Et ideo dicit dominus *operamini*; idest, operando quaerite, seu operibus mereamini non cibum qui perit, scilicet corporalem; I Cor. c. VI, 13: *esca ventri, et venter escis, Deus autem et hunc et hanc destruet* quia non semper erit usus ciborum; *sed* illum cibum *operamini*, scilicet spiritualem, *qui manet in vitam aeternam*; qui quidem cibus est ipse Deus, inquantum est veritas contemplanda, et bonitas amanda, quibus reficitur spiritus; Prov. c. IX, 5: *comedite panem meum*; Eccli. XV, v. 3: *cibavit illum pane vitae et intellectus.* Item ipsa obedientia divinorum mandatorum; supra IV, 34: *meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me.* Item ipse etiam Christus. Infra eodem: *ego sum panis vitae*; item: *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Et hoc inquantum est coniuncta verbo Dei, quod est cibus quo Angeli vivunt. Similem autem differentiam assignavit supra c. IV, 13, de potu corporali et potu spirituali, cum dixit: *qui biberit ex aqua hac, sitiet iterum: qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum*, quam hic assignat inter cibum corporalem et spiritualem. Cuius ratio est, quia corporalia sunt corruptibilia, spiritualia vero, et maxime Deus, sunt aeterna. Sed sciendum est, secundum Augustinum in libro de operibus monachorum, quod ex hoc verbo, scilicet *operamini non cibum qui perit*, quidam monachi erroris causam sumpserunt, dicentes, spirituales viros non debere aliquid corporaliter operari. Sed hic intellectus est falsus, quia Paulus, qui maxime spiritualis fuit, propriis manibus laboravit, ut habetur Ephes. IV, 28, ubi ipse dicit: *qui furabatur, iam non furetur; magis autem laboret manibus suis.* Ergo est verus intellectus, ut opus nostrum, idest principale studium et intentionem nostram dirigamus ad quaerendum cibum qui ducit ad vitam aeternam, scilicet bona spiritualia. Ad temporalia autem non debemus principaliter attendere, sed accessorie, idest solum ea procurare ratione corporis corruptibilis, quod sustentari oportet quamdiu in hac vita vivimus. Unde contra hoc signanter dicit apostolus, II Thess. III, 10: *qui non laborat non manducet*; quasi diceret: qui dicunt quod nihil corporale est operandum, quia comestio est quid corporale, tales non debent comedere. Consequenter cum dicit *quem filius hominis dabit vobis*, ponit spiritualis cibi datorem: et primo ponit auctorem huius cibi; secundo manifestat unde habeat auctoritatem cibandi. Auctor autem et dator cibi spiritualis est Christus; et ideo dicit *quem*, scilicet cibum qui non perit, *filius hominis dabit vobis.* Si dixisset filius Dei, non fuisset visum mirum; sed hoc quod filius hominis dat eum, magis elevat ad attentionem. Spiritualiter tamen ideo filius hominis dat, quia natura humana infirma per peccatum fastidiebat spiritualem cibum, nec poterat ipsum in sua spiritualitate sumere: unde oportuit quod filius Dei carnem sumeret, et per eam nos reficeret; Ps. XXII, 5: *parasti in conspectu meo mensam.* Unde autem habeat auctoritatem dandi, subdit cum dicit *hunc enim pater signavit Deus*; quasi dicat: quod filius hominis dabit, hoc non habet nisi inquantum singularitate et eminentia plenitudinis gratiae praecellit omnes filios hominum; unde dicit *hunc*, scilicet filium hominis, *pater signavit*: idest, signanter distinxit a ceteris; Ps. XLIV, 8: *unxit te Deus Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis.* Vel, secundum Hilarium *signavit*, idest sigillavit. Quando autem sigillum in cera imprimitur, cera retinet totam figuram sigilli, sicut et filius totam figuram patris accepit. Est autem duplex receptio quam filius recepit a patre. Una aeterna; et de hac non intelligitur quod hic dicitur *signavit*, quia in sigillatione aliud est natura recipiens, et aliud imprimens. Sed hoc intelligitur de mysterio incarnationis, quia in natura humana Deus pater impressit verbum, qui *est splendor et figura substantiae eius*: ut dicitur Hebr. I, 3. Vel secundum Chrysostomum *signavit*, idest, ad hoc specialiter eum Deus pater instruit ut daret vitam aeternam mundo; infra X, 10: *ego veni ut vitam habeant* et cetera. Sic enim quando aliquis eligitur ad aliquod magnum officium peragendum, dicitur signari ad illud officium; Lc. X, 1: *post haec designavit dominus et alios septuaginta discipulos* et cetera. Vel *signavit*, idest manifestavit per vocem in Baptismo, et per opera, ut dictum est supra, V. Consequenter cum dicit *dixerunt ergo ad eum: quid faciemus ut operemur opera Dei?* Manifestat quid sit cibus spiritualis, et primo ponitur quaestio Iudaeorum; secundo subditur responsio Iesu Christi, ibi *respondit Iesus* et cetera. Circa primum sciendum est, quod Iudaei instructi ex lege, credebant nihil aeternum esse nisi Deum. Unde, cum dixisset quod cibus spiritualis permaneat in vitam aeternam, intellexerunt cibum illum esse aliquid divinum. Et ideo quaerentes, non de cibo, sed de opere Dei mentionem faciunt, cum dicunt *quid faciemus ut operemur opera Dei?* In quo non longe erant a veritate, cum nihil aliud sit cibus spiritualis quam operari opera Dei; Lc. c. XVIII, 18: *quid faciendo vitam aeternam possidebo?* Responsio domini ponitur, cum dicit *hoc est opus Dei ut credatis in illum* et cetera. Ubi considerandum est, quod apostolus, Rom. IV, distinguit fidem ab operibus, dicens, quod Abraham non est iustificatus ex operibus, sed ex fide. Quid est ergo quod hic dominus dicit, ipsam fidem, seu credere, esse opus Dei? Sed ad hoc est duplex responsio. Una, quod apostolus non distinguit fidem ab operibus simpliciter, sed ab exterioribus. Sunt enim quaedam opera exteriora, quae exercentur corporalibus membris, quae quia magis nota sunt, secundum communem usum opera dicuntur; alia vero sunt interiora, quae exercentur in ipsa anima, quae non sunt nota nisi sapientibus, et quae convertuntur ad cor. Alio modo dicitur, quod ipsum credere potest computari inter opera exteriora, non quod fides sit ipsa opera, sed eorum principium; unde et signanter dicit *ut credatis in illum.* Differt enim dicere credere Deum, sic enim designo obiectum; et credere Deo, quia sic designo testem; et credere in Deum, quia sic designo finem: ut sic Deus possit haberi ut obiectum fidei, ut testis, et ut finis; sed aliter et aliter. Quia obiectum fidei potest esse creatura, credo enim caelum esse creatum; similiter et creatura potest esse testis fidei, credo enim Paulo, seu cuicumque sanctorum; sed fidei finis non potest esse nisi Deus: nam mens nostra solum in Deum fertur sicut in finem. Finis autem cum habeat rationem boni, est obiectum amoris; et ideo credere in Deum ut in finem, est proprium fidei formatae per caritatem: quae quidem fides sic formata, est principium omnium bonorum operum; et intantum ipsum credere dicitur opus Dei. Sed si fides est opus Dei, quomodo homines faciunt opera Dei? Sed hoc solvitur per Is. XXVI, 12, cum dicit: *omnia opera nostra operatus est in nobis.* Nam hoc idem quod credimus, et quidquid operamur boni, est in nobis a Deo; Phil. II, v. 13: *ipse est qui operatur in nobis et velle, et perficere.* Et ideo signanter dicit, credere esse opus Dei, ut ostendat fidem esse donum Dei, ut dicitur Eph. II, 8. Consequenter cum dicit *dixerunt ergo ei: quod ergo tu facis signum?* Agitur de origine cibi, et primo ponitur quaestio Iudaeorum; secundo responsio Christi, ibi *amen, amen dico vobis, non Moyses dedit vobis panem de caelo.* Circa primum tria faciunt. Primo petunt signum; secundo determinant ipsum; tertio inducunt Scripturae testimonium. Signum autem petunt proponendo quaestionem; unde *dixerunt illi: quod tu facis signum, ut videamus, et credamus tibi?* Haec autem quaestio aliter inducitur ab Augustino, et aliter a Chrysostomo. Chrysostomus enim dicit, quod dominus invitaverat eos ad fidem. Argumenta autem ad fidem inducentia sunt miracula; I Cor. XIV, 22: *signa data sunt infidelibus.* Et ideo ad hoc quaerunt signum quo credant: mos enim est Iudaeis signa petere; I Cor. I, 22: *quoniam Iudaei signa quaerunt.* Unde dicit *quod ergo signum tu facis?* Sed hoc ridiculosum videtur, quod propter hoc quaerant aliqua miracula, quia statim fecerat aliqua multiplicando panes, et ambulando supra mare, quae in praesentia extiterant, quibus credere possent. Sed hoc ideo dicunt, ut provocent dominum, et inducant ut semper eos pasceret. Quod patet, quia nullam mentionem faciunt de alio signo, nisi de eo quod factum est in eorum parentibus per Moysen quadraginta annis, ut quasi per hoc petant quod semper eos pascat; unde dicunt *patres nostri manducaverunt manna in deserto.* Nec dicunt: Deus pavit patres nostros manna, ne videantur velle aequare eum Deo. Similiter non dicunt, Moyses pavit eos, ne videantur Moysen praeferre Christo, quasi in hoc eum allicere volentes, ut continue eos pascat. De cibo illo dicitur Ex. XVI, et in Ps. c. LXXVII, 25: *panem Angelorum manducavit homo.* Augustinus autem dicit, quod dominus dixit se daturum eis cibum qui permanet in vitam aeternam; unde quasi videtur se Moysi praeferre. Iudaei autem Moysen reputabant maiorem Christo; unde dicebant, infra c. IX, 29: *nos scimus quia Moysi locutus est Deus; hunc autem nescimus unde sit.* Unde requirebant quod Christus faceret aliqua maiora quam Moyses fecerit; et ideo reducunt in memoriam ea quae Moyses fecit, dicentes: *patres nostri manducaverunt manna in deserto*; quasi diceret: hoc quod dicis de te, maius est quam illud quod fecit Moyses: quia promittis cibum qui non perit; sed manna quod dabat Moyses si servabatur in alium diem, vermibus scaturiebat. Si ergo vis ut credamus tibi, facias aliquid maius Moyse: nam quod fecisti non est maius, quia satiasti quinque millia hominum, sed quinque panibus hordeaceis, et semel tantum; ille vero totum populum satiavit manna de caelo annis quadraginta, et hoc in deserto, sicut scriptum est in Ps. LXXVII, 24: *panem de caelo dedit eis manducare.*

Lectio 4

[87461] Super Io., cap. 6 l. 4 Posita Iudaeorum interrogatione, hic ponitur responsio Christi. Et primo ostendit originem cibi spiritualis; secundo probat eam, ibi *panis enim verus est qui de caelo*

descendit. Circa primum sciendum est, quod Iudaei duo proposuerant Christo circa originem cibi corporalis, quem patres eorum habuerunt; scilicet datorem, qui fuit Moyses, et locum, quia de caelo; et ideo dominus circa originem cibi spiritualis haec duo removens, ponit alium esse datorem cibi spiritualis, et alium locum. Unde dicit, removendo praedicta, *amen, amen dico vobis, non Moyses dedit vobis panem de caelo.* Alius est qui dat, quia pater meus, non panem corporalem, sed panem verum de caelo. Sed contra. Numquid non vere panis fuit quem habuerunt patres in deserto? Respondeo. Si accipiatur verum secundum quod dividitur contra falsum, sic panis ille verus fuit, non enim falsum erat miraculum de manna; si autem accipiatur verum, prout veritas dividitur contra figuram, sic panis ille non fuit verus, sed figura panis spiritualis, scilicet domini nostri Iesu Christi, quem ipsum manna significabat, ut dicit apostolus, I Cor. c. X, 3: *omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt.* Item contra hoc quod dicit *non dedit vobis panem de caelo*, est quod dicitur in Ps. LXXVII, 24: *panem caeli dedit eis.* Respondeo. Caelum accipitur tripliciter. Quandoque pro aere; Mt. XIII, 4: *volucres caeli comederunt illud*; et in Ps. XVII, 14: *intonuit de caelo dominus.* Quandoque pro caelo sidereo, secundum illud Ps. CXIII, 16: *caelum caeli domino*; et Mt. XXIV, 29: *stellae cadent de caelo.* Quandoque vero pro ipsis spiritualibus bonis; Mt. V, 12: *gaudete et exultate, quia merces vestra multa est in caelo.* Manna ergo de caelo fuit non sidereo seu spirituali, sed aereo. Vel dicitur de caelo inquantum erat figura veri panis caelestis domini nostri Iesu Christi. Consequenter cum dicit *panis enim verus est qui de caelo descendit, et dat vitam mundo*, probat quod sit de caelo et per effectum eius. Verum enim caelum est spiritualis naturae, cui per se convenit vita, et ideo per se vivificat; infra: *spiritus est qui vivificat.* Ipse autem Deus est auctor vitae. Ex hoc ergo cognoscitur quod panis iste spiritualis est de caelo, cum faciat proprium effectum, si dat vitam. Nam panis ille corporalis vitam non dabat, quia omnes qui manna manducaverunt, mortui sunt; iste autem dat vitam, et ideo dicit *panis verus est*, et non figuralis, *qui de caelo descendit.* Et hoc patet, quia *dat vitam mundo.* Nam Christus, qui est verus panis, quos vult vivificat; infra X, 10: *ego veni ut vitam habeant* et cetera. Ipse etiam de caelo descendit; supra III, 13: *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo.* Sic ergo Christus verus panis, vitam dat mundo ratione suae divinitatis, et descendit de caelo ratione humanae naturae. Nam, ut supra III dictum est, descendisse de caelo dicitur assumendo humanam naturam; Phil. II, 7: *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens. Dixerunt ergo*, et cetera. Hic agitur de adeptione cibi spiritualis, et primo ponitur petitio ipsius cibi; secundo ponitur expositio, ibi *dixit autem eis Iesus: ego sum panis vitae*, ubi ostendit modum adeptionis. Sciendum est autem circa primum, quod Iudaei verba domini carnaliter intelligebant; et ideo quia in desiderio carnalium erant, cibum carnalem petunt a Christo; unde dixerunt ad eum *domine, semper da nobis hunc panem*, qui reficiat hoc modo. Et Samaritana verbum de aqua spirituali carnaliter intelligebat, et indigentia carere volens dixit: *domine, da mihi hanc aquam.* Et licet isti verba domini carnaliter de cibo intelligant, et carnaliter petant; tamen eorum petitio spiritualiter intellecta, nobis competit; Mt. VI, 11: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*: quia non possumus sine hoc pane vivere. Consequenter cum dicit *dixit autem eis Iesus: ego sum panis vitae*, ostendit modum adeptionis, ostendens primo quid sit iste panis; secundo quomodo acquiratur, ibi *omne quod dat mihi pater, ad me veniet.* Circa primum tria facit. Primo ponit expositionem panis praedicti; secundo expositionis rationem assignat, ibi *qui venit ad me, non esuriet*; tertio exponendi necessitatem manifestat, ibi *sed dixi vobis* et cetera. Dixit ergo eis Iesus *ego sum panis vitae*: nam, sicut supra dictum est, verbum sapientiae est specialis cibus mentis, quia eo mens sustentatur; Eccli. XV, 3: *cibavit illum pane vitae et intellectus.* Dicitur autem panis sapientiae esse panis vitae, ad differentiam panis corporalis, qui est panis mortis, qui non competit nisi ad restaurandum defectum mortalitatis, unde et solum in hac vita mortali necessarius est. Sed panis sapientiae divinae est per se vivificativus, nec habet mortem contrariam. Item panis corporalis non dat vitam, sed tantum praeexistentem sustentat ad tempus; sed panis spiritualis ita vivificat quod dat vitam, nam anima incipit vivere per hoc quod adhaeret verbo Dei; Ps. XXXV, 10: *apud te est fons vitae.* Quia ergo omne verbum sapientiae derivatur a verbo Dei unigenito, Eccli. I, 5: *fons sapientiae unigenitus Dei, residens in excelso*, ideo ipsum Dei verbum principaliter dicitur panis vitae; et ideo Christus dicit *ego sum panis vitae.* Et quia caro Christi ipsi verbo Dei unita est, habet etiam quod sit vivificativa, unde et corpus, sacramentaliter sumptum, vivificativum est: nam per mysteria quae Christus in carne sua complevit, dat vitam mundo; et sic caro Christi, propter domini verbum, panis est, non consuetae vitae, sed illius quae morte non reseratur. Et ideo caro Christi dicitur panis; Gen. penult., 20: *Aser, pinguis panis eius.* Significatur etiam per manna, I Cor. X, 1 ss. Manna interpretatur quid est hoc? Quia Iudaei illud videntes admirabantur, dicentes unus ad alium quid est hoc? Sed nihil est admirabilius quam filius Dei homo factus, ita ut cuilibet contingat quaerere quid est hoc? Idest, quomodo filius Dei, filius hominis est; quomodo ex duabus naturis fit una persona Christi? Is. IX, 6: *vocabitur nomen eius admirabilis.* Est etiam mirabile quomodo Christus sit sub sacramento. Consequenter cum dicit *qui venit ad me, non esuriet*, assignat rationem expositionis, et hoc ex effectu istius panis. Panis enim corporalis comestus non in perpetuum famem aufert, cum corrumpatur et deficiat; et ideo exigitur ad nutrimentum; panis autem spiritualis dans per se vitam, numquam corrumpitur; et ideo homo semel comedens, numquam esurit. Et ideo dicit *qui venit ad me, non esuriet; et qui credit in me, non sitiet in aeternum.* Hoc autem quod dicit, scilicet *qui venit et qui credit, non esuriet nec sitiet*, non differunt, secundum Augustinum, quia idem est venire ad eum, et credere in eum: quia ad Deum venimus non passibus corporis, sed mentis, quorum primus est fides. Idem est etiam comedere et bibere: utroque enim significatur aeterna satietas, ubi nulla est egestas. Mt. V, 6: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur*: ut sit idem cibus sustentans, et potus refrigerans. Causa autem quare temporalia non auferunt sitim in perpetuum, una quidem est, quia non simul sumuntur, sed paulatim, et quasi cum motu, et ideo semper restat aliquid sumendum; et propter hoc, sicut consurgit delectatio et satietas ex iam sumpto, ita et desiderium restat ex sumendo. Alia vero est, quia corrumpuntur, unde remanet memoria ex corrupto, et generatur iterato desiderium eorum. Spiritualia vero et simul sumuntur, et non corrumpuntur nec deficiunt; et ideo eorum satietas manet in perpetuum. Apoc. VII, 16: *non esurient neque sitient.* Ps. XV, 10: *adimplebis me laetitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua*, idest in spiritualibus bonis, *usque in finem.* Consequenter cum dicit *sed dixi vobis* etc., ponitur exponendi necessitas. Posset enim aliquis dicere: nos quaesivimus panem; sed tu non respondes: dabo vobis illum vel non dabo; sed potius dicis: *ego sum panis vitae*; et ideo non videtur bona responsio tua. Sed quod bona sit, ostendit dominus dicens *dixi vobis quia et vidistis me,* *et non credidistis*: quod idem est ac si aliquis haberet panem coram se, ignorans illum et dicatur ei: ecce panis coram te est. Et ideo dicit *dixi vobis (ego sum panis vivus) et vidistis me, et non credidistis*; idest, desideratis panem, et habetis illum coram vobis; et tamen non sumitis, quia non creditis. In quo eorum incredulitatem improperat eis; infra XV, 24: *sed viderunt, et oderunt me et patrem meum.* Consequenter cum dicit *omne quod dat mihi pater, ad me veniet*, ostendit quomodo acquiratur, et primo ponit modum acquirendi; secundo fidem perventionis, ibi *et eum qui venit ad me, non eiiciam foras*; tertio manifestat quod dicit, ibi *quia descendi de caelo* et cetera. Sciendum est circa primum, quod ipsum credere nostrum est nobis ex dono Dei. Eph. II, 8: *gratia salvati estis, et non ex vobis, Dei enim donum est*; Phil. I, 29: *vobis datum est ut non solum in illum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini.* Dicitur autem quandoque Deus pater dare filio homines credentes, sicut hic *omne quod dat mihi pater, ad me veniet.* Quandoque filius dat patri, sicut illud I Cor. XV, 24: *cum tradiderit regnum Deo et patri.* Ex quo intelligimus quod sicut pater dans non adimit sibi regnum, ita nec filius. Pater autem filio dat, inquantum facit hominem verbo suo adhaerere. I Cor. I, v. 9: *per quem*, scilicet patrem, *vocati estis in societatem filii eius.* Filius vero tradit patri, inquantum verbum est manifestativum ipsius patris. Infra XVII, 6: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus.* Sic ergo dicit *omne quod dat mihi pater, ad me veniet*; idest, qui in me credunt, quos pater mihi facit adhaerere ex dono suo. Sed diceret forte aliquis, quod non necessarium est quod aliquis dono Dei utatur: multi enim recipiunt donum Dei, qui non utuntur eo. Quomodo ergo dicit *omne quod dat mihi pater, ad me veniet?* Ad quod dicendum est, quod in datione ista non solum intelligitur habitus, qui est fides et huiusmodi, sed etiam interior instinctus ad credendum. Quidquid autem facit ad salutem, totum est ex dono Dei. Sed restat quaestio: quia si omne quod dat pater Christo, ad eum vadit, ut ipse dicit, illi soli ad Deum vadunt quos pater dat ei; non ergo debet imputari illis qui non vadunt, cum non dentur ei. Ad quod dicendum, quod non imputatur eis, si absque auxilio Dei ad fidem venire non possunt, sed hoc ei imputatur qui non venit, quia impedimentum praestat quod non veniat, avertens se a salute, cuius via quantum in se est, omnibus est aperta. Finis autem perventionis ponitur cum dicit *et eum qui venit ad me non eiiciam foras.* Posset enim aliquis dicere: veniemus ad te; sed tu non recipies nos. Et ideo dicit, hoc excludens, *eum qui venit ad me*, passibus fidei et bonis operationibus, *non eiiciam foras*, in quo dat intelligere, esse se intus: illud est enim intus unde exitur foras. Attendamus ergo quid sit istud intrinsecum, et quomodo inde eiiciantur. Sciendum quidem igitur est, quod omnia visibilia cum dicantur esse quasi quaedam exteriora respectu spiritualium, quanto aliquid est magis spirituale, tanto magis est intrinsecum. Ergo duplex est intrinsecum. Unum est profundissimum, scilicet gaudium vitae aeternae, quod, secundum Augustinum, est magis penetrale et dulce secretum sine taedio, sine amaritudine malarum cogitationum, sine interpellatione tentationum et dolorum; de quo dicitur Matth. XXV, 21: *intra in gaudium domini tui.* Et Ps. XXX, 21: *abscondes eos in abscondito faciei tuae*; idest, in plena visione tuae essentiae. Et ab hoc intrinseco nullus eiicietur. Apoc. III, 12: *qui vicerit faciam illum columnam in templo Dei vivi, et foras non egredietur amplius*, quia ut dicitur Matth. c. XXV, 46, *ibunt iusti in vitam aeternam.* Aliud intrinsecum est rectitudo conscientiae, quae est spirituale gaudium; et de hoc dicitur Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam, conquiescam.* Et Cant. I, 3: *introduxit me rex in cellaria sua.* Et de isto aliqui eiiciuntur. Et ideo quod dominus dicit *non eiiciam foras*, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut illi dicantur ad ipsum venire qui sunt dati ei a patre per aeternam praedestinationem; et de illis dicit *eum qui venit ad me*, praedestinatus a patre, *non eiiciam foras*; Rom. XI, v. 2: *non repulit Deus plebem suam quam elegit.* Alio modo, quia illi qui egrediuntur, non tamquam a Christo eiecti egrediantur, sed causa eiectionis sit ex parte ipsorum, qui per infidelitatem et peccata, a secreto rectae conscientiae recedunt. Et sic dicitur *non eiiciam* ego *foras*, sed ipsi se eiiciunt; Ier. XXIII, 33: *vos estis onus, proiiciam vos, dicit dominus.* Et hoc modo eiectus est foras qui ad nuptias intraverat non habens vestem nuptialem, ut dicitur Matth. XXII, 11 ss. Rationem autem praemissorum assignat, cum dicit *quia descendi de caelo* etc., et primo ponit propositum de implenda voluntate patris; secundo manifestat quae sit voluntas patris, ibi *haec est voluntas eius qui misit me patris*; tertio ostendit finalem voluntatis impletionem, ibi *et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Circa primum sciendum est, quod littera ista potest legi dupliciter. Uno modo secundum Augustinum, alio modo secundum Chrysostomum. Secundum Augustinum quidem sic: *eum qui venit ad me, non eiiciam foras*, et hoc ideo, quia ille venit ad me qui meam humilitatem imitatur. Matth. XI, 28, cum diceret dominus: *venite ad me, omnes, qui laboratis*, consequenter subdit: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Vera autem filii Dei mititas in hoc est, quia voluntatem suam supposuit voluntati patris. Et ideo dicit *non eiiciam, quia descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Propterea anima a Deo exiit, quia superba erat; et ideo necesse est humilitate regredi veniendo ad Christum per imitationem suae humilitatis, quae in hoc est quod non facit voluntatem suam solum, sed Dei patris. Sciendum est autem, quod in Christo fuit duplex voluntas. Una secundum humanam naturam, quae est sibi propria, et natura, et voluntate patris; alia secundum naturam divinam, quae est eadem cum voluntate patris. Voluntatem ergo suam, scilicet humanam, ordinavit sub voluntate divina, quia obedientiam suam sub effectu paternae voluntatis ostendit ipse, volens voluntatem patris explere. Ps. XXXIX, 9: *ut faciam voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Hanc voluntatem fieri in nobis petimus cum dicimus, Matth. VI, 10: *fiat voluntas tua.* Illi ergo non eiiciuntur foras, qui non faciunt voluntatem suam, sed voluntatem Dei. Nam Diabolus volens facere voluntatem suam, quod est superbiae, eiectus est de caelo, et primus homo de Paradiso. Secundum Chrysostomum vero sic. Ideo non eiicio foras eum qui venit ad me, quia ad hoc veni, ut impleam voluntatem patris de salute hominum. Si ergo pro salute hominum incarnatus sum, quomodo debeo eos eiicere? Et hoc est quod dicit: ideo non eiicio, *quia descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam*, scilicet humanam, ut proprium mihi acquiram; *sed voluntatem eius qui misit me*, patris, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I Tim. II, 4. Et ideo, quantum est ex me, nullum eiicio. Rom. V, 10: *si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius, multo magis, reconciliati, salvi erimus in vita ipsius.* Quae autem sit voluntas patris, exponit primo, cum dicit *haec est enim voluntas eius qui misit me patris* etc.; secundo rationem assignat, ibi *haec est enim voluntas patris mei* et cetera. Dixit ergo: non eiiciam foras eos qui ad me veniunt, quia carnem assumpsi ut faciam voluntatem patris. *Voluntas autem eius qui misit me patris, haec est*, scilicet *ut non eiiciam foras*; et ideo non eiiciam. I Thess. c. IV, 3: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Et ideo dicit *ut omne quod dedit mihi, pater non perdam ex eo*; idest, ut nihil perdam, quousque perveniat ad resurrectionem futuram, in qua aliqui perdentur, non tamen de illis qui dati sunt ei per aeternam praedestinationem, sed impii; Ps. I, 6: *iter impiorum peribit.* Illi vero qui usque tunc conservantur, non perdentur. Per hoc autem quod dicit *non perdam*, non est intelligendum quod indigeat eorum, aut quod detrimentum sit ei, si pereunt. Sed dicit hoc propter affectum suum ad salutem illorum, et bonum illorum, quod reputat suum. Sed contra est quod dicitur infra c. XVII, 12: *nemo ex eis*, scilicet quos dedisti mihi, *periit, nisi filius perditionis.* Ergo aliqui eorum qui dati sunt ei per aeternam praedestinationem, perduntur. Non est ergo verum hoc quod dicit *non perdam ex eo.* Sed dicendum est, quod ex illis qui dati sunt ei per praesentem iustitiam perduntur; non autem de illis qui dati sunt per aeternam praedestinationem. Rationem autem divinae voluntatis ponit cum dicit *haec est autem voluntas patris mei* et cetera. Ratio quare pater vult quod non perdam ex eo quod dedit mihi, est quia voluntas patris est vivificare spiritualiter homines, quia ipse est fons vitae. Et quia aeternus est, quantum est de se, voluntatis eius est, ut omnis qui venit ad me habeat vitam aeternam. Et hoc est quod dicit *haec est voluntas patris qui misit me, ut omnis qui videt filium, et credit in eum, habeat vitam aeternam.* Sed attendendum est quod supra V, 24, dixit: *qui videt filium, et credit ei qui misit me, habet vitam aeternam*, hic vero dicit *qui credit in eum*: ut det intelligere eamdem divinitatem patris et filii, cuius visio per essentiam est ultimus finis noster, et obiectum fidei. Quod vero dicit *videt*, non intelligitur de visione per essentiam, quam praecedit fides, sed de visione corporali Christi, quae inducit ad fidem. Et ideo signanter dicit *qui videt filium, et credit in eum*; supra V, 24: *qui credit in eum (...) non iudicatur, sed transiet a morte in vitam*; infra XX, 31: *haec autem scripta sunt, ut credatis quoniam Iesus Christus est filius Dei, ut credentes vitam habeatis in nomine eius.* Haec autem patris voluntas similiter implebitur, et ideo subdit, *et ego resuscitabo eum in novissimo die*: quia ita vult ut non solum in anima, sed etiam in corpore habeat vitam aeternam (Dan. XII, 2: *de his qui in pulvere dormiunt evigilabunt alii in vitam aeternam, alii vero in opprobrium sempiternum*) sicut et Christus resurrexit; Rom. c. VI, 9: *Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur* et cetera.

Lectio 5

[87462] Super Io., cap. 6 l. 5 Posita doctrina Christi, hic excluditur contradictio praedictae doctrinae, et primo quantum ad turbas murmurantes; secundo quantum ad discipulos dubitantes, ibi *multi ergo audientes ex discipulis eius dixerunt* et cetera. Circa primum duo facit. Primo exprimit murmur turbarum de origine spiritualis cibi; secundo mitigat eorum litigium de cibi spiritualis manducatione, ibi *litigabant ergo Iudaei.* Circa primum duo facit. Primo ponitur murmur turbarum; secundo repressio murmuris, ibi *respondit ergo Iesus, et dixit eis.* Circa primum duo facit. Primo ponitur occasio murmuris; secundo ponuntur murmurantium verba, ibi *nonne iste est filius Ioseph?* Concludit ergo ex praemissis verbis Christi, quod quidam de quodam dictorum verborum murmurabant, quia scilicet dixerat: *ego sum panis vivus, qui de caelo descendi*; quem quidem spiritualem panem non capiebant nec desiderabant. Et ideo murmurabant, quia in spiritualibus mentem fundatam non habebant, et huius rei antiquam consuetudinem habebant, secundum illud Ps. CV,

25: *murmuraverunt in tabernaculis*; et I Cor. X, 10: *neque murmuraveritis, sicut quidam eorum murmuraverunt.* Ideo autem, ut Chrysostomus dicit, usque huc non murmurabant, quia semper sperabant se consecuturos corporalem escam: qua spe subtracta, statim murmurare incipiunt, licet aliam causam praetendant. Non autem manifeste contradicunt propter reverentiam quam adhuc habebant ad ipsum, ex memoria praecedentis miraculi. Verba autem murmurantium ponit cum dicit *nonne hic est filius Ioseph?* Quia enim carnales erant, carnalem Christi generationem solam considerabant, ex qua impediebantur ne cognoscerent spiritualem et aeternam; et ideo de sola carnali loquuntur, secundum illud supra III, 31: *qui de terra est, de terra loquitur*, et spiritualem non capiunt; unde subdunt *quomodo ergo dicit hic, quia de caelo descendi?* Vocant autem eum filium Ioseph propter reputationem: quia nutritius eius erat, secundum illud Lc. III, 23: *ut putabatur filius Ioseph.* Murmurationis autem repressio ponitur cum dicit *respondit ergo Iesus, et dixit eis*, et primo reprimit ipsorum murmur; secundo satisfacit dubitationi, ibi *amen, amen dico vobis: qui credit in me, habet vitam aeternam.* Circa primum duo facit. Primo cohibet eorum murmur; secundo assignat causam murmuris eorum, ibi *nemo potest venire ad me* et cetera. Cognoscens ergo Iesus eorum murmur, respondit; et comprimens ipsum murmur eorum, dixit eis *nolite murmurare* et cetera. Hoc namque est salubre documentum: qui enim murmurat, ostendit mentem suam in Deo non esse firmatam, et ideo dicitur Sap. c. I, 11: *custodite vos a murmuratione, quia nihil prodest.* Causa autem murmuris est infidelitas eorum; et ideo hanc ostendit dicens *nemo potest venire ad me* etc., ubi primo ostendit necessariam esse patris attractionem ad hoc ut veniatur ad Christum; secundo ostendit modum attrahendi, ibi *est scriptum in prophetis* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit humanae facultatis defectum; secundo divini auxilii subsidium; tertio auxilii finem, seu fructum. Est ergo humana facultas deficiens ad veniendum ad Christum per fidem; et ideo dicit *nemo potest venire ad me.* Secundo divinum auxilium est efficax ad subveniendum, unde subdit *nisi pater, qui misit me, traxerit eum.* Sed finis, seu fructus est optimus; unde sequitur *et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Dicit ergo primo: non est mirum si murmuratis, quia nondum estis tracti a patre ad me. Nam *nemo potest ad me venire*, in me credendo, *nisi pater, qui misit me, traxerit eum.* Sed hic est triplex quaestio. Prima est de hoc quod dicit *nisi pater traxerit eum.* Cum enim ad Christum veniamus credendo, sicut supra eodem dictum est, venire ad Christum est credere in eum; credere autem nullus potest nisi volens. Cum ergo tractio importet violentiam quamdam, ergo qui tractus venit ad Christum, cogitur. Respondeo dicendum, quod hoc quod hic dicitur de hac tractione patris, non importat coactionem, cum non omne trahens faciat violentiam. Sic ergo multipliciter pater trahit ad filium, secundum multiplicem modum trahendi absque violentia in hominibus. Nam aliquis homo trahit aliquem persuadendo ratione; et hoc modo pater trahit homines ad filium, demonstrando eum esse filium suum; et hoc dupliciter: vel per internam revelationem; Matth. XVI, 17: *beatus es, Simon Bariona, quia caro et sanguis non revelavit tibi*, scilicet Christum esse filium Dei vivi, *sed pater meus*; vel per miraculorum operationem, quam habet a patre; supra V, 36: *opera quae dedit mihi pater, ipsa testimonium perhibent de me.* Item aliquis trahit alium alliciendo; Prov. VII, 21: *blanditiis labiorum suorum protraxit eum.* Et hoc modo illi qui attendunt ad Iesum propter auctoritatem paternae maiestatis, trahuntur a patre. Quicumque enim credit in Christum propter hoc quod credit eum filium Dei, hunc pater trahit ad filium, idest paterna maiestas. Hoc modo non trahitur Arius qui Christum non verum Dei filium, nec de substantia patris genitum credebat. Non sic tractus est Photinus, Christum purum hominem dogmatizans. Sic ergo trahuntur a patre, sua maiestate allecti; sed trahuntur etiam a filio, admirabili delectatione et amore veritatis, quae est ipse filius Dei. Si enim, ut dicit Augustinus, *trahit sua quemque voluptas*, quanto fortius debet homo trahi ad Christum, si delectatur veritate, beatitudine, iustitia, sempiterna vita, quod totum est Christus? Ab isto ergo si trahendi sumus, trahamur per dilectionem veritatis; secundum illud Ps. XXXVI, 4: *delectare in domino, et dabit tibi petitiones cordis tui.* Hinc sponsa dicebat, Cant. I, 3: *trahe me post te; curremus in odorem unguentorum tuorum.* Sed quia non solum revelatio exterior, vel obiectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum, ideo trahit multos pater ad filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum; Phil. II, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*; Oseae XI, 4: *in funiculis Adam traham eos in vinculis caritatis*; Prov. c. XXI, 1: *cor regis in manu domini: quocumque voluerit inclinabit illud.* Secunda quaestio est: quia cum dicatur quod filius trahit ad patrem, Matth. c. XI, 27: *nemo novit patrem nisi filius, et cui voluerit filius revelare*; et infra XVII, 6: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi*: quomodo hic dicitur, quod pater trahit ad filium? Sed dicendum, quod ad hoc potest dupliciter responderi: nam de Christo possumus loqui aut secundum quod est homo aut secundum quod est Deus. Secundum autem quod homo, Christus est via; infra XIV, 6: *ego sum via*: et secundum quod est Christus, ducit ad patrem, sicut via ad terminum seu finem. Pater vero trahit ad Christum hominem inquantum dat nobis suam virtutem, ut credamus in Christum; Eph. II, 8: *gratia salvati estis, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est.* Inquantum est Christus, est verbum Dei, et manifestativum patris. Sic filius trahit ad patrem. Pater autem trahit ad filium inquantum manifestat ipsum. Tertia quaestio est de hoc quod dicit, quod nemo venire potest nisi tractus a patre: quia secundum hoc, si nullus veniat ad Christum, non imputatur ei, sed ei qui non trahit eos. Respondeo dicendum, quod vere nullus venire potest nisi tractus a patre: nam sicut grave per naturam non potest per se sursum ferri nisi trahatur ab alio, ita cor humanum ex se ad inferiora tendens, non potest sursum elevari nisi tractus. Si vero non elevatur, non est defectus ex parte trahentis, qui quantum in se est, nulli deficit; sed est propter impedimentum eius qui non trahitur. Aliter autem, quantum ad hoc pertinet, possumus loqui de hominibus in statu naturae integrae, et aliter in statu naturae corruptae; nam in natura integra non erat aliquod impedimentum prohibens ab hac tractione, unde tunc omnes homines huius tractionis poterant esse participes. Sed in natura corrupta omnes per impedimentum peccati aequaliter prohibentur ab hac tractione; et ideo omnes indigent trahi. Deus autem omnibus ad trahendum manum porrigit quantum in se est, et, quod plus est, non solum attrahit manum recipientis, sed etiam aversos a se convertit, secundum illud Thren. ult., 21: *converte nos, domine, et convertemur*: et in Ps. LXXXIV, 7, secundum aliam litteram: *Deus, tu convertens vivificabis nos.* Ex quo ergo Deus paratus est dare omnibus gratiam, et ad se trahere, non imputatur ei, si aliquis non accipiat, sed ei qui non accipit. Quare autem non omnes aversos trahit, sed aliquos, licet sint omnes aequaliter aversi: ratio quidem in generali potest assignari, ut scilicet in illis qui non trahuntur, appareat et refulgeat ordo divinae iustitiae; in illis autem qui trahuntur, immensitas divinae misericordiae. Quare autem in speciali trahat hunc, et illum non trahat, non est ratio aliqua, nisi beneplacitum voluntatis divinae. Unde dicit Augustinus: quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare. Sed accipe, et intellige: nondum traheris, ora ut traharis. Hoc etiam ostendi potest per exemplum. Nam assignari potest ratio quare artifex ponit aliquos lapides inferius, et aliquos superius, et aliquos ex lateribus, ex dispositione domus, cuius complementum hoc exigit. Sed quare hos lapides hic ponat et hos ibi, dependet a sua simplici voluntate. Et inde est quod prima ratio dispositionis refertur ad voluntatem artificis. Sic ergo Deus ad complementum universi quosdam quidem trahit, ut in eis appareat sua misericordia; quosdam vero non trahit, ut ostendatur in eis sua iustitia. Sed hos trahit, illos non trahit secundum suum beneplacitum voluntatis. Similiter etiam quare in Ecclesia aliquos fecit apostolos, alios confessores, alios martyres, ratio est propter Ecclesiae decorem et complementum. Sed quare Petrum fecit apostolum, Stephanum martyrem et Nicolaum confessorem, non est alia ratio nisi voluntas sua. Sic ergo patet humanae facultatis defectus, et auxilii divini subsidium. Sequitur auxilii finis et fructus, cum dicit *et ego resuscitabo eum in novissimo die*, etiam inquantum homo: nam per ea quae Christus in carne sua gessit, consequimur resurrectionis fructum; I Cor. XV, 21: *sicut per hominem mors, ita et per hominem resurrectio mortuorum. Ego*, ergo, secundum quod homo, *resuscitabo eum*, non solum ad vitam naturae, sed etiam ad vitam gloriae, et hoc *in novissimo die.* Tenet enim fides Catholica, quod status mundi innovabitur; Apoc. XXI, 1: *vidi caelum novum et terram novam.* Et inter alia quae ad hanc innovationem concurrent, credimus caeli motum cessare, et per consequens tempus; Apoc. X, 5: *et Angelus quem vidi stantem super mare et super terram, levavit manum suam ad caelum.* Et infra: *quia tempus non erit amplius.* Quia ergo cessante tempore in resurrectione, cessabit etiam nox et dies, secundum illud Zac. XIV, 7: *erit dies una, quae nota est domino, non dies neque nox*; ideo dicit *resuscitabo eum in novissimo die.* Quare autem usque tunc caeli motus duret, et tempus, non minus vel amplius, sciendum est, quia illud quod est propter aliud, diversimode disponitur secundum diversam dispositionem eius propter quod est. Omnia autem corporalia propter hominem facta sunt; et ideo secundum diversam dispositionem hominis diversimode ea disponi oportet. Quia ergo in hominibus quando resurgent, inchoabitur status incorruptionis, secundum illud I Cor. XV, 54: *mortale hoc induet incorruptionem*, ideo cessabit tunc etiam corruptio in rebus; unde cessabit motus caeli, qui est causa generationis et corruptionis in rebus corporalibus; Rom. VIII, 21: *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem filiorum Dei.* Sic ergo patet quod ad fidem necessaria est nobis attractio patris. Consequenter cum dicit *est scriptum in prophetis* etc., determinat modum attrahendi, et primo ponit attrahendi modum; secundo attractionis efficaciam, ibi *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me*; tertio excludit opinatum modum attractionis, ibi *non quia patrem vidit quisquam.* Modus autem attrahendi est congruus, quia trahit revelando et docendo; et hoc est quod dicit *scriptum est in prophetis: erunt omnes docibiles Dei* et cetera. Beda dicit hoc esse scriptum in Ioel; sed non videtur expresse ibi esse, licet aliquid consonum dicitur; et Ioel. II, 22: *filii Sion, exultate in domino Deo vestro, quia dabit vobis doctorem iustitiae.* Ideo autem, secundum Bedam, dicit *in prophetis*, ut det intelligere quod sensus iste potest colligi ex diversis dictis prophetarum. Sed expressius videtur hoc dici Is. LIV, 13: *ponam filios tuos universos doctos a domino.* Dicitur etiam Ier. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor meum, qui pascent vos* *scientia et doctrina.* Hoc autem quod dicit *erunt omnes*, potest tripliciter intelligi. Uno modo ut ly *omnes* supponat pro omnibus hominibus mundi; alio modo ut supponat pro omnibus qui sunt in Ecclesia Christi; tertio modo pro omnibus qui erunt in regno caelorum. Si autem dicatur primo modo, videtur non esse verum; nam statim subdit *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me.* Si ergo omnes de mundo erunt docibiles, ergo omnes venient ad Christum. Sed hoc est falsum, quia non omnium est fides. Sed ad hoc tripliciter respondetur. Nam, secundum Chrysostomum, primo modo dicendum, hoc dictum esse de pluribus *erunt*, inquit, *omnes*, idest plurimi; secundum quem modum dicitur Matth. VIII, 11: *multi venient ab oriente et occidente*, et cetera. Secundo, quod *omnes*, quantum est ex Deo, *erunt docibiles*; sed quod aliqui non doceantur, est ex parte eorum. Sol enim quantum est de se, omnes illuminat; potest autem ab aliquibus non videri, si claudant oculos, vel si sint caeci. Et hoc modo dicit apostolus, I Tim. II, 4: *vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Tertio modo, secundum Augustinum, quod haec est accommoda distributio, ut dicatur *omnes erunt docibiles Dei*; idest omnes qui docentur, a Deo docentur, sicut loquimur de aliquo litterarum magistro. Dicimus enim, si est in civitate: solus iste docet omnes pueros de civitate, quia nullus docetur in ea nisi ab illo. Et hoc modo dicitur supra I, 9: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Si autem exponatur de illis qui sunt in Ecclesia congregati, dicitur *erunt omnes*, scilicet qui sunt in Ecclesia, *docibiles Deo*; nam Is. LIV, 13, dicitur: *ponam universos filios doctos a domino* in quo quidem ostenditur sublimitas fidei Christianae, quae non inhaeret doctrinae humanae, sed doctrinae Dei. Doctrina enim veteris testamenti data fuit per prophetas; sed doctrina novi testamenti est per ipsum filium Dei; Hebr. I, 1: *multifarie multisque modis*, idest in veteri testamento, *Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in filio*; et ibid. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est.* Sic ergo omnes qui sunt in Ecclesia, sunt docti non ab apostolis, non a prophetis, sed ab ipso Deo. Et, secundum Augustinum, hoc ipsum quod ab homine docemur, est ex Deo, qui docet interius; Matth. c. XXIII, 10: *unus est magister vester Christus.* Nam intelligentia, quae necessaria est praecipue ad doctrinam, est nobis a Deo. Si autem exponatur de his qui sunt in regno caelorum etc., tunc *omnes erunt docibiles Deo*, quia eius essentiam immediate videbunt; I Io. III, 2: *videbimus eum sicuti est.* Attractio autem patris efficacissima est: quia *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me.* Ubi duo ponit: unum scilicet quod pertinet ad donum Dei, cum dicit *audivit*, scilicet Deo revelante; aliud quod pertinet ad liberum arbitrium, cum dicit *et didicit*, scilicet per assensum; et ista duo necessaria sunt in omni doctrina fidei. *Omnis qui audivit a patre*, docente et manifestante, *et didicit*, praebendo assensum, *venit ad me*; venit, inquam, tripliciter: per cognitionem veritatis, per amoris affectum et per operis imitationem. Et in quolibet oportet quod audiat et discat. Nam qui venit per cognitionem veritatis, oportet eum audire, Deo inspirante, secundum illud Ps. LXXXIV, 9: *audiam quid loquatur in me dominus Deus*, et addiscere per affectum, ut dictum est. Qui vero venit per amorem et desiderium, ut dicitur infra VII, 37: *si quis sitit, veniat ad me, et bibat*, et hunc oportet audire verbum patris, et capere illud, ad hoc ut addiscat, et afficiatur. Ille enim discit verbum qui capit illud secundum rationem dicentis; verbum autem Dei patris est spirans amorem: qui ergo capit illud cum fervore amoris, discit; Sap. VII, 27: *in animas sanctas se transfert, prophetas et amicos Dei constituit.*

Per operis autem imitationem itur ad Christum, secundum illud Matth. XI, 28: *venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.* Et hoc etiam modo quicumque discit, venit ad Christum: nam sicut conclusio se habet in scibilibus, ita et operatio in operabilibus. In scientiis autem quicumque perfecte discit, venit ad conclusionem: ergo in operabilibus qui perfecte verba discit, venit ad rectam operationem; Is. l, 5: *dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico.* Sed quia aliqui possent opinari quod omnes homines visibiliter a patre audirent et addiscerent, ideo ut hoc dominus excludat, subdit *non quia patrem vidit quisquam*, idest, aliquis homo vivens in hac vita non vidit patrem in sua essentia, secundum illud Ex. XXXIII, 20: *non videbit me homo, et vivet, nisi is*, scilicet filius, *qui est a Deo, hic vidit patrem*, suum per essentiam. Vel *quisquam* non vidit patrem, visione comprehensionis, qua visione nec homo nec Angelus eum vidit unquam, nec videre potest, *nisi is qui est ex Deo*, idest filius; Matth. XI, v. 27: *nemo novit patrem nisi filius.* Cuius quidem ratio est, quia cum omnis visio sive cognitio fiat per aliquam similitudinem, secundum modum similitudinis, quem habent creaturae ad Deum, secundum hoc habent cognitionem ipsius. Unde et philosophi dicunt, quod intelligentiae cognoscunt primam causam, secundum hanc quam habent similitudinem eius. Omnis autem creatura participat quidem aliquam similitudinem Dei, sed in infinitum distantem a similitudine suae naturae et ideo nulla creatura potest ipsum cognoscere perfecte et totaliter, prout est in sua natura. Filius autem, quia perfecte totam naturam patris accepit per aeternam generationem, ideo totaliter videt et comprehendit. Sed attendendum ad congruum ordinem loquendi. Nam supra cum loqueretur de cognitione aliorum, usus est verbo auditus; hic vero cum loquitur de cognitione filii, utitur verbo visionis: nam cognitio quae est per visum, est immediata et aperta; ea vero quae est per auditum, fit mediante eo qui vidit. Sic et nos cognitionem quam habemus de patre, accepimus a filio, qui vidit: ut sic nullus patrem cognoscat nisi per Christum, qui eum manifestat, et nullus ad filium veniat, nisi a patre manifestante audierit.

Lectio 6

[87463] Super Io., cap. 6 l. 6 Represso Iudaeorum murmure, consequenter dominus satisfacit dubitationi quae orta erat in cordibus Iudaeorum de verbo quod dixerat, scilicet *ego sum panis, qui de caelo descendi*, ubi intendit probare hoc verum esse de se: et argumentatur sic. Ille panis descendit de caelo qui dat vitam mundo; sed ego sum panis dans vitam mundo: ergo ego sum panis qui de caelo descendi et cetera. Circa hoc tria facit. Primo ponit quasi minorem suae rationis, scilicet *ego sum panis vitae*; secundo ponit maiorem, scilicet quod panis qui de caelo descendit, debet dare vitam, ibi *patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt*; tertio ponit conclusionem, ibi *ego sum panis vivus.* Circa primum duo facit. Primo manifestat suum propositum; secundo intentum quasi probatum inducit, ibi *ego sum panis vitae.* Propositum suum est ostendere quod sit panis vitae. Panis autem vivificat inquantum sumitur. Constat autem quod qui credit in Christum, sumit eum intra seipsum, secundum illud Eph. III, 17: *habitare*

Christum per fidem in cordibus nostris. Si ergo ille qui credit in Christum habet vitam, manifestum est quod manducando hunc panem vivificatur: ergo iste panis est panis vitae. Et hoc est quod dicit *amen, amen dico vobis, qui credit in me*, fide scilicet formata, quae non solum perficit intellectum, sed etiam affectum (non enim tenditur in rem creditam nisi ametur) *habet vitam aeternam.* Christus autem est in nobis dupliciter: scilicet in intellectu per fidem, inquantum fides est; et in affectu per caritatem, quae informat fidem: I Io. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Qui ergo credit sic in Christum ut in eum tendat, habet ipsum in affectu et in intellectu: et si addamus, quod Christus est vita aeterna, ut dicitur I Io. ult., c. 20: *ut simus in vero filio eius Iesu Christo: hic est verus Deus et vita aeterna*; et supra I, 4: *in ipso vita erat*, possumus inferre, quod quicumque credit in Christum, habet vitam aeternam. Habet, inquam, in causa et in spe, quandoque habiturus in re. Manifestato proposito, inducit intentum, cum dicit *ego sum panis vitae* idest dans vitam, ut evidenter sequitur ex praemissis. De isto pane Gen. penult., v. 20: *Aser, pinguis panis eius, praebebit delicias*, scilicet vitae aeternae, *regibus.* Consequenter cum dicit *patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt*, ponit maiorem: scilicet quod dare vitam sit effectus panis de caelo descendentis. Et primo praemittit manifestationem propositi; secundo ponit intentum, ibi *hic est panis de caelo descendens.* Propositum autem suum manifestat per contrarium. Dictum est enim supra, quod Moyses non dedit Iudaeis panem de caelo nisi aereo; omnis autem panis qui non est de vero caelo, non potest vitam sufficientem dare: ergo hoc est proprium panis caelestis quod det vitam. Et ideo panis Moysi, unde vos superbitis, non dat vitam: et hoc probat cum dicit *patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt.* Ubi primo exprobrat eorum vitium, cum dicit *patres vestri* etc., quorum scilicet estis filii non solum secundum carnis originem, sed etiam secundum operum imitationem, quia estis murmuratores, sicut et ipsi *murmuraverunt in tabernaculis suis*, ut dicitur in Ps. CV, v. 25: et ideo dicebat eis, Matth. XXIII, 32: *implete mensuram patrum vestrorum.* Unde sicut Augustinus dicit, de nulla re magis Deum offendisse populus dictus est, quam contra Deum murmurando. Secundo insinuat breve temporis spatium, cum dicit *in deserto*: non enim longum tempus fuit quo manna eis datum fuit, neque simul cum eis venit in terram promissionis, sed tantum in deserto, ut dicitur Iosue V, 12. Iste autem panis in perpetuum conservat et reficit. Tertio manifestat cibi defectum, quia non conservabat vitam indeficientem; unde dicit *et mortui sunt.* Nam, sicut habetur Iosue V, omnes qui murmuraverunt, praeter Iosue et Caleb, mortui sunt in deserto. Unde, et haec fuit causa secundae circumcisionis, scilicet quod omnis populus qui egressus est ex Aegypto mortui sunt in deserto, ut ibidem dicitur. Sed quaeritur de qua morte Deus hic loquitur. Nam si loquitur de morte corporali, nulla differentia erit inter panem illum qui fuit in deserto, et panem nostrum qui de caelo descendit: quia, etiam Christiani qui sumunt istum, corporaliter moriuntur. Si vero loquitur de morte spirituali, manifestum est quod hic et ibi quidam spiritualiter moriuntur, et quidam non. Nam Moyses, et multi qui Deo placuerunt, mortui non sunt, licet alii mortui sint. Similiter et qui istum panem indigne sumunt, moriuntur spiritualiter; I Cor. c. XI, 29: *qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit.* Ad quod dicendum est, quod cibus ille cum cibo nostro spirituali convenit. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod uterque idem significat: nam et ille et iste Christum signat, propter quod dicitur idem cibus; I Cor. X, 3:

omnes eamdem escam manducaverunt. Eamdem dicit, quia utraque est figura spiritualis escae. Sed differunt, quia ille figurabat tantum, sed panis iste continet quod figurat, scilicet ipsum Christum. Dicendum ergo, quod uterque ciborum istorum potest dupliciter sumi: vel quantum ad signum tantum, idest quod sumatur ut cibus tantum, non intellecto significato; et per hoc non tollitur mors spiritualis, seu corporalis. Vel quod sumatur quantum ad utrumque, idest quod ita sumatur cibus visibilis ut intelligatur cibus spiritualis, et spiritualiter gustetur, ut spiritualiter satiet: et hoc modo illi qui spiritualiter manducaverunt manna, mortui non sunt spiritualiter. Sed et qui Eucharistiam spiritualiter manducant, et absque peccato spiritualiter vivunt nunc, et corporaliter vivent in aeternum. Habet ergo plus cibus noster cibo illorum, quia in se continet quod figurat. Manifestato ergo proposito, inducit intentum; unde dicit *hic est panis de caelo descendens.* Et secundum Glossam *hic* dicit demonstrando seipsum. Sed hic non est intellectus domini, quia cum statim subdat *ego sum panis vivus qui de caelo descendi*, esset verborum inculcatio. Dicendum est ergo, quod dominus hoc intendit, ut scilicet dicat illum panem de caelo descendere qui hoc potest facere, scilicet dare vitam; sed ego sum talis: ergo ego sum panis de caelo descendens. Ideo autem de caelo descendens dat vitam indeficientem, quia omnis cibus nutrit secundum proprietatem suae naturae; caelestia autem incorruptibilia sunt: et ideo quia cibus ille caelestis est, non corrumpitur, quod quamdiu manet vivificat. Qui ergo manducaverit ex ipso, non morietur. Sicut si aliquis cibus corporalis numquam corrumperetur, dans nutrimentum, semper vivificaret. Et ideo panis iste significatus est per lignum vitae quod erat in medio Paradisi, quodammodo dans vitam in perpetuum, secundum illud Gen. III, 22: *nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.* Si ergo iste sit effectus huius panis, ut scilicet qui manducat ex eo non moriatur; et ego sum talis: ergo et cetera. *Ego sum panis vivus* et cetera. Circa hoc ergo duo facit. Primo loquitur de seipso communiter; secundo specialiter, ibi *et panis quem ego dabo, caro mea est.* Circa primum duo facit. Primo concludit originem sui ipsius. Secundo ostendit eius virtutem, ibi *si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum.* Dixit ergo *ego sum panis vivus*, et ideo possum vitam dare. Panis enim corporalis non in perpetuum vivificat, quia non habet in se vitam; sed vivificat alteratus et conversus in nutrimentum virtute viventis. *Qui de caelo descendi*: hoc expositum est supra c. III, quomodo scilicet descenderit. Et per hoc excluduntur haereses dicentium Christum purum hominem, quia secundum hoc non descendisset de caelo. Virtus autem eius est dare vitam aeternam; et ideo dicit *si quis manducaverit ex hoc pane*, spiritualiter scilicet, *vivet*, non tantum in praesenti per fidem et iustitiam, sed *in aeternum*; infra LI, 26: *omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum.* Consequenter loquitur de corpore, cum dicit *et panis quem ego dabo, caro mea est.* Dixerat enim, quod erat panis vivus, et ne intelligatur quod hoc ei esset inquantum est verbum, vel secundum animam tantum; ideo ostendit quod etiam caro sua vivificativa est: est enim organum divinitatis suae; unde, cum instrumentum agat virtute agentis, sicut divinitas Christi vivificativa est, ita ut Damascenus dicit et caro virtute verbi adiuncti vivificat: unde Christus tactu suo sanabat infirmos. Sic ergo quod dixit supra, *ego sum panis vivus*, pertinet ad virtutem verbi; hic vero quod subdit pertinet ad communionem sui corporis, scilicet ad Eucharistiae sacramentum. Ubi possumus quatuor considerare circa ipsum sacramentum: scilicet speciem, instituentis auctoritatem, sacramenti veritatem, et eius utilitatem.

Species quidem sacramenti: *hic est panis*; Prov. IX, 5: *venite, et comedite panem meum.* Cuius ratio est, quia hoc est sacramentum corporis Christi; corpus autem Christi est Ecclesia, quae consurgit in unitatem corporis ex multis fidelibus: unde istud est sacramentum unitatis Ecclesiae; Rom. XII, 5: *omnes unum corpus sumus.* Quia ergo panis ex diversis granis conficitur, ideo est conveniens species sacramenti huius; ideo dicit *et panis quem ego dabo, caro mea est.* Auctor huius sacramenti Christus est: nam licet sacerdos consecret, tamen ipse Christus dat virtutem sacramento, quia etiam ipse sacerdos consecrat in persona Christi. Unde in aliis sacramentis utitur sacerdos verbis suis, seu Ecclesiae, sed in isto utitur verbis Christi: quia sicut Christus corpus suum propria voluntate dedit in mortem, ita sua virtute dat se in cibum; Matth. XXVI, 26: *accipiens panem, benedixit, ac fregit deditque discipulis suis, et ait: accipite et comedite: hoc est corpus meum.* Et ideo dicit *quem ego dabo*: et dicit *dabo*, quia nondum institutum erat hoc sacramentum. Veritas autem huius sacramenti insinuatur cum dicit *caro mea est.* Non dicit autem carnem meam significat sed *caro mea est*; quia secundum rei veritatem hoc quod sumitur, vere est corpus Christi; Iob c. XXXI, 31: *si non dixerunt viri tabernaculi mei: quis det de carnibus eius ut saturemur?* Sed cum in isto sacramento contineatur totus Christus, quare dixit tantum *caro mea est?* Ad quod respondendo, sciendum est, quod in illo mystico sacramento totus Christus continetur secundum veritatem, sed corpus est ibi ex vi conversionis, divinitas vero et anima per naturalem concomitantiam. Dato enim per impossibile, quod divinitas separaretur a corpore Christi, iam non esset in sacramento divinitas. Similiter etiam si in triduo mortis suae aliquis consecrasset, non fuisset ibi anima Christi, sed tale corpus quale erat in cruce, seu in sepulcro. Ideo autem potius dicit *caro*, quia cum hoc sacramentum sit dominicae passionis rememorativum, secundum illud I Cor. XI, 26: *quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis*, passio autem Christi fuit ex infirmitate, secundum illud II Cor. ult., v. 4: *mortuus est ex infirmitate* etc.: ut ergo insinuetur infirmitas ex qua mortuus est, potius dicit *caro mea est*: nam hoc nomen infirmitatem significat. Utilitas autem huius sacramenti magna est, et universalis. Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam, ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramentum sit dominicae passionis, continet in se Christum passum: unde quidquid est effectus dominicae passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum quam applicatio dominicae passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti. Universalis autem, quia vita quam confert, non solum est vita unius hominis, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io. II, 2: *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi.* Notandum autem est, quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis: nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum, quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus. Nec tamen si laicus sumat hoc sacramentum, prodest aliis quantum est ex opere operato, inquantum consideratur ut perceptio, quamvis ex intentione operantis et percipientis, possit communicari omnibus ad quos dirigit suam intentionem. Ex quo patet quod laici sumentes Eucharistiam pro his qui sunt in Purgatorio, errant.

Lectio 7

[87464] Super Io., cap. 6 l. 7 Supra repressit dominus murmur Iudaeorum, quod ortum habuit de origine cibi spiritualis; hic reprimit eorum litigium, quod erat inter eos de sumptione huius cibi, et primo ponit eorum litigium; secundo dominus comprimit illud, ibi *dixit ergo eis Iesus* etc.; tertio Evangelista designat locum, ibi *haec dixit in synagoga, docens in Capharnaum.* Circa primum sciendum est, quod Evangelista Iudaeorum litigium inducit per modum conclusionis, cum dicit *litigabant ergo Iudaei* et cetera. Et quidem satis congrue: nam, secundum Augustinum, dominus locutus fuerat eis de cibo unitatis, quo qui reficiuntur, efficiuntur unanimes, secundum illud Ps. LXVII, v. 4: *iusti epulentur, et exultent in conspectu Dei, et laetentur in laetitia*, et sequitur, secundum aliam litteram: *qui habitare facit unanimes in domo.* Quia igitur Iudaei cibum concordiae non sumpserant, ideo ad invicem litigabant; Is. LVIII, 4: *ecce ad lites et contentiones ieiunatis.* Ex hoc autem quod litigabant cum aliis, se esse carnales ostendebant; I Cor. III, 3: *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis?* Et ideo haec verba domini carnaliter intelligebant; scilicet quod caro Christi manducaretur sicut cibus carnalis; unde dicunt *quomodo potest hic carnem suam dare ad manducandum?* Quasi dicant: hoc est impossibile, sicut et patres eorum locuti sunt contra dominum, Num. c. XXI, 5: *anima nostra nauseat super cibo isto levissimo.* Sed hoc eorum litigium comprimitur a domino; unde *dixit ergo eis Iesus* et cetera. Ubi primo ponit virtutem sumptionis huius cibi; secundo manifestat eam, ibi *qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.* Circa primum tria facit. Primo ponit carnis manducandae necessitatem; secundo eius utilitatem, ibi *qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam*; tertio subdit eius veritatem, ibi *caro enim mea vere est cibus. Dixit ergo Iesus amen, amen dico vobis: nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*, quasi dicat: vos reputatis impossibile et incongruum quod carnem meam manducetis; sed non solum non est impossibile, sed etiam est valde necessarium, intantum quod *nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis*, idest non poteritis habere, *in vobis vitam*, scilicet spiritualem. Nam sicut cibus corporalis ita est necessarius ad vitam corporalem, quod sine eo esse non possit Thren. I, v. 11: *dederunt pretiosa quaeque pro cibo*; et in Ps. CIII, 15: *panis cor hominis confirmet*: ita cibus spiritualis necessarius est ad vitam spiritualem, adeo quod sine ipso vita spiritualis sustentari non possit; Deut. VIII, 3: *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod egreditur de ore Dei.* Notandum autem, quod haec sententia potest referri vel ad spiritualem manducationem, vel ad sacramentalem. Sed si referatur ad spiritualem, nullam dubitationem habet sententia. Ille enim spiritualiter carnem Christi manducat et sanguinem bibit qui particeps fit ecclesiasticae unitatis, quae fit per caritatem; Rom. XII, 5: *omnes unum*

corpus estis in Christo. Qui ergo non sic manducat, est extra Ecclesiam, et per consequens extra caritatem; ideo non habet vitam in semetipso; I Io. III, 14: *qui non diligit, manet in morte.* Si vero referatur ad sacramentalem, dubium habet quod dicitur; nam supra III, 5, dicitur: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum caelorum.* Sed sicut proposita fuit illa sententia, ita est ista: *nisi manducaveritis carnem filii hominis* et cetera. Cum ergo Baptismus sit sacramentum necessitatis, videtur etiam quod Eucharistia. Sed hoc quidem Graeci concedunt, unde et pueris baptizatis dant Eucharistiam: et in hoc habent pro eis ritum Dionysii, qui dicit, quod perceptio cuiuslibet sacramenti debet consummari in communione Eucharistiae, quae est consummatio omnium sacramentorum. Sed hoc verum est in adultis, non autem in pueris: cum in sumente Eucharistiam exigatur actualis reverentia et devotio, quam illi qui non habent usum liberi arbitrii, sicut sunt pueri et amentes, habere non possunt; et ideo nullo modo eis est danda. Dicendum ergo, quod sacramentum Baptismatis est necessarium quantum ad omnes, ut realiter accipiatur, quia sine eo nullus regeneratur ad vitam: et ideo oportet quod ipsum habeatur in re vel in voto, quantum ad praeoccupatos; nam si contemptus in aliquo Baptismum aquae excludat, neque Baptismus flaminis nec sanguinis prodest ei ad vitam aeternam. Sacramentum vero Eucharistiae est necessitatis quantum ad adultos tantum, ita quod recipiatur re vel voto secundum Ecclesiae instituta. Sed secundum hoc etiam dubitatur: quia per haec verba domini, non solum manducatio corporis, sed etiam sumptio sanguinis est de necessitate salutis, praesertim cum perfecta refectio cibi non sit sine potu. Cum ergo consuetudo aliquarum Ecclesiarum sit quod solus sacerdos communicet de sanguine, alii vero communicant corpori tantum, videtur huic sententiae contrariari. Respondeo dicendum, quod, secundum antiquae Ecclesiae consuetudinem, omnes sicut communicabant corpori, ita communicabant et sanguini; quod etiam adhuc in quibusdam Ecclesiis servatur, ubi etiam ministri altaris continue et corpori et sanguini communicant. Sed propter periculum effusionis, in aliquibus Ecclesiis servatur ut solus sacerdos communicet sanguini, reliqui vero corpori. Nec tamen est contra sententiam domini, quia qui communicat corpori, communicat etiam sanguini, cum sub utraque specie totus Christus contineatur, etiam quantum ad corpus et sanguinem. Sed sub speciebus panis continetur corpus Christi ex vi conversionis, sanguis vero ex naturali concomitantia: sub speciebus vero vini continetur sanguis Christi ex vi conversionis, corpus vero ex concomitantia naturali. Sic ergo apparet necessitas sumendi hunc cibum spiritualem. Utilitas eius ostenditur cum dicit *qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam*, et primo quantum ad spiritum seu animam; secundo quantum ad corpus, ibi *et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Est ergo utilitas huius manducationis magna, quia dat vitam aeternam; unde dicit *qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.* Nam cibus iste spiritualis est similis quidem corporali in hoc quod sine ipso vita spiritualis esse non potest, sicut nec sine corporali cibo vita corporalis, ut dictum est supra. Sed amplius habet ab eo, quia causat indeficientem vitam in sumente, quam cibus corporalis non efficit: non enim qui eum sumpserit, vivet; potest enim fieri, ut Augustinus dicit, ut senio vel morbo, et aliquo casu plurimi qui eum sumpserunt, moriantur. Qui vero hunc cibum et potum corporis et sanguinis domini sumpserit, *habet vitam aeternam*: et ideo comparatur ligno vitae; Prov. III, 8: *lignum vitae est his qui apprehenderint eam*; unde dicitur panis vitae; Eccli. XV, 3: *cibavit illum pane vitae* *et intellectus.* Et ideo dicit *vitam aeternam*: et hoc, quia qui manducat hunc panem, habet in se Christum, *qui est verus Deus, et vita aeterna*: ut dicitur I Io. ult., 20. Sed ille habet vitam aeternam, qui manducat et bibit, ut dicitur, non solum sacramentaliter, sed etiam spiritualiter. Ille vero sacramentaliter manducat et bibit, qui sumit ipsum sacramentum; spiritualiter vero, qui pertingit ad rem sacramenti; quae est duplex: una contenta et signata, quae est Christus integer, qui continetur sub speciebus panis et vini; alia res est signata et non contenta, et hoc est corpus Christi mysticum, quod est in praedestinatis, vocatis et iustificatis. Sic ergo spiritualiter manducat carnem et bibit sanguinem per comparationem ad Christum contentum et signatum, qui coniungitur ei per fidem et caritatem, ita quod transformatur in ipsum, et efficitur eius membrum: non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem convertit in se, secundum Augustinum, cum dicit: cibus sum grandium: cresce, et manducabis me; nec tu me mutabis in te, sed tu mutaberis in me. Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians. Item per comparationem ad corpus mysticum signatum tantum, si fiat particeps unitatis ecclesiasticae. Qui ergo sic manducat, *habet vitam aeternam.* Et de primo per comparationem ad Christum iam satis patet. Similiter per comparationem ad corpus mysticum de necessitate habebit vitam aeternam, si perseveret. Nam unitas Ecclesiae fit per spiritum sanctum, Eph. IV, 4: *unus spiritus et unum corpus, qui est pignus hereditatis aeternae*, ut dicitur Eph. c. I, 14. Est ergo magna utilitas huius cibi, quia dat vitam aeternam animae; sed etiam magna est, quia dat vitam aeternam etiam corpori. Et ideo subdit *et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Sicut enim dictum est, ille qui spiritualiter manducat et bibit, fit particeps spiritus sancti, per quem unimur Christo unione fidei et caritatis, et per quem efficimur membra Ecclesiae. Resurrectionem autem facit mereri spiritus sanctus; Rom. IV, 24: *qui suscitavit Iesum Christum dominum nostrum a mortuis, resuscitabit et mortalia corpora nostra propter inhabitantem spiritum eius in nobis.* Et ideo dicit dominus, quod eum qui manducat et bibit, resuscitabit ad gloriam, non ad condemnationem: quia haec resuscitatio non prodesset. Et quidem satis congrue huiusmodi effectus sacramento Eucharistiae attribuitur, quia, ut dicit Augustinus, et dictum est supra, verbum resuscitat animas, sed verbum caro factum vivificat corpora. In hoc autem sacramento non solum est verbum, secundum suam divinitatem, sed etiam secundum veritatem carnis: et ideo non est solum causa resurrectionis animarum, sed etiam corporum; I Cor. XV, 21: *per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Patet ergo utilitas huius manducationis. Veritas autem eius ostenditur cum dicit *caro enim mea vere est cibus.* Posset enim aliquis credere, quod ea quae de carne dicta sunt et sanguine aenigma et parabola esset; et ideo hoc dominus excludens, dicit *caro mea vere est cibus*; quasi dicat: non intelligatis quod figuraliter loquar; sed secundum veritatem caro mea continetur in cibo fidelium, et sanguis meus vere continetur in sacramento altaris; Matth. XXVI, 26: *hoc est corpus meum (…) et hic est sanguis meus novi testamenti.* Vel aliter, secundum Chrysostomum, quia cibus et potus sumitur ad refectionem hominis. In homine autem sunt duae partes; principalis quae est anima, et secundaria quae est corpus. Illud autem quod est homo, est per animam, non per corpus: illud ergo est vere cibus hominis, qui est cibus animae; et hoc est quod dominus dicit *caro enim mea vere est cibus*: quia non solum est cibus corporis, sed etiam animae. Similiter et sanguis. Ps. XXII, 2: *super aquam refectionis educavit me, animam meam convertit.* Quasi diceret: haec refectio specialiter ad animam ordinatur. Vel aliter, secundum Augustinum. Illud vere dicitur esse aliquid quod facit effectum eius; effectus autem cibi est ut satiet: quod ergo vere facit satietatem, vere est cibus et potus. Hoc autem facit caro et sanguis Christi, qui ducit ad statum gloriae, ubi non est esuries neque sitis: Apoc. VII, 16: *non esurient nec sitient amplius*; et ideo dicit *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Qui manducat*, et cetera. Hic probat dominus cibi spiritualis virtutem supra positam, scilicet quod det vitam aeternam: et utitur tali argumento. Quicumque manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, coniungitur mihi; sed qui coniungitur mihi, habet vitam aeternam: ergo qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. Secundum hoc ergo tria facit. Primo ponit maiorem; secundo minorem, et probat eam, ibi *sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem*; tertio infert conclusionem, ibi *hic est panis qui de caelo descendit.* Sciendum est ergo quantum ad primum, quod si hoc quod dicit *qui manducat carnem meam* etc., referatur ad carnem et sanguinem mystice; nulla dubitatio est in verbo. Nam, sicut dictum est, ille manducat spiritualiter per comparationem ad rem signatam tantum, qui corpori mystico incorporatur per unionem fidei et caritatis: caritas autem facit Deum esse in homine, et e converso; I Io. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et hoc est quod facit spiritus sanctus; unde ibid. 13: *in hoc cognoscimus quoniam in Deo manemus, et Deus in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis.* Si vero referatur ad sumptionem sacramentalem; tunc quicumque manducat carnem et bibit sanguinem, manet in Deo: quia, sicut dicit Augustinus, est quidam modus manducandi illam carnem et bibendi illum sanguinem, quo qui manducat et bibit, in Christo manet, et Christus in eo. Sed hic est ille qui non sacramentaliter tantum, sed revera corpus Christi manducat, et sanguinem bibit. Est et alius modus quo qui manducant, non manent in Christo, nec Christus in eis; hoc est qui in corde ficto ad illud accedunt: nullum enim effectum habet sacramentum in ficto. Fictus enim est, cum non respondet interius quod signatur exterius. In sacramento autem Eucharistiae exterius quidem signatur quod Christus incorporetur in eo qui percipit illud, et ipse in Christo. Qui ergo non habet in corde desiderium huius unionis, nec conatur ad removendum omne impedimentum ad hoc, est fictus. Et ideo Christus in eo non manet, nec ipse in Christo. Hic ponit minorem: scilicet quod qui coniungitur Christo, habet vitam; et inducit hoc in manifestatione cuiusdam similitudinis, quae talis est. Filius propter unitatem quam habet ad patrem recipit vitam a patre: ergo qui unitur Christo, recipit vitam a Christo; et hoc est quod dicit *sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem.* Quae quidem verba possunt dupliciter exponi de Christo, scilicet secundum humanam naturam, et secundum divinam. Si enim exponantur de Christo filio Dei, tunc ly *sicut* importat similitudinem Christi ad creaturam quantum ad aliquid, sed non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod est esse ab alio. Nam hoc est commune Christo filio Dei, et creaturae, quod sunt ab alio: sed quantum ad alium est dissimile. Quia filius habet aliquid proprium, quia scilicet sic est a patre quod tamen recipit totam plenitudinem divinae naturae, intantum quod quidquid est naturale patri, sit etiam naturale filio. Creatura vero accipit aliquam perfectionem et naturam particularem; supra V, 26: *sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso.* Et hoc ostendit, quia non ait: sicut manduco patrem, et ego vivo propter patrem, cum loquatur de processione sua a patre, sicut dixit *qui manducat me, et ipse vivet propter me*, cum loquitur de participatione corporis et sanguinis eius, qua nos efficimur meliores: nam manducatio quamdam participationem dicit. Sed Christus dicit se vivere propter patrem, non quidem manducatum, sed generantem, sine aequalitatis detrimento. Si vero exponatur de Christo homine, sic quantum ad aliquid ly *sicut* importat similitudinem inter Christum hominem et nos: in hoc scilicet quod sicut Christus homo accipit spiritualem vitam per unionem ad Deum, ita et nos accipimus spiritualem vitam in communione sacramenti. Sed tamen est dissimile: quia Christus homo accepit vitam per unionem verbi, cui in persona unitur; sed nos unimur Christo per sacramentum fidei. Et ideo duo dicit *misit me* et *pater*. Si ergo referatur ad filium Dei, tunc dicit *vivo ego propter patrem*: quia ipse pater vivens est. Si vero referatur ad filium hominis; tunc dicit *vivo ego propter patrem*, quia *misit me*: idest, fecit me incarnari: missio enim filii Dei est eius incarnatio; Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege.* Per hoc ergo, secundum Hilarium, excluditur error Arii; nam si nos propter Christum vivimus, quia aliquid de natura sua habemus, ut ipse dicit: *qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam*; ergo et Christus vivit propter patrem, quia habet in se naturam patris: non autem partem, quia simplex est et indivisibilis, ergo habet totam naturam patris. Propter patrem ergo vivit filius, dum nativitas non alienam ei intulit diversamque naturam. Consequenter cum dicit *hic est panis, qui de caelo descendit*, ponit duas conclusiones: nam de duobus litigabant, scilicet de origine spiritualis cibi, et de eius virtute. Prima ergo conclusio est de origine; secunda est de virtute; et hanc principaliter intendit, ibi *qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.* Sciendum est circa primum, quod Iudaei turbati fuerant, quia dixerat: *ego sum panis vivus qui de caelo descendit*, et ideo contra eos hoc iterum concludit ex hoc quod dicit *vivo propter patrem*, cum dicit *hic est panis.* Nam descendere de caelo, est de caelo originem habere; sed filius habet originem de caelo, quia vivit propter patrem: ergo Christus est qui de caelo descendit. Et ideo dicit *hic est panis qui de caelo*, idest de vita paterna, *descendit*, et hoc quantum ad divinitatem; vel *descendit* etiam quantum ad corpus: inquantum scilicet virtus formativa eius, quae fuit spiritus sanctus, de caelo fuit, ut virtus caelestis. Unde qui manducant hunc panem non moriuntur, quo modo mortui sunt patres nostri, qui manducaverunt manna non de caelo: nec erat panis vivus, ut dictum est supra. Quomodo autem mortui sunt qui manna manducaverunt, ex praemissis manifestum est. Secunda conclusio de virtute panis ponitur cum dicit *qui manducat hunc panem, vivet in aeternum*: quae sequitur ex hoc *qui manducat meam carnem.* Qui enim manducat hunc panem manet in me, et ego in illo; sed ego sum vita aeterna: ergo *qui manducat hunc panem*, ut debet, *vivet in aeternum.* Locus autem ubi hoc dixit Iesus, fuit in synagoga, in qua Christus docebat in Capharnaum. Volens enim multitudinem attrahere, in templo et synagoga docebat, et ut ex multis saltem proficiant aliqui; Ps. XXXIX, 10: *annuntiavi iustitiam tuam in Ecclesia magna.*

Lectio 8

[87465] Super Io., cap. 6 l. 8 Postquam compressit litigium Iudaeorum, et murmur, consequenter dominus sedat scandalum discipulorum, et primo agitur de scandalo discipulorum recedentium;

secundo examinatur devotio remanentium, ibi *dixit ergo Iesus ad duodecim.* Circa primum tria facit. Primo ponitur scandalum discipulorum; secundo benignitas Christi ad reprimendum ipsum, ibi *sciens autem Iesus* etc.; tertio ponitur pertinacia et incredulitas recedentium, ibi *ex hoc multi discipulorum eius abierunt retro.* Sciendum est ergo circa primum, quod multi erant in populo Iudaeorum qui adhaerebant Christo, credentes ei, et sequebantur eum non tamen relictis omnibus, sicut duodecim, qui omnes dicebantur discipuli. Et de istis dicit, quod *multi*, scilicet in populo, qui ei credebant, *audientes*, quae supra dixit, *dixerunt: durus est hic sermo.* De istis dicitur Lc. VIII, 13: *ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt.* Dicitur autem *multi*, quia, ut dicitur Eccle. I, v. 15, *stultorum infinitus est numerus.* Et Matth. XX, 16: *multi sunt vocati, pauci vero electi.* Isti ergo dixerunt *durus est hic sermo.* Durum dicitur quod non facile dividitur, et resistentiam habet. Est ergo aliquis sermo durus, aut quia resistit intellectui, aut quia resistit voluntati; cum scilicet illum intellectu capere non possumus, aut voluntati non placet; et utroque modo erat istis durus sermo. Durus quidem intellectu, quia superexcedebat imbecillitatem intellectus eorum; cum enim carnales essent, non poterant capere quod dicebat, se carnem suam daturum eis ad manducandum. Voluntati autem, quia multa dixit de potentia suae divinitatis. Et licet isti crederent ei sicut prophetae, non tamen credebant eum Deum: et ideo videbatur eis quod loqueretur maiora seipso. II Cor. X, 10: *epistolae graves sunt.* Eccli. VI, 21: *aspera est nimium indoctis hominibus sapientia.* Et ideo sequitur *quis potest eum audire?* Haec dicunt ad excusationem suam. Nam ex quo dederant se ei, debebant eum audire: sed quia non docebat eos placentia, vellent aliquam occasionem quaerere recedendi; Prov. c. XVIII, 2: *non recipit stultus verba prudentiae, nisi ea dixeris quae versantur in corde suo.* Consequenter cum dicit *sciens autem Iesus apud semetipsum quia murmurarent de hoc discipuli eius, dicit eis: hoc vos scandalizat?* Ponitur benignitas Christi ad sedandum scandalum, et primo denuntiat et manifestat scandalum; secundo removet causam scandali, ibi *si ergo videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius?* Tertio innuit ipsam causam, ibi *sed sunt quidam ex vobis qui non credunt.* Scandalum autem denuntiat, quia dixerant occulte *durus est hic sermo* ut ab illo non audirentur. Sed ille qui virtute suae divinitatis noverat quid dicebant, hoc manifestat; et hoc est quod dicit *sciens autem Iesus apud semetipsum*, quod ipsi in semetipsis dicebant, scilicet *quia murmurarent de hoc discipuli eius* (supra II, 25: *non erat ei opus ut quis testimonium perhiberet de homine; ipse enim sciebat quid esset in homine*; Ps. VII, 10: *scrutans corda et renes Deus); dixit eis: hoc vos scandalizat?* Quasi dicat: de hoc non debetis scandalizari. Vel potest legi remissive; quasi dicat: scio quod de hoc scandalizamini; Is. VIII, 4: *erit nobis*, scilicet in Christo credentibus, *quidem in sanctificationem; in lapidem autem offensionis duabus domibus Israel*, idest discipulis murmurantibus et turbis. Sed cum doctores debeant vitare scandalum audientium, quare eis dominus talia dogmata proponit, ut scandalizarentur et recederent? Respondeo. Dicendum quod necessitas doctrinae exigebat ut dominus eis talia proponeret. Institerant enim apud eum pro cibo corporali qui venerat ut duceret in appetitum cibi spiritualis; et ideo necesse erat ut eis proponeret doctrinam de cibo spirituali. Nec tamen scandalum eorum causabatur ex vitio doctrinae Christi, sed ex eorum infidelitate. Si enim verba domini non intelligebant propter eorum carnalitatem, poterant dominum interrogare, sicut apostoli alias fecerunt. Hoc autem, secundum Augustinum, dominus dispensative permisit, ut bene docentibus causam patientiae et consolationis contra malignantes eorum dicta praeberet, cum discipuli etiam verbis Christi detrahere praesumerent. Consequenter cum dicit *si ergo videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius?* Tollit occasionem scandali, quae quidem erat et de persona dicentis, et de verbis dictis, ut dicit Chrysostomus, et ideo primo removet occasionem scandali quantum ad personam dicentis; secundo quantum ad verba dicta, ibi *spiritus est qui vivificat.* Occasio autem istorum fuit, quia audierant dominum loqui de se divina: unde, quia ipsi credebant eum esse filium Ioseph, scandalizabantur ex hoc quod de se dicit. Et ideo hanc occasionem removens, ostendit eis Deus apertius suam divinitatem; unde dicit: vos turbamini de his quae de me dixi *si ergo videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius*; supple, quid dicetis? Quasi dicat: numquam potestis negare quin de caelo descenderim, quin sim dator vel doctor vitae aeternae. Simile fecit in Nathanaele: cum enim diceret: *tu es rex Israel*, voluit eum ad perfectiorem cognitionem elevare; unde dixit ei: *maiora his videbis.* Et ideo istis aliquid maius futurum de se manifestat, dicens *si ergo videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius?* Ascendit autem in caelum videntibus discipulis, ut dicitur Act. I, 9. Si ergo ascendit ubi prius fuit, ergo prius fuit in caelo; supra III, 13: *nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit.* Sed attende quod etsi sit eadem persona filii Dei et filii hominis in Christo, quia tamen natura est alia, ideo aliquid convenit ratione humanitatis, scilicet ascendere, quod non convenit ei ratione divinitatis, secundum quam non habet quo ascendat, cum aeternaliter sit in summo rerum vertice, scilicet in patre; sed secundum eam convenit ei ascendere *ubi erat prius*, scilicet in caelo, ubi non fuit secundum humanam naturam; quod est contra errorem Valentini dicentis, Christum attulisse corpus caeleste. Sic ergo ubi prius fuit secundum divinitatem, ascendit videntibus apostolis et propria virtute secundum humanitatem; infra XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum: iterum relinquo mundum, et vado ad patrem.* Sed, secundum Augustinum, aliter haec verba introducuntur: dicit enim, quod isti scandalizati sunt de hoc quod dominus dixit quod daret eis carnem suam ad manducandum, quod intelligentes carnaliter, ac si eam ad litteram deberent comedere, ut carnes animalium, scandalizati sunt. Et hunc intellectum removens, dicit *si ergo videritis filium hominis ascendentem*, integro corpore, *ubi erat prius*; supple: numquid dicetis quod sic daturus eram vobis carnem meam ad manducandum ut carnes animalium? Consequenter cum dicit *spiritus est qui vivificat*, removet occasionem scandali ex parte verborum prolatorum, et, secundum Chrysostomum, primo distinguit duplicem intellectum ipsorum verborum; secundo ostendit quis eorum congruat ipsis verbis, ibi *verba quae ego loquor, spiritus et vita sunt.* Sciendum est ergo quantum ad primum, quod verba Christi secundum duplicem sensum intelligi possunt, scilicet secundum spiritualem et secundum corporalem. Et ideo dicit *spiritus est qui vivificat* idest, si ea verba quae dixi, intelligatis secundum spiritum, idest secundum spiritualem sensum, vivificabunt; *caro non prodest quidquam* idest, si secundum carnalem sensum ea intelligatis, nihil vobis prosunt, immo nocent: quia, ut dicitur Rom. VIII, 13, *si secundum carnem vixeritis, moriemini.* Tunc autem verba domini de carne sua manducanda, carnaliter intelliguntur, quando accipiuntur secundum quod verba exterius sonant, et ut natura carnis habet; et hoc modo ipsi intelligebant, ut dictum est. Sed dominus dicebat daturum se eis sicut spiritualem cibum, non quin sit in sacramento altaris vera caro Christi, sed quia quodam spirituali et divino modo manducatur. Sic ergo dictorum verborum congruus sensus est non carnalis, sed spiritualis. Unde subdit *verba quae ego locutus sum vobis*, scilicet de carne mea manducanda, *spiritus et vita sunt*; idest, spiritualem sensum habent, et sic intellecta vitam dant. Nec mirum si habent spiritualem sensum, quia sunt a spiritu sancto; I Cor. XIV, 2: *spiritus est qui loquitur mysteria.* Et ideo mysteria Christi vivificant; Ps. CXVIII, 93: *in aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Secundum Augustinum vero aliter exponitur: nam hoc quod dixit *caro non prodest quidquam*, intelligitur de carne Christi. Manifestum est enim quod caro Christi, ut coniuncta verbo et spiritui, multum prodest per omnem modum: alioquin frustra verbum caro factum esset, frustra ipsum pater manifestasset in carne, ut dicitur I Tim. c. IV. Et ideo dicendum est quod caro Christi in se considerata non prodest quidquam, et non habet effectum proficuum, nisi sicut alia caro. Si enim per intellectum separetur a divinitate et spiritu sancto, non habet aliam virtutem quam alia caro; sed si adveniat spiritus et divinitas, multis prodest, quia facit sumentes manere in Christo: est enim spiritus caritatis per quem homo in Deo manet; I Io. IV, 13: *in hoc cognoscimus quia in Deo manemus et ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis.* Et ideo dicit dominus: hunc effectum, scilicet vitae aeternae quem ego promitto vobis, non debetis attribuere carni in se consideratae, quia *caro* sic *non prodest quidquam*; sed si spiritui attribuatis, et divinitati coniunctae carni, sic praestat vitam aeternam; Gal. V, 25: *si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus.* Et ideo subdit *verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*; idest, referenda sunt ad spiritum carni coniunctum; et sic intellecta, vita sunt, scilicet animae. Nam sicut corpus vivit vita corporali per spiritum corporalem, ita et anima vivit vita spirituali per spiritum sanctum; Ps. CIII, 30: *emitte spiritum tuum, et creabuntur.* Consequenter cum dicit *sed sunt quidam ex vobis qui non credunt*, demonstrat causam scandali, quae erat infidelitas eorum, quasi dicat: causa scandali vestri non est duritia sermonis quem ego locutus sum vobis, sed infidelitas vestra. Et ideo primo ostendit eorum infidelitatem; secundo excludit falsam opinionem; tertio manifestat causam infidelitatis eorum. Infidelitatem quidem eorum ostendit dominus cum dicit *sunt quidam ex vobis qui non credunt.* Non autem dixit qui non intelligunt sed, quod plus est, causam quare non intelligunt insinuat: ex hoc enim non intelligebant, quia non credebant; Is. VII, 9, secundum aliam litteram: *nisi credideritis, non intelligetis.* Et dixit *quidam*, ut excipiat discipulos; II ad Thess. III, 2: *non omnium est fides*; ad Rom. X, 16: *non omnes obediunt Evangelio*; Ps. CV, 25: *non crediderunt verbis eius.* Falsam suspicionem excludit Evangelista, cum subdit *sciebat enim*, quasi dicat: non ideo dixit Iesus *sunt quidam ex vobis qui non credunt*, quasi de novo hoc ei innotuisset; sed quia sciebat ab initio, mundi scilicet, *qui essent credentes et quis esset traditurus eum*; Hebr. IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*; et Eccli. XXIII, 29: *domino Deo nostro nota sunt omnia antequam fiant.* Causam autem infidelitatis eorum assignat dominus consequenter, quae est ex remotione gratiae attrahentis; unde dicebat *propterea ego dixi vobis*; quasi dicat: ideo necessarium fuit ut vobis praedicta dicerem, *quia nemo potest venire ad me*, scilicet per fidem, *nisi fuerit ei datum a patre meo.* Ex quo sequitur, secundum Augustinum, quod etiam ipsum credere datur nobis a Deo. Cur autem non omnibus detur, ostensum est supra, eodem ubi quasi eadem verba dominus dixit. Repetit tamen ea hic propter duo: ut ostendat quod hoc quod recepit eos ad fidem, magis erat eis ad beneficium et utilitatem quam Christo; Phil. I, 29: *vobis datum est ut in ipsum credatis*; quasi dicat: bonum vestrum est quod credatis; et ideo dicit Augustinus: magnum quidem est credere: gaude quia credidisti. Secundo, ut ostendat se non esse filium Ioseph, ut ipsi putabant, sed Dei:

nam Deus pater est qui attrahit homines ad filium, sicut ex praemissis apparet. Consequenter cum dicit *ex hoc multi, discipulorum eius abierunt retro*, ponitur ipsorum discipulorum pertinacia. Nam licet dominus reprehenderit eos, et causam scandali, quantum est ex parte sua, removerit, nihilominus tamen perseverant in infidelitate: et ideo dicit, quod *multi discipuli eius abierunt retro.* Non dixit recesserunt sed, *abierunt retro*, a fide, quam secundum virtutem habebant, et praecisi a corpore Christi, vitam perdiderunt, quia forte nec in corpore fuerunt, ut dicit Augustinus. Sunt enim aliqui qui simpliciter vadunt retro: illi scilicet qui sequuntur Diabolum, cui dictum est, Matth. IV, 10: *vade retro, Satana.* Et de quibusdam feminis dicitur I Tim. V, 15: *quaedam conversae sunt retro post Satanam.* Non sic vadit retro Petrus, sed post Christum; Matth. XVI, 23: *vade retro me, Satana.* Isti autem abierunt post Satanam. Unde sequitur *et iam non cum illo ambulabant*: scilicet quamvis a nobis requiratur ut cum Iesu ambulemus; Mich. VI, 8: *iudicabo tibi, homo, quid sit bonum*, et sequitur: *sollicite ambulare cum Deo tuo.* Consequenter cum subditur *dixit ergo Iesus ad duodecim: numquid et vos vultis abire?* Examinat dominus discipulos remanentes, et primo ponitur examinatio discipulorum ex interrogatione Christi; secundo subditur devotio remanentium ex responsione Petri, ibi *respondit ergo Simon Petrus*; tertio corrigitur Petri responsio, ibi *respondit ei Iesus.* Examinat autem dominus duodecim qui remanserant an velint persistere; et ideo *dixit ad duodecim*, scilicet apostolos: *numquid et vos vultis abire?* Et hoc propter duo. Primo ne hoc quod isti, aliis recedentibus, remanserant, propriae iustitiae ascribentes, superbirent, existimantes se gratiam fecisse Christo, eum non relinquendo: et ideo, ostendens se non indigere eorum sequela, magis eos detinet et confirmat. Iob XXXV, 7: *porro, si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Secundo, quia contingit quod aliquando aliquis habet voluntatem recedendi ab aliquo, et tamen verecundia retinetur; et ideo nolens eos verecundia coarctari apud eum remanere (quia idem est invite servire quod penitus non servire), aufert etiam verecundiam et necessitatem remanendi, ponens in eorum arbitrio, an vellent remanere, an abire, quia *hilarem datorem diligit Deus*, ut dicitur II Cor. IX, 7. Sequitur devotio remanentium ex responsione Petri: nam ipse fratrum amator, et amici conservator, et specialem affectum gerens ad Christum, respondet pro toto collegio, dicens *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes, et nos credimus.* Ubi tria facit. Primo extollit Christi excellentiam; secundo commendat eius doctrinam; et tertio profitetur fidem. Excellentiam quidem extollit cum dicit *domine, ad quem ibimus?* Quasi dicat: repellis nos a te; da nobis alium meliorem te, ad quem eamus. Sed certe *nullus similis tui in fortibus, domine*: Ex. XV, 11, et in Ps. LXXXVIII, 7: *quis similis Deo?* Et ideo non dimittemus te; Ps. CXXXVIII, 7: *quo ibo a spiritu tuo?* Et, secundum Chrysostomum, verbum Petri multum amicitiae est ostensivum: iam enim Christus eis erat honorabilior quam patres et matres. Doctrinam vero commendat cum dicit *verba vitae aeternae habes.* Moyses autem habuit verba Dei, similiter et prophetae, sed raro verba vitae aeternae; tu vero promittis vitam aeternam, quid ergo aliud maius quaerimus? Supra: *qui credit in me, habet vitam aeternam*; et Sup. III, 39: *qui credit in filium Dei, habet vitam aeternam.* Fidem autem confitetur cum subdit *et nos credimus e cognovimus quia tu es Christus filius Dei.* In fide enim nostra duo principaliter credenda sunt, scilicet mysterium Trinitatis et incarnationis: quae duo hic Petrus confitetur. Mysterium quidem Trinitatis, cum dicit *tu es filius Dei.* In hoc enim quod dicit eum filium Dei, facit mentionem de persona patris et filii, simul etiam et spiritus sancti, qui est amor patris et filii, et nexus utriusque. Mysterium vero incarnationis, cum dicit *tu es Christus*, Christus enim Graece, Latine unctus dicitur, oleo scilicet invisibili spiritus sancti; sed non secundum divinam naturam, quia qui ungitur spiritu sancto ipsa unctione melior efficitur, sed, secundum quod Deus, Christus non efficitur melior: ergo est unctus secundum quod homo. Dicit autem *credimus et cognovimus*, quia prius est credere quam cognoscere: et ideo si prius cognoscere quam credere vellemus, non cognosceremus, nec credere valeremus, ut dicit Augustinus. Is. VII, 9, secundum aliam litteram: *nisi credideritis, non intelligetis.* Responsionem autem Petri dominus corrigit cum dicit *nonne ego vos duodecim elegi, et ex vobis unus Diabolus est?* Et primo ponitur responsio domini; secundo expositio Evangelistae, ibi *dicebat autem de Iuda.* Quia Petrus largus fuit in responsione sua omnes includendo, sic dicens *et nos credimus, et cognovimus quia tu es Christus filius Dei*, per quod videbatur quod omnes perventuri essent ad vitam aeternam, ideo dominus de collegio credentium excepit Iudam. Sed haec quidem in Petro commendabilis erat confidentia, quod nullum de socio malum suspicabatur: sed in domino admiranda est sapientia, qui occulta videbat. Et ideo dicit *nonne ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis Diabolus est?* Non per naturam, sed per imitationem diabolicae malitiae. Sap. II, 24: *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius*; infra XIII, 27: *post buccellam introivit in eum Satanas*, quia scilicet factus est conformis malitiae eius. Sed si Christus elegit Iudam, et ipse factus est malus, videtur quod erraverit in electione. Ad quod respondetur primo, secundum Chrysostomum, quia hoc non dicitur de electione praedestinationis, sed ad aliquod officium, et ad statum praesentis iustitiae, ad quem aliquando aliquis eligitur non secundum futurum, sed secundum quod nunc est in re: quia per hanc electionem non aufert arbitrii libertatem, nec aufert possibilitatem peccandi; unde, dicitur I Cor. X, 12: *qui existimat stare, videat ne cadat.* Sic ergo dominus elegit Iudam non tamquam malum tunc, nec tamen per electionem ablata est ei possibilitas peccandi. Secundo respondetur, secundum Augustinum, quod dominus elegit Iudam malum: et quia boni est ut malo utatur in bonum, licet sciret eum malum, malo eius bene est usus Deus, dum tradi se pertulit ut nos redimeret. Vel dicendum quod electio duodecim apostolorum non refertur hic ad personas, sed ad numerum; quasi dicat: ego elegi in vobis duodenarium numerum. Hic enim numerus congrue consecratur eis qui fidem sanctae Trinitatis per quatuor mundi cardines praedicaturi erant; qui quidem numerus non periit, quia in locum pereuntis proditoris surrogatus est Mathias. Vel, secundum Ambrosium, ideo elegit Iudam malum, ut consolaretur infirmitatem nostram, si aliquando contigerit nos ab amicis prodi, cum legimus a discipulo proditum dominum et magistrum. Sed quaeritur hic, quare cum dicit dominus *unus ex vobis Diabolus est*, nihil dicunt discipuli; et postea cum dicit, infra XIII, 21, *unus ex vobis me tradet*, dixerunt, *numquid ego sum, domine?* Respondeo dicendum, quod huius ratio est, quia hic dominus generaliter locutus est, dicens, unum ex eis esse Diabolum, quod potest referri ad quamcumque malitiam, et ideo non sunt commoti: ibi vero tantum facimus audientes, proditionem scilicet magistri, se continere non valent. Vel dicendum ad hoc, quod cum dominus haec verba dixit, quilibet eorum de sua virtute confidebat, et ideo non timebant de se. Sed quando Petrus audivit: *vade post me, Satana*, territi sunt, et infirmiora de se senserunt: et ideo vacillantes dicebant: *numquid ego sum, domine?* Hanc autem responsionem, quam dominus occulte fecerat, Evangelista exponit, dicens *dicebat autem de*

Iuda, ut rei probavit eventus, ut patet infra, XIII.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

a capite VII ad caput XI

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 7

Lectio 1

[87466] Super Io., cap. 7 l. 1 Postquam dominus egit de vita spirituali et nutrimento, hic consequenter agit de instructione seu doctrina, quae est necessaria spiritualiter regeneratis, ut dictum est supra, et primo ostendit originem suae doctrinae; secundo manifestat eius utilitatem ab octavo capitulo, et deinceps. Circa primum tria facit. Primo ponitur locus ubi originem suae doctrinae manifestavit; secundo ponuntur occasiones eam manifestandi, ibi *Iudaei ergo quaerebant eum* etc.; tertio ponitur ipsa manifestatio, ibi *respondit eis Iesus, et dixit: mea doctrina non est mea* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur incitatio Christi ad eundum ad locum, ubi publicavit originem suae doctrinae; secundo ponitur recusatio domini, ibi *dicit ergo eis Iesus* etc.; tertio subditur quomodo Christus ad locum illum pervenit, ibi *haec cum dixisset, ipse mansit in Galilaea.* Circa primum duo facit. Primo ponit occasiones quare Christum incitabant ad eundum; secundo subdit ipsam incitationem, ibi *dixerunt autem ad eum fratres eius.* Ex tribus autem movebantur ut incitarent Christum ad eundum in Iudaeam: primo quidem ex mora eius; secundo ex proposito; tertio ex congruitate temporis. Ex mora quidem eius in Galilaea, in qua ostendebat Christus se velle morari: et ideo dicit *post haec*, verba scilicet quae dicta sunt in Capharnaum, *ambulabat Iesus in Galilaeam*; scilicet, acceperat iter de Capharnaum, quae erat metropolis Galilaeae, ut discurreret per Galilaeam. Ideo autem dominus in Galilaea frequentius moratur, ut ostendat nobis transmigrandum esse de vitiis ad virtutes; Ez. XII, 3: *tu ergo, fili hominis, fac tibi vasa transmigrationis, et transmigrabis per diem coram eis.* Ex proposito autem Christi, qui forte eis per verba innotuit; et ideo dicit *non enim volebat in Iudaeam ambulare.* Cuius ratio est *quia quaerebant eum Iudaei interficere*; supra V, 18: *quaerebant eum Iudaei interficere: quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo.* Sed numquid non poterat illuc ire, et ambulare inter Iudaeos, et ab eis non occidi, sicut fecit infra VIII, 59? Respondeo dicendum, quod ad hoc triplex ratio assignatur. Prima ab Augustino: quia futurum erat ut aliquis fidelis Christi absconderet se ne a persecutoribus inveniretur. Ne ergo illi fuga obiiceretur pro crimine, voluit dominus ad consolationem nostram hoc in se praecessisse ostendere: quod etiam et verbo docuit. Matth. X, 23: *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.* Alia quidem ratio est, quia scilicet Christus Deus erat et homo, et ideo virtute divinitatis poterat non laedi a persecutoribus. Sed hoc noluit continue facere, quia sic fuisset declarata eius divinitas, quod tamen humanitas eius venisset in dubium. Et ideo fugiens quandoque persecutores ut homo, asserit suam humanitatem, ut confundat omnes eum non verum hominem fuisse dicentes. Quandoque autem transiens illaesus per eos, ostendit suam divinitatem, confundens omnes eum hominem purum esse dicentes. Et ideo Chrysostomus habet aliam litteram, scilicet non enim habebat potestatem, si vellet, in Iudaeam ambulare: quod dicitur secundum modum humanum; sicut si dicatur: aliquis non potest aliquo ire, si vellet, propter insidias. Tertia ratio est, quia nondum passionis aderat tempus: futurum enim erat ut pateretur in Pascha, quando immolabatur agnus, ut sic victima succederet victimae; infra XIII, v. 1: *sciens Iesus quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad patrem.* Ex congruitate vero temporis, quia erat tempus congruum ad eundum in Ierusalem: et hoc est quod dicit *erat autem in proximo die festus Iudaeorum Scenopegia.* Scenopegia autem Graecum est, compositum ex scenos, quod est umbra, et phagim, quod est comedere; quasi dicat: erat tempus in quo comedebant in tabernaculis. Dominus enim mandavit filiis Israel, Lev. XXIII, 41, quod mense septimo

per septem dies habitarent in tabernaculis, in memoriam quod quadraginta annis habitaverunt in tabernaculis in deserto. Et hoc festum tunc celebrabant Iudaei. Commemorat autem hoc Evangelista, ut ostendat quod multum tempus praetermisit ab eo tempore quo praemissa de cibo spirituali dicta fuerunt usque ad istud tempus. Nam quando fecit miraculum de panibus, erat prope dies Paschae; hoc autem festum Scenopegiae est multo post Pascha; et sic nihil eorum quae in quinque mensibus intermediis per dominum facta sunt, recitat hic Evangelista: ut detur intelligi quod licet indeficienter signa faceret, ut patet infra ultimo, illa praecipue studuerunt Evangelistae dicere pro quibus aut querela aut contradictio a Iudaeis subsequebatur. Consequenter cum dicit *dixerunt autem ad eum fratres eius*, ponitur incitatio fratrum domini, et primo ponitur eorum admonitio; secundo assignatur admonitionis ratio, ibi *ut discipuli tui videant opera tua*; tertio ab Evangelista assignatur causa talis rationis, ibi *neque enim fratres eius credebant in eum.* Circa primum primo ponuntur incitantes; unde dicit *dixerunt autem ad eum fratres eius*, non carnales et uterini, ut Elvidius blasphemavit, quod abhorret fides Catholica, quod sanctissimus ille virgineus uterus qui Deum protulit et hominem, protulisset postmodum alium hominem mortalem. Fratres ergo eius erant cognatione, quia erant consanguinei beatae Mariae virginis; haec enim est consuetudo Scripturae, consanguineos appellare fratres, secundum illud Gen. c. XIII, 8: *non sit, quaeso, iurgium inter me et te (...) fratres enim sumus*; cum tamen Lot nepos esset Abrahae. Et, ut Augustinus dicit, sicut in sepulcro ubi positum fuerat corpus domini, nec ante nec postea iacuit corpus, sic uterus Mariae nec ante nec postea quidquam mortale concepit. Sed quia aliqui de consanguineis beatae virginis erant apostoli, sicut filii Zebedaei, et Iacobi Alphaei, et alii, ideo non est intelligendum quod fuerunt de illis qui incitaverunt Christum, sed illi fuerunt alii propinqui eius, qui Christum non diligebant. Secundo ponitur monitio eorum, cum dicunt *transi hinc*, scilicet de Galilaea, *et vade in Iudaeam*, ubi est Ierusalem locus solemnis, doctoribus conveniens; Amos VII, 12: *qui vides, gradere in terram Iuda, et ibi comedes panem tuum, et prophetabis ibi.* Rationem autem subdunt, dicentes *ut et discipuli tui videant opera tua*, ubi ostendunt se primo inanis gloriae cupidos; secundo suspiciosos, et tertio incredulos. Cupidos quidem inanis gloriae ostendunt se, cum dicunt *ut et discipuli tui videant opera tua.* Patiebantur enim aliquid humani ad Christum, et volebant captare gloriam de honore humano, qui Christo exhiberetur a turbis; et ideo inducebant eum ut faceret opera sua in publico. Est enim proprium inanis gloriae cupidi ut quidquid gloriosum sui vel suorum fuerit, ostendatur in publico; Matth. VI, 5: *amant in synagogis et in angulis platearum stantes orare ut videantur ab hominibus*; de quibus dicitur infra XII, 43: *dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei.* Suspiciosos autem ostendunt se et primo de formidine Christum notant; unde dicunt ei *nemo quippe in occulto aliquid facit*, quasi dicant: tu dicis te facere miracula, sed facis in occulto et hoc ex timore, alioquin ires in Ierusalem et faceres ea ibi coram multitudine. Sed tamen dominus dicit infra XVIII, v. 20: *in occulto locutus sum nihil.* Secundo notant eum de amore gloriae; unde dicunt *et quaerit ipse in palam esse*, quasi dicant: tu quaeris gloriam de his quae facis, et tamen propter timorem abscondis te. Hoc est proprium malorum, ut credant alios similes eis animi passiones habere. Vide quam irreverenter prudentia carnis verbum carnem factum arguebat: contra quos dicit Iob IV, 3: *arguis eum qui non est similis tibi, et loqueris quod tibi non expedit.* Incredulos ostendunt se esse, cum dicunt *si haec facis, manifesta teipsum mundo*;

quasi sub dubio ponunt an ipse miracula faciat; Is. XXI, 2: *qui incredulus est, infideliter agit.* Causam autem quare sic loquebantur, subdit Evangelista cum dicit *neque enim fratres eius credebant in eum.* Contingit enim quod carnales consanguinei maxime adversantur suis, et invident de bonis spiritualibus, et contemnunt eum. Unde dicit Augustinus: Christum consanguineum habere potuerunt, credere autem in eum in ipsa propinquitate fastidierunt. Mich. VII, 6: *inimici hominis domestici eius*; Iob XIX, 13: *fratres meos longe facit a me, et noti mei quasi alieni recesserunt a me: dereliquerunt me proximi mei, et qui me noverant, obliti sunt mei.* Consequenter cum dicit *dixit ergo eis Iesus: tempus meum nondum advenit* etc., ponitur Christi responsio, et primo designat temporis ad ascendendum indispositionem; secundo assignat dictorum rationem, ibi *non potest mundus odisse vos*; tertio ponit ascendendi recusationem, ibi *vos ascendite ad diem festum hunc* et cetera. Sciendum est autem quod tota sequens littera aliter exponitur secundum Augustinum, et aliter secundum Chrysostomum. Nam, secundum Augustinum, fratres domini invitabant eum ad humanam gloriam. Est autem tempus quo sancti perveniunt ad gloriam, scilicet tempus futurum, ad quam perveniunt per passiones et tribulationes. Sap. c. III, 6: *tamquam aurum in fornace probavit illos, et quasi holocausti hostiam accepit illos, et in tempore erit respectus illorum.* Aliud vero est tempus quo mundani gloriam suam acquirunt, scilicet tempus praesens. Sap. c. II, 7: *non praetereat nos flos temporis: coronemus nos rosis antequam marcescant, nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra* et cetera. Voluit ergo dominus ostendere quod non quaerebat gloriam huius temporis; sed ad celsitudinem gloriae caelestis per passionem et humilitatem suam volebat pervenire. Lc. ult., 26: *oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam.* Et ideo dicit eis, scilicet fratribus, *tempus meum, idest tempus gloriae meae, nondum venit*: quia oportet quod tristitia convertatur in gaudium. Rom. VIII, 18: *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Sed *tempus vestrum*, idest mundi gloria, *semper est paratum.* Rationem huius diversitatis temporis assignat cum dicit *non potest mundus odisse vos; me autem odit.* Ideo enim mundani habent tempus gloriae paratum, quia eadem amant quae mundus amat, et mundo consentiunt. Sancti vero qui quaerunt gloriam spiritualem, non habent hoc tempus paratum, quia quaerunt quae mundo displicent, scilicet paupertatem, luctum, esuriem et huiusmodi. Vituperant etiam quae mundus amat: immo ipsum mundum contemnunt; Gal. ult., v. 14: *mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.* Et ideo dicit *non potest mundus odisse vos*; quasi diceret: ideo paratum est tempus gloriae vestrae, quia mundus non odit vos, qui convenitis cum eo, et omne animal diligit sibi simile. *Sed me odit*; et ideo tempus meum non semper est paratum. Et ratio odii est, *quia ego testimonium perhibeo de illo*, scilicet mundo, quia opera *eius mala sunt*; idest, non praetermitto mundanos homines redarguere, licet sciam ex hoc odium incurrere et mortem intentari. Amos c. V, X: *odio habuerunt corripientem in porta*, illi scilicet qui amant malitiam. Et Prov. IX, 8: *noli arguere derisorem.* Sed numquid non mundani aliqui odio habentur a mundo, idest ab alio mundano? Responsio. Dicendum, quod in particulari mundanus quidem unus habetur odio ab alio, inquantum habet ea quae ipse vellet habere, vel impedit eum in his quae sunt de gloria mundi; sed inquantum mundanus, nullus oditur a mundo. Sancti vero universaliter odiuntur a mundo, quia contrariantur ei: et si aliquis de mundo eos diligat, hoc non est inquantum est de mundo, sed inquantum est in eo aliquid spirituale. Recusat autem dominus ascendere, cum dicit *vos ascendite ad diem festum hunc; ego autem non ascendam.* Sicut enim sunt duae gloriae, ita duo diversa festa. Mundani enim habent festa temporalia, scilicet gaudere et epulari, et huiusmodi exteriores delicias. Is. XXII, 12: *vocavit dominus ad lamentum et ad planctum, ad calvitium et ad cingulum sacci: et ecce gaudium et laetitia occidere vitulos, et iugulare arietes, comedere carnes, et bibere vinum*; ibid. I, 14: *solemnitates vestras odivit anima mea.* Sancti vero habent festa spiritualia, quae in delectationibus spiritus consistunt. Is. XXXIII, 20: *respice Sion civitatem solemnitatis vestrae.* Et ideo dicit *vos*, qui gloriam mundi quaeritis, *ascendite ad diem festum hunc*, idest ad festa laetitiae temporalis; *ego autem non ascendam ad diem festum istum*, sed ad diem festum solemnitatis aeternae; et hoc, *quia meum tempus*, scilicet gloriae verae, quod erit permanens in aeternum gaudium sine fine, aeternitas sine labore, claritas sine nube, *nondum impletum est.* Secundum Chrysostomum, servata eadem divisione, exponitur sic: scilicet quod fratres domini conspiraverant in mortem Christi cum Iudaeis, unde inducebant eum ad eundum, volentes eum prodere et tradere Iudaeis. Et ideo dicit *tempus meum*, scilicet crucis et mortis, *nondum advenit*, ut vadam in Iudaeam, et occidar; *tempus autem vestrum semper est paratum*, quia sine periculo conversari poteritis cum eis. Et huius ratio est, quia non possunt odire vos, zelantes eadem et amantes cum eis: *me autem odit: quia ego testimonium perhibeo de illo, quia opera eius mala sunt.* Per quod patet quod Iudaei non propter solutionem sabbati, sed propter publicam redargutionem me odiunt. *Vos ergo ascendite ad diem festum hunc* scilicet ad principium festi (nam septem diebus celebrabatur, ut dictum est), *ego autem non ascendam ad diem festum istum*, scilicet vobiscum, scilicet ad principium festi, *quia nondum tempus meum est impletum*, in quo patiar: nam in futuro Pascha crucifigendus erat. Ideo autem non ascendit cum eis, ut posset magis latere et cetera.

Lectio 2

[87467] Super Io., cap. 7 l. 2 Postquam egit Evangelista de incitatione qua cognati domini inducebant Christum ut ascenderet in Iudaeam, et posuit Christi responsionem, hic consequenter agit de ascensu eius, et primo ponitur dilatio ascensus Christi; secundo ordo eius; tertio ascensionis modus. Dilatio quidem ponitur cum dicit *haec cum dixisset*, scilicet quae respondit, *mansit ipse in Galilaea*, non ascendens cum cognatis ad diem festum, ut verificaretur verbum suum, quod dixerat: *ego non ascendam ad diem festum istum.* Num. c. XXIII, 19: *non est Deus ut homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur.* Ordo vero eius ponitur cum dicit *ut autem ascenderunt fratres eius*, idest cognati, *tunc et ipse ascendit* et cetera. Sed hoc videtur contra illud quod supra dixit: *ego autem non ascendam*; cum apostolus dicat II Cor. I, 19: *Christus Iesus qui in vobis praedicatus est per nos (...) non fuit in illo est et non, sed est in illo fuit.* Respondeo dicendum primo, quod festum Scenopegiae septem diebus agebatur, ut dictum est. Dominus autem dixit supra: *ego autem non ascendam ad diem festum hunc*, idest ad principium festi. Hoc autem quod hic dicitur *ad diem festum*, intelligendum est quantum ad intermedios dies, unde et sequitur: *iam autem die festo mediante.* Et sic patet quod factum Christi non contrariatur eius dicto. Secundo vero, ut Augustinus dicit, isti

volebant quod Christus ascenderet in Iudaeam, ut quaesiturus gloriam temporalem, et sic dixit eis: *non ascendam ad diem festum hunc*, hoc modo sicut vos vultis. Sed ipse ascendit ad diem festum, quasi docturus turbas et instructurus de gloria sempiterna. Tertio, secundum Chrysostomum, quia supra dixit *non ascendam ad diem festum hunc*, passurus et moriturus, ut ipsi volebant; et tamen ipse ascendit ad diem festum non ut pateretur, sed ut alios erudiret. Modus ascensus ostenditur *non in manifesto, sed quasi in occulto.* Et huius ratio triplex est. Una, secundum Chrysostomum, ne magis suam divinitatem denudans, incarnatio eius minus certa esset, ut dictum est supra, et ut auferat verecundiam latendi iustis hominibus, quando non possunt persecutores suos publice detinere; et ideo dicit *quasi in occulto*, ut ostendat hoc esse dispensatione factum. Is. XLV, 15: *vere tu es Deus absconditus.* Alia, secundum Augustinum, ut scilicet daretur intelligi quod Christus occultus est in figuris veteris testamenti. Is. VIII, 17: *expectavi dominum, qui abscondit faciem*, idest manifestam notitiam, *suam a domo Iacob: unde et usque in hodiernum diem velamen habent positum super cor eorum*, ut dicitur II Cor. III, 15. Ideo omnia quae dicta sunt antiquo populo illi, umbrae fuerunt futurorum bonorum, ut dicitur Hebr. X, 1. Ut ergo ostendat quod etiam ipsum festum esset figura, ideo ascendit in occulto. Scenopegia, ut dictum est, erat festum tabernaculorum. Ille ergo hoc festum celebrat qui se in mundo isto intelligit peregrinum. Alia ratio est, ut doceat nos bona quae facimus occultare debere, non quaerentes favorem hominum, nec pompas stipantium turbarum desiderantes, secundum illud Matth. c. VI, 1: *attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis.* Consequenter cum dicit *Iudaei ergo quaerebant eum in die festo* ponit occasionem manifestandi originem doctrinae spiritualis, et ponit duas occasiones unam causatam ex dissensione turbarum, aliam ex admiratione earum, ibi *iam autem die festo mediante, ascendit Iesus in templum* et cetera. Dissensio turbarum erat circa opinionem de Christo; unde circa hoc tria facit. Primo proponit id in quo omnes conveniebant; secundo illud in quo differebant, ibi *et murmur multus erat in turba de eo*; tertio quorum opinio inter eos praevalebat, ibi *nemo tamen palam loquebatur de illo propter metum Iudaeorum.* Conveniebant autem omnes in hoc quod *quaerebant eum in die festo, et dicebant: ubi est ille?* Patet quod ex multo odio et inimicitia neque eum nominare volebant. Gen. XXXVII, 4: *oderant eum, nec poterant ei quidquam pacifice loqui.* Differebant autem, quia quidam quaerebant desiderio addiscendi, secundum illud Ps. LXVIII, 33: *quaerite eum, et vivet anima vestra*; alii quaerebant eum desiderio malignandi, secundum illud Ps. XXXIX, 14: *quaerunt animam meam ut auferant eam.* Et ideo *murmur erat multus in turba*, de contentione quae erat *de eo* in turba. Et licet murmur sit generis neutri, tamen Hieronymus ponit in masculino, quia hoc habebat antiqua grammatica, vel ut ostendat divinam Scripturam non subiacere regulis Prisciani. Et erat dissensio, quia *quidam*, de turba, illi scilicet qui habebant rectum cor, *dicebant*, de Christo, *quia bonus est.* Ps. LXXII, 1: *quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde.* Thren. c. III, 25: *bonus est dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum. Alii*, scilicet qui erant male dispositi, *dicebant, non*, scilicet non est bonus. Datur autem per hoc intelligi, quod multitudo opinabatur eum bonum; sed principes sacerdotum opinabantur eum malum, et ideo dicunt *sed seducit turbas.* Lc. XXIII, 2: *hunc invenimus subvertentem gentem nostram*; Matth. XXVII, 63: *recordati sumus quod seductor ille dixit* et cetera. Sciendum est autem, quod seducere est seorsum ducere: potest autem homo duci seorsum vel a veritate, vel a falsitate; et utroque modo potest dici aliquis seductor. Vel inquantum seorsum ducit a veritate; et hoc modo non competit Christo, quia ipse est veritas etc., infra XIV, 6. Vel a falsitate; et hoc modo Christus seductor dicitur; Ier. XX, 7: *seduxisti me, domine, et seductus sum: fortior me fuisti, et invaluisti.* Et utinam sic omnes seductores vocemur et simus, ut dicit Augustinus. Magis autem seductor dicitur qui a veritate seducit et decipit: quia ille dicitur seorsum duci, qui trahitur a via communi. Veritas autem communis via est; haeresis vero et via malorum, diverticula quaedam sunt. Praevalet autem opinio malorum, scilicet principum sacerdotum, unde sequitur *nemo tamen palam loquebatur.* Et hoc, quia turbae comprimebantur propter metum principum sacerdotum; quia, ut dicitur infra IX, v. 22, *si quis confiteretur ipsum esse Christum, extra synagogam fiebat.* Ex quo patet eorum qui principabantur malitia, qua Christo insidiabantur, et eorum qui subiiciebantur, scilicet plebis, quia non habebant libertatem dicendi quod sentiunt. Consequenter cum dicit *iam autem die festo mediante, ascendit Iesus in templum*, ponitur secunda occasio manifestandi doctrinam, quae sumitur ex admiratione turbarum: et primo ponitur admirationis materia; secundo ipsa admiratio; et tertio admirationis ratio. Materia quidem admirationis est doctrina Christi; unde et circa hanc ponitur et tempus et locus. Tempus, cum dicit *iam autem die festo mediante*; idest cum illius festi tot dies remansissent quot effluxerant, unde cum septem diebus ageretur festum, dicitur hoc fuisse quarto die. Et quidem in hoc quod se occultavit, humanitatis Christi est indicium, et nostrae virtutis documentum, ut dictum est; hoc autem quod se propalavit, nec eum tenere potuerunt, divinitatis est ostensivum. Ideo autem in medio festivitatis tempore ascendit, quia in principio festi omnes magis attenti sunt his quae festi sunt. Boni quidem ad cultum Dei, alii vero ad vanitates et lucra. Sed circa medium temporis, his quae festi sunt expeditis, magis parati sunt ad doctrinam. Ut ergo eos attentiores et paratiores ad doctrinam inveniret, non in primis diebus ascendit. Similiter etiam quia hoc congruit ordini doctrinae Christi: quia non in fine mundi, nec in principio, sed in medio tempore venit instruere homines de regno Dei, secundum illud Habac. III, 2: *in medio annorum notum facies.* Locus autem doctrinae ostenditur cum dicit *in templum*, ubi docebat propter duo; scilicet ut ostenderet se docere veritatem quam calumniari non poterant, et quae erat omnibus necessaria: infra XVIII, 20: *ego in occulto locutus sum nihil*; secundo vero quia templum, cum sit locus sacer, conveniens est doctrinae Christi sanctissimae. Is. II, 3: *venite, ascendamus ad montem domini, et ad domum Dei Iacob; et docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis eius.* Quid autem doceret Christus, praetermittit Evangelista; quia, ut dictum est, non omnia facta et verba domini exprimunt Evangelistae, sed ea quae commotionem et contradictionem in populo faciebant. Et ideo hic mentionem facit de commotione populi ex ipsa doctrina: quia scilicet qui ante dixerant *seducit turbas*, postea ex ipsa doctrina admiratione moventur. Et ideo consequenter cum dicit *et mirabantur Iudaei*, ponitur ipsorum admiratio. Nec mirum, quia hoc dicitur in Ps. CXVIII, 129: *mirabilia testimonia tua.* Verba enim Christi verba sunt sapientiae divinae. Ratio autem admirationis subditur cum dicit *quomodo hic litteras scit cum non didicerit?* Sciebant enim Iesum filium esse pauperis mulieris; et putabatur filius fabri, qui de labore suo vivens, non insisteret studio litterarum, sed potius operi manuali; secundum illud Ps. LXXXVII, 16: *pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea.* Et ideo cum audiunt eum docere et disputare, mirantur dicentes *quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?* Simile habetur Matth.

XIII, 54: *unde huic sapientia et virtutes? Nonne hic est filius fabri?* Posito loco et occasionibus manifestandi doctrinae spiritualis originem, hic consequenter ipsius doctrinae originem manifestat, et primo ostendit originem spiritualis doctrinae esse a Deo; secundo invitat ad susceptionem eius, ibi *in novissimo magnae festivitatis die stabat Iesus et clamabat.* Circa primum duo facit. Primo ostendit originem doctrinae; secundo originem docentis, ibi *dicebant ergo quidam ex Ierosolymis* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit originem doctrinae; secundo excludit obiectionem, ibi *nonne Moyses dedit vobis legem?* Circa primum duo facit. Primo ostendit originem doctrinae; secundo probat, ibi *si quis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina.* Dicit ergo *respondit eis Iesus et dixit*, quasi dicat: vos admiramini unde habeam scientiam; sed ego dico, quod *mea doctrina non est mea.* Si dixisset doctrina quam ego dico, non est mea nulla esset quaestio; sed quod dicit *mea non est mea*, videtur contradictionem implicare. Sed hoc solvitur, quia hoc dici potest multipliciter. Unde sua doctrina aliquo modo potest dici sua, et aliquo modo non sua. Si enim intelligatur de Christo filio Dei, sic cum doctrina uniuscuiusque nihil aliud sit quam verbum eius, filius autem Dei sit verbum eius: sequitur ergo quod doctrina patris sit ipse filius. Idem autem verbum est sui ipsius per identitatem substantiae. Quid enim tuum est nisi tu ipse? Est autem non suum per originem. Quid enim non tuum quam tu, si alicuius es, quod es? Ut Augustinus dicit. Hoc ergo breviter videtur dixisse *mea doctrina non est mea*; ac si diceret: ego non sum a meipso. In quo haeresis Sabelliana confunditur, qui dicere ausi sunt ipsum esse filium qui est pater. Vel *mea doctrina*, quam ego pronuntio verbo creato, *non est mea, sed eius qui misit me*, patris; idest, non est mihi a me ipso, sed a patre, quia etiam cognitionem filius per aeternam generationem habet a patre; Matth. II, 27: *omnia tradita sunt mihi a patre meo.* Si vero intelligatur de Christo filio hominis, tunc dicit *mea doctrina*, quam ego habeo secundum animam creatam, et profero corporis ore, *non est mea*, idest, non est mihi a meipso, sed a Deo: quia omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Sic ergo, secundum Augustinum I de Trin., secundum aliquid suam dixit doctrinam, et secundum aliquid non suam: secundum formam Dei suam, secundum formam servi non suam. Ex quo habemus exemplum, quod omnem cognitionem nostram cum gratiarum actione recognoscamus a Deo; I Cor. IV, 7: *quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Consequenter cum dicit *si quis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina* etc., probat suam doctrinam esse a Deo: et hoc dupliciter. Primo ex iudicio recte sentientium; secundo ex sua intentione, ibi *qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit.* Circa primum sciendum est, quod iudicio illius standum est, utrum aliquis bene operetur in aliqua arte, qui est expertus in arte illa: sicut an aliquis bene loquitur Gallice, standum est iudicio eius qui est peritus in lingua Gallica. Secundum hoc ergo dicit dominus: illius iudicio standum est, an doctrina mea sit a Deo, qui est expertus in rebus divinis, talis enim recte potest de his iudicare; I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei, spiritualis autem iudicat omnia.* Et ideo dicit: quia vos alienati estis a Deo, ideo non cognoscitis de doctrina utrum ex Deo sit. Sed *si quis voluerit voluntatem eius*, idest Dei, *facere*, iste potest cognoscere utrum doctrina haec sit a Deo, *an ego a meipso loquar.* Ille quidem a seipso loquitur qui falsum dicit; quia, sicut dicitur infra VIII, 44, *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.* Vel aliter, secundum Chrysostomum. Voluntas enim Dei est pax, caritas et humilitas nostra; unde Matth. V, 9, dicitur: *beati pacifici, quoniam filii Dei* *vocabuntur.* Studium autem contentionis frequenter pervertit mentem hominis, intantum ut verum aestimet falsum. Unde deposito contentionis spiritu, rectius habetur certitudo veritatis; Iob. VI, 29: *respondete, obsecro, absque contentione, et loquentes id quod iustum est, iudicate.* Et ideo dicit dominus: si quis vult recte de doctrina mea iudicare, faciat voluntatem eius; idest, deponat iram, invidiam et odium quod sine causa in me habet. Et nihil est quod prohibeat eum cognoscere, *utrum ex Deo sit an ego a meipso loquar*, idest quod Dei verba sunt quae loquor. Vel aliter, secundum Augustinum. Voluntas Dei est ut faciamus opera eius, sicut voluntas patrisfamilias est ut operarii faciant opus eius. Opus autem Dei est ut credamus in eum quem ipse misit; supra VI, 29: *hoc est opus Dei ut credatis in eum quem ille misit.* Ideo dicit *si quis voluerit facere voluntatem eius*, scilicet Dei, idest credere in me, iste *cognoscet an doctrina mea sit ex Deo.* Is. c. VII, 9, secundum aliam litteram: *nisi credideritis, non intelligetis.* Consequenter cum dicit *qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit*, probat idem ex sua intentione. Et ponit duplicem intentionem per quam intelligitur duplex origo doctrinae. Dictum est autem aliquos loqui a se, aliquos vero loqui non a se. Loquitur autem non a se quicumque studet loqui veritatem. Omnis veritatis cognitio ab alio est: vel per modum quidem disciplinae, ut a magistro; vel per modum revelationis, ut a Deo; vel per inventionem, ut ab ipsis rebus, quia, ut dicitur Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sic ergo quocumque istorum modorum cognitio aliqua habeatur, non est homini a se. A se autem loquitur qui ea quae dicit nec a rebus nec ex doctrina humana accepit, sed de corde suo; Ier. XXIII, 16: *visionem cordis sui loquuntur*; Ez. XIII, 3: *vae prophetis insipientibus qui vaticinantur de corde suo.* Sic ergo confingere aliquid a se ipso, est propter humanam gloriam: quia, sicut Chrysostomus dicit, qui aliquam propriam vult instruere doctrinam, propter nihil aliud hoc vult quam ut gloriam acquirat. Et hoc est quod dominus dicit, probans doctrinam suam a Deo esse. *Qui a semetipso loquitur*, de certa cognitione veritatis quae est ab alio, iste *quaerit gloriam propriam* propter quam et propter superbiam, haereses et falsae opiniones introducuntur. Et hoc competit Antichristo; II Thess. II, 4: *qui adversatur, et extollitur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur.* Sed *qui quaerit gloriam eius qui misit illum*, sicut ego quaero, (infra VIII, v. 50: *ego gloriam meam non quaero) hic verax est, et iniustitia in illo non est.* Verax sum, quia doctrina mea continet veritatem; iniustitia in me non est, quia alterius gloriam non usurpo. Et, ut dicit Augustinus, magnum nobis praebuit humilitatis exemplum, dum habitu inventus ut homo, quaerit gloriam patris, non suam: quod tu homo facere debes. Quando aliquid boni facis, gloriam tuam quaeris; quando aliquid mali facis, Deo calumniam meditaris. Patet autem quod gloriam suam non quaerebat; quia si non fuisset adversarius principibus sacerdotum, non fuissent eum persecuti. Sic ergo Christus, et quicumque gloriam Dei quaerit, habet quidem in intellectu cognitionem, Matth. XX, 16: *magister, scimus quia verax es*, et ideo dicit *hic verax est*: in effectu autem rectam intentionem, unde dicit *et iniustitia in illo non est.* Iniustitia enim est quod homo usurpet sibi alienum; gloria autem est propria solius Dei: qui ergo sibi quaerit gloriam, iniustus est. Consequenter cum dicit *nonne Moyses dedit vobis legem?* Excludit obiectionem. Posset enim aliquis dicere Christo, quod ideo doctrina sua non esset a Deo, quia sabbatum solvit, secundum illud infra IX, 16: *non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.* Et hoc intendit excludere; unde circa hoc tria facit. Primo excusat se, arguendo ex parte accusantium; secundo ostenditur eorum iniqua responsio, ibi *respondit turba* etc.; tertio excusat se per rationem, ibi *respondit Iesus, et dixit eis: unum opus feci, et omnes miramini.* Dicit ergo: dato, ut vos dicitis, quod doctrina mea non sit a Deo, quia legem non servo, sabbatum solvens; tamen vos non habetis causam accusandi, cum sitis in simili delicto. Unde dicit *nonne Moyses dedit vobis*, idest populo vestro, *legem?* Et tamen *nemo ex vobis facit*, idest servat, legem; Act. VII, 53: *accepistis legem in dispositione Angelorum, et non custoditis.* Unde et Petrus, Act. XV, 10: *hoc est onus quod neque nos, neque patres nostri portare potuerunt.* Si ergo non servatis legem, quare propter transgressionem eius vultis me interficere? Non enim propter hoc facitis, sed propter odium: alioquin si propter zelum legis faceretis, ipsi vos servaretis eam; Sap. II, 12: *circumveniamus iustum, quoniam inutilis est nobis, et contrarius est operibus nostris, et improperat nobis peccata legis*; et sequitur: *morte turpissima condemnemus eum.* Vel dicendum, quod non servatis legem quam Moyses dedit vobis: et hoc patet in eo quod me vultis interficere, quod est contra legem; Ex. XX, 13: *non occides.* Vel aliter, secundum Augustinum: non facitis legem, quia in lege ipse contineor; supra V, 46: *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit.* Sed vos vultis me interficere. Consequenter ponitur iniqua responsio turbae, cum dicit *respondit turba, et dixit: Daemonium habes.* Vero autem turba respondet non pertinentia ad ordinem, sed ad perturbationem, ut dicit Augustinus: eum enim dicunt Daemonium habere qui Daemones expellit, Matth. XII, 24. Et ideo consequenter cum dicit *unum opus feci, et omnes miramini*, dominus in sua veritate tranquillus, confutat eos, excusans se per rationem, et primo commemorat eis factum propter quod turbantur; secundo ostendit eos non debere turbari, ibi *propterea Moyses dedit vobis circumcisionem*; tertio inducit eos ad iustum iudicium, ibi *nolite iudicare secundum faciem* et cetera. *Respondit ergo Iesus, et dixit eis: unum opus feci, et omnes miramini.* Non reddit convicio convicium, nec repulit, quia *cum malediceretur, non maledicebat*: sed eis opus commemorat de curatione paralytici, de quo omnes admirabantur, non admiratione devotionis, secundum illud Is. LX, 5: *videbis, et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum*, sed admiratione turbationis, secundum illud Sap. V, v. 2: *videntes turbabuntur timore horribili, et mirabuntur in subitatione insperatae salutis.* Si ergo propter unum opus miramini, idest cum turbatione turbamini, quid faceretis si omnia opera mea videretis? Nam, ut dicit Augustinus, ipsius opera erant quae in mundo videbant: omnes etiam infirmi per eum sanantur; Ps. CVI, 20: *misit verbum suum, et sanavit eos*; Sap. XVI, 12: *nec herba nec malagma sanavit eos; sed tuus, domine, sermo, qui sanat omnia.* Ideo ergo turbamini, quia unum tantum opus videtis, et non omnia. Consequenter cum dicit *propterea Moyses dedit vobis circumcisionem*, convincit eos de iniusta turbatione, et primo ponit mandatum eis datum a Moyse; secundo opus eorum; et tertio arguit ex utroque. Mandatum autem Moysi est de circumcisione; et ideo dicit *propterea*, idest ad significandum mea opera, *Moyses dedit vobis circumcisionem.* Nam circumcisio in signum data est, ut habetur Gen. XVII, 2: *erit vobis in signum foederis inter me et vos*: significabat enim Christum; et ideo semper data est in membro generationis, quia ex Abraham secundum carnem descensurus erat Christus, qui spiritualem circumcisionem, idest mentis et corporis, facit. Vel ideo in ipso membro fiebat, quia data est contra peccatum originale. Quod autem Moyses dederit circumcisionem, expresse non habetur, nisi Ex. XVII, 44: *omnis servus emptitius circumcidetur.* Et licet Moyses dederit circumcisionem, non tamen quasi eam instituens: quia non ipse primus accepit circumcisionis mandatum, sed Abraham, ut habetur Gen. XVII, 10. Factum autem Iudaeorum est quia in sabbato circumcidebant; et hoc est quod dicit *et sabbato circumciditis* et cetera. Et hoc ideo, quia Abrahae mandatum est, ut octavo die circumcideretur puer; Gen. XXI, 4: *circumcidit eum die octavo, sicut praeceperat ei Deus.* A Moyse autem praeceptum erat eis quod nihil operis facerent in die sabbati. Contingebat autem aliquando quod octavus dies necessitatis veniret in die sabbati; et sic circumcidentes puerum ipso die, mandatum Moysi solvebant, propter mandatum patrum. Et ideo ex his arguit dominus cum dicit *si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi; mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Ubi notandum est, quod hoc argumentum efficaciam habet ex his tribus considerationibus, quarum duae sunt expressae, sed tertia subintelligitur. Videmus enim primo, quod quamvis mandatum Abrahae prius fuerit, tamen mandatum Moysi de observatione sabbati non praeiudicabat priori, scilicet mandato de circumcisione; Gal. III, 17: *dico autem, testamentum confirmatum a Deo, quae post quadringentos et triginta annos facta est lex, non irritum facit.* Et ideo ex hoc arguit: quia licet in humanis legibus posteriora praeiudicent prioribus, tamen in divinis priora sunt maioris auctoritatis. Et ideo praecepto facto Abrahae de circumcisione non praeiudicat praeceptum Moysi de observatione sabbati. Multo ergo minus praeiudicat mihi, qui facio quod dispositum est a Deo ante mundi constitutionem de salute hominum in sabbato figurata. Alia consideratio est, quia Iudaei mandatum habebant ut non operarentur in sabbato; et tamen Iudaei operabantur quae ad salutem particularem erant. Dicit ergo: si vos, quibus mandatum est ut nihil operemini in sabbato, circumcisionem accipitis ipso die, quae est quaedam particularis salus (unde et in membro particulari fiebat), et hoc facitis, *ut non solvatur lex Moysi* (ex quo patet, ea quae ad salutem pertinent in sabbato praetermittenda non esse): ergo multo magis debet homo facere ipso die ea quae sunt ad universalem salutem. Non ergo debetis mihi indignari, *quia totum hominem sanum feci in sabbato.* Tertia consideratio est, quia utrumque mandatum fuit figura: nam *omnia in figura contingebant illis*, I Cor. X, 11. Si ergo figura, scilicet mandatum de observatione sabbati, non praeiudicat figurae, scilicet mandato circumcisionis, multo minus praeiudicat veritati. Nam circumcisio ipsum dominum figurabat, ut dicit Augustinus. Ideo autem dicit *totum hominem*, quia, cum Dei perfecta sint opera, curatus est ut sanus esset in corpore, et credidit ut sanus esset in anima. Consequenter cum dicit

nolite iud

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

icare secundum faciem etc., reducit eos ad iustum examen sui: ut scilicet non secundum faciem iudicent, sed iustum iudicium. Dicitur autem quis iudicare secundum faciem dupliciter. Nam iudex iudicat secundum allegata; I Reg. XV, 7: *homines vident ea quae apparent.* Sed in hoc potest esse deceptio; et ideo dicit *nolite iudicare secundum faciem*, idest secundum illud quod statim apparet, sed diligenter inquirite; Iob XXIX, 16: *causam quam nesciebam diligenter investigabam*; Is. XI, 3: *non secundum visionem oculorum iudicabit.* Vel aliter *nolite iudicare secundum faciem*, idest nolite accipere personam in iudicio: hoc enim est prohibitum omnibus iudicantibus; Ex. XXIII, 6: *non accipiens personam pauperis in iudicio*; Mal. II, 9: *faciem accipitis in iudicio.* Accipere autem personam in iudicio est praetermittere iustum iudicium propter amorem, seu reverentiam, seu timorem, seu conditionem personae, quae non faciunt ad causam. Dicit ergo *nolite iudicare*, quasi dicat: non quia Moyses apud vos habet maiorem gloriam quam ego, ex personarum dignitate feratis sententiam, sed a rerum natura: quia ea quae ego facio, maiora sunt quam ea quae fecit Moyses. Sed notandum, secundum Augustinum, quod ille non iudicat partialiter, qui aequaliter diligit. Non enim cum homines diverso modo pro suis gradibus honoramus, timendum est ne personam accipiamus.

Lectio 3

[87468] Super Io., cap. 7 l. 3 Postquam egit de origine doctrinae, consequenter agit de origine docentis, et primo Christus ostendit suum principium a quo procedit; secundo suum finem ad quem vadit, ibi *adhuc modicum tempus vobiscum sum.* Circa primum tria facit. Primo proponitur dubitatio turbarum de origine; secundo ponitur doctrina ipsius originis, ibi *clamabat ergo Iesus in templo*; tertio ponitur effectus doctrinae, ibi *quaerebant ergo eum apprehendere.* Circa primum tria facit. Primo ponitur admiratio turbae; secundum eorum suspicio, ibi *numquid vere cognoverunt principes quia hic est Christus?* Tertio inducitur eorum obiectio contra ea quae suspicabantur, ibi *sed scimus*, et cetera. Admiratio autem turbarum consurgit ex duobus. Primo ex iniquo proposito principum: secundo ex publica doctrina Christi, ibi *ecce palam loquitur.* Dictum est autem supra, quod Christus ut ostenderet infirmitatem humanae naturae, latenter ascendit ad diem festum; sed

ut ostenderet suae divinitatis personam, publice docet in templo, et a persequentibus teneri non potest. Et sic, ut ait Augustinus, apparet potestas quae putabatur timiditas. Et ideo *dicebant quidam ex Ierosolymis*, quasi admirantes, nam ipsi sciebant qua saevitia quaerebatur a principibus, utpote eius familiares, et Ierosolymis existentes. Unde Chrysostomus dicit: omnibus miserabiliores erant, qui divinitatis signum videntes maximum, omnia iudicio corruptorum principum permittentes, Christum minus reverebantur, secundum illud Eccli. X, 2: *qualis rector civitatis, tales et inhabitantes in ea.* Sed tamen mirabantur qua potentia non tenebatur; unde et dicebant *nonne hic est quem Iudaei quaerunt*, idest principes, secundum illud supra V, 16, *propterea persequebantur eum Iudaei*, idest principes, *quia haec faciebat in sabbato*; Dan. c. XIII, 5: *egressa est iniquitas a senioribus populi, qui videbantur regere populum.* Apparet autem per hoc veritas sermonum Christi, et falsitas principum. Supra enim cum dominus diceret eis *quid me quaeritis interficere?* Negaverunt, dicentes: *Daemonium habes: quis te quaerit interficere?* Sed ecce quod principes negabant, isti confitentur cum dicunt *quem Iudaei quaerunt interficere.* Sic ergo admirantur ex iniquo proposito principum. Similiter etiam ex publica doctrina Christi: unde dicunt *ecce palam loquitur*, docens, scilicet Christus, quod est indicium securae veritatis; infra XVIII, 20: *ego palam locutus sum; et* tamen *nihil ei dicunt*, quasi repressi virtute divina. Haec est enim propria Dei virtus quod malorum corda ab impetu suae malitiae reprimit; Prov. XVI, 7: *cum placuerint domino viae hominis, inimicos eius quoque convertet ad pacem.* Et alibi; *cor regum in manu Dei: quocumque voluerit inclinabit illud.* Suspicio eorum ponitur cum dicit *numquid vere cognoverunt principes quia hic est Christus?* Quasi dicant: ante quaerebant eum interficere, modo invenerunt, et tamen nihil ei dicunt; non tamen mutati a propria sententia, quia, ut dicitur I Cor. II, 8: *si enim cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent*: sed repressi a virtute divina. Obiectio autem eorum contra suspicionem subditur *sed hunc scimus unde sit*, quasi hoc modo arguentes: Christus debet habere occultam originem; sed iste habet originem manifestam: ergo non est Christus. In quo apparet eorum amentia, quia supposito quod quidam etiam principes crederent Christo, non tamen eorum sententiam sequuntur, sed aliam corruptam proferunt; Ez. V, 5: *ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam.* Sciebant enim Christum esse ex Maria secundum originem, sed tamen eius modum ignorabant; Mt. XIII, 55: *nonne pater eius est Ioseph, et mater eius dicitur Maria?* Sed cum dicatur Mich. V, 2: *ex te exiet dux, qui regat populum meum Israel*: quare dicunt *Christus cum venerit, nemo scit unde sit?* Respondeo. Dicendum quod hoc habent ex verbo Is. LIII, 8: *generationem eius quis enarrabit?* Sic ergo et ex prophetis habent ut sciant unde sit, secundum humanam originem; et ex eis habent quod nesciant, secundum divinam generationem. Consequenter cum dicit *clamabat ergo Iesus in templo*, manifestat suam originem, et primo ostendit secundum quid sua origo sit nota, et secundum quid sit ignota; secundo docet quomodo ad eius notitiam possumus pervenire, ibi *ego scio eum* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid de origine eius sciebant; secundo quid circa ipsum ignorabant, ibi *et a meipso non veni.* Noverant autem de Iesu originem suam: et ideo dicit *clamabat Iesus.* Clamor autem ex magnitudine affectus procedit. Et ideo quandoque importat turbulentiam animi interius concitati: et hoc modo non competit Christo, de quo scriptum est Is. XLII, 2: *non clamabit, nec accipiet personam, nec audietur vox eius foris*; Eccle. IX, 17: *verba sapientium audiuntur in silentio.* Quandoque importat magnitudinem devotionis, secundum illud Ps. CXIX, 1: *ad dominum, cum tribularer, clamavi.* Quandoque vero cum hoc magnitudinem dicendorum, secundum illud Is. VI, v. 3: *Seraphim clamabant alter ad alterum, et dicebant: sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus exercituum*; Prov. VIII, 1: *numquid non sapientia foris clamitat, et prudentia dat vocem suam?* Et sic praedicatores clamare monentur Is. LVIII, 1: *clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam.* Et sic clamabat hic dominus, *docens in templo, et dicens*, hoc scilicet *me scitis*, secundum faciem noscitis, et *unde sim scitis*, scilicet corporaliter; Bar. III, v. 38: *post haec in terris visus est.* Sciebant enim, quod ex Maria natus erat in Bethlehem, et nutritus in Nazareth; sed nesciebant virginis partum, et quod per spiritum sanctum conceptus esset, ut dicit Augustinus. Excepto virginis partu, totum noverant in Iesu, quod ad hominem pertinet. Nesciebant autem de ipso originem occultam: unde dicit *et a me ipso non veni*, et primo insinuat suam originem; secundo ostendit eam eis esse occultam. Origo autem sua est a patre ab aeterno: unde dicit *a me ipso non veni*, quasi dicat: ante fui secundum divinitatem, quam in mundo venirem per humanitatem; infra VIII, 58: *antequam Abraham fieret, ego sum.* Alias non conveniret ei venire, nisi ante fuisset; et tamen hoc ipsum quod veni, *non veni a me ipso*: quia filius non est a se, sed a patre; infra XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum.* Praenuntiata autem fuit eius origo a patre, qui eum promisit mittere; Ex. IV, 13: *obsecro, domine, mitte quem missurus es*; Is. c. XIX, 20: *mittam eis salvatorem et propugnatorem qui liberet eos.* Et ideo dicit *sed est verus qui misit me*, quasi dicat: non aliunde veni, sed ab eo qui promisit, et promissum adimplevit, quia verus est; Rom. III, v. 4: *est autem Deus verax*, et ideo docet me veritatem loqui, quia a vero missus sum. Est autem eis occulta, quia nesciunt eum qui misit me; unde dicit *quem vos nescitis.* Sed cum omnis homo, licet in carne natus, sit a Deo, videtur quod possit dicere: ego sum a Deo, et per consequens: me scitis unde sim. Responsio. Dicendum, secundum Hilarium, quod filius aliter est a Deo quam alii homines, quia sic est a Deo quod etiam est Deus: unde Deus est principium eius consubstantiale. Alii vero sic sunt a Deo quod tamen non sunt ex illo. Sic ergo filius unde sit ignoratur, quia natura ex qua est, nescitur; sed homines unde sint non ignoratur, quia unde sit ignorari non potest quidquid subsistit ex aliquo. Consequenter cum dicit *ego scio eum*, docet quomodo perveniri possit ad notitiam eius a quo est. Ab illo enim oportet nos addiscere aliquid qui scit illud; solus autem filius novit patrem, et ideo dicit: si vultis notitiam eius qui misit me habere, oportet quod habeatis a me, quia *ego* solus *scio eum.* Et ideo primo ostendit suam scientiam; secundo scientiae suae perfectionem; tertio scientiae suae rationem. Suam scientiam ostendit cum dicit *ego scio eum* et cetera. Verum est autem, quod *omnes homines vident eum*, ut dicitur Iob c. XXXVI, 25, sed tamen diversimode, quia homines in vita ista vident eum per creaturas; Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ideo dicitur I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate.* Angeli vero et beati in patria, vident eum immediate per essentiam; Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei qui in caelis est*; I Io. III, 2: *videbimus eum sicuti est.* Sed filius Dei videt eum excellentius omnibus, scilicet visione comprehensionis; supra I, 18: *Deum nemo vidit unquam*, scilicet comprehendendo; *unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit*; Matth. XI, 27: *neque patrem quis novit nisi filius.* Et de hac visione loquitur hic, dicens *ego scio eum*, scilicet notitia comprehensionis. Perfectionem vero scientiae suae ostendit dicens *si dixero quia* *nescio eum, ero similis vobis, mendax.* Quod quidem introducit propter duo: nam creaturae intellectuales sciunt eum, sed longe, et imperfecte, quia *unusquisque intuetur eum procul*, ut dicitur Iob XXXVI, 25. Veritas enim divina excedit omnem cognitionem; I Io. III, 20: *Deus maior est corde nostro.* Quicumque ergo Deum cognoscit, potest absque mendacio dicere *nescio eum*: quia non cognoscit eum quantum cognoscibilis est. Filius autem Deum patrem perfectissime cognoscit, sicut perfectissime ipse se novit: unde non potest dicere *nescio eum.* Item quia cognitio Dei, et maxime quae est per gratiam, potest perdi; secundum illud Ps. CV, 21: *obliti sunt Deum qui redemit eos*, unde possunt dicere *nescio eum*, quamdiu sunt in vita ista: quia nemo scit utrum odio vel amore dignus sit. Filius autem inamissibilem notitiam habet de patre, unde non potest dicere *nescio eum.* In hoc autem quod dicit *ero similis vobis, mendax*, debet accipi similitudo per contrarium. Non enim essent mendaces, si dicerent se nescire Deum; sed potius si dicerent se Deum cognoscere, cum eum ignorent. Si autem Christus diceret se eum non nosse, cum noscat, esset mendax. Est ergo sensus verbi *si dixero quia nescio eum*, cum sciam eum, *ero similis vobis, mendax*, qui dicitis vos cognoscere eum, cum tamen ipsum ignoretis. Sed numquid non poterat Christus dicere *nescio eum?* Videtur quod sic, quia poterat movere labia, et proferre verba huiusmodi: ergo potest esse mendax. Sed dicendum, quod Christus huiusmodi verba protulit, et tamen non fuit mendax: quod intelligendum est sic: *si dixero: nescio eum*, cum assertione, ita scilicet quod corde credam quod profero ore. Asserere autem falsum pro vero, ex duplici defectu contingit. Scilicet ex defectu cognitionis in intellectu; et hic defectus non poterat esse in Christo, cum sit Dei sapientia, ut dicitur I Cor. I, 30. Item ex defectu rectae voluntatis in affectu; qui similiter in Christo esse non poterat, cum sit Dei virtus, ut ibidem dicitur. Unde non poterat dicere asserendo *nescio eum.* Nec tamen conditionalis est falsa, quamvis antecedens sit impossibile, et consequens. Ratio autem singularis et perfectae scientiae Christi ponitur, cum dicit *sed ego scio eum, quia ab ipso sum, et ipse me misit.* Omnis enim cognitio est per aliquam similitudinem, cum nihil cognoscatur nisi prout similitudo cogniti est in cognoscente; omne autem quod procedit ab aliquo, habet eius similitudinem a quo procedit, unde omnes vere cognoscentes, secundum diversum gradum processionis eorum a Deo, habent diversimode eius cognitionem. Anima autem rationalis, Dei cognitionem habet, secundum quod similitudinem eius participat imperfectiori quodam modo ab aliis creaturis intellectualibus. Angelus, quia expressiorem Dei similitudinem habet, cum sit signaculum similitudinis, manifestius Deum cognoscit. Filius autem perfectissimam patris similitudinem habet, cum sit eiusdem essentiae et virtutis cum ipso; et ideo perfectissime cognoscit, ut dictum est. Et ideo dicit *sed ego scio eum*, scilicet quantum cognoscibilis est. Et huius ratio est *quia ab ipso sum*, quasi habens eamdem naturae essentiam cum ipso per consubstantialitatem. Unde, sicut ipse perfecte se novit per essentiam suam, ita et per eamdem essentiam *ego scio eum*, perfecte. Sed ne hoc referatur ad missionem qua venit in mundum, continuo subiecit *et ipse me misit*: ut sic quod dicit *ab ipso sum*, referatur ad aeternam generationem, per quam consubstantialis est patris. Ex quo habetur proprietas cognitionis de proprietate generationis. Per hoc vero quod dicit *ipse me misit*, insinuat patrem auctorem incarnationis; Gal. IV, v. 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege.* Sicut autem per hoc quod filius est a patre, perfectam patris cognitionem habet; ita etiam per hoc quod anima Christi singulariter est unita verbo, habet singularem et excellentiorem prae aliis creaturis cognitionem Dei, licet eum non comprehendat. Et ideo potest Christus secundum humanam naturam dicere: scio eum excellentius prae omnibus creaturis, non tamen comprehendendo. Consequenter cum dicit *quaerebant ergo eum apprehendere*, agitur de effectu doctrinae, et primo quantum ad turbas; secundo quantum ad Pharisaeos, ibi *audierunt Pharisaei turbam murmurantem.* Circa primum duo facit. Primo ponit effectum doctrinae in turbis malevolis; secundo in turbis devotis, ibi *de turba autem multi crediderunt in eum.* Circa primum tria facit. Primo innuit turbarum iniquum propositum; secundo propositi implendi impedimentum; et tertio impedimenti rationem. Iniquitas autem propositi manifestatur cum dicit *quaerebant ergo eum apprehendere.* Quia enim dixerat dominus *quem vos nescitis*, irati sunt Iudaei quasi simularent eum scire, et ideo iniqua proponebant, scilicet eum apprehendere, ad crucifigendum et occidendum, secundum illud Ps. LXX, 11: *persequimini, et comprehendite eum.* Sunt autem aliqui qui Christum in se habentes, quaerunt tamen pie apprehendere; Cant. VII, 8: *ascendam in palmam, et apprehendam fructus eius.* Unde et apostolus dicebat, Phil. III, 12: *sequor, si quo modo apprehendam, in quo et comprehensus sum a Christo Iesu.* Impedimentum propositi ponit cum dicit *nemo misit in illum manus.* Invisibiliter enim eorum furor refrenatus est et repressus. Per quod patet quod voluntas nocendi est unicuique a se, sed nocendi potestas a Deo, quod patet Iob I et II, ubi Satan non potuit Iob affligere nisi quantum permissum est sibi a Deo. Ratio impedimenti assignatur *quia nondum venerat hora eius.* Unde sciendum est, quod, secundum illud Eccle. VIII, 6: *omni negotio tempus est et opportunitas.* Tempus autem unicuique rei ex sua causa determinatur. Quia ergo corporalium effectuum causa sunt corpora caelestia, ideo in his quae corporaliter aguntur, hora determinatur ex corporibus caelestibus; anima vero, cum secundum intellectum et rationem nullis corporibus caelestibus subiaceat, cum quantum ad hoc temporales causas transcendat, non habet horas determinatas ex corporibus caelestibus; sed ex causa eius, scilicet Deo, qui dispensat quid quo tempore sit faciendum; Eccli. XXXIII, 7: *quare dies diem superat; et iterum lux lucem, et annus annum a sole? A domini scientia separati sunt, facto sole, et praeceptum custodiente.* Multo ergo minus in Christo determinatur hora ab ipsis corporibus. Sic ergo intelligenda est hora eius, non ex necessitate fatali, sed a tota Trinitate praefinita: nam, ut dicit Augustinus, hoc nec de te credendum est; quanto magis de illo per quem factus es? Si tua hora voluntas illius est, scilicet Dei; hora illius, quae est nisi voluntas sua? Non ergo horam dixit qua cogeretur mori, sed qua dignaretur occidi. Supra II, 4: *nondum venit hora mea*; infra XIII, v. 1: *sciens Iesus quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad patrem* et cetera. Consequenter cum dicit *de turba autem multi crediderunt in eum*, ponit effectum doctrinae in turbis devotis. Et primo ponitur eorum fides, *quia multi de turba crediderunt in eum.* Non dicit de principibus: quia quanto maiores erant, tanto magis erant elongati, et ideo in eis sapientia locum non habebat, quia, ut dicitur Prov. XI, v. 2: *ubi humilitas, ibi sapientia.* Turba autem, quia suam aegritudinem cito vidit, domini medicinam sine dilatione cognovit; Mt. c. XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Et propter hoc in principio humiles et pauperes conversi sunt ad Christum; I Cor. I, 28: *ignobilia et contemptibilia mundi elegit Deus, et ea quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret.* Secundo ponit motivum ad fidem cum dicit *Christus cum venerit, numquid plura signa faciet quam quae hic facit?* Prophetatum enim erat quod Christus in adventu suo miracula multa esset facturus; Is. XXXV, 4: *Deus ipse* *veniet, et salvabit nos: tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt* et cetera. Et ideo videntes miracula quae Christus faciebat, inducebantur ad fidem eius. Sed tamen fides eorum infirma erat, quia non a doctrina, sed a signis moventur ad credendum ei; cum tamen ipsi, qui fideles iam erant, et per legem instructi, magis a doctrina moveri debuissent, nam ut dicitur I Cor. XIV, 22: *signa data sunt infidelibus, prophetiae autem non infidelibus, sed fidelibus.* Secundo quia adhuc videntur alium Christum expectare; unde dicunt *Christus cum venerit, numquid plura signa faciet quam quae hic facit?* Unde patet quod non credebant in Christum, sicut in Deum, sed sicut in aliquem iustum virum, seu prophetam. Vel, secundum Augustinum, syllogizant: *Christus cum venerit, numquid plura signa faciet?* Quasi dicant: Christus promittitur venturus, sed ipse non plura signa faciet quam hic facit: ergo vel ipse est Christus, vel erunt plures Christi. Consequenter cum dicit *audierunt Pharisaei turbam murmurantem de illo haec*, ponitur effectus in Pharisaeis. Et, ut Chrysostomus dicit, Christus multa dixit, et tamen non sunt moti contra eum. Quando autem vident turbam ei acquiescere, statim concitantur contra eum, et insanientes, eum occidere cupiebant. Ex quo patet quod sabbati solutio non erat vera causa odii eorum sed hoc eos maxime mordebat quod turbae Christum glorificabant. Et hoc patet infra c. XII, 19: *videtis quia nihil proficimus? Ecce totus mundus post eum vadit.* Quia vero ipsi Christum capere non audebant, timentes periculum, ministros mittunt, tamquam periculis expositos.

Lectio 4

[87469] Super Io., cap. 7 l. 4 Postquam posuit dominus originis suae principium, hic consequenter insinuat suum terminum, quo scilicet iturus est per mortem, et primo insinuatur terminus viae Christi; secundo ponitur admiratio turbarum de sermonibus eius, ibi *dixerunt ergo Iudaei ad semetipsos* et cetera. Circa primum tria facit. Primo insinuat suae vitae terminum; secundo praenuntiat futurum turbarum desiderium, ibi *quaeretis me, et non invenietis*; tertio subdit eorum defectum, ibi *et ubi sum ego, vos non potestis venire.* Circa primum duo facit. Primo praenuntiat mortis suae dilationem; secundo innuit quo iturus est per mortem, ibi *et vado ad patrem* etc.: et sic in primo ostendit suam potestatem; in secundo patiendi voluntatem. Potestatem quidem suam ostendit in dilatione mortis, quia, licet Iudaei quaererent eum apprehendere, non tamen hoc possunt, nisi Christus velit; infra X, 18: *nemo tollit animam meam; sed ego pono eam.* Et ideo *dixit eis Iesus: adhuc modicum tempus vobiscum sum*; quasi dicat: vultis me interficere, sed hoc non est positum in voluntate vestra, sed in voluntate mea: et ego determino quod *adhuc modicum tempus vobiscum sum*; et ideo parum expectate tempus. Hoc quod vultis modo facere, facturi estis: *adhuc* enim *modicum tempus vobiscum sum.* In quo quidem dominus satisfacit primo quidem turbae quae eum reverebatur, faciens eam magis avidam ad audiendum, quasi parvo tempore derelicta, in quo possent hac doctrina potiri, ut Chrysostomus dicit. Infra XII, v. 36: *dum lucem habetis, credite in lucem.* Secundo vero turbae quae eum persequebatur, quasi dicat: non diu differtur desiderium vestrum de morte mea, unde patienter sustinete: quia *adhuc modicum.* Implere enim debeo dispensationem

meam; praedicando scilicet, et miracula faciendo, et sic pervenire ad passionem; Lc. XIII, 32: *ite, et dicite vulpi illi, quia hodie et cras operor, et tertia die consummor.* Est autem triplex causa, quare Christus modico tempore voluit praedicare. Prima ad demonstrandum suam virtutem, quod in tam modico tempore totum mundum immutaret; Ps. LXXXIII, 11: *melior est dies una in atriis tuis super millia.* Secunda est ad excitandum desiderium discipulorum, ut scilicet magis eum desiderarent quem modico tempore corporali praesentia habituri erant; Lc. XVII, 22: *venient dies in quibus desiderabitis unam diem filii hominis.* Tertia est ad augmentandum discipulorum spiritualem profectum. Cum enim Christi humanitas sit nobis via tendendi in Deum, ut dicitur infra XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita*, non debemus in ea quiescere ut in termino, sed per eam debemus in Deum tendere. Ne ergo corda discipulorum ad Christum carnaliter affecta, in eo ut in homine quiescerent ideo Christus corporalem sui praesentiam ab eis cito subtraxit: unde dicebat, infra XVI, 7: *expedit vobis ut ego vadam*; II Cor. V, 16: *et si Christum secundum carnem novimus*, tunc scilicet quando corporaliter nobiscum erat, *sed nunc iam non novimus.* Voluntatem suae passionis ostendit cum dicit *et vado ad eum qui me misit*, quasi spontaneus, scilicet per passionem; Is. c. LIII, 7: *oblatus est, quia ipse voluit*; Eph. c. V, 2: *obtulit semetipsum hostiam Deo in odorem suavitatis. Vado*, inquam, *ad patrem qui misit me.* Et hoc convenienter: nam quaelibet res naturaliter redit ad suum principium; Eccle. I, 7: *ad locum unde exeunt flumina, revertuntur.* Infra XIII, 3: *sciens quia a Deo exivit, et ad Deum vadit.* Et iterum c. XVI, 5: *vado ad eum qui misit me.* Consequenter cum dicit *quaeretis me, et non invenietis*, praenuntiat Iudaeorum desiderium, quasi dicat: modicum est quod potestis mea doctrina frui; sed hoc modicum, quod modo respuitis, quandoque quaeretis, et non invenietis; Is. LV, 6: *quaerite dominum dum inveniri potest*; et in Ps. LXVIII, 33: *quaerite dominum*, scilicet in praesenti, *et vivet anima vestra.* Hoc autem quod dicit *quaeretis me, et non invenietis*, potest intelligi vel de inquisitione corporali Christi, vel de spirituali. Si vero intelligatur de corporali, sic, secundum Chrysostomum, quaesierunt eum quando filiae Ierusalem, scilicet mulieres, plangebant super eum, ut dicitur Lc. XXIII, 27, et credibile est hoc tunc multos alios passos esse. Nec est etiam a veritate remotum, quia imminente tribulatione Iudaeis, et praecipue cum civitas caperetur, memores Christi et miraculorum eius, desiderarent eius praesentiam, qua liberarentur; et secundum hoc dicendum est *quaeretis me*, idest meam praesentiam corporalem, *et non invenietis.* Si vero intelligatur de spirituali, dicendum est, secundum Augustinum, quod eum quem noluerunt cognoscere praesentem, tunc postea quaesierunt cum videntes multitudinem credentem, compuncti de scelere mortis Christi, dixerunt Petro, Act. II, 37: *quid faciemus, viri fratres?* Sic ergo quaesierunt Christum quando crediderunt in eum suis sceleribus ignoscentem, quem viderunt ipsorum scelere morientem. Consequenter cum dicit *et ubi ego sum, vos non potestis venire*, ostendit eorum defectum. Nec dicit quo vado, quod esset magis consequens ad praemissa, scilicet *vado ad patrem qui me misit*; sed dicit *ubi ego sum*, ut ostendat se Deum et hominem. Hominem quidem, inquantum vadit, infra XVI, 5: *vado ad eum qui me misit*, sed inquantum semper ibi erat Christus quo fuerat rediturus, ostendit se Deum; supra III, 13: *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo.* Sic ergo, secundum Augustinum, sicut Christus rediit ut nos non relinqueret, sic ad nos per assumptionem visibilis carnis descendit ut secundum invisibilem maiestatem etiam esset in caelo. Non autem dicit non invenietis, quia aliqui ituri erant; sed dicit *non potestis venire*, quamdiu scilicet sic dispositi estis. Nullus enim ad hereditatem caelestem pervenire potest, nisi sit heres Dei. Heres autem Dei aliquis efficitur per fidem Christi; supra I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Iudaei autem nondum in eum credebant; et ideo dicit *non potestis venire.* In Ps. XXIII, 3, requirit: *quis ascendet in montem domini?* Et respondetur: *innocens manibus, et mundo corde.* Iudaei autem non erant mundo corde, nec innocentes manibus, quia volebant Christum interficere, ideo dicit: non potestis ascendere in montem domini. Consequenter cum dicit *dixerunt ergo Iudaei ad semetipsos*, ponitur Iudaeorum admiratio, qui licet carnaliter de Christo saperent, tamen ex parte credebant. Et tria faciunt. Primo admirantur; secundo suspicantur; et tertio contra suspicionem argumentantur. Admirantur quidem cum dicunt ad semetipsos *quo iturus est hic, quia non invenerimus eum?* Ut enim dictum est, hoc carnaliter intelligebant; I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Et ideo quod esset iturus, non quidem per mortem, sed corporaliter, ad aliquem locum quo eis non liceret ascendere, suspicantur super hoc, dicentes *numquid in dispersionem gentium iturus est, et docturus gentes?* Nam gentes alienatae erant a conversatione Iudaeorum; Eph. II, 12: *hospites testamentorum eratis alienati a conversatione Israel, promissionis spem non habentes, et sine Deo in hoc mundo.* Et ideo quasi eis exprobrantes, dicunt *in dispersionem gentium*, quae scilicet ubique disseminatae erant, et imperfecte ad invicem permixtae; Gen. X, 32: *hae sunt familiae Noe iuxta populos et nationes suas, et ab his divisae sunt gentes in terra post diluvium.* Sed populus Iudaeorum collectus erat loco, et cultu unius Dei, et observatione legis; Ps. CXLVI, 2: *aedificans Ierusalem dominus, dispersiones Israelis congregabit.* Nec dicunt quod iturus sit ad gentes quasi gentilis futurus, sed tamquam eas reducturus: unde subdunt *et docturus gentes.* Quod forte sumpserunt ex Is. XLIX, 6: *parum est mihi ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob, et faeces Israel convertendas: dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Quamvis autem isti non intelligerent ea quae dicunt, sicut nec Caiphas intellexit cum dixit: *expedit vobis ut unus homo moriatur, et non tota gens pereat*, tamen verum dicunt, et salutem gentium praedixerunt, ut Augustinus dicit, quod iturus esset ad gentes, non praesentia corporis, sed pedibus suis, scilicet apostolis. Misit enim ad nos membra sua, et fecit nos sua membra; infra X, 16: *alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere (...) et fiet unum ovile, et unus pastor.* Et ideo Is. II, 3, dicitur in persona gentium: *docebit nos vias suas.* Obiiciunt autem contra ea quae suspicantur, dicentes *quis est hic sermo quem dixit: quaeretis me?* Quasi dicant: si dixisset *quaeretis me, et non invenietis, et ubi sum ego, vos non potestis venire*, poterat quidem intelligi quod iturus esset ad gentes; sed per hoc quod addidit *ubi ego sum non potestis venire*, videtur excludere hunc intellectum. Non enim impossibile est nobis ad gentes ire et cetera.

Lectio 5

[87470] Super Io., cap. 7 l. 5 Postquam dominus egit de origine suae doctrinae et docentis nec non de termino eius, hic consequenter invitat ad ipsam doctrinam, et primo ponitur Christi invitatio;

secundo turbarum dissensio, ibi *ex illa autem hora* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur invitandi modus; secundo ipsa invitatio, ibi *si quis sitit, veniat ad me*; tertio subditur expositio, ibi *hoc autem dixit de spiritu.* Modus autem invitandi attenditur quantum ad tria; scilicet quantum ad tempus invitationis; quantum ad situm invitantis; quantum ad conatum vocantis. Quantum ad tempus, quia *in novissimo die magno festivitatis*: nam, ut dictum est, festum illud celebrabatur septem diebus, et primus et ultimus dies solemniores erant, sicut et apud nos primus dies festi et octavus solemnis est magis. Hoc ergo quod hic dominus fecit, non fecit primo die, quia nondum ascenderat Ierusalem, nec intermediis diebus, sed in novissimo; et hoc ideo, quia pauci sunt qui festa spiritualiter celebrant: et ideo non eos a principio ad doctrinam invitat, ne per vanitates sequentium dierum festorum aboleretur de cordibus eorum, quia, ut dicitur Lc. VIII, 7 verbum domini suffocatur a spinis, sed in ultimo die eos invitat, ut tenacius eorum cordibus imprimatur. Quantum ad situm autem quia *stabat Iesus.* Ubi sciendum est, quod Christus docuit sedens, et stans. Sedens, quidem docuit discipulos, Matth. V, 1; stans autem turbas, sicut hic. Et ideo ex hoc inolevit consuetudo in Ecclesia, ut turbis praedicetur stando, religiosis vero et clericis sedendo. Cuius ratio est, quia cum praedicatio ad turbas sit quasi ad eas convertendas, fit per modum exhortationis; sed cum praedicatio ad clerum fit, quasi iam ad existentes in domo Dei, est ut quaedam commemoratio. Quantum ad conatum vero vocantis quia *clamabat*, ut scilicet ostenderet suam securitatem; Is. XL, 9: *exalta in fortitudine vocem tuam (...) exalta, noli timere.* Et ut ab omnibus audiretur; Is. LVIII, 1: *clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam.* Et ut ostendat magnitudinem dicendorum; Prov. VIII, v. 6: *audite me, quia de rebus magnis locutura sum.* Consequenter cum dicit *si quis sitit, veniat ad me*, ponitur invitatio, et primo ostendit qui invitentur; secundum quis sit fructus invitationis. Invitantur quidem sitientes; unde dicit *si quis sitit, veniat ad me, et bibat.* Is. LV, 1: *omnes sitientes, venite ad aquas.* Ideo enim sitientes vocat, quia tales sunt qui desiderant Deo servire. Deus autem coacta servitia non acceptat; II Cor. IX, 7: *hilarem datorem diligit Deus.* Et propter hoc dicebat Ps. LIII, 8: *voluntarie sacrificabo.* De istis dicitur Matth. V, 6: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam.* Quos quidem dominus non partialiter vocat, sed omnes; unde dicit *si quis sitit*, quasi dicat, quicumque est ille; Eccli. XXIV, 26: *transite ad me, omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini*; I Tim. II, 4: *vult omnes homines salvos fieri.* Invitat autem ad potandum; unde dicit *et bibat.* Potus enim iste est spiritualis refectio in cognitione divinae sapientiae et veritatis; etiam in impletione desideriorum. Is. LXV, 13: *servi mei bibent, et vos sitietis*; Prov. IX, 5: *venite, et comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis*; Eccli. XV, 3: *aqua sapientiae salutaris potabit illum.* Fructus autem huius invitationis est redundantia bonorum in alios; unde dicit *qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae.* Quod quidem, secundum Chrysostomum, legendum est sic: *qui credit in me, sicut dicit Scriptura*, hic subdistingue punctando; et postea subsequitur *flumina de ventre eius fluent aquae vivae.* Nam si dicis qui credit in me, et postea subsequatur sicut dicit Scriptura, flumina, etc., non videtur conveniens, quia hoc quod dicitur *flumina de ventre eius fluent aquae vivae*, non invenitur in aliquo libro veteris testamenti. Hoc ergo modo dicatur *qui credit in me, sicut dicit Scriptura*; idest, secundum Scripturae documenta; supra v. 39. *Scrutamini Scripturas (...) ipsae sunt quae testimonium perhibent de me.* Et tunc *flumina de ventre eius fluent aquae* *vivae.* Et dicit *qui credit in me*, cum supra dixerit *qui venit ad me*; quia idem est credere et venire; Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini.* Secundum Hieronymum vero, aliter punctatur sic: *qui credit in me*, et postea subditur *sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae.* Quod, ut ipse dicit, de proverbiis sumptum est; Prov. V, 15: *bibe aquam de cisterna tua, et fluenta putei tui: deriventur fontes tui foras.* Sciendum est autem, secundum Augustinum, quod flumina procedunt de fontibus sicut a principio. Qui autem bibit potum corporalem, non habet in se nec fontem, nec flumen, quia particulam aquae gustat: sed qui bibit credendo in Christum, haurit fontem aquae, quo hausto, vivescit conscientia, quae est venter interioris hominis, et etiam ipsa fons erit. Unde dicitur supra IV, v. 13: *qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquae salientis.* Hic autem fons qui hauritur, est spiritus sanctus, de quo dicitur in Ps. XXXV, 10: *apud te est fons vitae.* Qui ergo bibit ita quod soli sibi proficit, dona gratiarum, quae per flumina signantur, non fluent aquae vivae de ventre eius; sed qui proximo festinat consulere, et diversa dona gratiarum recepta a Deo aliis communicare, de ventre eius fluent aquae vivae. Propter quod dicit Petrus: *unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Dicit autem *flumina*, ad significandum spiritualium donorum abundantiam fidelibus repromissam; Ps. LXIV, 10: *flumen Dei repletum est aquis.* Item eorum impetum; Is. c. XXVII, 6: *qui ingredientur impetu a Iacob, florebit et germinabit Israel, et implebunt faciem orbis semine*; et in Ps. XLV, 5: *fluminis impetus laetificat civitatem Dei.* Unde, quia ex instinctu et fervore spiritus sancti movebatur apostolus, dicebat: *caritas Christi urget nos*; et Rom. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Item donorum spiritus sancti divisionem: quia, ut dicitur I ad Cor. XII, 10: *alii genera linguarum, alii genera sanitatum* et cetera. Huiusmodi autem flumina sunt aquae vivae, quia sunt continuatae suo principio, scilicet spiritui sancto inhabitanti. Consequenter cum dicit *hoc autem dixit de spiritu*, exponit quae dixit, et primo ponitur expositio; secundo assignatur ratio expositionis, ibi *nondum enim erat spiritus datus.* Dicit ergo *dixit*, quod *flumina de ventre eius fluent aquae vivae.* Sed hoc intelligendum esse Evangelista dicit *de spiritu quem accepturi erant credentes in eum*, quia ipse est fons vitae et fluvius. Fons, de quo dicitur in Ps. XXXV, 10: *apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen.* Fluvius vero, quia a patre et filio procedit. Apoc. ult., 1: *ostendit mihi Angelus fluvium aquae vivae splendidum tamquam crystallum, procedentem de sede Dei et agni*; Is. XLII, v. 1: *dedit spiritum*, scilicet obedientibus sibi. Huius expositionis rationem assignat, dicens *nondum enim erat spiritus datus*; et dicit duo: scilicet quod *nondum erat spiritus datus*, et quod *Christus nondum erat glorificatus.* Circa primum est duplex opinio. Chrysostomus enim dicit, quod spiritus sanctus non fuit datus apostolis, quantum ad dona prophetica et miraculorum, ante resurrectionem Christi. Unde gratia huius, quae dabatur prophetis a terra defecerat usque ad adventum Christi, nec postmodum alicui data est usque ad praedictum tempus. Et si dicitur quod apostoli eiiciebant Daemonia ante resurrectionem, intelligendum est quod haec non spiritu eiiciebantur, sed ea quae a Christo erat potestate. Quando enim mittebat eos, non dicitur dedit eis spiritum sanctum sed *dedit eis potestatem*: Matth. X, 1. Sed hoc videtur contra illud quod dominus dicit Lucae XI, 19: *si ego in Beelzebub eiicio Daemonia, filii vestri in quo eiiciunt?* Sed constat quod ipse in spiritu sancto eiiciebat Daemonia, et filii, idest apostoli: unde manifestum est eos accepisse spiritum sanctum. Et ideo dicendum est, secundum Augustinum, quod ante resurrectionem apostoli habuerunt spiritum sanctum etiam quantum ad dona prophetica et miraculorum. Et hic quod dicitur *nondum erat spiritus datus*, intelligendum de abundanti datione, et visibilibus signis; sicut datus fuit eis post resurrectionem et ascensionem in linguis igneis. Sed cum spiritus sanctus sanctificet Ecclesiam, et etiam modo accipiatur a fidelibus, quare nemo loquitur linguis omnium gentium sicut tunc? Dicendum ad hoc, quod non est necessarium, ut Augustinus dicit. Quia iam universalis Ecclesia linguis gentium loquitur, quia per spiritum sanctum datur caritas; Rom. V, v. 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris*, et haec, faciens omnia communia, facit quemlibet cuilibet loqui. Unde dicit: si amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in illa (idest Ecclesia) aliquid habet. Tolle invidiam, et tuum est quod habeo: livor separat, caritas iungit: ipsam habeto, et cuncta habebis. In principio autem antequam Ecclesia per mundum dilataretur, quia pauci erant, oportebat quod linguis omnium loquerentur, ut sic Ecclesiam in omnibus fundarent. Circa secundum, sciendum est, secundum Augustinum, quod hoc quod dicit *Iesus nondum fuerat glorificatus*, intelligendum est de gloria resurrectionis; quasi dicat: nondum a mortuis resurrexerat, nondum ad caelos ascenderat. De qua dicitur Io. XVII, 5: *clarifica me, pater.* Et causa quare sic voluit prius glorificari quam daret spiritum sanctum, assignatur, quia spiritus sanctus ad hoc datur nobis, ut erigat corda nostra ab amore saeculi in resurrectionem spiritualem et totaliter currant in Deum. Quia ergo vitam aeternam promisit spiritus sancti caritate ferventibus, ubi non moriemur, ubi nihil timebimus. Ideo ipsum spiritum sanctum noluit dare nisi dum esset glorificatus, ut in corpore ostenderet vitam quam in resurrectione speramus. Secundum Chrysostomum vero, hoc non intelligitur de gloria resurrectionis, sed de glorificatione passionis: de qua, imminente passionis hora, dominus dicit infra c. XIII, 31: *nunc glorificatus est filius hominis.* Et secundum hoc spiritus sanctus tunc primum datus est quando post passionem dixit apostolis: *accipite spiritum sanctum* et cetera. Ideo autem non ante passionem datus est spiritus sanctus, quia, cum sit donum, non debuit dari inimicis, sed amicis. Nos autem inimici eramus. Oportebat ergo prius offerri hostiam in ara crucis et inimicitiam in carne solvi, ut sic per mortem filii eius reconciliaremur Deo, et tunc facti amici, donum spiritus sancti reciperemus et cetera. Posita ergo Christi ad spiritualem potum invitatione, hic consequenter agit Evangelista de turbarum dissensione, et primo ponitur dissensio turbarum ad invicem; secundo dissensio in principibus, ibi *venerunt ergo ministri.* Circa primum duo facit. Primo ponuntur diversa dissidentium verba; secundo ponitur ipsa dissensio, ibi *dissensio itaque facta est in turba.* Diversitas autem verborum turbarum ex diversitate opinionum turbarum de Christo proveniebat, et ideo ponit tres opiniones turbarum: duas quidem iam accedentium ad spiritualem potum, tertiam vero resilientium. Prima autem opinio erat quod dicebant Christum prophetam esse; et ideo dicit *ex illa ergo hora*, quando scilicet in magno festivitatis die talia dixerat, *turba cum audissent hos sermones eius, dicebant*, illi scilicet qui iam illam aquam spiritualiter haurire coeperant, *hic est vere propheta.* Non solum prophetam eum dicunt, sed etiam verum, idest quasi antonomastice, intelligentes hunc esse de quo Moyses praedixit, Deut. c. XVIII, 15: *prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris: ipsum tamquam me audietis.* Alia opinio erat quia quidam dicebant *hic est Christus*: isti enim magis ad potum accedebant, et sitim infidelitatis magis deposuerant. Et hoc etiam Petrus confessus est, Matth. XVI, 16: *tu es Christus filius Dei vivi.* Tertia opinio est referentium contraria praedictis. Et primo obiiciunt contra opinionem dicentium eum esse Christum;

secundo obiectionem auctoritate confirmant. Dicit ergo *quidam autem*, in suae infidelitatis ariditate permanentes, *dicebant: numquid a Galilaea venit Christus?* Noverant enim, prophetas, Christum a Galilaea venturum, non praedixisse: et ideo credentes in Nazareth eum natum fuisse (ignorabant enim suae nativitatis locum esse Bethlehem), hoc dicunt. Manifestum enim erat eum in Nazareth nutritum, sed paucis notus erat nativitatis locus. Quamvis tamen Scriptura non dicat Christum in Galilaea nasciturum, praedixit tamen illuc eum primo declinaturum. Is. c. IX, 1: *primo tempore alleviata est terra Zabulon et terra Nephthali, et novissimo aggravata est via maris trans Iordanem Galilaeae gentium. Populus gentium qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam, et habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis.* Praedixit etiam quod de Nazareth processurus esset. Is. XI, 1: *flos de radice eius ascendet*: ubi in Hebraeo habetur: *Nazarenus de radice est* et cetera. Confirmant obiectionem auctoritate Scripturae, cum dicunt *nonne Scriptura dicit, quia ex semine David et de Bethlehem castello, ubi erat David, venit Christus?* Quod autem de semine David venturus esset Iesus, dicitur Ierem. XXIII, 5: *suscitabo David germen iustum.* Et II Reg. XXIII, 1, dicitur de David: *dixit vir cui constitutum est de Christo Dei.* Quod vero de Bethlehem, dicitur Mich. V, 1: *et tu, Bethlehem, terra Iuda: ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel.* Consequenter cum dicit *dissensio itaque facta est in turba propter eum*, primo ponitur ipsa dissensio; secundo conatus quorumdam ex eis contra Christum; tertio conatus repressio. *Dissensio autem facta est propter eum*, scilicet Christum, *in turba.* Frequenter enim contingit quod in cordibus malorum ex manifestatione veritatis causatur dissensio et turbatio. Unde et hoc in persona Christi dicitur Ier. XV, 10: *vae mihi, mater mea, ut quid me genuisti virum rixae, virum discordiae in universa terra?* Propter hoc dicebat dominus, Mt. X, 34: *non enim veni mittere pacem, sed gladium.* Conatus autem, scilicet aliquorum, erat ad eum apprehendendum; unde dicit *quidam autem ex eis*, scilicet qui dixerant: *numquid a Galilaea venit Christus?* etc., *voluerunt apprehendere eum*, scilicet ex inimicitia ad occidendum; Ps. LXX, 2: *persequimini et comprehendite*; Ex. XV, 9: *dixit inimicus: persequar et comprehendam.* Sed tamen boni et fideles volunt Christum apprehendere, ut eo fruantur; Cant. VII, 8: *ascendam in palmam, et apprehendam fructus eius.* Repressio autem conatus est ex potestate Christi: et ideo dicit *sed nemo misit super illum manus*, quia scilicet Christus nolebat. In potestate sua erat hoc; infra X, v. 18: *nemo tollit a me animam meam; sed ego pono eam a me ipso.* Unde et quando voluit pati, non eos expectavit, sed ipse se eis obtulit; infra XVIII, 4: *processit, et dixit ad eos, quem quaeritis?* Consequenter cum dicit *venerunt ergo ministri ad pontifices et Pharisaeos*, ponitur dissensio principum, et primo ponitur dissensio eorum ad ministros; secundo dissensio eorum ad invicem, ibi *dixit Nicodemus.* Circa primum tria facit. Primo ponitur redargutio principum ad ministros; secundo testimonium latum de Christo a ministris; tertio reprehensionis conatus principum ad ministros. In primo attende principum iniquitatem, cum dicunt, scilicet pontifices et Pharisaei, ministris *quare non adduxistis eum?* Adeo enim mali erant, quod eis non poterant satisfacere ministri, nisi Christo nocumentum inferrent; Pro. IV, 16: *rapitur somnus ab oculis eorum, nisi supplantaverint.* Sed hic incipit quaestio litteralis: quia cum supra dictum est, quod ministri missi fuerunt ad capiendum Iesum die festo mediante, idest quarto die; et hic ponatur reditus eorum post septimum diem, quando dixit: *in novissimo autem die* etc., videtur quod intermediis diebus vacaverunt. Ad quod est duplex responsio. Una quod

Evangelista anticipavit murmur turbarum. Vel dicendum, quod forte tunc redierunt; sed hoc nunc commemorat, ut manifestet causam dissensionis inter principes. In secundo attende ministrorum bonitatem in commendabili testimonio quod perhibuerunt de Christo, dicentes *numquam sic locutus est homo, sicut hic loquitur.* Ubi redduntur commendabiles ex tribus. Primo ex admirationis causa: quia non propter miracula, sed propter doctrinam Christum mirabantur, ex quo propinquiores efficiuntur veritati, et recedunt a consuetudine Iudaeorum, qui signa quaerunt, ut dicitur I Cor. I, 22. Secundo ex conversionis facilitate: quia ad pauca verba Christi, capti sunt, et allecti ad eius amorem. Tertio ex animi securitate: quia ipsis Pharisaeis, qui Christo adversabantur, talia dicunt de Christo *numquam sic locutus est homo.* Et hoc rationabiliter: quia non solum homo erat, sed etiam Dei verbum; et ideo verba sua erant virtuosa ad commovendum; Ier. c. XXIII, 29: *numquid non verba mea quasi ignis sunt, dicit dominus, et quasi malleus conterens petram?* Et ideo dicitur Mt. VII, 29, quod *erat docens sicut potestatem habens.* Erant etiam sapida ad dulcorandum; Cant. II, v. 14: *sonet vox tua in auribus meis, vox enim tua dulcis*; Ps. CXVIII, 103: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua.* Erant utilia ad retinendum, quia promittebant bona aeterna; supra VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes*; Is. XLVIII, 17: *ego dominus docens te utilia.* In tertio attende detestari Iudaeorum perfidiam, qua conantur ministros a Christo retrahere, unde *responderunt eis*, scilicet ministris, *numquid et vos seducti estis?* Ubi tria faciunt. Primo arguunt aestimatum ministrorum errorem; secundo proponunt exemplum principium; tertio excludunt exemplum turbarum. Arguunt autem eos, cum dicunt *numquid et vos seducti estis?* Quasi dicant: videmus vos delectatos esse in sermone illius. Et revera laudabiliter seducti erant, quia dimisso malo infidelitatis, ad veritatem fidei sunt adducti: de qua dicitur Ier. XX, 7: *seduxisti me, domine, et seductus sum.* Exemplum autem principum proponunt, ut magis eos avertant: unde dicit *numquid ex principibus aliquis credidit in eum?* Ex duobus enim aliqui fide digni redduntur: scilicet ex auctoritate et ex religione. Unde haec duo contra Christum adducunt, quasi dicant: si Christus esset acceptandus, utique acceptassent eum principes, in quibus est auctoritas, et Pharisaei, in quibus apparebat religio; sed nullus istorum credidit in eum: ergo nec vos debetis in eum credere. In his ergo impletur quod dicitur in Ps. CXVII, v. 22: *lapidem quem reprobaverunt aedificantes*, scilicet principes et Pharisaei, *hic factus est in caput anguli*, idest in cordibus populorum. *Sed a domino factum est istud*: quia bonitas eius praeponderat malitiae hominum. Testimonium autem turbae excludunt, quia eorum malitiam confutant; et ideo dicunt *sed turba haec quae non novit legem, maledicti sunt*; et ideo non est standum cum eis. Hoc autem scriptum est, Deut. c. XXVII, 27: *maledictus qui non permanserit in lege, nec eam opere perfecerit.* Sed hoc male intelligebant, quia etiam illi qui non habent scientiam legis, et opera legis faciunt, magis permanent in lege quam habentes legis scientiam, et non servantes eam: de quibus dicitur Mt. XV, 8: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*; Iacob V: *estote factores verbi, et non auditores tantum.* Consequenter cum dicit *dixit Nicodemus ad eos*, ponitur dissensio principum ad invicem, et primo ponitur Nicodemi exhortatio; secundo principum contradictio, ibi *responderunt et dixerunt*; tertio dissensionis terminatio. Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam de Nicodemo; secundo ponit eius exhortationem. Praemittit autem tria de eo: quorum duo ostendunt intentionem dicendi, et tertium nequitiam principum. Primum ergo pertinet ad fidem Nicodemi; unde dicit *dixit ille qui venerat ad eum*, idest crediderat: idem enim est venire ad Christum, et credere in eum. Secundum pertinet ad fidei suae imperfectionem, quia *nocte venit.* Si enim perfecte credidisset, non pertimuisset. Infra XII, 42: *multi ex principibus crediderunt in eum; sed propter Pharisaeos non confitebantur, ut e synagoga non eiicerentur*; de quibus unus erat Nicodemus. Tertium pertinet ad principum falsitatem. Dixerunt enim, quod nullus ex principibus et Pharisaeis in Christum credidit, et ideo dicit *qui erat unus ex ipsis*; quasi dicat: si Nicodemus, qui est unus ex principibus, credidit in eum, manifestum est falsum esse quod principes et Pharisaei dicunt, scilicet quod nullus ex principibus credidit in eum. Ier. c. XVI, 19: *vere mendacium locutus est.* Exhortatio autem Nicodemi ponitur cum dicit *numquid lex nostra iudicat hominem, nisi prius audierit ab ipso et cognoverit quid faciat?* Nam secundum leges civiles debet praecedere diligens inquisitio sententiam. Unde dicitur Act. XV, 16: *non est Romanis consuetudo damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur, praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina.* Unde Iob XXIX, 16: *causam quam ignorabam, diligenter investigabam.* Propter hoc in lege Moysi, Ex. XXIII, 7, dicitur: *innocentem et iustum non condemnabis, quia aversor impium.* Haec autem verba ideo dicit, quia cum fidelis esset, volebat eos ad Christum convertere. Quia tamen timidus erat, occulte hoc faciebat. Credebat enim, quia si tantummodo Christum vellent audire, quod verbum Christi esset tantae efficaciae quod forte similes fierent illis qui missi fuerant ad Iesum, et ad verba eius conversi sunt in facto eo ad quod missi fuerant. Contradictio principum ponitur cum dicit *responderunt et dixerunt ei* et cetera. Ubi primo comprehendunt eum quasi seductum; secundo quasi legis ignarum. Quantum ad primum dicunt *numquid et tu Galilaeus es*, idest, a Galilaeo seductus. Arbitrantur enim Christum Galilaeum ex conversatione in Galilaea: et ideo omnes qui Christum confitebantur, quasi in opprobrium Galilaeos vocant; Mt. XXVI, 69: *respondit ancilla Petro: et tu Galilaeus es?* Infra IX, v. 27: *numquid et vos vultis discipuli eius fieri?* Quantum ad secundum dicunt *scrutare Scripturas, et vide, quia a Galilaea propheta non surgit*; cum tamen esset legis doctor, nec de novo scrutari indigebat. Quasi dicant: licet tu sis doctor, tamen hoc ignoras: sicut supra dictum est III, 10, *tu es magister in Israel, et haec ignoras?* Licet autem non habeatur expresse in Scriptura veteris testamenti quod de Galilaea propheta surgeret, hoc tamen habetur quod inde exire debeat dominus prophetarum, secundum illud Is. II, 1: *flos*, idest Nazarenus, *de radice eius ascendet, et requiescet super eum spiritus domini.* Sed terminatio dissensionis ostenditur infructuosa; unde dicit *et reversi sunt unusquisque*, quasi infecto negotio, *in domum suam*, idest in propria, vacui fide, et fraudati a malo desiderio suo. Iob V, 13: *consilium pravorum dissipat*; Ps. XXXII, 10: *dominus reprobat consilia principum, et cogitationes populorum dissipat.* Vel, *in domum suam*, idest in malitiam infidelitatis et impietatis suae; Apoc. II, 13: *scio ubi habitas, ubi sedes est Satanae: et tenes nomen meum, et non negasti fidem meam.*

Caput 8

Lectio 1

[87471] Super Io., cap. 8 l. 1 Postquam egit Evangelista de origine doctrinae Christi, hic consequenter agit de eius virtute. Habet autem doctrina Christi virtutem illuminativam et vivificativam, quia verba eius spiritus et vita sunt. Primo ergo agit de virtute doctrinae Christi illuminativa; secundo de virtute vivificativa, infra X, *amen, amen dico vobis, qui non intrat per ostium in ovile ovium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro.* Ostendit autem illuminativam virtutem doctrinae Christi, primo verbo; secundo miraculo, ibi *et praeteriens Iesus, vidit hominem caecum a nativitate.* Circa primum duo facit. Primo introducit Christum docentem; secundo ponit doctrinae Christi virtutem, ibi *iterum ergo locutus est eis Iesus.* Ad officium autem doctoris duo pertinent. Primo ut devotos instruat; secundo ut adversarios repellat. Primo ergo Christus instruit populum devotum; secundo repellit adversarios, ibi *adducunt autem Scribae* et cetera. Circa primum tria facit. Primo describitur locus doctrinae; secundo auditor; tertio doctor. Locus autem doctrinae est templum. Unde primo ponit recessum ab eo; secundo reditum. Recessus quidem, cum dicit *Iesus autem perrexit in montem oliveti.* Nam dominus hanc sibi consuetudinem fecerat ut per diem quando erat Ierosolymis in diebus festis, praedicaret in templo, signa et miracula faceret, et in sero revertebatur in Bethaniam, et apud sorores Lazari Mariam et Martham hospitabatur, quae erat in monte oliveti. Secundum igitur hunc morem dicit, quod cum in novissimo magnae festivitatis die Iesus stetisset in templo, et praedicasset, de sero *perrexit in montem oliveti*, ubi erat Bethania. Et hoc convenit mysterio: nam, ut dicit Augustinus, ubi decebat Christum docere et suam misericordiam manifestare nisi in monte oliveti, in monte unctionis et chrismatis? Oliva autem misericordiam signat: unde et in Graeco oleos idem est quod misericordia. Lc. X, 34, dicitur de Samaritano, quod infudit oleum et vinum, secundum misericordiam et severitatem iudicii. Item oleum sanativum est; Is. I, 6: *vulnus et livor et plaga tumens non est circumligata medicamine, neque fota oleo.* Signatur etiam medicina spiritualis gratiae, quae ad nos derivata est. Ps. XLIV, 8: *unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis.* Et alibi: *sicut unguentum in capite quod descendit in barbam.* Reditus autem ad locum ponitur tempestivus; unde dicit *et iterum diluculo venit in templum.* Per quod signatur quod cognitionem et manifestationem gratiae suae in templo suo, scilicet fidelibus suis, manifestaturus erat, Ps. XLVII, 10: *suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui.* Quod autem diluculo rediit, exortum lumen novae gratiae designat; Os. VI, 3: *quasi diluculum praeparatus est egressus eius.* Auditor autem doctrinae est populus devotus; et ideo dicit *et omnis populus venit ad eum*; Ps. VII, 8: *synagoga populorum circumdabit te.* Doctor autem introducitur sedens, unde dicit *et sedens*, idest condescendens, ut eius doctrina facilius caperetur. Sessio enim humilitatem incarnationis significat; Ps. CXXXVIII, 1: *tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam.* Quia per susceptam humanitatem visibilis apparens, coeperunt de divinis facilius edoceri; et ideo dicit, quod *sedens docebat eos*, idest simplices, et sermonem eius admirantes; Ps. XXIV, 9: *docebit mites vias suas, et diriget mansuetos in iudicio*; Is. II, 3: *docebit nos vias suas.* Consequenter cum dicit *adducunt autem Scribae et Pharisaei mulierem in adulterio deprehensam*, repellit adversarios, et primo ponitur calumniae tentatio; secundo calumniantium repulsio, ibi *Iesus autem inclinans se deorsum, digito scribebat in terra.* Circa primum tria facit. Primo ponitur tentationis occasio; secundo describitur ipsa tentatio, ibi *dixerunt ei: magister, haec mulier modo deprehensa est in adulterio*; tertio tentatorum intentio, ibi *haec autem dicebant tentantes eum.*

Occasio autem tentationis ponitur adulterium a muliere perpetratum: et ideo primo aggravant culpam; secundo praesentant personam peccantem. Dicit ergo quantum ad primum *adducunt autem Scribae et Pharisaei mulierem in adulterio deprehensam.* Ut enim Augustinus dicit, tria in Christo praeeminebant: scilicet veritas, mansuetudo et iustitia. De ipso quippe fuerat praedictum: *procede, et regna, propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam.* Nam veritatem attulit ut doctor, et hanc perceperant Pharisaei et Scribae dum doceret. Infra eodem: *si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* Nullum enim falsum in verbis et doctrina eius deprehendere poterant; et ideo calumniari de hoc cessaverant. Mansuetudinem vero attulit ut liberator; et hanc cognoverunt dum adversus inimicos et persecutores non commoveretur; I Petr. II, v. 23: *cum malediceretur, non maledicebat.* Unde dicebat, Mt. XI, 29: *discite a me, quia mitis sum, et humilis corde.* Et ideo de hoc etiam non calumniabantur. Iustitiam autem attulit ut cognitor, et hoc quia nondum nota erat Iudaeis, maxime in iudiciis: ideo in ea scandalum posuerunt, volentes scire utrum a iustitia propter misericordiam recederet. Et ideo proponunt ei crimen notum et confusione dignum, scilicet adulterium; Eccli. IX, 10: *omnis mulier fornicaria quasi stercus in via conculcabitur.* Consequenter personam peccantem repraesentant, ut magis commoveant. Unde *et statuerunt eam in medio*; Eccli. XXIII, 34: *hic in medio adducetur, et inter filios Dei* et cetera. Consequenter cum dicit *et dixerunt ei: magister, haec mulier modo deprehensa est in adulterio*, prosequuntur ipsam tentationem, et primo manifestant culpam; secundo allegant legis iustitiam; tertio exquirunt sententiam. Culpam quidem manifestant cum dicunt *haec mulier modo deprehensa est in adulterio*: quam quidem culpam exaggerant ex tribus, quae Christum commovere deberent a sua mansuetudine. Et primo ex culpae novitate; unde dicunt *modo*: nam quando est antiqua, non tantum movet, quia forte praecessit correctio. Secundo ex eius evidentia; unde dicunt *deprehensa est*, ita quod non possit se excusare, quod est consuetudinis mulierum, secundum illud Prov. XXX, 20: *tergit os suum, dicens: non sum operata malum.* Tertio ex culpae enormitate; unde dicunt *in adulterio*, quod est grave facinus et malorum multorum causa; Eccli. IX: *omnis mulier quae adulteratur peccabit*, primo quidem in lege Dei sui. Legis iustitiam allegant cum dicunt: *in lege autem*, scilicet Lev. et Deut. XXII, *Moyses mandavit huiusmodi lapidare.* Sententiam autem exquirunt cum subdunt: *tu ergo quid dicis?* Calumniosa est interrogatio; quasi dicant: si eam dimitti censuerit iustitiam non tenebit. Sed, absit ut qui venerat quaerere et salvum facere quod perierat, eam condemnaret; supra III, 17: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Lex etiam quod iniustum erat iubere non poterat. Et ideo non dicit absolvatur ne contra legem facere videretur. Et ideo consequenter subditur perversa tentantium intentio, cum dicit *haec autem dicebant tentantes eum.* Credebant enim, quod Christus ne mansuetudinem perderet, eam dimitti debere dicturus esset; et sic accusarent eum tamquam legis praevaricatorem. I Cor. X, 9: *neque tentaveritis Christum, sicut illi tentaverunt.* Consequenter cum dicit *Iesus autem inclinans se deorsum, digito scribebat in terra*, repellit adversarios sua sapientia. Nam Pharisaei de duobus eum tentabant: scilicet de iustitia et de misericordia. Et utrumque in respondendo servavit, et ideo primo ostendit quomodo servavit; secundo quod non recessit a misericordia, ibi *erigens autem se Iesus dixit ei* et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit sententiam iustitiae; secundo subditur effectus sententiae, ibi *audientes autem haec, unus post unum exibant.* Circa primum tria facit. Primo describit sententiam; secundo pronuntiat eam; tertio perseverat iterum in scribendo sententiam. Sententiam autem describit in terra digito; unde dicit Iesus *autem inclinans se deorsum, digito scribebat in terra.* Scribebat autem secundum quosdam illud quod dicitur Ier. XXII, 29: *terra terra, audi (...) scribe iustum virum sterilem.* Secundum alios vero, et melius, dicitur quod scripsit eadem quae protulit, scilicet: *qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat.* Neutrum tamen certum est. Sed in terra quidem scribebat triplici ratione. Una quidem, secundum Augustinum, ut ostendat eos qui eum tentabant in terra describendos esse; Ier. XVII, 13: *domine, recedentes a te in terra scribuntur.* Iusti autem, et discipuli qui eum sequuntur, in caelo scribuntur; Lc. X, 20: *gaudete et exultate, quia nomina vestra scripta sunt in caelo.* Item ut ostendat se quod signa faceret in terra: qui enim scribit, signa facit. Scribere ergo in terra, est signa facere: et ideo dicit quod *inclinavit se*, scilicet per incarnationis mysterium, ex quo in carne assumpta miracula fecit. Tertio, quia lex vetus in tabulis lapideis scripta erat, ut habetur Ex. XXXI, et II Cor. III. Per quod signatur eius duritia: quia *irritam quis faciens legem Moysi, absque ulla miseratione occidebatur*, ut dicitur Hebr. c. X, 28. Terra autem mollis est. Ut ergo signaret dulcedinem et mollitiem novae legis per eum traditae, in terra scribebat. Ex quo tria in sententiis debemus attendere. Primo benignitatem in condescendendo puniendis: unde dicit *inclinans se*; Iac. II, 13: *iudicium sine misericordia ei qui non fecit misericordiam*; Gal. ult., 1: *si praeoccupatus fuerit aliquis in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis.* Secundo discretionem in discernendo; unde dicit *digito scribebat*, qui propter flexibilitatem discretionem significat; Dan. c. V, 5: *apparuerunt digiti quasi manus hominis scribentis contra candelabrum.* Tertio certitudinem in pronuntiando: unde dicit *scribebat.* Sententiam autem profert ad eorum instantiam; unde dicit *cum autem perseverarent interrogantes eum, erexit se, et dixit eis: qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat.* Pharisaei enim transgressores legis erant, tamen nitebantur Christum de transgressione legis accusare, et mulierem condemnare: et ideo Christus sententiam proponit iustitiae, dicens *qui sine peccato est vestrum*, quasi dicat: puniatur peccatrix, sed non a peccatoribus: impleatur lex, sed non a praevaricatoribus legis, quia, ut dicitur Rom. II, 1: *in quo enim alium iudicas, teipsum condemnas.* Aut ergo istam dimittite, aut cum illa poenam legis excipite. Hic incidit quaestio utrum iudex in peccato existens, peccet ferendo contra alium sententiam qui in eodem peccato existit. Et licet manifestum sit, quod iudex si publice in peccato existens sententiam ferat, peccat scandalizando; nihilominus tamen hoc idem videtur, si sit in peccato occulto. Nam Rom. II, 1: *in quo alium iudicas, teipsum condemnas.* Constat autem, quod nullus condemnat se nisi peccando: ergo videtur quod iudicando alium peccet. Respondeo dicendum, quod in hoc uti oportet duplici distinctione. Aut enim iudex perseverat in proposito peccandi, aut poenitet se peccasse. Item aut punit ut legis minister, aut motu proprio. Et si quidem poenitet se peccasse, iam peccatum non est in eo; et sic absque peccato sententiam posset ferre. Si autem est in proposito peccandi: aut profert sententiam ut legis minister, et sic non peccat ex hoc quod sententiam profert, quamvis peccet ex hoc quod talia facit, quibus dignus est contra se similem sententiam recipere; si autem proprio motu, dico, quod proferendo sententiam peccat, cum non moveatur ad hoc amore iustitiae, sed ex aliqua mala radice; alias primo in se puniret quod animadvertit in alio; quia hoc dicitur in Prov. c. XVIII, 17: *iustus prior accusator est sui.*

Perseverat autem in scribendo, quia *iterum se inclinans scribebat*: primo quidem ut ostendat suae scientiae firmitatem; Num. XXIII, 19: *non est Deus ut homo, ut mentiatur, et ut filius hominis, ut mutetur.* Secundo ut ostendat eos sua visione indignos. Unde cum eos zelo iustitiae percussisset, non dignatus est eos attendere, sed avertit ab eis obtutum. Tertio ut eorum verecundiae consulens, daret eis exeundi liberam facultatem. Effectus autem iustitiae est eorum confusio; unde dicit *audientes autem haec, unus post unum exibant*: tum quia gravioribus peccatis erant impliciti, et magis eos conscientia remordebat; Dan. XIII, 5: *egressa est iniquitas a senioribus iudicibus, qui videbantur regere populum*; tum etiam quia melius cognoscebant aequitatem prolatae sententiae; Ier. V, 5: *ibo ergo ad optimates, et loquar eis: ipsi enim cognoverunt viam domini, et iudicium Dei sui. Et remansit solus Iesus, et mulier stans*, scilicet misericordia et miseria. Ideo autem solus remansit, quia ipse solus sine peccato erat. Nam, ut dicitur in Ps. XIII, 1: *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum*, scilicet Christum. Et ideo forte mulier territa est, et ab illo se puniendam credebat. Sed si remansit solus, quomodo dicit *in medio stans?* Et dicendum, quod mulier stabat in medio discipulorum, et sic ly *solus* excludit extraneos, non discipulos. Vel *in medio*, idest in dubio, utrum absolvenda esset, vel condemnanda. Sic ergo patet quod dominus in respondendo iustitiam servavit. Consequenter cum dicit *erigens autem se Iesus, dixit ei* etc. ostendit quod a misericordia non recessit, dando sententiam misericordiae, et primo examinat; secundo absolvit; tertio admonet; examinat autem eam de accusatoribus; unde dicit, quod *erigens se Iesus*, scilicet faciem suam a terra, in qua scribebat, ad mulierem convertens, *dixit ei: mulier, ubi sunt qui te accusabant?* Item de condemnatione; unde quaerit *nemo te condemnavit?* Et illa respondit: *nemo, domine.* Absolvit autem eam; unde dicit *dixit ei Iesus: nec ego te condemnabo*, a quo te forte damnari timuisti, quia in me peccatum non invenisti. Nec mirum, *quia non misit Deus filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*; supra III, 17; Ez. XVIII, 32: *nolo mortem peccatoris.* Absolvit autem eam a culpa, non imponendo ei aliquam poenam: quia cum absolvendo exterius iustificaret interius, bene potuit eam adeo immutare interius per sufficientem contritionem de peccatis, ut ab omni poena immunis efficeretur. Nec tamen trahendum est in consuetudinem ut aliquis exemplo domini absque confessione et poenae inflictione quemquam absolvat; quia Christus excellentiam habuit in sacramentis, et potuit conferre effectum sine sacramento, quod nullus purus homo potest. Admonet vero eam cum dicit *vade, et iam noli peccare.* Duo enim erant in muliere ista: scilicet natura et culpa. Et utrumque poterat dominus condemnare. Puta naturam, si iussisset eam lapidare; et culpam, si non absolvisset. Poterat etiam utrumque absolvere, puta si dedisset licentiam peccandi, dicens vade, vive ut vis, esto de mea liberatione secura; ego, quantumcumque peccaveris, etiam a Gehenna et ab Inferni tortoribus liberabo. Sed dominus culpam non amans, peccatis non favens, ipsam damnavit culpam, non naturam, dicens *amplius noli peccare*: ut sic appareat quam dulcis est dominus per mansuetudinem, et rectus per veritatem.

Lectio 2

[87472] Super Io., cap. 8 l. 2 Postquam Evangelista introduxit Christum docentem, hic consequenter primo ostendit doctrinae ipsius illuminativam virtutem; secundo manifestat quae de ea dicit, ibi *dixerunt ergo ei Pharisaei: tu de te ipso testimonium perhibes.* Circa primum tria facit. Primo ponit spiritualis lucis privilegium; secundo eius effectum, ibi *qui sequitur me, non ambulat in tenebris*; tertio eius fructum, ibi *sed habebit lumen vitae.* Privilegium autem spiritualis lucis ponitur quantum ad Christum, qui est lux; et quantum ad hoc dicit *iterum locutus est eis Iesus dicens: ego sum lux mundi.* Quod potest uno modo continuari ad immediate dictum. Quia enim dixit: *nec ego condemnabo te* etc., absolvens eam a crimine, ideo ne aliqui dubitarent utrum ipse absolvere posset, et peccata dimittere, dignatur apertius divinitatis suae potentiam demonstrare, dicens se esse lucem, qui peccati tenebras pellit. Alio modo potest continuari ad illud quod supra VII, 52 dixit: *scrutare Scripturas, et vide quia propheta a Galilaea non surgit.* Quia enim eum aestimabant Galilaeum, et quasi ex loco determinato dependentem, doctrinam eius repudiabant; ideo dominus ostendit se totius mundi esse lucem universalem, dicens *ego sum lux mundi*, non Galilaeae, neque Palaestinae, neque Iudaeae. Manichaei autem, ut Augustinus dicit, hoc falso intelligebant. Quia enim imaginatio eorum erat solum de sensibilibus, ideo non valebant se ad intellectualia et spiritualia extendere, credebant enim supra corporalia nihil esse in rerum natura, unde dicebant Deum esse corpus et lucem quamdam infinitam, et solem istum oculis carnis visibilem, Christum dominum esse putaverunt: et propter hoc ipsum dixisse *ego sum lux mundi.* Sed hoc stare non potest et Ecclesia Catholica improbat tale figmentum. Sol enim iste corporalis est lux quam sensus attingere potest: et ideo non est suprema lux, quam intellectus solus attingit, quae est lux intelligibilis propria rationalis creaturae. Hic de ea dicit Christus *ego sum lux mundi.* De ista dicitur supra I, 9: *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Lux autem ista sensibilis, imago quaedam est illius lucis intelligibilis: nam omne sensibile est quasi quoddam particulare, intellectualia autem sunt quasi totalia quaedam. Sicut autem lux ista particularis habet effectum in re visa, inquantum colores facit actu visibiles, et etiam in vidente, quia per eam oculus confortatur ad videndum, sic lux illa intelligibilis intellectum facit cognoscentem. Quia quidquid luminis est in rationali creatura, totum derivatur ab ipsa suprema luce; supra I, 9: *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Item facit res omnes actu intelligibiles, inquantum ab ipsa derivantur omnes formae, per quas res habent quod cognoscantur, sicut omnes formae artificiatorum derivantur ab arte et ratione artificis; Ps. CIII, 24: *quam magnificata sunt opera tua, domine. Omnia in sapientia fecisti.* Et ideo recte dicit *ego sum lux mundi*: non sol factus, sed per quem sol factus est. Tamen, ut Augustinus dicit, lumen quod solem fecit, sub sole factum est, et carnis nube tegitur, non ut obscuretur, sed ut temperetur. Excluditur etiam per hoc haeresis Nestorii dicentis, quod filius Dei erat unitus homini per inhabitationem tantum. Constat enim quod qui haec verba proferebat, scilicet *ego sum lux mundi*, homo erat. Nisi ergo ipse qui loquebatur et videbatur homo, personaliter esset filius Dei, non dixisset *ego sum lux mundi*, sed in me habitat lux mundi. Effectus autem huius lucis est expellere tenebras; unde dicit *qui sequitur me, non ambulat in tenebris.* Et quia lux ista est universalis, ideo universaliter tenebras omnes expellit. Sunt autem triplices tenebrae, scilicet ignorantiae; Ps. LXXXI, 5: *nescierunt neque intellexerunt: in tenebris ambulant.* Et hae sunt rationis secundum seipsam, inquantum per seipsam obnubilatur. Item culpae; Eph. V, 8: *eratis*

aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino. Et istae sunt rationis humanae non ex se, sed ex appetitu, inquantum male dispositus per passiones vel habitum, appetit aliquid ut bonum, quod tamen non est vere bonum. Item tenebrae damnationis aeternae; Matth. c. XXV, 30: *inutilem servum eiicite in tenebras exteriores.* Sed duae primae sunt in vita ista; tertiae vero sunt in termino viae. *Qui* ergo *sequitur me, non ambulat in tenebris*, ignorantiae, quia *ego sum veritas*, nec culpae, quia *ego sum via*, neque damnationis aeternae, quia *ego sum vita.* Et ideo consequenter subdit fructum doctrinae, scilicet *sed habebit lumen vitae*: nam qui hoc lumen habet, est extra tenebras damnationis. Dicit autem *qui sequitur*, quia sicut quicumque non vult errare in tenebris, oportet ut sequatur eum qui lumen portat; ita quicumque vult salvari, oportet quod sequatur Christum, qui est lux, credendo et amando; et sic apostoli secuti sunt eum, Matth. IV, 20. Quia vero lux corporalis deficere potest per occasum, contingit quia qui sequitur eam, tenebras incurrit. Lux vero ista, quae nescit occasum, numquam deficit: et ideo qui sequitur eam, habet lumen indeficiens, scilicet vitae. Lumen enim visibile non dat vitam, sed coadiuvat exterius operationes vitae corporalis; lumen vero istud vitam dat, quia vivimus inquantum intellectum habemus, qui est quaedam participatio illius lucis. Quando autem lux illa perfecte irradiabit, tunc habebimus vitam perfectam; Ps. XXXV, 10: *apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen*; quasi dicat: tunc ipsam vitam perfecte habebimus quando ipsum lumen per speciem videbimus. Unde dicitur Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.* Sed attendendum, quod hoc quod dicit *qui sequitur me*, pertinet ad meritum; quod vero dicit *habebit lumen vitae*, ad praemium. Consequenter cum dicit *dixerunt ergo ei Pharisaei* etc., manifestat haec tria quae de se dicit, et primo primum; secundo secundum, ibi *dicit ergo iterum, eis Iesus*; tertio tertium, ibi *amen, amen dico vobis, si quis sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum.* Primum autem quod dixit, est *ego sum lux mundi*, quod Iudaeos turbabat, et ideo primo ponit Iudaeorum contradictionem; secundo eorum confutationem, manifestando veritatem sui dicti, ibi *respondit Iesus, et dixit eis* et cetera. Manifestum est autem circa primum, quod illa quae dixit in templo, dixit in conspectu turbarum, hic autem coram Pharisaeis. Et ideo dixerunt ei ipsi Pharisaei: *tu de teipso testimonium perhibes, testimonium tuum non est verum*; quasi dicant: ex hoc ipso quod tu de teipso testificaris, testimonium tuum non est verum. In hominibus enim nec acceptum nec congruum est quod homo se laudet; Prov. XXVII, v. 2: *laudet te alienus, et non os tuum*: quia non ex hoc commendabilis redditur, sed si a Deo commendatur; II Cor. X, 18: *non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat*: quia solus Deus perfecte eum cognoscit. Deum autem nullus potest sufficienter commendare, nisi ipse seipsum, et ideo oportet quod ipse de seipso testificetur, et etiam de hominibus; Iob XVI, 20: *ecce in caelo testis meus.* Et ideo Iudaei decipiebantur. Consequenter cum dicit *respondit Iesus, et dixit eis* etc., dominus repellit eorum contradictionem, et primo auctoritate patris; secundo removet contradictionem exortam de patre, ibi *dicebant ergo ei: ubi est pater tuus?* Contradictio autem Iudaeorum erat per quamdam consequentiam, et ideo primo ostendit eorum consequentiam non tenere; secundo probat suum testimonium verum esse, ibi *ego non iudico quemquam* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit consequentiae falsitatem; secundo subdit deceptionis ipsorum causam, ibi *vos autem nescitis unde venio, aut quo vado.* Consequentia autem istorum erat quod ex hoc ipso quod Christus de se testimonium perhibebat, testimonium eius non erat verum. Sed dominus dicit contrarium, scilicet quod ex hoc verum est. Unde *respondit, et dixit eis: si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum verum est*: et hoc ideo, quia *ego scio unde veni, et quo vado*; quasi dicat, secundum Chrysostomum, quia ex Deo sum, et Deus, et Dei filius. *Est autem Deus verax*: Rom. III, 4. Dicit autem *scio unde veni*, idest cognosco meum principium, *et quo vado*, scilicet ad patrem, quem nullus perfecte scire potest nisi filius Dei; Matth. XI, 27: *nec patrem quis novit nisi filius, et cui voluerit filius revelare.* Non autem quicumque scit affectu et intellectu, unde veniat et quo vadat, non potest nisi verum dicere, nam a Deo venit, et ad Deum vadit; Deus autem veritas est: quanto ergo magis filius Dei, qui perfecte scit unde venit et quo vadit, verum dicit? Consequenter cum dicit *vos autem nescitis unde venio aut quo vado*, ostendit causam erroris, quae est ignorantia divinitatis Christi; quia enim ipsam ignorabant, iudicabant de eo secundum humanitatem. Sic ergo duplex causa erroris erat in eis. Una, quia eius divinitatem ignorabant; alia, quia de eo secundum humanitatem tantum iudicabant. Et ideo quantum ad primum dicit *vos nescitis unde venio*, idest aeternum meum processum a patre, *aut quo vado.* Supra: *est verax qui misit me, et ego quae audivi ab eo, haec loquor in mundo*; Iob XXVIII, 20: *unde ergo venit sapientia?* Is. LIII, 8: *generationem eius quis enarrabit?* Quantum ad secundum dicit *vos secundum carnem iudicatis*, scilicet de me, solum carnem esse putantes, non autem Deum. Vel *secundum carnem*, idest male et iniuste. Sicut enim secundum carnem vivere est male vivere, ita et secundum carnem iudicare, est male iudicare. Consequenter cum dicit *ego non iudico quemquam*, ostendit testimonium suum esse verum, et falsum esse quod ipse solus de se testimonium perhibeat. Et quia de iudicio mentio facta est, ostendit primo se non esse solum in iudicando; secundo se non esse solum in testificando, ibi *et in lege vestra scriptum est* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit iudicii dilationem; secundo iudicii veritatem; et tertio veritatis rationem. Dilationem quidem iudicii ponit cum dicit *ego non iudico quemquam*; quasi dicat: vos iudicatis male, sed *ego non iudico quemquam*; supra III, 17: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Vel *non iudico quemquam*, scilicet secundum carnem, sicut vos iudicatis; Is. XI, 3: *non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet.* Sed tamen quandoque iudicabo; quia *pater omne iudicium dedit filio*; supra c. V, 22. Et tunc *iudicium meum verum est*, idest iustum; Ps. XCV: *iudicabit orbem terrae in aequitate*; Rom. II, 2: *scimus quia iudicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt.* In quo ostenditur iudicii veritas. Rationem veritatis ostendit, cum dicit *quia non sum solus.* Quod autem dicit supra V, 22, *pater non iudicat quemquam*, intelligendum est seorsum a filio, vel quia non visibiliter pater apparebit omnibus in iudicio; et ideo dicit *non sum solus*, quia non derelictus ab ipso, sed simul cum ipso; infra XIV, v. 10: *ego in patre, et pater in me est.* Hoc autem verbum excludit errorem Sabellii dicentis unam esse personam patris et filii, nec differre nisi secundum nomina. Si enim hoc esset, non dixisset *non sum solus, sed ego, et qui misit me*, sed dixisset: ego sum pater, et ego ipse sum filius. Distingue ergo personas, et cognosce filium esse alium a patre. Consequenter cum dicit *et in lege vestra scriptum est* etc., ostendit quod non est solus in testificando; nec tamen differt testimonium, sicut iudicium: unde non dicit, testimonium non perhibeo. Primo ergo introducit legem; secundo concludit propositum, ibi *ego* *sum qui testimonium perhibeo de meipso.* Dicit ergo *in lege vestra*, et vobis data, Eccli. XXIV, 23: *legem mandavit Moyses: scriptum est*, Deut. XIX, *quia duorum hominum testimonium verum est*: sic enim est ibi: *in ore duorum aut trium stabit omne verbum.* Sed, secundum Augustinum, habet magnam quaestionem quod dicit *duorum hominum testimonium verum est.* Fieri enim potest quod duo mentiantur. Nam Susanna casta duobus falsis testibus urgebatur, ut habetur Dan. XIII, 5 ss. Universus etiam populus mentitus est contra Christum. Responsio. Hoc quod dicit *duorum hominum testimonium verum est*, intelligendum est quod pro vero in iudicio est habendum. Cuius ratio est, quia in actibus humanis vera certitudo haberi non potest; et ideo accipitur inde id quod certius haberi potest, quod est per multitudinem testium: magis enim est probabile quod unus mentiatur, quam quod multi; Eccle. IV, 12: *funiculus triplex difficile solvitur.* Nihilominus tamen per hoc quod dicit: *in ore duorum aut trium testium stabit omne verbum*, reducit nos, secundum Augustinum, in considerationem Trinitatis, in qua est perpetua stabilitas veritatis, a qua omnes veritates derivantur. Dicit autem *duorum vel trium*, quia in Scriptura sacra quandoque nominantur tres, quandoque duae personae, cum quibus etiam intelligitur spiritus sanctus, qui est nexus duorum. Si ergo duorum hominum testimonium verum est vel trium, testimonium meum verum est, quia et *ego testimonium perhibeo de meipso, et testimonium perhibet de me qui misit me pater*; supra V, 36: *ego testimonium habeo maius Ioanne.* Sed hoc non videtur ad propositum pertinere. Primo quidem, quia pater filii Dei non est homo; cum ipse dicat *duorum hominum testimonium verum est.* Secundo vero, quia tunc sunt duo testes alicuius quando testificantur de aliquo tertio; sed si unus testificatur de uno, non sunt duo testes. Cum ergo Christus testificetur de se, et similiter pater de Christo, videtur quod non sunt duo testes. Sed dicendum, quod Christus hic arguit per locum a minori. Manifestum est enim quod veritas Dei maior est quam veritas hominis. Si ergo credunt testimonio hominum, multo magis credendum est testimonio Dei. I Io. V, 9: *si testimonium hominum accipitis, testimonium Dei maius est.* Item hoc dicit, ut ostendat se consubstantialem patri, et non indigentem alieno testimonio, ut dicit Chrysostomus. Consequenter cum dicit *dicebant ergo ei: ubi est pater tuus?* Removet exortam quaestionem de patre, et primo ponit quaestionem Iudaeorum; secundo ponit responsionem Christi; tertio innuit securitatem respondentis. Quaestio autem Iudaeorum proposita Christo est de patre, ubi esset: unde dicebant ei *ubi est pater tuus?* Intelligebant enim Christum habere patrem hominem sicut ipsi habent; et ideo, quia audierunt eum dicere: *solus non sum, sed ego et qui misit me pater*, et hic viderant eum solum, dicunt *ubi est pater tuus?* Vel dicendum, quod loquuntur hic cum quadam ironia et contumelia; quasi dicant: quid frequenter patrem tuum nobis inducis? Numquid est tantae virtutis, ut eius testimonio credatur? Ignotus enim est, et ignobilis. Intelligebant hoc de Ioseph; nihilominus tamen patrem ignorabant. Ps. CXIII, 2: *ne quando dicant gentes: ubi est Deus eorum?* Responsio autem Christi est occulta, ibi: *respondit Iesus: neque me scitis, neque patrem meum.* Quia enim non studio addiscendi, sed malignandi quaerebant, ideo Christus non aperit eis veritatem; sed ostendit primo quidem ipsorum ignorantiam; secundo quomodo possint ad veritatis cognitionem pervenire. Ignorantiam quidem ipsorum ostendit cum dicit *neque me scitis*; quasi dicat: non quaeratis de patre, quia me nescitis. Quia enim me hominem putatis, ideo patrem meum hominem quaeritis; sed quia me non noscitis, neque patrem cognoscere potestis. Sed contra. Supra VII, 28, dixit: *et* *me scitis, et unde sim scitis.* Est dicendum quod sciebant eum secundum humanitatem, sed non secundum divinitatem. Sciendum autem, secundum Origenem, quod ex hoc verbo aliqui sumentes occasionem erroris, dixerunt patrem Christi non fuisse Deum veteris testamenti; nam ipsum Iudaei cognoscebant, secundum illud Ps. LXXV, 1: *notus in Iudaea Deus.* Sed ad hoc est quadruplex responsio. Prima, quia ideo dicit dominus Iudaeos patrem ignorare, quia ad modum ignorantium se habent, inquantum mandatum eius non servant. Et haec responsio pertinet ad actum. Secundo dicuntur Deum ignorare, quia non adhaerent ei spiritualiter per amorem: qui enim aliquid cognoscit, ei adhaeret. Tertio, quia etsi cognoscerent eum per fidem, non tamen habebant de eo plenam scientiam. Supra I, v. 18: *Deum nemo vidit unquam. Unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Quarto, quia in veteri testamento innotuit pater sub ratione Dei omnipotentis, Ex. VI, 3: *ego apparui eis in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis*, non autem sub ratione patris; unde licet scirent eum ut Deum, non tamen ut patrem filii consubstantialis. Viam autem perveniendi ad cognitionem patris dicit se esse: unde dicit *si me sciretis*, quasi dicat: quia patrem meum loquor occultum, opus prius est ut me noveritis, et tunc patrem meum forsitan scietis. Nam filius est via cognitionis paternae. Infra XIV, 7: *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis.* Nam, secundum Augustinum, quid est *si me sciretis*, nisi *ego et pater unum sumus?* Quotidiana locutio est, quando vides aliquem alicuius similem, ut dicas: si hunc vidisti, illum vidisti, non tamen quod pater sit filius, sed quia sit patri similis. Dicit autem *forsitan*, non dubitative, sed increpative, velut si indigneris servo tuo, et dicas: contemnis me? Considera quod forsitan dominus tuus sum. Securitatem autem Christi respondentis ostendit Evangelista, cum dicit *haec verba locutus est Iesus in gazophylacio.* Et primo quidem ex loco ubi docebat, quia in gazophylacio et in templo. Gaza enim, Persica lingua, dicuntur divitiae, phylaxe vero servare: unde gazophylacium ponitur in Scriptura pro arca, ubi divitiae conservantur; et hoc modo accipitur IV Reg. XII, 9, quod *tulit Ioiada sacerdos gazophylacium unum, aperuitque foramen desuper, et posuit illud iuxta altare ad dexteram ingredientium domum domini, mittebantque in eo sacerdotes qui custodiebant ostia, omnem pecuniam quae deferebatur ad templum domini.* Aliquando autem pro domo ubi divitiae conservantur; et hoc modo accipitur hic. Secundo, ex hoc quod illi qui missi fuerant ad eum apprehendendum, hoc facere non potuerunt, quia ipse nolebat: unde dicit *et nemo apprehendit eum, quia nondum venit hora eius*, in qua pateretur; non fatalis, sed sua voluntate ab aeterno praedestinata. Unde dicit Augustinus *nondum venerat hora eius*, non qua cogeretur mori, sed qua dignaretur occidi. Sed nota, secundum Origenem, quod quandocumque designatur locus in quo dominus aliquid fecit, hoc fit propter mysterium. In gazophylacio ergo, qui est locus divitiarum, Christus docuit, ut daret intelligi, quod numismata, id est verba suae doctrinae, imaginem regis magni impressam habent. Nota etiam, quod quando docebat, *nemo apprehendit eum*, quia sermones eius fortiores erant his qui eum capere volebant: quando vero voluit crucifigi, tacuit.

Lectio 3

[87473] Super Io., cap. 8 l. 3 Postquam dominus manifestavit de se privilegium lucis, hic consequenter manifestat lucis effectum, scilicet quod liberat a tenebris, et primo ostendit quod ipsi in tenebris detinentur; secundo docet remedium quo ab eis liberentur, ibi *dicebant ergo Iudaei: numquid interficiet semetipsum* et cetera. Circa primum tria facit. Primo denuntiat dominus suum recessum; secundo ostendit Iudaeorum studium perversum; tertio ipsorum defectum. Recessum autem suum dicit dominus esse per mortem; et ideo dicit *ego vado*: in quo duo dat intelligere. Primo, quod voluntarie moritur, scilicet vadens, et non ab alio ductus. Infra XVI, 5: *vado ad eum qui me misit*; infra X, 18: *nemo tollit a me animam meam: sed ego pono eam a meipso.* Et secundum hoc recte continuatur ad praecedentia. Dixit enim: *nemo apprehendit eum* et cetera. Et quare? Quia per se vadit sponte. Secundo ostendit quod mors Christi erat quaedam profectio illuc unde venerat et unde non discesserat: sicut enim qui vadit in anteriora proficit, ita Christus per mortem pervenit ad gloriam exaltationis. Phil. II, 8: *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum*; infra XIII, 3: *sciens quia a Deo exivit, et ad Deum vadit.* Perversum eorum studium ostendit in dolosa inquisitione Christi: et quantum ad hoc dicit *quaeretis me.* Quidam autem quaerunt Christum pie ex caritate; et hanc inquisitionem sequitur vita; Ps. LXVIII, v. 33: *quaerite dominum, et vivet anima vestra.* Sed isti impie quaerunt, et odio ad persequendum; Ps. XXXVII, 13: *vim faciebant qui quaerebant animam meam.* Et sic dicit *quaeretis me*, scilicet persequentes post mortem quidem infamia; Matth. XXVII, 63: *recordati sumus quod seductor ille dixit adhuc vivens: post tres dies resurgam.* Item in membris meis; Act. IX, 4: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Et hanc sequelam sequitur mors; et ideo subdit ipsorum defectum, quem eis praenuntiat dicens *et in peccato vestro moriemini*, et primo praenuntiat defectum qui consistit in mortis damnatione; secundo defectum qui consistit in eorum a gloria exclusione, ibi *quo ego vado, vos non potestis venire.* Dicit ergo: quia inique me quaeritis, ideo *in peccato vestro*, scilicet permanentes, *moriemini.* Quod potest intelligi uno modo de morte corporali: et sic in peccatis suis moritur qui usque ad mortem perseverat in eis. Et sic per hoc quod dicit *in peccato vestro moriemini*, exaggerat eorum obstinatam pertinaciam. Ier. VIII, 6: *non est qui poenitentiam agat de peccato suo dicens, quid feci?* Ez. XXXII, 27: *descenderunt cum armis ad Inferna.* Alio modo de morte peccati, de qua dicitur in Ps. XXXIII, 21: *mors peccatorum pessima.* Et sicut mortem corporalem praecedit infirmitas corporis, ita et hanc mortem infirmitas quaedam praecedit. Quamdiu enim peccatum remediabile est, tunc est quasi quaedam infirmitas quae praecedit Ps. VI, 3: *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum.* Sed quando est irremediabile, vel simpliciter, sicut post hanc vitam, vel quod ad ipsum, sicut est peccatum in spiritum sanctum; tunc causat mortem; I Io. V, 16: *est peccatum ad mortem, non pro illo dico, ut roget quis.* Et secundum hoc praenuntiat eis dominus infirmitatem peccatorum esse ad mortem. Defectum qui consistit in eorum exclusione a gloria ostendit cum dicit *quo ego vado, vos non potestis venire.* Quo vadit dominus, vadunt et isti per mortem; sed dominus sine peccato, isti vero cum peccatis, quia in peccato suo moriuntur, et ideo non perveniunt ad gloriam paternae visionis. Et ideo dicit *quo ego vado*, scilicet sponte per passionem meam, scilicet ad patrem et ad suam gloriam, *vos non potestis venire*, quia non vultis. Si enim voluissent, et non potuissent, non rationabiliter diceretur eis *in peccato vestro moriemini.* Sed notandum quod aliqui impediuntur ne possint ire quo Christus vadit,

dupliciter. Uno modo ratione contrarietatis, et sic impediuntur peccatores: et de hoc loquitur hic; et ideo simpliciter perseverantibus in peccato dicit *quo ego vado, vos non potestis venire.* Ps. c, 7: *non habitabit in medio domus meae qui facit superbiam*; Is. XXXV, 8: *via sancta vocabitur, et pollutus non transibit per eam*; Ps. XIV, 1: *quis habitabit in tabernaculo tuo? Innocens manibus et mundo corde.* Alio modo ratione imperfectionis, seu indispositionis: et hoc modo impediuntur iusti quamdiu sunt in corpore; II Cor. V, 6: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino.* Et talibus non dicit dominus simpliciter *quo ego vado, non potestis venire*, sed addit determinationem temporis: infra XIII, 37: *quo ego vado, non potes me modo sequi.* Consequenter cum dicit *dicebant ergo Iudaei* etc., agit de remedio per quod a tenebris liberentur, et primo proponit remedium tenebras evadendi; secundo inducit rationes ad hoc remedium impetrandum, ibi *dicebant ergo eis: tu quis es?* Tertio praenuntiat modum ad hoc perveniendi, ibi *dixit ergo eis Iesus: cum exaltaveritis filium hominis, tunc cognoscetis.* Circa primum duo facit. Primo ponitur verborum Christi occasio; secundo ponuntur ea quibus causatur remedii insinuatio, ibi *vos de deorsum estis.* Occasio autem verborum Christi sumitur ex persona, vel intellectu Iudaeorum. Cum enim carnales essent, verba domini quae dixerat *quo ego vado, vos non potestis venire*, carnaliter intelligebant; I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Unde dicunt Iudaei *numquid interficiet semetipsum?* Quae quidem, secundum Augustinum, stulta opinio est. Numquid enim non poterant venire quo Christus perrexit, si interficeret semetipsum? Poterant quidem et ipsi seipsos interficere. Sic ergo mors non erat terminus quo iturus erat Christus, sed via qua ibat ad patrem. Unde non dixit quod non possent ire ad mortem, sed quod per mortem non poterant ire ad locum quo per eam Christus exaltabatur, ad dexteram scilicet Dei. Secundum Origenem autem, forte non sine causa Iudaei hoc dicunt. Habebant enim ex traditionibus quod Christus voluntarie esset moriturus, sicut ipse dixit, infra X, 18: *nemo tollit animam meam, sed ego pono eam a meipso.* Quod specialiter videntur habuisse ex Is. LIII, 12: *pro eo quod tradidit animam suam in mortem, ideo dispertiam ei plurimos, et fortium dividet spolia.* Quia ergo aliqualem suspicionem habebant de Iesu quod esset Christus, ideo, cum dixit *ego vado* etc., introduxerunt hanc opinionem, quod ipse semetipsum voluntarie morti traderet. Sed contumeliose hoc proferunt, dicentes *numquid interficiet se?* Alias dixissent: numquid anima eius, cum ipsi placuerit, egredietur relicto corpore? Quod nos non possumus facere. Et propter hoc ait *quo ego vado, vos non potestis venire.* Consequenter cum dicit *vos de deorsum estis* etc., proponit remedium tenebras evadendi, et primo praemittit suam et illorum originem; secundo ex hoc concludit propositum, ibi *dixi ergo vobis* et cetera. Circa primum autem diversificat originem suam ab illorum origine dupliciter. Primo, quia ipse est de supernis, et isti deorsum. Secundo, quia isti sunt de hoc mundo, de quo non est Christus. Sed, sicut Origenes dicit, aliud est esse deorsum, et aliud de hoc mundo; nam sursum et deorsum sunt differentiae situs. Ne ergo per hoc quod dixit se esse de supernis intelligant eum esse de superiori parte mundi huius, ideo hoc excludens, dicit se non esse de hoc mundo. Quasi dicat: ita de supernis sum, quod tamen totaliter sum supra totum mundum istum. Et quidem eos esse de hoc mundo et de deorsum manifestum est; sed Christum esse de supernis, et non de hoc mundo, sane indiget intellectu. Nam quidam ponentes omnia visibilia creata esse a Diabolo, sicut Manichaei, dixerunt Christum etiam quantum ad corpus non esse de hoc mundo visibili, sed de mundo alterius creationis, scilicet invisibili. Valentinus etiam hoc male suscipiens, dixit, Christum attulisse corpus caeleste. Quod autem hic non sit verus intellectus apparet, quia ipsis apostolis dominus dicit, infra XV, 19: *vos non estis de hoc mundo.* Dicendum est ergo, quod potest intelligi de Christo filio Dei, et de Christo homine. Nam Christus secundum quod filius Dei, est de supernis; infra XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum.* Et similiter non est de hoc mundo sensibili, scilicet, qui consistit in rebus sensibilibus, sed de mundo intelligibili, qui est in mente Dei, quia est ipsum verbum Dei, prout est summa sapientia. Omnia enim in sapientia facta sunt. Unde de eo dicitur supra, I, 10: *mundus per ipsum factus est.* Secundum autem quod homo, Christus est de supernis, quia non habuit affectum ad mundana et infima, sed ad superiora, in quibus anima Christi conversabatur, secundum illud Phil. III, 20: *nostra conversatio in caelis*; Matth. VI, 21: *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Et e converso isti qui deorsum sunt, originem infimam habent, et de hoc mundo, quia habent affectum circa terrena; I ad Cor. XV, 47: *primus homo de terra terrenus.* Consequenter cum dicit *dixi ergo vobis, quia moriemini in peccatis vestris*, concludit propositum, et primo manifestat ea quae dixit de eorum defectu; secundo ostendit eis remedium, ibi *si enim non credideritis* et cetera. Sciendum autem circa primum, quod unumquodque in suo progressu sequitur conditionem suae originis; unde ea quae habent originem infimam, si sibi relinquantur, naturaliter deorsum tendunt. Et nihil naturaliter tendit sursum nisi quod superiorem originem habet; Sup. III, 13: *nemo ascendit in caelum nisi de caelo descendit.* Dicit ergo dominus: haec est causa quare non potestis venire quo ego vado, quia cum sitis de deorsum, quantum in vobis est, non potestis nisi cadere; et ideo quod dixi, quia *moriemini in peccatis vestris*, verum est, nisi mihi adhaereatis. Et ideo ut non totaliter excludat spem salutis, ponit remedium, dicens *si enim non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato vestro*; quasi dicat: nati estis in originali peccato, a quo non potestis absolvi nisi per fidem meam, quia *si non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato vestro.* Et dicit *ego sum*, non autem quid sim, ut rememoret quod dictum est Moysi, Ex. III, v. 14: *ego sum qui sum*: nam ipsum esse est proprium Dei. In qualibet enim alia natura a divina differt esse et quod est, cum quaelibet natura creata participet suum esse ab eo quod est ens per essentiam, scilicet ipso Deo, qui est ipsum suum esse, ita quod suum esse sit sua essentia. Unde ipse solus denominatur ab eo. Et ideo dicit *nisi credideritis quia ego sum*, idest quia sum vere Deus, qui habet esse per essentiam, *moriemini in peccato vestro.* Dicit enim *quia ego sum*, ut ostendat suam aeternitatem. In omnibus enim quae incipiunt est mutabilitas quaedam, et aliqua potentia ad non esse, unde est invenire in eis quoddam praeteritum et futurum: et ideo non est ibi verum esse per se. Sed in Deo nulla est potentia ad non esse, nec esse incepit; et ideo est ipsum esse, quod proprie per tempus praesens designatur. Consequenter cum dicit *dicebant ergo ei: tu quis es?* Ponit rationes inducentes ad fidem, et primo ponitur Iudaeorum interrogatio; secundo Christi responsio, ibi *dixit eis Iesus: principium, qui et loquor vobis*; tertio intellectus eorum excaecatio, ibi *et non cognoverunt* et cetera. Quia enim dominus dixerat *nisi credideritis quia ego sum*, restabat adhuc quaerere quis esset; et ideo dicebant ei *tu quis es?* Quasi dicant: unde es, ut tibi credere debeamus? Et ideo consequenter cum dicit *principium, qui et loquor vobis*, respondet, inducens eos ad credendum, et primo ex suae naturae sublimitate; secundo ex iudiciaria sua potestate, ibi *multa habeo de vobis loqui et iudicare*; tertio ex paterna veritate, ibi *sed qui misit me, verax est.* Inducit quidem eos ad credendum Christo, naturae eius sublimitas, quia ipse est principium. Unde dixit eis Iesus: *principium, qui et loquor vobis.* Principium in Latino est neutri generis: unde dubium est, utrum sit hic nominativi, vel accusativi casus. In Graeco autem est feminini generis, et in hoc loco est accusativi casus. Unde, secundum Augustinum, non est legendum: *ego sum principium*, sed, principium me credite, ne moriamini in peccatis vestris. Dicitur etiam pater principium. Et uno quidem modo nomen principii commune est patri et filio, inquantum scilicet sunt unum principium spiritus sancti per communem spirationem; et tres personae simul sunt principium creaturae per creationem. Alio modo est proprium patris, inquantum scilicet pater est principium filii per aeternam generationem. Non tamen plura dicimus principia, sicut nec plures deos; Ps. CIX, 3: *tecum principium in die virtutis tuae* et cetera. Hic autem dicit dominus se principium respectu totius creaturae: nam quod est per essentiam tale, est principium et causa eorum quae sunt per participationem. Esse autem per essentiam, ut dictum est, est esse suum. Sed quia Christus non solum habet in se divinam naturam, sed etiam humanam, ideo subdit *qui et loquor vobis*: nam vocem Dei immediate homo ferre non potest, quia, secundum Augustinum, infirma corda intelligibile verbum sine voce sensibili audire non possunt. Ex. c. XX: *quid est homo, ut audiat vocem domini Dei sui?* Ad hoc ergo quod immediate ipsum divinum verbum audiremus, carnem assumpsit, cuius organo locutus est nobis: unde dicit *qui et loquor vobis*; idest, humilis propter vos factus, ad ista verba descendi. Ad Hebr. I, 1: *multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime locutus est nobis in filio*; supra I, 18: *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarrabit vobis.* Vel aliter, secundum Chrysostomum, ut per hoc quod dicit *principium, qui et loquor vobis*, reprehendat tarditatem intellectus Iudaeorum. Nam post multa signa quae ab eo viderant fieri, adhuc indurati, quaerunt a domino *tu quis es?* et cetera. Et ideo Iesus respondit *ego sum principium*, idest qui locutus sum vobis a principio; quasi dicat: non habetis opus adhuc quaerere quis ego sum, cum iam deberet esse manifestum. Hebr. V, 12: *cum deberetis esse magistri propter tempus, rursum indigetis ut vos doceamini, quae sint elementa exordii sermonum Dei.* Secundo inducit eos ad credendum Christo iudiciaria eius auctoritas; et ideo subdit *multa habeo de vobis loqui et iudicare*; quasi dicat: habeo auctoritatem vos iudicandi. Sed sciendum, quod aliud est loqui nobis, et aliud loqui de nobis. Nobis enim loquitur Christus ad nostram utilitatem, scilicet ut ad se trahat; et sic loquitur nobis, dum vivimus, praedicando, inspirando et huiusmodi faciendo. Loquitur autem de nobis non ad nostram utilitatem, sed ad suam iustitiam ostendendam; et hoc modo loquetur de nobis in iudicio futuro. Sed contra. Supra III, 17: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Responsio. Dicendum, quod aliud est iudicare, et aliud habere iudicare. Iudicare dicit actum iudicii; et hoc non pertinet ad primum adventum domini, ut supra dixit: *ego non iudico quemquam*, scilicet ad praesens. Sed habere iudicare dicit iudicii potestatem; et hanc habet Christus; supra V, 22: *pater omne iudicium dedit filio*; Act. X, 42: *ipse est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum.* Et ideo signanter dicit *multa habeo de vobis loqui et iudicare*, sed in futuro iudicio. Inducit etiam ad credendum Christo veritas paterna; et quantum ad hoc dicit *sed qui misit me, verax est*; quasi dicat: pater est verus; ego autem loquor consona ei: ergo loquor vera, ergo debetis mihi credere. Dicit ergo *qui misit me*, scilicet pater, *verax est*, non participative, sed ipsa essentia veritatis; alias, cum filius sit ipsa veritas, esset maior patre; Rom. III, 4: *est* *autem Deus verax. Et ego quae audivi ab eo*: non auditu humano, sed per generationem aeternam accepi, *haec loquor.* Is. XXI, 10: *quae audivi a domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis*; supra V, 19: *non potest filius a se facere quidquam.* Hoc autem quod dixit *qui misit me, verax est*, dupliciter continuatur ad praecedentia. Uno modo sic. Dico quod *habeo de vobis iudicare.* Sed iudicium meum verum erit, quia *qui misit me, verax est.* Rom. c. II, 2: *iudicium Dei est secundum veritatem.* Alio modo, secundum Chrysostomum, dico quod *habeo de vobis iudicare*; sed hoc differo, non ex impotentia, sed ut obediam voluntati paternae: nam *qui misit me, verax est.* Unde cum promiserit salvatorem et propugnatorem, misit me nunc ad salvandum; et ego quia non loquor nisi quae audivi ab eo, ideo loquor vobis salutaria. Consequenter cum dicit *et non cognoverunt quia patrem eius dicebat Deum*, reprehendit tarditatem intellectus ipsorum: nondum enim oculos cordis apertos habebant, quibus patri et filii aequalitatem intelligerent, et hoc quia carnales erant; I Cor. II, 14: *animalis homo non percepit ea quae sunt spiritus Dei.* Hic primo praenuntiat Christus per quod pervenire debeant ad fidem, quod est remedium contra mortem; et circa hoc duo facit. Primo ostendit per quid venturi sunt ad fidem; secundo docet quid sit de se ipso credendum, ibi *quia ego sum.* Dicit ergo primo quod ad fidem pervenire debebant per passionem eius. Unde *dixit eis Iesus: cum exaltaveritis filium hominis, tunc cognoscetis*; quasi dicat: modo non cognoscitis patrem meum esse Deum; sed *cum exaltaveritis filium hominis*, idest cum me ligno crucis affixeritis, *tunc cognoscetis*, scilicet aliqui ex vobis per fidem; infra c. XII, 32: *ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.* Ideo autem, secundum Augustinum, crucis commemorat passionem, ut det spem peccatoribus, ut scilicet nullus desperet a quocumque scelere, et male sibi conscius, quando ipsi crucifigentes Christum per sanguinem Christi liberantur a peccatis. Nullus est enim adeo peccator qui per sanguinem Christi liberari non possit. Vel, secundum Chrysostomum, *cum exaltaveritis filium hominis*, scilicet in cruce, *tunc cognoscetis*, idest cognoscere poteritis, qualis sim, non solum per gloriam resurrectionis meae, sed etiam per poenam captivitatis et destructionis vestrae. Quantum autem ad secundum, tria docet de se credenda. Primo divinitatis maiestatem; secundo suam originem a patre; tertio sui a patre inseparabilitatem. Maiestatem quidem divinitatis, cum dicit *quia ego sum*; idest, habeo in me naturam Dei, et sum ille qui locutus est Moysi, dicens: *ego sum qui sum.* Sed quia ad ipsum esse pertinet tota Trinitas, ideo ne excludatur personarum distinctio, consequenter docet credere originem a patre, cum dicit *et a me ipso facio nihil: sed sicut docuit me pater, haec loquor.* Sed quia coepit Iesus facere et docere, ideo in duobus originem suam a patre designat: scilicet in his quae facit, unde dicit *et a me ipso facio nihil*, supra V, 19: *non potest filius a se facere quidquam*, et in his quae docet: unde dicit *sed sicut docuit me pater*; idest, tradidit scientiam generando me scientem. Quia cum sit simplex natura veritatis, hoc est filio esse, quod nosse; et sic quemadmodum pater dedit filio gignendo ut esset, sic gignendo dedit ei ut nosset; supra VII, 16: *mea doctrina non est mea.* Et ne intelligatur quod sit missus a patre quasi ab eo distinctus, ideo tertio docet credere eius a patre inseparabilitatem, cum dicit *et qui misit me*, scilicet pater, *mecum est*, per essentiae unitatem; infra XIV, 10: *ego in patre, et pater in me est.* Item per amoris coniunctionem; supra V, 20: *pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit.* Et sic ita pater misit filium quod non recessit ab eo. Unde sequitur *et non reliquit me solum*, quia affectus eius est circa me. Sed cum ambo simul sint, unus tamen est missus, et alter misit: quia missio incarnatio est, quae quidem filii tantum est, et non patris. Quod autem non reliquit me, patet ex signo, *quia quae placita sunt ei, facio semper*: quod quidem non ponitur pro causa meritoria, sed pro signo; quasi dicat: hoc ipsum quod ego facio semper, sine initio, sine fine, *quae placita sunt ei*, est signum quod semper mecum est, et non reliquit me; Prov. VIII, v. 30: *cum eo eram cuncta componens.* Vel aliter: *non reliquit me*, scilicet hominem, protegendo, *quia quae placita sunt ei facio semper.* Et secundum hoc dicit causam meritoriam. Consequenter cum dicit *haec illo loquente, multi crediderunt in eum*, ponitur effectus doctrinae, qui est conversio multorum ad fidem ex auditu doctrinae Christi; Rom. X, 17: *fides ex auditu; auditus autem per verbum Christi.*

Lectio 4

[87474] Super Io., cap. 8 l. 4 Posito remedio evadendi tenebras, hic consequenter ostendit ipsius remedii efficaciam, et primo ponitur remedii efficacia; secundo introducitur remedii indigentia, ibi *responderunt ei Iudaei.* Circa primum duo facit: primo ostendit quid exigitur ab eis quibus remedium confertur, quod pertinet ad meritum; secundo quid eis pro eo redditur, quod pertinet ad praemium, ibi *vere discipuli mei eritis.* Dicit ergo primo: dictum est quod multi crediderunt in eum; et ideo dicit eis, scilicet qui crediderunt in eum, Iudaeis, quid ab eis requiratur, hoc scilicet quod maneant in sermone eius: unde dicit *si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis.* Quasi dicat: non propter hoc quod creditis superficie tenus, eritis discipuli mei, sed *si manseritis in sermone meo.* Exiguntur autem a nobis tria circa verbum Dei: scilicet sollicitudo ad audiendum, Iac. I, v. 19: *sit autem omnis homo velox ad audiendum* etc., fides ad credendum, Rom. X, v. 17: *fides ex auditu*, constantia ad permanendum, Eccli. VI, 21: *quam aspera est nimium indoctis hominibus sapientia. Et non permanebit in illa excors.* Et ideo dicit *si manseritis*, scilicet per fidei stabilitatem, per continuam meditationem, Ps. I, 2: *in lege eius meditabitur die ac nocte*; et ferventem affectionem: *in lege domini fuit voluntas eius.* Unde dicit Augustinus quod illi in verbis domini permanent qui nullis tentationibus cedunt. Primum autem quod persistentibus redditur, ostendit cum dicit *vere discipuli mei eritis*, et hoc quantum ad tria: scilicet quantum ad discipulatus Christi sublimationem, quantum ad veritatis cognitionem, et quantum ad libertatis adeptionem. Et quidem magnae dignitatis est privilegium, esse discipulum Christi; Ioel. II, v. 23: *filii Sion, exultate, et laetamini in domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem iustitiae.* Et quantum ad hoc dicit *vere discipuli mei eritis*: quanto enim magister est maior, tanto discipuli eius sublimiores sunt; Christus autem excellentissimus et summus magister est: discipuli ergo eius excellentissimi sunt. Tria autem requiruntur ex parte discipulorum. Primum est intellectus ad capiendum verba magistri; Matth. XV, 16: *adhuc et vos sine intellectu estis?* Solus autem Christus potest aperire aurem intelligentiae; Lc. ult., 45: *aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas.* Et ideo dicebat Is. l, 5: *dominus aperuit mihi aurem.* Secundum est assensus ad credendum sententiae magistri: nam, ut dicitur Lc. VI, 40, *non est discipulus super magistrum*, et ideo non debet ei contradicere. Unde dicitur Eccli.

IV, 30: *non contradicas verbo veritatis ullo modo.* Et ideo subdit Isaias: *ego autem non contradico.* Tertio stabilitas ad permanendum; supra VI, 67, dicitur, quod *multi discipuli abierunt retro, et iam non cum illo ambulabant.* Et ideo subdit Isaias: *retrorsum non abii.* Sed maius est veritatem cognoscere, cum sit finis discipuli. Et hoc etiam dominus credentibus reddit; unde dicit *cognoscetis veritatem*, scilicet doctrinae, quam ego doceo; infra XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati.* Item gratiae quam facio; supra, VIII, v. 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Et dicitur gratia veritatis per comparationem ad figuras veteris legis. Item aeternitatis in qua permaneo; Ps. CXVIII, 89: *in aeternum, domine, permanet verbum tuum, in generatione et generatione veritas sua.* Sed maximum est libertatis adeptio, quam efficit cognitio veritatis in credentibus; unde dicit *et veritas liberabit vos.* Liberare autem, in hoc loco, non importat exceptionem a quacumque angustia, prout in Latino sonat, sed proprie dicit liberum facere. Et hoc a tribus: quia veritas doctrinae liberabit ab errore falsitatis; Prov. VIII, 7: *veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*; veritas gratiae, liberabit a servitute peccati; Rom. VIII, 2: *lex autem spiritus vitae in Christo Iesu, liberabit me a lege peccati et mortis*; sed veritas aeternitatis, in Christo Iesu, liberabit nos a corruptione; Rom. VIII, 21: *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis.* Consequenter cum dicit *responderunt ei: semen Abrahae* etc., ostendit remedii necessitatem Iudaeis inesse, et primo exaggeratur Iudaeorum praesumptio, se tali remedio indigere negantium; secundo ostenditur quomodo remedio indigent, ibi *respondit eis Iesus: amen, amen dico vobis.* Praesumptio autem Iudaeorum ostenditur in quadam praesumptuosa interrogatione; unde *responderunt ei Iudaei: semen Abrahae sumus, et nemini servivimus unquam. Quomodo tu dicis, liberi eritis?* In qua quidem primo aliquid affirmant; secundo aliquid negant; et tertio interrogant. Affirmant quidem se esse semen Abrahae, unde dicunt *semen Abrahae sumus*: in quo ostenditur eorum inanis gloria, quia de sola carnis origine gloriantur; Matth. III, 9: *ne coeperitis dicere: patrem habemus Abraham.* Simile faciunt qui de carnali nobilitate extolli quaerunt; Oseae IX, 11: *omnis gloria eorum a partu, ab utero et conceptu.* Negant autem servitutem, unde dicunt *nemini servivimus unquam*: in quo se hebetes ostendunt, et mendaces. Hebetes quidem, quia quod dominus de spirituali libertate loquitur, ipsi intelligunt de corporali; I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Mendaces autem, quia si hoc quod dicunt *nemini servivimus unquam*, intelligunt de servitute carnali, aut loquuntur universaliter quantum ad totum genus Iudaeorum, aut specialiter quantum ad seipsos. Si quidem universaliter, manifeste mentiuntur: nam Ioseph venumdatus est, et patres eorum servierunt in Aegypto, ut patet Gen. XL et Ex. I. Unde Augustinus dicit: o ingrati, quid est quod assidue vobis imputat Deus quod vos de domo servitutis liberavit, si nemini servistis? Dicitur enim Deut. VI, 13: *eduxi vos de Aegypto, de domo servitutis* et cetera. Si autem de seipsis loquuntur, non possunt etiam a mendacio excusari: nam et ipsi tunc temporis Romanis tributa solvebant; unde dicebant, Matth. c. XXII, 17: *si licet tributum dari Caesari, an non?* Interrogant autem libertatis modum; unde dicunt *quomodo tu dicis, liberi eritis?* Dominus eis duo promiserat: scilicet libertatem et veritatis cognitionem, cum dixit: *cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Per quod Iudaei intelligebant, se servos et ignaros a domino reputari. Et licet magis iniuriosum sit deficere a cognitione quam a libertate; quia tamen carnales erant, neglecta veritate, modum libertatis inquirunt; Ps. XVI, 12: *oculos suos statuerunt* *declinare in terram.* Hic dominus eorum praesumptionem excludens, eos remedio praedicto indigere convincit, et primo agit de eorum servitute; secundo de eorum liberatione, ibi *servus autem non manet in domo in aeternum*; tertio de eorum origine, ibi *scio quia filii Abrahae estis.* Convincit autem eos de servitute, non carnali, qualem illi intelligebant, sed spirituali, scilicet peccati, ad quam exaggerandam duo praemittit: scilicet ingeminatum iuramentum; unde dicit *amen, amen dico vobis.* Amen est nomen Hebraeum, quod interpretatur vere, vel fiat. Quod, secundum Augustinum, nec Graecus interpres, nec Latinus ausus est interpretari, ut honorem haberet velamento secreti, non ut esset ligatum, sed ne vilesceret nudatum; et specialiter propter reverentiam domini, qui frequenter ipso usus est. Ponit ergo hic dominus quasi quoddam iuramentum: quod ideo geminatur, ut suam sententiam magis firmam ostendat; ad Hebr. c. VI, 17: *interposuit iusiurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.* Secundo universalem locutionem, cum dicit *omnis*, sive Iudaeus sive Graecus, dives aut pauper, imperator vel mendicus; Rom. III, 23: *non est distinctio Iudaei et Graeci; omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei.* Servitutem etiam proponit dicens *qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed contra. Servus non movetur proprio arbitrio suo, sed domini; qui autem facit peccatum, movetur proprio arbitrio suo: ergo non est servus. Responsio. Dicendum, quod unumquodque est illud quod convenit ei secundum suam naturam: quando ergo movetur ab aliquo extraneo, non operatur secundum se, sed ab impressione alterius; quod est servile. Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur, et secundum se operatur, quod est libertatis; quando vero peccat, operatur praeter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentis terminis alienis: et ideo *qui facit peccatum, servus est peccati*; II Petr. II, 19: *a quo quis superatus est, eius servus addictus est.* Sed quanto quis movetur ab extraneo, tanto magis in servitutem redigitur; et tanto magis vincitur a peccato, quanto minus habet de proprio motu, scilicet rationis, et magis efficitur servus. Unde quanto aliqui liberius peragunt perversa quae volunt, et minori difficultate, tanto peccati servitio obnoxius obligantur, ut Gregorius dicit. Quae quidem servitus gravissima est, quia vitari non potest: nam quocumque homo vadat, peccatum intra se habet, licet actus et delectatio eius transeat; Is. XIV, 3: *cum requiem dederit tibi Deus (...) a servitute tua dura*, scilicet peccati, *qua antea servisti.* Servitus autem corporalis, saltem fugiendo, evadi potest; unde dicit Augustinus: o miserabilis servitus (scilicet peccati). Servus hominum, aliquando sui domini duris imperiis fatigatus, fugiendo requiescit; servus peccati secum trahit peccatum, quocumque fugerit: peccatum enim quod fecit, intus est, voluptas transit; peccatum (idest actus) transit: praeteriit quod delectabat, remansit quod pungat. Consequenter cum dicit *servus autem non manet in domo in aeternum*, agit de liberatione a servitute: quia enim omnes peccaverunt, omnes erant servi peccati. Sed imminet vobis liberationis spes ab eo qui liber est a peccato; et hic est filius. Unde circa hoc tria facit. Primo praemittit servi conditionem, ut distinguatur liber a servo; secundo ostendit conditionem filii a servo diversam; tertio concludit potestatem filii in liberando. Est ergo conditio servi transitoria et instabilis; unde dicit *servus non manet in domo in aeternum.* Domus ista est Ecclesia; I Tim. III, 15: *ut scias quomodo oporteat te conversari in domo Dei, quae est Ecclesia Dei vivi.* In qua quidem domo aliqui spiritualiter servi ad horam tantum permanent, sicut in domo patrisfamilias corporaliter servi manent ad tempus; non tamen in aeternum: quia licet modo mali non sint separati numero a fidelibus, sed merito tantum, in futuro tamen separabuntur utroque modo; Gal. IV, 30: *eiice ancillam et filium eius: non enim erit heres filius ancillae cum filio liberae.* Conditio vero filii est aeterna et stabilis; unde dicit *filius autem*, idest Christus, *permanet in aeternum*, scilicet in Ecclesia, tamquam in domo sua; Heb. III, 6, dicitur quod Christus, tamquam filius in domo sua et cetera. Et quidem ipse per seipsum in domo manet in aeternum, quia ipse immunis est a peccato; nos autem sicut per ipsum a peccato liberamur, ita et per ipsum in domo manemus. Liberationis autem potestatem habet filius; unde subdit *si igitur filius vos liberaverit, vere liberi eritis*; Gal. IV, 31: *non sumus ancillae filii, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit.* Nam, ut apostolus dicit, ipse pretium dedit non argentum, sed sanguinem suum: venit enim in similitudinem carnis peccati, nullum omnino habens peccatum; et ideo factum est verum sacrificium pro peccato: unde per eum liberamur non a barbaris, sed a Diabolo. Et nota, quod est multiplex libertas. Scilicet perversa, quando quis abutitur ea ad peccandum; et haec est libertas a iustitia, quam nullus cogitur servare; I Petr. c. II, 16: *quasi liberi, et non quasi velamen habentes malitiae libertatem.* Vana, quae est temporalis, seu carnalis, Iob III, 19: *servus liber a domino suo.* Vera et spiritualis, quae est libertas gratiae, quae est scilicet carere criminibus; quae est imperfecta, quia caro concupiscit adversus spiritum, ut non ea quae volumus faciamus, Gal. V, 17. Gloriae, et perfecta atque plena, quae erit in patria; Rom. VIII, 21: *ipsa creatura liberabitur a servitute*: et hoc erit, quia nihil erit ibi inclinans ad malum, nihil opprimens, quia ibi erit libertas a culpa et a poena. Chrysostomus autem hoc aliter introducit. Quia enim dixerat: *qui facit peccatum, servus est peccati*, ne praecurrant Iudaei, et dicant: licet simus servi peccati, tamen possumus liberari per sacrificia et caeremonias legis, propterea dominus ostendit, quod per ea liberari non possunt, sed solum per filium. Unde dicit *servus*, idest Moyses et pontifices veteris testamenti, *non manet in domo in aeternum*; Hebr. III, 5: *Moyses sicut famulus in omni domo sua.* Et caeremoniae etiam aeternae non sunt; et ideo non possunt conferre libertatem aeternam. Consequenter cum dicit *scio quia filii Abrahae estis*, agit de eorum origine: et primo confitetur eorum originem carnis; secundo inquirit originem spiritus, ibi *sed quaeritis me interficere* et cetera. Originem autem carnis ipsorum dicit esse Abraham. *Scio* inquit *quia filii Abrahae estis*, origine carnis tantum, non similitudine fidei; Is. LI, 2: *attendite ad Abraham patrem vestrum, et ad Saram, quae peperit vos.* Spiritualem originem inquirit dicens *sed quaeritis me interficere*, et primo ostendit eos originem spiritualem habere; secundo excludit originem praesumptam, ibi *responderunt, et dixerunt ei: pater noster Abraham est*; tertio ostendit originem eorum veram, ibi *vos ex patre Diabolo estis.* Circa primum duo facit. Primo ponit eorum culpam; secundo concludit eorum spiritualem originem, ibi *vos quae vidistis apud patrem vestrum, facitis.* Circa primum tria facit. Primo imponit eis culpam homicidii; secundo crimen infidelitatis; tertio aufert eis excusationis viam. Ostendit ergo eos dominus spiritualiter ex mala radice procedere, et ideo signanter arguit eos de peccato; et dimissis omnibus aliis, quibus Iudaei multipliciter irretiti erant, hoc illis tantum commemorat quod iugiter in mente habebant, scilicet peccatum homicidii, quia, ut dictum est supra, volebant eum occidere. Et ideo dicit *sed quaeritis me interficere*; quod est contra legem vestram; Ex. XX, 13: *non occides*; infra XI, 53: *ab illo ergo die cogitabant interficere eum.* Sed possent dicere quia occidere aliquem ex culpa non est peccatum, et ideo dominus dicit causam homicidii esse non quidem culpam Christi, nec eorum iustitiam, sed ipsorum infidelitatem; quasi dicat: quaeritis me interficere, non propter iustitiam, sed propter vestram infidelitatem, *quia sermo meus non capit in vobis*; Matth. XIX, 11: *non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est.* Utitur autem dominus hoc modo loquendi primo quidem ad ostendendum sui sermonis excellentiam; quasi dicat: sermo meus superexcedit capacitatem vestram, nam ipse de spiritualibus est, vos autem intellectum carnalem habetis; et ideo ipsum non capitis; I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Secundo vero propter similitudinem quamdam. Nam, ut Augustinus dicit, sic est sermo Dei infidelibus, tamquam piscibus hamus, qui non capit nisi capiatur. Et ideo dicit *sermo meus non capit in vobis*, idest in cor vestrum, quia non recipitur in vobis eo modo quo Petrus captus erat; supra VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Nec tamen fit iniuria eis qui capiuntur: ad salutem quippe, non ad perniciem capit. Nam dicitur Deut. XVIII, 20 quod propheta qui loquitur ex ore domini ea quae dominus non dixit, debet interfici. Unde, ne Iudaei dicerent eum interficiendum fore, eo quod a seipso et non ex ore domini loquebatur, inducit subdens *ego quae vidi apud patrem meum, loquor*; quasi dicat: non potest imponi mihi quod loquor quae non audivi, quia non solum audita, sed, quod plus est, visa loquor. Alii enim prophetae locuti sunt ea quae audierunt, sed ego quae vidi haec loquor; supra c. I, 18: *Deum nemo vidit unquam unigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarravit*; I Io. I: *quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis.* Est autem hoc intelligendum de visione certissimae cognitionis, quia filius patrem cognoscit sicut ipse seipsum novit: de quo dicitur Matth. II, 27: *nemo novit patrem nisi filius.* Spiritualem autem eorum originem concludit, dicens *et vos quae vidistis apud patrem vestrum, facitis*; quasi dicat: ego ea loquor quae meae origini conveniunt; vos autem illa facitis quae sunt apud patrem vestrum, scilicet Diabolum, cuius filii erant, secundum Augustinum, non inquantum homines, sed inquantum mali erant. Ea, inquam, quae vidistis, Diabolo suggerente; Sap. c. II, 24: *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Secundum Chrysostomum, est alia littera *vos quae vidistis apud patrem vestrum, facite*; quasi dicat: sicut ego verbis in veritate patrem meum ostendo, ita vos ostendite operibus patrem vestrum origine, scilicet Abraham; unde dicit: facite quae apud patrem vestrum vidistis, docti per legem et prophetas.

Lectio 5

[87475] Super Io., cap. 8 l. 5 Postquam dominus ostendit Iudaeos aliquam spiritualem originem habere, hic excludit ab eis origines quas sibi praesumptuose attribuebant, et primo excludit originem, quam se traxisse dicebant ab Abraham; secundo originem, quam se putabant habere a Deo, ibi *dixerunt itaque ei: nos ex fornicatione non sumus nati.* Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem Iudaeorum de eorum origine; secundo excludit eam, ibi *si filii Abrahae estis opera Abrahae facite.* Sciendum est autem circa primum, quia dominus dixerat eis *quae vidistis apud patrem vestrum, facitis*, ideo gloriantes se de carnali generatione, transferunt se ad Abraham. Unde dicunt *pater noster Abraham est*, quasi dicant: si spiritualem originem habemus, boni sumus, quia

Abraham pater noster bonus est; Ps. CIV, 6: *semen Abraham servi eius.* Et, ut dicit Augustinus, nitebantur eum provocare, ut aliquid male diceret de Abraham, et esset eis occasio facere quod cogitabant, scilicet occidendi Christum. Sed dominus, consequenter cum dicit *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite*, excludit hanc ipsorum opinionem tamquam falso prolatam, et proponit primo signum debitum filiationis Abrahae; secundo ostendit, hoc signum in Iudaeis non esse, ibi *nunc autem quaeritis me interficere*; tertio concludit propositum, ibi *vos facitis opera patris vestri.* Signum quidem filiationis alicuius est quod assimiletur ei cuius filius est: sicut enim filii carnales ut plurimum parentibus carnalibus assimilantur, ita et filii spirituales (si sint vere filii) debent spirituales parentes imitari; Eph. V, 1: *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Et quantum ad hoc dicit *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite*; quasi dicat: hoc signum esset quod essetis filii Abrahae, si eum imitaremini; Is. LI, 2: *attendite ad Abraham patrem vestrum, et ad Saram quae peperit vos.* Sed dubitatur hic, quod videtur quidem eos negare esse filios Abrahae, dubitative loquens *si filii Abrahae estis*, quod tamen affirmavit superius, dicens: *scio quod filii Abrahae estis.* Ad quod dupliciter respondetur. Uno modo, secundum Augustinum, quod supra affirmavit eos esse filios Abrahae secundum carnem; hic autem negat eos filios secundum imitationem operum, et praecipue fidei. Caro ergo illorum ex ipso erat, sed vita non erat; Gal. III: *qui ex fide sunt, hi reputantur in semine.* Alio modo, secundum Origenem, quod utrumque referatur ad spiritualem originem. Sed ubi nos habemus: *scio quod filii Abrahae estis*, in Graeco habetur: *scio quod semen Abrahae estis*; hic vero dicit *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite*; quia Iudaei quidem, spiritualiter loquendo, semen Abrahae erant, sed non eius filii. Differentia est inter semen et filium: nam semen est quid informe, et tamen habet in seipso rationes eius cuius est semen; filius autem, transmutato semine per virtutem informativam ab agente in appositam sibi materiam a muliere, superinducto nutrimento, similitudinem generantis habet. Eodem modo et Iudaei semen quidem Abrahae erant inquantum in eis aliqua ratio eorum quae Deus in Abraham infuderat apparebat; sed quia non ad perfectionem Abrahae pervenerant, ideo filii eius non erant: et propter hoc dicit eis *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite*; idest, ad perfectam imitationem operum eius satagite. Ex hoc autem quod dicit *opera Abrahae facite*, videtur quod quaecumque ipse fecit, et nos facere debemus. Ergo debemus plures uxores accipere, et ad ancillam accedere, sicut Abraham fecit. Respondeo. Dicendum quod praecipuum opus Abrahae est fides, per quam iustificatus est apud Deum; Gen. XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam.* Et ideo intelligendum est *opera Abrahae facite*, idest, ad similitudinem Abrahae credite. Sed contra hoc est, quia fides non videtur posse dici opus, cum contra opera distinguatur; Iac. II, 26: *fides sine operibus mortua est.* Respondeo. Dicendum, quod fides opus dici potest, secundum illud supra VI, 29: *hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille.* Verum opus interius non est manifestum hominibus, sed soli Deo, secundum illud I Reg. c. XVI, 7: *homines vident ea quae apparent; Deus autem intuetur cor.* Inde est quod communius ea quae exterius sunt, consuevimus opera nominare. Fides ergo distinguitur non ab omnibus operibus, sed ab exterioribus tantum. Sed numquid omnia opera Abrahae debemus facere? Ad hoc dicendum, quod opus potest considerari dupliciter: vel secundum speciem operis eius, et sic omnia opera eius non sunt imitanda; vel secundum radicem eorum, et sic opera Abrahae imitanda sunt: quia quidquid fecit, ex caritate fecit. Unde dicit Augustinus, quod caelibatus Ioannis non praefertur coniugio Abrahae, cum eadem fuerit radix utriusque. Vel dicendum, quod omnia opera Abrahae imitanda sunt quantum ad signationem, quia *omnia in figura contingebant illis*, ut dicitur I Cor. X, 11. Consequenter cum dicit *nunc autem quaeritis me interficere*, ostendit, praedictum filiationis signum in eis non esse, et primo ponuntur Iudaeorum opera; secundo ostendit ea esse Abrahae operibus dissimilia, ibi *hoc Abraham non fecit.* Ostenduntur autem Iudaeorum prava opera esse et perversa, quia homicidae erant; unde dicit *nunc autem quaeritis me interficere*; Is. I, 21: *quomodo facta est meretrix civitas fidelis, plena iudicii? Iustitia habitavit in ea, nunc autem homicidae.* Sed hoc homicidium inaestimabile peccatum erat contra personam filii Dei. Unde quia, ut dicitur I Cor. II, 8, *si cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent*, ideo dominus non dicit eos filium Dei quaerere interficere, sed hominem: quia etsi filius Dei dicatur passus et mortuus propter unitatem suppositi, hoc non est inquantum filius Dei, sed propter infirmitatem humanam, quia, ut dicitur II Cor. ult., 4, *si crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei.* Et ut magis eorum homicidium exaggeret, ostendit, eos nullam mortis causam adversus eum habere; unde subdit *qui veritatem locutus sum vobis, quam audivi a Deo.* Ista veritas est quod dicebat se aequalem Deo; supra V, 18: *quaerebant eum Iudaei interficere, quia non solum sabbatum solvebat, sed patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo.* Hanc veritatem audivit a Deo inquantum ab aeterno per generationem aeternam accepit a patre eamdem naturam quam ipse habet; supra V, 26: *sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio habere vitam in semetipso.* Excludit autem duas causas propter quas prophetae mandabantur occidi in lege. Primo quidem propter mendacium, Deut. XIII, 5 ubi praecipitur, quod si aliquis propheta surrexerit loquens mendacium, aut fictor somniorum, interficiatur: et hoc a se dominus excludit, dicens *qui veritatem locutus sum vobis*; Prov. c. VIII, 7: *veritatem meditabitur guttur meum.* Secundo vero si aliquis propheta locutus fuerit ex nomine falsorum deorum, vel ex nomine Dei quod ipse non praecepit, occidi debebat, ut habetur Deut. XIII, 5. Et hoc dominus excludit a se, cum dicit *quam audivi a Deo.* Consequenter cum dicit *hoc Abraham non fecit*, ostendit eorum opera dissimilia esse operibus Abrahae, quasi dicat: in hoc probatis vos non esse filios Abrahae, quia facitis opera contraria operibus eius: nam de eo legitur Eccli. XLIV, 20, *quod servavit legem altissimi, et fuit in testimonio cum illo.* Sed aliqui superflue obiiciunt, quod Christus ante Abraham nondum erat, et ideo Abraham hoc non fecit: non enim occidi potuisset qui non erat. Sed dicendum, quod Abraham non commendatur ex hoc quod non fecit in Christo, sed ex eo quod non fecit in simili persona, idest in his qui tunc veritatem dicebant. Vel dicendum, quod si Christus non venerat tempore Abraham in carnem, venerat tamen in mentem, secundum illud Sap. VII, 27: *in animas sanctas per nationem se transfert*, quem tamen Abraham non interfecit mortaliter peccando: de quo dicitur ad Hebr. VI, 6: *rursum crucifigentes filium Dei, et ostentui habentes.* Consequenter cum dicit *vos facitis opera patris vestri*, concludit propositum; quasi dicat: ex quo non facitis opera Abrahae, ergo habetis aliquem alium patrem, cuius opera facitis. Simile habetur Matth. XXIII, v. 32: *vos implete mensuram patrum vestrorum.* Consequenter cum dicit *dixerunt itaque ei: nos ex fornicatione non sumus nati*, ostendit eos non habere originem a Deo: quia enim iam ex verbis domini cognoscebant eum non de carnali generatione loqui, ideo ad spiritualem generationem se transferunt, dicentes *nos ex fornicatione non sumus nati* et cetera. Ubi primo eorum opinionem proponunt; secundo eam dominus excludit, ibi *dixit ergo eis Iesus* et cetera. In eorum autem opinione Iudaei unum negant et aliud asserunt. Negant se ex fornicatione natos: quod quidem, secundum Origenem, quasi improperando, Christo proponunt, latenter designantes, ipsum ex adulterio productum fore; quasi dicant *nos ex fornicatione non sumus nati*, sicut tu. Sed melius potest dici, quod sponsus animae spiritualiter Deus est, Oseae II, 19: *sponsabo te mihi.* Sicut autem fornicatur sponsa cum praeter sponsum suum carnalem, alium virum admittit; ita, in Scripturis, Iudaea fornicari dicebatur quando Deum verum deserens, idolis adhaerebat; Oseae I, 2: *fornicans fornicabitur terra a domino.* Dicunt ergo Iudaei *nos ex fornicatione non sumus nati*; quasi dicant: si aliquando mater nostra synagoga a Deo recedens fornicata est cum idolis, nos tamen non recessimus, nec cum idolis fornicati sumus; Ps. XLIII, 18: *nec obliti sumus te, et inique non egimus in testamento tuo, et non recessit retro cor nostrum*; Is. LVII, 3: *ascendite huc, filii fornicatricis, semen adulteri et fornicariae.* Affirmant autem se esse filios Dei: quod videbatur sequi ex quo non credebant se natos ex fornicatione; unde dicunt *unum patrem habemus Deum*; Mal. II, 10: *nonne unus est pater omnium nostrum?* Ier. III: *patrem vocabis me.* Consequenter cum dicit *dixit ergo eis Iesus* etc., confutatur eorum opinio a domino, et primo proponit divinae filiationis signum; secundo assignat rationem signi, ibi *ego enim a Deo veni* etc.; tertio ostendit eos a praedicto signo deficere, ibi *quare loquelam meam non cognoscitis?* Sciendum est autem circa primum, quod supra signum carnalis filiationis dixit esse opera exteriora, quae homines exterius operantur; hic autem signum filiationis divinae ponit interiorem affectionem. Nam filii Dei efficimur per communicationem spiritus sancti; Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis.* Spiritus autem sanctus causa est amoris Dei, quia *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*: Rom. V, 5. Signum ergo speciale divinae filiationis est dilectio; Eph. V, 1: *estote imitatores Dei sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione.* Et ideo dicit *si Deus pater vester esset, diligeretis utique me*; Ps. c. XXIV, 21: *innocentes et recti*, qui sunt filii Dei, *adhaeserunt mihi.* Rationem autem signi assignat, dicens *ego enim ex Deo processi et veni*, et primo ponit veritatem; secundo excludit errorem, ibi *neque enim a meipso veni.* Veritas autem, quam proponit, est quod a Deo processit et venit. Sed sciendum est, quod omnis amicitia in coniunctione fundatur; unde et fratres se diligunt inquantum ex eisdem parentibus principium sumunt. Dicit ergo dominus: vos dicitis quod filii Dei estis; sed si hoc esset, *diligeretis me, quia a Deo processi et veni.* Qui ergo non me diligit, non est filius Dei. *Processi*, inquam, *a Deo*, ut unigenitus ab aeterno, de substantia patris; Ps. CIX, 3: *ante Luciferum genui te*; supra I: *in principio erat verbum. Veni* autem, ut verbum caro factum et missus a Deo per incarnationem; infra XVI, 28: *exivi a patre*, ut verbum ab aeterno, *et veni in mundum*, ut caro, factum in tempore. Errorem autem excludit cum dicit *neque enim a meipso veni*: et primo excludit errorem Sabellii, qui Christum non ab alio originem habuisse dicit, sed idem esse patrem et filium in persona finxit. Et quantum ad hoc dicit *neque enim a meipso veni*; idest, secundum Hilarium, ego veni non a meipso existens, sed quasi ab alio missus, scilicet a patre, unde subdit *sed ille me misit*; Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum natum ex muliere, factum sub lege.* Secundo vero errorem Iudaeorum, qui dicebant Christum non esse missum a Deo, sed falsum prophetam: de quibus dicitur: *non mittebam eos, sed ipsi currebant.* Et quantum ad hoc dicit, secundum Origenem, *neque enim a meipso veni, sed ille me misit.* Hunc petebat Moyses: *obse-*

cro, domine, mitte quem missurus es. Ostendit autem eos ab hoc signo deficere, cum dicit *quare loquelam meam non cognoscitis?* Nam, sicut dictum est supra dilectio Christi est signum filiationis divinae: isti autem Christum non diligebant: unde manifestum est eos ab hoc signo deficere. Quod autem non diligunt, manifestant per effectum: nam effectus dilectionis alicuius est quod diligens libenter audit verba dilecti. Unde Cant. II, 14: *sonet vox tua in auribus meis; vox enim tua dulcis.* Et Cant. ult., 13: *fac me audire vocem tuam: amici auscultant te.* Quia ergo isti Christum non diligebant, durum videbatur eis etiam vocem eius audire; supra VI, 61: *durus est hic sermo: quis potest eum audire?* Sap. II, 15: *gravis est nobis etiam ad videndum.* Contingit autem quod aliquis non libenter audit verba alicuius, quia ea examinare non potest nec per consequens cognoscere, et ideo eis contradicunt; Iob VI, 29: *respondete, obsecro, absque contentione (...) et non invenietis in lingua mea iniquitatem.* Et ideo dicit *quare loquelam meam non cognoscitis?* Dicentes et interrogantes: *quid est hoc quod dixit: quo ego vado vos non potestis venire?* Et hoc ideo, inquam, non cognoscitis, quia non potestis audire sermonem meum; idest, ita durum cor habetis ad me, quod nec sermonem meum audire vultis.

Lectio 6

[87476] Super Io., cap. 8 l. 6 Postquam dominus Iudaeos ostendit originem aliquam spiritualem habere et exclusit ab eis originem praesumptam, hic astruit veram, ascribens eis paternitatem Diaboli, et primo proponit intentum; secundo rationem eis assignat, ibi *et desideria patris vestri vultis facere*; tertio positam rationem manifestat, ibi *ille homicida erat ab initio.* Dicit ergo *vos facitis opera Diaboli, ergo vos ex patre Diabolo estis*, scilicet per imitationem; Ez. XVI, 3: *pater tuus Amorrhaeus, et mater tua Cethaea.* Cavenda est hic haeresis Manichaeorum, qui dicunt esse quamdam naturam mali, et gentem quamdam tenebrarum cum principibus suis, a qua corruptibilia omnia originem trahunt; et secundum hoc omnes homines secundum carnem ex Diabolo processisse. Ponebant autem quasdam animas ad bonam creationem pertinere, et quasdam ad malam; unde dicebant hoc dictum a domino *vos ex patre Diabolo estis*, quia ab eo secundum carnem processistis, et animae vestrae sunt de mala creatione. Sed, ut Origenes dicit, introducere duas naturas propter differentiam boni et mali, simile videtur ei qui diceret alteram esse oculi videntis substantiam, alteram caligantis vel se avertentis. Quemadmodum enim oculi sani et lippi non differunt substantia, sed quaedam contingit causa deficiens, scilicet quae facit eum caligare; ita eadem est substantia et natura rei, sive sit bona, seu habeat in se defectum, quod est peccatum voluntatis. Non ergo Iudaei ut mali, dicuntur filii Diaboli natura, sed imitatione. Consequenter cum dicit *et desideria patris vestri vultis facere*, rationem assignatam exponit; quasi dicat: non estis filii Diaboli tamquam ab eo creati, et in esse producti sed quia eum imitantes, *desideria patris vestri vultis facere*, quae quidem mala sunt: nam sicut ille invidit homini, et occidit, Sap. II, 24: *invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum*, ita et vos mihi invidentes, *quaeritis me interficere hominem, qui veritatem locutus sum vobis.* Consequenter cum dicit *ille homicida erat ab initio*, positam rationem manifestat, et

primo ponit Diaboli quam imitantur conditionem; secundo ostendit eos esse imitatores conditionis illius, ibi *ego autem si veritatem dico, non creditis mihi.* Sciendum est circa primum, quod in Diabolo duplex peccatum maxime pollet: scilicet peccatum superbiae ad Deum, et invidiae ad hominem, quem occidit. Sed ex peccato invidiae ad hominem quo infert nocumenta hominibus, cognoscitur a nobis peccatum superbiae et ideo primo ponit peccatum Daemonis contra hominem; secundo peccatum eius contra Deum, ibi *et in veritate non stetit.* Peccatum autem invidiae contra hominem est quod occidit eum; unde dicit: *ille*, scilicet Diabolus, *homicida erat ab initio.* Ubi sciendum est quod non ferro accinctus Diabolus occidit hominem, sed mala persuasione; Sap. II, 24: *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Et primo quidem introivit mors peccati, Ps. XXXIII, 22: *mors peccatorum pessima*, deinde vero mors corporalis, Rom. V, 12: *per unum hominem peccatum intravit, et per peccatum mors.* Et, ut dicit Augustinus, noli putare te non esse homicidam, quando fratri tuo mala persuades. Attendendum est autem, secundum Origenem, quod ille homicida dicitur non propter aliquem singulariter tantum, sed pro toto genere, quod peremit in Adam, in quo cuncti moriuntur, ut dicitur I ad Cor. XV, 22. Unde antonomastice homicida dicitur; et hoc *ab initio*, ex quo scilicet fuit homo, qui occidi poterat, ex quo potuit fieri homicidium: non enim posset occidi homo, nisi prius homo fieret. Consequenter cum dicit *et in veritate non stetit*, ponit peccatum Daemonis contra Deum, quod consistit in hoc quod avertit se a veritate, quae Deus est, et primo ostendit eum a veritate aversum; secundo ostendit eum veritati contrarium, ibi *dum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.* Circa primum duo facit. Primo ostendit eum a veritate aversum; secundo manifestat quod dixit, ibi *quia veritas in eo non est.* Dicit ergo *et in veritate non stetit.* Unde sciendum est, quod duplex est veritas: scilicet vocis et operis. Veritas quidem vocis est qua quis profert ore quod gerit corde, et est in rerum natura; Eph. IV, 25: *deponentes mendacium, loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo*; Ps. XIV, 3: *qui loquitur veritatem cum proximo suo, qui non egit dolum in lingua sua.* Veritas iustitiae, quando scilicet quis agit quod convenit sibi secundum ordinem suae naturae: de qua supra III, 21, dicit: *qui fecerit veritatem, veniet ad lucem, ut manifestentur opera eius, quia in Deo sunt facta.* De hac ergo veritate dominus loquens dicit *et in veritate*, scilicet iustitiae, *non stetit*, quia deseruit ordinem suae naturae, qui erat ut Deo subiiceretur, et per eumdem beatitudinem suam et naturalis desiderii complementum consequeretur. Unde dum hoc per se consequi voluit, a veritate cecidit. Hoc autem quod dicit *in veritate non stetit*, potest dupliciter intelligi: vel quod numquam in veritate steterit; vel quod aliquando steterit, sed in ea non permansit. Sed hoc quod numquam fuerit in veritate iustitiae, potest habere duplicem sensum. Unum quidem secundum Manichaeos, qui dicunt Diabolum naturaliter malum esse: ex quo sequitur quod semper malus fuerit. Nam quod inest naturaliter, semper inest. Sed hoc est haereticum, quia in Ps. CXLV, 6, dicitur, quod *Deus fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt.* Ergo omne ens est a Deo; omne autem quod est a Deo, inquantum est, bonum est. Et ideo alii dixerunt, quod Daemon ex sui natura bonus est a Deo creatus, sed in primo instanti factus est malus per liberum arbitrium. Et differunt isti a Manichaeis: quia illi dicunt Daemones semper fuisse malos, et naturaliter; isti vero semper malos, sed per liberum arbitrium. Sed posset alicui videri quod quia Angelus non est malus per naturam, sed per peccatum propriae voluntatis, peccatum autem est actus quidam, potuit fieri ut Angelus in principio actus fuerit bonus, sed in termino actus mali fuerit malus effectus. Manifestum est autem quod actus peccati in Daemone est creatione posterior, terminus autem creationis est ipsum esse Angeli: terminus vero operationis peccati est quod sint mali. Et sic ex hac ratione volunt quod impossibile sit quod in primo instanti quo Angelus esse coepit, fuerit malus. Sed haec ratio non videtur sufficiens, habet enim locum in motibus temporalibus tantum, qui successive aguntur, non autem in motibus instantaneis. Nam in motibus successivis aliud est instans in quo incipit actio, et aliud in quo terminatur: sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari motus localis et alteratio. Sed in mutationibus instantaneis, simul et in eodem instanti potest esse terminus primae et secundae mutationis; sicut in eodem instanti quo illuminatur luna a sole, illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea, et similiter motus liberi arbitrii in Angelis, cum non indigerent collatione et discursu rationis; unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, in quo fuit bonus, et iterum terminum liberi arbitrii, in quo fuit malus. Et hoc aliqui concedunt; sed dicunt hoc non fuisse, licet esse potuerit: et hoc propter auctoritatem Scripturae. Dicitur enim sub figura regis Babylonis de Diabolo, Is. XIV, 12: *quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* Ez. XXVIII, 13, dicitur sub persona regis Tyri: *in deliciis Paradisi Dei fuisti.* Et ideo dicunt, quod non fuit in principio suae creationis malus, sed quandoque bonus fuit, et per liberum arbitrium cecidit. Sed dicendum est, quod in primo instanti suae creationis non potuit esse malus. Cuius ratio est, quia nullus actus habet rationem peccati, nisi inquantum est praeter rationem naturae agentis voluntarii. In quolibet autem ordine actuum prius est actus naturalis; sicut in intelligendo, primo intelliguntur prima principia, et per ipsa intelliguntur alia, et, in volendo similiter, primo volumus ultimam perfectionem et ultimum finem, cuius appetitus naturaliter nobis inest, et propter ipsum appetimus alia. Quod autem secundum naturam fit, non est peccatum. Impossibile est ergo quod primus actus Diaboli fuerit malus. Fuit ergo Diabolus in aliquo instanti bonus, *sed in veritate non stetit*, idest, non permansit. Ad illud autem quod dicitur I Io. III, 8: *Diabolus ab initio peccavit*, dicendum, quod ab initio quidem peccavit; quia ex quo incepit peccare, numquam desiit. Consequenter cum dicit *quia non est veritas in eo*, manifestat quod dixit. Quae quidem manifestatio intelligitur dupliciter. Uno quidem modo, secundum Origenem, ut sit manifestatio communis per specialem, sicut si vellem manifestare quod Socrates est animal per hoc quod est homo. Quasi dicat *in veritate non stetit*, sed cecidit; et hoc quia *non est veritas in eo.* Est autem duplex gradus non stantium in veritate. Aliqui enim in veritate non stant, quia non firmantur in ea, sed dubitant Ps. LXXII, 2: *mei autem pene moti sunt pedes, pene effusi gressus mei.* Aliqui autem quia totaliter a veritate resiliunt. Et sic Diabolus in veritate non stetit, sed ab ea recessit per aversionem. Sed numquid nulla veritas est in eo? Et quidem si nulla veritas sit, neque semetipsum intelliget, neque aliquid, cum intellectus non sit nisi verorum: quod est inconveniens. Dicendum est ergo, in Daemonibus esse aliquam veritatem, sicut aliquod verum. Nullum enim malum totaliter corrumpit bonum, cum ad minus, subiectum in quo malum est, sit bonum. Ideo Dyonisius dicit, quod in Daemonibus manent integra naturalia bona. Sic igitur aliqua veritas est in eis, sed non completiva, a qua aversi sunt, scilicet a Deo, qui est veritas et sapientia completiva. Secundo vero modo manifestatio ista est per signum, ut Augustinus dicit. Quia videtur quod potius debuisset contrarium dici. Ideo scilicet *veritas non est in eo*, quia *in veritate non stetit.* Sed sicut causa aliquando manifestatur per effectum, ita dominus voluit ostendere quod in veritate non stetit per hoc quod *veritas non est in eo*: esset enim in eo, si in veritate stetisset. Similis modus loquendi habetur in Ps. XVI, 6: *ego clamavi quoniam exaudisti*; quasi, ex hoc apparet quod clamavit, quia fuit exauditus. Consequenter cum dicit *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur*, ostendit quod Diabolus est contrarius veritati, et primo ponit intentum; secundo manifestat propositum, ibi *quia mendax est, et pater eius.* Veritati autem contrarium est falsum et mendacium; Diabolus autem est veritati contrarius, quia loquitur mendacium: et ideo dicit *dum loquitur, mendacium loquitur.* Ubi sciendum est, quod quicumque praeter Deum loquitur ex propriis, mendacium loquitur quamvis non quicumque mendacium loquitur, ex propriis loquatur. Solus autem Deus loquendo ex propriis, loquitur veritatem. Veritas enim est illuminatio intellectus; Deus autem est ipsum lumen, et ab ipso omnes illuminantur, supra I, 9: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: unde et est ipsa veritas, et alii non loquuntur veritatem nisi inquantum ab ipso illuminantur. Unde, sicut Ambrosius dicit, omne verum a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Sic ergo Diabolus cum loquitur ex propriis, loquitur mendacium; homo etiam, cum ex propriis loquitur, mendacium loquitur; sed cum a Deo loquitur, tunc loquitur veritatem; Rom. III, 4: *est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*, quantum est in se. Sed non omnis homo qui loquitur mendacium, loquitur ex propriis, quia quandoque hoc ab alio accipit: non quidem a Deo, qui est verax, sed ab eo qui in veritate non stetit et primo mendacium adinvenit. Et ideo ipse singulariter cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur; III Reg. ult., 22: *egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius*; Is. XIX, 14: *dominus immiscuit*, idest miscere permisit *in medio eius spiritum erroris.* Propositum autem manifestat cum dicit *quia mendax est, et pater eius.* Quod quidem Manichaei male intelligentes, ponebant Daemonum generationes, putantes Diabolum patrem habere. Unde dicebant, quod Diabolus *mendax est, et pater eius*, idest Diabolus. Quod quidem non sic est intelligendum. Nam dominus dixit, quod Diabolus est mendax, et pater eius, idest mendacii: non enim omnis qui mentitur, pater est sui mendacii. Nam, ut Augustinus dicit, si ab alio mendacium accepisti, et dixisti; tu quidem mentitus es, sed pater mendacii non es. Diabolus vero, quia aliunde non accepit mendacium, quo tamquam veneno hominem occideret, pater mendacii est, sicut Deus pater est veritatis. Diabolus enim primo mendacium invenit, cum scilicet mulieri mentitus est: *nequaquam moriemini*, Gen. III, 4. Quod qualiter verum fuerit, rei eventus postmodum comprobavit. Sciendum est autem, quod haec verba ab illo loco *vos ex patre Diabolo estis*, in libro de quaestionibus novi et veteris testamenti exponuntur de Cain, hoc modo: secundum quod ille dicitur Diabolus qui facit opera Diaboli, et vos eum imitamini. Cain *homicida erat ab initio*, ex quo scilicet Abel fratrem suum occidit, *et in veritate non stetit, quia veritas non est in eo.* Et hoc apparet, quia cum dominus quaereret ab eo (Gen. IV, 9): *ubi est Abel frater tuus?* Respondit dicens: *nescio, domine; numquid custos fratris mei sum ego?* Unde ipse *mendax est et pater eius*, scilicet Diabolus, qui est pater eius impressione. Prima tamen expositio melior est.

Lectio 7

[87477] Super Io., cap. 8 l. 7 Postquam posuit diabolicam conditionem, hic consequenter ostendit Iudaeos esse diabolicae conditionis imitatores. Duas autem malitiae conditiones dominus Diabolo ascripsit, homicidium scilicet et mendacium. Sed de homicidio quidem, in quo isti Diabolum imitabantur, reprehendit eos; supra eodem: *nunc autem quaeritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum, quam audivi a Deo.* Et ideo, hoc praetermisso, redarguit eos de aversione eorum a veritate, et primo ostendit eos esse aversos a veritate; secundo causam quam allegare poterant, excludit, ibi *quis ex vobis arguet me de peccato?* Tertio veram causam aversionis concludit, ibi *si veritatem dico, quare non creditis mihi?* Dicit ergo primo: dictum est, quod Diabolus *mendax est, et pater eius*, quem quidem vos imitamini, quia veritati non vultis adhaerere. Unde dicit *ego autem si veritatem dico vobis, non creditis mihi.* Lc. XXII, 67: *si autem dixero, non credetis mihi*; supra III, 12: *quomodo si dixero vobis caelestia, credetis?* Unde et Is. LIII, 1, conqueritur dicens: *domine, quis credidit auditui nostro?* Causa autem suae infidelitatis, quam poterant Iudaei allegare est peccatum in Christo; nam peccatori etiam in veritate non de facili creditur. Unde Ps. XLIX, 16: *peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras iustitias meas?* Poterant ergo dicere: non credimus, quia peccator es. Et ideo hanc causam excludit, dicens *quis ex vobis arguit me de peccato?* Quasi dicat: non habetis iustam causam quare mihi veritatem dicenti non creditis, cum in me nullum peccatum inveniri possit; I Petr. II, 22: *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.* Secundum Gregorium, pensanda est Dei mansuetudo, qui non dedignatur ex ratione ostendere se peccatorem non esse, qui ex virtute divinitatis poterat peccatores iustificare; Iob XXXI, 13: *si contempsi subire iudicium meum cum servo meo et ancilla mea, cum disceptarent adversum me.* Admiranda est etiam Christi singularis puritatis excellentia, quia, ut Chrysostomus dicit, hoc nullus hominum fiducialiter potuit dicere *quis ex vobis arguet me de peccato?* Nisi solus Deus noster, qui peccatum non fecit; Prov. XX, 9: *quis potest dicere: mundum est cor meum, purus sum a peccato?* Quasi dicat, nullus nisi solus Deus. Et in Ps. XIII, v. 3: *omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt: non est qui faciat bonum, non est usque ad unum*, idest Christum. Veram autem causam aversionis concludit, dicens *si veritatem dico, quare non creditis mihi?* Et primo ponit eam; secundo Iudaeorum contradictionem excludit, ibi *responderunt ergo Iudaei* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit quaestionem; secundo assumit rationabilem propositionem; tertio infert intentam conclusionem. Dicit ergo primo: ex quo ergo non potestis dicere, quod ideo non creditis mihi quia peccator sum, nunc restat quaerere quare *si veritatem dico, non creditis mihi*, ex quo non sum peccator; quasi dicat: si me, quem exosum habetis, non potestis arguere de peccato, manifestum est quoniam propter veritatem me odio habetis, quoniam dico me filium Dei; Prov. XVIII, 2: *non recipit stultus verba prudentiae, nisi ea dixerit quae versantur in corde eius.* Rationabilem autem propositionem et veram assumit, dicens *qui ex Deo est, verba Dei audit.* Ut enim dicitur Eccli. c. XIII, 19, *omne animal diligit sibi simile*, quicumque ergo est ex Deo, inquantum huiusmodi, similitudinem habet horum quae sunt Dei, et eis inhaeret. Unde *qui ex Deo est, verba Dei* libenter *audit*; infra XVIII, 37: *omnis qui est ex veritate, audit meam vocem.* Praecipue autem verbum Dei libenter audiri debet ab his qui ex Deo sunt, cum ipsum sit semen per quod in filios Dei generamur; infra X, 35: *illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.* Et ideo ex hoc intentam conclusionem infert, dicens *propterea vos non auditis,*

quia ex Deo non estis; quasi dicat: non ergo peccatum meum est causa incredulitatis vestrae, sed malitia vestra; Eccli. VI, v. 21: *quam aspera est nimium indoctis hominibus sapientia.* Et, ut dicit Augustinus, ex Deo quidem sunt secundum naturam, sed ex Deo non sunt vitio et prava affectione: nam eis hoc verbum dictum est qui non solum peccato vitiosi erant, hoc enim commune omnibus erat, sed etiam praecogniti quod non fuerant credituri ea fide qua possent a peccatorum obligatione liberari. Notandum est autem, quod triplex est gradus male affectorum, ut dicit Gregorius. Nam quidam sunt qui praecepta Dei nec aure corporis, idest exteriori auditu, dignantur audire: de quibus dicitur in Ps. LVII, 5: *sicut aspidis surdae, obturantis aures suas.* Quidam vero sunt qui haec quidem corporis aure percipiunt, sed nullo ea mentis desiderio complectuntur, non habentes voluntatem implendi: Ez. XXXIII, 31: *audiunt sermones, et non faciunt eos.* Quidam autem sunt qui libenter verba Dei suscipiunt, ita ut etiam in fletibus compungantur; sed post lacrymarum tempus, vel tribulationibus oppressi, aut allecti deliciis, ad iniquitatem redeunt; cuius exemplum habetur Matth. XIII, 18 ss., et Lc. VIII, 11 ss., de verbo a sollicitudinibus suffocato. Ez. III, 7: *domus Israel nolunt audire te, quia nolunt audire me.* Est ergo signum quod homo sit a Deo, si libenter audit verba Dei, sed qui recusant audire affectu vel effectu, ex Deo non sunt. Hic excludit Iudaicam contradictionem, et primo ponit Evangelista Iudaeorum contradictionem; secundo domini exclusionem, ibi *respondit Iesus: ego Daemonium non habeo.* Duo autem imponunt Iudaei Christo in eorum contradictione. Primo quidem quod sit Samaritanus, cum dicunt *nonne bene dicimus nos, quia Samaritanus es?* Secundo vero quod Daemonium habeat; unde subdunt *et Daemonium habes.* In hoc autem quod dicunt *nonne bene dicimus nos?* Datur intelligi quod hoc verbum frequenter domino improperabant. Et quidem de secundo quod sit daemoniacus, legimus Matth. IX, 34; et XII, 24, cum dicebant: *in Beelzebub principe Daemoniorum eiicit Daemones.* Sed quod dixerunt eum Samaritanum, nusquam nisi hic in Evangelio invenitur, licet forte hoc multoties dixerunt: multa enim dicta et facta sunt erga Iesum et a Iesu quae non sunt scripta in Evangeliis, ut dicitur infra XX, 25. Duplex autem causa assignari potest quare Iudaei hoc Christo dicebant. Una quidem, quia Samaritani gens odiosa erat pro populo Israelitico, eo quod decem tribubus in captivitatem ductis, terram eorum possidebant; supra IV, 9: *non enim coutuntur Iudaei Samaritanis.* Quia ergo Christus Iudaeos arguens, credebatur a Iudaeis quod hoc ex odio faceret, ideo eum Samaritanum et quasi adversarium reputabant et cetera. Alia ratio, quia Samaritani partim quidem servabant ritus Iudaicos, partim vero non. Videntes ergo Iudaei Christum in aliquo legem servantem, et in aliquo dissolventem, utpote sabbatum, vocabant eum Samaritanum. Similiter autem duplici de causa dicebant eum Daemonium habere. Una quidem, quia miracula quae faciebat, et cogitationes eorum quas revelabat, non attribuebant virtuti divinae in Christo; sed arte Daemonum ipsum ea facere suspicabantur. Unde dicebant: *in Beelzebub principe Daemoniorum eiicit Daemones.* Alia vero ratio est propter eius sermones transcendentes capacitatem humanam, dicens, Deum patrem suum esse, et descendisse de caelo et cetera. Consuetudo autem rudium est, quod cum talia audiunt, diabolica reputant: et sic isti credebant quod Christus quasi Daemonio plenus loqueretur; infra X, 20: *alii dicebant: Daemonium habet, et insanit; quid eum auditis?* Dicunt autem haec verba, ut arguant de peccato, contra illud quod dixerat: *quis ex vobis arguet me de peccato?* Consequenter cum dicit *respondit Iesus: ego Daemonium non habeo*, repellit dominus Iudaeorum contradictionem.

Duo autem imposuerant Christo: scilicet quod Samaritanus esset, et quod Daemonium haberet. Et de primo quidem dominus non se excusat; et hoc duplici de causa. Una quidem, secundum Origenem, quia Iudaei semper volebant se a gentilibus separare. Iam autem venerat tempus quo removenda erat distinctio gentilium et Iudaeorum, et omnes ad viam salutis revocandi: et ideo dominus, ut ostendat se venisse pro salute omnium ut, magis quam Paulus, omnia factus, omnes nanciscatur, I Cor. IX, ideo non negavit se esse Samaritanum. Alia ratio est, quia Samaritanus interpretatur custos: et quia ipse praecipue custos noster est, secundum illud Ps. CXX, 4: *ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel*: ideo se Samaritanum esse non negavit. Negat autem se Daemonium habere, dicens *ego Daemonium non habeo*, et primo quidem repellit illatam iniuriam; secundo arguit iniuriantium pertinaciam, ibi *et vos inhonorastis me.* Circa primum duo facit. Primo repellit illatam iniuriam; secundo manifestat hoc per oppositum, ibi *sed honorifico patrem meum.* Notandum est autem circa primum, quod dominus Iudaeos corrigendo, frequenter eis dure locutus est: *vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae*: et multa quae leguntur in Evangeliis. Sed non invenitur, quod dominus Iudaeis sibi dura verba vel facta inferentibus, iniuriose vel dure locutus fuerit; sed, ut dicit Gregorius, iniuriam suscipiens Deus, non contumeliosa verba respondet, sed simpliciter dicit *ego Daemonium non habeo.* Ex qua re quid nobis innuitur, nisi ut eo tempore quo a proximis ex falsitate contumelias accipimus, etiam eorum verba mala taceamus, ne ministerium iustae correctionis in arma vertatur furoris? Et quod quae ad Deum pertinent, vindicare debemus; quae vero ad nos, despicere. Hoc autem verbum, scilicet *ego Daemonium non habeo*, solus Christus dicere potest, ut Origenes dicit: nam ille nihil quod Daemonis est, leve videlicet, aut grave, in se habet; unde infra XIV, 30: *venit princeps huius mundi, et in me non habet quidquam*; II Cor. VI, 15: *quae conventio Christi ad Belial?* Manifestat autem hoc quod dixit, per oppositum dicens *sed honorifico patrem meum.* Diabolus enim honori Dei resistit: qui ergo quaerit Dei honorem, alienus est a Diabolo. Christus ergo qui honorificat patrem suum, scilicet Deum, Daemonium non habet. Est autem proprium Christo et singulare quod honorificet patrem suum, ut dicitur Mal. I, 6: *filius honorificat patrem.* Christus autem singulariter est Dei filius. Consequenter cum dicit *et vos inhonorastis me*, arguit iniuriantium pertinaciam, et primo arguit iniuriantes; secundo excludit causam inopinatam arguitionis; tertio praedicit eis debitam damnationem. Dicit ergo primo: *ego honorifico patrem meum, et vos inhonorastis me*; quasi dicat: ego facio quod debeo; vos facitis quod non debetis; immo in hoc quod inhonorastis me, inhonoratis patrem meum; supra V, 23: *qui non honorificat filium, non honorificat patrem, qui misit illum.* Sed quia possent dicere: nimis durus es, nimis de gloria tua curas, sic nos arguens; ideo hoc excludens, subdit loquens inquantum est homo, *ego gloriam meam non quaero.* Solus enim Deus est qui potest gloriam suam absque culpa quaerere; alii autem non nisi in Deo; II Cor. X, 17: *qui gloriatur, in domino glorietur*; infra (hoc cap.): *si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est.* Sed numquid Christus inquantum homo non habet gloriam? Immo magnam per omnem modum: quia licet ipse eam non quaerat, *est tamen qui quaerat*, scilicet pater. Nam dicitur in Ps. VIII, 7: *gloria et honore coronasti eum*, scilicet Christum hominem. Et alibi, XX, 6: *gloriam et magnum decorem imposuisti super eum.* Et non solum gloriam meam quaeret in operantibus vivas veritatis causas, sed et puniet et condemnabit contradicentes gloriae meae; unde subdit *et iudicet.* Sed contra; supra V, 22, dicitur: *pater non iudicat quemquam; sed* *omne iudicium dedit filio.* Respondeo. Pater non iudicat quemquam seorsum a filio: quia etiam hoc iudicium quod faciet de eo quod iniuriamini mihi per filium faciet. Vel dicendum, quod iudicium quandoque pro condemnatione accipitur; et hoc iudicium pater dedit filio, quia ipse solus apparebit in forma visibili in iudicium, ut dictum est supra. Quandoque accipitur pro discretione; et de hoc loquitur hic. Unde dicit in Ps. XLII, 1: *iudica me, Deus, et discerne causam meam*; quasi dicat: est pater qui gloriam meam a vestra discernet. Vos enim, pro saeculo gloriari, discernit, et gloriam filii sui, quem unxit prae participibus suis, et qui sine peccato est; vos vero homines cum peccato.

Lectio 8

[87478] Super Io., cap. 8 l. 8 Supra dominus duo promiserat eum sequentibus: scilicet liberationem a tenebris, et adeptionem vitae, dicens: *qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Et de primo quidem dictum est supra; nunc autem agitur de secundo, scilicet de adeptione vitae per Christum, et primo proponit veritatem; secundo repellit Iudaeorum contradictionem, ibi *dixerunt ergo Iudaei: nunc cognovimus* et cetera. Sciendum est autem, quod quamvis Christus lacessitus esset iniuriis et opprobriis, non tamen destitit a doctrina; sed postquam habere Daemonium dictus est, praedicationis suae beneficia largius impendit, dicens *amen, amen dico vobis* et cetera. In quo datur nobis exemplum, quod cum malorum perversitas crescit, et per opprobria hominum conculcantur qui convertuntur, non solum praedicatio frangi non debet, sed etiam augeri; Ez. II, 6: *tu ergo, fili hominis, ne timeas eos, neque sermones eorum metuas*; II Tim. IX: *laboro usque ad vincula quasi male operans; sed verbum Dei non est alligatum.* Duo autem facit dominus in his verbis. Unum quidem est quod requirit, aliud quod promittit. Requirit quidem sermonis sui observationem; unde dicit *si quis sermonem meum servaverit.* Nam sermo Christi veritas est; ideo debemus ipsum servare, primo quidem per fidem, et iugem meditationem; Prov. IV, 6: *serva eam et servabit te*; secundo vero per operis impletionem; infra XIV, 21: *qui habet mandata mea, et servat ea, ille est qui diligit me.* Promittit autem mortis liberationem; unde dicit *mortem non videbit in aeternum*, idest non experietur; Eccli. XXIV, 30: *qui operantur in me*, scilicet in divina sapientia, *non peccabunt; et qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.* Et congrue tali merito debetur tale praemium. Nam vita aeterna praecipue in divina visione consistit; infra XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.* Huius autem visionis quoddam seminarium et principium in nobis fit per verbum Christi; Lc. VIII, 11: *semen est verbum Dei.* Sicut ergo ille qui servat semen alicuius plantae vel arboris ne corrumpatur, pervenit ad perceptionem fructus; ita qui servat verbum Dei; pervenit ad vitam aeternam; Lev. XVIII, v. 5: *quae fecerit homo, vivet in eis.* Consequenter cum dicit *dixerunt ergo Iudaei* etc., ponitur contradictionis Iudaeorum confutatio. Contradicunt autem Christo tripliciter. Primo quidem falsitatis arguendo; secundo irridendo, ibi *dixerunt ergo Iudaei ad eum: quinquaginta annos nondum habes, et Abraham vidisti?* Tertio persequendo, ibi *tulerunt ergo lapides, ut iacerent in eum.* Circa primum duo faciunt. Primo conantur eum redarguere praesumptionis; secundo ad quaedam eorum quae

dicta sunt Christus respondet, ibi *si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est.* Circa primum tria faciunt. Primo irrogant improperium; secundo proponunt factum, ibi *Abraham mortuus est* etc.; tertio interrogant, ibi *numquid tu maior es patre nostro Abraham?* Irrogaverunt autem improperium mendacii, cum dicunt *nunc cognovimus quia Daemonium habes.* Et hoc ideo dixerunt, quia notum est apud Iudaeos quod adinventor peccatorum est Diabolus, et praecipue mendacii, secundum illud Reg. ult., 22, *egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius.* Quia autem videbatur eis hoc quod dominus dixit, scilicet *si quis sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum*, apertum mendacium esse, nam ipsi tamquam carnales intelligebant de morte corporali, quod de spirituali et aeterna morte dixerat, et praecipue, quia contrariatur auctoritati sacrae Scripturae, Ps. LXXXVIII, 49: *quis est homo qui vivit, et non videbit mortem, eruet animam suam de manu Inferi?* Ideo dicunt ei *Daemonium habes*, quasi dicant: ex instinctu Daemonis mendacium loqueris. Et ut convincant eum de mendacio, duo faciunt. Primo quidem proponunt mortem antiquorum; secundo vero repetunt verba Christi, ibi *et tu dicis* et cetera. Dicunt ergo: vere falsum est quod loqueris: *si quis sermonem tuum* etc., nam *Abraham*, homo, *mortuus est*, ut patet Gen. c. XXV. Similiter *et prophetae* mortui sunt; II Reg. XIV, 14: *omnes morimur, et quasi aquae dilabimur in terram, quae non revertuntur.* Et quidem licet mortui sint corporaliter, non tamen mortui sunt spiritualiter; Matth. XXII, 32, dicit dominus: *ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob.* Postea sequitur: *non est Deus mortuorum, sed vivorum.* Mortui ergo sunt corpore, sed vivunt spiritu, quia sermonem Dei servaverunt, et vixerunt ex fide. Et de ea morte dominus intelligebat, non de corporali. Verbum autem Christi repetunt cum subdunt *et tu dicis: si quis sermonem meum servaverit, non gustabit mortem in aeternum.* Velut incauti et maligni auditores, dominicum sermonem confundentes, non repetunt eadem verba. Nam dominus dixit *mortem non videbit* ipsi vero protulerunt *mortem non gustabit.* Sed quantum ad eorum intentionem idem est: quia per utrumque ipsi intelligunt, quod mortem, scilicet corporalem, non experietur in aeternum. Sed quantum ad verum intellectum differt, ut Origenes dicit, inter mortem gustare et videre: nam videre mortem est eam perfecte experiri; gustare autem est aliquem mortis gustum seu participationem habere. Sicut autem est plus ad poenam videre mortem quam gustare, ita plus est ad gloriam non gustare mortem quam non videre. Illi enim non gustant qui in alto sunt cum Christo, scilicet in intellectuali loco statum observant: de quibus dicitur Matth. XVI, 28: *sunt de hic stantibus, qui non gustabunt mortem, donec videant filium hominis venientem in regno suo.* Aliqui tamen sunt qui si non videant mortem mortaliter peccando, tamen aliquid gustant per aliquam levem terrenorum affectionem. Et ideo dominus, ut habetur in Graeco, et Origenes etiam exponit, dixit, *mortem non videbit in aeternum*: quia qui sermonem Christi acceperit et custodierit, etsi gustet aliquid, non tamen videbit mortem. Interrogant autem cum dicunt *numquid tu maior es patre nostro Abraham, qui mortuus est?* Et primo quidem quaerunt de comparatione ipsius ad antiquos patres: *numquid* inquiunt *tu maior es patre nostro Abraham?* Poterant, ut Chrysostomus dicit, secundum carnalem eorum intellectum, altius quaerere: numquid scilicet tu maior es Deo? Nam Abraham et prophetae mandata Dei servaverunt, et tamen corporaliter mortui sunt. Sic ergo si quis sermonem tuum servaverit non morietur, videtur quod sis maior Deo. Sed contenti sunt hac redargutione, quia putabant eum minorem quam Abraham; cum tamen sit scriptum in Ps. LXXXV, 8: *non est similis tui in diis, domine*; et Ex. XV, 11: *quis similis tui in fortibus, domine?* Quasi dicat nullus. Secundo quaerunt de sua aestimatione, quem scilicet seipsum facit; quasi dicant: si tu es maior istis, scilicet Abraham et prophetis, videtur per hoc intelligi quod sis altioris naturae, puta Angelus, vel Deus. Sed hoc non aestimamus de te. Et ideo non dicunt, tu quis es; sed *quem te ipsum facis?* Quia quidquid dicitur supra istis, non recognoscentes de te, reputabimus, quod tu illud fingas. Similiter dicebant infra X, 33: *de bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia: quia tu homo cum sis, facis teipsum Deum.* Consequenter cum dicit *respondit Iesus* etc., ponitur responsio domini, et primo respondet secundae quaestioni; secundo vero primae, ibi *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum.* Circa primum tria facit dominus. Primo excludit falsitatem quam intendebant; secundo docet veritatem, quam ignorabant, ibi *est pater meus qui glorificat me*; tertio manifestat utrumque quod proponebant, ibi *et non cognovistis eum.* Dicit ergo: quaeritis me dicentes: *quem teipsum facis?* Ac si gloriam quam non habeo, mihi usurpem. Sed supervacua fuit haec prolatio, quoniam non me facio id quod sum, sed ex patre recepi: nam *si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est.* Quod secundum hunc modum posset intelligi de Christo secundum quod est filius Dei, ut dicatur cum praecisione *si ego*, scilicet solus, *glorifico meipsum*, idest attribuam mihi gloriam, quam pater mihi non attribuat, *gloria mea nihil est*: nam gloria Christi secundum quod est Deus, est gloria verbi et filii Dei; filius autem nihil habet nisi natus, idest quod nascendo ab aliquo recepit: si ergo detur per impossibile quod gloria sua non esset ab alio, non esset gloria filii. Melius tamen videtur quod dicatur de Christo secundum quod homo. Nam quicumque attribuit sibi gloriam quam non habet a Deo, gloria illa est falsa: nam quidquid veritatis est, a Deo est; quod autem est veritati contrarium, falsum est, et per consequens, nihil. Gloria ergo quae a Deo non est, nihil est; Hebr. V, 5, dicitur de Christo, quod *non seipsum clarificavit ut pontifex fieret*; II Cor. X, 18: *non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Sic ergo patet Iudaeorum falsitas. Veritatem autem, quam intendit docere, ponit dicens *est pater meus qui glorificat me*, quasi dicat: non ego meipsum glorifico, sicut vos fingitis; sed alius est qui me glorificat, scilicet *pater meus*: quem quidem describit ex proprietate, et ex natura. Ex proprietate quidem paternitatis; unde dicit *est pater meus*, et non ego. Ex quo quidem verbo, ut Augustinus dicit, calumniantur Ariani fidei nostrae, dicentes maiorem esse patrem filio: nam maior est, qui glorificat, eo qui glorificatur ab ipso. Si ergo pater glorificat filium, pater maior est filio. Sed dicendum quod apparentiam quidem haberet argumentum, nisi inveniretur e converso quod filius glorificet patrem: dicit enim filius, infra XVII, 1: *pater, venit hora, clarifica filium tuum, ut filius tuus clarificet te.* Et in eodem *ego te clarificavi super terram.* In Graeco autem idem est glorifica et clarifica; et, secundum Ambrosium, *gloria est clara cum laude notitia.* Hoc autem quod dicit *est pater meus qui glorificat me*, potest referri ad Christum, et secundum quod est filius Dei, et secundum quod est filius hominis. Secundum quidem quod est filius Dei, pater glorificat eum gloria divinitatis, ab aeterno eum sibi aequalem generando; Hebr. I, 3: *qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius (...) sedet ad dexteram maiestatis in excelsis*; Phil. II, 11: *omnis lingua confiteatur quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris.* Secundum vero quod homo, habuit gloriam per redundantiam divinitatis in ipsum, et gratiae et gloriae singularis; supra I, 14: *videbimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis.* Ex natura vero divinitatis describit eum, cum dicit *quem vos dicitis quia Deus vester est.* Ne autem alium patrem putes quam Deum, dicit se glorificari a Deo; infra XIII, 31: *nunc clarificatus est filius hominis, et Deus clarificatus est in eo. Si Deus clarificatus est in eo, et Deus clarificabit eum in semetipso.* Sed, secundum Augustinum, hoc verbum est contra Manichaeos, qui dicunt annuntiatum non esse in veteri testamento patrem Christi, sed esse aliquem ex principibus malorum Angelorum. Constat autem quod Iudaei non dicunt alium Deum suum esse quam Deum veteris testamenti. Ergo Deus veteris testamenti est pater Christi glorificans eum. Manifestat autem utrumque, scilicet Iudaeorum falsitatem, et suam veritatem, cum dicit *et non cognovistis eum.* Manifestat autem dupliciter. Primo quidem ostendendo Iudaeorum ignorantiam; secundo suam notitiam, ibi *ego autem cognovi eum.* Circa primum sciendum, quod possent Iudaei dicere: tu dicis quod glorificaris a Deo; sed nobis nota sunt iudicia eius, secundum illud Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.* Ergo si verum est quod dicis, nos utique sciremus hoc: cum ergo nos lateat, constat quod non est verum. Et ideo concludens, dicit *et non cognovistis eum*; quasi dicat: non mirum est si non cognoscitis gloriam qua me glorificat pater meus, quem dicitis Deum vestrum, quia nec ipsum Deum cognoscitis. Sed contra Ps. LXXV: *notus in Iudaea Deus.* Respondeo: ut Deus, sed non ut pater, notus est ab eis; unde supra dixit: *est pater meus qui glorificat me.* Vel dicendum, quod non cognovistis eum affectu: quia carnaliter colitis qui spiritualiter colendus est; supra IV, 24: *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Item effectu, quia mandata eius adimplere contempsistis; ad Tit. I, 16: *confitentur se nosse Deum; factis autem negant.* Sed quia possent dicere: esto quod nos non cognoscamus gloriam tuam, quomodo cognoscis tu gloriam te a Deo patre habere? Ideo subiungit notitiam suam, dicens *ego autem novi eum*, et primo ponit suam notitiam; secundo ostendit necessitatem huius notitiae proferendae, ibi *et si dixero quia non scio eum, ero similis vobis mendax*; tertio exponit quod dicit, ibi *sed scio eum.* Dicit ergo: ideo scio me habere gloriam a Deo patre, quia ego novi eum, ea scilicet notitia qua ipse novit seipsum, et nullus alius nisi filius; Matth. XI, 27: *nemo novit filium nisi pater, nec patrem quis novit nisi filius*, scilicet cognitione perfecta comprehensionis. Et quia omne imperfectum a perfecto initium sumit, inde est quod omnis nostra cognitio a verbo derivatur: unde sequitur: *et cui voluerit filius revelare.* Sed quia, secundum carnem iudicantibus, posset Christo ad arrogantiam ascribi dicenti se nosse Deum, ideo subdit necessitatem dicti sui, cum subiungit *et si dixero quia non scio eum, ero similis vobis mendax.* Nam, secundum Augustinum, non est sic arrogantia vitanda ut relinquatur veritas et incurratur mendacium. Ideo dicit *si dixero*; quasi diceret: sicut vos dicentes scire eum, mentimini; ita ego *si dixero* me nescire, cum sciam eum, *ero similis* vobis *mendax.* Unde haec similitudo sequitur a contrario, ut sit similitudo in mendacio; quia sicut isti mentiuntur dicentes se scire eum quem nesciunt; ita Christus esset mendax, si diceret se nescire quem novit. Sed dissimilitudo est in cognitione: quia isti non cognoscunt, Christus vero scit eum. Sed numquid potuisset Christus hoc dicere? Potuisset quidem verba proferre materialiter, sed non intendere exprimere falsitatem: quia hoc non potuisset fieri nisi per inclinationem voluntatis Christi ad falsum, quod erat impossibile, sicut impossibile erat eum peccare. Nihilominus tamen conditionalis est vera, licet antecedens et consequens sit impossibile. Quod autem patrem cognoscat, manifestat subdens *sed scio eum*: et cognitione speculativa, cum dicit *scio*, intellectualiter per dictam cognitionem, *eum*, scilicet patrem;

item cognitione affectiva, scilicet per consensum voluntatis ad ipsum: unde dicit *et sermonem eius servo*; supra VI, 38: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Consequenter cum dicit *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum*, respondet primae quaestioni quam fecerunt ei Iudaei, dicentes *numquid tu maior es patre nostro Abraham?* Ostendens se maiorem, tali ratione. Quicumque enim expectat bonum ab aliquo, et perfectionem suam, est minor eo a quo expectat, sed Abraham totam spem suae perfectionis et sui boni habuit in me: ergo est me minor. Et quantum ad hoc dicit *Abraham pater vester*, de quo scilicet gloriamini, *exultavit ut videret diem meum.* Ubi ponit duplicem visionem et duplex gaudium, sed alio et alio ordine. Nam primo praemittit gaudium exultationis, dicens *exultavit*, et subdit visionem, dicens *ut videret.* Deinde praemittit visionem, dicens *vidit*, et subdit gaudium, dicens *et gavisus est.* Et sic gaudium consistit inter duas visiones, procedens ab una, et tendens in aliam: quasi dicat *vidit, et gavisus est ut videret diem meum.* Primo ergo videndum quid sit iste dies quem vidit, et exultavit ut videret. Est autem duplex dies Christi: scilicet aeternitatis, de quo in Ps. II, 7: *ego hodie genui te.* Item dies incarnationis et humanitatis, de quo infra IX, 4: *me oportet operari (...) donec dies est*; Rom. XIII, 12: *nox praecessit, dies autem appropinquavit.* Utroque ergo modo dicimus, quod Abraham vidit primo diem Christi, scilicet aeternitatis, et incarnationis per fidem; Gen. XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam.* Et quod vidit diem aeternitatis, manifestum est: alias enim non fuisset iustificatus a Deo, quia, ut dicitur Hebr. II, 6, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Quod autem viderit diem incarnationis, manifestatur ex tribus: scilicet ex iuramento quod exegit a servo, nam Gen. XXIV, 2, ait servo suo quem mittebat: *pone manum subter femore meo, et iura mihi per Deum caeli.* Ex quo, ut dicit Augustinus, signabatur, quod de femore eius processurus esset Deus caeli. Secundo, ut Gregorius dicit, cum in figura summae Trinitatis tres Angelos hospitio suscepit. Tertio quando cognovit praefiguratam passionem Christi in oblatione arietis et Isaac; Gen. XXII. Sic ergo ex hac visione gavisus est; sed non quievit in ea, immo ex hac exultavit in aliam visionem, scilicet apertam et per speciem, quasi totum gaudium suum in ea ponens. Unde dicit *exultavit ut videret* aperta visione, *diem meum*, scilicet divinitatis et humanitatis meae; Lc. X, 24: *multi reges et prophetae voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt.* Consequenter cum dicit *dixerunt ergo Iudaei ad eum* etc., ostendit quomodo Iudaei irrident verba Christi, et primo ponitur irrisio verborum Christi a Iudaeis ad confutandum; secundo subditur manifestatio ipsorum verborum a Christo, ad irrisionem vitandam, ibi *dixit ergo Iesus: amen, amen dico vobis* et cetera. Quia ergo Christus dixerat quod Abraham exultavit ut videret diem suum, Iudaei carnalem mentem habentes, et in eo solum carnis aetatem pensantes, irrident dictum, et dicunt *quinquaginta annos nondum habes.* Vere quinquaginta annos non habebat, nec etiam quadraginta, sed circa trigesimum annum erat; Lc. III, 23: *erat Iesus incipiens quasi annorum triginta.* Quod autem dicunt *quinquaginta annos nondum habes*, ideo forte est, quia apud Iudaeos annus iubilaeus in maxima reverentia habebatur, quasi per eum omnia computantes, in quo et captivos manumittebant, et emptitiis cedebant possessionibus. Quasi dicant: tu nondum excessisti spatium unius iubilaei, et *Abraham vidisti?* Quamvis dominus non dixerit quod viderit Abraham, sed quod Abraham diem eius vidit. Et ideo dominus ut irrisionem vitet, respondens Iudaeis, verba sua exponit, dicens *amen, amen dico vobis, antequam*

Abraham fieret, ego sum: in quibus verbis dominus duo de se notabilia et efficacia contra Arianos dicit. Unum est, quia, ut dicit Gregorius, coniungit simul verbum praesentis temporis et praeteriti. Ante enim significat praeteritum; sum temporis praesentis est. Ut ergo ostenderet se esse aeternum, et esse suum esse aeternitatis insinuet, non ait ante Abraham ego fui sed ante Abraham ego sum nam esse aeternum non novit tempus praeteritum et futurum, sed in uno indivisibili includit omne tempus. Unde dici potest illud Ex. III, 14: *qui est misit me ad vos*; et *ego sum qui sum.* Ante ergo vel post Abraham habuit esse, qui et accedere potuit per exhibitionem praesentis, et recedere per cursum vitae. Aliud est, secundum Augustinum, quia cum loqueretur de Abraham, qui creatura est, non dixit antequam Abraham esset sed *antequam fieret.* Sed loquens de se, ut ostendat quod non est factus ut creatura, sed ab aeterno de essentia patris genitus, non dicit, ego fio, sed *ego sum*, qui *in principio erat verbum*; supra I Prov. VIII, 25: *ante omnes colles generavit me dominus.* Consequenter cum dicit *tulerunt ergo lapides ut iacerent in eum*, ponitur intentio Iudaeorum contra Christum: et primo ponitur Iudaeorum persecutio; secundo Christi evasio. Sed persecutio Iudaeorum procedit ex infidelitate. Nam mentes infidelium aeternitatis verba sustinere non valentes, nec intelligere ea, reputabant blasphemiam; et ideo, secundum legis mandatum, eum tamquam blasphemum lapidare volentes, *tulerunt lapides, ut iacerent in eum* et cetera. Et, ut dicit Augustinus, tanta duritia lapidum, quo curreret nisi ad lapides? Inf. X, 33: *de bono opere non lapidamus te.* Simile faciunt qui ex duritia cordis non intelligentes veritatem aperte prolatam, blasphemant proferentem, unde dicitur in canonica Iudae: *quaecumque non noverunt, blasphemant.* Evasio autem Christi est ex eius potestate: unde sequitur *Iesus autem abscondit se*, qui scilicet si divinitatis suae potentiam exercere voluisset in suis actibus, eos ligaret, aut in poenas subitae mortis obrueret. *Abscondit autem se*, specialiter propter duo. Primo ut daret fidelibus suis exemplum declinandi persecutores suos; Matth. X, 23: *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.* Secundo, quia non elegerat hoc genus mortis, sed potius in ara crucis voluit immolari; et quia nondum impletum erat tempus, adhuc fugit. Sic ergo tamquam homo a lapidibus fugit. Non autem abscondit se sub lapide vel in angulo, sed potestate suae divinitatis, invisibilem se eis exhibens, exivit, et recessit de templo. Simile fecit, Lc. IV, 29, quando voluerunt eum praecipitare de supercilio montis. Per quod, ut Gregorius dicit, datur intelligi quod illis ipsa veritas absconditur, qui eius verba sequi contemnunt. Eam quippe quam non invenit humile veritas fugit mentem; Is. VIII, 17: *qui abscondit faciem suam a domo Iacob.* Et similiter etiam quia debebat eos, correctionem et veritatem non suscipientes, relinquere, et ire ad gentes; Matth. XXIII, 38: *ecce relinquetur vobis domus vestra deserta.*

Caput 9

Lectio 1

[87479] Super Io., cap. 9 l. 1 Postquam dominus doctrinae suae illuminativam virtutem ostendit verbo, hic consequenter confirmat eam facto, caecum corporaliter illuminando. Et circa hanc illumi-

nationem tria ponuntur. Primo infirmitas; secundo infirmitatis sanatio, ibi *hoc cum dixisset, expuit in terram* etc.; tertio de sanatione, Iudaeorum disceptatio, ibi *itaque vicini* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur infirmitas; secundo inquiritur causa eius, ibi *interrogaverunt eum discipuli.* Sciendum est circa primum, quod Iesus abscondens se, et de templo recedens, dum praeteriret, vidit hunc caecum. Et hoc est quod dicit *et praeteriens Iesus, vidit hominem caecum a nativitate.* Ubi tria considerantur. Primo quidem praeterivit, ut declinaret Iudaeorum furorem; Eccli. VIII, 13: *ne accendas carbones peccatorum, arguens eos, et ne incendaris flamma ignis peccatorum illorum.* Secundo ut emolliret Iudaeorum duritiam ex miraculo facto et fiendo; infra c. XV, 24: *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Tertio ut per operationem signi, verba sua firmaret; nam facta domini, eorum quae dicta sunt a se, faciunt fidem; Mc. ult., 20: *sermonem confirmante, sequentibus signis.* Mystice autem, secundum Augustinum, genus humanum est iste caecus. Nam spiritualis caecitas peccatum est, Sap. II, 21: *excaecavit eos malitia eorum.* Qui a nativitate caecus est, quia ex sua origine trahit peccatum. Haec enim caecitas contigit per peccatum in homine primo, de quo omnes originem traduximus; Eph. II, 3: *eratis natura*, idest naturali origine, *filii irae.* Consequenter cum dicit *et interrogaverunt eum discipuli eius*, agitur de causa ipsius infirmitatis, et primo inquiritur causa ipsius a discipulis; secundo manifestatur a Christo, ibi *neque hic peccavit.* Circa primum tria quaerenda occurrunt. Primum est causa inquisitionis discipulorum a Christo, quae est, ut Chrysostomus dicit, quia Iesus egrediens de templo, et videns hunc caecum, valde studiose respexit, quasi videns in eo materiam operandae virtutis; ita ut discipuli hoc videntes, scilicet eum studiose videntem, moti fuerunt ad interrogandum. Secundo discipulorum diligentia, quia dicunt *Rabbi*, vocantes eum magistrum, ut innuant se sic quaerere, quasi discere desiderantes. Tertio quare, quaerentes causam peccati, dixerunt *quis peccavit?* Dicendum, secundum Chrysostomum, quod quia dominus supra V, 14, scilicet quando paralyticum sanavit, dixerat ei: *ecce iam sanus factus es: vade, et amplius noli peccare*, cogitaverunt discipuli, quod propter peccatum ei illa infirmitas accidisset, aestimantes ulterius quod omnis humana infirmitas proveniret ex peccato, secundum quod Eliphaz dicit, Iob IV, 7: *quis unquam innocens periit?* Et ideo quaerebant utrum ex peccato suo vel parentum caecus natus fuisset. Sed quod ex peccato suo esset, non videtur: quia nullus peccat antequam nascatur, cum animae ante corpora non fuerint, nec peccaverint, ut quidam falso opinati sunt: secundum illud Rom. IX, 11: *cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali (...); non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei; quia maior serviet minori.* Quod autem hoc ex peccato parentum passus fuerit, non videtur: quia Deut. XXIV, 16, dicitur: *non occidentur patres pro filiis, nec filii pro parentibus.* Sed sciendum, quod est duplex poena qua homines puniuntur. Una est spiritualis quantum ad animam; alia est corporalis quantum ad corpus. Et poena quidem spirituali numquam filius pro patre punitur. Cuius ratio assignatur Ez. XVIII, 4, quia anima filii non est ex patre, sed a Deo. *Omnes*, inquit, *animae meae sunt*, scilicet per creationem, *sicut anima patris, ita anima filii mea est: anima quae peccaverit ipsa punietur.* Hoc etiam dicit Augustinus in quadam epistola. Sed poena corporali filius pro patre punitur, cum quantum ad corpus sit quaedam res patris. Et expresse hoc habetur Gen. XIX, ubi filii Sodomorum occisi sunt pro peccato parentum in subversione Sodomae. Multoties etiam dominus comminatur Iudaeis occisionem puerorum propter peccata parentum. Quare autem uno peccato alius puniatur, sciendum, quod poena duo habet, laesionem et remedium. Nam aliquando abscinditur membrum ut totum corpus conservetur: et sic poena huius laesionem infert inquantum abscinditur, sed remedium habet inquantum conservat corpus. Numquam tamen medicus nobilius membrum abscindit propter conservationem minus nobilis, sed e converso. In rebus autem humanis, anima nobilior est corpore, et corpus nobilius exterioribus rebus; et ideo numquam fit ut aliquis propter corpus in anima puniatur, sed potius in corpore propter remedium animae. Quandoque ergo Deus irrogat poenas corporibus, vel rebus exterioribus, propter remedium bonum animae: et tunc huiusmodi poenae non inferuntur ut laesivae tantum, sed ut purgativae in remedium. Unde et ipsa puerorum Sodomitarum occisio fuit ad bonum animarum: non quidem ad meritum, sed ne paternae malitiae imitatores, vivendo peccata cumulantes, atrocius punirentur. Sic etiam pro peccatis parentum pluries aliqui puniuntur. Consequenter cum dicit *respondit Iesus* etc., manifestat dominus causam infirmitatis, et primo excludit causam opinatam; secundo subdit veram; et tertio manifestat ipsam. Causam quidem opinatam excludit, cum respondit dicens *neque hic peccavit, neque parentes eius.* Hanc enim esse causam infirmitatis, opinati sunt discipuli, ut dictum est. Sed contra. Rom. III, 23: *omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei.* Et ibid. V, 12, dicitur, quod peccatum ab Adam in omnes pertransiit. Respondeo dicendum, quod tam caecus quam parentes eius originali peccato tenebantur, et etiam alia actualia vivendo superaddiderant, quia, *si dixerimus quod peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*: I Io. I, 8. Quod autem dominus dicit *neque hic peccavit*, intelligendum est eos non peccasse, ad hoc quod caecus nasceretur; quasi diceret, quod eius caecitas non est consecuta ex eorum peccato. Causam autem veram subdit dicens *sed ut manifestentur opera Dei in illo*: nam per opera Dei in eius cognitionem ducimur; Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; supra V: *opera quae dedit mihi pater, haec sunt quae testimonium perhibent de me.* Cognitio autem Dei est summum bonum hominis, cum in ea consistat hominis beatitudo; infra XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.* Et Ier. IX, 24: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Si ergo infirmitas contingit ut manifestentur opera Dei, et per ipsorum manifestationem Deus innotescit; manifestum est quod huiusmodi corporales infirmitates contingunt propter bonum. Posset autem alicui videri quod manifestatio operum Dei non sit sufficiens causa infirmitatis huiusmodi, praesertim cum neque hic, neque parentes eius peccaverunt, et ideo volunt dicere, quod ly ut tenetur non causaliter, sed consequenter; quasi dicat: eo existente caeco, opera Dei manifestantur ipsum curantis. Sed hoc non videtur sane dictum; et ideo melius dicendum, quod tenetur causaliter. Est enim duplex malum: scilicet culpae et poenae. Sed malum quidem culpae Deus non facit, sed permittit fieri; quod non permitteret, nisi intenderet inde bonum aliquod. Unde dicit Augustinus in Enchir.: *Deus adeo bonus est, quod numquam permitteret aliquod malum fieri, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo eliciat bonum.* Sic ergo permittit aliqua peccata fieri ex intentione boni quod intendit: sicut permisit saevire tyrannos, ut coronaret martyres. Multo ergo magis debet dici, quod malum poenae, quod ipse fecit, ut dicitur Amos III, 6: *non est malum quod dominus non fecerit*, numquam inducit nisi ex intentione boni. Et inter alia bona optimum est quod opera Dei manifestentur, et ex eis innotescat Deus. Non est ergo inconveniens si aliqua flagella immittit, vel peccata aliqua fieri permittit, ut bonum inde proveniat.

Et sciendum, quod, ut Gregorius dicit I Moral., quinque modis Deus hominibus immittit flagella. Quandoque quidem ad initium damnationis, secundum illud Ier. VII, 18: *duplici contritione contere eos.* Et hoc flagello percutitur peccator in hac vita sic, ut sine retractatione et fine puniatur in alia; sicut Herodes qui occidit Iacobum, punitus est in hac vita, et in Inferno similiter: Act. XII, 23. Quandoque autem ad correctionem: et de hac dicitur in Ps. XVII, 36: *disciplina tua ipsa me docebit.* Quandoque autem flagellatur aliquis non propter praeteritorum correctionem, sed ad futurorum praeservationem: sicut de Paulo legitur II Cor. XII, 7: *ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, Angelus Satanae, qui me colaphizet.* Quandoque autem ad promotionem virtutis: ut scilicet cum in aliquo *nec praeterita culpa corrigitur, nec futura prohibetur, dum inopinata salus persecutionem sequitur, salvantis virtute cognita, ardentius amatur*; II ad Cor. XII, 9: *virtus in infirmitate perficitur*; Iac. I, 4: *patientia opus perfectum habet.* Quandoque vero ad manifestationem divinae gloriae: unde et hic dicitur *ut manifestentur opera Dei in illo.* Consequenter cum dicit *me oportet operari* etc., manifestat causam veram quam posuit: et quia mentionem fecerat de operibus Dei, ideo primo ponit opportunitatem opera Dei manifestandi; secundo assignat opportunitatis, seu necessitatis rationem, ibi *venit nox*; tertio eam exponit, ibi *quamdiu in mundo sum.* Dicit ergo: ideo scilicet caecus natus est, *ut manifestentur opera Dei in illo*, quae quidem manifestari oportebat: nam *me oportet operari opera eius qui misit me.* Quod quidem potest referri ad Christum secundum quod homo; et sic est sensus: *me oportet operari opera eius qui misit me*, idest, opera commissa mihi a patre; supra c. V, 36: *opera quae dedit mihi pater ut faciam.* Infra XVII, 4, dicit: *pater, opus consummavi quod dedisti mihi ut faciam.* Vel ad Christum, secundum quod Deus; et sic dicit aequalitatem suae potentiae ad patrem, ut sit sensus: *me oportet operari opera eius qui misit me*, idest, opera quae habeo a patre. Omnia enim quae filius facit, etiam secundum divinam naturam, a patre habet; supra V, 19: *non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem. Oportet*, inquam, *donec dies est.* Dies quidem materialis ex praesentia solis super terram causatur. Sol autem iustitiae est Christus Deus noster; Mal. IV, 2: *vobis timentibus nomen meum, orietur sol iustitiae.* Quamdiu ergo sol iste nobis praesens est, opera Dei fieri possunt in nobis, erga nos, et a nobis. Praesens autem fuit nobis aliquando quidem corporali praesentia; et tunc dies erat; Ps. CXVII, 25: *haec dies quam fecit dominus: exultemus et laetemur in ea.* Et ideo oportet operari opera Dei. Est etiam nobis praesens per gratiam: et tunc est dies gratiae, in quo scilicet oportet operari opera Dei, *donec dies est*; Rom. XIII, v. 12: *nox praecessit, dies autem appropinquabit. Abiiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis*; I Thess. V, 7: *qui dormiunt, nocte dormiunt. Vos autem non estis in tenebris* et cetera. Sed sciendum, quod si praesentia solis facit diem et absentia noctem, cum sol sibi praesens sit semper, ipsi soli semper dies est: et sic soli semper est tempus operandi et lucendi. Sed quantum ad nos, quibus aliquando est praesens, aliquando absens, non semper operatur et lucet. Eodem modo apud Christum, solem iustitiae, semper est dies et tempus operandi; non autem apud nos: quia non semper sumus capaces suae gratiae, propter impedimentum ex parte nostra. Rationem autem opportunitatis praedictae subdit, dicens *venit nox, quando nemo potest operari.* Sicut est duplex dies, ita est duplex nox. Una est per abscessum corporalem solis iustitiae, sicut apostoli incurrerunt, quando Christo eis corporaliter sublato tempore passionis, perturbati sunt; Matth. XVI, 31: *omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte.* Et tunc non fuit tempus operandi, sed patiendi. Sed melius est ut dicamus, quod etiam Christo absente corporaliter per ascensionem, dies apostolis erat, inquantum illucebat eis sol iustitiae, et tempus operandi. Et ideo intelligendum est de nocte quae est per spiritualem separationem solis iustitiae, scilicet per subtractionem gratiae: quae quidem nox duplex est. Una per subtractionem actualis gratiae quam inducit peccatum mortale; I Thess. V, 7: *qui dormiunt, nocte dormiunt.* Et quando haec nox venit, nemo potest operari opera meritoria vitae aeternae. Alia nox est consummata, quando non solum privatur actuali gratia quis per peccatum mortale, sed etiam facultate adipiscendi, per aeternam damnationem in Inferno, ubi profunda nox est, quae erit illis quibus dicitur: *ite, maledicti, in ignem aeternum*: Matth. XXV, 41. Et tunc nemo potest operari, quia non est tempus merendi, sed secundum merita recipiendi. Dum ergo vivis, fac sicut facturus es. Unde Eccle. IX, 10: *quaecumque potest manus tua, instanter operare: quia neque ratio, neque opus, nec sapientia, nec scientia erunt apud Inferos, quo tu properas.* Rationem autem dictorum exponit dicens *quamdiu sum in mundo, lux sum mundi*; quasi diceret: si vultis scire quis sit dies, et quae nox, de quibus loquor; ego, inquam, *sum lux mundi*: nam praesentia mea diem facit, et absentia noctem; supra VIII, 12: *ego sum lux mundi. Quamdiu* ego *sum in mundo*, corporaliter per meam praesentiam; infra XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum; iterum relinquo mundum, et vado ad patrem. Lux sum mundi*: unde dies iste duravit usque ad ascensionem Christi. Item, *quamdiu sum in mundo*, spiritualiter per gratiam; Matth. ult., 20: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Lux sum mundi*: unde dies iste usque ad consummationem saeculi extendetur. Consequenter cum dicit *hoc cum dixisset, expuit in terram* etc., agitur de sanatione caeci, ad quam quinque per ordinem concurrunt facta per Christum. Primo quidem sputatio, unde dicit *spuit in terram*; secundo luti factio, unde dicit *lutum fecit ex sputo*; tertio oculorum linitio, unde dicit *et linivit super oculos caeci*; quarto mandatum quod lavaretur, unde dicit *vade* (inquit) *et lava in natatoriis Siloe*; quinto, visionis perceptio, unde subdit *et venit videns*: quae quidem omnia causam habent et litteralem et mysticam. Litteralem quidem, secundum Chrysostomum, hoc modo. Sputo illuminat, ut ostendat quod virtute a se egrediente hoc faciebat, et nulli alteri rei miraculum ascribatur; Lc. VI, 19: *virtus exibat de illo.* Licet enim omnia miracula dominus solo verbo facere potuisset, quia *ipse dixit, et facta sunt*, frequenter tamen corpore suo in eis utitur, ut ostendat ipsum, inquantum est divinitatis organum, virtutem quamdam salutarem esse sortitum. Lutum autem fecit ex sputo, ut ostendat se membra homini deficientia posse formare, qui formaverat totum primum hominem. Unde sicut primum hominem de luto formavit, ita lutum fecit ut formaret oculos caeci nati. Linivit autem lutum super oculos caeci nati, ut ostenderet se conditorem corporum, per id quod potissimum est in corporibus. Homo enim inter creaturas corporales praecellentior est; inter membra vero hominis praecellit caput; inter membra autem capitis, oculus excellentior invenitur. Unde Matthaeus VI, 21: *lucerna corporis tui est oculus tuus.* Formando ergo oculum ceteris corporalibus excellentiorem, ostendit se creatorem esse totius hominis et naturae corporeae. Dixit autem ei *vade, et lava te in natatoria Siloe*, ne videretur terra super oculos linita virtutem sanativam oculi habere. Unde quamdiu lutum in oculis habuit, non vidit, sed postquam lavit. Misit autem eum longe ad lavandum, scilicet ad natatoria Siloe: primo quidem ad confutandam Iudaeorum duritiam; nam oportebat eum transire civitatem, ut sic omnes viderent eumdem caecum euntem, lutum super oculos habentem, et redeuntem visu suo restituto. Secundo vero ut commendetur caeci obedientia et fides: frequenter enim forte lutum in faciem receperat, frequenter in natatoria Siloe se laverat, et tamen non viderat. Unde potuisset dicere: lutum solet magis excaecare, et multoties me ibidem lavi, et in nullo sum adiutus, sicut de Naaman legitur IV Reg. V, 10 ss. Sed non contradixit, immo simpliciter obedivit. Unde sequitur *abiit, et lavit.* Ideo autem ad natatoria Siloe eum misit, quia per illam aquam signatus est populus Iudaeorum; Is. VIII, 6: *populus iste abiecit aquas Siloe, quae currunt cum silentio.* Ut ergo ostendat quod non est alienus ab amore populi Iudaici, ad Siloe mittit eum. Effectus autem sequitur, quia *venit videns.* Hoc praedictum fuit Is. XXXV, 5: *tunc aperientur oculi caecorum.* Causam vero mysticam et allegoricam assignat Augustinus, qui dicit, quod per sputum, quod est saliva de capite descendens, signatur verbum Dei, quod a patre capite omnium rerum procedit; Eccli. c. XXIV, 5: *ego ex ore altissimi prodii.* Tunc ergo dominus de sputo et terra lutum fecit, cum verbum caro factum est. *Linivit autem oculos caeci*, idest humani generis, oculos scilicet cordis, per fidem incarnationis Christi. Sed nondum videbat: quia quando forte inunxit, catechumenum fecit, qui fidem habet, sed nondum est baptizatus. Et ideo mittit eum ad piscinam, quae vocatur Siloe, ut lavetur et illuminetur, idest baptizetur et in Baptismo plenam illuminationem recipiat. Unde, secundum Dionysium, Baptismus dicitur illuminatio; Ez. XXXVI, 25: *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Et ideo signanter hoc Evangelium legitur illo die in Quadragesima quo incipit fieri scrutinium baptizandorum in sabbato sancto. Nec sine causa Evangelista subdit interpretationem piscinae, dicens *quod interpretatur missus*: quia quicumque baptizantur oportet baptizari in Christo, qui est missus a patre; Gal. III, 27: *quotquot baptizati estis, Christum induistis.* Nisi enim ille fuisset missus, nemo nostrum esset ab iniquitate dimissus. Secundum Gregorium autem, per salivam sapor intimae contemplationi accipitur, quae ad os de capite defluit, quia de caritate conditoris adhuc in hac vita nos positos, gustu revelationis tangit. Unde dominus salivam luto miscuit, et caeci nati oculos reparavit, quia superna gratia carnalem cogitationem nostram per mixtionem suae contemplationis irradiat, et ab originali caecitate homines ad intellectum reformat et cetera.

Lectio 2

[87480] Super Io., cap. 9 l. 2 Posita miraculosa illuminatione caeci, hic consequenter ponitur miraculi examinatio, et primo quidem miraculum examinatur a populo; secundo a Pharisaeis et principibus, ibi *adducunt eum ad Pharisaeos*; tertio caecus propter suam confessionem instruitur a Christo et commendatur, ibi *audivit Iesus quia eiecerunt eum foras.* Circa primum tria facit, quia primo inquiritur de persona illuminati; secundo de ipsa illuminatione, ibi *dicebant ergo ei* etc.; tertio de persona illuminantis, ibi *et dixerunt ei: ubi est ille?* Circa primum tria facit. Primo ponitur quaestio de persona illuminati; secundo assumuntur diversae opiniones ad quaestionem; tertio determinatur quaestio. Ponitur quidem quaestio a populo. Unde dicit *itaque vicini, et qui*

viderant eum prius, quia mendicus erat, dicebant: nonne hic est qui sedebat et mendicabat? Ubi duo consideranda occurrunt. Unum est quod ex miraculi magnitudine ipsum incredibile reddebatur: unde dicebant, infra: *a saeculo non est auditum quod aperuerit quis oculos caeci nati.* Unde impletur in eis quod dicitur Hab. I, 5: *opus factum est in diebus nostris, quod nemo credet cum narrabitur.* Aliud est mirabilis Dei clementia, quia non solum circa potentes, sed etiam circa ignobiles dominus miracula operatur, dum eos qui mendicant, cum multa pietate curabat: in quo ostenditur quod propter paupertatem nullum repellit, qui propter salutem hominum venit; Iac. II, 5: *nonne dominus elegit pauperes, divites in fide, et haeredes regni?* Unde et isti signanter dicunt *nonne hic est qui sedebat et mendicabat?* Quasi dicant, ignobilis et curatione indignus. Contra dicitur Baruch III, 26: *ibi gigantes nominati.* Opiniones autem ponuntur a plebe: unde dicit *alii dicebant quia hic est*, scilicet qui mendicabat; et hoc ideo, quia pluries eum viderant mendicantem, et similiter discurrentem per civitatem, quando cum luto ad natatoria ibat, inspexerant. Unde non ultra poterant dicere, non est hic. Sed aliorum opinio erat contraria: unde dicebant *nequaquam*, scilicet hic est, *sed similis eius est.* Cuius ratio est, quia, ut Augustinus dicit, oculi restituti mutaverunt vultum eius. Nihil enim ita cognoscibile sicut visus; Eccli. c. XIX, 26: *ex visu cognoscitur sensatus.* Quaestio determinatur per caecum; quia *ille dicebat*, scilicet caecus, *ego sum*, scilicet qui mendicabam. Vox grata est ista, ne damnetur ingrata. Quia enim non poterat esse ingratus tanto beneficio, nec aliud signum gratitudinis ostendere poterat quam quod constanter confiteretur se a Christo curatum, dicit *ego sum*, qui scilicet caecus eram, et mendicabam; et modo video; Tob. c. XII, 6: *benedicite Deum, coeli, et coram omnibus viventibus confitemini ei, quia fecit vobiscum misericordiam suam.* Consequenter cum dicit *dicebant ergo ei: quomodo aperti sunt oculi tui?*, agitur de inquisitione facti, scilicet de ipsa illuminatione, et primo ponitur quaestio Iudaeorum; secundo responsio caeci, ibi *respondit: ille homo, qui dicitur Iesus, lutum fecit* et cetera. Dicit ergo: si tu es ille qui caecus mendicabas, dic ergo nobis *quomodo aperti sunt tibi oculi?* Sed ista quaestio ex curiositate procedit, quia hunc modum nec ipse qui curatus est, nec nos novimus; Eccli. c. III, 24: *in pluribus operibus eius ne fueris curiosus.* Responsio caeci fuit mirabilis, unde dicit *respondit: ille homo, qui dicitur Iesus, lutum fecit, et unxit oculos meos* et cetera. In qua primo quidem demonstrat personam illuminantem, dicens *ille homo qui dicitur Iesus.* Recte nominat eum hominem, quem hominem noverat, et verus homo erat; Phil. c. II, 7: *in similitudinem hominum factus.* Licet autem eum non vidisset, quia caecus ab eo recessit, ad Siloe vadens, cognovit eum ex auditu et collocutione hominum de ipso. Secundo recitat factum, dicens *lutum fecit, et unxit oculos meos*; ubi se veracem ostendit, non asserens incerta. Dominus enim lutum fecerat ex sputo, quod quidem iste nescivit; sed lutum factum, et oculis superpositum, per sensum tactus didicit; et ideo non dixit lutum fecit ex sputo sed simpliciter *lutum fecit, et unxit oculos meos*; I Io. c. I, 1: *quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, et perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt (...) testamur et annuntiamus vobis.* Tertio refert mandatum dicens *et dixit mihi*, scilicet Iesus, *vade ad natatoria Siloe, et lava.* Hoc etiam nobis necessarium est; nam si volumus mundari a caecitate cordis, oportet quod spiritualiter lavemur; Is. I, 16: *lavamini, mundi estote.* Quarto commendat suam obedientiam, dicens *et abii, et lavi*, quasi diceret: ex quo mandatum audivi, desiderio visionis ductus, executus sum mandatum. Neque mirum: quia dicitur Prov. VI, 23: *mandatum*, scilicet impletum, *lucerna est, et lex lux.* Quinto confitetur beneficii effectum, dicens *et vidi.* Et recte post obedientiam illuminatur: quia, ut dicitur Act. V, 32, *dabit spiritum sanctum obedientibus sibi.* Vide caeci constantiam. Nam, ut Augustinus dicit, *ecce annuntiator factus est gratiae, ecce evangelizat et confitetur Iudaeis.* Caecus ille confitebatur, et cor impiorum stringebatur, quia non habebant lumen, scilicet in corde, quod ille habebat in facie. Consequenter cum dicit *et dixerunt ei: ubi est ille?* Ponitur inquisitio de persona illuminantis; et primo ponitur Iudaeorum quaestio, cum dicunt *ubi est ille?* Malitiose interrogant occisionem meditantes; iam enim adversus Christum conspiraverant; supra VIII, 40: *nunc autem quaeritis me interficere?* Secundo ponitur caeci responsio, cum ait *nescio.* Ut Augustinus dicit, ex verbis apparet quod sicut corporaliter in ipso gestum fuit, ita spiritualiter diversis temporibus repraesentatur. Nam adhuc primo linitur caecus, et post lotus videt. Et inunctio quidem inchoationem sanitatis corporalis repraesentat; lotio autem perfectam consequitur sanitatem. Specialiter autem inunctio efficit catechumenum; lotio, scilicet Baptismus, perficit et illuminat. Sic ergo diversa diversis temporibus repraesentatur fides. Nam per hoc quod dicit *nescio*, repraesentatur fides imperfecta in catechumenis; supra IV: *vos adoratis quod nescitis.* Potest etiam per hoc significari fides nostra; I Cor. XIII, 9: *ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus.* Consequenter cum subditur *adducunt eum ad Pharisaeos*, agitur de inquisitione, et primo inquirunt a caeco; secundo a parentibus, ibi *non crediderunt ergo Iudaei.* Circa primum tria facit. Primo praesentatur inquirendus; secundo ponitur inquirentium intentio; tertio ponitur ipsa inquisitio. Inquirendus autem, scil. caecus, praesentatur a populo Pharisaeis; unde *adducunt*, scilicet turbae, *eum qui caecus fuerat, ad Pharisaeos*; et hoc ideo, quia quaesierant ab eo ubi esset Iesus, ut si eum invenirent ducerent eum ad Pharisaeos, damnandum propter solutionem sabbati. Quia vero Christum non habuerunt, ducunt caecum, ut eum vehementius interrogantes, cogant importunitate vel timore aliquid falsitatis contra Christum confingere; Ier. V, 5: *ibo ergo ad optimates; ipsi enim cognoverunt viam domini, iudicium Dei sui; et ecce hi magis confregerunt iugum, ruperunt vincula.* Intentionem autem eorum Evangelista perversam esse ostendit, dicens *erat autem sabbatum quando lutum fecit.* Hoc dicit, ut eorum malam mentem demonstret, et causam propter quam eum quaerebant; ut scilicet occasionem contra eum invenirent, et detraherent miraculo per aestimatam legis praevaricationem; cum tamen, Matth. XII, 8, dicatur quod *dominus est filius hominis etiam sabbati.* Examinatio autem fit a Pharisaeis, cum dicitur *iterum ergo interrogabant eum Pharisaei*, etc., et primo interrogant de facto; secundo de persona facientis, ibi *dicebant ergo ex Pharisaeis quidam.* Circa primum duo facit. Primo ponitur eorum interrogatio; secundo caeci responsio. Interrogant autem eum de materia consecutae visionis: unde *iterum interrogabant eum Pharisaei* etc.: non ut scirent, sed ut calumniam inferrent et falsitatem imponerent. Respondit autem caecus, non dictis contraria, nec dissona veritati. Unde *ille*, scilicet caecus, *dixit eis: lutum posuit mihi super oculos.* Ubi primo admiranda est caeci constantia; nam etsi coram turbis, a quibus sine periculo interrogabatur, veritatem dixerat, non magnum videbatur; sed hoc mirae est constantiae quod in ampliori periculo constitutus, scilicet coram Pharisaeis, neque negat, neque contraria dicit prioribus, secundum illud Ps. CXVIII, 46: *loquebar de testimoniis tuis in conspectu regum, et non confundebar.* Secundo admiranda est eius industria; nam mores recitantium servat, qui primo diffuse et cum circumstantiis omnibus referunt; et si secundo referri oporteat, succinctius loquuntur. Unde neque nomen dicentis expressit, neque quoniam: *dixit mihi: vade et lava*, sed confestim solam substantiam facti tangens, dicit *lutum fecit.* Consequenter cum subditur *dicebant ergo ex Pharisaeis quidam* etc., fit inquisitio de persona illuminantis, et primo ponuntur diversae sententiae Pharisaeorum de Christo; secundo exquiritur sententia caeci, ibi *dicunt ergo caeco iterum.* Circa primum tria facit. Primo ponit opinionem Christum blasphemantium; secundo opinionem eum commendantium; et tertio concludit, quod inter eos erat schisma et dissidium. Circa primum sciendum est, quod illi qui malitiose contra aliquem agunt, tacent, si quid boni in facto eius vident; et mala, si qua videntur, manifestant, etiam bonum in malum convertentes; secundum illud Eccli. XI, 33: *bona in mala convertens insidiatur, et in electis imponet maculam.* Quod et isti faciunt; nam id quod videbatur bonum, scil. caeci illuminationem, subticentes, quod contra Christum esse poterat, manifestant, scilicet solutionem sabbati. Unde *dicebant quidam ex Pharisaeis*, scilicet malitiosi et pravi, *non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit*; cum tamen Christus sabbatum servaret. Dominus enim prohibens operari in sabbato, intendit de opere servili, quod est peccatum; supra VIII, 34: *qui facit peccatum, servus est peccati.* Ergo qui facit opera peccati in sabbato, solvit sabbatum. Christus ergo qui sine peccato erat, potius sabbatum, quam ipsi, custodiebat. Commendantium autem opinio ponitur, cum subdit *quomodo potest homo peccator haec signa facere?* Isti enim aliquam fidem ex signis conceperant et imperfecte et imbecilliter erant dispositi; quia ex timore Pharisaeorum et principum, quasi sub dubio proponunt, dicentes *quomodo potest homo peccator haec signa facere?* Infra XII, 42, dicitur, quod *multi ex principibus crediderunt in eum, sed propter Pharisaeos non confitebantur.* Qui tamen potius debuissent ostendere qualiter sabbatum non solveret, et convenienter respondere pro Iesu. Dissidium autem concludit inter eos, dicens *et schisma erat inter eos*: quod scilicet fuerat etiam inter populos; et hoc erat signum interitus illorum; Oseae X, 2: *divisum est cor eorum, nunc interibunt*; Matth. XII, 25: *omne regnum in seipsum divisum, desolabitur.* Consequenter inquirunt sententiam a caeco, et dicunt *tu quid dicis de illo qui aperuit oculos tuos?* Et primo ponitur Pharisaeorum interrogatio; secundo caeci responsio. Interrogant quidem cum dicunt *tu quid dicis de illo?* Quae quidem interrogatio, secundum Chrysostomum, non est eorum qui Christum blasphemabant, sed eorum qui commendabant. Et hoc apparet ex modo interrogandi. Unde commemorant ei receptum beneficium, dicentes *tu quid dicis de illo qui aperuit oculos tuos?* Alioquin si alii interrogassent, non hoc dixissent, sed potius, qui solvit sabbatum. Ideo autem beneficium commemorant, ut eum gratum reddentes, inducant ad Christi praedicationem. Secundum autem Augustinum, est interrogatio adversariorum, volentium calumniari hominem qui constanter veritatem confitebatur, vel ut ex timore mutaret sententiam, vel saltem ut eum de synagoga eiicerent. Responsio autem caeci constans ponitur: unde subdit *ille autem dixit, quia propheta est.* Licet enim adhuc, quasi inunctus in corde, Dei filium nondum confiteretur, constanter tamen quod sentiebat expressit, non tamen mentitus est. Nam ipse dominus de se dixit Mc. VI, 4 et Matth. XIII, 57: *non est propheta sine honore nisi in patria sua*; Deut. XVIII, 15: *prophetam suscitabit vobis Deus, ipsum audietis.* Consequenter cum dicit *non crediderunt ergo Iudaei de illo*, agitur de inquisitione a parentibus, et primo ponitur causa inquisitionis; secundo subditur interrogatio, ibi *et interrogaverunt*; tertio adhibetur responsio, ibi *responderunt ergo eis*; quarto assignatur responsionis ratio, ibi *hoc dixerunt parentes eius.* Causa autem secundae inquisitionis fuit infidelitas Pharisaeorum. Et hoc est quod dicit *non crediderunt ergo de illo*, scilicet Pharisaei, *quod caecus natus fuisset, et vidisset, donec vocaverunt parentes eius*, scilicet caeci, qui viderat. Hoc quidem faciunt volentes annullare Christi miraculum, ne perdant gloriam suam; supra V, 44: *quomodo potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis?* Inquisitio autem ponitur a Pharisaeis ad parentes: ubi tria proponunt. Primo de persona filii, dicentes *hic est filius vester?* Quasi dicerent: numquid est hic? Secundo de eius caecitate: unde subdunt *quem dicitis quia natus est caecus?* Non dicunt, qui quandoque fuit caecus sed *quem dicitis*; quasi dicerent: hoc confingitis. Numquid hoc est verum? Sed, o inquinati. Quis pater eligeret talia mentiri de filio? Conantur enim per hoc eos ad negationem ducere. Tertio quaerunt de modo consecutae visionis, dicentes *quomodo ergo nunc videt?* Quasi dicant: aut hoc est falsum quod nunc videat, aut primum quod caecus fuerat; sed constat hoc esse verum, quod videt: falsum ergo fuit quod caecum eum dicebant; Eccli. c. XIII, 14: *ex multa enim loquela tentabit te, et subridens interrogabit te de absconditis tuis.* Responsio parentum ponitur consequenter, cum dicit *responderunt eis parentes eius* et cetera. De tribus autem interrogaverant Pharisaei; sed de duobus constanter respondent, et de tertio remittunt ad filium. Primo quidem confitentur primum, scilicet quod filius eorum sit: unde dicunt *scimus quia hic est filius noster.* Item confitentur secundum, cum subdunt *et quia caecus natus est.* In quo patet quod veritas semper vincit mendacium. Unde in apocryphis Esdrae dicitur, quod *veritas super omnia vincit.* Tertium autem, scilicet qualiter vidit, dicunt *quomodo autem nunc videat, nescimus.* Secundo de persona illuminante, cum subdunt *aut quis aperuit oculos eius, nos nescimus.* Hoc ideo dicunt, quia inquisitio fiebat contra personam illuminantem. Et ideo remittunt ad filium, dicentes *ipsum interrogate: aetatem habet, ipse de se loquatur*; quasi dicant: etsi genuimus eum caecum, non tamen mutum; unde loqui potest pro se in causa. Quod quidem dispensative factum est, ut, dum parentes confitentur quod sciunt, et caecus confirmat qui est curatus, veritas miraculi magis appareret. Ratio autem responsionis ponitur, cum subdit *hoc dixerunt parentes eius*, quoniam timebant Iudaeos: adhuc enim imperfecti erant, nec adimplere ausi quod dicit dominus, Matth. X, 28: *nolite timere eos qui occidunt corpus.* Causa autem timoris fuit, *quia iam conspiraverant Iudaei, ut si quis eum confiteretur esse Christum, extra synagogam fieret.* Infra XVI, 1: *haec locutus sum vobis, ut non scandalizemini: absque synagogis facient vos.* Et, ut dicit Augustinus, iam non erat malum fieri extra synagogam: nam quos illi repellebant, Christus recipiebat.

Lectio 3

[87481] Super Io., cap. 9 l. 3 Posita supra inquisitione negotii, scilicet a caeco et parentibus, hic persuadent negare veritatem, et afferre falsitatem, et primo persuadent veritatis negationem; secundo irrogant maledictionem; tertio inferunt condemnationem. Secundum ibi *maledixerunt ergo ei*; tertium ibi *responderunt et dixerunt ei: in peccatis natus es totus.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo persuadent ei veritatem negare; secundo quomodo iterato interrogant, ut

calumniam possint inferre, ibi *dixerunt ergo illi: quid fecit tibi?* Circa primum duo facit. Primo proponit eorum malitiam; secundo caeci constantiam, ibi *dixit ergo ille.* Malitia Pharisaeorum ostenditur in veritatis negandae persuasione. Constantia caeci apparet in firma veritatis confessione. Dicit ergo, quantum ad primum, *vocaverunt ergo*, scilicet Pharisaei, *rursum hominem qui fuerat caecus*: nam parentes interrogati remiserant eos ad caecum, *et dixerunt ei: da gloriam Deo.* Unum dicunt, sed aliud intendunt. Intendunt quidem ut cogant eum dicere, se non fuisse illuminatum a Christo, vel, si hoc non possunt, saltem confiteatur se ab eo aliquo maleficio curatum. Hoc tamen non aperte dicunt; sed tacite et sub praetextu religionis. Ad hoc enim inducere volunt dicentes *da gloriam Deo*; quasi dicant: illuminatus es; sed hoc non est nisi a Deo: ergo hoc nulli alii attribuas nisi Deo, et non isti, scilicet Christo, quia si hoc facis, ostendis te non accepisse a Deo curationis beneficium, quia Deus per peccatores non operatur miracula. Unde subdunt *nos scimus quia hic homo peccator est*; quasi dicerent: confitere quoniam hic nihil operatus est, nega quod accepisti. Sed, ut Augustinus dicit, si hoc fecisset, non dedisset gloriam Deo, sed potius ingratus existens blasphemasset. Sed vere mendacium locutus est stylus Pharisaeorum, dicentium *nos scimus quoniam hic homo peccator est*; nam supra VIII, v. 46, eumdem de peccato arguere non potuerunt, cum dixit: *quis ex vobis arguet me de peccato?* Nec mirum, quia hoc dicitur I Petr. II, 22: *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.* Hic ponitur caeci constantia: nam stomachatus contra Pharisaeorum duritiam, et impatiens ad verba eorum, cum veritatis assertione dicit *si peccator est, nescio.* Sed, cum supra dixerit *quia propheta est*, numquid hoc propter timorem quasi dubitans dicit *si peccator est, nescio?* Absit; sed quasi indignatus Pharisaeos irridens. Quasi dicat: vos asseritis eum peccatorem; sed hoc ego nescio quod sit peccator, et miror quod hoc asseritis, quia opus fecit quod non videtur esse peccatoris, *quia caecus cum essem, modo video*, eius beneficio. Secundum Augustinum, hoc dicit ut neque pateretur calumniam, neque veritatem subcelaret. Fortassis enim si dixisset, scio eum iustum, quod verum erat, calumniati fuissent eum. Sed, secundum Chrysostomum, ideo hoc dixit ut daret eis maius testimonium, scilicet ipsius miraculosae operationis, et suam responsionem faceret fide dignam ab accepto beneficio. Hic iterato interrogant, ut calumniam inferant, et primo ponitur dolosa Pharisaeorum interrogatio; secundo respondentis caeci derisio, ibi *respondit eis* et cetera. Dicit ergo quantum ad primum, *dixerunt ergo illi: quid fecit tibi?* Quia enim caecus confessus fuerat se a Christo visum recepisse, quod isti non quaerebant, sed potius in ipso modo faciendi, contra Christum calumniam inferre intendebant. Ideo non dicunt, qualiter vidisti? Sed *quomodo aperuit tibi oculos?* Quasi dicant: numquid aliquo praestigio seu maleficio hoc fecit? Secundum illud Ps. XXXVII, 13: *qui quaerebant mala mihi, locuti sunt vanitates, et dolos tota die meditabantur.* Hic ponitur responsio: quia enim caecus quasi iam viderat, ideo non remisse, sed audacter de reliquo eis loquitur. Unde primo irridet Pharisaeorum iteratam interrogationem, dicens *dixi vobis iam, et audistis: quid iterum vultis audire?* Quasi dicat: ex quo semel dixi vobis, *quid iterum vultis audire?* Hoc enim insipientis est. Videtur enim quod non attenditis ad ea quae dicuntur. Unde non est ultra respondendum vobis, inaniter interrogantibus, et cavillari potius quam discere volentibus; Eccli. XXII, v. 9: *cum dormiente loquitur qui narrat stulto sapientiam: et in fine narrationis dicit: quis est hic?* Secundo deridet praesumptuosam Pharisaeorum intentionem, dicens *numquid et vos vultis discipuli* *eius fieri?* Quando enim aliquis diligenter inquirit: aut hoc facit bona intentione, ut scilicet ei adhaereat, aut mala, ut eum condemnet. Quia ergo isti diligenter quaerebant, et caecus non ausus est eis imponere quod mala intentione quaererent, declinat ad aliam partem, dicens *numquid et vos vultis discipuli eius fieri?* Quasi dicat: si non quaeritis malitiose, ergo vultis adhaerere ei; Ier. XIII, 23: *si mutare potest Aethiops pellem suam, aut pardus varietates suas; et vos poteritis bene facere.* Et, ut Augustinus dicit, illuminatus libenter volebat istos illuminare. Unde signanter dicit *et vos*, quasi se innuens discipulum; quasi dicat: *numquid et vos vultis*, ut et ego sum, *discipuli eius fieri?* Ego iam video, vestrae illuminationi non invideo. Et, ut Chrysostomus dicit, ex ista caeci constantia apparet quam forte quid sit veritas, quae si despectos assumpserit, claros et fortes eos facit. Et quam imbecille quid sit mendacium, quod etsi cum fortibus fuerit, imbecilles eos monstrat et reddit. Hic irrogatur caeco a Pharisaeis maledictio, et primo ponitur Pharisaeorum ad caecum maledictio; secundo caeci ad Pharisaeos redargutio, ibi *respondit ille.* Circa primum duo facit. Primo ponitur Pharisaeorum maledictio; secundo maledictionis occasio, ibi *nos autem Moysi discipuli sumus.* Dicit ergo quantum ad primum: *maledixerunt ei*, scilicet Pharisaei caeco, et *dixerunt: tu discipulus eius sis.* Quae quidem maledictio est, si pravum cor eorum discutias, non si verba perpendas: immo est summa benedictio. Et tale maledictum sit super nos, et super filios nostros; supra VIII, v. 31: *vere discipuli mei eritis, si manseritis in sermone meo.* Ideo tamen Evangelista dixit *maledixerunt*, quia ex malo eorum corde procedebant; Prov. XXVI, 23: *quomodo si ornare velis vas fictile argento sordido, sic labia tumentia cum pessimo corde sociata.* Et de hac maledictione dicitur in Ps. CVIII, v. 28: *maledicent illi, et ut benedices*; et Matth. V, 11: *beati eritis cum maledixerint vobis* et cetera. Causam maledictionis subiungit consequenter cum dicit *nos autem Moysi discipuli sumus.* Reputabant enim maledictionem quod caecus dixerat eis, quod fierent discipuli Christi; cum ipsi gloriarentur se esse discipulos Moysi, quem maiorem reputabant. Et ideo primo proponunt suam conditionem, dicentes *nos autem Moysi discipuli sumus.* Eccli. XXIV, 33: *legem mandavit Moyses in primitiis iustitiarum* et cetera. Sed falsa est eorum gloria, quia nec eum sequebantur, nec praecepta eius implebant; supra V, 46: *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi*; quasi dicat: nec sequimini servum, et deorsum ponitis contra dominum. Secundo extollunt Moysi dignitatem, cum dicunt *nos scimus quia Moysi locutus est Deus.* In quo verum dicunt, quia, ut dicitur Ex. XXXIII, 11, *loquebatur dominus Moysi facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum*; et Num. XII, 6, dicit dominus: *si fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei.* Unde excellentiori modo loquebatur cum eo quam cum aliis prophetis. Et de hac locutione hic ipsi loquuntur. Constat autem quod cum ad Moysem Deus loqueretur verbum suum, quod dignitas Moysi est ex verbo Dei. Et sic verbum maioris dignitatis est quam Moyses; Hebr. c. III, 3: *amplioris gloriae iste*, scilicet Christus, *prae Moyse dignus habitus est, quanto ampliorem honorem habet domus, qui aedificavit illam.* Tertio occulte insinuant Christi dignitatem, cum dicit *hunc autem*, scilicet Christum, *nescimus unde sit*: quod quidem verum est, non tamen secundum eorum intentionem. Nesciebant enim patrem, unde Christus erat; supra VIII, 19: *neque me scitis, neque patrem meum.* Sed falsum est quantum ad eorum intentionem. Dixerunt enim *hunc autem nescimus unde sit*; quasi dicant: nullius auctoritatis est, et quasi apocryphum, ita ut non constet de eo an a Deo venerit; per quod videbantur ei imponere illud Ier. XXIII, v. 21: *non mittebam eos, et ipsi currebant.* Hic ponitur caeci contra Pharisaeos argutio, et primo admiratur eorum duritiam; secundo confutat eorum falsitatem, ibi *scimus autem quia peccatores Deus non audit.* Sciendum autem circa primum, quod non ea quae frequenter fiunt, et secundum communem modum miramur; sed insolita et ardua, sive bona, sive mala sint, admiramur. Nam insolita bona et ardua admiramur, secundum illud Esther XV, 17: *valde enim admirabilis es, domine, et facies tua plena est gratiarum.* Admiramur etiam ardua mala, secundum illud Ier. II, 12: *super hoc obstupescite, caeli (...) duo enim mala fecit populus meus.* Secundum hoc ergo respondens caecus, dixit eis *in hoc mirabile est quia vos nescitis unde sit*, quasi dicat: si aliquem parvum et nobis similem non reputaretis alicuius auctoritatis, non esset mirandum; sed quia videtis expressum et evidens signum divinae virtutis in Christo, et dicitis quia vos nescitis unde sit, valde mirabile est, praesertim quia aperuit mihi oculos. Falsitatem eorum confutat dicens *scimus autem quia peccatores Deus non audit.* Utitur tali ratione. Quemcumque Deus audit, est a Deo; sed Deus exaudivit Christum: ergo est a Deo. Primo ergo ponit primam; secundo assumit minorem, ibi *a saeculo non est auditum* etc.; et tertio infert conclusionem, ibi *si non esset hic a Deo, non poterat facere quidquam.* Circa primum duo facit. Primo insinuat quos Deus non audiat; secundo ostendit quos Deus audiat, ibi *sed si quis Dei cultor est (...) hunc exaudit.* Non audit autem Deus peccatores; et quantum ad hoc dicit *scimus quia peccatores Deus non audit*, quasi dicat: in ista opinione ego et vos consentimus, quod non exaudiantur peccatores a Deo. Unde in Ps. XVII, 42: *clamaverunt ad dominum, et non exaudivit eos*; Prov. I, 28: *tunc invocabunt me, et non audiam.* Sed contra. II Paral. VI, 36: *si autem peccaverint tibi* neque enim est homo qui non peccet, (...) *et reversi fuerint ad te in toto corde suo (...) aperiantur, quaeso, oculi tui, et aures tuae intentae sint ad orationem quae fit in loco isto.* Lc. XVIII, 14, de publicano dicitur, quod *descendit iustificatus in domum suam.* Et propter hoc dicit Augustinus, quod caecus iste adhuc loquitur ut inunctus, nondum perfecte sciens. Nam et peccatores exaudit Deus, alias frustra publicanus diceret: *domine Deus, propitius esto mihi peccatori.* Si autem verbum caeci salvare volumus, dicendum est, quod Deus non exaudivit peccatores in peccatis persistentes; exaudivit tamen peccatores de peccatis poenitentes, qui magis sunt computandi in numero poenitentium, quam peccatorum. Sed insurgit dubitatio. Constat enim quod miracula non fiunt ab hominibus propria virtute, sed per orationem. Peccatores autem frequenter miracula faciunt, secundum illud Matth. VII, 22: *nonne in nomine tuo prophetavimus (...) et virtutes multas fecimus?* Et tamen Deus non novit eos. Non videtur ergo verum quod caecus dicit *scimus quia peccatores Deus non audit.* Ad hoc est duplex responsio. Una communis. Oratio enim duo habet, quia scilicet impetrat, et meretur: quandoque ergo impetrat, et non meretur; quandoque autem meretur, et non impetrat. Et sic nihil prohibet orationem peccatoris impetrare quod petit, absque hoc quod mereatur. Sic ergo Deus audit peccatores, non per modum meriti, sed inquantum ex divina virtute, quam praedicant, impetrant quod petunt. Alia est specialis, in casu isto quo loquebatur, scilicet quando miraculum factum notificabat personam Christi. Sciendum est autem, quod omne miraculum factum testimonium quoddam est. Quandoque ergo miraculum fit in testimonium veritatis praedicatae; quandoque autem in testimonium personae facientis. Est autem attendendum, quod nullum verum miraculum fit nisi virtute divina; et quod

Deus numquam est testis mendacii. Dico ergo quod, quandocumque miraculum fit in testimonium doctrinae praedicatae, necessarium est doctrinam illam esse veram, etsi persona praedicans non sit bona. Quando etiam fit in testimonium personae, necesse est similiter quod persona illa sit bona. Constat autem quod miracula Christi fiebant in testimonium personae eius; supra V, 36: *opera quae dedit mihi pater ut perficiam ea, testimonium perhibent de me.* Hoc ergo modo loquendo caecus dixit, quod *numquam Deus peccatores audit*, scilicet quod faciant miracula attestantia sanctitati peccatorum. Consequenter cum dicit *sed si quis Dei cultor est (...) hunc exaudit*, ostendit quod iusti exaudiuntur a Deo et per modum meriti. Ubi sciendum est, quod operatio miraculorum attribuitur fidei; Matth. XXI, 21: *si dixeritis huic monti, tolle, et iacta te in mare, fiet.* Cuius ratio est, quia miracula fiunt per omnipotentiam Dei, cui fides innititur: qui ergo vult impetrare a Deo aliquid, oportet quod habeat fidem; Iac. I, 6: *postulet autem in fide.* Si autem vult merendo impetrare, oportet quod faciat Dei voluntatem. Et ista duo hic ponuntur. Quantum ad primum dicit *sed si quis Dei cultor est*, per sacrificia et hostias; Is. XIX, 21: *colent eum in hostiis* etc. in his enim consistit cultus latriae, quae fidei attestatur. Quantum ad secundum dicit *et voluntatem eius facit*, implendo eius mandatum, *hunc exaudit*: supple, Deus. Hic assumit minorem suae rationis; quasi dicat: ex ipso opere eius, quod adhuc nullus hominum fecit, manifestum est quod per operationem Dei hoc fecit, et quod exauditus est a Deo; infra XV, 24: *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Hic infert conclusionem; quasi dicat: ex quo talia opera operatur, manifestum est quod est a Deo. Nam, *nisi esset hic a Deo, non poterat facere quidquam*, scilicet libere, constanter et veraciter: quia ut dicitur infra XV, 5: *sine me nihil potestis facere.* Hic Pharisaei caecum condemnant. In qua quidem condemnatione triplicem defectum sive peccatum incurrunt; scilicet mendacii, superbiae et iniustitiae. Mendacii quidem, caecitatem improperando; unde dicunt *in peccatis natus es totus.* Ubi sciendum est, Iudaeos huius opinionis fuisse, quod omnes infirmitates et adversitates temporales provenirent hominibus propter eorum praecedentia peccata; quam quidem opinionem asserit Eliphaz dicens, Iob c. IV, 7: *recordare, obsecro, quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem et seminant dolos, et metunt eos, flante Deo, periisse.* Cuius quidem opinionis ratio est, quia in veteri lege et pro bonis praemia temporalia, et pro malis poenae temporales promittebantur; Is. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Videntes ergo quod iste homo caecus natus fuerat, credebant quod hoc contigisset ei propter sua peccata; et ideo dicunt *in peccatis natus es totus.* Sed falsum dicunt, quia supra, eodem, dominus: *neque hic peccavit, neque parentes eius*; Eccli. XIX, 28: *est correctio mendax in ira contumeliosi.* Addunt autem, *totus*, ut ostendant quod non solum est peccatis inquinatus quantum ad animam, secundum quod omnes nascuntur peccatores, sed etiam quod peccatorum vestigia appareant in corpore per caecitatem. Vel, secundum Chrysostomum, *totus*, idest, toto tempore vitae tuae, et a primaeva aetate in peccatis es. Superbiae vero defectum incurrunt, contemnendo caeci doctrinam, cum dicunt *tu doces nos?* Quasi dicerent: non es dignus. In quo apparet eorum superbia: nullus enim homo, quantumcumque sapiens, debet a quocumque parvo doctrinam repellere; unde apostolus docet, I Cor. XIV, 30, quod si minori aliquid revelatum fuerit, quod tunc maiores debent tacere, et eum audire. Dan. XIII, v. 60 dicitur quod totus populus et seniores audierunt iudicium pueri iunioris, scilicet Danielis, cuius spiritum dominus suscitavit.

Iniustitiae autem defectum incurrunt, iniuste eum eiiciendo: unde dicitur, quod *eiecerunt eum foras*, scilicet propter veritatis confessionem. In caeco autem iam impletur quod dominus dixerat, Lc. VI, 22: *beati eritis cum vos oderint homines, et separaverint vos, et eiecerint nomen vestrum tamquam malum propter filium hominis.*

Lectio 4

[87482] Super Io., cap. 9 l. 4 Postquam Evangelista ostendit quomodo Iudaei caecum in veritate persistentem eiecerunt hic ostendit quomodo Iesus eum recepit et instruxerit, et primo ponitur Christi instructio; secundo caeci devotio, ibi *at ille ait: credo, domine*; tertio devotionis eius commendatio, ibi *dixit ei Iesus: in iudicium ego in hunc mundum veni.* Circa primum tria facit. Primo proponit studium Christi ad instruendum; secundo desiderium caeci ad credendum, ibi *respondit ille, et dixit: quis est, domine?* Tertio fidei documentum ad perficiendum, ibi *dixit ei Iesus: et vidisti eum.* Studium autem Christi ad instruendum describitur ex tribus. Primo ex diligenti consideratione eorum quae circa caecum agebantur. Sicut enim princeps diligenter considerat ea quae suus athleta patitur propter eum, ita et Christus ea quae caecus patiebatur propter veritatem et sui confessionem, diligenter attendit. Et ideo dicit quod *audivit Iesus*, idest diligenter attendit, *quia* Pharisaei *eiecerunt eum foras*, scilicet ex templo; Ier. XVIII, 19: *attende, domine, ad me, et ad voces adversariorum meorum.* Secundo ex diligenti inquisitione; unde subdit *et cum invenisset eum, dixit ei* et cetera. Illud enim inveniri dicitur quod diligenter quaeritur; Lc. XV, 8: *quaerit diligenter donec inveniat.* Ex quo videtur quod Christus solum eum quaerat, quia in illo solo plus invenit de fide quam in omnibus aliis. Unde colligitur quod plus diligitur unus iustus a Deo, quam decem millia peccatorum, Is. XIII, v. 12: *pretiosior erit vir auro, et homo mundo obrizo.* Et Gen. XVII, dominus pro decem iustis voluit servare Sodomam. Tertio ex seriosa interrogatione; unde *dixit ei: tu credis in filium Dei?* Iste caecus typum baptizandorum gerebat. Unde etiam consuetudo inolevit in Ecclesia ut baptizandi interrogentur de fide; I Petr. III, 21: *nos salvos facit Baptisma, non carnis depositio sordium sed bonae conscientiae interrogatio in Deum.* Interrogans autem de fide non dicit, credis in Christum? Sed *in filium Dei*: quia, ut Hilarius dicit, futurum erat ut aliqui Christum confiterentur, quem tamen filium Dei et Deum negarent; quod postmodum Arius finxit. Unde per hoc error eius manifeste excluditur. Nam si Christus non esset Deus, non esset in eum credendum, cum solus Deus sit obiectum fidei, quae in prima veritate quiescit. Unde et signanter dicit, *in filium*: nam bene possum credere alicui creaturae, puta Petro et Paulo; non tamen in Petrum, sed in Deum solum sicut in obiectum. Unde patet quod filius Dei non est creatura; Io. XIV, 1: *creditis in Deum, et in me credite.* Hic ponitur desiderium caeci ad credendum. Sciendum est autem circa hoc, quod caecus iste adhuc non viderat Christum corporaliter: nam quando Christus linivit oculos suos, et misit eum ad natatoria Siloe, nondum viderat eum; et antequam ad eum reverteretur, postquam lavit et vidit, detentus fuit a Pharisaeis et Iudaeis. Licet autem corporaliter eum non vidisset, credebat tamen eum qui aperuit

oculos suos, esse filium Dei. Et ideo in verba desiderantis et valde inquirentis animae prorumpit, dicens *quis est, domine?* Scilicet filius Dei, qui aperuit mihi oculos, *ut credam in eum?* Ex quo hic apparet, quod eum ex parte cognoscebat, et ex parte ignorabat. Nisi enim eum cognovisset, non tam constanter pro eo disputasset, et si non ignorasset, non utique dixisset *quis est, domine?* Is. XXVI, 9: *anima mea desideravit te in nocte*, scilicet ignorantiae. Sed quia, ut dicitur Sap. VI, 14: *praeoccupat eos qui se concupiscunt*, scilicet sapientia, ideo caeco se concupiscenti demonstrat, cum dicit *et vidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est*: in quo ponitur documentum fidei, quo Christus eum instruit. Et primo commemorat ei susceptum beneficium, dicens *et vidisti eum*, scilicet corporaliter, qui prius nullum videbas. Quasi dicat: ab ipso virtutem videndi accepisti; Lc. X, 23: *beati oculi qui vident quae vos videtis; et* Lc. II, 29: *nunc dimittis servum tuum, domine (...) quia viderunt oculi mei salutare tuum.* Secundo ponitur documentum, cum dicit *et qui loquitur tecum, ipse est*; Hebr. I, 2: *novissime locutus est nobis in filio.* Ex his ergo verbis confutatur error Nestorii, qui dixit, aliud suppositum in Christo filii Dei, aliud filii hominis. Nam qui loquebatur, ex Maria natus est, et hominis filius: et ipse idem qui loquitur est filius Dei, ut dominus dicit. Non est ergo alius et alius, quamvis natura non sit eadem utriusque. Consequenter cum dicit *at ille ait, credo, domine*, ponitur devotio fidei in caeco. Et primo fidem quam credit corde, confitetur ore, dicens *credo, domine*; Rom. c. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Secundo protestatur eam opere; unde *procidens adoravit eum*: per quod ostendit se credere eius divinam naturam, quia mundata conscientia cognoscit illum non solum filium hominis, quod exterius videbatur, sed filium Dei, qui carnem susceperat: nam adoratio debetur soli Deo; Deut. VI, 13: *dominum Deum tuum adorabis.* Consequenter cum dicit *et dixit ei Iesus* etc. commendatur caeci devotio, et primo ponitur devotionis caeci commendatio; secundo Iudaeorum murmuratio, ibi *audierunt quidam ex Pharisaeis*; tertio murmurantium confutatio, ibi *dixit eis Iesus: si caeci essetis, non haberetis peccatum.* Commendatur autem caecus ex fidei illuminatione; unde dicit *in iudicium ego in hunc mundum veni.* Contra. Supra III, 17: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum* et cetera. Respondeo. Loquitur de iudicio condemnationis, de quo dicitur supra V, 29: *qui mala egerunt, ibunt in resurrectionem iudicii*, idest condemnationis; ad quod non misit Deus filium suum in primo adventu, sed potius ad salvandum. Hic vero loquitur de iudicio discretionis, de quo dicitur in Ps. XLII, 1: *iudica me, Deus, et discerne causam meam* et cetera. Nam ad hoc venit ut discerneret bonos a malis: et hoc ostendunt verba sequentia, scilicet *ut qui non vident, videant; et qui vident, caeci fiant.* Nam secundum Augustinum, illi non vident qui reputant se videre, illi autem qui reputant se non videre, vident. Dicuntur autem homines caeci spiritualiter, inquantum habent peccata; Sap. c. II, 21: *excaecavit eos malitia eorum.* Ille ergo reputat se videntem, qui peccata sua non recognoscit; non videre autem se reputat qui recognoscit se peccatorem. Primum est proprium superborum; secundum est humilium. Est ergo sensus: *in iudicium veni ut non videntes videant*, ut discernam humiles a superbis. Dies enim erat inter lucem et tenebras discernens, ut scilicet, humiles, *qui non vident*, idest reputant se peccatores, *videant*, illuminati per fidem, et *qui vident*, idest superbi, *caeci fiant*, idest remaneant in tenebris. Secundum Chrysostomum, exponitur de iudicio condemnationis, ita tamen quod hoc quod dicit *in iudicium ego in hunc mundum veni*, non accipiatur causaliter, sed consecutive; quasi dicat: me veniente in mundum, consecutum est in quibusdam iudicium condemnationis, inquantum in aliquibus condemnationis causa magis crevit. Simile dicitur Lucae II, 34: *ecce positus est in ruinam et in resurrectionem multorum*: non quod ipse sit causa ruinae, sed quia ex adventu suo hoc consequitur. Et subditur *ut qui non vident*, scilicet gentiles, carentes lumine divinae notitiae, *videant*, idest, admittantur ad cognitionem Dei; Is. IX, 2: *populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam, et qui vident*, scilicet Iudaei, habentes Dei cognitionem, Ps. LXXV, 2: *notus in Iudaea Deus, caeci fiant*, idest, ab ipsa Dei cognitione excidant. Et hoc expresse tangit apostolus, Rom. IX, 30: *gentes quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam.* Hic ponitur murmur Iudaeorum: quia enim verba domini carnaliter intellexerunt, videntes caecum corporaliter illuminatum, et intelligentes quod dominus commendaret in ipso solum lumen faciei et non mentis, crediderunt similiter quod comminaretur eis corporalem caecitatem, et exprobraret, cum dixit *caeci fiant* et ideo dicit *quod audierunt quidam ex Pharisaeis qui cum ipso erant*, verba praedicta. Ideo autem dicit *qui cum ipso erant*, ut ostendat eorum instabilitatem: quia quandoque cum ipso sunt propter aliqua miracula quae vident; sed tamen ab eo recedunt, cum aperitur eis veritas; Lc. VIII, 13: *ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt. Et dixerunt ei: numquid et nos caeci sumus?* Scilicet corporaliter; quamvis spiritualiter caeci essent; Matth. XV, 14: *sinite illos: caeci sunt et duces caecorum.* Hic ponitur Iudaeorum confutatio: ubi, secundum expositionem Augustini, manifestatur intentio praecedentium, ut scilicet ostendatur de qua caecitate loquitur dominus, quia de spirituali. Dicit ergo *si caeci essetis*, idest vos caecos reputaretis, recognoscentes per humilitatem peccatum vestrum, *non haberetis peccatum*: quia curreretis ad remedium. Peccatum enim remittitur per gratiam, quae non datur nisi humilibus; Iac. IV, 6: *humilibus autem dat gratiam. Nunc vero dicitis quia videmus*; idest, superbe vos videre putantes, non recognoscitis vos peccatores. *Peccatum vestrum manet*, idest non remittitur; Iac. IV, 6: *Deus superbis resistit.* Secundum Chrysostomum, exponitur de caecitate corporali, ut sit sensus *si caeci essetis*, corporaliter, *non haberetis peccatum*, de hoc quod caeci essetis: quia cum sit corporalis defectus, non habet rationem peccati. *Nunc vero quia dicitis, videmus*, peccatum vestrum magis arguitur; quia videntes oculis corporalibus miracula quae ego facio, non creditis mihi; Is. VI, 10: *excaeca cor populi huius.* Vel aliter, *si caeci essetis*, idest ignorantes iudiciorum Dei et sacramentorum legis, *non haberetis peccatum*; supple: tantum. Quasi dicat: si ex ignorantia peccaretis, peccatum vestrum non esset adeo grave. *Nunc vero quia dicitis, videmus*, idest arrogatis vobis scientiam legis et cognitionem Dei, et tamen peccatis, ideo *peccatum vestrum manet*, idest aggravatur; Lc. XII, 47: *servus qui scit voluntatem domini sui, et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis.*

Caput 10

Lectio 1

[87483] Super Io., cap. 10 l. 1 Postquam dominus ostendit quod eius doctrina habet illuminativam virtutem, hic consequenter ostendit quod habet virtutem vivificativam, et primo ostendit hoc, verbo;

secundo, miraculo: c. XI, ibi *erat autem quidam languens* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit se habere virtutem vivificativam; secundo ostendit vivificandi modum, ibi *ego sum pastor bonus* etc.; tertio ostendit vivificandi potestatem, ibi *dissensio itaque facta est inter Iudaeos propter sermones hos.* Prima pars dividitur in tres: primo enim dominus proponit quamdam parabolam; secundo Evangelista insinuat necessitatem expositionis ipsius: *hoc proverbium dixit eis* etc.; tertio dominus exhibet parabolae expositionem, ibi *dixit eis iterum Iesus* et cetera. Parabolam autem proponit eis dicens *amen dico vobis.* Quae quidem ex duobus est, scilicet de fure et pastore ovium. Unde circa eam tria facit. Primo proponit conditionem furis et latronis; secundo pastoris, ibi *qui autem intrat per ostium, pastor est ovium*; tertio effectum utriusque, ibi *et oves illum sequuntur* et cetera. Ad intellectum autem huius, primo considerandum est quae sint oves, quae quidem sunt fideles Christi, et qui sunt in gratia Dei; Ps. XCIV, 7: *nos autem populus eius et oves pascuae eius*; Ez. XXXIV, v. 31: *vos autem oves pascuae meae homines estis.* Ovile ergo ovium est congregatio fidelis populi; Mich. II, 12: *congregabo Iacob totum te; in unum conducam reliquias Israel; pariter ponam illum quasi gregem in ovili.* Ostium autem ovilis aliter accipitur secundum Chrysostomum, et aliter secundum Augustinum. Nam secundum Chrysostomum, ostium vocat Christus Scripturas sacras, secundum illud Col. IV, 3: *orantes simul pro nobis, ut Deus aperiat ostium sermonis.* Dicitur autem sacra Scriptura ostium, ut Chrysostomus dicit, primo quia per ipsam accessum habemus ad Dei cognitionem; Rom. c. I, 2: *quod autem promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Secundo, quia sicut ostium oves custodit, ita sacra Scriptura conservat vitam fidelium; supra V, 39: *scrutamini Scripturas: quia vos putatis vitam habere in ipsis.* Tertio quia ostium lupos supervenire non permittit: sic sacra Scriptura arcet haereticos a nocumento fidelium; II Tim. III, 16: *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia.* Ille ergo non intrat per ostium qui ad docendum populum non ingreditur per sacram Scripturam. Unde dominus de talibus dicit Matth. XV, 9: *sine causa colunt me, docentes doctrinas et mandata hominum*; ibid. v. 6: *irritum fecistis mandatum Dei.* Haec est ergo furis conditio ut non intret per ostium, sed aliunde. Addit autem *ascendit*: quod et parabolae congruit, dum fures non intrantes per ostium, conscendunt parietes, et praecipitant se in ovili. Congruit etiam veritati: quia causa quare aliqui doceant aliter quam sapiat sacra Scriptura, praecipue ex superbia provenit; I Tim. VI, 3: *si quis aliter docet, et non acquiescit sacris sermonibus, superbus est, nihil sciens.* Et quantum ad hoc dicit *ascendit*, scilicet per superbiam. *Qui*, inquam, *sic aliunde ascendit, ille fur est*, rapiendo quod non est suum, *et latro*, occidendo quod rapit; Abdiae V: *si fures intrassent ad te, si latrones per noctem, quomodo conticuisses?* Et secundum hanc expositionem, continuatur ad praecedentia hoc modo. Quia enim dominus dixerat: *si caeci essetis, non haberetis peccatum*, possent respondere Iudaei, et dicere: non est ex nostra caecitate quod tibi non credimus, sed ex tuo errore, propter quem a te avertimur. Et ideo dominus hoc excludens, vult ostendere quod non est erroneus, quia intrat per ostium, idest per sacram Scripturam; idest, docet ea quae sacra Scriptura continet. Sed contra hoc est, quod dominus, infra eodem, exponens, dicit: *ego sum ostium* etc., ex quo videtur quod per ostium debet intelligi Christus. Ad quod Chrysostomus dicit, quod in hac parabola dominus dicit se esse et ostium et pastorem; unde secundum quod ipse diversimode se vocat, diversimode dicitur ostium, quia, secundum quod dicit se pastorem, oportet quod aliud sit ostium quam ipse, quia non est idem pastor et ostium. Nihil autem aliud a Christo convenientius potest dici ostium quam sacra Scriptura, propter rationes praedictas. Convenienter ergo sacra Scriptura ostium dicitur. Secundum Augustinum, hic per ostium intelligitur Christus: et hoc, quia per ipsum intratur; Apoc. IV, 1: *post hoc vidi ostium magnum* et cetera. Quicumque ergo intrat in ovile, oportet quod per ostium, scilicet Christum, intret, et non aliunde. Sed attendendum est, quod intrare in ovile competit pastori et ovi: ovi quidem, ut ibi conservetur; pastori autem, ut oves conservet. Si ergo velis intrare sicut ovis, ut ibi conserveris, vel sicut pastor, ut oves conserves, oportet te per Christum intrare in ovile, non aliunde quam per Christum; sicut philosophi, qui tractaverunt de principalibus virtutibus, et Pharisaei, qui caeremoniales traditiones statuerunt. Sed isti non sunt pastores neque oves, quia, ut dominus dicit *qui non intrat per ostium in ovile ovium*, scilicet per Christum, *sed aliunde, fur est et latro*; quia se et alios occidit. Nam Christus est ostium ovilis, idest congregationis fidelium, et non alius; Rom. V, 1: *pacem habemus per Christum ad Deum, per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*; Act. IV, 12: *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et secundum hanc expositionem continuatur ad praecedentia hoc modo. Quia enim dicebant se videre sine Christo, secundum quod dixit: *nunc quia dicitis, videmus, peccatum vestrum manet*, ideo dominus ostendit hoc esse falsum, quia non intrant per ostium, dicens *amen, amen dico vobis.* Sciendum autem, quod ut qui sicut ovis per ostium non intrat, non potest conservari; ita nec qui ut pastor intrat, conservare potest, nisi per ostium intret, scilicet per Christum; per quod quidem ostium intraverunt veri pastores, de quibus Hebr. V, 4: *nemo sibi assumit honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.* Mali vero pastores non intrant per ostium, sed per ambitionem, et potentiam saecularem, et simoniam; et isti sunt fures et latrones; Oseae VIII, 4: *ipsi regnaverunt, et non cognovi*; idest, non approbavi. Et dicit *sed ascendit aliunde*, quia ostium istud, scilicet Christus, cum sit parvum per humilitatem, Matth. XI, 29: *discite a me, quia mitis sum*, non possunt intrare nisi qui Christi humilitatem imitantur. Qui ergo non intrant per ostium, aliunde ascendunt, idest superbi sunt, et non imitantur illum qui, cum Deus esset, factus est homo; et humilitatem suam non recognoscunt. Hic agit de pastore, et primo ponit pastoris conditionem; secundo ostendit per signa quod iste sit pastor, ibi *huic ostiarius aperit.* Conditio autem veri pastoris est intrare per ostium, idest testimonia sacrae Scripturae; unde dicebat, Lc. ult., 44: *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi, et prophetis, et Psalmis de me.* Pastor dicitur, Ier. XVII, 16: *ego non sum turbatus te pastorem sequens*; Eccli. XVIII, v. 13: *qui misericordiam habet, docet et erudit sicut pastor gregem suum.* Sed si Christus intelligatur per ostium, ut Augustinus exponit, sic intrans per ostium, intrat per seipsum. Et hoc est proprium Christi: nam nullus potest intrare ostium, scilicet ad beatitudinem, nisi per veritatem, quia nihil aliud est beatitudo quam gaudium de veritate. Christus autem inquantum Deus, veritas est: et ideo inquantum homo, intrat per seipsum, scilicet per veritatem, quae est ipse inquantum Deus. Nos autem non sumus ipsa veritas, sed sumus filii lucis, per participationem lucis verae et increatae; et ideo oportet nos per veritatem, quae est Christus, intrare; infra XVII, 17: *sanctifica eos in veritate*; infra: *per me si quis introierit, salvabitur.* Sed si quis etiam intrare vult ut pastor, oportet quod intret per ostium, idest Christum, scilicet secundum eius veritatem, voluntatem et ordinationem; unde dicitur Ez. c. XXXIV, 23: *dabo eis pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David*, quasi diceret: per me dari debent, et non per alios, seu per seipsos. Hic ponit signa boni pastoris, quae sunt tria. Primum sumitur ex parte ostiarii, scilicet quod ab eo introducatur; et quantum ad hoc dicit *ostiarius aperit.* Qui scilicet ostiarius, secundum Chrysostomum, ille est qui viam aperit ad cognitionem sacrae Scripturae, qui primus fuit Moyses, qui sacras Scripturas primus accepit et instituit. Et hic aperit Christo, quia, ut dicitur supra V, 46: *si crederetis Moysi, crederetis forte et mihi: de me enim ille scripsit.* Vel, secundum Augustinum, ostiarius est ipsemet Christus, quia ipsemet introducit homines ad seipsum; dicit: ipse se aperit, qui seipsum exponit, et non nisi per eius gratiam intramus; Eph. II, 8: *gratia salvati estis.* Nec refert si Christus, qui est ostium, ipse idem sit ostiarius; nam quaedam in spiritualibus congruunt quae in corporalibus esse non possunt. Magis autem differre videtur pastor et ostium quam ostium et ostiarius. Cum ergo Christus dicatur pastor et ostium, ut dictum est, multo magis potest dici ostium et ostiarius. Sed si aliam personam ostiarii quaeris quam Moysem et Christum, vide ostiarium spiritum sanctum, ut Augustinus dicit. Ad officium enim ostiarii pertinet ut ostium aperiat, et de spiritu sancto dicitur infra XVI, 13: *docebit vos omnem veritatem.* Christus enim est ostium, inquantum est veritas. Secundum signum sumitur ex parte ovium, scilicet quod ei obediant. Et hoc est quod dicit *et oves vocem eius audiunt*: quod quidem, si ex similitudine naturalis pastoris attenditur, rationabiliter dicitur, quia, sicut oves ex consueta imaginatione recognoscunt vocem pastoris, sic et fideles iusti vocem Christi audiunt; Ps. XCIV, v. 8: *hodie si vocem eius audieritis.* Sed contra. Multi sunt oves Christi, qui tamen vocem eius non audierunt, sicut Paulus. Item aliqui audierunt, et non fuerunt oves, sicut Iudas. Ad quod dici posset, quod Iudas pro tempore illo ovis Christi erat, quantum ad praesentem iustitiam. Paulus autem quando vocem Christi non audiebat, non erat ovis, sed lupus, sed vox Christi adveniens mutavit lupum in ovem. Haec autem responsio sustineri posset, si non contrariaretur ei quod dicit Ez. IV, 4: *quod confractum fuerat non alligastis, et quod erroneum est, non reduxistis.* Ex quo videtur quod adhuc quando confractae et erroneae erant, oves erant. Et ideo dicendum, quod loquitur hic dominus de ovibus suis, non solum secundum praesentem iustitiam, sed etiam secundum aeternam praedestinationem. Est enim quaedam vox Christi quam nullus nisi praedestinatus audire potest, scilicet, *qui perseveraverit usque ad finem*: Matth. X, 22. Ideo etiam dicit, *et oves vocem eius audiunt*, quia possent se excusare de eorum infidelitate, dicentes, quod non solum ipsi, sed etiam nullus ex principibus credit in eum. Unde, ad hoc respondens, dicit *et oves vocem eius audiunt*; quasi dicat: ideo ipsi non credunt, quia non sunt de ovibus meis. Tertium signum sumitur ex actibus ipsius pastoris; et quantum ad hoc dicit *proprias oves vocat nominatim.* Ubi ponit quatuor actus boni pastoris. Primo quidem quod oves cognoscit. Unde dicit, quod *proprias oves vocat nominatim*: in quo ostendit cognitionem, et familiaritatem suam ad oves. Illos enim ex nomine vocamus quos familiariter cognoscimus; Ex. XXXIII, 17: *ego novi te ex nomine.* Et quidem ad officium boni pastoris pertinet, secundum illud Prov. c. XXVII, 23: *diligenter considera vultum pecoris tui.* Et hoc quidem convenit Christo secundum praesentem cognitionem, vel magis secundum aeternam praedestinationem, quas ab aeterno nomine tenus novit; Ps. CXLVI, 4: *qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat*; II Tim. c. II, 19: *novit dominus qui sunt eius.* Secundo vero quod eas educit, idest segregat a societate impiorum; Ps. CVI, 14: *eduxit* *eos de tenebris et umbra mortis.* Tertio, quia iam eductas ab impiis, et inductas in ovile, iterum *eduxit eas* ex ovili. Primo quidem in salutem aliorum; Is. ult., v. 19: *mittam ex eis qui salvati fuerint in Lydiam*; Matth. X, 16: *ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum*; ut scilicet de lupis faciatis oves. Secundo vero in directionem et viam salutis aeternae; Lc. I, 79: *ad dirigendos pedes nostros in viam pacis.* Quarto vero eas praecedit exemplo bonae conversationis; unde dicit *et ante eas vadit*, quod quidem in pastore corporali non est ita, quin potius sequitur, secundum illud Ps. LXXVII, 70: *de post foetantes accepit eum.* Bonus autem pastor ante eas vadit per exemplum; I Petr. ult., 3: *neque ut dominantes in clero, sed forma facti gregis ex animo.* Christus autem utraque missione ante eas vadit: quia primus pro doctrina veritatis mortem subiit, Matth. XVI, 24: *si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me*, et praecessit omnes in vitam aeternam. Mich. II, v. 13: *ascendit pandens iter ante eos.* Hic agit de effectu utriusque, furis scilicet, et pastoris in ovibus, et primo ponit effectum boni pastoris; secundo effectum lupi et furis, ibi *alienum autem non sequuntur.* Dicit ergo quod dictum est de conditionibus utriusque, sed *oves sequuntur illum*, qui scilicet ante eas vadit. Et hoc quidem in promptu est, quia subditi sequuntur vestigia praelatorum, ut dicitur I Petr. II, v. 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius*; Iob XXIII, 11: *vestigia eius secutus est pes meus.* Et hoc ideo, *quia sciunt vocem eius*, idest cognoscunt et delectantur in ea; Cant. II, 14: *sonet vox tua in auribus meis: vox enim tua dulcis.* Effectus autem furis est ut oves eum non diu sequantur, sed ad tempus; unde dicit *alienum autem non sequuntur*; idest, doctorem mendacem et haereticum non sequuntur; Ps. XVII, 46: *filii alieni mentiti sunt mihi.* Sic et Paulus doctores mendaces non diu secutus est. *Sed fugiunt ab eo*; et hoc ideo, quia, ut dicitur I Cor. XV, 33, *corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Ideo autem fugiunt, *quia non noverunt*, idest non approbant, *vocem alienorum*, idest doctrinam eorum, quae serpit ut cancer.

Lectio 2

[87484] Super Io., cap. 10 l. 2 Hic ponit Evangelista necessitatem exponendi supra positam similitudinem, quae quidem necessitas causatur ex audientium ignorantia. Primo vero tangit ignorantiae causam; secundo ipsam ignorantiam manifestat. Causa autem ignorantiae fuit proverbialis Christi locutio; et hoc est quod dicit *hoc proverbium dixit eis Iesus.* Proverbium autem dicitur proprie quando loco alterius ponitur aliud; cum scilicet unum verbum ex similitudine alterius datur intelligi: quod etiam parabola dicitur. Loquebatur autem in proverbiis dominus primo quidem propter malos, ut mysteria regni caelestis eis occultaret; Lc. VIII, 10: *vobis datum est nosse mysterium regni Dei, ceteris autem in parabolis.* Secundo vero propter bonos, ut ex proverbiis exercerentur ad inquirendum; unde postquam dominus turbis proverbia seu parabolas proposuit, discipuli seorsum Christum interrogabant, ut habetur Matth. XIII, 10 et Mc. IV, 10. Unde et Augustinus dicit: pascit dominus manifestis (scilicet fideles turbas), exercet obscuris, scilicet discipulos. Ignorantiam manifestat, cum dicit *illi autem non intellexerunt quid loqueretur.* Ignorantia autem quae

proveniebat ex proverbiis a Christo propositis, utilis quidem erat, et damnosa. Sed utilis bonis et iustis ad exercitium in Dei laudem quaerentibus: nam dum ea non intelligunt, credunt, glorificant dominum, et eius sapientiam supra se existentem; Prov. XXV, 2: *gloria Dei est celare verbum.* Damnosa autem malis, quia non intelligentes, blasphemant, secundum illud in Canon. Iudae v. 10: *quaecumque ignorant, blasphemant.* Nam, ut Augustinus dicit, cum verba Evangelii audiunt pius et impius, et ambo non intelligunt, pius dicit: verum est et bonum est quod dicit sed nos non intelligimus. Et hic quidem iam pulsat, cui dignum est aperiri, sed si persistat. Impius dicit: nihil dixit, malum est quod ait. Hic dominus exponit similitudinem. Si autem recte consideretur praedicta similitudo, duas principales clausulas continebat, ad quas aliae consequuntur. Quarum prima est: *qui non intrat per ostium in ovile ovium (...) ille fur est et latro.* Secunda vero est: *qui intrat per ostium, pastor est ovium.* Et ideo ista pars dividitur in duas: primo enim exponit primam clausulam; secundo secundam, ibi *ego sum pastor bonus.* Circa primum duo facit. Primo exponit quae prima clausula continebat; secundo probat ea, ibi *ego sum ostium.* Fit autem mentio in prima clausula de ostio, fure et latrone. Primo exponit primum; secundo secundum, ibi *omnes quotquot venerunt, fures sunt et latrones.* Quantum ad primum dicit: *dixit ergo eis iterum Iesus*, ut scilicet eos attentiores reddat, et intelligerent similitudinem; Prov. I, 6: *animadvertet parabolam et interpretationem* et cetera. *Amen, amen dico vobis*, idest vere, *ego sum ostium.* Officium enim ostii est ut per ipsum quis ad domus interiora ingrediatur; et hoc Christo convenit: nam per eum oportet quemlibet ad Dei secreta intrare; Ps. CXVII, 20: *haec porta domini*, scilicet Christus, *et iusti intrabunt in eam.* Dicit autem *ovium*, quia non solum pastores per Christum introducuntur in praesentem Ecclesiam, vel in aeternam beatitudinem per Christum ingrediuntur, sed etiam oves; unde infra eodem *oves meae vocem meam audiunt (...) et sequuntur me, et ego vitam aeternam do eis.* Consequenter cum dicit *omnes quotquot venerunt, fures sunt et latrones*, exponit quod dixit de fure et latrone: et primo ostendit quis sit fur et latro; secundo ponit signum huius. Circa primum autem cavendus est error Manichaeorum, qui damnantes vetus testamentum ex hoc quod dicitur *omnes quotquot venerunt, fures sunt*, dicunt, patres veteris testamenti, qui fuerunt ante Christum, malos fuisse et damnatos. Sed hoc esse falsum apparet ex tribus. Primo quidem ex his quae in parabola dicta sunt. Quod enim hic dicitur *omnes quotquot venerunt*, ponitur ut expositivum praecedentium; ibi autem dicitur, quod intraverunt, et cetera. Illi ergo *omnes quotquot veniunt*, scilicet non per me, idest non intrantes per ostium, *fures sunt et latrones.* Constat autem quod patriarchae et prophetae omnes per ostium, idest Christum, intraverunt, quos Christus venturus praecones mittebat. Licet enim ex tempore carnem acceperit, et factus fuerit homo, ab aeterno tamen erat verbum Dei; Hebr. XIII, 8: *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.* Prophetae autem missi sunt per verbum Dei et sapientiam; Sap. VII, 27: *per nationes in animas sanctas se transfert* (scilicet Dei sapientia) *prophetas et amicos Dei constituit.* Et ideo signanter in prophetis legimus, verbum domini factum esse ad hunc vel ad illum prophetam, qui per participationem verbi Dei prophetaverunt. Secundo ex hoc quod dominus dicit *venerunt*; quasi dicat, propria auctoritate et non a Deo missi, seipsos ingerentes; de quibus Ier. XXIII, 21: *non mittebam eos, et ipsi currebant.* Isti quidem non venerunt a verbo Dei; Ez. XIII, 3: *vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.* Tales non fuerunt patres veteris testamenti, ut dictum est. Tertio ex ipso facto, quod ostendit verborum consequentia, nam hic dicitur *non audierunt eos oves.* Illi ergo quos audierunt oves, non fuerunt fures et latrones. Populus autem Israel prophetas audivit. Propterea illi qui non audierunt, in sacra Scriptura vituperantur; Act. VII, 52: *quem prophetarum non sunt persecuti patres vestri?* Matth. XXIII, v. 37: *Ierusalem, Ierusalem, quae occidis prophetas, et lapidas eos qui ad te missi sunt.* Sic ergo errore excluso, dicendum est *omnes quotquot venerunt* scilicet praeter me, et praeter divinam inspirationem et auctoritatem, et non cum intentione divinae gloriae quaerendae, sed propriae usurpandae, *fures sunt*, inquantum quod non suum est, scilicet docendi auctoritatem, sibi usurpant, Is. I, 23: *principes tui infideles, socii furum, et latrones*, quia per pravam doctrinam occidunt; Matth. XXI, 13: *vos autem fecistis illam speluncam latronum*; Oseae VI, v. 9: *particeps latronum interficientium in via pergentes.* Sed *eos*, scilicet fures et latrones, *oves*, praedestinatae, *non audierunt*, scilicet perseveranter; alias non fuissent de ovibus Christi, quia *alienum non sequuntur, sed fugiunt ab eo*: ut dicitur supra eodem. Hoc etiam praecipitur Deut. XIII, 3: *non audias verba illius prophetae aut somniatoris. Ego sum ostium.* Hic manifestat expositionem, et primo expositionem ostii; secundo furis, ibi *fur non venit.* Circa primum duo facit. Primo resumit quod intendit exponere; secundo exponit. Resumit autem quod dixit *ego sum ostium.* Cantic. ult., 9: *si est ostium, compingamus illud tabulis cedrinis*, idest attribuamus ei virtutem imputrescibilem. Exponit autem cum dicit *per me si quis introierit, salvabitur.* Ubi primo ostendit quod competit ei usus ostii, qui est salvare oves; secundo insinuat salvationis modum, ibi *ingredietur et egredietur.* Salvat autem ostium arcendo interiores ne progrediantur, et defendendo ab exterioribus, ne invadantur. Et hoc competit Christo, nam per ipsum salvamur et protegimur. Et hoc est quod dicit *per me*, scilicet ostium, *si quis*, non fictus, *introierit*, ad societatem Ecclesiae et fidelium, *salvabitur*: supple, si perseveraverit; Act. IV, 12: *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*; Rom. V, 10: *multo magis salvi erimus in vita ipsius.* Modus autem salutis ponitur cum dicit *et ingredietur et egredietur, et pascua inveniet*: quae quidem verba quadrupliciter exponi possunt. Primo quidem, secundum Chrysostomum, nihil aliud debet intelligi quam securitas et libertas adhaerentium Christo. Nam qui aliunde ascendit quam per ostium, non habet liberum introitum et exitum; qui vero per ostium intrat, habet liberum exitum, quia libere potest exire. Cum ergo dicit *ingredietur et egredietur*, est sensus, secundum hanc similitudinem, quod apostoli adhaerentes Christo, cum securitate ingrediuntur, conversando cum fidelibus qui intra Ecclesiam sunt, et cum infidelibus qui sunt extra, quando totius orbis terrarum facti sunt domini, et nullus eos eiicere valuit; Num. XXVII, 16: *provideat dominus Deus spirituum universae carnis hominem super populum istum, qui possit ingredi et egredi: ne sit populus domini sicut oves absque pastore. Et pascua inveniet*, idest, delectationem in conversione, et gaudium etiam in persecutionibus infidelium pro Christi nomine habebant; secundum illud Act. V, 41: *ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati.* Secundo potest exponi, secundum Augustinum super Ioannem. Cuilibet bene agenti duo incumbunt, scilicet ut bene se habeat ad ea quae intra ipsum sunt, et ad ea quae extra. Interius autem in homine est spiritus; exterius autem est corpus; II Cor. c. IV, 16: *licet is qui foris est homo noster corrumpatur, tamen is quis intus est renovatur de die in diem.* Ille ergo qui Christo adhaeret, ingredietur quidem per contemplationem ad custodiam conscientiae; Sap. VIII, v. 16:

intrans domum meam, scilicet conscientiam, *conquiescam cum illa*, scilicet sapientia. *Et egredietur*, foras, scilicet per bonam actionem, ad domandum corpus; Ps. CIII, v. 23: *exibit homo ad opus suum et ad operationem suam usque ad vesperum: et pascua inveniet*, scilicet in conscientia munda et devota; Ps. XVI, 15: *apparebo conspectui tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua*: et in actione, *pascua inveniet* scilicet fructus; Ps. CXXV, 6: *venientes autem venient cum exultatione, portantes manipulos suos.* Tertia expositio est etiam eiusdem, et beati Gregorii super Ezech., ut sit sensus: *ingredietur*, in Ecclesiam, credendo; Ps. XLI, 5: *transibo in locum tabernaculi admirabilis*, quod est ingredi in Ecclesiam militantem; *et egredietur*, scilicet de militante ad Ecclesiam triumphantem; Cant. III, v. 11: *egredimini, filiae Sion, et videte regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater sua in die desponsationis illius; et pascua inveniet*, in Ecclesia militante, scilicet doctrinae et gratiae; Ps. XXII, v. 2: *in loco pascuae ibi me collocavit*: et in Ecclesia triumphante, scilicet gloriae; Ez. c. XXXIV, 14: *in pascuis uberrimis pascam eas.* Quarto exponitur in libro de spiritu et anima, qui Augustino attribuitur, cuius tamen non est: ubi dicitur, quod *ingredientur*, scilicet sancti, ad contemplandam divinitatem Christi, *et egredientur*, ad eius humanitatem considerandam; et in utroque *pascua invenient*, quia in utroque gaudia contemplationis gustabunt; Is. XXXIII, 17: *regem in decore suo videbunt.* Hic igitur de fure, et primo ponit furis proprietatem; secundo asserit sibi contrariam proprietatem inesse, ibi *ego veni ut vitam habeant* et cetera. Dicit ergo, quod illi qui non intrant per ostium, idest qui venerunt praeter me, ipsi fures sunt et latrones, quorum conditio mala est. Nam primo quidem *fur non venit nisi ut furetur*, idest ut usurpet quod non est suum, cum scilicet seditiosi et haeretici eos qui Christi sunt, sibi adiungunt; Ps. X, 9: *insidiatur ut rapiat pauperem.* Secundo fur venit *ut mactet*, idest occidat inducendo perversam doctrinam et pravos mores; Oseae VI, 9: *particeps latronum interficientium in via pergentes de Sichem.* Tertio ut perdat immittendo in perditionem aeternam; Ier. l, 6: *grex perditus factus est populus meus.* Quae quidem conditiones non sunt in me. *Ego veni ut vitam habeant*; quasi dicat: isti non per me venerunt, quia similia agerent his quae ego ago; sed ipsi contrarium agunt: quia furantur, occidunt et perdunt. *Ego veni ut vitam habeant*, scilicet iustitiae, ingredientes Ecclesiam militantem per fidem; Hebr. X, 38 et Rom. I, 17: *iustus autem ex fide vivit.* De ista vita dicitur I Io. III, 14: *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Et abundantius habeant*, scilicet vitam aeternam, egredientes de corpore: de qua vita aeterna dicitur infra XVII, 3: *ut cognoscant te solum verum Deum.*

Lectio 3

[87485] Super Io., cap. 10 l. 3 Hic exponit secundam clausulam praemissae parabolae scilicet, *qui intrat per ostium, pastor est ovium*, et primo ponit expositionem; secundo manifestat eam, ibi *ego sum pastor bonus* et cetera. Exponit autem illam particularem, dicens se esse pastorem bonum: secundo subdit boni pastoris officium, ibi *bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis*; tertio ostendit de malo pastore contrarium, ibi *mercenarius autem (...) videt lupum venientem, et fugit.*

Dicit ergo quantum ad primum *ego sum pastor bonus.* Quod autem Christus sit pastor, manifeste ei competit: nam sicut per pastorem grex gubernatur et pascitur, ita fideles per Christum spirituali cibo, et etiam corpore et sanguine suo reficiuntur; I Petr. c. II, 25: *eratis aliquando sicut oves non habentes pastorem; sed conversi estis nunc ad pastorem et episcopum animarum vestrarum*; Is. XL, 11: *sicut pastor gregem suum pascet.* Sed ad differentiam mali pastoris et furis addit *bonus.* Bonus, inquam, quia implet pastoris officium, sicut bonus miles dicitur qui implet militis officium. Sed cum Christus dixerit supra, pastorem intrare per ostium, et iterum se esse ostium, hic autem dicat se esse pastorem, oportet quod ipse per semetipsum intret. Et quidem per seipsum intrat, quia seipsum manifestat, et per seipsum novit patrem. Nos autem per illum intramus, quia per ipsum beatificamur. Sed attende, quod nullus alius est ostium nisi ipse, quia nullus alius est lux vera, sed per participationem; supra I, 8: *non erat ille lux*, scilicet Ioannes Baptista, *sed ut testimonium perhiberet de lumine.* Sed de Christo dicitur *erat lux vera quae illuminat omnem hominem.* Et ideo esse ostium nemo se dicit: hoc sibi ipse Christus proprie retinuit; esse autem pastorem, aliis communicavit, et membris suis dedit: nam et Petrus pastor, et ceteri apostoli pastores fuerunt, et omnes boni episcopi; Ier. III, 15: *dabo vobis pastores secundum cor meum.* Licet autem praepositi Ecclesiae, qui filii sunt, omnes pastores sint, ut Augustinus dicit; ideo tamen singulariter dicit *ego sum pastor bonus*, ut insinuet virtutem caritatis. Nullus enim est pastor bonus nisi per caritatem efficiatur unum cum Christo, et fiat membrum veri pastoris. Officium boni pastoris est caritas; unde dicit *bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis.* Sciendum est enim, quod differentia est inter bonum pastorem et malum: nam bonus pastor intendit commodum gregis; malus autem commodum proprium: et haec differentia tangitur Ez. XXXIV, 2: *vae pastoribus qui pascunt semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus?* Qui igitur utitur grege ut semetipsum tantum pascat, non est pastor bonus. Ex quo sequitur quod pastor malus, etiam corporalis, nullum detrimentum vult sustinere pro grege, cum non intendat eorum commodum, sed proprium. Bonus vero pastor, etiam corporalis, sustinet multa pro grege, cuius bonum intendit; unde Iacob dixit Gen. XXXI, 40: *nocte ac die gelu urebar et aestu.* Sed in corporalibus pastoribus non exigitur a bono pastore ut exponat se morti propter salutem gregis. Sed quia spiritualis gregis salus praeponderat corporali vitae pastoris, ideo cum periculum imminet de gregis salute, debet quisque spiritualis pastor, corporalis vitae sustinere dispendium pro gregis salute. Et hoc est quod dominus dicit *bonus pastor animam suam*, idest vitam corporalem, *ponit pro ovibus suis*, idest auctoritate et caritate. Utrumque enim exigitur, et quod ad eum pertineat, et quod eas amet: nam primum sine secundo non sufficit. Huius autem doctrinae Christus nobis exemplum praebuit; I Io. III, 16: *si Christus posuit animam suam pro nobis, et nos debemus pro fratribus animas ponere.* Hic agit de malo pastore, ostendens, ei contrarias conditiones inesse a conditionibus boni pastoris, et primo ponit mali pastoris conditiones; secundo ostendit quomodo ipsae conditiones se invicem consequuntur, ibi *mercenarius autem (...) fugit.* Circa primum duo facit. Primo ponit conditiones mali pastoris; secundo insinuat periculum imminens gregi, ex malo pastore, ibi *et lupus rapit* et cetera. Notandum autem, quod ex his quae dicta sunt de bono pastore et his quae dicuntur de malo, triplex differentia conditionum ipsorum, scilicet boni et mali pastoris, accipi potest. Prima quidem distinctio accipitur quantum ad intentionem; secunda quantum ad affectum tertia quantum ad sollicitudinem. Differunt ergo primo in intentione, et hoc ex nomine utriusque: nam primus dicitur pastor, ex quo datur intelligi quod intendit pascere gregem; Ez. XXXIV, 2: *nonne greges pascuntur a pastoribus?* Iste autem, scilicet malus, dicitur mercenarius, quasi mercedem quaerens. Ut sic differant in hoc: quod bonus pastor quaerit utilitatem gregis; mercenarius autem principalius commodum proprium. Haec etiam differentia est inter regem et tyrannum, ut philosophus dicit, quia rex in suo regimine intendit utilitatem subditorum; tyrannus vero utilitatem propriam; unde est sicut mercenarius: Zach. c. XI, 12: *si bonum est in oculis vestris, afferte mihi mercedem.* Sed numquid possunt quaerere etiam boni pastores mercedem? Videtur quod sic; Eccli. XXXVI, 18: *da mercedem, domine, sustinentibus te*; Is. XL, 10: *ecce merces eius cum eo*; et Lc. XV, 17: *quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus.* Respondeo. Dicendum quod merces potest accipi dupliciter: scilicet communiter et proprie. Communiter quidem, omne quod meritis redditur, dicitur merces, et quia vita aeterna, quae est Deus, I Io. ult., 20: *hic est verus Deus, et vita aeterna*, meritis redditur, ideo ipsa vita aeterna merces dicitur. Et hanc mercedem potest et debet quaerere quilibet bonus pastor. Proprie autem dicitur merces aliquid segregatum ab hereditate; et ad hanc non debet habere respectum ille qui est verus filius, ad quem spectat hereditas; sed ad eam respectum habent servi et mercenarii. Unde, cum vita aeterna sit hereditas nostra, qui operatur habens ad eam respectum, operatur ut filius; qui vero intendit aliquid seorsum ab ea (puta terrenis commodis inhiat, honore praelationis gaudet) mercenarius est. Secundo distinguuntur quantum ad sollicitudinem: quia de bono pastore dicitur quod oves sunt suae, non solum commissione, sed etiam amore et sollicitudine; Phil. I, 7: *eo quod habeam vos in corde* etc.; sed de mercenario dicitur *cuius non sunt oves propriae*, idest, earum sollicitudinem non habet; Ez. XXXIV, 8: *neque quaesierunt pastores gregem meum, sed pascebant semetipsos.* Tertio differunt quantum ad affectum: nam bonus pastor qui diligit gregem, animam suam dat pro eo, idest, exponit se periculo vitae corporalis. Malus autem, quia nullum affectum habet ad gregem, fugit cum videt lupum. Unde dicit *videt lupum venientem, et dimittit oves.* Lupus iste tripliciter accipitur. Primo quidem Diabolus tentans; Eccli. XIII, 21: *sed si communicabat aliquando lupus cum agno, sic peccator iusto.* Secundo vero haereticus mactans; Matth. VII, 15: *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium*; Act. XX, 29: *ego scio quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos, non parcentes gregi.* Tertio tyrannus saeviens: Ez. XXII, 27: *principes eius in medio eius quasi lupi.* Debet ergo bonus pastor contra hunc lupum triplicem, subditum gregem tueri: dum scilicet videns lupum, idest tentationem diabolicam, deceptionem haereticam et saevitiam tyrannicam, opponit se: contra quod dicitur Ez. XIII, 5: *non ascendistis ex adverso, neque opposuistis murum pro domo Israel.* Et ideo dicitur de malo pastore, quod *fugit et dimittit oves*; Zach. XI, 17: *o pastor, et idolum derelinquens gregem*; quasi dicat: non es pastor, sed similitudinem et idolum geris pastoris; Ier. XLVI, 21: *mercenarii eius in medio eius, quasi vituli saginati versi sunt, et fugerunt simul, nec stare potuerunt.* Sed contra hoc est quod dicitur Matth. V, 11: *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.* Ergo videtur quod licet pastori fugere. Respondeo. Dicendum quod ad hoc est duplex solutio. Una est Augustini super Ioannem. Est enim duplex fuga: scilicet animi et corporis. Quod autem hic dicitur *dimittit oves et fugit*, intelligitur de fuga animi: nam dum malus pastor a lupo sibi periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit; sed fugit non mutando locum, sed subtrahendo solatium, refugiens scilicet gregis sollicitudinem. Sed haec expositio necessaria est quantum ad primum lupum, nam contra Diabolum non oportet corporaliter fugere. Sed quia contingit etiam aliquem pastorem fugere corporaliter propter aliquos lupos, scilicet haereticum habentem potestatem et tyrannum, ideo adhibenda est alia responsio, quam Augustinus ponit in epistola ad Honoratum. Nam, ut ipse dicit, videtur quod liceat etiam corporaliter fugere lupos, non solum ex auctoritate domini supra posita, sed etiam exemplo sanctorum aliquorum, puta Athanasii et aliorum persecutores fugientium. Non enim quia fugit, sed quia dimittit oves vituperatur: unde si posset fugere non dimittendo oves, non esset vituperabile. Contingit enim aliquando, quod quaeritur persona praelati; aliquando totus grex. Manifestum est autem quod si quaeratur sola persona praelati, possunt alii loco sui ad gregis custodiam deputari, qui vice sui consolentur et gubernent gregem. Unde si sic fugiat, non dicitur dimittere oves; et hoc modo, in casu, fugere licet. Si autem quaeratur totus grex, aut oportet quod pastores omnes simul sint cum ovibus, aut oportet quod aliqui ex eis remaneant, et aliqui recedant. Si autem totaliter deserant gregem, tunc eis competit quod hic dicitur *videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit.* Hic ponitur periculum imminens, quod est duplex. Unum est ovium rapina; unde dicit *lupus rapit*, scilicet, quod alienum est, sibi usurpat. Fideles enim Christi sunt eius oves. Tunc igitur aliquis haeresiarcha et lupus rapit oves, quando fideles Christi ad doctrinam suam falsam attrahit; Ez. c. XXXIV, 5: *factus est grex meus in direptionem omnium bestiarum agri.* Aliud periculum est ovium dispersio, unde dicit *et dispergit oves*, inquantum aliqui seducuntur, et aliqui persistunt; Ez. XXXIV, 6: *dispersi sunt greges mei; et non erat qui requireret.* Hic ostendit quomodo praedictae conditiones se invicem consequuntur: nam ex primis duabus sequitur tertia. Ex hoc enim quod quaerit utilitatem suam, et non afficitur ad gregem per amorem et sollicitudinem, sequitur quod non velit pro eo incommodum sustinere. Et ideo dicit *mercenarius autem fugit*, ideo scilicet *quia mercenarius est*, idest, quaerit commodum proprium quantum ad primam conditionem; *et non pertinet ad eum de ovibus*, idest, non eas diligit, neque pro eis sollicitatur, quantum ad secundam conditionem eius. Unde Iob XXXIX, 16, dicitur de malo pastore: *induratur ad filios quasi non fuerint sui.* E converso autem est de bono pastore: nam gregis commodum quaerit, non proprium; Philip. IV, 17: *non quaero datum, sed quaero fructum* et cetera. Et pertinet ad eum de ovibus; idest, eas diligit, et de eis sollicitatur, Phil. I, 7: *eo quod habeam vos in vinculis meis* et cetera.

Lectio 4

[87486] Super Io., cap. 10 l. 4 Hic dominus probat suam expositionem, et primo resumit quod probare intendit; secundo probationem inducit, ibi *et cognosco oves meas*; tertio eam manifestat, ibi *propterea me pater diligit.* Dicit ergo primo: *ego sum pastor bonus.* Hoc expositum est supra. Ez. XXXIV, 11: *requiram oves meas in die illa, sicut visitat pastor gregem suum.* Consequenter cum dicit *et cognosco oves meas*, probat quod dicit. Duo autem dicit de se; scilicet quod est pastor, et quod est bonus. Primo ergo probat quod sit pastor; secundo quod pastor bonus. Pastorem autem

se esse probat per duo signa posita superius de pastore: quorum primum est quod oves proprias vocat nominatim. Et quantum ad hoc dicit *et cognosco oves meas*; II Tim. II, 19: *novit dominus qui sunt eius. Cognosco*, inquam, notitia non solum simplici, sed etiam probationis et dilectionis; Apoc. I, 5: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris.* Secundum signum est quod oves vocem eius audiunt, et sciunt eum. Et quantum ad hoc dicit *et cognoscunt me meae*, meae, inquam, praedestinatione, vocatione et gratia; quasi dicat: ipsae me diligentes obsequuntur. Unde hoc intelligitur de notitia dilectionis, de qua dicitur Ier. XXXI, 34: *omnes cognoscent me a minimo usque ad maiorem* et cetera. Bonum autem pastorem se ostendit, ostendens se habere officium boni pastoris, quod est ut animam suam ponat pro ovibus suis, et primo ponit causam huius; secundo ipsum inducit; tertio subdit fructum signi. Causam autem huius signi, scilicet quod animam suam ponit pro ovibus suis, est notitia quam habet de patre: et quantum ad hoc dicit *sicut novit me pater, ego agnosco patrem, et animam meam pono pro ovibus meis.* Et hoc quidem verbum dupliciter potest exponi. Uno modo, ut ly *sicut* significet similitudinem; et hoc modo notitia huius potest communicari creaturae alicui; I Cor. XIII, 12: *cognoscam sicut et cognitus sum*, idest, sicut cognitus sum sine velamine, ita sine velamine cognoscam. Alio modo ut ly *sicut* importet aequalitatem; et tunc cognoscere patrem sicut cognitus est ab eo, est proprium solius filii, quia solus filius cognoscit patrem comprehendendo, sicut pater comprehendendo cognoscit filium; Matth. XI, 27: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius*, notitia scilicet comprehensionis. Ideo autem dominus hoc dicit, quia in hoc ipso quod cognoscit patrem, cognoscit eius voluntatem, in qua erat ut filius pro salute humani generis moreretur: in quo etiam dicit se mediatorem Dei et hominis. Nam sicut ad oves se habet ut cognitus et cognoscens, ita et ad patrem: quia sicut pater eum novit, ita ipse patrem cognoscit. Consequenter cum dicit *et animam meam pono pro ovibus meis*, ponit ipsum signum; I Io. III, 16: *in hoc cognovimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit* et cetera. Sed cum in Christo sint tres substantiae, scilicet substantia verbi, animae et corporis, quaeritur quis loquatur cum dicit *animam meam pono.* Si dicas, quod verbum hic loquitur, non est verum: nam verbum numquam animam posuit, cum numquam fuerit ab anima separatum. Si autem dicas quod anima loquitur; hoc etiam impossibile videtur, quia nihil separatur a seipso. Si vero dicas, quod quantum ad corpus Christus hoc dicit, nec hoc videtur, quia corpus non habet potestatem iterum sumendi eam. Dicendum ergo ad hoc, quod in morte Christi, anima fuit separata a carne; alias non fuisset vere mortuus; sed divinitas numquam separata fuit in Christo ab ipsa anima et carne, sed unita fuit animae descendenti ad Inferos et corpori existenti in sepulcro: et ideo corpus virtute divinitatis animam posuit, et iterum resumpsit eam. Consequenter cum dicit *et alias oves habeo* etc., ponit fructum mortis Christi, qui est salus non solum Iudaeorum, sed etiam gentium. Quia enim dixerat *animam meam pono pro ovibus meis*, Iudaei reputantes se oves Dei, secundum illud Ps. LXXVIII, 13: *nos autem populus eius, et oves pascuae eius*, possent dicere quod pro eis tantum animam poneret. Sed dominus addit dicens, quod non tantum pro eis, sed etiam pro aliis; infra XI, 51: *hoc a semetipso non dixit; sed cum esset pontifex anni illius, prophetavit, quia Christus moriturus erat pro gente, et non tantum pro gente, sed ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum.* In isto autem fructu dominus tria facit. Primo ponit gentium praedestinationem; secundo earum per gratiam vocationem; tertio ipsarum iustificationem. Quantum ad primum dicit *alias oves habeo*, scilicet gentes, *quae non sunt ex hoc ovili*, scilicet de genere carnis Israel, quod erat quasi ovile; Mich. II, 12: *congregabo Iacob totum te.* Nam sicut oves in ovili concluduntur, sic isti in praeceptis legalibus conclusi custodiebantur, ut habetur Gal. III. Istas, inquam, oves, scilicet gentiles, habeo a patre per aeternam praedestinationem; Ps. II, v. 8: *postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam*; Is. XLIX, 6: *parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob, et faeces Israel convertendas: dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Quantum ad secundum dicit *et illas oportet me adducere* idest, opportunum est secundum ordinem divinae praedestinationis ad gratiam vocare. Sed contra. Matth. XV, 24, dicit dominus: *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel.* Responsio. Dicendum, quod ad oves domus Israel tantum missus est Iesus, ut eis corporaliter praedicaret, secundum illud Roman. XV, 8: *dico autem Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.* Gentes autem adduxit per apostolos suos; Is. ult., 19: *mittam ex eis, qui reliqui fuerint, ad gentes.* Quantum ad tertium dicit *et vocem meam audient.* Ubi tria ponuntur necessaria ad iustitiam Christianae religionis. Primum est obedientia mandatorum Dei. Et quantum ad hoc dicit *et vocem meam audient*, idest, servabunt mandata mea; Matth. c. ult. 20: *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*; Ps. XVII, 45: *populus quem non cognovi*, idest, quem non approbavi, *auditu auris obedivit mihi.* Secundum est unitas caritatis; et quantum ad hoc dicit *et fiet unum ovile*; idest, ex duabus gentibus, Iudaico et gentili populo, una Ecclesia fidelium; Eph. IV, 5: *una fides*; et Eph. II, 14: *ipse est pax nostra qui facit utraque unum.* Tertium est unitas fidei: et quantum ad hoc dicit *et unus pastor*; Ez. XXXVII, 24: *et pastor unus erit ovium eorum*, scilicet Iudaeorum et gentilium. Hic dominus manifestat suam probationem, et primo manifestat causam signi; secundo signum, seu effectum, ibi *nemo tollit eam a me*; tertio ostendit eam esse convenientem, ibi *hoc mandatum accepi a patre meo.* Causam autem mortis dicit dominus esse notitiam quam habet de patre, dicens: *sicut novit me pater, et ego agnosco patrem, et animam meam pono pro ovibus meis.* Unde hoc exponens dicit *propterea pater me diligit*: ex quo patet quod pater novit eum notitia approbationis, *propterea*, inquam, *quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam.* Sed numquid mors est causa paternae dilectionis? Videtur quod non, quia temporale non est causa aeterni: mors autem Christi est temporalis, dilectio vero Dei ad Christum est aeterna et cetera. Respondeo. Dicendum quod Christus hic loquitur de dilectione patris ad eum, sed inquantum est homo: et sic haec littera dupliciter potest legi. Uno modo ut ly *quia* teneatur causaliter, alio modo ut designet terminum vel signum dilectionis. Si quidem teneatur causaliter, tunc est sensus: quia *ego pono animam meam*, idest sustineo mortem, *propterea pater diligit me*; idest, effectum dilectionis mihi dat, scilicet claritatem et exaltationem corporis; Phil. II, v. 8: *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Sed contra hoc videtur esse, quia bona opera non possunt esse meritoria divinae dilectionis. Cum enim opera nostra intantum meritoria sint, inquantum caritate informantur, secundum quod dicitur I Cor. XIII, 3: *si distribuero omnes facultates meas in cibos pauperum, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest*, et Deus praeveniat etiam nos in amando: I Io. IV, 10: *in hoc est caritas, non quasi dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, manifestum est quod sua dilectio praecedit omne meritum nostrum. Sed ad hoc dicendum, quod ipsam Dei dilectionem nullus mereri potest; sed effectum divinae dilectionis, qui est augmentum gratiae, et collatio boni gloriae, quem ex dilectione sua nobis Deus confert, mereri possumus per bona opera nostra. Unde possumus dicere, quod Deus propterea hunc vel illum hominem diligit, idest ei effectum suae dilectionis impendit, quia implet eius mandata. Et sic possumus dicere de Christo homine, quod propterea pater diligit eum, idest, exaltavit, et dedit illi claritatem gloriae, quia posuit animam suam ad mortem. Si vero ly *quia* importet terminum dilectionis, tunc est sensus: *propterea me pater diligit*, idest ad hoc me pater dilexit, *ut animam meam ponerem.* Quasi dicat: pater sua dilectione, quam habet ad me, ordinavit ut per passionem meam redimerem genus humanum; Rom. VIII, 32: *proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Si autem ly *quia* designet signum dilectionis, tunc est sensus: *propterea pater me diligit, quia ego pono animam meam.* Quasi dicat: hoc signum est quod pater me diligat, *quia pono animam meam*, ut iterum sumam eam; idest, faciens mandata eius et voluntatem suam, sustineo mortem. Evidens enim signum dilectionis est quod homo ex caritate faciat Dei mandata. Hic exponit effectum signi: quod quidem signum erat, ubi dixit *animam meam pono pro ovibus meis*, exponens quomodo eam ponit, et primo excludit violentiam; secundo subiungit eius potestatem. Violentiam quidem excludit, quae alicui posset fieri in auferendo vitam: quae Christo non fuit facta. Et quantum ad hoc dicit *nemo tollet eam*, scilicet animam meam, per violentiam, sed *ego pono eam*, propria virtute, scilicet *a meipso*; Is. XLIX, 24: *numquid tolletur a forti praeda?* Sed numquid Iudaei non intulerunt Christo violentiam? Intulerunt quidem quantum in eis fuit, sed in Christo non fuit illa violentia, quia, quando voluit, eam sponte posuit. Unde supra VIII, 30, dicitur, quod Iudaei volentes eum apprehendere, non potuerunt, *quia nondum venerat hora eius*, voluntaria scilicet, non qua cogeretur mori, sed qua dignaretur occidi: ut dicit Augustinus. Potestatem autem eius subiungit cum dicit *potestatem habeo ponendi eam.* Circa quod sciendum est, quod cum unio animae et corporis sit naturalis, separatio eorum est naturalis. Et licet causa huius separationis et mortis possit esse voluntaria, tamen mors in hominibus semper est naturalis. In nullo autem puro homine natura subditur voluntati, cum sicut voluntas, ita et natura sit a Deo; et ideo mors cuiuslibet puri hominis oportet quod sit naturalis. In Christo autem natura sua et tota alia natura subditur voluntati eius, sicut artificiata voluntati artificis. Et ideo secundum voluntatis suae placitum, potuit animam ponere cum voluit, et iterum eam sumere: quod nullus purus homo facere potest, licet voluntarie causam mortis sibi possit inferre. Et inde est quod centurio videns eum non naturali necessitate mori, sed sua dum *clamans voce magna emisit spiritum*: Matth. XXVII, 50 recognovit in eo virtutem divinam dicens: *vere filius Dei erat iste.* Unde et apostolus I Cor. c. I, 18: *verbum crucis pereuntibus stultitia est: his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.* Idest in ipsa morte Christi, manifestata est virtus potestatis eius. Hic ostendit causam praedictam convenientem esse: nam impletio mandati demonstrat dilectionem ad mandantem. Et ideo dicit *hoc mandatum accepi a patre meo*, scilicet animam ponendi, et sumendi eam; infra XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum.*

Lectio 5

[87487] Super Io., cap. 10 l. 5 Postquam dominus ostendit se habere virtutem vivificativam, et insinuavit vivificandi modum, hic ostendit secundum quid sibi vivificativa potestas conveniat, et primo Evangelista ponit dissensionem exortam super hoc inter turbas ad se invicem; secundo ponit disceptationem principum Iudaeorum ad Christum, ibi *facta sunt encaenia* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit ipsam turbarum dissensionem; secundo subdit unius partis dissentientium opinionem; tertio infert sanam alterius partis assertionem. Dissensio autem orta est inter turbas quae Christum audierant, ex sermonibus eius: et hoc est quod dicit *dissensio itaque facta est inter Iudaeos propter sermones hos.* Dum enim quidam ex eis sermones ipsos recte intelligebant, quidam non recte, dissentiebant ad invicem; Matth. X, 34: *non veni pacem mittere, sed gladium*, scilicet evangelicae doctrinae, cui alii credunt, alii contradicunt; Ps. CVI, 40: *effusa est contentio super principes.* Opinio autem alterius partis dissentientium est falsa: et quantum ad hoc dicit *dicebant autem multi ex ipsis.* Dicit autem *multi*, quia, ut dicitur Eccle. I, 15: *stultorum infinitus est numerus. Dicebant*, inquam, *Daemonium habet, et insanit.* Consuetudo namque stultorum est ut dubia semper interpretentur in malum, cum tamen contrarium debeat fieri. Unde contingit quod quaecumque ignorant, blasphemant, ut dicitur in canonica Iudae. Quia ergo verba domini intelligere non valebant, quia *lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*, ideo blasphemant dicentes *Daemonium habet, et insanit.* Et nituntur alios ab eo avertere, dicentes: *quid eum auditis?* Blasphemantes autem, duo Christo imponunt. Primo, quod Daemonium habet; quasi dicant: non ex spiritu sancto, sed ex spiritu maligno loquitur. Simile dicitur Act. XVII, 18, de Paulo: *novorum Daemoniorum annuntiator est.* Contingit autem aliquem habere Daemonium privatum et familiarem; et talis licet semper insaniat spiritualiter, non tamen semper insanit corporaliter; aliquem vero arreptum a Daemone esse: et iste semper insanit etiam corporaliter. Unde Mc. III, 21, dicebant: *quoniam in furorem versus est.* Secundo, ut ostendat quod Christus sic habeat Daemonium, dicunt *et insanit.* Act. XXVI, v. 24: *multae litterae ad insaniam te adducunt.* Nec mirum si blasphemant, quia animales sunt, et, ut dicitur I Cor. II, 14, *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Sententia autem et assertio alterius partis improbat praemissam opinionem dupliciter. Primo ex pondere verborum; unde dicit *alii*, qui scilicet recte sapiebant, *dicebant: haec verba non sunt Daemonium habentis*, quasi dicant: ex eis videtur quod non insanit, cum sint ordinata et ponderosa; supra VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Unde Paulus dicit Act. c. XXVI, 25: *non insanio, optime Feste, sed verba veritatis et sobrietatis loquor.* Secundo ex magnitudine miraculi; unde dicit *numquid Daemonium potest oculos caecorum aperire?* Quasi dicat: non erat enim hoc miraculum maximum? Et ideo recte credebant, quod non nisi Dei virtute fieri posset; supra IX, 33: *si non esset hic a Deo, non poterat facere quidquam.* Sciendum est autem, quod quaedam miracula sunt quae possunt fieri virtute Daemonum et Angelorum; quaedam vero sunt quae nullo modo eorum virtute fieri possunt. Ea enim quae sunt supra ordinem naturae, nulla creatura, quaecumque sit, sua virtute potest facere, cum etiam ipsa subiaceat legibus naturae. Deus autem solus, qui est supra naturam, operari potest supra naturae ordinem. Quidquid ergo aliqua creatura operatur, oportet quod sistat infra naturae ordinem. Ex quo patet quod omne illud quod potest fieri secundum ordinem naturae, potest Angelus et bonus et malus, quando sibi permittitur. Sicut secundum semina, quae sunt in rebus naturalibus ad generationem

aliquorum animalium ordinata, possunt illorum animalium generationem operari; sicut fecerunt magi Pharaonis, Ex. VII, 11. Et similiter alterare naturam alicuius possunt: unde possent sanare infirmos, quibus beneficio naturae subveniri posset. Illa autem quae simpliciter naturae ordinem transcendunt, non possunt fieri nisi a Deo, seu a bonis Angelis et sanctis hominibus virtute Dei, quam orando impetrant. Tale autem est illuminatio caeci et resuscitatio mortuorum: non enim naturae virtus se extendere potest ad oculorum restitutionem et mortuorum resuscitationem. Et ideo Daemonium non potest caecorum oculos aperire, et mortuos suscitare: quia hoc est solius Dei et sanctorum virtute Dei. Hic ponitur dissensio quae mota est a principibus Iudaeorum ad Christum, et primo Evangelista proponit Iudaeorum interrogationem; secundo subdit Christi responsionem, ibi *respondit eis Iesus: loquor vobis*, tertio infert responsionis effectum, ibi *sustulerunt lapides Iudaei.* Circa primum duo facit. Primo describit circumstantias interrogationis; secundo ponit ipsam interrogationem, ibi *dixerunt ei: usquequo animam nostram tollis?* Circumstantias autem interrogationis describit quantum ad tria: scilicet quantum ad tempus, quantum ad locum, et quantum ad personas interrogantes. Quantum ad tempus quidem primo in speciali, dicens *facta sunt encaenia in Ierosolymis.* Ad cuius intellectum sciendum est, quod, ut Augustinus dicit, encaenia festivitas erat dedicationis in Ecclesiis. Caenos enim Graece, idem est quod novum Latine. Unde encaenia idem est quod innovatio: quo fit ut etiam communi usu loquendi, quando aliquod alicui usui dedicatur, dicatur encaeniari, quod idem est quod innovari. *Facta sunt ergo encaenia in Ierosolymis*, idest festum et memoria dedicationis templi. Nam quando de novo aliquam Ecclesiam divino cultui dedicamus, agitur festum consecrationis eiusdem, et eadem die singulis annis in memoriam ipsius. Hoc modo Iudaei singulis annis encaenia faciebant, idest memoriam dedicationis templi. Ad sciendum autem rationem festi consecrationis et causam, notandum est, quod omnia festa celebrantur in Ecclesia in commemorationem divinorum beneficiorum; Is. LXIII, 7: *miserationum domini recordabor* et cetera. Et Ps. CXVII, 1, postquam David commemoravit multa beneficia Dei, dicens: *confitemini domino, quoniam bonus* etc. subdit: *constituite diem solemnem in condensis usque ad cornu altaris.* Recolimus autem divina beneficia nobis exhibita, tripliciter. Quandoque quidem ut exhibita nobis in capite nostro domino Iesu Christo; et sic celebramus festum nativitatis, et resurrectionis, et huiusmodi. Quandoque ut exhibita nobis in commembris nostris, scilicet in sanctis, qui sunt membra Ecclesiae. Et hoc congruenter: quia, ut dicit apostolus I Cor. XII, 26: *si gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra.* Et sic celebramus festa sanctorum Petri et Pauli et aliorum sanctorum. Quandoque autem prout sunt exhibita toti Ecclesiae; puta in ministerio sacramentorum, et in aliis communiter Ecclesiae collatis. Et quia domus materialis est quasi signum collectionis Ecclesiae fidelium, et etiam in ea omnia sacramenta gratiae dispensantur; ideo in memoriam ipsorum beneficiorum, festum dedicationis Ecclesiae celebramus. Quod quidem festum maius est quam festum alicuius sancti; sicut et beneficia toti Ecclesiae collata, quorum memoriam agimus, excedunt beneficium collatum alicui sancto, quod in festo eius recolitur. Sciendum est tamen, quod templum erat Ierosolymis tribus vicibus consecratum. Primo quidem a Salomone, ut habetur III Reg. VIII, secundo, tempore Esdrae a Zorobabel et Iesu sacerdote magno, ut habetur I Esdrae VI, 13-22, tertio a Machabaeis, ut habetur I Mach. IV, 42-58, quod ascenderunt Ierosolymam renovare sancta. Haec autem encaenia non sunt facta in memoriam dedicationis quae facta fuit a Salomone, quia hoc fuit in autumno, scilicet mense septimo; nec in memoriam dedicationis, quae facta fuit tempore Esdrae, quia illa fuit in vere, scilicet nona die Martii; sed in memoriam dedicationis quae facta fuit a Machabaeis in tempore hiemali. Et ideo ut hoc designet, describit tempus in speciali, dicens *et hiems erat*: quod etiam causam mysticam habet. Ut Gregorius dicit, II Moral., idcirco Evangelista hiemis curavit tempus exprimere, ut inesse auditorum cordibus, scilicet Iudaeorum malitiae, frigus indicaret; Ier. VI, 7: *sicut frigidam facit cisterna aquam suam, ita frigidam fecit malitiam suam.* De hac hieme dicitur, Cant. II, 11: *iam enim hiems transiit, imber abiit et recessit.* Locum autem describit cum dicit *et ambulabat Iesus in templo in porticu Salomonis.* Et primo quidem in generali, cum dicit *in templo*: Ps. X, 5: *dominus in templo sancto suo* etc.; secundo vero in speciali, dicens *in porticu Salomonis.* Sciendum est enim, quod templum non dicitur solum corpus ipsius, sed etiam porticus circumstantes, in quibus populus stabat ad orandum: nam in templo soli sacerdotes orabant. Dicitur autem porticus Salomonis locus ille in quo Salomon stetit quando, peracta dedicatione templi, oravit: III Reg. VIII, v. 22: *stetit ergo Salomon in conspectu Ecclesiae Israel.* Sed contra. Templum quod Salomon aedificaverat, destructum fuit, et similiter porticus Salomonis. Responsio. Dicendum quod templum reparatum fuit ad similitudinem prioris: et ideo sicut antea porticus illa dicebatur Salomonis, ita et postea ob eius reverentiam. Personas autem interrogantes describit quantum ad eorum malitiam. Unde dicit *circumdederunt ergo eum Iudaei*, frigidi a caritate diligendi, sed ardentes aviditate nocendi, ut accederent animo circumveniendi, et circumdarent comprimentes, animo persequendi; Ps. XXI, 13: *circumdederunt me vituli multi, tauri pingues obsederunt me*; Oseae XI, 12: *circumdederunt me Ephraim.* Consequenter cum dicit *et dicebant ei* etc., ponitur Iudaeorum interrogatio. Et primo ponit fictam causam interrogationis, cum dicit *usquequo animam nostram tollis?* Adulatorie loquuntur, volentes per hoc ostendere se desiderare scire veritatem de ipso. Quasi dicat: anima nostra est in suspenso desiderii, quamdiu moestos nos derelinquis? Prov. XIII, 12: *spes quae differtur affligit animam.* Et ideo, secundo, subiungunt interrogationem, dicentes *si tu es Christus, dic nobis palam.* Ubi primo attende illorum perversitatem. Nam quia indignantur contra Christum, quod se diceret filium Dei, supra V, 18, non interrogant eum an sit filius Dei, sed dicunt *si tu es Christus, dic nobis palam*: ut per hoc possent habere materiam accusandi eum ad Pilatum, sicut seditiosum et appetentem regnum, quod erat contra Caesarem, et odiosum Romanis. Unde et Pilatus quando Iudaei accusabant Christum, quod filium Dei se faceret, parum curavit. Dum vero dixerunt: *omnis qui se regem facit, contradicit Caesari*, magis coepit contra eum sollicitari. Et ideo dicunt *si tu es Christus*, vel rex, vel unctus, *dic nobis palam.* Secundo considera illorum nequitiam, quia dicunt *palam*; quasi dicant: usque modo non docuit publice, sed quasi in occulto; cum tamen ipse palam omnia diceret, in festivitatibus semper assistens, et nihil occulte loquebatur; infra XVIII, 20: *ego palam locutus sum mundo: in occulto locutus sum nihil.* Hic ponitur responsio Christi: ubi ostendit eorum infidelitatem, ostendens falsum esse quod dixerant, se desiderare scire veritatem, dicentes: *usquequo animam nostram tollis?* et cetera. Et hoc quantum ad duo. Primo, quia non credebant verbis eius; et quantum ad hoc dicit *loquor vobis, et non creditis.* Quasi dicat: dicitis mihi: *si tu es rex Christus dic nobis*; sed *loquor* ego, idest, dico vobis veritatem; *et* vos *non creditis*; Lc. XXII, 67: *si dixero, non credetis* et cetera. Secundo, quod non credunt operibus eius; et quantum ad hoc dicit *opera quae ego facio in nomine patris mei, haec testimonium perhibent de me.* Ubi primo ostendit incredulitatem eorum ad ipsa opera; secundo incredulitatis rationem, ibi *quia vos non estis ex ovibus meis.* Quantum ad primum dicit *opera quae ego facio*, quasi dicat: nec a solo verbo suaderi potestis, ut vos sileatis; sed nec etiam a tot operibus *quae ego facio in nomine patris mei*, idest ad gloriam eius, *haec testimonium perhibent de me*, quia scilicet non possunt nisi a Deo fieri: unde ex eis manifeste apparet quod a Deo veni. Matth. XVIII, 33: *unaquaeque arbor ex fructu eius cognoscitur*; supra V, 36: *opera quae ego facio, testimonium perhibent de me. Sed vos non creditis*; infra XII, 37: *cum ergo tanta signa fecisset, non crediderunt ei.* Et ideo sunt inexcusabiles; infra XV: *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent. Nunc autem et viderunt, et oderunt me et patrem meum.* Ratio autem incredulitatis eorum est separatio eorum ab ovibus Christi; unde dicit *ideo non creditis, quia non estis ex ovibus meis.* Circa hoc tria facit. Primo ponit eorum exclusionem a consortio ovium Christi; secundo ostendit ovium dignitatem, ibi *oves meae vocem meam audiunt* etc.; tertio probat quoddam quod dixerat, scilicet quod non rapiet quisquam oves suas de manu sua, ibi *pater meus quod dedit mihi, maius omnibus est.* Separationem eorum ab ovibus suis ponit, dicens *vos non estis ex ovibus meis*, scilicet praedestinati ad credendum, sed praesciti ad aeternum interitum. Hoc enim ipsum quod credimus, est nobis a Deo; Phil. c. I, 29: *vobis datum est non solum ut in ipsum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini*; Eph. II, 8: *gratia salvati estis, et non ex vobis: Dei donum est.* Quod quidem nulli datur, nisi cui praeparatum est ab aeterno; et ideo illi soli credent in ipsum qui ad hoc ordinati sunt a Deo per aeternam praedestinationem; Act. XIII, 48: *crediderunt quotquot praeordinati erant ad vitam aeternam.* Et eiusdem c. XV, 11: *per gratiam domini nostri Iesu Christi credimus salvari.* Sed numquid debet dici alicui, quod non sit praedestinatus? Videtur quod non; cum enim nullus possit salvari nisi praedestinatus, si alicui dicatur quod non est praedestinatus, videtur cogi ad desperationem. Ergo dominus dicens Iudaeis *non creditis, quia non estis ex ovibus meis*, cogebat eos desperare. Responsio. Dicendum quod in illa turba erat aliquid commune omnibus, scilicet quod non erant praeordinati a Deo ad tunc credendum; aliquid speciale, quod aliqui ex eis praeordinati erant ad credendum in posterum: unde et postea crediderunt, ut habetur Act. II, 41, quod crediderunt ex eis una die tria millia; aliqui autem qui non erant ad hoc praeordinati. Non ergo repugnabat spei, dicere in turba in qua aliqui erant praeordinati ad credendum in posterum, quod non essent ex ovibus: quia nullus de se determinate hoc poterat suspicari. Repugnasset autem spei, si hoc alicui personae determinate dixisset. Dignitatem autem ovium suarum ponit dicens *oves meae vocem meam audiunt* etc., ubi quatuor ponit. Duo ex parte nostra, quae nos facimus quantum ad Christum; et duo ex parte Christi, quae ipse facit in nobis, vicissim sibi correspondentia. Primum ergo quod nos facimus est obedientia ad Christum; et quantum ad hoc dicit *oves meae*, scilicet per praedestinationem, *vocem meam audiunt*, credendo, et praeceptis meis obediendo; Ps. XCIV, 8: *hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Secundum quod facit Christus, primo correspondens, est eius dilectio et approbatio; et quantum ad hoc dicit *et ego cognosco eas*, idest, diligo et approbo; II Tim. c. II, 19: *novit dominus qui sunt eius.* Quasi dicat: hoc ipsum quod me audiunt, est hoc quod *ego eas cognosco*, ab aeterno eligendo. Sed si aliter non potest credere quis, nisi detur ei a Deo, videtur quod infidelitas non sit alicui imputanda. Ad quod dicendum est quod ideo eis imputatur, quia in eis est causa quare eis non datur: sicut ego non possum videre lumen nisi illuminarer a sole, si autem clauderem oculos non viderem lumen, quod non esset ex parte solis sed ex parte mea, qui, claudendo oculos, praebeo causam ut non illuminer. Peccatum autem est causa quare non illuminamur a Deo per fidem, puta originale, vel, in aliquibus, actuale. Quae quidem causa in omnibus est. Unde omnes illi qui deseruntur, iusto Dei iudicio deseruntur, et illi qui eliguntur, ex Dei miseratione assumuntur. Tertium quod est ex parte nostra, est imitatio ad Christum; et quantum ad hoc dicit *et sequuntur me*; Iob XXIII, 11: *vestigia eius secutus est pes meus*; I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius.* Quartum correspondens ex parte Christi est praemii retributio; et quantum ad hoc dicit *et ego vitam aeternam do eis*, quasi dicat: ipsi me sequuntur, hic mansuetudinis et innocentiae viam incedendo; et ego faciam quod postea me sequentur, ad gaudia vitae aeternae intrando. Hoc autem praemium ostendit dominus esse indeficiens, tripliciter. Nam aliquid potest deficere tripliciter. Primo quidem ex natura ipsius, puta si sit corruptibile; sed praemium istud quantum ad naturam suam incorruptibile est; unde dicit *vitam aeternam do eis*, quae est fruitio incorruptibilis et immortalis Dei; infra XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.* Et, ut dicit Augustinus, ista sunt pascua de quibus supra dixerat. Et pascua bona, vita aeterna dicitur quia ibi nulla herba arescit, totum viret. Secundo potest deficere ex defectu recipientis, dum recipiens deficit et dum male custodit; sed hoc non continget in illo praemio, unde dicit *et non peribunt in aeternum*, scilicet oves. Quod est contra Origenem, qui dixit, quod quandoque sancti, qui sunt in gloria, peccare poterunt. Sed dominus dixit *non peribunt*, quia in aeternum conservabuntur; Apoc. III, 12: *qui vicerit, faciam eum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.* Tertio potest deficere ex violentia rapientis: forte enim neque Adam exclusus fuisset, nisi affuisset seductor. In vita autem aeterna hoc non erit, unde dicit *et non rapiet eas*, scilicet oves, *quisquam de manu mea*, idest protectione et pietate mea; Sap. III, 1: *iustorum animae in manu Dei sunt.* Ut enim dicit Augustinus, *ibi neque lupus rapit, neque fur tollit, neque latro interficit.* Hic probat quod supra de dignitate ovium dixerat, scilicet quod non rapiet eas quisquam de manu mea, tali ratione. Illud quod est in manu patris mei nullus potest rapere; sed eadem est manus patris et mea: ergo illud quod est in manu mea, etiam nullus potest rapere. Circa hoc tria facit. Primo ponit minorem, manifestando communicationem divinitatis a patre sibi traditae, cum dicit *pater quod dedit mihi*, scilicet per aeternam generationem, *maius omnibus est.* Nam supra V, 26: *sicut pater habet vitam in semetipso, sic filio dedit habere vitam in semetipso.* Item *maius est*, potestate; supra V, 27, *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.* Item *maius est* reverentia et honore; Phil. II, v. 9: *dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur. Maius est* ergo *omnibus, quod dedit mihi pater*, ut scilicet sim verbum eius, sim unigenitus eius, sim splendor lucis eius. Secundo ponit excellentiam potestatis paternae, quod pertinet ad maiorem, cum dicit *et nemo potest rapere*, idest per violentiam auferre, vel per ignorantiam surripere, *de manu*, idest de potestate, *patris mei*, vel a me, qui sum virtus paterna; quamvis melius dicatur de potestate patris, quam a me, ut Augustinus dicit. Ideo autem *nemo potest rapere de manu patris*, quia ipse fortissimus est, cui non potest fieri violentia, et sapientissimus, in quem non cadit ignorantia, Iob c. IX, 4: *sapiens corde est, et fortis robore* et cetera. Tertio ponit unitatem sui ad patrem, ex qua sequitur conclusio. Unde dicit *ego et pater unum sumus*; quasi dicat: ideo *non rapiet eas quisquam de manu mea*, quia *ego et pater unum sumus*, scilicet unitate essentiae. Nam eadem est natura patris et filii. Per hoc autem excluditur duplex error: scilicet Arii, qui dividebat essentiam, et Sabellii, qui confundebat personas, ut sic et a Charybdi et a Scilla liberemur. Nam per hoc quod dicit *unum*, liberat te ab Ario; nam si unum, non ergo diversum. Per hoc autem quod dicit *sumus*, liberat a Sabellio; si enim *sumus*, ergo pater et filius est alius et alius. Sed hoc Ariani, impietatis suae mendacio, negare contendunt, dicentes, quod creatura aliquo modo est unum cum Deo: unde et hoc modo filius potest esse unum cum patre. Sed hoc patet esse falsum ex tribus. Primo ipso modo loquendi. Manifestum est enim quod unum dicitur sicut ens; unde sicut aliquid non dicitur ens simpliciter nisi secundum substantiam, ita nec unum nisi secundum substantiam vel naturam. Simpliciter autem dicitur aliquid quo nullo addito dicitur. Quia erga hoc simpliciter dicitur *ego et pater unum sumus*, nullo alio addito, manifestum est quod sunt unum secundum substantiam et naturam. Numquam autem invenitur quod Deus et creatura sint unum sine aliquo addito, sicut illud I Cor. VI, 17: *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Ergo patet quod filius Dei non est unum cum patre, ut creatura. Secundo ex his quae supra dixerat, scilicet, *quod dedit mihi pater, maius omnibus est*, et postea concludit *ego et pater unum sumus*, quasi dicat: intantum unum sumus inquantum dedit mihi id quod maius est omnibus. Tertio patet ex sua intentione: nam dominus probat quod non rapiet eas quisquam de manu sua, per hoc quod nemo potest rapere de manu patris eius. Quod non sequeretur, si potestas eius esset minor quam potestas patris. Unum ergo sunt pater et filius natura, honore et virtute.

Lectio 6

[87488] Super Io., cap. 10 l. 6 Posita doctrina Christi, hic consequenter ponitur effectus doctrinae eius in Iudaeis, et primo redarguit eorum saevitiam; secundo excludit a se, impositam blasphemiam, ibi *responderunt ei Iudaei*; tertio declinat eorum pertinaciam, ibi *quaerebant ergo eum apprehendere.* Circa primum duo facit. Primo ponitur Iudaeorum saevitia, qua excandescebant ad Christum lapidandum; unde dicit *sustulerunt lapides Iudaei, ut iacerent in eum.* Quia enim duri erant, et profunda domini verba intelligere non poterant, lapidibus similes ad lapides currunt; Ps. CXIX, 6: *dum loquebar illis, impugnabant me gratis.* Secundo cum subdit *multa bona opera ostendi vobis*, reprehendit dominus ipsorum saevitiam: et primo commemorat eis exhibita beneficia; secundo reprehendit ipsorum saevitiam. Commemorat autem beneficia quae eis exhibuit in sanitatibus infirmorum, in exhibitione doctrinae et miraculorum; unde *respondit eis, dicens: multa bona opera ostendi vobis*, scilicet sanando, praedicando, miracula faciendo: Mc. VII, 37: *bene omnia fecit, ex patre meo*, cuius gloriam per omnia quaesivi; supra VIII, 50: *gloriam meam non quaero, sed eius qui misit me.* Saevitiam reprehendit dicens *propter quod eorum opus me lapidatis?* Quasi dicat: benefactorem oportebat honorare, non lapidare. Simile dicitur Ier. XVIII, 20: *numquid redditur pro bono malum?* Hic dominus excusat se de blasphemia, et primo ponitur blasphemiae

impositio a Iudaeis; secundo eius excusatio a Christo, ibi *respondit eis Iesus: nonne scriptum est in lege vestra?* et cetera. Dicit ergo quantum ad primum *de bono opere non te lapidamus* et cetera. Ubi quinque consideranda occurrunt. Primum quidem videtur pertinere ad motivum lapidationis, quod est blasphemia. Praecipitur enim Lev. XXIV, 14, quod blasphemi lapidentur. *Educ* inquit *blasphemum extra castra, et ponant omnes qui audierunt, manus suas super caput eius, et lapidet eum populus universus.* Et quantum ad hoc dicunt *de bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia.* Secundum, quod specificant ipsam blasphemiam. Nam blasphemia est non solum attribuere Deo quod sibi non convenit, sed etiam attribuere alteri quod solius Dei est: sicut blasphemia est non solum dicere Deum esse corpus, sed etiam dicere aliquam creaturam creare posse. Mc. II, 7, dicebant: *hic blasphemat. Quis potest dimittere peccata nisi solus Deus?* Dicebant ergo Iudaei dominum blasphemum esse, non primo modo, sed usurpando sibi quae divinitatis propria erant; unde dicebant *quia tu homo cum sis, facis teipsum Deum.* Tertium est quod Iudaei melius quam Ariani intellexerunt verbum Christi, quod dixerat: *ego et pater unum sumus.* Ideo irati sunt, quoniam intellexerunt non posse dici: *ego et pater unum sumus*, nisi ubi est aequalitas patris et filii: et hoc est quod dicunt *facis teipsum Deum*, ostendendo verbis tuis quod Deus sis, quod non est verum, *cum sis homo.* Quartum est quod tanta est distantia Dei et hominis, quod incredibile eis erat quod idem qui est homo, esset Deus: unde signanter dicunt *quia homo cum sis, facis teipsum Deum.* Quamvis ab ista incredulitate removeri possent per hoc quod dicitur in Ps. VIII, 5: *quid est homo quod memor es eius, aut filius hominis quoniam visitas eum?* Habac. I, 5: *opus ego facio in diebus vestris quod nemo credet, cum narrabitur*, idest opus incarnationis excedens omnem mentem. Quintum est quod in suis verbis sibi ipsis contrariantur: nam ex una parte confitentur Christum bona opera facere, dicentes *de bono opere non te lapidamus*, ex alia imponunt ei blasphemiam, scilicet quod sibi falso usurpet honorem Dei: quae quidem contraria sunt. Non enim ex Deo miracula posset facere, si Deum blasphemaret, quia, ut dicitur Matth. VII, 18, *non potest arbor bona fructus malos facere, nec arbor mala bonos fructus facere*: quod maxime locum habet in Christo. Hic excludit a se impositam blasphemiam, et primo ponit suam excusationem; secundo ostendit veritatem, ibi *si non facio opera patris mei, nolite credere mihi.* Excusat autem se per auctoritatem; unde primo ponit auctoritatem Scripturae; secundo aperit eis intellectum; tertio ex hoc concludit propositum. Dicit ergo *respondit eis Iesus: nonne scriptum est in lege vestra*, scilicet in Ps. LXXXI, 6, *ego dixi, dii estis?* Ubi sciendum est, quod lex tripliciter accipitur in Scriptura. Quandoque quidem universaliter pro toto veteri testamento, secundum quod continet quinque libros Moysi, prophetas et Agiographa. Et hoc modo accipitur hic *in lege vestra*, idest in veteri testamento: cum scriptum sit in Psalmis: quod ideo dicitur lex, quia totum vetus testamentum habetur pro auctoritate legis. Aliquando accipitur lex prout dividitur contra prophetas, Psalmos et Agiographa: et sic accipitur Lc. ult., 44: *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege, et prophetis, et Psalmis de me.* Aliquando autem accipitur prout lex dividitur contra prophetas. Et sic Psalmi, et alii libri veteris testamenti, praeter Pentatheucum, includuntur sub prophetis, eo quod spiritu prophetico edita sit Scriptura veteris testamenti. Et hoc modo accipitur Matth. XXII, 40: *in his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae.* Sic ergo scriptum est: *ego dixi, dii estis.* Unde sciendum est, quod hoc nomen Deus tripliciter accipitur. Aliquando enim significat ipsam divinam naturam, et sic dicitur singulariter solum; Deut. VI, 4: *audi, Israel, dominus Deus tuus unus est.* Quandoque autem dicitur Deus nuncupative; et hoc modo dicuntur idola dii; Ps. XCV, 5: *omnes dii gentium Daemonia.* Quandoque autem dicitur aliquis Deus participatione aliqua divinitatis, seu excellentioris virtutis divinitus infusae: et hoc modo et iudices dicuntur dii in Scriptura; Ex. XXII, 8: *applicabis eos ad deos*, idest ad iudices, et, Ex. XXII, v. 28: *diis non detrahes*, idest praelatis. Et hoc modo accipitur hic hoc nomen Deus, cum dicit *ego dixi: dii estis*, idest participantes aliquam virtutem divinam supra humanam. Consequenter cum dicit *si illos dixit deos, ad quos sermo Dei factus est*, etc., aperit sensum auctoritatis praedictae, quasi dicat: ideo vocavit eos deos, inquantum participant aliquid divinitatis secundum participationem sermonis Dei ad eos facti. Nam ex sermone Dei homo aliquam participationem divinae virtutis et puritatis consequitur; infra XV, 3, *iam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis*; et Ex. XXXIV, dicitur, quod splendida facta est facies Moysi ex consortio sermonis domini. Ex his autem quae praedicta sunt, posset sic argumentari. Manifestum est quod aliquis ex participatione verbi Dei fit Deus participative; sed non fit aliquid participative hoc, nisi ex participatione eius quod est per essentiam suam tale: puta non fit participative ignis nisi participatione ignis per essentiam; ergo non fit aliquid participative Deus nisi ex participatione eius qui est Deus per essentiam: ergo verbum Dei, scilicet ipse filius, cuius participatione aliquis efficitur Deus, est Deus per essentiam. Sed dominus voluit humanius magis quam sic profunde contra Iudaeos arguere. Dicit autem *et non potest solvi Scriptura*: ut ostendat irrefragabilem Scripturae veritatem; Ps. CXVIII, 89: *in aeternum, domine, permanet verbum tuum.* Consequenter cum dicit *quem pater sanctificavit* etc., concludit propositum. Quod quidem si, secundum Hilarium, referamus ad Christum secundum quod est homo, tunc est sensus: homines aliqui dicuntur dii sola participatione sermonis Dei, quomodo ergo dicitis *quia blasphemas*, idest, reputatis blasphemiam, quod ille homo dicatur Deus qui est unitus verbo Dei in persona? Et ideo dicit *quem pater sanctificavit.* Licet enim omnes qui sanctificantur, Deus sanctificet, infra XVII, 17: *sanctifica eos in veritate*, Christum tamen specialiter sanctificavit. Nam alios sanctificat ut sint filii adoptivi; Rom. VIII, 15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum*, Christum autem sanctificavit ut esset filius Dei per naturam, unitus in persona verbo Dei: quod haec verba ostendunt dupliciter. Primo per hoc quod dicit *quem pater sanctificavit.* Si enim ut pater sanctificat, manifestum est quod sanctificat ut filium; Rom. I, 4: *qui praedestinatus est filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis.* Secundo per hoc quod dixit *et misit in mundum.* Mitti enim in aliquem locum, non convenit alicui rei, nisi ante fuerit quam ibi esset: ergo ille quem pater misit in mundum, scilicet visibiliter, est filius Dei, qui praeexistit visibili visioni: quia, ut dicitur supra I, 10, *in mundo erat, et mundus per ipsum factus est.* Supra III, 17: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum.* Hunc ergo quem Deus misit in mundum, *vos dicitis quia blasphemas, quia dixi, filius Dei sum?* Quasi dicat: multo magis possum hoc dicere, qui sum unitus verbo in persona, quam illi *ad quos sermo Dei factus est.* Sed unde Iudaei habuerunt quod Christus esset filius Dei? Non enim hoc dominus expresse dixit. Ad quod dicendum est, quod licet dominus hoc expresse non dixerit, nihilominus tamen ex verbis quae dixit, scilicet *ego et pater unum sumus*, et *quod dedit mihi pater maius omnibus est*, intellexerunt eum accepisse naturam a patre, et esse unum in natura cum eo. Hoc autem, scilicet accipere eamdem naturam ab aliquo et esse, habet rationem filiationis. Si autem hoc quod dicit *pater sanctificavit*, referamus, secundum Augustinum, ad Christum inquantum est Deus, tunc est sensus *quem pater sanctificavit*, idest, sanctum ab aeterno genuit. Sed alia quae sequuntur, eodem modo exponenda sunt, secundum quod Hilarius exponit. Tamen melius exponitur, si referatur totum ad Christum inquantum homo. Consequenter cum dicit *si non facio opera patris mei, nolite credere mihi*, probat veritatem dictorum; quasi diceret: licet sim homo tantum, secundum reputationem vestram, tamen non blasphemo dicens me vere Deum, quia verissime sum. Unde circa hoc duo facit. Primo proponit argumentum operum; secundo infert conclusionem intentam, ibi *ut cognoscatis et credatis quia pater in me est, et ego in patre.* Circa primum duo facit. Primo dicit, quod sine operibus essent excusabiles. Et dicit *si non facio opera patris mei, eadem scilicet quae ipse facit, et eadem virtute et potestate, nolite credere mihi*; supra V, v. 19: *quaecumque pater facit, haec et filius similiter facit.* Secundo, quod ex ipsis operibus convincuntur, dicens *si autem facio*, scilicet eadem opera quae pater facit, *et si mihi*, qui filius hominis appareo, *non vultis credere, operibus credite*; idest, ipsa opera demonstrant quod ego sum filius Dei; infra XV, 24: *si opera non fecissem quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Consequenter infert conclusionem intentam, dicens *ut cognoscatis, et credatis quia pater in me est, et ego in patre.* Nullum enim tam evidens indicium de natura alicuius rei esse potest quam illud quod accipitur ex operibus eius. Evidenter ergo cognosci potest de Christo et credi quod sit Deus, per hoc quod facit opera Dei. Et ideo dicit: ex ipsis operibus convincam, *ut cognoscatis, et credatis* quod oculis vestris videre non potestis, scilicet *quia pater in me est, et ego in patre*; infra XIV, 10: *ego in patre, et pater in me est.* Quod intelligendum est per unitatem essentiae. Et quasi idem est *pater in me est, et ego in patre*; et *ego et pater unum sumus.* Hilarius autem hoc bene exponit dicens, quod differentia est inter Deum et hominem: nam homo cum sit compositus, non est sua natura; Deus autem cum sit simplicissimus, est suum esse et sua natura. In quocumque ergo est natura Dei, ibi est Deus. Cum ergo pater est Deus et filius est Deus, ubicumque est natura patris, ibi est pater, et ubicumque est natura filii, ibi est filius. Cum ergo natura patris sit in filio, et e converso: ergo pater est in filio, et e converso. Sed, ut dicit Augustinus, licet Deus sit in homine, et homo in Deo, ut dicitur I Io. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*, non est intelligendum per essentiae unitatem; sed homo in Deo est, idest sub divina cura et protectione, et Deus in homine per similitudinem suae gratiae. Unigenitus autem filius est in patre, et pater in illo tamquam aequalis. Hic dominus declinat Iudaeorum pertinaciam, et primo ostendit ipsorum pertinaciam; secundo declinat eam; tertio ostendit effectum declinationis. Pertinaciam autem ostendit per hoc quod post tot veritatis documenta, post tot miraculorum et mirabilium operum argumenta, adhuc in malitia perseverant. Unde *quaerebant eum apprehendere*: non ad credendum et intelligendum, sed ad saeviendum et ad nocendum. Nam quia aequalitatem sui ad patrem evidentius expresserat, magis concitati fuerunt; Ier. VIII, 5: *apprehenderunt mendacium, et noluerunt reverti.* Declinat autem eorum saevitiam dominus exiens ab eis; unde dicit *exivit de manibus eorum.* Ubi primo ostenditur quomodo eos dimisit, scilicet exeundo de manibus eorum: et hoc propter duo. Primo, ut ostenderet se non posse detineri nisi quando volebat; Lc. IV, v. 30: *Iesus transiens per medium illorum, ibat.* Supra eodem: *nemo tollit a me animam meam, sed ego ponam a meipso.* Secundo ut daret nobis exemplum declinandi malorum saevitiam, quando sine periculo fidei fieri potest;

Eccli. VIII, 14: *ne stes contra faciem contumeliosi.* Secundo ostenditur quo exiens ierit; unde dicit *et abiit iterum trans Iordanem, in eum locum ubi erat Ioannes baptizans primum.* Cuius quidem mystica causa est, quod aliquando iturus esset per apostolos suos ad gentes convertendas. Causa vero litteralis est duplex. Una, quia locus erat vicinus Ierusalem, et iam imminebat tempus passionis, unde nolebat se elongare. Secunda, ut reducat ad memoriam testimonium quod illic perhibuit Ioannes dicens: *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*, et testimonium patris et filii Christo perhibitum in Baptismo. Effectus autem declinationis fuit conversio turbarum ad fidem: quae quidem conversio describitur quantum ad tria. Primo quantum ad operationis imitationem; unde dicit *et multi venerunt ad eum*, scilicet per imitationem operum; Matth. XI, 28: *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.* Secundo quantum ad oris confessionem; unde *et dicebant quia Ioannes quidem nullum fecit signum.* Ubi primo confitentur eminentiam Christi ad Ioannem; unde dicebant *quia Ioannes fecit nullum signum.* Cuius quidem ratio fuit, quia Ioannes missus fuit ut testis Christi, unde oportebat quod fieret fide dignus, et testimonium eius ostenderetur verum: quod quidem fit convenienter per sanctitatem vitae: Christus autem venit ut Deus: et ideo oportebat quod ostenderet in se signa potestatis divinae. Et ideo Ioannes vitae sanctitate pollebat; Christus autem cum hoc exercebat etiam opera potestatem divinam manifestantia. Hic etiam mos servabatur apud antiquas potestates, quod in praesentia potestatis maioris minor potestas non utebatur suae potestatis insigniis; unde in praesentia dictatoris consules insignia deponebant. Non ergo decens fuit ut Ioannes, qui minoris potestatis erat, utpote praecursor et testis, in Christi praesentia, divinae potestatis insigniis uteretur; sed solum Christus. Secundo confitentur veritatem testimonii Ioannis de Christo; unde dicebant *omnia enim quae dixit Ioannes de hoc*, scilicet de Christo, *erant vera*; quasi dicerent: et si nullum signum fecerit Ioannes, tamen de Christo omnia veraciter dixit. Tertio manifestat cordis fidem; unde dicit *et multi crediderunt in eum.* Ut Augustinus dicit, Christum apprehenderunt permanentem, quem Iudaei volebant apprehendere descendentem, quia per lucernam ad diem venerant: Ioannes enim lucerna erat, et diei testimonium perhibebat.

Caput 11

Lectio 1

[87489] Super Io., cap. 11 l. 1 Supra dominus virtutem suam vivificativam ostendit verbo, hic confirmat eam miraculo, quemdam mortuum, scilicet Lazarum, suscitando, et primo ponitur Lazari infirmitas; secundo ipsius iam mortui suscitatio, ibi *ut audivit*; tertio subiungitur suscitationis effectus, ibi *multi ergo ex Iudaeis (...) crediderunt in eum.* Circa primum tria facit. Primo ponitur Lazari aegrotatio; secundo languoris denuntiatio, *miserunt ergo sorores eius ad eum*; tertio assignatur praemissorum ratio, ibi *audiens autem Iesus dixit eis* et cetera. Circa primum tria facit. Primo describit personam aegrotam; secundo languentis locum; tertio personam coniunctam. Persona aegrota est Lazarus; unde dicit *erat quidam languens Lazarus.* Per hunc fidelis signatur,

qui in Deo sperat, et tamen patitur infirmitatem peccati; de qua dicitur in Ps. VI, 3: *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum.* Lazarus enim interpretatur auxiliatus a domino, unde eum significat qui spem habet divini auxilii; Ps. CXX, 2: *auxilium meum a domino.* Locus infirmi erat Bethania; unde dicit *a Bethania de castello Mariae et Marthae*: quae quidem Bethania villa quaedam erat prope Ierusalem, ubi dominus consueverat frequenter hospitari, ut frequenter supra dictum est. Et interpretatur domus obedientiae. Per quod datur intelligi, quod si infirmus sit Deo obediens, potest ab eo de facili curari; sicut infirmus obediens medico, facilius ab eo beneficium consequitur sanitatis; IV Reg. V, 13, dixerunt servi Naaman ad eum: *pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta, facere debuisses.* Ista Bethania castellum erat Mariae et Marthae sororum Lazari: per quas duplex vita signatur, activa scilicet et contemplativa, ut sic per hoc detur intelligi quod per obedientiam homo perfectus redditur in vita activa et contemplativa. Persona coniuncta erat Maria; unde dicit *Maria autem erat quae unxit dominum unguento.* Quia enim mentionem fecerat de Maria et plures mulieres huius nominis erant, ideo ne erremus ex nomine, notificat eam ex notissima actione, dicens *quae unxit dominum unguento, et extersit pedes eius capillis suis.* De hac autem Maria diversitas quaedam est inter sanctos. Quidam enim dicunt, ut Hieronymus et Origenes, quod haec Maria soror Lazari non est eadem cum illa quae peccatrix erat, de qua dicitur Lc. VII, 37, quod *attulit alabastrum unguenti, et stans retro secus pedes eius, lacrymis coepit rigare pedes eius, et capillis capitis sui tergebat.* Unde, sicut dicit Chrysostomus, haec non fuit illa meretrix quae in Luca legitur. Haec enim honesta fuit et studiosa circa susceptionem Christi: nam peccatricis illius nomen tacetur. Potuit autem Maria ista erga Christum tempore suae passionis ex devotione et speciali dilectione simile opus fecisse, quod fecit ei peccatrix illa diligens et compuncta: quod quidem factum hic ab Evangelista propter Mariae nominis magnitudinem per anticipationem recitatur. Quidam alii, sicut Augustinus et Gregorius, dicunt quod haec eadem Maria de qua hic agitur, est illa peccatrix de qua agitur Lc. VII. Et argumentum huius ex hoc verbo Augustinus assumit. Nam hic Evangelista dicit antequam Maria ungeret dominum unguento, quia illud fuit imminente passione; infra XII, 3, ubi dicitur: *Maria ergo sumpsit libram unguenti nardi pistici pretiosi, et unxit pedes Iesu.* Unde dicit quod hoc quod hic dicit Evangelista de ea factum, recitatur Lc. VII. Ambrosius autem utramque partem tenet. Secundum ergo opinionem Augustini manifestum est quod peccatrix illa de qua dicitur in Luca, est Maria ista. *Cuius frater Lazarus infirmabatur*, idest, miserandum corpus eius fornaceis febribus alendum edax incendium assumebat. Hic ponitur infirmitatis denuntiatio a sororibus Lazari, quae languenti aderant, et casu dolentes iuvenis aegrotantis, *miserunt ad eum*, scilicet Iesum, dicentes: *domine, ecce quem amas infirmatur.* In qua quidem denuntiatione tria consideranda occurrunt. Unum est, quod amici Dei quandoque corporaliter affliguntur: unde non est signum quod aliquis non sit amicus Dei, si aliquando corporaliter affligatur, sicut Eliphaz contra Iob falso arguit, Iob IV, 7: *recordare, obsecro, quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt?* Et ideo dicunt *domine, ecce quem amas infirmatur*; Prov. c. III, 12: *quem diligit dominus corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.* Secundum est quod non dicunt domine veni, sana eum sed tantum infirmitatem exponentes, dicunt *infirmatur.* In quo signatur quod sufficit amico tantum necessitatem exponere, absque alicuius petitionis additamento. Nam amicus cum velit bonum amici sicut bonum suum, sicut sollicitus est ad repellendum malum suum, ita et ad repellendum malum amici sui. Et hoc maxime verum est de eo qui verissime diligit; Ps. CXLIV, v. 20: *custodit dominus diligentes se.* Tertium est quod istae duae sorores desiderantes curationem fratris languidi, non venerunt personaliter ad Christum, sicut paralyticus, Lc. V, 18, et centurio, Matth. VIII, v. 5: et hoc propter confidentiam quam habebant ad Christum ex speciali dilectione et familiaritate quam Christus erga eas ostenderat: et forte a luctu detinebantur, ut Chrysostomus dicit; Eccli. VI, 11: *amicus si permanserit fixus, erit tibi coaequalis, et in domesticis tuis fiducialiter aget.* Hic ponitur praemissorum ratio, et primo ratio ipsius infirmitatis; secundo quare sorores eius non venerunt ad Christum, secundum Augustinum, ibi *diligebat autem Iesus Martham, et sororem eius Mariam, et Lazarum.* Ratio autem infirmitatis est glorificatio filii Dei; unde dicit *dixit eis Iesus: infirmitas haec non est ad mortem, sed pro gloria Dei.* Ubi sciendum est, quod infirmitatum corporalium quaedam sunt ad mortem, quaedam autem non. Illae autem sunt ad mortem quae ad aliquod aliud non ordinantur. Nam omnia mala poenae ex divina providentia infliguntur; Amos III, 6: *si est malum in civitate quod dominus non faciat.* Mali vero culpae Deus ultor est, non tamen auctor. Omnia autem quae a Deo sunt, ordinata sunt; et ideo omnia mala poenae ad aliquid ordinantur: quaedam ad mortem, quaedam ad aliquid aliud. Haec autem infirmitas non est ordinata ad mortem, sed ad gloriam Dei. Sed numquid non fuit mortuus Lazarus ex hac infirmitate? Videtur quod sic. Alias non foeteret quatriduanus in monumento, nec resuscitatio fuisset miraculosa. Responsio. Dicendum quod infirmitas haec non fuit ordinata ad mortem ut ad finem ultimum, sed propter aliud, ut dictum est: ut scilicet ipse qui resuscitatus fuit, quasi castigatus, iuste viveret ad Dei gloriam, et populus Iudaeus videns miraculum, converteretur ad fidem; Ps. CXVII, 18: *castigans castigavit me dominus, et morti non tradidit me.* Unde sequitur *sed pro gloria Dei, ut glorificetur filius Dei per eam.* Ubi, secundum Chrysostomum, ly *pro* et ly *ut* non tenentur causaliter, sed consecutive. Non enim ideo infirmatus est ut ex hoc Deus glorificaretur; sed aliunde quidem infirmitas haec venit, et ex ea consecutum est hoc, ut glorificaretur filius Dei, inquantum eum resuscitando usus est ea ad gloriam Dei. Hoc autem uno quidem modo veritatem habet, sed alio modo non. Potest enim infirmitatis Lazari duplex causa considerari. Una naturalis; et secundum hanc verificatur dictum Chrysostomi, quia infirmitas Lazari secundum causam naturalem non ordinabatur ad resuscitationem. Alia causa potest considerari divina providentia; et tunc non habet veritatem dictum Chrysostomi, nam ex divina providentia huiusmodi infirmitas ordinabatur ad gloriam Dei. Et secundum hoc ly *pro* et ly *ut* tenentur causaliter; quasi dicat *sed pro gloria Dei*: quia, licet ad hoc non ordinaretur ex intentione causae naturalis, ordinabatur tamen ex intentione divinae providentiae ad gloriam Dei, inquantum facto miraculo crederent homines in Christum, et vitarent veram mortem. Unde dicit *ut glorificetur filius Dei per eam.* Hic manifeste dominus filium Dei se nominat: nam ipse glorificandus erat in resuscitatione Lazari, quia ipse est verus Deus; I Io. ult., 20: *ut simus in vero filio eius*; supra IX, 3: *neque hic peccavit neque parentes eius; sed ut manifestentur opera Dei in illo.* Hic, secundum Augustinum, Evangelista assignat rationem quare duae sorores non venerunt ad Christum: quae scilicet sumitur ex confidentia specialis dilectionis, unde dicit *diligebat autem Iesus Martham, et Mariam sororem eius, et Lazarum.* Quippe qui tristium consolator erat, sorores tristes diligebat; et qui languentium salvator erat, languidum et mortuum Lazarum diligebat; Deut. XXXIII, 3: *dilexit* *populos: omnes sancti in manu illius sunt.*

Lectio 2

[87490] Super Io., cap. 11 l. 2 Hic agitur de mortui resuscitatione, et primo ponitur resuscitandi propositum; secundo subditur suscitationis ordo, ibi *venit itaque Iesus* et cetera. Circa primum tria facit. Primo dat dominus locum morti; secundo praenuntiat propositum de accedendo ad locum ubi mortuus erat, ibi *deinde post haec dicit* etc.; tertio praenuntiat propositum suscitandi, ibi *haec ait, et post haec dicit illis* et cetera. Dat autem locum morti, moram trahendo dominus trans Iordanem: et ideo dicit *ut autem audivit quia infirmabatur, mansit in eodem loco duobus diebus.* Ex quo notatur quod eodem die quo Christus recepit nuntium sororum Lazari, mortuus fuit Lazarus: nam quando Christus venit ad locum ubi mortuus fuit, iam quatriduanus erat; Christus autem duobus diebus postquam recepit nuntium, remansit in eodem loco, et sequenti die ab illis duobus ivit in Iudaeam. Dedit autem locum morti per tot dies, propter duo. Primo quidem ne ex praesentia eius mors Lazari impedita fuisset: nam ubi vita praesens est, mors locum non habet. Secundo, ut miraculum credibilius redderetur, et nullus posset dicere quoniam nondum defunctum eum suscitavit, sed potius stupefactum. Consequenter cum dicit *deinde post haec dicit discipulis suis*, dominus manifestat propositum accessus sui ad locum, et primo praenuntiat propositum; secundo subditur timor discipulorum, ibi *dicunt ei discipuli* etc.; tertio dominus timorem propellit, ibi *respondit Iesus: nonne duodecim horae sunt diei?* Dicit ergo quantum ad primum *deinde post haec*, scilicet moram contractam, *dixit*, scilicet Iesus, *discipulis suis: eamus in Iudaeam iterum.* Hic quaeritur quare hic solum praedixit apostolis se iterum iturum in Iudaeam, cum hoc alias non fecerit. Sed huius quidem ratio est, quia Iudaei nuper in Iudaea persecuti fuerant Christum, ita ut pene eum lapidassent; unde et propterea inde decesserat: propter quod credendum erat quod, Christo iterato illuc ire volente, discipulorum corda timor invaderet. Et quia praevisa iacula minus feriunt, et mala quae praevidentur, facilius tolerantur, ut Gregorius dicit, ideo dominus, ut eis timorem auferret, eis itineris sui propositum manifestat. Per hoc autem quod iterum revertitur in Iudaeam, mystice datur intelligi, dominum in fine mundi iterum reversurum ad Iudaeos, qui convertentur ad Christum; Rom. XI, 25: *caecitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret.* Timor discipulorum ponitur cum dicitur *dicunt ei discipuli: Rabbi, nunc quaerebant te Iudaei lapidare, et iterum vadis illuc?* Quasi dicant: videtur quod spontaneus vadas ad mortem. Sed timor iste irrationabilis est, quia secum habebant discipuli Deum protectorem, cum quo qui est, timere non debet; Is. l, 8: *stemus simul: quis est adversarius meus?* Ps. XXVI, 1: *dominus illuminatio mea et salus mea: quem timebo?* Hunc timorem expellit dominus confortans eos; unde dicit *respondit Iesus*, scilicet discipulis, *nonne duodecim horae sunt diei?* Ubi primo ponit conditionem temporis; secundo ostendit quod tempus sit aptum ambulationi; tertio quod non sit aptum. Secundum ibi *si quis ambulaverit in die, non offendit*; tertium ibi *si autem ambulaverit in nocte, offendit.* Ad intelligentiam autem huius litterae, sciendum est, quod tripliciter exponitur. Uno

modo a Chrysostomo sic. *Nonne duodecim horae sunt diei?* Quasi dicat: vos dubitatis ascendere in Iudaeam, quia nuper Iudaei voluerunt me lapidare; sed dies habet duodecim horas, et quod contingit in una, non contingit in alia. Unde licet tunc voluissent me lapidare, in alia hora hoc nollent; Eccle. III, 1: *omnia tempus habent.* Et eiusdem VIII, 6: *omni negotio tempus est et opportunitas.* Sed hic incidit quaestio litteralis: quia aut loquitur de die naturali, aut de die artificiali. Si quidem loquatur de die naturali, tunc falsum est quod dicit; cum non habeant duodecim, sed vigintiquatuor horas. Similiter si loquitur de die artificiali, falsum est quod dicit: quia hoc non est verum nisi in aequinoctiali, quia non omnes dies artificiales habent duodecim horas. Sed ad hoc dicendum, quod intelligendum est de die artificiali: quia omnes dies artificiales habent duodecim horas. Nam horae huiusmodi dierum distinguuntur dupliciter. Quaedam enim sunt aequales, et quaedam sunt inaequales. Aequales autem distinguuntur secundum circulum aequinoctialis: et secundum hoc non omnes dies habent duodecim horas sed aliqui plures, aliqui pauciores; nisi tantum in aequinoctio. Inaequales autem distinguuntur secundum ascensiones zodiaci propter eius obliquitatem: quia non aequaliter ascendit zodiacus in omnibus partibus suis; aequinoctialis autem aequaliter: et de istis horis inaequalibus quilibet dies artificialis habet duodecim horas; quia quolibet die ascendunt sex signa de die, et sex de nocte; sed illa quae ascendunt in aestate, sunt tardioris motus quam illa quae ascendunt in hieme; ascensus autem cuiuslibet signi facit duas horas. *Si quis ambulaverit in die*, idest honeste, et absque conscientia alicuius mali, Rom. XIII, 13: *sicut in die honeste ambulemus, non offendit*, idest, non invenit quod ei noceat. Et hoc ideo *quia lucem huius mundi videt*; idest, lux iustitiae in eo est; Ps. XCVI, 11: *lux orta est iusto, et rectis corde laetitia*; quasi dicat dominus: nos secure possumus ire, cum in die ambulemus. *Si autem ambulaverit in nocte*, scilicet iniquitatum, de facili multa pericula inveniet: de qua nocte I Thess. V, 7: *qui dormiunt, nocte dormiunt.* Et talis *offendit*, idest impingit, *quia lux*, scilicet iustitiae, *non est in eo.* Alio modo exponit quidam Graecus, scilicet Theophylactus, ab illo loco *si quis ambulaverit in die*, dicens, quod dies est praesentia Christi in mundo, nox vero est tempus post passionem eius. Ut sit sensus: non est timendum de Iudaeis, quia quamdiu ego sum in mundo, vobis non imminet periculum, sed mihi. Unde quando Iudaei eum capere voluerunt, infra XVIII, 8, dixit dominus turbis: *si ergo me quaeritis, sinite hos abire. Ut impleretur sermo quem dixit: quia quos dedisti mihi, non perdidi ex eis quemquam.* Sed *in nocte*, idest in tempore post passionem, tunc timendum est vobis ire in Iudaeam, quia patiemini a Iudaeis persecutionem; Zach. XIII, 7: *percute pastorem, et dispergentur oves.* Alio modo exponit Augustinus sicut per diem intelligatur Christus; supra c. IX, 4: *me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est: et quamdiu sum in mundo, lux sum mundi.* Huius ergo diei duodecim horae, sunt duodecim apostoli; supra VI, 71: *nonne ego vos duodecim elegi?* Sed timendum est valde quod sequitur: *et unus ex vobis Diabolus est.* Iudas ergo non erat hora huius diei, quia non lucebat. Sed dicendum, quod dominus hoc dixit, non habito respectu ad Iudam, sed ad successorem eius Mathiam. Est ergo sensus *nonne duodecim horae sunt diei?* Quasi diceret: vos estis horae, ego sum dies. Sicut ergo horae consequuntur diem, ita et vos me debetis sequi. Unde si ego volo ire in Iudaeam, vos non debetis me praecedere, nec mutare voluntatem meam; sed debetis me sequi. Simile dicit Petro, Matth. XVI, 23: *vade retro post me, Satanas*, idest, non praecedas me, sed me sequere, voluntatem meam imitando. *Si quis ambulaverit in die*, quasi diceret: non debetis timere periculum, quia vos itis mecum, qui sum dies. Unde sicut qui in die vadit non impingit, idest non offendit; ita nec vos qui mecum itis; Rom. VIII, 31: *si Deus pro nobis, quis contra nos?* Et hoc ideo quia *lucem huius mundi videt*, in me. Si autem ambulaverit in nocte, idest in tenebris ignorantiae et peccati, tunc *offendit*; et hoc ideo *quia lux*, scilicet spiritualis, *non est in eo*, non quidem ex defectu lucis, sed eorum rebellione; Iob XXIV, 13: *ipsi fuerunt rebelles lumini.*

Lectio 3

[87491] Super Io., cap. 11 l. 3 Supra praenuntiavit dominus propositum de accedendo ad locum defuncti, hic manifestat propositum de defuncti suscitatione, et primo praenuntiat ipsum propositum; secundo discipulorum affectum, ibi *dicit ei Thomas* et cetera. Propositum autem praenuntiat primo quasi implicite et obscure; secundo Evangelista ostendit tarditatem intellectus discipulorum, ibi *dixerunt ergo discipuli*; tertio dominus ipsum propositum denuntiat manifeste, ibi *tunc ergo dixit eis Iesus.* Dicit ergo *haec ait, et post haec dicit illis*, quasi diceret: his, quae supra posita sunt, dictis, postmodum dicit discipulis suis *Lazarus amicus noster dormit.* Quod quidem, secundum Chrysostomum, videtur facere ad secundam rationem excludentem timorem discipulorum: nam prima procedebat ex discipulorum innocentia, quia qui *ambulat in die, non offendit*; ista sumitur ex necessitate imminente, quasi necessarium sit ire. Unde circa hoc tria facit. Primo commemorat pristinam amicitiam defuncti, dicens *Lazarus amicus noster*: amicus scilicet propter multa beneficia et obsequia quae nobis exhibuit; et ideo non debemus in necessitate deficere; Prov. XII, 26: *qui negligit damnum propter amicum fidelem.* Secundo ponit necessitatis instantiam; unde dicit *dormit*: unde oportet quod ei subveniatur; Prov. XVII, 17: *frater in angustiis comprobatur. Dormit*, inquam, ut dicit Augustinus, domino; sed mortuus erat hominibus, qui eum suscitare non poterant. Sciendum est enim, quod somnus accipitur multis modis. Quandoque pro somno naturae; I Reg. III, 9: *dormivit Samuel usque mane.* Et Iob XI, 18: *securus dormias* et cetera. Quandoque pro somno mortis; I Thess. IV, v. 12: *nolumus vos ignorare de dormientibus, ut non contristemini, sicut et ceteri qui spem non habent.* Quandoque pro negligentia; Ps. CXX, 4: *ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Quandoque vero pro somno culpae; Eph. V, 14: *exurge qui dormis, et exurge a mortuis.* Quandoque pro quiete contemplationis; Cant. V, 2: *ego dormio, et cor meum vigilat.* Quandoque pro quiete futurae gloriae; Ps. IV, 9: *in pace in idipsum dormiam, et requiescam.* Mors autem dicitur somnus propter spem resurrectionis; et ideo mors consuevit appellari dormitio, ab eo tempore quo Christus mortuus est et resurrexit; Ps. III, 6: *ego dormivi, et soporatus sum.* Tertio ostendit suam ad resuscitandum efficaciam, cum dicit *sed vado ut a somno excitem eum.* In quo dat intelligere quod tanta facilitate excitabat eum de sepulcro, quanta excitas dormientem in lecto. Nec mirum: quia ipse est qui suscitat mortuos et vivificat, supra V; unde ipse dicit ibidem: *venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii Dei.* Tarditatem autem intellectus discipulorum ponit Evangelista cum dicit *dixerunt ergo discipuli eius: domine, si dormit, salvus erit.* Et primo ponit signum tarditatis eorum, scilicet quod

non responderunt secundum intentionem domini; secundo ostenditur eorum tarditas manifeste, ibi *dixerat autem Iesus de morte eius.* Circa primum sciendum est, quod id quod dixerat dominus de somno mortis, isti intellexerunt de somno naturae. Et quia solet somnus aegrotantium salutis esse indicium, ideo discipuli dixerunt: *si dormit, salvus erit*: quasi dicant: hoc manifeste salutis est signum, ut per hoc ulterius concludant: domine, si dormit, non videtur utile esse ut tu vadas ad excitandum eum. Tarditatem autem ipsorum subdit dicens *dixerat autem Iesus de morte eius*, quia rudes erant. Unde dominus dicit eis Matth. XV, 16: *adhuc et vos sine intellectu estis?* De sapiente vero dicitur Prov. I, 6: *animadvertet parabolam et interpretationem, verba sapientum et aenigmata eorum.* Manifestat autem dominus explicite suscitandi propositum, cum subdit *Lazarus mortuus est; et gaudeo propter vos.* Et primo annuntiat eis Lazari mortem, quod pertinet ad eius scientiam; secundo insinuat suum affectum circa eius mortem, quod pertinet ad eius providentiam; tertio innuit propositum de eundo ad locum ubi mortuus erat, quod pertinet ad eius clementiam. Mortem quidem praenuntiat dicens manifeste *Lazarus mortuus est*, idest, subiit legem communem mortis, quam nullus hominum subterfugere potest; Ps. LXXXVIII, v. 49: *quis est homo qui vivit, et non videbit mortem?* Affectum autem suum ostendit circa eius mortem, dicens *et gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi.* Quod potest dupliciter exponi. Uno modo sic. Nos audivimus infirmitatem Lazari, sed ego absens annuntio mortem eius, *et gaudeo propter vos*, idest propter vestram utilitatem, ut ex hoc sumatis experimentum divinitatis meae, quia in absentia video; Hebr. IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Nec mirum, quia ipse est omnibus praesens; Ier. c. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo. Ut credatis*: non ut de novo inciperent credere, sed ut firmius robustiusque crederent: secundum illud Mc. IX, 23: *credo, domine, adiuva meam incredulitatem.* Alio modo sic. *Gaudeo*, scilicet quod mortuus est; et hoc *propter vos*, idest propter vestram utilitatem, scilicet *ut credatis.* Ideo, inquam, *gaudeo (...) quia non eram ibi*: nam si ibi fuissem, non fuisset mortuus; sed quia defunctus est, maius apparebit miraculum cum resuscitabo defunctum putrescentem: et ex hoc vos magis corroboramini in fide. Maius est enim defunctum suscitare quam viventem a morte praeservare. Ex quo datur intelligi quod aliquando mala sunt ratio gaudii, inquantum ordinantur ad bonum; Rom. c. VIII, 28: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Propositum autem eundi innuit dicens *sed eamus ad eum*: in quo ostenditur Dei clementia, inquantum homines in peccatis existentes et quasi mortuos per se ad eum accedere non valentes misericorditer praeveniendo attrahit, secundum illud Ier. XXXI, v. 3: *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.* Hic ponitur discipulorum affectus: quod potest quidem dupliciter exponi. Uno modo ut importet affectum dubitantis; alio modo ut importet affectum diligentis. Et primo modo exponitur a Chrysostomo. Nam, ut supra dictum est, omnes discipuli timebant Iudaeos, et super alios Thomas. Nam ante passionem infirmior erat aliis, et infidelior; qui tamen postea fortior factus est, et irreprehensibilis, qui solus orbem terrarum percurrit. Unde ex hac dubietate dicit ad condiscipulos *eamus et nos, et moriamur cum illo*, quasi dicat: iste non timet mortem, penitus vult ire, se et nos volens tradere morti. Secundo modo exponit Augustinus. Thomas enim et alii discipuli ita Christum amabant ut vel cum eo praesente vivere, vel cum eo mori vellent, ne post mortem deserti iterum inconsolati remanerent. Unde ex hoc affectu Thomas dicit ad condiscipulos *eamus et nos, et moriamur cum eo*, quasi dicat: ire vult, periculum mortis ei imminet: numquid et nos remanebimus ut vivamus? Absit. Sed *eamus, et moriamur cum illo*; Rom. VIII, 17: *si compatimur, et conregnabimus*; II Cor. V, v. 14: *si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.*

Lectio 4

[87492] Super Io., cap. 11 l. 4 Postquam praenuntiavit defuncti suscitationem, hic describit Evangelista resuscitationis ordinem, et primo praemittit quaedam praeambula pertinentia ad alios; secundo proponit quaedam quae pertinent ad affectum Christi, ibi *Iesus autem ut vidit eam plorantem* etc.; tertio subdit suscitationis effectum, ibi *Iesus ergo rursum fremens* et cetera. Praeambula autem ad alios pertinentia primo praemittit quantum ad defuncti conditionem; secundo quantum ad Iudaeorum erga sorores consolationem, ibi *erat autem Bethania* etc.; tertio quantum ad sororum devotionem, ibi *Martha autem, ut audivit* et cetera. Defuncti autem conditio describitur quantum ad tempus mortis, quia quatriduanus, unde dicit *venit itaque Iesus, et invenit eum quatuor dies habentem*, et quantum ad locum, quia in monumento. Ex quo apparet, secundum litteram, ut dictum est supra, quod primus dies mortis fuit quando nuntiata fuit ei infirmitas. Per hos autem quatuor dies, secundum Augustinum, signantur quatuor dies quadruplicis mortis. Una dies est peccati originalis, quod homo trahit de mortis propagine; Rom. V, 12: *per unum hominem peccatum intravit in mundum.* Alii tres dies referuntur ad mortem peccati actualis; nam quodlibet peccatum mortale quaedam mors dicitur; Ps. XXXIII, 22: *mors peccatorum pessima.* Et dividuntur secundum transgressionem triplicis legis. Primo quidem legis naturae, quam homines transgrediuntur; et sic est secundus dies mortis, Is. XXIV, 5: *transgressi sunt legem et pactum sempiternum*, idest legem naturae. Secundo legis scriptae, quam etiam homines transgrediuntur; et sic est tertius dies, supra VII, 19: *nonne Moyses dedit vobis legem, et nemo ex vobis facit legem?* Tertio legis Evangelii et gratiae, quam homines transgrediuntur; et sic est quartus dies, et gravior ceteris. Hebr. X, 28: *irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur: quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est, et spiritui gratiae contumeliam fecerit?* Vel aliter, primus dies est peccatum cordis; Is. I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum* et cetera. Secundus dies est peccatum oris; Eph. IV, 29: *omnis sermo malus de ore vestro non procedat.* Tertius dies est peccatum operis; de quo Is. I, 16: *quiescite agere perverse.* Quartus dies est peccatum perversae consuetudinis; de quo Ier. XIII, 23: *sic et vos poteritis bene facere, cum didiceritis male.* Qualitercumque tamen exponatur, dominus quandoque sanat mortuos quatuor dies habentes, idest legem Evangelii transgredientes, et in consuetudine peccati detentos. Visitantium autem conditio describitur, et quantum ad visitandi opportunitatem, et quantum ad eorum quantitatem. Quantum ad opportunitatem quidem, quia locus defuncti erat prope Ierosolymam; unde dicit *erat autem Bethania iuxta Ierosolymam quasi stadiis quindecim*, quod erat fere milliaria duo: nam milliare habet octo stadia: et sic facilis multis Iudaeorum a Ierosolymis patebat illuc accessus. Mystice

autem per Bethaniam quae interpretatur domus obedientiae, et Ierusalem visio pacis, datur intelligi, quod qui sunt in statu obedientiae, sunt propinqui ad pacem vitae aeternae; supra X, 27: *oves meae vocem meam audiunt, et ego vitam aeternam do eis.* Et dicit *quindecim stadiis*, quia qui vult de Bethania, idest de statu obedientiae, ire in Ierusalem caelestem, oportet quod transeat stadia quindecim. Primo quidem septem, quae pertinent ad observantiam veteris legis: nam septenarius numerus pertinet ad legem veterem, quae diem septimum sanctificat; deinde vero octo, idest impletionem novi testamenti, ad quem pertinet numerus octonarius propter octavam resurrectionis. Quantum vero ad quantitatem describitur, quia multi; unde dicit *multi autem ex Iudaeis venerant ad Mariam et Martham*, ut consolarentur eas: quod quidem pietatis erat; Rom. XII, 15: *gaudere cum gaudentibus oportet.* Eccli. VII, 38: *non desis plorantibus in consolationem.* Sorores autem describit Evangelista primo quantum quidem ad Martham; secundo vero quantum ad Mariam, ibi *haec cum dixisset, abiit, et vocavit Mariam.* Martham autem describit quantum ad tria. Primo quantum ad eius occursum quo Christo obviavit; secundo quantum ad devotionis affectum quem Christo exhibuit et tertio quantum ad instructionis profectum ad quem Christus eam erexit. Occursus autem Marthae describitur festinus, quia *Martha, ut audivit quia Iesus venit, occurrit* illi, absque morae dilatione. *Venit* autem praesentis temporis est: forte enim Christo prope castrum existente, aliquis praecessit, et nuntiavit Marthae adventum Christi, quo audito, statim cucurrit. Ratio autem quare Martha primo audivit, et sola occurrit, est quia Martha sollicita erat; unde dominus dicit, Lc. X, 41: *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima*: et ideo occupata circa dispositionem negotiorum discurrebat per domum, et nuntianti facilius occurrit. Maria autem sedebat domi cum illis qui venerant de Ierosolymis; et ideo non ita cito potuit sibi indicari sicut Marthae. Ratio autem quare Martha non statim indicavit Mariae assignatur a Chrysostomo. Quia Maria sedebat cum Iudaeis, et Martha sciebat quod Iudaei persequebantur Christum, et iam conspiraverant in eius mortem; et ideo timens ne, si nuntiaret ei et illa ivisset in occursum Christi, ivissent cum ea: propter hoc ergo sibi nuntiare noluit. Sed si Iudaei conspiraverant contra Christum, quomodo visitabant Lazarum et sorores suas, qui Christi familiares erant, et quasi discipuli? Ad quod respondet Chrysostomus, quod hoc faciebant propter necessitatis calamitatem, et propter nobilitatem harum mulierum, quas spreto principum mandato, consolabantur. Vel quia hi qui aderant, non mali erant, sed bene se habebant ad Christum: multi enim ex populo credebant. Mystice autem signantur per haec vita activa, quae signatur per Martham, quae occurrit Christo ad exhibendum obsequii beneficium membris eius; et vita contemplativa, quae per Mariam signatur, quae domi sedet quieti contemplationis et puritati conscientiae vacans; Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam, conquiescam cum illa.* Affectus autem devotionis in Martha ostenditur praecipuus; unde dicit, *dixit Martha ad Iesum: domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus.* Ubi duo Christo devote proponit: unum quod respicit ad praeteritum, et aliud quod respicit ad futurum. Ad praeteritum quidem respicit quod dicit *domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus*: credebat enim quod praesente Christo mors locum non haberet, cum vidisset mulierem ad solum tactum fimbriae Iesu sanatam, Matth. IX, 20. Et quidem rationabiliter movebatur, nam vita contrariatur morti; Christus autem vita est, et lignum vitae; Prov. III, 18: *lignum vitae est his qui apprehenderint eam.* Si ergo lignum vitae poterat praeservare a morte, multo magis Christus.

Nihilominus tamen imperfectam habebat fidem, aestimans Christum minus posse absentem quam praesentem; unde dicebat *domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus*: quod quidem de virtute limitata et creata dici potest; sed de virtute infinita et increata, quae Deus est, non est dicendum, quia aequaliter se habet ad praesentia et absentia, immo sibi omnia sunt praesentia; Ier. XXIII, 23: *putasne Deus e vicino ego sum?* et cetera. Ad futurum autem respicit hoc quod subdit *sed et nunc scio quia quaecumque poposceris a Deo, dabit tibi Deus.* In quo quidem licet aliquo modo verum dixerit nam Christo secundum quod homo pertinebat a Deo petere; unde et frequenter orasse legitur, et supra IX, 13, dicitur: *si quis Dei cultor est (...) hunc exaudit*: tamen minus dixit: nam per haec verba arbitrari videtur Christum sicut unum sanctum hominem, qui praeteritam mortem orando posset excludere; sicut Eliseus orando mortuum suscitavit. Profectus autem ponitur cum addit *dicit illi Iesus: resurget frater tuus.* Quia enim adhuc imperfecte cognoscebat, ideo dominus ad altiora eam instruendo provehit, et primo praenuntiat fratris resurrectionem; secundo ostendit resuscitationis potestatem, ibi *ego sum resurrectio et vita* et cetera. Circa primum duo facit. Primo praenuntiat futurum miraculum; secundum ponitur intellectus Marthae de resuscitatione, ibi *dixit ei Martha* et cetera. Miraculum autem quod futurum dominus praenuntiat est resuscitatio Lazari; unde dicit *resurget frater tuus*; Is. XXVI, 19: *vivent, et mortui tui resurgent.* Sciendum est autem Christum tres mortuos suscitasse: puellam archisynagogi, ut habetur Matth. XI, 23 ss., filium viduae qui efferebatur extra portam, ut habetur Lc. VII, v. 12 s., et Lazarum quatuor dies habentem in monumento. Sed puellam quidem in domo, iuvenem extra portam, Lazarum in monumento. Item puellam paucis arbitris secum habens, patrem videlicet, et matrem puellae, et tres ex discipulis suis, Petrum scilicet, Iacobum et Ioannem; iuvenem vero magna turba praesente; sed Lazarum assistente multitudine, et cum gemitu. Nam per hos tres suscitatos tria genera peccatorum intelliguntur. Quidam enim peccant per consensum peccati mortalis in corde; et isti signantur per puellam mortuam in domo. Alii vero sunt qui per exteriora signa et actus peccant; et signantur per mortuum qui effertur extra portam. Sed quando per consuetudinem in peccato firmantur, tunc clauduntur in monumento. Et tamen dominus omnes resuscitat. Sed illi qui per consensum solum peccant, et mortaliter peccando moriuntur, facilius suscitantur. Et quia secretum est, ideo secreta emendatione curatur. Quando autem peccatum procedit extra, tunc publico indiget remedio. Intellectus autem Marthae de resuscitatione promissa ponitur cum dicit *dicit ei Martha: scio quia resurget in resurrectione in novissimo die.* Non enim auditum est a saeculo quod quis quatriduanum foetentem in monumento resuscitaverit, et ideo non poterat cadere in corde Marthae quod statim eum suscitaret a mortuis; sed credebat hoc in communi resurrectione futurum. Unde dicit *scio*, idest certissime teneo, *quod resurget in novissimo die*; supra VI, 40: *ego resuscitabo eum in novissimo die.* Consequenter cum dicit *dixit ei Iesus: ego sum resurrectio et vita*, dominus Martham ad altiora elevans, primo ostendit virtutem et potestatem suam; secundo subdit potestatis effectum, ibi *qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet*; tertio exposcit fidem, ibi *credis hoc?* Potestas autem sua est vivificativa; unde dicit *ego sum resurrectio et vita*; quasi diceret Marthae: credis quod frater tuus resurgat in novissimo die? Totum autem hoc quod homines resurgent, erit mea virtute; et ideo ego, cuius virtute tunc omnes resurgent, possum etiam fratrem tuum suscitare in praesentia. Dicit autem duo: scilicet quod est *resurrectio*, et quod est *vita.* Sciendum est enim, quod effectum vitae aliqui participare indigent. Quidam quidem, quia vitam amiserunt; quidam vero, non quia ipsam amiserunt, sed ut iam habitam conservent. Sic ergo quantum ad primum dicit *ego sum resurrectio*, quia qui vitam per mortem amiserunt, reparantur; quantum ad secundum dicit *et vita*, qua scilicet viventes conservantur. Sciendum est autem, quod hoc quod dicit *ego sum resurrectio*, est locutio causalis; quasi dicat: ego sum resurrectionis causa. Hic autem locutionis modus in illis tantum fieri consuevit qui sunt causa alicuius rei; Christus autem est tota causa resurrectionis nostrae, tam animarum quam corporum, et ideo hoc quod dicit *ego sum resurrectio*, est causalis locutio, quasi dicat: totum hoc quod resurgent in animabus et in corporibus, per me erit; I Cor. XV, 21: *quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Hoc, inquam, quod *sum resurrectio*, est mihi per hoc quod sum *vita*; nam vitae est quod aliqui reparentur ad vitam, sicut ignis est quod aliquod extinctum reignitur. Supra c. I, 4: *in Christo vita erat, et vita erat lux hominum.* Effectus autem potestati respondet, unde dicit *qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet.* Primo ergo agit de effectu qui respondet primae potestati; secundo de effectu qui respondet secundae. Primum autem quod de potestate sua dixerat, est quod ipse sit resurrectio; et huic respondet effectus quod ipse mortuos vivificat: et quantum ad hoc dicit *qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet.* Cuius quidem causa est, quia ego sum resurrectionis causa, cuius causae effectum aliquis consequitur credendo in me. Unde dicit *qui credit in me, vivet, etiam si mortuus fuerit*: nam per hoc quod credit, habet me in se, Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*, qui autem habet me, habet resurrectionis causam: ergo *qui credit in me, vivet.* Quod autem per fidem aliqui resurgant, habetur supra V, 25: *venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent*, vita scilicet spirituali, resurgentes de morte culpae, et etiam vita naturali, resurgentes de morte poenae. Secundum autem quod de potestate sua dixerat, est quod ipse sit vita; et huic respondet effectus praeservationis in vita; unde dicit *et omnis qui vivit, et credit in me*, vita iustitiae, de qua Hab. II, 4: *iustus meus ex fide vivit, non morietur in aeternum*, idest morte aeterna; sed habebit vitam aeternam; supra VI, 40: *haec est voluntas patris mei, ut omnis qui videt filium, et credit in eum, habeat vitam aeternam.* Et hoc non est intelligendum quin moriatur ad tempus morte carnis; sed quod aliquando sic morietur, ut tamen resuscitatus vivat in aeternum in anima, donec resurgat caro numquam postea moritura; unde subdit ibidem: *et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Exposcit autem fidem, ut eam perficiat; unde dicit *credis hoc?* Et primo ponitur quaestio domini dicentis *credis hoc?* Non interrogat dominus quasi ignorans, sed sciens fidem eius, quippe qui ipsam fidem sibi infuderat: credere enim a Deo est. Quaerit autem ut fidem quam habebat in corde, confiteatur ore; Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Secundo ponitur responsio mulieris cum dicit *ait illi: utique, domine, ego credidi quia tu es Christus filius Dei vivi.* Quae quidem responsio impertinens videtur ad ea quae dominus dixerat. Dixit enim *ego sum resurrectio et vita* et postea quaesivit utrum hoc crederet. Mulier autem non respondit: credo quod tu es resurrectio et vita; sed *ego credidi quia tu es Christus filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti.* Quod quidem dupliciter exponitur. Chrysostomus enim dicit quod haec mulier non intelligens alta verba domini, quasi stupefacta respondit dicens: domine, ego non intelligo hoc quod dicis, scilicet quod tu es resurrectio et vita, sed hoc *credidi quia tu es Christus* *filius Dei vivi.* Augustinus vero dicit, quod mulier respondit hoc ideo quia hoc quod dicit est ratio omnium praemissorum a domino; quasi diceret: quidquid dicis de potestate tua et effectu salutis, totum credo: quia ego credo quod plus est et radix omnium, scilicet *quia tu es Christus filius Dei vivi.* Haec autem confessio Marthae perfecta est. Confitetur enim Christi dignitatem, naturam et dispensationem, scilicet incarnationis. Dignitatem quidem et regiam et sacerdotalem; et hoc, cum dicit: *tu es Christus.* Christus enim Graece, Latine dicitur unctus. Inunguntur autem reges et sacerdotes: est ergo Christus rex et sacerdos. Unde Angelus Lc. II, 11: *natus est nobis hodie salvator, qui est Christus dominus.* Et vere ipse est singulariter Christus, quia alii unguntur oleo visibili, iste vero oleo invisibili, scilicet spiritu sancto, et ceteris aliis abundantius; Ps. c. XLIV, 8: *unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis.* Ideo prae consortibus, quia, ut dicitur supra III, 34 *non ad mensuram dat ei Deus spiritum.* Naturam autem in Christo confitetur divinam patri aequalem; unde dicit *filius Dei vivi*: nam ex hoc quod singulariter vocat eum filium Dei vivi, veritatem filiationis annuntiat; non autem est verus Dei filius, nisi sit patri connaturalis: unde de Christo dicitur I Io. ult., 20: *ut simus in vero filio eius*, Christo. *Hic est verus Deus et vita aeterna.* Dispensationis autem mysterium confitetur cum dicit *qui in hunc mundum venisti*, scilicet carnem assumens. Simile confitetur Petrus, Matth. XVI, 16: *tu es Christus filius Dei vivi*; infra XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum.*

Lectio 5

[87493] Super Io., cap. 11 l. 5 Postquam Evangelista praemisit conditiones sororum quantum ad Martham, hic describit eas quantum ad Mariam, et primo describit vocationem Mariae; secundo occursum eius ad Christum, ibi *illa, ut audivit*; tertio eius devotionem, quam exhibuit Christo, ibi *Maria ergo cum venisset ubi erat Iesus (...) cecidit ad pedes eius.* Vocatur autem Maria per Martham, quae consolata et instructa per Christum, nolens sororem suam esse tantae consolationis expertem, *cum dixisset* verba praedicta cum domino, *abiit*, statim et vocavit Mariam sororem suam silentio, *dicens: magister adest, et vocat te* et cetera. Ubi quidem duo dubitanda occurrunt. Primo de hoc quod dicit *silentio*: nam silentium nihil aliud est quam privatio locutionis vel soni. Non ergo eam silentio vocare potuisset. Responsio. Dicendum, secundum Augustinum, quod silentium suppressam vocem nuncupavit, quasi dicat, vocavit eam submisse, secundum illud Eccle. IX, 17: *verba sapientium audiuntur in silentio.* Ideo autem eam silenter vocat, quia multitudo Iudaeorum erat cum ea, ut dictum est, et forte erant inter eos aliqui qui non diligerent Christum, qui vel recederent, vel, hoc audito, Mariam non sequerentur. Mystice autem per hoc datur intelligi quod ad Christum quis vocat exteriore voce tantum, sed efficacius silenter; unde dicitur Is. XXX, v. 15: *in silentio et spe erit fortitudo vestra.* Secundo dubitatur de hoc quod dicit *magister adest, et vocat te.* Videtur falsum dixisse: non enim dixit dominus Marthae quod vocaret Mariam. Responsio. Dicit Augustinus, quod Evangelista causa brevitatis dat intelligere quod in sua narratione intermiserat: nam forte dominus dixit Marthae quod eam vocaret. Alii autem dicunt, quod Martha ipsam

praesentiam vocationem reputavit; quasi diceret: inexcusabile est ut eo praesente tu non exeas obviam ipsi. Consequenter cum dicit *illa, ut audivit, surrexit cito, et venit ad eum*, ponitur occursus Mariae. Et circa hoc duo facit. Primo ponitur promptitudo Mariae ad occurrendum; secundo locus in quo ei occurrit, ibi *nondum enim venerat Iesus in castellum*; tertio comitiva quae eam sequitur, ibi *Iudaei ergo qui erant cum ea in domo (...) secuti sunt eam.* Promptitudo autem Mariae ad occurrendum describitur, quia non distulit propter luctum, non tardavit propter astantes, sed statim *ut audivit, surrexit cito*, de domo in qua erat, *et venit ad eum*, scilicet Iesum. Ex quo patet quod non illam praevenisset Martha, si ei a principio notus fuisset adventus Iesu. Datur etiam per hoc nobis exemplum non tardandi, cum vocamur ad Christum. Eccli. c. V, 8: *ne tardes converti ad dominum, et ne differas de die in diem*; Is. l, 4: *audiam eum quasi magistrum.* Locus autem ubi Maria Christo occurrit, est idem ille ubi Martha cum Christo locuta fuerat; unde dicit *nondum enim venerat Iesus in castellum, sed erat adhuc in illo loco ubi occurrerat ei Martha*; quod ideo ponit Evangelista, ne credatur superfluus occursus Mariae, cum Christus potuerit adeo cito in castellum venire sicut et Martha. Ideo autem Christus in illo loco remansit, ut non videatur seipsum ingerere miraculo; sed dum rogatus et inductus miraculum operatur, confiteantur ipsum mortuum esse, et miraculum nullam calumniam patiatur. Datur etiam per hoc intelligi, quod cum volumus Christo frui, eum venientem anticipemus, non expectantes quod ipse nobis condescendat: sed ut ipsi potius condescendamus ad eum; Ier. XV, 19: *ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos.* Comitiva autem quae sequitur Mariam, describitur cum dicit *Iudaei ergo qui erant cum ea in domo (...) secuti sunt eam.* Causam autem quare eam sequebatur ponit, dicens *quia vadit ad monumentum ut ploret ibi.* Credebant enim quod ex impetu doloris hoc faceret: non enim audierant verba quae Martha dixerat Mariae. In quo quidem Iudaei commendandi sunt, quia, ut dicitur Eccli. VII, 38, *non desis plorantibus in consolatione.* Nihilominus divina providentia factum est ut eam sequerentur, ut cum plures essent ibi cum Lazarus suscitatus est, tam grande miraculum quatriduani resurgentis testes plurimos inveniret, ut dicit Augustinus. Consequenter cum dicit *Maria ergo cum venisset ubi erat Iesus, videns eum cecidit ad pedes eius*, commendatur devotio Mariae ad Iesum, et primo devotio quam exhibuit facto; secundo devotio quam exhibuit verbo, ibi *domine, si fuisses hic, non esset mortuus frater meus.* Circa primum nota in Maria securitatem et humilitatem. Securitatem quidem, quia contra mandatum principum, quod nullus confiteretur Christum, non verecundatur turbam, nec suspicionem Iudaeorum de Christo veretur: cum aliqui inimicorum Christi interessent, ad Christum currit; Prov. XXVIII, 1: *iustus quasi leo confidens, absque terrore erit.* Humilitatem autem, *quia cecidit ad pedes eius*, quod non de Martha legitur; I Petr. V, v. 6: *humiliamini sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis*; Ps. CXXXI, 7: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius.* Verbo autem devotionem exhibuit, cum *dixit ei: domine, si fuisses hic, non esset mortuus frater meus.* Credebat enim esse vitam, et ubi ipse esset, mortem locum non habere; II Cor. VI, 14: *non est conventio lucis ad tenebras.* Quasi dicat: dum nobiscum praesens fuisti ut Augustinus dicit, non morbus, non infirmitas aliqua apparere ausa est, apud quas vitam noverat hospitari. O infidelis conventio. Te adhuc posito in saeculo, Lazarus amicus tuus mortuus est. Si amicus moritur, inimicus quid patietur? Consequenter cum dicit *Iesus ergo ut vidit eam plorantem (...) infremuit spiritu, et turbavit se*, ponuntur ea quae pertinent ad affectum Christi. Christus enim non respondet eadem Mariae quae respondit Marthae; sed propter astantem turbam nihil loquitur, factis demonstrans suam virtutem. Primo ergo ponitur affectus Christi ostensus Mariae; secundo subditur disceptatio de Christi affectu, ibi *dixerunt ergo Iudaei: ecce quomodo amabat eum.* Circa primum tria facit. Primo ponitur affectus Christi quem corde habuit; secundo quomodo eum verbis expressit, ibi *et dixit, ubi posuistis eum?* Tertio quomodo eum lacrymis demonstravit, ibi *et lacrymatus est.* Dicit ergo quantum ad primum *Iesus ergo, ut vidit eam plorantem* et cetera. Ubi notandum est, Christum verum Deum esse, et verum hominem; et ideo ubique fere in factis suis mixta leguntur humana divinis, et divina humanis: et si quandoque ponitur aliquid humanum de Christo, statim additur aliquid divinum. Nihil enim infirmius de Christo legimus quam eius passionem; et tamen eo in cruce pendente, divina facta patent, quod sol obscuratur, petrae scinduntur, corpora sanctorum qui dormierant resurgunt. In nativitate etiam et eo iacente in praesepio, sidus de caelo fulget, Angelus laudes cecinit, magi et reges munera offerunt. Simile autem habemus in hoc loco: nam Christus secundum humanitatis affectum aliquid infirmum patitur, turbationem quamdam de morte Lazari concipiens; unde dicit *infremuit spiritu, et turbavit semetipsum.* Circa quam quidem turbationem primo quidem attende pietatem, secundo discretionem, tertio potestatem. Pietatem quidem ex causa, quae est iusta. Tunc enim iuste turbatur quis, si ex aliorum tristitia et malo turbetur: et quantum ad hoc dicit *ut vidit eam plorantem*; Rom. XII, 15: *gaudere cum gaudentibus et flere cum flentibus.* Discretionem autem, quia secundum iudicium rationis turbatur; unde dicit *fremuit spiritu*; quasi iudicium rationis servans. In turbatione enim spiritus dicitur mens, vel ratio, secundum illud Eph. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Quandoque autem contingit quod huiusmodi passiones sensitivae partis nec fiunt spiritu, nec servant moderamen rationis, quin potius ipsam perturbant: quod quidem in ipso non fuit, quia *infremuit spiritu.* Sed quid significat fremitus Christi? Videtur quod significet iram; Prov. XIX, 12: *sicut fremitus leonis, ita et ira regis.* Item videtur quod significet indignationem; secundum illud Ps. CXI, 10: *dentibus suis fremet, et tabescet.* Responsio. Dicendum quod hic fremitus in Christo iram quamdam et indignationem cordis significat. Omnis autem ira et indignatio ex aliquo dolore et tristitia causatur. Duo autem hic suberant: unum de quo Christus turbabatur, quod erat mors homini inflicta propter peccatum; aliud autem de quo indignabatur, erat saevitia mortis et Diaboli. Unde, sicut quando aliquis vult repellere hostem, dolet de malis illatis ab ipso, et indignatur ad animadvertendum in eum, ita et Christus doluit et indignatus est. Potestatem autem, quia ipse suo imperio turbavit semetipsum. Nam huiusmodi quidem passiones aliquando insurgunt ex causa indebita; sicut cum aliquis de malis gaudet et de bonis tristatur; Prov. II, 14: *qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Et hoc non fuit in Christo; unde dicit *ut vidit eam plorantem (...) turbavit seipsum.* Aliquando insurgunt ex aliqua causa bona, non tamen ratione moderantur: et propter hoc dicit *infremuit spiritu.* Aliquando autem etsi moderentur ab aliquo, praeveniunt tamen iudicium rationis, cuiusmodi sunt subiti motus. Quod quidem in Christo non fuit: quia omnis motus appetitus sensitivi fuit in eo secundum modum et imperium rationis. Et ideo dicit *turbavit semetipsum*, quasi dicat: iudicio rationis hanc sibi tristitiam assumpsit. Sed contra est quod dicitur Is. XLII, 4: *non erit tristis neque turbulentus.* Responsio. Dicendum quod hoc intelligitur de tristitia praeveniente et immoderata. Voluit etiam Christus se turbare et tristari ex triplici causa. Primo quidem ad probandum conditionem et veritatem humanae naturae. Secundo ut dum tristatur et cohibet seipsum, doceat modum servandum esse in tristitiis. Stoici enim dixerunt quod nullus sapiens tristatur. Sed valde inhumanum esse videtur quod aliquis de morte alicuius non tristetur. Aliqui autem sunt qui in tristitiis de malo amicorum, nimis excedunt. Sed dominus tristari voluit, ut significet tibi quod aliquando debeas contristari, quod est contra Stoicos: et modum in tristitia tenuit, quod est contra secundos. Unde apostolus I Thess. IV, 12: *nolumus vos ignorare de dormientibus, ut non contristemini sicut ceteri qui spem non habent*; Eccli. XXII, 10: *super mortuum plora, quia deficit lux eius*, et postea subdit: *modicum plora supra mortuum, quoniam requievit.* Tertia ratio est ut insinuet quod nos pro mortuis corporaliter tristari et plorare debemus: secundum illud Ps. XXXVII, 9: *afflictus sum, et humiliatus sum nimis.* Consequenter dominus affectum sui cordis verbis demonstrat; unde dicit *ubi posuistis eum?* Sed contra. Numquid dominus locum ubi positus erat ignorabat? Videtur quod non: nam sicut virtute divinitatis absens scivit mortem eius, ita scivit etiam locum sepulcri. Quare ergo quaerit quod scivit? Responsio. Dicendum quod non ut ignorans interrogat, sed dum a populo sibi sepulcrum ostenditur, vult eos confiteri Lazarum mortuum et sepultum: ut sic miraculum ab omnium suspicione eripiat. Sunt ad hoc etiam duae rationes mysticae. Una est, quia qui interrogat, videtur nescire ea de quibus interrogat. Per Lazarum autem in monumento, signantur mortui in peccatis. Ostendit ergo dominus se ignorare locum Lazari, dans per hoc intelligere quod quasi nesciat peccatores, secundum illud Matth. c. VII, 23: *non novi vos*, et Gen. III, 9: *Adam, ubi es?* Alia ratio est, quia quod aliqui a peccato resurgant ad statum iustitiae divinae, est ex profundo praedestinationis divinae: quod quidem profundum homines ignorant; Rom. XI, 34: *quis cognovit sensum domini, aut quis consiliarius eius fuit?* Et Ier. XXIII, 18: *quis enim affuit in consilio domini, et vidit, et audivit sermonem eius?* Et ideo dominus hoc innuens, ad modum nescientis se habuit, cum et ipsi hoc nesciamus. Sic ergo ponitur domini interrogatio, et sequitur populi responsio; unde dicit *dicunt ei: domine, veni et vide. Veni* miserando, *vide*, considerando; Ps. XXIV, 18: *vide humilitatem meam et laborem meum, et dimitte universa delicta mea.* Consequenter dominus affectum suum lacrymis demonstrat; unde subditur *et lacrymatus est Iesus*: quae quidem lacrymae non erant ex necessitate, sed ex pietate et causa. Fons enim pietatis erat, et ideo flebat ut ostenderet non esse reprehensibile si aliquis ploret ex pietate; Eccli. c. XXXVIII, 16: *fili, super mortuum produc lacrymas.* Flevit ex causa, ut doceret hominem propter peccatum fletibus indigere, secundum illud Ps. VI, 7: *laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum.* Consequenter cum dicit *dixerunt ergo Iudaei: ecce quomodo amabat eum*, ponit Evangelista disceptationem de affectu Christi: et primo inducit quosdam admirantes Christi affectum; secundo quosdam in dubium revocantes miraculum prius factum, ibi *quidam autem ex ipsis dixerunt* et cetera. Admirantes autem miraculum Christi inducit Evangelista per modum conclusionis, cum dicit *dixerunt ergo Iudaei*, ostensis scilicet signis affectus Christi, tam verbis quam lacrymis, *ecce quomodo amabat eum*: nam amor maxime in tristitiis hominum manifestatur; Prov. XVII, 17: *in tristitia amicus cognitus est.* Mystice autem per hoc datur intelligi quod Deus homines etiam in peccatis amat, nisi enim eos amasset, non utique diceret: *non veni vocare iustos, sed peccatores ad poenitentiam*: Matth. IX, 13. Unde Ier. XXXI, 3: *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.* Vertentes autem in dubium miraculum factum, erant ex invidis Iesu; unde dicit *quidam autem ex ipsis*, scilicet Iudaeis, *dixerunt: non potuit hic, qui aperuit oculos caeci nati, facere ut hic non moreretur?* Quasi dicant: si sic amabat eum ut etiam pro eius morte lacrymaretur, videtur quod voluisset eum non mori: nam tristitia est de his quae nobis non volentibus acciderunt. Si ergo eo nolente mortuus est, videtur quod non potuit mortem impedire; multo magis videtur quod non potuerit aperire oculos caeci nati. Vel, dicendum quod hoc dixerunt admirando, eo modo loquendi quo Eliseus dixit IV Reg. II, 14: *ubi est Deus Eliae etiam nunc?* Et David in Ps. LXXXVIII, 50: *ubi sunt misericordiae tuae antiquae, domine?*

Lectio 6

[87494] Super Io., cap. 11 l. 6 Postquam autem Evangelista posuit quaedam praeambula ad suscitationem, hic consequenter agit de ipsa suscitatione: circa quam quatuor agit. Primo de Christi ad monumentum perventione; secundo de lapidis sublatione, ibi *erat autem spelunca* etc.; tertio de Christi oratione, ibi *Iesus autem, elevatis sursum oculis, dixit* etc.; quarto de mortui resuscitatione, ibi *haec cum dixisset, voce magna clamavit: Lazare, veni foras.* Dicit ergo quantum ad primum *Iesus ergo rursum fremens in semetipso, venit ad monumentum.* Studiose autem Evangelista frequenter dicit, quod lacrymatus est et quod infremuit, ut Chrysostomus dicit, quia in futuro ostensurus erat suae divinitatis potestatem. Ne ergo dubites de veritate suae humanitatis, infirmiora et humiliora nostrae naturae de Christo asserit. Et sicut Ioannes ceteris Evangelistis expressius divinam naturam et potestatem ostendit, ita etiam quaedam infirmiora de eo loquitur, sicut quod lacrymatus est, quod infremuit, et huiusmodi, quae maxime affectum in Christo demonstrant humanae naturae. Mystice autem infremuit, ut detur intelligere, eos qui a peccatis resurgunt, in continuo debere persistere luctu, secundum illud Ps. XXXVII, 7: *tota die contristatus ingrediebar.* Vel dicendum, quod supra infremuit spiritu, propter mortem Lazari, hic autem rursum in semetipso propter infidelitatem Iudaeorum. Unde Evangelista praemiserat dubietatem miraculi, dicentium *non potuit hic, qui aperuit oculos caeci nati, facere ut hic non moreretur?* Qui quidem fremitus fuit ex compassione et miseratione ad Iudaeos; Matth. XIV, 14: *videns Iesus turbas, misertus est eis.* Hic agitur de lapidis sublatione, ubi quatuor facit. Primo describit lapidem; secundo subdit mandatum Christi de lapide submovendo; tertio addit disceptationem de lapidis amotione; quarto insinuat mandati impletionem. Lapis autem describitur superpositus monumento; unde dicit *erat autem spelunca, et lapis superpositus erat ei.* Sciendum est enim, quod in partibus illis cavernas quasdam in modum speluncae habent ad hominum sepulturas, ubi possunt plura mortuorum corpora ponere diversis temporibus, et ideo habent foramen quoddam, quod lapide claudunt et aperiunt quando est necesse. Et ideo dicitur hic, quod *lapis erat superpositus ei*, scilicet ostio speluncae. Simile habetur Gen. XXIII, 1-20, ubi Abraham emit agrum et speluncam ad sepeliendum Saram uxorem suam. Mystice autem per speluncam intelligitur profunditas peccatorum, de qua habetur in Ps. LXVIII, 3: *infixus sum in limo profundi, et non est substantia.* Per lapidem superpositum intelligitur lex, quae in lapide scripta est, et peccatum non tollebat, sed tenebat eos in peccato: quia ex hoc gravius

peccabant, quod contra legem faciebant; unde dicitur Gal. III, 22: *conclusit Scriptura omnia sub peccato.* Mandatum Christi de lapide submovendo ponit, dicens *ait Iesus, tollite lapidem.* Sed quaeritur, cum maius sit suscitare mortuum quam removere lapidem, quare non etiam simul cum hac virtute lapidem sustulit? Ad quod respondet Chrysostomus, quod hoc factum est ad maiorem certitudinem miraculi, ut scilicet eos testes faciat miraculi, ut non dicant quod in caeco dixerunt: non est hic, qui mortuus fuit. Mystice, secundum Augustinum, remotio lapidis signat amotionem ponderis legalium observantiarum a fidelibus Christi ex gentibus ad Ecclesiam venientibus, quod eis aliqui imponere volebant. Unde dicit beatus Iacobus, Act. XV, 28: *visum est spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere vobis oneris.* Et Petrus dicit eodem: *cur tentatis imponere iugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus?* De hoc ergo dicit dominus, *tollite lapidem*, idest legis pondus, et gratiam praedicate. Vel per lapidem significat eos qui in Ecclesia corrupte vivunt, et offensioni sunt credere volentibus, dum eos a conversione retrahunt; de quo lapide in Ps. XC, 12: *ne forte offendas ad lapidem pedem tuum.* Qui quidem dominus praecipit ut removeatur; Is. LVII, 14: *auferte offendicula de via populi mei.* Disceptatio autem ponitur ex parte Marthae, et primo ponuntur verba Marthae disceptantis; secundo verba Christi respondentis. Verba quidem Marthae ponit dicens *dixit ei Martha, soror eius qui mortuus fuerat: domine, iam foetet, quatriduanus enim est.* Quod quidem ad litteram factum est ad ostensionem veritatis miraculi, quasi iam per putrefactionem inciperent membra resolvi. Mystice autem de illo qui peccare consuevit *iam foetet*, scilicet per pessimam famam, cuius odor deterrimus per peccatum consurgit. Nam sicut ex bonis operibus fragrat odor bonus, secundum quod dicit apostolus II Cor. II, 15: *Christi bonus odor sumus Deo*, ita ex malis operibus foetor et malus odor evaporat: qui etiam recte quatriduanus dicitur, quasi pressus pondere terrenorum peccatorum et cupiditatum carnalium, terra enim est ultimum de quatuor elementis; Ioel. c. II, 20: *ascendet foetor eius, et ascendet putredo eius, quia superbe egit.* Illi autem Christus respondit dicens *nonne dixi tibi, quoniam si credideris, videbis gloriam Dei?* Ubi dominus videtur Martham arguere, quod non memor erat eius quod Christus ei dixerat: *qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet*; nam Martha diffidebat an Christus posset resuscitare mortuum quatriduanum. Licet enim aliquos recenter mortuos suscitasset, impossibile tamen hoc de fratre credebat ob dierum diuturnitatem. Et ideo dominus dixit ei *nonne dixi tibi: si credideris, videbis gloriam Dei?* Idest suscitationem fratris tui, per quam Deus glorificabitur. Sed cum supra dominus hoc miraculum apostolis dixerit futurum ad gloriam suam, inquiens *ut glorificetur filius Dei per eam*, scilicet per mortem, hic tamen dicit Marthae hoc miraculum futurum ad gloriam Dei. Et hoc ideo, quia eadem est gloria patris et filii et spiritus sancti. Ideo autem non expressit hic gloriam filii, ne turbaret astantes Iudaeos, ad contradictionem promptos. Innuitur autem in his domini verbis duplex fructus fidei nostrae. Primus est miraculorum operatio, quae debetur fidei; Matth. XVII, 19: *si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc illuc, et transibit; et nihil impossibile erit vobis.* Unde et apostolus I Cor. XIII, 2: *si habuero fidem, ita ut montes transferam.* Et Mc. ult., 20, dicitur: *illi autem praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.* Quae quidem miraculorum operatio est ad gloriam Dei: et ideo dicit *si credideris, videbis gloriam Dei.* Secundus fructus est visio aeternae gloriae, quae debetur fidei pro praemio;

unde dicit *videbis gloriam Dei*; Is. VII, 9, secundum aliam litteram: *si non credideritis, non intelligetis.* I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum, et in aenigmate*, per fidem, *tunc autem facie ad faciem.* Impletionem mandati ponit inferens *tulerunt ergo lapidem.* Ubi considerandum est, secundum Origenem, quod mora tollendi lapidem adiacentem, ex sorore defuncti causata est. Et ideo, tamdiu resuscitatio fratris dilata est quamdiu Christum per verba detinuit, sed statim cum Christi mandatum obediendo exequitur, frater resuscitatur. Ut per hoc discamus nihil interponere inter iussa Iesu et ipsorum executionem, si cupimus quod statim salutis sequatur effectus; Ps. XVII, 45: *in auditu auris obedivit mihi.* Hic agitur de Christi oratione, in qua gratias agit: circa quam Evangelista quatuor ponit. Primo ponit orandi modum; secundo orationis efficaciam; tertio excludit orandi necessitatem; quarto subiungit orationis utilitatem. Modum autem orandi ponit congruentem *quia elevatis sursum oculis*; idest, intelligentiam suam erexit, adducens illam per orationem ad excelsum patrem. Nobis autem, si ad exemplum orationis Christi orare volumus, necesse est levare oculos mentis nostrae ad eum, removendo illos a praesentibus rebus, memoria, cogitationibus et intentionibus. Levamus etiam oculos ad Deum quando non confidentes de meritis nostris, de sola misericordia speramus, secundum illud Ps. CXXII, 1: *ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis*, et: *sicut oculi ancillae in manibus dominae suae, ita oculi ad dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*; Thren. III, 41: *levemus corda nostra cum manibus ad dominum in caelis.* Orationis autem efficaciam ponit, cum dicit *pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me.* In quo argumentum habemus, quod Deus facilis est ad largiendum, secundum illud Ps. X, 17: *desiderium pauperum exaudivit dominus*, ut sic desiderium, etiam antequam proferat verba, exaudiat; Is. c. XXX, 19: *ad vocem clamoris tui statim ut audierit, respondebit tibi*; et LXV, 24: *adhuc illis loquentibus, dicam, ecce adsum.* Multo ergo magis expedit arbitrari de domino salvatore, quod Deus pater praeveniens eius orationem, eum exaudierit: nam lacrymae quas Christus pro morte Lazari fuderat, vicem orationis habuerunt. Per hoc autem quod in principio orationis gratias agit, datur nobis exemplum quod cum orare volumus, antequam futura petamus, pro perceptis beneficiis Deo gratias referamus; I Thess. V, 18: *in omnibus gratias agite.* Quod autem dicit *quoniam audisti me*, si exponatur de Christo, secundum quod homo, non habet difficultatem: sic enim Christus minor patre erat, et secundum hoc competit sibi orare patrem, et exaudiri ab eo. Si vero, ut Chrysostomus vult, exponatur de Christo, secundum quod Deus, tunc verbum difficultatem habet: nam secundum hoc, ei orare non convenit nec exaudiri sed potius aliorum orationes exaudire. Et ideo dicendum, quod tunc aliquis auditur quando voluntas eius impletur. Voluntas autem patris semper impletur, quia, ut dicitur in Ps. CXIII, 3, *omnia quaecumque voluit dominus fecit.* Cum ergo eadem sit voluntas patris et filii, quandocumque pater implet voluntatem suam, implet voluntatem filii. Dicit ergo filius, secundum quod verbum, *quoniam audisti me*, idest, fecisti quae erant in verbo tuo ut fierent. Dixit enim, et perfecta sunt. Necessitatem autem orandi excludit dicens *ego autem sciebam quoniam semper me audis* et cetera. Ubi quasi obumbrate dominus suam divinitatem ostendit, quasi diceret: ad hoc ut fieret voluntas mea, non indigeo oratione, quia ab aeterno voluntas mea impleta est; Hebr. V, 7: *in omnibus exauditus est pro sua reverentia.* Nam ego *sciebam*, scilicet certitudinaliter, *quoniam semper me*, verbum, *audis*: quia quidquid facis, in me est ut fiat. Item *me*, hominem, *semper audis*, quia voluntas mea semper est conformis voluntati tuae, *sed propter populum qui circumstat, ut credant quia tu me misisti.* In quo datur intelligi quod multa fecit et dixit propter utilitatem aliorum; infra c. XIII, 15: *exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.* Nam omnis Christi actio, nostra est instructio. Voluit autem Christus specialiter per istam operationem demonstrare, se non esse alienum a patre, sed recognoscebat eum ut suum principium: et ideo subdit *ut credant quia tu me misisti*; infra XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum*; Gal. c. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege.* Et in hoc ponitur orationis utilitas. Hic agitur de suscitatione Lazari, et circa hoc tria facit. Primo ponitur vox excitantis; secundo vocis effectus ibi *et statim prodiit qui fuerat mortuus*; tertio mandatum de solutione excitati, ibi *dicit eis Iesus: solvite eum.* Vox autem excitantis ponitur magna, unde dicit *haec cum dixisset*, scilicet Iesus, *voce magna clamavit*: et hoc ad litteram, ut destrueret errorem gentilium et quorumdam Iudaeorum, dicentium animas mortuorum commorari in tumulis cum corporibus. Et ideo *clamat*, quasi animam ex longinquo evocans in tumulo non existentem. Vel dicendum, et melius, quod vox Christi magna dicitur propter virtutis eius magnitudinem: nam tanta virtus eius fuit quod suscitavit Lazarum quatriduanum a morte, quomodo excitaretur dormiens a somno; Ps. c. LXVII, 34: *dedit voci suae vocem virtutis.* Vox etiam ista magna, repraesentativa est illius magnae vocis quae erit in communi resurrectione, per quam omnes de monumentis resuscitabuntur; Matth. XXV, 6: *media nocte clamor factus est* et cetera. Clamat, inquam, dicens *Lazare, veni foras.* Quem ideo ex proprio nomine vocat, quia tanta erat virtus vocis eius quod pariter omnes mortui cogerentur exire, nisi per expressionem nominis virtutem suam ad unum determinasset, ut Augustinus dicit de verbo domini. Datur etiam per hoc intelligi quod Christus vocat peccatores foras exire de conversatione peccati: Apoc. XVIII, 4: *exite de illa, populus meus.* Item de occultatione eius per confessionem ipsum peccatum manifestando; Iob XXX, 33: *si abscondi quasi homo peccatum meum.* Consequenter cum dicit *et statim prodiit qui fuerat mortuus*, ponitur vocis effectus: et primo ponitur mortui resurrectio; secundo resurgentis mortui dispositio. Resurrectio quidem mortui fuit festina ad domini imperium; unde dicit *et statim prodiit qui fuerat mortuus.* Tanta enim erat virtus vocis Christi ut absque temporis dilatione vitam conferret: sicut erit in resurrectione communi, quando in ictu oculi, mortui audientes tubam canentem, *mortui qui in Christo sunt, resurgent primi*, ut dicitur I Thess. IV, 15. Iam enim anticipatur officium Christi, quod dicitur supra V, 25: *venit hora, et nunc est, quando mortui qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent.* Sic ergo impletum est quod dixerat dominus: *vado, ut excitem eum.* Quantum autem ad dispositionem resurgentis, dicitur *ligatus*, idest habens ligatas *manus et pedes institis*, idest fasciis, quibus antiqui mortuos involvebant, *et facies eius sudario erat ligata*, ne scilicet horrorem faceret. Ideo autem ligatum et coopertum resurgere iussit, ut miraculum magis approbaretur. Consequenter cum dicit *solvite eum, et sinite abire*, mandat ut solvatur. Cuius quidem ratio est, ut ipsimet qui solverent, fidentiores testes essent miraculi, et eius quod fit tenaciorem memoriam haberent. Similiter etiam dum eum tangunt et sibi appropinquant, videant quod vere est ille. Ideo autem addit *et sinite abire*, ut ostendat miraculum non esse phantasticum. Aliqui enim magi visi sunt aliquando mortuos suscitasse, non tamen ad hoc eos perducere potuerunt ut pristina officia exequerentur: et hoc quidem erat, quia eorum resuscitatio phantastica tantum erat, et non vera. Sciendum est autem, quod hoc totum quod dicitur *et statim prodiit* mystice exponitur ab Augustino; et hoc dupliciter, secundum duplicem modum prodeundi. Prodit namque peccator quando exit poenitendo a consuetudine peccati ad statum iustitiae; II Cor. VI, 17: *exite de medio eorum, et separamini.* Qui tamen habet manus ligatas institis, idest carnalibus concupiscentiis: quia adhuc in corpore constituti, alieni a molestiis esse non possunt, etiam a peccatis surgentes, unde apostolus dicit, Rom. VII, 25: *ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Quod autem facies eius sudario tecta erat, hoc est quod in hac vita plenam cognitionem Dei habere non possumus; I Cor. c. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Et ideo solvere eum iubet, et abire: quia post hanc vitam auferentur a peccato surgentibus omnia velamina, ut Deum *facie ad faciem* contemplentur, ut dicitur I Cor. XIII, v. 12. Tunc enim solvetur corruptibilitas corporis, quae est quasi quoddam vinculum ligans et aggravans animam, ab omni huiusmodi plena et clara contemplatione; Is. LII, v. 2: *solve vincula colli tui, captiva filia Sion.* Sic ergo apparet unus modus spiritualiter prodeundi, qui ponitur ab Augustino, libro LXXXIII quaestionum. Alius modus prodeundi est per confessionem, de quo dicitur Prov. XXVIII, 13: *qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui autem confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequetur.* Sic enim prodire est ab occultis exeundo, per confessionem manifestari; sed ut confitearis, Deus facit voce, idest gratia, magna vocando. Mortuus autem procedens adhuc ligatus, est confitens adhuc reus. Ut autem solvantur peccata eius, ministris mandatur ut solvant eum, et sinant abire. Nam quem Christus per seipsum interius vivificat, discipuli solvunt, quia ministerio sacerdotum vivificati absolvuntur; Matth. XVI, 19: *quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis.* Dicunt autem quidam hoc mysterium prosequentes, quod sicut Christus Lazarum per seipsum vivificavit, vivificatum a discipulis absolvendum mandavit; ita Deus interius vivificat animam per gratiam, remittendo culpam, et absolvendo a reatu poenae aeternae, sed sacerdotes virtute clavium absolvunt a parte poenae temporalis. Sed haec positio nimis parum attribuit Ecclesiae clavibus. Hoc est enim proprium sacramentorum novae legis quod in eis gratia conferatur. Sacramenta autem in dispensatione ministrorum consistunt, unde in sacramento poenitentiae contritio et confessio se tenent materialiter, ex parte suscipientis sacramentum; vis autem causativa sacramenti est in absolutione sacerdotis, ex virtute clavium, per quas effectum dominicae passionis quodammodo applicat ad eum quem absolvit, ut remissionem consequatur. Si ergo sacerdos non absolveret nisi solum a poena, sacramentum poenitentiae non esset gratiae collativum, per quam culpa remittitur; et per consequens non esset sacramentum novae legis. Est ergo dicendum, quod sicut in sacramento Baptismi sacerdos verba proferens et exterius abluens, ministerium Baptismi exhibet, Christo interius baptizante, ita sacerdos exterius virtute clavium ministerium absolutionis impendit, Christo per gratiam culpam remittente. Sed hoc dubium facere videtur quod ad Baptismum plerumque accedunt pueri, non ante Baptismum iustificati, qui in Baptismo remissionis gratiam consequuntur; sed ad absolutionem consequendam accedunt adulti plerumque antea per contritionem, peccatorum remissionem consecuti: ut sic sequens absolutio nihil facere videatur ad peccatorum remissionem. Sed si quis diligenter consideret, ex utraque parte adultos accipiens, invenietur omnimoda similitudo. Contingit enim aliquos adultos, antequam actu sacramentum Baptismi consequantur, habentes illud in voto, remissionem peccatorum consequi, Baptismo flaminis baptizari; et tamen Baptismus sequens, quantum est de se, remissionem peccatorum operatur, licet in isto cui iam sunt remissa, hoc locum non habeat, sed solum augmentum gratiae consequatur. Si quis autem adultus ante Baptismum non perfecte fuisset dispositus ad consequendum remissionem peccatorum, in ipso actu dum baptizatur remissionem consequitur virtute Baptismi, nisi ponat per fictionem obstaculum spiritui sancto. Et similiter est dicendum in poenitentia. Si quis enim ante absolutionem sacerdotis plene contritus fuerit, consequitur remissionem peccatorum, eo quod habet in voto ut subiiciat se Ecclesiae clavibus, sine quo vera contritio non esset. Si autem antea non plena fuisset contritio sufficiens ad remissionem, in ipsa absolutione remissionem culpae consequitur, nisi ponat obstaculum spiritui sancto. Et similiter est in Eucharistia et extrema unctione, et in aliis sacramentis.

Lectio 7

[87495] Super Io., cap. 11 l. 7 Postquam Evangelista posuit Lazari mortem et eius resurrectionem, hic consequenter ponit effectum resurrectionis, et primo ponit effectum eius in turba; secundo ponit effectum eius in principibus, ibi *collegerunt ergo pontifices et Pharisaei Concilium.* Circa primum duo facit. Primo inducit quosdam credentes, dicens *multi ergo ex Iudaeis qui venerant ad Mariam et Martham*, ad eas consolandas, *et viderant quae fecit Iesus, crediderunt in eum.* Nec mirum, quia tale miraculum non est auditum a saeculo, quod scilicet mortuus quatriduanus in monumento resuscitaretur ad vitam. Similiter etiam dominus dicit, miraculum istud se facturum propter populum qui circumstabat, ut scilicet credant in eum: et ideo verbum istud non ivit incassum, sed ex miraculo viso multi crediderunt. I Cor. c. I, 22: *Iudaei signa quaerunt.* Secundo inducit quosdam denuntiantes, dicens *quidam autem ex ipsis venerunt ad Pharisaeos* et cetera. Quod quidem potest dupliciter intelligi. Uno modo quod dixerunt ea quae Iesus fecit principibus sacerdotum, ut mitigarent eos adversus Iesum, et ut confutarent eos de hoc quod adversus Iesum, qui tam mira faciebat, machinarentur. Alio modo, et melius, quia hoc dixerunt ut concitarent eos contra Christum. Nam infideles erant, et de miraculo scandalizabantur. Et hoc patet ex ipso modo loquendi. Nam cum dixerat *multi ergo ex Iudaeis (...) crediderunt in eum.* Subiungit quasi adversantem, dicens *quidam autem ex ipsis abierunt ad Pharisaeos* et cetera. Hi sunt de quibus dicitur infra XII, 37, quod *cum tanta signa fecisset Iesus coram eis, non crediderunt in eum (...) dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei.* Consequenter cum dicit *collegerunt ergo pontifices et Pharisaei Concilium*, ponit Evangelista effectum miraculi in principibus, et primo ponit malitiam quam contra Christum excogitaverunt; secundo ostendit quomodo Christus eam declinavit, ibi *Iesus ergo iam non in palam ambulabat apud Iudaeos.* Circa primum tria facit. Primo ponit Concilii congregationem; secundo subdit congregatorum dubitationem, ibi *et dicebant: quid facimus, quia hic homo multa signa facit?* Tertio assignat dubitationis determinationem, ibi *unus autem ex ipsis* et cetera. Ostenditur autem circa primum pontificum nequitia ex tribus. Primo ex personarum conditione, quia non plebei, sed pontifices et Pharisaei. Pontifices autem, quia

erant principes sacrorum; Pharisaei vero, quia speciem religionis habebant, ut sic impleatur quod dicitur Gen. penult., 5: *Simeon et levi fratres, vasa bellantia iniquitatis.* Nam de Simeone fuerunt adinventores sectae Pharisaeorum. Pontifices autem manifestum est de tribu levi fuisse; I Esd. IX, 2: *manus principum prima erat in transgressione hac.* Secundo ex malitiae deliberatione; unde dicit *collegerunt Concilium*, quod est factum ad consiliandum; Gen. penult., 6: *in consilium eorum non veniat anima mea*; Ps. I, 1: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum* et cetera. Sed, ut dicitur Prov. XXI, 30: *non est consilium contra dominum.* Tertio ex prava intentione, quia adversus Iesum, idest salvatorem; Ps. XL, 8: *adversum me loquebantur inimici mei, adversum me cogitabant mala mihi*; Ier. XVIII, 18: *venite, cogitemus contra Ieremiam cogitationes.* Consequenter cum dicit *quid facimus, quia hic homo multa signa facit?* Ponit ipsorum dubitationem, et primo ponit dubitationis motivum; secundo dubitationis materiam, ibi *si dimittimus eum sic, omnes credent in eum.* Movebant autem eos ad dubitandum miracula Christi; unde dicebant *quid facimus, quia hic homo multa signa facit?* Caeci sunt, adhuc eum hominem vocantes, cuius tantam susceperunt divinitatis demonstrationem. Nam, ut ipse dicit supra c. V, 36: *opera quae dedit mihi pater ut faciam, ipsa testimonium perhibent de me.* Sunt etiam non minus insipientes quam caeci: quia dubitant quid eos facere oporteat, cum nihil aliud eis faciendum erat, quam credere; supra VI, 30: *quod signum facis, ut credamus tibi?* Sed ecce quod multa signa fecit, et adhuc dicunt *quia hic homo multa signa facit. Excaecavit enim eos malitia eorum*: Sap. II, 21. Materia autem dubitationis fuit, quia timebant damna eos secutura. Et ponit duo quantum ad hoc. Primo amissionem principatus spiritualis; et quantum ad hoc dicit *si dimittimus eum sic, omnes credent in eum*: quod quidem secundum rei veritatem optabile erat omnibus, nam fides quae est ad Christum, salvat et ad vitam aeternam perducit; infra XX, v. 31: *haec scripta sunt ut credatis (...) et ut credentes vitam habeatis in nomine eius.* Sed quantum ad eorum pravam intentionem eis horrendum videbatur, cum crederent, nullum eorum qui crederent in Christum, eis obedire. Unde ex eorum ambitione seipsos et alios retrahunt a salute. Unde dicitur in III Canon. Io.: *is quis amat primatum gerere in eis, Diotrephes, non recipit nos.* Secundo ponit ambitionem possessionis temporalis, cum dicit *et venient Romani, et tollent nostrum locum, et gentem*: quod videtur ex hoc sequi, secundum Augustinum: quia si omnes in Christum crederent, nemo remaneret qui adversus Romanos templum Dei defenderet, quia desererent sanctum templum et suas paternas leges, contra quas doctrinam Christi esse sentiebant. Sed hoc non videtur multum ad propositum pertinere, cum adhuc servirent Romanis, nec excogitassent contra eos movere bellum. Et ideo melius videtur dicendum, secundum Chrysostomum, quod ideo hoc dicebant quia videbant Christum honorari a populo tamquam rex. Et quia mandatum Romanorum erat ut nullus nisi per eos rex nominaretur, ideo timebant quod si hoc audirent Romani, quod Christum haberent tamquam regem, reputarent ipsos Iudaeos rebelles et venientes contra eos, destruerent civitatem et gentem; infra XIX, 12: *omnis qui se regem facit, contradicit Caesari.* Sed attende eorum miseriam, quia nihil timent perdere nisi temporalia, de vita aeterna non cogitantes; Deut. XXXIII, 28: *oculus Iacob ad terram.* Sed, ut dicitur Proverb. XVI, 24, *quod timet impius, veniet super eum.* Ideo Romani post passionem domini et glorificationem, tulerunt eis et locum et gentem, expugnando et transferendo. Determinationem autem dubitationis ponit, cum dicit *unus autem ex ipsis Caiphas nomine, cum esset pontifex anni illius, dixit eis.* Et primo ponitur determinatio; secundo determinationis expositio, ibi *hoc a semetipso non dixit*; tertio sententiae a congregatione acceptatio, ibi *ab illo ergo die cogitaverunt ut interficerent eum.* Circa primum duo facit. Primo describit personam sententiantis; secundo ponit verba sententiae, ibi *vos nescitis quidquam* et cetera. Persona sententians describitur ex nomine et ex dignitate. Ex nomine quidem, quia *Caiphas*; quod quidem nomen convenit suae malitiae. Interpretatur enim primo investigans, quod attestatur suae praesumptioni; Prov. XXV, 27: *qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria.* Praesumpsit enim cum dixit: *adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus.* Secundo interpretatur sagax, quod attestatur eius astutiae, quia nititur mortem Christi procurare. Tertio interpretatur ore vomens, quod attestatur eius stultitiae; Prov. XXVI, 11: *sicut canis qui revertitur ad vomitum.* Ex dignitate autem describitur, quia *pontifex anni illius.* Circa quod sciendum est, quod, ut habetur Lev. VIII, dominus constituit unum summum sacerdotem, cui mortuo unus succederet, qui per totam vitam pontificis officium exerceret. Postmodum autem, crescente ambitione et contentione inter Iudaeos, constitutum est ut plures essent pontifices, et ad omnes vicissim huiusmodi dignitas proveniret, et per annos singulos vicibus ministrarent. Et quandoque etiam hoc sibi pecunia procurabant; ut Iosephus de isto narrat. Et ad hoc ostendendum dicit *anni illius.* Consequenter cum dicit *vos nescitis quidquam* etc., ponit verba determinantis: qui quidem primo exprobrat aliis ignaviam, dicens *vos nescitis quidquam, nec cogitatis*, quasi dicat: vos estis ignavi, et adhuc segnius rem attenditis. Et ideo, secundo, ponit suam malitiam, dicens *expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo.* Quae quidem verba alium intellectum habent, secundum intentionem Caiphae, et alium, secundum expositionem Evangelistae. Ut ergo primo exponatur secundum eius pravam intentionem, sciendum est, quod, ut dicitur Deut. XIII, 1 ss., mandatum est domini: *si fuerit in medio tui propheta, aut qui somnium vidisse se dicat, et voluerit te a domino retrahere, propheta ille, ut fictor somniorum, interficiatur.* Secundum hanc ergo legem credebat iste, quod Christus averteret populum a cultu Dei; Lc. XXIII, 2: *hunc invenimus subvertentem gentem nostram.* Et ideo dicebat iste *vos nescitis*, scilicet legem, *nec cogitatis quia expedit vobis*, scilicet *ut unus*, idest iste homo, *moriatur*, ne totus populus seducatur; quasi dicat: unius hominis salutem pro communi republica oportet contemnere. Unde sequitur Deut. XIII, 5: *et auferes malum de medio populi tui*; I Cor. V, 13: *auferte malum ex vobis ipsis.* Sed aliter Evangelista exponit, dicens *hoc autem a semetipso non dixit* et cetera. Ubi tria ponit. Primo horum verborum auctorem; secundo ipsorum rectum sensum, ibi *quia Iesus moriturus erat pro gente*; tertio addit Evangelista ad verba Caiphae, ibi *et non tantum pro gente, sed ut filios Dei qui erant dispersi, congregaret in unum.* Circa primum sciendum est, quod quia posset aliquis credere Caipham instinctu proprio verba dicta protulisse, Evangelista hoc excludens dicit *hoc autem a semetipso non dixit.* In quo datur intelligi, quod aliquis aliquando a semetipso loquitur. Homo enim est illud quod principale est in ipso, hoc autem est intellectus et ratio: unde homo id quod est, per rationem est. Quando ergo homo loquitur ex propria ratione, tunc loquitur a semetipso, sed quando loquitur ab aliquo superiori et exteriori instinctu, non loquitur a semetipso. Dupliciter tamen hoc contingit. Quandoque ut motus a spiritu divino, secundum illud Matth. X, v. 20: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Quandoque autem ut motus a spiritu maligno, sicut arreptitii: et utique aliquando dicuntur prophetare. Quod quidem moti a spiritu divino prophetent, dicitur II Petr. I, 21: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed a spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.* Quod autem moti a spiritu maligno prophetent, habetur Ier. XXIX, 26: *dedit te dominus sacerdotem pro Ioiada sacerdote, ut sis dux in domo domini super omnem virum arreptitium et prophetantem.* Sciendum est etiam, quod aliquando loquitur aliquis instinctu spiritus sancti vel spiritus maligni, qui tamen amittit usum rationis, et arripitur. Aliquando autem manet ei liber usus rationis, nec arripitur. Nam quando superabundant vires sensitivae ex superiori impressione, ligatur ratio, et movetur, et arreptus est. Quia vero Daemon habet potestatem imprimendi in phantasiam, cum sit potentia affixa organo, potest in eam aliquando sic imprimere quod ex impressionis abundantia ratio efficiatur quasi ligata, non tamen quod cogatur ad consensum; et tunc homo arripitur a spiritu maligno. Restat ergo quaestio an Caiphas verba ista instinctu spiritus sancti dixerit, vel maligni. Et videtur quod non dixerit instinctu spiritus sancti: nam spiritus sanctus est spiritus veritatis, ut dicitur Ier. c. XV. Spiritus autem malignus est spiritus mendacii; III Reg. ult., 22: *egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum.* Constat autem quod Caiphas locutus fuerit mendacium, dicens *expedit vobis ut unus moriatur.* Non ergo locutus est instinctu spiritus sancti, ut videtur, sed prophetavit instinctu spiritus maligni arreptitii. Hoc autem non videtur consonare dictis Evangelistae: nam si ita esset, Ioannes non addidisset *cum esset pontifex anni illius.* Ideo ergo Caiphae dignitatem addidit, ut insinuaret eum instinctu spiritus sancti fuisse locutum. Ex quo datur nobis intelligi quod etiam malos in dignitate constitutos spiritus sanctus movet ad loquendum aliqua vera et futura pro utilitate dumtaxat subditorum. Ad illud ergo quod in contrarium dicitur, scilicet falsum esse quod dixit *expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo*, dupliciter responderi potest. Uno modo, quod mors Christi quantum est de se, expediens fuit omnibus, etiam his qui eum occiderunt; I Tim. IV, 10: *qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium*: Hebr. II, 9: *ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem.* Alio modo ut dicatur *expedit vobis*, idest populo. Unde Evangelista, ubi Caiphas dicit *ut moriatur pro vobis*, ponit *pro gente.* Sed videtur ex verbis Evangelistae quod fuit propheta, cum dicit *prophetavit.* Si enim prophetat quis, sequitur eum esse prophetam. Sed, secundum Origenem, non sequitur quod quicumque prophetat sit propheta: sed si propheta est, utique prophetat; nam alicui quandoque conceditur actus alicuius rei, cuius tamen conditio ei non conceditur; sicut non quicumque facit aliquid iustum, est iustus, sed qui iustus est, iusta facit. Notandum est autem, quod duplex actus concurrit ad hoc quod aliquis prophetet: scilicet videre; I Reg. IX, 9: *qui nunc dicitur propheta, olim vocabatur videns.* Item annuntiare: I Cor. XIV, 3: *propheta omnibus loquitur ad aedificationem.* Contingit autem quandoque quod utrumque aliquis habet, non tamen proprie dicitur propheta: nam quandoque aliquis habet propheticam visionem, sicut Nabuchodonosor et Pharao; et similiter ipsam visionem aliis nuntiaverunt; non tamen prophetae dici possunt, quia defuit eis aliquid, scilicet intelligentia visionis, qua opus est in visione, ut dicitur Dan. X, 1. Caiphas autem licet visionem propheticam non habuerit, habuit tamen denuntiationem rei propheticae, inquantum scilicet denuntiavit utilitatem mortis Christi. Quandoque namque spiritus sanctus movet ad totum quod pertinet ad prophetiam, quandoque autem ad aliquid tantum. Caiphae autem nec mentem illuminavit, nec imaginationem; et ideo eius mens et imaginatio ad malum intenta mansit: movit tamen linguam eius, ut proferret modum quo salus populi impleretur. Unde non dicitur propheta nisi inquantum habuit propheticum actum in denuntiatione, imaginatione et ratione eius ad contrarium existente. Ex quo patet quod non magis potest dici propheta quam asina Balaam. Consequenter cum dicit *et non tantum pro gente, sed ut filios Dei qui erant dispersi, congregaret in unum*, addit Evangelista ad verba pontificis, dicens, quod Iesus non tantum moriturus erat pro gente populi, scilicet Iudaeorum, ut Caiphas dixit, Hebr. ult. 12: *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*, sed addit etiam pro toto mundo; unde subdit *ut filios Dei qui dispersi erant, congregaret in unum.* Ubi cavenda est haeresis Manichaeorum dicentium, animas aliquas esse de substantia divina, et vocari filios Dei; et ad has congregandas in unum dicunt Deum venisse. Sed hoc est erroneum; quia, ut dicitur Ez. c. XVIII, 4: *omnes animae meae sunt*, scilicet creatione. Et ideo quod dicit *ut filios Dei qui erant dispersi, congregaret in unum*, non est intelligendum quod tunc iam accepissent adoptionis spiritum: quia, ut Gregorius dicit, nec oves eius neque filii Dei adhuc erant per adoptionem. Sed est intelligendum secundum praedestinationem, ut dicatur *ut filios Dei*, scilicet ab aeterno praedestinatos, Rom. c. VIII, 29: *quos praescivit conformes fieri imagini filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, qui erant dispersi, per* diversos ritus et gentes, *congregaret in unum*, scilicet in unitatem fidei; supra X, 16: *alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere (...) et fiet unum ovile et unus pastor*; Ps. CXLVI, 2: *aedificans Ierusalem dominus, dispersiones Israelis congregabit.* Consequenter cum dicit *ab illo ergo die cogitaverunt ut interficerent eum*, ponit Evangelista consensum Iudaeorum in mortem Christi. Sed numquid non ante cogitaverunt eum occidere? Videtur quod sic: quia supra in pluribus locis dicitur, quod Iudaei quaerebant eum interficere. Responsio. Dicendum quod ante habuerunt quidem instinctum ad eum occidendum; sed *ab illo die*, concitati ad iram ex verbis Caiphae, tractaverunt firmo proposito eum occidere. Prov. I, 16: *pedes eorum ad malum currunt.*

Lectio 8

[87496] Super Io., cap. 11 l. 8 Hic Evangelista ponit quomodo Christus eorum malitiam declinavit, et primo ponit modum declinationis ex parte Christi; secundo effectum admirationis ex parte populi, ibi *proximum autem erat Pascha Iudaeorum.* Modus autem declinationis fuit per occultationem, et recessum Christi a Iudaeis. Nam post consilium cautius se observans, *non in palam ambulabat apud Iudaeos*, sed nec ad aliquam civitatem abiit populatam *sed in regionem* remotam, *iuxta desertum in civitatem quae dicitur Ephrem, et ibi morabatur cum discipulis suis.* Sed numquid defecerat potentia eius, in qua, si vellet, inter Iudaeos palam conversaretur, et nihil ei facerent? Absit. Sed hoc fecit non propter defectum potentiae sed ut exemplum discipulis demonstraret. In quo apparet non esse peccatum, si fideles eius, oculis persequentium se subtraherent, et furorem sceleratorum latendo potius evitarent, quam se ostendendo eis, magis accenderent: secundum illud Matth. X, 23: *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.* Origenes autem dicit, quod nullus debet se periculis ingerere; tamen valde laudabile est quod quando iam pericula imminent, nec Iesu vitare

confessionem, nec recusare subire mortem, gratia veritatis. Et hoc propter duas rationes. Primo, quia valde praesumptuosum est periculis se ingerere propter inexperientiam propriae virtutis, quae quandoque fragilis invenitur, et propter futuri eventus incertitudinem; I Cor. X, 12: *qui se existimat stare, videat ne cadat.* Secundo ne nos ingerentes persecutoribus, occasionem praestemus eis, ut magis impii et noxii fiant; I Cor. X, v. 32: *sine offensione estote Iudaeis, et gentibus, et Ecclesiae Dei.* Ponitur effectus admirationis in populo, et primo ponitur admirandi occasio; secundo ponitur ipsa admiratio; tertio admirationis ratio. Occasio autem quaerendi et admirandi ponitur duplex. Prima quidem ex conditione temporis, quia *proximum erat Pascha Iudaeorum*: in quo recolitur memoria transitus Hebraeorum de Aegypto; Ex. XII, 11: *est enim phase, idest transitus domini.* Addit autem *Iudaeorum*, quia ipsum Pascha Iudaei male et indebite celebrabant: nam quando devote Pascha celebramus, tunc dicitur Pascha Dei, Is. I, 13: *solemnitates vestras non feram.* Secunda vero ex concursu populi, quia *ascenderunt multi Ierosolymam de regione*: nam, ut legitur Ex. XXIII, tribus temporibus in anno, seu festivitatibus, filii Israel se debebant domino praesentare, inter quae primum erat Pascha, et ideo magna multitudo ascendebat Ierosolymam, ubi erat templum. Sed quia nondum erat tempus Paschae, quo debebant ascendere, ideo Evangelista consequenter causam ascensus assignat, subdens *ut sanctificarent seipsos*: nullus enim audebat comedere agnum nisi mundus, et ideo praeveniebant tempus Paschae, ut interim purificantes seipsos, possent in Pascha agnum rite comedere. In quo datur nobis exemplum, ut tempore quadragesimali ieiuniis et bonis operibus nos purificemus, ut in Pascha rite sumamus corpus domini nostri. Admiratio autem ponitur ex causa absentiae domini: et hoc est quod dicit *quaerebant ergo Iesum*, non quidem ad honorandum, sed ad occidendum, *et colloquebantur adinvicem in templo stantes: quid putatis, quia non venit ad diem festum istum?* Sed notandum, quod quando dies festus agitur sancte, semper dominus est in die festo; Matth. c. XVIII, 20: *ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Et ideo nos congregati in domo Dei, quaeramus Iesum, mutuo nos consolando et exorando ut veniat ad diem festum nostrum. Quando vero non sancte agitur festum, tunc non venit Iesus; Is. I, 14: *Kalendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea.* Ratio autem admirationis et absentiae Iesu subditur quia *dederant pontifices et Pharisaei mandatum, ut si quis cognoverit ubi sit*, scilicet Iesus, *indicet, ut apprehendant eum*, scilicet ad occidendum. Supra VIII, 21: *quaeritis me, et in peccato vestro moriemini.* Sed, ut Augustinus dicit, nos qui scimus ubi Christus est, quia ad dexteram patris, indicemus eis, ut sic utinam apprehendant eum per fidem.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

caput XII

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 12

Lectio 1

[87497] Super Io., cap. 12 l. 1 In praecedentibus Evangelista ostendit divinitatis Christi virtutem per ea quae in vita fecit et docuit; hic autem incipit ostendere virtutem divinitatis ipsius quantum ad passionem et mortem eius: et primo agit de passione et morte eius; secundo de resurrectione ipsius, XX capitulo, ibi *una autem sabbati* et cetera. Prima pars dividitur in tres. In prima ostendit causas sive occasiones passionis et mortis eius; in secunda ponitur praeparatio discipulorum, a quibus per mortem erat corporaliter recessurus, XIII capitulo, ibi *ante diem festum Paschae* etc.; in tertia agitur de ipsa passione et morte eius, XVIII capit., ibi *haec cum dixisset Iesus, egressus est* et cetera. Causa autem, sive occasio passionis Christi fuit duplex: scilicet gloria ipsius Christi, quae invidiam excitavit, et infidelitas Iudaeorum, quae ipsos excaecavit. Primo agit de gloria Christi; secundo de infidelitate Iudaeorum, ibi *cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum.* Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo Christus glorificatus est ab

hominibus; secundo quomodo glorificatus est a Deo, ibi *nunc anima mea turbata est* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo glorificatus est a familiaribus et domesticis; secundo quomodo glorificatus est a turbis Iudaeorum, ibi *cognovit ergo turba multa* etc.; tertio quomodo glorificatus est a gentilibus, ibi *erant autem gentiles* et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit gloriam Christi in ministerio sibi a familiaribus exhibito; secundo zelum proditoris ex hoc concitatum, ibi *dixit ergo unus ex discipulis* et cetera. Circa primum tria facit. Primo describit tempus; secundo locum, ibi *venit Iesus in Bethaniam* etc.; tertio obsequium Christo exhibitum, ibi *fecerunt autem ei coenam* et cetera. Dicit ergo primo: dictum est, quod Christus ante festum Paschae abiit in regionem iuxta desertum, et quod imminente solemnitate paschali quaerebatur a Iudaeis. Ergo imminente paschali tempore, quo agnus typicus immolabatur, ipse tamquam verus agnus ad locum passionis accessit, pro salute mundi voluntarie immolandus: secundum illud Is. LIII, 7: *oblatus est, quia ipse voluit.* Dicit autem *ante sex dies Paschae*, ut intelligas diem Paschae non quidem quartum decimum diem primi mensis, in qua ad vesperam immolabatur paschalis agnus, ut habetur Ex. XII, sed potius hic dicitur Pascha decimaquinta dies, quae tota erat festiva, et illo anno occurret feria sexta in qua passus est dominus; ita quod sextus dies ante Pascha, fuit prima feria, id est dies dominicus, in qua dominus ramis palmarum Ierosolymam intravit, et in die praecedenti, scilicet sabbato, Christus venit in Bethaniam: et hoc est quod dicitur *ante sex dies Paschae.* Convenit autem hic numerus mysteriis. Primo quidem quantum ad numerum: numerus enim senarius perfectus est, unde et Deus opera creationis perfecit sex diebus, ut dicitur Gen. I. Et propter hoc decuit quod sex diebus quodammodo compleretur opus passionis, quo omnia sunt restaurata, secundum illud Coloss. I, 20: *pacificans per sanguinem suum sive quae in caelis, sive quae in terris sunt* et cetera. II Cor. V, v. 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Secundo congruit mysterio quantum ad figuram. Mandatur enim Ex. XII, quod decima die mensis primi tollat unusquisque per familias suas agnum paschalem immolandum. Unde et dominus decimo die primi mensis, hoc est sexta die ante decimum quintum diem, Ierusalem intrare voluit, quasi ad locum immolationis accedens; ut patet per id quod dicitur infra eodem: *in crastino autem turba multa quae venerat ad diem festum, cum audissent quia venit Iesus Ierosolymam, acceperunt ramos palmarum, et processerunt obviam ei.* Deinde describitur locus: *venit Bethaniam* et cetera. Bethania autem erat vicus prope Ierusalem, et interpretatur domus obedientiae: unde congruit mysterio. Primo quidem quantum ad causam passionis, secundum illud Phil. II, 8: *factus est obediens patri usque ad mortem*; secundo quantum ad fructum passionis, quem consequuntur soli illi qui ei obediunt, secundum illud Hebr. V, 9: *factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae* et cetera. Signanter autem additur *ubi fuerat Lazarus mortuus, quem suscitavit Iesus*, quia in domo obedientiae illi qui sunt spiritualiter mortui in peccatis, resuscitantur reducti ad viam iustitiae. Rom. V, 19: *per unius hominis obedientiam, iusti constituentur multi.* Sed secundum litteram hoc dicitur ad ostendendum quod Christus in Bethaniam venit ut memoriam resurrectionis Lazari revocaret. Ps. CX, 4: *memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator dominus.* Deinde cum dicit *fecerunt autem ei coenam ibi*, ponit obsequium Christo exhibitum a suis familiaribus, et primo in communi quantum ad omnes; secundo in speciali quantum ad singulos, ibi *et Martha ministrabat.* Convenit autem mysterio, quod *ibi*, idest in Bethania, *fecerunt ei coenam*, quia dominus in domo obedientiae spiritualiter reficitur, delectatus in obedientia nostra, secundum illud Apoc. III, 20: *si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi ianuam, introibo ad illum, et coenabo cum illo, et ipse mecum.* Deinde ponuntur tres personae ei assistentes vel ministrantes: scilicet Martha, Lazarus et Maria. Per Martham significantur praelati, qui ad ministerium in Ecclesiis instituuntur, secundum illud I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Unde dicitur *et Martha ministrabat*; Lc. X, 40: *Martha autem satagebat circa frequens ministerium.* Per Lazarum autem resuscitatum significantur subditi ministerio praelatorum a peccatis ad statum iustitiae reducti, qui cum aliis iustis spiritualiter cum domino epulantur, unde dicitur *Lazarus autem unus erat ex discumbentibus cum eo*; Ps. LXVII, 4: *iusti epulentur, et exultent in conspectu Dei, et delectentur in laetitia.* Per Mariam significantur contemplativi. Dicitur enim Lc. X, 39, quod *Maria sedens secus pedes domini, audiebat verba illius.* Circa cuius ministerium tria tanguntur, quantum ad litteram pertinet. Primo enim tangitur unguentum in quo obsecuta est; secundo obsequium quod exhibuit, ibi *et unxit pedes Iesu*; tertio effectum obsequii, ibi *et domus impleta est ex odore unguenti.* Circa primum tria tangit. Primo quantitatem unguenti, quia multum fuit, unde dicit *libram unguenti*; Tob. IV, 9: *si multum tibi fuerit, abundanter tribue.* Secundo materiam, quia fuit ex nardo confectum; unde dicit *nardi*; Cant. I, 11: *dum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum.* Est autem nardus herba brevis et spicosa et nigra, ex qua fit unguentum, quod vim confortandi habet ex sua aromaticitate. Tertio compositionis formam, in eo quod dicit *pistici pretiosi.* Et, secundum Augustinum, dicitur *pistici* a loco, in quo nardus oriebatur. Sed melius est quod exponatur *pistici*, idest fidelis, hoc est non sophisticati per aliquam admixtionem: nam pistis in Graeco idem est quod fides. Addit autem *pretiosi*, quia confectum erat ex spica nardi, ex qua pretiosum unguentum fit, et forte admixtis aliis pretiosis rebus. In quo docemur quod ea quae pretiosissima sunt apud nos, Deo debemus offerre, secundum illud Ps. LXV, 15: *holocausta offeram tibi cum incenso arietum.* Et Mal. I, 14: *maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens, offert domino debile.* Circa obsequium eius primo nota humilitatem in hoc quod dicitur *unxit pedes Iesu*, ad pedes procidens, secundum illud Ps. c. CXXXI, 7: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius.* Secundo devotionem, quia *extersit capillis suis*, ut de seipsa quodammodo obsequium offerret. Rom. VI, 13: *exhibete membra vestra arma iustitiae Deo.* Effectus autem obsequii tangitur consequenter, cum dicit *et domus impleta est ex odore unguenti*: per quod insinuatur unguenti bonitas, cuius odor totam domum implevit; Cant. I, 3: *curremus in odorem unguentorum tuorum.* Dubitatur autem utrum haec eadem mulier fuerit de qua dicitur hic quod unxit dominum, et de qua dicitur Lc. VII, v. 37, et Matth. XXVI, 7, et Mc. XIV, 3. Multis quidem videtur, secundum Hieronymum et Chrysostomum, quod mulier peccatrix de qua Lucas narrat, non sit Maria soror Lazari, quae dominum dicitur unxisse. Origenes autem addit, quod non sit eadem etiam de qua Matthaeus et Marcus narrant, sed illa sit quaedam alia tertia: et hoc vult probare ex tribus. Primo quidem ex tempore: nam haec unxit dominum ante sex dies Paschae; illa vero de qua Matthaeus et Marcus narrant, infra biduum ante Pascha. Praemittit enim Matthaeus dominum dixisse: *scitis quia post biduum Pascha fiet.* Marcus autem: *erat Pascha, et azyma post biduum.* Secundo ex loco: nam illa mulier legitur dominum unxisse in domo Simonis leprosi; hoc autem colligitur esse factum in domo

Marthae, ex hoc quod dicitur quod Martha ministrabat, ut etiam Augustinus dicit. Tertio ex ipso facto: nam illa mulier legitur unxisse caput, haec autem pedes. Augustinus vero et Gregorius dicunt, quod una et eadem mulier fuit quam quatuor Evangelistae narrant dominum unxisse, sed bis hoc fecit. Primo quidem in principio suae conversionis intermedio tempore praedicationis Christi, quod Lucas narrat; secundo vero imminente Christi passione hoc fecit, quod tres alii Evangelistae narrant. Unde idem factum est quod hic narratur, et quod habetur Matth. XXVI et Mc. XIV. Ad primum ergo quod dicitur de dissonantia temporis, dicendum est, secundum Augustinum, quod Ioannes ipse servat ordinem historiae; Matthaeus et Marcus per recordationem interponunt quod prius fuerat factum immediate ante proditionem Iudae, quae ex hoc facto creditur occasionem habuisse. Ad secundum quod obiicitur de dissonantia loci, potest intelligi quod eadem sit domus Simonis leprosi, et etiam Mariae et Marthae, ita quod Simon fuerit paterfamilias domus. Dicitur autem leprosus, quia primo leprosus fuerat et a Christo curatus. Ad tertium quod obiicitur de dissonantia facti, dicendum est, secundum Augustinum, quod mulier unxit et pedes et caput. Et si quis obiiciat quod Marcus dicit, quod, fracto alabastro, effudit super caput ipsius recumbentis, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod non fuit ita fractum quin aliquid remanserit, unde pedes possent inungi. Alio modo potest dici quod prius inunxit pedes, postea, fracto alabastro, totum supra caput effudit. Secundum mysterium autem, per libram quam Maria accepit, designatur opus iustitiae: nam ad iustitiam pertinet singula librare et ponderare; Ez. XLV, 11: *iuxta mensuram cori, erit libratio eorum.* Opus autem iustitiae debet quadruplici virtute adiuncta esse perfectum. Primo quidem pietate: unde dicit *unguenti*, quod, quia lenitivum est, misericordiam significat; Iac. II, 13: *iudicium sine misericordia illi qui non fecit misericordiam.* Secundo humilitate: unde dicit *nardi*, quae, cum sit herba brevis, significat humilitatem; Eccli. III, 20: *quanto magnus es, humilia te in omnibus.* Tertio fide: unde dicit *pistici*, idest fidelis. Habac. II, 4: *iustus autem meus ex fide vivit.* Quarto caritate: unde dicit *pretiosi*, sola enim caritas pretium praestat vitae aeternae; I Cor. XIII, v. 3: *si distribuero pauperibus omnes facultates meas (...) caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Opere autem iustitiae unguntur pedes Iesu, et caput suum. Per pedes intelligimus mysterium humanitatis; per caput vero divinitatem, secundum illud I Cor. XI, 3: *caput Christi Deus*: ut intelligatur caput et pedes Christi ungere qui divinitatem et humanitatem eius veneratur. Vel per caput possumus intelligere ipsam Christi personam, secundum illud Eph. I, 22: *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam.* Per pedes autem, Christi fideles, de quibus Matth. XXV, 40: *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*; Is. LII, v. 7: *quam pulchri pedes supra montem annuntiantis et praedicantis pacem.* Unde caput Christi inungit qui ipsum Christum veneratur; pedes autem qui eius fidelibus obsequitur. Quia vero capilli ex superfluitate generantur, pedes domini capillis terguntur, quando aliquis ex ipsis quae sibi superfluunt, defectui subvenit proximorum. Lc. XI, 41: *verumtamen quod superest, date eleemosynam.* Unde Augustinus dicit: si habes superflua, da pauperibus, et domini pedes tersisti. Per hoc autem quod dicitur *et domus impleta est ex odore unguenti*, significatur quod propter opera iustitiae, bona fama totam replet Ecclesiam; II Cor. II, 14: *odorem suae notitiae manifestat per nos in omni loco: quia Christi bonus odor sumus.* Deinde cum dicit *dixit ergo unus ex discipulis eius* etc., ponitur zelus proditoris ex praedicto ministerio concitatus. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit proditoris zelum; secundo ponitur zeli repressio, ibi *dixit ergo ei Iesus* et cetera. Circa primum tria facit. Primo describitur persona proditoris; secundo ponuntur verba eius, ibi *quare hoc unguentum non veniit trecentis denariis?* etc.; tertio manifestatur eius malitiosa intentio, ibi *dixit autem hoc, non quia de egenis pertinebat ad eum, sed quia fur erat.* Persona autem eius manifestatur ex tribus. Primo quidem ex dignitate, cum dicitur *dixit ergo unus ex discipulis eius*: ut ostendatur quod nullus in quacumque excellentia constitutus de se praesumere debet, quia, ut dicitur Iob IV, 18: *in Angelis suis reperit pravitatem.* Secundo ex nomine, cum dicit *Iudas Iscariotis*, nomine. Interpretatur autem Iudas, confitens, ut significetur quod praeter confessionem virtuosam, de qua Rom. X, 10 dicitur: *confessio fit ad salutem*, est quaedam confessio vituperabilis et mercenaria, de qua dicitur in Ps. XLVIII, 19: *confitebitur tibi cum benefeceris ei.* Tertio describitur ex crimine, cum dicitur *qui erat eum traditurus*; Ps. XL, 10: *qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem.* Deinde ponuntur verba ipsius, ex quibus ostenditur quod de bono odore unguenti spiritualiter mortuus erat, secundum illud II Cor. II, 15: *Christi bonus odor sumus: aliis odor mortis in mortem, aliis autem odor vitae in vitam.* Displicebat enim ei quod unguentum non erat venditum, sed effusum in obsequium Christi: unde dicit *quare hoc unguentum non veniit*, idest venditum est, *trecentis denariis?* Sed sicut dicitur II Cor. XI, 15, ministri Satanae transfigurantur velut ministri iustitiae. Unde iniquitatem suam sub specie pietatis occultavit, dicens *et datum est egenis*; Is. XXXII, 6: *cor eius faciet iniquitatem, ut perficiat simulationem et loquatur ad dominum fraudulenter.* Unde Evangelista eius fraudulentam aperit intentionem, subdens *dixit autem hoc, non quia de egenis pertinebat ad eum, sed quia fur erat.* Non enim curabat quod eis subveniretur, quia Prov. XII, v. 10, dicitur: *viscera impiorum crudelia, sed quia fur erat*, consuetudinem furandi habens, dolebat sibi occasionem furandi sublatam per effusionem unguenti, et ex hac avaritia ductus est ad proditionem: dicitur enim Eccli. X, 9: *avaro nihil est scelestius*; et supra X, 10: *fur non venit nisi ut furetur, et mactet, et perdat.* Unde autem furari consueverit, exponit subdens *et loculos habens*, idest, custos loculorum domini constitutus, *ea quae mittebantur*, scilicet in loculis, donata a fidelibus ad usum Christi et pauperum, *portabat*, ministerio, sed asportabat furto. Ubi duo notantur. Primo quod Christus tamquam pauper de eleemosynis vivebat; Ps. XXXIX, 18: *ego autem mendicus sum et pauper.* Secundo, quod non derogat perfectioni, si eleemosynae in loculis reserventur: unde quod dicitur Matth. VI, v. 34: *nolite solliciti esse in crastinum*, non intelligitur quod nihil in crastinum debeat reservari, cum dominus hoc fecerit, qui fuit summum exemplar perfectionis. Sed quaeritur quare dominus Iudae, quem furem sciebat, custodiam loculorum commisit? Ad quod respondendum est tripliciter. Primo quidem, secundum Augustinum, hoc fecit Christus, ut eius Ecclesia cum fures patitur toleraret: non enim est bonus qui malos tolerare non potuit, unde dicitur Cant. c. II, 2: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Secundo ei loculos dominus commisit, ut perditionis occasionem auferret, cum haberet ex loculis concupiscentiae mitigationem; sed, sicut dicitur Eccle. c. V, 9: *avarus non implebitur pecunia.* Tertio, secundum alios, ut doceret quod spiritualia sunt maioribus committenda, temporalia vero minus dignis; unde dicitur Act. VI, v. 2, ab apostolis: *non est aequum relinquere nos verbum Dei, et ministrare mensis*, sed uni de diaconibus hoc ministerium commiserunt. Quaeritur etiam quomodo hic dicatur quod solus Iudas de hoc unguento effuso dixerit, cum Matthaeus narret discipulos hoc dixisse. Sed dicendum est, quod Matthaeus ponit numerum pluralem pro numero singulari; sicut Matthaei, II, 20, dicitur: *defuncti sunt enim qui quaerebant animam pueri.* Vel potest dici, quod Iudas primo murmuravit, et ab eo sunt postmodum alii provocati ut similia verba proferrent, licet non ex eadem intentione.

Lectio 2

[87498] Super Io., cap. 12 l. 2 Posito zelo proditoris propter obsequium mulieris, hic consequenter ponitur ipsius zeli repressio, et primo dominus repellit calumniam quam mulieri Iudas iniecerat; secundo excludit piam causam quam praetenderat, ibi *pauperes enim semper habebitis vobiscum* et cetera. Dicit ergo *sinite illam*, idest, ne prohibeatis eam. Sciendum enim, quod multa bona opera fiunt, de quibus si peteretur consilium antequam fiant, non consuleremus quod fierent, quia forte possent fieri meliora; postquam tamen incipiunt fieri, dummodo iam bona sint, non sunt prohibenda. Et, ut Chrysostomus dicit, forte Iesus antequam mulier effudisset unguentum, potius illud dari pauperibus elegisset; nunc vero quia iam factum erat, prohibentes comprimit, dicens *sinite illam.* Prov. III, 27: *nolite prohibere eum qui bene facit: si vales et ipse benefac.* Et subdit *ut in diem sepulturae meae servet illud*: ubi primo praenuntiat suam mortem imminere, et obsequium huius mulieris, quod parata fuit ei impendere in sepultura, nisi praeventa fuisset celeri Christi resurrectione: nam, ut in Marco legitur, Maria Magdalena cum aliis emit aromata, ut venientes ungerent Iesum. Ideo ergo dicit *ut in diem sepulturae meae servet illud*, scilicet non idem quod effusum fuit, sed simile in specie, vel in genere, vel etiam opere; quasi dicat: non prohibeatis eam facere mihi iam vivo quod non poterit facere mortuo: nam, ut dictum est, fuit celeri Christi resurrectione praeventa. Et hoc magis exprimitur Mc. XIV, 8, ibi enim dicitur: *praevenit enim ungere corpus meum in sepulturam.* Sed numquid praescivit mortem Christi? Dicendum, quod non: non enim intelligebat quod fecit; sed quodam instinctu interiori mota est ad hoc faciendum. Frequenter enim aliqui moventur ad faciendum quod non intelligunt, sicut Caiphas, supra XI, 49, *cum esset pontifex anni illius, dixit eis: vos nescitis quidquam.* Et huiusmodi vocantur praesagia, inquantum primo ante facta aguntur. Consequenter cum dicit *pauperes enim semper habebitis vobiscum* etc. excludit piam causam quam Iudas praetendebat, dicens: *quare hoc unguentum non venditur trecentis denariis, et datur egenis?* Unde dominus subdit *pauperes enim semper habebitis vobiscum.* Ubi sciendum est, quod quandoque faciendum est illud quod minus est necessarium, si remanet locus implendi quod est magis necessarium: et ideo dominus, licet magis necessarium esset quod hoc unguentum daretur pauperibus quam quod ungerentur pedes eius ex eo; quia tamen adhuc potest fieri, cum pauperes semper habeamus nobiscum, ideo dominus permisit fieri istud, quod est minus necessarium. In hoc autem quod dicit *pauperes semper habebitis vobiscum* datur intelligi familiaritas quam divites debent habere ad pauperes et cetera. Eccli. IV, 7: *congregationi pauperum affabilem te facito. Me autem non semper habebitis.* Sed contra. Matth. ult., 20: *ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Responsio, secundum Augustinum. Dominus dicens *me autem non semper habebitis*, loquebatur de praesentia corporis sui, prout in sua specie

apparet, secundum quam iturus erat ad caelum; infra XVI, 28: *iterum relinquo mundum.* Sed quantum ad praesentiam divinitatis semper est nobiscum; et etiam sacramentaliter in Ecclesia. Vel aliter. Dicendum quod dominus hoc dicens, intelligit de praesentia divinitatis suae. Quidam enim videntur habere Christum spiritualiter vel in sacramento, vel in confessione fidei, qui tamen non sunt semper eum habituri, cum sint tantum de Ecclesia quantum ad numerum, non quantum ad meritum: et huiusmodi sunt servi. Filii autem semper sunt eum habituri: quia, ut dicitur supra VIII, 35, *filius manet in domo in aeternum.* Dicit ergo Iudae *me autem non semper habebitis*: quia indignum te fecisti ad hoc. Ut autem Chrysostomus dicit, in hoc dominus obiurgat Iudam: nam per hoc quod moleste tulit obsequium Christo impensum, videtur gravari de praesentia Christi: et ideo Christus dicit *me autem non semper habebitis*, quasi diceret: gravis sum tibi et onerosus; sed expecta parum, et abibo. Consequenter cum dicit *cognovit ergo turba multa ex Iudaeis quia illic est* etc., ostendit quomodo Iesus glorificatus est a turbis Iudaeorum, et primo quomodo a turbis Christum visitantibus; secundo quomodo a turbis ei obviantibus, ibi *in crastinum autem* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur devotio turbarum visitantium; secundo exagitatur concitatus zelus Pharisaeorum invidentium, ibi *cogitaverunt autem principes sacerdotum.* Prima pars dividitur in duas. In prima ponitur turbarum visitatio; in secunda subditur visitationis occasio. Quantum ad primum dicit *cognovit ergo turba multa ex Iudaeis quia Iesus illic esset*, in Bethania, *et venerunt*, ad quod dominus invitat, Matth. XI, 28: *venite ad me omnes qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos.* Et ideo ubi scimus esse eum, debemus festinanter accedere. Causa autem visitationis ponitur duplex. Una, ut fruerentur visione et doctrina Christi; alia, ut viderent Lazarum. Et hoc propter duo. Primo, quia illud quod factum erat circa ipsum, inquantum quatriduanus in monumento suscitatus fuit, valde mirabile erat; et hoc homines videre desiderant. Ps. CXXXVIII, v. 14: *mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis*; idest, laborabit ad cognoscendum. Secundo, quia sperabant Lazaro referente, aliquod de alia vita perpendere et audire; cuius cognitionis desiderium innatum est hominibus. Hoc autem est contra illud quod stulti dicunt, Sap. II, 1: *exiguum, et cum taedio est tempus vitae nostrae, et non est refrigerium in fine hominis; et non est qui agnitus sit reversus ab Inferis.* Ecce enim Lazarus, quem suscitavit a mortuis, ab Inferis rediit. Concitatum autem zelum Pharisaeorum invidentium ponit, dicens *cogitaverunt autem principes sacerdotum ut et Lazarum interficerent*, in quo videbantur obviare Deo: ipse enim vivificavit Lazarum, et isti volebant occidere. Iob XV, 26: *cucurrit adversus eum erecto collo, et pingui cervice armatus est.* Ratio autem zeli ponitur *quia multi propter illum abibant ex Iudaeis, et credebant in Iesum.* Sed contra. Christus multos sanaverat, puta paralyticum, supra V, 5 s. caecum natum supra IX, 1 s., quare Lazarum tantum volebant occidere? Ad quod Chrysostomus quatuor rationes assignat. Unam, quia istud miraculum erat evidentius, coram multis factum, et inopinabile videre mortuum quatriduanum, ambulantem et loquentem. Alia ratio erat, quia Lazarus persona insignis erat, caecus autem persona ignobilis: unde et eiecerunt eum de templo. Tertia ratio est, quia miraculum istud factum est imminente festivitate, quando totus populus Iudaeorum ad diem festum conveniens admirabantur, et dimittentes festivitates, Bethaniam veniebant. Quarta ratio, quia in aliis Christi miraculis nitebantur criminari violationem sabbati, et per hoc ab eo turbas abducere; sed hic nihil tale facere poterant. Unde quia in nullo habebant conqueri contra Iesum, adversus Lazarum faciunt conatum, tamquam haec esset potissima via ad miraculum occultandum. Prov. I, v. 16: *pedes eorum ad malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem.*

Lectio 3

[87499] Super Io., cap. 12 l. 3 Hic ponitur devotio turbae obviantis Christo, et primo ponitur obviatio turbarum; secundo zelus Pharisaeorum, ibi *Pharisaei autem dicebant* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur turbae obviatio; secundo adventus domini, ibi *et invenit Iesus asellum* etc.; tertio obviationis causa, ibi *testimonium ergo perhibebat turba.* Obviatio autem describitur quo ad quatuor. Primo quantum ad tempus, quia *in crastinum*, scilicet ab illo die de quo dixerat *ante sex dies Paschae*, qui est decimus dies mensis. Et congruit figurae, Ex. XII, v. 3 ss. ubi dicitur quod agnus paschalis qui immolandus erat quartodecimo die ad vesperam, debebat accipi decimo die mensis. Secundo describitur quantum ad personas obviantes, quia *turba multa quae convenerat ad diem festum*, per quod significatur populorum multitudo qui convertendi erant ad Christum; Ps. VII, 8: *synagoga populorum circumdabit me.* Dicit autem *ad diem festum*, quia ad hoc fideles convertuntur ad Christum ut ad diem festum caelestis Ierusalem perveniant; Matth. VIII, 11: *multi venient ab oriente et occidente, et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum.* Tertio describitur quantum ad motivum obviandi, quod est auditus de adventu Iesu; unde dicit *cum audissent quia venit Iesus Ierosolymam.* Ad Christum enim omnes fideles convertuntur propter auditum fidei; Rom. X, 17: *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*; Exod. IV, 31: *audierunt filii Israel quod visitasset dominus filios Israel, et credidit populus.* Quarto describitur quantum ad modum obviandi: et primo quantum ad ea quae fecerunt, quia *receperunt ramos palmarum.* Palma enim, quae viriditatem suam conservat, significat victoriam, unde et apud antiquos triumphantibus in signum victoriae dabatur. Et de martyribus triumphantibus legitur Apoc. VII, 9, quod *palmae erant in manibus eorum.* Rami ergo palmarum, secundum Augustinum, laudes sunt, significantes victoriam, quia dominus erat mortem moriendo superaturus, in trophaeo crucis de Diabolo mortis principe triumphaturus. *Et processerunt obviam ei*; Amos, IV, 12: *praeparare in occursum Dei tui, Israel.* Secundo quantum ad ea quae dixerunt, quia *clamabant: hosanna, benedictus qui venit in nomine domini rex Israel.* Ubi ponit petitionem, et laudem. Petitionem quidem cum dicunt *hosanna*, idest, salva obsecro quasi dicant. Hosy, quod est salva et Anna, quod est obsecro. Quod, secundum Augustinum, non est verbum, sed interiectio deprecantis. Recte a domino Iesu salutem petunt, quia dicitur Is. XXXV, 4: *dominus ipse veniet, et salvabit nos*; Ps. LXXIX, v. 3: *excita potentiam tuam et veni.* Laudant autem quantum ad duo, scilicet quantum ad eius adventum, et quantum ad potentiam regni eius. Adventum quidem eius laudant, dicentes *benedictus qui venit in nomine domini.* Unde sciendum est, quod benedicere est bonum dicere. Aliter autem Deus benedicit nobis, aliter nos Deo. Deus enim benedicendo nobis, facit nos bonos, nam dicere suum, est eius facere: *dixit enim, et facta sunt*, Ps. CXLVIII, 5. Nos autem benedicendo Deo, confitemur eius bonitatem; Ps. CXVII, 26: *benediximus vobis de domo domini.* Gen. c. XXVII, 29: *qui*

benedixerit tibi, sit ille benedictus et cetera. *Benedictus* ergo *qui venit in nomine domini.* Christus enim operabatur in nomine Dei; quia omnia opera quae faciebat, ad gloriam Dei ordinabat. Quia vero et pater dominus est, et filius dominus est, ideo hoc quod dicitur *in nomine domini*, potest intelligi dupliciter. Uno modo *benedictus qui venit in nomine domini* idest, in nomine sui ipsius, tamquam dominus; Is. XXXIII, 22: *dominus legifer noster.* Moyses ergo hoc modo non venit in nomine domini, quia venit sicut servus. Hebr. III, 5: *Moyses in omni domo sua tamquam famulus fidelis erat, in testimonium eorum quae dicenda erant.* Sed, secundum Augustinum, melius dicitur *in nomine domini*, scilicet patris. Nam verba eius ad hoc nostrum dirigunt intellectum. Supra V, 43: *ego veni in nomine patris mei* et cetera. Dupliciter autem dicitur venire in nomine patris. Primo quidem in quantum venit ut filius, per quod datur intelligi pater; secundo inquantum venit ut manifestans patrem; infra c. XVII, 6: *manifestavi nomen tuum hominibus.* Potentiam vero regni eius laudant cum dicunt *rex Israel.* Ad litteram enim credebant Iudaei quod venisset regnaturus temporaliter super eos, et redempturus eos a servitute Romanorum, et ideo applaudebant ei tamquam regi; Ier. XXIII, 5: *regnabit rex, et sapiens erit*; Is. XXXII, 1: *ecce in iustitia regnabit rex, et principes in iudicio praeerunt.* Sed sciendum, quod omnia verba praedicta poterant haberi ex Psalmis. Nam cum Psal. CXVII, 22, diceret: *lapidem quem reprobaverunt aedificantes*, subdit *o domine, salvum me fac (...) benedictus qui venit in nomine domini.* Ubi Hieronymus, secundum Hebraeam veritatem, transtulit hosanna, benedictus. Sed hoc quod subdunt *rex Israel*, non est in Psalmis, sed est ibi: *Deus dominus, et illuxit nobis.* In quo ex eorum caecitate minuunt eius laudem, quia Psalmus laudat eum tamquam Deum, ipsi vero tamquam regem temporalem. Consequenter cum dicit *et invenit Iesus asellum, et sedit super eum*, ponit domini adventum: et primo ponit modum veniendi; secundo inducit prophetiam; tertio ostendit dispositionem discipulorum circa hoc factum. Notandum est circa primum, quod Ioannes Evangelista Evangelium suum post omnes alios Evangelistas conscripsit, unde omnia Evangelia diligenter perlegerat et quae per alios diffuse dicta erant, ipse compendio tradidit, quae vero omiserant, ipse supplevit. Quia vero diffuse in aliis Evangelistis habetur quomodo dominus misit duos de discipulis suis ut asinam adducerent, ideo hoc Ioannes breviter pertransivit, dicens *et invenit Iesus asellum, et sedit super eum.* Sciendum autem, quod facta Christi sunt quasi media inter facta veteris testamenti et novi: et ideo tam turba quae praecedebat quam quae sequebatur, eum laudabat, inquantum facta Christi sunt regula et exemplar eorum quae fiunt in novo testamento, et praefigurata a patribus veteris testamenti. Asellus autem, quod est animal rude, significat populum gentium, super quem sedit, ut significaret quod ipse redempturus esset gentes; Is. XLIX, 6: *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae*; ibid. XXXII, 20: *beati qui seminatis super omnes aquas, mittentes pedes bovis et asinae*, idest, coniungentes in unitatem fidei populum Iudaeorum et gentium. Quia autem Matthaeus Evangelium suum scripsit Iudaeis, mentionem facit de asina, per quam signatur synagoga Iudaeorum, quae fuit quasi mater gentium in spiritualibus, quia *de Sion exibit lex, et verbum domini de Ierusalem*: Is. II, 3. Alii vero Evangelistae, quia gentibus Evangelia scripsere, faciunt etiam mentionem de pullo et cetera. Consequenter cum dicit *sicut scriptum est* etc., inducit prophetiam quae scripta est Zac. IX, 9, in qua primo dat securitatem; secundo promittit regiam maiestatem; tertio subdit utilitatem regis. Securitatem dat cum dicit *noli timere, filia Sion.*

Sion arx erat in Ierusalem, ubi erat habitatio regis. Filia ergo Sion est plebs Ierosolymorum, et Iudaeorum qui subditi erant regi Ierusalem. Iudaeis ergo dicitur *noli timere*, quia dominus defensor tuus; Is. c. LI, 12: *quis tu ut timeas ab homine mortali?* Ps. XXVI, 1: *dominus defensor vitae meae: a quo trepidabo?* In quo excludit Evangelista timorem mundanum et servilem. Regiam autem maiestatem promittit, dicens *ecce rex tuus venit* et cetera. Is. IX, 6: *parvulus datus est nobis.* Et infra, ibid. 7: *super solium David et super regnum eius sedebit.* Dicit autem *tuus*, idest ex te carnem sumens, quia *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae*: Hebr. II, 16. Iterum *tuus, idest ad utilitatem tuam*, unde subdit *venit tibi*; Lc. XIX, 42: *si cognovisses et tu, et quidem nunc quae ad pacem tibi: nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis.* Sed tamen ipsi resistendo, eorum utilitatem impedierunt. Venit, inquam, tibi, non ad terrorem, sed ad liberationem, unde subdit *sedens super pullum asinae*: in quo signatur regis clementia, quae valde est accepta subditis; Prov. XX, v. 28: *clementia roboratur thronus eius.* Et contra dicitur Prov. XIX, 12: *sicut fremitus leonis, ita et regis ira.* Quasi dicat: non venit in fastu regio, propter quod posset esse odiosus, sed venit in mansuetudine; Eccli. c. XXXII, 1: *rectorem te posuerunt? Noli extolli.* Noli ergo timere regni oppressionem. Vetus autem lex in timore data est, quia lex servitutem generabat. Item signatur in hoc regis potentia, inquantum in humilitate et infirmitate veniens, totum mundum attraxit. I Cor. I, 25: *quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.* Consequenter cum dicit *haec non cognoverunt discipuli eius primum*, ponit dispositionem discipulorum ad prophetiam inductam, in quo Evangelista confitetur ignorantiam et sui et discipulorum, quia, ut dicitur Prov. XVIII, 17, *iustus in principio accusator est sui.* Unde dicit, quod *haec*, quae praedicta sunt, *non cognoverunt discipuli eius primum*, idest ante passionem, *sed quando glorificatus est Iesus*, idest quando virtutem suae resurrectionis ostendit, *tunc recordati sunt quia haec erant scripta de eo, et haec fecerunt ei.* Ideo autem quando glorificatus est cognoverunt, quia tunc receperunt virtutem spiritus sancti, ex qua effecti sunt omnibus sapientibus sapientiores; Iob XXXII, 8: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam.* Hoc autem ideo introducit Evangelista, ut ostendat non fuisse quod factum est, serio a discipulis procuratum. Consequenter cum dicit *testimonium ergo perhibebat turba* etc., ponit causam obviationis, quae fuit exhibitio testimonii, quod *perhibebat turba quae cum eo erat*, de resurrectione Lazari; *quando* scilicet *vocavit Lazarum de monumento (...) propterea et obviam venit ei turba*; I Cor. I, 22: *Iudaei signa quaerunt.* Istud enim evidentius signum erat, et mirabilius, et ideo ultimo ipsum reservavit, ut magis imprimeretur eorum memoriae. Consequenter cum dicit *Pharisaei ergo dixerunt ad semetipsos* etc., ponit Pharisaeorum zelum, qui concitabatur ex frustratione conatus eorum; unde dicebant *videtis quia nihil proficimus?* etc.: quod quidem est verbum Pharisaeorum invidentium, ut dicant *nihil proficimus*, scilicet in malitia nostra, non valentes eum impedire. Hoc modo accipitur proficere II Tim. III, v. 13: *mali autem homines et seductores proficient in peius, errantes et in errorem mittentes.* Sed quid invidet caeca turba? Quia *post eum abiit mundus*, per quem factus est mundus. Sed tamen signatur per hoc, quod totus mundus eum secuturus erat; Oseae, VI, v. 3: *vivemus in conspectu eius, sequemurque, ut cognoscamus dominum.* Chrysostomus autem vult quod haec sint verba Pharisaeorum credentium, occulte tamen propter metum Iudaeorum. Et dicunt hoc, ut retraherent eos a persecutione Christi, ac si dicerent: quantumcumque insidiamini, tanto hic augetur, et gloria eius intenditur. Quid ergo non desistitis a tantis insidiis? Quod quidem quasi idem est cum consilio Gamalielis, de quo habetur Act. V, 34 ss.

Lectio 4

[87500] Super Io., cap. 12 l. 4 Posita gloria quam Christus habuit ex ministerio domesticorum et ex devotione turbarum, hic Evangelista ponit gloriam quam Christus habuit ex devotione gentilium, et primo ponitur gentilium devotio; secundo devotionis ipsorum denuntiatio, ibi *venit Philippus* etc.; tertio passionis Christi praenuntiatio, ibi *Iesus autem respondit: venit hora ut clarificetur filius hominis.* Devotio autem gentilium ponitur quantum ad duo. Primo ponitur quantum ad sacramenta veteris testamenti; secundo quantum ad Christum, ibi *hi ergo accesserunt ad Philippum.* Devotio autem gentilium ad sacramenta veteris testamenti ostenditur per hoc quod templum visitabant. Unde dicit *erant autem gentiles quidam qui ascenderant*, supple in Ierusalem, *ut adorarent in die festo*, quasi dicat: non solum turba Iudaeorum, sed etiam ipsi gentiles honorabant Christum. Ratio autem quare ascendebant, secundum interlinearem quamdam, assignatur, quia erant proselyti, et conversi ad ritum Iudaeorum, ad praedicationem Iudaeorum: quia per mundum habitabant, et conabantur multos ad se convertere: Matth. XXIII, 15: *circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum.* Et ideo secundum ritum Iudaeorum ascendebant cum aliis. Sed melius dicendum est, secundum Chrysostomum, quod, sicut habetur II Mach. III, v. 2 s., templum Dei quod erat in Ierusalem, in veneratione habebatur cunctis populis et regibus universae terrae, ita ut ipsum templum maximis muneribus illustrarent. Et ideo contingebat quod in diebus festivis multi etiam gentiles ascenderent Ierusalem. Simile habetur Act. VIII, 27, de eunucho Candacis reginae Aethiopum, qui venerat adorare in Ierusalem. Unde et Is. LVI, 7, dicitur: *domus mea domus orationis vocabitur cunctis gentibus, ait dominus.* Isti autem gentiles ex devotione quam habebant, ad templum ascenderant: in quo praefigurabatur conversio gentilium ad fidem. Devotio autem gentilium ad Christum ostenditur per hoc quod desiderabant eum videre; unde dicit *hi ergo*, scilicet gentiles, *accesserunt ad Philippum* et cetera. Sciendum autem, quod Christus Iudaeis tantum personaliter praedicavit; Rom. XV, 8: *dico Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis, propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.* Gentibus autem praedicavit per apostolos; Is. ult., 19: *mittam ex eis qui salvati fuerint, ad gentes (...) et annuntiabunt gloriam meam gentibus*; Matth. ult., 19: *euntes, docete omnes gentes* et cetera. Hoc ergo hic iam praesagiebatur, inquantum gentiles Christum videre volentes, non venerunt immediate ad eum, sed ad unum ex discipulis eius, scilicet ad Philippum. Et hoc congruenter, quia ipse primus praedicavit his qui erant extra ritum Iudaeorum, scilicet Samaritanis, ut habetur Act. VIII, 5: *Philippus autem descendit in civitatem Samariae, et praedicabat illis Christum.* Et hoc convenit ei secundum nominis interpretationem: Philippus enim interpretatur os lampadis. Praedicatores autem sunt os Christi; Ier. XV, 19: *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris.* Christus autem lampas est; Is. XLII, 6: *dedi te in lucem gentium* et cetera. Convenit etiam ei quantum ad locum *qui erat a Bethsaida*, quae interpre-

tatur venatio, quia praedicatores venantur eos quos ad Christum convertunt; Ier. XVI, 16: *mittam eis piscatores, et piscabuntur eos.* Item *Galilaeae*, quae interpretatur transmigratio, et gentiles ad praedicationem apostolorum transmigrati sunt de statu gentilitatis ad statum fidei; Ez. XII, 3: *fili hominis, fac tibi vasa transmigrationis, et transmigrabis per diem coram eis.* Accedentes autem ad Philippum exprimunt eorum desiderium, dicentes, quia *volumus Iesum videre*, in quo signatur quod gentiles, qui Christum corporaliter non viderant, ministerio apostolorum ad fidem conversi, desiderant eum videre glorificatum in patria; III Reg. X, 24: *omnis terra desiderabat videre faciem Salomonis.* Hic ponitur denuntiatio devotionis gentilium ad Christum: in qua quidem ordo attenditur, quia, ut dicitur Rom. XIII, v. 1, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Est autem hic divinus ordo, ut inferiora reducantur in Deum per superiora: Andreas autem superior fuit in apostolatu Philippo, quia prius eo conversus fuit; et ideo Philippus non per seipsum tantum, sed per Andream istos gentiles voluit ad Christum adducere, memor forte eius quod dominus dixerat: *in viam gentium ne abieritis.* Et hoc est quod dicit, quod *Philippus dicit Andreae: Andreas et Philippus rursum dixerunt Iesu.* In quo datur nobis exemplum, omnia de consilio maiorum facienda. Sic et Paulus ascendit Ierosolymam, et contulit apostolis Evangelium quod in gentibus praedicabat, ut habetur ad Gal. c. II, 1. Possumus autem in nominibus istorum duorum intelligere duo necessaria praedicatoribus, ut homines ad Christum adducant. Primum est disertitudo ordinatae locutionis, quae notatur in nomine Philippi, quod interpretatur os lampadis. Secundum est virtus bonae operationis, quod notatur in nomine Andreae, quod interpretatur virilis. Ps. XXXII, v. 6: *verbo domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum.* Hic praenuntiatur passio Christi, et primo praenuntiat Christus imminere suae passionis tempus; secundo insinuat passionis necessitatem, ibi *amen, amen dico vobis: nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit* etc.; tertio inducit necessitatem passionis aliorum, ibi *qui amat animam suam, perdet eam.* Dicit ergo *venit hora ut clarificetur filius hominis.* Ubi notandum est, quod dominus videns gentiles istos properare ad fidem, et intelligens in eis quodammodo conversionem gentium inchoari, praenuntiavit suae passionis tempus imminere, a simili, sicut qui videt segetem dealbatam, dicit: venit hora ut falx mittatur in messem; supra IV, 35: *videte regiones, quae albae sunt iam ad messem.* Sic ergo hic dominus loquitur. Ex quo, inquit, gentes quaerunt me videre, *venit hora ut glorificetur filius hominis.* Qui quidem glorificatus est tripliciter. Primo in sua passione, Hebr. V, 5: *non semetipsum glorificavit ut pontifex fieret* (scilicet in ara crucis), *sed qui locutus est ad eum: filius meus es tu, ego hodie genui te.* Et secundum hoc dicit *venit hora ut glorificetur filius hominis*, idest patiatur, quia ante eius passionem gentes non convertentur ad eum: in qua quidem passione clarificatus fuit et quantum ad signa visibilia, sicut in obscuritate solis, in scissione veli et aliis huiusmodi; et quantum ad signa invisibilia, sicut in triumpho quo palam in semetipso de Tartareis principibus triumphavit, ut dicitur Col. II. Ideo autem supra dixit: *nondum venit hora mea*, quia nondum parata erat devotio gentium sicut modo. Secundo clarificatus fuit in resurrectione et ascensione. Prius enim oportuit Christum resurgere, et in caelum ascendere, et sic clarificatum mittere spiritum sanctum in apostolos, per quos gentes convertendae erant. Supra VII, 39: *nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus*; Ps. LXVII, v. 19: *ascendens Christus in altum, cepit captivitatem.* Tertio glorificatus est per conversionem gentium; Phil. II, 11: *omnis lingua confiteatur quia dominus Iesus Christus in* *gloria est Dei patris.* Consequenter cum dicit *amen, amen dico vobis* etc., insinuat necessitatem suae passionis, et primo ponit eam; secundo eius utilitatem, ibi *si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.* Necessitas autem suae passionis causatur ex conversione gentium, quae esse non potest nisi filio hominis per passionem et resurrectionem glorificato: et hoc est quod dicit *amen, amen dico vobis*, idest in veritate, *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet.* Circa quod quantum ad litteram sciendum est, quod grano frumenti utimur ad duo; scilicet ad panem et ad semen. Hoc autem quod dicitur hic, intelligitur de frumento secundum quod est semen, non prout est materia panis: quia secundum hoc numquam pullulat, ut faciat fructum. Dicit autem *mortuum fuerit*, non quod amittat virtutem seminativam, sed quia mutatur in aliam speciem; I Cor. XV, 36: *tu quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur.* Sicut autem verbum Dei est semen in anima hominis, secundum quod est voce sensibili indutum, ad fructum bonae operationis producendum, Lc. c. VIII, 11: *semen est verbum Dei*, ita verbum Dei carne indutum, est semen missum in mundum, ex quo maxima seges pullulare debebat: unde et grano sinapis comparatur, Matth. XIII, 31. Dicit ergo: ego veni ut semen ad fructificandum, et ideo vere dico vobis *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*, idest, nisi ego moriar, fructus conversionis gentium non sequetur. Ideo autem grano frumenti se comparat, quia ad hoc venit ut reficeret et sustentaret mentes humanas: hoc autem praecipue efficit panis frumenti; Ps. CIII, 15: *panis cor hominis confirmat*; supra VI, 52: *panis quem ego dabo vobis, caro mea est pro mundi vita.* Sed numquid non erat convertenda multitudo gentium nisi per mortem Christi? Erat quidem secundum Dei virtutem sed non secundum Dei determinationem ordinatam ab ipso ut per hunc modum fieret, utpote qui congruentior erat. Hebr. IX, 22: *sine sanguinis effusione non fit remissio*; infra XVI, 7: *si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos.* Utilitas autem passionis ponitur cum dicit *si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*, quasi diceret: nisi cadens in terram per passionis humilitatem, Phil. II, 8: *humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem*, nulla utilitas sequitur, quia *ipsum solum manet.* Sed *si mortuum fuerit*, idest mortificatus et occisus a Iudaeis, *multum fructum affert.* Et primo quidem fructum remissionis peccati; Is. XXVII, 9: *hic est omnis fructus ut tollatur peccatum.* Quem quidem fructum attulit passio Christi, secundum illud I Petr. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo.* Secundo vero fructum conversionis gentium ad Deum. Infra XV, 16: *posui vos ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat.* Quem fructum attulit passio Christi. Infra eodem: *ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Tertio, fructum gloriae. Sap. III, 15: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Supra IV, 36: *qui metit, mercedem accipit, et congregat fructum in vitam aeternam.* Et hunc fructum etiam attulit passio Christi. Hebr. X, 19: *habemus fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, qui initiavit vobis viam novam, et viventem per velamen, idest carnem suam.* Hic ponit necessitatem mortis aliorum, qui amore Christi passionibus se exponunt, et primo ponit mortis huius necessitatem; secundo ad mortem ipsam hortatur, ibi *si quis mihi ministrat, me sequatur.* Circa primum duo facit. Primo praemittit, subeundam necessitatem mortis propter Christum; secundo subdit mortis huius utilitatem, ibi *et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam.* Dicit ergo quantum ad primum *qui amat animam suam.* Et quidem omnis homo animam suam amat.

Sed quidam simpliciter, et quidam secundum quid. Amare enim aliquem est velle ei bonum; ille ergo animam suam amat, qui vult ei bonum. Qui ergo vult animae suae id quod est bonum simpliciter, simpliciter amat eam; qui autem vult ei aliquod particulare bonum, amat eam secundum quid. Bona autem animae simpliciter sunt illa quibus anima fit bona, scilicet summum bonum, quod est Deus. Qui ergo vult animae suae bonum divinum et spirituale, simpliciter amat eam; qui autem vult ei bona terrena, puta divitias et honores, voluptates et huiusmodi, amat eam secundum quid. Ps. X, 6: *qui diligit iniquitatem, odit animam suam*; Eccli. XVIII, 31: *si praestes animae tuae concupiscentias suas, faciet te in gaudium inimicis tuis.* Potest ergo haec littera dupliciter intelligi. Uno modo sic *qui animam suam amat*, supple simpliciter ad bona aeterna, *perdet eam*, idest, exponet se morti propter Christum. Sed hic non est sensus verus. Et ideo dicitur *qui amat animam suam*, secundum quid, scilicet ad bona temporalia, *perdet eam*, simpliciter scilicet. Matth. XVI, 26: *quid enim proficit homini, si totum mundum lucretur, animae autem suae detrimentum patiatur?* Et veritas huius sensus patet ex hoc quod sequitur: *qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam.* Igitur *qui amat animam suam*, in hoc mundo, idest ad bona mundana, *perdet eam*, quantum ad bona aeterna. Lc. VI, 25: *vae vobis qui ridetis, quia flebitis*: et ib. cap. XVI, 25: *recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris.* Utilitas autem huius mortis subditur cum dicit *et qui odit animam suam in hoc mundo*, idest, qui denegat bona praesentia animae suae, et sustinet propter Deum quae videntur mala in hoc mundo, *in vitam aeternam custodit eam*; Matth. V, 10: *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum*; Lc. XIV, 26: *si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem (...) adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Attendendum autem, quod illud quod supra de grano frumenti dictum est, competit huic sententiae. Nam sicut Christus missus fuit in mundum quasi quoddam semen ad fructificandum; ita, quidquid nobis temporaliter datur a Deo, non confertur nobis ut fructus, sed per illud ad fructum aeternae remunerationis pervenimus. Vita autem nostra est quoddam temporale donum a Deo nobis collatum. Qui ergo eam propter Christum exponit, fructum multum affert. Hic ergo est qui odit animam suam: idest, qui vitam suam exponit, et seminat propter Christum in vitam aeternam; Ps. CXXV, 6: *euntes ibant, et flebant, mittentes semina sua; venientes autem venient cum exultatione, portantes manipulos suos.* Et similiter qui divitias suas et alia bona quae habet, exponit propter Christum, et communicat aliis in vitam aeternam; II Cor. IX, 6: *qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet.* Sed quia durum videtur quod homo habeat animam suam odio, ideo dominus ad hoc consequenter hortatur dicens *si quis mihi ministrat, me sequatur*, et primo ponitur exhortatio; secundo exhortationis ratio, ibi *si quis mihi ministraverit, honorificabit eum pater meus.* Circa primum tria facit. Primo describit suorum fidelium conditionem; secundo inducit ad sui imitationem; tertio subdit imitantium remunerationem. Et quidem attende, quantum ad primum, fidelium Christi dignitatem, quia ministri Christi; II Cor. XI, 23: *ministri Christi sunt, et ego.* Illi ergo Christo ministrant, qui ea quae sunt Christi, quaerunt; qui commoda propria quaerunt, non sunt ministri Christi, sed sui ipsorum; Phil. II, 21: *omnes quae sua sunt quaerunt.* Praelati autem sunt ministri, inquantum eius sacramenta fidelibus dispensant; I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Item quilibet fidelis qui mandata Christi servat; II Cor. VI, 4: *in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros* et cetera. Quantum ad secundum, attende fidelium Christi gloriam et nobilitatem, unde dicit *me sequatur*; quasi dicat: homines sequuntur dominos suos, quibus ministrant: *qui* ergo *mihi ministrat, me sequatur*; ut scilicet sicut ego mortem subeo ut multum fructum afferam, ita et ipse. Sequi autem Christum est magna gloria; Eccli. XXIII, 38: *magna gloria est sequi dominum*; supra X, 27: *oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas et sequuntur me.* Quantum ad tertium attende fidelium beatitudinem, quia *ubi ego sum*, non solum in loco, sed etiam in ipsa participatione gloriae, *illic et minister meus erit*; Matth. XXIV, v. 28: *ubi fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae*; Apoc. III, 21: *qui vicerit, faciam illum sedere mecum in throno meo.* Ratio autem exhortationis subditur cum dicit *si quis mihi ministraverit, honorificabit eum pater meus*; qui enim ministrat Christo, honorat eum pater. Sed supra, V, 23, dicitur: *ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem.* Idem est ergo honorificare filium et honorificare patrem. Pater autem dicit, I Reg. II, 30: *qui glorificaverit me, glorificabo eum* et cetera. Qui ergo ministrat Iesu, non sua quaerens, sed quae Iesu Christi, honorificabit eum pater Iesu. Non autem dixit ego honorificabo eum, sed *pater meus*, quia nondum opinionem de eo habebant, quod scilicet esset aequalis patri. Vel dicendum, quod haec dicit in signum maioris familiaritatis, inquantum ab eodem honorificabuntur a quo et filius. Nam honorem quem habet filius per naturam, ipsi habebunt per gratiam. Unde Augustinus dicit: maiorem honorem non poterit recipere adoptatus, quam ut sit ubi est unicus. Rom. c. VIII, 29: *quos praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.*

Lectio 5

[87501] Super Io., cap. 12 l. 5 Supra actum est de gloria Christo exhibita a diversis hominibus; hic agit de gloria Christo exhibita a Deo, et primo ponitur huius gloriae petitio; secundo subditur gloriae promissio, ibi *venit ergo vox de caelo* et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit animae suae affectionem; secundo proponit petitionem, ibi *et quid dicam?* et cetera. Sed attende circa primum quod est mirabile quod dicit *nunc anima mea turbata est.* Supra enim fideles suos exhortatus est animam suam in hoc mundo odio habere, et nunc, imminente morte, audivimus ipsum dominum dicentem *nunc anima mea turbata est.* Propter quod Augustinus dicit: *domine, sequi iubes animam meam, turbari video animam tuam: quale fundamentum quaeram, si petra succumbit?* Et ideo videndum est primum quid sit haec turbatio in Christo; secundo quare voluit eam subire. Sciendum est autem quantum ad primum, quod proprie dicitur turbari aliquid quando commovetur: unde et mare commotum, dicimus esse turbatum. Quandocumque ergo aliquid excedit modum suae quietis et tranquillitatis, tunc illud dicitur turbari. In anima autem humana est pars sensitiva, et pars rationalis. In sensitiva quidem parte animae accidit turbatio, quando aliquibus motibus commovetur; puta cum timore contrahitur, spe elevatur, gaudio dilatatur, seu aliqua alia passione afficitur. Sed haec quidem turbatio quandoque quidem sub ratione sistit; quandoque vero

limitem rationis excedit, cum scilicet ipsa ratio perturbatur. Quod quidem pluries in nobis contingit, sed in Christo hoc locum non habet, cum sit ipsa sapientia patris; nec etiam in aliquo sapiente: unde sententia Stoicorum est quod sapiens non turbatur, scilicet quantum ad rationem. Secundum hoc ergo est sensus: *nunc anima mea turbata est*; idest, affecta est passionibus timoris et tristitiae, quantum ad sensitivam, quibus tamen ratio non turbabatur nec suum ordinem deserebat; Mc. XIV, 33: *coepit Iesus pavere et taedere*. Huiusmodi autem passiones aliter sunt in nobis, et aliter fuerunt in Christo. In nobis enim sunt ex necessitate, inquantum quasi ab extrinseco commovemur et afficimur; in Christo autem non sunt ex necessitate, sed ex imperio rationis, cum in eo nulla passio fuerit nisi quam ipse concitavit. Nam intantum inferiores vires erant subditae rationi in Christo quod nihil agere et pati poterant, nisi quod eis ratio ordinabat: et ideo dicitur supra XI, 33, quod *Iesus infremuit spiritu, et turbavit semetipsum*; Ps. LIX, 4: *commovisti terram* (idest, humanam naturam) *et turbasti eam*. Sic ergo turbata est anima Christi quod nec contra rationem, sed secundum rationis ordinem turbatio in eo fuit. Quantum ad secundum autem, sciendum est quod dominus turbari voluit propter duo. Primo quidem propter fidei documenta, ut scilicet veritatem humanae naturae approbaret: et ideo iam ad passionem appropinquans omnia humanitus agit. Secundo propter exemplum: nam si omnia constanter egisset, et nullam passionem sensisset in anima, non fuisset sufficiens exemplum ad mortem sustinendam hominibus. Et ideo turbari voluit, ut, cum turbamur, non recusemus mortem sustinere, nec deficia

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

mus; Hebr. IV, 15: *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia, pro similitudine absque peccato.* Unde ex hoc apparet continuatio cum praecedentibus. Quia enim dixerat: *qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam*, in quo ad passionem discipulos exhortatus fuerat, ne dicant aliqui: o domine, securus potes disputare et philosophari de morte, qui extra dolores humanos existens, propter mortem non turbaris: et ideo ut hoc excluderet, turbari voluit. Haec autem Christi turbatio naturalis fuit: nam sicut anima naturaliter amat corporis unionem, ita et naturaliter refugit eius separationem, praesertim cum ratio Christi permiserit agere animae et viribus inferioribus quae eis propria erant. Propter hoc etiam quod dicit *nunc anima mea turbata est* etc., destruitur error Arii et Apollinaris dicentium in Christo non esse animam, sed verbum loco eius. Consequenter ponit dominus petitionem gloriae, dicens *et quid dicam? Pater, salvifica me ex hac hora*: ubi dominus transfert ad se affectum hominis turbati: ad cuius modum quatuor circa suam petitionem facit: primo enim ponit quaestionem deliberantis; secundo proponit petitionem, quae ex uno motu procedit; tertio per rationem illum motum excludit; quarto ponit aliam petitionem ex alio motu causatam. Quaestionem autem dubitantis proponit, quia naturale est hominibus in angustiis constitutis quod deliberent, unde philosophus in rhetoricis dicit quod timor facit consiliativos. Ideo Christus post manifestationem suae turbationis, statim subdit *et quid dicam?* Quasi diceret; quid faciendum est post turbationem? Simile habetur in Ps. LIV, 6: *timor et tremor venerunt super me.* Et statim sequitur: *quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo, et requiescam?* Nam et angustiati, et passione turbati gravantur, et auxilium quaerunt quo liberentur. Petitionem ex uno motu causatam ponit, quia, cum quis est in ambiguo quid agere debeat, debet recurrere ad Deum; II Paralip. XX, 12: *cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus refugii, ut oculos nostros dirigamus ad te, Deus noster*; Ps. CXX, 1: *levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Et ideo ad patrem recurrens, dicit *pater, salvifica me*; idest, libera me a tribulatione quae imminet in hora passionis; Ps. LXVIII, 2: *salvum me fac, domine, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam.* Et, ut Augustinus dicit, idem est quod hic dominus dicit *nunc anima mea turbata est, et pater, salvifica me*, cum eo quod dicit Matth. XXVI, 38: *tristis est anima mea usque ad mortem.* Sed notandum, quod haec petitio non proponitur ex proprio motu rationis, sed ipsa ratio quasi advocata loquitur in persona naturalis affectionis, quae desiderabat non mori: et ideo ratio designat motum affectionis naturalis in hac petitione. Ex quo solvitur quaestio quae fieri consuevit, quia, ut dicitur ad Hebr. V, 7: *in omnibus exauditus est pro sua reverentia.* Et tamen in hoc quod petiit, non fuit exauditus. Ad quod dicendum, quod in illis est exauditus quae ipsa ratio ex parte sua petebat, et ut exaudienda. Hoc autem quod hic petit, non proponit ex parte sua, nec ut exaudienda, sed ut exprimens naturalem affectum: et ideo, secundum Chrysostomum, legitur interrogative. *Et quid dicam?* Numquid hoc: *pater, salvifica me ex hac hora?* Quasi diceret, non dicam hoc. Petitionem autem hanc ex motu naturalis appetitus propositam repellit, dicens *propterea veni in horam hanc*, quasi diceret: non est iustum ut liberer ex hac hora passionis, quia ideo veni ut paterer, non fatali necessitate ductus, non humana violentia coactus, sed sponte oblatus; Is. LIII, 7: *oblatus est, quia ipse voluit*; supra X, 18: *nemo tollet eam*, scilicet animam meam, *a me; sed ego pono eam.* Petitionem autem suam proponit ratio, cum dicit *pater, clarifica nomen tuum.* Ubi per *nomen tuum* possumus duo intelligere. Scilicet ipsum filium. Nomen enim a notitia dicitur, quasi notamen: unde nomen est quo manifestatur res; filius autem manifestat patrem; infra XVII, 6: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus.* Et de hoc nomine dicitur Is. XXX, 27: *ecce nomen domini venit de longinquo.* Est ergo sensus: *pater, clarifica nomen tuum*, idest filium tuum; infra XVII, 5: *clarifica me, pater, claritate quam habui, priusquam mundus esset, apud te.* Vel nomen domini est notitia patris; et tunc est sensus: fac hoc, *pater, clarifica nomen tuum*; idest, fac illud quod gloria est tui nominis. Et in idem redit, quia clarificato filio, clarificatum est nomen patris. Ideo autem hoc dicit quia passione filius glorificandus erat; Phil. II, 8: *factus est obediens*, patri, *usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum.* Quasi dicat: affectus naturalis petit ut salver, sed ratio petit ut clarificetur nomen tuum, idest, ut filius patiatur, quia, scilicet passione Christi notitia Dei clarificanda erat. Nam ante passionem Deus notus erat in Iudaea tantum, et in Israel magnum nomen eius; sed post passionem suam nomen eius clarificatum est in gentibus. Consequenter cum dicit *venit ergo vox de caelo* etc., ponitur gloriae promissio, et primo inducitur vox gloriam promittentis; secundo ponitur opinio turbae devotae dubitantis, ibi *turba autem quae stabat et audierat, dicebat tonitruum factum esse*; tertio ponitur expositio prolatae vocis, ibi *respondit Iesus, et dixit: non propter me haec vox venit.* Dicit ergo quantum ad primum: *venit ergo vox de caelo.* Vox ista, vox est Dei patris, sicut illa quae supra Christum baptizatum, Matth. II, 17: *hic est filius meus dilectus*, et similiter quae venit super eum transfiguratum, Matth. XVII, 5. Licet autem omnis talis vox formata sit virtute totius Trinitatis, specialiter tamen formatur ad repraesentandum personam patris, unde et vox patris dicitur: sicut columba formata est a tota Trinitate, ad significandum personam spiritus sancti; et similiter corpus Christi a tota Trinitate formatum est, sed specialiter a persona verbi assumptum, quia ad hoc formatum est ut ei uniretur. Vox ergo ista duo facit. Primo manifestat praeteritum, dicens *et clarificavi*, idest, clarum genui ab aeterno, quia filius non est nisi quaedam claritas et splendor patris; Sap. VII, 26: *candor est lucis aeternae, et speculum sine macula Dei maiestatis*; Hebr. c. I, 3: *qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius.* Vel *clarificavi*, in nativitate, quando Angeli cecinerunt: *gloria in excelsis Deo*, Lc. II, 14, et in miraculis per eum factis. Secundo praenuntiat futurum: *et iterum clarificabo*, in passione, in qua triumphavit de Diabolo, et in resurrectione et ascensione, et in totius mundi conversione; Act. III, 13: *Deus patrum nostrorum clarificavit filium suum Iesum.* Opinio turbae dubitantis de voce ponitur, cum dicit *turba ergo quae stabat, et audierat, dicebat tonitruum esse factum*: in qua quidem turba, et in omni turba, quidam erant grossioris et tardioris intellectus, quidam vero acutioris; quamvis omnes imperfecte se haberent ad ipsius vocis cognitionem. Nam desidiosi et carnales non perceperunt vocem ipsam nisi quantum ad sonum; et ideo dicebant *tonitruum factum esse.* Sed non usquequaque decipiebantur: vox enim domini tonitruum erat, tum quia mirabilem significationem habebat, tum quia maxima continebat; Iob XXVI, 14: *cum vix parvam scintillam sermonum eius audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* Ps. LXXVI, 19: *vox tonitrui tui in rota.* Acutiores vero perceperunt de ipsa voce quod esset sonus vocis articulatae et significativae: unde dixerunt eam esse locutionem. Sed credentes Christum esse purum hominem, defecerunt, locutionem illam Angelo tribuentes; unde dicebant *Angelus ei locutus est*: qui quidem similia patiebantur Diabolo, qui credebat Christum Angelorum adminiculo indigere; unde dicebat, Matth. IV: *Angelis suis mandavit de te, et in manibus tollent te.* Non enim Angelorum custodia indiget et adiutorio, sed ipse Angelos glorificat et custodit. Expositio vocis subditur, cum dicit: *respondit Iesus, et dixit* etc., et primo exponit vocem prolatam; secundo ponit contradictionem, ibi *respondit ei turba*; tertio subdit domini responsionem, ibi *dixit ergo eis Iesus.* Circa primum duo facit. Primo ponit causam vocis; secundo subdit eius significationem, ibi *nunc iudicium est mundi* et cetera. Sciendum est circa primum, quod quia dixerant *Angelus locutus est ei* Angelus autem loquitur alicui revelando ad utilitatem eius qui loquitur, sicut patet Apoc. I, et Ez. 1, ideo dominus, ostendens se non indigere alicuius vocis, seu angelicae revelationis adminiculo, dicit *non propter me*, scilicet instruendum, *venit haec vox, sed propter vos.* Nihil enim significavit quod ipse ante nesciret, quia *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi*: Col. II, v. 3, ita ut noverit omnia quae pater novit. *Sed propter vos venit*, scilicet instruendos. In quo datur intelligi, quod multa dispensative circa Christum propter nos facta sunt, non quod eis Christus indigeret; Rom. XV, v. 4: *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Consequenter cum dicit *nunc iudicium est mundi*, ponit vocis significationem, et primo ponit iudicium quo erat glorificandus; secundo subdit iudicii effectum, ibi *nunc princeps mundi huius eiicietur foras*, et tertio clarificationis modum, ibi *et si ego exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Dicit ergo *nunc iudicium est mundi.* Sed si hoc est, quid ergo expectamus quod dominus veniat iterum iudicaturus? Ad quod dicendum, quod iam venit ad iudicandum iudicio discretionis, quo discerneret suos a non suis; supra IX, 39: *in iudicium ego in hunc mundum veni.* Et de hoc dicit *nunc iudicium est mundi.* Sed venturus est ad iudicandum iudicio condemnationis, ad quod primo non venit; supra III, 17: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Vel dicendum, quod duplex est iudicium. Unum quo condemnatur mundus, et de hoc non dicitur hic; aliud est iudicium mundi quo iudicatur pro mundo, inquantum mundus a servitute Diaboli liberatur. Hoc modo intelligitur illud Ps. XXXIV, 1: *iudica, domine, nocentes me, expugna impugnantes me* et cetera. Et haec duo in idem redeunt: quia hoc ipso quod iudicatur pro mundo, excluso Diabolo, discernuntur boni a malis. Effectus iudicii est exclusio Diaboli, unde dicit *nunc princeps huius mundi eiicietur foras*, per virtutem passionis Christi. Unde sua passio est eius clarificatio, ut quasi per hoc exponat quod dicit *et clarificabo*, inquantum scilicet *princeps huius mundi eiicietur foras*, quasi per passionem victoriam de Diabolo habeat; I Io. III, 8: *in hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera Diaboli.* Sed circa hoc dubitatur de tribus. Primo de hoc quod dicit Diabolum principem huius mundi; ex quo Manichaei dicunt eum creatorem et dominum omnium visibilium. Ad hoc dicendum, quod Diabolus dicitur princeps mundi huius, non naturali dominio, sed usurpatione, inquantum homines mundani, contempto vero domino, se sibi subdiderunt; II Cor. IV, 4: *Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium.* Est ergo princeps mundi huius, inquantum in mundanis hominibus principatur, ut Augustinus dicit, qui toto orbe terrarum diffusi sunt. Nam nomen mundi quandoque accipitur in malam partem pro hominibus mundum amantibus, supra I, v. 10: *mundus eum non cognovit*; quandoque autem in bonam pro bonis hominibus sic in mundo viventibus, ut tamen eorum conversatio sit in caelis; II Cor. V, 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Secundo dubitatur de hoc quod dicit *eiicietur foras.* Nam si eiectus esset foras, non ita tentaret nunc sicut ante tentabat, cum tamen tentare non desierit: non ergo eiectus est. Ad quod dicendum est, secundum Augustinum, quod licet Diabolus tentet homines qui desierunt esse de mundo, non tamen eo modo tentat quo prius. Quia tunc tentabat et regnabat ab interiori, sed postmodum ab exteriori tantum. Nam quamdiu homines sunt in peccato, tunc regnat ab interiori, et tentat; Rom. VI, 12: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis eius.* Sic ergo eiectus est foras, quia effectus peccati in homine non est ab interiori, sed ab exteriori. Tertio quaeritur de hoc quod dicit *nunc princeps huius mundi eiicietur foras*: ex quo videtur sequi quod ante passionem Christi non erat eiectus foras, et per consequens, cum tunc eiiciatur foras quando homines liberantur a peccatis, quod Abraham, Isaac, et alii veteris testamenti non fuerunt liberati a peccato. Ad quod dicendum est, secundum Augustinum, quod ante passionem Christi eiectus erat a singularibus personis, sed non a mundo, sicut post. Nam illud quod tunc in paucissimis hominibus factum est, nunc in multis magnisque populis Iudaeorum et gentium ad Christum conversis, virtute passionis Christi factum esse dignoscitur. Vel dicendum quod Diabolus eiicitur per hoc quod homines liberantur a peccato; sed ante passionem Christi, omnes iusti liberati erant a peccato, sed non totaliter, quia adhuc detinebantur ne introducerentur in regnum: et quantum ad hoc in eis aliquid iuris habebat, quod tamen per passionem Christi totaliter sublatum est, quando flammeus gladius amotus est, quando dictum est homini: *hodie mecum eris in Paradiso. Modus autem passionis est per exaltationem*, unde dicit *et ego, si exaltatur fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Circa quod sciendum, quod Chrysostomus utitur tali exemplo: quod si aliquis tyrannus, qui consuevisset aliquos subditos opprimere, ferire, et in vincula mittere, deinde ex eadem dementia etiam eum qui in nullo sibi subditur eodem modo afficiat, ut in eumdem carcerem ducat, merito hoc etiam aliorum qui subiiciebantur dominio privari debet: ita et Christus contra Diabolum fecit. Diabolus enim propter peccatum primi parentis, aliquod ius habebat in hominibus, unde poterat aliquo modo iuste in eos saevire. Quia vero etiam in Christo, in quo nullum ius habebat, similia tentare ausus est, dum eum tentator invasit in quem non habebat quidquam, ut dicitur infra XIII, ideo dignum fuit ut etiam dominio privaretur per mortem Christi. Et hoc est quod dicit *si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Ubi primo praemittit modum mortis; secundo Evangelista exponit quod dicit, ibi *hoc autem dicebat significans qua morte esset moriturus.* Modus autem mortis est per exaltationem in ligno crucis. Expositio autem est quod in hoc signavit *qua morte esset moriturus.* Sciendum est autem, quod duplici de causa dominus voluit mori morte crucis. Una quidem propter mortis turpitudinem; Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum.* Unde et Augustinus dicit: ideo hoc modo dominus mori voluit, ut hominem neque ipsa mortis turpitudo a perfectione iustitiae repellat. Secundo, quia sic mors est per modum exaltationis: unde et dominus dicit *si exaltatus fuero.* Quod quidem genus mortis conveniebat fructui, causae et figurae passionis. Fructui quidem, quia per passionem erat exaltandus. Phil. II, 8: *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Et ideo Ps. XX, 14, dicebat: *exaltare, domine, in virtute tua.* Causae vero passionis conveniebat dupliciter: quia et ex parte Daemonis, et ex parte hominum. Ex parte quidem hominum, quia pro ipsorum salute moriebatur; ipsi autem perierant, quia deiecti et demersi erant ad terrena; Ps. XVI, 11: *statuerunt oculos suos declinare in terram.* Voluit ergo mori exaltatus, ut corda nostra ad caelestia elevaret. Sic enim ipse est via nostra in caelum. Ex parte vero Daemonum, ut scilicet eos qui in aere principatum et potestatem exercebant, ipse elevatus in aere conculcet. Figurae vero conveniebat, quia dominus fieri praecepit serpentem aeneum in deserto, ut habetur Num. XXI, 9. Supra III, 14: *sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis* et cetera. Sic ergo exaltatus *omnia traham*, per caritatem, ad meipsum: Ier. XXXI, 3: *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te, miserans.* In hoc etiam maxime apparet caritas Dei ad hominem, inquantum pro ipsis mori dignatus est; Rom. V, 8: *commendat Deus suam caritatem in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est.* In hoc complevit quod sponsa petit Cant. I, 3: *trahe me post te, et curremus in odorem unguentorum tuorum.* Notandum est autem quod trahit pater, trahit et filius; supra VI, 44: *nemo potest venire ad me nisi pater, qui misit me, traxerit eum.* Ideo autem dicit hic *omnia traham*, ut ostendat quod eadem est operatio utriusque. Dicit autem *omnia*, non omnes quia non omnes trahuntur ad filium. *Omnia*, inquam *traham*, idest animam et corpus. Vel omnia genera hominum, scilicet gentiles et Iudaeos, servos et liberos, mares et feminas. Vel omnia praedestinata ad salutem. Et notandum, quod hoc ipsum quod dicit omnia trahere ad seipsum, est principem huius mundi foras eiicere: non enim est conventio Christi ad Belial, nec lucis ad tenebras.

Lectio 6

[87502] Super Io., cap. 12 l. 6 Posita promissione de glorificatione domini, et expositione vocis, hic consequenter ponitur dubitatio turbae, ubi primo introducit auctoritatem legis; secundo ex ea dubitationem movet, ibi *et quomodo tu dicis* et cetera. Dicit ergo quantum ad primum *respondit ei turba*, scilicet domino de sua morte loquenti, *nos audivimus ex lege* (lex hic accipitur communiter pro tota Scriptura veteris testamenti) *quod Christus in aeternum manet.* Et hoc potest ex multis locis veteris testamenti haberi, et praecipue Is. c. IX, 7: *multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis*; Dan. VII, 14: *potestas eius potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius quod non corrumpetur.* Et ex hac auctoritate duas dubitationes formant: unam de facto, aliam

de persona. De facto, cum dicunt *quomodo tu dicis: oportet exaltari filium hominis?* Sed cum Christus non dixerit *oportet exaltari filium hominis*, sed *ego si exaltatus fuero* etc., quomodo Iudaei dicunt *oportet exaltari filium hominis?* Sed dicendum, quod Iudaei iam assueti erant verbis domini, unde memoriter tenuerunt quod dicebat se esse filium hominis. Ideo cum dixit: *ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*, pro eodem intellexerunt ac si dixisset: si filius hominis esset exaltatus, ut Augustinus dicit. Vel dicendum, quod licet hic non fecerit mentionem de filio hominis, tamen supra III, 14, hoc dixit: *oportet*, inquam *exaltari filium hominis.* Sed videtur hoc quod ipsi dicunt *oportet exaltari filium hominis*, in nullo contrariari ei quod dixerat quod *Christus manet in aeternum.* Sed dicendum ad hoc, quod quia dominus consueverat eis parabolice loqui, ideo multa eorum quae dicebantur, intelligebant. Unde et hoc quod dominus dixit, exaltationem in mortem crucis suspicati sunt; supra VIII, 28: *cum exaltaveritis filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum.* Vel dicendum, quod hoc ideo intellexerunt, quia iam id facere cogitabant. Unde eis verborum istorum intellectum non aperuit acumen scientiae, sed simulata conscientia malitiae. Sed attende eorum malitiam, quia non dicunt *nos audivimus ex lege*, quod Christus nihil patitur: nam in multis locis de passione et resurrectione eius agitur, sicut illud Is. LIII, 7: *tamquam ovis ad occisionem ducetur*, et illud Ps. III, 6: *ego dormivi, et soporatus sum, et exsurrexi.* Sed dicunt quoniam Christus manet in aeternum. Cuius ratio est, quia in hoc nulla fuisset contrarietas, cum immortalitati Christi ex passione eius nullum factum fuisset impedimentum. Volebant enim ostendere eum ideo non esse Christum, *quoniam Christus manet in aeternum*, ut Chrysostomus dicit. De persona autem quaestionem movent, cum dicunt *quis est iste filius hominis?* Hoc ideo quaerunt, quia Dan. VII, 13, dicitur: *vidi, et ecce quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit*, quia per illum filium hominis intelligebant Christum; quasi dicerent: dicis, quod oportet exaltari filium hominis, et filius hominis, quem intelligimus Christum, manet in aeternum, *quis est* ergo *iste filius hominis?* Si non manet in aeternum, nec est Christus. In hoc autem reprehendenda est eorum tarditas: quia adhuc dubitant post tot visa, tot audita, an ipse esset Christus; Eccli. XXII, 9. *Cum dormiente loquitur qui narrat stulto sapientiam.* Consequenter cum dicit *dixit ergo eis Iesus* etc., satisfacit dominus eorum dubitationem aliqualiter, et primo commendat bonum quod habebant; secundo hortatur eos ad profectum, ibi *ambulate dum lucem habetis*; tertio admonitionem exponit dicens *dum lucem habetis, credite in lucem.* Dixit ergo eis Iesus: *adhuc modicum lumen in vobis est.* Quod quidem potest dupliciter legi. Uno modo, secundum Augustinum, ut scilicet *modicum* sit adiectivum determinans hoc quod dicit *lumen*, quasi dicat: quoddam lumen in vobis est, inquantum recognoscitis quod Christus manet in aeternum. Haec enim veritas quaedam est: omnis autem manifestatio veritatis est quoddam lumen infusum a Deo. Sed tamen lumen istud quod est in vobis, *modicum est*, quia, licet cognoscatis Christi aeternitatem, eius tamen mortem et resurrectionem non creditis: in quo patet quod non habetis fidem perfectam. Istis ergo convenit quod dictum est Petro, Matth. XIV, 31: *modicae fidei, quare dubitasti?* Secundum Chrysostomum vero dicitur *adhuc modicum*, scilicet tempus extat, quod *lumen in vobis est*, idest ego, qui sum lumen; quasi diceret: parvo tempore ego lux vobiscum sum; infra XVI, 16: *modicum, et iam non videbitis me.* Et ideo consequenter exhortatur eos ad complementum et profectum boni, et primo ponit suam exhortationem; secundo ostendit periculum imminens, nisi proficiant, ibi *qui ambulat in* *tenebris, nescit quo vadat.* Dicit ergo: dico quod modicum lumen habetis, tamen dum illud habetis, *ambulate*; idest accedite et proficite, ut simul cum aeternitate intelligatis moriturum Christum, et resurrecturum. Et hoc secundum primam expositionem. Vel *ambulate dum lucem habetis*, idest, dum vobiscum sum, proficite et satagite sic me habere ut numquam perdatis; Ps. LXXXVIII, 16: *domine, in lumine vultus tui ambulabunt.* Et hoc *ne tenebrae*, infidelitatis, ignorantiae et perpetuae damnationis, *vos comprehendant*, et sic ulterius procedere non possitis. Tunc enim homo comprehenditur tenebris quando totaliter infidelitate demergitur: quod esset, si eo modo credideritis Christi aeternitatem ut negetis in eo mortis humilitatem; Iob III, 23: *viro cui abscondita est via*; ibid. XXXVII, 19: *omnes involvimur quippe tenebris.* Periculum imminens nisi proficiant, subdit dicens *et qui ambulat in tenebris, nescit quo vadat.* Nam lumen, sive exterius sive interius, dirigit hominem. Exterius quidem dirigit quantum ad exteriores actus corporales, sed interius dirigit ipsam voluntatem. Qui ergo non ambulat in luce, non perfecte credendo in Christum, sed *ambulat in tenebris, nescit quo vadat*, idest, ad quem terminum dirigatur; Ps. LXXXI, 5: *nescierunt neque intellexerunt: in tenebris ambulant.* Quod quidem et ipsis Iudaeis contingit quia nesciunt quid agant, sed, ut in tenebris ambulantes, putant quidem rectam incedere viam, et unde Deo placere credunt magis displicent. Similiter et haeretici errantes, unde mereri credunt lumen veritatis et gratiae, privari potius demerentur; Prov. XIV, 12: *est via quae videtur homini recta; novissima autem eius deducunt ad mortem.* Consequenter cum dicit *dum lucem habetis, credite in lucem*, exponit quod dixit, scilicet quid sit ambulare: et hoc dupliciter, secundum duas praemissas expositiones. Primo, secundum primam, *dum lucem habetis*, idest, dum aliquid habetis de notitia et lumine veritatis, *credite in lucem*, idest in veritatem perfectam, *ut filii lucis sitis*, idest, ut renascamini veritati; I Thess. V, 6: *non sumus noctis neque tenebrarum: igitur non dormiamus.* Vel, secundum aliam expositionem, *dum lucem habetis*, idest me qui sum lux: supra I, 9: *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, credite in lucem*, idest in me, hoc est, proficite in cognitione mea: *ut filii lucis sitis*, quia ex hoc quod creditis in me, eritis filii Dei; supra I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Hic Evangelista narrat factum quod fecit Iesus, scilicet quod abscondit se. Sed cum supra VIII, 59 legerimus, Christum hoc idem fecisse, in promptu est ratio, quia tulerunt lapides, ut iacerent in eum; sed hic suae absconsionis nulla ratio assignatur, ut cum nec lapides levarent, nec eum blasphemarent: quare ergo abscondit se? Ad quod dicendum, quod dominus scrutans eorum corda, cognovit furorem et malitiam eorum, quam iam conceperant de eo occidendo. Unde volens eos praevenire, non expectavit ut in opus exirent, sed abscondendo se, eorum invidiam et iracundiam mitigavit. In quo nobis dedit exemplum, ut cum de aliquorum malitia nobis constat, iam antequam patrare opere tentent, fugere debemus. Nihilominus tamen dominus ostendit facto quod dixit verbo. Dixerat enim: *ambulate dum lucem habetis, ut non tenebrae vos comprehendant*, has tenebras cuiusmodi sint, insinuavit per suam absconsionem; Is. VIII, 17: *expectabo eum qui abscondit se a domo Iacob.*

Lectio 7

[87503] Super Io., cap. 12 l. 7 Supra Evangelista tractavit multipliciter de gloria Christi, ex qua Iudaei ex invidia commoti sunt ad occidendum eum; hic agit de alia occasione passionis eius, scilicet de infidelitate Iudaeorum, et primo tangitur eorum infidelitas; secundo ipsa reprehenditur a domino, ibi *Iesus autem clamavit* et cetera. Circa primum duo facit. Primo reprehendit infidelitatem omnino non credentium; secundo infidelitatem eorum qui credebant, tamen in occulto, ibi *verumtamen et ex principibus multi crediderunt in eum. Circa primum duo facit. Primo proponit eorum mirabilem infidelitatis duritiam; secundo ne credatur irrationabiliter vel fortuito factum, inducit prophetiam*, ibi *ut sermo Isaiae prophetae impleretur.* Dicit ergo Evangelista, quasi admirans: dictum est, quod dominus multa signa fecit, puta quod aquam mutavit in vinum, supra II, quod paralyticum curavit, supra V, quod illuminavit caecum, supra IX, quod resuscitavit mortuum, supra XI: et tamen *cum tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum.* Consueverunt ergo dicere: *quod signum ostendis nobis, ut credamus tibi?* Sed ecce quod Evangelista dicit *cum tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum*; infra XV, 24: *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Unde non poterant dicere illud Ps. LXXIII, 9: *signa nostra non vidimus.* Consequenter cum dicit *ut sermo Isaiae prophetae impleretur*, introducuntur ad hoc testimonia prophetarum, et primo introducuntur prophetiae; secundo ostenditur quod de Christo loquuntur, ibi *haec dicit Isaias* et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit prophetiam praedicentem eorum infidelitatem; secundo subdit prophetiam praedicentem infidelitatis causam, ibi *propterea non poterant credere.* Dicit ergo: dico quod non credebant in eum, *ut sermo Isaiae prophetae impleretur* ubi sciendum est, quod ly ut in sacra Scriptura quandoque accipitur causaliter, sicut illud supra X, 10: *ego veni ut vitam habeant*, quandoque autem tenetur consecutive, et significat eventum futurum: et sic accipitur hic. Non enim ideo non credebant quia praedixerat Isaias, sed quia non erant credituri, ideo praedixit: unde ex non credentibus sermo Isaiae impletur; Lc. ult., 44: *necesse est impleri omnia quae scripta sunt*; Matth. V, 18: *iota unum aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant.* Sed si necesse erat ut impleretur sermo Isaiae, videtur quod Iudaei sint excusabiles de eo quod non crediderunt: non enim poterant facere contra prophetiam. Responsio. Dicendum, quod sic prophetatum erat, ut eorum arbitrio uterentur. Deus enim futurorum praescius eorum infidelitatem per prophetiam praedixit, non fecit: non enim propterea Deus quemquam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata iam novit. Illud ergo peccatum quod Iudaei fecerunt, dominus, quem nihil latet, facturos eos praedixit. Quid autem propheta dicat, subiungit dicens *domine quis credidit auditui nostro, et brachium domini cui revelatum est?* Ubi sciendum est, quod duplex est modus credendi. Aliquando quidem per instructionem alterius; et hic est communis modus credendi; Rom. X, 17: *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Aliquando autem per revelationem divinam; et hic est singularis modus, de quo apostolus dicit: *neque ab homine didici illud, neque accepi, sed per revelationem Iesu Christi.* Is. LIII, 1 ergo praedixit quidem credentium raritatem, dicens *domine, quis credidit auditui nostro?* Et primo quantum ad modum communem, qui est per instructionem, cum dicit *quis credidit auditui nostro?* Quod quidem habetur loc. cit., et potest dupliciter intelligi. Uno modo ut sit sensus: *quis credidit auditui nostro?* Quod scilicet nos audivimus a te; Abd. 1: *auditum audivimus a domino exercituum* et cetera. Ps. LXXXIV, 9: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Quasi dicant: nos audivimus a te; sed domine,

quis credet nobis quae de nativitate et passione tua te loquente audivimus? Unde et totum illud capitulum Isaiae loquitur de his. Dicit autem prophetas audire ut insinuet modum illuminationis prophetarum. Nam per visum accipit homo cognitionem immediate de re visa, sed per auditum non habetur immediate cognitio a re visa, sed ab aliquo signo illius rei. Quia ergo prophetae non immediate videbant essentiam divinam, sed quaedam signa divinorum, ideo dicit eos audire. Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*; quasi per quaedam signa. Filius autem aeternaliter videt ipsam divinam essentiam; supra I, 18: *Deum nemo vidit unquam: unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit. Quis ergo credidit auditui nostro?* Idest, quis credidit his quae audivimus et narravimus? Is. XXI, 10: *quae audivi a domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis.* Alio modo. *Quis credidit auditui nostro?* Idest, his quae a nobis audiunt; Ez. XXXIII, 31: *audiunt sermones meos ex ore tuo, et non faciunt eos: quia in canticum oris sui vertunt illos.* Quantum autem ad modum singularem, qui est per revelationem, dicit *et brachium domini cui revelatum est?* Brachium dicitur filius, per quem pater omnia operatur, sicut brachium hominis dicitur per quod homo operatur. Et si homo solo verbo interiori operaretur, tunc verbum eius posset dici brachium suum. Sic ergo dicitur brachium Dei, non quod Deus pater figura determinetur carnis humanae, et brachium habeat corporale; sed quia *per ipsum omnia facta sunt*: supra II, v. 3. Et Iob XL, 4: *si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas?* Lc. I, 51: *fecit potentiam in brachio suo, dispersit superbos mente cordis sui.* Notandum ergo, quod ex hoc verbo occasionem sumpsit erroris sui Sabellius, dicens, eamdem personam esse patris et filii: et Arius dicens, filium esse patre minorem. Non enim duae personae, sed una est homo et brachium eius; nec brachium homini aequale dici potest. Ad quod dicendum est, quod in talibus non est sufficiens similitudo: nam ea quae in creaturis sunt, non perfecte repraesentant ea quae sunt in Deo. Unde Dionysius dicit quod symbolica theologia non est argumentativa. Non ergo dicitur brachium filius quasi eiusdem personae cum patre sit vel minor eo, sed quia per eum omnia operatur. Dicit ergo *et brachium domini cui revelatum est?* Quasi dicat, paucis, scilicet ipsis apostolis; I Cor. c. II, 10: *nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.* Consequenter cum dicit *propterea non poterant credere*, ponit prophetiam praedicentem infidelitatis causam. Et si intendamus haec verba Evangelistae, videntur quidem secundum superficiem litterae habere obscurum intellectum. Et primo, quia si dicatur quod *propterea non poterant credere*, quia hoc dixit Isaias, videntur Iudaei excusabiles esse. Quod enim peccatum est hominis non facientis quod non potest facere? Et, quod gravius est, in Deum culpa retorquetur, quod excaecavit oculos eorum. Tolerabile autem esset, si hoc de Diabolo diceretur, quia, ut dicitur II Cor. IV, 4: *Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium.* Sed hic dicitur de domino nostro. Nam Is. VI, 1, dicit: *vidi dominum sedentem super solium excelsum.* Et sequitur: *excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava, et oculos eius claude; ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat, et corde suo intelligat, et convertatur et sanem eum.* Sed ad evidentiam huius, primo, exponamus hoc quod dicit *propterea non poterant credere.* Ubi sciendum, quod aliquid dicitur impossibile vel necessarium dupliciter: absolute scilicet, et ex suppositione. Absolute quidem, sicut impossibile est hominem esse asinum; ex suppositione vero, sicut impossibile est me esse extra domum, dum intus in ea sedeo. Secundum hoc ergo dicendum, quod homo excusatur, si non facit ea quae absolute sunt sibi impossibilia: sed si non facit ea si qua sunt sibi impossibilia ex suppositione, non excusatur. Sicut si detur quod aliquis habeat malam voluntatem omnino furandi, et dicat impossibile sibi esse non peccare quamdiu voluntatem obstinatam illam habeat, non excusatur; quia huiusmodi impossibilitas non est simpliciter, sed ex suppositione: potest enim voluntatem malam disponere. Dicit ergo *propterea non poterant credere*, quia scilicet habent voluntatem obscuratam in sua malitia; Ier. XIII, 23: *quomodo scilicet potest Aethiops mutare pellem suam, et pardus varietates suas; et vos poteritis bene facere, cum didiceritis malum*; Matth. XII, 34: *quomodo potestis bona facere, cum sitis mali?* Et simile est sicut si dicerem de aliquo: ego nullo modo possum eum diligere; sed habeo eum odio. Quantum ad secundum, sciendum, quod excaecatio et induratio Dei non intelligitur quasi Deus immittat malitiam vel ad peccandum impellat, sed per hoc quod non infundat gratiam: quam quidem gratiam infundit ex sua misericordia; sed causa huius quod non infundit, est ex parte nostra, inquantum scilicet in nobis est aliquid gratiae divinae repugnans. Nam ipse, quantum in se est, *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: supra I, 9; I Tim. II, 4: *vult omnes homines salvos fieri.* Sed quia nos a Deo recedimus, ideo gratiam suam nobis subtrahit; Oseae IV, 6: *quia tu scientiam repulisti, repellam te*; ibid. XIII, 9: *perditio tua, Israel ex te: tantummodo in me auxilium tuum.* Et est simile sicut si alius clausisset fenestram domus, et diceretur ei: tu non potes videre, quia privaris lumine solis. Sed hoc non esset ex defectu solis, sed quia ipse sibi lumen solare interclusisset. Et similiter hic dicitur quod *non poterant credere*, quia Deus excaecavit eos: quia scilicet ipsi causam praestiterant ut excaecarentur, secundum illud Sap. II, 21: *excaecavit illos malitia eorum.* His ergo visis, consideranda sunt verba prophetiae huius, quae quidem habentur Is. VI, 10, non secundum eadem verba, sed secundum eamdem sententiam. In his ergo verbis tria continentur. Primo Iudaeorum induratio et excaecatio; secundo utriusque effectus, ibi *ut non videant*; tertio finis, ibi *et convertantur, et sanem eos.* Circa primum considerandum est, quod dominus inducebat ad fidem dupliciter: scilicet miraculis et doctrina, unde utrumque eis improperat dicens: *si opera non fecissem in eis quae nullus alius fecit, peccatum non haberent.* Et iterum: *si non venissem, et non loquutus fuissem eis, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Utrumque enim contempserunt. In quantum ergo Christi miracula non attendebant diligentia debita, dicit *excaecavit oculos eorum*, scilicet cordis: de quibus habetur Eph. I, 18: *illuminatos oculos cordis vestri*; si per intellectum considerarent quod talia miracula fieri non poterant nisi virtute divina: Is. XLII, 20: *qui vides multa, nonne consideras?* Et iterum ibid. 19: *quis caecus, nisi servus meus; et surdus, nisi ad quem nuntios meos misi?* Quia quantum ad doctrinam Christi non movebantur, subdit *et induravit cor eorum.* Videtur enim durissimum quod forti calore non resolvitur, et divina percussione non conteritur. Verba autem Christi *sunt quasi ignis, et sicut malleus conterens petras*, ut dicitur Ier. XXIII, 29. Ignis quidem, quia inflammant per caritatem; malleus autem, quia terrent per comminationem, et confringunt per manifestissimam veritatem. Et tamen verbum Christi cor Iudaeorum non attendebat. Unde patet quod fuit induratum; Iob XLI: *cor eius indurabitur quasi malleatoris incus*; Rom. IX, 18: *cuius vult miseretur, et quem vult indurat.* Effectus autem excaecationis ponitur cum dicit *ut non videant oculis*, scilicet spiritualibus, intelligendo Christi divinitatem; Ps. CXIII, 5: *oculos habent, et non videbunt.* E contra dicitur Lc. X, 23: *beati oculi qui vident quae vos videtis.* Effectus indurationis ponitur cum dicit contra *nec intelligant corde*: ut subintelligatur, ut non intelligant corde; Iob IV, 20: *et quia nullus intelligit, in aeternum peribit*; Ps. XXXV, 4: *noluit intelligere, ut bene ageret.* Est autem hic advertendum, quod ly *ut* non ponitur hic causaliter, sed consecutive. Finis autem excaecationis et indurationis ponitur consequenter, cum dicit *et convertantur et sanem eos.* Et potest intelligi dupliciter, ut Augustinus dicit in libro de quaestionibus Evangel. Uno modo, ut repetatur haec dictio non, ut sit sensus: *et non convertantur, et non sanem eos.* Via enim salvationis a peccato est conversio ad Deum; Thren. c. V, 21: *converte nos, domine, ad te, et convertemur*, et statim subditur: *innova dies nostros sicut a principio.* Illis autem qui indignos se praestiterunt, quibus remitterentur peccata, non praestat Deus beneficia, quibus convertantur et sanentur, sicut patet de omnibus non approbatis. Alio modo potest intelligi, ut non reiteretur haec dictio non, ut sit sensus: ideo excaecati sunt et indurati ut ad tempus nec viderent nec intelligerent; et sic non videntes et non intelligentes, idest non credentes in Christum, eum occiderent, et postmodum compuncti converterentur et sanarentur. Permittit enim aliquos quandoque cadere in peccatum, ut humiliati ad iustitiam firmius resurgant. Et utraque expositio locum habet in diversis Iudaeis. Prima quidem in illis qui in sua incredulitate finaliter permanserunt: secunda vero in illis qui post Christi passionem sunt ad Christum conversi, qui scilicet compuncti corde ex verbis Petri, dixerunt apostolis: *quid faciemus, viri fratres?* Ut dicitur Act. II, 37. Deinde cum dicit *haec dixit Isaias* etc., ostendit praedicta ad propositum pertinere; unde dicit *haec dixit Isaias quando vidit gloriam Dei.* Simul enim vidit gloriam Dei et excaecationem Iudaeorum, ut patet Is. c. VI: ubi primo dicitur: *vidi dominum sedentem super solium excelsum*, et postea subditur: *excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava, et oculos eius claude: ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat, et corde suo intelligat, et convertatur et sanem eum.* Et quia quod viderat conveniens erat ut testaretur, ut dicitur I Io. c. I, ideo sequitur *et locutus est de eo*, scilicet de Christo, cuius gloriam vidit; secundum illud Act. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent*; Rom. I, 2: *quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de filio suo.* Circa prima duo quae hic tanguntur, cavendus est error Arianorum, qui dicunt solum patrem invisibilem omni creaturae, filium autem visum fuisse in visionibus veteris testamenti. Sed cum dicatur infra XIV, 9: *qui videt me, videt et patrem meum*, manifestum est quod uno et eodem modo est filius visibilis ut pater. Videns ergo Isaias gloriam filii, vidit et gloriam patris; immo totius Trinitatis, quae est unus Deus sedens super solium excelsum, cui Seraphim proclamant: *sanctus, sanctus, sanctus.* Non autem ita quod Isaias essentiam Trinitatis viderit, sed imaginaria visione, cum intelligentia, quaedam signa maiestatis expressit, secundum illud Num. c. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, per somnium aut in visione loquar ad eum.* Per illud vero quod secundo dicitur *et locutus est de eo*, excluditur error Manichaeorum, qui dixerunt nullas prophetias in veteri testamento praecessisse de Christo, ut Augustinus narrat in Lib. contra Faustum, et Theodorum Mopsuestenum, qui dixit omnes prophetias veteris testamenti esse de aliquo negotio dictas, per quamdam tamen appropriationem esse adductas ab apostolis et Evangelistis ad ministerium Christi: sicut ea quae dicunt in uno facto, possunt adaptari ad aliud factum. Omnia autem excluduntur per hoc quod dicitur *et locutus est de eo*, de me sicut de Moyse, supra V, 46, dixit Christus: *de me enim ille scripsit.*

Lectio 8

[87504] Super Io., cap. 12 l. 8 Supra Evangelista exposuit defectum omnino non credentium; hic exponit defectum credentium in occulto, qui pusillanimes erant, et primo proponit eorum dignitatem; secundo ostendit eorum defectum, ibi *sed propter Pharisaeos non confitebantur*; tertio insinuat defectus radicem, ibi *dilexerunt enim magis gloriam hominum quam gloriam Dei.* Dignitas autem eorum qui in occulto credebant magna est, quia principes; et quantum ad hoc dicit *verumtamen et ex principibus multi crediderunt in eum.* Quasi dicat: dixi, quod *cum tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum; quod quidem verum est pro maiori parte, non tamen quin aliqui in eum crederent, quia ex principibus*, scilicet populi, *multi crediderunt in eum*; quorum unus fuit Nicodemus, qui venit ad Iesum nocte, ut dicitur supra III. Sic impletur quod in Ps. XLVI, 10 dicitur: *principes populorum congregati sunt cum Deo Abraham.* Sic etiam falsum ostenditur quod Pharisaei dixerunt supra VII, 48: *numquid ex principibus aliquis credit in eum, aut ex Pharisaeis?* Defectus horum principum est pusillanimitas, unde dicit *sed propter Pharisaeos non confitebantur*: ut enim supra IX, v. 22 dictum est, Pharisaei conspiraverunt, *ut si quis eum confiteretur Christum, extra synagogam fieret.* Licet crederent corde, non tamen confitebantur ore. Sed eorum fides insufficiens erat, quia, ut dicitur Rom. X, 10, *corde creditur ad iustitiam, ore confessio fit ad salutem*; Lc. IX, 26: *qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet.* Radix autem defectus istorum est inanis gloria; unde sequitur *dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei*: ex hoc enim quod publice confitebantur, amittebant gloriam hominum; sed ex hoc consequebantur gloriam Dei. Isti autem magis elegerunt privari gloria Dei, nolentes publice confiteri, quam gloria hominum, cupientes in mundanis gloriari. Supra V, 44: *quomodo potestis credere qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quae a solo Deo est, non quaeritis?* Galat. I, 10: *si adhuc hominibus placerem, servus Christi non essem.* Hic ostendit quomodo Christus Iudaeorum infidelitatem redarguit, et primo ostendit credendi debitum; secundo subdit fidei fructum, ibi *ego lux in mundum veni* etc.; tertio comminatur infidelibus supplicium ibi *et si quis audierit verba mea, et non custodierit, ego non iudico eum* et cetera. Quia autem fidei succedit visio, ideo circa primum primo agit de fide; secundo de visione, ibi *qui videt me, videt eum qui misit me.* Quantum ad primum dicit *Iesus autem clamavit*, et propter magnitudinem dicendorum, et propter libertatem animi ad redarguendum peccata: Is. LVIII, 1: *clama, ne cesses; quasi tuba exalta vocem tuam, et annuntia populo meo scelera eorum. Et dixit: qui credit in me, non credit in me, sed in eum qui misit me*, quod quidem videtur contradictionem implicare, dicit enim: *qui credit in me, non credit in me.* Ad cuius intellectum sciendum est primo, secundum Augustinum, hoc esse dictum a domino ad distinguendum in se naturam divinam et naturam humanam. Cum enim proprium obiectum fidei sit Deus, possumus quidem credere creaturam esse, sed non debemus credere in creaturam, sed in Deum solum. In Christo autem est natura creata, et natura increata. Requiritur ergo ad fidei veritatem ut fides nostra tendat in Christum, quantum ad naturam increatam; et secundum hoc dicit *qui credit in me*, scilicet in personam, *non credit in me*, secundum quod homo, *sed in eum*

qui me misit, idest in me secundum quod sum missus a patre; supra VII, 16: *mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me.* Secundum Chrysostomum vero notandum est, quod dominus dicit hoc ad insinuandum eius originem tantum. Et est similis modus loquendi, sicut si aliquis hauriens de aqua fluminis dicat: ista aqua non est fluminis, sed est fontis: non est quidem fluminis originalis et cetera. Sic ergo dominus dicit *qui credit in me, non credit in me, sed in eum qui misit me*; quasi dicat: non sum principium mei ipsius, sed divinitas est mihi ab alio, idest a patre: unde *qui credit in me, non credit in me*, nisi in quantum sum a patre. Consequenter cum dicit *et qui videt me, videt eum qui misit me*, agit de visione. Circa quod sciendum est, quod sicut pater misit filium ad convertendum Iudaeos, ita et Christus misit discipulos suos: infra XX, v. 21: *sicut misit me pater, et ego mitto vos.* Nullus autem discipulorum ausus fuit dicere, nec debuit, quod crederetur in eum; quamvis dicere potuisset quod crederetur ei. Quia hoc non potuisset esse sine hoc quod derogaret mittenti, quia si crederent in discipulum desinerent credere in magistrum. Possent ergo Iudaei dicere, quod eodem modo, cum sis missus a patre, qui credit in te, desinit credere in patrem. Et ideo dominus contra hoc ostendit quod qui non credit in eum, non credit in patrem: et hoc est quod dicit *qui videt me, videt eum qui misit me.* Visio hic dicitur non corporalis intuitus, sed veri consideratio, quae est per intellectum. Ideo autem qui videt filium, videt et patrem, quia est in eo per essentiae unitatem. Dicitur enim aliquid videri in aliquo, vel quia sunt idem, vel omnino conformes. Pater autem et filius sunt idem in natura, et omnino conformes: quia filius est imago patris in nullo dissimilis; Col. I, 15: *qui est imago invisibilis Dei*; Hebr. I, 3: *qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius.* Et ideo, sicut credit in patrem, ita et in me; infra c. XIV, 9: *Philippe, qui videt me, videt et patrem. Non credis quia ego in patre, et pater in me est?* Quasi dicat: ista est ratio quare qui videt me videt et patrem, quia pater in me est, et ego in eo. Sic ergo apparet fidei debitum, ut scilicet fides tendat in Christum inquantum Deus, sicut ut in patrem. Fructum autem fidei consequenter ostendit: et primo ostendit suam dignitatem et virtutem, cum dicit *ego lux in mundum veni.* Quomodo Christus sit lux, expositum est supra I, 9: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem*: et VIII, 12: *ego sum lux mundi.* In hoc etiam ostendit se habere divinam naturam. Esse enim lucem est proprium Dei, alia vero sunt lucentia, idest participantia lucem; sed Deus lux est per essentiam; I Io. I, 5: *Deus lux est, et tenebrae non sunt in eo ullae.* Sed quia, I ad Tim. VI, 16 dicitur, quod *lucem habitat inaccessibilem, quam nemo hominum videt*, non poteramus accedere ad eum: et ideo oportuit quod ipse ad nos veniret. Et hoc est quod subdit *in mundum veni*; scilicet, ego sum lux inaccessibilis, qui ab errore eripio, et intellectuales tenebras solvo. Infra XVI, 28: *exivi a patre et veni in mundum*; supra I, 11: *in propria venit* et cetera. Licet apostoli dicantur lux, Matth. V, v. 14: *vos estis lux mundi*, non tamen ea ratione qua Christus: ipsi enim sunt lux illuminata; quamvis aliquo modo, scilicet ministerio, illuminantes essent. Nec alicui apostolorum convenit dicere *ego lux in mundum veni*: quia, quando in mundum venerunt, adhuc tenebrae erant, et non lux: quia, ut dicitur Iob XXXVII, 19, *omnes involvimur tenebris.* Secundo subdit dicens *ut omnis qui credit in me, in tenebris non maneat.* Illuminatio ergo est effectus fidei; supra VIII, 12: *ut omnis qui credit in me, non ambulet in tenebris. In tenebris non maneat*, scilicet ignorantiae, infidelitatis, et damnationis perpetuae: per quod patet quod omnes nascuntur in tenebris culpae; Eph. V, v. 8: *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino.* Item in tenebris ignorantiae; Iob III, 23: *viro cui abscondita est via, et circumdedit eum Deus tenebris.* Et tandem nisi convertantur ad Christum, deducentur ad tenebras damnationis perpetuae. Qui ergo non credit in me, in tenebris manet; supra c. III, 36: *qui incredulus est filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.* Supplicium autem infidelium insinuat dicens *et si quis audierit verba mea, et non custodierit; ego non iudico eum*: quod incurrent per iudicii condemnationem. Et primo proponit dilationem iudicii; secundo pronuntiat ipsum iudicium futurum esse, ibi *qui spernit me, et non accipit verba mea, habet qui iudicet eum*; tertio ostendit dilationis causam, ibi *sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum novissimo die.* Circa primum duo facit. Primo proponit iudicii dilationem; secundo assignat dilationis rationem. Dicit ergo quantum ad primum *et si quis audierit verba mea, et non custodierit, ego non iudico eum.* Notandum ergo, quod illi beatificantur qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud, credendo interius in corde, et exequendo exterius in opere. Qui vero audiunt istud et custodire non satagunt, magis rei ex hoc efficiuntur; Rom. II, 13: *non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*; et Iac. I, 22: *estote factores, et non auditores tantum.* Et ideo *si quis audierit verba mea, et non custodierit, ego non iudico eum.* Sed hoc videtur contrarium ei quod dicitur supra V, 22: *pater omne iudicium dedit filio*: et ideo intelligendum est *non iudico eum*, scilicet modo. Potuisset enim sibi ad infirmitatem putari, si qui ipsum contemnunt, illos dimittit; et ideo dicit, quod huiusmodi iudicabuntur, sed non modo: nam, ut dicitur Eccle. XII, 14, *omnia quae fecit Deus, adducet in iudicium*; et Iob XIX, 29: *fugite a facie iniquitatis, quoniam ultor iniquitatis est gladius, et scitote esse iudicium.* Causam vero dubitationis dilationis subdit dicens *non veni ut iudicem mundum, sed ut salvificem mundum.* Duplex enim est adventus filii Dei: unus quo venit ut salvator; alius quo venit ut iudex. Sed cum omnes essent in peccatis, si primo venisset ut iudex, nullum salvasset, quia omnes eramus filii irae: et ideo oportuit ut veniret primo ad salvandum credentes, et postmodum ad iudicandum et fideles et peccatores. Et hoc est quod dicit: ideo scilicet non iudico eum modo, *quia non veni*, scilicet in primo adventu, *ut iudicem mundum, sed ut salvificem mundum*; supra III, 17: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Consequenter cum dicit *qui spernit me, et non accipit verba mea, habet qui iudicet eum*, praenuntiat iudicium futurum; quasi dicat: licet qui verba mea non custodiunt, non iudicentur modo, tamen non evadent impunes, quicumque sint illi, quia *qui spernit me, et non accipit verba mea*, credendo et opere implendo, *habet qui iudicet eum.* Cuius ratio est, quia si non accipit verba eius, contemnit dictum Dei, cuius ipse est verbum, sicut qui non obedit mandato domini sui. Iob XIX, 29: *fugite a facie iniquitatis, quoniam ultor iniquitatis est gladius, et scitote esse iudicium*; Eccle. XII, v. 14: *cuncta quae fecit Deus adducet in iudicium pro omni errato*; Is. XXXIII, 1: *vae qui spernis, nonne et ipse sperneris?* I Reg. c. II, 30: *qui autem contemnunt me, erunt ignobiles.* Consequenter cum dicit *sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die*, assignat causam dilationis iudicii, et primo ponitur causa dilationis iudicii; secundo assignatur sufficientia ipsius causae, ibi *quia ego ex meipso non sum locutus.* Dicit ergo: dico quod qui est huiusmodi, habet qui iudicet eum. Quis autem hic erit? *Sermo*, inquit, *quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die.* Quod tantum valet, ut dicit Augustinus, ac si dixisset: ego iudicabo eum in novissimo die. Seipsum quippe Christus expressit in suo sermone, seipsum annuntiavit. Ipse ergo est sermo quem locutus est: quia de se locutus est; supra VIII, 14: *et si ego testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum, quia scio unde veni et quo vado.* Quasi dicat: hoc ipsum quod locutus sum eis, et tamen contempserunt, iudicabit eos. Act. c. X, 42: *hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum: huic omnes prophetae testimonium perhibent.* Sufficientiam autem causae ostendit, dicens *quia ex meipso non sum locutus*, et primo ostendit eam ex origine sermonis; secundo ex dignitate ipsius, ibi *et scio quia mandatum eius vita aeterna est.* Circa primum duo facit. Primo excludit falsitatem; secundo adstruit veritatem. Falsitas quidem est quod filius aliquid operetur vel loquatur vel sit a seipso tantum et non ab alio: hoc enim esset ponere quod filius non sit a patre. Et hoc est quod dicit: ideo dico, quod verbum quod ego locutus sum, iudicabit eos, quia ego *ex meipso non sum locutus*; supra V, 19: *non potest filius a se facere quidquam*; et infra XIV, 10: *a meipso non loquor.* Idem autem est *ex meipso non sum locutus*, quod ego non ex me sum natus, sed ex patre, quasi dicat: iudicabo eum in novissimo die, in forma servi apparens; supra V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.* Sed tamen non iudicabo ex potestate humana, quia scilicet filius sum hominis, sed ex potestate divina, quia sum filius Dei. Non ergo iudicabo ex meipso, sed ex patre, ex quo virtutem iudicandi habeo. Veritatem astruit, dicens *sed qui misit me pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam et quid loquar.* Ex quibus quidem verbis, nisi pie intelligantur, patet locus duplici errori. Primo quidem, quia mandans maior est eo cui mandat: filio ergo maior est pater. Deinde, quia illud quod datur alicui, non habebatur ab eo antequam sibi daretur; et per consequens nesciebat illud. Si ergo pater dat mandatum filio, sequitur quod filius quandoque illud non habuerit, et per consequens ignoraverit: ergo est ei aliquid additum. Non igitur filius eius est verus Deus. Ad quod sciendum est, quod omnia mandata divina sunt in mente patris, cum ipsa mandata nihil aliud sint quam rationes agendorum. Sicut ergo in mente patris sunt rationes omnium creaturarum quae a Deo producuntur, quas ideas vocamus, ita et in ea sunt rationes omnium per nos agendorum. Sicut ergo a patre derivantur in filium, qui est sapientia patris, rationes omnium rerum, ita et rationes omnium agendorum. Sic ergo dicit filius: *sed qui misit me pater, ipse mihi dedit*, inquantum Deus, *mandatum*, idest per aeternam generationem communicavit, *quid dicam*, interius, *et quid loquar*, exterius: sicut etiam nostrum verbum (si vera fateri volumus) ea profert quae suggerit mens. Chrysostomus autem haec omnia, scilicet *si quis audierit verba mea, et non custodierit, ego non iudico eum* etc., aliter exponit, et planius; ut dicatur *si quis audierit verba mea, et non custodierit, non iudico eum.* Dupliciter enim potest dici aliquis aliquem condemnare: vel sicut iudex, vel sicut causa condemnationis. Homicidam enim condemnat ad suspendium et iudex qui profert sententiam, et ipsum homicidium perpetratum quod est causa suae condemnationis. Dicit ergo *ego non iudico eum*, idest, non sum causa suae condemnationis, sed ipse; Oseae XIII, 9: *perditio tua, Israel, ex te* (scilicet est); *tantummodo in me auxilium tuum.* Et hoc ideo, quia *non veni ut iudicem mundum*, idest, non sum missus ad condemnandum, sed ad salvandum. Sed numquid talis non iudicabitur? Immo, quia *qui spernit me et non accepit verba mea habet qui iudicet eum.* Quis autem sit iste qui iudicat, ostendit dicens *sermo quem locutus sum*, auditus a nobis, qui stabit in ordine accusatoris, *ille iudicabit eum in novissimo die*; infra XV, 22: *si non venissem, et eis locutus non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Quod autem sermo quem locutus est, iudicabit eos, ostendit dicens *quia* *ego ex meipso non sum locutus.* Quod quidem non ponitur causaliter, sed quasi materialiter, ut sit sensus: dicis, quod sermo tuus iudicabit eum; sed quis est iste sermo? Ille scilicet quem dixi quia *ego ex meipso non sum locutus*, idest, quem ego locutus sum a patre, et ea quae mihi dedit ut dicerem et loquerer: alias si fuissem locutus contrarium patri, vel quae ab eo non habuerim, et non credidissent mihi, excusationem haberent; sed quia sic locutus sum, certum est quod non solum me, sed etiam patrem meum contempserunt. Et secundum hanc expositionem, hoc quod dixit *qui misit me pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam et quid loquar*, ostendit sufficientiam causae ex parte dignitatis ipsius sermonis. Et primo ponitur eius dignitas, secundo concluditur ipsius sermonis executio. Dignitas quidem, cum dicit *et scio, quia mandatum eius* est, inquam, *vita aeterna*; I Io. ult., 20: *hic est verus Deus, et vita aeterna.* Ipse enim filius est mandatum patris. Vel est vita aeterna, idest ducens in vitam aeternam; Matth. XIX, 17: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Quia ergo pater dedit mihi mandatum, quod quidem mandatum est vita aeterna, ego autem ad hoc veni ut homines ducam in vitam aeternam: ideo mandatum patris per omnia exequor. Et hoc est quod dicit *quae ergo ego loquor; sicut dixit mihi pater, sic loquor.* Quod, secundum Chrysostomum, planum est, ut sit sensus: *quae ego loquor*, exterius praedicando, *sicut dixit mihi pater, sic loquor*, idest, inquantum accepi notitiam ab eo: ut intelligantur de Christo secundum quod homo. Sed si intelligantur, secundum Augustinum, de Christo secundum quod filius Dei: quomodo dicit ei pater, cum ipse sit verbum? Ad quod dicendum, quod non ita dixit ei quasi per verba locutus sit unico verbo suo, sed sic dixit pater filio sicut generavit eum pater, et sicut dedit ei vitam habere in semetipso; Ps. II, 7: *dominus dixit ad me: filius meus es tu.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

a capite XIII ad caput XVII

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 13

Lectio 1

[87505] Super Io., cap. 13 l. 1 Supra Evangelista posuit quasdam occasiones passionis et mortis Christi; in parte ista ostendit quomodo Christus discipulos suos praeparat ante suam passionem, et primo ostendit quomodo informavit eos exemplo; secundo quomodo confortavit verbo, et hoc infra XIV capit. *non turbetur cor vestrum*; tertio quomodo praemunivit eos orationum suffragio, infra XVII *haec locutus est Iesus, et sublevatis oculis in caelum, dixit* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit exemplum quod Christus praebuit suis discipulis imitandum; secundo discipulorum defectum, qui nondum erant idonei ad sequendum, ibi *cum haec dixisset Iesus, turbatus est.* Circa primum tria facit. Primo ponit exemplum; secundo subdit exempli utilitatem, ibi *venit ergo ad Simonem Petrum*; tertio ad imitandum inducit, ibi *postquam ergo lavit pedes eorum (...) dixit eis.* Circa primum duo facit. Primo proponit Christi, exemplum dantis, affectum; secundo innuit factum in quo dedit exemplum, ibi *et coena facta* et cetera. Circa primum tria tanguntur. Primo quidem festum praesens; secundo mors Christi imminens; tertio Christi dilectio fervens. Festum praesens, Pascha erat; et hoc est quod dicit *ante diem festum Paschae* et cetera. Hic notandum est, quod hoc nomen Pascha quidam dicunt esse Graecum, ita quod dicatur a passione, quasi inde festum istud vocetur Pascha, quia tunc celebratur passio dominica; et quidem concordat cum Graeco, nam Pascha in Graeco idem est quod pati prima autem origo huius vocabuli ex Hebraeo habetur: Pascha enim dicitur quasi phase, idest transitus domini, ut dicitur Ex. c. XII, 11. Interpretatur autem hic isto modo Evangelista propter duplicem transitum. Unum qui praecessit, scilicet Angeli percutientis primogenita Aegypti, et salvantis primogenita Hebraeorum; alium, qui sequitur, filiorum Israel transeuntium mare rubrum. Et ideo bene factum est ut vocetur Pascha festum istud. Et sic possumus dicere, quod Pascha nostrum habet significationem utriusque linguae, Hebraeae

scilicet, et Graecae, quia in ipsa passione domini fuit transitus Christi ex hoc mundo ad patrem; Act. X, v. 38: *pertransivit benefaciendo et sanando.* Item transitus omnium nostrum, sequendo Christum, vel per poenitentiam et martyrium, secundum illud Ps. LXV, 12: *transivimus per ignem et aquam; et eduxisti nos in refrigerium*, vel mentis desiderio ad caelestia anhelando, secundum illud Eccli. XXIV, v. 26: *transite ad me, omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini.* Hoc autem quod dicit *diem festum*, antonomastice dicitur. Nam, ut legitur Ex. XXIII, 14 ss., tres dies anni solemnes erant, in quibus Iudaei convenire debebant in locum quem elegerat dominus: scilicet phase, quando immolabatur Pascha, et Pentecosten, et festum tabernaculorum, scilicet Scenopegiae. Sed dies Paschae inter alios celeberrimus erat. Sed dubium hic incidit de hoc quod dicit *ante diem festum Paschae*: nam dies festus Paschae dicitur ille dies in quo immolabatur agnus, quod erat luna quartadecima. Cum ergo dicat quod hoc fuit ante diem festum Paschae, videtur quod hoc fuerit factum luna tertiadecima, quae praecedebat quartamdecimam lunam. Quod quidem Graeci sequentes, dicunt quod dominus passus est luna quartadecima quando Iudaei suum Pascha celebrare debebant: et ideo dominus sciens sibi imminere passionem, praevenit celebrationem Paschae, et in praecedenti die celebravit Pascha suum, ante festum Paschae Iudaeorum. Sed quia Ex. XII, 18 praecipitur ut a decimaquarta die ad vesperam usque ad vigesimam primam diem mensis non inveniretur fermentum apud Hebraeos, dicunt ulterius, quod dominus confecit non in azymis, sed in fermentato: nam *ante diem festum Paschae*, idest tertiadecima luna, inveniebatur fermentatum apud Hebraeos. Huic autem sententiae tres alii Evangelistae contrariantur: nam ipsi dicunt, scilicet Matth. XXVI, 17, Mc. XIV, 12, Lc. XXII, 7, quod fuit prima die azymorum quando debebat immolari Pascha. Ex quo sequitur quod coena domini eo die facta fuit quo immolabatur Pascha Iudaeorum. Ad quod quidem Graeci respondent dicentes, alios Evangelistas non vere narrasse hoc factum, et ideo Ioannes, qui ultimum Evangelium scripsit, eos correxit. Sed haereticum est dicere, quod aliquid falsum, non solum in Evangeliis, sed etiam in quacumque canonica Scriptura inveniatur: et ideo necessarium est dicere, quod omnes Evangelistae dicunt idem, et in nullo discordant. Ad huius igitur evidentiam sciendum est, quod, sicut habetur Lev. XXIII, 5, solemnitates Iudaeorum incipiebant a vespera praecedentis diei. Cuius ratio est, quia numerabant dies secundum lunam, quae de sero primo apparet, unde et diem computabant de uno sero in alium. Et sic apud eos solemnitas Paschae incipiebat a vespera praecedentis diei, et terminabatur in vespere diei Paschae; sicut et apud nos festa celebrantur. Sic ergo aliquid factum apud nos in vigilia natalis domini, potest dici factum esse in festo natalis. Quem quidem modum servantes, alii Evangelistae dixerunt coenam esse factam primo die azymorum, quia facta fuit die praecedenti ad vesperam, quia iam pertinebat ad primum diem azymorum. Ioannes autem Evangelista hic diem festum Paschae accipit pro illo die qui totus celebris erat, non autem pro illo cuius vespere solum erat celebre, qui erat dies praecedens Pascha: et ideo dicit *ante diem festum Paschae.* Patet ergo quod coena domini facta est luna quartadecima ad vesperam. Mors autem Christi imminens, erat transitus eius ex hoc mundo per passionem; et quantum ad hoc dicit *sciens Iesus quia venit hora eius*: nam illa solemnitas Iudaeorum, figura erat passionis Christi, *omnia enim in figura contingebant illis*: I Cor. c. X, 11, et ideo statim ponit veritatem, scilicet passionem Christi. Et quasi exponens quod Pascha dicatur a phase, idest transitu, mentionem facit de transitu *ut transeat*, inquit, *ex hoc mundo ad patrem.* Ubi tria ponit circa passionem Christi. Primo, quod fuit praevisa; secundo, quod fuit congrua, tertio, quod fuit promotiva et exaltativa. Praevisa quidem fuit, non casualis, et quantum ad hoc dicit *sciens Iesus*; quasi dicat: non invitus, non inscius, sed *sciens* et voluntarius passus est etc.; infra XVIII, 4: *sciens Jesus omnia quae ventura erant.* E converso dicitur de nobis, Eccle. VIII, 6: *multa hominis afflictio: quia nescit praeterita, et quae ventura sunt nullo modo scire potest.* Congrua autem fuit quantum ad tempus, et quantum ad hoc dicit *quia venit hora eius*, idest ipse dies Paschae, quo transiret per crucem; Eccle. VIII, 6: *omni negotio tempus est et opportunitas.* Haec est hora illa de qua dicitur supra II, 4: *nondum venit hora mea.* Nec est intelligenda hora ista fatalis, quasi subiecta cursui et dispositioni stellarum, sed determinata dispositione et providentia divina. Ideo, inquam, determinata in Pascha Iudaeorum, quia congruebat solemnitati Iudaeorum ut veritas sequeretur figuram, dum quando agnus, qui figurabat Christum, immolaretur Christus, qui est vere agnus Dei; I Petr. I, 18: *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis; sed pretioso sanguine agni immaculati Christi, et incontaminati.* Congruebat etiam negotiis. Iam enim Christus clarificatus erat; infra eodem: *nunc clarificatus est filius hominis, et Deus clarificatus est in eo.* Iam patrem manifestaverat mundo; infra XVII, 6: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo.* Restabat ergo ut consummaret opus passionis et humanae redemptionis, de quo dicitur infra XIX, 30: *consummatum est*, et sequitur: *inclinato capite, emisit spiritum.* Promotiva fuit passio Christi et exaltativa, et non oppressiva: quia *ut transeat ex hoc mundo ad patrem*, idest, faciendo humanam naturam participem paternae gloriae; infra XX, 17: *ascendo ad patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum.* Non autem intelligendum est quod transeat de loco ad locum, cum Deus pater non comprehendatur loco; Ier. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo.* Sed, sicut Christus dicitur venisse a patre non eum deserendo sed assumendo naturam inferiorem similem nobis, ita et intantum dicitur ad eum rediisse inquantum etiam secundum humanitatem factus est consors paternae gloriae; Rom. VI, 10: *quod autem vivit, vivit Deo*; Phil. II, 11: *omnis lingua confiteatur, quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris.* Consequenter cum dicit *cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos*, commendatur fervens Christi dilectio, et hoc quantum ad quatuor. Primo quantum ad hoc quod fuit praeveniens, secundum illud I Io. IV, 10: *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Et quantum ad hoc dicit *cum dilexisset suos*, quasi antea: dilexit, inquam, antequam crearet; Sap. XI, 25: *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Dilexit antequam vocaret; Ier. XXXI, 3: *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.* Dilexit antequam redimeret; infra XV, 13: *maiorem caritatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Secundo commendatur eius dilectio quantum ad hoc quod fuit congrua, quia *dilexit suos.* Ubi sciendum est quod secundum quod aliqui diversimode sunt sui, secundum hoc a Deo diversimode diliguntur. Sunt autem aliqui sui tripliciter. Primo creatione; et hos diligit conservando eis bona naturae; supra I, v. 11: *in propria venit, et sui*, per creationem, *eum non receperunt.* Aliqui vero sunt sui dedicatione, qui scilicet dati sunt a Deo patre per fidem; infra XVII, 6: *tui erant, et mihi eos dedisti, et sermonem tuum servaverunt.* Et hos diligit conservando in bonis gratiae. Aliqui vero sunt sui speciali devotione; I Paral. XI, 1: *tui sumus, o David, et caro tua.* Hos diligit specialiter consolando. Tertio commendatur dilectio

Christi quantum ad hoc quod fuit necessaria, quia *dilexit suos qui erant in mundo.* Nam aliqui sunt sui, qui iam erant in gloria patris, quia etiam antiqui patres sui erant, inquantum speraverunt liberari per eum; Deut. XXXIII, 3: *omnes sancti in manu illius sunt.* Sed isti non tantum indigent huiusmodi dilectione quantum hi qui erant in mundo; et ideo dicit *qui erant in mundo*, corpore scilicet, sed non mente. Quarto commendatur quantum ad hoc quod fuit perfecta, unde dicit *in finem dilexit eos.* Finis autem dicitur dupliciter: quia finis intentionis, et finis executionis. Illud quidem est finis intentionis ad quod nostra ordinatur intentio; et huiusmodi finis debet esse vita aeterna, secundum illud Rom. VI, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Iterum finis huiusmodi Christus debet esse; Rom. X, 4: *finis legis Christus ad iustitiam omni credenti.* Et haec duo sunt unus finis: quia nihil est aliud vita aeterna quam fruitio Christi, secundum divinitatem; infra XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum.* Secundum hoc ergo dicit *in finem dilexit eos*; ut perduceret in se finem, vel in vitam aeternam, quae nihil aliud est; Ier. c. XXXI, 3: *in caritate dilexi te, propterea attraxi te, miserans.* Illud autem est finis executionis quod est terminus rei; et sic mors potest dici finis, ut dicatur *in finem dilexit eos*, idest in mortem: quod potest habere triplicem sensum uno modo, secundum Augustinum, ut quodam humano modo dicatur Christus dilexit suos usque ad mortem tantum, et non ultra. Sed hic sensus est falsus: absit enim ut dilectionem morte finierit qui non est in morte finitus. Alio modo potest intelligi, ut ly *in* indicet causam; et sic est sensus: *in finem dilexit eos*, idest, usque ad mortem illum dilectio ipsorum perduxit; Gal. II, v. 20: *dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis.* Tertio modo potest intelligi ut sit sensus: *in finem*, idest, cum multa signa dilectionis ostenderit eis ante, in finem, idest circa mortem, maioris eis signa dilectionis ostendit; infra XVI, 5: *haec ab initio vobis non dixi, quia vobiscum eram*, quasi diceret: non tunc necessarium fuit vobis, ut ostenderem quantum vos diligerem, nisi in recessu, ut sic amor et memoria mei in cordibus vestris profundius imprimeretur. Consequenter cum dicit *et coena facta*, innuit factum, in quo dabat exemplum, et primo describit horam facti; secundo subdit dignitatem facientis, ibi *sciens itaque Iesus quod omnia dedit ei pater in manus* etc.; tertio prosequitur de facti humilitate, ibi *surgit a coena.* Tempus autem describit ex duobus. Ex uno quod pertinebat ad eius caritatem, et ex alio quod exaggerabat Iudae iniquitatem, ibi *cum Diabolus iam misisset in cor, ut traderet eum Iudas Simonis Iscariotes.* Dicit ergo quantum ad primum *et coena facta.* Ubi sciendum est, quod aliter dicitur esse factum in permanentibus, et aliter in successivis. In permanentibus autem dicitur aliquid esse factum quando pervenit ad perfectionem propriae speciei et formae, sicut domus dicitur esse facta quando habet propriam formam. In successivis vero dicitur aliquid esse factum quando iam est consummatum; sicut mundus factus esse dicitur quando completus. Hoc etiam modo aliquid factum esse dicitur quando accipit propriam speciem. Cum ergo dicit *et coena facta*, non intelligendum est quod coena fuerit completa et peracta: quia postquam lavit pedes discipulorum, recubuit, et bucellam tradidit Iudae. Est ergo intelligendum *coena facta*, idest parata, et ad propriam speciem iam perducta: iam enim coenare inceperant, et postea surrexit. Unde inter coenandum lavit pedes discipulorum. De ista coena habetur Lc. XIV, 16: *homo quidam fecit coenam magnam.* Differt autem prandium a coena. Prandium enim dicitur quod fit in prima parte diei, coena vero quae fit in ultima. Sic ergo spiritualis refectio dicitur prandium, secundum quod congruit incipientibus; coena vero, secundum quod congruit perfectis. Consequenter cum dicit *cum Diabolus iam misisset in cor, ut traderet eum Iudas Simonis Iscariotes*, describit tempus, ex eo quod exaggerat iniquitatem proditoris: quod quidem describit Evangelista propter duo. Primo quidem ut ostendatur magis iniquitas Iudae, qui inter tot caritatis indicia, et tot humilitatis officia, tantam iniquitatem committere cogitabat; Ps. XL, 10: *qui manducat panes meos, magnificavit super me supplantationem.* Secundo vero ut reddatur magis admirabilis caritas Christi, qui licet hoc sciret, tamen ei caritatis et humilitatis praebens officium, eius pedes lavit; Ps. CXIX, 6: *cum his qui oderunt pacem eram pacificus.* Sed numquid Diabolus aliquid mittere potest in cor hominis? Videtur quod sic. In Ps. LXXVII, 49 enim dicitur: *immissiones per Angelos malos.* Sed ad hoc dicendum, quod id dicitur esse in corde hominis quod est in cogitatione et voluntate eius, unde quod dicitur *cum iam misisset in cor* etc. intelligendum est, idest, in voluntate eius. Sed sic mittere in cor, potest esse dupliciter. Directe; et sic solus ille potest aliquid mittere in cor hominis qui habet potestatem movendi interius voluntatem eius: et hoc potest solus Deus; et ideo solus ipse potest directe in voluntatem hominis imprimere; Prov. XX, 1: *cor regum in manu*, idest in potestate, *domini; quocumque voluerit inclinabit illud.* Quia vero voluntas movetur ab exteriori obiecto sicut a bono apprehenso, inde est quod qui suggerit aliquid esse bonum, dicitur illud mittere in cor hominis, indirecte faciendo ipsum apprehendere aliquid ut bonum, ex quo voluntas movetur. Sed hoc contingit dupliciter, quia, aut suggerendo exterius: et hoc modo etiam homo potest in cor aliquid mittere; aut suggerendo interius: et hoc modo immittit Diabolus. Nam vis imaginativa cum sit corporalis, quando Deus permittit, subiecta est potestati Daemonis. Unde, sive vigilando sive dormiendo, format in ea aliquas species, ex quibus apprehensis movetur voluntas hominis ad aliquid appetendum. Sic ergo immittit Diabolus in cor hominis, non directe per modum moventis, sed indirecte per modum suggerentis. Consequenter cum dicit *sciens quia omnia dedit ei pater in manus*, agit de dignitate facientis. Quia Eccli. III, 20, dicitur: *quanto maior es, humilia te*, ideo Evangelista dicturus de Christi humilitate, praemittit eius maximam dignitatem; et hoc quantum ad quatuor. Primo quantum ad scientiam; et quantum ad hoc dicit *sciens quia omnia dedit ei pater in manus.* Talia enim sunt spiritualia dona, quod data non ignorantur; I Cor. II, 12: *nos spiritum non huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Et ideo Christus sciebat ea quae sibi data erant a Deo. Hoc autem ideo dicit ut humilitas magis sit commendabilis. Quandoque enim contingit quod aliquis magnae dignitatis est, et tamen, propter simplicitatem suam, dignitatem suam non recognoscit. Talis ergo si faceret aliquid humile, non reputaretur sibi ad magnam laudem, secundum illud Cant. I, 7: *si ignoras te, pulcherrima inter mulieres.* Sed si aliquis cognoscit suae dignitatis statum, et tamen affectus eius ad humilia inclinatur, eius humilitas est commendanda. Et ideo dicit Evangelista *sciens quia omnia dedit ei pater in manus*, tamen non omisit quae humilia sunt facere. Secundo quantum ad potestatem *quia omnia dedit ei pater in manus*, idest, in potestate eius. Dedit Deus Christo homini ex tempore, quae tamen fuerant in potestate filii ab aeterno; Matth. ult., 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Dicit autem *omnia dedit ei pater in manus*, propter duo: ut ostendat quod Christus non invitus patiebatur. Nam si omnia erant in manu eius, idest in potestate, manifestum est quod eius adversarii inde nihil ei contra eius voluntatem facere poterant. Secundo, quia quando aliquis parvi momenti exaltatur, de facili superbit, nec aliquid humile facit, ne videatur derogare suae dignitati; sed qui in magno statu existens exaltatur, non negligit humilia: et ideo de dignitate Christi mentionem facit. Tertio quantum ad nobilitatem eius, et quantum ad hoc dicit *quia a Deo exivit, et ad Deum vadit*; Sap. VIII, 3: *contubernium habens Dei.* Quarto quantum ad sanctitatem, quia *ad Deum vadit.* In hoc est sanctitas hominis quod ad Deum vadat. Et hoc ideo ponit infra, quia ex quo ipse ad Deum vadit, proprium est sibi alios ad Deum reducere: quod quidem specialiter fit per humilitatem et caritatem; et ideo humilitatis et caritatis eis exemplum praebuit.

Lectio 2

[87506] Super Io., cap. 13 l. 2 Postquam Evangelista commendavit Christi maiestatem hic commendat eius humilitatem, quam ostendit in pedum ablutione. Et primo praemittitur praeparatio Christi ad humilitatis obsequium; secundo describitur ipsum obsequium, ibi *deinde misit aquam in pelvim* et cetera. Circa primum sciendum est, quod Christus in humilitatis obsequio se ministrum exhibet, secundum illud Matth. XX, v. 28: *filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, et dare animam suam redemptionem pro multis.* Ad bonum autem ministrum tria requiruntur. Primo quod sit circumspectus ad omnia videnda quae deesse possunt ministerio, et hoc maxime impediretur si sederet vel iaceret: unde ministrorum est stare; et ideo dixit *surgit a coena.* Luc. XXII, 27: *quis maior est, qui recumbit, an qui ministrat?* Secundo, quod sit expeditus ut possit omnia congrue peragere quae necessaria sunt ministerio: et ad hoc multum impedit vestium multitudo; et ideo dominus *ponit vestimenta sua.* Quod quidem significatum est Gen. XVII, 23, quod Abraham elegit expeditos vernaculos. Tertio, quod sit promptus ad serviendum, ut scilicet omnia habeat quae ad ministerium necessaria sunt. Lc. X, v. 40, dicitur de Martha, quod *satagebat circa frequens ministerium.* Et inde est quod dominus *cum accepisset linteum praecinxit se*, ut sic paratus esset non solum ad lavandum pedes, sed etiam ad tergendum: ex quo universum conculcat tumorem, dum is qui ad Deum vadit et a Deo exivit, pedes lavit. Mystice autem potest hoc factum ad duo referri: scilicet ad incarnationem Christi, et ad passionem eius. Si quidem referatur ad incarnationem, sic tria hic accipiuntur de Christo. Primo quidem voluntas subveniendi humano generi, in hoc quod *surgit a coena.* Nam Deus quamdiu patitur nos tribulari, residere videtur; sed cum nos a tribulatione eripit, videtur exurgere; Ps. XLIII, 26: *exsurge, domine, adiuva nos.* Secundo, exinanitio eius: non quidem quod suae dignitatis maiestatem deponeret, sed eam occultaret, parvitatem assumendo; Is. XLV, v. 15: *vere tu es Deus absconditus.* Et hoc signatur in hoc quod *ponit vestimenta sua*; Phil. II, 7: *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens.* Tertio, assumptio nostrae mortalitatis in hoc quod *praecinxit se linteo*; Phil. II, 7: *formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Si vero referatur ad passionem Christi, tunc ad litteram vestimenta deposuit quando milites exuerunt eum, *et super vestem suam miserunt sortem*, infra XIX, 24. Tunc etiam linteo praecinctus est in sepulcro. In passione etiam deposuit vestimenta nostrae mortalitatis, et assumpsit linteum, idest candorem immortalitatis; Rom. VI, 9:

Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur: mors illi ultra non dominabitur. Consequenter cum dicit *deinde misit aquam in pelvim* etc., ponit Christi obsequium: in quo commendatur eius humilitas quantum ad tria. Primo quidem quantum ad obsequii genus; quod fuit valde humile, ut dominus maiestatis se ad lavandum pedes servorum inclinaret. Secundo quantum ad obsequii multitudinem, quia misit aquam in pelvim, lavit pedes, et tersit et cetera. Tertio quantum ad faciendi modum, quia non per alios, nec aliorum subsidio, sed per seipsum. Eccli. III, v. 20: *quanto maior es, humilia te in omnibus.* Mystice autem per haec, tria possunt intelligi. Nam primo per hoc quod aquam misit in pelvim, signatur effusio sanguinis eius in terram. Sanguis enim Iesu aqua dici potest, quia habet vim ablutivam; Apoc. I, 5: *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Et inde est quod simul exivit aqua et sanguis de latere eius, ut daretur intelligi quod sanguis ille peccatorum ablutivus esset. Vel per aquam potest intelligi passio Christi: nam in Scriptura aqua tribulationes significat, Ps. LXVIII, 2: *salvum me fac, Deus, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam*, idest tribulationes. *Misit* ergo *aquam in pelvim*, idest, memoriam passionis fidelium animabus impressit per fidem et devotionem; Thren. III, 19: *recordare paupertatis meae et transgressionis meae, absinthii et fellis.* Secundo per hoc quod dixit *et coepit lavare*, insinuatur humana imperfectio: nam apostoli post Christum perfectiores erant, et tamen lotione indigebant aliquas habentes immunditias. Ut sic detur intelligi quod quantumcumque homo sit perfectus, nihilominus tamen magis perfici indiget, et aliquas immunditias contrahit, secundum illud Prov. XX, 9: *quis potest dicere: mundum est cor meum, et purus sum a peccato?* Sed tamen huiusmodi immunditias habent in pedibus tantum. Quidam autem non solum in pedibus, sed etiam totaliter sunt infecti. Illi enim totaliter terrenis immunditiis sordidantur qui supra eas iacent: unde qui totaliter et secundum affectum et secundum sensum amori terrenorum inhaerent, totaliter immundi sunt. Sed illi qui stant, idest mente et desiderio tendunt ad caelestia, immunditiam contrahunt solum in pedibus. Sicut enim hominem stantem oportet ad minus pedibus terram contingere, ita quamdiu vivimus in hac vita mortali, quae rebus terrenis ad sustentationem corporis indiget, ad minus ex parte sensualitatis aliquid contrahimus. Et ideo dominus praecepit discipulis, Lc. IX, 5 quod excuterent pulverem de pedibus eorum. Dixit autem *coepit lavare*, quia ablutio affectuum terrenorum hic incipit, et in futuro consummatur. Tunc enim implebitur quod dicitur Is. XXXV, 8: *via sancta vocabitur.* Sed attendendum, secundum Origenem, quod discipulorum pedes imminente passione coepit lavare, quia si diu ante lavisset eos, fuissent iterum sordidati. Unde tunc incepit quando post modicum abluturus erat eos aqua spiritus sancti, scilicet post passionem; Act. I, 5: *vos autem baptizabimini spiritu sancto non post multos hos dies.* Sic ergo apparet sanguinis eius effusio per hoc quod misit aquam in pelvim; et peccatorum nostrorum ablutio per hoc quod coepit lavare pedes discipulorum. Apparet, tertio, poenarum nostrarum in seipso susceptio: non enim solum maculas nostras lavit, sed poenas pro eis debitas in seipso assumpsit. Non enim poenae et poenitentiae nostrae sufficerent, nisi fundarentur in merito et virtute passionis Christi. Quod quidem apparet in hoc quod extersit pedes discipulorum linteo, scilicet corporis sui: I Petr. II, 21. Consequenter cum dicit *venit ergo ad Simonem Petrum* etc. ponit exempli utilitatem per quamdam concertationem discipuli et magistri: in qua quidem concertatione dominus ostendit de isto exemplo, primo quod sit mysticum et quod sit necessarium, ibi *dixit ei Petrus: non lavabis* *mihi pedes*; secundo quod sit congruum, ibi *dixit ei Simon Petrus: domine, non tantum pedes meos, sed et manus et caput.* Circa primum duo facit. Primo ponitur occasio verborum Christi: secundo ipsa verba Christi subduntur, ibi *respondit Iesus, et dixit ei* et cetera. Occasio quidem verborum Christi fuit recusatio Petri recusantis suscipere humilitatis exemplum: et hoc est quod dicit *venit ergo ad Simonem Petrum* et cetera. Quod quidem tripliciter exponitur. Primo quidem, secundum Origenem, quod dominus coepit lavare ab ultimis. Et hoc ideo, quia sicut medicus plurimorum aegrorum intentus curae, ab his qui magis indigent, propriam curam incipit; sic et Christus, qui pedes abluit discipulorum foedos, exorditur ab his qui erant magis foedi, et sic venit ad Petrum quasi minus aliis indigentem; Matth. XX, v. 8: *incipiens a novissimis usque ad primos.* Et hoc quidem sonare videntur verba Evangelii: *coepit lavare pedes discipulorum*, et postmodum sequitur *venit ergo ad Simonem Petrum.* Ex quo videtur quod prius lavit pedes aliorum. Si vero quaeratur quare Petrus hoc prae aliis recusavit, respondet Origenes, quia hoc fecit propter nimium fervorem amoris quem habebat ad Christum. Alii vero discipuli cum timore quodam reverebantur Christum, et ideo absque discussione omne factum sustinebant. Petrus vero eis ferventior secundum illud Ioan. ult., 15: *Simon Iona, diligis me plus his? Dicit ei: etiam, domine, tu scis quia amo te* ex amore fiduciam assumens, ferre recusat factum et causam inquirit; Eccli. VI, 11: *amicus si permanserit fixus, erit tibi quasi coaequalis, et in domesticis tuis fiducialiter aget.* Et ideo Petrus invenitur in Scriptura frequenter inquirere, et prompte proferre quae sibi meliora videntur. Secundo exponitur, secundum Chrysostomum, ut scilicet Christus inceperit prius lavare pedes a primis apostolorum. Sed quia proditor ille stultus erat et superbus, scilicet Iudas, prior ad pedum ablutionem recubuit ante Petrum. Nullus enim aliorum ausus fuisset Petrum praevenire. Unde de Iuda loquitur Evangelista, dicens *coepit lavare pedes discipulorum*, scilicet Iudae, qui quidem utpote superbus et stultus, in nullo renisus est, nec recusavit ferre quod dominus faciebat. Sed postquam venit ad Petrum, qui reverebatur et diligebat magistrum, cum timore recusat, et causam facti inquirit: et simile fecisset quilibet aliorum. Tertio vero exponitur, secundum Augustinum, quod ex verbis Evangelistae non debemus intelligere quod dominus laverit prius pedes aliis discipulis, et postmodum venerit ad Petrum; sed quod Evangelista, secundum consuetudinem suam, primo ponit factum, et postmodum narrat ordinem facti, sicut et supra VI, facit. Unde primo insinuat totum factum, scilicet quod lavit pedes discipulorum; et postmodum si quaeratur quomodo factum fuit, dicit quod primo venit ad Simonem Petrum. Et ideo primo ipse recusavit dicens *domine tu mihi lavas pedes?* Quae quidem verba magnum pondus habent. *Domine*, inquit, *tu*, qui es filius Dei vivi, *mihi lavas pedes?* Qui sum Simon Bariona, idest Simon Iona, Matth. XVI, 17. Item: *domine, tu*, qui es agnus incontaminatus, speculum sine macula, et candor lucis aeternae, *mihi lavas pedes*, qui homo peccator sum? Secundum illud Lc. V, 8: *exi a me, quia homo peccator sum. Domine, tu*, qui es creator, *mihi lavas pedes*, qui sum creatura, et modicae fidei? Haec dicebat Petrus territus ex consideratione maiestatis Christi, secundum illud Hab. III, 1: *consideravi opera tua, et expavi.* Consequenter cum dicit *respondit Iesus* etc. ponuntur verba Christi, ex quibus ostenditur factum illud esse mysticum. Unde dixit ei *quod ego facio tu nescis modo, scies autem postea.* Quod quidem factum, exemplum est et mysterium. Exemplum quidem humanitatis exhibendae; infra eodem *exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.* Mysterium autem interioris mundationis.

Infra eodem: *qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet* et cetera. Dupliciter ergo potest intelligi hoc quod dicit *quod ego facio.* Uno modo, *quod ego facio*, idest, quomodo ego facio in exemplum, *tu nescis modo*, idest non intelligis, *scies autem postea*, tunc scilicet quando exposuit eis dicens: *scitis quid ego fecerim vobis?* Infra eodem. Alio modo, *quod ego facio, tu nescis modo*; idest, hoc mysterium est, et secretum est, et significat interiorem mundationem, quae non potest fieri nisi per me, quod non intelligis modo, *scies autem postea*, scilicet recipiens spiritum sanctum; infra XVI, 12: *multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Consequenter cum dicit *dixit ei Petrus* etc., ostendit factum illud esse mysticum, et primo ponit verba Petri praestantia occasionem verbis Christi; secundo subiungit Christi verba. Dicit ergo primo Petrus *non lavabis mihi pedes in aeternum*, idest numquam. Quasi diceret: absit a me ut hoc sustineam a magistro, domino et Deo meo. Et licet Petrus hoc ex zelo faceret, eius tamen zelus indiscretus et inordinatus erat; Rom. X, 2: *zelum Dei habent, sed non secundum scientiam.* Qui quidem zelus inordinatus erat propter tria: quia recusat quod utile erat et necessarium: nam, sicut dicitur Rom. III, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus*; et ideo indiscrete recusamus recipere quod Deus nobis largitur, etiam si contrarium videatur. Sic etiam et Paulus petebat remotionem stimuli, II Cor. XII, 8, qui tamen ei utilis erat. Item, quia videtur quamdam irreverentiam ad Christum importare in hoc quod eius ordinationem infringere vult. Item, quia videtur vergere in derogationem sociorum, dum quod alii, secundum Origenem, a Christo absque contradictione susceperant, ipse accipere recusabat, dicens *non lavabis mihi pedes in aeternum.* Et ideo redarguit eum dominus dicens *si non lavero te, non habebis partem mecum*: quod quidem ad duo referri potest, videlicet ad factum quod Christus faciebat, et ad signatum eius. Sed si quidem referatur ad signatum, tunc planum est quod dicitur. Nullus enim aeternae haereditatis particeps fieri potest et Christi cohaeres, nisi spiritualiter sit mundatus: quia hoc dicitur Apoc. XXI, 27: *nihil coinquinatum intrabit.* In Ps. XIV, 1: *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo?* Et respondens subdit: *innocens manibus, et mundo corde.* Quasi ergo dicat *si non lavero te*, non eris mundus, et, si non es mundus, *non habebis partem mecum.* Sed si referatur ad factum, tunc dubium est utrum haec ablutio sit de necessitate salutis. Ad quod dicendum est, quod sicut quaedam sunt prohibita quia mala, et quaedam mala quia prohibita, ita quaedam sunt praecepta quia necessaria, et quaedam necessaria quia praecepta. Hoc ergo ablutionis factum de quo dominus dicit *si non lavero te, non habebis partem mecum*, in se consideratum non est necessarium ad salutem, sed, supposito quod mandetur a Christo, iam factum est necessarium I Reg. XV, 22: *melior est obedientia quam victima*; et ita: *quasi scelus idolatriae nolle acquiescere.* Hic ostendit factum illud esse congruum. Et ponuntur primo verba Petri; secundo subditur responsio Christi. Sed in verbis Petri insinuatur ferventissimus amor eius ad Christum. Nam supra, quando dominus dixit ei: *quod ego facio, tu nescis modo*, dederat ei intelligere hoc factum utile fore; tamen, hac utilitate neglecta, induci non poterat ad pedum ablutionem recipiendam. Sed quando dominus comminatus est separationem suam ab ipso, dicens: *non habebis partem mecum*, non solum ad illa, sed ad ulteriora recipienda se obtulit, dicens *domine, non tantum pedes meos, sed et manus et caput.* In hac enim responsione territus totum se offert ad abluendum, amore turbatus et timore. Ut enim legitur in itinerario Clementis, Petrus adeo afficiebatur ad Christi corporalem praesentiam, quam ferventissime dilexerat, quod post Christi ascensionem cum dulcissimae praesentiae et sanctissimae conversationis memor erat, totus resolvebatur in lacrymas, ita ut genae eius viderentur adustae. Sciendum est autem, quod in homine tria sunt: caput, quod est summum; pedes, qui sunt infimi: manus, quae sunt mediae. Et similiter in interiori homine, scilicet in anima, est caput, ratio scilicet superior, qua anima inhaeret Deo, I Cor. XI, 3: *caput mulieris vir*, idest superior ratio; manus autem, idest inferior ratio, quae vacat operibus activae; pedes autem sunt sensualitas. Sed dominus sciebat discipulos suos mundos quantum ad caput, quia Deo coniuncti erant per fidem et caritatem; et quantum ad manus, quia eorum sancta opera: sed quantum ad pedes, aliquos affectus terrenorum ex sensualitate habebant. Petrus autem timens Christi comminationem, consentit non solum ad ablutionem pedum, sed etiam manus et capitis, dicens *domine, non tantum pedes meos, sed et manus et caput.* Quasi dicat: nescio an indigeam ablutione manus et capitis, *nihil enim mihi conscius sum; sed non in hoc iustificatus sum*: I Cor. V, 4, et ideo paratus sum lavare *non tantum pedes*, idest affectus inferiores, Cant. V, 3: *lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos, sed et manus*, idest opera, Ps. XXV, 6: *lavabo inter innocentes manus meas, et caput*, idest rationem superiorem, Matth. VI, 17: *faciem tuam lava.* Consequenter cum dicit *dixit eis Iesus*, ponitur responsio domini, et primo dat quoddam generale documentum; secundo adaptat illud ad propositum, ibi *et vos mundi estis, sed non omnes*; tertio Evangelista exponit verba Christi, ibi *sciebat enim quisnam esset qui traderet eum.* Dicit ergo primo: *qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet; sed est mundus totus*; supple, praeter pedes, quibus terram tangit. Per quod datur intelligi quod apostoli iam baptizati erant. Dicit enim *qui lotus est* etc., et postea subdit *vos mundi estis* etc., quia scilicet baptizati erant. Sed quidam dicunt, quod baptizati erant solum Baptismate Ioannis: quod non videtur verum, quia sic non erant loti, nam Baptisma Ioannis non mundabat interius a culpa. Et ideo dicendum, quod baptizati erant Baptismo Christi, secundum Augustinum. Et si obiicis, quod Christus non baptizabat, sed discipuli eius, ut dicitur supra IV, 2, dico quod non baptizabat turbas; sed discipulos suos sibi familiares et domesticos baptizavit. Sed cum Baptismus abstergat etiam sordes pedum, videtur quod qui lotus est, idest baptizatus, non indiget ut pedes lavet. Sed ad hoc dicendum, quod si statim post Baptismum transirent de mundo non utique indigerent hac ablutione, quia cum sint mundi toti, statim evolarent. Sed qui post Baptismum vivunt in hac vita mortali non possunt ad tantum culmen perfectionis ascendere quin etiam inordinati motus sensualitatis de affectibus terrenis insurgant: et ideo oportet quod pedes lavent vel per martyrium, quod est Baptismus sanguinis, vel per poenitentiam, quae est Baptismus flaminis, ut evolare possint. Consequenter cum dicit *et vos mundi estis, sed non omnes*, adaptat dominus ad propositum generale documentum. Sed si mundi erant, quare iterum dominus eos abluebat? Ad quod Augustinus dicit, quod mundi erant quantum ad manus et caput sed indigebant quantum ad pedes. Chrysostomus vero dicit, quod mundi erant non quidem simpliciter, quia nondum mundi erant ab immunditia originali: cum nondum Christus passus esset, nondum solutum esset pretium nostrae redemptionis; sed quantum ad aliquid, mundi erant, scilicet ab erroribus Iudaeorum. Origenes vero dicit, quod mundi erant, sed adhuc maiori mundatione opus erat, quia semper ratio aemulari debet charismata meliora, semper debet virtutum alta conscendere, iustitiae candore nitescere; Apoc. ult., 2: *qui sanctus est, sanctificetur adhuc. Sed non omnes*: quia unus eorum et caput et manus immundas habebat. Et ideo consequenter Evangelista ponit verba domini, dicens *sciebat enim quisnam esset qui traderet eum*, quasi dicat: ideo dixit *non omnes*, quia sciebat immunditiam Iudae proditoris. Duo enim hominem universaliter emundant: scilicet eleemosyna et misericordia in pauperes, Lc. XI, 41: *date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis*, et amor Dei: Lc. VII, 47: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; Prov. X, 12: *universa delicta operit caritas.* Haec enim duo deficiebant Iudae. Misericordia quidem, quia fur erat, et loculos habens, et defraudabat eleemosynas pauperum. Item amor ad Christum, quia iam Diabolus miserat in cor eius ut traderet eum principibus sacerdotum ad crucifigendum et cetera.

Lectio 3

[87507] Super Io., cap. 13 l. 3 Postquam dominus ostendit humilitatis obsequium esse necessarium hic consequenter inducit ad imitationem, et primo praemittit circumstantias admonitionis; secundo ipsam admonitionem proponit, ibi *scitis quid fecerim vobis?* et cetera. Circa primum duo facit. Primo insinuat Evangelista admonitionis ordinem; secundo manifestat admonentis dispositionem, ibi *accepit vestimenta sua* et cetera. Ordo autem admonitionis est ut quod primo fecit opere, doceat sermone; et quantum ad hoc dicit *postquam ergo lavit pedes eorum, accepit vestimenta sua* et cetera. Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere*; Matth. V, 19: *qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum.* Dispositio autem admonentis insinuatur et quantum ad habitum, et quantum ad situm. Ad habitum quidem: quia diversus habitus diversis personis convenit, secundum propriorum actuum diversitatem; Eccli. XIX, 27: *amictus hominis annuntiat de illo.* Alius ergo habitus competit ministro, alius doctori. Ministro autem, quia debet esse expeditus ad obsequium, competit ut vestium impedimenta deponat; et ideo Christus cum ministrare voluit, *surgit a coena, et ponit vestimenta sua.* Doctori autem, qui debet esse gravis, et auctoritate praeeminens, competit vestium decens ornatus: et ideo dominus docere volens, *accepit vestimenta sua.* Quantum ad situm vero, quia ministrare volens, surrexit, unde dicit: *surrexit a coena*: nunc autem volens docere, recumbit, unde dicit *et cum recubuisset iterum, dixit eis*: et hoc ideo, quia doctrina debet esse in tranquillitate. Sedendo enim et quiescendo anima fit sapiens et prudens. Possunt haec tria habere mysterium. Cum enim Christus perfectam doctrinam discipulis praebuerit, quando spiritum sanctum eis misit; infra XIV, 26: *Paraclitus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ipse vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis.* Tria praecesserunt ipsam missionem. Scilicet peccatorum ablutio per passionem; Apoc. c. I, 5: *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Et quantum ad hoc dicit *postquam ergo lavit pedes eorum*, idest, impleta purgatione per sanguinem. Item resurrectio. Christus enim ante passionem suam mortale corpus habuit, quae quidem mortalitas non competebat ei ex parte personae filii Dei sed ex parte humanae naturae assumptae, sed postquam resurrexit ex virtute divinitatis, accepit corporis immortalitatem: et quantum ad hoc dicit *accepit vestimenta sua*, idest, surgens factus est immortalis. Et dicit *sua*, quia sua virtute accepit; Rom. VI, v. 10: *quod autem vivit, vivit Deo*, idest virtute Dei. De istis

vestimentis dicitur Apoc. c. III, 5: *qui vicerit, vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae.* Item praecessit sessio, et hoc in ascensione; infra XVI, 7: *si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos* et cetera. Et quantum ad hoc dicit *cum recubuisset iterum*, scilicet ad dexteram patris residens et sedens; Marc. ult., 19: *et dominus quidem Iesus postquam locutus est, assumptus est in caelis, et sedet a dextris Dei.* Et dicit *iterum*, non quod inquantum filius Dei unquam sedere desierit, quinimmo ab aeterno est in sinu patris, sed quia inquantum homo exaltatus est ad potiora bona patris; Phil. II, 9: *propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Sic ergo antequam spiritum sanctum perfecte docentem infunderet, lavit sanguine fuso; accepit vestimenta, resurgendo; recubuit, in gloria ascendendo. Consequenter cum dicit *scitis quid fecerim vobis?* Proponit ipsam admonitionem, et primo interrogat; secundo assumit; tertio concludit; quarto conclusionem confirmat. Interrogat quidem, cum dicit *scitis quid fecerim vobis?* Quasi dicat: facta quidem vidistis, sed tamen quare hoc fecerim, non intelligitis: et ideo sic quaerit ut ostendat facti magnitudinem, et ad considerandum inducat. Opera enim Dei consideranda sunt, quia profunda; Ps. XCI, 6: *quam magnificata sunt opera tua, domine. Nimis profundae factae sunt cogitationes tuae.* Vix enim sufficienter opera Dei scire possumus secundum illud Eccle. VIII, 17: *intellexi quod rationem operum Dei nullam possit homo invenire.* Sunt etiam delectabilia ad considerandum; Ps. XCI, 5: *delectasti me, domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo.* Sunt etiam utilia, quia ducunt in cognitionem auctoris; Sap. XIII: *si operibus intendissent* etc.; supra V, 36: *opera enim quae dedit mihi pater ut faciam, ipsa sunt quae testimonium perhibent de me.* Potest etiam, secundum Origenem, hoc quod dicitur *scitis quid fecerim vobis* accipi imperative; quasi dicat: sciatis quid fecerim vobis. Et tunc hoc dicit dominus, ut eorum erigat intellectum. Assumit eorum confessionem, dicens *vos vocatis me magister et domine*, et primo proponit eorum confessionem; secundo commendat eam, ibi *et bene dicitis.* Circa primum sciendum est, quod apostolus, I Cor. I, duo dicit de Christo; scilicet quod sit Dei virtus et Dei sapientia. Inquantum est virtus Dei, omnibus dominatur, ut enim dicit Ambrosius, *dominus nomen est potestatis*, inquantum est Dei sapientia, omnes instruit, et ideo discipuli vocabant eum dominum, supra VI, 69: *domine, ad quem ibimus?* Et magistrum; supra c. IV, 31: *Rabbi, manduca.* Et merito: ipse enim dominus est solus creans et recreans; Ps. XCIX, 3: *scitote quoniam ipse est dominus*, ipse solus est magister interius docens: Matth. XXIII, 10: *magister vester unus est Christus, omnes autem vos fratres estis.* Consequenter cum dicit *et bene dicitis*, commendat eorum confessionem. Circa quod sciendum est, quod aliquid redditur commendabile dupliciter. Uno modo si id quod dicitur conveniat rei de qua dicitur; quod fit per veritatem, quia si sit falsum, non convenit ei; unde bene dicitur Eph. IV, 25: *deponentes mendacium, loquimini veritatem.* Adeo enim vitanda sunt mendacia, ut etiam si cedere videantur ad laudem Dei, non sunt dicenda. Quantum ad hoc ergo dicit *bene dicitis*; et hoc ideo, quia verum est quod dicitis, quia competit mihi, *sum etenim*, scilicet magister et dominus. Magister, inquam, propter sapientiam quam doceo verbis; dominus propter potentiam quam ostendo miraculis. Alio modo redditur commendabile, si quod dicitur conveniat personae dicentis. Aliqui enim sunt qui vocant Christum magistrum et dominum, quibus non competit, cum non subiiciant se disciplinae et mandato Dei: et isti non bene dicunt. Unde Matth. XXV, 12, illis qui dicunt, *domine, aperi nobis*, respondetur: *amen, amen* *dico vobis, nescio vos*, quia hoc non corde dicunt, sed ore tantum. Istud apostoli bene dicebant, quia hoc eis competebat; unde dicit eis *et bene dicitis*, idest verum, *sum etenim*, scilicet vobis magister et dominus: nam me auditis ut magistrum, supra VI, 69: *ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes*, sequimini ut dominum; Matth. XIX, 27: *ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te.* Sed contra hoc est quod dicitur Prov. XXVII, 2: *laudet te alienus, et non os tuum; extraneus, et non labia tua.* Videtur ergo quod dominus non bene fecerit laudando se. Sed ad hoc respondet Augustinus dupliciter. Uno modo, quia vituperabile est quod quis se commendet propter periculum superbiendi: nam periculosum est sibi placere cui cavendum est superbire. Ubi ergo non imminet periculum superbiendi, non est vituperium propria commendatio. In Christo autem hoc periculum non timebatur, ille enim qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non se extollit excelsius. Alio modo, quia aliquando laudabile est quod homo se commendet, quando scilicet cedit ad utilitatem fidelium: et sic apostolus commendat se, II Cor. XI. Sed valde nobis utile est, et per omnem modum necessarium, ut Deum cognoscamus, cum in hoc consistat tota perfectio nostra; unde expedit nobis ut revelet nobis magnitudinem suam, alioquin nullo modo eam scire possemus, si non indicet se ipse qui novit. Et ideo oportet quod ipse se nobis laudet, quia, ut dicit Augustinus, si non se laudando quasi arrogantiam vitare voluerit, nobis sapientiam denegabit; Eccli. XXIV, 1: *sapientia laudabit animam suam.* Concludit vero cum dicit *si ergo ego lavi pedes vestros dominus et magister, et vos debetis alter alterius lavare pedes.* Ubi arguit ab eo quod minus videtur ad id quod magis. Minus enim videtur quod maior debeat facere aliquod humile, quam minor; et secundum hoc concludit *si ergo ego*, qui sum maior, quia magister et dominus, *lavi pedes vestros, et vos*, multo magis, qui estis minores, qui estis discipuli et servi, *debetis alter alterius lavare pedes*; Matth. XX, 26: *qui maior est vestrum, sit vester minister (...) nam filius hominis non venit ministrari, sed ministrare.* Sed contra, videtur quod hoc quod dicitur *vos debetis alter alterius lavare pedes*, habeat rationem praecepti: sed qui negligit praeceptum peccat mortaliter; ergo et cetera. Responsio. Dicendum, secundum Augustinum, quod omnis homo debet lavare pedes alterius vel corporaliter vel spiritualiter; et multo melius est, et sine controversia verius, ut aliquis faciat opere, ne dedignetur quod fecit Christus, facere Christianus. Cum enim ad pedes fratris inclinatur corpus, etiam in corde ipso vel excitatur, vel si iam inerat, confirmatur humilitatis affectus. Quod si non fiat opere, saltem hoc corde facere debemus. In lotione enim pedum datur intelligi lotio macularum. Tunc ergo spiritualiter lavas pedes fratris tui, cum, quantum in te est, abluis maculas eius. Et hoc fit tripliciter: remittendo scilicet ei offensam, secundum illud Col. III, 13: *donantes invicem vobismetipsis, si quis adversus aliquem habet querelam: sicut et dominus donavit vobis, ita et vos.* Item orando pro peccatis eius, secundum illud Iacob. ult., 16: *orate pro invicem ut salvemini.* Et iste duplex lavandi modus communis est omnibus fidelibus. Tertius modus pertinet ad praelatos, qui lavare debent remittendo peccata auctoritate clavium, secundum illud infra XX, 22: *accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Possumus etiam dicere, quod hoc in facto dominus ostendit omnia opera misericordiae. Nam qui dat panem esurienti, pedes eius lavat, similiter qui eum hospitio recipit, et qui operit nudum, et sic de aliis; Rom. XII, 13: *necessitatibus sanctorum communicantes.* Confirmat autem conclusionem cum dicit *exemplum enim dedi vobis* etc.: et hoc quidem ex quatuor. Primo quidem ex sua intentione; secundo vero ex auctoritate, ibi *amen, amen dico vobis*; tertio ex praemio quod ipsi operi debetur, ibi *si haec scitis, beati eritis, si feceritis ea*; quarto ex dignitate eorum quibus pedes lavat, ibi *amen, amen dico vobis: qui accipit si quem misero, me accipit.* Dixit ergo, quod hoc ideo feci ut darem vobis exemplum; et ideo *debetis alter alterius lavare pedes*, quia hoc in facto illo intendebam. Nam in actibus hominum plus movent exempla quam verba. Id enim homo agit et eligit quod videtur ei bonum: unde magis ostendit esse bonum quod ipsemet eligit, quam quod docet esse eligendum. Et inde est quod quando aliquis dicit aliquid, et tamen aliud facit, magis suadet aliis quod facit, quam illud quod docet: et ideo maxime necessarium est ex ipso facto exemplum dare. Sed exemplum quidem puri hominis humano generi non erat sufficiens ad imitandum, tum quia ratio humana ab omni consideratione deficit, tum quia in ipsa rerum consideratione decipitur: et ideo datur nobis exemplum filii Dei, quod est infallibile, et ad omnia sufficiens. Unde dicit Augustinus: quia superbia non sanatur, si humilitate divina non sanatur similiter quae avaritia, et sic de aliis. Sed attende, quod satis convenienter filius Dei est nobis in exemplum virtutum. Ipse enim est ars patris, ut sicut fuit exemplar creationis, esset etiam exemplar iustificationis; I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius.* Iob XXIII, 11: *vestigia eius secutus est pes meus: viam eius custodivi, et non declinavi ex ea.* Consequenter cum dicit *amen, amen dico vobis: non est servus maior domino suo* etc., confirmat conclusionem ex auctoritate: et primo tangit discipulorum conditionem; secundo ipsorum officium. Conditio autem discipulorum est quod sunt servi; Lc. XVII, 10: *cum omnia bene feceritis, dicite quia servi inutiles sumus.* Officium autem eorum est quod sint apostoli; Lc. VI, 13: *elegit duodecim, quos apostolos nominavit.* Sic ergo dicit: dico, quod *debetis alter alterius lavare pedes, sicut et ego lavi*, quia *non est servus maior domino suo*, quantum ad primum, *neque apostolus*, idest missus, *maior eo qui misit illum.* Licet autem ipse filius Dei, qui est apostolus confessionis nostrae, ut dicitur ad Hebr. III, v. 1, sit aequalis illi qui misit eum, scilicet patri, de omnibus tamen aliis verum est quod hic dicitur *neque apostolus maior est eo qui misit illum.* Sed contra: infra enim XV, 15, dominus dicit discipulis suis: *iam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius.* Respondeo. Dicendum quod duplex est servitus. Una, quae procedit ex timore filiali, quae facit bonum servum; secundum illud Matth. XXV, 23: *euge serve bone et fidelis*: et hoc modo dominus vocat eos servos. Alia est servitus quam facit timor servilis; de qua dicitur Matth. XVIII, 32: *serve nequam, omne debitum dimisi tibi quoniam rogasti me.* Et de hac dicit dominus: *iam non dicam vos servos* et cetera. Consequenter cum dicit *si haec scitis, beati eritis, si feceritis ea*, confirmat conclusionem ex praemio, et primo proponit praemium; secundo excipit aliquem ab eo, ibi *non de omnibus vobis dico.* Dicit ergo *si haec scitis*, quasi dicat: tu haec dicis nobis, quae quidem non ignoramus. Quare ergo dicis nobis? Ideo, inquam, quia et *si haec scitis*, quod quidem est omnium, tamen *beati eritis, si feceritis ea*, quod est paucorum. Et dicit *si scitis et feceritis*, scilicet quia, ut dicitur Lc. XI, 28, *beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud.* Et Ps. CX, 10: *intellectus bonus omnibus facientibus eum.* E contra dicitur Iacob. IV, 17: *scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.* Excipit autem quemdam, cum dicit *non de omnibus vobis dico*, et primo proponit exceptionem; secundo assignat exceptionis rationem, ibi *sed ut impleatur Scriptura*; tertio assignat rationem quare ponit exceptionem, ibi *amodo dico vobis priusquam fiat.* Circa primum duo facit. Primo ponit exceptionem; secundo respondet tacitae quaestioni. Exceptionem ponit cum dicit *non de omnibus vobis dico* etc., quasi dicat: beati eritis, tamen non omnes, quia *non dico de omnibus vobis*, quod ad beatitudinem perveniatis; I Cor. IX, 24: *omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium.* Est enim aliquis inter vos, idest Iudas, qui non erit beatus; neque faciet ea. Sed, secundum Origenem, dominus non dicit *beati eritis* absolute, sed apposuit conditionem, dicens *si feceritis ea*: quod quidem verum est in omnibus, etiam in Iuda; si enim Iudas fecisset ea, beatus fuisset. Unde vult quod magis excipiat hoc quod dicit *non est servus maior domino suo* etc., quasi diceret: dico quod estis servi et apostoli; *non tamen de omnibus hoc dico*: Iudas enim dum esset servus peccati, non erat servus divini verbi, neque apostolus, Diabolo ingresso in cor eius. Sed quia posset aliquis dicere: ex quo non dicit de omnibus ut sint beati, vel eius apostoli, ergo ex improviso aliquis est de eius collegio periturus. Ideo dominus ad haec respondens, dicit *ego scio quos elegerim*, quasi diceret: electi non peribunt; sed non omnes sunt electi. Ille ergo peribit qui electus non est, scilicet Iudas; infra XV, v. 16: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Sed contra est quod dicitur supra VI, 71: *nonne ego vos elegi duodecim?* Cum ergo Iudas esset unus ex duodecim, videtur quod fuerit electus. Sed dicendum, quod duplex est electio. Una est ad praesentem iustitiam, et ad hanc electus fuit Iudas; alia electio est ad finalem gloriam, et secundum hanc Iudas non fuit electus. Ratio autem huius exceptionis est *ut impleatur Scriptura*: quae hic praedicit, non quod cogat, sed quia hoc quod futurum erat, non tacuit; Lc. ult. 44: *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et Psalmis de me*; Matth. c. V, 18: *iota unum aut unus apex non praeteribit a lege donec omnia fiant.* Quae quidem Scriptura dicit *qui manducat panem mecum, levabit contra me calcaneum suum.* Hoc est secundum aliam translationem, ubi nos habemus: *etenim homo pacis meae, in quo speravi, qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem.* Ubi ostenditur Iudae ad Christum familiaritas, cum dicit *qui manducat panem mecum.* Iudas enim panem cum aliis discipulis cum Christo comedit, etiam consecratum. Item ostenditur eius malignus conatus contra Christum, cum dicit *levabit contra me calcaneum suum*; idest, conabitur ad meam conculcationem. Calcaneo enim comprimimus hostes; Gen. III, 15: *ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius.* Tunc ergo dicitur aliquis levare calcaneum suum contra aliquem, quando conatur eum opprimere. Sed hoc Iudas non poterit: quia unde ipse credit me opprimere, inde exaltabor; supra XII, 32: *ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* In quo habemus exemplum, ut si quando a famulis aut ab aliquibus vilioribus patiamur aliquod malum, non scandalizemur, respicientes Iudae exemplum, qui infinitis potitus bonis, in contrarium remuneravit benefactorem. Ideo autem dominus Iudam, quem futurum noverat esse malum, elegit, ut daret intelligere quod nulla societas hominum sine alicuius mali admixtione futura erat: Cant. II, 2: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Unde Augustinus dicit in quadam epistola: non audeo mihi arrogare quod domus mea sit melior coetu apostolorum. Item ut si contingat quod aliquis ab aliquo praelato in societatem Ecclesiae assumptus, malus efficiatur, non sit in condemnationem ipsius praelati. Ecce enim quod Iudas electus a Christo, proditor efficitur. Sic etiam Act. VIII, 13 Philippus assumpsit Simonem magum; Ier. c. XVIII, 20: *numquid redditur pro bono malum, quia foderunt foveam animae meae?* Matth. X, 36: *inimici hominis, domestici eius.* Consequenter cum dicit *amodo dico vobis priusquam fiat*, assignat causam quare exceptionem posuit; quasi dicat: diu tacui eius malitiam sed quia tempus est ut prodeat in publicum, ideo *dico vobis*, idest manifesto, *antequam fiat, ut credatis quia ego sum* qui futura praedico, et occulta cordis manifesto; quod est proprium Dei; Ier. c. XVII, 9: *pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego dominus scrutans cor, et probans renes*; Is. LXI, v. 23: *secutura quoque annuntiate nobis, et sciemus quia dii estis vos.* Vel: *ego sum qui sum*, Ex. III, 14. Consequenter cum dicit *amen, amen dico vobis* etc., confirmat conclusionem inductam ex dignitate eorum quibus pedes lavit: quorum tanta est dignitas ut obsequia eis impensa quodammodo videantur redundare in Deum, sed tamen secundum quemdam gradum: quia quae fiunt fidelibus per Christum, redundant in Deum patrem. Ostendit ergo primo quomodo ea quae fiunt discipulis Christi, redundant in Christum. Et quantum ad hoc dicit *amen, amen dico vobis*; quasi diceret: vere, debetis lavare pedes, quia *qui recipit si quem misero, me accipit*, idest, obsequium quod exhibetur his quos ego mitto, mihi attribuo factum; Matth. X, 40: *quis vos recipit, me recipit.* Secundo ostendit quomodo obsequium Christo exhibitum redundat in patrem, dicens *qui autem me accipit, accipit eum qui me misit*; supra V, 23: *ut omnes honorificent filium sicut honorificant patrem.* Secundum autem Origenem, potest intelligi dupliciter. Uno modo connexim; et sic est sensus: *qui accipit si quem misero, me accipit* etc. idest, qui recipit missos a me, recipit et patrem. Qui ergo recipit si quem misero, recipit patrem. Alio modo distinctim; et sic est sensus: *qui recipit si quem misero, me accipit*: verum est corporaliter, *sed qui recipit me*, scilicet spiritualiter ad animas venientem, secundum illud Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris, accipit eum qui me misit*, scilicet patrem. Non tantum ego in eo manebo, sed et pater; infra XIV, 23: *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Sed ex hoc Arius errorem suum confirmare nititur hoc modo. Dominus dicit, quod qui recipit ipsum, recipit patrem: ergo eadem est comparatio patris mittentis ad filium, quae est filii mittentis ad discipulos; sed Christus mittens, est maior discipulis missis: ergo pater est maior filio. Sed ad hoc dicendum, secundum Augustinum, quod in Christo fuerunt duae naturae, humana scilicet, et divina: et secundum hoc loquitur ex una parte secundum humanam naturam, dicens *qui accipit si quem misero, me*, hominem, *accipit*, qui communico cum eis in una natura; et ex alia parte loquitur secundum divinitatem *qui autem me*, Deum, *accipit, accipit eum qui me misit*, qui cum eo sum unius naturae. Vel *qui accipit eum* quem ego mitto, *accipit me*, cuius auctoritas est in eis; et *qui me accipit*, accipit patrem, cuius auctoritas est in me; ut sic in verbis istis importetur quasi mediatio Christi inter Deum et hominem, secundum illud I Tim. II, 5: *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.*

Lectio 4

[87508] Super Io., cap. 13 l. 4 Supra ostendit exemplum Evangelista quod Christus praebuit suis discipulis ad imitandum; hic ostendit defectum discipulorum, quem praenuntiat eis Iesus, qui nondum erant idonei ad sequendum, et primo ponit defectum discipuli qui eum tradidit; secundo defectum discipuli qui eum negavit, ibi *dixit ei Simon Petrus: domine, quo vadis?* Circa primum

duo facit. Primo denuntiat discipuli proditionem; secundo eius separationem, ibi *cum ergo exisset dixit Iesus* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur praenuntiatio futurae proditionis; secundo ipsius proditionis executio, ad veritatem praenuntiantis comprobatam, ibi *quod facis, fac citius.* Circa primum duo facit. Primo praenuntiat scelus proditionis; secundo personam proditoris, ibi *aspiciebant ergo discipuli ad invicem.* Circa primum, primo praemittit praenuntiantis affectum, secundo ponit praenuntiatum effectum. Praenuntians ergo Christus est, qui afficitur ad turbationem: et quantum ad hoc dicit *cum hoc dixisset Iesus*, reinvitans eos ad caritatem, qua privatum videbat proditorem discipulum, *turbatus est spiritu.* Circa quod sciendum est, quod turbatio designat commotionem quamdam: et hoc apparet per hoc quod habetur supra V, 4: *Angelus domini descendebat secundum tempus in piscinam, et movebatur aqua*, et postea sequitur: *domine, hominem non habeo, ut cum turbata fuerit aqua, mittat me in piscinam*: quod pro eodem accipit aquam turbari, et moveri. Secundum hunc etiam modum dicimus mare turbatum, quando est commotum. Turbatio ergo animi, eius commotionem designat. Sed sunt quidam actus animae sine commotione corporis, idest actus intellectivae partis. Actus autem appetitus sensitivi sunt cum corporis commotione; unde affectiones appetitus sensitivi, passiones dicuntur. Inter omnes autem affectiones seu passiones appetitus sensitivi, tristitia magis vim commotionis habet. Delectatio enim, cum dicat quietem in bono praesenti, magis rationem quietis habet quam commotionis. Timor etiam, cum sit de malo futuro, minus movet quam tristitia, quae est de malo praesenti. Et inde est quod turbatio animi praecipue dicitur tristitia. Turbatus est ergo Iesus, idest tristatus. Sed attendendum, quod quidam philosophi fuerunt, scilicet Stoici, dicentes, quod huiusmodi turbatio et huiusmodi passiones in sapientem non cadunt; quamvis enim sapiens secundum eos timeat, gaudeat, et desideret, nullo modo tamen tristatur. Sed horum falsitas manifeste apparet ex hoc quod Iesus, qui est summa sapientia, turbatur. Sciendum tamen, quod duplex est turbatio. Quaedam procedit ex carne, quando scilicet quis turbatur praeter iudicium rationis ex apprehensione sensuali, quae quidem turbatio quandoque quidem consistit intra limites rationis, in nullo eam obnubilans. Quae non perfecta passio, sed propassio dicitur a Hieronymo; et haec in sapientem cadit. Quandoque autem rationis limitem excedit, et eam turbat, et est non solum passio, sed etiam turbatio; et haec in sapientem non cadit. Alia est turbatio quae procedit ex ratione, quando scilicet ex rationis iudicio et deliberatione turbatur quis in appetitu sensitivo. Et haec turbatio fuit in Christo: unde signanter dicit Evangelista, quod *turbatus est spiritu*, idest turbatio quae fuit in appetitu sensitivo, in Christo fuit ex iudicio rationis. Unde supra XI, 33, dicit quod *turbavit semetipsum.* In Christo enim omnia ex deliberatione rationis etiam in inferiori appetitu sensitivo proveniebant: unde nec subiti motus sensualitatis in Christo fuerunt. Voluit autem hic Iesus turbari propter duo. Primo quidem propter fidei nostrae instructionem. Nam imminebat ei passio, et mors, quam naturaliter refugit natura humana, et, cum eam sibi sentit imminere, tristatur tamquam de malo et nocivo sibi praesente. Ut ergo ostenderet se veram naturam humanam habere, voluit turbationis affectum ex iudicio rationis etiam quantum ad ipsam animam pati. Per quod excluditur error Apollinaris dicentis, in Christo non fuisse animam, sed verbum loco animae. Secundo, propter nostram aedificationem. Videbat enim, secundum Augustinum, quod proditor ille exiturus erat, ut Iudaeos qui eum caperent, adduceret: ex quo separabatur a collegio sanctorum, et sententiam mortis contra se accipiebat. Et ideo ex quodam pietatis affectu ad eum tristabatur, dans per hoc exemplum praelatis, quod si duram sententiam quandoque contra subditos proferre contingat, cum dolore cordis proferant, secundum illud Ps. CXL, 5: *corripiet me iustus in misericordia.* Nam ipse proditionem Iudae aliis manifestare volens, *turbatus est spiritu, et protestatus est*, ne scilicet quasi ignorans proderetur, *et dixit: amen, amen dico vobis, quia unus ex vobis me tradet.* Signanter autem dicit *unus ex vobis* electis scilicet ad sanctum collegium, ut det intelligere quod nullum futurum foret adeo sanctum collegium quin aliquis peccator et malus in ipso inveniatur; Iob I, 6: *cum venissent filii Dei ut assisterent coram domino, affuit inter eos etiam Satan.* Dicit autem *unus*, non duo vel plures, ne collegium detestari videatur, sed proditorem ex collegio. Nam propter unum malum ex collegio, collegium malum reputari non debet. Ideo autem si plures mali essent, collegium posset malum reputari. *Unus*, inquit, *ex vobis*, numero, non merito, et spiritus vinculo: I Io. II, 19: *ex nobis prodierunt; sed non erant ex nobis: nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum; me tradet.* Ecce enuntiatio: *me*, inquam, magistrum, me dominum, me salvatorem. Consequenter cum dicit *aspiciebant ergo ad invicem discipuli* etc., occulte designat personam proditoris, et primo ponitur designationis occasio; secundo personae designatio, ibi *respondit Iesus: ille est cui intinctum panem porrexero*, tertio designationis effectus, ibi *et post buccellam introivit in eum Satanas.* Est autem designationis duplex occasio. Una discipulorum communis haesitatio; alia fuit praedicta interrogatio. Primo ergo ponit primam, secundo secundam, ibi *erat ergo recumbens.* Sciendum est circa primum, quod boni discipuli habebant ad Christum maximam caritatem, et maximam fidei firmitatem. Ex caritate quidem praesumebat quilibet ex se, quod nullus eum erat negaturus; sed ex fidei firmitate certissime tenebant quod verbum Christi falsum esse non poterat. Et ideo, licet nullius sibi ipsis conscii essent mali, tamen praenuntiationem Christi propriis cogitationibus veriorem et credibilem esse putabant. Unde se homines esse memores, et alterabilem esse affectum, etiam ad hoc provectorum, ita ut contrarium velit ei quod prius voluit, magis de se dubitabant quam de Christi veritate: et ideo *aspiciebant ad invicem haesitantes de quo diceret*, I Cor. X, 12: *qui se existimat stare, videat ne cadat*; Iob IX, 30: *si lotus fuero quasi aquis nivis, et fulserint velut mundissimae manus meae: tamen sordibus intinges me.* Consequenter cum dicit *erat ergo recumbens unus ex discipulis eius in sinu Iesu*, ponitur inquisitio discipuli, et primo describitur eius ad Christum familiaritas; secundo excitatio eius ad interrogandum ibi *innuit huic ergo Simon Petrus*; tertio subditur eius interrogatio, ibi *itaque cum recubuisset ille supra pectus Iesu, dicit ei.* Familiaritas autem discipuli ad Christum ostenditur in hoc quod super eum recumbit, unde dicit *erat ergo recumbens unus ex discipulis eius in sinu Iesu.* Discipulus iste Ioannes Evangelista fuit, qui hoc Evangelium scripsit, et de se in persona alterius loquitur, volens vitare iactantiam, secutus morem aliorum qui sacras Scripturas conscripserunt. Sic enim Moyses in libris suis de se sicut de quodam altero loquitur, dicens *locutus est dominus ad Moysen dicens* et cetera. Sic et Matthaeus: *vidit hominem sedentem in telonio Matthaeum nomine* et cetera. Et Paulus II Cor. XII, 2: *scio hominem in Christo (...) raptum huiusmodi usque ad tertium caelum.* Tria autem hic Ioannes de se tangit. Primo quidem amorem quo quiescebat in Christo, dicens, quod *erat recumbens*, idest quiescens; Iob XXII, 26: *tunc super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam*; Ps. XXII, 2: *super aquas refectionis educavit me.* Secundo secretorum notitiam, quae ei Christus revelabat, et specialiter in conscriptione huius Evangelii, unde dicit quod recubuit *in sinu Iesu*: per sinum enim secretum significatur; supra I, v. 18: *unigenitus, qui est in sinu patris ipse enarravit.* Tertio specialem dilectionem qua eum Christus diligebat, unde dicit *quem diligebat Iesus*: non quidem singulariter, sed quasi quodammodo excellentius prae aliis dilexit. Quomodo autem eum excellentius prae aliis dilexerit, magis in fine huius libri dicetur. Quantum ad praesens autem sciendum, quod Ioannes fuit magis dilectus a Christo propter tria. Primo quidem propter munditiam puritatis: quia virgo est electus a domino, et virgo in aevum permansit. Et Prov. c. XXII, 11: *qui diligit cordis munditiam, propter gratiam labiorum suorum habebit amicum regem.* Secundo propter sublimitatem suae sapientiae, quia ceteris altius arcana divinitatis intuitus est: unde et aquilae comparatur; Prov. XIV, 35: *acceptus est regi minister intelligens.* Tertio propter vehementem fervorem affectus sui ad Christum; Prov. c. VIII, 17: *ego diligentes me diligo.* Consequenter cum dicit *innuit ergo huic Simon Petrus*, ponitur excitatio ad interrogandum. Sed cum innuere sit absque verbo insinuare, ad quid est hoc quod dicit: *innuit ergo (...) et dicit?* Ad hoc dicendum, quod nos dicimur aliquid innuere quando aliquid interius cogitamus; secundum illud Ps. LII, 1: *dixit insipiens in corde* et cetera. Multo ergo magis dicimur aliquid dicere innuendo iam exterius quibuscumque vel qualibuscumque signis, quod fuerat corde conceptum. Et sic est sensus: *innuit (...) et dicit*; idest, innuendo dicit. Vel potest dici, quod primo innuit signo, et postea dicit verbo, hoc scilicet quod sequitur: *quis est de quo dicit?* Quod scilicet eum tradet. Sed cum Petrus ubique in Evangeliis semper audax, et primus ad respondendum propter amoris fervorem inveniatur, quid est quod hic tacet? Quid est quod alteri interrogationem committit? Cuius quidem ratio potest esse triplex, secundum Chrysostomum. Una, quia cum supra est reprehensus a domino de hoc quod lavari sibi pedes non patiebatur a domino, et audivisset *si non lavero te, non habebis partem mecum*: dubitabat nunc de hoc dominum molestare. Alia ratio est, quia Petrus nolebat quod dominus hoc publice, ita quod alii possent audire, manifestaret. Unde, quia ipse remotus erat a Christo, nec ipse tantum audivisset, Ioannem, qui proximus erat Christo, ad interrogandum excitat. Habet etiam rationem mysticam. Per Ioannem enim contemplativa, per Petrum activa vita signatur. Petrus vero mediante Ioanne instruitur a Christo: quia vita activa de divinis instruitur mediante contemplativa: *Maria enim sedens secus pedes domini audiebat verba illius; sed Martha satagebat circa frequens ministerium*: Lc. X, 39. Consequenter cum dicit *itaque cum recubuisset ille supra pectus Iesus, dicit ei* etc., ponitur interrogatio. Sed notandum, quod cum Petrus innuit ut interrogaret, recumbebat Ioannes in sinu Iesu; nunc vero eum interrogat Ioannes, qui supra pectus eius recumbit. Pectus enim vicinius est ori quam sinus. Ioannes ergo secretius audire volens responsum, et magis silenter, de sinu conscendit ad pectus. Mystice autem per hoc datur intelligi, quod quanto magis homo vult divinae sapientiae secreta capere, tanto magis conari debet ut propinquior fiat Iesu, secundum illud Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini.* Nam divinae sapientiae secreta illis praecipue revelantur qui Deo iuncti sunt per amorem; Iob XXXVI, 33: *annuntiat de ea amico suo, quod possessio eius sit*; Prov. c. XVIII, 17: *venit amicus eius, et investigavit eum.* Consequenter cum dicit *respondit Iesus* etc. designat personam proditoris: et primo verbo, secundo facto. Verbo quidem, cum dicit *ille est cui intinctum panem porrexero*: quod potest duo significare, secundum quod potest dupliciter accipi. Quia si accipiatur hic in malum, significat Iudae simulationem. Nam sicut panis intinctus infectus est ex eo quod intingitur, et mutat colorem, ita et simulator, dum aliud gerit in corde et aliud praetendit ore: et sic erat Iudas, qui exterius praetendebat se magistrum diligere, in corde proditionem tractabat; Ps. XXVII, 3: *loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum.* Si vero accipiatur in bonum, sic ponitur ad exaggerandam eius malignitatem. Panis enim intinctus magis sapidus est. Ut ergo ostendat quod licet multa bona a Christo receperit Iudas, eorum tamen immemor prodit eum, panem sibi intinctum porrigit; Ps. LIV, 14: *tu vero homo unanimis, dux meus, et notus meus, qui dulces simul mecum capiebas cibos.* Facto autem ostendit, cum dicit *et cum intinxisset panem, dedit Iudae Simonis Iscariotae.* Hinc aliqui dicunt, hunc panem fuisse corpus Christi consecratum. Sed hoc, secundum Augustinum, non est verum. Nam, sicut ex aliis Evangeliis habetur. Dominus cum coenaret, discipulis corpus suum dedit: et ideo patet quod Iudas cum aliis discipulis simul corpus Christi accepit in coena. Christus autem postquam aliquantulum in coena processerat, surrexit a coena, et lavit pedes discipulorum, quibus lotis resedit, et postmodum panem tinctum Iudae tradidit. Unde patet quod non erat corpus Christi. Sequitur designationis effectus, cum dicit *et post buccellam introivit in eum Satanas.* Sed quaeritur hic quomodo Satanas in hominem intrat? Ad quod dicendum, quod Satanam intrare in hominem, potest intelligi dupliciter. Quia intrare potest in corpus hominis, sicut patet in his qui corporaliter a Daemonio vexantur; et sic potest Diabolus essentialiter in hominem intrare. Vel potest intelligi intrare in mentem, ita quod menti Daemon essentialiter illabatur. Et sic nullus potest intrare in hominem nisi solus Deus. Anima enim rationalis non habet dimensiones quantitatis, ut aliquid in ea esse dicatur, quasi infra eius dimensionem contentum sit. Nihil potest in ea esse nisi quod ei dat esse, quod est ibi per virtutem suam. Ubi autem est virtus Dei, ibi est et essentia Dei: in Deo enim idem est essentia et virtus. Manifestum est ergo quod Deus essentialiter est in anima. Dicitur tamen Diabolus illabi menti humanae per effectum et affectum malitiae, inquantum scilicet homo ab eo seductus, sequitur eum ad perpetrandum malum. Sed cum supra dixerit: *cum Diabolus iam misisset in cor ut traderet eum Iudas*, hic autem dicit *introivit in eum Satanas*: videtur aliud esse mittere et intrare. Sed ad hoc dicendum, quod hoc non est dictum ad significandum differentiam, sed ad insinuandum augmentum malitiae. Tunc enim dicitur Diabolus immittere aliquod malum in cor hominis cum homo praebet ei assensum ad malum, tamen cum quadam trepidatione an hoc facere debeat; sed tunc intrat in cor quando homo totaliter dat se ad sequendum eius instinctum, et in nullo ei resistit. Intravit ergo in eum Satanas, ut plenius possideret, et ad perpetrandum malitiam duceret, in quem prius miserat ut deciperet. Quaeritur quare Lc. XXII, 3, dicatur, quod intravit Satanas in eum, quod quidem fuit antequam buccellam acciperet. Et hoc est contra illud quod Ioannes hic dicit, scilicet quod *post buccellam introivit Satanas in eum.* Responsio. Dicendum, quod tunc introivit ad proditionem faciendam, sed nunc introivit ad eam exequendam et complendam. Sed numquid buccellam dare Iudae, post quam introivit in eum Satanas, fuit malum? Responsio. Dicendum quod non. Sed ipse Iudas cum esset malus, bono usus est male. Sic cum quis indigne accipit Eucharistiam, quod bonum est et optimum, male accipit, et vertitur sibi in malum, quia *iudicium sibi manducat et bibit*: I Cor. XI, 29.

Lectio 5

[87509] Super Io., cap. 13 l. 5 Posita praenuntiatione futurae proditionis hic ponitur consummatio ipsius rei praenuntiatae, scilicet perpetratio proditionis, et primo permittit Iudae adimplere quod dixerat; secundo ostendit quomodo adimpleretur, ibi *cum ergo accepisset ille buccellam, exivit continuo.* Circa primum tria facit. Primo ponit verba domini permittentis; secundo manifestat ipsorum verborum obscuritatem; tertio subdit quomodo illa verba fuerunt ab apostolis intellecta. Verba autem domini sunt ista *quod facis, fac citius.* Quae quidem verba non sunt praecipientis, seu consulentis, cum peccatum cadere non possit sub praecepto et consilio divino, quia dicitur in Ps. XVIII, 9: *praeceptum domini lucidum illuminans oculos*, sed sunt verba permittentis. Nam, ut dictum est, Diabolus miserat in cor Iudae ut traderet eum, scilicet Iesum, quod iam tractaverat cum principibus; sed implere non poterat nisi ipse Christus permitteret: quia supra X, 18: *nemo tollet a me animam meam: sed ego pono eam a me ipso*; Is. LIII, 7: *oblatus est quia ipse voluit.* Sunt etiam verba crimen proditionis exprobrantis, ut ostenderet quod dum ille conferret beneficia, iste intentaret mortem; Ps. c. XLIX, 21: *arguam te et statuam contra faciem tuam.* Sunt etiam verba ad opus nostrae redemptionis anhelantis, ut Augustinus dicit. Non tamen praecepit facinus, sed praedixit, non tam in perniciem perfidi saeviendo, quam ad salutem fidelium festinando; Lc. XII, 50: *Baptismo habeo baptizari, et quomodo coarctor donec perficiatur?* Verba autem domini obscura erant tantum ad discipulos; et ideo dicit *hoc autem nemo scivit discumbentium ad quid dixerit.* In quo datur intelligi quod verba Christi adeo profunda sunt et humanum intellectum excedentia, quod non plus inde capere possumus nisi quantum ipse revelat; Prov. XXV, 2: *gloria domini est celare verbum.* Sed hic oritur quaestio. Cum enim Ioanni dominus personam proditoris designasset, dicens: *ille cui intinctum panem porrexero*, et dedisset panem intinctum Iudae: nimium videntur rudes fuisse discipuli, quod verbum domini non intellexerunt. Ad quod dicendum est, quod dominus verba illa occulte dixerat Ioanni tantum, ut non fieret proditor manifestus. Cuius ratio est, quia Petrus ita fervidus erat in amore Christi quod si pro certo scivisset Iudam fuisse Christum traditurum, statim occidisset eum. Sed cum Ioannes unus esset ex discumbentibus, adhuc incidit alia quaestio, cur dixerit, quod *nemo scivit discumbentium.* Ad quod dicendum est, quod consuetudo boni animi et innocentis est ut etiam alios procul ab iniquitate esse credat, a qua seipsos noverunt immunes. Quia igitur Ioannes innocentissimus erat, et a proditionis iniquitate semotus, nequaquam suspicabatur quod discipulus in tantum iniquitatis prodiret. Quid autem discipuli veram causam verborum ignorantes de ipsis verbis aestimarent, subdit Evangelista, dicens *quidam autem ex ipsis*, scilicet discipulis, *putabant, quia loculos habebat Iudas* et cetera. Ubi sciendum est, quod dominus Deus caeli, qui dat escam omni carni, loculos habuit, non quod possideret aliquid terrenum, sed a fidelibus oblata conservans, suis necessitatibus et aliis indigentibus subveniret: quos quidem loculos Iudas conferebat. In quo datur exemplum, ut Augustinus dicit, quod Ecclesia potest habere pecuniam et reservare pro necessitatibus imminentibus. In quo etiam instruimur, quod ecclesiastica pecunia sit expendenda solum in duobus. Primo quidem in his quae pertinent

ad cultum divinum; unde dicit *eme ea quae opus sunt nobis ad diem festum*, idest quibus Deum colere possumus in die festo; Malach. c. III, 10; *inferte omnem decimam in horreum meum, et sit cibus in domo mea.* Deinde vero in his quae pertinent ad pauperum sustentationem, ut subdit *aut egenis aliquid daret.* Sed si obiicias contra id quod dicit dominus, Matth. VI, 34: *nolite cogitare in crastinum*, ad hoc respondet Augustinus, et dicit, quod hoc non fuit praeceptum a domino ad hoc ut nihil pecuniae seu aliarum rerum unius diei a sanctis servetur in crastinum; sed ideo dominus dixit, *nolite cogitare in crastinum*, ne scilicet praedicaremus et alia Dei servitia faceremus ut provideatur nobis in posterum: vel ne desistamus ab his quae virtutis sunt, propter diei crastini sollicitudinem. Ex quo patet quod dominus dicens, *nolite solliciti esse de crastino*, duo prohibet. Unum, ut non faciamus bona propter crastinum; aliud, ut non retrahamur a bonis propter timorem crastinae inopiae et cetera. Chrysostomus autem planius exponit dicens: *nolite cogitare de crastino*; idest, curam quae incumbit diei crastino, nolite anticipare in diem hodiernum: *sufficit enim diei malitia sua.* Dubitatur etiam hic, quod dominus praecepit discipulis suis, Lc. X, 4: *nolite portare in via sacculum, neque peram neque calceamenta.* Quomodo ergo ipse loculos habebat? Sed, secundum Chrysostomum, dominus loculos ferebat ad inopum ministerium, ut hinc discas quod quantumcumque pauperem et mundo crucifixum, oportet de pauperibus curam habere: secundum illud Ps. CXI, 9: *dispersit, dedit pauperibus* et cetera. Vel dicendum, quod hoc quod dicit, *nihil tuleritis in via* etc., referendum est ad singulares praedicatores et apostolos, qui nihil portare debent quando ad praedicandum vadunt. Non autem referendum est ad totum collegium, quod oportet aliquid habere et pro seipsis et pro egenis. Consequenter cum dicit *cum ergo accepisset ille buccellam, exivit continuo*, ponitur adimpletio rei praenuntiatae, et primo ponitur executio; secundo temporis determinatio. Executio quidem festina: quia *cum buccellam accepisset, exivit continuo.* Ubi attende, secundum Origenem, quod non dicit Evangelista, cum comedisset buccellam, sed *accepisset*: quod potest dupliciter intelligi. Uno modo quod proditor in hoc tantum sollicitus obedire magistro, accepto pane non comederit eum; sed forte in mensa dimisso, nullam traxit moram, vadens ad proditionem perpetrandam. Cuius quidem ratio esse potest, quod Diabolus, qui iam intraverat in cor Iudae, timens ne si panem comederet, eum cedere oporteret, non valentem in eodem loco cum Iesu esse, non permisit Iudam panem comedere; II Cor. VI, 15: *quae conventio Christi ad Belial?* I Cor. X, v. 21: *non potestis simul esse participes mensae domini et mensae Daemoniorum.* Alio modo potest intelligi, quod panem acceptum comedit; et sic est sensus *cum ergo accepisset ille buccellam*, non solum in manu, sed etiam comedendo, sic *exivit continuo*, male utens bono. Sicut et qui indigne manducat panem domini, aut bibit eius calicem, in praeiudicium sibi manducat atque bibit et magis aggravatur peccatis; sic panis a Iesu datus Iudae, fuit in damnum, ut post panem intraret in eum Satanas. Tempus autem seu hora determinatur tenebrosa; unde dicit *erat autem nox*: quod quidem determinat propter duo. Primo ad eius malitiam aggravandam, quae intantum invaluerat in cor eius, ut nec propter temporis inopportunitatem usque mane perstitisset; Iob XXIV, 14: *mane primo consurgit homicida (...) et de nocte efficitur fur.* Secundo ad designandam mentis qualitatem *erat enim nox*: quia mens Iudae proditoris obscura erat a luce divina. Supra XI, 9: *qui ambulat in die, non offendit, quia lucem huius mundi videt; qui autem ambulat in nocte, offendit, quia lux non est in eo.*

Lectio 6

[87510] Super Io., cap. 13 l. 6 Post egressum Iudae ad mortem domini procurandam, agit dominus de recessu suo ad gloriam, et primo annuntiat eis gloriam ad quam vadit, ut inde consolentur; secundo praenuntiat eis suum recessum, ibi *filioli, adhuc modicum vobiscum sum* et cetera. Gloria autem ad quam vadit est glorificatio et exaltatio Christi inquantum est filius hominis: et hoc est quod dicit *cum ergo exisset*, scilicet Iudas, *dixit Iesus*, discipulis suis, *nunc clarificatus est filius hominis* et cetera. Ubi sciendum est, quod clarificari idem est quod glorificari: gloria enim dicitur quasi claria. Unde secundum Ambrosium, *gloria est clara cum laude notitia.* Unde expositores ubi in Graeco est clarificare, transferunt glorificare, et e converso. Et sic idem est quod hic dicitur *nunc clarificatus est filius hominis*, quod glorificatus. Potest ergo exponi quadrupliciter, scilicet referendo ad quadruplicem gloriam Christi. Primo quidem ad gloriam crucis; secundo ad gloriam iudiciariae potestatis; tertio ad gloriam resurrectionis; quarto ad gloriam cognitionis Christi in fide populorum. Hanc enim quadruplicem gloriam Scriptura attribuit Christo. Primo ergo Christus clarificatus fuit in crucis exaltatione, unde etiam Paulus in ipsa cruce gloriam suam dicit esse, Gal. ult., 14: *mihi absit gloriari, nisi in cruce domini nostri Iesu Christi.* Et de hac gloria exponit Chrysostomus. Unde circa hoc dominus quatuor tangit de gloria crucis. Primo ipsam gloriam, secundo gloriae fructum, tertio gloriae auctorem, quarto gloriae tempus. Quantum ad primum dicit *nunc clarificatus est filius hominis* et cetera. Sciendum est enim, quod quando aliquid incipit fieri, videtur quasi esse factum. Iuda autem exeunte ad ducendum milites, videtur negotium passionis Christi, per quam glorificandus erat, inchoatum esse, et ideo dicit *nunc clarificatus est filius hominis* etc., idest incipit passio in qua glorificabitur. Clarificatus est enim Christus per passionem crucis, quia per eam de inimicis, scilicet morte et Diabolo, triumphavit; Hebr. II, 14: *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium.* Item quia per eam coniunxit terrena caelestibus; Coloss. I, 20: *pacificans per sanguinem crucis sive quae in terris, sive quae in caelis sunt.* Item quia per eam omnia regna obtinuit. Ps. XCV, 9, secundum aliam litteram: *dicite in gentibus, quia dominus regnavit a ligno.* Item quia in ea multa miracula ostendit: nam velum templi scissum est, mota est terra, petrae sunt scissae, et sol obscuratus est, et multa corpora sanctorum surrexerunt, ut dicitur Matth. XXVII, 51 s. Propter hoc ergo imminente passione dicit *nunc clarificatus est filius hominis*: quasi, nunc incipit passio mea, quae est mea glorificatio. Fructus autem huius gloriae est quod inde Deus glorificetur; et ideo dicit *et Deus clarificatus est in eo*; idest, in filio hominis glorificato: quia gloria passionis ad hoc tendit, ut Deus inde glorificetur. Si enim Deus glorificatur de morte Petri, infra ult., 19, *hoc dixit significans qua morte clarificaturus esset Deum*, multo magis clarificatus est per mortem Christi. Auctor autem huius gloriae non est Angelus neque homo, sed ipsemet Deus: et ideo dicit *si Deus glorificatus est in eo*; idest, si tanta est gloria quod Deus inde glorificetur, non debuit per alium clarificari; sed *ipse Deus clarificavit ipsum in semetipso*, idest per semetipsum; infra XVII, 5: *clarifica me, pater, claritate quam habui priusquam mundus esset, apud te.* Tempus autem huius gloriae est festinum, quia *continuo*, idest statim, *clarificabit eum*; idest,

dabit ei clarificationem crucis. Crux enim, licet gentibus et his qui pereunt sit stultitia, nobis tamen credentibus est maxima Dei sapientia, et Dei virtus: I Cor. I, 30. Secunda autem gloria Christi, est gloria iudiciariae potestatis; Mc. XIII, 26: *tunc videbunt filium hominis venientem in nubibus, cum virtute multa et gloria.* Et de hac gloria exponit Augustinus, ut in Glossa tangitur. Unde secundum hoc quatuor hic facit. Primo ponit gloriam iudiciariae potestatis; secundo ostendit meritum quo ad hanc pervenitur; tertio hoc exponit; quarto demonstrat huius gloriae principium. Dicit ergo quantum ad primum *nunc clarificatus est filius hominis.* Ubi sciendum est, quod in sacra Scriptura res significatae appellantur nomine rerum significantium, significatione non expressa, secundum illud I Cor. X, 4: *petra autem erat Christus.* Ubi non dicit, petra significat Christum. In hoc autem facto quod Iudas exivit ab apostolis repraesentatur figura futuri iudicii, ubi mali separabuntur a bonis, cum statuet oves a dextris, haedos autem a sinistris, ut habetur Matth. XXV, 33. In hoc ergo quod Iudas exivit, quia futurum iudicium figurabatur; ideo dominus post exitum Iudae agit de gloria iudiciariae potestatis, qua iudicaturus est, dicens *nunc clarificatus est filius hominis*, idest, per eius exitum repraesentata est gloria filii hominis quam habebit in iudicio, ubi malorum nullus erit ubi bonorum nullus perit. Non autem dicitur: nunc significata est glorificatio filii hominis; sed *nunc clarificatus est filius hominis*, more Scripturae sacrae praedicto. Meritum autem huius glorificationis est ut Deus glorificetur in eo. In illis enim clarificatur Deus qui quaerunt facere voluntatem eius, non suam; talis autem erat Christus; supra VI, 38: *non veni facere voluntatem meam, sed eius qui misit me.* Et ideo *Deus clarificatus est in eo.* Exponit autem hoc cum dicit *si Deus clarificatus est in eo*, idest, si voluntatem Dei faciens, Deum clarificat, *merito Deus clarificabit eum in semetipso*, ut scilicet natura humana quae a verbo aeterno suscepta est, etiam immortali aeternitate donetur; et ideo *in semetipso*, idest in gloria sua; Phil. II, 9: *propter quod exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Ipsa ergo glorificatio qua Deus glorificatus est in Christo, est meritum in quo Christus secundum quod homo glorificatus est *in semetipso*, idest in gloria Dei. Et hoc fuit quando humana natura, deposita infirmitate per mortem crucis, accepit gloriam immortalitatis in resurrectione. Inde ipsa resurrectio fuit principium quo inchoata est ista gloria. Ideo dicit *et continuo clarificabit eum*, in resurrectione, quae scilicet statim erit, secundum illum Ps. CVII, 3: *exurgam diluculo.* Et alibi, Ps. XV, 10: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Tertia Christi gloria, est gloria resurrectionis de qua dicitur Rom. VI, 4: *quomodo surrexit Christus per gloriam patris; ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Et de hac gloria exponit hic Hilarius, et etiam partim Augustinus. Et secundum hoc primo praenuntiat Christus hanc suam gloriam, dicens *nunc clarificatus est filius hominis.* Et loquitur de futuro per modum praeteriti: quia quae statim fieri credimus, quasi facta habemus. Gloria autem resurrectionis in proximo imminebat; et ideo dicit *nunc clarificatus est*, quasi corpus naturae divinae consociatione, gloriam quodammodo divinitatis adeptum est. Secundo subiungit causam huius glorificationis, et valde subtiliter: nam, ut ipse dicit, humanitas Christi in resurrectione glorificata est ex coniunctione divinae naturae eam assumentis in persona verbi, quia hoc dicitur in Ps. XV, 10: *non derelinques animam meam in Inferno, nec dabis sanctum tuum*, qui est sanctus sanctorum, *videre corruptionem.* Debetur etiam Christo homini talis gloria inquantum est Deus. Nos etiam intantum gloriam resurrectionis habebimus, inquantum participes sumus divinitatis; Rom. VIII, 11: *qui suscitavit Iesum Christum* *a mortuis, resuscitabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem spiritum eius in vobis.* Et ideo dicit, quod *filius hominis*, scilicet Christus, secundum humanam naturam, *clarificatus est*, per resurrectionem. Et quis clarificabit eum? *Deus*, inquit, *clarificabit eum in semetipso*, ut scilicet Christus homo, qui regnat in gloria quae ex Dei gloria est, et ipse exinde in Dei gloriam transeat, scilicet mansurus totus in Deo; quasi deificatus ex ea qua homo est dispensatione. Sicut si dicerem: lampas clara est, quia ignis clarescit in ea. Illud ergo quod emittit radios claritatis ad humanitatem Christi, est Deus: et sic humanitas Christi clarificatur a gloria divinitatis eius, et humanitas Christi inducitur in gloriam divinitatis, non per transmutationem naturae, sed per participationem gloriae, inquantum ipse Christus homo adoratur tamquam Deus; Phil. II, 9: *propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur.* Et ideo dicit *et Deus clarificatus est in eo*; idest, si ita est quod gloria divinitatis ad gloriam humanitatis redundet, *Deus clarificavit eum*, idest, fecit eum participem suae gloriae, eum ad suam gloriam assumendo. Phil. II, 11: *omnis lingua confiteatur quia dominus Iesus in gloria est Dei patris.* Et sic duplex est gloria Christi. Una quae est in humanitate eius a divinitate derivata; alia est divinitatis, ad quam quodammodo assumitur humanitas, ut dictum est: sed aliter et aliter. Nam prima gloria habuit principium temporis, et ideo de ipsa loquitur in praeterito dicens *et Deus clarificavit eum in semetipso*, quod fuit in die resurrectionis. Secunda gloria est perpetua, quia ab aeterno verbum Dei est Deus, ad quam humanitas Christi assumpta in perpetuum glorificabitur; unde de ista loquitur in futuro dicens *et continuo clarificabit eum*; idest, semper faciet eum in illa gloria in perpetuum esse. Quarta gloria Christi est gloria cognitionis in fide populorum; et de hac exponit Origenes. Ubi notandum est, quod gloria, secundum eum, aliter accipitur in communi usu hominum, et aliter in Scriptura. Nam secundum communem usum, gloria nihil aliud est quam a pluribus collata praeconia, vel *clara cum laude notitia*, ut Ambrosius dicit; in sacra Scriptura gloria importat aliquod divinum indicium super homines. Unde Ex. XL, 32: *gloria domini apparuit super tabernaculum*, idest, aliquod divinum indicium requievit super ipsum. Et similiter illud quod dicitur de facie Moysi, quod glorificata esset. Et sicut gloria corporaliter dicit aliquod divinum indicium super homines, ita etiam et spiritualiter intellectus hominis dicitur glorificari quando ita deificatus, et transcendens omnia materialia, elevatur ad Dei cognitionem: per hoc enim efficitur particeps gloriae ipsius, II Cor. III, 18: *nos autem revelata facie gloriam domini speculantes in eamdem imaginem transformamur.* Si ergo quicumque cognoscit Deum, glorificatur, et particeps gloriae effectus est, manifestum est quod Christus, qui perfectissime Deum cognovit, utpote totius divinae gloriae splendor existens, Hebr. I, 3, et totius gloriae divinae fulgorem capere valens; si, inquam, ita est; Christus perfectissime est glorificatus, et etiam omnes qui Deum cognoscunt, hoc a Christo habent. Sed Christum sic glorificatum esse in perfectissima cognitione et participatione divinitatis nondum homines cognoscebant: et ideo, licet in se glorificatus esset, non tamen glorificatus erat in notitia hominum. Sed hanc gloriam incepit habere in resurrectione et in passione, in quibus homines cognoscere coeperunt suam virtutem et suam divinitatem. De hac ergo sua glorificatione dominus hic loquens, dicit *nunc clarificatus est filius hominis*, scilicet, secundum humanitatem, in sua passione, quae imminebat, clarus effectus est in notitia hominum; *et Deus*, scilicet pater, *glorificatus est in eo.* Filius enim non solum revelat se, sed etiam patrem; infra XVII, 6: *pater,* *manifestavi nomen tuum*: et ideo non solum clarificatus est filius, sed etiam pater; Matth. XI, 27: *patrem nemo novit nisi filius, et cui voluerit filius revelare.* Et dicit *in eo*, quia qui videt filium, videt et patrem: infra XIV, 9. Maioris autem est ut aliquid maius rependat, et ideo subdit *et si Deus clarificatus est in eo*, idest si ex claritate filii hominis quodammodo crescit gloria Deo patri, inquantum magis ab omnibus cognoscitur, *et Deus clarificavit eum in semetipso*, idest, notificavit, quod Christus Iesus est in sua gloria. Et hoc non differtur, quia *continuo clarificabit eum*, idest statim et cetera.

Lectio 7

[87511] Super Io., cap. 13 l. 7 Supra posuit dominus claritatem quam adepturus erat per suum recessum; hic ipsum suum recessum praenuntiat eis, et primo praenuntiat eis suum recessum; secundo ostendit quod nondum discipuli idonei erant ad eum sequendum, ibi *quaeretis me*; tertio docet quomodo idonei fiant, ibi *mandatum novum do vobis.* Recessum autem futurum in brevi praenuntiat eis, dicens *filioli, adhuc modicum vobiscum sum.* Et utitur verbo filiationis ad maiorem inflammationem. Nam quando amici ab invicem discedunt, tunc maxime affectu amoris inardescunt. Supra eodem *cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos.* Sed dicit *filioli* mei, in diminutivo, ut ostendat eorum imperfectionem, nondum enim erant perfecte filii, quia nondum perfecte diligebant: nondum erant in caritate perfecti; Gal. IV, 19: *filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis.* Nihilominus tamen satis creverant in perfectione, quia ex servis facti sunt filioli, ut hic habetur, et fratres, infra XX, 17: *vade ad fratres meos, et dic eis* et cetera. Notandum tamen, quod hoc quod dicitur *adhuc modicum*, tripliciter exponi potest, secundum quod Christus est tripliciter cum suis discipulis. Christus enim cum suis discipulis erat corporaliter. Corpus autem eius potest considerari dupliciter. Primo secundum similitudinem conditionis naturae humanae, nam Christus secundum corpus mortalis erat, sicut et ceteri homines; et sic ly *modicum* accipitur pro tempore quod erat inter verba sermonis huiusmodi, et mortem suam. Ut sit sensus *adhuc modicum vobiscum sum*, idest, modicum temporis extat quod capiar et moriar, et tunc resurgam, deinceps immortalis, etiam secundum corpus, existens; Rom. VI, v. 9: *Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur.* Et ideo dicitur Lc. ult., 44: *haec dicebam vobis, dum adhuc essem vobiscum* et cetera. Secundo fuit cum eis praesentia corporali, sed secundum quod corpus eius erat iam glorificatum; et sic ly *modicum* accipitur pro tempore quod erat usque ad ascensionem; infra XVI, 16: *modicum, et iam non videbitis me; et iterum modicum, et videbitis me, quia vado ad patrem*; Aggaei II, 7: *adhuc modicum, et ego movebo caelum et terram et mare et aridam.* Tertio exponitur secundum quod Christus fuit cum eis spiritualiter secundum suae divinitatis praesentiam, et in sacramentis; et sic ly *modicum* accipitur pro tempore quod existebat usque ad consummationem saeculi: quod quidem tempus dicitur esse modicum in comparatione ad aeternitatem; I Io. II, 18: *filioli mei, novissima hora est.* Et sic est sensus *modicum vobiscum sum*, idest, licet a vobis corporaliter discedam, tamen spiritualiter adhuc

sum vobiscum modicum istud temporis quod extat usque ad consummationem saeculi; Matth. ult., 20: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Sed haec expositio non congruit secundum praesentiam divinitatis suae, quia non solum usque ad consummationem saeculi, sed etiam in perpetuum erit cum eis. Et ideo Origenes aliter exponit, dicens, quod Christus cum perfectis non peccantibus mortaliter, est semper, sed cum imperfectis non est, quia cum peccant, recedit ab eis. Discipuli vero post modicum tempus recessuri erant a Christo, et scandalum passuri, et eum relicturi; Matth. c. XXVI, 31: *omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte.* Et sic Christus spiritualiter recedebat ab eis; et quantum ad hoc dicit *adhuc modicum vobiscum sum*, idest, modicum temporis est quod vos fugietis, me relicto, et sic non ero vobiscum. Consequenter cum dicit *quaeretis me* etc., ostendit eorum insufficientiam ad sequendum: et primo ponit eorum conatum, dicens *quaeretis me*, quem spiritualiter dereliquistis, et fugientes et negantes. *Quaeretis*, inquam, per poenitentiam, sicut Petrus qui flevit amare; Is. LV, 6: *quaerite dominum dum inveniri potest*; Oseae VI, 1: *in tribulatione sua mane consurgent ad me.* Vel, *quaeretis me*, idest praesentiam corporalem per desiderium; Lc. XVII, 22: *venient dies in quibus desiderabitis videre unum diem filii hominis, et non videbitis.* Secundo eorum defectum ostendit dicens *et sicut dixi Iudaeis: quo ego vado, vos non potestis venire.* Sed aliter et aliter: quia cum inter Iudaeos essent aliqui qui numquam convertendi erant, de illis dictum est simpliciter, quod non poterant ire quo Christus ibat. Sed iam Iuda egresso, nullus erat inter discipulos a Christo separandus, et ideo non dixit simpliciter *non potestis venire*, sed addidit *vobis dico modo.* Quasi dicat: Iudaeis dixi, quod numquam, scilicet quantum ad obstinatos; sed *vobis dico*, quod *modo* non potestis me sequi, quia non estis perfecti in caritate, ut velitis mori pro me: ego enim per mortem discessurus sum. Item ego iturus sum ad gloriam patris, ad quam nullus venire potest, nisi sit caritate perfectus. Item ego sum glorificandus modo, quia, ut dictum est, *nunc clarificatus est filius hominis*, sed nondum est tempus quod corpora vestra glorificentur: et ideo *quo ego vado, vos non potestis venire.* Consequenter cum dicit *mandatum novum do vobis*, docet quomodo idonei efficiantur ad sequendum, et primo ponit conditionem mandati; secundo ostendit causam quare illud debeant implere, ibi *in hoc cognoscent omnes quod mei discipuli estis.* Circa primum tria facit. Primo ponit mandati qualitatem; secundo eius tenorem; et tertio tenoris exemplum. Sed qualitas mandati commendatur ex novitate, unde dicit *mandatum novum.* Sed numquid in veteri testamento vel lege datum non est mandatum de dilectione proximi? Datum quippe est, quia Matth. c. XXII, 37, Christus interrogatus a legisperito quod esset primum mandatum, respondit: *diliges dominum Deum tuum*, et subditur: *et proximum tuum sicut teipsum.* Quod habetur Lev. XIX, 18: *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Specialiter autem mandatum istud dicitur novum propter tria. Primo propter effectum innovationis quem efficit; Col. III, 9: *exuentes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum, eum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem eius qui creavit illum.* Haec autem novitas est per caritatem, ad quam hortatur Christus. Secundo istud mandatum dicitur novum propter causam quae hoc efficit, quia est a novo spiritu. Est enim duplex spiritus, scilicet vetus et novus. Vetus quidem est spiritus servitutis; novus autem spiritus amoris; ille generat servos, hic filios adoptionis; Rom. VIII, v. 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*; Ezech. XXXVI, 26: *dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio* *vestri.* Et hic spiritus inflammat ad caritatem: quia *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum*; Rom. V, v. 5. Tertio per effectum quem constituit, scilicet novum testamentum. Nam brevis differentia novi et veteris testamenti est timor et amor; ut enim dicit Ier. XXXI, 31: *feriam domui Israel foedus novum.* Quod autem mandatum istud in veteri testamento ex timore et amore sancto erat, pertinebat ad novum testamentum: unde hoc mandatum erat in veteri lege, non tamquam proprium eius, sed ut praeparativum novae legis. Tenor autem mandati est mutua dilectio; unde dicit *ut diligatis invicem* et cetera. De ratione enim amicitiae est quod non sit latens, alias enim non esset amicitia, sed benevolentia quaedam. Et ideo oportet ad veram amicitiam et firmam, quod amici se mutuo diligant; quia tunc amicitia iusta est et firma, quasi duplicata. Dominus ergo volens inter suos fideles et discipulos perfectam amicitiam esse, dedit eis praeceptum de mutua dilectione; Eccli. VI, 17: *qui timet Deum, habebit amicitiam bonam.* Exemplum tenoris ponit cum dicit *sicut dilexi vos.* Tripliciter enim dilexit nos Christus: gratuite, efficaciter et recte. Gratuite, quia ipse incepit, nec expectavit quod nos inciperemus amare; I Io. IV, 10: *non quasi dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Sic et nos debemus prius diligere proximos, nec expectare praeveniri, seu beneficari. Efficaciter autem dilexit, quod patet per opus: *probatio* enim *dilectionis exhibitio est operis.* Maius autem quod homo pro amico potest facere, est ut det seipsum pro eo, quod et Christus fecit; Eph. V, 2: *dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis*; unde dicebat, infra XV, 13: *maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Nos ergo huius exemplo efficaciter et fructuose invicem diligamus; I Io. III, 18: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Recte vero, quia cum omnis amicitia fundetur super aliquam communicationem (similitudo enim est causa amoris), illa est recta amicitia quae est propter similitudinem, seu communicationem in bono. Christus autem intantum dilexit nos, inquantum similes sumus ei per gratiam adoptionis, diligendo secundum hanc similitudinem, ut ad Deum traheret. Ier. XXXI, 3: *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.* Sic ergo et nos in amato non tantum quod beneficii est, seu delectationis, sed quod Dei est, debemus diligere. Et in tali dilectione proximi includitur etiam dilectio Dei. Consequenter cum dicit *in hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis* etc. ponitur rationem implendi hoc praeceptum. Sciendum est autem, quod quicumque connumeratur militiae alicuius regis, debet portare eius insignia. Insignia autem Christi sunt insignia caritatis. Quicumque ergo vult annumerari militiae Christi, debet caritatis charactere insigniri; et hoc est quod dicit *in hoc cognoscent omnes quod mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem*: dilectionem, inquam, sanctam; Eccli. XXIV, 24. *Ego mater pulchrae dilectionis, et timoris, et agnitionis, et sanctae spei.* Attende autem, quod cum apostoli multa dona receperunt a Christo, sicut vita, et intellectus, et bona habitudo corporis: quaedam vero spiritualia, sicut opera miraculorum; Lc. XXI, 15: *ego dabo vobis os et sapientiam* etc.; omnia ista non sunt signa discipulatus Christi, cum possint esse communia bonis et malis. Sed speciale discipulatus Christi signum est caritas, et mutua dilectio; II Cor. I, 22: *signavit nos et dedit spiritum.*

Lectio 8

[87512] Super Io., cap. 13 l. 8 Posito defectu discipuli, scilicet Iudae tradentis, hic ponit defectum discipuli, scilicet Petri negantis, et primo ponitur praenuntiandi occasio; secundo negationis praenuntiatio, ibi *respondit Iesus: animam tuam pro me pones?* Circa primum duo facit. Primo ponit Petri desiderium; secundo ponit eius fiduciam, ibi *dicit ei Petrus: quare non possum te sequi modo?* Circa primum duo facit. Primo ponit desiderii ostensionem; secundo dilationem, ibi *respondit Iesus: quo ego vado, non potes me modo sequi.* Ostenditur autem Petri desiderium in prompta interrogatione, cum dicit *dicit ei Simon Petrus: domine, quo vadis?* Audierat enim a domino quod adhuc modicum cum eis esset: ex quo sollicitus est de Christi recessu ab eis, et ideo quaerit dicens *quo vadis?* Ubi Chrysostomus dicit: magnus profecto est Petri amor, et ipso igne vehementior, cuius nulla prohibitio promptum impetum impedire potest. Et inde est quod etiam Christo dicente: *quo ego vado, vos non potestis venire*, ipsum Petrus sequi volebat; et ideo interrogabat quo iret, quasi una de adolescentulis quaerentibus in Cant. V, 17: *quo abiit dilectus tuus, o pulcherrima mulierum, quo abiit? Et quaeremus eum tecum.* Dilatio autem huius desiderii est, quia ad praesens impeditur a sequendo; et hoc est quod dicit *quo ego vado non potes me modo sequi: sequeris autem postea*; quasi dicat: adhuc imperfectus es, et ideo non potes me modo sequi; postea autem, quando perfectus eris, sequeris me. Simile est quod dicit infra ult., 18: *amen dico tibi, cum esses iunior*, quasi imperfectus, *cingebas te (...) cum autem senueris*, et perfectionis arcem conscenderis, *extendes manus tuas, et alius te cinget.* Consequenter cum dicit *dicit ei Petrus* etc., ponit Petri fiduciam. Intellexerat enim Petrus quod dominus verba praedicta dixerat, quasi de perfectione sui amoris diffidens. Perfectus autem amor est cum quis seipsum pro amicis exponit morti; infra XV, v. 13: *maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Quia ergo Petrus paratus erat pro Christo mori, ostendebat se in amore perfectum, cum dicit *animam meam ponam pro te*, idest, paratus sum pro te mori. Hoc dicebat, quantum sibi videbatur, non ficto animo. Sed tamen nescit homo virtutem affectus sui, tunc potissime cum periculum imminet; I Cor. c. IV, 4: *nihil mihi conscius sum; sed non in hoc iustificatus sum.* Consequenter cum dicit *respondit ei Iesus* etc., negationem Petri praenuntiat, et primo redarguit praesumptionem; secundo praedicit negationem, ibi *amen, amen dico tibi: non cantabit gallus, donec ter me neges.* Circa primum sciendum est, quod Petrus de se praesumens, Christo sibi dicente *non potes me modo sequi*, dicebat se eum sequi posse, et mori pro ipso: et ideo dominus eum reprimens, dicit *animam tuam pro me pones?* Quasi diceret. Considera quid loquaris. Magis scio quid in te sit, quam tu scias; tu non scis ponderare amoris tui pondus. Noli ergo de te ultra modum praesumere; Rom. XI, 20: *noli altum sapere, sed time.* Et huiusmodi ratio assignatur Matth. XXVI, 41: *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Permisit autem dominus Petrum tentari et cadere, ut exaltatus ad principatum Ecclesiae, discat de se humilia sentire, et peccantibus subditis compati; Hebr. IV, 15: *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine, absque peccato.* Sed in Petro invaluit tentatio usque ad culpam; in Christo autem fuit intentatio usque ad similitudinem poenae: quia peccatum non fecit. Negationem praedicit, dicens *amen, amen dico tibi: non cantabit gallus, donec ter me neges.* Hic primo dubitatur de

hoc quod dicit *non cantabit gallus, donec ter me neges.* Videtur enim esse falsum: quia statim, post primam negationem Petri, gallus cantavit, ut habetur Mc. XIV, 68. Sed ad hoc Augustinus respondet dupliciter. Uno modo, ut dominus magis affectionem Petri, quam actus expresserit: nam animam Petri tantus timor invaserat quod paratus erat ad primum cantum galli, non solum semel, sed ter negare; et sic est sensus: *antequam gallus cantet*, paratus eris ter me negare. Alio modo, ut referatur ad negationis initium: quia aliquid dicitur fieri ante aliud, etiam si incipiat tantum fieri. Dominus autem praedixit trinam negationem, quae incepit ante primum galli cantum, licet non ante perfecta fuerit; et tunc est sensus *non cantabit gallus, donec ter me neges*, idest, trinam negationem incipies antequam gallus cantet. Item quaeritur de loco ubi haec verba fuerunt; nam et Matthaeus et Marcus dicunt, quod dominus dixit haec verba Petro postquam exiverat de loco ubi cum discipulis coenaverat; Lucas autem et Ioannes dicunt quod haec verba dixit in loco ubi coenaverat. Nam post sermonem istum dominus dixit infra XIV, 31: *surgite, eamus hinc.* Ad hoc autem dicendum, quod verum est dominum haec verba dixisse in loco in quo coenaverat; Matthaeus autem et Marcus sequuntur ordinem memoriae, non historiae. Potest autem dici, secundum Augustinum, quod dominus haec verba ter dixit. Nam si quis diligenter consideret verba domini, ex quibus processum est ad praenuntiationem negationis Petri, inveniet tripliciter esse dicta: nam in Matthaeo et Marco habetur, quod dixit dominus: *omnes vos scandalum patiemini in me in nocte ista.* Et Petrus respondet: *et si omnes scandalizati fuerint in te, ego numquam scandalizabor.* Et ait illi Iesus: *quia hodie in hac nocte antequam gallus cantet, ter me negabis.* In Luca autem, habetur: *dixit eis Iesus: ecce Satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum. Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.* Et tunc Petrus dixit ei: *domine, tecum paratus sum et in carcerem et in mortem ire.* Et dominus illi: *dico tibi, Petre: non cantabit hodie gallus donec ter abneges nosse me.* Hic autem cum Petrus quaereret a domino *quo vadis?* etc., dixit ei dominus *amen, amen dico tibi: non cantabit gallus, donec ter me neges.* Unde colligitur quod pluries dominus negationem Petri praedixerat.

Caput 14

Lectio 1

[87513] Super Io., cap. 14 l. 1 Supra dominus informavit discipulos suos exemplis, hic confortat eos verbis, et primo ponitur multiplex verborum exhortatio; secundo ipsorum quae dicta sunt explicatio, cap. XVI *haec locutus sum vobis, ut non scandalizemini.* Circa primum sciendum est, quod duo imminebant discipulis, de quibus conturbari poterant. Unum de praesenti, scilicet recessus Christi imminens; aliud de futuro, scilicet tribulationes quas passuri erant. Primo ergo confortat eos contra primum, scilicet contra eius recessum; secundo contra tribulationes quas passuri erant, XV, cap., *ego sum vitis vera* et cetera. Circa primum duo facit. Primo confortat eos ex parte ipsorum remanentium; secundo ex parte sui recedentis, ibi *non turbetur cor vestrum, neque formidet.* Circa primum tria facit. Primo praemittit suum accessum ad patrem; secundo promittit eis donum

spiritus sancti, ibi *si diligitis me, mandata mea servate*; tertio suam praesentiam, ibi *non relinquam vos orphanos.* Circa primum duo facit. Primo praemittit suum accessum ad patrem; secundo agit de via per quam accessurus erat, ibi *et quo ego vado scitis, et viam scitis.* Circa primum tria facit. Primo excludit turbationem; secundo innuit sui potestatem, ibi *creditis in Deum, et in me credite*; tertio subiungit promissionem, ibi *in domo patris mei mansiones multae sunt.* Circa primum sciendum est, quod disciplui perturbari poterant ex verbis domini supradictis de proditione Iudae, et negatione Petri, et recessu suo. Et vere omnia turbationem et dolorem ingerebant; Ps. LIX, 4: *commovisti terram*, scilicet cordium discipulorum, *et conturbasti eam.* Et ideo dominus sanare volens eorum contritionem, dicit *non turbetur cor vestrum.* Sed contra; Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere.* Sed supra XIII, 21, dicitur: *turbatus est Iesus spiritu* et cetera. Quomodo ergo docet non turbari qui primo turbatus est? Responsio. Dicendum quod non docuit contrarium eius quod fecit. De eo autem dicitur quod turbatus est spiritu, non quod spiritus eius sit turbatus. Hic autem non prohibet quin turbentur spiritu, sed prohibet quod eorum cor, idest spiritus, non turbetur. Est enim quaedam turbatio ex spiritu, ex ratione procedens, quae laudabilis est, nec prohibetur. II Cor. VII, 10: *quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Alia est tristitia seu turbatio ipsius rationis; quae non est laudabilis, quia abducit a propria rectitudine; et prohibetur Ps. XXXVI, v. 24: *iustus non conturbabitur, quia dominus supponit manum suam.* Non enim turbari potest qui Deum semper habet. Et ideo dominus suae divinitatis potestatem subiungit, dicens *creditis in Deum, et in me credite*: ubi unum supponit, et aliud praecipit. Supponit quidem eorum fidem in Deum, dicens *creditis in Deum*: in hoc enim iam instructi erant ab ipso; Hebr. XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere.* Praecipit autem ut credant in ipsum, dicens *et in me credite.* Si enim in Deum creditis, ego autem sum Deus: consequens est quod in me credatis. Et tenet haec consequentia, sive ly *Deus* teneatur essentialiter, cum ipse filius sit Deus, sive ly *Deus* supponat pro persona patris. Nullus enim potest in patrem credere nisi credat in filium; supra V, 23: *qui non honorificat filium, non honorificat patrem.* In hoc autem quod dicit *et in me credite*, contestatur se verum esse Deum; nam etsi homini vel creaturae credere liceat, in nullum tamen nisi in Deum credere debemus. Est ergo in Christum credendum sicut in Deum. I Io. ult., 20: *ut sitis in vero filio eius Christo. Hic est verus Deus et vita aeterna*; supra VI, 29: *hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille.* Consequenter cum dicit *in domo patris mei mansiones multae sunt*, subiungit promissionem quae est ut per Christum accedant, et introducantur ad patrem. Promissio autem de accessu aliorum ad aliquem locum duo includit: unum est praecedens, scilicet loci praeparatio; aliud sequens, scilicet in locum introductio. Et ideo dominus duas hic promissiones facit: unam quae pertinet ad loci praeparationem, aliam ad loci introductionem. Prima autem non est necessaria, cum iam locus sit praeparatus; sed secunda: et ideo circa hoc duo facit. Primo excludit necessitatem primae promissionis; secundo ponit secundam promissionem, ibi *et si abiero, et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum.* Circa primum duo facit. Primo excludit necessitatem praeparationis; secundo ostendit facultatem suam ad praeparandum, si necesse esset, ibi *si quo minus, dixissem vobis, quia vado parare vobis locum.* Dicit ergo *in domo patris mei mansiones multae sunt.* Ubi sciendum est, quod cum uniuscuiusque domus sit in qua habitat, illa dicitur domus Dei in qua habitat Deus; Deus autem habitat in sanctis; Ier. XIV, 9: *tu* *in nobis es, domine* et cetera. Sed in quibusdam quidem per fidem; II Cor. VI, 16: *inhabitabo in illis, et inambulabo inter eos.* In quibusdam vero per fruitionem perfectam, I Cor. XV, 28: *ut sit Deus omnia in omnibus.* Duplex est ergo domus Dei. Una est militans Ecclesia, scilicet congregatio fidelium; I Tim. III, 15: *ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, inhabitat Deus per fidem*; Apoc. XXI, 3: quae est Ecclesia Dei vivi. Et hanc *ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabo in illis.* Alia est triumphans, scilicet sanctorum collectio in gloria patris; Ps. c. LXIV, 5: *replebimur in bonis domus tuae. Sanctum est templum tuum, mirabile in aequitate.* Sed domus patris dicitur non solum illa quam ipse inhabitat, sed etiam ipsemet, quia ipse in seipso est. Et in hac domo nos colligit. Quod autem ipse Deus sit domus, habetur II Cor. V, 1: *domum habemus a Deo, non manufactam, aeternam in caelis.* Et haec domus est gloriae, quae est ipse Deus; Ier. c. XVII, 12: *solium altitudinis gloriae tuae a principio, locus sanctificationis nostrae.* Manet autem homo in hoc loco, scilicet Deo, quantum ad voluntatem et affectum per fruitionem caritatis I Io. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*: et quantum ad intellectum per notitiam veritatis; infra XVII, 17: *sanctifica eos in veritate.* In hac ergo domo, idest in gloria, quae Deus est, *mansiones multae sunt*, idest diversae participationes beatitudinis ipsius; quia qui plus cognoscit, maiorem locum habebit. Diversae ergo participationes divinae cognitionis et fruitionis, sunt diversae mansiones. Sed hic est quaestio utrum unus possit esse beatior alio. Videtur quod non. Beatitudo enim est finis; et perfectum non recipit maius et minus: ergo non potest magis et minus haberi. Responsio. Dicendum quod aliquid dicitur perfectum dupliciter: absolute, et secundum quid. Perfectio quidem beatitudinis absoluta est solius Dei: quia solus ipse tantum cognoscit se et amat quantum cognoscibilis est et amabilis (infinite enim cognoscit, et amat infinitam veritatem et bonitatem suam). Et quantum ad hoc, ipsum summum bonum, quod est beatitudinis obiectum, et causa, non potest esse maius et minus: non enim est nisi unum summum bonum, quod est Deus. Secundum quid autem, idest secundum aliquas conditiones temporis, naturae et gratiae; et sic unus potest esse beatior alio secundum adeptionem huius boni, et capacitatem uniuscuiusque hominis. Quia quanto homo magis est eius capax, tanto magis participat ipsam, inquantum scilicet est melius dispositus et ordinatus ad eius fruitionem: ad quod disponitur dupliciter. Consistit enim beatitudo in duobus: scilicet in divina visione, et ad hanc disponitur per munditiam: et ideo quanto quis habet cor magis elevatum a terrenis, tanto magis et perfectius Deum videbit. Item in fruitionis delectatione, et ad hanc disponitur per amorem: et ideo qui habet cor magis fervens amore Dei, magis delectabitur in divina fruitione. De prima dicitur Matth. V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Item quaeritur de hoc quod dicitur Matth. XX, quod unus denarius datur omnibus laborantibus. Hic autem denarius nihil aliud est quam mansio in domo patris. Non ergo sunt multae mansiones. Responsio. Dicendum quod merces vitae aeternae et una est, et multae. Multae quidem secundum diversam capacitatem participantium, secundum quam sunt diversae mansiones in domo patris; una vero tripliciter. Primo quidem propter unitatem obiecti: idem enim est quod omnes beati vident, et quo omnes fruuntur; et ideo unus denarius, sed diversimode videbitur et amabitur; Iob c. XXII, 26: *tunc super omnipotentem deliciis afflues*; Is. XXVIII, 5: *in illo die erit dominus exercituum sceptrum exultationis residuo populi sui, et corona gloriae.* Et simile est ac si aliquis praeberet alicui fontem, ut ad libitum omnes biberent; de quo qui maius vas haberet, plus acciperet, et qui minus, minus. Unus ergo fons ex parte sua est, sed non eadem mensura recipientium. Et haec est sententia beati Gregorii, XXII Moral. Secundo propter eamdem aeternitatis mensuram, secundum Augustinum: quia omnes habebunt aeternam beatitudinem, quia ibunt iusti in vitam aeternam, sed diversae sunt propter capacitatem. Tertio propter caritatem, quae omnia unit, gaudia singulorum faciens omnium, et e converso; Rom. XII, 15: *gaudere cum gaudentibus* et cetera. Sed notandum, quod ex hoc verbo Pelagiani acceperunt occasionem errandi. Dicunt enim, quod pueri non baptizati decedentes, erunt in domo Dei salvati, sed non in regno; quia supra III, 5, dicitur: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non intrabit in regnum Dei.* Sed contra hoc dicit Augustinus quod dominus dicit quod mansiones huiusmodi sunt in domo Dei. Nihil autem magis est in regno quam domus: nam regnum constituitur ex civitatibus, civitates autem ex vicis, vici autem ex domibus. Si ergo mansiones sunt in domo, manifestum est quod sunt in regno. Consequenter cum dicit *si quo minus, dixissem vobis, quia vado parare vobis locum*, ostendit facultatem suam ad praeparandum eis locum, si necesse esset. Posset enim aliquis dicere: verum est quod in domo patris sui mansiones multae paratae sunt: quod si non esset, non posset eas parare. Et ideo dominus hoc excludens dicit, quod *si minus*, idest mansiones non essent paratae, *dixissem vobis, quia vado parare vobis locum.* Ubi videndum est quid est hoc quod dixit *parare vobis locum.* Paratur autem locus dupliciter. Uno modo cum in se disponitur, puta cum purgatur vel ampliatur locus; Is. LIV, 2: *dilata locum tentorii tui.* Alio modo cum datur alicui facultas intrandi; unde Ps. LXX, 3, petebat: *esto mihi in Deum protectorem, et in locum munitum*; quasi diceret: semper sit mihi facultas intrandi. Et secundum hoc potest dupliciter intelligi. Si enim locus iste esset tale aliquid quod defectum haberet, aut quodcumque creatum, subiaceret meae potestati ut perficerem illum: nam omnis creatura potestati verbi subiecta est; supra, I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Si ergo ita esset, quod haberet defectum, *dixissem vobis, quia vado parare vobis locum.* Sed locus in se paratus est. Locus enim iste est ipse Deus, ut dictum est, in quo est omnium perfectionum excellentia. Sed forte non est vobis facultas intrandi, et ideo *si quo minus*, idest si non haberetis facultatem intrandi, et non essetis praedestinati ad locum illum, *dixissem vobis, quia vado parare vobis locum.* Nam in potestate mea est ut praedestinarem vos ad locum illum. Nam ipse cum patre et spiritu sancto praedestinavit eos ad vitam aeternam; Eph. I, 4: *elegit nos in ipso.* Sed quia supra dixerat: *quo ego vado, vos non potestis me modo sequi*: ne crederent se finaliter ab eo abscissos esse, ideo subiungit *et si abiero, et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum*: ubi ponit secundam promissionem, scilicet inductionem in regnum. Ubi videtur esse verborum contrarietas. Dixit enim: *si quo minus, dixissem quia vado parare vobis locum*: ubi innuit quod non vadit ad parandum locum. Hic autem dicitur *si abiero, et praeparavero vobis locum*: ubi innuit, quod vadit ad parandum locum. Sed dicendum quod uno modo posset legi coniunctim ut sit sensus: *si quo minus*, idest si necesse esset, *dixissem vobis, quia vado parare vobis locum.* Et iterum: *si quo minus*, idest *si abiero et praeparavero vobis locum.* Secundum Augustinum autem legitur distinctim, ut scilicet haec sit alia clausula ab illa. Dominus praeparavit ab aeterno praedestinando, praeparavit exequendo. Praeparavit autem per recessum suum. Unde illud quod primo dixit, quod mansiones paratae erant, hoc intelligitur quantum ad primam praeparationem ab aeterno: quod autem hic dicit *si abiero et praeparavero* intelligitur quantum ad executionem aeternae praedestinationis. Praeparavit autem dominus per recessum suum nobis locum quinque modis. Primo quidem dando locum fidei. Fides enim cum sit eorum quae non videntur, non erat de Christo apud discipulos, quando eum personaliter videbant. Subtraxit ergo se eis, ut quem habebant praesentia corporali, et videbant oculis corporis, haberent praesentia spirituali, et cernerent oculo mentis: quod est habere per fidem. Secundo demonstrando eis viam ad locum eundi; Mich. I, v. 13: *ascendit pandens iter ante eos.* Tertio pro eis orando; Hebr. VII, 25: *accedens per semetipsum ad Deum salvare potest*; Deut. XXXIII, 26: *ascensor caeli auxiliator tuus.* Quarto sursum attrahendo; Cant. I, v. 3: *trahe me post te*; Coloss. III, 1: *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite.* Quinto spiritum sanctum eis mittendo; supra VII, 39: *nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus.* Complementum autem glorificationis Christi fuit in eius ascensione: et ideo statim cum ascendit, spiritum sanctum misit discipulis suis. Sic ergo praedixit eis corporalem recessum, dicens *si abiero et praeparavero vobis locum*; deinde promittit eis spiritualem reditum, dicens *iterum veniam et recipiam.* Veniam in fine mundi, Act. I, 11: *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, sic veniet. Et accipiam vos ad meipsum*, glorificatos in anima et corpore; I Thess. IV, 16: *similiter rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera.* Sed numquid spiritus apostolorum non accipiuntur a Christo usque in finem mundi? Ad quod dicendum est, quod Graecorum opinio est, quod sancti non vadunt ad Paradisum usque ad diem iudicii. Sed si hoc esset, tunc apostolus frustra haberet desiderium esse cum Christo, Phil. c. I, 23. Et ideo dicendum, quod statim dissoluta huius habitationis domo, quantum ad animam sumus cum Christo. Et sic hoc quod dicit *iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum*, potest exponi de adventu spirituali, quo Christus semper visitat Ecclesiam fidelium, et quemlibet sanctorum vivificat in morte. Ut sit sensus: *iterum veniam*, ad Ecclesiam spiritualiter continue, *et accipiam vos ad meipsum*: idest firmabo in fide et dilectione mea; Cant. VI, 1: *dilectus meus ascendit ad areolam aromatum*, idest ad congregationem sanctorum, *ut pascatur*, idest delectetur in virtutibus, *et lilia colligat*, idest, animas puras ad se trahat, cum vivificat sanctos in morte. Deinde subdit fructum, dicens *ut ubi ego sum et vos sitis*, idest, ubi est caput, sint membra; ubi magister, sint discipuli; Matth. XXIV, 28: *ubi fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae*; supra XII, 26: *ubi ego sum, illic et minister meus erit.*

Lectio 2

[87514] Super Io., cap. 14 l. 2 Supra dominus confortavit discipulos de suo recessu, promittens eis quod accessum haberent ad patrem, hic consequenter agit de via per quam ad patrem accedunt. Via autem non cognoscitur sine termino; et ideo etiam agit de termino, et primo proponit viam et terminum, ut eis nota; secundo quae proposuit manifestat, ibi *dicit ei Thomas domine, nescimus quo vadis.* Circa primum sciendum, quod dominus dixerat: *si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam ad vos.* Quia forte discipuli quaererent ab eo quo iret, sicut supra XIII, 36, quaesivit Petrus: *domine, quo vadis?* Ideo dominus haec sciens, dixit eis *et quo ego vado scitis, et viam scitis.*

Vado enim ad patrem, quem scitis per me vobis manifestum; infra XVII, 6: *manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi.* Via autem per quam vado, sum ego, quem scitis; supra I, 14: *vidimus gloriam eius.* Recte ergo dixit *quo ego vado scitis, et viam scitis*: quia patrem sciebant per Christum, et Christum per suam conversationem et praesentiam noverant. Consequenter cum dicit *dicit ei Thomas* etc., manifestat dominus quae proposuit, et primo praemittitur manifestationis occasio; secundo subditur propositorum manifestatio, ibi *dicit eis Iesus: ego sum via, veritas et vita.* Occasio autem manifestationis fuit dubitatio Thomae interrogantis. Unde *dicit ei Thomas: domine, nescimus quo vadis*, et cetera. Ubi attende, quod Thomas utrumque negat, quod dominus affirmavit: nam dominus dixit, eos et viam et terminum viae scire; Thomas autem negat se scire viam et terminum: tamen utrumque verum est. Verum est enim quod sciebant, tamen nesciebant se scire. Multa enim sciebant de patre et filio, quae a Christo didicerant; sed ignorabant patrem esse ad quem Christus iret, et filium esse viam qua iret. Difficile enim est quod eatur ad patrem. Nec mirum, si ignorabant: quia licet Christum perfecte secundum hominem scirent, eius tamen divinitatem imperfecte cognoscebant; Iob XXVIII, v. 7: *semitam eius ignoravit avis.* Et subdit *quomodo possumus viam scire?* Cognitio enim viae dependet ex cognitione termini: quia ergo terminus ignotus est nobis, I Tim. VI, 16: *lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*, ideo via eius est nobis investigabilis, secundum illud Rom. XI, 33: *investigabiles viae eius.* Consequenter cum dicit *dicit eis Iesus: ego sum via, veritas et vita*, ponitur quaesitorum manifestatio. Duo autem dominus manifestanda proposuerat eis. Primo quidem viam et terminum eius; secundo quod utrumque scirent. Primo ergo manifestat primum; secundo secundum, ibi *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis.* Circa primum duo facit. Primo manifestat quid sit via; secundo quid sit terminus, ibi *nemo venit ad patrem nisi per me.* Via autem, ut dictum est, est ipse Christus: et ideo dicit *ego sum via* et cetera. Quod quidem satis habet rationem: nam per ipsum accessum habemus ad patrem, ut dicitur Rom. V, 2. Competit etiam proposito quo intendit declarare dubitationem discipuli dubitantis. Sed quia ista via non est distans a termino, sed coniuncta, addit *veritas et vita*; et sic ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit *ego sum via*; secundum quod Deus, addit *veritas et vita.* Per quae duo terminus huius viae convenienter designatur. Nam terminus huius viae finis est desiderii humani, homo autem duo praecipue desiderat: primo quidem veritatis cognitionem, quae est sibi propria; secundo sui esse continuationem, quod est commune omnibus rebus. Christus autem est via perveniendi ad veritatis cognitionem, cum tamen ipse sit veritas; Ps. LXXXV, 11: *deduc me, domine, in veritate, et ingrediar in via tua.* Christus etiam est via perveniendi ad vitam cum tamen ipse sit vita; Ps. XV, 11: *notas fecisti vias vitae.* Et ideo huius viae terminum per veritatem et vitam designavit: quae duo supra I de Christo dicta sunt. Primo quidem quod ipse sit vita: unde *in ipso vita erat*, deinde quod sit veritas, quia *erat lux hominum*; lux autem veritas est. Sed notandum, quod haec duo proprie et per se Christo conveniunt. Veritas enim convenit ei per se quia ipse est verbum. Nihil enim aliud est veritas quam adaequatio rei ad intellectum, quod fit quando intellectus concipit rem prout est. Veritas ergo intellectus nostri pertinet ad verbum nostrum, quod est conceptio eius. Sed tamen licet verbum nostrum sit verum, non tamen est ipsa veritas, cum non sit a seipso, sed ex hoc quod rei conceptae adaequatur. Veritas ergo intellectus divini pertinet ad verbum Dei. Sed quia verbum Dei est verum a seipso, cum non mensuretur a rebus, sed res intantum sint verae inquantum ad similitudinem eius accedunt: inde est quod verbum Dei est ipsa veritas. Et quia nullus potest veritatem cognoscere nisi adhaereat veritati, oportet omnem qui veritatem cognoscere desiderat, huic verbo adhaerere. Vita autem proprie convenit sibi: quia omne quod aliquam operationem ex se habet, dicitur vivens; non viventia autem dicuntur quae ex seipsis motum non habent. Inter operationes vitae praecipuae sunt operationes intellectuales: unde et ipse intellectus dicitur vivens, et actio eius est vita quaedam. In Deo autem idem est intelligere et intellectus: unde manifestum est quod filius, qui est verbum intellectus patris, est vita sua. Sic ergo Christus seipsum designavit viam, et coniunctam termino: quia ipse est terminus habens in se quidquid desiderari potest, scilicet existens veritas et vita. Si ergo quaeras, qua transeas, accipe Christum, quia ipse est via; Is. XXX, v. 21: *haec est via, ambulate in ea.* Et Augustinus dicit: *ambula per hominem, et pervenies ad Deum. Melius est enim in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare.* Nam qui in via claudicat, etiam si parum proficiscatur, appropinquat ad terminum; qui vero extra viam ambulat, quanto fortius currit, tanto magis a termino elongatur. Si vero quaeras quo vadis, adhaere Christo, quia ipse est veritas, ad quam desideramus pervenire; Prov. VIII, 7: *veritatem meditabitur guttur meum* et cetera. Si quaeris quo permaneas, adhaere Christo, quia ipse est vita. Prov. VIII, 35: *qui me inveniet, inveniet vitam, et hauriet salutem a domino.* Adhaere ergo Christo, si vis esse securus: non enim poteris deviare, quia ipse est via. Unde qui ei adhaerent, non ambulant in invio, sed per viam rectam; Prov. IV, v. 11: *viam sapientiae monstrabo tibi.* E contra dicitur de quibusdam: *viam veritatis habitaculi non invenerunt.* Item non potest decipi, quia ipse est veritas, et docet omnem veritatem; infra XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati.* Item non potest perturbari, quia ipse est vita et vitam dans; supra X, 10: *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Nam, ut Augustinus dicit, dominus dicit *ego sum via, veritas et vita*, tamquam diceret qua vis ire? *Ego sum via.* Quo vis ire? *Ego sum veritas.* Ubi vis permanere? *Ego sum vita.* Non enim, ut Hilarius dicit, in erratica ducit ille qui est via, nec illudit per falsa qui veritas est, neque in mortis relinquit errore qui vita est. Vel aliter. Tria sunt in homine quae ad sanctitatem pertinent, scilicet actio et contemplatio et intentio: et ista perficiuntur a Christo. Nam activam exercentibus Christus est via; in contemplativa vero perseverantibus Christus est veritas: sed activorum et contemplantium intentionem dirigit ad vitam, scilicet aeternam. Docet enim ire, et praedicare pro futuro saeculo. Sic ergo dominus est nobis via qua imus ad ipsum, et per ipsum ad patrem. Sed cum ipsemet qui via est, vadit ad patrem, numquid ipse est sibi via? Sed, ut Augustinus dicit, ipse est via, et qui vadit per viam, et quo vadit: unde ipse per seipsum ad seipsum vadit. Nam ipse inquantum est homo, via est: unde per carnem venit, manens ubi erat; et per carnem vadit, non relinquens quo venerat; per carnem etiam ad se redit veritatem et vitam: nam Deus venerat per carnem ad homines, veritas ad mendaces, vita ad mortales. *Est enim Deus verax, omnis autem homo mendax*: Rom. III, 4. Cum autem se ab hominibus abstulit, atque illuc ubi nemo mentitur, carnem suam levavit, idem ipse qui verbum caro factum est, per carnem suam ad veritatem, quae est ipse, remeavit. Et simile est si dicerem: et mens mea, dum loquor aliquibus, ad eos exit, nec tamen me relinquit: cum autem tacuero, quodammodo ad me redeo, et cum illis quibus loquor, maneo. Sic ergo Christus, qui nobis est via, etiam sibi ipsi, idest carni, factus est via, ut ad veritatem et vitam iret. Consequenter cum dicit *nemo venit ad patrem nisi per me*, manifestat quod quaesitum fuerat quantum ad terminum viae. Via autem, quae est Christus, ut dictum est, ducit ad patrem. Sed quia pater et filius sunt unum, ideo haec via ducit etiam ad seipsum. Et ideo dicit Christus se esse terminum viae. *Nemo*, inquit, *venit ad patrem nisi per me.* Sed sciendum quod, sicut apostolus dicit, *nemo novit quae sunt hominis, nisi spiritus eius qui in ipso est*, quod intelligendum est nisi inquantum homo vult se manifestare. Secretum autem suum manifestat quis per verbum suum: et ideo nullus potest venire ad secretum hominis nisi per verbum hominis. Quia ergo et *quae Dei sunt nemo novit nisi spiritus Dei*, nullus potest venire ad notitiam patris nisi per verbum suum, quod est filius eius; Matth. XI, 27: *neque patrem quis novit nisi filius.* Et sicut homo volens revelare se verbo cordis, quod profert ore, induit quodammodo ipsum verbum litteris vel voce, ita Deus, volens se manifestare hominibus, verbum suum conceptum ab aeterno, carne induit in tempore. Et sic nullus ad notitiam patris pervenire potest nisi per filium. Unde supra X, 9, dicit: *ego sum ostium. Per me si quis introierit salvabitur.* Sed notandum, secundum Chrysostomum, quod supra VI, 44, dominus dicit: *nemo potest venire ad me, nisi pater meus traxerit eum*, hic autem dicit *nemo venit ad patrem nisi per me.* In quo ostenditur aequalitas filii ad patrem. Patet ergo quae sit via, quia Christus; quis terminus, quia pater. Consequenter cum dicit *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis*, ostendit quod discipuli utrumque cognoscunt, scilicet quo vadit, et viam, et primo proponit manifestationem; secundo excludit emergentem dubitationem, ibi *dicit ei Philippus: domine, ostende nobis patrem.* Circa primum duo facit. Primo ostendit concomitantiam notitiae habitae de filio ad notitiam habitam de patre; secundo manifestat quomodo discipuli se habeant ad notitiam patris, ibi *et amodo cognoscetis eum.* Dicit ergo primo: dixi quod sum via, et quod scitis viam, scilicet me: ergo et quo vado scitis, quia notitia de me non potest haberi sine notitia patris. Et hoc est quod dicit *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis.* Supra VIII, 19, Iudaeis dicit: *si me sciretis, et patrem meum forsitan sciretis.* Quid est ergo quod dicit *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis*: ibi autem dicit forsitan? Videtur quod ibi dubitaverit de eo quod hic asserit. Sed dicendum, quod ibi loquebatur Iudaeis quos increpabat; et ideo addit *forsitan*, non dubitans, sed increpans eos. Hic autem loquitur discipulis quos instruit; et ideo veritatem eis cum assertione proponit, dicens *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis*; quasi dicat: si sciretis meam gratiam et dignitatem, et eam utique quae patris est sciretis. Per nihil enim aliud res melius scitur quam per verbum et imaginem suam; filius autem est verbum patris; supra I, 1: *in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum*; ibid. 14: *verbum caro factum est, et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre.* Filius etiam est imago patris; Col. I, 15: *qui est imago invisibilis Dei*; Hebr. I, 3: *qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius.* In filio ergo cognoscitur pater, ut in verbo et imagine propria. Sed notandum, quod inquantum aliquid accedit ad similitudinem paterni verbi, intantum in ipso cognoscitur pater, et similiter inquantum habet de imagine patris. Cum autem omne verbum creatum sit aliqua similitudo illius verbi, et in qualibet re inveniatur similitudo divinitatis, vel imaginis vel vestigii, sed imperfecta: inde est quod per nullam creaturam et a nulla intelligentia et conceptione intellectus creati potest cognosci perfecte idipsum quod Deus est; sed solum verbum unigenitum quod est perfectum et perfecta imago patris, ipsum quod quid est patris cognoscit et comprehendit. Unde, secundum Hilarium, possunt haec verba aliter continuari. Nam cum dominus dicit *nemo venit ad patrem nisi per me*, interrogatus Arius, quomodo itur ad patrem per filium, respondet, quod per doctrinae admonitionem, inquantum scilicet filius sua doctrina instruit homines de patre, secundum illud infra XVII, 6: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus.* Sed dominus hoc excludens dicit *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis*; quasi dicat: Arius vel alius quicumque homo annuntiare quidem potest de patre, sed nullus est tantus quod eo cognito, cognoscatur pater, nisi solus filius, qui est eiusdem naturae cum ipso. Consequenter cum dicit *et amodo cognoscetis eum*, ostendit quomodo discipuli se habeant ad cognitionem patris. Dixerat autem dominus supra discipulis, quod patrem cognoscunt, *quo*, inquiens, *vado scitis.* Et hoc Thomas negavit, dicens: *domine, nescimus quo vadis.* Et ideo hic dominus ostendit quod aliquo modo cognoscunt patrem, ut ostendat verbum suum verum esse, et aliquo modo non cognoscunt, ut verbum Thomae sit verum. Et ponit ad hoc duplicem patris cognitionem: unam quae erit in futuro; aliam quae fuit in praeterito. Dicit ergo, quod *amodo cognoscetis eum.* Dicit autem *amodo*, quia duplex cognitio habetur de patre. Una perfecta, quae est per immediatam eius visionem, quae erit in patria; I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus*; alia est imperfecta, quae est per speculum et in aenigmate, quam habemus per fidem; I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum et in aenigmate.* Potest ergo hic intelligi de utraque; ut sit sensus: *amodo cognoscetis eum*, cognitione perfecta in patria, infra XVI, 25: *palam de patre meo annuntiabo vobis*, quasi dicat: verum est, quod non cognoscitis eum perfecta cognitione, sed *amodo cognoscetis eum*, peracto mysterio passionis meae. Vel *amodo*, idest post resurrectionem meam et ascensionem et missionem spiritus sancti, *cognoscetis eum*, cognitione fidei perfecta, quia, cum venerit spiritus Paraclitus, *ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis*: infra XIV, 26. Sic ergo verum dicis, quod nescis eum cognitione perfecta; sed ego verum dico, quia *vidistis eum*; Baruch III, v. 38: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Viderunt enim Christum, secundum carnem assumptam, in qua erat verbum, et in verbo pater: unde in ipso viderunt patrem; supra VIII, 29: *qui me misit, mecum est.* Sed attende, quod pater non erat in carne per unitatem personae, sed erat in verbo incarnato per unitatem naturae, et in Christo incarnato videbatur pater; supra I, v. 14: *vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre.*

Lectio 3

[87515] Super Io., cap. 14 l. 3 Hic dominus solvit emergentem dubitationem discipuli, et primo ponitur ipsius dubitantis positio; secundo dubitationis remotio, ibi *dicit ei Iesus* et cetera. Circa primum sciendum, quod dominus supra discipulis promisit quoddam futurum, scilicet perfectam Dei cognitionem, cum dixit: *amodo cognoscetis eum*: aliud praeteritum, scilicet quod viderunt eum. Quod audiens Philippus, credebat se vidisse patrem; sed petit eius cognitionem, dicens *domine,*

ostende nobis patrem: ut petitio huius ostensionis non referatur ad visionem, sed ad cognitionem, *et sufficit nobis.* Nec mirum, quia visio patris est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ita ut nil amplius requiratur; Ps. XV, 11: *adimplebis visione vultus tui*; Ps. CII, 5: *qui replet in me laetitia cum vultu tuo*, idest, in bonis desiderium tuum. Hic removetur dubitatio, et primo ponitur dubitationis remotio; secundo subditur dictorum manifestatio, ibi *verba quae ego loquor vobis, a meipso non loquor.* In prima primo arguit tarditatem; secundo instruit veritatem, ibi *Philippe, qui videt me, videt et patrem*; tertio reprobat petitionem, ibi *quomodo tu dicis: ostende nobis patrem?* Dicit ergo primo *tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me?* Quasi dicat: ex diuturna conversatione qua tanto tempore vobiscum conversatus sum, debuissetis me cognoscere. Et si cognovissetis me, cognosceretis utique et patrem. Ex hoc ergo quod tu non cognoscis patrem, das intelligere quod tu non cognoscis me: in quo arguendus es tarditatis; Matth. XV, 16: *adhuc et vos sine intellectu estis?* Hebr. V, 12: *cum deberetis magistri esse propter tempus, rursum indigetis ut vos doceamini.* Sed hic incidit dubitatio: quia supra dominus dixit discipulis, quod eum sciebant, cum dixit, *viam scitis* etc., hic autem videtur dicere contrarium, dicens *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis.* Sed dicendum, secundum Augustinum, quod inter discipulos aliqui erant qui Christum secundum quod erat verbum Dei, cognoscebant: quorum unus erat Petrus, ubi dixit: *tu es Christus filius Dei vivi.* Alii erant qui vere eum non cognoscebant, intra quos erat Philippus. Quantum ergo ad primos dicit dominus: *quo ego vado scitis*; sed quantum ad secundos dicit *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis.* Vel aliter. Christus dupliciter cognosci poterat: scilicet secundum humanam naturam, et sic omnes sciebant; et quantum ad hoc dicit: *et quo ego vado, scitis, et viam scitis.* Et secundum divinam, et sic eum nondum perfecte cognoverant; et quantum ad hoc dicit *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis.* Et hoc patet per hoc quod subdit *Philippe, qui videt me, videt et patrem*; quasi diceret: si cognosceretis me, cognosceretis patrem; et sic non diceres *ostende nobis patrem*, quia iam vidisses eum, me viso; supra VIII, 19: *si me sciretis, forsitan et patrem meum sciretis.* Sed ex hoc Sabellius erroris sui fulcimentum sumit, dicens: quid est hoc quod dixit *qui videt me, videt et patrem*, nisi quia idem ipse sit pater et filius? Ad hoc dicit Hilarius: si hoc ita esset, dominus dixisset *qui videt me, videt patrem*, nulla coniunctione apposita; sed quia coniunctionem addidit, dicens *videt et patrem*, distinctionem ostendit. Et est similis modus loquendi, secundum Augustinum, sicut quis de duobus similibus loquens dicit: si vidisti istum, vidisti et illum. In filio autem est perfectissima similitudo patris; et ideo dicit *qui videt me, videt et patrem.* Sed adhuc in filio est maior similitudo quam in hominibus, quia in eis numquam potest esse similitudo secundum eamdem formam vel qualitatem numero, sed solum secundum speciem: in filio autem est eadem natura numero, quae est in patre; et ideo magis in visione filii videtur pater, quam in visione alicuius hominis, quantumcumque simillimi videantur. Sed notandum, quod ex verbis quae hic dicuntur, excluditur error Arii quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod negabat consubstantialitatem. Impossibile est enim quod in visione substantiae creatae possit videri substantia increata, sicut per cognitionem substantiae unius generis non potest haberi cognitio substantiae alterius generis. Manifestum est ergo quod filius non est substantia creata, sed est consubstantialis patri: alias qui videt filium, non videret patrem. Secundo quantum ad hoc quod dicunt super illud I Tim. I, 17: *regi saeculorum immortali,* *invisibili, soli Deo*, scilicet quod solus pater est invisibilis, filius vero in sua natura multoties sit visus: quod si esset, sequeretur etiam quod pater visus esset frequenter, quia qui videt filium, videt et patrem. Cum ergo pater invisibilis sit secundum suam naturam, impossibile est quod filius secundum suam naturam sit visus. Sed obiicit aliquis, cur dominus reprehenderit Philippum, qui videns filium, quaerebat videre patrem, cum non sit reprehendendus quispiam qui videns imaginem, videre velit rem imaginatam? Ad quod Chrysostomus respondet dicens, quod Philippus audiens de visione patris et cognitione eius, volebat ipsum patrem corporeis oculis videre, sicut et ipsum filium aestimabat vidisse: et ideo hoc dominus improbavit, ostendens ei quod neque ipsum filium in sui natura vidit oculo corporali. Augustinus autem dicit, quod dominus non improbavit petitionem, sed petentis animam. Nam Philippus dicit *ostende nobis patrem, et sufficit nobis*, quasi dicat: nos cognoscimus te, sed hoc non sufficit. Et sic credebat quod in cognitione filii non esset perfecta sufficientia, sed in cognitione patris. Ex quo videbatur sentire filium esse minorem patre. Et hoc dominus increpavit, ostendens quod in cognitione filii sit eadem sufficientia quae est in cognitione patris, dicens *qui videt me, videt et patrem.* Et ideo consequenter cum dicit *quomodo tu dicis: ostende nobis patrem?* Improbat primo eius petitionem; secundo radicem petitionis. Petitionem improbat quidem dicens *quomodo tu dicis: ostende nobis patrem?* Ex quo scilicet pater in filio videtur. Poterat quidem Philippus dicere, quod habetur Iob c. XXXIX, 34: *qui leviter locutus sum, respondere quid possum? Manum meam ponam super os meum.* Radicem petitionis improbat cum dicit *non credis quia ego in patre, et pater in me est?* Quasi dicat: tu vis habere patrem, credens in eo habere sufficientiam; sed si ita credis, *non credis quia ego in patre et pater in me est.* Nam si hoc crederes, sperares quod in me haberes omnem sufficientiam quam in patre. Hoc autem quod dicit *ego in patre et pater in me est*, dicitur propter essentiae unitatem, de qua dicitur supra X, 30: *ego et pater unum sumus.* Sciendum est enim, quod essentia aliter se habet in divinis ad personam et aliter in hominibus. Nam in hominibus essentia Socratis non est Socrates, quia Socrates est quid compositum; sed in divinis essentia est idem personae secundum rem, et sic essentia patris est pater, et essentia filii, filius. Ubicumque ergo est essentia patris, est ipse pater; et ubicumque est essentia filii, est ipse filius. Essentia autem patris est in filio, et essentia filii est in patre. Ergo filius est in patre, et pater in filio. Et sic exponit Hilarius. Hic dominus manifestat suam responsionem, et primo per opera quae facit per seipsum; secundo per opera quae facturus erat per discipulos, ibi *amen, amen dico vobis: qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet.* In prima ergo praemittit opera quae ipse facit; secundo concludit fidei conclusionem, ibi *non creditis quia ego in patre et patre in me est?* Fides autem de Christo quod esset Deus, poterat ex duobus manifestari: scilicet ex eius doctrina, et ex miraculis. Et haec duo, infra, dominus dicit: *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent*: quantum ad primum. *Et si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, et, supra VII, 46, *numquam sic locutus est homo*: quantum ad secundum. Supra IX, 32, dixit de eo caecus: *a saeculo non est auditum, quod quis aperuit oculos caeci nati.* Ex his duobus dominus divinitatem suam ostendit. Quantum ad primum dicit *verba quae ego loquor vobis*, scilicet organo humanitatis, *a meipso non loquor*, sed ab eo qui est in me, scilicet a patre; supra VIII, 26: *ego quae audivi a patre meo haec loquor in mundo.* Pater ergo qui in me loquitur est in me. Sed quia quidquid homo loquitur, necesse est quod a primo verbo hoc habeat: primum autem verbum, scilicet verbum Dei, est a patre; ergo necesse est quod omnia verba quae loquimur sint a Deo. Cum ergo quis loquitur verba quae habet a patre, pater est in eo. Quantum ad secundum dicit *pater in me manens ipse facit opera*, quia nullus opera quae ego facio posset facere; supra V, 19: *non potest filius a se facere quidquam.* Sed quaerit Chrysostomus quomodo Christus a verbis incipiens venit ad opera. Dixit enim: *verba quae ego loquor vobis, a meipso non loquor*, et postea dicit: *ipse facit opera.* Sed hoc solvitur dupliciter. Uno modo secundum Chrysostomum, qui dicit, secundum coniunctionis modum praedictum, quod primo loquitur de doctrina, et postea loquitur de miraculis. Secundum Augustinum, dicendum, quod verba quae dominus loquebatur, vocat opera: supra VI, 29: *hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille.* Ideo cum dicit *ipse facit opera*, dat intelligere quod verba ipsius sunt quaedam opera. Sed nota, quod ex his duobus distinctim duae haereses fulcimentum suum sumunt: quia quod dicit: *ego in patre*, sumit pro se Sabellius dicens, eumdem esse patrem et filium; quod autem dicit: *a me ipso non loquor*, assumit Arius, concludens ex hoc filium esse minorem patre. Sed per ipsa eadem dictae haereses excluduntur. Nam si idem esset pater et filius, ut Sabellius fingit, non diceret filius *verba quae ego loquor vobis, a meipso non loquor.* Si vero filius esset minor patre, ut blasphemat Arius, non diceret *pater in me manens, ipse facit opera.* Quia ergo ex duobus praedictis manifestatur fides Trinitatis, ideo contra concludit fidem ipsam, dicens *non creditis quia ego in patre, et pater in me est?* Hoc quidem quomodo intelligendum sit, expositum est supra. In Graeco habetur *credite*, scilicet mihi, *quia ego in patre, et pater in me est.* Vel mirum, quia non creditis, *quia ego in patre, et pater in me est.* Sed attende, quod antea locutus est solum Philippo; sed ab eo loco ubi dicit, *verba quae ego loquor* etc., loquitur omnibus apostolis simul. Quod si non sufficiunt ad ostendendum consubstantialitatem verba quae ego dico, saltem *propter opera ipsa credite.* Supra V, v. 36: *opera quae dedit mihi pater ut faciam ea, ipsa testimonium perhibent de me*; et X, 38: *si mihi non creditis, operibus credite.* Postquam dominus manifestavit ea quae dixerat, per opera quae faciebat per seipsum, hic manifestat ea per opera quae facturus erat per discipulos, et primo proponit opera discipulorum; secundo insinuat modum operandi, ibi *quodcumque petieritis.* In prima primo proponit opera discipulorum; secundo assignat rationem dicti, ibi *quia ad patrem vado.* Dicit ergo primo *amen, amen dico vobis*, quasi dicat: opera quae ego facio, adeo magna sunt quod praebent sufficienter argumentum divinitatis meae; sed si haec vobis non sufficiant, respiciatis ad opera quae per alios facturus sum. Potissimum enim signum magnae virtutis est ut homo non solum per se, sed etiam per alios eximia operetur; et ideo dicit *amen, amen, dico vobis: qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet*: quae verba non solum monstrant virtutem divinitatis in Christo, sed etiam virtutem fidei, et coniunctionem Christi cum fidelibus. Sicut enim filius operatur propter patrem in se manentem per unitatem naturae, ita et fideles operantur propter Christum in se manentem per fidem; Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Opera autem quae Christus fecit et discipuli faciunt virtute Christi sunt opera miraculorum; Mc. ult., 17: *signa autem eos qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo Daemonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent* et cetera. Sed mirabile est quod subdit *et maiora horum faciet.* Uno modo ut dicamus quod dominus per apostolos plura et maiora facit quam per seipsum. Maximum enim inter miracula Christi fuit quod ad tactum fimbriae eius sanabantur infirmi, ut habetur Matth. IX, 20. Sed de Petro legitur Act. V, 15 quod ad eius umbram sanabantur infirmi. Magis autem est quod sanet umbra quam fimbria. Alio modo, ut dicamus, quod Christus plura fecit per verba discipulorum, quam per sua. Loquitur enim hic dominus de operibus quae facta erant per verba, ut Augustinus dicit, quae opera tunc dicebat ubi verba quae loquebatur, et eorumdem verborum fructus erat fides illorum. Legitur enim de Christo Matth. XIX, 22, quod adolescens non fuit inductus ad vendendum quae habebat, et eum sequendum. Nam cum diceret adolescenti: *vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus*, subditur: *abiit tristis.* Sed de Petro et aliis apostolis legitur Act. IV, quod eis praedicantibus vendebant possessiones et omnia quae habebant, et afferebant pretium earum ad pedes apostolorum. Sed obviat aliquis, quod dominus non dicit quod apostoli maiora facient, sed *qui credit in me.* Numquid ergo qui non fecit maiora quam Christus, non est computandus inter credentes in Christum? Absit. Durum enim esset hoc. Ideo dicendum est aliter, quod Christus duplex opus facit. Unum sine nobis, videlicet creare caelum et terram, suscitare mortuos, et huiusmodi; aliud operatur in nobis, sed non sine nobis: quod est opus fidei, per quod vivificatur impius. De istis ergo loquitur hic dominus, quae sunt communia credenti. Et hoc est opus quod facit Christus in nobis, sed non sine nobis; quia eadem facit quicumque credit: quia quod fit in me per Deum, fit in me etiam per meipsum, scilicet per liberum arbitrium. Unde dicit apostolus: *non autem ego*, supple, solus, *sed gratia Dei mecum.* Et de istis dicit *opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet*: quia maius est iustificare impium quam creare caelum et terram. Nam iustificatio impii, quantum est de se, perseverat in aeternum; Sap. I, 15: *iustitia perpetua est et immortalis.* Caelum autem et terra transibunt, ut dicitur Lc. XXI, 33. Item, quia opus corporale ordinatur ad spirituale: caelum autem et terra opus corporale est, iustificatio vero impii opus spirituale. Sed hic incidit dubium. Nam in creatione caeli et terrae includitur creatio etiam sanctorum Angelorum. Numquid ergo maiora facit qui cooperatur Christo ad suam iustificationem quam creare Angelum? Quod Augustinus non determinat sed dicit: iudicet qui potest utrum maius sit iustos creare Angelos quam impios homines iustificare: certe si aequalis est utrumque potentiae, haec maioris est misericordiae. Si autem diligenter attendamus de quibus operibus dominus hic loquatur non praeferimus creationem Angelorum iustificationi impii. Non enim per hoc quod dicit *et maiora horum faciet*, oportet nos intelligere omnia opera Christi; sed illa tantum fortassis quae tunc faciebat. Tunc autem verbo fidei faciebat: et utique minus est verba iustitiae praedicare, quod fecit praeter nos, quam impios iustificare, quod ita facit in nobis ut faciamus et nos. Consequenter assignat rationem dicti, ideo *maiora faciet*, dicens *quia ad patrem vado.* Quod potest tripliciter adaptari. Uno modo secundum Chrysostomum. Ego operor quamdiu sum in mundo, sed, me recedente, vos eritis loco mei: et ideo quae ego facio, vos facietis, et etiam maiora *quia ego vado ad patrem*, et ultra per meipsum nihil operor, scilicet praedicando. Alio modo, ut sit sensus; Iudaei credunt quod me occiso fides mea extinguatur; et hoc non est verum, immo magis approbabitur, et vos maiora facietis *quia vado ad patrem*; idest, non pereo, sed in propria maneo dignitate, et in caelis ero; supra XIII, 31: *nunc clarificatus est filius hominis, et Deus clarificatus est in eo.* Tertio modo: maiora facietis, et hoc, *quia vado ad patrem*; quasi diceret: dum ero magis glorificatus, decet me maiora facere, et etiam dare vobis virtutes maiora faciendi. Unde, antequam Iesus esset glorificatus, spiritus non fuit datus discipulis in ea plenitudine in qua datus est postmodum; supra VII, v. 39: *nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus.* Hic insinuat modum operandi, et primo ponit intentum; secundo rationem assignat, ibi *ut glorificetur pater in filio* et cetera. Circa primum sciendum est, quod cum dominus dixerit *et maiora horum faciet*, ut ex magnitudine operum cognoscatur magnitudo facientis, posset aliquis credere quod qui credit in filium Dei, esset maior ipso futurus: et ideo hoc dominus excludit ex modo faciendi, quia filius facit ipsa opera auctoritate propria, sed qui credit in eum, facit ipsa cum interpellatione: et ideo dicit *et quodcumque petieritis patrem in nomine meo, hoc faciam.* Ubi excluditur aequalitas credentium ad filium tripliciter. Primo quidem quia ipsi, ut dictum est, faciunt interpellando: unde dicit *quodcumque petieritis*; Matth. VII, 8: *omnis qui petit, accipit.* Secundo, quia faciunt in virtute filii: unde dicit *in nomine meo*, idest in virtute nominis mei; Act. IV, 12: *non est aliud nomen datum sub caelo hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Hoc enim nomen est super omne nomen; Ps. CXIII, 9: *non nobis, domine, non nobis: sed nomini tuo da gloriam* tertio quia ipse filius in eis et per eos omnia opera facit: unde dicit *hoc faciam.* Et attende, quod pater petitur, et filius facit: quia indivisibilia sunt opera patris et filii; supra V, 19: *quaecumque pater facit, haec similiter et filius facit.* Omnia enim pater facit per filium; supra c. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Sed quid est quod dicit *quodcumque petieritis hoc faciam*, cum videamus eius fideles petere et non accipere? Sed, secundum Augustinum, considerandum est hic primo, quod dicit *in nomine meo*, deinde quod subdit *hoc faciam.* Nomen enim Christi est nomen salutis; Matth. I, 21: *vocabis nomen eius Iesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Qui ergo petit aliquid pertinens ad salutem, petit in nomine Christi. Contingit autem quod aliquis petit non pertinens ad salutem ex duobus. Scilicet ex prava affectione; puta cum petit aliquid ad quod afficitur, quod tamen si haberet, salutem suam impediret. Et ideo qui sic petit, non exauditur, quia male petit; Iac. IV, 3: *petitis et non accipitis, eo quod male petatis.* Cum enim quis ex pravo affectu male usurus est eo quod vult accipere, domino potius miserante non accipit, quia non exaudivit ad votum, sed ad utilitatem magis. Nam bonus dominus saepe negat quod petimus, ut tribuat quod mallemus. Secundo ex ignorantia, dum quis aliquando petit quod credit sibi expedire, et tamen non expedit. Sed istis potius consulendo. Deus quae petunt non facit. Nam Paulus qui plus omnibus laboravit, ter dominum rogavit ut discederet ab eo stimulus carnis, nec tamen quod rogavit obtinuit, quia non erat sibi expediens. II Cor. XII, 8, et Rom. VIII, 26: *nam quid oremus sicut oportet, nescimus, sed ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*; Matth. XX, 22: *nescitis quid petatis.* Patet ergo quod cum petimus in nomine eius, scilicet in nomine Iesu Christi, ipse hoc faciet. Dicit autem *hoc faciam*, in futuro, non autem, hoc facio, in praesenti, quia quandoque differt facere quod petimus, ad augendum desiderium nostrum, et ut tempore congruo fiat; Levit. XXVI, 3: *dabo vobis pluviam temporibus suis*; Is. XLIX, 8: *in die salutis exaudivi te.* Contingit etiam aliquando quod petimus pro aliquo, pro quo fortassis non exaudimur, tunc scilicet quando eius merita obstant; Ier. VII, 16: *tu ergo noli orare pro populo isto, quia non exaudiam te*; et XV, 1: *si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Consequenter cum dicit *ut glorificetur pater in filio*, ponit rationem. Et hoc sic legitur ab Augustino: *quodcumque petieritis patrem in nomine meo, hoc faciam*; ut hic sit punctus. Et resumit *ut glorificetur pater in filio, si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam*;

quasi diceret: ideo, faciam quod petieritis in nomine meo, *ut glorificetur pater in filio* etc., et omnia quae facit filius, ordinantur ad gloriam patris; supra VIII, 50: *non quaero gloriam meam.* Sic etiam et nos omnia opera nostra ad gloriam Dei ordinare debemus; I Cor. X, 31: *omnia in gloriam Dei facite.*

Lectio 4

[87516] Super Io., cap. 14 l. 4 Supra consolatus est dominus discipulos de suo recessu promittens eis accessum eorum ad patrem sed quia posset videri eis longum quod ad patrem accederent, et interim sine magistro esse dolerent, ideo consolatur eos, promittens eis spiritum sanctum. Et ponitur primo ad receptionem spiritus sancti praeparatio; secundo promittitur spiritus sancti donatio, ibi *et alium Paraclitum dabit vobis*; tertio exponitur spiritus sancti promissio, ibi *ut maneat vobiscum in aeternum.* Praeparatio autem ad receptionem spiritus sancti una quidem erat necessaria ex parte discipulorum, alia ex parte Christi. Ex parte quidem discipulorum necessaria erat duplex praeparatio, scilicet amor cordis, et obedientia operis. Quorum unum dominus supponit eos habere. Et quantum ad hoc dicit *si diligitis me*; et hoc apparet, quia tristamini de meo recessu; infra XV, 27: *vos me amastis, quia ab initio mecum estis.* Aliud vero imperat futurum: et quantum ad hoc dicit *mandata mea servate*, quasi dicat: non ostendatis amorem quem habetis ad me in fletu, sed in obedientia mandatorum meorum: hoc enim est manifestum dilectionis signum; infra XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Haec ergo duo praeparant ad receptionem spiritus sancti. Cum enim spiritus sanctus sit amor, non datur nisi amantibus; Prov. VIII, v. 17: *ego diligentes me diligo.* Item datur obedientibus; Actor. III, 15: *nos huius rei testes sumus* et cetera. Is. LXVI, 2: *super quem requiescit spiritus meus* et cetera. Sed numquid obedientia discipulorum et amor eorum ad Christum praeparant ad spiritum sanctum? Videtur quod non: quia dilectio qua diligimus Deum, est per spiritum sanctum; Rom. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Obedientia autem est nobis a spiritu sancto; Rom. c. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt*; et in Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* Sed posset aliquis dicere, quod per dilectionem filii promeremur spiritum sanctum; quo habito, amamus patrem. Sed huic repugnat, quia idem est amor patris et filii. Et ideo aliter dicendum est, quod hoc est in donis Dei, ut qui bene utitur dono sibi concesso, amplioris gratiae et doni acceptionem mereatur; et qui male utitur, hoc ipsum quod accepit, auferatur ab eo. Nam, ut legitur Matth. XXV, 24 ss., servo pigro ablatum est talentum quod acceperat a domino suo, quia non bene usus eo fuit, et datum est ei qui acceperat quinque, cum quibus lucratus fuerat alia quinque. Sic ergo est et de dono spiritus sancti. Nullus enim potest Deum diligere nisi habeat spiritum sanctum; non enim nos praevenimus gratiam Dei, sed ipsa praevenit nos. *Ipse enim prior dilexit nos*, ut dicitur I Io. IV, 10. Et ideo dicendum, quod apostoli primo quidem receperunt spiritum sanctum, ut diligerent Deum, et obedirent mandatis eius; sed necesse erat ad hoc ut ampliori plenitudine spiritum sanctum reciperent, quod bene

uterentur, diligendo et obediendo, dono spiritus sancti prius accepto. Et secundum hoc est sensus *si diligitis me*, per spiritum sanctum, quem habetis, et obeditis mandatis meis, recipietis spiritum sanctum, quem habebitis in ampliori plenitudine. Alia praeparatio necessaria erat ex parte Christi; et quantum ad hoc dicit *ego rogabo patrem* et cetera. Ubi sciendum est, quod dominus noster Iesus Christus, inquantum homo, mediator est Dei et hominum, ut dicitur I Tim. II, 5. Unde inquantum est homo, accedens ad Deum, impetrat nobis dona caelestia, et veniens ad nos elevat nos, et reducit ad Deum. Quia ergo iam ad nos venerat, et dando nobis mandata Dei reduxit credentes ad ipsum, restabat ut rediret ad patrem, et impetraret dona spiritualia; Hebr. VII, 25: *accedens per semetipsum ad Deum salvare in perpetuum potest.* Et hoc facit rogando patrem. Et hoc est quod dicit *ego rogabo patrem* etc.; Eph. IV, v. 8: *ascendens in altum, captivam duxit captivitatem; dedit dona hominibus.* Sed attende, quod idem est qui rogat ut detur, et qui dat Paraclitum. Rogat inquantum homo, dat inquantum Deus. Dicit autem *et rogabo*, ut eorum repellat tristitiam de suo recessu, quoniam ipse recessus est ratio ut acciperent spiritum sanctum. Hic ponitur spiritus sancti promissio. Sed attende, quod hoc nomen Paraclitus est Graecum, et significat consolatorem; et ideo dixit *alium Paraclitum dabit vobis*, scilicet pater, non tamen sine filio, idest spiritum sanctum, qui est consolator, cum sit spiritus amoris; amor autem facit spiritualem consolationem et gaudium; Gal. V, v. 22: *fructus spiritus est caritas, gaudium* et cetera. Ipse est interpellator etc., Rom. VIII, 26: *nam quid oremus sicut oportet, nescimus; sed ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Hoc autem quod dixit *alium*, designat distinctionem personalem in divinis contra Sabellium. Sed obiicitur: quia hoc quod dicitur *Paraclitus*, importat actionem spiritus sancti: ergo in hoc quod dixit *alium Paraclitum*, videtur designare alietatem naturae: nam alietas operationis designat alietatem naturae: est ergo spiritus sanctus alterius naturae a filio. Responsio. Dicendum quod spiritus sanctus est consolator et advocatus, et filius similiter. Quod enim filius sit advocatus, dicitur I Io. II, 1: *advocatum habemus apud patrem Iesum Christum.* Quod consolator, Is. LXI, 1: *spiritus domini (...) misit me ut ponerem consolationem lugentibus Sion.* Tamen alia et alia ratione est consolator et advocatus, filius et spiritus sanctus, si accipiamus per appropriationem personarum: nam Christus dicitur advocatus inquantum secundum quod homo interpellat pro nobis ad patrem; spiritus autem sanctus inquantum nos postulare facit. Item spiritus sanctus dicitur consolator inquantum est amor formaliter; filius vero inquantum est verbum. Et hoc dupliciter: quia per doctrinam, et inquantum ipse filius dat spiritum sanctum, et incendit amorem in cordibus nostris. Sic ergo ly *alium* non designat alietatem naturae in filio et spiritu sancto; sed designat alium modum, quo uterque est consolator et advocatus. Hic ponitur promissio, et primo quantum ad ipsam dationem; secundo quantum ad ipsum donum; tertio quantum ad recipientes donum. Sed donatio est vera, quia perpetua; unde dicit *ut maneat vobiscum in aeternum spiritum veritatis.* Alicui enim datur aliquid ad tempus tantum, et haec non est vera donatio; sed tunc est vera quando datur ad semper habendum; et ideo spiritus sanctus vere datur, quia ut maneat cum eis in aeternum: hic quidem illustrans et docens et suggerens, post ad videndam speciem introducens; I Reg. XVI, 13: *directus est spiritus domini in David a die illa et deinceps.* Iudas autem licet acceperit eum, non tamen semper cum ipso mansit: quia non accepit ut maneret cum ipso in aeternum, sed tantum secundum praesentem iustitiam. Secundum Chrysostomum autem dici potest, quod dominus haec dicit ad excludendum carnalem quamdam suspicionem discipulorum. Possent enim suspicari quod ille Paraclitus eis datus, postmodum per passionem ab eis recederet, sicut ipse; et hoc excludit dicens *ut maneat vobiscum in aeternum*; quasi dicat: non patietur mortem ut ego, nec a vobis recedet. Sed contra. Supra I, 33, hoc dictum est Ioanni Baptistae: *super quem videris spiritum descendere et manere, hic est qui baptizat.* Ex quo videtur proprium Christi ut spiritus sanctus semper maneat cum ipso; quod non est verum, si cum discipulis manet in aeternum. Responsio. Secundum Chrysostomum dicendum, quod spiritus sanctus dicitur in nobis manere per dona sua. Donorum autem spiritus sancti quaedam sunt necessaria ad salutem: et haec sunt communia omnibus sanctis, et semper in nobis manent, ut est caritas, quae *numquam excidit*, ut dicitur I Cor. XIII, 8, quia etiam in futuro erit. Quaedam autem non sunt de necessitate salutis, sed dantur fidelibus ad manifestationem spiritus; I Cor. XII, 7: *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Sic ergo quantum ad prima dona. Spiritus sanctus manet cum discipulis et sanctis in aeternum; sed quantum ad secunda dona, sic est proprium Christo ut maneat cum eo semper: quia semper in plenitudine potestatis suae habet ut possit miracula facere et prophetare, et alia huiusmodi. Sed non sic est de aliis; quia, ut dicit Gregorius, spiritus prophetarum non sunt prophetis subiecti. Donum autem est excellentissimum, quia *spiritus veritatis.* Spiritum quidem dixit, ut ostendat naturae subtilitatem. Spiritus enim dicitur aliquid occultum et invisibile, unde quod invisibile est, spiritus dici consuevit. Sic et spiritus sanctus occultus est et invisibilis: supra III, 8: *spiritus ubi vult spirat, et vocem eius audis, sed nescis unde veniat aut quo vadat.* Item ut ostendat eius virtutem, quia movet nos ad bene agendum et operandum. Spiritus enim impulsionem quamdam insinuat, unde et ventum spiritum appellamus; Rom. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*; Ps. CXLII, 10: *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.* Addit autem *veritatis*, quia a veritate procedit, et veritatem dicit. Spiritus enim sanctus nihil aliud est quam amor. Quando ergo quis impellitur ad amandum terrena et mundum, tunc impellitur a spiritu mundi; I Cor. II, 12: *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est.* Quando vero impellitur ad opera carnis, tunc non impellitur a spiritu sancto; Ez. XIII, 3: *vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum.* Sed iste spiritus ducit ad cognitionem veritatis, quia procedit a veritate, quae dicit supra eodem: *ego sum via, et veritas, et vita.* Nam, sicut in nobis ex veritate concepta et considerata sequitur amor ipsius veritatis, ita in Deo concepta veritate, quae est filius, procedit amor. Et sicut ab ipsa procedit, ita in eius cognitionem ducit; infra c. XVI, 14: *ille me clarificabit, quia de meo accipiet* et cetera. Et ideo dicit Ambrosius, quod omne verum a quocumque dicatur a spiritu sancto est. I Cor. XII, 3: *nemo potest dicere, dominus Iesus, nisi in spiritu sancto*; infra XV, 26: *cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis spiritum veritatis.* Manifestare autem veritatem convenit proprietati spiritus sancti. Est enim amor qui facit secretorum revelationem; infra XV, 15: *vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis*: Iob c. XXXVI, 33: *annuntiat de ea* (scilicet veritate) *amico suo.* Recipiunt autem spiritum sanctum credentes, et quantum ad hoc dicit *quem mundus non potest accipere, et* primo ostendit qui sunt quibus non datur; secundo ostendit quibus datur, ibi *vos autem cognoscetis* et cetera. Primo autem ostendit quod non datur mundo; secundo autem assignat causam quare non detur. Quantum ad primum dicit *quem mundus non potest accipere.* Mundum hic mundi dilectores vocat dominus. Hi quidem quamdiu mundum diligunt, spiritum sanctum non possunt accipere, est enim amor Dei: non potest autem quis finali dilectione Deum et mundum diligere: I Io. II, 15: *si quis diligit mundum, non est caritas patris in eo.* Nam Gregorius dicit, V Moral. 20: *spiritus sanctus omne quod repleverit ad desiderandum invisibilia accendit. Et quoniam mundana corda sola visibilia diligunt, hunc mundus non accipit, quia ad diligenda invisibilia non assurgit. Saeculares etenim mentes quanto se foras per desideria dilatant, tanto ad receptionem illius sinum cordis angustant.* Sap. I, 5: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Quantum ad secundum dicit *quia non videt eum, nec scit eum.* Nam dona spiritualia non accipiuntur nisi desiderata, Sap. VI, 14. *Praeoccupat*, scilicet divina sapientia, *eos qui se concupiscunt*, nec desiderantur nisi aliqualiter cognita. Quod autem non cognoscantur, ex duobus contingit. Primo quidem ex hoc quod homo non ponit intentionem suam ad eorum cognitionem; secundo vero quia quis non potest esse capax illius cognitionis. Hoc autem mundani non habent. Nam primo non intendunt ad ea desideranda, et quantum ad hoc dicit *quia non videt eum*; idest, non ponit intentionem suam ad eum cognoscendum; Ps. XVI, 11: *oculos suos statuerunt declinare in terram.* Item non possunt ea cognoscere, unde dicit *nescit eum*: nam, ut Augustinus dicit, *non habet invisibiles oculos mundana dilectio: per quos videri spiritus sanctus nisi invisibiliter non potest.* I Cor. c. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Sicut lingua infecta non sentit bonum saporem propter corruptionem humoris, sic anima infecta a corruptione mundi, caelestium dulcedinem non gustat. Vel, secundum Chrysostomum, dico, quod *alium Paraclitum dabit vobis, spiritum veritatis*; sed hoc non assumet carnem, quia *mundus non videt eum, nec scit eum*, idest, non accipiet eum, sed solum vos. Hic ostendit primo quibus datur spiritus sanctus; secundo rationem assignat. Datur autem fidelibus: unde dicit *vos autem*, qui movemini a spiritu sancto, *cognoscetis eum*: I Cor. II, 12: *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est.* Et hoc ideo, quia mundum contemnitis; II Cor. IV, 18: *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur.* Ratio autem huius est, *quia apud vos manebit.* Ubi primo nota spiritus sancti ad apostolos familiaritatem *quia apud vos manebit*, idest ad utilitatem vestram; Ps. CXLII, v. 10: *spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam*; Sap. XII, 1: *o quam bonus spiritus tuus, domine, est in omnibus.* Secundo quamdam eius intimam inhabitationem, quia *in nobis erit*, idest in intimo cordis nostri; Ez. XI, 19: *et spiritum novum tribuam in visceribus eorum.*

Lectio 5

[87517] Super Io., cap. 14 l. 5 Supra dominus promisit spiritum sanctum consolatorem. Sed quia apostoli non multum ad notitiam spiritus sancti conscenderant, et ad Christi praesentiam valde detinebantur, huiusmodi consolatio eis parva videbatur: et ideo in parte ista promittit eis primo reditum suum; secundo dona sua, ibi *haec locutus sum vobis apud vos manens* et cetera. Circa primum primo promittit eis iteratam visitationem; secundo assignat rationem, ibi *qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me*; tertio excludit discipuli dubitationem, ibi *dicit ei Iudas* et

cetera. Circa primum primo manifestat eis suum reditum; secundo manifestat redeundi modum, ibi *adhuc modicum, et mundus me iam non videt*; tertio praedicit reditus fructum, ibi *in illa die vos cognoscetis* et cetera. Circa primum primo ostendit necessitatem redeundi; secundo promittit reditum. Necessitas autem redeundi est ut discipuli orphani non remaneant; et hoc est quod dicit *non vos relinquam orphanos.* Orphani enim in Graeco, pupilli sunt in Latino; et dicuntur hi parvuli patre carentes, secundum illud Thren. ult., 3: *pupilli facti sumus absque patre, matres nostrae quasi viduae.* Considerandum est autem, quod homo potest habere triplicem patrem. Scilicet patrem originis, Heb. XII, 9: *patres quidem habuimus carnis nostrae* et cetera. Item pravae imitationis; supra VIII, 44: *vos ex patre Diabolo estis.* Item gratuitae adoptionis; Rom. VIII, v. 15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Sed eos qui imitantur patrem Diabolum, Deus non adoptat in filios: quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II Cor. VI, v. 15. Similiter nec illos qui nimium afficiuntur carnaliter ad parentes: quia hoc dicitur Matth. X, 37: *qui amat patrem suum aut matrem suam plusquam me, non est me dignus.* Qui ergo fuerit orphanus, idest destitutus affectu peccati, et deserens affectum carnalem ad parentes, illum Deus sibi adoptat in filium; Ps. XXVI, 10: *quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me; dominus autem assumpsit me.* Multo autem magis qui relinquit eos; Ps. XLIV, 11: *obliviscere populum tuum et domum patris tui; et concupiscet rex decorem tuum.* Sed notandum, quod Christus exhibet se discipulis suis ut patrem: quamvis enim hoc nomen pater personaliter acceptum, sit proprium personae patris, essentialiter tamen acceptum competit toti Trinitati. Unde supra c. XIII, 33, dixit eis: *filioli mei, adhuc modicum vobiscum sum.* Adventum suum promittit eis dicens *veniam ad vos.* Venerat iam Christus ad eos, carnem assumendo, I Tim. I, 15: *Christus Iesus in hunc mundum venit.* Restabat ergo triplex adventus eius, quorum duo sunt corporales: unus scilicet post resurrectionem et ante ascensionem, quando scilicet recedens ab eis per mortem, post resurrectionem venit Iesus, et stetit in medio discipulorum, ut dicitur infra XX. Alius erit in fine mundi, de quo dicitur Act. I, 11: *quemadmodum vidistis eum euntem in caelum, ita veniet*; Lc. XXI, 27: *videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate.* Sed tertius est spiritualis et invisibilis; quando scilicet venit ad fideles suos per gratiam in vita vel in morte; Iob IX, 11: *si venerit ad me, non videbo eum.* Dicit ergo *veniam ad vos*, post resurrectionem quantum ad primum adventum; infra XVI, 22: *iterum autem videbo vos.* Item in fine mundi; Is. III, 14: *dominus ad iudicium veniet.* Item in morte ad suscipiendum vos ad me; supra eodem *veniam* ad vos, et tollam *vos ad meipsum.* Item, *veniam ad vos* spiritualiter visitando. Infra eodem *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Hic exponit visitationis modum ostendens hanc visitationem apostolis singulariter exhibendam. Et quia possent credere quod adhuc ad eos rediret mortalis existens, ideo consequenter excludit hoc, dicens *adhuc modicum, et mundus me iam non videt.* Ut primo exponamus de reditu post resurrectionem; tunc est sensus: *adhuc modicum*, idest modicum tempus vobiscum sum in hac carne mortali, et tunc crucifigar, sed post *mundus iam me non videt.* Et hoc quia post resurrectionem non omnibus manifestavit se, sed testibus praeordinatis a Deo, scilicet discipulis suis, Act. I, 8, et ideo dicit *vos autem videbitis me*, scilicet in corpore glorificato et immortali. Rationem horum assignat dicens *quia ego vivo, et vos vivetis.* Ubi removet dubitationem. Possent enim discipuli dicere: quomodo videbimus te, qui morieris, et nos etiam moriemur tecum? Et ideo dicit quod hoc non erit ita, *quia ego vivo*; idest, vivam post resurrectionem, Apoc. I, 18: *fui mortuus, et ecce sum vivens in saecula saeculorum. Et vos vivetis*, quia non occidemini modo mecum; infra XVIII, 8: *si me quaeritis, sinite hos abire.* Vel *ego vivo*, per resurrectionem, et *vos vivetis*, idest gaudebitis inde, quia, infra XX, 20: *gavisi sunt discipuli viso domino.* Hoc modo accipitur vivere Gen. XLV, 27: *cum audisset Iacob quod Ioseph regnaret in terra Aegypti, revixit spiritus eius*, scilicet propter gaudium. Sed contra hanc expositionem obiicit Augustinus: quia ex hoc quod dominus dicit *adhuc modicum, et mundus me iam non videt*, sequitur quod homines mundi numquam sint eum visuri: quod est falsum, quia in iudicio videbunt eum, secundum illud Apoc. I, 7: *videbit eum omnis oculus.* Ad quod posset dici, quod verum est quod homines mundi: (...) adhuc modicum mundus non videbit eum in ista carne mortali; et propter hoc Augustinus exponit hoc *adhuc modicum*, referens ad secundum adventum, in quo veniet ad iudicandum. Et dicitur istud tempus modicum usque ad iudicium, in respectu ad aeternitatem. *Nam mille anni ante oculos tuos quasi dies hesterna quae praeteriit*: Ps. LXXXIX, 4. Et hoc modo apostolus Hebr. XII, 26 s. vocat istud tempus modicum, exponens illud Aggaei II, v. 7: *adhuc modicum, et ego movebo caelum et terram* et cetera. *Et mundus me iam non videt*; quia ulterius post iudicium homines mundi amatores et pravi eum non videbunt, euntes in ignem aeternum. Unde Is. c. XXVI, 10, secundum aliam litteram, dicitur: *tollatur impius, ne videat gloriam Dei. Vos autem*, qui secuti estis me, et permansistis mecum in tentationibus meis, *videbitis me* in aeternitate perpetua; Is. XXXIII, v. 17: *videbunt regem in decore suo*; I Thess. c. IV, 16: *semper cum domino erimus.* Et hoc ideo, *quia vivo, et vos vivetis*; quasi diceret: sicut ego habeo vitam gloriosam in anima et in corpore, ita et vos; Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Et hoc ideo dicit, quia vita nostra gloriosa creatur ex vita gloriosa Christi; I Cor. XV, 22: *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Sed de se dicit in praesenti, *vivo*, quia sua resurrectio differenda non erat post mortem eius, sed statim secutura; secundum illud Ps. CVII, 3: *exurgam diluculo*, quia, ut dicitur in Ps. XV, 10: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Sed de discipulis dicit *vivetis*, in futuro, quia resurrectio corporum eorum differenda erat usque in finem mundi, secundum illud Is. XXVI, 19: *vivent mortui tui, interfecti mei resurgent.* Hic ponitur visitationis fructus, qui est cognitio eorum quae apostoli ignorabant. Ut enim supra dictum est, Petrus ignorabat quo Christus iret; unde dicebat: *domine, quo vadis?* Etiam Thomas hoc ignorabat, et viam per quam iret; unde dicebat: *nescimus quo vadis, et quomodo possumus viam scire?* Philippus autem patrem ignorabat; unde petebat dicens: *domine, ostende nobis patrem, et sufficit nobis.* Quae quidem causabantur ex ignorantia unius rei: ex hoc scilicet quod ignorabant quomodo pater in filio, et filius in patre; unde et Philippo dixit: *non credis quia ego in patre, et pater in me est?* Huius ergo notitiam promittit eis dominus, dicens hic *in illa die vos cognoscetis quia ego in patre meo sum* et cetera. Ex quo omnis dubietas a cordibus discipulorum excluditur. Potest autem exponi de adventu tempore resurrectionis, et de adventu ad iudicium. Sed distinguenda est duplex cognitio mysteriorum divinitatis. Una est imperfecta, quae habetur per fidem; alia perfecta, quae habetur per speciem; de quibus dicitur I Cor. c. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate*, quantum ad primum, *tunc autem facie ad faciem*, quantum ad secundum. Dicit ergo *in illa die*, post resurrectionem meam, *cognoscetis quia ego sum in patre*: et hoc cognitione fidei, quia tunc videntes eum resurrexisse, et esse cum eis, certissimam fidem de eo habuerunt, praecipue qui acceperunt spiritum sanctum, qui omnia eos docebat. Vel *in illa die*, ultimae resurrectionis in iudicio, *cognoscetis*, scilicet manifeste per speciem; I Cor. XIII, 12: *tunc cognoscam sicut et cognitus sum.* Sed quid cognoscent? Duo quae dicit supra: unum scilicet quod *pater in me manens ipse facit opera*; et quantum ad hoc dicit *quia ego sum in patre meo*, scilicet per consubstantialitatem naturae. Aliud quod dicit se facturum opera per discipulos, dicens: *qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet*: et quantum ad hoc dicit *et vos in me, et ego in vobis.* Ubi attendendum est, quod quia hic dominus videtur similem habitudinem ponere sui ad patrem et discipulorum ad ipsum, volebant Ariani, quod sicut discipuli sunt minores Christo, et non consubstantiales ei, ita esset filius minor patre, et alterius substantiae ab ipso. Et ideo dicendum est, quod hoc quod dicit *ego sum in patre meo*, dicitur per consubstantialitatem naturae; supra X, 30: *ego et pater unum sumus*; et supra I, 1: *verbum erat apud Deum.* Hoc autem quod dicit *et vos in me* etc., intelligitur, uno modo, quod discipuli sunt in Christo. Nam illud quod protegitur ab aliquo, dicitur esse in eo, sicut contentum in continente: et hoc modo dicitur quod in rege sunt ea quae sunt in regno. Et secundum hoc dicitur Act. XVII, 28: *in ipso vivimus, movemur et sumus. Et ego* sum *in vobis*, manendo interius, et operando, et inhabitando interius per gratiam; Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*; et II Cor. XIII, 3: *an experimentum eius quaeritis qui in me loquitur Christus?* Alio modo secundum Hilarium. *Vos in me*, supple: in me eritis per naturam vestram, quam assumpsi: assumendo enim naturam nostram, assumpsit nos omnes; Hebr. c. II, 16: *nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Et *ego* sum *in vobis*, per mei sacramenti sumptionem: quia qui sumit corpus Christi, Christus est in eo; supra cap. VI, 57: *qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo.* Alio modo *vos in me, et ego in vobis*, supple: sumus, per mutuam dilectionem: quia hoc dicitur I Io. IV, 16: *Deus caritas est: et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et haec vobis ignota erant, sed tamen in illa die ea cognoscetis. Hic assignatur visitationis ratio. Et ponit dominus duplicem rationem quare a fidelibus dominus videatur, et non a mundo. Prima est vera eorum dilectio ad Deum; secunda vero dilectio Dei ad eos, ibi *qui autem diligit me, diligetur a patre meo.* Quantum ad primum dicit *qui habet mandata mea, et servat ea, ille est qui diligit me.* Ubi notandum est, quod illa est vera dilectio quae se prodit et probat in opere; nam per exhibitionem operis dilectio manifestatur. Cum enim diligere aliquem sit velle ei bonum et desiderare quae ipse vult, non videtur vere diligere qui non facit voluntatem amati, nec exequitur quae scit eum velle. Qui ergo non facit voluntatem Dei, non videtur eum vere diligere; et ideo dicit *qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me*, idest qui habet veram dilectionem ad me. Sed nota, quod aliquis habet mandata Dei primo quidem in corde per memoriam et iugem meditationem; Ps. CXVIII, v. 11: *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi.* Sed hoc non sufficit, nisi servet in opere; Ps. CX, 10: *intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Quidam vero habent in ore, dicendo et exhortando; Ps. CXVIII, v. 103: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua.* Et hi etiam debent ea servare in opere: quia *qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum*: Matth. V, 19. Unde vituperantur a Deo illi qui dicunt et non faciunt, Matth. XXIII. Quidam autem habent in aure, ea libenter et diligenter audiendo; supra VIII, 47: *qui est ex Deo, verba Dei audit.* Nec hoc sufficit, nisi servent: quia *non* *auditores legis, sed factores iustificabuntur*: Rom. II, 13; supra VI, 27: *operamini non cibum qui perit; sed qui permanet in vitam aeternam.* Ergo qui sic habet mandata Dei, aliqualiter servat ea, sed adhuc imponitur ei ut servet perseverando. Unde dicit Augustinus: qui habet in memoria et servat in vita, qui habet in sermonibus et servat in moribus, qui habet audiendo et servat faciendo, qui habet faciendo et servat perseverando, ipse est qui diligit me. Quantum ad secundum dicit *qui autem diligit me, diligetur a patre meo.* Sed hoc in primo aspectu videtur absurdum. Numquid enim Deus diligit nos, quia diligimus eum? Absit. Dicitur enim I Io. IV, v. 10: *non quasi dilexerimus Deum sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Et ideo dicendum quod intellectum huius habemus ex his quae dicta sunt supra, scilicet, *qui habet mandata mea, et servat ea, ille est qui diliget me.* Non enim ibi dicitur quod ideo diligit quia servat mandata; sed quia diligit, ideo mandata implet. Et hoc modo dicendum est hic, quod ideo quis diligit Christum quia diligitur a patre, et non ideo diligitur quia diligit. Diligimus ergo filium, quia pater diligit nos. Habet enim hoc verus amor ut amatos ad amantis dilectionem trahat; Ier. c. XXXI, 3: *in caritate perpetua dilexi te, ideo, attraxi te, miserans.* Sed quia amor patris non est sine amore filii, cum idem sit amor utriusque, *quaecumque enim pater facit, haec et filius similiter facit*: supra V, 19, ideo subdit *et ego diligam eum.* Sed cum pater et filius omnia diligant ab aeterno; quare dicit *diligam*, in futuro? Dicendum est ergo, quod dilectio considerata prout est in divina voluntate, sic est aeterna; sed considerata secundum quod manifestatur in executione operis et effectus, est temporalis. Et ideo est sensus *et ego diligam eum*, idest effectum dilectionis ostendam, quia scilicet *manifestabo ei meipsum*: quia ad hoc diligam ut manifestem. Sciendum est autem, quod dilectio alicuius ad aliquem aliquando est secundum quid, aliquando simpliciter. Secundum quid quidem, quando vult ei aliquod bonum particulare; simpliciter autem, quando vult ei omne bonum. Deus autem omnia causata diligit secundum quid, quia omni creaturae vult aliquod bonum, etiam ipsis Daemonibus, ut scilicet vivant et intelligant et sint; quae sunt quaedam bona. Simpliciter autem diligit illos quibus vult omne bonum, scilicet ut habeant ipsum Deum, quem habere est habere veritatem, quia Deus veritas est. Sed veritas tunc habetur quando cognoscitur. Illos ergo vere et simpliciter diligit quibus manifestat seipsum, qui est veritas. Et hoc est quod dicit *manifestabo ei meipsum*, scilicet in futuro per gloriam, quod est ultimus futurae beatitudinis effectus; Iob XXXVI, v. 33: *annuntiat de ea amico suo, quod possessio eius sit.* Sap. VI, 14: *praeoccupat eos qui se concupiscunt.* Sed posset quis dicere: numquid pater non manifestabit se? Immo et pater et filius: nam filius et patrem simul et se manifestat, cum sit verbum eius; Matth. XI, v. 27: *neque patrem quis novit nisi filius* et cetera. Et tamen si interim filius manifestat se alicui aliquo modo, hoc est signum divinae dilectionis. Unde et haec potest esse ratio quare mundus eum non videbit, quia scilicet non manifestabit ei seipsum; et hoc quia non diligit eum.

Lectio 6

[87518] Super Io., cap. 14 l. 6 Supra promisit dominus discipulis suam visitationem hic removet

discipuli dubitationem, et primo ponitur discipuli dubitatio; secundo Christi responsio, ibi *respondit Iesus* et cetera. Sciendum est circa primum, quod sanctorum et humilium consuetudo est ut cum magna de se audiunt, stupeant et admirentur. Audierant autem discipuli dominum dicentem *adhuc modicum et mundus me iam non videt; vos autem videbitis me* etc., ex quo videbatur apostolos toti mundo praeferre: et ideo Iudas frater Iacobi, cuius epistola inter canonicas legitur, in admirationem et stuporem positus, dicit *domine, quid factum est, quia manifestaturus es nobis te ipsum?* Quasi diceret: quae causa erit? Numquid nos supra totum mundum sumus? Simile dixit David II Reg. VII, v. 18: *quis ego sum, aut quae est domus mea?* Matth. XXV, 37, dicunt iusti: *domine, quando te vidimus esurientem, et pavimus te?* Consequenter cum dicit *respondit Iesus* etc., ponitur Christi responsio, ubi primo assignat causam suae manifestationis discipulis, et non mundo; secundo manifestat quoddam quod dixit, ibi *et sermonem quem audistis non est meus.* In primo ostendit quare manifestaturus est se discipulis; secundo ostendit quare non manifestaturus est se mundo, ibi *qui non diligit me, sermones meos non servat.* Et in prima primo ponitur idoneitas discipulorum ad Christi manifestationem habendam; secundo insinuatur processus manifestationis et ordo, ibi *et pater meus diliget eum.* Circa primum duo ponit, quae reddunt hominem idoneum ad Dei manifestationem. Primum est caritas; secundum est obedientia. Quantum ad primum dicit *si quis diligit me.* Tria enim necessaria sunt homini volenti Deum videre. Primo ut Deo appropinquet; Deut. XXXIII, 3: *qui appropinquant pedibus eius, accipient de doctrina illius.* Secundo ut ad eum videndum oculos elevet; Is. XL, 26: *levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec.* Tertio ut visioni vacet: nam spiritualia videri non possunt, nisi quis vacet a terrenis; Ps. XXXIII, 9: *vacate, et videte, quoniam suavis est dominus.* Et haec tria facit caritas. Nam ipsa animam hominis Deo coniungit; I Io. IV: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ipsa ipsum intuitum ad Deum erigit; Matth. VI, 21: *ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum.* Unde dicitur: *ubi est amor tuus, ibi oculus.* Ipsa enim a mundanis vacare facit; I Io. II, 15: *qui diligit saeculum, non est perfecta caritas Dei in illo.* Ergo, e contrario, qui perfecte Deum diligit, non est in illo amor saeculi. Ex caritate autem sequitur obedientia; unde dicit *sermonem meum servabit.* Ut dicit Gregorius: *probatio dilectionis, exhibitio est operis. Numquam est Dei amor otiosus; operatur enim magna si est, si autem operari renuit, amor non est.* Voluntas enim, et maxime quae est de fine, movet alias potentias ad actus suos: non enim quiescit homo nisi faciat ea per quae ad finem intentum perveniat, praecipue si est intensa ad ipsum. Quando ergo voluntas hominis intensa est ad Deum, qui est finis eius, movet omnes vires ad faciendum ea quae ad ipsum ducunt. Intenditur autem in Deum per caritatem; et ideo caritas est quae nos servare mandata facit; II Cor. V, 14: *caritas Christi urget nos*; Cant. VIII, 7: *lampades eius, lampades ignis.* Et per obedientiam homo efficitur idoneus ad videndum Deum; Ps. CXVIII, 104: *a mandatis tuis*, scilicet a me servatis, *intellexi.* Et iterum: *super senes intellexi.* Consequenter cum dicit *et pater meus diliget eum*, ponitur processus et ordo manifestationis. Tria autem sunt per quae fit homini divina manifestatio. Primum est divina dilectio; et quantum ad hoc dicit *pater meus diliget eum.* Supra est dictum quare dicit *diliget* in futuro, quantum videlicet ad effectum dilectionis, qui tamen ab aeterno dilexit quantum ad voluntatem benefaciendi; Mal. I, 2: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Non autem dicit, ego diligam eum, quia hoc iam eis patuit supra. Prov. VIII, 17: *ego* *diligentes me diligo.* Restabat ergo ut insinuaret eis quia pater diligeret eos; Deut. IV, 37: *dilexit populos: omnes sancti in manu eius sunt.* Secundum est divina visitatio; et quantum ad hoc dicit *et ad eum veniemus.* Sed contra. Venire mutationem localem significat; sed Deus non mutatur; ergo et cetera. Responsio. Deus dicitur venire ad nos non quod ipse moveatur ad nos, sed quia nos movemur ad ipsum. Dicitur enim aliquid venire in locum in quem prius non fuit: hoc autem Deo non convenit, cum sit ubique; Ier. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo.* Dicitur etiam venire in aliquem, inquantum est ibi novo modo, secundum quem prius non fuerat ibi, scilicet per effectum gratiae: et per hunc effectum gratiae facit nos ad se accedere. Sed attendendum, secundum Augustinum, quod tribus modis Deus venit ad nos, et iisdem nos imus ad eum. Primo quidem venit ad nos implendo suis effectibus, et nos imus ad eum capiendo ipsos; Eccli. c. XXIV, 26: *transite ad me omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini.* Secundo illuminando, et nos imus ad eum considerando; Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini.* Tertio vero adiuvando, et nos ad eum obediendo: quia nec obedire possumus nisi adiuti a Christo; Is. II, v. 3: *venite, ascendamus ad montem domini.* Sed quare non fecit mentionem de spiritu sancto? Augustinus dicit, quod non dicitur hoc, quod ipse sit excludendus adveniente patre et filio, quia supra dicitur: *ut maneat vobiscum in aeternum.* Sed cum in Trinitate sint duo: scilicet personarum distinctio, et essentiae unitas: aliquando quidem fit mentio de tribus personis, ad insinuandum distinctionem personarum: aliquando vero facit mentionem de duabus sine tertia, ad insinuandum essentiae unitatem. Vel dicendum, quod cum spiritus sanctus nihil sit aliud quam amor patris et filii, posito patre et filio intelligitur spiritus sanctus. Tertio ad Dei manifestationem necessaria est perseverantia utriusque, scilicet in dilectione Dei, et in eius visitatione; et quantum ad hoc dicit *et mansionem apud eum faciemus.* In quo duo tangit. Primo quidem firmitatem adhaesionis ad Deum cum dicit *mansionem.* Nam Deus venit ad quosdam per fidem, sed, non manet, *quia ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt*: Matth. VIII, 13. Ad quosdam venit per peccati compunctionem, non tamen manet cum eis, quia revertuntur ad peccata; Prov. c. XXVI, 11: *sicut canis qui revertitur ad vomitum suum, sic imprudens qui iterat stultitiam suam.* Sed in suis praedestinatis permanet semper; Matth. ult., 20: *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Secundo ostendit familiaritatem Christi ad homines: quia *apud eum*, scilicet diligentem ad obediendum, inquantum scilicet delectatur nobiscum, et facit nos delectari in ipso. Prov. c. VIII, 31: *deliciae meae esse cum filiis hominum*; Is. VI, 5: *gaudebit super te dominus Deus tuus.* Chrysostomus autem referens hoc ad aliam intentionem, dicit, quod Iudas audiens *non relinquam vos orphanos* etc., *vos autem videbitis me* etc., existimavit, quod Christus post mortem venturus esset ad eos, sicut mortui veniunt ad nos in somno; unde quaerit: *quid est factum quia nobis manifestaturus es teipsum, et non mundo?* Quasi diceret: vae nobis, quoniam morieris et ut mortuus debes nobis assistere. Ut ergo hoc excludat, dicit: ego et pater *ad eum veniemus*, idest, sicut pater manifestat seipsum, ita et ego, *et mansionem apud eum faciemus*: quod somniorum non est, in quibus nulla mora contrahitur. Hic ponit causam quare non est manifestaturus se mundo: quae quidem causa est remotio eorum per quae dicit se hominibus manifestaturum. Remota enim causa removetur effectus; sed ipsi non habent causam ut divina eis manifestatio fiat: ergo mundo et mundanis Deus non est manifestaturus seipsum. Quod non habeant causam, apparet, quia mundus *non diligit me*; et quantum ad hoc dicit *qui non diligit me.* Iterum non obedit mihi: unde dicit *sermones meos non servat.* Ut enim Gregorius dicit: *de dilectione conditoris lingua et mens et vita requiritur.* Patet ergo causa quare suis manifestaturus est se, et non alienis; quia hi quidem diligunt: dilectio namque sanctos discernit a mundo; Iob XXXVI, 32: *immanibus*, scilicet superbis, *abscondit lucem; et ita annuntiat de ea amico suo, quod possessio eius sit*; ibid. c. XXVIII, 14: *abyssus dicit: non est in me; mare*, idest turbulentus: *non est mecum.* Consequenter cum dicit *et sermonem quem audistis, non est meus*, manifestat hoc quod supra dixit *si quis diligit me, sermonem meum servabit. Et pater meus diliget eum* et cetera. Posset enim aliquis dicere, quod hoc dictum nullam rationem habet, quin potius rationabilius dixisset: ego diligam eum, et ad eum veniam. Et ideo hoc excludit dicens *et sermonem quem audistis, non est meus*; idest non est mihi a meipso, sed est mihi ab alio, scilicet a patre, qui me misit. Quasi diceret: non me solum, sed nec patrem amat qui hunc non audit sermonem. Et ideo qui eum diligit et patrem, utriusque manifestationem meretur. Dicit ergo *et sermonem*, sive sermo, *quem audistis*, a me homine prolatum, est quidem meus, inquantum ipsum pronuntio, et *non est meus*, inquantum est mihi ab alio; supra VII, 16: *mea doctrina non est mea*; supra eodem: *verba quae ego loquor vobis, a meipso non loquor.* Sed attende, secundum Augustinum, quod cum loquitur dominus de sermonibus suis, pluraliter dicit, *sermones meos*; ubi autem loquitur de sermone patris, loquitur in singulari, dicens *et sermonem quem audistis, non est meus*; quia per verbum patris seipsum intelligi voluit, qui est unicum verbum eius. Unde nec suum se esse dicit, sed patris, quia nec sua imago est, nec suus filius, sed patris. Sermones autem omnes in cordibus nostris sunt ab unico verbo patris. Hic dominus promittit discipulis suis dona. Promiserat eis spiritum sanctum et seipsum, et ideo hic primo ostendit quid consequentur ex adventu spiritus sancti; secundo quid consequentur ex ipso, ibi *pacem relinquo vobis.* Ex adventu spiritus sancti magna consequentur, scilicet intellectum omnium verborum Christi. Et ideo circa hoc primo commorat eis sua documenta; secundo promittit eis intellectum eorum, ibi *Paraclitus autem spiritus sanctus (...) vos docebit omnia.* Dicit ergo quantum ad primum *haec*, scilicet quae dixi, *locutus sum vobis*, organo humanitatis, *manens apud vos*, praesentia corporali. Et hoc quidem maximum beneficium est ut ipse filius nobis loquatur, et nos doceat; Hebr. I, 1: *multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime locutus est nobis in filio*; Deut. V, 26: *quae est omnis caro ut audiat dominum suum?* Intellectum autem ipsorum documentorum promittit eis per spiritum sanctum se daturum; unde dicit *Paraclitus autem (...) vos docebit omnia.* Ubi tria facit circa spiritum sanctum. Primo describit ipsum; secundo eius missionem; tertio eius effectum. Ipsum quidem describit multipliciter: quia Paraclitum, spiritum et sanctum. Paraclitus quidem est, quia consolatur nos et quantum ad tristitias de turbationibus huius mundi, de quibus nos consolatur, II Cor. c. VII, 5: *foris pugnae, intus timores*; II Cor. c. I, 4: *qui consolatur nos in omni tribulatione nostra.* Et hoc facit inquantum est amor, faciens nos amare Deum, et eum pro magno habere: propter quod cum gaudio contumelias patimur, secundum illud Act. c. VIII, 39: *ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati*; Matth. V, v. 12: *gaudete et exultate, quia merces vestra copiosa est in caelis.* Item consolatur nos contra tristitias de peccatis praeteritis: de quibus dicitur Matth. V, 5: *beati qui lugent.* Et hoc facit inquantum dat nobis spem veniae; infra XX, 23: *accipite spiritum sanctum;*

quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; Is. LXI, 3: *ut ponerem consolationem lugentibus in Sion.* Spiritus quidem est, quia movet corda ad obediendum Deo. Is. LIX, 19: *cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus domini cogit*; Rom. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Sanctus autem est, quia consecrat nos Deo; omnia autem consecrata dicuntur sancta; I Cor. VI, 19: *nescitis quoniam corpora nostra templum sunt spiritus sancti?* Ps. XLV, v. 5: *fluminis impetus laetificat civitatem Dei* et cetera. Consequenter cum dicit *quem mittet pater in nomine meo*, agit de eius missione. Non est autem intelligendum quod per motum localem ad nos veniat, sed quia quodam novo modo in eis esse debeat, quo prius non fuerat; Ps. CIII, 30: *emitte spiritum tuum, et creabuntur*, scilicet in esse spirituali. Sed attende, quod spiritus sanctus a patre et filio mittitur: et ideo ad hoc ostendendum, quandoque dicit quod pater mittit eum, sicut hic; quandoque quod ipse, infra c. XVI, 7: *quem ego mittam vobis* et cetera. Sed numquam dicit eum a patre mitti, quin faciat commemorationem de seipso; unde dicit *quem mittet pater in nomine meo.* Nec dicit eum mitti a se filio, quin commemoret patrem; unde dicit *quem ego mittam vobis a patre.* Sed quid est hoc quod dicit *in nomine meo?* Numquid spiritus sanctus nominabitur filius? Posset dici, quod hoc dicitur pro tanto, quia spiritus sanctus dabatur fidelibus ad invocationem nominis Christi. Sed melius est ut dicamus, quod sicut filius venit in nomine patris, supra V, 44: *ego veni in nomine patris mei*, ita et spiritus sanctus venit in nomine filii. Filius autem in nomine patris venit, non quod esset pater, sed quod esset filius patris: similiter spiritus sanctus venit in nomine filii, non quod diceretur filius, sed quod esset spiritus filii; Rom. VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*; Gal. IV, 6: *misit Deus spiritum filii sui in corda vestra*: non quod diceretur filius, sed quod esset spiritus filii; Rom. c. VIII, 29: *praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui*: et hoc quidem propter consubstantialitatem filii ad patrem, et spiritus sancti ad filium. Item sicut filius veniens in nomine patris, fideles suos patri subiecit: Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum* etc.: ita spiritus sanctus configuravit nos filio, inquantum adoptat nos in filios Dei; Rom. VIII, 15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater.* Consequenter agit de effectu spiritus sancti: dicens *ille vos docebit omnia.* Nam, sicut effectus missionis filii fuit ducere ad patrem, ita effectus missionis spiritus sancti est ducere fideles ad filium. Filius autem, cum sit ipsa sapientia genita, est ipsa veritas; supra XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita.* Et ideo effectus missionis huiusmodi est ut faciat homines participes divinae sapientiae, et cognitores veritatis. Filius ergo tradit nobis doctrinam, cum sit verbum; sed spiritus sanctus doctrinae eius nos capaces facit. Dicit ergo *ille vos docebit omnia*, quia quaecumque homo doceat extra, nisi spiritus sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat: quia nisi spiritus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris, Iob XXXII, 8: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*; et intantum, quod etiam ipse filius organo humanitatis loquens, non valet, nisi ipsemet interius operetur per spiritum sanctum. Sed attende, quod supra VI, 43, dicit: *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me.* Hic expendit quid sit, quia non discit non docente spiritu sancto, quasi: ille qui recipit spiritum sanctum a patre et filio, ille patrem cognoscit, et filium, et ad eos venit. Facit autem nos scire omnia interius inspirando, dirigendo, et ad spiritualia elevando. Sicut enim qui habet gustum infectum non habet veram cognitionem de saporibus, ita et qui infectus est amore mundi, non potest gustare divina: secundum illud I Cor. II, 14: *animalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Sed cum suggerere sit minorum, puta officialium in divinis, numquid spiritus sanctus, qui suggerit nobis, est nobis minor? Ideo dicendum, secundum Gregorium, quod spiritus sanctus suggerere dicitur, non quod nobis scientiam ab imo inferat; sed ab occulto subministrat vires ad cognoscendum. Vel docet, inquantum nos facit participare sapientiam filii. Suggerit, inquantum nos impellit prout est amor. Vel *suggeret vobis omnia*; idest ad memoriam reducet; Ps. XXI, v. 28: *reminiscentur et convertentur ad dominum universi fines terrae.* Sciendum est enim, quod eorum quae Christus dixit discipulis, quaedam non intellexerunt, quorumdam autem memoriam non habebant. Dicit ergo dominus *ille vos docebit omnia*, quae intelligere nunc non potestis, *et suggeret vobis omnia*, quae non potestis memoriae commendare. Quomodo enim Evangelista Ioannes post quadraginta annos potuisset omnium verborum Christi, quae in Evangelio scripsit, habere memoriam, nisi ei spiritus sanctus suggessisset?

Lectio 7

[87519] Super Io., cap. 14 l. 7 Supra promisit dominus discipulis suis quid consecuturi erant ex praesentia spiritus sancti, hic promittit donum quod consecuturi erant ex adventu et praesentia sua. Sciendum tamen, quod si consideretur proprietas personarum, scilicet filii et spiritus sancti, videtur dominus alternare dona. Cum enim filius sit verbum, ad eum appropriate pertinere videtur sapientiae et cognitionis donum. Spiritui vero sancto, cum sit amor, qui est causa pacis, pax appropriatur. Verumtamen quia spiritus sanctus est filii, et hoc quod dat spiritus sanctus, habet a filio; ideo spiritui sancto attribuit hoc donum cognitionis, ubi dicit *ille vos docebit omnia* etc., quod tamen appropriatur filio. Quia vero spiritus sanctus a filio procedit, ideo quod spiritus sanctus appropriate facit, attribuitur filio. Et secundum hunc modum Christus attribuit sibi pacem, dicens *pacem relinquo vobis*: ubi primo promittit donum pacis, quam relinquit; secundo distinguit pacem istam a pace mundi, ibi *non quomodo mundus dat, ego do vobis.* Dicit ergo *pacem relinquo.* Sciendum est, quod pax nihil aliud est quam tranquillitas ordinis: tunc enim aliqua dicuntur pacem habere quando eorum ordo inturbatus manet. In homine autem est triplex ordo: scilicet hominis ad seipsum, hominis ad Deum, et hominis ad proximum: et sic est triplex pax in homine. Quaedam intrinseca secundum quam pacificatur sibi ipsi, absque perturbatione virium; Ps. CXVIII, v. 165: *pax multa diligentibus legem tuam.* Alia est per quam homo pacificatur Deo, totaliter eius ordinationi subiectus; Rom. V, 1: *iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum.* Tertia pax est ad proximum; Hebr. c. XII, 14: *pacem sequimini cum omnibus sanctis et sanctimoniam.* Sed notandum, quod in nobis tria ordinari debent: scilicet intellectus, voluntas et appetitus sensitivus: ut videlicet voluntas dirigatur secundum mentem, seu rationem; appetitus vero sensitivus secundum intellectum et voluntatem. Et ideo Augustinus in Lib. de verbis domini, pacem sanctorum definiens dicit: pax est serenitas mentis, tranquillitas animae, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium caritatis: ut serenitas mentis referatur ad rationem, quae debet esse libera, non ligata, nec absorpta aliqua inordinata affectione; tranquillitas animi referatur ad sensitivam, quae debet a molestatione

passionum quiescere; simplicitas cordis referatur ad voluntatem, quae debet in Deum obiectum suum totaliter ferri; amoris vinculum referatur ad proximum; consortium caritatis ad Deum. Hanc autem pacem hic sancti habent et habebunt in futuro; sed hic quidem imperfecte, quia nec ad nos nec ad Deum nec ad proximum pacem sine perturbatione aliqua possumus habere; sed in futuro habebimus eam perfecte, quando sine hoste regnabimus: ubi numquam poterimus dissentire. Et utramque hic dominus nobis promittit. Primam cum dicit *pacem relinquo vobis*, in hoc scilicet saeculo, ut hostem vincatis, et ut invicem diligatis; quod est quasi testamentum servandum nobis statutum a Christo; Eccli. XLV, 30: *statuit illi testamentum pacis, et principem fecit eum.* Sicut Augustinus dicit, non poterit ad haereditatem domini pervenire, qui testamentum eius noluerit observare: nec potest concordiam habere cum Christo qui discors esse voluerit cum Christiano. Secundam vero, cum dicit *pacem meam do vobis*, scilicet in futuro; Is. ult., v. 12: *declinabo super eam*, scilicet Ierusalem caelestem, *quasi flumen pacis.* Sed cum sive in mundo, sive in patria, tota pax sanctorum perveniat eis per Christum; infra XVI, 33: *in me pacem habebitis*, quare dominus loquens de pace sanctorum in via, non dicit, *pacem meam do vobis*: sed tantum cum loquitur de pace sanctorum in patria? Ad quod dicendum, quod utraque pax, scilicet praesens et futura, est Christi; sed praesens ut auctoris tantum; futura autem est eius ut auctoris et possessoris: nam ipsam semper habuit, quia semper fuit absque contradictione. Pax autem praesens, ut dictum est, est cum contradictione aliqua: et ideo licet eam faciat, non tamen eam possidet. Et, secundum praedicta, expositio procedit de pace temporis et pace aeternitatis. Sed, secundum Augustinum, potest utrumque exponi de pace temporis: et dicit *pacem relinquo vobis*, exemplo, sed *do pacem meam*, potestate et virtute. Consequenter cum dicit *non quomodo mundus dat, ego do vobis*, ipsam pacem a pace mundi distinguit. Distinguitur autem pax sanctorum a pace mundi quantum ad tria. Primo quantum ad intentionem: nam pax mundi ordinatur ad quietam et pacificam fruitionem temporalium, quo fit ut quandoque cooperetur hominibus ad peccandum; Sap. XIV, 22: *in magno viventes inscientiae bello tot et tam magna mala pacem appellant.* Sed pax sanctorum ordinatur ad bona aeterna. Est ergo sensus: *non quomodo mundus dat, ego do*; idest non ad eumdem finem: quia mundus dat quantum ad exteriora quiete possidenda, ego vero do quantum ad aeterna adipiscenda. Secundo vero quantum ad simulationem et veritatem: quia pax mundi est simulata, quia tantum exterius: Ps. XXVII, 3: *loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum*; pax vero Christi est vera, quia est interius et exterius. Et sic est sensus: *non quomodo mundus dat*, idest non simulatam pacem do; sicut mundus, sed veram. Tertio quantum ad perfectionem: quia pax mundi est imperfecta, cum sit tantum quantum ad quietem exterioris hominis et non interioris; Is. LVII, 21: *non est pax impiis, dicit dominus*: sed pax Christi quietat interius et exterius; Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam.* Et est sensus: *non quomodo mundus dat* idest, non ita imperfectam.

Lectio 8

[87520] Super Io., cap. 14 l. 8 Supra dominus consolatus est discipulos suos rationibus acceptis ex parte ipsorum discipulorum, promittendo eis accessum ad patrem, adventum spiritus sancti, et suum reditum; hic vero consolatur eos rationibus acceptis ex parte sui ipsius, ex quo poterat eis esse duplex causa consolationis. Una, ex utilitate fructus, qui sequebatur ex recessu Christi; alia ex causa mortis. Et ideo primo ponit primam; secundo secundam, ibi *iam non multa loquar vobiscum.* Fructus autem qui sequebatur ex recessu Christi, erat exaltatio sua etc., unde discipuli poterant consolari. Mos enim amicorum est ut cum amicus ad suam exaltationem vadit, de eius recessu minus desolentur: et ideo dominus hanc causam ponit ad eorum consolationem. Et primo excludit cordis dubitationem; secundo commemorat quoddam quod eos in parte consolabatur, et in parte turbabat; tertio subdit causam totaliter consolantem; quarto respondet cuidam tacitae quaestioni. Turbationem quidem cordis excludit dicens *non turbetur cor vestrum* et cetera. Turbatio ad tristitiam refertur; formido ad timorem. Tristitia autem et timor in aliquo quidem conveniunt, in hoc scilicet quod utrumque est de malo; sed differunt, quia tristitia est de malo praesenti, formido autem de malo futuro. Dicit autem dominus *non turbetur cor vestrum*, de malo praesenti, Ps. CXI, 6: *iustus non commovebitur: neque formidet*, scilicet de futuro; Is. LI, 12: *quis tu ut timeas ab homine mortali?* Quod intelligendum est de timore humano: nam timorem divinum non excludit. Consequenter cum dicit *audistis quia ego dixi vobis: vado, et venio ad vos*; turbantur enim ex recessu Christi sed in parte consolabantur, quod subdit *et venio ad vos*; supra: *vado, et venio ad vos.* Non tamen ex hoc consolabantur totaliter, timentes ne forsitan gregem lupus hoc intervallo invaderet in pastoris absentia: secundum illud Zach. XIII, 7: *percute pastorem, et dispergentur oves.* Dicit ergo *non turbetur, quia vado*, sed nec formidet, *quia venio ad vos.* Vadit quidem sua potestate moriendo, et venit resurgendo; Matth. XX, 18: *filius hominis tradetur principibus sacerdotum et Scribis, et condemnabunt eum morte (...) et tertia die resurget.* Ivit ascendendo; Is. LXIII, 1: *iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suae.* Veniet ad iudicandum; Lc. XXI, 27: *videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate.* Totaliter autem consolatur eos cum dicit *si diligeretis me, gauderetis utique*; quasi dicat: si diligitis me, non debetis contristari, sed potius debetis gaudere de recessu meo, quia vado ad exaltationem meam, *quia* scilicet, *vado ad patrem, qui maior me est.* Sed ex hoc Arius insultat dicens patrem maiorem esse filio. Cuius error ex ipsis verbis domini excluditur. Nam ex intellectu eius, quomodo intelligitur *vado ad patrem*, ex eodem intelligitur *pater maior me est.* Filius autem non vadit ad patrem nec venit ad nos inquantum est filius Dei, secundum quod cum patre fuit ab aeterno; supra I: *in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum.* Sed dicitur ire ad patrem, secundum humanam naturam. Sic ergo hoc quod dicit *maior me est*, non dicit inquantum filius Dei, sed inquantum filius hominis, secundum quod non solum est minor patre et spiritu sancto, sed etiam ipsis Angelis; Hebr. II, 9: *eum autem qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Iesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum.* Item quibusdam hominibus, scilicet parentibus, subditus erat quantum ad aliquid, ut legitur Lc. II, 51. Sic ergo minor est patre secundum humanitatem, aequalis secundum divinitatem; Phil. II, 6: *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Potest etiam dici, secundum Hilarium, quod pater etiam secundum divinitatem maior est filio, sed tamen filius non est minor, sed aequalis. Est enim pater maior filio non potestate,

aeternitate et magnitudine: sed donantis seu principii auctoritate. Nam pater nihil ab alio accipit, filius autem naturam, ut ita dicam, a patre accipit per aeternam generationem. Est ergo pater maior, quia dat; sed filius non est minor, sed aequalis, quia totum quod pater habet, accipit; Phil. II, 9: *dedit ei nomen quod est super omne nomen.* Minor enim iam non est donante, cui unum esse donatur. Chrysostomus autem ita exponit dicens, quod dominus loquitur secundum suspicionem apostolorum, qui nondum noverant quid sit resurrectio, nec eum aequalem patri existimabant. Et ideo dicit eis: et si non creditis mihi quod non possum mihi assistere, nec confiditis quod post crucem rursus vos videbo; tamen credatis mihi, *quia vado ad patrem, qui maior me est.* Respondet autem tacitae quaestioni, dicens *et nunc dixi vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit credatis.* Possent enim quaerere quare ista diceret et ideo praeveniens dicit *nunc dixi vobis* et cetera. Sed quaerit Augustinus: cum fides sit de his quae non videntur, non debet homo credere postquam factum est, sed ante. Sed dicendum, quod aliud videbant, et aliud credebant. Viderunt ante mortem Christi et eius resurrectionem, quo viso, crediderunt quod ipse esset Christus filius Dei. Unde cum factum fuit, non crediderunt fide nova, sed aucta; aut certe cum mortuus esset, defecta; cum surrexisset, refecta, ut Augustinus dicit. Consequenter cum dicit *iam non multa loquar vobiscum*, ponit aliam causam consolationis ex parte recessus sui, quae sumitur ex causa mortis. Sciendum est autem, quod causa mortis quaedam est inducens dolorem, cum quis pro culpa occiditur; quaedam est inducens consolationem, cum quis scilicet moritur pro bono virtutis; I Petr. IV, 15: *nemo vestrum patiatur ut fur aut homicida (...). Si autem ut Christianus, non erubescat.* Circa hoc ergo primo ostendit dominus quod peccatum non fuit causa suae mortis; secundo quod eius causa fuit virtus obedientiae et caritatis, ibi *sed ut cognoscat mundus quia diligo patrem.* Dicit ergo *iam non multa loquar vobiscum*, propter temporis brevitatem; supra XIII, 33: *filioli, adhuc modicum vobiscum, sum.* Vel quia nondum capaces estis; infra XVI, 12: *adhuc multa habeo vobis loqui, sed non potestis portare modo.* Vel ideo *non multa loquar vobiscum*, quia in uno brevi sermone explicabo vobis quod non moriar ex culpa mea. Et hoc facit consequenter cum dicit *venit enim princeps mundi huius, et in me non habet quidquam*, scilicet Diabolus, qui dicitur princeps, non ratione creationis, neque per naturalem potestatem, ut Manichaei blasphemant, sed ratione culpae huius, idest amatorum mundi: unde dicitur princeps mundi et peccati. Eph. ult., v. 12: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem; sed adversus rectores et principes tenebrarum harum.* Non ergo est princeps creaturarum, sed peccatorum et tenebrarum; Iob XLI, 25: *ille est rex super omnes filios superbiae.* Hic ergo princeps venit ad persequendum: intravit enim in cor Iudae ut proderet, Iudaeorum vero ut occiderent; sed *in me non habet quidquam*: nam in nobis non habet potestatem nisi propter peccatum; supra VIII, v. 34: *qui facit peccatum, servus est peccati.* In Christo autem nullum peccatum erat, neque secundum animam: I Petr. II, 22: *qui peccatum non fecit* etc. neque secundum carnem, quia ex virgine absque originali peccato de spiritu sancto conceptus; Lc. I, 35: *quod enim ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.* Quia ergo Diabolus Christum, in quo nullum ius habuit, etiam invasit, perdere meruit quod iuste possidebat; Mc. V, 7: *quid nobis et tibi, Iesu fili Dei altissimi?* Sic ergo patet quod causa mortis suae non fuit culpa; sed nec erat cur moreretur, si non habet peccatum. Consequenter veram causam adiungit, quae est bonum virtutis; et ideo dicit *sed ut cognoscat mundus quia diligo patrem*: quod, secundum Augustinum sic punctatur: *sed ut cognoscat mundus quia diligo patrem, et sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio*, suspensive, *surgite, eamus hinc.* Ubi sciendum est, quod duo moverunt Christum ad mortem sustinendam, scilicet amor Dei et dilectio proximi; Eph. V, 2: *ambulate in dilectione.* Et hoc probat per indicium, quia mandata sua implet; supra: *si diligitis me, mandata mea servate.* Et quantum ad hoc dicit *sed ut cognoscat mundus quia diligo patrem* etc.; et hoc efficaciter, quia scilicet morior; unde subdit *et sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio*: quod est secundum quod pater movit eum ad mortem suscipiendam, scilicet obedientia, quae ex amore causatur. Mandatum autem hoc dedit pater non filio Dei, qui cum sit verbum, est etiam mandatum patris; sed dedit filio hominis, inquantum animae eius inspiravit necessarium esse saluti humanae ut Christus in humana natura moreretur. Ut ergo hoc mundus cognoscat, *surgite*, de loco ubi coenaverant, *et eamus*, ad locum ubi ego sum tradendus, ut videatis quod non ex necessitate, sed ex caritate et obedientia morior; Iob XXXIX, 21: *audacter in occursum pergit armatis.* Secundum Chrysostomum autem aliter legitur: ut in hoc scilicet quod dicit *sic facio*, sit finis sententiae; et in hoc quod resumit: *surgite, eamus hinc*, sit principium alterius: ut sit sensus: non morior, quasi princeps mundi huius habeat in me quidquam, sed *quia diligo patrem*, ideo hoc facio. Vos autem *surgite et eamus hinc.* Videbat enim eos formidare et propter tempus, quia nox profunda erat, et propter locum, quia in villa manifeste sistebant, ita ut semper circumvolverent ad ostium oculos, quasi expectando hostes eos invadentes, et propter hoc non attendentes his quae dicebantur. Et ideo ut melius verba quae dicturus erat intelligerent, ducit eos in locum alium secretum, ut aestimantes se securos esse, attentius audiant quae diceret eis; Oseae II, 14: *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius.*

Caput 15

Lectio 1

[87521] Super Io., cap. 15 l. 1 Dominus in hoc sermone specialiter intendebat animos discipulorum confortare contra duo: scilicet contra unum quod imminebat in praesenti, quod erat passio eius; et aliud quod timebatur futurum, scilicet tribulatio eis superventura. Unde contra ista duo dixerat eis *non turbetur cor vestrum*, quantum ad primum, *neque formidet*, quantum ad secundum. Postquam ergo confortavit eos de recessu suo, hic confortat eos contra tribulationes eis superventuras, et primo proponit eis quamdam similitudinem; secundo ex illa procedit ad propositum, ibi *iam vos mundi estis.* Similitudo autem est de vite et agricola. Unde primo proponit vitem; secundo introducit agricolam; tertio studium agricolae circa palmites commendat. Sed vitis est ipse; unde dicit per quamdam similitudinem, *ego sum vitis*, quia sicut vitis, licet despecta videatur, omnia tamen ligna excedit in dulcedine fructus, ita Christus etsi mundo despectus videretur, quia pauper erat et ignobilis videbatur et ignominiam sustinens, tamen dulcissimos fructus protulit; secundum illud Cant. II, 3: *fructus eius dulcis gutturi meo.* Et ideo Christus est vitis afferens vinum interius inebrians, quod est vinum compunctionis; Ps. LIX, 5: *potasti nos vino compunctionis.* Iterum vinum confortans, scilicet nostrae refectionis; supra VI, 56: *sanguis meus vere est potus.* Sic

enim supra comparavit se grano frumenti, quia caro eius vere est cibus. Haec est vitis illa de qua dicitur Gen. XL, v. 9: *videbam coram me vitem habentem propagines tres*, idest Christum, in quo sunt tres substantiae, scilicet corpus et anima et divinitas. Haec est etiam vitis de qua Iacob dicit Gen. penult., 11: *ligabis ad vitem, fili mi, asinam tuam*, idest Ecclesiam. Sed haec vitis est vera. Ubi sciendum, quod verum aliquando dividitur contra similitudinarium, sicut homo verus ab homine picto; aliquando a corrupto, sicut acetum a vino, quia est vinum corruptum. Hoc ergo quod dicitur *ego sum vitis vera*, accipitur secundo modo, ut discernat se a vite corrupta, scilicet a populo Iudaeorum, de quo dicitur Ier. II, 21: *quomodo conversa es in amaritudinem vitis aliena?* Et hoc ideo, quia non faciebat uvas sed labruscas; Is. V, 4: *expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas.* Sed notandum, quod in Christo est duplex natura, divina scilicet et humana: et secundum humanam convenit nobiscum, et minor est patre; secundum divinam convenit cum Deo, et est supra nos. Est ergo vitis vera secundum hoc quod est caput Ecclesiae, homo Christus Iesus. Et hoc insinuat introducens agricolam, qui est pater, unde dicit *et pater meus agricola est.* Si enim est vitis secundum divinam naturam, pater vitis esset sicut et filius: quia ergo secundum humanam naturam vitis est, ideo pater se habet ad ipsum sicut agricola ad vitem. Ipse etiam secundum quod Deus agricola est. Dicitur autem agricola a cultura: unde et vinitor inquantum colit agricola est. Sed cum colere sit studium impendere, dupliciter aliquid colimus. Vel ut id quod colimus melioretur: et hoc modo colimus agrum, vel aliquid tale. Alio modo ut nos melioremur per ipsum; et hoc modo homo colit sapientiam. Deus ergo colit nos, ut nos ex eius opere melioremur, inquantum extirpat mala semina de cordibus nostris. Aperit cor nostrum aratro sermonis; plantat semina praeceptorum; colligit fructum pietatis, ut dicit Augustinus. Nos autem colimus eum ut nos per ipsum melioremur, sed hoc adorando, non arando; supra IX, 31: *si quis Dei cultor est (...) hunc exaudit.* Est ergo pater agricola huius vitis ad bonum alterius. Ipse enim plantat; Ier. II, 21: *ego te plantavi vineam electam, omne semen verum.* Ipse augmentat; I Cor. III, 6: *ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit*, quia solus Deus interius augmentat et fructificare facit: quantumcumque homo cooperetur exterius, ipse custodit et conservat; Matth. XXI, 33 et Is. V, 2 dicitur, quod aedificavit in vinea turrim et sepem circumdedit. Studium autem agricolae est circa duo: circa vitem et circa palmites. Sed vitis de qua hic agitur, perfecta erat, non indigens agricolae studio; unde totum studium agricolae erat circa palmites impendendum, et ideo dicit *omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum.* Palmites autem sunt de natura vitis: unde adhaerentes Christo sunt palmites huius vitis; Ez. XVII, 6: *facta est vitis in palmites.* Circa hoc ergo duo facit. Primo ponit studium huius agricolae circa palmites malos; secundo circa palmites bonos. Studium autem eius circa malos est ut scindantur a vite; unde dicit *omnem palmitem*, idest omnem fidelem, *non ferentem fructum*, scilicet in vite, *in me*, sine quo nihil fructificare potest, *tollet eum*, scilicet a vite. Ex quo apparet quod non solum a Christo rescinduntur aliqui quia mala faciunt, sed etiam quia bona facere negligunt; II Cor. VI, 1: *hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Unde de se dicebat apostolus, I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit.* Et Matth. XXV, 28 dicitur, quod ablatum est talentum ei qui ex eo non fructificavit, sed abscondit illud; Lc. XIII, 7, dominus ficum sterilem praecepit abscindi. Studium autem eius circa bonos palmites est ut foveantur ad magis fructificandum; unde dicit *et* *omnem qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat.* Ad litteram enim in vite naturali contingit quod palmes multos surculos habens, minus fructificat propter humoris diffusionem ad omnes, et ideo cultores, ut magis fructificet, purgant eum a superfluis surculis. Ita est in homine. Nam homo bene dispositus et Deo coniunctus, si suum affectum ad diversa inclinet, virtus eius minoratur, et magis inefficax fit ad bene operandum. Et inde est quod Deus, ut bene fructificet, frequenter praescindit huiusmodi impedimenta et purgat, immittens tribulationes et tentationes, quibus fortior fiat ad operandum. Et ideo dicit *purgabit eum*, etiamsi purus existat: quia nullus est adeo purus in hac vita ut non sit magis magisque purgandus; I Io. I, 8: *si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est.* Et hoc *ut plus fructum afferat*, idest crescat in virtute, ut tanto sint fructuosiores quanto sunt mundiores; Apoc. ult., 11: *qui iustus est, iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc*; Coloss. I, 6: *verbum Evangelii fructificat et crescit*; Ps. LXXXIII, 8: *ibunt de virtute in virtutem.* Hic ex similitudine prosequitur intentum. Duo autem in praedicta similitudine tangebantur in comparatione palmitum ad vitem. Unum est palmitum ad vitem inhaesio; secundum est palmitum purgatio. Primo ergo agit de inhaesione; secundo de purgatione, ibi *si mundus vos odit, scitote quia me priorem vobis odio habuit.* Circa primum primo monet discipulos ut viti inhaereant; secundo rationes inhaesionis adducit, ibi *sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso* etc.; tertio modum inhaesionis assignat, ibi *sicut dilexit me pater, et ego dilexi vos.* Circa primum duo facit. Primo commemorat eis susceptum beneficium; secundo monet ut in eo permaneant, ibi *manete in me, et ego in vobis.* Beneficia susceperunt mundationis, unde dicit *iam vos mundi estis*; quasi dicat: talia dixi de palmitibus; sed vos estis palmites praeparati purgari ad fructum ferendum, et hoc *propter sermonem quem locutus sum vobis.* Verbum enim Christi mundat primo quidem ab erroribus, instruendo; ad Tit. I, 9: *amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.* Et hoc ideo quia in verbis Dei nulla falsitas invenitur; Prov. VIII, 9: *recti sunt sermones mei.* Dicit ergo *mundi estis*, ab erroribus Iudaicis. Secundo mundat corda a terrenis affectibus, ad caelestia inflammando. Verbum enim Dei cor hominis ad terrena depressum concutit sua virtute, ex quo inflammatur; Ier. XXIII, 29: *numquid non verba mea sunt quasi ignis?* Tertio mundat sermo Dei a peccatis, invocatus in Baptismo. Nam homines in Baptismo purgantur, quia in aqua verbum mundat; quia, ut dicit Augustinus: *detrahe verbum, quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Verbum ergo facit ut aqua corpus tangat, et cor abluat. Verbum, inquam, non quia dicitur, sed quia creditur. Hoc enim verbum fidei tantum valet in Ecclesia ut etiam ipsos parvos infantes mundet, quamvis credere non valentes ex fide credentium, offerentium, benedicentium, et tangentium prolatum; Matth. ultimo, 19: *baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* Quarto mundat per virtutem fidei; Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum.* Dicit ergo eis *vos*, iam instructi, iam commoti, iam baptizati, iam in fide firmati, *mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis.* Supra eodem: *vos mundi estis, sed non omnes.* Sed cum supra dixerit officium agricolae esse purgare, manifeste ostendit se esse agricolam, dicens sermonem suum purgativum. Et vere ipse, inquantum Deus, mundator est palmitum, et agricola. Hic inducit eos ad perseverantiam; quasi diceret: quia mundi estis, et tantum beneficium recepistis, debetis in eo perseverare. Unde dicit *manete in me*, per caritatem, I Io. IV, 16: *qui manet in* *caritate, in Deo manet*, et per sacramentorum participationem, supra VI, 57: *qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet.* Dicit ergo *manete in me*, gratiam suscipiendo, *et ego in vobis*, vos adiuvando. Consequenter cum dicit *sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis*, inducit rationes inhaesionis, quae sunt quatuor. Prima sumitur ex haerentium sanctificatione; secunda ex non haerentium punitione, ibi *si quis in me non manserit mittetur foras*; tertia ex voluntatis inhaerentium assecutione, ibi *si manseritis in me (...) quodcumque volueritis petetis, et fiet vobis*; quarta ex Dei glorificatione, ibi *in hoc clarificatus est pater* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod inhaesio ad Christum est necessaria ad fructificandum; secundo quod est efficax, ibi *qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum.* Circa primum duo facit. Primo proponit similitudinem; secundo ostendit eam esse convenientem. Dicit ergo quantum ad primum: dico, quod debetis in me manere ad hoc quod fructificetis, quia *sicut palmes*, ad litteram, palmes materialis, *non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite*, ex cuius radice humor ad vegetationem palmitum ascendit, *ita et vos*, supple: non potestis ferre fructum, *nisi in me manseritis.* Mansio ergo in Christo est ratio fructificationis. Unde de his qui in Christo non manent, dicitur Rom. c. VI, 21: *quem ergo fructum habuistis in his in quibus nunc erubescitis?* Iob XV, 34: *congregatio hypocritarum sterilis.* Haec autem similitudo conveniens est: quia *ego sum vitis, et vos palmites*, quasi diceret: talis est comparatio vestrum ad me, qualis palmitum ad vitem. De istis palmitibus dicitur in Ps. LXXIX, 12: *extendit palmites suos usque ad mare.* Hic ostendit quod mansio in Christo sit efficax, et primo ostendit eius efficaciam; secundo subdit efficaciae causam. Dicit ergo primo: dico, quod non solum necessaria est hominis mansio in me ut fructificet, sed etiam est efficax; quia *qui manet in me*, credendo, obediendo, perseverando, *et ego in eo*, illuminando, subveniendo, perseverantiam dando, *hic*, et non alius, *fert fructum multum.* Fert, inquam, triplicem fructum in vita ista. Primus est abstinere a peccatis; Is. XXVII, v. 4: *hic est omnis fructus, ut tollatur peccatum.* Secundus est vacare operibus sanctitatis; Rom. VI, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificatione* et cetera. Tertius fructus est vacare aedificationi aliorum; Ps. CIII, 13: *de fructu operum tuorum satiabitur terra.* Fert etiam quartum fructum in vita aeterna; supra IV, 36: *fructum congregat in vitam aeternam.* Hic est ultimus et perfectus fructus laborum nostrorum; Sap. III, 15: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Ratio autem huius efficaciae est, *quia sine me nihil potestis facere.* In quo et corda instruit humilium, et ora obstruit superborum, et praecipue Pelagianorum, qui dicunt bona opera virtutum et legis sine Dei adiutorio ex seipsis facere posse: in quo dum liberum arbitrium asserere volunt, eum magis praecipitant. Ecce enim dominus hic dicit, quod sine ipso non solum magna, sed nec minima, immo nihil facere possumus. Nec mirum quia nec Deus sine ipso aliquid facit; supra, I, 3: *sine ipso factum est nihil.* Opera enim nostra aut sunt virtute naturae, aut ex gratia divina. Si virtute naturae, cum omnes motus naturae sint ab ipso verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso. Si vero virtute gratiae: cum ipse sit auctor gratiae, quia *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, ut dicitur supra I, v. 17: manifestum est quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest; II Cor. III, v. 5: *non quod sufficientes simus aliquid cogitare ex nobis quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est.* Si ergo nec etiam cogitare possumus nisi ex Deo, multo minus nec alia. Hic ponitur secunda ratio inhaesionis, quae sumitur ex comminatione poenae; quia nisi manserimus in ipso, non evademus poenam. Et ponit quinque quae poenam illam exaggerant: quorum quaedam pertinet ad poenam damni, scilicet expulsio a gloria; unde dicit *mittetur foras.* Sed aliquando videmus, quod in vite materiali aliquis palmes manet per exteriorem coniunctionem, non autem per humoris participationem: sic et aliqui manent in Christo solum per fidem, non tamen participant humorem vitis, quia non sunt in caritate. Unde tales mittentur foras, idest, separabuntur a societate bonorum; Ezech. c. XXXIV: *stabo, et separabo* et cetera. Secunda poena damni est arefactio; unde dicit *et arescet.* Unde si quid habebat a radice, amittet denudatus eius auxilio et vita. Nam mali Christiani viriditatem aliquam habere videntur; sed quando a sanctis et a Christo separabuntur, eorum ariditas apparebit; Ps. XXI, 16: *aruit tamquam testa virtus mea.* Tertia poena est eorum cum malis associatio; unde dicit *et colligent eum*, scilicet Angeli messores, ad malos; quae quidem poena maxima est. Si enim ad horam esse cum malis, magna poena est, quanto magis esse perpetuo cum pessimis hominibus et Daemonibus? Is. XXIV, 22: *congregabuntur congregatione unius fascis in lacum*; Matth. c. XIII, 30: *colligite primum zizania, et alligate ea in fasciculos ad comburendum.* Quarta poena est sensus: unde dicit *et in ignem mittent*, scilicet aeternum; Ez. XV, 2: *quid fiet de ligno vitis? (...). Ecce igni datum est in escam.* Ligna enim si in vite non permaneant, contemptibiliora sunt ceteris lignis; si vero maneant in vite, gloriosiora sunt. Unde dicit Augustinus: *unum ex duobus palmiti congruit, aut vitis aut ignis: si in vite non est, erit in igne.* Matth. XXV, 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum.* Quinta poena est perpetuum ignis experimentum; unde subdit *et ardet*, in perpetuum; Matth. XXV, 46: *ibunt hi in supplicium aeternum.* Hic ponitur tertia inhaesionis causa, quae sumitur ex efficacia impetrationis, quasi diceret *si manseritis in me*, hunc fructum consequemini, scilicet *quodcumque volueritis, petetis, et fiet vobis.* Sed notandum, quod supra in admonitione inhaesionis duo posuit, quae hic resumit. Primum, scilicet *in me manete*, quod hic resumit dicens *si manseritis in me.* Secundum, *et ego in vobis*; et loco huius dicit *et verba mea in vobis manserint.* Quia Christus est verbum patris, omnia verba sapientiae sunt ab ipso; Eccli. I, 5: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Manifestum est ergo quod Christus est in nobis, quando verba sapientiae eius sunt in nobis; supra V, 38: *verbum Dei non habetis in vobis manens.* Ideo dicit *et verba mea in vobis manserint*, scilicet quadrupliciter, amando, credendo, meditando et implendo; Prov. IV, 20: *fili, ausculta sermones meos*, scilicet credendo, *et ad eloquia mea inclina aurem tuam*, scilicet obediendo, seu implendo, *ne recedant ab oculis tuis*, meditando, *et custodi ea in medio cordis tui*, amando; Ier. XV, 16: *inventi sunt sermones tui, et comedi eos.* Tunc ergo in nobis sunt verba Christi quando facimus quae praecepit, et diligimus quod promisit. Et ex hoc sequitur quod informamur quid petere debeamus; Rom. VIII, 26: *quid oremus sicut oportet, nescimus, sed ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Unde et verbis suis nos orare docuit, Matth. VI, 9 et Lc. XI, 2. Sic ergo verba Dei credita et meditata informant nos ad petendum quae sunt nobis necessaria ad salutem. Sed verba Dei amata et impleta iuvant nos ad merendum; et ideo subdit *quodcumque volueritis, petetis*, discrete, perseveranter, *et fiet vobis*; infra XVI, v. 23: *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* Hic ponitur quarta ratio inhaesionis, quae sumitur ex gloria patris. Omnia opera nostra ad Dei gloriam referre debemus; Ps. CXIII, 1: *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*; I Cor. X, v. 31: *si manducatis aut bibitis, sive aliquid facitis; omnia* *in gloriam Dei facite.* Ostendit ergo dominus quod sumus in Christo, quia ex hoc fructificamus, et ex fructificatione nostra pater glorificatur; unde dicit *in hoc glorificatus est pater meus*, idest ad gloriam patris redundat, *ut plurimum fructum afferatis.* Ponit hic tria, ordine praepostero, quae se invicem consequuntur. Unum pertinet ad inhaesionem, scilicet *efficiamini mei discipuli*, quod idem est quod *manete in me.* Et ex hoc sequitur secundum, scilicet *ut fructum plurimum afferatis.* Et ex hoc glorificatur pater meus: quasi diceret: ad gloriam patris est quod fructum plurimum afferatis, et fructum plurimum affertis ex hoc quod estis mei discipuli. Primo quidem bene vivendo; Matth. V, 16: *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum*; et bene docendo, ex quo similiter Deus glorificatur, Is. XXIV, 15: *in doctrinis glorificate Deum*, et XLIII, 7: *omnem qui invocat nomen meum, in laudem et gloriam meam, creavi eum.* Ergo apostoli sunt terra illa quae fructum multum attulit, ut dicitur infra, 8: *et efficiamini mei discipuli*, per inhaesionem et caritatis fervorem. Haec enim sunt signa discipulatus Christi, scilicet inhaesio ad Christum; supra VIII, 31: *si manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis.* Et ex hoc efficiuntur idonei ut ferant fructum doctrinae. Secundo caritatis observatio; supra XIII, 35: *in hoc cognoscent omnes quia mei discipuli estis, si dilectionem habueritis ad invicem* et cetera. Et ex hoc efficiuntur idonei ut afferant fructum bonorum operum; I Cor. XIII, 2: *si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam* etc. quia ibi ponuntur sine caritate nihil valere.

Lectio 2

[87522] Super Io., cap. 15 l. 2 Supra monuit dominus discipulos suos ut in eo manerent, hic ostendit quid sit in eo manere; et hoc tripliciter. Primo quidem quod manere in eo est manere in eius dilectione; secundo ostendit quod praecepta eius servare, est manere in eius dilectione, ibi *si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea*; tertio ostendit quod observatio caritatis sit eius praeceptum, ibi *hoc est praeceptum meum* et cetera. Circa primum duo facit. Primo commemorat collatum discipulis beneficium; secundo hortatur eos ad perseverandum, ibi *manete in dilectione mea.* Dicit ergo primo, quod hoc quod in Christo manemus, est ex eius gratia; quae quidem gratia est effectus dilectionis ipsius, Ier. XXXI, 3: *in caritate perpetua dilexi te.* Ex quo patet quod omnia opera nostra bona sunt nobis ex beneficio divinae dilectionis. Non enim essent nobis, nisi quia fides per dilectionem operatur; nec diligeremus, nisi prius diligeremur. Et ideo hoc beneficium commemorans dixit *sicut dilexit me pater, et ego dilexi vos.* Sed notandum, quod ly *sicut* quandoque denotat aequalitatem naturae, quandoque autem similitudinem actionis. Ariani autem errantes volebant, quod ly *sicut* importaret aequalitatem, et per hoc, quod superius saepius expressum est, concludebant, quod esset minor patre. Sed hoc est falsum; et ideo, secundum Augustinum, dicendum, quod ly *sicut* dicit similitudinem gratiae et dilectionis: nam dilectio qua filius diligit discipulos, est quaedam similitudo eius dilectionis qua pater diligit filium. Cum enim diligere aliquem sit velle ei bonum, pater diligit filium secundum divinam naturam, inquantum vult illi infinitum suum bonum, quod ipse habet, communicando ei eamdem naturam numero quam ipse

habet; supra V, v. 20: *pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit.* Diligit etiam eum secundum humanam naturam; Oseae XI, v. 1: *puer Israel, et dilexi eum, et ex Aegypto vocavi filium meum.* Et ad hoc scilicet ut simul esset Deus et homo. Et ad nihil horum filius dilexit discipulos, nam neque ad hoc dilexit eos ut essent Deus per naturam, neque essent uniti Deo in persona; sed ad quamdam horum similitudinem eos dilexit, ut scilicet essent dii per participationem gratiae; Ps. LXXXI, 6: *ego dixi: dii estis*; II Petr. I, 4: *per quem magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae per hoc efficiamur consortes naturae.* Item ut assumerentur in unitatem affectus: quia *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*; I Cor. VI, 17. Rom. VIII, 29: *quos praescivit, conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sic ergo maius bonum Deus pater posuit filio secundum utramque naturam, quam filius discipulis, sed tamen simile, ut dictum est. *Manete in dilectione mea*, quasi diceret: ex quo tantum beneficium recepistis ex dilectione mea, *manete* in ea, ut scilicet me diligatis: vel *manete in dilectione mea*, quia ego diligo vos, scilicet in gratia mea, ut non excidatis a bonis quae praeparavi vobis. Et haec expositio magis congruit, ut sit sensus: perseveretis in hoc statu, ut scilicet diligamini a me per effectum gratiae; I Cor. VII, 20: *unusquisque in ea vocatione qua vocatus est, in illa permaneat*; I Io. IV, v. 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Hic ostendit quid sit manere in eius dilectione, et primo ostendit quod hoc est servare eius mandatum; secundo manifestat per exemplum, ibi *sicut et ego patris mei praecepta servavi*; tertio excludit dubium, ibi *haec locutus sum vobis ut gaudium meum in vobis sit.* Dicit ergo *manete in dilectione mea*, et hoc facietis, *si praecepta mea servaveritis*: sic enim manebitis in dilectione mea. Observatio enim mandatorum est effectus divinae dilectionis, non solum eius qua nos diligimus, sed eius qua ipse diligit nos. Ex hoc enim quod ipse diligit nos, movet nos et adiuvat ad implendum mandata eius, quae impleri non possunt nisi per gratiam, I Io. c. IV, 10: *in hoc est caritas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Exemplum autem ad hoc subdit, dicens *sicut et ego patris mei praecepta servavi.* Sicut enim dilectio, qua pater diligit eum, est exemplum dilectionis qua ipse diligit nos; ita voluit quod obedientia sua sit exemplum obedientiae nostrae. Christus enim per hoc ostendit quod mansit in dilectione patris, quia, per omnia, mandata eius servavit. Nam et mortem sustinuit, Phil. II, 8: *factus est obediens patri usque ad mortem, mortem autem crucis.* Ab omni peccato abstinuit; I Petr. II, 22: *qui peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore eius.* Quae intelligenda sunt de Christo secundum quod homo; supra VIII, 29: *non reliquit me solum, quia quae placita sunt ei, facio semper.* Et ideo dicit: maneo in eius dilectione quia nihil in me, secundum quod homo, est dilectioni eius contrarium. Ne credant quod moneat eos ad mandata eius servanda propter utilitatem propriam, et non discipulorum, dicit *haec locutus sum vobis*, scilicet ut mandata mea servetis propter bonum vestrum, scilicet *ut gaudium meum in vobis sit.* Amor enim est causa gaudii: unusquisque enim gaudet de re amata. Deus autem se amat et creaturam, praecipue rationalem, cui infinitum bonum communicat. Christus ergo de duobus ab aeterno gaudet: scilicet de bono suo et patris; Prov. VIII, 30: *delectabar coram eo ludens in orbe terrarum.* Item de bono creaturae rationalis; ibid. VIII, 31: *deliciae meae* sunt *esse cum filiis hominum*, idest, in hoc quod communicor filiis hominum: et de his gaudet ab aeterno; Is. LXII, 5: *gaudebit super te Deus tuus.* Vult ergo dominus ut per observantiam mandatorum suorum efficiamur participes gaudii sui; unde dicit *ut gaudium meum*, quo scilicet ego gaudeo de divinitate mea et patris, *sit in vobis*: quod nihil est aliud quam vita aeterna, quae est gaudium de veritate, ut Augustinus dicit; quasi diceret: ut habeatis vitam aeternam; Iob XXII, 26: *tunc super omnipotente deliciis afflues. Et gaudium vestrum*, quo ego gaudeo de humanitate mea, *repleatur.* Nam bona de quibus nos gaudemus, aut sunt imperfecta, aut imperfecte habentur; et ideo gaudium in hac vita plenum esse non potest. Tunc autem plenum erit quando perfecta bona perfecte consequemur; Matth. XXV, 21: *intra in gaudium domini tui.* Hic ostendit dominus quae sint praecepta eius, et primo proponit quid sit praeceptum suum; secundo inducit exemplum, ibi *sicut dilexi vos*; tertio commemorat beneficium, ibi *vos amici mei estis.* Praeceptum autem quod ponit, est praeceptum caritatis, quod servari vult. *Hoc est*, inquit, *praeceptum meum ut diligatis invicem.* Sed cum multa sint alia praecepta domini in sacro eloquio, quaeritur quare solum observationem caritatis dicit esse praeceptum suum. Ad quod, secundum Gregorium, dicendum est, quod caritas est radix et finis omnium virtutum. Radix quidem, quia ex caritate confirmata in corde hominis movetur homo ad implenda omnia alia praecepta; Rom. XIII, v. 8: *qui diligit proximum, legem implevit.* Ergo omnia praecepta quasi ad hoc ordinantur ut homo benefaciat proximo, et non molestet eum; quod quidem potissime ex caritate fit. Finis autem est, quia omnia praecepta ad ipsam ordinantur, et in sola caritate solidantur; I Tim. I, 5: *finis praecepti est caritas.* Dicit ergo *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem*, quasi scilicet, a caritate omnia procedunt sicut a principio, et in caritate omnia ordinantur sicut in finem. Nam, sicut dicit Gregorius, *ut multi arboris rami ex una radice prodeunt, sic multae virtutes ex una radice generantur: nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice caritatis.* Sed cum Matth. XXII, 40, dicatur, quod non solum in dilectione Dei, sed etiam proximi pendeat lex et prophetae, quare solum hic de dilectione proximi mentionem facit? Sed dicendum, quod unum includitur in alio: qui enim diligit Deum, necesse est ut proximum et ea quae sunt Dei diligat; et qui diligit proximum propter Deum, necesse est ut diligat Deum: licet enim obiecta sint diversa, tamen ipsi actus secundum consequentiam sunt unum. Est autem duplex ratio quare magis de dilectione proximi quam Dei mentionem facit. Una scilicet, quia in hoc intendit eos instruere, et inducere quomodo proximos aedificent, et quomodo fortes fierent ad tribulationes persecutorum perferendas; et ad utrumque caritas proximi necessaria est. Hic manifestat per exemplum quomodo proximum debeamus diligere, ita scilicet, quomodo Christus dilexit nos. Christus autem dilexit nos ordinate et efficaciter. Ordinate quidem, quia nil in nobis dilexit nisi Deum, et in ordine ad ipsum; Eccli. XXIV, 24: *ego mater pulchrae dilectionis* et cetera. Efficaciter autem, quia intantum dilexit ut semetipsum pro nobis traderet; Eph. c. V, 2: *dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.* Nos ergo debemus proximos diligere, scilicet sancte ad bonum, et efficaciter scilicet ut dilectionem opere ostendamus; I Io. III, 18: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate. Maiorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Hic ostendit efficaciam dilectionis, quae est ut quis mortem sustineat pro amicis, quod est signum maximae dilectionis. Sed contra hoc obiicitur, quod maioris dilectionis signum dicitur quando aliquis animam suam ponit pro inimicis suis, ut Christus fecit; Rom. V, 8: *commendat Deus caritatem suam in nobis: quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis, mortuus est.* Ad quod dicendum, quod Christus non posuit animam suam pro nobis inimicis, ut scilicet inimici remaneremus, sed ut amicos efficeret: vel licet non essent amici quasi amantes, erant tamen amici ut amati. Est autem manifestum quod maximae dilectionis est signum, propter amicos animam ponere, quia, in ordine diligibilium quatuor ordinata sunt, scilicet Deus, anima nostra, proximus, et corpus nostrum. Et Deum debemus diligere super nos ipsos et supra proximos, ita ut pro Deo nos ipsos, scilicet animam et corpus et proximum dare debeamus. Pro anima autem nostra corpus est ponere, non tamen eam dare. Pro proximo autem vitam corporalem et corpus debemus exponere pro salute proximi: et ideo, cum vita corporalis sit potissimum quod nos post animam habeamus, ideo potissimum est ipsam exponere propter proximum, et maioris dilectionis signum; I Io. c. IV, 9: *in hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum.*

Lectio 3

[87523] Super Io., cap. 15 l. 3 Supra dominus monuit nos ad dilectionem fraternam, et hoc exemplo sui, hic ostendit discipulis beneficium praestitum, per quod obligati erant ad Christi imitationem: scilicet quod Christus eos ad amorem suum assumpsit. Et primo ponit amicitiae signum; secundo subiungit causam, ibi *non vos me elegistis* et cetera. Ponit autem duplex amicitiae signum: unum ex parte discipulorum; aliud ex parte sui ibi *iam non dicam vos servos.* Signum autem ex parte discipulorum, quod sunt amici Christi, est observatio mandatorum eius; unde dicit *vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis*; quasi diceret: usque modo monui vos ut diligeretis invicem, sed modo moneo et dico de amicitia vestra ad meipsum. Potest autem hoc quod dicit *vos amici mei estis*, dupliciter intelligi, secundum quod amicus dupliciter dicitur, scilicet qui amat et qui amatur; et secundum utrumque, verum est quod subdit *si feceritis quae ego praecipio vobis.* Et qui Deum amant, mandata illius servant; quia cum amicus dicatur quasi animae custos, ut Gregorius dicit, non immerito qui voluntatem Dei in praeceptis eius custodit, amicus eius vocatur. Item, quos Deus amat, mandata Dei servant, inquantum conferendo eis gratiam suam, adiuvat ad servandum: Deus enim nos amando, facit suos dilectores; Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo*: non quasi prius fuerint diligentes, sed quia ipse eos diligentes facit diligendo. Sed sciendum, quod mandatorum observatio non est divinae amicitiae causa, sed signum: scilicet et quod Deus diligat nos, et quod nos diligamus eum; Sap. VI, v. 19: *dilectio illius custodia legum est*; I Io. c. II, 4: *qui dicit se amare Deum, et mandata eius non custodit, mendax est.* Ex parte autem Christi ponitur amicitiae signum, cum dicit *iam non dicam vos servos*, et primo excludit quod videtur amicitiae contrarium; secundo ponit verae amicitiae signum, ibi *vos autem dixi amicos* et cetera. Amicitiae autem contrariatur servitus, et ideo primo excludit servitutem, dicens *iam non dicam vos servos*; quasi dicat: etsi olim fueritis quasi servi sub lege, nunc estis quasi liberi sub gratia; Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Secundo subdit rationem, dicens *quia servus nescit quid faciat dominus eius*: servus enim est quasi extraneus a domino; supra c. VIII, 35: *servus non manet in domo in aeternum.* Extraneis autem secreta committenda non sunt; Prov. XXV, 9: *secreta extraneo ne reveles*, unde nunc servis secreta

committenda non sunt. Potest autem hoc ad praecedentia sic continuari. Possent discipuli dicere, quod si servamus praecepta tua, sumus amici tui; sed servare praecepta est magis servitutis quam amicitiae: et ideo hoc excludens dominus dicit *iam non dicam vos servos.* Sed dubitatur hic. Cum ipsi apostoli dicant se servos Christi; sicut: *Paulus apostolus servus Christi Iesu*, et David: *servus tuus ego sum*, et etiam ipsi qui introducendi sunt in vitam aeternam: Matth. XXV, 23: *euge serve bone et fidelis (...) intra in gaudium domini tui*: quid est hoc quod dominus dicit *iam non dicam vos servos?* Dubitatur etiam de hoc: quia cum frequenter domini servis suis secreta revelent, et etiam Deus, Amos III, 7: *non faciet Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas*: non videtur verum quod hic dicit *servus nescit quid faciat dominus eius.* Respondeo. Dicendum, secundum Augustinum, quod servitus proprie ex timore creatur. Est autem duplex timor: scilicet servilis, quem expellit caritas, I Io. IV, 18: *timor non est in caritate*; alius est timor filialis, qui ex caritate generatur, quia timet perdere quis quod amat; et hic est timor bonus et castus, de quo dicitur in Ps. XVIII, v. 10: *timor domini sanctus permanet in saeculum saeculi.* Et secundum hoc sunt duae servitutes. Una quae procedit ex timore filiali; et secundum hanc servi sunt iusti omnes, et filii Dei, ut obiiciebatur. Alia servitus, est quae procedit ex timore poenae, et contrariatur dilectioni; et de hac dicit *iam non dicam vos servos.* Sciendum est etiam, quod servus proprie est qui non est causa sui: liber vero qui est sui causa. Est ergo differentia inter operationes servi et liberi: quia servus operatur causa alterius; liber autem causa sui operatur, et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem. Nam liber propter se operatur, sicut propter finem, et a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus; sed servus nec propter se operatur sed propter dominum, nec a se sed a domini voluntate, et quasi quadam coactione. Sed contingit aliquando quod aliquis servus operatur causa alterius, sicut causa finali; operatur tamen a se, inquantum se movet ad opus: et haec est bona servitus, quia ex caritate movetur ad bona opera facienda; sed non operatur propter se: quia caritas non quaerit quae sua sunt, sed quae sunt Iesu Christi et salutis proximorum. Qui autem omnino causa alterius operantur, sunt mali servi. Patet ergo quod discipuli servi erant, sed bona servitute, quae ex amore procedit. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ille servus qui movetur solum ab alio, et non a se, habet se ad moventem sicut instrumentum ad artificem. Instrumentum autem communicat cum artifice in opere, sed non in operis ratione. Sic ergo tales servi participant solum in opere; sed quando servus operatur ex propria voluntate, necesse est quod rationem operis sciat, et quod revelentur ei occulta, per quae ea scire possit quae agit, Eccli. XXXIII, 31: *servus si est tibi fidelis, sit tibi quasi anima tua.* Apostoli autem, ut dictum est, a se movebantur ad bona opera facienda, scilicet ex propria voluntate per amorem inclinata; et ideo dominus secreta sua revelat eis. Sed de malis servis verum est quod nesciunt quid faciat dominus eorum. Sed quae sunt illa quae nesciunt? Illa proprie quae in nobis Deus facit. Omnia enim bona quae facimus, Deus in nobis operatur Is. XXVI, 12 et Phil. II, 13: *operatur in nobis et velle et perficere.* Servus ergo malus ex superbia cordis sui obtenebratus, dum quod facit, sibi attribuit, *nescit quid faciat dominus eius.* Hic ponit verum signum amicitiae ex parte sua, quod est quia *quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* Verum enim amicitiae signum est quod amicus amico suo cordis secreta revelet. Cum enim amicorum sit cor unum et anima una, non videtur amicus extra cor suum ponere quod amico revelat; Prov. XXV, 9: *causam tuam tracta cum* *amico tuo.* Deus autem faciendo nos participes suae sapientiae, sua secreta nobis revelat; Sap. VII, 27: *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.* Sed dubitatur hic primo, quae et qualiter filius a patre audit. Quod quidem pluries iam manifestatum est. Cum enim audire sit scientiam ab alio accipere, audire filium a patre nihil aliud est quam scientiam ab eo accipere; scientia autem filii est eius essentia: filium ergo audire a patre, est accipere essentiam eius ab eo. Dubitatur etiam de hoc quod dicit *omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* Si ergo omnia eis nota fecit, sequitur quod tot sciebant discipuli quot et filius. Responsio. Dicendum, secundum Chrysostomum *omnia quaecumque audivi*, quae scilicet vos audire oportebat, *nota feci vobis*; non autem omnia simpliciter; infra XVI, v. 12: *multa habeo vobis dicere, quae non potestis portare modo.* Vel dicendum, secundum Augustinum, quod dominus propter certitudinem dicendorum utitur praeterito pro futuro; ut sit sensus *omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis*, idest, faciam in plenitudine, de qua dicit apostolus I Cor. XIII, v. 12: *tunc cognoscam sicut et cognitus sum*; infra XVI, 25: *in illo die palam de patre meo annuntiabo vobis*, quando scilicet introducet nos ad visionem patris. Omnia enim quae scit filius, scit pater. Quando ergo revelabit nobis patrem, revelabit omnia quae scit, et id quod scimus. Vel dicendum, secundum Gregorium, et melius. Eiusdem rei potest haberi cognitio perfecta et imperfecta: sicut in scientiis apparet quod qui scit principia omnia unius scientiae dicitur scire scientiam illam, sed imperfecte eam scit. Unde qui docet aliqua principia alicuius scientiae, potest dicere se docuisse scientiam illam, quia omnia quae sunt scientiae illius, sunt in principiis eius virtute; sed illam eamdem scientiam perfectius scit quando conclusiones singulas, quae virtute erant in principiis, novit. Sic ergo et de divinis potest haberi duplex cognitio. Una imperfecta: et haec habetur per fidem, quae est praelibatio illius futurae beatitudinis et cognitionis quam habebimus in patria; Hebr. c. XI, 1: *est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Unde de hac cognitione dicit *omnia nota feci vobis*, scilicet in fide, secundum quamdam praelibationem, sicut conclusiones virtute sunt in principiis. Unde dicit Gregorius: *omnia quae nota facit servis suis, sunt gaudia internae caritatis et festa supernae patriae, quae quotidie mentibus per aspirationem sui amoris imprimit, dum enim audita superna caelestia amamus, amata iam novimus: quia ipse amor notitia est.* Hic ponit amicitiae causam. Consuetum est autem apud homines ut unusquisque sibi attribuat causam amicitiae; Eccli. XXXVII, 1: *omnis amicus dicit: et ego amicitiam copulavi.* Et sic multi attribuunt sibi divinae amicitiae causam, dum sibi principium bonorum operum attribuunt et non Deo. Et dominus hoc excludens dicit *non vos me elegistis*; quasi dicat: quisquis ad hanc dignitatem amicitiae vocatus est, non sibi causam amicitiae attribuat, sed mihi eum ad hoc eligenti. Et primo ponit gratuitam Dei electionem; secundo exponit ad quid eliguntur, ibi *et posui vos, ut eatis et fructum afferatis.* Dicit ergo *non vos me elegistis*, ut scilicet ego essem amicus vester, *sed ego elegi vos*, ut facerem amicos meos; I Io. IV, 10: *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Est autem duplex Dei dilectio. Una aeterna qua praedestinamur; Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Alia temporalis, qua ab ipso vocamur, quae nihil est aliud quam executio aeternae praedestinationis: quia quos elegit praedestinando, hos etiam elegit vocando; Rom. VIII, 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit* etc.; Lc. VI, v. 13: *elegit duodecim, quos et apostolos nominavit.* Sunt autem aliqui dicentes, electionem Dei temporalem ex meritis electorum causari. Sed hoc est contra illud quod hic dicitur. Nam si ideo elegit te quia bonus eras, non autem poteras bonus esse nisi bonum eligeres; hoc autem bonum potissime est Deus; ergo primo elegisti bonum, quod est Deus, quam eligereris. Sed dominus dicit contrarium *non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Non ergo dicendum, quod aliquod bonum ex parte nostra totaliter praecedat electionem Dei. Dico autem totaliter, quia aliquod bonum particulare in nobis existens, potest esse causa alterius boni nobis dandi, et hoc alterius, cum sit quidam ordo in divinis donis; sed universaliter nihil potest esse causa et praecedere divinam electionem: quia omnia bona sunt nobis a Deo. Sed de aeterna electione adhuc magis erroneum esset dicere, quod ab electione nostra praecederetur. Fuerunt tamen aliqui qui dicerent, quod merita nostra praecedentia sunt causa illius electionis: et hic fuit error Origenis, qui dixit animas hominum simul fuisse creatas aequales, et quibusdam stantibus, quaedam minus et quaedam magis peccaverunt; et ideo quaedam meruerunt habere gratiam, quaedam non. Sed contra hoc est, quod dominus dicit: *non vos me elegistis.* Alii autem dicunt quod verum est quod merita in actu existentia non sunt causa praedestinationis, sed praeexistentia in praescientia Dei; dicentes quod quia Deus scivit aliquos bonos futuros et bene usuros gratia, ideo proposuit eis gratiam se daturum. Sed si hoc esset, sequeretur quod ideo elegit nos, quia praescivit nos ipsum electuros. Et sic electio nostra praevia esset electioni divinae, quod est contra sententiam domini. Sed forsitan diceret aliquis: quae electio poterat esse, qui nihil eramus et nulla inter nos erat praeeminentia? Sed eum qui dicit huiusmodi, decipit modus electionis humanae secundum quem credit esse electionem divinam. Sed aliter et aliter se habent: quia electio nostra causatur ex bono iam praeexistente; sed electio divina est causa influentiae maioris boni in uno quam in alio. Cum enim electio sit actus voluntatis: secundum quod diversimode voluntas Dei et hominis se habent ad bona, sic diversus est electionis eorum modus. Voluntas autem Dei se habet ad bonum creatum ut causa eius; Sap. XI, 26: *quomodo potuissent illa esse, nisi tu voluisses?* Et sic bonum derivatur ad res creatas ex voluntate Dei. Unde Deus aliquem alteri praeeligit, inquantum plus ei de bono influit quam alteri. Voluntas autem hominis movetur ad aliquid ex bono praeexistente apprehenso: et ideo oportet in electione nostra unum bonum praeexistere alteri. Ideo autem Deus uni magis quam alteri bonum influit, ut reluceat ordo in rebus: sicut apparet in rebus materialibus, quod materia prima quantum est de se, est uniformiter disposita ad omnes formas. Ipsae etiam res antequam sint, non sunt dispositae ad hoc vel illud esse; sed ut servetur ordo in eis, diversas formas et diversum esse sortiuntur a Deo. Et similiter in creatura rationali quidam eliguntur ad gloriam, quidam reprobantur ad poenam; II Tim. II, 19: *novit dominus qui sunt eius (...). In magna enim domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia: et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam.* Et sic apparet diversus ordo: dum in quibusdam rebus relucet Dei misericordia, quos absque ullis meritis praecedentibus ad gratiam praeparat; in quibusdam autem Dei iustitia, dum eos ex propriis culpis, citra condignum tamen, deputat poenae. Sic ergo elegi vos ab aeterno praedestinando et vocando ad fidem ex tempore. Ad quod autem eos elegit, subdit consequenter cum dicit *et posui vos ut eatis et fructum afferatis*, et primo ponit ad quid elegerit; secundo rationem dictorum assignat, ibi *haec mando vobis, ut diligatis invicem.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quod elegit ad aliquid agendum; secundo quod elegit ad aliquid recipiendum, ibi *ut quodcumque petieritis patrem in nomine meo, det vobis.*

Dicit ergo *posui vos*, idest, dedi vobis ordinem in Ecclesia mea; I Cor. XII, v. 28: *posuit Deus in Ecclesia primum quidem apostolos* et cetera. Item *posui vos*, idest, firmiter vos disposui; Gen. I, 16: *fecit Deus luminaria magna, et posuit ea in firmamento caeli*; Iud. V, 20: *stellae manentes in ordine et cursu suo adversus Sisaram pugnaverunt.* Positio enim ordinem et firmitatem importat. *Posui*, inquam, ad tria. Primo quidem ad eundum: unde dicit *ut eatis*, per mundum discurrendo, ut totum convertatis ad fidem; Mc. ult., 15: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* Vel *ut eatis*, idest proficiatis de virtute in virtutem; Ps. LXXXIII, 8: *ibunt de virtute in virtutem: videbitur Deus deorum in Sion*; Oseae, ult., 6: *ibunt rami eius ut Libani.* Secundo ad fructum afferendum, unde dicit *et fructum afferatis* scilicet conversionis fidelium, quantum ad primum iter; Rom. I, v. 13: *ut aliquem fructum habeam in vobis, sicut et in ceteris gentibus.* Vel fructum spiritualem interiorem, quantum ad secundum iter; Gal. V, 22: *fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax* et cetera. Eccli. XXIV, 23: *flores mei fructus honoris et honestatis.* Tertio ut fructum afferant qui non perdatur per mortem seu peccatum; unde dicit *et fructus vester maneat*, scilicet congregatio fidelium in vitam aeternam perducatur, et fructus spiritualis magis proficiat; supra, IV, v. 36: *et fructum congregat in vitam aeternam. Ut quodcumque petieritis.* Hic ostendit quod elegerit ad aliquid recipiendum, scilicet omnia quae petierint. Quasi diceret: posui vos ad hoc ut essetis digni recipere a patre in nomine meo; I Io. III, 21: *si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum, et quidquid petierimus, accipiemus ab eo. Haec mando vobis.* Hic assignat rationem rerum quae dixit. Posset enim quis dicere, quare haec omnia Christus diceret eis. Unde dominus respondens dicit *haec mando vobis, ut diligatis invicem*; quasi, omnia quae dico, sunt inducentia vos ad dilectionem proximorum: I Tim. I, 5: *finis praecepti est caritas.* Vel dicendum, secundum Chrysostomum, quod possent discipuli dicere: domine, cur nobis tot de dilectione tua commemoras? Numquid ut improperes? Sed dominus dicit: non, immo ut incitem vos ad dilectionem proximi; I Io. IV, 21: *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Lectio 4

[87524] Super Io., cap. 15 l. 4 Posita similitudine vitis et palmitum, et explanata quantum ad inhaesionem palmitum ad vitem, hic consequenter explanat eam quantum ad ipsorum purgationem, quae futura erit per tribulationes. Consolatur eos ergo dominus contra tribulationes quas passuri erant, et primo rationes ex quibus eos consolatur proponit; secundo ipsas rationes exponit, ibi *mementote sermonis mei* etc.; tertio excusationes persequentium excludit, ibi *si non venissem, et eis locutus non fuissem, peccatum non haberent.* Ponit autem duas rationes ad eorum consolationem, quarum una sumitur ex exemplo; secunda ex causa, ibi *si de mundo fuissetis* et cetera. Consolatur ergo eos dominus exemplo sui, qui et passus est persecutiones tyrannorum; unde dicit *si mundus vos odit, scitote quia me priorem vobis odio habuit.* Sciendum est enim, quod sicut omnium beneficiorum principium est amor, ita et persecutionum omnium principium est odium: et ideo dominus praenun-

tiat eis odium futurum; Matth. XXIV, 9: *odio eritis omnibus hominibus*; Lc. VI, 22: *beati eritis cum vos oderint homines* et cetera. Dicit ergo: *si mundus vos odit* idest futurum est quod mundus vos odio habeat, et manifestabit odium suum persequendo vos; *scitote quia me priorem odio habuit*, supra c. VII, 7: *non potest mundus odisse vos; me autem odit.* Sed haec est grandis consolatio iustis ad fortiter sustinendum persecutiones; Hebr. XII, 3: *recogitate eum qui talem sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut ne fatigemini, animis vestris deficientes*; I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius.* Et ideo, secundum Augustinum, non debent se membra supra verticem extollere, nec recusare se in corpore esse, nolendo mundi odium sustinere cum capite. Mundus autem dupliciter accipitur. Quandoque quidem in bonum, pro his qui bene vivunt in mundo; II Cor. V, 19: *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi.* Quandoque autem in malum, scilicet pro amatoribus mundi; I Io. V, 19: *mundus totus in maligno positus est.* Sic ergo totus mundus totum odit mundum: quia amatores mundi, qui sunt per totum mundum diffusi, odiunt mundum totum, idest Ecclesiam bonorum per totum mundum roboratam. *Si de mundo fuissetis*, hic ponitur secunda ratio sumpta ex causa odii. Quando enim quis odium alicuius sustinet propter culpam suam, dolendum est et tristandum; sed quando propter virtutem, gaudendum. Primo ergo ostendit quae sit causa quare aliqui diliguntur a mundo; secundo ostendit quare apostoli a mundo odio habentur, ibi *quia vero de mundo non estis (...) propterea odit vos mundus.* Causa autem quare aliqui diliguntur, est similitudo eorum ad mundum; unde dicit *si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret.* Omne simile sibi simile diligit; Eccli. XIII, 20: *omnis caro ad simile sibi coniungetur.* Et ideo mundus, idest amatores mundi diligunt mundi amatores; unde dicit *si de mundo fuissetis*, idest sequentes mundum, *mundus quod suum erat diligeret*, sicut suos, et sibi similes; supra VII, 7: *non potest mundus odisse vos; me autem odit*; I Io. IV, 5: *de mundo sunt: ideo de mundo loquuntur, et mundus eos audit.* Sed contra. Per mundum intelligit hic dominus principes mundi, qui persecuturi erant apostolos; sed ipsi iidem principes persequuntur aliquod mundanos inventos, puta homicidas et latrones: ergo mundus non diligit quod suum est, sicut nec apostolos. Respondeo. Dicendum est quod est reperire aliquid pure bonum, sed pure malum nihil invenitur, cum subiectum mali sit bonum. Malum ergo culpae fundatur in bono naturae. Unde non potest aliquis homo esse peccator et malus, quin habeat aliquid boni. Sic ergo secundum malum quod habent, scilicet infidelitatem, pertinent ad mundum, et odiunt apostolos et eos qui de mundo non sunt; sed secundum bonum quod habent, non sunt de mundo, et odio habent eos qui de mundo sunt, scilicet fures et latrones, et cetera huiusmodi. Erant tamen aliqui in mundo bene viventes: qui apostolos diligebant, eorum facta approbando. Sed adhuc magis videtur dubium esse: quia ad mundum pertinet omne peccatum, et sic secundum quodlibet peccatum aliquis est de mundo. Sed videmus quod aliqui homines convenientes in aliquo peccato, se invicem odio habent, sicut superbi; Prov. XIII, 10: *inter superbos semper iurgia sunt*: et avarus odit avarum. Unde, secundum philosophum, figuli conrixantur adinvicem. Mundus ergo odit mundum. Non ergo videtur verum esse quod dominus dicit *mundus quod suum erat diligeret.* Responsio. Dicendum, quod duplex est amor: amicitiae scilicet et concupiscentiae, sed differunt: quia in amore concupiscentiae, quae sunt nobis extrinseca, ad nos ipsos trahimus, cum ipso amore diligamus alia, inquantum sunt nobis utilia vel delectabilia; sed in amore amicitiae est e converso, quia nosmetipsos trahimus ad ea quae sunt extra nos; quia ad eos quos isto amore diligimus, habemus nos sicut ad nosmetipsos, communicantes eis quodammodo nosmetipsos. Unde in amore amicitiae similitudo est causa amoris, non enim sic diligimus aliquem nisi inquantum sumus unum cum eo: similitudo autem est unitas quaedam. Sed in amore concupiscentiae, sive sit utilis, sive delectabilis, similitudo est causa separationis et odii. Cum enim isto amore aliquem diligam inquantum est mihi utilis vel delectabilis, quidquid est impeditivum utilitatis seu delectationis, habeo odio contrarium. Et inde est quod superbi iurgantur adinvicem, inquantum unus usurpat sibi gloriam quam alius amat, et in qua delectatur; figuli etiam, inquantum unus trahit ad se lucrum, quod alius pro se volebat. Sed sciendum, quod amor concupiscentiae non est rei concupitae, sed concupiscentis: propter hoc enim quis hoc amore aliquem diligit, inquantum est sibi utilis, ut dictum est. Et ideo magis diligit in hoc se quam illum: sicut qui diligit vinum quia est sibi delectabile, se potius quam vinum diligit. Sed amor amicitiae est potius rei amatae quam amantis, quia diligit aliquem propter ipsum dilectum, non propter ipsum diligentem. Sic ergo, quia in amore amicitiae similitudo causa est amoris, dissimilitudo causa odii, inde est quod mundus odio habet quod suum non est et sibi dissimile, et diligit, idest dilectione amicitiae, quod suum est. Sed de dilectione concupiscentiae est e converso. Et ideo dicit *si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret*, scilicet amore amicitiae. Hic ponit causam quare apostoli habentur odio a mundo, quae est dissimilitudo. Dicit ergo *quia vero de mundo non estis*, mentis scilicet elevatione, quamvis sitis per originem; supra VIII, 23: *vos de deorsum estis: ego autem de supernis sum.* Et hoc quidem, quia elevati estis a mundo, non ex vobis, sed ex gratia mea, quia scilicet, *ego elegi vos de mundo*; supra eodem: *ego elegi vos; propterea*, quia scilicet de mundo non estis, *odit vos mundus*, idest mundi amatores, ut eis dissimiles: Prov. c. XXIX, 27: *abominantur iusti impios, et abominantur impii eos qui in recta sunt via.* Et ibid. 10: *viri sanguinum oderunt* et cetera. Potest autem triplex ratio assignari quare mundus odit sanctos. Prima est diversitas conditionis: quia scilicet mundus in morte est, sed sancti sunt in statu vitae; I Io. III, 13: *nolite mirari, fratres, si odit vos mundus. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Et ideo dicit Sap. II, 15: *gravis est nobis etiam ad videndum.* Secunda ratio est displicentia correctionis. Nam sancti viri et verbis et factis mundi facta reprehendunt; et ideo mundus odit eos; Amos V, v. 10: *odio habuerunt corripientem in porta*; supra VII, 7: *me autem odit*, scilicet mundus, *quia testimonium perhibeo de illo, quod opera eius mala sunt.* Tertia ratio est iniquitas aemulationis, qua mali invident viris iustis, cum eos vident crescere et multiplicari in bonitate et sanctitate; sicut Aegyptii videntes crescere filios Israel, habebant eos odio, et persequebantur, Ex. I, 9 ss., et Gen. XXXVII, 4, dicitur, quod videntes fratres Ioseph quod a cunctis plus amaretur, oderant eum. Hic explicat rationes supradictas, et primo primam, quae pertinet ad exemplum; secundo secundam, quae pertinet ad causam odii, ibi *sed haec omnia facient vobis propter nomen meum.* Circa primum duo facit. Primo commemorat diversitatem gradus sui ad discipulos; secundo ostendit similitudinem factorum, ibi *si me persecuti sunt, et vos persequentur.* Diversitas gradus Christi ad discipulos erat, quia ipse dominus erat, illi autem servi; unde supra XIII, 16, dicit: *non est servus maior domino suo.* Hanc ergo diversitatem commemorat, dicens *mementote sermonis mei, quem ego dixi vobis*, supra c. XIII, 16, scilicet quod *non est servus maior domino suo.* Ergo non debet esse vobis indignum, si patiamini ea quae passus est dominus vester; immo debetis vobis reputare hoc ad magnam gloriam. Unde Matth. c. XX, 22, discipulis petentibus sedere unus ad dexteram et alius ad sinistram, dixit: *potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum?* Eccli. XXIII, 38: *gloria magna est sequi dominum*; Matth. X, 25: *sufficit discipulo ut sit sicut magister eius.* Sed contra. Supra eodem, dixit: *iam non dicam vos servos*, hic autem: *non est servus maior domino suo.* Respondeo dicendum, quod duplex est servitus. Una procedens ex timore servili, scilicet poenae: et secundum hanc apostoli non erant servi; alia ex timore casto, et talis servitus erat in apostolis; Lc. XII, 37: *beati servi illi quos cum venerit dominus invenerit vigilantes.* Si ergo estis servi, et ego dominus, debetis esse contenti quod ea fiant vobis quae facta fuerunt mihi. Me autem quidam contempserunt, et quidam receperunt; supra I, 11: *in propria venit, et sui eum non receperunt: quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*: et vos similiter si aliqui contemnent, aliqui tamen honorabunt. Unde dicit *si me persecuti sunt, et vos persequentur*: ubi ponitur similitudo sanctorum, quia eadem est ratio persecutionis quam exercebant in discipulos et in Christum, quia in discipulis Christum persequebantur; Act. IX, 4, in persecutione discipulorum Christus dicebat se persequi: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Et ideo propter identitatem causae sequitur consequentia *si me persecuti sunt, et vos persequentur*; Matth. X, 25: *si patrem familias Beelzebub vocaverunt, quanto magis domesticos eius?* De ista persecutione dicitur Matth. XXIII, v. 34: *ecce mitto ad vos sapientes et Scribas, et ex illis occidetis et crucifigetis, et ex eis flagellabitis in synagogis vestris, et persequemini de civitate in civitatem.* Et similiter eadem ratio est honorationis; et ideo dicit *si sermonem meum servaverunt, et vestrum servabunt*: quia verba vestra sunt mea verba; II Cor. ult., 3: *an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?* Matth. X, 20: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis*; et ideo Lc. X, v. 16, dicit: *qui vos audit, me audit.* Quod autem recepti sint ab aliquibus apostoli, et honorati, patet I Thess. II, 13: *et vos cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere, verbum Dei.* Hic explicat rationem consolationis, quae sumitur ex causa odii. Apostoli enim electi erant et elevati supra mundum, inquantum erant effecti participes divinitatis, et coniuncti Deo et ideo mundus eos odio habebat: ex quo sequitur quod potius Deum in eis quam ipsos mundus odiret. Et huius odii causa erat, quia non habebant veram Dei notitiam, scilicet per veram fidem et devotum amorem: alias si cognovissent eos Dei amicos, eos non fuissent persecuti. Et ideo dicit *haec omnia*, quod odiunt et persequuntur vos, *facient vobis propter nomen meum*, et ideo debet vobis esse gloriosum; I Petr. IV, 15: *nemo nostrum patiatur quasi fur aut homicida aut maledicus aut alienorum appetitor: si autem ut Christianus, non erubescat; glorificet autem Deum in isto nomine.* Non autem *propter nomen meum*, quasi ipsum ament, sed quia ipsum odio habent. Sicut e contrario vos patiemini propter nomen meum, quia ipsum amatis. Et haec facient, *quia nesciunt eum qui me misit*; supra VIII, 19: *si me sciretis, et patrem meum utique sciretis.* Nesciebant enim Deo esse acceptum, quod Christo adhaererent. Sed attendendum, quod hic loquitur de cognitione perfecta, quae consistit in fide perficiente intellectum, et coniungente Deo affectum: de qua cognitione dicitur Ier. IX, v. 24: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me*; Sap. XV, 3: *nosse te, sensus est consummatus* et cetera.

Lectio 5

[87525] Super Io., cap. 15 l. 5 Supra dominus tractans de persecutione quae discipulis a Iudaeis superventura erat, rationem assignavit: quia nesciunt eum qui misit eum. Sed quia ignorantia excusare solet, ideo hic eos ostendit esse inexcusabiles; et hoc dupliciter. Primo per ea quae ipse personaliter circa eos fecit et docuit; secundo per ea quae in eius absentia futura erant, ibi *cum autem venerit Paraclitus* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit eos inexcusabiles esse propter veritatis doctrinam; secundo propter signorum evidentiam, ibi *si opera non fecissem.* Circa primum tria facit. Primo ostendit quid eis possit ad excusationem suffragari; secundo ostendit eos hoc suffragio carere, ibi *nunc autem excusationem non habent de peccato suo*; tertio ostendit ex qua radice procedit eorum persecutio, ibi *qui me odit, et patrem meum odit.* Dicit ergo quod *haec omnia facient vobis propter nomen meum*: et quidem de his excusari possent, *si non venissem, et locutus eis non fuissem*; idest, si non ostendissem me personaliter, et eos personaliter non docuissem, *peccatum non haberent.* Sed contra; Rom. III, 23: *omnes peccaverunt, et egent gratia Dei.* Sed dicendum, quod non loquitur hic dominus de quocumque peccato, sed de peccato infidelitatis, quod non credunt in Christum: quod antonomastice peccatum dicitur, quia isto peccato existente, nullum aliud peccatum remitti potest, cum nullum peccatum remittatur nisi per fidem Iesu Christi, per quem est iustitia, ut dicitur Rom. V, 1. Et ideo idem est quod dicit *peccatum non haberent*, ac si diceret: non imputaretur eis quod in me non credunt. Et hoc primo, quia *fides est ex auditu*: Rom. X, 17. Unde si non venisset, et locutus eis non fuisset, non potuissent credere. Nulli autem imputatur ad peccatum, si non facit quod nullo modo facere potest. Et si dicatur, quod tenebantur, et credere poterant, etiam si Christus non venisset, cum fuerit eis annuntiatum per prophetas, Rom. I, 2: *quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de filio suo* etc., respondendum est, quod nec ipsa verba prophetarum Iudaei per se credere et intelligere poterant nisi eis divino auxilio ostenderentur; Dan. XII, 9: *clausi sunt signatique sermones usque ad tempus.* Unde Act. c. VIII, 31, dicebat eunuchus: *quomodo intelligere possum nisi aliquis ostenderit mihi?* Sic ergo si Christus non venisset, hoc peccatum, scilicet, infidelitatis, non haberent, quamvis alia peccata actualia habuissent propter quae fuissent puniti. Et similis ratio est de omnibus illis ad quos praedicatio verbi Dei pervenire non potuit. Unde non imputatur eis ad condemnationem infidelitatis peccatum; sed privati beneficio Dei propter alia eorum peccata actualia et originalia, damnabuntur. Sciendum autem quod multis Christi adventus et doctrina cessit in bonum, illis scilicet qui eum receperunt, et sermonem suum servaverunt; et multis ad malum, illis scilicet qui nec eum audire nec ei credere voluerunt; Is. VIII, 14: *erit vobis in lapidem offensionis et in petram scandali duabus domibus Israel; in laqueum et ruinam habitantibus Ierusalem*; Lc. II, 34: *positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum.* Sic ergo posuit per quid ab infidelitate excusari possent. Sed hoc excusationis suffragio carent, quia et eis personaliter se exhibuit Christus, et eos docuit. Unde dicit *nunc autem*, scilicet ex quo veni, et locutus fui, *excusationem non habent* scilicet per ignorantiam, *de peccato suo*; Rom. c. I, 20: *ita ut sint inexcusabiles: quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum*

glorificaverunt. Quod autem ipsi cognoverint Christum, patet Matth. XII, 7: *hic est heres: venite, occidamus eum.* Sed cognoverunt eum esse Christum promissum in lege, non autem esse Deum: quia *si hoc cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent.* Non ergo est eis ignorantia ad excusationem: quia non ex ignorantia hoc fecerunt, sed ex alia radice, scilicet ex odio et certa malitia. Unde subdit *qui me odit, et patrem meum odit*, quasi dicat: non ignorantia, sed odium quod habuerunt ad me, est eis ad peccatum, et hoc, quia redundat in odium patris. Cum enim filius et pater unum sint in essentia, veritate et bonitate, et omnis cognitio alicuius sit per veritatem quae in ipso est, quicumque diligit filium, diligit et patrem; et quicumque cognoscit unum, cognoscit et alium; et qui odit filium odit et patrem. Sed hic est duplex quaestio. Prima, utrum aliquis possit Deum odio habere. Ad quod dicendum, quod Deum, inquantum Deus est, nullus potest odio habere. Cum Deus sit pura essentia bonitatis, quae cum sit secundum se diligibilis, impossibile est quod secundum se ab aliquo odiatur. Unde haec est ratio quare impossibile est quod malus Deum videat. Impossibile est enim Deum videri ab aliquo, quin diligatur: qui autem Deum diligit, bonus est; unde haec sunt incompossibilia, scilicet quod aliquis Deum videat et sit malus. Potest tamen aliquis Deum odio habere secundum aliquid aliud, puta, qui amat voluptatem, odit Deum ut prohibentem voluptatum fruitiones, et qui quaerit impunitatem, odit Dei iustitiam punientem. Secunda quaestio est quia nullus potest habere odio quod ignorat: Iudaei autem ignorabant patrem, supra eodem: *nesciunt eum qui me misit*: non ergo verum videtur quod dicit *et patrem meum odit.* Sed dicendum, secundum Augustinum, quod aliquis potest aliquid diligere vel odire quod numquam vidit, neque secundum veritatem cognoscit, sed fama de eo bene seu male sermocinante. Sed hoc potest contingere dupliciter. Uno modo quod habeatur odio seu diligatur secundum ipsam eius personam, vel secundum id quod de eo narratur; sicut si audiam aliquem esse furem, odio eum, non quia ipsam eius personam cognoscam vel odiam, sed quia communiter odio omnem furem: unde si esset fur, et ego eum furem esse nescirem, haberem eum odio, nec tamen scirem me eum odire. Iudaei autem habebant odio Christum, et veritatem quam praedicabat. Unde cum ipsa veritas, quam Christus praedicabat, esset in voluntate Dei patris, et opera quae Christus faciebat; similiter sicut Christum, odio habebant patrem, licet ipsi nescirent illa esse in voluntate patris. Hic ostendit eos inexcusabiles esse per signorum evidentiam. Possent enim dicere, quod ex verbis quae contra eos dicit, non convincuntur; et ideo verba mirabilibus factis confirmat, dicens *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Primo ostendit quod possent aliquatenus excusabiles esse; secundo radicem peccati eorum ostendit; tertio inducit auctoritatem. Secundum facit ibi *nunc autem viderunt et oderunt et me et patrem meum*; tertio, ibi *ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est.* Circa primum ponitur duplex quaestio. Una quae est de veritate antecedentis, scilicet *si opera non fecissem quae nemo alius fecit* etc.: et quaeritur utrum Christus fecerit aliqua bona opera in eis quae nullus alius fecerat. Et videtur quod non: quia si dicatur quod Christus suscitavit mortuos, hoc et Elias et Eliseus fecerunt. Si Christus ambulavit supra mare, Moyses mare divisit. Sed Iosue, quod maius est, fecit, scilicet solem stare. Inconvenienter ergo videtur Christus eos arguere, nec videtur consequentia habere veritatem. Respondeo. Dicendum, secundum Augustinum, quod dominus non loquitur hic de quibuscumque miraculis factis in eis, idest in conspectu eorum, sed de factis in eis, idest in personis eorum. Nam in curatione infirmorum nullus tantum in eis fecit quantum Christus: quamvis etiam in aliis similiter, quia nullus homo alius factus est Deus, et nullus natus de virgine nisi Christus. Fecit ergo in eis opera quae nullus alius fecit in curatione infirmorum; et hoc in tribus. Primo quidem in magnitudine: quia mortuum quatriduanum suscitavit, caecum natum illuminavit, quod a saeculo non est auditum, ut dicitur supra IX, 32. Secundo in multitudine: quia omnes quotquot male habebant, curabat, ut dicitur Matth. XIV, 35 s. quod nullus alius fecit. Tertio in modo: quia alii faciebant invocando, ostendentes se non propria virtute facere; sed Christus faciebat imperando, quia propria virtute; Mc. I, 27: *quae est haec doctrina nova? Quia in virtute et potestate etiam spiritibus immundis imperat et obediunt ei.* Sic ergo licet alii mortuos suscitarent, et alia miraculosa facerent, quae Christus fecit, non tamen eo modo, nec propria virtute, ut Christus. Similiter quod dicitur de statione solis minus est eo quod Christus moriens lunam retrocedere fecit, et totum cursum firmamenti mutavit, ut Dionysius dicit. Secunda quaestio est de veritate conditionalis utrum scilicet, si Christus non fecisset in eis opera quae nemo alius fecit, immunes essent a peccato infidelitatis. Responsio. Dicendum: si nos loquamur de quibuscumque miraculis, haberent excusationem, si in eis facta non fuissent per Christum. Nullus enim potest ad Christum venire per fidem nisi tractus; supra VI, 44: *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum.* Et ideo Cant. I, 3, dicit sponsa: *trahe me post te: curremus in odorem unguentorum tuorum.* Unde si nullus esset qui eos traxisset ad fidem, excusabiles essent de infidelitate. Sed est attendendum, quod Christus attraxit verbo, signis visibilibus et invisibilibus, scilicet movendo et instigando interius corda; Prov. XXI, 1: *cor regum in manu Dei.* Est ergo opus Dei instinctus interior ad bene agendum, et qui ei resistunt, peccant: alias frustra dixisset Stephanus Act. VII, 5: *vos semper spiritui sancto restitistis.* Et Is. l, 5: *dominus aperuit mihi aurem*, scilicet cordis, *ego autem non contradico.* Est ergo hoc quod dominus dicit *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit*, intelligendum non solum de visibilibus, sed etiam de interiori instinctu, et attractu doctrinae: quae quidem si in eis non fecisset, peccatum non haberent. Sic ergo patet quomodo excusari possent, per hoc scilicet, si in eis non fecisset opera miraculosa. Hic ostendit ex qua radice peccatum infidelitatis incurrerent: scilicet ex odio, propter quod operibus visis non credebant. Unde dicit *nunc autem viderunt*, scilicet opera quae in eis fecit, *et oderunt me et patrem meum*; Prov. I, 29: *eo quod exosam habuerunt disciplinam, et timorem domini non susceperunt.* Et, sicut Gregorius dicit, *sunt nonnulli in Ecclesia qui non solum bona non faciunt, sed etiam persequuntur, et quae ipsi facere negligunt, etiam in aliis detestantur: unde horum peccatum non ex infirmitate aut ignorantia, sed ex solo studio perpetratur.* Quia possent dicere: si ita est quod Iudaei oderunt te et patrem tuum, quare in eis miracula facis? Ideo respondens dicit quod hoc facit *ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est.* Sed hic dubitatur de hoc, quod cum scriptum sit in Psalmis, dicit quod in lege eorum scriptum est. Ad quod dicendum est, quod lex in Scriptura accipitur tripliciter. Quandoque enim communiter pro toto veteri testamento; et sic accipitur hic quia tota doctrina veteris testamenti ordinatur ad observantiam legis; Lc. XXIII, 42: *memento mei* et cetera. Quandoque sumitur secundum quod dividitur contra Agiographa et prophetas; Lc. ult., 44: *oportet impleri omnia quae scripta sunt in prophetis, et lege*, scilicet Moysi, *et Psalmis*; quibus etiam annumerantur Agiographa. Quandoque autem sumitur lex prout dividitur solum contra prophetas; et tunc Agiographa numerantur cum prophetis. Dicit ergo *ut impleatur* *sermo qui in lege eorum* (idest in Ps. XXXIV, 19) *scriptus est, quia odio habuerunt me gratis*; idest, non propter commodum consequendum, vel incommodum vitandum, propter hoc enim homo aliqua odit quae non fuerunt in Christo; immo dabat eis occasionem amoris, sanans et docens eos; Act. X, 38: *pertransiens benefaciebat*; Ier. XVIII, 20: *numquid redditur pro bono malum, quia foderunt foveam animae meae?* Ibid. II, 5: *quid iniquitatis invenerunt in me patres vestri, quia elongaverunt a me?* Hic ostendit quod non sunt excusabiles propter ea quae post eum superventura erant, quia habituri erant alia testimonia, scilicet spiritus sancti, et etiam apostolorum, et primo ponit id quod superventurum erat ex parte spiritus sancti; secundo id quod futurum erat ex parte apostolorum, ibi *et vos testimonium perhibebitis* et cetera. Quantum ad spiritum sanctum quatuor tangit. Primo quidem libertatem; secundo suavitatem; tertio processionem; quarto operationem. Libertatem quidem, seu potestatem, cum dicit *cum venerit Paraclitus* et cetera. Ille enim proprie venire dicitur qui sponte et propria auctoritate vadit; et hoc convenit spiritui sancto, qui *ubi vult spirat*: supra III, 8. Sap. VII, 7: *invocavi, et venit in me spiritus sapientiae.* Hoc ergo quod dicit *mittam*, non coactionem designat, sed originem. Suavitatem tangit cum dicit *Paraclitus*, idest consolator. Nam cum sit amor Dei, facit nos terrena contemnere, et Deo adhaerere; unde dolorem et tristitiam de nobis excludit, et gaudium de divinis ministrat; Gal. c. V, 22: *fructus spiritus est caritas, gaudium, pax* etc.; Act. IX, 31: *Ecclesia replebatur consolatione spiritus sancti* et cetera. Tertio ponit processionem spiritus sancti duplicem. Primo quidem temporalem, cum dicit *quem ego mittam vobis a patre* et cetera. Ubi sciendum est, quod spiritus sanctus mitti dicitur, non quasi locum mutans, cum ipse impleat orbem terrarum, ut dicitur Sap. c. I, 7, sed quia novo modo per gratiam incipit habitare in eis quos templum Dei facit; I Cor. III, 15: *templum Dei estis, et spiritus Dei habitabit in vobis.* Nec est contrarium quod spiritus sanctus dicitur mitti et venire: nam in hoc quod venire dicitur, manifeste apparet maiestas divinitatis ipsius, *qui operatur prout vult*, I Cor. XII, 6. Dicitur autem mitti ut ostendatur processio ipsius ab alio: quod enim creaturam rationalem inhabitando sanctificet, ab alio habet, a quo habet ut sit, sicut filius ab alio habet quidquid operatur. Est etiam attendendum quod missio spiritus sancti communiter est a patre et filio: quod signatur Apoc. ult., 1: *ostendit mihi fluvium aquae vitae*, idest spiritum sanctum, *procedentem a sede Dei et agni*, idest Christi. Ideo circa missionem spiritus sancti facit mentionem de patre et filio, a quibus aequali et eadem virtute mittitur. Et ideo quandoque introducit patrem mittentem, non tamen absque filio; sicut supra XIV, 26: *Paraclitus autem spiritus sanctus quem mittet pater in nomine meo.* Quandoque autem introducit seipsum mittentem non sine patre, sicut hic cum dicit *quem ego mittam vobis a patre*, quia, scilicet, filius quidquid operatur, habet a patre; supra V, 19: *non potest filius a se facere quidquam.* Secundo ponit processionem aeternam, ubi similiter spiritum sanctum ostendit pertinere ad filium, cum dicit *spiritum veritatis*; ipse enim est veritas; supra c. XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita*: et ad patrem, cum dicit *qui a patre procedit.* Sic ergo quod dicit *spiritum veritatis*, idem est ac si diceret spiritum filii; Gal. IV, 6: *misit Deus spiritum filii sui in corda vestra.* Et quia hoc nomen spiritus quamdam impulsionem importat, omnis autem motus habet effectum convenientem suo principio, sicut calefactio facit calidum: consequens est ut spiritus sanctus eos, in quos mittitur, similes faciat ei cuius est spiritus: et ideo, cum sit spiritus veritatis, *docet omnem veritatem*, ut infra XVI, 13, dicitur; et Iob XXXII,

v. 8: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam.* Et similiter quia est spiritus filii, facit filios; Rom. VIII, 15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Dicit autem *spiritus veritatis*, ad differentiam spiritus mendacii; Is. XIX, 14: *dominus miscuit in medio Aegypti spiritum erroris; III Reg. ult., 22: egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius.* Sed quia dicit *qui a patre procedit* et non addit a patre et filio, dicunt Graeci, quod spiritus sanctus non procedat a filio, sed solum a patre; quod omnino esse non potest. Non enim posset spiritus sanctus distingui a filio nisi vel ipse procedat a filio, vel e converso filius ab eo; quod nullus dicit. Non enim potest dici, quod in divinis personis, quae sunt omnino immateriales et simplices, sit materialis distinctio, quae est secundum divisionem quantitatis, cui substat materia. Unde oportet quod distinctio personarum divinarum sit ad modum distinctionis formalis, quam oportet esse secundum aliquam oppositionem. Nam quaecumque formae non oppositae se compatiuntur ad invicem in eodem, non diversificant suppositum, sicut album et magnum. Unde in divinis personis, quia innascibilitas et paternitas non opponuntur, pertinent ad unam personam. Si igitur filius et spiritus sanctus sunt personae distinctae procedentes a patre, oportet quod aliquibus proprietatibus oppositis distinguantur: non autem oppositis secundum affirmationem et negationem aut secundum privationem et habitum, quia sic filius et spiritus sanctus se haberent ad invicem sicut ens et non ens, et sicut perfectum et privatum, quod repugnat aequalitati ipsorum; nec etiam secundum oppositionem contrariorum, quorum unum est perfectius altero. Unde relinquitur quod per solam oppositionem relativam distinguatur spiritus sanctus a filio. Haec autem oppositio non potest nisi ex hoc esse quod unus eorum refertur ad alterum. Nam diversae relationes duorum ad aliquod tertium, non directe sibi opponuntur, nisi forte ex consequenti per accidens. Unde relinquitur quod ad hoc quod distinguatur spiritus sanctus a filio, oportet attribui eis oppositas relationes, quibus ad invicem opponantur. Nec possunt aliae inveniri nisi relationes originis, secundum quod unus est ab alio. Ergo impossibile est, supposita Trinitate personarum, quin spiritus sanctus sit a filio. Dicunt autem quidam, quod spiritus sanctus et filius distinguuntur secundum differentiam processionum, inquantum filius est a patre nascendo, et spiritus sanctus procedendo. Sed adhuc redit eadem quaestio quae oritur ex opinione praemissa, quomodo differant hae duae processiones. Non enim potest dici, quod distinguantur per diversa per generationem accepta: sicut generatio hominis et equi differunt secundum diversas naturas communicatas. Eamdem enim divinam naturam accipit filius a patre nascendo, et spiritus sanctus procedendo. Unde relinquitur quod solum secundum ordinem originis distinguantur, inquantum scilicet nativitas filii est principium processionis spiritus sancti. Unde si spiritus sanctus non esset a filio, nec distingueretur a filio, nec processio a nativitate. Unde etiam Graeci aliquem ordinem confitentur filii et spiritus sancti. Dicunt enim spiritum sanctum esse filii, et filium operari per spiritum sanctum; sed non e converso. Et aliqui etiam concedunt, quod spiritus sanctus est a filio, nolunt tamen concedere quod spiritus sanctus procedat a filio. Sed in hoc manifeste proterviunt. Utimur enim verbo processionis in omnibus quae quocumque modo sunt ab alio. Et ideo hoc verbum ratione communitatis est accomodatum ad signandum existentiam spiritus sancti a filio, quae non habet exemplum in creaturis ex quo possit assumi aliquod proprium nomen eius, sicut accipitur nomen generationis filii. Non enim in creaturis invenitur aliqua persona procedens per modum voluntatis, ut amor, sicut invenitur aliqua persona procedens per modum naturae ut filius.

Et ideo quocumque modo habeat ordinem spiritus sanctus ad filium, potest concludi quod ab eo procedat. Dicunt tamen aliqui Graecorum, quod non est dicendum spiritum sanctum procedere a filio, quia haec praepositio a vel ab apud eos designat principium non de principio, quod convenit soli patri. Sed hoc non cogit: quia filius cum patre est unum principium spiritus sancti, sicut etiam creaturarum. Quamvis autem filius habeat a patre quod sit principium creaturarum, tamen dicuntur creaturae esse a filio; unde eadem ratione potest dici quod spiritus sanctus procedat a filio. Nec obstat quod hic dicitur *qui a patre procedit*, non autem a patre et filio: quia similiter dicitur *quem ego mittam*, et tamen intelligitur pater mittere, per hoc quod additur *a patre*: ita et per hoc quod additur *spiritum veritatis*, idest filii, intelligitur quod a filio procedit. Semper enim, ut dictum est, coniungitur filius patri, et e converso, circa processionem spiritus sancti; et sic diverso modo loquendi ad designandum distinctionem personarum. Quarto ponit operationes spiritus sancti cum dicit *ille testimonium perhibebit*: et hoc tripliciter. Primo quidem instruendo discipulos, et fiduciam eis praebendo ad testificandum; Matth. X, 20: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Secundo suam doctrinam communicando credentibus in Christum; Hebr. II, 4: *contestante Deo signis et prodigiis, et variis spiritus sancti distributionibus.* Tertio emolliendo audientium corda; Ps. CIII, 30: *emitte spiritum tuum, et creabuntur.* Ultimo ponit quod futurum erat ex parte discipulorum, cum dicit *et vos testimonium perhibebitis*, spiritu sancto inspirati; Act. I, 8: *eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae.* Et de hoc duplici testimonio dicitur Act. V, 32: *nos huius rei testes sumus, et spiritus sanctus, quem dedit dominus omnibus obedientibus sibi.* Et addit testimonii idoneitatem, cum dicit *quia ab initio mecum estis*, scilicet praedicationis et operationis miraculorum, ut possent testari de visu et auditu, secundum illud I Io. I, 1: *quod vidimus et audivimus annuntiamus vobis.* Ex quo etiam potest accipi quod Christus non fecit miracula in pueritia, ut in quibusdam apocryphis habetur; sed solum ex tunc ex quo discipulos congregavit.

Caput 16

Lectio 1

[87526] Super Io., cap. 16 l. 1 Supra consolatus est dominus discipulos quibusdam rationibus de suo recessu, et de persecutionibus et tribulationibus eis superventuris; hic easdem rationes manifestius explicat, et primo ponitur rationum explicatio supra positarum; secundo insinuatur effectus explicationis in discipulis, ibi *dicunt ei discipuli: ecce nunc palam loqueris* et cetera. Dominus autem, si bene considerentur ea quae in superioribus duobus capitulis dicta sunt, discipulos consolari intendebat de duobus: de recessu suo, et tribulationibus eis superventuris et rationes ad haec duo hic explicat, ordine retrogrado. Cuius ratio est, quia cum recessus suus statim immineret, nec adhuc eis tribulationes superventuras praenuntiaverat, ideo primo consolatus est eos de recessu. Sed quia iam ex praenuntiatis eis tribulationibus videbantur magis affici ad tribulationes, quam ad recessum Christi, ideo hic primum consolatur eos de his tribulationibus superventuris; secundo

de recessu suo, ibi *et nunc vado ad eum qui misit me.* Circa primum tria facit. Primo manifestat suam intentionem; secundo praenuntiat discipulis tribulationum persecutionem, ibi *absque synagogis facient vos* etc.; tertio subdit persecutionis rationem, ibi *et haec facient vobis.* Dicit ergo: dixi quod Iudaei oderunt me et vos, quia non cognoverunt eum qui me misit. Et sunt inexcusabiles, et spiritus sanctus et vos testificabimini contra illos. Sed *haec* omnia ideo *locutus sum vobis, ut non scandalizemini*; idest ut cum venerint tribulationes quas praenuntio vobis, sitis absque scandalo. Et merito post promissionem spiritus sancti scandalum prohibet, quia spiritus sanctus est amor, *amor autem Dei diffusus est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*: Rom. V, 5, et omnem propellit scandalum, Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.* Amicorum autem est negligere damnum propter amicum, ut dicitur Prov. XII, 26. Amicis ergo Dei non est scandalum, poenas et damna pati pro Christo. Quia vero ante mortem Christi discipuli spiritum sanctum non acceperunt, ideo in passione Christi scandalizati sunt; Matth. XXVI, 31: *omnes vos scandalum patiemini in me in nocte ista.* Sed post adventum spiritus sancti omnino absque scandalo fuerunt. Sed possent dicere discipuli: numquid est nobis materia scandali? Immo, quia tribulationes multae supervenient nobis, et primo quidem, exclusionis; secundo interfectionis. Exclusionis quidem a consortio Iudaeorum, unde dicit *absque synagogis facient vos*; supra IX, 22: *iam conspiraverant Iudaei ut si quis confiteretur ipsum esse Christum, extra synagogam fieret.* Et hoc intantum invaluit quod aliqui ex principibus in Christum credentes timebant propter hoc publice confiteri, ut habetur supra XII, 42. Hanc exclusionem praenuntiat Lc. VI, 22: *beati eritis cum vos oderint homines, et eiecerint nomen vestrum tamquam malum propter filium hominis.* Sed numquid malum erat apostolis extra synagogam Iudaeorum fieri, cum ipsi essent ab eo recessuri? Ad quod dicendum, secundum Augustinum, quod in hoc erat eis tribulatio, quia per hoc dabat dominus intelligere quod Iudaei non erant recepturi Christum. Nam si Christum recepissent, eadem fuisset synagoga Iudaeorum et Ecclesia Christi; et qui converterentur ad Ecclesiam Christi, conversi ad synagogam Iudaeorum fuissent. Interfectionis autem: *sed venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo.* Haec quidem verba possunt accipi quasi in consolationem discipulorum dicta, ut ly *sed* accipiatur adversative, ut sit sensus: quasi consolari debetis ex hoc quod vobis facient, *sed venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo.* Sed qualis consolatio poterat eis esse, haec scilicet, ut omnis qui interficeret eos arbitraretur se obsequium praestare Deo? Ad quod dicendum, secundum Augustinum, quod per hoc quod dixerat *absque synagogis facient vos*, dabatur intelligi quod illi qui converterentur ad Christum, statim a Iudaeis occidendi erant: et ideo ad eorum consolationem dicit eis dominus, quod tam multos Christo acquisituri erant, expulsi de Iudaeorum congregationibus, ut eos extirpare non possent; et propter hoc mortem eis intentare studerent, ne omnes ad nomen Christi sua praedicatione converterent. Vel dicendum, quod in hoc praedixit eis tribulationem interfectionis. Dicit autem *arbitretur obsequium se praestare Deo*, non diis, ut det intelligere hoc dici solum de persecutione Iudaeorum; Matth. XXIII, 34: *ecce ego mitto ad vos sapientes et Scribas; et ex illis occidetis et crucifigetis.* Nam martyres Christi occisi sunt a gentilibus, non tamen illi arbitrati sunt Deo sed diis suis solum obsequium se praestare. Ideo autem Iudaei, Christi praedicatores occidentes, putabant Deo se praestare obsequium, quia zelum Dei habebant, sed non secundum scientiam: credebant enim quod desereret Deum Israel quicumque converteretur ad Christum. De ista interfectione dicitur in Ps. XLIII, 22: *propter te mortificamur tota die; aestimati sumus sicut oves occisionis.* Rationem dictorum assignat, dicens *et hoc facient vobis, quia non noverunt patrem neque me* et primo rationem futurae persecutionis; secundo rationem praenuntiationis, ibi *sed haec locutus sum vobis.* Dicit ergo: persequentur vos, *et haec facient vobis*, non propter zelum veritatis, sed *quia non noverunt patrem*, inquantum scilicet est pater, *neque me*, filium suum; supra VIII, 19: *si me sciretis, et patrem meum forsitan sciretis*; I Tim. I, 13: *qui prius fui blasphemus et persecutor, (...) misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate.* Sed posset dici: si per ignorantiam fidei Iudaei vos sunt persecuturi, quare ergo praedixit vobis? Et ideo cum dicit *sed haec locutus sum vobis, ut cum venerit hora eorum, reminiscamini quia ego dixi vobis*, primo ponit causam praenuntiationis; secundo causam dilationis ad praenuntiandum, ibi *haec autem ab initio non dixi.* Dicit ergo. Ideo autem *haec locutus sum vobis, ut cum venerit hora eorum, reminiscamini quia ego dixi vobis.* Hora aliquorum venire dicitur quando possunt implere quod desiderant, et facere quod volunt; Sap. II, 7: *non praetereat nos flos temporis*, scilicet apti ad voluptates exercendas. Hora ergo Iudaeorum tunc veniet quando poterunt exercere persecutiones in vobis. Sed haec est hora nocturna. Lucae c. XXII, 53: *haec est hora vestra et potestas tenebrarum* et cetera. *Reminiscamini quia ego dixi vobis.* Quod quidem ad duo valet. Quia scilicet quando recordati sunt in tribulationibus existentes, quod eas Christus praedixerat eis, cognoverunt eius divinitatem, et magis confisi sunt de eius adiutorio. Item per hoc quod aliquis praevidit tribulationes sibi imminentes, minus affligitur, quia praevisa iacula minus feriunt. Et rationem huius assignat Tullius in Lib. de Tusculanis quaest. Bona enim et mala temporalia quanto magis cognoscuntur, tanto minora reputantur. Divitiae enim maiores reputantur a non habentibus eas, quam ab eisdemmet postquam habentur. Similiter etiam tribulationes antequam habeantur magis timentur et contristativae creduntur antequam superveniant, quam postquam supervenerunt et praesentes sunt. Malum autem quando praemeditatur, efficitur quasi praesens, et ex ipsa praesentia minus reputatur. Unde dicit quod sapiens ex praemeditatione potest accipere consolationem de tristitia superventura, quam aliqui recipiunt assiduitate tristitiae imminentis. Sic ergo duplici de causa eis tribulationes praenuntiat: ad spem eorum sublevandam de eius adiutorio, et ad tristitiam minuendam. Hic assignat causam quare non ante eis praedixit haec, scilicet, *quia vobiscum eram.* Quod potest referri ad duo praedicta. Primo ad sublevandam spem: nam cum vobiscum eram, de meo adiutorio confisi non dubitabatis; modo autem quando videbitis me mori, dubitare poteritis de mea potestate: et ideo necessarium est ut praenuntiem futura, per quae cognoscatis meam divinitatem et potestatem. Vel potest referri ad secundum, ut sit sensus: *vobiscum eram* protegens vos et totum pondus super me suscipiens; infra XVII, 12: *pater, cum essem cum eis, ego servabam eos quos dedisti mihi.* Sed quia recessurus sum a vobis, totum pondus tribulationis remanebit vobis: et ideo oportet ut non sint vobis improvisae. Sed videtur quod dominus ante hanc horam praedixerit, quia alii tres Evangelistae narrant dominum ante hoc tempus praedixisse discipulis quod tradendi essent ante reges et praesides, et in synagogis Iudaeorum flagellandi. Sed dicendum, quod hoc non contrariatur huic quod dominus dicit *haec vobis ab initio non dixi*, quia illi dicunt dominum hoc dixisse in monte oliveti, quod fuit imminente passione tribus diebus antequam ventum esset ad coenam. Unde hoc quod dicit *ab initio*, non refertur ad tempus passionis, sed ad tempus quo primo fuit cum discipulis, ut Augustinus dicit. Sed contra hoc est, quod Matth. c. X, 16, dicitur, quod dominus praenuntiavit discipulis tribulationes superventuras, non solum imminente passione, sed ab initio electionis eorum. *Ecce*, inquit, *mitto vos sicut oves in medio luporum.* Et ideo dicendum, quod hoc quod dicit *ab initio*, non est intelligendum solum de tribulationibus superventuris, sed de adventu spiritus sancti, quem non praenuntiavit eis ab initio, ut Augustinus dicit. Vel dicendum, secundum Chrysostomum, quod intelligendum est de tribulationibus. Et tunc quod dicit *ab initio*, dicit propter duo quae hic eis de novo praedixit: unum scilicet, quod essent passuri tribulationes a Iudaeis, quod eis ante non dixerat, sed solum a gentibus, ut patet Matth. X, 22; aliud, quod supra praedixit eis, quod flagella passuri essent, hic autem addit unum quod maxime poterat eos attonitos facere, scilicet quod mors eorum reputaretur a Iudaeis obsequium.

Lectio 2

[87527] Super Io., cap. 16 l. 2 Supra explicavit dominus rationes consolatorias contra tribulationes discipulis superventuras, hic explicat rationes consolatorias de recessu suo. Consolatus est autem eos dominus de recessu suo triplici ratione. Primo ratione accessus eorum ad patrem quem promittebat; unde dicebat: *non turbetur cor vestrum (...) in domo patris mei mansiones multae sunt.* Secundo ratione Paracliti quem missurus erat; unde dicebat: *et ego rogabo patrem, et alium Paraclitum dabit vobis.* Tertio ratione iteratae suae visionis, quam asserebat: *non relinquam*, inquam, *vos orphanos: veniam ad vos.* Has autem tres rationes explicat hic, sed ordine retrogrado, et primo promissionem spiritus Paracliti; secundo iteratam sui visionem, ibi *modicum, et iam non videbitis, me; et iterum modicum, et videbitis me*; tertio introductionem ad patrem, ibi *et in illo die me non interrogabitis.* Circa primum duo facit. Primo praemittit necessitatem consolationis; secundo ponit eam, ibi *sed ego veritatem dico vobis* et cetera. Circa primum duo facit. Primo praenuntiat suum recessum; secundo ostendit huius praenuntiationis effectum, ibi *sed quia haec locutus sum vobis, tristitia implevit cor vestrum.* Recedit ergo ad patrem vadens; et ideo dicit: vobiscum eram, usque modo, sed *nunc vado ad eum qui me misit*, idest patrem: quod quidem perfectionis est. Tunc enim unaquaeque res perficitur cum ad suum principium redit; Tob. XII, 20: *tempus est ut revertar ad eum qui me misit.* Eccle. I, 7: *ad locum unde exeunt flumina, revertuntur.* Ibat quidem secundum humanitatem ad eum apud quem ab aeterno erat secundum divinitatem. Et hoc diffusius expositum est in praecedentibus. Sed addit *nemo ex vobis interrogat me, quo vadis?* Sed quid est hoc quod dicit? Nonne Petrus interrogavit, supra XIII, 36: *domine, quo vadis?* Et Thomas, supra XIV, 5: *nescimus quo vadis?* Et ideo huic quaestioni respondent Chrysostomus et Augustinus; sed aliter et aliter. Chrysostomus enim dicit, quod discipuli audientes quod deberent interfici et absque synagogis fieri, ita tristati et attoniti facti sunt, ut quasi obliti de recessu Christi et locutionem amittentes, eum de suo recessu non interrogarent. Unde subdit *sed quia haec locutus sum vobis, tristitia implevit cor vestrum.* Et sic dominus dicens *et nunc vado ad eum qui misit me*, eos potius

increpat, secundum Chrysostomum. Et hoc non interrogabant; Deut. XXXII, 7: *interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi*; Eccli. VI, 28: *investiga illam, et manifestabitur tibi.* Augustinus autem vult quod hoc quod dicit *nunc vado ad eum qui misit me*, non sit pro illo instanti quo loquebatur, sed pro tempore quo ascensurus erat in coelum; quasi diceret: superius interrogastis me quo irem, sed nunc ita vado quod non est necesse ut aliquis vestrum interroget me, *quo vadis?* Quia, ut dicitur Act. I, 9, *videntibus illis elevatus est.* Hic ponitur tristitia, quae est effectus praenuntiationis, secundum Chrysostomum; sed, secundum Augustinum tristantur de recessu: gaudebant enim de praesentia Christi quodam modo carnali affecti ad humanam eius speciem, sicut homo delectatur de praesentia amici: et ideo de recessu eius tristabantur; Ps. XXIX, 6: *ad vesperam*, scilicet passionis, *demorabitur fletus*, in apostolis, *et ad matutinum*, resurrectionis, *laetitia.* Sed quia humanum est quod tristitia cor tangat, vitiosum autem quod cor impleat, quia per hoc ratio turbatur, ideo, quasi arguens, dicit *tristitia implevit cor vestrum*; Eccli. XXX, 22: *non des tristitiam animae tuae*; supra XIV, 27: *non turbetur cor vestrum.* Hic ponitur ratio consolationis quae est promissio spiritus sancti, et primo promittit spiritum sanctum; secundo praenuntiat eius effectum, ibi *et cum venerit ille* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit recessus sui necessitatem; secundo recessus utilitatem. Dicit ergo *tristitia implevit cor vestrum*, scilicet de recessu meo; sed est magis vobis gaudendum, *quia expedit vobis ut ego vadam*, idest valde vobis est necessarium, quia, *si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos.* Item est vobis fructuosum et utile: quia *si abiero, mittam eum ad vos*, scilicet spiritum sanctum. Sed numquid non potuisset Christus dare spiritum vivens in carne? Dicendum quod sic: quia etiam super eum baptizatum spiritus sanctus in specie columbae descendit et numquam ab eo recessit, quem ab instanti suae conceptionis recepit non ad mensuram. Sed noluit eum dare discipulis existens cum eis, quadruplici ratione. Primo propter eorum indispositionem: nam spiritui sancto, cum sit amor spiritualis, contrariatur amor carnalis. Discipuli autem quodam carnali amore afficiebantur ad Christi humanitatem, necdum elevati erant spirituali amore ad eius divinitatem, et ideo nondum capaces erant spiritus sancti; II Cor. V, v. 16: *ex hoc iam neminem secundum carnem noscimus*, idest secundum carnis affectum, *et si cognovimus secundum carnem*, Christum scilicet ante passionem, *sed nunc iam non novimus.* Secundo propter divini auxilii conditionem, quod maxime adest in necessitatibus; Ps. IX, v. 10: *adiutor in opportunitatibus*, et iterum Ps. XXVI, 10: *quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me, dominus autem assumpsit me.* Quamdiu autem Christus erat cum eis, sufficiens adiutorium erat cum eis, sed eo recedente multis tribulationibus exponebantur: et ideo datus est eis statim alius consolator et adiutor. Unde signanter dicit: *et alium Paraclitum dabit vobis*; Is. XXVIII, 9: *quem docebit scientiam (...). Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus.* Tertio ex dignitatis Christi consideratione: nam, ut Augustinus dicit in libro de Trinitate, Christus inquantum homo, non habet quod det spiritum sanctum, sed inquantum Deus. Quando autem cum discipulis erat, videbatur esse quasi homo unus ex eis. Ne ergo videretur quod homo esset qui daret spiritum sanctum, ideo ipsum ante ascensionem suam non dedit; supra VII, 39: *nondum erat spiritus datus, quia nondum Iesus erat glorificatus*; Sap. IX, 10: *emitte illam a sede magnitudinis tuae.* Quarto propter unitatem Ecclesiae conservandam: nam, ut supra X, 41, habetur, *Ioannes signum fecit nullum*: quod ideo fuit ne populus divideretur a Christo, et ut evidentior appareret eminentia ad Ioannem. Discipuli autem ipso spiritu replendi erant, ut etiam opera maiora facerent quam Christus fecit, supra XIV, 12: *et maiora horum facient*, et ideo si ante passionem fuisset eis datus, potuisset verti in dubium apud populum quis esset Christus, et sic fuisset in eo divisio; Ps. LXVII, 19: *ascendens in altum, dedit dona hominibus.* Sed, secundum Chrysostomum, potest hic sumi argumentum contra Macedonianos dicentes, spiritum sanctum esse creaturam et ministrum patris et filii. Si enim sic esset, non esset sufficiens consolatio de recessu Christi adventus spiritus sancti: sicut non esset sufficiens consolatio de recessu regis, si daretur unus de ministris suis loco eius. Quia ergo spiritus sanctus aequalis est filio, ideo dominus eos per promissionem spiritus sancti consolatur. Sed si aequales sunt filius et spiritus sanctus, quare expedit quod filius recedat, ut veniat spiritus sanctus? Ideo scilicet quia recedebat corporaliter, ac simul cum spiritu sancto veniebat invisibiliter. Si enim filius habitasset invisibiliter, et diceret: expedit ut recedam, quia veniet spiritus sanctus utique maior eo spiritus sanctus reputaretur.

Lectio 3

[87528] Super Io., cap. 16 l. 3 Supra consolatus est dominus apostolos per promissionem spiritus sancti; hic ostendit utilitatem quam spiritus sanctus adveniens afferet eis. Et ponit triplicem utilitatem: unam ex parte mundi, aliam ex parte discipulorum, et tertiam ex parte Christi. Ex parte quidem mundi, quia spiritus sanctus adveniens mundum arguet; ex parte discipulorum, quia eos instruet, ibi *adhuc multa habeo vobis dicere* etc.; ex parte Christi, quia ipsum clarificabit, ibi *ille me clarificabit* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit utilitatem adventus spiritus sancti quantum ad mundum; secundo exponit eam, ibi *de peccato quidem, quia non crediderunt in me.* Dicit ergo: expedit vobis ut ego vadam, quia mittam spiritum sanctum ad vos, *et, cum venerit ille, arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio.* Quod dupliciter legitur. Uno modo secundum Augustinum, alio modo secundum Chrysostomum. Secundum Augustinum quidem hoc modo: *cum venerit*, scilicet spiritus sanctus, *ille arguet*, idest reprehendet, *mundum*; Prov. IX, 8: *argue sapientem, et diliget te.* Sed numquid non etiam Christus arguit mundum? Arguit quidem, supra VIII, 41: *ex patre Diabolo estis*, et Matth. XXIII, multa contra Pharisaeos et Scribas dicens. Quare ergo dicit *ille arguet*, quasi ipse non arguerit? Sed forte diceret aliquis quod Christus solos Iudaeos arguit, spiritus autem sanctus in discipulis et per discipulos arguit totum mundum. Sed huic contrariatur quod Christus loquitur in apostolis et per apostolos sicut spiritus sanctus; II Cor. ult., 3: *experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus.* Et ideo dicendum, quod dixit *ille arguet mundum*, qui invisibiliter penetrans corda vestra, diffundet in eis caritatem, qua timore depulso, arguendi habebitis potestatem. Quamdiu enim discipuli carnaliter ad Christum afficiebantur, spiritus sanctus non erat in eis, ut dictum est, eo modo quo postea fuit: et ideo non erant ita audaces sicut post eius adventum fuerunt; Ps. XXXII, 6: *spiritu oris eius omnis virtus eorum*, scilicet apostolorum; II Paral. XXIV, 20: *spiritus domini induit Zachariam. Ille* etiam *arguet mundum*, quia corda quae ante mundana fuerant, replens fecit quod ea se reprehenderent;

Iob XIII, 15: *arguam vias meas coram illo* et cetera. Et hoc facit spiritus sanctus; Ps. l, 12: *spiritum rectum innova in visceribus meis.* Sed de quo arguet? De tribus. *De peccato* quod commiserunt; Is. LVIII, 1: *annuntia populo meo scelera eorum* et cetera. Et hoc apostoli fecerunt; Ps. XVIII, 5: *in omnem terram exivit sonus eorum.* Item *de iustitia* quam neglexerunt; Is. XXIX: *iustitiam non fecerunt* et cetera. Et hoc apostoli fecerunt: Rom. III, 10: *non est iustus quisquam.* Item *de iudicio*, quod contempserunt: ut enim dicitur Prov. XVIII, 3, *impius cum in profundum peccatorum venerit, contemnet*; Ez. V, 6: *contempsit iudicia mea* et cetera. Hic exponit. Et primo, quod dicit de peccato, et hoc *quia non crediderunt in me.* Solum de peccato infidelitatis arguit: quia per fidem omnia alia peccata dimittuntur, Matth. XXV, 35 ss. Dominus damnatis solum defectum misericordiae imputat, quia per misericordiam omnia peccata purgantur; Prov. XV, 27: *per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Sic ergo et hic, quia infidelitate manente, peccata cetera detinentur, et ea discedente cetera dimittuntur. Dicit autem *quia non crediderunt in me*; et non dicit mihi, vel me, quia Daemones credunt Christum esse, et contremiscunt; Iac. II, 19. Sed *in me*, per fidem formatam sperando et diligendo. Secundo *de iustitia*, et hoc *quia ad patrem vado* et cetera. Quod quidem potest dupliciter exponi: quia vel de iustitia Christi, vel de iustitia apostolorum. De iustitia quidem apostolorum sic: *de iustitia* nostra, quod non sunt imitati. Iustitia dico non ex lege, sed ex fide; Rom. III, 22: *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi.* Fides autem de invisibilibus est: Hebr. XI, 1. Discipuli autem aliquid videbant, scilicet eius humanitatem, et aliquid non videbant, scilicet eius divinitatem: sed hoc promittit eis in praemium; supra XIV, 21: *manifestabo eis meipsum.* Habebant ergo discipuli fidem de Christo quantum ad divinitatem tantum; sed quando subtracta fuit eis humanitas Christi, tunc eorum fides erat de utroque: et ideo, secundum Augustinum super Ioan., dicit *quia vado ad patrem, et iam non videbitis me*; quasi dicat: vos creditis in me secundum divinitatem, et, *quia vado ad patrem*, credetis in me etiam quantum ad humanitatem: quam quidem fidei iustitiam mundus non imitatur. Sed dicit *et iam non videbitis me*: non quod numquam sint eum visuri, sed quia non visuri sunt eum in ista carne mortali. Viderunt eum in resurrectione, sed immortalem existentem; et videbunt eum in iudicio, sed in maiestate venientem. De iustitia quidem Christi exponit de verbis domini. Iudaei enim noluerunt recognoscere quod Christus iustus esset; supra IX, 24: *nos scimus quia hic homo peccator est.* Arguet eos de hac iustitia, dicens *quia ad patrem vado*: quia hoc ipsum quod ad patrem vado, iustitiae meae est. Quod enim Christus descendit, misericordiae fuit; sed quod ascendit, eius iustitiae debitum; Phil. II, 9: *propter quod et Deus exaltavit illum* et cetera. Tertio arguit mundum *de iudicio*; et hoc *quia princeps huius mundi*, idest Diabolus, qui est princeps mundi, idest mundanorum, non creatione, sed suggestione et imitatione; Sap. II, 25: *imitantur eum qui sunt ex parte illius*; Iob XLI, 25: *ipse est rex super omnes filios superbiae.* Hic ergo princeps *iam iudicatus est*, idest expulsus foras; supra XII, 31: *nunc iudicium est mundi*, idest, pro mundo, *nunc princeps huius mundi eiicietur foras.* Et hoc dicit ut tollat excusationem hominum, qui se de peccatis excusant propter tentationem Diaboli; quasi dicat: excusari non possunt, quia expulsus est Diabolus per gratiam et fidem Christi et spiritum sanctum a cordibus fidelium, ita ut iam non tentet interius sicut ante, sed solum exterius per exercitationem permissus; et ideo resistere possunt ei qui volunt adhaerere Christo. Et inde est quod debiles feminae Diabolum vicerunt, a quo tamen fortissimi viri superati sunt. De hoc ergo iudicio mundus arguitur, quia a Diabolo vincitur resistere nolens, et a se expulsum, per consensum peccati reducens; Rom. VI, 12: *non regnat peccatum in vestro mortali corpore.* Vel aliter, secundum eumdem in libro de verbis domini, ut quod dicit *iam iudicatus est*, intelligatur de iudicio condemnationis; idest, iam condemnatus est ipse et per consequens omnes qui adhaerent ei; Matth. XXV, v. 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius.* Arguitur etiam mundus de iudicio: quia sciens mundi huius principem condemnatum esse, non evadit etiam ipse hoc iudicium; sed cum suo principe iudicatur, quoniam superbum atque impium imitatur. Secundum Chrysostomum, aliter a capite exponitur *cum venerit*, scilicet spiritus sanctus, *ille arguet*, idest convincet, *mundum de peccato*; quasi diceret: ipse spiritus sanctus erit argumentum quoddam contra mundum; Hebr. II, 4: *contestante Deo signis et prodigiis* et cetera. Et de hoc peccato ostendet eos graviter peccasse, quia *non crediderunt in me*, cum videbunt quod spiritus sanctus in nomine meo dabitur fidelibus; Act. V, 32: *nos testes huius rei sumus, et spiritus sanctus, quem dedit Deus omnibus obedientibus sibi. De iustitia*, quam scilicet ego habeo, quam tamen mundus non reputavit me habere: et hoc, quia vado ad patrem, et mittam vobis spiritum, scilicet qui ostendet me iustum, et irreprehensibilem duxisse vitam; supra XV, v. 26: *quem ego mittam vobis a patre spiritum veritatis.* Quia hoc dicitur in Ps. LXVII, v. 19 postquam ascendit Christus in altum, dedit dona hominibus. *De iudicio: quia princeps huius mundi iam iudicatus est*; idest, ex hoc ipso quod per spiritum sanctum iudicatur, idest expellitur, a cordibus fidelium; Zach. XIII, 2: *spiritum immundum eiiciam*; I Cor. II, 12: *nos spiritum huius mundi non accepimus; sed spiritum qui ex Deo est.* Et de hoc iudicio arguet, quia ipsi male iudicaverunt quod Daemonium haberet, et quod in Beelzebub eiiceret Daemonia: de quo convincentur, quia spiritus sanctus quem ego mittam, ipsum Daemonem condemnabit et eiiciet. Hic ponit utilitatem adventus spiritus sancti ex parte discipulorum, quae est ipsorum instructio, et primo ponit instructionis necessitatem; secundo promittit instructionem, ibi *cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*; tertio excludit dubitationem, ibi *non enim loquetur a semetipso.* Dicit ergo: utilis erit adventus spiritus sancti mundo, quia arguet eum. Sed et vobis utilis erit ad instruendum; qua quidem instructione indigetis, quia *multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo*: quasi dicat: ego vos instruxi, sed non adimplemini; Iob XXVI, 14: *ecce haec ex parte dicta sunt verborum eius: et cum vix parvam stillam sermonis eius audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* Quaerere autem quae sunt ista multa quae portare non poterant, est stultum, ut dicit Augustinus. Nam si ipsi portare non poterant, multo magis et nos non possumus. Hoc tamen quod dicit *non potestis portare modo*, diversi haeretici assumunt ad sui erroris velamentum, dum his qui eis adhaerent quaedam in occulto dicunt turpissima, quae non auderent dicere in manifesto: quasi haec ipsa sint quae tunc discipuli portare non poterant, et ea docuerit spiritus sanctus quae palam docere atque praedicare spiritus hominis erubescit. Non est ergo intelligendum quod aliqua secreta doctrinae taceantur fidelibus parvulis, seorsum docenda maioribus, sed omnibus fidelibus proponuntur ea quae fidei sunt; Matth. c. X, 27: *quod in aure audistis, praedicate supra tecta.* Sed aliter proponenda sunt rudibus, aliter peritis; sicut quae subtilia sunt de mysterio incarnationis, et aliis huiusmodi, non sunt rudibus proponenda, quia cum intelligere non possent, scandalizarentur. Omnia ergo quae fidei erant, dominus proposuit eis, sed non eo modo quo postea revelavit, et praecipue in vita aeterna. Sic ergo quae portare non poterant, sunt plena cognitio divinorum, quam non habebant tunc, puta aequalitatem filii ad patrem, et huiusmodi. Unde Paulus, II Cor. XII, 4: *audivi arcana verba, quae non licet homini loqui*, quae non erant de alia veritate quam fidei, sed altiori modo. Item spiritualis intellectus omnium Scripturarum, quem tunc non habebant, sed quando *aperuit eis sensum ut intelligerent Scripturas*: Lc. ult., 45. Item passiones et pericula quae passuri erant quae tunc non poterant, quia animi eorum imbecilles erant; Eccli. VI, 26: *subiice humerum tuum, et porta illam.* Sic ergo necessaria erat eis instructio. Hic promittit eis instructionem quam consequentur in adventu spiritus sancti qui docebit eos omnem veritatem. Cum enim sit a veritate, eius est docere veritatem, et facere similes suo principio. Et dicit *omnem veritatem*, scilicet fidei, quam docebit per quamdam elevatam intelligentiam in vita ista, et eamdem plenarie in vita aeterna, ubi cognoscemus sicut et cogniti sumus: I Cor. XIII, 12, et I Io. II, 27: *unctio docebit vos* et cetera. Vel *omnem veritatem*, figurarum legis, quam adepti sunt discipuli per spiritum sanctum. Unde Dan. I, 17, dicitur quod dedit dominus pueris illis sapientiam et intelligentiam. Hic excludit dubitationem, quae poterat esse, si spiritus sanctus docebit eos, videtur scilicet quod esset maior Christo: quod non est, quia docebit eos virtute patris et filii, *quia non loquetur a semetipso*, sed a me, quia a me erit. Sicut enim filius non operatur a semetipso sed a patre, ita spiritus sanctus, quia est ab alio, scilicet a patre et filio, *non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet*, accipiendo scientiam sicut et essentiam ab aeterno, *haec loquetur*, non corporaliter, sed intrinsecus in mente illuminando; Oseae II, 14: *ducam eam ad solitudinem, et loquar ad cor eius*; Ps. LXXXIV, v. 9: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Sed cum audierit ab aeterno, quid est hoc quod dicit *audiet*, in futuro? Sed dicendum, quod aeternitas includit omne tempus; et ideo potest spiritus sanctus, qui ab aeterno audit, dici audire in praesenti, in praeterito et futuro. Sed tamen aliquando dicitur audire in futuro propter hoc quia illa quorum notitiam habet sunt futura. *Loquetur* ergo *quaecumque audiet*, quia non solum docebit aeterna, sed futura; et ideo subdit: *et quae ventura sunt annuntiabit vobis*, quod est proprium divinitatis; Sap. VIII, 8: *signa et monstra scit antequam fiant*; Is. XLI, 23: *quae ventura sunt annuntiate nobis; et sciemus quia dii estis vos.* Hoc enim est proprium spiritus sancti; Ioel. c. II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae.* Apostoli autem habuerunt spiritum prophetiae. Vel *docebit omnem veritatem*, scilicet figurarum. Sed ne dubitarent quomodo scirent de futuris tribulationibus quas eis praenuntiaverat, ideo subdit *et quae ventura sunt*, scilicet super vos, *annuntiabit vobis.*

Lectio 4

[87529] Super Io., cap. 16 l. 4 Supra positus est duplex fructus adventus spiritus sancti, scilicet mundi arguitio et discipulorum instructio, hic ponitur tertius fructus, scilicet Christi clarificatio, et primo proponit fructum clarificationis; secundo manifestat rationem ipsius, ibi *quia de meo accipiet*; tertio subditur manifestatio rationis, ibi *omnia quae habet pater, mea sunt.* Dicit ergo: *docebit omnem veritatem, quia ille me clarificabit*, in quo est omnis veritas; supra XIV, 6: *ego sum*

via, veritas et vita; Col. II, 3: *in quo*, scilicet Christo, *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae. Clarificabit me*: idest, meam notitiam claram faciet. Primo quidem discipulos illuminando: quia adhuc carnales erant, et ad Christum afficiebantur secundum carnem, idest secundum infirmitatem carnis, non cognoscentes divinitatis eius maiestatem, cuius postmodum per spiritum sanctum sunt capaces effecti; I Cor. II, 10: *nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.* Secundo fiduciam clare annuntiandi praebendo. Nam discipuli ante timidi erant, ita ut non auderent Christum publice confiteri, sed spiritu sancto repleti, timore depulso, annuntiaverunt hominibus Christum, ab ipso spiritu quodammodo impulsi; Is. LIX, 19: *cum venerit quasi fluvius violentus quem spiritus domini cogit.* Unde et apostolus dicebat: *caritas Christi urget nos.* Tertio opera mirifica in apostolis, et per apostolos faciendo; I Cor. XII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus.* Hic ponitur ratio clarificationis, quae est, quia filius est principium spiritus sancti. Omne enim quod est ab alio, manifestat id a quo est: filius enim manifestat patrem, quia est ab ipso. Quia ergo spiritus sanctus est a filio, proprium est ut clarificet eum. Dicit ergo: ideo *me clarificabit quia de meo accipiet.* Accipere autem hoc non est intelligendum eo modo quo in creaturis. Tria enim sunt in acceptione creaturarum, quorum duo non sunt in divinis. Scilicet, quia in creaturis aliud est quod accipit, et aliud quod accipitur: quod non est in divinis, cum personae divinae simplices sint, nec in eis sit aliud et aliud: immo a quocumque accipit spiritus sanctus, accipit totam substantiam suam, similiter et filius. Aliud est, quod in creaturis accipiens aliquando fuit non habens id quod accipit, sicut si materia accipiat formam, vel subiectum accidens: aliquando enim materia fuit sine tali forma, et subiectum sine tali accidente. Et hoc quidem non est in divinis: quia filius ab aeterno est habens quod accipit a patre, et spiritus sanctus quod a patre et filio accipit. Ergo spiritus sanctus a filio, sicut filius accipit a patre; supra X, 29: *pater quod dedit mihi, maius omnibus est.* Sic ergo accipere in divinis dicit ordinem originis. Sed nota, quod cum dicit *de meo accipiet*, ly *de* non importat participationem, sed consubstantialitatem, quia totum accipit quod filius habet. Sicut enim filius dicitur de substantia patris, quia accipit totam substantiam patris, ita et spiritus sanctus de substantia filii, quia accipit totam substantiam eius. Quia ergo *de meo accipiet*, et ego sum verbum Dei, ideo *annuntiabit vobis.* Spiritus enim animalis nullo modo potest esse nisi secundum quod procedit a verbo interius concepto. Hic ponitur rationis manifestatio, ubi Christus probat quod spiritus sanctus accipiebat de suo propter unitatem et consubstantialitatem patris et filii ubi primo ponit consubstantialitatem patris et filii; secundo infert conclusionem intentam, ibi *propterea dixi quia de meo accipiet.* Dicit ergo *de meo accipiet, quia omnia quae habet pater, mea sunt*, quasi dicat: licet a patre procedat spiritus veritatis, tamen quia *omnia quae habet pater, mea sunt*, et ipse patris spiritus est, et de meo accipiet. Sed notandum, quod habere dicimur aliquid dupliciter. Uno modo sicut possessionem; alio modo sicut quod in nobis est, puta vel sicut forma, vel sicut pars. Pater ergo habet sicut possessionem et rem sibi subiectam totam creaturam: Ps. XXIII, 1: *domini est terra et plenitudo eius*; habet etiam aliquid quod in ipso est, immo quod est ipse, quia ipse est quidquid in ipso Christo est, cum ipse sit sua essentia, sua bonitas, sua veritas et aeternitas. De hoc ergo modo habendi loquitur. Et sic quidquid habet pater est filii: quia eamdem sapientiam, eamdem bonitatem habet filius quam habet et pater; supra V, 26: *sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio habere vitam in semetipso*; Matth. XI, 27: *omnia mihi tradita* *sunt a patre meo.* Sed, sicut Didymus dicit, obiiciunt aliqui: si omnia quaecumque habet pater, et filius, ergo cum pater habeat paternitatem, sequitur quod et filius. Ad quod respondet, quod haec quidem ratio haberet apparentiam, si dominus diceret: omnia quae habet Deus, mea sunt. Sed dicens *omnia quae habet pater*, salvat distinctionem patris et filii dans intelligere quod omnia quaecumque habet pater, sua sunt, praeter id in quo distinguitur pater a filio. Nam patris nomine se filium declaravit, paternitatem qui filius erat non sibi usurpavit. Sed notandum, quod simpliciter concedimus hanc, scilicet quidquid habet pater, habet filius, non tamen quod eo ordine habet filius quo pater habet. Nam filius habet sicut ab alio accipiens; pater vero sicut alii dans. Non ergo est distinctio in eo quod habetur, sed in ordine habendi. Huiusmodi autem relationes, scilicet paternitas et filiatio, huius ordinis distinctionem important: paternitas enim importat hoc quod est dare alii, filiatio vero accipere ab alio. Sed quaeritur utrum relatio in divinis sit aliquid realiter. Videtur quod sic: alias, cum personae divinae relationibus distinguantur, eorum distinctio non esset realis. Dicendum ergo, quod relatio in divinis dupliciter consideratur. Uno modo per comparationem ad essentiam seu personam patris; et sic relatio patris non est alia res quam essentia seu persona patris. Alio modo potest considerari per comparationem ad oppositam relationem, puta ad filiationem; et sic paternitas est relatio realis, quia secundum hoc importat ordinem naturae, quem pater dat filio per aeternam generationem: qui quidem ordo est in Deo secundum rei veritatem. Sic ergo, si paternitas comparetur ad essentiam patris, omnia quaecumque habet pater, habet filius, quia paternitas non est alia res ab essentia patris; sed non eo ordine habet, ut dictum est. Hic infert intentam conclusionem, quod spiritus sanctus accipiat a filio. Ex necessitate enim oportet quod si omnia quae habet pater sint filii, et filius sit consubstantialis patri, quod spiritus sanctus procedat a filio sicut procedit a patre, ut Hilarius et Didymus arguunt. Ad quod sciendum est, quod in qualibet processione seu origine rei creatae dicimus, quod idem sit quo agens agit, seu dat quod habet, et quod recipiens recipit; sicut ignis generatus recipit formam ignis, quam ignis generans dat per formam suam. Sed hoc in origine divinarum personarum est quodammodo simile, scilicet quod idem est quo pater dat naturam suam filio, non voluntate, sed natura, idest per naturam suam. Sed in hoc est dissimile: quia in creaturis non est idem numero, quod communicatur et quo communicatur, sed specie solum; sed in divinis est eadem natura numero quam pater dat filio, et qua eam dat seu communicat. Sed attende quod dicimus quod filius accipit de substantia patris, idest substantiam patris; et spiritus sanctus de substantia patris et filii; et quod pater virtute naturae suae dat filio substantiam suam et pater et filius spiritui sancto. Sed tamen non dicimus quod pater de substantia sit filii, vel pater et filius de substantia spiritus sancti: quia ly *de* importat consubstantialitatem cum ordine originis. Sic ergo spiritui sancto communicatur quod commune est patri et filio. Oportet autem quod illud idem sit principium communicationis in divinis et quod communicatur. Si ergo essentia communicatur spiritui sancto, oportet quod communicans sit essentia. Essentia autem est communis patri et filio: oportet ergo quod si pater dat essentiam spiritui sancto, quod et filius similiter det: et ideo dicit, quia *omnia quaecumque habet pater, mea sunt.* Et si spiritus sanctus accepit a patre, accipiet etiam a filio; et ideo dicit *propterea dixi vobis, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis*, quia secundum quod a me accipit, ita annuntiabit vobis.

Lectio 5

[87530] Super Io., cap. 16 l. 5 Supra explicavit dominus unam rationem consolationis ex promissione spiritus sancti; hic explicat secundam, scilicet de iterata visione sua, et primo ponitur visionis iterata promissio; secundo inducitur discipulorum dubitatio ibi *dixerunt ergo* etc.; tertio subditur dubitationis satisfactio, ibi *cognovit autem Iesus* et cetera. Iteratam autem visionem promittit eis dominus cum praenuntiatione recessus sui: quod ideo eis frequenter inculcat, ut dum saepe ipsum futurum praemeditantur, ipsum absentem tolerabilius ferant. Tria autem ponit consolatoria. Brevem absentiam, iteratam sui praesentiam, et honorabilem discessum. Absentia quidem brevis est, quia *modicum, et iam non videbitis me*: ut ly *modicum* referatur ad *non videbitis*; quasi dicat: futurum est ut tollar a vobis per mortem, *et iam non videbitis me*, sed non debetis contristari, quia tempus hoc quo me non videbitis, modicum erit, quia exurgam diluculo, tertia scilicet die; Is. XXVI, 20: *abscondere modicum ad momentum donec pertranseat indignatio.* Sed iterata praesentia mei erit, quia *iterum modicum*, idest modico temporis post resurrectionem spatio, scilicet quadraginta dierum, Act. I, 3: *per dies quadraginta apparens eis, et videbitis me*; infra XX, 20: *gavisi sunt discipuli viso domino.* Et hoc, quia honorabiliter recedo, *quia vado ad patrem*; Act. I, 9: *videntibus illis elevatus est.* Vel aliter, ut ly *modicum* referatur ad tempus ante eius mortem, et sit sensus *modicum*, scilicet tempus existet quo subtrahar a vobis, quia scilicet in crastino; supra XIII, 33: *filioli, adhuc modicum vobiscum sum. Et non videbitis me*, scilicet mortalem, quia, supra XIV, 19, *adhuc modicum, et mundus me iam non videt*, scilicet mortalem, quia videbit eum in iudicio in maiestate venientem; discipuli vero post resurrectionem immortalem existentem: quia, ut dicitur Act. X, 40, *dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis.* Et ideo subdit *modicum*, scilicet durabit, *et videbitis*, quia scilicet modicum tempus fuit quo manserit in morte; Is. LIV, 8: *in momento indignationis abscondi faciem meam parumper a te.* Vel ly *modicum* potest referri ad tempus totius vitae nostrae usque ad iudicium; et tunc videbimus eum in iudicio et in gloria. Dicitur autem *modicum* in comparatione ad aeternitatem; Ps. LXXXIX, 4: *mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna quae praeteriit. Quia vado ad patrem*, per resurrectionem et ascensionem; supra XIII, 1: *sciens Iesus quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad patrem.* Hic ponitur discipulorum dubitatio: et primo ponitur eorum ad invicem collatio; secundo exprimitur dubitationis occasio; tertio describitur dubitantium animus et affectio. Conferebant quidem ad invicem discipuli ex verbis domini, dicentes *quid est hoc quod dicit nobis modicum?* In quo commendanda est eorum reverentia ad Christum, quae tanta erat ut non praesumerent eum interrogare. Simile faciunt Angeli; Is. LXIII, v. 1: *quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* Quibus tamen respondet, dicens: *ego qui loquor iustitiam, et propugnator sum ad salvandum.* Sed in hoc datur nobis intelligi quia nondum perfectum sensum habuerunt de verbis Christi, aut propter tristitiam absorbentem, aut propter verborum obscuritatem; Matth. XV, 16: *adhuc et vos sine intellectu estis?* Occasio autem erat ipse verborum contextus, quae videbantur contrarietatem quamdam implicare. Satis enim intelligebant quod dicit *non videbitis me, et quia*

vado ad patrem: sed hoc dubium inferebat quod eumdem existentem et morientem post modicum visuri erant. Nondum enim nota eis erat resurrectio, quia hoc dicitur in Ps. c. LXXXVIII, 49: *quis est homo qui non videbit mortem, eruet animam suam de manu Inferi?* Sap. II, 1: *non est agnitus qui sit reversus ab Inferis.* Et ideo dicunt *quid est hoc quod dicit nobis modicum?* Supple: quod videbitis me. Sed ad hanc dubitationem modeste dispositi erant. *Nescimus*, inquiunt, *quid loquitur.* Nam, ut dicit Augustinus, aliqui non intelligentes verba Scripturae blasphemant, sensum proprium auctoritati Scripturae praeponentes; sed alii modesti, dum non intelligunt, suam ignorantiam confitentur; Sap. IX, v. 5: *infirmus homo, et exigui temporis, et minor ad intellectum iudicii et legum*: quod et hic discipuli faciunt. Non enim aiunt, male dicit, vel nihil; sed eorum ignorantiae ascribunt quod non intelligunt. Hic ponitur manifestatio dubitationis, et primo ponitur dubitationis cognitio; secundo manifestatio eius de quo dubitatur, ibi *amen, amen dico vobis* etc.; tertio inducitur similitudo, ibi *mulier cum parit, tristitiam habet.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo dubitatio discipulorum a Christo cognoscitur, cum dicit *cognovit autem Iesus*, virtute divinitatis suae, *quia volebant eum interrogare*, scilicet de eo quod dubitabant; supra II, 25: *ipse enim sciebat quid esset in homine*; I Reg. XVI, 7: *homines vident quae patent, Deus autem intuetur cor.* Secundo quomodo verbo manifestatur; unde dixit eis *de hoc quaeritis inter vos* etc.; Is. XLVIII, 3: *audita feci ex tunc, repente operatus sum, et venerunt.* Hic exponit dictum suum, removens dubitationem, non expresse ponens verba quae dixerat, discipulis magis satisfaciens quam sibi: ubi tria facit. Primo ostendit alternationem gaudii et tristitiae; secundo interiorem tristitiam; tertio consequentem laetitiam. Dicit ergo quantum ad primum *amen, amen dico vobis*, quia in hoc modico in quo non videbitis me, *plorabitis*, exterius emittendo vocem dolorosam, *et flebitis*, lacrymando; Thren. I, 2: *plorans ploravit in nocte*, quantum ad primum, *et lacrymae eius in maxillis eius*, quantum ad secundum; Hier. c. XXXI, 16: *quiescat vox tua a ploratu.* Interior autem eorum tristitia erit per contrarietatem ad laetitiam mundi; unde dicit *mundus autem gaudebit*: quod potest intelligi particulariter quantum ad tempus passionis Christi, et sic *mundus*, idest Scribae et Pharisaei, *gaudebit*, de occisione Christi; Thren. II, 16: *haec dies quam expectabamus: invenimus, vidimus.* Vel *mundus*, idest mali qui sunt in Ecclesia, *gaudebit*, in persecutione sanctorum; Apoc. XVII, 8: *inhabitantes super terram gaudebunt.* Vel universaliter *mundus*, idest homines carnaliter viventes, *gaudebit*, in rebus mundanis; Is. XXII, v. 13: *ecce gaudium et laetitia occidere vitulos et iugulare arietes, comedere carnes et bibere vinum.* Subsequitur tristitia discipulorum: unde dicit *vos autem contristabimini*, scilicet de passionibus quas in mundo sustinebitis, vel potius de occisione mea. Sic et sancti tristantur de passionibus sibi illatis a mundo, et de peccatis; II Cor. VII, 10: *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Sed tristitiam consequetur laetitia: quia *tristitia vestra*, quam scilicet habebitis in passione, *vertetur in gaudium*, in resurrectione; infra XX, 20: *gavisi sunt discipuli viso domino.* Sed universaliter omnium sanctorum tristitia vertetur in gaudium futurae vitae; Matth. V, 5: *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*; Ps. CXXV, 6: *euntes ibant et flebant mittentes semina sua; venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos suos.* Flent enim sancti tempore meriti, seminando; sed gaudebunt tempore praemii, colligendo. Hic dominus primo proponit similitudinem; secundo adaptat eam, ibi *vos igitur nunc quidem tristitiam habetis.* Similitudinem autem proponit de muliere parturiente, unde primo proponit eius tristitiam de partu; secundo eius laetitiam de prole, ibi *cum autem pepererit puerum, iam non meminit pressurae propter gaudium.* Dicit ergo quantum ad primum: *mulier cum parit, tristitiam habet*, sensibilem, scilicet maximam, *quia venit hora eius*, scilicet doloris; Ps. XLVII, 7: *ibi dolores ut parturientis.* Per hunc dolorem datur intelligi dolor passionis Christi, qui maximus fuit; Thren. I, 12: *o vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus.* Item sanctorum poenitentium de peccatis; Is. XXVI, 17: *sicut quae concepit, dolens, clamat in doloribus suis, cum appropinquavit ad partum; sic facti sumus a facie tua, domine.* Hic proponit gaudium de evasione. Ad partum enim sequitur duplex gaudium: unum de evasione doloris; aliud, et maius, de ortu prolis: quod quidem maximum est, si proles sit masculini sexus; cum masculus sit quid perfectum, femina vero quid imperfectum et occasionatum; Ier. XX, v. 15: *maledictus vir qui annuntiavit patri meo: natus est tibi puer masculus.* Gen. XXI, v. 6, quando Sara concepit, dixit: *risum fecit mihi dominus, et quicumque audierit, corridebit mihi.* Et ideo dicit *cum autem peperit, iam non meminit pressurae*, gaudens de evasione doloris, sed magis *propter gaudium, quia natus est homo in mundum.* Haec autem similitudo convenit quidem quantum ad Christum, quia patiendo solvit mortis pressuras, et novum hominem regenerans esse fecit, idest, reddidit ad vitae gloriae novitatem, quae nondum hominibus nota erat; unde non dicit: natus est puer sed *natus est homo in mundum*: quia ipse Christus existens homo, ex mortuis novus resurgebat, ut puer. Item convenit Ecclesiae militanti quae in novitate vitae ambulat. Item Ecclesiae triumphanti, quae ambulat in novitate gloriae. Et non dicit non erit pressura sed *quoniam non meminit pressurae* quia etsi sancti recordentur miseriarum quas passi sunt, cum in illa beatitudine gloriae erunt, non tamen aliquid miseriarum ex hoc in affectu experientur. Hic adaptat similitudinem: et primo quantum ad praesentem tristitiam, quam apostoli tunc habebant, dicens *et vos igitur quidem nunc*, idest ex tempore passionis, *tristitiam habetis*, de morte mea; Lc. ult., 17: *qui sunt hi sermones quos confertis ad invicem, et estis tristes?* Vel *nunc*, idest in tota vita praesenti, *tristitiam habetis.* Supra eodem: *plorabitis et flebitis vos.* Secundo quantum ad futuram laetitiam, dicens *iterum autem videbo vos.* Ubi primo promittit eis futuram visionem, dicens *iterum autem videbo vos*; quod idem est ac si diceret: videbitis me, quia non possumus eum videre, nisi seipsum ostendat. Sed non dicit videbitis me sed *videbo vos*: quia hoc ipsum quod seipsum ostendit, est ex misericordia sua quae signatur per eius visionem. Dicit ergo *iterum autem videbo vos*, in resurrectione et in futura gloria; Is. XXXIII, v. 17: *regem in decore suo videbunt.* Secundo promittit cordis gaudium, et exultationem, dicens *et gaudebit cor vestrum*, scilicet ex mea visione in resurrectione. Unde cantat Ecclesia: *haec dies quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea. Et gaudebit*, visione gloriae: Ps. XV, 11: *replebis me laetitia cum vultu tuo*; Is. LX, 5: *tunc videbis et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Naturale enim est unicuique quod gaudeat in intuitu rei amatae. Divinam autem essentiam nullus nisi eam diligens videre potest. Iob XXXVI, 33: *annuntiat de ea amico suo, quod possessio eius sit.* Et ideo necesse est quod illam visionem sequatur gaudium; Is. ult., 14: *videbitis*, cognoscendo per intellectum, *et gaudebit cor vestrum*; immo ipsum gaudium usque ad corpus redundabit, dum glorificabitur; unde subdit: *et ossa vestra germinabunt*; Matth. c. XXV, 21: *intra in gaudium domini tui.* Tertio promittit eis perpetuam gaudii durationem, dicens *et gaudium vestrum*, quem habebitis in resurrectione de me, Is. LXI, 10: *gaudens gaudebo in domino, nemo tollet a vobis*:

sicut Iudaei ante abstulerunt per passionem, quia, *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur.* Vel *gaudium vestrum*, de gloriae fruitione, *nemo tollet a vobis*, cum sit inamissibile et perpetuum; Is. c. XXXV, 10: *laetitia sempiterna super capita eorum.* Nemo enim sibimetipsi hoc gaudium tollet per peccatum, cum uniuscuiusque voluntas sit ibi in bono confirmata; nemo etiam alteri hoc gaudium tollet, cum ibi nulla sit violentia, nulla illatio nocumenti et cetera.

Lectio 6

[87531] Super Io., cap. 16 l. 6 Supra prosecutus est dominus duas rationes confortantes apostolos, scilicet ex promissione Paracliti, et reditu sui; hic vero prosequitur tertiam rationem in qua confortavit eos ex promissione accessus eorum ad patrem, et primo promittit eis familiarem accessum eorum ad patrem: secundo assignat rationem dictorum, ibi *haec in proverbiis locutus sum vobis.* Circa primum duo facit. Primo dat fiduciae securitatem; secundo hortatur eos ad usum fiduciae, ibi *usque modo non petistis quidquam* et cetera. Circa primum duo facit. Primo excludit interpellationis necessitatem; secundo promittit impetrandi opportunitatem, ibi *amen, amen dico vobis. Si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* Dicit ergo *in illo die non rogabitis me quidquam.* Ubi secundum quod Augustinus dicit, ubi nos habemus *rogabitis*, Graeci habent quoddam verbum quod duo significat, scilicet petere et interrogare; et ideo potest dupliciter intelligi *in illo die non me rogabitis quidquam*, idest nihil a me petetis, vel nihil me interrogabitis. Dicit ergo: *in illo die.* Quis autem sit iste dies, patet ex supra dictis scilicet *iterum autem videbo vos.* Quod potest intelligi de resurrectione, et de visione in gloria. De primo exponitur, secundum Chrysostomum *in illo die*, scilicet quando a mortuis resurrexero, *me non interrogabitis quidquam*; idest non dicetis: *ostende nobis patrem*, et huiusmodi. Sed contra hanc expositionem obiicit Augustinus: quia discipuli post resurrectionem dicunt, Act. I, 6: *si in tempore hoc restitues regnum Israel?* Et infra ult., 19, interrogat Petrus dicens: *hic autem quid?* Sed, sustinendo expositionem Chrysostomi, dicendum, quod dominus illum diem vocat non solum diem resurrectionis, sed etiam diem illum quo a spiritu sancto docendi erant; supra eodem: *cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Et sic confuse loquens de tempore illo, includit etiam adventum spiritus sancti; quasi dicat *in illo die*, dato scilicet spiritu sancto, *me non interrogabitis*, quoniam scietis omnia per spiritum sanctum; I Io. II, 27: *unctio docet nos de omnibus.* Item, secundum eumdem: *in illo die* adventus spiritus sancti, *non me interrogabitis quidquam*, idest, nulla erit vobis necessitas me rogandi. Sed numquid post resurrectionem apostoli non fecerunt aliquam orationem Christo? Videtur quod sic; II Cor. c. XII, 8, dicit apostolus: *propter quod ter dominum rogavi*, idest Christum. Responsio. Dicendum, quod in Christo erat duplex natura: scilicet humana, per quam est mediator Dei et hominum: I Tim. II, 5, et divina, per quam est Deus unus cum patre. Christus autem secundum quod homo, non erat talis mediator ut numquam nos Deo coniungeret, sicut aliqui mediatores qui numquam extrema coniungunt. Coniungit ergo nos patri. Eadem autem est coniunctio ad Deum

patrem et ad Christum secundum divinam naturam; unde dicit: non necesse habebitis ut utamini mea mediatione, inquantum homo. Sic ergo *in illo die non rogabitis me*, quasi mediatorem, quia per vos habebitis accessum ad Deum; sed rogabitis me ut Deum. Et licet Christus interpellet pro nobis, ut dicit apostolus ad Rom. VIII, 34, Ecclesia tamen non rogat eum ut interpellantem: unde non dicimus: Christe, ora pro nobis; sed rogat ipsum ut Deum: inhaerens ei ut Deo, per amorem et fidem. Secundum Augustinum exponitur de die visionis gloriae, hoc modo: *in illo die*, quando videbo vos in gloria, *me non rogabitis*, idest, nil petetis, quia nil desiderandum remanebit, cum omnia bona superabundent nobis in patria; Ps. XV, 10: *adimplebis me laetitia cum vultu tuo*; et iterum, Ps. XVI, 15: *satiabor cum apparuerit gloria tua.* Item *nil interrogabitis*, quia pleni eritis cognitione Dei; Ps. XXXV, 10: *in lumine tuo videbimus lumen.* Sed contra utrumque obiicitur, quia sancti in patria orant: secundum illud Iob V, 1: *voca si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.* Et II Mac. ult. dicitur, quod hic orabat pro populo suo. Nec potest dici, quod pro aliis rogent, non pro se; quia dicitur Apoc. VI, 10: *usquequo non iudicas sanguinem nostrum?* Item sancti interrogant: erunt enim aequales Angelis, ut dicitur Matth. XXII, 30, sed Angeli interrogant dicentes: *quis est iste rex gloriae?* Et in Is. LXIII, 1: *quis est iste qui venit de Edom?* Quae est vox Angelorum, secundum Dionysium. Ergo et sancti interrogant. Sed quantum ad utramque est duplex responsio. Primo, quia tempus gloriae potest considerari dupliciter: secundum gloriae inchoationem, et secundum plenariam consummationem. Tempus autem inchoationis gloriae est usque ad diem iudicii: nam sancti quantum ad animam receperunt gloriam, sed aliquid adhuc expectant ad recipiendum, scilicet gloriam corporis in se, et quantum ad alios, ut impleatur numerus electorum; et sic usque ad iudicii diem et petere possunt et interrogare, non tamen de his quae pertinent ad essentiam beatitudinis. Tempus autem gloriae consummatae plenarie est post diem iudicii, post quam nihil restat petendum, nihil cognoscendum; et de eo dicit *in illo die*, scilicet gloriae consummatae, nil petetis, *nil interrogabitis.* Quod autem dicitur de Angelis, quod interrogant, verum est de mysteriis humanitatis et incarnationis Christi, non autem divinitatis. Hic promittit impetrandi opportunitatem: quod quidem continuatur dupliciter. Uno modo, secundum Chrysostomum, ut referatur ad tempus resurrectionis, et adventum spiritus sancti; quasi dicat: verum est quod in illo die resurrectionis et spiritus sancti non interrogabitis me, tamen habebitis meum auxilium, quia *petetis in nomine meo*, a patre, ad quem habebitis accessum per me. Alio modo, secundum Augustinum: *in illo die*, gloriae meae, *non rogabitis quidquam*, sed interim, dum in peregrinatione huius miseriae conversamini, *si quid petieritis patrem, dabit vobis.* Et secundum hoc *si quid petieritis patrem* etc., non refertur ad hoc quod dicit *in illo die*, sed ad ea quae praecedunt illum diem. Ponit autem dominus septem conditiones bonae orationis. Prima est ut petantur bona spiritualia; et hoc cum dicit *si quid.* Quod enim est penitus terrenum, etsi in se sit aliquid, comparatum tamen ad spiritualia, nihil est; Sap. VII, 8: *divitias nihil esse duxi in comparatione illius*; Ier. IV, v. 23: *aspexi terram, et vacua erat et nihil.* Sed contra. Matth. VI, docet dominus petere temporalia, ibi: *panem nostrum quotidianum.* Sed dicendum, quod temporale petitum relatum ad spirituale iam est aliquid. Secunda conditio est ut fiat cum perseverantia; et quantum ad hoc dicit *petieritis*, quasi perseverando; Lc. XVIII, 1: *oportet semper orare, et non deficere*; et I Thess. V, v. 17: *sine intermissione orate.* Tertia, quod fiat cum concordia, cum dicit *petieritis*, in plurali;

Matth. XVIII, 19: *si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint fiet illis a patre meo qui in caelis est.* Unde Glossa, Rom. c. ult., dicit, quod impossibile est multorum preces non exaudiri. Quarta, ut procedat ex filiali affectu, cum dicit *patrem.* Qui enim ex timore petit, non patrem, sed dominum petit, vel hostem; Matth. VII, 11: *si vos nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis pater vester qui in caelis est, dabit bona petentibus se?* Quinta, ut fiat cum pietate, idest cum humilitate, Ps. ci, 18: *respexit in orationem humilium, et non sprevit preces eorum*, cum fide impetrandi, Iac. I, 6: *postulet autem in fide, nihil haesitans*; et ordinate, Iac. IV, 6: *petitis, et non accipitis, eo quod male petatis.* Et quantum ad hoc dicit *in nomine meo*, quod est nomen salvatoris, in quo nomine petit qui pertinentia ad salutem petit, et eo modo quo potest salutem consequi; Act. IV, v. 12: *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Sexta, ut fiat tempore debito; et ideo dicit *dabit.* Non enim oportet statim decidere, si non accipiat; sed profecto dabitur, etsi, ut in tempore congruo detur, differatur, ut magis crescat desiderium; Ps. CXLIV, 15: *tu das escam illorum in tempore opportuno.* Septima, ut petat pro se; unde dicit *vobis*, quia aliquando pro aliis non exauditur, contrariantibus eorum demeritis, pro quibus fit petitio; Ier. VII, 16: *tu ergo noli orare pro populo isto*; et XV, 1: *si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Hic hortatur eos ad usum datae fiduciae, et primo commemorat defectum praeteritum; secundo hortatur ad profectum futurum, ibi *petite.* Defectus praeteritus est in non petendo; unde dicit *usque modo non petistis quidquam.* Sed contra. Matth. X, 1 et Lc. IX, 1: *dedit eis potestatem super omnia Daemonia, et ut languores curarent.* Haec autem orando faciebant: ergo aliquid petierunt in nomine Christi, et praecipue quia Lc. X, 17, dicitur a discipulis: *domine, in nomine tuo etiam Daemonia subiiciuntur nobis.* Et ideo dicendum, quod hoc potest dupliciter exponi. Uno modo sic *usque modo non petistis quidquam*, quod scilicet esset aliquid magnum, *in nomine meo.* Nam petitiones curationum corporalium modicae sunt in comparatione ad alia magna quae orando facturi erant: nec dum spiritum adoptionis acceperant, quo ad spiritualia et caelestia anhelarent. Et si dicis, quod petierunt aliquid magnum, supra XIV, 9: *domine, ostende nobis patrem*, dicendum, quod hoc non petebant a patre de quo hic agit, sed solum de Christo homine confisi eum interpellabant mediatorem ut patrem ostenderet. Alio modo, quia dicit: *si quid petieritis patrem in nomine meo*, in quo ante non petierant, non habentes perfectam cognitionem nominis Christi. Consequenter cum dicit *petite et accipietis*, hortatur eos ad profectum futurum, ut scilicet petant. Matth. VII, 7: *petite et dabitur vobis. Petite*, inquam, *et accipietis*, scilicet quod petitis, ut impleatur gaudium vestrum; Lc. X, 17: *reversi sunt discipuli cum gaudio dicentes: domine, in nomine tuo etiam Daemonia subiiciuntur nobis.* Et hoc modo quod dicit *gaudium vestrum sit plenum*, ponitur ut finis exauditionis. Vel potest poni sicut res petita, ut sit sensus *petite et accipietis*: hoc, inquam, petatis, *ut gaudium vestrum sit plenum.* Ubi sciendum, quod obiectum gaudii est bonum concupitum. Cum enim desiderium sit motus appetitus in bonum et gaudium quies eius in eo, tunc gaudet homo quando quiescit in bono iam habito, ad quod desiderium movebatur. Sed gaudium proportionatur bono habito: et de bono creato non potest haberi gaudium plenum, quia non quietat plene desiderium et appetitum hominis: tunc ergo gaudium nostrum erit plenum quando habebimus bonum illud in quo superabundanter sunt omnia bona quae desiderare possumus. Et hoc bonum est solum Deus, *qui replet in bonis desiderium* *nostrum*, ut dicitur in Ps.: CII. Ideo dicit *petite*, illud, *ut gaudium vestrum sit plenum*, scilicet frui Deo et Trinitate, ut Augustinus dicit, quo amplius non est; Ps. XV, 10: *adimplebis me laetitia cum vultu tuo.* Et quare? Quia *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, Sap. VII, 11, idest cum contemplatione divinae sapientiae.

Lectio 7

[87532] Super Io., cap. 16 l. 7 Supra promisit dominus discipulis familiaritatem et accessum eorum ad patrem; hic rationem huius familiaritatis assignat. Duo autem sunt quae dant homini fiduciam petendi ab aliquo et familiaritatem, scilicet notitia et dilectio: et ideo dominus hanc duplicem rationem assignat. Prima sumitur ex manifesta patris cognitione; secunda ex speciali eius dilectione, ibi *in illo die in nomine meo petetis.* Circa primum duo facit. Primo commemorat praeteritam eorum de patre cognitionem imperfectam; secundo promittit perfectam, ibi *venit hora cum iam non in proverbiis loquar vobis.* Imperfectam quidem cognitionem habebant, unde dicit *haec in proverbiis locutus sum vobis.* Proverbium proprie dicitur quod communiter est in ore omnium, sicut illud Prov. c. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit non recedet ab ea.* Sed quia haec quandoque obscura sunt et metaphorica, inde est quod proverbium quandoque sumitur pro parabola, in qua aliud dicitur, aliud signatur. Et hoc modo accipitur hic proverbium pro parabola, idest pro parabolica locutione. Potest autem hoc habere quadruplicem sensum. Primus est talis secundum litteram, ut referatur ad hoc quod immediate dixerat, hoc modo: dixi vobis: *usque modo non petistis quidquam*, et quod in nomine meo petetis, et sum quasi obscure et *in proverbiis locutus*; sed *venit hora* ut quae obscure dixi vobis, dicam statim in manifesto; unde subdit: *ipse pater amat vos*, et *exivi a patre, et veni in mundum.* Et sic videntur apostoli intellexisse, unde, his auditis, dicunt ei: *ecce nunc palam loqueris* et cetera. Secundus sensus est ut hoc quod dicit *haec in proverbiis locutus sum vobis*, referatur ad totum quod in hoc Evangelio legitur de doctrina Christi; quod vero dicitur *venit hora cum iam non in proverbiis loquar vobis*, referatur ad tempus gloriae. Quia enim nunc videmus per speculum et in aenigmate, idcirco haec quae dicuntur nobis de Deo, in proverbiis proponuntur. Sed quia in patria videbimus facie ad faciem, ut dicitur I Cor. XIII, 12, ideo tunc non in proverbiis, sed palam de patre annuntiabitur nobis. Dicit autem *de patre*, quia nullus potest patrem videre in illa gloria nisi filio manifestante; Matth. XI, 27: *nemo novit patrem nisi filius, et cui filius voluerit revelare.* Ipse enim est lux vera, dans nobis lucem, qua patrem videamus; supra VIII, 12: *ego sum lux mundi.* Sed quia huic expositioni repugnat quod sequitur *in nomine meo petetis*: in quo nil petituri sumus, si de die gloriae intelligatur, quando satiabitur in bonis desiderium nostrum, ideo est alius sensus duplex. Unus, secundum Chrysostomum, sic: *haec*, scilicet quae nunc dixi vobis, *in proverbiis*, idest in quadam intricatione verborum, *locutus sum vobis*, non exprimens totaliter quae oportet vos cognoscere de me et patre meo, quia *multa habeo vobis dicere quae non potestis portare modo*: supra hoc cap.; sed *venit hora*, cum a mortuis scilicet resurrexero, *cum iam non in proverbiis*, idest obscure et per aenigmata, *sed palam de patre meo*

annuntiabo vobis. Nam per illos quadraginta dies quibus apparuit eis, multa mysteria eos docuit et multa de se et patre annuntiavit; et cum iam per fidem resurrectionis eum firmiter Deum verum esse credentes elevati essent ad altiora; unde et subditur Act. I, 3: *loquens eis de regno Dei*; Lc. ult., 45: *aperuit eis sensum ut intelligerent Scripturas.* Alius sensus est, secundum Augustinum, ut per hoc quod dicit *haec in proverbiis locutus sum*, promittat dominus se facturum eos spirituales. Differentia enim haec est inter spiritualem et animalem virum: quia animalis homo verba spiritualia accipit ut proverbia, non quod proverbialiter sint dicta, sed quia mens eius supra corporalia elevari non valens, sunt ei obscura; I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.* Spiritualis autem homo accipit spiritualia ut spiritualia. Discipuli autem a principio quasi animales erant, et quae dicebantur eis, obscura erant et sicut proverbia; sed postmodum a Christo spirituales effecti et per spiritum sanctum edocti, spiritualia aperte capiebant. Et ideo dicit *haec in proverbiis locutus sum vobis*, idest, fuerunt vobis ut proverbia. Sed *venit hora cum iam non in proverbiis loquar vobis*; II Cor. III, v. 18: *nos autem revelata facie gloriam domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a domini spiritu.* Hic ponitur secunda ratio fiduciae, sumpta ex dilectione patris ad discipulos, et primo ostendit patris dilectionem ad eos; secundo familiaritatem patris ad filium, ibi *exivi a patre, et veni in mundum.* Circa primum duo facit. Primo resumit eis factam promissionem; secundo assignat promissionis rationem, ibi *ipse enim pater amat vos.* Circa primum duo facit. Primo resumit unum quod promiserat; secundo promittit eis fiduciam petendi. Unde dicit *in illo die*, scilicet quando annuntiabo vobis palam de patre, *petetis in nomine meo*: quia manifeste eum cognoscentes, scietis me esse ei aequalem et coessentialem, et per me habere accessum ad eum. Haec enim est petitio in nomine eius, sperare per Christum habere accessum ad patrem; Ps. XIX 8: *hi in curribus et hi in equis; nos autem in nomine domini Dei nostri invocabimus.* Tacet autem se rogaturum patrem pro eis; unde dicit *et non dico vobis quia ego rogabo patrem* et cetera. Sed numquid non ipse orat pro nobis? Immo: I Io. II, 1: *advocatum habemus apud patrem Iesum Christum iustum*; Hebr. VII, 25: *accedens per semetipsum ad Deum salvare potest.* Et ad hoc dicendum primo, secundum Augustinum, quod hoc dicit ad removendum, se de cetero esse ut personam interpellantem inquantum homo. Sic in illo die, quando palam annuntiabo et petetis in nomine meo et cognoscetis me esse unum cum patre et quod non sim persona interpellans; sed inquantum Deus simul cum eo interpellans exaudiam. Alio modo, secundum Chrysostomum, hoc forte dicit, ne forte credant discipuli quod ita sint per filium impetraturi quod ipsi non habebant immediatum accessum ad patrem, quasi dicat: modo ad me recurritis, ut pro vobis interpellem, sed tunc tantam fiduciam habebitis apud eum quod etiam ipsi a patre petere poteritis in nomine meo, non indigentes alio introducente. Sed numquid apostoli non indiguerunt Christo homine ad interpellandum? Alias, cum ipse interpellet, superflua erit eius interpellatio. Sed dicendum, quod non interpellat pro eis tamquam pro absentibus et accessum habere non valentibus, sed faciens preces eorum exaudibiliores. Hic rationes promissionis assignat, quae est amor patris ad eos, et primo ponit patris dilectionem; secundo dilectionis probationem, ibi *quia vos me amastis.* Dicit ergo: ideo non dico *quia rogabo patrem pro vobis* (per hoc enim videretur quod ipse non amaret eos), sed utique *ipse pater*, qui amat omnia, volendo eis bonum naturae, Sap. II, 35: *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti, amat vos*, apostolos et sanctos, quodam privilegiato amore, volendo vobis summum bonum, idest seipsum; Deut. XXXIII, 3: *dilexit populos: omnes sancti in manu illius sunt*, quia ad hoc dilexit; Sap. III, 1: *iustorum animae in manu Dei sunt.* Probationem huius ostendit ex duobus: scilicet ex amore discipulorum ad Christum, et ex fide. Quantum ad primum dicit *quia vos me amastis*: quae quidem probatio non est per causam, quia, ut dicitur I Io. IV, 10: *non quasi nos dilexerimus eum; sed quoniam ipse prior dilexit nos*: sed est per signum, quia hoc ipsum quod nos Deum diligimus, est signum quod ipse amat nos: quod enim possumus eum amare, est ex dono Dei; Rom. V, v. 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*; supra XIV, 21: *qui diligit me, diligetur a patre meo.* Quantum ad secundum dicit *et credidistis quia a Deo exivi. Sine fide enim impossibile est placere Deo*: Hebr. XI, 6. Fides autem est nobis ex amore Dei: *donum enim Dei est*, ut dicitur Eph. II, 8. Donum autem non datur nisi ex amore dantis. Credere autem et amare Christum inquantum a Deo exivit, satis est evidens signum amoris Dei, quia propter quod unumquodque, et illud magis. Qui ergo amat Christum, qui a Deo exivit, amor eius praecipue retorquetur in Deum patrem; non autem si amat eum in quantum hominem. Sed quia mentionem fecit de exitu suo a patre, hic manifestius explicans dicit *exivi a patre, et veni in mundum.* Ubi ostendit familiaritatem suam ad patrem, et primo ponit eius a patre exitum; secundo eius ad patrem reditum, ibi *iterum relinquo mundum, et vado ad patrem.* Est autem duplex processio filii a patre: una scilicet aeterna, alia temporalis. Aeternam quidem designat cum dicit *exivi a patre*, ab eo aeternaliter genitus. Sed notandum, quod omne quod exit ab aliquo, fuit prius in eo. Aliquid autem est in aliquo tripliciter. Uno modo sicut contentum in continente; alio modo sicut pars in toto; tertio modo sicut accidens in subiecto et sicut effectus in causa: et secundum hoc dicuntur aliqua ab eis exire. Sed primis duobus modis exit aliquid idem numero existens; puta idem numero vinum de dolio, et eadem pars a toto. Sed aliis duobus modis non exit idem numero. Haec autem non sunt dicenda de Deo: quia cum Deus sit summe simplex, nec sit in loco nisi metaphorice, non potest dici quod filius sit in eo sicut pars vel sicut contentum, sed in eo erat per unitatem essentiae; supra VIII, 16: *ego et pater unum sumus.* Tota enim essentia patris est tota essentia filii, et e converso; et ideo non exit eo modo a patre quo praedicta. Nam quod exit a toto ut pars, est distinctum ab eo per essentiam: nam pars a toto exiens fit ens actu, quae in eo erat ens in potentia. Et similiter quod exit a toto continente, loco distinguitur; sed filius a patre non exit localiter, quia omnia implet, secundum illud Ier. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo*, nec divisibiliter: quia pater impartibilis est; sed exit ab eo per personalem distinctionem. Sic ergo in exitu, inquantum praesupponit inhaerentiam, designatur essentiae unitas; inquantum insinuat processum quemdam, designatur distinctio personalis; Ps. XVIII, 7: *a summo caelo*, scilicet Deo patre, *egressio eius.* Et Ps. CIX, 3: *ex utero ante Luciferum genui te.* Sed in rebus corporalibus res exiens ab aliquo iam non est in eo, cum exeat per separationem essentiae vel loci. Hic autem quia non est exitus talis, ideo sic ab aeterno a patre exiit quod tamen ab aeterno sit in eo: et sic quando est in eo, exit, et quando exit, est in eo: ita ut semper exeat, et semper sit in eo. Temporalem autem processionem eius designat dicens *et veni in mundum.* Sicut autem exitus a patre ab aeterno non est localiter, ita nec adventus eius in mundum est localis: quia cum filius sit in patre et e converso, sicut pater omnia implet, ita et filius; nec est quo localiter moveatur. Dicitur ergo venisse in mundum, inquantum naturam humanam assumpsit, quantum ad corpus, habentem originem ex mundo, non mutando locum; supra I, 11: *in propria venit, et sui eum non receperunt.* Consequenter cum dicit *iterum relinquo mundum, et vado ad patrem*, agit de reditu suo ad patrem: et primo ponit recessum eius a mundo, dicens *iterum relinquo mundum*, non subtrahendo suae gubernationis providentiam, quia simul cum patre semper mundum gubernat, et semper cum fidelibus est per gratiae opitulationem; Matth. c. ult., 20: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Relinquit ergo mundum subtrahendo se a conspectu corporali mundanorum. Secundo ponit reditum suum ad patrem, cum dicit *vado ad patrem*, quem numquam deseruerat. Vadit autem inquantum se obtulit patri in passione; Eph. V, 2: *obtulit semetipsum oblationem et hostiam Deo.* Item inquantum per resurrectionem, secundum quod homo configuratus est patri in immortalitate; Rom. VI, 10: *quod autem vivit, vivit Deo.* Item inquantum in ascensione ascendit ad caelos, in quo specialiter refulget divina gloria; Mc. ult., 19: *dominus quidem Iesus postquam locutus est eis, assumptus est in caelum, et sedet a dextris Dei*; supra eodem: *vado ad eum qui me misit; et nemo ex vobis interrogat me, quo vadis?*

Lectio 8

[87533] Super Io., cap. 16 l. 8 Positis rationibus et verbis consolantibus apostolos, hic ponitur effectus ipsorum in discipulis, et primo ponitur discipulorum affectio; secundo ostenditur ipsorum conditio, ibi *respondit eis Iesus*; tertio assignatur praedictorum intentio, ibi *haec locutus sum vobis* et cetera. Affectio discipulorum est confessionis et credulitatis, unde dicunt *ecce nunc palam loqueris.* Ubi tria confitentur de Christo; scilicet doctrinae claritatem, scientiae certitudinem, et divinam originem. Primum confitentur cum dicunt *ecce nunc palam loqueris, et proverbium nullum dicis.* Si enim diligenter advertimus, vix in aliquo loco sacrae Scripturae ita exprimitur Christi origo, sicut hic, cum dicit: *palam de patre meo annuntiabo vobis*, et, *exivi a patre, et veni in mundum.* Et ideo credentes hanc promissionem, qua dixit, *palam de patre meo annuntiabo vobis*, eis completam esse, ita ut non alia manifestatione indigeant, dicunt *ecce nunc palam loqueris.* Sed, ut Augustinus dicit, ita adhuc ignorantes erant discipuli, ut se non intelligere ignorent. Non enim promiserat eis in illa hora se sine proverbiis locuturum, sed in hora resurrectionis vel gloriae. Tamen quantum ad ipsos discipulos iam clarius eis fuit locutus tunc, quamvis alia claritas sermonum eius esset expectanda. Infra XVIII, v. 20: *ego palam locutus sum mundo.* Secundum confitentur cum dicunt *nunc scimus quia scis omnia.* Et quidem in superficie verborum satis evidens argumentum est certae et perfectae scientiae quando quis manifestat quae dicit: signum enim scientis est omnino posse docere, unde dicitur Prov. XIV, 6, quod doctrina prudentium facilis est. Quae enim nostrum superant intellectum, non plane verbis explicamus. Sed tamen hoc apostoli dicunt propter aliam intentionem, quia scilicet dominus scit omnia cordis eorum secreta, et de his quae dubitant satisfacit: consolatur eos promittendo gaudium spiritus sancti, et iteratam sui visionem et patris amorem. Et ideo dicunt *nunc scimus quia scis omnia*, scilicet secreta cordium; infra ult., 17: *tu omnia nosti*;

Sap. c. VIII, 8: *domino Deo nostro nota sunt omnia, antequam fiant.* Unde subdunt *et non est opus tibi ut quis te interroget.* Quod videtur praedictis contradicere. Dicunt enim quod scit omnia; scientis autem non est interrogare, sed interrogari: quomodo ergo non est ei opus ut quis eum interroget? Sed dicendum, quod hoc dicunt, ut innuant quod etiam secreta cordium novit, quia et ante interrogationem eis satisfecit supra cum dicerent inter se: *quid est quod dicit nobis modicum?* Nihilominus tamen Christus interrogat et interrogatur, non quia opus sit ei, sed nobis. Tertium confitentur cum dicunt *in hoc credimus quia a Deo existi*: et quidem convenienter, scire enim omnia et etiam secreta cordium, est proprium divinitatis; Ier. XVII, 9: *pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego dominus scrutans cor et probans renes.* Et ideo dicunt *a Deo existi*, consubstantialis patri, et verus Deus. Hic ponitur discipulorum conditio, quae est infirmitatis: ubi primo exprobrat fidei eorum tarditatem; secundo tribulationem futuram imminentem; tertio ostendit se immunem ab omni eorum detrimento. Quantum ad primum dicit *modo creditis.* Quod si accipiatur interrogative, est exprobratio tarditatis eorum ad credendum, quasi diceret: usque modo distulistis credere? Si vero accipiatur remissive, exprobrat fidei ipsorum instabilitatem, quasi diceret: verum est quod nunc creditis, sed statim, quando tradar, dimittetis me; Lc. VIII, 13: *ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt. Ecce venit hora, et iam venit, ut dispergamini unusquisque in propria, et me solum relinquatis.* Hic ponitur eis imminens tribulatio et scandalum. Unde sciendum est, quod imminente huiusmodi scandalo, quae antea per Christum adepti fuerant amiserunt. Adepti enim fuerant Christi societatem, passionem, et rerum exonerationem, et omnem communem modum vivendi. Unde haec tria enumerat Petrus, Matth. XIX, 27, dicens: *ecce nos*, scilicet omnes, quantum ad tertium, *reliquimus omnia*, quantum ad secundum, *et secuti sumus te*, quantum ad primum. Et haec amiserunt: et ideo hoc eis praedixit dominus, dicens *ecce venit hora, et iam venit, ut dispergamini*, quantum ad tertium, propter timorem qui vobis dominabitur, ita ut nec simul possitis fugere; Zach. XIII, 7: *percute pastorem, et dispergentur oves gregis* et cetera. *Unusquisque in propria*, quantum ad secundum, idest ad animum possidendi propria; unde Petrus cum aliis reversi sunt ad navem, et propria; infra ult., 3: *exierunt, et ascenderunt in navim. Et me solum relinquatis*, quantum ad primum; Iob XIX, 14: *fratres mei dereliquerunt me, et qui me noverunt, obliti sunt mei*; Is. LXIII, 3: *torcular calcavi solus.* Sed discipulorum scandalo Christus nullum patitur detrimentum; unde dicit *et non sum solus, quia pater mecum est*, quasi diceret: etsi sum unum cum patre per unitatem essentiae, non sum solus per distinctionem personalem: unde non sic a patre exivi ut ab eo recederem. Hic ponit dominus suam intentionem de doctrina sua: et primo ponit doctrinae suae utilitatem; secundo necessitatem *in mundo pressuram habebitis.* Utilitas doctrinae est pax, unde dicit: dico quod ad hoc deducemini, ut me solum relinquatis: et propter hoc propono vobis doctrinam meam, ne in hac derelictione persistatis: et propter hoc scilicet omnia quae dixi vobis in sermone, vel omnia quae in toto Evangelio locutus sum vobis, ut, ad me redeuntes, *in me pacem habeatis.* Finis enim Evangelii est pax in Christo; Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus nomen tuum.* Cuius ratio est, quia pax cordis opponitur eius perturbationi, quae oritur ex malis supervenientibus et crescentibus. Si quis autem habeat aliquando luctum vel gaudium superexcedens illa mala, patet quod perturbatio non manet. Et inde est quod homines mundani, qui Deo per amorem non sunt coniuncti, habent tribulationes absque pace; sed sancti qui Deum per amorem habent in corde, etsi ex mundo habeant tribulationes, in Christo habent pacem; Ps. CXLVII, 14: *qui posuit fines tuos pacem.* Finis enim noster hic debet esse ut pacem habeamus in Deo; Ps. LXXVI, 3: *renuit consolari anima mea*, scilicet in rebus mundi, *sed ubi memor fui Dei, delectatus sum.* Necessitas autem huius pacis est illata vexatio a mundo; unde dicit *in mundo pressuram habebitis.* Et primo praenuntiat futuram angustiam; secundo dat contra eam fiduciam. Quantum ad primum dicit *in mundo pressuram habebitis*, idest a mundanis; I Io. III, v. 13: *nolite mirari si odit vos mundus*; supra XV, 19: *quia ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus.* Quantum ad secundum dicit *confidite: ego vici mundum.* Ipse enim liberat nos; Eccli. LI, 6: *liberavit me a pressura flammae.* Quasi diceret: recurratis ad me, et habebitis pacem: et hoc ideo *quia ego vici mundum*, qui vos premit. Vicit Christus mundum, primo quidem auferendo ei arma quibus impugnat: haec autem sunt eius concupiscibilia; I Io. c. II, 16: *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia oculorum, aut concupiscentia carnis, aut superbia vitae*: quia scilicet divitias vicit per paupertatem; Ps. LXXXV, 1: *inops et pauper sum ego*; Lc. IX, 58: *filius hominis non habet ubi caput suum reclinet.* Honorem per humilitatem; Matth. XI, 29: *discite a me quia mitis sum et humilis corde.* Voluptates per passiones et labores; Phil. II, v. 8: *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Item supra IV, 6: *Iesus autem fatigatus ab itinere sedebat sic supra fontem*; Ps. LXXXVII, 16: *in laboribus sum ego a iuventute mea.* Qui ergo sic ista vincit, vincit mundum: et hoc est quod facit fides; I Io. V, 4: *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra*: quia cum sit *substantia sperandarum rerum*, quae sunt bona spiritualia et aeterna, facit nos contemnere bona carnalia et transitoria. Secundo vicit mundum, mundi principem excludendo; supra XII, 31: *nunc princeps huius mundi eiicietur foras*; Col. II, 15: *expolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso.* Ex quo praebuit nobis Diabolum ut a nobis vincendum; Iob XL, 24: *numquid illudes ei quasi avi, aut ligabis eum ancillis tuis?* Ad litteram, post passionem Christi, iuvenculae ancillae Christi et parvuli illudunt ei. Tertio homines mundi ad se convertendo. Mundus rebellabat movendo seditiones per homines mundi, quos Christus ad se traxit; supra XII, 32: *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Unde supra VII, v. 19, dicunt: *ecce totus mundus post eum vadit.* Sic ergo non debemus timere pressuras quia victus est; I Cor. XV, 57: *Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum.*

Caput 17

Lectio 1

[87534] Super Io., cap. 17 l. 1 Supra dominus confortavit discipulos exemplo et exhortatione; in parte ista confortat eos oratione: in qua quidem oratione tria facit. Primo orat pro seipso; secundo pro discipulorum collegio, ibi *manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo*; tertio pro universo fideli populo, ibi *non pro eis rogo tantum, sed pro eis qui credituri sunt.* Circa primum tria facit. Primo proponit petitionem; secundo petitionis fructum, ibi *ut filius*

tuus clarificet te etc.; tertio petitionis exaudiendae meritum, ibi *ego clarificavi te* et cetera. Circa primum primo ponitur orandi ordo; secundo orandi modus; tertio orationis verba. Ordo orandi est congruus, quia post exhortationem; unde dicit *haec locutus est Iesus.* In quo datur nobis exemplum, ut quos instruimus verbo, iuvemus orationum suffragio, quia sermo divinus maxime habet effectum in cordibus auditorum, cum oratione fulcitur, per quam divinum auxilium imploratur; II Thess. ult., 1: *orantes simul etiam pro nobis, ut Deus aperiat nobis ostium sermonis.* Unde et finis sermonis nostri debet ad orationem terminari; Eccli. XLIII, 29: *consummatio sermonum ipse est.* Modus decens, quia *sublevatis oculis in caelum.* Differentia est enim inter orationem Christi et orationem nostram: nam oratio nostra est solum ad necessitatem, sed oratio Christi est magis ad instructionem. Nulla enim necessitas inerat sibi orandi, qui simul cum patre exaudit. Instruxit autem nos in hoc, et verbo et facto. Facto quidem, sublevando oculos, ut et nos in oratione nostra oculos ad caelum levemus; Ps. CXXII, 1: *ad te levavi oculos meos, qui habitas in caelis.* Et non tantum oculos nostros, sed etiam operationes nostras in Deum referendo; secundum illud Thren. c. III, 41: *levemus corda nostra cum manibus ad dominum in caelos.* Verbo autem, quia manifeste orationem protulit; unde dicit *et dixit*, ut scilicet quos instruxerat docendo, instrueret orando. Non solum enim verbum Christi, sed et facta eius, nostra instructio est. Verba autem eius sunt efficacia; unde dicit *pater, venit hora*: quae quidem efficacia causatur ex tribus. Scilicet ex orantis affectu: filius enim orat patrem, cuius est patrem ex amore quaerere, et ex amore rogare; unde dicit *pater*, ut per hoc det intelligere, ut filiali affectu oremus Deum; Ier. c. III, 19: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis.* Secundo ex orandi necessitate; unde dicit *venit hora*, passionis, de qua supra II, 4: *nondum venit hora mea.* Hora inquam, non tempus, non dies, quia statim capiendus erat et cetera. Nec hora fatalis necessitatis, sed suae ordinationis et beneplaciti. Et convenienter rogaturus interponit tribulationes, quia in eis maxime Deus exaudit; Ps. CXIX, 1: *ad dominum, cum tribularer, clamavi et exaudivit me*; II Paral. XX, 12: *cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Tertio ex petitionis tenore; unde dicit *clarifica filium tuum.* Sed cum filius Dei sit ipsa sapientia, I Cor. I; haec autem maximam claritatem habeat, Sap. VI, 13: *clara est, et quae numquam marcescit sapientia*: quomodo dicitur claritas clarificari, praesertim cum ipse sit splendor patris? Hebr. I, 3. Sed dicendum, quod Christus tripliciter petebat clarificari a patre. Scilicet in passione: et hoc per multa miracula quae tunc ostensa sunt, cum sol obscuratus est, scissum est velum templi et monumenta aperta sunt. Et de hoc dicitur supra XII, 28: *et clarificavi*, scilicet miraculis ante passionem, *et iterum clarificabo*, in passione. Unde dicit, secundum hoc, *clarifica*, in passione me ostendendo esse filium tuum. Unde centurio visis miraculis dixit: *vere filius Dei erat iste.* Secundo in resurrectione. Anima enim illa sancta semper Deo coniuncta fuit habens gloriam ex Dei visione; supra, I, 14: *vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis.* Nam a principio conceptionis quantum ad animam habuit claritatem, sed in resurrectione habuit claritatem corporis, de qua Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Tertio in notitia omnium populorum; Sap. c. VIII, 10: *habeo per hanc claritatem ad turbas, et honorem apud seniores.* Et sic dicit *clarifica*, idest, manifesta toti mundo me esse filium tuum, scilicet proprium, et hoc nativitate, non creatione: contra Arium dicentem, filium Dei esse creaturam, veritate, non nuncupatione: contra Sabellium dicentem, quod idem est qui dicitur pater, et qui dicitur filius, origine, non adoptione: contra Nestorium, qui dixit Christum esse filium adoptivum. Hic ponitur fructus clarificationis, et primo proponit fructum; secundo exponit, ibi *sicut dedisti ei potestatem omnis carnis.* Fructus autem clarificationis filii est clarificatio patris, unde dicit *ut filius tuus clarificet te.* Et sciendum, quod audiens Arius dominum dicentem *clarifica filium tuum*, opinatus est patrem maiorem filio: quod quidem verum est secundum humanitatem. Supra XIV, 28: *pater maior me est.* Et ideo, ut ostendat aequalitatem eius ad patrem secundum divinitatem, subiungit *ut filius tuus clarificet te*, scilicet in notitia hominum. *Gloria enim est clara cum laude notitia.* Deus autem olim erat clarus apud Iudaeos, quia *notus in Iudaea Deus*, Ps. LXXV, 2, sed postea per filium notus est per totum mundum. Sed et sancti viri bonis operibus notitiam Dei clarificant. Matth. V, 16: *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Unde supra VIII, 50: *ego gloriam meam non quaero: est qui quaerat et iudicet.* Hic ponit petitionis fructum, et primo ponit beneficium a Christo collatum hominibus; secundo ostendit hoc beneficium ad gloriam patris pertinere, ibi *haec autem est vita aeterna.* Dicit ergo *ut filius tuus clarificet te*; et hoc *sicut dedisti ei potestatem omnis carnis.* Sciendum est enim, quod agentis cuiuslibet, quod agit ab alio, intentio est reducere suum effectum in causae manifestationem: nam ex actione principii quod est de principio, manifestatur ipsum principium. Filius autem quidquid habet, a patre habet, et ideo oportet quod per ea quae facit, patrem manifestet, et ideo dicit *dedisti ei potestatem*, super omnes homines. Sed et filius per hanc potestatem debet eos ad tui cognitionem, quae est vita aeterna, perducere. Et sic est sensus *filius clarificet te, sicut dedisti ei potestatem omnis carnis*, idest omnis hominis, Lc. III, 6: *videbit omnis caro salutare Dei. Dedisti*, inquam, secundum Hilarium, dando per aeternam generationem naturam divinam, per quam habet potestatem omnia continendi; Matth. XI, 27: *omnia mihi tradita sunt a patre meo.* Et supra V, 20: *pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit.* Vel *dedisti ei*, scilicet Christo homini, propter consortium personale ad filium tuum, ut sic caro haberet potestatem super carnem; Matth. ult., 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Dan. c. VII, 14: *dedit ei*, scilicet filio hominis, *potestatem et honorem et regnum.* Ad hoc, inquit, *dedisti*, ut scilicet sicut tu habes potestatem ut non ab homine aliquid accipias, sed ut teipsum ei conferas, ita et Christo homini, ut *omne quod dedisti ei*, per aeternam praedestinationem, *det eis*, sibi datis, *vitam aeternam.* Supra X, 27: *oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas.* Sed numquid vita aeterna data hominibus pertinet ad gloriam patris? Immo, quia *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum*; idest, ut clarificetur pater in notitia hominum. Sed hic duo sunt exponenda. Primo quidem quid est hoc quod dicit *haec est vita aeterna ut cognoscant.* Circa quod sciendum est, quod illa proprie vivere dicimus quae se ipsa movent ad operandum; quaecumque autem non nisi ab aliis moventur, non dicuntur viventia, sed mortua: et ideo omnes operationes ad quas operans movet se, dicuntur opera vitae, sicut velle, intelligere, sentire, augeri et moveri. Dicitur autem aliquid vivere, dupliciter: aut quia habet opera vitae in potentia, et sic dormiens dicitur vivere vita sensitiva, quia habet potestatem movendi se, licet actu non moveatur; aut quia iam exercet opera vitae in actu, et tunc perfecte dicitur aliquid vivere: unde somnus dicitur dimidium vitae. Inter opera autem vitae altius est opus intelligentiae, quod est intelligere; et ideo operatio intellectus maxime est vita. Sicut autem idem est sensus actu et sensibile in actu, ita intelligens in actu et res intellecta in actu. Cum ergo intelligentia sit vita et intelligere sit vivere, sequitur quod intelligere rem aeternam sit vivere vita aeterna, Deus est autem res aeterna, intelligere ergo et videre Deum est vita aeterna. Et ideo dominus dicit, quod in visione consistit vita aeterna, scilicet principaliter secundum totam suam substantiam. Amor autem est movens ad hanc, et quoddam eius complementum: nam ex delectatione quae est in fruitione divina, quam facit caritas, est complementum et decor beatitudinis: sed eius substantia in visione consistit; I Io. III, v. 2: *videbimus eum sicuti est.* Secundo exponendum est hoc quod dicit *te solum verum Deum.* Manifestum est enim quod Christus loquebatur ad patrem, cum ergo dicat *te solum verum Deum*, videtur quod solus Deus pater sit Deus verus. Quod quidem concedunt Ariani dicentes, filium differre a patre per essentiam, cum sit substantia creata, magis tamen et perfectius inter omnes creaturas patris divinitatem participans, intantum quod dicatur Deus, sed non verus, quia non est Deus per naturam, sed solus pater. Sed contra hoc arguit Hilarius. Constat enim quod cum volumus scire de re aliqua utrum sit vera, ex duobus scire possumus: scilicet ex natura et ex virtute eius. Verum enim aurum est quod habet veri auri speciem; quod quidem scimus, si facit veri auri operationem. Si ergo habemus de filio quod habeat veram Dei naturam, et hoc per veram operationem divinitatis, quam exercet, manifestum est quod est verus Deus. Quod autem exerceat filius vera opera divinitatis, patet supra V, 19: *quaecumque pater facit, haec et filius similiter facit.* Et iterum dicit: *sicut pater habet vitam in semetipso*, non quidem participatam, *ita et filio dedit vitam habere in semetipso*; I Io. ult., v. 20: *ut simus in vero filio eius Iesu Christo. Hic est verus Deus et vita aeterna.* Dicit autem *te solum Deum*, secundum Hilarium, non excludens aliquid. Unde non dicit absolute *te solum*, sed addit *et quem misisti Iesum Christum*; quasi diceret *ut cognoscant te et quem misisti Iesum Christum*, esse unum solum et verum Deum: secundum illum modum loquendi: *tu solus altissimus, Iesu Christe, cum sancto spiritu.* Nec facit mentionem de spiritu sancto: quia ubicumque ponuntur pater et filius, et praecipue in his quae ad maiestatem divinitatis pertinent, cointelligitur spiritus sanctus, qui est nexus amborum. Vel secundum Augustinum de Trinitate, hoc dicit ad excludendum errorem quorumdam dicentium, quod haec est falsa: pater est Deus, et filius est Deus, et spiritus sanctus est Deus; sed haec est vera: pater et filius et spiritus sanctus sunt unus Deus. Et ratio istorum erat, quia, ut ab apostolo dicitur I Cor. I, 24, Christus est Dei virtus et Dei sapientia. Manifestum est autem quod nullus potest dicere aliquem Deum nisi habeat virtutem et sapientiam divinam. Cum ergo isti vellent quod pater esset sapientia, quae est filius, dicebant ulterius, quod pater sine filio consideratus non esset Deus, et etiam filius et spiritus sanctus. Et quia in missione designatur incarnatio filii Dei, ideo per hoc quod dicit *et quem misisti Iesum Christum*, datur intelligi quod in vita aeterna gaudebimus etiam de humanitate Christi; Is. XXXIII, 17: *regem*, idest Christum, *in decore suo videbunt.* Supra X, v. 9: *ingredietur, et pascua inveniet.* Hic ponitur meritum exaudiendae petitionis, et primo commemorat meritum; secundo postulat praemium, ibi *et nunc clarifica me tu, pater.* Commemorat autem duplex meritum. Scilicet doctrinae, dicens *ego te clarificavi*, scilicet in notitia hominum, manifestando per doctrinam; Is. XXIV, 15: *in doctrinis glorificate Deum.* Item obedientiae: unde subdit *opus consummavi.* Utitur praeterito pro futuro, scilicet *clarificavi* idest, clarificabo; et *consummavi*, idest consummabo: et hoc, quia iam inchoatum erat, et iterum quia imminebat hora passionis, quando hoc opus consummatum est. *Quod dedisti mihi*, non iussisti: non enim sufficit quod Christo et nobis mandetur divinitus; quia quidquid Christus secundum quod homo fecit et nos facere possumus, est ex dono Dei; Sap. VIII, 21: *scivi quia non possum esse continens, nisi Deus det. Dedisti*, inquam, *mihi*, per donum gratiae, *ut facerem*, idest, ut consummarem; Eccli. XXXVIII, 31: *cor suum dabit in consummationem.* Sed quia obedientiae, et doctrinae Christi praemium est gloria; Phil. II, v. 8: *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen*: ideo postulat praemium, dicens *et nunc clarifica me tu, pater.* Quod non est intelligendum ut quidam putaverunt, sicut Augustinus dicit, quod natura humana in Christo a verbo suscepta aliquando convertatur in verbum, et homo mutetur in Deum; quia hoc nihil aliud esset quam ipsam naturam annihilari. Omne enim quod ita in aliud convertitur quod illud in quod convertitur non augeatur, annihilari videtur: divino autem verbo Dei nihil augeri potest. Et ideo, secundum Augustinum, intelligendum est *et nunc clarifica me tu, pater*, de praedestinatione Christi hominis. Nam aliquid habemus in praedestinatione divina, et in effectu rei. Homo autem Christus Iesus, sicut et alii homines, praedestinatus fuit a Deo patre; Rom. I, 4: *qui praedestinatus est filius Dei* et cetera. Et secundum hoc dicit *et nunc*, idest postquam *clarificavi te, et consummavi opus quod dedisti mihi ut faciam, clarifica me tu, pater, apud temetipsum*; idest, fac me sedere ad dexteram tuam; et hoc *claritate quam habui priusquam mundus fieret, apud te*, idest in tua praedestinatione; Mc. ult., 19: *dominus quidem Iesus assumptus est in caelum, et sedet a dextris Dei.* Vel aliter, secundum Hilarium. Nam gloria hominum est quaedam conformitas ad gloriam Dei, quamvis inaequalis; Christus autem secundum quod Deus, habuit gloriam ab aeterno apud patrem, scilicet divinam, et aequalem patri. Petit ergo hic quod in humanitate clarificetur, ut scilicet id quod ex tempore erat caro, et in corruptione transformata, gloriam eius, quae sine tempore est, claritatis acciperet. Non tamen aequalem, sed similem: ut scilicet sicut ab aeterno apud patrem immortalis et ad dexteram consedens fuit, ita et secundum quod homo immortalis efficiatur, et ad Dei dexteram exaltetur.

Lectio 2

[87535] Super Io., cap. 17 l. 2 Supra oravit dominus pro seipso; hic orat pro apostolorum collegio, et primo assignat rationes orandi; secundo ponit orationis tenorem, ibi *pater sancte, serva eos in nomine tuo quos dedisti mihi.* Circa primum duo facit. Primo tangit rationes ex parte discipulorum; secundo ex parte sui, ibi *ego pro eis rogo* et cetera. Ex parte autem discipulorum ponit tres rationes orandi pro eis. Prima, quia ab eo instructi; secunda, quia sibi dati; tertia, quia ei obedientes et devoti. Primam ponit cum dicit *manifestavi*, quasi dicat, secundum Augustinum: *ut filius tuus clarificet te.* Quae quidem clarificatio iam in parte est impleta, quia *manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo.* Vel, secundum Chrysostomum: dico, quod consummavi opus quod dedisti mihi ut facerem. Quale autem opus sit, subdit cum dicit *manifestavi nomen tuum hominibus* etc.: quod est proprium opus filii Dei, qui est verbum, cuius est proprium manifestare

dicentem, Matth. XI, 27: *neque patrem quis novit nisi filius, et cui voluerit filius revelare.* Supra, I, 18: *Deum nemo vidit unquam. Unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Sed hic est dubium. Cum Deus pater fuerit notus hominibus ante adventum Christi, secundum illud Ps. LXXV, 2: *notus in Iudaea Deus*, quid est hoc quod dicit *manifestavi nomen tuum?* Responsio. Dicendum, quod nomen Dei patris poterat tripliciter cognosci. Uno modo inquantum est omnium creator; et hoc modo notus erat a gentibus; Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Et infra: *Deus illis revelavit.* Alio modo, ut cui soli esset latriae cultus exhibendus: et hoc modo non erat notus a gentibus, quae etiam latriae cultum aliis diis exhibebant, sed a Iudaeis tantum, quibus solis praeceptum erat in lege quod non nisi domino immolarent; Ex. XXII, 20: *qui immolat diis alienis, occidetur, praeterquam domino soli.* Tertio modo ut pater unigeniti filii sui Iesu Christi et hoc modo nulli erat notus; sed innotuit per filium quando apostoli crediderunt eum esse filium Dei. Secundam rationem ponit cum dicit *quos dedisti mihi*: et primo ponit dationem, ex qua sumitur ratio seu modus. Dicit ergo *quos dedisti mihi*, scilicet, illis hominibus nomen tuum manifestavi. Sed numquid filius habuit eos sicut et pater habuit? Utique inquantum Deus. Sed dicit *dedisti mihi*, scilicet homini, ut me audirent, et mihi obedirent; supra VI, 44: *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum.* Quod autem aliqui ad Christum veniant, est ex dono et gratia Dei; Eph. II, 8: *gratia salvati estis: hoc enim Dei donum est. Dedisti*, inquam, *de mundo*, idest a mundo electos; supra XV, 19: *quia elegi vos de mundo.* Nam etsi totus mundus quantum ad Deum datus sit filio, apostoli tamen dati sunt filio ad obediendum. Rationem dationis ponit, dicens *tui erant*; quasi ideo dati, quia *tui erant*, et mei, et secundum divinitatem praedestinati ab aeterno, ut per gratiam ad futuram gloriam pervenirent; Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. Et mihi eos dedisti*, idest quod antea de eis mecum et in me praedestinasti, opere implesti, faciendo ut mihi adhaererent. Tertiam rationem ponit cum dicit *et sermonem tuum servaverunt*: quae sumitur ex discipulorum devotione. Et primo ponit devotionem ipsorum ad filium; secundo ostendit quod haec devotio redundat in gloriam patris, ibi *et cognoverunt quia omnia quae dedisti mihi, abs te sunt*; tertio rationem huius assignat, ibi *quia verba quae dedisti mihi, dedi eis.* Dicit ergo quantum ad primum *mihi eos dedisti, quia tui erant*; sed et ipsi devote se habuerunt, *quia sermonem tuum servaverunt*, in corde per fidem, et in opere per impletionem; Prov. VII, 2: *serva mandata mea, ut vivas*; supra XV, 10: *si mandata mea servaveritis, manebitis in dilectione mea.* Sed et hoc quod sic servaverunt sermonem, redundat in gloriam tuam, pater; nam hic est sermo meus, quia omnia quaecumque habeo, a te habeo; *et ipsi nunc cognoverunt, quia omnia quae dedisti mihi*, scilicet homini filio tuo, *abs te sunt*; supra c. I, 14; *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre*, idest, vidimus eum quasi omnia a patre habentem. Et per hoc quod cognoverunt clarificatur pater in mente ipsorum. Ratio autem huius clarificationis, quod scilicet obedientia discipulorum ad filium redundet in gloriam patris, ponitur cum dicitur *quia verba quae dedisti mihi* et cetera. Ubi primo ponit ordinem processus cognitionis a patre ad discipulos; secundo proponit ordinem reductionis mentium discipulorum in patrem. Primum ponit per dationem doctrinae a patre. Et ponitur duplex datio. Una quam dedit pater filio, unde dicit *verba quae dedisti mihi*, secundum generationem aeternam, in qua dedit pater verba filio, cum tamen ipse sit verbum patris. Huiusmodi verba nil aliud sunt quam rationes omnium fiendorum, quas omnes ab aeterno pater dedit filio, generando ipsum. Vel *dedisti mihi*, scilicet Christo homini: quia anima sua sanctissima ab ipso instanti conceptionis repleta fuit omni cognitione veritatis; supra I, 14: *plenum gratiae et veritatis*, idest cognitione cuiuslibet veritatis; Col. c. II, 3: *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae.* Alia datio est quam Christus dat discipulis: unde dicit *dedi eis*, interius et exterius docendo; supra XV, 15: *omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* In quo se ostendit mediatorem Dei et hominum, I Tim. II, 5, quia scilicet quod accepit a patre, transfundit in discipulos; Deut. V, 5: *ego sequester fui inter dominum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba eius.* Reductio autem mentium discipulorum in Deum ponitur cum dicit *et ipsi acceperunt.* Ubi ponitur duplex acceptio correspondens duplici dationi praedictae. Una respondet secundae dationi, cum dicit *et ipsi acceperunt*, a me, non existentes rebelles; Is. l, 5: *dominus Deus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico*; supra VI, 45: *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me.* Et accipientes *cognoverunt*, quia tu omnia mihi dedisti, quod respondet primae dationi. Et, secundum Augustinum, hoc quod addit *crediderunt quia tu me misisti*, est expositivum praecedentium. Duplex enim est cognitio divinorum: una perfecta, quae est gloriae per apertam visionem; alia imperfecta, quae est viae per fidem; I Cor. XIII, v. 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate*, quantum ad secundum, *tunc autem facie ad faciem*, quantum ad primum. Dicit ergo *cognoverunt quia a te exivi.* Sed qua cognitione? Numquid patriae? Non; sed fidei: unde subdit *et crediderunt*, quasi hoc ipsum sit cognoscere quod credere. *Crediderunt*, inquam, *vere*, idest firmiter et stabiliter; supra XVI, 31: *modo creditis?* Scilicet stabiliter. *Ecce venit hora*, scilicet cum perfecte creditis. Et utitur praeterito pro futuro, tum propter certitudinem rei futurae, tum propter infallibilitatem divinae praedestinationis. Vel secundum Chrysostomum, loquitur de praeterito: et haec dicit esse facta, quia iam inchoata erant. Dicendum ergo ut utrumque sensum concordemus, quia haec omnia iam inchoata erant, sed perficienda restabant. Ergo quantum pertinet ad inchoationem, loquitur de praeterito; sed quantum ad consummationem, loquitur de futuro, quae fienda erant per adventum spiritus sancti. Sed quid crediderunt? *Quia tu me misisti*; Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum* et cetera. Quod, secundum Augustinum, idem est quod est *a te exivi.* Sed hoc est contra Hilarium, quia, secundum eum, ut dictum est, exire pertinet ad aeternam generationem, mitti vero ad incarnationem. Sed dicendum, quod de Christo possumus loqui dupliciter; scilicet secundum divinitatem, et sic quantum ad filium Dei, aliud est exire et aliud mitti, ut Hilarius dicit, vel secundum humanitatem: et sic quantum ad filium hominis, idem est exire et mitti, ut dicit Augustinus. Hic ponuntur rationes orationis ex parte Christi. Et ponit ad hoc tres rationes. Una sumitur ex dominio quod super eos acceperat: et ad hoc dicit *ego pro eis*, scilicet discipulis, *rogo.* Ubi primo ponit rationem ipsam; secundo manifestat eam, ibi *quia tui sunt.* Ratio autem quare quis sit audiendus, et orare debeat pro aliis, est si illi specialiter pertineant ad ipsum; orationes enim generales minus exaudiuntur; et ideo dicit *pro eis rogo, non pro mundo*, idest mundi dilectoribus, *sed pro his quos dedisti mihi* ut discipulos et obedientes specialiter, quamvis omnia sint mea, potestate. Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam.* Sed contra. Videtur quod pro omnibus rogaverit: I Io. II, 1: *advocatum habemus apud patrem Iesum Christum iustum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non solum autem nostris, sed et totius mundi*; I Tim. II, 4: *qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Responsio. Dicendum, quod Christus, quantum est de se, pro omnibus oravit, quia oratio sua, quantum est de se, efficax est ut valeat toti mundo; sed tamen non in omnibus sortitur effectum, nisi in sanctis et electis Dei: et hoc propter impedimentum mundanorum. Et rationem manifestat dicens *tui erant*, scilicet per aeternam praedestinationem. Sed non erant ita tui ut filius eos non haberet, nec ita dantur filio ut auferantur patri; unde dicit *et omnia mea tua sunt, et tua mea sunt*: in quo ostenditur aequalitas filii ad patrem, qui, secundum quod Deus, ab aeterno habet omnia quae pater habet. Sed notandum, quod pater habet quaedam quae pertinent ad essentiam suam, sicut est sapientia, bonitas et huiusmodi, quae nihil aliud sunt quam sua essentia: et hoc protestatur filius se habere; supra XVI, 14, ubi loquitur de processione spiritus sancti, *Deo meo accipiet, et annuntiabit vobis*: et hoc ideo, quia *quaecumque habet pater, mea sunt.* Et dicit *omnia*, quia licet unum re sint, tamen multa ratione. Secundo habet quaedam quae pertinent ad possessionem sanctitatis, quae sunt ei consecrata per fidem, sicut sunt omnes sancti et electi, de quibus dicit supra eodem, *tui erant.* Et etiam ista omnia protestatur filius se habere, cum dicit hic, de eis loquens *et tua mea sunt*: quia scilicet ad hoc praedestinati sunt ut fruantur filio, sicut et patre. Tertio modo habet pater quaedam per modum possessionis communiter, sicut omnes res creatas; Ps. XXIII, 1: *domini est terra et plenitudo eius.* Et haec etiam omnia sunt filii. Unde in parabola de filio prodigo, Lc. c. XV, 31, dicit pater filio maiori: *omnia mea tua sunt.* Secunda ratio sumitur ex gloria quam Christus habebat in eis: quia gloriam eius iam partim cognoscebant, et adhuc magis cognoscituri erant; II Petr. I, 16: *non indoctas fabulas secuti, notam fecimus vobis domini nostri Iesu Christi virtutem et praesentiam, sed speculatores facti illius magnitudinis.* Tertia ratio sumitur ex absentia qua ab eis corporaliter recedebat; unde dicit *et iam non sum in mundo.* Ubi sciendum est, quod dupliciter dicitur aliquid esse in mundo: scilicet adhaerendo mundo per affectum; I Io. II, 16: *omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae.* Sed hoc modo non est dicendum quod Christus iam non sit in mundo, cum numquam fuerit in mundo, ei per affectum inhaerendo. Sed est alio modo intelligendum, scilicet quod iam non sit in mundo praesentia corporali: quia mox futurum erat ut qui in mundo corporaliter fuerat, corporaliter ipsum relinqueret. *Et hi*, scilicet discipuli, *in mundo sunt*, scilicet praesentia corporali; *et ego ad te venio*, secundum quod homo, scilicet ad participationem gloriae tuae, et exaltationem usque ad dexteram tuam et cetera. Et ideo iustum est ut pro eis orem a quibus corporaliter recessurus sum.

Lectio 3

[87536] Super Io., cap. 17 l. 3 Positis rationibus orandi pro apostolis, hic ponit petitiones quas pro eis porrigebat, et primo petit eorum conservationem; secundo sanctificationem, ibi *sanctifica eos.* Sed conservationem a malo, sanctificationem in bono. Circa primum duo facit. Primo petit eorum conservationem; secundo ponit conservationis necessitatem, ibi *cum essem cum eis, ego servabam eos.* Circa primum consideranda sunt quatuor. Primo a quo petat; secundo quid petat; tertio pro quibus; quarto ad quid petit. Petit quidem a patre: unde dicit *pater*; et merito, quia ipse

est principium omnis boni; Iac. I, 17: *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Sed addit *sancte*, quia etiam in ipso est principium et origo totius sanctitatis, et quia finaliter sanctificationem petebat; Lev. XIX, 2: *sancti eritis, quia ego sanctus sum, dominus Deus vester*; I Reg. II, 2: *non est sanctus ut est dominus.* Petit autem conservationem eorum. Unde dicit *serva eos*; quia, ut dicitur in Ps. CXXVI, v. 1: *nisi dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam.* Non enim bonum nostrum est in hoc solum quod habemus esse a Deo, sed oportet quod conservemur ab eo. Quia, ut dicit Gregorius, omnia in nihilum redigerentur, nisi manus omnipotentis contineret; Hebr. I, 3: *portans omnia verbo virtutis suae.* Et ideo Psalmista petebat: *conserva me, domine, quoniam speravi in te.* Conservatur autem homo a malo et a peccato in nomine Dei: unde dicit *in nomine tuo*, idest, per virtutem nominis tui et tuae cognitionis: quia in hoc est gloria et salus nostra; Ps. XIX, 8: *hi in curribus et hi in equis; nos autem in nomine domini Dei nostri invocabimus.* Petit autem pro sibi datis: unde dicit *quos dedisti mihi*, Eccle. VII, 14: *inspice in omnia opera domini, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Nullus enim potest conservari a malo nisi per electionem divinam, quae designatur, cum dicit *quos dedisti mihi*, idest dono tuae gratiae, ut mihi adhaererent; Matth. XIX, 11: *non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est.* Qui enim sic dantur Christo, conservantur a malo. Ad quid ergo petit eos conservari, subdit dicens *ut sint unum sicut et nos*; quod potest dupliciter continuari ad praecedentia. Uno modo ut designet modum conservationis, ut sit sensus: ita servabuntur, *ut sint unum*; nam quaelibet res conservatur in esse quamdiu est una, quae desinit esse per divisionem; Matth. XII, 25: *omne regnum in seipsum divisum desolabitur.* Et ideo Ecclesia potest conservari, et homines, si sint unum. Alio modo ut sit finis conservationis, ut sit sensus: et ad hoc conserventur, *ut sint unum*: nam in unitate spiritus consistit nostra perfectio tota; Eph. IV, 3: *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*; Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.* Sed addit *sicut nos unum sumus.* Sed contra. Ipsi sunt unum secundum essentiam: ergo et nos erimus unum per essentiam. Sed hoc non est verum. Responsio. Dicendum, quod uniuscuiusque perfectio nihil est aliud quam participatio divinae similitudinis. In tantum enim sumus boni inquantum Deo assimilamur. Unitas ergo nostra intantum est perfectiva inquantum participat unitatem divinam. Est autem duplex unitas in divinis: scilicet naturae, supra X, 30: *ego et pater unum sumus*, et unitas amoris in patre et filio, quae est unitas spiritus. Et utraque est in nobis, non quidem per aequiparationem, sed per similitudinem quamdam: pater enim et filius sunt eiusdem naturae numero, nos autem sumus unum in natura secundum speciem. Item ipsi sunt unum per amorem non participatum ex dono alicuius, sed ab eis procedentem: nam pater et filius diligunt se spiritu sancto; nos autem per amorem participatum ex aliquo superiori. Necessitatem autem huius conservationis ponit dicens *cum essem cum eis, ego servabam eos in nomine tuo*: quae causatur ex duobus. Primo quidem ex recessu sui; secundo ex odio mundi, ibi *ego dedi eis sermonem tuum.* Circa primum tria facit. Primo ponit conservationis studium, quod dominus cum esset praesens, eis exhibuit; secundo insinuat discessum quo ad patrem redit, ibi *nunc autem ad te venio*; tertio assignat rationem quare haec verba protulit, ibi *et haec loquor* et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit conservandi modum; secundo conservationis debitum; tertio conservationis efficaciam, sive effectum. Sed modus conservandi est congruus, quia virtute patris; unde dicit *cum essem cum eis*, scilicet praesentia corporali, Baruch III, 38: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est, ego*, scilicet filius hominis, *servabam*, idest custodiebam, *eos* a malo et peccato; sed non virtute humana, immo divina, quia *in nomine tuo*: quod quidem nomen etiam commune est patri et filio et spiritui sancto; Matth. ult. 19: *baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Et hoc quidem, tum quia pater et filius sunt unus Deus, tum quia in nomine patris intelligitur etiam nomen filii: pater enim dicitur qui habet filium. Sed attende, quia supra cum negasset se habere Daemonium, non negavit se Samaritanum, idest custodem esse, quia custos est; Is. XXI, 11: *custos quid de nocte?* Scilicet huius mundi. Ipse enim sicut pastor custodit gregem suum. Sed conservationis debitum ponit dicens *quos dedisti mihi*: custos enim tenetur custodire suae custodiae deputatos; III Reg. XX, 39: *custodi virum istum*; Habac. c. II, 1: *super custodiam meam stabo.* Sic stat praelatus quando diligenter invigilat super his qui sibi sunt deputati; Lc. II, 8: *pastores erant in regione eadem vigilantes, et custodientes vigilias noctis super gregem suum.* Sed efficacia custodiae est perfecta, quia *nemo ex iis periit*; supra X, 27: *oves meae vocem meam audiunt, et non rapiet eas quisquam de manu mea*; et supra VI, v. 40: *omnis qui credit in eum, habet vitam aeternam.* Sed ab hac efficacia excipitur unus, scilicet *filius perditionis*, scilicet Iudas; qui dicitur filius perditionis, quasi ad perpetuam perditionem praescitus et praeordinatus. Sic enim aliqui deputati ad mortem dicuntur filii mortis; I Reg. XXVI, 16: *omnes vos filii mortis estis*; Matth. XXIII, 15: *circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum (...) et facitis eum filium mortis duplo quam vos.* Sed nota, quod interlinearis habet: *filius mortis, idest praedestinatus perditioni*; cum tamen raro inveniatur quod praedestinatio ponatur in malum. Unde hic sumitur communiter pro scientia vel ordinatione. Ideo praedestinatio semper in bonum ponitur, quia habet duplicem effectum gratiae et gloriae; et ad utrumque Deus ordinat. Sed in reprobatione duo sunt, culpa et poena temporaliter: et ad unum eorum Deus tantum ordinat, scilicet ad poenam, et non per se. *Ut Scriptura*, qua scilicet praedixisti, scilicet in Ps. CVIII, 1: *Deus laudem meam ne tacueris: quia os peccatoris et os dolosi super me apertum est*, quod scilicet esset me proditurus: *impleretur. Nunc autem ad te venio*, deserens eos corporali praesentia; supra XVI, 28: *iterum relinquo mundum, et vado ad patrem.* Sed quia haec verba in corde male intelligentium possent infidelitatis scandalum generare, quasi non posset eos servare ab eis recedens vel quod pater eos ante non servasset: sed quidem et pater eos ante servabat, unde dixit: *ego servabam eos in nomine tuo*, sed et filius post suum recessum eos servare potuit. Et ideo rationem dictorum assignans, dicit *et haec loquor in mundo, ut habeant gaudium meum impletum in semetipsis*; quasi dicat: locutus sum sicut homo orans; sed *haec loquor* propter consolationem discipulorum aestimantium me esse hominem purum, ut saltem consolentur in hoc quod eos tibi patri, quem maiorem credunt, recommendo, gaudentes se esse in protectione patris. Et hoc, secundum Chrysostomum. Vel secundum Augustinum, ut referantur haec verba ad hoc quod supra dixit: *ut sint unum sicut et nos sumus.* Et sic ponuntu

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

r ut fructus unitatis; quasi diceret *ut habeant gaudium*, iam superius expressum, quo scilicet in me gaudeant, vel quod eis est a me, *plenum in semetipsis*: quod quidem consequentur per unitatem spiritus, per quam pervenient ad gaudium vitae aeternae, quod est plenum. Ideo autem gaudium ad unitatem sequitur, quia unitas et pax faciunt perfecte gaudere; Prov. XII, 20: *qui ineunt pacis consilia, sequitur eos gaudium*; Gal. V, 22: *fructus autem spiritus est gaudium* et cetera. Hic ponitur alia conservationis necessitas, quae causatur ex odio mundi, et primo proponit beneficium quod discipulis contulerat; secundo odium mundi quod incurrerant, ibi *et mundus eos odio habuit*; tertio petit auxilium patris, quod eos protegat, ibi *non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo.* Dicit ergo primo *ego dedi eis sermonem tuum*, idest quem a te recepi. Supra eodem *verba quae dedisti mihi, dedi eis, et ipsi acceperunt.* Vel *dedi*, idest dabo per inspirationem Paracliti, *sermonem tuum*, idest de te; quod quidem est maximum donum et beneficium; Prov. IV, 2: *donum bonum tribuam vobis: legem meam ne derelinquatis.* Sed ex hoc secutum est odium mundi, quia scilicet ex hoc quod susceperunt sermonem tuum, *mundus eos odio habuit*; Lc. VI, 22: *beati eritis cum vos oderint homines* etc.; I Io. III, 13: *nolite mirari si odit vos mundus.* Causa autem huius odii est quia recesserunt de mundo. Sermo enim Dei facit homines a mundo recedere: nam Deo coniungit, cui nullus coniungi potest nisi a mundo recedat, qui enim diligit mundum, non est perfecta caritas Dei in illo; et ideo dicit *quia non sunt de hoc mundo*; supra XV, v. 19: *quia ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus.* Naturale enim est unicuique quod sibi simile est diligere; Eccli. c. XIII, 19: *omne animal diligit sibi simile, et odio habet dissimile*; Sap. II, 15: *gravis est nobis etiam ad videndum; et hoc quia dissimilis est aliis vita illius.* Et ad hoc ponit exemplum, qualiter scilicet non sunt de mundo, dicens *sicut et ego non sum de mundo*: quod intelligendum est quantum ad amorem, quia sicut Christus in mundo non erat per affectum, sic nec isti; non autem quantum ad originem, quia aliquando de mundo fuerunt. Christus autem numquam, quia etiam quantum ad nativitatem carnis natus est de spiritu sancto. Matth. c. I; supra VIII, 23: *vos de mundo hoc estis; ego non sum de hoc mundo.* Auxilium autem contra odium petit, dicens *non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo*, et primo ponit suam petitionem; secundo assignat petitionis rationem, ibi *de mundo non sunt.* Circa primum duo ponit, quorum unum dicit se non petere, scilicet ut non tollantur de mundo. Contra. Quomodo tolli possunt de mundo qui de mundo non sunt? Sed dicendum, quod de mundo quidem non erant per affectum, sicut supra dixit, sed de mundo per corporalem conservationem; et secundum hoc noluit ut tollerentur de mundo: et hoc propter utilitatem fidelium, qui per eos credituri erant; Mc. ult., 15: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* Sed aliud petit, ut scilicet in mundo corporaliter conversantes, *serves a malo*, scilicet mundi: grave enim est ut homo inter malos existens a malo immunis existat, praecipue cum totus mundus in maligno positus sit; Is. XLIII, 2: *cum transieris per aquas, tecum ero, et flumina non operient te.* Ratio autem petitionis ponitur cum dicit *de mundo non sunt.* Ubi videtur esse intricatio verborum et inutilis repetitio; cum dicat eadem verba supra. Sed quidem non est inutilis repetitio: quia ad aliud dicuntur ibi, et ad aliud hic. Ibi enim dicuntur ad ostendendam causam quare odio habeantur a mundo: hic vero dicuntur ad assignandam rationem quare debeant conservari a Deo. Ex quo datur intelligi quod idem est propter quod sancti odiuntur a mundo et diliguntur a Deo, scilicet contemptus mundi; Iac. II, 5: *nonne vos elegit Deus pauperes in hoc mundo, divites in fide et haeredes regni quod promisit Deus diligentibus se?* Et ideo quodlibet bonum quod facit reddit hominem mundo odibilem, sed Deo dilectum; Ex. VIII, 26: *abominationes Aegyptiorum immolabimus domino Deo nostro.*

Lectio 4

[87537] Super Io., cap. 17 l. 4 Supra dominus petiit discipulorum conservationem, hic petit eorum sanctificationem et primo petit eorum sanctificationem; secundo sanctificationis assignat necessitatem, ibi *sicut tu me misisti in mundum*; tertio insinuat huius sanctificationis inchoationem, ibi *et ego pro eis sanctifico meipsum.* Dicit ergo: sic petii quod serventur a malo, sed hoc non sufficit nisi perficiantur in bono; Ps. XXXVI, 27: *declina a malo, et fac bonum.* Et ideo, *pater, sanctifica*, idest perfice, *eos*, et sanctos fac. Et hoc *in veritate*, idest in me filio tuo, qui sum veritas, supra XIV, 6, quasi diceret: fac eos participes meae perfectionis et sanctitatis. Et ideo addit *sermo tuus*, idest verbum tuum, *veritas est*, ut sit sensus: *sanctifica eos* in me *veritate*, quia ego verbum tuum sum veritas. *Vel sanctifica eos*, immittendo eis spiritum sanctum; et hoc *in veritate*, idest in cognitione veritatis fidei et tuorum mandatorum; supra VIII, 32: *cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Nam per fidem et cognitionem veritatis sanctificamur; Rom. III, 22: *iustitia enim Dei per fidem Iesu Christi, in omnes et super omnes qui credunt in eum.* Et ideo subdit *sermo tuus veritas est*: quia scilicet veritas sermonum Dei nullam habet falsitatem admixtam; Prov. VIII, 8: *recti sunt sermones mei, non est in eis pravum quid neque perversum.* Et quia sermo eius docet veritatem increatam. Vel aliter. In veteri testamento erat modus loquendi, quod omne quod deputatur cultui divino, dicitur sanctificari; Ex. XXVIII, 1: *applica ad me Aaron fratrem tuum cum filiis suis de medio filiorum Israel, ut sacerdotio fungantur mihi.* Dicit ergo *sanctifica*, idest deputa quasi per modum sanctificationis, *eos in veritate*, idest tuae veritati praedicandae: quia *sermo tuus*, quem debent praedicare, *veritas est.* Et necessitas sanctificationis subditur cum dicit *sicut tu me misisti in mundum, ita et ego misi eos in mundum*; quasi dicat: ad hoc ego veni ut praedicarem veritatem, infra XVIII, 37: *in hoc natus sum (...) ut testimonium perhibeam veritati*: ita et ego misi discipulos

ad veritatem praedicandam; Mc. ult., 15: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* Necesse ergo habent quod in veritate testificentur; infra XX, 21: *sicut misit me pater, et ego mitto vos.* Sed debent sanctificari non solum propter officium ad quod deputantur, sed quia iam inchoata est per me; unde dicit *et pro eis ego sanctifico meipsum.* Secundum Augustinum enim sciendum est, quod in Christo est duplex natura: sed quantum ad divinam Christus est sanctus per essentiam, quantum vero ad humanam Christus est sanctus per gratiam, quae derivatur a divina natura. Dicit ergo secundum divinitatem *sanctifico meipsum*, assumendo carnem pro eis: et hoc, ut sanctitas gratiae, quae est a me Deo in me homine, derivetur a me eis; quia *de plenitudine eius omnes accepimus*; supra I, 16. Ps. CXXXII, 2: *sicut unguentum quod est in capite*, Christi quod est Deus, *quod descendit in barbam Aaron*, idest in humanitatem, et ab hac, *descendit in oram vestimenti eius*, idest in nos. Vel aliter, secundum Chrysostomum, rogavit ut sanctificarentur sanctificatione spirituali. In veteri autem testamento erant iustificationes carnales; Hebr. IX, 10: *iustitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis.* Sed illae erant figurae spiritualis sanctificationis, quae tamen fiebant per aliquod sacrificium; et ideo ad sanctificationem discipulorum competebat fieri aliquod sacrificium. Et hoc est quod dicit: ut sanctificentur ipsi, ego iam sanctifico me; idest offero me sacrificium; Hebr. c. IX, 14: *obtulit semetipsum Deo*; ibid. XIII, v. 12: *propter quod Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Et hoc *in veritate*, non in figura, sicut in veteri testamento.

Lectio 5

[87538] Super Io., cap. 17 l. 5 Postquam dominus oravit pro suis discipulis, hic rogat communiter pro fidelibus omnibus, et primo proponit orationem; secundo subiungit exauditionis rationem, ibi *pater iuste, mundus te non cognovit.* In oratione autem duo petit a patre discipulis suis. Primo quidem unitatis perfectionem; secundo gloriae visionem, ibi *pater quod dedisti mihi, volo ut ubi ego sum et illi sint mecum.* Circa primum duo facit. Primo petit quasi homo unitatis perfectionem; secundo ostendit quod ipse ut Deus fecerit eis potestatem ad hanc unitatem consequendam, ibi *et ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis.* Circa primum duo facit. Primo proponit pro quibus petit; secundo subdit quid petit, ibi *ut omnes unum sint* et cetera. Petit autem pro toto coetu fidelium, unde dicit: dixi, quod conserves discipulos a malo, et quod sanctifices eos in veritate; sed *non pro eis rogo tantum, sed etiam pro eis qui credituri sunt*, idest pro illis quorum fides confirmabitur: et hoc *per verbum eorum*, idest apostolorum. Et iuste rogat, quia nullus salvatur, nisi per intercessionem Christi. Ne autem solum apostoli salvarentur, sed etiam alii, ideo etiam pro aliis orandum erat; Deut. IV, 37: *dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post eos*; Eccli. c. XLIV, 11: *cum semine eorum permanebo, et haereditas sancta nepotes eorum.* Sed contra. Videtur quod non oravit pro omnibus fidelibus suis. Nam pro his hic orat qui convertendi erant per verba apostolorum: sed antiqui patres et Ioannes Baptista non fuerunt conversi per verba eorum. Ad quod dicendum, quod ipsi iam pervenerant ad consummationem; et licet non fruerentur Dei visione, cum non esset

solutum pretium, tamen cum meritis suis hinc abierant, ita ut statim aperta ianua introducendi essent: et ideo oratione non indigebant. Sed adhuc iterum quaeritur de aliquibus, qui non per apostolorum verba crediderunt, sed immediate per Christum, sicut Paulus; Gal. I, 12: *non ab hominibus neque per hominem accepi illud neque didici, sed per revelationem Iesu Christi.* Et latro in cruce, Lc. XXIII, 43. Non videtur ergo quod pro eis oraverit. Sed ad hoc dicendum, secundum Augustinum, quod per verbum apostolorum dicuntur credere non solum qui ab ipsis audierunt, sed quicumque credunt per verbum quod apostoli praedicaverunt, quod est verbum fidei, Rom. X, 8, quod dicitur verbum apostolorum, quia ipsis principaliter commissum et praedicatum: quod etiam Paulo et latroni in cruce est revelatum divinitus. Vel dicendum, quod qui immediate a Christo et per Christum conversi sunt, sicut Paulus, et latro in cruce, et si qui alii, computantur in parte orationis qua dominus pro discipulis oravit. Unde dominus dixit (supra hoc cap.): *quos dedisti mihi*, seu daturus es. Sed adhuc quaeritur de nobis, qui non credimus per apostolos. Sed ad hoc dicendum, quod licet non crediderimus per apostolos, credimus tamen per discipulos eorum. Petit autem unitatis perfectionem, unde dicit *ut omnes unum sint.* Ubi primo proponit unitatem quam petit; secundo unitatis exemplum et causam, ibi *sicut tu, pater, in me, et ego in te*; tertio unitatis fructum, ibi *ut mundus credat quia tu me misisti.* Dicit ergo hoc rogo *ut omnes unum sint.* Nam, ut Platonici dicunt ab hoc quaelibet res habet unitatem a quo habet bonitatem. Bonum enim est quod est rei conservativum; nulla autem res conservatur nisi per hoc quod est una. Et ideo dominus petens discipulorum perfectionem in bonitate, petit quod sint unum; quod quidem impletum est; Act. IV, 32: *multitudinis credentium erat cor unum et anima una*; Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.* Sed unitatis exemplum et causam subdit, dicens: *sicut tu, pater, in me, et ego in te.* Aliqui enim sunt unum, sed in malo. Unde hanc unitatem Deus non petit, sed illam secundum quam homines uniuntur ad bonum, scilicet in Deum; et ideo dicit: *sicut tu, pater, in me, et ego in te*; idest hoc modo uniantur quod credant in me et in te; Rom. XII, 5: *multi unum corpus sumus in Christo*; Eph. IV, 3: *solliciti servare unitatem spiritus (...) qui est unus Deus, una fides, unum Baptisma.* Et quidem in patre et filio qui sunt unum, sumus unum: quia si diversa quaerimus credendo et desiderando, affectus noster diversificatur ad multa. Sed Arius ex hoc arguit, quod eodem modo filius est in patre et pater in filio, quo nos sumus in Deo: sed nos non sumus per unitatem essentiae, sed per conformitatem voluntatis et amoris: ergo et similiter pater non est in filio per unitatem essentiae. Sed dicendum, quod in patre et filio est duplex unitas, scilicet essentiae et amoris; et secundum utramque pater est in filio, et filius in patre. Quod ergo hic dicit *sicut tu, pater, in me, et ego in te*, potest referri uno modo ad unitatem amoris, secundum Augustinum, ut sit sensus: *sicut, te, pater, es in me* per amorem, quia caritas facit unum esse cum Deo; quasi diceret: sicut pater diligit filium, et e converso; ita ipsi diligant patrem et filium. Et sic ly *sicut* non dicit aequiparantiam, sed quamdam remotam similitudinem. Vel secundum Hilarium, potest referri ad unitatem naturae: non quidem quod eadem natura numero sit in nobis cum patre et filio, sicut est in eis; sed quod unitas nostra per hoc sit quod assimilamur illi divinae naturae, per quam pater et filius sunt unum. Hoc etiam modo ly *sicut* dicit imitationem quamdam. Et inde est quod invitamur ad imitationem dilectionis divinae: Eph. V, 1: *estote imitatores Dei sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos*; et perfectionis, seu bonitatis;

Matth. V, 48: *estote perfecti sicut pater vester perfectus est.* Fructum autem unitatis ponit cum dicit *ut mundus credat*: per nihil enim aliud sic manifestatur veritas Evangelii, sicut per caritatem fidelium; supra XII, 35: *in hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem.* Erit ergo hic unitatis fructus: quia, per hoc quod sint unum, *mundus credat*, quod doctrina quam dedi eis sit a te, et cognoscat quia *tu me misisti.* Non enim est Deus dissensionis causa, sed pacis. Sed hic est quaestio: quia unum perfecte erimus in patria, ubi non erit tempus credendi: inconvenienter ergo post unitatem subdit *ut mundus credat quia tu me misisti.* Sed dicendum, quod hic non loquitur de unitate consummata, sed inchoata. Item est alia quaestio: quia ipse orat ut sint unum illi qui credunt in eum: ergo et mundus credens est unum. Quomodo ergo dicit, postquam sunt unum, *mundus credat?* Ad quod potest mystice responderi, quod uno modo dominus petit pro omnibus credentibus quod sint unum: qui tamen non simul credituri erant, sed quidam prius, per quos alii convertendi erant. Quod ergo dicit *ut mundus credat*, intelligitur quantum ad illos qui non a principio crediderunt, qui, cum crediderunt, facti sunt unum, et similiter alii credentes post eos: et sic usque ad finem mundi. Alio modo, secundum Hilarium, ut ly *mundus credat* sit finis unitatis et perfectionis; quasi diceret: perfice eos, ut sic sint unum, ad hoc scilicet *ut mundus credat quia tu me misisti.* Unde ly *ut* importat causam finalem. Tertio modo, secundum Augustinum, ut ly *mundus credat* sit alia petitio: et tunc oportet repeti quod dixit *rogo*; quasi diceret: rogo ut sint unum, et rogo ut mundus credat. Quid autem Christus ad hanc unitatem operatus sit, subdit dicens *et ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis*, quasi, hoc quod petit ut homo, facit ut Deus. Et primo ostendit quod ipse operatus est ad hoc quod sint unum; secundo ponit unitatis modum et ordinem, ibi *ego in eis, et tu in me*; tertio ostendit unitatis finem, ibi *ut cognoscat mundus quia tu me misisti.* Dicit ergo: etsi ut homo petam eorum perfectionem, nihilominus tamen simul tecum hoc facio quia et *ego claritatem*, idest gloriam resurrectionis, *quam tu*, pater, *dedisti mihi*, aeterna praedestinatione, et daturus es statim in re: *ego dedi illis*, scilicet discipulis. Et claritas est immortalitas, quam in resurrectione fideles accipient etiam quantum ad corpus; Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*; I Cor. XV, 43: *seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Et hoc *ut sint unum*: quia per hoc quod habebunt gloriam, efficientur unum, *sicut et nos unum sumus.* Sed videtur distinguere operationem suam ab operatione patris. Dicit, quod pater sibi claritatem dedit, et Christus eam dedit fidelibus. Sed si bene intelligatur, non ponitur hoc ad distinguendum operationem, sed personas. Nam filius, inquantum filius, simul cum patre claritatem dat Christo homini, et simul etiam cum eo fidelibus. Sed tamen inquantum hanc claritatem specialiter per humanitatem suam eis tribuit; ideo hanc attribuit sibi, illam patri. Et sic accipitur hic claritas, secundum Augustinum. Vel, secundum Chrysostomum, *ego claritatem*, scilicet gratiae, quam dedisti mihi, homini, quantum ad excellentem cognitionem, perfectionem et miraculorum operationem, *dedi eis* in parte, et adhuc perfectius dabo: II Cor. III, 18: *transformamur a claritate in claritatem*; Ps. LXVII, 19: *dedit dona hominibus.* Et hoc, *ut sint unum sicut et nos sumus.* Hic enim est finis divinorum donorum ut uniamur illa unitate, quae est conformis unitati patris et filii. Ordo autem unitatis subditur, cum dicit *ego in eis, et tu in me.* Nam per hunc ordinem perveniunt ad unitatem, quia vident quod ego sum in eis per gratiam, sicut in templo; I Cor. III, 16: *nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat* *in vobis?* Quae est quasi quaedam similitudo eius essentiae, qua tu es in me per unitatem naturae; supra XIV, 10: *ego in patre, et pater in me est.* Et hoc *ut ipsi sint consummati*, idest perfecti, *in unum.* Sed attende, quod cum supra dixisset *ut sint unum*, hic addit quod *consummati*: ideo est, quia illud refertur ad unitatem gratiae, hoc autem ad eius complementum. Vel aliter, secundum Hilarium, *ego in eis*, supple: sum per unitatem naturae humanae quam eamdem habeo cum illis, et quia etiam do eis corpus meum in cibum, *et tu in me*, per unitatem essentiae. Sed secundum primam expositionem, quia per gratiam non solum filius est in eis, sed et pater, supra XIV, 23: *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*: quare dicit *ego in eis*, sine patre? Responsio. Dicendum, secundum Augustinum, quod hoc non dicit ut ostendat filium in eis esse sine patre, sed quia per filium accessum habeant ad patrem; Rom. V, 1: *iustificati igitur ex fide per Christum, pacem habeamus ad Deum, per quem et habemus accessum.* Vel, secundum Chrysostomum, supra dixit *ad eum veniemus*, ut ostendat pluralitatem personarum divinarum contra Sabellium; hic autem dicit *ego in eis* ut ostendat aequalitatem patris ad filium contra Arium. Per hoc enim datur intelligi quod sufficit fidelibus, si solus filius inhabitet. Finis autem unitatis ponitur, ibi *ut cognoscat mundus quia tu me misisti.* Et quidem si consummata unio referatur ad perfectionem viae, tunc ly *cognoscat mundus*, idem est quod supra dixit *ut mundus credat.* Tunc dicitur propter inchoationem; hic autem dicit *cognoscat*, quia imperfectam cognitionem non sequitur fides, sed plena cognitio. Et dicit *cognoscat mundus*, non quod nunc sit mundus, sed quod fuit mundus; ut sit sensus: *mundus*, iam credens, *cognoscat.* Vel *mundus*, idest amatores mundi, *cognoscat quia tu me misisti*: quia tunc mali per manifesta indicia cognoscent Christum esse filium Dei; Apoc. I, 7: *videbitis eum omnis oculus*; et infra XIX, 37: *videbunt in quem transfixerunt*; Lc. XXI, 27: *videbunt filium hominis venientem in nubibus caeli cum potestate magna et maiestate.* Et non solum cognoscat hoc; sed et sanctorum claritatem, quia *dilexisti eos*, scilicet fideles. Nunc enim non possumus cognoscere dilectionem Dei ad nos quanta sit: quia bona quae Deus daturus est nobis, cum excedant appetitum et desiderium nostrum, non possunt cadere in cor nostrum. I Cor. II, 9: *oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Et ideo mundus credens, idest sancti cognoscent per experientiam quantum diligat nos; sed mundi amatores, idest mali, cognoscent hoc videndo et admirando gloriam sanctorum; Sap. V, 3: *hi sunt quos aliquando habuimus in derisum et in similitudinem improperii*; et infra 5: *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei, et inter sanctos sors illorum est.* Sed dicit *sicut tu me dilexisti*: quod non importat parilitatem dilectionis, sed rationem et similitudinem. Quasi dicat: dilectio qua dilexisti me, est ratio et causa quare eos dilexisti: nam per hoc quod me diligis, diligentes me et membra mea diligis; supra XVI, 27: *ipse pater amat vos, quia vos me amastis.* Sciendum est autem, quod Deus diligit omnia quae fecit, dando eis esse; Sap. XI, v. 25: *nihil odisti eorum quae fecisti; nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti.* Maxime autem diligit unigenitum filium suum, cui totam naturam suam per aeternam generationem dedit. Medio autem modo diligit membra unigeniti sui, scilicet fideles Christi, dando eis gratiam qua Christus inhabitat nos; Deut. XXXIII, 3: *dilexit populos: omnes sancti in manu illius sunt.*

Lectio 6

[87539] Super Io., cap. 17 l. 6 Supra dominus petiit pro discipulis perfectionis unitatem, hic petit pro eis visionis claritatem, et primo tangit personas pro quibus petit; secundo ponit petendi modum; tertio subdit quod petit. Petit quidem pro sibi datis, unde dicit *pater, quos dedisti mihi* et cetera. Sciendum est, quod illud dicitur alicui dari quod voluntati eius submittitur, ut scilicet faciat de eo quod vult. Voluntas autem Christi duplex est, scilicet misericordiae et iustitiae: sed misericordiae quidem primo et per se est ipsius, quia *miserationes eius super omnia opera eius*, Ps. CXLIV, 9; et I Tim. II, 4: *vult omnes homines salvos fieri*, sed voluntas iustitiae punientis est eius non primo, sed praesupposito peccato: *Deus enim non delectatur in perditione hominum*, Sap. I, 13; Ez. c. XVIII, 32: *nolo mortem peccatoris*, verum secundum se, sed tamen ex consequenti vult eam propter peccatum. Sunt ergo omnes homines dati filio; supra *dedisti ei potestatem omnis carnis*, idest omnis hominis, ut scilicet faciat de eis suam voluntatem, vel misericordiae ad salvandum, vel iustitiae ad puniendum. *Ipse enim est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum*: ut dicitur Act. X, 42. Sed illi sunt sibi simpliciter dati qui ad hoc dati sunt ei, ut de eis faciat voluntatem misericordiae ad salvandum: unde de his dicit *quos dedisti mihi*, in tua scilicet praedestinatione ab aeterno; Is. VIII, 18: et Hebr. c. III, *ecce ego, et pueri mei, quos dedit mihi dominus.* Modus autem petendi designatur cum dicit *volo*: quod potest designare auctoritatem, vel meritum. Auctoritatem quidem si intelligamus de voluntate eius inquantum est Deus, quae est eadem cum voluntate patris: nam sua voluntate homines iustificat et salvat; Rom. IX, 18: *cuius vult miseretur.* Meritum autem designat, si intelligamus de voluntate eius inquantum est homo, quae est meritoria salutis nostrae. Si enim voluntates iustorum, qui sunt membra Christi habent meritum impetrandi: supra XV, 7: *quodcumque volueritis petetis, et fiet vobis*: multo magis hoc habet voluntas Christi hominis, qui est caput sanctorum omnium. Quid autem petat, subdit dicens *ut ubi ego sum, et illi sint mecum*, et primo petit coniunctionem membrorum ad caput; secundo demonstrationem claritatis suae ad membra, ibi *ut videant claritatem meam.* Dicit ergo hic: *volo*, scilicet, *ut ubi ego sum, et illi sint mecum*: quod potest dupliciter intelligi. Uno modo ut referatur ad Christum hominem. Nam Christus, secundum quod homo, statim futurus et ascensurus in caelum erat; infra XX, 17: *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum.* Et sic est sensus: *volo*, ut in caelo, *ubi ego* mox futurus *sum, et illi*, scilicet fideles, *sint mecum*, etiam loco; Matth. XXIV, 28: *ubi fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae*, idest sancti. Hoc enim promiserat Matth. V, 12 et Lc. VI, 23: *gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis.* Sed dubitatur: quia cum nondum esset in caelo, debuisset dicere ubi ego ero non *ubi ego sum* et cetera. Item, quia supra III, 13, dixit: *nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit.* Responsio. Dicendum ad primum, quod Christus qui loquebatur, et Deus erat et homo, et ideo, licet secundum eius humanitatem non esset in caelo, erat tamen ibi secundum divinitatem, ut sic, in terra existens, esset in caelo; et ideo dicit *ubi ego sum.* Ad secundum dicendum, quod id quod dicit supra (loc. cit.) quod *nemo descendit de caelo nisi filius hominis qui est in caelo*, intelligitur quod est in caelo secundum divinitatem, et descendit humanam naturam assumendo, et ascendit secundum humanam naturam iam glorificatam. Et sic,

dum nos cum illo, unum sumus iam facti. *Unde solus venit, in se* scilicet, descendendo de caelo, *illuc etiam solus rediit in nobis* ascendendo in caelum: secundum Gregorium XXVIII Moralium. Dicit autem *sum*, praesenti utens pro futuro: vel quia statim illic futurus erat, vel ut referatur ad Christum Deum. Sed secundum hoc, cum Deus ubique sit, Ier. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo*: videtur sequi quod etiam sancti erunt ubique. Ad quod dicendum, quod Deus hoc modo se habet ad nos ut lux ad homines. Lux autem ubique diffunditur sole existente super terram. Et licet lux sit cum hominibus, non tamen omnes sunt in luce solis, sed tantum eam videntes. Sic ergo cum Deus sit ubique, est cum omnibus qui sunt ubicumque; sed tamen non omnes sunt cum Deo, nisi qui ei coniunguntur per fidem et dilectionem, et tandem coniungentur per perfectam fruitionem; Ps. LXXII, 22: *et ego semper tecum*; I Thess. IV, 16: *sic semper cum domino erimus.* Et sic est sensus *ut ubi ego sum*, scilicet in divinitate tua, quam habeo per naturam, *et illi sint mecum*, per participationem gratiae; supra I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri*; I Io. IV, 16: *qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo.* Demonstrationem autem suae claritatis ad membra subdit dicens *ut videant claritatem*, et primo ponit petitionem; secundo ostendit claritatis originem, ibi *quam dedisti mihi*; tertio assignat claritatis rationem, ibi *quia dilexisti me* et cetera. Dicit ergo: volo ut non solum mecum sint, sed *ut videant*, scilicet visione beatificante, I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est, claritatem meam*: quod potest intelligi de claritate eius secundum humanitatem, qua illustratus est in resurrectione; Phil. III, v. 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Vel de claritate eius secundum divinitatem: est enim splendor gloriae, et figura paternae substantiae Hebr. I, 3 et Sap. VII, 26: *candor est lucis aeternae.* Et utramque claritatem sancti existentes in gloria videbunt. Nam de prima dicitur Is. XXXIII, 17: *regem in decore suo videbunt.* Sed hanc impii videbunt in iudicio tantum; Lc. XXI, 27: *tunc videbunt filium hominis venientem cum potestate et maiestate.* Sed Marcus dicit: *venientem in gloria*, idest in claritate. Sed visio huius claritatis subtrahetur eis post iudicium; Is. XXVI, 10, secundum aliam litteram: *tollatur impius ne videat gloriam Dei.* Sed secundum claritatem videbunt sancti perpetuo; Ps. XXXV, 10: *in lumine tuo*, scilicet gratiae, *videbimus lumen*, scilicet gloriae, quam numquam videbunt mali; Iob XXXVI, 32: *in manibus*, idest in superbis, *abscondit lucem (...) annuntiat de ea amico suo, quod possessio eius sit.* Huius autem claritatis origo est a patre: unde dicit *quam dedisti mihi.* Gloriam scilicet corporis dedit ei in resurrectione, sed quia hoc factum erat in divina ordinatione, licet esset futurum in re, ideo dicit *dedisti*; Ps. VIII, 7: *gloria et honore coronasti eum.* Sed claritatem divinam dedit ei ab aeterno, quia filius est a patre ab aeterno, sicut splendor a luce. Rationem autem claritatis datae ostendit dicens *quia dilexisti me ante mundi constitutionem.* Quod quidem si referatur ad Christum hominem, sic ly *quia* denotat causam. Sicut enim dilectio et aeterna praedestinatio est causa quod nos habeamus claritatem gratiae in praesenti, et gloriae in futuro, Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*: sic etiam est causa claritatis Christi secundum quod homo; Rom. I, 4: *qui praedestinatus est filius Dei in virtute.* Et sic est sensus: dico, quod dedisti mihi claritatem: et huius causa est *quia dilexisti me*; et hoc *ante mundi constitutionem*, ut scilicet homo ille uniretur filio Dei in persona; Ps. LXIV, 5: *beatus quem elegisti et assumpsisti: inhabitabit in atriis tuis.* Si vero referatur ad Christum secundum quod est Deus, sic ly *quia* denotat signum. Non enim dedit quia dilexit: nam in datione, qua pater dedit filio, designatur aeterna eius generatio; in dilectione vero, si sumatur essentialiter, importatur voluntas divina: si vero notionaliter, designatur notio spiritus sancti. Sed pater natura dedit filio claritatem, non voluntate, quia genuit eum per naturam: nec ideo dedit filio quia spiravit spiritum sanctum. Hic assignatur ratio exauditionis petitionis suae. Supra autem dominus admisit ad suam petitionem etiam fideles cum dixit *non pro eis rogo tantum, sed pro his qui credituri sunt per eos* et quosdam excludit, scilicet mundum et infideles; unde dixit: *pro eis rogo, non pro mundo.* Horum ergo rationem assignans, primo ponit defectum mundi; secundo profectum discipulorum, ibi *ego autem te cognovi.* Sed nota, quod quando petiit eorum sanctificationem, vocavit patrem sanctum, unde dixit: *pater sancte*, hic vero petens retributionem, vocat eum iustum; Ps. c. VII, 12: *Deus iudex iustus.* In quo excluditur error antiquorum ponentium alium esse Deum iustum, scilicet Deum veteris testamenti, et alium Deum bonum, scilicet Deum novi testamenti. Defectus autem mundi quantum ad cognitionem Dei est; unde dicit *mundus*, non reconciliatus, sed damnatus, *non te cognovit*; supra I, 10: *mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.* Sed contra. Rom. I, 19: *quod notum est Dei, manifestum est in illis (...). Invisibilia enim Dei per ea quae facta sunt, a creatura mundi intellecta conspiciuntur.* Responsio. Dicendum, quod duplex est cognitio: una speculativa, et alia affectiva: et neutra mundus Deum cognovit perfecte. Licet enim aliqui gentilium Deum quantum ad aliqua quae per rationem cognoscibilia erant, cognoverint; ipsum tamen secundum quod est pater filii unigeniti et consubstantialis, non cognoverunt: de qua cognitione loquitur dominus. Et inde est quod apostolus dicit, *quod notum est* idest cognoscibile Dei. Sed et si quid speculativa cognitione de Deo cognoscebant, hoc erat cum admixtione multorum errorum, dum quidam subtraherent omnium rerum providentiam; quidam dicerent eum esse animam mundi; quidam simul cum eo multos alios deos colerent. Unde dicuntur Deum ignorare. Licet enim in compositis possit partim sciri et partim ignorari; in simplicibus tamen dum non attinguntur totaliter, ignorantur. Unde etsi in minimo aliqui errent circa Dei cognitionem, dicuntur eum totaliter ignorare. Isti ergo non cognoscentes singularem Dei excellentiam, ignorare dicuntur; Rom. I, 21: *cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum*; Sap. XIII, 1: *neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex.* Similiter etiam mundus eum non cognovit cognitione affectiva, quia eum non diligit; I Thess. IV, 5: *sicut et gentes quae ignorant Deum.* Dicit ergo *mundus te non cognovit*, sine errore, et ut patrem per dilectionem. Profectus autem discipulorum designatur cum dicit *ego autem te cognovi, et hi cognoverunt*, et primo quantum ad cognitionem; secundo quantum ad cognitionis fructum, ibi *ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis.* Circa profectum discipulorum in cognitione Dei, tria facit. Primo ponit radicem et fontem cognitionis Dei; secundo ramos et rivulos ex hoc procedentes; tertio derivationem eorum a radice seu fonte. Radix autem et fons cognitionis Dei est verbum Dei, scilicet Christus; Eccli. c. I, 5: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Humana autem sapientia in Dei cognitione consistit. Haec autem cognitio ad homines derivatur a verbo; quia inquantum homines participant verbum Dei, intantum Deum cognoscunt. Ideo dicit: ita mundus te non cognovit, *ego autem*, scilicet fons sapientiae, verbum tuum, *cognovi te*, cognitione comprehensionis aeterna; supra VIII, 55: *si dixero quia nescio eum, ero similis vobis, mendax.*

Ex hac autem cognitione verbi, quae est fons et radix, derivantur, sicut rivuli et rami, omnes cognitiones fidelium; et ideo dicit *et hi cognoverunt quia tu me misisti*: ut ly *quia* dicat rationem cognitionis, secundum Augustinum, ut sit sensus: *ego cognovi te*, per naturam, *et hi cognoverunt* te per gratiam. Et quare? *Quia tu me misisti*: supple, ad hoc ut te cognoscerent; infra XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*; supra *manifestavi nomen tuum hominibus.* Vel ly *quia* dicat rem cognitam, ut sit sensus: *hi cognoverunt*, et quid? Hoc scilicet, *quia tu me misisti*, quia qui videt filium, videt patrem; supra XV, 9. Sed hoc non a seipsis habuerunt, sed derivatum est eis a me, quia *nemo novit patrem nisi filius, et cui voluerit filius revelare.* Et ideo dicit *notum feci eis nomen tuum, et notum faciam.* Et designat duplicem cognitionem, quam per eum habent fideles. Scilicet doctrinae; et quantum ad hanc dicit *notum feci eis nomen tuum*, exterius instruendo per verba; supra I, 18: *Deum nemo vidit unquam: unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit*; Hebr. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrandi per dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est.* Alia cognitio est interior per spiritum sanctum; et quantum ad hanc dicit *et notum faciam*, dando scilicet eis spiritum sanctum; supra XVI, 13: *cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Vel dicit *notum feci eis nomen tuum*, scilicet cognitione fidei, quia *videmus nunc per speculum in aenigmate, et notum faciam*, per speciem gloriae in patria, ubi videbimus *facie ad faciem*, I Cor. XIII, 12. Fructus autem cognitionis huius est, *ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis.* Quod potest exponi dupliciter. Uno modo, et melius quia dictum est, quod pater diligit filium, ut ostenditur per claritatem quam dedit ei: consequens ergo est ut diligat omnes in quibus est filius, qui est in eis, inquantum habent veritatis cognitionem. Et sic est sensus: *ego faciam eis notum nomen tuum*; et per hoc quod cognoscunt te, ego verbum tuum ero in eis; et per hoc quod in eis sum, *dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit*, idest, ad eos derivetur, et diligas eos sicut me dilexisti. Vel aliter: *ut dilectio qua dilexisti me*, idest, sicut tu me dilexisti, ita ipsi participando spiritum sanctum, diligant: et per hoc ergo ero in ipsis sicut Deus in templo, et ipsi in me, sicut membra in capite; I Io. IV, v. 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

a capite XVIII ad caput XIX

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 18

Lectio 1

[87540] Super Io., cap. 18 l. 1 Supra, ante passionem, dominus praeparavit discipulos suos, multipliciter informando exemplis, confortando verbis, et promovendo suffragiis; hic Evangelista accedit ad narrandum eius passionem, et primo proponit mysterium passionis; secundo gloriam resurrectionis, XX cap. ibi *una autem sabbati* et cetera. Passio autem Christi partim completa est per Iudaeos, partim per gentiles. Primo ergo describit passionem Christi quantum ad ea quae passus est per Iudaeos; secundo quantum ad ea quae passus est per gentiles, XIX cap., ibi *tunc apprehendit Pilatus* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo a discipulo dominus traditur; secundo quomodo a ministris principibus praesentatur, ibi *cohors ergo, et tribunus, et ministri Iudaeorum comprehenderunt Iesum*; tertio quomodo a principibus apud praesidem accusatur, ibi *adducunt ergo Iesum* et cetera. Circa proditionem discipuli tria tangit Evangelista. Primo quidem locum; secundo apparatum, ibi *Iudas ergo cum accepisset cohortem (...) venit illuc cum lanternis* etc.; tertio promptum Christi affectum ad proditionem sustinendam, ibi *Iesus itaque sciens omnia quae ventura erant super eum, processit* et cetera. Locus autem ostenditur proditioni congruus ex tribus: quia a civitate remotus, in se occultus et conclusus, et proditori notus. Remotus quidem erat a civitate, unde facilius Iudas poterat facere quod intendebat: unde dicit *haec cum dixisset*,

scilicet quae supra dicta sunt. Sed cum ea quae dixit, pertinerent ad Christi orationem, convenientius dixisset Evangelista: haec cum orasset. Sed hoc fecit Evangelista ut ostendat hanc orationem non propter sui necessitatem fecisse, quia ipse erat qui orabat ut homo, et exaudiebat ut Deus: sed hoc propter nostram instructionem. Unde erat quasi quaedam dictio. *Egressus est cum discipulis suis*, non quidem continuo, secundum Augustinum, post eius orationem, cum alia quaedam intervenerint narrata ab aliis Evangelistis, ab isto autem praetermissa, scilicet quod facta fuit contentio inter discipulos quis eorum videretur esse maior, Lc. XXII, 24. Interim etiam dixit Iesus Petro: *ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum. Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*: ut Lucas narrat ibid. 31. Dixerunt etiam discipuli hymnum cum domino, ut narrant Matthaeus et Marcus. Sic ergo non est intelligendum, quod cum hoc dixisset, statim egrederetur: sed quia non ante egressus est quam dixisset. *Egressus est*, inquam, *trans torrentem Cedron.* Sed Matthaeus et Marcus dicunt, quod exierunt in montem oliveti, et tunc venit cum illis in villam quae dicitur Gethsemani. In quo nulla est contrarietas, quod idem locus est quem Ioannes commemorat et Matthaeus: torrens enim Cedron est ad radices montis oliveti, ubi etiam est villa quae dicitur Gethsemani. Cedron autem in Graeco est genitivus pluralis; quasi dicat: trans torrentem cedrorum. Forte erant ibi multae cedri plantae. Convenit autem mysterio quod torrentem transivit, quia per eum eius passio designatur; Ps. CIX, 7: *de torrente in via bibet, propterea exaltavit caput.* Convenit etiam quod trans torrentem Cedron. Cedron enim interpretatur obumbratio, et Christus sua passione abstulit umbram peccati et legis, et expansis manibus in cruce protexit nos sub umbra manus suae; Ps. XVI, 9: *sub umbra alarum tuarum protege me.* Erat autem congruus locus proditioni: unde dicit *ubi erat hortus, in quem introivit ipse, et discipuli eius.* Et hoc convenienter, quia ipse satisfaciebat pro peccato primi hominis in horto commisso. Paradisus enim hortus deliciarum interpretatur. Item quia per passionem nos in hortum et Paradisum coronandos introducit; Lc. XXIII, 43: *hodie mecum eris in Paradiso.* Erat etiam congruus locus, quia proditori notus; unde dicit *sciebat autem Iudas, qui tradebat eum, locum*; et huius ratio est, *quia frequenter Iesus venerat illuc cum discipulis suis*, inter quos Iudas fuerat sicut lupus inter oves; supra VI, 71: *nonne ego vos duodecim elegi, et ex vobis unus Diabolus est?* Lupus ovina pelle contectus, et inter oves alto patrisfamilias consilio toleratus, didicit ubi ad tempus exiguum ovium dispergeret gregem. Sed cum Iudas diu ante exierit a coena ut proditionem compleret, quaeritur quomodo scivit quod Christus illa hora egrederetur illuc? Ad quod dicendum, secundum Chrysostomum, quod consuetudo Christi erat, et praecipue in magnis festis, post coenam discipulos seorsum ducere, et aliqua sublimia de festo docere, quae non erat fas alios audire: et ideo quia tunc erat festum praecipuum, existimavit Iudas quod post coenam illuc exisset. Fecit autem hoc ut in montibus et in hortis sublimia doceret discipulos, maxime purum a tumultibus inquirens locum, ne eorum mens impediatur; Oseae II, 14: *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius.* Hic ponitur proditoris apparatus. Et nota, quod, sicut dicitur Lc. XXII, 3 ss., Iudas postquam tractaverat proditionem cum principibus, quaerebat opportunitatem quomodo sine turbarum tumultu traderet eum: et ideo voluit eum in secreto invenire, et in nocte, quia in die semper circa turbarum instructionem occupatus erat. Sed quia in nocte poterat impediri vel propter subitum concursum turbarum, vel propter tenebras, quibus posset eripi vel evadere de manibus eorum; ideo contra turbas munivit se armis, contra tenebras lanternis et facibus. Sed quia de turba aliqui poterant sibi resistere per potentiam populi, ideo contra hos accepit cohortem, non Iudaeorum, sed militum a praeside: ut sic servato ordine legitimae potestatis, nullus ei auderet obsistere. Item aliqui ex Iudaeis zelo legis ducti, praesertim quia a gentilibus capiebatur, eis fortasse resistere voluissent: et ideo accepit etiam *a pontificibus et Pharisaeis ministros, et venit illuc.* Iob XV, 26: *cucurrit adversus Deum erecto collo*; Lc. XXII, 52: *tamquam ad latronem existis cum gladiis et fustibus.* Hic ponit Evangelista promptum Christi affectum ad proditionem voluntarie suscipiendam, dupliciter. Primo se voluntarie offerendo; secundo discipulum resistentem comprimendo, ibi *Simon ergo Petrus habens gladium, eduxit eum.* Et circa primum duo facit Evangelista. Primo narrat quod Christus ostendit se, ad ostendendum suam potentiam; secundo ad demonstrandum suam patientiam, ibi *iterum ergo interrogavit eos, quem quaeritis?* Circa primum tria facit. Primo ponit Christi interrogationem; secundo suiipsius manifestationem, ibi *dixit eis Iesus, ego sum*; tertio manifestationis effectum, ibi *ut ergo dixit eis, ego sum, abierunt retrorsum.* Circa primum tria facit. Primo commendat Christi scientiam et cognitionem: *quia Iesus sciens omnia quae ventura erant super eum, processit* etc.; supra XIII, 1: *sciens Iesus quia venit hora eius* et cetera. Quod interposuit Evangelista propter duo. Primo ne videretur interrogationem quam facturus erat eis Christus, ex ignorantia fecisse; secundo ne videatur quod se ipsis invitum et propter ignorantiam obtulisset, cum venirent ad eum occidendum. Unde *omnia quae ventura erant super eum*, sciebat. Secundo ponit Christi interrogationem, qui cum ista sciret tamen *processit, et dixit ad eos, quem quaeritis?* Non ex ignorantia, ut dictum est. Tertio subdit ipsorum responsionem: quia *Iesum Nazarenum*, supple, quaerimus, non quidem ad imitandum, sed ad malignandum et occidendum. Unde supra VIII, 11: *quaeritis me, et in peccato vestro moriemini.* Hic ponitur suiipsius manifestatio, qua se eis capiendum exhibuit: unde dicit *ego sum*, scilicet Iesus Nazarenus quem quaeritis. Addit autem Evangelista Iudae praesentiam: ideo quia supra dixit quod Iudas ab eo exiverat. Posset autem credi quod non esset mirum, si Christus ab eis non cognosceretur facie propter tenebras; sed quod quis non cognoscatur voce, maxime a multum sibi familiari, hoc non potest tenebris ascribi. Ostendit ergo per hoc quod dicit *ego sum*, quod etiam a Iuda familiari sibi, qui stabat cum ipsis, non est cognitus: quod est maxime divinitatis Christi potentiae ostensivum. *Stabat ergo Iudas cum ipsis*; idest perseverabat in malo, ut eum osculi signo monstraret; Is. XXXIII: *os eius erit* et cetera. Hic ponitur manifestationis effectus: quia *abierunt retrorsum, et ceciderunt in terram.* Et, ut Gregorius dicit, aliquando legitur de sanctis, quod cadunt in terram; Daniel. II, 46: *cecidit in faciem suam, et adoravit Danielem* etc.; Ez. II, 1: *cecidi in faciem meam.* De iniquis autem legitur quod cadunt; Is. III, 25: *pulcherrimi viri tui cadent.* Sed haec est differentia: quia de iniquis dicitur quod cadunt retrorsum, I Reg. c. IV, 18, *cecidit de sella retrorsum*; de sanctis autem quod cadunt in faciem suam. Cuius ratio assignatur Prov. IV, 18: *quia iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectam diem.* Et *via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant.* Omnis enim qui post se cadit, ibi cadit ubi non videt. Iniqui ergo, quia in invisibilibus cadunt, retrorsum cadere dicuntur: quia ibi currunt ubi quid eos tunc sequatur, modo videre non possunt. Sed qui ante se cadit, ibi cadit ubi videt: et ideo sancti qui in istis visibilibus semetipsos sponte deiiciunt, ut in invisibilibus erigantur, in faciem suam cadere dicuntur, quia timore compuncti videntes humiliantur. Mystice autem, per hoc quod ceciderunt retrorsum, datur intelligi quod populus Iudaeorum, qui erat populus peculiaris, vocem Christi in praedicatione non audiens, abiit retrorsum exclusus a regno. Hic ponitur secunda interrogatio. Et primo ponit iteratam interrogationem; secundo Christi manifestationem, et tertio eius oblationem. Interrogavit autem iterato, secundum Chrysostomum, propter duo: ut dum scilicet indicavit suam potentiam, quod inimici contra eum venientes, coram eo retrorsum ceciderunt in terram, instruantur fideles quod sua voluntate captus sit; Is. LIII, 7: *oblatus est, quia ipse voluit.* Secundo, ut etiam, quantum in se est, daret Iudaeis materiam conversionis, viso potentiae suae miraculo; Is. V, 4: *quid ultra debui facere?* Et ideo cum statim ad ostensionem suae potentiae non fuerunt conversi, eis capiendum se sponte obtulit. Unde cum iterum *interrogavit eos: quem quaeritis? Et illi dixerunt: Iesum Nazarenum*, ipse se iterum manifestans, *respondit: dixi vobis, quia ego sum.* In quo patet quia caeci erant, ut eum non possent cognoscere. Oblatio sui ipsius ponitur cum dicit *si ergo me quaeritis*, scilicet comprehendere, faciatis quod intenditis, ita tamen quod *sinite hos*, scilicet discipulos meos, *abire*: quia nondum est tempus ut tollantur de mundo per passionem; supra XVII, 15: *non rogo ut tollas eos de mundo.* In quo patet quod ipse dedit eis potestatem eum capiendi: nam sicut ex sua potentia discipulos suos servavit, ita multo magis se servare potuisset; supra X, 18: *nemo tollit animam meam: sed ego pono eam a meipso.* Et quod non dimiserunt ministri apostolos ex Christi persuasione, sed ex eius potestate, ostendit Evangelista dicens *ut impleretur sermo quem dixit*: quasi ideo dimiserunt ministri apostolos abire, quia eos tenere non poterant; cum ipse dixerit, supra c. XVII, 12: *quos dedisti mihi, non perdidi ex eis quemquam.* Sed contra. Supra dixit hoc dominus de perditione animae: quomodo Evangelista hoc adaptat ad perditionem corporis? Responsio. Dicendum, secundum Chrysostomum, quod dominus supra locutus est de perditione animae et corporis. Et si tantum de perditione animae locutus sit, dicendum, quod Evangelista hic per quamdam extensionem refert ad perditionem corporis. Vel, secundum Augustinum, dicendum, quod hoc quod dicitur est intelligendum etiam quantum ad perditionem animae; quia apostoli nondum sic credebant quomodo credunt qui non pereunt. Et ideo si tunc exissent de hoc mundo, fuissent de illis qui pereunt.

Lectio 2

[87541] Super Io., cap. 18 l. 2 Postquam Evangelista ostendit promptitudinem Christi ad proditionem sustinendam, seipsum voluntarie proditori offerendo, hic ostendit eum esse promptum ad idem, discipuli resistentiam prohibendo, et primo ponitur resistentis discipuli manifestatio; secundo eius cohibitio, ibi *dixit Iesus Petro* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit zelum discipuli in servi percussione; secundo Evangelista inserit servi nuncupationem, ibi *erat autem nomen servo Malchus.* Dicit ergo sic: ministri comprehenderunt Iesum, sed *Simon Petrus*, ceteris discipulis ardentior, *habens gladium eduxit eum, et percussit pontificis servum*, qui erat inter ministros, *et abscidit eius auriculam dexteram*: non ex sua principali intentione, cum eum intenderet occidere, sed ictus quem dirigebat ad caput, relapsus est ad aurem. Ideo enim ictum dirigebat ad caput,

ut facilius moneat, quod id faciebat ex zelo domini sui; III Reg. XIX, 10: *zelo zelatus sum pro domino Deo exercituum.* Sed hic incidit duplex quaestio; quia cum dominus mandaverit discipulis, Matth. X, 10, quod nec etiam duas tunicas haberent, quomodo Petrus habebat etiam gladium? Respondeo. Dicendum quod illud praeceptum dedit eis Christus quando misit eos ad praedicandum, et durabile erat usque ad tempus passionis: unde Christus in passione revocavit ipsum; Lc. XXII, 35: *quando misi vos sine sacculo et pera, numquid aliquid defuit vobis?* Et infra: *sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram; et qui non habet, vendat tunicam suam, et emat gladium.* Ex hac concessione Petrus intellexerat quod liceret ei portare gladium. Sed unde tam cito potuisset gladium habere, cum praedicta verba dixisset dominus paulo ante? Dicendum, secundum Chrysostomum, quod Petrus iamdiu ante, audiens quod Iudaei Christum tradere deberent principibus sacerdotum ad crucifigendum, timens praeparaverat sibi gladium. Vel dicendum, secundum interlinearem, quod gladius accipitur hic pro cultello quem forte habuerat in mensa ad esum agni, et de coena surgens tulerat secum. Secundo quaeritur, quod cum dominus dixisset eis quod non resisterent malo, Matth. V, 39, quid est, quod Petrus percussit servum principis? Ad quod dicendum, quod dominus prohibuit quod non resisterent alicui ad defendendum seipsos, non autem ad defendendum dominum. Vel dicendum, quod nondum confirmati erant virtute superveniente ex alto; Lc. ult., 49: *sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.* Ideo non erant adhuc perfecti, ut omnino malo non resisterent. Hic ponitur nomen servi: et hoc ideo specialiter a Ioanne describitur, quia, sicut infra dicitur, ipse erat notus pontifici: et ideo etiam notitiam ministrorum eius habebat. Unde sciens nomen eius, non tacuit ipsum propter certitudinem facti. Sed Lucas addit, quod dominus sanavit auriculam eius; Lc. XXII, 51. Et hoc mysterio competit. Nam per hunc servum significatur populus Iudaeorum, qui opprimebatur a principibus sacerdotum; Ez. c. XXXIV, 3: *quod crassum erat comedebatis.* Istius ergo servi Petrus princeps apostolorum amputavit auditum: quia male audiebat verba legis, carnaliter scilicet; sed dominus restituit novum auditum; Ps. XVII, 45: *in auditu auris obedivit mihi.* Et secundum hoc congrue vocatur Malchus, idest rex, quia per Christum in novitate vitae efficimur reges; Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.* Hic ponitur Petri cohibitio zeli, et primo ponitur Petri cohibitio; secundo cohibitionis ratio, ibi *calicem quem dedit mihi pater, non vis ut bibam illum?* Dicit ergo, quod Petrus ita eduxit gladium, sed dominus dixit ei *mitte gladium tuum in vaginam*, quasi non esset opus defensionis, sed patientiae, nec ei licitus usus gladii materialis: Ier. XLVII, 6: *usquequo concideris? O mucro domini, usquequo non quiesces?* Mystice autem signatur per hoc, quod gladius verbi Dei mittendus erat in vaginam, idest in fidem gentilium. Et ratio cohibitionis ponitur cum dicit *calicem quem dedit mihi pater, non vis ut bibam illum?* Non enim resistendum his quae ex divina providentia disponuntur; Iob IX, 4: *quis restitit ei, et pacem habuit?* Dicitur autem passio calix, quia ex caritate patientis dulcedinem habet, sed ex natura sua amaritudinem; sicut et medicina sanativa, propter spem sanitatis dulcis est, sed amara propter saporem; Ps. CXIV, 13: *calicem salutaris accipiam, et nomen domini invocabo.* Hunc ergo calicem dedit ei pater, quia passionem ex sua et patris voluntate sponte suscepit; infra XIX, 11: *non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper.*

Lectio 3

[87542] Super Io., cap. 18 l. 3 Hic ponitur quomodo dominus a ministris captus, principibus praesentatur, et primo quomodo ducitur ad unum principem, scilicet Annam; secundo quomodo ducitur ad alium, scilicet Caipham, ibi *et misit eum Annas ligatum ad Caipham.* Circa primum duo facit. Primo dicit quomodo Annae praesentatur; secundo quomodo ab Anna examinatur, ibi *pontifex ergo interrogavit.* Circa primum duo facit. Primo ponit quomodo ducitur ad Annae domum; secundo quomodo discipuli sequuntur eum, ibi *sequebatur autem Iesum Simon Petrus, et alius discipulus.* Circa primum primo ostenditur quid circa Iesum sit factum; secundo describitur ipse pontifex ad quem ducitur, ibi *erat autem socer Caiphae.* Circa Christum autem tria acta sunt. Primo enim comprehenditur, unde dicit *cohors ergo*, idest militum, *et tribunus* eorum, *et ministri Iudaeorum comprehenderunt Iesum*, qui incomprehensibilis est; Ier. XXXII, v. 19: *magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Forte enim cogitabant illud Ps. LXX, 11: *Deus dereliquit eum: persequimini et comprehendite eum, quoniam non est qui eripiat*; Thren. IV, 20: *spiritus oris nostri Christus dominus captus est in peccatis nostris*, idest propter peccata nostra, ut scilicet nos liberaret; Is. XLIX, 25: *equidem captivitas a forti tolletur.* Secundo ligatur, unde dicit *et ligaverunt eum*, qui solvere venit ligatos et vincula eorum disrumpere; Ps. CXV, 17: *dirupisti vincula mea* et cetera. Tertio adducitur, unde dicit *et adduxerunt eum ad Annam*, ut eum perderent qui venit omnes ducere in viam salutis; Ps. LX, 4: *deduxisti me, quia factus es spes mea.* Potest autem duplex ratio assignari quare primum ad Annam ducitur. Una scilicet mandatum Caiphae pontificis anni illius, qui scilicet ideo Iesum ad Annam misit, ut excusabilior esset, si ab Anna condemnatum ipse postmodum condemnaret. Alia ratio ex propinquitate domus Annae quae, in via posita, propinquior erat. Et ideo timentes ne si excitaretur tumultus populi, Iesus de manibus eorum eriperetur, declinaverunt illuc. Hic primo describitur pontifex ex affinitate ad Caipham, quia *socer eius erat*; secundo describitur ipse Caiphas, quia *pontifex erat anni illius.* Sciendum est enim, quod secundum legem summus sacerdos per totam vitam officio fungebatur, cui post mortem filius succedebat. Postmodum vero invidia et ambitione principum crescente, non solum patri non succedebat filius, sed nec ultra annum pontificatus fungebatur officio, et hoc ipsum pecunia procurabat, ut Iosephus dicit. Et ideo non est mirum si in anno illius pontificatus tam nequiter acquisiti rem sic nefariam gessit. Describitur etiam ex consilio; unde dixit *erat autem Caiphas qui consilium dederat Iudaeis*, supra XI, 50, hoc scilicet *quia expedit unum hominem mori pro populo.* Quod ideo Evangelista commemoravit, ut removeret scandalum de cordibus fidelium, ostendendo et per adversariorum prophetias, quod non propter infirmitatem aut impotentiam suam captus est et mortuus, sed propter populi salutem, ut scilicet non tota gens pereat. Testimonium enim adversarii efficacius est; et talis naturae est veritas quod etiam adversarius eam tacere non potest. Hic ponitur quomodo discipuli associaverunt Christum, et primo ponitur quomodo Petrus cum alio discipulo sequebatur Christum; secundo quomodo introeunt ad locum ubi Christus erat; tertio quomodo negavit. Dicit ergo quantum ad primum *sequebatur autem Iesum Simon Petrus*,

ex devotione, quamvis a longe propter timorem, *et alius discipulus*, scilicet Ioannes, cuius nomen ipsemet occultat humilitatis gratia. Datur autem per hoc intelligi quod reliqui discipuli aufugerant relicto Iesu, ut dicitur Matth. XXVI, 56. Mystice autem per hos duos discipulos duae vitae intelliguntur, quae Christum sequuntur, scilicet activa, quae signatur per Petrum, et contemplativa, quae per Ioannem. Et activa quidem sequitur Christum obediendo, supra X, 27: *oves meae vocem meam audiunt*, contemplativa vero cognoscendo et contemplando, Oseae VI, 3: *sciemus sequemurque te.* Sequebantur autem isti duo discipuli, quia plus prae ceteris diligebant Christum: unde primi venerunt ad monumentum, infra XX, 2, et quia eos ad invicem maior vis dilectionis uniebat: unde saepe in Evangelio simul iunguntur; et in Act. Apost. dicitur, quod *miserunt ad illos Petrum et Ioannem.* Et iterum: *Petrus et Ioannes ascenderunt in templum ad horam orationis nonam.* Hic ponitur quomodo Petrus introivit quantum ad ordinem: et primo quomodo Ioannes praecessit; secundo quomodo Petrum introduxit, ibi *exivit ergo discipulus alius* et cetera. Ordo autem fuit talis, quia Ioannes primo intravit cum Iesu. Et huius ratio erat, quia *erat notus pontifici, et Petrus stabat ad ostium atrii foris.* Et licet Ioannes piscator fuisset, et iuvenis vocatus a Christo, erat tamen notus pontifici: vel quia pater Ioannis ei servus erat, vel aliquis ex consanguineis suis. Nec hoc posuit Ioannes propter sui iactantiam, sed propter humilitatem, ne hoc quod primo intravit quam Petrus cum Iesu in atrium pontificis et non Petrus, magis virtuti suae, et maioritati quam notitiae adscribatur. Et ideo dicit *discipulus autem ille*, scilicet Ioannes, *erat notus pontifici*: et ideo intravit cum Iesu in atrium pontificis, ubi Christus erat ductus. *Petrus autem stabat*, quasi praesagiens futuram negationem; Ps. XXX, 13: *qui videbant me, foras fugerunt a me.* Mystice autem Ioannes intrat cum Iesu, quia vita contemplativa est ei familiaris; Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam, conquiescam cum illa.* Sed Petrus stat foris, quia activa vita circa exteriora occupatur; Lc. X, v. 39: *Maria sedens secus pedes domini, audiebat verbum illius. Martha autem satagebat circa frequens ministerium.* Hic ostenditur quomodo Petrus Ioannis interventu introductus est, quia *ille alius discipulus*, scilicet Ioannes, *erat notus pontifici, et dixit ostiariae*, ut eum introduceret, *et introduxit Petrum.* Per quod mystice datur intelligi quod per contemplativam introducitur ad Christum activa vita: sicut enim ratio inferior dirigitur per superiorem, ita activa per contemplativam; Ps. XLII, 3: *emitte lucem tuam et veritatem tuam: ipsa me deduxerunt et adduxerunt in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua.* Hic ponitur Petri negatio, et primo ponitur motivum negationis, seu occasio; secundo ponitur ipsa negatio, ibi *dicit ille: non sum*; tertio negationis confirmatio, ibi *stabant autem servi et ministri ad prunas.* Occasio autem negationis et motivum fuit Petro ancillae interrogatio; unde dicit *dixit Petro ancilla ostiaria: numquid et tu ex discipulis eius es?* Dicit autem *et tu*, quia sciebat Ioannem Christi esse discipulum, et tamen propter familiaritatem nil dicit ei. Apparet autem in hoc infirmitas Petri pro tempore illo, quia ex debili occasione motus est ad negandum: et hoc ex duobus. Primo ex ipsa persona interrogante, quia non armatus miles, non admirandus pontifex, sed mulier et ancilla ostiaria interrogavit. Secundo ex forma interrogationis, quia non dicit: numquid ex discipulis es proditoris istius? Per quod videbatur magis ex compassione loqui. Unde et ex hoc percipitur quod *verbo domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum*: Ps. XXXII, v. 6, quia qui ad vocem ancillae Christum negavit, postmodum nomen Christi coram principibus sacerdotum confitetur et praedicat; Act. IV, 8 ss. Negatio Petri ponitur cum dicit *dicit ille: non sum.* In quo debemus advertere, secundum Augustinum, non solum ab eo negari Christum qui dicit eum esse Christum, sed ab eo etiam qui negat se esse Christianum. Nil autem aliud isto modo negavit Petrus, quam se esse Christianum. Ideo autem dominus Petrum negare permisit, quia voluit ut ipse, qui praeponendus erat toti Ecclesiae, infirmis et peccantibus magis compateretur, expertus in seipso infirmitatem peccati; Hebr. IV, 15: *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia absque peccato*: verum est de Christo, sed de Petro potest dici etiam cum peccato. Quidam tamen quamdam inanem gratiam appropriantes Petro, dicunt, quod non timore negavit, sed amore, volens semper esse cum Christo, et sequi continue; noverat enim quod si fateretur se esse de Christi discipulis, fuisset separatus a Christo, et expulsus. Sed hoc non consonat dictis domini: quia non ideo negavit quia noluit a Christo separari, sed quia noluit pro Christo animam ponere. Supra enim cum dixisset, *animam meam pro te ponam*, respondit Iesus: *animam tuam pro me pones? Amen, amen dico tibi: non cantabit gallus antequam ter me neges.* Confirmatio negationis ponitur ibi *stabant autem servi et ministri ad prunas (...) erat autem cum eis et Petrus*; quasi ut magis videretur non esse eius discipulus. Nam Petrus ad hoc quod non videretur ex discipulis, posuit se inter ministros et servos stantes ad prunas quia frigus erat, sicut quandoque in aequinoctio hiemali in Martio contingit: in quo Petrus non bene consideravit quod dicitur in Ps. XVII, 26: *cum sancto sanctus eris (...) et cum perverso perverteris.* Ipsum etiam tempus congruit conditioni mentis eius, in qua refriguerat caritas; Matth. c. XXIV, 12: *refrigescet caritas multorum, quoniam abundavit iniquitas. Pontifex ergo interrogavit Iesum*, ubi primo ponitur examinatio; secundo Christi responsio, ibi *respondit ei Iesus*; tertio responsionis reprehensio, ibi *haec autem cum dixisset* et cetera. Duo autem imponebantur Christo a Iudaeis: scilicet falsa doctrina, et nova; Mc. I, 27: *quae est haec nova doctrina?* Secundo seditio, et attractio hominum ad se; Lc. XXIII, 5: *commovit populum per universam Iudaeam, incipiens a Galilaea usque huc.* Et ideo de istis duobus eum examinat. Primo quidem *de discipulis eius* quos videbat seduxisse; secundo *de doctrina eius*, quasi notans eam falsitatis. Hic ponitur responsio domini, et primo ponit suae doctrinae modum; secundo requirit aliorum testimonium, ibi *quid me interrogas?* Circa primum duo facit. Primo doctrinae manifestationem proponit; secundo eam exponit. Dicit ergo *ego palam locutus sum mundo.* Sed contra. Supra XVI, 25, dicit: *venit hora, quando non in proverbiis, sed palam de patre annuntiabo vobis.* Si ergo discipulis nondum palam locutus fuerat, quomodo palam locutus est mundo? Responsio. Dicendum, quod discipulis nondum loquebatur palam, quia excellentes sententias proponebat; mundo autem locutus est palam, quia publice praedicabat. Unde hoc exponit dicens *ego semper docui in templo et synagogis.* Sed contra. Matth. XVI dicitur, quod discipulis multa seorsum sine parabolis proponebat. Sed ad hoc est triplex responsio. Una, quia quod duodecim discipulis dicebat, non reputabatur in occulto dici. Alia est, quia non proponebat ea discipulis intentione occultandi. Tertio, si fiat vis in verbo, quia dominus hic loquitur de doctrina quam populo tradidit, quam non proposuit eis in conventiculis, sed in locis publicis; Ps. XXXIX, 10: *annuntiavi iustitiam tuam in Ecclesia magna*; Is. XLV, 19: *non fui locutus in abscondito, in loco terrae tenebroso.* Et ad hoc exigit aliorum testimonium, dicens *quid me interrogas? Interroga eos qui audierunt quid locutus sum ipsis*: et primo remittit eos ad testimonium aliorum; secundo ostendit quorum testimonium requirat; tertio rationem eorum assignat. Quantum ad primum dicit *quid me interrogas?* Quasi dicat: per alios potes hoc scire. Et ideo quantum ad secundum subdit *interroga eos qui audierunt.* Nam, ut Matth. XXII, v. 15 dicitur, *miserunt ad Iesum Pharisaei, ut caperent eum in sermone*: qui tamen contra eum nihil invenire potuerunt. Et ideo remittit eum ad eos. Et rationem huius subdit *ecce hi sciunt quid dixerim ego*: de quibus possunt testimonium perhibere.

Lectio 4

[87543] Super Io., cap. 18 l. 4 Posita domini responsione hic ponitur responsionis reprehensio, et primo ponitur ministri reprehensio; secundo domini satisfactio, ibi *respondit ei Iesus* et cetera. Minister autem reprehendit responsionem domini, primo quidem facto, quia dedit ei alapam ad improperium; unde dicit *haec cum dixisset*, scilicet Iesus, *unus assistens ministrorum*, scilicet pontificis, *dedit ei alapam.* Quod quidem non casu contigit, sed longe ante et multipliciter fuerat prophetatum; Is. l, 6: *dedi corpus meum percutientibus, et genas meas vellentibus*; Thren. III, 30: *dabit percutienti se maxillam, saturabitur opprobriis*; Mich. V, 1: *in virga percutient maxillam iudicis Israel.* Secundo reprehendit verbo, dicens *sic respondes pontifici?* In quo datur intelligi quod Annas pontifex erat et nondum missus erat ad Caipham, unde Lc. III, 2, hos duos pontifices commemorat: *sub principibus*, inquit, *sacerdotum Anna et Caipha.* Sed dicuntur duo pontifices, quia alternis vicibus pontificatum sibi vindicabant; sed illo anno Annas erat princeps sacerdotum. Motus est autem minister ad percutiendum Iesum ex hoc scilicet quia cum audientium eum interpellasset testimonium, supra VII, 32: cum pontifices misissent ministros ut caperent eum, ipsi capti ad verba Iesu redierunt dicentes quia *numquam sic locutus est homo sicut hic homo.* Volens ergo hic se excusare quod non esset de illis, percussit eum. Sed Christum male respondisse pontifici ex hoc coniecit, quia per hoc quod dixit, *quid me interrogas? Interroga eos qui audierunt*, videbatur notasse pontificem de imprudenti interrogatione, cum tamen scriptum sit Ex. XXII, 28: *principem populi tui ne maledicas.* Consequenter Iesus rationabiliter excusat se, cum dicit *si male locutus sum*, respondens pontifici, *testimonium perhibe de malo*, quasi dicat: si habes ex his quae a me prolata sunt unde me possis reprehendere, ostende quod male dixerim: quia *in ore duorum vel trium testium stat omne verbum*, Deut. XIX, 15. *Si autem bene*, idest si nequis hoc ostendere, *quid me caedis?* Idest, quid in me furis? Vel hoc potest referri ad hoc quod dixit supra *interroga eos qui audierunt quid locutus sum ipsis*, ut sit sensus: *si male locutus sum*, in synagoga et in templo, quod non debui, *testimonium perhibe de malo*, quod dixi coram principe sacerdotum. Sed hoc non potuisset minister ostendere. *Si autem bene*, scilicet docui, *quid me caedis?* Quasi dicat, iniustum est; Ier. XVIII, 20: *numquid redditur pro bono malum, quia foderunt foveam animae meae?* Sed hic est quaestio, quia Matth. c. V, 39, dominus praecipit discipulis suis: *si quis te percusserit in dexteram maxillam, praebe ei et alteram.* De Christo autem dicitur Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere.* Debuit ergo facere quod docuit. Sed hoc non fecit; immo, quod contrarium videtur, se excusavit. Responsio. Dicendum, secundum Augustinum, quod dicta et praecepta sacrae Scripturae

ex factis sanctorum interpretari possunt et intelliguntur, cum idem spiritus sanctus qui inspiravit prophetis et aliis sacrae Scripturae auctoribus, moverit sanctos ad opus. Nam, sicut II Petr. I, 21 dicitur, *spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*; ita Rom. VIII, 14, dicitur: *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Sic sacra Scriptura intelligenda est secundum quod Christus et alii sancti servaverunt. Christus autem non praebuit isti aliam maxillam: nec Paulus, Act. XVI, 22 ss. Unde non est intelligendum quod Christus mandasset quod praeberent maxillam aliam corporalem ad litteram ei qui percutit unam; sed hoc debet intelligi quantum ad praeparationem animi, quod si necesse fuerit, ita debet esse dispositus ut non turbetur animo contra percutientem, sed paratus sit simile et etiam amplius sustinere. Et hoc dominus servavit, qui corpus suum praebuit occisioni. Sic ergo excusatio domini utilis fuit ad nostram instructionem. Hic ostenditur quomodo a pontifice mittitur ad alium pontificem, et primo ponitur Iesu missio; secundo completur Petri negatio, ibi *erat autem Simon Petrus stans et calefaciens se.* Dicit ergo *et misit eum Annas ligatum ad Caipham pontificem*, ad quem a principio ducebatur; sed causa quare prius declinaverat illuc, expressa est supra. Sed attende Annae nequitiam: quia cum debuisset eum absolvere, utpote sine culpa existentem, tamen eum ligatum misit. Hic agitur de secunda negatione Petri et tertia, et primo ponitur negationis occasio; secundo Petri duplex negatio, ibi *dixerunt ergo ei* etc.; tertio ponitur signi verborum Christi adimpletio, ibi *et statim gallus cantavit* et cetera. Occasio autem secundae negationis Petri fuit mora cum ministris pontificis stantibus ad ignem. Nam Chrysostomus dicit: recedente Christo ad Caipham, Petrus adhuc cum ministris remansit. Sic enim absorptus erat a peccato post negationem, ut qui prius fervidus erat, iam non videbatur curare de Christo; Ier. VIII, 6: *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens, quid feci?* Et ideo dicit *erat autem Simon Petrus adhuc stans et calefaciens se*; quamvis Christus recesserit inde, immemor eius quod dicitur in Ps. I: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum.* Sed haec expositio stare non potest: quia sic sequeretur quod secunda et tertia negatio facta fuisset in absentia Christi; quod est contra illud quod dicitur Lc. XXII, 61, quod post tertiam negationem Petri conversus dominus respexit Petrum. Et ideo Augustinus aliter exponens, dicit quod Evangelista loquitur per recapitulationem more suo, ut ostendat continuationem et ordinem rei. Dixerat enim supra quod *stabant servi et ministri ad prunas, quia frigus erat et calefaciebant se*, et, *Petrus erat cum eis stans, et calefaciens se*, et postea interposuit de examinatione Christi a pontifice; et postmodum, ut continuet seriem, resumit quasi eadem verba dicens *erat autem Simon Petrus stans*, ante scilicet quam Christus mitteretur ad Caipham. Deinde ponitur duplex negatio Petri, cum dicit *dixerunt ergo ei: numquid et tu ex discipulis eius es?* Et circa utrumque ponuntur duo, scilicet negationis occasio, idest interrogatio, et ipsa negatio. Sed hic occurrit duplex quaestio litteralis. Nam Matth. XXVI, 71, loquens de secunda negatione dicit: *exeunte autem illo ianuam, vidit eum alia ancilla, et ait his qui erant ibi: et hic erat cum Iesu Nazareno. Et iterum negavit cum iuramento.* Et sic videtur hic duplex contrarietas. Quia Ioannes dixit Petrum negasse eo stante ad focum, Matthaeus autem eo exeunte domum. Alia contrarietas est: quia secundum Matthaeum interrogatur ab alia ancilla, secundum Ioannem ab aliis, scilicet multis, unde dicit *dixerunt ergo ei: numquid et tu ex discipulis eius es?* Item etiam secundum Lucam solum ab una interrogatur, unde Lc. c. XXII, 59, dicitur: *et intervallo facto quasi horae unius alius quidam affirmabat, dicens: vere et hic cum* *illo erat.* Responsio. Dicendum, quod quando Petrus primo negavit, surrexit et exivit ianuam, et eo exeunte alia ancilla interrogavit eum. Vel dixit aliis, quia de illis erat, sicut refert Matthaeus. Et sic negavit secundo. Et postmodum rediit Petrus ut excusaret se de hoc etiam, et sedit cum aliis; quo sedente ibi, alii qui audierunt ab ancilla, iterum interrogaverunt eum, ut dicit Matthaeus. Vel unus primo, ut dicitur hic et postea alii multi. Et sic negavit tertio. Unde subditur de tertia negatione: *dixit unus ex servis pontificis cognatus eius, cuius abscidit Petrus auriculam.* Iste tertius testimonium perhibuit, quia de visu unde dicit *nonne ego te vidi in horto cum illo? Iterum ergo Petrus*, facto intervallo horae unius, *negavit*, tertio. Nec refert si alii Evangelistae dicunt tertiam interrogationem factam a pluribus, Ioannes vero factam ab uno. Potuit enim fieri ut iste, qui magis certus erat, interrogaret, et alios ad interrogandum incitaret. Multa enim circa haec verba dicta sunt a circumstantibus, quorum unum commemorat Evangelista unus, et alius aliud, cum non esset eorum principalis intentio ad hoc, sed ad commemorandum verba Petri, et ostendendum veritatem eius quod dominus dixerat Petro; unde in verbis Petri omnes conveniunt; Num. XXIV, 13: *quidquid dominus dixerit, haec loquar.* Consequenter agit de signo commemorationis Christi: unde dicit *et statim gallus cantavit*, motus virtute divina, ut medici esset completa praedictio, et aegroti convicta praesumptio.

Lectio 5

[87544] Super Io., cap. 18 l. 5 Hic agitur de assignatione Christi gentilibus, et primo dicit Evangelista quomodo assignatur praesidi; secundo causa eius a praeside examinatur, ibi *et dixit: quam accusationem affertis adversus hominem hunc?* Tertio quomodo eius innocentia declaratur, ibi *et haec cum dixisset, iterum exivit.* Circa primum tria facit. Primo describit assignationis locum; secundo tempus; tertio modum. Locus quidem, quia *in praetorium*: unde dicit *adducunt autem Iesum ad Caipham in praetorium*, quod est locus iudicii. Unde et in exercitu ubi erat tabernaculum principis consuevit praetorium appellari; unde hic domus praesidis praetorium appellatur. Sed quomodo ducitur ad Caipham in praetorium? Ad quod dicendum, quod potest dici, quod Caiphas praevenerat in domum Pilati, ut eum informaret de facto Iesu sibi praesentandi: unde eo exeunte cum Pilato in praetorium, assignatus est ei Iesus. Vel potest dici, quod cum Caiphas esset princeps sacerdotum, habebat spatiosas domos, ita quod in aliqua parte earum etiam praeses hospitaretur: et sic est sensus: *adducunt Iesum ad Caipham*, scilicet ad domum eius, et hoc *in praetorium.* Vel dicendum, quod melius in Graeco habetur: *adducunt Iesum a Caipha in praetorium*: et sic tollitur omnis dubitatio. Tempus describitur: *erat autem mane*, nam tanta erat eorum nequitia, ut nulla interponeretur mora quin occidendum traderent Pilato. Mich. II, 1: *vae qui cogitatis inutile, et operamini malum in cubilibus vestris. In luce matutina faciunt illud, quoniam contra Deum est manus eorum*; Iob c. XXIV, 14: *mane primo surgit homicida, interficit egenum et pauperem.* Sed ex hoc quaestio gravis insurgit. Nam tres alii Evangelistae dicunt, quod circa principium noctis dominus fuit flagellatus in domo Caiphae, et examinatus ab eo, cum dixit: *dic nobis si tu es Chris-*

tus: et summo mane ductus est ad Pilatum. Ioannes vero dicit, quod ductus est ad Caipham. Ad quod dicendum, quod si volumus salvare litteram nostram, quod Caiphas primo vidit eum cum esset in domo Annae de nocte, et tunc potuit examinari ab eo. Sed adhuc dubium remanet de hoc quod dicunt, quod fuit flagellatus in domo Caiphae. Quod totum solvitur secundum illud quod habetur in Graeco, scilicet quod *ducunt eum a Caipha in praetorium*, quia secundum hoc a domo Annae fuit de nocte adductus ad domum Caiphae, ubi flagellatus et examinatus fuit, et de mane fuit a Caipha ductus in praetorium. *Ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha.* Ubi primo designatur eorum vana superstitio, quia non introierunt in praetorium; secundo Pilati ad eos reverentia, quia exivit eis obviam. Sed hoc quod dicit quantum ad primum, quod non introierunt ut non contaminarentur, habet dubitationem. Dicunt enim alii Evangelistae, quod Christus captus fuit in sero in die coenae: et tunc erat Pascha, Lc. c. XXII, 15: *desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum.* Et de mane in crastino fuit ductus ad praetorium. Quomodo ergo *ut manducarent Pascha*, cum esset in crastino Paschae? Sed ad hoc quidam moderni Graeci dicunt, quod hoc factum fuit decima quarta luna, et crucifixus eo die quo Iudaei celebrabant Pascha, dicentes, quod Christus una die praevenit Pascha, sciens sibi imminere occisionem in Pascha Iudaeorum, unde celebravit Pascha decimatertia luna ad vesperam. Et hoc dicunt, quia in lege praeceptum est, quod a quartadecima luna primi mensis usque ad vigesimum primum diem mensis, non inveniatur fermentatum apud Iudaeos. Unde dicunt, quod Christus consecravit de fermentato corpus suum. Sed hoc stare non potest propter duo. Primo quia numquam invenitur in veteri testamento quod alicui liceret praevenire celebrationem Paschae; sed si haberet impedimentum, liceret differre usque ad alium mensem. Num. IX, 10: *homo qui fuerit immundus super anima, aut in via procul in gente vestra, faciat phase domino, mense secundo, quartadecima die mensis ad vesperam.* Cum ergo Christus nil praetermiserit de observantiis legis, falsum dicunt, eum Pascha praevenisse. Secundo, quia Mc. XIV, 12; expresse habetur, quod Christus venit die azymorum quando necesse erat occidi Pascha; et Matthaeus dicit quod *primo die azymorum accesserunt discipuli ad Iesum dicentes: ubi vis paremus tibi comedere Pascha?* Non ergo dicendum est quod Christus praevenit Pascha. Et ideo Chrysostomus aliter dicit scilicet quod Christus legem per omnia implens, suo tempore Pascha celebravit, scilicet quartadecima luna ad vesperam; sed Iudaei sic intenti erant ad Christi occisionem quod non celebraverunt Pascha die suo: sed in sequenti die, scilicet luna decimaquinta. Unde de hoc dicit *ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha*, quod praecedenti die omiserunt. Sed nec hoc stare potest, quia Num. IX, v. 10 s., dicitur quod si quis propter impedimenta non potest celebrare Pascha decimaquarta luna primi mensis, celebrat illud non sequenti die, sed luna decimaquarta mensis secundi. Et ideo dicendum est, secundum Hieronymum et Augustinum et alios doctores Latinos, quod decimaquarta luna est principium solemnitatis; sed Pascha non dicitur solum vespera, sed totum tempus septem dierum: per quod comedebant azyma, quae debebant manducari a mundis. Unde quia Iudaei alieni iudicis praetorio immunditiam contrahebant; ideo non introierunt in praetorium *ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha*, idest panes azymorum. Sed attende impiam caecitatem, quia timebant contaminari de homine gentili; sed sanguinem Dei et hominis effundere non timebant. Is. XLIX, 17: *venerunt structores tui; destruentes te, et dissipantes a te exibunt.* Consequenter ponitur Pilati ad eos reverentia, cum dicit *exivit* *ergo Pilatus ad eos foras*, et tunc Christum ab eis oblatum suscepit *et dixit: quam accusationem affertis adversus hominem hunc?* Ubi ponitur Christi examinatio, et primo quomodo examinatur a Pilato coram accusatoribus; secundo quomodo a se, ibi *introivit ergo* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit Pilati examinationem; secundo liberalem eius concessionem, ibi *accipite eum vos* et cetera. Circa primum, primo ponitur eius examinatio; secundo malitiosa Iudaeorum responsio. Pilatus ergo videns eum ligatum, et a tot ductum ad damnandum dicit *quam accusationem affertis adversus hominem hunc? Responderunt, et dixerunt ei: si non esset hic malefactor, non tibi tradidissemus eum*; quasi dicerent: nos examinavimus eum, et iam condemnatum tradidimus eum tibi iam puniendum, quasi Pilato sufficeret eorum iudicium. Sed falsum dicunt, dicentes eum esse malefactorem, quia, ut dicitur Actor. X, 38: *pertransit benefaciendo, et sanando omnes oppressos a Diabolo.* Sed faciunt secundum illud Ps. XXXIV, 12, *retribuebant mihi mala pro bonis.* Sed contra hoc est quod dicitur Lc. XXIII, 5, quod imponebant Christo multa crimina, unde dicebant *commovit populum per universam Iudaeam, incipiens a Galilaea usque huc*: hic autem nullum. Respondeo. Dicendum, quod multa verba dixerunt Iudaei tunc Pilato, ut Augustinus dicit, sed potuit esse quod primo hoc quod hic ostendit Ioannes, et postea fuit quod dicit Lucas. Consequenter ponitur liberalis concessio Pilati, cum dicit *accipite eum vos*, et primo ponitur Pilati concessio; secundo Iudaeorum recusatio, ibi *dixerunt ergo ei Iudaei*; tertio recusationis ratio, ibi *ut sermo Iesu impleretur.* Dicit ergo *accipite eum vos* volens eis praestare gratiam. Sic et Felix dixit Paulo: *si velis iudicari apud Iudaeos*, Act. c. XXIV. Vel hoc dixit arguens eos: nam ipsi examinaverant, et condemnaverant: unde volebat quod qui condemnaverant eum malefactorem, darent sententiam: quia, ut dicitur Act. XXV, 16: *non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda peccata.* Et sic est sensus: nostrum iudicium petitis; sed *vos eum accipite et damnate secundum legem vestram*: ego autem nequaquam talis iudex efficiar. Sed Iudaeorum recusatio ponitur consequenter, ibi *dixerunt ergo ei Iudaei: nobis non licet interficere quemquam.* Sed contra. Ex. XXII, 18 dicitur: *maleficos non patieris vivere.* Iesum autem maleficum reputabant. Sed, secundum Augustinum, dicunt *nobis non licet interficere quemquam*, in die festo, alio autem tempore sic. Vel, secundum Chrysostomum, Iudaei amiserunt multum de potestate: quia iudicium de peccato contra rempublicam non pertinebat ad eos, ipsi autem potissime intendebant condemnare eum de hoc quod erat contra rempublicam; infra XIX, v. 12: *omnis qui se regem facit contradicit Caesari.* Unde dicunt *nobis non licet interficere quemquam*, scilicet qui facit contra rempublicam; quamvis liceret pro aliquo peccato legis, cuius iudicium reservatum eis erat. Vel aliter dicendum, quod aliquid non licet alicui, vel quia est divina lege prohibitum; et hoc modo non erat eis prohibitum: vel quia prohibitum erat eis lege humana; et hoc modo non licebat eis interficere quemquam, quia iam residebat haec potestas apud praesidem. Sed tunc remanet quaestio: quia lapidaverunt Stephanum, Actor. VII, 58. Sed ad hoc respondet Chrysostomus, quod Iudaeis concessum erat a Romanis quod uterentur legibus suis: unde quia poena lapidationis erat inflicta per legem, ideo concessa erat eis a Romanis. Sed mors crucis in lege exprobrabilis erat; Deut. XXI, 23: *maledictus omnis qui pependit in ligno.* Et ideo hoc genus mortis non erat eis servatum. Iudaei autem ex sua malitia non erant contenti si Christum lapidarent; sed volebant eum morte turpissima condemnare, ut dicitur Sap. II, v. 20. Et ideo nunc dicunt *non licet nobis interficere quemquam*, scilicet morte crucis. Vel dicendum, quod Stephanus fuit lapidatus in magistratus mutatione: et tunc multa illicita usurpantur, quae non fierent in processu temporis. Ratio recusationis subditur cum dicit *ut sermo Iesu impleretur*: ut ly *ut* non referatur ad intentionem Iudaeorum, sed ad dispositionem divinae providentiae. Iesus enim dixit, Matth. XX, 19, quod occidendus erat a gentibus, et crucifigendus, traditus tamen a Iudaeis. Et ideo ut istud impleretur, ipsi noluerunt eum iudicare et occidere.

Lectio 6

[87545] Super Io., cap. 18 l. 6 Supra posita est examinatio qua Pilatus examinavit Christum coram accusatoribus hic autem ponit Evangelista quomodo Pilatus examinavit Christum apud seipsum, et primo Evangelista agit de interrogatione Pilati examinantis; secundo de responsione Christi examinati, ibi *respondit Iesus: regnum meum non est de hoc mundo.* Circa primum duo facit. Primo proponit Pilati interrogationem; secundo interrogationis causam, seu examinationem, ibi *respondit Iesus: a temetipso hoc dicis?* Circa primum sciendum, quod Pilatus ut iustus iudex, et omnia exquisite tractans, non statim acquievit accusationi pontificis. Ex. XXIII, 2: *non sequeris turbam ad faciendum malum nec in iudicio plurimorum acquiesces sententia, ut a vero devies. Sed introivit iterum in praetorium et vocavit Iesum*, scilicet seorsum, eo quod magnam de eo habebat suspicionem. Ideo autem Christum ad se vocavit, ut exquisitius omnia rimaretur, et Christus quietius responderet, amoto strepitu Iudaeorum. Iob XXIX, 16: *causam quam ignorabam, diligentissime investigabam.* Et tunc dixit ei *tu es rex Iudaeorum?* Ex quo patet, ut Lucas refert c. XXIII, 2 quod Iudaei hoc crimen ei imposuerunt; licet Ioannes dicat tantum *si non esset hic malefactor, non tibi tradidissemus eum*, et multa alia crimina ei obiecerunt. Sed hoc magis tetigit cor Pilati, et ideo de hoc solo eum interrogat. Matth. XII, v. 34: *ex abundantia cordis os loquitur.* Consequenter cum dicit *respondit Iesus* etc. ponitur interrogationis examinatio, et primo ponitur Christi interrogatio; secundo Pilati responsio, ibi *numquid ego Iudaeus sum?* Dixit ergo *respondit Iesus*, versa vice interrogando, *a temetipso hoc dicis?* Ubi sciendum est, quod duplici ex causa homo interrogat. Quandoque ut sciat rem quam prius ignorabat, et sic discipulus interrogat magistrum; quandoque interrogat de re scita, ut sciat responsionem de quo interrogat, et sic magister interrogat discipulum. Sed dominus sciebat et id de quo ipse interrogabat, et illud quod responsurus erat; et ideo non interrogabat quasi ignorans, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, Hebr. c. IV, 13, sed interrogat ut sciamus quam opinionem habebant Iudaei et gentiles, ac simul de illo regno instruamur. Consequenter cum dicit *respondit Pilatus* etc., ponitur responsio Pilati. Sed quare sic respondet? Ideo scilicet quia dominus quaesivit ab eo an a semetipso hoc dixisset. Et ideo Pilatus ostendit quod non pertinebat ad eum quaerere an esset rex Iudaeorum, sed potius ad Iudaeos, quorum se regem dicebat; dans per hoc intelligere quod ab aliis hoc sibi dicebatur. Et ideo subdit *gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi*, hanc scilicet accusationem adversum te dicentes. Et dicit *gens tua*, quia ex Iudaeis, secundum hominem, natus erat. Ier. XX, 10: *audivi enim*

contumelias multorum et terrores in circuitu: persequimini eum, ab omnibus viris qui erant pacifici mei; Michaeae VII, 6: *inimici hominis, domestici eius.* Et dicitur *pontifices*, quia quanto maiores erant in potestate, tanto potiores in crimine. I Esdrae c. IX, 2: *manus principum et magistratuum fuit in transgressione hac prima*; Ier. V, 5: *ibo ad optimates, et loquar eis: ipsi enim cognoverunt vias domini, et iudicium Dei sui: et ecce magis hi confregerunt iugum, ruperunt vincula.* Si ergo ipsi tradiderunt te mihi, *quid fecisti?* Quasi dicat: non est credendum quod tradidissent te mihi nisi pro magna causa. Hic ponitur responsio Christi, et primo removet suspicionis de regno suo falsitatem; secundo astruit veritatem, ibi *dixit itaque ei Pilatus: ergo rex es tu?* Circa primum duo facit. Primo excludit falsam suspicionem; secundo adhibet signi probationem, ibi *si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique decertarent, ut non traderer Iudaeis.* Falsam suspicionem removet, dicens *regnum meum non est de hoc mundo.* Quod male intelligentes Manichaei, dicebant esse duos deos et duo regna; scilicet Deum bonum, qui habet regnum suum in regione lucis; et Deum malum, qui habet regnum suum in regione tenebrarum; et hanc dicebant esse hunc mundum, quia omnia corporalia dicebant esse tenebras. Et secundum hoc sensus est: *regnum meum non est de hoc mundo*, quasi dicat: dominus pater, qui bonus est, et ego non habemus regnum in regione tenebrarum. Sed contra hoc est quod dicitur in Ps. XLVI, 8: *quoniam rex omnis terrae Deus.* Et iterum: *omnia quaecumque voluit dominus fecit in caelo et in terra.* Et ideo dicendum, quod hoc dixit Christus propter Pilatum, qui credebat Christum affectare regnum terrenum, quo corporaliter, sicut et homines terreni, regnaret; et per hoc esset morte plectendus, quod illicitum affectaverit regnum. Sciendum est autem, quod regnum quandoque dicitur ille populus qui regnat, quandoque ipsa regia potestas. Primo ergo modo accipiendo regnum exponit Augustinus, et dicit *regnum meum*, idest fideles mei, Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum, non est de hoc mundo.* Non dicit: non est in hoc mundo; supra XVII, 11: *et hi in mundo sunt*, sed *non est de hoc mundo*, per affectum et imitationem, ereptus quidem per gratiae electionem. Sic enim nos Deus eruit de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum caritatis suae. Chrysostomus autem exponit accipiendo regnum secundo modo, et dicit: *regnum meum*, idest potestas mea et auctoritas qua rex sum, *non est de hoc mundo* idest, non habet originem ex causis mundanis et electione hominum, sed aliunde, scilicet ab ipso patre. Dan. VII, 14: *potestas eius, potestas aeterna quae non auferetur, et regnum eius quod non corrumpetur.* Hic adhibet signa evidentia ad probandum quod regnum eius non est de hoc mundo, et primo ponit signum; secundo concludit intentum, ibi *nunc autem regnum meum non est hinc.* Circa primum sciendum est, quod qui habet regnum terrenum, sive iuste sive violenter, oportet quod habeat socios et ministros, per quos in potestate fulciatur. Cuius ratio est, quia non est potens per seipsum, sed per ministros suos. II Reg. III, 1: *facta est longa concertatio inter domum Saul et inter domum David: David proficiscens et semper seipso robustior, domus autem Saul decrescens quotidie.* Sed rex supernus, quia potens est per seipsum, servis suis potentiam tribuit; ideo non indiget ad regnum suum ministris. Et ideo dicit, quod regnum suum non est de hoc mundo: quia *si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri utique mei decertarent, ut non traderer Iudaeis.* Unde et Petrus volens decertare pro Christo, non advertebat se de hoc mundo non esse: supra eodem. Habebat tamen dominus alios ministros, scilicet Angelos, qui potuissent eum eripere de manibus Iudaeorum; sed dominus eripi noluit. Matth. XXVI, v. 53: *an non possum rogare* *patrem meum, et exhibebit mihi plusquam duodecim legiones Angelorum? Nunc autem regnum meum non est hinc.* Scilicet, quia non quaerit tales ministros, concludit quod *regnum suum non est hinc*, idest, non habet principium de hoc mundo; est tamen hic, quia ubique est: *attingit enim a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*: Sap. VIII, 1; Ps. II, v. 8: *postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*; Dan. VII, 14: *dedit potestatem et honorem et regnum; et omnes populi, tribus et linguae servient ei.* Hic dominus manifestat veritatem de regno suo quod sit, et primo ponitur manifestationis occasio; secundo ipsa manifestatio, ibi *respondit ei Iesus* etc.; tertio manifestationis effectus, ibi *dixit ei Pilatus, quid est veritas?* Circa primum sciendum, quod Pilatus ex supradictis verbis domini intelligens quod regnum quasi carnale et longinquum esset de partibus illis I Cor. II, 14: *animalis homo non percepit ea quae sunt spiritus Dei* anhelavit ad veritatem sciendam; et ideo inquit dicens *ergo rex es tu?* Scilicet et dominus. Consequenter respondens dicit *tu dicis quia rex sum ego*, ubi primo se esse confitetur regem; secundo sui regni ostendit rationem, ibi *ego in hoc natus sum (...) ut testimonium perhibeam veritati*; tertio insinuat supra quos regnat, ibi *omnis qui est ex veritate, audit vocem meam.* Circa primum sciendum est, quod dominus ad quaestionem respondens de regno, ita responsionem suam temperavit ut nec manifeste confiteretur se esse regem, cum rex non esset eo modo quo Pilatus intelligebat; nec negaret, cum spiritualiter esset rex regum. Dicit ergo *tu dicis quia rex sum ego*, scilicet carnaliter secundum quem modum rex non sum, sed alio modo rex sum ego; Is. XXXII, 1: *ecce in iustitia regnabit rex, principes in iudicio praeerunt.* Modum autem et rationem regni sui ostendit dicens *ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*; quod dupliciter exponitur. Uno modo, secundum Augustinum, ut regnum Christi sint fideles sicut dictum est supra: et sic Christus super fideles regnat; et ad hoc venit in mundum ut congregans sibi fideles, regnum sibi acquirat. Lc. XIX, 12: *homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere sibi regnum.* Et sic est sensus: *ego in hoc*, idest ad hoc, *natus sum*, nativitate scilicet carnali. Et hoc exponit dicens *et ad hoc veni in mundum*, carnaliter nascendo; sic enim venit in mundum, Gal. IV, v. 4: *misit Deus filium suum in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*, scilicet mihi, qui sum veritas, supra XIV, 6. *Et si testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum*, supra VIII, 14. Et inquantum manifesto me veritatem, intantum regnum mihi paro. Hoc enim non potest fieri nisi per manifestationem veritatis, quam manifestationem non decebat fieri nisi per me, qui sum lux. Supra I, 18: *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Hebr. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrandi per dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus et spiritus sancti distributionibus.* Alio modo exponit Chrysostomus sic: tu quaeris si rex ego sum, et ego dico quod sic: sed potestate divina, quia *in hoc natus sum*, nativitate aeterna a patre, sicut Deus ex Deo, ita rex ex rege; Ps. II, 6: *ego autem constitutus sum rex*, et subdit: *ego hodie genui te.* Sed quod addit *et ad hoc veni in mundum*, non ponitur expositive, sed intelligitur de nativitate temporali; quasi diceret: etsi sum rex aeternus, tamen ad hoc veni in mundum, *ut testimonium perhibeam veritati*; mihi scilicet quod sum rex a Deo patre. Hic ostendit super quos regnet. Ubi notandum quod supra X, 1, dixit se pastorem, et subditos dixit oves, quod idem est quod hic dicit se regem et subditos regnum: quia eadem est proportio regis ad subditos et pastoris ad oves: et sicut pastor pascit oves, Ez. XXXIV, 2: *nonne greges pascuntur a pastoribus*, ita et rex sustentat subditos. Et specialiter inter alia dixit *oves meae vocem meam audiunt*: unde et hic dicit *qui est ex veritate, audit vocem meam*, non solum exterius, sed credendo interius et amando ac opere implendo; supra VI, 45: *omnis qui audivit a patre et didicit venit ad me.* Sed unde hoc homini ut audiat vocem meam? Inde scilicet quia *est ex veritate*, quae est Deus. Sed cum omnes sint ex Deo, omnes sunt ex veritate et audiunt vocem eius. Respondeo. Dicendum, quod aliqui sunt ex Deo per creationem, et sic omnes sunt a Deo. Dicuntur etiam aliqui esse a Deo per affectum et imitationem; unde supra VIII, 47 dicitur: *ex Deo non estis*, scilicet secundum affectum, sed per creationem estis: ille ergo audit vocem credendo et amando, *qui*, scilicet, *est ex veritate*, idest, qui accepit hoc munus ut veritatem amet. Sed attende, quod non dicit: omnis qui audit vocem, est ex veritate, quia sequeretur quod ideo essemus ex veritate quia credimus: cum tamen ideo credamus quia sumus ex veritate, inquantum scilicet accepimus donum Dei per quod credimus et amamus veritatem. Eph. II, 8: *gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est*; Phil. I, 29: *vobis datum est non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini.* Ponit responsionis effectum, in quo datur intelligi quod Pilatus propulsa suspicione regni terreni, ac intelligens Christum regem esse in doctrina veritatis, cupit veritatem scire, ac effici de regno eius; unde dicit *quid est veritas?* Non quaerens quae sit definitio veritatis, sed quid esset veritas cuius virtute de regno eius efficeretur: dans per hoc intelligere, quod veritas mundo incognita erat, et fere ab omnibus evanuerat, dum increduli essent. Is. LIX, 14: *corruit veritas in plateis, et aequitas non potuit ingredi*; Ps. XI, 2: *diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Sed Pilatus responsionem non expectavit. Et ideo quantum ad hanc quaestionem sciendum est, quod duplicem veritatem invenimus in Evangelio: unam increatam et facientem; et haec est Christus, supra c. XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita*, aliam factam, supra I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Veritas enim de sui ratione importat commensurationem rei ad intellectum. Intellectus autem dupliciter comparatur ad res. Quia quidam ut mensura rerum existens, ille scilicet qui est causa rerum; quidam autem mensuratus a re, ille scilicet cuius cognitio causatur a re. Non igitur est veritas in intellectu divino quia ipse adaequatur rebus, sed quia res ipsi divino intellectui adaequantur. Sed in intellectu nostro ideo est veritas, quia ita intelligit res ut res se habent. Et sic veritas increata et intellectus divinus est veritas non mensurata nec facta, sed veritas mensurans et faciens duplicem veritatem; unam scilicet in ipsis rebus, inquantum facit eas secundum quod sunt in intellectu divino; et aliam quam facit in animabus nostris, quae est veritas mensurata tantum et non mensurans. Et inde est quod veritas increata intellectus divini appropriatur filio, qui est ipsa conceptio divini intellectus et Dei verbum. Veritas enim conceptionem intellectus consequitur. Deinde cum dicit *et cum hoc dixisset, iterum exivit ad Iudaeos*, agit de sententia Pilati in Christum, et primo declarat eius innocentiam; secundo intentat impendere misericordiam, ibi *est autem consuetudo ut unum dimittam vobis in Pascha.* Sciendum est autem circa primum, quod Pilatus, ut dicit Augustinus, volebat libenter Christum liberare, et dum quaesivisset a Christo *quid est veritas?* Subito venit illi in mentem quomodo per quandam consuetudinem Christum liberare poterat qua solet eis dimitti unus in Pascha: et ideo responsionem non expectans totaliter, contulit se ad hoc procurandum, et ideo dicit *et cum hoc dixisset.* Audiebat Iudaeorum tumultum, et credens se illum posse compescere et postmodum quietius difficilis quaestionis responsionem audire, *iterum exivit ad Iudaeos*, et proponens Christi innocentiam, dixit eis: *ego nullam invenio in eo causam*, scilicet mortis. I Petr. II, 22: *qui peccatum non fecit.* Et tamen si esset aliqua in eo, ego apud quem residet potestas, et praecipue iudicandi de his quae contra regem fiunt, volo eum liberare et absolvere. Unde dicit *est autem consuetudo ut unum dimittam vobis in Pascha.* Ubi primo offert Christi absolutionem; secundo ponit Evangelista Iudaeorum responsionem. Sciendum est autem, quod hanc consuetudinem introduxit Pilatus, vel alii praesides Romanorum, ob favorem populi. Et ideo secundum hanc consuetudinem volens eum dimittere, dicit *vultis ergo dimittam vobis regem Iudaeorum?* Non dicit hoc quasi invenerit eum culpabilem de regno Iudaeorum, sed ut exaggeraret ipsorum malitiam; quasi dicat: etsi sit rex Iudaeorum, quod ad vos iudicare non pertinet, sed ad me, tamen, si vultis, dimittam eum vobis. Sed ipsi Iudaei *clamaverunt rursum omnes dicentes: non hunc, sed Barabbam.* Et ut Iudaeorum malitiam ostendat, statim subdit eius, quem liberari petebant, crimen, dicens *erat autem Barabbas latro.* Is. I, 23: *principes tui infideles, socii furum.* In hoc impletur illud Ier. XII, 8: *facta est mihi haereditas mea quasi leo in silva*; Act. III, 14: *iustum et sanctum negastis, et petistis virum homicidam donari vobis.*

Caput 19

Lectio 1

[87546] Super Io., cap. 19 l. 1 Supra prosecutus est Evangelista de his quae Christus passus est a Iudaeis; hic prosequitur de his quae specialiter passus est a gentilibus: a quibus quidem tria passus est, secundum quod ipse praedixerat, Matth. XX, 18 s., et Lc. XVIII, v. 32: *tradetur enim gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum* et cetera. Primo ergo Evangelista agit de Christi flagellatione; secundo de eius illusione, ibi *et milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti eius*; tertio de eius crucifixione, ibi *exivit iterum Pilatus* et cetera. Dicit ergo *tunc ergo*, idest post clamorem omnium, *apprehendit Pilatus Iesum et flagellavit*, non quidem propriis manibus, sed per milites: et hoc ideo ut Iudaei satiati eius iniuriis, mitigarentur et usque ad eius mortem saevire desisterent. Naturale est enim ut ira quiescat, si videat eum contra quem irascitur, humiliatum et punitum, ut dicit philosophus in rhetorica. Quod quidem verum est in ira quae quaerit nocumentum proximi cum mensura, sed non in odio, quod totaliter quaerit exitium eius qui habetur odio. Eccli. XII, 16: *inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* Isti autem ex odio movebantur ad Christum, et ideo flagellatio non sufficiebat. Ps. LXXII, 14: *fui flagellatus tota die*; Is. l, 6: *dedi corpus meum percutientibus.* Sed numquid haec intentio Pilatum excusat a flagellatione? Non quidem, quia in omnibus quae sunt per se mala, nullum eorum potest fieri totaliter bonum per bonam intentionem: affligere autem innocentem, et praecipue Dei filium, est maxime per se malum; et ideo nulla intentione excusari potest. Hic agitur de illusione, et primo quantum ad falsos honores quos ei exhibuerunt; secundo quantum ad vera opprobria quae ei intulerunt, ibi *et dabant ei alapas* et cetera. Exhibebant autem ei falsos honores, vocantes eum regem: per quod

alludebant accusationi Iudaeorum, qui dicebant quod ipse faciebat se regem Iudaeorum. Et ideo triplicem honorem regis sibi exhibebant, sed falsum. Primo quidem quantum ad illusoriam coronam; secundo quantum ad illusoriam vestem; tertio quantum ad illusoriam salutationem. Illudunt ergo ei quantum ad coronam, quia reges consueverunt auro coronari; Eccli. XLV, 14: *corona aurea super caput eius.* Unde et de eo in Ps. XX, 4 dicitur: *posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso.* Sed *milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt super caput eius*, illius scilicet qui suis est corona gloriae. Is. XXVIII, 5: *in die illa erit dominus exercituum corona gloriae et sceptrum exaltationis residuo populi sui.* Et convenienter de spinis: quia per eas removit spinas peccatorum, quae pungunt remorsu conscientiae: Ier. IV, 3: *novate vobis novale, et nolite serere super spinas*: et spinas poenalitatum quae affligunt; Gen. III, 18: *spinas et tribulos germinabit tibi* et cetera. Sed numquid hoc factum est mandato praesidis? Chrysostomus dicit, quod non; sed milites pecunia corrupti hoc ad gratiam Iudaicam faciebant. Augustinus autem dicit hoc esse factum mandato vel permissione praesidis, ut scilicet magis Iudaeorum odia saturarentur, et facilius eum eriperet. Secundo illudunt ei quantum ad vestem, unde sequitur *et veste purpurea circumdederunt eum*, quae erat indicium regiae dignitatis apud Romanos. Unde I Mach. VIII, v. 14, dicitur, quod tempore illo quando Romani consules dominabantur, corona aut purpura utebantur. Per hoc autem quod purpura circumdederunt eum, impletur illud Is. c. LXIII, 2: *quare ergo rubrum est vestimentum tuum; et vestimenta tua sicut calcantium in torculari?* Simul autem et per hoc significatur passio martyrum, qua totum corpus Christi, idest Ecclesia, rubricatur. Tertio illudunt ei quantum ad salutationem; unde venientes ad eum dicebant *ave, rex Iudaeorum.* Consuetudo autem tunc erat, sicut et modo est, ut homines euntes ad regem, eum salutarent. II Reg. XVI, v. 16: *Chusi vadens ad Absalonem, dixit: salve, rex, salve rex.* Mystice autem illi illusorie Christum salutant qui eum confitentur ore, *factis autem negant*, Tit. I, 16. Matth. VII, 21: *non omnis qui dicit mihi, domine domine, intrabit in regnum caelorum.* Consequenter opprobria quae ei intulerunt dicit *et dabant ei alapas*: et hoc ideo, ut ipso opere ostenderent illusorium esse quod ei talem honorem exhibebant. Is. c. l, 6: *genas meas dedi vellentibus*; Mich. c. V, 1: *percusserunt maxillam principis Israel.*

Lectio 2

[87547] Super Io., cap. 19 l. 2 Hic agit Evangelista de Christi crucifixione, et primo ponit ipsam crucifixionem; secundo addit de eius morte, ibi *postea sciens Iesus quia omnia consummata sunt* etc.; tertio de sepultura, ibi *post haec rogavit Pilatum Ioseph ab Arimathaea* et cetera. Circa crucifixionem primo ponit Pilati et Iudaeorum disceptationem; secundo Christi condemnationem, ibi *Pilatus autem cum hoc audisset, magis timuit*; tertio ponit sententiae executionem, ibi *susceperunt autem Iesum.* Disceptabat autem Pilatus cum Iudaeis, volens liberare Christum. Et ideo primo ponit quomodo nititur eum liberare ipsum Iudaeis ostendendo; secundo eius innocentiam allegando, ibi *dixit eis Pilatus: accipite eum vos* et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit demonstrationem; secundo demonstrationis effectum, ibi *cum ergo vidissent eum pontifices* et cetera. Circa primum

tria ponuntur. Primo Pilati demonstrantis intentio, quae erat eum liberare; unde dicit *exivit ergo iterum Pilatus*, scilicet a praetorio, *et dixit eis*, scilicet Iudaeis expectantibus, *ecce adduco eum vobis foras*, et hoc ideo *ut cognoscatis quia nullam invenio in eo causam*, scilicet mortis. Quare ergo turpiter tractasti, impie Pilate, sine causa? Scilicet ne Iudaei credant quod ob favorem eum dimittam. Qualis enim favor praestatur ei cui tot inferuntur flagella? Vel ideo ut haec eius ludibria inimici libentissime viderent, et ulterius sanguinem non sitirent; quasi dicat: si reus esset mortis, ita condemnarem eum sicut flagellavi. Fortassis tamen aliqua levia fecit contra legem, propter quae flagellationem tantum promeruit, non autem mortem. Secundo ponitur Christi manifestatio, et hoc facto; unde dicit *exivit ergo Iesus portans spineam coronam, et purpureum vestimentum* et cetera. In illo habitu illum ostendit in quo a ministris illuditur, ut saltem quiescant dum ad eos exit, non clarus imperio, sed plenus opprobrio. Ps. LXVIII, 8: *quoniam propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam.* In quo instruimur ut opprobria omnia propter nomen Iesu Christi parati simus sustinere. Is. LI, 7: *nolite timere opprobria hominum, et blasphemias eorum ne metuatis.* Tertio ponitur demonstrationis explicatio et hoc per verba Pilati; unde dixit eis *ecce homo*, quasi despective loquendo, quod aliquis sic despectus vellet sibi usurpare regnum. Ecce de quali homine creditis haec, ut secundum hoc conveniat ei illud Ps. XXI, 7: *ego sum vermis, et non homo.* Si ergo regi invidetis, iam parcite: quia deiectum videtis. *Fervet ignominia, frigescat invidia* ut dicit Augustinus. Hic ponitur demonstrationis Christi effectus in Iudaeis: quia quantumcumque viderent eum deiectum et desolatum et flagellatum, eorum invidia non frigescit, sed ardescit potius et crescit. Unde *cum vidissent eum*, adductum foras, *pontifices et ministri, clamabant: crucifige, crucifige eum.* Ingeminant propter desiderii vehementiam. Nec sunt contenti quacumque morte, sed turpissimam expetunt, scilicet crucis. Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum.* Et dicit *cum vidissent eum*: quia ex aspectu eius qui habebatur odio, magis commovetur et inflammatur cor odientis contra eum. Sap. II, 15: *gravis est nobis etiam ad videndum.* Hic ostendit Evangelista quomodo Pilatus nititur liberare Christum, eius innocentiam allegando. Ex quo orta est controversia, quia primo Pilatus allegat Christi innocentiam; secundo Iudaei replicant culpam, ibi *nos legem habemus* et cetera. Quantum ad primum, *dixit eis Pilatus: accipite eum vos, et crucifigite*, quasi dicat, nolo esse iniquus iudex, ego non crucifigam eum; vos crucifigatis eum, si vultis: *ego non invenio in eo causam*, scilicet crucifigendi. Supra XIII, 30: *venit princeps mundi huius, et in me non habet quidquam*; Act. III, 13: *quem vos tradidistis et negastis ante faciem Pilati, iudicante illo dimitti.* Sed Iudaei adhuc replicant Christi offensam; unde sequitur *responderunt ei Iudaei: nos legem habemus* et cetera. Videntur intellexisse ex responsione Pilati quod non erat motus contra Christum ex crimine affectati regni, ex quo credebant eius animum maxime commoveri, ut eum occideret. Et ideo quasi hoc crimen non sufficeret ad eius mortem, credebant Pilatum per hoc quod dixerat: *accipite eum vos* etc. petivisse, si haberent aliud crimen secundum legem de quo condemnatus esset, et de hoc condemnarent eum; et ideo dicunt *secundum legem debet mori.* Et primo proponunt crimen Christi contra legem Iudaeorum; secundo contra legem Romanorum, ibi *si hunc dimittis, non es amicus Caesaris.* Circa primum duo facit. Primo ponitur Iudaeorum accusatio contra Christum; secundo accusationis effectus in animo Pilati, ibi *cum ergo audisset Pilatus hunc sermonem, magis timuit.* Crimen quod imponebatur Christo contra legem Iudaeorum erat, quia *filium Dei se fecit*, ex quo reputabant eum reum mortis. Supra V, 18: *propterea quaerebant eum Iudaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo*; et supra X, 33, dicit: *de bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia: quia tu homo cum sis, facis teipsum Deum.* Et ubique dicunt *filium Dei se facit*, quasi non sit. Sed hoc non est contra legem, ut probavit eis supra X, 34, per illud Ps. LXXXI, v. 6: *ego dixi, dii estis.* Si enim alii homines, qui sunt filii adoptivi, absque blasphemia filios Dei se dicunt, quanto magis Christus, qui est filius Dei per naturam? Sed quia non intelligebant aeternam generationem, ideo eum et falsum et blasphemum reputabant, pro quorum quolibet quis reatum mortis incurrebat. Consequenter cum dicit *cum ergo audisset Pilatus hunc sermonem, magis timuit*, ponit accusationis effectum in animo Pilati; et primo effectum timoris, unde dicit *cum audisset hunc sermonem*, scilicet quod filium Dei se faceret, *magis timuit*, cogitans ne verum esset, et perperam ageret, si inique procederet contra eum. Per quod dabatur intelligi quod gentiles audita proditione filii Dei, timuerunt. Habac. III, 1: *domine, audivi auditum tuum, et timui.* Secundo ponit effectum dubitationis et inquisitionis: unde sequitur *et ingressus est in praetorium iterum, et dixit ad Iesum* etc., et primo ponitur Pilati inquisitio; secundo taciturnitas Christi; tertio taciturnitatis reprehensio. Quantum ad primum dicit *et ingressus est in praetorium iterum Pilatus*, scilicet timore concussus, et *dixit ad Iesum*, quem secum reduxerat, *unde es tu?* Volens scire, utrum scilicet esset Deus divinam habens originem, vel homo terrenam. Ad quod responderi potest, quod habetur supra VII, v. 23: *vos de deorsum estis, ego de supernis sum.* Iesus autem, quia noluit, responsum non dedit ei: ut ostenderet quod nolebat per sermones vincere et excusationes componere, cum ad hoc venerit ut pateretur. Simul et per hoc dedit nobis exemplum patientiae. Et impletur quod dicitur Is. LIII, v. 7: *quasi agnus coram tondente se obmutescet et non aperiet os suum.* Et dicit *tamquam agnus*, ut non credatur quod tacuerit sicut male sibi conscius, qui de peccatis suis convincebatur, sed sicut mansuetus, sicut qui pro peccatis alienis immolabatur. Consequenter cum dicit *dixit ergo ei Pilatus: mihi non loqueris? Nescis quia potestatem habeo crucifigere te; et potestatem habeo dimittere te?* Ponitur quomodo Pilatus reprehendit eius taciturnitatem, et primo facit hoc Pilatus per iactantiam suae potestatis; secundo ponitur responsio Christi de potestate Pilati. Quia ergo Christus non dedit ei responsum, Pilatus hic reprehendens dicit *mihi non loqueris* etc.: in quo seipsum condemnavit. Si enim in potestate sua totum positum erat, quare nullam causam inveniens eum non absolvit? Lc. XIX, 22: *ex ore tuo te iudico, serve nequam*; II Mach. VII, 16: *potestatem in homines habens, cum sis corruptibilis, facis quod vis.* Et quia sic gloriatur de potestate sua, secundum illud Ps. XLVIII, 7: *in multitudine divitiarum suarum gloriatur*, ideo dominus hoc infringit dicens *non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper.* Unde, sicut dicit Augustinus, Christus ubi tacet, sicut agnus tacet; ubi loquitur, docet sicut pastor. Unde primo docet de suae potestatis origine; secundo de sui criminis quantitate. Quantum ad primum dicit *non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper*, quasi dicat: si aliquam videaris habere, hanc non habes a te, sed est tibi data desuper, idest a Deo, a quo est omnis potestas. Rom. XIII, et Prov. c. VIII, 15: *per me reges regnant.* Et dicit *ullam*, idest quantulamcumque habes, quia limitatam habebat sub alia maiori, scilicet Caesaris; Matth. VIII, 9: *ego sum sub potestate constitutus.* Et ideo concludit *propterea qui tradidit me tibi*, scilicet Iudas, vel principes sacerdotum, *maius peccatum* *habet.* Et dicit *maius*, ut et illos qui tradiderunt et ipsum Pilatum ostenderet obnoxios esse peccato: sed illos maiori qui ex se et ex invidia eum tradiderunt; sed iste quod fecit, ex timore superioris potestatis fecit. Per hoc etiam confutatur error haereticorum dicentium omnia peccata esse paria: alioquin non dixisset dominus, *maius peccatum habet.* Matth. XVIII, 7: *vae autem homini illi per quem scandalum venit.* Effectus liberationis Christi ponitur cum dicit *et exinde quaerebat Pilatus dimittere eum.* Sed quia, ut dictum est a principio, nitebatur eum dimittere, convenientius dicitur *exinde*, idest ex hac causa, quod non haberet peccatum. Vel supra tentabat eum dimittere, sed *exinde*, idest ex tunc, omnino et constanti animo quaerebat eum dimittere.

Lectio 3

[87548] Super Io., cap. 19 l. 3 Supra Iudaei posuerunt crimen Christi contra legem: quod quia Pilatus parvipendere videbatur, utpote legi non obnoxius; ideo adhuc imponunt ei crimen contra legem Romanorum, ut magis eum urgerent ad Christum occidendum, et primo proponunt periculum Pilato imminens, si Christum dimittat; secundo rationem assignant, ibi *omnis qui se regem facit, contradicit Caesari.* Dicit ergo, quod postquam Pilatus quaerebat dimittere Christum, *Iudaei clamabant dicentes: si hunc dimittis*, qui se regem facit, *non es amicus Caesaris*, idest, amicitiam eius amittes. Saepe namque contingit quod homines de aliis ea existimant quae ipsi patiuntur. Et quia de eis dicitur supra XII, 43, quod *dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei*; ideo et de Pilato existimabant quod amicitiam Caesaris praeponeret amicitiae iustitiae; quamvis contrarium sit faciendum. Ps. CXVII, v. 9: *bonum est sperare in domino quam in principibus.* Unde et philosophus veritatem censet praehonorari amicitiis. Rationem autem periculi imminentis subdunt *omnis enim qui se regem facit, contradicit Caesari.* Haec enim est terrenae potestatis natura, quod una sit impatiens consortii alterius: et ideo Caesar non patiebatur alium dominari. Eccli. VII, 4: *noli quaerere ab homine ducatum, neque a rege cathedram honoris.* Hic agit Evangelista de condemnatione Christi, circa quam tria tangit. Primo quidem locum; secundo tempus, ibi *erat autem parasceve* etc.; tertio modum, ibi *et dixit Iudaeis.* Quantum ad primum primo ponit condemnationis motivum, dicens *cum audisset Pilatus hos sermones, magis timuit*: non enim sic potuit contemnere Caesarem auctorem potestatis suae, quemadmodum legem gentis alienae; et ideo dicit *et adduxit foras Iesum.* Sed frustra propter eos movetur, quia non erat talis. Non enim a purpura, non a diademate, non a sceptro, non a curru, non a militibus quos Christus haberet, credere poterat quod regnum affectaret. Ipse semper solus cum discipulis sedebat, pauper in cibo, habitu et habitatione. Sed, ut dicitur Prov. XXVIII, 1: *fugit impius nemine persequente*; Ps. LII, 7: *trepidaverunt timore ubi non erat timor*; Ez. II, 6: *tu ergo ne timeas eos, neque sermones eorum metuas (...) et vultus eorum ne formides.* Secundo ponit locum, dicens *et sedit pro tribunali.* Tribunal sedes est iudicis, sicut solium regis et cathedra magistri; Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Et ideo dicitur tribunal, quia apud Romanos tribuni causas particulares decernebant, dicti a tribubus quibus praeponebantur. Et dicitur *pro*

tribunali, idest ante tribunal, nam apud Graecos haec praepositio pro idem est quod in Latino ante vel in. Et hoc tribunal erat in loco qui dicitur lithostratos, idest stratura lapidum. Lithos enim in Graeco idem est quod lapis; nam locus ubi Pilatus pro tribunali sedebat, pavimentatus erat lapidibus diversis. Et idem locus Hebraice dicitur Gabbatha, idest collis, sive sublimitas ex coacervatione lapidum. Tempus autem condemnationis describit dicens *erat autem parasceve*, idest praeparatio Paschae, *hora quasi sexta.* Sciendum est autem, quod apud Iudaeos dies sabbati quantum ad aliquid solemnior erat qualibet alia festivitate, inquantum scilicet ob reverentiam illius diei non praeparabant ipso die sibi cibaria, sed in sexta feria praecedenti; unde sexta feria huius temporis ex hoc parasceve dicebatur. Et hoc ortum habet ex hoc quod Ex. XVI, 23 s. dicitur quod in sabbato non colligerent manna, sed in sexta feria colligerent duplum; in quo nulli festivitati deferebant. Unde licet praesens sexta feria solemnis esset apud eos, tamen in ea pro sequenti die sabbati cibaria praeparabant. Sed addit *erat autem hora quasi sexta*: contra quod est quod dicitur Mc. c. XV, 25: *erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum.* Sed constat quod ante sedit pro tribunali quam Christus fuerit crucifixus. Sed ad hoc est duplex responsio, secundum Augustinum. Prima et melior est, quod Christus dupliciter fuit crucifixus. Primo linguis et vocibus Iudaeorum dicentium, *crucifige, crucifige eum*; secundo manibus militum, qui eum crucifixerunt. Unde Iudaei, quia crucifixionem volebant imponere gentilibus. Marcus, qui Evangelium scripsit gentibus, ipsam imposuit Iudaeis, dicens, quod tunc Christum crucifixerunt quando Iudaei clamaverunt *crucifige, crucifige eum*; quod fuit in hora tertia. Ioannes vero, qui sequitur ordinem temporis, dicit *erat quasi hora sexta*: nam quando Christus fuit in cruce, iam erat in fine horae quintae et in principio horae sextae, in qua factae sunt tenebrae per tres horas, scilicet usque ad horam nonam. Unde quia hora sexta nondum inchoata erat, ideo dicit *quasi hora sexta.* Secunda responsio est, quia parasceve dicitur praeparatio Paschae; Pascha autem nostrum Christus est immolatus: unde praeparatio parasceve est praeparatio immolationis Christi: cuius erat hora sexta et non diei, quia principium huius praeparationis fuit hora noctis nona, quando Christo capto dicebant: *reus est mortis.* Unde si tribus reliquis horis noctis addamus tres horas diei, quando Christus crucifixus fuit, manifestum est quod sexta hora parasceve, idest praeparationis, crucifixus fuit, licet hora diei esset tertia, ut dicit Marcus. Et certe congruit quod in sexta hora crucifigeretur: quia per crucem reparavit hominem sexta die conditum, et sexta aetate. Modum autem et ordinem condemnationis describit, dicens *et dixit Iudaeis: ecce rex vester* et cetera. Ubi notandum, quod adhuc Pilatus volebat liberare eum, quamvis eum Caesaris timor urgeret. Et ideo primo ponitur Pilati conatus ad Christum liberandum; secundo subditur eius consensus ad eum crucifigendum, ibi *tunc ergo tradidit eis illum ut crucifigeretur.* Circa primum primo ponitur Pilati conatus; secundo malitia Iudaeorum, ibi *illi autem clamabant.* Dicit ergo, quod postquam sedit pro tribunali, *dixit Iudaeis*, quasi cum quadam indignatione, *ecce rex vester*, quasi dicat: mirum est quod hunc formidatis habere regem, sic humiliatum et abiectum: regnum non nisi divites et fortes affectant, hic autem non est talis, quia, ut dicitur in Ps. LXXXVII, 16: *pauper sum ego et in laboribus.* Sed haec nec Iudaeorum molliunt malitiam. Innumerabili odio affecti *clamabant*, et abundantiam malitiae ingeminando, *tolle, tolle, crucifige eum*: simul etiam per hoc insinuantes, quod nec eum videre poterant. Iob XXI, 14: *dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*; Sap. II, 15: *gravis est* *etiam ad videndum.* Et ideo subdunt: *morte turpissima condemnemus eum*: quod idem est quod *crucifige eum.* Hic ostenditur quomodo Pilatus nititur eum liberare per Iudaeorum opprobrium. Et primo ponitur Pilati conatus dicentis *regem vestrum crucifigam?* Quasi dicat: si non movemini ab eius humilitate, debet vos movere vestrum opprobrium, quod eum crucifigam qui regnum vestrum affectavit: quod valde ignominiosum est, si ab extraneis fiat. Secundo ponitur Iudaeorum pertinacia, unde dicit *responderunt pontifices: non habemus regem nisi Caesarem*; in quo seipsos servituti perpetuae submiserunt renuentes Christi dominium; et ideo usque in hodiernum diem alieni a Christo, effecti sunt servi Caesaris et potestatis terrenae. I Reg. VIII, 7: *non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos*; Ier. II, 13: *dereliquerunt me fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas, quae continere non valent aquas.* Consequenter ponitur consensus Pilati ad occidendum Christum; unde dicit *tunc ergo tradidit eis*, scilicet Iudaeis, quod sic subiecti erant potestati Romanorum et voluntati eorum, *illum, ut crucifigeretur*: contra consilium. Ex. XXIII, 2: *ne sequaris turbam ad faciendum malum*; Iob IX, 24: *terra data est in manus impii*; Ier. XII, 7: *dedi dilectam animam meam in manus inimicorum eius.* Hic agit Evangelista de crucifixione Christi, et primo ponitur crucis ignominia: secundo narrat crucifixionis consequentia, ibi *scripsit autem et titulum Pilatus.* Ignominiam autem crucis describit quantum ad crucifigentium conditionem, quantum ad deducendi modum quantum ad locum, et quantum ad comitatum. Conditio quidem crucifigentium describitur, quia milites: unde dicit *susceperunt autem Iesum* et cetera. Milites quidem facto, nam sequitur *milites ergo cum crucifixissent eum*, Iudaei vero voto: quia ipsi fecerunt, et quidquid factum est extorserunt. Per quod signatur quod Iudaei amittere debebant utilitatem crucis Christi, et gentiles eam consequi; Matth. XXI, 43: *auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus eius.* Modus autem ducendi ignominiosus fuit, unde dicit *et baiulans sibi crucem*: nam mors crucis ignominiosa erat, unde Deut. XXI, 23, dicitur: *maledictus omnis qui pendet in ligno.* Et ideo crucis signum tamquam profanum vitantes, et nec tangere volentes, crucem Iesu condemnato Iesu imponunt. Unde dicit *et baiulans sibi crucem.* Sed contra. Matth. XXVII, 32, dicitur quod angariaverunt quemdam Simonem venientem de villa, ut portaret crucem. Responsio. Dicendum, quod Christus eam portavit a principio; sed dum incederet, invenerunt illum ad votum. Nec hoc vacat a mysterio: quia ipse primus passionem crucis sustinuit, et postmodum alii, et maxime advenae gentiles, eum imitando. I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum*; Matth. c. XVI, 24: *si quis vult venire post me, abneget semetipsum, tollat crucem suam, et sequatur me.* Sed hoc quod Christus crucem sibi portavit, et si impiis et infidelibus sit grande ludibrium, fidelibus tamen et piis est grande mysterium. I Cor. I, 18: *verbum crucis pereuntibus quidem est stultitia: his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.* Portat Christus crucem ut rex sceptrum, in signum gloriae quae est universale rerum omnium dominium. Ps. XCV, 9: *dominus regnabit a ligno*; Is. IX, 6: *et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.* Portat eam ut victor trophaeum suae victoriae. Col. II, 15: *expolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso.* Item ut doctor portat candelabrum, in quo ponenda erat lucerna suae doctrinae, quia verbum crucis fidelibus est virtus Dei: Lc. XI, 33: *nemo accendit lucernam et ponit eam sub modio, sed super candelabrum, ut qui ingrediuntur, lumen videant.* Locus autem passionis ignominiosus quantum ad duo: et quia erat extra civitatem, unde dicit *exivit in eum qui dicitur Calvariae locus*, extra scilicet moenia civitatis; Hebr. ult., 12: *propter quod Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Et hoc propter duo. Primo ut ostenderet virtutem passionis suae non esse includendam inter terminos gentis Iudaicae; secundo ut ostendat quod quicumque consequi volunt passionis fructum, exire debent mundum, saltem affectu. Unde ibidem statim subdit apostolus: *exeamus igitur ad eum extra castra.* Secundo quia erat infimus, unde dicit *in eum qui dicitur Calvariae locus.* Ps. LXXXVII, 5: *aestimatus sum cum descendentibus in lacum.* Et quidem quidam, secundum Chrysostomum, dicunt quod in illo loco, qui Calvariae dicebatur, Adam mortuus fuit et sepultus: unde Calvariae dicebatur a Calvaria primi hominis, ut sicut mors ibi regnavit, ita illic Christus trophaeum statueret. Sed, ut Hieronymus dicit, favorabilis est huiusmodi interpretatio et mulcens aures populi, non tamen vera, quia Adam sepultus est in Hebron: Iosue XIV, 15: *Adam maximus inter Enacim situs est.* Et ideo dicendum, quod ex Ierusalem foras portam locus erat in quo truncabantur capita damnatorum: unde hic locus Calvariae nomen sumpsit propter damnatorum seu collatorum decalvata capita ibi iacentia. Comitatus autem et societas passionis ignominiam indicant quia *cum eo alios duos crucifixerunt*, scilicet latrones, ut dicitur Lc. XXIII, 33. Et dicit *hinc et hinc*, idest unum ad dexteram, et alium ad sinistram; *medium autem Iesum.* Sed attende, quod Christus etiam in passione medius stat. Sed hoc quantum ad intentionem Iudaeorum factum est ei ad ignominiam; ut scilicet causa mortis eius similis iudicaretur causae mortis latronum. Is. LIII, v. 12: *et cum iniquis deputatus est.* Sed si ad mysterium attendatur, hoc ad claritatem Christi pertinet: nam per hoc ostenditur quod Christus per passionem merebatur iudiciariam potestatem. Iob XXXVI, v. 17: *causa tua quasi impii iudicata est; sed iudicium causamque recipies.* Medium autem tenere proprium est iudicis: unde, et secundum philosophum, ire ad iudicem est ire ad medium. Et ideo medius ponitur, et unus a dextris, et alius a sinistris, quia in iudicio statuet quidem oves a dextris, haedos autem a sinistris. Unde latro a dextris qui credidit liberatur, et alter a sinistris qui insultat est condemnatus.

Lectio 4

[87549] Super Io., cap. 19 l. 4 Postquam Evangelista egit de Christi crucifixione, hic agit de consequentibus ipsam, et primo de his quae sequuntur crucifixionem quantum ad Pilatum; secundo quantum ad milites, ibi *milites ergo, cum crucifixissent eum, acceperunt vestimenta eius*; tertio quantum ad amicos astantes, ibi *stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius* et cetera. Ponuntur autem tria pertinentia ad Pilatum, scilicet tituli inscriptio, tituli lectio, tituli conservatio. Quantum ad primum duo ponuntur. Primo inscriptio tituli, unde dicit *scripsit autem et titulum Pilatus, et posuit super crucem.* Et hoc satis convenienter: ut saltem per hoc vindicaret se de Iudaeis, ostendens ipsorum malitiam, dum in regem suum insurrexerunt. Sed tamen convenit mysterio; quia sicut in triumphis in trophaeo titulus ponebatur victoriam ostendens, per hoc quod homines memoriam sui celebrare volebant, Gen. XI, v. 4: *celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas*

terras, ita titulum cruci inscribi disposuit, ut passio eius in memoria haberetur, Thren. III, 19: *recordare paupertatis meae et transgressionis meae, absinthii et fellis.* Secundo ponitur tenor tituli: *erat autem scriptum: Iesus Nazarenus rex Iudaeorum.* Quae quidem tria verba satis conveniunt ad crucis mysterium, nam hoc quod dicit *Iesus*, qui salvator interpretatur, convenit ad virtutem crucis, per quam nobis facta est salus; Matth. I, 21: *vocabis nomen eius Iesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Hoc vero quod dicit *Nazarenus*, quod interpretatur floridus, pertinet ad patientis innocentiam; Cant. c. II, 1: *ego flos campi, et lilium convallium* Is. XI, 1: *et flos de radice eius ascendet.* Hoc vero quod dicit *rex Iudaeorum*, pertinet ad potestatem, ad dominium quod ex passione promeruit. Phil. II, 9: *propter quod et Deus illum exaltavit*; Ier. XXIII, 5: *regnabit dominus, et sapiens erit*; Is. IX, 7: *super solium David et super regnum eius sedebit.* Sed cum ipse sit per crucem non solum rex Iudaeorum sed etiam gentium, unde in Ps. II, 6, cum dixisset: *ego autem constitutus sum rex ab eo*, subdit *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam*: quare ergo scripsit *rex Iudaeorum* tantum? Responsio. Dicendum, quod gentiles intromissi sunt in pinguedinem olivae sicut oleaster, Rom. XI, 17. Et sicut oleaster particeps fit pinguedinis olivae, non autem oliva fit particeps amaritudinis oleastri, ita ipsi gentiles ad fidem conversi spiritualiter Iudaei confitentes dicuntur effecti, non circumcisione carnis, sed spiritus; et ideo per hoc quod dicitur *rex Iudaeorum*, intelliguntur etiam gentiles conversi. Consequenter cum dicit *hunc ergo titulum multi Iudaeorum legerunt*, agitur de tituli lectione. Et primo ponitur tituli lectio, quia *hunc titulum multi legerunt Iudaeorum*: per quod signatur quod plures salvantur per fidem, passionem Christi legendo, quam eorum qui viderunt. Infra penult., 31: *haec autem scripta sunt ut credatis.* Secundo ponitur legendi facultas, et haec est duplex. Una est ex loci propinquitate: *quia prope civitatem erat locus ubi crucifixus est Iesus*, ad quem multi confluebant: alia ex Scripturae multiplicitate, quia *erat scriptum Hebraice, Graece et Latine*: ut nullus ignoraret, et quia hae tres linguae prae ceteris eminebant. Hebraea quidem propter unius Dei cultum; Graeca propter sapientiam; Latina propter Romanorum potentiam. Unde hae tres gentes sibi dignitatem vindicant in cruce Christi, ut dicit Augustinus. In quo signatur quod per crucem Christi subiugari debebant et converti devoti et religiosi, qui signantur per Hebraeam linguam; sapientes qui per Graecam; potentes, qui per Latinam. Vel per Hebraeam significabatur quod Christus dominari debebat theologicae philosophiae, quae significatur per Hebraeam, quia Iudaeis est tradita divinarum rerum cognitio; per Graecam vero philosophiae naturali et philosophicae: nam Graeci erga naturalium speculationem insudaverunt; per Latinam vero philosophiae practicae, quia apud Romanos maxime viguit scientia moralis: ut sic in captivitatem redigantur omnes intellectus in obsequium Christi, ut dicitur II Cor. X, 5. Conservatio autem tituli ponitur cum dicitur *dicebant ergo Pilato pontifices Iudaeorum* et cetera. Et primo ponitur Iudaeorum conatus ad titulum destruendum, unde dicebant Pilato *pontifices Iudaeorum: noli scribere, rex Iudaeorum; sed, quia ipse dixit, rex sum Iudaeorum.* Nam in hoc ostenditur Christi praeconium, et Iudaeorum opprobrium, quod ponitur rex Iudaeorum. Nam contumeliosum est Iudaeis quod regem suum fecerunt crucifigi. Sed si poneretur: *quia dixit, rex sum Iudaeorum*, hoc redundasset in Christi improperium, et indicasset eius culpam; et hoc ipsi intendebant, ut scilicet crucifixo auferrent famam, cui iam vivo abstulerunt vitam. Ps. LXVIII, 13: *adversum me loquebantur qui sedebant in porta.* Secundo ponitur Pilati constantia ad titulum conservandum, quia Pilatus volens eis ignominiam facere noluit mutare sententiam; unde sequitur *respondit Pilatus: quod scripsi, scripsi.* Quod non casu factum est, sed diu ante a Deo dispositum et prophetatum. Nam quidam Psalmi sic intitulantur: *ne disperdas, David in tituli inscriptionem*: qui quidem Ps. LVIII, maxime pertinet ad passionem, sicut est: *eripe me de inimicis meis*, et duo praecedentes: *miserere mei Deus, miserere mei, quoniam in te confidit anima mea*, et *si vere utique iustitiam loquimini.* Et ideo stulte clamabant pontifices quia sicut non potest corrumpi quod veritas dixit, ita non potest deleri quod Pilatus scripsit. *Ideo enim Pilatus quod scripsi, scripsi, dixit, quia dominus quod dixit, dixit*, ut dicit Augustinus. Deinde cum dicit *milites ergo cum crucifixissent eum, acceperunt vestimenta eius*, ponit consequentia ad crucifixionem quantum ad milites, et primo ponit aliarum vestium partitionem; secundo tunicae inconsutilis sortitionem, ibi *et tunicam*; tertio inducit propheticam praenuntiationem, ibi *ut Scriptura impleretur.* Dicit ergo *milites, cum crucifixissent eum, acceperunt vestimenta eius.* Ex quo duo colligere possumus: scilicet mortis Christi abiectionem, per hoc quod denudaverunt eum, quod abiectis personis tantum fieri consuevit; secundo militum rapacitatem, *quia acceperunt vestimenta, et fecerunt quatuor partes, unicuique militi partem.* Hoc enim genus hominum rapacissimum est, ideo Ioannes Baptista dixit eis: *neminem concutiatis (...) et contenti estote stipendiis vestris*, Lc. III, 14, et Iob XXIV, 7: *nudos dimittunt homines, vestimenta tollentes.* Quantum ad secundum dicit *et tunicam*, et primo ponitur tunicae descriptio; secundo eius sortitio, ibi *et dixerunt, non scindamus eam.* Dicit ergo *et tunicam*, scilicet acceperunt simul cum illis. *Erat autem tunica inconsutilis desuper contexta per totum.* Dicit autem, quod erat inconsutilis, ut ostendat rationem indivisionis. Ex quo, ut quidam dicunt, pretiositas tunicae potest convinci. Chrysostomus vero e contrario dicit, quod hoc dicens Evangelista, occulte vestis vilitatem insinuat. Nam in Palaestina est quoddam genus vestium propter pauperes ex multis pannis contextum quasi unus pannus super alium: II Cor. VIII, 9: *scimus enim gratiam domini nostri Iesu Christi: quia cum dives esset in omnibus propter nos egenus factus est.* Mystice autem potest referri ad corpus Christi mysticum; et sic vestimenta dividuntur in quatuor partes quia Ecclesia per quatuor partes mundi diffusa est. Is. XLIX, 18: *vivo ego, dicit dominus: quia his omnibus velut ornamento vestieris, et circumdabis tibi eos quasi sponsa.* Tunica inconsutilis quae non dividitur, significat caritatem, quia aliae virtutes non sunt secundum se unitae, sed per aliud uniuntur, inquantum omnes conveniunt in fine ultimo, cui coniungitur sola caritas. Nam et si fides finem ultimum demonstret, spes in ipsum tendere faciat, tamen sola caritas coniungit. Coloss. III, 14: *super omnia autem caritatem habentes, quae est vinculum perfectionis.* Quae dicitur esse desuper contexta, quia caritas est super omnes alias virtutes. I Cor. XII, 31: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*; Eph. III, 19: *scire etiam supereminentem caritatem scientiae Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Vel quia caritas non est nobis a nobismetipsis, sed a spiritu sancto. Rom. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Potest etiam hoc referri ad corpus Christi verum; et sic est desuper contexta, quia formatum est corpus Christi virtute superiori, scilicet spiritus sancti. Matth. I, 20: *quod in ea natum est, de spiritu sancto est.* Sortitio tunicae ponitur cum dicit *dixerunt ergo ad invicem: non scindamus eam, sed sortiamur de illa cuius sit.* Est enim quaedam sors divinatoria; et haec, quia necessitatem non habet, est illicita; est et alia divisoria: et haec in rebus mundanis est licita, sed non in spiritualibus, ut scilicet quae homines arbitrio suo dividere non valent, committunt arbitrio et consilio divino. Prov. XVI, 33: *sortes mittuntur in signum, sed a domino temperantur.* Et eiusdem XVIII, v. 18: *contradictionem comprimit sors, et inter potentes quoque diiudicat.* Sed contra videtur quod Matth. c. V, 27, dicitur, quod miserunt sortes super vestimenta sua. Responsio. Dicendum, quod Matthaeus non dicit quod super omnes mitterent sortes, sed dum dividerent alias, miserunt sortem, scilicet super tunicam. Praeterea Marcus adhuc magis urget dicens *sortes miserunt quis quid tolleret*: ergo super omnes portiones. Responsio. Dicendum, secundum Augustinum, quod sic intelligenda sunt verba Marci, et exponenda: miserunt sortes super eis, idest super aliquo eorum, *quis quid* idest, quis eorum tolleret tunicam. Consequenter ponit Scripturae vaticinium, cum dicit *ut Scriptura impleretur.* Et primo ponitur prophetica praenuntiatio: in quo notatur prophetae diligentia, dum etiam ventura quaedam accidentia quae super Christum fienda erant, praenuntiavit. Patet etiam quod non a casu praedicta contigerunt. Et ideo dixit *ut Scriptura impleretur*, consecutive scilicet, quae dixit in Ps. XXI, v. 19: *partiti sunt vestimenta mea*, non dicit vestem, quia plures erant, *et in vestem meam*, idest super tunicam, *miserunt sortem.* Secundo ponitur prophetiae adimpletio, quia *milites quidem haec fecerunt*: per quod datur intelligi quod Scriptura divina etiam in minimo impletur, Matth. V, 18: *iota unum aut unus apex non praeteribit a lege donec omnia fiant*; Lc. ult., 44: *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et prophetis et Psalmis de me.* Deinde cum dicit *stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius, et soror matris eius* etc., ponitur consequens tertium quantum ad amicos, et primo ponitur astantium mulierum praesentia; secundo Christi de matre sollicita diligentia, ibi *cum ergo vidisset matrem* etc.; tertio prompta discipuli obedientia, ibi *et ex illa hora accepit eam discipulus in sua.* Mulieres autem astantes iuxta crucem describuntur tres scilicet *mater eius, et soror matris eius Maria Cleophae, et Maria Magdalenae.* Sed notandum, quod cum alii Evangelistae mentionem faciant de multis mulieribus Christo astantibus, nullus facit mentionem de beata virgine, excepto Ioanne: unde ex utrorumque narratione duplex incurrit dubitatio. Prima, quia Matthaeus et Marcus dicunt, quia mulieres stabant a longe; Ioannes vero, quod iuxta crucem. Ad hoc dici posset, quod aliae erant mulieres quas commemorant Matthaeus et Marcus, et aliae quas commemorat Ioannes. Sed huic repugnat quod Maria Magdalena connumeratur inter mulieres quas Matthaeus et Marcus commemorant, et etiam Ioannes. Et ideo dicendum, quod eaedem mulieres intelligendae sunt istae et illae; nec est in hoc contradictio. Nam iuxta et a longe relative dicuntur; et nihil prohibet aliquod quodammodo dici longe et quodammodo dici iuxta. Iuxta quidem fuisse dicit, quia in conspectu eius erant, sed longe, quia inter ipsum et mulieres erant intermedii. Vel potest dici, quod a principio crucifixionis stabant iuxta eum, ita quod eis loqui poterat; sed postmodum superveniente multitudine irridentium, secedentes longe steterunt. Unde Ioannes narrat quod primo fuit, alii quod postea. Secunda quaestio est quia Ioannes commemorat Mariam Cleophae, sed Matthaeus et Marcus loco eius Mariam Iacobi, quae dicebatur Alphaei. Sed ad hoc dicendum est, quod eadem est Maria Cleophae, quam nominat Ioannes, cum ea Alphaei, quam nominat Matthaeus. Habuit enim duos viros, scilicet Alphaeum et Cleopham. Vel potest dici, quod Cleophas fuit pater eius. Quod autem et mulieres stabant iuxta crucem et discipuli eo relicto fugerant, mulierum commendat devotam constantiam. Iob XIX, 20: *pelli meae, consumptis carnibus, adhaesit os meum*: quasi scilicet discipuli, qui per carnem significantur, recesserant, et mulieres, quae per pellem intelliguntur, adhaeserunt. Consequenter ponitur sollicitudo eius ad matrem, ibi *cum vidisset ergo Iesus matrem* etc., et primo ponitur sollicitudo quantum ad curam discipuli, quem matri imposuit; secundo quantum ad curam matris, quam discipulo commisit, ibi *deinde dicit discipulo: ecce mater tua.* Quantum ad primum dicit *cum vidisset ergo Iesus matrem, et discipulum stantem quem diligebat, dicit matri suae: mulier, ecce filius tuus*, quasi dicat: usque modo curam tui habui, et fui memor tui, tibi istum derelinquo. In quo dignitas Ioannis ostenditur. Sed attende, quod supra II, 3, quando mater dixit, *vinum non habent* etc., dicit: *nondum venit hora mea*, scilicet passionis, qua patiar, secundum illud quod a te suscepi: cum autem venerit hora illa, tunc recognoscam. Unde et modo eam recognoscit matrem. Facere autem miracula non convenit mihi secundum quod a te suscepi; sed secundum quod habeo a patre paternam generationem, scilicet secundum quod sum Deus. Et nota, secundum Augustinum, quod Christus in cruce pendens se habuit sicut magister in cathedra. Unde et docet nos parentibus existentibus in necessitate subvenire, et de eis curam habere, ut dicitur Ex. c. XX, 12: *honora patrem tuum et matrem tuam*; et I Tim. V, 8: *si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, non habet fidem, et est infideli deterior.* Sed contra est quod dicitur Lc. XIV, 26: *si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Responsio. Dicendum, quod sicut dominus praecipit parentes odiri, sic et animam nostram, in qua praecepit naturam diligere et odire iniquitatem, et quod avertit a Deo. Et sic parentes sustentare debemus, diligere et revereri, quantum ad naturam; sed odire quantum ad vitia, et ad id quod nos avertunt a Deo. Quantum ad secundum dicit discipulo *ecce mater tua*, ut scilicet iste tantum serviret ut filius matri, ista illum diligeret ut filium mater. Consequenter cum dicit *et ex illa hora accepit eam discipulus in sua*, ponitur discipuli obedientia. Et secundum Bedam, oportet dici in suam, et sic est sensus *accepit eam*, scilicet matrem Iesu, *discipulus*, scilicet Ioannes, *in suam*, matrem videlicet. Sed, secundum Augustinum, etiam ut habetur in Graeco, debet dici *in sua*: non quidem praedia, quia de illis erat qui dixerant: *ecce nos reliquimus omnia*; nam Matth. IV, 20 dicitur, quod Iacobus et Ioannes relictis omnibus secuti sunt Iesum; sed *in sua*, scilicet officia, quibus ei diligenter et reverenter obsequebatur.

Lectio 5

[87550] Super Io., cap. 19 l. 5 Postquam egit de crucifixione, et consequentibus eam, hic narrat venerandam Christi mortem, et primo ponit moriendi opportunitatem; secundo describit mortem, ibi *et inclinato capite, tradidit spiritum*; tertio exprimit mortui vulnerationem, ibi *Iudaei ergo, quoniam parasceve erat (...) rogaverunt Pilatum ut frangerentur eorum crura.* Opportunitas autem moriendi ostenditur in hoc quod iam *omnia consummata sunt.* Unde circa consummationem primo praemittitur scientia Christi de ipsa consummatione; secundo consummatur id quod consummandum restabat, ibi *cum ergo accepisset Iesus acetum* et cetera. Dicit ergo quantum ad primum *postea*, idest post omnia quae praemissa sunt, *sciens Iesus quia consummata sunt omnia*, quae

prophetae et lex praedixerant de eo. Lc. ult. 44: *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et prophetis et Psalmis de me.* Ps. CXVIII, 96: *omnis consummationis vidi finem.* Sed quia adhuc aliud in Scriptura praedicta consummandum erat, ideo subdit *ut consummaretur Scriptura, dixit, sitio*, et primo ponitur verbum Christi quod protulit; secundo opportunitas implendi quod petiit; tertio administratio eius quod noluit. Dicit ergo *ut consummaretur Scriptura.* Ubi sciendum est, quod ly *ut* non ponitur causative, sed consecutive. Non enim ideo petiit *ut Scriptura*, veteris testamenti, *consummaretur*, sed ideo sunt dicta quia consummanda erant per Christum. Si enim dicamus quod Christus ideo hoc fecit, quia Scripturae hoc praedixerunt, sequeretur quod novum testamentum esset propter vetus et eius impletionem, cum tamen sit e converso. Sic ergo ideo praedicta sunt, quia implenda erant per Christum. Per hoc vero quod dicit *sitio*, ostendit mortem suam esse veram, non phantasticam. Item ostenditur eius ardens desiderium de salute generis humani. I Tim. II, 4: *vult omnes salvos fieri*; Lc. XIX, 10: *venit filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat.* Vehemens autem desiderium consuevimus exprimere per sitim; Ps. XLI, 3: *sitivit anima mea ad Deum vivum.* Opportunitas implendi quod petiit, ostenditur ex hoc quod *vas positum erat aceto plenum.* Per hoc igitur vas Iudaeorum synagoga significatur, quae a vino patriarcharum et prophetarum degeneraverat in acetum, idest in malitiam et crudelitatem pontificum. Ministratio autem ponitur: quia *illi spongiam plenam aceto obtulerunt ori eius.* Ex quo oritur quaestio litteralis, quomodo scilicet obtulerant spongiam ori Christi in altum pendentis. Sed hoc solvitur Matth. XXVII, 48 quia imposuerunt eam arundini. Vel, secundum quosdam, imposuerunt hyssopo, quae magna erat, unde et a Matthaeo arundo vocatur. Mystice autem per haec tria signantur tria mala quae in Iudaeis erant: scilicet invidia per acetum, dolositas per spongiae concavitatem, malitia per amaritudinem hyssopi. Vel hyssopus significat humilitatem Christi, quae est herba mundans pectus, quod praecipue per humilitatem mundatur. Ps. l, 9: *asperges me, domine, hyssopo, et mundabor.* Finalis consummatio ponitur cum dicit *cum ergo accepisset Iesus acetum, dixit: consummatum est*, quod potest referri vel ad consummationem mortis, Hebr. c. II, 10: *decebat in gloriam auctorem salutis eorum per passionem consummari*, item ad consummationem sanctificationis quae est per passionem et crucem eius, Hebr. X, 14: *una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*, vel ad consummationem Scripturarum, Lc. XVIII, 31: *consummabuntur omnia quae scripta sunt per prophetas de filio hominis.* Consequenter cum dicit *et inclinato capite, tradidit spiritum*, describit Evangelista mortem Christi. Et primo ponitur causa mortis: quia *inclinato capite.* Non enim est intelligendum quia tradidit spiritum, ideo inclinavit caput; sed e converso: nam inclinatio capitis obedientiam designat, pro qua mortem sustinuit. Phil. II, 8: *factus est obediens usque ad mortem.* Secundo ponitur morientis potestas: quia *tradidit spiritum*, scilicet propria potestate. Supra, X, 18: *nemo tollit a me animam meam; sed ego pono eam a meipso.* Nam, ut Augustinus dicit, nullus sic habet in potestate dormire cum velit, sicut Christus mori cum voluit. Sed attendendum, quod ex hoc quod *tradidit spiritum*, aliqui dicunt in homine esse duas animas: scilicet intellectualem, quam vocant spiritum, et aliam animalem, puta vegetativam et sensitivam, quae corpus animat, et praecipue anima dicitur. Unde dicunt, quod Christus tradidit solum animam intellectualem. Sed hoc est falsum: tum quia duas esse animas in homine inter errores computatur in libro de ecclesiasticis dogmatibus; tum quia si tradidisset spiritum, remanente adhuc anima, non fuisset mortuus. Quia ergo nihil est aliud spiritus in homine quam anima, dicendum, quod tradidit spiritum, idest animam. Per quod etiam excluditur error quorumdam dicentium, animas hominum mortuorum non ire statim post mortem ad Paradisum vel Infernum seu Purgatorium, sed in tumulis usque ad diem iudicii remanere. Nam dominus statim tradidit spiritum patri: per quod datur intelligi, quod *iustorum animae in manu Dei sunt*: Sap. III, 2. Hic ponitur vulneratio corporis Christi, et primo ponitur narratio vulnerationis; secundo narrationis certitudo, ibi *et qui vidit, testimonium perhibuit.* Circa primum tria facit. Primo ponitur conatus Iudaeorum et intentio; secundo impletio conatus quantum ad partem; tertio quomodo hoc impletur in Christo. Dicitur ergo quantum ad primum, quod *Iudaei, quoniam parasceve erat, ut non remanerent in cruce corpora sabbato (...) rogaverunt Pilatum ut frangerentur eorum crura et tollerentur.* Sciendum est enim, quod, sicut habetur Deut. XX, 22 s., praeceptum est in lege, quod cadavera suspensorum propter delicta, non dimitterentur suspensa usque mane, ne pollueretur terra; et etiam ad delendam ignominiam eorum qui suspendebantur, nam huiusmodi mors turpissima reputabatur. Unde dicitur ibidem: *maledictus omnis qui pendet in ligno*, scilicet maledictione poenae. Licet autem huius poenae infligendae iam non esset in Iudaeorum potestate, tamen quod in eis erat, facere nitebantur. Et ideo quia parasceve erat, ut corpus Christi et etiam aliorum non remanerent in cruce in die sabbati, qui valde solemnis erat et propter ipsum sabbatum in festum azymorum, *rogaverunt Pilatum ut frangerentur eorum crura et tollerentur.* Hi quidem in parvis diligentes sunt ad servandam legem, sed in magnis contempserunt Matth. XXIII, 24: *excolantes culicem, camelum autem glutientes.* Quomodo autem hoc in parte impleatur subdit *venerunt ergo milites: et primi quidem*, scilicet latronis, *fregerunt crura*, ad quem primo venerunt, *et alterius qui crucifixus est cum eo*, scilicet Iesu; in quo eorum crudelitas ostenditur. Mich. III, v. 3: *carnem populi mei comederunt.* Sed quid est quod subdit: *ad Iesum autem cum venissent, ut viderunt eum iam mortuum, non fregerunt eius crura?* Nonne in medio crucifixus erat? Responsio. Dicendum, quod duorum militum singuli ad singulum latronem confringendum venerunt: quibus confractis, unus ab uno et alius ab alio, ad Iesum venerunt. Unde inde signatur occasio vulnerandi, quia cum vidissent eum iam mortuum, *non fregerunt eius crura.* Sed ut certificarentur de morte, *unus militum lancea latus eius aperuit.* Et signanter dicit *aperuit*, non vulneravit; quia per hoc latus, aperitur nobis ostium vitae aeternae. Apoc. IV, 1: *post hoc vidi ostium apertum.* Hoc est ostium in latere arcae, per quod intrant animalia diluvio non peritura: Gen. VII. Sed hoc ostium est causa salutis, *unde continuo exivit sanguis et aqua*, quod est valde miraculosum, ut de corpore mortui, in quo est congelatus sanguis, sanguis exeat. Sed si quis dicat, quod hoc contigit propter calorem aliquem qui adhuc in corpore remanserat, fluxus autem aquae inficiari non potest, quin miraculosus existat, cum aqua exiens purissima fuerit. Quod quidem factum est ut Christus ostenderet id quod erat, scilicet verus homo. In homine enim est duplex compositio: una scilicet ex elementis, alia ex humoribus. Unum elementorum est aqua; inter humores autem praecipuus est sanguis. Item hoc factum est ad ostendendum quod per passionem Christi plenam ablutionem consequimur, a peccatis scilicet et maculis. A peccatis quidem per sanguinem, qui est pretium nostrae redemptionis. I Petr. I, 18: *non corruptibilibus auro et argento redempti estis de vana vestra conversatione; sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Christi.* A maculis vero per aquam quae est lavacrum nostrae regenerationis. Ez. c. XXXVI, 25: *effun-*

dam super vos aquam mundam; et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris; Zach. XIII, 1: *erit fons patens domui David et habitatoribus Ierusalem in ablutionem peccatoris et menstruatae.* Et ideo haec duo specialiter pertinent ad duo sacramenta: aqua ad sacramentum Baptismi, ad Eucharistiam sanguis. Vel utrumque pertinet ad Eucharistiam, quia in sacramento Eucharistiae miscetur aqua cum vino; quamvis aqua non sit de substantia sacramenti. Competit etiam hoc figurae: quia sicut de latere Christi dormientis in cruce fluxit sanguis et aqua, quibus consecratur Ecclesia; ita de latere Adae dormientis formata est mulier, quae ipsam Ecclesiam praefigurabat. Hic ponitur certitudo narrationis, et primo ex apostolico testimonio; secundo ex Scripturae vaticinio, ibi *facta sunt enim haec ut Scriptura impleretur.* Circa primum tria facit. Primo describit testis idoneitatem: quia *qui vidit testimonium perhibuit*, hoc est ipse Ioannes. I Io. I, 3: *quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis.* Secundo astruit testimonii veritatem, quia *verum est testimonium eius.* Rom. IX, 1: *veritatem dico, non mentior*: supra VIII, 32: *cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Tertio exposcit fidem *et ille scit quia vere dicit, ut et vos credatis*; infra XX, 31: *haec autem scripta sunt ut credatis* et cetera. Et non solum ex testimonio apostolico certificatur, sed additur vaticinium Scripturae, unde dicit *facta sunt enim haec ut Scriptura impleretur*: ut ly *ut* accipiatur consecutive, sicut iam dictum est supra. Et ponit duas auctoritates veteris testamenti. Unam quae refertur ad hoc quod dicit *non fregerunt eius crura* etc., et habetur Ex. XII, v. 46 *os non comminuetis ex eo* scilicet agno paschali qui praefigurabat Christum. Quia, ut dicitur I Cor. V, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Ideo a Deo ordinatum est ut non comminuerentur ossa agni paschalis, ut daretur intelligi quod fortitudo veri agni et incontaminati Iesu Christi nullo modo erat commovenda per passionem. Unde Iudaei putabant per passionem virtutem doctrinae Christi destruere; sed potius corroborata est. I Cor. I, 18: *verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est; sed nobis virtus Dei est.* Ideo supra VIII, 28, dixit: *cum exaltaveritis filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum.* Secunda auctoritas refertur ad hoc quod dicit *lancea latus eius aperuit*, et habetur Zach. XII, 10: *videbunt in quem transfixerunt*: ubi nostra littera habet: *aspicient ad me, quem confixerunt.* Unde si nos coniungimus verbum prophetae, manifestum est quod Christus crucifixus est Deus. Nam quod propheta dicit in persona Dei, Evangelista attribuit Christo. *Videbunt*, inquit, ad iudicium venientem: Apoc. I, 7, vel aspicient conversi per fidem et cetera.

Lectio 6

[87551] Super Io., cap. 19 l. 6 Postquam Evangelista egit de crucifixione et morte, hic agit de sepultura Christi, et primo ponitur facultas et licentia sepeliendi; secundo studium corporis procurandi, ibi *venit ergo, et tulit corpus Iesu*; tertio ponitur locus sepulturae, ibi *erat autem in loco ubi crucifixus est, hortus* etc.; quarto ponitur ipsa sepultura, ibi *ibi ergo (...) posuerunt Iesum.* Dicit ergo *post haec*, scilicet passionem et mortem, *rogavit Pilatum Ioseph ab Arimathaea*, quod idem est quod Ramatha, ut habetur I Reg. I, 19, *eo quod esset discipulus Iesus*: non de duodecim, sed de multis aliis credentibus: quia omnes credentes a principio discipuli vocabantur. Erat autem *occul-*

tus propter metum Iudaeorum, sicut et multi alii, sed ante passionem. Supra XII, 42: *verumtamen ex principibus multi crediderunt in eum; sed propter Pharisaeos non confitebantur, ut de synagoga non eiicerentur.* Unde patet quod ubi discipuli amiserunt fiduciam post passionem latentes, hic assumpsit fiduciam publice obsequendo. Hic inquam, *rogavit Pilatum, ut tolleret corpus Iesu*, de cruce scilicet, et sepeliret, quia secundum leges humanas, corpora damnatorum non debebant sine licentia sepeliri. *Et permisit Pilatus*: quia Ioseph nobilis erat et sibi familiaris. Unde Mc. penult., 43 dicitur quod erat decurio. Quantum ad secundum dicit *venit ergo, et tulit corpus Iesu*: ubi agitur de studio corporis procurandi, et primo ponitur materia corporis procurandi; secundo ponitur ipsa procuratio, ibi *acceperunt autem corpus Iesu.* Materia corporis procurandi fuit mixtura myrrhae et aloes, quam Nicodemus in magna quantitate procuravit. Et ideo de duobus mentionem facit. Primo de Ioseph, qui tulit corpus; secundo de Nicodemo, qui tulit aromata. Hic autem Nicodemus fuit qui venit ad Iesum nocte, scilicet ante passionem, ut habetur supra III, 1. Et hoc ideo commemorat, quia de Ioseph dixerat quod occultus erat propter metum Iudaeorum, ut ostendat quod etiam hic qui occultus erat discipulus, nunc factus est publicus, sed nondum habens veram fidem de resurrectione; quia attulit myrrham et aloes, quasi corpus eius muniri a corruptione indigeret: de quo Scriptura dicit: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Mystice autem datur per hoc intelligi quod Christum crucifixum debemus in corde nostro recondere cum amaritudine poenitentiae et passionis. Cant. V, 5: *manus meae distillaverunt myrrham.* Habita ergo praeparationis materia, ponitur ipsa praeparatio: unde dicit *acceperunt autem corpus Iesu* et cetera. Ubi oritur dubitatio: quia Ioannes dicit quod *ligaverunt illud linteis*, cum Matth. c. XXVII, 59 dicatur quod involverunt illud sindone. Respondeo. Dicendum, secundum Augustinum, quod Matthaeus dicit unam sindonem tantum, quia non facit mentionem nisi de Ioseph: et hic unam portavit. Sed quia solus Ioannes mentionem facit de Nicodemo, ideo dicit *linteis*, quia Nicodemus aliam portavit. Vel dicendum, quod linteum dicimus omnem pannum de lino factum. Corpus autem Christi involutum fuit fasciis, sicut etiam de Lazaro legitur, quia sic erat Iudaeis mos sepelire. Erat etiam positum sudarium ad caput: et ideo omnia complectens Ioannes, dicit *linteis.* Per hoc vero quod aromatibus eum condiunt, admonemur in huius pietatis officiis morem cuiuslibet gentis esse servandum. Locus sepulturae designatur consequenter cum dicit *erat autem in loco ubi crucifixus est, hortus* et cetera. Ubi notandum, quod Christus in horto captus, et in horto passus, et in horto sepultus fuit: ad designandum quod per suae passionis virtutem liberamur a peccato quod Adam in horto deliciarum commisit, et quod per eum Ecclesia consecratur, quae est sicut hortus conclusus. *Et in* hoc *horto* erat *monumentum novum.* Est autem duplex ratio quare in sepulcro novo voluit sepeliri. Una litteralis, ne alia corpora quae ibi fuissent, resurrexisse crederentur, et non Christus: vel omnia aequali virtute. Alia ratio est, quia qui est de virgine intacta natus, congrue fuit in sepulcro novo sepultus: ut sicut in utero Mariae nemo ante eum, nemo post eum fuit, ita et in hoc monumento. Similiter ut daretur intelligi quod reconditur per fidem in animo innovato. Eph. III, 17: *habitare etiam Christum per fidem in cordibus nostris.* Consequenter cum dicit *ibi ergo propter parasceven Iudaeorum (...) posuerunt Iesum*, ponitur sepultura. *Ibi ergo*, idest in monumento novo, *propter parasceven Iudaeorum*, quia iam vespere appropinquabat, quando propter sabbatum nihil operari licebat. Nam circa horam nonam expiravit, et propter procurationem sepulturae et rerum quae necessariae erant, fere dies usque ad vesperam decursus erat. *Et quia monumentum erat iuxta locum*, ubi erat crucifixus, *posuerunt* ibi *Iesum.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Evangelium S. Ioannis lectura

a capite XX ad caput XXI

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1952 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 20

Lectio 1

[87552] Super Io., cap. 20 l. 1 Enarratis mysteriis passionis Christi, hic Evangelista manifestat eius resurrectionem, et primo manifestat quomodo resurrectio Christi manifestata est mulieribus; secundo quomodo manifestata est discipulis, ibi *cum ergo sero esset die illo* et cetera. Manifestata est resurrectio Christi mulieribus quodam ordine. Primo quantum ad monumenti apertionem; secundo quantum ad Angeli apparitionem, ibi *abierunt ergo iterum* etc.; tertio quantum ad Christi visionem, ibi *haec cum dixisset, conversa est retrorsum, et vidit Iesum.* Circa primum primo ponitur mulieris visio; secundo rei visae denuntiatio, ibi *cucurrit ergo* etc.; tertio rei denuntiatae inquisitio, ibi *exiit ergo Petrus* et cetera. Circa primum quatuor consideranda occurrunt. Primo scilicet visionis tempus, quia *una sabbati*, scilicet prima feria. Nam apud Iudaeos dies sabbati solemnior habebatur, et ideo ab eo omnis alius dies denominabatur: unde dicebant prima sabbati, secunda sabbati et cetera. Unde et Matth. XXVIII, v. 1, dicit *prima sabbati.* Sed Ioannes dicit: *una sabbati*, propter mysterium, quia in hac die, in qua resurrectio facta est, inchoavit quasi quaedam nova creatura; Ps. CIII, 30: *emitte spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae*; Gal. VI, 15: *in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura.* Moyses autem in principio Gen. de prima die non dicit factus est dies primus, sed unus. Ideo Evangelista ad ipsam renovationem insinuandam utitur verbo Moysi. Item quia in hac die inchoabatur dies aeternitatis, quae est una non habens interpolationem noctis; quia sol qui eam facit, non occidit. Apoc. XXI, 23: *civitas illa non eget sole neque luna ut luceant in ea: nam claritas Dei illuminabit illam, et lucerna eius est agnus*; Zach. ult., 7: *erit dies una, quae nota est domino, non dies neque nox: et in tempore vesperi erit lux.* Secundo ponitur persona videns, quia *Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum.* Sed hic est dubium: quia in Mc. XVI, 1, dicitur: *Maria Magdalene et Iacobi et Salome*; et Matth. ult. connumeratur etiam alia Maria. Responsio. Dicendum secundum Augustinum, quod Maria Magdalena ferventior et devotior erat ad Christum aliis mulieribus: unde Lc. VII, 47, dicitur: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Et ideo eam Evangelista specialius nominat. Et inde est quod prius ei apparuit dominus, Mc. ult. Sap. VI, 14: *praeoccupat eos qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat.* Tertio ponitur hora, seu qualitas temporis, quia *mane, cum adhuc tenebrae essent*; Lc. XXIII, 55 s. dicitur, quod mulieres quae cum Iesu venerunt de Galilaea viderunt monumentum, et quemadmodum positum erat corpus Iesu, et revertentes paraverunt aromata et unguenta, et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum. Et ideo statim transacto sabbato ante lucem primae sabbati venit ad monumentum: nam nimius ardor amoris eam sollicitabat; Cant. VIII, 6: *lampades eius lampades ignis atque flammarum*, scilicet caritatis. Sed hic est quaestio litteralis: quia, ut dicitur Mc. ult., 2, *valde mane orto iam sole*, quid igitur dicit Evangelista *cum adhuc tenebrae essent?* Responsio. Dicendum quod hoc quod dicit Marcus intelligitur de aurora: unde orto iam sole, non quod supra terram appareret, sed appropinquaret ad nostras regiones. Quarto quid videt: quia *vidit revolutum lapidem*, quod erat signum vel quod aliquis Christum abstulerit, vel quod resurrexerit. Et, sicut dicitur Matth. ult., v. 2, *Angelus domini descendit de caelo*: quod non est intelligendum quod ante lapis esset revolutus quam Christus resurgeret, sed post. Nam Christus exivit de clauso utero virginis nondum gloriosum corpus habens, non est ergo mirum si cum corpore glorioso exivit de sepulcro. Nam lapis est revolutus, ut, videntes ibi Christum non

esse, facilius crederent eius resurrectionem. Consequenter cum dicit *cucurrit ergo ad Simonem Petrum*, ponitur rei visae denuntiatio. Ex nimio enim amore non distulit nuntiare discipulis quod vidit; sed *cucurrit, et venit ad Simonem Petrum, et alium discipulum quem diligebat Iesus.* IV Reg. VII, 9: *haec dies boni nuntii est: si tacuerimus, et noluerimus nuntiare usque ad mane, sceleris arguemur.* Sic qui audit verba Dei, debet festinus aliis dicere. Apoc. ult., 17: *qui audit dicat, veni.* Sed ad illos venit qui praecipui erant, et Christum ferventius diligebant, ut aut secum quaererent, aut secum dolerent. Et dicit eis *tulerunt dominum de monumento.* Viso enim sepulcro vacuo, nondum habens in corde quod Christus resurrexerit, dicit *et nescimus ubi posuerunt eum.* Ubi dat intelligere quod non sola fuerit ad monumentum, et quod adhuc de resurrectione dubitaret. Et ideo Evangelista non sine causa dixit *cum adhuc tenebrae essent*, per qualitatem temporis, qualitatem mentis, in qua dubitationis tenebrae erant, designans. Ps. LXXXI, 5: *nescierunt neque intellexerunt: in tenebris ambulant.* Sed attende, quod in Graecis codicibus habetur *dominum meum*, ad designandum propensiorem caritatem, et famulatus affectum; Ps. LXXII, 25: *quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram? Defecit caro mea et cor meum: Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum.* Consequenter cum dicit *exiit ergo Petrus et ille alius discipulus*, ponitur denuntiatae rei inquisitio: et primo ponitur quaerentium studium ad inquirendum; et hoc per exitum, dum dicit *exiit ergo Petrus et alius discipulus.* Qui enim scrutari vult mysteria Christi, debet exire quodammodo a se, et a carnali consuetudine. Cant. III, 11: *egredimini et videte, filiae Sion, regem Salomonem.* Secundo ponitur inquisitionis ordo seu modus. Et primo quantum ad cursum, quia *currebant duo simul*, qui prae ceteris Christum diligebant. Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum tuorum cucurri*; 1 Cor. IX, 25: *sic currite ut comprehendatis.* Secundo quantum ad adventum, quia et *ille alius discipulus praecucurrit citius Petro*, ubi primo ponitur quomodo Ioannes praevenit; secundo quomodo Petrus eum sequitur, ibi *venit ergo Simon Petrus sequens eum.* Sed nota, quod non sine causa Evangelista etiam particularia diligenter narrat. Nam istis duobus discipulis, populus duplex, Iudaeorum scilicet et gentilium designatur. Quia licet Iudaei prius habuerint cognitionem unius veri Dei, tamen quantum ad statum mundi, populus gentium est antiquior: quia ex gentilibus processerunt etiam Iudaei. Gen. XII, 1: *egredere de terra tua et de cognatione tua.* Isti simul currebant, vel decursum huius mundi: Iudaei per litteram legis, gentiles per legem naturae; vel simul currunt naturali desiderio ad beatitudinem et veritatis cognitionem, quam omnes homines natura scire desiderant. *Sed ille alius discipulus*, scilicet minor, *praecucurrit citius Petro*: quia gentiles ad cognitionem veritatis tardius venerunt quam Iudaei, quia quondam Deus erat tantum in Iudaea notus, unde dicunt Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi. Et venit prior ad monumentum*: quia prius consideravit mysteria Christi, et prius Iudaeis de Christo facta est promissio. Rom. IX, 4: *quorum est adoptio filiorum et gloria et testamentum et legislatio et obsequium et promissa; quorum patres, ex quibus est Christus secundum carnem* et cetera. *Et cum se inclinasset, vidit linteamina posita, non tamen introivit. Et cum se inclinasset*, scilicet sub iugo legis, Ex. XXIV, 7: *omnia quaecumque praecepit dominus faciemus. Vidit linteamina posita*, scilicet figuras quasdam omnium mysteriorum, II Cor. c. III, 14: *usque in hodiernum diem idipsum velamen in lectione veteris testamenti manet non revelatum. Non tamen introivit*: quia non pervenit ad veritatis cognitionem dum in mortuum credere noluit. Et hoc dicitur Lc. c. XV, 25 ss. de fratre maiore, qui audiens symphoniam et tripudia fratri revertenti facta, noluit intrare: cum tamen introitum promittat David, dicens Ps. XLII, 4: *introibo ad altare Dei.* Hic agitur de perventione Petri. Et secundum litteram, quod simul currebant, signum erat ferventis devotionis; sed Ioannes citius pervenit, quia iunior erat sene Petro. Sed secundum mysterium, Petrus Ioannem sequitur: quia gentiles ad Christum conversi, non erant congregandi in aliam Ecclesiam ab Ecclesia Iudaeorum, sed inserendi in praecedentem olivam et Ecclesiam: Rom. XI. Et ideo apostolus, I Thess. II, 14, commendans eos, dicit: *vos autem, fratres, facti estis imitatores Ecclesiarum quae sunt in Iudaea in Christo Iesu.* Tertio ponitur ordo inquisitionis quantum ad eorum ingressum, quia *introivit in monumentum*, et primo ponitur quomodo Petrus intravit primo; secundo quomodo Ioannes, ibi *tunc ergo introivit in monumentum.* Dicit ergo, quod Petrus introivit in monumentum: et quidem, secundum litteram, Ioannes, qui primo pervenit, non intravit propter reverentiam Petri, cui priorem ingressum servabat. Sed secundum mysterium, signatur quod populus Iudaeorum, qui primo mysteria incarnationis audivit, posterius ad fidem convertitur quam populus gentium. Rom. IX, 30: *gentes quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam (...). Israel vero sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit. Et vidit*, scilicet Petrus, *posita linteamina.* Ioannes vidit sola linteamina quae Petrus similiter vidit: quia non reprobamus vetus testamentum, nam *aperuit eis sensum, ut intelligerent Scripturas.* Sed adhuc ulterius vidit *sudarium quod fuerat super caput eius.* I Cor. XI, 3: *caput Christi Deus.* Videre ergo sudarium quod fuerat super caput Iesu, est habere fidem divinitatis Christi, quam Iudaei acceptare noluerunt. Quod quidem sudarium describitur et separatum ab aliis, et *involutum*, et *in unum locum*: quia divinitas Christi occulta est, et separata ab omni creatura: *est super omnia Deus benedictus in saecula, amen*; Is. XLV, 15: *vere tu es Deus absconditus. Involutum* vidit quasi in modum circuli: quia lintei quando involvuntur nec initium nec finis in eis aspicitur: celsitudo divinitatis est, quae nec coepit esse nec desinit. Hebr. ult., 8: *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*; Ps. ci, 28: *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* Sed *in unum locum* viderunt, quia Deus non habitat ubi est scissura mentium; sed illi eius merentur gratiam qui sunt unum per caritatem. Ps. LXXV, 3: *in pace factus est locus eius*; I Cor. XIV, 33: *non est Deus dissensionis, sed pacis.* Vel aliter. Per sudarium quo laborantium sudor detergi solet, intelligi potest labor Dei, qui etsi quietus semper permaneat, tamen se laborare denuntiat, dum duras hominum pravitates portat. Is. I, 14: *facta sunt mihi molesta, laboravi sustinens.* Et praecipue hunc laborem pertulit Christus in humanitate assumpta. Thren. III, 30: *dabit percutienti se maxillam, saturabitur opprobriis.* Hoc igitur sudarium longe seorsum invenitur, quia ipsa redemptoris nostri passio longe est a nostra passione disiuncta. Nam per linteamina, quae ita se habent ad membra sicut sudarium ad caput, intelliguntur passiones sanctorum, a quibus sudarium seorsum, scilicet passio Christi: quoniam ipse sine culpa pertulit, quod nos cum culpa toleramus. I Petr. III, 18: *Christus, mortuus est, iustus pro iniustis.* Ipse sponte morti succumbere voluit. Supra X, 18: *nemo tollit a me animam meam: sed ego pono eam a meipso*; Eph. V, v. 2: *dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis.* Sed sancti ad mortem vadunt inviti. Infra ult., 18: *alius te cinget, et ducet quo tu non vis.* Sed quare Evangelista sic diligenter omnia narrat? Ad quod dicendum, secundum Chrysostomum, ut excluderet falsam opinionem a Iudaeis divulgatam, quod corpus Christi furtim sublatum esset, ut habetur Matth. ult., 13. Nam

si hoc modo aliqui transtulissent illud: non utique eum denudassent, praecipue cum oportuisset eos festinanter hoc facere propter praesentiam custodum: neque etiam fuissent ita solliciti ut levarent sudarium, et involverent, et seorsum in unum locum ponerent, sed ea simpliciter ut contigisset, suscepto corpore, dimisissent. Huius etiam rei causa permisit quod sepultus fuit cum myrrha et aloe quae conglutinant corpori linteamina, ita quod non potuissent tam cito a corpore separari. Consequenter cum dicit *tunc ergo introivit et ille discipulus qui venerat primus ad monumentum*, agit de introitu Ioannis: non enim foris remansit sed post Petrum intravit, quia in fine mundi ad receptionis fidem etiam Iudaei colligentur. Rom. c. XI, 25: *ex parte caecitas contigit in Israel donec plenitudo gentium subintraret, et sic omnis Israel salvus fieret*; Is. X, 22: *reliquiae salvae fient.* Vel aliter, secundum mysterium, per istos duos discipulos duo genera hominum designantur: scilicet vacantes contemplationi veritatis, et hi signantur per Ioannem; et insistentes obedientiae mandatorum, qui signantur per Petrum: unde Simon obediens interpretatur. Contingit autem plerumque quod prius perveniat ad cognitionem mysteriorum Christi contemplativus, sua docilitate, sed non intrat: quia quandoque praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus. Sed activus instantia fervoris et sedulitate, etsi tardius intelligat, Ps. CXVIII, 104: *a mandatis tuis intellexi*, tamen citius intrat: ita ut qui fuerunt posteriores in perveniendo, fiant priores in cognoscendo. Matth. XX, 16: *erunt primi novissimi, et novissimi primi.* Consequenter cum dicit *et vidit, et credidit*, ponitur effectus inquisitionis et in primo aspectu posset talem sensum habere, quod *vidit* illa scilicet *et credidit* quod Christus resurrexerit. Sed, secundum Augustinum, hoc non potest stare; quia sequitur *nondum enim sciebant Scripturam* et cetera. Ideo dicendum, quod *vidit* vacuum monumentum, *et credidit* his quae dixerat mulier, scilicet quod aliqui dominum asportassent; et tunc, sequitur *nondum enim sciebant Scripturam*, quia nondum eis erat apertus sensus, ut intelligerent Scripturas; Lc. ult. Sed nonne Christus passionem et resurrectionem eius praedixit? Matth. XX, 19: *et tertia die resurget.* Respondeo. Dicendum, quod quadam consuetudine audiendi ab eo parabolas, multa quae eis aperte dicebat, non intelligebant, et aliquid aliud eum significare credebant. Vel, secundum Chrysostomum, *vidit* linteamina posita sic ordinata, quod non fuisset factum, si corpus furtim fuisset sublatum, *et credidit*, scilicet vera fide, quod Christus a morte resurrexerit. Et tunc hoc quod sequitur *nondum enim sciebant Scripturam*, refertur ad hoc quod dicit *vidit, et credidit*, quasi diceret: antequam videret non sciebat Scripturam, *quia oportebat eum a mortuis resurgere.* Sed quando vidit, credidit quod a mortuis resurrexisset.

Lectio 2

[87553] Super Io., cap. 20 l. 2 Posito quomodo Maria Magdalena venit ad aspiciendam sepulcri apertionem, hic Evangelista ostendit quomodo pervenit ad Angelorum visionem, et primo ponitur devotio; secundo insinuatur Angelorum visio, ibi *vidit duos Angelos* etc.; tertio describitur Angelorum allocutio, ibi *dicunt ei illi* et cetera. Devotio autem mulieris, quae meruit Angelorum visionem, commendatur ex tribus. Primo quidem ex eius constantia, quam commendabilem

reddidit, primo, discipulorum recessus: quia *abierunt ergo iterum discipuli*, nondum scientes Scripturam, quia oporteret eum a mortuis resurgere, *ad semetipsos*, idest ubi habitabant, et unde ad monumentum cucurrerant. Adhuc enim ex timore dispersi non simul manebant. Zach. c. XIII, 7: *percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis*; Thren. IV, 1: *dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum.* Secundo, constans eius mora: quia *Maria stabat ad monumentum foris, plorans.* Nam discipulis recedentibus, infirmiorem sexum fortior et ferventior in eodem loco figebat affectus. Sed hic est quaestio, quia Mc. ult., 8, dicitur quod mulieres egressae sunt de monumento: ergo fuerunt intus. Ut quid ergo tunc dicit Ioannes *stabat foris?* Responsio. Dicendum, quod monumentum Christi erat excisum in lapide, et circa ipsum erat clausura horti, sicut supra habitum est. Quandoque ergo monumentum vocant Evangelistae solum locum ubi corpus reconditum fuit, quandoque totum illud quod clausum erat. Cum ergo dicitur quod ingressae sunt monumentum, intelligendum de tota clausura horti; sed hoc quod dicitur *stabat foris*, intelligendum est de illo saxei sepulcri loco, sed tamen intra illud spatium quod iam ingressae fuerant, ubi stabat propter amoris constantiam, quae mentem eius accenderat. I Cor. XV, 58: *stabiles estote et immobiles, abundantes in opere domini semper*; Ps. CXXI, v. 2: *stantes erant pedes nostri.* Secundo commendatur eius devotio ex lacrymarum affluentia, quia *plorans.* Thren. I, 2: *plorans ploravit in nocte.* Est autem duplex lacrymarum gemitus: scilicet compunctionis ad peccata abluenda, Ps. VI, 7: *lacrymis meis stratum meum rigavi*; et devotionis ad caelestia desideranda, Ps. CXXV, 6: *euntes ibant, et flebant mittentes semina sua*, idest properantes ad caelestia. Sed Maria Magdalena lacrymis quidem compunctionis abundavit tempore suae conversionis, quando quae fuerat in civitate peccatrix, amando veritatem lavit lacrymis maculas criminis. Lc. VII, 47: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Abundavit etiam lacrymis devotionis in Christi passione et resurrectione, ut habetur hic. Tertio commendatur eius devotio ex inquisitionis diligentia. Unde dicit *dum ergo fleret, inclinavit se et prospexit in monumentum.* Fletus enim iste ex desiderio amoris proveniebat. Natura enim amoris est quod velit dilectum praesentem habere, et si hoc non potest in re, saltem eius praesentiam habet in cognitione. Matth. VI, 21: *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Amare ergo flebat Maria, quia oculi qui dominum quaesierant et non invenerant, lacrymis vacabant, amplius dolens quod ablatus fuit de monumento: quoniam magistri tanti, cuius vita subtracta fuerat, memoria remanebat. Et ideo quia eum habere non poterat, volens saltem videre locum ubi positus fuerat, *inclinavit se, et prospexit in monumentum.* In quo datur intelligi quod in mortem Christi debemus prospicere cum humilitate cordis. Matth. XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Et prospexit*, ut daret exemplum continue oculis mentis mortem Christi prospicere: quia amanti semel aspexisse non sufficit, cuius vis amoris intentionem multiplicat inquisitionis. Hebr. XII, 2: *aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Iesum, qui proposito sibi gaudio, sustinuit crucem confusione contempta. Inclinavit* autem *se, et prospexit*, quia caritas Christi eam urgebat. II Cor. V, 14: *caritas Christi urget nos.* Vel potius, secundum Augustinum, divino instinctu in animo eius factum est ut perspiceret, et altius aliquid videret, scilicet Angelos; Rom. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Consequenter cum dicit *et vidit duos Angelos in albis sedentes*, agit Evangelista de Angelorum visione: circa quam quatuor tangit Evangelista. Primo quid vidit, quia *duos Angelos*: ut ostendat quod omnes Angelorum ordines tam assistentium quam ministrantium Christo obsequebantur. Hebr. I, 6: *adorent eum omnes Angeli eius.* Sed circa hoc est quaestio: quia Matth. v. 2 ss. et Mc. ult., 5 dicitur, quod Maria et aliae mulieres viderunt unum Angelum existentem in latere monumenti, hic autem dicitur quod duos et intus. Sed utrumque verum est: quia illud praecessit quod narrant Matthaeus et Marcus, quando scilicet primo venerunt, et credentes eum sublatum, redierunt ad discipulos; et istud, quod narrat Ioannes, contigit in reditu, quando rediit cum discipulis, et eis recedentibus ipsa remansit. Secundo describit habitum, quia *in albis*: per quod claritas resurrectionis et gloria Christi resurgentis demonstratur. Apoc. c. III, 4: *ambulabunt mecum in albis.* Et eiusdem XIX, 14, dicitur quod exercitus qui est in caelo sequebatur eum in veste alba, idest gloriosa. Tertio describit situm, quia *sedentes*: per quod quies et potestas Christi designatur, qui iam ab omnibus tribulationibus requiescens regnat in carne immortali, sedens ad dexteram patris. Ps. CIX, 1: *sede a dextris meis*; Is. IX, 7: *super solium David et super regnum eius sedebit.* Quarto describit ordinem, *unum ad caput, et unum ad pedes*: quod potest referri ad tria. Primo quidem ad duo testamenta: Angelus enim Graece, Latine dicitur nuntius. Christum autem annuntiaverant testamenta, quia dicitur Matth. XXI, 9: *turba quae praeibat et quae sequebatur, clamabat: hosanna filio David.* Sic ergo Angelus sedens ad caput, signat vetus testamentum, et, qui ad pedes, novum. Secundo ad praedicatores. In Christo enim est duplex natura, divina scilicet, et humana. Caput autem Christi est Deus, ut dicitur I Cor. XI, 3, pedes vero humanitas; Ps. CXXXI, v. 7: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius.* Qui ergo annuntiat divinitatem Christi, sicut est illud: *in principio erat verbum*, sedet ad caput; qui vero humanitatem annuntiat, sicut illud: *verbum caro factum est*, sedet ad pedes. Tertio potest referri ad tempus Annuntiationis; et sic sed et unus ad caput, et unus ad pedes: quia ab initio usque ad finem mundi mysteria Christi significabant esse annuntianda. I Cor. II, 26: *mortem domini annuntiabitis donec veniat.* Consequenter cum dicit *dicunt ei: mulier, quid ploras?* Agitur de Angelorum allocutione, et primo ponit Angelorum interrogationem; secundo mulieris responsionem. Circa primum sciendum est, quod Angeli scientes mulierem adhuc dubitare, quasi a remotis incipientes causam fletus exquirunt. Unde dicit: *dicunt illi*, scilicet Angeli, *quid ploras?* Quasi dicerent: plorare noli, supervacuum enim est, quia *ad vesperum*, scilicet passionis, *demorabitur fletus, et ad matutinum*, resurrectionis, *laetitia*; Ier. XXXI, 16: *quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrymis, quia est merces operi tuo.* Ubi notandum, secundum Gregorium, quod ipsa sacra eloquia quae in nobis lacrymas amoris excitant, easdem lacrymas consolantur, dum nobis redemptoris nostri spem repromittunt. Ps. XCIII, 19: *secundum multitudinem dolorum meorum, consolationes tuae laetificaverunt animam meam.* Sed mulier quasi nescientes eos interrogasse putans, non Angelos, sed homines esse putat, et causam fletus sui exponit, et *dicit eis: tulerunt dominum meum*, idest corpus domini mei, a toto partem significans: sicut confitemur dominum Iesum Christum filium Dei sepultum, cum eius sola sepulta sit caro, quia divinitas carnem non deseruit. *Et nescio ubi posuerunt eum.* Hoc enim erat ei causa desolationis, quia nesciebat quo iret, et eum ad consolationem sui doloris inveniret. Sed numquid ad consolationem amantis est habere aliquid quod fuit amici? Et quidem, secundum Augustinum, IV confessionum, magis pertinet ad dolorem. Unde ipse dicit, quod fugiebat omnia loca in quibus conversatus fuerat cum amico suo. Et tamen Chrysostomus dicit, quod est ad consolationem. Sed utrumque est verum. In omnibus enim quae habent admixtionem gaudii et tristitiae, spes rei desideratae est delectabilis, Rom. c. XII, 12: *spe gaudentes, in tribulatione patientes*, est etiam et tristabilis, quia *spes quae differtur affligit animam*: sed non secundum eamdem rationem. Nam inquantum per spem repraesentatur res amata ut possibilis consequi, causat gaudium; inquantum autem separat actu, absens contristatur. Et sic est in isto loco: quia res amici inquantum repraesentat amicum, amanti delectabilis est; inquantum vero subtractionem amici ad memoriam reducit, tristitiam infert.

Lectio 3

[87554] Super Io., cap. 20 l. 3 Hic ponitur quomodo mulier ista pervenit ad Christi visionem, et primo agitur de Christi visione; secundo de eius a muliere cognitione, ibi *dixit ei Iesus, noli me tangere* et cetera. Circa primum primo ponit Christi visionem; secundo eius allocutionem, ibi *dicit ei Iesus: mulier, quid ploras?* Dicit ergo quantum ad primum *haec cum dixisset*, scilicet Maria Magdalena ad Angelum, *conversa est retrorsum.* Sed quaerit Chrysostomus: mulier quae loquebatur cum Angelis, quos saltem venerandos viros putabat, quare non expectabat eorum responsum de hoc quod dixit, sed retrorsum convertitur? Responsio. Dicendum, quod cum mulier Angelis respondisset, Christus advenit, cui Angeli reverentiam exhibentes assurrexerunt, quod videns mulier admirans respexit retro, ut sciret ad quid assurrexissent. Unde et Lucas ult., 4 Angelos stantes visos esse commemorat. Et sic retrorsum ad aspiciendum conversa, *vidit Iesum stantem, et non sciebat quia Iesus est*: videbat enim eum in specie non gloriosum, quem Angeli gloriosum videntes honorabant. Ostenditur etiam per hoc, quod si aliquis Christum videre desiderat, oportet quod ad eum convertatur. Zach. I, 3: *convertimini ad me, ait dominus exercituum, et convertar ad vos.* Illi ad eum videndum perveniunt qui se totaliter in eum, per amorem convertunt. Sap. VI, 14: *praeoccupat eos qui se concupiscunt.* Mystice autem per hoc signatur quod haec mulier per infidelitatem ad Christum verterat dorsum: sed quando animum eius ad cognoscendum convertit, retrorsum conversa est. Sed quare eum non agnoscebat, cum idem ipse esset? Dicendum, quod hoc erat vel quia quem mortuum viderat, resurrexisse non credebat, vel quia tenebantur oculi eius ne eum agnosceret, ut dicitur de duobus discipulis euntibus in Emaus, Lc. ult., 31. Allocutio Christi ponitur cum dicit *dicit ei Iesus: mulier, quid ploras?* Primo ponitur Christi interrogatio; secundo mulieris responsio. Circa primum sciendum est, quod mulier ista paulatim proficit: nam Angeli causam ploratus exquirunt, sed Christus quid quaerat, interrogat. Nam ploratus ex desiderio inquisitionis causabatur. Quem quaerit enim interrogat ut augeatur desiderium, quatenus cum nominaret quem quaereret, in amorem eius ardentius aestuaret, et sic semper quaereret. Ps. CIV, 4: *quaerite faciem eius semper*; Prov. IV, 18: *iustorum semita quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem.* Consequenter cum dicit *illa existimans quia hortulanus esset, dixit ei* etc., ponitur responsio mulieris: et ponitur primo opinio quam de interrogante habebat; secundo ponuntur verba responsionis. Opinabatur autem illa quod *hortulanus esset.* Sciebat enim quod exterriti custodes propter terraemotum et aspectum Angelorum, iam fugerant, et nullum circa loca illa oc-

cupari nisi eum qui eorum cultor esset. Et ut Gregorius dicit, haec mulier errando non erravit, dum Christum hortulanum credidit: quia in eius pectore per amoris sui vim semina virtutis plantabat. Eccli. XXIV, v. 42: *dixi: rigabo hortum meum plantationum et inebriabo prati mei fructum. Et dixit ei, domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi*: dominum enim vocat ut benevolentiam captet. Sed cum iste de novo venisset, nec ei dixerat quem quaerebat, quare dixit *si tu sustulisti eum?* Quem eum? Sed dicendum, quod vis amoris hoc agere solet in amato, ut quod ipse semper cogitat, nullum alium credat ignorare. Unde Lc. ult., v. 17, cum quaereret dominus, *qui sunt hi sermones quos confertis ad invicem?* Dixerunt: *tu solus peregrinus es in Ierusalem?* et cetera. Sed quid dicit *si tu sustulisti eum, dicito mihi ubi posuisti eum; et ego eum tollam?* Mirabilis mulieris audacia, quam mortui non terret aspectus; et cuius valetudo ad grave mortui funus tollendum plus intentat quam possit. Sed hoc est quod dicitur I Cor. XIII, 7: *caritas omnia sperat.* Ideo autem eum accipere volebat, ne Iudaei in corpus saevirent exanime; et ideo volebat in alium locum incognitum illud transportare. Consequenter cum dicit *dicit ei Iesus, Maria* etc., agit de recognitione Christi a muliere. Et primo ponitur vocatio, cum dicit *Maria*, quam supra alloquens mulierem quasi nomine communi vocaverat. Sed hic proprio nomine vocatur *Maria*, ut designet specialem notitiam quam habet ad sanctos. Ps. CXLVI, 4: *qui numerat multitudinem stellarum et omnibus eis nomina vocat*; Ex. XXXIII, 12: *novi te ex nomine*: et ut ostendat quod licet quadam generali motione omnes res moveantur a Deo, specialiter tamen ad hominis iustificationem necessaria est gratia specialis. Effectus vocationis ponitur cum dicit *conversa illa dicit ei, Rabboni, quod dicitur magister.* Sed numquid non respiciebat ad Christum qui eam vocaverat? Respondeo. Dicendum, secundum Augustinum, quod hoc referendum est ad interiorem dispositionem mentis: nam prius, cum corpore conversa fuit, putavit Christum esse quod non erat, scilicet hortulanum; nunc autem corde convertitur, dum quod erat agnovit. Vel dicendum, quod, ut dictum est, credebat eum esse aliquem alium hominem. Unde dum sibi loqueretur, sollicita de eo quod gerebat in corde, non eum respicit, sed circumquaque, si aliquod signum videret sepulti. Et ideo Christus revocans eam, ex proprio nomine vocavit dicens *Maria*, quasi dicat: quo respicis? Recognosce eum a quo recognosceris. Et ideo statim, vocata ex nomine, recognovit auctorem, dicens *Rabboni, quod dicitur magister*: sic enim eum consueverat vocare. In quo datur intelligi, quod vocatio Christi est causa iustificationis nostrae et confessionis verae. Consequenter cum dicit *dicit ei Iesus: noli me tangere*, ostendit Evangelista quomodo Maria instruitur a Christo, et primo ponit unam instructionem prohibitivam; secundo aliam affirmativam, ibi *vade autem ad fratres meos.* Circa primum duo facit. Primo ponit prohibitionem; secundo assignat eius rationem. Admonet quidem Christus Mariam ne eum tangat, dicens *noli me tangere.* Et si non legatur hic quod mulier vellet eum tangere, datur ex hoc intelligi, secundum Gregorium quod Maria ad pedes prostrata amplecti voluit eius vestigia quem recognovit. Sed subditur pro ratione *nondum enim ascendi ad patrem meum*, per quod videtur quod dominus post resurrectionem noluit tangi ab hominibus antequam ascenderet: cuius contrarium habetur Lc. ult., 39: *palpate et videte quoniam spiritus carnem et ossa non habet.* Et si dicas eum a discipulis se tangi voluisse, non autem a mulieribus; hoc non potest stare, quia Matth. ult., 9, dicitur de Magdalena et aliis mulieribus quia accesserunt et tenuerunt pedes eius. Intelligendum est ergo, secundum litteram, quod mulier haec bis vidit Angelos in hoc itinere. Primo quidem simul cum aliis mulieribus vidit unum Angelum sedentem super lapidem, ut dicitur Matth. XXVIII, 2 et Mc. c. XVI, 5. Secundo vero in reditu vidit duos Angelos intus in monumento, sicut dicit Ioannes. Similiter etiam in hoc eodem itinere bis vidit Christum. Primo quidem in horto, quando aestimavit eum hortulanum, ut supra habitum est; secundo in via, quando currebat cum aliis annuntiare discipulis quae viderat, ut magis firmarentur in fide resurrectionis: et tunc accesserunt et tenuerunt pedes eius, ut dicunt Matthaeus et Marcus. Est autem duplex ratio mystica quare tangi noluit. Una, quia haec mulier significabat Ecclesiam gentium, quae Christum non erat tactura per fidem, nisi cum ascendisset ad patrem. Ps. VII, 8: *synagoga populorum circumdabit te: propter hanc in altum regredere.* Alia ratio est, quia secundum Augustinum I de Trinitate cap. IX, tactus facit quasi finem cognitionis. Quando enim videmus rem, utcumque eam cognoscimus; sed per tactum consummatam cognitionem de ea habemus. Mulier autem haec aliquam fidem habebat de Christo sicut de sancto viro, unde et magistrum eum vocabat: necdum ad hoc pervenerat ut cognosceret eum aequalem patri et unum cum Deo. Et ideo dicit *noli me tangere* idest, non constituas finem tuae notionis in eo quod credis de me, *nondum enim ascendi ad patrem meum*, scilicet in corde tuo, quia non credis me esse unum cum eo; quod tamen postea credidit. Nam in eius intimis sensibus quodammodo Christus ascendit ad patrem, qui sic in ea profecerat ut patri cognoscat aequalem. Vel dicendum, secundum Chrysostomum, quod haec mulier videns Christum surrexisse, credidit quod esset in eadem qualitate in qua fuerat prius, habens mortalem vitam: unde et volebat cum eo esse sicut ante passionem, et prae gaudio nihil magnum excogitabat; quamvis caro Christi multo melior facta fuerit resurgendo. Et ideo ab hac intelligentia eam revocare volens, dicit *noli me tangere*; quasi dicat: non putes me de cetero habere vitam mortalem et vobiscum eo modo conversari quo primo. II Cor. V, v. 16: *et si novimus secundum carnem Christum, sed iam nunc non novimus.* Et hoc est quod subdit *nondum enim ascendi ad patrem meum.* Et tunc non est monitionis ratio, sed tacitae quaestionis responsio, quasi dicat: etsi videas me hic manentem, non est propter hoc quod non habeam gloriosam carnem; sed quia *nondum ascendi ad patrem meum.* Voluit enim priusquam ascenderet, fidem resurrectionis et suae divinitatis firmare in cordibus apostolorum. Deinde ponit instructionem affirmativam, dicens *vade autem ad fratres meos* scilicet apostolos, qui sunt fratres per conformitatem naturae, Hebr. II, 17: *debuit per omnia fratribus assimilari*, et per adoptionem gratiae, quia eius patris sunt filii adoptivi, cuius ipse est filius naturalis. Ubi notandum est triplex privilegium, quod Magdalenae est collatum. Primo quidem propheticum, per hoc quod meruit Angelos videre: propheta enim est medius inter Angelos et populum. Secundo Angelorum fastigium, per hoc quod vidit Christum, in quem desiderant Angeli prospicere. Tertio officium apostolicum, immo facta est apostolorum apostola, per hoc quod ei committitur ut resurrectionem dominicam discipulis annuntiet: ut sicut mulier viro primo nuntiavit verba mortis, ita et mulier primo nuntiaret verba vitae. *Et dic eis: ascendo ad patrem meum et patrem vestrum.* Supra XIV, v. 5: *vado ad eum qui me misit*; Eph. IV, v. 10: *qui descendit ipse et qui ascendit super omnes caelos.* Sed ex hoc Arius sumit sui erroris fulcimentum: quia per hoc quod dicit *patrem meum et patrem vestrum*, concludere voluit quod eodem modo Deus sit pater filii, sicut est noster pater; et Deus filii sicut Deus noster. Sed contra hoc dicendum quod haec verba qua intentione dicantur apparet ex circumstantiis loquendi. Dicit enim supra *vade ad fratres meos* etc.: hos autem fratres habet Christus secundum quod homo, et secundum hoc Christus est subiectus patri, sicut creatura creatori: nam ipsum corpus Christi creatura quaedam est. Vel aliter, secundum Augustinum, Christus hic loquitur de se secundum utramque naturam: quia quod dicit *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum*, pertinet ad divinam naturam, secundum quam habet patrem Deum connaturalem cui est aequalis. Et sic intelligendum est aliter *meum*, et aliter *vestrum*: natura *meum*, gratia *vestrum*, quasi, hoc quod estis filii adoptivi per gratiam, per me habetis. Gal. IV, v. 4: *misit Deus filium suum (...) ut adoptionem filiorum Dei reciperemus*; Rom. VIII, 29: *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Quod addit *Deum meum et Deum vestrum*, refertur ad humanam naturam, secundum quam habet Deum gubernatorem. Et sic dicit *Deum meum*, sub quo ego homo sum, et *Deum vestrum*, inter quos et ipsum mediator sum: quia per ipsum habemus Deum nobis placatum, et sic Deum nostrum. Rom. V, v. 1: *iustificati igitur ex fide, pacem habeamus per dominum nostrum Iesum Christum per quem habemus accessum in gratiam in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*; II Cor. V, 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Promptitudo obedientiae Mariae ponitur cum dicit *venit Maria Magdalene annuntians, quia vidi dominum, et haec dixit mihi. Venit*, de loco ubi erat horti spatium ante lapidem monumenti, *annuntians discipulis.* I Cor. XI, 23: *ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis*; Is. XXI, 10: *quae audivi a domino Deo exercituum, domus Israel, annuntiavi vobis.*

Lectio 4

[87555] Super Io., cap. 20 l. 4 Positis apparitionibus Christi factis mulieribus, in parte ista agit Evangelista de apparitionibus factis apostolis, et primo de apparitione qua simul omnibus in Ierusalem apparuit, excepto Thoma; secundo de ea quae facta est, Thoma praesente, ibi *et post dies octo* etc.; tertio de ea quae facta est quibusdam specialiter iuxta mare, XXI capitulo *postea manifestavit se* et cetera. Circa primum duo ponuntur. Primo domini apparitio; secundo discipulorum dubitatio, ibi *Thomas autem* et cetera. Circa primum tria ponuntur. Primo domini apparitio; secundo officii iniunctio, ibi *dixit eis, pax vobis* etc.; tertio spiritualis muneris collatio, ibi *haec cum dixisset, insufflavit* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit apparitionis circumstantias; secundo apparitionis continentiam, ibi *venit Iesus* etc.; tertio apparitionis consequentia, ibi *gavisi sunt discipuli viso domino.* Describit ergo apparitionem dominicam discipulis a quatuor circumstantiis. Primo quidem ex horae descriptione, quia *cum sero esset*; secundo ex diei designatione, quia *die illa*; tertio ex loci conditione, quia *cum fores essent clausae*; quarto ex discipulorum dispositione, quia *erant congregati propter metum Iudaeorum.* Fuit ergo hora apparitionis serotina: cuius duplex est ratio litteralis. Una, quia voluit simul apparere omnibus; et ideo praestolatus est usque in sero, ut qui dispersi erant de die, simul convenirent in sero: nam de nocte simul erant. Alia ratio est quia dominus eis apparuit ut confortaret eos. Illam ergo elegit horam qua magis stupentes confortatione indigebant: haec est sero. Ps. XLV, 2: *adiutor in tribulationibus quae invenerunt nos nimis.* Est etiam ratio mystica, quia scilicet dominus in fine mundi apparebit fidelibus, quando media

nocte clamor fiet: *ecce sponsus venit*, redditurus eis mercedem suam; Matth. XX, 8: *cum sero factum esset, dixit dominus vineae procuratori suo: voca operarios, et redde eis mercedem.* Dies apparitionis fuit ipsamet dies resurrectionis, quia *die illa una sabbatorum*, scilicet dies dominica, de qua dictum est (supra hoc cap.) *una autem sabbati.* Quare autem dicatur *una sabbatorum*, iam dictum est. Potest autem ex Evangeliis colligi, dominum quinquies isto die apparuisse. Bis scilicet mulieribus, semel Magdalenae soli, de qua immediate supra, et iterum simul cum aliis mulieribus revertentibus; et tunc accesserunt, et tenuerunt pedes eius. Tertio vero apparuit duobus discipulis ipso die euntibus in Emaus, Lc. ult., 13. Quarto autem Simoni Petro. Sed quando et quomodo et ubi, non exprimitur, nisi tantum quod apparuit. Lc. ult., v. 34: *surrexit dominus vere, et apparuit Simoni.* Quinto apparuit omnibus simul congregatis de sero, ut habetur hic. Et ideo cantatur: *haec dies quam fecit dominus: exultemus et laetemur in ea*: Ps. CXVII, 24. Per hoc autem datur intelligi, quod in die communis resurrectionis apparebit manifeste omnibus mulieribus, peccatoribus, peregrinis, apostolis, et apostolicis viris: quia *videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt*: Apoc. I, 7. Conditio autem loci describitur per clausuram, dubia et timida; quia *fores essent clausae*: ad litteram propter tarditatem, quia nox erat, et *propter metum Iudaeorum.* Sed ex parte Christi, clausurae causa fuit ut manifestaret eis virtutem suae potestatis intrando ad eos ianuis clausis. Sciendum est autem circa hoc, quod secundum quosdam intrare ianuis clausis est de proprietate corporis gloriosi, quod dicunt per quamdam conditionem sibi inhaerentem posse esse cum alio corpore simul in eodem loco, inquantum est gloriosum: et hoc factum esse et fieri posse sine miraculo. Sed hoc non potest stare: quia quod corpus humanum non glorificatum, non possit simul cum alio corpore esse, inest sibi ex natura. Oportet ergo quod si corpus glorificatum dicatur habere in se proprietatem aliquam inhaerentem, quod possit simul cum alio corpore esse in eodem loco, quod excludatur ab eo illa proprietas qua nunc impeditur ne simul cum alio possit esse. Haec autem proprietas nullo modo est separabilis vel destructibilis a corpore, cum non sit mathematica corpulentia ut ipsi dicunt, sed ipsae dimensiones corporis quanti, quibus proprie accidit situs. Unde philosophus arguit contra ponentes ideas et materias. Et quod dato etiam quod vacuum esset totum spatium super terram, adhuc corpus sensibile non posset esse simul cum illis, propter dimensiones quantitatis. Per nullam autem proprietatem corporis gloriosi possent removeri dimensiones a corpore, natura corporis remanente. Et ideo dicendum est, quod hoc miraculose Christus fecit virtute suae divinitatis; et quandocumque in sanctis simile contingeret, miraculosum esset, et per novum miraculum fit. Et hoc expresse dicunt Augustinus et Gregorius. Dicit enim Augustinus: *quaeris quomodo per ostia clausa intrare potuit? Si comprehendis modum, non est miraculum. Ubi deficit ratio, ibi est fidei aedificatio*: et subdit: *ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Sicut ergo ortus eius ex virgine matre virtute suae divinitatis miraculosus fuit, sic introitus iste. Mystice autem per hoc datur intelligi quod Christus nobis apparet quando fores, idest sensus exteriores, sunt clausi in oratione, Matth. VI, 6: *tu autem cum oraveris, intra in cubiculum*, et in fine mundi, quando quae paratae erunt, intrabunt ad nuptias, et postea claudetur ianua, ut habetur Matth. XXV, 10. Dispositio discipulorum describitur imitanda, quia *congregati erant*: quod quidem non vacat a mysterio. Christus enim ad congregatos venit, spiritus sanctus ad congregatos descendit: quia Christus et spiritus sanctus non nisi in caritate congregatis adsunt. Matth. XVIII, 20: *ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Hic ponitur ipsa apparitio Christi quantum ad tria. Primo quantum ad Christi praesentiam quam exhibuit; secundo quantum ad salutationem quam eis protulit; tertio quantum ad sui certam manifestationem, quam eis ostendit. Praesentiam autem suam exhibuit eis Christus absque omni dubio, quia *venit, et stetit in medio discipulorum.* Venit quidem personaliter ipse idem, sicut eis promiserat supra XIV, 28: *vado, et venio ad vos.* Sed *stetit in medio*, ut omnes certitudinaliter agnoscerent. Unde arguuntur Iudaei qui eum non cognoverunt. Supra I, 26: *medium autem vestrum stetit quem vos nescitis.* Item *stetit in medio discipulorum*, ut ostendat conformitatem humanae naturae quam habet ad eos. Eccli. l, 13: *circa illum corona fratrum, quasi plantatio cedri in monte Libano.* Item *stetit in medio*, per condescensionem, quia inter eos conversatus est sicut unus ex eis. Eccli. XXXII, 1: *rectorem te posuerunt? Noli extolli, esto in illis quasi unus ex ipsis*; Lc. XXII, 27: *ego autem in medio vestrum sum sicut qui ministrat.* Item ad designandum quod nos debemus esse in medio virtutis. Is. XXX, 21: *haec est via: ambulate in ea, neque declinetis ad dexteram neque ad sinistram.* Qui enim excedit in plus, divertit ad dexteram; qui autem deficit in minus, vadit ad sinistram. Salutationis autem verba eis protulit, dicens *pax vobis.* Sed haec fuit necessaria: erat enim eorum pax multipliciter perturbata, et quantum ad Deum, contra quem quidam peccaverunt negando, quidam fugiendo Matth. XXVI, 31: *omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte, scriptum est enim: percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis.* Et contra hoc proposuit eis pacem reconciliationis ad Deum; Rom. V, 10: *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*: hanc enim per passionem fecit. Item quantum ad seipsos: quia tristes erant, et in fide dubii; et hanc etiam pacem factam proposuit. Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam.* Item quantum ad exteriores: quia a Iudaeis persecutiones patiebantur; et contra hoc dicit eis *pax vobis*, contra Iudaeorum scilicet persecutiones. Supra XIV, 27: *pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis.* Certam autem sui manifestationem ostendit eis per manus et latus, unde sequitur *haec cum dixisset, ostendit eis manus et latus*, quia in eis specialiter remanserunt signa passionis suae. Lc. ult., 39: *videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.* Sic et in gloria se ostendet; supra c. XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit*, et infra: *manifestabo ei meipsum.* Hic ponitur apparitionis effectus, qui est gaudium in cordibus discipulorum de visione domini, quam promiserat eis supra c. XVI, 22: *iterum autem videbo vos, et gaudebit cor vestrum.* Sed hoc gaudium implebitur in patria, scilicet bonis, ex aperta visione Dei. Is. ult., 14: *videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.* Iniungit apostolis officium, et primo praemittit pacis vinculum; secundo iniungit officium, ibi *sicut misit me pater. Dixit ergo eis iterum, pax vobis.* Hoc dixit eis contra perturbationem duplicem: nam contra perturbationem praesentem a Iudaeis, dixit eis primo *pax vobis*; sed contra conturbationem factam a gentibus, *dixit eis iterum, pax vobis.* Supra XVI, 33: *in mundo pressuram habebitis, in me autem pacem.* Nam ad gentes mittendi erant. Et ideo statim subditur iniunctio officii: *sicut misit me pater, et ego mitto vos*: in quo ostendit se mediatorem inter Deum et homines. I Tim. II, 5: *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus* et cetera. Hoc erat ad consolationem discipulorum, qui cognoscentes auctoritatem Christi, sciebant eum mittere ipsos auctoritate divina. Item considerantes dignitatem propriam, scilicet quod habebant officium proprium apostolorum: apostolus enim idem est quod missus. Dicit ergo *sicut misit me pater, et ego mitto vos*, idest, sicut pater diligens me misit in mundum ad passionem tolerandam pro salute fidelium, supra III, 17: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*, ita ego diligens vos, mitto vos ad tribulationes sustinendas pro nomine meo. Matth. c. X, 16: *ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum.* Secundo datur eis idoneitas officii per dationem spiritus sancti. II Cor. III, v. 6: *qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti non littera, sed spiritu.* Unde sequitur *haec cum dixisset, insufflavit* et cetera. Et circa hanc dationem primo praemittit dationis signum, quod est insufflatio; unde dicit *insufflavit.* Simile habetur Gen. II, v. 7: *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*, quod primus homo depravavit, scilicet vitae naturalis: sed hoc Christus reparavit, dando spiritum sanctum. Non est intelligendum quod huiusmodi flatus Christi fuerit spiritus sanctus, sed signum eius. Unde Augustinus dicit IV de Trinitate: *flatus ille corporeus substantia spiritus sancti non fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum a patre sed etiam a filio procedere spiritum sanctum.* Notandum autem, quod super Christum spiritus sanctus missus est primo quidem in columbae specie in Baptismo, supra III, et in specie nubis in transfiguratione; Matth. XVII, 5. Cuius ratio est, quia gratia Christi, quae datur per spiritum sanctum, derivanda erat ad nos per propagationem gratiae in sacramentis: et sic descendit in specie columbae in Baptismo, quae est animal fecundum; et per doctrinam, et sic descendit in nube lucida. Unde et ibi ostenditur doctor; unde dicit: *ipsum audite.* Super apostolos autem primo descendit in flatu, ad designandam propagationem gratiae in sacramentis, cuius ipsi ministri erant; unde dicit *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Matth. ult., 19: *euntes ergo baptizate eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Secundo vero in igneis linguis ad significandam propagationem gratiae per doctrinam. Unde dicit Act. II, 4, quod postquam repleti sunt spiritu sancto, statim coeperunt loqui. Secundo ponit dationis verba, dicens *accipite spiritum sanctum.* Sed numquid hic acceperunt spiritum sanctum? Videtur quod non: quia cum nondum ascendisset in altum, non debuit dona dare hominibus. Et quidem, secundum Chrysostomum, quidam dicunt, quod Christus non dedit eis hic spiritum sanctum; sed praeparavit eos ad dationem futuram in Pentecoste. Et moventur ad hoc, quia Daniel. X, 8 dicitur, quod non potuit sustinere visionem Angeli: unde isti nisi praeparati non potuissent sustinere spiritus sancti adventum. Sed tamen ipse Chrysostomus dicit: *spiritus sanctus datus fuit discipulis non communiter ad omnia: sed ad aliquem effectum*, scilicet ad dimittendum peccata, sicut Matth. X, 8, ad faciendum miracula. Augustinus autem et Gregorius dicunt, quod spiritus sanctus habet duo praecepta dilectionis, scilicet Dei et proximi: et ideo primo datus fuit in terra ad designandum praeceptum dilectionis proximi; secundo de caelo ad designandum praeceptum dilectionis Dei. Tertio ponitur dationis fructus *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*: quod conveniens effectus est spiritus sancti, scilicet remissio peccatorum: nam ipse caritas est, et per eum nobis datur caritas. Rom. c. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Remissio autem peccatorum non fit nisi per caritatem. Quia: *universa delicta operit caritas*; I Petr. IV, 8: *caritas operit multitudinem peccatorum.* Hic ergo primo quaeritur de hoc quod dicit *quorum remiseritis peccata*, cum solus Deus peccata remittat. Ad hoc aliqui dicunt, quod solus Deus remittit culpam; sed sacerdos absolvit tantum a reatu poenae, et denuntiat eum absolutum a macula culpae. Sed hoc non est verum: nam sacramentum poenitentiae cum sit sacramentum novae legis, confert gratiam, sicut et in Baptismo confertur. Sed in Baptismo sacerdos baptizat instrumentaliter, et tamen confert gratiam: ergo similiter in sacramento poenitentiae sacramentaliter et ministerialiter absolvit a poena et culpa, inquantum dat sacramentum in quo peccata dimittuntur. Quod autem dicitur, quod solus Deus peccata dimittit, verum est auctoritate. Sic etiam solus Deus baptizat; sed sacerdos ministerio, ut dictum est. Item quaeritur de hoc quod dicit *accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Videtur ergo quod qui non habet spiritum sanctum, non possit peccata dimittere. Ad quod dicendum, quod si remissio peccatorum esset proprium opus sacerdotis, idest quod ex sua virtute hoc faceret, non utique posset sanctificare nisi sanctus. Remissio autem peccatorum est proprium opus Dei, qui propria virtute et auctoritate peccata dimittit, sacerdotis autem non nisi est sicut instrumenti. Sicut ergo dominus per servum et ministrum suum, sive sit bonus sive malus, potest facere voluntatem suam ad exequendum aliqua: ita et dominus per ministros, etiam si mali sint, potest sacramenta conferre, in quibus datur gratia. Item quaeritur de hoc quod dicitur *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ad quod dicendum est quod, sicut dictum est, sacerdos in sacramentis agit sicut minister Dei. I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Eodem ergo modo quo Deus remittit et retinet peccata, simul et sacerdos. Remittit autem Deus peccata largiendo gratiam; sed dicitur retinere non largiendo eam propter impedimentum ex parte recipientis: sic et minister remittit peccata, inquantum impendit sacramentum Ecclesiae; et retinet inquantum aliquos indignos ostendit sacramentorum receptione.

Lectio 5

[87556] Super Io., cap. 20 l. 5 Posita salvatoris apparitione, hic agit Evangelista de discipuli dubitatione, et primo ponitur discipuli absentia; secundo ponitur sibi facta denuntiatio, ibi *dixerunt ergo ei alii discipuli vidimus dominum*; tertio obstinata eius dubitatio, ibi *ille autem dixit* et cetera. Absens autem discipulus describitur primo ex nomine, quia *Thomas*, qui interpretatur abyssus, sive geminus. In abysso autem duo sunt: scilicet profunditas et obscuritas. Abyssus ergo Thomas propter obscuritatem infidelitatis, quam habet ex se. Item abyssus ex profunditate miserationis, quam habet a Christo: unde de hoc dicitur in Ps. XLI, 8: *abyssus* profunditatis, scilicet Christus, *abyssum* obscuritatis, scilicet Thomam, *invocat* miserando; et *abyssus* obstinationis, scilicet Thomas, *abyssum* profunditatis, scilicet Christum, *invocat* confitendo. Secundo ex dignitate, quia *unus ex duodecim*: non quod tunc duodecim essent, quia iam Iudas interierat, Matth. XXVII, 5, sed dicitur unus de duodecim, quia erat electus ad eam dignitatem quam Deus sacraverat duodenario numero; Lc. VI, 13: *elegit duodecim, quos apostolos nominavit.* Et hunc numerum Deus voluit semper esse integrum. Tertio ex interpretatione *qui dicitur Didymus.* Thomas enim est nomen Syrum vel Hebraeum, et habet duas interpretationes, scilicet geminus et abyssus. Geminus autem Latine, Graece dicitur Didymus: et ideo quia Ioannes in Graeco scripsit Evangelium, posuit *Didymus.* Dicitur autem geminus, quia forte fuit de tribu Beniamin, in qua aliqui vocabantur gemini; vel

etiam omnes. Vel potest hoc referri ad eius dubitationem: quia qui certus est, firmatus est in unam partem, sed qui dubitat, accipit unam partem cum formidine alterius. Iste ergo Thomas *non erat cum eis*, scilicet discipulis, *quando venit Iesus*: tardius enim rediit quam alii qui de die dispersi erant, et sic amisit solatium dominicae visionis, pacis eulogium, et sancti spiritus afflatum. Instruimur autem per hoc a societate separari non debere. Hebr. X, 25: *non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam.* Sed, ut Gregorius dicit, non hoc casu, sed divina gestum est voluntate, ut electus discipulus tunc deesset; sed divinae pietatis dispensatione, ut scilicet discipulus dubitans, dum in magistro suo vulnera palparet carnis, in nobis vulnera sanaret infidelitatis. Unde in hoc apparent potissima signa altissimae pietatis Dei. Et primo in hoc quod intantum diligit genus humanum, quod aliquando permittit aliquas tribulationes fieri electis suis, ut inde aliquod bonum humano generi proveniat. Propter hoc enim apostolos, prophetas et sanctos martyres permisit affligi. Oseae VI, 5: *propter hoc dolavi in prophetis, occidi eos in verbis oris mei*; II Cor. I, 6: *sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute, sive consolamur pro vestra consolatione, quae operatur tolerantiam earumdem passionum quas et nos patimur.* Sed, quod adhuc mirabilius est, permittit aliquem sanctum labi in peccatum propter instructionem: ut quid enim permisit aliquos sanctos et iustos viros graviter peccasse (sicut quod David adulter fuit et homicida) nisi quod ex hoc instructi cautiores simus et humiliores? Ut *qui existimat stare, videat ne cadat*; et qui cecidit, *adiiciat ut resurgat.* Unde Ambrosius dixit Theodosio imperatori: *secutus es errantem, sequi studeas poenitentem.* Et ideo dicit Gregorius, quod *plus profuit nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum.* Consequenter cum dicit *dixerunt ergo ei alii discipuli, vidimus dominum*, ponit denuntiationem. Quia statim non venit Thomas, *dixerunt autem ei alii discipuli: vidimus dominum.* Et hoc est ex ordinatione divina, ut quod unus accipit a Deo, communicet aliis. I Petr. IV, 10: *unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes*; et Is. XXII, 10: *quae audivi a domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis*; Gen. XXXII, 30: *vidi dominum, et salva facta est anima mea.* Consequenter cum dicit *ille autem dixit eis* etc., ponitur obstinata Thomae dubitatio. Et quidem satis fuisset excusabilis, quod non statim credidit: quia, ut dicitur Eccli. XIX, 4: *qui cito credit, levis est corde.* Sed multum investigare, praesertim ubi de secretis Dei agitur, grossities mentis est. Prov. XXV, 27: *sicut qui mel multum comedit, non est ei bonum; sic qui perscrutator est maiestatis, opprimetur a gloria*: Eccli. III, v. 22: *altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris. Sed quae praecepit Deus tibi, illa cogita semper, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus.* Circa Thomam considerandum est, quod durus fuit ad credendum, et irrationabilis ad petendum. Durus quidem, quia noluit credere nisi sensibili argumento; et non tamen unius sensus, sed duorum, scilicet visus, quia *nisi videro in manibus eius fixuram clavorum*, et tactus, *et mittam manum meam in latus eius, non credam.* Irrationabilis vero fuit, quia petebat vulnera videre ad comprobationem fidei; cum maius videret, scilicet totius hominis resuscitati reparationem. Et licet hoc Thomas propter sui dubietatem diceret, tamen hoc divinitus factum est propter nostram utilitatem et aedificationem. Certum est enim quod qui se totum hominem reparavit resurgendo, potuit etiam vulnerum cicatrices extergere; sed servatae sunt propter nostram utilitatem.

Lectio 6

[87557] Super Io., cap. 20 l. 6 Hic agitur de secunda apparitione dominica, qua apparuit omnibus discipulis praesente Thoma, et primo ponit Christi apparitionem; secundo discipuli confirmationem, ibi *deinde dixit Thomae* etc.; tertio eorum quae dicta sunt in Evangelio, recapitulationem, ibi *multa quidem et alia signa fecit Iesus* et cetera. Circa primum tria facit. Primo describit apparitionis tempus; secundo manifestat personas quibus apparuit; tertio modum apparitionis ostendit. Tempus quidem, quia *post dies octo*, scilicet a die resurrectionis dominicae, in cuius sero facta fuit prima apparitio. Cuius quidem una ratio litteralis est, ut ostenderet etiam Evangelista quod licet Christus pluries apparuisset discipulis, non tamen continue conversatus est cum eis, cum non ad eumdem vivendi modum surrexerit, sicut nec nos ad eamdem vitam resurgemus. Iob XIV, v. 14: *cunctis diebus quibus nunc milito, expecto donec veniat immutatio mea.* Secundo ut Thomas interim audiens a discipulis apparitionem praecedentem, accendatur ad maius desiderium, et fidelior fieret ad credendum. Alia ratio mystica est, quia huiusmodi apparitio illam designat qua nobis apparebit in gloria; I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Quae quidem apparitio erit in octava aetate resurgentium. Quibus autem apparuit ostendit subdens *iterum erant discipuli eius intus, et Thomas cum eis.* Ubi notandum, quod Thomas solus hac apparitione indigebat; non tamen ei singulariter dominus apparuit, sed in congregatione existenti, ad designandum quod singularitates non sunt multum Deo acceptae, sed hi qui in communitate caritatis existunt. Matth. XVIII, 20: *ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Similiter etiam hi quibus nunc apparet non sunt collecti simul in unum; sic nec in ipsa apparitione simul omnes fuerunt; sed in futura simul omnes erunt, ita quod nullus deerit. Matth. XXIV, 28: *ubi fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae.* Et infra: *mittet Angelos suos cum tuba et voce magna, et congregabunt electos eius a quatuor ventis, a summis caelorum usque ad terminos eorum.* Modum autem apparendi ostendit dicens *venit Iesus ianuis clausis, et stetit in medio, et dixit eis, pax vobis*: quod supra est expositum. Nihilominus tamen ponit circa hoc tria: nam primo ponit modum veniendi, quia *ianuis clausis*; quod miraculose factum est, ut dicit Augustinus, ex virtute qua super mare siccis pedibus ambulavit. Secundo modum standi, quia *in medio*, ut ab omnibus videretur, et decebat ut in medio staret. Tertio modum loquendi, quia *pax vobis*, scilicet reconciliationis, quam annuntiavit factam ad Deum. Rom. V, 10: *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*; Col. I, 20: *pacificans per sanguinem crucis eius sive quae in caelis sive quae in terris sunt.* Item aeternitatis et immortalitatis futuram, quam promisit eis habendam. Ps. CXLVII, v. 14: *qui posuit fines tuos pacem.* Item caritatis et unitatis, quam praecepit eis servandam. Mc. IX, 49: *pacem habete inter vos.* Hic ponitur confirmatio et revocatio discipuli dubitantis: in quo apparet secundum signum divinae pietatis, quod electis suis in casu cito subvenit, licet cadant. Cadunt enim electi aliquando, sicut et reprobi, sed differenter: quia reprobi franguntur; electis vero cito dominus supponit manum suam, ut resurgant. Ps. XXXVI, 24: *cum ceciderit iustus, non collidetur, quia dominus supponit manum suam.* Item: *si dicebam,*

motus est pes meus, misericordia tua, domine, adiuvabat me. Et ideo statim supponit Thomae lapso manum, ita ut cum diceret *nisi videro non credam*, revocat dicens *infer digitum tuum huc.* Et circa hoc tria ponuntur. Primo cicatricum exhibitio; secundo Thomae confessio, ibi *respondit Thomas* etc.; tertio tarditatis eius reprehensio, ibi *quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Notandum autem circa primum, quod Thomas petiit conditiones ut crederet, scilicet videre et palpare cicatrices, ut dictum est: et si hoc sibi fieret, promisit se crediturum. Et ideo dominus, cum haec diceret, praesentia suae divinitatis assistens, servatis illis conditionibus revocat eum. Unde primo exhibet conditionem; secundo petit promissi solutionem, ibi *noli esse incredulus, sed fidelis.* Conditio fuit palpare cicatrices, et ideo dicit *infer digitum tuum.* Sed hic oritur dubitatio: quia in corporibus glorificatis nullus potest esse defectus, cicatrices autem sunt defectus quidam: quomodo ergo fuerunt in corpore Christi? Ad hoc respondet Augustinus in libro de symbolo, sic dicens: posset autem de corpore suscitato et glorificato omnem maculam cuiuslibet cicatricis in suo corpore abstergere; sed sciebat quare cicatrices in suo corpore servaret. Primo quidem ut demonstraret Thomae non credenti, nisi tangeret et videret; deinde vero ad exprobrandum infidelibus et peccatoribus in iudicio. Non ut eis dicat sicut Thomae: *quia vidisti me, credidisti*: sed ut convincens eos dicat: ecce hominem quem crucifixistis, videte vulnera quae infixistis, agnoscite latus quod pupugistis: quoniam et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis. Iuxta hoc etiam quaeritur, utrum in corporibus martyrum remaneant vestigia vulnerum? Sed ad hoc similiter respondet Augustinus, XXII de civitate Dei, quod remanebunt quidem, non ad turpitudinem, sed ad immensum decorem, sic dicens: non hoc in eis deformitas, sed dignitas erit; et quidem in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. Nec ideo tamen si aliqua martyribus amputata vel ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est: *capillus de capite vestro non peribit*: sed ubi membra, ut praeciderentur, percussa sunt vel secta, ibi cicatrices, sed in eisdem membris redditis, non perditis apparebunt. Sed, secundum Gregorium, cum quod incorruptibile est, palpari non possit, quomodo dominus corpus suum, quod incorruptibile erat, palpandum praebuit? Rom. VI, v. 9: *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur.* Unde hac ratione motus Eutyches haereticus dixit, quod corpus Christi et corpora omnium resurgentium non erunt palpabilia, sed subtilia et spiritualia ad modum venti et spirituum. Sed quia hoc est contra illud quod dominus dicit Lc. ult., 39: *palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet*, incorruptibilem ergo et palpabilem se dominus demonstravit, ut ostenderet corpus suum esse post resurrectionem eiusdem naturae, quod fuerat corruptibile, et induerat incorruptionem, I Cor. XV, 53, et alterius gloriae: quia quod crassum et ignobile fuerat, surrexit in gloria et subtile per effectum spiritualis potentiae. Sed addit *et vide manus*, quae pependerunt in cruce, *et mitte in latus*, lancea perforatum, et cognosce me illum eumdem esse qui pependit in cruce. Mystice autem per digitum discretio designatur, per manus opus nostrum. Monet ergo et digitum et manus in latus suum mittere, ut quidquid nobis est discretionis, et operis, in Christi servitium expendamus: Gal. ult., 14: *mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini nostri Iesu Christi.* Et petit promissi solutionem, dicens *et noli esse incredulus, sed fidelis.* Apoc. II, 10: *esto fidelis usque ad mortem.* Consequenter cum dicit *respondit Thomas* etc., ponitur Thomae confessio: ubi apparet quod statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo: quia humanitatis Christi, cum dicit *dominus meus.* Sic enim vocabant eum ante passionem; supra XIII, 13: *vos vocatis me magister et domine.* Item divinitatis: quia *Deus meus.* Ante enim non vocabant eum Deum, nisi quando Petrus dixit Matth. XVI, 16: *tu es Christus filius Dei vivi.* I Io. ult., 20: *hic est verus Deus, et vita aeterna*; Ps. XCVII, v. 28: *Deus meus, et confitebor tibi.* Tarditatem autem Thomae dominus arguit dicens *quia vidisti me, Thoma, credidisti*, et primo reprehendit eius tarditatem; secundo commendat aliorum ad credendum facilitatem, ibi *beati qui non viderunt et crediderunt.* Dicit ergo *quia vidisti me.* Ubi est una dubitatio, quia cum fides sit substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium, ut dicitur Hebr. XI, 1, quomodo hic dominus dicit *quia vidisti me, credidisti?* Sed dicendum, quod aliud vidit, et aliud credidit. Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc credidit divinitatem resurgentis. Sed secunda dubitatio est, quia Thomae petenti *nisi videro et tetigero*, Deus utrumque exhibuit, scilicet tactum et visum; ergo debuit dicere, quia vidisti et tetigisti, credidisti. Respondeo dicendum, secundum Augustinum, quod sensu visus utimur pro quolibet sensu. Dicimus enim: vide quomodo calet, quomodo sonat, quomodo sapit, quomodo redolet. Dicit ergo: *infer digitum tuum huc, et vide*; non quod in digito sit visus, sed dicitur quasi: tange et experire; ita et hic *quia vidisti me*, idest quia expertus es etiam per tactum. Vel dicendum, quod Thomas videns vulnera et cicatrices confusus est in seipso, et antequam poneret digitum credidit, et dixit: *dominus meus et Deus meus.* Sed tamen Gregorius dicit, quod tetigit, et ad visum confessus est. Consequenter cum dicit *beati qui non viderunt et crediderunt*, commendat facilitatem aliorum ad credendum; et hoc specialiter ad nos pertinet. Utitur autem praeterito pro futuro propter certitudinem. Sed contra hoc Lc. X, 23, dicitur: *beati oculi qui viderunt quae vos videtis.* Ergo magis beati qui viderunt quam qui non viderunt. Respondeo, quod duplex est beatitudo. Una est rei, quae consistit in munere divino, de quo quanto alicui plus conceditur, tanto beatior est; et sic quantum ad hoc beati sunt oculi qui vident, quia hoc est munus gratiae. Alia est beatitudo spei, quae consistit in merito; unde secundum hanc tanto quis est beatior, quanto potest plus mereri. Plus autem meretur qui credit et non vidit, quam qui videns credit. Hic ponitur epilogus: et primo ponitur insufficientia huius Scripturae; secundo eius utilitas, ibi *haec autem scripta sunt ut credatis* et cetera. Insufficientia quidem apparet, quia *multa et alia fecit Iesus signa* et facta *quae non sunt scripta in libro hoc.* Iob XXVI, 14: *ecce haec ex parte dicta sunt viarum eius: et cum vix parvam stillam sermonis eius audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* Eccli. XLIII, 36: *multa sunt abscondita maiora his: pauca enim videmus eius.* Sed secundum Chrysostomum, hoc ideo dicit, quia pauciora miracula narrat Ioannes quam alii Evangelistae. Et ideo ne videretur ea negare, dicit hoc: et ideo specialiter subdit *quae non sunt scripta in libro hoc.* Vel hoc refertur ad passionem et resurrectionem; quasi, multa ostensiva suae resurrectionis post resurrectionem fecit in conspectu discipulorum, quae non ostendit aliis. Act. X, v. 40: *dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo.* Ponitur et huius utilitas, quia effectus fidei, quia *haec scripta sunt ut credatis quia Iesus Christus est filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius.* Ad hoc enim est tota Scriptura novi et veteris testamenti; Ps. XXXIX, 9: *in capite libri scriptum est de me*; supra V, 39: *scrutamini Scripturas (...) quoniam ipsae sunt quae testimonium perhibent de me.* Item fructus vitae, quia *ut credentes vitam habeatis*, hic vitam iustitiae, quae habetur per fidem, Hab. II, 4: *iustus autem meus ex fide vivit*, et in futuro vitam speciei quae habetur per gloriam;

et *in nomine eius*, scilicet Christi. Act. IV, 12: *non est aliud nomen sub caelo in quo oporteat nos salvos fieri.*

Caput 21

Lectio 1

[87558] Super Io., cap. 21 l. 1 Positis duabus apparitionibus Christi ad discipulos hic ponit Evangelista tertiam apparitionem. Et si ordinem et finem harum apparitionum consideremus, patet quod in prima ostendit suae divinitatis auctoritatem, spiritum sanctum ibi insufflando; in secunda personae identitatem, cicatrices ostendendo; in tertia naturae resurgentis veritatem, cum eis comedendo. Dividitur autem haec pars in duas. In prima ostendit quid communiter discipulis pluribus dominus exhibuit; in secunda quid specialiter duobus praedilectis ibi *cum ergo prandissent* et cetera. Circa primum primo ponitur apparitionis titulus; secundo apparitionis modus, ibi *manifestavit autem sic*; tertio apparitionis epilogus, ibi *hoc iam tertio manifestatus est Iesus.* In titulo autem tria designantur; scilicet tempus, modus, et locus. Tempus quidam, quia *postea*, idest post praedicta. Quod signanter dicit, quia, ut dictum est, non continue erat cum eis, sed per vices eis apparebat. Cuius ratio est, quia non surrexerat ad eamdem vitam, sed ad gloriosam, in qua sunt Angeli, et erunt beati. Dan. II, 11: *exceptis diis*, idest Angelis, *quorum conversatio non est cum hominibus.* Sed cum supra fecerit quamdam conclusionem, dicens *haec autem scripta sunt*, quare addit hic hanc narrationem? Ad haec Augustinus assignat rationem mysticam. Per hanc enim apparitionem significatur gloria futurae vitae, quando nobis apparebit *sicuti est.* Et ideo post finem hanc posuit, ut faceret evidentiorem locum quo illam daret intelligi. Modum vero ponit, quia *manifestavit se iterum Iesus ad mare Tiberiadis.* In natura enim corporis gloriosi est et virtute, ut possit videri et non videri, sicut vult, a corpore non glorioso: et ideo dicit *manifestavit*, idest, se visibilem praebuit. Id hoc etiam modo dicitur apparere, quod idem est quod manifestari. Act. I, 3: *per dies quadraginta apparens eis.* Nam, ut Ambrosius dicit, id apparet in cuius potestate est videri et non videri. Locus autem est *ad mare Tiberiadis*, quod est mare Galilaeae; sed Tiberiadis dicitur a Tiberiade civitate aedificata in honorem Tiberii Caesaris. Ponit autem hoc Evangelista primo quidem ut ostendat completam esse promissionem factam discipulis. Matth. XXVIII, 7: *praecedet vos in Galilaeam.* Secundo ut ostendat quoniam dominus plurimum timorem de cordibus discipulorum abstulerat, ut de reliquo iam non in domo manerent inclusi: sed longe procedunt usque in Galilaeam. Consequenter cum dicit *manifestavit autem* ponitur ipsa apparitio, et primo ponuntur personae quibus facta est; secundo ipsarum personarum officium, ibi *dixit ei Simon Petrus* etc.; tertio apparitionis modus, ibi *mane autem facto stetit Iesus in littore.* Personae autem quibus se manifestavit, sunt septem; unde dicit *erant autem simul Simon Petrus*, qui negaverat, *et Thomas qui dicitur Didymus*, qui in prima apparitione non fuerat, *et Nathanael, qui erat a Cana Galilaeae*, qui, ut creditur, frater Philippi erat, de quo supra I, *et filii Zebedaei*, scilicet Iacobus et Ioannes, *et alii ex discipulis eius duo*, qui non expresse nominantur. Per hunc autem numerum mystice significatur futurae gloriae apparitio,

quae erit post septimam aetatem, scilicet in octava, quae est resurgentium. Is. ult., 23: *erit mensis ex mense et sabbatum ex sabbato; et veniet omnis caro ut adoret coram facie mea.* Officium autem quo occupati erant est piscationis; unde dicit *dixit eis Simon Petrus, vado piscari* et primo ponitur Petri invitatio ad hoc officium; secundo aliorum assensus; tertio officii executio. Invitat quidem ad officium, dicens *vado piscari*: per quod quidem mystice significatur praedicationis officium. Matth. IV, 19: *faciam vos fieri piscatores hominum.* Sic ergo dixit Petrus *vado piscari*, per quod mystice significatur quod alios assumit in partem suae sollicitudinis et praedicationis. Ex. XVIII, 22: *levius tibi sit partito in alios onere.* Sed contra Lc. IX, 62: *nemo mittens manum suam ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei.* Constat autem quod Petrus dimiserat piscationem: quomodo ergo rediit et respexit retro? Responsio, secundum Augustinum. Si rediisset ad officium piscationis ante resurrectionem Christi et vulnerum inspectionem, putaremus eum ex desperatione hoc fecisse. Nunc vero post eum sibi de sepulcro redditum vivum, post inspecta vulnerum loca et acceptum eius insufflatione spiritum sanctum, facti sunt sicut fuerant piscium piscatores. Per quod datur intelligi quod praedicator potest ex arte sua licita victum necessarium quaerere, sui apostolatus integritate servata, si aliunde non habeat. Si enim beatus Paulus, ut alios non gravaret, artem quam non noverat, didicit, ut sibi necessarium acquireret victum: quanto magis Petrus de arte sua licita potuit hoc facere? Sed dicit, quod hoc est faciendum quando non habet aliunde. Sed constat quod semper habet et habuit, quia dominus promisit dicens Matth. VI, 33: *quaerite primum regnum Dei, et haec omnia adiicientur vobis*, scilicet necessaria. Ad quod dicendum est, quod verum est quod adiiciuntur, sed nobis cooperantibus: et ideo dominus Petro cooperante hoc implevit. Nam quis alius pisces qui caperentur apposuit nisi ipse dominus? Sed notandum, secundum Gregorium, quod duplex est officium. Unum quod occupat mentem et impedit spiritualia; et ad tale officium non est redeundum, nec eo procurandum victum; sicut est vectigal et huiusmodi. Unde Matthaeum non legimus rediisse ad telonium. Est autem et aliud quod sine peccato et mentis occupatione exerceri potest, sicut est officium piscationis huiusmodi; et ideo hoc negotium post conversionem repetere, culpa non fuit. Assensus autem aliorum ponitur cum dicit *venimus et nos tecum*: in quo datur exemplum praedicatoribus et praelatis cohortandi se mutuo ad conversionem Prov. c. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma*; Eccli. l, 13: *circa illum corona fratrum quasi plantatio cedri in monte Libano.* Executio vero officii ponitur cum dicit *exierunt et ascenderunt in navim, et illa nocte nihil prendiderunt.* Et tangit tria quae debent facere praedicatores. Primo quidem exire a peccatorum conversatione: II Cor. VI, 17: *exite de medio eorum*, scilicet Chaldaeorum, *et separamini, dicit dominus, et immundum ne tetigeritis, et ego recipiam vos.* A carnalium affectione; Gen. XII, v. 1: *egredere de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui.* Et a quietis contemplatione; Cant. VII, 11: *egrediamur in agrum, commoremur in vineis: mane surgamus ad vineas* et cetera. Secundo debent ascendere in navem, idest proficere in caritate unitatis Ecclesiae, quae dicitur navis. I Petr. III, 20: *in diebus Noe cum fabricaretur arca, in qua pauci, idest octo animae salvae factae sunt per aquam.* Item in navi crucis, assumendo carnis mortificationem. Gal. ult., 14: *mihi absit gloriari nisi in cruce domini nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo*; Sap. XIV, 7: *benedictum lignum per quod fit iustitia.* Tertio totalis de adiutorio Christi fiducia; unde tota *nocte illa nihil prendiderunt*, quia quamdiu deest auxilium divinum et interior praedicator, frustra laborat lingua praedicatoris; sed tunc capiunt quando venit lux corda illuminans. Ps. XLII, 3: *emitte lucem tuam et veritatem tuam.* Unde hoc modo nox dicitur carentia divini auxilii. Io. IX, 4: *venit nox quando nemo potest operari.* Vel *in nocte* idest in veteri testamento, *nihil prendiderunt*, quia non potuerunt gentes ad fidem adducere. Rom. XIII, 12: *nox praecessit.* Secundum autem Augustinum, de nocte piscabantur, quia adhuc timidi erant. Modus autem apparitionis et ordo ponitur cum dicit *mane autem iam facto, stetit Iesus in littore*, et primo exhibet corporalem inspectionem; secundo sui cognitionem, ibi *pueri, numquid pulmentarium habetis?* Tertio familiarem comestionem; ibi *dixit eis Iesus: afferte de piscibus quos prendidistis nunc.* Dicit ergo *mane autem iam facto.* Mystice autem per mane intelligitur gloria resurrectionis. Ps. XXIX, 6: *ad vesperum demorabitur fletus et ad matutinum laetitia.* Item status vitae aeternae. Ps. V, 5: *mane astabo tibi, et videbo.* Sed cum ante passionem in simili miraculo non steterit in littore sed in navi; quare post passionem in littore stat? Cuius ratio est, quia mare commotionem praesentis saeculi significat, littus autem est terminus maris. Ier. V, 22: *posuit arenam terminum mari, praeceptum sempiternum, quod non praeteribit.* Christus autem ante passionem in mari stetit, quia corpus mortale habebat; sed post resurrectionem iam corruptionem carnis excesserat, ideo in littore stetit. Ex ignorantia discipulorum est, quia *non cognoverunt eum quia Iesus est.* Per quod datur intelligi, quod in mari huius fluctuationis non possumus Christi secreta cognoscere. Is. LXIV, 4: *oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti expectantibus te.* Consequenter cum dicit *dixit ergo eis Iesus* etc., inducit eos ad cognitionem suam, et primo ponitur reductio ad sui cognitionem; secundo ordo, ibi *dixit ergo discipulus ille quem diligebat Iesus* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur domini inquisitio de pulmento, dicentis *pueri, numquid pulmentarium habetis?* Credebant enim discipuli quod non esset Christus, sed aliquis piscium emptor; et ideo loquitur eis ut emptor. Mystice autem a nobis pulmentum petit unde reficiatur: quod est obedientia mandatorum Dei. Supra IV, 34: *meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me, ut perficiam opus eius. Responderunt ei*, scilicet discipuli, *non*, scilicet a nobis ipsis. Rom. VII, 18: *nam velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio.* Secundo, mandatum *mittite in dexteram navigii rete.* Sed Lc. V, 4 simile habetur factum: non tamen praecepit eis ut mitterent ad dexteram, sicut hic. Cuius ratio est, quia per hanc significatur piscatio, per quam praedestinati trahuntur ad vitam aeternam, ad quam non introducuntur nisi filii dexterae. Prov. IV, 27: *vias quae a dextris sunt novit dominus; perversae autem sunt quae a sinistris sunt*; Ps. CXVII, 16: *dextera domini fecit virtutem.* In alia autem piscatione significabatur vocatio ad praesentem Ecclesiam; et ideo indifferenter ex omni parte mittitur rete quia capiuntur et trahuntur ad ipsum de singulis. Lc. XIV, 21: *exi cito in plateas et vicos.* Consequenter ponitur obedientia discipulorum, cum dicit *miserunt ergo rete*; et effectus obedientiae, quia *iam non valebant illud trahere prae multitudine piscium*, idest salvandorum. Gen. XXII, 18: *benedicentur in semine tuo omnes gentes, quia obedisti voci meae*; Apoc. VII, 9: *vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat.* Differt autem haec piscatio ab illa de Luca, quia in illa rumpitur rete: sic Ecclesia scissuras patitur per dissensiones et haereses. In ista autem non rumpitur rete, quia in futura vita nulla erit scissura. Item in illa pisces trahuntur ad navem. In ista autem ad littus: quia sancti qui sunt in illa gloria occulti sunt nobis. Ps. XXX, 21: *abscondes eos in abscondito faciei tuae a conturbatione hominum.*

Lectio 2

[87559] Super Io., cap. 21 l. 2 Posita inductione ad cognoscendum Christum quae fuit multitudo piscium captorum, eis a Christo praestita, hic consequenter ponitur ordo recognitionis, et primo ponit quomodo in ea se habuit Ioannes; secundo quomodo se habuit Petrus; tertio quomodo se habuerunt alii discipuli. Ioannes autem ut perspicax in cognoscendo, statim Christum cognovit; et ideo dixit Petro quem prae ceteris diligebat, et etiam quia prior erat inter alios, *dominus est*, motus ad hoc ex captura piscium. Ps. LXXXVIII, 10: *tu dominaris potestati maris*; et alibi CXXXIV, 6: *omnia quaecumque voluit dominus fecit in caelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis.* Dixit autem *dominus est*, quia isto nomine soliti erant vocare eum. Supra XIII, 13: *vos vocatis me magister et domine.* Petrus vero ponitur fervens ad consequendum: cuius fervor apparet primo quantum ad promptitudinem, unde dicit *Simon Petrus, cum audisset quia dominus est, succinxit se (erat enim nudus) et misit se in mare. Alii autem discipuli navigio venerunt.* Simon Petrus cum audisset, non distulit, sed statim praeparat se ad eundum. Eccli. V, 8: *ne tardes converti ad dominum, neque differas de die in diem.* Secundo quantum ad reverentiam eius ad Christum: quia noluit nudus prae pudore accedere, *sed tunica succinxit se, erat enim nudus*, et propter caliditatem terrae, et propter expeditionem operis. Et per hoc datur intelligi quod venientes ad Christum debent exuere veterem hominem, et induere novum qui secundum Deum creatus est in fide. Apoc. c. III, 5: *qui vicerit, vestietur sic vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae.* Tertio quantum ad eius securitatem: quia ex nimia dilectione noluit cum navi ire, quia retardabatur; sed *misit se in mare*, ut citius perveniret ad Christum. Mystice autem per mare signatur tribulatio praesentis saeculi. Unde illi qui desiderant pervenire ad Christum, in mare se mittunt, non refugiunt tribulationes huius mundi. Actor. XIV, 21: *per multas tribulationes oportet intrare nos in regnum Dei*; Eccli. II, 1: *fili, accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et timore, et praepara animam tuam ad tentationem.* Petrus autem misit se in mare, et tamen illaesus pervenit ad Christum: quia inter tribulationes securus et illaesus Christi servus evadit. Sap. XIV, 3: *dedisti in mari viam, et inter fluctus semitam firmissimam.* Et, ut Chrysostomus dicit, ponitur hic optime conditio Ioannis et Petri: quia Ioannes altior intellectu, Petrus ferventior affectu. Alii autem discipuli navigaverunt. Unde primo ponit quid fecerunt; quia *navigio venerunt*, quia minus ferventes Petro. Navigium significat Ecclesiam. Sap. XIV, v. 6: *spes orbis terrarum ad ratem confugiens, remisit saeculo semen nativitatis.* Et per hanc signatur Ecclesia, ut habetur I Petr. III, v. 20. *Alii vero navigio venerunt*, idest protecti societate Ecclesiae, quae est terribilis ut castrorum acies ordinata. Ps. XXX, 21: *proteges eos in tabernaculo tuo a contradictione linguarum.* Secundo assignat rationem praedictorum, cum dicit *non enim longe erant a terra, sed quasi cubitis ducentis, trahentes rete piscium.* Quod potest esse ratio quare Petrus se misit in mare, scilicet quia prope terram erat, vel quare isti cito pervenerunt. Et quidem non longe erant, quia Ecclesia non longe est a terra viventium: est enim *domus Dei et porta caeli*, Gen. XXVIII, 17, et terram illam sancti quotidie contemplantur. II Cor. IV, 18: *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur*;

Phil. III, 20: *nostra conversatio in caelis est.* Et dicit *cubitis ducentis* quod idem significant duae naves, Lc. V, 2, scilicet duos populos: de quibus electi trahuntur ad vitam aeternam. Eph. II, 15: *ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem et reconcilians ambos in uno corpore Deo.* Rete autem quo pisces trahuntur est doctrina fidei, qua quidem Deus trahit inspirando interius, supra VI, 44: *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum*: et apostoli exhortando, ut hic. Hic ponitur quomodo Christus suis discipulis exhibet familiare convivium, et primo convivii praeparatio; secundo Christi ad convivium invitatio, ibi *dixit eis Iesus: venite, et prandete*; tertio ipsa convivii refectio, ibi *venit Iesus, et accepit panem* et cetera. Praeparatio convivii describitur primo quantum ad ea quae a Christo praeparata sunt; secundo quantum ad ea quae a discipulis sunt allata, ibi *dixit eis Iesus: afferte de piscibus quos prendidistis nunc.* A Christo autem sunt praeparata tria. Primo piscis et panis unde dicit *ut ergo descenderunt de navi in terram viderunt prunas*, quas Christus sua potestate creaverat ex nihilo, vel ex aliqua praeiacente materia formaverat. Sed supra VI, 5 ss., pavit turbam de panibus multiplicatis; hic autem post passionem suam miraculose de novo creat vel format, quia iam non est tempus infirmitatis ostendendae, sed potestatis manifestandae. Nam id quod supra fecit ante passionem, fuit condescensionis, quia si voluisset, potuisset de novo creare vel formare. Per hoc autem datur intelligi, quod in convivio spirituali praeparatur a Christo aliquid. Et si quidem convivium hoc sumatur allegorice pro convivio Ecclesiae, sic Christus ista tria praeparat: scilicet prunas caritatis. Prov. XXV, 21: *haec autem faciens, carbones ignis congeres super caput eius*; Ez. X, 2: *imple manum tuam prunis ignis.* Has prunas Christus de caelo portavit ad terras; supra XIII, 34: *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem*; item Lc. XII, 49: *ignem veni mittere in terram.* Item praeparat piscem, suppositis prunis, qui est Christus: nam piscis assus, est Christus passus, qui super prunas ponitur, quando ex incendio caritatis ad nos immolatur in cruce. Eph. V, 2: *obtulit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*; item ibidem 1: *estote imitatores Dei sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos.* Item praeparat panes quibus reficitur, qui est ipse. Nam inquantum Christus latet per suam divinitatem, dicitur piscis, cuius proprietas est latere sub aquis, Is. XLV, 15: *vere tu es Deus absconditus*, sed inquantum nos reficit per doctrinam et etiam dat nobis corpus suum in cibum, vere panis est; supra VI, v. 51: *ego sum panis vivus qui de caelo descendi*; Is. XXX, 23: *panis frugum terrae tuae erit uberrimus et pinguis.* Sed ad hoc convivium debet afferri aliquid ex parte ministrorum Ecclesiae: sed tamen nihil, nisi praeexistat nobis a Deo. Quid autem afferatur, subdit *dixit eis Iesus: afferte de piscibus quos prendidistis nunc* et primo ponitur mandatum domini; secundo executio discipuli. Praecipit autem ut afferant de piscibus ab eis captis, quasi diceret: ego dedi donum caritatis, assavi corpus in cruce, et proposui vobis panem doctrinae, ex quo perficitur et roboratur Ecclesia, vestrum est ut vos alios capiatis: et isti sunt qui convertuntur ad praedicationem apostolorum. Ps. XXVIII, 1: *afferte domino filii Dei*; Is. c. ult., 20: *adducetis omnes fratres vestros de cunctis gentibus donum domino.* Si autem hoc convivium sumatur pro convivio morali, sic Christus ad convivium animae praeparat primum prunas caritatis. Rom. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris*; Lc. XII, 49: *ignem veni mittere in terram.* Item piscem, idest fidem absconditam, cum sit de non apparentibus, Hebr. X, 1. Item panem, idest solidam doctrinam. Hebr. V, 14: *perfectorum autem est solidus cibus.* Ad quod convivium ex parte nostra requiritur ut bene utamur gratia nobis concessa. I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit.* Unde praecipit *afferte de piscibus*, idest, portetis vestra bona opera, vobis data. Matth. V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona.* Et ideo consequenter ponitur executio discipuli, scilicet Petri, qui ferventior erat: unde dicit *ascendit autem Simon Petrus, et traxit rete in terram, plenum magnis piscibus, centum quinquaginta tribus.* Ascendit in gubernaculum Ecclesiae. Cant. c. VII, 8: *ascendam in statum perfectionis*; Ps. LXXXIII, 7: *ascensiones in corde suo disposuit. Et traxit rete in terram*, quia ipsi sancta Ecclesia est commissa, et ipsi specialiter dicitur *pasce oves meas*, infra eodem, 17. Quod ergo tunc Christus aperit in voce dicens *pasce oves meas*, hoc ipse nunc praefigurat in opere: nam ipse pisces ad soliditatem littoris protrahit, quia stabilitatem aeternae patriae fidelibus ostendit. Sed dicit *rete plenum magnis piscibus*, quia *quos praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit hos et magnificavit*; Rom. VIII, 30; et Eccli. XLIV, 3: *homines magni virtute, et prudentia sua praediti, annuntiantes in prophetis dignitatem, et imperantes in praesenti populo; et virtute prudentiae populis sanctissima verba.* In alia autem piscatione non additur numerus sicut hic: fuerunt enim centum quinquaginta tres. Quia in vocatione ad praesentem Ecclesiam trahuntur boni et mali, ut dicitur Eccle. I, 15: *stultorum infinitus est numerus.* Unde Gen. XXII, 17, dicitur Abrahae de illa vocatione: *erit semen tuum sicut arena quae est in littore maris*, quae ponitur in malam partem. Sed de ista dicitur: *inspice stellas, et numera eas, si potes.* Hi enim numerantur a Deo quasi habiti in pretio. Ps. CXLVI, 4: *qui numerat multitudinem stellarum.* Sed numquid non plures salvabuntur quam centum quinquaginta tres? Immo plures, sed hic numerus aliquid mystice signat. Nullus enim potest ad patriam venire nisi per observantiam Decalogi; nec hoc observari potest nisi per septiformem gratiam spiritus sancti, de quo Is. XI, 2: *requiescet super eum spiritus domini; spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris domini.* Sanctificatio autem primo legitur facta in septimo die. Gen. II, 3: *benedicens diei septimo, sanctificavit illum.* Decem autem et septem faciunt septemdecim. Si ergo numeretur tali ordine progressionis, ut primo accipias unum et duo quae faciunt tria, et tria quae faciunt sex, et quatuor quae faciunt decem, et decem et quinque quae faciunt quindecim, et sic deinceps addendo numerum qui sequitur usque ad decem et septem, numero coniuncto habebis centum quinquaginta tres. Vel aliter. Hi discipuli quibus Christus apparuit erant septem. Multiplicando autem septem per septem (quae sunt dona spiritus sancti), fiunt quadraginta novem, quibus, si addas unum ad significandum unitatis perfectionem in qua esse debent filii Dei qui spiritu Dei aguntur, fiunt quinquaginta, quibus triplicatis, et iterum additis tribus ad significandum fidem Trinitatis, quae in confessione cordis et oris et operis consistit, fiunt centum quinquaginta tres. Quia qui sunt perfecti septem donis spiritus sancti et uniti in fide Trinitatis, perveniunt ad patrem. Sed dicit *et cum tanti essent, non est scissum rete*; in alia autem dicitur quod rumpebatur: quia in praesenti Ecclesia, quae per illam significatur, sunt multae scissurae schismatum, haeresum, seditionum, sed totaliter non rumpitur, quia *ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi*: Matth. ult., 20. Sed in futura patria quae significatur per istam, idest in illa pace sanctorum, nulla erunt schismata. Ps. CXLVII, 3: *qui posuit fines tuos pacem.* Consequenter cum dicit *dixit eis Iesus: venite, prandete*, ponitur invitatio ad convivium praeparatum, et primo ponitur Christi invitatio; secundo discipulorum in convivio dispositio, ibi *et nemo audebat discumbentium interrogare eum.* Invitat autem ad convivium Christus interius inspirando per seipsum, dicens *venite, prandete*, Matth. XI, 28: *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis; et ego reficiam vos*; Cant. V, 1: *comedite, amici, bibite et inebriamini, carissimi*, et exterius docendo et exhortando per alios. Lc. XIV, v. 16: *homo quidam fecit coenam magnam (...) et misit servum suum hora coenae dicere invitatis ut venirent.* Dispositio discipulorum ponitur cum dicit *et nemo audebat discumbentium interrogare eum*: quod, secundum Augustinum, designat discipulorum de resurrectione Christi certitudinem, quia scilicet ita certi erant quod Christus esset, quod nullus discumbentium ausus est dubitare an ipse esset. Et quia interrogatio est signum dubitationis, nullus audebat eum interrogare *tu quis est?* Supra XVI, 23: *in illo die me non interrogabitis quidquam.* Secundum Chrysostomum, significat maiorem solito reverentiam discipulorum ad Christum. Libenter interrogassent eum; sed Christus apparuit eis in quodam magnifico aspectu, et mirabili gloria, ita ut non auderent eum interrogare prae stupore et reverentia. Et hoc specialiter detinebat eos ab interrogando, quia sciebant *quoniam dominus est.* Consequenter cum dicit *et venit Iesus, et accepit panem, et dabat eis*, ponitur ipsa refectio, quam habuerunt ipso manducante. Ps. CXLIV, 16: *aperis tu manum tuam, et imples omne animal benedictione.* Ipse est enim qui dat escam illorum in tempore opportuno. Sed numquid Christus comedit cum eis? Dicendum quod sic, licet hic non exprimatur; Lc. ult., 43, expresse dicitur, quod comedit cum eis. Et Act. I, 4 dicitur: *et convescens praecepit eis ab Ierosolymis ne discederent.* Sed numquid fuit vera comestio? Responsio. Dicendum ad hoc, quod aliquis actus dicitur esse verus dupliciter; scilicet veritate significationis, et veritate speciei. Veritate quidem significationis verus est actus qui configuratur rei significatae: sicut si volo aliquid significare per orationem, et illud quod significo est verum, et concordat rei significatae, sic oratio est vera veritate significationis, licet non speciei: sicut hoc quod dixit Christus: *ego sum vitis vera*, verum est licet non sit vitis vera secundum speciem vitis, sed tantum secundum quod vitis significat. Secundum veritatem speciei dicitur aliquid verum quod habet quae pertinent ad speciei veritatem. Huiusmodi autem sunt principia speciei, non autem effectus eius consequentes: sicut locutio haec homo est animal, primo modo vera est, quia verum significat; sed veritate speciei non est vera, nisi formetur ab ore animalis loquentis organis debitis. Nec requiritur ad eius veritatem effectus locutionis, puta quod audiatur et huiusmodi. Sic ergo dicendum est de comestione, quod aliqua est de veritate significationis tantum, sicut comestio Angelorum, quia in Angelis non sunt membra ordinata ad comestionem; sed verum est illud quod ipsi per hoc significabant, scilicet desiderium quod habebant de salute hominum. Comestio autem Christi post resurrectionem vera fuit et veritate significationis, quia ad hoc fiebat ut ostenderet se habere naturam humanam, quam in veritate habebat, et veritate speciei, quia habebat instrumenta propria ad comestionem. Sed tamen effectus consequentes comestionem non erant ibi: quia cibus non fuit conversus in comedentem, cum haberet corpus glorificatum et incorruptibile; sed resolutus fuit virtute divina in praeiacentem materiam. Huiusmodi autem effectus nihil faciunt ad veritatem speciei, ut dictum est. Consequenter cum dicit *hoc iam tertio manifestatus est Iesus discipulis suis*, epilogat apparitiones. Et secundum Augustinum, si hoc quod dicitur *iam tertio*, referatur ad vices, non est verum: quia ut dictum est, primo die apparuit quinque vicibus; postea quidem octavo die quando Thomas erat cum eis, supra XX, 19; secundo iuxta mare, ut hic; tertio in monte Galilaeae, ut habetur Matth. c. ult.; 16 s.; quarto recumbentibus, Mc. ult., v. 14; quinto ipso die ascensionis, quando videntibus illis elevatus est: Act. I, 9. Quamquam pluribus aliis vicibus apparuit eis per dies quadraginta licet non sit scriptum. Est ergo *hoc iam tertio*, referendum ad dies quibus apparuit: quia prima die apparuit ipso die resurrectionis; secunda die in octava ipsius resurrectionis, supra XX: *et post dies octo*; et tertia die apparuit hic. Vel dicendum, quod etiam referendo ad vices salvatur veritas dicti; quia non legitur quod multis discipulis simul congregatis apparuit, nisi primo de sero, cum fores essent clausae etc.; et secundo post octo dies, quando erant discipuli congregati; et tertio hic: unde signanter dicit *manifestatus est Iesus discipulis suis.*

Lectio 3

[87560] Super Io., cap. 21 l. 3 Supra posuit Evangelista quid dominus discipulis communiter exhibuit; hic ostendit quid specialiter duobus praedilectis, et primo ponit quid exhibuit Petro; secundo quid exhibuit Ioanni, ibi *conversus Petrus vidit illum discipulum quem diligebat Iesus.* Circa primum duo facit. Primo iniungit sibi pastorale officium; secundo praenuntiat sibi passionis martyrium, ibi *amen, amen dico tibi* et cetera. Pastorale autem officium iniungit, examinatione praemissa: et ideo qui ad hoc officium assumuntur, primo examinantur. I Tim. V, 22: *manus nemini cito imposueris.* Sed ter examinat eum et ideo secundum hoc, pars ista dividitur in tres partes secundum tres examinationes. Partes patent. In prima autem primo ponitur quaestio domini; secundo responsio Petri, ibi *dixit ei: etiam, domine, tu scis quia amo te*; tertio iniunctio officii, ibi *dixit ei: pasce oves meas.* Circa primum tria consideranda occurrunt. Primo ordo examinationis; secundo modus allocutionis; tertio de quo est examinatio. Ordo quidem, quia *cum prandissent*: in quo signatur spirituale convivium in quo etiam simul cum corpore anima per spiritualia dona reficitur. Apoc. III, 20: *intrabo ad eum, et coenabo cum illo.* Et ideo conveniens est ut qui ad hoc assumitur officium, primo sit isto felici convivio refectus, alias enim ipsi famelici quomodo alios reficere possent? Ier. XXXI, 14: *inebriabo animas sacerdotum pinguedine*: illa, inquam, de qua in Ps. LXII, 6: dicitur: *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea.* Modus autem allocutionis ponitur cum dicit *dixit Simoni Petro*: ubi tria ponuntur quae necessaria sunt praelato. Obedientia, cum dixit *Simoni*, qui interpretatur obediens, quae est praelatis necessaria: nam qui nescit superioribus obedire, inferioribus nescit imperare. Prov. XXI, 28: *vir obediens loquetur victorias* et cetera. Item scientia cum dixit *Petro*, qui interpretatur agnoscens: quod necessarium est praelato, quia ponitur ut speculator; qui autem caecus est, malus speculator est. Is. LVI, v. 10: *speculatores eius omnes caeci*; Oseae c. IV, 6: *quia tu scientiam repulisti, repellam te ego, ne sacerdotio fungaris mihi.* Item gratia, cum dicit *Ioannis*, idest filius Ioannis: et haec est necessaria praelatis, quia sine ea nihil habent. I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum*; Gal. II, 9: *cum cognovissent gratiam Dei, quae data est mihi, Petrus, Iacobus et Ioannes, qui videbantur columnae esse, dexteras dederunt mihi, et Barnabae societatis.* Examinatio autem est de dilectione: *diligis*

me, inquit, *plus his?* Et hoc quidem satis convenienter. Petrus prius in peccatum ceciderat, ut patet supra, nec idoneus erat ut praeferretur, nisi prius eius culpa aboleretur: quod non fit nisi per caritatem. I Petr. IV, 8: *caritas operit multitudinem peccatorum*; Prov. X, 12: *universa delicta operit caritas.* Et ideo oportuit ut per examinationem manifestaretur eius caritas, non sibi qui scrutatur renes et corda, sed aliis: et ideo non quasi ignorans dicit *diligis me plus his?* Sed quia, ut dicitur I Io. IV, 18, *perfecta caritas foras mittit timorem.* Inde est quod Petro, qui cum dominus moreretur, timuit et negavit, resurgens dominus amorem inseruit, et fugavit timorem. Ideo qui tunc negavit timens mori, resurgente domino nil timuit. Quid enim timeret, cum iam mortem mortuam reperiret? Congruit etiam haec examinatio officio. Multi enim pastorale officium assumentes, utuntur eo sicut seipsos amantes. II Tim. III, 1: *instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes.* Et qui non amat dominum, non est idoneus praelatus; sed magis ille qui non quaerit *quae sua sunt*, sed *quae Iesu Christi*, et hoc amore eius. II Cor. V, 14: *caritas Christi urget nos.* Congruit etiam officio quantum ad utilitatem proximorum: ex abundantia enim caritatis est quod aliqui diligentes interdum quietem propriae contemplationis intermittant, ut procurent proximorum utilitatem. Cum enim apostolus diceret, Rom. VIII, 39: *certus sum enim, quod neque mors poterit nos separare a caritate Dei*, subdit: *optabam ego ipse anathema esse pro fratribus meis.* Et ideo necessaria est examinatio de dilectione ad praelatum. Addit autem *plus his*, quia, ut etiam ex philosopho habetur in politica sua, naturali ordine ille qui praesidet et gubernat, debet excellentior esse: unde dicit, quod sicut anima se habet ad corpus quod regit, et ratio ad inferiores, similiter etiam homo ad animalia bruta. Sic se debet habere praelatus ad subditos. Unde secundum Gregorium, talis debet esse vita pastoris quod in comparatione eius subditi sint sicut sunt animalia ad comparationem sui pastoris. Et ideo dicit *plus his*, quia quanto plus diligit, tanto maior est. I Reg. X, 24: *certe videtis quem elegit dominus, quoniam non sit similis ei in omni populo.* Sed numquid necessarium est in electione semper eligere simpliciter meliorem etsi iura determinent quod sufficit bonum eligere? Ad quod dicendum, quod duplici distinctione opus est. Nam aliquid sufficit secundum iudicium humanum quod tamen non sufficit secundum iudicium divinum. Secundum iudicium humanum sufficit illud de quo homo non potest accusari, nec eius electio improbatur. Constat autem difficile esse fieri electiones, si possent reprobari ex hoc quod alius melior est quam ille qui electus est. Unde sufficit secundum iudicium humanum, ut habetur in decretali, quod electio sit recta, et eligatur idoneus. Secundum vero iudicium divinum et conscientiam, necessarium est eligere meliorem. Sed tamen aliquis dicitur melior simpliciter, et sic ille dicitur melior qui est sanctior, sanctitas enim facit bonum, sed non est melior quantum ad Ecclesiam. Et quo ad hoc aliquis est melior, inquantum est litteratior, competentior et discretior, et magis concorditer eligitur. Sed si, ceteris paribus, quae sunt ad utilitatem Ecclesiae et melioritatem quantum ad hoc, aliquis minus bonum simpliciter praeeligat alicui, peccat, quia de necessitate aliquid eum movet ad hoc. Aut ergo hoc pertinet ad honorem Dei et utilitatem Ecclesiae, aut ad aliquid privatum. Si quidem utilitas Ecclesiae et honor Dei movet eum, hoc bonum intelligitur in conditione electi, et facit meliorem quantum ad hoc. Si vero aliquid privatum, puta affectio carnalis, spes beneficii et commodi temporalis, est fraudulenta electio, et acceptio personarum. Hic ponitur responsio Petri: ex qua evidens signum correctionis de sua negatione apparet, et quod praedestinati semper corriguntur in melius, si quando labantur. Nam antequam negaret, Petrus superbivit contra ceteros apostolos, dicens: *etsi omnes scandalizati fuerint, ego numquam in te scandalizabor.* Item contra dominum: quia domino dicente: *ter me negabis*, ille subdit: *si oportuerit me mori tecum, non te negabo.* Sed modo de propriis viribus victus, non audet confiteri suum amorem, nisi sub testimonio et protestatione domini, humilians se Christo, et dicens *domine, tu scis quia amo te.* Iob XVI, 20: *ecce in caelo est testis meus, et conscius meus in excelsis.* Item humilians se apostolis, non dicit plus his sed simpliciter *amo te.* In quo instruimur quia non debemus nos aliis praeponere, sed alios nobis; Phil. II, 3: *sed in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.* Notandum etiam secundum Augustinum, quod domino quaerente *diligis me*, non respondit Petrus diligo sed *amo te*; quasi idem sit amor et dilectio. Quod est verum secundum rem; sed differunt secundum nomen. Amor enim est motus appetitus, et si quidem reguletur appetitus ratione, sic est amor voluntatis, qui proprie est dilectio, quia sequitur electionem: et inde est quod bruta proprie non dicuntur diligere; si vero motus non reguletur ratione, dicitur amor. Hic iam examinato Petro, iniungit ei officium, dicens *pasce agnos meos*, idest fideles meos, a me agno agnos vocatos; supra I, 29: *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*; ut sic non possit dicit Christianus qui dicit se non esse sub cura istius pastoris, scilicet Petri. Ez. XXXVII, 24: *pastor unus erat omnium vestrum*; Oseae I, 11: *ponent sibi caput unum.* Congrue autem hoc officium, omnibus intermissis, Petro commisit, qui secundum Chrysostomum, eximius apostolorum erat, et os discipulorum, et vertex collegii. Hic ponitur secunda examinatio. Ut autem non repetantur pluries eadem verba, nota, quod ter dicit *pasce oves meas*; quia ter debet pascere. Scilicet doctrinae verbo; Ier. III, 15: *dabo vobis pastores secundum cor meum, qui pascent vos scientia et doctrina.* Item vitae exemplo; I Tim. IV, 12: *exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in caritate, in fide, in castitate*; Ez. c. XXXIV, 14: *in montibus Israel*, idest in sublimitate magnorum virorum, *erunt pascua vestra.* Item temporali subsidio; ibid. 2: *vae pastoribus Israel qui pascebant semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus?* Sed attende quod tertia vice dicit ei *pasce oves meas.* Cuius ratio est, quia in Ecclesia sunt tria genera hominum, scilicet incipientium, proficientium et perfectorum. Et primi quidem duo sunt agni, quasi adhuc imperfecti; alii autem sicut perfecti dicuntur oves. Ps. CXIII, 4: *montes*, scilicet perfecti, *exultaverunt ut arietes, et colles*, idest alii, *sicut agni ovium.* Et inde est quod omnes praelati debent custodire subditos ut oves Christi, et non proprias. Sed heu, quia, ut dicit Augustinus in sermone paschali, extiterunt quidam servi infideles, qui dimiserunt gregem Christi, et furtis suis peculia gregem sibi fecerunt, et audis eos dicere: oves meae sunt illae. Quid quaeris oves meas? Non te inveniam ad oves meas. Sed si nos dicamus meas, et illi dicunt suas: perdidit Christus oves suas. Notandum etiam, quod sicut ter iniungit, ita ter examinat. Primo quidem quia ter eum negaverat; et ideo exigitur trina confessio, ne minus amori lingua serviat quam timori, et plus vocis elicuisse videatur mors imminens, quam vita praesens, ut dicit Augustinus. Secundo, quia Petrus tenebatur Christum ex triplici causa diligere. Primo ex peccato dimisso: Lc. VII, 42: *cui plus dimittitur, plus diligit.* Secundo ex honore promisso, quia magnum, scilicet *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*, Matth. XVI, 18. Tertio ex officio commisso, ut hic, cum commisit sibi curam Ecclesiae; vel cum dicit *pasce*, propter hoc quod dominus praecepit, Deut. c. VI, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut scilicet totam intentionem tuam ad Deum dirigas, *ex* *tota anima*, scilicet ut tua voluntas tota in Deum per amorem quiescat, *et ex tota fortitudine tua*, ut tota executio operum tuorum Deo serviat. Notandum etiam, quod Petrus tertio interrogatus, contristatus est. Quia cum ante passionem prompte assereret Christum diligere, reprehensus fuit a domino, ut dictum est. Videns ergo quod toties de dilectione interrogatur, timet ne reprehendatur a domino, et contristatur. Et ideo dicit *tu omnia nosti: tu scis quia amo te*, quasi dicat: ego diligo te, quantum mihi videtur; sed tu omnia nosti, et forte scis an aliquid aliud debeat contingere. Et ideo Petro sic humiliato fit finalis commissio Ecclesiae. Et secundum quemdam doctorem Graecum, dicitur, quod ideo ter interrogantur baptizandi in Baptismo.

Lectio 4

[87561] Super Io., cap. 21 l. 4 Supra commisit dominus Petro pastorale officium; hic praenuntiat sibi passionis martyrium; et satis convenienter: nam ad bonum pastorem pertinet ut pro ovibus suis animam ponat, supra X, 11. Petro autem non fuit datum ut pro Christo iuvenis animam poneret, sed ut senex pro ovibus: et hoc ei praenuntiat. In hac autem praenuntiatione dominus primo commemorat conditionem vitae praeteritae; secundo praenuntiat perfectionem vitae futurae, ibi *cum autem senueris, extendes manus tuas*; tertio Evangelista exponit verba domini, ibi *hoc autem dixit significans qua morte clarificaturus esset Deum.* Conditio autem Petri praeterita fuit cum defectu, quia in sua iuventute nimis praesumptuosus fuit, et propriae voluntatis: est hoc enim proprium iuvenum, ut dicit philosophus in sua rhetorica. Unde Eccle. XI, 9, quasi obiurgando dicitur: *laetare, iuvenis, in adolescentia tua, et in bono sit cor tuum in diebus iuventutis, et ambula in viis cordis tui.* Et ideo dominus hoc significans dicit *cum esses iunior, cingebas te, et ambulabas ubi volebas.* Et dicit *cingebas te*, idest ab aliquibus illicitis et superfluis cohibebas te, quasi tuo arbitrio non passus quod ab aliquo cohibereris; et etiam inde est quod in processu bonorum operum semper vis esse pro me in periculis. Non tamen datum est tibi quod iuvenis pro me patiaris, sed *cum senueris*, implebo tuum desiderium, ut quae non es passus iuvenis, patiaris senex: quia *extendes manus tuas, et alius te cinget.* Mirabilis praenuntiatio. Totum tempus et passionem exponit. Nam post tempus quo ista sunt dicta usque ad tempus mortis Petri fluxerunt fere triginta septem anni: unde patet quod satis senex erat. Dicit autem, secundum Chrysostomum *cum autem senueris*, quia aliter in humanis, aliter in divinis: in humanis enim negotiis iuvenes sunt utiles, senes vero inutiles; sed in divinis virtus non tollitur propter senectutem, immo aliquando magis roboratur. Ps. XCI, 11: *senectus mea in misericordia uberi*; Deut. XXXIII, 25: *sicut dies iuventutis tuae, ita et senectus tua.* Sed hoc intelligendum est in his qui in iuventute sua in bono exercitantur, ut Tullius dicit. Sed qui in iuventute sua dant se inertiae, non multum vel nihil valent senes. Intelligitur etiam per hoc, ut dicit Origenes super illud Matth. XXV, 19: *post multum vero temporis reversus*, quod raro inveniuntur utiles rectores et doctores Ecclesiae parvo tempore vivere, et inducit exemplum de Paulo, qui ut legitur Act. VII, 9, erat adolescens, et postea scribit ad Philemonem v. 9, *cum sis talis ut Paulus senex.* Et huiusmodi ratio est, quia cum pauci

inveniantur ad hoc idonei, quando aliqui inveniuntur tales, conservantur a domino ut diutius vivant. Item exponit passionis modum, quia *extendes manus tuas*: nam Petrus crucifixus fuit sed non cum clavis sed cum funibus, ut diutius viveret. Et hoc Christus vocat cincturam. Sunt autem tria in passione sanctorum consideranda. Primo motus naturalis affectionis: nam inter animam et corpus est adeo naturalis amor quod numquam vellet anima a corpore separari, nec e converso. II Cor. V, v. 4: *nolumus expoliari, sed supervestiri*; Matth. XXVI, 38: *tristis est anima mea usque ad mortem.* Et ideo dicit *quo tu non vis*, scilicet naturae instinctu, qui sic est naturalis ut nec ipsa senectus potuerit eum auferre Petro. Sed desiderium gratiae hoc minuit: unde ad Phil. I, 23: *cupio dissolvi, et esse cum Christo*; II Cor. V, 8: *audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Deum.* Secundo diversitas intentionis persecutorum ab intentione sanctorum: *et ducet quo tu non vis.* Tertio quod debemus prompti esse ad patiendum, non tamen occidere nos: unde dicit *extendes manus tuas.* Et hoc patet de Petro: quia cum populus vellet suscitare seditionem contra Neronem, et eruere Petrum, ipse repressit. I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum.* Sed notandum, quod hoc quod dicit *ducet*, debet praecedere hoc quod dicit *alius cinget te*; quasi dicat *cinget*, quia *ducet te quo non vis.* Sed ne credatur hoc quasi vane dictum, scriptum est post mortem Petri. Nam Petrus occisus fuit tempore Neronis, sed Ioannes hoc Evangelium scripsit postquam revocatus est ab exilio, ad quod relegatus fuerat tempore Domitiani, inter quem et Neronem fuerunt plures alii imperatores. Et ideo exponit hoc quasi adhuc futurum, dicens *hoc autem dixit significans qua morte clarificaturus esset Deum*: mors enim sanctorum via est ad gloriam Christi. Phil. I, 20: *magnificabitur Christus in corpore meo*; I Petr. IV, 15: *nemo vestrum patiatur quasi fur aut homicida (...). Si autem ut Christianus, non erubescat; glorificet autem Deum in isto nomine.* Ex hoc enim ostenditur magnitudo domini, quo pro eius veritate et fide sancti exponunt se morti.

Lectio 5

[87562] Super Io., cap. 21 l. 5 Postquam proposuit Evangelista quid dominus exhibuit Petro, hic narrat quid exhibuit Ioanni, scilicet sibi ipsi, et primo ponitur commendatio discipuli; secundo commendatio sui Evangelii, ibi *sunt autem et alia multa quae fecit Iesus.* Circa primum primo ponitur commendationis occasio; secundo subditur ipsius discipuli commendatio, ibi *conversus Petrus vidit illum discipulum quem diligebat Iesus.* Occasio autem commendationis Ioannis fuit invitatio Christi invitantis Petrum ad sequendum: quia *cum haec dixisset*, scilicet de officio et martyrio, *dixit*, Iesus Petro, *sequere me*, secundum Augustinum, quantum ad martyrium, patiendo scilicet pro me: quia non sufficit qualitercumque pati, sed solum sequendo Christum, idest propter ipsum. Lc. VI, 22: *beati eritis cum vos oderint homines propter filium hominis*; I Petr. c. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum.* Sed cum alii multi qui ibi aderant passi fuerint propter Christum, et praecipue Iacobus, qui prius occisus fuit, Actor. c. XII, 2: *occidit autem Iacobum fratrem Ioannis gladio*, quare specialiter Petro dicitur *sequere me?* Ideo scilicet, secundum

Augustinum, quia non solum mortem passus est pro Christo, sed etiam in specie mortis, scilicet crucis, secutus est Christum. Matth. XVI, 24: *si quis vult post me venire, abneget semetipsum, tollat crucem suam, et sequatur me.* Vel, secundum Chrysostomum, dicitur *sequere me*, in praelationis officio; quasi dicat: sicut habeo a Deo patre curam Ecclesiae, Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam*, ita ut loco mei sis super totam Ecclesiam. Sed quare post Christum Iacobus habuit primatum in Ierusalem post ascensionem Christi? Ad quod dicendum, quod habuit quidem specialem loci illius. Petrus autem universale dominium totius Ecclesiae fidelium. Hic ponitur commendatio Ioannis, et primo quantum ad praeterita; secundo quantum ad futura, ibi *hunc ergo cum vidisset* et cetera. Commendatur Ioannes quantum ad praeterita ex triplici privilegio. Primo specialis dilectionis Christi; unde dicit *conversus Petrus*, qui iam sequi etiam specialiter corporaliter inceperat Iesum, *vidit illum discipulum quem diligebat Iesus*: in quo datur intelligi quod Petrus iam pastor effectus, ad curam aliorum intendebat. Lc. XXII, 32: *et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Diligebat autem Ioannem Iesus non exclusis aliis, quia supra XV, 9 dixit: *sicut dilexit me pater, et ego dilexi vos.* Sed eum speciali dilectione prae ceteris dilexit: et hoc propter tria. Primo propter intellectus eius perspicacitatem; magistri enim specialiter diligunt intelligentes discipulos. Prov. XIV, 35: *acceptus est regi minister intelligens.* Secundo propter munditiae puritatem, quia virgo fuit. Prov. XXII, 2: *qui diligit cordis munditiam, propter gratiam labiorum habebit amicum regem.* Tertio propter teneram aetatem: pueris enim et deficientibus magis compatimur, et signa familiaritatis ostendimus, sic et Christus Ioanni iuveni converso. Oseae XI, 1: *puer Israel, et dilexi eum.* In quo datur intelligi quod Deus specialiter diligit illos qui a iuventute serviunt ei. Mich. VII, 1: *praecoquas ficus desideravit anima mea.* Sed contra. Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo.* Sed Petrus diligebat plus Christum; supra: *diligis me plus his?* Ergo Christus plus debuit Petrum diligere quam Ioannem. Responsio. Posset dici, quod Ioannes quia plus dilectus, fuit felicior, sed Petrus quia plus diligens, fuit melior. Sed hoc esset contra iustitiam. Et ideo hoc refertur ad mysterium: nam per hos duos duplex vita significatur, scilicet activa et contemplativa, et utriusque finis et obiectum est Christus. Sed vita activa, quae signatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quae significatur per Ioannem: quia magis sentit praesentis vitae angustias, et aestuantius ab eis liberari desiderat et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia eam magis conservat; non enim simul finitur cum vita corporis, sicut vita activa. Ps. LXXXVI, 2: *diligit dominus portas Sion super omnia tabernacula Iacob.* Sed aliqui secundum litteram hoc solvere volentes distinguunt in Christo duplicem dilectionem, secundum duplicem voluntatem, divinam scilicet et humanam, et dicunt quod Christus dilexit plus Petrum dilectione divina, Ioannem vero plus dilectione humana. Sed contra hoc est quod voluntas humana in Christo totaliter conformis erat voluntati divinae: unde quem plus diligebat voluntate divina, plus etiam dilexit voluntate humana. Dicendum ergo, quod illum plus diligebat cui magis bonum volebat. Petrum autem plus diligebat ad hoc ut faceret eum magis suum dilectorem; Ioannem autem diligebat ad aliud, scilicet ad perspicacitatem intellectus. Eccli. c. XV, 5: *implevit eum dominus spiritu sapientiae et intellectus.* Et secundum hoc Petrus est melior, quia caritas supereminet scientiae, I Cor. XIII, 8; Ioannes vero melior secundum perspicacitatem intellectus. Sed merita ipsorum ponderare solius Dei est. Prov. c. XVI, 1: *spirituum ponderator est dominus.* Et ideo alii dicunt, et melius, quod Petrus plus dilexit Christum in membris, et sic etiam fuit plus a Christo dilectus, et ideo ei Ecclesiam commendavit, Ioannes vero plus Christum in seipso, et sic ab eo plus fuit dilectus, unde ei matrem commendavit. Vel dicendum, quod Petrus dilexit Christum quantum ad promptitudinem et fervorem, Ioannes vero plus fuit dilectus quantum ad familiaritatis indicia, quae ei Christus magis demonstrabat propter eius iuventutem et puritatem. Et ideo consequenter cum subiungit *qui et recubuit in coena super pectus eius*, commendatur ex secundo privilegio, scilicet specialis familiaritatis ad Christum; et hoc est supra expositum. Tertio commendatur ex privilegio specialis fiduciae quam habebat de Christo, ita ut confidentius prae omnibus aliis eum interrogaret; unde dicit *et dixit ei: domine, quis est qui tradet te?* Quod similiter expositum est. Causam autem quare Ioannes commemorat huiusmodi privilegia sua, dixit Chrysostomus esse ad commendationem Petri. Posset enim credi quod Petrus propter hoc quod Christum negaverat, non fuisset admissus ad pristinam familiaritatem, et ideo ut hoc excludat, ostendit quod ad maiorem admissus est. Qui in coena non audebat interrogare, sed Ioanni interrogationem commisit, post passionem fratrum praepositura committitur, et non solum pro se interrogat, sed pro Ioanne. In quo datur intelligi, quod lapsi in peccatum quandoque in maiorem gratiam resurgunt. Bar. IV, 28: *sicut enim fuit sensus vester ut erraretis a Deo, decies tantum iterum convertentes requiretis eum.* Et ideo statim Evangelista primo subdit interrogationem, dicens *hunc ergo cum vidisset Petrus, dixit Iesu: hic autem quid?* Ubi ponitur commendatio Ioannis quantum ad futura, et primo ponitur interrogatio Petri; secundo responsio Christi, ibi *dixit ei Iesus: sic eum volo manere donec veniam*; tertio ponitur intellectus huius responsionis, ibi *exivit ergo sermo inter fratres* et cetera. Sciendum est autem circa primum, quod domino dicente Petro *sequere me*, Petrus gressu corporali coepit eum sequi, et Ioannes etiam secum: quem videns Petrus sequentem, interrogat pro eo Christum, dicens *hic autem quid?* Quasi dicat: ecce ego sequor te in passione, sed hic numquid morietur? De quo etiam Ioannes interrogasset, sed non audebat. Secundum autem Chrysostomum Petrus non intendebat quaerere de passione, sed de praelatione. Petrus enim super omnes alios condiscipulos diligebat Ioannem, et semper leguntur esse simul et in Evangelio et Act. c. III, 1, et ideo volebat eum habere socium in officio praedicationis per orbem: unde dicit *hic autem quid*, supple: faciet? Veniat mecum. Consequenter ponitur responsio Christi, cum dicit *dicit ei Iesus: sic eum volo manere donec veniam.* Sed sciendum, quod in Graeco non habetur *sic*, sed *si eum volo manere* et cetera. Sed non multum refert: qualitercumque enim dicatur, occurrit a principio sensus ille horum verborum, qui ipsis apostolis visus est, scilicet quod non moritur. Dicit enim *sic eum volo manere donec veniam*, quasi dicat: non morietur usque ad adventum meum. Sed hoc excluditur per hoc quod subditur *et non dixit Iesus, quia non moritur: sed, sic eum volo manere donec veniam: quid ad te?* Sed quidam hunc sensum sustinere volentes, dicunt quod Ioannes hoc subdit, non ut excluderet praedictum intellectum, sed ut ostenderet quod dominus hunc intellectum per haec verba non expressit, sed per illa tantum *sic eum volo manere.* Et propter hoc dicunt, quod Ioannes nondum est mortuus. Sed diversimode opinatum est de eius sepultura. Verum est enim, secundum omnes, quod sepulcrum intravit, et adhuc illud apparet. Quidam autem dicunt, quod sepulcrum vivens intravit, et divina virtute exivit translatus ad locum Enoch et Eliae, ubi reservatur usque ad finem mundi. Et secundum hoc exponitur sic: *sic eum*, vivum, *volo manere*, usque ad finem mundi; et tunc pro me patietur martyrium ab Antichristo cum illis duobus. Nam inconveniens est quod non moriatur: quidquid enim oritur, moritur. Hebr. c. IX, 27: *statutum est omnibus hominibus semel mori.* Alii vero dicunt, quod sepulcrum suum, quod est apud Ephesum, vivens intravit, et in eo adhuc vivit dormiens donec veniat Christus; habentes in argumentum huiusmodi, quod illic terra sursum quasi ebulliens scaturit quod eius anhelitu fieri dicunt. Sed hoc excludit Augustinus, dicens, quod minus est si dormiens vivit, quam si viveret beatus. Cur ergo Christus discipulo quem prae ceteris diligebat, pro magno munere longum donasset somnum, et privasset eum tanto bono, pro quo apostolus cupiebat dissolvi et cum Christo esse? Phil. I, 23. Et ideo non est hoc credendum; sed quod mortuus fuit, et resurrexit etiam in corpore. Et huiusmodi signum est, quia corpus eius non invenitur, et sic beatus manet cum Christo, secundum quod invitavit eum. Apoc. c. ult., 20: *dicit qui testimonium perhibet istorum: etiam venio cito.* Est ergo exponendum mystice, secundum Augustinum, ut intelligatur per hoc quod dicit *manere*, idest permanere, sive expectare, secundum illud Lc. XXIV, 49: *manete in civitate donec induamini virtute ex alto.* Et sic dominus de Ioanne, idest de vita contemplativa dicit *sic eum volo manere*, idest expectare, *donec veniam*, vel in fine mundi, vel in morte cuiuslibet contemplativi: quia contemplativa hic inchoata non perficitur; sed inchoata manet, et expectat donec Christus veniat, perficienda cum venerit. Apoc. c. VI, 11: *dictum est illis ut requiescerent tempus adhuc modicum donec compleatur numerus conservorum eorum*; Lc. X, 43: *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*; Prov. III, 16: *longitudo dierum in dextera eius, et in sinistra illius divitiae et gloria.* Sed activa vita perfecta, et informata eius passionis exemplo, interim sequitur Christum, patiendo pro eo. Sed, secundum Chrysostomum, legitur sic: *sic eum volo manere*, idest remanere in Iudaea, et in hac terra ad praedicandum, et te volo me sequi habendo sollicitudinem totius orbis, et patiendo pro me, et hoc *donec veniam*, ad delendum Iudaeos, *quid ad te?* Quasi dicat: meum est ordinare. Nam, sicut habetur in historiis, Ioannes non recessit de Iudaea usque ad tempus quo Vespasianus veniens in Iudaeam cepit Ierusalem, et tunc inde discedens venit ad Asiam. Vel, secundum Hieronymum, *tu me sequere*, idest per passionem, et *sic* scilicet Ioannem, *volo manere*, absque passione martyrii et mortis, *donec veniam*, ad vocandum eum ad me; supra XIV, 3: *iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum. Quid ad te?* Scilicet de hoc privilegio. Unde in legenda beati Ioannis dicitur, quod cum nonaginta esset annorum, apparuit ei dominus Iesus Christus, et invitavit eum ad convivium suum. Consequenter cum dicit *exiit ergo sermo iste inter fratres quia discipulus ille non moritur*, ponitur quomodo discipuli praedicta verba domini intellexerunt, scilicet quod non moreretur. Et hoc est quod dicit *exiit sermo*, idest vulgatum est, *inter fratres*, idest inter discipulos, Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum, quod discipulus ille*, scilicet Ioannes, *non moritur.* Sed hunc intellectum corrigit, dicens *et non dixit Iesus, non moritur*; Matth. XV, 16: *adhuc et vos sine intellectu estis?* Alia omnia exposita sunt.

Lectio 6

[87563] Super Io., cap. 21 l. 6 Hic ponitur ultima pars Evangelii, quae est quasi epilogus, et primo ponitur commendatio Evangelii; secundo superexcessus rei quae in Evangelio narratur, ibi *sunt autem et alia multa quae fecit Iesus.* Evangelium autem commendatur dupliciter. Primo quidem ex auctore; secundo vero ex veritate, ibi *et scimus quia verum est testimonium eius.* Circa auctorem tria ponit. Primo eius auctoritatis privilegium, quia *hic est discipulus ille*, supple replicando: praedilectus, familiaris, fideliter interrogans, et cui datum est ut sic maneat *donec veniam*, quae omnia ad auctoritatis privilegium spectant. Dicitur Ioannes specialiter praedilectus propter specialitatem caritatis. Supra XIII, 35: *in hoc cognoscent omnes quod mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem.* De dilectione autem fraterna nullus apostolorum tantum loquitur quantum ipse in epistolis suis. Legitur etiam de eo, quod iam senex effectus portabatur ad Ecclesiam a discipulis suis ut instrueret fideles, quibus dicebat hoc tantum: *filioli, diligatis invicem.* Et in hoc est perfectio disciplinae Christianae. Secundo propter eius officium, quod est perhibere testimonium, unde dicit *et testimonium perhibet de his.* Hoc est proprium apostolorum officium; Actor. I, 8: *eritis mihi testes*; Is. XLIV, 8: *vos testes mei, dicit dominus.* Tertio subdit eius studium, cum dicit *et scripsit haec*: qui enim ex officio apostolatus praesentibus testificatus est de gestis Christi, ipsemet ex studio, praedicta gesta ad utilitatem futurorum et absentium scripsit. Is. VIII, 1: *sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis: velociter spolia detrahe, cito praedare*; Eccli. XXXVIII, 25: *sapientiam scribet in tempore vacuitatis; et qui minoratur actu, sapientiam percipiet; qua sapientia replebitur.* Datum est enim ipsi Ioanni ut viveret usque ad tempus quo Ecclesia in pace erat; et tunc haec omnia scripsit. Sed ideo addit hoc, ne videatur hoc Evangelium, propter hoc quod scriptum fuerat post mortem omnium apostolorum, et alia Evangelia approbata fuerant ab eis, et specialiter illud Matthaei, minoris esse auctoritatis quam alia tria Evangelia. Hic ponitur veritas Evangelii. Et loquitur in persona totius Ecclesiae a qua receptum est hoc Evangelium. Prov. VIII, 7: *veritatem meditabitur guttur meum.* Notandum autem, quod cum multi scriberent de Catholica veritate, haec est differentia, quia illi, qui scripserunt canonicam Scripturam, sicut Evangelistae et apostoli, et alii huiusmodi, ita constanter eam asserunt quod nihil dubitandum relinquunt. Et ideo dicit *et scimus quia verum est testimonium eius*; Gal. I, 9: *si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit.* Cuius ratio est, quia sola canonica Scriptura est regula fidei. Alii autem sic edisserunt de veritate, quod nolunt sibi credi nisi in his quae vera dicunt. Hic ponitur insufficentia Scripturae suae quantum ad rem quam scribit, ut quasi removeat quod haec scripsit quasi volens praestare gratiam dilectori suo: quia non solum ista fecit, sed etiam *multa alia quae non sunt scripta in libro hoc.* Hoc autem quod sequitur *quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum posse capere eos qui scribendi sunt libros*, potest dupliciter exponi. Uno modo, ut *capere* referatur ad capacitatem intellectus; quasi dicat: tot possent dici de Christo quod nec mundus caperet eos libros qui de his scriberentur. Supra XVI, 12: *multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo*, idest capere. Alio modo, ut sit locutio hyperbolica: et significat excessum operum Christi. Sed quid est hoc quod dicit? Praemisit enim: *et scimus quia verum est testimonium eius*, et statim subdit hyperbolicam locutionem. Sed, secundum Augustinum, sacra Scriptura utitur quibusdam figuratis locutionibus, sicut: *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*, et tamen non sunt falsae: ita quando in sacra Scriptura est aliqua locutio hyperbolica.

Non enim est intentio dicentis ut credatur quod dicit, sed quod intendit significare, scilicet excessum operum Christi. Hoc tamen non fit quando aliquid quod erat obscurum vel dubium exponitur, sed quando id quod est apertum augetur vel attenuatur; puta cum quis volens copiam alicuius rei commendare, dicit: hoc sufficit centum personis vel mille. Volens autem vituperare dicit: hoc vix sufficeret tribus. Nec tamen falsum dicit: quia sic verba rem quae indicatur excedunt, ut ostendatur quod non intendit mentiri, sed ostendere esse parum vel multum. Vel potest referri ad virtutem Christi, qui signa faciebat: ut fiat vis in hoc quod dicit *per singula*. Scribere enim per singula, signa et dicta Iesu Christi, est dictorum singulorum et factorum enucleare virtutem. Verba autem et facta Christi sunt etiam Dei. Si quis autem vellet eorum rationem per singula scribere vel narrare, nullo modo posset; immo etiam nec totus mundus hoc potest. Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei verbum. A principio enim Ecclesiae semper scripta sunt de Christo, nec tamen sufficienter; immo si duraret mundus per centum millia annorum, possent libri fieri de Christo, nec ad perfectionem per singula, facta et dicta sua enuclearentur. Eccle. ult., 12: *faciendi plures libros nullus est finis*; Ps. XXXIX, 5: *annuntiavi, et locutus sum: multiplicati sunt super numerum.*

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

dedicatio

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Dedicatio

[85332] Catena in Mt. , dedicatio Sanctissimo ac reverendissimo patri domino Urbano, divina providentia Papae quarto, frater Thomas de Aquino, ordinis fratrum praedicatorum, cum devota reverentia, pedum osculo beatorum. Fons sapientiae unigenitum Dei verbum praesidens in excelsis, per quod pater sapienter fecerat et suaviter disposuerat universa, in fine temporum carnem sumere voluit, ut sub tegumento naturae corporeae, splendorem eius humanus intuitus posset inspicere, quem in celsitudine maiestatis divinae attingere non valebat. Diffuderat siquidem radios suos, sapientiae videlicet suae indicia, super omnia opera quae creavit; quodam vero ampliori privilegio imaginem propriam hominum animabus impresserat, quam tamen diligentius expresserat in cordibus ipsum amantium secundum sui muneris largitatem. Sed quid est hominis anima in tam immensa creatura, ut divinae sapientiae vestigia possit comprehendere ad perfectionem? Quinimmo et sapientiae lux infusa hominibus per peccati tenebras et occupationum temporalium caligines fuerat obumbrata; et intantum est quorumdam cor insipiens obscuratum, ut Dei gloriam in idola vana converterent, et quae non conveniunt facerent, in sensum reprobum incidentes. Divina vero sapientia, quae ad sui fruitionem hominem fecerat eum sui inexpertem esse non sinens, totum se in humanam naturam contulit, eam modo sibi assumendo mirabili, ut errantem hominem ad se totaliter revocaret. Huius igitur sapientiae claritatem nube mortalitatis velatam, primus apostolorum princeps fide conspicere meruit, et eam constanter absque errore et plenarie confiteri, dicens *tu es Christus filius Dei vivi.* O beata confessio, quam non caro et sanguis, sed pater caelestis revelat. Haec in terris fundat Ecclesiam, aditum praebet in caelum, peccata meretur solvere, et contra eam portae non praevalent Inferorum. Huius igitur fidei ac confessionis heres legitime, sanctissime pater, pio studio mens vestra invigilat, ut tantae sapientiae lux fidelium corda perfundat et haereticorum confutet insanias, quae portae Inferorum merito designantur. Sane si, secundum Platonis sententiam, beata censetur respublica cuius rectores operam sapientiae dare contigerit, illi siquidem sapientiae quam imbecillitas intellectus humani erroribus plerumque commaculat, quanto magis sub vestro regimine beatus censeri potest populus Christianus, ubi tanta diligentia excellentissimae illi sapientiae curam impenditis, quam Dei sapientia carnalibus membris induta et verbis docuit

et operibus demonstravit? Et huius siquidem diligentiae studio vestrae sanctitati complacuit mihi committere Matthaei Evangelium exponendum, quod iuxta propriam facultatem executus, sollicite ex diversis doctorum libris praedicti Evangelii expositionem continuam compilavi, pauca quidem certorum auctorum verbis, ut plurimum ex Glossis adiiciens, quae, ut ab eorum dictis possent discerni, sub Glossae titulo praenotavi. Sed et in sanctorum doctorum dictis hoc adhibui studium, ut singulorum auctorum nomina, nec non in quibus habeantur libri assumpta testimonia describantur, hoc excepto quod libros et expositionem supra loca quae exponebantur, non oportebat specialiter designari: puta, sicubi nomen inveniatur Hieronymi, de libro mentione non facta, datur intelligi quod hoc dicat super Matthaeum, et in aliis ratio similis observetur, nisi in his quae de commentario Chrysostomi super Matthaeum sumuntur, oportuit inscribi in titulo super Matthaeum, ut per hoc ab aliis quae sumuntur de ipsius homiliario distinguantur. In assumendis autem sanctorum testimoniis, plerumque oportuit aliqua rescindi de medio ad prolixitatem vitandam, nec non ad manifestiorem sensum vel, secundum congruentiam expositionis, litterae ordinem commutari; interdum etiam sensum posui, verba dimisi, praecipue in homiliario Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa. Fuit autem mea intentio in hoc opere non solum sensum prosequi litteralem, sed etiam mysticum ponere; interdum etiam errores destruere, nec non confirmare Catholicam veritatem. Quod quidem necessarium fuisse videtur, quia in Evangelio praecipue forma fidei Catholicae traditur et totius vitae regula Christianae. Prolixum igitur praesens opus non videatur alicui. Fieri enim non potuit ut haec omnia sine diminutione prosequerer, et tot sanctorum sententias explicarem, omnimoda brevitate servata. Suscipiat itaque vestra sanctitas praesens opus, vestro discutiendum corrigendumque iudicio, vestrae sollicitudinis et obedientiae meae fructum, ut dum a vobis emanavit praeceptum et vobis reservetur finale iudicium, ad locum unde exeunt flumina revertantur.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Prooemium

[85333] Catena in Mt., pr. *Super montem excelsum ascende, tu qui evangelizas Sion; exalta in fortitudine vocem tuam, qui evangelizas Ierusalem; exalta, noli timere. Dic civitatibus Iudae: ecce Deus vester; ecce dominus Deus in fortitudine veniet, et brachium eius dominabitur, ecce merces eius cum eo.* (Is. 40, 9-10). *Evangelii praenuntiator apertus Isaias propheta, evangelicae doctrinae sublimitatem, nomen et materiam breviter comprehendens, evangelicum doctorem ex persona domini alloquitur, dicens super montem excelsum ascende tu, et cetera. Ut autem ab ipso Evangelii nomine sumamus exordium.* Augustinus contra Faustum. *Evangelii nomen Latine interpretatur bonum nuntium vel bona Annuntiatio; quod quidem cum aliquod bonum annuntiatur, semper dici potest, proprie tamen hoc vocabulum obtinuit Annuntiatio salvatoris. Narratores quippe originis, factorum, dictorum, passionum domini Iesu Christi proprie dicti sunt Evangelistae.* Chrysostomus super Matth. *Quid enim his bonis nuntiatis fiat aequale? Deus in terra, homo in caelo, amicitia Dei ad nostram facta naturam, prolixum solutum praelium, Diabolus confusus, mors soluta, Paradisus apertus. Et haec omnia super dignitatem nostram, et cum facilitate nobis data sunt, non quia laboravimus, sed quia dilecti sumus a Deo.* Augustinus de vera religione. *Cum enim omnibus modis medeatur animis Deus, pro temporum opportunitatibus, quae mira sapientia eius ordinantur, nullo modo beneficentius consuluit generi humano, quam cum unicus filius consubstantialis patri et coaeternus, totum hominem suscipere dignatus est, et verbum caro factum est, et habitavit in nobis, ita enim demonstravit quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc*

quod hominibus in vero homine apparuit. Augustinus in sermone 9 de nativitate. *Demum factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. Hoc igitur bonum evangelizandum praenuntiat propheta dicens ecce Deus vester.* Leo ad Flavianum. *Exinanitio autem illa, qua se invisibilem praebuit, et creator ac dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non desertio potestatis.* Glossa. *Ne ergo sic Deus adesse credatur ut fieret aliqua diminutio potestatis, subiungit propheta ecce dominus in fortitudine veniet.* Augustinus de doctrina Christiana. *Non per locorum spatia veniendo, sed in carne mortali mortalibus apparendo.* Leo in Serm. 19 de passione domini. *De ineffabili autem Dei potentia factum est ut dum Deus verus est in carne passibili, conferatur homini gloria per contumeliam, incorruptio per supplicium, vita per mortem.* Augustinus de peccatorum meritis. *Fuso enim sanguine sine culpa, omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus homines a Diabolo antea tenebantur.* Glossa. *Quia ergo per virtutem Christi patientis homines a peccato liberati servi facti sunt Dei, sequitur et brachium eius dominabitur.* Leo Papa in Serm. 10 de passione. *Affuit autem nobis in Christo singulare praesidium, ut in natura passibili mortis conditio non maneret, quam impassibilis essentia recepisset; et per id quod non poterat mori, possit id quod mortuum fuerat, suscitari.* Glossa. *Et sic per Christum nobis immortalis gloriae aditus aperitur, unde sequitur ecce merces eius cum eo; de qua scilicet ipse dicit: merces vestra copiosa est in caelis.* Augustinus contra Faustum. *Aeternae enim vitae promissio, regnumque caelorum ad novum pertinet testamentum, temporalium vero promissiones testamento veteri continentur.* Glossa. *Sic ergo quatuor nobis de Christo evangelica doctrina tradit: divinitatem assumentem, humanitatem assumptam, mortem per quam a servitute eripimur, resurrectionem per quam nobis aditus gloriae vitae aperitur; et propter hoc in Ezechiele sub figura quatuor animalium demonstratur.* Gregorius super Ezech. *Ipse enim unigenitus Dei filius veraciter factus est homo; ipse in sacrificio nostrae redemptionis dignatus est mori, ut vitulus; ipse per virtutem suae fortitudinis surrexit, ut leo; ipse etiam ascendens ad caelos est elevatus, ut aquila.* Glossa. *In qua ascensione manifeste ostendit suam divinitatem. Matthaeus ergo in homine intelligitur, quia circa humanitatem Christi principaliter immoratur; Marcus in leone, quia agit de resurrectione; Lucas in vitulo, quia agit de sacerdotio; Ioannes in aquila, scribens sacramenta divinitatis.* Ambrosius super Lucam (in praefatione in Lucam, parum ante finem). *Et bene accidit, ut quoniam Evangelii huius librum secundum Matthaeum dicimus esse moralem, opinio huius praemitteretur: mores enim proprie dicuntur humani. Figura autem leonis ascribitur Marco, quia a potentiae coepit expressione divinae, cum dixit: initium Evangelii Iesu Christi filii Dei. Ioanni autem figura aquilae, eo quod divinae miracula resurrectionis expressit.* Gregorius super Ezech. *Haec autem ipsa uniuscuiusque libri evangelica exordia testantur: nam quia ab humana generatione coepit, iure per hominem Matthaeus; quia per clamorem in deserto, recte per leonem Marcus; quia a sacrificio exorsus est, bene per vitulum Lucas; quia vero a divinitate verbi coepit, digne per aquilam significatur Ioannes.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel Matthaeus, qui regiam Christi personam maxime commendavit, per leonem significatur; Lucas autem per vitulum, propter victimam sacerdotis; Marcus autem, qui neque stirpem regiam, neque sacerdotalem narrare voluit, et tamen in humanis versatus ostenditur, hominis figura significatur. Haec autem tria animalia: leo, homo, vitulus in terra gradiuntur, unde isti tres Evangelistae in istis maxime occupati sunt quae Christus in carne operatus est. At vero*

Ioannes velut aquila volat, et lucem incommutabilis veritatis acutissimis cordis oculis intuetur. Ex quo datur intelligi tres Evangelistas circa activam vitam fuisse versatos, Ioannem vero circa contemplativam. Doctores autem Graecorum per hominem intelligunt Matthaeum, quia genealogiam domini secundum carnem descripsit; per leonem vero Ioannem, quia sicut leo suo rugitu cunctis bestiis timorem incutit, sic et Ioannes cunctis haereticis timorem incussit; per vitulum intellexerunt Lucam, quia vitulus sacerdotalis est hostia, et ipse semper circa templum et sacerdotium versatus est; et per aquilam Marcum intellexerunt, quia aquila in Scripturis divinis solet significare spiritum sanctum, qui locutus fuit per ora prophetarum, et ipse a prophetico testimonio exorsus est. Hieronymus super Matth. *Circa numerum vero Evangelistarum sciendum est plures fuisse qui Evangelia scripserunt, sicut et Lucas Evangelista testatur dicens: quoniam quidem multi conati sunt ordinare etc., et sicut perseverantia usque ad praesens tempus monimenta declarant, quae a diversis auctoribus edita, diversarum haeresum fuere principia, ut est illud iuxta Aegyptios, et Thomam et Matthiam et Bartholomaeum, duodecim quoque apostolorum, et Basilidis, atque Apellis, et reliquorum, quos enumerare longissimum est. Ecclesia autem, quae supra petram domini voce fundata est, quatuor fluminum Paradisi instar eructans, quatuor annulos et angulos habet, per quos quasi arca testamenti et custos legis domini lignis mobilibus vehitur.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel quoniam quatuor sunt partes orbis terrae, per cuius universitatem Christi Ecclesia dilatatur. Alius autem fuit eis ordo cognoscendi atque praedicandi, alius autem scribendi. Ad cognoscendum quippe atque praedicandum primi fuerunt qui secuti sunt dominum in carne praesentem, docentem audierunt, facientemque viderunt, atque ex eius ore ad evangelizandum sunt missi; sed in conscribendo Evangelio, quod divinitus ordinatum esse credendum est, ex numero eorum, quos ante passionem dominus elegit, primum ultimumque locum duo tenuerunt: primum Matthaeus, ultimum Ioannes, ut reliqui duo, qui ex illo numero non erant, sed tamen Christum in illis loquentem secuti erant tanquam filii amplectendi, ac per hoc in loco medio constituti, utroque ab eis latere munirentur.* Remigius. *Matthaeus quidem scripsit in Iudaea sub tempore Caii Caligulae imperatoris; Marcus in Italia, Romae, sub tempore Neronis vel Claudii, secundum Rabanum; Lucas vero in Achaiae Baeotiaeque partibus, rogatus a Theophilo; et Ioannes Ephesi in Asia minori sub tempore Nervae principis.* Beda. *Sed tamen cum sint quatuor Evangelistae, non tam quatuor Evangelia quam unum quatuor librorum veritati consonum ediderunt. Sicut enim duo versus eamdem prorsus habentes materiam, pro diversitate metri et verborum duo sunt, et tamen non nisi unam continent sententiam, sic Evangelistarum libri, cum sint quatuor, unum continent Evangelium, quia unam doctrinam faciunt de fide Catholica.* Chrysostomus super Matth. *Sufficiebat autem ut unus Evangelista omnia diceret, sed cum quatuor ab uno ore omnia loquantur, non secundum eadem tempora, neque in eisdem locis convenientes, et ad invicem colloquentes, maxima fit demonstratio veritatis. Et hoc ipsum quod in aliquibus modicis dissonare videntur, maximum signum veritatis est; si enim omnia consonarent, crederent inimici, quod ex placito quodam humano convenientes scripserint quae scripserunt. In principalibus quidem, quae pertinent ad informationem vitae et praedicationem fidei, nequaquam dissonant nec in parvo. Si autem in miraculis hic quidem haec, ille vero illa dixit, hoc te non conturbet; si enim unus omnia dixisset, superfluus esset numerus reliquorum; si omnes diversa, nequaquam consonantiae demonstratio appareret; si autem aliquid de temporibus vel modis differ-*

enter annuntiant, hoc nihil impedit eorum quae dicta sunt veritatem, ut infra ostendetur. Augustinus de Cons. Evang. *Quamvis autem singuli eorum suum quemdam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur; sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adiunxit.* Glossa. *Sublimitas autem evangelicae doctrinae consistit quidem primo in eius excellentissima auctoritate.* Augustinus de Cons. Evang. *Inter omnes enim divinas auctoritates, quae sanctis litteris continentur, Evangelium merito excellit, cuius primi praedicatores apostoli fuerunt, qui dominum Iesum salvatorem nostrum Christum etiam in carne praesentem viderunt; quorum quidam, hoc est Matthaeus et Ioannes, etiam scripta de illo, quae scribenda visa sunt, libris singulis ediderunt. Ac ne putaretur, quod attinet ad percipiendum ac praedicandum Evangelium, interesse aliquid utrum illi annuntient qui eumdem dominum hic in carne apparentem secuti sunt, an alii qui ex illis comperta fideliter crediderunt, divina providentia procuratum est per spiritum sanctum ut quibusdam etiam ex illis qui primos apostolos sequebantur non solum annunciandi, verum etiam scribendi Evangelium tribueretur auctoritas.* Glossa. *Et sic patet quod sublimitas evangelicae auctoritatis a Christo dependet, et hoc designatur in verbis prophetae praemissis, cum dicitur super montem excelsum ascende tu. Mons enim excelsus Christus est, de quo idem Isaias dicit: erit in novissimis diebus praeparatus mons domus domini in vertice montium, idest super omnes sanctos, qui a monte Christo montes dicuntur, quia de plenitudine eius omnes accepimus. Recte autem ad Matthaeum dicitur supra montem excelsum ascende tu, quia, sicut praedictum est, ipse in propria persona facta Christi vidit et eius doctrinam audivit.* Augustinus de quaest. Evang. *Illud autem discutiendum est quod solet nonnullos movere, cur ipse dominus nihil scripserit ut aliis de ipso scribentibus necesse sit credere. Sed nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit, quandoquidem membra eius id operata sunt quod dictante capite cognoverunt. Quicquid enim de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus imperavit.* Glossa. *Secundo etiam habet evangelica doctrina sublimitatem virtutis, unde apostolus dicit quod Evangelium virtus Dei est in salutem omni credenti. Et hoc ostendit propheta in praemissis verbis, cum dicit exalta in fortitudine vocem tuam, in quo etiam modum evangelicae doctrinae designat in exaltatione vocis, per quam doctrinae claritas datur.* Augustinus ad Volusianum. *Modus enim ipse quo sancta Scriptura contexitur, est omnibus accessibilis, paucissimis penetrabilis; ea quae aperte continet quasi amicus familiaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum; ea vero quae in mysteriis occultat, nec ipsa eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere mens tardiuscula et inerudita, quasi pauper ad divitem; sed invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascat, sed etiam secreta exerceat veritate, hoc tam in promptis quam in reconditis habens. Sed ne aperta fastidirentur, eadem rursum aperta desiderantur, desiderata quodammodo renovantur, renovata suaviter intimantur. His salubriter et prava corriguntur et parva nutriuntur et magna oblectantur ingenia.* Glossa. *Sed quia vox exaltata longius auditur, potuit in exaltatione vocis, evangelicae doctrinae publicatio designari: quia non ad unam tantum gentem, sed ad universas nationes praedicanda mandatur. Praedicate, inquit dominus, Evangelium omni creaturae.* Gregorius in Evang. *Potest enim omnis creaturae nomine natio gentium designari.* Glossa. *Tertio autem habet evangelica doctrina altitudinem libertatis.* Augustinus contra adversarium legis et Proph. *In veteri enim testamento, propter temporalium bonorum promissionem, malorumque comminationem, servos parit temporalis Ierusalem, in novo autem, ubi fides impetrat caritatem, qua lex possit impleri, non magis timore poenae quam dilectione iustitiae, liberos parit Ierusalem aeterna.* Glossa. *Unde et hanc sublimitatem doctrinae evangelicae propheta designat dicens exalta, noli timere. Restat autem videre quibus et qua de causa hoc Evangelium sit scriptum.* Hieronymus super Matth. *Matthaeus enim Evangelium in Iudaea Hebraeo sermone edidit, ob eorum maxime causam qui in Ierusalem crediderant ex Iudaeis. Cum enim primo praedicasset Evangelium in Iudaea, volens transire ad gentes, primus Evangelium scripsit Hebraice, quod fratribus a quibus ibat, in memoria dereliquit. Sicut enim necesse fuit ad confirmationem fidei Evangelium praedicari, sic et contra haereticos scribi.* Chrysostomus super Matth. *Corpus autem suae narrationis ordinavit Matthaeus: primum ergo nativitatem, deinde Baptismum, tertio tentationem, quarto doctrinam, quinto miracula, sexto passionem, septimo resurrectionem et ascensionem ipsius; non solum historiam de Christo exponere volens per hoc, verum etiam evangelicae vitae statum docere, quoniam nihil est quod ex parentibus nascimur, nisi iterum per aquam et spiritum renati fuerimus ex Deo. Post Baptismum autem necesse est contra Diabolum stare. Post hoc quasi omni superata tentatione factus idoneus ad docendum, si quidem sacerdos est, doceat, et doctrinam suam bonae vitae quasi miraculis factis commendet; si laicus est, operibus doceat fidem. Deinde necesse est exire nos de hoc stadio mundi et tunc restat ut tentationum victoriam resurrectionis merces sequatur, et gloria.* Glossa. *Patet igitur ex praemissis Evangelii nomen, evangelicae doctrinae materia, scriptorum Evangelii figura, numerus, tempus, lingua, differentia et ordo, evangelicae doctrinae sublimitas, et quibus hoc Evangelium sit conscriptum et ordo processus ipsius.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

a capite I ad caput II

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 1

Lectio 1

[85334] Catena in Mt., cap. 1 l. 1 Hieronymus. *Quia faciem hominis Matthaeus significat, quasi de homine exorsus est scribere, dicens liber generationis.* Rabanus. *Quo exordio satis ostendit generationem Christi secundum carnem suscepisse narrandam.* Chrysostomus, super Matth. *Iudaeis enim Evangelium scripsit, quibus superfluum erat exponere divinitatis naturam, quam cognoscebant; necessarium autem fuit eis mysterium incarnationis ostendere. Ioannes autem cum gentibus Evangelium scripsit, quae non cognoscebant si Deus filium habet; ideo necessarium fuit primum illis ostendere quia est filius Dei Deus, deinde quia carnem suscepit.* Rabanus. *Cum autem parvam libri particulam teneat generatio, dixit liber generationis. Consuetudo enim Haebraeorum est ut voluminibus ex eorum principiis imponant nomina, ut est Genesis.* Glossa. *Planior autem sensus esset: hic est liber generationis, sed hic est mos in multis, ut visio Isaiae, subaudis: haec est: generationis autem singulariter dicitur, quamvis multae per ordinem replicentur, quia propter Christi generationem ceterae hic indicuntur.* Chrysostomus in Matth. *Vel ideo librum hunc generationis nominat, quia haec est totius dispensationis summa, et radix bonorum omnium, Deum hominem factum esse: hoc enim facto alia secundum rationem sequebantur.* Remigius. *Dicit autem liber generationis Iesu Christi quia noverat scriptum esse: liber generationis Adae; et ideo sic exorsus est, ut opponeret librum libro. Adam novum Adae veteri, quia omnia per istum sunt restaurata quae per illum sunt corrupta.* Hieronymus in Matth. *In Isaia autem legimus: generationem eius quis enarrabit? Non ergo putemus Evangelistam prophetae esse contrarium, ut quod ille impossibile dixit esse effatu, hic*

narrare incipiat, quia ibi de generatione divinitatis, hic de incarnatione dictum est. Chrysostomus in Matth. *Nec tamen parva aestimes te audire, hanc audiens generationem. Est enim valde auditu mirabile quod ineffabilis Deus ex muliere nasci dignatus est, et habere progenitores David et Abraham.* Remigius. *Si autem aliquis dixerit quia propheta de nativitate humanitatis dixit, non est respondendum ad interrogationem prophetae. Nullus generationem domini narravit, sed perrarus, quia Matthaeus et Lucas.* Rabanus. *In hoc autem quod dicit Iesu Christi, regalem et sacerdotalem in eo exprimit dignitatem; nam Iesus, qui nominis huius praesagium praetulit, primus post Moysen in populo Israel ducatum tenuit; Aaron vero mystico consecratus unguento, primus in lege sacerdos fuit.* Augustinus de quaest. novi et veteris testamenti. *Quod autem per olei unctionem praestabat Deus illis qui in reges vel sacerdotes ungebantur, hoc praestitit spiritus sanctus homini Christo, addita expiatione: spiritus enim sanctus purificavit quod de Maria virgine in corpus salvatoris profecit; et haec est unctio corporis salvatoris, quare Christus est appellatus.* Chrysostomus super Matth. *Quia vero impia prudentia Iudaeorum negabat Iesum de David semine esse natum, subdit filii David, filii Abraham. Quare autem non sufficiebat dicere illum filium Abrahae solius, aut David solius? Quia ad ambos de Christo nascituro ex eis promissio fuerat facta: ad Abraham quidem sic: et in semine tuo benedicentur omnes gentes terrae; ad David autem ita: de fructu ventris tui ponam super sedem tuam. Ideo ergo utriusque filium dixit, ut utriusque promissiones in Christo adimpletas ostenderet. Deinde, quia Christus tres dignitates fuerat habiturus: rex, propheta, sacerdos. Abraham propheta fuit et sacerdos, sicut Deus ad illum dicit in Genesi: accipe mihi vaccam triennem; propheta autem, sicut ait dominus ad Abimelech de illo: propheta est, et orabit pro te. David rex fuit et propheta; sacerdos autem non fuit. Ideo ergo amborum filius nominatus est, ut utriusque patris triplex dignitas originali iure recognosceretur in Christo.* Ambrosius super Lucam. *Ideo etiam duos generis auctores elegit: unum qui de cognatione populorum promissum accepit, alterum qui de generatione Christi oraculum consecutus est. Et ideo, licet sit ordine successionis posterior, prior tamen describitur quia plus est, promissum accepisse de Christo, quam de Ecclesia, quae est per Christum potior est enim qui salvat eo quod salvatur.* Hieronymus in Matth. *Ordo etiam praeposterus, sed necessario commutatus. Si enim primum posuisset Abraham, et postea David, rursus ei repetendus fuisset Abraham, ut generationis series texeretur.* Chrysostomus super Matth. *Altera autem ratio est, quia regni dignitas maior est quam naturae, nam etsi Abraham praecedat in tempore, David praecedebat in dignitate.* Glossa. *Quia vero ex hoc titulo apparet totum hunc librum conscribi de Iesu Christo, necessarium est praecognoscere quid sit sentiendum de ipso, sic enim melius exponi poterunt quae in hoc libro de eo dicuntur.* Augustinus de quaest. Evang. *Error autem haereticorum de Christo tribus generibus terminatur: aut de divinitate, aut de humanitate, aut de utroque falluntur.* Augustinus de Haeres. *Cerinthus ergo et Ebion Iesum Christum hominem tantum fuisse dixerunt, quos secutus Paulus Samosatenus, Christum non semper fuisse, sed eius initium, ex quo de Maria natus est, asseverat, nec enim aliquid amplius quam hominem putat; et haec haeresis postea a Photino confirmata est.* Athanasius contra Haeret. *Ioannes autem apostolus istius insaniam longe ante spiritu sancto conspiciens, eum alto imperitiae sopore demersum suae vocis praeconio excitat, dicens: in principio erat verbum. Ei ergo quod in principio erat apud Deum non relinquitur in novissimo tempore ut originis suae ab homine principium sumpserit. Item inquit: pater, clarifica me illa* *gloria quam habui apud te priusquam mundus fieret. Audiat Photinus eum gloriam ante principium possedisse.* Augustinus de Haeres. *Nestorii autem perversitas fuit ut hominem tantummodo ex beata Maria virgine genitum praedicaret, quem verbum Dei non in unitatem personae, et in societatem inseparabilem recepisset; quod Catholicorum aures nequaquam ferre potuerunt.* Cyrillus Alex. ad monachos Aegypti. *Ait enim apostolus de unigenito quod cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo. Quis est ergo ille qui est in forma Dei? Aut quomodo exinanitus est, et descendit ad humilitatem secundum hominis formam? Et quidem si praedicti haeretici in duo dividentes Christum, idest in hominem et verbum, hominem dicunt sustinuisse exinanitionem, separantes ab eo Dei verbum, praeostendendum est quia in forma et in aequalitate intelligitur et fuit patris sui, ut exinanitionis sustineret modum. Sed nihil creaturarum est, si secundum propriam intelligatur naturam, in patris aequalitate quomodo ergo exinanitus dicitur, et ex qua eminentia ut esset homo descendit? Aut quomodo intelligitur assumpsisse tamquam non habens in principio servi formam? Sed aiunt quod verbum patri aequale existens habitavit in homine nato per mulierem: et haec exinanitio. Certe audio filium dicentem sanctis apostolis: si quis diligit me, verbum meum custodiet, et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Audis quomodo in eis qui se diligunt, se et sibi cohabitare dixit Deum patrem? Putas ergo, ipsum exinanitum et vacuatum dabimus et servi formam accepisse, quia in diligentium se animabus facit mansionem? Quid autem spiritus habitans in nobis, putatis, et ipse humanationis dispensationem adimplet?* Abbas Isidorus ad Atribium presbyterum. *Verum ne universa annumeremus, unum, ad quod universa intendunt, dicemus quia illum qui Deus erat, humilia loqui, et dispensativum simul et utile est, et nihil inviolabili naturae praeiudicat. Eum vero qui homo est, divina et supernaturalia quaedam loqui summae praesumptionis est malum; nam regi quidem licet etiam et humiliter agere, militi vero non licet imperiales voces emittere. Si igitur Deus erat humanatus, etiam humilia locum habent; si vero homo tantum erat, excelsa non habent locum.* Augustinus de Haeres. *Sabellium discipulum Noeti quidam perhibent, qui dicebat Christum eumdem et patrem et spiritum sanctum.* Athanasius contra Haeret. *huius autem insanissimi furoris audaciam caelestium testimoniorum auctoritate frenabo ad demonstrandum propriae substantiae filii personam, non illa quae homini suscepto congruere cavillatur, assumens, sed illa in medium proferens testimonia, quae sine ullo ancipitis intelligentiae scrupulo divinitati eius competere omnes pariter confitentur. In Genesi enim Deum dixisse legimus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ecce pluraliter dicit faciamus, alium videlicet indicans ad quem loquentis factus est sermo. Si unus est, ad imaginem suam fecisse diceretur; nunc autem alius et alterius imaginem apertius fecisse describitur.* Glossa. *Alii vero veram Christi humanitatem negaverunt. Valentinus enim dixit Christum a patre missum spiritale vel caeleste corpus attulisse, nihilque assumpsisse de Maria virgine, sed per illam tamquam per rivum aut fistulam sine assumpta carne transisse. Nos autem non ideo credimus natum ex Maria virgine, quod aliter in vera carne existere atque hominibus apparere non posset, sed quia sic scriptum est in ea Scriptura, cui nisi crediderimus, nec Christiani nec salvi esse poterimus. Si autem de caelesti, vel aerea, vel humida creatura corpus assumptum vellet commutare in humanae carnis verissimam qualitatem, hoc eum potuisse facere quis negaret?* Augustinus de Haeres. *Manichaei vero dixerunt, phantasma esse dominum Iesum Christum, nec femineo posse nasci ex* *utero.* Augustinus, Lib. 83 quaest. *Sed si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus; et si fallit, veritas non est. Est autem veritas Christus; non ergo phantasma fuit corpus eius.* Glossa. *Et quia principium huius Evangelii, et etiam Evangelii secundum Lucam, manifeste ostendit Christum natum ex femina, ex quo apparet vera Christi humanitas, ergo utriusque Evangelii principia negant.* Augustinus contra Faustum. *Unde Faustus dicit: Evangelium quidem a praedicatione Christi et esse coepit et nominari, in quo ipse nusquam se natum ex hominibus dicit. At vero genealogia adeo non est Evangelium, ut nec eius scriptor ausus fuerit eam Evangelium nominare. Quid enim scribit? Liber generationis Iesu Christi filii David; non ergo liber Evangelii Iesu Christi, sed liber generationis. At vero Marcus, quia generationem scribere non curavit, sed tantum praedicationem filii Dei, quod est Evangelium, vide quam competenter sit exorsus: Evangelium, inquit, Iesu Christi filii Dei, ut hinc satis appareat genealogiam non esse Evangelium; namque et in ipso Matthaeo, post inclusum Ioannem in carcere, tunc legitur Iesum coepisse praedicare Evangelium regni. Ergo quicquid ante hoc narratur, genealogiam esse constat, non Evangelium. Ad Ioannem ergo et Marcum me contuli, quorum mihi principia non immerito placuerunt, quia nec David nec Mariam inducunt, nec Ioseph.* Contra quem Augustinus: *quid ergo respondebit apostolo dicenti: memor esto Iesum Christum resurrexisse a mortuis, ex semine David, secundum Evangelium meum? Quod autem erat apostoli Pauli Evangelium, hoc etiam ceterorum apostolorum et omnium fidelium; hoc enim alibi dicit: sive ego, sive illi Evangelium praedicaverunt.* Augustinus de Haeres. *Ariani autem patrem et filium et spiritum sanctum nolunt esse unius eiusdemque substantiae, naturae, aut existentiae; sed esse filium creaturam patris, spiritum vero sanctum creaturam creaturae, hoc est, ab ipso filio creatum volunt. Christum etiam sine anima carnem suscepisse arbitrantur.* Augustinus de Trinit. *Sed Ioannes in eo declarat filium non tantum Deum esse, sed etiam eiusdem cum patre substantiae, quia cum dixisset: et Deus erat verbum, addidit: omnia per ipsum facta sunt. Unde apparet ipsum factum non esse, per quem facta sunt omnia; et si factus non est, creatus non est; et sic eiusdem cum patre substantiae est; omnis enim substantia quae Deus non est, creatura est.* Augustinus contra Felicianum. *Nescio enim quid nobis mediatoris persona contulerit, qui melius nostrum non redimens, carnem, quae sine anima nec beneficium possit sentire, suscepit. Si enim venit Christus salvum facere quod perierat, quia totus homo periit, totus beneficio salvatoris indiget; et ideo Christus veniendo, totum salvat, corpus et animam assumendo.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Quomodo etiam ipsi respondent tam manifestis obiectionibus ex evangelica Scriptura, in qua contra eos dominus tam multa commemorat? Ut est illud: tristis est anima mea usque ad mortem; et: potestatem habeo ponendi animam meam; et multa huiusmodi. Qui si dicant in parabolis eum locutum esse, habemus Evangelistarum rationes, qui res gestas narrantes, sicut eum corpus habuisse testantur, sic eum indicant habere animam per affectiones quae non possunt esse nisi in anima. Eis enim narrantibus legimus: et miratus est Iesus, et iratus, et multa huiusmodi.* Augustinus de Haeres. *Apollinaristae autem sicut Ariani, Christum dixerunt carnem solam sine anima suscepisse. In qua quaestione testimoniis evangelicis victi, mentem, quae rationalis est anima hominis, defuisse animae Christi, sed pro hac ipsum verbum in ea fuisse dixerunt.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Sed si ita est, belluam quamdam cum figura humani corporis Dei verbum suscepisse crederetur.* Augustinus de Haeres. *De ipsa vero eius carne sic a recta fide dissensisse perhibentur ut dicerent carnem* *illam et verbum unius eiusdemque substantiae esse, contentiosissime asseverantes verbum carnem factum, hoc est; verbi aliquid in carnem fuisse mutatum atque conversum, non autem carnem de Mariae carne suscepisse.* Cyrillus ad Ioannem Antiochenum. *Furere autem arbitramur eos qui suspicati sunt, quod mutationis obumbratio circa divinam verbi naturam potest contingere: manet enim quod est semper, et non mutatur, nec conversionis est capax.* Leo ad Constantinopolitanos. *Nos autem non ita dicimus Christum hominem ut aliquid ei desit quod ad humanam certum est pertinere naturam, sive animam sive mentem rationabilem, sive carnem, quae non de femina sumpta sit, sed facta de verbo in carnem converso atque mutato. Quae ter falsa Apollinaristarum haeresis tres varias protulit partes.* Leo ad Palaestinos. *Eutyches quoque tertium Apollinaris dogma delegit, ut, negata humanae carnis atque animae veritate, totum dominum nostrum Iesum Christum unius assereret esse naturae, tamquam verbi divinitas ipsa se in carnem animamque verteret, et concipi, nasci aut nutriri, et cetera huiusmodi, eius tantum essentiae fuerit, scilicet divinae, quae nihil horum in se sine carnis recepit veritate, quoniam natura unigeniti, natura est patris, natura est spiritus sancti, simul impassibilis et sempiterna. Verum si ab Apollinaris perversitate haereticus iste decesserit, ne convinceretur deitatem passibilem sentire atque mortalem, et tamen verbi incarnati, id est verbi et carnis, unam audet pronuntiare naturam; non dubie in Manichaei et Marcionis transit insaniam, et dominum Iesum Christum simultorie omnia credit egisse, nec humanum ipsum corpus, sed phantasticam corporis speciem oculis apparuisse cernentium.* Idem ad Iulianum. *In eo vero quod Eutyches in episcopali iudicio ausus est dicere ante incarnationem duas fuisse in Christo naturas, post incarnationem autem unam, necessarium fuit ut ad reddendam rationem professionis suae sollicitis interrogationibus urgeretur. Arbitror enim eum talia loquentem hoc habere persuasum quod anima quam salvator assumpsit, prius in caelis sit commorata quam de Maria virgine nasceretur. Sed hoc Catholicae mentes auresque non tolerant, quia nil secum dominus de caelo veniens nostrae conditionis exhibuit, nec animam eius, quae anterior extitisset, nec carnem, quae non materni corporis esset, accepit. Unde quod in Origene merito damnatum est, qui animarum antequam corporibus insererentur non solum miras, sed et diversas fuisse asseruit actiones, necesse est quod in isto plectatur.* Remigius. *Has igitur haereses in principio Evangelii sui Evangelistae destruunt, nam Matthaeus cum narrat eum duxisse originem per reges Iudaeorum, verum hominem eum ostendit, et veram carnem habuisse. Similiter et Lucas, qui sacerdotalem stirpem et personam describit. Marcus autem, cum ait: initium Evangelii Iesu Christi filii Dei, et Ioannes cum ait: in principio erat verbum manifestant eum ante omnia saecula semper fuisse Deum apud Deum patrem.*

Lectio 2

[85335] Catena in Mt., cap. 1 l. 2 Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus Evangelista ostendit generationem Christi secundum carnem se suscepisse narrandam, quia genealogiam Christi exorsus est. Lucas autem tamquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans, non ab initio Evangelii sui, sed a Baptismo Christi generationes enarrat, ubi testimonium Ioannes perhibuit dicens: ecce qui*

tollit peccata mundi. In generationibus etiam Matthaei significatur nostrorum susceptio peccatorum a domino Christo. In generationibus autem Lucae significatur abolitio nostrorum peccatorum ab ipso, ideo generationes Christi Matthaeus descendens enarrat, Lucas autem ascendens. Humanam autem Christi generationem Matthaeus descendendo describens, ab Abraham generationes commemorat. Ambrosius super Lucam. *Prior enim Abraham meruit fidei testimonium, quia credidit Deo, et reputatum est ei ad iustitiam. Ideo etiam auctor generis debuit significari, quia instaurandae Ecclesiae sponsionem primus emeruit, cum dicitur: benedicentur in te omnes tribus terrae. Et iterum David delatum est quod Iesus filius eius diceretur, unde huic praerogativa servatur ut ab eo generationis dominicae manaret exordium.* Chrysostomus in Matth. *Evangelista igitur Matthaeus generationem dominicae carnis per seriem parentum volens commendare memoriae, ordiens a patre Abraham, dicit Abraham genuit Isaac. Cur non dixit: Ismael, quem primitus genuit? Sequitur Isaac autem genuit Iacob. Cur non dixit: Esau, qui eius primogenitus fuit? Quia scilicet per illos ad David pervenire non posset.* Glossa. *Omnes tamen fratres Iudae, cum ipso in generatione computat, quod etiam ideo factum est, quia Ismael et Esau non remanserunt in cultu unius Dei; fratres vero Iudae in populo sunt computati.* Chrysostomus in Matth. *Vel propterea duodecim patriarcharum meminit, ut eam quae ex progenitorum nobilitate est, elationem auferret. Etenim multi horum ex ancillis nati fuerunt, sed omnes similiter erant patriarchae et tribuum principes.* Glossa. *Ideo autem Iudam nominatim posuit, quia de illo tantum dominus descendit. In singulis autem patribus non solum debet notari historia, sed allegoria et moralitas: allegoria quidem in quo unusquisque patrum Christum praefiguret; moralitas in hoc notatur quod ex singulis patribus in nobis aliqua virtus per significationem nominis vel exemplum aedificetur. Abraham ergo in multis locis figuram Christi portat, et praeterea in nomine: Abraham enim pater multarum gentium interpretatur, et Christus est pater multorum fidelium. Abraham etiam de cognatione sua exiit, et in terra aliena demoratus est, et Christus, derelicto Iudaico populo, ad gentes per praedicatores suos exivit.* Chrysostomus super Matth. *Isaac autem interpretatur risus. Risus autem sanctorum est, non stulta cachinnatio labiorum, sed rationabile gaudium cordis, quod fuit mysterium Christi. Sicut enim ille parentibus in ultima senectute donatus est laetitia suis, ut cognoscatur quia non erat filius naturae, sed gratiae, sic et Christus in novissimo fine productus est a matre Iudaea gaudium cunctis; sed iste per virginem, ille de anu, ambo contra spem naturae.* Remigius. *Iacob supplantator interpretatur, et de Christo dicitur: supplantasti insurgentes in me subtus me. Iacob genuit Iudas et fratres eius.* Chrysostomus super Matth. *Et noster Iacob genuit duodecim apostolos in spiritu, non in carne; verbo, non in sanguine. Iudas autem interpretatur confessor, quoniam Christi erat imago, qui confessor patris erat futurus, dicens: confiteor tibi, pater, domine caeli et terrae.* Glossa. *Moraliter autem Abraham nobis virtutem fidei per exempla Christi significat, cum de eo legatur: Abraham credidit Deo, et reputatum est ei ad iustitiam. Isaac significat spem, quia interpretatur risus, fuit enim gaudium parentum; spes vero similiter est gaudium nostrum, dum aeterna bona sperare facit et de eis gaudere. Abraham ergo genuit Isaac quia fides generat spem. Iacob autem significat caritatem. Caritas enim amplectitur duas vitas: activam per dilectionem proximi, contemplativam per dilectionem Dei; activa per Liam, contemplativa per Rachel significatur. Lia enim laborans interpretatur, quia activa in labore est; Rachel visum principium, quia per contemplativam principium, id est Deus, videtur.*

Nascitur ergo Iacob de duobus parentibus, quia caritas nascitur de fide et spe; quod enim credimus et speramus, diligimus.

Lectio 3

[85336] Catena in Mt., cap. 1 l. 3 Glossa. *Praetermissis aliis filiis Iacob, Evangelista Iudae prosequitur generationem dicens Iudas autem genuit Phares et Zaram de Thamar.* Augustinus de Civit. Dei. *Nec Iudas primogenitus, nec istorum geminorum aliquis fuit primogenitus Iudae; sed ante illos iam tres genuerat. Eos itaque tenuit in ordine generationum per quos ad David, atque inde quo intenderet, perveniret.* Hieronymus. *Notandum autem in genealogia salvatoris nullam sanctarum assumi mulierum, sed eas quas Scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens, omnium peccata deleret, unde et in sequentibus Ruth Moabitis ponitur.* Ambrosius super Lucam. *Lucas autem has declinavit, ut immaculatam sacerdotalis generis seriem declararet. Sed sancti Matthaei consilium a rationis iustitia non abhorret, nam cum evangelizaret secundum carnem generatum esse qui omnium peccata susciperet, subiectum iniuriis, subditum passioni. Nec hoc quidem putavit exortem asserendum esse pietatis, ut maculatae quoque originis non recusaret iniuriam; simul ne puderet Ecclesiam de peccatoribus congregari, cum dominus de peccatoribus nasceretur; postremo ut beneficium redemptionis etiam a suis maioribus inchoaret, ne quis putaret originis maculam impedimento posse esse virtuti, nec se insolens de sui nobilitate iactaret.* Chrysostomus in Matth. *Post hoc monstratur omnes obnoxios fuisse peccatis: instat enim Thamar fornicatio Iudam accusans, et David a fornicaria muliere genuit Salomonem. Si autem a magnis lex non est impleta, nec a minoribus; et sic omnes peccaverunt, et necessaria facta est Christi praesentia.* Ambrosius super Lucam. *Vide autem quia non otiose Matthaeus utrumque significavit, cum Phares tantummodo commemorationem causa deposceret, quia hic in utroque mysterium est. Per geminos enim gemina describitur vita populorum: una secundum legem, altera secundum fidem.* Chrysostomus super Matth. *Per Zaram enim significatur Iudaicus populus, qui primus apparuit in luce fidei, quasi de vulva tenebrosa mundi procedens. Et ideo significatus est cocco circumcisionis, putantibus omnibus, quia ipse populus Dei erat futurus, sed posita est ante faciem eius lex, quasi sepes vel maceria. Sic ergo impeditus est populus Iudaicus per legem, sed temporibus Christi rupta est sepes legis, quae erat inter Iudaeos et gentes, sicut ait apostolus: medium parietem maceriae solvens. Sic factum est ut gentilis per Phares significatus, postquam rupta est lex per Christi mandata, primus ad fidem procedat; et postea sequitur Iudaicus populus. Sequitur Phares autem genuit Esron.* Glossa. *Iudas genuit Phares et Zaram antequam intraret Aegyptum, in quam ambo postea cum patre transierunt. In Aegypto vero Phares genuit Esron. Esron autem genuit aram. Aram autem genuit Aminadab, Aminadab autem genuit Naasson; et tunc Moyses eduxit eos de Aegypto. Naasson autem fuit dux sub Moyse in tribu Iuda per desertum, in quo genuit Salmon. Iste Salmon fuit princeps de tribu Iuda, qui cum Iosue terram promissionis intravit.* Chrysostomus super Matth. *Quoniam autem ex aliqua causa, secundum providentiam Dei, posita horum patrum*

nomina credimus. Sequitur Naasson autem genuit Salmon. Iste Salmon mortuo patre fuit princeps in tribu Iuda, qui cum Iosue terram promissionis intravit. Chrysostomus super Matth. *Accepit autem uxorem nomine Rahab. Haec autem Rahab dicitur fuisse Rahab meretrix de Iericho, quae suscepit exploratores filiorum Israel, abscondit eos, et servavit incolumes. Cum autem Salmon nobilis esset inter filios Israel, quia de tribu erat Iuda et quia filius principis erat, vidit Rahab sic fidelem quasi magnam aliquam constitutam, meruit accipere in uxorem. Forsitan autem et ideo interpretatur Salmon, quasi per ipsum nomen invitaretur a providentia Dei ut acciperet vas electionis Rahab. Interpretatur enim Salmon accipe vas. Sequitur Salmon autem genuit Booz de Rahab.* Glossa. *Iste Salmon in terra promissionis genuit de illa Rahab Booz. Booz autem genuit Obed ex Ruth.* Chrysostomus super Matth. *Quomodo autem Booz accepit uxorem Moabitidem nomine Ruth, exponere aestimavi superfluum, cum de his Scriptura sit omnibus manifesta. Hoc autem dicimus solum, quoniam Ruth, pro merito fidei suae nupsit Booz, quia deos patrum suorum repulit et Deum viventem elegit. Et Booz pro merito fidei suae illam accepit uxorem, ut ex coniugio tali sanctificato genus nasceretur regale.* Ambrosius super Luc. *Quomodo autem Ruth, cum esset alienigena, Iudaeo nupsit, et qua ratione in Christi generatione eius putaverit Evangelista copulae commemorationem esse faciendam, quae legis serie moechabatur? Quia ergo non de legitima salvator generatione manavit, videtur esse deforme, nisi ad apostolicam sententiam revertatis, quia non est lex posita iustis, sed iniustis. Haec enim cum esset alienigena et Moabitis, praesertim cum lex Moysi prohiberet has nuptias, Moabitasque excluderet ab Ecclesia, quomodo introivit in Ecclesiam nisi quia sancta et immaculata moribus supra legem facta est? Destinationem ergo legis excessit et meruit inter maiores dominici generis computari, propter cognationem mentis electam, non corporis. Magnum autem nobis exemplum est quod in illa nostrum omnium, qui ex gentibus collecti sumus, ingrediendi in Ecclesiam domini figura praecessit.* Hieronymus in epistola ad Paulinum. *Ruth etiam Moabitis Isaiae explet vaticinium dicentis: emitte agnum, domine, dominatorem terrae, de petra deserti ad montem filiae Sion. Sequitur Obed autem genuit Iesse.* Glossa. *Iesse pater David binomius est, quia frequentius vocatus est Isai. Sed quia propheta vocat eum non Isai, sed Iesse, dicens: egredietur virga de radice Iesse ut ostenderet illam prophetiam completam in Maria et in Christo, Evangelista posuit Iesse. Sequitur Iesse autem genuit David regem.* Remigius. *Sed quaerendum est quare sanctus Evangelista solum David nominaverit regem, quod ideo dixit ut ostenderet eum primum fuisse regem in tribu Iuda. Ipse autem Christus est Phares divisor, ut est illud: dividet agnos ab haedis. Est et Zaram oriens, ut est illud: ecce vir, oriens nomen eius. Est Esron sagitta, ut est illud: posuit me sicut sagittam electam.* Rabanus. *Vel atrium, propter abundantiam gratiae et latitudinem caritatis. Aram electus, secundum illud: ecce puer meus electus: vel excelsus, secundum illud: excelsus super omnes gentes dominus. Ipse est Aminadab, idest voluntarius, qui dicit: voluntarie sacrificabo tibi. Idem est et Naasson, idest augurium, qui novit praeterita, praesentia et futura. Vel serpentinus, secundum illud: Moyses exaltavit serpentem in deserto: est et Salmon, id est sensibilis, qui dicit: ego sensi de me virtutem exisse.* Glossa. *Ipse accipit Rahab, id est Ecclesiam de gentibus. Rahab enim fames, vel latitudo, vel impetus, quia Ecclesia gentium esurit et sitit iustitiam et impetu doctrinae philosophos et reges convertit. Ruth etiam interpretatur videns vel festinans, et significat Ecclesiam, quae puro corde videt Deum et festinat ad bravium supernae* *vocationis.* Remigius. *Est et Booz in quo robur, ut est illud: cum exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me. Est et Obed serviens, ut est illud. Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare. Est et Iesse incensum, secundum illud: ignem veni mittere in terram. Ipse est David manu fortis, secundum illud: dominus fortis et potens; desiderabilis, secundum illud: veniet desideratus cunctis gentibus; pulcher aspectu, secundum illud: speciosus forma prae filiis hominum.* Glossa. *Interim videamus quas virtutes isti patres in nobis aedificent, quia fides, spes et caritas omnium virtutum sunt fundamentum. Sequentes virtutes sunt quasi superadditiones. Iudas interpretatur confessio. Duplex est autem confessio: est altera fidei, altera peccatorum. Si ergo post tres supradictas virtutes peccatur, necessaria est non solum fidei, sed peccatorum confessio. Post Iudam sequitur Phares et Zaram. Phares divisio, Zaram oriens interpretatur, et Thamar amaritudo. Confessio enim generat divisionem a vitiis, et ortum virtutum, et amaritudinem poenitentiae. Post Phares sequitur Esron, qui sagitta interpretatur, postquam enim aliquis divisus est a vitiis et saecularibus debet fieri sagitta, ut in aliis vitia praedicando perimat. Sequitur aram, qui interpretatur electus, vel excelsus, quia postquam aliquis a mundo remotus est, et aliis proficit, necesse est ut Deo electus, hominibus celebris, excelsus in virtutibus habeatur. Naasson interpretatur augurium, hoc autem augurium non est saeculare, sed caeleste. De hoc gloriabatur Ioseph, fratribus mandans: vos detulistis scyphum domini mei, in quo augurari solebat. Scyphus est divina Scriptura, ubi est potus sapientiae, in hac auguratur sapiens, quia ibi videt futura, id est caelestia. Sequitur Salmon, idest sensibilis. Postquam enim aliquis studet in divina Scriptura, fit sensibilis, idest discernens gustu rationis, quid bonum, quid malum, quid dulce, quid amarum. Sequitur Booz, idest fortis. Instructus enim in Scripturis, fit ad omnia adversa toleranda fortis.* Chrysostomus super Matth. *Iste autem fortis est filius Rahab, id est Ecclesiae. Rahab enim interpretatur latitudo vel dilatata, quia enim ex omnibus finibus terrae vocata est Ecclesia gentium, latitudo appellatur.* Rabanus. *Sequitur Obed, id est servitus. Non enim idoneus est ad servitutem nisi qui fortis est; quae servitus generatur ex Ruth, idest festinantia. Oportet enim promptum esse servum, non pigrum.* Chrysostomus super Matth. *Nunc autem qui divitias et non mores, pulchritudinem et non fidem, et quod in meretricibus quaeri solet, hoc in coniugibus optant, non generant subditos filios vel sibi vel Deo, sed contumaces et contra se et contra Deum, ut filii eorum sint poena irreligiositatis eorum. Iste Obed genuit Iesse, id est refrigerium, nam quicumque est subditus Deo et parentibus suis, tales filios generat, Deo praestante, a quibus refrigeratur.* Glossa. *Vel Iesse, id est incensum. Si enim servimus ex amore et timore, erit devotio in corde, quae ex igne et desiderio cordis suavissimum incensum offert Deo. Postquam autem aliquis idoneus est servus et sacrificium Deo factus, sequitur ut sit David, id est manu fortis qui contra hostes fortiter dimicavit et Idumaeos tributarios fecit. Similiter ipse debet carnales, id est homines, verbo et exemplo Deo subiugare.*

Lectio 4

[85337] Catena in Mt., cap. 1 l. 4 Glossa. *Secundi quaterdenarii generationis seriem Evangelista*

decurrit, quae a regibus continetur; et ideo a David incipit qui primus in tribu Iudae regnavit, dicens David rex genuit Salomonem ex ea quae fuit Uriae. Augustinus de Cons. Evang. *Quia enim in generationibus Matthaei significatur nostrorum susceptio peccatorum, ideo ipse a David per Salomonem descendit, in cuius matre ille peccavit. Lucas vero ad David per Nathan ascendit, per quem prophetam Deus peccatum illius expiavit, quia in generationibus Lucae significatur abolitio peccatorum.* Augustinus in libro Retract. *Dicendum tamen fuit per cuius nominis prophetam, ne putaretur idem fuisse homo, cum alter fuerit, quamvis et ipse hoc nomine vocaretur.* Remigius. *Quaerendum est autem quare Evangelista Bersabee proprio nomine non nominavit sicut ceteras mulieres. Quod ideo est quia ceterae mulieres quamvis reprehensibiles fuissent, tamen laudabiles erant virtutibus. Bersabee vero non solum fuit conscia adulterii, sed etiam homicidii mariti sui, et ideo proprio nomine eam non nominavit in genealogia domini.* Glossa. *Tacet etiam nomen Bersabee, ut nominando Uriam, reducat ad memoriam illud maximum scelus quod in eum fecit.* Ambrosius super Lucam. *At vero sanctus David in eo est praecellentior quod hominem se ipse cognovit, et commissum super arrepta Uriae uxore peccatum poenitentiae curavit lacrymis abluendum, ostendens nobis neminem propriae virtuti debere confidere; habemus enim adversarium magnum, qui vinci a nobis sine Dei adiutorio non possit. Et plerumque in illustribus viris gravia peccata reperies, ut quasi homines tentationi potuisse succumbere cognoscas, ne virtutibus egregiis plusquam homines crederentur.* Chrysostomus super Matth. *Salomon autem interpretatur pacificus, quoniam omnibus in circuitu gentibus pacificatis et tributa reddentibus pacificum habuit regnum. Salomon autem genuit Roboam. Roboam interpretatur a multitudine populi. Multitudo enim mater est seditionis, quia quod a pluribus peccatur, plerumque manet invindicabile. Paucitas autem magistra est disciplinae.*

Lectio 5

[85338] Catena in Mt., cap. 1 l. 5 Hieronymus. *In quarto autem regum volumine legimus de Ioram Ochoziam fuisse generatum. Quo mortuo, Iosabeth filia Ioram regis, soror Ochoziae, tulit Ioas filium fratris sui, et eum internecioni, quae exercebatur ab Athalia, subtraxit. Cui successit in regnum filius eius Amasias. Post quem regnavit filius eius Azarias, qui appellatur Ozias, cui successit Ioatham filius eius. Cernis ergo quod, secundum fidem historiae, tres reges in medio fuerunt, quos Evangelista praetermisit. Ioram quoque non genuit Oziam, sed Ochoziam et reliquos quos numeravimus. Verum quia Evangelistae propositum erat tessaradecades in diverso temporis statu ponere, et quia Ioram generi se miscuerat impiissimae Iezabelis, idcirco usque ad tertiam generationem eius memoria tollitur, ne in sanctae nativitatis ordine poneretur.* Hilarius in Matth. *Purgata vero labe familiae gentilis, iam regalis in quarta generationum consequentium origo numeratur.* Chrysostomus super Matth. *Quod spiritus sanctus per prophetam contestatus est, dicens ut dispergeret omnem masculum de domo Achab et Iezabel, implevit Iehu filius Nansi, et accepit promissionem, ut usque ad quartam generationem sedeant filii eius in sede regni supra Israel. Quanta ergo benedictio facta est super domum Achab, tanta maledictio facta est super domum Ioram propter filiam iniqui Achab et Iezabel,*

ut usque ad quartam generationem praecidantur filii eius de regum numero, et sic peccatum eius descendit in filios eius, sicut fuerat scriptum: reddam peccata patrum in filios, usque ad tertiam et quartam generationem. Videte ergo quam periculosum est inire coniugia ex genere impiorum. Augustinus de quaest. novi et Vet. testamenti. *Vel non immerito sublati sunt de numero ceterorum Ochozias, Ioas et Amasias. Sic enim eorum continuavit impietas, ut nullum intervallum haberet. Salomon autem merito patris dimissum in regno est; Roboam autem merito filii; illi autem tres maligne agentes erasi sunt. Ad perditionem enim generis exemplum est quando iugiter malignitas panditur. Sequitur Ozias autem genuit Ioatham. Ioatham autem genuit Achaz. Achaz autem genuit Ezechiam.* Glossa. *Cui, cum esset sine liberis, dictum est: dispone domui tuae, quia morieris. Ideo flevit non propter longiorem vitam, cum sciret inde Salomonem placuisse Deo, quod non petiisset ampliores annos, sed quia dubitabat ne promissio Dei impleretur, cum se sciret esse de David, per quem oportebat venire Christum, et ipse erat sine liberis. Sequitur Ezechias autem genuit Manassen. Manasses autem genuit Amon. Amon autem genuit Iosiam. Iosias autem genuit Iechoniam et fratres eius in transmigratione Babylonis.* Chrysostomus super Matth. *Sed non sic positum est in libro regum, ubi talis est ordo: Iosias genuit Eliacim, postea vocatum Ioakim; Ioakim autem genuit Ieconiam. Sed Ioakim sublatus est de numero regum, quia non populus Dei constituerat eum in regnum, sed Pharao per potentatum. Si enim iustum fuit ut propter solam commixtionem generis Achab tollerentur tres reges de numero regum, quare non erat iustum ut similiter tolleretur Ioakim, quem Pharao vi hostili fecerat regem? Et sic Iechonias, qui est filius Ioakim, nepos autem Iosiae, sublato patre de numero regum, ipse est positus pro eo, quasi filius Iosiae.* Hieronymus. *Vel aliter. Sciamus Iechoniam priorem ipsum esse qui Ioakim, secundum autem filium, non patrem: quorum primus per k et m, secundus per ch et n scribitur. Quod scriptorum vitio et longitudine temporum apud Graecos Latinosque confusum est.* Ambrosius super Lucam. *Duos enim fuisse Ioakim regnorum libri indicant, sic enim scriptum est: dormivit Ioakim cum patribus eius, et regnavit Ioachin filius eius pro eo. Filius autem est cui Ieremias nomen imposuit Iechoniam. Et bene s. Matthaeus a propheta voluit discrepare, ut non Ioachin et Iechoniam vocaret simul, quia maiorem fructum dominicae pietatis astruxit. Generis enim nobilitatem dominus in hominibus non requisivit, sed de captivis et peccatoribus congrue nasci voluit qui remissionem veniebat praedicare captivis. Non igitur suppressit alterum Evangelista, sed utrumque significavit quod uterque Iechonias dictus sit.* Remigius. *Sed quaeri potest quare dicat Evangelista eos natos in transmigratione, cum nati fuissent antequam transmigratio fuerit facta. Ideo autem dicit hoc quia ad hoc nati sunt ut de regno totius populi pro suis et aliorum peccatis captivi ducerentur. Et quia praescius erat Deus eos esse ducendos captivos, idcirco dixit eos natos in transmigratione. De his autem quos sanctus Evangelista in genealogia domini simul ponit, sciendum quia aut similes fuerunt fama aut infamia: Iudas et fratres eius laudabiles fuerunt fama; similiter Phares et Zara, Iechonias et fratres eius notabiles fuerunt infamia.* Glossa. *Mystice autem David est Christus, qui Goliam, id est Diabolum, superavit. Urias autem, id est lux mea Deus, est Diabolus, qui dicit. Similis ero altissimo; cui Ecclesiam coniugatam Christus de solario paternae maiestatis adamavit, et pulchram factam sibi matrimonio copulavit. Vel Urias, id est Iudaicus populus, qui per legem de luce gloriatur. Sed huic Christus legem abstulit, quam de se loqui docuit. Bersabee autem est puteus satietatis, id* *est abundantia gratiae spiritualis.* Remigius. *Vel Bersabee interpretatur puteus septimus, sive puteus iuramenti, per quod significatur fons Baptismatis, in quo datur donum spiritus septiformis et fit ibi adiuratio contra Diabolum. Est et Christus Salomon pacificus, secundum illud apostoli: ipse est pax nostra. Est Roboam latitudo populi, secundum illud: multi venient ab oriente et ab occidente.* Rabanus. *Vel impetus populi, quia velociter populus convertit ad fidem.* Remigius. *Ipse est Abias, id est pater dominus, secundum illud: unus est pater vester qui in caelis est; et iterum: vos vocatis me magister et domine. Est et Asa, idest attollens, secundum illud: qui tollit peccata mundi. Est et Iosaphat, idest iudicans, secundum illud: pater omne iudicium dedit filio. Est et Ioram, id est excelsus, secundum illud: nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit. Est et Ozias, idest robustus domini, secundum illud: fortitudo mea et laus mea dominus. Est et Ioatham consummatus vel perfectus, secundum illud apostoli: finis legis, Christus. Est et Achaz convertens, secundum illud: convertimini ad me.* Rabanus. *Vel comprehendens, quia nemo novit patrem nisi filius.* Remigius. *Est et Ezechias fortis dominus vel dominus confortavit, secundum illud: confidite, ego vici mundum. Ipse est Manasses obliviosus sive oblitus, secundum illud: peccatorum vestrorum non recordabor amplius. Est et Amon fidelis, secundum illud: fidelis dominus in omnibus verbis suis. Est et Iosias, ubi est incensum domini, secundum illud: factus in agonia, prolixius orabat.* Rabanus. *Quod vero incensum orationem significat, Psalmista testatur dicens: dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Vel domini salus, secundum illud: salus autem mea in sempiternum erit.* Remigius. *Ipse Iechonias praeparans, vel domini praeparatio, secundum illud: si abiero, et praeparavero locum.* Glossa. *Moraliter autem post David sequitur Salomon, qui interpretatur pacificus. Tunc enim aliquis fit pacificus, motibus sedatis illicitis, et quasi iam in aeterna tranquillitate positus, cum Deo servit et alios ad eum convertit. Sequitur Roboam, id est populi latitudo: postquam enim non habet quod in se vincat, amplecti alios debet et late populum Dei ad superna trahere secum. Sequitur Abias, idest pater dominus: his enim praemissis potest se profiteri filium Dei, et tunc esse Asa, idest attollens, ut de virtute in virtutem ad patrem suum ascendat; et tunc erit Iosaphat, idest iudicans, ut alios iudicet et a nemine iudicetur. Ita fit Ioram, idest excelsus, quasi in caelestibus habitans; unde efficitur Ozias, idest robustus domini, quasi robur suum Deo attribuens et in suo proposito perseverans. Et sequitur Ioathan, idest perfectus, quia quotidie in maius proficit. Et sic fit Achaz, idest comprehendens: ex operatione enim augmentatur agnitio, secundum illud: annuntiaverunt opera Dei, et facta eius intellexerunt. Sequitur Ezechias, idest fortis dominus, quia Deum fortem esse intelligit; et ideo in amorem eius conversus fit Manasses, idest obliviosus, temporalia tradens oblivioni; et ex hoc fit Amon, idest fidelis: qui enim temporalia contemnit, neminem in re sua defraudat. Et fit Iosias, idest salutem domini secure expectans: Iosias enim salus domini interpretatur.*

Lectio 6

[85339] Catena in Mt., cap. 1 l. 6 Chrysostomus super Matth. *Post transmigrationem inter*

privatas personas primo ponit Iechoniam quasi privatum et ipsum. Ambrosius super Lucam. *De quo Ieremias dicit: scribe virum istum abdicatum: quia non exsurget ex semine eius sedens in throno David. Quomodo autem ex semine Iechoniae nullus regnaturus dicitur per prophetam? Si enim Christus regnavit, ex semine autem Iechoniae Christus est, propheta mentitus est. Sed illic futuros ex semine Iechoniae non negatur; et ideo de semine eius Christus est; et quod regnaverit Christus, non contra prophetam est: non enim saeculari honore regnavit; ipse enim dixit: regnum meum non est de hoc mundo. Iechonias autem genuit Salathiel.* Chrysostomus super Matth. *De Salathiel quidem nihil legimus vel boni vel mali; tamen putamus sanctum eum fuisse, et in captivitate assidue Deum petiisse pro ipsa calamitate quae contigerat Israel: ideo petitionem Dei eum appellatum fuisse; interpretatur enim petitio Dei. Salathiel autem genuit Zorobabel, qui interpretatur fluitio postposita, vel ex commixtione, vel hic doctor Babyloniae. Legi (si verum est nescio) quia sacerdotale et regale genus mixtum est in Zorobabel. Propter istum autem reversi sunt filii Israel in terram propriam quia cum contenderent tres pro sua sententia, vicit Zorobabel, et pronuntiata est omnibus fortior veritas esse; propter quod Darius concessit ei filios Israel redire in sua; et ideo recte secundum providentiam Dei nominatus est Zorobabel, idest doctor Babyloniae. Quae enim maior doctrina quam ostendere veritatem dominatricem esse omnium rerum?* Glossa. *Sed hoc videtur esse contrarium generationi quae legitur in Paralipomenon. Dicitur enim ibi Iechonias genuisse Salathiel et Phadaia, et Phadaia Zorobabel, et Zorobabel Mosollam, Ananiam et Salamith sororem eorum. Sed scimus multa in Paralipomenon vitio scriptorum depravata. Unde multae et indeterminatae genealogiarum veniunt quaestiones, quas iubet apostolus evitari. Vel potest dici Salathiel et Phadaia eumdem esse, quasi binomium. Vel Salathiel et Phadaia fratres esse, et filios eiusdem nominis habuisse; et historiographum secutum fuisse generationem Zorobabel filii Salathiel. De Abiud usque ad Ioseph nulla historia invenitur in Paralipomenon; sed alii multi annales leguntur fuisse apud Hebraeos, qui dicebantur verba dierum, de quibus Herodes rex alienigena dicitur multos combussisse ut ordo regiae stirpis confunderetur. Et forsitan Ioseph nomina parentum ibi legerat, vel alio quoquo modo retinuerat. Unde Evangelista seriem istius generationis poterat scire. Notandum tamen, quod prior Iechonias domini resurrectio, sequens domini praeparatio dicitur. Utrumque autem convenit domino Christo, qui dicit: ego sum resurrectio et vita; et: vado parare vobis locum. Salathiel, idest petitio mea Deus, illi convenit qui dicit: pater sancte, serva illos quos dedisti mihi.* Remigius. *Est etiam Zorobabel, idest magister confusionis, secundum illud: magister vester cum publicanis et peccatoribus manducat. Ipse est Abiud, idest pater meus iste, secundum illud: ego et pater unum sumus. Est et Eliacim, idest Deus resuscitans, secundum illud: resuscitabo eum in novissimo die. Est et Azor, idest adiutus, secundum illud: qui me misit, mecum est. Ipse est et Sadoch iustus, sive iustificatus, secundum illud: traditus iustus pro iniustis. Est et Achim, idest frater meus iste, secundum illud: qui fecerit voluntatem patris mei, hic meus frater est. Est etiam Eliud, idest Deus meus iste, secundum illud: Deus meus et dominus meus.* Glossa. *Est et Eleazar, idest Deus meus adiutor, secundum illud: Deus meus adiutor meus. Est et Mathan, idest donans vel donatus, secundum illud: dedit dona hominibus et: sic Deus dilexit mundum ut filium suum daret unigenitum.* Remigius. *Est et Iacob supplantans, quia non solum ipse supplantavit Diabolum, sed et huius potestatem suis fidelibus dedit, secundum illud: ecce dedi vobis potestatem calcandi supra* *serpentes. Est et Ioseph, idest apponens, secundum illud: ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Rabanus. *Sed videamus quid moraliter isti patres significent: quia post Iechoniam, qui dicitur praeparatio domini, sequitur Salathiel, idest petitio mea Deus; qui enim praeparatus est non petit nisi solum Deum. Sed iterum fit Zorobabel, idest magister Babylonis, scilicet terrenorum hominum, quos facit cognoscere de Deo quod pater est, quod sonat Abiud; et tunc ille populus resurgit a vitiis: unde sequitur Eliacim, qui resurrectio interpretatur. Et idem ad bene operandum adiutus, quod sonat Azor, fit Sadoch, idest iustus; et tunc dicit fidelis dilectionem proximi. Ipse est frater meus, quod sonat Achim; et per dilectionem Dei dicit Deus meus, quod sonat Eliud. Et sequitur Eleazar, idest Deus meus adiutor, quia recognoscit Deum suum adiutorem. Ad quid autem tendit, ostendit Mathan, qui dicitur donum vel donans: expectat enim Deum datorem; et sicut luctatus est in principio et vitia supplantavit, sic et in fine vitae, quod ad Iacob pertinet; et sic pervenitur ad Ioseph, idest ad augmentum virtutum.*

Lectio 7

[85340] Catena in Mt., cap. 1 l. 7 Glossa. *Post omnes generationes patrum ponit ultimo generationem Ioseph viri Mariae, propter quam omnes aliae introducuntur, dicens Iacob autem genuit Ioseph.* Hieronymus. *Hunc locum obiicit nobis Iulianus Augustus de dissonantia Evangelistarum: cur Matthaeus Ioseph filium dixit Iacob, et Lucas filium eum appellaverit Heli; non intelligens consuetudinem Scripturarum, quod alter secundum naturam, alter secundum legem ei pater sit. Scimus enim hoc per Moysen Deo iubente praeceptum, ut si frater aut propinquus absque liberis mortuus fuerit, alius eius accipiat uxorem ad suscitandum semen fratris vel propinqui sui. Super hoc Africanus, temporum scriptor, et Eusebius Caesariensis plenius disputaverunt.* Ex historia autem ecclesiastica. *Mathan enim et Melchi diversis temporibus ex una eademque uxore Iescha nomine singulos filios procrearunt. Quia Mathan per Salomonem descendit, uxorem eam primum ceperat, et relicto filio uno Iacob nomine, defunctus est. Post cuius obitum, quoniam lex viduam alii viro non vetat nubere, Melchi, qui per Mathan genus ducit, cum esset ex eadem tribu, sed non ex eodem genere, relictam Mathan accepit uxorem, ex qua ipse suscepit filium nomine Heli, per quos ex diverso patrum genere efficiuntur Iacob et Heli uterini fratres; quorum alter, idest Iacob, fratris Heli sine liberis defuncti uxorem ex mandato legis accipiens, genuit Ioseph, natura quidem generis suum filium; propter quod et scribitur Iacob autem genuit Ioseph. Secundum legis vero praeceptum, Heli efficitur filius Iacob quia frater erat et ad suscitandum fratris semen acceperat uxorem eius. Et per hoc recta invenitur atque integra generatio et ea quam Matthaeus enumerat et ea quam Lucas, qui legalem successionem, quae velut adoptione quadam erga defunctos constat, competenti satis per hoc designavit indicio, observans ne in huiusmodi successionibus genuisse aliquem nominaret.* Augustinus de Cons. Evang. *Commodius enim filius eius dictus est a quo fuerat adoptatus, quam si diceretur ab illo genitus cuius carne non erat natus. Matthaeus autem dicens Abraham genuit Isaac, et in hoc perseverans donec diceret Iacob genuit Ioseph, satis expressit eum patrem pro-*

duxisse secundum ordinem generationum a quo Ioseph non adoptatus, sed genitus erat. Quamquam si etiam Lucas genitum diceret Ioseph ab Heli, nec sic nos hoc verbum perturbare deberet; neque enim absurde quisquam dicitur non carne sed caritate genuisse quem sibi filium adoptaverit. Ex historia Eccles. *Haec autem non nobis ad lubitum reperta aut absque ullis auctoribus commentata sunt, sed ipsi salvatoris nostri secundum carnem propinqui, seu studio tanti seminis demonstrandi, seu edocendi quae secundum veritatem gesta sunt, haec tradiderunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Merito autem Lucas, qui non ab initio Evangelii sui sed a Baptismo Christi generationes enarrat tamquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans, adoptionis originem ipse suscepit, quia per adoptionem efficimur filii Dei credendo in filium Dei. Per carnalem vero generationem, quam Matthaeus prosequitur, filius Dei potius propter nos homo factus est. Satis autem ostendit Lucas se dixisse Ioseph filium Heli, quod illi fuerit adoptatus, cum Adam filium dixerit Dei per gratiam, quam postea peccando amisit, tamquam filius in Paradiso constitutus sit.* Chrysostomus in Matth. *Positis igitur progenitoribus universis et finiens in Ioseph, addit virum Mariae, monstrans quod propter illam et hunc in genealogia posuit.* Hieronymus. *Cum autem virum audieris, tibi suspicio non subeat nuptiarum; sed recordare consuetudinis Scripturarum, quod sponsae uxores, et sponsi viri vocantur.* Gennadius de ecclesiasticis dogmatibus. *Natus est autem Dei filius ex homine, idest ex Maria, et non per hominem, idest ex viri coitu, sicut Ebion dicit; unde signanter subdit de qua natus est Iesus.* Augustinus de Haeres. *Quod est contra Valentinum, qui dixit Christum nihil assumpsisse de virgine, sed per illam tamquam per rivum aut fistulam pertransisse.* Augustinus contra Faustum. *Cur autem carnem ex utero feminae assumere voluerit, summa consilii penes ipsum est: sive quod utrumque sexum hoc modo honorandum iudicavit assumendo formam viri et nascendo de femina, sive aliqua alia causa quam non temere dixerim.* Augustinus de quaest. novi et Vet. Testam. *Quod autem per olei unctionem praestabat Deus his qui in reges ungebantur, hoc praestitit spiritus sanctus homini Christo addita expiatione; quare natus, Christus est appellatus; et hoc est quod dicitur qui vocatur Christus.* Augustinus de Cons. Evang. *Non tamen erat fas ut eum ob hoc a coniugio Mariae separandum putaret quod non ex eius concubitu, sed virgo peperit Christum; hoc enim exemplo magnifice insinuatur fidelibus coniugatis et servata pari consensu continentia, posse permanere coniugium non permixto corporis sexu, sed custodito mentis affectu; praesertim quia nasci eis filius potuit sine ullo complexu carnali.* Augustinus de Nupt. et Conc. *Omne autem nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi: fides, proles et sacramentum; prolem cognoscimus ipsum dominum, fidem quia nullum adulterium, sacramentum quia nullum divortium.* Hieronymus. *Quaerat autem diligens lector, et dicat: cum Ioseph non sit pater domini salvatoris, quid pertinet ad dominum generationis ordo deductus usque ad Ioseph? Cui respondebimus primo, non esse consuetudinis Scripturarum ut mulierum in generationibus ordo texatur, deinde ex una tribu fuisse Ioseph et Mariam unde ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam et quod simul censentur in Bethlehem, ut de una videlicet stirpe generati.* Augustinus de Nupt. et Conc. *Fuit et series generationis usque ad Ioseph producenda ne in illo coniugio virili sexui, utique potiori, fieret iniuria, cum veritati nihil deperiret quia ex semine David erat Maria.* Augustinus contra Faustum. *Nos ergo credimus etiam Mariam fuisse in cognatione David quia eis Scripturis credimus quae utrumque dicunt: et Christum ex semine David secundum carnem, et eius matrem Mariam, non cum viro concumbendo, sed virginem.*

Concilium Ephesinum. *Cavendus autem est hic Nestorii error qui sic dicit: cum divina Scriptura dictura est aut nativitatem Christi, quae ex Maria virgine est, aut mortem, nusquam videtur ponens Deus, sed aut Christus aut filius aut dominus, quoniam haec tria naturarum significativa duarum: aliquando quidem huius, aliquando vero illius, aliquando autem et illius et istius. Accipe autem ad hoc testimonium: Iacob genuit Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus qui dicitur Christus. Deus enim verbum secunda ex muliere non eguit nativitate.* Augustinus contra Felicianum. *Sed non alius Dei et alius hominis, sed idem Christus Dei et hominis filius fuit. Et sicut in uno homine aliud animus et aliud corpus, sic in mediatore Dei et hominum aliud Dei filius, aliud hominis filius fuit, unus tamen ex utroque Christus dominus fuit. Aliud, inquam, pro discretione substantiae, non alius pro unitate personae.* Sed obiicit haereticus: *nescio quomodo natum doceatis ex tempore quem coaeternum patri dicitis iam fuisse. Nasci enim est velut quidam motus rei non extantis antequam nascatur, id agens beneficio nativitatis ut sit. Quo colligitur, eum qui erat nasci non potuisse, et si nasci potuit, non fuisse.* Ad quod respondetur ab Augustino. *Fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem quae sic ineffabili motu semina cuncta vivificet ut non sit concreta cum genitis; nempe cum haec in uterum passibilem materiam ad usus suos formatura pervenerit, unam facit secum esse personam eius rei, quam non eamdem constat habere substantiam; et fit, operante anima et patiente materia, ex duabus substantiis unus homo, cum anima aliud doceatur esse, aliud caro. Sicque animam nasci fatemur ex utero, quam ad uterum venientem vitam dicimus contulisse concepto. Nasci, inquam, ex matre dicitur qui ex hac sibi corpus aptavit in quo nasci posset, non quia antequam nasceretur, quantum ad se attinet, ipsa penitus non fuisset. Sic ergo, immo multo incomprehensibilius atque sublimius, natus est susceptione perfecti hominis de matre filius Dei, qui per omnipotentiam singularem omnibus genitis est causa nascendi.*

Lectio 8

[85341] Catena in Mt., cap. 1 l. 8 Chrysostomus super Matth. *Positis generationibus ab Abraham usque ad Christum, eas in tres partes divisit per generationes quatuordecim quia ter completis quatuordecim generationibus mutatus est in Iudaeis status hominum. Ab Abraham enim usque ad David fuerunt sub iudicibus, a David usque ad transmigrationem Babylonis sub regibus, a transmigratione usque ad Christum sub pontificibus. Hoc ergo vult demonstrare: sicut semper completis quatuordecim generationibus mutatus est hominum status, sic completis quatuordecim generationibus a transmigratione ad Christum necesse est a Christo mutari similiter hominum statum; quod et factum est. Post Christum enim omnes gentes sub uno Christo iudice, rege et pontifice factae sunt; unde quando iudices, reges et pontifices Christi dignitatem praefigurabant, semper principia eorum in figura fuerunt Christi: primus iudicum Iesus Nave, primus regum David, primus pontificum Iesus filius Iosedech. Hoc in figura Christi fuisse, dubitat nemo.* Chrysostomus in Matth. *Vel ideo in tres partes divisit omnes generationes demonstrans quod neque regimine transmutato facti sunt meliores, sed sub iudicibus, regibus, pontificibus et sacerdotibus in eisdem permanserunt*

malis; propter quod et captivitatem Babylonis commemorat manifestans quod neque ex hoc sunt correcti. Descensus autem in Aegyptum non meminit quia Aegyptios non timebant sicut Babylonios vel Assyrios, et quia illud erat antiquum, hoc autem recens et quia illuc non propter peccata deducti fuerant sicut in Babylonem. Ambrosius super Lucam. *Illud autem non praetermittendum putamus quod a David temporibus usque ad Iechoniam, cum septemdecim fuerint reges Iudaeae, quatuordecim generationes Matthaeus posuit. Oportet autem cognoscere, posse plures esse successiones, pauciores generationes; possunt enim diutius vivere aliqui et serius generare, aut certe penitus exortes generationis existere; itaque non quae regum, eadem generationum tempora.* Glossa. *Vel potest dici tres reges esse praetermissos, ut superius dictum est.* Ambrosius super Lucam. *Rursus ergo cum a Iechonia usque ad Ioseph generationes duodecim computentur, postea quatuordecim generationes descriptas esse commemoravit. Sed si diligenter advertas, hic quoque quatuordecim generationum poteris invenire rationem. Duodecim enim a Ioseph numerantur, tertiadecima est Christus; duos autem Ioakim, idest duos Iechonias fuisse historia indicat, patrem et filium. Non igitur suppressit alterum Evangelista, sed utrumque significat. Ita, addito minori Iechonia, generationes quatuordecim computantur.* Chrysostomus super Matth. *Vel unus Iechonias bis numeratur in Evangelio, semel ante transmigrationem, iterum autem post transmigrationem. Hic enim Iechonias, cum esset unus, duas habuit conditiones: fuit enim et rex ante transmigrationem, quasi rex factus a populo Dei; factus est et privatus post transmigrationem. Ideo ante transmigrationem numeratur inter reges quasi rex, post transmigrationem autem inter privatos.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel ideo unus in illis progenitoribus bis numeratur, idest Iechonias, a quo facta est quaedam in extraneas gentes deflexio quoniam in Babyloniam transmigratus est. Ubi autem ordo a rectitudine flectitur ut eat in diversum, tamquam angulum facit; illud autem quod in angulo est bis numeratur. Et hic iam Christum praefigurat a circumcisione ad praeputium migraturum, et lapidem angularem futurum.* Remigius. *Ideo autem quatuordecim posuit generationes quia denarius significat Decalogum, quaternarius vero quatuor libros Evangelii; unde in hoc ostendit concordiam legis et Evangelii. Ideo etiam quaterdenarium numerum triplicavit, ut ostenderet quia perfectio legis, prophetiae et gratiae, in fide sanctae Trinitatis consistit.* Glossa. *Vel in hoc numero septiformis gratia spiritus sancti significatur; hic enim numerus ex septem conficitur; quod autem geminatur significat gratiam spiritus sancti corpori et animae esse necessariam ad salutem. Sic ergo haec generatio dividitur in tres tessaradecades: prima est ab Abraham usque ad David, ita quod David ibi includitur; sed secunda a David usque ad transmigrationem, ita quod David ibi non includitur, sed transmigratio sub eo continetur; tertia est a transmigratione usque ad Christum, in qua si dicamus Iechoniam bis numeratum, transmigratio inclusa est. In prima significantur homines ante legem, in qua quosdam homines naturalis legis invenies, scilicet Abraham, Isaac et Iacob, usque ad Salomonem; in secunda significantur homines sub lege: omnes enim qui in ea inveniuntur sub lege fuerunt; in tertia homines gratiae quia terminatur ad Christum qui gratiae dator fuit, in qua etiam liberatio a captivitate Babyloniae facta est significans liberationem a captivitate per Christum factam.* Augustinus de Cons. Evang. *Cum autem quaterdenas generationes tribus distinxisset articulis, non tamen eas dixit in summa, ut diceret: fiunt omnes quadraginta et duae. Unus enim in illis progenitoribus bis numeratur, scilicet Iechonias; sic ergo non quadraginta et duae, quod faciunt ter quatuordecim, sed* *propter unam bis numeratam quadraginta et una generationes fiunt. Matthaeus igitur, qui regiam in Christo constituerat insinuare personam, excepto Christo quadraginta homines in generationum serie numeravit. Numerus enim iste illud tempus significat quo in hoc saeculo regi nos oportet a Christo, secundum disciplinam laboriosam, quam significat illa virga ferrea de qua in Psalmis legitur: reges eos in virga ferrea. Quod autem numerus iste hanc temporalem vitam aeternamque significet, illa interim causa de proximo occurrit, quod et tempora annorum quadripartitis vicibus currunt, et mundus ipse quatuor partibus terminatur, ab oriente et occidente, Aquilone et meridie. Quadraginta autem quatuor habent decem. Porro ipsa decem ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummantur.* Glossa. *Vel denarius ad Decalogum refertur, quaternarius ad praesentem vitam quae per quatuor tempora transit; vel per decem vetus testamentum, per quatuor novum.* Remigius. *Si quis autem voluerit dicere quod sunt quadraginta et duae generationes, quia non est unus Iechonias, sed duo, dicendum est quod et iste numerus congruit sanctae Ecclesiae; nascitur enim a septenario et senario: nam sexies septem quadraginta et duo faciunt. Senarius refertur ad laborem, septenarius vero ad requiem.*

Lectio 9

[85342] Catena in Mt., cap. 1 l. 9 Chrysostomus super Matth. *Quoniam superius dixerat Iacob autem genuit Ioseph cui desponsata Maria genuit Iesum, ne aliquis audientium sic aestimaret esse nativitatem quomodo praecedentium patrum, ipse ordinem narrationis suae praecidens dicit Christi autem generatio sic erat, ac si dicat: generatio quidem eorum quos exposuimus patrum sic fuit quemadmodum retuli; Christi autem generatio non sic, sed ita erat: cum esset desponsata mater.* Chrysostomus in Matth. *Quasi enim aliquid novum dicturus praemittit modum generationis dicere, ne audiens virum Mariae aestimes natum esse lege naturae.* Remigius. *Potest autem ad superiora referri hoc modo: sic erat Christi generatio sicut dixi; idest: Abraham genuit Isaac.* Hieronymus. *Sed quare non de simplici virgine, sed de desponsata concipitur? Primum, ut per generationem Ioseph origo Mariae monstraretur; secundo, ne lapidaretur a Iudaeis ut adultera; tertio, ut in Aegyptum fugiens haberet solatium mariti. Martyr etiam Ignatius quartam addit causam: ut partus, inquiens, eius celaretur Diabolo, dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum.* Chrysostomus super Matth. *Ideo autem et desponsata et domi habita: nam quemadmodum in ea quae in domo viri concipit, intelligitur conceptio naturalis, ita in ea quae extra domum concepit, est suspecta coniunctio.* Hieronymus contra Helvidium. *Sciendum autem quod Helvidius, quidam homo turbulentus, accepta materia disputandi, blasphemare contra Dei matrem incepit; cuius prima propositio fuit: Matthaeus loquitur sic: cum esset desponsata. Ecce, inquit, habes desponsatam, non commendatam, ut dicitis; et utique non ob aliud desponsatam nisi quoniam nupturam.* Origenes. *Desponsata fuit quidem Ioseph, non tamen in concupiscentia iuncta. Mater eius, inquit, mater immaculata, mater incorrupta, mater intacta. Mater eius; cuius eius? Mater est Dei, unigeniti, domini, regis, omnium plasmatoris et redemptoris cunctorum.* Cyrillus ad Ioannem Antioch. *Quid enim videbit aliquis*

in sancta virgine praeter alias? Si Dei mater non sit, sed Christi vel domini, ut Nestorius dicit, nihil enim absurdum est etiam si voluerit quis matrem uniuscuiusque unctorum Christi nominare genitricem. Sola vero praeter illas sancta virgo et Christi genitrix intelligitur ac dicitur. Genuit enim non purum hominem, secundum vos, sed incarnatum potius, et hominem factum ex Deo patre verbum. Sed forsitan illud ais: dic mihi, putasne divinitatis mater facta est virgo? Et ad hoc quoque dicimus quia natum est ex ipsa Dei substantia eius verbum et sine principio temporis semper coexistens genitori; in novissimis autem temporibus, quoniam caro factum est, hoc est unitum carni animam habenti rationalem, natum etiam dicitur carnaliter per mulierem. Assimilatur autem quodammodo nativitati quae est secundum nos, hoc sacramentum; matres etenim terrenorum ministrant naturae coagulatam paulatim carnem perficiendam in specie humana. Immittit autem animali spiritum Deus. Sed licet sint istae solummodo terrenorum corporum matres, attamen parientes, totum animal et non partem peperisse dicuntur. Tale autem aliquid gestum percipimus in generatione Emmanuel; natum enim est ex patris substantia Dei verbum; quia vero carnem assumpsit propriam eam faciens, necessarium est confiteri quia natus est secundum carnem per mulierem. Quia igitur et Deus vere est, quomodo dubitabit quispiam sanctam virginem Dei dicere genitricem? Leo Papa in sermone de Nativ. *Non autem te Dei conceptus turbet, partus te non confundat auditus, quando virginitas quicquid est humani pudoris excusat. Aut quae hic verecundiae laesio, ubi iniit deitas cum amica sibi semper integritate consortium, ubi est interpres Angelus, fides pronuba, dispensatio castitas, donatio virtus, iudex conscientia, causa Deus, conceptio integritas, virginitas partus, virgo mater?* Cyrillus ad Ioannem Antioch. *Sed si de caelo et non ex ipsa sanctum corpus Christi factum esse diceremus, ut Valentinus, quomodo intelligeretur Dei genitrix Maria? Nomen autem matris ostendit cum subdit Maria.* Beda super Lucam. *Interpretatur autem Maria stella maris Hebraice, domina Syriace, quia et lucem salutis et dominum mundo edidit. Cui autem desponsata fuerit ostendit subdens Ioseph.* Chrysostomus super Matth. *Ideoque fabro lignario Maria desponsata erat, quoniam Christus Ecclesiae sponsus omnium salutem hominum operaturus erat per lignum crucis.* Chrysostomus in Matth. *Quod autem sequitur antequam convenirent, non dicitur: antequam duceretur in domum sponsi; etenim iam intus erat. Consuetudo enim multoties veteribus erat in domo desponsatas habere, quod et nunc quoque fieri videtur, et generi Lot intus cum ipso erant.* Glossa. *Sed dicitur antequam convenirent ad carnis commixtionem.* Chrysostomus super Matth. *Ut non ex compassione carnis et sanguinis nasceretur, qui ideo natus est ut carnis et sanguinis solveret passionem.* Augustinus de Nupt. et Concup. *Nuptialis etiam concubitus ibi non fuit quia in carne peccati fieri non poterat sine ulla carnis concupiscentia quae accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus erat sine peccato, ut hinc etiam doceret omnem quae de concubitu nascitur, carnem esse peccati; quandoquidem sola, quae non inde nata est, non fuit caro peccati.* Augustinus in sermone 6 de Nativ. *Nascitur etiam ab intacta femina Christus quia fas non erat ut virtus per voluptatem, castitas per luxuriam, per corruptionem incorruptio nasceretur. Nec poterat nisi novo ordine adventare de caelo qui vetustum mortis destruere veniebat imperium. Regnum igitur tenuit virginitatis quae regem genuit castitatis. Ideo etiam dominus noster virgineum sibi requisivit hospitium habitandi, ut nobis ostenderet Deum in casto corpore portari debere. Ergo qui scripsit lapideas tabulas sine stylo ferreo, ipse gravidavit Mariam spiritu sancto; unde dicitur inventa est in utero* *habens de spiritu sancto.* Hieronymus. *Non ab alio inventa est nisi a Ioseph, qui pene licentia maritali omnia noverat.* Chrysostomus super Matth. *Nam, sicut historia non incredibilis docet, quando gesta sunt quae refert Lucas, Ioseph absens erat; nec enim conveniens est putare praesente Ioseph introisse Angelum ad Mariam et dixisse quae dixit, et Mariam respondisse quaecumque respondit. Et si credamus Angelum potuisse intrare ad eam et loqui, plane tamen Mariam abiisse in montana et mansisse cum Elisabeth mensibus tribus possibile non fuit praesente Ioseph, quia necesse erat ut absentationis eius et mansionis diutinae requireret causas. Postquam autem rediit peregre post tot menses, invenit eam gravidam manifeste.* Chrysostomus in Matth. *Proprie autem dicit inventa est, quod de non excogitatis dici consuetum est. Ne autem molestes Evangelistam interrogando qualiter sit natus ex virgine, breviter expedivit se dicens de spiritu sancto; quasi dicat: spiritus sanctus est qui est hoc miraculum operatus. Neque enim Gabriel neque Matthaeus amplius dicere potuerunt.* Glossa. *Hoc ergo quod dicitur est ex spiritu sancto, Evangelista ex parte sua adduxit, ut cum diceretur habere in utero, omnis mala removeretur suspicio a mentibus audientium.* Augustinus in sermone de Trin. *Non autem, sicut quidam sceleratissime opinantur, spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine, sed potentia ac virtute creatoris dicimus operatum.* Ambrosius de spiritu sancto. *Quod enim ex aliquo est, aut ex substantia est aut ex potestate eius est: ex substantia, sicut filius qui a patre; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quomodo et in utero habuit Maria ex spiritu sancto.* Augustinus Ench. ad Laurentium. *Profecto autem iste modus quo natus est Christus de spiritu sancto insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis, in ipso exordio naturae suae quo esse coepit, verbo Dei copularetur in tantam personae unitatem ut idem ipse esset filius Dei. Sed cum illam creaturam quam virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam filii pertinentem tota Trinitas fecerit (neque enim separabilia sunt opera Trinitatis), cur in ea facienda solus spiritus sanctus nominatus est? An et quando unus trium in aliquo opere nominatur, universa operari Trinitas intelligitur?* Hieronymus contra Helvidium. Sed inquit Helvidius: *neque de non conventuris Evangelista dixisset priusquam convenirent, quia nemo de non pransuro dicit: antequam pranderet; quasi si quis diceret: antequam in portu pranderem ad Africam navigavi, non posset stare sententia nisi ei in portu prandendum sit quandoque; aut non potius sit intelligendum sic quod ante, licet saepe et sequentia indicet, tamen nonnumquam ea tantum quae prius cogitabantur ostendit; nec necesse sit ut cogitata fiant cum ideo aliud intervenerit ne ea quae cogitata sunt fierent.* Hieronymus. *Non ergo sequitur ut postea convenerint, sed Scriptura quod factum non sit ostendit.* Remigius. *Vel hoc verbum conveniendi, non ipsum concubitum, sed tempus significat nuptiarum, idest quando ea quae fuerat sponsa incipit esse uxor. Est enim sensus antequam convenirent, idest antequam rite solemnia nuptiarum celebrarent.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc quemadmodum factum sit, quod hic praetermisit, Lucas exponit post commemoratum conceptum Ioannis ita enarrans: in mense autem sexto missus est Angelus; et infra: spiritus sanctus superveniet in te. Hoc ergo est quod Matthaeus commemoravit dicens inventa est in utero habens de spiritu sancto. Nec contrarium est, quia Lucas exposuit quod Matthaeus praetermisit; sicut non est contrarium, quia Matthaeus deinceps continet quod Lucas praetermisit. Sequitur enim Ioseph autem vir eius cum esset iustus, usque ad eum locum ubi scriptum est de magis quod per aliam viam reversi sunt in regionem suam. Si quis autem velit unam narrationem ex omnibus quae de Christi nativitate dicuntur ab alterutro,* *si haec praetermittuntur, ordinare sic potest: Christi generatio sic erat: fuit in diebus Herodis usque ibi: mansit autem Maria cum illa quasi mensibus tribus, et reversa est in domum suam. Et tunc addendum est quod hic dicitur: et inventa est in utero habens de spiritu sancto.*

Lectio 10

[85343] Catena in Mt., cap. 1 l. 10 Chrysostomus in Matth. *Cum dixisset Evangelista quod ex spiritu sancto et sine concubitu inventa est in utero habens, ne suspectum habeas Christi discipulum quasi grandia de suo magistro fingentem, introducit Ioseph per ea quae passus est, ad fidem quae dicta sunt conferentem; unde dicit Ioseph autem vir eius cum esset iustus.* Augustinus in Serm. 14 de Nativ. *Intelligens enim Ioseph Mariae uterum gravidari, turbatur quod Mariam quam de templo domini acceperat et nondum cognoverat gravidam sentiebat; secumque aestuabat disputans et dicens: quid faciam? Prodo aut taceo? Si prodidero, adulterio non consentio, sed vitium crudelitatis incurro quia secundum Moysi sententiam lapidandam eam esse cognosco. Si tacuero, malo consentio et cum adulteris portionem meam pono. Quoniam ergo tacere malum est, adulterium prodere peius est, dimittam eam a coniugio.* Ambrosius super Lucam. *Pulchre autem docuit sanctus Matthaeus quid facere debeat iustus qui opprobrium coniugis deprehenderit, ut incruentum ab homicidio, castum ab adulterio praestare se debeat. Et ideo dicit cum esset iustus. Ubique ergo in Ioseph iusti gratia et persona servatur ut testis ornetur; lingua enim iusti loquitur iudicium veritatis.* Hieronymus. *Sed quomodo Ioseph, cum crimen celet uxoris, iustus describitur? In lege enim praeceptum est non solum reos, sed conscios criminis obnoxios esse peccato.* Chrysostomus in Matth. *Sed sciendum quod iustum hic virtuosum in omnibus dicit. Est enim iustitia specialis quaedam, ut avaritiam non habere, et altera universalis virtus; et sic nomine iustitiae maxime utitur Scriptura. Iustus igitur existens, idest benignus et mitis, voluit occulte dimittere eam, quae non solum traductioni, sed etiam poenae secundum legem obnoxia videbatur. Sed Ioseph utrumque remisit quasi supra legem vivens. Sicut enim sol antequam radios monstret mundum clarificat, sic et Christus antequam nasceretur multa signa perfectae virtutis apparere fecit.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter: si solus nosti quia aliquis peccaverit in te, eum vis coram hominibus arguere, non es corrector sed proditor. Unde vir iustus Ioseph tanto flagitio quod de uxore fuerat suspicatus, magna benignitate pepercit. Aestuabat utique certa adulterii suspicio; et tamen, quia ipse solus sciebat, noluit eam divulgare sed occulte dimittere, volens prodesse peccanti, non punire peccantem.* Hieronymus. *Vel hoc testimonium Mariae est quod Ioseph sciens illius castitatem et admirans quod evenerat, celat silentio cuius mysterium nesciebat.* Remigius. *Videbat enim gravidam quam noverat castam; et quia legerat: egredietur virga de radice Iesse, unde novit Mariam duxisse originem et legerat etiam: ecce virgo concipiet, non diffidebat hanc prophetiam in ea esse implendam.* Origenes. *Sed si suspicionem in ea non habebat, quomodo iustus erat ut immaculatam dimitteret? Ideo ergo dimittere volebat quoniam magnum sacramentum in ea esse cognoscebat cui approximare se indignum aestimabat.* Glossa. *Vel cum vellet eam dimittere iustus erat; cum occulte, pius notatur, eam ab infamia defendens. Et hoc*

est: cum esset iustus voluit dimittere eam; cum nollet eam traducere in publicum, idest diffamare, voluit hoc facere occulte. Ambrosius super Lucam. *Nemo autem quam non accepit, dimittit; et ideo quam volebat dimittere, fatebatur acceptam.* Glossa. *Vel cum nollet eam traducere in domum suam ad cohabitationem assiduam voluit occulte dimittere eam, idest tempus nuptiarum mutare; vera enim virtus est cum nec pietas sine iustitia nec sine pietate servatur iustitia, quae separatae ab invicem dilabuntur. Vel iustus erat per fidem, qua credebat Christum de virgine nasciturum; unde voluit se humiliare ante tantam gratiam.*

Lectio 11

[85344] Catena in Mt., cap. 1 l. 11 Remigius. *Quia, sicut dictum est, cogitabat Ioseph occulte Mariam dimittere, hoc autem si fecisset perpauci essent qui non magis suspicarentur eam esse meretricem quam virginem, idcirco repente consilium Ioseph divino mutatum est consilio; unde dicitur: haec autem eo cogitante.* Glossa. *In quo notatur animus sapientis, qui nihil temere vult incipere.* Chrysostomus in Matth. *Notatur etiam mansuetudo Ioseph quia nulli enarravit suam suspicionem, neque ei quae suspecta erat; sed in se cogitabat.* Augustinus in Serm. 14 de Nativ. *Sed Ioseph ista cogitante, non timeat Maria David filia, quoniam sicut David veniam contulit sermo propheticus, sic Mariam liberat Angelus salvatoris. Ecce enim iterum virginis ille paranymphus Gabriel advenit; unde sequitur ecce Angelus domini apparuit Ioseph.* Glossa. *Hoc igitur verbo apparuit significatur potestas apparentis, qui quando vult et quomodo, exhibet se videndum.* Rabanus. *Quomodo autem Angelus Ioseph apparuerit, demonstratur cum dicitur in somnis, idest quomodo Iacob scalam vidit per imaginationem quamdam oculis cordis ostensam.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem non apparuit manifeste Ioseph sicut pastoribus quia valde fidelis erat; pastores autem indigebant quasi rudes. Virgo autem indiguit quasi primo de maximis instruenda. Similiter etiam Zacharias indiguit ante conceptionem prolis mirabili visione.* Glossa. *Apparens Angelus nomen exprimit, genus commemorat et timorem excludit dicens: Ioseph fili David. Ioseph, eum ex nomine quasi notum et familiarem sibi ostendit.* Chrysostomus super Matth. *Filium David eum nominans, voluit eum adducere in memoriam promissionis Dei ad David, ut de semine eius Christus nasceretur.* Chrysostomus in Matth. *Dicens autem noli timere, monstrat eum iam timere ne offenderet Deum quasi adulteram habens; alias neque cogitasset eam expellere.* Severianus. *Sponsus etiam ne timeat admonetur quia pius animus, dum compatitur, plus pavescit, ac si dicat: hic non est mortis causa, sed vitae, quia quae vitam parturit non meretur occidi.* Chrysostomus super Matth. *Dicens etiam ne timeas, cognitionem se cordis eius ostendere voluit, ut per hoc futurorum bonorum, quae de Christo erat dicturus, faceret fidem.* Ambrosius super Lucam. *Non autem te moveat quod eam coniugem vocat; non enim virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur.* Hieronymus contra Helvidium. *Non tamen est putandum quod ex eo quod uxor est appellata, sponsa esse desierit, cum hanc esse consuetudinem Scripturae noverimus, quod sponsos viros, et sponsas appellet uxores sicut Deuteronomii testimonio approbatur: si quis (inquit) invenerit*

virginem desponsatam viro in campo, et vim faciens dormierit cum ea, moriatur, quia humiliavit uxorem proximi sui. Chrysostomus in Matth. *Dicit autem noli timere accipere, idest domi retinere; iam enim mente dimissa erat.* Rabanus. *Vel noli timere accipere eam nuptiali conventu et assidua cohabitatione.* Chrysostomus super Matth. *Propter tres autem causas apparuit Angelus Ioseph hoc dicens ei. Primo, ne iustus homo ignorans faceret rem iniustam ex proposito iusto. Deinde propter honorem ipsius matris; nam si dimissa fuisset, apud infideles turpi suspicione carere non poterat. Tertio, ut intelligens Ioseph sanctam conceptionem, diligentius se custodiret ab illa quam prius. Ideo tamen non ante conceptionem virginis venit ad Ioseph, ut nec cogitaret haec quae cogitavit nec pateretur quae passus est Zacharias culpam infidelitatis incurrens de conceptione coniugis iam longaevae; incredibilior enim erat res virginem posse concipere quam anum.* Chrysostomus in Matth. *Vel ideo turbato iam Ioseph Angelus venit ut appareat Ioseph sapientia, et ut hoc ipsum fieret ei eorum quae dicebantur demonstratio. Dum enim audit ab Angelo quae intra se cogitaverat, indubitabile signum erat quod a Deo mitteretur, cuius solius est scire cordis secreta. Sermo etiam Evangelistae insuspicabilis fit, demonstrans Ioseph passum quod probabile est virum pati. Virgo etiam omnem malam suspicionem effugit, ex hoc quod vir qui zelotypiam passus est, eam suscepit et post conceptionem servavit. Ideo autem virgo Ioseph haec quae Angelus nuntiarat, non dixit, quia non aestimabat sibi credi a sponso et maxime iam in suspicionem adducto. Virgini autem ante conceptionem annuntiat Angelus, ne si post conceptionem differret, in angustia esset. Oportebat autem extra turbationem esse illam matrem quae omnium conditorem recepit. Non solum autem Angelus ab iniqua commixtione virginem excusat, sed et supra naturam concepisse demonstrat, non solum timorem auferens, sed et laetitiam addens; unde subdit quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.* Glossa. *Aliud est nasci in ea, et aliud ab ea: nasci ab ea, est prodire in lucem; nasci in ea est idem quod concipi. Vel secundum praesentiam Angeli quam habet ex Deo, cui futurum quasi praeteritum est, natum dicitur.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Sed si de spiritu sancto natus est Christus, cur dictum est: sapientia aedificavit sibi domum? Domus ista gemina ratione debet intelligi. Primum enim domus Christi Ecclesia est, quam aedificavit sibi sanguine suo; deinde potest et corpus eius dici domus eius, sicut dicitur templum eius. Factum autem spiritus sancti, factum filii Dei est, propter naturae et voluntatis unitatem; sive enim pater faciat sive filius sive spiritus sanctus, Trinitas est quae operatur; et quidquid tres fecerint, Dei unius est.* Augustinus Enchir. *Numquid tamen ideo dicturi sumus patrem hominis Christi esse spiritum sanctum, ut Deus pater verbum genuerit, spiritus sanctus hominem? Quod ita absurdum est, ut nullae fideles aures id valeant sustinere. Quomodo ergo dicimus Christum natum de spiritu sancto, si non eum genuit spiritus sanctus? An quia fecit eum? Inquantum enim homo est, factus est, sicut apostolus dicit: factus ex semine David, secundum carnem. Neque enim quia mundum istum fecit Deus, dici eum fas est Dei filium aut natum ex Deo, sed factum vel creatum vel conditum. Hic autem, cum confiteamur eum natum de spiritu sancto et Maria virgine, quomodo non sit filius spiritus sancti, et sit filius Mariae virginis? Non ergo concedendum est quicquid de aliqua re nascitur, continuo eiusdem rei filium nuncupandum. Ut enim omittam aliter de homine nasci filium, aliter capillum, pediculum et lumbricum, quorum nihil est filius, certe homines qui nascuntur ex aqua et spiritu, non aquae filios recte eos dixerit quispiam, sed Dei patris, et matris Ecclesiae. Sic ergo de spiritu* *sancto natus est et filius Dei patris est, non spiritus sancti.*

Lectio 12

[85345] Catena in Mt., cap. 1 l. 12 Chrysostomus in Matth. *Quia hoc quod Angelus ad Ioseph dixerat supra humanam cogitationem et legem naturae erat, non solum ex praeteritorum revelatione confirmat quae dixerat, sed etiam ex futuris, dicens pariet autem filium.* Glossa. *Ut enim non videretur Ioseph amplius coniugio non esse necessarius cum conceptio esset facta sine eius auxilio, ostendit quod quamvis non sit necessarius conceptui, tamen utilis est procurationi quia ipsa pariet filium, et tunc matri et filio erit necessarius: matri, ut ab infamia defendat, filio, ut eum nutriat et circumcidat; quae circumcisio notatur ubi dicit et vocabis nomen eius Iesum. In circumcisione enim solet dari nomen.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dixit: pariet tibi filium sicut ad Zachariam: ecce Elisabeth uxor tua pariet tibi filium; quia mulier quae ex viro concipit, marito suo filium parit, quia magis ex illo est quam de ipsa; haec autem quae non de viro conceperat, non viro filium peperit, sed sibi tantummodo.* Chrysostomus in Matth. *Vel indeterminate hoc posuit ut ostendat quod eum peperit orbi terrarum universo.* Rabanus. *Dicit autem vocabis nomen, et non imponens, quia ab aeterno impositum est.* Chrysostomus in Matth. *Hinc autem ostendit admirabilem esse partum, quia Deus est qui nomen desuper per Angelum mittit, nec nomen quodcumque, sed quod est infinitorum bonorum thesaurus. Ideoque interpretatur illud Angelus, bonam substituens spem, et ex hoc ad credendum quod dicebatur inducit. Facilius namque sollicitamur ad prospera et promptius fidem accommodamus secundis.* Hieronymus. *Iesus enim Hebraeo sermone salvator dicitur. Etymologiam ergo nominis significat dicens ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Remigius. *Ostendit enim eumdem totius mundi salvatorem, et nostrae salutis auctorem. Salvat quidem non incredulos, sed populum suum, hoc est in se credentes salvat non tam a visibilibus hostibus quam potius invisibilibus; hoc est, a peccatis salvat non armis pugnando sed peccata relaxando.* Severianus. *Veniant et audiant qui requirunt: quis est quem Maria genuit? Ipse enim salvum faciet populum suum, non alterius salvum faciet populum. Unde? A peccatis eorum. Esse Deum qui peccata donat si Christianis non credis, crede infidelibus, vel Iudaeis dicentibus: nemo potest peccata dimittere nisi solus Deus.*

Lectio 13

[85346] Catena in Mt., cap. 1 l. 13 Remigius. *Mos fuit Evangelistae, ea quae dicit, de veteri testamento confirmare propter Iudaeos qui in Christum crediderant, ut agnoscerent ea esse completa in gratia Evangelii quae praedicta fuerant in veteri testamento; et subdit hoc autem totum factum est. Quaerendum autem est in hoc loco quare dixerit hoc totum factum esse, cum superius solam conceptionem narraverit. Sed sciendum quod hoc ideo dixit, ut demonstraret quod ante in*

praesentia Dei factum fuit quam fieret apud homines. Sive quia praeteritarum rerum erat narrator, totum factum esse dixit, quia quando hoc scripsit, iam totum factum erat. Rabanus. *Vel hoc totum factum esse dicit, quod virgo desponsaretur, quod casta servaretur, quod gravida inveniretur, quod per Angelum revelaretur ut adimpleretur quod dictum est. Non enim hoc impleretur quod virgo conciperet et pareret, nisi desponsata esset, ne lapidaretur, et nisi ab Angelo secretum detegeretur, et ita eam Ioseph acciperet, ne dimissa per infamiam efflueret et lapidatione periret. Si ergo ante partum periret, cessaretur prophetia quae ait: pariet filium.* Glossa. *Vel potest dici quod ut non ponitur causaliter: non enim ideo impletum est quia implendum erat; ponitur autem consecutive sicut et in Genesi: suspendit alterum in patibulo, ut coniectoris veritas probaretur, quia uno suspenso, coniectoris veritas est probata; sic et in hoc loco intelligendum est, quod hoc facto quod praedictum est, prophetia impleta est.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Quia vidit Angelus abyssum divinae misericordiae, naturae leges solutas, et eum qui erat omnibus superior, ad hominem, qui erat omnibus inferior, descendisse, haec et huiusmodi uno verbo ostendit dicens hoc autem totum factum est, quasi dicat: ne putes quod haec nunc tantum Deo placeant, olim praeordinata sunt; decenter enim Angelus non virgini, sed Ioseph prophetiam inducit, quasi in prophetis meditanti et experto. Et primo quidem virginem coniugem appellaverat, nunc autem virginem propheta inducit, ut hoc etiam a propheta audiret quasi diu praemeditatum. Unde ad fidem eorum quae dicebantur inducit Isaiam, vel magis Deum; non enim dicit: ut impleretur quod dictum est ab Isaia, sed quod dictum est a domino per Isaiam.* Hieronymus super Isaiam. *Quoniam autem praemittitur in propheta: dabit dominus ipse vobis signum, novum debet esse atque mirabile. Si autem iuvencula vel puella, ut Iudaei volunt, et non virgo pariat, quale signum poterat appellari, cum hoc nomen aetatis sit, non integritatis? Et revera virgo Hebraice bethula appellatur, quae in praesenti loco non scribitur in propheta; sed pro hoc verbo positum est halma, quod praeter Lxx omnes adolescentulam transtulerunt. Porro halma apud eos ambiguum est; dicitur enim et adolescentula et abscondita; ergo halma non solum puella vel virgo, sed virgo abscondita dicitur, et secreta, quae nunquam virorum patuerit aspectibus, sed magna parentum diligentia custodita sit. Lingua quoque Punica, quae de Hebraeorum fontibus manare dicitur, proprie virgo halma appellatur. In nostro quoque sermone halma dicitur sancta; omniumque pene linguarum verbis utuntur Hebraei; et quantum cum mea pugno memoria, numquam me arbitror halma de muliere nupta legisse, sed de ea quae est virgo, ut non virgo solummodo sit, sed in annis adolescentiae; potest enim fieri ut virgo sit vetula. Ista autem virgo erat in annis puellaribus, vel certe virgo, non puella quae adhuc virum nosse non posset.* Hieronymus. *Pro eo autem quod Evangelista Matthaeus dicit in utero habebit, in propheta, quia futurum praedicit, significat quod futurum sit: et scripsit accipiet; Evangelista autem, quia non de futuro, sed de praeterito narrat historiam, mutavit accipiet et posuit habebit; qui autem habet, nequaquam accepturus est. Dicit autem ecce virgo in utero habebit, et pariet filium.* Leo ad Flavianum. *Conceptus quippe est de spiritu sancto intra uterum virginis matris, quae ita illum salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit.* Augustinus in Serm. 11 de Nativ. *Qui enim dirupta corporum membra in aliis poterat reintegrare tangendo, quanto magis in sua matre quod invenit integrum non violavit nascendo? Crevit enim in eius partu corporis integritas potius quam decrevit, et virginitas ampliata est potius quam fugata.* Theodotus in Serm.

Ephesini Concilii. *Quia vero Photinus purum hominem dicit qui natus est, Dei non dicens partum, et qui ex vulva processit hominem proponit a Deo divisum, dicat nunc quomodo natura humana per vulvam virginalem nata, virginitatem vulvae servavit incorruptam? Nullius enim hominis mater virgo permansit. Sed quia natus est carne Deus verbum, custodit virginitatem, seipsum verbum esse ostendens; neque enim nostrum verbum cum paritur corrumpit mentem, neque Deus verbum partum eligens peremit virginitatem. Sequitur et vocabunt nomen eius Emmanuel.* Chrysostomus in Matth. *Consuetudo quidem est Scripturae res quae contingunt pro nominibus ponere. Nihil ergo est aliud quod dicit vocabunt nomen eius Emmanuel, quam videbunt Deum cum hominibus; unde non dicit vocabis sed vocabunt.* Rabanus. *Primo quidem Angeli psallentes, secundo apostoli praedicantes, adhuc et sancti martyres, deinde cuncti credentes.* Hieronymus super Isaiam. *Septuaginta autem et tres reliqui transtulerunt similiter vocabis, pro quo hic scriptum est vocabunt; quod in Hebraeo non habetur; verbum enim charatim, quod omnes interpretati sunt vocabis, potest intelligi et vocabit, quod ipsa scilicet virgo quae concipiet et pariet Christum, Emmanuel appellatura sit nomine, quod interpretatur nobiscum Deus.* Remigius. *Quaerendum autem est quis est interpretatus hoc nomen: propheta aut Evangelista aut aliquis translator? Sed sciendum quod propheta non est interpretatus, sancto autem Evangelistae quid necesse fuerat interpretari, cum scriberet Hebraeo sermone? Fortassis quia hoc nomen obscurum erat apud Hebraeos, idcirco dignum erat interpretatione. Sed magis credendum est quod aliquis translator sit interpretatus ne haberetur hoc nomen obscurum apud Latinos. Hoc denique nomine duae substantiae, divinitatis scilicet et humanitatis, in una persona domini Iesu Christi designantur, quia qui ante omnia saecula ineffabiliter genitus est a Deo patre, idem ipse in fine temporum factus est Emmanuel, idest nobiscum Deus, ex virgine matre. Quod autem dicitur nobiscum Deus, potest intelligi hoc modo: nobiscum factus est, idest passibilis mortalis et per omnia nostri similis absque peccato, sive quia substantiam nostrae fragilitatis quam assumpsit, substantiae suae divinitatis in unitate personae coniunxit.* Hieronymus super Isaiam. *Sed sciendum quod Hebraei hoc de Ezechia filio Achaz prophetari arbitrantur, quod ipso regnante capta sit Samaria; quod omnino probari non potest. Siquidem Achaz filius Ioathan regnavit super Iudaeam et Ierusalem annis sexdecim, cui successit in regnum filius eius Ezechias annos natus viginti tres, et regnavit super Iudaeam et Ierosolymam annis viginti novem; quomodo ergo quam vidit primo anno Achaz prophetiam, de Ezechiae conceptu dicitur et nativitate, cum eo tempore cum regnare coeperat Achaz, iam novem esset Ezechias annorum? Nisi forte sextum Ezechiae regni annum quo capta est Samaria, infantiam eius appellari dicant, non aetatis, sed imperii; quod coactum esse ac violentum etiam stultis patet. Quidam de nostris Isaiam prophetam duos filios habuisse contendit, Iasub et Emmanuel, et Emmanuel de prophetissa uxore sua esse generatum in typum domini salvatoris. Hoc autem fabulosum est.* Petrus Alphonsus. *Non enim scitur quod aliquis homo illius temporis Emmanuel sit vocatus.* Sed obiicit Hebraeus: *quomodo stare poterit quod hoc propter Christum dictum sit et Mariam, cum ab Achaz usque ad Mariam multa centena annorum transierunt? Sed licet ad Achaz loqueretur propheta, non solum tamen ad eum vel de suo tempore dicta est prophetia. Propter hoc enim dictum est: audite domus David, non: audite Achaz. Iterum: dabit dominus ipse vobis signum; addit ipse, ac si diceret: non alius; ex quo potest intelligi ipsum dominum signum esse futurum. Quod etiam pluraliter ait vobis et non tibi, innuit non propter*

Achaz vel ad ipsum solum hoc dictum fuisse. Hieronymus super Isaiam. *Est ergo sic intelligendum quod dicitur ad Achaz: iste puer qui nascetur ex virgine, domus David, nunc appelletur Emmanuel, idest nobiscum Deus, quia a rebus ipsis (probabiliter, a duobus regibus inimicis liberata) patebit Deum te habere praesentem. Postea autem vocabitur Iesus, idest salvator, eo quod universum genus homini sit salvaturus. Non mireris ergo, o domus David, ad rei novitatem, si virgo Deum pariat quae tantam habeat potestatem ut multo post tempore nasciturus te nunc liberet invocatus.* Augustinus contra Faustum. *Quis autem dementissimus diceret cum Manichaeo, enervis esse fidei de Christo sine teste non credere, cum apostolus dicat: quomodo credent ei quem non audierunt? Aut quomodo audient sine praedicante? Ut autem non contemnerentur neque fabulosa ducerentur quae apostoli nuntiabant, demonstrantur haec a prophetis fuisse praedicta, quia etsi attestabantur miracula, non defuissent qui magicae potentiae cuncta illi tribuerent, nisi talis eorum cogitatio contestatione prophetica vinceretur. Magicis enim artibus longe antequam nasceretur, prophetas sibi constituere a quibus praenuntiaretur, nemo utique diceret: si etiam dixerimus homini gentili crede Christo quia Deus est et responderit: unde credo? Prolataque auctoritate prophetarum, eis se nolle credere dixerit, ostendimus fidem prophetarum ex his quae ventura cecinerunt et venisse cernuntur. Credo enim quod eum non lateret quantas a regibus huius saeculi persecutiones prius pertulerit Christiana religio; videat nunc ipsos reges terrae Christi imperio subiugatos omnesque gentes eidem servientes, quae omnia per prophetas fuerunt praedicta. Hoc ergo audiens de Scriptura prophetica et cernens in universa terra completa, moveretur ad fidem.* Glossa. *Horum ergo errorem Evangelista excludit dicens ut adimpleretur quod dictum est a domino per prophetam. Prophetia autem alia est ex praedestinatione Dei, quam necessarium est evenire omnibus modis ut sine nostro impleatur arbitrio, ut illa de qua modo agimus: unde dicit ecce, ad demonstrandum certitudinem prophetiae; alia est ex praescientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium et cooperante gratia consequimur praemium, vel ab ea iuste relicti tormentum; alia non ex praescientia, sed est quaedam comminatio more humano facta, sicut illud: adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur, intelligendo nisi Ninivitae corrigantur.*

Lectio 14

[85347] Catena in Mt., cap. 1 l. 14 Remigius. *Eo audito rediit vita quo ingressa est mors. Per inobedientiam enim Adae omnes perditi sumus, per obedientiam Ioseph omnes ad pristinum statum incipimus revocari; nam his verbis magna nobis virtus obedientiae commendatur, quibus dicitur exurgens autem Ioseph fecit sicut praeceperat ei Angelus domini.* Glossa. *Non tantum quod praecepit Angelus fecit, sed etiam sicut praecepit. Quisquis etiam a Deo monetur, solvat moras, surgat a somno, faciat quod iubetur. Et accepit Mariam coniugem suam.* Chrysostomus super Matth. *Non in domum accepit eam, nec enim adhuc dimiserat eam de domo, sed de animo suo deposuerat eam, et iterum in animum suum eam recepit.* Remigius. *Vel accepit celebratis nuptiis ut coniux vocaretur, non tamen ut concumberet, quia sequitur et non cognoscebat eam.* Hieronymus contra Helvidium.

Sed Helvidius superfluo labore desudat, cognoscendi verbum ad coitum magis quam ad scientiam esse referendum, quasi hoc quisquam negaverit et eas ineptias quas redarguit aliquando prudens quispiam suspicari potuerit. Deinde vult dicere quod donec sive usque adverbium certum tempus significet, quo completo fiat aliud quod usque ad illud tempus non fiebat, ut hic: non cognoscebat eam donec peperit filium. Apparet, inquit, cognitam esse post partum, cuius cognitionem filii tantum generatio differebat. Et ad hoc approbandum congerit de Scripturis exempla quam plurima. Ad quod respondemus: et non cognoscebat, et usque, vel donec in Scripturis dupliciter intelligenda. Et de eo quidem scriptum est, non cognoscebat, ad coitum esse referendum ipse disseruit, nullo dubitante quin ad scientiam saepe referatur, ut ibi: remansit puer Iesus in Ierusalem et non cognoverunt parentes eius. Sic etiam donec in Scriptura saepe certum tempus, sicut ipse disseruit, significat, saepe infinitum, ut est illud: donec consenescatis, ego sum. Numquid postquam illi senuerint, Deus desistit? Et salvator in Evangelio: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Ergo post consummationem saeculi a discipulis abscedet? Et apostolus: oportet illum regnare donec ponat inimicos sub pedibus eius. Numquid postquam illi sub pedibus erunt, regnare desistet? Intelligat ergo ea de quibus posset ambigi, si non fuissent scripta, significari, cetera vero nostrae intelligentiae derelinqui; iuxta quod Evangelista illud indicat de quo scandalum poterat moveri, non eam cognitam esse a viro usque ad partum, ut multo magis intelligeremus cognitam non fuisse post partum. Chrysostomus super Matth. *Ut si quis dicat: donec ille vixit, non est hoc locutus, numquid per hoc significavit quia post mortem ille locutus est? Quod fieri non potest. Sic et Ioseph ante partum credibile fuit ut non cognosceret eam quia nondum cognoscebat mysterii dignitatem; postquam vero cognovit quia est facta unigeniti Dei templum, quomodo poterat hoc usurpare? Sed sequentes Eunomium putant, quia illi ausi sunt hoc dicere, quod Ioseph hoc ausus fuit, sicut insanus neminem reputat esse sanum.* Hieronymus contra Helvidium. *Ad summum illud requiro, cur se abstinuerit Ioseph usque ad partus diem. Respondebit utique: quia Angelum audierat dicentem quod in ea natum est. Qui ergo somnio tantum credidit ut uxorem non auderet tangere, hic postquam pastores audierat, magos viderat, miracula tanta cognoverat, templum Dei, spiritus sancti sedem, domini sui matrem audebat attingere?* Chrysostomus super Matth. *Potest etiam dici quod verbum cognoscendi hic accipitur pro agnitione; vere enim non agnovit eam ante, cuius fuerat dignitatis; et postquam peperit, tunc cognovit eam, qua speciosior et dignior facta fuerat quam totus mundus, quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto cubiculo uteri sui sola suscepit.* Hilarius. *Vel aliter. Propter sanctissimae Mariae glorificationem a Ioseph cognosci non potuit donec peperit; dominum enim gloriae habens in utero quomodo cognosceretur? Si Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies ut non possent intendere in eum filii Israel, quanto magis Maria agnosci vel intueri non poterat, quae dominum potentiae in utero habebat? Post partum autem a Ioseph agnita invenitur specie faciei, non tactu libidinis.* Hieronymus in Matthaeum. *Ex hoc autem quod dicitur filium suum primogenitum, quidam perversissime suspicantur et alios filios habuisse Mariam dicentes primogenitum non dici nisi qui habeat et fratres, cum hic mos Scripturarum sit ut primogenitum non eum vocent quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit.* Hieronymus contra Helvidium. *Alioquin si non est primogenitus nisi quem sequuntur et fratres, tamdiu sacerdotibus primogenita non debentur quamdiu et alia fuerint procreata.* Glossa. *Vel primogenitus dicitur inter omnes electos* *per gratiam; proprie autem unigenitus Dei patris vel Mariae dicitur. Sequitur et vocavit nomen eius Iesum, die octavo quo fiebat circumcisio et nomen imponebatur.* Remigius. *Liquet autem hoc nomen fuisse notissimum sanctis patribus et Dei prophetis, maxime illi qui dicebat: defecit in salutari tuo anima mea; et: exultavit cor meum in salutari tuo; et illi qui dicebat: exultabo in Deo Iesu meo.*

Caput 2

Lectio 1

[85348] Catena in Mt., cap. 2 l. 1 Augustinus in Serm. 5 de Epiph. *Post miraculum virginei partus quo uterus divino numine plenus, salvo pudoris signo, Deum hominem profudit, inter obscuras cubiculi latebras et praesepis angustias, in quibus infinita maiestas membris contractioribus stabulabat, dum pendet ad ubera et vilium patitur Deus involumenta pannorum, repente novum de caelo sidus terris effulsit, et, totius mundi dissipata caligine, noctem convertit in diem ne dies celaretur in nocte; unde Evangelista dicit cum ergo natus esset Iesus in Bethlehem* et cetera. Remigius. *In principio autem huius evangelicae lectionis tria ponit: personam, cum dicitur cum natus esset Iesus; locum, cum ait in Bethlehem Iudae; tempus, cum addit in diebus Herodis regis. Et haec tria ad confirmationem narrandae rei ponuntur.* Hieronymus in Matth. *Putamus autem ab Evangelista primum editum, sicut in Hebraico legimus, Iudae, non Iudaeae. Quae est enim aliarum gentium Bethlehem, ut ad distinctionem eius hic Iudaeae poneretur? Iudae autem idcirco scribitur, quia et aliam Bethlehem in Iudaea legimus in libro Iesu filii Nave.* Glossa. *Duae enim Bethlehem sunt: alia quae est in terra Zabulon, altera quae in terra Iuda, quae prius vocata est Ephrata.* Augustinus de Cons. Evang. *De civitate autem Bethlehem Matthaeus Lucasque consentiunt. Sed quomodo et qua causa ad eam venerint Ioseph et Maria, Lucas exponit, Matthaeus praetermittit. E contra de magis ab oriente venientibus Lucas tacet, Matthaeus dicit.* Chrysostomus super Matthaeum. *Sed videamus quid ad utilitatem respiciat quod Evangelista tempus designat quo Christus nascitur, dicens in diebus Herodis regis, quod dicit ut prophetiam Danielis impletam demonstraret, quae post LXX septimanas annorum Christum nasciturum esse praedicit. Nam ex illo tempore usque ad regnum Herodis LXX septimanarum anni sunt consummati; vel ideo quia quamdiu Iudaica gens sub Iudaicis regibus, quamvis peccatoribus, tenebatur, prophetae mittebantur ad remedium eius; nunc autem quando lex Dei sub potestate regis iniqui tenebatur et iustitia Dei sub dominatione Romana premebatur, nascitur Christus, quia magna et desperabilis infirmitas medicum artificiosiorem quaerebat.* Rabanus. *Vel ideo regis alienigenae mentionem fecit, ut impleretur prophetia quae dixit: non auferetur sceptrum de Iuda nec dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est.* Ambrosius super Lucam. *Fertur autem quod Idumaei latrones Ascalonem ingressi, Antipatrum inter alios adduxerunt captivum. Is igitur imbutus mysteriis Iudaeorum, Hircano Iudaeae regi amicitia copulatur, quem pro se ad Pompeium Hircanus direxit; et quia legationis fructu potitus est, per eam gratiam partem regni affectavit. Occiso autem Antipatro, filius eius Herodes sub Antonio senatus consulto Iudaeis regnare praeceptus est; in quo claret Herodem nulla affinitate gentis*

Iudaeorum regnum quaesisse. Chrysostomus in Matth. *Dicitur autem Herodis regis, dignitatem addens, quia et alius fuit Herodes qui Ioannem interfecit.* Chrysostomus super Matth. *Dum ergo hoc tempore natus esset, ecce magi veniunt, hoc est confestim ut natus est, magnum Deum ostendentes in parvulo homine.* Rabanus. *Magi vero sunt qui de singulis rebus philosophantur; sed sermo communis magos pro maleficis accepit; qui aliter tamen habentur apud gentem suam, eo quod sint philosophi Chaldaeorum, et ab huius artis scientia reges quoque et principes eiusdem gentis omnia sapiunt, et ipsi primum ortum domini intellexerunt.* Augustinus in Serm. 4 de Epiph. *Isti autem magi quid fuerunt nisi primitiae gentium? Israelitae pastores, magi gentiles; illi prope, isti longe, utrique tamen ad angularem lapidem cucurrerunt. Manifestatus est ergo Iesus non doctis nec iustis; praevalet namque imperitia in rusticitate pastorum, et impietas in sacrilegiis magorum. Utrosque sibi lapis ille angularis attribuit, quippe qui venerit stulta eligere ut confunderet sapientes, et non vocare iustos, sed peccatores, ut nullus magnus superbiret, nullus infirmus desperaret.* Glossa. *Hi autem magi reges fuerunt, qui etsi tria munera obtulisse dicuntur, non ideo non plures quam tres fuisse probantur, sed ut per eos gentes, quae ex tribus filiis Noe natae sunt, venturae ad fidem praefigurarentur. Vel tot fuerunt principes, qui plures duxerunt in comitatu suo. Venerunt autem non post annum, quia tunc inveniretur in Aegypto, non in praesepio, sed tertiadecima die. Ad ostendendum autem unde venirent, dicitur ab oriente.* Remigius. *Sciendum est autem quia varia est de magis opinio. Quidam enim dicunt eos fuisse Chaldaeos; Chaldaei enim stellam pro Deo colebant, et idcirco dixerunt quod nuncupativus eorum Deus ostenderit Deum verum natum. Alii vero dicunt Persas eos fuisse. Nonnulli dicunt illos de ultimis finibus terrae fuisse. Alii vero dicunt illos fuisse nepotes Balaam, quod magis est credendum; Balaam enim inter cetera quae prophetavit dixit: orietur stella ex Iacob. Illi vero habentes hanc prophetiam, mox ut viderunt stellam novam, intellexerunt regem natum, et venerunt.* Hieronymus in Matth. *Et sic hanc stellam futuram vaticinio Balaam noverant, cuius erant successores. Sed quaerendum est: si Chaldaei vel Persae aut de ultimis finibus terrae fuerunt, quomodo in tam brevi spatio Hierosolymam venire potuerunt?* Remigius. *Sed sciendum est quod aliqui solent dicere quod puer qui tunc natus est, in tam brevi spatio temporis de ultimis finibus terrae ad se perducere potuit.* Glossa. *Vel non mirandum est eos in tredecim diebus venisse in Bethlehem, cum equos Arabicos et dromedarios haberent, qui scilicet sunt veloces ad iter.* Chrysostomus super Matth. *Vel per biennium ante Christi nativitatem profecti sunt, et stella eos praecedebat, et neque esca neque potus defecit in peris eorum.* Remigius. *Vel si fuerunt successores Balaam, reges isti non longe distant a terra promissionis; idcirco in tam brevi spatio temporis Ierusalem venire potuerunt. Sed tunc quaerendum est quare Evangelista dicat eos ab oriente venisse. Quod ideo est, quia ab illa regione venerunt quae in Orientali parte Iudaeis posita est. Pulchre autem ipsi ab oriente venisse dicuntur, quia omnes qui ad dominum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt; ipse est oriens, secundum illud: ecce vir, oriens nomen eius.* Chrysostomus super Matth. *Vel ab oriente venerunt. Unde dies nascitur, inde initium fidei processit, quia fides lumen est animarum. Ab oriente ergo venerunt, sed Hierosolymam.* Remigius. *Quamvis dominus ibi natus non esset quia licet agnoscerent nativitatis tempus, locum tamen non cognoverunt. Ierusalem enim regia civitas est, et crediderunt quod talis puer non nisi in urbe regia nasci debuisset. Sive ideo venerunt ut adimpleretur quod scriptum est: de Sion exibit lex, et verbum domini de Ierusalem,* *quia ibi primo annuntiatus est Christus; sive ut studio magorum damnaretur pigritia Iudaeorum. Venerunt ergo Hierosolymam, dicentes: ubi est qui natus est rex Iudaeorum?* Augustinus in Serm. 2 de Epiph. *Cum autem multi nati atque defuncti essent reges Iudaeorum, numquid quemquam eorum adorandum magi quaesierunt? Non, quia nec quemquam eorum de caelo loquentem didicerunt. Non itaque regi Iudaeorum, quales esse illic solebant, hunc tam magnum honorem longinqui alienigenae ab eodem regno prorsus extranei a se deberi arbitrantur. Sed talem natum esse didicerant, in quo adorando se salutem, quae secundum Deum est, consecuturos minime dubitarent; neque enim aetas erat saltem cui adulatio humana serviret, non de membris purpura, non in capite diadema fulgebat, non pompa famulantium, non terror exercitus, non gloriosa fama praeliorum hos ad eum viros ex remotis terris cum tanto voto supplicationis attraxerunt. Iacebat in praesepio puer, ortu recens, exiguus corpore, contemptibilis paupertate. Sed magnum aliquid latebat in parvo, quod illi homines primitiae gentium, non terra portante, sed caelo narrante didicerant; unde sequitur vidimus enim stellam eius in oriente. Annuntiant et interrogant, credunt et quaerunt, tamquam significantes eos qui ambulant per fidem et desiderant speciem.* Chrysostomus in Matth. *Sciendum autem, quod Priscillianistae haeretici, qui nasci unumquemque hominem sub constitutionibus stellarum putant, hoc in adiutorium sui erroris assumunt, quod nova stella exiit, cum dominus in carne apparuit, cuius fuisse fatum eamdem quae apparuit stellam putant.* Augustinus contra Faustum. *Et secundum Faustum hic stella inducitur, quae confirmat Genesim, ut recte genesidium hoc magis nuncupari possit quam Evangelium.* Gregorius in Evang. *Sed absit a fidelium cordibus ut esse quid fatum dicant.* Augustinus de Civ. Dei. *Nam homines quando fatum audiunt, usitata loquendi consuetudine non intelligunt nisi vim positionis siderum, qualis est quando quis nascitur sive concipitur; quod aliqui alienant a Dei voluntate. Et hi ab auribus omnium repellendi sunt, qui qualiumcumque deorum volunt esse cultores. Aliqui vero stellas hanc putant habere potestatem traditam sibi a summa Dei potestate: qui magnam caelo faciunt iniuriam, in cuius velut splendidissima curia opinantur scelera facienda decerni; qualia si aliqua terrena civitas decrevisset, genere humano decernente fuerat evertenda.* Chrysostomus super Matth. *Si ergo aliquis adulter et homicida fiat per stellam, magna est iniquitas illarum stellarum, magis illius qui creavit stellas; nam cum sit praescius futurorum Deus, ex quo tanta iniquitas futura per stellas, si voluit ei dare, non est bonus; si noluit ei dare, et non potuit, impotens est. Si etiam stellae est quod aut mali sumus aut boni, ergo nec bonum nostrum laudandum est, nec malum vituperandum, quia nec in nobis est voluntarius actus; ut quid enim mali mei poenam suscipiam, quod non voluntate, sed necessitate commisi? Ipsa denique mandata Dei ne peccent homines, aut hortamenta ut faciant bonum, hanc insipientiam destruunt. Quis enim iubet aliquem ne faciat malum quod non potest declinare, aut faciat bonum ad quod non potest pervenire?* Gregorius Nyssenus Philos. *Insipientes vero sunt orationes omnibus secundum fatum existentibus; exulat autem et providentia Dei cum pietate, cum his et homo organum solum invenitur superni circularis motus; ab hoc enim moveri ad operationes aiunt non solum partes corporis, sed animae excogitationes; et universaliter qui hoc dicunt, quae in nobis sunt, et contingentis naturam destruunt; et ita nihil aliud est hoc quam omnia evertere. Ubi etiam de reliquo erit liberum arbitrium? Liberum enim oportet esse quod est in nobis.* Augustinus de Civ. Dei. *Non usquequaque autem absurde dici potest, ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos, sicut solaribus* *accessibus et decessibus videmus anni tempora variari, et lunaribus incrementis atque decrementis augeri et minui quaedam genera rerum, sicut conchas et mirabiles aestus Oceani; non autem animi voluntates positionibus siderum subdi. Quod si dicantur stellae significare ista potius quam facere, quid est quod nunquam dicere potuerunt cur in vita geminorum, in actionibus, in eventibus, professionibus, actibus, honoribus, ceterisque rebus ad humanam vitam pertinentibus, atque in ipsa morte plerumque sit tanta diversitas, ut similiores sint multi extranei quam ipsi inter se gemini, per exiguum temporis intervallum in nascendo separati, in conceptu autem per concubitum uno etiam momento seminati? Quod ergo conantur efficere de intervallo exigui temporis quod ipsi inter se gemini dum nascerentur habuerunt, non tantum valet quanta invenitur in geminorum voluntatibus, actibus, moribus casibusque diversitas. Quidam vero non astrorum constitutionem, sed omnium connexionem seriemque causarum, quam Dei summi tribuunt voluntati et potestati, fati nomine appellant. Si quis ergo res humanas fato tribuit quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat, quoniam fati nomen solet a loquentibus poni in siderum constitutione. Unde voluntatem Dei fati vocabulo non nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando, idest a loquendo, dictum intelligamus. Scriptum est enim: semel locutus est Deus: duo haec audivi. Unde non est multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum.* Augustinus contra Faustum. *Si autem sub fato stellarum nullius hominis Genesim ponimus ut liberum arbitrium voluntatis ab omni necessitatis vinculo vindicemus, quanto minus illius temporalem generationem sub astrorum conditionem credimus factam, qui est universorum aeternus creator et dominus? Itaque illa stella quam viderunt magi, Christo secundum carnem nato, non ad decretum dominabatur, sed ad testimonium famulabatur. Proinde non ex illis erat stellis quae ab initio creaturae itinerum suorum ordinem sub creatoris lege custodiunt, sed novo virginis partu novum sidus apparuit, quod ministerium officii sui etiam ipsis magis quaerentibus Christum, cum ante faciem praeiret, exhibuit, donec eos usque ad ipsum locum ubi Deus verbum infans erat, praeeundo perduceret. Quidam autem astrologi ita constituerunt nascentium hominum fata sub stellis, ut aliquam stellarum, homine aliquo nato, circuitus sui ordinem reliquisse, et ad eum qui natus est, perrexisse asseverent. Sortem quippe nascentis astrorum ordini colligari arbitrantur, non astrorum ordinem ad hominis nati diem posse mutari. Quapropter si stella illa ex his erat quae in caelo peragunt ordines suos quomodo poterat discernere quid Christus acturus erat, quae nato Christo iussa est relinquere quod agebat? Si autem, ut probabilius creditur, ad demonstrandum Christum, quae non erat, exorta est; non ideo Christus natus quia illa extitit, sed illa extitit quia Christus natus est; unde si dici oporteret, non stellam Christo, sed Christum stellae, fatum fuisse diceremus: ipse quippe illi, non illa huic nascendi attulit causam.* Chrysostomus super Matth. *Non est hoc etiam astronomiae opus a stellis scire eos qui nascuntur, sed ab hora nativitatis futura praedicere; hi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut hinc sumentes initium a stellarum motu futura cognoscerent, sed e converso. Dicunt ergo vidimus stellam eius.* Glossa. *Idest propriam, quia hanc creavit ad ostensionem sui.* Augustinus in Serm. 2 de Epiph. *Pastoribus Angeli, magis stella Christum demonstrat: utrisque loquitur lingua caelorum, quia lingua cessaverat prophetarum. Caelos Angeli habitant, et sidera exornant: utrisque ergo caeli enarrant gloriam Dei.* Gregorius in Evang. *Et rationabiliter Iudaeis, tamquam ratione utentibus, rationale animal, idest Angelus, praedicare debuit. Gentiles vero,* *quia ratione uti nesciebant, ad cognoscendum dominum non per vocem, sed per signa perducuntur, quia et illis prophetiae tamquam fidelibus, et istis signa tamquam infidelibus data sunt. Eisdem autem gentibus Christum, cum perfectae esset aetatis, apostoli praedicant, eumque parvulum et necdum per humanitatis officium loquentem stella gentibus denuntiat: quia nimirum rationis ordo poscebat ut loquentem iam dominum loquentes nobis praedicatores, et necdum loquentem elementa muta praedicarent.* Leo Papa in Serm. 3 de Epiph. *Ipse etiam Christus expectatio gentium, de quibus quondam beatissimo patri Abrahae innumerabilis fuit promissa successio, non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda; et ideo stellarum multitudini comparata, ut ab omnium gentium patre, non terrena, sed caelestis progenies speraretur. Ad credendum ergo promissae posteritatis heredes in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur, ut in quo caelum est adhibitum in testimonium, caeli famuletur obsequium.* Chrysostomus in Matth. *Quoniam autem non caelestium una stellarum haec fuit, manifestum est; nulla enim alia stellarum hac via procedit; haec enim ab oriente in meridiem ferebatur, ita enim Palaestina ad Persidem iacet. Secundo autem a tempore quo videbatur: non enim in nocte apparuit tantum, sed in media die; quod non est virtutis stellae, sed nec etiam lunae. Tertio, ab eo quod apparebat et occultabatur rursus: cum enim intraverunt Hierosolymam, occultavit seipsam; deinde ubi Herodem reliquerunt, seipsam monstravit. Neque etiam proprium quemdam gressum habebat, sed cum oportebat ire magos, ibat: quando autem stare oportebat, stabat, sicut et de columna nubis erat in deserto. Quarto, quia non sursum manens partum virginis ostendebat, sed deorsum descendens hoc faciebat; quod non est stellae motus, sed virtutis cuiusdam rationalis; unde videtur haec stella virtutis invisibilis fuisse in talem apparentiam formata.* Remigius. *Nonnulli dicunt hanc stellam fuisse spiritum sanctum, ut ipse qui postea super baptizatum dominum descendit in specie columbae, in specie stellae apparuerit magis. Alii dicunt fuisse Angelum ut ipse qui apparuit pastoribus, apparuerit etiam magis.* Glossa. *Sequitur etiam in oriente. Utrum stella in oriente orta sit, an ipsi ibi positi natam et occidentem viderint, ambiguum est: potuit enim nasci in oriente et eos in Ierusalem perducere.* Augustinus in Serm. de Epiph. *Sed dicturus es: a quibus audierunt quod talis, scilicet stella, Christum natum significaret? Profecto ab Angelis aliqua monitione revelationis. Quaeris fortassis: ab Angelis bonis an malis? Christum quidem et Angeli mali, hoc est Daemones, filium Dei esse confessi sunt. Sed cur non et a bonis hoc audierunt quando in Christo adorando salus eorum iam quaerebatur, non iniquitas damnabatur? Potuerunt ergo illis et Angeli dicere: stella quam vidistis, Christus est. Ite, adorate illum ubi natus est, et simul iudicate qualis quantusque natus sit.* Leo Papa in Serm. 4 de Epiph. *Vel praeter illam stellae speciem quae corporeum incitavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit; et hoc quidem ad illuminationem fidei pertinebat.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Vel Iudaeorum natum regem intellexerunt, cum stella indice temporalis rex soleat designari. Hi enim magi Chaldaei non malevolentia astrorum cursum, sed rerum curiositate speculabantur. Sicut enim datur intelligi, traditionem Balaam sequebantur, qui dixit: orietur stella ex Iacob. Unde videntes stellam extra ordinem mundi hanc intellexerunt quam Balaam futuram indicem regis Iudaeorum prophetaverat.* Leo Papa in Serm. 4 de Epiph. *Potuerunt autem illis credita et intellecta sufficere, ut corporali intuitu non inquirerent quod plenissimo visu mentis inspexerant; sed diligentia sagacis officii ad videndum usque puerum perseverans nostri temporis hominibus serviebat, ut sicut* *omnibus nobis profuit quod post resurrectionem domini vestigia vulnerum eius Thomae apostoli exploravit manus, ita ad nostram utilitatem proficeret quod infantiam ipsius magorum probavit aspectus; unde dicunt venimus adorare eum.* Chrysostomus super Matth. *Sed numquid nesciebant quia in Ierusalem regnabat Herodes? Numquid non intelligebant quia quicumque, rege vivente, alterum regem pronuntiat aut adorat, punitur in sanguine? Sed dum considerabant regem futurum non timebant praesentem; adhuc non viderant Christum, et iam parati erant mori pro eo. O beati magi, qui ante conspectum crudelissimi regis, priusquam Christum cognoscerent, Christi facti sunt confessores.*

Lectio 2

[85349] Catena in Mt., cap. 2 l. 2 Augustinus in Serm. de Epiph. *Sicut magi desiderant redemptorem, ita Herodes timet successorem; unde sequitur audiens autem Herodes rex, turbatus est.* Glossa. *Rex dicitur ut ex collatione eius qui quaeritur, hic intelligatur extraneus.* Chrysostomus super Matth. *Et ideo turbatur audiens regem natum Iudaeis ex genere Iudaeorum, cum esset ipse genere Idumaeus, ne regno revoluto iterum ad Iudaeos, ipse a Iudaeis expelleretur, et semen eius post ipsum praecideretur a regno: semper enim grandis potestas maiori timori subiecta est; sicut enim rami arborum in excelso positarum, etiam si levis aura flaverit, moventur, sic et sublimes homines etiam levis nuntii fama conturbat; humiles autem, sicut in convalle, plerumque in tranquillitate consistunt.* Augustinus in Serm. 2 de Epiph. *Quid autem erit tribunal iudicantis, quando superbos reges timere faciebat nativitas infantis? Pertimeant reges ad patris dexteram iam sedentem, quem rex impius timuit adhuc matris ubera lambentem.* Leo Papa in Serm. 4 de Epiph. *Superfluo tamen, Herodes, timore turbaris: non capit Christum regio tua, nec mundi dominus potestatis tuae coepit esse contentus angustiis. Quem in Iudaea regnare non vis, ubique regnat.* Glossa. *Vel non solum propter se timuit, sed propter iram Romanorum; decreverant enim Romani ne quis rex vel Deus sine eorum consilio diceretur.* Gregorius in Evang. *Caeli autem rege nato, rex terrae turbatus est, quia nimirum terrena altitudo confunditur cum celsitudo caelestis aperitur.* Leo Papa in Serm. 6 de Epiph. *Herodes etiam Diaboli personam gerit, cuius sicut tunc fuit incentor, ita nunc quoque est indefessus imitator. Cruciatur enim vocatione gentium, et quotidiana potestatis suae destructione torquetur.* Chrysostomus super Matth. *Uterque ergo zelo proprio turbatur, et sui regni successorem timebat: Herodes terrenum, Diabolus autem caelestem. Ecce autem et Iudaicus populus turbatur, qui magis de auditu isto gaudere debuerat quia rex Iudaeus surgere dicebatur. Sed turbabantur quia de adventu iusti non poterant gaudere iniqui. Aut certe turbantur ne forte iratus Iudaico regi genus eius vexaret; unde sequitur et omnis Hierosolyma cum illo.* Glossa. *Volens illi favere quem timebat; populus enim plus iusto eis favet quos crudeles sustinet. Sequitur et congregans omnes principes sacerdotum et Scribas populi. Ubi nota diligentiam inquirentis, ut si invenerit, faciat quod postea se velle ostendit; sin autem, excusatus sit Romanis.* Remigius. *Scribae autem dicti sunt, non tantum ab officio scribendi, sed potius ab interpretatione Scripturarum; erant enim legis doctores. Sequitur*

sciscitabatur ab eis ubi Christus nasceretur. Hic attendendum est, quia non dixit: ubi Christus natus est, sed ubi nasceretur. Callide enim interrogavit eos, ut posset agnoscere si de rege nato laetarentur. Christum autem vocat, quia noverat inungi regem Iudaeorum. Chrysostomus super Matth. *Ut quid autem interrogat Herodes, qui non credebat Scripturis? Aut si credebat, quomodo sperabat posse interficere illum quem regem futurum esse dicebant? Sed Diabolus instigabat, qui credebat quod Scripturae non mentiuntur. Sic sunt omnes peccatores, qui hoc ipsum quod credunt, perfecte credere non permittuntur; quod enim credunt, veritatis est virtus, quae non potest esse occulta; quod autem non credunt, excaecatio est inimici. Si enim perfecte crederent, sic viverent quasi post modicum transituri de hoc mundo, non quasi in aeternum mansuri. Sequitur at illi dixerunt: in Bethlehem Iudae.* Leo Papa in Serm. 1 de Epiph. *Magi quidem humano sensu significatum sibi regis ortum existimaverunt in civitate regia esse quaerendum. Sed qui servi susceperat formam, et non iudicare venerat, sed iudicari, Bethlehem praeelegit nativitati, Hierosolymam passioni.* Theodorus in Serm. Conc. Ephes. *Si enim maximam Romam elegisset civitatem, potentia civium mutationem orbis terrarum factam putarent; si filius fuisset imperatoris, potestati utilitatem adscriberent. Sed quid fecit? Omnia egena et vilia elegit, ut divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum. Propterea pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam, egenus fit pecuniis, et hoc tibi exponit praesepe.* Gregorius in Evang. *Bene etiam in Bethlehem nascitur: Bethlehem quippe domus panis interpretatur: ipse namque est qui ait: ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.* Chrysostomus super Matth. *Cum autem debuissent celare mysterium regis praefiniti a Deo, maxime in conspectu alienigenae regis, facti sunt non praedicatores operum Dei, sed proditores mysteriorum eius; et non solum manifestant mysterium, sed etiam propheticum protulerunt exemplum; unde subiungunt sic enim scriptum est per prophetam, scilicet Michaeam: et tu Bethlehem terra Iuda.* Glossa. *Hoc sic ponit ut ab eis dictum est, qui etsi non verba, veritatem sensus quodammodo ponunt.* Hieronymus de optimo interpretandi genere. *Unde hic reprehenduntur Iudaei de ignorantia, quoniam prophetia dicit: tu Bethlehem Ephrata, illi dixerunt tu Bethlehem terra Iuda.* Chrysostomus super Matth. *Sed adhuc ipsam prophetiam praecidentes, interficiendorum parvulorum facti sunt causa: sic enim scriptum erat: ex te exiet rex, qui pascet populum meum Israel, et dies eius a diebus saeculi. Si ergo integram prophetiam protulissent, considerans Herodes quia non erat rex terrenus cuius dies a diebus saeculi erant, in tantum furorem non exarsisset.* Hieronymus super Matthaeum, et super Michaeam. *Est autem sensus prophetiae talis: tu Bethlehem terra Iuda vel Ephrata (quod ideo dicitur, quia est alia Bethlehem in Galgalis sita), quamvis parvus vicus sis inter millia civitatum Iuda, tamen ex te nascetur Christus, qui erit dominator Israel, qui secundum carnem de David est, de me tamen natus est ante saecula; et ideo dicitur: egressus eius ab initio a diebus aeternitatis quia in principio verbum erat apud Deum. Sed hoc ultimum, ut dictum est, Iudaei tacuerunt, alia vero mutaverunt, vel propter ignorantiam, ut dictum est, vel ad maiorem manifestationem, ut Herodi alienigenae intellectum prophetiae aperirent; unde pro eo quod propheta dixit Ephrata, quod erat nomen antiquum et forte Herodi ignotum, dixerunt terra Iuda; pro eo autem quod propheta dixerat: minima es in milibus Iuda, volens ostendere parvitatem eius quantum ad populi multitudinem, dixerunt nequaquam minima es in principibus Iuda, volentes ostendere magnitudinem dignitatis provenientem ex dignitate principis nascituri quasi dicerent: magna es inter civitates ex quibus* *principes prodierunt.* Remigius. *Vel talis est sensus: quamvis minima videaris inter urbes principatum habentes, tamen non es minima, quia ex te exiet dux qui regat populum meum Israel. Dux autem iste Christus est, qui populum fidelem regit et gubernat.* Chrysostomus in Matth. *Intende autem certitudinem prophetiae; non enim dixit quod in Bethlehem erit, sed quod de Bethlehem exiet, ostendens quod ibi solum nasceretur. Quomodo autem habet rationem de Zorobabel haec dicta esse ut quidam dicunt? Non enim exitus eius fuit a principio ex diebus saeculi, neque etiam ex Bethlehem exivit, cum non in Iudaea, sed in Babylonia natus sit. Est etiam ad hoc, testimonium quod dicit: nequaquam minima es, quia ex te exiet: nullus enim alius illustrem fecit villam in qua nasceretur quam Christus. Post nativitatem enim a finibus orbis terrarum veniunt visuri praesepe et tugurii locum. Non autem dixit: ex te exiet filius Dei, sed dux qui pascet populum meum Israel: oportebat enim in principio condescendere ut non scandalizarentur, et quae ad salutem hominum pertinebant praedicare, ut magis inducerentur. Mystice autem dicit qui regat populum meum Israel. Israel enim hic dicit eos qui crediderunt ex Iudaeis; si autem non omnes Christus rexit, eorum est accusatio. De gentibus autem interim tacuit ne scandalizaret Iudaeos. Vide autem mirabilem dispensationem: Iudaei enim et magi simul se invicem docent: Iudaei a magis audiunt quod Christum in orientis regione stella praedicabat, et magi a Iudaeis quod prophetae antiquitus eum nuntiaverunt; ut geminato testimonio confirmati, ardentiori fide expeterent quem et stellae claritas et prophetiae manifestabat auctoritas.* Augustinus in Serm. de Epiph. *Poterat enim stella quae magos perduxit ad locum ubi erat cum matre virgine Deus infans, ad ipsam eos perducere civitatem; sed tamen subtraxit se, nec eis prorsus apparuit, donec de civitate in qua Christus nasceretur et ipsi Iudaei dicerent in Bethlehem Iuda: similes facti fabris arcae Noe, qui aliis ubi evaderent, praestiterunt, et ipsi diluvio perierunt; similes lapidibus milliariis viam ostenderunt, nec ipsi ambulare potuerunt. Audierunt et abierunt inquisitores, dixerunt et remanserunt doctores. Nunc quoque Iudaei simile aliquid nobis exhibere non desinunt: nonnulli enim Paganorum, quando eis de Scripturis testimonia clare proferimus, ut noverunt Christum ante prophetatum, suspecti ne forte a Christianis ista conficta sint, malunt credere codicibus Iudaeorum; et sicut tunc magi fecerunt, Iudaeos dimittunt inaniter lectitare, ipsi pergunt fideliter adorare.*

Lectio 3

[85350] Catena in Mt., cap. 2 l. 3 Chrysostomus super Matth. *Postquam audivit Herodes responsum duplici modo credibile: primum quia a sacerdotibus fuerat dictum, deinde quia exemplo prophetico fuerat comprobatum, non tamen ad devotionem flectitur nascituri regis, sed ad malitiam interfectionis eius per dolum. Vidit enim quia non poterat magos nec blandimentis flectere nec minis terrere nec auro corrumpere, ut consentirent in interfectionem regis futuri; ideo illos decipere cogitavit; unde dicitur tunc Herodes clam vocatis magis. Occulte autem vocavit eos ut non viderent Iudaei quos habebat suspectos, ne forte quasi regem suae gentis amantes proderent consilium eius. Diligenter didicit ab eis tempus stellae.* Remigius. *Idcirco diligenter, quia callidus erat et timebat ne*

non reverterentur ad eum, ut tunc sciret quid ageret de puero occidendo. Augustinus in Serm. 7 de Epiph. *Ferme autem biennio ante visa est stella mirantibus quid esset. Sed tunc intelligitur indicatum eis cuius esset stella quae iamdiu videbatur, quando natus est qui per illam significabatur. Sed postquam Christo nato revelatum est magis, venerunt ab oriente, et tertiadecima die adoraverunt eum, quem ante paucos dies natum fuisse didicerunt.* Chrysostomus in Matth. *Vel ante multum tempus haec stella apparuit, quoniam multum tempus in itinere erant magi consumpturi, ut confestim cum natus esset, Christo assisterent, eum in fasciis adorantes, ut mirabilior appareret.* Glossa. *Secundum alios vero a die nativitatis Christi creditur stella tantum apparuisse, et peracto officio, cum nova esset, desiit esse. Ait enim* Fulgentius: *puer natus novam stellam fabricavit. Cognito autem loco et tempore, personam pueri vult non ignorare; unde dicit ite, et interrogate diligenter de puero. Illud praeceperat quod absque praecepto erant facturi.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dicit interrogate de rege, sed de puero: ei enim etiam nomen potestatis inviderat.* Chrysostomus super Matth. *Ergo ut ad hoc eos induceret, devotionem promittebat, et per eam gladium acuebat et malitiam cordis sui humilitatis colore depingebat. Talis est consuetudo omnium malignorum: quando aliquem in occulto gravius laedere volunt, humilitatem illi et amicitias fingunt. Unde dicit et cum inveneritis, renuntiate mihi, ut et ego veniens adorem eum.* Gregorius in Evang. *Adorare eum se velle simulat, ut quasi hunc, si invenire possit, extinguat. Sequitur qui cum audissent regem, abierunt.* Remigius. *Audierunt magi Herodem ut quaererent dominum, sed non ut ad eum reverterentur. Significabant enim bonos auditores, qui bona quae audiunt a malis praedicatoribus faciunt; sed tamen opera illorum non imitantur.*

Lectio 4

[85351] Catena in Mt., cap. 2 l. 4 Chrysostomus super Matth. *Ex hoc loco ostenditur, quia cum stella deduxisset magos prope Ierusalem, abscondita est ab eis, ut relicti a stella cogerentur in Ierusalem interrogare de Christo simul et manifestare propter duo: primo ad confusionem Iudaeorum, quia gentiles stellae tantummodo visione confirmati, Christum per alienas provincias requirebant, et Iudaei ab infantia prophetias legentes de Christo, et in suis finibus natum non susceperunt; demum ut interrogati sacerdotes unde nascitur Christus, ad praeiudicium suum responderent de Bethlehem, quia qui Herodem docuerant de Christo, ipsi ignorabant de illo; et ideo post interrogationem et responsionem habitam subditur et ecce stella quam viderant in oriente, antecedebat eos, ut considerantes obsequium stellae, regis intelligerent dignitatem.* Augustinus in Serm. de Epiph. *Et ut Christo plenum redderet obsequium, temperavit gradum, donec magos perduceret ad puerum. Obsequium praebuit, non imperium adduxit: supplices ostendit, hospitium radiavit amplissimo lumine, et tecta nati perfudit, sicque discessit; unde sequitur usque dum veniens staret supra ubi erat puer.* Chrysostomus super Matth. *Quid autem mirum si soli iustitiae orituro stella ministrabat divina? Stetit enim supra caput pueri, quasi dicens: hic est; ut quia loquendo monstrare non poterat, stando demonstraret.* Glossa. *Hic autem apparet quod stella in aere posita erat, et*

domui in qua puer erat multum vicina; aliter enim domum non discrevisset. Ambrosius super Luc. *Haec autem stella via est, et via Christus est, quia secundum incarnationis mysterium Christus est stella: ipse enim est stella splendida et matutina; unde ubi Herodes est, non videtur; ubi autem Christus, rursum videtur, et viam monstrat.* Remigius. *Vel stella significat gratiam Dei, Herodes Diabolum. Qui autem per peccatum se Diabolo subdit, mox gratiam perdit; quod si per poenitentiam recesserit, mox gratiam invenit, quae non dimittit donec perducat ad domum pueri, idest Ecclesiam.* Glossa. *Vel stella est illuminatio fidei, quae ad proximum ducit, quam dum divertunt ad Iudaeos, magi amittunt: quia dum a malis consilium quaerunt, veram illuminationem perdunt.*

Lectio 5

[85352] Catena in Mt., cap. 2 l. 5 Glossa. *Postquam praemisit stellae obsequium, subiungit Evangelista magorum gaudium dicens videntes autem stellam, gavisi sunt gaudio magno valde.* Remigius. *Et sciendum quod non satis fuit dicere Evangelistae gavisi sunt, sed addidit gaudio magno et valde.* Chrysostomus super Matth. *Gavisi sunt quia spes eorum non erat decepta, sed amplius confirmata, quod tanti itineris non sine causa susceperunt laborem.* Glossa. *Gaudio gaudet qui propter Deum gaudet, qui est verum gaudium. Addidit autem et magno, quia de magno gaudebant.* Chrysostomus super Matth. *Per mysterium enim stellae intelligebant quoniam dignitas tunc nati regis excedebat mensuram omnium mundalium regum. Addidit etiam valde.* Remigius. *Quia voluit ostendere quod magis gaudent homines de rebus perditis quam semper possessis. Subditur autem et intrantes domum, invenerunt.* Leo Papa in Serm. 4 de Epiph. *Quantitate parvum, alienae opis indigum, fandi impotentem, et in nullo ab humanae infantiae generalitate discretum; quia sicut fidelia erant testimonia quae in eo maiestatem invisibilis divinitatis ostenderent, ita probatissimum debebat esse, sempiternam illam essentiam filii Dei veram suscepisse hominis naturam. Cum Maria matre eius.* Chrysostomus super Matth. *Non diademate coronata aut in lecto aureo recumbente, sed vix tunicam habente unam, non ad ornamentum corporis, sed ad tegumentum nuditatis, qualem habere potuit carpentarii uxor peregre constituta. Si ergo regem terrenum quaerentes venissent, magis fuissent confusi quam gavisi, quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent. Nunc autem quia caelestem regem quaerebant, etsi nihil regale videbant, in eo tamen solius stellae testimonio contenti, gaudebant oculi eorum contemptibilem puerum aspicere, quia spiritus in corde eorum terribilem eum monstrabat; unde procidentes adoraverunt eum; vident enim hominem et agnoscunt Deum.* Rabanus. *Divino autem nutu factum est quod abierat Ioseph, ne aliqua malae suspicionis occasio daretur gentibus.* Glossa. *Qui licet morem suae gentis in donis offerendis sequantur Arabes enim auro, thure et diversis generibus aromatum abundant tamen aliquid mysterii muneribus demonstrare volebant; unde sequitur apertis thesauris, obtulerunt ei munera: aurum, thus et myrrham.* Gregorius in Evang. *Aurum quippe regi congruit, thus vero in Dei sacrificium ponebatur, myrrha autem mortuorum corpora condiuntur.* Augustinus in Serm. de Epiph. *Aurum igitur solvitur quasi regi magno, thus immolatur ut Deo, myrrha praebetur quasi pro salute omnium morituro.* Chrysostomus

super Matth. *Haec autem etsi tunc non intelligebantur secundum quale mysterium ista gerebant, vel quid significaret unumquodque munus, eorum nihil contrarium est: gratia enim quae illos haec omnia facere hortabatur, ipsa ordinaverat universa.* Remigius. *Et sciendum quod isti non singula obtulerunt, sed singuli tria; et singuli cum suis muneribus regem, Deum et hominem praedicaverunt.* Chrysostomus super Matth. *Erubescant ergo Marcion et Paulus Samosatenus, qui nolunt videre quae magi viderunt, qui Ecclesiae sunt progenitores, Deum in carne adorantes. Nam quod in carne vera sit, panni monstrant et praesepe; quoniam autem non ut purum hominem adorant, sed ut Deum, demonstrant dona quae Deo offerre decens erat. Confundantur et Iudaei videntes se praeventos a magis, et neque post illos venire studentes.* Gregorius in Evang. *Potest et in his aliud intelligi. Auro namque sapientia designatur, Salomone teste, qui ait: thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis; thure, quod Deo incenditur, virtus orationis exprimitur, secundum illud: dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo; per myrrham vero carnis mortificatio figuratur. Nato ergo regi aurum offerimus, si in conspectu eius sapientiae lumine splendemus; thus offerimus, si per orationum studia Deo redolere valeamus; myrrham offerimus, si carnis vitia per abstinentiam mortificamus.* Glossa. *Tres autem viri qui offerunt, significant gentes de tribus partibus mundi venientes. Thesauros aperiunt dum fidem cordis per confessionem ostendunt. Bene autem in domo docentes ne thesaurum bonae conscientiae iactando propalemus. Offerunt tria munera, hoc est fidem sanctae Trinitatis; vel apertis thesauris Scripturarum, historicum, moralem, et allegoricum sensum offerunt, vel logicam, physicam et Ethicam, dum illa fidei servire faciunt.*

Lectio 6

[85353] Catena in Mt., cap. 2 l. 6 Augustinus in Serm. de Epiph. *Herodes impius factus ex timore crudelis voluit desaevire. Sed quomodo poterat capere eum qui ipsas fraudes venerat amputare? Ut ergo eius fraus elideretur, sequitur et responso accepto.* Hieronymus. *Qui enim munera obtulerunt domino, consequenter responsum accipiunt. Responsum, quod Graece krematisthentes dicitur, non per Angelum fit, sed per ipsum dominum, ut meritorum Ioseph privilegium demonstretur.* Glossa. *Fit autem haec responsio per ipsum dominum quia nullus alius viam reversionis instituit nisi ille qui dicit: ego sum via. Non tamen loquitur puer ad eos ne divinitas ante tempus reveletur, et ut vera humanitas habeatur. Dicit autem et responso accepto; sicut enim Moyses tacitus clamat, sic isti pie affectu interrogabant quid divina iuberet voluntas. Dicit autem per aliam viam reversi sunt in regionem suam, quia infidelitati miscendi non erant Iudaeorum.* Chrysostomus in Matth. *Intuere autem magorum fidem, qualiter non scandalizati sunt in seipsis dicentes: si magnus est puer hic, quae necessitas fugae est et occultae recessionis? Hoc enim est verae fidei non quaerere causas eorum quae fieri praecipiuntur, sed suaderi solum ab eis.* Chrysostomus super Matth. *Si autem magi Christum quasi terrenum regem quaesissent, invenientes eum, apud ipsum mansissent; tunc autem adoraverunt et reversi sunt. Cum autem reversi fuissent, manserunt colentes Deum magis quam ante, et praedicantes multos erudierunt. Et denique cum Thomas ivisset ad provin-*

ciam illam, adiuncti sunt ei; et baptizati, facti sunt executores praedicationis ipsius. Gregorius in Evang. *Magnum vero nobis aliquid magi innuunt, quod in regionem suam per aliam viam revertuntur. Regio quippe nostra Paradisus est, ad quem Iesu cognito redire per viam qua venimus prohibemur. A regione etenim nostra superbiendo, inobediendo, visibilia sequendo, cibum vetitum gustando discessimus; sed ad eam necesse est ut flendo, obediendo, visibilia contemnendo, atque appetitum carnis refrenando redeamus.* Chrysostomus super Matth. *Nec etiam erat possibile ut qui ab Herode ad Christum venissent, redirent ad Herodem: qui enim relicto Christo ad Diabolum transeunt per peccatum, frequenter per poenitentiam revertuntur ad Christum. Qui enim fuit in innocentia, dum nescit quid sit malum, facile decipitur; sed cum expertus fuerit malum quod invenit et recordatus bonum quod perdidit, compunctus redit ad Deum. Qui autem relicto Diabolo venit ad Christum, difficile redit ad Diabolum, quia dum gaudet in bonis quae invenit et recordatur mala quae evasit, difficile redit ad malum.*

Lectio 7

[85354] Catena in Mt., cap. 2 l. 7 Rabanus. *Hic praetermittit Matthaeus diem purificationis, in qua oportebat primogenitum offerri in templo, et agnum vel par turturum aut columbarum. Et quamvis timerent Herodem, tamen non sunt ausi transgredi legem, quin ad templum puerum deferrent. Cum itaque rumor de puero iam inciperet dilatari, mittitur Angelus qui in Aegyptum faciat puerum transportari; unde dicit Angelus domini apparuit in somnis Ioseph.* Remigius. *Per hoc quod semper Angelus Ioseph in somnis apparuisse dicitur, mystice designatur quia illi qui a curis terrenis et saecularibus negotiis quiescunt, perfrui angelica visione merentur. Dicit ergo ei: surge et accipe puerum et matrem eius.* Hilarius in Matth. *Cum desponsatam eam iusto significabat, coniugem nuncupavit; sed post partum mater tantum Iesu ostenditur, ut quemadmodum iusto Ioseph deputaretur Mariae in virginitate coniugium, ita venerabilis esse ostenderetur in Iesu matre virginitas.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dicit: accipe matrem et puerum eius: sed e converso, quia non propter matrem puer natus est, sed propter puerum mater praeparata est. Sequitur et fuge in Aegyptum. Quomodo autem filius Dei ante hominem fugit, aut quis liberet de inimicis, si et ipse inimicos suos timet? Et primum quidem oportet ut regulam humanae naturae quam suscepit conservet et in hac parte, quia humanae naturae et puerilitati convenit fugere potestatem minantem; deinde ut ceteri Christiani, cum necessitas persecutionis advenerit, fugere non erubescant. Sed quare in Aegyptum? Recordatus est enim dominus, qui non in finem irascitur, quanta mala fecerit super Aegyptum; ideo mittit filium suum in eam et dat illi magnae reconciliationis signum, ut decem plagas Aegypti una medicina sanaret; ut populus qui ante fuerat persecutor populi primogeniti, custos fieret filii unigeniti; ut quia illi violenter dominati sunt, isti cum devotione servirent; ut iam non irent ad mare rubrum demergendi, sed vocarentur ad aquas Baptismatis vivificandi.* Augustinus in Serm. de Epiph. *Audi etiam magni mysterii sacramentum. Moyses aliquando in Aegypto perfidis clauserat diem; illuc Christus adveniens sedentibus in tenebris*

reddidit lucem; fugit ut illuminaret, non fugit ut lateret. Sequitur et esto ibi usque dum dicam tibi; futurum est enim ut Herodes quaerat puerum ad perdendum eum. Putabat enim infelix tyrannus salvatoris adventu regali se solio detrudendum, sed non ita est: non ad hoc venerat Christus ut alienam gloriam invaderet, sed ut suam donaret. Sequitur qui consurgens, accepit puerum et matrem eius nocte et secessit in Aegyptum. Hilarius in Matth. *Scilicet idolis plenam: iam enim post Iudaeorum insectationem Iudaeam relinquens, Christus ad gentes inanissimis religionibus deditas, colendus infertur.* Hieronymus in Matth. *Quando igitur tollit puerum et matrem eius ut in Aegyptum transeat, nocte tollit et in tenebris; quando vero revertitur in Iudaeam, nec nox nec tenebrae ponuntur in Evangelio.* Chrysostomus super Matth. *Omnis enim perfectionis angustia nox est, refrigerium autem dies.* Rabanus. *Vel quia luce vera recedente, lucis ipsius osores in tenebris remanserunt, ipsa vero redeunte illuminantur.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem statim ipso nato tyrannum insanire, et quod mater cum puero ad extraneam effugatur regionem, ut si tu incipiens alicui spirituali rei deservire, videaris tribulari, non turberis, sed omnia viriliter feras, hoc habens exemplum.* Beda. *Quod enim dominus a parentibus sublatus est in Aegyptum, significat electos saepius malorum improbitate suis effugandos ex sedibus, vel etiam exilio damnandos. Si quidem ipse qui suis erat praecepturus: cum vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam, primus fecit quod praecepit, fugiendo hominem quasi homo in terra, quem stella magis paulo ante adorandum monstravit ex caelo.* Remigius. *Quod autem dominus in Aegyptum iturus esset praedixerat Isaias cum ait: ecce dominus ascendet super nubem levem et ingredietur Aegyptum et disperdet simulacra Aegypti. Consuetudo autem fuit istius Evangelistae omnia quae dixit confirmare, et hoc ideo, quia Iudaeis scribebat; ideoque subiungit ut adimpleretur quod dictum est a domino per prophetam dicentem: ex Aegypto vocavi filium meum.* Hieronymus de optimo genere interpretandi. *Hoc Lxx interpretes non habent; sed in Osee propheta iuxta Hebraicam scribitur veritatem: quia puer Israel est, et dilexi eum et ex Aegypto vocavi filium meum, pro quo Lxx transtulerunt: quia parvulus est Israel, et dilexi eum, ex Aegypto vocavi filium meum.* Hieronymus super Osee. *Hoc autem testimonio utitur Evangelista, quia haec typice referuntur ad Christum. Notandum enim, quod in hoc propheta et in aliis ita de adventu Christi et de vocatione gentium praenuntiatur, ut radix historiae non penitus deseratur.* Chrysostomus in Matth. *Est etiam prophetiae lex multa multoties dici de aliis, compleri autem in aliis; sicut de Simeone et levi dictum est: dividam eos in Iacob et dispergam in Israel; quod non in eis, sed in nepotibus completum est, quod et hic apparet. Christus enim natura Dei filius est, et sic in eo vere prophetia completur.* Hieronymus. *Possumus autem et hunc locum conciliare, et inducemus testimonium ex numeris: Deus ex Aegypto vocavit eum; gloria eius sicut Unicornis.* Remigius. *Per Ioseph autem designatur ordo praedicatorum, per Mariam sacra Scriptura, per puerum notitia salvatoris, per persecutionem Herodis persecutio quam passa est Ecclesia in Hierosolymis, per fugam Ioseph in Aegyptum transitus praedicatorum ad gentes infideles: Aegyptus enim tenebrae interpretatur; per tempus quo fuit in Aegypto spatium temporis ab ascensione domini usque ad adventum Antichristi; per obitum Herodis extinctio invidiae in cordibus Iudaeorum.*

Lectio 8

[85355] Catena in Mt., cap. 2 l. 8 Chrysostomus super Matth. *Postquam parvulus Iesus magos suo imperio subiugavit, non potestate corporis, sed gratia spiritus, irascebatur Herodes, quia quos ipse sedens in throno regni suadere non potuit, his Iesus parvulus placuit in praesepio iacens. Deinde contemnentes eum, magi addiderunt causas doloris; unde dicitur tunc Herodes videns quoniam illusus esset a magis, iratus est valde. Illa enim regum ira magna et inextinguibilis est quam regni zelus accendit. Sed quid fecit? Mittens occidit omnes pueros. Sicut enim bestia vulnerata, quicquid oculis eius occurrit, quasi auctorem sui vulneris dilaniat, sic et ille delusus a magis iram suam super parvulos diffundebat. Dicebat enim cogitans in furore: certe magi puerum invenerunt, quem regnaturum dicebant: nam rex regni zelo repletus, de his omnia timet, omnia suspicatur. Ideo ergo misit, et interfecit omnes parvulos, ut unum inveniret in omnibus.* Augustinus in Serm. de Epiph. *Et dum insequitur Christum, regi nostro coaevum procuravit exercitum stolis victricibus candidatum.* Augustinus in Serm. 3 de Innocent. *Ecce profanus hostis beatis parvulis nunquam tantum prodesse potuisset obsequio, quantum profuit odio: nam quantum contra eos iniquitas abundavit, tantum gratia benedictionis effulsit.* Idem. *O parvuli beati. Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo qui etiam parvulis Baptismum prodesse non existimat Christi: nam qui natus habere potuit praedicatores Angelos, narratores caelos, adoratores magos, potuit et illis, ne pro eo sic morerentur, praestare, si sciret illa morte perituros, et non potius maiore felicitate victuros. Absit ut ad liberandos homines Christus veniens, de illorum praemio qui pro illo interficerentur, nihil egerit, qui pendens in ligno pro eis a quibus interficiebatur, oravit.* Rabanus. *Non est autem contentus vastatione Bethlehem, sed et adiacentia loca vastavit; nec ullam misericordiam aetatis habuit, a filio unius noctis usque ad filium duorum annorum, qui omnes occideret; unde subdit in Bethlehem et in omnibus finibus eius a bimatu et infra.* Augustinus. *In caelo enim viderant magi ignotissimam stellam non ante paucos dies, sed ante finem biennii, sicut inquirenti Herodi patefecerunt; unde a bimatu et infra occidit infantes; propter quod sequitur secundum tempus quod exquisierat a magis.* Augustinus. *Vel quia timebat ne puer cui sidera famulantur, speciem suam paulo super aetatem vel infra transformaret, vel aetatem sui temporis occultaret; ideo videtur pueros a bimatu usque ad pueros unius diei interfecisse.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel aliquorum magis propinquantium periculorum terroribus agitatus, Herodes ab illa cura, scilicet interficiendi pueros, mente abrepta, in aliis potius occupatur; vel potuit credere, magos fallaci stellae visione deceptos, posteaquam non invenerunt quem natum putaverant, erubuisse ad se redire; atque ita timore depulso, a persequendo puero quievit, et sic completis diebus purgationis, tute cum illo ascendere in templum potuerunt. Quis enim non videat unum illum diem regem multis occupatum latere potuisse? Deinde vulgatis rebus quae in templo dictae factaeque fuerant, Herodes sensit se a magis illusum; ac deinde, sicut hic dicitur, multos infantes occidit.* Beda in Hom. in festo Innocent. *In hac autem morte puerorum, omnium Christi martyrum pretiosa est mors designata: quod parvuli occisi sunt, significat per humilitatis meritum ad martyrii perveniendum gloriam; quod in Bethlehem et in omnibus finibus eius occisi sunt, ostendit in Iudaea, unde Ecclesiae coepit origo, et ubique per orbem persecutionem*

saevituram; quod bimi occisi sunt, doctrina et operatione perfectos indicat; qui vero infra, simplices; quod illi quidem occisi sunt, et Christus evasit, insinuat corpora martyrum ab impiis posse perimi, sed Christum ab eis non posse auferri.

Lectio 9

[85356] Catena in Mt., cap. 2 l. 9 Chrysostomus in Matth. *Quia Evangelista horrore implevit auditorem, crudelem occisionem narrans, rursus mitigationem apponit ostendens quod haec non facta sunt Deo nequeunte prohibere atque ignorante, sed per prophetam praedicente; unde dicit tunc impletum est.* Hieronymus super Ierem. *Hoc Ieremiae testimonium Matthaeus, non secundum Hebraicam veritatem nec iuxta Lxx protulit. Ex quo perspicuum est Evangelistas et apostolos non interpretationem alicuius secutos, sed tamquam Hebraeos, quod legebant Hebraice, suis sermonibus expressisse.* Hieronymus in Matth. *Quod autem dicitur in Rama, non putamus loci nomen esse, quod est iuxta Gabaa, sed Rama excelsum interpretatur; ut sit sensus: vox in excelso audita est, idest longe lateque dispersa.* Chrysostomus super Matth. *Vel quoniam de morte innocentium mittebatur, ideo in excelso audiebatur, secundum illud: vox pauperis penetrat nubes. Quod autem dicit ploratus, fletum parvulorum ostendit; quod autem dicit ululatus, matrum significat lamentum. In parvulis autem mors faciebat finem doloris, in matribus autem semper per memoriam reparatur; et ideo dicit: ululatus multus; Rachel plorans filios suos.* Hieronymus. *De Rachel natus est Beniamin, in cuius tribu non est Bethlehem. Quaeritur ergo quomodo Rachel filios Iudae, idest filios Bethlehem, quasi suos ploret. Respondebimus breviter, quia sepulta sit iuxta Bethlehem in Ephrata, et ex corpusculi hospitio matris nomen accepit. Sive quoniam Iuda et Beniamin duae tribus iunctae erant, et Herodes praeceperat, non solum in Bethlehem interfici pueros, sed et in omnibus finibus eius; per occisionem Bethlehem intelligimus multos etiam de Beniamin fuisse caesos.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Vel quia filii Beniamin, qui ad Rachel pertinent, olim a reliquis tribubus extincti sunt, et in praesenti et in futuro erasi. Tunc ergo Rachel coepit filios suos plangere quando filios sororis suae in tali causa vidit occisos, ut aeternae vitae heredes existerent: cui enim aliquid adversum evenit, ex felicitate alterius infausta sua miserius luget.* Remigius. *Assumpsit autem sanctus Evangelista ad exaggerandam magnitudinem luctus, ut diceret etiam Rachelem mortuam plorasse filios suos et noluit consolari, quia non sunt.* Hieronymus. *Et hoc secundum duplicem intelligentiam: sive quod eos in aeternum mortuos existimaret, sive quod se consolari nollet de his quos scivit esse victuros; ut sit sensus: noluit consolari, de hoc quod non essent.* Hilarius in Matth. *Non enim non erant hi qui mortui putabantur: in aeternitatis enim profectum per martyrii gloriam efferebantur; consolatio autem rei amissae erat praestanda, non auctae. Rachel Ecclesiae typum praetulit diu sterilis, nunc fecundae. Huius ploratus ex filiis, non idcirco quia peremptos dolebat, auditur, sed quia ab his perimebatur quos primum genitos filios retinere voluisset.* Rabanus. *Vel significat Ecclesiam quidem plorare sanctorum de hoc saeculo ablationem, sed non ita velle se consolari, ut qui saeculum morte vicerunt, rursus ad saeculi certamina secum redeant toleranda,*

quia non sunt ultra revocandi in mundum. Glossa. *Vel non vult consolari in praesenti, quia non sunt, sed omnem spem et consolationem ad aeternam transmittit vitam.* Rabanus. *Bene autem Rachel, quia ovis vel videns dicitur, Ecclesiam figurat, cuius tota intentio ut Deum contempletur, invigilat; et ipsa est ovis centesima quam pastor in humeris reportat.*

Lectio 10

[85357] Catena in Mt., cap. 2 l. 10 Ex historia Eccles. *Cum pro sacrilegio, quod Herodes in salvatorem commiserat et scelere quod in aequaevos eius peregerat, ultio eum divina perurgeret in mortem, corpus eius, ut Iosephus refert, morbus invasit diversus, ita ut diceretur a vatibus, non morbi corporis haec, sed divinae ultionis esse supplicia. Ipse autem furore iam plenus nobiliores et primarios ex omni Iudaea ad se colligi, et recludi iubet in carcere, mandans, statim ut spiritum exhalasset, omnes interfici ut eius obitum omnis Iudaea defleret invita. Paulo autem antequam novissimum spiritum redderet, Antipatrum filium suum iugulavit, post duos pueros ante necaverat, scilicet Alexandrum et Aristobulum. Talis igitur Herodis finis, qui digna supplicia scelere quod in Bethlehem erga parvulos gesserat, et pro insidiis salvatoris exactus est: ab Evangelista designatur cum dicit defuncto autem Herode.* Hieronymus. *Multi propter ignorantiam historiae labuntur in errorem, putantes eumdem esse Herodem a quo in passione dominus irridetur, et qui nunc mortuus esse refertur. Ergo Herodes ille, qui cum Pilato postea amicitias fecit, huius Herodis filius est, frater Archelai, quem Tiberius Caesar Lugdunum relegavit, fratremque eius Herodem successorem regni fecit. Primo ergo Herode defuncto, ecce apparuit Angelus domini in somnis Ioseph in Aegypto dicens: surge, et accipe puerum et matrem eius.* Dionysius de caelesti hierarchia. *Vide quoniam et ipse Iesus super caelestibus essentiis superexistens, ad id quod secundum nos est immutabiliter veniens, non refugit ad se ordinatam et assumptam humanam ordinationem, sed obediens subditur Dei patris per Angelos dispositionibus et per Angelos ipsos annuntiatur Ioseph a patre disposita filii ad Aegyptum recessio, et iterum ad Iudaeam ex Aegypto transductio.* Chrysostomus super Matth. *Vides enim quia Ioseph ad ministerium Mariae erat electus: eunte enim illa in Aegyptum et redeunte, quis ministerium ei tantae necessitatis impleret nisi desponsata fuisset? Nam prima quidem facie Maria puerum nutriebat et Ioseph conservabat; revera autem puer et matrem nutriebat et Ioseph tuebatur. Sequitur et vade in terram Israel: quasi medicus enim descendit in Aegyptum, ut visitaret eam languentem erroribus, non ut remaneret in ea. Ratio autem reversionis assignatur cum subditur defuncti sunt enim qui quaerebant animam pueri.* Hieronymus. *Ex hoc loco intelligimus non solum Herodem, sed etiam sacerdotes et Scribas eo tempore necem domini fuisse meditatos.* Remigius. *Sed si multi fuerunt, quomodo in tam brevi spatio extincti sunt? Quia, ut dictum est, Herode mortuo, occisi sunt omnes maiores qui in custodia tenebantur.* Chrysostomus super Matth. *Quod dicitur consilio factum esse, quia consenserunt Herodi, ut inquireret puerum et occideret, quia scriptum est: turbatus est Herodes, et omnis Hierosolyma cum illo.* Remigius. *Aut certe locutus est Evangelista per speciem tropi, quando multi ponuntur pro uno. In hoc autem quod dicit animam*

pueri, destruuntur haeretici qui dixerunt Christum non sumpsisse animam, sed loco animae habuisse divinitatem. Beda in Hom. de Innocent. *Quod autem occisis pro domino pueris, Herodes non longe post obiit, et Ioseph dominum cum matre ad terram Israel reduxit, significat omnes persecutiones quae contra Ecclesiam erant movendae, persecutorum morte vindicandas, et pacem Ecclesiae denuo reddendam, et sanctos qui latuerant ad sua loca reversuros. Vel quod defuncto Herode, redit ad terram Israel Iesus, denuntiat quod Enoch et Elia praedicantibus, Iudaei, sopita modernae invidiae flamma, fidem veritatis accipient.*

Lectio 11

[85358] Catena in Mt., cap. 2 l. 11 Glossa. *Angelicae admonitioni Ioseph non inobediens fuit; unde sequitur qui consurgens, accepit puerum et matrem eius et venit in terram Israel. Non enim determinaverat Angelus in quo loco terrae Israel; ut dubitante Ioseph, iterum revertatur, et frequentiori visitatione Angeli certior redderetur; unde sequitur audiens autem quod Archelaus regnaret in Iudaea pro Herode patre suo, timuit illo ire.* Iosephus Antiq. Iud. et de bello Iud. *Habuit siquidem Herodes uxores novem, ex quarum septem numerosam suscepit sobolem: primogenitus eius Antipater ex Iosida, Alexander et Aristobulus ex Mariamne, Archelaus ex Mathaca Samaritide, Herodes Antipas, qui postea tetrarcha fuit, et Philippus, ex Cleopatra Hierosolymitide. Tribus igitur primis ab Herode interfectis, et post mortem eius occasione testamenti patris, Archelao gubernationem regni usurpante, et causa de successione regni ad Caesarem Augustum delata, tandem de consilio senatus omnem Herodis monarchiam distribuit: mediam partem, scilicet Idumaeam et Iudaeam, tradens Archelao sub nomine tetrarchiae, pollicitus se facturum eum regem, si se dignum praebuisset; mediam vero partem in duas secuit tetrarchias: cessitque Galilaea in partem Herodis tetrarchae, Ituraeae vero et Trachonitidis regio Philippo. Factus est ergo post Herodem defunctum Archelaus quasi diarchus, quod dominii genus hic regnum appellat.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed hic aliquis quaeret: quomodo, sicut Lucas narrat, ibant parentes eius per omnes annos pueritiae Christi in Ierusalem, si Archelai timore ibi prohibebantur accedere? Hoc dissolvere non est difficile: fieri enim poterat ut per diem festum, inter tam ingentem turbam latenter ascenderent mox reversuri, cum tamen aliis diebus habitare metuerent: ut nec solemnitate praetermissa essent irreligiosi, nec continua mansione perspicui. Iste quoque intellectus patet; ut quod Lucas dicit per omnes annos eos ascendere solitos in Ierusalem, tunc accipiamus factum cum iam non metueretur Archelaus, qui, secundum historiam Ioseph, solum novem annis regnavit. Sequitur et admonitus in somnis secessit in partes Galilaeae. Sed forte hic quispiam moveatur: cum Matthaeus dixerit, ideo timuisse Ioseph cum puero redeuntem ire in Iudaeam quia pro patre suo Herode Archelaus filius eius regnabat, quomodo potuit ire in Galilaeam, ubi alius filius eius Herodes tetrarcha erat, ut Lucas testatur? Quasi vero ipsa sint tempora quibus puero timebatur, quae Lucas commemoravit, quae usque adeo mutata erant ut in ipsa Iudaea non rex esset Archelaus, sed praeses Pilatus.* Glossa. *Sed tunc quaeritur: quare non timuit Ioseph in Galilaeam ire, cum et ibi Archelaus regnaret? Sed melius potuit latere*

cum puero in Nazareth, quam in Ierusalem, ubi erat caput regni et assiduus Archelaus. Chrysostomus in Matth. *Immo quia regionem ortus sui mutavit, res in posterum caligine obducta est. Omnis quippe impetus persequentis in Bethlehem eiusque fines desaevierat. Venit igitur Ioseph in Nazareth et periculum fugiens et in patriam rediens; unde sequitur et veniens habitavit in civitate quae vocatur Nazareth.* Augustinus de Cons. Evang. *Forte et hoc movet, quomodo dicat Matthaeus, propterea cum puero Iesu parentes eius isse in Galilaeam, quia metu Archelai in Ierusalem ire noluerint; cum propterea magis esse in Galilaea videantur, quia civitas eorum erat Nazareth Galilaeae, sicut Lucas non tacuit. Sed intelligendum est, quia ubi Angelus in somnis in Aegypto dixit ad Ioseph: vade in terram Israel, sic intellectum primo esse a Ioseph, ut putaret rectius esse pergere in Iudaeam: ipsa enim primitus intelligi potuit terra Israel. Postquam vero comperit ibi regnare Archelaum, noluit obiicere se periculo, cum posset terra Israel etiam Galilaea intelligi, quia et ipsam populus Israel incolebat. Quamquam possit et aliter solvi: quia potuit videri parentibus Christi non esse habitandum ibi cum puero, nisi in Ierusalem ubi erat templum domini; et illuc ivissent, nisi Archelai praesentia terrerentur. Non autem divinitus iubebantur in Iudaea vel in Ierusalem habitare, ut de Archelao quod timebant deberent contemnere; sed in terra Israel, in qua etiam, ut dictum est, poterat intelligi Galilaea.* Hilarius in Matth. *Verum typica ratio conservata est: Ioseph enim apostolorum tenet speciem, quibus Christus circumferendus est creditus. Hi tamquam Herode mortuo, idest populo eius in passione domini deperdito, Iudaeis praedicare sunt iussi (missi enim erant ad oves perditas domus Israel); sed manente hereditariae infidelitatis dominatu, metuunt et recedunt; admoniti per visum, spiritus sancti donum in gentibus contemplantes, ad eas conferunt Christum.* Rabanus. *Vel hoc ultima tempora Ecclesiae designat, quando plurimis Iudaeorum ad praedicationem Enoch et Eliae conversis, ceteri ad instinctum Antichristi contra fidem pugnabunt. Pars igitur Iudaeae in qua regnabat Archelaus, Antichristi sequaces ostendit; Nazareth autem Galilaeae, quo transfertur Christus, partem eiusdem gentis quae fidem est susceptura designat: unde Galilaea transmigratio, Nazareth autem flos virtutum interpretatur, quia Ecclesia quo ardentius a terrenis ad caelestia transmigrat, eo magis virtutum flore et germine abundat.* Glossa. *Huic autem prophetae testimonium adiungit dicens ut impleretur quod dictum est per prophetas, quoniam Nazaraeus vocabitur.* Hieronymus.

Si fixum de Scripturis posuisset ex

Contents

emplum, nunquam diceret quod dictum est per prophetas; sed simpliciter: quod dictum est per prophetam. Nunc autem pluraliter prophetas vocans, ostendit se non verba de Scripturis sumpsisse, sed sensum. Nazaraeus interpretatur sanctus; sanctum autem dominum futurum omnis Scriptura commemorat. Possumus et aliter dicere: quod etiam eisdem verbis iuxta Hebraicam veritatem in Isaia scriptum sit: exiet virga de radice Iesse, et Nazaraeus de radice eius consurget. Chrysostomus super Matth. *Aut forte legerunt et aliquos prophetas ita dicentes, qui non sunt nobis canonizati, sicut Nathan et Esdra. Et quoniam hoc prophetatum erat, manifestat Philippus dicens ad Nathanaelem: quem scripsit Moyses in lege, invenimus Iesum a Nazareth. Unde etiam prius Christiani Nazaraei vocabantur; sed apud Antiochiam mutatum est hoc nomen, et dicti sunt Christiani.* Augustinus de Cons. Evang. *Haec autem omnia quae sunt a narratione magorum et deinceps, Lucas tacet. Hoc proinde cognoscendum, quod deinceps ad cetera valeat: sic unumquemque Evangelistarum contexere narrationem suam, ut tanquam nihil praetermittentis series digesta videatur; tacitis enim quae non vult dicere, sic ea quae vult dicere illis quae dicebat adiungit ut ipsa continuo sequi videantur; sed cum alter dicit ea quae alter tacuit, diligenter ordo consideratus indicat locum ubi ea potuerint a quo praetermissa sunt, transiliri.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

a capite III ad caput IV

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 3

Lectio 1

[85359] Catena in Mt., cap. 3 l. 1 Chrysostomus super Matth. *Sol appropians, antequam appareat, mittit radios suos et facit albescere orientem, ut praecedens aurora adventum diei demonstret; sic dominus natus in mundo, antequam appareat, per doctrinam spiritus sui fulgore transmisso illuminavit Ioannem, ut praecedens ille adventum annuntiet salvatoris: et ideo post ortum Christi enarratum, doctrinam eius enarraturus Evangelista et Baptismum, in quo testimonium habuit, de praecursore et Baptista praemittit, dicens in diebus autem illis venit Ioannes Baptista praedicans in deserto.* Remigius. *His autem verbis, beati Ioannis non solum tempus et locum et personam, sed etiam officium et studium demonstrat. Tempus generale demonstrat cum dicit in diebus autem illis.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem tempus Lucas per terrenas potestates expressit cum dixit: anno quintodecimo. Sed intelligere debemus Matthaeum cum diceret in diebus illis, in multo longiori spatio accipi voluisse. Mox enim ut narravit regressum de Aegypto Christum, quod utique tempore pueritiae vel infantiae factum est, ut possit stare quod Lucas de illo cum duodecim esset annorum narravit, continuo intulit in diebus autem illis: non utique pueritiae tantum illius dies insinuans, sed omnes dies ab eius nativitate usque quo praedicare coepit Ioannes.* Remigius. *Personam ostendit cum dicit venit Ioannes; idest, manifestavit se, qui tamdiu prius latuerat.* Chrysostomus. *Sed quare*

necessarium fuit ut Ioannes Christum praeveniret operum testimonio Christum praedicante? Primo quidem ut hinc Christi dignitatem discas, quod sicut pater, ita et ipse prophetas habet, secundum illud Zachariae: et tu, puer, propheta altissimi vocaberis. Deinde ut nullam causam inverecundiae Iudaeis relinquat: quod et ipse demonstrat dicens: venit Ioannes neque manducans neque bibens, et dicunt: Daemonium habet. Venit filius hominis manducans et bibens, et dicunt: ecce homo edax. Sed et aliter necessarium erat ab alio prius dici quae de Christo erant, et non ab ipso; alias Iudaei quid dixissent, qui post testimonium Ioannis dixerunt: tu testimonium perhibes de teipso? Testimonium tuum non est verum. Remigius. *Officium subiungit cum dicit Baptista: in quo domini viam praeparavit: nisi enim baptizari homines consuescerent, Baptismum Christi abhorrerent. Studium ostendit cum ait praedicans.* Rabanus. *Quia etiam Christus praedicaturus erat: postquam enim visum fuit idoneum tempus, scilicet circa triginta annos, incipiens praedicationem suam, viam domini praeparavit.* Remigius. *Locum subiungit dicens in deserto Iudaeae.* Maximus. *Ubi ad praedicationem eius nec insolens turba perstreperet nec infidelis auditor rediret, sed hi tantum audire possent qui praedicationem cura divini cultus expeterent.* Hieronymus super Isaiam. *Vel in hoc considerandum est quod salutare Dei et gloria domini non praedicatur in Ierusalem sed in solitudine Ecclesiae et in deserta gentium multitudine.* Hilarius in Matth. *Vel etiam ad Iudaeam venit desertam Dei frequentatione, non populi, ut praedicationis locus, eorum quibus praedicatio erat missa, solitudinem testaretur.* Glossa. *Vel typice desertum significat vitam a mundi illecebris segregatam, quae poenitentibus competit.* Augustinus de utilitate poenitentiae. *Nisi autem poeniteat aliquem vitae veteris, novam non potest inchoare.* Hilarius. *Et ideo poenitentiam, regno caelorum appropinquante, pronuntiat, per quam est reditus ab errore, recursus a crimine, et post vitiorum pudorem professio desinendi, dicens poenitentiam agite.* Chrysostomus super Matth. *Ubi manifestat in ipso principio, quia benigni regis est nuntius: non enim peccatoribus minus intendebat, sed indulgentiam promittebat. Solent reges nato sibi filio, indulgentiam in regno suo donare; sed ante transmittunt acerbissimos exactores. Deus autem nato sibi filio, volens donare indulgentiam peccatorum, praemisit quasi exactorem exigentem, et dicentem poenitentiam agite. O exactio quae non fecit pauperes, sed divites reddit. Nam cum quis debitum iustitiae suae reddiderit, Deo nihil praestat, sed sibi lucrum suae salutis acquirit. Poenitentia enim cor emundat, sensus illuminat et ad susceptionem Christi praeparat humana praecordia; unde subiungit appropinquabit enim regnum caelorum.* Hieronymus. *Primus Baptista Ioannes regnum caelorum praedicat, ut praecursor domini hoc honoretur privilegio.* Chrysostomus in Matth. *Ideoque quod nunquam Iudaei audierunt neque etiam a prophetis, caelos et regnum quod ibi est, praedicat, et nihil de cetero de terra dicit. Sic ergo ex novitate eorum quae dicuntur erigit eos ad quaerendum eum qui praedicatur.* Remigius. *Regnum autem caelorum quatuor modis dicitur: nempe Christus, secundum illud: regnum Dei intra vos est; sancta Scriptura, secundum illud: auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructum eius; sancta Ecclesia, secundum illud: simile est regnum caelorum decem virginibus; supernum solium, secundum illud: multi venient ab oriente et occidente, et recumbent in regno caelorum; et hoc totum hic potest intelligi.* Glossa. *Dicit autem appropinquabit regnum caelorum, quia nisi appropinquaret, nemo redire posset, quia infirmi et caeci via, quae est Christus, carebant.* Augustinus de Cons. Evang. *Haec autem verba Ioannis alii Evangelistae praetermiserunt. Iam vero quod se-*

quitur hic est qui dictus est per Isaiam prophetam dicentem: vox clamantis in deserto: rectas facite semitas eius, ambigue positum est, nec elucet utrum ex persona sua Evangelista commemoraverit, an adhuc verba eiusdem Ioannis secutus adiunxerit, ut totum hoc Ioannes dixisse intelligatur: poenitentiam agite: appropinquabit enim regnum caelorum. Hic est enim de quo dictum est per Isaiam prophetam. Neque enim hoc movere debet quia non ait: ego sum, sed hic est; nam et Matthaeus dixit: invenit hominem sedentem in telonio, et non dixit: invenit me. Quod si ita est, non est mirum si et interrogatus quid diceret de seipso, sicut narrat Ioannes Evangelista, respondit: ego vox clamantis in deserto. Gregorius in Evang. *Sicut autem, quia unigenitus filius verbum patris vocatur, secundum illud: in principio erat verbum. Ex ipsa autem nostra locutione cognoscimur, quia vox sonat ut verbum possit audiri. Adventum itaque domini Ioannes praecurrens vox dicitur, quia per eius ministerium patris verbum ab hominibus auditur.* Chrysostomus super Matth. *Vox etiam est sonus confusus, nullum secretum cordis ostendens, sed hoc tantummodo significans quia vult aliquid dicere ille qui clamat; verbum autem est sermo mysterium cordis aperiens. Ad haec, vox inter homines et animalia communis est; verbum autem est hominum tantum. Ideo ergo Ioannes dictus est vox, non verbum, quia per eum Deus sua consilia non demonstravit, sed hoc solum quod Deus aliquid facere in hominibus meditabatur; postea autem per filium suum plenissime mysterium suae voluntatis aperuit.* Rabanus. *Qui recte vox clamantis ob fortitudinem praedicationis dicitur. Tribus autem modis clamor accidit: hoc est, si longe positus est cui loquatur, si surdus, si per indignationem; et haec humano generi acciderunt.* Glossa. *Est igitur Ioannes quasi vox verbi clamantis: verbum enim clamat in voce, idest Christus in Ioanne.* Beda. *Sicut etiam clamavit in omnibus qui a principio aliquid divinitus dixerunt; et tamen iste solus est vox: quia per eum praesens verbum ostenditur, quod alii longe nuntiaverunt.* Gregorius in Evang. *Ipse autem Ioannes est clamans in deserto, quia derelictae ac destitutae Iudaeae solatium redemptoris annuntiat.* Remigius. *Quantum autem ad historiam attinet, in deserto clamabat, quia remotus erat a turbis Iudaeorum. Quid autem clamet, insinuat cum subiungit parate viam domini.* Chrysostomus super Matth. *Sicut enim magno regi in expeditionem venturo praeparatores praecedunt qui sordida abluunt, dirupta componunt, sic et dominum nostrum praecessit Ioannes, qui ab humanis cordibus poenitentiae scopis peccatorum sordes eiiceret, et quae dissipata fuerant, spiritualium praeceptorum ordinatione componeret.* Gregorius in Evang. *Omnis autem qui fidem rectam et bona opera praedicat, domino ad corda audientium viam parat, rectas domino semitas facit, dum mundas animo cogitationes per sermonem bonae praedicationis format.* Glossa. *Vel fides est via qua verbum ad cor descendit: cum mores in melius mutantur, fiunt semitae rectae.*

Lectio 2

[85360] Catena in Mt., cap. 3 l. 2 Chrysostomus super Matth. *Postquam ostendit quia ipse est vox clamantis in deserto, prudenter Evangelista subiunxit ipse autem Ioannes habebat vestimentum de pilis camelorum, in quo ostenditur quae sit vita ipsius: nam ipse quidem testificabatur de*

Christo, vita autem eius de ipso. Nemo autem potest esse alterius testis idoneus, nisi prius fuerit suus. Hilarius in Matth. *Fuerant enim praedicanti Ioanni et locus opportunior et vestitus utilior et cibus aptior.* Hieronymus. *De pilis enim camelorum habebat vestimentum, non de lana. Aliud austerae vestis indicium est, aliud luxuriae mollioris.* Chrysostomus super Matth. *Servis autem Dei non convenit habere vestimentum ad speciem visionis vel ad carnis delectamentum, sed tantum ad tegumentum nuditatis. Habebat enim Ioannes vestem non mollem neque delicatam, sed cilicinam, gravem et asperam, et conterentem corpus potius quam foventem, ut de virtute animae eius ipse habitus corporis loqueretur. Sequitur et zonam pelliceam circa lumbos suos. Consuetudo enim erat apud Iudaeos ut zonis laneis uterentur: ideo iste, quasi durius aliquid facere volens, zona pellicea cingebatur.* Hieronymus. *Porro quod sequitur, esca eius erat locustae et mel silvestre, habitatori solitudinis congruum est, ut non delicias ciborum, sed necessitates humanae carnis expleret.* Rabanus. *Tenui victu contentus, et ex minutis volatilibus et melle invento in truncis arborum. In dictis autem Arnulphi Galliarum episcopi reperimus minimum genus locustarum fuisse in deserto Iudaeae, quae corpusculis in modum digiti manus exilibus et brevibus in herbis facile capiuntur, coctaeque in oleo pauperem praebent gustum. Similiter narrat, in eodem deserto esse arbores habentes lata folia et rotunda, lactei coloris, et melliti saporis, quae natura fragilia manibus fricantur et eduntur, et hoc est quod mel silvestre dicitur.* Remigius. *Sub hoc autem habitu vestimentorum et vilitate ciborum ostendit se peccata totius generis humani deflere.* Rabanus. *Potest et habitus et gustus eius, qualitatem internae conversationis exprimere: nam austerioribus utebatur indumentis quia vitam peccantium increpavit.* Hieronymus. *Zona quidem pellicea, qua cinctus fuit et Elias, mortificationis est indicium.* Rabanus. *Locustas et mel silvestre edebat quia dulcius sapiebat turbis praedicatio eius; sed citius finem sortita est: in melle enim dulcedo, in locustis est alacer volatus, sed cito deciduus.* Remigius. *Per Ioannem autem, qui Dei gratia interpretatur, significatur Christus, qui mundo gratiam attulit; per vestimentum illius designatur Ecclesia gentium.* Hilarius in Matth. *Cum exuviis immundarum pecudum, quibus gentiles pares existimantur, Christi praedicator induitur, fitque sanctificatum habitu prophetali quidquid in eis vel inutile fuerat vel sordidum. Zonae autem praecinctio, efficax in omne opus bonum est apparatus, ut ad omne ministerium Christi simus accincti. In esum etiam eliguntur locustae fugaces hominum, et ad omnem adventum nostri sensus evolantes: nos scilicet, qui ab omni sermone et congressu ipsis quibusdam corporis saltibus efferebamur voluntate vagi, in operibus inutiles, in verbis queruli, sede peregrini; nunc sumus sanctorum alimonia et satietas prophetarum electi, simul cum melle silvestri, dulcissimum ex nobis cibum non ex alveariis legis, sed ex truncis silvestrium arborum praebituri.*

Lectio 3

[85361] Catena in Mt., cap. 3 l. 3 Chrysostomus super Matth. *Conversatione Ioannis exposita, convenienter subiungit tunc exibat ad eum; amplius enim resonabat conversatio vitae eius in eremo, quam vox clamoris ipsius.* Chrysostomus in Matth. *Erat enim mirabile in humano corpore*

tantam patientiam videre: quod denique et Iudaeos magis attrahebat, magnum Eliam in eo videntes. Conferebat autem ad stuporem quod dereliquerat eos gratia prophetarum, et post longum tempus reversa videbatur ad eos. Praedicationis etiam modus immutatus ad id proderat: nihil enim assuetorum apud alios prophetas audiebant, puta praelia et victorias Babylonicas et Persicas, sed caelos, et quidem illic regnum, et supplicium Gehennae. Dicit autem tunc exibat ad eum Ierosolyma et omnis Iudaea et omnis regio circa Iordanem, et baptizabantur ab eo in Iordane. Glossa. *Baptismo praecurrente, non peccata dimittente.* Remigius. *Baptismus enim Ioannis figuram gerebat catechumenorum: nam sicut modo catechizantur pueri, ut digni fiant sacramento Baptismatis, ita Ioannes baptizabat, ut baptizati ab eo, postea devote vivendo digni fierent accedere ad Christi Baptismum. In Iordane autem baptizabat, ut ibi aperiretur ianua regni caelestis ubi datus est aditus filiis Israel terram promissionis intrandi. Sequitur confitentes peccata sua.* Chrysostomus super Matth. *Ad comparationem enim sanctitatis Ioannis quis poterat arbitrari se iustum? Sicut enim vestis candida si fuerit posita iuxta nivem, ad comparationem nivis sordida invenietur, sic ad comparationem Ioannis omnis homo videbatur immundus; et ideo peccata sua confitebantur. Confessio autem peccatorum testimonium est conscientiae timentis Deum. Perfectus enim timor solvit omnem pudorem. Illic autem turpitudo confessionis aspicitur ubi futuri iudicii poena non creditur. Et quia ipsum erubescere poena est gravis, ideo iubet nos Deus confiteri peccata nostra ut verecundiam patiamur pro poena: nam et hoc ipsum pars iudicii est.* Rabanus. *Bene autem qui baptizandi erant, exire ad prophetam dicuntur, quia nisi quis ab infirmitate recedat, pompae Diaboli ac mundi illecebris abrenuntiet, Baptismum salubre consequi non poterit. Bene autem in Iordane, qui descensio eorum dicitur, baptizantur: quia de superbia vitae ad humilitatem verae confessionis descenderant. Exemplum autem iam tunc confitendi peccata ac meliorem vitam promittendi baptizandis dabatur.*

Lectio 4

[85362] Catena in Mt., cap. 3 l. 4 Gregorius regula Pastor. *Pro qualitate audientium formari debet sermo doctorum, ut ad sua singulis congruat, et tamen a communis aedificationis arce nunquam recedat.* Glossa. *Unde necesse fuit ut post doctrinam quam Ioannes turbis tradiderat, Evangelista etiam illius doctrinae faceret mentionem qua instruxit eos qui provectiores videbantur; et ideo dicit videns autem multos Pharisaeorum et Sadducaeorum venientes ad Baptismum suum.* Isidorus in Lib. Etymol. *Pharisaei et Sadducaei inter se contrarii sunt: nam Pharisaei ex Hebraeo in Latinum interpretantur divisi, eo quod traditionum et observationum iustitiam praeferunt: unde divisi vocantur a populo quasi per iustitiam. Sadducaei interpretantur iusti: vindicant enim sibi quod non sunt, corporum resurrectionem negant, et animam cum corpore interire praedicant. Hi tantum quinque libros legis recipiunt, prophetarum vaticinia respuunt.* Glossa. *Hos ergo qui inter Iudaeos maiores videbantur, videns Ioannes ad Baptismum suum venire, dixit eis: progenies viperarum, quis vobis demonstrabit fugere a ventura ira?* Remigius. *Consuetudo Scripturarum est ab imitatione operum nomina imponere, secundum illud Ezech.: pater tuus Amorrhaeus; sic et isti ab imitatione viper-*

arum, progenies viperarum dicuntur. Chrysostomus super Matth. *Sicut enim artificiosus medicus si viderit aegrotantis colorem, intelligit speciem passionis, sic Ioannes venientium ad se Pharisaeorum pravas cogitationes intellexit; forsitan enim apud se cogitaverunt: imus, et confitemur peccata nostra; nullum laborem nobis imponit; baptizemur, et consequamur indulgentiam peccatorum. Insipientes, numquid facta digestione impuritatis, non est necessaria sumptio medicinae? Sic multa diligentia necessaria est homini post confessionem et Baptismum, ut vulnus peccatorum perfecte sanetur; ideo dicit progenies viperarum. Natura enim viperarum est, quod statim cum momorderit hominem, currit ad aquam, quam si non invenerit, moritur; ideo istos dicebat progeniem viperarum, quia peccata mortifera committentes currebant ad Baptismum, ut sicut viperae per aquam tantum pericula mortis evaderent. Item viperarum natura est rumpere viscera matrum suarum, et sic nasci. Quoniam ergo Iudaei assidue persequentes prophetas corruperunt matrem suam synagogam, ideo progenies viperarum nuncupantur. Item viperae a foris speciosae sunt et quasi pictae, intus autem veneno repletae; ita et isti pulchritudinem sanctitatis ostendebant in vultu.* Remigius. *Cum ergo dicitur quis demonstrabit vobis fugere a ventura ira? Subauditur: nisi Deus.* Chrysostomus super Matth. *Vel quis vobis demonstrabit? Num Isaias propheta? Absit: si enim ipse vos docuisset, non spem in aqua poneretis tantum, sed etiam in operibus bonis: ille enim dicit: lavamini et mundi estote; auferte nequitiam ab animabus vestris, discite bene facere. Numquid etiam David dicens: lavabis me, et super nivem dealbabor? Absit: ille enim sic dicit postea: sacrificium Deo spiritus contribulatus. Si ergo essetis discipuli David, cum gemitu ad Baptismum veniretis.* Remigius. *Si vero quis demonstrabit sub futuro legatur tempore, hic est sensus: quis doctor, quis praedicator dabit vobis consilium ut possitis evadere iram aeternae damnationis?* Augustinus de Civ. Dei. *Deus autem propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem, secundum Scripturas, irascitur, nec tamen ulla passione turbatur: hoc enim verbum vindictae usurpavit effectus, non ille turbulentus affectus. Si ergo vultis effugere, facite dignum fructum poenitentiae.* Gregorius in Evang. *In quibus verbis notandum est, quod non solum fructus poenitentiae, sed dignos poenitentiae admonet esse faciendos. Sciendum enim est, quia quisquis illicita nulla commisit, huic iure conceditur ut licitis utatur; at si quis in culpam lapsus est, tanto a se debet licita abscindere quanto se meminit et illicita perpetrasse. Uniuscuiusque ergo conscientia convenitur, ut tanto maiora quaerat bonorum operum lucra per poenitentiam, quanto graviora sibi intulerit damna per culpam. Sed Iudaei de generis nobilitate gloriantes, idcirco se agnoscere peccatores nolebant quia de Abrahae stirpe descenderant; et ideo recte dicitur et ne velitis dicere intra vos: patrem habemus Abraham.* Chrysostomus in Matth. *Haec autem dixit, non prohibens illos dicere ex illo se esse, sed prohibet in hoc confidere, virtuti animae non insistentes.* Chrysostomus super Matth. *Quid enim prodest ei quem sordidant mores, generatio clara? Aut quid nocet illi generatio vilis, quem mores adornant? Melius est enim alicui ut in eo glorientur parentes quia talem filium habent, quam ut ipse in parentibus glorietur. Sic et vos nolite gloriari dicentes quia patrem habemus Abraham; sed magis erubescite, quia filii estis eius, et sanctitatis eius non estis heredes. De adulterio enim natus videtur qui non assimilat patrem. Parentum igitur gloriam excludit dicens et ne velitis dicere.* Rabanus. *Quia ergo praeco veritatis ad dignum poenitentiae fructum faciendum eos incitare volebat, ad humilitatem provocabat, sine qua nullus poenitere potest, subdens dico enim vobis quoniam potens* *est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.* Remigius. *Fertur, quod in eo loco praedicavit Ioannes circa Iordanem, ubi iubente Deo duodecim lapides de medio alveo Iordanis sublati positi sunt. Potuit ergo fieri ut hos demonstrando diceret de lapidibus istis.* Hieronymus. *In quo Dei indicat potentiam, quod qui de nihilo cuncta fecerat, posset et de saxis durissimis populum procreare.* Glossa. *Prima enim sunt rudimenta fidei credere Deum posse quicquid voluerit.* Chrysostomus. *Ex lapidibus autem generari homines, simile est ei quod ex Sara processit Isaac; unde et propheta dicit: aspicite ad petram de qua excisi estis. Huius igitur prophetiae eos memores faciens, monstrat quod possibile est nunc etiam simile fieri.* Rabanus. *Vel aliter. Lapidum nomine gentes significatae sunt, quae lapides coluerunt.* Chrysostomus, super Matth. *Item lapis durus est ad opus; sed cum factum fuerit opus ex eo, deficere nescit; sic et gentes cum difficultate crediderunt quidem, tamen credentes permanent in aeternum in fide.* Hieronymus. *Lege Ezechielem: auferam, inquit, a vobis cor lapideum, et dabo vobis cor carneum. In lapide duritia, in carne mollitudo monstratur.* Rabanus. *De lapidibus ergo filii Abrahae suscitati sunt, quia dum gentiles in Abrahae semine, idest in Christo, crediderunt, eius filii facti sunt cuius semini sunt uniti. Sequitur iam enim securis ad radicem arboris posita est.* Chrysostomus super Matth. *Securis est acutissima ira consummationis, quae totum praecisura est mundum. Sed si posita est, quare non praecidit? Quia rationales sunt arbores et in potestate habent facere bonum aut non facere; ut videntes ad radices suas positam esse securim, timeant et faciant fructum. Ergo denuntiatio irae, quod est securis positio, etsi in malis nihil agat, tamen a malis segregat bonos.* Hieronymus. *Vel securis est praedicatio Evangelii, iuxta Ieremiam qui verbum domini comparat securi caedenti petram.* Gregorius in Evang. *Vel securis est redemptor noster, qui velut ex manubrio et ferro, ex divinitate constans et humanitate, tenetur ex humanitate, sed incidit ex divinitate; quae videlicet securis ad radicem arboris posita est, quia etsi per patientiam expectat, videtur tamen quid factura est. Omnis enim arbor quae non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur: quia unusquisque perversus paratam citius Gehennae concremationem invenit qui hic fructum boni operis facere contemnit. Securim autem non iuxta ramos positam, sed ad radicem dicit: cum enim malorum filii tolluntur, rami infructuosae arboris abscinduntur; cum vero tota simul progenies cum parente tollitur, infructuosa arbor a radice abscissa est, ne remaneat unde prava iterum soboles succrescat.* Chrysostomus in Matth. *Cum autem dicit omnis, excludit primatum, quod est a nobilitate; quasi dicat: etsi nepos fueris Abrahae, sustinebis poenam sine fructu manens.* Rabanus. *Quatuor autem sunt species arborum: quarum una tota est arida, cui assimilantur Pagani; altera viridis, sed sine fructu, cui assimilantur hypocritae; tertia viridis et fructuosa, sed venenosa, cui assimilantur haeretici; quarta viridis est, et fructum bonum gignit, cui assimilantur viri Catholici.* Gregorius in Evang. *Igitur omnis arbor non faciens fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur: quia paratam Gehennae concremationem invenit qui hic boni operis fructum facere contemnit.*

Lectio 5

[85363] Catena in Mt., cap. 3 l. 5 Glossa. *Quia in praecedentibus verbis Ioannes explicaverat quod supra summarie de agenda poenitentia praedicavit, restabat ut etiam distinctius praedicaret quod de regni caelorum appropinquatione iam dixerat; ideo dixit ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam.* Gregorius in Evang. *Ioannes non in spiritu, sed in aqua baptizat, quia peccata solvere non valebat: corpora quidem per aquam lavat, sed tamen animas per veniam non lavat.* Chrysostomus in Matth. *Cum enim nondum esset oblata hostia neque peccatum solutum esset nec spiritus descendisset in aquam, qualiter fieret remissio peccatorum? Sed quia Iudaei nequaquam propria sentiebant peccata, et hoc erat eis causa malorum, advenit Ioannes, in cognitionem eos ducens propriorum peccatorum, poenitentiam memorando.* Gregorius in Evang. *Cur ergo baptizat qui peccata non relaxat, nisi ut praecursionis suae ordinem servans, qui nasciturum nascendo praevenerat, baptizaturum quoque dominum baptizando praeveniret?* Chrysostomus super Matth. *Vel missus erat Ioannes ad baptizandum, ut ad Baptismum venientibus praesentiam filii Dei in corpore praedicaret, sicut ipse testatur alibi dicens: ut manifestetur in Israel, ideo ego veni in aqua baptizare.* Augustinus super Ioannem. *Vel ideo baptizat quia oportebat baptizari Christum. Sed quare non solus ipse baptizatus est a Ioanne, si ad hoc missus erat Ioannes per quem baptizaretur Christus? Quia si solus dominus baptizatus esset Baptismate Ioannis, non deessent qui putarent Baptismum Ioannis maiorem esse quam Baptismum Christi, usque adeo ut solus Christus eo baptizari meruisset.* Rabanus. *Vel ideo baptizat ut poenitentes hoc signaculo ab impoenitentibus secernendo, ad Baptismum dirigat Christi.* Chrysostomus super Matth. *Quia ergo propter Christum baptizabat, ideo ad ipsum venientibus Christum praedicat appariturum et eminentiam potestatis eius annuntiat, dicens qui autem post me venturus est, fortior me est.* Remigius. *Sciendum est autem, quod quinque modis venit Christus post Ioannem: nascendo, praedicando, baptizando, moriendo et ad Inferos descendendo. Et pulchre dominus dicitur fortior Ioanne, quia ille purus homo, hic vero Deus et homo.* Rabanus. *Ac si Ioannes dicat: ego quidem fortis sum ad poenitentiam invitando, ille peccata remittendo; ego regnum caelorum praedicando, ille donando; ego in aqua baptizando, ille in spiritu.* Chrysostomus in Matth. *Cum autem audieris: quia fortior me est, ne aestimes secundum comparationem me hoc dicere; neque enim inter servos illius ordinari sum dignus, ut vilissimam ministerii susciperem particulam; unde subdit cuius non sum dignus calceamenta portare.* Hilarius in Matth. *Apostolis utique circumferendae praedicationis gloriam derelinquens, quibus speciosis pedibus pacem Dei erat debitum nuntiare.* Chrysostomus super Matth. *Vel per pedes Christi intelligere possumus Christianos, praecipue apostolos, ceterosque praedicatores, inter quos erat Ioannes Baptista; calceamenta autem sunt infirmitates quibus operit praedicatores. Haec ergo calceamenta Christi omnes praedicatores portant; et Ioannes etiam portabat; sed se dignum non esse portare pronuntiat, ut maiorem ostenderet gratiam Christi meritis suis.* Hieronymus. *In alio Evangelio ait: cuius non sum dignus solvere corrigiam calceamenti. Hic humilitas, ibi ministerium demonstratur, quia Christus cum sponsus sit, et Ioannes non mereatur sponsi corrigiam solvere, ne vocetur domus eius, iuxta legem Moysi, et exemplum Ruth, domus discalceati.* Chrysostomus super Matth. *Quia vero nemo potest dare dignius beneficium quam ipse est nec facere alterum quod ipse non est, recte subdit ille vos baptizabit in spiritu sancto et igni. Ioannes quidem cum sit corporalis, spiritualem Baptismum dare non potest, sed baptizat in aqua, quae corpus est; et ideo corpus cum corpore baptizat. Chris-*

tus autem spiritus est, quia Deus est. Spiritus etiam sanctus, spiritus est; anima quoque spiritus est: ideo spiritus cum spiritu spiritum nostrum baptizat. Baptismus autem spiritus proficit, quia ingrediens spiritus circumplectitur animam, et quasi muro quodam inexpugnabili circuit eam, et non permittit ut carnales concupiscentiae praevaleant contra eam. Non quidem facit ut caro non concupiscat, sed tenet animam ut ei non consentiat. Et quoniam Christus iudex est, baptizat in igne, idest in tentationibus; in igne autem baptizare non potest homo purus. Ille enim tentandi habet licentiam qui remunerandi habet potestatem. Hic autem Baptismus tribulationis, idest ignis, comburit carnem ut non germinet concupiscentias: nam caro spirituales quidem poenas non timet, sed carnales. Ideo ergo dominus super servos suos carnales tribulationes mittit, ut timens angustias suas caro non concupiscat malum. Vides ergo quia spiritus repellit concupiscentias, et praevalere non sinit; ignis autem ipsas concupiscentiarum radices comburit. Hieronymus. *Vel in spiritu sancto et igni: quia ignis est spiritus sanctus, quo descendente, sedit quasi ignis super linguas credentium. Et impletus est sermo domini dicens: ignem veni mittere in terram, sive quia, in praesenti, spiritu baptizamur, et in futuro, igni, secundum illud apostoli: uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dicit: dabit vobis spiritum sanctum, sed baptizabit vos in spiritu sancto, copiam gratiae metaphorice ostendens. Per hoc etiam monstratur quod sola voluntate etiam in fide indiget ad iustificandum, non laboribus et sudoribus; et sicut facile est baptizari, ita facile est per eum transmutari et fieri meliores. In igne vero vehementiam gratiae, quae vinci non possit, demonstrat; et ut intelligatur quod similes antiquis et magnis prophetis repente suos faciat: propter hoc enim ignis meminit, quia plures visionum prophetalium per ignem apparuerunt.* Chrysostomus super Matth. *Patet ergo quod Baptismus Christi non solvit Ioannis Baptismum, sed in se inclusit: qui enim baptizatur in nomine Christi, utrumque Baptismum habet, et aquae et spiritus: quia Christus et spiritus erat, et corpus suscepit, ut et corporale et spirituale Baptisma daret. Ioannis autem Baptismus non includit in se Baptismum Christi, quia quod minus est, maius in se includere non potest. Ideo apostolus cum invenisset quosdam Ephesios Ioannis Baptismate baptizatos, iterum baptizavit eos in nomine Christi, quia in spiritu non erant baptizati, quoniam et Christus iterum baptizavit eos qui a Ioanne fuerant baptizati, sicut sermo Ioannis demonstrat, dicens ego vos baptizo in aqua, ille vos baptizabit in spiritu. Nec videbatur iterum baptizare, sed semel: quia enim amplius erat Baptisma Christi quam Ioannis, novum dabatur, et non iteratum.* Hilarius in Matth. *Salutis igitur nostrae et iudicii tempus designat in domino, dicens baptizabit vos in spiritu sancto et igni, quia baptizatis in spiritu sancto reliquum sit consummari igne iudicii; unde subditur cuius ventilabrum in manu sua.* Rabanus. *Per ventilabrum, idest palam, discretio iusti examinis designatur, quod habet dominus in manu, idest in potestate, quia pater omne iudicium dedit filio. Sequitur et permundabit aream suam.* Chrysostomus super Matth. *Area idest Ecclesia, horreum vero regnum caeleste, ager autem hic mundus. Mittens ergo dominus apostolos ceterosque doctores quasi messores, praecidit omnes gentes de mundo et in aream Ecclesiae congregavit. Hic ergo triturandi sumus, hic ventilandi: omnes enim homines in rebus carnalibus delectantur, sicut grana in palea. Sed qui fidelis est et boni cordis habet medullam, mox ut leviter tribulatus fuerit, negligens carnalia, currit ad dominum; si autem modicae fidei fuerit, vix cum grandi tribulatione; qui autem omnino infidelis est et vacuus, quantumcumque tribulatus fuerit, non transit ad Deum. Triticum* *autem cum primum trituratum fuerit, iacet cum paleis in uno loco confusum, postea autem ventilatur ut separetur; sic et in una Ecclesia fideles cum infidelibus habentur commixti; ideo movetur persecutio quasi ventus, ut ventilabro Christi iactati, qui iam disiuncti fuerant actibus, separentur et locis. Et vide quia non dixit: mundabit aream suam: sed permundabit: necesse est enim ut diversis modis tentetur Ecclesia donec permundetur. Et primum quidem ventilaverunt illam Iudaei, deinde gentiles, modo haeretici, postmodum perventilabit Antichristus. Sicut enim quando modica est aura, non permundatur tota tritici massa, sed leviores paleae iactantur, graviores autem remanent, sic et modo modico flatu tentationis sufflante pessimi homines recedunt. Si autem surrexerit maior tempestas, etiam illi qui videntur esse stabiles, sunt exituri. Ideo necessaria est tentatio maior, ut permundetur Ecclesia.* Remigius. *Hanc etiam aream, scilicet Ecclesiam, dominus mundat in hac vita, cum vel per iudicium sacerdotum mali de Ecclesia tolluntur, vel per mortem de hac vita abscinduntur.* Rabanus. *Universaliter autem areae purgatio in fine perficietur, quando mittet Angelos suos filius hominis et colliget de regno suo omnia scandala.* Gregorius Moralium. *Nam post trituram vitae praesentis, in qua nunc triticum sub paleis gemit, ita illo extremi iudicii ventilabro triticum paleaque discernitur, ut nec in tritici horreum paleae transeant, nec in palearum ignem horrei grana dilabantur; et hoc est quod sequitur et congregabit triticum suum in horreum, paleas autem comburet igni inextinguibili.* Hilarius in Matth. *Triticum suum, perfectos scilicet credentium fructus, dicit caelestibus horreis recondendum; paleas vero infructuosorum hominum inanitatem.* Rabanus. *Verum hoc inter paleas et zizania distat, quod paleae non alio quam triticorum semine prodeunt, zizania vero diverso. Paleae ergo sunt qui fidei sacramentis imbuuntur, sed solidi non sunt; zizania vero qui et opere et professione secernuntur a bonorum sorte.* Remigius. *Ignis autem inextinguibilis dicitur poena aeternae damnationis: sive quia quos semel suscepit, nunquam extinguit, sed semper cruciat; sive ad differentiam ignis Purgatorii, qui ad tempus accenditur et extinguitur.* Augustinus de Cons. Evang. *Si autem quaeritur quae verba potius Ioannes Baptista dixerit, utrum quae Matthaeus an quae Lucas an quae Marcus eum dixisse commemorat, nullo modo hic laborandum esse iudicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendae veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatae. Et in hoc apparet non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata. Quisquis autem dicit Evangelistis per spiritus sancti potentiam hoc potuisse concedi ut nec in genere verborum nec in ordine nec in numero discreparent, non intelligit quanto amplius Evangelistarum excellit auctoritas, tanto magis per eos fuisse firmandam ceterorum hominum vera loquentium securitatem. Quod autem alius dixit cuius non sum dignus calceamenta portare, alius vero: calceamenti corrigiam solvere, non verbis tantum, sed et re ipsa videtur aliud esse. Merito ergo quaeri potest quid horum Ioannes dixerit. Verum enim videtur narrasse qui hoc potuit narrare quod ille dixit; qui autem aliud, etsi non est mentitus certe vel oblitus, aliquid pro alio dixisse putabitur. Omnem autem falsitatem abesse ab Evangelistis decet, non solum eam quae mentiendo promitur, sed etiam eam quae obliviscendo. Ita si ad rem pertinet aliquid aliud intelligere ex utroque dictorum, recte existimandum est Ioannem utrumque dixisse, sive aliud alio tempore, sive confestim. Si autem nihil intendit Ioannes cum de calceamentis domini diceret, nisi excellentiam eius et suam humilitatem, quodlibet dictorum dixerit, eamdem tamen sententiam* *tenuit, quisquis etiam verbis suis per calceamentorum commemorationem eamdem significationem humilitatis expressit; unde ab eadem voluntate non aberravit. Utilis ergo modus, et memoriae commendandus, non esse mendacium cum quis voluntatem eius explicat de quo aliquid narrat, etiam dicens aliquid aliud quod ille non dixit; voluntatem tamen suam explicavit eamdem quam et ille cuius verba commemorat. Ita enim salubriter dicimus nihil aliud esse quaerendum quam quid velit ille qui loquitur.*

Lectio 6

[85364] Catena in Mt., cap. 3 l. 6 Glossa. *Postquam praedicatione sui praecursoris Christus mundo praenuntiatus est, tandem qui diu latuerat, hominibus se manifestare voluit; unde dicitur tunc venit Iesus a Galilaea in Iordanem ad Ioannem, ut baptizaretur ab eo.* Remigius. *Est sciendum quod in his verbis describuntur personae, loca, tempus et officium. Tempus, cum dicit tunc.* Rabanus. *Quando scilicet tricenarius erat: in quo ostendit nullum vel sacerdotem vel praedicatorem debere institui, nisi sit perfectae aetatis. Ioseph tricenarius regimen Aegypti suscepit; David ea aetate regnum inchoavit; Ezechiel sub eodem tempore prophetiam promeruit.* Chrysostomus in Matth. *Quia etiam post Baptismum hanc legem cessare oportebat, hac aetate ad Baptismum venit, qui potest omnia peccata suscipere, ut lege servata, nullus dicat quia ideo eam solvit quia implere non potuit.* Chrysostomus super Matth. *Tunc etiam, scilicet quando Ioannes praedicaverat: poenitentiam agite, ut confirmaret praedicationem ipsius et ut testimonium acciperet a Ioanne. Sicut autem cum processerit Lucifer, lux solis non expectat occasum Luciferi, sed eo procedente, egreditur, et suo lumine obscurat illius candorem, sic et Christus non expectavit ut cursum suum Ioannes impleret, sed adhuc eo docente apparuit.* Remigius. *Personae ponuntur cum dicit venit Iesus ad Ioannem, idest Deus ad hominem, dominus ad servum, rex ad militem, lux ad lucernam. Loca designantur cum dicit a Galilaea in Iordanem. Galilaea enim transmigratio interpretatur. Quicumque ergo vult baptizari, transmigret de vitiis ad virtutes, et veniendo ad Baptismum se humiliet: Iordanis enim interpretatur descensus.* Augustinus in Serm. de Epiph. *Multa autem mirabilia in hoc flumine saepius facta esse Scriptura sancta commemorat, inter cetera dicens: Iordanis conversus est retrorsum. Ante quidem retrorsum aquae conversae fuerant, modo retrorsum peccata conversa sunt; sicut etiam Elias in Iordane divisionem fecit aquarum, et Christus dominus in eodem Iordane separationem operatus est peccatorum.* Remigius. *Officium designatur cum sequitur ut baptizaretur ab eo.* Chrysostomus super Matth. *Non ut ipse remissionem peccatorum acciperet per Baptismum, sed ut sanctificatas aquas relinqueret postmodum baptizandis.* Augustinus. *Salvator enim ideo baptizari voluit, non ut sibi munditiam acquireret, sed ut nobis fluentia mundaret. Ex quo ipse in aquam demergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua. Nec mirum quod aquam, hoc est substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus pervenire: pervenit plane, et penetrat conscientiae universa latibula. Quamvis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi facta subtilior, occultas vitae causas ac secreta mentis subtiliore rore pertransit. Subtilior enim est benedictionum cursus quam*

aquarum meatus. Unde quae de salvatoris Baptismate benedictio fluxit, tamquam fluvius spiritalis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit. Chrysostomus super Matth. *Ad hoc autem ad Baptismum venit, ut qui humanam suscepit naturam, totum humanae naturae inveniatur implesse mysterium: nam quamvis ipse non erat peccator, tamen naturam suscepit peccatricem. Propterea etsi pro se Baptismate non egebat, tamen aliis carnalis natura opus habebat.* Augustinus in Serm. de Epiph. *Item ideo baptizari voluit, quia voluit facere quod faciendum omnibus imperabat; ut bonus magister doctrinam suam non tam verbis insinuaret, quam actibus exerceret.* Augustinus super Ioannem. *Hinc ergo dignatus est a Ioanne baptizari, ut cognoscerent servi quanta alacritate debeant currere ad Baptisma domini, quando ipse non dedignatus est accipere Baptisma servi.* Hieronymus. *Item baptizari voluit, ut Baptismate suo Ioannis Baptisma comprobaret.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero Baptismus poenitentiae erat, et in demonstrationem delictorum inducebatur, ne aliquis aestimaret quod hac ratione Christus ad Iordanem venit, ideo venienti dixit ego a te debeo baptizari et tu venis ad me? Quasi dicat*: Chrysostomus super Matth.: *ut tu me baptizes, est idonea ratio, ut iustus efficiar, et dignus caelo; ut autem ego te baptizem, quae est ratio? Omne bonum de caelo descendit in terram, non de terra ascendit in caelum.* Hilarius in Matth. *Denique a Ioanne baptizari prohibetur ut Deus, et ita in se fieri oportere ut homo docet; unde sequitur respondens autem Iesus dixit ei: sine modo.* Hieronymus. *Pulchre dixit modo, ut ostenderet Christum in aqua a Ioanne, Ioannem a Christo in spiritu baptizandum. Sive aliter sine modo, ut qui formam servi assumpsi, expleam et humilitatem eius; alioquin scito te in die iudicii meo esse Baptismate baptizandum. Vel sine modo, ut dicat dominus: habeo et aliud Baptisma, quo et baptizandus sum. Tu me baptizas in aqua, ut ego te baptizem pro me in sanguine tuo.* Chrysostomus super Matth. *In quo etiam ostendit quia postea Christus baptizavit Ioannem, quamvis etiam in apocryphis libris hoc manifeste scriptum sit. Sed sine modo ut iustitiam Baptismatis non verbis sed factis adimpleam: prius suscipiam, postea praedicabo; unde sequitur sic enim decet nos omnem implere iustitiam; ubi non hoc significat, ut si fuerit baptizatus, adimpleat omnem iustitiam, sed sic: idest, quemadmodum Baptismatis iustitiam prius factis implevit, postea praedicavit, sic et omnem aliam iustitiam, secundum illud: coepit Iesus facere et docere. Aut ita: sic oportet nos implere omnem iustitiam Baptismi, idest secundum dispensationem humanae naturae; sic enim implevit iustitiam nascendi, crescendi et similium.* Hilarius in Matth. *Erat et per eum omnis implenda iustitia, per quem solum lex poterat impleri.* Hieronymus. *Non autem addit iustitiam legis, sive naturae, ut utrumque intelligamus.* Remigius. *Vel sic: decet nos implere omnem iustitiam, idest, ostendere exemplum omnis implendae iustitiae in Baptismo, sine quo non aperitur aditus regni caelestis. Vel etiam discant superbi exemplum humilitatis, ut non dedignentur baptizari ab humilibus membris meis, dum viderint me baptizatum a te Ioanne servo meo. Illa autem est vera humilitas quam comes obedientia sequitur; unde subditur tunc dimisit eum, idest, ad ultimum assensum praebuit ut baptizaret eum.*

Lectio 7

[85365] Catena in Mt., cap. 3 l. 7 Augustinus in Serm. de Epiph. *Quia, ut dictum est, cum salvator noster abluitur, iam tunc in nostrum Baptismum tota aqua mundatur, ut secuturis postmodum populis lavacri gratia ministretur. Oportuit etiam Christi Baptismo ea designari quae per Baptismum consequuntur fideles; unde dicitur baptizatus autem Iesus, confestim ascendit de aqua.* Chrysostomus super Matth. *Factum Christi ad mysterium pertinet omnium qui postmodum fuerant baptizandi; et ideo dixit confestim, et non dixit simpliciter ascendit: quia omnes qui digne baptizantur in Christo, confestim de aqua ascendunt; idest, proficiunt ad virtutes et ad dignitatem sublevantur caelestem; qui enim in aquam ingressi fuerant carnales et filii Adae peccatores, confestim de aqua ascendunt spirituales filii Dei facti. Si autem quidam ex sua culpa nihil proficiunt baptizati, quid ad Baptismum?* Rabanus. *Quia ergo nobis dominus sui corporis intinctu Baptismi lavacrum dedicavit, nobis quoque post acceptum Baptisma caeli aditum patere et spiritum sanctum dari demonstravit; unde sequitur et aperti sunt ei caeli.* Hieronymus in Matth. *Non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis, sicut et Ezechiel in principio voluminis sui apertos esse commemorat.* Chrysostomus super Matth. *Si enim ipsa creatura caelorum rupta fuisset, non dixisset aperti sunt ei, quia quod corporaliter aperitur, omnibus est apertum. Sed dicet aliquis: quid enim? Ante oculos filii Dei clausi fuerant caeli, qui etiam in terra constitutus erat in caelo? Sed sciendum quod sicut secundum dispensationem humanam baptizatus est, sic secundum humanam dispensationem aperti sunt ei caeli; secundum autem naturam divinam erat in caelis.* Augustinus. *Sed numquid tunc primo aperti ei caeli etiam secundum humanam naturam? Fides enim Ecclesiae et credit et tenet quod non minus aperti sunt ei caeli ante quam post. Ideo ergo dicitur quod aperti sunt ei caeli, quia omnibus renatis aperitur ianua regni caelestis.* Chrysostomus super Matth. *Forte enim erant invisibilia quaedam obstacula prius, quibus obsistentibus animae defunctorum non poterant introire caelos. Nullam enim animam ante Christum arbitror ascendisse in caelum ex quo peccavit Adam et clausi sunt caeli. Sed ecce baptizato Christo aperti sunt tantum; postquam vero tyrannum vicit per crucem, quia non erant necessariae portae caelo nunquam claudendo, non dicunt Angeli: aperite portas: iam enim erant apertae; sed: tollite portas. Vel baptizatis aperiuntur caeli, et vident ea quae sunt in caelo, non carnalibus oculis videndo, sed spiritualibus fidei credendo. Aut ita: caeli sunt Scripturae divinae, quas omnes legunt, non tamen omnes intelligunt, nisi qui fuerint sic baptizati ut accipiant spiritum sanctum. Unde et apostolis primitus erant clausae Scripturae prophetarum; sed accepto spiritu sancto, reseratae sunt eis omnes Scripturae. Tamen quocumque modo intelligatur, caeli aperti sunt ei, idest omnibus propter eum; sicut si imperator alicui pro alio petenti dicat: hoc beneficium non illi do, sed tibi: idest, propter te illi.* Glossa. *Vel tantus splendor circumfulsit Christum in Baptismo, ut Empyreum videretur caelum reseratum esse.* Chrysostomus in Matth. *Si autem tu non vides, non incredulus sis; etenim in principiis spiritualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter illos qui nullam intelligentiam incorporalis naturae suscipere possunt; ut si postea non fiat, ex his quae semel facta sunt, recipiant fidem.* Remigius. *Sicut autem omnibus per Baptismum renatis aperitur ianua regni caelestis, ita omnes in Baptismate accipiunt dona spiritus sancti; ideo subditur et vidit spiritum Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se.* Augustinus in Serm. 1 in Dom. infra Oct. Epiph. *Christus enim postquam natus est hominibus renascitur sacramentis; ut quemadmodum tunc eum miramur incorrupta matre progenitum, ita et*

nunc suscipiamus illum pura unda submersum. Filium enim genuit mater, et casta est; Christum lavit unda, et sancta est. Denique spiritus sanctus, qui tunc illi in utero affuit, modo eum in gurgite circumfulsit; qui tunc Mariam castificavit, nunc fluenta sanctificat. Unde dicit et vidit spiritum Dei descendentem. Chrysostomus super Matth. *Ideo autem spiritus sanctus speciem columbae suscepit, quoniam prae omnibus animalibus haec cultrix est caritatis. Omnes autem iustitiae species quas habent servi Dei in veritate, possunt habere servi Diaboli in simulatione; solam autem caritatem sancti spiritus non potest immundus spiritus imitari. Ideo ergo hanc privatam speciem caritatis tibi servavit spiritus sanctus, quia per nullius testimonium sic cognoscitur ubi est spiritus sanctus, sicut per gratiam caritatis.* Rabanus. *Significantur etiam quatuor virtutes in baptizatis per columbam. Columba enim secus fluenta habitat, ut, viso accipitre, mergat se et evadat; meliora grana eligit, alienos pullos nutrit, non lacerat rostro, felle caret, in cavernis petrae nidificat, gemitum pro cantu habet; ita et sancti secus divinae Scripturae fluenta resident, ut incursum Diaboli evadant; sanas sententias quibus pascantur eligunt, non haereticas; homines qui Diaboli fuerunt pulli, idest imitatores, doctrina nutriunt et exemplo; bonas sententias lacerando non pervertunt haereticorum more; ira irreconciliabili carent; in plagis mortis Christi, qui petra firma est, nidum ponunt, idest suum refugium et spem; sicut etiam alii delectantur in cantu, ita ipsi in gemitu pro peccatis.* Chrysostomus in Matth. *Veteris etiam recordatur historiae: in diluvio enim apparuit hoc animal, ramum ferens olivae et communem orbis tranquillitatem annuntians; quae omnia typus erant futurorum. Etenim nunc columba apparet liberatorem nobis demonstrans, et pro ramo olivae adoptionem generi humano affert.* Augustinus de Trin. *Est autem in promptu intelligere cur spiritus sanctus missus dicatur, cum in ipsum dominum corporali specie velut columba descendit: facta est enim quaedam creaturae species ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur spiritus sanctus. Haec autem operatio visibiliter expressa, et oculis oblata mortalibus missio spiritus sancti dicta est; non ut appareret invisibilis eius substantia, sed ut corda hominum exterioribus visis commota, ad occultam aeternitatem converterentur. Non autem sic assumpta est creatura, in qua spiritus sanctus apparuit, in unitatem scilicet personae, sicut assumpta est humana illa forma ex virgine. Neque enim columbam beatificavit spiritus aut sibi in personae suae unitatem in aeternum coniunxit. Proinde, quamquam illa columba spiritus dicta sit, ut ostenderetur per columbam spiritum demonstratum, non tamen ita possumus dicere spiritum sanctum et Deum et columbam, sicut dicimus filium et Deum et hominem; nec sicut dicimus filium agnum Dei, non solum Ioanne Baptista dicente, sed etiam Ioanne Evangelista vidente agnum occisum in Apocalypsi: illa quippe visio prophetica non est exhibita oculis corporeis per formas corporeas, sed in spiritu per spiritales imagines corporum. De illa vero columba nullus unquam dubitavit quin oculis visa sit; nec sicut dicimus filium petram (scriptum est enim 1 Cor. 10, 4: petra erat Christus), ita possumus dicere spiritum columbam. Illa enim petra iam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi quem significabat; non autem sic illa columba, quae ad haec tantummodo significanda repente extitit. Magis autem simile hoc mihi videtur flammae illi quae in rubo apparuit Moysi, et illi quam populus in eremo fiebant dum lex daretur in monte. Ad hoc sequebatur, et fulguribus ac tonitruis quae enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret atque praeteriret. Propter has ergo corporales formas missus dicitur spiritus sanctus; illae vero species corporales ad demonstrandum quod opus fuit, ad tempus* *apparuerunt, et postea destiterunt.* Hieronymus in Matth. *Sedit autem super caput Iesu, ne quis putaret vocem patris ad Ioannem factam, non ad dominum; unde sequitur et venientem super se.*

Lectio 8

[85366] Catena in Mt., cap. 3 l. 8 Augustinus in Serm. de Epiph. *Non enim ut ante per Moysen aut per prophetas, nec per typos aut figuras, venturum in carne pater filium docuit, sed palam venisse monstravit, dicens hic est filius meus.* Hilarius in Matth. *Vel ut ex his quae consummabantur in Christo, cognosceremus post aquae lavacrum et de caelestibus portis sanctum in nos spiritum involare et caelestis nos gloriae unctione perfundi et paternae vocis adoptione filios Dei fieri.* Hieronymus in Matth. *Mysterium autem Trinitatis in Baptismate demonstratur. Dominus baptizatur, spiritus descendit in habitu columbae, patris vox filio testimonium perhibentis auditur.* Augustinus in Serm. de Epiph. *Nec mirum si in dominico lavacro mysterium non defuit Trinitatis, cum nostrum lavacrum Trinitatis compleat sacramentum. Voluit enim dominus primo circa se exhibere quod erat postea humano generi praecepturus.* Augustinus de fide ad Petrum. *Quamvis autem pater et filius et spiritus sanctus sint una natura, firmissime tamen tene tres esse personas; patremque solum esse qui dixit hic est filius meus dilectus, et filium solum esse super quem illa vox patris insonuit, et spiritum sanctum solum esse qui in specie columbae super Christum baptizatum descendit.* Augustinus de Trin. *Haec autem opera sunt totius Trinitatis. In sua quippe substantia pater et filius et spiritus sanctus unum sunt, sine ullis intervallis temporum vel locorum; in meis autem vocibus separati sunt pater, filius et spiritus sanctus, nec simul dici poterunt; et in litteris visibilibus sua separatim locorum spatia tenuerunt: quia similitudine utcumque cognoscitur, inseparabilem in seipsa Trinitatem per visibilis creaturae speciem separabiliter demonstrari. Quod autem solius patris vox sit, ostenditur ex hoc quod dicit hic est filius meus.* Hilarius in libro de Trin. *Non solum nomine contestatus est eum esse filium, sed proprietate. Multi enim nos filii Dei sumus, sed non talis est hic filius; hic enim et proprius et verus est filius: origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione.* Augustinus super Ioannem. *Pater autem diligit filium, sed quomodo pater filium, non quomodo dominus servum; sed quomodo unicum, non quomodo adoptatum. Et ideo subditur in quo mihi complacui.* Remigius. *Vel si ad humanitatem Christi referatur, si legatur in quo mihi complacui, quia istum solum reperi sine peccato. Si vero legatur in quo mihi complacuit, subauditur placitum meum constituere, ut per eum agerem quae agenda sunt, idest genus humanum redimerem.* Augustinus de Cons. Evang. *Haec autem verba et alii duo, Marcus et Lucas, similiter narrant; sed de verbis vocis quae de caelo facta est, variant locutionem, salva tamen sententia. Quod enim Matthaeus ait dictum hic est filius meus dilectus, et alii duo dicunt: tu es filius meus dilectus, ad eamdem sententiam explicandam valet; vox enim caelestis unum horum dixit; sed Evangelista ostendere voluit ad id valere quod dictum est hic est filius meus, ut illis potius qui audiebant indicaretur quod ipse esset filius Dei; atque ita dictum referre voluit: tu es filius meus, ac si illi diceretur hic est filius meus. Non enim Christo indicabatur quod sciebat; sed audiebant qui*

aderant, propter quos vox facta est. Iam vero quod alius dicit in quo mihi complacui, alius: in te complacuit mihi, si quaeris quid horum illa voce sonuerit, quodlibet accipe, dum intelligas eos qui non eamdem locutionem retulerunt, eamdem retulisse sententiam; quod enim Deus in filio sibi complacuit, admonetur aliquis ex eo quod dictum est: in te complacuit; quod autem in filio pater placuerit hominibus, admonetur ex eo quod dictum est: in te complacuit mihi, seu intelligatur hoc dictum esse ab omnibus Evangelistis, tamquam diceretur: in te complacitum meum constitui; hoc est, implere quod mihi placet.

Caput 4

Lectio 1

[85367] Catena in Mt., cap. 4 l. 1 Chrysostomus super Matth. *Postquam baptizatus est dominus a Ioanne in aqua, ducitur a spiritu in desertum ut baptizaretur igne tentationis; unde dicitur tunc Iesus ductus est in desertum a spiritu. Tunc, scilicet quando pater clamavit de caelo: hic est filius meus dilectus.* Chrysostomus in Matth. *Quisquis ergo post Baptismum maiores sustines tentationes, non turberis; etenim propter hoc accepisti arma ut non cadas, sed ut praelieris. Ideo autem tentationem a te Deus non prohibet, primum quidem, ut discas quoniam multo factus es fortior; deinde ut magnitudine donorum non extollaris; tertio ut Diabolus experientia cognoscat quod perfecte ab eo abscessisti; quarto ut per hoc fortior reddaris; quinto ut crediti tibi thesauri signum accipias: neque enim Diabolus superveniret tibi ad tentandum, nisi te in maiori honore effectum videret.* Hilarius in Matth. *In sanctificatis enim maxime Diaboli tentamenta grassantur quia victoria ei est magis optata de sanctis.* Gregorius in Evang. *Dubitari autem a quibusdam solet a quo spiritu sit ductus Iesus in desertum, propter hoc quod subditur assumpsit eum Diabolus in sanctam civitatem. Sed vere et absque ulla quaestione convenienter accipitur ut a spiritu sancto ductus esse credatur, ut illuc eum suus spiritus duceret ubi hunc ad tentandum spiritus malignus invenit.* Augustinus de Trin. *Cur seipsum quoque tentandum praebuit? Ut ad superandas tentationes mediator esset, non solum per adiutorium, verum etiam per exemplum.* Chrysostomus super Matth. *Est autem ductus a spiritu sancto, non quasi minor maioris praecepto: non enim solum ductus dicitur qui alicuius potestate ducitur, sed etiam ille qui alicuius rationabili exhortatione placatur, sicut scriptum est de Andrea, quod invenit Simonem fratrem suum et adduxit eum ad Iesum.* Hieronymus. *Ducitur autem non invitus aut captus, sed voluntate pugnandi.* Chrysostomus super Matth. *Ad homines enim Diabolus vadit ut tentet eos; quoniam autem adversus Christum Diabolus ire non poterat, ideo contra Diabolum Christus processit; unde dicitur ut tentaretur a Diabolo.* Gregorius in Evang. *Sed sciendum nobis est, quia tribus modis tentatio agitur: suggestione, delectatione et consensu; et nos cum tentamur, plerumque in delectationem aut in consensum labimur, quia de carnis peccato propagati in nobisipsis etiam gerimus unde certamina toleramus; Deus vero, qui in utero virginis incarnatus, in mundum sine peccato venerat, nihil contradictionis in semetipso tolerabat. Tentari ergo per suggestionem potuit, sed eius mentem peccati delectatio non momordit; atque ideo omnis diabolica*

illa tentatio, foris, non intus fuit. Chrysostomus in Matth. *Tunc autem maxime instat Diabolus ad tentandum cum viderit solitarios; unde etiam in principio mulierem tentavit sine viro eam inveniens; unde et sic per hoc etiam Diabolo datur occasio tentandi quod ducitur in desertum.* Glossa. *Hoc desertum est in Ierusalem et Iericho ubi morabantur latrones, qui locus vocatur dammin, idest sanguinis, propter effusionem sanguinis quam ibi latrones faciebant; unde et homo cum descendisset a Ierusalem in Iericho incidisse dicitur in latrones, gerens figuram Adae, qui a Daemonibus victus est. Conveniens ergo fuit ut ibi Christus Diabolum superaret ubi Diabolus hominem sub figura superasse dictum est.* Chrysostomus super Matth. *Non solum autem Christus ductus est in desertum a spiritu, sed et omnes filii Dei habentes spiritum sanctum: non enim sunt contenti sedere otiosi, sed spiritus sanctus urget eos aliquid magnum apprehendere opus, quod est ire in desertum quantum ad Diabolum, quia non est ibi iniustitia, qua Diabolus delectatur. Omne etiam bonum est extra carnem et mundum, quia non est secundum voluntatem carnis et mundi. Ad tale ergo desertum omnes filii Dei exeunt ut tententur: ut puta si non proposuisti ducere uxorem, duxit te spiritus sanctus in desertum, idest extra fines carnis et mundi, ut tenteris concupiscentia carnis: quomodo enim tentatur libidine qui tota die est cum uxore? Scire debemus, quod filii Dei non tentantur a Diabolo nisi in desertum exierint; filii autem Diaboli in carne et mundo constituti confringuntur et parent; sicut bonus homo, si uxorem habuerit, non fornicatur, sed sufficit ei uxor sua; malus autem etiam habens uxorem, fornicatur, et non est uxore contentus; et sic in omnibus invenies. Filii ergo Diaboli non exeunt ad Diabolum ut tententur. Quid enim opus habet ad certamen exire qui non desiderat vincere? Qui autem gloriosiores sunt filii Dei, extra fines carnis exeunt contra illum quia victoriae gloriam concupiscunt. Propterea et in hoc Christus exiit ad Diabolum ut tentaretur ab eo.* Chrysostomus in Matth. *Ut autem discas quam magnum bonum est ieiunium, et qualiter scutum est adversum Diabolum, et quoniam post Baptismum non lasciviae, sed ieiunio intendere oportet, ipse ieiunavit, non eo indigens, sed nos instruens.* Chrysostomus super Matth. *Et ut quadragesimi nostri ieiunii poneret mensuram, quadraginta diebus et quadraginta noctibus ieiunavit; unde sequitur et cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus.* Chrysostomus in Matth. *Non autem ultra processit ieiunando quam Moyses et Elias ne incredibilis videretur carnis assumptio.* Gregorius in Evang. *Ipse autem auctor omnium in quadraginta diebus nullum omnino cibum sumpsit. Nos quoque quantum possumus, Quadragesimae tempore carnem nostram per abstinentiam affligamus. Quadragenarius autem numerus custoditur, quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur; denarius etenim quater ductus, in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluptatem praeceptis dominicis contraimus, quae per Decalogum sunt accepta. Qui ergo per carnis desideria Decalogi mandata contempsimus, dignum est ut eamdem carnem quaterdecies affligamus. Vel sicut in lege offerre debemus decimas rerum, ita ei offerre contendimus decimas dierum. A prima enim dominica Quadragesimae usque ad paschalis solemnitatis gaudia sex hebdomadae veniunt, quarum dies quadraginta et duo sunt, ex quibus dum sex dies dominici ab abstinentia subtrahuntur, remanent triginta sex. Dum vero per tercentum sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per trigintasex dies affligimur, quasi anni nostri decimas Deo damus.* Augustinus in Lib. 83 quaest. *Vel aliter. Omnis sapientiae disciplina est creatorem creaturamque cognoscere. Creator est Trinitas: pater et filius et spiritus sanctus; crea-*

tura vero partim est invisibilis, sicut anima, cui ternarius numerus tribuitur (diligere enim Deum tripliciter iubemur: ex toto corde, ex tota anima et ex tota mente), partim visibilis, sicut corpus, cui quaternarius debetur propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Denarius ergo numerus, qui totam insinuat disciplinam, quater ductus, id est numero qui corpori debetur, multiplicatus, quia per corpus administratio geritur, quadragesimum numerum conficit, cuius partes aequales ad quinquaginta perveniunt; unum enim et duo et quatuor et quinque et octo et decem et viginti, quae sunt partes quadragenarii, simul iuncta, efficiunt quinquaginta. Et ideo tempus quo ingemiscimus et dolemus quadragenario numero celebratur. Status autem beatitudinis, in quo erit gaudium, quinquagesimae celebratione praefiguratur, idest a Pascha usque ad Pentecosten. Augustinus in Serm. de Quadragesima. *Non autem quia Christus post acceptum Baptismum continuo ieiunavit, regulam observationis dedisse credendum est, ut post Christi Baptismum continuo ieiunare necesse sit. Sed quando acriori certamine cum tentatore confligitur, ieiunandum est, ut corpus impleat de castigatione militiam et animus impetret de humiliatione victoriam.* Chrysostomus super Matth. *Sciebat autem dominus cogitationem Diaboli, quia volebat eum tentare: audierat enim quia Christus natus est in hoc mundo Angelis praedicantibus, pastoribus referentibus, magis quaerentibus et Ioanne ostendente. Unde dominus processit contra eum, non quasi Deus, sed quasi homo; magis autem quasi Deus et homo. Nam per quadraginta dies non esurire non erat hominis; aliquando autem esurire non erat Dei. Unde esurivit, ne manifeste intelligatur Deus, et sic Diaboli spem tentandi extingueret, suam autem victoriam impediret; unde sequitur postea esuriit.* Hilarius in Matth. *Nam post quadraginta dies, non in quadraginta diebus esuriit. Igitur cum dominus esuriit, non inediae surrepsit operatio, sed naturae suae hominem dereliquit. Non enim erat a Deo Diabolus, sed a carne vincendus. Qua rerum ratione indicat, post quadraginta dierum consummationem, quibus post passionem in saeculo erat commoratus, esuritionem se humanae salutis habiturum; quo in tempore expectatum Deo patri munus, hominem quem assumpserat, reportavit.*

Lectio 2

[85368] Catena in Mt., cap. 4 l. 2 Chrysostomus super Matth. *Quia Diabolus videns per quadraginta dies Christum ieiunantem desperaverat, postquam esurientem sensit, iterum coepit sperare; unde sequitur et accedens tentator. Si ergo ieiunaveris et tenteris, ne dicas quia perdidi fructum ieiunii mei; nam etsi non tibi profuit ieiunium tuum ut non tenteris, tamen proficiet ut a tentationibus non vincaris.* Gregorius in Evang. *Sed si ipsum ordinem tentationis aspicimus, pensamus quanta magnitudine nos a tentatione liberamur. Antiquus enim hostis primum hominem ex gula tentavit cum cibum ligni vetitum ad comedendum suasit; ex vana gloria, cum diceret: eritis sicut dii; ex avaritia, cum diceret: scientes bonum et malum: avaritia enim non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur. Quibus autem modis primum hominem stravit, istis modis secundo homini tentato succubuit. Per gulam tentat, cum dicit dic ut lapides isti panes fiant; per vanam gloriam cum dicit si filius Dei es, mitte te deorsum; per sublimitatis avaritiam,*

cum regna mundi ostendit, dicens haec omnia tibi dabo. Ambrosius super Lucam. *Inde autem coepit unde iam vicerat, scilicet a gula; unde dixit ei si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant. Quid autem sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putabat? Aliud explorantis, aliud tentantis est; et Deo se profitetur credere, et homini conatur illudere.* Hilarius in Matth. *Eam ergo in tentando conditionem operis proposuit, per quam in Deo ex mutatione lapidum in panes virtutem potestatis agnosceret, et in homine oblectamento cibi potentiam esurientis illuderet.* Hieronymus. *Sed duobus contrariis teneris, o Diabole: si ad imperium eius possunt lapides panes fieri, ergo frustra tentas eum qui tantae potentiae est; si autem non potest facere, frustra Dei filium suspicaris.* Chrysostomus super Matth. *Sicut autem Diabolus omnes excaecabat, sic modo invisibiliter a Christo est excaecatus. Post quadraginta enim dies esurientem sensit, et per quadraginta non esurientem non intellexit. Cum suspicatus est eum non esse filium Dei, non cogitavit quoniam fortis athleta ad ea quae infirma sunt descendere potest; infirmus autem ad ea quae fortia sunt ascendere non potest. Magis ergo ex eo quod per tot dies non esuriit, intelligere debuit quia Deus est, quam ex eo quod post tot dies esuriit, quia homo est. Sed dicit: Moyses et Elias quadraginta dies ieiunaverunt, et homines erant. Sed illi ieiunantes esuriebant et sustinebant, iste quadraginta diebus non esuriit, sed postea. Esurire enim et non manducare, patientiae est humanae; non esurire autem, divinae naturae.* Hieronymus. *Propositum autem Christi erat humilitate vincere; unde adversarium vicit testimoniis legis, non potestate virtutis, ut hoc ipso et hominem plus honoraret et adversarium plus puniret, cum hostis generis humani non quasi a Deo, sed quasi ab homine vinceretur; unde sequitur qui respondens, dixit ei: scriptum est: non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.* Gregorius in Evang. *Sic ergo tentatus a Diabolo dominus, sacri eloquii praecepta respondit; et qui tentatorem suum mergere in abyssum poterat, virtutem suae potentiae non ostendit, quatenus nobis praeberet exemplum ut quoties a pravis hominibus aliquid patimur, ad doctrinam excitemur potius quam ad vindictam.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dixit: non in solo pane vivo, ne videatur de se dictum esse; sed non in solo pane vivit homo, ut posset Diabolus dicere si filius Dei es. Abscondit se ut non ostendatur; quod potest, si homo est; astute excusat se, ne ostendatur non posse.* Rabanus. *Testimonium autem hoc de Deuteronomio sumptum est. Ergo si quis non vescitur verbo Dei, iste non vivit, quia sicut corpus humanum non vivit sine terreno cibo, ita et anima vivere non potest sine Dei verbo. Procedere autem verbum de ore Dei dicitur cum voluntatem suam per Scripturarum testimonia revelat.*

Lectio 3

[85369] Catena in Mt., cap. 4 l. 3 Chrysostomus super Matth. *Cum ex praemisso Christi responso nihil certum discere Diabolus potuisset utrum Christus Deus esset an homo, assumpsit eum ad aliam tentationem, dicens apud se: iste qui fame non vincitur, etsi filius Dei non est, tamen sanctus est. Valent enim homines sancti fame non vinci; sed postquam omnem necessitatem carnis vicerunt, per*

vanam gloriam cadunt; ideo coepit eum tentare in gloria vana; propter quod sequitur tunc assumpsit eum Diabolus in sanctam civitatem. Hieronymus. *Assumptio ista non ex imbecillitate domini venit, sed de inimici superbia, qui voluntatem salvatoris necessitatem putat.* Rabanus. *Sancta autem civitas Ierusalem dicebatur, in qua templum Dei erat et sancta sanctorum et cultus unius Dei secundum legem Moysi.* Remigius. *In quo ostenditur quia Diabolus fidelibus Christi etiam in sanctis locis insidiatur.* Gregorius in Evang. *Sed ecce dum dicitur Deus homo in sanctam civitatem a Diabolo assumptus, humanae aures audire expavescunt; iniquorum tamen omnium Diabolus caput est. Quid autem mirum si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris illius crucifigi?* Glossa. *Diabolus enim semper ad alta ducit elevando per iactantiam, ut praecipitare possit; ideo sequitur et statuit eum supra pinnaculum templi.* Remigius. *Pinnaculum sedes erat doctorum: templum enim non habebat culmen erectum sicut nostrae domus habent, sed et planum erat desuper more Palaestinorum, et in ipso templo tria tabulata erant. Et sciendum, quia in pavimento pinnaculum erat, et in unoquoque tabulato pinnaculum erat. Sive ergo statuerit eum in illo pinnaculo quod erat in pavimento, sive in illis quae erant in primo, secundo vel tertio tabulato, intelligendum est quod in illo statuisset eum unde aliquod praecipitium esse potuit.* Glossa. *Nota vero, haec omnia corporeis sensibus esse completa: si enim verba ad invicem conferuntur, in specie hominis Diabolum apparuisse verisimile est.* Chrysostomus Sup. Matth. *Sed forte dicis: quomodo in corpore constitutum videntibus omnibus statuit supra templum? Sed forsitan Diabolus sic eum assumebat ut ab omnibus videretur; ipse autem, nesciente Diabolo, invisibiliter sic agebat ut a nemine videretur.* Glossa. *Ideo autem duxit eum supra pinnaculum, cum vellet eum de vana gloria tentare, quia in cathedra doctorum multos deceperat inani gloria, et ideo putavit istum positum in sede magisterii inani gloria extolli posse; unde sequitur et dixit: si filius Dei es, mitte te deorsum.* Hieronymus. *In omnibus enim tentationibus hoc agit Diabolus ut intelligat si filius Dei sit. Dicit autem mitte te, quia vox Diaboli, qua semper homines cadere deorsum desiderat, persuadere potest, praecipitare non potest.* Chrysostomus super Matth. *Per hanc autem propositionem quomodo poterat cognoscere si est filius Dei, an non? Volare enim per aerem non est proprie opus Dei, quia nulli utile est. Si ergo aliquis volaverit provocatus, propter ostentationem solam hoc facit, et est potius ex Diabolo quam ex Deo. Si ergo homini sapienti sufficit esse quod est et non est necessarium ei apparere quod non est, quanto magis filius Dei ostendere se necessarium non habet, de quo nemo potest tantum cognoscere quantum est apud se?* Ambrosius super Lucam. *Sed quia Satanas transfigurat se sicut Angelum lucis et de Scripturis ipsis divinis laqueum fidelibus parat, utitur testimoniis Scripturarum, non ut doceat, sed ut fallat; unde sequitur scriptum est enim: quia Angelis suis mandavit de te.* Hieronymus. *Hoc enim in Psalmo 90, 11 legimus; verum ibi non de Christo, sed de viro sancto prophetia est. Male ergo Diabolus interpretatur Scripturas.* Chrysostomus super Matth. *Vere enim filius Dei Angelorum manibus non portatur, sed ipse magis Angelos portat; et si portatur manibus Angelorum, non ut offendat ad lapidem pedem suum, quasi infirmus, sed propter honorem, quasi dominus. O Diabole, quoniam filius Dei manibus portatur legisti, et quia super aspidem et basiliscum calcat, non legisti? Sed illud quidem exemplum profert quasi superbus, hoc autem tacet quasi astutus.* Chrysostomus in Matth. *Intuere etiam quia testimonia a domino allata sunt convenienter, a Diabolo autem indecenter: non enim quod scriptum est Angelis suis mandavit* *de te, et in manibus tollent te, suadet proiicere seipsum et praecipitare.* Glossa. *Est ergo sic exponendum. Ait enim Scriptura de quolibet bono homine, quod Angelis suis, id est administratoribus spiritibus, praecepit de ipso quod in manibus suis, idest in auxiliis suis, tollant eum et custodiant ne offendat pedem, idest affectum mentis, ad lapidem idest ad veterem legem scriptam in lapideis tabulis. Vel per lapidem potest intelligi omnis peccati occasio et ruinae.* Rabanus. *Notandum est autem, quod salvator noster licet permisisset se a Diabolo supra pinnaculum templi poni, tamen renuit ad imperium eius descendere, nobis exemplum donans, ut quisquis imperaverit viam veritatis arctam nos ascendere, obtemperemus. Si autem vult nos de altitudine veritatis et virtutum ad ima erroris et vitiorum praecipitare, non illum audiamus.* Hieronymus. *Falsas autem de Scripturis Diaboli sagittas veris Scripturarum frangit clypeis; unde sequitur ait illi rursus Iesus: scriptum est: non tentabis dominum Deum tuum.* Hilarius in Matth. *Diaboli enim conatus contundens, et Deum se protestatur et dominum.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dixit: non tentabis me dominum Deum tuum; sed ita: non tentabis dominum Deum tuum, quod poterat dicere omnis homo Dei tentatus a Diabolo, quoniam et qui hominem Dei tentat, Deum tentat.* Rabanus. *Vel aliter. Suggerebatur ei quasi homini ut aliquo signo exploraret quantum Deus posset.* Augustinus contra Faustum. *Pertinet autem ad sanam doctrinam, quando habet homo quid faciat, non tentare dominum Deum suum.* Theodotus. *Tentat enim Deum qui sine ratione obiiciens se periculo, quidpiam agit.* Hieronymus. *Et notandum, quod necessaria testimonia de Deuteronomio tantum protulit, ut secundae legis sacramenta monstraret.*

Lectio 4

[85370] Catena in Mt., cap. 4 l. 4 Chrysostomus super Matth. *Diabolus ex secundo responso incertus, transit ad tertiam tentationem: quia enim Christus retia ventris disruperat, retia vanae gloriae transiverat, ponit ei retia avaritiae; propter quod dicitur iterum assumpsit eum Diabolus in montem excelsum valde, quem scilicet Diabolus circuiens omnem terram excelsiorem ceteris cognoscebat. Quanto enim excelsior fuerit mons, tanto ex eo spatiosior terra videtur; unde sequitur et ostendit ei omnia regna mundi et gloriam eorum. Ostendit autem ita non ut ipse regna vel civitates eorum vel populos vel argentum vel aurum videret, sed partes terrae in quibus unumquodque regnum vel civitas posita erat: ut puta, si ascendens super excelsum locum digito extenso dicam tibi: ecce ibi est Roma aut Alexandria, non sic ostendo tibi ut ipsas videas civitates, sed partes terrae in quibus positae sunt; sic et Diabolus poterat Christo singula loca demonstrare digito et uniuscuiusque regni honores et statum verbis exponere: nam ostensum dicitur etiam quod exponitur ad intelligendum.* Origenes super Lucam. *Vel aliter. Non est arbitrandum quod regna ei mundi ostendens, Persarum verbi gratia regnum Indorumque ostenderit; sed ostendit ei regnum suum, quomodo regnaret in mundo, idest quomodo alii regnentur a fornicatione, alii ab avaritia.* Remigius. *Gloriam eorum appellat aurum, argentum et lapides pretiosos et temporalia bona.* Rabanus. *Ostendit autem haec Diabolus domino, non quod ipse visum eius amplificare potuerit aut aliquid ignotum demonstrare,*

sed vanitatem pompae mundanae, quam ipse diligebat, quasi speciosam ac desiderabilem verbis ostendens, in amorem Christo suggerens venire volebat. Glossa. *Qui non concupiscentiae oculo intuetur sicut nos, sed sicut medici vident morbos sine laesione.* Hieronymus. *Sequitur et dixit illi: haec omnia tibi dabo. Arrogans et superbus de iactantia loquitur: non enim potest omnia regna dare, cum sciamus plerosque sanctos viros a Deo reges factos.* Chrysostomus super Matth. *Sed eas quae per iniquitatem fiunt in mundo, ut puta per furtum aut per periuria acquisitas divitias Diabolus dat. Non ergo Diabolus quibus vult divitias dare potest, sed his qui volunt ab illo recipere.* Remigius. *Miranda etiam est Diaboli dementia. Illi promittebat dare regna terrena qui suis fidelibus dat regna caelestia, et gloriam mundi ei qui est caelestis gloriae dominus.* Ambrosius super Lucam. *Habet autem ambitio domesticum periculum: ut enim dominetur aliis prius servit, curvatur obsequio ut honore dominetur, et dum vult esse sublimior fit remissior. Unde aperte subditur si cadens adoraveris me.* Glossa. *Ecce antiqua Diaboli superbia. Sicut enim in principio voluit se similem Deo facere, ita nunc volebat divinum sibi usurpare cultum, dicens si cadens adoraveris me. Ergo qui adoraturus est Diabolum, ante corruit. Sequitur tunc dicit ei Iesus: vade, Satana.* Chrysostomus super Matth. *In quo finem tentandi Diabolo ponit, ne progrediatur ulterius tentans.* Hieronymus. *Non autem, ut plerique putant, eadem Satanas et Petrus condemnantur sententia. Petro enim dicitur: vade retro me, Satana, idest sequere me qui contrarius es meae voluntati; huic autem dicitur vade, Satana; et non ei dicitur retro, ut subaudiatur: vade in ignem aeternum qui paratus est tibi et Angelis tuis.* Remigius. *Vel, secundum alia exempla: vade retro, idest, reminiscere, recordare in quanta gloria conditus fuisti et in quantam miseriam cecidisti.* Chrysostomus super Matth. *Videndum autem quia Christus cum passus fuisset tentationis iniuriam, dicente sibi Diabolo si filius Dei es, mitte te deorsum, non est turbatus neque Diabolum increpavit. Nunc autem quando Diabolus usurpavit sibi Dei honorem, exasperatus est, et repulit eum dicens vade, Satana, ut nos illius discamus exemplo nostras quidem iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre, quoniam in propriis iniuriis esse quempiam patientem laudabile est, iniurias autem Dei dissimulare nimis est impium.* Hieronymus. *Dicens autem Diabolus salvatori si cadens adoraveris me, e contrario audit, quod ipse magis adorare eum debeat dominum et Deum suum.* Augustinus contra sermonem Arianorum. *Unde sequitur scriptum est enim: dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies. Unus dominus Deus noster est ipsa Trinitas, cui soli servitutem pietatis iure debemus.* Augustinus de Civ. Dei. *Nomine autem servitutis, cultus Deo debitus intelligitur: latriam quippe nostri, ubicumque sanctarum Scripturarum positum est, interpretati sunt servitutem; sed ea servitus quae debetur hominibus, secundum quam praecepit apostolus servos dominis suis subditos esse debere, Graece nuncupari solet dulia; latria vero aut semper, aut tam frequenter ut pene semper, ea servitus dicitur quae pertinet ad colendum Deum.* Chrysostomus super Matth. *Diabolus autem, sicut, rationabiliter intelligi potest, non quasi obediens praecepto recessit, sed divinitas Christi et spiritus sanctus qui erat in eo excussit inde Diabolum; unde sequitur tunc reliquit eum Diabolus. Quod ad nostram proficit consolationem, quia non tamdiu homines Dei Diabolus tentat quamdiu vult, sed quamdiu Christus permittit. Etsi permittit eum paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam.* Augustinus de Civ. Dei. *Post tentationem vero sancti Angeli spiritibus immundis metuendi domino ministrabant, et per hoc magis magisque innotescebat Daemonibus* *quantus esset; unde sequitur et ecce Angeli accesserunt et ministrabant ei.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dixit: descendentes Angeli, ut ostendat quia semper ad ministerium eius erant in terris, sed tunc praecipiente domino recesserunt ab eo, ut locus Diabolo adversus Christum daretur, ne forte videns Angelos circa eum non appropinquaret ad eum. In quibus autem rebus illi ministrabant scire non possumus: utrum ad sanationes infirmitatum, an ad correctiones animarum, an ad effugationem Daemonum, quae omnia per Angelos facit, unde eis facientibus ipse facere videtur; tamen manifestum est quod non propter necessitatem impotentiae eius ei ministrabant, sed propter honorem potestatis ipsius: non enim dicitur quod adiuvent eum, sed quod ministrent.* Gregorius in Evang. *Ex his autem unius personae utraque natura ostenditur: quia et homo est quem Diabolus tentat, et idem ipse Deus est cui ab Angelis ministratur.* Chrysostomus super Matth. *Nunc breviter perstringamus quid significent Christi tentationes. Ieiunium est abstinentia rei malae, esuries est desiderium eius, usus eius est panis. Qui ergo peccatum sibi convertit ad usum, lapidem convertit in panem. Respondeat ergo Diabolo persuadenti, quia non in solo usu illius rei vivit homo, sed in observantia mandatorum Dei. Quando vero quis inflatus fuerit quasi sanctus, ductus est quasi super templum, et quando aestimaverit se consistere in sanctimoniae summitate, positus est supra pinnaculum templi. Et haec tentatio sequitur primam, quia victoria tentationis gloriationem operatur et fit causa iactantiae. Sed vide quod Christus ieiunium ultro susceperit. Super templum autem Diabolus eum duxit, ut tu ad abstinentiam laudabilem sponte procedas; extolli autem ad fastigium sanctitatis non acquiescas; fuge exaltationem cordis et non patieris ruinam. Ascensio autem montis est processio ad altitudinem divitiarum et gloriae huius mundi quae de superbia cordis descendit. Cum ergo volueris dives fieri, quod est ascendere in montem, incipis cogitare de divitiis et honoribus acquirendis, et tunc princeps mundi gloriam regni sui tibi ostendit. Tertio loco providet tibi causas, ut si volueris illa consequi, servias ei negligens iustitiam Dei.* Hilarius in Matth. *Victo autem a nobis calcatoque Diaboli capite, Angelorum ministeria et virtutum in nos caelestium officia non defutura ostenditur.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas has tentationes non eodem ordine persecutus est; unde incertum est quid prius factum sit: utrum regna terrae prius demonstrata sint et postea in pinnaculum templi levatus sit, an e converso; nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit.* Glossa. *Sed quod dicit Lucas magis videtur secundum historiam esse, sed Matthaeus has refert tentationes secundum hoc quod in Adam factae sunt.*

Lectio 5

[85371] Catena in Mt., cap. 4 l. 5 Rabanus. *Postquam Matthaeus de quadraginta dierum ieiunio et de tentatione Christi et de Angelorum ministerio narravit, continuo subiecit dicens cum autem audisset Iesus quia Ioannes traditus esset.* Chrysostomus super Matth. *Sine dubio a Deo, quia in virum sanctum nemo potest aliquid nisi tradiderit eum Deus. Sequitur secessit in Galilaeam, scilicet de Iudaea, ut passionem suam opportuno tempori reservaret, deinde ut nobis fugiendi periculum daret exemplum.* Chrysostomus in Matth. *Non enim accusabile est non proicere seipsum*

in periculum, sed incidentem non stare viriliter. Recedit etiam de Iudaea, Iudaicam invidiam mitigans, simul quidem prophetiam complens et magistros orbis terrarum piscari studens, qui in Galilaea morabantur. Attende etiam qualiter ad gentes abiturus a Iudaeis accepit causam: etenim cum praecursorem in vincula misissent, impellunt Iesum transire ad Galilaeam gentium. Glossa. *Ut autem refert Lucas, venit Nazareth, ubi erat nutritus, et ibi intravit in synagogam, ubi legit et dixit multa, propter quae voluerunt eum praecipitare de monte; et tunc descendit Capharnaum; unde modo ait Matthaeus et relicta civitate Nazareth, venit et habitavit Capharnaum.* Hieronymus. *Nazareth est in Galilaea vicus iuxta montem Thabor; Capharnaum est oppidum in Galilaea gentium iuxta stagnum Genesareth; et ideo dicit maritima.* Glossa. *Addit etiam in finibus Zabulon et Nephthalim, ubi prima captivitas Hebraeorum fuit ab Assyriis. Ubi ergo prima legis oblivio est, ibi prima Evangelii praedicatio, ut de loco quasi medio difflueret ad gentes et Iudaeos.* Remigius. *Reliquit autem unam, scilicet Nazareth, ut praedicando et miracula faciendo plures illuminaret; in quo facto reliquit praedicatoribus exemplum, ut eo tempore et illis in locis studeant praedicare, quando multis prodesse possunt. Sequitur ut adimpleretur quod dictum est per Isaiam prophetam: terra Zabulon et terra Nephthalim et cetera. In prophetia ita habetur: primo tempore alleviata est terra Zabulon et terra Nephthalim, et novissimo aggravata est via maris, trans Iordanem, Galilaeae gentium.* Hieronymus super Isaiam. *Dicitur autem primo tempore alleviata esse ab onere peccatorum, quia in regionibus duarum tribuum, primum salvator Evangelium praedicavit, novissimo vero tempore aggravata est fides eorum, plurimis Iudaeorum in errore permanentibus. Mare autem hic lacum appellat Genesareth, qui Iordane influente efficitur, in cuius litore Capharnaum et Tiberias et Bethsaida et Corozaim sitae sunt, in qua maxime regione Christus praedicavit. Vel, secundum Hebraeos in Christum credentes, hae duae tribus Zabulon et Nephthalim ab Assyriis captae sunt, et Galilaea deserta est, quam propheta dicit esse alleviatam, eo quod peccata populi sustineret; sed postea reliquae tribus, quae habitabant trans Iordanem et in Samaria, ductae sunt in captivitatem et hoc, inquiunt, Scriptura nunc dicit, quod regio, cuius populus primum captivatus est, ipsa primum lucem praedicantis viderit Christi. Vel, secundum Nazaraeos, adveniente Christo, primo terra Zabulon et Nephtalim est Pharisaeorum erroribus liberata, postea per Evangelium apostoli Pauli ingravata est, idest multiplicata praedicatio in terminos gentium.* Glossa. *Hic autem in Evangelio diversi nominativi ad idem verbum reducuntur; ita et terra Zabulon et terra Nephthalim, quae est via maris, quae est trans Iordanem, scilicet populus Galilaeae gentium, qui ambulabat in tenebris.* Hieronymus in Lib. de locis Hebr. *Nota autem, quod duae Galilaeae sunt: una quae dicitur Iudaeorum, et alia quae dicitur gentium. Divisa est enim tempore Salomonis, qui dedit viginti civitates in Galilaea Hyram regi Tyri, quae pars dicta est postea Galilaea gentium; reliqua Iudaeorum. Vel legendum est trans Iordanem Galilaeae gentium, ita, inquam, ut populus, qui vel sedebat vel ambulabat in tenebris, lucem viderit, nequaquam parvam, ut aliorum prophetarum, sed magnam, scilicet illius qui in Evangelio loquitur: ego sum lux mundi. Et qui habitabant in regione umbrae mortis, lux orta est eis. Inter mortem et umbram mortis hoc interesse puto, quod mors eorum est qui cum operibus mortis ad Inferos perrexerunt; umbra autem mortis eorum est qui dum peccant, nondum de hac vita egressi sunt: possunt enim, si voluerint, agere poenitentiam.* Chrysostomus super Matth. *Vel in regione umbrae mortis sedebant gentiles, quia colebant idola et Daemones. Iudaei autem, qui legis opera fa-*

ciebant, in tenebris erant quia Dei iustitia nondum erat eis manifesta. Chrysostomus in Matth. *Ut autem discas quod neque lumen neque tenebras sensibiles ait, de lumine dixit lumen magnum, quod alibi dicitur lumen verum; tenebras autem exponens nominavit umbram mortis. Deinde monstrans quod non ipsi quaerentes invenerunt, sed Deus ipsis apparuit, dixit quod lumen ortum est et effulsit: non enim prius ipsi ad lumen cucurrerunt, etenim in ultimis malis homines erant ante Christi praesentiam: neque enim ambulabant in tenebris, sed sedebant; quod signum erat quia non sperabant liberari; sicut enim nescientes quo oporteret progredi, ita comprehensi a tenebris sedebant, iam non potentes stare. Tenebras autem vocat hic errorem et impietatem.* Rabanus. *Allegorice autem Ioannes est vox praecedens verbum et alii prophetae. Postquam autem propheta cessavit et ligatus est, accessit verbum complens quod praedicaverat vox, idest propheta. Et secessit in Galilaeam, idest de figuris ad veritatem. Vel in Galilaeam, idest in Ecclesiam, ubi est transmigratio de vitiis ad virtutes. Nazareth interpretatur flos, Capharnaum villa pulcherrima. Reliquit ergo florem figurarum, quo fructus Evangelii significabatur et venit in Ecclesiam, quae est Christi virtutibus pulchra. Et maritima est, quia iuxta fluctus saeculi posita, quotidie tunditur procellis persecutionum. Inter Zabulon et Nephthalim sita est, idest Iudaeis communis et gentibus. Zabulon enim habitaculum fortitudinis dicitur: quia apostoli, qui de Iudaea electi sunt, fortes fuerunt. Nephthalim dilagatio, quia gentium Ecclesia per orbem dilatata est.* Augustinus de Cons. Evang. *Ioannes autem Evangelista, priusquam iret Iesus in Galilaeam, dicit de Petro et Andrea et Nathanaele, et de miraculo in Cana Galilaeae; quae omnia ceteri Evangelistae praetermiserunt, id contexentes suis narrationibus quod Iesus reversus sit in Galilaeam; unde intelligitur fuisse interpositos aliquos dies, quibus illa de discipulis gesta sunt quae interponuntur a Ioanne.* Remigius. *Sed illud solertius attendendum est, quare Ioannes dicat dominum iisse in Galilaeam antequam Ioannes missus fuisset in carcerem. Nam post vinum de aqua factum et descensum eius in Capharnaum et post ascensum eius in Ierusalem, dicitur in Evangelio Ioannis, quod rediit in Iudaeam et baptizabat, et nondum erat missus Ioannes in carcerem. Hic autem dicitur, quod postquam traditus fuit Ioannes, secessit in Galilaeam; et hoc quidem dicit Marcus. Non autem debet hoc contrarium videri: nam Ioannes primum adventum domini in Galilaeam descripsit, qui scilicet fuit ante incarcerationem Ioannis. Sed et de secundo adventu alibi facit mentionem, cum ait quod Iesus reliquit Iudaeam et abiit iterum in Galilaeam; et de hoc tantum secundo adventu in Galilaeam, qui scilicet fuit post incarcerationem Ioannis, alii Evangelistae dicunt.* Eusebius Hist. Eccl. *Ioannem enim tradunt usque ad ultimum pene vitae suae tempus absque ullius Scripturae indiciis Evangelium praedicasse; sed cum trium Evangeliorum ad ipsum notitia pervenisset, probasse quidem veritatem dictorum, deesse tamen vidit aliqua, et maxime quae primo praedicationis suae tempore dominus gesserat. Certum est enim, quod in aliis tribus Evangeliis haec videntur sola contineri quae in eo gesta sunt anno quo Ioannes Baptista vel inclusus est in carcerem vel punitus. Matthaeus enim post tentationem Christi continuo subiecit audiens autem quia Ioannes traditus esset; et Marcus similiter. Lucas vero priusquam aliquid de actibus Christi referret, dicit quod Herodes conclusit Ioannem in carcerem. Rogatus est ergo Ioannes apostolus, ut ea quae praeterierant priores ante traditionem Ioannis, salvatoris gesta conscriberet: et ideo dicit in Evangelio suo: hoc fecit initium signorum Iesus.*

Lectio 6

[85372] Catena in Mt., cap. 4 l. 6 Chrysostomus super Matth. *Ille debet Christi iustitiam praedicare qui ventri suo contradicere potest, qui saeculi istius bona contemnit, qui vanam gloriam non desiderat. Et ideo dicitur exinde coepit Iesus praedicare, idest ex quo tentatus, famem vicit in deserto, avaritiam sprevit in monte, vanam gloriam repercussit in templo. Vel exinde coepit praedicare, ex quo traditus est Ioannes: nam si praedicante Ioanne praedicare coepisset, vilem reddidisset Ioannem, et inveniretur praedicatio Ioannis esse superflua quantum ad istius doctrinam, sicut si uno tempore sol cum Lucifero oriatur, gratiam Luciferi celat.* Chrysostomus in Matth. *Ideo etiam non praedicavit donec Ioannes in carcerem mitteretur, ne ex hoc multitudo scinderetur; propter quod etiam Ioannes nullum fecit signum, ut per miracula omnes traherentur ad Christum.* Rabanus. *In hoc etiam docet ne quis ab inferiori persona sermonem contemnat; unde apostolus: si cui sedenti revelatum fuerit, prior taceat.* Chrysostomus super Matth. *Sapienter autem inde praedicationis suae sumpsit initium, non ut conculcet Ioannis doctrinam, sed ut magis confirmet, et testem eum verum fuisse demonstret.* Hieronymus. *In quo etiam ostendit se eiusdem esse Dei filium, cuius ille fuerat propheta, et ideo dicit poenitentiam agite.* Chrysostomus super Matth. *Non enim statim iustitiam praedicavit quam omnes cognoscebant, sed poenitentiam, qua omnes indigebant. Quis ergo ausus est dicere: volo bonus esse, et non possum? Poenitentia enim correctio est voluntatis; et si vos mala non terrent, ut scilicet poenitentiam agatis, saltem bona delectent; unde sequitur appropinquavit enim regnum caelorum, idest beatitudo regni caelestis; ac si dicat: parate vos per poenitentiam, quia appropinquavit tempus mercedis aeternae.* Remigius. *Et notandum, quia non dicit: appropinquavit regnum Chananaeorum aut Iebuzaeorum, sed regnum caelorum. Lex enim promittebat bona temporalia, sed dominus regna caelestia.* Chrysostomus in Matth. *Considerandum etiam, quod in hac praedicatione nihil de seipso manifeste praedicabat, quod interim conveniens erat, quia nondum de eo decentem habebant opinionem. Incipiens etiam, nihil grave et onerosum dixit, sicut Ioannes dixerat securim exscindendae arbori imminentem, et huiusmodi; sed in principio benigna proposuit, regnum caelorum evangelizans.* Hieronymus. *Mystice autem: Ioanne tradito, Christus incipit praedicare, quia desinente lege, consequenter oritur Evangelium.*

Lectio 7

[85373] Catena in Mt., cap. 4 l. 7 Chrysostomus super Matth. *Antequam Christus aliquid dicat vel faciat, vocat apostolos, ut nihil illos lateat nec verborum Christi nec operum, ut postmodum fiducialiter dicere possint: non possumus quae vidimus et audivimus non loqui. Hinc est quod dicitur ambulans Iesus iuxta mare Galilaeae.* Rabanus. *Mare Galilaeae idem est quod stagnum Genesareth, mare Tiberiadis et lacus salinarum.* Glossa. *Decenter autem per piscatoria vadit loca, piscatores piscaturus; unde sequitur vidit duos fratres, Simonem, qui vocatur Petrus, et Andream fratrem*

eius. Remigius. *Vidit autem non tam corporaliter quam spiritualiter ad corda eorum respiciens.* Chrysostomus in Matth. *In mediis autem operationibus existentes eos vocavit, monstrans quod omnibus occupationibus sequelam suam praeponere oportet; unde sequitur mittentes retia in mare, quod quidem eorum officio congruebat; propter quod sequitur erant enim piscatores.* Augustinus de Verb. Dom. *Non enim elegit reges aut senatores aut philosophos aut oratores, immo elegit plebeios, pauperes et indoctos piscatores.* Augustinus super Ioann. *Si enim doctus eligeretur, fortassis ideo se diceret electum, quia doctrina eius eligi meruit. Dominus autem noster Iesus Christus volens superborum frangere cervices, non quaesivit per oratorem piscatorem, sed de piscatore lucratus imperatorem. Magnus Cyprianus orator, sed prius Petrus piscator.* Chrysostomus super Matth. *Futurae etiam dignitatis gratiam artificii opera prophetabant: nam sicut qui retia iactat in aquam, nescit quos pisces comprehensurus est, sic doctor, quando divini sermonis retia super populum iactat, nescit qui sunt accessuri ad Deum. Sed quoscumque Deus excitaverit, illi adhaerent eius doctrinae.* Remigius. *De his autem piscatoribus loquitur dominus per Ieremiam dicens: mittam in vos piscatores meos et piscabuntur vos. Unde et hic subditur venite post me.* Glossa. *Non tam pedibus, quam affectu et imitatione. Et faciam vos fieri piscatores hominum.* Chrysostomus super Matth. *Idest doctores; ut cum rete verbi Dei comprehendatis homines de mundo tempestuoso et periculoso ubi homines non ambulant, sed feruntur, quia Diabolus cum delectatione compellit eos in mala, ubi alterutrum homines se comedunt, sicut pisces fortiores devorant iuniores - ut translati vivant in terra, corporis Christi membra facti.* Gregorius in Evang. *Nulla autem Petrus et Andreas Christum miracula facere viderant, nihil ab eo de praemio aeternae retributionis audierant, et tamen ad unum domini praeceptum, hoc quod possidere videbantur, obliti sunt; unde sequitur at illi continuo, relictis retibus, secuti sunt eum. In quo affectum debemus potius pensare quam censum. Multum enim reliquit qui sibi nihil retinuit, multum dimisit qui cum re possessa et concupiscentiis renuntiavit. A sequentibus ergo tanta dimissa sunt quanta a non sequentibus concupisci potuerunt. Exteriora enim nostra domino quantumlibet parva sufficiunt, nec perpendit quantum in eius sacrificio, sed ex quanto proferatur. Aestimationem quippe pretii regnum Dei non habet, sed tantum valet quantum habes.* Chrysostomus super Matth. *Non autem praedicti discipuli secuti sunt Christum, doctoris cupientes honorem, sed operis lucrum: sciebant enim quam pretiosa est anima hominis, quam grata est apud Deum salus ipsius et quanta est merces.* Chrysostomus in Matth. *Tantae igitur promissioni crediderunt, et per sermones quibus sunt capti, crediderunt se alios posse piscari.* Chrysostomus super Matth. *Haec igitur cupientes, secuti sunt, omnibus relictis; in quo nos docuerunt quia nemo potest terrena possidere et perfecte ad caelestia pervenire.* Glossa. *In his ergo datum est exemplum illis qui censum deserunt pro Christi amore. Subditur autem exemplum eorum qui etiam carnales affectus pro Deo postponunt; unde dicitur et procedens inde, vidit alios duos. Nota, quia vocat binos et binos, sicut alibi legitur quod misit eos binos et binos ad praedicandum.* Gregorius in Evang. *Quatenus hic nobis tacitus innuat, quia qui caritatem erga alterum non habet, praedicationis officium suscipere nullatenus debet. Duo enim sunt praecepta caritatis, et minus quam inter duos caritas haberi non potest.* Chrysostomus super Matth. *Super caritatem etiam fraternitatis Ecclesiae recte posuit fundamenta, ut ex radicibus caritatis exuberans quasi humor ascendat in ramos; et hoc super naturalem caritatem, ut non solum per gratiam, sed etiam per naturam ipsa caritas firmior habeatur;*

unde dicit fratres: sic enim fecit Deus et in veteri testamento, super Moysen et Aaron fratres, ponens aedificationis initium. Quoniam autem abundantior est gratia novi testamenti quam veteris, ideo primum populum aedificavit super unam fraternitatem, hunc autem super duas. Iacobum, inquit, Zebedaei, et Ioannem fratrem eius in navi cum Zebedaeo patre eorum, reficientes retia sua, quod est maximae paupertatis indicium: vetera enim reficiebant qui nova unde emerent non habebant. Et quod ad maiorem pietatem eorum pertinet, in tanta paupertate sic patri suo succurrebant, ut secum eum baiularent, in navi, non ut ille istos adiuvaret in opere, sed ut isti illum consolarentur sua praesentia. Chrysostomus in Matth. *Non parva autem est hic demonstratio virtutis, inopiam facile ferre, ex iustis nutriri laboribus, colligari invicem amoris virtute, patrem inopem habere secum et in eius obsequio laborare.* Chrysostomus super Matth. *Aestimare autem primos velociores ad praedicandum, quia retia mittebant, istos autem quasi pigriores quia adhuc retia componebant, non sumus ausi, quia differentiam eorum cognoscere solius est Christi. Forte ergo illi propter Petrum dicti sunt mittentes retia, qui praedicavit Evangelium, sed non composuit; isti autem propter Ioannem componentes, qui Evangelium composuit. Sequitur et vocavit eos: erant enim habitatione cives, dilectione concordes, artificio pares, fraternitatis coniuncti pietate. Ideo simul vocavit eos, ne tot bonis coniunctos dissimilis vocatio separaret.* Chrysostomus in Matth. *Vocando autem nihil eis promisit, sicut prioribus; obedientia enim eorum qui praevenerant, viam eis ad credendum praeparaverat. Sed et multa de ipso audierant, scilicet tamquam familiares et consanguinitate coniuncti. Sequitur illi autem, relictis retibus et patre, secuti sunt eum.* Chrysostomus super Matth. *Tria enim sunt quae relinquere debet qui venit ad Christum: actus carnales, qui per retia piscationis significantur; substantiam mundialem, quae per navem; et parentes, qui per patrem. Reliquerunt ergo navem, ut fierent ecclesiasticae navis gubernatores; reliquerunt retia, ut non pisces afferrent ad civitatem terrenam, sed homines ad caelestem; reliquerunt unum patrem, ut spirituales patres omnium fierent.* Hilarius in Matth. *Eis igitur artem et patriam domum relinquentibus, docemur, Christum secuturi, et saecularis vitae sollicitudine et paternae domus consuetudine non teneri.* Remigius. *Mystice autem per mare designatur iste mundus, propter amaritudinem et fluctuationem. Galilaea autem interpretatur volubilis, sive rota, et significat mundi volubilitatem. Ambulavit igitur Iesus iuxta mare dum ad nos per incarnationem venit: quia non carnem peccati, sed similitudinem carnis peccati suscepit ex virgine. Per duos fratres duo populi designantur qui ab uno Deo patre creati sunt, quos vidit quando eos misericorditer respexit. Per Petrum enim, qui interpretatur agnoscens, et dicitur Simon, idest obediens, designatur Iudaicus populus, qui per legem Deum agnovit et praeceptis eius obedivit; per Andream, qui interpretatur virilis sive decorus, intelligitur gentilis populus qui post agnitionem Dei viriliter in fide permansit. Nos populum vocavit quando praedicatores in mundum misit, dicens venite post me, idest relinquite deceptorem et sequimini creatorem. De utroque etiam populo facti sunt hominum piscatores, idest praedicatores. Relictis autem navibus, idest carnalibus desideriis, et retibus, idest mundi cupiditatibus, secuti sunt Christum. Per Iacobum etiam intelligitur Iudaicus populus, qui per cognitionem Dei Diabolum supplantavit; per Ioannem gentilis populus, qui sola gratia salvatus est. Zebedaeus autem, quem relinquunt, et interpretatur fugitivus sive labens, significat mundum qui transit et Diabolum qui de caelis lapsus est. Per Petrum etiam et Andream mittentes retia in mare, designantur illi qui in* *prima aetate, dum de navi corporis sui mittunt retia carnalis concupiscentiae in mare huius saeculi, vocantur a domino. Per Iacobum et Ioannem reficientes retia designantur illi qui post peccata ante adversitates veniunt ad Christum recuperantes quae perdiderunt.* Rabanus. *Duae naves duas Ecclesias figurant: eam quae ex circumcisione, et eam quae ex praeputio vocata est. Quilibet etiam fidelis fit Simon, Deo obediendo; Petrus, peccatum suum agnoscendo; Andreas, viriliter labores patiendo; Iacobus, vitia supplantando.* Glossa. *Et Ioannes, ut totum gratiae Dei adscribat. Et ideo quarta tantum vocatio ponitur, per quos praedicatores Dei a quatuor mundi partibus vocatos signetur.* Hilarius in Matth. *Vel in hoc futurorum Evangelistarum numerus figuratur.* Remigius. *Per hoc etiam quatuor virtutes principales designantur: prudentia enim refertur ad Petrum, propter divinam cognitionem; iustitia ad Andream, propter operum virilitatem; fortitudo ad Iacobum, propter Diaboli supplantationem; temperantia ad Ioannem, propter divinae gratiae effectum.* Augustinus de Cons. Evang. *Sane movere potest quomodo Ioannes dicat non in Galilaea, sed iuxta Iordanem Andream secutum esse dominum cum alio cuius nomen tacetur; deinde Petrum ab illo nomen accepisse; ceteri autem tres Evangelistae de piscatione vocatos eos dicunt, satis inter se convenienter, maxime Matthaeus et Marcus; nam Lucas Andream non nominat, qui tantum intelligitur in eadem navi fuisse. Hoc etiam videtur distare quod tantum Petro a domino dictum esse commemorat Lucas: ex hoc iam homines eris capiens quod Matthaeus et Marcus ambobus dixisse narrant. Sed potuit prius Petro dici secundum Lucam, et ambobus postea secundum alios duos. Sed quod de Ioanne diximus, diligenter considerandum est, cum et locorum plurimum intersit et temporis et ipsius vocationis. Sed intelligendum est, Petrum et Andream non sic vidisse dominum iuxta Iordanem ut ei iam inseparabiliter inhaererent, sed tantum cognovisse quis esset, et eum miratos ad propria remeasse. Forte autem quod praetermiserat recapitulat, quia sine ulla consequentis temporis differentia dicit ambulans autem iuxta mare. Quaeri etiam potest quomodo binos et binos seorsum eos vocaverit, sicut narrat Matthaeus et Marcus, cum Lucas dicat Iacobum et Ioannem tamquam socios Petri ad adiuvandum vocatos fuisse, et simul subductis ad terram navibus Christum secutos? Unde intelligendum est hoc primo esse factum quod Lucas insinuat, et eos ad capturam piscium ex more remeasse: non enim erat dictum Petro quod pisces nunquam esset capturus, cum post resurrectionem hoc fecerit, sed quod homines esset capturus; postea hoc factum est quod Matthaeus et Marcus narrant: non enim subductis ad terram navibus, tamquam cura redeundi secuti sunt eum, sed tamquam iubentem ut sequerentur.*

Lectio 8

[85374] Catena in Mt., cap. 4 l. 8 Chrysostomus super Matth. *Omnis rex pugnaturus contra adversarium, prius congregat exercitum, et sic vadit ad pugnam; sic et dominus contra Diabolum pugnaturus, prius congregavit apostolos, et sic coepit Evangelium praedicare; unde sequitur et circuibat Iesus.* Remigius. *In quo doctorum vita instruitur: ut enim non sint pigri, docentur per hoc quod dicitur circuibat Iesus.* Chrysostomus super Matth. *Quia enim illi ut debiles ad medicum*

venire non poterant, ipse sicut studiosus medicus circuibat graviter aegrotantes. Et dominus quidem circuibat singulas regiones; qui autem sunt unius regionis pastores considerando debent circuire populi singulas passiones, ut ad remedium passionis eorum aliquod medicamentum in Ecclesia proferatur. Remigius (Rabanus in hoc loco id habet). *Ut autem non sint acceptores personarum docentur praedicatores per hoc quod subiungitur totam Galilaeam. Ut autem vacui non discurrant, docentur per hoc quod subditur docens. Ut autem non paucis, sed multis prodesse studeant, monentur per hoc quod sequitur in synagogis.* Chrysostomus in Matth. *Hinc quoque Iudaeos docebat, quod nec esset Dei adversarius nec animarum seductor, sed quod patri consentiens advenisset.* Remigius. *Ut autem non errores neque fabulas, sed salutaria praedicent, docentur per hoc quod subditur praedicans Evangelium regni. Distat autem inter docens et praedicans: docens enim refertur ad praesentia, praedicans ad futura: docebat enim de praesentibus mandatis, praedicabat de futuris promissis.* Chrysostomus super Matth. *Vel docebat iustitias naturales, quas scilicet ratio naturalis docet: ut castitatem, humilitatem, et huiusmodi, quas per seipsos omnes bona esse intelligunt: de quibus necessaria est doctrina, non tantum propter manifestationem eorum, quantum propter excitationem cordis. Praevalentibus enim delectationibus carnalibus, scientia iustitiae naturalis quasi in oblivionem deducta obdormit. Cum ergo coepit doctor reprehendere carnalia mala, eius doctrina non novam scientiam introducit, sed oblitam commonefacit. Praedicabat autem Evangelium annuntiando bona, quae antiqui manifeste nec audierant, ut beatitudinem caelestem, mortuorum resurrectionem, et huiusmodi. Vel docebat interpretando prophetias de ipso: Evangelium praedicabat denuntiando in se bona futura.* Remigius. *Ut autem doctores doctrinam suam virtutibus commendare studeant, docentur per hoc quod subditur sanans omnem languorem et omnem infirmitatem in populo. Infirmitas quidem est corporum, languor autem animarum.* Chrysostomus super Matth. *Vel per languorem, animae aliquam passionem intelligimus, ut avaritiam, libidinem, et huiusmodi; per infirmitatem autem infidelitatem, per quam aliquis infirmatur in fide. Vel per languores intelliguntur graviores corporis passiones, per infirmitates autem leviores. Sicut autem passiones corporales divinitatis virtute sanabat, sic spirituales verbo pietatis. Primo autem docet et postea sanat; propter duo: primo, quia praemittitur quod magis necessarium est: verba enim pietatis aedificant animam, non miracula; deinde quia verba per miracula commendantur, et non e converso.* Chrysostomus in Matth. *Considerandum autem, quod quando novum fit aliquid, ac politicae cuiusdam introductio, signa Deus facere consuevit praestans suae potentiae pignora his qui legem eius accepturi sunt. Sic cum hominem facturus esset, prius mundum creavit, ac tum demum facto homini legem in Paradiso dedit; et cum sancto Noe legem positurus esset, magna utique mirabilia monstravit; sed et Iudaeis quidem, cum legem laturus esset prius prodigia magna ostendit, ac tum demum eis praecepta legis imposuit. Ita hic sublimem quamdam vivendi introducturus disciplinam, auctoritatem mandatis suis praestruxit claritate signorum: quia enim aeternum regnum, quod praedicabat, non apparebat, ex his quae videntur, etiam illud quod nondum apparebat, manifestum fecit.* Glossa. *Sed quia praedicatores debent habere bonum testimonium ab his qui foris sunt, ne, si vita despicitur, praedicatio contemnatur, subditur et abiit opinio eius in totam Syriam.* Rabanus. *Syria est omnis regio ab Euphrate usque ad mare magnum, a Cappadocia usque ad Aegyptum, in qua est provincia Palaestina, in qua habitant Iudaei.* Chrysostomus in

Matth. *Intende autem moderationem Evangelistae, quia non unumquemque nobis enarrat curatorum, sed brevibus verbis copiositatem transcurrit signorum; unde sequitur et obtulerunt ei omnes male habentes.* Remigius. *Per quos varias vult intelligi infirmitates, sed leviores. Cum vero dicit variis languoribus et tormentis comprehensos, illos vult intelligi de quibus subinfertur et qui Daemonia habebant.* Glossa. *Languor diuturnus est; tormentum est morbus acutus, ut dolor lateris, et huiusmodi; qui autem Daemonia habebant, sunt qui a Daemonibus vexabantur.* Remigius. *Lunatici enim dicti sunt a luna, quae dum menstruis temporibus crescit et decrescit, ipsi vexantur.* Hieronymus. *Daemones enim observantes lunaria tempora, creaturam infamare cupiebant, ut in creatorem blasphemiae redundarent.* Augustinus de Civ. Dei. *Illiciuntur tamen Daemones ad inhabitandum per creaturas (quas non ipsi, sed Deus condidit) delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quae cuiusque delectationi congruunt.* Rabanus. *Paralytici autem sunt corpore dissoluti: paralysis enim Graece, Latine dicitur dissolutio. Sequitur et curavit eos.* Chrysostomus super Matth. *Cum in quibusdam locis dicatur: multos curavit, hic simpliciter dicitur et curavit eos, signans quod omnes curavit, sicut et novitius medicus intrans civitatem, omnes ad se venientes curat propter suam opinionem commendandam.* Chrysostomus in Matth. *A nullo autem eorum fidem exquisivit, quoniam nondum virtutis suae demonstrationem dederat, et illi e longinquo venientes et aegros adducentes, non parvam ostenderant fidem. Sequitur et secutae sunt eum turbae multae.* Rabanus. *Quae quadripartitae sunt alii propter caeleste magisterium, ut discipuli; alii ob curationem infirmitatum; alii sola fama et curiositate, volentes experiri an verum esset quod dicebatur; alii per invidiam, volentes eum in aliquo capere et accusare. Mystice autem Syria interpretatur elata, Galilaea volubilis vel rota, idest Diabolus et mundus, qui et superbus est et ad ima semper rotatur; in quo fama Christi per praedicationem innotuit: daemoniaci enim sunt idololatrae; lunatici, instabiles; paralytici, pigri et dissoluti.* Glossa. *Turbae autem quae sequuntur dominum, sunt de Ecclesia, quae spiritualiter est Galilaea transmigrans ad virtutes; et Decapolis decem praecepta servans; et Hierosolyma et Iudaea, quam visio pacis et confessio illustrat; et trans Iordanem, quia Baptismo transito, terram promissionis intrat.* Remigius. *Vel sequitur dominum de Galilaea, idest de volubilitate mundi, et Decapoli, quae est regio decem urbium, et significat Decalogi transgressores, et de Hierosolyma, quia scilicet prius innoxia pace detinebatur, et de Iudaea, idest de confessione diabolica, et de trans Iordanem, qui prius erant in Paganismo constituti, sed transeuntes per aquam Baptismi venerunt ad Christum.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

a capite V ad caput IX

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 5

Lectio 1

[85375] Catena in Mt., cap. 5 l. 1 Chrysostomus super Matth. *Omnis artifex secundum professionem suam, opportunitatem operis videns gaudet: carpentarius enim si viderit arborem bonam, concupiscit eam praecidere ad opus artificii sui; et sacerdos, cum viderit Ecclesiam plenam, gaudet animus eius et delectatur ut doceat. Sic et dominus videns magnam congregationem populi, excitatus est ad docendum; unde dicit: videns autem turbas Iesus, ascendit in montem.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel hic potest videri multas turbas vitare voluisse, et ob hoc ascendisse in montem ut solis discipulis loqueretur.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc autem quod non in civitate et foro, sed in monte et solitudine sedit, erudivit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus ascendere, et praecipue cum philosophandum est ac de rebus seriis disserendum.* Remigius. *Hoc enim sciendum est, quod tria refugia legitur dominus habuisse: navim, montem et desertum; ad quorum alterum,*

quotiescumque a turbis opprimebatur, conscendebat. Hieronymus in Matth. *Nonnulli autem simpliciorum fratrum putant dominum ea quae sequuntur in oliveti monte docuisse; quod nequaquam ita est: ex praecedentibus enim et sequentibus in Galilaea monstratur locus, quem putamus esse vel Thabor, vel quemlibet alium montem excelsum.* Chrysostomus super Matth. *Ascendit autem in montem: primo quidem ut impleret prophetiam Isaiae dicentis: super montem ascende tu; deinde ut ostendat quoniam in altitudine spiritalium virtutum consistere debet qui docet Dei iustitiam, pariter et qui audit: nemo enim potest in valle stare et de monte loqui. Si in terra stas, de terra loquere; si autem de caelo loqueris, in caelo consiste. Vel ascendit in montem, ut ostendat quod omnis qui vult discere mysteria veritatis, in montem Ecclesiae debet ascendere; de quo propheta: mons Dei, mons pinguis.* Hilarius in Matth. *Vel ascendit in montem, quia in paternae maiestatis celsitudine positus, caelestis vitae praecepta constituit.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel ascendit in montem, ut significet, quia minora erant praecepta iustitiae quae a Deo data sunt per prophetas populo Iudaeorum, quem timore adhuc alligari oportebat; per filium autem suum maiora populo quem caritate iam convenerat liberari. Sequitur et cum sedisset, accesserunt ad eum discipuli eius.* Hieronymus. *Ideo autem non stans, sed sedens, loquitur, quia non poterant eum intelligere in sua maiestate fulgentem.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel quod sedens docebat, pertinet ad dignitatem magistri. Accesserunt autem ad eum discipuli eius, ut audiendis verbis illius hi essent etiam corpore viciniores qui praeceptis implendis animo appropinquabant.* Rabanus. *Mystice autem sessio domini, incarnatio eius est: quia nisi dominus incarnatus esset, humanum genus ad eum accedere non potuisset.* Augustinus de Cons. Evang. *Movet autem quod Matthaeus in monte dicit hunc habitum esse sermonem a domino sedente; Lucas autem in loco campestri a domino stante. Haec igitur diversitas facit videri alium fuisse illum, alium istum. Qui enim prohibet Christum quaedam alibi repetere quae ante iam dixerat, aut iterum facere quae ante iam fecerat? Quamquam etiam possit illud occurrere: in aliqua excellentiori parte montis primo cum solis discipulis dominum fuisse, quando ex eis duodecim elegit; deinde cum eis descendisse non de monte, sed de ipsa montis celsitudine in campestrem locum, idest, in aliquam aequalitatem quae in latere montis erat et multos capere poterat, atque ibi stetisse donec ad eum turbae congregarentur; ac postea cum sedisset, accessisse propinquius discipulos eius, atque ita illis ceterisque turbis praesentibus, unum habuisse sermonem, quem Matthaeus Lucasque narrant diverso narrandi modo, sed eadem veritate rerum.* Gregorius Moralium. *Sublimia autem praecepta domino in monte dicturo praemittitur aperiens os suum, docebat eos, qui dudum aperuerat ora prophetarum.* Remigius. *Ubicumque autem legitur dominus aperuisse os, inspiciendum est, quia magna sunt quae sequuntur.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel dicit aperiens os suum, ut ipsa mora commendet aliquanto longiorem futurum esse sermonem.* Chrysostomus in Matth. *Vel hoc dicit, ut discas quoniam nunc quidem docebat os aperiens in loquendo, nunc autem vocem, quae est ab operibus, emittens.* Augustinus. *Si quis autem pie sobrieque consideravit, inveniet in hoc sermone, quantum ad mores opportunos pertinet, perfectum vitae Christianae modum; unde sic ipse sermo concluditur: omnis qui audit verba mea haec et facit ea, similabo eum viro sapienti.* Augustinus de Civ. Dei. *Nulla autem est causa philosophandi, nisi finis boni; quod autem beatum facit, ipse est finis boni. Et ideo a beatitudine incipit dicens beati pauperes spiritu.* Augustinus de Serm. Dom. *Praesumptio quidem spiritus, audaciam et superbiam significat. Vulgo etiam magnum* *spiritum superbi habere dicuntur, et recte, nam spiritus ventus vocatur; qui vero nesciat superbos inflatos dici, quasi vento distentos? Quapropter recte hic intelliguntur pauperes spiritu humiles et timentes Deum, idest non habentes inflantem spiritum.* Chrysostomus in Matth. *Vel spiritum hic elationem et animum dicit: quia enim sunt multi humiles nolentes, rerum necessitate coacti, non est laus; unde illos beatificat qui se ex electione humiliant. Ideo autem hic incipit radicitus evellens superbiam, quia haec fuit radix et fons malitiae universae; contra quam ponit humilitatem, velut quoddam stabile fundamentum; qua subiecta, cum stabilitate alia superaedificantur; hac autem destructa, pereunt quaecumque congregaveris bona.* Chrysostomus super Matth. *Ideo autem dixit manifeste beati humiles spiritu, ut sic humiles ostendat, ut semper adiutorium Dei sint mendicantes; unde in Graeco dicitur beati ptochi, mendici, vel egeni. Sunt enim multi naturaliter humiles, et non ex fide, qui non pulsant adiutorium Dei; sed solum qui secundum fidem sunt humiles.* Chrysostomus in Matth. *Vel quia pauperes spiritu hic dicit formidantes et trementes Dei iussiones, quomodo dominus per Isaiam commendat. Quid autem amplius quam simpliciter humiles? Humilium enim hic quidem mediocriter est, hic autem superabundanter.* Augustinus de Serm. Dom. *Superbi ergo appetant regna terrarum; sed humilium est regnum caelorum.* Chrysostomus super Matth. *Nam sicut cetera vitia deponunt ad Inferos, maxime tamen superbia, sic et omnes virtutes inducunt in regnum caelorum, maxime tamen humilitas, quia proprium est ut qui se humiliat exaltetur.* Hieronymus. *Vel beati pauperes spiritu, qui scilicet propter spiritum sanctum voluntarie sunt pauperes.* Ambrosius de Offic. *Inde autem incipit beatitudo iudicio divino, ubi aerumna aestimatur humana.* Glossa. *Pauperibus autem in praesenti convenienter promittuntur divitiae caeli.*

Lectio 2

[85376] Catena in Mt., cap. 5 l. 2 Ambrosius super Lucam. *Cum simpliciter contentus fuero inops, superest ut mores meos temperem. Quid enim mihi prodest carere saecularibus, nisi fuero mitis? Congrue igitur sequitur beati mites.* Augustinus de Serm. Dom. *Mites sunt qui cedunt improbitatibus et non resistunt malo, sed vincunt in bono malum.* Ambrosius super Lucam. *Mitiga ergo affectum tuum, ut non irascaris, aut certe iratus ne peccaveris. Praeclarum est enim motum temperare consilio; nec minoris virtutis dicitur prohibere iracundiam, quam omnino non irasci, cum plerumque illud lentius, hoc fortius aestimetur.* Augustinus. *Rixentur igitur immites et dimicent pro terrenis et temporalibus rebus; sed beati mites, quoniam ipsi hereditabunt terram de qua evelli non possunt; illam, inquam, terram de qua dicitur: portio mea in terra viventium. Significat enim quamdam stabilitatem hereditatis perpetuae, ubi anima per bonum affectum tamquam loco suo requiescit, sicut corpus in terra, et inde cibo suo alitur, sicut corpus ex terra: ipsa est requies et vita sanctorum.* Chrysostomus super Matth. *Vel terra hic, sicut quidam dicunt, quamdiu est in hoc statu, terra mortuorum est, quia vanitati subiecta est; cum autem liberata fuerit de corruptione, fit terra vivorum, ut mortales hereditent immortalem. Alterum exponentem legi, quasi caelum, in quo habitaturi sunt sancti, dicatur terra vivorum, quod quantum ad inferiorem regionem caelum*

est, quantum autem ad superius caelum dicitur terra. Alii dicunt, quia corpus nostrum terra est, et quamdiu subiacet morti, terra est mortuorum; cum autem fuerit conforme factum gloriae corporis Christi, erit terra vivorum. Hilarius in Matth. *Vel hereditatem terrae mitibus dominus pollicetur, idest eius corporis quod ipse assumpsit habitaculum: et quia per mansuetudinem mentis nostrae habitat Christus in nobis, nos quoque clarificati corporis eius gloria vestiemur.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter, Christus hic spiritualibus sensibilia immiscuit: quoniam enim aestimatur qui mitis est omnia sua perdere, contrarium promittit, dicens quod cum stabilitate sua possidet qui non est protervus; qui autem aliter est, multoties animam et hereditatem paternam perdit. Quia vero propheta dixerat: mansueti hereditabunt terram, a consuetis verbis contexit sermonem.* Glossa. *Mites etiam, qui seipsos possederunt, hereditatem patris in futuro possidebunt. Plus autem est possidere quam habere: multa enim habemus quae statim amittimus.*

Lectio 3

[85377] Catena in Mt., cap. 5 l. 3 Ambrosius super Lucam. *Cum hoc feceris, ut scilicet sis pauper et mitis, memento quia peccator es, et lugeto peccata tua; unde sequitur beati qui lugent. Et bene tertia benedictio est peccata deflentis, quia Trinitas est quae peccata condonat.* Hilarius in Matth. *Lugentes enim hic dicuntur non orbitates aut contumelias aut damna moerentes, sed peccata vetera flentes.* Chrysostomus super Matth. *Et qui sua quidem peccata lugent, beati sunt, sed mediocriter; beatiores autem sunt qui aliena lugent peccata: tales convenit esse omnes doctores.* Hieronymus. *Luctus enim hic non mortuorum ponitur communi lege naturae, sed peccatis et vitiis mortuorum. Sic flevit Samuel Saulem, et Paulus eos qui post immunditiam poenitentiam egerunt.* Chrysostomus super Matth. *Cum autem consolatio sit lugentium cessatio luctus, qui sua peccata lugent, consolabuntur indulgentiam consecuti.* Chrysostomus in Matth. *Et licet talibus sufficiat venia frui, non terminat retributionem in peccatorum remissione, sed et multarum facit participes consolationum et hic et in futuro. Semper enim maiores laboribus Deus dat retributiones.* Chrysostomus super Matth. *Qui vero aliena peccata lugent, consolabuntur: qui cum in saeculo illo providentiam cognoverint Dei et intellexerint quod qui perierunt non fuerunt Dei, de cuius manu nemo rapere potest, de eis, luctu derelicto, in sua beatitudine laetabuntur. Vel aliter.* Augustinus de Serm. Dom. *Luctus est tristitia de amissione carorum. Conversi autem ad Deum ea quae in hoc mundo cara habebant amittunt: non enim gaudent his rebus quibus ante gaudebant; et donec fiant in illis amor aeternorum, nonnulla moestitia sauciantur. Consolabuntur ergo spiritu sancto, qui maxime propterea Paraclitus nominatur, idest consolator, ut temporalem amittentes, aeterna laetitia perfruantur, et ideo dicit quoniam ipsi consolabuntur.* Glossa. *Vel per luctum duo genera compunctionis intelliguntur: scilicet pro miseriis huius mundi, et pro desiderio caelestium; unde filia Caleph petivit irriguum superius et inferius. Huiusmodi autem luctum non habet nisi pauper et mitis, qui cum mundum non diligat, quod miser est recognoscit, et ideo caelum concupiscit. Convenienter ergo lugentibus promittitur consolatio, ut qui tristatus est in praesenti, gaudeat in futuro. Maior est autem retributio lugentis*

quam pauperis et mitis: plus enim est gaudere in regno, quam habere et possidere: multa enim cum dolore possidemus. Chrysostomus in Matth. *Notandum autem, quod hanc beatitudinem non simpliciter, sed omnino cum intensione et cumulo posuit; ideoque non dixit: qui moerent, sed qui lugent. Siquidem praeceptum istud totius philosophiae magisterium est. Si enim qui filios vel proximos mortuos lugent, toto illo doloris sui tempore nec pecuniarum nec gloriae amore tenentur, non invidia consumuntur, non iniuriis permoventur nec aliis vitiis obsidentur, utpote solis luctibus mancipati; multo magis qui propria peccata lugent, sicut ea lugere dignum est, celsiorem hanc philosophiam debent ostendere.*

Lectio 4

[85378] Catena in Mt., cap. 5 l. 4 Ambrosius super Lucam. *Postquam delicta deflevi, esurire incipio et sitire iustitiam. Aeger enim cum in gravi morbo est, non esurit; unde sequitur beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam.* Hieronymus. *Non nobis sufficit velle iustitiam, nisi iustitiae patiamur famem, ut sub hoc exemplo, nunquam nos satis iustos, sed semper esurire iustitiae opera intelligamus.* Chrysostomus super Matth. *Quoniam omne bonum quod non ex amore ipsius boni faciunt homines, ingratum est ante Deum. Esurit autem iustitiam qui secundum iustitiam Dei desiderat conversari; sitit autem iustitiam qui scientiam eius acquirere cupit.* Chrysostomus in Matth. *Iustitiam autem dicit vel universalem, vel particularem avaritiae contrariam. Quia enim de misericordia dicturus erat, praemonstrat qualiter misereri oporteat, quia non ex rapina neque ex avaritia; unde etiam quod est avaritiae proprium, scilicet esurire et sitire, iustitiae attribuit.* Hilarius in Matth. *Sitientibus autem et esurientibus iustitiam, beatitudinem tribuit, significans extensam in Dei doctrinam sanctorum aviditatem perfecta in caelo satietate repleri; et hoc est quod dicitur quoniam ipsi saturabuntur.* Chrysostomus super Matth. *Scilicet largitatem remunerantis Dei: quoniam maiora erunt praemia Dei quam sanctorum desideria.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel illo cibo saturabuntur in praesenti, de quo dominus dicit: meus cibus est ut faciam voluntatem patris mei, quod est iustitia, et illa aqua de qua: quisque biberit, fiet ei fons aquae salientis in vitam aeternam.* Chrysostomus in Matth. *Vel rursus sensibile praemium statuit: quia enim plurimos divites facere putatur avaritia, dicit hoc esse contrarium, magisque id praestare iustitiam: qui enim iustitiam diligit, tutissime omnia possidet.*

Lectio 5

[85379] Catena in Mt., cap. 5 l. 5 Glossa. *Iustitia et misericordia ita coniunctae sunt, ut altera ab altera debeat temperari: iustitia enim sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia, dissolutio; unde de misericordia post iustitiam subdit beati misericordes.* Remigius. *Misericors dicitur, quasi miserum habens cor, quia alterius miseriam quasi suam reputat et de malo alterius*

quasi de suo dolet. Hieronymus. *Misericordia hic non solum in eleemosynis intelligitur, sed in omni peccato fratris, si alter alterius onera portemus.* Augustinus de Serm. Dom. *Beatos autem dicit esse qui subveniunt miseris, quoniam eis ita rependitur ut de miseria liberentur; unde sequitur quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Hilarius in Matth. *Intantum enim Deus benevolentiae nostrae in omnes delectatur affectu, ut suam misericordiam sit solis misericordibus praestaturus.* Chrysostomus in Matth. *Videtur autem esse aequalis retributio, sed est multo maior: non enim est aequalis humana misericordia et divina.* Glossa. *Merito ergo misericordibus misericordia impenditur, ut plus accipiant quam meruissent; et sicut plus recipit qui ultra saturitatem habet quam ille qui habet tantum ad saturitatem, sic maior est gloria misericordiae quam praecedentium.*

Lectio 6

[85380] Catena in Mt., cap. 5 l. 6 Ambrosius super Lucam. *Qui misericordiam defert, misericordiam amittit, nisi mundo corde misereatur: nam si iactantiam quaerit, nullus est fructus; unde sequitur beati mundo corde. Glossa. Convenienter autem sexto loco ponitur cordis munditia, quia sexto die homo conditus est ad imaginem Dei, quae quidem obtenebrata erat in homine per culpam, sed in mundis cordibus reformatur per gratiam. Merito autem post praedicta sequitur, quia, nisi illa praecedant, mundum cor in homine non creatur.* Chrysostomus in Matth. *Mundos autem hic ait vel eos qui universalem virtutem possident et nullius sibi malitiae conscii sunt, vel eos qui in temperantia consistunt, quae maxime necessaria est ad videndum Deum, secundum illud Pauli: pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. Quia enim multi miserentur quidem, sed impudica agunt, monstrans quod non sufficit primum, scilicet misereri, hoc de munditia opposuit.* Hieronymus. *Mundus autem Deus a mundo corde concupiscitur: templum enim Dei non potest esse pollutum; et hoc est quod dicitur quoniam ipsi Deum videbunt.* Chrysostomus super Matth. *Qui enim omnem iustitiam facit et cogitat, mente sua Deum videt quoniam iustitia figura est Dei, Deus enim iustitia est. Secundum ergo quod aliquis eripuerit se a malis et fecerit bona, secundum hoc Deum videt, aut parum aut amplius aut interdum aut semper, secundum possibilitatem humanam. In saeculo autem illo mundi corde Deum videbunt facie ad faciem, non in speculo et in aenigmate, sicut hic.* Augustinus de Serm. Dom. *Stulti autem sunt qui Deum videre istis exterioribus oculis quaerunt, cum corde videatur, sicut alibi scriptum est: in simplicitate cordis quaerite illum; hoc enim est simplex cor quod mundum cor.* Augustinus de Civ. Dei. *Si autem tantum poterunt in corpore spirituali oculi etiam ipsi spirituales quantum possunt isti quales nunc habemus, proculdubio per eos Deus videri non poterit.* Augustinus de Trin. *Haec autem visio merces est fidei; cui mercedi per fidem corda mundantur, sicut scriptum est: mundans fide corda eorum. Hoc autem probatur illa maxime sententia: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Augustinus super Gen. ad Litt. *Nemo autem videns Deum vivit vita ista qua mortaliter vivitur et istis sensibus corporis. Sed nisi ab hac vita quisque funditus moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita alienatus a carnalibus sensibus ut merito nesciat, sicut ait apostolus: utrum in corpore an*

extra corpus sit, non in illam subvehitur visionem. Glossa. *Maiorem autem remunerationem isti habent quam primi, sicut qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt.*

Lectio 7

[85381] Catena in Mt., cap. 5 l. 7 Ambrosius super Lucam. *Cum interiora tua vacua feceris ab omni labe peccati, ne dissensiones contentionesque ex affectu tuo prodeant, a te pacem incipe, ut sic pacem aliis feras; unde sequitur beati pacifici.* Augustinus de Civ. Dei. *Est autem pax tranquillitas ordinis. Ordo autem est parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio. Sicut autem nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit; quandoquidem ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam ad gloriosam pacem cupiunt bellando pervenire.* Hieronymus. *Pacifici autem dicuntur beati, qui primum in corde suo, deinde et inter fratres dissidentes faciunt pacem. Quid enim prodest alios per te pacari, cum in tua anima sint bella vitiorum?* Augustinus de Serm. Dom. *Pacifici autem in semetipsis sunt qui omnes animi sui motus componentes et subiicientes rationi, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei, in quo ita ordinata sunt omnia ut quod est in homine praecipuum et excellens imperet ceteris reluctantibus quae sunt nobis bestiisque communia; atque idipsum quod excellit in homine, idest mens et ratio, subiiciatur potiori quod est ipsa veritas, filius Dei. Neque enim imperare inferioribus potest nisi superioribus subiiciatur. Et haec est pax quae datur in terra hominibus bonae voluntatis.* Augustinus in Lib. Retract. *Non tamen cuiquam provenire potest in hac vita ut lex repugnans legi mentis omnino non sit in membris. Sed hoc nunc pacifici agunt domando concupiscentias carnis, ut ad pacem plenissimam quandoque veniatur.* Chrysostomus super Matth. *Pacifici autem ad alios sunt non solum qui inimicos in pace reconciliant, sed etiam illi qui immemores malorum, diligunt pacem. Pax enim illa beata est quae in corde posita est, non tantum in verbis. Qui autem pacem diligunt, filii sunt pacis.* Hilarius in Matth. *Pacificorum autem beatitudo, adoptionis est merces; et ideo dicitur quoniam filii Dei vocabuntur. Parens enim omnium Deus noster est, neque aliter transire in nuncupationem familiae eius licebit, nisi fraternae invicem caritatis pace vivamus.* Chrysostomus in Matth. *Vel cum pacifici dicantur qui non adversum se mutuo dimicant, sed alios dissidentes in concordiam revocant, iure etiam filii Dei appellantur, quia unigeniti hoc praecipuum fuit opus: distantia copulare, conciliare pugnantia.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel quia in pace perfectio est, ubi nihil repugnat; pacifici filii Dei dicuntur, quoniam nihil resistit Deo, et utique filii Dei similitudinem patris debent habere.* Glossa. *Maximam ergo dignitatem habent pacifici; sicut qui filius regis dicitur in domo regia summus est. Septimo autem loco beatitudo haec ponitur, quia in sabbato verae requiei dabitur pax, sed aetatibus transactis.*

Lectio 8

[85382] Catena in Mt., cap. 5 l. 8 Chrysostomus in Matth. *Posita pacificorum beatitudine, ne aliquis existimaret quod semper pacem sibi quaerere sit bonum, subdit beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, hoc est propter virtutem, propter defensionem aliorum, propter pietatem: iustitiam enim consuevit pro omni virtute animae ponere.* Augustinus de Serm. Dom. *Pace enim intrinsecus constituta ac firmata, quascumque persecutiones ille qui foras missus est, forinsecus concitaverit aut gesserit, auget gloriam quae secundum Deum est.* Hieronymus. *Signanter autem addit propter iustitiam: multi enim propter sua peccata persecutionem patiuntur, et non sunt iusti. Simulque considera quod octava verae circumcisionis beatitudo martyrio terminetur.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dixit: beati qui a gentibus persecutionem patiuntur, ne putes illum solum beatum qui persecutionem patitur propter idola non colenda; ideo et ab haereticis persecutionem patiens propter veritatem non relinquendam, beatus est, quia propter iustitiam patitur. Sed et si quis ex potentibus, qui Christiani videntur, forsitan propter sua peccata correctus a te, fuerit te persecutus, beatus es cum Ioanne Baptista. Si enim verum est quod prophetae martyres sunt, qui a suis occisi sunt, sine dubio qui propter causam Dei aliquid patitur, etsi a suis patitur, mercedem martyrii habet. Et ideo non posuit Scriptura personas persequentium, sed solam causam persecutionis, ut non aspicias quis te persequitur, sed propter quod.* Hilarius in Matth. *Sic ergo ad postremum eos in beatitudine numerat quibus omnia pro Christo pati, qui iustitia est, pronus affectus est. His igitur et regnum servatur, qui in contemptu saeculi sunt pauperes spiritu; unde dicit quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel octava beatitudo tamquam ad caput redit, quia consummatum perfectumque ostendit et probat. Itaque in prima et in octava nominatum est regnum caelorum: septem enim sunt quae perficiunt; nam octava clarificat et perfectum demonstrat; ut per hos gradus perficiantur et ceteri, tamquam accipiatur rursus exordium.* Ambrosius super Lucam. *Vel aliter: primum regnum caelorum sanctis propositum est in absolutione corporis, secundum post resurrectionem esse cum Christo. Post resurrectionem enim terram incipies tuam possidere absolutus a morte, et in ipsa possessione consolationem reperies. Consolationem sequitur delectatio, delectationem divina miseratio. Cui autem miseretur dominus, et vocat et sic vocatus videt vocantem. Qui autem viderit, in ius divinae generationis assumitur, et tunc demum quasi Dei filius caelestis regni divitiis delectatur. Ille igitur incipit, hic repletur.* Chrysostomus in Matth. *Ne autem mireris si secundum unamquamque beatitudinem regnum non audis, quia cum dicit consolabuntur, misericordiam consequentur, et cetera huiusmodi, per haec universa nihil aliud quam regnum caelorum occulte insinuat, ut nihil sensibile expectes. Neque enim beatus est qui in his coronatur quae cum praesenti vita discedunt.* Augustinus de Serm. Dom. *Diligenter autem attendendus est numerus harum sententiarum: his enim septem gradibus congruit operatio spiritus sancti septiformis quam Isaias describit; sed ille a summo, hic ab imo: quia ibi docetur filius Dei ad ima descensurus, hic homo de imis ad similitudinem Dei ascensurus. In his prius est timor, qui congruit hominibus humilibus, de quibus dicitur beati pauperes spiritu, idest non alta sapientes, sed timentes. Secunda est pietas, quae convenit mitibus: qui enim pie quaerit, honorat, non reprehendit, non resistit, quod est mitem fieri. Tertia est scientia, quae convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis nunc vincti sunt, quae quasi bona petierunt. Quarta, quae est fortitudo, congruit esurientibus et sitientibus, quia desiderantes gaudium de veris bonis, laborant, a terrenis cupientes averti. Quinta,*

consilium, convenit misericordibus, quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis et dare. Sexta est intellectus, et convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit. Septima est sapientia, quae convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperant spiritui. Unum autem praemium, quod est regnum caelorum, varie nominatum est. In prima, sicut oportebat, positum est regnum caelorum, quod est perfectae sapientiae initium, ac si diceretur: initium sapientiae timor domini. Mitibus hereditas tamquam testamentum patris cum pietate quaerentibus; lugentibus consolatio, tamquam scientibus quid amiserunt et in quibus mersi sunt; esurientibus saturitas, tamquam refectio laborantibus ad salutem; misericordibus misericordia, tamquam optimo consilio utentibus, ut hoc eis exhibeatur quod exhibent; mundis corde facultas videndi Deum, tamquam purum oculum ad intelligenda aeterna gerentibus; pacificis Dei similitudo. Et ista quidem in hac vita possunt compleri, sicut completa esse in apostolis credimus: nam quod post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest.

Lectio 9

[85383] Catena in Mt., cap. 5 l. 9 Rabanus. *Superiores sententias generaliter dirigebat; iam incipit loqui praesentes compellans, praedicens eis persecutiones quas pro nomine eius passuri erant, dicens beati estis cum maledixerint vobis homines et persecuti vos fuerint et dixerint omne malum adversum vos.* Augustinus de Serm. Dom. *Quaeri autem potest quid intersit quod ait cum vobis maledicent et dicent omne malum, cum maledicere hoc sit malum dicere. Sed aliter est maledictum iactatum cum contumelia coram illo qui maledicitur, aliter cum absentis fama laeditur. Persequi autem est vim inferre, vel insidiis appetere.* Chrysostomus super Matth. *Si autem verum est, quoniam qui calicem aquae porrexerit, merces eius non perit, consequenter qui vel unius levissimi verbi iniuriam fuerit passus, vacuus non erit a mercede. Ut autem blasphematus sit beatus, duo convenire debent: ut et mendaciter blasphemetur, et propter Deum; alioquin si unum defuerit, non est beatitudinis merces. Et ideo dicit mentientes propter me.* Augustinus de Serm. Dom. *Quod propter illos dictum puto qui volunt de persecutionibus et de fama suae turpitudinis gloriari, et ideo dicere ad se pertinere Christum, quod multa de illis dicuntur mala, cum et vera dicantur, quando et de errore illorum dicuntur; et si aliquando falsa iactantur, non tamen propter Christum ista patiuntur.* Gregorius super Ezech. *Quid autem poterit obesse si homines vobis derogent, et sola vos conscientia defendat? Sed tamen linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatam debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat; unde et hic dicitur gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis.* Glossa. *Gaudete mente quidem, et exultate corpore, quia merces vestra non tantum magna est, sicut aliorum, sed copiosa est in caelis.* Augustinus de Serm. Dom. *Non hic caelos puto dici superiores partes huius visibilis mundi: non enim merces vestra in rebus visibilibus collocanda est; sed in caelis, dictum puto in spiritalibus firmamentis, ubi habitat sempiterna iustitia. Sentiunt ergo istam mercedem qui gaudent spiritualibus, sed ex omni parte perficietur cum mortale hoc induerit immortalitatem.* Hieronymus.

Gaudere et exultare debemus, ut merces nobis in caelestibus praeparetur. Hoc qui vanam sectatur gloriam, implere non potest. Chrysostomus super Matth. *Quia quantum aliquid laetatur de laude hominum, tantum de vituperatione tristatur. Qui vero gloriam concupiscis in caelo, opprobria non times in terris.* Gregorius super Ezech. *Aliquando tamen detractores debemus compescere, ne dum de nobis mala disseminant, eorum qui audire a nobis bona poterant, corda innocentia corrumpant.* Glossa. *Non solum autem praemio, sed etiam exemplo eos ad patientiam provocat, cum subdit sic enim persecuti sunt prophetas qui fuerunt ante vos.* Remigius. *Magnam enim consolationem accipit homo in tribulatione positus, dum recordatur passiones aliorum a quibus exemplum patientiae accipit; ac si diceret: mementote quia illius vos estis apostoli cuius illi fuerunt prophetae.* Chrysostomus in Matth. *Simul etiam insinuat coaequalitatem sui honoris ad patrem, ac si dicat: sicut illi propter patrem, ita et vos propter me patiemini. Cum etiam dixit prophetas qui fuerunt ante vos, monstrat et ipsos prophetas iam factos.* Augustinus de Serm. Dom. *Persecutionem autem hic generaliter posuit et in maledictis et in laceratione famae.*

Lectio 10

[85384] Catena in Mt., cap. 5 l. 10 Chrysostomus in Matth. *Quoniam sublimia praecepta apostolis dederat et multo quam in lege veteri maiora, ne turbarentur, ac dicerent: quonam modo haec implere poterimus? Eos laudum admixtione permulcet, dicens vos estis sal terrae, per quod ostendit quam necessario ista praecipiat. Non enim pro vestra, inquit, salute tantummodo, aut pro una solum gente, sed pro universo prorsus orbe haec vobis doctrina committitur. Proinde non oportet vos adulari atque palpare, sed e contrario salis instar mordicare. Quod si homines mordendo ac perstringendo, male audieritis, gaudete: hoc enim salis est opus, laxa quaeque mordicare atque restringere. Sic itaque aliorum maledictio nihil vobis afferet incommodi; sed vestrae potius firmitatis testimonium est.* Hilarius in Matth. *Est autem hic proprietas quaerenda dictorum, quam et apostolorum officium et ipsius salis natura monstrabit. Hoc igitur in omnem usum humani generis effectum incorruptionem corporibus, quibus fuerit aspersum, impertit, et ad omnem sensum conditi saporis aptissimum est. Apostoli autem sunt rerum caelestium praedicatores et aeternitatis velut salitores, merito sal terrae nuncupati, quia per virtutem doctrinae quasi salientes, aeternitati corpora servant.* Remigius. *Sal etiam, per aquam et ardorem solis et flatum venti in naturam alteram commutatur; sic et apostolici viri per aquam Baptismi et ardorem dilectionis et flatum spiritus sancti in spiritalem regenerationem commutati sunt. Sapientia etiam caelestis, per apostolos praedicata, exsiccat humores carnalium operum, aufert foetorem et putredinem malae conversationis et vermem libidinosae cogitationis et illum de quo dicit propheta: vermis eorum non moritur.* Remigius. *Sunt apostoli sal terrae, idest hominum terrenorum, qui amando terram, terra vocantur.* Hieronymus. *Vel apostoli sal terrae appellantur, quia per illos universum hominum conditur genus.* Chrysostomus super Matth. *Doctor enim cum fuerit omnibus praedictis virtutibus ornatus, tunc est quasi optimum sal, et totus populus de illo conditur videndo eum et audiendo.* Remigius. *Et sciendum,*

quia nullum sacrificium offerebatur Deo in veteri testamento nisi prius condiretur sale: quia nullus potest laudabile sacrificium Deo offerre absque sapore caelestis sapientiae. Hilarius. *Verum quia conversioni homo subiacet, ideo apostolos sal terrae nuncupatos monet in traditae sibi potestatis virtute persistere, cum subdit quod si sal evanuerit, in quo salietur?* Hieronymus. *Idest si doctor erraverit, a quo alio doctore emendabitur?* Augustinus de Serm. Dom. *Et si vos, per quos condiendi sunt populi, metu persecutionum temporalium, amiseritis regna caelorum, qui erunt homines per quos a vobis error auferatur? Alia littera habet si sal infatuatum fuerit, ostendens fatuos esse iudicandos qui temporalium bonorum vel copiam sectantes vel inopiam metuentes amittunt aeterna, quae nec dari possunt ab hominibus nec auferri.* Hilarius (ut supra). *Si autem doctores infatuati nil saliant, et ipsi sensu accepti saporis amisso vivificare non possunt corrupta, redduntur inutiles; unde sequitur ad nihilum valet ultra, nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus.* Hieronymus. *Exemplum de agricultura sumptum est. Sal enim ut in condimentum ciborum et ad siccandas carnes necessarium est, ita alium usum non habet. Certe legimus in Scripturis urbes quasdam ira victorum sale seminatas, ut germen nullum in ipsis oriretur.* Glossa. *Postquam ergo illi qui capita sunt aliorum, defecerint, nulli usui apti sunt, nisi ad hoc ut mittantur foras ab officio docendi.* Hilarius (ut supra). *Vel etiam de Ecclesiae promptuariis proiecti, pedibus incedentium conterantur.* Augustinus de Serm. Dom. *Non autem calcatur ab hominibus qui patitur persecutionem, sed qui persecutionem timendo infatuatur. Calcari enim non potest nisi inferior; inferior autem non est qui quamvis corpore multa in terra sustineat, corde tamen in caelo fixus est.*

Lectio 11

[85385] Catena in Mt., cap. 5 l. 11 Chrysostomus super Matth. *Sicut doctores propter bonam conversationem sunt sal quo populus conditur, ita propter verbum doctrinae sunt lux qua ignorantes illuminantur. Prius autem est bene vivere quam bene docere; et ideo postquam apostolos dixerat sal, consequenter vocat eos lucem, dicens vos estis lux mundi. Vel quia sal in eo statu tenet rem ne ad deterius mutetur, lux ad melius perducit illustrando. Propter quod apostoli dicti sunt prius sal propter Iudaeos et propter populum Christianum, a quibus Deus cognoscitur, quos servant in Dei scientia; lux autem propter gentes quas ad scientiae lumen perducunt.* Augustinus de Serm. Dom. *Oportet autem hic mundum non caelum et terram, sed homines qui sunt in mundo, intelligi, vel qui diligunt mundum, quibus illuminandis apostoli missi sunt.* Hilarius in Matth. *Natura enim luminis est ut lucem, quocumque circumferatur, emittat, illatumque aedibus tenebras interimat, luce dominante. Igitur mundus extra cognitionem Dei positus, obscuris tenebatur ignorantiae tenebris, cui per apostolos scientiae lumen invehitur, et cognitio Dei claret, et de parvis eorum corpusculis, quocumque incesserint, lux tenebris ministratur.* Remigius. *Sicut autem sol dirigit radios suos, ita et dominus, qui est sol iustitiae, direxit apostolos suos ad effugandas humani generis tenebras.* Chrysostomus in Matth. *Intellige autem quam magna eis promittit, ut qui in regione propria cogniti non erant, ad fines orbis terrarum eorum veniret fama. Nec persecutiones quas praedixerat, eos potuerunt*

occultare, sed propter hoc magis praeclari redduntur. Hieronymus. *Ne autem apostoli abscondantur ob metum, sed tota libertate se prodant, docet eos fiduciam praedicandi, cum consequenter dicit non potest civitas abscondi supra montem posita.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc etiam eos docet esse sollicitos de propria vita, quasi in oculis omnium positos, sicut civitas quae est supra montem posita, vel lucerna supra candelabrum lucens.* Chrysostomus super Matth. *Haec autem civitas Ecclesia sanctorum est, de qua dicitur: gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei. Cives eius sunt omnes fideles, de quibus apostolus: vos estis cives sanctorum. Haec ergo civitas posita est supra montem Christum, de quo Daniel: lapis abscissus sine manibus factus est mons magnus.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel posita est supra montem, idest supra magnam iustitiam, quam significat mons, in quo disputat dominus.* Chrysostomus super Matth. *Non potest ergo civitas abscondi posita supra montem, etiam si ipsa voluerit: mons enim qui eam portat, facit eam omnibus manifestam; sic et apostoli et sacerdotes, qui fundati sunt in Christo, non possunt esse absconditi etiam si voluerint, quia Christus eos manifestat.* Hilarius in Matth. *Vel civitatem, carnem quam assumpserat nuncupat, quia in eo per naturam suscepti corporis, quaedam humani generis congregatio continetur, et nos per consortium carnis suae sumus habitatio civitatis. Abscondi ergo non potest, quia in altitudine positus celsitudinis Dei, admiratione operum suorum offertur omnibus contemplandus.* Chrysostomus super Matth. *Quare autem sanctos suos Christus manifestet et non sinat eos esse absconditos, per alteram comparationem ostendit, cum subditur neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed supra candelabrum.* Chrysostomus in Matth. *Vel per hoc quod dixit non potest civitas abscondi, demonstravit suam virtutem; in hoc autem quod subdit neque accendunt lucernam, eos inducit ad liberam praedicationem, ac si diceret: ego quidem lucernam accendi; ut vero perseveret ardens, vestri erit studii, non solum propter vos, sed propter alios qui illuminabuntur, sed et propter gloriam Dei.* Chrysostomus super Matth. *Lucerna est verbum divinum, de quo dictum est: lucerna pedibus meis verbum tuum. Accendentes lucernam sunt pater et filius et spiritus sanctus.* Augustinus de Serm. Dom. *Quid autem putamus dictum esse et ponunt eam sub modio? Ut occultatio tantum lucernae accipienda sit (tanquam si diceret: nemo accendit lucernam et occultat eam), an aliquid etiam modius significat, ut hoc sit ponere lucernam sub modio, superiora facere corporis commoda quam praedicationem veritatis? Sub modio ergo lucernam ponit quisquis lucem doctrinae bonae commodis temporalibus obscurat et tegit. Et bene modius dicitur res corporalis, sive propter retributionem mensurae, quia ea quisquis recipit quae gessit in corpore, sive quia temporalia bona, quae corpore peraguntur, circa dierum mensuram, quam significat modius, inchoantur, et transeunt; aeterna vero et spiritualia nullo tali fine coercentur. Super candelabrum autem lucernam ponit qui corpus suum ministerio verbi subiicit, ut superior sit praedicatio veritatis et inferior servitus corporis: per ipsam enim corporis servitutem excelsior lucet doctrina, dum per vocem et ceteros corporis motus in bonis operibus insinuatur discentibus.* Chrysostomus super Matth. *Vel modii sunt homines mundiales: quoniam sicut modii desuper quidem vacui sunt, subtus autem pleni, sic omnes mundi amatores in rebus spiritualibus insensati sunt, in terrenis autem sapientes; et ideo quasi modius verbum Dei tenet absconditum, quando propter aliquam causam terrenam verbum Dei non est ausus palam proloqui, nec fidei veritatem. Candelabrum est Ecclesia, quae baiulat verbum vitae, et omnis ecclesiasticus vir.* Hilarius. *Vel synagogam dominus modio comparavit, quae susceptos* *fructus intra se tantum receptans, certum modium dimensae observantiae continebat.* Ambrosius super Lucam. *Et ideo nemo fidem suam intra mensuram legis includat, sed ad Ecclesiam conferat, in qua septiformis spiritus relucet gratia.* Beda. *Vel ipse Christus accendit lucernam, qui testam humanae naturae flamma suae divinitatis implevit, quam nec credentibus abscondere, nec modio supponere, hoc est sub mensura legis includere, vel intra unius gentis terminos noluit cohibere. Candelabrum Ecclesiam dicit, cui lucernam superposuit, quia nostris in frontibus fidem suae incarnationis affixit.* Hilarius in Matth. *Vel lucerna Christi ponitur in candelabro, idest in ligno per passionem suspensa, quae lumen aeternum est in Ecclesia habitantibus praebitura; et ideo dicit ut luceat omnibus qui in domo sunt.* Augustinus de Serm. Dom. *Si quis enim domum vult accipere Ecclesiam, non est absurdum. Vel domus est ipse mundus, propter id quod superius ait vos estis lux mundi.* Hilarius (ut supra). *Tali etiam lumine monet fulgere apostolos, ut ex admiratione operis eorum Deo laus impartiatur; unde sequitur sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona.* Chrysostomus super Matth. *Idest sic illuminate docentes ut non vestra tantum audiant verba, sed et opera videant; et quos illuminaveritis per verbum quasi lux, condiatis per exemplum quasi sal. Per illos autem doctores qui docent et faciunt magnificatur Deus, nam disciplina domini ex moribus familiae demonstratur; et ideo sequitur et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Augustinus de Serm. Dom. *Si tantummodo diceret ut videant opera vestra bona, finem constituisse videretur in laudibus hominum, quas quaerunt hypocritae; sed addidit et glorificent patrem vestrum qui in caelis est, ut hoc ipsum quod homo per bona opera placet hominibus, non ibi finem constituat, sed referat ad laudem Dei, et propterea placeat hominibus ut in illo glorificetur Deus.* Hilarius. *Non quod ab hominibus oporteat gloriam quaerere, sed ut dissimulantibus nobis, opus nostrum his inter quos vivimus, in honorem Dei eluceat.*

Lectio 12

[85386] Catena in Mt., cap. 5 l. 12 Glossa. *Postquam hortatus est audientes ut se praeparent ad omnia sustinenda pro iustitia, et non absconderent quod accepturi erant, sed ea benevolentia discerent, ut ceteros docerent, incipit eos informare qui doceant, tamquam si quaereretur: quid est hoc quod non vis abscondi, pro quo iubes omnia tolerari? Numquid aliquid dicturus es extra ea quae in lege sunt scripta? Ideo inquit nolite autem putare quoniam veni solvere legem aut prophetas.* Chrysostomus super Matth. *Quod propter duas causas dicit: primum ut discipulos his verbis ad suum provocaret exemplum; ut sicut ipse omnem legem adimplebat, sic et illi studerent implere. Denique futurum erat ut calumniarentur eum Iudaei, quasi legem solventem; unde priusquam incurrat calumniam, calumniae satisfacit, ne putaretur sic venisse ut simpliciter legem praedicaret, sicut prophetae fecerant.* Remigius. *Duo dixit: negat venisse se solvere, et affirmat venisse se implere: et ideo addit non enim veni legem solvere, sed implere.* Augustinus de Serm. Dom. *In hac autem sententia duplex est sensus: nam adimplere legem aut est addendo aliquid quod minus habet, aut faciendo quod habet.* Chrysostomus in Matth. *Implevit igitur Christus prophetas complendo*

omnia quae per eos de ipso fuerant dicta; legem autem, primo quidem nihil transgrediendo legalium, secundo iustificando per fidem quod lex per litteram facere non valebat. Augustinus contra Faustum. *Demum etiam, quia sub gratia positis in hac mortali vita difficile erat implere quod in lege scriptum est: non concupisces, ille per carnis suae sacrificium sacerdos effectus impetrat nobis indulgentiam; etiam hinc adimplens legem, ut quod per nostram infirmitatem minus possumus, per illius perfectionem curetur, cuius capitis membra effecti sumus. Puto etiam sic esse accipiendum quod dicitur non veni legem solvere, sed adimplere; his videlicet additamentis, quae vel ad expositionem pertinent antiquarum sententiarum, vel ad conversationem in eis. Aperuit enim dominus, etiam iniquum motum ad nocendum fratri, in homicidii genere deputari. Maluit etiam nos dominus non iurantes non recedere a vero, quam verum iurantes appropinquare periurio. Sed cur, o Manichaei, legem non accipitis et prophetas, cum Christus eos se non venisse solvere dixerit, sed adimplere?* Ad hoc respondet Faustus haereticus: *quis hoc testatur dixisse Iesum? Matthaeus. Quomodo ergo Ioannes non id testatur, qui fuit in monte; Matthaeus hoc scripsit, qui postquam Iesus descendit de monte, secutus est eum?* Ad hoc Augustinus respondet: *si nemo de Christo vera dixit nisi qui vidit eum vel audivit, hodie de eo vera dicit nullus. Cur ergo ex ore Ioannis non potuit vera Matthaeus audire de Christo, si ex libro Ioannis possumus vera loqui de eo nos tanto tempore post nati? Hinc enim non solum Matthaei, sed etiam Lucae ac Marci Evangelium, et non impari auctoritate, receptum est. Huc accedit, quia et ipse dominus potuit narrare Matthaeo quod egerat, antequam eum vocasset. Aperte autem dicite non vos credere Evangelio; nam qui in Evangelio non nisi quod vultis creditis, vobis potius quam Evangelio creditis.* Item Faustus. *Probemus et Matthaeum hoc non scripsisse, sed alium, nescio quem, sub nomine eius. Quid enim dicit? Cum transisset Iesus, vidit sedentem hominem ad telonium, Matthaeum nomine. Et quis ergo scribens de seipso dicat: vidit hominem, et non vidit me?* Ad quod Augustinus: *ita Matthaeus de se, tamquam de alio scripsit, sicut et Ioannes fecit dicens: conversus Petrus vidit alium discipulum quem diligebat Iesus manifestum est enim hunc morem fuisse scriptorum cum gesta narrarent.* Item Faustus. *Quid quod etiam ex ipso sermone quo praecepit non putare quia venerit legem solvere, magis intelligi datur quia solveret? Neque enim nihil tale eo faciente Iudaei suspicari hoc possent.* Ad quod Augustinus. *Hoc quidem valde infirmum est: non enim negamus Iudaeis non intelligentibus videri potuisse Christum destructorem esse legis et prophetarum.* Item Faustus. *Quid quod etiam lex et prophetae nec adimpletione gaudent, cum in Deuteronomio dicatur: haec praecepta quae mando tibi observabis, nec addas quicquam eis nec minuas?* Ad quod Augustinus: *non intelligit Faustus quid sit legem implere, cum hoc de verborum adiectione putat accipiendum. Plenitudo enim legis caritas est, quam dominus dedit mittendo fidelibus spiritum sanctum. Impletur ergo lex, vel cum fiunt quae ibi praecepta sunt, vel cum exhibentur quae ibi prophetata sunt.* Item Faustus. *Quod novum testamentum Iesum condidisse fatemur, quid aliud quam destructionem fatemur veteris testamenti?* Ad quod Augustinus: *in veteri testamento figurae erant futurorum, quas rebus per Christum praesentatis auferri oportebat, ut eo ipso lex et prophetae implerentur, in quibus scriptum est daturum Deum novum testamentum.* Item Faustus. *Hoc igitur si dixit Christus, aut aliud significans dixit, aut (quod absit) mentiens dixit, aut omnino nec dixit. Sed Iesum quidem mentitum fuisse nullus dicat; ac per hoc aliter dictum est, aut nec omnino dictum est. Me quidem iam adversus capituli huius* *necessitudinem Manichaea fides reddidit tutum, quae principio mihi non cunctis quae ex salvatoris nomine leguntur scripta, passim credere persuasit. Esse enim multa zizania, quae in contagium boni seminis Scripturis bene omnibus noctivagus quidam seminator insparsit.* Ad quod Augustinus: *Manichaeus docuit impiam perversitatem, ut ex Evangelio quod haeresim tuam non impedit hoc accipias, quod autem impedit non accipias. Nos autem docuit apostolus piam provisionem: ut quisquis nobis annuntiaverit praeter id quod accepimus, anathema sit. Dominus autem exposuit quid sint zizania, non aliqua falsa veris Scripturis immissa, sicut tu interpretaris, sed homines filios maligni.* Item Faustus. *Cum te Iudaeus interpellabit, cur legis et prophetarum praecepta non serves, quae Christus dixit non se venisse solvere, sed adimplere, cogeris aut vanae superstitioni succumbere, aut capitulum profiteri falsum, aut te Christi negare discipulum.* Ad quod Augustinus: *nullas ex hoc capitulo Catholici patiuntur angustias, quasi legis et prophetarum praecepta non servent, quia caritatem Dei et proximi habent, in quibus praeceptis pendet lex et prophetae. Et quaecumque ibi rebus gestis vel sacramentorum celebrationibus vel locutionum modis figurate prophetata sunt, in Christo et Ecclesia compleri cognoscunt. Unde nec vanae superstitioni succumbimus, nec istud Evangelii capitulum falsum esse dicimus, nec Christi discipulos nos negamus. Qui ergo dicit: si Christus legem et prophetas non solvisset, illa sacramenta legis et prophetarum in Christianorum celebrationibus permanerent, potest dicere: si Christus legem et prophetas non solvisset, adhuc promitteretur nasciturus, passurus, resurrecturus; cum ideo magis hoc non solverit sed adimpleverit, quia iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexit, quod haec sacramenta, quae a Christianis aguntur, iam personant. Patet ergo quanto errore delirent qui putant, signis sacramentisque mutatis, etiam res ipsas esse diversas, quas ritus propheticus pronuntiavit promissas, et evangelicus demonstrat impletas.* Item Faustus. *Quaerendum est si hoc Christus dixit, cur dixerit: utrum nec compalpandi Iudaeorum furoris causa, qui sancta sua ab eo conculcari videntes, nec audiendum quidem eum existimabant; aut ut nos, qui ei credebamus ex gentibus, instrueret legis subire iugum. Si autem haec non ei fuit causa dicendi, illa debet esse quam dixit; nec ipsum mentitus est. Sunt enim tria genera legum: unum Hebraeorum, quod peccati ac mortis Paulus appellat; aliud gentium, quod naturale vocat, dicens: gentes naturaliter, quae legis sunt, faciunt; tertium est veritatis, de qua dixit: lex spiritus vitae. Item prophetae: alii sunt Iudaeorum, de quibus notum est; alii gentium, de quibus Paulus dicit: dixit quidam proprius eorum propheta; alii veritatis, de quibus Iesus dicit: mitto ad vos sapientes et prophetas. Et quidem si observationes Hebraicas adimpletionis gratia protulisset, dubium non erat quin de Iudaeorum lege et prophetis dixisset; ubi vero sola recenset antiquiora praecepta, idest non occides, non moechaberis, quae olim promulgata fuerant per Henoch et Seth et ceteros iustos, cui non videatur hoc eum dixisse de veritatis lege et prophetis? Ubi vero Iudaeorum quaedam visus est nominasse, penitus eradicavit, praecipiendo contraria: ut est illud: oculum pro oculo, dentem pro dente.* Ad quod Augustinus: *manifestum est quam legem et quos prophetas Christus non venerit solvere, sed implere. Ipsa enim est lex quae per Moysen data est. Non autem, sicut Faustus opinatur, quaedam dominus adimplevit, quae ab antiquis iustis iam dicta erant ante legem Moysi, sicut non occides, quaedam vero solvit, quae propria videbantur legis Hebraeorum. Nos enim dicimus, et haec pro tempore bene fuisse tunc instituta, et nunc a Christo non soluta,* *sed adimpleta, ut patebit per singula. Hoc etiam non intelligebant qui in ea perversitate manserunt ut gentes cogerent iudaizare, haeretici scilicet qui Nazaraei dicuntur.* Chrysostomus super Matth. *Quoniam vero omnia quae ab initio mundi usque ad finem erant futura, mystice erant prophetata in lege, ne videatur aliquid eorum quae fiunt non antea cognovisse, propterea dicit: non potest fieri ut transeat caelum et terra, donec omnia quae in lege prophetata sunt, rebus ipsis fuerint adimpleta; et hoc est quod dicit amen quippe dico vobis, donec transeat caelum et terra, iota unum aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant.* Remigius. *Amen, Hebraeus sermo est, et Latine dicitur vere, fideliter, sive fiat. Duabus autem de causis hoc sermone utitur dominus: sive propter duritiam illorum qui tardi erant ad credendum, sive propter credentes, ut profundius attenderent ea quae sequuntur.* Hilarius in Matth. *Per hoc autem quod ait donec transeat caelum et terra, caelum quidem et terram maxima elementa non arbitramur esse solvenda.* Remigius. *Permanebunt enim essentialiter, sed transibunt per renovationem.* Augustinus de Serm. Dom. *Per hoc autem quod ait iota unum, aut unus apex non transibit a lege, nihil potest aliud intelligi nisi vehemens expressio perfectionis, quae per litteras singulas demonstrata est; inter quas litteras iota minor est ceteris, quia uno ductu fit; apex etiam est ipsius aliqua in summo particula. Quibus verbis ostendit in lege ad effectum et minima quaeque perduci.* Rabanus. *Apte quoque Graecum iota, et non iod Hebraeum posuit, quia iota in numero, decem significat, et Decalogum legis enumerat, cuius quidem apex et perfectio est Evangelium.* Chrysostomus super Matth. *Si autem ingenuus homo vel in vili mendacio inventus fuerit, erubescit, et vir sapiens verbum quod dixit, non relinquit in vacuum, quomodo verba divina sine exitu vacua poterant permanere? Unde concludit qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno caelorum. Puto autem quod ipse dominus manifeste hoc respondit, quae sunt minima mandata monstrans, dicendo si quis solverit unum de mandatis istis minimis, id est quae modo dicturus sum.* Chrysostomus in Matth. *Non enim pro veteribus legibus hoc dixit, sed pro his quae ipse erat praecepturus; quae quidem minima vocat, licet magna. Sicut enim multoties de se humilia locutus est, ita et de suis praeceptis humiliter loquitur. Vel aliter.* Chrysostomus super Matth. *Mandata Moysi in actu facilia sunt: non occides, non adulterabis; ipsa enim criminis magnitudo voluntatem faciendi repercutit; et ideo in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi, idest: non irascaris, non concupiscas, in actu difficilia sunt; et ideo in remuneratione magna, in peccato autem minima. Minima igitur dicit ista Christi mandata: non irascaris, non concupiscas; ergo illi qui levia peccata committunt, minimi sunt in regno Dei; idest qui iratus fuerit, et grande peccatum non fecerit, a poena quidem securus est, scilicet damnationis aeternae; non tamen est in gloria, scilicet quam consequuntur illi qui etiam haec minima implent.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel e converso illa quae praecepta sunt in lege, dicuntur minima; quae autem Christus dicturus est, sunt maxima. Mandata autem minima significantur per unum iota et unum apicem. Qui ergo solverit, et docuerit sic, idest secundum quod solvit, minimus vocabitur in regno caelorum. Et fortasse ideo non erit, quia ibi nisi magni esse non possunt.* Glossa. *Solvere autem est non agere quod recte quis intelligit, vel non intelligere quae depravavit, aut minuere integritatem superadditionis Christi.* Chrysostomus in Matth. *Vel cum audieris minimum in regno caelorum, nihil suspicare quam supplicium et Gehennam. Regnum enim consuevit dicere non solum regni utilitatem, sed tempus resurrectionis,* *et adventum Christi terribilem.* Gregorius in Evang. *Vel per regnum caelorum Ecclesia intelligenda est, in qua doctor qui solvit mandatum, minimus vocatur, quia cuius vita despicitur, restat ut eius praedicatio contemnatur.* Hilarius in Matth. *Vel minima dicit domini passionem et crucem: quae si quis tamquam erubescenda non confitebitur, erit minimus, idest novissimus, ac pene nullus; confitenti vero magnam in caelo vocationis gloriam pollicetur; unde sequitur qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum.* Hieronymus. *Suggillat in hoc Pharisaeos, qui contemptis mandatis Dei, statuebant proprias traditiones, quod non eis prosit doctrina in populo, si vel parvum quod in lege est destruant. Possumus autem et aliter intelligere: quod magistri eruditio, etiam si parvo peccato obnoxia sit, deducat eum de gradu maximo; nec prosit docere iustitiam quam minima culpa destruit; beatitudoque perfecta sit, quae sermone docueris, opere complere.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel aliter. Qui solverit illa minima, scilicet praecepta legis, et sic docuerit, minimus vocabitur; qui autem fecerit, illa minima, et sic docuerit non iam magnus habendus est, sed tamen, non tam minimus quam ille qui solvit. Ut autem sit magnus, facere debet et docere quae Christus docet.*

Lectio 13

[85387] Catena in Mt., cap. 5 l. 13 Hilarius in Matth. *Pulcherrimo ingressu opus legis coepit excedere, aditum in caelum apostolis, nisi iustitiam Pharisaeorum anteissent, denuntians non futurum; et hoc est quod dicit dico enim vobis.* Chrysostomus in Matth. *Iustitiam autem hic dicit universalem virtutem. Intende autem gratiae additamentum: discipulos enim suos adhuc rudes magistris qui in veteri testamento erant, vult esse meliores. Scribas autem ac Pharisaeos non dixit iniquos, quia non dixisset eos habere iustitiam. Vide etiam quoniam hic vetus testamentum confirmat, comparationem faciens eius ad novum: plus enim et minus eiusdem generis est. Scribarum autem et Pharisaeorum iustitiae sunt mandata Moysi; superimpletiones autem istorum mandatorum sunt mandata Christi. Hoc est ergo quod dicit: nisi quis supra legis mandata, etiam haec mea praecepta, quae apud illos minima existimabantur, impleverit, non intrabit in regnum caelorum: quoniam illa de poena liberant, quae scilicet transgressoribus legis debetur, non autem in regnum inducunt; haec autem et de poena liberant, et in regnum inducunt. Cum autem sit idem solvere minima mandata, et non custodire, quare supra de solvente dicit quod minimus vocabitur in regno Dei, hic autem de non conservante: non introibit in regnum caelorum? Sed vide quia minimum esse in regno idem est quod non intrare in regnum. Esse autem aliquem in regno non est regnare cum Christo, sed esse tantum in populo Christi; tamquam si dicat de solvente, quod inter Christianos quidem erit, tamen minimus Christianus. Qui autem intrat in regnum, fit particeps regni cum Christo. Consequenter et iste qui non intrat in regnum caelorum, gloriam quidem non habebit cum Christo, erit tamen in regno caelorum, idest in numero eorum super quos Christus caelorum rex regnat.* Augustinus de Civ. Dei. *Vel aliter. Nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, idest super eos qui solvunt quod docent, quia de iis alibi dictum est: dicunt enim*

et non faciunt; ac si dicat: nisi ita abundaverit iustitia vestra, ut vos non solvatis, sed faciatis potius quod docetis, non intrabitis in regnum caelorum. Alio ergo modo intelligendum est regnum caelorum ubi ambo sunt, et ille scilicet qui solvit quod docet, et ille qui facit, sed minimus ille, iste magnus: quod quidem regnum caelorum est Ecclesia praesens. Alio autem modo regnum caelorum dicitur quo non intrat nisi ille qui facit, et hoc est Ecclesia qualis in futuro erit. Augustinus contra Faustum. *Hoc autem nomen regnum caelorum, quod tam crebro nominat dominus, nescio utrum in libris veteris testamenti quisquam inveniat; proprie enim pertinet ad revelationem novi testamenti quod ori eius etiam nominandum servabatur quem regem ad regendum servos suos vetus testamentum praefigurabat. Hic ergo finis, quo praecepta referenda sunt, occultus erat in veteri testamento, quamvis secundum eum etiam tunc viverent sancti, qui futuram eius revelationem videbant.* Glossa. *Vel hoc quod dicit nisi abundaverit, referendum est ad intellectum Pharisaeorum et Scribarum, non ad continentiam veteris testamenti.* Augustinus contra Faustum. *Pene enim omnia quae monuit vel praecepit dominus, ubi adiungebat ego autem dico vobis, inveniuntur et in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari; unde subdit audistis quia dictum est antiquis: non occides.* Chrysostomus super Matth. *Volens Christus ostendere quia ipse est Deus, qui aliquando locutus est in lege et qui nunc mandat in gratia, illud mandatum quod ponitur in lege, ante omnia, scilicet prohibitiva, quae sunt contra proximum, et nunc ponit in principio mandatorum suorum.* Augustinus de Civ. Dei. *Non autem quod audivimus non occides, virgultum vellere nefas ducimus, secundum Manichaeorum errorem, nec de irrationabilibus animalibus dictum intelligimus, quia iustissima ordinatione creatoris, vita et mors eorum nostris usibus subditur. Unde restat quod de homine intelligamus quod dictum est non occides: non alterum, ergo nec te; neque enim qui se occidit, aliud quam hominem occidit. Nequaquam autem contra hoc praeceptum fecerunt qui auctore Deo bella gesserunt, ac personam gerentes publicae potestatis iustissimae rationis imperio sceleratos morte punierunt. Et Abraham non solum non est culpatus crudelitatis crimine, verum etiam laudatus est nomine pietatis, quod voluit filium obedienter occidere. Hi ergo excipiuntur quos Deus occidi iubet sive lege data, sive ad personam pro tempore expressa iussione: non autem ipse occidit qui ministerium dat iubenti, sicut adminiculum gladio utenti; nec Samson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter spiritus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc autem quod dicit dictum est antiquis, ostendit multum tempus esse ex quo mandatum hoc acceperant. Hoc ergo dicit, ut auditores ad sublimiora progredi praecepta cunctantes acrius incitet; ut si quispiam doctor dicat puero negligenti: nescis iam quantum temporis syllabarum meditatione consumpseris? Et ideo subdit ego autem dico vobis, quoniam omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio. In quo considera legislatoris potestatem: nullus enim antiquorum prophetarum ita locutus est, sed sic: haec dicit dominus, quia illi ut servi ea quae sunt domini annuntiabant, hic autem ut filius ea quae sunt patris, quae etiam sua sunt; et illi conservis praedicabant, hic autem suis servis legem ponebat.* Augustinus de Civ. Dei. *Duae quidem sunt sententiae philosophorum de animi passionibus. Stoicis enim non placet huiusmodi passiones cadere in sapientem; Peripatetici vero has passiones in sapientem cadere dicunt, sed moderatas, rationique subiectas; sicut cum ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur. In disciplina autem*

Christiana non tam quaeritur utrum prius animus irascatur aut tristetur, sed unde. Chrysostomus super Matth. *Qui enim sine causa irascitur, reus erit; qui vero cum causa, non erit reus: nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit nec iudicia stant nec crimina compescuntur. Itaque qui cum causa non irascitur, peccat; patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.* Hieronymus. *In quibusdam ergo codicibus additur sine causa; ceterum in veris definita sententia est: et ira penitus tollitur. Si enim iubemur orare pro persequentibus, omnis irae occasio tollitur. Radendum ergo est sine causa, quia ira viri iustitiam Dei non operatur.* Chrysostomus super Matth. *Sed tamen iracundia quae cum causa est, non est iracundia, sed iudicium: iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis; qui autem cum causa irascitur, ira illius non est ex passione; ideo iudicare dicitur, non irasci.* Augustinus in Lib. Retract. *Illud etiam dicimus intuendum quid sit irasci fratri suo: quoniam non fratri irascitur qui peccato fratris irascitur. Qui ergo fratri, non peccato irascitur, sine causa irascitur.* Augustinus, de Civ. Dei. *Irasci autem fratri ut corrigatur, nullus sanae mentis reprehendit: huiusmodi enim motus de amore boni et de sancta caritate venientes, vitia dicenda non sunt, cum rectam rationem sequantur.* Chrysostomus super Matth. *Puto autem quod non de iracundia carnis loquitur Christus, sed de iracundia animae: caro enim non potest obedire, ut non conturbetur. Quando ergo homo irascitur et non vult facere quod ira compellit, caro eius irata est, animus autem eius non est iratus.* Augustinus de Serm. Dom. *Sic ergo in hoc primo est unum, idest ira sola; in secundo autem sunt duo, scilicet ira et vox, quae iram signat; unde sequitur qui autem dixerit fratri suo: racha, reus erit Concilio. Nonnulli de Graeco trahere voluerunt interpretationem huius vocis, putantes pannosum dici racha, quoniam Graece dicitur pannus idest racos. Probabilius autem est non esse vocem significantem aliquid, sed indignantis animi motum exprimentem. Has autem voces grammatici interiectiones vocant, velut cum dicitur a dolente: heu.* Chrysostomus in Matth. *Vel racha est verbum contemptus et parvipensionis. Sicut enim nos vel famulis vel iunioribus iniungentes dicimus: vade tu, dic illi tu, ita et qui Syrorum utuntur lingua, racha dicunt, pro tu. Dominus enim et quae parvissima sunt evellit, et cum honore nobis invicem uti iubet.* Hieronymus. *Vel racha Hebraeum verbum est, et dicitur chenos, idest inanis aut vacuus, quem nos possumus vulgata iniuria absque cerebro nuncupare. Signanter autem addidit qui dixerit fratri suo: frater enim noster nullus est nisi qui eumdem nobiscum habet patrem.* Chrysostomus super Matth. *Indigna autem res est dicere hominem vacuum, qui habet in se spiritum.* Augustinus. *In tertio autem significantur tria: ira, et vox quae iram significat, et in voce vituperationis expressio; unde dicitur qui autem dixerit: fatue, reus erit Gehennae ignis. Gradus itaque sunt in istis peccatis: primo, ut quisquis irascitur, motum retineat corde conceptum. Iam si extorsit vocem non significantem aliquid, sed animi motum ipsa eruptione testantem, plus est quam si ira surgens silentio premeretur. Sed adhuc plus est, si etiam verbum proferatur, quod iam certam vituperationem designat.* Chrysostomus super Matth. *Sicut autem nemo est vacuus qui habet spiritum sanctum, ita nemo est vacuus qui Christum cognoscit; sed si racha idem est quod vacuus, quantum ad sensum verbi, unum est dicere fatue et racha; sed differunt quantum ad dicentis propositum: racha enim verbum vulgare erat apud Iudaeos, quod non ex ira neque odio, sed ex aliquo motu vano dicebant, magis fiduciae causa, quam iracundiae. Sed forte dices: si racha iracundiae causa non dicitur, quare peccatum est? Quia contentionis causa* *dicitur, non aedificationis; si enim nec bonum verbum dicere debemus nisi pro aedificatione, quanto magis illud quod in se naturaliter malum est?* Augustinus. *Vide etiam nunc tres reatus: iudicii, Concilii et Gehennae ignis; in quibus quosdam gradus factos admonet a levioribus ad graviora: nam in iudicio adhuc defensionis locus datur; ad Concilium autem pertinere videtur sententiae prolatio, quando inter se iudices conferunt quo supplicio damnari oporteat; in Gehenna vero ignis certa est damnatio et poena damnati. Unde patet quantum intersit inter iustitiam Pharisaeorum et Christi: ibi enim occisio reum facit iudicio, hic autem ira facit reum iudicio, quod horum trium est levissimum.* Rabanus. *Gehennam hic salvator Inferni cruciatum nominat, quam nomen traxisse putant a valle idolis consecrata, quae est iuxta Ierusalem, repleta olim cadaveribus quam et Iosiam contaminasse in libro regum legimus.* Chrysostomus in Matth. *Hic autem primum Gehennae nomen posuit, postquam de regno caelorum supra dixerat, ostendens quod illud dare, est ex suo amore, hoc autem ex nostra desidia. Multis autem hoc grave videtur, si pro solo verbo tantam patiemur poenam; propter quod quidam dicunt hoc hyperbolice dictum esse. Sed timeo ne verbis hic nosmetipsos decipientes, illic opere ultimum patiamur supplicium. Non ergo aestimes hoc esse onerosum: plures enim poenarum et peccatorum a verbis habent principium: etenim parva verba multoties homicidium pepererunt et civitates integras everterunt. Nec enim parvum aestimes fratrem stultum vocare, auferens ei prudentiam et intellectum, quo homines sumus et ab irrationabilibus distamus.* Chrysostomus super Matth. *Vel reus erit Concilio: idest, ut sit unus ex Concilio eorum qui adversus Christum fuerunt, sicut apostoli in suis canonibus interpretantur.* Hilarius in Matth. *Vel qui spiritu sancto plenum convicio vacuitatis insinuat, fit reus Concilio sanctorum contumeliam spiritus sancti sanctorum iudicio animadversione luiturus.* Augustinus. *Quisquis autem dixerit: quo graviori supplicio punitur homicidium, si Gehenna ignis punitur convicium? Cogit intelligi esse differentiam Gehennarum.* Chrysostomus in Matth. *Vel iudicium et Concilium sunt poenae in praesenti: Gehenna autem poena futura. Ideo autem irae iudicium apposuit, ut ostendat quod non est possibile hominem omnino esse sine passionibus, sed refrenare eas possibile est; et propterea determinatam poenam non apposuit, ne videretur prorsus iram prohibere. Concilium autem posuit nunc pro iudicio Iudaeorum, ne videatur semper nova inducere ac peregrina docere.* Augustinus. *In istis autem tribus sententiis subauditio verborum intuenda est. Habet enim prima sententia omnia verba necessaria, ut nihil subaudiatur. Qui irascitur, inquit, fratri suo, sine causa, secundum quosdam; in secunda vero, cum ait qui autem dixerit fratri suo: racha, subauditur sine causa; nam in tertia, ubi ait qui autem dixerit: fatue, duo subaudiuntur: fratri suo et sine causa. Et hoc est unde defenditur quod apostolus Galatas vocat stultos, quos etiam fratres nominat: non enim id facit sine causa.*

Lectio 14

[85388] Catena in Mt., cap. 5 l. 14 Augustinus de Serm. Dom. *Si irasci non est fas fratri, aut dicere racha, aut fatue, multo minus in animo tenere aliquid, ut in odium indignatio convertatur;*

et ideo subdit si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te, et cetera. Hieronymus. *Non dixit: si tu habes aliquid adversus fratrem tuum, sed si frater tuus habet aliquid adversum te, ut durior tibi reconciliationis imponatur necessitas.* Augustinus. *Tunc enim ipse habet adversus nos, si nos eum in aliquo laesimus: nam nos adversus illum habemus, si ille nos laeserit, ubi non est opus pergere ad reconciliationem: non enim veniam postulabis ab eo qui tibi fecit iniuriam; sed tantum dimittas, sicut tibi a domino dimitti cupis quod ipse commiseris.* Chrysostomus super Matth. *Si autem ille te laeserit, et prius rogaveris, magnam habebis mercedem.* Chrysostomus in Matth. *Sed si aliquis propter amorem proximi ei reconciliari non curat, ad hoc eum inducit ut saltem eius opus non remaneat imperfectum, et praecipue in loco sacro; unde subdit relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo.* Chrysostomus super Matth. *Ecce a discordantibus accipere non vult sacrificium. Hinc ergo perpendite quantum sit malum discordiae, propter quod et illud abiicitur per quod culpa relaxatur. Vide autem misericordiam Dei, quomodo hominum utilitates amplius aspicit quam suos honores: plus enim diligit concordiam fidelium quam munera: quamdiu enim fideles homines aliquam dissensionem habuerint, munus eorum non suscipitur, oratio eorum non exauditur. Nemo enim inter duos inimicos potest esse fidelis amicus amborum; ideo et Deus non vult esse amicus fidelium, quamdiu inter se fuerint inimici. Et nos ergo fidem Deo non servamus, si inimicos eius non diligimus et amicos eius odimus. Qualis autem praecessit offensio, talis debet sequi reconciliatio. Si cogitatu offendisti, cogitatu reconciliare; si verbis offendisti, verbis reconciliare; si operibus offendisti, operibus reconciliare. Omne enim peccatum quo modo committitur, eo modo de ipso poenitentia agitur.* Hilarius in Matth. *Reconciliata autem humana pace, reverti in divina iubet, in Dei caritatem de caritate hominum transituros. Et ideo sequitur et tunc veniens offeres munus tuum.* Augustinus. *Si autem quod hic dicitur, accipiatur ad litteram, fortassis aliquis credit ita fieri oportere, si frater sit praesens: non enim diutius differri potest, cum munus tuum relinquere ante altare iubearis. Si vero de absente, et, quod fieri potest, etiam trans mare constituto aliquid tale veniat in mentem, absurdum est credere ante altare munus relinquendum, quod post terras et maria pererrata offeras Deo. Et ideo prorsus intro ad spiritualia refugere cogimus, ut quod dictum est, sine absurditate possit intelligi. Altare itaque spiritualiter fidem accipere possumus. Munus enim quod offerimus Deo sive doctrina, sive oratio, vel quicquid aliud, Deo acceptum esse non potest nisi fide fulciatur. Si ergo fratrem in aliquo laesimus, pergendum est ad reconciliationem, non pedibus corporis, sed motibus animi, ubi te humili affectu prosternas fratri in conspectu eius, cuius munus es oblaturus. Ita enim, ac si praesens sit, poteris eum non simulato animo lenire veniam postulando, atque inde veniens, idest intentionem revocans ad id quod agere coeperas, offeras munus tuum.*

Lectio 15

[85389] Catena in Mt., cap. 5 l. 15 Hilarius in Matth. *Quia nullum tempus vacuum affectu placabilitatis dominus esse permittit, cito in vitae nostrae via reconciliari nos adversario praecepit,*

ne in mortis tempus non inita pace transeamus; et ideo dicit esto consentiens adversario tuo cito dum es cum eo in via, ne forte tradat te adversarius iudici. Hieronymus. *Pro eo quod nos habemus in Latinis codicibus consentiens, in Graecis scriptum est eunoon, quod interpretatur benevolus, aut benignus.* Augustinus de Serm. Dom. *Sed videamus quis sit adversarius, cui iubemur esse benevoli. Aut enim Diabolus est, aut homo, aut caro, aut Deus, aut praeceptum eius. Sed Diabolo non video qualiter iubeamur esse benevoli aut consentientes: ubi enim benevolentia, ibi amicitia; nec quisquam dixerit amicitiam cum Diabolo esse faciendam; neque concordare cum illo expedit cui semel renuntiando bellum indiximus; neque consentire illi oportet, cui si nunquam consensissemus, nunquam in istas incidissemus materias.* Hieronymus. *Quidam tamen dicunt a salvatore praecipi ut simus benevoli erga Diabolum, ne faciamus eum poenam sustinere pro nobis, quem dicunt pro nobis esse torquendum, si ei consenserimus vitia suggerenti. Quidam cautius disputant, in Baptismate singulos pactum inire cum Diabolo ei abrenuntiando. Si ergo servaverimus pactum, benevoli et consentientes sumus adversario, et nequaquam in carcere recludendi.* Augustinus. *Non autem video quomodo accipiam, ab homine nos iudici tradi, ubi Christum iudicem intelligo, ante cuius tribunal omnes exhiberi oportet. Quomodo ergo iudici traditurus est qui ante iudicem pariter exhibetur? Et etiam si occidendo quis nocuerit homini, non erit iam tempus quo concordet cum eo in via, idest in hac vita; nec tamen ideo non sanabitur poenitendo. Carni vero multo minus video quomodo consentientes esse iubeamur; magis enim peccatores ei consentiunt: qui vero eam servituti subiiciunt, non ei consentiunt, sed eam sibi consentire cogunt.* Hieronymus. *Quomodo etiam caro mittenda erit in carcerem si animae non consenserit, cum et anima et caro pariter recludendae sint, nec quicquam possit caro facere nisi quod animus imperaverit?* Augustinus. *Fortassis ergo iubemur Deo consentire, quia ab eo peccando recessimus, ut adversarius noster dici possit dum nobis resistit: Deus enim superbis resistit. Quisquis ergo in hac vita non fuerit reconciliatus Deo per mortem filii eius, tradetur ab illo iudici, idest filio, cui pater iudicium dedit. Quomodo autem potest recte dici homo esse in via cum Deo, nisi quia Deus ubique est? Aut si non placet dici impios esse cum Deo, qui ubique praesto est, sicut non dicimus caecos esse cum luce quae eos circumfundit, unum reliquum est ut hic adversarium praeceptum Dei intelligamus, quod adversatur peccare volentibus, et datum est nobis ad hanc vitam ut sit nobiscum in via; cui oportet nos consentire cito, legendo, praeaudiendo, deferendo ei culmen auctoritatis, ut quod aliquis intelligit non oderit propter hoc quod adversatur peccatis suis, sed magis diligat propter correctionem; quod vero obscurum est, oret ut intelligat.* Hieronymus. *Sed ex praecedentibus manifestus est sensus, quod dominus nos ad concordiam proximi cohortatur; nam supra dictum est vade reconciliari fratri tuo.* Chrysostomus super Matth. *Festinat enim dominus ut ad amicitiam festinemus inimicorum nostrorum quamdiu vivimus in hac vita, sciens quam periculosum est si unus ex inimicis pace non facta mortuus fuerit. Si enim inimicantes per mortem iveritis ante iudicem, tradet te Christo, convincens te reum iudicio eius. Tradet autem te iudici, etiam si te prius rogaverit: qui enim rogat prius inimicum, reum facit eum ante Deum.* Hilarius in Matth. *Vel adversarius tradet vos iudici, quia manens in eum simultatis vestrae ira vos arguit.* Augustinus. *Iudicem intelligo Christum: pater enim omne iudicium dedit filio; ministrum autem intelligo Angelum: et Angeli, inquit Matthaeus, ministrabant ei; et cum Angelis suis venturum credimus ad iudicandum. Unde sequitur et iudex tradat te ministro.* Chrysostomus super Matth. *Vel ministro, idest Angelo poenarum crudeli, et ille mittet te in carcerem Gehennae; unde sequitur et in carcerem mittaris.* Augustinus. *Carcerem autem intelligo poenas, videlicet tenebrarum. Et ne quis istum carcerem contemneret, sequitur amen dico tibi: non exies inde donec reddas novissimum quadrantem.* Hieronymus. *Quadrans genus nummi est quod habet duo minuta; hoc est ergo: non egredieris de carcere donec etiam minuta peccata persolvas.* Augustinus. *Aut enim pro eo positum est quod nihil relinquitur impunitum; sicut cum volumus exprimere aliquid ita exactum ut nihil relinqueretur, dicimus usque ad fecem; vel significantur sub nomine quadrantis novissimi terrena peccata. Quarta enim pars elementorum huius mundi, et ea novissima, terra invenitur. In hoc autem quod dictum est solvas, significatur poena aeterna. Et sicut positum est donec, ubi dictum est: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos sub pedibus tuis (non enim cum fuerint inimici sub pedibus positi, desinit regnare), ita et hic accipi potest non exies donec solveris quadrantem; semper non exiturum, quia solvet semper novissimum quadrantem, dum sempiternas poenas peccatorum terrenorum luet.* Chrysostomus super Matth. *Vel si quidem in hoc saeculo pacem feceris, etiam gravissimi operis poteris accipere indulgentiam; si autem semel condemnatus fueris, missus in carcerem, non solum de gravibus peccatis, sed etiam de verbo otioso, quod potest significari per quadrantem, exigentur a te supplicia.* Hilarius in Matth. *Quia enim caritas plurimum peccatorum tegit, novissimum poenae quadrantem solvemus, nisi pretio ipsius culpa criminum redimatur.* Chrysostomus super Matth. *Vel angustiae huius mundi appellantur carceres, in quas plerumque peccantes mittuntur a Deo.* Chrysostomus in Matth. *Vel loquitur hic de iudicibus qui sunt in mundo isto et de via quae est ad hoc iudicium et de carcere isto, ut non solum a futuris, sed et a praesentibus auditorem inducat, quae sunt ante oculos, et magis consueverunt movere; sicut et Paulus dicit: si male feceris, time potestatem: non enim sine causa gladium portat.*

Lectio 16

[85390] Catena in Mt., cap. 5 l. 16 Chrysostomus in Matth. *Postquam dominus quid primum mandatum contineret edocuit, scilicet non occides, instituto pergens ordine provehitur ad secundum, dicens audistis quia dictum est antiquis: non moechaberis.* Augustinus de decem chordis. *Idest, non ibis ad aliquam aliam praeter uxorem tuam. Si enim hoc exigis ab uxore, non vis hoc reddere uxori, cum debeas in virtute praecedere uxorem. Turpe autem est ut vir dicat hoc non posse fieri. Quod femina facit, vir non potest? Noli autem dicere: uxorem non habeo, ad meretricem pergo, nec hoc praeceptum violo, quod dicit non moechaberis; iam enim nosti pretium tuum, iam nosti quod manduces, quod bibas. Abstine ergo te a fornicationibus. Cum enim imaginem Dei (quod es tu) corrumpis per fornicationes et defluentias libidinis, ipse etiam dominus, qui scit quid tibi utile sit, hoc praecipit, ne per illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse coepisti.* Augustinus contra Faustum. *Sed quoniam putabant Pharisaei, tantummodo corporalem cum femina illicitam commixtionem vocari moechiam, demonstravit dominus talem concupiscentiam nihil aliud esse, dicens ego autem dico vobis quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus*

est eam in corde suo. Quod autem lex praecipit: non concupisces uxorem proximi tui, videbatur Iudaeis intelligendum esse de ablatione non de concubitu. Hieronymus. *Inter pathos, et propathian, idest inter passionem et propassionem, hoc interest, quod passio reputatur in vitium, propassio, licet vitii culpam habeat, tamen non tenetur in crimine. Ergo qui viderit mulierem, et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est. Si ergo consenserit, de propassione transivit ad passionem, et huic non voluntas peccandi deest, sed occasio. Quicumque igitur viderit ad concupiscendum, idest sic aspexerit ut concupiscat, et facere disponat, recte moechatus dicitur in corde suo.* Augustinus de Serm. Dom. *Nam tria sunt quibus impletur peccatum: scilicet suggestio quae per memoriam fit, sive per corporis sensus; quod si frui delectaverit, delectatio illicita refrenanda est; si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum est. Verumtamen delectatio ante consensum vel nulla est, vel tenuis; cui consentire peccatum est. Si autem et in factum processerit, videtur satiari et extingui cupiditas. Sed postea cum suggestio repetitur, maior accenditur delectatio, quae adhuc minor est quam illa quae in consuetudinem vertitur; quam vincere difficile est.* Gregorius Moralium. *Quisquis vero incaute exterius respicit, plerumque in delectationem peccati cadit, atque obligatus desideriis, incipit velle quod noluit. Valde namque est quod caro deorsum trahit, et semel species formae cordi per oculos alligata, vix magni luctaminis manu solvitur. Providendum ergo nobis est: quia intueri non debet quod non licet concupisci. Ut enim munda mens in cogitatione servetur, a lascivia voluptatis suae deprimendi sunt oculi, quasi quidam raptores ad culpam.* Chrysostomus in Matth. *Si ergo studeas venustis vultibus oculos frequenter infigere, profecto capieris, etiam si secundo et tertio possis fortasse animum continere. Neque enim extra naturam aleamque humanam consistis. Qui enim in se flammam cupiditatis accenderit, etiam absente muliere quam vidit, iugiter apud se turpium rerum simulacra depingit, et nonnumquam ad flagitium ipsum etiam opere pervenit. Si qua vero ideo ornatur et comitur, ut in se oculos hominum irritet, etiam si nullum pulchritudine sua potuerit vulnerare, dabit tamen extrema supplicia: paravit quippe venenum, porrexit poculum, etiam si nullus qui biberet inventus sit. Quod autem ad solos viros videtur dirigere, etiam feminis competit: cum enim capiti loquitur, toti profecto corpori admonitio communis est.*

Lectio 17

[85391] Catena in Mt., cap. 5 l. 17 Glossa. *Quia non solum peccata vitanda sunt, sed et occasiones peccatorum tollendae, postquam docuit vitare moechiae peccatum, non solum in opere, sed etiam in corde, consequenter docet occasiones peccatorum abscindere, dicens quod si oculus tuus dexter scandalizat te.* Chrysostomus super Matth. *Sed, si secundum prophetam, non est sanitas in carne nostra, quot membra quis habet, debet abscindere, ut secundum malitiam carnis, sufficiat poena membrorum. Sed videamus si sic possibile est intelligere de oculo corporali vel manu. Sicut totus homo, cum conversus fuerit ad Deum, mortuus est peccato, sic et oculus, cum desierit male aspicere, eiectus est peccato; sed neque sic convenit. Si enim dexter oculus scandalizat, sinister quid facit? Numquid contradicit dextero, ut quasi innocens reservetur?* Hieronymus. *In dextero ergo oculo et*

dextera manu, et fratrum et uxoris et liberorum atque affinium et propinquorum innititur affectus; quem si ad contemplandam veram lucem nobis impedimento cernimus, debemus truncare huiusmodi portiones. Augustinus de Serm. Dom. *Quemadmodum autem in oculo contemplatio, sic in manu actio recte intelligitur. Per oculum autem intelligimus dilectissimum amicum: solet enim ab eis qui vehementer volunt exprimere dilectionem suam, ita dici: diligo eum ut oculum meum. Oportet autem intelligi per oculum amicum consiliarium, quia oculus iter demonstrat. Quod autem additum est, dexter, fortasse ad augendam vim dilectionis valet: dextrum enim oculum homines magis formidant amittere. Vel quia dexter est, intelligitur consiliarius in rebus divinis, sinister autem oculus est consiliarius in rebus terrenis; ut sic ille sit sensus: quicquid illud est quod ita diligis ut pro dextero oculo habeas, si scandalizat te, idest si impedimento est tibi ad veram beatitudinem, eiice eum, et proiice abs te. De sinistro autem scandalizante superfluum erat dicere, quando quidem nec dextero parcendum est. Dextera autem manus accipitur dilectus adiutor in divinis operibus; sinistra autem in operibus quae huic vitae et corpori sunt necessaria.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter vult Christus ut non solum de periculo nostri peccati curemus, sed etiam ne ad nos pertinentes turbae aliquid agant: ut puta si habes aliquem amicum qui res tuas bene aspicit, quasi proprius oculus, aut qui procurat res tuas quasi propria manus, si eum agnoveris aliquid turpiter agere, proiice eum longe abs te, quia scandalizat te: quia non solum pro nostro peccato, sed etiam proximorum, quos prohibere possumus, dabimus rationem.* Hilarius in Matth. *Fit ergo innocentiae gradus celsior: carere enim non solum propriis vitiis, sed etiam extrinsecus incidentibus admonemur.* Hieronymus. *Vel aliter. Quia supra de concupiscentia mulieris dixerat, recte nunc cogitationem et sensum in diversa volitantem oculum nuncupavit. Per dexteram autem et ceteras corporis partes, voluntatis ad effectum initia demonstrantur.* Chrysostomus super Matth. *Oculus enim iste carnalis speculum est interioris oculi. Habet autem et corpus suum sensum, quod est oculus sinister, et appetitum, quod est manus sinistra. Partes autem animae, dexterae vocantur, quoniam in libero arbitrio anima est creata, et sub lege iustitiae, ut recte videat et agat. Pars autem corporis, quae non habet liberum arbitrium, et est sub lege peccati, sinistra dicitur. Non autem carnis sensum vel appetitum praecidere iubet: desideria enim carnis retinere possumus, ut non faciamus quod desiderat caro; praecidere autem non possumus, ut non desideret. Quando autem ex proposito volumus malum et cogitamus, tunc dexter sensus et dextera voluntas nos scandalizant, et ideo hic praecidere iubet. Possunt enim praecidi propter arbitrii libertatem. Vel aliter. Omne bonum generaliter quod nos vel alios scandalizat, praescindere debemus a nobis; sicut si visito aliquam mulierem causa religionis, bonus respectus est oculus dexter; sed si assidue visitans decidi in laqueum desiderii eius, vel etiam quidam videntes scandalizantur, dexter oculus scandalizat, quod bonum est scandalizat: oculus enim dexter est bonus respectus, idest intentio; manus dextera, bona voluntas.* Glossa. *Vel oculus dexter est vita contemplativa, quae scandalizat in desidiam mittendo, vel arrogantiam, vel cum ex infirmitate contemplari ad purum non valemus. Dextera autem manus est bona operatio, vel vita activa, quae scandalizat dum per saeculi frequentiam et occupationis taedio illaqueamur. Si quis ergo non potest frui contemplativa, non torpeat otio ab activa, vel ne, dum occupatur actibus, arescat ab interna dulcedine.* Remigius. *Sed quare eiiciendus sit dexter oculus et dextera manus abscindenda, manifestat cum subdit expedit enim*, et cetera. Chrysostomus super Matth. *Quoniam enim alter* *alterius membra sumus, melius est ut sine uno tali membro salvemur, quam ut volentes tales habere, et ipsi pereamus cum eis. Vel melius est ut sine uno respectu aut uno bono opere salvemur, quam dum omnia opera bona volumus facere, cum omnibus pereamus.*

Lectio 18

[85392] Catena in Mt., cap. 5 l. 18 Glossa. *Docuerat superius dominus alienam uxorem non esse concupiscendam; consequenter hic docet suam non esse dimittendam, dicens dictum est autem: quicumque dimiserit uxorem suam, det illi libellum repudii.* Hieronymus. *In posteriori parte istum locum plenius dominus et salvator exponit, quod Moyses libellum repudii dari iusserit propter duritiam cordis maritorum, non dissidium concedens, sed auferens homicidium.* Chrysostomus super Matth. *Quando enim Moyses filios Israel eduxit de Aegypto, genere quidem erant Israelitae, moribus autem Aegyptii. Propter mores gentilium contingebat ut vir odiret uxorem, et quia dimittere illam non permittebatur, paratus erat interficere eam aut assidue affligere. Ideo iussit dari libellum repudii, non quia bonum erat, sed quia remedium erat mali peioris.* Hilarius in Matth. *Sed dominus aequitatem in omnes concilians, manere eam maxime in coniugiorum pace praecepit; unde subdit ego autem dico vobis, quia omnis qui dimiserit uxorem suam*, et cetera. Augustinus contra Faustum. *Quod hic praecepit dominus de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex praecipit, ut Manichaeus dicebat; neque enim ait lex: qui voluerit dimittat uxorem, cui esset contrarium non dimittere; sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps libelli conscriptione refractus absisteret, praesertim quia, ut perhibetur apud Hebraeos, scribere litteras Hebraeas nulli fas erat nisi Scribis solis, qui excellentiorem profitebantur scientiam. Ad hos igitur lex mittere voluit eum quem iussit libellum dare repudii, si dimisisset uxorem, qui inter ipsum et uxorem pacifice agendo, concordiam suaderent, et libellum non scriberent nisi in animo nimis perverso consilium concordiae non valeret. Sic ergo neque primorum hominum legem per verborum additamenta implevit, neque illam quae per Moysen data est, quasi contrariorum oppositione destruxit, ut Manichaeus dicebat; sed potius omnia ex Hebraeorum lege commemorata ita commendavit ut quicquid ex persona sua insuper loqueretur, vel ad expositionem requirendam valeret, si quid illa obscure posuisset, vel ad tutius observandum quod illa voluisset.* Augustinus de Serm. Dom. *Qui ergo dimittendi moram quaesivit, significavit quantum potuit duris hominibus, se nolle dissidium. Dominus ergo ad illud confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit, dicens excepta causa fornicationis; ceteras vero universas molestias, si quae forte extiterint, iubet pro fide coniugali fortiter sustineri.* Chrysostomus super Matth. *Si enim extraneorum vitia supportare debemus, dicente apostolo: invicem onera vestra portate, quanto magis uxorum? Vir autem Christianus non solum se inquinare non debet, sed nec aliis inquinandi occasionem praebere; alioquin illorum crimen ad istius redundat peccatum qui aliis committendi criminis factus est causa. Qui ergo dimittens uxorem occasionem dedit adulteriorum committendorum, ut et illa adulteretur in alterum et alter in illam, pro adulteriis huiusmodi condemnatur; et ideo*

dicit quod qui dimiserit uxorem suam, facit eam moechari. Augustinus. *Ulterius etiam moechum dicit virum qui eam duxerit quae dimissa est a viro, scilicet per libellum repudii; et ideo subdit et qui dimissam duxerit, adulterat.* Chrysostomus in Matth. *Non enim dicas quoniam vir suus eam dimisit, quia etiam postquam dimissa est, remanet dimittentis uxor.* Augustinus. *Huius autem rei apostolus terminum ostendit, qui tamdiu observandum dicit quamdiu vir eius vivit. Illo autem mortuo dat nubendi licentiam. Si autem non conceditur alteri nubere mulieri vivente viro a quo recessit, multo minus fas est illicita cum quibuslibet stupra committere; neque enim contra istud praeceptum, quo dominus dimitti coniugem vetat, facit qui cum ea non carnaliter, sed spiritualiter vivit, cum non eam dimittat. Beatiora namque sunt coniugia eorum qui inter se pari consensu continentiam servant. Oritur autem hic quaestio: cum dominus causa fornicationis permittat dimitti uxorem, qualiter hic intelligenda sit fornicatio: utrum ut eam fornicationem credamus dictam quae stupris committitur, an quemadmodum Scripturae solent fornicationem vocare omnem illicitam corruptionem, sicut est idololatria, vel avaritia, et omnis iam transgressio legis per illicitam concupiscentiam. Sed si licet, secundum apostolum, ut dimittatur coniux infidelis, quamvis melius sit non dimittere, et tamen non licet secundum praeceptum domini ut dimittatur coniux, nisi causa fornicationis; fornicatio est etiam ipsa infidelitas. Porro si infidelitas fornicatio est, et idololatria infidelitas, et avaritia idololatria, non est dubitandum et avaritiam fornicationem esse. Quis ergo iam quamlibet illicitam concupiscentiam potest recte a fornicationis genere separare, si avaritia fornicatio est?* Augustinus in Lib. Retract. *Nolo tamen putare lectorem in re tam difficili istam sibi disputationem nostram debere sufficere: non enim omne peccatum fornicatio est spiritalis: neque enim omnem peccantem Deus perdit, qui quotidie sanctos suos exaudit dicentes: dimitte nobis debita nostra, cum perdat omnem qui fornicatur ab eo. Utrum etiam propter hanc liceat dimittere uxorem, latebrosissima quaestio est; licere tamen propter istam quae in stupris committitur, nulla quaestio est.* Augustinus in Lib. 83 quaest. *Si enim aliquis asserat solam illam fornicationem dominum admittere ad causam relinquendae coniugis, quae concubitu illicito perpetratur, potest dicere dominum de utroque fideli dixisse, ut neutri liceat alterum relinquere nisi causa fornicationis.* Augustinus de Serm. Dom. *Non tantum fornicantem uxorem dimittere conceditur, sed quisquis eam quoque uxorem dimittit a qua ipse cogitur fornicari, causa fornicationis utique dimittit, non tantum illius, sed et suae: illius, quia fornicatur; suae, ne fornicetur.* Augustinus de fide et operibus. *Eodem etiam modo eam rectissime dimittit, si viro suo dicat: non ero uxor tua nisi nihil de latrocinio divitias congreges, aut si quid aliud vel facinorosum vel flagitiosum in viro monuerit. Tunc enim ille cui hoc uxor dicit, si veraciter poenitens est, membrum quod eum scandalizat amputabit.* Augustinus de Serm. Dom. *Nihil autem est iniquius quam fornicationis causa uxorem dimittere, si et ipse convincitur fornicari; occurrit enim illud: in quo alterum iudicas, teipsum condemnas. De eo autem quod dicit et qui dimissam duxerit, adulterat, potest quaeri utrum sicut moechatur ille qui eam ducit, sic et illa quam ducit: iubetur enim ab apostolo et illa manere innupta, aut viro reconciliari. Sed tamen si discesserit a viro, multum interest utrum dimittat an dimittatur: si enim ipsa virum dimiserit et alteri nupserit, videtur cupiditate mutandi coniugii virum priorem reliquisse; quae adulterina cogitatio est; sed si dimittatur a viro, inveniri non potest quomodo, cum vir et mulier pari consensu misceatur, unus eorum moechatus sit, et non alter. Huc accedit quia si moechatur ille ducendo eam quae dimissa* *est a viro, ipsa facit eum moechari; quod hic dominus vetat.*

Lectio 19

[85393] Catena in Mt., cap. 5 l. 19 Glossa. *Docuerat supra dominus non esse iniuriam proximo inferendam, prohibendo iram cum homicidio, concupiscentiam cum adulterio, et dimissionem uxoris cum libello repudii; nunc autem consequenter docet ab iniuria Dei abstinendum, cum prohibet non solum periurium tamquam malum, sed etiam iuramentum tamquam mali occasionem; unde dicit iterum audistis quia dictum est antiquis: non periurabis. Dicitur enim in Levitico: non periurabis in nomine meo; et ne creaturas facerent sibi deos, praecepit reddere Deo iuramenta, et non iurare per creaturas; unde subditur redde autem domino iuramenta tua; idest, si iurare contigerit, per creatorem iurabis, non per creaturam; unde dicitur in Deuteronomio: dominum Deum tuum timebis, et per nomen eius iurabis.* Hieronymus. *Hoc autem quasi parvulis fuerat lege concessum, ut quomodo victimas immolabant Deo, ne eas idolis immolarent, sic et iurare permitterentur in Deum non quod recte hoc facerent, sed quod melius esset Deo hoc exhibere quam Daemoniis.* Chrysostomus super Matth. *Nemo enim frequenter iurat qui non aliquando periuret; sicut qui fecit consuetudinem multa loqui, aliquando loquitur importuna.* Augustinus contra Faustum. *Quia vero periurare grave peccatum est, longius autem remotus est a periurio qui nec iurare consuevit quam qui verum iurare proclivis est, maluit nos dominus non iurantes non recedere a vero, quam verum iurantes, appropinquare periurio; unde subdit ego autem dico vobis: non iurare omnino.* Augustinus de Serm. Dom. *In quo Pharisaeorum iustitiam, quae est non peierare, confirmat: non enim potest periurare qui non iurat. Sed quoniam ille iurat qui adhibet Deum testem, considerandum est ne contra hoc praeceptum domini apostolus fecisse videatur, quia saepe hoc modo iuravit cum dixit: quae scribo vobis ecce coram Deo, quia non mentior. Et: testis est mihi Deus, cui servio in spiritu meo. Nisi forte quis dicat tunc cavendam esse iurationem cum aliquid dicitur per quod iuratur: ut non iuraverit, quia non dixit per Deum, sed dixit testis est mihi Deus. Ridiculum est hoc putare; sed tamen etiam sciat hoc modo iurasse apostolum dicentem: quotidie morior per gloriam vestram, fratres. Quod ne quis ita existimet dictum tamquam si diceretur: vestra gloria me fecit quotidie mori, Graeca exemplaria diiudicant, in quibus quod scriptum est, ni tin kauchisin himeteran, idest per gloriam vestram, non nisi a iurante dicitur.* Augustinus contra mendacium. *Sed pleraque in verbis intelligere non valentes, in factis sanctorum colligimus quemadmodum oporteat accipi quod facile in aliam partem duceretur, nisi exemplis revocaretur. Iuravit apostolus in epistolis suis, et sic ostendit quomodo accipiendum est quod dictum est dico autem vobis non iurare omnino, ne scilicet iurando, ad facilitatem iurandi veniatur, ex facilitate autem iurandi veniatur ad consuetudinem, a consuetudine in periurium decidatur. Et ideo non invenitur iurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam praecipitem. Et tamen dominus omnino ait non iurare: non enim concessit ut id liceret scribentibus. Sed quia praecepti violati reum Paulum praesertim in epistolis conscriptis nefas est dicere, est intelligendum illud quod positum est, omnino, ad hoc positum, ut*

quantum in te est non affectes, vel quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas iusiurandum. Augustinus contra Faustum. *In scriptis ergo ubi est consideratio maior, pluribus locis apostolus iurasse invenitur, ne quisquam putaret etiam verum iurando peccari, sed potius intelligeret humanae fragilitatis corda non iurando tutius a periurio conservari.* Hieronymus. *Denique considera, quod hic salvator non per Deum iurare prohibuit, sed per caelum, per terram et per Hierosolymam et per caput tuum: hanc enim per elementa iurandi pessimam consuetudinem semper habuere Iudaei. Qui iurat, aut veneratur aut diligit eum per quem iurat; Iudaei autem per Angelos et urbem Ierusalem et templum et elementa iurantes, creaturas venerabantur Dei honore; cum in lege praeceptum sit ut non iuremus nisi per dominum Deum nostrum.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel ideo additum est neque per caelum, quia Iudaei non putabant se teneri iuramento, si per ista iurassent; ac si dicat: cum iuras per caelum et terram, non te arbitreris non debere domino iusiurandum tuum, quia per eum iurare convinceris cuius caelum thronus est et cuius terra scabellum est; quod non est sic dictum quasi habeat Deus collocata membra in caelo et in terra, ut nos cum sedemus: sed illa sedes Dei iudicium significat. Et quoniam in hoc universo mundi corpore maximam speciem caelum habet, sedere in caelo dicitur tamquam praestantior sit excellenti pulchritudine vis divina; terramque dicitur calcare, quod minimam speciem ordinet in extremis. Spiritualiter autem sanctas animas caeli nomine significat, et terrae, peccatrices: quoniam: spiritualis omnia iudicat. Peccatori autem dictum est: terra es et in terram ibis. Et qui in lege manere voluit, sub lege ponitur; et ideo congruenter dicit scabellum pedum eius. Sequitur neque per Hierosolymam, quia civitas est magni regis; quod melius dicitur quam si diceret mea, cum tamen hoc dixisse intelligatur. Et quia ipse utique est dominus. Domino iusiurandum debet qui per Hierosolymam iurat. Sequitur neque per caput tuum iuraveris. Quid enim poterat quisquam magis ad se pertinere arbitrari quam caput suum? Sed quomodo nostrum est ubi potestatem faciendi unum capillum album aut nigrum non habemus? Propter quod dicitur quia non potes unum capillum album facere aut nigrum. Ergo Deo debet iusiurandum quisquis etiam per caput suum iurare voluerit. Et hinc etiam cetera intelliguntur.* Chrysostomus in Matth. *Attendite autem, quod elementa mundi extollit, non ex propria natura, sed ex habitudine quam habent ad Deum, ne idololatriae daretur occasio.* Rabanus. *Qui autem iurare prohibuit, quomodo loqui oporteat docuit, subdens sit autem sermo vester: est, est, non, non; idest quod est, sufficiat dicere: est; quod non est, sufficiat dicere: non est. Sive ideo dicitur bis, est, est, non, non, ut quod ore affirmas, operibus probes; et quod verbis negas, factis non confirmes.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. In fidei simplicitate viventibus iurare opus non est cum quibus semper quod est, est, quod non, non; et per hoc eorum et opus et sermo omnis in verbo est.* Hieronymus. *Evangelica igitur veritas non recipit iuramentum, cum omnis sermo fideli pro iuramento sit.* Augustinus de Serm. Dom. *Quapropter qui intelligit non in bonis sed in necessariis iurationem habendam, refrenet se quantum potest, ut non ea utatur nisi in necessitate, cum videt pigros esse homines ad credendum quod utile est credere, nisi iuratione firmetur. Hoc ergo est bonum et appetendum, quod hic dicitur sit sermo vester: est, est, non, non. Quod autem his abundantius est, a malo est, idest, si iurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades; quae utique infirmitas malum est. Itaque non dixit: quod amplius est, malum est; tu enim non malum facis qui bene uteris iuratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades; sed a malo est illius cuius infirmitate* *iurare cogeris.* Chrysostomus in Matth. *Vel a malo est, idest ab infirmitate eorum quibus lex iurare permisit. Ita enim Christus non monstrat veterem legem Diaboli esse; sed a veteri imperfectione ducit ad abundantem novitatem.*

Lectio 20

[85394] Catena in Mt., cap. 5 l. 20 Glossa. *Quia superius docuerat dominus non esse proximo iniuriam inferendam, nec irreverentiam domino, consequenter hic docet qualiter se Christianus habere debeat ad iniuriam sibi inferentes; unde dicit audistis quia dictum est: oculum pro oculo, et dentem pro dente.* Augustinus contra Faustum. *Quod quidem ad reprimendas flammas odiorum in se invicem saevientium et immoderatos animos refrenandos ita praeceptum est. Quis enim facile contentus est tantum rependere vindictae quantum accipit iniuriae? Nonne videmus leviter laesos homines moliri caedem, sitire sanguinem vixque invenire in malis inimici unde satientur? Huic igitur immoderatae ac iniustae ultionis lex iustum modum figens, poenam talionis instituit; hoc est, ut qualem quisque intulit iniuriam, tale supplicium rependat; quod non fomes, sed limes furoris est; non ut id quod sopitum erat, hinc accenderetur, sed ne id quod ardebat, ultra extenderetur; imposita est enim iusta vindicta, quae iuste debetur ei qui passus fuerit iniuriam. Quod autem debetur, etsi benigne remittitur, non tamen inique repetitur. Itaque cum peccet qui immoderate vult vindicari, non peccet autem qui iuste vult vindicari, remotior est a peccato qui non vult omnino vindicari; et ideo subdit ego autem dico vobis non resistere malo. Poteram autem et ego sic ponere: dictum est antiquis: non iuste vindicabis; ego autem dico vobis: ne vindicetis, quod adimpletio est, si per haec verba, quod legi defuit, a Christo additum mihi videretur; ac non potius id quod lex volebat efficere, ne iniuste se quisquam vindicaret, conservari tutius, si omnino non vindicaret.* Chrysostomus super Matth. *Sine hoc enim mandato, legis mandatum stare non potest, quia si secundum legis mandatum omnibus reddere mala pro malis coeperimus, omnes efficiemur mali, eo quod persequentes abundant. Si autem, secundum Christi praeceptum, non resistitur malo, et si mali non leniuntur, tamen boni permanebunt bonis.* Hieronymus. *Dominus ergo noster, vicissitudinem tollens, truncat initia peccatorum: in lege namque culpa emendatur, hic peccatorum auferuntur exordia.* Glossa. *Vel potest dici, quod dominus hoc dixit, iustitiae veteris legis aliquid addens.* Augustinus de Serm. Dom. *Pharisaeorum enim iustitia minor est, non excedere vindictae modum: et hoc est pacis inchoatio; perfecta autem pax est talem penitus nolle vindictam. Intra illud ergo primum quod praeter legem est, ut maius malum pro minori malo reddatur, et hoc quod dominus perficiendis discipulis dicit, ne pro malo ullum malum reddatur, medium locum tenet ut tantum reddatur quantum et acceptum est; per quod a summa discordia ad summam concordiam transitus factus est. Quisquis enim malum prior infert, maxime a iustitia distat; quisquis autem nulli prior malefecit, sed tamen laesus rependit gravius, recessit aliquantum a summa iniquitate; qui vero tantum reddit quantum accepit, iam aliquid donat: iustum est enim eum qui laesit prior, gravius laedi. Hanc ergo inchoatam minimam iustitiam ille perficit qui legem venit implere. Duos autem gradus qui intersunt, intelligendos relinquit: nam*

est qui non reddat tantum, sed minus; et hinc ascendit, qui omnino nil rependerit; quod parum videtur domino, nisi et amplius sit paratus suscipere. Quapropter non ait non reddere malum pro malo, sed non resistere adversus malum; ut non solum non rependas quod tibi fuerat irrogatum, sed etiam non resistas quin aliud irrogetur. Hoc enim est quod convenienter exponitur: sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe ei et alteram: quod ad misericordiam pertinere maxime sentiunt qui eis quos multum diligunt, serviunt, vel pravis vel phreneticis, a quibus multa saepe patiuntur; et si eorum salus id exigat, praebent se etiam ut plura patiantur. Docet ergo dominus medicus animarum, ut discipuli sui, eorum quorum saluti consulere vellent, imbecillitates aequo animo tolerarent. Omnis namque improbitas ex imbecillitate animi venit; quia nihil Innocentius est eo qui in virtute perfectus est. Augustinus de mendacio. *Ea vero quae in novo testamento a sanctis facta sunt, valent ad exempla intelligendarum Scripturarum, quae in praeceptis digesta sunt, velut cum legimus in Evangelio Lucae: accepisti alapam et cetera. Exemplum autem patientiae nullum quam ipsius domini excellentius invenimus; et ipse cum alapa percussus esset, non ait: ecce alteram maxillam, sed ait: si male dixi, exprobra de malo; si autem bene, quid me caedis? Ubi ostendit illam praeparationem alterius maxillae in corde faciendam.* Augustinus de Serm. Dom. *Paratus enim fuit dominus non solum in alteram maxillam caedi pro salute omnium, sed in toto corpore crucifigi. Quaeri autem potest quid sit dextera maxilla. Sed cum facies sit qua quisque cognoscitur, in faciem caedi, secundum apostolum est contemni ac despici. Sed quoniam facies non potest dici dextera et sinistra, et tamen nobilitas est secundum Deum et secundum saeculum, ita distribuitur tamquam in dexteram maxillam et sinistram, ut in quocumque discipulo Christi contemptum fuerit quod Christianus est, multo magis in se contemni paratus sit, si quos huiusmodi saeculi honores habet. Omnia autem in quibus improbitatem aliquam patimur, in duo genera dividuntur: quorum unum est quod restituit non potest, alterum quod potest. Sed in illo quod restitui non potest, vindictae solatium quaeri solet. Quid enim prodest quod percussus repercutis? Numquid propterea quod in corpore laesum est restituitur? Sed tumidus animus talia fomenta desiderat.* Chrysostomus super Matth. *Numquid autem si repercusseris eum, compescuisti eum, ut te non percutiat? Sed magis excitasti eum ut adhuc percutiat. Nam iracundia per iracundiam non compescitur, sed amplius irritatur.* Augustinus de Serm. Dom. *Unde dominus potius misericorditer perferendam alterius infirmitatem iudicat, quam alieno supplicio suam mitigandam; neque tamen hic ea vindicta prohibetur quae ad correctionem valet: ipsa enim pertinet ad misericordiam, nec impedit illud propositum quo quisquam paratus est ab eo quem correctum esse vult plura perferre. Requiritur tamen ut et ille vindicet cui ordine rerum potestas data est, et ea voluntate vindicet qua pater in filium parvulum, quem odisse non potest. Sancti autem viri nonnulla peccata morte punierunt, quo et viventibus utilis metus incuteretur, et illis qui morte puniebantur non ipsa mors noceret, sed peccatum quod augeri posset si viverent. Inde est quod Elias multos morte affecit; de quo cum exemplum cepissent discipuli, reprehendit in eis dominus non exemplum prophetae, sed ignorantiam vindicandi, animadvertens eos non amore correctionis, sed odio desiderare vindictam. Sed postquam eos docuit diligere proximum, infuso etiam spiritu sancto, non defuerunt tales vindictae: nam et verbis Petri Ananias et uxor eius exanimes ceciderunt; et Paulus apostolus tradidit quemdam Satanae in interitum carnis; et ideo quidam adversus corporales vindictas quae sunt in veteri testamento, nescio qua caecitate* *saeviunt, quo animo facta sunt, nescientes.* Augustinus ad Bonifacium comitem. *Quis autem mente sobrius regibus dicat: non ad vos pertinet quis velit esse, sive religiosus sive sacrilegus? Quibus dici non potest: non ad vos pertinet in regno vestro, quis velit pudicus esse aut impudicus. Melius est quidem ad Deum colendum doctrina homines duci, quam poena compelli; multis autem profuit, quod experimentis probavimus, prius dolore vel timore cogi, ut postea possint doceri, aut quod iam verbis didicerant, opere sectari. Sicut enim meliores sunt quos dirigit amor, ita plures sunt quos corrigit timor. Agnoscant in apostolo Paulo prius cogentem Christum, et postea docentem.* Augustinus de Serm. Dom. *Tenebitur ergo in hoc iniuriarum genere quod per vindictam luitur, iste modus a Christianis: ut accepta iniuria non surgat odium, sed paratus sit animus plura perpeti, nec correctionem negligat qui vel consilio vel auctoritate uti potest.* Hieronymus. *Secundum autem mysticos intellectus percussa dextera nostra, non debemus sinistram praebere, sed alteram, hoc est alteram dexteram: iustus enim sinistram non habet. Si nos haereticus in disputatione percusserit, et dextrum dogma voluerit vulnerare, opponatur ei aliud de Scripturis testimonium.* Augustinus de Serm. Dom. *Aliud autem iniuriarum genus et quod integrum restitui potest: cuius duae sunt species: una ad pecuniam, altera ad opera pertinet; unde de primo horum duorum subdit et ei qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium. Sicut ergo quod positum est de percussa maxilla, omnia significat quae sic ingeruntur ab improbis ut restitui non possint nisi vindicta, ita quod positum est de vestimento, omnia significat quae possunt restitui sine vindicta; et hoc etiam ad praeparationem cordis, non ad ostensionem operis praeceptum recte intelligitur. Et quod de tunica et vestimento dictum est, in omnibus faciendum est quae aliquo iure temporaliter nostra esse dicimus. Si enim de necessariis hoc imperatum est, quanto magis superflua contemnere convenit? Et hoc ipse signat cum dicit qui vult tecum in iudicio contendere; omnia ergo intelliguntur de quibus in iudicio nobiscum contendi potest. Sed utrum et de servis accipiendum sit, magna quaestio est: non enim Christianum oportet sic possidere servum quomodo equum, quamvis fieri possit ut maiori pretio valeat equus quam servus. Sed si servus rectius a te regitur quam ab illo qui eum cupit auferre, nescio utrum quisquam audeat dicere eum ut vestimentum debere contemni.* Chrysostomus super Matth. *Indigna autem res est ut homo fidelis stet in iudicio ante conspectum iudicis infidelis. Vel si fidelis, certe saecularis, et qui te venerari debuerat propter dignitatem fidei, iudicat te propter necessitatem causae, perdes dignitatem Christi propter negotium mundi. Deinde omne iudicium irritatio cordis est, et cogitationum malarum: nam si videris quod causa tua fraudibus aut pecuniis expugnetur, et similiter tu causae tuae adesse festinas, etsi ab initio hoc consilium non habuisti.* Augustinus Enchir. *Et ideo prohibuit hic dominus suos de saecularibus rebus cum aliis habere iudicium. Tamen cum apostolus sinit in Ecclesia talia iudicia finiri inter fratres, fratribus iudicantibus, extra Ecclesiam vero terribiliter vetat; manifestum est quid secundum veniam concedatur infirmis.* Gregorius Moralium. *Sed tamen quidam dum temporalia nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi; quidam vero sunt servata caritate prohibendi, non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant. Plus enim ipsis raptoribus debemus metuere quam rebus irrationabilibus defendendis inhiare. Cum autem pro terrena re pax a corde cum proximo scinditur, apparet quod plus res quam proximus amatur.* Augustinus de Serm. Dom. *Tertium vero iniuriarum genus quod ad operam pertinet, ex utroque confectum est et cum vindicta,* *et sine vindicta potest restitui: nam qui angariat hominem, et cogit se improbe adiuvari ab invito, et poenam improbitatis potest luere, et operam reddere. In hoc ergo genere iniuriarum, dominus docet animum Christianum esse patientissimum, et ad plura perferenda paratum; unde subdit et quicumque te angariaverit mille passus, vade cum illo alia duo. Et hoc utique monet non tam ut pedibus agas, quam ut animo sis paratus.* Chrysostomus in Matth. *Angariare enim est iniuste trahere et sine ratione vexare.* Augustinus de Serm. Dom. *Sic ergo dictum putamus vade cum illo alia duo, scilicet millia, ut tria compleri voluerit, quo numero significatur perfectio, ut meminerit quisquis hoc facit, perfectam se implere iustitiam; propter quod et tribus exemplis hoc praeceptum insinuavit, et in hoc tertio exemplo, simplo duplum additur, ut triplum compleatur. Vel per hoc accipitur quod in praecipiendo tamquam tolerabilius incipiens paulatim creverit; nam primo praeberi voluit alteram maxillam, cum fuerit dextra percussa, ut minus perferre paratus sis quam pertulisti. Deinde illi qui tunicam vult tollere, iubet et pallium dimitti, vel vestimentum, secundum aliam litteram; quod aut tantumdem est, aut non multo amplius. Tertio de mille passibus, quibus addenda dicit duo millia, usque ad duplum perducit. Sed quoniam parum est non nocere, nisi et beneficium praestes, consequenter adiungit et dicit qui autem petit a te, da ei.* Chrysostomus super Matth. *Quia divitiae nostrae non sunt, sed Dei: Deus enim dispensatores divitiarum suarum voluit nos esse, non dominos.* Hieronymus. *Sed si de eleemosynis tantum intelligamus, in pluribus pauperibus hoc stare non potest; sed et divites si semper dederint, semper dare non poterunt.* Augustinus de Serm. Dom. *Dicit ergo: omni petenti da, non omnia petenti, ut id des quod dare honeste potes et iuste. Quid enim si pecuniam petat qua innocentem conetur opprimere? Quid si stuprum petat? Dandum est ergo quod nec tibi nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest; et cum negaveris quod petit, indicanda est iustitia, ut non eum inanem dimittas, et aliquando melius aliquid dabis, cum petentem iniuste correxeris.* Augustinus ad Vincentium. *Utilius enim esurienti panis tollitur, si de cibo securus iustitiam negligat, quam esurienti panis frangitur, ut vi iniustitiae seductus acquiescat.* Hieronymus. *Potest enim intelligi de pecunia doctrinae quae nunquam deficit, sed quanto plus datur, tanto amplius duplicatur.* Augustinus de Serm. Dom. *Quod autem ait et volenti mutuari a te ne avertaris, ad animam referendum est; hilarem enim datorem diligit Deus. Mutuatur autem omnis qui accipit, etsi ipse non soluturus sit, quia misericordibus Deus plura restituit. Aut si non placet accipere mutuantem nisi eum qui accipit redditurus, intelligendum est dominum ipsa duo genera praestandi esse complexum: nam aut donamus, aut reddituro commendamus. Recte ergo ad hoc beneficii genus hortando dicit ne avertaris, idest, ne propterea voluntatem alienes, quasi Deus non redditurus sit, cum homo reddiderit: cum enim ex praecepto Dei facis, infructuosum esse non potest.* Chrysostomus super Matth. *Ergo iubet nos Christus mutuum dare, non tamen sub usuris: quia qui sic dat, non sua dat, sed aliena tollit; de uno vinculo solvit, et multis alligat; et non propter Dei iustitiam dat, sed propter proprium lucrum. Similis est etiam pecunia usuraria aspidis morsui: nam sicut venenum aspidis latenter omnia membra corrumpit, sic usura omnes facultates convertit in debitum.* Augustinus ad Marcellinum. *Obiciunt autem quidam, quod haec Christi doctrina rei publicae moribus nulla ex parte conveniat: nam quis, inquiunt, tolli sibi ab hoste aliquid patiatur, vel Romanae provinciae depraedatoribus non mala velit belli iure rependere? Sunt autem ista praecepta patientiae semper in cordis praeparatione retinenda, ipsaque benevolentia, ne* *reddatur malum pro malo, semper in voluntate complenda est. Agenda sunt autem multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis; ac per hoc si terrena res publica praecepta Christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis iustitiaeque pacatam societatem victis facilius consulatur; nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur: quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas velut hostis interior roboratur.*

Lectio 21

[85395] Catena in Mt., cap. 5 l. 21 Glossa. *Docuit dominus supra, iniuriam inferenti non esse resistendum, sed ad plura perferenda paratum esse; nunc autem ulterius docet iniuriam inferentibus impendendum esse caritatis affectum simul et effectum. Et cum praemissa ad complementum iustitiae legis pertineant, convenienter hoc ultimum rite pertinet ad impletionem caritatis, quae, secundum apostolum, est legis plenitudo. Dicit ergo audistis quia dictum est: diliges proximum tuum.* Augustinus de Doctr. Christ. *Quod autem nullum hominem excepit qui praecepit proximum diligere, dominus in parabola semivivi relicti ostendit, dicens proximum qui erga illum extitit misericors, ut eum intelligamus proximum cui exhibendum esset misericordiae officium, si indigeret: quod nulli negandum esse, quis non videat? Domino dicente benefacite his qui oderunt vos.* Augustinus de Serm. Dom. *Gradum autem esse in Pharisaeorum iustitia, quae ad legem veterem pertineret, hinc intelligitur quod multi etiam eos a quibus diliguntur oderunt. Ascendit ergo aliquem gradum qui proximum diligit, quamvis adhuc oderit inimicum; unde ad hoc designandum subditur et odio habebis inimicum tuum: quae vox non est accipienda ut iubentis iusto, sed permittentis infirmo.* Augustinus contra Faustum. *Quaero autem a Manichaeis, cur proprium velint esse legis Moysi quod dictum est antiquis oderis inimicum tuum. An et Paulus non dixit homines quosdam Deo odibiles? Quaerendum est ergo quomodo intelligatur exemplo Dei, cui dixit Paulus quosdam odibiles, odio habendos inimicos; et rursus exemplo Dei, qui facit solem suum oriri super bonos et malos, diligendos inimicos. Haec itaque regula est qua et oderimus inimicum propter id quod in eo malum est, idest iniquitatem, et diligamus inimicum propter id quod in eo bonum est, idest rationalem creaturam. Audito igitur et non intellecto quod antiquis dictum erat oderis inimicum tuum, ferebantur homines in hominis odium, cum non deberent odire nisi vitium. Hos ergo corrigit dominus cum subdit ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros; ut qui iam dixerat: non veni solvere legem sed implere, praecipiendo utique ut diligamus inimicos, cogeret nos intelligere quomodo possemus unum eumdemque hominem et odisse propter culpam, et diligere propter naturam.* Glossa. *Sed sciendum est, in toto corpore legis non esse scriptum odio habebis inimicum tuum; sed hoc dicitur quantum ad traditionem Scribarum, quibus visum est hoc addendum, quia dominus praecepit filiis Israel persequi inimicos et delere Amalech de sub caelo.* Chrysostomus super Matth. *Sicut enim quod dictum est non concupisces, non dictum est ad carnem, sed ad animam, sic in hoc loco caro quidem inimicum suum diligere non potest, anima autem potest: quia dilectio vel odium carnis in*

sensu est, animae vero in intellectu. Quando ergo nocemur ab aliquo, etsi sentimus odium, non tamen exequi volumus; cognosce quia caro nostra odit inimicum, anima vero diligit. Gregorius Moralium. *Inimici autem dilectio tunc veraciter custoditur cum non de profectu deiicimur, nec de ruina illius laetamur. Non enim amat aliquis quem non vult esse meliorem, eumque stantem voto persequitur quem cecidisse gratulatur. Evenire tamen plerumque solet ut, non amissa caritate, et inimici nos ruina laetificet, et rursum eius gloria sine invidiae culpa contristet; cum et redeunte eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque iniuste opprimi timemus. Sed ad hoc servandum est discretionis examen, ne cum nostra odia exequimur, fallamur sub specie utilitatis alienae. Oportet etiam pensare quid debemus ruinae peccatoris, et quid iustitiae ferientis; nam cum perversum quemquam omnipotens percutit, et congaudendum est iustitiae iudicis, et condolendum miseriae pereuntis.* Glossa. *Qui autem sunt contra Ecclesiam, tribus modis ei adversantur: odio, verbis, cruciatu corporis. Ecclesia contra diligit, unde dicit diligite inimicos vestros; benefacit, unde sequitur benefacite his qui oderunt vos; et orat, unde sequitur et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* Hieronymus. *Multi praecepta Dei imbecillitate sua, non sanctorum viribus aestimantes, impossibilia putant esse quae praecepta sunt; et dicunt sufficere virtutibus, non odisse inimicos; ceterum diligere plus praecipi quam humana natura patiatur. Sciendum est ergo Christum non impossibilia praecipere, sed perfecta; quae fecit David in Saul et Absalon; Stephanus quoque martyr pro lapidantibus deprecatus est, et Paulus anathema cupit esse pro persecutoribus suis. Hoc autem Iesus et docuit et fecit, dicens: pater, ignosce illis.* Augustinus Enchir. *Sed perfectorum sunt ista filiorum Dei: quo quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum, orando Deum secumque luctando, perducere. Tamen hoc tam magnum bonum, tantae multitudinis non est, quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Augustinus de Serm. Dom. *Oritur autem hic quaestio, quod huic praecepto domini in quo nos hortatur orare pro inimicis, multae aliae Scripturae partes videntur adversae: quia in prophetis inveniuntur multae imprecationes adversus inimicos, ut est illud Ps. 108, 9: fiant filii eius pupilli. Sed sciendum, quod prophetae solent figura imprecantis futura praedicere. Sed illud magis movet quod dicit Ioannes: est autem peccatum ad mortem, non pro illo dico ut oret quis; aperte enim ostendit esse aliquos fratres pro quibus orare nobis non praecipitur, per hoc quod praemittit: si quis scit peccare fratrem suum etc., cum dominus etiam pro persecutoribus nos iubeat orare. Nec ista quaestio solvi potest, nisi fateamur aliqua peccata esse in fratribus, quae inimicorum persecutione sunt graviora. Nam et Stephanus orat pro eis a quibus lapidatur, quia nondum Christo crediderant; et apostolus Paulus non orat pro Alexandro, quia frater erat et, per invidentiam, fraternitatem oppugnando peccaverat. Pro quo autem non oras, iam non contra illum oras. Sed quid agimus de his contra quos oratum a sanctis accipimus, non ut corrigerentur (nam hoc modo pro ipsis potius oratum est), sed illam ultimam damnationem, non sicut contra domini traditorem per prophetam (nam illa, praedictio futurorum, non optatio supplicii fuit), sed sicut in Apocalypsi legimus martyres orare ut vindicentur? Sed hinc non oportet moveri. Quis enim audeat affirmare utrum contra ipsos homines, an contra regnum peccati petierint? Nam ipsa iustitiae et misericordiae vindicta martyrum, ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt. Destruitur autem partim correctione hominum, partim damnatione perseverantium* *in peccato. Nonne tibi videtur Paulus in seipso Stephanum vindicasse cum dicit: castigo corpus meum et in servitutem redigo?* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Vel animae occisorum clamant, vindicari se postulantes; sicut sanguis Abel clamavit de terra non voce, sed ratione. Nam et opus opificem laudare dicitur per hoc ipsum quod videntem se oblectet; non enim tam impatientes sunt sancti ut urgeant fieri quod sciunt tempore praefinito futurum.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem quot gradus ascendit, et qualiter nos in ipsum virtutis verticem statuit. Primus gradus est non incipere iniuriam; secundus ut iniuriam ulciscens, aequali supplicio sis contentus; tertius non facere vexanti quae quis passus est; quartus exponere seipsum ad patiendum mala; quintus amplius se tribuere quam ille vult qui fecit mala; sextus non odio habere eum qui hoc operatur; septimus diligere; octavus benefacere; nonus pro ipso orare. Et quia magnum erat praeceptum, praeclarum praemium subdit, scilicet fieri similes Deo; unde dicit ut sitis filii patris vestri qui in caelis est.* Hieronymus. *Si quis enim praecepta Dei custodiat, filius Dei efficitur; ergo non in natura filius est, hic scilicet de quo loquitur, sed arbitrio suo.* Augustinus de Serm. Dom. *Ex illa autem regula intelligendum est quod hic dicitur, qua et Ioannes dicit: dedit eis potestatem filios Dei fieri. Unus enim naturaliter filius est; nos autem potestate accepta efficimur filii, inquantum illa quae ab eo praecipiuntur implemus. Itaque non ait: facite ista, quia estis filii; sed: facite ista, ut sitis filii. Cum autem ad hoc nos vocat, ad similitudinem suam vocat; unde sequitur qui solem suum facit oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos. Potest autem per solem intelligi non iste visibilis, sed ille de quo dicitur: vobis qui timetis nomen domini, orietur sol iustitiae, et per pluviam irrigatio doctrinae veritatis, quia et bonis et malis apparuit et evangelizatus est Christus.* Hilarius in Matth. *Vel in Baptismi et spiritus sacramento tribuit solem et pluviam.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel potest accipi sol iste visibilis, et pluvia qua fructus gignuntur: quia iniqui in libro sapientiae plangunt: sol non ortus est nobis. Et de pluvia spirituali dicitur: mandabo nubibus meis ne pluant super eam. Sed sive hoc sive illud, magna Dei bonitate fit, quae nobis imitanda praecipitur. Non autem solum ait qui facit solem oriri, sed addidit suum, idest quem ipse fecit; ut hinc admoneremur quanta liberalitate ex praecepto eius praestare debemus quod non creamus, sed ex muneribus eius accipimus.* Augustinus ad Vincentium. *Sed sicut ista dona eius laudamus, ita etiam flagella in eos quos diligit cogitemus. Unde non omnis qui parcit, amicus est, nec omnis qui verberat, inimicus; melius est enim cum severitate diligere, quam cum lenitate decipere.* Chrysostomus super Matth. *Caute autem dixit super iustos et iniustos, non super iustos ut iniustos: quia omnia bona Deus non propter homines dat, sed propter sanctos, sicut et flagella propter peccatores; sed in nobis non separat peccatores a iustis, ne desperent; nec in malis iustos a peccatoribus, ne glorientur; maxime cum malis bona non prosint quae male viventes ad praeiudicium suum percipiunt; nec bonis mala noceant, sed magis prosint ad iustitiae lucrum.* Augustinus de Civ. Dei. *Nam bonus temporalibus bonis non extollitur, nec malis frangitur. Malus autem ideo huiusmodi infelicitate punitur, quia felicitate corrumpitur. Vel ideo ista temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali habere cernuntur, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni afficiuntur.* Glossa. *Amare autem amantem, naturae est; inimicum vero amare est caritatis; et ideo sequitur si enim diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, scilicet in caelo? Nullam: de his enim dicitur: recepistis mercedem vestram. Sed tamen haec oportet facere, illa non* *omittere.* Rabanus. *Si ergo peccatores erga dilectores suos natura duce volunt esse benefici, multo magis vos maioris dilectionis signo amplecti debetis etiam non amantes; unde sequitur nonne et publicani hoc faciunt? Idest qui publica vectigalia exigunt, vel qui publica negotia saeculi vel lucra sectantur.* Glossa. *Si vero pro his tantum oraveritis qui aliqua affinitate vobis coniuncti sunt, quid amplius habet beneficium vestrum quam infidelium? Unde sequitur et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? Salutatio enim est quaedam species orationis. Nonne et ethnici hoc faciunt?* Rabanus. *Idest gentiles: nam ethnos Graece, Latine gens dicitur, qui tales sunt ut fuerunt geniti, scilicet sub peccato.* Remigius. *Quia vero perfectio dilectionis ultra dilectionem inimicorum non potest procedere, ideo postquam dominus praecepit diligere inimicos, subiunxit estote ergo et vos perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est. Ipse quidem perfectus est ut omnipotens, homo autem ut ab omnipotente adiutus: nam sicut quandoque in Scripturis pro veritate et aequalitate accipitur, ut ibi: sicut fui cum Moyse, ita ero et tecum; aliquando autem pro similitudine, ut hic.* Chrysostomus super Matth. *Sicut enim filii carnales similant patres in aliquo corporis signo, ita filii spirituales Deum in sanctitate.*

Lectio 22

[85396] Catena in Mt., cap. 5 l. 22 Glossa. *Postquam Christus legem quantum ad praecepta implevit, incipit nunc eam adimplere quantum ad promissa, ut pro caelesti mercede praecepta Dei faciamus, non pro terrenis quae lex promittebat. Omnia autem terrena ad duo potissima reducuntur: scilicet ad humanam gloriam, et ad terrenorum affluentiam; quorum utrumque in lege promissum esse videtur. De gloria enim dicitur in Deuteronomio: faciet te dominus excelsiorem cunctis gentibus quae versantur in terra. De affluentia vero temporalium ibidem subditur: abundare te faciet dominus in omnibus bonis. Et ideo dominus haec duo ab intentione fidelium excludit, scilicet gloriam et terrenorum affluentiam. Sed sciendum quod appetitus gloriae propinquus est virtuti.* Chrysostomus super Matth. *Ubi enim res agitur gloriosa, ibi facilius invenit locum gloriationis occasio; et ideo intentionem gloriae primo dominus excludit: prae omnibus enim vitiis carnalibus periculosius hoc esse in hominibus intellexit: cum enim omnia mala servos Diaboli vexent, concupiscentia vanae gloriae magis vexat servos Dei quam servos Diaboli.* Prosper in libro Sentent. August. *Quas etiam vires nocendi habeat humanae gloriae amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit: quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est ea non delectari cum offertur.* Chrysostomus super Matth. *Intuere autem qualiter incepit velut de fera aliqua difficile cognita disputans, et apta furari eum qui non valde vigilat: occulte enim ingreditur, et omnia quae intus sunt, insensibiliter aufert.* Chrysostomus in Matth. *Et ideo hoc cautius cavendum mandat dicens attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus. Cor autem nostrum attendere debemus: invisibilis enim est serpens quem observare iubemur, et latenter ingreditur et seducit. Sed in corde mundo si surreptio inimici successerit, mox homo iustus discernit quia spiritu alieno pulsatur; si autem cor fuerit iniquitatibus plenum, suggestionem Diaboli non facile intelligit; et*

ideo praemisit ne irascaris, ne concupiscas: quia qui malis istis subiectus est, cor suum non potest attendere. Sed quomodo potest fieri ut non coram hominibus eleemosynam faciamus? Aut si fiat, quomodo non sentiemus? Si enim praesente aliquo occurrerit pauper, quomodo dabitur ei absconse? Sed educendo eum in secreto, videtur quia datur. Sed considera, quia non dixit: ne tantum coram hominibus faciatis; sed addidit ut videamini ab eis. Qui ergo non ideo facit ut ab hominibus videatur, etsi coram hominibus fecerit, non tamen coram hominibus fecisse videtur: qui enim aliquid facit propter Deum, neminem videt in corde suo nisi Deum propter quem facit; sicut artifex eum semper habet prae oculis qui sibi opus faciendum commisit. Gregorius Moralium. *Si ergo dantis gloriam quaerimus, et publicata nostra opera in conspectu illius occulta servamus; si vero per hoc nostram laudem concupiscimus, foras ab eius conspectu iam fusa sunt, etiam si a multis ignorentur. Sed valde perfectorum est, sic ostenso opere, auctoris gloriam quaerere, ut de illata laude, privata nesciant exultatione gaudere, quam infirmi quia perfecte contemnendo non superant, necesse est ut bonum quod operantur, abscondant.* Augustinus *de Serm. Dom. In hoc vero quod dicit ut videamini ab eis, nihil addens, apparet hoc eum prohibuisse ut ibi finem nostri propositi collocemus. Nam et apostolus qui dicit: si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem, alio loco dicit: ego omnibus per omnia placeo. Quod non ideo facit ut placeret hominibus, sed Deo, ad cuius amorem corda hominum volebat convertere ex eo quod eis placebat; sicut non absurde loqueretur qui diceret: in hoc opere quo navem quaero, non navem quaero, sed patriam.* Augustinus de Serm. Dom. *Dicit autem ut videamini ab eis, quia sunt quidam qui sic faciunt iustitiam coram hominibus ut non videantur ab eis, sed ut ipsa opera videantur, et glorificetur pater qui in caelis est: non enim suam iustitiam deputant, sed eius cuius fide vivunt.* Augustinus de Serm. Dom. *In hoc etiam quod addit alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum qui in caelis est, nihil aliud demonstrat, nisi illud, nos cavere oportere ne humanam laudem pro nostrorum operum mercede quaeramus.* Chrysostomus super Matth. *Quid autem a Deo recipies qui Deo nihil dedisti? Nam quod propter Deum fit, Deo datur, et ab eo recipitur; quod autem propter homines fit, in ventos effunditur. Quae est autem sapientia res dare, et verba vacua comparare, et mercedem Dei contemnere? Vel illum aspice a quo laudem expectas, qui te propter Deum facere putat; alioquin vituperaret te magis. Ille autem qui plena quidem voluntate propter homines facit, ille propter homines fecisse videtur. Si autem per alicuius cor cogitatio vana ascendit, desiderans hominibus apparere, anima autem intelligens contradicit, ille non propter homines fecisse videtur: quia quod cogitavit, passio carnis est; quod elegit, iudicium animae.*

Lectio 23

[85397] Catena in Mt., cap. 5 l. 23 Augustinus de Serm. Dom. *Generaliter supra dominus iustitiam nominavit cum dixit: attendite ne iustitiam etc.; nunc autem per partes exequitur.* Chrysostomus super Matth. *Ponit autem tria fortia bona, scilicet eleemosynam, orationem et ieiunium, contra tria mala adversus quae dominus tentationis bellum suscepit: pugnavit enim pro nobis contra gulam in*

eremo, contra avaritiam supra montem, contra vanam gloriam supra templum. Est ergo eleemosyna quae dispergit, contra avaritiam quae congregat; ieiunium contra gulam, quia ei contrarium; oratio vero contra vanam gloriam, quia cum omne malum ex malo nascatur, sola vana gloria de bono procedit: ideo non destruitur per bonum, sed magis nutritur: nullum ergo remedium potest esse contra vanam gloriam nisi oratio sola. Ambrosius. *Omnis autem sententia disciplinae Christianae in misericordia et pietate est; et ideo ab eleemosyna incipit, dicens cum ergo facis eleemosynam, noli tuba canere ante te.* Chrysostomus super Matth. *Tuba autem est omnis actus vel sermo per quem operis iactantia demonstratur; puta, qui facit eleemosynam quando aliquem videt praesentem vel intercedente aliquo, aut honestiori personae quae potest retribuere; alias autem non facit. Sed et si in loco secreto fecerit eo proposito ut laudabilis videatur, tuba est.* Augustinus de Serm. Dom. *Sic ergo quod dicit noli tuba canere ante te, ad hoc respicit quod superius ait attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus.* Hieronymus in Matth. *Qui autem tuba canit eleemosynam faciens, hypocrita est; et ideo subdit sicut hypocritae faciunt.* Isidorus Etymolog. *Nomen hypocritae tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personae, quam simulant, colorem perveniant, modo in specie viri, modo in feminae, ut fallant populum dum in ludis agunt.* Augustinus de Serm. Dom. *Sicut ergo hypocritae, idest simulatores, tamquam imitatores personarum aliarum, agunt partes illius quod non sunt - non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum -, sic et in Ecclesiis in omni vita humana quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est: simulat enim se iustum et non exhibet, qui totum fructum in laude hominum ponit.* Glossa. *Et ideo subdit loca publica, cum dicit in synagogis et vicis; et finem intentum cum subdit ut honorificentur ab hominibus.* Gregorius Moralium. *Sciendum vero est, quod sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent; quos nequaquam credendum est inter hypocritarum numerum currere: quia aliud est infirmitate, aliud callida simulatione peccare.* Augustinus. *Tales autem qui simulatione peccant, ab inspectore cordis Deo mercedem non capiunt, nisi fallaciae supplicium; et ideo subditur amen dico vobis, receperunt mercedem suam.* Hieronymus. *Non Dei mercedem, sed suam: laudati enim sunt ab hominibus, quorum causa exercuere virtutes.* Augustinus de Serm. Dom. *Hoc autem respicit ad illud quod supra posuit alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum. Sic ergo non quomodo illi eleemosynam facias, sed quomodo facienda sit, iubet convenienter, cum dicit te autem faciente eleemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem per superabundantiam dicitur, ac si dicat: si possibile est teipsum ignorare, et ipsas manus latere possibile esset, studiosissimum est tibi.* Chrysostomus super Matth. *Apostoli autem interpretantur in libro canonum sic: dextera est populus Christianus, qui est ad dexteram Christi; sinistra autem est omnis populus, qui est ad sinistram. Hoc ergo dicit, ne Christiano eleemosynam faciente, qui est dextera, infidelis aspiciat, qui est sinistra.* Augustinus de Serm. Dom. *Sed secundum hoc videbitur nulla esse culpa velle placere fidelibus, cum tamen in quorumlibet hominum laude finem boni operis constituere prohibeamur. Ut autem te imitentur quibus facta tua placuerint, non tantum fidelibus, sed etiam infidelibus exhibendum est. Si autem (ut alii dicunt) sinistram inimicum putaveris, ut nesciat inimicus tuus cum eleemosynam facis, cur ipse dominus inimicis Iudaeis circumstantibus misericorditer sanavit homines? Deinde quomodo cum ipso inimico faciemus, ut illud impleamus* *praeceptum: si esurierit inimicus tuus, ciba illum? Tertia opinio est ridenda eorum qui dicunt, sinistrae nomine uxorem significari; ut quoniam in re familiari tenaciores pecuniarum solent esse feminae, lateat eas cum aliquid viri alienis impendunt, propter domesticas lites. Non autem solis viris hoc praeceptum datum est, sed etiam feminis; cui ergo sinistrae iubetur femina occultare opus misericordiae suae? An etiam vir sinistra erit feminae? Quod si quispiam putat, cum praeceptum sit talibus, ut se invicem bonis moribus lucrifaciant, non sibi debent occultare bona opera sua: nec furta facienda sunt ut promereatur Deus. Quod si occultandum est aliquid quamdiu alterius infirmitas id aequo animo non potest sustinere, quamvis non illicite fiat, non tamen femina per sinistram significari facile apparet totius capituli significatione; et etiam quam sinistram vocet. Quod enim in hypocritis culpatum est, quod scilicet laudes hominum quaerunt, hoc tu facere vetaris; quapropter sinistra videtur significare delectationem laudis, dextera autem significat intentionem implendi praecepta divina. Cum ergo conscientiae facienti eleemosynam miscet se appetitio laudis humanae, fit sinistra conscientia dexterae. Nesciat ergo sinistra, idest, non se misceat conscientiae tuae laudis humanae appetitio. Dominus autem noster multo magis prohibet solam sinistram in nobis operari, quam eam miscere operibus dexterae. Quo autem fine hoc dixerit, ostendit cum subdit ut sit eleemosyna vestra in abscondito, idest in ipsa bona conscientia, quae humanis oculis demonstrari non potest, nec verbis aperiri, quandoquidem multi multa mentiuntur. Sufficit autem tibi ad promerendum praemium ipsa conscientia, si ab eo expectas praemium qui solus conscientiae inspector est. Et hoc est quod subditur et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi. Multa Latina exemplaria habent reddet tibi palam.* Chrysostomus super Matth. *Impossibile est enim ut opus bonum hominis in abscondito dimittat Deus; sed in hoc saeculo manifestat, et in illo glorificat, quia gloria Dei est; sicut et Diabolus manifestat malum, in quo malitiae eius virtus ostenditur. Proprie autem publicat Deus omne bonum in saeculo illo cuius bona non sunt communia bonis et malis; ideo cuicumque illic bene fecerit Deus, manifestum est quia pro mercede iustitiae suae meruit illud. Merces autem iustitiae in hoc saeculo manifesta non est; quia hic non solum boni, sed etiam mali sunt divites.* Augustinus de Serm. Dom. *Sed in Graecis exemplaribus, quae propria sunt, non invenimus palam.* Chrysostomus in Matth. *Si ergo vis habere inspectores eorum quae facis, ecce habes non solum Angelos aut Archangelos, sed Deum universorum.*

Caput 6

Lectio 1

[85398] Catena in Mt., cap. 6 l. 1 Chrysostomus super Matth. *Salomon dicit: ante orationem praepara animam tuam. Quod quidem facit qui faciens eleemosynam venit ad orationem: bona enim opera excitant fidem cordis et dant confidentiam animae apud Deum orandi. Ergo eleemosyna praeparatio est orationis, et idem dominus post eleemosynam convenienter de oratione nos instruit.* Augustinus de Serm. Dom. *Non autem hoc monet nunc ut oremus, sed quomodo oremus; sic nec superius ut faciamus eleemosynam, sed quo animo faciamus.* Chrysostomus super Matth. *Est*

autem oratio quasi quoddam spiritale tributum, quod anima offert Deo de visceribus suis. Quanto ergo gloriosior est, tanto cautius est servanda, ne propter homines facta vilescat; et ideo dicit cum oratis, non eritis sicut hypocritae. Chrysostomus in Matth. *Hypocritas vocat, qui Deum se fingentes orare, homines circumspiciunt; et ideo subdit qui amant in synagogis orare.* Chrysostomus super Matth. *Puto autem quod non ad locum hoc refert dominus, sed ad propositum orantis: in conventu enim fidelium orare laudabile est, sicut dictum est: in Ecclesiis benedicite Deum. Qui ergo sic orat ut ab hominibus videatur, non Deum aspicit, sed homines; et ideo quantum ad propositum suum in synagoga orat. Cuius autem orantis mens solum aspicit Deum, quamvis in synagoga oret, tamen apud se in secreto videtur orare. Sequitur et in angulis platearum, ut videantur absconse orare; et sic dupliciter laudantur: et quia orant, et quia absconse orant.* Glossa. *Vel anguli platearum sunt ubi via per transversum viae ducitur et quadrivium reddit.* Chrysostomus super Matth. *Eo ergo proposito in conventu vetat orare, ut a conventu videatur; unde subditur ut videantur ab hominibus. Orans ergo nihil novum faciat quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus extendendo.* Augustinus. *Non autem videri ab hominibus nefas est, sed ideo hoc agere ut ab hominibus videaris.* Chrysostomus in Matth. *A vana enim gloria ubique erui bonum est, maxime autem in oratione; si enim in hoc cogitationibus circumferimur, si ad orandum ingressi fuerimus hanc habentes aegritudinem, qualiter intelligemus ea quae a nobis dicuntur?* Augustinus. *Sic etiam fugienda est hominum scientia, si hoc animo aliquid fiat ut fructus expectetur placendi hominibus; unde subditur amen dico vobis, receperunt mercedem suam.* Chrysostomus super Matth. *Unusquisque enim ubi seminat, ibi metit: unde qui propter homines orant, non propter Deum, ab hominibus, non a Deo laudantur.* Chrysostomus in Matth. *Dicit autem receperunt, quia Deus retributionem quae est ab ipso, tribuere vellet; illi autem eam quae est ab hominibus, usurpant. Quomodo autem orandum sit, subiungit dicens tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora patrem tuum in abscondito.* Hieronymus. *Hoc simpliciter intellectum erudit auditorem, ut vanam orandi gloriam fugiat.* Chrysostomus super Matth. *Ut nemo sit ibi nisi ille qui orat: testis enim orantem gravat, non adiuvat.* Cyprianus de Orat. Domin. *In abditis etiam locis orare magis convenit fidei, ut sciamus dominum ubique esse praesentem et maiestatis suae plenitudine occulta penetrare. Possumus etiam intelligere per ostium domus, os corporis, ut non clamosa voce oremus Deum, sed tacito corde, propter tria: primo, quia Deus non voce clamosa pulsandus est, sed conscientia recta placandus, quia est cordis auditor; secundo, quia secretas orationes tuas non oportet alterum scire, nisi te et Deum; tertio, quia clamose orans, alterum iuxta te non permittis orare.* Cassianus Collat. *Cum summo etiam est orandum silentio, ut ipsos quoque inimicos nostros, qui orantibus nobis maxime insidiantur, lateat nostrae petitionis intentio.* Augustinus. *Vel per cubicula nostra sunt intelligenda corda nostra, de quibus dicitur: quae dicitis in cordibus vestris, in cubilibus vestris compungimini. Ostium est carnalis sensus; foris sunt omnia temporalia, quae per sensum cogitationes nostras penetrant, et turba vanorum phantasmatum orantibus obstrepunt.* Cyprianus. *Quae autem segnitia est alienari et capi ineptis cogitationibus et profanis, cum dominum deprecaris, quasi sit aliud quod magis debeas cogitare quam quod cum Deo loquaris? Quomodo te audiri a Deo postulas, cum teipsum non audias? Hoc est ab hoste non cavere, hoc est Deum negligentia orationis offendere.* Augustinus. *Claudendum est ergo ostium,* *idest carnali sensui resistendum, ut oratio spiritualis dirigatur ad patrem, quae fit in intimis cordis, ubi oratur pater in abscondito; unde sequitur et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Remigius. *Et est sensus: sufficiat tibi ut ille solus noverit tuam orationem qui omnium corda novit occulta, quia ipse qui est inspector, erit exauditor.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dixit: gratis dabit, sed reddet tibi; etenim debitorem seipsum tibi constituit.*

Lectio 2

[85399] Catena in Mt., cap. 6 l. 2 Augustinus de Serm. Dom. *Sicut hypocritarum est praebere se spectandos in oratione, quorum fructus est placere hominibus, ita est ethnicorum, idest gentilium, in multiloquio se putare exaudiri; et ideo subditur orantes autem nolite multum loqui.* Cassianus Collat. *Frequenter enim, sed breviter est orandum, ne immorantibus nobis, inferre aliquid nostro cordi insidiator possit inimicus.* Augustinus ad Probam. *Non tamen, ut quidam putant, hoc est orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso domino scriptum est, quod pernoctaverit in orando et prolixius oraverit, ut nobis praeberet exemplum. Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo iaculatas, ne illa violenter erepta, quae oranti plurimum est necessaria, per productiores moras hebetetur intentio; ac per hoc ipsi satis ostendunt hanc intentionem sicut non est obtundenda si perdurare non potest, ita si perduraverit, non cito esse rumpendam. Absit autem ab oratione multa locutio; sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio: nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Multum autem precari, est eum quem precamur diuturna cordis excitatione pulsare: nam plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu.* Chrysostomus in Matth. *Dissuadet igitur per hoc inanem locutionem in orando; puta cum non petimus decentia a Deo, sed potentatus et glorias, inimicos superare, et pecuniarum abundantiam. Iubet ergo hic non longas orationes facere. Longas autem dico non tempore, sed multitudine eorum quae dicuntur. Perseverare tamen oportet eos qui petunt. Orationi enim ait apostolus, instantes; non tamen iubet decem millium versuum orationem componere, et corde tenus enuntiare; quod occulte insinuat, cum dixit nolite multum loqui.* Glossa. *Damnat autem multiloquium orationis veniens de infidelitate; unde sequitur sicut ethnici faciunt. Gentilibus enim erat necessaria verborum multiplicitas, propter Daemones, qui nesciebant quid illi peterent, nisi illorum verbis instructi; unde sequitur putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur.* Augustinus de Serm. Dom. *Et revera omne multiloquium a gentilibus venit, qui exercendae linguae potius quam mundando animo dant operam, et hoc studii genus, etiam ad Deum prece flectendum transferre conantur.* Gregorius, Moralium. *Sed veraciter orare est amaros in compunctione gemitus, et non composita verba resonare; et ideo subditur nolite ergo assimilari eis.* Augustinus. *Si enim verba multa ad id proferuntur ut instruatur ignarus, quid eis opus est ad rerum omnium conditorem? Unde sequitur scit enim pater vester quid opus sit vobis, antequam petatis eum.* Hieronymus. *Consurgit autem in hoc loco quaedam haeresis philosophorum*

quorumdam, dogma perversum dicentium: si novit Deus quid oremus, et antequam petamus scit quo indigemus, frustra scienti loquimur. Quibus respondendum est, non narratores esse, sed rogatores. Aliud est enim narrare ignoranti, aliud scientem petere. Chrysostomus in Matth. *Non ergo oras ut doceas, sed flectas; ut familiaris efficiaris continuitate interpellationis; ut humilieris; ut rememoreris peccatorum tuorum.* Augustinus. *Nec etiam verbis nos agere debemus apud Deum, ut impetremus quod volumus, sed rebus quas animo gerimus, et intentione cogitationis, cum dilectione pura et supplici affectu.* Augustinus ad Probam. *Sed ideo per certa intervalla temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus nobisipsis innotescamus, et ad hoc augendum nosipsos acrius excitemus, ne variis curis quod tepescere coeperat, omnino frigescat, et penitus extinguatur nisi crebrius inflammetur. Nobis ergo necessaria sunt verba quibus commoveamur et inspiciamus quid petemus, non quibus dominum seu docendum seu flectendum esse credamus.* Augustinus de Serm. Dom. *Sed rursus quaeri potest, sive rebus sive verbis orandum sit, quid opus sit ipsa oratione, si Deus iam novit quid nobis necessarium sit, nisi quia ipsa orationis intentio cor nostrum serenat et purgat, capaciusque efficit ad excipienda divina munera, quae spiritualiter nobis infunduntur. Non enim ambitione precum nos exaudit Deus, qui semper paratus est dare suam lucem; sed nos non semper parati sumus accipere, cum inclinamur in alia. Fit ergo in oratione conversio corporis ad Deum et purgatio interioris oculi, cum ea quae cupiebantur, temporaliter excluduntur, ut acies cordis simplicis ferre possit simplicem lucem, et in ea manere cum gaudio, quo beata vita perficitur.*

Lectio 3

[85400] Catena in Mt., cap. 6 l. 3 Glossa. *Inter salutaria monita et divina quibus consuluit credentibus, formam orandi proposuit, et orationes composuit brevibus verbis, ut sit fiducia cito annuendi, quod breviter vult rogari; unde dicit pater noster qui es in caelis.* Cyprianus de Orat. Domin. *Qui fecit vivere, docuit et orare: ut dum oratione quam filius docuit, apud patrem loquimur, facilius audiamur. Amica et familiaris oratio est dominum de suo rogare. Agnoscat pater filii sui verba, cum precem facimus; et cum ipsum habeamus advocatum apud patrem pro peccatis nostris, quando peccatores pro delictis nostris petimus, advocati nostri verba promamus.* Glossa. *Non tamen his solis verbis oratur, sed et aliis sub eodem sensu conceptis, quibus cor nostrum accenditur.* Augustinus de Serm. Dom. *Cum autem in omni deprecatione benevolentia concilianda sit eius quem deprecamur, deinde dicendum quid deprecemur. Per laudem illius ad quem oratio dirigitur, solet benevolentia conciliari; et hoc in orationis principio poni solet: in quo dominus noster nihil aliud nos dicere iussit, nisi pater noster qui es in caelis. Multa quidem dicta sunt in laudem Dei; nusquam tamen invenitur praeceptum populo Israel, ut dicerent pater noster; sed est eis insinuatus ut dominus tamquam servis. Sed de populo Christiano apostolus dicit quod spiritum adoptionis accepit, in quo clamamus abba pater, quod non est meritorum nostrorum, sed gratiae, quam in oratione ponimus, cum dicimus pater. Quo nomine et caritas excitatur: quid enim carius debet esse filiis quam pater?*

Et supplex affectus, cum homines dicunt Deo pater noster; et quaedam impetrandi praesumptio: quid enim non det filiis petentibus, cum hoc ipsum ante dederit ut filii essent? Postremo quanta cura animum tangit, ut qui dicit pater noster, tanto patre non sit indignus? Admonentur etiam hinc divites, vel genere nobiles, cum facti fuerint Christiani, non superbire adversus pauperes vel ignobiles, quoniam simul dicunt Deo pater noster; quod non possunt pie ac vere dicere, nisi se fratres esse cognoscant. Chrysostomus in Matth. *Quod enim nocumentum est ex inferiori cognatione, cum secundum superiorem omnes simus copulati? Qui etiam patrem dixit, et peccatorum remissionem et adoptionem et hereditatem et fraternitatem, quae est ad unigenitum, et spiritus largitionem per unam hanc confessus est nuncupationem. Non enim possibile est vocare Deum patrem, nisi eum qui est omnibus istis bonis potitus. Dupliciter orantium igitur erigit sensum: et dignitate eius qui invocatur, et magnitudine beneficiorum, quibus orans potitus est.* Cyprianus de Orat. Domin. *Non autem dicimus pater meus, sed pater noster, quia pacis et unitatis magister noluit sigillatim et privatim precem fieri, ut qui eum precatur, pro se tantum precetur. Publica enim est nobis et communis oratio; et quando oramus, non pro uno tantum, sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. Sic enim unum orare pro omnibus voluit, quomodo in uno omnes ipse portavit.* Chrysostomus super Matth. *Pro se enim orare necessitas cogit, pro altero autem caritas fraternitatis hortatur. Dulcior autem est ante Deum oratio non quam necessitas transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat.* Glossa. *Dicitur etiam pater noster, quod commune est omnibus: non pater meus quod soli Christo convenit, qui est filius per naturam.* Chrysostomus super Matth. *Addit autem qui es in caelis, ut sciamus nos habere patrem caelestem, et erubescant se terrenis rebus substernere qui patrem habent in caelis.* Cassianus Collat. *Et ut ad illam regionem in qua patrem nostrum commorari fatemur, summo desiderio properemus.* Chrysostomus in Matth. *In caelis ergo cum dicit, non illic Deum concludens, hoc ait, sed a terra abducens orantem et excelsis regionibus affigens.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel dicitur esse in caelis, idest in sanctis et iustis; non enim spatio locorum continetur Deus. Sunt quidem caeli excellentia mundi corpora; et si in eis locus Dei esse credatur, melioris meriti sunt aves, quarum vita est Deo vicinior. Non autem est scriptum: prope est dominus excelsis hominibus, aut eis qui in montibus habitant; sed contritis corde. Sed sicut terra appellatur peccator, cui dictum est: terra es, et in terram ibis, sic caelum iustus e contrario dici potest. Recte ergo dicitur qui es in caelis: tantum enim spiritualiter interesse videtur inter iustos et peccatores, quantum corporaliter inter caelum et terram. Cuius rei significandae gratia orantes ad orientem convertimur, unde caelum surgit; non tamquam Deus ibi sit, ceteras mundi deserens partes, sed ut admoneatur animus ad naturam excellentiorem se convertere, id est ad Deum, cum corpus eius, quod terrenum est, ad corpus excellentius, idest ad corpus caeleste, convertatur. Convenit etiam ut omnium sensibus et parvulorum et magnorum bene sentiatur de Deo; et ideo qui nondum possunt incorporeum cogitare, tolerabilior est illorum opinio, si Deum in caelo potius esse credant quam in terra.*

Lectio 4

[85401] Catena in Mt., cap. 6 l. 4 Augustinus de Serm. Dom. *Dictum est quis sit qui petitur et ubi habitet; iam videamus quae sint petenda. Primum autem omnium quae petuntur hoc est: sanctificetur nomen tuum: quod non sic petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum habeatur ab hominibus; idest, ita innotescat Deus ut non aestimetur aliquid sanctius.* Chrysostomus in Matth. *Vel rogare iubet orantem, Deum per nostram glorificari vitam; ac si dicat: ita fac nos vivere ut per nos universa te glorificent. Sanctificetur enim idem est quod glorificetur. Digna est autem Deum deprecantis oratio, nihil petere ante patris gloriam, sed omnia eius laudi postponere.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Non optamus Deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed ut nomen eius sanctificetur in nobis. Quia enim ipse dixit: sancti estote, quia ego sanctus sum, id petimus et rogamus, ut qui in Baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse coeperimus perseveremus.* Augustinus de bono Persev. *Cur autem perseverantia ista poscitur a Deo, si, ut Pelagiani dicunt, non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate praestare?* Cyprianus de Orat. Domin. *Et hoc etiam ut sanctificemur, quotidie deprecamur: opus enim est nobis continua sanctificatione, ut qui quotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione assidua purgemus.*

Lectio 5

[85402] Catena in Mt., cap. 6 l. 5 Glossa. *Congrue sequitur ut post adoptionem filiorum, regnum petamus, quod filiis debetur; unde sequitur adveniat regnum tuum.* Augustinus de Serm. Dom. *Quod non ita dictum est, quasi nunc non regnet etiam in terra, semperque in ea regnaverit. Adveniat ergo accipiendum est ut manifestetur hominibus. Nulli autem licebit ignorare regnum Dei, cum eius unigenitus non solum intelligibiliter, sed etiam visibiliter venerit iudicare vivos et mortuos. Tunc autem esse futurum iudicii diem dominus docet, cum Evangelium praedicatum fuerit in omnibus gentibus; quae res pertinet ad sanctificationem nominis Dei.* Hieronymus. *Vel generaliter pro totius mundi petit regno, ut Diabolus in mundo regnare desistat; vel ut in unoquoque regnet Deus, et non regnet peccatum in mortali hominum corpore.* Chrysostomus super Matth. *Vel nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis repromissum et Christi sanguine acquisitum; ut qui in saeculo ante servivimus, postmodum Christo dominante regnemus.* Augustinus ad Probam. *Regnum namque Dei veniet, sive velimus sive nolimus. Sed desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat, atque in eo regnemus.* Cassianus Collat. *Vel quia novit sanctus testimonio conscientiae suae, cum apparuerit regnum Dei, eius se futurum esse consortem.* Hieronymus *attendendum autem quod grandis audaciae sit et purae conscientiae postulare regnum Dei, et iudicium non timere.* Cyprianus de Orat. Domin. *Potest etiam et ipse Christus esse regnum Dei, quem venire quotidie cupimus, cuius adventus ut cito nobis repraesentetur optamus; nam cum resurrectio ipse sit, quia in ipso resurgimus, sic et regnum Dei potest intelligi, quia in illo regnaturi sumus. Bene autem regnum Dei petimus, idest caeleste, quia est et terrestre regnum. Sed qui renuntiavit iam saeculo, maior est etiam honoribus eius et regno; et ideo qui se Deo et Christo dedicat, non terrena, sed caelestia*

regna desiderat. Augustinus de bono Persev. *Cum autem petitur adveniat regnum, quid orant qui iam sancti sunt, nisi ut in ea sanctitate quae iam illis data est perseverent? Neque enim aliter veniet Dei regnum, quod his qui perseverant usque in finem, certum est esse venturum.*

Lectio 6

[85403] Catena in Mt., cap. 6 l. 6 Augustinus de Serm. Dom. *In illo beatitudinis regno vita beata perficietur in sanctis, sicut nunc in caelestibus Angelis. Et ideo post illam petitionem qua dicimus adveniat regnum tuum, sequitur fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra; idest, sicut in Angelis, qui sunt in caelo, voluntas tua fit, ut te perfruantur, nullo errore obnubilante eorum sapientiam, nulla miseria impediente eorum beatitudinem, ita fiat in sanctis tuis, qui in terra sunt, et de terra, quantum ad corpus attinet, facti sunt. Item fiat voluntas tua, recte intelligitur, obediatur praeceptis tuis: sicut in caelo, et in terra; idest, sicut ab Angelis, ita ab hominibus: non quod ipsi faciant ut velit Deus, sed quia faciunt quod ille vult; idest, faciunt secundum voluntatem eius.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem consequentiam optimam: quia enim concupiscere docuit caelestia per hoc quod dictum est adveniat regnum tuum, antequam ad caelum perveniatur, ipsam terram iussit fieri caelum, per hoc quod dicit fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* Hieronymus. *Erubescant autem ex hac sententia qui quotidie ruinas in caelo fieri mentiuntur.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel sicut in caelo et in terra, idest, sicut in iustis, ita in peccatoribus; tamquam si diceret: sicut faciunt voluntatem tuam iusti, etiam peccatores, ut ad te convertantur, sive, ita ut sua cuique tribuantur, quod fiet in extremo iudicio. Vel per caelum et terram, accipiamus spiritum et carnem. Et quod dicit apostolus: mente servio legi Dei; videamus factam Dei voluntatem in spiritu. In illa autem immutatione qua promittitur iustis, fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra, idest, sicut spiritus non resistit Deo, ita et corpus non resistat spiritui. Vel sicut in caelo et in terra, idest, sicut in ipso Iesu Christo, ita et in Ecclesia; tamquam in viro, qui patris voluntatem implevit, ita et in femina, quae illi desponsata est. Caelum enim et terra convenienter intelligitur quasi vir et femina, quoniam terra caelo fecundante fructifera est.* Cyprianus de Orat. Domin. *Non ergo petimus ut Deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod Deus vult: quod ut fiat in nobis, opus est Dei voluntate, idest opera eius et protectione, quia nemo suis viribus fortis est, sed Dei misericordia tutus.* Chrysostomus in Matth. *Virtus enim non est nostri studii solum, sed superioris gratiae. Rursum autem hic orationem pro orbe terrarum cuilibet nostrorum iniunxit: neque enim dixit: fiat voluntas tua in me vel in nobis, sed ubique terrarum, ut solvatur error et plantetur veritas et expellatur malitia et revertatur virtus, et sic iam non differat caelum a terra.* Augustinus de bono Persev. *Ex hoc autem evidenter ostenditur contra Pelagianos initium fidei esse donum Dei, quando pro infidelibus, ut habere fidem incipiant, sancta orat Ecclesia. Cum etiam in sanctis iam sit facta Dei voluntas, cur ut fiat adhuc petunt, nisi ut perseverent in eo quod esse coeperunt?* Chrysostomus super Matth. *Communiter autem accipi debet quod ait sicut in caelo et in terra; idest: sanctificetur nomen tuum sicut in caelo et in terra; adveniat regnum tuum sicut in caelo, et in terra; fiat voluntas*

tua sicut in caelo, et in terra. Et vide quod caute locutus est; non dixit: pater, sanctifica nomen tuum in nobis; adveniat regnum tuum super nos; fac voluntatem tuam in nobis. Nec iterum dicit: sanctificemus nomen tuum; suscipiamus regnum tuum; faciamus voluntatem tuam; ne hoc aut Dei tantum, aut hominis tantum esse videatur. Sed medie dixit et impersonaliter: nam sicut homo non potest facere bonum nisi habuerit adiutorium Dei, sic nec Deus bonum operatur in homine nisi homo voluerit.

Lectio 7

[85404] Catena in Mt., cap. 6 l. 7 Augustinus Enchir. *Haec ergo tria quae in praemissis petitionibus petuntur, hic inchoantur, et quantumcumque proficimus, augentur in nobis; perfecte vero, quod in alia vita sperandum est, semper possidebuntur. Reliquis vero quatuor quae sequuntur, petuntur temporalia, quae propter aeterna consequenda sunt necessaria; panis enim qui convenienter petitur hic, est necessarius: sequitur enim panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie.* Hieronymus. *Quod nos supersubstantialem exprimimus, in Graeco habetur bis epiousion, quod verbum Lxx interpretes periousion, frequentissime transferunt. Consideravimus ergo in Hebraeo: et ubicumque illi periousion, expresserunt, nos invenimus segola, quod Symmachus exereton, idest praecipuum vel egregium transtulit, licet in quodam loco peculiarem interpretatus sit. Quando ergo petimus ut peculiarem vel praecipuum nobis dominus tribuat panem, illum petimus qui dicit in Evangelio: ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.* Cyprianus de Orat. Domin. *Nam panis vitae Christus est; et panis hic omnium non est, sed noster est. Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et Eucharistiam quotidie accipimus, intercedente aliquo graviori delicto a caelesti pane prohibeamur et a Christi corpore separemur. Petimus ergo ut qui in Christo manemus, a sanctificatione eius et corpore non recedamus.* Augustinus de bono Persev. *Perseverantiam ergo a domino sancti poscunt, quando petunt ne a Christi corpore separentur, sed in ea sanctitate permaneant, ut nullum crimen admittant.* Chrysostomus super Matth. *Vel panem supersubstantialem posuit, hoc est quotidianum.* Cassianus Collat. *Cum enim dicit hodie, ostendit eum quotidie esse sumendum, omnique tempore haec oratio debet profundi, quia non est dies qua non opus sit nobis huius panis perceptione cor interioris hominis confirmare.* Augustinus de Serm. Dom. *Sed contra hoc illi movent quaestionem qui in Orientalibus partibus non quotidie coenae domini communicant: qui de hac re suam sententiam defendunt, vel ipsa auctoritate ecclesiastica, quod sine scandalo ista faciunt, neque ab eis qui Ecclesiis praesunt, facere prohibentur. Sed ut de istis nil in aliquam partem disseramus, illud certe debet occurrere cogitantibus, regulam nos orandi a domino accepisse, quam transgredi non oportet. Quis ergo audeat dicere semel tantum nos orare debere orationem dominicam, aut si iterum et tertio, usque ad eam tantum horam qua corpori domini communicamus? Non enim postea dicere poterimus da nobis hodie quod iam accepimus. Aut poterit quisque cogere ut ultima parte diei sacramentum illud celebremus?* Cassianus. *Licet istud quod dicitur hodie, ad praesentem vitam possit intelligi; idest dum in saeculo commoramur, praesta nobis hunc panem.*

Hieronymus. *Possumus supersubstantialem panem et aliter intelligere, qui super omnes substantias sit, et universas superet creaturas, scilicet domini.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel quotidianum panem accipiamus spiritualem, praecepta scilicet divina, quae quotidie oportet meditari et operari.* Gregorius *Moralium. Nostrum autem hunc panem dicimus, et tamen ut detur oramus: quia Dei est ex munere, et noster fit per acceptionem.* Hieronymus. *Alii simpliciter putant, secundum apostoli sermonem dicentis: habentes victum et vestitum, his contenti simus, de praesenti tantum cibo sanctos curam gerere; unde in posterioribus praeceptum est: nolite cogitare de crastino.* Augustinus ad Probam. *Sic ergo hic sufficientiam petimus a parte quae excellit, idest nomine panis totum significantes.* Chrysostomus super Matth. *Non solum autem oramus ideo, panem nostrum da nobis hodie, ut habeamus quid manducemus, quod commune est inter iustos et peccatores, sed ut quod manducamus, de manu Dei accipiamus, quod est tantum sanctorum. Nam illi Deus dat panem qui cum iustitia praeparat, Diabolus autem ei qui praeparat cum peccato. Vel ita ut dum a Deo datur, sanctificatus accipiatur; et ideo addidit nostrum, idest quem nos habemus paratum, illum da nobis, ut a te sanctificetur: sicut sacerdos panem accipiens a laico, sanctificat, et porrigit ei: panis enim offerentis est; sed quod sanctificatum est beneficium est sacerdotis. Dicit autem nostrum propter duo. Primo, quia omnia quae nobis Deus dat, per nos aliis dat, ut de eo quod accipimus, partem impotentibus faciamus. Qui ergo de laboribus suis, indigentibus praestat, non tantum panem suum manducat, sed etiam alienum. Deinde qui de iustitia acquisitum panem manducat, suum panem manducat; quod autem cum peccato alienum.* Augustinus de Serm. Dom. *Forte autem aliquis moveatur cur oremus pro his adipiscendis quae huic vitae sunt necessaria, sicut est victus et tegumentum, cum dominus dicat: nolite solliciti esse quid edatis aut quid induamini; non potest autem quisque de ea re, pro qua adipiscenda orat, non esse sollicitus.* Augustinus *ad Probam. Sed sufficientiam vitae non indecenter vult quisquis vult, et non amplius; haec autem sufficientia non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personae hominis, quo habito non sit inconveniens eis cum quibus honeste vivendum est. Ista ergo cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur orandum est.* Chrysostomus in Matth. *Considerandum est autem quod postquam dixit fiat voluntas tua sicut in caelo, et in terra, quia hominibus loquebatur in terra carne indutis, et non potentibus habere eamdem impassibilitatem cum Angelis, condescendit iam infirmitati nostrae, quae necessario indiget cibo; et ideo pro pane iussit orationem facere, non pro pecuniis neque pro lascivia, sed solum pro pane quotidiano; et neque hoc sufficit, sed apposuit da nobis hodie, ut non conteramus nos ipsos sollicitudine supervenientis diei.* Chrysostomus super Matth. *Et sic prima facie videntur haec verba sonare, ut qui hoc dicunt, non habeant in crastinum aut post crastinum praeparatum. Quod si ita est, oratio ista aut paucis potest convenire, sicut apostolis, qui docendi gratia omni tempore vagabantur, aut forsitan nulli. Doctrinam autem Christi ita debemus aptare, ut omnes in ea proficiant.* Cyprianus de Orat. Domin. *Divinum ergo cibum discipulus Christi debet petere, ne in longum desiderium petitionis extendat: quia contrarium sibi fit et repugnans ut quaeramus in saeculo diu manere, qui petimus regnum caelorum velociter advenire. Vel addit quotidianum ut tantum quis manducet quantum ratio naturalis exigit non quantum lascivia carnis impellit. Si enim in uno convivio tantum expendas quantum sufficere tibi potest centum diebus, iam non quotidianum cibum manducas, sed multorum dierum.* Hieronymus. *In Evangelio* *autem quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane mohar reperitur, quod dicitur crastinum; ut sit sensus: panem nostrum crastinum, idest futurum, da nobis hodie.*

Lectio 8

[85405] Catena in Mt., cap. 6 l. 8 Cyprianus de Orat. Domin. *Post subsidium cibi petitur et venia delicti, ut qui a Deo pascitur, in Deo vivat; nec tantum praesenti vitae, sed aeternae consulatur, ad quam venire potest, si peccata donentur, quae debita dominus appellavit, sicut alibi dicit: dimisi tibi omne debitum, quia rogasti me. Unde sequitur dimitte nobis debita nostra. Quare necessarie et salubriter admonemur, qui peccatores sumus, quia pro peccatis rogare compellimur; et ne quis sibi quasi innocens placeat, et se extollendo plus pereat, instruitur se peccare quotidie dum pro peccatis quotidie iubetur orare.* Augustinus de bono Persev. *Hoc autem telo Pelagiani confodiuntur haeretici, qui audent dicere hominem iustum in hac vita habere nullum omnino peccatum, et in talibus hominibus esse iam in praesenti tempore Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam.* Chrysostomus in Matth. *Quoniam vero fidelibus haec oratio convenit, et leges Ecclesiae docent, et orationis principium, quod docet Deum patrem vocare. Qui ergo fidelibus iubet remissionem peccatorum petere, demonstrat quod post Baptismum contingit peccata dimitti, contra Novatianos.* Cyprianus de Orat. Domin. *Qui ergo pro peccatis nos orare docuit, paternam misericordiam promisit; sed plane addidit legem, certa conditione nos constringens, ut sic nobis debitum dimitti postulemus, secundum quod et ipsi debitoribus nostris dimittimus; et hoc est quod dicit sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Gregorius Moralium. *Ut profecto bonum, quod a Deo compuncti petimus, hoc primum proximo conversi faciamus.* Augustinus de Serm. Dom. *Hoc non de pecunia dicitur, sed de omnibus quae in nos quisque peccat ac per hoc etiam de pecunia: peccat namque in te qui pecuniam tibi debitam, cum habeat unde reddere, non reddit; quod peccatum si non dimiseris, non poteris dicere dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Chrysostomus super Matth. *Cum qua ergo spe orat qui inimicitiam servat adversus alterum, a quo forsitan laesus est? Sicut enim ipse orans mentitur, dicit enim: remitto, et non remittit, sic a Deo petit indulgentiam, et non illi indulgetur. Sed multi nolentes dare veniam peccantibus in se, fugiunt istam orationem orare. Stulti. Primo, quia qui non sic orat ut docuit Christus, non est Christi discipulus; secundo, quia nec pater libenter exaudit orationem quam filius non dictaverit: cognoscit enim pater filii sui sensus et verba, neque suscipit quae usurpatio humana excogitavit, sed quae sapientia Christi exposuit.* Augustinus Enchir. *Tamen quia hoc tam magnum bonum, scilicet dimittere debita et diligere inimicos, tantae multitudinis non est quantam credimus exaudiri cum in oratione dicitur dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; procul dubio verba sponsionis huius implentur, si homo nondum ita proficit ut diligat inimicum; tamen quando rogatur ab homine qui peccavit in eum ut ei dimittat, dimittit ex corde, qui etiam sibi roganti utique vult dimitti. Iam vero qui eum in quem peccavit, rogat, si peccato suo movetur ut roget, non adhuc reputandus inimicus, ut eum diligere sit difficile, sicut difficile erat quando inimicitias exercebat.*

Lectio 9

[85406] Catena in Mt., cap. 6 l. 9 Chrysostomus super Matth. *Quia multa magnifica supra mandavit hominibus, ut Deum patrem suum dicant, ut regnum Dei petant venire, ideo nunc additur humilitatis doctrina, cum dicitur et ne nos inducas in tentationem.* Augustinus de Serm. Dom. *Nonnulli codices habent et ne nos inferas in tentationem, quod tantumdem valere arbitror: nam ex uno Graeco verbo isenenkis, utrumque est translatum. Multi autem interpretando ita dicunt: ne nos patiaris induci in tentationem, exponentes quomodo dictum sit inducas. Nec enim per seipsum inducit Deus, sed induci patitur eum quem suo auxilio deseruerit.* Cyprianus de Orat. Domin. *Qua in parte ostenditur, contra nos nihil adversarium posse, nisi Deus ante permiserit: ut omnis timor noster et devotio convertatur ad Deum* Augustinus. *Aliud est autem induci in tentationem, aliud tentari: nam sine tentatione probatus esse nemo potest, sive sibi ipsi, sive alii; Deo autem ante omnes tentationes quisque notissimus est. Non ergo hic oratur ut non tentemur, sed ut non inferamur in tentationem; tamquam si quispiam cui necesse est igne examinari, non orat ut igne non contingatur, sed ut non exuratur. Inducimur enim, si tales inciderint quas ferre non possumus.* Augustinus ad Probam. *Cum ergo dicimus ne nos inducas in tentationem, nos admonemur hoc petere, ne deserti eius adiutorio, alicui tentationi vel consentiamus decepti vel cedamus afflicti.* Cyprianus de Orat. Domin. *In quo admonemur infirmitatis et imbecillitatis nostrae, ne quis se insolenter extollat: ut dum procedit humilis et submissa confessio, et datur totum Deo quicquid suppliciter petitur, ipsius pietate praestetur.* Augustinus de bono Persev. *Cum autem sancti petunt ne nos inferas in tentationem, quid aliud quam ut in sanctitate perseverent orant? Hoc autem sibi concesso (quod esse de Dei dono, cum ab illo poscitur, demonstratur), nemo sanctorum non tenet usque in finem perseverantiam sanctitatis; neque enim quisquam in proposito Christiano perseverare desistit, nisi in tentationem primitus inferatur. Ideo ergo petimus ne inferamur in tentationem, ut hoc non fiat; et si non fit, Deus non permittit ut fiat: nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri permittit. Potens est ergo a malo in bonum flectere voluntates, et lapsum convertere, ac dirigere in sibi placitum gressum, cui non frustra dicitur ne nos inferas in tentationem: nam qui in tentationem suae malae voluntatis non infertur, in nullam prorsus infertur: unusquisque enim tentatur a concupiscentia sua. Voluit ergo Deus a se posci ne inferamur in tentationem, quod poterat nobis et non orantibus dari, quia voluit nos admoneri, a quo beneficia accipiamus. Attendat ergo Ecclesia quotidianas orationes suas: orat ut increduli credant; Deus ergo convertit ad fidem; orat ut credentes perseverent; Deus ergo dat perseverantiam usque in finem.*

Lectio 10

[85407] Catena in Mt., cap. 6 l. 10 Augustinus de Serm. Dom. *Orandum est, non solum ut non inducamur in malum quo caremus, sed ab illo etiam liberemur in quo iam inducti sumus; et ideo*

sequitur sed libera nos a malo. Chrysostomus in Matth. *Vel malum hic Diabolum vocat, propter excellentiam malitiae, non quae ex natura est, sed quae ex electione. Et quia ad nos implacabile bellum habet, propter hoc dixit libera nos a malo.* Cyprianus de Orat. Domin. *Post omnia quidem supradicta, in consummatione orationis venit clausula universas preces nostras collecta brevitate concludens: nihil enim remanet quod ultra adhuc debeat postulari, cum semel protectionem Dei adversus malum petamus, qua impetrata, contra omnia quae Diabolus et mundus operatur, securi sumus. Quis enim de saeculo metus est, cuius in saeculo Deus tutor est?* Augustinus ad Probam. *Et hoc ultimum quod in oratione dominica positum est, tam late patet, ut homo Christianus in qualibet tribulatione constitutus, in hoc gemitus edat, et in hoc lacrymas fundat, hinc exordiatur, in hoc terminet orationem; unde sequitur amen, quo desiderium orantis exprimitur.* Hieronymus. *Amen enim, quod in fine constat scriptum, signaculum est dominicae orationis; quod aquila interpretatus est fideliter, quod nos vere possumus dicere.* Cyprianus de Orat. Domin. *Quid mirum, si talis oratio est quam Deus docuit, qui magisterio suo omnem precem nostram salutari sermone breviavit? Hinc per Isaiam fuerat ante praedictum: sermonem breviatum faciet Deus super terram. Nam cum dominus Iesus Christus omnibus venerit, ut colligeret doctos pariter atque indoctos, omni sexui atque aetati praecepta salutis ediderit, praeceptorum suorum fecit grande compendium, ut in disciplina caelesti discentium memoria non laboraret, sed quod esset simplici fidei necessarium, velociter discerent.* Augustinus ad Probam. *Quaelibet autem alia verba dicamus, quae affectus orantis vel praecedendo format ut clareat, vel consequendo accendit ut crescat, nil aliud dicimus quam quod in ista oratione dominica positum est, si recte et congruenter oramus. Qui enim dicit: clarificare in omnibus gentibus sicut clarificatus es in nobis. Quid aliud dicit quam sanctificetur nomen tuum? Qui dicit: ostende faciem tuam, et salvi erimus, quid aliud dicit quam adveniat regnum tuum? Qui dicit: gressus meos dirige secundum eloquium tuum, quid aliud dicit quam fiat voluntas tua? Qui dicit: paupertatem et divitias ne dederis mihi, quid aliud dicit quam panem nostrum quotidianum da nobis hodie? Qui dicit: memento, domine, David, et omnis mansuetudinis eius, et: si reddidi retribuentibus mihi mala, quid aliud dicit quam dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris? Qui dicit: aufer a me concupiscentias ventris, quid aliud dicit quam ne nos inducas in tentationem? Qui dicit: erue me ab inimicis meis, Deus meus, quid aliud dicit quam libera nos a malo? Et si per omnia precationum sanctarum verba discurras, nihil invenies quod in ista oratione dominica non contineatur. Quisquis autem id dicit quod ad evangelicam istam precem pertinere non possit, carnaliter orat; quod nescio quomodo non dicatur illicite quando renatos dominus, non nisi spiritualiter docet orare. Qui autem dicit in oratione: domine, multiplica divitias meas, et honores meos auge, et hoc dicit eorum habens concupiscentiam, non id attendens ut ex his secundum Deum prosit hominibus, puto eum non invenire in oratione dominica quo possit haec vota aptare. Quamobrem pudeat saltem petere quod non pudet cupere. Aut si et hoc pudet, et cupiditas vicit, melius hoc petetur ut etiam ab isto cupiditatis malo liberet cui dicimus libera nos a malo.* Augustinus de Serm. Dom. *Videtur etiam iste numerus petitionum septenario beatitudinum congruere. Si enim timor Dei est quo beati fiunt pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei, timore casto permanente in saecula saeculorum. Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum eius, ut mitescamus, nec* *ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas eius sicut in caelo et in terra: quia si corpus tamquam terra cum spiritu tamquam caelo consenserit, non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis hodie, quo ad plenissimam saturitatem venire possimus. Si consilium est quo beati sunt misericordes, quoniam ipsorum miserebitur, dimittamus debita, ut nobis nostra debita dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus non induci in tentationem, ne habeamus duplex cor, temporalia et terrena sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo: ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero sollicitos nos fecerat inimici memoria in hoc quod dixerat libera nos a malo, rursus audaciam praebet per hoc quod in quibusdam libris subditur quoniam tuum est regnum et virtus et gloria: quia si eius est regnum, nullum formidare oportet, cum et qui praeliatur contra nos, sit ei subiectus. Cum autem virtus eius et gloria sint infinita, non solum a malis eruere potest, sed etiam facere gloriosum.* Chrysostomus super Matth. *Haec etiam ad praecedentia pertinent: quod enim dicit tuum est regnum, respondet ad illud quod dixerat adveniat regnum tuum, ne aliquis dicat: ergo Deus non habet regnum in terra. Quod autem dicit et virtus, respondet ad id quod dixerat fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra; ne aliquis dicat, quod Deus non potest facere quod vult. Quod vero dicit et gloria, respondet ad omnia quae sequuntur, in quibus gloria Dei apparet.*

Lectio 11

[85408] Catena in Mt., cap. 6 l. 11 Rabanus. *Per hoc quod dominus dixerat amen significat indubitanter illis a domino conferri omnia quae rite postulant, qui conditionis additae servare pactum non negligunt; unde subditur si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis pater vester caelestis delicta vestra.* Augustinus de Serm. Dom. *Ubi non est praetereundum, quod ex omnibus his sententiis, quibus nos dominus orare praecepit, eam potissimum commendandam esse iudicavit quae pertinet ad remissionem peccatorum, in qua nos misericordes esse voluit; quod est unum consilium miserias evadendi.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dixit, ut prius nobis Deus dimittat, et postea nos debitoribus nostris, scit enim dominus homines esse mendaces, quoniam etsi acceperint remissionem peccati sui, ipsi suis debitoribus non dimittunt: ideo sic dicitur, ut prius dimittamus, postea petamus dimissionem.* Augustinus Enchir. *Quisquis autem roganti et peccati sui poenitenti ex corde non dimittit, nullo modo aestimet a domino sua peccata dimitti: et ideo subdit si autem non dimiseritis hominibus, nec pater vester dimittet vobis peccata vestra.* Cyprianus de Orat. Domin. *Excusatio enim tibi nulla est in die iudicii, cum secundum tuam sententiam iudiceris, et quod feceris, hoc patiaris.* Hieronymus. *Si autem hoc quod scriptum est: ego dixi: dii estis; vos autem sicut homines moriemini, ad eos dicitur qui propter peccata homines ex diis esse meruerunt, recte ergo et hi quibus peccata dimittuntur, homines appellati sunt.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem caelorum et patris meminit, ut ex hoc provocet auditorem: nihil enim ita te*

Deo assimilat, sicut iniuriam tibi facientibus ignoscere. Inconveniens est autem, si talis patris filius existens, servilis efficitur; et ad caelum vocatus, terrenum quemdam et vitae huius proprium habet sensum.

Lectio 12

[85409] Catena in Mt., cap. 6 l. 12 Chrysostomus super Matth. *Quia oratio illa iam fortis est, quae fit in spiritu humili et corde contrito; qui autem deliciis fruitur, spiritum humilem et cor contritum habere non potest; manifestum est quoniam oratio sine ieiunio gracilis est et infirma: et ideo quicumque pro aliqua necessitate voluerunt orare, ieiunium adiutorium est orationis. Unde consequenter dominus, post doctrinam de oratione, subiungit doctrinam de ieiunio dicens cum autem ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes. Sciebat enim dominus gloriam vanam ex omni bono procedere; ideo spinam vanae gloriae, quae nascitur in terra bona, iubet praecidere, ne suffocet ieiunii fructum. Non autem potest fieri ut non sentiatur qui ieiunat; sed melius est ut ieiunium te ostendat, quam tu ieiunium. Non autem potest fieri ut sit hilaris qui ieiunat; ideo non dixit: nolite esse tristes; sed nolite fieri tristes: qui enim per imposturas aliquas pallentes apparent, illi non sunt tristes, sed fiunt; qui autem naturaliter propter assiduum ieiunium tristis est, non fit tristis, sed vere est; unde subdit exterminant enim facies suas, ut appareant hominibus ieiunantes.* Hieronymus. *Verbum exterminant, quod in ecclesiasticis Scripturis vitio interpretum tritum est, aliud multo significat quam vulgo intelligitur. Exterminantur quippe exules, qui mittuntur extra terminos. Pro hoc ergo sermone, demoliuntur semper accipere debemus, quod Graece dicitur aphanizousi. Demolitur autem hypocrita faciem suam, ut tristitiam simulet, et animo forte laetante luctum gestat in vultu.* Gregorius Moralium. *Nam ora pallescunt, corpus debilitate quatitur, pectus interrumpentibus suspiriis urgetur, nihilque tanto labore aliud nisi aestimatio humana cogitatur. Leo Papa in Serm. 3 de Epiph. Non sunt autem casta ieiunia quae non de ratione veniunt continentiae, sed de arte fallaciae.* Chrysostomus super Matth. *Si ergo qui ieiunat et tristem se facit, hypocrita est, quanto magis iniquior est qui non ieiunat, sed argumentis quibusdam in facie sua pingit venalem pallorem, quasi ieiunii signum?* Augustinus de Serm. Dom. *In hoc autem capitulo maxime advertendum est, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam, et eo periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei decipit. Qui ergo immoderato cultu corporis atque vestitus vel ceterarum rerum nitore fulget, facile convincitur rebus ipsis pomparum saeculi esse sectator, nec quemquam fallit dolosa imagine sanctitatis; qui autem in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se hominum oculos facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ex ceteris eius operibus potest cognosci utrum hoc contemptu superflui cultus, an ambitione aliqua faciat.* Remigius. *Fructus autem ieiunii hypocritarum manifestatur cum subinfertur ut pareant hominibus ieiunantes. Amen dico vobis, receperunt mercedem suam, idest quam desideraverunt.*

Lectio 13

[85410] Catena in Mt., cap. 6 l. 13 Glossa. *Docuit dominus quid non est faciendum; modo docet quid est faciendum, dicens tu autem cum ieiunas, unge caput tuum et faciem tuam lava.* Augustinus de Serm. Dom. *Quaeri autem solet quid sit quod hic dicitur: non enim quisquam recte praeceperit (quamvis faciem quotidiana consuetudine lavemus), unctis quoque capitibus, cum ieiunamus, nos esse debere; quod turpissimum omnes fatentur.* Chrysostomus super Matth. *Item si ideo iubet nos non fieri tristes, ne per tristitiam appareamus hominibus ieiunare; si unctio capitis et lavatio faciei a ieiunantibus semper serventur; nihilominus erunt signa ieiunii.* Hieronymus. *Sed loquitur iuxta ritum provinciae Palaestinae, ubi diebus festis solent ungere capita. Praecipit ergo ut quando ieiunamus, laetos et festivos nos esse monstremus.* Chrysostomus super Matth. *Simplex ergo interpretatio huius est, quoniam per aggregationem intelligenda sunt ista sicut cetera ante dicta, tamquam si dicat: sic longe te facere debes ab ostentatione ieiunii tui, ut, si posset fieri (quod tamen non docet), ea etiam facias quae ex diverso luxuriae et epulationis videntur esse indicia; unde sequitur ne videaris hominibus ieiunans.* Chrysostomus in Matth. *In eleemosyna quidem non simpliciter hoc posuit; sed dixit eleemosynam non esse faciendam coram hominibus apponens ut videremur ab eis; in ieiunio autem et oratione nihil tale addidit: quoniam eleemosynam quidem impossibile est omnino latere, orationem autem et ieiunium possibile est. Non parvus autem fructus est humanam gloriam contemnere: per hoc enim aliquis a gravi hominum servitute liberatur, et proprie virtutis operator efficitur, eam amans non propter alios, sed propter seipsam. Sicut enim nos contumeliam aestimamus, cum non propter nos, sed propter alios diligimur, ita nec virtutem oportet propter alios sequi, nec Deo propter homines obedire, sed propter seipsum. Ideo sequitur sed patri tuo, qui est in abscondito.* Glossa. *Idest, patri tuo caelesti qui est invisibilis, vel qui habitat in corde per fidem; Deo autem ieiunat qui pro eius amore se macerat, et quod sibi subtrahit, alteri largitur. Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Remigius. *Sufficit enim tibi ut qui est inspector conscientiae, sit et remunerator.* Chrysostomus super Matth. *Spiritualiter autem facies animae conscientia intelligitur. Sicut enim in conspectu hominum gratiosa est facies pulchra, sic in oculis Dei speciosa est munda conscientia. Has facies hypocritae, qui propter homines ieiunant, exterminant, fallere volentes Deum et homines: nam semper vulnerata est conscientia eius qui peccat. Si ergo abstuleris nequitiam ab anima tua, lavasti conscientiam tuam, et bene ieiunas.* Leo Papa in Serm. 6 de Quadrag. *Impleri enim debet ieiunium, non ciborum tantummodo parcitate, sed maxime privatione vitiorum. Nam cum ob hoc castigatio ista sumatur, ut carnalium desideriorum fomites subtrahantur, nullum magis sectandum est conscientiae genus quam ut semper simus ab iniusta voluntate sobrii, et ab inhonesta actione ieiuni; quae devotio non secernit invalidos, quia etiam in languido corpore potest animae integritas reperiri.* Chrysostomus super Matth. *Spiritualiter autem caput tuum Christus est. Sitientem pota, esurientem ciba; et sic oleo misericordiae unxisti caput tuum, idest Christum, qui clamat in Evangelio: quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Gregorius in Evang. *Illud enim ieiunium Deus approbat quod ante oculos eius manus eleemosynarum lavat. Hoc ergo quod tibi subtrahis, alteri largire; ut unde tua caro affligitur, inde*

egentis proximi caro reparetur. Augustinus de Serm. Dom. *Vel caput recte accipimus rationem, quia in anima praeeminet, et cetera hominis membra regit. Ungere ergo caput ad laetitiam pertinet. Interius ergo gaudeat de ieiunio suo qui ieiunando se avertit a voluntate saeculi, ut sit subditus Christo.* Glossa. *Ecce non omnino in novo testamento ad litteram accipiuntur. Ridiculum enim est in ieiunio oleo delibari; sed spiritu amoris eius, cuius passionibus debemus participare, nos macerando, mens debet inungi.* Chrysostomus super Matth. *Proprie autem debet faciem quidem lavare; caput autem non lavare, sed ungere. Quamdiu enim sumus in corpore, conscientia nostra sordida est in peccatis. Caput autem nostrum, Christus, peccatum non fecit.*

Lectio 14

[85411] Catena in Mt., cap. 6 l. 14 Chrysostomus in Matth. *Postquam vanae gloriae expulit aegritudinem, optime iam sermonem de contemptu divitiarum inducit. Nihil enim ita pecunias concupiscere facit ut gloriae cupido: propter hoc namque famulorum greges et auro opertos equos et argenteas mensas expetunt homines, non ut utilitatem aut voluptatem impleant, sed ut multis ostendantur; et hoc est quod dicit nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.* Augustinus de Serm. Dom. *Si enim eo corde quisque operetur aliquid ut terrenum commodum adipiscatur, quomodo erit cor mundum quod in terra volutatur? Sordescit enim aliquid cum inferiori miscetur naturae, quamvis in suo genere non sordidetur, quia etiam de puro argento sordidatur aurum si misceatur: ita et animus noster terrenorum cupiditate sordescit, quamvis terra in suo ordine munda sit.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Quia supra dominus nihil de eleemosyna, vel oratione, vel ieiunio docuerat, sed simulationem eorum compescuit tantum, nunc secundum tria praedicta, tres consequentias introducit doctrinae: quarum prima pertinet ad eleemosynam, quae est haec: nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi primo dat consilium ut eleemosyna fiat; ut sit ordo narrationis talis: cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te; et postea subsequitur: nolite thesaurizare vobis thesauros in terra; secundo ostendit quae sit utilitas in eleemosyna facienda; tertio ut neque timor inopiae accidentis impediat voluntatem eleemosynae faciendae.* Chrysostomus in Matth. *Dicens autem nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, subdit ubi aerugo et tinea demolitur: ut demonstret thesauri qui est hic, nocumentum, et eius qui est in caelo, utilitatem, et a loco, et ab his quae nocent; quasi dicat: quid formidas ne pecuniae consumantur, si eleemosynam dederis? Itaque da eleemosynam, et additionem accipient: etenim quae in caelis sunt apponentur; quod si non dederis, pereunt. Et non dixit: aliis derelinquis, quoniam hoc delectabile est hominibus.* Rabanus. *Tria autem ponit, secundum tres diversitates divitiarum. Metalla aerugine, vestes tinea demoliuntur; sunt autem alia quae neque aeruginem neque tineam timent, sicut lapides pretiosi; et ideo ponit generale detrimentum, scilicet fures, qui omnes divitias rapere possunt.* Chrysostomus super Matth. *Alia littera habet: ubi tinea et commestura exterminant. Omnia enim bona mundi triplex tollit interitus. Aut enim a semetipsis veterascunt et tineant, sicut vestimenta; aut ab ipsis dominis luxuriose viventibus comeduntur; aut ab extraneis vel dolo, vel vi, vel calumniis, vel alio*

iniquo modo diripiuntur: qui omnes fures dicuntur, quia per iniquitatem festinant aliena facere sua. Sed dices: numquid omnes haec qui habent, perdent ea? Interim quidem dicam, quia etsi non omnes perdunt, tamen multi perdunt. Vere autem et male servatas divitias, etsi non corporaliter, spiritualiter tamen perdidisti: quia non proficiunt tibi ad usum salutis. Rabanus. *Allegorice autem aerugo significat superbiam, quae decorem virtutum obscurat. Tinea, quae vestes latenter rodit, invidia est, quae bonum studium lacerat, et per hoc compactionem unitatis dissipat. Fures sunt haeretici et Daemones, qui semper ad hoc sunt intenti ut spiritualibus spolient.* Hilarius in Matth. *Ceterum laus caelestis aeterna est, nec furto surrepenti subtrahenda, nec tinea et rubigine invidiae excidenda; et ideo sequitur thesaurizate autem vobis thesauros in caelis, ubi neque aerugo neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt neque furantur.* Augustinus de Serm. Dom. *Caelum autem hoc loco non corporeum acceperim, quia omne corpus pro terra habendum est. Totum enim mundum debet contemnere qui sibi thesaurizat in illo caelo de quo dictum est: caelum caeli domino idest in firmamento spirituali. Caelum enim et terra transibunt; non autem in eo quod transit collocare debemus thesaurum nostrum, sed in eo quod semper manet.* Chrysostomus super Matth. *Quid ergo melius est, an in terra reponere, ubi incertus est conservationis eventus, an in caelo, ubi est certa custodia? Quae autem stultitia est illic relinquere unde exiturus es, et illuc non praemittere quo iturus es? Illic ergo substantiam tuam colloca ubi patriam habes.* Chrysostomus in Matth. *Quia tamen non omnis terrenus thesaurus aerugine aut tinea destruitur, aut per fures aufertur, ideo aliud inducit dicens ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum; ac si dicat: etsi nihil priorum veniat, non parvam sustinebis iacturam inferioribus affixus, et eorum servus factus, et a caelestibus cadens, et nihil excelsorum cogitare potens.* Hieronymus. *Hoc autem non solum de pecunia, sed de cunctis possessionibus sentiendum est. Gulosi enim Deus venter est; lascivi thesaurus sunt lubrica; amatoris libido. Hinc fuerit unusquisque a quo vincitur. Ibi ergo habet cor, ubi et thesaurum.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Ponit nunc quae sit utilitas in eleemosyna facienda. Qui enim collocat thesauros in terra, non habet quid speret in caelo. Ut quid ergo aspiciat in caelum, ubi nihil repositum habet? Unde dupliciter peccat: primo, quia mala congregat; secundo, quia cor habet in terra; et ex contrariis causis dupliciter bene facit qui thesaurizat in caelo.*

Lectio 15

[85412] Catena in Mt., cap. 6 l. 15 Chrysostomus in Matth. *Postquam fecit mentionem de intellectu in servitutem redacto et captivato, quia hoc non multis facile cognoscibile erat, ad exteriorem doctrinam transponit dicens lucerna corporis tui est oculus tuus; ac si dicat: si non nosti quid est iactura intellectus, a corporalibus hoc disce: quod enim est oculus corpori, hoc est intellectus animae. Sicut ergo oculis orbatis multum operationis reliquorum membrorum amittitur, lumine eis extincto, ita et mente corrupta, multis malis vita tua impletur.* Hieronymus. *Hoc ergo totum transfert ad sensum: quomodo enim corpus totum est in tenebris, si oculus non fuerit simplex, ita si anima principalem fulgorem suum perdiderit, universus sensus, vel sensualis pars animae*

in caligine commorabitur: unde dicitur si ergo lumen quod in te est, tenebrae sint, ipsae tenebrae quantae erunt? Idest, si sensus, qui lumen est animae, vitio caligatur, ipsa putas caligo quibus tenebris obvolvetur? Chrysostomus super Matth. *Videtur autem quod non de corporali oculo hic loquatur, nec de hoc corpore quod videtur deforis; alioquin dixisset: si oculus tuus sanus fuerit aut infirmus; nunc autem dicit simplex et nequam. Si autem benignum oculum habet et infirmum, numquid corpus eius in lumine est? Aut si malignum et sanum, numquid corpus eius in tenebris est?* Hieronymus. *Sed solent lippientes lucernas videre numerosas; simplex autem oculus et purus simplicia intuetur et pura.* Chrysostomus super Matth. *Vel dicitur oculus non a foris sed ab intus. Lucerna enim est mens, per quam anima videt Deum. Qui ergo cor habet ad Deum, illius oculus lucidus est; idest illius mens munda est, non terrenis concupiscentiis sordidata. Tenebrae autem in nobis sunt sensus carnales, qui semper desiderant quae sunt tenebrarum. Qui ergo habet oculum mundum, idest mentem spiritualem, corpus suum servat lucidum, idest sine peccato: etsi enim caro desiderat mala, virtute tamen divini timoris repercutit eam. Qui autem habet oculum, idest mentem, aut malignitate tenebrosam, aut concupiscentia turbulentam, tenebrosum possidet corpus: non enim resistit carni quando concupiscit perversa, quia non habet spem in caelo, quae praestat nobis virtutem ut concupiscentiis resistamus.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. De officio luminis oculi, lumen cordis expressit: quod si simplex et lucidum manebit, claritatem aeterni luminis corpori tribuet, et splendorem originis suae corruptioni carnis infundet, scilicet in resurrectione; si autem obscurum peccatis et voluntate erit nequam, vitiis mentis natura corporis subiacebit.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel aliter. Oculum hic accipere debemus intentionem nostram; quae si munda fuerit et recta, omnia opera nostra, quae secundum eam operamur, bona sunt: quae quidem omnia totum corpus appellavit, quia et apostolus membra nostra dicit quaedam opera, ubi ait: mortificate membra vestra, fornicationem et immunditiam. Non ergo quid quisque faciat, sed quo animo faciat considerandum est. Hoc est enim lumen in nobis, quia hoc nobis manifestum est bono animo nos facere quod facimus. Omne enim quod manifestatur, lumen est. Ipsa vero facta, quae ad hominum societatem procedunt, incertum nobis habent exitum; et ideo tenebras eas vocavit: non enim novi cum pecuniam porrigo indigenti, quid sit inde facturus. Si ergo ipsa cordis intentio, quae tibi nota est, sordidatur appetitu temporalium rerum, magis ipsum factum, cuius incertus est exitus, sordidum erit; quia etsi bene alicui proveniat quod tu non recta intentione facis, quomodo tu feceris imputabitur tibi, non quomodo illi provenerit. Si autem simplici intentione, idest fine caritatis, opera nostra fiant, tunc munda sunt, et placent in conspectu Dei.* Augustinus contra mendacium. *Sed ea quae constat esse peccata, nulla velut bona intentione facienda sunt: ea quippe opera hominum si causas habuerint bonas vel malas, nunc sunt bona nunc mala, quae non sunt per seipsa peccata; sicut victum praebere pauperibus bonum est, si fiat misericordiae causa; malum autem si fiat causa iactantiae. Cum vero opera ipsa peccata sunt, ut furta, stupra et huiusmodi, quis dicat causis bonis esse facienda, vel peccata non esse? Quis dicat: furemur divitibus, ut habeamus quid demus pauperibus?* Gregorius Moralium. *Vel aliter. Si lumen quod in te est, idest, si hoc quod nos bene agere coepimus, ex mala intentione offuscamus, ipsa quae mala esse non ignoramus, etiam cum facimus, quantae tenebrae sunt?* Remigius. *Vel aliter. Fides lucernae assimilatur, quia per eam egressus interioris hominis, idest actio, illuminatur ne offendat: secundum illud Ps. 118, 105:*

lucerna pedibus meis verbum tuum; quae si fuerit munda et simplex, totum corpus lucidum erit; si vero sordida, totum corpus erit tenebrosum. Vel aliter. Per lucernam intelligitur rector Ecclesiae, qui bene oculus dicitur, quia salutaria plebi subiectae providere debet, quae per corpus intelligitur. Si ergo rector Ecclesiae erraverit, quanto magis errabit populus ei subiectus?

Lectio 16

[85413] Catena in Mt., cap. 6 l. 16 Chrysostomus super Matth. *Superius dixerat dominus, quod qui habet mentem spiritalem, ille potest corpus suum servare sine peccato; qui autem non habet, non potest; cuius rationem subiungit, dicens nemo potest duobus dominis servire.* Glossa. *Vel aliter. Quia dictum est supra quod propter intentionem temporalium, bona mala fiunt; unde posset aliquis dicere: ego faciam bona et propter temporalia et propter caelestia. Contra quod dominus ait nemo potest duobus dominis servire.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. In anterioribus, avaritiae compressit tyrannidem per multa et magna; sed adhuc alia apponit ampliora. Non enim in hoc solum nobis nocent divitiae quod latrones adversus nos armant, et quod intellectum obtenebrant; sed etiam a servitute Dei nos expellunt. Et hoc probat a communibus conceptionibus, dicens nemo potest duobus dominis servire; duos autem dicit qui contraria iniungunt: concordia enim multos unum facit: quod ostenditur per hoc quod subdit aut enim unum odio habebit. Ideo autem duo ponit, ut monstret facilem esse transmutationem ad melius. Si enim dicas: servus factus sum pecuniarum, amando scilicet eas, monstrat quod possibile est aliud venire; scilicet non sustinendo servitutem, sed contemnendo.* Glossa. *Vel duo tangere videtur servientium genera. Quidam enim serviunt liberaliter ex amore, quidam serviliter ex timore. Si ergo aliquis ex amore serviat uni contrariorum dominorum, necesse est ut alterum odio habeat; si vero ex timore serviat, necesse est ut dum unum sustinet, alterum contemnat. Res autem terrena, vel Deus, si in corde hominis dominetur, ad contraria ex utroque trahitur homo: nam Deus trahit ad superiora sibi servientem, res vero terrena ad inferiora; et ideo quasi concludens subdit non potestis Deo servire et mammonae.* Hieronymus. *Mammona sermone Syriaco divitiae nuncupantur. Audiat ergo hoc avarus, qui censetur vocabulo Christiano, non posse se simul divitiis Christoque servire. Et tamen non dixit: qui habet divitias; sed: qui servit divitiis. Qui enim divitiarum servus est, divitias custodit ut servus; qui autem servitutis excussit iugum, distribuit eas ut dominus.* Glossa. *Per mammonam etiam intelligitur Diabolus, qui praeest divitiis; non quod possit eas dare, nisi quando Deus permittit; sed quia per eas homines fallit.* Augustinus de Serm. Dom. *Qui enim servit mammonae, idest divitiis, illi utique servit qui rebus istis terrenis merito suae perversitatis praepositus, princeps huius saeculi a domino dicitur. Vel aliter. Qui sint duo domini, ostendit cum dicitur non potestis Deo servire et mammonae, scilicet Deo et Diabolo. Aut ergo hunc odio habebit homo, et alterum diliget, idest Deum; aut alterum patietur, et alterum contemnet. Patitur enim durum dominum quisquis servit mammonae: sua enim cupiditate implicatus subditur Diabolo, et non eum diligit. Sicut qui ancillae alienae coniunctus est propter concupiscentiam, duram patitur servitutem, etsi non diligat eum cuius*

ancillam diligit. Dixit autem alterum contemnet, non: odio habebit; nullus enim vera conscientia Deum potest odisse. Contemnit autem, idest non timet eum, cum quasi de eius bonitate securus est.

Lectio 17

[85414] Catena in Mt., cap. 6 l. 17 Augustinus de Serm. Dom. *Quia superius docuerat dominus, quod quisquis vult diligere Deum, et cavere ne offendat, non se arbitretur duobus dominis posse servire, ne forte quamvis iam superflua non quaerantur propter ipsa tamen necessaria cor duplicetur, et ad ea deflectenda torqueatur intentio, subiungit dicens ideo dico vobis: ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.* Chrysostomus in Matth. *Non hoc dicit, quod anima cibo indigeat, incorporea est enim; sed secundum communem locutus est consuetudinem: aliter enim non potest morari in corpore, nisi eo cibato.* Augustinus. *Vel animam in hoc loco pro animali vita positam noverimus.* Hieronymus. *In nonnullis codicibus additum est neque quid bibatis. Ergo quod omnibus natura tribuit, et iumentis et bestiis hominibusque commune est, huius cura non penitus liberamur; sed praecipitur nobis ne solliciti simus quid manducemus: quia in sudore vultus praeparamus nobis panem: labor exercendus est, sollicitudo tollenda. Quod autem hic dicitur, ne solliciti sitis, de carnali cibo et vestimento accipiamus; ceterum de spiritualibus cibis et vestimentis spiritus debemus esse solliciti.* Augustinus de Haeres. *Dicuntur autem Euchitae quidam haeretici, opinantes monacho non licere, sustentandae vitae suae causa, aliquid operari, atque ita seipsos profiteri ut omnino ab operibus vacent.* Augustinus de opere Monach. *Inquiunt enim: non de hoc opere corporali, in quo vel agricolae vel opifices laborant, praecepit apostolus cum dixit: qui non vult operari, non manducet. Neque enim Evangelio potuit esse contrarius, ubi ait dominus: ideo dico vobis: ne solliciti sitis. In verbo ergo apostoli praedicto spiritualia opera debemus accipere, de quibus alibi dicitur: ego plantavi, Apollo rigavit. Et ita se arbitrantur apostolicae obtemperare sententiae, cum Evangelium credunt de non curanda corporali vitae huius indigentia praecepisse, et apostolum de opere et cibo spiritali dixisse: qui non vult operari, non manducet. Prius ergo demonstremus apostolum opera corporalia servos Dei operari voluisse. Praemiserat enim dicens: ipsi scitis quomodo oporteat nos imitari; quia non inquieti fuimus inter vos neque panem ab aliquo gratis manducavimus; sed in labore et fatigatione die ac nocte laborantes, ne quem vestrum gravaremus; non quia non habuimus potestatem, sed ut nosipsos formam daremus vobis, qua nos imitaremini. Nam et cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, non manducet. Quid ad hoc dici potest, quando exemplo suo docuit quid praeceperit, scilicet corporaliter operando? Nam quod corporaliter operaretur, ostenditur in actibus, ubi dicitur quod mansit cum aquila et uxore eius Priscilla, opus faciens apud illos: erant enim tabernaculorum artifices. Et tamen apostolo, tamquam praedicatori Evangelii, militi Christi, plantatori vineae, pastori gregis, constituerat dominus ut de Evangelio viveret; qui tamen stipendium sibi debitum non exegit, ut se formam daret eis qui exigere indebita cupiebant. Audiant ergo qui non habent hanc*

potestatem quam ille habebat, ut tantummodo spiritaliter operantes manducent panem a corporali labore gratuitum. Si autem Evangelistae sunt, si ministri altaris, si dispensatores sacramentorum, habent hanc potestatem, si saltem habebant aliquid in saeculo, quo facile sine opificio sustentarent hanc vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispartiti sunt, et credenda est eorum infirmitas et ferenda. Nec attendendum in quo loco hoc quod habebant impenderint, cum omnium Christianorum sit una respublica. Sed qui veniunt ad professionem servitutis Dei ex vita rusticana, et ex opificum exercitio et plebeio labore, si quo minus operentur, excusari non possunt. Nullo enim modo decet ut in ea vita ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi; et quo veniunt relictis deliciis suis qui fuerunt praediorum domini, ibi sint rustici delicati. At cum dominus ait nolite solliciti esse, non hoc dicit ut ista non procurent, quantum necessitatis est, unde honeste poterunt; sed ut ista non intueantur, et propter ista faciant quicquid in Evangelii praedicatione facere iubentur: eam namque intentionem paulo superius oculum vocaverat. Chrysostomus in Matth. *Vel potest aliter continuari: cum enim docuisset dominus pecuniam despicere, ne aliqui dicerent: qualiter poterimus vivere, si omnia proiecerimus? Subiungit dicens ideoque dico vobis: ne solliciti sitis animae vestrae.* Glossa. *Idest, cura temporali ne retrahamini ab aeternis.* Hieronymus. *Praecipitur ergo nobis ne solliciti simus quid comedamus, quia in sudore vultus praeparamus nobis panem: ergo labor exercendus est, sollicitudo tollenda.* Chrysostomus super Matth. *Non enim sollicitationibus spiritualibus, sed laboribus corporalibus acquirendus est panis, qui laborantibus pro praemio diligentiae, Deo praestante, abundat, et negligentibus pro poena, Deo faciente, subducitur. Confirmat autem spem nostram dominus; et primo de maiori ad minus descendit dicens nonne anima plus est quam esca, et corpus plus quam vestimentum?* Hieronymus. *Qui maiora praestitit, utique et minora praestabit.* Chrysostomus super Matth. *Nisi enim voluisset conservari quod erat, non creasset; quod autem sic creavit ut per escam servetur, necesse est ut det ei escam quamdiu vult esse quod fecit.* Hilarius in Matth. Vel aliter. Quia corruptus circa futurorum curam infidelium sensus est, calumniantium quae in resurrectione corporum species sit futura, quae in substantia aeternitatis alimonia, ideo subsequenter dicitur *nonne anima plus est quam esca? Non enim patitur spem nostram futuri in resurrectione cibi et potus et vestitus sollicitudine demorari; ne tanto pretiosiora reddenti, corpus scilicet atque animam, contumelia in non efficiendis levioribus inferatur.*

Lectio 18

[85415] Catena in Mt., cap. 6 l. 18 Chrysostomus super Matth. *Postquam confirmavit spem nostram de maiore ad minus descendes, deinde confirmat de minori ad maius ascendens, cum dicit respicite volatilia caeli, quia non serunt neque metunt.* Augustinus de opere Monach. *Quidam se dicunt propterea operari non debere, quia nec volucres caeli seminant neque metunt. Cur ergo non attendunt quod sequitur neque congregant in horrea? Cur ergo isti manus otiosas et plena repositoria volunt habere? Cur denique molunt et coquunt? Haec enim aves non faciunt. Aut si reperiunt quibus hoc persuadeant, ut eis per singulos dies escas afferant praeparatas, saltem sibi*

de fontibus aquam afferunt et reponunt, quod volatilia non faciunt. Sed si nec aqua sibi vasa coguntur implere, et iam illos qui tunc erant Hierosolymae novo gradu iustitiae supergressi sunt, qui de misso sibi ex gratia frumento panem fecerunt, aut facere curaverunt; quod aves non faciunt. Non possunt autem ista servare, ut scilicet nihil in crastinum reponant, qui se per multos dies a conspectu hominum separatos, et nulli ad se praebentes accessum, includunt seipsos, viventes in magna intentione orationum. An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores? Quod ergo dicit de volatilibus caeli, ad hoc dicit, ne quisquam putet Deum servorum suorum necessaria non curare, cum eius providentia usque ad ista gubernanda perveniat. Neque enim non ipse pascit eos qui manibus operantur; neque etiam quia Deus dixit: invoca me in die tribulationis, et eruam te, non debuit fugere apostolus, sed expectare ut comprehenderetur, et eum Deus sicut tres pueros, de mediis ignibus liberaret. Sicut enim qui fugientibus sanctis huiusmodi quaestionem obiiceret, responderunt non se oportuisse tentare Deum, sed tunc talia Deum, si vellet, esse facturum, ut eos liberaret, sicut Danielem a leonibus et Petrum a vinculis, cum ipsi quid facerent non haberent; cum vero eis fugam in potestatem dedisset, etiam si liberarentur per illam, non nisi ab ipso liberari: sic servis Dei valentibus manibus suis victum transigere, si ex Evangelio moverit quaestionem de volatilibus caeli, quae non seminant, neque metunt, facile respondebunt: si nos per aliquam infirmitatem vel occupationem non possumus operari, ille nos pascet sicut aves, quae nihil operantur. Cum autem possumus, non debemus tentare Deum, quia haec quae possumus, eius munere possumus; et cum hic vivimus, illo largiente vivimus qui largitus est ut possimus; et ille nos pascit a quo aves pascuntur, sicut dicitur et pater vester caelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis? Augustinus de Serm. Dom. *Idest carius vos valetis; quia rationale animal, sicut est homo, sublimius ordinatur in rerum natura quam irrationalia, sicut sunt aves.* Augustinus de Civ. Dei. *Plerumque tamen carius comparatur equus quam servus, et gemma quam famula, non ratione considerantis, sed necessitate indigentis, seu voluptate cupientis.* Chrysostomus super Matth. *Omnia enim animalia Deus propter hominem fecit, hominem autem propter se; quanto ergo pretiosior est hominis creatio, tanto maior est Dei sollicitudo de ipso. Si ergo aves non laborantes inveniunt escas, homo non inveniet, cui Deus dedit et operandi scientiam et fructificandi spem?* Hieronymus. *Sunt autem quidam qui dum volunt terminos patrum excedere et ad alta volitare, in ima merguntur. Volatilia caeli Angelos esse volunt, ceterasque in Dei ministerio fortitudines, quae absque sui cura, Dei aluntur providentia. Si hoc itaque est, ut intelligi volunt, quomodo sequitur dictum ad homines nonne vos magis pluris estis illis? Simpliciter ergo accipiendum, quod si volatilia absque cura et aerumnis, Dei aluntur providentia, quae hodie sunt et cras non erunt, quanto magis homines, quibus aeternitas repromittitur?* Hilarius in Matth. *Potest autem dici, quod sub nomine volucrum, exemplo nos immundorum spirituum hortatur, quibus sine aliquo negotio quaerendi et congregandi, vivendi tamen tribuitur de aeterni consilii potestate substantia; atque ut ad immundos istud spiritus referatur, opportune adiecit nonne vos pluris estis illis? De comparationis praestantia differentiam nequitiae et sanctitatis ostendens.* Glossa. *Non solum autem exemplo avium, sed experimento docet, quod ad hoc quod sumus et vivimus, nostra cura non sufficit, sed divina providentia operatur, dicens quis autem vestrum cogitans potest adicere ad staturam suam cubitum unum?* Chrysostomus super Matth. *Deus enim est qui per singulos dies incrementa corporis tui facit, te non intelligente. Si ergo in teipso quotidie Dei providentia* *operatur, quomodo in necessariis tuis cessabit? Si autem vos cogitando modicam partem corpori vestro addere non potestis, quomodo cogitando salvandi estis in toto?* Augustinus de Serm. Dom. *Vel potest referri ad sequentia; ac si diceret: non esse cura nostra factum ut ad hanc staturam veniret corpus nostrum; ex hoc intelligi potest quod si velletis adiicere unum cubitum, non possetis. Illi ergo tegendi corporis curam relinquite, cuius curam factum est ut esset tantae staturae.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Sicut fidem vitalis substantiae nostrae de documento spirituum firmavit, ita opinionem futuri habitus iudicio communis intelligentiae dereliquit. Cum enim universorum corporum quae vitam hauserunt, diversitatem in unum perfectum virum sit excitaturus, solusque potens sit ad uniuscuiusque proceritatem cubitum unum et alterum tertiumve praestare; de vestitu, idest de specie corporum, cum eius contumelia ambigimus, qui ut aequalem omnem hominem efficiat, tantum mensurae est humanis corporibus additurus.* Augustinus de Civit. Dei. *Sed si Christus in ea mensura corporis in qua mortuus est, resurrexit, nefas est dicere, cum resurrectionis omnium tempus venerit, accessuram corpori eius eam magnitudinem quam non habuit, quando in ea discipulis, in qua notus erat, apparuit, ut longissimis fieri possit aequalis. Si autem dixerimus ad dominici corporis modum, etiam minorum maiorumque corpora redigenda, peribit de multorum corporibus perplurimum, cum ipse nec capillum periturum esse promiserit. Restat ergo ut quisque recipiet suam mensuram, quam vel habuit in iuventute, si senes est mortuus, vel fuerat habiturus, si est ante defunctus. Et ideo non est dictum ab apostolo: in mensuram staturae, sed: in mensuram aetatis plenitudinis Christi; quia resurgent corpora mortuorum in iuvenili aetate et robore, ad quam Christum pervenisse cognovimus.*

Lectio 19

[85416] Catena in Mt., cap. 6 l. 19 Chrysostomus in Matth. *Postquam monstravit quod non oportet nos pro cibo esse sollicitos, ad id quod levius est pertransit: neque enim ita necessarium est indumentum sicut cibus: unde dicit et de vestimentis quid solliciti estis? Non autem hic utitur exemplo volucrum, ut induceret pavonem et cygnum, a quibus erat similia exempla accipere; sed utitur exemplo liliorum, dicens considerate lilia agri. Vult ex duobus monstrare superabundantiam: scilicet a munificentia pulchritudinis, et a vilitate participantium tali decore.* Augustinus de Serm. Dom. *Ipsa autem documenta non sic allegorice discutienda sunt ut quaeramus quid significent aves caeli aut lilia agri: posita sunt enim ut de rebus minoribus maiora persuadeantur.* Chrysostomus super Matth. *Lilia enim statuto tempore formantur in frondibus, vestiuntur candore, implentur odoribus; et quod terra radici non dederat. Deus invisibili operatione largitur. In omnibus autem eadem plenitudo servatur, ut non ab eventu facta putentur, sed Deo providentia intelligantur esse disposita. Dicendo autem non laborant, viros confortat; dicendo vero neque nent, mulieres.* Chrysostomus in Matth. *Haec autem dicens, non opus prohibuit, sed sollicitudinem, sicut et supra cum de seminatione loqueretur. Et ut magis Dei providentiam in ipsis commendet quae omnem superat humanam industriam, subdit dico autem vobis, quoniam neque Salomon in gloria sua coopertus est*

sicut unum ex istis. Hieronymus. *Revera enim quod sericum, quae regum purpura, quae pictura textricum potest floribus comparari? Quid ita rubet ut rosa? Quid ita candet ut lilium? Violae vero purpuram nullo superari murice, oculorum magis quam sermonis iudicium est.* Chrysostomus. *Quantum enim veritatis ad mendacium, tantum vestimentorum et florum differentia est. Si ergo Salomon a floribus superatus est, qui omnibus regibus fuit praeclarior, quando tu vestimentis poteris vincere florum decorem? Est autem Salomon superatus a florum decore non semel tantum neque bis, sed per totum tempus sui regni: et hoc est quod dicit in omni gloria sua: quia nec in uno die ita decoratus est ut flores.* Chrysostomus super Matth. *Vel hoc dicit, quia Salomon etsi non laborabat quod vestiretur, tamen iubebat. Ubi autem iussio, illic et ministrantium offensa et iubentis ira frequenter invenitur. Haec autem quando nesciunt, sic ornantur.* Hilarius in Matth. *Vel lilia intelligenda sunt Angelorum caelestium claritates, quibus a Deo gloriae candor indultus est. Non laborant autem, neque nent, quia virtutes Angelorum ex ea quam adeptae sunt originis suae sorte, ut sint semper accipiunt; et cum in resurrectione similes homines Angelis erunt, sperare caelestis gloriae voluit operimentum, exemplo angelicae claritatis.* Chrysostomus super Matth. *Si autem floribus terrenis sic occurrit Deus, qui nati sunt ut tantummodo videantur et pereant, homines negliget, quos sic creavit ut non pro tempore videantur, sed ut perpetuo sint? Et hoc est quod dicit si autem foenum agri, quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit, quanto magis vos modicae fidei?* Hieronymus. *Cras autem in Scripturis futurum tempus intelligitur, dicente Iacob: exaudiet me cras iustitia mea.* Glossa. *Alii libri habent in ignem, vel in acervum, qui habet speciem clibani.* Chrysostomus in Matth. *Non autem lilia iam ea vocat, sed foenum agri, ut eorum vilitatem ostendat. Sed et aliam vilitatem apponit dicens quae hodie sunt; et non dixit: cras non erunt, sed, quod est multo deficientius, quod in clibanum mittitur. Quod autem dicit quanto magis vos, occulte insinuatur humani generis honor; ac si diceret: vos quibus animam dedit, corpus plasmavit, prophetas misit, et unigenitum filium tradidit.* Glossa. *Dicit autem modicae fidei, quia modica fides est quae nec de minimis certa est.* Hilarius. *Vel sub foeni nomine gentes nuncupantur. Si igitur gentibus idcirco tantum indulgetur aeternitas corporalis ut mox igni iudicii destinentur, quam profanum est sanctos de gloria aeternitatis ambigere, cum iniquis aeternitatis opus praestetur ad poenam?* Remigius. *Spiritaliter autem per volatilia sancti viri designantur, qui ex aqua sacri Baptismatis renascuntur, et devotione terrena despiciunt et caelestia petunt, quibus pluris dicuntur esse apostoli, qui principes sunt omnium sanctorum. Per lilia sancti viri intelliguntur, qui absque labore legalium caeremoniarum, sola fide Deo placuerunt; de quibus dicitur: dilectus meus mihi, qui pascitur inter lilia. Sancta etiam Ecclesia per lilium intelligitur, propter candorem fidei et odorem bonae conversationis; de qua dicitur: sicut lilium inter spinas. Per foenum designantur infideles; de quibus dicitur: aruit foenum et flos eius cecidit. Per clibanum aeterna damnatio; ut sit sensus: si Deus infidelibus tribuit bona temporalia, quanto magis tribuet nobis aeterna?*

Lectio 20

[85417] Catena in Mt., cap. 6 l. 20 Glossa. *Postquam sigillatim de victu et vestitu sollicitudinem excluserat, argumento ab inferioribus sumpto, hic consequenter utrumque excludit, dicens nolite ergo solliciti esse dicentes: quid manducabimus aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Remigius. *Ideo autem hoc dominus repetivit, ut ostenderet hanc rem esse pernecessariam, et ut arctius eam in cordibus nostris inculcaret.* Rabanus. *Notandum vero, quod non ait: nolite quaerere, aut solliciti esse de cibo aut potu aut indumento, sed quid manducetis aut quid bibatis, aut quid vestiamini; ubi mihi videntur argui qui spreto victu vel vestimento communi, lautiora sibi vel austeriora his cum quibus vitam ducunt alimenta vel indumenta requirunt.* Glossa. *Est etiam alia sollicitudo superflua ex vitio hominum, quando fructus et pecuniam plusquam necesse est reservant, et dimissis spiritualibus, illis intenti sunt, quasi de bonitate Dei desperantes; et hoc prohibetur; unde subditur haec omnia gentes requirunt.* Chrysostomus super Matth. *Quia in rebus humanis fortunam credunt esse, non providentiam; neque iudicio Dei vitas suas gubernari existimant, sed incerto duci eventu; ideo merito timent et desperant, quasi qui neminem habent gubernantem. Qui autem credit se Dei iudicio gubernari, escam quidem suam in manu Dei committit; unde sequitur scit enim pater vester quia his omnibus indigetis.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dicit: scit Deus; sed scit pater vester, ut eos in maiorem spem ducat: si enim pater est, non poterit despicere filios, cum nec homines patres hoc sustineant. Dicit autem quoniam his omnibus indigetis, ut magis sollicitudinem abiiciatis, quia necessaria sunt. Qualiter enim est pater qui sustinet etiam necessaria filiis non dare? Si autem essent superflua, non ita oporteret confidere.* Augustinus de Trin. *Non autem ista ex aliquo tempore cognovit Deus, sed futura omnia temporalia; atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri eramus, sine initio ante praescivit.* Augustinus de Civ. Dei. *Quod autem dicunt quidam, haec Dei scientia non posse comprehendi, quia infinita sunt, restat eis dicere, quod non omnes numeros Deus noverit, quos infinitos esse certissimum est. Infinitas autem numeri non est incomprehensibilis ei cuius intelligentiae non est numerus. Quapropter, si quicquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia eius scientiae incomprehensibilis non est.* Gregorius Nyssenus de Hom. *Quoniam autem est providentia, per huiusmodi signa demonstratur: permanentia enim universorum, et maxime eorum quae sunt in generatione et corruptione, et positio et ordo eorum quae sunt, semper custoditur secundum eumdem modum; qualiter utique perficeretur nullo providente? Sed quidam dicunt: Deo curam esse existentium permanentiae in universali, et huius solius providentiam habere; singularia vero fieri ut contingit. Tres autem causas solas utique quis dicet non fiendi providentiam singularium: aut enim hoc quod est ignorare Deum quoniam bonum est particularium diligentiam habere; aut non velle; aut non posse. Sed ignorantia omnino aliena est a beata substantia: qualiter enim latebit Deum quod nec homo sapiens ignorabit, quod singularibus destructis, universalia destruentur? Nihil autem prohibet omnia individua perire, nulla procurante potentia. Si autem non vult, propter duas fit causas: aut propter pigritiam, aut propter indecentiam. Pigritia autem a duobus generatur: aut enim voluptate aliqua attracti pigritamur, aut propter timorem desistimus: quorum neutrum fas est cogitare de Deo. Si autem dicant non decere Deum, indignum enim esse tantae beatitudinis parvis condescendere, qualiter non inconveniens est artificem quidem procurantem universalia, nihil particularium neque parvissimum derelinquere sine procuratione, scientem quod ad totum proficit*

pars; conditorem vero Deum artificibus enuntiare indoctiorem? Si autem non potest, imbecillis est Deus, et impotens benefacere. Si vero incomprehensibilis nobis est singularium providentiae ratio, non propterea oportet dicere quia non est providentia; ita enim dicerent, quia numerum hominum ignoramus, neque homines esse. Chrysostomus super Matth. *Sic ergo qui credit se Dei iudicio gubernari, escam suam in manu Dei committat: cogitet autem de bono et malo; de quo nisi sollicitus fuerit, neque malum fugiet, neque bonum apprehendet. Et ideo subditur quaerite autem primum regnum Dei et iustitiam eius. Regnum Dei est retributio bonorum operum; iustitia autem eius, via pietatis, per quam itur ad regnum. Si ergo cogites qualis erit gloria sanctorum, necesse est ut aut propter timorem poenae recedas a malo, aut propter desiderium gloriae festines ad bonum. Et si cogitaveris quae sit Dei iustitia, quid scilicet odit Deus et quid amat, iustitia ipsa ostendit tibi vias suas, quae amantes se sequitur. Non autem daturi sumus rationem, si pauperes sumus aut divites; sed si bene vel male egerimus, quod est in nostro arbitrio.* Glossa. *Vel dicit iustitiam eius, quasi dicat: ut per eum, non per vos iusti sitis.* Chrysostomus super Matth. *Terra autem etiam propter peccata hominum maledicitur ut non germinet, secundum illud: maledicta terra in opere tuo; benedicitur autem cum bona fecerimus. Quaere ergo iustitiam, et non deerit tibi panis; unde sequitur et haec omnia adicientur vobis.* Augustinus de Serm. Dom. *Scilicet temporalia; quae manifeste hic ostendit non esse talia bona nostra propter quae bene facere debeamus; sed tamen necessaria esse. Regnum vero Dei et iustitia eius bonum nostrum est, ubi finis constituendus est. Sed quia in hac vita militamus, ut ad illud regnum pervenire possimus, quae vita sine his necessariis agi non potest, apponentur, inquit haec vobis. Cum autem dixit illud primum, significavit quia hoc posterius quaerendum est non tempore, sed dignitate; illud tamquam bonum nostrum, hoc tamquam necessarium est. Neque enim (verbi gratia) debemus evangelizare ut manducemus, quia sic vilius haberemus Evangelium quam cibum, sed ideo manducare ut evangelizemus. Quaerentibus autem primum regnum Dei et iustitiam eius, idest hoc praeponentibus ceteris rebus, ut hoc propter cetera quaeramus, non debet subesse sollicitudo, ne necessaria desint; et ideo ait haec omnia adicientur vobis, idest consequenter sine ullo vestro impedimento: ne cum ista quaeritis, illinc avertamini, aut duos fines constituatis.* Chrysostomus in Matth. *Et non dixit: dabuntur, sed apponentur, ut discas quia praesentia nihil sunt ad magnitudinem futurorum.* Augustinus de Serm. Dom. *Cum autem legimus in fame et siti apostolum laborasse, non existimemus hic domini promissa titubasse; quandoquidem ista sunt adiutoria. Medicus iste, cui nos totos commisimus, novit quando apponat et quando detrahat, sicut nobis iudicat expedire. Si enim nobis aliquando defuerint (quod plerumque propter nostram exercitationem Deus sinit), non debilitat propositum nostrum, sed examinatum confirmat.*

Lectio 21

[85418] Catena in Mt., cap. 6 l. 21 Glossa. *Prohibuerat sollicitudinem praesentium rerum; modo prohibet sollicitudinem futurorum vanam ex vitio hominum provenientem, cum dicit nolite ergo*

solliciti esse in crastinum. Hieronymus. *Cras in Scripturis futurum tempus intelligitur, dicente Iacob: exaudiet me cras iustitia mea, et in Samuelis phantasmate pythonissa loquitur ad Saulem: cras eris mecum. De praesentibus ergo concessit debere esse sollicitos qui futura prohibet cogitare. Sufficit enim nobis praesentis temporis cogitatio; futura, quae incerta sunt, Deo relinquamus. Et hoc est quod dicitur crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi, idest ipse affert sollicitudinem suam secum. Sufficit enim diei malitia sua. Hic malitiam non contrariam virtuti posuit, sed laborem et afflictionem et angustiam saeculi.* Chrysostomus in Matth. *Nihil enim ita dolorem infert animae ut sollicitudo et cura. Cum autem dicat quod crastina dies erit sollicita de seipsa, volens manifestius facere quod dicitur, prosopopoeiam facit temporis, secundum multorum consuetudinem, loquens ad plebem imperfectam: ut enim eos magis moveat, ipsos dies conquerentes inducit pro superflua cura. Numquid enim dies non sufficiens habet onus, idest curam suam? Quid igitur eam aggravas magis, curam quae pertinet ad alium diem apponendo?* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Per hodie haec solum significantur quae habemus in vita praesenti necessaria. Quia autem dicit cras, quod superfluum est ostendit; dicit ergo nolite solliciti esse in crastinum, idest, nihil curetis super id habere quod necessarium est vobis ad vitam quotidianam: quod enim superfluum fuerit, quod est cras, curabit se. Et hoc est quod dicit: crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi; ac si dicat: superflua cum congregaveris, ipsa se curabunt; te quidem eis non fruente, invenient dominos multos, qui ea procurent. Quid ergo curas de illis, quorum potestatem aliis es dimissurus? Sufficit enim diei malitia sua; quasi dicat: sufficit tibi labor quem pateris propter necessaria; noli de superfluis laborare. Vel aliter.* Augustinus de Serm. Dom. *Non dicitur crastinus dies nisi in tempore, ubi praeterito succedit futurum. Ergo cum aliquid boni operamur, non terrena, sed aeterna cogitemus. Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi, idest, cum oportuerit, sumamus cibum et huiusmodi, scilicet cum necessitas urgere coeperit. Sufficit enim diei malitia sua; idest, sufficit quod ista sumere urgebit necessitas; quam malitiam nominat, quia poenalis est nobis: pertinet enim ad mortalitatem, quam peccando meruimus. Huic ergo poenae temporalis necessitati noli addere aliquod gravius: ut non solum eam patiaris, sed etiam propter hanc explendam milites Deo. Hic est cavendum, ne cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria desint vel sibi vel eis quorum cura sibi commissa est, iudicemus eum contra domini praecepta facere, et de crastino esse sollicitum: nam et ipse dominus (cui ministrabant Angeli) propter exemplum loculos habere dignatus est. Et in actibus apostolorum scriptum est, quae ad victum sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo hoc dominus increpat, si quis humano more ista procuret; sed si quis propter ista non militet Deo.* Hilarius in Matth. *Hoc etiam totum sub dicti caelestis significantia continetur. Iubemur igitur non ambigere de futuris. Satis enim vitae nostrae malitia dierum quibus vivimus, scilicet peccata, sufficiunt, ut circa haec purganda omnis vitae nostrae meditatio laborque versetur. Cessante autem cura nostra, ipsa futura sollicita sunt, dum nobis aeternae caritatis profectus Deo procurante proponitur.*

Caput 7

Lectio 1

[85419] Catena in Mt., cap. 7 l. 1 Augustinus de Serm. Dom. *Quia cum ista temporalia procurantur in futurum, incertum est quo animo fiat, cum possit simplici corde fieri, et duplici, opportune hoc loco subiecit nolite iudicare. Vel aliter.* Chrysostomus super Matth. *Hucusque exposuit consequentiam ad eleemosynam pertinentem; nunc autem incipit exponere consequentiam ad orationem respicientem. Et est doctrina haec quodammodo pars orationis, ut sit ordo narrationis talis: dimitte nobis debita nostra; et sequitur nolite iudicare, ut non iudicemini.* Chrysostomus super Matth. *Sed si iudicare prohibet, qua consequentia Paulus Corinthium iudicat fornicantem, et Petrus Ananiam et Saphiram mendacii arguit? Sed quidam hunc locum secundum huiusmodi sensum exponunt, quia dominus hoc mandato non prohibet Christianos ex benevolentia alios corripere; sed ne per iactantiam iustitiae suae Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes ceteros et contemnentes, et sub specie pietatis proprium odium exequentes.* Chrysostomus in Matth. *Unde non dixit: ne quiescere facias peccantem; sed: ne iudicaveris; hoc est: ne amarus fias iudex: corripe quippe non ut hostis expetens vindictam, sed ut medicus instituens medicinam.* Chrysostomus super Matth. *Sed ut non sic quidam corriperent Christiani Christianos, convenit sermo qui dicit nolite iudicare. Sed si non sic corripuerint, numquid propter hoc consequentur indulgentiam peccatorum, quia dictum est non iudicabimini? Quis enim consequitur indulgentiam mali prioris, quia non addidit alterum malum? Hoc autem diximus volentes ostendere, quia hic sermo non est positus de proximis non iudicandis qui peccant in Deum, sed qui in nos peccant. Qui enim non iudicat proximum propter peccatum in se commissum, illum nec Deus iudicat propter peccatum; sed dimittit ei debitum, sicut et ipse dimisit.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Non simpliciter universa peccata iubet non iudicare; sed his qui multis malis sunt pleni, et alios pro minimis iudicant, hanc prohibitionem facit. Sicut et Paulus non simpliciter prohibet iudicare eos qui peccant, sed discipulos iudicantes de magistris redarguit, docens ut eos qui supra nos sunt non iudicemus.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Iudicari de sponsionibus suis Deum vetat: quia ut iudicia ex incertis rebus inter homines sumuntur, ita et hoc iudicium adversus Deum ex ambiguitate suscipitur: quod penitus repellit a nobis, ut constans potius fides retineatur: quia non sicut in ceteris rebus peccatum fit perperam iudicasse; sed si in rebus tantummodo dedero iudicium, initium fit criminis.* Augustinus. *Vel aliter. Hoc loco nihil aliud praecipi existimo, nisi ut ea facta quae dubium est quo animo fiant, in meliorem partem interpretemur. De his autem quae non possunt bono animo fieri, sicut sunt stupra, blasphemiae et huiusmodi, nobis iudicare permittit; de factis autem mediis, quae possunt bono et malo animo fieri, temerarium est iudicare, maxime ut condemnemus. Duo autem sunt in quibus temerarium iudicium cavere debemus, cum incertum est quo animo quicquam factum sit, vel cum incertum est qualis quisque futurus est, qui nunc vel bonus vel malus apparet. Non ergo reprehendamus ea quae nescimus quo animo fiant; neque ita reprehendamus quae manifesta sunt ut desperemus sanitatem. Potest autem movere quod ait in quo iudicio iudicaveritis, iudicabimini. Numquid si nos temerario iudicio iudicaverimus, temere etiam de nobis Deus iudicabit? Aut numquid si mensura iniqua mensi fuerimus, et apud Deum est iniqua mensura, unde nobis remetiatur? Nam mensurae nomine ipsum iudicium significatum arbitror. Sed hoc dictum est,*

quoniam temeritas qua punis alium, ipsa te puniat necesse est. Iniquitas enim saepe nihil nocet ei qui patitur iniuriam, ei vero qui facit necesse est ut noceat. Augustinus de Civ. Dei. *Dicunt aliqui: quomodo verum est quod ait Christus et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis, si temporale peccatum supplicio puniatur aeterno? Nec attendunt non propter aequale temporis spatium, sed propter vicissitudinem mali (idest ut qui mala fecerit, mala patiatur) eamdem dictam mensuram fuisse: quamvis in ea re hoc proprie possit accipi de qua dominus cum hoc diceret loquebatur, idest de iudiciis et condemnationibus. Proinde qui iudicat et condemnat iniuste, si iudicatur et condemnatur iuste in eadem mensura recipit, quamvis non hoc quod dedit: iudicio enim fecit quod iniquum est, iudicio patitur quod iustum est.*

Lectio 2

[85420] Catena in Mt., cap. 7 l. 2 Augustinus de Serm. Dom. *Quia de temerario et iniquo iudicio dominus admonuerat, maxime autem hi temere iudicant, qui de incertis et facile reprehendunt, qui magis amant vituperare et damnare, quam emendare atque corrigere, quod vitium vel superbia est vel invidentia, consequenter subiicit et dicit quid autem vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides?* Hieronymus. *De his loquitur qui cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt, ut si forte ira ille peccaverit, ut odio reprehendas. Quantum autem inter festucam et trabem, tantum inter iram distat et odium: odium enim ira inveterata est. Fieri autem potest ut si irascaris homini, velis eum corrigi; non autem si eum oderis.* Chrysostomus in Matth. *Multi etiam hoc faciunt, qui si viderint monachum superfluum vestimentum habentem, aut copiosiori cibo potitum, amari fiunt accusatores, quotidie ipsi rapientes et crapulam patientes.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Hoc quod hic dicitur, doctoribus convenit. Omne enim peccatum diiudicatur modicum aut magnum, secundum peccantis personam. Laici enim peccatum modicum est et festuca quantum ad peccatum sacerdotis, quod trabi comparatur.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Peccatum in spiritum sanctum est divinae virtutis potestatem negare, et Christo substantiam adimere aeternitatis; per quem, quia in hominem venit Deus, homo rursus veniet in Deum. Ergo quantum inter festucam et trabem discriminis est, tantum ostendit peccatum in spiritum sanctum cetera crimina excedere: ut cum infideles delicta corporis aliis exprobrant, onus peccati, quod de promissis Dei ambigunt, in se ante non videant, in oculo trabe, tamquam in mentis acie, incidente. Sequitur aut quomodo dices fratri tuo: sine, eiciam festucam de oculo tuo, et ecce in oculo tuo trabs est?* Chrysostomus super Matth. *Idest, cum qua facie arguis peccatum fratris tui, ipse aut in eodem peccato vel in maiori existens?* Augustinus. *Primum ergo cogitemus cum aliquem reprehendere nos necessitas coegerit, utrum tale sit vitium quod numquam habuimus; et tunc cogitemus, et nos homines esse, et habere potuisse; vel tale quod habuimus, et iam non habemus; et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium sed misericordia praecedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus. Raro autem et ex magna necessitate obiurgationes adhibendae sunt;*

in quibus non ut nobis, sed ut domino serviatur instemus. Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Quomodo dicis fratri tuo? Idest, quo proposito putas? Ex caritate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios sanare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiae laudem ab hominibus quaerere, non aedificationem mercedis a Deo; et es hypocrita; unde sequitur hypocrita, eice primum trabem de oculo tuo.* Augustinus. *Accusare enim vitia officium est bonorum; quod cum mali faciunt, alienas partes agunt; sicut hypocritae, qui tegunt sub persona quod sunt, et ostendunt in persona quod non sunt.* Chrysostomus in Matth. *Et notandum, quod ubicumque vult monstrare magnum aliquod peccatum, a contumelia incipit; sicut ibi: serve nequam, omne debitum dimisi tibi; et ideo hic dicit hypocrita, eice primum. Etenim quae sui ipsius sunt, magis aliquis novit quam quae sunt aliorum; et quae maiora sunt, magis videt quam quae minora, et seipsum magis diligit quam proximum. Et ideo iubet eum qui obnoxius est multis peccatis, non amarum esse iudicem delictorum alterius, et maxime cum fuerunt parva: non quidem ab arguendo aut a corrigendo avertens, sed prohibet propria contemnere, et alienis insistere. Oportet enim ut primo cum diligentia investiges quae tua sunt, et tunc quae proximi sunt discuties; et ideo sequitur et tunc videbis eicere festucam de oculo fratris tui.* Augustinus. *Auferentes enim de oculo nostro trabem invidentiae vel malitiae vel simulationis, videbimus eicere festucam de oculo fratris.*

Lectio 3

[85421] Catena in Mt., cap. 7 l. 3 Augustinus de Serm. Dom. *Quia potest aliquos nomen simplicitatis, ad quam per superiora induxerat, decipere, ut sic putetur vitiosum esse aliquando verum occultare, quomodo vitiosum est falsum dicere, recte subiungit nolite sanctum dare canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Iusserat superius dominus diligere inimicos et benefacere his qui peccant in nos. Ne ergo cogitarent sacerdotes etiam quae Dei sunt eis communicare, talem cogitationem compescuit, dicens nolite sanctum dare canibus; ac si diceret: mandavi vobis diligere inimicos, et benefacere eis de vestris corporalibus bonis, non tamen de meis spiritalibus passim, quoniam in natura vobiscum communes sunt, non in fide; et Deus carnalia beneficia dignis et indignis similiter praestat, non autem gratias spiritales.* Augustinus. *Quaerendum autem est quid sit sanctum, quid canes, quid margaritae, quid porci. Sanctum est quod corrumpere nefas est; cuius sceleris voluntas rea tenetur, quamvis illud incorruptibile maneat. Margaritae autem sunt quaecumque spiritalia magni aestimanda sunt. Licet itaque una eademque res et sanctum et margarita dici possit; sed sanctum dicitur ex eo quod non debet corrumpi; margarita vero ex eo quod non debet contemni.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Sanctum est sicut Baptismus, gratia corporis Christi et huiusmodi; mysteria autem veritatis margaritae sunt: quia sicut margaritae inclusae cochleis, positae sunt in profundo maris, sic mysteria divina verbis inclusa, posita sunt in altitudine sensus sacrae Scripturae.* Chrysostomus in Matth. *Quae quidem his qui bonae mentis sunt et intellectum habent, revelata, honesta apparent; his autem qui insensibiles sunt, magis videntur reverenda cum ignorantur.* Augustinus. *Canes autem pro impugnatoribus*

veritatis, porcos pro contemptoribus positos non incongrue accipimus. Quapropter, quia canes exiliunt ad dilacerandum, quod autem dilacerant integrum esse non sinunt, dixit nolite sanctum dare canibus: quia, quantum in ipsis est, si fieri posset, conantur perimere veritatem. Porci autem quamvis non ita ut canes morsu appetant, passim tamen calcando inquinant: et ideo dicit neque mittatis margaritas vestras ante porcos. Rabanus. *Vel canes sunt ad vomitum reversi; porci nondum conversi, sed in luto vitiorum versati.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Canis et porcus immunda animalia sunt; sed canis ex omni parte, quia nec ruminat, nec ungulam findit; porcus autem ex parte; nam ungulam habet fissam, sed non ruminat. Propter quod canes puto intelligendos gentiles omnino immundos, et propter actus et propter fidem; porcos autem haereticos, quia nomen domini invocare videntur. Nolite ergo sanctum dare canibus: quia Baptismum et alia sacramenta non sunt danda nisi fidem habentibus. Item mysteria veritatis, idest margaritae non sunt dandae nisi desiderantibus veritatem, et cum ratione humana viventibus. Si enim porcis eas miseris, idest coenosae vitae delectatione gravatis, non intelligunt pretiositatem earum; sed aestimant eas similes ceteris fabulis mundialibus, et eas actibus suis carnalibus conculcant.* Augustinus. *Calcari enim dicitur quicquid contemnitur: et ideo dicitur ne forte conculcent eas pedibus suis.* Glossa. *Dicit autem ne forte, quia resipiscere possunt ab immunditia.* Augustinus. *Quod autem sequitur, et conversi dirumpant vos, non ait ipsas margaritas: illas enim conculcant, et cum convertuntur ut adhuc aliquid audiant, disrumpunt eum a quo missas margaritas conculcant: non enim facile inveneris quod ei gratum esse possit, a quo magno labore inventa contemnantur. Qui ergo tales docent, quomodo non disrumpantur indignando et stomachando non video.* Chrysostomus super Matth. *Vel porci non solum carnalibus actibus margaritas conculcant, sed etiam post modicum conversi, per inobedientiam rumpunt praebitores earum. Frequenter autem et scandalizati calumniantur eos quasi dogmatum novorum seminatores. Canes etiam conculcantes sancta sordidis actibus, disputationibus suis rumpunt praedicatorem veritatis.* Chrysostomus in Matth. *Et bene dixit conversi: fingunt enim mansuetudinem, ut addiscant; deinde cum didicerint, detrahunt.* Chrysostomus super Matth. *Rationabiliter autem margaritas dari porcis prohibuit: quia si porcis minus immundis mitti vetantur, quanto magis canibus plus immundis? De sancto autem dando idem aestimare non possumus; quia frequenter etiam benedictionem damus pecorum more viventibus Christianis, non quia merentur accipere, sed ne forte plenius scandalizati dispereant.* Augustinus de Serm. Dom. *Cavendum est ergo ne quid aperiatur ei qui non capit; melius enim quaerit id quod clausum est quam id quod apertum est: aut infestat per odium, ut canis, aut negligit per contemptum, ut porcus. Non est autem consequens ut si verum occultatur, etiam falsum dicatur: quia dominus quamvis nihil mentitus sit, vera tamen aliqua occultavit, secundum illud Ioannis: adhuc habeo vobis multa dicere, quae non potestis portare modo. Sed si aliquis non capit propter sordes, mundandus est vel verbo vel opere quantum fieri potest a nobis. Quia autem dominus quaedam dixisse invenitur quae multi qui aderant, vel resistendo vel contemnendo non receperunt, non putandus est sanctum dedisse canibus, aut margaritas ante porcos misisse. Dedit enim eis qui capere poterant, et simul aderant, quos propter aliorum immunditiam negligi non oportebat; et quamvis tentantes eum in ipsis quae eis respondebat, contabescerent, alii tamen qui poterant capere, ex illorum occasione multa utiliter audiebant. Qui ergo novit quid respondeat, debet respondere, saltem propter illos quibus desperatio* *suboritur, si propositam quaestionem solvi non posse crediderint: et hoc de rebus ad instructionem salutis pertinentibus. De supervacuis autem et noxiis nihil dicendum est; sed hoc ipsum explicandum est, cur inquirenti talia non oporteat respondere.*

Lectio 4

[85422] Catena in Mt., cap. 7 l. 4 Hieronymus. *Quia carnalia supra vetuerat postulari, quid petere debeamus ostendit dicens petite, et dabitur vobis.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel aliter. Cum praeceptum esset ne sanctum daretur canibus, et ne margaritae ante porcos mitterentur, potuit auditor suae ignorantiae conscius dicere: quid sanctum me dare canibus vetas, cum adhuc me habere non videam? Et ideo opportune subiecit dicens petite et accipietis.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Quoniam ad sanctificandam orationem quaedam dederat eis mandata, dicens nolite iudicare, competenter adiungit petite, et dabitur vobis; quasi dicat: si hanc clementiam servaveritis ad inimicos, quicquid clausum vobis videtur, pulsate, et aperietur vobis. Petite ergo precibus, die ac nocte orantes; quaerite studio et labore: nec enim laborantes circa Scripturam acquirimus scientiam sine gratia Dei, nec gratiam acquirimus nisi studuerimus, ne donum Dei negligentibus detur. Pulsate autem oratione et ieiuniis et eleemosynis. Sicut enim qui pulsat ostium, non tantum voce clamat, sed manu, sic et qui bona opera facit, pulsat operibus bonis. Sed dices: hoc ipsum peto ut sciam et faciam; quomodo ergo possumus facere priusquam accipiam? Sed quod potest fac, ut amplius possis; et quod scis serva, ut amplius scias. Vel aliter. Cum dixisset supra omnibus ut indulgerent inimicis, et postea prohibuerit ne sub obtentu dilectionis sancta canibus darent, nunc dat eis bonum consilium, ut petant Deum pro illis, et dabitur eis; quaerant eos qui perierant in peccatis, et invenient; pulsent eos qui in erroribus sunt conclusi, et aperiet eos Deus, ut habeat sermo eorum ad animas eorum ingressum. Vel aliter. Quoniam maiora erant mandata superius posita quam virtus humana, transmittit eos ad Deum, cuius gratiae nihil impossibile est, dicens petite, et dabitur vobis, ut quod ex hominibus consummari non potest, per gratiam Dei adimpleatur. Cum enim alia animalia Deus muniverit veloci pedum cursu, aut velocibus pennis, aut unguibus, aut dentibus, aut cornibus, hominem solum sic disposuit ut virtus illius sit ipse, ut infirmitatis suae necessitate coactus, semper necessarium habeat dominum suum.* Glossa. *Petimus autem fide, quaerimus spe, pulsamus caritate. Primum petere debes, ut habeas; post quaerere, ut invenias; inventa observare, ut introeas.* Remigius. *Vel aliter. Petimus orando, quaerimus recte vivendo, pulsamus perseverando.* Augustinus. *Petitio autem pertinet ad impetrandam sanitatem animae, ut ea quae praecipiuntur, implere possimus; inquisitio autem ad inveniendam veritatem. Sed cum quisque veram viam invenerit, perveniet ad ipsam possessionem; quae tantum pulsanti aperietur.* Augustinus in Lib. Retract. *Operose quidem ista tria quid inter se differant, sic exponendum putavi; sed longe melius ad instantissimam petitionem omnia referuntur: unde postea concludit dicens dabit bona petentibus se.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc ergo quod addidit quaerite et pulsate, cum instantia multa et robore peti iussit. Qui enim quaerit, omnia alia proicit a mente,*

et ad illud solum afficitur quod quaerit; qui autem pulsat, cum vehementia et fervida mente venit. Chrysostomus super Matth. *Quia vero dixerat petite, et accipietis, ne forte peccatores audientes dicerent: ad hoc dominus dignos hortatur, nos autem indigni sumus; ideo repetit, ut tam iustis quam peccatoribus misericordiam Dei commendet; et ideo dicit omnis qui petit, accipit; idest, sive iustus sive peccator, tamen petere non dubitet: ut constet neminem sperni, nisi qui petere dubitavit a Deo. Non enim credibile est ut opus pietatis quod exhibetur benefaciendo inimicis, Deus iniungat hominibus, ipse autem non faciat, cum sit bonus.* Augustinus super Ioann. *Unde peccatores exaudit Deus. Si enim peccatores non audiret, frustra publicanus dixisset: domine, propitius esto mihi peccatori, et ex ista confessione meruit iustificationem.* Prosper in Lib. Sentent. August. *Fideliter autem supplicans Deo pro necessitatibus huius vitae, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quam aegrotus. Si autem id postulat quod Deus et promittit et praecipit, fiet omnino quod poscit: quia accipiet caritas quod petit veritas.* Augustinus ad Paulinum et Hierasiam. *Bonus autem dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus attribuat.* Augustinus de Serm. Dom. *Perseverantia etiam opus est ut accipiamus quod petimus.* Augustinus de Verb. Dom. *Cum enim Deus aliquando tardius dat, commendat dona, non negat: diu desiderata dulcius obtinentur; cito autem data vilescunt. Pete ergo et quaere iusta. Petendo enim et quaerendo, crescit appetitus ut capias: servat tibi Deus quod non vult cito dare, ut tu discas magna magne desiderare; ideo oportet semper orare et non deficere.*

Lectio 5

[85423] Catena in Mt., cap. 7 l. 5 Augustinus de Serm. Dom. *Sicut in superioribus egit de volatilibus caeli et de liliis agri, ut spes de minoribus ad maiora consurgeret, ita et in hoc loco, cum dicit aut quis ex vobis homo?* Chrysostomus super Matth. *Ne forte aliquis considerans quanta est differentia inter Deum et hominem, et ponderans peccata sua, dum desperat impetrare, nec incipiat petere, patrum et filiorum similitudinem introduxit; ut si propter peccata nostra desperamus, propter bonitatem Dei speremus.* Chrysostomus in Matth. *Duo autem oportet adesse oranti: et petere vehementer, et quae oportet petere. Haec autem sunt spiritualia: etenim Salomon, quia petiit quod petere oportebat, velociter accepit.* Chrysostomus super Matth. *Quae autem petere oportet, sub similitudine panis et piscis ostendit. Panis enim est verbum de notitia Dei patris. Lapis est omne mendacium quod habet scandalum offensionis ad animam.* Remigius. *Piscem autem possumus intelligere verbum de Christo, serpentem autem, ipsum Diabolum. Vel per panem intelligitur doctrina spiritualis; per lapidem ignorantia; per piscem unda Baptismatis sacri, per serpentem astutia Diaboli, sive infidelitas.* Rabanus. *Vel panis, qui est communis cibus, caritatem significat, sine qua aliae virtutes nihil valent. Piscis significat fidem, quae ex aqua Baptismatis orta est, et in mediis fluctibus huius vitae pulsatur, et tamen vivit. Lucas autem addidit tertium, scilicet ovum, quod est spes animalis, unde spem significat. Contra caritatem ponit lapidem, idest odii duritiam; contra fidem, serpentem, idest perfidiae venenum; contra spem, scorpionem, idest desperationem, quae retro pungit, sicut*

scorpio. Remigius. *Est ergo sensus: non est timendum quod si petamus a Deo patre panem, idest doctrinam vel caritatem, quod porrigat lapidem; idest quod permittat cor nostrum constringi aut frigore odiorum, aut duritia mentis; vel quod si petierimus fidem, ipse nos permittat perire veneno infidelitatis. Unde sequitur si ergo vos cum sitis mali.* Chrysostomus in Matth. *Haec autem dixit, non detrahens humanae naturae, neque malum confitens omne genus humanum, sed ad differentiam bonitatis suae, dilectionem paternam malitiam vocans: tanta est superabundantia amoris ipsius ad homines. Quia quantum ad comparationem Dei, qui solus singulariter bonus est, omnes mali videntur; sicut ad comparationem solis omne lucidum videtur obscurum.* Hieronymus. *Vel forte apostolos malos dixit, quia sub apostolorum persona omne hominum genus damnatur, cuius ab infantia cor ad malum appositum est, ut in Genesi legitur. Nec mirum huius saeculi homines dici malos, cum et apostolus memoret quoniam dies mali sunt.* Augustinus. *Vel malos appellavit huius saeculi dilectores, unde et bona quae dant, secundum eorum sensum bona dicenda sunt, quia haec pro bonis habent; quamquam et in rerum natura, ista bona sint, scilicet temporalia, et ad istam vitam infirmam pertinentia.* Augustinus de Verb. Dom. *Bonum enim quod facit bonos, Deus est. Aurum autem et argentum bonum est, non quod te faciat bonum, sed unde facias bonum. Mali ergo cum simus, et bonum patrem habeamus, non semper mali remaneamus.* Augustinus de Serm. Dom. *Si ergo cum simus mali, novimus id dare quod petimus, quanto magis sperandum est daturum Deum nobis bona petentibus?* Chrysostomus super Matth. *Quoniam autem non omnia petentibus praestat, sed bona tantummodo, ideo convenienter addidit bona.* Glossa. *A Deo enim non nisi bona percipimus, qualiacumque nobis videantur: omnia enim dilectis in bonum cooperantur.* Remigius. *Et sciendum, quod ubi Matthaeus sic dicit dabit bona, Lucas dicit: dabit spiritum bonum. Sed non debet videri contrarium: quia cuncta bona quae homo a Deo accipit, per gratiam spiritus sancti dantur.*

Lectio 6

[85424] Catena in Mt., cap. 7 l. 6 Augustinus de Serm. Dom. *Firmitas quaedam et valentia ambulandi per sapientiae viam in bonis moribus constituta est, quibus perducuntur homines usque ad mundationem et simplicitatem cordis; de qua iam diu loquens, ita concludit omnia quaecumque vultis, et cetera. Nemo enim est qui velit quemquam duplici corde secum agere.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Supra propter sanctificandam orationem mandavit ut non iudicent homines eos qui peccant in ipsos. Et quia ab ordine narrationis suae recedens, introduxit alia quaedam, nunc ad mandatum quod coeperat rediens, ait omnia quaecumque vultis; idest, non solum mando: nolite iudicare, sed et omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et facite eis: et tunc impetrabiliter poteritis orare.* Glossa. *Vel aliter. Omnium bonorum spiritualium distributor est spiritus sanctus, ut opera caritatis impleantur; unde subdit omnia ergo*, et cetera. Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Vult dominus demonstrare quoniam oportet homines et superius inquirere auxilium, et quae a seipsis sunt simul inferre; unde cum dixisset petite, quaerite, et pulsate docet aperte ipsos homines*

studiosos esse; et ideo subdit omnia quaecumque vultis, et cetera. Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter. Promiserat se dominus petentibus bona largiturum. Ut autem ille agnoscat mendicos suos, agnoscamus et nos nostros. Excepta enim substantia facultatum, tales sunt qui petunt, quales a quibus petunt. Quam frontem habes petendi ad Deum tuum, qui non agnoscis parem tuum? Hinc est quod in proverbiis dicitur: qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, et ipse clamabit, et non exaudietur. Quid autem petenti proximo debeamus impendere ut et ipsi audiamur a Deo, ex hoc considerare possumus quod ab aliis volumus nobis impendi. Et ideo dixit omnia ergo quaecumque vultis.* Chrysostomus in Matth. *Non simpliciter dicit omnia, sed addidit ergo; quasi dicat: si vultis audiri, cum illis quae dixi et haec facite. Non autem dixit: quaecumque vis effici tibi a Deo, haec fac ad proximum; ut non dicas: qualiter hoc est possibile? Sed ait: quaecumque volueris effici tibi a conservo, haec et circa proximum ostende.* Augustinus de Serm. Dom. *Quidam Latini codices habent additum bona; quod additum puto ad manifestationem sententiae. Occurrebat enim quod si quisquam flagitiose aliquid erga se fieri velit, et ad hoc referat istam sententiam, ut hoc prior illi faciat a quo sibi fieri cupit; ridiculum est hunc putare istam implesse sententiam. Intelligendum est autem perfectam esse sententiam, etiamsi hoc non addatur. Quod enim dictum est omnia quaecumque vultis, non usitate ac passim, sed proprie dictum accipi oportet. Voluntas namque non est nisi in bonis: nam in malis cupiditas proprie dicitur, non voluntas: non quia sic semper loquantur Scripturae, sed ubi oportet, ibi omnino proprium verbum tenent, ut non aliud intelligatur.* Cyprianus de Orat. Domin. *Cum autem Dei verbum dominus Iesus Christus omnibus venerit, praeceptorum suorum fecit grande compendium, cum dixit quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite eis; unde subdit haec est lex et prophetae.* Chrysostomus super Matth. *Nam quaecumque lex et prophetae sparsim in omnibus praeceperunt Scripturis, in hoc compendioso continentur mandato, quasi innumerabiles arborum rami in una radice.* Gregorius Moralium. *Qui enim cogitat ut ea alteri faciat quae ipse sibi ab altero fieri expectat, pensat nimirum ut malis bona et bonis meliora reddat.* Chrysostomus in Matth. *Unde manifestum est quoniam ex nobis quae deceant omnes scimus, et non est possibile ad ignorantiam refugere.* Augustinus de Serm. Dom. *Videtur autem hoc praeceptum ad dilectionem proximi pertinere, non autem ad Dei; cum in alio loco duo esse praecepta dicat, in quibus lex pendet et prophetae. Cum autem hic non addit: tota lex, quod ibi addidit, servavit locum alteri praecepto, quod est de dilectione Dei.* Augustinus de Trin. *Vel aliter. Ideo Scriptura tantum dilectionem proximi commemorat, cum dicit omnia quaecumque vultis; quia qui proximum diligit, consequens est ut et ipsam praecipue dilectionem diligat; Deus autem dilectio est; consequens est ergo ut praecipue diligat Deum.*

Lectio 7

[85425] Catena in Mt., cap. 7 l. 7 Augustinus de Serm. Dom. *Admonuerat superius dominus ad habendum cor simplex et mundum, in quo quaeritur Deus; sed quia hoc paucorum est, iam incipit de investiganda sapientia loqui, cui investigandae et contemplandae talis oculus per omnia*

superiora perductus est, quo videri iam possit arcta via et angusta porta; unde subdit intrate per angustam portam. Glossa. *Vel aliter. Etsi difficile sit ut alii facias quod tibi vis fieri, tamen sic faciendum est, ut intremus per angustam portam.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Tertia haec convenientia ad iustitiam ieiunii pertinet, ut sit ordo narrationis talis: tu autem cum ieiunas, unge caput tuum; et postea sequitur intrate per angustam portam. Praecipue enim tres sunt naturales passiones et intimae carnis: primo esca et potus, deinde amor viri ad mulierem, tertio loco somnus; et ideo gravius est eas a natura carnali praecidere quam ceteras passiones. Et ideo nullius passionis abstinentia sic sanctificat corpus, sicut quod homo sit castus, ieiunus, et in vigiliis perseverans. Ergo propter omnes has iustitias, et praecipue propter laboriosissimum ieiunium, dicit intrate per angustam portam. Porta perditionis est Diabolus, per quem introitur in Gehennam; porta vitae est Christus, per quem introitur in regna caelestia. Lata autem porta dicitur esse Diabolus, non magnitudine potestatis extensus, sed effrenatae superbiae licentia dilatatus. Porta autem angusta dicitur Christus, non parvitate potestatis exiguus, sed humilitatis ratione collectus: quia quem totus non capit mundus, seipsum intra angustias uteri virginalis inclusit. Via autem perditionis est omnis iniquitas. Dicitur autem spatiosa, quia non est intra regulam disciplinae inclusa; et ambulantes in ea, quicquid eos delectaverit, hoc sequuntur. Via autem vitae dicitur esse omnis iustitia, et propter contrarias causas esse arcta. Considerandum autem, quia nisi quis ambulaverit per viam, non potest pervenire ad portam: qui enim non ambulant per viam iustitiae, impossibile est ut vere Christum cognoscant. Similiter nec incurrit in manus Diaboli nisi qui in via ambulat peccatorum.* Gregorius super Ezech. *Quamvis autem caritas sit lata, tamen per angusta et ardua homines ducit a terra. Satis angustum est omnia praetermittere, unum solum diligere, prospera non ambire, adversa non timere.* Chrysostomus in Matth. *Sed cum postea dicat: iugum meum suave est, et onus meum leve, qualiter hic angustam esse viam ait et arctam? Sed et hic monstrat eam levem esse et suavem: quoniam via est et porta est; sicut et altera, quae lata et spatiosa dicitur, ipsa via et porta est. Horum autem nihil mansurum est, sed omnia pertranseunt. Transire autem labores et sudores, et in bonum finem devenire, scilicet in vitam, sufficiens est mitigare eos qui agones patiuntur. Si enim tempestates nautis et vulnera militibus levia sunt propter spem praemiorum pereuntium, multo magis cum caelum praeiacens fuerit, et immortalia praemia, nullum aliquis sentiet imminentium periculorum. Sed et hoc ipsum quod illam arctam vocavit, maxime ad faciendam illam facilem conferebat: per hoc siquidem ut semper vigilarent admonuit: hoc enim dominus dicit erigens nostrum desiderium. Qui enim in agone certat, cum viderit principem admirantem labores agonum, animosior fit. Ne igitur moesti simus cum multa nobis hic contigerint tristia, quia arcta est via, sed non civitas; ideo neque hic quietem oportet expectare, neque ibi triste aliquid praestolari. Dicens autem quam pauci sunt qui inveniunt eam, rursus hic multorum desidiam significavit, et audientes erudivit non multorum prosperitatibus attendere, sed paucorum laboribus.* Hieronymus. *Significanter igitur de utraque via locutus dixit, quod per latam multi ambulant, angustam pauci inveniunt: latam enim non quaerimus, nec inventione opus est, quia sponte se offert, et errantium via est; angustam vero nec omnes inveniunt, nec qui invenerint, statim ingrediuntur per eam. Siquidem multi, inventa veritatis via, capti voluptatibus saeculi, de medio itinere revertuntur.*

Lectio 8

[85426] Catena in Mt., cap. 7 l. 8 Chrysostomus super Matth. *Supra mandaverat apostolis dominus, ne eleemosynas, orationes et ieiunia coram hominibus, sicut hypocritae, faciant; et ideo ad cognoscendum quia haec omnia in hypocrisi fieri possunt, loquitur dicens attendite a falsis prophetis.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel aliter. Cum dixisset dominus, paucos esse qui inveniunt angustam portam et arctam viam, ne haeretici, qui plerumque se sub nomine paucitatis commendant, se nobis supponant, statim subicit dicens attendite a falsis prophetis.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Quia dictum est, angusta est porta; sed et multi sunt, qui pervertunt eam quae illuc fert viam; ideoque induxit attendite a falsis prophetis; in quo ut maiorem sollicitudinem habeant, meminit eorum quae in patribus eorum facta sunt, falsos prophetas vocans, etenim tunc talia contigerunt.* Chrysostomus super Matth. *Quod autem scriptum est, quia lex et prophetae usque ad Ioannem, dicitur quia prophetia de Christo non erat futura post eum. Prophetae autem et fuerunt et sunt: sed non qui prophetarent de Christo, sed interpretarentur ea quae de Christo ab antiquis fuerant prophetata, idest doctores Ecclesiarum: nec enim potest quis propheticos interpretari sensus nisi per spiritum prophetiae. Sciens ergo dominus futuros esse falsos doctores haeresum diversarum, admonet dicens attendite a falsis prophetis. Quia enim non erant futuri manifesti gentiles, sed absconditi sub nomine Christiano, non dixit: aspicite, sed attendite: ubi enim res certa est, aspicitur, idest simpliciter videtur; ubi autem incerta, attenditur, idest caute consideratur. Idem dicit attendite, quia firma tutela salutis est scire quem fugias. Non autem sic admonet attendite, quasi invito Deo Diabolus haereses introducat, sed eo permittente: quia enim non sine iudicio vult servos habere, ideo misit tentationem; quia vero non vult eos per ignorantiam perire, ideo praemonet. Ne autem aliquis haereticus doctor dicat quia non dixit eos falsos prophetas, sed gentilium et Iudaeorum doctores, ideo addidit dicens qui veniunt ad vos in vestimentis ovium. Oves enim Christiani dicuntur; vestimentum autem ovile est species Christianitatis et simulatae religionis. Nulla autem res sic exterminat bonum, sicut simulatio: nam malum sub specie boni celatum, dum non cognoscitur, non cavetur. Et ne adhuc dicat haereticus quia de viris doctoribus loquitur, qui tamen peccatores sunt, ideo addit intrinsecus autem sunt lupi rapaces. Catholici autem doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere Christianos. Manifeste ergo de haereticis doctoribus dicit: quia eo proposito speciem Christianorum suscipiunt, ut Christianos iniquo seductionis morsu dilanient; de quibus dixit apostolus: scio quia post discessum meum intrabunt in vos lupi rapaces, non parcentes gregi.* Chrysostomus in Matth. *Sed tamen videtur falsos prophetas hic non haereticos insinuare, sed eos quidem qui vitae sunt corruptae, sed facie tamen virtutis induuntur; unde dixit a fructibus eorum cognoscetis eos. Apud haereticos enim est multoties et vitam invenire; apud hos autem quos dixi, nequaquam.* Augustinus de Serm. Dom. *Unde rectissime quaeritur, quos fructus nos attendere voluerit. Multi enim quaedam in fructibus deputant quae ad vestitum ovium pertinent, et hoc modo de lupis decipiuntur: secuti enim sunt vel ieiunia vel eleemosynas vel orationes, quae praetendunt hominibus, placere cupientes eis quibus ista difficilia*

videntur. Hi ergo non sunt fructus, de quibus cognosci istos monet. Ista enim quae cum bono animo fiunt, sunt proprie ovibus vestes; cum autem malo, in errore, non aliud quam lupos tegunt; sed non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quod plerumque illo se occultant lupi. Qui sunt ergo fructus quibus cognoscamus arborem malam? Dicit apostolus: manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, et cetera. Qui vero sunt fructus quibus cognoscamus arborem bonam? Idem apostolus ostendit, dicens: fructus autem spiritus sunt caritas, gaudium, pax. Chrysostomus super Matth. *Fructus etiam eius ovis est confessio eius fidei: qui enim secundum Deum vocem humilitatis et verae confessionis emittit, ovis est; qui autem contra veritatem blasphemiis ululat contra Deum, lupus est.* Hieronymus. *Etsi ergo potest de omnibus intelligi quod hic de falsis prophetis dicitur, qui aliud habitu ac sermone promittunt, aliud opere demonstrant, specialiter de haereticis intelligendum videtur, qui videntur continentia ac ieiunio quasi quadam pietatis veste se circumdare; intrinsecus autem habentes animum venenatum, simpliciorum fratrum corda decipiunt.* Augustinus de Serm. Dom. *Sed ex operibus conici potest utrum exteriorem cultum ambitione aliqua faciant. Cum enim coeperint aliquibus tentationibus ea ipsa vel subtrahi vel negari, quae isto velamine vel consecuti sunt vel consequi cupierunt, tunc necesse est ut appareat utrum lupus in ovina pelle sit, an ovis in sua.* Gregorius Moralium. *Hypocrita etiam sanctae Ecclesiae pace premitur; idcirco ante oculos nostros religione vestitur. Si qua vero fidei tentatio erumpat, statim lupi mens rabida habitu se ovinae pellis expoliat, quantumque contra bonos saeviat, persequens demonstrat.* Chrysostomus in Matth. *Facile etiam hypocritae capiuntur: via enim quam iussi sunt ambulare, laboriosa est: hypocrita autem laborare non utique eliget. Deinde ut non dicas quoniam impossibile est cognoscere tales, rursum rationem ab humano exemplo ponit, dicens numquid colligunt de spinis uvas, aut de tribulis ficus?* Chrysostomus super Matth. *Uva in se mysterium Christi habet: sicut enim botrus multa in se grana ligno mediante suspendit, sic et Christus multos sibi fideles per lignum crucis tenet adiunctos. Ficus autem est Ecclesia, quae multos fideles tenet dulci quodam caritatis amplexu, sicut ficus multa grana uno tegmine tenet inclusa. Sunt ergo ficus signa haec, caritatis quidem in dulcedine, unitatis autem in coniunctione granorum. In uva autem patientiae quidem signum est, quia in torcular mittitur; gaudii autem, quia vinum laetificat cor hominis; sinceritatis, quia non est aqua permixtum; suavitatis autem in delectatione. Spinae autem et tribuli sunt haeretici. Sicut ergo spina vel tribulus ex quacumque parte habet aculeos, sic servos Diaboli ex quacumque parte consideraveris, iniquitatis pleni sunt. Non possunt ergo huiusmodi spinae et tribuli ecclesiasticos fructus proferre. Quod autem particulariter sub similitudine ficus et vitis, spinae et tribuli dixerat, ostendit consequenter universaliter esse verum cum dicit sic omnis arbor bona fructus bonos facit, mala autem arbor fructus malos facit.* Augustinus de Serm. Dom. *In hoc autem loco illorum error cavendus est, qui de duabus arboribus duas naturas opinantur esse; quarum una sit Dei, altera vero non. Non autem eos adiuvare duas istas arbores dicendum est: quia de hominibus eum dicere planum est, si quis praecedentia et consequentia legerit.* Augustinus de Civ. Dei. *Hominibus autem praedictis ipsae naturae displicent, non eas considerantibus secundum utilitatem suam; non autem ex commodo vel incommodo nostro, sed per seipsam considerata natura dat artifici suo gloriam. Naturae igitur omnes quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam et quamdam secum pacem suam, profecto bonae sunt.* Chrysostomus in Matth. *Ut autem nullus dicat quoniam mala* *arbor fert quidem fructus malos, fert autem et bonos, et sic difficilis sit cognitio, duplici prolatione existente, ideo subiungit non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere.* Augustinus de Serm. Dom. *Ex hoc verbo putant Manichaei, neque animam malam fieri posse ut in melius commutetur, neque bona in deterius; quasi dictum sit: non potest arbor bona mala fieri, neque mala fieri bona; sed ita dictum est non potest arbor bona fructus malos facere, nec e converso. Arbor quippe est ipsa anima, idest ipse homo; fructus vero opera hominis. Non ergo potest malus homo bona operari, neque bonus mala. Ergo si vult malus bona operari, prius bonus fiat. Quamdiu autem quisque malus est, non potest facere fructus bonos. Sicut enim potest fieri ut quod fuit nix, non sit, non autem ut nix sit calida, sic potest fieri ut qui malus fuit, non sit malus; non tamen fieri potest ut malus bene faciat: quia etsi aliquando utilis est, non hoc ipse facit, sed fit de illo divina providentia procurante.* Rabanus. *Homo autem ipse arbor bona vel mala dicitur, propter voluntatem bonam vel malam. Fructus autem sunt opera, quae nec bona malae voluntatis esse possunt, nec mala bonae voluntatis.* Augustinus contra Iulianum. *Sicut autem manifestum est ex voluntate mala, tamquam ex arbore mala fructus eius, fieri omnia opera mala, sic ipsam voluntatem malam unde dices esse exortam, nisi quia voluntas mala Angeli ex Angelo, ex homine hominis orta est? Quid autem erant haec duo antequam in eis ista mala orirentur, nisi bonum opus Dei, et bona atque laudanda natura? Ecce ergo ex bono oritur malum; nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono; ipsam dico voluntatem malam, quoniam nullum malum praecessit, non opera mala, quae non sunt nisi ex voluntate mala tamquam ex arbore mala: nec ideo tamquam ex bono potuit oriri voluntas mala, quia bonum factum est a bono Deo: sed quia de nihilo factum est, non de Deo.* Hieronymus. *Quaeramus autem ab haereticis, qui duas in se contrarias dicunt esse naturas, si iuxta intelligentiam eorum, arbor bona malos fructus facere non potest, quomodo Moyses arbor bona peccaverit ad aquam contradictionis, Petrus quoque in passione dominum negaverit, dicens: nescio hominem. Aut qua consequentia socer Moysi arbor mala, qui in Deum Israel non credebat, dedit consilium bonum?* Chrysostomus in Matth. *Quia vero punire non iusserat falsos prophetas, ideo terret eos secundum poenam quae est a Deo, dicens omnis arbor quae non facit fructum bonum excidetur, et in ignem mittetur: quibus verbis et Iudaeos insinuare videtur; ideoque verbum Ioannis Baptistae meminit, per eadem verba poenam eis subscribens. Etenim et ille hoc dixit ad Iudaeos, instantem securim, et arborem excidendam, et ignem inextinguibilem commemorans. Si quis autem diligenter investigabit, duae poenae sunt: et excidi, et comburi; qui enim comburitur, et a regno exciditur omnino; quae poena difficilior est. Multi autem Gehennam solum abhorrent; ego autem casum illius gloriae multo amariorem poenam, quam ipsius Gehennae supplicium esse dico. Quod enim parvum vel magnum malum non susciperet pater, ut videat, et potiatur dulcissimo filio? Hoc itaque in gloria illa putemus: non enim aliquis filius ita suavis est patri ut illorum bonorum requies, et dissolvi et esse cum Christo. Intolerabilis quidem poena est Gehenna; sed si quis decem mille ponat Gehennas, nihil tale dicit quale est a beata gloria illa excidere, et odio haberi a Christo.* Glossa *ex praemissa autem similitudine concludit quod supra iam dixerat, quasi manifestum, dicens igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos.*

Lectio 9

[85427] Catena in Mt., cap. 7 l. 9 Hieronymus. *Sicut supra dixerat, eos qui habent vestem bonae vitae, non recipiendos propter dogmatum nequitiam, ita nunc e contrario asserit nec his quidem accommodandam fidem qui, cum polleant integritate doctrinae, malis operibus destruunt: utrumque enim Dei servis necessarium est, ut et opus sermone, et sermo operibus comprobetur; et ideo dicit non omnis qui dicit mihi: domine, domine, intrabit in regnum caelorum.* Chrysostomus in Matth. *Ubi Iudaeos maxime tangere videtur, in dogmatibus omnia ponentes: unde et Paulus eos incusat dicens: si autem tu Iudaeus cognominaris, et requiescis in lege.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Quoniam falsos prophetas et veros ex fructibus eorum docuit discernendos, hic iam manifestius docet qui sunt fructus quibus discernuntur probi doctores et reprobi.* Augustinus de Serm. Dom. *Cavendum enim est in ipso Christi nomine ab haereticis vel quibuslibet male intelligentibus et saeculi huius amatoribus ne decipiamur; et ideo dicit non omnis qui dicit mihi: domine, domine. Sed merito potest movere quomodo huic sententiae conveniat illud apostoli: nemo potest dicere dominum Iesum, nisi in spiritu sancto. Non enim possumus dicere, illos qui non intrant in regnum caelorum, habere spiritum sanctum. Sed apostolus proprie posuit hoc verbum dicit, ut significet voluntatem atque intellectum dicentis. Ille enim proprie dicit qui voluntatem ac mentem suam sono vocis enuntiat. Dominus autem generaliter hic posuit verbum dicendi: videtur enim etiam ille dicere qui nec vult nec intelligit quod dicit.* Hieronymus. *Moris est enim Scripturarum dicta pro factis accipere, secundum quem sensum dicit apostolus: confitentur scire Deum, factis autem negant.* Ambrosius. *Omne etiam verum a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.* Augustinus. *Non ergo putemus ad illos fructus de quibus supra dixerat, pertinere si quis domino nostro dicat domine, domine, et ex eo nobis arbor bona videatur; sed illi sunt fructus facere voluntatem Dei; unde sequitur sed qui facit voluntatem patris mei qui in caelis est, ipse intrabit in regnum caelorum.* Hilarius in Matth. *Caelestis enim regni iter, obedientia voluntatis Dei, non nuncupatio repertura est.* Chrysostomus super Matth. *Quae autem est voluntas Dei, ipse dominus docet: haec est, inquit, voluntas eius qui misit me, ut omnis qui videt filium, et credit in eum, habeat vitam aeternam. Credulitatis autem verbum et ad confessionem respicit et ad actum. Qui ergo non confitetur, aut non conversatur secundum verbum Christi, non intrabit in regnum caelorum.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dixit qui facit voluntatem meam, sed patris: quoniam interim conveniens erat prius hoc suscipi ad imbecillitatem eorum; sed et per hoc illud occulte insinuavit; non est enim alia voluntas filii quam quae est patris.* Augustinus de Serm. Dom. *Illud autem ad rem pertinet, ne decipiamur non solum nomine Christi per eos qui nomen habent, et facta non agunt, sed etiam quibusdam factis atque miraculis, qualia propter infideles cum fecerit dominus, monuit tamen ne talibus decipiamur, arbitrantes ibi esse invisibilem sapientiam ubi miraculum visibile videmus; unde adiungit; et dicit multi dicent mihi in illa die.* Chrysostomus in Matth. *Vides qualiter latenter iam seipsum introducit. Quia enim omnem complevit sermonem, monstrat seipsum iudicem esse. Quae enim poena expectat eos qui peccant, iam ante monstravit. Quia autem est qui punit, hoc iam revelat, dicens multi dicent mihi in illa die.* Chrysostomus super Matth. *Quando scilicet venerit in maiestate patris sui, quando*

iam nemo ausurus est garrula contentione sermonum aut mendacium defendere aut contradicere veritati; quando opera singulorum loquentur, et ora tacebunt; nec alter pro altero interveniet, sed singuli sibi timebunt. In illo enim iudicio non erunt testes adulatores homines, sed Angeli veraces; iudex autem dominus iustus: unde proprie timentium hominum et angustias patientium vocem expressit, dicens domine, domine. Non enim semel sufficit illi dicere domine, quem necessitas timoris astringit. Hilarius in Matth. *Gloriam autem sibi ex verbi intentione praesumunt in doctrinae prophetia et Daemoniorum fuga et operum virtutibus: atque hinc sibi regnum caelorum pollicentur, dicentes nonne in nomine tuo prophetavimus?* Chrysostomus in Matth. *Sed sunt quidam qui dicunt: quoniam mentientes hi hoc dixerunt, et ideo salvati non sunt; sed non auderent iudice praesente ad ipsum hoc dicere. Sed et ipsa responsio et interrogatio ostendit eos talia fecisse. Qui enim hic mirabiles erant apud omnes, miracula facientes, illic autem vident seipsos punitos, admirantes dicunt domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? Quidam autem dicunt, quoniam non in tempore in quo haec miracula faciebant, iniqua agebant, sed postea. Sed si hoc erit, rursus quod dominus volebat monstrare, non constat: quod scilicet neque fides neque miracula valent, bona vita non existente; quod et Paulus dicit: si habuero fidem ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum.* Chrysostomus super Matth. *Sed considera, quia in nomine dicunt, non: in spiritu; prophetant enim in nomine Christi, sed in spiritu Diaboli; quales sunt divinatores. Sed sic discernuntur: quoniam Diabolus interdum falsa dicit, spiritus sanctus numquam. Concessum est autem et Diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet. Daemonia autem eiiciunt in nomine Christi habentes spiritum inimici; magi autem non eiciunt, sed eicere videntur, colludentibus sibi Daemonibus. Faciunt et virtutes, idest miracula, non utilia et necessaria, sed inutilia et vacua.* Augustinus de Serm. Dom. *Legant enim quanta fecerint resistentes Moysi magi Aegyptiorum.* Hieronymus. *Vel aliter. Prophetare, virtutes facere et Daemonia eicere, etiam divina virtute, interdum non est eius meriti qui operatur; sed vel invocatio nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, aut utilitatem eorum qui vident et audiunt conceditur: ut licet homines despiciant facientes, tamen Deum honorent, ad cuius invocationem fiunt tanta miracula: nam et Saul et Balaam et Caiphas prophetaverunt, et in actibus apostolorum filii Scevae videbantur eicere Daemonia, et Iudas apostolus cum animo proditoris multa signa inter ceteros apostolos fecisse narratur.* Chrysostomus in Matth. *Quia enim non omnes ad omnia apte se habebant, sed hi quidem erant vitae purae, fidem autem non tantam habebant, hi autem contrarium, ideo Deus illos per hos convertebat, ut multam ostenderent fidem; hos autem per hoc ineffabile signorum donum, ut fierent meliores evocabat: unde et cum multa copia hanc gratiam eis dabat. Dicent enim virtutes multas fecimus. Sed quia circa eum qui eos ita honoravit, ingrati facti sunt, recte sequitur tunc confitebor illis: quia nunquam novi vos.* Hieronymus. *Signanter dicit tunc confitebor, quia multo tempore ante dicere dissimulaverat.* Chrysostomus super Matth. *Grandem enim iram grandis dilatio praecedere debet, quae iustius facit Dei esse iudicium, et digniorem interitum peccatorum. Sciendum autem quod peccatores nescit Deus, quia non digni sunt ut cognoscantur a Deo: non quia omnino ipsos non cognoscat, sed quia suos esse illos non cognoscit. Deus enim naturaliter omnes cognoscit; sed videtur eos non cognoscere, quia non eos diligit; sicut etiam non videntur Deum cognoscere qui non colunt eum digne.* Chrysostomus in Matth. *Dicit autem eis nunquam novi vos; quasi, non solum* *in tempore iudicii, sed neque tunc cum miracula faciebatis: multos enim et hic iam odio habet, et ante punitionem avertit.* Hieronymus. *Observa etiam hoc quod dicit nunquam novi vos, esse contra quosdam dicentes, quod omnes homines semper conversati sunt inter rationabiles creaturas.* Gregorius Moralium. *Hac autem sententia datur intelligi, quod in hominibus caritas, humilitas, non autem debeant virtutum signa venerari; unde nunc sancta Ecclesia etiam si qua sunt haereticorum miracula, despicit, quia haec sanctitatis speciem non esse cognoscit. Probatio quidem sanctitatis non est signa facere, sed proximum ut se diligere, de Deo vera, de proximo meliora quam de seipso sentire.* Augustinus contra Advers. legis et Prophet. *Absit autem ut secundum Manichaeos ista de prophetis sanctis dominus dixerit; sed dictum est de his qui post eius Evangelium praedicatum in eius nomine sibi loqui videntur, nescientes quid loquantur.* Hilarius in Matth. *Sic autem hypocritae gloriati sunt, quasi aliquid proprium sit quod loquuntur aut faciunt, et non omnia virtus Dei invocata perficiat; cuius doctrinae scientiam lectio afferat, Daemoniorum fugam Christi nomen exagitet. De nostro igitur est beata illa aeternitas promerenda; praestandumque est aliquid ex proprio, ut bonum velimus, malum omne vitemus, agamusque potius quod vult quam quod potest gloriemur. Repudians igitur eos ac expellens propter opera iniquitatis, dicit discedite a me, qui operamini iniquitatem.* Hieronymus. *Non dixit: qui operati estis iniquitatem, ne videretur tollere poenitentiam; sed: qui operamini; idest, qui usque in praesentem horam cum iudicii tempus advenerit, licet non habeatis facultatem peccandi, tamen adhuc habetis affectum.* Chrysostomus super Matth. *Nam mors quidem animam a carne separat; animae autem propositum non immutat.*

Lectio 10

[85428] Catena in Mt., cap. 7 l. 10 Chrysostomus in Matth. *Quoniam quidam futuri erant quae dicta sunt a domino admirantes; ostensionem autem quae est per opera non tribuentes, praeveniens eos terret dicens omnis ergo qui audit verba mea haec, et facit ea, assimilabitur viro sapienti.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dixit: aestimabo eum qui audit et facit, virum sapientem; sed: assimilabitur viro sapienti; ergo qui similatur homo est; cui autem assimilatur? Christo; Christus autem est sapiens vir, qui aedificavit domum suam, idest Ecclesiam, supra petram, idest supra fortitudinem fidei. Vir autem stultus est Diabolus, qui aedificavit domum suam, idest omnes impios, super arenam, idest inconstantiam infidelitatis, aut super carnales homines: qui dicuntur arena propter sterilitatem, et quia non cohaerent sibi, sed sunt per diversas opiniones dispersi, et quia sunt innumerabiles. Pluvia autem est doctrina quae irrigat hominem; nubes autem sunt a quibus pluvia fluit. Quidam a spiritu sancto excitantur, sicut apostoli et prophetae, et quidam a spiritu Diaboli, sicut haeretici. Venti autem boni sunt spiritus diversarum virtutum, vel Angeli, qui invisibiliter in sensibus hominum operantur, et adducunt ad bona; venti autem mali sunt spiritus immundi. Flumina autem bona sunt Evangelistae et doctores populi; flumina mala sunt homines immundo spiritu pleni, et verbositate instructi, sicut philosophi, et ceteri saecularis scientiae professores, de quorum ventre exeunt flumina aquae mortuae. Ecclesiam ergo quam Christus fundavit*

non pluvia mendacis doctrinae corrumpit, neque diabolicus flatus impellit, neque violentorum fluminum impetus movet. Nec est contrarium quod quidam de Ecclesia cadunt: non enim omnes qui Christiani dicuntur, Christi sunt; sed novit dominus qui sunt eius. Sed contra domum quam aedificavit Diabolus, descendit pluvia verae doctrinae; venti, idest spiritales gratiae, aut Angeli; flumina, quatuor Evangelistae, et ceteri sapientes; et sic cecidit domus, idest gentilitas, ut surgeret Christus; et facta est eius ruina magna, solutis erroribus, convictis mendaciis, et idolis in toto mundo destructis. Christo ergo similis est qui audit verba Christi et facit ea: ipse enim aedificat supra petram, idest Christum, qui est omne bonum: ut in quacumque specie boni aliquis aedificaverit, supra Christum aedificasse videatur. Sicut autem Ecclesia aedificata a Christo dirui non potest, sic talem Christianum, qui se aedificavit super Christum, nulla adversitas deicere potest: secundum illud ad Rom.: quis nos separabit a caritate Christi? Diabolo autem est similis qui audit verba Christi et non facit. Verba enim quae audiuntur et non fiunt, separata sunt, et dispersa; et ideo assimilantur arenae. Arena etiam est omnis malitia, vel etiam mundialia bona. Sicut autem domus Diaboli destructa est, ita tales supra arenam fundati destruuntur et cadunt. Et est ruina magna, si de fundamento fidei aliquid ruinae fuerit passus; non autem si fornicatus fuerit aut homicidium fecerit; quia habet unde per poenitentiam surgat, sicut et David. Rabanus. *Vel ruina magna intelligenda est, qua dicturus est dominus audientibus et non facientibus: ite in ignem aeternum.* Hieronymus. *Vel aliter. Super arenam, quae fluida est, et in unam copulam non potest redigi, omnis haereticorum sermo aedificatur ut corruat.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. In pluviis blandarum et sensim illabentium voluptatum illecebras significat, quibus primum fides rivis patentibus immadescit; post quas fluviorum procursus, idest graviorum cupiditatum motus, incurrit, ut exinde tota ventorum vis circumstantium desaeviat, idest universus diabolicae potestatis spiritus inferatur.* Augustinus de Serm. Dom. *Vel aliter. Pluvia cum in mali alicuius significatione ponitur, caliginosa superstitio intelligitur; rumores autem hominum ventis comparantur; fluvius autem carnalibus concupiscentiis, tamquam fluentibus super terram; et qui prosperitatibus inducitur, adversitatibus frangitur: quorum nihil metuit qui fundatam habet domum supra petram, idest qui non solum audit praeceptum domini, sed etiam facit. Et in his omnibus periculo se subicit qui audit et non facit; non enim quisque firmat in se quae dominus praecipit vel ipse audit, nisi faciendo. Considerandum autem est, quia cum dixit qui audit verba mea haec, satis significat istum sermonem omnibus praeceptis, quibus Christiana vita formatur, esse perfectum; ut merito qui secundum ea vivere voluerint, comparentur aedificanti supra petram.*

Lectio 11

[85429] Catena in Mt., cap. 7 l. 11 Glossa. *Posita doctrina Christi, effectum doctrinae ipsius in turbis ostendit, dicens et factum est, cum consummasset Iesus verba haec, admirabantur turbae super doctrina eius.* Rabanus in Matth. *Consummatio haec ad perfectionem verborum et integritatem dogmatis pertinet. Quod autem dicitur turbas admirari, aut infideles in turba significat (qui ob hoc*

stupebant, quia non credebant verbis salvatoris); aut omnes generaliter demonstrat, qui excellentiam tantae sapientiae in eo venerabantur. Chrysostomus super Matth. *Placatus rationabiliter hominis intellectus laudem generat, victus autem admirationem. Quicquid enim digne laudare non possumus, admiramur. Admiratio tamen eorum magis ad gloriam Christi pertinebat quam ad fidem ipsorum: si enim crederent in Christum, non mirarentur. Illud enim movet admirationem quod superat facientis aut dicentis personam; et ideo quod a Deo factum aut dictum est, non admiramur, quia omnia minora sunt quam Dei potentia. Turbae autem erant quae mirabantur, id est populus vulgaris, non principes populi, qui non discendi studio audire solebant; populus autem simplex simpliciter audiebat; sed eorum silentium, si illi interfuissent, suis contradictionibus conturbassent: ubi enim est maior scientia, illic fortior malitia: qui enim festinat esse prior, non est contentus esse secundus.* Augustinus de Cons. Evang. *Ex eo autem quod hic dicitur potest videri discipulorum turbam deseruisse, ex quibus illos duodecim elegerat in monte ex pluribus quos apostolos nominavit, quod Matthaeus hic praetermisit. Solis enim discipulis in monte videtur Iesus hunc habuisse sermonem, quem Matthaeus interposuit et Lucas tacet. Et deinde, cum descendisset in loco campestri, habuisse alterum similem, de quo Matthaeus tacet, Lucas non tacet. Quamquam etiam illud possit occurrere quod, sicut supra dictum est, apostolis ceterisque turbis praesentibus unum habuisse sermonem quem Matthaeus Lucasque narrarunt diverso narrandi modo, sed eadem veritate sententiarum; et sic planum est quod hic dicitur de admiratione turbae.* Chrysostomus in Matth. *Causam autem admirationis subdit, dicens erat enim docens eos sicut potestatem habens, et non sicut Scribae eorum et Pharisaei. Si autem hanc potestatem videntes per opera, Scribae eum a se abigebant, ubi sola verba erant potestatem manifestantia, qualiter scandalizati non fuissent? Sed turbae hoc non passae sunt: cum enim anima benevola fuerit, facile persuadetur a sermonibus veritatis. Erat autem potestas docentis, ut multos eorum caperet, et in admirationem mitteret; ita quod propter delectationem eorum quae dicta erant, neque tacentem dimittebant: unde et secutae sunt eum descendentem de monte. Stupebant autem eius maxime potestatem, quia non ad alium referens, ut prophetae et Moyses dixerunt, quae dixit, sed ubique ostendit se eum esse qui habet dominium: etenim legem ferens, continue apponebat: ego autem dico vobis.* Hieronymus. *Quia quasi Deus et dominus ipsius Moysi pro libertate voluntatis suae, vel ea quae minus videbantur addebat in lege, vel commutans praedicabat in populo, ut supra legimus: dictum est antiquis; ego autem dico vobis. Scribae autem ea tantum docebant quae scripta sunt in Moyse et prophetis.* Gregorius Moralium. *Vel singulariter Christus ex bona potestate locutus est, quia ex infirmitate mala nulla commisit; nos autem quia infirmi sumus, ex propria infirmitate pensemus quo docendi ordine infirmis fratribus consulamus.* Hilarius in Matth. *Vel in verborum virtutibus effectum potestatis metiebantur.* Augustinus de Serm. Dom. *Hoc est enim quod in Psalmo II significatur: fiducialiter agam in eo. Eloquia domini, eloquia casta, argentum igne examinatum, terrae probatum, purgatum septuplum, propter quem numerum admonitus sum omnia ista praecepta ad septem illas referre sententias quas in principio sermonis huius posuit, scilicet de beatitudinibus. Quod enim aliquis fratri irascatur sine causa, vel racha dicat, vel fatuum eum appellet, superbissime admittitur; contra quod est unum remedium, ut supplici animo veniam deprecetur, qui non iactantiae spiritu infletur. Beati ergo pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Consentit autem adversario, idest verbo Dei reverentiam exhibendo, quisquis* *ad testamentum patris aperiendum non litibus acerbus, sed pietate mitis accesserit: beati ergo mites, quoniam ipsi hereditate possidebunt terram. Quisquis etiam carnalem delectationem contra rectam voluntatem quam rebellare sentit, exclamet: infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Et ita lugendo imploret consolatoris auxilium: unde beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Quid autem laboriosius cogitari potest quam ut in vitiosa consuetudine superanda praecidat intra se membra impedientia regnum caelorum, nec dolore frangatur, toleret in coniugali fide omnia quae, quamvis sint molestissima, crimen tamen fornicationis non habent; verum loquatur, quod non iurationibus crebris, sed morum probitate commendet? Sed quis tantos labores inire audeat, nisi flagret amore iustitiae, quasi fame ac siti vehementi accensus? Beati ergo qui esuriunt et sitiunt, quoniam ipsi saturabuntur. Quis autem potest paratus esse ab infirmis iniurias sustinere, petentia se tribuere, diligere inimicos, benefacere his qui se oderunt, orare pro persequentibus, nisi perfecte misericors? Beati ergo misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Mundum autem cordis oculum habet qui finem bonorum operum suorum non in eo constituit ut hominibus placeat, neque ut comparet ea quae huic vitae sunt necessaria, neque temere animum hominis contemnat; et quicquid exhibet homini, hac intentione exhibet qua sibi vult exhiberi. Beati ergo mundo corde quoniam Deum videbunt. Oportet etiam ut per mundum cor inveniatur arcta via sapientiae, cui perversorum hominum deceptiones obstrepunt; quas evadere est venire ad pacem sapientiae. Beati ergo pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. Sed sive iste ordo considerandus sit, sive alius, facienda sunt quae audivimus a domino, si volumus aedificare supra petram.*

Caput 8

Lectio 1

[85430] Catena in Mt., cap. 8 l. 1 Hieronymus. *Post praedicationem atque doctrinam, signorum offertur occasio, ut per virtutum miracula praeteritus apud audientes sermo firmetur.* Chrysostomus super Matth. *Quia enim quasi potestatem habens docebat, ut non aestimaretur ostentatio esse hic doctrinae modus, operibus hoc idem facit, quasi potestatem habens curare; et ideo dicit cum autem descendisset Iesus de monte secutae sunt eum turbae multae.* Origenes. *Docente enim domino in monte, discipuli erant cum ipso, quibus erat datum caelestis doctrinae nosse secreta; nunc autem descendente eo de monte, turbae secutae sunt eum, quia in monte ascendere nequaquam poterant; quia quos delictorum sarcina deprimit, ad mysteriorum sublimia scandere non valent. Descendente autem domino, hoc est inclinante se ad infirmitatem et impotentiam ceterorum, quando misertus est imperfectioni eorum, vel infirmitati, secutae sunt eum turbae multae: quidam propter claritatem, plerique propter doctrinam, nonnulli propter curationem et administrationem.* Haymo. *Vel aliter. Per montem in quo dominus sedet, caelum intelligitur, de quo scriptum est: caelum mihi sedes est. Sed cum dominus in monte sedet, soli discipuli ad eum accedunt: quia antequam fragilitatis nostrae humanitatem assumeret, notus erat tantum in Iudaea Deus; at vero postquam de monte suae divinitatis descendit, et humanitatis nostrae fragilitatem assumpsit, magna turba nationum secuta*

est eum. Demonstratur autem doctoribus ut in praedicatione sua sermonem habeant temperatum, et sicut viderint unumquemque capere posse, ita et verbum Dei annuntient. Ascendunt enim in montem doctores, cum perfectioribus excellentia praecepta ostendunt; descendunt vero, cum infirmioribus leviora demonstrant. Chrysostomus super Matth. *Inter ceteros autem qui montem non ascenderant, et leprosus sursum ascendere non valebat, quasi peccatorum baiulans pondus: lepra enim est peccatum animarum nostrarum. Ideo ergo dominus de altitudine caeli, quasi de excelso monte, descendit, ut lepram peccatorum nostrorum mundaret: et ideo quasi iam praeparatus descendenti occurrit: propter quod dicitur et ecce leprosus veniens.* Origenes. *Deorsum curat, et in monte nihil facit: quia tempus est omni rei sub caelo: tempus doctrinae, et tempus curationis. In monte docuit, animas curavit, corda sanavit; quibus completis, sicut de caelestibus montibus ad salvandos carnales descendente, venit ad eum leprosus, et adorabat eum. Antequam peteret, adorare coepit, cultum ostendens.* Chrysostomus super Matth. *Non enim illum petebat quasi hominem artificem, sed adorabat eum quasi Deum. Oratio autem perfecta est fides et confessio: unde leprosus fidei opus adorans implevit; sed opus confessionis implevit in verbis: unde adorabat eum dicens.* Origenes. *Domine, per te omnia facta sunt: tu ergo, si vis, potes me mundare. Voluntas tua opus est, et opera tua voluntati obediunt. Tu prius Naaman Syrum per Eliseum a lepra mundasti; et modo, si vis, potes me mundare.* Chrysostomus in Matth. *Non dixit: si rogaveris Deum, neque: si adoraveris; sed si volueris, potes me mundare. Neque dixit: domine, munda; sed ei totum concedit; et dominum eum facit, et potestatem universorum ei attribuit.* Chrysostomus super Matth. *Et ita spirituali medico spiritualem offerebat mercedem: nam sicut medici pecuniis, iste oratione placatur. Nihil enim dignius offerimus Deo quam orationem fidelem. In hoc autem quod dicit si vis, non dubitat Christi voluntatem ad omne opus bonum paratam. Sed quia non omnibus expedit corporalis integritas, nesciebat utrum ei expediret curatio illa. Dicit ergo si vis; ac si diceret: credo quia quod bonum est vis; ignoro autem si est mihi, quod desidero, bonum.* Chrysostomus in Matth. *Cum autem voluntate ac sermone purgare posset, manus apposuit tactum, unde sequitur et extendens manum, tetigit eum: ut ostendat quoniam non subiacet legi, et quoniam mundo iam nihil est immundum. Eliseus autem observans legis diligentiam, non exivit, et tetigit Naaman; sed mittit eum ad Iordanem lavandum. Dominus autem monstrat quoniam non ut servus, sed ut dominus, curat et tangit: non enim manus a lepra facta est immunda, sed corpus leprosum a manu sancta constitutum est mundum. Non enim corpora solum curaturus advenit, sed et animam in veram sapientiam ducturus. Sicut igitur manibus non lotis iam manducare non prohibebat, ita et hic erudit quoniam oportet animae lepram formidare solam, quod est peccatum: lepram autem corporis nullum impedimentum esse ad virtutem.* Chrysostomus super Matth. *Quamvis autem litteram legis solverit, propositum tamen eius non solvit. Ideo enim lex iussit non tangere lepram, quia non poterat facere ut lepra non sordidaret tangentem; ergo vetuit tangere lepram, non ut leprosi non sanarentur, sed ut tangentes non inquinarentur. Iste autem tangens non inquinatus est a lepra, sed ipsam lepram mundavit tangendo.* Damascenus de fide Orth. *Non enim Deus solum erat, sed homo: unde per tactum et per sermonem divina signa operabatur: ut enim per organum, ita per corpus divinae perficiebantur actiones.* Chrysostomus in Matth. *Cum autem leprosum tangit, nullus eum incusat, quia nondum invidia detenti erant auditores.* Chrysostomus super Matth. *Si autem tacite* *eum curasset, quis scire poterat cuius virtute sanatus esset? Igitur voluntas mundandi facta est propter leprosum, verbum autem propter spectantes; ideo dixit volo, mundare.* Hieronymus. *Non autem ut plerique Latinorum putant, iunctim legendum est volo mundare; sed separatim, ut prius dicatur volo, deinde ut imperans dicat mundare. Ille enim dixerat si vis; dominus respondit volo; ille praemiserat potes me mundare; dominus dixit mundare.* Chrysostomus in Matth. *Nusquam autem videtur dicere hoc verbum, quamvis magna signa faciens; sed hic propterea apposuit volo, ut opinionem plebis et leprosi de eius potestate confirmaret.* Chrysostomus. *Cessit autem mandanti natura cum decenti velocitate; et ideo sequitur et confestim mundata est lepra eius. Sed hoc quod dicit confestim, multum est tardius velocitate quae secundum opus est facta.* Origenes. *Quia enim non dubitavit credere, non tardatur sanatio; quia non distulit confessionem, non differtur mundatio.* Augustinus de Cons. Evang. *Huius autem leprosi mundati etiam Lucas meminit, non sane hoc ordine, sed ut solent praetermissa recordari, posterius facta praeoccupari, sicut divinitus suggerebantur, ut antea cognita, postea recordando rescriberent.* Chrysostomus in Matth. *Curans autem Iesus corpus, iubet nulli dicere; unde sequitur et ait illi Iesus: vide nemini dixeris. Quidam igitur aiunt quoniam ideo iussit hoc, ut non malignentur circa eius purgationem; quod insipienter dicitur: non enim ita mundavit ut dubitabilis esset mundatio; sed nulli dicere iubet, docens non diligere ostentationem et honorem. Qualiter igitur alii sanato iubet dicere? Sed in hoc erudivit nos bonae mentis esse; non enim illic divulgari se iussit, sed dari gloriam Deo. Per leprosum ergo hunc instruit nos non esse vane gloriosos: per illum autem non esse ingratos, sed omnia ad laudem Dei referre.* Hieronymus. *Et revera quid erat necesse quod sermone iactaret quod corpore praeferebat?* Hilarius in Matth. *Vel ut salus haec non offerretur potius quam quaereretur, silentium imperatur. Sequitur sed vade, ostende te sacerdoti.* Hieronymus. *Mittit autem eum ad sacerdotes, primum propter humilitatem, ut sacerdotibus deferre videatur; deinde ut videntes leprosum mundatum, si crederent salvatori, salvarentur; si vero non crederent, inexcusabiles fierent; et simul ne quod in eo saepissime criminabantur, legem infringere videretur.* Chrysostomus. In Matth. *Neque enim ubique eam dissolvebat, neque ubique custodiebat; sed quandoque quidem hoc, quandoque illud faciebat: in uno quidem futurae sapientiae praeparans vitam, in altero autem inverecundam Iudaeorum cohibens linguam, et condescendens imbecillitati eorum. Unde apostoli apparent quandoque quidem observantes legem, quandoque autem eam praetermittentes.* Origenes. *Vel mittit ad sacerdotes, ut cognoscant quia non per legis consuetudinem mundatus est, sed per gratiae operationem.* Hieronymus. *Erat autem in lege praeceptum ut qui mundati fuerant a lepra, offerrent munera sacerdotibus; unde sequitur et offer munus tuum, quod praecepit Moyses, in testimonium illis.* Chrysostomus super Matth. *Non sic intellige, quia hoc Moyses praecepit in testimonium illis: sed vade tu, offer in testimonium illis.* Chrysostomus in Matth. *Praevidens enim Christus eos ex hoc nihil profecturos, non dixit: in emendationem eorum, sed in testimonium, idest in accusationem, et attestationem quoniam quae a me erant fienda, omnia facta sunt. Et licet eos praeviderit non emendari, non tamen dimisit quae facere oportebat: illi autem in propria manserunt malitia. Non autem dixit: munus quod ego iubeo, sed quod Moyses iussit, ut interim transmittat ad legem, et iniquorum obstruat ora: ut enim non dicant quoniam sacerdotum gloriam rapuit, opus quidem ipse implevit, probationem autem illis concessit.* Origenes. *Vel offer munus tuum, ut omnes qui* *vident te portare, miraculo credant.* Chrysostomus super Matth. *Vel ideo iubet offerri munera, ut si postmodum eum expellere vellent, dicere eis: munera quasi a mundato accepistis; et quomodo me quasi leprosum expellitis?* Hilarius in Matth. *Vel legendum est quod Moyses praecepit in testimonium illis: quia quod Moyses in lege praecepit, testimonium est, non effectus.* Beda in Hom. Dom. 3 post Epiph. *Si quem autem moveat quomodo dominus cum videatur Moysi sacrificium approbare, quare id Ecclesia non recipiat, meminerit quod nondum Christus corpus suum obtulerat per passionem in holocaustum. Non autem oportebat auferri significantia sacrificia prius quam illud quod significabatur, confirmatum esset testimonio apostolorum praedicantium, et fide credentium populorum. Vir autem iste genus humanum designat, qui non solum leprosus, verum etiam, iuxta Evangelium Lucae, plenus lepra fuisse describitur. Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei, illa scilicet ut extenta manu salvatoris, hoc est incarnato Dei verbo, humanamque contingente naturam, ab erroris prisci vanitate mundentur; et qui diutius abominabiles, et castris populi Dei eiecti, iam aliquando templo redditi et sacerdoti, queant offerre corpora sua hostiam viventem; illi scilicet cui dicitur: tu es sacerdos in aeternum.* Remigius. *Moraliter autem per leprosum designatur peccator: nam peccatum immundam et variam animam facit; qui ante Christum procidit, quando de pristinis peccatis confunditur: et tamen debet confiteri, et remedium poenitentiae postulare: nam leprosus vulnus ostendit, et remedium postulavit. Extendit autem dominus manum, quando auxilium divinae miserationis impendit: et statim consequitur remissionem delictorum; nec debet Ecclesia eidem reconciliari, nisi iudicio sacerdotis.*

Lectio 2

[85431] Catena in Mt., cap. 8 l. 2 Chrysostomus super Matth. *Postquam dominus discipulos docuit in monte, leprosum autem sanavit sub monte, venit Capharnaum in mysterio, quia post Iudaeorum mundationem venit ad gentes.* Haymo. *Capharnaum enim, quae villa pinguedinis interpretatur, sive ager consolationis, Ecclesiam quae ex gentibus est collecta, significat, quae spirituali pinguedine est repleta, secundum illud Ps. 62, 6: sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea. Et inter pressuras saeculi de caelestibus consolatur, secundum illud Ps. 93, 18: consolationes tuae laetificaverunt animam meam. Unde dicitur cum autem introisset Capharnaum, accessit ad eum centurio.* Augustinus de Verb. Dom. *Iste centurio de gentibus erat: iam enim Iudaea gens habebat militem Romani imperii.* Chrysostomus super Matth. *Centurio autem iste primus fructus ex gentibus ad cuius fidei comparationem omnium Iudaeorum fides infidelitas est inventa: qui neque Christum audivit docentem, neque leprosum, cum mundaretur, aspexit, sed audita tantummodo sanitate leprosi, plus credidit quam audivit: erat enim in mysterio gentium futurarum, quae neque legem aut prophetas legerant de Christo, neque ipsum Christum mirabilia facientem viderant. Accessit ergo rogans, et dicens domine, puer meus iacet in domo paralyticus, et male torquetur. Vide autem bonitatem centurionis, qui pro salute servi sic sollicite festinabat, quasi non damnum pecuniae sed salutis passurus in morte illius. Nullam enim differentiam aestimabat inter servum et*

dominum: quia etsi dignitas in hoc saeculo diversa est inter illos, una tamen est illis natura. Fidem autem centurionis vide: quia non dixit: veni et salva eum; quia ille constitutus in omni loco erat praesens; sapientiam autem, quia non dixit: hic constitutus salva eum: sciebat enim quia potens est ad faciendum, sapiens ad intelligendum, misericors ad exaudiendum: ideo infirmitatem tantum exposuit, remedium autem sanitatis in potestate misericordiae eius dimisit, dicens et male torquetur: in quo apparet quia diligebat eum: nam unusquisque quem diligit, etsi modice fuerit taediatus, gravius eum putat habere quam habet. Rabanus. *Omnia ista cum dolore cognominavit: et iacentem, et paralyticum, et male detentum: ideo ut animae suae angustias demonstraret, et dominum commoveret; sic debent omnes condolere servis, et eorum curam habere.* Chrysostomus in Matth. *Quidam autem dicunt, quoniam excusans se, hanc causam dixit propter quam non ipsum adduxit. Neque enim possibile erat dissolutum, cum torqueretur, et ad ultimas esset expirationes, portari. Ego autem signum hoc esse magnae fidei dico: quia enim sciebat quod sola iniunctio sufficeret ad restaurationem iacentis, superfluum aestimabat eum ducere.* Hilarius in Matth. *Iacentes autem in saeculo et peccatorum morbis dissolutae spiritualiter gentes aestimandae sunt, omnibus undique membris fluidis, et ad consistendi officium gradiendique corruptis; quarum salutis sacramentum in puero centurionis expletur, quem satis dictum sit principem esse gentium crediturarum. Quis autem sit hic princeps, canticum Moysi docet, ubi scilicet dicitur: constituit terminos gentium iuxta numerum Angelorum.* Remigius. *Vel per centurionem designantur qui primi ex gentibus crediderunt, et perfecti in virtute fuerunt: centurio enim dicitur qui centum militibus praeest; centenarius autem numerus perfectus est. Recte ergo centurio pro puero suo rogat, quia primitiae gentium pro salute totius gentilitatis Deum rogaverunt.* Hieronymus. *Videns autem dominus centurionis fidem, humilitatem et providentiam, statim se iturum et sanaturum esse promittit; unde sequitur et ait illi Iesus: ego veniam, et curabo eum.* Chrysostomus in Matth. *Quod numquam fecit, hic facit Iesus: ubique enim sequitur voluntatem supplicantium, hic autem praesilit, et non solum curare promittit, sed ire ad domum. Facit hoc, ut discamus centurionis virtutes.* Chrysostomus super Matth. *Nisi enim ille dixisset veniam, et curabo eum, numquam iste responderet non sum dignus. Deinde quoniam pro servo petebat, ideo ire promisit, ut nos doceat non colere magnos et contemnere modicos; sed pauperes et divites similiter honorare.* Hieronymus. *Sicut autem in centurione commendamus fidem, eo quod credidit paralyticum a salvatore posse sanari, ita patet humilitatis in hoc quod se iudicavit indignum cuius tectum dominus intraret; unde sequitur et respondens centurio, ait illi: domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum.* Rabanus. *Propter conscientiam enim vitae gentilis, gravari se magis dignatione putavit, quam iuvari, cuius etsi fide praeditus, nondum erat tamen sacramentis inunctus.* Augustinus de Verb. Dom. *Dicendo autem se indignum, praestitit dignum, non in cuius parietes, sed in cuius cor verbum Dei Christus intraret. Neque hoc diceret cum tanta fide et humilitate, nisi illum quem timebat intrare domum suam, corde gestaret: nam non erat magna felicitas, si Iesus intraret in parietes eius, et non esset in pectore eius.* Severianus. *Mystice autem hoc tectum, corpus est quod tegit animam: quod libertatem mentis caelesti visione in se concludit. Sed Deus neque habitare carnem, neque tectum nostri corporis dedignatur intrare.* Origenes. *Nunc etiam quando sancti a Deo acceptabiles Ecclesiarum antistites sub tectum tuum intrant, tunc ibidem per eos dominus ingreditur; et tu sic aestimes quasi dominum suscipiens. Et* *quando corpus et sanguinem domini manducas et bibis, tunc dominus sub tectum tuum ingreditur; et tu ergo humilians teipsum dicas domine, non sum dignus. Ubi enim indigne ingreditur, ibi ad iudicium ingreditur accipienti.* Hieronymus. *Prudentia autem centurionis apparet in hoc quod ultra corporis tegumen latentem vidit divinitatem, unde subiungit sed tantum dic verbo, et sanabitur puer meus.* Chrysostomus super Matth. *Sciebat enim quoniam astabant illi invisibiliter Angeli ministrantes, qui omne verbum eius vertunt in opus; et quod si Angeli cessant, tamen infirmitates praeceptis eius vivacibus expelluntur.* Hilarius in Matth. *Dicit etiam centurio puerum verbo posse sanari, quia salus gentium omnis ex fide est, et in praeceptis domini vita est universorum: et ideo subiungit dicens nam et ego homo sum sub potestate constitutus, habens sub me milites; et dico huic: vade, et vadit; et alii: veni, et venit; et servo meo: fac hoc, et facit.* Chrysostomus super Matth. *Patris et filii mysterium spiritu sancto suggerente depinxit, ac si diceret: etsi ego sum sub potestate alterius, tamen habeo potestatem iubendi eis qui sub me sunt; sic et tu, quamvis sis sub potestate patris, scilicet inquantum homo, habes tamen potestatem iubendi Angelis. Sed forte dicet Sabellius volens ostendere eumdem esse patrem qui et filius est, sic hoc esse intelligendum: si ego sub potestate constitutus possum iubere, quanto magis tu, qui sub nullius es potestate? Sed hanc expositionem non recipit textus. Non enim dixit: si ergo homo sub potestate; sed dixit nam et ego homo sum sub potestate: in quo patet quod inter se et Christum non comparationis differentiam fecit; sed rationem similitudinis introduxit.* Augustinus de Verb. Dom. *Si ego, qui sum sub potestate, iubendi habeo potestatem, quid tu potes, cui omnium serviunt potestates?* Glossa. *Potes per Angelorum ministeria sine corporis praesentia dicere infirmitati ut recedat, et recedet; et sanitati ut veniat, et veniet.* Haymo. *Possunt autem per subiectos centurionis, virtutes naturales intelligi, in quibus plurimi gentilium pollebant; vel etiam cogitationes bonae aut malae. Malis autem dicamus ut recedant, et recedent; sed bonas vocemus, et venient; servo quoque nostro, hoc est corpori, ut subiciatur voluntati divinae.* Augustinus de Cons. Evang. *Huic autem quod hic dicitur, videtur repugnare quod ait Lucas: cum audisset centurio de Iesu, misit ad eum seniores Iudaeorum, rogans eum ut veniret, et salvaret servum eius; et iterum quod: cum non longe esset a domo misit ad eum centurio amicos dicens: domine, noli vexari, non enim sum dignus ut sub tectum meum intres.* Chrysostomus in Matth. *Quidam autem dicunt, quoniam non est idem ille et hic; quod multas coniecturas habet. De illo enim ait Lucas quoniam synagogam nostram construxit, et gentem diligit; de isto autem ipse Iesus ait neque in Israel tantam fidem inveni; unde videtur Iudaeum illum esse. Mihi autem videtur idem hic et ille. Sed quando Lucas dicit quod misit ut veniat, blanditias Iudaeorum insinuavit. Conveniens enim est credere centurionem volentem abire, prohibitum esse a Iudaeis blandientibus, et dicentibus quoniam nos abimus et conducimus eum. Sed quando ab eorum imminentia erutus est, tunc misit, dicens: ne aestimes quod propter desidiam non veni, sed quia me indignum aestimavi ut te in domum meam susciperem. Quod autem Matthaeus ait non per amicos, sed per seipsum hoc eum dixisse, nihil contrarium est: uterque enim desiderium viri repraesentavit, et quoniam de Christo decentem opinionem habebat. Conveniens autem est opinari et ipsum, postquam misit amicos, ad venientem per se haec dicere. Si autem non hoc dixit Lucas, neque illud Matthaeus, non sibi contradicunt, sed complent quae ab invicem derelinquebantur.* Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus ergo accessum centurionis ad dominum per alios factum compendio dicere* *voluit, quia fidem eius qua vere ad Deum acceditur laudavit, ut diceret non inveni tantam fidem in Israel. Lucas autem ideo totum ut gestum est aperuit, ut ex hoc intelligere cogeremur qualiter eum accepisse dixerit Matthaeus, qui mentiri non potuit.* Chrysostomus in Matth. *Neque enim est contrarium quod fabricavit synagogam, secundum Lucam, et quod hic ostenditur non esse Israelita: possibile enim est Iudaeum non existentem, et synagogam fabricasse, et gentem diligere.*

Lectio 3

[85432] Catena in Mt., cap. 8 l. 3 Chrysostomus in Matth. *Sicut quod leprosus dixerat de Christi potestate, si vis, potes me mundare, Christi voce confirmatur, dicentis volo, mundare, ita et hic centurionem de Christi potestate testantem non solum non accusavit, sed etiam commendavit. Sed et amplius aliquid fecit: intensionem enim laudis Evangelista significans, dicit audiens autem Iesus miratus est.* Origenes. *Attende quantum sit aut quale quod Deus unigenitus miratur. Aurum, divitiae, regna, principatus in conspectu eius sunt tamquam umbra vel flos decidens: nihil ergo horum in conspectu Dei mirabile est, quasi magnum vel pretiosum, sed tantum fides: hanc miratur honorificans, hanc acceptabilem sibi aestimat.* Augustinus super Genesim contra Manichaeos. *Quis autem in illo fecerat illam fidem, nisi ipse qui admirabatur? Quod si et alius eam fecisset, ut quid miraretur qui praescius erat? Quod ergo miratur dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri: omnes enim tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magisterium.* Chrysostomus in Matth. *Unde plebe omni praesente admiratus esse dicitur, et aliis exemplum dedit, ut eum mirentur; sequitur enim et sequentibus se dixit: amen dico vobis: non inveni tantam fidem in Israel.* Augustinus contra Faustum. *Fidem laudat illius; non autem desertionem militiae imperavit.* Hieronymus. *Hoc autem de praesentibus loquitur, non de omnibus retro patriarchis et prophetis.* Chrysostomus super Matth. *Credidit enim Andreas, sed Ioanne dicente: ecce agnus Dei; credidit Petrus, sed evangelizante sibi Andrea; credidit Philippus, sed legendo Scripturas; et Nathanael prius signum divinitatis accepit, et sic fidei confessionem obtulit.* Origenes. *Iairus Israelis princeps pro filia sua petens, non dixit dic verbo, sed: veni velociter. Nicodemus de fidei sacramento audiens ait: quomodo potest hoc fieri? Maria et Martha dicunt: domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus, quasi dubitantes quod ubique posset adesse Dei potentia.* Chrysostomus super Matth. *Aut si volumus fideliorem putare istum quam apostolos, ita testimonium Christi intelligendum est quod unumquodque bonum hominis secundum quantitatem personae illius laudatur: rusticum enim dicere aliquid sapienter, magnum est; quod de philosopho non est mirum: sic de centurione dictum est in nullo tantam fidem inveni in Israel.* Chrysostomus in Matth. *Non enim erit aequale Iudaeum credere et gentilem.* Hieronymus. *Vel forte in centurione fides gentium praeponitur Israeli; unde subdit dico autem vobis, quod multi ab oriente et occidente venient.* Augustinus de Verb. Dom. *Non omnes ait, sed multi; tamen ipsi ab oriente et occidente: istis duabus partibus totus orbis designatur.* Haymo. *Vel ab oriente veniunt qui statim illuminati transeunt; ab occidente hi qui persecutionem usque ad mortem toleraverunt*

pro fide; vel ab oriente quis venit, cum ab infantia Deo servire incipit; ab occidente, dum in ipsa decrepita aetate ad Deum convertitur. Origenes. *Sed quomodo alibi dicit, quod pauci sunt electi? Per diversas enim generationes pauci electi sunt, simul vero congregati in tempore visitationis multi invenientur. Sequitur et recumbent, non carnaliter iacentes, sed spiritualiter requiescentes; non temporaliter potantes, sed aeternaliter epulantes cum Abraham, Isaac et Iacob in regno caelorum, ubi lux, exultatio, gloria, et longaevitas vitae aeternae.* Hieronymus. *Quia autem Deus Abraham caeli conditor, pater Christi est, idcirco in regno caelorum est et Abraham, cum quo accubiturae sunt nationes quae crediderunt in Christum filium creatoris.* Augustinus de Verb. Dom. *Sicut autem videmus Christianos vocatos ad caeleste convivium, ubi est panis iustitiae, potus sapientiae, ita videmus et Iudaeos reprobatos; unde sequitur filii autem regni eicientur in tenebras exteriores: Iudaei scilicet, qui legem acceperunt, qui celebrant figuras omnium futurorum, qui tamen praesentia non agnoverunt.* Hieronymus. *Vel filios regni dicit Iudaeos, quia in eis Deus ante regnavit.* Chrysostomus in Matth. *Vel filios regni eos dicit quibus regnum erat praeparatum; quod et magis eos mordebat.* Augustinus contra Faustum. *Si ergo non commendavit Moyses populo Israel Deum, nisi Deum Abraham, Isaac et Iacob, eumque ipsum Christus commendat; non est conatus illum populum avertere a Deo suo; sed ideo minatus est eos ituros in tenebras exteriores, quod aversos videret eos a Deo suo, in cuius regno gentes vocatas ex toto orbe terrarum recubituras dicit cum Abraham, Isaac et Iacob: non ob aliud quam quod fidem tenuissent Dei Abraham, Isaac et Iacob: quibus non quasi in morte correctis, vel post passionem suam iustificatis testimonium dominus perhibeat.* Hieronymus. *Tenebrae autem exteriores dicuntur, quoniam qui a domino expellitur foras, relinquit lumen.* Haymo. *Quid autem ibi passuri sint, manifestat cum subdit ibi erit fletus et stridor dentium. Per metaphoram enim membrorum poenas describit tormentorum: solent enim oculi fumo tacti lacrymas producere, dentes vero a nimio frigore stridere. Ostenditur ergo quod reprobi in Inferno et calorem intolerabilem et frigus sustinebunt, secundum illud Iob: transient ab aquis nivium ad calorem nimium.* Hieronymus. *Si autem fletus oculorum est, et stridor dentium ossa demonstrat, vera est corporum et eorumdem membrorum quae ceciderant resurrectio.* Rabanus. *Vel stridor dentium prodit indignantis affectum, eo quod sero unumquemque poeniteat, sero sibi irascatur, quod tam pertinaci improbitate deliquit.* Remigius. *Vel aliter. Tenebras exteriores appellat exteras nationes: quantum enim ad historiam attinet, praedicit dominus his verbis interitum Iudaeorum, quoniam propter infidelitatem ducendi erant captivi, et dispergendi per diversa regna terrarum: fletus enim ab igne solet fieri, stridor dentium a frigore. Illis ergo adscribitur fletus qui in calidioribus locis habitant, sicut in India et Aethiopia; stridor vero dentium illis adscribitur qui in frigidioribus locis commorantur, sicut est Hircania et Scythia.* Chrysostomus in Matth. *Ne quis autem existimet blanditiarum esse haec verba quae dicta erant, credere facit signo; unde sequitur et dixit Iesus centurioni: vade, et sicut credidisti fiat tibi.* Rabanus. *Quasi dicat: secundum mensuram fidei fiat tibi et ista gratia. Potest autem meritum domini etiam famulis suffragari, non solum merito fidei, sed etiam studio disciplinae; unde sequitur et sanatus est.* Chrysostomus in Matth. *Ubi velocitatem admirare: neque enim solum curare, sed inopinate et in momento temporis hoc facere, virtutem Christi ostendebat.* Augustinus de Verb. Dom. *Sicut enim dominus domum centurionis corpore non intravit, sed absens corpore, praesens maiestate, puerum sanavit, sic et in solo Iudaico populo* *corpore fuit; apud alias autem gentes, nec de virgine natus est, nec passus est, nec humana pertulit, nec divina mirabilia fecit; et tamen impletum est quod dictum erat: populus quem non cognovi, servivit mihi; in auditu auris obedivit mihi. Iudaea enim gens cognovit, et crucifixit; orbis terrarum audivit, et credidit.*

Lectio 4

[85433] Catena in Mt., cap. 8 l. 4 Rabanus. *Postquam ostendit Matthaeus per leprosum totum genus humanum sanatum, et in servo centurionis gentilis populi sanationem, consequenter per socrum Petri designat curationem synagogae, cum dicit et cum venisset Iesus in domum Petri. Prius autem narrat de servo, quia maius miraculum fuit, et maior gratia in gentili converso; vel quia in fine saeculi synagoga est plenarie convertenda, cum plenitudo gentium subintraverit. Domus autem Petri in Bethsaida erat.* Chrysostomus in Matth. *Sed cur intravit in domum Petri? Mihi videtur cibum assumpturus; unde sequitur et surrexit, et ministrabat eis. Apud discipulos enim divertebat honorans eos, et avidiores ex hoc faciens. Attende autem Petri ad Christum reverentiam: habens enim socrum domi febricitantem, non traxit eum in domum, sed expectavit doctrinam compleri, et alios curari. Ab exordio enim erudiebatur quae aliorum erant sibi ipsi praeponere. Quocirca neque ipse eum inducit, sed Christus sponte adivit, postquam dixit centurio: non sum dignus ut intres sub tectum meum, monstrans quantum largiebatur discipulo. Non est autem dedignatus sub vilia tuguria piscatorum intrare, erudiens per omnia humanum conculcare tumorem. Et quandoque solum verbis curat, quandoque autem etiam manum extendit: unde et hic dicitur et tetigit manum eius, et dimisit eam febris. Non enim volebat semper cum superabundantia miracula facere: oportebat enim interim latere. Tangens autem corpus, non febrem extinxit solum, sed et puram tribuit sanitatem. Quia enim aegritudo curabilis erat, modo curationis suam virtutem ostendebat, faciendo quod ars medicinalis non operatur, ut scilicet simul perfectam restituat sanitatem; unde Evangelista hoc innuens dicit, quod surrexit, et ministrabat eis.* Hieronymus. *Natura enim hominum istiusmodi est ut post febrem magis lassescant corpora; et incipiente sanitate, aegrotationis mala sentiant. Verum sanitas quae confertur a domino, tota simul redit; nec sufficit esse sanatum, sed ut epitasis fortitudinis indicetur, additum est surrexit, et ministrabat eis.* Chrysostomus in Matth. *In hoc ergo quod dicitur, quod surrexit, et ministrabat eis, et Christi virtutis signum est, et affectus quem mulier erga Christum ostendebat.* Beda. *Mystice autem domus Petri, lex vel circumcisio est: socrus est synagoga, quae quodammodo est mater Ecclesiae Petro commissae. Haec febricitat, quia invidiae aestibus laborabat, persequens Ecclesiam: cuius manum dominus tangit, quando carnalia eius opera in spiritualem usum convertit.* Remigius. *Vel per socrum Petri potest intelligi lex, quae secundum apostolum infirmabatur per carnem, idest carnalem intelligentiam. Sed cum dominus per mysterium incarnationis visibilis in synagoga apparuit, et opere legem implevit, et spiritualiter intelligendam docuit, mox ipsa sociata gratiae Evangelii, tantum robur accepit, ut quae fuerat ministra mortis et poenae, postmodum fieret vitae et gloriae.* Rabanus. *Vel unaquaeque anima,*

quae carnis concupiscentiis militat, quasi febribus aestuat; sed manu misericordiae divinae tacta convalescit, et per continentiae frena carnis lasciviam constringit, et membris quibus servierat immunditiae, servit iustitiae. Hilarius in Matth. *Vel in socru Petri vitiosa infidelitatis aestimatur affectio, cui adiacet libertas voluntatis, quae nos sibi quadam coniugii societate coniungit. Ergo ingressu domini in Petri domum, idest in corpus, curatur infidelitas peccatorum calore aestuans, et salvata officii famulatu ministrat.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem quando factum sit, idest post quid vel ante quid, non expressit Matthaeus: non enim post quod narratur, post hoc etiam factum necesse est intelligatur: nimirum tamen iste hic recoluisse intelligitur quod prius omiserat. Nam id Marcus hic narrat antequam illud de mundato leproso commemoret, quod post sermonem in monte habitum, de quo ipse tacuit, videtur interposuisse. Itaque et Lucas hoc post factum narrat, de socru Petri, post quod et Marcus: ante sermonem etiam quem prolixum interposuit, qui potest idem videri quem dicit habitum in monte Matthaeus. Quid autem interest, quis quo loco ponat, sive quod ex ordine inerit, sive quod omissum recolit, sive quod postea factum ante praeoccupat, dum tamen non adversetur eadem alia narranti, nec sibi nec alteri? Quia enim nullius in potestate est res opportune cognitas quo quisquam ordine recordetur, satis probabile est quod unusquisque Evangelistarum eo se ordine credidit debuisse narrare, quo voluisset Deus ea quae narrabat, eius recordationi suggerere. Quapropter ubi ordo temporum non apparet, nihil nostra interesse debet quem narrandi ordinem quilibet eorum tenuerit.*

Lectio 5

[85434] Catena in Mt., cap. 8 l. 5 Chrysostomus in Matth. *Quia multitudo credentium erat iam aucta, neque tempore impellente a Christo abscedere patiebantur, vespere ei infirmos adducunt; unde dicitur vespere autem facto obtulerunt ei Daemonia habentes.* Augustinus de Cons. Evang. *Per hoc autem quod dicit vespere autem facto, ad eiusdem diei tempus hoc pertinere satis indicatur, quamvis necesse non sit, ubi dicitur vespere facto, eiusdem diei vesperum accipere.* Remigius. *Christus autem Dei filius auctor humanae salutis, fons et origo totius pietatis, caelestem medicinam tribuebat; unde sequitur et eiciebat spiritus verbo, et omnes male habentes curavit. Daemones enim et morbos solo verbo repellebat, ut his signis et virtutibus ostenderet se ad salutem generis humani venisse.* Chrysostomus in Matth. *Intende autem quantam multitudinem curatam transcurrunt Evangelistae; non unumquemque curatum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes. Ne autem magnitudo miraculi incredulitatem immittat, si tantam plebem et varias aegritudines uno temporis momento curavit, inducit prophetam attestantem his quae fiebant; unde sequitur ut adimpleretur quod dictum est per Isaiam prophetam dicentem: ipse infirmitates nostras accepit.* Rabanus. *Non ut sibi haberet, sed ut nobis auferret; et aegrotationes nostras portavit, ut quod pro imbecillitate virium ferre non poteramus, ille pro nobis portaret.* Remigius. *Quia humanae naturae infirmitatem ad hoc suscepit ut nos infirmos faceret fortes atque robustos.* Hilarius in Matth. *Et passione corporis sui, secundum prophetarum dicta, infirmitates humanae imbecillitatis absorbuit.*

Chrysostomus in Matth. *Hoc autem de peccatis magis a propheta dictum esse videtur. Qualiter igitur Evangelista de aegritudinibus hoc exponit? Sed sciendum, quod vel historiae hic testimonium adaptavit, vel ostendit quoniam plures aegritudines ex peccatis sunt animarum: nam et ipsa mors a peccatis habet radicem.* Hieronymus. *Attendendum autem, quod omnes non mane, non meridie, sed ad vesperam curantur, quando sol occubiturus est, et quando granum tritici in terram moritur, ut multos afferat fructus.* Rabanus. *Solis enim occubitus passionem et mortem designat illius qui dixit: quamdiu sum in mundo, lux sum mundi; qui temporaliter vivens in carne, paucos Iudaeorum docuit; calcato autem regno mortis, omnibus per orbem gentilibus fidei dona promisit.*

Lectio 6

[85435] Catena in Mt., cap. 8 l. 6 Chrysostomus in Matth. *Quia Christus non solum corpora curabat, sed animam emendabat, et veram sapientiam monstrare voluit, non solum aegritudines solvendo, sed etiam nihil ad ostentationem faciendo; et ideo dicitur videns autem Iesus turbas multas circum se, iussit discipulos ire trans fretum. Faciebat autem hoc et simul moderata nos cupere docens, et invidiam Iudaicam mitigans, et docens nos nihil ad ostentationem facere.* Remigius. *Vel hoc facit quasi homo volens turbarum importunitatem declinare. Erant autem ei affixi admirantes eum, et videre ipsum volentes. Quis enim discederet a talia miracula operante? Quis non in faciem eius simplicem vellet videre, et os talia loquens? Si enim Moyses glorificatam faciem habebat, et Stephanus sicut Angeli, intellige communem dominatorem qualem decens est tunc apparuisse; unde propheta dicit: speciosus forma prae filiis hominum.* Hilarius in Matth. *Discipulorum autem nomen non duodecim tantum apostolis convenire aestimandum est: nam praeter apostolos plures fuisse discipulos legimus.* Augustinus de Cons. Evang. *Manifestum est autem alium esse diem quo iussit ire trans fretum, non eum qui sequitur illum in quo socrus Petri sanata est, quo die Marcus Lucasque eum in desertum exisse affirmant.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem qualiter turbas non simpliciter abicit, ut non offendat. Non enim dixit: recedite, sed ultro discipulos iussit abire, spem dans turbae eundi etiam illuc.* Remigius. *Sed quid inter iussionem Dei et transfretationem gestum sit, Evangelista studuit manifestare, cum ait et accedens unus Scriba ait illi: magister, sequar te quocumque ieris.* Hieronymus. *Iste Scriba, qui tantum litteram noverat occidentem, si dixisset: domine, sequar te quocumque ieris, non fuisset repulsus a domino; sed quia magistrum unum de pluribus aestimat, et litterator erat (quod significantius Graece dicitur grammateus), et non spiritalis auditor, ideo non habet locum in quo possit Iesus reclinare caput suum. Ostenditur autem nobis, et ob hoc Scribam repudiatum, quod signorum videns magnitudinem sequi voluerit salvatorem, ut lucra ex operum miraculis quaereret; hoc idem desiderans quod et Simon magus a Petro emere voluerat.* Chrysostomus in Matth. *Vide etiam quantus est tumor: ita enim advenit et locutus est sicut dedignans cum turba annumerari, sed ostendens quoniam super multos est ipse.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Iste Scriba qui est unus ex doctoribus legis, an sit secuturus interrogat, quasi lege non contineretur hunc esse quem utiliter sequatur. Igitur infidelitatis affectum sub diffidentia*

interrogationis expressit: quia fidei assumptio non interroganda est, sed sequenda. Chrysostomus in Matth. *Respondet autem ei Christus, non ad interrogationem verborum, sed ad consilium obvians mentis; unde sequitur et dicit ei Iesus: vulpes foveas habent, et volucres caeli nidos; filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet; ac si dicat*: Hieronymus. *Quid me propter divitias et saeculi lucra cupis sequi, cum tantae sim paupertatis, ut nec hospitiolum quidem habeam, et tecto utar non meo?* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem non erat avertentis, sed arguentis quidem malum consilium, concedentis autem si vellet cum paupertatis expectatione sequi Christum. Et ut discas eius malitiam, audiens hoc et correctus non dixit: paratus sum sequi.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter. Filius hominis non habet ubi caput suum reclinet, scilicet in fide tua. Vulpes enim habent foveas, in corde tuo, quia dolosus es; volatilia caeli habent nidos, in corde tuo, quia elatus es. Dolosus et elatus non me sequeris: quomodo enim dolosus sequitur simplicitatem?* Gregorius Moralium. *Vel aliter. Vulpes valde fraudulenta sunt animalia, quae in fossis vel specubus absconduntur; cumque apparuerint, nunquam rectis itineribus sed tortuosis anfractibus currunt; volucres vero alto volatu se sublevant. Nomine ergo vulpium dolosa atque fraudulenta, nomine autem volucrum haec eadem superba Daemonia designantur; ac si dicat: fraudulenta et elata Daemonia in corde tuo inveniunt habitationem suam; humilitas autem mea requiem in superba mente non invenit.* Augustinus de quaest. Evang. *Intelligitur enim miraculis motus, propter inanem iactantiam eum sequi voluisse, quam significant aves; finxisse autem discipuli obsequium, quae fictio vulpium nomine significata est.* Rabanus. *Haeretici autem in sua versutia confidentes significantur per vulpes, et maligni spiritus per volucres caeli, qui in corde Iudaici populi foveas et nidos, idest domicilia habebant. Sequitur alius autem de discipulis illius ait illi: domine, permitte me ire primum, et sepelire patrem meum.* Hieronymus. *Quid simile est inter Scribam et discipulum? Ille magistrum vocat, hic dominum confitetur.* Hilarius in Matth. *Iste pietatis occasione ad sepeliendum patrem ire desiderat, ille secuturum se quolibet ierit, promittit, non magistrum quaerens, sed ex magistro lucrum. Ille etiam discipulus non interrogat an sequatur; iam enim sequi se oportere credidit; sed permitti sibi orat sepelire patrem.* Augustinus de Verb. Dom. *Dominus autem quando parat homines Evangelio, nullam excusationem vult interponi carnalis huius temporalisque pietatis; et ideo sequitur Iesus autem dixit ei: sequere me, et dimitte mortuos sepelire mortuos suos.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dixit non iubens contemnere amorem qui est ad parentes, sed monstrans quoniam nihil caelestibus negotiis nobis magis necessarium esse oportet; quoniam cum toto studio his iungi debemus, et neque parum tardare, etiam si valde invitabilia et incitantia fuerint quae attrahunt. Quid enim magis necessarium erat quam sepelire patrem? Quid etiam facilius? Neque enim tempus multum consumendum erat. Per hoc etiam eum dominus a multis malis eripuit: puta luctibus et moeroribus, et ab his quae hic expectantur. Post sepulturam enim necesse iam erat et testamenta scrutari, et haereditatis divisionem, et alia huiusmodi: et ita fluctuationes ex fluctuationibus ei succedentes, longe eum a veritatis abducere portu potuerunt. Si autem adhuc tumultuaris, excogita quoniam multi infirmos non permittunt scire, nec ad momentum sequi; etiamsi pater aut mater aut filius sit qui defunctus est; nec ex hoc incusantur crudelitatis; sed contrarium crudelitatis esse. Et multo maius malum est abducere hominem a spiritualibus sermonibus, et maxime cum fuerint qui hoc compleant: erant enim qui completuri erant huius funeris sepulturam; unde dicit dimitte mortuos* *sepelire mortuos suos.* Augustinus de Verb. Dom. *Quasi dicat: pater tuus mortuus est. Sunt autem alii mortui, qui sepeliant mortuos suos, quia infideles sunt.* Chrysostomus in Matth. *In quo monstrat quoniam hic mortuus non erat eius: etenim qui defunctus erat, sicut aestimo, de numero infidelium erat. Si autem admiraris iuvenem, quoniam pro negotio ita necessario interrogavit Iesum, et non spontanee abiit, multo magis admirare quoniam et prohibitus permansit: quod non erat ingratitudinis, cum non propter desidiam fecerit, sed ut non intercideret negotium magis necessarium.* Hilarius in Matth. *Item quia accepimus in dominicae orationis exordio ita primum precandum: pater noster, qui es in caelis, et in discipulo credentis populi persona est, admonetur quod pater sibi vivus in caelis est; deinde inter fidelem filium patremque infidelem ius paterni nominis non relinqui. Admonuit etiam non admisceri memoriis sanctorum mortuos infideles, et etiam eos esse mortuos qui extra Deum vivunt: ut idcirco mortui sepeliantur a mortuis: quia per Dei fidem vivos vivo oporteat adhaerere. Si autem mortuum sepelit mortuus, non debemus curam habere mortuorum, sed viventium; ne dum solliciti sumus de mortuis, nos quoque mortui appellemur.* Gregorius Moralium. *Mortui etiam mortuum sepeliunt, cum peccatores peccatoribus favent. Qui enim peccantem laudibus prosequuntur, extinctum sub verborum suorum aggere abscondunt.* Rabanus. *Notandum est etiam in hac sententia, quia aliquando minora bona praetermittenda sunt pro utilitate maiorum.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem Matthaeus dicit, tunc istud gestum esse quando iussit ut irent trans fretum, Lucas vero ambulantibus illis in via, non est contrarium; quia viam utique ambulabant, ut venirent ad fretum.*

Lectio 7

[85436] Catena in Mt., cap. 8 l. 7 Origenes. *Cum multa magna et miranda ostendisset Christus in terra, transit ad mare, ut ibidem excellentia opera demonstraret, quatenus terrae marisque dominum se esse cunctis ostenderet; unde dicitur et ascendente eo in naviculam, secuti sunt discipuli eius: non imbecilles, sed firmi et stabiles in fide. Hi ergo secuti sunt eum, non tantum gressus eius sequentes, sed magis sanctitatem comitantes.* Chrysostomus in Matth. *Accepit autem discipulos secum et in navi, ut ad utraque eos erigeret: et ad hoc quod in periculis non stupescerent, et ad hoc quod in honoribus moderata de se autumarent. Ut enim non magna de se saperent, propter hoc quod aliis dimissis eos retinuerat, permittit eos fluctuari. Ubi enim miraculorum ostensio erat, plebem permittit adesse; ubi autem tentationum et timorum arreptio, athletas orbis terrarum, quos exercitaturus erat, hos solos assumit.* Origenes. *Ingressus ergo naviculam fecit turbari mare; unde sequitur et ecce motus magnus factus est in mari, ita ut navicula operiretur fluctibus. Haec tempestas non ex se orta est, sed potestati paruit imperantis, qui educit ventos de thesauris suis. Facta est autem tempestas magna ut magnum opus ostenderetur: quia quanto magis fluctus naviculae irruebant, tanto magis discipulos timor conturbabat, ut plus desiderarent se liberari per mirabilia salvatoris.* Chrysostomus in Matth. *Quia enim viderant alios Christi beneficia accepisse; non autem similiter aliquis aestimat quae in alienis corporibus fiunt et quae in seipso; oportuit per*

familiarem sensum eos potiri beneficiis Christi. Et ideo voluit hanc fieri tempestatem, ut per liberationem manifestiorem accipiant beneficii sensum. Erat autem haec turbatio typus futurarum tentationum, de quibus Paulus dicit: nolo vos ignorare, fratres, quoniam gravati sumus supra virtutem. Ut ergo daret tempus formidini, sequitur ipse vero dormiebat. Si enim vigilante eo facta fuisset tempestas, vel non rogassent, vel neque posse ipsum tale aliquid facere crederent. Origenes. *Est autem res mirabilis et stupenda: is qui numquam dormit neque dormitat, dormire dicitur. Dormiebat quidem corpore, sed vigilabat deitate; demonstrans quia verum humanum portabat corpus, quod corruptibile induerat. Corpore itaque dormiebat, ut apostolos faceret vigilare, et ne omnes nos unquam animo dormiamus. Tanto autem metu discipuli fuerant conterriti, et pene animo alienati, ut irruerent in eum; et non modeste ac leviter suggererent, sed turbulenter suscitarent eum; unde sequitur et accesserunt ad eum discipuli eius, et suscitaverunt eum dicentes: domine, salva nos, perimus.* Hieronymus. *Huius signi typum in Iona legimus, quando ceteris periclitantibus ipse securus est, et dormit et suscitatur.* Origenes. *O veraces discipuli, salvatorem vobiscum habetis, et periculum timetis? Vita vobiscum est, et de morte solliciti estis? Sed respondeant: parvuli sumus, et adhuc infirmi, ideoque timemus; unde sequitur et dicit eis Iesus: quid timidi estis, modicae fidei? Quasi diceret: si potentem me super terram cognovistis, quare non creditis quia et in mari potens sim? Et si mors irrueret, nonne debuistis eam constantissime sustinere? Qui modicum credit, arguetur; qui nihil credit, contemnetur.* Chrysostomus in Matth. *Si autem aliquis dixerit, quoniam non fuit modicae fidei, accedentes excitare Iesum; hoc signum fuit quod non decentem de ipso opinionem habebant. Noverant enim quod excitatus poterat mare increpare; nondum autem quod dormiens. Propter hoc etiam neque praesentibus turbis hoc signum fecit, ut non accusentur modicae fidei; sed discipulos solum accipiens corrigit; et prius solvit turbationem aquarum; unde sequitur tunc surgens imperavit ventis et mari, et facta est tranquillitas magna.* Hieronymus. *Ex hoc autem loco intelligimus quod omnes creaturae sentiant creatorem: quibus enim imperatur, sentiunt imperantem: non errore haereticorum, qui omnia putant animantia sensibilia esse; sed maiestate conditoris, quae apud nos insensibilia sunt, illi sensibilia sunt.* Origenes. *Imperavit ergo ventis et mari; et de magno vento facta est tranquillitas magna: decet enim magnum magna facere; et ideo qui prius magnifice conturbavit profundum maris, nunc iterum tranquillitatem magnam fieri iussit, ut discipuli nimium conturbati magnifice laetarentur.* Chrysostomus in Matth. *In hoc etiam ostenditur quia omnis confestim soluta est tempestas, et neque semita turbationis remansit; quod quidem extraneum erat: cum enim naturaliter fluctuatio terminatur, usque ad multum tempus aquae concutiuntur; sed hic simul omnia solvebantur; ut quod de patre dictum est: dixit, et stetit spiritus procellae, hoc Christus opere implevit: solo enim verbo et praecepto mare sedavit et refrenavit. A visu autem et a somno, et ex utendo navigio, qui aderant, eum hominem aestimabant: propter hoc in admirationem ceciderunt; unde sequitur porro homines mirati sunt, dicentes: qualis est hic, quia venti et mare obediunt ei?* Glossa, *Chrysostomus ponit hanc litteram qualis est hic homo? Somnus enim, et quod apparebat, hominem demonstrabat; sed mare et tranquillitas Deum ostendebat.* Origenes. *Sed qui homines mirati sunt? Non putes hic apostolos significatos: nusquam enim invenimus praeter honorem cognominari domini discipulos; sed semper aut apostoli aut discipuli nominantur. Mirabantur ergo hi homines qui cum eo navigabant, quorum erat navicula.* Hieronymus.

Si autem quis contentiose voluerit eos qui mirabantur fuisse discipulos, respondebimus, recte homines appellatos, quia necdum noverant potentiam salvatoris. Origenes. *Non autem interrogantes dicunt qualis est iste? Sed asserentes, quia iste talis est, cui venti et mare obediunt. Qualis ergo est iste? Idest, quantus, quam fortis, quam magnus? Iubet omni creaturae, et non supergreditur iussionem eius; soli homines resistunt, et ideo in iudicio damnabuntur. Mystice autem omnes in sanctae Ecclesiae navicula cum domino per hunc undosum supernatamus mundum. Ipse autem dominus pio obdormit somno, patientiam nostram et impiorum poenitentiam expectans.* Hilarius in Matth. *Vel dormit, eo quod somno nostro consopiatur in nobis. Maxime autem id accidit ut a Deo auxilium in periculi metu speremus: atque utinam vel spes sera confidat se periculum posse evadere, Christi intra se vigilantis virtute.* Origenes. *Alacriter ergo accedamus ad eum, cum propheta dicentes: exurge, quare obdormis, domine? Et ipse imperabit ventis, idest Daemonibus, qui concitant fluctus, idest principes huius mundi, ad persecutiones sanctis immittendas, facietque tranquillitatem magnam circa corpus et spiritum, pacem Ecclesiae, et serenitatem mundo.* Rabanus. *Vel aliter. Mare est aestus saeculi; navicula quam Christus ascendit, intelligitur arbor crucis, cuius auxilio fideles, transactis mundi fluctibus, perveniunt ad caelestem patriam, quasi ad littus securum, in qua Christus una cum suis ascendit; unde post ait: qui vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. Cum ergo Christus in cruce positus fuisset, motus magnus factus est: quia commotae sunt mentes discipulorum de eius passione, et navicula operta est fluctibus: quia tota vis persecutionis circa crucem Christi fuit, ubi scilicet morte occubuit; unde dictum est ipse vero dormiebat. Suum dormire, mori est. Excitant autem discipuli dominum, dum turbati morte, maximis votis resurrectionem quaerunt dicentes salva, resurgendo, quia perimus, turbatione tuae mortis. Ipse vero resurgens increpat duritiam cordis eorum, ut alibi legitur. Imperavit autem ventis, quia Diaboli superbiam stravit; imperavit mari, quia vesaniam Iudaeorum disiecit; et facta est tranquillitas magna, quia sedatae sunt mentes discipulorum visa resurrectione.* Glossa. *Vel navicula est Ecclesia praesens, in qua Christus cum suis mare saeculi transit, aquas persecutorum compescit. Unde miremur, et gratias agamus.*

Lectio 8

[85437] Catena in Mt., cap. 8 l. 8 Chrysostomus in Matth. *Quidam homines Christum hominem esse dicebant: venerunt Daemones divinitatem eius divulgantes, ut qui mare procellosum et rursus quietum non audierunt, Daemones audirent clamantes; unde dicitur et cum venisset trans fretum in regionem Gerasenorum, occurrerunt ei duo homines habentes Daemonia.* Rabanus. *Gerasa urbs est Arabiae trans Iordanem, iuncta monti Galaad, quam tenuit tribus Manasse, non longe a stagno Tiberiadis, in quo porci praecipitati sunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem Matthaeus duos dicit fuisse qui Daemonia patiebantur, Marcus autem et Lucas unum commemorant, intelligas unum eorum fuisse personae alicuius clarioris et famosioris, quem regio illa maxime dolebat, et pro cuius salute plurimum satagebat, de quo facti huius fama praeclarius fragravit.* Chrysostomus in

Matth. *Vel Lucas et Marcus unum eorum saeviorem elegerunt: unde et eius calamitatem exprimunt. Lucas enim dicit, quod ruptis vinculis agebatur in deserto; Marcus autem quia et lapidibus seipsum intercidebat; nec tamen dicunt quoniam unus solus erat, ne Matthaeo contraria dicere viderentur. Per hoc autem quod subditur, de monumentis exeuntes, perniciosum dogma imponere volebant, scilicet quod animae morientium Daemones fiant; unde multi aruspicum occidunt pueros, ut animam eorum cooperantem habeant; propter quod et daemoniaci clamant, quoniam anima illius ego sum. Non est autem anima defuncti quae clamat; sed Daemon hoc fingit, ut decipiat audientes. Si enim in alterius corpus animam mortui possibile esset intrare, multo magis in corpus suum. Sed neque habet rationem, iniqua passam animam cooperari iniqua sibi facienti, vel hominem posse virtutem incorpoream in aliam transmutare substantiam, scilicet animam in substantiam Daemonis. Neque enim in corporibus hoc machinari quis potest, ut in hominis corpus transmutet asini corpus: neque enim rationabile est animam a corpore separatam hic iam oberrare. Iustorum enim animae in manu Dei sunt; unde et quae puerorum; neque enim malae sunt. Sed et quae peccatorum sunt, confestim hinc abducuntur: et hoc manifestum est ex Lazaro et divite. Quia vero nullus eos afferre audebat ad Christum propter saevitiam horum daemoniacorum, Christus ad eos vadit. Quae quidem eorum saevitia designatur, cum subditur saevi nimis, ita ut nemo posset transire per viam illam. Sed quia alios prohibebant pertransire, obstruentem sibi viam invenerunt. Etenim flagellabantur invisibiliter, intolerabilia patientes ex Christi praesentia; unde sequitur et ecce clamaverunt dicentes: quid nobis et tibi, Iesu fili Dei?* Hieronymus. *Non est autem voluntatis ista confessio, quam praemium sequitur confitentium: sed necessitatis extorsio, quae cogit invitos. Velut si servi fugitivi post multum temporis dominum suum videant, nihil aliud nisi de verberibus deprecantur; sic et Daemones cernentes dominum in terris repente versari, ad eos iudicandos se venisse credebant. Ridiculum autem putant quidam Daemonia scire filium Dei, et Diabolum ignorare, eo quod minoris malitiae sint isti quam ille cuius satellites sunt, cum omnis scientia discipulorum ad magistrum referenda sit.* Augustinus de Civ. Dei. *Tantum autem innotuit eis Deus, quantum voluit; tantum autem voluit, quantum oportuit. Innotuit ergo eis non per id quod vita aeterna est, et lumen quod illuminat pios; sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta, et occultissimae praesentiae signa, quae angelicis spiritibus etiam malignis potius quam infirmitati hominum possunt esse perspicua.* Hieronymus. *Sed tamen tam Daemones quam Diabolus suspicari magis filium Dei quam nosse intelligendi sunt.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Quod autem Daemones clamant quid nobis et tibi, Iesu fili Dei? Magis ex suspicione quam ex cognitione dixisse credendi sunt. Si enim cognovissent, numquam dominum gloriae crucifigi permisissent.* Remigius. *Sed quotiescumque eius virtute torquebantur, et signa et miracula facientem videbant, aestimabant eum esse filium Dei: postquam videbant eum esurire, sitire et his similia pati, dubitabant, et credebant hominem purum. Considerandum est, quod etiam Iudaei increduli dicentes Christum in Beelzebub eiecisse Daemonia, et Ariani dicentes eum esse creaturam, non solum iudicio Dei, sed etiam Daemonum confessione damnari merentur, qui Christum filium Dei dicunt. Recte autem dicunt quid nobis et tibi, Iesu fili Dei? Hoc est, nihil commune est nostrae malitiae et tuae gratiae: quia, secundum apostolum nulla societas est lucis ad tenebras.* Chrysostomus in Matth. *Ut autem non videretur adulationis hoc esse, ab experientia clamabant, dicentes venisti ante tempus torquere nos.* Augustinus de

Civ. Dei. *Sive quia subitum illis fuit quod futurum quidem, sed tardius opinabantur; sive quia perditionem suam hanc ipsam dicebant, quia fiebat ut eorum cognitio sperneretur; et hoc erat ante tempus iudicii, quo aeterna damnatione puniendi sunt.* Hieronymus. *Praesentia etiam salvatoris tormenta sunt Daemonum.* Chrysostomus in Matth. *Non autem poterant dicere se non peccasse, quia eos Christus invenerat mala operantes, et facturam Dei punientes; unde aestimabant propter superabundantiam malorum quae fecerant, quod non expectaretur in eis tempus extremae punitionis, quae erit in die iudicii.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem verba Daemonum diversimode ab Evangelistis sunt dicta, non habet aliquid scrupuli: cum vel in unam redigi sententiam, vel omnia dicta possint intelligi: nec quia pluraliter apud Matthaeum, apud alios autem singulariter loquitur; cum et ipsi narrent, quod interrogatus quid vocaretur, legionem se esse respondit, eo quod multa essent Daemonia. Sequitur erat autem non longe ab eis grex porcorum multorum pascens. Daemones autem rogabant eum, dicentes: si eicis nos hinc, mitte nos in porcos.* Gregorius Moralium. *Scit enim Diabolus, quia quodlibet agere ex semetipso non sufficit; quia nec per semetipsum in eo quod est spiritus existit.* Remigius. *Sed ideo non petierunt ut in homines mitterentur, quia illum cuius virtute torquebantur, humanam speciem gestare videbant. Nec etiam petierunt ut in pecora mitterentur, quia pecora, Dei praecepto, munda sunt animalia, et tunc in templo Dei offerebantur. Prae aliis autem immundis in porcos mitti petierunt, quia nullum animal est immundius porco: unde et porcus dicitur quasi spurcus, eo quod in spurcitiis delectetur: sic et Daemones spurcitiis peccatorum delectantur. Non autem petierunt ut in aerem mitterentur propter nimiam cupiditatem nocendi hominibus. Sequitur et ait illis: ite.* Chrysostomus in Matth. *Non autem hoc fecit Iesus quasi a Daemonibus persuasus, sed multa hinc dispensans: unum quidem ut instruat magnitudinem nocumenti Daemonum, qui illis hominibus insidiabantur; aliud, ut discant omnes quoniam neque adversus porcos audent, nisi ipse concesserit; tertium, ut ostendat quod graviora in illos homines operati essent quam in porcos, nisi essent homines illi inter calamitates divina providentia adiuti: magis enim odio habent homines quam irrationalia. Per hoc autem manifestum est, quoniam nullus est qui non potiatur divina providentia. Si autem non omnes similiter neque secundum unum modum, et haec etiam providentiae maxima species est; ad id enim quod unicuique expedit, providentia ostenditur. Cum praedictis autem et aliud ex hoc discimus: quoniam non communiter omni providet solum, sed singulariter unicuique: quod in daemoniacis his aliquis aspiciet manifeste: qui olim suffocati essent, nisi divina procuratione potiti essent. Propterea etiam concessit abire in gregem porcorum, ut qui regiones habitabant illas, discant eius virtutem. Ubi enim nullus eum cognoverat, fulgere faciebat miracula, ut eos in suae divinitatis cognitionem trahat.* Hieronymus. *Non ergo ut concederet salvator Daemonibus quod petebant, dixit ite, sed ut per interfectionem porcorum, hominibus salutis occasio praeberetur. Sequitur at illi exeuntes, scilicet ab hominibus, abierunt in porcos; et ecce magno impetu abiit totus grex praeceps in mare, et mortui sunt in aquis. Erubescat Manichaeus. Si de eadem substantia et ex eadem origine hominum bestiarumque sunt animae, quomodo ob unius hominis vel duorum salutem, duo millia porcorum suffocantur?* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem porcos Daemones occiderunt, quia ubique homines in moestitiam mittere student, et de perditione laetantur. Damni etiam magnitudo augebat eius quod factum erat famam: a multis enim divulgabatur: scilicet ab his qui curati erant, a porcorum dominis, et a pastoribus;*

unde sequitur pastores autem fugerunt, et venientes in civitate nuntiaverunt omnia, et de his qui Daemonia habuerant; et ecce tota civitas exiit obviam Iesus. Sed cum deceret eos adorare et admirari virtutem, mittebant eum a se; unde sequitur et viso eo rogabant eum ut transiret a finibus eorum. Intuere autem et Christi mansuetudinem post virtutem: quia enim beneficia adepti abigebant eum, non restitit, sed recessit; et eos qui indignos se nuntiaverunt eius doctrina, dereliquit, dans eis doctores liberatos a Daemonibus, et porcorum pastores. Hieronymus. *Vel quod rogant ut transeat fines eorum, non de superbia hoc faciunt, sed de humilitate, qua se indignos domini praesentia iudicabant; sicut et Petrus ait. Exi a me, domine, quia vir peccator sum.* Rabanus. *Interpretatur autem Gerasa colonum eiciens, vel advena propinquans, hoc est gentilitas, quae Diabolum a se eiecit: et quae prius longe, modo facta est prope, post resurrectionem visitata a Christo per praedicatores.* Ambrosius super Lucam. *Duo quoque daemoniaci figuram populi gentilis accipiunt: quoniam cum tres filios Noe generavit, Cham, Sem et Iaphet, Sem tantummodo familia in possessionem accita est Dei, ex duobus autem aliis nationum populi pullularunt.* Hilarius in Matth. *Unde extra urbem, idest extra legis et prophetarum synagogam, duos homines in monumentis Daemones detinebant; duarum scilicet gentium origines, intra defunctorum sedes et mortuorum reliquias obsederant, efficientes praetereuntibus viam vitae praesentis infestam.* Rabanus. *Vel non immerito in monumentis illos habitasse significavit: quid enim aliud sunt corpora perfidorum nisi quaedam defunctorum sepulchra, quibus non Dei sermo, sed anima peccantis morte recluditur? Dicit autem ita ut nemo posset transire per viam illam, quia ante adventum salvatoris in via gentilitas fuit. Vel per duos, Iudaeos et gentes accipe, qui non habitabant in domo; idest, conscientia sua non requiescebant. In monumentis manebant, idest in operibus mortuis delectabantur; nec sinunt per viam fidei, quam viam Iudaei impugnabant, aliquem transire.* Hilarius. *Occursu autem eorum, concurrentium ad salutem voluntas indicatur. Videntes autem Daemones non sibi iam locum in gentibus derelinqui, ut patiatur habitare se in haereticis deprecantur; quibus occupati, in mare, idest in cupiditatem saecularem, Daemonum praecipitantur instinctu; et cum reliquarum gentium infidelitate moriuntur. Vel porci sunt qui lutulentis delectantur actibus: nam nisi quis porci more vixerit, non in eum Diaboli accipiunt potestatem: aut ad probandum tantum, non ad perdendum accipiunt. Quod autem in stagnum praecipitati sunt porci, significat quod, etiam liberato populo gentium a damnatione Daemonum, in abditis agunt sacrilegos ritus suos qui Christo credere noluerunt, caeca et profunda curiositate submersi. Quod autem pastores porcorum fugientes ista nuntiant, significat quosdam etiam primates impiorum, qui quamquam Christianam legem fugiant, potentiam tamen Christi stupendo praedicare non cessant. Quod autem magno timore percussi, rogant ut ab eis discedat, significat multitudinem vetusta sua vita delectatam, honorare quidem se nolle Christianam legem, dum dicunt quod eam implere non possunt.* Hilarius. *Vel urbs illa Iudaici populi habuit speciem, quae, Christi operibus auditis, domino suo obviam pergit, prohibens ne fines suos urbemque contingeret: neque enim Evangelia recepit.*

Caput 9

Lectio 1

[85438] Catena in Mt., cap. 9 l. 1 Chrysostomus in Matth. *Monstravit superius Christus suam virtutem per doctrinam, quando docuit eos ut potestatem habens; per leprosum, quando dixit: volo, mundare; per centurionem, qui dixit: dic verbo, et sanabitur puer meus; per mare, quod verbo refrenavit; per Daemones, qui eum confitebantur; hic autem rursus alio maiori modo inimicos eius cogit confiteri aequalitatem honoris ad patrem: unde ad hoc ostendendum subditur et ascendens Iesus in naviculam, transfretavit, et venit in civitatem suam. Navigium autem intrans pertransit qui pede mare poterat pertransire: non enim semper mirabilia volebat facere, ne incarnationis noceat rationi.* Ioannes episcopus. *Creator autem rerum, orbis terrae dominus, posteaquam se propter nos nostra angustavit in carne, coepit habere humanam patriam, coepit civitatis Iudaicae esse civis, parentes habere coepit, parentum omnium ipse parens, ut attraheret caritas quos disperserat metus.* Chrysostomus in Matth. *Civitatem autem suam hic Capharnaum dicit: alia enim eum susceperat nascentem, scilicet Bethlehem; alia eum nutrivit, scilicet Nazareth; alia autem habuit continue habitantem, scilicet Capharnaum.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel aliter. Quod Matthaeus hic scribit de civitate domini, Marcus autem de Capharnaum, difficilius solveretur, si Matthaeus Nazareth nominaret; nunc vero cum potuerit ipsa Galilaea dici civitas Christi, quia in Galilaea erat Nazareth, sicut universum regnum Romanum in tot civitatibus constitutum, dicitur modo Romana civitas; quis dubitaverit ut veniens in Galilaeam dominus recte diceretur venisse in civitatem suam, in quocumque esset oppido Galilaeae, praesertim quia et ipsa Capharnaum extollebatur in Galilaea, ut tamquam metropolis haberetur?* Hieronymus. *Vel civitatem eius non aliam intelligamus quam Nazareth: unde et Nazarenus appellatus est.* Augustinus de Cons. Evang. *Et secundum hoc, dicimus Matthaeum praetermisisse quae gesta sunt postea quam Iesus venit in civitatem suam donec veniret Capharnaum, et hic adiunxisse de sanato paralytico; sicut in multis faciunt praetermittentes media; tamquam hoc continuo sequatur, quod sine ulla praetermissionis significatione subiungunt: et hoc modo hic subditur et ecce offerebant ei paralyticum iacentem in lecto.* Chrysostomus in Matth. *Paralyticus autem hic alter est praeter eum qui in Ioanne patitur. Ille quidem in natatoriis iacebat, hic autem in Capharnaum; ille famulis carebat, hic autem habebat eos qui sui curam habebant, qui et portantes eum attulerunt.* Hieronymus. *Obtulerunt autem ei iacentem in lecto, quia ipse ingredi non valebat.* Chrysostomus in Matth. *Non autem ubique ab aegris solum quaerit fidem, puta cum insaniunt, vel aliter ab aegritudine in excessu fuerint mentis; unde subditur videns autem Iesus fidem illorum.* Hieronymus. *Non eius qui offerebatur, sed eorum qui offerebant.* Chrysostomus in Matth. *Quia igitur tantam ostendunt fidem, monstrat et ipse suam virtutem, cum omni potestate solvens peccata; unde sequitur dixit paralytico: confide, fili, remittuntur tibi peccata.* Ioannes episcopus. *Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus et extra sanaret hominem? Audit veniam, et tacet paralyticus; nec ullam respondet gratiam, quia plus corporis quam animae tendebat ad curam. Merito ergo Christus offerentium recipit fidem, non vecordiam iacentis.* Chrysostomus in Matth. *Vel erat magna fides etiam huius infirmi: non enim permisisset se submitti, ut alius Evangelista dicit, per tectum, non credens.* Hieronymus. *O mira humilitas. Despectum et debilem, totis membrorum compagibus dissolutum, filium vocat, quem sacerdotes non*

dignabantur attingere; aut certe ideo filium, quia dimittuntur ei peccata sua: ubi datur nobis intelligentia, propter peccata plerasque evenire corporum debilitates. Et idcirco forsitan prius dimittuntur peccata; ut causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur. Chrysostomus in Matth. *Scribae autem diffamare volentes, etiam nolentes fecerunt clarere quod factum est; eorum enim aemulatione ad signi ostensionem usus est Christus: hoc enim est superabundantia eius sapientiae quod sua per inimicos manifestat; unde sequitur ecce quidam de Scribis dixerunt intra se: hic blasphemat.* Hieronymus. *Legimus in propheta: ego sum qui deleo omnes iniquitates tuas. Consequenter ergo Scribae, quia hominem putabant, et verba Dei non intelligebant, arguunt eum vitio blasphemiae. Videns autem cogitationes eorum, ostendit se Deum, qui potest cordis occulta cognoscere, et quodammodo tacens loquitur: eadem potentia qua cogitationes vestras intueor, possum et hominibus delicta dimittere. Ex vobis intelligite quid paralyticus consequatur. Unde sequitur et cum vidisset Iesus cogitationes eorum, dixit: ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Chrysostomus in Matth.

Non quidem eorum destruxit suspicionem, qua scilicet cogitabant eum praedicta

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

dixisse ut Deum. Si enim non esset aequalis Deo patri, oportebat eum dicere: longe sum ab hac potestate, scilicet dimittendi peccata. Nunc autem contrarium firmavit sua voce, et miraculi ostensione; unde subdit quid est facilius dicere: dimittuntur tibi peccata tua, an dicere: surge et ambula? Quanto quidem anima corpore potior est, tanto peccatum dimittere maius est quam corpus sanare. Sed quia illud quidem non manifestum, hoc autem manifestum, facit minus, quod est manifestius, ut demonstret maius, et non manifestum. Hieronymus. *Utrum enim sint paralytico peccata dimissa, solus noverat qui dimittebat; surge autem et ambula, tam ille qui surgebat quam hi qui surgentem videbant, poterant approbare; quamquam eiusdem virtutis sit et corporis et animae vitia dimittere. Inter dicere autem et facere, multa distantia est. Sit ergo carnale signum, ut probetur spirituale; unde sequitur ut autem sciatis quoniam filius hominis habet potestatem in terra peccata dimittendi.* Chrysostomus in Matth. *Supra quidem paralytico non dixit: dimitto tibi peccata, sed: dimittuntur tibi peccata; quia vero Scribae resistebant, altiorem suam potentiam demonstrat, dicens: quia filius hominis habet potestatem dimittendi peccata. Et ut ostendat se patri aequalem, non dixit: filius hominis indiget aliquo ad dimittendum peccata, sed: quoniam habet.* Glossa. *Haec autem verba, ut sciatis, possunt esse Christi, vel Evangelistae; quasi Evangelista diceret: ipsi dubitabant eum peccata dimittere; sed ut sciatis quoniam filius hominis habet potestatem, ait paralytico. Si autem Christus dicatur pronuntiasse haec verba, sic intelligentur: vos dubitatis me posse peccata dimittere; sed ut sciatis quoniam filius hominis habet potestatem dimittendi peccata: quae quidem oratio imperfecta est; sed subditur actus loco consequentis; unde dicitur ait paralytico: surge et tolle lectum tuum.* Ioannes episcopus. *Ut quod fuit probatio infirmitatis, sit testimonium sanitatis. Et vade in domum tuam; ne Christiana fide curatus moriaris in perfidia Iudaeorum.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem praecepit, ut non aestimetur phantasia esse quod factum est; unde ad veritatem facti ostendendam subditur et surrexit, et abiit in domum suam. Sed tamen astantes homines adhuc deorsum trahuntur; unde sequitur videntes autem turbae, timuerunt et glorificaverunt Deum qui dedit talem potestatem hominibus. Si enim bene cogitassent apud se, agnovissent quia filius Dei erat. Interim autem non parum erat aestimare omnibus hominibus maiorem, et a Deo venire.* Hilarius in Matth. *Mystice autem a Iudaea repudiatus in civitatem suam revertitur. Dei civitas fidelium plebs est: in hanc ergo introivit per navim, idest Ecclesiam, vectus.* Ioannes episcopus. *Non autem Christus indiget navi, sed navis, Christo: quia sine caelesti gubernatione navis Ecclesiae per mundanum* *pelagus ad caelestem portum non valet pervenire.* Hilarius. *In paralytico autem gentium universitas offertur medenda. Hic itaque Angelis ministrandus offertur; hic filius nuncupatur, quia Dei opus est; huic remittuntur animae peccata, quae lex laxare non poterat: fides enim sola iustificat. Deinde virtutem resurrectionis ostendit, cum sublatione lectuli, infirmitatem corporibus docuit defuturam.* Hieronymus. *Iuxta tropologiam autem, interdum anima iacens in corpore suo virtutibus dissolutis, a perfecto doctore domino offertur curanda: unusquisque enim aeger petendae salutis precatores debet adhibere, per quos actuum nostrorum clauda vestigia verbi caelestis remedio reformentur. Sunt igitur monitores mentis qui animum auditoris ad superiora erigunt, quamvis exterioris corporis debilitate torpentem.* Ioannes episcopus. *Dominus autem in hoc saeculo insipientium voluntates non quaerit; sed respicit ad alterius fidem; nec medicus languentium respicit voluntatem, cum contraria requirat infirmus.* Rabanus. *Surgere autem est animam a carnalibus desideriis abstrahere; lectum tollere est carnem a terrenis desideriis ad voluptatem spiritus attollere; domum ire est ad Paradisum redire, vel ad internam sui custodiam, ne iterum peccet.* Gregorius Moralium. *Vel per lectum voluptas corporis designatur. Iubetur itaque ut hoc sanus portet ubi infirmus iacuerat: quia omnis qui adhuc vitiis delectatur, infirmus iacet in voluptatibus carnis; sed sanatus hoc portat, quia eiusdem carnis contumelias postmodum tolerat, in cuius intus prius desideriis requiescebat.* Hilarius in Matth. *Videntes autem turbae timuerunt. Magni enim timoris res est, non dimissis a Christo peccatis, in mortem resolvi: quia nullus est in domum aeternam reditus, si cui indulta non fuerit venia delictorum. Cessante autem timore, honor Deo redditur, quod potestas hominibus hac via data sit per verbum eius, et peccatorum remissionis, et corporum resurrectionis, et reversionis in caelum.*

Lectio 2

[85439] Catena in Mt., cap. 9 l. 2 Chrysostomus in Matth. *Cum Christus fecisset miraculum, non permansit in eodem loco, ne Iudaeorum zelum accenderet ampliorem. Hoc et nos faciamus, non obstinate obsistentes eis qui insidiantur; unde dicitur et cum transiret inde Iesus, scilicet a loco ubi miraculum fecerat, vidit hominem sedentem in telonio Matthaeum nomine.* Hieronymus. *Ceteri Evangelistae propter verecundiam et honorem Matthaei, noluerunt eum nomine appellare vulgato, sed dixerunt levi: duplici enim vocabulo fuit. Ipse autem Matthaeus (secundum illud Salomonis Prov. 18, 17: iustus accusator est sui) Matthaeum se et publicanum nominat, ut ostendat legentibus nullum debere salutem desperare, si ad meliora conversus sit, cum ipse de publicano in apostolum sit repente mutatus.* Glossa. *Dicit autem sedentem in telonio, idest in domo ubi vectigalia congregantur. Erat enim telonearius dictus a telon Graece, quod est vectigal.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc ergo monstrat vocantis virtutem: quoniam non desistentem a periculoso officio ex mediis ipsum evulsit malis, sicut et Paulum adhuc insanientem; et ideo sequitur et ait illi: sequere me. Sicut vidisti vocantis virtutem, ita addisce vocati obedientiam. Neque enim resistit, neque domum abire rogavit, et suis hoc communicare.* Remigius. *Humana etiam pericula, quae ei a principibus accidere*

poterant, parvipendit, dum officii sui rationes imperfectas reliquit; unde sequitur et surgens secutus est eum. Et quia terrena lucra deseruit ideo iure factus est dominicorum talentorum dispensator. Hieronymus. *Arguit autem in hoc loco Porphyrius et Iulianus Augustus vel imperitiam historici mentientis, vel stultitiam eorum qui statim secuti sunt salvatorem; quasi irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sunt secuti, cum tantae virtutes tantaque signa praecesserint, quae apostolos, antequam crederent, vidisse non dubium est. Certe fulgor ipse, et maiestas divinitatis occultae, quae etiam in facie refulgebat humana, ad se videntes trahere poterat in primo aspectu. Si enim in magnete lapide haec esse vis dicitur ut ferrum trahat, quanto magis dominus omnium creaturarum ad se trahere poterat quos volebat?* Chrysostomus in Matth. *Sed cur non cum Petro et Ioanne et aliis eum vocavit? Quoniam durius adhuc dispositus erat; sed post multa miracula et multam Christi famam, quando aptiorem eum ad obedientiam scivit qui intima cordis novit.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel probabilius videtur quod haec praetermissa recordando Matthaeus commemorat: quia ante sermonem habitum in monte credendum est vocatum esse Matthaeum: in eo quippe monte tunc Lucas commemorat omnes duodecim electos, quos apostolos nominat. Matthaeus enim vocationem suam refert inter miracula: magnum enim miraculum fuit quod publicanus factus est apostolus.* Chrysostomus in Matth. *Quid est autem quod de aliis apostolis non dicitur qualiter et quando sunt vocati, nisi de Petro et Andrea et Iacobo et Ioanne et Matthaeo? Hi enim maxime erant in inconvenientibus, et humilibus studiis: neque enim telonii officio est aliquid deterius, neque piscatione vilius.* Glossa. *Congruam autem caelestis beneficii vicem impendens Matthaeus, Christo magnum convivium in domo sua paravit, ut illi commodaret sua temporalia a quo expectabat perpetua bona; unde sequitur et factum est discumbente eo in domo.* Augustinus de Cons. Evang. *Hic Matthaeus non expressit in cuius domo discumbebat Iesus; unde posset videri non hoc ex ordine subiunxisse, sed quod alio tempore factum est recordatus interposuisse; nisi Marcus et Lucas, qui hoc omnino similiter narrant, manifestarent, in domo levi, hoc est Matthaei, discubuisse Iesum.* Chrysostomus in Matth. *Honoratus autem Matthaeus ingressu Christi in domum eius, omnes publicanos, qui erant eiusdem artis, convocavit; unde sequitur ecce multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Iesu et discipulis eius.* Glossa. *Publicani enim vocantur qui publicis negotiis implicantur, quae sine peccato aut vix aut nunquam possunt tractari. Et pulchrum fuit praesagium: quia qui apostolus et doctor gentium erat futurus, in prima sua conversione peccantium gregem post se trahit ad salutem; ut iam perficeret exemplo quod perficere debebat et verbo.* Hieronymus. *Tertullianus hos dicit fuisse ethnicos, dicente Scriptura: non erit vectigal pendens ex Israel; quasi Matthaeus non fuerit Iudaeus. Dominus autem non convivatur cum ethnicis, cum id maxime caveret, ne legem solvere videretur, qui et discipulis praecepit: in viam gentium ne abieritis. Viderant autem publicanum a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse poenitentiae, et ob id etiam ipsi non desperant salutem.* Chrysostomus in Matth. *Unde accesserunt ad redemptorem nostrum, et non solum ad colloquendum, sed etiam ad convescendum recepti sunt: non enim solum disputans aut curans aut arguens inimicos, sed etiam convescens emendabat multoties eos qui male dispositi erant, per hoc docens nos quoniam omne tempus et omne opus potest nobis tribuere utilitatem. Hoc autem videntes Pharisaei indignati sunt: de quibus subditur et videntes Pharisaei dicebant discipulis eius: quare cum publicanis et peccatoribus manducat magister vester? Notandum, quod cum discipuli* *visi sunt peccare, Christum alloquuntur dicentes: ecce discipuli tui faciunt quod non licet facere in sabbato; hic apud discipulos Christo detrahunt; quae omnia malignantium erant, et volentium separare a doctore corda discipulorum.* Rabanus. *Duplici autem errore tenebantur, quia et se iustos arbitrabantur, qui superbiae fastu a iustitia longe discesserant, et eos criminabantur iniustos qui resipiscendo a peccatis, iustitiae appropinquabant.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas autem aliquando differentius hoc videtur commemorasse, secundum quem Pharisaei dicunt discipulis: quare cum publicanis et peccatoribus manducatis et bibitis? Christo et discipulis eius hoc obiectum insinuantes. Sed cum discipulis dicebatur, magis magistro obiciebatur, quem sectando imitabantur. Una est ergo sententia: et tanto melius insinuata, quanto quibusdam verbis, manente veritate, mutata.* Hieronymus. *Neque vero in pristinis permanentes veniunt ad Iesum, ut Pharisaei et Scribae murmurant, sed poenitentiam agentes; quod et praesens sermo domini significat; unde sequitur at Iesus audiens ait: non est opus valentibus medicus, sed male habentibus.* Rabanus. *Seipsum medicum dicit, qui miro medicandi genere propter iniquitates nostras vulneratus est, ut vulnus peccatorum nostrorum sanaret. Sanos quidem eos appellat, qui suam volentes statuere iustitiam, verae Dei iustitiae subiecti non sunt. Male habentes eos vocat, qui suae fragilitatis conscientia devicti, nec per legem videntes se iustificari, poenitendo se submittunt gratiae Dei.* Chrysostomus in Matth. *Postquam a communibus opinionibus eos allocutus est, alloquitur eos ex Scripturis, cum dicit euntes autem discite quid est: misericordiam volo, et non sacrificium.* Hieronymus. *De propheta, scilicet Osee, sumens testimonium, sugillat Scribas et Pharisaeos, qui se iustos aestimantes, peccatorum et publicanorum consortia declinabant.* Chrysostomus in Matth. *Ac si dicat: cur accusatis me, quoniam peccatores corrigo? Ergo et Deum patrem ex hoc incusate. Sicut enim ille vult peccatorum emendationem, ita et ego. Et sic ostendit non solum non esse prohibitum quod incusabant, sed et secundum legem maius esse sacrificio: non enim dixit: misericordiam volo et sacrificium; sed hoc iniunxit, illud autem eiecit.* Glossa. *Non tamen despicit Deus sacrificium, sed sacrificium sine misericordia. Faciebant autem Pharisaei saepe sacrificia in templo, ut iusti apparerent coram populo; sed non exercebant misericordiae opera, in quibus probatur vera iustitia.* Rabanus. *Admonet itaque eos, ut per opera misericordiae sibimetipsis supernae misericordiae praemia requirant; et non, contemptis pauperum necessitatibus, per oblationem sacrificiorum se Deo placere confidant; unde dicit euntes, scilicet a temeritate stultae vituperationis ad diligentiorem Scripturae sanctae meditationem, quae misericordiam maxime commendat; unde et suum de misericordia exemplum eis proponit, dicens non enim veni vocare iustos, sed peccatores.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas addidit: in poenitentiam; quod ad explanandam sententiam valet, ne quisquam peccatores ob hoc ipsum quod peccatores sunt, diligi arbitretur a Christo: cum et illa similitudo de aegrotis bene intimet quid velit Deus vocando peccatores. Tamquam medicus aegros, utique ut ab iniquitate, tamquam ab aegritudine, salvi fiant; quod fit per poenitentiam.* Hilarius in Matth. *Omnibus autem Christus venerat: quomodo ergo non se iustis venisse dicit? Erant ergo quibus necesse non erat ut veniret? Sed nemo iustus ex lege est. Ostendit ergo inanem iustitiae iactantiam, quia sacrificia infirmis ad salutem, misericordia erat universis in lege positis necessaria.* Chrysostomus in Matth. *Unde ironice videtur ad eos loquens, sicut cum dicitur: ecce iam Adam factus est quasi unus ex nobis. Quoniam enim nullus iustus erat in terra, Paulus significat dicens: omnes peccaverunt, et egent* *gloria Dei. In hoc autem et illos mitigavit qui vocati erant; quasi dicat: tantum renuo abominari peccatores, quin propter eos solos adveni.* Rabanus. *Vel quia qui iusti erant, sicut Nathanael et Ioannes Baptista, non erant ad poenitentiam invitandi. Vel non veni vocari iustos falsos, qui de iustitia sua gloriantur, ut Pharisaeos, sed illos qui se peccatores cognoscunt. Per Matthaei autem et publicanorum vocationem fides gentium exprimitur, qui prius mundi lucris inhiabant, et nunc spiritualiter cum domino reficiuntur; per superbiam Pharisaeorum, invidia Iudaeorum de salute gentium. Vel Matthaeus significat hominem terrenis lucris inhiantem, quem videt Iesus, dum oculo misericordiae respicit. Matthaeus enim interpretatur donatus, levi assumptus: poenitens autem a massa perditorum assumitur, et gratia Dei Ecclesiae donatur. Et ait illi Iesus: sequere me, vel per praedicationem, vel per Scripturae admonitionem, vel per internam inspirationem.*

Lectio 3

[85440] Catena in Mt., cap. 9 l. 3 Glossa. *Cum de convivio peccatorum et de participatione respondisset eis, de comestione eum aggrediuntur; unde dicitur tunc accesserunt ad eum discipuli Ioannis dicentes: quare nos et Pharisaei ieiunamus frequenter, discipuli autem tui non ieiunant?* Hieronymus. *Superba interrogatio, et ieiunii reprehendenda iactantia. Nec poterant discipuli Ioannis non esse sub vitio, qui iungebantur Pharisaeis, quos a Ioanne noverant condemnatos; et calumniabantur eum quem sciebant magistri vocibus praedicatum.* Chrysostomus in Matth. *Quod autem dicunt, tale est: esto tu ut medicus haec facis; sed cur discipuli tui dimittentes ieiunium, talibus mensis accedunt? Deinde incusationem ex comparatione augere volentes, primo seipsos ponunt, et deinde Pharisaeos. Ieiunabant illi quidem a lege discentes, sicut et Pharisaeus dixit: ieiuno bis in sabbato; ipsi autem a Ioanne.* Rabanus. *Ioannes enim vinum et siceram non bibit: quod abstinentiae meritum in eo auget, cui nulla est potentia naturae. Dominus autem qui peccata potest condonare, cur a peccatoribus manducantibus declinaret, quos abstinentibus poterat facere iustiores? Ieiunat autem Christus, ne praeceptum declinet; manducat autem cum peccatoribus, ut gratiam et potestatem intelligas.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed cum Matthaeus tantum discipulos Ioannis hoc dixisse perhibeat, verba quae apud Marcum leguntur, magis indicant alios hoc dixisse de aliis, idest convivas de discipulis Ioannis et Pharisaeis: quod Lucas evidentius expressit, qui alios de aliis dixisse narravit. Unde ergo Matthaeus dicit tunc accesserunt ad eum discipuli Ioannis, nisi quia et ipsi aderant, et omnes certatim, ut quisque poterat, hoc obiecerunt?* Chrysostomus in Matth. *Vel Lucas dicit, quod Pharisaei hoc dixerunt; hic autem dicit, quod discipuli Ioannis: quia Pharisaei illos secum acceperunt ad dicendum, quod postea in Herodianis fecerunt. Sed considerandum, quod quando pro extraneis, sicut pro publicanis, sermo erat, ut eorum turbatam mitiget animam, vehementius exprobrantes incursavit; ubi autem discipulos convitiabantur, cum mansuetudine respondet; unde sequitur et ait illis Iesus: numquid possunt filii sponsi lugere, quamdiu cum illis est sponsus? Primo quidem seipsum medicum vocaverat, hic autem sponsum, in memoriam reducens verba Ioannis qui dixit: qui habet sponsam sponsus est.* Hieronymus. *Sponsus Christus est, sponsa*

autem Ecclesia. De hoc spirituali connubio apostoli sunt creati, qui lugere non possunt quamdiu sponsum in thalamo vident, et sciunt sponsum esse cum sponsa. Quando vero transierint nuptiae, et passionis ac resurrectionis tempus advenerit, tunc sponsi filii ieiunabunt. Et hoc est quod subditur venient autem dies quando auferetur ab eis sponsus; et tunc ieiunabunt. Chrysostomus in Matth. *Quod autem dicit, tale est: gaudii est praesens tempus et laetitiae; non ergo introducenda sunt tristia: etenim ieiunium triste est non naturaliter, sed istis qui imbecillius adhuc dispositi sunt: his enim qui sapientiam contemplari desiderant, delectabile est; unde secundum opinionem illorum hoc dixit. Per hoc autem monstrat quod non gulae erat quod fiebat, sed dispensationis cuiusdam.* Hieronymus. *Nonnulli autem putant idcirco dies quadraginta passionis ieiunia debere committi, licet statim dies Pentecostes et spiritus sanctus veniens inducat nobis festivitatem. Ex huiusmodi occasione testimonii Montanus, Prisca et Maximilla, etiam post Pentecosten faciunt Quadragesimam, quia ablato sponso, filii sponsi debeant ieiunare. Ecclesiae autem consuetudo ad passionem domini et resurrectionem per humilitatem carnis venit, ut spirituali saginae ieiunio corporis praeparemus.* Chrysostomus in Matth. *Rursus autem a communibus exemplis confirmat hunc sermonem, cum subdit nemo autem mittit commissuram panni rudis in vestimentum vetus: tollit enim plenitudinem eius a vestimento, et peior scissura fit; quasi diceret: nondum effecti sunt fortes mei discipuli, sed adhuc multa indigent condescensione: nondum sunt per spiritum renovati. Sic autem dispositis non oportet gravedinem imponere praeceptorum. Hoc autem dixit regulam dans suis discipulis, ut discipulos ex universo orbe terrarum cum mansuetudine suscipiant.* Remigius. *Vestimentum vetus discipulos vult intelligi, quia nondum erant per omnia innovati. Pannum rudem, idest novum, appellat novam gratiam, idest evangelicam doctrinam, cuius quaedam particula est ieiunium; et ideo non conveniebat ut saeviora praecepta ieiunii illis committerentur, ne forte austeritate ieiunii frangerentur, et fidem perderent quam habebant; ideo subdit tollit enim plenitudinem eius a vestimento, et peior scissura fit.* Glossa. *Quasi dicat: ideo rudis pannus, idest novus, non debet poni in vestimento veteri, qui tollit saepe a vestimento plenitudinem eius, idest perfectionem; et tunc fit peior scissura. Grave enim onus rudi iniunctum, illud boni quod prius inerat, saepe destruit.* Remigius. *Duabus autem similitudinibus positis, scilicet nuptiarum, et de panno rudi et de vestimento veteri, nunc tertiam addit similitudinem de utribus et de vino: neque mittunt vinum novum in utres veteres. Utres veteres appellat suos discipulos, qui nondum perfecte erant innovati. Vinum novum appellat plenitudinem spiritus sancti, et profunda caelestium mysteriorum, quae tunc discipuli ferre non poterant; sed post resurrectionem utres novi facti fuerunt, et vinum novum receperunt quando spiritus sanctus replevit corda eorum. Unde quidam dixerunt: omnes isti musto pleni sunt.* Chrysostomus in Matth. *Hinc et nos causam docuit humilium verborum quae continuo ad eos dicebat propter imbecillitatem ipsorum.* Hieronymus. *Vel aliter. Per vestimentum vetus et utres veteres debemus intelligere Scribas et Pharisaeos; particula vestimenti novi et vinum novum praecepta evangelica sentienda: quae non possunt sustinere Iudaei, ne maior scissura fiat. Tale quid et Galatae facere cupiebant, ut cum Evangelio legis praecepta miscerent, et in utribus veteribus mitterent vinum novum. Sermo igitur evangelicus apostolis potius quam Scribis et Pharisaeis est infundendus, qui maiorum traditionibus depravati, sinceritatem praeceptorum Christi non poterant custodire.* Glossa. *Per hoc ergo significat quod apostoli non erant in* *veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiae novitate perfundi.* Augustinus in Serm. de Quadrag. *vel aliter. Omnis qui recte ieiunat, aut animam suam in gemitu orationis et castigatione corporis humiliat, aut illecebras carnales spiritualis sapientiae delectatione suspendit. De utroque autem ieiunii genere dominus hic respondet: nam de primo, quod habet animae humiliationem, dicit non possunt filii sponsi lugere; de illo quod epulum mentis, consequenter locutus est, dicens nemo mittit commissuram panni rudis. Deinde quia sponsus ablatus utique nobis est, lugendum est. Et recte lugemus, si flagramus desiderio eius. Beati quibus licuit eum ante passionem tunc habere praesentem, interrogare sicut vellent, audire sicut deberent. Illos dies concupierunt videre patres ante adventum eius, neque viderunt, quia in alia dispensatione sunt ordinati, per quos venturus annuntiaretur, non a quibus veniens audiretur; in nobis autem illud impletum est quod ipse dicit: venient dies quando desiderabitis videre unum de diebus istis, et non poteritis. Quis ergo hic non lugebit? Quis non dicat: factae sunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: ubi est Deus tuus? Merito ergo apostolus cupiebat dissolvi, et esse cum Christo.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod ergo dixit Matthaeus lugere, ubi Marcus et Lucas dicunt ieiunare, significat de tali ieiunio dominum locutum quod pertinet ad humilitatem tribulationis, ut illud alterum quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensae, et ob hoc alienatae a corporalibus cibis, posterioribus similitudinibus significasse intelligatur; ostendens, quod circa corpus occupatis et ob hoc veterem sensum habentibus, hoc genus ieiunii non congruat.* Hilarius in Matth. *Mystice vero, quod praesente sponso ieiunandi necessitatem discipulis non esse respondet, praesentiae suae gaudium, et sacramentum sancti cibi edocet, quo nemo se praesente (idest, in conspectu mentis Christum continens) indigebat; ablato autem se, ieiunaturos esse dicit; quia omnes non credentes resurrexisse Christum, habituri non essent cibum vitae. In fide enim resurrectionis sacramentum panis caelestis accipitur.* Hieronymus. *Vel cum propter peccata a nobis recesserit, tunc indicendum est ieiunium, tunc luctus est recipiendus.* Hilarius (ut supra). *Ponit etiam exempla, quibus ostendit, infirmatas vetustate peccatorum et animas et corpora novae gratiae sacramenta non capere.* Rabanus. *Cum autem datae sint diversae similitudines ad idem, differunt tamen: vestis enim qua foris tegimur, opera bona significat, quae foris agimus; vinum quo intus reficimur, fervor est fidei et caritatis, quo intus reformamur.*

Lectio 4

[85441] Catena in Mt., cap. 9 l. 4 Chrysostomus in Matth. *Post sermones opus adiunxit, in quo amplius Pharisaei obstruerentur eo quod qui advenit ad miraculum petendum, archisynagogus erat, et luctus magnus, quia puella unigenita erat, et duodecim annorum, quando incipit esse flos aetatis; et ideo dicitur haec illo loquente ad eos, ecce princeps unus accessit.* Augustinus de Cons. Evang. *Dicunt autem hoc et Marcus et Lucas, sed ab isto ordine iam recedunt: eo enim loco hoc inserunt ubi post expulsa Daemonia, et in porcos missa, transfretando redit a regione Gerasenorum. Et per hoc quod Marcus dicit, intelligendum est hoc factum esse postquam venit rursus trans fretum; sed*

quantum post, non apparet. Nisi autem fuisset aliquod intervallum, non esset quando fieret quod narrat Matthaeus in convivio domus suae. Post hoc factum continuo sequitur de archisynagogi filia. Si enim loquente eo de panno novo, accessit princeps, nihil aliud factorum dictorumque eius interpositum est; in narratione autem Marci patet locus ubi alia interponi potuerunt. Similiter autem et Lucas non renititur Matthaeo: quod enim adiunxit: et ecce vir cui nomen erat Iairus, non continuo accipiendum est factum, sed post illud de convivio publicanorum, ut narrat Matthaeus dicens haec illo loquente ad eos, ecce princeps unus, scilicet Iairus archisynagogus, accessit et adorabat eum dicens: domine, filia mea modo defuncta est. Considerandum est autem, ne repugnare videatur, quod alii duo Evangelistae morti iam proximam, non tamen mortuam eam dicant, usque adeo ut dicant venisse postea qui mortuam enuntiarent: et ob hoc non debere vexari magistrum: intelligendum est enim brevitatis causa Matthaeum hoc potius dicere voluisse, rogatum dominum esse ut faceret, quod ipsum fecisse manifestum est, ut scilicet et mortuam suscitare. Attendit enim non verba patris de filia sua, sed, quod potissimum est, voluntatem. Ita enim desperaverat ut potius eam vellet reviviscere, non credens vivam posse inveniri, quam morientem reliquerat. Duo itaque posuerunt quid dixerit Iairus; Matthaeus autem quid voluerit atque cogitaverit. Sane si quisquam illorum duorum patrem ipsum commemorasset dixisse, ut non vexaretur Iesus, quod puella mortua fuisset, repugnarent eius cogitationi verba quae posuit Matthaeus. Nunc vero non legitur quod suis nuntiantibus ille consenserit. Hinc autem rem pernecessariam discimus: nihil in cuiusque verbis debere inspicere nisi voluntatem, cui debent verba servire; nec mentiri quemquam, si aliis verbis dixerit quod ille voluerit cuius verba non dicit. Chrysostomus in Matth. *Vel hoc quod princeps dixit de morte puellae est augere calamitatem. Etenim consuetudo est rogantibus extollere sermone propria mala, et amplius aliquid eo quod est dicere, ut magis attrahant eos quibus supplicant; unde subiungit sed veni, impone manum super eam, et vivet. Vide autem eius crassitiem. Duo enim expetit a Christo: et accedere ipsum, et manum imponere. Hoc etiam Syrus ille Naaman a propheta expetebat. Etenim et visu indigent et sensibilibus rebus qui crassius dispositi erant.* Remigius. *Miranda est autem pariter atque imitanda domini humilitas et mansuetudo: nam mox ut rogatus est, rogantem coepit sequi; unde subdit et surgens Iesus sequebatur eum. Hic subditos et praelatos pariter instruxit: subditus exemplum obedientiae reliquit, praelatis vero instantiam et sollicitudinem docendi demonstravit: ut quotiescumque audierint aliquem mortuum in anima statim adesse studeant. Et cum eo ibant discipuli eius.* Chrysostomus in Matth. *Et Marcus quidem et Lucas dicunt, quoniam tres accepit discipulos, scilicet Petrum, Iacobum et Ioannem: Matthaeum autem non assumpsit, ampliorem ei concupiscentiam immittens, et quia imperfectius adhuc dispositus erat; propter hoc enim illos honorat, ut alii similes illis efficiantur. Sufficiebat enim interim Matthaeo videre ea quae facta sunt circa sanguinis fluxum patientem, de qua subditur et ecce mulier quae sanguinis fluxum patiebatur duodecim annis, accessit retro, et tetigit fimbriam vestimenti eius.* Hieronymus. *Haec autem mulier sanguine fluens, non in domo, non in urbe accedit ad dominum quia iuxta legem urbibus excludebatur; sed in itinere ambulante domino; ut dum pergit ad aliam, alia curaretur.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem non libera propalatione ad Christum venit, quia verecundabatur propter passionem, immundam se existimans: etenim apud legem multa immunditia aestimabatur esse haec passio; propter hoc latet et occultatur.* Remigius. *In quo laudanda est eius humilitas; quia* *non ad faciem accessit, sed retro, et indignam se iudicavit pedes domini tangere; et non plenitudinem vestimenti tetigit, sed tantummodo fimbriam: habuit enim dominus fimbriam iuxta legis praeceptum. Pharisaei etiam fimbrias habebant, quas magnificabant, in quibus etiam spinas appendebant. Sed fimbriae domini non habebant vulnerare, sed potius sanare; et ideo sequitur dicebat enim intra se: quia si tetigero tantum vestimentum eius, salva ero: in quo fides eius admiranda est, quia desperans de salute medicorum in quos sua erogaverat, ut Marcus dicit, intellexit caelestem adesse medicum, et in eo totam suam intentionem collocavit, et ideo salvari promeruit; unde sequitur at Iesus conversus et videns eam, dixit: confide, filia: fides tua te salvam fecit.* Rabanus. *Quid est quod eam confidere iussit, quae si fidem non haberet, salutem ab eo non quaereret? Sed robur et perseverantiam fidei ab ea expostulavit, ut ad certam et veram perveniat salutem.* Chrysostomus in Matth. *Vel quia formidolosa erat haec mulier, propter hoc ait confide. Et filiam eam vocat, quia fides eam filiam fecerat.* Hieronymus. *Non autem dixit: quia fides tua te salvam factura est; sed salvam fecit: in eo enim quod credidisti, iam salva facta es.* Chrysostomus in Matth. *Nondum tamen perfectam de Christo opinionem habebat, quia nequaquam aestimasset eum latere; sed Christus non dimisit eam latere, non quasi gloriam concupiscens, sed multorum causa. Primo enim solvit timorem mulieris, ne a conscientia pungatur, quasi donum furatura; secundo eam emendat de hoc quod aestimat se latere; tertio omnibus fidem eius ostendit, ut eam aemulentur; quarto dedit in hoc signum, quod monstravit se nosse omnia, non minus eo quod fontem sanguinis siccavit, de quo sequitur et salva facta est mulier ex illa hora.* Glossa. *Intelligendum est ex illa hora ex qua tetigit fimbriam; non ex illa hora ex qua Iesus conversus est ad eam: iam enim salva facta erat, ut alii Evangelistae manifeste ostendunt et ex verbis domini perpendi potest.* Hilarius. In Matth. *In quo magna virtutis dominicae admiratio est; cum potestas intra corpus manens, rebus caducis efficientiam adderet sanitatis, et usque in vestium fimbrias operatio divina procederet: non enim comprehensibilis erat Deus, ut corpore clauderetur. Assumptio namque corporis non naturam virtutis inclusit, sed ad redemptionem nostram fragilitatem corporis virtus assumpsit. Mystice autem princeps hic lex esse intelligitur, quae dominum orat ut plebi, quam ipsa Christo, eius adventus expectatione praedicata, nutrierat, vitam mortuae reddat.* Rabanus. *Vel archisynagogus signat Moysen, et dicitur Iairus, idest illuminans, sive illuminaturus, quia accepit verba vitae dare nobis, et per hoc cunctos illuminat ipse a spiritu sancto illuminatus. Filia igitur archisynagogi, idest ipsa synagoga, velut duodecimo aetatis anno, idest tempore pubertatis, postquam spiritualem sobolem Deo generare debebat, errorum languore consternata est. Ad hanc ergo principis filiam dum properat Dei verbum, ut salvos faceret filios Israel, sancta Ecclesia ex gentibus congregata, quae interiorum lapsu criminum deperibat, paratam aliis fide percepit sanitatem. Notandum autem, quod dum archisynagogi filia sit duodennis, et mulier haec ab annis duodecim sanguine fluxit, eo tempore quo haec nata est, illa coepit infirmari: una enim pene saeculi aetate et synagoga ex patriarchis coepit nasci, et gentium exterarum natio idololatriae sanie foedari. Nam fluxus sanguinis bifariam potest intelligi: hoc est super idololatriae pollutione, et super his quae carnis et sanguinis delectatione geruntur: et sic quamdiu synagoga viguit, laboravit Ecclesia; sed illorum delicto salus gentibus facta est. Accedit autem et tangit dominum Ecclesia, cum ei per fidem appropinquat.* Glossa. *Credidit, dixit, tetigit, quia his tribus fide, verbo et opere omnis salus acquiritur.* Rabanus. *Accedit autem retro, sive iuxta hoc quod* *ipse ait: si quis mihi ministrat, me sequatur, sive quia praesentem dominum in carne non videns, peractis iam sacramentis incarnationis illius, ad agnitionis eius gratiam pervenit. Unde et fimbriam vestimenti tangit; quia cum Christum in carne gentilis populus non vidisset, verba incarnationis recepit. Vestimentum enim Christi dicitur mysterium incarnationis eius, quo divinitas induta est; fimbriae vestimenti, verba de incarnatione eius dependentia. Non autem vestem, sed fimbriam tangit; quia non vidit in carne dominum, sed suscepit per apostolos incarnationis verbum. Beatus qui extremam partem verbi fide tangit. Non autem in urbe, sed in itinere pergente domino sanatur; unde apostoli: quia indignos vos iudicatis vita aeterna, ecce convertimur ad gentes. Gentilitas autem ex hora dominici adventus coepit habere salutem.*

Lectio 5

[85442] Catena in Mt., cap. 9 l. 5 Glossa. *Post mulieris haemorrhoissae curationem, sequitur de mortuae suscitatione, cum dicitur et cum venisset Iesus in domum principis*, et cetera. Chrysostomus in Matth. *Considerandum est autem, quod propter hoc tardius vadit, et plura loquitur mulieri curatae, ut permittat mori puellam, et sic manifesta fiat resurrectionis demonstratio. Et similiter in Lazaro usque ad tertiam diem mansit. Sequitur et cum vidisset tibicines et turbam tumultuantem: quod est mortis demonstratio.* Ambrosius super Lucam. *More enim veteri tibicines ad excitandos luctus in mortuis ferebantur adhiberi.* Chrysostomus in Matth. *Sed Christus tibias universas proiecit; parentes autem puellae introduxit, ne posset dici, quod aliter curavit; sed et ante suscitationem puellae sermone spem erigit: unde sequitur dicebat: recedite, non est enim mortua puella, sed dormit.* Rabanus. *Quasi dicat: vobis mortua est; Deo autem, qui suscitare potest, dormit tam in anima quam in corpore.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc autem et tumultum mentis removit eorum qui aderant, et ostendit quoniam facile est ei mortuos suscitare: quod utique in Lazaro fecit dicens: Lazarus amicus noster dormit. Et simul docuit non formidare mortem: quia enim et ipse erat moriturus, in aliorum corporibus instruxit discipulos confidere, et viriliter ferre mortem. Etenim eo accedente, iam mors somnus erat. Hoc autem domino dicente, deridebant; unde sequitur et deridebant eum. Non autem increpavit derisionem, ut et ipsa derisio et tibiae, et alia universa demonstratio fiant mortis: quia enim multoties, postquam facta sunt miracula, non credunt homines, antea eos convincit propriis responsionibus: quod et in Lazaro fecit cum dixit: ubi posuistis eum? Ut qui dixerunt: veni et vide, et quoniam foetet, quatriduanus enim est, non amplius possint non credere quoniam mortuum suscitavit.* Hieronymus. *Non autem erant digni ut viderent mysterium resurgentis qui resuscitantem indignis contumeliis irridebant; et ideo sequitur et cum eiecta esset turba, intravit, et tenuit manum eius, et surrexit puella.* Chrysostomus in Matth. *Non quidem aliam superinducens animam, eam suscitavit, sed eam quae exierat reinducens, et velut ex somno erigens, ut ante viam faciat per visum fidei resurrectionis; et non solum puellam resuscitat, sed et cibum ei iubet dari, ut alii Evangelistae dicunt, ut non videatur phantasma esse quod factum est. Sequitur et exiit fama haec in universam terram illam.* Glossa. *Quod ad magnitudinem et*

novitatem miraculi pertinet, et ad manifestam veritatem ipsius, ne confictum putetur. Hilarius. *Mystice autem dominus domum principis, scilicet synagogam, ingreditur, cui in canticis legis hymnus luctum personabat.* Hieronymus. *Usque enim hodie iacet in domo principis mortua; et qui videntur magistri, tibicines sunt, carmen lugubre canentes; turba quoque Iudaeorum non est turba credentium, sed tumultuantium. Sed cum intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus fiet.* Hilarius in Matth. *Ut autem rarus ex lege credentium electionis numerus posset intelligi, turba omnis expulsa est; quam utique salvari dominus optasset; sed irridendo dicta, gestaque eius, resurrectionis non fuit digna consortio.* Hieronymus. *Tenuit autem manum eius, et surrexit puella: quia nisi prius mundatae fuerint manus Iudaeorum, quae sanguine plenae sunt, synagoga eorum mortua non consurget.* Hilarius in Matth. *Exeunte autem fama in universam terram illam, electionis salus, donum Christi, atque opera praedicantur.* Rabanus. *Moraliter autem puella in domo mortua, est anima mortua in cogitatione. Dicit autem quod puella dormit, quia qui peccant in praesenti, adhuc per poenitentiam resuscitari possunt. Tibicines sunt adulatores, qui fovent mortuam.* Gregorius Moralium. *Foras autem turba eicitur, ut puella suscitetur: quia nisi prius a secretioribus cordis expellatur saecularium multitudo curarum, anima quae intrinsecus iacet mortua, non resurgit.* Rabanus. *In domo autem puella paucis arbitris surgit, iuvenis extra portam, et Lazarus coram multis; quia publica noxa publico eget remedio; levis, leviori et secreta potest deleri poenitentia.*

Lectio 6

[85443] Catena in Mt., cap. 9 l. 6 Hieronymus. *Priori signo de principis filia et morbosa muliere, consequenter signum de duobus caecis adiungitur, ut quod ibi mors et debilitas, hic caecitas demonstraret; et ideo dicitur et transeunte inde Iesu, scilicet a domo principis, secuti sunt eum duo caeci, clamantes, et dicentes: miserere nostri, fili David.* Chrysostomus in Matth. *Non autem parva hic Iudaeorum accusatio est: cum hi quidem oculis carentes, ex auditu solo fidem suscipiant; illi autem habentes visum non attestantur miraculis quae fiebant. Vide autem et eorum desiderium: neque enim simpliciter recesserunt, sed cum clamore, et nihil aliud quam misericordiam postulantes. Filium autem David vocabant quia nomen honoris esse videbatur.* Remigius. *Recte ergo filium David vocant, quia virgo Maria de stirpe David originem duxit.* Hieronymus. *Audiant Marcion et Manichaeus, et ceteri haeretici, qui vetus laniant testamentum: et discant salvatorem appellari filium David: si enim non est natus in carne, quomodo vocatur filius David?* Chrysostomus in Matth. *Considerandum autem quod multoties dominus noluit rogatus sanare, ut non aliquis aestimet eum propter captandam honoris magnificentiam ad miracula insilire.* Hieronymus. *Et tamen rogantes non curantur in itinere; non transitorie, ut putabant; sed postquam venit in domum illam, accedunt ad eum, ut introeant; et primum eorum discutitur fides; ut sic verae fidei lumen accipiant; unde sequitur cum autem venisset dominus, accesserunt ad eum caeci; et dixit eis Iesus: creditis quia hoc possum facere vobis?* Chrysostomus in Matth. *Rursum autem hic erudit nos gloriam multitudinis expellere: quia enim prope erat domus, ducit eos illuc singulariter curaturus.*

Remigius. *Qui autem caecis reddere poterat visum, non ignorabat si crederent; sed ideo interrogavit, ut fides eorum, quae gestabatur corde, dum confiterentur ore, digna fieret ampliori mercede, secundum illud apostoli: ore confessio fit ad salutem.* Chrysostomus in Matth. *Et non propter hoc solum: sed ut ostenderet quoniam digni erant curatione; et ut non aliquis dicat, quoniam si misericordia solum salvabat, omnes salvari oportebat. Ideo etiam fidem ab eis expetit, ut ex hoc ad excelsius eos reducat: quia enim dixerant eum filium David, erudit quod oportet de eo maiora sentire: unde non dixit: creditis quoniam possum rogare patrem? Sed creditis quoniam possum hoc facere? De quorum responsione sequitur dicunt ei: utique, domine. Non ultra filium David eum vocant, sed altius elevantur, et dominationem confitentur. Ex tunc iam ipse imponit eis manum; unde sequitur tunc tetigit oculos eorum, dicens: secundum fidem vestram fiat vobis. Dicit autem hoc fidem eorum affirmans, et contestans quoniam non adulationis erant verba quae dixerant. Postea curationem subiungit, dicens et aperti sunt oculi eorum. Deinde post sanationem iubet nulli dicere; et non simpliciter iubet, sed cum multa vehementia; unde sequitur et comminatus est eis dicens: videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes, diffamaverunt eum in tota terra.* Hieronymus. *Dominus quidem propter humilitatem fugiens iactantiae gloriam, hoc praeceperat; et illi propter memoriam gratiae non possunt tacere beneficium.* Chrysostomus in Matth. *Quod autem alteri dixit: vade, et annuntia gloriam Dei, non est contrarium: erudit enim nos prohibere eos qui volunt nos propter nos laudare. Si autem ad domini gloriam refertur, non debemus prohibere, sed magis iniungere ut hoc fiat.* Hilarius in Matth. *Vel silentium caecis dominus imperat, quia apostolorum proprium erat praedicare.* Gregorius Moralium. *Quaerendum autem nobis est quid sit hoc quod ipse omnipotens, cui hoc est velle quod posse, et taceri virtutes suas voluit, et tamen ab eis qui illuminati sunt quasi invitus indicatur: nisi quod servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent; et tamen ut aliis eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. Occultentur ergo studio, necessitate publicentur; et eorum occultatio sit custodia propria, eorum publicatio sit utilitas aliena.* Remigius. *Allegorice autem per hos duos caecos duo populi designantur, idest Iudaicus et gentilis vel duo populi Iudaicae gentis: nam tempore Roboam, regnum eius divisum est in duas partes. De utroque autem populo in se credentes Christus illuminavit in domo, per quam intelligitur Ecclesia, quia absque unitate Ecclesiae nullus salvari potest. Illi autem qui ex Iudaeis crediderunt adventum domini, per universum orbem diffamaverunt.* Rabanus. *Domus autem principis synagoga est subdita Moysi; domus Iesus caelestis est Ierusalem. Domino ergo per hoc saeculum transeunte, et domum suam revertente, duo caeci secuti sunt eum: quia praedicato Evangelio per apostolos, multi ex Iudaeis et gentibus coeperunt eum sequi. Sed postquam in caelum conscenderat, intravit in domum, idest in Ecclesiam, et ibi illuminati sunt.*

Lectio 7

[85444] Catena in Mt., cap. 9 l. 7 Remigius. *Pulchre, illuminatis caecis, muto loquelam reddidit, et obsessum a Daemone curavit: in quo facto ostendit se dominum virtutis, et caelestis medicinae*

auctorem: nam per Isaiam dictum est: tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt, et aperta erit lingua mutorum. Unde dicitur egressis autem illis, ecce obtulerunt ei hominem mutum, Daemonium habentem. Hieronymus. *Quod autem dicitur Graece cophos, magis tritum est sermone communi, ut tam surdus quam mutus intelligatur; sed moris est Scripturarum cophon, indifferenter vel surdum vel mutum dicere.* Chrysostomus in Matth. *Non autem naturae erat haec passio, sed ex Daemonis insidiis: ideoque et aliis indiguit qui eum adducerent; neque enim per seipsum rogare poterat sine voce existens, neque aliis supplicare, Daemone animam cum lingua colligente: propter hoc neque expetit fidem ab eo; sed confestim aegritudinem sanat; unde sequitur et eiecto Daemonio, locutus est mutus.* Hilarius in Matth. *In quo rerum ordo servatus est: nam Daemon prius eicitur, et tunc reliqua corporis officia succedunt. Sequitur et miratae sunt turbae dicentes: nunquam apparuit sic in Israel.* Chrysostomus in Matth. *Praeponebant quidem ceteris eum, non quia curabat solum, sed quoniam facile et velociter infinitas aegritudines et insanabiles sanabat. Hoc autem maxime Pharisaeos contristabat: quoniam omnibus eum praeponebant, non solum his qui tunc erant, sed et his qui antea geniti fuerunt in Israel: unde Pharisaei concitati e contrario detrahebant: propter quod sequitur Pharisaei autem dicebant: in principe Daemoniorum eicit Daemones.* Remigius. *Scribae namque et Pharisaei facta domini negabant quae poterant; et quae non poterant negare, in sinistram partem interpretabantur, secundum illud Psalmi 65, 3: in multitudine virtutis tuae mentientur tibi inimici tui.* Chrysostomus in Matth. *Eorum autem dicto quid est dementius? Non enim confingi potest, proicere Daemonem alterum Daemonem: suis enim applaudere consuevit, non dissolvere sua. Christus autem non solum Daemones eiciebat, sed et leprosos mundabat, et mortuos suscitabat, et peccata solvebat, et regnum Dei praedicabat, et ad patrem homines adducebat, quae Daemon neque posset facere neque vellet.* Rabanus. *Mystice autem, sicut in duobus caecis signatus est uterque populus, Iudaeorum et gentium, ita in homine muto et daemoniaco generaliter signatum est omne genus humanum.* Hilarius in Matth. *Vel in muto surdo et daemoniaco gentium plebs indigna totius salutis infertur: omnibus enim undique malis circumsessa, totius corporis vitiis implicabatur.* Remigius. *Gentilis enim populus mutus erat: quia in confessione verae fidei et in laude sui creatoris os aperire non poterat; sive quia mutis idolis cultum impendebat, similis illis factus. Daemoniacus erat quia per mortem infidelitatis Diaboli imperiis subditus erat.* Hilarius. *Dei autem cognitione, superstitionum omnium vesania effugata, et visus et auditus et sermo salutis invehitur.* Hieronymus. *Sicut enim caeci lumen recipiunt, sic et muti ad loquendum lingua laxatur, ut confiteatur eum quem antea denegabat. In turba autem admirante confessio nationum est. Pharisaei autem per suam calumniam usque hodie Iudaeorum infidelitatem demonstrant.* Hilarius. *Admirationem autem turbae talis confessio subsecuta est: nunquam apparuit sic in Israel: quia is cui per legem nihil opis afferri potuit, verbi virtute salvatur.* Remigius. *Illi vero qui mutum sanandum domino obtulerunt, intelliguntur apostoli et praedicatores, qui aspectibus divinae pietatis gentilem populum salvandum obtulerunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem hic dicitur de duobus caecis et Daemonio muto, solus Matthaeus posuit. Illi duo caeci de quibus alii narrant, non sunt isti; sed tamen simile factum est; ita ut si ipse Matthaeus non etiam illius facti meminisset, posset putari hoc quod nunc narrat, dictum fuisse etiam ab aliis duobus. Quod commendare memoriae diligenter debemus, esse quaedam facta similia, quod probatur non esse idem, cum ipse Evangelista utrumque commemorat;*

ut, si quando talia singula apud singulos invenerimus, atque in eis contrarium quod solvi non possit, occurrat nobis, non esse factum idem, sed aliud simile, vel similiter factum.

Lectio 8

[85445] Catena in Mt., cap. 9 l. 8 Chrysostomus in Matth. *Voluit dominus ipso facto redarguere accusationem Pharisaeorum dicentium in principe Daemoniorum eicit Daemonia: Daemon enim convicium passus non benefacit, sed nocet eis qui eum inhonorant. Dominus autem contrarium facit, qui post convicia et contumelias non solum non punit, sed etiam nec increpavit, quinimmo beneficia praestitit; unde sequitur et circuibat Iesus omnes civitates et castella. In quo erudit nos accusatoribus nostris retribuere non accusationes, sed beneficia. Qui enim post accusationem desistit a beneficio, monstrat quoniam propter hominum laudem benefacit. Si vero propter Deum benefacis conservis, quicquid illi fecerint, non desistis benefaciens, ut maior sit merces.* Hieronymus. *Vides autem quod aequaliter et vicis et urbibus et castellis, idest et magnis et parvis, Evangelium praedicaverit, ut non consideraret nobilium potentiam, sed salutem credentium. Sequitur docens in synagogis eorum: hoc scilicet habens operis quod mandaverat pater, et hanc esuriem ut doctrina salvos faceret infideles. Docebat autem in synagogis Evangelium regni; unde sequitur et praedicans Evangelium regni.* Remigius. *Intelligendum est Dei. Quamvis enim annuntientur bona temporalia, tamen non dicitur Evangelium. Hinc est quod lex non nominatur Evangelium: quia suis observatoribus non promittebat bona caelestia, sed terrena.* Hieronymus. *Post praedicationem autem et doctrinam curabat omnem languorem et omnem infirmitatem, ut. Quibus sermo non suaserat, opera persuaderent; unde sequitur curans omnem languorem et omnem infirmitatem; quod de ipso proprie dicitur, nihil quippe ei impossibile est.* Glossa. *Languorem vocat diuturnam infirmitatem, infirmitatem autem leves morbos.* Remigius. *Sciendum est autem quia illos quos corpore sanabat forinsecus, mente sanabat intrinsecus. Alii vero hoc facere non possunt sua potestate, sed per Dei gratiam.* Chrysostomus in Matth. *Non autem in hoc stat Christi bonitas, sed et aliam providentiam circa eos ostendit, viscera misericordiae circa eos expandens; unde sequitur videns autem turbas, misertus est eis.* Remigius. *Per quod officium boni pastoris magis quam mercenarii in se Christus ostendit. Quare autem misertus sit subiungit quia erant vexati et iacentes sicut oves non habentes pastorem: vexati quidem a Daemonibus: sive quia a diversis infirmitatibus et languoribus erant attriti.* Rabanus. *Vel vexati per diversos errores, et iacentes, idest torpentes, non valentes surgere: et cum haberent pastores, erant quasi non haberent pastorem.* Chrysostomus in Matth. *Haec principum Iudaeorum excusatio, quoniam pastores existentes, ea quae luporum erant ostendebant: non solum enim non emendabant multitudinem, sed et nocebant eorum profectui. Illis enim admirantibus et dicentibus: nunquam apparuit sic in Israel, e contrario dicebant, quoniam in principe Daemoniorum eicit Daemonia.* Remigius. *Postquam autem Dei filius de caelo prospexit in terram ut audiret gemitus compeditorum, mox multa messis coepit augeri: turbae namque humani generis fidei non appropinquassent, nisi quia auctor humanae salutis de caelis prospexit in terram; et ideo*

sequitur tunc dixit discipulis suis: messis quidem multa, operarii autem pauci. Glossa. *Messis ergo dicuntur homines, qui possunt meti a praedicatoribus, et de collectione perditorum separari, ut grana excussa a paleis, postea in horreis reponantur.* Hieronymus. *Messis multa, populorum signat multitudinem; operarii pauci, penuriam magistrorum.* Remigius. *Parvus enim erat numerus apostolorum ad comparationem tantarum segetum. Hortatur autem dominus suos praedicatores, idest apostolos, et eorum sequaces, ut quotidie sui numeri augmentationem exposcant; unde subdit rogate ergo dominum messis ut mittat operarios in messem suam.* Chrysostomus in Matth. *Latenter seipsum dominum ostendit: ipse enim est qui messis est dominus. Si enim metere misit quae apostoli non seminaverunt, manifestum est quoniam non aliena metere misit, sed ea quae ipse per prophetas seminavit. Sed cum duodecim apostoli sint operarii, dixit deprecamini dominum messis ut mittat operarios in messem suam: et tamen nullum eis adiecit, quia scilicet eos iam duodecim existentes multiplicavit, non numero adiciens, sed virtutem largiens.* Remigius. *Vel tunc augmentatus est quando designavit et alios septuaginta duos, et quando sunt facti multi praedicatores, spiritu sancto descendente super credentes.* Chrysostomus in Matth. *Ostendit autem quia magnum donum sit hoc, scilicet ut aliquis habeat virtutem decenter praedicandi, per hoc quod dicit hoc esse orandum. Commemorat autem in hoc loco verborum Ioannis de area et ventilabro et palea et frumento.* Hilarius in Matth. *Mystice autem, salute gentibus data, civitates omnes et castella omnia, virtute et ingressu Christi illuminantur, et omnem infirmitatem veterem languoris evadunt. Immundi autem spiritus dominante violentia vexatam et sub legis onere aegrotam plebem dominus miseretur: quia nullus adhuc eis pastor erat custodiam sancti spiritus redditurus. Erat autem doni istius copiosissimus fructus, cuius copia haurientium multitudinem vincit; nam quantumlibet assumatur a cunctis, ad largiendum tamen semper exuberat: et quia plures esse utile est per quos ministratur, rogari dominum messis iubet, ut ad capessendum quod praeparabatur donum spiritus sancti messorum copiam Deus praestet: per orationem enim hoc munus a Deo nobis effunditur.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

caput X

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 10

Lectio 1

[85446] Catena in Mt., cap. 10 l. 1 Glossa. *A curatione socrus Petri usque huc continuationem habuerunt relata miracula; et fuerunt ante sermonem in monte habitum facta: quod ex electione Matthaei, quae inter ipsa refertur, indubitanter habemus: fuit enim unus de duodecim electus in monte ad apostolatum. Hic autem redit ad ordinem rei, sicut gesta est, post curatum centurionis servum, dicens et convocatis duodecim discipulis.* Remigius. *Narraverat enim supra Evangelista quia cohortatus est dominus discipulos rogare dominum messis ut mitteret operarios in messem suam; et quod hortatus est, hoc nunc implere videtur. Duodenarius enim numerus perfectus est: nascitur enim a senario, qui perfectionem habet, eo quod ex suis partibus, quae sunt unum, duo, et tria, in seipsum formatur: senarius autem duplicatus duodenarium gignit.* Glossa. *Quae quidem duplicatio ad duo praecepta caritatis, vel ad duo testamenta pertinere videtur.* Rabanus. *Duodenarius etiam numerus, qui conficitur ex ternario et quaternario, designat eos per quatuor mundi climata fidem sanctae Trinitatis praedicaturos. Iste etiam numerus per multas figuras in veteri testamento praesignatus est. Per duodecim filios Iacob, per duodecim principes filiorum Israel, per duodecim fontes viventes in Helim, per duodecim lapides in rationali Aaron, per duodecim panes propositionis, per duodecim exploratores a Moyse missos, per duodecim lapides unde factum est altare, per duodecim lapides*

sublatos de Iordane, per duodecim boves qui sustinebant mare aeneum. In novo etiam testamento per duodecim stellas in corona sponsae, per duodecim fundamenta Ierusalem, quae vidit Ioannes, et per duodecim portas. Chrysostomus in Matth. *Non solum autem eos confidere fecit, eorum ministerium vocando missionem in messem, sed et faciendo eos potentes ad ministerium; unde sequitur dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut eicerent eos, et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem.* Remigius. *In quo aperte demonstratur quia vexatio turbarum non fuit tantum una aut simplex, sed varia; et hoc est misereri turbis, dare discipulis potestatem curandi et sanandi eas.* Hieronymus. *Benignus etenim, et clemens dominus ac magister non invidet servis atque discipulis virtutes suas; et sicut ipse curaverat omnem languorem et infirmitatem, apostolis quoque suis tribuit potestatem ut curent omnem languorem et omnem infirmitatem. Sed multa differentia est inter habere et tribuere, donare et accipere. Iste quodcumque agit, potestate domini agit; illi, si quid faciunt, imbecillitatem suam et virtutem domini confitentur, dicentes: in nomine Iesu surge et ambula. Catalogus autem apostolorum ponitur, ut extra hos, qui pseudo apostoli sunt, excludantur; unde sequitur duodecim autem apostolorum nomina sunt haec: primus Simon qui vocatur Petrus, et Andreas frater eius. Ordinem quidem apostolorum et meritum uniuscuiusque, illius fuit distribuere qui cordis arcana rimatur. Primus scribitur Simon cognomine Petrus, ad distinctionem alterius Simonis qui appellatur Chananaeus de vico Galilaeae Chana, ubi dominus aquas convertit in vinum.* Rabanus. *Idem est autem Graece sive Latine Petrus, quod Syriace Cephas; et in utraque lingua nomen a petra derivatum est. Nec dubium quin illa de qua Paulus ait: petra autem erat Christus.* Remigius. *Fuerunt autem nonnulli qui in hoc nomine, Graeco scilicet atque Latino, quod est Petrus, quaerentes Hebraicae linguae interpretationem, dixerunt, quod interpretatur discalcians, sive dissolvens vel agnoscens. Sed illi qui hoc dicunt, duabus tenentur contrarietatibus. Prima est ex proprietate Hebraicae linguae, in qua p non exprimitur, sed loco eius ph ponitur. Unde Pilatum dicunt Philatum. Secunda ex interpretatione Evangelistae, qui narrat dominum dixisse: tu vocaberis Cephas, et ipse de suo addit: quod interpretatur Petrus. Simon interpretatur obediens: obedivit enim verbis Andreae, et cum eo venit ad Christum; sive quia obedivit praeceptis divinis, et quia ad unius iussionis vocem secutus est dominum; sive, ut quibusdam placet, interpretatur deponens moerorem, et audiens tristitiam: domino enim surgente deposuit moerorem dominicae passionis, et tristitiam audivit, dicente ei domino: alius te cinget, et ducet quo tu non vis. Sequitur et Andreas frater eius.* Chrysostomus in Matth. *Non parva autem et haec laus est. Petrum enim denominavit a virtute, Andream vero a nobilitate, quae est secundum morem, in hoc quod eum fratrem Petri dixit. Marcus autem post duos vertices, scilicet Petrum et Ioannem, Andream numerat; hic autem non ita: Marcus enim secundum dignitatem eos ordinavit.* Remigius. *Andreas autem interpretatur virilis. Sicut enim apud Latinos a viro derivatur virilis, ita apud Graecos ab andros, derivatur Andreas. Bene autem virilis dicitur, quia relictis omnibus secutus est Christum, et viriliter in mandatis eius perseveravit.* Hieronymus. *Evangelista autem paria iuga apostolorum quaeque consociat. Iungit enim Petrum et Andream fratres, non tam carne quam spiritu; Iacobum et Ioannem qui patrem corporis relinquentes, verum patrem secuti sunt: unde sequitur Iacobus Zebedaei et Ioannes frater eius: Iacobum quoque appellat Zebedaei, quia et alius sequitur Iacobus Alphaei.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem quia non secundum dignitatem ordinat. Mihi enim videtur Ioannes non* *aliis solum, sed etiam fratre maior esse.* Remigius. *Interpretatur autem Iacobus supplantans, sive supplantator: quia non solum vitia carnis supplantavit, sed etiam eamdem carnem Herode trucidante contempsit. Ioannes interpretatur Dei gratia, quia prae omnibus diligi a domino meruit: unde ob praecipui amoris gratiam, super pectus domini in coena recubuit. Sequitur Philippus et Bartholomaeus. Philippus interpretatur os lampadis, sive lampadarum, quia lumen quo illuminatus est a domino, mox invento fratri per officium oris studuit propinare. Bartholomaeus Syrum nomen est, non Hebraeum, et interpretatur filius suspendentis aquas id est Christi: qui corda suorum praedicatorum de terrenis ad caelestia sublevat et suspendit, ut quo magis caelestia penetrat, eo corda suorum auditorum gutta sanctae praedicationis magis inebriet et infundat. Sequitur Thomas et Matthaeus publicanus.* Hieronymus. *Ceteri Evangelistae in coniunctione nominum primum ponunt Matthaeum, postea Thomam; nec publicani nomen ascribunt, ne antiquae conversationis recordantes sugillare Evangelistam viderentur; iste vero et post Thomam se ponit, et publicanum appellat: ut ubi abundavit peccatum, superabundet et gratia.* Remigius. *Thomas autem interpretatur abyssus, sive geminus, qui Graece dicitur Didymus. Bene autem Didymus abyssus interpretatur; quia quo diutius dubitavit, eo profundius effectum dominicae passionis credidit, et mysterium divinitatis agnovit: unde dixit: dominus meus et Deus meus. Matthaeus autem interpretatur donatus, quia Dei munere de publicano Evangelista factus est. Sequitur et Iacobus Alphaei et Thaddaeus.* Rabanus. *Iste Iacobus est qui in Evangeliis frater domini nominatur, et etiam in epistola ad Galatas: quia Maria uxor Alphaei, soror fuit Mariae matris domini, quam Ioannes Evangelista Mariam Cleophae nominavit: fortasse quia idem Cleophas et Alphaeus est dictus. Vel ipsa Maria, defuncto Alphaeo, post Iacobum natum, nupsit Cleophae.* Remigius. *Et bene dicitur filius Alphaei, idest iusti, sive docti: quia non solum vitia carnis supplantavit, sed etiam curam carnis contempsit: nam cuius meriti fuerit, testes sunt apostoli qui eum episcopum Hierosolymitanae Ecclesiae ordinaverunt: unde et ecclesiastica historia inter cetera de eo dicit, quia carnem nunquam comedit, et vinum et siceram non bibit, balneis et lineis vestibus non est usus, die noctuque flexis genibus orabat. Adeo etiam magni meriti fuit ut ab omnibus iustus vocaretur. Thaddaeus autem ipse est quem Lucas Iudam Iacobi, idest fratrem Iacobi appellat, cuius epistola in Ecclesia legitur, in qua se fratrem Iacobi nominat.* Augustinus de Cons. Evang. *Nonnulli autem codices habent Lebbaeum. Quis autem unquam prohibuit duobus vel tribus nominibus unum hominem vocari?* Remigius. *Iudas autem interpretatur confessus, eo quod filium Dei confessus sit.* Rabanus. *Thaddaeus autem sive Lebbaeus interpretatur corculus, idest cordis cultor. Sequitur Simon Chananaeus, et Iudas Iscariotes, qui et tradidit eum.* Hieronymus. *Simon Chananaeus ipse est qui ab alio Evangelista scribitur Zelotes, Chana quippe zelus interpretatur. Iudas autem Iscariotes, vel a vico in quo ortus est, vel ex tribu Issachar vocabulum sumpsit, ut quodam vaticinio in condemnationem sui natus sit. Issachar enim interpretatus est merces, ut significetur pretium proditoris.* Remigius. *Interpretatur autem Iscariotes memoria domini, quia secutus est dominum; sive memoriale mortis, quoniam meditatus est in corde suo ut dominum traderet in mortem; seu suffocatio, quia seipsum strangulavit. Et sciendum, quod duo discipuli hoc nomine sunt vocati, per quos omnes Christiani designantur: per Iudam Iacobi illi qui in confessione fidei perseverant; per Iudam Iscariotem illi qui relicta fide retro convertuntur.* Glossa. *Duo et duo nominatim exprimuntur, ut iugalis societas approbetur.* Augustinus de Civ. Dei.

Elegit ergo hos in discipulos, quos et apostolos nominavit, humiliter natos, inhonoratos, illitteratos, ut quicquid magnum essent et facerent, ipse in eis esset et faceret. Habuit inter eos unum quo malo utens bene, et suae passionis impleret dispositum, et Ecclesiae suae tolerandorum malorum praeberet exemplum. Rabanus. *Qui etiam non per imprudentiam inter apostolos eligitur: magna est enim veritas quam nec adversarius minister infirmat. Voluit etiam a discipulo prodi, ut tu a socio proditus, modeste feras tuum errasse iudicium, periisse beneficium.*

Lectio 2

[85447] Catena in Mt., cap. 10 l. 2 Glossa. *Quia manifestatio spiritus, ut apostolus dicit, ad utilitatem Ecclesiae datur, post datam apostolis potestatem, mittit eos ut potestatem ad aliorum utilitatem exequantur: unde dicitur hos duodecim misit Iesus.* Chrysostomus in Matth. *Attendite autem opportunitatem missionis. Postquam enim viderunt mortuum suscitantem, mare increpantem, et cetera huiusmodi, et sufficienter virtutis eius demonstrationem susceperant per verba et per opera, tunc eos mittit.* Glossa. *Mittens autem docet eos quo eant, quid praedicent, et quid faciant. Primo quidem quo eant: unde dicitur praecipiens eis, et dicens: in viam gentium ne abieritis, et in civitates Samaritanorum ne intraveritis: sed potius ite ad oves quae perierunt domus Israel.* Hieronymus. *Non est autem contrarius locus iste ei praecepto quo postea dicitur: euntes docete omnes gentes: quia hoc ante resurrectionem, illud post resurrectionem praeceptum est. Et oportebat primum adventum Christi nuntiare Iudaeis, ne iustam haberent excusationem, dicentes, ideo a se dominum reiecisse, quia ad gentes et Samaritanos apostolos miserit.* Chrysostomus in Matth. *Ideo etiam primo ad Iudaeos mittit, ut quasi in quadam palaestra in Iudaea exercitati, ad agones orbis terrarum intrarent, et velut quosdam pullos debiles ad volandum eos inducens.* Gregorius in Evang. *Vel quia prius soli Iudaeae voluit, et postmodum gentibus praedicari, quatenus redemptoris nostri praedicatio a propriis repulsa, gentiles populos quasi extraneos quaereret. Erant etiam tunc quidam qui de Iudaeis vocandi essent et de gentilibus vocandi non essent; qui nec ad vitam reparari mererentur, nec tamen gravius de contempta praedicatione iudicari.* Hilarius in Matth. *Legis etiam lectio obtinere privilegium Evangelii debebat, hoc minus Israel sceleris sui excusationem habiturus, quod plus sedulitatis in admonitione sensisset.* Chrysostomus in Matth. *Item ne aestimarent, quia Christo conviciabantur et daemoniacum eum vocabant, quod propter hoc eos odio haberet, primum eos emendare studuit, et ab omnibus aliis discipulos abducens, eis medicos et doctores mittit; et non solum prohibuit aliis annuntiare antequam Iudaeis, sed neque viam quae ad gentes fert, pertingere concedebat: quod signat cum dicit in viam gentium ne abieritis. Et quia Samaritani contrarii erant Iudaeis, quamvis faciliores essent ut converterentur ad fidem, tamen neque Samaritanis priusquam Iudaeis praedicari permisit: unde dicit et in civitates Samaritanorum ne intraveritis.* Glossa. *Samaritani quidem fuerunt gentiles dimissi in terra Israel a rege Assyriorum post captivitatem ab eo factam, et multis periculis coacti ad Iudaismum sunt conversi, circumcisionem, et quinque libros Moysi recipientes, cetera vero omnino abhorrentes: unde Iudaei*

Samaritanis non commiscebantur. Chrysostomus in Matth. *Ab his ergo discipulos avertens, ad filios Israel mittit, quos oves pereuntes vocat, non abscondentes, undique veniam eis excogitans, et attrahens eorum mentem.* Hilarius in Matth. *Qui tamen licet oves vocentur, in Christum luporum ac viperarum linguis et faucibus saevierunt.* Hieronymus. *Iuxta tropologiam vero praecipitur nobis qui Christi censemur nomine, ne in viam gentium, et haereticorum ambulemus errorem; ut quorum religio separata est, separetur et vita.* Glossa. *Postquam autem docuit eos quo eant, insinuat quid praedicent: unde subditur euntes autem praedicate dicentes, quia appropinquavit regnum caelorum.* Rabanus. *Hic appropinquare dicitur regnum caelorum per collatam nobis fidem invisibilis creatoris, non aliqua motione electorum. Recte autem caeli vocantur sancti, qui Deum fide retinent, et diliguntur caritate.* Chrysostomus in Matth. *Vides mysterii magnitudinem, vides apostolorum dignitatem. Nihil sensibile praecipiuntur dicere, ut Moyses et prophetae; sed nova quaedam et inopinata; illi enim terrena bona praedicaverunt, hi autem regnum caelorum, et omnia quae illic sunt bona.* Gregorius in Evang. *Adiuncta sunt autem praedicatoribus sanctis miracula, ut fidem verbis daret virtus ostensa, et nova facerent qui nova praedicarent: unde sequitur infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, Daemones eicite.* Hieronymus. *Ne enim hominibus rusticanis, et absque eloquii venustate, indoctis et illitteratis nemo crederet pollicentibus regna caelorum, dat potestatem praedicta faciendi, ut magnitudinem promissorum probet magnitudo signorum.* Hilarius in Matth. *Tota autem virtutis dominicae potestas in apostolis refertur: ut qui in Adam imagine et similitudine Dei erant figurati, nunc perfectam Christi imaginem sortiantur; et quicquid malorum Adae corpori Satanae instinctus intulerat, hoc rursum ipsi de communione dominicae potestatis emendent.* Gregorius in Evang. *Haec autem signa in exordio Ecclesiae necessaria fuerunt: ut enim fides cresceret credentium, miraculis erat nutrienda.* Chrysostomus. *Postea autem steterunt, reverentia fidei ubique plantata. Si autem et postea facta sunt, pauca et rara fuerunt; consuetudo enim est Deo talia facere cum aucta fuerint mala: tunc enim suam demonstrat potentiam.* Gregorius. *Sancta tamen Ecclesia quotidie spiritualiter facit quod tunc per apostolos corporaliter faciebat; quae nimirum tanto maiora sunt, quanto per haec non corpora, sed animae suscitantur.* Remigius. *Infirmi quippe sunt ignavi qui non habent vires bene vivendi; leprosi sunt immundi opere, vel delectatione carnali; mortui sunt qui opera mortis agunt; daemoniaci fiunt qui in potestatem Diaboli sunt redacti.* Hieronymus. *Et quia semper dona spiritualia, si merces media sit, viliora sunt, adiungitur avaritiae condemnatio, cum subdit gratis accepistis, gratis date; quasi dicat: ego magister et dominus absque pretio vobis hoc tribui: ergo et vos sine pretio date.* Glossa. *Hoc autem dicit ne Iudas, qui loculos habebat, de praedicta potestate pecuniam congregare vellet, damnans etiam hic perfidiam simoniacae haereseos.* Gregorius in Evang. *Praesciebat namque nonnullos donum accepti spiritus in usum negotiationis inflectere, et miraculorum signa ad avaritiae obsequium declinare.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem qualiter morum diligentiam non minus habet quam signorum, monstrans quoniam signa sine his nihil sunt. Etenim superbiam eorum comprimit, dicens gratis accepistis; et ab amore pecuniarum mundos esse praecipit dicens gratis date. Vel ut non videatur eorum esse beneficium, ait gratis accepistis; quasi dicat: nihil vos de vestro largimini suscipientibus: neque enim mercede hoc accepistis, neque laborantes in ea gratia: gratis enim accepistis; ita igitur aliis date; neque enim est condignum pretium eorum invenire.*

Lectio 3

[85448] Catena in Mt., cap. 10 l. 3 Chrysostomus in Matth. *Quia spiritualium mercationem supra dominus prohibuerat, consequenter radicem omnium malorum evellens, ait nolite possidere aurum neque argentum.* Hieronymus. *Si enim sic praedicant ut pretium non accipiant, superflua est auri et argenti nummorumque possessio; nam si haec habuissent, videbantur non causa salutis hominum, sed causa lucri praedicare.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc ergo praeceptum primo quidem discipulos facit non esse suspectos; secundo ab omni eos liberat sollicitudine, ut vacationem omnem tribuant verbo Dei; tertio docet eos suam virtutem. Hoc nempe eis postea dixit: numquid aliquid defuit vobis quando misi vos sine sacculo et pera?* Hieronymus. *Qui autem divitias detruncaverat, quae per aurum et argentum et aes signantur, propemodum et vitae necessaria amputat, ut apostoli doctores verae religionis, qui instituebant omnia Dei providentia gubernari, seipsos ostenderent nihil cogitare de crastino.* Glossa. *Unde addit neque pecuniam in zonis vestris. Duo enim sunt genera necessariorum: unum quo emuntur necessaria, quod intelligitur per pecuniam in zonis; aliud ipsa necessaria, quod intelligitur per peram.* Hieronymus. *Per hoc autem quod dicit neque peram in via, arguit philosophos qui vulgo appellantur Bactroperitae, quod contemptores saeculi et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehant. Sequitur neque duas tunicas. In duabus tunicis duplex mihi videtur innuere vestimentum: non quod in locis Scythiae et glaciali nive rigentibus, una quis tunica debeat esse contentus; sed quod in tunica vestimentum intelligamus, ne alio vestiti, aliud nobis futurorum timore reservemus. Sequitur neque calceamenta. Et Plato etiam praecipit illas duas corporis summitates non esse velandas, nec assuefieri debere mollitiei capitis et pedum: cum enim haec habuerint firmitatem, cetera robustiora sunt. Sequitur neque virgam: qui enim domini habemus auxilium, baculi praesidium cur quaeramus?* Remigius. *Ostendit etiam dominus his verbis, quia sancti praedicatores revocati sunt ad primi hominis dignitatem: qui quamdiu caelestes possedit thesauros, ista non concupivit: sed mox ut peccando illa amisit, ista desiderare coepit.* Chrysostomus in Matth. *Felix autem est ista commutatio: nam pro auro et argento et huiusmodi, acceperunt potestatem curandi infirmos, suscitandi mortuos, et alia huiusmodi: unde non a principio dixit eis non possideatis aurum vel argentum; sed quando dixerat leprosos mundate, Daemones eicite. Ex quo patet quod Angelos eos ex hominibus, ut ita dicam, constituit, ab omni solvens vitae huius sollicitudine: ut una sola detineantur cura, quae est doctrinae; a qua et eos solvit, dicens: ne solliciti sitis quid loquamini. Quare quod videtur esse valde onerosum et grave, hoc maxime leve eis ostendit, et facile: nihil enim est ita iucundum, ut a cura et sollicitudine erutum esse; et maxime cum possibile fuerit ab hac erutos in nullo minorari, Deo praesente, et pro omnibus nobis effecto.* Hieronymus. *Et quia nudos quodammodo et expeditos ad praedicandum apostolos miserat, et dura videbatur esse conditio magistrorum, severitatem praecepti sequenti sententia temperavit, dicens dignus est enim operarius cibo suo; quasi dicat: tantum accipite quantum in vestitu et victu vobis necessarium est: unde apostolus: habentes victum et vestitum, his contenti simus; et alibi: communicet is qui catechizatur ei qui se catechizat in omnibus bonis; ut quorum discipuli*

metunt spiritalia, consortes faciant eos carnalium suorum, non in avaritiam, sed in necessitatem. Chrysostomus in Matth. *A discipulis autem apostolos cibari oportebat: ut neque ipsi magna saperent adversus eos qui docebantur, sicut omnia praebentes, et nihil accipientes; neque rursus illi abscedant, quasi ab his despecti. Deinde ut non dicant apostoli: mendicantes ergo nos iubet vivere, et in hoc verecundarentur, monstrat hoc eis debitum esse, operarios eos vocans, et quod datur mercedem appellans: non enim quia apostolorum in sermonibus operatio erat, aestimare debebant parvum esse beneficium quod praestabant; et ideo dicit dignus est operarius cibo suo. Hoc autem dixit, non quidem ostendens tanto pretio apostolicos dignos esse labores, sed apostolis legem inducens, et tribuentibus suadens, quia quod ab ipsi datur, debitum est.* Augustinus de Pastor. *Non ergo est venale Evangelium, ut pro temporalibus praedicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt. Accipiant ergo praedicatores sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Deo. Non enim a populo redditur quasi merces illis qui sibi in caritate Evangelii serviunt; sed tamquam stipendium datur, quo, ut possint laborare, pascantur.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel aliter. Cum dixerit dominus apostolis nolite possidere aurum, continuo subiecit dignus est operarius cibo suo; unde satis ostendit cur eos possidere hoc ac ferre noluerit: non quod necessaria non sint sustentationi huius vitae, sed quia sic eos mittebat ut eis hoc deberi demonstraret ab illis quibus Evangelium credentibus annuntiarent, tamquam stipendia militantibus. Apparet autem hic non praecepisse dominum ita tamquam evangelice vivere aliunde non debeant, quam eis praebentibus quibus annuntiant Evangelium: alioquin contra hoc praeceptum fecit Paulus, qui victum de manuum suarum laboribus transigebat. Sed apparet potestatem dedisse apostolis, domum in qua starent, sibi ista debere. Cum autem a domino aliquid imperatur, nisi fiat, inobedientiae culpa est; cum autem a domino potestas datur, licet cuique non uti, et tamquam de suo iure recedere. Hoc ergo ordinans dominus, quod qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivant, illa apostolis loquebatur, ut securi non possiderent, neque portarent huic vitae necessaria, nec magna nec minima; ideo posuit nec virgam, ostendens a fidelibus suis omnia deberi ministris suis nulla superflua requirentibus. Hanc ergo potestatem, virgae nomine significavit, cum dixit, secundum Marcum, ne quid tollerent in via nisi virgam tantum. Sed et calceamenta cum dicit Matthaeus in via non esse portanda, curam prohibuit, qua ideo portanda cogitantur ne desint. Hoc et de duabus tunicis intelligendum est, ne quisquam eorum praeter eam qua esset indutus, aliam portandam putaret, sollicitus ne opus esset; cum ex potestate illa possit accipere. Proinde Marcus dicendo calceari eos sandaliis vel soleis, aliquid hoc calceamentum mysticae significationis habere admonet, ut pes neque tectus sit desuper, neque nudus ad terram; idest, non occultetur Evangelium, nec terrenis commodis innitantur. Et quia non portari duas tunicas, sed expressius indui prohibet, monet non dupliciter, sed simpliciter ambulare. Ita dominum omnia dixisse nullo modo dubitandum est, partim proprie, partim figurate; sed Evangelistas alia istum, alia illum inseruisse scriptis suis. Quisquis autem putat non potuisse dominum in uno sermone quaedam figurate, quaedam proprie ponere eloquia, cetera eius inspiciat; et videbit quam temere atque inerudite arbitretur: quia enim dominus monet ut nesciat sinistra quid facit dextera, ipsas eleemosynas, et quicquid hic aliud praecipit, figurate accipiendum putabit.* Hieronymus. *Haec historice dixerimus; cetera secundum anagogem. Non licet magistris aurum et argentum et pecuniam quae in zonis est possidere. Aurum saepe legimus pro sensu, argentum pro* *sermone, aes pro voce: haec non licet vobis ab aliis accipere, sed data a domino possidere; neque haereticorum et philosophorum perversae doctrinae suscipere disciplinas.* Hilarius in Matth. *Quia vero zona ministerii apparatus est, et ad efficaciam operis praecinctio; per hoc quod aeris in zona inhibetur possessio, ne quid in ministerio venale sit, admonemur. Admonemur etiam nec peram habere in via, curam scilicet saecularis substantiae relinquendam: quia omnis thesaurus in terra perniciosus est cordi, illic futuro ubi condatur thesaurus. Dicit autem non duas tunicas: sufficit enim nobis semel Christus indutus; neve post intelligentiam veram, altera deinceps vel haeresis vel legis veste induamur. Non calceamenta, quia in sancta terra, peccatorum spinis atque aculeis non obsessa, ut Moysi dictum est, nudis pedibus statuti, admonemur non alium gressus nostri habere, quam quem accipimus a Christo apparatum.* Hieronymus. *Vel docet dominus pedes nostros mortiferis vinculis non alligari, sed sanctam terram ingredientes esse nudos, neque habere virgam quae vertatur in colubrum, neque in aliquo praesidio carnis inniti: quia huiusmodi virga et baculus arundineus est, quem si paululum presseris, frangitur, et manum transforat incumbentis.* Hilarius. *Potestatis autem externae iure non sumus indigni habentes virgam de radice Iesse.*

Lectio 4

[85449] Catena in Mt., cap. 10 l. 4 Chrysostomus in Matth. *Quia dixerat superius dominus: dignus est operarius cibo suo, ne crederetur propter hoc omnium eis ianuam aperire, multam diligentiam hic iubet facere de hospite eligendo: unde dicitur in quamcumque civitatem aut castellum intraveritis, interrogate quis in ea dignus sit.* Hieronymus. *Apostoli novam introeuntes urbem scire non poterant quis qualis esset: ergo fama hospes eligendus est populi et iudicio vicinorum; ne praedicatoris dignitas, suscipientis infamia deturpetur.* Chrysostomus in Matth. *Qualiter ergo ipse Christus apud publicanum manebat? Quia scilicet dignus effectus erat ex conversione; hoc etiam non solum in gloriam eis proderat, sed in cibationem. Si enim dignus est, omnino dabit cibum; et maxime cum nihil amplius necessariis peteretur. Intende autem qualiter omnibus eos denudans, omnia eis dedit, permittens in domibus eorum qui docebantur, manere. Ita enim et ipsi a sollicitudinibus eruebantur, et aliis suadebant quoniam propter eorum advenerant salutem solam, in hoc quod nihil deferebant, et nihil amplius necessariis expetebant. Et non ad omnes simpliciter introibant: non enim signis solum volebat eos claros apparere, sed magis virtute. Nihil autem ita virtutem designat, sicut non superfluis uti.* Hieronymus. *Hospes unus etiam eligitur non tribuens beneficium ei qui apud se mansurus est, sed accipiens; hic enim dicitur quis in ea dignus sit, ut magis se noverit accipere gratiam quam dare.* Chrysostomus in Matth. *Intende autem quia nondum omnia eis tribuit; neque enim eis largitur ut sciant quis sit dignus, sed iubet scrutari; non solum autem dignos iubet quaerere, sed neque de domo in domum transmutari, cum subdit et ibi manete donec exeatis: ut neque suscipientem contristent, neque ipsi opinionem accipiant levitatis, aut gulae.* Ambrosius super Lucam. *Non ergo otiose domus quam ingrediantur apostoli, eligenda decernitur, ut mutandi hospitii causa non suppetat; non tamen eadem cautio receptori mandatur, ne dum hospes eligitur, hospitalitas minuatur. Sequitur intrantes*

autem domum, salutate eam, dicentes: pax huic domui. Glossa. *Quasi diceret: pacem hospiti precamini, ut sopiatur omnis repugnantia contra veritatem.* Hieronymus. *In hoc etiam occulte salutationem Hebraei ac Syri sermonis expressit; quod enim Graece dicitur chere, et Latine ave, hoc Hebraico Syroque sermone appellatur salemlach, sive samalach, idest pax tecum. Quod autem praecipit tale est: introeuntes autem, pacem imprecamini hospiti, et quantum in vobis est, discordiae bella sedate. Sin autem orta fuerit contradictio, vos mercedem habebitis de illata pace; illi qui habere noluerunt, bellum possidebunt: unde sequitur et si quidem fuerit domus illa digna, veniet pax vestra super eam; si autem non fuerit digna, pax vestra ad vos revertetur.* Remigius. *Quia scilicet aut erit quisque praedestinatus ad vitam, et caeleste verbum sequitur, quod audit; aut si nullus audire voluerit, ipse praedicator sine fructu non erit: quia ad eum pax revertitur, quando ei a domino pro labore sui operis recompensatur.* Chrysostomus in Matth. *Instruit ergo eos dominus quod non propter hoc expectent ab aliis praesalutari, quia docebant; sed antecedere salutatione, alios honorando. Deinde monstrat quod non sola salutatio, sed benedictio, per hoc quod dicit si fuerit domus illa digna, veniet pax vestra super eam.* Remigius. *Docuit ergo dominus discipulos suos offerre pacem in introitu domus ut salutatione pacis eligeretur domus digna, vel hospes; ac si patienter diceret: omnibus offerte pacem: quia aut accipiendo dignos, aut non accipiendo indignos se manifestabunt: quamvis enim fama populi dignus electus sit hospes, tamen salutandus est, ut magis sua dignitate praedicatores vocentur, quam ultro se ingerere videantur. Haec autem pax paucorum verborum ad totam explorationem dignae domus vel hospitis potest referri.* Hilarius in Matth. *Salutant ergo apostoli domum cum pacis affectu; sed ita ut potius pax dicta sit quam data. Porro autem pacem propriam, quae viscera miserationis sunt, non oportere in eam venire nisi sit digna; quae si digna reperta non fuerit, sacramentum pacis caelestis intra propriam apostolorum conscientiam est continendum. In eos autem qui caelestis regni praecepta respuerint, egressu apostolorum et signo pulveris a pedibus excussi, aeterna maledictio relinquatur; unde sequitur et quicumque non receperit vos, neque audierit sermones vestros, exeuntes foras de domo vel de civitate, excutite pulverem de pedibus vestris. Existenti enim in loco cum loco videtur esse communio. Totum ergo quod est illius domus, excusso pulvere pedum, relinquitur, nihilque sanitatis de insistentium apostolorum vestigiis mutuatur.* Hieronymus. *Pulvis etiam excutitur de pedibus in testimonium laboris sui, quod ingressi sint civitatem, et praedicatio apostolica ad illos usque pervenerit. Sive excutitur pulvis, ut si tolerabilius erit terrae Sodomorum quam illi civitati quae non recipit Evangelium, nihil ab eis accipiant, nec ad victum quidem necessaria, qui Evangelium spreverint.* Rabanus. *Vel aliter. Pedes discipulorum ipsum opus incessumque praedicationis signant. Pulvis vero quo asperguntur, terrenae levitas est cogitationis, a qua etiam summi doctores immunes esse nequeunt, cum pro auditoribus solliciti salubribus curis incessanter intendunt, et quasi per itinera mundi, uno calcaneo terrae pulverem legunt. Qui ergo spreverint doctrinam docentium, sibi labores et pericula taediumque sollicitudinum ad testimonium suae damnationis inflectunt. Qui vero receperint verbum, afflictiones curasque doctorum quas pro se tolerabunt, in argumentum sibi vertunt humilitatis. Et ne levis culpa videatur esse apostolos non recipere, subdit amen dico vobis: tolerabilius erit terrae Sodomorum et Gomorrhaeorum in die iudicii quam illi civitati.* Hieronymus. *Quia Sodomitis et Gomorrhaeis non fuit praedicatum; huic autem cum praedicatum sit, non recipit Evangelium.* Remigius. *Vel* *quia Sodomitae et Gomorrhaei inter vitia carnis et hospitales fuisse leguntur; quamvis non tales hospites receperint sicut apostoli.* Hieronymus. *Si autem tolerabilius erit terrae Sodomorum quam illi civitati quae non recipit Evangelium, ergo inter peccatores supplicia diversa sunt.* Remigius. *Specialiter tamen Sodomorum et Gomorrhaeorum mentionem facit, ut per hoc demonstret quia illa peccata sunt Deo magis odibilia quae fiunt contra naturam, pro quibus deletus est mundus aquis diluvii, quatuor civitates subversae, et mundus quotidie diversis malis affligitur.* Hilarius in Matth. *Mystice autem instruit nos dominus non immisceri eorum domibus aut familiaritatibus qui Christum aut insectantur aut nesciunt; et in quacumque civitate interrogare quis eorum habitatione sit dignus, idest, sicubi Ecclesia sit, et Christus habitator; neque quoquam alibi transire, quia haec est domus digna et iustus hospes. Iudaeorum autem plures erant futuri quorum tantus in favorem legis affectus esset, ut quamvis per admirationem operum in Christum credidissent, tamen in legis operibus morarentur; alii vero explorandae libertatis, quae in Christo est, curiosi, transire se ad Evangelia ex lege essent simulaturi; multi etiam in haeresim per intelligentiae perversitatem traducerentur. Et quia istiusmodi omnes penes se esse veritatem Catholicam mentiuntur, domo ipsa, idest Ecclesia, caute utendum est.*

Lectio 5

[85450] Catena in Mt., cap. 10 l. 5 Chrysostomus in Matth. *Quia superius apostolorum removit sollicitudinem, et signorum suorum ostensione eos armavit, consequenter praedicit eis mala quae debebant eis contingere. Primo quidem ut discerent praescientiae eius virtutem; secundo ut nullus suspicaretur, quoniam propter imbecillitatem magistri haec eis supervenirent mala; tertio ut ipsi sustinentes non obstupescerent, dum inopinabiliter et praeter spem evenirent; quarto ut hoc audiente non turbentur in tempore crucis; deinde ut discant quoniam nova haec praelii lex est. Nudos enim mittit, a suscipientibus iubet cibari; neque in hoc sistit, sed ulterius suam virtutem ostendit dicens ecce ego mitto vos, sicut oves in medio luporum. Ubi considerandum, quod non simpliciter ad lupos, sed in medio luporum mittit, ut sic suam virtutem magis demonstrent, cum oves lupos superaverint, etiam in medio luporum existentes; et plurimos morsus accipientes ab eis, non solum non consumuntur, sed et illos convertunt: multo autem mirabilius est et maius, transmutare mentes eorum quam interficere eos. Inter lupos autem ovium mansuetudinem eos docet ostendere.* Gregorius in Evang. *Qui enim locum praedicatoris suscipit, mala inferre non debet, sed tolerare; ut ex ipsa sua mansuetudine iram sumentium mitiget, et peccatorum vulnera ipse in aliis afflictionibus vulneratus sanet. Quoniam et si quando zelus rectitudinis exigit ut erga subditos saeviat, furor ipse de amore sit, non de crudelitate: quatenus et iura disciplinae foris exhibeat, et intus paterna pietate diligat quos foris castigat. Multi autem cum regiminis iura suscipiunt, ad lacerandos subditos inardescunt, terrorem potestatis exhibent, domini videri appetunt, patres se esse minime recognoscunt, humilitatis locum in elationem dominationis immutant, et si quando extrinsecus blandiuntur, intrinsecus saeviunt: de quibus dicitur: veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem*

sunt lupi rapaces. Contra quae nobis considerandum est, quia sicut oves inter lupos mittimur, ut sensum servantes innocentiae, morsum malitiae non habeamus. Hieronymus. *Lupos autem Scribas et Pharisaeos vocat, qui sunt clerici Iudaeorum.* Hilarius in Matth. *Lupos etiam significat omnes hos qui vesano furore in apostolos desaevituri erant.* Chrysostomus in Matth. *Malorum autem erat eis consolatio mittentis virtus: et ideo ante omnia posuit dicens ecce ego mitto vos; quasi dicat: ne turbemini, quoniam in medio luporum mittimini: possum enim facere ut nihil mali sustineatis; non solum lupis non suppositi, sed leonibus terribiliores effecti. Sed ita expedit fieri; hoc enim vos clariores facit, et meam virtutem magis divulgat. Deinde ut aliquid etiam a seipsis inferant, et non sine causa coronari aestimentur, subdit estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* Hieronymus. *Ut per prudentiam devitent insidias, per simplicitatem non faciant malum. Et serpentis astutia ponitur in exemplum: quia toto corpore occultat caput, ut illud in quo vita est, protegat. Ita et nos toto periculo corporis caput nostrum, qui Christus est, custodiamus; idest fidem integram et incorruptam servare studeamus.* Rabanus. *Solet etiam serpens eligere strictas rimas, per quas transiens veterem pellem exuat: similiter praedicator transiens per angustam viam, veterem hominem omnino deponat.* Remigius. *Pulchre etiam dominus praedicatores serpentis prudentiam monet habere: quia primus homo per serpentem deceptus est; ac si diceret: quia hostis callidus fuit ad decipiendum, vos prudentes sitis ad liberandum: ille laudavit lignum, vos laudate crucis virtutem.* Hilarius in Matth. *Ille animum primo mollioris sexus aggressus est, spe deinde illexit, et communionem immortalitatis spopondit. Pari ergo opportunitate, introspecta uniuscuiusque natura et voluntate, verborum adhibenda prudentia est, spes futurorum bonorum revelanda; ut quod ille mentitus est, nos praedicemus ex vero, secundum sponsionem Dei, Angelis similes futuros esse qui credant.* Chrysostomus in Matth. *Sicut autem prudentiam serpentis oportet habere, ut in principalibus non laedamur, sic et simplicitatem columbae in non vindicando cum iniusta patimur, neque per insidias alicui nocendo.* Remigius. *Ideo autem dominus haec duo sociavit: quia simplicitas absque prudentia facile decipi potest; et prudentia periculosa est, nisi simplicitate temperetur, alicui non nocendo.* Hieronymus. *Simplicitas autem columbarum ex spiritus sancti specie demonstratur: unde dicit apostolus: malitia parvuli estote.* Chrysostomus in Matth. *Quid autem durius his fiet iussionibus? Non enim sufficiens est pati mala; sed neque turbari conceditur, quod est columbae: ira enim non per iram, sed per mansuetudinem extinguitur.* Rabanus. *Quod autem lupi, de quibus supra dixerat, sint homines, ostendit cum subdit cavete autem ab hominibus.* Glossa. *Ideo autem necessarium est ut sitis sicut serpentes, idest astuti: nam secundum suam consuetudinem tradent vos primum in Conciliis, prohibendo ne praedicetis in nomine meo; deinde incorrectos flagellabunt vos; tandem ad reges et praesides ducemini.* Hilarius in Matth. *Qui extorquere silentium vestrum, aut conniventiam tentant.* Chrysostomus. *Mirandum est autem qualiter hoc audientes non statim abscesserint homines, qui stagnum illud nunquam egressi fuerant, circa quod piscabantur: quod non virtutis eorum erat solum, sed sapientiae doctoris. Unicuique enim malorum mitigationem adiungit: unde et hic dicit propter me: non enim parva consolatio est propter Christum pati: quoniam non ut perniciosi et nocivi haec patiebantur. Et iterum addit in testimonium illis.* Gregorius in Evang. *Qui scilicet persequendo, mortem intulerunt, vel qui videndo non sunt mutati. Mors quippe sanctorum bonis est in adiutorium, malis in testimonium: ut inde perversi sine excusatione pereant, unde* *electi exemplum capiunt et vivunt.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem eos consolabatur, non quia aliorum cupiebant poenam; sed ut confidentiam habeant quoniam ubique eum habent praesentem et praescientem.* Hilarius in Matth. *Non solum autem hoc testimonio excusatio ignoratae divinitatis adimenda est persequentibus; sed etiam gentibus via pandenda credendi in Christum, pertinaciter, inter saevientium poenas, confessorum vocibus praedicatum: et hoc est quod subiungit et gentibus.*

Lectio 6

[85451] Catena in Mt., cap. 10 l. 6 Chrysostomus in Matth. *Cum praemissis consolationibus non parvam et aliam apponit: ut enim non dicerent: qualiter suadere poterimus hominibus talibus persequentibus, persecutionibus existentibus? Iubet eos de responsione confidere dicens cum autem tradent vos, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini.* Remigius. *Duo autem dicit: quomodo aut quid; quorum unum refertur ad sapientiam, alterum ad oris officium. Quia enim et ipse subministrabat verba quae loquerentur, et sapientiam qua ea proferrent: non fuerat necesse sanctis praedicatoribus cogitare quid loquerentur aut quomodo.* Hieronymus. *Cum enim propter Christum ducamur ad iudices, voluntatem tantum nostram pro Christo debemus offerre. Ceterum ipse Christus qui in nobis habitat, loquitur pro se, et spiritus sancti in respondendo gratia ministrabitur.* Hilarius in Matth. *Fides enim nostra omnibus praeceptis divinae voluntatis intenta, ad responsionem scientiae instruetur, in exemplo habens Abraham, cui postulanti ad hostiam Isaac, non defuit aries ad victimam; et ideo sequitur non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Remigius. *Et est sensus: vos acceditis ad certamen, sed ego sum qui praelior; vos verba editis, sed ego sum qui loquor. Hinc Paulus ait: an experientiam quaeritis eius qui in me loquitur Christus?* Hieronymus. *Per hoc autem ad prophetarum dignitatem eos reduxit, qui scilicet Dei spiritu sunt locuti. Cum autem hic dicat ne solliciti sitis quid loquamini, alibi dicitur: parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem reddere de ea quae in vobis est spe. Cum enim in medio amicorum certamen erit, iubemur esse solliciti, cum autem est iudicium terribile, et plebes insanientes, et timor undique, auxilium a Christo praebetur, ut confidenter loquantur, et non obstupescant.*

Lectio 7

[85452] Catena in Mt., cap. 10 l. 7 Glossa. *Praemissa consolatione subdit graviora pericula: unde dicitur tradet autem frater fratrem in mortem, et pater filium; et insurgent filii in parentes, et morte eos afficient.* Gregorius in Evang. *Minorem enim dolorem ingerunt mala quae ab extraneis, maiorem quae ab illis patimur, de quorum mentibus praesumebamus: quia cum damno corporis mala nos cruciant caritatis amissae.* Hieronymus. *Hoc autem in persecutionibus fieri crebro videmus: nec ullus est inter eos fidus affectus quorum diversa est fides.* Chrysostomus in Matth. *Deinde quod*

est multo horribilius apposuit, dicens et eritis odio omnibus hominibus. Ut enim communes orbis terrarum hostes, ita eos expellere tentabant. Hinc etiam rursus apponitur consolatio, cum dicit propter nomen meum. Et cum hoc rursus aliud consolatorium ponitur, cum subditur qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Quoniam enim consueverunt multi in principio quidem esse vehementes, postea vero dissolvi, propter hoc ait: quoniam finem requiro. Quae enim utilitas est seminum in principio quidem florescentium, postmodum autem tabescentium? Propter hoc autem sufficientem perseverantiam expetit ab ipsis. Hieronymus. *Non enim coepisse sed perfecisse virtutis est.* Remigius. *Nec inchoantibus, sed perseverantibus praemium tribuitur.* Chrysostomus in Matth. *Ne autem aliquis dicat, quia omnia Christus in apostolos fecit, nihil mirabile est tales illos esse effectos, nihil patientes onerosum, propter hoc ait quod perseverantia eis est opus. Etsi enim ex primis eruti fuerint periculis, aliis difficilioribus conservantur; et post illa rursus alia succedent, et non stabunt quin insidias patiantur donec vivunt: et hoc occulte insinuat, dicens qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Remigius. *Idest qui praecepta fidei non deseruerit, et in persecutionibus non defecerit, salvus erit: quia pro persecutionibus terrenis percipiet praemia regni caelestis. Et notandum, quia finis non semper signat consumptionem, sed aliquando perfectionem, iuxta illud: finis legis Christus est. Unde etiam potest esse sensus: qui perseveraverit usque in finem, idest in Christo.* Augustinus de Civ. Dei. *In Christo namque perseverare, est in fide eius permanere, quae per dilectionem operatur.*

Lectio 8

[85453] Catena in Mt., cap. 10 l. 8 Chrysostomus in Matth. *Postquam praedixit terribilia quae post crucem et resurrectionem et ascensionem, eis erant ventura, rursus ducit eos ad mansuetiora; non enim iussit eos ad persecutionem audacter ire, sed fugere: unde dicit cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam. Quia enim interim principium erat conversionis eorum, condecente utitur sermone.* Hieronymus. *Hoc enim ad illud tempus referendum est, cum ad praedicationem apostoli mittebantur, quibus et proprie dictum est: in viam gentium ne abieritis; quod persecutionem timere non debeant, sed declinare. Quod quidem videmus in principio fecisse credentes, quando orta Hierosolymis persecutione, dispersi sunt in universam Iudaeam, ut tribulationis occasio fieret Evangelii seminarium.* Augustinus contra Faustum. *Neque tamen salvator non poterat tueri discipulos suos, quibus fugere praecipit; et huius rei prior exemplum praebuit; sed instruebat hominis infirmitatem, ne Deum tentare audeat quando habet quid faciat, ut quod cavere oportet, evadat.* Augustinus de Civ. Dei. *Potuit autem eos admonere ut sibi manus inferrent, ut non in manus persequentium devenirent. Porro si hoc ille non iussit aut monuit, ut hoc modo sui ex hac vita emigrarent, quibus migrantibus se mansionem aeternam praeparaturum esse promisit: quaelibet exempla opponant gentes quae ignorant Deum, manifestum est hoc non licere credentibus unum verum Deum.* Chrysostomus. *Ne autem dicant: quid igitur si persecutionem passi fugerimus, et rursus hinc nos abiecerint? Hunc destruens timorem ait amen dico vobis, non consummabitis, idest non*

pervenietis ad me, circumeuntes Palaestinam, donec vos assumam. Rabanus. *Vel praedicit quod non ante praedicationibus suis ad fidem perducent omnes civitates Israel, quam resurrectio domini fuerit perpetrata, et in toto orbe terrarum praedicandi Evangelium potestas concessa.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Ex una in aliam fugam suadet: quia praedicatio eius primum a Iudaea effugata transit ad Graeciam; deinde diversis intra Graeciae urbes apostolorum passionibus fatigata, tertio in universis gentibus demoratur. Sed ut ostenderet gentes quidem apostolorum praedicationi credituras; verum ut reliquum Israel crederet esse adventui suo debitum, ait non consummabitis civitates Israel; idest, post plenitudinem gentium, quod erit reliquum Israel ad implendum numerum sanctorum, futuro claritatis Christi adventu est in Ecclesia convocandum.* Augustinus ad Honor. *Faciant ergo servi Christi quod praecepit vel permisit: sicut ipse fugit in Aegyptum, fugiant omnino de civitate in civitatem, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quaeritur: ut ab aliis qui non ita requiruntur, non deseratur Ecclesia; sed praebeant cibaria conservis, quos aliter vivere non posse noverunt. Cum autem omnium, idest episcoporum, clericorum et laicorum, est commune periculum, hi qui aliis indigent non deserantur ab his quibus indigent. Aut igitur ad loca munita omnes transeant; aut qui habent necessitatem remanendi, non relinquantur ab eis per quos illorum ecclesiastica est supplenda necessitas: ut vel pariter vivant, vel pariter sufferant quod eos paterfamilias volet pati.* Remigius. *Praeterea sciendum est, quod sicut praeceptum perseverandi in persecutionibus specialiter ad apostolos pertinet et ad eorum successores viros fortes, sic licentia fugiendi satis convenit infirmis in fide, quibus condescendit pius magister: ne si se ultro ad martyrium obtulissent, fortassis positi in tormentis negarent: levius enim erat fugere quam negare. Sed quamvis fugiendo perfectae fidei constantiam in se non ostenderent, tamen magni meriti erant; quoniam omnia pro Christo parati erant deserere, scilicet fugiendo. Nisi autem illis licentiam fugiendi dedisset, dicerent eos aliqui alienos esse a gloria regni caelestis.* Hieronymus. *Spiritualiter autem possumus dicere cum persecuti vos fuerint in una civitate, hoc est, in uno Scripturarum libro vel testimonio, non fugiamus ad alias civitates, idest ad alia volumina: quamvis enim contentiosus fuerit persecutor, ante praesidium salvatoris adveniet quam adversariis victoria concedatur.*

Lectio 9

[85454] Catena in Mt., cap. 10 l. 9 Chrysostomus in Matth. *Quia futurum erat ut discipuli cum praemissis persecutionibus etiam diffamati malam opinionem paterentur, quod multis onerosius esse videbatur, hic eos consolatur a seipso, et ab his quae de ipso sunt dicta; cui consolationi nulla poterat esse aequalis.* Hilarius in Matth. *Dominus enim lumen aeternum, dux credentium, et immortalitatis parens, discipulis suis futurarum passionum solatium ante praemisit, ut gloriae loco amplectamur, si domino nostro vel passionibus adaequemur; unde dicit non est discipulus super magistrum, nec servus super dominum suum.* Chrysostomus in Matth. *Intelligendum, donec fuerit discipulus et servus: non est, inquam, super magistrum et dominum, secundum honoris naturam. Nec mihi ea quae raro contingunt hic obicias; sed ab his quae sunt in pluribus, suscipe*

hunc sermonem. Remigius. *Magistrum autem et dominum semetipsum appellat; per servum et discipulum, suos vult intelligi apostolos.* Glossa. *Quasi dicat: ne indignemini tolerare quae tolero, quia dominus sum, faciens quod volo, et magister, docens quod utile scio.* Remigius. *Et quia haec sententia minus videbatur superioribus verbis congrua, quo tendant verba, manifestatur cum subditur si patremfamilias Beelzebub vocaverunt, quanto magis domesticos eius?* Chrysostomus in Matth. *Non dixit: servos, sed: domesticos, ut multam ad eos familiaritatem ostenderet; sicut et alibi dixit: non dicam vos servos sed amicos meos.* Remigius. *Quasi dicat: vos ergo temporales honores et humanam gloriam non quaeratis, dum me videtis per irrisiones et opprobria genus humanum redimere.* Chrysostomus in Matth. *Non solum autem dixit: si domus dominum conviciati sunt; sed ipsam speciem convicii, quoniam Beelzebub eum vocaverunt.* Hieronymus. *Beelzebub idolum est Accaron, quod vocatur in regum volumine idolum muscae: Beel, ipse est Bel, sive Baal; zebub autem musca dicitur. Principem ergo Daemoniorum ex spurcissimi idoli appellabant vocabulo, qui musca dicitur propter immunditiam, quae exterminat suavitatem olei.*

Lectio 10

[85455] Catena in Mt., cap. 10 l. 10 Remigius. *Post praemissam consolationem, aliam non minorem subiungit, dicens non ergo timueritis eos scilicet persecutores. Quare autem non esset timendum manifestat cum subiungit nihil enim est opertum quod non reveletur et occultum quod non sciatur.* Hieronymus. *Quomodo ergo in praesenti saeculo multorum vitia nesciuntur? Sed de futuro tempore scribitur, quando iudicabit Deus occulta hominum, et illuminabit latebras tenebrarum, et manifesta faciet consilia cordium. Et est sensus: nolite timere persecutorum saevitiam, et blasphemantium rabiem: quia veniet dies iudicii, in quo et vestra virtus, et illorum nequitia demonstrabitur.* Hilarius in Matth. *Igitur non minas, non convicia, non potestates insectantium monet esse metuendas; quia dies iudicii nulla haec fuisse atque inania revelabit.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Figura quidem eorum quae dicuntur, universalem videtur enuntiationem habere; verum non de omnibus, sed de praemissis solum dictum est: quasi dicat: si doletis audientes convicia, hoc cogitate, quia et ab hac suspicione post parum eruemini. Vocant quidem vos ariolos et magos et seductores; sed expectate parum, et salvatores vos orbis terrarum universi dicent; cum per res ipsas apparueritis benefactores: nec illorum attendent sermonibus homines, sed rerum veritati.* Remigius. *Quidam autem dicunt, quod his verbis promiserit dominus discipulis suis quod per eos essent revelanda omnia occulta mysteria, quae sub velamine litterae legis latebant: unde apostolus dicit: cum conversi fuerint ad Christum, tunc auferetur velamen. Et est sensus: quare debetis timere vestros persecutores, cum tantae sitis dignitatis ut per vos occulta mysteria legis et prophetarum sint manifestata?* Chrysostomus. *Deinde quia eos ab omni timore liberaverat, et altiores opprobriis fecerat, nunc opportuno tempore eis loquitur de libera propalatione, quae est in praedicatione, dicens quod dico vobis in tenebris, dicite in lumine; et quod in aure auditis, praedicate super tecta.* Hilarius in Matth. *Non legimus dominum solitum fuisse noctibus sermocinari, aut doctrinam in tenebris tradidisse;*

sed hoc dicit, quia omnis sermo eius carnalibus tenebrae sunt, et verbum eius infidelibus nox est. Itaque quod ab eo dictum est, cum libertate fidei et confessionis est loquendum. Remigius. *Est ergo sensus: quod dico vobis in tenebris, idest inter Iudaeos incredulos, vos dicite in lumine, idest fidelibus praedicate; et quod in aure auditis, idest quod dico vobis secrete, praedicate super tecta, idest palam coram omnibus. Solemus enim dicere: in aurem loquitur illi, idest secrete.* Rabanus. *Sane quod ait praedicate super tecta, iuxta morem provinciae Palaestinae loquitur, ubi solent in tectis residere: quia non sunt cacuminata, sed aequalia. Ergo praedicabitur in tectis quod cunctis audientibus palam dicetur.* Glossa. *Vel aliter. Quod dico vobis in tenebris, idest dum adhuc in timore carnali estis, dicite in lumine, idest in fiducia veritatis, cum a spiritu sancto eritis illuminati; et quod in aure auditis, idest solo auditu percipitis, praedicate, opere complendo, super tecta existentes, idest corpora vestra quae sunt domicilia animarum.* Hieronymus. *Vel aliter. Quod dico vobis in tenebris, dicite in lumine; idest, quod auditis in mysterio, apertius praedicate; et quod in aure auditis, praedicate super tecta, idest, quod vos erudivi in parvulo Iudaeae loco, universis urbibus in toto mundo audacter edicite.* Chrysostomus in Matth. *Sicut autem quando dicebat: qui credit in me, opera quae ego facio et ille faciet, et maiora his faciet, ita et hic monstrat quoniam omnia per eos operatur, etiam plusquam per seipsum; quasi dicat: principium ego dedi; sed quod plus est, per vos explere volo. Hoc autem non iniungentis est solum, sed et futurum praedicentis et ostendentis quoniam omnia superabunt.* Hilarius in Matth. *Constanter ergo ingerenda est Dei cognitio, et profundum doctrinae evangelicae secretum lumine praedicationis revelandum, non timendo eos quibus cum sit licentia in corpora tantum, in animam ius nullum est: et ideo subditur et nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* Chrysostomus. *Vide qualiter omnibus eos statuit superiores: non sollicitudinem solum et maledictionem, neque pericula, sed et ipsam quae omnibus videtur terribilior, mortem suadens propter Dei timorem contemnere: unde subdit sed potius eum timete qui potest et animam et corpus perdere in Gehennam.* Hieronymus. *Nomen Gehennae in veteribus libris non invenitur; sed primo a salvatore ponitur. Quaeramus ergo quae sit huius sermonis occasio. Idolum Baal fuisse iuxta Ierusalem ad radices montis Moria, in quibus Siloa fluit, non semel legimus. Haec vallis et parva campi planities irrigua erat et nemorosa, plenaque deliciis, et lucus in ea idolo consecratus. In tantam autem populus Israel dementiam venerat ut, deserta templi vicinia, ibi hostias immolaret, et rigorem religionis deliciae vincerent, filiosque suos incenderent Daemoni: et appellabatur locus ipse Gehennon, idest vallis filiorum Hennon. Hoc regum volumen, et Paralipomenon et Ieremias scribunt plenissime; et comminatur Deus se locum ipsum impleturum cadaveribus mortuorum, ut nequaquam vocetur Tophet et Baal, sed vocetur polyandrion, idest tumulus mortuorum. Futura ergo supplicia et poenae perpetuae quibus peccatores cruciandi sunt, huius loci vocabulo denotantur.* Augustinus de Civ. Dei. *Hoc autem non antea fiet quam anima corpori fuerit copulata, ut nulla direptione separentur; et tamen tunc recte mors animae dicitur, quia non vivit ex Deo; mors autem corporis, quia in damnatione novissima quamvis homo sentire non desinat, tamen quia sensus ipse nec voluntate suavis, nec quiete salubris, sed dolore poenalis est, mors potius appellata quam vita.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem rursus, quia non promittit eis liberationem a morte, sed suadet contemnere mortem; quod multo maius est quam erui a morte; et quod hoc sermone ea quae de immortalitate sunt dogmata eis* *infigit.*

Lectio 11

[85456] Catena in Mt., cap. 10 l. 11 Chrysostomus in Matth. *Postquam timorem mortis excluserat, ne aestimarent apostoli quod si interficerentur, essent derelicti a Deo, rursus sermonem de providentia Dei inducit, dicens nonne duo passeres asse veneunt; et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro?* Hieronymus. *Et est sensus: si parva animalia absque Deo non decidunt auctore, et in omnibus est providentia, et quae in his peritura sunt, sine voluntate Dei non pereunt, vos qui aeterni estis, non debetis timere quod absque Dei vivatis providentia.* Hilarius in Matth. *Mystice autem quod venditur, corpus atque anima est; et cui venditur, peccatum est. Qui ergo duos passeres asse vendunt, seipsos peccato minimo vendunt, natos ad volandum, et ad caelum pennis spiritualibus efferendos; sed capti pretiis praesentium voluptatum, et ad luxum saeculi venales totos se talibus actionibus nundinantur. Dei autem voluntatis est ut unus ex illis magis evolet; sed lex constitutione Dei perfecta decernit unum ex eis potius decidere. Quemadmodum enim si evolarent, unum essent, fieretque corpus spiritale, ita peccatorum pretio venditis, anima terrenam contrahit ex vitiorum sorde materiam, fitque unum ex illis quod tradatur in terram.* Hieronymus. *Quod autem ait vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt, immensam Dei erga homines ostendit providentiam, et ineffabilem signat affectum, quod nihil nostrorum Deum lateat.* Hilarius in Matth. *In numerum enim aliquid colligi, diligentiae est.* Chrysostomus in Matth. *Unde hoc dixit, non quod pilos Deus numeret; sed ut diligentem cognitionem et multam circa eos providentiam ostendat.* Hieronymus. *Derident autem intelligentiam ecclesiasticam in hoc loco qui carnis resurrectionem negant; quasi nos et capillos qui numerati sunt, et a tonsore decisi, omnes dicamus resurgere, cum salvator non dixerit: vestri autem et capilli omnes salvandi sunt, sed numerati sunt. Ubi numerus est, scientia numeri demonstratur, non eiusdem numeri conservatio.* Augustinus de Civ. Dei. *Quamvis et de ipsis capillis possit inquiri, utrum redeat quicquid tondentibus decidit: quod si rediturum est, quis non exhorreat illam deformitatem? Semel autem intellecto, ita nihil periturum esse de corpore, ita ut deforme nihil sit in corpore, simul intelligitur, ea quae deformem factura fuerant enormitatem, massae ipsi accessura esse, non locis quibus membrorum forma turbetur: velut si de limo vas fieret quod rursus in eumdem limum redactum, totum de toto iterum fieret; non esset necesse ut illa pars limi quae in ansa fuerat, ad ansam rediret; aut quae fundum fecerat, ipsa rursus faceret fundum; dum tamen totum reverteretur in totum; idest, totus ille limus in totum vas, nulla sui parte perdita, remearet. Quapropter, si capilli toties tonsi ad sua loca deformiter redeunt, non redibunt, quia in eamdem carnem, ut quemcumque locum ibi corporis teneant, servata partium congruentia, materiae in utilitatem vertentur. Quamvis quod dicit: capillus capitis vestri non peribit, non de longitudine, sed de numero capillorum posset intelligi: unde hic dicitur capilli capitis vestri numerati sunt.* Hilarius in Matth. *Neque enim dignum negotium est peritura numerare: ut igitur nihil ex nobis periturum esse cognosceremus, ipso capillorum nostrorum supputatorum numero indicatur. Nullus*

igitur corporum nostrorum casus est pertimescendus: et ideo subditur nolite ergo timere: multis passeribus meliores estis vos. Hieronymus. *In quo manifestius superior expositionis sensus expressus est, quod timere non debeant eos qui possunt corpus occidere: quoniam si sine Dei scientia, parva quoque animalia non decidunt, quanto magis homo, qui apostolica fultus sit dignitate?* Hilarius. *Vel cum dicit plurimis eos antestare passeribus, ostendit multitudini infidelium electionem fidelium praeesse: quia his casus in terra est, illis volatus in caelum.* Remigius. *Mystice autem Christus caput est, apostoli capilli; qui pulchre numerati dicuntur, quia nomina sanctorum scripta sunt in caelis.*

Lectio 12

[85457] Catena in Mt., cap. 10 l. 12 Chrysostomus in Matth. *Eiciens dominus timorem qui discipulorum concutiebat animam, per ea quae consequuntur rursus eos confortat, non solum timorem eiciens, sed et spe praemiorum maiorum eos erigens in liberam propalationem veritatis, dicens omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo qui est in caelis. Considera autem diligenter, quod non dixit qui confitebitur me, sed, quemadmodum Graece legitur, qui confitebitur in me; ut tibi ostenderet non propria virtute, sed gratia superiore adiutum, confiteri eum qui confitetur.* Hilarius. *Hoc concludendo dicit, quia doctrinis talibus confirmatos oportet liberam Dei confitendi habere constantiam.* Remigius. *Confessio autem hic illa intelligenda est de qua dicit apostolus: corde creditur ad iustitiam, ore fit confessio ad salutem. Ne ergo aliquis putaret se absque oris confessione posse salvari, non solum ait qui me confessus fuerit, sed addit coram hominibus; et iterum addit qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo qui est in caelis.* Hilarius. *In quo ostendit, quales nos testes hominibus fuerimus, tales apud Deum patrem testimonio eius usuros.* Chrysostomus in Matth. *Ubi considerandum est, quia in poena amplius est supplicium, et in bonis maior retributio. Quasi dicat: superabundasti prius, me hic confitendo aut negando; superabundabo et ego, ineffabiliter tibi maiora dando: illic enim ego te confitebor aut negabo. Propter hoc si feceris aliquod bonum, et non susceperis retributionem, ne turberis: cum additamento enim in futuro tempore retributio te expectat. Et si feceris aliquod malum, et non exsolveris vindictam, non contemnas; illic enim te excipiet poena, nisi transmuteris, et melior fias.* Rabanus. *Et sciendum, quod negare quod Deus non sit, nec Pagani possunt; sed quod non sit Deus filius et pater, negari ab infidelibus potest. Confitebitur ergo aliquem filius apud patrem, quia per filium habebit accessum ad patrem, et quia filius dicet: venite, benedicti patris mei.* Remigius. *Negabit autem negantem se, quia per ipsum non habebit accessum ad patrem, et a conspectu suae divinitatis et patris repelletur.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem non solum fidem quae est secundum mentem, sed et confessionem exigit oris, ut erigat nos in liberam propalationem et ampliorem amorem, excelsos nos faciens. Haec autem verba ad universos loquitur: et neque in persona apostolorum loquitur solum: non enim solos apostolos, sed et discipulos eorum facit viriles. Qui nunc hoc servat, non solum cum libera propalatione docebit, sed et omnibus facile suadebit:*

huius enim verbi observatio multos ad apostolos adduxit. Rabanus. *Vel confitetur quis Iesum ea fide quae per dilectionem operatur, mandata eius fideliter implendo; negat qui praeceptis non obedit.*

Lectio 13

[85458] Catena in Mt., cap. 10 l. 13 Hieronymus. *Supra dixerat: quod dico vobis in tenebris, dicite in lumine; nunc infert quid post praedicationem sequatur, dicens nolite arbitrari quia venerim pacem mittere in terram. Non veni pacem mittere, sed gladium.* Glossa. *Vel aliter continua: sicut timor mortis non debet attrahere, sic nec carnalis affectus.* Chrysostomus in Matth. *Qualiter eis iniunxit ut in unamquamque domum ingredientes pacem indicerent, qualiter etiam et Angeli dixerunt: gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus, quoniam haec maxime est pax, cum id quod aegrotat, inciditur; cum id quod litem infert, separatur: ita enim possibile erit caelum terrae copulari. Nam et medicus ita reliquum conservat corpus, cum id quod insanabiliter se habet absciderit. Ita quidem et in turri Babel gestum est: malam enim pacem bona dissonantia solvit. Ita et Paulus eos qui adversus eum consonabant, divisit. Non enim ubique concordia bonum est: nam et latrones consonant. Hoc autem praelium non est sui propositi, sed illorum consilii.* Hieronymus. *Ad fidem enim Christi totus orbis contra se divisus est. Unaquaeque domus et infideles habuit et credentes, et propterea bellum missum est bonum, ut rumperetur pax mala.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dixit quasi discipulos consolans; ac si diceret: ne turbemini, quasi praeter spem his contingentibus: propter hoc enim veni, ut praelium mittam. Et non dixit: praelium; sed, quod difficilius est*, gladium. *Voluit enim asperitate verborum eorum excitare auditum, ut non in difficultate rerum deficiant: ne aliquis dicat, quod blanda suasit, sed difficilia occultavit. Melius est enim in rebus mansuetudinem videre, quam in verbis; et propter hoc in his non stetit, sed exponens praelii speciem, ostendit hoc esse civili bello difficilius, dicens veni enim separare hominem adversus patrem suum, et filiam adversus matrem suam, et nurum adversus socrum suam. In quo ostendit quod non solum in familiaribus erit hoc praelium, sed in amantissimis et valde necessariis: quod maxime Christi virtutem ostendit: quia discipuli haec audientes et ipsi susceperunt, et aliis suaserunt. Quamvis autem non ipse Christus hanc separationem fecerit, sed illorum malitia; tamen dicit se facere, secundum Scripturae consuetudinem. Scriptum est enim: dedit eis Deus oculos ut non videant. Hoc autem maxime ostendit, vetus testamentum novo esse cognatum. Etenim in Iudaeis unusquisque proximum interficiebat, quando vitulum fecerunt, et quando Beelphegor immolaverunt: unde, ut monstraret eumdem esse cui haec et illa placuerunt, prophetiae meminit, dicens et inimici hominis, domestici eius. Et in Iudaeis tale aliquid contigit: erant enim prophetae et pseudoprophetae; et plebes scindebatur, et domus dividebantur; et hi quidem his credebant, alii autem illis.* Hieronymus. *Hic autem locus prope iisdem verbis in Michaea propheta scribitur. Et notandum, ubicumque de veteri testamento testimonium ponitur, utrum sensus tantum, an et verba consentiant.* Hilarius in Matth. *Mystice autem gladius telorum omnium acutissimum est, in quo est ius potestatis, et iudicii severitas, et animadversio peccatorum. Dei igitur verbum nuncupatum*

meminerimus in gladio; qui gladius missus est in terram; idest, praedicatio eius hominum cordibus infusa. Hic igitur quinque habitantes in una domo dividit, tres in duos, et duos in tres: et tria ad hominem referimus; idest, corpus et animam et voluntatem: nam ut corpori anima data est, ita et potestas homini utendi utroque ut vellet, indulta est; atque ob illud lex est proposita voluntati. Sed hoc tantum in illis deprehenditur qui primi a Deo figurati sunt. Sed ex peccato atque infidelitate primi parentis, sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas. Voluntas autem sua unicuique adiacet: ergo iam unius domus quinque sunt. Cum ergo innovamur Baptismi lavacro, per virtutem verbi ab originis nostrae peccatis separamur, recisique quadam absectione gladii Dei, a patris et matris affectionibus dissidemus, fitque gravis in domo una dissensio, et domestica novo homini erunt inimica: quia ille manere in spiritus novitate gaudebit; ea vero quae a prosapiae antiquitate deducta sunt, consistere in his quibus oblectantur concupiscunt. Augustinus, de quaest. Evang. *Vel aliter. Veni separare hominem adversus patrem suum: quia renuntiat quis Diabolo qui fuit filius eius; et filiam adversus matrem suam, idest, plebem Dei adversus mundanam civitatem, hoc est perniciosam societatem generis humani, quam nunc Babylonia, nunc Aegypto, nunc Sodoma, nunc aliis atque aliis nominibus Scriptura signat. Nurum adversus socrum suam: Ecclesiam adversus synagogam, quae secundum carnem Christum peperit sponsum Ecclesiae. Dividuntur autem in gladio spiritus, quod est verbum Dei. Et inimici hominis domestici eius, cum quibus ante consuetudine implicatus erat.* Rabanus. *Nulla apud eos iura custodiri possunt inter quos fidei bellum est.* Glossa. *Vel aliter. Hoc dicit, quasi dicat: non ad hoc inter homines veni ut carnales affectus confirmem, sed spiritali gladio dissecem; unde recte dicitur et inimici hominis domestici eius.* Gregorius Moralium. *Callidus namque adversarius, cum a bonorum cordibus repelli se conspicit, eos qui ab illis valde diliguntur, exquirit; et per eorum verba blandiens loquitur qui plus ceteris amantur: ut dum vis amoris cor perforat, facile persuasionis eius gladius ad intimae rectitudinis munimina irrumpat.*

Lectio 14

[85459] Catena in Mt., cap. 10 l. 14 Hieronymus. *Quia ante praemiserat: non veni pacem mittere, sed gladium, et dividere hominem adversus patrem et matrem et socrum, ne quis pietatem religioni auferret, subiecit, dicens qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus. Et in cantico legimus canticorum: ordinavit in me caritatem. Hic enim ordo in omni affectu necessarius est. Ama post Deum, patrem aut matrem aut filios. Si autem necessitas venerit ut amor parentum aut filiorum Dei amori comparetur, et non possit utrumque salvari, odium in suos, pietas in Deum est. Non ergo prohibuit amari patrem aut matrem; sed signanter addidit plusquam me.* Hilarius in Matth. *Illi enim qui domesticas hominum caritates dilectioni eius praetulerint, futurorum bonorum indigni erunt hereditate.* Chrysostomus in Matth. *Si autem Paulus iubet per omnia parentibus obedire, non mireris: in illis enim solum dicit obediendum quae non nocent pietati: etenim sanctum est omnem eis alium reddere honorem. Cum autem plus debito exegerint, non oportet assentire.*

Sunt autem haec veteri testamento consonantia: etenim illic eos qui idola colebant, non odio habere solum, sed et lapidare dominus iubet: et in Deuteronomio dicitur: qui dixerit patri suo, et matri suae: nescio vos; et fratribus suis: ignoro illos; hi custodierunt eloquium tuum. Glossa. *Videtur autem id in pluribus accidere ut parentes plus diligant filios, quam filii diligant eos: et ideo gradatim postquam suum amorem amori parentum esse praeponendum docuit, docet consequenter praeferendum esse filiorum amori, dicens et qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus.* Rabanus. *Per quod signat illum divino consortio esse indignum qui consanguinitatis carnalem amorem praeponit spiritali amori Dei.* Chrysostomus in Matth. *Deinde ut non moleste ferant illi, scilicet quibus amor Dei praefertur, ad altiorem adducit sermonem. Anima enim nihil est familiarius alicui, sed tamen et hanc non simpliciter eam haberi odio iussit, sed ut eam quis tradat in occisiones et sanguines; ostendens quod non solum ad mortem oportet esse paratum, sed ad mortem violentam et reprobatissimam, scilicet mortem crucis; unde sequitur et qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus. Nihil autem adhuc eis de propria dixerat passione; sed interim in his eos erudit ut sermonem de passione eius magis suscipiant.* Hilarius in Matth. *Vel qui Christi sunt, crucifixerunt corpus suum cum vitiis et concupiscentiis; et indignus est Christo qui non crucem suam, in qua compatimur, commorimur, consepelimur, consurgimus, accipiens, dominum sit secutus, in hoc sacramento fidei spiritus novitate victurus.* Gregorius in Evang. *Crux quippe a cruciatu dicitur: et duobus modis crucem domini baiulamus: cum aut per abstinentiam carnem affligimus, aut per compassionem proximi, necessitatem illius nostram putamus. Sciendum vero est, quod sunt nonnulli qui carnis abstinentiam non pro Deo, sed pro inani gloria exhibent; et sunt nonnulli qui compassionem proximo non spiritaliter, sed carnaliter impendunt, ut ei non ad virtutem, sed quasi miserando ad culpas faveant. Hi itaque crucem videntur ferre sed dominum non sequuntur: et ideo ait et sequitur me.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero praecepta haec quae iniunguntur, onerosa videbantur, ponit et utilitatem eorum maximam existentem, dicens qui invenit animam suam, perdet eam; quasi dicat: non solum haec quae praemisi, non nocent, sed maxime proderunt; contraria vero nocebunt. Et hoc ubique facit. Ab his enim quae homines concupiscunt inducit, sicut si dicat: propter quid non vis contemnere animam tuam? Quia diligis eam? Quocirca propter hoc contemne, et tunc ei maxime proderis.* Remigius. *Anima autem in hoc loco non substantia est intelligenda, sed haec vita praesens; et est sensus: qui invenit animam suam, scilicet hanc praesentem vitam; idest, qui hanc lucem et eius dilectionem et voluptates ad hoc desiderat ut semper invenire possit, istam quam semper servare cupit, perdet, et animam suam aeternae damnationi praeparat.* Rabanus. *Vel aliter. Qui salutem animae suae quaerit aeternam, eam perdere, hoc est in mortem dare, non dubitat. Utrique autem sensui congruit apte quod sequitur et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.* Remigius. *Idest, qui hanc temporalem lucem, et eius dilectiones et voluptates tempore persecutionis propter confessionem nominis mei contempserit, animae suae inveniet aeternam salutem.* Hilarius in Matth. *Sic ergo proficit lucrum animae in mortem, et damnum in salutem: detrimento enim brevis vitae, fenus immortalitatis acquiritur.*

Lectio 15

[85460] Catena in Mt., cap. 10 l. 15 Hieronymus. *Dominus ad praedicationem discipulos mittens, docet pericula non timenda, et affectum subicit religioni; aurum supra tulerat, aes de zona excusserat: dura Evangelistarum conditio. Unde ergo sumptus, unde victus, unde necessaria, et cetera? Et ideo austeritatem praeceptorum spe temperat promissorum, inquiens qui recipit vos, me recipit: ut in suscipiendis apostolis unusquisque credentium Christum se suscepisse arbitretur.* Chrysostomus in Matth. *Sufficientia siquidem erant praemissa ad persuadendum eis qui erant apostolos suscepturi. Quis enim eos qui ita erant fortes, et omnia contemnebant ut alii salvarentur, non susciperet omni cum desiderio? Et superius quidem poenam comminatus est his qui non reciperent; hic autem retributionem promittit recipientibus. Et primo quidem repromittit honorem suscipientibus apostolos, ut Christum suscipiant, et etiam patrem; unde subdit et qui me recipit, recipit eum qui me misit. Quid autem huic honori fiet aequale, ut quis patrem et filium recipiat?* Hilarius in Matth. *In quibus verbis docet etiam in se mediatoris officium; qui cum sit receptus a nobis, atque ipse profectus ex Deo sit, Deus per illum transfusus in nobis sit; et per hunc ordinem gratiarum non est aliud apostolos recepisse quam Deum: quia et in illis Christus, et in Christo Deus habitat.* Chrysostomus in Matth. *Promittit autem post haec et aliam retributionem, dicens qui recipit prophetam in nomine prophetae, mercedem prophetae accipiet. Non autem simpliciter dixit qui suscipit prophetam, aut qui suscipit iustum; sed addit in nomine prophetae, et in nomine iusti; hoc est, si non propter vitae huius eminentiam, neque propter aliud temporalium susceperit, sed quia vel propheta est vel iustus.* Hieronymus. *Vel aliter. Quia ad susceptionem magistrorum discipulos provocaverat, poterat credentium occulta esse responsio: ergo et pseudoprophetas, et Iudam proditorem debemus suscipere. Unde dominus dicit, non personas suscipiendas esse, sed nomina; et mercedem non perire suscipientis, licet indignus fuerit qui susceptus sit.* Chrysostomus in Matth. *Dicit autem mercedem prophetae et mercedem iusti accipiet; idest qualem decens est accipere eum, qui suscipit prophetam vel iustum; vel qualem propheta aut iustus est accepturus.* Chrysostomus in Matth. *Non enim ait mercedem de propheta, vel iusto, sed mercedem prophetae vel iusti. Iste enim fortasse iustus est; et quanto in hoc mundo nihil possidet, tanto loquendi pro iustitia fiduciam maiorem habet. Hunc cum ille sustentat qui in hoc mundo aliquid possidet, illius iustitiae libertatem sibi participem facit, et cum eo pariter iustitiae praemia recipiet quem sustentando adiuvit. Ille prophetiae spiritu plenus est, sed tamen corporeo eget alimento: et si corpus non reficitur, certum est quod vox ipsa subtrahatur. Qui igitur prophetae alimenta tribuit, vires illi ad loquendum dedit; cum propheta ergo mercedem prophetae accipiet qui hoc ante Dei oculos exhibuit quod adiuvit.* Hieronymus. *Mystice autem qui prophetam recipit ut prophetam, et intelligit eum de futuris loquentem, hic prophetae mercedem accipiet. Igitur Iudaei carnaliter intelligentes prophetas, mercedem non accipient prophetarum.* Remigius. *Nonnulli vero prophetam intelligunt dominum Iesum Christum, de quo Moyses dicit: prophetam vobis suscitabit Deus; quem similiter per iustum intelligunt, quia incomparabiliter iustus est. Qui ergo in nomine iusti et prophetae, scilicet Christi, prophetam vel iustum suscipit, ab eo recipiet remunerationem pro cuius amore recipit.* Hieronymus. *Poterat autem aliquis causari et*

dicere: paupertate prohibeor ut hospitalis esse non possim; et hanc excusationem levissimo exemplo diluit, ut calicem aquae frigidae toto animo porrigamus, dicens et quicumque potum dederit uni ex minimis istis, aquae frigidae calicem tantum in nomine discipuli, amen dico vobis, non perdet mercedem suam. Frigidae, inquit, non calidae; ne et in calida paupertatis et penuriae lignorum occasio quaereretur. Remigius. *Dicit autem minimis, idest non prophetae, non iusto, sed alicui ex minimis.* Glossa. *Ubi nota, Deum magis ad pium affectum dantis respicere quam ad quantitatem rei exhibitae. Vel minimi sunt qui nihil penitus habent in hoc mundo, et iudices erunt cum Christo.* Hilarius in Matth. *Vel praevidens plures futuros tantum apostolatus nomine gloriosos, omni vero vitae suae opere improbabiles, obsequium quod ipsis sub religionis opinione delatum est, mercede non fraudat: nam licet et ipsi minimi essent, idest peccatorum omnium ultimi, non inania tamen in eos, etiam levia, sub frigidae aquae nomine designata, officia esse decernit. Non enim peccatis hominis, sed discipuli nomini honor praestitus est.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

a capite XI ad caput XII

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 11

Lectio 1

[85461] Catena in Mt., cap. 11 l. 1 Rabanus. *Postquam discipulos suos dominus ad praedicandum mittens, praemissis verbis eos instruxit, ipse etiam quod docuerat verbis, factis implevit, offerens primam praedicationem Iudaeis; et hoc est quod dicitur et factum est cum consummasset Iesus. Dicit autem transiit inde.* Chrysostomus in Matth. *Quia enim eos misit, subtraxit seipsum dans locum eis et tempus facere quae iniunxerat: eo enim praesente et curante, nullus ad discipulos vellet accedere.* Remigius. *Pulchre autem de speciali doctrina, qua scilicet apostolos instruxerat, ad generalem transit, in civitatibus praedicando; quia in hoc de caelis ad terras descendit, ut omnes illuminaret: in quo facto monentur etiam sancti praedicatores ut omnibus prodesse studeant.*

Lectio 2

[85462] Catena in Mt., cap. 11 l. 2 Glossa. *Posuerat supra Evangelista quomodo per miracula et doctrinam Christi tam discipuli quam turbae instruebantur; nunc ostendit quomodo haec instructio usque ad discipulos Ioannis perveniret, qui ad Christum aemulationem habere videbantur: unde dicit Ioannes autem cum audisset in vinculis opera Christi, mittens duos ex discipulis suis, ait illi: tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Gregorius in Evang. *Quaerendum autem nobis est: Ioannes propheta, et plusquam propheta, qui venientem ad Baptismum dominum ostendit, dicens: ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi, cur in carcere positus mittens discipulos requirit tu es qui venturus es, an alium expectamus? Tamquam si ignoraret quem ostenderat; et an ipse sit nesciat quem ipse prophetando, baptizando, ostendendo, ipsum esse clamaverat.* Ambrosius super Lucam. *Nonnulli autem hoc sic intelligunt. Magnum quidem ita prophetam esse Ioannem, ut Christum agnosceret, annuntiaret remissionem peccatorum futuram; sed tamen, tamquam pium vatem, quem venturum crediderat, non credidisse moriturum. Non igitur fide, sed pietate dubitavit. Dubitavit etiam Petrus dicens: propitius tibi esto, domine: non fiat hoc.* Chrysostomus in Matth. *Sed non utique hoc habet rationem. Ioannes enim neque hoc ignorabat: sed hoc primum testatus est dicens: ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Agnum enim vocans, crucem divulgat: nec aliter*

quam per crucem peccatum abstulit mundi. Qualiter autem maior propheta est hic si neque quae prophetarum sunt noscit? Etenim Isaias dicit: sicut ovis ad occisionem ductus est. Gregorius in Evang. *Sed aliter haec quaestio solvitur, si gestae rei tempus pensatur. Ad Iordanis enim fluenta positus, quia ipse redemptor mundi esset, asseruit; missus vero in carcerem, an ipse veniat, requirit: non quia ipsum esse mundi redemptorem dubitat; sed quaerit, ut sciat si is qui per se in mundum venerat, per se etiam ad Inferni claustra descendat.* Hieronymus. *Unde non ait: tu es qui venisti? Sed tu es qui venturus es? Et est sensus: manda mihi, quia ad Inferna descensurus sum, utrum te etiam Inferis debeam nuntiare, an alium ad haec sacramenta missurus es?* Chrysostomus in Matth. *Sed qualiter et hoc habet rationem? Cuius enim gratia non dixit: tu es qui venturus es in Infernum? Sed simpliciter: qui venturus es? Quamvis et derisibilius videatur quod propter hoc ei dixerit, ut et illuc abiens praedicaret: praesens enim vita, gratiae tempus est; post obitum autem iudicium est et poena: quare in nullo opus erat praecursore illic. Sed aliter. Si infideles post mortem credentes essent salvandi, nullus peribit aliquando: omnes enim poenitebunt tunc, et adorabunt. Omne enim genu flectetur, caelestium, terrestrium, et Infernorum.* Glossa. *Considerandum autem est, quod non ideo Hieronymus et Gregorius dixerunt, quod Ioannes adventum Christi in Infernum praenuntiaturus esset, quia eius praedicatione aliqui non credentes converterentur ad fidem; sed ut iustis in expectatione Christi manentibus ex vicino adventu consolationem afferret.* Hilarius in Matth. *Certum est tamen quod qui venturum ut praecursor nuntiavit, consistentem ut propheta agnovit, adeuntem ut confessor veneratus est, eius abundanti scientiae error non obrepsit. Nec sane credi potest, spiritus sancti gratiam in carcere posito defuisse, cum apostolis virtutis suae lumen esset in carcere positis ministraturus.* Hieronymus. *Non ergo quasi ignorans interrogat, sed quomodo salvator interrogat ubi sit Lazarus positus; ut qui locum sepulcri indicabant, saltem sic pararentur ad fidem, ut viderent mortuum resurgentem; sic et Ioannes interficiendus ab Herode discipulos suos mittit ad Christum, ut per hanc occasionem videntes signa atque virtutes, crederent in eum, et magistro interrogante sibi discerent. Quod autem haberent discipuli Ioannis aliquid mordacitatis ex invidia adversus dominum, superior quoque interrogatio demonstravit, cum dixerunt: quare nos et Pharisaei ieiunamus frequenter, discipuli tui non ieiunant?* Chrysostomus in Matth. *Donec igitur Ioannes erat cum ipsis, suadebat eis continue de Christo: quia autem iam erat obiturus, amplius studium facit. Etenim formidabat, ne relinquat in discipulis suis perniciosi dogmatis conditionem, et maneant abiecti a Christo, cui et a principio omnes suos afferre studuit. Si autem dixisset eis: abite ad ipsum, quia melior me est, non utique persuasisset, sed aestimaretur humilia de se sentiens hoc dicere; et sic magis essent ei affixi. Quid igitur facit? Expectat ab eis audire quod Christus miracula facit. Neque omnes misit; sed duos quosdam, quos noverat fortassis aliis persuasibiliores existentes, ut insuspicabilis interrogatio fieret, et ex rebus ipsis discerent distantiam inter eum et Iesum.* Hilarius in Matth. *Ioannes igitur non suae, sed discipulorum ignorantiae consulit: ut enim scirent non alium a se praedicatum, ad opera eius intuenda discipulos suos misit, ut auctoritatem dictis suis illius opera conferrent; nec Christus alius expectaretur quam cui testimonium opera praestitissent.* Chrysostomus in Matth. Idem Christus autem mentem noscens Ioannis, non dixit: quoniam ego sum, quia per hoc rursus obsisteret audientibus: excogitassent enim, etsi non dixissent, quod Iudaei ad ipsum dixerunt: *tu de teipso testimonium perhibes. Et propter hoc a miraculis fecit* *eos discere, insuspicabilem doctrinam faciens et manifestiorem. Testimonium enim quod est a rebus, credibilius est testimonio quod est a verbis. Unde confestim curavit caecos et claudos et alios multos, non ut doceret Ioannem scientem, sed hos qui dubitabant: et ideo sequitur et respondens Iesus ait illis: euntes renuntiate Ioanni quae audistis et vidistis. Caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt mortui resurgunt, pauperes evangelizantur.* Hieronymus. *Quod praemissis non minus est. Pauperes autem evangelizatos intellige, vel pauperes spiritu, vel certe opibus pauperes: ut nulla inter nobiles et ignobiles, inter divites et egenos in praedicatione distantia sit: haec magistri rigorem, haec praeceptoris comprobant veritatem, quando omnis apud eum qui salvare potest aequalis est.* Chrysostomus in Matth. *Quod autem ait: et beatus est qui non fuerit scandalizatus in me, internuntios percutit: quia enim scandalizabantur in ipso, dubitationem eorum non divulgans, et soli eorum conscientiae derelinquens, redargutionem eorum latenter induxit.* Hilarius. *Itaque cui rei Ioannes cavisset, ostendit dicens beatos eos in quibus aliquid in se scandali non fuisset: quia metu eius, scilicet ne scandalizarentur, discipulos suos Ioannes, ut Christum audirent, misit.* Gregorius in Evang. *Vel aliter. Infidelium mens grave in Christo scandalum pertulit, cum eum etiam post tot miracula morientem vidit: unde Paulus dicit: nos praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum. Quid ergo est dicere: beatus qui non fuerit scandalizatus in me, nisi aperta voce abiectionem mortis suae humilitatemque signare? Ac si patenter dicat: mira quidem facio, sed abiecta perpeti non dedignor. Quia ergo moriendo te subsequor, cavendum valde est hominibus ne in me mortem despiciant qui signa venerantur.* Hilarius. *Praebetur etiam mystice in his quae in Ioanne gesta sunt, intelligentia amplior, ut propheta ipso conditionis suae genere prophetizaret, quia in eo forma legis lata est: Christum enim lex annuntiavit, et remissionem peccatorum praedicavit, et regnum caelorum spopondit; et Ioannes totum hoc opus legis explevit. Igitur, cessante iam lege (quae peccatis plebis inclusa, ne Christus posset intelligi, quasi vinculis et quasi carcere continebatur), ad Evangelia contuenda lex mittit, ut infidelitas fidem dictorum contempletur in factis.* Ambrosius super Lucam. *Et fortasse isti discipuli quos misit, sunt duo populi: unus qui ex Iudaeis credidit, alter qui ex gentibus.*

Lectio 3

[85463] Catena in Mt., cap. 11 l. 3 Chrysostomus in Matth. *Quantum ad discipulos Ioannis, satis actum erat: certificati enim de Christo per signa quae viderant, recesserunt. Sed oportebat etiam turbas sanari, quae ex interrogatione discipulorum Ioannis multa inconvenientia subintellexerint, ignorantes mittentis consilium. Poterant utique dicere: qui tanta testatus est de Christo, aliter persuasus est nunc et dubitat utrum sit ipse. Numquid ergo altercans ad Iesum hoc dicit? Numquid timidior a carcere factus? Numquid vane et inaniter priora dixit?* Hilarius in Matth. *Ac ne illud quod immediate praemiserat, referri posset ad Ioannem, tamquam scandalizatus esset de Christo, subditur illis autem abeuntibus, coepit Iesus dicere ad turbas de Ioanne.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc autem abeuntibus eis, ut non videatur homini adulari. Corrigens autem et plebem,*

non ducit in medium suspicionem eorum, sed solutionem cogitationum eorum inducit, quae eos in dubitationem mittebant, demonstrans se nosse occulta. Neque enim dixit sicut Iudaeis: quis cogitatis mala? Etsi mala cogitaverint; non tamen ex malitia, sed ex ignorantia; unde non loquitur eis dure, sed respondet pro Ioanne, ostendens quod non excidit a priore opinione. Hoc autem docet, non solum proprio verbo, sed eorum testimonio; non tantum per ea quae dixerunt, sed per ea quae egerunt: ideoque ait quid existis in desertum videre? Ac si diceret: propter quid civitates dimittentes convenistis in desertum? Non enim plebs tanta cum tanto desiderio in eremum venisset, nisi magnum quemdam et mirabilem et petra solidiorem se videre existimans. Glossa. *Non autem tunc exierant in desertum ad hoc ut viderent Ioannem: nec enim erat tunc in deserto, sed in carcere: sed praeteritum refert, quia frequenter exierat populus in desertum videre Ioannem, cum adhuc esset in deserto.* Chrysostomus in Matth. *Et vide quia, omnem aliam malitiam praetermittens, removet a Ioanne levitatem, de qua turbae dubitabant, dicens arundinem vento agitatam?* Gregorius in Evang. *Quod videlicet non asserendo, sed negando intulit. Arundinem quippe, mox ut aura contingit, in partem flectit; per quam carnalis animus designatur, qui mox ut favore et detractione tangitur, in partem quamlibet declinatur. Arundo ergo vento agitata Ioannes non erat, quem a status sui rectitudine nulla rerum varietas inflectebat. Ac si dominus diceret* Hieronymus: *numquid ob hoc existis in desertum ut videretis hominem calamo similem, qui omni vento circumfertur, et levitate mentis de eo ambigeret quem antea praedicaret? An forsitan stimulis invidiae contra me cogitur, et praedicatio eius vanam sectatur gloriam, ut ex ea quaerat lucra? Cur divitias cupiat? Ut affluat dapibus? Locustis vescitur et melle silvestri. An ut mollibus vestiatur? Pili camelorum sunt tegmen eius; et ideo subdit sed quid existis videre? Hominem mollibus vestitum?* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Quod non sit Ioannes similis calamo mobili per vestrum studium significastis, scilicet in desertum exeuntes. Non tamen potest aliquis dicere, quod Ioannes quidem constans erat, sed postea lasciviae serviens factus est mobilis: sicut enim aliquis est iracundus natura, alius per infirmitatem longam, ita aliqui sunt mobiles per naturam, alii vero lasciviae serviendo mobiles fiunt. Ioannes autem neque natura mobilis erat; propter quod dixerat num existis videre arundinem vento agitatam? Neque lasciviae dans se ipsum, perdidit quam habebat excellentiam: quod enim non servierit lasciviae, monstrat stola, solitudo et carcer. Si enim vellet mollibus vestiri, non eremum inhabitasset, sed regum palatia: unde sequitur ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt.* Hieronymus. *Ex hoc ostenditur rigidam vitam et austeram praedicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare.* Gregorius in Evang. *Nemo autem existimet in luxu atque studio pretiosarum vestium peccata deesse: quia si hoc culpa non esset, nullo modo Ioannem dominus de vestimenti sui asperitate laudasset. Et nequaquam Petrus feminas a pretiosarum vestium appetitu compesceret, dicens: non in veste pretiosa.* Augustinus de Doctr. Christ. *Cum in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. Quisquis enim rebus restrictius utitur quam se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperans, aut superstitiosus est. Quisquis vero sic utitur, ut metas consuetudinis bonorum inter quos versatur excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est.* Chrysostomus in Matth. *A loco autem et vestimentis, et a concursu hominum, eius moribus designatis, inducit iam et prophetam eum esse, dicens sed quid existis videre? Prophetam? Dico vobis etiam plus quam prophetam.* Gregorius in Evang. *Prophetae* *enim ministerium est ventura praedicere, non etiam demonstrare. Ioannes ergo plusquam propheta est: quia eum quem praecurrendo prophetaverat, etiam ostendendo nuntiabat.* Hieronymus. *In quo etiam ceteris prophetis maior est, et quia ad privilegium prophetale etiam Baptismi accessit praemium, ut suum dominum baptizaret.* Chrysostomus. *Deinde monstrat secundum quid est maior, dicens hic est enim de quo scriptum est: ecce mitto Angelum meum ante faciem tuam.* Hieronymus. *Ut enim meritorum Ioannis augmentum faceret, de Malachia testimonium infert, in quo etiam Angelus praedicatur. Angelum autem hic dici Ioannem non putemus naturae societate, sed officii dignitate; idest nuntium qui venturum dominum nuntiavit.* Gregorius in Evang. *Qui enim Graece Angelus, hic Latine nuntius dicitur. Recte ergo qui nuntiare supernum nuntium venerat, Angelus vocatur, ut dignitatem servet in nomine, quam explet in operatione.* Chrysostomus. *Monstrat igitur secundum quid est maior Ioannes prophetis, secundum id scilicet quod est prope Christum: et ideo dicit mitto ante faciem tuam, hoc est prope te: sicut enim qui prope currum regis incedunt, aliis sunt clariores, ita et Ioannes prope Christi praesentiam.* Glossa. *Deinde alii prophetae missi sunt ut adventum Christi annuntiarent; iste autem, ut praepararet viam ipsius: unde sequitur qui praeparabit viam tuam ante te: idest, pervia reddet tibi corda auditorum, poenitentiam praedicando et baptizando.* Hilarius in Matth. *Mystice autem desertum spiritu sancto vacuum est sentiendum, in quo habitatio Dei nulla sit; in arundine homo talis ostenditur de gloria saeculi vitae suae inanitate speciosus, in se autem fructu veritatis cavus, exterior placens, et nullus interior, ad omnem ventorum motum, idest, immundorum spirituum flatum, movendus, neque ad consistendi firmitatem valens, et animae medullis inanis. Veste autem, corpus quo induitur anima signatur, quod luxu ac lasciviis mollescit. In regibus transgressorum Angelorum nuncupatio est: hi enim saeculi sunt potentes, mundique dominantes. Ergo vestiti mollibus in domibus regum sunt; idest illos quibus per luxum fluida et dissoluta sunt corpora, patet esse Daemonum habitationem.* Gregorius in Evang. *Ioannes etiam mollibus vestitus non fuit, quia vitam peccantium non blandimentis fovit, sed rigore asperae invectionis increpavit, dicens: genimina viperarum,* et cetera.

Lectio 4

[85464] Catena in Mt., cap. 11 l. 4 Chrysostomus in Matth. *Praemissa commendatione Ioannis ex prophetae testimonio, non hic stetit, sed iam sententiam propriam de ipso inducit, dicens amen dico vobis, non surrexit maior inter natos mulierum Ioanne Baptista.* Rabanus. *Ac si diceret: quid dicere per singula de commendatione Ioannis? Amen dico vobis, inter natos mulierum, et cetera. Inter natos, inquit, mulierum, non virginum: mulieres enim proprie corruptae vocantur. Si autem Maria aliquando mulier in Evangelio nuncupatur, sciendum est, interpretem, mulierem pro femina posuisse, sicut ibi: mulier, ecce filius tuus.* Hieronymus. *His ergo praefertur hominibus qui de mulieribus nati sunt et de concubitu viri, et non ei qui natus est ex virgine et spiritu sancto; quamvis in eo quod dicit non surrexit inter natos mulierum maior Ioanne Baptista, non ceteris prophetis et patriarchis cunctisque hominibus Ioannem praetulit, sed Ioanni ceteros exaequavit: non*

enim statim sequitur ut si alii maiores eo non sunt, ille maior aliorum sit. Chrysostomus super Matth. *Sed tanta cum sit iustitiae altitudo ut in illa nemo possit esse perfectus nisi solus Deus, puto quia omnes sancti quantum ad subtilitatem divini iudicii invicem sibi inferiores sunt aut priores. Ex quo intelligimus quoniam qui maiorem se non habet, maior omnibus est.* Chrysostomus in Matth. *Ne autem rursus superabundantia laudum pariat aliquod inconveniens Iudaeis Ioannem praeferentibus Christo, convenienter hoc removet dicens qui autem minor est in regno caelorum hic maior est illo.* Augustinus contra Advers. legis et Prophet. *Argumentatur autem ex hoc haereticus ita, velut ratiocinando, tamquam Ioannes non pertineat ad regnum caelorum, et ob hoc multo minus ceteri prophetae illius populi, quibus maior est Ioannes. Haec autem verba domini duobus modis possunt intelligi: aut enim regnum caelorum appellavit hoc quod nondum accepimus, de quo in fine dicturus est: venite, benedicti patris mei, percipite regnum; et quia ibi sunt Angeli, quilibet in eis minor maior est quolibet iusto portante corpus quod corrumpitur. Aut si regnum caelorum intelligi voluit Ecclesiam, cuius filii sunt ab institutione generis humani usque nunc omnes iusti, dominus seipsum signavit: qui nascendi tempore minor erat Ioanne, maior autem divinitatis aeternitate et dominica potestate. Proinde secundum priorem expositionem, ita distinguitur: qui minor est in regno caelorum, ac deinde subinfertur maior est illo. Secundum hanc autem posteriorem, ita: qui autem minor est, ac deinde subinfertur in regno caelorum maior est illo.* Chrysostomus in Matth. *Dicit autem in regno caelorum, idest in spiritualibus, et universis quae sunt secundum caelum. Quidam autem dicunt quoniam de apostolis hoc dixit Christus.* Hieronymus. *Nos autem simpliciter intelligamus, quia omnis sanctus qui iam cum domino est, sit maior illo qui adhuc consistit in praelio: aliud est enim victoriae coronam possidere, aliud adhuc in acie dimicare.*

Lectio 5

[85465] Catena in Mt., cap. 11 l. 5 Glossa. *Quia dixerat superius: qui minor est in regno caelorum, est maior Ioanne, ne videretur Ioannes a regno caelorum esse alienus, hoc removet subdens a die autem Ioannis Baptistae usque nunc regnum caelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Gregorius in Evang. *Per regnum caelorum supernum solium signatur, quo cum peccatores quolibet facinore polluti ad poenitentiam redeunt, et semetipsos corrigunt, quasi praedatores in locum alienum intrant et violenter regnum caelorum rapiunt.* Hieronymus. *Si autem primus Ioannes Baptista poenitentiam populis nuntiavit dicens: poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum, convenienter a diebus illius regnum caelorum vim patitur et violenti rapiunt illud. Grandis est enim violentia, in terra nos esse generatos, et caelorum sedem quaerere, et possidere per virtutem quae non tenuimus per naturam.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Dominus apostolos ire ad oves perditas Israel iusserat; sed omnis haec praedicatio profectum publicanis et peccatoribus afferebat. Itaque vim regnum patitur, et violenti diripiunt: quia gloria Israel patribus debita. Prophetis nuntiata, a Christo oblata, fide gentium occupatur et rapitur.* Chrysostomus in Matth. *Vel rapiunt regnum Dei per fidem Christi omnes qui cum festinatione veniunt: unde dicit a diebus autem*

Ioannis usque nunc; et ita impellit et festinare facit ad fidem suam, simul autem et his quae antea dicta sunt a Ioanne opitulatur. Si enim usque ad Ioannem omnia completa sunt, ipse est qui venturus est: unde subdit omnes enim prophetae et lex usque ad Ioannem prophetaverunt. Hieronymus. *Non quod post Ioannem excludat prophetas; legimus enim in actibus apostolorum et Agabum prophetizasse et quatuor virgines filias Philippi; sed quod lex et prophetae quos scriptos legimus, quicquid prophetizaverunt, de domino vaticinati sunt. Quando ergo dicitur usque ad Ioannem prophetaverunt, Christi tempus ostenditur; et quem illi dixerunt esse venturum, Ioannes venisse ostendit.* Chrysostomus. *Deinde aliam coniecturam sui adventus ponit, dicens et si vultis recipere, ipse est Elias, qui venturus est. Dicit dominus in Malachia: mittam vobis Eliam Thesbitem; et de isto dicit ecce ego mitto Angelum meum ante faciem tuam.* Hieronymus. *Elias ergo Ioannes dicitur, non secundum stultos philosophos, et quosdam haereticos, qui metempsychosin, idest animae ex uno in aliud corpus migrationem introducunt; sed quod, iuxta aliud testimonium Evangelii, venerit in spiritu et virtute Eliae, et eamdem spiritus sancti vel gratiam habuerit vel mensuram. Sed et vitae austeritas rigorque mentis Eliae et Ioannis pares sunt: uterque in eremo, uterque zona pellicea cingebatur: ille, quoniam regem Achab et Iezabel impietatis arguit, fugere compulsus est; iste, quia Herodis et Herodiadis illicitas arguit nuptias, capite truncatur.* Chrysostomus in Matth. *Et bene dixit si vultis recipere, libertatem ostendens, et voluntariam expetens mentem. Est enim ille hic, et hic ille: quia praecursores facti sunt utrique.* Hieronymus. *Hoc autem quod dictum est, ipse est Elias, mysticum esse, et egere intelligentia, sequens domini sermo demonstrat, dicens qui habet aures audiendi audiat.* Remigius. *Ac si diceret: qui habet aures cordis audiendi, idest intelligendi, intelligat: quia non dixit Ioannem Eliam esse in persona, sed in spiritu.*

Lectio 6

[85466] Catena in Mt., cap. 11 l. 6 Hilarius in Matth. *Totus hic sermo infidelitatis opprobrium est, et de affectu superioris querimoniae descendit: quia insolens plebs per diversa sermonum genera docta non fuerit.* Chrysostomus in Matth. *Unde et interrogatione utitur, monstrans quoniam nihil quod deberet fieri ad salutem eorum, derelictum est, dicens cui autem similem aestimabo generationem istam?* Glossa. *Quasi dicat: tantus est Ioannes; sed vos nec sibi nec mihi voluistis credere: et ideo cui vos similes aestimabo? Per generationem accipit communiter et Iudaeos, et se cum Ioanne.* Remigius. *Mox autem sibi ipsi respondet, subiungens similis est pueris sedentibus in foro, qui clamantes coaequalibus dicunt: cecinimus vobis, et non saltastis; lamentavimus, et non planxistis.* Hilarius in Matth. *In pueris prophetae signantur, qui in simplicitate sensus, ut pueri, praedicaverunt, et in medio synagogae tamquam in publico fori conventu coarguunt, quod cantantibus sibi officio corporis non obsecundaverint, et quod dictis suis non paruerint: ad cantantium enim modum saltantium motus aptatur. Prophetae enim ad confessionem psallendi Deo provocaverunt, ut cantico Moysi tenetur, ut Isaiae, ut David.* Hieronymus. *Dicunt ergo cecinimus vobis et non saltastis: idest, provocavimus vos ut ad nostrum canticum bona opera faceretis, et noluistis. Lamentati sumus,*

et vos ad poenitentiam provocavimus; et nec hoc quidem facere voluistis, spernentes utramque praedicationem, tam exhortationis ad virtutes, quam poenitentiae post peccata. Remigius. *Quid est autem quod dicit coaequalibus? Numquid infideles Iudaei coaequales erant sanctis prophetis? Sed hoc dicit, quoniam de una stirpe orti fuerunt.* Hieronymus. *Pueri etiam sunt de quibus Isaias loquitur: ecce ego et pueri mei quos dedit mihi dominus. Isti ergo pueri sedent in foro, ubi multa venalia sunt, et dicunt* Chrysostomus in Matth.: *cecinimus vobis, et non saltastis; hoc est, remissam vitam ostendi, et non persuasi estis; lamentavimus, et non planxistis: hoc est, Ioannes duram sustinuit vitam, et non attendistis. Non autem dicit ille illud et ego hoc, sed communiter: quia una intentio utriusque erat; unde sequitur venit enim Ioannes neque manducans neque bibens; et dicunt: Daemonium habet. Venit filius hominis*, et cetera. Augustinus contra Faustum. *Vellem autem ut mihi Manichaei dicerent quid manducabat et quid bibebat Christus, qui in comparatione Ioannis non manducantis neque bibentis, hic se dixit manducantem ac bibentem. Non enim dictum est quod Ioannes omnino non biberet; sed quod vinum et siceram non biberet: bibebat ergo aquam. Cibus autem eius non omnino nullus erat, sed locustae, et mel silvestre. Unde ergo dictus est non manducans neque bibens, nisi quia illo victu quo Iudaei utebantur, non utebatur? Hoc ergo dominus nisi uteretur, non in eius comparatione manducans bibensque diceretur. Mirum autem si non manducans dicitur qui locustas et mel comedit, et manducans dicitur qui pane et olere contentus est.* Chrysostomus. *Dicit ergo venit Iesus; ac si dicat: per contrariam viam venimus ego et Ioannes et idem fecimus: sicut si venatores per duas contrarias vias aliquod animal insequantur, ut in alterum incidat. Universum autem hominum genus ieiunium et duram viam admiratur; et propter hoc dispensatum est a prima aetate ita nutriri Ioannem, ut per hoc digna fide essent quae dicerentur ab ipso. Incessit siquidem dominus per hanc viam quando quadraginta diebus ieiunavit; sed tamen et aliter docuit quod sibi esset credendum; multo enim maius erat quod testaretur pro eo Ioannes qui per hanc viam incesserat, quam quod ipse per hanc viam incederet. Aliter Ioannes nihil plus ostendit praeter vitam et iustitiam; Christus autem et a miraculis testimonium habebat. Dimittens ergo Ioannem ieiunio fulgere, ipse contrariam incessit viam, ad mensam intrans publicanorum, et manducans et bibens.* Hieronymus. *Si ergo ieiunium vobis placet, cur Ioannes displicuit? Si saturitas, cur filius hominis? Quorum alterum Daemonium habentem, alterum voracem et ebrium nuncupastis.* Chrysostomus. *Qualem igitur iam excusationem accipient? Propter hoc subdit et iustificata est sapientia a filiis suis: hoc est, etsi vos persuasi non estis, sed me iam incusare non habetis: quod et de patre ait propheta: ut iustificeris in sermonibus tuis: etsi enim nihil in vobis expleatur a procuratione Dei, quae est circa vos; omnia quae sunt ex parte sua, complet, ut inverecundis neque umbram relinquat ingratae dubitationis.* Hieronymus. *Iustificata est ergo sapientia a filiis suis; idest, Dei dispensatio atque doctrina, vel ipse Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia, iuste fecisse, ab apostolis suis filiis comprobatus est.* Hilarius in Matth. *Est autem ipsa sapientia non ex effectu, sed ex natura. Plures enim dictum apostolicum, quod ait: Christum Dei sapientiam et Dei virtutem, his modis solent eludere, quod in eo ex virgine creando efficax Dei sapientia et virtus extiterit. Sed ne tale posset intelligi, ipsum se sapientiam nuncupavit, eam in se, non quae sunt eius ostendens. Non enim idem opus virtutis et virtus; et efficiens discernitur ab effectu.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel iustificata est sapientia a filiis suis: quia sancti apostoli* *intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in aequanimitate tolerandi; quos nec copia sublevat, nec deprimit egestas; unde et Paulus dicebat: scio abundare et penuriam pati.* Hieronymus. *In quibusdam libris legitur iustificata est sapientia ab operibus suis: sapientia namque non quaerit vocis testimonium, sed operum.* Chrysostomus in Matth. *Si autem exempla vilia sunt de pueris, non mireris: ad imbecillitatem enim audientium loquebatur: sicut Ezechiel multa dicit exempla Iudaeis convenientia, Dei magnitudine indigna.* Hilarius. *Mystice autem Iudaeos nec Ioannis praedicatio inflexit, quibus et lex gravis visa est, potibus cibisque praescriptis, et difficilis et molesta peccatum in se, quod Daemonium nuncupat, habens: quia per observantiae difficultatem necesse eis esset in lege peccare: rursusque in Christo Evangelii praedicatio vitae libertate non placuit, per quam difficultates legis et onera laxata sunt, et ad eam publicani peccatoresque crediderunt. Atque ita tot et tantis admonitionum generibus frustra habitis, nec per gratiam iustificantur, et a lege sunt abdicati: et iustificata est sapientia a filiis suis, ab his scilicet qui regnum caelorum fidei iustificatione diripiunt, confitentes iustum sapientiae opus, quod munus suum ad fideles a contumacibus transtulerit.*

Lectio 7

[85467] Catena in Mt., cap. 11 l. 7 Glossa. *Hucusque Iudaeos communiter increpaverat; nunc autem quasi nominatim quasdam civitates increpat, quibus specialiter praedicaverat, nec tamen converti volebant: unde dicitur tunc coepit exprobrare civitatibus in quibus factae sunt plurimae virtutes eius, quia non egissent poenitentiam.* Hieronymus. *Exprobratio enim civitatum Corozaim et Bethsaidae et Capharnaum, capituli huius titulo panditur, quod ideo exprobraverit eis, quia post factas virtutes et signa quamplurima, non egerint poenitentiam: unde subdit vae tibi, Corozaim, vae tibi, Bethsaida.* Chrysostomus in Matth. *Ut autem non dicas a natura ipsos esse malos, ponit nomen civitatis, scilicet Bethsaida, a qua quandoque processerunt apostoli; etenim Philippus et duo binarii principalium apostolorum hinc fuerunt: scilicet Petrus et Andreas, Iacobus et Ioannes.* Hieronymus. *Sed per hoc quod dicit vae, hae urbes Galilaeae a salvatore planguntur, quod post tanta signa atque virtutes non egerint poenitentiam.* Rabanus. *Corozaim autem, quae interpretatur mysterium meum, et Bethsaida, quae domus fructuum, vel domus venatorum dicitur, civitates sunt Galilaeae sitae in littore maris Galilaeae. Plangit ergo dominus civitates quae quondam mysterium Dei tenuerunt, et virtutum iam fructum gignere debuerunt, et in quas spiritales venatores sunt missi.* Hieronymus. *Et praeferuntur eis Tyrus et Sidon urbes idololatriae et vitiis deditae; et ideo sequitur quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in Cilicio et cinere poenitentiam egissent.* Gregorius Moralium. *In Cilicio quidem asperitas, quae punctio peccatorum, in cinere autem pulvis ostenditur mortuorum: et idcirco utrumque hoc adhiberi ad poenitentiam solet, ut in punctione Cilicii cognoscamus quid per culpam fecimus, et in favilla cineris perpendamus quid per iudicium facti sumus.* Rabanus. *Tyrus autem et Sidon sunt urbes Phoenicis. Interpretatur autem Tyrus angustia, et Sidon venatio; et significat gentes quas venator Diabolus in angustia peccatorum comprehendit, sed salvator Iesus per Evangelium absolvit.* Hieronymus. *Quaerimus*

autem ubi scriptum sit quod in Corozaim et Bethsaida dominus signa fecerit. Supra legimus: et circuibat civitates omnes et vicos, curans omnem infirmitatem, et reliqua; inter ceteras ergo urbes et viculos existimandum est in Corozaim et in Bethsaida dominum signa fecisse. Augustinus de bono Persev. *Non ergo verum est quod his temporibus et his locis Evangelium eius praedicatum non est, in quibus tales omnes futuros esse praesciebat, quales multi in eius corporali praesentia fuerunt, qui in eum nec suscitatis ab eo mortuis credere voluerunt. Ecce enim dominus attestatur quod Tyrii et Sidonii acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum signa virtutum. Porro si etiam secundum facta quae facturi essent si viverent, mortui iudicantur; profecto quia fideles futuri erant isti, si eis cum tantis miraculis Evangelium fuisset praedicatum, non sunt utique puniendi, et tamen in die iudicii punientur: sequitur enim verumtamen dico vobis, et cetera. Severius ergo punientur illi, isti remissius.* Hieronymus. *Quod ideo est, quia Tyrus et Sidon naturalem tantum legem calcaverant: istae vero civitates post transgressionem naturalis legis et scriptae, etiam signa quae apud eos facta sunt, parvi duxerunt.* Rabanus. *Impletum autem hodie videmus dictum salvatoris: quia scilicet Corozaim et Bethsaida praesente domino credere noluerunt; Tyrus autem et Sidon, postea evangelizantibus discipulis crediderunt.* Remigius. *Capharnaum autem metropolis erat Galilaeae, et insignis civitas illius provinciae: et ideo dominus specialiter mentionem illius facit, dicens et tu, Capharnaum, numquid usque in caelum exaltaberis? Usque ad Infernum descendes.* Hieronymus. *In altero exemplari reperimus: et tu, Capharnaum, quae usque ad caelum exaltata es, usque ad Inferna descendes; et est duplex intelligentia. Vel ideo ad Inferna descendes, quia contra praedicationem meam superbissime restitisti; vel ideo quia exaltata usque in caelum meo hospitio, et meis signis atque virtutibus tantum habens privilegium, maioribus plecteris suppliciis, quod his quoque credere noluisti.* Remigius. *Non solum autem Tyri et Sidonis, sed ipsa Sodomorum et Gomorrhaeorum fuerunt levia peccata per comparationem: et ideo sequitur quia si in Sodomis factae essent virtutes quae factae sunt in te, forte mansissent usque in hunc diem.* Chrysostomus in Matth. *In quo augetur eorum accusatio: etenim maxima malitiae demonstratio est, cum non solum his qui tunc erant, sed his qui unquam fuerant mali, apparent deteriores.* Hieronymus. *In Capharnaum autem, quae interpretatur villa pulcherrima, condemnatur Ierusalem, cum dicitur per Ezechielem: iustificata est Sodoma ex te.* Remigius. *Ideo autem dominus, qui omnia novit, in hoc loco verbum dubitativum posuit, scilicet forte, ut demonstraret quia liberum arbitrium concessum est hominibus. Sequitur verumtamen dico vobis, quia terrae Sodomorum remissius erit in die iudicii quam vobis. Et sciendum est, quod nomine civitatis vel terrae, non aedificia vel domorum parietes dominus increpat, sed homines in eis commorantes; secundum speciem tropi, quae est metonymia, in qua per hoc quod continet id quod continetur ostenditur. Per hoc autem quod dicit remissius erit in die iudicii, aperte demonstrat quia diversa sunt supplicia in Inferno, sicut et diversae sunt mansiones in regno caelorum.* Hieronymus. *Quaerat autem prudens lector, et dicat: si Tyrus et Sidon et Sodoma potuerunt agere poenitentiam ad praedicationem salvatoris, signorumque miracula, non sunt in culpa, quia non crediderunt; sed vitii silentium in eo est qui acturis poenitentiam noluit praedicare. Ad quod facilis et aperta est responsio: ignorare nos iudicia Dei, et singularium eius dispensationum sacramenta nescire. Propositum fuerat domino Iudaeae fines non excedere, ne iustam Pharisaeis et sacerdotibus occasionem persecutionis daret: unde* *et apostolis praecepit: in viam gentium ne abieritis. Corozaim et Bethsaida damnantur, quod praesente domino credere noluerunt; Tyrus et Sidon iustificantur, quod apostolis illius crediderunt. Non quaeras tempora, cum credentium intuearis salutem.* Remigius. *Solvitur autem et aliter. Fortassis erant plurimi in Corozaim et Bethsaida qui credituri erant; et erant multi in Tyro et Sidone qui non erant credituri; et ideo non erant digni Evangelio. Dominus ergo ideo habitatoribus Corozaim et Bethsaidae praedicavit, ut illi qui credituri erant, crederent; et habitatoribus Tyri et Sidonis praedicare noluit, ne forte illi qui non erant credituri, contemptu Evangelii deteriores facti atrocius punirentur.* Augustinus de bono Persev. *Quidam autem disputator Catholicus non ignobilis hunc Evangelii locum sic exposuit ut diceret, praescisse dominum Tyrios et Sidonios a fide fuisse postea recessuros, cum factis apud se miraculis credidissent; et misericordia potius non eum illic ista fecisse, quoniam graviori poenae obnoxii fierent, si fidem quam tenuerant reliquissent, quam si eam nullo tempore tenuissent. Vel aliter. Praescivit profecto Deus beneficia sua, quibus nos liberare dignatur. Haec autem est praedestinatio sanctorum, praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. Ceteri autem non nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur, ubi Tyrii relicti sunt et Sidonii, qui etiam credere poterant, si multa Christi signa vidissent; sed quoniam ut crederent non eis erat datum, et unde crederent est negatum. Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba vel signa conspiciant: et tamen si Dei altiore iudicio a perditionis massa non sunt gratiae praedestinatione discreti, nec ipsa eis adhibentur vel dicta divina vel facta, per quae possent credere, si audirent utique talia vel viderent. In eadem perditionis massa relicti sunt etiam Iudaei, qui non potuerunt credere factis in conspectu suo tam magnis clarisque virtutibus. Cur enim non poterant credere, non tacuit Evangelium dicens: dum autem tanta signa fecisset coram eis, non poterant credere, quia dixit Isaias: excaecavi oculos illorum, et induravi cor eorum. Non erant ergo sic excaecati oculi nec sic induratum cor Tyriorum et Sidoniorum: quia credidissent, si qualia viderunt isti, signa vidissent. Sed nec illis profuit quod poterant credere quia praedestinati non erant, nec istis obfuisset quod non poterant credere, si ita praedestinati essent ut eos caecos dominus illuminaret, et induratis cor lapideum vellet auferre.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem quod hic dicitur, etiam Lucas commemorat, continuatim cuidam sermoni domini etiam hoc ex ipsius ore coniungens; unde magis videtur ipse hoc ordine illa commemorare quo a domino dicta sunt; Matthaeus autem suae recordationis ordinem tenuisse. Aut illud quod Matthaeus ait tunc coepit exprobrare civitatibus, sic accipiendum putant ut punctum ipsum temporis voluisse credatur exprimere, in hoc quod est tunc; non autem ipsum tempus aliquanto latius quo hic multa gerebantur et dicebantur. Quisque ergo hoc credit, credat hoc esse bis dictum. Cum enim apud unum Evangelistam inveniantur quaedam quae bis dixerat dominus, sicut apud Lucam de non tollenda pera in via; quid mirum si aliquid aliud bis dictum sigillatim a singulis dicitur eodem ordine quo dictum est? Et ideo diversus ordo apparet in singulis: quia et tunc quando ille, et tunc quando iste commemorat, dictum est.*

Lectio 8

[85468] Catena in Mt., cap. 11 l. 8 Chrysostomus super Matth. *Quia sciebat dominus multos de superiori quaestione dubitaturos, scilicet quod Iudaei Christum non receperunt, quem gentilitas tam prona suscepit, respondet his cogitationibus eorum; et ideo dicit respondens Iesus dixit: confiteor tibi, pater domine caeli et terrae.* Glossa. *Idest, qui facis caelos, et relinquis in terrenitate quos vis. Vel ad litteram.* Augustinus de Verb. Dom. *Si Christus dixit confiteor, a quo longe est omne peccatum, confessio non est solius peccatoris, sed aliquando etiam laudatoris. Confitemur ergo sive laudantes Deum, sive accusantes nosmetipsos. Dixit ergo confiteor tibi; idest, laudo te, non accuso me.* Hieronymus. *Audiant ergo qui salvatorem non natum, sed creatum calumniantur, quod patrem suum vocet caeli et terrae dominum. Si enim et ipse creatura est, et creatura conditorem suum patrem appellare potest, stultum fuit non et sui, et caeli, et terrae dominum, vel patrem similiter appellare. Gratias autem agit, quod apostolis adventus sui aperuerit sacramenta, quae ignoraverunt Scribae et Pharisaei, qui sibi sapientes videntur et in conspectu suo prudentes: et ideo sequitur quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Augustinus de Verb. Dom. *Nomine sapientum et prudentum superbos intelligi posse ipse exposuit, cum ait revelasti ea parvulis: quid enim est parvulis, nisi humilibus?* Gregorius Moralium. *Quod enim non subiungit: revelasti ea stultis, sed parvulis, tumorem se damnasse innuit, non acumen.* Chrysostomus in Matth. *Vel dicens sapientes, non veram sapientiam dicit, sed eam quam videbantur Scribae et Pharisaei ab eloquentia habere. Propter hoc neque dixit: revelasti ea stultis, sed parvulis, idest informibus aut rusticis; in quo erudit nos per omnia ab elatione erui, humilitatem autem zelare.* Hilarius in Matth. *Caelestium ergo verborum arcana atque virtutes sapientibus absconduntur, et parvulis revelantur; parvulis malitia, non sensu; sapientibus vero stultitiae suae praesumptione, non sapientiae causa.* Chrysostomus in Matth. *Revelatum autem esse his, dignum est laetitia; occultari autem his, non laetitia, sed lacrymis dignum est. Non ergo propter hoc laetatur, sed quoniam quae sapientes non cognoverunt, cognoverunt hi.* Hilarius. *Facti autem huius aequitatem dominus paternae voluntatis iudicio confirmat; ut qui indignantur parvuli in Deo fieri, stulti deinceps in sapientia sua fiant: et ideo subditur ita, pater, quoniam sic placitum fuit ante te.* Gregorius Moralium. *Quibus verbis exempla humilitatis accipimus, ne temere discutere superna consilia de aliorum vocatione, aliorum vero repulsione praesumamus: ostendens quod iniustum esse non potest quod placuit iusto.* Hieronymus. *In his etiam verbis blandientis affectu loquitur ad patrem, ut coeptum in apostolis compleatur beneficium.* Chrysostomus in Matth. *Haec autem quae dominus discipulis dixit, studiosiores eos fecerunt: quia enim consequens erat eos de se magna sapere, quia Daemones abigebant, ideo hic eos reprimit: revelatio enim erat quod eis factum est, non illorum studium; ideoque Scribae, sapientes et prudentes existimantes se esse, exciderunt propter proprium tumorem; unde si propter hoc ab eis abscondita sunt Dei mysteria: timete, dicit, et vos, et manete parvuli: hoc enim fecit vos revelatione potiri. Sicut autem cum Paulus dicit: tradidit illos Deus in reprobum sensum, non hoc dicit inducens Deum hoc agentem, sed illos qui causam tribuerunt, ita et hic abscondisti haec a sapientibus et prudentibus. Et propter quid abscondita sunt ab illis? Audi Paulum dicentem quoniam quaerentes propriam iustitiam statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti.*

Lectio 9

[85469] Catena in Mt., cap. 11 l. 9 Chrysostomus in Matth. *Quia dixerat: confiteor tibi, pater, quoniam abscondisti haec a sapientibus, ut non existimes quoniam ita gratias agit patri, sicut si ipse sit hac virtute privatus, consequenter adiungit omnia mihi tradita sunt a patre meo. Cum autem audieris quoniam tradita sunt, nihil humanum suspiceris: ut enim non duos deos ingenitos esse aestimes, hanc ponit dictionem. Simul enim cum genitus est, omnium dominator fuit.* Hieronymus. *Alioquin si iuxta nostram fragilitatem sentire volumus, cum coeperit habere qui accepit, incipiet non habere qui dedit. Vel tradita sibi omnia, non caelum et terra et elementa intelligenda sunt, et cetera quae ipse fecit et condidit; sed hi qui per filium accessum habent ad patrem.* Hilarius. *Vel hoc dixit ne quid in illo minus quam quod in Deo est, aestimaretur.* Augustinus contra maximum. *Nam si minus habet in potestate aliquid quam pater, non sunt eius omnia quae habet pater: gignendo enim dedit pater potentiam filio, sicut omnia, quae habet in substantia sua, gignendo dedit ei quem genuit de substantia sua.* Hilarius in Matth. *Deinde in mutua cognitione patris et filii dat intelligere non aliud in filio quam quod in patre extitisse: sequitur enim et nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius.* Chrysostomus in Matth. *Ex eo enim quod solus patrem novit, latenter ostendit eiusdem se esse substantiae; ac si diceret: quid mirum est, si omnium sum dominator, cum aliquid aliud maius habeam, scilicet scire patrem, et eiusdem esse substantiae?* Hilarius in Matth. *Eamdem enim utriusque in mutua cognitione docet esse substantiam; cum qui filium cognosceret, patrem quoque cogniturus esset in filio, quia omnia ei a patre sunt tradita.* Chrysostomus super Matth. *Cum autem dicat neque patrem aliquis cognoscit nisi filius, hoc ait non quoniam eum omnes omnino ignorent, sed quoniam cognitione qua ipse eum novit, nullus eum scit; quod et de filio dicendum est. Neque etiam de ignoto quodam Deo hoc dixit, sicut Marcion ait.* Augustinus de Trin. *Denique propter substantiae inseparabilitatem sufficienter aliquando nominatur vel solus pater vel solus filius: nec inde separatur utriusque spiritus, qui proprie dicitur spiritus veritatis.* Hieronymus. *Erubescat ergo Eunomius haereticus tantam sibi notitiam patris et filii quantam ad alterutrum inter se habent, vindicans. Quod si inde contendit, et suam consolatur insaniam, quia sequitur et cui voluerit filius revelare; aliud est naturae aequalitate nosse quod noveris, aliud revelantis dignatione.* Augustinus de Trin. *Revelatur autem pater per filium, idest per verbum suum. Si enim hoc verbum quod nos proferimus temporale et transitorium, et seipsum ostendit, et illud de quo loquimur, quanto magis verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quod ita ostendit patrem sicuti est pater, quia et ipsum ita est et hoc est quod pater?* Augustinus de quaest. Evang. *Cum autem diceret nemo novit filium nisi pater, non dixit: et cui voluerit pater filium revelare; sed cum diceret nemo novit patrem nisi filius, addidit et cui voluerit filius revelare: quod non ita intelligendum est quasi filius a nullo possit agnosci nisi a patre solo, pater autem non solum a filio, sed etiam ab eis quibus revelaverit filius: sic enim potius dictum est, ut intelligamus patrem et ipsum filium per filium revelari, quia ipse est mentis nostrae lumen; et quod postea intulit et cui voluerit filius revelare, non tantum patrem, sed etiam filium accipiamus: ad totum enim quod dixit, illatum est:*

verbo enim suo se pater declarat; verbum autem non solum id quod per verbum declaratur, sed etiam seipsum declarat. Chrysostomus super Matth. *Si ergo patrem revelat, et seipsum revelat. Sed hoc quidem ut manifestum dimisit; illud autem posuit, quia scilicet poterat esse dubium. Per hoc etiam instruit quod adeo concordat patri quod non est possibile aliquem venire ad patrem nisi per filium: hoc enim maxime scandalizabat, quod videbatur Deo contrarius; et ideo per omnia hoc destruere studuit.*

Lectio 10

[85470] Catena in Mt., cap. 11 l. 10 Chrysostomus in Matth. *Per ea quae dicta sunt, in desiderium sui discipulos constituerat, ostendens ineffabilem suam virtutem; nunc autem eos ad se vocat, dicens venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis.* Augustinus de Verb. Dom. *Quare enim omnes laboramus, nisi quia sumus homines mortales, lutea vasa portantes, quae faciunt invicem angustias? Sed si angustiantur vasa carnis, dilatentur spatia caritatis. Ad quid ergo dicit venite ad me, omnes qui laboratis, nisi ut non laboretis?* Hilarius in Matth. *Legis etiam difficultatibus laborantes et peccatis saeculi oneratos ad se advocat.* Hieronymus. *Gravia enim esse onera peccati, et Zacharias propheta testatur iniquitatem dicens sedere super talentum plumbi. Et Psalmista complevit: iniquitates meae aggravatae sunt super me.* Gregorius Moralium. *Asperum etiam iugum et durum servitutis pondus est subesse temporalibus, ambire terrena, retinere labentia, velle stare in non stantibus, appetere quidem transeuntia, sed cum transeuntibus nolle transire. Dum enim contra votum cuncta fugiunt, quae prius mentem ex desiderio adeptionis afflixerant, post ex pavore amissionis premunt.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dicit: venite ille et ille; sed omnes qui in sollicitudinibus, qui in tristitiis, qui in peccatis estis; non ut expetam noxas, sed ut solvam peccata. Venite, non quoniam indigeo vestra gloria, sed quia volo vestram salutem: unde dicit et ego reficiam vos; non dixit: salvabo solum; sed, quod multo amplius erat, reficiam vos; idest, in omni quiete constituam.* Rabanus. *Non solum exonerabo, sed interna refectione saturabo.* Remigius. *Venite, dicit, non pedibus, sed moribus; non corpore, sed fide. Iste namque est spiritualis accessus, quo quisque Deo appropinquat; et ideo sequitur tollite iugum meum super vos.* Rabanus. *Iugum Christi est Evangelium Christi, quod Iudaeos et gentes in unitate fidei coniungit et sociat. Hoc autem super nos iubemur sumere, idest in honore habere, ne forte subtus ponentes, idest illud prave contemnentes, lutulentis pedibus vitiorum conculcemus: unde subditur discite a me.* Augustinus de Verb. Dom. *Non mundum fabricare, non in ipso mundo miracula facere; sed quia mitis sum et humilis corde. Magnus esse vis? A minimo incipe. Cogitas magnam fabricam constituere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis. Et quanto quisque vult superponere maius aedificium, tanto altius fodiat fundamentum. Quo autem perventurum est cacumen nostri aedificii? Usque ad conspectum Dei.* Rabanus. *Discendum ergo nobis est a salvatore nostro ut simus mites moribus et humiles mentibus: neminem laedamus, neminem contemnamus, et virtutes quas foris ostendimus in opere, intus teneamus in corde.* Chrysostomus in Matth. *Et ideo incipiens*

divinas leges, ab humilitate incipit; et maximum praemium ponit, dicens et invenietis requiem animabus vestris. Hoc maximum est praemium: non enim alteri efficeris utilis solum, sed teipsum requiescere facis; et ante futura hanc tibi dat promissionem; in futuro autem perpetua gaudebis requie. Chrysostomus. *Et ne formidarent quia dixerat onus et iugum, subdit iugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Hilarius. *Iugi autem suavis et levis oneris blandimenta proponit, ut credentibus eius boni scientiam praestet quod ipse solus novit in patre.* Gregorius Moralium. *Quid grave mentis nostrae cervicibus imponit qui vitare omne desiderium quod perturbat praecipit, qui declinare laboriosa mundi huius itinera monet?* Hilarius in Matth. *Et quid iugo ipso suavius, quid onere levius? Probatiorem fieri, scelere abstinere, bonum velle, malum nolle, amare omnes, odisse nullum, aeterna consequi, praesentibus non capi, nolle inferre alteri quod sibi perpeti sit molestum.* Rabanus. *Sed quomodo iugum Christi suave, cum supra dicatur: arcta est via quae ducit ad vitam? Sed quod angusto initio incipitur, processu temporis ineffabili dilectionis dulcedine dilatatur.* Augustinus de Verb. Dom. *Item qui iugum domini intrepida cervice subierunt, tam difficilia pericula patiuntur, ut non a laboribus ad quietem, sed a quiete ad laborem vocari videantur. Sed profecto aderat spiritus sanctus, qui in exterioris hominis corruptione interiorem renovaret de die in diem; et gustata requie spirituali in affluentia deliciarum Dei in spe futurae beatitudinis, omnia praesentia deliniret aspera, et omnia gravia relevaret. Secari et uri se homines patiuntur, ut dolores non aeterni, sed aliquanto diuturnioris ulceris, acriorum dolorum pretio redimantur. Quibus tempestatibus vel poenis importuni sunt mercatores, ut divitias perituras acquirant? Sed qui has non amant, eadem gravia patiuntur; qui vero amant, eadem quidem, sed non gravia patiuntur. Omnia enim saeva et immania, prorsus facilia et prope nulla efficit amor; quanto ergo facilius ad veram beatitudinem caritas facit quod ad miseriam, quantum potuit, cupiditas fecit?* Hieronymus. *Quomodo etiam levius est lege Evangelium, cum in lege homicidium et adulterium, in Evangelio ira concupiscentiaque puniantur; in lege enim multa praecepta sunt, quae apostolus non posse compleri plenissime docet: in lege opera requiruntur; in Evangelio voluntas quaeritur, quae etsi effectum non habuerit, tamen praemium non amittit. Evangelium ea praecipit quae possumus, ne scilicet concupiscamus: hoc in nostro arbitrio est; lex cum voluntatem non puniat, punit effectum, ne adulterium facias. Finge in persecutione aliquam virginem prostitutam: haec apud Evangelium, quia voluntate non peccat, virgo suscipitur; in lege quasi corrupta repudiatur.*

Caput 12

Lectio 1

[85471] Catena in Mt., cap. 12 l. 1 Glossa. *Narrata praedicatione cum miraculis unius anni ante quaestionem Ioannis factis, transit ad ea quae facta sunt in alio anno, scilicet post mortem Ioannis, quando iam in omnibus Christo contradicitur; unde dicitur in illo tempore abiit Iesus per sata sabbato.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem quod hic sequitur, sine ulla repugnantiae quaestione commemoratur a Marco et a Luca; sed illi non dicunt in illo tempore: unde fortassis Matthaeus*

rei gestae hic ordinem tenuit; illi autem recordationis suae: nisi latius accipiatur quod dictum est, in illo tempore, idest quo haec multa et diversa gerebantur; unde concipitur ista omnia post mortem Ioannis completa esse. Cum enim Ioannes discipulos suos ad Christum misisset, creditur post paululum decollatus fuisse: unde cum dicitur in illo tempore, interminatum tempus ponere videtur. Chrysostomus in Matth. *Quare autem per sata sabbato eos ducebat qui omnia praescivit, nisi quia volebat solvere sabbatum? Volebat quidem, sed non simpliciter; ideoque non sine causa id solvit, sed dans occasionem rationabilem, ut et legem cessare faciat, et legem non offendat: et ideo hic, ut Iudaeos mitiget, naturae necessitatem praemittit; et hoc est quod dicitur discipuli autem eius esurientes coeperunt vellere spicas, et manducare. Quamvis in peccatis quae manifesta sunt, nulla sit excusatio: neque enim occidens, ad sui excusationem potest furorem praetendere, neque qui adulterat, concupiscentiam, sed nec ullam aliam causam, hic tamen famem inducens, discipulos ab omni accusatione liberat.* Hieronymus. *Ut autem in alio Evangelista legimus, propter nimiam importunitatem, nec vescendi quidem habebant locum; et ideo quasi homines esuriebant. Quod autem segetum spicas manibus confricant, et in eisdem consolantur, vitae austerioris indicium est; non praeparatas epulas, sed simplicem cibum quaerentium.* Chrysostomus in Matth. *Tu autem admirare discipulos, qui ita erant oppressi quod nullam corporalium habebant curam, sed contemnebant carnalem mensam; et fame oppugnabantur, nec tamen desistebant a Christo: nisi enim eos cogeret vehementer esuries, nequaquam hoc fecissent. Quid autem Pharisaei ad hoc dicerent, subditur Pharisaei autem videntes, dixerunt ei: ecce discipuli tui faciunt quod non licet facere sabbatis.* Augustinus de Oper. Monach. *De sabbato autem potius quam de furto discipulos domini Iudaei calumniati sunt: quia populo Israel per legem praeceptum est ut in agris suis furem nullum tenerent, nisi qui secum aliquid vellet auferre: nam qui nihil aliud attigisset quam id quod comedisset, liberum impunitumque abire sinerent.* Hieronymus. *Nota vero quod primi apostoli salvatoris litteram sabbati destruunt adversus Ebionitas, qui cum ceteros recipiant apostolos, Paulum tamquam transgressorem legis repudiant. Deinde ad excusationem eorum subditur at ille dixit eis: non legistis quid fecerit David, quando esuriit? Ad confutandam siquidem calumniam Pharisaeorum, veteris recordatur historiae: quando David fugiens Saulem, venit in Nobe, et ab Abimelech sacerdote susceptus postulavit cibos, qui cum panes laicos non haberet, dedit eis consecratos panes, quibus non licebat vesci nisi solis sacerdotibus et Levitis: melius arbitratus de famis periculo homines liberare, quam Deo sacrificium offerre: hostia enim Deo placabilis est hominum salus. Opponit ergo dominus, et dicit: si et David sanctus est, et Abimelech pontifex a vobis non reprehenditur, et legis utrique mandatum probabili excusatione transgressi sunt, et fames in causa est, cur eamdem famem non probatis in apostolis quam probatis in ceteris? Quamquam et in hoc multa distantia sit. Isti spicas in sabbato manu confricant; illi panes comederunt leviticos, et ad sabbati solemnitatem accedebant Neomeniarum dies, quibus requisitus in convivio fugit ex aula regia.* Chrysostomus in Matth. *Excusans autem discipulos, David in medium adducit. Etenim multa prophetae huius erat gloria apud Iudaeos. Nec potest responderi, quod David propheta erat: quia nec propter hoc ei licebat, sed sacerdotibus solis. Tanto autem magis discipulos ab accusatione liberat, quanto maior invenitur qui hoc fecit, sed etsi David propheta erat, non tamen qui cum ipso erant.* Hieronymus. *Observa tamen, quod panes propositionis nec David nec pueri eius acceperunt, antequam mundos se a mulieribus esse responderint.* Chrysostomus in

Matth. *Sed dicet aliquis: quid est exemplum hoc ad id quod quaeritur? Non enim David sabbatum transgressus est. Sed in hoc ostenditur Christi sapientia, qui exemplum fert sabbatis maius. Neque enim est aequale transgredi sabbati diem, quod multoties factum est, et sacram illam tangere mensam, quod nulli fas erat. Deinde rursus et aliter solvit, principaliorem inducens solutionem, cum dicit aut non legistis in lege, quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt?* Hieronymus. *Ac si diceret: calumniamini discipulos meos cur sabbato spicas triverint, famis necessitate cogente, cum ipsi sabbatum violetis in templo immolantes victimas, caedentes tauros, holocausta super lignorum struem incendio concremantes; et iuxta alterius Evangelii fidem, circumciditis parvulos in sabbato, ut dum aliam legem servare cupitis, sabbatum destruatis. Numquam autem leges Dei sibi contrariae sunt; et prudenter, ubi discipuli sui argui poterant transgressionis, et Abimelech et David dicit exempla sectantes; veram autem, et absque necessitatis obtentu, sabbati praevaricationem in ipsos refert qui calumniam fecerant.* Chrysostomus in Matth. *Ne autem mihi dicas, quoniam afferre in medium alium peccantem, non est erui ab accusatione: cum enim non accusatur qui fecit, excusatio fit circa id, quod factum est. Verum hoc non sufficit, sed quod maius est dixit quod sine crimine sunt. Vide autem quanta posuit. Locum, ubi dicit in templo; tempus, cum dicit sabbatis; legis remissionem, cum dicit violant, et non solum solvunt; et quod non solum liberantur a poena, sed a culpa liberati sunt: unde dicit sine crimine sunt. Neque autem hoc secundum simile est priori quod dixerat de David; illud enim et semel factum est, et a David non sacerdote, et necessitatis causa fuit; hoc autem secundum singulo sabbato, et a sacerdotibus, et secundum legem. Et ideo non secundum veniam, ut in primo exemplo; sed secundum legem sunt discipuli ab accusatione liberati. Sed numquid discipuli sunt sacerdotes? Immo sunt sacerdotibus maiores: ipse enim aderat, qui templi est dominus, qui veritas est, et non typus: et ideo subditur dico autem vobis, quia templo maior est hic.* Hieronymus. *Hic non pronomen, sed adverbium loci legendum est, quod maior templo sit locus qui dominum templi teneat.* Augustinus de quaest. Evang. *Notandum autem, unum exemplum datum esse regiae potestatis de David, alterum sacerdotalis, de his qui propter ministerium templi sabbata violant; ut multo minus ad ipsum evulsarum sabbato spicarum crimen pertineat, qui verus rex et verus sacerdos est.* Chrysostomus in Matth. *Deinde, quia grave audientibus videbatur esse quod dixerat, rursus convolat ad misericordiam, sermonem cum quadam vehementia inducens, cum dicit si autem sciretis quid est misericordiam volo, et non sacrificium, nunquam condemnassetis innocentes.* Hieronymus. *Quid autem est misericordiam volo, et non sacrificium, supra diximus. Quod autem dicit nunquam condemnassetis innocentes, de apostolis intelligendum est; et est sensus: si misericordiam comprobastis Abimelech, eo quod periclitantem fame David refocillavit, quare meos discipulos condemnatis?* Chrysostomus in Matth. *Vide autem rursus qualiter ad veniam ducens sermonem, discipulos rursus venia superiores ostendit in hoc quod dicit eos innocentes; quod quidem supra et de sacerdotibus dixerat. Deinde et aliam causam dicit quare sunt innocentes, dicens dominus est filius hominis etiam sabbati.* Remigius. *Filium autem hominis seipsum appellat; et est sensus: ille quem vos purum hominem putatis, Deus est omnium creaturarum dominus, et etiam sabbati; et ideo potest legem mutare pro sua voluntate, quia fecit eam.* Augustinus contra Faustum. *Discipulos autem suos vellere spicas sabbato non prohibuit, ut inde convinceret et praesentes Iudaeos et futuros Manichaeos, qui herbam non evellunt, ne homicidium* *perpetrent.* Hilarius in Matth. *Mystice autem in principio est contuendum, sermonem hunc ita coeptum esse: in illo tempore, quo scilicet Deo patri gratiam, data gentibus salute, confessus est. Ager autem mundus est, sabbatum otium est, seges crediturorum profectus in messem: ergo sabbato in agrum profectus in legis otio, domini progressus in hunc mundum est; esuries fames est salutis humanae.* Rabanus. *Spicas vellunt dum singulos homines a terrena intentione retrahunt; fricant dum a concupiscentia carnis mentes exuunt; grana comedunt dum emendatos in corpus Ecclesiae traiciunt.* Augustinus de quaest. Evang. *Nullus autem transit in corpus Christi nisi carnalibus spoliatus fuerit indumentis, secundum illud apostoli: exuite vos veterem hominem.* Glossa. *Sabbato hoc agunt, scilicet spe quietis aeternae, ad quam alios invitant.* Rabanus. *Item ambulant per sata cum domino, qui in Scripturarum meditatione delectantur; esuriunt dum panem vitae, idest Dei amorem, in eis invenire desiderant; vellunt spicas et terunt dum testimonia discutiunt, donec inveniant quod latebat in littera; et hoc, sabbato, dum a turbis cogitationibus vacant.* Hilarius. *Pharisaei, qui penes se clavem caelorum esse existimabant, illicita agere discipulos arguunt; quos dominus factorum, in quibus sub rerum argumento prophetiae ratio continetur, admonuit; atque ut ostenderet omnium rerum efficaciam, speciem futuri operis continere, adiecit si autem sciretis quid est misericordiam volo: opus enim salutis nostrae non in sacrificio legis, sed in misericordia est; et lege cessante, in Dei bonitate salvamur. Cuius rei donum si intellexissent, nunquam condemnassent innocentes, idest apostolos suos, quos insimulaturi erant transgressae legis invidia, cum sacrificiorum vetustate cessante, universis per eos misericordiae novitas subveniret.*

Lectio 2

[85472] Catena in Mt., cap. 12 l. 2 Hieronymus. *Quia destructionem sabbati, qua discipulos arguebant, probabili exemplo excusaverat, ipsum calumniari volunt: unde dicitur et cum inde transisset, venit in synagogam eorum.* Hilarius in Matth. *Haec enim quae praemissa sunt, in campo dicta gestaque sunt, et post haec synagogam ingreditur.* Augustinus de Cons. Evang. *Posset autem putari eodem die factum et de spicis et de isto sanato, quoniam et sabbatum hic commemoratur; nisi Lucas aperuisset, alio sabbato factum fuisse. Proinde quod dicit Matthaeus et cum inde transisset venit in synagogam eorum, non quidem venit nisi cum inde transisset; sed post quot dies in synagogam eorum venerit posteaquam a segete illa transiit, an recte continuoque illuc ierit, non expressum est: ac per hoc locus datur narrationi Lucae, qui dicit alio sabbato huiusmodi manum fuisse sanatam.* Hilarius. *Ingresso autem synagogam, hominem aridae manus offerunt, interrogantes an curare sabbatis liceret, occasionem arguendi eum ex responsione quaerentes; unde sequitur et ecce homo manum habens aridam, et interrogabant eum dicentes: si licet sabbato curare?* Chrysostomus in Matth. *Non autem interrogant ut addiscant, sed ut accusent eum: unde sequitur ut accusarent eum. Quamvis et ipsum opus sufficeret si accusare volebant; sed et per verba volebant captionem invenire, maiorem copiam arguitionum sibi praeparantes.* Hieronymus. *Et interrogant, utrum liceat curare sabbatis: ut si non curaverit, crudelitatis aut imbecillitatis; si curaverit, transgressionis vitio*

eum accusent. Augustinus de Cons. Evang. *Sed potest movere quomodo Matthaeus dixerit, quod ipsi interrogaverunt dominum si licet sabbato curare? Cum Marcus et Lucas illos potius a domino interrogatos esse perhibeant: licet sabbato bene facere, an male? Itaque intelligendum, quod illi prius interrogaverunt dominum si licet sabbato curare? Deinde intelligens cogitationes eorum, aditum accusandi quaerentium, constituit in medio illum quem erat sanaturus, et interrogavit quae Marcus et Lucas eum interrogasse commemorant: et tunc illis tacentibus, proposuit similitudinem de ove, et conclusit quod licet sabbato benefacere; unde sequitur ipse autem dixit illis: quis erit ex vobis homo, qui habens ovem unam?* et cetera. Hieronymus. *Ubi sic solvit propositam quaestionem, ut interrogantes avaritiae condemnaret. Si vos, inquit, in sabbato ovem et aliud quodlibet animal in foveam decidens eripere festinatis, non animali sed vestrae avaritiae consulentes, quanto magis ego hominem, qui multo melior est ove, debeo liberare?* Rabanus. *Competenti ergo exemplo solvit quaestionem eorum, ut eos ostendat sabbatum violare in opere cupiditatis, qui eum violare arguunt in opere caritatis; legem male interpretantes, qui dicunt in sabbato a bonis feriandum in quo a malis tantum feriandum est. Unde Levitico: opus servile non facietis in eis, hoc est peccatum. Sic in aeterna requie a malis tantum feriabitur, non a bonis.* Augustinus de Cons. Evang. *Proposita autem similitudine de ove, concludit, quod liceat sabbato benefacere, dicens itaque licet sabbatis benefacere.* Chrysostomus in Matth. *Intende autem qualiter varias excusationes de solutione sabbati inducit. Sed quia iam insanabiliter aegrotabat, ad opus processit; unde sequitur tunc ait homini: extende manum tuam; et extendit, et restituta est sanitati sicut altera.* Hieronymus. *In Evangelio quo utuntur Nazaraei et Ebionitae (quod nuper in Graecum de Hebraico sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum) homo iste qui aridam habet manum, caementarius scribitur, istiusmodi vocibus auxilium precans: coementarius eram manibus victum quaeritans; precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos.* Rabanus. *Sabbatis autem praecipue docet et operatur Iesus, non solum propter spirituale sabbatum, sed etiam propter celebriorem populi conventum, quaerens salutem omnium.* Hilarius in Matth. *Mystice autem post reditum de segete, ex qua iam apostoli fructus sationis acceperant, ad synagogam venit, iam illic messis suae opus paraturus: quia plures postmodum una cum apostolis extiterunt qui curabantur.* Hieronymus. *Usque autem ad adventum domini salvatoris arida manus in synagoga Iudaeorum fuit, et Dei opera non fiebant in ea; postquam autem ille venit in terras, reddita est in apostolis credentibus dextera, et operi pristino restituta.* Hilarius. *Curatio autem omnis in verbo est: et manus sicut altera redditur: idest, similis ministerio apostolorum in officium dandae salutis efficitur; docetque Pharisaeos aegre ferre non oportere operationem humanae salutis in apostolis, cum ipsis ad officii eiusdem ministerium manus sit reformanda, si credant.* Rabanus. *Vel aliter. Homo qui habebat manum aridam, humanum genus indicat, sterilitate boni operis arefactum per manum ad pomum extensam, quam sanavit manus innocens in cruce extensa. Et bene manus in synagoga erat arida; quia ubi maius donum scientiae, ibi gravius est inexcusabilis noxae periculum. Sananda autem manus arida iubetur extendi; quia infructuosae debilitas animae nullo melius ordine quam eleemosynarum largitate curatur. Habebat autem homo dexteram manum languidam, quia ab eleemosynis torpebat; sinistram sanam, quia suae utilitati intendebat. Sed veniente domino, dextera sanatur ut sinistra: quia quod congregaverat avide, modo distribuit caritative.*

Lectio 3

[85473] Catena in Mt., cap. 12 l. 3 Hilarius in Matth. *Invidia autem facti Pharisaeos commovet: quia contuentes hominem in corpore, Deum in operibus non intelligebant; unde dicitur exeuntes autem Pharisaei consilium faciebant adversus eum, quomodo eum perderent.* Rabanus. *Exeuntes dicit, quia eorum mens a domino aversa fuit. Consilium fecerunt quomodo vitam perderent, non quomodo ipsi vitam invenirent.* Hilarius. *Sciensque eorum consilia secessit, ut a consiliis malignantium procul abesset; unde sequitur Iesus autem sciens secessit inde.* Hieronymus. *Sciens, inquam, eorum insidias recessit, ut Pharisaeis contra se occasionem impietatis auferret.* Remigius. *Sive secessit inde quasi homo fugiens insidias suorum persequentium; sive quia non erat tempus neque locus patiendi; non enim capit perire prophetam extra Ierusalem, sicut ipse dicit. Declinavit etiam dominus odio se persequentes, et pervenit illuc ubi invenit plurimos se per amorem diligentes; unde sequitur et secuti sunt eum multi. Quem Pharisaei unanimi consilio perdere quaerunt, turba indocta unanimi dilectione sequitur: unde mox sui desiderii consequuntur effectum: nam sequitur et curavit eos omnes.* Hilarius in Matth. *His autem quos curavit, silentium imperavit: unde sequitur et praecepit eis ne manifestum eum facerent: nam salus unicuique reddita, erat sibi ipsi testis. Sed iubendo silentium teneri, et gloriandi de se iactantiam declinat, et nihilominus cognitionem sui praestat in eo ipso, cum admonet de se taceri; quia observatio silentii ex re quae sit silenda proficiscitur.* Rabanus. *In hoc etiam nos instruit, ne cum aliquid magni fecerimus, laudem foris quaeramus.* Remigius. *Ideo etiam praecipit ut non manifestarent eum, ne persequentes ipsum deteriores fierent.* Chrysostomus in Matth. *Deinde ut non turberis in his quae fiunt insania inopinabili Pharisaeorum, inducit prophetam hoc praedicentem; tanta erat enim prophetarum diligentia, ut neque hoc derelinquerent; sed et vias eius et transitus prophetizarent, et intentionem cum qua hoc faciebat; ut discas quoniam omnia a spiritu sancto loquebantur: si enim cogitationes hominum impossibile est scire, multo magis Christi intentionem, nisi spiritus sanctus revelaret. Sequitur ergo ut impleretur quod dictum est per Isaiam prophetam dicentem: ecce puer meus quem elegi.* Remigius. *Dominus quidem Iesus Christus puer omnipotentis Dei dictus est, non secundum divinitatem, sed secundum assumptae carnis dispensationem: quia cooperante spiritu sancto carnem suscepit ex virgine absque macula peccati. Quidam libri habent: electus, quem elegi: electus enim fuit a Deo patre, idest praedestinatus, ut esset filius Dei proprius, non adoptivus.* Rabanus. *Quem elegi, dicit, ad opus quod nemo alius fecit, ut redimeret genus humanum, et pacificaret mundum cum Deo. Sequitur dilectus meus, in quo bene complacuit animae meae: quia ipse solus est agnus sine macula peccati, de quo pater dicit: hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui.* Remigius. *Quod autem dicit animae meae, non ita intelligendum est quod Deus pater animam habeat; sed translative anima in Deum ascribitur, ut per eam demonstretur Dei affectus. Nec mirum si anima translative in Deo dicitur, cum etiam cetera corporis membra ei ascribantur.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem in principio propheta ponit, ut discas quia hoc quod hic dicitur, fuit secundum consilium patris: dilectus enim secundum consilium eius qui diligit facit. Sed iterum electus, non*

ut adversarius solvit legem, neque ut inimicus existens legislatori, sed ei concordans. Quia ergo dilectus est, ponam spiritum meum super eum. Remigius. *Tunc etiam Deus pater posuit spiritum suum super eum, cum operante spiritu sancto suscepit carnem ex virgine, et mox ut homo factus est, plenitudinem spiritus sancti suscepit.* Hieronymus. *Ponitur autem spiritus sanctus non super Dei verbum, sed super unigenitum, qui de sinu patris processit, scilicet super eum de quo dictum est ecce puer meus. Quid autem per ipsum facturus sit, subditur: et iudicium gentibus nuntiabit.* Augustinus de Civ. Dei. *Quia scilicet iudicium praenuntiavit futurum, quod gentibus erat occultum.* Chrysostomus. *Deinde humilitatem eius manifestans, dicit non contendet; quia sicut illi placuit oblatus est, et manibus persequentium se ultro obtulit; neque clamabit: quia sicut agnus coram tondente se obmutuit; neque audiet aliquis in plateis vocem eius.* Hieronymus. *Lata enim est et spatiosa via quae ducit ad perditionem, et multi ingrediuntur per eam; qui multi non audiunt vocem salvatoris, quia non sunt in arcta via, sed in spatiosa.* Remigius. *Platea namque Graece, Latine latitudo dicitur. In plateis ergo vocem eius nemo audivit: quia suis dilectoribus non delectabilia in hoc mundo promisit, sed aspera.* Chrysostomus in Matth. *Volebat autem dominus per huiusmodi mansuetudinem curare Iudaeos. Sed licet isti renuerent, non tamen eis restitit, eos destruendo: unde et eius virtutem et illorum imbecillitatem propheta ostendens dicit: arundinem quassatam non confringet, et linum fumigans non extinguet.* Hieronymus. *Qui peccatori non porrigit manum nec portat onus fratris sui, iste quassatum calamum confringit; et qui modicam scintillam fidei contemnit in parvulis, hic linum extinguit fumigans.* Augustinus de Civ. Dei. *Unde persecutores Iudaeos, qui calamo quassato, perdita integritate, et lino fumanti, amisso lumine, comparati sunt, non contrivit, non extinxit: quia pepercit eis, quod nondum venerat eos iudicare, sed iudicari ab eis.* Augustinus de quaest. Evang. *In lino etiam fumigante notandum est, quia deserto lumine facit putorem.* Hilarius. *Vel in hoc quod dicit arundinem quassatam non confringet ostendit quod ita facile erat ei omnes eos frangere, sicut arundinem; et non simpliciter arundinem, sed iam contritam. In hoc autem quod dicit linum fumigans non extinguet, demonstrat et illorum furorem accensum, et virtutem Christi potentem ad extinguendum huiusmodi furorem cum omni facultate: unde in hoc multa mansuetudo Christi ostenditur.* Rabanus. *Vel per hoc quod dicit, arundinem quae quassata est, non esse confractam, ostendit caduca et quassata gentium corpora non fuisse contrita, sed in salutem potius reservata. Per hoc autem quod dicit linum fumigans non extinguet, ostendit exiguitatem ignis iam tantum fumigantis in lino non extinctam, idest Israel ex reliquiis veteris gratiae spiritum non ablatum, quia resumendi totius luminis in tempore poenitentiae sit facultas.* Rabanus. *Vel e converso, arundinem quassatam vocat Iudaeos, quod a vento agitatos, et quasi ab invicem dissipatos, non statim dominus condemnavit, sed patienter supportavit; linum autem fumigans vocat populum de gentibus congregatum, qui, extincto naturalis legis ardore, fumi amarissimi et oculis noxii, tenebrosaeque caliginis involvebantur erroribus; quem non solum extinxit et redegit in cinerem, sed e contrario de parva scintilla et pene moriente maxima suscitavit incendia.* Chrysostomus in Matth. *Sed posset aliquis dicere: quid igitur? Semper haec erunt; et feret usque in finem eos qui sic insidiantur et insaniunt? Absit: sed cum sua omnia facta erunt tunc et illa operabitur. Et hoc signavit dicens donec eiciat ad victoriam iudicium; ac si dicat: cum ea quae ex se sunt, omnia compleverit, tunc perfectam ultionem inducet; tunc enim punientur cum claram fe-*

cerit suam victoriam, ut non relinquatur eis inverecunda contradictionis occasio. Hilarius in Matth. *Vel donec eiciat ad victoriam iudicium; sublata scilicet mortis potestate, iudicium et claritatis suae reditum introducat.* Rabanus. *Vel donec illud iudicium quod in eo agebatur, ad victoriam perveniret: quia postquam mortem resurgendo superavit, expulso principe huius mundi, victor ad regnum rediit in patris dextera sedens, donec ponat sub pedibus omnes inimicos suos.* Chrysostomus in Matth. *Sed non in hoc stabunt ea quae sunt dispensationis, ut solum puniantur qui non crediderunt; sed et orbem terrarum ad se trahet; unde sequitur et in nomine eius gentes sperabunt.* Augustinus de Civ. Dei. *Hoc autem ultimum iam videmus impletum: et sic per hoc quod negari non potest, creditur et illud quod imprudenter a quibusdam negatur, novissimum iudicium, quod ponet in terra, cum venerit ipse de caelo. Quis enim speraret gentes in Christi nomine speraturas, quando tenebatur, ligabatur, caedebatur, illudebatur et crucifigebatur; quando et ipsi discipuli spem perdiderant, quam in illo habere iam coeperant? Quod tunc vix unus latro speravit in cruce, nunc sperant gentes longe lateque diffusae. Et ne in aeternum moriantur, ipsa in qua ille mortuus est cruce signantur. Nullus igitur dubitet per Iesum Christum novissimum futurum esse iudicium.* Remigius. *Sciendum est autem, quia non solum istius loci sensus, sed et multorum aliorum hoc testimonio confirmatur: nam quod dicit ecce puer meus, ad illum locum refertur ubi dixerat pater: hic est filius meus; quod vero ait ponam spiritum meum super eum, ad hoc refertur quod spiritus sanctus descendit super dominum baptizatum; quod autem subiungit iudicium gentibus nuntiabit, refertur ad id quod infra dicitur: cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae; quod autem subdit non contendet neque clamabit, ad hoc refertur quod dominus pauca respondit principi sacerdotum et Pilato, Herodi vero nulla; quod vero dicitur arundinem quassatam non confringet, ad hoc pertinet quod dominus suos persecutores declinavit, ne fierent deteriores; quod vero dicit in nomine eius gentes sperabunt, ad hoc refertur quod ipse dixit: euntes docete omnes gentes.*

Lectio 4

[85474] Catena in Mt., cap. 12 l. 4 Glossa. *Confutaverat superius dominus Pharisaeos Christi miracula calumniantes ex hoc quod sabbatum solvere videbatur: sed quia maiori nequitia ipsa Christi miracula divina virtute facta pervertebant, attribuentes ea immundo spiritui, ideo Evangelista praemittit miraculum ex quo blasphemandi occasionem sumpserunt, dicens tunc oblatus est ei Daemonium habens, caecus et mutus.* Remigius. *Quod autem dicit tunc, ad superiora refertur, quando sanato homine qui habebat manum aridam, exivit de synagoga. Sive quod dicit tunc, potest referri ad latius atque prolixius tempus; ut sit sensus: tunc quando haec vel illa dicebantur vel gerebantur.* Chrysostomus in Matth. *Miranda est autem nequitia Daemonis. Utrumque ingressum oppilavit per quem ille erat crediturus, scilicet et auditum et visum. Sed Christus utrumque aperuit; unde sequitur et curavit eum ita ut loqueretur et videret.* Hieronymus. *Tria autem signa simul in uno homine perpetrata sunt: caecus videt, mutus loquitur, possessus a Daemone liberatur. Quod et tunc quidem carnaliter factum est; sed quotidie completur in conversione credentium: ut expulso*

Daemone, primum fidei lumen aspiciant, deinde in laudes Dei tacentia prius ora laxentur. Hilarius in Matth. *Non autem sine ratione cum turbas omnes curatas in communi dixisset, nunc seorsum Daemonium habens, caecus et mutus offertur. Oportebat enim ut postquam manus aridae homo oblatus est, qui in synagoga curabatur, in unius huiusmodi hominis forma gentium salus fieret; ut qui erat habitatio Daemonii, et caecus et mutus, Deo capax pararetur, et Deum contineret in Christo, et Christi opera Dei confessione laudaret.* Augustinus de quaest. Evang. *Daemonium enim habens, caecus et mutus est qui non credit, et subditus est Diabolo qui non intelligit et non confitetur ipsam fidem, vel non dat laudem Deo.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem non isto ordine, sed post multa alia Lucas commemorat; et mutum dicit tantum et non caecum. Sed non ex eo quod aliquid tacet, de alio dicere putandus est: ea enim sequentia et ipse contexit quae Matthaeus.* Hilarius. *Stupuerunt facti istius omnes turbae; sed Pharisaeorum ingravescit invidia: unde sequitur et stupebant omnes turbae et dicebant: numquid iste est filius David?* Glossa. *Ob misericordiam et beneficia filium David praedicant.* Rabanus. *Turbis autem quae minus eruditae videbantur, domini semper facta mirantibus, illi contra vel negare hoc, vel quae negare nequiverant sinistra interpretatione pervertere laborabant; quasi haec non divinitatis, sed immundi spiritus opera fuissent, idest Beelzebub, qui Deus erat Accaron: unde sequitur Pharisaei autem audientes dixerunt: hic non eicit Daemones nisi in Beelzebub principe Daemoniorum.* Remigius. *Beelzebub autem, ipse est Beel et Baal et Beelphegor. Beel fuit pater Nini regis Assyriorum; Baal dictus est, quia in excelso colebatur; Beelphegor a loco, idest a monte Phega; zebub servus fuit Abimelech filii Gedeonis, qui occisis septuaginta fratribus aedificavit templum Baal, et constituit eum sacerdotem in ipso ad abigendas muscas quae ibi congregabantur propter nimium cruorem victimarum. Zebub namque musca dicitur, Beelzebub ergo vir muscarum interpretatur: unde propter spurcissimum ritum colendi, dicebant eum esse principem Daemoniorum. Nihil ergo sordidius invenientes quod domino obicerent, dicebant eum in Beelzebub eicere Daemonia. Et sciendum quod non est legendum per d vel t in fine, ut quaedam mendosa exemplaria habent, sed per b.*

Lectio 5

[85475] Catena in Mt., cap. 12 l. 5 Hieronymus. *Pharisaei opera Dei principi Daemoniorum deputabant; quibus dominus non ad dicta, sed ad cogitata respondit, ut vel sic compellerentur credere potentiae eius qui cordis videbat occulta: unde dicitur Iesus autem sciens cogitationes eorum, dixit eis.* Chrysostomus in Matth. *Superius quidem et de hoc Christum accusaverant, quia in Beelzebub eiceret Daemonia; sed tunc quidem eos non increpavit, concedens eis et a pluribus signis cognoscere eius virtutem, et a doctrina discere eius magnitudinem. Sed quia permanebant eadem dicentes, iam increpat eos, quamvis eorum accusatio valde irrationabilis esset. Invidia autem non quaerit quid dicat, sed solum ut dicat. Neque tamen Christus eos contempsit, sed respondet cum decenti mansuetudine, docens nos mites esse inimicis, et non turbari, etiam si talia dicant quae nos in nobis non recognoscimus, neque habent aliquam rationem. In quo etiam ostendit mendacia esse*

quae ab ipsis sunt dicta: neque enim est Daemonium habentis, tantam ostendere mansuetudinem, et cogitationes scire. Et quia valde irrationabilis erat eorum suspicio, et multitudinem timebant, non audebant publicare Christi accusationem, sed in mente volvebant: propter quod dicit sciens cogitationes eorum. Ipse autem accusationem quidem in respondendo non ponit, neque divulgat eorum nequitiam; solutionem autem inducit: studium enim eius erat prodesse peccantibus, non publicare. Non autem respondet eis a Scripturis, quia non attenderent aliter exponentes; sed a communibus opinionibus: non enim ita exteriora praelia corrumpunt, sicut ea quae interiora: hoc enim fit in corporibus, et in omnibus rebus; sed interim a magis cognitis exempla ducit, dicens omne regnum contra se divisum desolabitur. Nihil enim est in terra regno potentius; sed tamen per altercationem perit. Quid autem dicendum est de civitate, vel de domo? Sive magnum sive parvum fuerit, contra seipsum pugnans perit. Hilarius in Matth. *Unde domus, et civitatis eadem est hic ratio quae est regni: propter quod sequitur et omnis civitas vel domus divisa contra se, non stabit.* Hieronymus. *Quomodo enim concordia parvae res crescunt, sic discordia maximae dilabuntur.* Hilarius. *Sermo autem Dei dives est; et vel simpliciter intellectus, vel inspectus interius, ad omnem profectum est necessarius. Relictis ergo his quae ad communem intelligentiam patent, causis interioribus immoremur. Responsurus enim dominus ad id quod de Beelzebub dictum erat, in ipsos quibus respondebat, responsionis conditionem retorsit: lex enim a Deo est, et regni Israel pollicitatio ex lege est: si regnum legis contra se dividitur, dissolvatur necesse est; et sic Israel amisit legem, quando impletionem legis in Christo plebs legis impugnat. Sed civitas hic Ierusalem indicatur, quae postquam in dominum suum furore plebis exarsit, et apostolos eius cum credentium turbis fugavit, post divisionem non stabit; atque ita (quod per hanc divisionem mox consecutum est) civitatis illius denuntiatur excidium. Deinde assumit et si Satanas Satanam eicit, adversus se divisus est: quomodo ergo stabit regnum eius?* Hieronymus. *Ac si diceret: si Satanas pugnat contra se, et Daemon inimicus est Daemoni, deberet iam mundi venire consummatio; nec habent in eo locum adversariae potestates, quarum inter se bellum, pax hominum est.* Glossa. *Necessaria ergo complexione eos arguit. Vel enim Christus in virtute Dei Daemones eicit, vel in principe Daemoniorum. Si virtute Dei, frustra calumniantur; si in principe Daemoniorum, regnum eius divisum est nec stabit: et ideo a regno eius recedant; quod innuit sibi eos elegisse, dum in se non credunt.* Chrysostomus in Matth. *Vel sic: si divisus est, imbecillior factus est, et perit; si autem perit, qualiter potest alium proicere?* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Si ad divisionem suam coactus est Daemon, ut Daemones perturbaret, hinc quoque aestimandum est plus in eo qui diviserit, quam in his qui divisi sunt, esse virtutis; ergo regnum Diaboli, divisione facta, a Christo est dissolutum.* Hieronymus. *Si autem putatis, o Scribae et Pharisaei, quod recessio Daemonum obedientia sit in principem suum, ut homines ignorantes fraudulenta simulatione deludantur, quid potestis dicere de corporum sanitatibus quas dominus perpetravit? Aliud est, si membrorum quoque debilitates, et spiritualium virtutum insignia Daemonibus assignetis.*

Lectio 6

[85476] Catena in Mt., cap. 12 l. 6 Chrysostomus in Matth. *Post primam solutionem, venit ad secundam prima manifestiorem, dicens et si ego in Beelzebub eicio Daemones, filii vestri in quo eiciunt? Ideo ipsi iudices vestri erunt.* Hieronymus. *Filios Iudaeorum vel exorcistas gentis illius, ex more signat, vel apostolos ex eorum stirpe generatos. Si exorcistas, qui ad invocationem Dei eiciebant Daemones, coarctat Pharisaeos interrogatione prudenti, ut confiteantur spiritus sancti esse opus eorum. Quod si expulsio, inquit, Daemonum in filiis vestris, Deo, non Daemonibus deputatur, quare in me idem opus non eamdem habeat et causam? Ergo ipsi vestri iudices erunt, non potestate, sed comparatione; dum illi expulsionem Daemonum Deo assignant, vos principi Daemoniorum. Sin autem et de apostolis dictum est (quod et magis intelligere debemus), ipsi erunt iudices eorum: quia sedebunt in duodecim soliis, iudicantes duodecim tribus Israel.* Hilarius in Matth. *Idcirco autem digne iudices sunt in eos constituti, quibus id dedisse Christus adversus Daemones potestatis reperitur quod ipse est negatus habuisse.* Rabanus. *Vel quia apostoli bene sibi conscii erant, nihil malae artis se ab eo didicisse.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dixit: discipuli mei, neque apostoli, sed filii vestri: ut si quidem voluerint reverti ad illorum dignitatem, multam hinc accipiant occasionem; si autem ingrati fuerint, neque inverecundam habeant excusationem. Eiciebant autem apostoli Daemones, quia acceperant potestatem ab ipso, et tamen nihil eos incusabant: non enim rebus, sed personae Christi adversabantur. Volens igitur monstrare quoniam invidiae erant quae dicebantur de ipso, apostolos in medium ducit. Rursus autem ad sui cognitionem inducit eos, demonstrans quoniam propriis adversantur bonis, et contrariantur suae saluti; cum deceret eos laetari, quod magna bona illis advenerat donaturus; unde sequitur si autem ego in spiritu Dei eicio Daemones, igitur pervenit in vos regnum Dei. Per hoc autem demonstrat quod magnae virtutis opus est Daemones eicere, et non cuiuslibet gratia. Et ob hoc quidem syllogizat dicens ergo pervenit in vos regnum Dei; ac si dicat: si hoc est, profecto filius Dei advenit. Hoc autem obumbrate dicit, ut non illis sit grave. Deinde ut illos alliciat, non dixit simpliciter pervenit regnum, sed in vos; quasi dicat: vobis veniunt bona: propter quid vestram impugnatis salutem? Hoc enim est signum a prophetis traditum praesentiae filii Dei, tanta fieri potestate divina.* Hieronymus. *Regnum enim Dei seipsum signat, de quo in alio loco scriptum est: regnum Dei intra vos est; et: medius stat intra vos quem nescitis. Vel certe illud regnum quod et Ioannes et ipse dominus praedicaverant: poenitentiam agite: appropinquabit enim regnum caelorum. Est et tertium regnum Scripturae sanctae, quod auferetur a Iudaeis, et tradetur genti facienti fructus eius.* Hilarius in Matth. *Si ergo discipuli operantur per Christum, et ex spiritu Dei Christus operatur, adest regnum Dei iam in apostolos mediatoris officio transfusum. Diminutio etiam regni Diaboli, est augmentatio regni Dei.* Augustinus de quaest. Evang. *Unde potest etiam hic esse sensus: si ego in Beelzebub eicio Daemones, etiam secundum vestram sententiam pervenit in vos regnum Dei: quia regnum Diaboli stare non potest, quem adversum se divisum fatemini. Regnum enim Dei nunc dixit quo damnantur impii, et a fidelibus de peccatis suis poenitentiam nunc agentibus decernuntur.*

Lectio 7

[85477] Catena in Mt., cap. 12 l. 7 Chrysostomus in Matth. *Posita secunda solutione, inducit et tertiam, dicens aut quomodo potest quisquam intrare in domum fortis? Quod enim non potest Satanas Satanam eicere, manifestum ex dictis est. Sed quoniam neque alius potest eum eicere nisi prius eum superaverit, omnibus est manifestum. Constituitur ergo quod et antea ex manifestiori abundantia: dicit enim: tantum absisto ab hoc quod utar Diabolo coadiutore, quod praelier cum eo et ligem eum: et huiusmodi coniectura est quod vasa eius diripio. Et sic contrarium eius quod illi tentabant dicere, demonstrat. Illi enim volebant ostendere quod non propria virtute eicit Daemones, ipse autem ostendit quod non solum Daemones, sed et eorum principem ligavit: quod manifestum est ab his quae facta sunt. Qualiter enim principe non victo, hi qui subiacent Daemones direpti sunt? Hoc autem mihi prophetia videtur esse, quod dicitur: non enim solum Daemones eicit, sed et errorem universi orbis terrarum abiget et machinationem Diaboli dissolvet. Et non dixit: rapiet, sed diripiet, ostendens quod hoc cum potestate fiat.* Hieronymus. *Domus illius mundus est, in maligno positus, non creatoris dignitate, sed magnitudine delinquentis. Alligatus est fortis, et religatus in Tartarum, et domini pede contritus. Non autem debemus esse securi: adversarius noster fortis victoris quoque vocibus comprobatur.* Chrysostomus in Matth. *Fortem autem eum vocat, antiquam eius ostendens tyrannidem, quae ex nostra desidia orta est.* Augustinus de quaest. Evang. *Quos scilicet ipse tenebat, ne possent viribus suis ab illo se homines eruere, sed per gratiam Dei. Vasa eius dicit omnes infideles. Alligavit autem fortem, quia potestatem illi ademit impediendi voluntatem fidelium a sequendo Christo et obtinendo regno Dei.* Rabanus. *Domum ergo eius diripuit; quia ereptos a Diaboli laqueis eos quos suos esse praevidit, Ecclesiae adunavit; vel quia omnes mundi partes apostolis et eorum successoribus convertendas distribuit. Ostendit igitur per manifestam parabolam, dicens, quia non concordat in fallaci operatione cum Daemonibus ut calumniabantur, sed virtute divinitatis homines a Daemonibus liberavit.*

Lectio 8

[85478] Catena in Mt., cap. 12 l. 8 Chrysostomus in Matth. *Posita tertia solutione, hic ponit quartam, dicens qui non est mecum, contra me est.* Hilarius in Matth. *In quo ostendit longe a se esse ut aliquid a Diabolo mutuatus sit potestatis; et ex hoc ingentis periculi res intelligitur male de eo opinari, cum quo non esse, idipsum est quod contra esse.* Hieronymus. *Non tamen putet hoc quisquam de haereticis dictum et schismaticis; quamquam et ita ex superfluo posset intelligi; sed ex consequentibus textuque sermonis ad Diabolum refertur, eo quod non possint opera salvatoris Beelzebub operibus comparari. Ille cupit animas hominum tenere captivas, dominus liberare; ille praedicat idola, hic unius Dei notitiam; ille trahit ad vitia, hic revocat ad virtutes. Quomodo ergo possunt inter se habere concordiam quorum opera sunt diversa?* Chrysostomus in Matth. *Qui ergo non mecum congregat, neque mecum est, non erit mihi comparandus, ut mecum Daemones eiciat: sed magis desiderat quae mea sunt spargere. Sed dic mihi: si oportuerit cum aliquo praeliari, qui non vult tibi auxiliari, hoc ipso non est adversum te? Ipse etiam dominus alio loco dixit: qui non*

est adversum vos, pro vobis est. Sed non est contrarium hoc quod hic dicitur. Hic enim loquitur de Diabolo adversario existente, ibi autem de homine qui in parte erat cum eis, de quo dictum erat: vidimus quemdam in nomine tuo eicientem Daemonia. Videtur autem Iudaeos hic occulte insinuare, cum Diabolo statuens eos: ipsi enim adversus eum erant, et spargebant quae ipse congregabat. Sed et decens est credere hoc de seipso dixisse: quia adversus Diabolum erat, et quae illius sunt dispergebat.

Lectio 9

[85479] Catena in Mt., cap. 12 l. 9 Chrysostomus in Matth. *Quia dominus Pharisaeis excusando respondebat, iam eos terret. Est enim hoc correctionis non parva pars, non solum excusando respondere, sed et comminari.* Hilarius in Matth. *Pharisaeorum enim sententiam, et eorum qui ita cum his sentiunt, perversitatem severissima definitione condemnat; peccatorum omnium veniam promittens, et blasphemiae spiritus indulgentiam abnegans: ideo dico vobis: omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus.* Remigius. *Sciendum est tamen, quod non passim quibuscumque dimittuntur; sed illis qui pro suis reatibus dignam poenitentiam egerint. Destruitur autem his verbis error Novatiani, qui dicebat, quod fideles post lapsum per poenitentiam non possunt surgere, neque peccatorum suorum veniam promereri; maxime illi qui in persecutione positi negabant. Sequitur spiritus autem blasphemiae non remittetur.* Augustinus de Verb. Dom. *Quid enim interest ad rem utrum dicatur spiritus blasphemiae non remittetur, an dicatur: qui blasphemaverit in spiritum sanctum, non ei remittetur, ut Lucas dicit, nisi forte quod eadem sententia apertius isto modo quam illo dicitur; et alium Evangelistam non destruit alius, sed exponit? Spiritus enim blasphemiae clause dictum est, quia non est expressum cuius spiritus; et ideo ad huiusmodi expositionem subditur et quicumque dixerit verbum contra filium hominis, remittetur ei. Ideo post universalem commemorationem omnis blasphemiae, eminentius voluit exprimere blasphemiam quae dicitur contra filium hominis, quam in Evangelio secundum Ioannem valde gravem ostendit, ubi ait de spiritu sancto: ille arguet mundum de peccato, de iustitia, et de iudicio: de peccato quidem, quia non credunt in me. Sequitur qui autem dixerit contra spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro. Non ergo hoc dicitur propterea quia in Trinitate maior est filio spiritus sanctus: quod nullus unquam vel haereticus dixit.* Hilarius in Matth. *Quid autem tam extra veniam est quam in Christo negare quod Dei est, et consistentem in eo paterni spiritus substantiam adimere, cum in spiritu Dei omne opus consummet, et in eo Deus sit mundum reconcilians sibi?* Hieronymus. *Vel ita locus iste est intelligendus. Qui verbum dixerit contra filium hominis, scandalizatus carne mea, et me hominem tantum arbitrans; talis opinio atque blasphemia, quamquam culpa non careat erroris, tamen habet veniam propter corporis vilitatem. Qui autem manifeste intelligens opera Dei, cum Dei virtutem negare non possit, eadem calumniatur stimulatus invidia, et Christum Dei verbum et opera spiritus sancti dicit esse Beelzebub, isti non remittitur neque in hoc saeculo, neque in futuro.* Augustinus de Verb. Dom. *Sed si hoc propterea dictum esset, profecto de omni blasphemia taceretur, et haec sola remissibilis videretur quae contra filium hominis dicitur,*

quasi cum homo solum putatur. Cum vero praemissum sit omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus, proculdubio et illa blasphemia quae contra patrem dicitur, ista generalitate concluditur; et tamen haec sola irremissibilis definitur quae dicitur contra spiritum sanctum. Numquidnam et pater formam servi accepit, quasi sit maior spiritus sanctus? Quis etiam non convincitur dixisse verbum contra spiritum sanctum antequam Christianus vel Catholicus fieret? Primo ipsi Pagani, cum dicunt Christum magicis artibus fecisse miracula, nonne similes sunt his qui dixerunt eum in principe Daemoniorum eiecisse Daemonia? Iudaei etiam, et quicumque haeretici qui spiritum sanctum confitentur, sed negant eum esse in corpore Christi, quod est Ecclesia Catholica, similes sunt Pharisaeis, qui negabant spiritum sanctum esse in Christo. Quidam etiam haeretici ipsum spiritum sanctum vel creaturam esse contendunt, sicut Ariani, Eunomiani et Macedoniani; vel eum prorsus ita negant ut Deum negent esse Trinitatem; sed solum patrem esse Deum asseverant; et ipsum aliquando vocari filium, aliquando spiritum sanctum, sicut Sabelliani. Photiniani quoque patrem solum esse dicentes Deum, filium vero non nisi hominem, negant omnino tertiam esse personam spiritum sanctum. Manifestum est igitur, a Paganis, Iudaeis et haereticis blasphemari spiritum sanctum. Numquid ergo deserendi sunt, et sine ulla spe deputandi? Quibus si non est dimissum verbum quod dixerunt contra spiritum sanctum, inaniter eis promittitur quod in Baptismo sive in Ecclesia remissionem accipiant peccatorum. Non enim dictum est: non remittetur ei in Baptismo; sed neque in hoc saeculo neque in futuro: et sic illi soli aestimandi sunt ab huiusmodi gravissimi peccati reatu liberi qui ab infantia sunt Catholici. Nonnullis autem videtur eos tantummodo peccare in spiritum sanctum qui lavacro regenerationis abluti in Ecclesia, et accepto spiritu sancto, velut tanto postea dono salvatoris ingrati, mortifero aliquo peccato se immerserunt; qualia sunt vel adulteria, vel homicidia, vel ipsa discessio a nomine Christiano, sive Catholica Ecclesia. Sed iste sensus unde probari possit ignoro; cum et poenitentiae quorumcumque criminum locus in Ecclesia non negetur, et ipsos haereticos ad hoc utique corripiendos dicat apostolus: ne forte det illis Deus poenitentiam ad cognoscendam veritatem. Postremo non ait dominus: qui fidelis Catholicus dixerit verbum contra spiritum sanctum; sed qui dixerit, hoc est quicumque dixerit, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro. Augustinus de Serm. Dom. *Vel aliter. Dicit Ioannes apostolus: est peccatum ad mortem, non pro eo dico, ut roget quis. Peccatum autem fratris ad mortem dico esse, cum post Dei agnitionem per gratiam domini nostri Iesu Christi quisquam oppugnat fraternitatem, aut adversus ipsam gratiam qua reconciliatus est Deo, invidentiae facibus agitatur. Huius peccati tanta labes est ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia et agnoscere et annuntiare cogatur. Quam mentis affectionem propter peccati magnitudinem iam de damnatione aliquos habere credendum est: et hoc fortasse est peccare in spiritum sanctum; idest, per malitiam et invidiam, fraternam impugnare caritatem, post acceptam gratiam spiritus sancti; quod peccatum dominus neque hic, neque in futuro saeculo dimitti dicit. Unde quaeri potest utrum in spiritum sanctum Iudaei peccaverint, quando dixerunt, quod in Beelzebub principe Daemoniorum dominus Daemonia expellebat. Utrum enim hoc in ipsum dominum dictum accipiamus, quia de se dicit alio loco: si patremfamilias Beelzebub vocaverunt, quanto magis domesticos eius? An quoniam de magna invidentia dixerant, ingrati tam praesentibus beneficiis, quamvis nondum Christiani fuerint, tamen propter ipsam invidentiae magnitudinem in spiritum sanctum peccasse* *credendi sunt? Non enim hoc colligitur de verbis domini. Videri tamen potest adhuc eos monuisse, ut accedant ad gratiam, et post acceptam gratiam non ita peccent ut nunc peccaverunt. Neque enim in filium hominis dixerunt verbum nequam; et potest eis dimitti, si conversi fuerint et ei crediderint. Si autem postquam spiritum sanctum acceperint, fraternitati invidere, et gratiam quam acceperunt, oppugnare voluerint, non eis dimittitur neque in hoc saeculo, neque in futuro. Nam si eos sic haberet condemnatos ut nulla spes reliqua illis esset, non adhuc monendo indicaret, cum addidit dicens aut facite arborem bonam*, et cetera. Augustinus in Lib. Retract. *Hoc autem non confirmavi, quia hoc putare me dixi; sed tamen addendum fuit: si in hac tamen scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam: quoniam de quocumque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum; nec pro illo imprudenter oratur de quo non desperatur.* Augustinus de Verb. Dom. *Est autem magnum secretum huius quaestionis. Lumen ergo expositionis a domino quaeratur. Dico autem caritati vestrae, forte in omnibus Scripturis sanctis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur. Prius ergo ut advertatis admoneo, non dixisse dominum: omnis blasphemia spiritus non remittetur; neque dixisse: qui dixerit quodcumque verbum contra spiritum sanctum; sed qui dixerit verbum. Quapropter non est necesse ut omnem blasphemiam et omne verbum quod dicitur contra spiritum sanctum, remissionem quisquam existimet non habere; sed necesse est plane ut sit aliquod verbum quod si dicatur contra spiritum sanctum, nullam remissionem mereatur. Solent enim Scripturae ita loqui, ut quando aliquid sic dicitur ut neque ex toto, neque ex parte dictum sit, non sit necesse ut ex toto fieri possit, ut ex parte non intelligatur: sicut cum dominus dixit Iudaeis: si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent. Non enim ita dictum est ut sine ullo omnino peccato vellet intelligi futuros fuisse Iudaeos; sed esse aliquod peccatum quod non haberent nisi Christus venisset. Quis autem sit iste modus contra spiritum sanctum, ordo postulat ut dicamus. Insinuatur siquidem nobis in patre auctoritas, in filio nativitas, in spiritu sancto patris filiique communitas. Quod ergo commune est patri et filio et per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum. Caritas enim Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis, et quia peccatis alienabamur a possessione bonorum verorum, caritas operit multitudinem peccatorum. Quod enim Christus in spiritu sancto peccata dimittat, hinc intelligi potest quod cum dixisset discipulis: accipite spiritum sanctum, continuo subiecit: si cui dimiseritis peccata, dimittentur illis. Primum itaque credentium beneficium est in spiritu sancto remissio peccatorum. Contra hoc donum gratuitum loquitur cor impoenitens: ipsa ergo impoenitentia est spiritus blasphemiae; quae non remittetur neque in hoc saeculo, neque in futuro. Contra enim spiritum sanctum, quo peccata dimittuntur, verbum valde malum, sive cogitatione sive lingua sua dicit qui secundum duritiam cordis sui et cor impoenitens thesaurizat sibi iram in die irae. Haec omnino impoenitentia non habet remissionem neque in hoc saeculo, neque in futuro: quia poenitentia impetrat remissionem in hoc saeculo, quae valeat in futuro. Sed ista impoenitentia, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest iudicari: de nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad poenitentiam adducit. Quid enim, si isti quos in quocumque genere erroris notas et tamquam desperatissimos damnas, antequam istam vitam finiant, agant poenitentiam et inveniant veram vitam in futuro? Haec autem blasphemia, quamvis prolixa, et pluribus verbis contexta sit, solet tamen Scriptura etiam multa verba verbum appellare: neque enim unum verbum locutus est dominus cum propheta; et tamen* *legitur: verbum quod factum est ad illum, vel ad illum prophetam. Hic autem fortassis aliquis quaerat utrum tantummodo spiritus sanctus peccata dimittat, an et pater et filius. Respondemus, quia et pater et filius: ipse enim filius de patre dicit: dimittet vobis pater vester peccata vestra; et de se ait: filius hominis potestatem habet in terra dimittendi peccata. Cur ergo illa impoenitentia quae numquam dimittitur, solum ad spiritus sancti blasphemiam dicitur pertinere? Tamquam ille qui in hoc impoenitentiae peccato fuerit obligatus, dono spiritus sancti resistere videatur, quod eo dono fiat remissio peccatorum. Sed peccata, quia praeter Ecclesiam non dimittuntur, in eo spiritu dimitti oportebat quo in unum Ecclesia congregatur. Remissio ergo peccatorum, quam tota Trinitas facit, proprie ad spiritum sanctum dicitur pertinere: ipse enim est spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus: abba pater, ut ei possimus dicere: dimitte nobis debita nostra. Et hinc cognoscimus, sicut dicit Ioannes, quoniam Christus manet in nobis, de spiritu sancto quem dedit nobis. Ad ipsum etiam pertinet societas qua efficimur unum corpus unici filii Dei: quia quodammodo societas patris et filii est ipse spiritus sanctus. Quisquis ergo reus fuerit impoenitentiae contra spiritum sanctum in quo unitas et societas communionis congregatur Ecclesiae, numquam illi remittitur.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter secundum primam expositionem: Iudaei quidem ignorabant Christum quis esset; spiritus autem sancti sufficiens acceperunt experimentum; etenim prophetae per eum locuti sunt. Quod ergo dicit hoc est: esto quia me offendistis propter carnem circumpositam; numquid et de spiritu sancto habetis dicere: quoniam ignoramus eum? Propter hoc non ignoscibilis est vobis haec blasphemia, et hic et illic dabitis vindictam; quia enim Daemones eicere et sanitates perficere spiritus sancti est: non ergo mihi contumelias infertis solum, sed spiritui sancto; ideoque vobis inevitabilis erit condemnatio et hic et illic. Etenim hominum hi quidem hic solum puniuntur, sicut qui indigni participaverunt mysteriis apud Corinthios; hi autem illic solum, sicut dives in Inferno; hi autem hic et illic, sicut et ipsi Iudaei, qui et hic intolerabilia passi sunt, Ierusalem capta, et ibi difficillimam sustinent poenam.* Rabanus. *In hac autem auctoritate extinguitur haeresis Origenis, qui asserit, post multa saecula omnes peccatores veniam consecuturos; quae refellitur per hoc quod dicitur, quod non remittetur neque in hoc saeculo, neque in futuro.* Gregorius in dialogo. *Datur enim intelligi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro relaxari: quod enim de uno negatur, de quibusdam conceditur. Sed tamen hoc de parvis minimisque peccatis fieri posse credendum est; sicut est assiduus otiosus sermo, immoderatus risus, vel peccatum curae rei familiaris, quae vix sine culpa vel ab ipsis agitur qui culpam qualiter debeant declinare sciunt; aut in non gravibus culpis error ignorantiae, quae etiam post mortem gravant, si nobis in hac vita adhuc positis minime fuerint relaxata. Hoc tamen sciendum est, quia illic saltem de minimis nil quisque purgationis obtinebit nisi qui hoc bonis actibus in hac vita positus ut obtineat, promeretur.*

Lectio 10

[85480] Catena in Mt., cap. 12 l. 10 Chrysostomus in Matth. *Post priores redargutiones rursus eos aliter confundit. Hoc autem facit non ut seipsum accusatione liberet (ad hoc enim sufficiebant*

priora), sed eos corrigere volens: unde dicit aut facite arborem bonam et fructum eius bonum; aut facite arborem malam et fructum eius malum; ac si dicat: nullus vestrum dixit quod malum est aliquos a Daemone liberare. Sed quia operibus non maledicebant, sed Diabolum dicebant hoc operantem, demonstrat quod haec accusatio est praeter consequentiam rerum, et praeter communes conceptiones. Talia autem confingere est immensae verecundiae. Hieronymus. *Constringit ergo eos syllogismo quem Graeci vocant aphycton, nos inevitabilem possumus appellare: quia interrogatos hinc inde concludit et utroque cornu premit. Si, inquit, Diabolus malus est, bona opera facere non potest; si autem bona sunt quae facta cernitis, sequitur ut non sit Diabolus qui illa fecit; neque enim fieri potest ut ex malo bonum, aut ex bono oriatur malum.* Chrysostomus in Matth. *Etenim arboris diiudicatio a fructu apparet, non fructus ab arbore: unde sequitur siquidem ex fructu arbor cognoscitur. Etsi enim arbor fructus est causa, sed tamen fructus arboris est demonstrativus. Vos autem contrarium facitis: in operibus enim nihil accusare habentes, contrariam de arbore fertis sententiam, me daemoniacum appellantes.* Hilarius in Matth. *Sic ergo in praesens Iudaeos refellit: quia cum intelligerent Christi opera ultra humanam esse virtutem, noluerunt tamen ea quae Dei sunt confiteri. Futuram vero omnem fidei perversitatem coarguit, eorum scilicet qui divinitatem et communionem paternae substantiae domino detrahentes, in diversa haeresum studia ceciderunt, neutrum facientes: nec inter gentes sub venia ignorationis habitantes, nec in veritatis cognitione versantes. Arborem se in corpore positum signat; quia per interiorem virtutis suae fecunditatem exeat ubertas omnis in fructus. Igitur arbor bona facienda cum fructibus bonis est, aut mala constituenda cum malis fructibus: non quia arbor mala possit constitui quae bona est, nec e converso; sed ut per hanc significantiam intelligeremus Christum tamquam inutilem relinquendum, aut tamquam bonorum fructuum utilitate retinendum. Ceterum medium se agere, et in Christum aliqua deferre, negare quae maxima sunt, venerari tamquam Deum, Dei communione spoliare, blasphemia spiritus est: ut cum per admirationem tantorum operum Dei nomen detrahere non audeas, per malevolentiam mentis generositatem eius, abnegata paternae substantiae communione, deturpes.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel in hoc admonuit nos dominus ut bonae arbores simus, ut bonos fructus producere possimus: ubi enim ait facite enim arborem bonam, et fructum eius bonum, est praeceptum salubre, cui obedientia est necessaria. Quod autem dicit facite arborem malam, et fructum eius malum, non praeceptum est ut faciatis, sed monitio ut caveatis: contra hos enim dixit qui putabant se cum mali essent, bona loqui posse, vel bona opera habere: hoc dominus dicit esse non posse. Prius enim est mutandus homo, ut opera mutentur: si enim manet homo in eo quod malus est, bona opera habere non potest; si manet in eo quod bonus est, mala opera habere non potest. Omnes ergo malas arbores Christus invenit; sed dedit potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero non pro seipso, sed pro spiritu sancto fecit sermonem, eos convenienter increpat dicens progenies viperarum, quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali? Hoc autem dixit et eos incusans, et eorum quae dicta sunt, demonstrationem ex ipsis praebens, quasi dicat: ecce vos cum sitis arbores malae, non potestis portare fructum bonum. Non ergo miror quod haec loquimini: etenim male nutriti estis a malis progenitoribus, et mentem malam habetis. Et vide, quod non dixit: qualiter potestis bona loqui, cum sitis progenies viperarum? Nihil enim hoc ad illud pertinet; sed qualiter potestis bona loqui, cum sitis mali? Progenies autem viperarum eos dici,* *quia in progenitoribus gloriabantur; ut ergo excluderet eorum superbiam, separavit eos a cognatione Abraham, attribuens eis progenitores similium morum.* Rabanus. *Vel progenies viperarum, idest filios et imitatores Diaboli, eos appellat: quia scienter bonis operibus detrahunt, quod diabolicum est; unde sequitur ex abundantia enim cordis os loquitur. Ille homo ex abundantia cordis loquitur qui non ignorat ex qua intentione verba promantur; quod apertius ostendere volens, subiungit bonus homo de bono thesauro profert bona, et malus homo de malo thesauro profert mala. Thesaurus cordis intentio est cogitationis, ex qua interius arbiter iudicat proventum operis, ut aliquando maiora minorem habeant mercedem, aliquando ob incuriam cordis tepidi, maiorum virtutum opera ostentantes, minora a domino praemia sortiantur.* Chrysostomus in Matth. *Ex his etiam demonstrat suam deitatem scientem cordis occulta: quoniam non verborum solum, sed etiam malarum cogitationum exsolvent vindictam. Est autem naturae continentia supereminentis, inter nequitiae verba per os extra effundi. Quare cum audieris hominem male loquentem, multo ampliorem aestimes nequitiam quam verba demonstrant. Quod enim exterius dicitur, est supereffluentia eius quod intus est; in quo eos vehementer tetigit. Si enim quod dictum est ab eis, ita est malum, excogita radix verborum quam maligna est. Contingit autem hoc decenter; lingua enim confusa multoties non repente effundit nequitiam: cor autem nullum hominum habens testem, sine timore quaecumque vult parturit mala: Dei enim non multa cura est ei. Sed cum augetur multitudo malorum quae intus sunt, quae interim occultabantur, extra per verba proveniunt: et ideo dicit ex abundantia cordis os loquitur; eo quod homo de thesauris cordis loquitur.* Hieronymus. *In hoc autem quod dicit bonus homo de bono thesauro profert bona, etc., vel ipsos Iudaeos Deum blasphemantes ostendit, de quali thesauro blasphemiam proferant. Vel cum superiori quaestione haeret sententia, quod quomodo non possit bonus homo proferre mala, nec malus bona, sic non possit Christus mala, nec Diabolus bona opera facere.*

Lectio 11

[85481] Catena in Mt., cap. 12 l. 11 Chrysostomus in Matth. *Post praemissa, eis dominus multum timorem incutit, ostendens quod ultimam dabunt vindictam qui talia deliquerunt: unde dicit dico enim vobis, quod omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii.* Hieronymus. *Et est sensus: si otiosum verbum, quod nequaquam aedificat audientes, non est absque periculo eius qui loquitur, et in die iudicii reddet unusquisque rationem sermonum suorum, quanto magis vos, qui opera sancti spiritus calumniamini, et dicitis me in Beelzebub eicere Daemonia, reddituri estis rationem calumniae vestrae?* Chrysostomus in Matth. *Non autem dixit: quod locuti estis vos, simul quidem omne hominum erudiens genus; simul autem minus onerosum faciens suum sermonem. Otiosum autem verbum est quod mendax est, quod calumniam habet. Quidam autem dicunt quoniam et vanum quale est quod risum movet inordinatum, vel turpe, vel inverecundum.* Gregorius in Evang. *Vel otiosum verbum est quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione iustae necessitatis caret: quod scilicet sine utilitate et loquentis dicitur et audientis: si*

omissis seriis, de rebus frivolis loquamur, et fabulas narremus antiquas. Ceterum qui scurrilia replicat, et cachinnis ora dissolvit, et aliquid profert turpitudinis, hic non otiosi verbi, sed criminosi tenebitur reus. Remigius. *Ex superioribus autem verbis adhuc sequens dependet sententia, cum dicitur ex verbis enim tuis iustificaberis, et ex verbis tuis condemnaberis. Non est autem dubium quia unusquisque de verbis suis malis quae loquitur condemnabitur; verumtamen ex bonis verbis non iustificatur quis, nisi ex intimo corde et devota intentione ea proferat.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem quia non est onerosum hoc iudicium. Non ex quibus alius dixit de te, sed ex quibus ipse locutus es, sententiam iudex feret. Non igitur accusatos timere oportet, sed accusantes: non enim illi coguntur accusare se pro his malis quae audierunt, sed hi pro his quae male dixerunt.*

Lectio 12

[85482] Catena in Mt., cap. 12 l. 12 Chrysostomus in Matth. *Quia dominus superius multoties verbis inverecundam Pharisaeorum obstruxerat linguam, rursus ad opera veniunt: quod admirans Evangelista dicit tunc responderunt ei quidam de Scribis et Pharisaeis, dicentes: magister, volumus a te signum videre; tunc scilicet cum flecti oportebat, cum admirari, cum obstupescere; sed tunc a malitia non desistunt. Dicunt enim volumus a te signum videre, ut eum capiant.* Hieronymus. *Sic signa postulant, quasi quae viderant signa non fuerint; sed in alio Evangelista quid petant plenius explicatur: volumus a te signum videre de caelo; vel in morem Eliae ignem de sublimi venire cupiebant; vel in similitudinem Samuelis tempore aestivo contra naturam loci mugire tonitrua, coruscare fulgura, imbres ruere; quasi non possint et illa calumniari, et dicere ex occultis et variis aeris passionibus accidisse: nam qui calumniaris ea quae oculis vides, manu tenes, utilitate sentis; quid facturus esses in his quae de caelo veniunt? Utique respondebis et magos in Aegypto multa signa fecisse de caelo.* Chrysostomus in Matth. *Verba autem eorum adulatione et ironia sunt plena. Et prius quidem conviciabantur, daemoniacum eum dicentes; nunc autem adulantur, vocantes eum magistrum. Propter hoc et dominus eos vehementer arguit: unde sequitur qui respondens ait illis: generatio mala et adultera signum quaerit. Et quidem cum ei conviciabantur, mansuete eis respondebat; cum autem adulabantur, conviciose, demonstrans quod utraque passione erat superior: et neque conviciis in iram deducitur, neque ab adulatione mollitur. Quod autem dicit, tale est. Quid mirum, si hoc in me facitis, qui ignotus sum vobis; cum in patrem, cuius tantam accepistis experientiam, hoc idem fecistis, derelicto eo, ad Daemones currentes? Propter hoc autem eos dicit generationem malam, quia ingrati semper facti sunt circa benefactores, et bene patientes deteriores fiunt; quod est ultimae malitiae.* Hieronymus. *Egregie autem dixit et adultera, quia dimiserat virum, et iuxta Ezechielem, multis se amatoribus copulavit.* Chrysostomus in Matth. *Unde et monstrat se patri aequalem, si ei non credere generationem adulteram facit.* Rabanus. *Deinde respondere incipit, non eis signum de caelo, quod indigni erant videre, sed de profundo Inferni tribuens. Discipulis autem suis signum de caelo dedit, quibus aeternam beatitudinis gloriam et prius in monte figuraliter et post veraciter in caelum superelevatus ostendit; unde sequitur et signum non dabitur ei, nisi*

signum Ionae prophetae. Chrysostomus in Matth. *Quia non ut eos induceret signa faciebat (sciebat enim eos lapideos esse), sed ut alios emendaret; aut quoniam non acciperent signum, quale est illud quod petebant: signum enim eis factum est quando per propriam poenam cognoverunt eius virtutem. Hoc igitur occulte insinuans dicit signum non dabitur ei; ac si diceret: multa beneficia demonstravi; nihil horum vos allexit ad venerandum meam virtutem, quam cognoscetis per poenam quando civitatem vestram in terram proiectam videbitis. Interim autem sermonem de resurrectione interponit, quem cognituri erant per ea quae postea erant passuri, dicens nisi signum Ionae prophetae. Crux enim profecto credita non esset, nisi signa testantia habuisset. Haec autem non credita, et resurrectio utique credita non esset. Propter hoc et signum hoc vocat, et figuram in medium fert, ut veritas credatur: unde sequitur sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus.* Rabanus. *Ostendit Iudaeos ad instar Ninivitarum criminosos, et nisi poeniterent, subversioni proximos. Sed sicut illis denuntiatur supplicium et demonstratur remedium, ita Iudaei non debent desperare veniam, si saltem post Christi resurrectionem egerint poenitentiam. Ionas enim, idest columba, vel dolens, signum est eius super quem descendit spiritus sanctus in specie columbae, et qui dolores nostros portavit. Piscis qui Ionam devoravit in pelago, significat mortem quam Christus passus est in mundo. Tribus diebus et noctibus fuit ille in ventre ceti, et iste in sepulchro; ille eiectus est in aridam, iste resurrexit in gloriam.* Augustinus de Cons. Evang. *Quidam autem modum locutionis Scripturae nescientes, noctem voluerunt advertere tres illas horas a sexta usque ad nonam, quibus sol obscuratus est; et diem tres horas alias, quibus iterum terris est redditus, idest a nona usque ad eius occasum. Sequitur enim nox futura sabbati, qua cum suo die computata, erunt iam duae noctes et duo dies. Porro autem post sabbatum sequitur nox primae sabbati, idest illucescentis diei dominici, in qua tunc dominus resurrexit. Erunt ergo duae noctes et duo dies et una nox, etiam si tota posset intelligi; nec ostenderemus quod illud diluculum pars eius extrema sit; quapropter nec annumeratis illis sex horis quarum tribus tenebratus est et tribus illuxit, constabit ratio trium dierum et trium noctium. Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scripturarum usitato loquendi modo, quo a parte totum intelligitur.* Hieronymus. *Non quod omnes tres dies et tres noctes in Inferno fuerit, sed quod in parte parasceves, et dominicae, et tota die sabbati, tres dies et tres noctes intelligantur.* Augustinus de Trin. *Ipsum enim triduum non plenum et totum fuisse Scriptura testis est, sed primus dies a parte extrema totus annumeratus est; dies vero tertius a parte prima et ipse totus; medius autem inter eos, idest secundus dies, absolute totus vigintiquatuor horis suis, duodecim nocturnis et duodecim diurnis: nox enim usque ad diluculum, quo domini resurrectio declarata est, ad tertium pertinet diem. Sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem a tenebris in lucem computantur.* Chrysostomus in Matth. *Non autem manifeste dixit quod resurgeret, quia eum derisissent; sed occulte insinuat, ut et illi crederent quod praescivit. Non autem dixit: in terra, sed in corde terrae, ut et sepulchrum ostenderet, et quod nullus solam mortis apparentiam suspicetur. Et tres dies propter hoc posuit, ut credatur quod mortuus est. Sed ipsa figura veritatem demonstrat: non enim fuit Ionas in ventre ceti in phantasia, sed in veritate; neque figura fuit in veritate, et veritas in imaginatione. Propter quod manifestum est quod filii sunt Diaboli Marcionem sequentes, qui Christi passionem phantasticam esse asseruit; et quod pro eis esset passurus, licet eis non proficeret, ostendit per hoc quod innuit* *quod illi generationi signum daretur Ionae prophetae.*

Lectio 13

[85483] Catena in Mt., cap. 12 l. 13 Chrysostomus in Matth. *Ne aliquis aestimaret quod talia deinceps futura essent in Iudaeis qualia Ninivitis contigerant, ut sicut Ionas illos convertit, et civitas fuit a periculo liberata, ita isti post resurrectionem converterentur; dominus nunc totum contrarium ostendit, quoniam scilicet ex beneficio passionis nullum fructum perceperunt; sed et gravia patientur, ut infra ostendit per exemplum Daemonis. Interim autem ostendit quod iuste patientur, dicens viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista.* Remigius. *Ostendit autem dominus his verbis unam esse malorum et bonorum resurrectionem futuram, contra quosdam haereticos, qui dixerunt unam esse resurrectionem bonorum, et alteram malorum. Destruitur etiam his verbis fabula Iudaeorum, qui solent dicere, quod ante iudicium mille annis celebretur resurrectio; aperte his verbis ostendens quia mox ut celebrabitur resurrectio, celebrabitur et iudicium. Et condemnabunt eam.* Hieronymus. *Non sententiae potestate, sed comparationis exemplo: unde subditur quia poenitentiam egerunt in praedicatione Ionae; et ecce plusquam Ionas hic. Hic adverbium loci, non pronomen intelligas. Ionas, secundum Septuaginta interpretes, triduum praedicavit: ego tanto tempore; ille Assyriis genti incredulae, ego Iudaeis populo Dei. Ille voce locutus est simplici, nihil signorum faciens, ego tanta faciens, Beelzebub calumniam sustineo.* Chrysostomus in Matth. *Non autem hic stat dominus, sed et aliam Annuntiationem adiungit dicens regina Austri surget in iudicio cum generatione ista, et condemnabit eam: quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis. Istud plus fuit quam prius. Ionas enim ad illos abiit; regina autem Austri non expectavit Salomonem ad ipsam ire, sed ipsa ad eum accessit: et mulier, et barbara, et tantum remota, non mortem formidans, sola cupidine verborum sapientium. Ibi ergo mulier advenit, hic ego veni; et ipsa quidem a finibus terrae surrexit, ego autem civitates et castra circumeo; et ille quidem de arboribus et lignis disputavit, ego autem de ineffabilibus mysteriis.* Hieronymus. *Eodem ergo modo condemnabit regina Austri populum Iudaeorum, quo condemnabunt viri Ninivitae Israelem incredulum. Ista est regina Saba, de qua in regum volumine et in Paralipomenon legimus, quae per tantas difficultates, gente sua et imperio derelictis, venit in Iudaeam sapientiam audire Salomonis, et ei multa munera obtulit. In Ninive autem et in regina Saba occulte fides nationum praefertur Israeli.* Rabanus. *Ninivitae significant eos qui peccare desistunt, regina vero eos qui peccare nesciunt: poenitentiam enim peccatum abolet, sapientia cavet.* Remigius. *Pulchre autem Ecclesia de gentibus congregata regina dicitur, quia mores suos regere novit: de qua Psalmista: astitit regina a dextris tuis. Austri autem regina est, quia ardore spiritus sancti superabundat: Auster enim ventus calidus significat spiritum sanctum. Salomon autem, qui interpretatur pacificus, significat ipsum de quo dictum est: ipse est pax nostra.*

Lectio 14

[85484] Catena in Mt., cap. 12 l. 14 Chrysostomus in Matth. *Quia dominus dixerat Iudaeis: viri Ninivitae surgent in iudicio, et condemnabunt generationem istam, ne propter temporis tardationem contemnerent et fierent pigriores, ostendit quod non solum in futuro saeculo, sed et hic gravissima patientur, futuram in eis poenam sub quodam aenigmate subdens; unde dicit cum autem immundus spiritus exierit ab homine.* Hieronymus. *Quidam istum locum de haereticis dictum putant: quod immundus spiritus, qui in eis ante habitaverat, quando gentiles erant, ad confessionem verae fidei eiciatur; postea vero cum se ad haeresim transtulerint, et simulatis virtutibus ornaverint domum suam, tunc aliis septem nequam spiritibus adiunctis, revertatur ad eos Diabolus, et habitet in illis; fiantque novissima eorum peiora prioribus. Multo quidem peiori conditione sunt haeretici quam gentiles: quia in illis spes fidei, in istis est pugna discordiae; cum haec intelligentia plausum quemdam et colorem doctrinae praeferat, nescio an habeat veritatem; ex eo enim quod, finita vel parabola vel exemplo, sequitur, sic erit generationi huic pessimae, compellimur non ad haereticos et quosque homines, sed ad Iudaeorum populum referre parabolam, ut contextus loci non passim et vagus in diversum fluctuet atque insipientium more turbetur, sed haerens sibi vel ad priora vel ad posteriora respondeat. Unde immundus spiritus exiit a Iudaeis quando acceperunt legem; expulsus autem a Iudaeis, ambulavit per gentium solitudines: unde sequitur ambulat per loca arida, quaerens sibi requiem.* Remigius. *Loca arida appellat corda gentium ab omni humore salutarium aquarum, hoc est sanctarum Scripturarum et spiritualium donorum, et ab infusione sancti spiritus aliena.* Rabanus. *Vel loca arida sunt corda fidelium, quae a mollitie fluxae cogitationis expurgata, callidus insidiator explorat, si quos gressus ibi figere possit; sed castas mentes effugiens Diabolus in solo corde pravorum gratam sibi potest invenire quietem; unde sequitur et non invenit.* Remigius. *Putabat autem Diabolus se perpetuam quietem posse habere in gentili populo: sed subditur et non invenit, quia apparente Dei filio per mysterium incarnationis suae, gentilitas credidit.* Hieronymus. *Quae cum domino credidisset, ille non invento loco in nationibus, dixit revertar in domum meam unde exivi. Habeo Iudaeos quos ante dimiseram. Et veniens invenit eam vacantem, scopis mundatam et ornatam. Vacabat enim templum Iudaeorum et Christum hospitem non habebant dicentem: surgite et abeamus hinc. Quia igitur et Dei et Angelorum praesidia non habebant, et ornati erant superfluis observationibus legis, et traditionibus Pharisaeorum, revertitur Diabolus ad sedem suam pristinam, et septenario numero sibi addito Daemonum, habitat pristinam domum: et fiunt novissima illius populi peiora prioribus; multo enim nunc maiore Daemonum numero possidentur, blasphemantes in synagogis suis Christum Iesum, quam in Aegypto possessi fuerant ante legis notitiam: quia aliud est venturum non credere, aliud non suscepisse qui venerit. Septenarium autem numerum adiunctum Diabolo, vel propter sabbatum intellige, vel propter numerum spiritus sancti: ut quomodo in Isaia super florem qui de radice Iesse descendit, septem spiritus virtutum descendisse narrantur, ita e contrario vitiorum numerus in Diabolo consecratus sit. Pulchre ergo septem spiritus assumi dicuntur, vel propter violationem sabbati, vel propter criminalia peccata quae contraria sunt septem donis spiritus sancti.* Chrysostomus in Matth. *Vel hic poenam eorum demonstrat: dicit enim quod sicut cum daemoniaci liberati fuerint ab infirmitate, si desidiores efficiantur, graviorem attrahunt adversus*

se phantasiam, ita et in vobis fiet: etenim ante detinebamini a Daemone, quando idola adorabatis, et filios vestros Daemonibus occidebatis; sed tamen non dereliqui vos; sed expuli Daemonem illum per prophetas, et per memetipsum rursus veni, amplius expurgare vos volens. Quia igitur non vultis attendere, sed in maiorem excidistis nequitiam (gravius enim est occidere Christum quam prophetas), propter hoc difficiliora patiemini. Quae enim sub Vespasiano et Tito contigerunt eis, multo graviora fuerunt his quae passi sunt in Aegypto et in Babylone et sub Antiocho. Nec hoc solum ostendit, sed quoniam ab omni virtute erunt desolati, et Daemonum actibus occupabiles magis quam ante. Haec autem non solum ad illos, sed ad nos etiam dicta esse, rationem habet; si illuminati et a prioribus eruti malis, rursus ab eadem possideamur nequitia: etenim difficilior iam erit poena posteriorum peccatorum: propter quod paralytico Christus dicit: ecce sanus factus es: noli peccare, ne deterius tibi aliquid contingat. Rabanus. *Homo enim quilibet ad fidem conversus est, a quo Diabolus per Baptismum eicitur, qui eiectus inde loca arida peragrat, idest corda fidelium.* Gregorius Moralium. *Loca enim arentia atque inaquosa sunt corda iustorum, quae per disciplinae fortitudinem ab omni carnalis concupiscentiae humore siccantur. Loca vero humentia sunt terrenorum hominum mentes, quas humor carnalis concupiscentiae, quia replet, fluidas facit: in quibus Diabolus iniquitatis suae vestigia tanto altius imprimit quanto in eisdem mentibus per transitus illius, quasi in fluxa terra, descendit.* Rabanus. *Rediens autem ad domum suam unde exierat, invenit eam vacantem a bonis actibus per negligentiam; scopis mundatam, scilicet a vitiis pristinis per Baptismum; ornatam simulatis virtutibus per hypocrisim.* Augustinus de quaest. Evang. *Unde per haec verba signat dominus quosdam ita credituros, ut non possint ferre laborem continentiae, et ad saeculum redituri sint. Quod dicit assumit secum alios septem, intelligitur, quia cum quis ceciderit de iustitia, etiam simulationem habebit. Cupiditas enim carnis expulsa per poenitentiam consuetis operibus, cum non invenerit in quibus delectationibus conquiescat, avidius redit, et rursus occupat mentem hominis, si negligentia subsecuta est, ut non introduceretur tamquam habitator mundatae domus sermo Dei per sanam doctrinam; et quoniam non solum habebit illa septem vitia quae septem virtutibus sunt contraria spiritualibus, sed etiam per hypocrisim se ipsas habere virtutes simulabit, propterea assumptis secum septem aliis nequioribus, hoc est ipsa septenaria simulatione, redit ipsa concupiscentia, ut sint novissima hominis illius peiora prioribus.* Gregorius Moralium. *Plerumque etiam fit ut cum mens ex ipso exordio sui profectus extollitur, cumque se iam quasi de virtutibus erigit, saevienti contra se adversario aditum pandat: tantoque se vehementius in eius confractione exhibet, quanto et gravius, quia vel ad modicum fuerat proiectus, dolet.*

Lectio 15

[85485] Catena in Mt., cap. 12 l. 15 Hilarius in Matth. *Quia praedicta omnia in paternae maiestatis virtute loquebatur, nuntianti sibi, quod foris a matre atque fratribus expectaretur, quid responderit Evangelista demonstrat subdens adhuc eo loquente ad turbas, ecce mater eius et fratres foris stabant, quaerentes loqui ei.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc sine dubio convenienter gestum intelligere*

debemus: praemisit enim cum ad hoc narrandum transiret adhuc eo loquente ad turbas. Quid est autem adhuc, nisi quando illud loquebatur? Nam et Marcus post illud quod de blasphemia spiritus sancti retulerat, dixit: et veniunt mater eius et fratres. Lucas autem non huius rei gestae ordinem tenuit, sed praeoccupavit hoc, et recordatum ante narravit. Hieronymus contra Helvidium. *Hinc Helvidii una propositio sumitur, ex hoc quod fratres domini in Evangelio nominantur. Unde, inquit, fratres domini dicti sunt qui non erant fratres? Sed iam nunc sciendum est quatuor modis in Scripturis divinis fratres dici: natura, gente, cognatione, et affectu. Natura, ut Esau et Iacob. Gente, ut omnes Iudaei fratres inter se vocantur, ut in Deuteronomio: non poteris constituere super te hominem alienum qui non est frater tuus. Porro cognatione fratres vocantur qui sunt de una familia, sicut in Genesi: dixit Abraham ad Lot: non sit rixa inter te et me, quoniam fratres sumus. Affectu etiam fratres dicuntur: quod in duo dividitur: in speciali et in communi: in speciali, quia omnes Christiani fratres dicuntur, ut salvator dicit: vade, dic fratribus meis; porro in communi, quia omnes homines ex uno patre nati, pari inter nos germanitate coniungimur, sicut ibi: dicite his qui oderunt vos: fratres nostri vos estis. Interrogo ergo, iuxta quem modum fratres domini in Evangelio appellentur. Iuxta naturam? Sed Scriptura non dicit, nec Mariae eos vocans filios, nec Ioseph. Iuxta gentem? Sed absurdum est ut pauci ex Iudaeis vocati sint fratres, cum omnes qui ibi fuerunt Iudaei, fratres potuerint appellari. Iuxta affectum humani iuris, et spiritus? Verum sit: qui magis erant fratres quam apostoli, quos dominus docebat intrinsecus? Aut si omnes quia homines, sunt fratres, stultum fuit nuntiare quasi proprium: ecce fratres tui quaerunt te. Restat igitur ut fratres eos intelligas appellatos cognatione, non affectu, non gentis privilegio, non natura.* Hieronymus super Matth. *Quidam vero fratres domini de alia uxore Ioseph filios suspicantur, sequentes deliramenta apocryphorum, et quamdam Escham mulierculam confingentes. Nos autem fratres domini, non filios Ioseph, sed consobrinos salvatoris, sororis Mariae materterae domini filios intelligimus: quae esse dicitur mater Iacobi minoris et Ioseph et Iudae, quos in alio Evangelii loco fratres domini legimus appellatos. Fratres autem consobrinos dici omnis Scriptura demonstrat.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem et fratrum eius elationem: cum enim deceret eos ingredi, et audire cum turba; vel si hoc non vellent, expectare finem sermonis, et tunc eum adire: hi extra eum vocant; et coram omnibus hoc faciunt; et superfluum honoris amorem ostendentes, et monstrare volentes quod cum omni potestate Christo aliquid iniungunt: quod et Evangelista ostendit, hoc ipsum obscure insinuans, cum dicit adhuc eo loquente; ac si diceret: numquid non erat tempus aliud? Quid autem et loqui volebant? Si pro veritatis dogmatibus, communiter hoc proponere oportebat, ut et alios lucrarentur; si autem de aliis sibiipsis pertinentibus, non oportebat ita festinanter vocare: unde manifestum est quoniam solum ex vana gloria hoc faciebant.* Augustinus de natura et gratia. *Sed quidquid dicatur de fratribus, de sancta virgine Maria, propter honorem Christi, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem. Inde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quod concipere et parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum. Sequitur dixit autem ei quidam: ecce mater tua et fratres tui foris stant, quaerentes te.* Hieronymus. *Videtur mihi iste qui nuntiat, non fortuito et simpliciter nuntiare, sed insidias tendere, utrum spirituali operi carnem et sanguinem praeferat: unde et dominus non quod matrem negaret et fratres, exire contempsit, sed quod responderet insidianti.* Chrysostomus in

Matth. *Neque autem dixit: vade, dic ei quoniam non est mater mea; sed ad eum qui nuntiaverat extendit sermonem: sequitur enim at ipse respondens dicenti sibi ait: quae est mater mea et qui sunt fratres mei?* Hilarius in Matth. *Non autem fastidiose de matre sua sensisse existimandus est, cui in passione positus maximae sollicitudinis tribuit affectum.* Chrysostomus in Matth. *Quod si negare vellet matrem, tunc utique negasset quando Iudaei exprobrabant ei de matre.* Hieronymus. *Non ergo, iuxta Marcionem et Manichaeum, matrem negavit, ut natus de phantasmate putaretur, sed apostolos cognationi praetulit, ut et nos in comparatione dilectionis, carni spiritum praeferamus; nec maternum refutat obsequium pietatis, cuius praeceptum est: honora patrem tuum et matrem tuam, sed paternis se mysteriis vel affectibus amplius quam maternis debere demonstrat: unde sequitur et extendens manum in discipulos dixit: ecce mater mea et fratres mei.* Gregorius in Evang. *Fideles quidem discipulos fratres nominare dignatus est dominus, dicens: ite, nuntiate fratribus meis. Qui ergo frater domini fieri ad fidem veniendo potuit, quaerendum est quomodo etiam esse possit mater. Sed sciendum nobis est, quia qui Christi frater vel soror est in credendo, mater efficitur praedicando: quasi enim parit dominum, quem cordi audientis infundit; et mater eius efficitur, si per eius vocem amor domini in proximi mente generatur.* Chrysostomus in Matth. *Cum his autem quae dicta sunt et aliud nos docuit: videlicet in nulla cognatione confidentes, virtutem negligere. Si enim matri nihil prodest matrem esse, nisi virtus adesset, quis utique alius per cognationem salvabitur? Una enim nobilitas sola est Dei facere voluntatem: et ideo sequitur quicumque enim fecerit voluntatem patris mei, qui in caelis est, et cetera. Multae mulieres beatificaverunt sanctam virginem illam et eius uterum, et optaverunt tales fieri matres. Quid est igitur quod prohibeat? Ecce latam vobis constituit viam; et licet non mulieribus solum, sed et viris fieri matrem Dei.* Hieronymus. *Dicamus autem et aliter. Salvator loquitur ad turbas: intrinsecus erudit nationes; mater eius et fratres, hoc est synagoga et populus Iudaeorum foris stant.* Hilarius. *Cum itaque ingrediendi ad eum haberent, ut ceteri, potestatem, quia tamen in sua venit, et sui eum non receperunt, ingressu eius atque aditu abstinent.* Gregorius in Evang. *Unde et mater eius cum quasi non agnoscitur, foris stare perhibetur: quia videlicet synagoga idcirco ab auctore suo non recognoscitur, quia legis observationem tenens, spiritualem intellectum perdidit, et se ad custodiam litterae foris fixit.* Hieronymus. *Cumque rogaverint et quaesierint et nuntium miserint, responsum accipient, liberos eos esse arbitrii, et intrare posse, si velint et ipsi credere.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

a capite XIII ad caput XVI

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 13

Lectio 1

[85486] Catena in Mt., cap. 13 l. 1 Chrysostomus in Matth. *Postquam increpaverat eum qui matris et fratrum praesentiam nuntiavit, dehinc fecit quod illi cupiebant: exiit scilicet domum, primo sanans aegritudinem vanae gloriae fratrum; secundo decentem honorem exhibens matri: unde dicitur in illo die exiens Iesus de domo, sedebat secus mare.* Augustinus de Cons. Evang. *Cum dicit in illo die, satis indicat aut hoc consequenter gestum post praemissa, aut non multa interponi potuisse, nisi forte dies more Scripturarum tempus significet.* Rabanus. *Non solum autem verba et facta domini, verum etiam itinera ac loca in quibus virtutes operatur et praedicat, caelestibus sunt plena sacramentis. Post sermonem quippe in domo habitum, ubi nefanda blasphemia Daemonium habere dictus est, egrediens docebat ad mare, ut ostenderet se, relicta ob culpam perfidiae Iudaea, ad gentes salvandas esse transiturum. Gentilium enim corda diu superba et incredula merito tumidis amarisque fluctibus maris assimilantur; domum vero domini per fidem fuisse Iudaeam quis nesciat?*

Hieronymus. *Considerandum etiam, quod populus domum Iesu non poterat intrare, nec esse ibi ubi apostoli audiebant mysteria: idcirco miserator dominus egreditur de domo sua, et sedet iuxta huius saeculi mare, ut congregentur ad eum multae turbae, et audiant in littore quae intus non merebantur audire: unde sequitur et congregatae sunt ad eum turbae multae, ita ut in naviculam ascendens sederet; et omnis turba stabat in littore.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem non simpliciter Evangelista posuit, sed ut monstraret quod dominus hoc fecerit, volens cum diligentia hoc spectaculum statuere, ut nullum dimittat post dorsum, sed omnes coram facie habeat.* Hilarius in Matth. *Sedisse autem dominum in navi, et turbas foris stetisse, ex subiectis rebus est ratio. In parabolis enim erat locuturus; et facti ipsius genere significat eos qui extra Ecclesiam positi sunt, nullam divini sermonis posse capere intelligentiam. Navis enim Ecclesiae typum praefert, intra quam verbum vitae positum est, et praedicatum his qui extra sunt, et arenae modo steriles intelligere non possunt.* Hieronymus. *Iesus etiam in mediis fluctibus est: hinc inde mari tunditur, et in sua maiestate securus appropinquare facit terrae naviculam suam, ut populus nequaquam periculum sustinens, non tentationibus circumdatus, quas ferre non poterat, stet in littore fixo gradu, ut audiat quae dicuntur.* Rabanus. *Vel quod ascendens navem sedebat in mari, significat quod Christus per fidem ascensurus erat in mentes gentilium et Ecclesiam collecturus in mari, idest in medio nationum contradicentium. Turba vero quae stabat in littore, quae neque in navi neque in mari erat, gerit figuram recipientium verbum Dei, et iam fide a mari, idest a reprobis, separatorum, sed necdum mysteriis caelestibus imbutorum. Sequitur et locutus est eis multa in parabolis.* Chrysostomus in Matth. *Quamvis in monte ita non fecerit: non enim per parabolas sermonem contexit. Tunc enim turbae solae erant, et plebs incomposita; hic autem et Scribae et Pharisaei. Non propter hoc autem solum in parabolis loquitur, sed ut manifestiorem sermonem faciat, et ampliorem memoriam imponat, et sub visum res reducat.* Hieronymus. *Est notandum, quod non omnia locutus sit eis in parabolis, sed multa: si enim dixisset cuncta in parabolis, absque emolumento populi recessissent. Perspicua miscet obscuris: ut per ea quae intelligunt, provocentur ad eorum notitiam quae non intelligunt. Turba etiam non unius sententiae est, sed diversarum in singulis voluntatum: unde loquitur ad eam in multis parabolis: ut iuxta varias voluntates, diversas recipiant disciplinas.* Chrysostomus in Matth. *Primam autem parabolam ponit eam quae faciebat auditorem attentiorem: quia enim sub aenigmate erat tractaturus, erigit mentes audientium per primam parabolam, dicens ecce exiit qui seminat seminare semen suum.* Hieronymus. *Significatur autem sator iste qui seminat, esse filius Dei, et patris in populis seminare sermonem.* Chrysostomus in Matth. *Unde autem exiit qui ubique praesens est, vel qualiter exiit? Non loco, sed incarnatione propinquior factus nobis per habitum carnis: quia enim nos intrare non poteramus ad eum, peccatis nostris prohibentibus nobis ingressum, ipse ad nos egreditur.* Rabanus. *Vel exiit cum, relicta Iudaea, per apostolos ad gentes transivit.* Hieronymus. *Vel intus erat dum domi versabatur, et loquebatur discipulis sacramenta. Exiit ergo de domo sua, ut seminaret in turbis.* Chrysostomus. *Cum autem audieris, quoniam exiit qui seminat ut seminet, non aestimes esse identitatem sermonis. Egreditur enim multoties qui seminat et ad aliam rem: vel ut scindat terram, vel ut malas incidat herbas, vel ut spinas evellat, vel ut aliam talem quamdam diligentiam exhibeat: hic autem ad seminandum exivit. Quid igitur fit de semine isto? Tres depereunt partes, et una salvatur; et hoc non aequaliter, sed cum* *differentia quadam: unde sequitur et dum seminat, quaedam ceciderunt secus viam.* Hieronymus. *Hanc parabolam ad probandam haeresim suam Valentinus assumit, tres introducens esse naturas: spiritualem, naturalem vel animalem, atque terrenam; cum hic quatuor sint, una iuxta viam, alia petrosa, tertia plena spinis, quarta terra bona.* Chrysostomus in Matth. *Sed secundum hoc, qualiter haberet rationem inter spinas seminare, et super petram, et in via? In seminibus quidem et terra materialibus non haberet utique rationem: non enim est in potestate petrae fieri terram, neque viae non esse viam, neque spinae non esse spinam. In animabus autem et doctrinis multam habet hoc laudem: possibile enim est petram fieri terram pinguem, et viam non ultra conculcari et spinas destrui. Quod igitur plus seminis periit, non est ab eo qui seminat, sed a suscipiente terra, idest ab anima. Ipse enim qui seminat, non divitem, non pauperem discernit, non sapientem neque insipientem; sed omnibus loquebatur, quae a seipso erant complens, praevidens tamen quae futura erant, ut liceat ei dicere: quid me oportuit facere, et non feci? Ideo autem non dicit manifeste, quoniam haec susceperunt desides, et perdiderunt: haec autem divites, et suffocaverunt; haec autem molles, et perdiderunt: quia non voluit eos vehementer tangere, ut non in differentiam mittat. Per hanc etiam parabolam discipulos erudit, etsi plures audientium eos fuerint qui pereunt, ut non propter hoc desides sint: quia nec propter hoc dominus, qui omnia praevidit, destitit a seminando.* Hieronymus. *Observa autem hanc esse primam parabolam, quae cum interpretatione sua posita est: et cavendum est ubicumque dominus exponit sermones suos, ne vel aliud, vel quid plus, vel minus praesumas intelligere, quam ab eo expositum est.* Rabanus. *Quae vero tacita nostrae intelligentiae dereliquit, perstringenda sunt breviter. Via est mens sedulo malarum cogitationum meatu trita atque arefacta: petram, duritiam protervae mentis; terram, levitatem animae obedientis; solem dicit fervorem persecutionis saevientis. Altitudo terrae est probitas animae disciplinis caelestibus institutae. In qua expositione diximus quia nequaquam ipsae res in una eademque significatione semper allegorice ponuntur.* Hieronymus. *Provocamur autem ad dictorum intelligentiam quoties his sermonibus commonemur qui sequuntur: qui habet aures audiendi, audiat.* Remigius. *Aures audiendi sunt aures mentis, scil. intelligendi et faciendi quae iussa sunt.*

Lectio 2

[85487] Catena in Mt., cap. 13 l. 2 Glossa. *Intelligentes discipuli esse obscura quae a domino populo dicebantur, voluerunt domino intimare ne parabolice loqueretur: unde dicitur et accedentes discipuli dixerunt ei: quare in parabolis loqueris eis?* Chrysostomus in Matth. *Ubi dignum est admirari discipulos, quare discere cupientes, sciunt quando interrogare oporteat; non enim coram omnibus hoc faciunt. Et hoc ostendit Matthaeus cum dicit et accedentes; Marcus autem manifestius demonstrat dicens, quod singulariter accesserunt.* Hieronymus. *Quaerendum est autem quomodo accedant tunc ad eum, cum Iesus in navi sedeat: nisi forte intelligatur, quod dudum cum ipso navem conscenderint, et ibi stantes super interpretatione parabolae sciscitati sint.* Remigius. *Dicit ergo Evangelista accedentes, ut ostenderet quo sollicitati sunt; sive poterant accedere corpore, quamvis*

esset aliquod vel breve spatium inter eos. Chrysostomus in Matth. *Consideranda est autem et eorum rectitudo: qualiter multam pro aliis habent curam, et prius quae aliorum sunt quaerunt, et tunc quae sunt ipsorum: non enim dixerunt: in parabolis loqueris nobis; sed in parabolis loqueris illis. Qui respondens ait illis: quia vobis datum est nosse mysterium regni caelorum.* Remigius. *Vobis, inquam, qui mihi adhaeretis, et in me creditis. Mysterium autem regni caelorum appellat evangelicam doctrinam. Illis autem, scilicet qui foris sunt, et in eum credere nolunt, Scribis scilicet et Pharisaeis, et ceteris in infidelitate perseverantibus, non est datum. Accedamus ergo cum discipulis ad dominum puro corde, ut nobis evangelicam doctrinam interpretari dignetur, iuxta illud: qui appropinquant pedibus eius, accipient de doctrina ipsius.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dixit, non necessitatem inducens, neque fatum, sed monstrans quoniam illi quibus non est datum, causa sibi sunt universorum malorum; et ostendere volens quoniam cognoscere divina mysteria donum Dei est, et gratia desuper data. Non tamen propter hoc liberum arbitrium destruitur: et hoc ex his quae sequuntur manifestum est: ut enim neque isti desperent neque illi pigritentur, audientes quoniam eis datum est: demonstrat a nobis principium horum esse, cum subdit qui enim habet, dabitur ei, et abundabit; qui autem non habet, et quod habet auferetur ab eo; ac si diceret: cum aliquis desiderium habuerit et studium, dabuntur ei universa quae a Deo sunt; cum autem his vacuus fuerit, et quae ad se pertinent non inferat, neque quae a Deo sunt, ei dantur; sed et quod habet auferetur ab eo, non Deo auferente, sed se indignum faciente his quae habet. Unde et nos si viderimus aliquem desidiose audientem, et exhortantes quod attendat, non ei persuaserimus, sileamus: quia si magis immorati fuerimus, intendetur ei desidia. Studentem autem discere allicimus, et multa effundimus. Et bene dixit, secundum Evangelistam, quod videtur habere: neque enim habet ipsum quod habet.* Remigius. *Qui etiam habet studium legendi, dabitur ei et facultas intelligendi; et qui non habet legendi studium, hoc quod per naturae bonum videtur habere, auferetur ab eo. Vel qui habet caritatem, dabuntur ei ceterae virtutes; et qui non habet, auferetur ab eo; quia absque caritate nullum bonum esse potest.* Hieronymus. *Vel apostolis in Christo credentibus conceditur; Iudaeis vero, qui non crediderunt in filium Dei, etiam si quid per naturae bonum possident, tollitur: neque enim possunt aliquid sapienter intelligere, quia sapientiae non habent caput.* Hilarius in Matth. *Fidem etiam Iudaei non habentes, legem quoque quae habuerant perdiderunt; et ideo perfectum fides evangelica habet donum: quia suscepta, novis fructibus ditat; repudiata vero etiam veteris substantiae opes detrahit.* Chrysostomus in Matth. *Ut autem manifestius quod dixerat fiat, subdit ideo in parabolis loquor eis, quia videntes non vident, et audientes non audiunt neque intelligunt. Et si quidem naturae haec excaecatio esset, aperire eorum oculos oportebat; quia vero voluntaria est haec excaecatio, propter hoc non dixit simpliciter: non vident; sed videntes non non vident. Viderunt enim Daemones exeuntes, et dixerunt: in Beelzebub eicit Daemonia. Audiebant quod ad Deum omnes attrahebat; et dicunt: non est hic homo a Deo. Quia ergo contraria his quae videbant et audiebant, enuntiabant, propter hoc ipsum videre et audire eis aufertur: nihil enim proficiunt, sed in iudicium magis incidunt: unde et a principio non eis parabolice loquebatur, sed cum multa certitudine. Quia autem audita et visa pervertunt, iam in parabolis loquitur.* Remigius. *Et notandum est, quia non solum quae loquebatur, verum etiam quae faciebat, parabolae fuerunt, idest signa spiritualium rerum; quod liquido ostendit cum dicit ut videntes non videant; verba namque videri non poterant, sed audiri.* Hieronymus. *Haec* *de his loquitur qui stant in littore, et dividuntur a Iesu, et sonitu fluctuum perstrepente non audiunt ad liquidum quae dicuntur.* Chrysostomus. *Deinde ut non dicerent quoniam ut inimicus noster nobis detrahit, prophetam inducit eadem sentientem: unde sequitur ut impleatur in eis prophetia Isaiae dicentis: auditu audietis, et non intelligetis; et videntes videbitis, et non videbitis, idest auditu audietis verba, sed non intelligetis verborum arcana; videntes videbitis, carnem scilicet, et non videbitis: hoc est, non intelligetis divinitatem.* Chrysostomus. *Hoc autem dixit, quia ipsi sibi abstulerunt videre et audire, aures et oculos sibi claudentes, et cor incrassantes. Non enim solum non audiebant, sed et graviter audiebant: unde sequitur incrassatum est cor populi huius, et auribus graviter audierunt.* Rabanus. *Incrassatum est enim cor Iudaeorum crassitudine malitiae, et abundantia peccatorum graviter verba domini audierunt, quia ingrati susceperunt.* Hieronymus. *Ac ne forte arbitremur crassitudinem cordis et gravitatem aurium naturae esse, non voluntatis, subiungit culpam arbitrii, et dicit et oculos suos clauserunt.* Chrysostomus in Matth. *In hoc autem intensam eorum nequitiam ostendit, et aversionem cum studio. Ut autem attrahat eos, subdit et convertantur, et sanem eos. In quo demonstrat quia si converterentur, sanarentur; sicut si aliquis diceret: si rogatus essem, confestim donaturus eram, ostendit qualiter aliquis sibi reconcilietur, ita et hic cum dicit ne quando convertantur, et sanem eos, demonstrat quoniam et converti possibile est et poenitentiam agentes salvari.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Oculos suos clauserunt, ne quando oculis videant; idest, ipsi causa fuerunt ut Deus eis oculos clauderet. Alius enim Evangelista dicit: excaecavit oculos eorum. Sed utrum ut numquam videant, an vero ne vel sic aliquando videant, caecitate sua sibi displicentes, et se dolentes, et ex hoc humiliati atque commoti ad confitendum peccata sua, et pie quaerendum Deum? Si enim Marcus hoc dicit: ne quando convertantur, et dimittantur eis peccata. Ubi intelliguntur peccatis suis meruisse ut non intelligerent; et tamen hoc ipsum misericorditer eis factum ut peccata sua cognoscerent, et conversi veniam mererentur. Quod autem Ioannes hunc locum ita dicit: propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias: excaecavit oculos eorum, et induravit cor eorum, ut non videant oculis, et non intelligant corde, et convertantur et sanem eos, adversari videtur huic sententiae, et omnino cogere ut quod hic dictum est, ne quando oculis videant, non accipiatur, ne vel sic aliquando oculis videant, sed prorsus ut non videant: quandoquidem aperte dicit: ita ut oculis non videant. Et quod ait: propterea non poterant credere, satis ostendit, non ideo factam excaecationem, ut ea commoti et dolentes se non intelligere, converterentur aliquando per poenitentiam: non enim possent hoc facere nisi prius crederent, ut credendo converterentur, et conversione sanarentur, et sanati intelligerent; sed ideo potius excaecatos ut non crederent: dicit enim apertissime: propterea non poterant credere. Quod si ita est, quis non exurgat in defensionem Iudaeorum, ut eos extra culpam fuisse proclamet, quod non crediderunt? Propterea enim non poterant credere, quia excaecavit oculos eorum. Sed quoniam potius Deus extra culpam debet intelligi, cogimur fateri aliis quibusdam peccatis ita eos excaecari meruisse, qua tamen excaecatione non poterant credere: verba enim Ioannis ista sunt: non poterant credere, quia iterum dixit Isaias: excaecavit oculos eorum. Frustra itaque conantur intelligere ideo fuisse caecatos ut converterentur; cum ideo converti non poterant, quia non credebant, et ideo credere non poterant, quia excaecati erant. An forte non absurde dicimus, quosdam Iudaeorum fuisse sanabiles; sed tanto tamen tumore superbiae periclitatos, ut eis expedierit primo non credere, ut non intelligerent* *dominum loquentem parabolas, quibus non intellectis non in eum crederent; non credentes autem cum ceteris desperatis crucifigerent eum; atque ita post eius resurrectionem converterentur, quando iam de reatu mortis domini amplius humiliati diligerent eum, a quo sibi tantum scelus dimissum esse gauderent: quoniam tanta eorum superbia tali humiliatione esset deicienda? Quod incongrue dictum esse quilibet arbitretur, si non ita contigisse in actibus apostolorum manifeste legerit. Non ergo abhorret quod ait Ioannes: propterea non poterant credere, quia excaecavit oculos eorum, ut non videant, ab ea sententia qua intelligimus, ideo excaecatos ut converterentur; hoc est, ideo eis per obscuritates parabolarum occultatas sententias domini, ut post eius resurrectionem salubriori poenitentia resipiscerent; quia per obscuritatem sermonis excaecati, dicta domini non intellexerunt; et ea non intelligendo, non in eum crediderunt; non credendo, eum crucifixerunt; atque ita post resurrectionem miraculis, quae in eius nomine fiebant, exterriti, maioris criminis reatu compuncti sunt, et prostrati ad poenitentiam; deinde accepta indulgentia ad obedientiam flagrantissima dilectione conversi: quibusdam autem non profuit illa caecitas ad conversionem.* Remigius. *Et quantum ad hoc potest haec sententia sic intelligi, ut in omnibus subaudiatur non hoc modo: ne quando oculis videant, et ne quando auribus audiant, et ne quando corde intelligant, et ne quando convertantur, et sanem eos.* Glossa. *Sic ergo oculi eorum qui vident, et nolunt credere, sunt miseri; vestri autem beati: unde sequitur vestri autem beati oculi quia vident, et aures vestrae quia audiunt.* Hieronymus. *Nisi autem supra legissemus auditores ad intelligentiam provocatos, salvatore dicente: qui habet aures audiendi, audiat, putaremus nunc oculos et aures, qui beatitudinem accipiunt, corporales intelligi. Sed mihi videntur oculi illi beati qui Christi possunt agnoscere sacramenta, et illae beatae aures de quibus Isaias loquitur: dominus apposuit mihi aurem.* Glossa. *Mens enim est oculus, quia naturali vigore ad intelligendum aliquid dirigitur; auris, quia alio docente discit.* Hilarius in Matth. *Vel apostolici temporis beatitudinem docet, quorum oculis atque auribus contingit Dei salutare videre et audire, prophetis atque iustis cupientibus videre et audire in plenitudine temporum destinatum: unde sequitur amen quippe dico vobis, quia multi prophetae et iusti cupierunt videre quae vos videtis, et non viderunt; et audire quae vos auditis, et non audierunt.* Hieronymus. *Videtur autem huic loco illud esse contrarium quod alibi dicitur: Abraham cupivit videre diem meum: vidit et gavisus est.* Rabanus. *Isaias quoque et Michaeas et multi alii prophetae viderunt gloriam domini: qui etiam propterea videntes appellati sunt.* Hieronymus. *Non autem dixit: prophetae et iusti, sed multi: inter multos enim potest fieri ut alii viderint, alii non viderint, licet et in hoc periculosa sit interpretatio, ut inter sanctorum merita discretionem quamlibet facere videamur, scilicet quantum ad fidem de Christo habitam; ergo Abraham vidit in aenigmate, non vidit in specie. Vos autem impraesentiarum tenetis et habetis dominum vestrum, et ad voluntatem interrogatis, et convescimini ei.* Chrysostomus in Matth. *Haec ergo quae apostoli viderunt et audierunt, praesentiam suam dicit, miracula, vocem et doctrinam. In hoc autem non solum malis, sed his qui boni fuerant eos praeponit: etenim antiquis iustis beatiores eos dicit: quoniam non solum quae Iudaei non viderant hi vident, sed et quae iusti et prophetae cupierunt videre et non viderunt. Illi enim fide solum consideraverunt; hi autem visu, et multo manifestius. Vides autem qualiter vetus testamentum copulat novo: non enim si prophetae alieni cuiusdam, et contrarii Dei servi fuissent, Christum cupivissent.*

Lectio 3

[85488] Catena in Mt., cap. 13 l. 3 Glossa. *Dixerat superius, quia Iudaeis non est datum nosse regnum Dei, sed apostolis, et ideo concludit dicens vos ergo audite parabolam seminantis, quibus scilicet committuntur caeli mysteria.* Augustinus super Genesim. *Quod narravit Evangelista, factum est, dominum scilicet talia locutum fuisse; ipsius autem domini narratio parabola fuit, de qua nunquam exigitur ut etiam ad litteram facta monstrarentur quae sermone proferuntur.* Glossa. *Unde parabolam exponens subdit omnis qui audit verbum regni, idest praedicationem meam quae ad regnum caelorum adipiscendum valet, et non intelligit. Quomodo autem non intelligit, subiungit venit enim malus, idest Diabolus, et rapit quod seminatum est in corde eius. Omnis, inquam, qui talis est, hic est qui secus viam seminatus est. Notandum est autem, quod seminatum diversis modis accipitur. Dicitur enim et semen seminatum, et ager seminatus: quod utrumque hic invenitur. Ubi enim ait rapit quod seminatum est, de semine intelligendum est; ubi autem sequitur secus viam seminatus est, non de semine, sed de loco seminis intelligendum est, idest homine, qui est quasi ager divini verbi semine seminatus.* Remigius. *His autem verbis exponit dominus quid sit semen: verbum scilicet regni, idest evangelicae doctrinae. Sunt enim nonnulli qui verbum Dei nulla cordis devotione suscipiunt; et ideo semen verbi Dei quod in eorum cordibus seminatur, Daemones quasi semen viae tritae subito auferunt. Sequitur qui autem est seminatus supra petram, hic verbum audit et cetera. Semen enim, seu verbum Dei, quod in petra, idest corde duro et indomito seminatur, fructificare non potest quia multa est eius duritia, et parvum caeleste desiderium: unde propter nimiam duritiam non habet in se radicem.* Hieronymus. *Attende autem quod dictum sit continuo scandalizatur. Est ergo aliqua distantia inter eum qui multis tribulationibus poenisque compellitur Christum negare, et eum, qui ad primam persecutionem statim scandalizatur et corruit: de qua hic loquitur. Sequitur qui autem seminatus est in spinis. Mihi videtur et illud quod iuxta litteram ad Adam dicitur: inter spinas et tribulos panem tuum manducabis, hic significare mystice, quod quicumque saeculi se dederit voluptatibus, curisque istius mundi, panem caelestem et cibum verum inter spinas comedit.* Rabanus. *Recte autem spinae vocantur, quia cogitationum suarum punctionibus mentem lacerant, et quasi strangulando, spirituales virtutum fructus gignere non permittunt.* Hieronymus. *Et eleganter adiunxit fallacia divitiarum suffocat verbum: blandae enim sunt divitiae, aliud agentes, aliud pollicentes. Lubrica est illarum possessio, dum huc illucque circumferuntur, et instabili gradu vel habentes deserunt, vel non habentes reficiunt. Unde et dominus divites asserit difficulter intrare in regnum caelorum, suffocantibus divitiis verbum Dei, et vigorem virtutum emollientibus.* Remigius. *Et sciendum, quia his tribus generibus terrae nequam comprehenduntur omnes qui verbum Dei audire possunt, sed tamen ad salutem perducere non valent. Excipiuntur gentiles, qui nec audire meruerunt. Sequitur qui vero in terram bonam seminatus est. Terra bona est fidelis conscientia electorum, sive mens sanctorum, quae verbum Dei cum gaudio et desiderio et cordis devotione suscipit, et inter prospera et adversa viriliter conservat, et ad fructum perducit: unde sequitur et facit fructum, aliud centesimum, aliud sexagesimum, aliud vero tricesimum.* Hieronymus.

Et notandum, quod sicut in terra mala tres fuere diversitates, scilicet secus viam, et petrosa, et spinosa loca; sic in terra bona trina diversitas est, centesimi, sexagesimi, et fructus tricesimi. Et in illa autem et in ista non mutatur substantia, sed voluntas; et tam incredulorum quam credentium corda sunt qui semen recipiunt: unde primo dixit venit malus, et rapit quod seminatum est in corde eius; et secundo et tertio ait hic est qui verbum audit. In expositione quoque terrae bonae, iste est qui audit verbum. Primum ergo debemus audire, deinde intelligere, post intelligentiam fructus reddere doctrinarum, et facere vel centesimum fructum vel sexagesimum sive tricesimum. Augustinus de Civ. Dei. *Quidam putant hoc sic esse intelligendum quod sancti pro suorum diversitate meritorum, alii tricenos homines liberent, alii sexagenos, alii centenos: quod in die iudicii futurum suspicari solent, non post iudicium. Qua opinione quidam cum videret homines impunitatem perversissime pollicentes, eo quod omnes isto modo ad liberationem pertinere posse videantur, respondit bene potius esse vivendum, ut inter eos quisque reperiatur qui pro aliis intercessuri sunt liberandis: ne tam pauci sint, ut cito ad numerum suum pervenientes, multi remaneant qui erui iam de poenis illorum intercessione non possint, et in eis inveniatur quisquis sibi spem fructus alieni temeritate vanissima pollicetur.* Remigius. *Tricesimum ergo fructum facit qui fidem sanctae Trinitatis docet; sexagesimum vero qui perfectionem bonorum operum commendat (senario enim numero omnis mundi ornatus completus est); centesimum autem fructum facit qui vitam aeternam promittit: centenarius enim de laeva transit ad dexteram: per laevam autem vita praesens designatur, per dexteram futura. Aliter: semen verbi Dei tricesimum fructum facit, quando bonam cogitationem gignit; sexagesimum quando bonam locutionem, centesimum quando ad fructum boni operis perducit.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Centesimus fructus est martyrum propter sanctitatem vitae, vel contemptum mortis; sexagenarius virginum propter otium interius, quia non pugnant contra consuetudinem carnis: solet enim otium concedi sexagenariis post militiam, vel post actiones publicas; tricesimus vero coniugatorum, quia haec est aetas praeliantium, et ipsi habent acriorem conflictum, ne libidinibus superentur. Vel aliter. Confligendum est cum amore temporalium bonorum, ut ratio vincat; aut etiam edomitus subditusque esse debet, ut cum surgere coeperit, facile reprimatur; aut ita extinctus ut se omnino nulla ex parte commoveat. Ex quo fit ut ipsam etiam mortem propter veritatem alii fortiter spernant, alii aequanimiter, alii libenter: quae tria genera fructus sunt terrae, tricesimi et sexagesimi et centesimi. In horum aliquo genere inveniendus est tempore mortis suae, si quis de hac vita recte cogitat emigrare.* Hieronymus. *Vel centesimus fructus virginibus, sexagesimus viduis et continentibus, tricesimus sancto matrimonio deputatur.* Idem. *Nam ipsa digitorum coniunctio, et quasi molli se osculo complectens et foederans, maritum pingit et coniugem. Sexaginta ad viduas: eo quod in angustia et tribulatione sint positae: unde et inferiori digito deprimuntur; quia quanto maior est difficultas expertae quondam voluptatis illecebris abstinere, tanto maius est praemium. Porro centesimus numerus a sinistra transit ad dexteram; et iisdem quidem digitis, non eadem manu circulum faciens exprimit virginitatis coronam.*

Lectio 4

[85489] Catena in Mt., cap. 13 l. 4 Chrysostomus in Matth. *In praecedenti parabola locutus est dominus his qui verbum Dei non suscipiunt: hic autem de his qui suscipiunt corruptivum sermonem: etenim hoc est diabolicae machinationis veritati semper errorem inserere: unde dicitur aliam parabolam proposuit illis dicens.* Hieronymus. *Proposuit autem aliam parabolam, quasi dives paterfamilias invitatos diversis reficiens cibis, ut unusquisque secundum naturam sui stomachi varia alimenta susciperet. Non autem dixit alteram, sed aliam: si enim proposuisset alteram, expectare tertiam non poteramus. Praemisit aliam ut plures sequantur. Quae autem sit parabola, ostenditur cum subditur simile factum est regnum caelorum.* Remigius. *Regnum caelorum appellat ipsum filium Dei: quod regnum simile dicitur esse homini qui seminavit bonum semen in agro suo.* Chrysostomus in Matth. *Deinde modum insidiarum Diaboli ostendit, dicens cum autem dormirent homines, venit inimicus eius, et superseminavit zizania in medio tritici, et abiit. Demonstrat hic quod error post veritatem existit: quod et rerum exitus testatur: etenim post prophetas fuerunt pseudoprophetae, et post apostolos pseudoapostoli, et post Christum Antichristus. Nisi enim Diabolus viderit quid imitetur, vel quibus insidietur, non tentat. Quia igitur vidit quod hic reddit in fructu centum, ille sexaginta, alius triginta, et non poterat rapere et suffocare quod radicatum erat, per aliam deceptionem insidiatur, interserens sua, multis ea similitudinibus colorans, ut facile surripiat his qui habiles sunt ad deceptionem. Propter hoc non dicit quod seminet aliquod aliud semen, sed zizania, quae secundum visum assimilantur quodammodo frumento. Hinc etiam apparet Diaboli malignitas: tunc enim seminavit quando universa erant completa, ut magis noceret agricolae studio.* Augustinus de quaest. Evang. *Dicit autem cum dormirent homines: quia cum negligentius agerent praepositi Ecclesiae, aut dormitionem mortis acciperent apostoli, venit Diabolus, et superseminavit eos quos malos filios dominus interpretatur. Sed recte quaeritur utrum haeretici sint, aut male viventes Catholici. Sed quod dicit eos in medio tritici seminatos, quasi videntur illi significari qui unius communionis sunt. Verumtamen quoniam agrum ipsum non Ecclesiam, sed hunc mundum interpretatus est, bene intelliguntur haeretici, qui in hoc mundo permiscentur bonis; ut illis qui in eadem fide mali sint, palea potius quam zizania deputentur: quia palea etiam fundamentum habet cum frumento radicemque communem. Schismatici autem videntur spicis corruptis etiam similiores vel paleis aristarum fractis vel scissis, et de segete abiectis. Nec tamen consequens est ut omnis haereticus vel schismaticus ab Ecclesia corporaliter separetur: multos enim portat Ecclesia, quia non ita defendunt falsitatem sententiae suae, ut intentam multitudinem faciant; quod si fecerint, tunc pelluntur. Cum ergo Diabolus sparsis pravis erroribus falsisque opinionibus superseminasset, hoc est praecedente nomine Christi, haereses superiecisset, magis ipse latuit, atque occultissimus factus est: hoc est enim quod dicit et abiit: quamquam in hac parabola dominus, sicut in expositione conclusit, non quaedam, sed omnia scandala, et eos qui faciunt iniquitatem, zizaniorum nomine significasse intelligatur.* Chrysostomus in Matth. *Ex posterioribus autem diligenter haereticorum formam describit, dicens cum autem crevisset herba, et fructum fecisset, tunc apparuerunt et zizania. In principio enim haeretici obumbrant seipsos; cum autem multam acceperint libertatem, et sermone aliquis cum eis participaverit, tunc venenum effundunt.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Cum homo spiritalis esse coeperit diiudicans omnia, tunc ei errores incipiunt apparere: discernit enim quidquid audierit aut legerit abhorrere a regula veritatis; sed donec in eisdem perficiatur*

spiritualibus, potest eum movere quare sub nomine Christiano tam multae haereticorum extitere falsitates; unde sequitur accedentes autem servi patrisfamilias dixerunt ei: domine, nonne bonum semen seminasti in agro tuo? Unde ergo habet zizania? Utrum autem ipsi sint servi quos postea messores appellat, an quia in expositione parabolae messores dicit esse Angelos; nec quisquam dicere facile ausus fuerit Angelos nescisse quis zizania superseminaverit; magis oportet intelligi, homines ipsos fideles servorum nomine hoc loco signatos. Nec mirum si et bonum semen ipsi dicuntur: ex diversis enim significationibus una res diversas similitudines recipit: sicut et de se ait, quod ipse sit ianua, quod ipse sit pastor. Remigius. *Accedunt autem ad Deum sine corpore, sed corde et mentis desiderio: quo docente intelligunt, Diaboli calliditate hoc esse factum: unde sequitur et ait illis: inimicus homo hoc fecit.* Hieronymus. *Diabolus propterea inimicus homo appellatur, quia Deus esse desiit: et in Psalmo 9, 20 scriptum est de eo: exsurge, domine, non confortetur homo. Quamobrem non dormiat qui Ecclesiae praepositus est, ne per illius negligentiam inimicus homo superseminet zizania, hoc est haereticorum dogmata.* Chrysostomus in Matth. *Inimicus autem vocatur propter iacturam quam infert hominibus: vexatio enim Diaboli adversus nos est: principium autem vexationis factum est non ab inimicitia quae est ad nos, sed quae est ad Deum.* Augustinus de quaest. Evang. *Cum autem servi Dei cognoverint hanc excogitasse Diabolum fraudem, cum contra tanti nominis auctorem nihil se valere sentiret, ut fallacias suas eodem nomine obtegeret; potest sibi suboriri voluntas ut tales homines de rebus humanis auferant, si aliquam temporis habeant facultatem; sed utrum facere debeant, iustitiam Dei consulunt: unde sequitur servi autem dixerunt: vis imus et colligimus ea?* Chrysostomus. *Ubi intuenda est servorum diligentia et dilectio: etenim festinant zizania evellere: quod monstrat eorum de semine sollicitudinem: ad hoc enim solum respiciunt, non ut aliquis puniatur, sed ut seminata non pereant. Quid autem dominus responderit subditur et ait: non.* Hieronymus. *Datur enim locus poenitentiae; et monemur, ne cito amputemus fratrem: quia fieri potest ut ille qui hodie noxio depravatus est dogmate, cras resipiscat, et defendere incipiat veritatem: unde subditur ne forte colligentes zizania, eradicetis simul et triticum.* Augustinus de quaest. Evang. *In quo eos patientissimos et tranquillissimos reddit: hoc enim dicitur, quia boni dum adhuc infirmi sunt, opus habent in quibusdam malorum commixtione; sive ut per eos exerceantur, sive ut eorum comparatione magna illis exhortatio fiat, et invitentur ad melius. Aut forte simul eradicatur triticum cum auferuntur zizania: quia multi primo zizania sunt, et postea triticum fiunt; qui nisi patienter, cum mali sint, tolerentur, ad laudabilem mutationem non perveniunt. Itaque si evulsi fuerint, simul eradicatur et triticum, quod futuri essent, si eis parceretur. Ideo dicit tales non esse auferendos de hac vita, ne cum malos conatur interficere, bonos interficiat, quod forte futuri sint; aut bonis obsit, quibus et invitis utiles sunt. Sed tunc opportune hoc fiet cum iam in fine non restat vel tempus commutandae vitae, vel proficiendi ad veritatem ex occasione atque comparatione alieni erroris: et ideo subdit sinite utraque crescere usque ad messem, idest usque ad iudicium.* Hieronymus. *Videtur autem hoc esse contrarium illi praecepto: auferte malum de medio vestrum. Si enim prohibetur eradicatio, et usque ad messem tenenda est patientia, quomodo eiciendi sunt quidam de medio nostrum? Sed inter triticum et zizania (quod nos appellamus lolium) quamdiu herba est et nec dum calamus venit ad spicam, grandis similitudo est, et in discernendo aut nulla, aut difficilis distantia. Primo monet ergo* *dominus, ne verbi, quod ambiguum est, cito sententiam proferamus, sed Deo iudici reservemus: ut cum dies iudicii venerit, ille non suspicionem criminis, sed manifestum reatum de sanctorum coetu eiciat.* Augustinus contra Epist. Parmeniani. *Cum enim quisque Christianorum intus in Ecclesia constitutorum in aliquo tali peccato fuerit deprehensus ut anathemate dignus habeatur, fiat hoc (ubi periculum schismatis non timetur) cum dilectione non ad eradicandum, sed ad corrigendum. Quod si se non agnoverit, neque poenitendo correxerit, ipse foris exiet, et per propriam voluntatem ab Ecclesiae communione dirimetur: unde dominus, cum dixisset sinite utraque crescere usque ad messem, subiunxit causam, dicens ne forte cum vultis colligere zizania, eradicetis simul et triticum; ubi satis ostendit, cum metus iste non subest, sed omnino de frumentorum stabilitate certa securitas manet; idest, quando ita cuiusque crimen notum est et omnibus execrabile apparet ut vel nullos prorsus vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere; non dormiat severitas disciplinae: in qua tanto est efficacior emendatio pravitatis, quanto diligentior fuerit observatio caritatis. Cum vero idem morbus plurimos occupaverit, nihil aliud boni restat quam dolor et gemitus. Sic igitur misericorditer corripiat homo quod potest; quod autem non potest, patienter ferat, et ex dilectione gemat atque lugeat, donec ille desuper emendet et corrigat; atque usque ad messem differat eradicare zizania, et paleam ventilare. Turba autem iniquorum, cum facultas est in populis promendi sermonem, generali obiurgatione ferienda est; et maxime si occasionem atque opportunitatem praebuerit aliquod domini desuper flagellum, quo eos appareat pro suis meritis vapulare: tunc enim aures humiles praebet emendantis sermoni calamitas auditorum, et facilius in gemitum confitendi, quam in murmura resistendi afflicta corda compellit; quamquam etsi nulla calamitas tribulationis premat, cum facultas detur, utiliter corripitur in multitudine multitudo: nam sicut separata saevire, sic in ipsa congregatione obiurgata gemere consuevit.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dixit dominus prohibens occisiones fieri: neque enim oportet interficere haereticum: quia praelium inexplicabile in orbe terrarum induceretur: et ideo dicit ne eradicetis simul cum eis frumentum; idest, si moveritis arma, et occideritis haereticos, necesse est multos sanctorum simul submitti. Non ergo detinere haereticos et abscindere liberam eorum propalationem et synodos et studia dissolvere prohibet, sed interficere et occidere.* Augustinus ad Vincentium. *Haec autem primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum: verbo enim agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos Catholicos haberemus quos apertos haereticos noveramus. Sed haec opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis: harum enim legum terror quibus promulgandis reges serviunt domino in timore, ita profuit, ut nunc alii dicant: iam hoc volebamus; sed Deo gratias, qui nobis occasionem praebuit, et dilationum morulas amputavit. Alii dicant: hoc esse verum iam sciebamus; sed nescio qua consuetudine tenebamur: gratias Deo, qui vincula nostra disrupit. Alii dicant: nesciebamus hoc esse veritatem, nec eam discere volebamus, sed ad eam cognoscendam metus fecit intentos: gratias domino, qui negligentiam nostram stimulo terroris excussit. Alii dicant: nos falsis rumoribus terrebamur intrare, quos falsos esse nesciremus nisi intraremus, nec intraremus nisi cogeremur: gratias Deo qui praedicationem nostram flagello abstulit, expertos docuit, quam vana et inania de Ecclesia sua mendax fama iactaverit. Alii dicant: putabamus quidem nihil interesse, ubi fidem Christi teneremus; sed gratias domino, qui nos a divisione collegit, et hoc uni Deo congruere ut in* *unitate colatur, ostendit. Serviant ergo reges terrae Christo, leges edendo pro Christo.* Augustinus ad Bonifacium comitem. *Quis autem vestrum velit non solum aliquem haereticorum perire, verum etiam aliquid perdere? Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius eius in bello quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus: quamvis magna cura mandaverit suis ut eum quantum possent vivum salvumque servarent, et esset cui poenitenti paternus affectus ignosceret. Quid autem ei restitit nisi perditum flere, et sui regni pace acquisita, suam moestitiam consolari? Sic ergo Catholica mater Ecclesia, si aliquorum perditione tam multos ceteros colligit, dolorem materni cordis lenit, et sanat tantorum liberatione populorum. Ubi est autem quod isti clamare consueverunt: liberum est credere vel non credere? Cui vim Christus intulit? Quem coegit? Ecce habent apostolum Paulum: agnoscant in eo prius cogentem Christum, et postea docentem; prius ferientem, et postea consolantem. Mirum autem est quomodo ille qui poena corporis ad Evangelium coactus intravit, plus illis omnibus qui solo verbo vocati sunt, in Evangelio laboravit. Cur ergo non cogeret Ecclesia perditos filios ut redirent, si perditi filii coegerunt alios ut perirent? Sequitur et in tempore messis dicam messoribus: colligite primum zizania, et alligate ea in fasciculos ad comburendum.* Remigius. *Messis autem appellatur tempus metendi; per messem vero designatur dies iudicii, in quo separandi sunt boni a malis.* Chrysostomus in Matth. *Sed propter quid dicit colligite primum zizania? Ut non timeant boni, quasi simul cum zizaniis tollatur frumentum.* Hieronymus. *Quod autem dicit zizaniorum fasciculos igni tradi, et triticum congregari in horrea, manifestum est, haereticos quosque et hypocritas Gehennae ignibus concremandos; sanctos vero, qui appellantur triticum, horreis, idest caelestibus mansionibus, recipi.* Augustinus de quaest. Evang. *Quaeri autem potest cur non unum fascem aut unum acervum zizaniorum fieri dixerit; nisi forte propter varietatem haereticorum, non solum a tritico, sed etiam a seipsis discrepantium, ipsas uniuscuiusque haereses, in quibus sigillatim sua communione disiuncti sunt, nomine fasciculorum designavit: ut etiam tunc incipiant alligari ad comburendum, cum a Catholica communione segregati, suas proprias quasi Ecclesias habere coeperint, ut combustio eorum sit in fine saeculi, non alligatio fasciculorum. Sed si ita esset non tam multi resipiscendo, et in Catholicam Ecclesiam remeando ab errore discederent. Quapropter alligatio fasciculorum in fine profutura est, ut non confuse, sed pro modo perversitatis suae uniuscuiusque erroris pertinacia puniatur.* Rabanus. *Et notandum, quod ubi dicit seminavit bonum semen, notat bonam voluntatem, quae in electis est; ubi vero dicit inimicus venit, etc., cautelam habendam intimare voluit; quando autem crescentibus zizaniis, quasi patienter ferens ait inimicus homo hoc fecit, patientiam nobis commendavit; ubi vero ait ne forte colligentes zizania, donavit nobis discretionis exemplum; quando autem subiungit sinite utraque crescere usque ad messem, commendavit longanimitatem; ad ultimum iustitiam, cum dicit alligate ea in fasciculos ad comburendum.*

Lectio 5

[85490] Catena in Mt., cap. 13 l. 5 Chrysostomus in Matth. *Quia dominus dixerat, quod de semine*

tres partes pereunt, et salvatur una; et in ipsa rursus quae salvatur, multa efficitur iactura, propter zizania quae superseminantur; ne dicerent: qui ergo erunt et quanti fideles? Consequenter hunc timorem aufert per parabolam sinapis: et ideo dicitur aliam parabolam proposuit eis, dicens: simile est regnum caelorum grano sinapis. Hieronymus. *Regnum caelorum praedicatio Evangelii est, et notitia Scripturarum quae ducit ad vitam: de qua dicitur ad Iudaeos: auferetur a vobis regnum Dei. Huiusmodi ergo regnum caelorum est simile grano sinapis.* Augustinus de quaest. Evang. *Granum namque sinapis ad fervorem fidei pertinet, vel eo quod dicatur venena expellere. Sequitur quod accipiens homo seminavit in agro suo.* Hieronymus. *Homo qui seminat in agro suo, a plerisque salvator intelligitur, qui in animis credentium seminat; ab aliis ipse homo seminans in agro suo, idest in corde suo. Quis autem est iste qui seminat nisi sensus noster et animus, qui suscipiens granum praedicationis, et fovens sementem humore fidei, facit in agro sui pectoris pullulare? Sequitur quod minimum quidem est omnibus seminibus. Praedicatio Evangelii minima est omnibus disciplinis: ad primam quidem doctrinam fidem non habet veritatis, hominem Deum, Deum mortuum, et scandalum crucis praedicans. Confer huiusmodi doctrinam dogmatibus philosophorum, et libris eorum, et splendori eloquentiae, compositionique sermonum; et videbis quanto minus sit ceteris seminibus semen Evangelii.* Chrysostomus in Matth. *Vel minimum est semen Evangelii, quia discipuli universis erant imbecilliores; sed tamen quia magna erat virtus in eis, expansa est eorum praedicatio ubique terrarum: et ideo sequitur cum autem creverit, maius est omnibus oleribus, idest dogmatibus.* Augustinus de quaest. Evang. *Dogmata autem sunt placita sectarum, idest ut placuit sectis.* Hieronymus. *Philosophorum enim dogmata cum creverint, nihil mordax, nihil vitale demonstrant: totum flaccidum marcidumque ebullit in olera et in herbas, quae cito arescunt et corruunt. Praedicatio autem evangelica, quae parva videbatur in principio, cum vel in animam credentis, vel in totum mundum sata fuerit, non exurgit in olera, sed crescit in arborem, ita ut volucres caeli (quas vel animas credentium, vel fortitudines Dei servitio mancipatas sentire debemus) veniant, et habitent in ramis eius: unde sequitur et fit arbor, ita ut volucres caeli veniant et habitent in ramis eius. Ramos puto evangelicae arboris, qui de grano sinapis creverunt, dogmatum esse diversitates, in quibus supradictarum volucrum unaquaeque requiescit. Assumamus et nos pennas columbae, ut ad altiora volitantes, possimus habitare in ramis huius arboris, et nidos nobis facere doctrinarum, terrenaque fugientes ad caelestia festinare.* Hilarius in Matth. *Vel grano sinapis seipsum dominus comparavit, acri semini, et omnium seminum minimo, cuius virtus pressuris accenditur.* Gregorius Moralium. *Ipse quidem est granum sinapis, qui in horto sepulturae plantatus, arbor magna surrexit: granum namque fuit cum moreretur, arbor cum resurgeret; granum per humilitatem carnis, arbor per potentiam maiestatis.* Hilarius in Matth. *Granum igitur hoc postquam in agro seminatum fuit, idest ubi a populo comprehensus et traditus morti, tamquam in agro fuit satione quadam corporis consepultus, ultra mensuram omnium olerum excrevit et universam prophetarum gloriam excedit. Oleris enim vice tamquam aegroto Israel data est praedicatio prophetarum; sed iam in ramis arboris caeli volucres inhabitant. Apostolos scilicet ex Christi virtute protensos, et mundum inumbrantes in ramis intelligimus, in quo gentes in spem vitae advolabunt, et aurarum turbine, idest Diaboli spiritu flatuque vexatae, tamquam in ramis arboris conquiescent.* Gregorius Moralium. *In istis etiam ramis volucres requiescunt; quia sanctae animae, quae quibusdam virtutum pennis a terrena cogitatione* *se sublevant, in eorum dictis atque consolationibus ab huiusmodi fatigatione vitae respirant.*

Lectio 6

[85491] Catena in Mt., cap. 13 l. 6 Chrysostomus in Matth. *Ad idem ostendendum dominus apponit parabolam de fermento: unde dicitur aliam parabolam locutus est eis: simile est regnum caelorum fermento; quasi dicat: sicut fermentum multam farinam transmutat in suam virtutem, ita et vos totum mundum transmutabitis. Et vide Christi prudentiam: ea enim quae sunt naturae inducit, demonstrans quoniam sicut illa possibile est fieri, ita et hoc. Non autem dixit quod posuit simpliciter, sed abscondit; ac si diceret: ita et vos cum subiecti fueritis impugnatoribus vestris, tunc eos superabitis. Et sicut fermentum suffoditur quidem, non autem destruitur, sed paulatim ad suum habitum omnia transmutat, sic et in praedicatione vestra continget. Non itaque quia multas dixi superventuras vobis vexationes timeatis; ita enim fulgebitis et omnes superabitis. Tria autem sata hic pro multis posuit: hunc enim numerum determinatum pro multitudine indeterminata accepit.* Hieronymus. *Satum autem est genus mensurae iuxta morem provinciae Palaestinae, unum modium et dimidium accipiens.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel fermentum dicit dilectionem, eo quod fervescere facit, et excitat; mulierem, sapientiam dicit. In farinae autem satis tribus intelligitur vel tria illa in homine, ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente; vel tria illa fructifera, centesimum, sexagesimum, et tricesimum; vel tria illa genera hominum: Noe, Daniel et Iob.* Rabanus. *Dicit autem donec fermentatum est totum, quia caritas in nostra mente recondita eo usque crescere debet ut totam mentem in sui perfectionem commutet: quod hic quidem inchoatur, in futuro vero perficitur.* Hieronymus. *Vel aliter. Mulier ista, quae fermentum accipit et abscondit, praedicatio mihi videtur apostolica, vel Ecclesia de diversis gentibus congregata. Haec tollit fermentum, intelligentiam scilicet Scripturarum, et abscondit illud in farinae satis tribus, ut spiritus, anima et corpus in unum redacta, non discrepent inter se. Vel aliter. Legimus in Platone tria esse in anima: rationale, irascibile et concupiscibile; et nos ergo si acceperimus fermentum evangelicum sacrarum Scripturarum, in ratione possideamus prudentiam, in ira odium contra vitia, in desiderio cupiditatem virtutum: et hoc totum fiet per evangelicam doctrinam, quam nobis mater Ecclesia praestitit. Dicam et quorumdam intelligentiam: mulierem istam et ipsi Ecclesiam interpretantur, quae fidem hominis farinae satis tribus commiscuit, scilicet credulitati patris et filii et spiritus sancti: cum in unum fuerit fermentata, non nos ad triplicem Deum, sed ad unius divinitatis perducit notitiam. Pius quidem sensus: sed nunquam parabolae et dubia aenigmatum intelligentia possunt ad auctoritatem dogmatum proficere.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Fermento se dominus comparavit: fermentum enim de farina est, quod virtutem acceptam acervo sui generis reddit. Hoc autem fermentum acceptum mulier, synagoga scilicet, per iudicium mortis abscondit: hoc autem in farinae mensuris tribus, idest legis, prophetarum, Evangeliorum aequalitate coopertum, omnia unum fecit: ut quod lex constituit, prophetae nuntiaverunt, idipsum Evangeliorum profectionibus expleatur, quamquam ad trium gentium vocationem, ex Sem, Cham et Iaphet, tres mensuras farinae esse referendas sensisse*

multos memini. Sed nescio an hoc ita opinari ratio permittat; cum etsi omnium gentium vocatio sit, in his tamen Christus non absconsus sit, sed ostensus; et in tanta infidelium multitudine non fermentatum sit totum.

Lectio 7

[85492] Catena in Mt., cap. 13 l. 7 Chrysostomus in Matth. *Post praemissas parabolas, ne aliquis opinaretur quod Christus nova induceret, induxit Evangelista prophetam etiam hunc praedicentem doctrinae modum; et ideo dicit haec omnia locutus est Iesus in parabolis ad turbas. Marcus autem ait: quoniam sicut poterant audire, loquebatur eis sermonem in parabolis. Unde non mireris si de regno disputans, grani et fermenti meminit: hominibus enim loquebatur idiotis et indigentibus ab his induci.* Remigius. *Parabola Graece, Latine dicitur similitudo, per quam veritas demonstratur. Ostendit quippe in ipsa similitudine quasdam figuras verborum, et imagines veritatis.* Hieronymus. *Non autem discipulis, sed turbis parabolas loquebatur: et usque hodie turbae in parabolis audiunt: et ideo dicitur et sine parabolis non loquebatur eis.* Chrysostomus in Matth. *Quamvis enim multa sine parabolis non turbis dixerit, sed tamen tunc nihil.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel hoc dicitur non quia nihil proprie locutus est: sed quia nullum fere sermonem explicavit, ubi non per parabolam aliquid significaverit; quamvis in eo aliqua et proprie dixerit: ita ut saepe inveniatur totus sermo eius parabolis explicatus, totus autem proprie dictus nullus inveniatur. Explicatos autem sermones dico, quando ex aliqua occasione rerum incipit loqui quousque terminet quidquid ad ipsam rem pertinet, et transeat ad aliud. Nonnunquam sane alius Evangelista contexit quod alius diversis temporibus dictum indicat: non enim omnino secundum rerum gestarum ordinem, sed secundum suae quisque recordationis facultatem, narrationem quam exorsus est, ordinavit. Quare autem in parabolis loqueretur, manifestat Evangelista, cum subdit ut adimpleretur quod dictum est per prophetam dicentem: aperiam in parabolis os meum, eructabo abscondita a constitutione mundi.* Hieronymus. *Hoc testimonium de Psalmo 77, 2 sumptum est. Legi in nonnullis codicibus eo loco ubi nos posuimus et vulgata editio habet ut adimpleretur quod dictum est per prophetam dicentem, ubi scriptum est: per Isaiam prophetam dicentem.* Remigius. *Unde Porphyrius obiecit fidelibus: Evangelista vester tantae insipientiae fuit ut quod reperitur in Psalmis, ipse deputaverit Isaiae.* Hieronymus. *Quia ergo minime inveniebatur in Isaia, arbitror postea a prudentibus viris esse sublatum; sed mihi videtur in principio ita editum: quod scriptum est per Asaph prophetam dicentem: septuagesimus enim septimus Psalmus de quo sumptum est hoc testimonium, Asaph prophetae inscribitur, et primum scriptorem non intellexisse Asaph, et putasse scriptoris vitium, atque emendasse nomen Isaiae, cuius vocabulum manifestius erat. Sciendum est itaque, quod non solum David, sed etiam ceteri (quorum in Psalmis et hymnis et canticis Dei, praescripta sunt nomina) prophetae sunt appellandi, Asaph videlicet et Idithum, et Heman Ephraites, et reliqui quos Scriptura commemorat; quodque in persona domini dicitur aperiam in parabolis os meum, considerandum attentius et inveniendum describi egressum Israelis ex Aegypto, et omnia signa*

narrari quae in Exodi continentur historia. Ex quo intelligimus universa illa quae ibi scripta sunt, parabolice sentienda, et manifestare abscondita sacramenta: hoc enim salvator edicturum se esse promittit, dicens aperiam in parabolis os meum. Glossa. *Quasi dicat: qui prius locutus sum per prophetas, modo in propria persona aperiam os meum in parabolis, et eructabo de thesauro mei secreti; emittam mysteria quae abscondita erant a constitutione mundi.*

Lectio 8

[85493] Catena in Mt., cap. 13 l. 8 Chrysostomus in Matth. *Locutus fuerat dominus turbis in parabolis, ut eos ad interrogandum induceret; et quamvis multa in parabolis dixisset, nullus tamen eum interrogavit; et ideo eos dimisit: unde sequitur tunc dimissis turbis venit in domum. Nullus autem eum Scribarum sequitur: unde manifestum est quod propter nihil aliud prius sequebantur quam ut eum caperent in sermone.* Hieronymus. *Dimittit autem turbas Iesus, et domum revertitur, ut accedant ad eum discipuli, et secreto interrogent quae populus nec merebatur audire nec poterat.* Rabanus. *Mystice autem dimissa turba tumultuantium Iudaeorum, ingreditur Ecclesiam gentium, et ibi fidelibus exponit sacramenta caelestia: unde sequitur et accesserunt ad eum discipuli eius dicentes: edissere nobis parabolam zizaniorum agri.* Chrysostomus in Matth. *Cum aliquando volentes discere formidaverint interrogare, nunc libere interrogant, et confisi sunt, quoniam audierant: vobis datum est nosse mysterium regni Dei; ideoque singulariter interrogant, non multitudinem aemulantes, quibus non erat datum. Dimittunt autem parabolam fermenti et sinapis, ut manifestiores; interrogant autem de parabola zizaniorum, quia habet convenientiam ad praemissam parabolam de semine, et aliquid amplius ostendit. Dominus autem quae esset parabola exponit: unde sequitur qui respondens ait eis: qui seminat bonum semen, est filius hominis.* Remigius. *Ideo autem dominus se filium hominis appellavit, ut hoc indicio nobis exemplum humilitatis relinqueret; sive quia futurum erat ut haeretici negarent eum verum hominem esse; sive ut per humanitatis fidem possimus conscendere ad divinitatis cognitionem. Sequitur ager autem est mundus.* Glossa. *Cum autem ipse sit qui seminat agrum suum, manifestum est quia praesens mundus est eius. Sequitur bonum vero semen hi sunt filii regni.* Remigius. *Idest sancti et electi viri, qui inter filios regni computantur.* Augustinus contra Faustum. *Zizania autem exponit dominus non aliqua falsa veris Scripturis immissa, sicut Manichaeus interpretatur; sed omnes filios maligni, idest, imitatores diabolicae falsitatis: unde sequitur zizania autem sunt filii nequam; per quos omnes impios et malignos vult intelligi.* Augustinus de quaest. Evang. *Omnis autem immunditia in segete zizania dicuntur. Sequitur inimicus autem qui seminavit ea, est Diabolus.* Chrysostomus in Matth. *Etenim hoc diabolicae est machinationis, veritati semper inserere errorem. Sequitur messis vero consummatio saeculi est. Alio autem loco ait, de Samaritanis loquens: levate oculos vestros, et considerate regiones, quoniam iam albae sunt ad messem; et rursus: messis quidem multa, operarii autem pauci: in quibus verbis messem dicit iam adesse. Qualiter ergo hic eam dicit esse futuram? Sed sciendum, quod in alia significatione messem dicit: unde et ibi dicit, quod alius est qui seminat, et alius qui metit; hic autem eumdem*

dicit esse qui seminat et qui metit: quoniam ibi non ad sui differentiam, sed apostolorum, prophetas induxit: etenim ipse Christus per prophetas seminavit in Iudaeis et Samaritanis. Idem ergo nominat semen et messem secundum aliud et aliud. Cum enim de obedientia loquatur, et persuasione ad fidem, tunc vocat messem, sicut in quo totum perficitur: sed cum inquirit de fructu auditionis verbi Dei, tunc consummationem dicit messem, sicut hic. Remigius. *Per messem enim designatur dies iudicii, in quo separandi sunt boni a malis; quod fiet ministerio Angelorum: unde infra dicitur, quod veniet filius hominis cum Angelis suis iudicare: propter quod sequitur messores autem Angeli sunt. Sequitur sicut ergo zizania colliguntur et igni comburuntur, sic erit in consummatione saeculi: mittet filius hominis Angelos suos, et colligent de regno eius omnia scandala et eos qui faciunt iniquitatem.* Augustinus de Civ. Dei. *Numquid de regno illo ubi sunt nulla scandala? De regno ergo isto eius quod est hic, scilicet Ecclesia, colligentur.* Augustinus de quaest. Evang. *Quod autem primo separantur zizania, hoc est quia tribulatione praecedente separabuntur impii a piis: quod per bonos Angelos intelligitur fieri, quia officia vindictae possunt implere boni bono animo, quomodo lex, quomodo iudex; officia vero misericordiae mali implere non possunt.* Chrysostomus in Matth. *Vel potest intelligi de regno caelestis Ecclesiae; et tunc ostenditur hic duplex poena: videlicet quod excidunt a gloria, in hoc quod dicit et colligent de regno eius omnia scandala, scilicet ne scandala in regnum eius intrent; et quod comburuntur, in hoc quod subdit et mittent eos in caminum ignis.* Hieronymus. *Omnia autem scandala referuntur ad zizania. Hoc autem quod dicit et colligent de regno eius omnia scandala et eos qui faciunt iniquitatem, inter haereticos et schismaticos qui faciunt iniquitatem, voluit distinguere: ut per eos qui faciunt scandala intelligantur haeretici; per eos vero qui faciunt iniquitatem, intelligantur schismatici.* Glossa. *Vel aliter. Per scandala possunt intelligi illi qui praebent proximo occasionem offensionis, aut ruinae; per facientes iniquitatem quoscumque peccantes.* Rabanus. *Observa quod dicit et eos qui faciunt iniquitatem: non qui fecerunt, quia non qui conversi sunt ad poenitentiam, sed solum qui permanent in peccatis, aeternis cruciatibus mancipandi sunt.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem ineffabilem Dei amorem ad homines; est enim ad beneficia promptus, et ad poenam tardus: cum enim seminat, per seipsum seminat; cum autem punit, per alios: mittit enim ad hoc Angelos suos. Sequitur ibi erit fletus et stridor dentium.* Remigius. *His verbis demonstratur vera corporum resurrectio: nihilominus ostenditur per hoc duplex poena Inferni, scilicet nimii caloris, et nimii frigoris. Sicut autem scandala referuntur ad zizania, ita iusti reputantur in filios regni; de quibus sequitur tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum. In praesenti enim saeculo fulget lux sanctorum coram hominibus, post consummationem autem mundi ipsi iusti fulgebunt sicut sol in regno patris sui.* Chrysostomus in Matth. *Non quia ita solum sicut sol; sed quia hoc sidere aliud magis luculentum non noscimus, cognitis nobis utitur exemplis.* Remigius. *Quod autem dicit tunc fulgebunt, intelligendum est quia et nunc fulgent in exemplum aliorum; sed tunc fulgebunt sicut sol ad laudandum Deum. Sequitur qui habet aures audiendi audiat.* Rabanus. *Idest, qui habet intellectum intelligat, quia mystice haec omnia intelligenda sunt.*

Lectio 9

[85494] Catena in Mt., cap. 13 l. 9 Chrysostomus in Matth. *Parabolae quas supra dominus posuerat de fermento et sinapi, ad virtutem evangelicae praedicationis referuntur, quoniam superavit orbem terrarum; nunc autem ut pretiositatem et magnificentiam eiusdem ostenderet, proponit parabolam de thesauro et margarita, dicens simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro. Praedicatio enim Evangelii occultata est in mundo, et si non vendideris omnia, non emes eam; et cum gaudio hoc oportet facere: unde sequitur quem qui invenit homo abscondit.* Hilarius in Matth. *Hic quidem thesaurus gratis invenitur. Evangeliorum enim praedicatio in abscondito est; sed utendi et possidendi huiusmodi thesauri cum agro potestas non potest esse sine pretio: quia caelestes divitiae non sine damno saeculi possidentur.* Hieronymus. *Quod autem abscondit, non de invidia facit; sed more servantis et nolentis prodere, abscondit in corde, quem pristinis praetulit facultatibus.* Gregorius in Evang. *Vel aliter. Thesaurus in agro absconditus est caeleste desiderium; ager vero in quo thesaurus absconditur, est disciplina studii caelestis: quem scilicet thesaurum cum invenit homo abscondit, scilicet ut servet: quia studium caelestis desiderii a malignis spiritibus custodire non sufficit ei qui hoc ab humanis laudibus non abscondit. In praesenti etenim vita quasi in via sumus, qua ad patriam pergimus. Maligni autem spiritus iter nostrum quasi quidam latrunculi obsident. Depraedari ergo desiderant qui thesaurum publice portant in via. Hoc autem dico, non ut proximi nostri opera nostra non videant; sed ut per hoc quod agimus, laudes exterius non quaeramus. Caelorum autem regnum idcirco terrenis rebus simile dicitur, ut ex his quae animus novit, surgat ad incognita; ut per hoc quod scit notum diligere, discat ignotum amare. Sequitur et prae gaudio illius vadit, et vendit universa quae habet et emit agrum illum. Agrum profecto venditis omnibus comparat qui voluptatibus carnis renuntians, cuncta sua terrena desideria per disciplinae caelestis custodiam calcat.* Hieronymus. *Vel thesaurus iste, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, aut Deus verbum est, qui in carne Christi videtur absconditus; aut sanctae Scripturae, in quibus reposita est notitia salvatoris.* Augustinus de quaest. Evang. *Hunc autem thesaurum dixit in agro absconditum, scilicet duo testamenta in Ecclesia; quae cum quis ex parte intellectus attigerit, sentit illic magna latere; et vadit, et vendit omnia sua, et emit illum; idest, contemptu temporalium comparat sibi otium, ut sit dives cognitione Dei.*

Lectio 10

[85495] Catena in Mt., cap. 13 l. 10 Chrysostomus in Matth. *Evangelica praedicatio non solum lucrum multiplex praebet ut thesaurus, sed et pretiosa est ut margarita: unde post parabolam de thesauro ponit parabolam de margarita, dicens iterum simile est regnum caelorum homini negotiatori, et cetera. In praedicatione enim duo oportet adesse: scilicet ab huius vitae negotiis separari, et vigilantes esse; quod negotiatio designat. Una autem est veritas et non partita; et propter hoc una margarita dicitur inventa. Et sicut qui margaritam habet, ipse quidem novit quod dives est, aliis vero non est cognitus, multoties eam manu detinens propter eius parvitatem, ita est*

in praedicatione Evangelii: qui enim eam detinent, sciunt se divites esse; infideles autem hunc thesaurum nescientes, divitias nostras ignorant. Hieronymus. *Bonae autem margaritae possunt intelligi lex et prophetae. Audi ergo, Marcion et Manichaee, quod bonae margaritae sunt lex et prophetae. Una ergo pretiosissima margarita est scientia salvatoris, et sacramentum passionis et resurrectionis illius; quod cum invenerit homo negotiator, similis Pauli apostoli, omnia legis prophetarumque mysteria, et observationes pristinas, in quibus inculpate vixerat, quasi purgamenta contemnit, ut Christum lucrifaciat; non quod inventio bonae margaritae condemnatio sit veterum margaritarum; sed quod comparatione eius omnis alia gemma sit vilior.* Gregorius in Evang. *Vel per margaritam pretiosam intelligitur caelestis vitae dulcedo, quam inventam omnia vendens emit: quia qui caelestis vitae dulcedinem, inquantum possibilitas admittit, perfecte cognoverit, ea quae in terris amaverat, libenter cuncta derelinquit: deforme conspicitur quicquid de terrenae rei placebat specie, quia sola pretiosae margaritae claritas fulget in mente.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel homo cum quaerat bonas margaritas, invenit unam pretiosam: quia quaerens homines bonos, cum quibus utiliter vivat, invenit unum sine peccato Iesum Christum; aut praecepta quaerens, quibus servatis, cum hominibus recte conversetur, invenit dilectionem proximi (in quo uno dicit apostolus omnia contineri); aut bonos intellectus quaerens, invenit illud verbum quo cuncti continentur: in principio erat verbum, quod est lucidum candore veritatis, et solidum firmitate aeternitatis, et undique sibi simile pulchritudine veritatis; qui Deus penetrata testudine intelligendus est. Quodlibet illorum vero trium sit, vel si aliud occurrere potuerit quod margaritae unius pretiosae nomine significetur; pretium eius est nos ipsi, qui ad eam possidendam non sumus liberi, nisi omnibus pro nostra liberatione contemptis quae temporaliter possidentur. Venditis enim rebus nostris, nullum aliud pretium maius accipimus quam nos ipsos (quia talibus implicati, nostri non eramus), ut rursus nos pro illa margarita demus: non quia tantum valet, sed quia plus dare non possumus.*

Lectio 11

[85496] Catena in Mt., cap. 13 l. 11 Chrysostomus in Matth. *Postquam per praedictas parabolas evangelicam praedicationem commendaverat, ut non confidamus in praedicatione solum, neque fidem nobis aestimemus sufficere ad salutem, aliam parabolam terribilem subdit, dicens iterum simile est regnum caelorum sagenae missae in mare.* Hieronymus. *Impleto enim Ieremiae vaticinio dicentis: ecce ego mittam ad vos piscatores multos, postquam autem audierunt Petrus et Andreas, Iacobus et Ioannes: sequimini me: faciam vos piscatores hominum, contexuerunt sibi ex veteri et ex novo testamento sagenam evangelicorum dogmatum, et miserunt eam in mare huius saeculi; quae usque hodie in mediis fluctibus tenditur, capiens de salsis et amaris gurgitibus quicquid inciderit, idest bonos homines et malos; et hoc est quod subdit ex omni genere piscium congreganti.* Gregorius in Evang. *Vel aliter. Sancta Ecclesia sagenae comparatur, quia et piscatoribus est commissa, et per eam quisque ad aeternum regnum a praesentis saeculi fluctibus trahitur, ne aeternae mortis profundo mergatur: quae ex omni genere piscium congregat, quia ad peccatorum veniam sapientes*

et fatuos, liberos et servos, divites et pauperes, fortes et infirmos vocat: quae sagena scilicet tunc universaliter impletur, cum in fine suo humani generis summa concluditur: unde sequitur quam, cum impleta esset educentes et secus littus sedentes, elegerunt bonos in vasa, malos autem foras miserunt. Sicut enim mare saeculum, ita saeculi finem significat littus maris: in quo scilicet fine, boni pisces in vasis eliguntur, mali proiciuntur foras: quia et electus quisque in tabernacula aeterna recipitur, et interni regni luce perdita, ad exteriores tenebras reprobi protrahuntur. Nunc enim malos bonosque communiter quasi permixtos pisces fidei sagena continet; sed littus indicat sagena Ecclesiae quid trahebat. Hieronymus. *Dum enim sagena extrahetur ad littus, tunc verum secernendorum piscium indicium demonstrabitur.* Chrysostomus in Matth. *Quid autem distat haec parabola a parabola zizaniorum? Etenim illic hi quidem salvantur, hi autem pereunt, sicut et hic. Sed illic quidem propter pravorum dogmatum haeresim, et in anteriori parabola de semine, quia non attendebant quae dicebantur; hic autem propter vitae nequitiam, propter quam quamvis et piscatione capti, idest cognitione Dei fruentes, non possunt salvari. Ne autem audiens quoniam malos foras miserunt, aestimes hanc poenam non esse periculosam, per expositionem eius gravitatem ostendit, dicens: sic erit in consummatione saeculi: exibunt Angeli, et cetera. Quamvis alibi dicat, quod ipse segregabit eos sicut separat pastor oves, hic Angelos hoc facere dicit, sicut et in parabola zizaniorum.* Gregorius in Evang. *Timendum est autem hoc potius quam exponendum: aperta enim voce tormenta peccantium dicta sunt, ne quis ad ignorantiae suae excusationem recurreret, si quid de aeterno supplicio obscure diceretur.* Rabanus. *Cum enim venerit finis mundi, tunc verum secernendorum piscium indicium demonstrabitur; et quasi in quodam quietissimo portu boni mittentur in vasa caelestium mansionum; malos autem torrendos et exsiccandos, Gehennae flamma suscipiet.*

Lectio 12

[85497] Catena in Mt., cap. 13 l. 12 Chrysostomus in Matth. *Recedentibus turbis, dominus discipulis in parabolis loquitur; ex quibus sapientiores sunt facti, ita quod intelligunt quae dicuntur: quocirca dicit eis intellexistis haec omnia? Dicunt ei: etiam.* Hieronymus. *Ad apostolos enim proprie sermo est, quos non vult audire tantum ut populum, sed etiam intelligere ut magistros futuros.* Chrysostomus in Matth. *Deinde quia intellexerunt, rursus eos laudat: unde sequitur ait illis: ideo omnis Scriba doctus in regno caelorum similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova et vetera.* Augustinus de Civ. Dei. *Non dixit: vetera et nova: quod utique dixisset, nisi maluisset meritorum ordinem servare quam temporum. Manichaei etiam dum sola Dei promissa nova tenere se arbitrantur, remanent in vetustate carnis, et novitatem inducunt erroris.* Augustinus de quaest. Evang. *Utrum autem ista conclusione exponere voluit quem dixerit thesaurum in agro absconditum (quoniam sanctae Scripturae intelliguntur, quae nomine duorum testamentorum novi et veteris concluduntur); an ostendere voluit, eum doctum habendum in Ecclesia qui etiam Scripturas veteres parabolis explicatas intellexerit, ab istis novis accipiens regulas, quia*

et ista dominus per parabolas enuntiavit; ut si ipse, in quo illa complentur et manifestantur, per parabolas adhuc loquitur, donec passio eius velum discindat, ut nihil sit occultum quod non reveletur; multo magis illa quae tam longe de illo scripta sunt, parabolis operta esse noverimus: quae cum Iudaei ad litteram accipiant, noluerunt esse docti in regno caelorum. Gregorius in Evang. *Sed si per novum et vetus quod dicitur, utrumque testamentum accipimus, Abraham doctum fuisse denegamus, qui novi et veteris testamenti etsi facta novit, minime verba nuntiavit. Moysen quoque docto patrifamilias comparare non possumus: quia etsi testamentum edocuit vetus, novi tamen dicta non protulit. Sed in eo quod hic dicitur, intelligi valet quia non de his qui fuerant, sed de his qui esse in Ecclesia poterant, loquebatur; qui tunc nova et vetera proferunt, cum utriusque testamenti praedicamenta vocibus et moribus loquuntur.* Hilarius in Matth. *Discipulis enim est locutus, quos Scribas propter scientiam nuncupat, eo quod intellexerint ea quae ille nova et vetera, idest in Evangeliis et lege protulit, quae sunt et eiusdem patrisfamilias, uniusque utraque thesauri: ipsos etiam sub patrisfamilias nomine sibi comparat, eo quod doctrinam de spiritus sancti thesauro suo novorum ac veterum sunt adepti.* Hieronymus. *Vel apostoli instructi Scribae dicuntur, quasi notarii salvatoris, qui verba illius et praecepta signabant in tabulis cordis carnalibus rerum caelestium sacramentis, et pollebant opibus patrisfamiliae, eicientes de thesauro doctrinarum suarum nova et vetera: ut quicquid in Evangelio praedicabant, legis et prophetarum vocibus comprobarent. Unde et sponsa dicit in cantico canticorum: nova cum veteribus, dilecte mi, servavi tibi.* Gregorius in Evang. *Vel aliter. Vetus est ut pro culpa humanum genus in aeterna poena intereat, et novum ut conversus in regnum vivat. Prius autem de regni similitudine thesaurum inventum ac margaritam bonam protulit; postmodum Inferni poenas de malorum combustione narravit: atque in conclusione subiungit ideo doctus Scriba, etc.; ac si dicat: ille in sancta Ecclesia doctus praedicator est qui et nova scit proferre de suavitate regni, et vetusta dicere de terrore supplicii: ut vel poenae terreant quos praemia non invitant.*

Lectio 13

[85498] Catena in Mt., cap. 13 l. 13 Hieronymus. *Post parabolas quas dominus ad populum est locutus, et quas soli apostoli intelligunt, transit in patriam suam, ut ibi apertius doceat: et hoc est quod dicitur et factum est, cum consummasset Iesus parabolas istas transiit inde; et veniens in patriam suam docebat eos in synagogis eorum.* Augustinus de Cons. Evang. *A superiori sermone parabolarum istarum sic transit ut non ostendat consequentis ordinis necessitatem; praesertim quia Marcus ab istis parabolis non in quod Matthaeus, sed in aliud intendens, in quod et Lucas, ita contexuit narrationem ut credibilius ostendatur hoc esse potius consequenter gestum quod ipsi duo consequenter adiungunt, de navi scilicet in qua dormiebat Iesus, et de miraculo expulsorum Daemoniorum; quae Matthaeus superius recolens interposuit.* Chrysostomus in Matth. *Patriam autem eius hic Nazareth vocat: non enim fecit ibi virtutes multas, ut infra dicitur, sed in Capharnaum fecit multa signa; sed doctrinam eis ostendit non minorem admirationem habentem quam signa.*

Remigius. *In synagogis autem docebat, ubi plurimi conveniebant: quia propter multorum salutem de caelis descendit ad terras. Sequitur ita ut mirarentur et dicerent: unde huic sapientia haec et virtutes? Sapientia refertur ad doctrinam; virtutes vero ad miraculorum operationem.* Hieronymus. *Mira stultitia Nazaraeorum. Mirantur unde habeat sapientiam sapientia, et virtutes virtus; sed error in promptu est, quia fabri filium suspicantur: unde et dicunt nonne hic est fabri filius?* Chrysostomus in Matth. *Per omnia ergo erant insensati, vilipendentes eum ab eo qui aestimabatur esse pater; quamvis multa horum exempla habentes in antiquis temporibus, et patrum ignobilium nobiles videntes filios: etenim David cuiusdam agricolae Iesse fuit filius, et Amos cuiusdam pastoris, et ipse pastor. Oportebat enim propter hoc maxime eum honorare, quoniam a talibus existens talia loquebatur. Et hoc enim manifestum quoniam non ex humana diligentia erat, sed ex divina gratia.* Augustinus in Serm. Dom. infra Oct. Epiph. *Est autem pater Christi faber Deus, qui totius mundi opera fabricatus est, arcam Noe disposuit, Moysi tabernaculum ordinavit, arcam testamenti instituit. Fabrum dixerim, qui mentem rigidam explanat, ac cogitationes superbas excidit.* Hilarius in Matth. *Fabri etiam hic erat filius, ferrum ignea vincentis ratione, saeculi virtutem iudicio decoquentis, massamque formantis in omne opus utilitatis humanae; formam scilicet corporum nostrorum in diversa membrorum ministeria, et ad omnia aeternae vitae opera fingentis.* Hieronymus. *Cum autem errent in patre, non est mirandum si errent in fratribus: unde subditur nonne eius mater dicitur Maria, et fratres eius Iacobus et Ioseph et Simon et Iudas? Et sorores eius nonne apud nos omnes sunt?* Hieronymus contra Helvidium. *Fratres domini hic appellantur filii materterae eius Mariae; et haec est mater Iacobi et Ioseph, idest Maria Cleophae uxor Alphaei; et haec dicta est Maria mater Iacobi minoris.* Augustinus de quaest. Evang. *Non ergo mirum est dictos esse fratres domini ex materno genere quoscumque cognatos: cum etiam ex cognatione Ioseph dici potuerint fratres eius ab illis qui eum patrem domini esse arbitrabantur.* Hilarius in Matth. *Inhonoratur ergo dominus a suis; et quamquam docendi prudentia et operandi virtus admirationem commoveret, non tamen credunt haec in nomine domini agere, et paternae artis quodam opprobrio lacessunt. Inter tot ergo magnifica quae gerebat, corporis eius contemplatione commovebantur; et ideo dicunt unde huic omnia ista? Sequitur et sic scandalizabantur in eo.* Hieronymus. *Error Iudaeorum salus nostra est, et haereticorum condemnatio: intantum enim cernebant hominem Iesum Christum ut putarent filium fabri.* Chrysostomus in Matth. *Intuere enim Christi mansuetudinem: conviciatus est; sed cum multa mansuetudine respondit: unde sequitur Iesus autem dixit eis: non est propheta sine honore nisi in patria sua et in domo sua.* Remigius. *Prophetam seipsum appellat; quod et Moyses manifestat cum dicit: prophetam suscitabit Deus de fratribus vestris vobis. Et hoc sciendum, quia non solum Christus, qui est caput omnium prophetarum, sed etiam Ieremias, Daniel, et ceteri minores prophetae maioris honoris et dignitatis fuerunt apud exteros quam apud suos.* Hieronymus. *Propemodum enim naturale est cives semper civibus invidere: non enim considerant praesentia viri opera, sed fragilis recordantur infantiae: quasi non et ipsi per eosdem aetatum gradus ad maturam aetatem venerint.* Hilarius in Matth. *Inhonorabilem etiam prophetam in patria sua esse respondit, quia in Iudaea esset usque ad crucis sententiam condemnandus, et quia penes solos fideles Dei virtus est: et propter eorum incredulitatem operibus divinae virtutis abstinuit: unde sequitur et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem eorum.* Hieronymus. *Non quod etiam incredulis illis* *facere non potuit virtutes multas; sed quod ne multas faciens virtutes, cives incredulos condemnaret.* Chrysostomus in Matth. *Si autem admiratio ei adveniebat ex miraculis, quare non multa fecit? Quia non ad ostentationem suam inspiciebat, sed ad ea quae aliis erant utilia. Hoc igitur non proveniente, despexit quod erat sui ipsius, ut non poenam eis augeat. Cur igitur vel pauca fecit signa? Ut non dicant: si utique facta essent signa, nos credidissemus.* Hieronymus. *Potest etiam aliter intelligi: quod Iesus despiciatur in domo, et in patria sua, hoc est in populo Iudaeorum; et ideo ibi pauca signa fecerit, ne penitus inexcusabiles fierent; maiora autem signa quotidie in gentibus per apostolos facit non tam in sanatione corporum quam in animarum salute.*

Caput 14

Lectio 1

[85499] Catena in Mt., cap. 14 l. 1 Glossa. *Quia supra Evangelista ostenderat quomodo Pharisaei Christi miracula calumniabantur, concives autem eius haec admirantes, Christum tamen contemnebant, refert nunc quam opinionem ex auditis miraculis Herodes de Christo conceperat: unde dicitur in illo tempore audivit Herodes tetrarcha famam Iesu.* Chrysostomus in Matth. *Non absque causa hic tempus Evangelista designat, sed ut discas tyranni superbiam et negligentiam: neque enim a principio didicit ea quae erant de Christo, sed post plurimum tempus: sic etiam multi qui in potestatibus sunt multa elatione circumdati, huiusmodi tarde addiscunt, quia non multam horum faciunt curam.* Augustinus de Cons. Evang. *Dixit autem Matthaeus in illo tempore, non: in illo die, vel ipsa hora: nam et Marcus quidem hoc eodem modo dicit, sed non eodem ordine; sed postquam discipulos ad praedicandum misit; nulla tamen facta necessitate, qua hoc consequenter gestum esse intelligeretur. Lucas etiam narrandi eum ordinem tenet quem et Marcus; nec ipse tamen rerum gestarum ordinem fuisse eumdem credi cogit.* Chrysostomus in Matth. *Vide ergo quam magnum quid est virtus: nam et defunctum Ioannem Herodes formidavit, et de resurrectione philosophatur: et ideo sequitur et ait pueris suis: hic est Ioannes Baptista: ipse surrexit a mortuis, et ideo virtutes operantur in eo.* Rabanus. *Sed quanta est invidia Iudaeorum, ex isto loco docemur. Ioannem enim a mortuis potuisse resurgere nullo attestante Herodes alienigena pronuntiavit; Iudaei vero Christum quem prophetae praedixerant, non resurrexisse, sed furtim ablatum esse credere maluerunt. In quo insinuatur, quod promptior est animus gentium ad credulitatem quam Iudaeorum.* Hieronymus. *Quidam autem ecclesiasticorum interpretum quaerit quare Herodes ista sit suspicatus, ut putet Ioannem a mortuis resurrexisse: quasi alieni erroris nobis reddenda sit ratio, aut ex his verbis habeat occasionem haeresis metempsychoseos, quae post multos annorum circulos in diversa corpora dicit animas insinuari: cum eo tempore quo Ioannes decollatus est, dominus triginta annorum esset.* Rabanus. *Bene autem de resurrectionis virtute omnes senserunt, quod maioris potentiae sunt sancti futuri cum a mortuis resurrexerint, quam fuere dum adhuc carnis infirmitate gravarentur: propterea dicit et ideo virtutes operantur in eo.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas autem dicit: et ait Herodes: Ioannem ego decollavi. Quid est iste de quo audio talia? Quia*

ergo haesitantem Lucas commemoravit Herodem, intelligendum est, aut post hanc haesitationem confirmasse in animo suo quod ab aliis dicebatur, cum dixit pueris suis, sicut hic Matthaeus narrat, hic est Ioannes Baptista; aut ita pronuntianda sunt haec verba ut haesitantem adhuc indicent: utroque enim modo pronuntiari potest: ut aut confirmatum eum ex aliorum verbis accipiamus, aut adhuc eum haesitantem, ut Lucas commemorat. Remigius. *Forte autem quaeret aliquis quare dicat Matthaeus in illo tempore audivit Herodes, cum longe superius dicat, quod mortuo Herode, reversus est dominus ex Aegypto. Sed haec quaestio solvitur, si intelligatur duos fuisse Herodes: mortuo namque priore Herode, successit ei Archelaus filius eius, qui post decem annos relegatus est exilio apud Viennam urbem Galliae. Deinde Caesar Augustus iussit dividi illud regnum in tetrarchias, et tres partes dedit filiis Herodis. Iste ergo Herodes qui Ioannem decollavit, est filius maioris Herodis, sub quo dominus natus est; et ut hoc ostenderet Evangelista, addit tetrarcha.* Glossa. *Quia vero dixerat de opinione resurrectionis Ioannis, cum nihil de morte dixisset, ideo revertitur, et narrat qualiter obierit.* Chrysostomus in Matth. *Et hanc historiam nobis Evangelista non principaliter inducit, quia totum studium fuit ei dicere de Christo, et nihil aliud, nisi ad hoc conferre deberet. Dicit ergo Herodes tenuit Ioannem et alligavit eum.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas quidem non eodem ordine recordatur, sed circa Baptismum quo dominus baptizatus est; unde hoc praeoccupasse intelligitur, ut narret quod multo post factum est. Cum enim commemorasset Ioannes verba de domino, quod ventilabrum in manu eius sit, continuo hoc subiecit, quod non continuo factum esse Ioannes Evangelista exponit, cum commemoret, postea quam baptizatus est Iesus, iisse eum in Galilaeam, et post rediisse in Iudaeam, et ibi baptizasse circa Iordanem, antequam Ioannes in carcerem missus esset. Sed nec Matthaeus nec Marcus eo ordine de Ioanne in carcerem misso in sua narratione posuerunt: quod factum apparet in eorum scriptis: nam et ipsi dixerunt, tradito Ioanne dominum iisse in Galilaeam; et post multa quae fecit ibi, ex occasione famae venientis ad Herodem de Christo, narrant omnia quae de Ioanne fuerunt incluso et occiso. Causam autem quare positus sit in carcerem, ostendit cum dicit propter Herodiadem uxorem fratris sui. Dicebat enim illi Ioannes: non licet tibi habere eam.* Hieronymus. *Vetus narrat historia, Philippum Herodis maioris filium, fratrem huius Herodis, duxisse uxorem Herodiadem filiam Arethae regis Arabum; postea vero socerum eius, exortis quibusdam contra generum simultatibus, tulisse filiam suam, et in dolorem prioris mariti, Herodis inimici eius nuptiis copulasse. Ergo Ioannes Baptista, qui venerat in spiritu et virtute Eliae, eadem auctoritate qua ille Achab corripuerat et Iezabel, arguit Herodem et Herodiadem, quod illicitas nuptias fecerint, et non liceat fratre vivente germano, uxorem eius ducere; malens periclitari apud regem, quam propter adulationem esse immemor praeceptorum Dei.* Chrysostomus in Matth. *Non tamen uxori loquitur, sed viro eius, quoniam principalior erat hic; forsan enim legem Iudaeorum tenebat; et ideo Ioannes eum ab adulterio prohibuit. Sequitur et volens eum occidere timuit populum.* Hieronymus. *Seditionem quidem populi verebatur propter Ioannem, a quo sciebat turbas in Iordane plurimas baptizatas; sed amore vincebatur uxoris, ob cuius ardorem etiam Dei praecepta neglexerat.* Glossa. *Timor enim Dei corrigit; timor hominum differt, sed voluntatem non aufert: unde et avidiores reddit ad crimen quos aliquando suspendit a crimine.*

Lectio 2

[85500] Catena in Mt., cap. 14 l. 2 Chrysostomus in Matth. *Postquam enarravit Evangelista incarcerationem Ioannis, prosequitur de occisione ipsius, dicens die autem natalis Herodis saltavit filia Herodiadis in medio.* Hieronymus. *Nullum invenimus alium observasse diem natalis sui, nisi Herodem et Pharaonem: ut quorum erat par impietas, esset una solemnitas.* Remigius. *Et sciendum, quod consuetudo est non solum divitum, sed etiam pauperum mulierum, ita pudice filias suas nutrire ut vix ab extraneis videantur. Haec autem impudica mulier impudice filiam suam nutrivit, quam non docuit pudorem, sed saltationem. Nec minus reprehendendus est Herodes, qui oblitus est domum suam esse aulam regiam, quam praedicta mulier fecerat theatrum: unde sequitur et placuit Herodi: unde cum iuramento pollicitus est ei dare quodcumque postulasset ab eo.* Hieronymus. *Ego autem non excuso Herodem quod invitus et nolens propter iuramentum homicidium fecerit, qui ad hoc forte iuravit ut futurae occisionis machinas praepararet: alioquin, si ob iusiurandum fecisse se dicit, si matris, si patris postulasset interitum, facturus fuerat, an non? Quod in se ergo repudiaturus fuit, contemnere debuit in propheta.* Isidorus. *In malis ergo promissis rescinde fidem. Impia est promissio quae scelere adimpletur. Illud non est observandum sacramentum quo malum incaute promittitur. Sequitur at illa praemonita a matre sua, da mihi, inquit, hic in disco caput Ioannis Baptistae.* Hieronymus. *Herodias enim timens ne Herodes aliquando resipisceret, vel Philippo fratri amicus fieret, atque illicitae nuptiae repudio solverentur, monet filiam ut in ipso statim convivio Ioannis caput postulet: digno operi saltationis dignum sanguinis praemium.* Chrysostomus in Matth. *Duplex est autem hic puellae accusatio: et quoniam saltavit, et quoniam ita ei placuit ut occisionem expeteret in mercedem. Vide autem qualiter crudelis et qualiter mollis est Herodes: seipsum enim obnoxium iuramento facit, illam autem dominam petitionis constituit. Quia ergo scivit quod ex eius petitione malum eveniebat, tristatus est: unde sequitur et contristatus est rex. Virtus enim etiam apud malos admiratione et laudibus digna est.* Hieronymus. *Vel aliter. Consuetudinis Scripturarum est ut opinionem multorum sic narret historicus quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. Sicut Ioseph ab ipsa quoque Maria appellabatur pater Iesu, ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant. Dissimulator enim mentis suae, et artifex homicidii, tristitiam praeferebat in facie, cum laetitiam haberet in mente. Sequitur propter iusiurandum, et propter eos qui pariter recumbebant iussit dari. Scelus excusat iuramento, ut sub occasione pietatis impius fieret. Quod autem subicit et propter eos qui pariter discumbebant, vult omnes sceleris sui esse consortes, ut in luxurioso convivio cruentae epulae deferrentur.* Chrysostomus in Matth. *Si autem testes habere periurationis formidavit, quanto magis timuisse oportebat tam iniquae occisionis tantos testes habere?* Remigius. *Sed in eo minus peccatum factum est causa maioris peccati: nam quia libidinosam voluntatem non extinxit, idcirco ad luxuriam usque pervenit; et quia luxuriam non coercuit, ideo ad reatum homicidii descendit: unde sequitur misitque et decollavit Ioannem in carcere; et allatum est caput eius in disco.* Hieronymus. *Legimus in Romana historia, Flaminium ducem Romanorum, quod accubanti iuxta meretriculae, quae nunquam vidisse se diceret hominem decollatum, assensus sit ut reus quidam capitalis criminis in convivio truncaretur, a censoribus pulsum curia, quod epulas*

sanguini commiscuerit, et mortem, quamvis noxii hominis, in alterius delicias praestiterit, ut libido et homicidium pariter miscerentur. Quanto sceleratior Herodes et Herodias, ac puella quae saltavit: in pretium sanguinis petiit caput prophetae, ut haberet in potestate linguam, quae illicitas nuptias arguebat. Sequitur et datum est puellae et attulit matri suae. Glossa. *Ut habeat in potestate linguam quae illicitas nuptias arguebat.* Gregorius Moralium. *Sed non sine admiratione gravissima perpendo, quod ille prophetiae spiritu intra matris uterum impletus, quo inter natos mulierum nemo maior surrexit, ab iniquis in carcerem mittitur; et pro puellae saltu capite truncatur; et vir tantae severitatis pro risu turpium moritur. Numquidnam credimus aliquid fuisse quod in eius vita illa sic despecta mors tergeret? Sed idcirco Deus suos sic premit in infimis, quia videt quomodo remuneret in summis. Hinc ergo unusquisque colligat quid illi passuri quos reprobat, si sic cruciat quos amat.* Gregorius Moralium. *Neque autem Ioannes de confessione Christi, sed de iustitiae veritate requisitus occubuit. Sed quia Christus est veritas, usque ad mortem pro Christo quasi pro veritate pervenit. Sequitur et accedentes discipuli eius tulerunt corpus eius et sepelierunt illud.* Hieronymus. *In quo ipsius Ioannis et salvatoris discipulos intelligere possumus.* Rabanus. *Narrat autem Iosephus vinctum Ioannem in castellum Mecheronta adductum, ibique truncatum; ecclesiastica vero narrat historia sepultum eum in Sebastia urbe Palaestinorum, quae quondam Samaria dicta est.* Chrysostomus in Matth. *Intende autem qualiter discipuli Ioannis iam magis familiares facti sunt Iesu: ipsi enim sunt qui annuntiaverunt ei quod factum est de Ioanne: unde sequitur et venientes nuntiaverunt Iesu. Etenim universos dimittentes ad ipsum confugiunt; et ita paulatim post calamitatem et responsionem a Christo datam directi sunt.* Hilarius in Matth. *Mystice autem Ioannes praetulit formam legis: quia lex Christum praedicavit, et Ioannes profectus ex lege est, Christum ex lege praenuntians. Herodes vero princeps est populi, et populi princeps subiectae sibi universitatis nomen causamque complectitur. Ioannes ergo Herodem monebat ne fratris sui uxorem sibi iungeret. Sunt enim atque erant duo populi: circumcisionis et gentium. Hi igitur fratres ex eodem sunt humani generis parente; sed Israelem lex admonebat ne opera gentium et infidelitatem sibi iungeret, quae ipsis tamquam vinculo coniugalis amoris annexa est. Die autem natalis, idest rerum corporalium gaudiis, Herodiadis filia saltavit: voluptas enim tamquam ex infidelitate orta, per omnia Israel gaudia totis illecebris suae cursibus efferebatur, cui se etiam sacramento venalem populus addixit: sub peccatis enim et saeculi voluptatibus Israelitae vitae aeternae munera vendiderunt. Haec matris suae, idest infidelitatis, instinctu oravit deferri sibi caput Ioannis, idest gloriam legis; sed populus boni eius quod in lege erat conscius, voluptatis conditionibus non sine periculi sui dolore concedit; scitque se talem praeceptorum gloriam non oportuisse concedere; sed peccatis tamquam sacramento coactus, et principum adiacentium metu atque exemplo depravatus et victus, illecebris voluptatis moestus obtemperat. Igitur inter reliqua dissoluti populi gaudia, in disco Ioannis caput offertur: damnum scilicet legis, voluptas corporum, et saecularis luxus augetur. Igitur per puellam ad matrem defertur; ac sic probrosus Israel etiam voluptati et infidelitati suae gloriam legis addixit. Finitis igitur legis temporibus, et cum Ioanne sepultis, discipuli eius res gestas domino annuntiant, ad Evangelia scilicet ex lege venientes.* Hieronymus. *Vel aliter. Nos usque hodie cernimus in capite Ioannis prophetae, Iudaeos Christum, qui caput prophetarum est, perdidisse.* Rabanus. *Sed et linguam et vocem apud eos perdidit propheta.* Remigius. *Vel aliter. Decollatio Ioannis signat minorationem* *famae illius quae aestimatur a populo Christus, sicut exaltatio domini in cruce signat profectum fidei: unde Ioannes dixerat: illum oportet crescere, me autem minui.*

Lectio 3

[85501] Catena in Mt., cap. 14 l. 3 Glossa. *Salvator, audita nece sui Baptistae, secessit in locum desertum: unde sequitur quod cum audisset Iesus, secessit inde in navicula in locum desertum seorsum.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem continuo post Ioannis passionem Evangelista factum esse commemorat: unde post haec, facta sunt illa quae primo narrata sunt; quibus motus Herodes dixit: hic est Ioannes. Illa enim posteriora debent intelligi quae ad Herodem pertulit fama, ut moveretur, et haesitaret quisnam iste esse posset de quo audiret talia, cum Ioannem ipse occidisset.* Hieronymus. *Non autem secedit in locum desertum, ut quidam arbitrantur, timore mortis; sed parcens inimicis suis, ne homicidium homicidio iungerent; vel in diem Paschae suum interitum differens, in quo propter sacramentum immolandus est agnus, et postes credentium sanguine respergendi: sive ideo secessit ut nobis praeberet exemplum temeritatis ultro se tradentium vitandae: quia non omnes eadem constantia perseverant in tormentis qua se torquendos offerunt. Ob hanc causam in alio loco praecipit: cum persecuti vos fuerint in ista civitate, fugite in aliam. Unde eleganter quoque Evangelista non dicit: fugit in locum desertum, sed secessit, ut persecutores vitaverit magis quam timuerit. Potest etiam aliam ob causam, audito Ioannis interitu, secessisse in desertum locum, ut credentium probaret fidem.* Chrysostomus in Matth. *Vel ideo hoc fecit quia plura humanitus vult dispensare, nondum tempore existente denudandi suam manifeste deitatem; propter quod et discipulis dixit, quod nulli dicerent quod ipse esset Christus. Post resurrectionem autem volebat hoc fieri manifestum. Ideo autem quamvis per se noverit quod factum est, tamen antequam nuntiaretur ei, non secessit, ut demonstraret per omnia incarnationis veritatem: non enim solo visu, sed operibus hoc credi volebat. Recedens vero non abiit in civitatem, sed in desertum in navigio, ut nullus sequeretur. Turbae autem neque ita desistunt, sed sequuntur; et neque quod gestum est de Ioanne eos terruit: unde sequitur et, cum audissent turbae, secutae sunt eum pedestres de civitatibus.* Hieronymus. *Secutae sunt autem eum pedestres, non in iumentis, non in vehiculis, sed proprio labore pedum, ut ardorem mentis ostenderent.* Chrysostomus in Matth. *Et propter hoc statim retributionem acceperunt: unde sequitur et exiens vidit turbam multam et misertus est eis et curavit languidos eorum: etsi enim multa erat affectio eorum qui civitates dimittebant, et diligenter eum quaerebant, sed tamen quae ab ipso fiebant, omnis studii superexcedunt retributionem. Ideoque causam talis curationis misericordiam ponit. Est autem magna misericordia quod omnes curat, et fidem non expetit.* Hilarius in Matth. *Mystice autem Dei verbum, lege finita, navem conscendens, Ecclesiam adiit, in desertum descendit: relicta quippe conversatione Israel, in vacua divinae cognitionis pectora transit. Turba autem hoc audiens, dominum de civitate sequitur in desertum, de synagoga videlicet ad Ecclesiam tendens: quam videns misertus est, et omnem languorem infirmitatemque curat, obsessas scilicet mentes et corda infidelitatis vitio ad intelligen-*

tiam novae praedicationis emundat. Rabanus. *Illud quoque notandum, quod postquam dominus in desertum venerit, secutae sunt eum turbae multae: nam antequam veniret in solitudinem gentium, ab uno tantum populo colebatur.* Hieronymus. *Relinquunt autem civitates suas, hoc est pristinas conversationes et varietates dogmatum. Egressus autem Iesus signat quod turbae quidem habebant eundi voluntatem, sed perveniendi vires non habuerunt; ideo salvator egreditur de loco, et obviam pergit.*

Lectio 4

[85502] Catena in Mt., cap. 14 l. 4 Chrysostomus in Matth. *Turbarum fidem ostendit quod dominum etiam famem patientes expectabant usque ad vesperam: ideo sequitur vespere autem facto, accesserunt ad eum discipuli eius dicentes: desertus est locus, et hora iam praeteriit. Cibaturus quidem eos dominus expectat rogari, quasi ubique non insiliens prior ad miracula, sed vocatus. Ideo autem nullus de turba accedit: venerabantur enim eum abundanter, et neque famis sensum accipiebant amore instantiae. Sed neque discipuli accedentes dicunt: ciba eos; adhuc enim imperfectius erant discipuli dispositi; sed dicunt desertus est locus: quod enim videbatur Iudaeis in eremo esse miraculum, cum dicerent: numquid potest parare mensam in deserto? Hoc et per opera ostendit. Propter hoc autem et in desertum eos ducit, ut sine omni suspicione sit hoc miraculum, et nullus aestimet ex castello aliquo prope existenti inferri aliquid ad mensam. Sed quamvis desertus sit locus, tamen qui nutrit orbem terrarum, adest; etsi hora iam praeteriit, ut dicunt, tamen qui non erat horae suppositus, loquebatur. Et quamvis praeveniens discipulos dominus multos infirmos curaverit, tamen interim ita imperfecti erant quod neque quid de panibus facturus erat, poterant aestimare: unde subdunt dimitte turbas, ut euntes in castella emant sibi escas. Vide autem magistri sapientiam: non enim statim dixit eis: ego cibabo eos (neque enim hoc facile suscepissent); sed subditur Iesus autem dixit eis: non habent necesse ire; date illis vos manducare.* Hieronymus. *In quo provocat apostolos ad fractionem panis, ut illis se non habere testantibus, magnitudo miraculi notior fieret.* Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem movere, si dominus, secundum narrationem Ioannis, prospectis turbis, quaesivit a Philippo unde illis escae dari possent, quomodo sit verum quod Matthaeus hic narrat prius dixisse domino discipulos ut dimitteret turbas, quo possent alimenta emere de proximis locis. Intelligitur ergo, post haec verba dominum inspexisse multitudinem, et dixisse Philippo quod Ioannes commemorat, Matthaeus autem et alii praetermiserunt. Et omnino talibus quaestionibus neminem moveri oportet, cum ab aliquo Evangelistarum dicitur quod ab alio praetermittitur.* Chrysostomus in Matth. *Discipuli vero neque per praemissa verba directi sunt, sed adhuc ut homini loquuntur: unde sequitur responderunt ei: non habemus hic nisi quinque panes et duos pisces. Addiscimus autem in hoc discipulorum philosophiam, qualiter contempserunt escam. Duodecim enim existentes, quinque panes habebant et duos pisces: contemptibilia enim illis erant corporalia, et a spiritualibus possidebantur. Quia igitur discipuli adhuc ad terram trahebantur, iam dominus inducere incipit quae ab ipso erant: unde sequitur qui ait eis: afferte illos mihi huc. Propter quid autem non facit*

panes ex nihilo, quibus turbam pascat? Ut scilicet obstruat Marcionis et Manichaei os, qui creaturas alienant a Deo; et per opera doceat quoniam omnia quae videntur, eius opera et creationes sunt, et ut ostendat quoniam ipse est qui fructus tradidit, qui dixit a principio: terra germinet herbam virentem; neque enim hoc minus illo est. Non enim minus est de quinque panibus facere panes tantos, et de piscibus similiter, quam de terra educere fructum, et ab aquis reptilia, et alia animata; quod demonstrabat eum esse dominum terrae et maris. Oportet autem erudiri discipulorum exemplo: quoniam etsi pauca habuerimus, oportet ea retribuere indigentibus. Iussi namque discipuli afferre quinque panes, non dicunt: unde mitigabimus famem nostram? Sed obediunt confestim: unde sequitur et cum iussisset turbam discumbere super faenum, acceptis quinque panibus et duobus piscibus, aspiciens in caelum benedixit ac fregit. Quare autem aspexit in caelum et benedixit? Oportebat namque credi de eo quoniam a patre est; et quoniam ei aequalis est, aequalitatem demonstrabat, cum potestate omnia faceret. A patre autem esse se monstrabat per hoc quod ad ipsum omnia referens faciebat, invocans eum ad ea quae fiebant: et ideo ut utrumque ostendat, nunc quidem potestate, nunc autem orans miracula facit. Deinde considerandum, quod in minoribus quidem respicit in caelum, in maioribus autem potestate omnia facit. Quando enim peccata dimisit, mortuos suscitavit, mare refrenavit, occulta cordium redarguit, oculos condidit caeci nati, quae solius Dei sunt, nequaquam videtur orans; quando autem panes multiplicans fecit quod his omnibus minus est, tunc respexit in caelum; ut discas quoniam et in minoribus non aliunde virtutem habet quam a patre. Simul autem erudit nos non prius tangere mensam, donec gratias egerimus ei qui cibum dat nobis. Propter hoc etiam et in caelum respicit: aliorum enim signorum multorum exempla habebant discipuli, huius autem nullum. Hieronymus. *Frangente autem domino, seminarium fit ciborum; si enim fuissent integri, et non in frusta discerpti, et non divisi in multiplicem segetem, tantam multitudinem alere non poterant. Turbae autem a domino per apostolos alimenta suscipiunt: unde sequitur et dedit discipulis panes, discipuli autem turbis.* Chrysostomus in Matth. *In quo quidem non solum eos honoravit, sed voluit ut hoc miraculo facto, non increduli fiant, neque obliviscantur cum praeterierit, manibus ipsis testantibus. Ideoque turbas dimittit prius famis sensum accipere, et discipulos accedere et interrogare: et ab ipsis accepit panes ut multa essent testimonia eius quod fiebat, et multas rememorationes haberent miraculi. Ex hoc autem quod nihil amplius quam panes et pisces eis dedit, et ex hoc quod omnibus communiter ea apposuit, humilitatem, parsimoniam, et caritatem qua omnia aestimarent communia, eos erudivit; quod et a loco docuit, cum super faenum eos discumbere fecit: non enim nutrire solum corpora volebat, sed et animam erudire. Panes autem et pisces in discipulorum manibus augebantur: unde sequitur et manducaverunt omnes et saturati sunt. Sed neque usque ad hoc stetit miraculum: sed et superabundare fecit, non panes integros, sed fragmenta; ut ostendat quoniam illi panes neque quantum reliquiae erant, et ut absentes discant quod factum est, et ne ullus quod factum est aestimet esse phantasiam; unde sequitur et tulerunt reliquias duodecim cophinos plenos fragmentorum.* Hieronymus. *Unusquisque enim apostolorum de reliquiis salvatoris implet cophinum suum, ut ex reliquiis doceat vero fuisse panes qui multiplicati sunt.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc duodecim cophinos superabundare fecit, ut et Iudas suum cophinum portaret. Accipiens autem fragmenta, dedit discipulis et non turbis quae adhuc imperfectius dispositae erant quam discipuli. Iuxta numerum quinque panum, et comedentium virorum* *quinque millium multitudo est: unde sequitur manducantium autem fuit numerus quinque millia virorum, exceptis mulieribus et parvulis.* Chrysostomus in Matth. *Hoc enim erat plebis maxima laus; quoniam mulieres et viri astabant, quando hae reliquiae factae sunt.* Hilarius in Matth. *Non autem quinque panes multiplicantur in plures, sed fragmentis fragmenta succedunt. Crescit deinde materies, nescio utrum in mensarum loco, aut in sumentium manibus.* Rabanus. *Hoc autem miraculum scripturus Ioannes praemisit quia proximum esset Pascha; Matthaeus vero et Marcus hoc, interfecto Ioanne, continuo factum esse commemorant: unde colligitur imminente paschali festivitate fuisse decollatum, et anno post sequente, cum paschale tempus rediret, mysterium dominicae passionis esse completum.* Hieronymus. *Omnia autem haec plena mysteriis sunt; hoc enim facit dominus non mane, non meridie, sed vespere, quando sol iustitiae occubuit.* Remigius. *Per vesperam enim mors domini designatur: quia postquam ille verus sol in ara crucis occubuit, famelicos satiavit. Vel per vesperum ultima aetas saeculi designatur, in qua filius Dei veniens, turbas in se credentium refecit.* Rabanus. *Quod autem discipuli rogant dominum ut dimittat turbas, ut emant sibi cibos per castella, signat fastidium Iudaeorum contra turbas gentium, quos iudicabant magis aptos ut quaererent sibi cibum in conventiculis Pharisaeorum, quam divinorum librorum uterentur pastu.* Hilarius in Matth. *Sed dominus respondit non habent necesse ire, ostendens eos quibus medetur, venalis doctrinae cibo non egere neque necessitatem habere regredi ad Iudaeam, cibosque mercari: iubetque apostolis ut escam darent. Numquid autem ignorabat non esse quod dari posset? Sed erat omnis typica ratio explicanda: nondum enim concessum apostolis erat ad vitae aeternae cibum caelestem panem perficere ac ministrare: quorum responsio ad spiritualis intelligentiae ordinem tendit: quia adhuc sub quinque panibus, idest quinque libris legis, continebantur; et piscium duorum, idest prophetarum et Ioannis praedicationibus alebantur.* Rabanus. *Vel per duos pisces et prophetias et Psalmos habemus: totum enim vetus testamentum in his tribus completur: lege, prophetis et Psalmis.* Hilarius. *Haec igitur primum, quia in his adhuc erant, apostoli obtulerunt; sed ex his Evangeliorum praedicatio in maiorem suae virtutis abundantiam crescit. Accumbere post hoc supra faenum populus iubetur, non iam in terra iacens, sed lege suffultus: et tamquam terrae faeno, fructibus operis sui unusquisque substernitur.* Hieronymus. *Vel discumbere iubentur super faenum, et secundum alium Evangelistam, per quinquagenos et centenos, ut postquam calcaverint carnem suam, et saeculi voluptates quasi arens faenum sibi subiecerint, tunc per quinquagenarii numeri praesentiam, ad perfectum centesimi numeri culmen ascendant. Aspicit autem ad caelum, ut illuc dirigendos oculos doceat. Frangitur autem lex cum prophetis, et in eius medio proferuntur mysteria; ut quod integrum non alebat, divisum per partes alat gentium multitudinem.* Hilarius. *Dantur autem apostolis panes, quia per eos erant divinae gratiae dona reddenda. Idem autem edentium numerus invenitur qui futurus fuerat crediturorum: nam, sicut in libro actuum continetur, ex Israel populi infinitate virorum quinque millia crediderunt.* Hieronymus. *Comederunt autem quinque millia virorum, qui in perfectum virum creverant; mulieres autem et parvuli, sexus fragilis et aetas minor, numero indigni sunt: unde et in numerorum libro, servi, mulieres, et parvuli, et vulgus ignobile absque numero praetermittitur.* Rabanus. *Turbis autem esurientibus, non nova creat cibaria; sed acceptis eis quae habebant discipuli, benedixit: quia veniens in carne, non alia quam quae praedicta sunt, praedicabat; sed legis et prophetarum scripta mysteriis gravida esse demonstrat. Quod autem superest turbis, a discipulis* *tollitur; quia secretiora mysteria, quae a rudibus capi nequeunt, non sunt negligenter habenda, sed a duodecim apostolis; qui per duodecim cophinos signantur, et ab eorum successoribus diligenter inquirenda. Cophinis enim servilia opera aguntur; et Deus infirma mundi elegit, ut confundat fortia. Quinque autem millia, pro quinque sensibus corporis, hi sunt qui in saeculari habitu exterioribus recte uti noverunt.*

Lectio 5

[85503] Catena in Mt., cap. 14 l. 5 Chrysostomus in Matth. *Diligentem examinationem eorum quae facta erant, tradere volens, eos qui praemissum signum viderant, iussit a se separari: quia etsi praesens visus fuisset, phantastice, et non in veritate, fecisse miraculum diceretur; non tamen ut absens: et ideo dicitur et statim compulit Iesus discipulos ascendere in naviculam et praecedere eum trans fretum, donec dimitteret turbas.* Hieronymus. *Quo sermone ostenditur invitos eos a domino recessisse, dum amore praeceptoris ne ad punctum quidem temporis ab eo volunt separari.* Chrysostomus in Matth. *Considerandum autem, quod cum dominus magna operatur, dimittit turbas, docens nos nusquam gloriam multitudinis prosequi, neque attrahere multitudinem. Et iterum docet, non debere turbis nos commiscere continuo, neque fugere multitudinem semper; sed alterutrum utiliter facere: unde sequitur et, dimissa turba, ascendit in montem solus orare: in quo nos docet quia solitudo bona est, cum nos Deum interpellare oporteat. Propter hoc etiam ad desertum vadit, et ibi pernoctat dum orat, erudiens nos in oratione tranquillitatem quaerere et a tempore et a loco.* Hieronymus. *Quod autem ascendit solus orare, non ad eum referas qui de quinque panibus quinque millia hominum satiavit, sed ad eum qui audita morte Ioannis secessit in solitudinem: non quod personam domini separemus, sed quod opera eius inter Deum hominemque divisa sunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem hoc videri contrarium quod Matthaeus dimissis turbis eum dicit ascendere in montem, ut illic solus oraret; Ioannes autem in monte fuisse, cum easdem turbas pavit. Sed cum et ipse Ioannes dicat, post illud miraculum fugisse eum in montem, ne a turbis teneretur quae eum volebant facere regem, utique manifestum est quod de monte in planiora descenderat, quando illi panes ministrati sunt. Nec illud repugnat quod Matthaeus dixit ascendit in montem solus orare; Ioannes autem: cum cognovisset, inquit, quod venturi essent ut facerent eum regem, fugit iterum in montem ipse solus: neque enim causa orandi contraria est causae fugiendi: quandoquidem et hinc dominus docet hanc esse nobis magnam causam orandi quando est causa fugiendi. Nec illud contrarium est quod Matthaeus prius dixit, eum iussisse ascendere discipulos in naviculam, ac deinde dimissis turbis ascendisse in montem solus orare; Ioannes vero prius eum fugisse commemorat solum in montem, ac deinde: ut autem sero factum est, inquit, descenderunt discipuli eius ad mare, et cum ascendissent, etc.; quis enim non videat hoc recapitulando Ioannem postea dixisse factum a discipulis quod iam Iesus iusserat antequam fugisset in montem?* Hieronymus. *Recte autem quasi inviti et detrectantes apostoli a domino recesserant, ne illo absente naufragia sustinerent: sequitur enim vespere autem facto, solus erat ibi, idest in monte; navicula autem in medio mari*

iactabatur fluctibus; erat enim ventus contrarius. Chrysostomus in Matth. *Rursus autem discipuli tempestatem sustinent sicut et prius; sed tunc quidem habentes eum in navigio, hoc passi sunt, nunc autem soli existentes. Paulatim enim ad maiora eos ducit, et ad ferendum omnia viriliter instruit.* Hieronymus. *Domino quidem in montis cacumine commorante, statim ventus contrarius oritur, et turbat mare, et periclitantur apostoli; et tamdiu imminens naufragium perseverat quamdiu Iesus veniat.* Chrysostomus in Matth. *Tota autem nocte dimittit eos fluctuari, erigens eorum cor post timorem, in maius sui desiderium immittens eos, et in memoriam continuam: propter hoc non confestim eis astitit: unde sequitur quarta autem vigilia noctis venit ad eos ambulans supra mare.* Hieronymus. *Stationes enim et vigiliae militares in trina horarum spatia dividuntur. Quando ergo dicit quarta vigilia noctis venisse ad eos dominum, ostendit tota nocte periclitatos.* Chrysostomus in Matth. *Erudiens eos non cito solutionem inquirere advenientium malorum, sed ferre ea quae contingunt viriliter. Quando autem putaverunt erui, tunc intensus est timor; unde sequitur et videntes eum supra mare ambulantem turbati sunt dicentes quia phantasma est, et prae timore clamaverunt. Semper enim hoc dominus facit: cum soluturus sit mala aliqua, difficilia et terribilia inducit. Quia enim non est longo tempore tentari, cum finiendi sunt agones iustorum, volens amplius eos lucrari, auget eorum certamina; quod et in Abraham fecit, ultimum certamen tentationem filii ponens.* Hieronymus. *Confusus autem clamor et incerta vox, magni timoris indicium est. Si autem, iuxta Marcionem et Manichaeum, dominus noster non est natus ex virgine, sed visus in phantasmate, quomodo nunc apostoli timent ne phantasma videant?* Chrysostomus in Matth. *Christus ergo non prius se revelavit discipulis donec clamaverunt: quanto enim magis intendebatur timor, tanto magis laetati sunt in eius praesentia: unde sequitur statimque Iesus locutus est eis dicens: habete fiduciam: ego sum, nolite timere. Hoc autem verbum et timorem solvit, et fiduciam praeparavit.* Hieronymus. *Quod autem dicit ego sum, nec subiungit quis sit; vel ex voce sibi nota poterant intelligere eum qui per obscuras noctis tenebras loquebatur, vel ipsum esse scire poterant quem locutum ad Moysen noverant: haec dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos. In omnibus autem locis ardentissimae fidei ardore invenitur Petrus. Eodem igitur fidei ardore quo semper, nunc quoque, tacentibus ceteris, credit se posse facere per voluntatem magistri quod non poterat per naturam: unde sequitur respondens autem Petrus dixit: domine, si tu es, iube me venire ad te super aquas; quasi dicat: tu praecipe, et illico solidabuntur: unde et leve fiet corpus quod per se grave est.* Augustinus de Verb. Dom. *Non enim possum hoc in me, sed in te. Agnovit Petrus quid sibi esset a se, quid ab illo, cuius voluntate se credidit posse quod nulla humana infirmitas posset.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem quantus est fervor, quanta fides. Non dixit: ora et deprecare; sed iube; non enim solum credidit quoniam potest Christus ambulare super mare, sed quoniam potest et alios inducere; et concupiscit velociter ad eum ire: hoc enim tam magnum quaesivit propter amorem solum, non propter ostentationem. Non enim dixit: iube me ire super aquas; sed iube me venire ad te. Patet autem quod cum in miraculo supra posito ostenderit quod dominatur mari, nunc ad mirabilius signum eos inducit: unde sequitur at ille ait: veni. Et descendens Petrus de navicula, ambulabat super aquas ut veniret ad Iesum.* Hieronymus. *Qui putant domini corpus ideo non esse verum, quia super molles aquas quasi molle et aereum incesserit, respondeant quomodo ambulaverit Petrus, quem utique verum hominem non negabunt.*

Rabanus. *Denique Theodorus scripsit corporale pondus non habuisse dominum secundum carnem, sed absque pondere super mare ambulasse; sed contrarium fides Catholica praedicat: nam Dionysius dicit, quod non infusis pedibus corporale pondus habentibus et materiale onus, deambulabat super undam.* Chrysostomus in Matth. *Petrus autem quod maius est superans, scilicet undam maris, a minori turbatur, scilicet a venti impulsu: unde sequitur videns autem ventum validum timuit. Talis est enim natura humana ut multoties in magnis recte se habens, in minoribus reprehendatur. Hic autem quod Petrus timuit, differentiam monstrabat magistri et discipuli; sed et alios discipulos mitigabat. Si enim in duobus fratribus sessuris ad dexteram molestati sunt, multo magis hic molestati fuissent: nondum enim erant spiritu pleni; postea vero spirituales effecti, ubique Petro primatum concedunt, et in concionibus eum praemittunt.* Hieronymus. *Paululum etiam relinquitur tentationi, ut augeatur fides, et intelligat se non facultate postulationis, sed potentia domini conservatum. Ardebat enim in animo eius fides; sed humana fragilitas in profundum trahebat.* Augustinus de Verb. Dom. *Praesumpsit ergo Petrus de domino, titubavit ut homo, sed redivit ad dominum: unde sequitur et, cum coepisset mergi, clamavit dicens: domine, salvum me fac. Numquid autem dominus desereret titubantem, quem audierat invocantem? Unde sequitur et continuo Iesus extendens manum apprehendit eum.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem non iniunxit ventis quiescere, sed extendens manum, apprehendit eum, quoniam illius fide opus erat. Cum enim quae a nobis sunt defecerint, tunc ea quae a Deo sunt, stant. Ut igitur monstraret quia non venti immissio, sed illius modica credulitas periculum operabatur, subditur et ait illi: modicae fidei, quare dubitasti? In quo manifestat quia neque ventus nocere potuisset, si fides firma fuisset. Sicut autem pullum ante tempus ex nido exeuntem et casurum, mater alis portans, rursus ad nidum reducit, ita et Christus facit: unde sequitur et, cum ascendissent in naviculam, cessavit ventus. Qui autem erant in navicula venerunt et adoraverunt eum dicentes: vere filius Dei es.* Rabanus. *Quod quidem de nautis intelligendum est, sive de apostolis.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem qualiter paulatim ad id quod est excelsius universos ducebat: supra enim increpavit mare; nunc autem magis virtutem suam demonstrat, super mare ambulando, et alii hoc idem facere iubendo, et periclitantem salvando; ideoque dicebant ei vere filius Dei es: quod supra non dixerant.* Hieronymus. *Si ergo ad unum signum tranquillitate maris reddita, quae post nimias procellas interdum et casu fieri solet, nautae atque rectores vere filium Dei confitentur, cur Arius ipsum in Ecclesia praedicat creaturam?* Augustinus de Verb. Dom. *Mystice autem mons altitudo est. Quid autem altius caelo in hoc mundo? Quis vero in caelum ascendit, novit fides nostra. Cur autem solus ascendit in caelum? Quia nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit: quamvis et cum in fine venerit, et nos in caelum levaverit, etiam tunc solus ascendet; quia caput cum corpore suo unus est Christus; nunc autem solum caput ascendit. Ascendit autem orare, quia ascendit ad patrem pro nobis interpellare.* Hilarius in Matth. *Vel quod vespere solus est, solitudinem suam in tempore passionis ostendit, ceteris trepidatione dilapsis.* Hieronymus. *Ascendit etiam in montem solus, quia turba ad sublimia sequi non potest, nisi docuerit eam iuxta mare in littore.* Augustinus de Verb. Dom. *Verumtamen dum Christus orat in excelso, navicula turbatur magnis fluctibus in profundo; et quia insurgunt fluctus, potest ista navicula turbari; sed quia Christus orat, non potest mergi. Naviculam quippe istam, Ecclesiam cogitate; turbulentum mare, hoc saeculum.* Hilarius in Matth. *Quod autem navem conscendere discipulos iubet, et ire* *trans fretum, dum turbas ipse dimittit, et dimissis turbis ascendit in montem orare; esse intra Ecclesiam iubet, et periculum fieri usque in id tempus quo revertens in claritatis adventu populo omni qui ex Israel erit reliquus salutem reddat, eiusque peccata dimittat; dimissoque eo, vel in caeleste regnum potius admisso, agens Deo patri gratias, in gloria eius et maiestate consistat. Sed inter haec discipuli vento ac mari deferuntur; et totius saeculi motibus, immundo spiritu adversante, iactantur.* Augustinus de Verb. Dom. *Quando enim aliquis impiae voluntatis, maximae potestatis, persecutionem indicit Ecclesiae, super naviculam Christi grandis unda consurgit.* Rabanus. *Unde bene dicitur, quia navis erat in medio mari, et ipse solus in terra: quia nonnumquam Ecclesia tantis pressuris est afflicta ut eam dominus deseruisse videatur ad tempus.* Augustinus de Verb. Dom. *Venit autem dominus ad visitandos discipulos suos, qui turbabantur in mari, quarta vigilia noctis, idest extrema parte noctis: vigilia enim una tres horas habet, ac per hoc nox quatuor vigilias habet.* Hilarius. *Prima igitur vigilia fuit legis, secunda prophetarum, tertia corporalis adventus, quarta in reditu claritatis.* Augustinus de Verb. Dom. *Quarta igitur vigilia noctis, hoc est pene iam nocte finita, veniet in fine saeculi, iniquitatis nocte transacta, ad iudicandum vivos et mortuos. Venit autem mirabiliter. Surgebant enim fluctus, sed calcabantur: quantumlibet enim potestates saeculi consurgant, premit earum caput nostrum caput.* Hilarius. *Veniens autem Christus in fine invenit Ecclesiam fessam, et Antichristi spiritu et totius saeculi motibus inveniet circumactam. Et quia de Antichristi consuetudine ad omnem tentationum novitatem solliciti erunt, etiam ad domini adventum expavescent, falsas rerum imagines metuentes. Sed bonus dominus timorem depellet dicens ego sum; et adventus sui fide metum naufragii imminentis repellet.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel quod dixerunt discipuli phantasma esse, signat quia quidam qui cesserint Diabolo, de Christi adventu dubitabunt. Quod autem Petrus implorat auxilium a domino ne mergatur, signat quibusdam tribulationibus, etiam post ultimam persecutionem, purgaturum Ecclesiam: quod et Paulus signat dicens: salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Hilarius in Matth. *Vel quod Petrus ex omni consistentium in navi numero respondere audet, et iuberi sibi ut supra aquas ad dominum veniat precatur, passionis tempore voluntatis suae designat affectum, dum vestigiis domini inhaerens, ad contemnendam mortem conatus est. Sed infirmitatem futurae tentationis timiditas eius ostendit: per metum enim mortis, usque ad negandi necessitatem coactus est. Clamor autem eius poenitentiae suae gemitus est.* Rabanus. *Respexit dominus, et ad poenitentiam convertit; manum extendit et indulgentiam tribuit: et sic discipulus salutem invenit: quia non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* Hilarius. *Quod autem trepidante Petro virtutem perveniendi ad se dominus non inducit, sed manu apprehensum sustinuit, haec est ratio: solus enim passurus pro omnibus omnium peccata solvebat; nec socium admittit quicquid universitati praestatur ab uno.* Augustinus de Verb. Dom. *In uno etiam apostolo, idest Petro, in ordine apostolorum primo et praecipuo, in quo figurabatur Ecclesia, utrumque genus significandum fuit; idest firmi in hoc quod super aquas ambulavit, et infirmi in hoc quod dubitavit: nam et unicuique sua cupiditas tempestas est. Amas Deum? Ambulas supra mare: sub pedibus tuis est saeculi timor. Amas saeculum? Absorbet te. Sed cum fluctuat cupiditate cor tuum, ut vincas cupiditatem, invoca Christi divinitatem.* Rabanus. *Aderit autem dominus, si sopitis tentationum periculis, protectionis suae fiduciam retribuat; et hoc, diluculo appropinquante: cum enim humana fragilitas pressuris obsita suarum virium parvitatem* *considerat, erga se tenebras cernit; cum autem mentem ad supernum praesidium erexerit, repente exortum Luciferi conspicit, qui totam vigiliam matutinam illuminat. Nec mirandum, si ascendente in naviculam domino ventus cessavit: in quocumque enim corde dominus per gratiam adest, mox universa bella quiescunt.* Hilarius. *Ascensu etiam Christi in navim, ventum et mare esse sedatum, post claritatis suae reditum aeterna Ecclesiae pax et tranquillitas indicatur: et quia tunc manifestius adveniet, recte admirantes universi locuti sunt: vere filius Dei es. Confessio enim universorum tunc absoluta et publica erit: Dei filium non iam in humilitate corporea, sed in gloria caelesti pacem Ecclesiae reddidisse.* Augustinus de quaest. Evang. *Signatur enim, claritatem eius tunc manifestam futuram per speciem iam videntibus qui per fidem nunc ambulant.*

Lectio 6

[85504] Catena in Mt., cap. 14 l. 6 Remigius. *Narraverat superius Evangelista, dominum iussisse discipulos suos ascendere in naviculam, et praecedere eum trans fretum; nunc autem in coepta intentione perseverans, dicit quo in transfretando pervenerint, dicens et, cum transfretassent, venerunt in terram Genesareth.* Rabanus. *Terra Genesar iuxta stagnum Genesareth a loci ipsius natura nomen trahens, qua crispantibus aquis de seipso sibi excitare auram perhibetur: Graeco enim vocabulo quasi generans sibi auram dicitur.* Chrysostomus in Matth. *Monstrat autem Evangelista quod post multum tempus ad partes illas Christus venerat: et ideo sequitur et, cum cognovissent eum viri loci illius, miserunt in universam regionem illam.* Hieronymus. *Cognoverunt autem eum rumore, non facie; vel certe pro signorum magnitudine quae perpetrabat in populis, vultu plurimis notus erat. Et vide quanta fides sit hominum terrae Genesareth, ut non praesentium tantum salute contenti sint, sed mittant ad alias per circuitum civitates.* Chrysostomus in Matth. *Neque enim similiter ut prius ad domos trahebant, et tactum manus inquirebant; sed cum maiori fide eum alliciebant: unde sequitur et obtulerunt ei omnes male habentes et rogabant eum ut vel fimbriam vestimenti eius tangerent. Mulier enim quae fluxum sanguinis patiebatur, universos hanc sapientiam docuit, ut scilicet tangendo fimbriam vestimenti Christi, salvarentur. Patet etiam quod tempus quo Christus absens fuit, non solum fidem eorum non dissolvit, sed et maiorem reddidit, cuius virtute omnes salvati sunt: et ideo sequitur et quicumque tetigerunt salvi facti sunt.* Hieronymus. *Si autem sciremus quid in nostra lingua resonat Genesareth, intelligeremus quomodo Iesus per typum apostolorum et navis, Ecclesiam de persecutionis naufragio liberatam transducat ad littus, et in tranquillissimo portu faciat requiescere.* Rabanus. *Genesar enim interpretatur ortus principium. Tunc autem plena nobis tribuetur tranquillitas, quando Paradisi per Christum nobis restituetur hereditas ac primae stolae iucunditas.* Hilarius. *Vel aliter. Finitis legis temporibus, et ex Israel quinque millibus virorum intra Ecclesiam collocatis, iam credentium populus occurrit: iam ipse ex lege per fidem salvus, reliquos ex suis infirmos aegrotosque offert domino; oblatique fimbrias vestimentorum contingere optabant, salvi per fidem futuri; sed ut ex veste tota fimbriae, ita ex domino nostro Iesu Christo sancti spiritus gratiae virtus exiit, quae apostolis data, ipsis quoque tamquam ex eodem corpore exeuntibus,*

salutem his qui contingere cupiunt subministrat. Hieronymus. *Vel fimbriam vestimenti eius minimum mandatum intellige; quod qui transgressus fuerit, minimus vocabitur in regno caelorum; vel assumptionem corporis, per quam venimus ad verbum Dei.* Chrysostomus in Matth. *Nos autem non solum fimbriam aut vestimentum Christi habemus, sed etiam corpus eius, ut comedamus. Si ergo qui fimbriam vestimenti eius tetigerunt, tantam acceperunt virtutem, multo magis qui totum ipsum sument.*

Caput 15

Lectio 1

[85505] Catena in Mt., cap. 15 l. 1 Rabanus. *Homines Genesareth et minus docti credunt; sed qui sapientes videntur, ad pugnam veniunt: iuxta illud: abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis; unde dicitur tunc accesserunt ad eum ab Hierosolymis Scribae et Pharisaei.* Augustinus de Cons. Evang. *Ita autem conserit Evangelista narrationis suae ordinem, dicens tunc accesserunt: ut quantum ipse transitus indicat, rerum etiam consequentium ordo servetur.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc autem Evangelista hic tempus designat ut ostendat ineffabilem illorum nequitiam nulli cedentem: tunc enim venerunt quando plurima signa operatus est, quando infirmos ex tactu fimbriae curaverat. Quod autem ab Hierosolymis venisse dicuntur Scribae et Pharisaei, sciendum est, quod per omnes tribus erant disseminati; sed qui in metropoli habitabant, peiores aliis erant, velut ampliori fruentes honore, et maiorem superbiam possidentes.* Remigius. *Duabus autem de causis reprehenduntur: et quia ab Hierosolymis venerant, idest a loco sancto descenderant; et quia seniores populi et legis doctores erant; et non ad discendum, sed ad reprehendendum dominum venerant: subditur enim dicentes: quare discipuli tui transgrediuntur traditionem seniorum?* Hieronymus. *Mira Pharisaeorum Scribarumque stultitia. Dei filium arguunt, quare traditiones hominum et praecepta non servet.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem qualiter et a sua interrogatione capiuntur: non enim dicunt: quare transgrediuntur legem Moysi; sed traditionem seniorum: unde manifestum est, quod multa nova inducebant sacerdotes, quamvis Moyses dixerit: non adicietis ad verbum quod ego propono vobis hodie, et non auferetis ab eo; et quando oportebat eos ab observationibus liberari, tunc amplioribus observationibus se alligabant, timentes ne aliquis eorum principatum auferret; terribiliores esse volentes, quasi et ipsi essent legislatores.* Remigius. *Quae autem fuerint traditiones, manifestat Marcus cum ait: Pharisaei et omnes Iudaei, nisi crebro lavent manus suas, non manducant panem. Unde et hic discipulos reprehendunt, dicentes non enim lavant manus suas cum panem manducant.* Beda. *Verba enim prophetarum carnaliter accipientes, quod dictum erat: lavamini, et mundi estote, de corpore solum lavando servabant; et ideo statuerant nonnisi lotis manibus manducandum esse.* Hieronymus. *Manus autem, idest opera non corporis sed animae lavandae sunt ut fiat in illis verbum Dei.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem discipuli non lotis manibus manducabant, quia iam superflua despiciebant, ea solum quae sunt necessaria attendentes, et neque lavari, neque non lavari pro lege habentes, sed ut contingebat alterutrum fa-*

cientes. Qui enim et ipsum necessarium cibum contemnebant, qualiter circa hoc studium haberent? Remigius. *Vel reprehendebant Pharisaei discipulos domini, non de ista lavatione, quae consueto more congruit, et necessariis temporibus agitur; sed de illa superflua quae de superstitiosa traditione seniorum fuerat reperta.* Chrysostomus in Matth. *Christus autem non excusavit, sed confestim reaccusavit, demonstrans quoniam eum qui magna peccat, pro parvis peccatis aliorum sollicitum esse non oportet: unde sequitur ipse autem respondens ait illis: quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Non autem dicit quod bene faciunt transgredientes, ut non det eis occasionem calumniae; neque tamen vituperat quod ab apostolis factum est, ne approbet eorum traditiones; neque rursus accusat seniores, ne tamquam iniuriatorem eum repulissent, sed increpat eos qui advenerant, tangens etiam seniores qui talem traditionem statuerant, dicens* (Hieronymus): *cum vos propter traditionem hominum praecepta Dei negligatis, quare discipulos meos arguendos creditis, quod seniorum iussa parvipendant, ut Dei praecepta custodiant? Nam Deus dixit: honora patrem et matrem. Honor in Scripturis non tantum in salutationibus et officiis deferendis, quantum in eleemosynis ac munerum oblatione sentitur. Honora, inquit apostolus, viduas quae vere viduae sunt. Hic enim honor donum intelligitur. Praeceperat ergo dominus, vel imbecillitates vel aetates vel penurias parentum considerans, ut filii honorarent etiam in vitae necessariis ministrandis parentes suos.* Chrysostomus in Matth. *Voluit autem monstrare quod parentes essent valde honorandi, per hoc quod adiunxit et praemium et poenam. Sed dominus hic praemium praetermittens quod honorantibus repromittitur, scilicet esse longaevum super terram, ponit quod terribilius est, scilicet poenam: ut et ipsos stupefaceret, et alios attraheret: unde addit et qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur: in quo demonstrat eos morte dignos esse. Si enim qui verbo dehonorat parentem, morte punitur, multo magis vos qui opere: et non solum dehonoratis parentes, sed et alios hoc docetis. Qui igitur neque vivere debetis, qualiter meos discipulos incusatis? Quomodo autem Dei mandatum transgrediantur, manifestat cum subdit vos autem dicitis: quicumque dixerit patri vel matri: munus quodcumque est ex me, tibi proderit.* Hieronymus. *Praemissam enim providentissimam Dei legem volentes Scribae Pharisaeique subvertere, ut impietatem sub nomine pietatis inducerent, docuerunt pessimos filios, ut si quis ea quae parentibus offerenda sunt, Deo voluerit vovere, qui verus est pater, oblatio domini praeponatur parentum muneribus.* Glossa. *Ut sit sensus: quod ego offero Deo, et mihi et tibi proderit; et ideo non debes sumere, scilicet res meas in tuos usus; sed pati ut Deo offeram.* Hieronymus. *Vel certe ipsi parentes, qui Deo consecrata cernebant, ne sacrilegii crimen incurrerent, declinantes, egestate conficiebantur; atque ita fiebat ut oblatio liberorum sub occasione templi et Dei in lucra cederet sacerdotum.* Glossa. *Ut sit sensus: quicumque, idest quisquis vestrum, o iuvenes, dixerit, idest dicere poterit vel dicet, patri vel matri: o pater, munus quod est ex me, Deo iam devotum, proderit tibi. Admirando; quasi diceret: non debes sumere, ne sis reus sacrilegii. Vel potest legi per defectum hoc modo: quicumque dixerit patri, etc., subaudi: faciet Dei mandatum, vel complebit legem, vel erit dignus vita aeterna.* Hieronymus. *Potest autem et hunc breviter habere sensum. Compellitis, inquit, filios, ut dicant parentibus suis: quodcumque donum oblaturus eram Deo, in tuos consumis cibos, tibique prodest, o pater et mater; quasi diceret: non.* Glossa. *Et sic propter istas persuasiones avaritiae vestrae, ille iuvenis non honorificabit patrem et matrem: unde sequitur et non honorificabit patrem et matrem; quasi diceret: vos filiis ista pessima suasistis; et* *propter hoc filius postea patrem et matrem non honorificabit; et ita mandatum Dei de sustentandis parentibus fecistis irritum propter traditionem vestram, scilicet avaritiae vestrae servientes.* Augustinus contra Advers. Leg. et Proph. *Evidenter autem hic Christus ostendit, et illam esse Dei legem quam haereticus blasphemat, et Iudaeos habere suas traditiones a libris propheticis et legitimis alienas; quas apostolus appellat profanas fabulas et viles.* Augustinus contra Faustum. *Multa etiam nos hic dominus docet: et Iudaeos a Deo suo se non avertere, et eius mandata non tantum se non infringere, verum etiam illos a quibus infringerentur arguere, et non nisi per Moysen ista mandasse.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Munus quodcumque est ex me, tibi proderit; idest, munus quod offers causa mei, ad te iam pertinebit: quibus verbis significant filii iam sibi non necesse esse parentum pro se oblationem, quod ad eam aetatem pervenissent ut possent iam ipsi offerre pro se. In hac ergo aetate constitutos, ut possent parentibus suis hoc dicere, cum hoc dixissent, negabant Pharisaei reos esse, si parentibus non praestarent honorem.*

Lectio 2

[85506] Catena in Mt., cap. 15 l. 2 Chrysostomus in Matth. *Monstraverat dominus quod Pharisaei non erant digni accusare transgredientes mandata seniorum, cum Dei legem destruerent; rursus autem demonstrat hoc ipsum et a propheta: unde dicit hypocritae, bene prophetavit de vobis Isaias dicens: populus hic labiis me honorat; cor autem eorum longe est a me.* Remigius. *Hypocrita dicitur simulator, quia aliud opere simulat, et aliud corde gestat. Isti ergo bene hypocritae dicuntur, quia sub honore Dei terrena sibi lucra accumulare cupiebant.* Rabanus. *Praevidit autem Isaias simulationem Iudaeorum, quod in dolo pugnarent contra Evangelium; et ideo dixit ex persona domini populus hic labiis me honorat*, et cetera. Remigius. *Iudaeorum namque populus labiis et ore Deo appropinquare et honorare eum videbatur, quia unius Dei cultum se habere gloriabatur; sed corde longe a Deo recessit: quia visis signis atque miraculis, nec divinitatem eius cognoscere, nec eum suscipere voluerunt.* Rabanus. *Item labiis eum honorabant quando dicebant: magister, scimus quia verax es; sed cor eorum longe ab eo fuit quando miserunt insidiatores, ut eum caperent in sermone.* Glossa. *Vel commendando exteriorem munditiam eum honorabant, sed dum interiori, quae vera est, carebant, cor eorum longe erat a Deo, et illis talis honor inutilis erat: unde sequitur sine causa autem colunt me docentes doctrinas et mandata hominum.* Rabanus. *Non enim habebunt mercedem cum veris cultoribus, docentes doctrinas et mandata hominum, contemptis praeceptis divinis.* Chrysostomus in Matth. *Augmentata ergo accusatione Pharisaeorum a testimonio prophetae, et illis non emendatis, iam eis non loquitur, sed turbis: unde dicit et, convocatis ad se turbis, dixit eis: audite et intelligite. Quia turbis dogma excelsum et multa philosophia plenum propositurus erat, non simpliciter hoc enuntiat, sed susceptibilem facit sermonem. Primo quidem et honore et sollicitudine exhibita circa turbas; quod ostendit Evangelista dicens et convocatis ad se turbis. Deinde etiam susceptibilem facit sermonem ex tempore: quia post mortuos suscitatos, post victoriam contra Pharisaeos habitam, tunc legem proponit, ut facilius suscipiatur. Et non solum simpliciter turbas advocavit; sed etiam*

eos attentiores fecit in hoc quod dixit audite et intelligite; idest, attendite et erigimini mente ad hoc audiendum. Non autem dixit eis: nihil est observatio escarum, neque quod Moyses male iniunxerat; sed per modum admonitionis et consilii a rerum ipsarum natura testimonium accipiens ait non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quod procedit ex ore, hoc coinquinat hominem. Hieronymus habet communicat. Hieronymus. *Verbum communicat proprie Scripturarum est, et publico sermone non teritur. Populus autem Iudaeorum partem Dei se esse iactans, communes cibos vocat quibus omnes utuntur homines; verbi gratia, suillam carnem, ostreas, lepores et istiusmodi animantia, quae ungulam non findunt, nec ruminant, nec squamosa in piscibus sunt. Unde et in actibus apostolorum scriptum est: quod Deus sanctificavit, tu ne commune dixeris. Commune ergo quod ceteris hominibus patet, et quasi non de parte Dei, pro immundo appellatur.* Augustinus contra Faustum. *Testamento autem veteri non est contraria ista sententia, qua dominus dicit non quod intrat in os; in qua apostolus: omnia munda mundis et: omnis creatura Dei bona est. Si possunt, hoc apostolum de ipsis dixisse naturis, intelligant Manichaei; illas autem litteras, propter quasdam praefigurationes tempori congruentes, animalia quaedam non natura, sed significatione immunda dixisse. Itaque, verbi gratia, si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia natura omnis creatura Dei bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est; tamquam si stultum et sapientem diceres, utrumque hoc verbum natura vocis et litterarum et syllabarum quibus constat, utique mundum est; significatione autem unum horum verborum, quod dicitur stultus, immundum dici potest, non natura sui, sed quoniam quoddam immundum significat. Et fortasse quod est in rerum figuris porcus, hoc est in hominum genere stultus: et tam illud animal quam istae duae syllabae, quod dicitur stultus, quoddam unum idemque significant. Immundum quippe illud animal in lege positum est, eo quod non ruminet; non autem hoc eius vitium, sed natura est. Sunt autem homines, qui per hoc animal significantur, immundi proprio vitio, non natura; qui cum libenter audiant verba sapientiae, postea de his omnino non cogitant. Quod enim utile audieris, velut ab intestino memoriae, tamquam ad os cogitationis recordandi dulcedine revocare, quid aliud est quam spiritualiter ruminare? Quod qui non faciunt, illorum animalium genere figurantur. Hae autem similitudines rerum in locutionibus vel observationibus figuratis rationales mentes utiliter et suaviter movent; sed priori populo multa talia non tantum audienda, verum etiam observanda praecepta sunt. Tempus enim erat quo non tantum dictis, sed etiam factis prophetizari oportebat ea quae posteriore tempore fuerant revelanda: quibus per Christum atque in Christo revelatis, fidei gentium onera observationum non sunt imposita, prophetiae tamen est auctoritas commendata. Requiro autem a Manichaeis, utrum ista domini sententia qua dixit, non inquinari his hominem quae in os eius intrant, vera aut falsa sit. Si falsam dicunt, cur eam eorum doctor Adimantus a Christo prolatam dicens, ad expugnandum vetus testamentum obiecit? Si autem vera est, cur adversus eam credunt se coinquinari?* Hieronymus. *Opponat autem prudens lector, et dicat: si quod intrat in os, non coinquinat hominem, quare idolothytis non vescimur? Sciendum igitur, quod ipsi quidem cibi, et omnis Dei creatura per se munda sit; sed idolorum et Daemonum invocatio ea facit immunda; apud eos scilicet qui cum conscientia idoli idolothytum manducant, et conscientia eorum, cum sit infirma, polluitur, ut apostolus dicit.* Remigius. *Quicumque autem tantae fidei est ut intelligat creaturam Dei nullo modo inquinari posse, sanctificetur cibus per verbum Dei et* *orationem, et comedat quicquid vult: ita tamen quod haec licentia offendiculum non fiat infirmis, ut apostolus dicit.*

Lectio 3

[85507] Catena in Mt., cap. 15 l. 3 Hieronymus. *Ex uno sermone domini, omnis superstitio observationum Iudaicarum fuerat Elisa, qui in cibis sumendis abominandisque religionem suam sitam arbitrabantur.* Chrysostomus in Matth. *Praemissa itaque cum audissent Pharisaei, nihil contradixerunt illi, quia vehementer eos convicerat, non redarguendo solum, sed et dolum illorum propalando: sed scandalizati sunt, Pharisaei scilicet, non autem turbae: unde dicitur tunc accedentes discipuli eius, dixerunt ei: scis quia Pharisaei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Hieronymus. *Quia crebro teritur in ecclesiasticis Scripturis scandalum, breviter dicendum quid significat scandalum. Nos offendiculum vel ruinam et impactionem pedis possumus dicere. Quando ergo legimus: quicumque scandalizaverit, hoc intelligimus: qui dicto vel facto occasionem ruinae dederit.* Chrysostomus in Matth. *Christus autem non solvit Pharisaeorum scandalum, sed magis eos increpavit: unde sequitur at ille respondens ait: omnis plantatio quam non plantavit pater meus caelestis eradicabitur. Hoc autem Manichaei de lege dictum esse dicunt; sed confutant eos quae antea dicta sunt. Si enim de lege dixisset, qualiter superius pro lege pugnasset, dicens: quare transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Qualiter etiam prophetam induxisset in medium? Si etiam Deus dixit: honora patrem et matrem, qualiter hoc quod in lege dictum est, non est Dei plantatio?* Hilarius in Matth. *Dicens ergo omnem plantationem quae non a patre sit, docet traditionem hominum eradicandam, cuius favore legis praecepta transgressi sunt.* Remigius. *Omnis etiam falsa doctrina, et superstitiosa observatio cum suis actoribus permanere non potest; et quia a Deo patre non est, cum eisdem eradicabitur. Illa ergo sola permanebit quae a Deo patre est.* Hieronymus. *Numquid ergo eradicabitur et illa plantatio, de qua apostolus ait: ego plantavi, Apollo rigavit? Sed solvitur quaestio ex eo quod sequitur: Deus autem incrementum dedit. Dicit et ipse: Dei agricultura, Dei aedificatio estis; et alibi: cooperatores Dei sumus. Si autem cooperatores Dei, igitur plantante Paulo et rigante Apolline, Deus cum operatoribus suis plantat et rigat. Abutuntur autem hoc loco qui diversas naturas introducunt, dicentes: si plantatio quam non plantavit pater, eradicabitur, ergo quam ille plantavit, non potest eradicari. Sed audiant illud Ieremiae: ego vos plantavi vineam veram: quomodo versi estis in amaritudinem vitis alienae? Plantavit quidem Deus, et nemo potest eradicare plantationem eius. Sed quoniam ista plantatio in voluntate proprii arbitrii est, nullus alius eam eradicare poterit, nisi ipsa tribuerit assensum.* Glossa. *Vel plantatio ista doctores legis significat cum sequacibus suis, qui Christum non habebant fundamentum. Quare autem sunt eradicandi, subditur sinite illos: caeci sunt, et duces caecorum.* Rabanus. *Caeci quidem sunt, idest luce mandatorum Dei privati; et sunt duces caecorum, quia alios in praecipitium trahunt, errantes, et in errorem mittentes; unde subditur caecus autem si caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.* Hieronymus. *Hoc etiam est quod apostolus praeceperat: haereticum hominem post*

primam et alteram correptionem devita, sciens quod perversus sit huiuscemodi. In hunc sensum et salvator praecepit doctores pessimos dimittendos arbitrio suo, sciens eos difficulter ad veritatem posse trahi.

Lectio 4

[85508] Catena in Mt., cap. 15 l. 4 Remigius. *Consueverat dominus parabolice loqui; et ideo Petrus cum audisset: quod intrat in os, non coinquinat hominem, putavit illum parabolice fuisse locutum; et ideo interrogavit, ut subditur respondens autem Petrus dixit ei: edissere nobis parabolam istam. Et quia ex persona ceterorum hoc dixerat, idcirco simul cum aliis a domino reprehensus est: unde sequitur at ille dixit: adhuc et vos sine intellectu estis?* Hieronymus. *Corripitur autem a domino, quare parabolice dictum putet quod perspicue locutus est. Ex quo animadvertimus, vitiosum esse auditorem qui obscura manifeste, aut manifeste dicta, obscure velit intelligere.* Chrysostomus in Matth. *Vel ideo dominus increpat eum, quia non erat ex incertitudine quod quaesierat, sed ex scandalo quo scandalizatus erat. Turbae enim non intellexerant quod dictum erat; discipuli autem scandalizati fuerant; unde a principio quasi pro Pharisaeis interrogare volebant; sed quia audierant eum magna dicentem: omnis plantatio etc., repressi fuerunt. Sed Petrus, qui ubique fervens erat, neque ita silet; quem dominus increpat, et increpationi rationem addidit dicens non intelligitis quia omne quod in os intrat, in ventrem vadit et in secessum emittitur?* Hieronymus. *Ex hac sententia quidam calumniantur quod dominus physicae disputationis ignarus, putet omnes cibos in ventrem ire, et in secessum digeri, cum statim infusae escae per artus et venas ac medullas nervosque fundantur. Sed sciendum, quod tenuis humor et liquens esca, cum in venis et artubus concocta fuerit et digesta, per occultos meatus corporis quos Graeci poros, vocant, ad inferiora dilabitur et in secessum vadit.* Augustinus de vera Relig. *Alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam in membrorum fabricam migrant, et corrupta reficiunt, in aliam formam per convenientiam transeuntia, et per vitalem motum diiudicantur quodammodo, ut ex eis in structuram huius pulchri visibilis, quae apta sunt, assumantur, non apta vero per congruos meatus abiciantur: quorum aliud faeculentissimum redditur terrae ad alias formas assumendas, aliud per totum corpus exhalat, aliud totius animalis latentes nervos accipit et inchoatur in prolem.* Chrysostomus in Matth. *Cum autem hoc dominus dicit, adhuc discipulis secundum Iudaicam infirmitatem respondet: dicit enim, quoniam cibus non manet, sed egreditur; quamvis etsi maneret, non faceret immundum. Sed nondum haec audire poterant. Propter hoc autem et Moyses per tantum tempus dicit esse immundos, quantum cibus intus manet: in vespere enim iubet lavari et mundum esse, quasi tempus digestionis et egestionis dimetiens.* Augustinus de Trin. *Duo autem quaedam hominis ora dominus complexus est: unum corporis, aliud cordis: nam cum dicit omne quod in os intrat, non coinquinat hominem, apertissime demonstravit os corporis; at in eo quod sequitur, os cordis ostendit, dicens quae autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem.* Chrysostomus in Matth. *Quae enim cordis sunt, intus in homine manent, et exeuntia inquinant, non manentia solum, immo tunc magis*

cum exierint; unde subiunxit de corde enim exeunt cogitationes malae: quas primo ponit, quia hoc erat Iudaicum vitium, qui scilicet ei insidiabantur. Hieronymus. *Principale igitur animae non, secundum Platonem, in cerebro est, sed iuxta Christum in corde: et arguendi sunt ex hac sententia qui cogitationes a Diabolo immitti putant, et non ex propria nasci voluntate. Diabolus adiutor esse, et incentor malarum cogitationum potest esse; auctor esse non potest. Si autem semper in insidiis positus levem cogitationum nostrarum scintillam suis fomitibus inflammaverit, non debemus opinari, eum quaeque occulta cordis rimari: sed ex corporis habitu et gestibus aestimare quid versemus intrinsecus. Verbi gratia, si pulchram mulierem nos crebro viderit inspicere, intelligit cor ab oculis vulneratum.* Glossa. *Ex cogitationibus autem malis proveniunt et mala facta et mala verba, quae lege prohibentur: unde subdit homicidia, quae prohibentur illo legis praecepto: non occides; adulteria, fornicationes, quae intelliguntur prohiberi illo praecepto: non moechaberis; furta, quae prohibentur illo praecepto: non furtum facies; falsa testimonia, contra illud praeceptum: non dices adversus proximum tuum falsum testimonium; blasphemiae, contra illud praeceptum: non assumes nomen Dei in vanum.* Remigius. *Nominatis autem vitiis quae divina lege prohibentur, pulchre dominus subiungit haec sunt quae coinquinant hominem; idest, immundum et impurum reddunt.* Glossa. *Et quia huiusmodi verba domini ex Pharisaeorum nequitia occasionem sumpserant, qui traditiones suas divinis praeceptis praeferebant, consequenter concludit inconvenientiam traditionis praemissae, dicens non lotis autem manibus manducare non coinquinat hominem.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dixit: escas in lege prohibitas manducare non coinquinat hominem, ut non possent illi contradicere, sed concludit de illo de quo disputatio erat.*

Lectio 5

[85509] Catena in Mt., cap. 15 l. 5 Hieronymus. *Scribis et Pharisaeis et calumniatoribus derelictis, transgreditur in partes Tyri et Sidonis, ut Tyrios Sidoniosque curaret: et ideo dicitur et egressus inde Iesus, secessit in partes Tyri et Sidonis.* Remigius. *Tyrus et Sidon civitates fuere gentilium: nam Tyrus metropolis fuerat Chananaeorum, Sidon terminus Chananaeorum respiciens ad Aquilonem.* Chrysostomus in Matth. *Considerandum autem, quod quando ab escarum observatione Iudaeos eripuit, tunc et gentibus ianuam aperuit, sicut et Petrus prius in visione iussus est hanc legem solvere, et post ad Cornelium mittitur. Si quis autem quaerat, cum discipulis suis dixerit: in viam gentium ne abieritis, qualiter hanc ambulat viam, primum quidem illud dicemus, quia non erat obnoxius praecepto quod discipulis dederat. Secundo autem quia neque ut praedicaturus abiit: unde et Marcus dicit quoniam occultavit seipsum.* Remigius. *Ivit autem, ut Tyrios Sidoniosque curaret; sive ut huius mulieris filiam liberaret a Daemonio; quatenus per eius fidem, Scribarum et Pharisaeorum nequitiam condemnaret: de qua quidem muliere subditur et ecce mulier Chananaea a finibus illis egressa.* Chrysostomus in Matth. *Dicit autem Evangelista eam esse Chananaeam, ut ostendat virtutem praesentiae Christi. Chananaei enim, qui expulsi fuerant ut non perverterent Iudaeos, hi Iudaeis apparuerunt prudentiores, ut exirent a terminis suis, et accederent ad Christum. Cum autem*

haec mulier accessisset, nihil aliud quam misericordiam poposcit; unde sequitur clamavit dicens ei: miserere mei, domine fili David. Glossa. *Magna fides Chananaeae hic notatur: Deum credit, ubi dominum vocat; hominem, ubi dicit filium David. Nihil ex merito postulat, sed solam misericordiam Dei efflagitat, dicens miserere. Nec dicit: miserere filiae, sed miserere mei: quia dolor filiae dolor est matris; et ut magis eum ad compassionem moveat, totum ei dolorem enarrat: unde sequitur filia mea male a Daemonio vexatur: in quo vulnera medico detegit, et magnitudinem et qualitatem morbi: magnitudinem, cum dicit male vexatur; qualitatem cum dicit a Daemonio.* Origenes. *Vide autem prudentiam feminae: non ivit ad homines seductores; non quaesivit inanes ligaturas; sed omnes relinquens Diaboli cultus, venit ad dominum. Non petivit Iacobum, non rogavit Ioannem, non accessit ad Petrum: sed suscepit in se poenitentiae patrocinium, et sola cucurrit ad dominum. Sed vide inexpertum negotium. Petit, et lamentum suum producit in clamorem; et amator hominum Deus non respondet verbum: unde sequitur qui non respondit ei verbum.* Hieronymus. *Non autem de superbia pharisaica, nec de Scribarum supercilio, sed ne ipse sententiae suae contrarius videretur, per quam iusserat: in viam gentium ne abieritis: nolebat enim occasionem calumniantibus dare, perfectamque salutem gentium passionis et resurrectionis tempori reservabat.* Glossa. *Differendo etiam et non respondendo, patientiam mulieris et perseverantiam nobis ostendit. Ideo etiam non respondit, ut discipuli pro ea rogarent: ostendens per hoc, necessarias esse preces sanctorum ad aliquid impetrandum: unde sequitur et accedentes discipuli eius, rogabant eum dicentes: dimitte eam, quia clamat post nos.* Hieronymus. *Discipuli adhuc illo tempore mysteria domini nescientes, vel misericordia moti, rogabant pro Chananaea muliere, vel importunitate eius carere cupientes.* Augustinus de Cons. Evan. *Affert autem aliquam repugnantiae quaestionem quod Marcus in domo dicit fuisse dominum cum ad illum venit mulier pro filia sua rogans, Matthaeus autem posset intelligi de domo tacuisse, eamdem tamen rem commemorasse. Sed quoniam dicit discipulos domino ita suggessisse, dimitte illam, quoniam clamat post nos, nihil videtur aliud significare quam post ambulantem dominum, mulierem istam deprecatoriam vocem misisse. Intelligendum est ergo, dixisse quidem Marcum quod intraverit ubi erat Iesus, cum eum praedixisset fuisse in domo. Sed quia Matthaeus ait non respondit ei verbum, dedit agnoscere, quod tacuerunt ambo, et in eo silentio egressum fuisse Iesum de domo illa; atque ita cetera contexuntur quae iam in nullo discordant.* Chrysostomus in Matth. *Aestimo autem et discipulos ad calamitatem mulieris esse tristatos, sed tamen non sunt ausi dicere: da ei hanc gratiam, sed dimitte eam: sicut et nos cum volumus alicui persuadere, multoties contraria dicimus. Ipse autem respondens ait: non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel.* Hieronymus. *Non autem hoc dicit quin ad gentes non missus sit, sed quod primum ad Israel missus est, ut illis non recipientibus Evangelium, iusta fieret ad gentes transmigratio.* Remigius. *Specialiter enim missus est ad salutem Iudaeorum, ut etiam corporali praesentia eos doceret.* Hieronymus. *Signanter autem dixit ad oves perditas domus Israel, ut etiam ex hoc nunc erroneam ovem de alia parabola intelligamus.* Chrysostomus in Matth. *Sed quia mulier vidit nihil posse apostolos, inverecunda effecta est bona inverecundia: ante enim neque in conspectum venire audebat: unde dictum est clamat post nos. Quando autem videbatur ut angustiata recederet, tunc proprius venit: unde sequitur at illa venit et adoravit eum.* Hieronymus. *Nota, quod ista Chananitidis perseveranter primum filium David, deinde dominum vocat, et ad extremum, Deum* *adoravit.* Chrysostomus in Matth. *Ideoque non dixit: roga vel deprecare Deum; sed domine, adiuva me. Quanto ergo magis mulier multiplicabat supplicationem, tanto et ipse multiplicabat negationem: et non adhuc Iudaeos oves vocat, sed filios, illam autem canem: unde sequitur qui respondens ait: non est bonum sumere panem filiorum, et dare canibus.* Glossa. *Filii sunt Iudaei generati et nutriti sub cultu unius Dei per legem; panis est Evangelium, miracula, et alia quae ad salutem nostram pertinent. Non est ergo conveniens ut a filiis auferantur, et dentur gentibus, qui sunt canes, donec Iudaei repudient.* Rabanus. *Canes autem gentiles propter idololatriam dicuntur, qui esui sanguinis dediti, et cadaveribus mortuorum, vertuntur in rabiem.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem mulieris prudentiam, qualiter neque contradicere ausa est, neque tristata in aliorum laudibus, neque molestata in proprio convicio: unde sequitur at illa dixit: etiam, domine: nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum. Ille dixit non est bonum, haec autem dixit utique, domine; ipse Iudaeos filios vocat, haec autem dominos; ipse canem eam nominavit, haec autem et opus canis adiecit; ac si dicat: si canis sum, non sum aliena: canem me dicis; ergo nutri me ut canem: non possum relinquere mensam domini mei.* Hieronymus. *Mira autem huius mulieris fides, patientia et humilitas praedicantur: fides, qua credebat sanari posse filiam suam; patientia, qua toties contempta in precibus perseverat; humilitas, quod se non canibus, sed catulis comparat. Scito me, inquit, filiorum panem non mereri, nec integros capere posse cibos, nec sedere ad mensam posse cum patre; sed contenta sum reliquiis catulorum, ut per humilitatem micarum ad panis integri veniam magnitudinem.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc autem Christus tardabat: praesciebat enim eam hoc dicturam, nec occultari volebat tantam mulieris virtutem: unde sequitur tunc respondens Iesus ait illi: o mulier, magna est fides tua: fiat tibi sicut vis; ac si dicat: fides tua maiora his audire potest; verum interim fiat tibi sicut vis. Vide autem qualiter non parum et haec mulier intulit in filiae medicinam: propter hoc enim neque Christus dixit: sana sit filia tua; sed magna est fides tua: fiat tibi sicut vis; ut discas quoniam simpliciter loquebatur, et non adulationis, sed multae fidei erant verba ipsius. Haec autem Christi vox similis est illi voci qua dixit: fiat firmamentum: et factum est; unde sequitur et sanata est filia eius ex illa hora. Intende autem qualiter apostolis non impetrantibus impetrat ipsa: tam magnum quid est instantia orationis: etenim pro nostris noxis a nobis vult magis rogari, quam ab aliis pro nobis.* Remigius. *His etiam verbis datur nobis exemplum catechizandi et baptizandi pueros: quoniam haec mulier non ait: salva filiam meam, aut adiuva eam; sed miserere mei et adiuva me. Hinc etenim descendit consuetudo in Ecclesia ut fideles pro suis parvulis fidem Deo promittant, quando ipsi non sunt tantae aetatis et rationis ut per se fidem Deo promittere valeant; quatenus sicut fide istius mulieris sanata est filia eius, ita et fide virorum Catholicorum peccata parvulis relaxentur. Allegorice autem haec mulier sanctam Ecclesiam significat de gentibus congregatam. Per hoc enim quod dominus, relictis Scribis et Pharisaeis, venit in partes Tyri et Sidonis, praefigurabatur quia relicturus erat Iudaeos, et transiturus ad gentes. Est autem haec mulier egressa a finibus suis, quoniam Ecclesia sancta recessit a pristinis erroribus et vitiis.* Hieronymus. *Filiam autem Chananaeae puta animas esse credentium, quae male a Daemonio vexabantur, ignorantes creatorem, et adorantes lapidem.* Remigius. *Filios autem dominus appellat patriarchas et prophetas illius temporis. Per mensam designatur sacra Scriptura; per micas vero minima praecepta, vel interna mysteria, quibus sancta Ecclesia pascitur;*

per crustas vero carnalia praecepta, quae Iudaei observant. Micae autem sub mensa comedi dicuntur, quia Ecclesia humiliter se submittit ad implenda divina praecepta. Rabanus. *Non autem crustas, sed micas de pane puerorum edunt catelli: quia conversi ad fidem, qui erant despecti in gentibus, non litterae superficiem in Scripturis, sed spiritualem sensum quo in bonis actibus proficere valeant, inquirunt.* Hieronymus. *Mira autem rerum conversio. Israel quondam filius, nos canes: pro diversitate fidei ordo nominum commutatur: de illis postea dicitur: circumdederunt me canes multi; nos audivimus cum muliere fides tua te salvam fecit.* Rabanus. *Quae merito magna dicitur: quia cum gentes nec lege fuerint imbutae, nec vocibus prophetarum instructae, ad praedicationem mox apostolorum, in auditu auris obedierunt; ideoque salutem impetrare meruerunt. Verum si ad primas Ecclesiae rogantis lacrymas dominus salutem animae differt dare, non est desperandum, vel a petendo cessandum; sed magis precibus insistendum.* Augustinus de quaest. Evang. *Quod et puerum centurionis et filiam Chananaeae mulieris, non veniens ad domos eorum sanat, significat gentes ad quas non venit, salvas fore per verbum suum. Quod ipsis rogantibus filii sanantur, intelligenda est persona Ecclesiae, quae sibi est et mater et filii: nam simul omnes quibus constat Ecclesia, mater dicitur; singuli autem iidem ipsi filii appellantur.* Hilarius in Matth. *Vel haec mulier proselytorum formam praefert, fines suos egreditur, et ex gentibus, scilicet in populi alterius nomen excedens: quae pro filia, videlicet gentium plebe, dominatu immundorum spirituum occupata, orat; et quia dominum cognovit ex lege, David filium nuncupat.* Rabanus. *Item si quis conscientiam habet alicuius vitii sorde pollutam, filiam habet male a Daemonio vexatam. Item si quis bona quae gessit, peccatorum peste foedavit, filiam habet immundi spiritus furiis agitatam; ideoque necesse est ut ad preces lacrymasque confugiat, sanctorumque intercessiones et auxilia quaerat.*

Lectio 6

[85510] Catena in Mt., cap. 15 l. 6 Hieronymus. *Sanata Chananaeae filia, revertitur dominus ad Iudaeam: unde dicitur et cum transisset inde Iesus, venit secus mare Galilaeae.* Remigius. *Hoc mare diversis vocabulis appellatur: dicitur enim mare Galilaeae propter Galilaeam adiacentem; mare Tiberiadis propter Tiberiadem civitatem. Sequitur et ascendens in montem, sedebat ibi.* Chrysostomus in Matth. *Considerandum autem, quod aliquando dominus circuit ut sanet infirmos: aliquando autem sedet expectans eos: et ideo convenienter hic subditur et accesserunt ad eum turbae multae, habentes secum mutos, claudos, caecos, debiles, et alios multos.* Hieronymus. *In eo loco ubi Latinus interpres transtulit debiles, in Graeco scriptum est cyllous, quod non debilitatis generale, sed unius infirmitatis nomen est: ut quomodo claudus dicitur, qui pede claudicat uno, sic cyllos, appelletur qui unam manum debilem habet.* Chrysostomus in Matth. *Hi autem in duobus fidem suam demonstrabant; et in ascendendo montem, et in hoc quia aestimabant se nullo alio indigere nisi ut proicerentur ad pedes Iesu; neque etiam adhuc tangunt fimbriam vestimenti, sed et ad altiorem fidem ascendunt unde dicitur et proiecerunt eos ad pedes eius. Et mulieris quidem filiam cum multa tarditate curavit, ut eius virtutem ostenderet: his autem, non quia meliores erant, sed ut infidelium Iudaeorum ora*

obstrueret, confestim sanationem praebet: unde sequitur et curavit omnes. Multitudo autem eorum qui curabantur, et facilitas sanationis eos in stuporem mittebat: unde sequitur ita ut turbae mirarentur, videntes mutos loquentes. Hieronymus. *De debilibus tacuit, quia quid e contrario diceret uno verbo non habebat.* Rabanus. *Mystice autem, cum filia Chananaeae praefigurasset salutem gentium, venit in Iudaeam: quia cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus erit.* Glossa. *Mare autem iuxta quod venit Iesus, turbida huius saeculi volumina signat: quod est Galilaeae, cum homines a vitiis ad virtutes transmigrant.* Hieronymus. *Ascendit autem in montem, ut quasi avis teneros fetus provocet ad volandum.* Rabanus. *Ut scilicet auditores suos erigat ad superna et caelestia meditanda. Sedebatque ibi, ut demonstraret, non nisi in caelestibus requiem esse quaerendam. Eo autem sedente in monte, idest in caelorum arce, accedunt turbae fidelium, devota mente illi appropinquantes, ducentes secum mutos et caecos etc., eosque ad pedes Iesu proiciunt: quia peccata confitentes ipsi soli curandos subiciunt: quos ita curat ut turbae mirentur et magnificent Deum Israel; quia fideles, quando viderint eos qui spiritualiter aegrotaverant, diversis operibus virtutum ditatos, laudem Deo decantant.* Glossa. *Muti autem sunt qui non laudant Deum; caeci qui non intelligunt viam vitae; surdi qui non obtemperant; claudi per devia boni operis non recte euntes; debiles sunt qui infirmi sunt in bonis operibus.*

Lectio 7

[85511] Catena in Mt., cap. 15 l. 7 Hieronymus. *Prius Christus infirmorum debilitates abstulerat, postea vero sanatis offert cibos. Convocat quoque discipulos suos, et quod facturus est loquitur: unde dicitur Iesus autem convocatis discipulis suis dixit: misereor turbae. Hoc autem facit ut magistris exemplum tribuat, cum minoribus atque discipulis communicandi consilia; vel ut ex confabulatione intelligant signi magnitudinem.* Chrysostomus in Matth. *Turbae enim cum ad sanationem venissent, non audebant petere panes: unde ipse amator hominum, et omnium curam gerens, etiam non petentibus dat: propter quod dicit misereor turbae. Ne autem dicatur quoniam venientes viaticum portaverant, dicit quia triduo iam perseverant mecum, et non habent quod manducent. Etsi enim quando venerunt, cibos habuerunt, tamen iam consumpti erant: et propter hoc non in prima aut secunda die hoc fecit, sed in tertia, quando iam omnia erant consumpta: ut prius ipsi in necessitate constituti, cum ampliori desiderio susciperent quod fiebat. Monstrat autem et quod de longe venerant, et nihil eis reliquum fuerat, in hoc quod dicit et dimittere eos ieiunos nolo, ne deficiant in via. Cum autem nolit eos ieiunos dimittere, ideo tamen non statim signum facit, ut ex hac interrogatione et responsione attentiores discipulos faciat, et fidem suam ostendant, dicentes: fac panes. Et quamvis Christus plurima fecerit ut miraculi prius facti recordarentur, quia fecit eos ministros et partiti sunt cophinos, adhuc tamen imperfectius dispositi erant: quod patet per hoc quod sequitur et dicunt ei discipuli: unde ergo nobis in deserto panes tantos ut saturemus turbam tantam? Ipsi quidem infirma cogitatione hoc dixerunt; per hoc tamen miraculum futurum insuspicabile facientes: ne aliquis enim suspicaretur quod ab aliquo propinquo castello accepti sunt cibi, propter hoc miraculum istud in*

solitudine fit, multum a castellis distante. Ipse autem Christus, ut discipulorum erigat mentem, eos interrogat; ut ex modo interrogationis eos commemoret illorum quae prius facta sunt: unde sequitur et ait illis Iesus: quot panes habetis? At illi dixerunt: septem, et pisciculos paucos. Non autem addunt: sed haec quid sunt inter tantos? Sicut antea dixerant; iam enim paulatim profecerant, licet non totum apprehendatur ab eis. Admirare autem in apostolis veritatis amorem, qualiter ipsi scribentes non occultant suos etiam magnos defectus; non enim est quantalibet accusatio, parum ante tali signo facto confestim oblivisci. Admirare autem et aliam sapientiam eorum, qualiter ventrem superabant, non multam mensae curam facientes; in eremo enim existentes, et per tres dies ibi morantes, solum septem panes ibi habebant. Alia vero similiter prioribus fecit: etenim recumbere eos fecit in terra, et in manibus discipulorum crescere panes: unde sequitur et praecepit turbae ut discumberent super terram. Hieronymus. *De hoc autem supra diximus, et eadem repetere otiosi est: tantum in his quae discrepant immoremur.* Chrysostomus in Matth. *Finis autem utriusque miraculi non similis est: sequitur enim et quod superfuit de fragmentis, tulerunt septem sportas plenas. Erant autem qui manducaverant quatuor millia hominum, extra parvulos et mulieres. Quare autem minores fuerunt reliquiae in hoc miraculo quam in primo etsi non tot fuerint qui comederunt? Aut igitur hoc est, quia sportae cophinis maiores erant; aut ut ex diversitate rememorentur et illius et huius miraculi: et propter hoc tunc quidem fecit cophinos reliquiarum numero aequales discipulis, nunc autem sportas panibus aequales.* Remigius. *In hac autem evangelica lectione consideranda est in Christo operatio divinitatis et humanitatis: per hoc enim quod turbis miseretur, ostendit se humanae fragilitatis affectionem habere: in eo vero quod panes multiplicavit et turbas pavit, ostenditur divinitatis operatio. Destruitur ergo hic error Eutychetis, qui in Christo dicebat unam naturam.* Augustinus de Cons. Evang. *Sane non abs re est admonere in hoc miraculo; quod si aliquis Evangelistarum hoc dixisset, qui de quinque panibus non dixisset, contrarius ceteris putaretur. Sed quia illi qui miraculum de septem panibus narraverunt, nec illud de quinque tacuerunt; neminem movet, et utrumque factum homines intelligunt. Hoc ideo diximus, ut sicubi simile reperitur factum a domino, quod in aliquo alter alteri Evangelistae ita repugnare videatur ut omnino solvi non possit, nihil aliud intelligatur quam utrumque factum esse, et aliud ab alio commemoratum.* Glossa. *Notandum autem, quod prius dominus aufert debilitates, et postea cibat: quia prius sunt removenda peccata, et postea anima verbis domini nutrienda.* Hilarius in Matth. *Sicut autem illa turba quam prius pavit, Iudaicae credentium convenit plebi, ita haec populo gentium comparatur. Quod vero quatuor millia virorum congregantur, multitudo innumerabilium ex quatuor orbis partibus intelligitur.* Hieronymus. *Isti etiam non sunt quinque millia, sed quatuor millia, qui numerus semper in laudibus ponitur; et quadrangulus lapis non fluctuat, non est instabilis: et ob hanc causam etiam Evangelia in hoc numero consecrata sunt. In superiori ergo signo, quia propinqui erant et vicini quinque sensuum, non ipse dominus eorum recordatur, sed discipuli; hic autem ipse dominus misereri se dicit eorum quia triduo iam perseverant cum eo: quia scilicet patri, filio spirituique sancto credebant.* Hilarius. *Vel quia omne passionis dominicae tempus cum domino agunt; sive quia venturi ad Baptismum confitentur se credere in passione ac resurrectione eius; sive quia toto passionis dominicae tempore ieiuniis domino quadam compassionis societate iunguntur.* Rabanus. *Vel hoc dicitur quia in toto saeculo triplex tempus est quo gratia datur: primum ante legem, secundum sub lege, tertium sub* *gratia, quartum est in caelo, ad quod tendens reficitur in via.* Remigius. *Vel quia peccata commissa per poenitentiam corrigentes, cogitatione, locutione et opere convertuntur ad dominum. Has turbas noluit dominus dimittere ieiunas, ne deficerent in via: quia peccatores per poenitentiam conversi, in cursu labentis saeculi pereunt, si absque sacrae doctrinae pabulo dimittantur.* Glossa. *Septem panes sunt Scriptura novi testamenti, in quo gratia spiritus sancti et revelatur et datur; neque sunt hordeacei, ut supra, quia non hic, ut in lege, vitale alimentum figuris quasi tenacissima palea tegitur; hic non duo pisces, ut in lege duo ungebantur, scilicet rex et sacerdos; sed pauci, idest sancti novi testamenti, qui de fluctibus saeculi erepti, et sustinent turbulentum mare, et exemplo suo nos reficiunt, ne in via deficiamus.* Hilarius. *Turbae autem in terra recumbunt: nullis enim legis operibus fuerant ante substratae; sed peccatorum et corporum suorum inhaerebant.* Glossa. *Vel ibi super faenum, ut desideria carnis comprimantur, hic super terram, ubi et ipse mundus relinqui praecipitur. Vel mons in quo dominus reficit, est altitudo Christi; ibi ergo faenum super terram, quia ibi celsitudo Christi, propter carnales, carnali spe et desiderio tegitur: hic remota omni cupiditate carnali, convivas novi testamenti spe permanentes solidatosque continet; ibi quinque millia, qui carnales quinque sensibus subdit: hic quatuor, propter quatuor virtutes quibus spiritualiter muniuntur: temperantiam, prudentiam, fortitudinem et iustitiam: quarum prima est cognitio rerum appetendarum et vitandarum; secunda, refrenatio cupiditatis ab his quae temporaliter delectant; tertia, firmitas contra molesta saeculi; quarta, quae per omnes diffunditur, dilectio Dei et proximi: et ibi et hic mulieres et parvuli excepti sunt: quia in veteri et novo testamento non admittuntur ad dominum qui non perdurant occurrere in virum perfectum, vel infirmitate virium, vel levitate mentis. Utraque refectio in monte celebrata est, quia utriusque testamenti Scriptura et altitudinem caelestium praeceptorum mandat et praemium. Utraque altitudinem Christi praedicat. Altiora mysteria, quae non capit communis turba, apostoli sufferunt et implent, scilicet perfectorum corda septiformis spiritus gratia ad intelligendum illustrata. Sportae iunco et foliis palmarum solent contexi; et significant sanctos, qui radicem cordis in ipso fonte vitae collocant ne arescant ut iuncus in aqua, et palmam aeternae retributionis in corde retinent.*

Caput 16

Lectio 1

[85512] Catena in Mt., cap. 16 l. 1 Chrysostomus in Matth. *Sicut post miraculum quinque panum, dominus turbas dimisit, ita et nunc; nec autem pedes recedit, sed navigio, ne turba eum sequatur: unde dicitur et dimissa turba, ascendit in naviculam, et venit in fines Mageddan.* Augustinus de Cons. Evang. *Marcus autem dicit, quod in Dalmanutha; nec est dubitandum eumdem locum esse sub utroque nomine: nam plerique codices non habent, etiam secundum Marcum, nisi Mageddan.* Rabanus. *Est autem Mageddan regio contra Gerasam, et interpretatur poma, vel nuntia; et significat hortum, de quo dicitur: hortus conclusus, fons signatus, in quo crescunt poma virtutum, et ubi nuntiatur nomen domini. Docet autem, quod praedicatores, ministrato verbo turbae, ipsi intra cu-*

biculum cordis virtutum pomis debent refici. Sequitur et accesserunt ad eum Pharisaei et Sadducaei tentantes et rogaverunt eum ut signum de caelo ostenderet eis. Remigius. *Admiranda quippe est caecitas Pharisaeorum et Sadducaeorum: sic enim postulabant signum de caelo, quasi ea non essent signa quae facere videbatur. Quod autem signum postularent, Ioannes manifestat: refert enim post refectionem de quinque panibus, turbam accessisse ad dominum et dixisse: quod signum facis, ut videamus, et credamus tibi? Patres nostri manna in deserto comederunt, sicut scriptum est: panem de caelo dedit eis manducare. Ideoque et hic dicunt: ostende nobis signum de caelo; idest, fac ut uno vel duobus diebus manna pluat, ut totus populus pascatur, sicut multo tempore factum est in deserto. Ipse vero inspiciens cogitationes eorum, ut Deus, et sciens quod si etiam signum de caelo eis ostenderet, non crederent, noluit eis dare signum quod postulabant: unde sequitur at ille respondens ait illis: facto vespere dicitis: serenum erit*, et cetera. Hieronymus. *Hoc apud Graecos in plerisque codicibus non habetur. Sensus autem manifestus est, quod ex elementorum ordine et consonantia possunt et sereni et pluviosi dies praenosci. Scribae autem et Pharisaei, qui videbantur legis esse doctores, ex prophetarum vaticinio non poterant cognoscere salvatoris adventum.* Augustinus de quaest. Evang. *Potest etiam intelligi quod dixit dominus: facto vespere dicitis: serenum erit, etenim rubicundum est caelum: idest sanguine passionis Christi, primo adventu indulgentia peccatorum datur. Et mane: hodie tempestas, rubet enim cum tristitia caelum; illud est quod secundo adventu igne praecedente venturus est.* Glossa. *Vel aliter. Rutilat triste caelum; idest, patiuntur apostoli post resurrectionem; post quos me iudicare in futuro scire potestis; quia cum non parco meis bonis quin patiantur, non parcam aliis in futuro. Faciem ergo caeli diiudicare nostis, signa autem temporum non potestis. Signa temporum dixit de adventu suo vel passione, cui simile est roseum caelum vespere; et idem de tribulatione, ante adventum suum futura, cui simile est mane roseum cum tristitia caelum.* Chrysostomus in Matth. *Sicut ergo in caelo aliud quidem est signum serenitatis, aliud pluviae, ita et in me putare oportet: nunc enim, scilicet in primo adventu, his signis quae in terra sunt, opus est; quae autem in caelo sunt, conservantur tempori secundi adventus. Nunc enim sicut medicus veni; tunc sicut iudex adero: propter hoc nunc occultus veni; tunc autem cum multa divulgatione quando virtutes caelorum movebuntur. Sed non est nunc tempus horum signorum: quia veni mori, et quae abiecta sunt pati: et ideo sequitur generatio mala et adultera signum quaerit; et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem et alibi iam dixit Matthaeus: unde retinendum est, eadem dominum saepe dixisse; ut quod existente contrario solvi non poterit, bis dictum intelligatur.* Glossa. *Dicit autem generatio mala et adultera, idest incredula, pro spirituali carneum habens intellectum.* Rabanus. *Non ergo generationi illi tentantium dominum signum caeleste datur, quale quaerebant, quibus multa signa dedit in terra; sed generationi quaerentium dominum, idest apostolis; quibus cernentibus, ascendit in caelum, et spiritum sanctum misit.* Hieronymus. *Quid autem sibi velit signum Ionae, iam supra dictum est.* Chrysostomus in Matth. *Cum autem hoc Pharisaei audissent, oportebat interrogare, et dicere: quid est quod dicitur? Sed ipsi non desiderio discendi, hoc a domino quaesierunt; et ideo dominus eos relinquit; unde sequitur et relictis illis, abiit.* Rabanus. *Idest relicta generatione mala Iudaeorum, abiit trans fretum, et gentium secutus est populus. Nota, quod non, sicut in aliis legitur locis, dimissis turbis abiit; sed quia infidelitatis error insolentium animos obtinebat, dicitur quod* *eos reliquit.*

Lectio 2

[85513] Catena in Mt., cap. 16 l. 2 Glossa. *Sicut dominus Pharisaeos reliquerat propter eorum infidelitatem, ita consequenter et doctrinam eorum a discipulis cavendam esse docet: unde sequitur et cum venissent discipuli eius trans fretum, obliti sunt accipere panes.* Remigius. *Tanto enim amore magistri detinebantur ut nec etiam ad punctum vellent ab eo recedere. Animadvertendum est ergo quantum alieni essent ab appetitu deliciarum, cum tam parvam haberent de necessariis curam ut etiam obliti sint panes accipere, sine quibus humana fragilitas subsistere non potest. Sequitur qui dixit illis: intuemini et cavete a fermento Pharisaeorum et Sadducaeorum.* Hilarius in Matth. *In quo monentur apostoli non admisceri Iudaeorum doctrinae: quia legis opera in effectum fidei et praefigurationem rerum consequentium constituta sunt: et in quorum tempora atque aetatem veritas contigisset, nihil ultra in veritatis similitudinem positum arbitrarentur: ne doctrina Pharisaeorum Christum nesciens, effectum evangelicae veritatis rumperet.* Hieronymus. *Qui enim cavet a fermento Pharisaeorum et Sadducaeorum, legis ac litterae praecepta non servat, traditiones hominum negligit, ut faciat Dei mandata. Hoc est fermentum de quo apostolus ait: modicum fermentum totam massam corrumpit. Istiusmodi fermentum etiam omni ratione vitandum est, quod habuit Marcion, Valentinus et omnes haeretici. Fermentum enim hanc habet vim ut, si farinae mixtum fuerit, quod parum videbatur, crescat in maius, et ad saporem suum universam conspersionem trahat: ita et doctrina haeretica, si vel modicam scintillam iecerit in tuum pectus, in brevi ingens flamma concrescit, et totam hominis passionem ad se trahit.* Chrysostomus in Matth. *Quare non dixit: attendite a doctrina Pharisaeorum manifeste? Quia vult commemorare ea quae facta sunt, scilicet de multiplicatione panum: etenim noverat eos esse oblitos. Simpliciter autem de hoc eos incusare non videtur rationem habere: occasione autem ab eis recepta eos increpare, susceptibilem faciebat incusationem; et ideo quae cogitabant discipuli, Evangelista in medium introducit, dicens at illi cogitabant intra se dicentes quia panes non accepimus.* Hieronymus. *Quomodo autem panes non habebant qui statim impletis septem sportis, ascenderunt in naviculam, et venerunt in fines Mageddan? Ibi audiunt navigantes quod cavere debeant a fermento Pharisaeorum et Sadducaeorum. Sed Scriptura testatur, quod obliti sunt eos secum tollere.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero discipuli circa observationes Iudaicas adhuc repebant, ideo dominus vehementer eos increpat ad utilitatem omnium: unde sequitur sciens autem Iesus, dixit eis: quid cogitatis intra vos, modicae fidei, quia panes non habetis?* Glossa. *Quasi dicat: quid cogitatis me dixisse de terrenis panibus, de quibus non est vobis dubitandum, cum de tam paucis tantas feci abundare reliquias?* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem facit, ut sollicitudinem escarum ab eis abiciat. Sed quare non arguit eos, cum dixerunt: unde nobis in solitudine panes tanti? Etenim opportunius videbatur hoc dici. Sed ideo tunc non reprehendit eos, ne videretur se ingerere ad signa facienda, et nolebat ante turbas eos increpare. Tunc etiam rationabilior haec accusatio fuit quando iam duplici miraculo de panibus facto tales*

erant ut adhuc de escis dubitarent. Vide autem et increpationem cum mansuetudine: velut enim excusando respondet, pro his quos increpaverat dicens nondum intelligitis neque recordamini quinque panum? Glossa. *Quasi dicat: neque mysterium intelligitis, neque virtutem in memoria habetis.* Chrysostomus in Matth. *Per quod in memoriam eis reducit ea quae praeterierunt, et ad futura attentiores facit.* Hieronymus. *Per hoc autem quod dicit quare non intelligitis? Ecce per occasionem docet eos quid significent quinque panes et septem, quinque millia hominum et quatuor millia, quae pasta sunt in eremo. Si enim fermentum Pharisaeorum et Sadducaeorum non corporalem panem, sed traditiones perversas et haeretica significat dogmata; quare cibi quibus nutritus est populus Dei, non veram doctrinam integramque significent?* Chrysostomus in Matth. *Ut autem discas quantum in discipulis potuit increpatio Christi, et qualiter eorum mentem erexerit dormientem, audi quid Evangelista dicat: tunc intellexerunt quod non dixit cavendum a fermento panum, sed a doctrina Pharisaeorum et Sadducaeorum, quamvis eo hoc non interpretante. Interpretatio ergo domini eos a Iudaicis observationibus abduxit, desides existentes attentiores fecit, et a parva fide eos eripuit, ut non timeant si quando paucos panes habere videantur, neque pro pane solliciti sint, sed haec despiciant universa.*

Lectio 3

[85514] Catena in Mt., cap. 16 l. 3 Glossa. *Postquam discipulos a Pharisaeorum doctrina removerat dominus, convenienter evangelicae doctrinae altitudinem in eis fundat: et ut maior solemnitas designetur, locus describitur cum dicitur venit autem Iesus in partes Caesareae Philippi.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem non simpliciter Caesaream nominat, sed Caesaream Philippi: quia est et alia Caesarea quae est Stratonis: non autem in illa, sed in hac discipulos interrogavit; longe eos a Iudaeis abducens, ut ab omni timore eruti, libere dicant quae habebant in mente. Philippus autem iste, frater fuit Herodis tetrarchae Ithureae et Trachonitidis regionis, qui in honorem Tiberii Caesaris Caesaream Philippi, quae nunc Paneas dicitur, appellavit.* Glossa. *Confirmaturus autem in fide discipulos, prius opiniones et errores aliorum a mentibus eorum voluit removere: unde sequitur et interrogavit discipulos suos dicens: quem dicunt homines esse filium hominis?* Origenes in Matth. *Interrogat Christus discipulos, ut ex apostolorum responsionibus nos discamus diversas opiniones fuisse tunc apud Iudaeos de Christo; et ut nos semper scrutemur qualis opinio sit apud homines de nobis: ut si quid male dicitur de nobis, occasiones illius praecidamus: si quid autem boni, eius occasiones augeamus. Sed et discipuli episcoporum, apostolorum instruuntur exemplo, ut qualescumque opiniones audierint foris de episcopis suis, referant eis.* Hieronymus. *Pulchre autem interrogat quem dicunt homines esse filium hominis? Quia qui de filio hominis loquuntur, homines sunt; qui vero divinitatem eius intelligunt, non homines sed dii appellantur.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dicit: quem me dicunt Scribae et Pharisaei esse? Sed: quem me dicunt homines esse? Plebis mentem quae ad malum inflexa non erat, investigans. Etsi enim multo humilior quam oportebat eorum erat de Christo opinio, sed tamen a nequitia libera erat; Pharisaeorum autem opinio de*

Christo erat plena multa malitia. Hilarius in Matth. *Dicendo ergo quem dicunt homines esse filium hominis? Significavit, praeter id quod in se videbatur, esse aliud sentiendum: erat enim hominis filius. Quod igitur de se opinandi iudicium desiderabat, non illud arbitramur quod de se ipse confessus est; sed occultum erat de quo quaerebatur, in quod se credentium fides debeat extendere. Est autem haec confessionis tenenda ratio: ut sicut Dei filium, ita et filium hominis meminerimus: quia alterum sine altero nihil spei tribuit ad salutem; et ideo signanter dixit quem dicunt homines esse filium hominis?* Hieronymus. *Non enim dixit: quem me esse dicunt homines? Sed quem dicunt esse filium hominis? Ne iactanter de se quaerere videretur. Et nota, quod ubicumque in veteri testamento scriptum est filius hominis, in Hebraeo positum est filius Adam.* Origenes in Matth. *Diversas autem Iudaeorum opiniones de Christo discipuli referunt: unde dicitur at illi dixerunt: alii Ioannem Baptistam, aestimationem scilicet secuti Herodis; alii autem Eliam, videlicet aestimantes, quod aut secundam nativitatem susceperit Elias, aut ex eo tempore in corpore vivens, in tempore apparuit illo; alii vero Ieremiam, quem dominus in gentibus prophetam constituit: non intelligentes quoniam Ieremias typus fuerat Christi; aut unum ex prophetis, ratione simili, propter illa quae Deus ad ipsos locutus est per prophetas, non tamen in ipsis, sed in Christo sunt impleta.* Hieronymus. *Sed tamen turbae sic errare potuerunt in Elia et Ieremia, quomodo Herodes erravit in Ioanne: unde miror quosdam interpretes causas errorum inquirere singulorum.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero discipuli opinionem turbae recitaverant, evocat eos per secundam interrogationem ad opinandum aliquid maius de ipso: et ideo sequitur dicit illis Iesus: vos autem quem me esse dicitis? Vos, inquam, qui simul mecum estis semper, quia maiora signa vidistis quam turbae, non oportet vos in opinione convenire cum turbis: et propter hoc non a principio praedicationis eos de hoc interrogavit, sed postquam multa signa fecit, et multa locutus est de sua deitate.* Hieronymus. *Attende autem, quod ex hoc textu sermonis apostoli nequaquam homines sed dii appellantur; cum enim dixisset quem dicunt homines esse filium hominis? Subiecit vos autem quem me esse dicitis? Ac si dicat: illis, quia homines sunt, humana opinantibus, vos, qui dii estis, quem me esse existimatis?* Rabanus. *Non autem quasi nesciens, de se sententiam discipulorum, vel extraneorum inquirit; sed ideo discipulos quid de se sentiant interrogat, ut confessionem rectae fidei digna mercede remuneret. Ideo quid alii de se sentiant inquirit, ut expositis primo sententiis errantium, discipuli probarentur veritatem suae confessionis non de opinione vulgata, sed de ipso percepisse dominicae revelationis arcano.* Chrysostomus in Matth. *Quando vero dominus de plebis opinione interrogat, omnes respondent; sed omnibus discipulis interrogatis, Petrus tamquam os apostolorum et caput, pro omnibus respondet: unde sequitur respondens Simon Petrus, dixit: tu es Christus filius Dei vivi.* Origenes in Matth. *Denegavit quidem Petrus aliquid eorum esse Iesum quae arbitrabantur Iudaei, confessus est autem tu es Christus, quod nesciebant Iudaei; sed, et quod maius est, filius Dei vivi, qui et per prophetas dixerat: vivo ego, dicit dominus; et ideo dicebatur vivus, sed secundum supereminentiam, quia supereminet omnibus habentibus vitam: quoniam solus habet immortalitatem et est fons vitae, quod proprie dicitur Deus pater; vita autem est quasi de fonte procedens, qui dixit: ego sum vita.* Hieronymus. *Deum etiam vivum appellat, ad comparationem eorum deorum qui putantur dii, sed mortui sunt. Saturnum dico, Iovem, Venerem, et Herculem, et cetera idolorum portenta.* Hilarius in Matth. *Est autem haec vera et inviolabilis fides, ex Deo Deum filium profectum esse,* *cui sit ex aeternitate patris aeternitas. Hunc igitur assumpsisse corpus et hominem factum esse, perfecta confessio est. Complexus est itaque omnia qui et naturam et nomen expressit: in quo summa virtutum est.* Rabanus. *Mira autem distinctione factum est ut dominus ipse humilitatem assumptae humanitatis profiteatur, discipulus excellentiam divinae aeternitatis ostendat.* Hilarius. *Dignum autem confessio Petri praemium consecuta est, quia Dei filium in homine vidisset: unde sequitur respondens autem Iesus dixit ei: beatus es, Simon Bar Iona: quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus qui est in caelis.* Hieronymus. *Reddit enim Christus apostolo vicem pro testimonio quod de se Petrus dixerat tu es Christus filius Dei vivi. Dominus autem dixit ei beatus es, Simon Bar Iona. Quare? Quia non revelavit tibi caro et sanguis; sed revelavit pater. Quod caro et sanguis revelare non potuit, spiritus sancti gratia revelatum est. Ergo ex confessione sortitur vocabulum quod revelationem ex spiritu sancto habeat, cuius et filius appellandus sit: siquidem Bar Iona in lingua nostra sonat filius columbae. Alii simpliciter accipiunt, quod Simon, scilicet Petrus, filius sit Ioannis, iuxta alterius loci interrogationem: Simon Ioannis, diligis me? Et volunt scriptorum vitio depravatum: ut pro Bar Ioanna, idest filius Ioannis, Bar Iona scriptum sit, una detracta syllaba; Ioanna vero interpretatur Dei gratia. Utrumque autem nomen mystice intelligi potest: quod et columba spiritum sanctum, et gratia Dei donum significet spiritale.* Chrysostomus in Matth. *Vanum est enim dicere: tu es filius Ionae, vel Ioanna, nisi ut ostendat quoniam ita naturaliter est Christus filius Dei sicut Petrus filius Ionae, eiusdem substantiae cum eo qui genuit.* Hieronymus. *Illud autem quod ait quia caro et sanguis non revelavit tibi, apostolicae narrationi compara, in qua ait: continuo non acquievi carni et sanguini: carnem ibi et sanguinem Iudaeos significans: ut hic quoque sub alio sensu demonstretur, quod ei non per doctrinam Pharisaeorum, sed per Dei gratiam Christus Dei filius revelatus sit.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Beatus hic, quia ultra humanos oculos et intendisse et vidisse laudatus est, non id quod ex carne et sanguine est contuens, sed Dei filium caelestis patris revelatione conspiciens: dignusque iudicatus est ut primus agnosceret quod divinitas esset in Christo.* Origenes in Matth. *Est autem in hoc loco quaerendum utrum cum prius mitterentur, iam cognoscebant discipuli quoniam ipse erat Christus. Hic enim sermo demonstrat, quoniam tunc primum confessus fuerit eum Petrus Christum filium Dei vivi. Et vide, si potes huiusmodi quaestionem solvere, dicens, quoniam credere Iesum esse Christum, minus est quam cognoscere: ut dicamus, quod quando mittebantur ad praedicandum, credebant quidem Iesum esse Christum; postea autem proficientes etiam cognoverunt. Aut ita est respondendum ut dicamus quoniam tunc quidem apostoli initia cognitionis habebant Christi, et exigua cognoscebant de illo; postea autem profecerunt in agnitione ipsius, ut possent capere scientiam Christi revelatam a patre: sicut et Petrus qui beatificatur, non solum in eo quod dicit tu es Christus; sed in eo magis quod addidit filius Dei vivi.* Chrysostomus in Matth. *Nimirum autem, si non confessus esset Petrus Christum proprie ex patre natum, non esset hic revelatione opus: neque aestimare Christum unum ex multis filiis adoptivis, beatitudine dignum esset: nam et ante hoc illi qui erant in navi dixerunt: vere filius Dei est hic. Sed et Nathanael dixit: Rabbi, tu es filius Dei. Non tamen beati dicti sunt, quia non talem confessi sunt filiationem qualem Petrus: sed unum ex multis eum aestimabant, non vere filium; vel etsi praecipuum quidem prae multis, non autem ex substantia patris. Vides autem qualiter et filium revelat pater et patrem filius. Non enim ab alio est dicere filium quam a patre, nec ab alio patrem* *quam a filio: quare et hinc manifestum est quod filius est consubstantialis et coadorandus patri. Ostendit autem Christus ex hinc iam multos credituros quod fuerat Petrus confessus; unde subdit et ego dico tibi quia tu es Petrus.* Hieronymus. *Ac si dicat: quia tu mihi dixisti tu es Christus filius Dei vivi, et ego dico tibi, non sermone casso et nullum opus habente; sed dico tibi (quia meum dixisse, fecisse est), quia tu es Petrus; sicut enim ipse lumen apostolis donavit ut lumen mundi appellentur, et cetera quae a domino sortiti vocabula sunt; ita et Simoni qui credebat in petram Christum, Petri largitus est nomen.* Augustinus de Cons. Evang. *Nullus tamen arbitretur quod hic Petrus nomen acceperit: non enim accepit hoc nomen nisi ubi Ioannes commemorat ei dictum esse: tu vocaberis Cephas; quod interpretatur Petrus.* Hieronymus. *Secundum autem metaphoram petrae, recte dicitur ei: aedificabo Ecclesiam meam super te; et hoc est quod sequitur et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Chrysostomus in Matth. *Idest in hac fide et confessione aedificabo Ecclesiam meam. Hinc ostendit multos iam credituros quod Petrus confessus fuerat, et erigit eius sensum, et pastorem ipsum facit.* Augustinus in Lib. Retract. *Dixi in quodam loco de apostolo Petro, quod in illo tamquam in petra aedificata est Ecclesia; sed scio me postea saepissime sic exposuisse quod a domino dictum est tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, ut super hunc intelligeretur quem confessus est Petrus dicens tu es Christus filius Dei vivi; ac si Petrus ab hac petra appellatus, personam Ecclesiae figuraret, quae super hanc petram aedificatur; non enim dictum est illi: tu es petra, sed tu es Petrus; petra autem erat Christus, quem confessus Simon, sicut ei tota Ecclesia confitetur, dictus est Petrus. Harum autem duarum sententiarum quae sit probabilior, eligat lector.* Hilarius in Matth. *Est autem in nuncupatione novi nominis felix Ecclesiae fundamentum, dignaque aedificatione illius petra, quae infernales leges et Tartari portas et omnia mortis claustra dissolveret: unde ad ostendendam firmitatem Ecclesiae supra petram fundatae, subditur et portae Inferi non praevalebunt adversus eam.* Glossa. *Idest, non separabunt eam a caritate mea et fide.* Hieronymus. *Ego portas Inferi, vitia reor atque peccata; vel certe haereticorum doctrinas, per quas illecti homines ducuntur ad Tartarum.* Origenes in Matth. *Sed et singulae spirituales nequitiae in caelestibus portae sunt Inferorum, quibus contrariantur portae iustitiae.* Rabanus. *Portae quoque Inferi, etiam tormenta et blandimenta sunt persecutorum; sed et prava infidelium opera ineptaque colloquia portae sunt Inferi, quia iter perditionis ostendunt.* Origenes. *Non autem exprimit utrum petrae non praevalebunt in qua aedificat Christus Ecclesiam, aut Ecclesiae quam aedificat supra petram; tamen manifestum est quia nec adversus petram, nec adversus Ecclesiam portae praevalent Inferorum.* Cyrillus in Lib. thesauri. *Secundum autem hanc domini promissionem, Ecclesia apostolica Petri ab omni seductione haereticaque circumventione manet immaculata, super omnes praepositos et episcopos, et super omnes primates Ecclesiarum et populorum in suis pontificibus, in fide plenissima et auctoritate Petri. Et cum aliae Ecclesiae, quorumdam errore sint verecundatae, stabilita inquassabiliter ipsa sola regnat, silentium imponens, et omnium obturans ora haereticorum: et nos necessario salutis, non decepti superbia, neque vino superbiae inebriati, typum veritatis et sanctae apostolicae traditionis una cum ipsa confitemur et praedicamus.* Hieronymus. *Nemo autem putet haec de morte dici, quod apostoli conditioni mortis subiecti non fuerint, quorum martyria videat coruscare.* Origenes in Matth. *Si ergo et nos, patre nobis revelante qui est in caelis, quando scilicet conversatio nostra in caelis est, confessi fuerimus Iesum Christum esse filium Dei vivi: et* *nobis dicetur: tu es Petrus: petra enim est omnis qui imitator est Christi. Adversus quem autem portae praevalent Inferorum, ille neque petra dicendus est, supra quam aedificat Christus Ecclesiam; neque Ecclesia, neque pars Ecclesiae, quam Christus aedificat supra petram.* Chrysostomus in Matth. *Deinde et alium Petri dicit honorem, cum subditur et tibi dabo claves regni caelorum; quasi dicat: sicut pater tibi dedit me cognoscere, ita et ego tibi aliquid dabo, scilicet claves regni caelorum.* Rabanus. *Qui enim regem caelorum maiori prae ceteris devotione confessus est, merito prae ceteris ipse collatis clavibus regni caelestis donatus est; ut constaret omnibus, quia absque ea confessione ac fide regnum caelorum nullus posset intrare. Claves autem regni caelorum ipsam discretionem et potentiam nominat: potentiam, qua liget et solvat; discretionem, qua dignos vel indignos discernat.* Glossa. *Unde sequitur et quaecumque ligaveris, idest quemcumque indignum remissione iudicaveris dum vivit, indignus apud Deum iudicabitur; et quodcumque solveris, idest quemcumque solvendum iudicaveris dum vivit, remissionem peccatorum consequetur a Deo.* Origenes in Matth. *Vide autem quantam potestatem habet petra super quam aedificatur Ecclesia, ut eius etiam iudicia maneant firma, quasi Deo iudicante per eam.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem qualiter Christus reducit Petrum ad excelsam de ipso intelligentiam. Haec enim ei se promittit daturum quae sunt propria Dei solius: scilicet peccata solvere, et Ecclesiam immutabilem facere inter tot persecutionum et tentationum procellas.* Rabanus. *Haec autem ligandi atque solvendi potestas quamvis soli Petro data videatur a domino, tamen et ceteris apostolis datur, nec non etiam nunc in episcopis ac presbyteris omni Ecclesiae. Sed ideo Petrus specialiter claves regni caelorum et principatum iudiciariae potestatis accepit, ut omnes per orbem credentes intelligant quia quicumque ab unitate fidei vel societatis illius quolibet modo semetipsos segregant, tales nec vinculis peccatorum absolvi, nec ianuam possunt regni caelestis ingredi.* Glossa. *Specialiter etiam eam Petro concessit, ut ad unitatem nos invitaret. Ideo enim eum principem apostolorum constituit, ut Ecclesia unum principalem Christi haberet vicarium, ad quem diversa membra Ecclesiae recurrerent, si forte inter se dissentirent. Quod si diversa capita essent in Ecclesia, unitatis vinculum rumperetur. Quidam autem dicunt, quod ideo dicit super terram: non enim data est potestas hominibus ligandi vel solvendi mortuos, sed vivos. Qui autem mortuos solveret vel ligaret, non super terram, sed post terram hoc faceret.* Ex sententiis Constantin. Concilii. *Quomodo autem praesumunt quidam dicere de vivis tantummodo haec dicta esse? An ignorant quia iudicium anathematis nihil est aliud quam separatio? Evitandi sunt autem illi qui pessimis culpis detinentur, sive in vivis sint, sive non. A nocente enim semper refugere necessarium est. Sed et Augustini religiosae memoriae, qui inter Africanos episcopos splenduit, diversae epistolae recitatae sunt, significantes quod oporteret haereticos et post mortem anathematizare. Talem autem ecclesiasticam traditionem et alii Africani episcopi servaverunt. Sed et sancta Romana Ecclesia quosdam episcopos post mortem anathematizavit, licet pro fide in vita sua non essent accusati.* Hieronymus. *Istum locum episcopi et presbyteri non intelligentes, aliquid sibi de Pharisaeorum assumunt supercilio, ut vel damnent innocentes, vel solvere se noxios arbitrentur; cum apud dominum non sententia sacerdotum sed reorum vita quaeratur. Legimus in Levitico de leprosis, ubi iubentur ostendere se sacerdotibus; et si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant: non quod sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quod habeant notitiam leprosi et non leprosi, et possint discernere qui mundus quive immundus sit. Quomodo ergo ibi leprosum sacerdos* *immundum facit, sic et hic alligat vel solvit episcopus vel presbyter, non eos qui insontes sunt vel innoxii; sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit qui ligandus sit, qui solvendus.* Origenes. *Sit ergo irreprehensibilis qui alterum ligat vel solvit, ut inveniatur dignus ligare vel solvere in caelo. Sed et ei qui potuerit virtutibus portas obstruere Inferorum, quasi praemium dantur claves regni caelorum: omnis enim species virtutis, cum quis eam coeperit operari, quasi ipsa se adaperit ante eum, domino videlicet aperiente eam per gratiam suam, ut inveniatur eadem virtus et porta esse et clavis portae. Forsitan autem et unaquaeque virtus est regnum caelorum.*

Lectio 4

[85515] Catena in Mt., cap. 16 l. 4 Origenes in Matth. *Postquam Petrus confessus est Christum filium Dei vivi, quia noluit hoc eos interim praedicare, subdit tunc praecepit discipulis suis ut nemini dicerent quia ipse esset Iesus Christus.* Hieronymus. *Sed cum supra mittens discipulos ad praedicandum iusserit eis ut annuntiarent adventum suum, videtur esse contrarium quod hic praecipit ne se dicant esse Iesum Christum. Mihi videtur aliud esse Christum praedicare, aliud Iesum Christum. Et Christus commune dignitatis est nomen, Iesus proprium vocabulum salvatoris.* Origenes in Matth. *Vel tunc leviter quidem de eo annuntiabant, quasi de magno et mirabili viro; Christum autem esse eum nondum annuntiabant. Qui autem vult etiam Christum eum praedicatum prius ab apostolis, dicet, quoniam leviter praemittere voluit eos mentionem nominis sui, ut interim facto silentio praedicationis huius, hoc ipsum quod leviter de Christo auditum fuerat, digeratur in sensibus auditorum. Aut ita est solvenda quaestio: ut videantur ea quae superius de annuntiando Christo sunt dicta, non ad tempus pertinere quod fuit ante Christi resurrectionem, sed ad tempora post futura. Haec autem quae mandat ut nemini dicant, tunc apostolis convenire: inutile enim est ipsum quidem praedicare, crucem autem eius tacere. Propterea praecepit eis ut nemini dicerent quia ipse est Christus, et praeparabat eos, ut postmodum dicant, quoniam ipse est Christus, qui crucifixus est, et resurrexit a mortuis.* Hieronymus. *Quod ne quis putet nostrae tantum esse intelligentiae quod sequitur, causas tunc prohibitae praedicationis exponit: sequitur enim exinde coepit Iesus ostendere discipulis suis quia oportebat eum ire Hierosolymam, et multa pati a senioribus et Scribis et principibus sacerdotum, et occidi, et tertia die resurgere. Est autem sensus: tunc me praedicate cum ista passus fuero: quia non prodest Christum publice praedicari, et eius vulgare in populis maiestatem, quem post paululum flagellatum visuri sunt et crucifixum.* Chrysostomus in Matth. *Quod enim semel radicatum est et postea evulsum, si iterum plantetur, difficile retinebitur apud multos: quod autem infixum semel est, et mansit postea immobile, facile provehitur ad augmentum. Propter hoc autem immoratur tristibus praedicendis, et sermonem multiplicat, ut aperiat discipulorum mentes.* Origenes. *Et vide quia non dixit: coepit dicere vel docere, sed ostendere; quia sicut corporalia ostendi dicuntur, sic ostendi dicuntur a Christo ea quae loquebatur. Non autem sic puto eis qui corporaliter eum multa patientem viderunt, ostensa fuisse ea quae videbantur, quomodo discipulis ostensus est rationabilis sermo de mysterio passionis et resurrectionis Christi: et tunc quidem coepit ostendere;*

consequenter autem postea capacioribus factis plenius demonstravit: quia omne quod coepit Iesus, hoc perfecit. Oportebat autem eum ire in Ierusalem, ut occidatur quidem in Hierosolymis quae sunt deorsum, regnet autem resurgens in Ierusalem caelesti. Postquam enim resurrexit Christus, et alii consurrexerunt ei, iam non deorsum quaeritur Ierusalem, vel domus orationis in ea, sed sursum. Patitur autem multa a senioribus Ierusalem terrenae, ut glorificetur ab his qui capiunt beneficia eius caelestibus senioribus. Tertia autem die resurrexit a mortuis, ut eripiens maligno, acquirat eis qui liberati fuerint hoc donum, ut baptizentur spiritu et anima et corpore in nomine patris et filii et spiritus sancti, qui sunt tres dies simul perpetuo instantes eis qui per eos facti fuerunt filii lucis.

Lectio 5

[85516] Catena in Mt., cap. 16 l. 5 Origenes in Matth. *Adhuc initia eorum quae ostendebantur dicente Christo, Petrus indigna haec filio Dei vivi arbitrabatur; et quasi oblitus quoniam filius Dei vivi nihil dignum increpatione facit aut agit, coepit increpare; et hoc est quod dicitur et assumens eum Petrus, coepit increpare illum.* Hieronymus. *Saepe diximus nimii ardoris amorisque quam maximi fuisse Petrum in dominum salvatorem. Qui ergo post confessionem suam et praemium salvatoris quod audierat, non vult destrui confessionem suam, nec putat posse fieri ut Dei filius occidatur, assumit eum in affectum suum vel separatim ducit, ne praesentibus ceteris condiscipulis videatur magistrum arguere; et coepit illum increpare amantis affectu, et obstans dicere absit a te, domine. Vel, ut melius habetur in Graeco, ileos si kyrie, u mi este si tuto; hoc est, propitius sis tibi, domine; non erit tibi hoc; quasi necessariam haberet propitiationem. Cuius affectum quidem suscipiens Christus, ignorantiam exprobrat; unde sequitur qui conversus dixit Petro: vade post me, Satana; scandalum mihi es.* Hilarius in Matth. *Sciens enim dominus diabolicae artis instinctum, Petro ait vade retro post me, idest ut exemplum suae passionis sequatur. In eum vero per quem opinio haec suggerebatur, conversus, adiecit Satana, scandalum mihi es. Non enim convenit existimare Petro Satanae nomen et accusationem scandali deputari, post indulta illa beatitudinis et potestatis tanta praeconia.* Hieronymus. *Sed mihi error apostolicus de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videbitur Diaboli. Prudens ergo lector consideret, Petro illam beatitudinem ac potestatem in futuro promissam, non in praesenti datam; quam si statim dedisset ei, nunquam in eo pravae confessionis error invenisset locum.* Chrysostomus in Matth. *Quid etiam mirabile est haec pati Petrum, qui de his revelationem non suscepit? Ut enim discas, quia neque illa quae de Christo confessus fuerat, ex se locutus est, vide qualiter in his quae non revelata sunt ei, turbationem patiatur: humana enim et terrestri cogitatione, quae sunt Christi considerans, aestimabat turpe et indignum esse ei quod pateretur. Et ideo dominus subiecit quia non sapis ea quae Dei sunt, sed ea quae hominum.* Hieronymus. *Quasi dicat: meae voluntatis est et patris, ut pro hominum salute moriar; tu tuam tantum considerans voluntatem, non vis granum tritici cadere in terram ut multos afferat fructus; et ideo, quia contraria loqueris voluntati meae, debes adversarius appellari. Satanas enim interpretatur adversarius, sive contrarius. Non tamen ut plerique putant, eadem Satanas et Petrus sententia*

condemnantur: Petro enim dicitur vade retro me, Satana; idest: sequere me, qui contrarius es voluntati meae; ille audit: vade, Satana; et non ei dicit retro, ut subaudiatur: vade in ignem aeternum. Origenes in Matth. *Dixit ergo Petro vade post me, quasi desistenti per ignorantiam ire post Christum. Satana autem dixit ei, quasi per ignorantiam aliquid habenti contrarium Deo. Beatus autem ad quem convertitur Christus, etiam si corripiendi causa convertitur. Sed quare dixit ad Petrum scandalum mihi es, cum in Psalmo 118, 165 dicatur: pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum? Sed respondendum est, quoniam non solum Iesus non scandalizatur, sed nec omnis homo qui in dilectione Dei perfectus est. Sed quantum ad se, qui tale aliquid vel agit vel loquitur, scandalum est alteri; licet ille inscandalizabilis sit. Aut certe omnem discipulum peccantem scandalum sibi appellat, sicut et Paulus dicebat: quis scandalizatur, et ego non uror?*

Lectio 6

[85517] Catena in Mt., cap. 16 l. 6 Chrysostomus in Matth.

Postquam Petrus dixerat: propitius esto tibi; nequaquam erit tibi hoc, et audivit: vade retro me, Satana, non fuit dominus hac solum increpatione contentus; sed ex superabundantia voluit ostendere inconvenientiam dictorum a Petro, et fructum suae passionis: unde subditur tunc Iesus dixit discipulis suis: si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me; quasi dicat: tu dicis mihi: propitius esto tibi; ego autem dico tibi, qu

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

oniam non solum me prohibere a passione nocivum tibi est; sed neque salvari poteris, nisi patiaris et moriaris, et vitae abrenunties semper. Et vide quia non coactivum facit sermonem; non enim dixit: si nolueritis, oportet vos hoc pati, sed si quis vult. Hoc autem dicens magis attrahebat: qui enim libertati auditorem dimittit, magis attrahit; qui vero violentiam infert, multoties impedit. Non autem solis discipulis suis; sed commune hoc dogma orbi terrarum proponit, dicens si quis vult, idest, si mulier, si vir, si rex, si liber, si servus. Tria autem sunt quae dicuntur: abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. Gregorius in Evang. *Quia nisi quis a semetipso deficiat, ad eum qui super ipsum est, non appropinquat. Sed si nos ipsos relinquimus, quo ibimus extra nos? Vel quis est qui vadit, si se deseruit? Sed aliud sumus per peccatum lapsi, aliud per naturam conditi. Tunc ergo nosmetipsos relinquimus et abnegamus, cum vitamus quod per vetustatem fuimus, et ad hoc nitimur ad quod per novitatem vocamur.* Gregorius super Ezech. *Semetipsum etiam abnegat quicumque mutatur ad meliora, et incipit esse quod non erat, et desinit esse quod erat.* Gregorius Moralium. *Semetipsum etiam abnegat qui calcato typo superbiae, ante Dei oculos se esse a se alienum demonstrat.* Origenes. *Quamvis autem videatur aliquis a peccato abstinere, tamen nisi in crucem Christi crediderit, non potest dici Christo confixus, sive cruci: unde sequitur et tollat crucem suam.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Qui negat alium, vel fratrem, vel famulum, vel quemcumque, et si flagellatum viderit, et quodcumque patientem, non assistit, non adiuvat: ita vult corpori nostro nos non ignoscere, ut si flagellaverint, vel quodcumque aliud fecerint, corpori non parcamus. Hoc enim est parcere: sicut patres tunc ignoscunt filiis, cum magistris eos tradentes, iusserint, ut non parcant. Ne autem aestimes quod usque ad verba tantum et contumelias oportet abnegare seipsum, ostendit usque ad quantum abnegare seipsum oporteat; quia usque ad mortem, etiam turpissimam, scilicet crucis: quod significat in hoc quod dicit et tollat crucem suam, et sequatur me.* In Matth. Hilarius. *Sequendus enim est dominus, cruce assumpta passionis suae; et si non sorte, tamen voluntate comitandus est.* Chrysostomus in Matth. *Quia etiam latrones multa gravia patiuntur, ut non aestimes quod passio malorum sufficiat, adiungit causam patiendi cum dicit et sequatur me, ut propter eum omnia sustineas, et alias eius virtutes addiscas: hoc est enim sequi Christum ut oportet, diligentem esse circa virtutes, et pati omnia propter ipsum.* Gregorius in Evang. *Duobus etiam modis crux tollitur, cum aut per abstinentiam affligitur corpus, aut per compassionem proximi affligitur animus. Sed quia ipsis virtutibus quaedam vitia mixta sunt, dicendum nobis est,* *quod abstinentiam carnis nonnumquam vana gloria obsidet: quia dum tenuitas in corpore, dum pallor in vultu respicitur, virtus patefacta laudatur. Compassionem vero animi plerumque latenter obsidet pietas falsa, ut hanc nonnumquam usque ad condescendendum vitiis pertrahat: unde ad haec excludenda, subdit et sequatur me.* Hieronymus. *Vel aliter. Tollit crucem suam qui mundo crucifigitur; cui autem mundus crucifixus est, sequitur dominum crucifixum.* Chrysostomus in Matth. *Deinde, quia grave videbatur quod dictum est, per ea quae consequuntur id mitigat, praemia ponens supereminentia laboribus, et malitiae poenas: unde sequitur qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam.* Origenes in Matth. *Quod dupliciter potest intelligi. Primum sic: si quis amator vitae praesentis, parcit animae suae, timens mori, et putans animam suam per hanc mortem perire; iste volens hoc modo salvare animam suam, perdet eam, alienam illam faciens a vita aeterna. Si quis contemnens vitam praesentem, usque ad mortem pro veritate certaverit, perdet quidem animam suam quantum ad vitam praesentem; sed quoniam propter Christum perdet eam, magis eam salvam faciet in vitam aeternam. Alio modo sic: si quis intelligit quae est vera salus, et acquirere vult eam ad salutem animae suae, iste abnegans semetipsum, perdit quantum ad voluptates carnales animam suam propter Christum; et perdens animam suam hoc modo, salvat eam per opera pietatis: dicendo enim qui voluerit, praecedentem et sequentem unum sensum esse ostendit. Si ergo quod superius dixit abneget semetipsum, de morte corporali dixit, consequenter hoc de sola morte intelligere debemus dictum esse. Si autem abnegare seipsum est carnalem conversationem reicere, et perdere animam est deponere voluptates carnales.*

Lectio 7

[85518] Catena in Mt., cap. 16 l. 7 Chrysostomus in Matth. *Quia dixerat: qui vult salvare, perdet, et: qui perdet, salvabit, utrobique salutem et perditionem ponens, ne aliquis aestimet aequalem esse hinc inde perditionem et salutem, subiungit quid enim prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Quasi dicat: ne dicas, quod qui pericula quae propter Christum imminent, effugit, salvet animam suam, idest vitam temporalem. Sed pone etiam cum anima, idest vita temporali, totum orbem terrarum: quid ex his homini erit amplius, anima in perpetuum pereunte? Si enim famulos tuos videres in laetitia, te autem in malis ultimis constitutum: quid lucrareris ex eorum dominio? Hoc etiam in anima tua reputa, cum carne lasciviente, ipsa futuram perditionem expectat.* Origenes in Matth. *Puto etiam quod mundum lucratur qui non abnegat semetipsum, nec perdit animam suam quantum ad voluptates carnales, et ipse facit animae suae detrimentum; ideo duobus nobis propositis, magis est eligendum ut mundum perdamus, et lucremur animas nostras.* Chrysostomus in Matth. *Sed si regnaveris super universum orbem terrarum, non poteris animam tuam emere: unde sequitur aut quam dabit homo commutationem pro animam sua? Ac si dicat: divitias si perdideris, poteris dare divitias alias ad eas redimendas; animam autem perdens, non poteris animam aliquam dare, sed neque aliquid aliud. Quid autem mirabile est si in anima hoc contingit? Etenim in corpore hoc videtur contingere. Etsi enim decem millia diade-*

mata corpori insanabiliter aegroto circumposueris, non curatur. Origenes. *Et prima quidem facie commutatio animae est in substantia, ut det substantiam suam homo pauperibus, et salvet animam suam. Sed puto quod non habet aliquid homo quod dans quasi commutationem animae suae, liberet eam de morte. Deus autem pro animabus hominum dedit commutationem pretiosum sanguinem filii sui.* Gregorius in Evang. *Vel aliter potest continuari: quia sancta Ecclesia aliud habet tempus persecutionis, et aliud pacis; redemptor noster ipsa eius tempora distinguit in praeceptis: nam persecutionis tempore ponenda est anima; pacis autem tempore ea quae amplius dominari possunt, frangenda sunt desideria terrena: unde dicitur quid enim prodest homini?* Hieronymus. *Provocatis autem discipulis ut abnegarent se et tollerent crucem suam, grandis fit error audientium. Idcirco tristibus laeta succedunt, et dicit filius enim hominis venturus est in gloria patris sui cum Angelis suis. Times mortem? Audi gloriam triumphantis. Vereris crucem? Ausculta Angelorum ministeria.* Origenes. *Quasi dicat: nunc quidem filius hominis venit, sed non in gloria: non enim decebat eum in gloria constitutum peccata nostra portare; sed tunc veniet in gloria cum ante praeparaverit discipulos suos, factus sicut illi, ut illos faceret sicut et ipse, conformes gloriae suae.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dixit in tali gloria in quali est pater, ne alteritatem gloriae suspiceris; sed ait gloria patris, ut eadem gloria ostendatur. Si autem gloria una est, manifestum quod et substantia una est. Quid ergo times, Petre, mortem audiens? Tunc me videbis in gloria. Si autem ego in gloria, et vos. Sed tamen dicens gloriam, terribilia immiscuit, in medium iudicium introducens: unde sequitur et tunc reddet unicuique secundum opera eius.* Hieronymus. *Non est enim distinctio Iudaei et gentilis, viri et mulieris, pauperum et divitum, ubi non personae, sed opera considerantur.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dixit, non solum peccatoribus poenas commemorans, sed iustis bravia et coronas.* Hieronymus. *Poterat autem apostolorum tacita cogitatio istiusmodi scandalum sustinere. Occisionem et mortem nunc dicis esse futuram; quod autem promittis te affuturum in gloria, in tempora longa differtur. Praevidens ergo occultorum cognitor quid possent obicere, praesentem timorem praesenti compensat praemio, dicens amen dico vobis: sunt quidam de hic stantibus qui non gustabunt mortem, donec veniat filius hominis in regno suo.* Chrysostomus in Matth. *Volens ergo monstrare quid est illa gloria in qua postea venturus est, eis in praesenti vita revelavit, sicut possibile erat eos discere, ut neque in domini morte iam doleant.* Remigius. *Quod ergo hic dicitur, impletum est in tribus discipulis, quibus dominus transfiguratus in monte, gaudia aeternae repromissionis ostendit; qui viderunt eum in regno suo venientem, idest in ea claritate fulgentem, in qua, peracto iudicio, videbitur ab omnibus sanctis.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc autem non praedicit nomina eorum qui ascensuri erant in montem, quia reliqui valde concupiscerent sequi, exemplum illius gloriae visuri, et graviter tulissent velut despecti.* Gregorius in Evang. *Vel regnum Dei, praesens Ecclesia vocatur: et quia nonnulli ex discipulis eius usque adeo in corpore victuri erant ut Ecclesiam Dei constructam conspicerent, et contra huius mundi gloriam erectam, consolatoria promissione nunc dicitur sunt quidam de hic stantibus.* Origenes. *Moraliter autem verbum Dei his qui noviter inducuntur ad fidem, formam habet servi; perfectis autem venit in gloria patris sui. Angeli autem illius sunt prophetarum sermones, quos non est possibile ante spiritualiter intelligere nisi cum spiritualiter intellectum fuerit verbum Christi, ut videantur simul apparere in maiestate. Tunc autem dabit unicuique de gloria sua secundum actum eius: quia quanto quis melior* *fuerit in actibus suis, tanto spiritualius intelligit Christum vel prophetas ipsius. Stantes autem ubi stat Iesus, sunt qui fundatas habent apud Iesum animae bases: ex quibus qui melius stant dicuntur non gustare mortem, donec videant verbum Dei quod venit in regno suo, videntes eminentiam Dei, quam videre non possunt qui diversis involuti sunt peccatis; quod est mortem gustare, qua peccans anima moritur. Sicut enim vita est et panis vivus qui de caelo descendit, sic et inimica eius mors panis est mortuus. Ex istis autem panibus quidam modicum manducant, tantum gustantes; quidam autem abundantius: qui enim raro et modicum peccant, tantummodo gustant mortem; qui autem perfectius susceperint spiritualem virtutem, non gustant eam, sed vivo pane semper vescuntur. Quod autem dicit donec videant, non definit tempus, ut postquam transierit illud donec, fiat quod ante non fuerat factum; sed rem quae necessaria est, exponit: qui enim semel videt eum in gloria eius, iam nequaquam gustabit mortem.* Rabanus. *Sanctos autem mortem gustare testatur, a quibus mors corporis quasi libando gustatur, vita vero animae possidendo tenetur.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

a capite XVII ad caput XX

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 17

Lectio 1

[85519] Catena in Mt., cap. 17 l. 1 Remigius. *Claritatem suae visionis, quam promiserat dominus discipulis suis, in hac transfiguratione habita in monte post sex dies complevit: unde dicitur et post sex dies assumpsit Petrum et Iacobum et Ioannem fratrem eius.* Hieronymus. *Quaeritur autem quomodo post sex dies assumpsit eos, cum Lucas Evangelista octonarium numerum ponat. Sed facilis est responsio: quia hic medii ponuntur dies, ibi primus additur et extremus.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem non confestim facta promissione eos sursum ducit, sed post sex dies, ut reliqui discipuli nihil patiantur humanum, idest aliquem invidiae motum; vel ut horum dierum spatio vehementiori concupiscentia repleti, qui assumendi erant, sollicita mente accederent.* Rabanus. *Merito autem post sex dies gloriam illam ostendit, quia post sex aetates futura est resurrectio.* Origenes. *Vel quia in sex diebus totus factus est visibilis mundus; qui transcendit omnes res mundi, potest ascendere super montem excelsum, et gloriam aspicere verbi Dei.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem hos tres assumpsit, quoniam aliis potiores erant. Intende autem qualiter Matthaeus non occultat eos qui sibi praepositi sunt: hoc enim et Ioannes facit, praecipuas Petri laudes commemorans. Ab aemulatione enim et vana gloria mundus fuit apostolorum chorus.* Hilarius in Matth. *In tribus autem assumptis, de trium origine: Sem, Cam et Iaphet, futura electio populi ostenditur.* Rabanus. *Vel tres solummodo discipulos secum ducit, quia multi sunt vocati, pauci vero electi. Vel quia qui nunc fidem sanctae Trinitatis incorrupta mente servant, tunc aeterna eius visione laetantur.* Remigius. *Ostensurus autem dominus gloriam suae claritatis discipulis, duxit eos in montem: unde sequitur et duxit illos in montem excelsum seorsum: in quo docet quia necesse est omnibus qui Deum contemplari desiderant, ut non in infimis voluptatibus iaceant, sed amore supernorum semper ad caelestia erigantur; et ut ostendat discipulis quatenus gloriam divinae claritatis non in huius saeculi profundo quaerant, sed in caelestis beatitudinis regno. Ducuntur autem seorsum, quia sancti viri toto animo et fidei intentione separati sunt a malis, funditusque separabuntur in futuro; vel quia multi vocati, pauci vero electi. Sequitur. Et transfiguratus est ante eos.* Hieronymus. *Qualis enim futurus est tempore iudicandi, talis apostolis apparuit. Nemo autem putet pristinam eum formam et faciem perdidisse, vel amisisse corporis veritatem, et assumpsisse corpus spirituale vel aereum; sed quomodo transfiguratus sit, Evangelista demonstrans dicit et resplenduit facies eius sicut sol, vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix. Ubi splendor faciei ostenditur, et*

candor describitur vestium, non substantia tollitur, sed gloria commutatur. Certe transformatus est dominus in eam gloriam qua venturus est postea in regno suo. Transformatio splendorem addidit, faciem non subtraxit, etsi corpus spirituale fuerit: unde et vestimenta mutata sunt, quae intantum fuere candida, ut alius Evangelista dixerit, qualia fullo super terram non posset facere; huiusmodi autem corporale est et tactui subiacet, non spirituale et aereum, quod illudat oculos, et tantum in phantasmate aspiciatur. Remigius. *Si autem facies domini resplenduit sicut sol, et sancti sicut sol fulgebunt, numquid erit aequalis claritas domini et servorum? Nequaquam. Sed quia nihil lucidius invenitur sole, idcirco ad manifestandum exemplum futurae resurrectionis, et facies domini resplendere, et iusti fulgere dicuntur sicut sol.* Origenes in Matth. *Mystice autem, cum aliquis transcenderit sex dies, secundum quod diximus, videt transfiguratum Iesum ante oculos cordis sui. Diversas enim habet verbum Dei formas; apparens unicuique secundum quod videnti expedire cognoverit; et nemini supra quod capit, semetipsum ostendit: unde non dixit simpliciter transfiguratus est, sed coram eis. In Evangeliis enim Iesus simpliciter intelligitur ab eis qui non ascendunt per excitationem verborum spiritualium super excelsum sapientiae montem; eis autem qui ascendunt, iam non secundum carnem cognoscitur, sed Deus verbum intelligitur. Coram his ergo transfiguratur Iesus, et non coram illis qui sunt deorsum in conversatione terrena viventes. Hi autem coram quibus transfiguratur, facti sunt filii Dei, et ostenditur eis sol esse iustitiae; et vestimenta ipsius fiunt candida sicut lumen; quae sunt sermones et litterae Evangeliorum, quibus Iesus est indutus, secundum illa quae ab apostolis dicuntur de eo.* Glossa. *Vel vestimenta Christi sanctos significant, de quibus Isaias: omnibus his velut vestimento vestieris; et nivi comparantur, quia candidi erunt virtutibus, et omnis vitiorum aestus ab eis remotus erit. Sequitur et apparuerunt illis Moyses et Elias cum eo loquentes.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem multas habet rationes. Et prima quidem est haec. Quia enim turbae dicebant eum esse Eliam vel Ieremiam, aut unum ex prophetis, capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc videatur differentia servorum et domini. Alia ratio est: quia enim continue Iesum accusabant Iudaei tamquam transgressorem legis, et blasphemum, patris sibi gloriam usurpantem; ut ostendatur ab utraque accusatione innoxius, eos qui in utroque fulserunt, in medium ducit. Etenim Moyses legem dedit, et Elias pro gloria Dei aemulator fuit. Alia ratio est: ut discant quoniam mortis et vitae potestatem habet: propter hoc et Moysen, qui morte defecerat, et Eliam, qui nondum mortem passus fuerat, in medium ducit. Aliam causam et ipse Evangelista revelat, scilicet monstrare crucis gloriam, et mitigare Petrum et alios discipulos passionem timentes: loquebantur enim, ut alius Evangelista dicit, de excessu quem completurus erat in Ierusalem: unde eos in medium ducit qui se morti exposuerunt pro his quae Deo placebant, et pro plebe credentium: etenim tyrannis uterque se libere praesentavit: Moyses quidem Pharaoni, Elias autem Achab. Ducit autem et propter hoc eos in medium: volebat enim quod discipuli illorum privilegia zelarent, ut scilicet fierent mansueti sicut Moyses, et zelantes sicut Elias.* Hilarius in Matth. *Quod etiam Moyses et Elias ex omni sanctorum numero assistunt, medius inter legem et prophetas Christus in regno est: cum his enim Israelem, quibus testibus praedicatus est, iudicabit.* Origenes in Matth. *Si quis etiam intelligit spiritualem legem convenientem sermonibus Iesu, et in prophetis absconditam Christi sapientiam; ille vidit Moysen et Eliam in gloria una cum Iesu.* Hieronymus. *Considerandum est etiam, quod Scribis et Pharisaeis de caelo signa poscentibus* *dare noluit; hic vero, ut apostolorum augeat fidem, dat signum de caelo. Elia inde descendente quo conscenderat, et Moyse ab Inferis resurgente: quod et Achaz per Isaiam praecipitur, ut petat sibi signum de Inferno vel de excelso.* Origenes. *Quid autem fervidus Petrus dixerit, subditur respondens autem Petrus dixit ad Iesum: domine, bonum est nos hic esse. Quia enim audivit quod oportet eum Hierosolymam ire, adhuc timet pro Christo; sed post increpationem non audet dicere rursus: propitius esto tibi; sed idem occulte per alia signa insinuat. Quia enim videbat multam quietem et solitudinem, cogitavit convenientem ibi stationem esse ex loci dispositione: quod significat dicens bonum est nos hic esse. Vult etiam ibi semper esse; ideo tabernaculorum meminit, dicens si vis, faciamus hic tria tabernacula. Cogitavit enim quod si hoc fieret, non ascenderet Hierosolymam; et si non ascenderet, Christus non moreretur: ibi enim sciebat Scribas insidiari ei. Cogitabat etiam quod Elias aderat, qui in monte ignem descendere fecit, et Moyses, qui intravit nebulam, et Deo locutus est: unde occultari poterant, ut nullus persecutorum sciret ubi essent.* Remigius. *Vel aliter. Visa domini maiestate et duorum servorum, Petrus adeo delectatus est ut cuncta temporalia oblivioni traderet, et ibi in perpetuum vellet manere. Si autem tunc Petrus sic accensus est, quanta erit suavitas et dulcedo videre regem in decore suo, et interesse choris Angelorum et omnium sanctorum? In eo sane quod ait Petrus, domine, si vis, devotionem subditi et obedientis servi ostendit.* Hieronymus. *Erras tamen, Petre, et sicut alius Evangelista testatur, nescis quid dicas. Noli tria tabernacula quaerere, cum unum sit tabernaculum Evangelii, in quo lex et prophetae recapitulanda sunt. Si autem quaeris tria tabernacula, nequaquam servos cum domino conferas; sed fac tria tabernacula, immo unum patri et filio et spiritui sancto: ut quorum est una divinitas, unum sit in pectore tuo tabernaculum.* Remigius. *Erravit etiam, quia voluit ut regnum electorum constitueretur in terra; quod dominus promiserat dare in caelis. Erravit etiam, quia oblitus est se et socios suos esse mortales; et absque gustu mortis voluit subire aeternam felicitatem.* Rabanus. *Et in eo quod caelesti conversationi tabernacula facienda putavit; in qua domus necessaria non erat, cum scriptum sit: templum non vidi in ea.*

Lectio 2

[85520] Catena in Mt., cap. 17 l. 2 Hieronymus. *Qui carnale e frondibus aut tentoriis quaerebant tabernaculum, nubis lucidae operiuntur umbraculo; unde dicitur adhuc eo loquente, ecce nubes lucida obumbravit eos.* Chrysostomus in Matth. *Cum dominus comminatur, nubem tenebrosam ostendit, sicut in Sina; hic autem quia non terrere volebat, sed docere, nubes apparuit lucida.* Origenes in Matth. *Lucida autem nubes obumbrans sanctos, est virtus paterna, vel forte spiritus sanctus: dicam etiam salvatorem nostrum esse lucidam nubem, quae obumbrat Evangelium et legem et prophetas; sicut intelligunt qui possunt aspicere lumen ipsius in praemissis.* Hieronymus. *Quia vero imprudenter interrogaverat Petrus, propterea domini responsionem non meretur; sed pater respondet pro filio, ut verbum domini: qui me misit, ipse de me testimonium perhibet.* Chrysostomus in Matth. *Neque autem Moyses loquitur, neque Elias, sed pater omnibus maior vocem emittit ex nube,*

ut discipuli credant quod a Deo vox erat. Semper enim apparere solet Deus in nube, sicut scriptum est: nubes et caligo in circuitu eius; et hoc est quod dicitur et ecce vox de nube. Hieronymus. *Vox quidem patris de caelo loquentis auditur, qui testimonium perhibeat filio, et Petrum, errore sublato, doceat veritatem; immo per Petrum ceteros apostolos: unde subdit dicens hic est filius meus dilectus: huic est faciendum tabernaculum, huic obtemperandum; hic est filius, illi servi sunt; debent et ipsi vobiscum in penetralibus cordis sui domino tabernaculum praeparare.* Chrysostomus in Matth. *Ne igitur timeas, Petre. Si enim potens est Deus, manifestum quia et filius similiter potens est; si autem diligitur, ne timeas: nullus enim eum quem diligit prodit, nec tu aequaliter eum diligis genitori. Neque autem solum diligit eum quia genuit, sed quia unius est voluntatis cum ipso: sequitur enim in quo mihi complacui; ac si diceret: in quo requiesco, quem accepto, quia omnia quae sunt patris, cum diligentia exequitur, et est voluntas una ipsius et patris: quare et si crucifigi vult, non contradicas.* Hilarius in Matth. *Hunc esse filium, hunc dilectum, hunc complacitum, sed et hunc audiendum, vox de nube significat, dicens ipsum audite: ut scilicet idoneus ipse praeceptorum talium auctor qui saeculi damnum, crucis voluntatem, obitum corporis, et post haec regni caelestis gloriam facti confirmasset exemplo.* Remigius. *Dicit ergo ipsum audite, ac si aliis verbis diceret: recedant umbrae legales, et typi prophetarum; et solum coruscum lumen Evangelii sequamini. Sive ideo ait ipsum audite, ut illum esse ostenderet quem Moyses praedixerat, dicens: prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris: tamquam me audietis ipsum. Sic ergo dominus undique habuit testes, ex caelo vocem patris, ex Paradiso Eliam, ex Inferis Moysen, ex hominibus apostolos, ut in nomine Iesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum.* Origenes in Matth. *Vox autem de nube, aut ad Moysen et Eliam loquitur, qui desiderabant videre filium Dei et audire eum, aut discipulos docet.* Glossa. *Notandum autem, quod bene convenit mysterium secundae regenerationi (quae scilicet erit in resurrectione, ubi caro resuscitabitur) cum mysterio primae, quae est in Baptismate, ubi anima resuscitatur. In Baptismate enim Christi, operatio totius Trinitatis ostensa est; fuit enim ibi filius incarnatus, apparuit in columbae specie spiritus sanctus, et pater fuit ibi in voce declaratus: et similiter in transfiguratione, quae est sacramentum secundae regenerationis, tota Trinitas apparuit: pater in voce, filius in homine, spiritus sanctus in nube. Quaeritur autem quare spiritus sanctus ibi in columba, hic in nube declaratus est. Dona siquidem sua per species declarare solet. Innocentiam autem in Baptismate donat, quod per avem simplicitatis designatur. Daturus est autem claritatem et refrigerium in resurrectione; ideo in nube refrigerium, in fulgore nubis claritas resurgentium corporum designatur. Sequitur et audientes discipuli ceciderunt in faciem suam, et timuerunt valde.* Hieronymus. *Triplicem autem ob causam pavore terrentur: vel quia se errasse cognoverant, vel quia nubes lucida operuerat eos, aut quia Dei patris vocem loquentis audierant: humana enim fragilitas conspectum maioris gloriae ferre non sustinet, ac toto animo et corpore contremiscens ad terram cadit: quanto enim quis ampliora quaesierit, tanto magis ad inferiora collabitur, si ignoraverit mensuram suam.* Remigius. *In eo vero quod sancti apostoli in faciem ceciderunt, fuit indicium sanctitatis: quia sancti in faciem cadere dicuntur, impii vero retrorsum.* Chrysostomus in Matth. *Sed cum ante in Christi Baptismo, quando talis etiam vox de caelo delata est, nullus ex turba quae aderat, tale aliquid passus est, quomodo discipuli in monte ceciderunt? Quia scilicet et solitudo, et altitudo, et silentium erat multum, et transfiguratio stupore plena, et lumen purum, et nubes extensa;*

ex quibus omnibus stupor in eis congregabatur. Hieronymus. *Quia vero illi iacebant et surgere non poterant, ipse clementer accedit, et tangit eos, ut tactu fuget timorem, et debilitata membra solidentur; et hoc est quod dicitur et accessit Iesus, et tetigit eos. Quos autem manu sanaverat, etiam sanavit imperio: unde sequitur dixitque eis: surgite, et nolite timere. Primum timor expellitur, ut postea doctrina tribuatur. Sequitur levantes autem oculos suos, neminem viderunt nisi solum Iesum: quod rationabiliter factum est, ne si Moyses et Elias perseverassent cum domino, patris vox videretur incerta cui potissimum daret testimonium. Vident etiam Iesum stantem ablata nube, et Moysen et Eliam evanuisse: quia postquam legis et prophetarum umbra discesserat, utrumque in Evangelio reperitur. Sequitur et descendentibus illis de monte praecepit Iesus, dicens: nemini dixeritis visionem hanc, donec filius hominis a mortuis resurgat. Non vult ergo in populis praedicari, ne et incredibile esset pro rei magnitudine, et post tantam gloriam apud rudes animos sequens crux scandalum faceret.* Remigius. *Sive quia, si maiestas illius divulgaretur in populo, populi impedirent dispensationem passionis eius, resistendo principibus sacerdotum, et sic redemptio humani generis retardaretur.* Hilarius in Matth. *Silentium etiam rerum gestarum quas viderant imperat, ut cum essent spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent.*

Lectio 3

[85521] Catena in Mt., cap. 17 l. 3 Hieronymus. *Traditio Pharisaeorum est iuxta Malachiam prophetam, quod Elias veniat ante salvatoris adventum, et reducat cor patrum ad filios et filiorum ad patres, et restituat omnia in antiquum statum. Aestimant ergo discipuli transformationem gloriae hanc esse quam in monte viderant; et ideo dicitur et interrogaverunt eum discipuli eius dicentes: quid ergo Scribae dicunt, quod Eliam oporteat primum venire? Ac si dicerent: si iam venisti in gloriam, quomodo praecursor tuus non apparet? Maxime autem hoc dicunt, quia Eliam viderant recessisse.* Chrysostomus in Matth. *Non autem adventum Eliae discipuli de Scripturis sciebant; sed Scribae eis manifestabant, et ferebatur hic sermo in plebe indocta, sicut et de Christo. Non autem ut oportebat, adventus Christi et Eliae a Scribis interpretabatur. Scripturae enim duos dant Christi adventus; eum scilicet qui factus est, et eum qui futurus est. Sed Scribae plebem evertentes, secundum adventum solum commemorabant plebi, et dicebant quoniam si hic est Christus, oportebat Eliam praevenire. Est igitur solutio quam Christus inducit. Sequitur at ille respondens ait: Elias quidem venturus est, et restituet omnia. Dico vobis, quia Elias iam venit. Ne autem existimes eum in sermone errasse si quandoque dicit Eliam venturum, et quandoque venisse: cum enim dicit quod Elias venturus est et restaurabit omnia, de ipso Elia in propria persona loquitur: qui quidem restaurabit omnia, dum corriget infidelitatem Iudaeorum qui tunc invenientur, quod est convertere corda patrum ad filios idest Iudaeorum ad apostolos.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel restituet omnia, idest eos quos Antichristi persecutio perturbaverit: vel ut ipse restituat moriendo quae debet.* Chrysostomus in Matth. *Si autem tot bona erunt ex Eliae praesentia, quare tunc non eum misit? Dicemus, quia et tunc Christum aestimantes Eliam, non crediderunt ei. Tunc autem Eliae*

credent, quia cum post tantam expectationem venerit, annuntians Iesum, facilius suscipient quae ab eodem dicentur. Cum vero dicit quod Elias iam venit, Ioannem Eliam vocat, propter ministerii modum: sicut enim Elias secundi adventus praecursor erit, ita Ioannes praecursor factus est primi. Propter hoc autem Ioannem Eliam nominat, ut ostendat primum suum adventum veteri testamento et prophetiae convenire. Hieronymus. *Ipse ergo qui venturus est in secundo salvatoris adventu iuxta corporis fidem, nunc per Ioannem venit in virtute et spiritu. Sequitur et non cognoverunt eum, sed fecerunt in eo quaecumque voluerunt, hoc est, spreverunt et decollaverunt eum.* Hilarius in Matth. *Ut domini adventum praenuntians, passionem quoque praecurreret et iniuriae et vexationis exemplo; unde sequitur sic et filius hominis passurus est ab eis.* Chrysostomus in Matth. *In quo opportune suam passionem commemorat ex passione Ioannis, multam eis praebens consolationem.* Hieronymus. *Quaeritur ergo, cum Herodes et Herodias Ioannem interfecerint, quomodo ipsi quoque Iesum crucifixisse dicantur, cum legamus eum a Scribis et Pharisaeis interfectum. Et breviter respondendum, quod in Ioannis necem Pharisaeorum factio consenserit: et in occisione domini Herodes iunxerit voluntatem suam; qui illusum atque despectum remisit ad Pilatum, ut eum crucifigeret.* Rabanus. *Ex indicio autem passionis suae, quam dominus eis saepius praedixit, et praecursoris sui, quam iam completam cernebant, discipuli cognoscebant Ioannem sibi in Eliae vocabulo demonstratum esse: unde sequitur tunc intellexerunt discipuli quia de Ioanne Baptista dixisset eis.* Origenes in Matth. *Quod autem dixit propter Ioannem Elias iam venit, non anima Eliae est intelligenda, ne incidamus in dogma transcorporationis, quod alienum est ab ecclesiastica veritate; sed, sicut Angelus praedixit: venit in spiritu et virtute Eliae.*

Lectio 4

[85522] Catena in Mt., cap. 17 l. 4 Origenes in Matth. *Concupiscens Petrus spectabilem illam vitam, et praeponens utilitatem suam utilitatibus plurimorum, dicebat bonum est nos hic esse. Sed quoniam caritas non quaerit quae sua sunt, hoc quod videbatur bonum Petro, non fecit Iesus; sed quasi de monte excelso divinitatis descendit ad turbam: ut qui non poterant ascendere sursum propter infirmitatem animarum suarum, illis proficiat; unde dicitur et cum venisset ad turbam: nisi enim cum discipulis suis electis venisset ad turbam, non accessisset ad eum ille de quo subditur accessit ad eum homo genibus provolutus ante eum dicens: domine, miserere filio meo. Ubi considerandum est, quod quandoque qui patiuntur, credunt, et deprecantur pro sua salute; quandoque autem pro eis alii faciunt: sicut nunc qui genibus volvitur, pro filio rogat; quandoque vero a semetipso salvator etiam a nullo rogatus, sanat. Primo autem quaeramus quid est quod sequitur quia lunaticus est, et male patitur. Medici ergo loquuntur quae volunt: quia nec immundum spiritum arbitrantur, sed corporalem aliquam passionem; et dicunt humida moveri in capite secundum aliquam compassionem ad lumen lunare, quod humidam habet naturam. Nos autem qui Evangelio credimus, dicemus hanc passionem immundum spiritum in hominibus operari. Observat enim quaedam schemata lunae, et sic operatur, ut ab observatione lunae pati homines mentiatur, et per hoc culpabilem Dei creaturam*

ostendat: sic et alii Daemones secundum aliqua stellarum schemata insidiantur hominibus, ut iniquitatem in excelso loquantur, quasdam stellas dicentes maleficas, quasdam beneficas: cum nulla stella a Deo sit facta ut male faciat. In hoc autem quod subditur nam saepe cadit in ignem, et crebro in aquam. Chrysostomus in Matth. *Considerandum est, quod nisi providentia hic homo esset munitus, dudum periisset: Daemon enim qui ipsum in ignem et in aquam mittebat, interfecisset eum omnino, nisi Deus eum refrenasset.* Hieronymus. *Quod autem dicit et obtuli eum discipulis tuis, et non potuerunt curare eum, latenter accusat apostolos: cum impossibilitas curandi interdum non ad imbecillitatem curantium, sed ad eorum qui curandi sunt, fidem referatur.* Chrysostomus in Matth. *Inspice autem et aliunde eius insipientiam, qualiter coram turba interpellat Iesum adversus discipulos. Sed ipse eos liberat ab accusatione, defectum curationis imputans illi: ex multis enim monstratur eum infirmum in fide fuisse. Non tamen tantum in eius personam invehitur, ne ipsum conturbaret; sed in omnes Iudaeos. Probabile est enim multos praesentium de discipulis inconvenientia cogitasse; et ideo sequitur respondens Iesus ait: o generatio incredula et perversa, quousque ero vobiscum? Usquequo patiar vos? Per hoc autem quod dicit usquequo ero vobiscum? Ostendit desideratam ab eo esse mortem, et concupiscibilem recessum.* Remigius. *Sciendum quoque, quia dominus non tantum tunc coeperat pati improbitatem Iudaeorum, sed a longo prius tempore: et ideo hic dicit usquequo patiar vos? Ac si dicat: quia longo tempore coepi pati vestras improbitates, ideo indigni estis mea praesentia.* Origenes in Matth. *Vel quoniam non potuerant eum sanare discipuli, quasi adhuc modicae fidei constituti, propterea dixit o generatio incredula; et quod ait perversa, ostendit quoniam ex perversitate malitia est introducta extra naturam. Puto autem, quod propter perversitatem totius humani generis, quasi gravatus malitia eorum, dixit usquequo ero vobiscum?* Hieronymus. *Non autem credendum est quod taedio superatus sit, et mansuetus ac mitis in verba furoris eruperit; sed quod in similitudinem medici, si aegrotum videat contra sua praecepta se gerere, dicat: usquequo ascendam in domum tuam? Usquequo artis perdam industriam, me aliud iubente, et te aliud perpetrante? Quod autem non sit iratus homini sed vitio, ac per unum hominem Iudaeos arguat infidelitatis, patet ex hoc quod infert afferte huc illum ad me.* Chrysostomus in Matth. *Postquam enim discipulos excusaverat, ducit patrem pueri ad spem benignam credendi, quod ab hoc malo eripietur; et ut inducatur pater ad fidem futuri miraculi, videns Daemonem tumultum pati ex hoc solum quod vocabatur, increpavit eum; unde sequitur et increpavit eum Iesus. Non ille qui patiebatur, sed Daemon increpatur.* Remigius. *In quo facto reliquit exemplum praedicatoribus, ut vitia persequantur, homines vero sublevent.* Hieronymus. *Sive increpavit puerum, quia propter peccata sua a Daemone fuerat oppressus. Sequitur et exiit ab eo Daemon et curatus est puer ex illa hora.* Rabanus. *Mihi autem videtur, iuxta tropologiam, lunaticus esse qui per horarum momenta mutatur ad vitia; et nunc quidem in ignem fertur, quo adulterantium corda succensa sunt, nunc in aquas, scilicet voluptatum, vel cupiditatum, quae non valent extinguere caritatem.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel ignis ad iram pertinet, eo quod alta petat; aqua ad voluptates carnis.* Origenes in Matth. *De inconstantia autem peccatoris dicitur: stultus ut luna mutatur. Et est videre in talibus impetus quosdam quasi operum bonorum subrepere; aliquando autem quasi quadam abreptione spiritus a passionibus comprehenduntur, et cadunt a statu bono in quo stare putabantur. Forsitan ergo Angelus, qui sortitus est huius lunatici custodiam pater huius appellatur,* *deprecans quasi pro filio medicum animarum, ut liberet eum qui non potest sanari a passione per verbum humile discipulorum Christi, quia non recipit eorum admonitionem veluti surdus; et ideo opus est ei Christi sermo, ut iam de cetero sine ratione non agat.*

Lectio 5

[85523] Catena in Mt., cap. 17 l. 5 Chrysostomus in Matth. *Acceperant discipuli a domino potestatem spirituum immundorum; et quia oblatum daemoniacum curare non potuerant, videtur quod in dubitationem devenerint, ne forte gratiam, quae erat eis tradita, perdidissent; et ideo dicit tunc accesserunt ad Iesum discipuli eius secreto, et dixerunt: quare nos non potuimus eicere illum? Interrogant quidem singulariter, non propter verecundiam, sed quia de ineffabili et magna re erant eum interrogaturi. Sequitur dixit illis Iesus: propter incredulitatem vestram.* Hilarius in Matth. *Crediderant quidem apostoli, nondum tamen erant perfectae fidei: nam domino in monte demorante, et ipsis cum turbis residentibus, quidam tepor eorum fidem retardaverat.* Chrysostomus in Matth. *Unde manifestum est hinc quoniam et discipuli in fide infirmati sunt, sed non omnes; columnae enim illae non aderant, scilicet Petrus, Iacobus et Ioannes.* Hieronymus. *Hoc est autem quod in alio loco dominus dicit: quaecumque in nomine meo petieritis, credentes accipietis. Ergo quoties non accipimus, non praestantis est impossibilitas, sed poscentium culpa.* Chrysostomus in Matth. *Sciendum tamen, quod sicut multoties accedentis fides accipere sufficit effectum miraculi; ita multoties facientium miracula sufficit virtus, etiam non credentibus illis qui expetierint miracula operari: etenim qui circa Cornelium, ex propria fide allexerunt gratiam spiritus sancti; ille autem mortuus qui proiectus est in sepulchrum Elisei, sola virtute corporis sancti resuscitatus est. Contigit et tunc discipulos infirmari in fide: imperfectius enim dispositi erant ante crucem; et ideo fidem dicit hic esse causam signorum: unde subditur amen quippe dico vobis: si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc, et transibit.* Hieronymus. *Putant aliqui fidem grano sinapis comparatam parvam dici, cum apostolus dicat: etsi habuero tantam fidem ita ut montes transferam. Magna est ergo fides quae grano sinapis comparatur.* Gregorius Moralium. *Granum quippe sinapis nisi teratur, nequaquam virtus eius agnoscitur: sic si virum sanctum tritura persecutionis opprimat, mox in fervorem virtutis vertitur quidquid in illo antea despicabile infirmumque videbatur.* Origenes in Matth. *Vel ideo omnis fides grano sinapis comparatur, quoniam contemnitur quidem fides ab hominibus, et modicum aliquid et vile apparet; cum vero consecutum fuerit huiusmodi semen bonam animam quasi terram, fit arbor magna. Sic autem magna est praedicta lunatici infirmitas, et fortis ad curandum inter omnia mala, ut monti assimiletur, nec expellatur nisi per omnem fidem eius qui passiones huiusmodi sanare voluerit.* Chrysostomus in Matth. *Unde et de translatione montium mentionem facit, et ultra procedit dicens et nihil impossibile erit vobis.* Rabanus. *Sic enim fides mentem nostram capacem donis caelestibus facit, ut quaecumque volumus, facillime a fideli domino impetrare possimus.* Chrysostomus in Matth. *Si autem dixeris: ubi apostoli montes transtulerunt? Illud dicam, quia multa maiora fecerunt, mortuos plurimos suscitantes. Dicuntur*

autem post apostolos sancti quidam apostolis minores, montes necessitate imminente transtulisse. Si autem apostolorum tempore montes non sunt translati, hoc non fuit quia non potuerunt sed quia noluerunt, utilitate non imminente. Nec dominus dixit quod hoc essent facturi, sed quod hoc facere possent. Probabile tamen est factum esse, sed scriptum non est; neque enim omnia miracula quae fecerunt, scripta sunt. Hieronymus. *Vel montis translatio non eius significatur quem oculis carnis aspicimus, sed illius qui a domino translatus fuerat ex lunatico, qui per prophetam corrumpere dicitur omnem terram.* Glossa. *Ut sit sensus: dicetis monti huic, idest superbo Diabolo: transi hinc, idest ab obsesso corpore in altum maris, idest in profundum Inferni, et transibit; et nihil impossibile erit vobis, idest nulla incommoditas insanabilis.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Ne discipuli in miraculis faciendis extollerentur in superbiam, admoniti sunt potius per humilitatem fidei, quasi per sinapis granum, elationem terrenam, quae montis nomine significata est, curare transferre.* Rabanus. *Dum autem docet apostolos quomodo Daemon debeat expelli, omnes instituit ad vitam: ut scilicet noverimus graviora quaecumque vel immundorum spirituum vel hominum tentamenta ieiuniis et orationibus esse superanda, iram quoque domini hoc remedio singulari posse placari; unde subdit hoc autem genus non eicitur nisi per orationem et ieiunium.* Chrysostomus in Matth. *Quod dicit non solum de genere lunaticorum, sed et de universo genere Daemonum. Ieiunium enim multam sapientiam imponit, et hominem quasi Angelum de caelo constituit, et incorporeas potestates impugnat. Sed et oratione opus est, quasi principaliori. Qui enim orat ut oportet, et ieiunat, non multis indiget; et ita non fit avarus, sed ad eleemosynam promptus est. Qui etiam ieiunat, levis est, et vigilanter orat, et concupiscentias perniciosas extinguit, et propitium Deum facit, et animam superbam humiliat. Qui ergo orat cum ieiunio, duplices habet alas, etiam ipsis ventis leviores. Neque enim oscitat et torpet orans (quod et multi patiuntur); sed est igne vehementior, et terra fixior; ideoque talis maxime Daemoniis adversatur; nihil enim est homine decenter orante potentius. Si autem infirmum est tibi corpus ad continue ieiunandum, non tamen ad orandum; et si ieiunare non potes, potes tamen non lascivire. Non parvum autem est hoc, neque multum a ieiunio distans.* Origenes in Matth. *Si ergo aliquando oportuerit nos circa curationem tale aliquid patientium permanere, non adiuremus, neque interrogemus, neque loquamur quasi audienti spiritui immundo; sed abigamus ieiuniis et orationibus nostris spiritus malignos.* Glossa. *Vel hoc genus Daemonii, idest ista carnalium voluptatum mutabilitas, non vincitur nisi spiritus oratione confirmetur, et caro per ieiunium maceretur.* Remigius. *Vel ieiunium hic intelligitur generale, quo non solum abstinemus a cibis, sed ab omnibus illecebris carnalibus, et peccatorum passionibus. Similiter oratio intelligenda est generalis, quae in piis et bonis operibus consistit: de qua dicit apostolus: sine intermissione orate.*

Lectio 6

[85524] Catena in Mt., cap. 17 l. 6 Remigius. *Saepe dominus mysteria suae passionis discipulis praedixit, ut quando acciderent, tanto levius ea ferrent quanto praecognita haberent: et ideo hic*

dicitur conversantibus autem eis in Galilaea, dicit illis Iesus: filius hominis tradendus est in manus hominum, et occident eum. Origenes in Matth. *Videntur quidem haec illis quae supra dixerat similia esse, ut facile quis dicat, dominum eadem ipsa repetere; quod non est ita; tradendum enim superius non est dictum: hic autem non solum tradendum, sed etiam in manus hominum tradendum audivimus. Traditum igitur apostolus filium narrat a Deo patre; sed etiam contrariae potestates eum in manus hominum tradiderunt.* Hieronymus. *Semper autem prosperis miscet tristia: si enim contristat eos quia occidendus est, debet laetificare quod subditur et die tertia resurget.* Chrysostomus in Matth. *Neque enim multum tempus dixit quo in morte maneret; sed tertia die se dixit resurrecturum.* Origenes in Matth. *Praedicente autem haec domino, tristati sunt discipuli: unde sequitur et contristati sunt vehementer, non attendentes ad illud quod dixerat et tertia die resurget, nec considerantes quis esset cui ad destruendam mortem trium dierum tempus sufficeret.* Hieronymus. *Porro quod contristabantur vehementer, non de infidelitate venit: verum pro dilectione magistri, nihil de eo sinistrum et humile patiuntur audire.*

Lectio 7

[85525] Catena in Mt., cap. 17 l. 7 Glossa. *Quia discipuli audita domini passione contristati erant, ne aliquis passionem Christi necessitati ascriberet, non humilitati, subiungit factum, in quo Christi libertas et humilitas demonstratur: unde dicitur et cum venissent Capharnaum, accesserunt qui didrachma accipiebant ad Petrum, et dixerunt ei: magister vester non solvit didrachma?* Hilarius in Matth. *Dominus didrachma solvere postulatur, idest denarios: hoc enim omni Israel lex pro redemptione corporis et animae constituerat in ministerio templi servientium.* Chrysostomus in Matth. *Cum enim primogenita Aegyptiorum interfecit Deus, tunc tribum levi pro eis accepit. Deinde quia primogenitis qui erant apud Iudaeos, minor huius tribus numerus erat, pro deficientibus in numerum, siclum iussit inferri, et ex tunc tenuit consuetudo ut primogenita vectigal hoc inferrent. Quia igitur primogenitus erat Christus, videbatur autem discipulorum primus esse Petrus, ad eum accedunt. Et, ut mihi videtur, non in unaquaque civitate hoc expetebant: ideoque in Capharnaum adeunt Christum, quia eius patria existimabatur.* Hieronymus. *Vel aliter. Post Augustum Caesarem Iudaea facta est tributaria, omnes censi capite ferebantur: unde et Ioseph cum Maria cognata sua professus est in Bethlehem. Rursus, quoniam dominus nutritus erat in Nazareth, quod est oppidum Galilaeae subiacens Capharnaum urbi, ibi deposcitur tributum; et pro signorum magnitudine hi qui exigebant, non audebant ipsum repetere, sed discipulum conveniunt.* Chrysostomus in Matth. *Et neque hunc cum multa vehementia, sed mansuetius: neque enim incusantes, sed interrogantes dixerunt magister vester non solvit didrachma?* Hieronymus. *Sive malitiose interrogant utrum reddat tributa, an contradicat Caesaris voluntati.* Chrysostomus in Matth. *Quid igitur Petrus? Ait: etiam. Et his quidem dixit quoniam solvit; Christo autem non dixit, erubescens fortassis pro his ei loqui.* Glossa. *Vel aliter. Et Petrus respondit etiam; idest, ita est quod non solvit. Voluit autem Petrus domino intimare, quod Herodiani peterent censum; sed dominus praevenit eum: unde sequitur*

et cum intrasset in domum, praevenit eum Iesus, dicens: reges terrae a quibus recipiunt tributum vel censum, idest redditum de capite, a filiis suis, an ab alienis? Hieronymus. *Ante quidem quam Petrus suggerat, dominus interrogat, ne scandalizentur discipuli ad postulationem tributi, cum videant eum nosse quae absente se gesta sunt. Sequitur at ille dixit: ab alienis. Dixit illi Iesus: ergo liberi sunt filii.* Origenes in Matth. *Sermo iste duplicem habet sensum. Secundum unum enim filii regum terrae liberi sunt apud reges terrae; extranei autem extra terram liberi non sunt propter eos qui deprimunt eos, sicut Aegyptii filios Israel. Secundum alterum autem, propter hoc ipsum quod aliqui sunt alieni a filiis regum terrae, sed sunt filii Dei; liberi sunt qui manent in verbis Iesu, et cognoverunt veritatem, et veritas liberavit eos a servitute peccati. Filii autem regum terrae liberi non sunt; quoniam qui facit peccatum, servus est peccati.* Hieronymus. *Dominus autem noster et secundum carnem et secundum spiritum filius erat regis; vel ex David stirpe generatus, vel omnipotentis patris verbum; ergo tributa quasi filius regis non debebat.* Augustinus de quaest. Evang. *Dicit enim in omni regno liberos esse filios, idest non esse vectigabiles. Multo ergo magis liberi esse debent in quolibet regno terreno filii regni ipsius, sub quo sunt omnia regna terrena.* Chrysostomus in Matth. *Si autem non erat filius, inaniter hoc exemplum induxit. Sed dicet aliquis: filius est, sed non proprius; est ergo alienus; et si hoc exemplum non habet veritatem: ipse enim de propriis filiis disputat, ad quorum differentiam alienos vocat qui non ex parentibus substantialiter nati sunt. Intende autem qualiter et hinc Christus certificat eam cognitionem quae Petro revelata est a Deo, per quam dixit: tu es Christus filius Dei vivi.* Hieronymus. *Quamvis ergo liber esset, quia tamen humilitatem carnis assumpserat, debuit omnem iustitiam adimplere: unde sequitur ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare.* Origenes in Matth. *Consequens quoque est intelligere quoniam quoties exurgunt quidam qui per iustitiam tollant nostra terrena, reges huius terrae eos transmittunt, ut exigant a nobis quae sunt ipsorum; et suo exemplo prohibet dominus aliquod scandalum fieri etiam huiusmodi hominibus, sive ne amplius peccent, sive ut salventur. Filius enim Dei, qui nullum opus fecit servile, quasi habens formam servi quam propter hominem suscepit, tributum et censum dedit.* Hieronymus. *Quid primum in hoc loco mirer nescio: utrum praescientiam, an magnitudinem salvatoris: praescientiam, quod noverat habere piscem in ore staterem, et quod primus ipse capiendus esset; magnitudinem atque virtutem, si ad eius verbum stater in ore piscis creatus est; et quod futurum erat, ipse loquendo fecerit. Ipse ergo Christus propter eximiam caritatem, et crucem sustinuit, et tributa reddidit: nos infelices qui Christi censemur nomine, et nihil tanta dignum facimus maiestate: pro illius honore et tributa non reddimus, et quasi filii regis a vectigalibus immunes sumus. Hoc etiam simpliciter intellectum aedificat auditorem, dum audit dominum tantae fuisse paupertatis ut unde tributa pro se et apostolo redderet, non habuerit. Quod si quis obicere voluerit, quomodo Iudas in loculis portabat pecuniam, respondebimus: rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, nobisque idem tribuit exemplum.* Chrysostomus in Matth. *Vel ideo non ex repositis iubet dare, ut ostendat quod maris et piscium dominetur.* Origenes in Matth. *Vel quoniam Iesus non habuit imaginem Caesaris (princeps enim huius saeculi nihil habebat in eo), propterea non ex proprio sed ex mari imaginem Caesaris accepit. Non autem suscepit ipse staterem, neque fecit eum sibi possessionem, ne sit aliquando imago Caesaris apud imaginem invisibilis Dei. Vide etiam Christi prudentiam: qualiter nec retinuit tributum, nec simpliciter iubet dari; sed prius ostendit se non esse obnoxium, et tunc* *dat: quorum unum fecit, scilicet dare tributum, ut illi, scilicet exactores, non scandalizentur; hoc autem, scilicet ut ostendat se liberum, ut non scandalizentur discipuli. Alio vero loco contemnit Pharisaeorum scandalum, quando de escis disputabant; docens nos scire tempora secundum quae oportet non contemnere eos qui scandalizantur, et secundum quae oportet contemnere.* Gregorius super Ezech. *Considerandum enim est quia inquantum sine peccato possumus, vitare proximorum scandalum debemus. Si autem de veritate scandalum sumitur, utilius permittitur nasci scandalum, quam veritas relinquatur.* Chrysostomus in Matth. *Sicut autem stupescis de Christi virtute, ita admirare Petri fidem, quoniam rei tam difficili obedivit. Ideoque de fide eum remunerans, copulavit eum sibi in tributi datione; quod fuit abundantis honoris: et hoc est quod dicitur invenies staterem: illum sumens da eis pro me et te.* Glossa. *Consuetudo enim erat ut unusquisque pro se didrachma redderet. Stater vero est pondus duorum didrachmatum.* Origenes in Matth. *Mystice autem in agro consolationis (sic enim interpretatur Capharnaum) consolatur omnem discipulum, et liberum filium esse pronuntiat, et dat ei virtutem piscandi primum piscem, ut ascendente eo, consolationem accipiat Petrus super eum quem piscatus est.* Hilarius in Matth. *Cum autem primum piscem admonetur Petrus inquirere, ascensuri ostenduntur et plures. Beatus ille primus martyr Stephanus, primus ascendit, et staterem in ore continuit; in quo didrachma novae praedicationis tamquam duo denarii habebantur: Dei enim gloriam et dominum Christum in passione contuens praedicabat.* Hieronymus. *Vel iste piscis primus captus, est primus Adam, qui per secundum Adam liberatur: et id quod in ore eius, hoc est in confessione, fuit inventum, pro Petro et domino redditur.* Origenes. *Cum etiam videris avarum hominem ab aliquo Petro correctum, quod abstulit de ore eius verbum pecuniae; dices eum ascendisse de mari, idest de fluctibus sollicitudinum avaritiae, ad hamum rationalem; et comprehensum atque salvatum ab aliquo Petro, qui eum docuit veritatem, ut pro statere habeat imaginem Dei, idest eloquia eius.* Hieronymus. *Et pulchre illud ipsum quidem datur pretium; sed divisum est: quia pro Petro quasi pro peccatore pretium reddebatur; dominus autem noster peccatum non fecit. Ostenditur autem similitudo carnis, dum eodem et dominus et servus pretio liberantur.*

Caput 18

Lectio 1

[85526] Catena in Mt., cap. 18 l. 1 Hieronymus. *Quia discipuli viderant pro Petro et domino idem tributum redditum, ex aequalitate pretii arbitrati sunt omnibus apostolis Petrum esse praelatum.* Chrysostomus in Matth. *Unde passi sunt aliquid humanum; quod Evangelista designat dicens in illa hora accesserunt discipuli ad Iesum dicentes: quis, putas, maior est in regno caelorum? Verecundati siquidem passionem confiteri quam passi sunt, non dicunt manifeste: Petrum cur praehonorasti nobis? Sed indeterminate interrogant quis maior est? Quando autem tres praehonoratos viderunt, scilicet Petrum, Iacobum et Ioannem in transfiguratione, nihil tale passi sunt; quando vero in unum solum contulit honorem, tunc doluerunt. Tu autem considera primum quidem quod nihil eorum quae sunt in terris, quaerunt; deinde quod postea hanc passionem deposuerunt. Nos autem*

neque ad defectus eorum contingere possumus: neque enim quaerimus quis maior est in regno caelorum? Sed: quis maior est in regno terrae? Origenes in Matth. *In his autem imitatores discipulorum esse debemus, si quando aliquid in nobis dubium quaeritur et non invenitur, ut cum omni consensu accedamus ad Iesum, qui potens est illuminare corda hominum ad intelligendum solutionem omnium quaestionum. Interrogemus etiam aliquem doctorum, qui praepositi habentur in Ecclesiis. Sciebant autem discipuli hoc interrogantes, quia non est aequalitas sanctorum in regno caelesti; sed quomodo maior, et qualiter vivens minimus, hoc discere cupiebant. Vel sciebant quis esset minimus et quis magnus, ex eo quod supra dominus dixerat; sed ex multis magnis quis esset maior; hoc eis non erat manifestum.* Hieronymus. *Videns autem Iesus cogitationes eorum, voluit desiderium gloriae humilitatis contentione sanare: unde sequitur et advocans Iesus parvulum, statuit eum in medio eorum.* Chrysostomus in Matth. *Mihi videtur valde parvulum in medio statuere, omnibus passionibus exutum.* Hieronymus. *Ut in eo et aetatem quaereret, et similitudinem innocentiae demonstraret. Vel certe parvulum statuit in medio eorum seipsum, qui non venerat ministrari, sed ministrare, ut eis humilitatis tribueret exemplum. Alii parvulum interpretantur spiritum sanctum, quem posuerit in cordibus discipulorum, ut superbiam in humilitatem mutaret. Sequitur et dixit: amen dico vobis: nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum. Non praecipit apostolis ut aetatem habeant parvulorum, sed innocentiam; et quod illi per annos possident, hi possideant per industriam; ut malitia non sapientia parvuli sint; ac si dicat: sicut iste parvulus, cuius vobis exemplum tribuo, non perseverat in iracundia, laesus non meminit, videns pulchram mulierem, non delectatur, non aliud cogitat et aliud loquitur; sic et vos, nisi talem habueritis innocentiam et animi puritatem, in regnum caelorum non poteritis intrare.* Hilarius in Matth. *Pueros etiam credentes omnes per audientiae fidem nuncupavit: hi enim patrem sequuntur, matrem amant, velle malum nesciunt, curam operum negligunt, non insolescunt, non oderunt, non mentiuntur, dictis credunt, et quod audiunt, verum habent. Littera ergo sic legitur.* Glossa. *Nisi conversi fueritis ab hac elatione et indignatione, in qua modo estis, et efficiamini omnes ita innocentes et humiles per virtutem sicut parvuli sunt per aetatem, non intrabitis in regnum caelorum; et quandoquidem aliter non intratur; quicumque ergo humiliaverit se sicut parvulus iste, hic maior est in regno caelorum: quanto enim quis erit humilior, tanto maior efficitur in regno caelorum.* Remigius. *Idest, in cognitione gratiae, vel ecclesiastica dignitate, vel certe in aeterna beatitudine.* Hieronymus. *Vel aliter. Quicumque humiliaverit se sicut parvulus iste, idest qui se in exemplum mei humiliaverit, hic intrabit in regnum caelorum. Sequitur et qui susceperit unum parvulum talem in nomine meo, me suscipit.* Chrysostomus in Matth. *Ac si dicat: non solum si tales efficiamini, mercedem accipitis, sed et si alios tales propter me honorabitis; et honoris qui est ad illos retributionem vobis determino regnum. Magis autem quod multo maius est ponit, dicens me suscipit.* Hieronymus. *Qui enim talis fuerit ut Christi imitetur humilitatem et innocentiam, in eo Christus suscipitur: et prudenter, ne cum delatum fuerit apostolis, se putent honoratos, adiecit, non suo illos merito, sed magistri honore suscipiendos.* Chrysostomus in Matth. *Deinde facile susceptibilem hunc sermonem facit, poenam inducens: unde sequitur qui autem scandalizat unum de pusillis istis, etc.; ac si diceret: sicut qui hos honorant propter me, mercedem habent, ita et qui hos dehonorant, ultimam sustinebunt vindictam. Si autem convicium scandalum vocat, ne mireris,* *multi enim pusillanimes ex eo quod despiciuntur, scandalizati sunt.* Hieronymus. *Nota, quod qui scandalizatur, parvulus est: maiores enim scandala non recipiunt. Et quamquam generalis possit esse sententia adversus omnes qui aliquem scandalizant, tamen, iuxta consequentiam sermonis, etiam contra apostolos dictum intelligi potest; qui interrogando quis maior esset in regno caelorum, videbantur inter se de dignitate contendere: et si in hoc vitio permansissent, poterant eos quod ad fidem vocabant, per suum scandalum perdere, dum apostolos viderent inter se de honore pugnare.* Origenes in Matth. *Quomodo autem qui conversus est, et factus quasi puer et minimus, est et potens scandalizari? Hoc sic possumus explanare. Omnis qui filio Dei credit, et conversatur secundum evangelicos actus, conversus ambulat quasi puer; qui autem non convertitur ut fiat sicut puer, hunc impossibile est intrare in regnum caelorum. In omni autem credentium multitudine sunt quidam nuper conversi ut fiant sicut parvuli, nondum autem sunt facti; hi pusilli habentur in Christo, et sunt scandali receptores.* Hieronymus. *Quod autem dicitur expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius, secundum ritum provinciae loquitur, quo maiorum criminum ista apud veteres Iudaeos poena fuerat, ut in profundum ligato saxo demergeretur. Expedit autem ei: quia multo melius est pro culpa brevem recipere poenam, quam aeternis servari cruciatibus.* Chrysostomus in Matth. *Consequens autem erat prioribus dicere: me non suscipit, quod erat omni poena amarius; sed quia crassi erant, et praedicta poena eos non movebat, comparatione exempli cogniti manifestat praeparatam poenam; propter hoc enim dicit quod expedit ei hoc sustinere, quoniam eos alia gravior poena expectat.* Hilarius in Matth. *Mystice autem molae opus labor est caecitatis: nam clausis iumentorum oculis aguntur in gyrum; et sub asini quidem nomine frequenter gentes cognominatas reperimus, qui caeci laboris ignorantia continentur. Iudaeis autem scientiae iter in lege praestitum est; qui si Christi apostolos scandalizaverint, rectius, alligata collo mola asinaria, demersi in mari fuissent, idest gentium labore depressi ignorantia saeculi demonstrarentur: quia illis tolerabilius fuerat nescisse Christum, quam prophetarum dominum non recepisse.* Gregorius Moralium. *Vel aliter. Quid per mare nisi saeculum, quid per molam asinariam nisi actio terrena significatur? Quae cum colla mentis per stulta desideria stringit, hanc in laboris circuitum mittit. Sunt utique nonnulli qui dum terrenas actiones deserunt, et ad contemplationis studia humilitate postposita ultra intelligentiae vires surgunt, non solum se in errorem deiciunt, sed infirmos quosque de gremio veritatis dividunt. Qui ergo unum de minimis meis scandalizat, melius ei fuerat, ligata collo mola asinaria, in mare proici: quia nimirum perversae menti expedientius esse potuisset ut occupata mundo terrena negotia ageret, quam per contemplationis studia ad multorum perniciem vacaret.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Qui scandalizaverit unum ex pusillis istis, idest ex humilibus, quales vult esse discipulos suos, non obtemperando, vel etiam contradicendo, expedit ei ut mola asinaria suspendatur in collo eius, et praecipitetur in profundum maris, idest congruit ei ut cupiditas rerum temporalium, cui stulti et caeci alligantur, eum devinctum pondere suo deducat ad interitum.*

Lectio 2

[85527] Catena in Mt., cap. 18 l. 2 Glossa. *Dixerat dominus, quod expedit ei qui scandalizat, ut suspendatur mola asinaria in collo eius: cuius rationem assignans, subdit vae mundo a scandalis, idest propter scandala.* Origenes in Matth. *Hoc non de elementis mundi intelligamus; sed hic homines, qui sunt in mundo, dicuntur mundus. Non sunt autem discipuli Christi de hoc mundo: unde non potest eis esse a scandalis vae: nam etsi multa sunt scandala, non tangunt eum qui non est de hoc mundo. Si autem adhuc est de hoc mundo, propterea quod diligit mundum, et quae sunt in eo; tanta scandala comprehendunt eum quantis fuerat obligatus in mundo. Sequitur necesse est enim ut veniant scandala.* Chrysostomus in Matth. *Cum autem dicit necesse est, non destruit libertatem arbitrii, neque necessitati aliquarum rerum supponit; sed quod omnino futurum est, praedicit. Scandala quidem sunt prohibitiones rectae viae. Non autem praedicatio Christi scandala inducit: neque enim quia praedixit, propter hoc fit; sed quia omnino futurum erat, propter hoc praedixit. Sed dicet aliquis: si omnes corrigantur, et nullus sit qui scandala afferat, nonne mendacii arguetur hic sermo? Nequaquam: quia enim praevidit inemendatos futuros homines esse, propter hoc dixit necesse est ut veniant scandala: idest omnino venient. Si autem corrigendi essent, non dixisset.* Glossa. *Vel necesse est ut veniant scandala, quia sunt necessaria, idest utilia, ut per hoc qui probati sunt, manifesti fiant.* Chrysostomus in Matth. *Scandala enim erigunt homines, et acutiores eos faciunt; et eum qui cadit, velociter erigunt, inquantum scilicet ingerunt sollicitudinem.* Hilarius in Matth. *Vel humilitas passionis scandalum mundo est, quod sub deformitate crucis aeternae gloriae dominum voluit accipere. Et quid mundo tam periculosum quam non recepisse Christum? Ideo vero necesse ait venire scandala, quia ad sacramentum reddendae nobis aeternitatis, omnis in eo passionis humilitas esset complenda.* Origenes. *Vel venientia scandala sunt Angeli Satanae. Nec tamen putes secundum naturam vel substantiam esse huiusmodi scandala; sed libertas arbitrii in quibusdam genuit scandalum, nolens suscipere pro virtute laborem. Non potest autem esse verum bonum, nisi habeat impugnationem mali. Sic ergo necesse est venire scandala, sicut necesse est sustinere malitiam caelestium; qua tanto magis irritantur, quanto magis verbum Christi in hominibus invalescens expellit ab eis malignas virtutes. Quaerunt autem organa per quae scandala operentur, quibus est magis vae: nam multo peius erit ei qui scandalizat quam ei qui scandalizatur: unde sequitur verumtamen vae homini illi per quem scandalum venit.* Hieronymus. *Ac si dicat: vae homini illi qui vitio suo facit ut per se fiat quod necesse est ut in mundo fiat. Simulque per generalem sententiam percutitur Iudas qui proditioni animum praeparaverat.* Hilarius. *Vel sub hominis nuncupatione actorem scandali huius quod est circa passionem Christi, Iudaicum populum designat, per quem omne huic mundo periculum comparatur, ut Christum in passione abnegent, quem lex et prophetae passibilem praedicaverunt.* Chrysostomus in Matth. *Ut autem discas quod non sunt absolutae necessitatis scandala, audi quae sequuntur: si autem manus tua vel pes tuus scandalizat te, et cetera. Non autem hoc de membris corporalibus dicit, sed de amicis, quos in ordine necessariorum membrorum habemus: nihil est enim ita nocivum ut conversatio mala.* Rabanus. *Scandalum quippe sermo Graecus est, quod nos offendiculum vel ruinam et impactionem pedis dicere possumus. Ille ergo scandalizat fratrem qui ei dicto factove minus recto occasionem ruinae dederit.* Hieronymus. *Igitur omnis truncatur affectus, et universa propinquitas amputatur: ne per occasionem pietatis unusquisque credentium scandalis pateat. Si, inquit, ita est tibi coniunctus*

ut manus, pes et oculus, et est utilis atque sollicitus et acutus ad perspiciendum, scandalum autem tibi faciat, et propter morum dissonantiam te pertrahat in Gehennam: melius est ut propinquitate eius careas et emolumentis carnalibus, quam dum vis lucrifacere cognatos et necessarios, causam habeas ruinarum. Novit enim unusquisque credentium quid sibi noceat, vel in quo sollicitetur ac saepe tentetur: melius est enim vitam solitariam ducere, quam ob vitae praesentis necessaria vitam aeternam perdere. Origenes. *Vel sacerdotes rationabiliter possunt dici Ecclesiae oculus, quoniam speculatores habentur; diaconi autem ceterique, manus, quia per eos opera spiritualia geruntur; populus autem sunt pedes corporis Ecclesiae; quibus omnibus parcere non oportet, si scandalum Ecclesiae facti fuerint. Vel actus animae, peccans manus intelligitur; et incessus animae, peccans pes, et visus animae, peccans oculus: quos oportet praecidere, si scandalum praebent; frequenter enim ipsa opera membrorum pro membris in Scriptura ponuntur.*

Lectio 3

[85528] Catena in Mt., cap. 18 l. 3 Hieronymus. *Supra dixerat dominus per manum et pedem et oculum, omnes propinquitates et necessitudines quae scandalum facere poterant amputandas. Austeritatem itaque sententiae subiecto praecepto temperavit, dicens videte ne contemnatis unum ex his pusillis; ac si dicat: quantum in vobis est nolite contemnere; sed post vestram salutem etiam illorum quaerite sanitatem. Sin autem perseverantes in peccatis videritis, melius est vos salvos fieri quam perire cum multis.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Sicut fugere malos, ita honorare bonos magnum habet lucrum. Supra ergo docuit scandalizantium abscindere amicitias; hic autem docet exhibere sanctis honorem et procurationem.* Glossa. *Vel aliter. Quia tantum malum provenit ex scandalizatis fratribus, videte ne contemnatis unum ex his pusillis.* Origenes in Matth. *Pusilli autem sunt qui nuper in Christo sunt nati; aut tales qui permanent sine profectu, quasi nuper nati. Non autem habuit necesse mandare Christus de perfectioribus fidelibus non contemnendis, sed de pusillis; sicut et supra dixerat: si quis scandalizaverit unum ex pusillis istis. Alius autem forte dicit: pusillum hic dicit perfectum, secundum quod alibi ait: qui minimus fuerit in vobis, hic erit maior.* Chrysostomus in Matth. *Vel quia perfecti parvuli apud multos aestimantur, scilicet pauperes et contemptibiles.* Origenes. *Sed huic expositioni non videtur convenire quod dicitur: si quis scandalizaverit unum de pusillis istis: perfectus enim non scandalizatur nec perit. Sed qui hanc expositionem aestimat veram, dicit quod iusto homini anima vertibilis est, et scandalizatur aliquando, etsi non facile.* Glossa. *Ideo autem non sunt contemnendi, quia adeo cari sunt Deo quod Angeli sunt eis ad custodiam deputati: unde sequitur dico enim vobis, quia Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei qui in caelis est.* Origenes. *Quidam volunt ex eo dari hominibus Angelum adiutorem ex quo per lavacrum regenerationis nati sunt infantes in Christo; dicentes non esse credibile, incredulis et errantibus praeesse Angelum sanctum; sed tempore infidelitatis et peccatorum est homo sub Angelis Satanae. Alii autem volunt mox cum quis fuerit natus eorum qui praecogniti sunt a Deo, accipere sibi praepositum Angelum.* Hieronymus. *Magna enim dignitas animarum*

ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum. Chrysostomus in Matth. *Hic autem non de quibuscumque Angelis loquitur, sed de superioribus. Cum enim dicat vident faciem patris mei, nihil aliud ostendit quam magis liberam praesentiam et maiorem eorum apud Deum.* Gregorius in Evang. *Dionysius autem dicit, quod ex minoribus Angelorum agminibus ad explendum ministerium vel visibiliter vel invisibiliter mittuntur: nam superiora illa agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent.* Gregorius Moralium. *Et faciem ergo patris Angeli semper vident; et tamen ad nos veniunt: quia ad nos spirituali praesentia foras exeunt, et tamen ibi se unde recesserant, per internam contemplationem servant: neque enim sic a divina visione foras exeunt ut internae contemplationis gaudiis priventur.* Hilarius in Matth. *Salvandorum igitur per Christum orationes Angeli Deo quotidie offerunt: ergo periculose ille contemnitur cuius desideria ac postulationes ad aeternum et invisibilem Deum Angelorum famulatu ac ministerio pervehuntur.* Augustinus de Civ. Dei. *Vel Angeli nostri dicuntur qui sunt Angeli Dei. Dei sunt, quia Deum non reliquerunt; nostri sunt, quia suos cives nos habere coeperunt. Sicut ergo nunc illi vident Deum, ita et nos sumus visuri facie ad faciem: de qua visione dicit Ioannes: videbimus eum sicuti est. Facies enim Dei manifestatio eius intelligenda est; non aliquod tale membrum, quale nos habemus in corpore, atque isto nomine nuncupamus.* Chrysostomus in Matth. *Rursus aliam rationem ponit, quare pusilli non sint contemnendi, priore maiorem, dicens venit enim filius hominis salvare quod perierat.* Remigius. *Quasi dicat: non contemnatis pusillos, quia ego pro hominibus homo fieri dignatus sum. Cum enim dicit quod perierat, subintelligendum est genus humanum: omnia enim elementa suum ordinem servant; sed homo erravit, quia suum ordinem perdidit.* Chrysostomus in Matth. *Deinde ad hanc rationem parabolam copulat, per quam et patrem inducit salutem hominum volentem, dicens quid vobis videtur si fuerint alicui centum oves?* Gregorius in Evang. *Hoc ad ipsum auctorem hominum pertinet: quia enim centenarius perfectus est numerus, ipse centum oves habuit, cum Angelorum et hominum substantiam creavit.* Hilarius in Matth. *Ovis autem una homo intelligendus est, et sub homine universitas sentienda est; in unius enim Adae errore, omne hominum genus aberravit. Igitur et quaerens hominem Christus est, et nonagintanovem relictae caelestis gloriae multitudo est.* Gregorius. *Dicit autem Evangelista eas relictas in montibus, ut significet in excelsis: quia nimirum oves quae non perierant, in sublimibus stabant.* Beda. *Ovem ergo dominus invenit, quando hominem restauravit; et super eam inventam maius gaudium est in caelo, quam super nonagintanovem: quia maior materia divinae laudis est in restauratione hominum, quam in creatione Angelorum. Mirabiliter enim Angelos creavit, sed mirabilius hominem restauravit.* Rabanus. *Nota, quod unum deest a novem ut decem sint, et a nonagintanovem ut centum sint. Variari ergo per brevitatem et magnitudinem numeri possunt, quibus unum deest ut perficiantur; ipsum vero unum sine varietate in se manens, cum accesserit, ceteros perficit. Et ut perfecta summa ovium integraretur in caelo, homo perditus quaerebatur in terra.* Hieronymus. *Alii vero nonagintanovem ovibus, iustorum putant numerum intelligi, et in una ovicula peccatorum, secundum quod in alio loco dixerat: non veni vocare iustos, sed peccatores.* Gregorius. *Considerandum autem nobis est cur dominus plus de conversis peccatoribus quam de stantibus iustis gaudium esse fateatur: quia scilicet plerumque pigri remanent ad exercenda bona praecipua qui valde sibi securi sunt, quod nulla commiserunt mala graviora. At contra nonnumquam hi qui se aliquid egisse illicite* *meminerunt, ex ipso suo dolore compuncti inardescunt in amorem Dei; et quia se errasse a Deo considerant, damna praecedentia lucris subsequentibus recompensant; sic et dux in praelio plus eum militem diligit qui post fugam conversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga praebuit, et nunquam aliquid fortiter fecit. Sed et sunt quidam iusti, de quibus tantum est gaudium ut eis nullus poenitens praeponi possit; qui etsi non sint sibi malorum conscii, tamen licita respuunt, et in omnibus se humiliant. Quantum ergo gaudium est si humiliter plangat iustus, cum gaudium sit si quod male gessit, damnat iniustus?* Beda. *Vel per nonagintanovem oves quas in montibus reliquit, superbos significat, quibus ad perfectionem unitas deest. Cum ergo invenerit peccatorem, magis super eum gaudet, idest suos gaudere facit, quam super iustos falsos.* Hieronymus. *Quod autem subditur sic non est voluntas, refertur ad superius propositum, de quo dixerat: videte ne contemnatis unum de pusillis istis; et docet idcirco parabolam positam, ut pusilli non contemnantur. In eo autem quod dicit non est voluntas ante patrem, etc., ostendit quod quotiescumque perierit aliquis ex pusillis, non voluntate patris perit.*

Lectio 4

[85529] Catena in Mt., cap. 18 l. 4 Chrysostomus in Matth. *Quia superius vehementer sermonem adversus scandalizantes proposuit, undique eos terrens, ne rursus hi quibus scandala inferuntur, sic fiant resupini ut totum contemnentes, in aliud vitium incidant, scilicet negligentiae; ac per omnia sibi parci volentes, in elationem incidant; hic dominus eos comprimit, et redargutionem fieri iubet, dicens si autem peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum.* Augustinus de Verb. Dom. *Admonet nos quidem dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas. Debemus enim amando corripere, non nocendi aviditate, sed studio corrigendi. Si neglexeris, peior eo factus es. Ille iniuriam faciendo, gravi seipsum vulnere percussit; tu vulnus fratris contemnis: peior es tacendo, quam ille conviciando.* Augustinus de Civ. Dei. *Plerumque enim a malis docendis et admonendis, aliquando etiam obiurgandis et corripiendis male dissimulatur; vel cum laboris piget, vel cum eorum inimicitias devitamus, ne impediant et noceant in istis temporalibus rebus, sive quas adipisci adhuc nostra cupiditas appetit, sive quas adhuc amittere formidat infirmitas. Si autem propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunius tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos, aut premant atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis. Longe autem graviorem habent causam Ecclesiarum praepositi qui in Ecclesiis constituti sunt ut non parcant obiurgando peccata: nec ideo tamen ab huiuscemodi culpa penitus alienus est qui, licet praepositus non sit, in eis tamen quibus vitae huius necessitate coniungitur, multa monenda vel arguenda novit et negligit: devitans eorum offensiones propter illa quibus in hac vita non indebite utitur, sed plusquam debuit delectatur.* Chrysostomus in Matth. *Considerandum autem, quod quandoque dominus eum qui contristavit, ad eum qui contristatus est ducit, sicut cum*

dicit: si recordatus fueris quod frater tuus habet aliquid adversum te, vade reconciliari fratri tuo. Quandoque autem eum qui iniusta passus est, iubet dimittere proximo; sicut ibi: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Hic autem alium excogitat modum: eum enim qui contristatus est, ducit ad eum qui contristavit; et ideo dicit si peccaverit in te frater tuus: quia enim ille qui iniusta fecit, non facile veniret ad excusationem, verecundatus, hunc qui passus est ad illum trahit; et non simpliciter, sed ut corrigat quod factum est; unde dicit vade et corripe eum. Rabanus. *Non passim iubet peccanti dimittere, sed audienti, idest obedienti et poenitentiam agenti: ne vel difficilis sit venia, vel remissa indulgentia.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dicit: accusa, neque: increpa, neque: vindictas expete; sed argue, idest, rememora sibi peccatum, dic ei quae ab eo passus es. Ipse enim ira et verecundia detinetur, ebrius factus quasi gravi somno. Unde oportet te, qui sanus es, ad illum qui aegrotat abire.* Hieronymus. *Sciendum tamen, quod si peccaverit in vos frater vester, et in qualibet causa vos laeserit, dimittendi habetis potestatem, immo necessitatem: quia praecipitur ut debitoribus nostris debita dimittamus: propter quod et hic dicitur si peccaverit in te frater tuus. Si autem in Deum quis peccaverit, non est nostri arbitrii. Nos e contrario, in Dei iniuria benigni sumus, in nostris contumeliis exercemus odia.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem praecipit arguere ei qui passus est iniuriam, et non alii; quia ille qui fecit iniuriam, ab eo mansuetius sustinet; et maxime cum solus eum corripiat. Cum enim qui vindictam expetere debebat, hic salutis videtur diligentiam habere, maxime hoc eum potest propitium facere.* Augustinus de Verb. Dom. *Quando ergo in nos aliquis peccat, habeamus magnam curam, non pro nobis, nam gloriosum est iniuriam oblivisci; sed obliviscere iniuriam tuam, non vulnus fratris tui: ergo corripe inter te et ipsum solum, studens correctionis, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipit defendere peccatum suum et quem vis facere correctiorem, facis peiorem.* Hieronymus. *Corripiendus est enim seorsum frater, ne si semel pudorem atque verecundiam amiserit, permaneat in peccato.* Augustinus de Verb. Dom. *Apostolus autem dicit: peccantem coram omnibus argue, ut et ceteri timorem habeant. Aliquando ergo scias corripiendum esse fratrem inter te et fratrem solum, aliquando autem coram omnibus. Quid autem ante facere debeamus, intendite et videte. Si peccaverit, inquit, in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum. Quare? Quia in te peccavit? Quid est: in te peccavit? Tu scis quia peccavit: quia enim secretum fuit quando in te peccavit, secretum quaere cum corrigis quae peccavit. Nam si solus nosti quia peccavit in te, et eum vis coram omnibus arguere, non es corrector, sed proditor. Peccavit ergo in te frater tuus; sed si tu solus nosti, tunc vere in te solum peccavit: nam si multis audientibus tibi fecit iniuriam, et in illos peccavit, quos testes suae iniquitatis effecit. Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus: ipsa corripienda sunt secretius quae peccantur secretius. Distribuite tempora, et concordate Scripturas. Quare autem proximum corrigis? Quia tu doles quod peccaverit in te? Absit. Si autem amore tui id facis, nihil facis; si amore illius facis, optime facis. Denique in ipsis verbis attende cuius amore id facere debeas: utrum tui, an illius: sequitur enim si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Ergo propter illum fac, ut lucreris illum. Agnosce, quia in hominem peccando periisti: nam si non perieras, quomodo te lucratus est? Nemo ergo contemnat quando peccat in fratrem.* Chrysostomus in Matth. *In quo etiam demonstratur quod inimicitia damnum est commune; et propter hoc non dixit quod ille lucratus est seipsum, sed quod tu lucratus es eum: ex quo ostendit quoniam et tu et ille damnum* *passi eratis ex discordia.* Hieronymus. *Per salutem enim alterius nobis quoque acquiritur salus.* Chrysostomus in Matth. *Quid autem facere debeas si non persuadeatur, subditur si autem te non audierit, adhibe tecum unum vel duos. Quanto enim inverecundior fuerit et pertinacior, tanto magis nos ad medicinam studere oportet, non ad iram et odium. Etenim medicus cum viderit morbum non remitti, non desistit, sed tunc magis praeparatur ad curandum. Vide qualiter non vindictae gratia haec correptio fit, sed emendationis: et propter hoc non confestim iubet duos accipere, sed quando ipse corrigi non voluerit; neque tunc ad eum mittit multitudinem, sed unum vel duos; et ad hoc legis testimonium inducit, dicens ut in ore duorum testium vel trium stet omne verbum; quasi dicat: habes iam testimonium quia totum fecisti quod tuum erat.* Hieronymus. *Vel intelligendum est hoc modo: si te audire noluerit, adhibeatur unus frater tantum: quod si nec illum audierit, adhibeatur et tertius: vel corrigendi studio, ut scilicet vel admonitione aut pudore corrigatur; vel conveniendi sub testibus.* Glossa. *Vel si dixerit, non esse peccatum, ut probent illud esse peccatum.* Hieronymus. *Porro si nec illos audire voluerit, tunc multis dicendum est, ut detestationi eum habeant; ut qui non potuit pudore salvari, salvetur opprobriis: unde sequitur quod si non audierit eos, dic Ecclesiae.* Chrysostomus in Matth. *Idest his qui Ecclesiae praesident.* Glossa. *Vel dic toti Ecclesiae, ut maiorem erubescentiam patiatur. Post haec omnia sequitur excommunicatio, quae fieri debet per os Ecclesiae, idest per sacerdotem; quo excommunicante, tota Ecclesia cum eo operatur: unde sequitur si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Augustinus de Verb. Dom. *Idest, noli illum iam deputare in numero fratrum tuorum; nec sic tamen salus eius negligenda est: nam et ipsos ethnicos, idest gentiles et Paganos, in numero quidem fratrum non deputamus, sed tamen eorum salutem semper inquirimus.* Chrysostomus in Matth. *Nihil tamen tale praecipit dominus observandum in his qui extra Ecclesiam sunt, quale praecipit hic de fratribus corripiendis. Sed de exterioribus dicit: si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam; quod et Paulus dicit: quid mihi est de his qui foris sunt, iudicare? Fratres autem et arguere et avertere iubet.* Hieronymus. *Quod autem dicit sicut ethnicus et publicanus, ostenditur maioris esse detestationis qui sub nomine fidelis agit opera infidelium, quam hi qui aperte gentiles sunt. Publicani enim vocantur qui saeculi sectantur lucra, et exigunt vectigalia per negotiationes et fraudes, ac furta scelerata atque periuria.* Origenes in Matth. *Videamus autem ne forte sententia haec, non de quocumque peccato posita sit: quid enim si aliquis peccaverit aliquod peccatorum quae sunt ad mortem: puta masculorum concubitor factus, adulter, homicida, aut mollis: numquid talem rationis est arguere solum ad solum? Et, si audierit, statim eum dicere lucrifactum: et non prius expulerit eum de Ecclesia, nisi postquam coram testibus argutus, et ab Ecclesia, perstiterit in actu priori? Alius autem respiciens ad immensam misericordiam Christi, dicet quoniam cum verba Christi nullam faciant differentiam peccatorum, contra Christi misericordiam faciunt qui haec ad minima tantum peccata pertinere distinguunt. Alius contra, caute ipsa verba considerans, non de omni peccato haec dicta defendet: quoniam qui grandia illa peccata facit, non est frater, sed nominatur frater; cum quo, secundum apostolum, non oportet nec cibum sumere. Sicut autem negligentibus peccandi occasionem dant qui ad omne peccatum hoc pertinere exponunt, sic e contra qui docet in minimis et non mortiferis peccatis peccantem post argutionem testium vel Ecclesiae, fieri oportere sicut ethnicum et publicanum, aliquid crudelitatis videtur inducere. Utrum enim omnino* *pereat, pronuntiare non possumus. Primum, quia qui ter argutus non obedivit, potest in quarto obedire; deinde, quia aliquando non secundum opera hominis redditur ei, sed amplius quam peccavit, quod expedit in hoc mundo; demum quia non dixit solum sit sicut ethnicus et publicanus; sed sit tibi. Qui ergo in peccato levi correctus ter, non se emendat, nos quidem debemus eum habere sicut ethnicum et publicanum, abstinentes ab eo, ut confundatur. An autem etiam a Deo quasi publicanus et ethnicus iudicetur, non est nostrum pronuntiare, sed est in iudicio Dei.*

Lectio 5

[85530] Catena in Mt., cap. 18 l. 5 Hieronymus. *Quia dixerat: si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus; et poterit contempti fratris haec esse responsio, vel tacita cogitatio: si me despicis, et ego te despicio; si me condemnas, et tu mea sententia condemnaberis; potestatem tribuit apostolis ut sciant qui talibus condemnantur, humanam sententiam divina sententia corroborari: unde dicitur amen dico vobis: quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo.* Origenes in Matth. *Non dixit: in caelis, sicut Petro, sed in caelo, uno: quia non sunt tantae perfectionis sicut Petrus.* Hilarius in Matth. *Per hoc tamen ad terrorem maximi metus, quo ad praesens omnes continentur, immobile severitatis apostolicae iudicium demonstravit, ut quos in terris alligaverint, idest peccatorum nodis innexos reliquerint, et quos solverint, concessionem scilicet veniae acceperint in salutem, hi in caelis ligati sint vel soluti.* Chrysostomus in Matth. *Et notandum, quod non dixit primati Ecclesiae: liga talem; sed: si ligaveritis, indissolubilia erunt ligamina; quasi hoc eius iudicio dimittens. Vide autem qualiter incorrigibilem duplicibus colligavit necessitatibus: scilicet et poena quae est hic, scilicet proiectione ab Ecclesia, quam supra posuit, dicens: sit tibi sicut ethnicus; et supplicio futuro, quod est ligatum esse in caelo: ut multitudine iudiciorum dissolvat fratris iram.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter. Coepisti habere fratrem tuum tamquam publicanum, ligans eum in terra: sed ut iuste alliges, vide: nam iniusta vincula disrumpit iustitia. Cum autem correxeris, et concordaveris cum fratre tuo, solvisti illum in terra: cum solveris in terra, solutus erit in caelo. Multum praestas non tibi sed illi, quia multum nocuit non tibi sed sibi.* Glossa. *Non solum autem de excommunicatione, sed etiam de omni petitione quae fit a consentientibus in unitate Ecclesiae, dat confirmationem, cum subdit iterum dico vobis, quia si duo ex vobis consenserint super terram, vel poenitentem recipiendo, vel superbum abiciendo, de omni re quam petierint, quae non est contraria Ecclesiae unitati, fiet illis a patre meo qui in caelis est. Per hoc autem quod dicit qui in caelis est, eum super omnia esse ostendit, et per hoc complere eum posse quod petitur. Vel in caelis est, idest in sanctis; quod valet ad probandum, quod fiet illis quicquid petierint quod dignum sit, quia illum apud se habent a quo petunt. Unde rata est sententia consentientium, quia Deus cum eis habitat; et ideo sequitur ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Chrysostomus in Matth. *Vel quia dixerat fiet illis a patre meo, ut ostendat se etiam esse datorem simul cum patre, subdit ubi sunt enim duo vel tres.* Origenes in Matth. *Non autem dixit in medio eorum ero, sed*

sum: mox enim ut aliqui consenserint, Christus invenitur in eis. Hilarius. *Ipse enim qui pax atque caritas est, sedem atque habitationem in bonis atque pacificis voluntatibus collocabit.* Hieronymus. *Vel aliter. Omnis superior sermo ad concordiam nos provocaverat; igitur et praemium pollicetur, ut sollicitius festinemus ad pacem, cum se dicat inter duos vel tres medium fore.* Chrysostomus in Matth. *Non autem dixit simpliciter ubi congregati fuerint; sed addit in nomine meo; quasi dicat: si quis me principalem causam amicitiae ad proximum habuerit, cum eo ero, si et in aliis virtuosus erit. Quomodo ergo non ibi consentientes consequuntur id quod petunt? Primo quidem, quia non expedientia petunt. Secundo, quia indigni sunt qui petunt, et ea quae sunt a seipsis non inferunt: unde dicit si duo ex vobis, qui evangelicam ostenditis conversationem. Tertio, quia adversus eos qui contristaverunt orant vindictam quaerentes. Quarto, quia petunt misericordiam peccantibus qui non poenituerunt.* Origenes. *Et ista est etiam causa propter quam non exaudimur orantes, quia non consentimus nobis per omnia super terram, neque dogmate neque conversatione. Sicut enim in musicis, nisi fuerit convenientia vocum, non delectat audientem, sic in Ecclesia, nisi consensum habuerit, non delectatur Deus in ea, nec audit voces eorum.* Hieronymus. *Possumus autem et hoc spiritualiter intelligere, quod ubi spiritus et anima corpusque consenserint, et non intra se bellum diversarum habuerint voluntatum, de omni re quam petierint, impetrent a patre: nulli enim dubium est quin bonarum rerum postulatio sit, ubi corpus vult habere ea quae spiritus.* Origenes. *Vel in quo duo testamenta consentiunt sibi, eius invenitur oratio de omni re acceptabilis Deo.*

Lectio 6

[85531] Catena in Mt., cap. 18 l. 6 Hieronymus. *Supra dixerat dominus: videte ne contemnatis unum de pusillis istis: et adiecerat: si peccaverit in te frater tuus, etc.; et praemium repromiserat, dicens: si duo ex vobis, etc., unde provocatus apostolus Petrus interrogat; et hoc est quod dicitur tunc accedens ad eum Petrus, dixit: domine, quoties peccaverit in me frater meus, et dimittam ei? Et cum interrogatione profert sententiam, dicens usque septies?* Chrysostomus in Matth. *Putavit quidem Petrus aliquid se magnum dicere. Sed quid amator hominum Christus responderit, subditur dicit illi Iesus: non tibi dico usque septies; sed usque septuagies septies.* Augustinus de Verb. Dom. *Audeo dicere: et si septuagies octies peccaverit, ignoscas; et si centies; et omnino quoties peccaverit, ignosce. Si enim Christus millia peccatorum invenit, et tamen omnia donavit, noli subducere misericordiam. Ait enim apostolus: donantes vobismetipsis, si quis adversus aliquem habet querelam, sicut et Deus in Christo donavit nobis.* Chrysostomus in Matth. *Cum ergo dicit usque septuagies septies, non numerum determinatum ponit, ut numero concludat remissionem; sed quod continue et semper est significavit.* Augustinus de Verb. Dom. *Non tamen sine causa dominus septuagies septies dixit: nam lex decem praeceptis commendatur: lex enim per decem, peccatum per undecim significatur, quia transgressio denarii est. Septem autem solet pro toto computari, quia septem diebus volvitur tempus. Duc autem septies undecim, fiunt septuagies septies. Omnia ergo peccata dimitti voluit, quia ea septuagesimo septimo numero praesignavit.* Origenes in Matth. *Vel*

quia numerus sex videtur esse operis et laboris, septimus autem repausationis, dicit remissionem fieri oportere fratribus in hoc mundo degentibus, et secundum res huius mundi peccantibus. Si autem aliquis ultra ea peccata peccaverit, iam non habebit remissionem. Hieronymus. *Vel intelligendum est septuagies septies, idest quadringentis nonaginta vicibus: ut toties peccanti fratri dimitteret quoties ille peccare posset.* Rabanus. *Aliter tamen datur venia petenti fratri: ut nobis scilicet socia caritate communicet, sicut Ioseph fratribus; aliter inimico persequenti, ut bonum ei velimus, et si licet, faciamus, ut David lugens Saul.*

Lectio 7

[85532] Catena in Mt., cap. 18 l. 7 Chrysostomus in Matth. *Ne aliquis existimaret magnum quid et grave dominum iniunxisse, cum dicit dimittendum usque septuagies septies, adiecit parabolam.* Hieronymus. *Familiare enim est Syris, et maxime Palaestinis, ad omnem sermonem suum parabolam iungere: ut quod per simplex praeceptum ab auditoribus teneri non potest, per similitudinem exemploque teneatur: unde dicitur ideo assimilatum est regnum caelorum homini regi, qui voluit rationem ponere cum servis suis.* Origenes in Matth. *Filius Dei, sicut est sapientia, iustitia et veritas, ita ipse est regnum; non autem alicuius eorum quae sunt deorsum, sed omnium quae sunt sursum: in quorum sensibus iustitia et ceterae virtutes regnant; qui facti sunt caeli per hoc quod portant caelestis imaginem. Hoc ergo regnum caelorum, idest filius Dei quando factus est in similitudinem carnis peccati, tunc similis factus est homini regi, uniens hominem sibi.* Remigius. *Vel regnum caelorum congrue sancta Ecclesia intelligitur, in qua dominus operatur hoc quod in ista parabola loquitur. Nomine autem hominis aliquando designatur pater, sicut ibi: simile est regnum caelorum homini regi, qui fecit nuptias filio suo; aliquando vero designatur filius: hic autem utrumque intelligi potest, et pater et filius qui sunt unus Deus. Deus autem rex dicitur, cuncta quae creavit regendo et gubernando.* Origenes. *Servi autem hi soli sunt, quantum ad istas parabolas, qui dispensatores verbi habentur, et quibus hoc est commissum, ut negotientur.* Remigius. *Vel per servos huius hominis regis designantur omnes homines, quos ad laudandum se creavit, quibusque legem naturae dedit; cum quibus rationem ponit, quando vitam et mores et actus singulorum discutit, ut unicuique secundum quod gessit tribuat; unde sequitur et cum coepisset rationem ponere, oblatus est ei unus qui debebat decem millia talenta.* Origenes. *Omnis autem vitae nostrae ratio ponenda est a rege, quando omnes nos praesentari oportuerit ante tribunal Christi. Nec hoc dicimus ut suspicio sit ne forte res ipsa necessarium habeat longum tempus. Volens enim Deus ventilare omnium mentes, cito omnia ab omnibus omni tempore gesta, singulis quibuscumque faciet in mentem venire, ineffabili quadam virtute. Dicit autem et cum coepisset rationem ponere, quia initium iudicii est ut incipiat a domo Dei. In principio ergo ponendae rationis oblatus est debitor talentorum multorum, qui scilicet multa fecerat damna, et magna ei erant iniuncta, et nullum attulit lucrum: qui forsitan tot talenta perdidit quantos perdidit homines; et ideo talentorum multorum est factus debitor, quoniam secutus est mulierem super talentum plumbi sedentem, cuius nomen iniquitas.* Hieronymus.

Scio quosdam istum qui debebat decem milia talenta, Diabolum interpretari, cuius uxorem et filios venumdandos, perseverante illo in malitia, insipientiam et malas cogitationes intelligi volunt. Sicut enim uxor iusti dicitur sapientia, sic uxor iniusti et peccatoris appellatur stultitia. Sed quomodo ei dimittat dominus decem milia talenta, et ille nobis conservis suis decem denarios non dimiserit, nec ecclesiasticae interpretationis est, nec a prudentibus viris recipienda. Augustinus de Verb. Dom. *Ideo dicendum est quod, quia lex in decem praeceptis commendatur, ille debebat decem millia talentorum: per quod omnia peccata significat, quae secundum legem fiunt.* Remigius. *Homo autem sua voluntate et sponte peccans, suo conatu nullo modo surgere valet: et non habet unde reddat, quia nihil in se invenit per quod se a peccatis solvat: unde sequitur cum autem non haberet unde redderet, iussit eum dominus venumdari, et uxorem eius et filios et omnia quae habebat, et reddi. Uxor quidem stulti est stultitia, et carnis voluptas seu cupiditas.* Augustinus de quaest. Evang. *Per hoc ergo significatur, transgressorem Decalogi pro cupiditate et pravis operibus tamquam uxore et filiis, poenas solvere debuisse; quod est pretium eius: pretium enim venditi est supplicium damnati.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem non ex crudelitate iussit, sed ex ineffabili affectione. Vult enim eum terrere per has minas, ut supplicet, et non vendatur; quod et factum ostenditur, cum subditur procidens autem servus ille rogabat eum, dicens: patientiam habe in me, et omnia reddam tibi.* Remigius. *His autem verbis humiliatio et satisfactio peccatoris demonstratur dum dicitur procidens. In hoc vero quod dicit patientiam habe in me, vox exprimitur peccatoris poscentis tempus vivendi, et spatium corrigendi. Est autem larga Dei benignitas et clementia erga peccatores conservos: quoniam ipse semper paratus est per Baptismum aut poenitentiam peccata dimittere: unde sequitur misertus autem dominus servi illius, dimisit eum, et debitum dimisit ei.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem divini amoris superabundantiam: petit servus solius temporis dilationem; ipse autem maius eo quod petiit dedit: dimissionem et concessionem totius mutui. Volebat autem et a principio dare; sed nolebat solum suum esse donum, sed et supplicationis illius, ut non incoronatus abscedat. Ideo autem antequam rationem poneret, debitum non dimisit, quia docere voluit a quantis debitis eum liberat, ut saltem ita ad conservos mansuetior fieret. Et quidem usque ad haec quae praemissa sunt acceptabilis fuit: etenim confessus est, et promisit se reddere debitum, et procidens rogavit, et debiti magnitudinem cognovit. Sed quae postea fecit indigna fuere prioribus: sequitur enim egressus autem servus ille invenit unum de conservis suis qui debebat ei centum denarios.* Augustinus de Verb. Dom. *Quod autem dicitur quod debebat ei centum denarios, ab eodem numero, scilicet decem, sumitur, qui est numerus legis: nam et centum centies fiunt decem millia, et decies deni sunt centum; et illa decem millia talentorum et illi decies deni a legitimo numero non recedunt: in quo utroque invenies peccata. Uterque est ergo debitor, uterque veniae deprecator: omnis enim homo et debitor est Dei, et debitorem habet fratrem suum.* Chrysostomus in Matth. *Tanta autem differentia est peccatorum quae committuntur in hominem et quae committuntur in Deum, quanta est differentia decem millium talentorum et centum denariorum; magis autem et multo plus; quod patet ex differentia personarum, et a paucitate peccantium. Homine enim vidente, et desistimus, et pigritamur peccare; Deo autem vidente secundum unumquemque diem non absistimus; sed agimus informidabiliter omnia et loquimur. Non hinc autem solum graviora apparent peccata in Deum, sed etiam e beneficio quo sumus potiti ab ipso: fecit enim nos esse, et omnia propter nos operatus* *est: animam rationalem nobis inspiravit, filium suum misit, caelum nobis aperuit, et nos filios suos fecit. Numquid ergo si unaquaque die moreremur pro illo retribueremus ei aliquod dignum? Nequaquam; sed hoc rursus ad utilitatem nostram pertineret. Nos autem e contrario in legibus eius offendimus.* Remigius. *Sic ergo per debitorem decem millium talentorum designantur illi qui maiora crimina committunt; per debitorem autem centum denariorum, qui minora committit.* Hieronymus. *Quod ut manifestius fiat, dicamus sub exemplo: si quis vestrum commiserit adulterium, homicidium, sacrilegium, maiora crimina decem millium talentorum roganti dimittuntur, si et ipse dimittat minora peccantibus.* Augustinus de Verb. Dom. *Sed ille servus ingratus, iniquus, noluit praestare quod illi indigno praestitum fuit: sequitur enim et tenens suffocabat eum, dicens: redde quod debes.* Remigius. *Idest acriter insistebat, ut vindictam ab eo exigeret.* Origenes in Matth. *Ideo, ut arbitror, suffocabat, quoniam a rege exierat: non enim suffocaret conservum suum, si non exisset a rege.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc etiam quod dicitur egressus, ostenditur quod non post multum tempus, sed confestim; adhuc quasi in auribus habens beneficium, in malitiam abusus est liberatione a proprio domino sibi data. Quid igitur ille fecerit, subditur et procidens conservus eius rogabat eum, dicens: patientiam habe in me, et omnia reddam tibi.* Origenes. *Considera subtilitatem Scripturae: quoniam servus multorum debitor talentorum procidens adoravit regem; qui autem centum debebat denarios, procidens non adorabat, sed rogabat conservum, dicens patientiam habe.* Chrysostomus in Matth. *Sed neque haec verba ingratus servus reveritus est, quibus salvatus est: sequitur enim ille autem noluit.* Augustinus de quaest. Evang. *Idest, tenuit contra eum hunc animum, ut supplicium illi vellet. Sed abiit.* Remigius. *Idest, magis ira exarsit, ut ab eo vindictam exigeret. Et misit eum in carcerem donec redderet debitum; idest, apprehenso fratre, vindictam ab eo exegit.* Chrysostomus in Matth. *Vide domini caritatem, et servi crudelitatem: hic pro decem millibus talentis, hic autem pro centum denariis; hic conservum, hic autem dominum rogabat; et hic quidem totalem absolutionem accepit, ille autem solam dilationem petebat: nec tamen hoc dedit. Condoluerunt qui non debebant: unde sequitur videntes autem conservi eius quae fiebant, contristati sunt valde.* Augustinus de quaest. Evang. *Per conservos intelligitur Ecclesia, quae illum solvit, et illum ligat.* Remigius. *Vel conservi forte Angeli sunt intelligendi, aut praedicatores sanctae Ecclesiae; sive quicumque fideles, qui videntes aliquem fratrem remissionem peccatorum adeptum, non velle misereri conservi sui, contristantur de eius perditione. Sequitur et venerunt et narraverunt domino quae facta fuerant. Veniunt quidem non corpore, sed corde. Domino autem narrare, est dolores et contristationes cordis in suo affectu demonstrare. Sequitur tunc vocavit eum dominus suus. Vocavit quidem per sententiam mortis, et ab hoc saeculo migrare iussit; et dixit ei: serve nequam, omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me.* Chrysostomus in Matth. *Et quando quidem decem millia talenta debebat, non vocavit eum nequam, neque est conviciatus, sed misertus; quando autem contra conservum ingratus est effectus, tunc dicitur serve nequam; et hoc est quod dicitur nonne ergo oportuit et te misereri conservi tui?* Remigius. *Et sciendum, quia servus ille nullum responsum legitur domino dedisse: in quo demonstratur quod in die iudicii, et statim post hanc vitam, omne argumentum excusationis cessabit.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero beneficio non est factus melior, relinquitur ut poena corrigatur: unde sequitur et iratus dominus eius tradidit eum tortoribus, quoadusque redderet universum debitum. Non autem simpliciter dixit tradidit eum, sed iratus: quod* *non posuit quando iussit eum vendi: non enim hoc erat irae, sed magis amoris ad correptionem; nunc autem haec sententia est supplicii et poenae.* Remigius. *Tunc enim dicitur Deus irasci quando adversus peccatores vindicat. Tortores autem dicuntur Daemones quia semper ad hoc parati sunt ut perditas animas suscipiant, et in poena aeternae damnationis eas torqueant. Numquid autem postquam aliquis demersus fuerit in aeternam damnationem, poterit invenire spatium corrigendi aut aditum exeundi? Non; sed quousque ponitur pro infinito; et est sensus: semper solvet, sed nunquam persolvet, et semper poenam luet.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc ergo ostenditur quod continue, idest aeternaliter, punietur, neque reddet aliquando. Quamvis autem irrevocabilia sint charismata et Dei vocationes, tamen tantum valuit malitia ut et hanc legem solvere videatur.* Augustinus de Verb. Dom. *Dicit enim Deus: dimittite, et dimittetur vobis; sed ego prior dimisi; dimitte vel postea: nam si non dimiseris, revocabo te, et quicquid tibi dimiseram, replicabo tibi: non enim fallit aut fallitur Christus, qui subiecit, dicens sic et pater meus caelestis faciet vobis, si non remiseritis unusquisque fratri suo de cordibus vestris. Melius est enim ut clames ore, et dimittas in corde, quam sis blandus ore et crudelis in corde. Ideo enim dominus subdit de cordibus vestris, ut si per caritatem imponitis disciplinam, de corde lenitas non recedat. Quid enim tam pium, quam medicus ferens ferramentum? Saevit in vulnus, ut homo curetur: quia si vulnus palpatur, homo perditur.* Hieronymus. *Ideo et dominus addidit de cordibus vestris, ut omnem simulationem fictae pacis averteret. Praecipit ergo dominus Petro, sub comparatione regis, domini et servi qui debitor decem millium talentorum a domino rogans veniam impetraverat, ut ipse quoque dimittat et conservis suis minora peccantibus.* Origenes in Matth. *Vult etiam docere faciles nos esse ad indulgendum eis qui nocuerunt nobis; maxime si satisfaciant, et deprecentur sibi veniam dari.* Rabanus. *Allegorice autem servus hic qui decem millia talentorum debuit, Iudaicus est populus Decalogo legis astrictus: cui dominus saepius dimisit debita, quando in angustiis constituti illius misericordiam deprecabantur; sed liberati omnes debitores atrociter repetebant, et a gentili populo, quasi sibi obnoxio, circumcisionem et caeremonias legis expetebant; sed et prophetas et apostolos crudeliter trucidabant. Unde tradidit eos dominus in manus Romanorum, vel malignorum spirituum, quia aeternis cruciatibus eos punirent.*

Caput 19

Lectio 1

[85533] Catena in Mt., cap. 19 l. 1 Chrysostomus in Matth. *Dominus prius Iudaeam relinquens propter illorum aemulationem, nunc ibidem iam immoratur: quia passio in proximo futura erat. Non tamen ad Iudaeam interim ascendit, sed in terminos Iudaeae: unde dicitur et factum est, cum consummasset Iesus sermones istos, migravit a Galilaea.* Rabanus. *Hic ergo incipit narrare quae in Iudaea fecit, docuit, sive passus est: et primo quidem trans Iordanem ad orientem; deinde etiam trans Iordanem, quando venit Iericho et Bethphage et Ierusalem: unde sequitur et venit in fines Iudaeae trans Iordanem.* Chrysostomus super Matth. *Quasi iustus dominus omnium, qui sic diligit alios servos, ut alios non contemnat.* Remigius. *Sciendum est autem, quod omnis illa*

Israelitarum provincia, generaliter Iudaea dicebatur, ad comparationem aliarum gentium. Verumtamen meridiana eius plaga in qua habitabat tribus Iuda, et tribus Beniamin, specialiter dicebatur Iudaea, ad distinctionem aliarum regionum, quae in ipsa provincia continebantur, idest Samaria, Galilaea, Decapolis, et reliquae aliae. Sequitur et secutae sunt eum turbae multae. Chrysostomus super Matth. *Perducebant eum quasi parvuli filii patrem peregre longe proficiscentem. Ipse autem tamquam pater proficiens, pignora caritatis filiis reliquit remedia sanitatum: unde dicitur et curavit eos.* Chrysostomus in Matth. *Considerandum etiam, quod neque doctrinae verborum continue dominus insistit, nec signorum operationi; sed nunc quidem hoc, nunc quidem illud facit: ut a signis credibilis appareret in his quae dicebat; ex sermonum autem doctrina utilitas quae erat in signis ostenderetur.* Origenes in Matth. *Sanabat autem dominus turbas trans Iordanem, ubi Baptismus dabatur. Vere enim omnes a spiritualibus infirmitatibus salvantur etiam in Baptismo; et quidem multi sequuntur Christum sicut turbae, tamen non surgentes, ut Matthaeus, qui surgens secutus est dominum.* Rabanus. *Curat etiam Galilaeos in Iudaeae finibus ut peccata gentium in eam veniam quae Iudaeae parabatur, admitteret.* Chrysostomus in Matth. *Curabat siquidem Christus homines, et illis benefaciens, et per eos multis aliis. Horum enim sanatio aliis erat occasio divinae cognitionis, sed non Pharisaeis qui ex signis duriores fiebant: unde sequitur et accesserunt ad eum Pharisaei tentantes eum, et dicentes: si licet homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa?* Hieronymus in Matth. *Ut quasi cornuto eum teneant syllogismo, et quodcumque respondeat, pateat captioni. Si dixerit dimittendam uxorem qualibet ex causa, et ducendam aliam: pudicitiae praedicator sibi videtur dicere contraria. Sin autem responderit non omnem ob causam debere dimitti, quasi sacrilegii reus tenebitur, et adversus doctrinam Moysi et Dei facere.* Chrysostomus in Matth. *Intuere autem ex modo etiam interrogationis malitiam. Dominus enim supra de lege hac disputaverat; ipsi autem quasi iam nullo dicto interrogant, scilicet opinantes quod oblitus esset eorum quae dixerat.* Chrysostomus super Matth. *Sicut autem si videas hominem assidue amicitias medicorum colentem, intelligis quia infirmus est, sic et cum videas virum sive mulierem de dimittendis uxoribus aut viris interrogantes, cognosce quia vir ille lascivus est, mulier illa meretrix est: nam in matrimonio castitas delectatur, libido autem quasi vinculo coniugii alligate torquetur. Sciebant autem quoniam nullam causam idoneam habebant circa dimittendas uxores, praeter solam turpitudinem, et alias atque alias sibi iungebant. Timuerunt autem interrogare ex quibus causis, ne seipsos infra angustias certarum causarum astringerent; sed interrogaverunt si ex omnibus causis licet: scientes, quia modum nescit nec infra terminos unius coniugii capit libido; sed quanto magis exercetur, magis accenditur.* Origenes in Matth. *Tentato autem domino, nullus discipulorum eius, qui positus est ad docendum, graviter ferat si tentatus fuerit a quibusdam: tamen et tentatoribus respondet dogmata pietatis.* Hieronymus. *Sic autem responsionem temperat ut decipulam eorum transeat, Scripturam sanctam adducens in testimonium, et naturalem legem, primamque Dei sententiam secundae opponens: unde sequitur qui respondens ait eis: non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos? Hoc in exordio Genesis scriptum est. Dicendo autem masculum et feminam, ostendit secunda vitanda coniugia: non enim ait: masculum et feminas, quod ex priorum repudio quaerebatur; sed masculum et feminam, ut unius coniugii consortia necterentur.* Rabanus. *Salubri autem consilio Dei factum est ut sui corporis portionem vir amplectetur* *in femina, nec a se putaret esse diversum quod de se cognosceret fabricatum.* Chrysostomus super Matth. *Si ergo ad hoc marem et feminam ex uno creavit ut sint unum, quare ergo et de cetero vir et mulier non ex uno utero nascuntur, sicut volatilia quaedam? Quia Deus masculum quidem creavit et feminam propter necessitatem filiorum generandorum; tamen semper fuit castitatis amator et continentiae auctor. Ideo illum typum non servavit in omnibus; ut si quidem vult homo nubere, secundum primam dispositionem creationis humanae, intelligat quid est vir et uxor; si autem noluerit nubere, non habebit necessitatem nubendi propter coniunctionem nativitatis, ne forte videatur per suam continentiam alterum perdere, qui nolebat esse continens; sicut dominus post coniunctum matrimonium iubet ne alter altero nolente se separet.* Chrysostomus in Matth. *Non solum autem ex modo creationis, sed etiam ex modo legislationis monstravit quoniam unum oportet uni coniungi, et numquam rescindi: unde sequitur et dixit: propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae.* Hieronymus. *Similiter ait uxori, non: uxoribus; et expresse subditur erunt duo in carne una. Praemium enim est nuptiarum ex duobus unam carnem, scilicet prolis fieri.* Glossa. *Vel in carne una, idest in carnali copula.* Chrysostomus super Matth. *Si ergo quia ex viro est uxor, et ex una carne sunt ambo, relinquet homo patrem suum et matrem; maior nunc caritas debet esse inter fratres et sorores: quia hi quidem ex eisdem parentibus exeunt, illi autem ex diversis. Sed hoc magnum est nimis, quia fortior est Dei constitutio quam virtus naturae. Non enim praecepta Dei naturae subiecta sunt; sed natura Dei praeceptis obtemperat. Deinde fratres ex uno nascuntur, ut diversas vias petant, vir autem et uxor ex diversis nascuntur, ut in unum conveniant. Ordo etiam naturae Dei ordinationem sequitur. Quod enim est in arboribus humor, hoc est in hominibus amor. Humor autem de radicibus ascendit in herbam et sursum transmittitur in semen. Ideo parentes quidem diligunt, sed non sic diliguntur a filiis: homo enim non ad parentes, sed ad procreandos filios transmittit affectum: et hoc est quod dicitur propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae.* Chrysostomus in Matth. *Vide etiam sapientiam doctoris. Interrogatus enim si licet, non confestim dixit: non licet, ut non turbarentur; sed per probationem hoc constituit. Deus enim a principio masculum et feminam fecit, et non simpliciter eos coniunxit, sed matrem iussit dimittere et patrem; et non simpliciter virum mulieri dixit advenire, sed coniungi; ex ipso modo locutionis indivisibilitatem ostendens. Sed et maiorem copulam adiunxit, cum dixit et erunt duo in carne una.* Augustinus super Gen. ad Litt. *Haec tamen verba cum primi hominis fuisse Scriptura testetur, dominus tamen hic Deum hoc dixisse declarat, ut hinc intelligeremus propter extasim quae praecesserat in Adam, hoc divinitus tamquam prophetam dicere potuisse.* Remigius. *Mysterium enim hoc esse apostolus dicit in Christo et Ecclesia; dominus enim Iesus Christus quasi patrem deseruit cum de caelis ad terram descendit, et matrem deseruit, idest synagogam, propter infidelitatem; et adhaesit uxori suae, sanctae scilicet Ecclesiae; et sunt duo in carne una, idest Christus et Ecclesia in uno corpore.* Chrysostomus in Matth. *Postquam vero veteris legis et verba et facta induxit, cum potestate iam et ipse interpretatur et legem inducit dicens itaque iam non sunt duo, sed una caro. Sicut enim qui spiritualiter se diligunt, una anima esse dicuntur, dicente Scriptura: omnium credentium erat cor unum et anima una, sic vir et uxor qui carnaliter se diligunt, una caro esse dicuntur. Quemadmodum igitur carnem incidere est sordidum, ita et mulierem dividere est iniquum.* Augustinus de Civ. Dei. *Unum etiam dicuntur, vel propter coniunctionem, vel propter* *originem feminae, quae de masculi latere creata est.* Chrysostomus in Matth. *Ulterius autem et Deus induxit, dicens quod ergo Deus coniunxit, homo non separet, demonstrans, quod et praeter naturam et praeter legem est uxorem dimittere: praeter naturam quidem, quia una caro dividitur; praeter legem autem, quoniam Deo copulante et iubente non dividi, uxor dimittitur.* Hieronymus. *Deus enim coniunxit, unam faciendo carnem viri et feminae: hanc ergo homo non potest separare sed solus Deus. Homo separat, quando propter desiderium secundae uxoris prima dimittitur: Deus separat, qui et coniunxerat, quando ex consensu propter servitutem Dei sic habemus uxores quasi non habentes.* Augustinus contra Faustum. *Ecce Iudaei ex libris Moysi convincuntur non esse uxorem dimittendam, qui secundum voluntatem legis Moysi arbitrabantur se facere cum dimitterent. Simul et illud hic, ipso Christo attestante, cognoscimus, Deum fecisse et coniunxisse masculum et feminam, quod Manichaei negando damnantur, Christi Evangelio resistentes.* Chrysostomus super Matthaeum. *Gravis est autem fornicariis interpretatio castitatis; sed contra rationem respondere non possunt; veritati tamen credere non acquiescunt. Conferunt ergo se ad patrocinium Moysi; sicut homines malam causam habentes confugiunt ad potentes viros, ut si per iustitiam non possunt, vincant per personam; unde sequitur dicunt illi: quid ergo Moyses mandavit dari libellum repudii, et dimittere?* Hieronymus. *Aperiunt calumniam quam paraverant: licet dominus non propriam sententiam protulerit, sed veteris historiae et mandatorum Dei fuerit recordatus.* Chrysostomus in Matth. *Si autem dominus alienus esset a veteri testamento, non decertasset pro Moyse, neque quae sua sunt monstrasset veteribus convenire. Sed ineffabilis Christi sapientia et pro his excusando respondit: unde sequitur et ait illis: quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras. In quo liberat Moysen ab accusatione, et totum in illorum caput convertit.* Augustinus contra Faustum. *Quanta enim erat duritia, quae nec per libelli interpositionem, ubi dissuadendi locus iustis et prudentibus tribuebatur, solvi et flecti posset ad recipiendam vel revocandam coniugii caritatem? Porro qua calliditate reprehendunt Manichaei Moysen, tamquam coniugia dirimentem per libellum repudii, et laudant Christum tamquam eius vinculum confirmantem? Cum secundum suam sacrilegam scientiam, Moysen laudare debuerint separantem quod coniunxerat Diabolus, et Christum vituperare Diaboli ligamenta solidantem.* Chrysostomus in Matth. *Denique quia grave erat quod dictum erat, statim reducit sermonem ad antiquam legem, dicens ab initio autem non fuit sic.* Hieronymus. *Quod dicit, huiusmodi est. Numquid potest Deus sibi esse contrarius, ut aliud ante iusserit, et sententiam suam novo frangat imperio? Non ita sentiendum est; sed Moyses cum videret propter desiderium coniugum secundarum, quae illis ditiores vel iuniores vel pulchriores essent, primas uxores interfici, aut malam vitam ducere, maluit indulgere dissidium, quam odia et homicidia perseverare. Simulque considera, quod non dixit propter duritiam cordis vestri permisit vobis Deus, sed Moyses; ut, iuxta apostolum, consilium esset hominis, non imperium Dei.* Chrysostomus super Matth. *Propterea bene dixit, quod Moyses hoc permisit, non praecepit. Quod enim praecipimus, semper volumus; quod autem permittimus, nolentes indulgemus; quia malam voluntatem hominum ad plenum prohibere non possumus. Permisit ergo vobis facere mala, ne faceretis peiora; ergo hoc vobis permittendo, non vobis Dei iustitiam demonstravit, sed a peccato abstulit culpam peccandi: ut quasi secundum legem agentibus vobis, peccatum vestrum non videatur esse peccatum.*

Lectio 2

[85534] Catena in Mt., cap. 19 l. 2 Chrysostomus in Matth. *Quia os illorum oppilaverat, iam cum auctoritate legis inducit, dicens dico autem vobis quia quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur.* Origenes in Matth. *Forte autem dicet aliquis, quoniam Iesus dicens quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, permisit uxorem dimittere, quemadmodum Moyses: quem retulit propter duritiam cordis Iudaeorum hoc praecepisse. Sed ad hoc respondendum, quoniam, si secundum legem adultera lapidatur, non secundum hoc intelligitur res turpis, propter quam Moyses permittit libellum repudii; nec enim in causa adulterii oportebat libellum dare repudii. Sed forsitan Moyses omnem culpam mulieris turpem rem appellavit; quae si inventa fuerit in uxore, scribitur ei libellus repudii. Quaerendum est autem: si propter solam causam fornicationis dimittere iubet uxorem, quid est, si mulier non fuerit fornicata, sed aliud quid gravius fecerit: puta venefica inveniatur, aut interfectrix filiorum? Sed dominus exponens rem, alibi dixit: qui dimiserit, excepta causa fornicationis, facit eam moechari, dans ei occasionem secundarum nuptiarum.* Hieronymus. *Sola ergo fornicatio est quae uxoris vincit affectum; immo cum illa unam carnem in aliam diviserit, et se fornicatione separaverit a marito, non debet teneri, ne virum quoque sub maledictione faciat, dicente Scriptura: qui adulteram tenet, stultus et impius est.* Chrysostomus super Matth. *Sicut enim crudelis est et iniquus qui castam dimittit, sic fatuus et iniquus qui retinet meretricem; nam patronus turpitudinis est qui crimen celat uxoris.* Augustinus de adulterinis coniugiis. *Non tamen erit turpis nec difficilis, etiam post patrata et purgata adulteria, reconciliatio coniugii, ubi per claves regni caelorum non dubitatur fieri remissio peccatorum: non ut post viri divortium adultera revocetur, sed ut post Christi consortium adultera non vocetur.* Chrysostomus super Matth. *Omnis autem res per quas causas nascitur, per ipsas solvitur. Matrimonium autem non facit coitus, sed voluntas: et ideo non solvit illud separatio corporis, sed separatio voluntatis. Ideo qui dimittit coniugem suam, et aliam non accipit, adhuc maritus est: nam etsi corpore iam separatus est, tamen adhuc voluntate coniunctus est. Cum ergo aliam acceperit, tunc plane dimittit: et ideo dominus non dicit: qui dimittit, moechatur; sed qui alteram ducit.* Rabanus. *Una ergo solummodo carnalis est causa, idest fornicatio; una spiritualis, hoc est timor Dei, ut uxor dimittatur. Nulla autem causa est ut, vivente ea quae relicta est, alia ducatur.* Hieronymus. *Poterat autem accidere ut aliquis calumniam faceret innocenti uxori, et ob secundam copulam nuptiarum veteri crimen impingeret. Ideo sic priorem dimittere iubetur uxorem ut secundam, prima vivente, non habeat. Nec non quia poterat evenire ut, iuxta eamdem legem, uxor quoque marito daret repudium, eadem cautela praecipitur ne secundum accipiat virum: et quia meretrix, et quae semel fuerat adultera, opprobrium non timebat, secundo non nubere praecipitur viro. Quod si talem duxerit, sub adulterii crimine sit: unde sequitur et qui dimissam duxerit, moechatur.* Glossa. *Accipientem terret: quia adultera non timet opprobrium.*

Lectio 3

[85535] Catena in Mt., cap. 19 l. 3 Hieronymus. *Grave pondus uxor est, si excepta causa fornicationis, eam dimittere non licet. Quid enim si temulenta fuerit, si iracunda, si malis moribus, tenenda erit? Videntes ergo apostoli grave uxorum iugum, proferunt motum animi sui: unde dicitur dicunt ei discipuli eius: si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere.* Chrysostomus in Matth. *Levius enim est contra concupiscentiam praeliari et contra seipsum, quam ad mulierem malam.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dixit dominus, quia expedit; sed magis consensit quod non expedit; sed infirmitatem carnis consideravit; unde sequitur qui dixit eis: non omnes capiunt verbum istud, idest, non omnes hoc possunt.* Hieronymus. *Nemo autem putet sub hoc verbo quod addit sed quibus datum est, vel fatum vel fortunam introduci: quod hi sunt virgines quos ad hoc casus adduxit. Sed his datum est a Deo qui petierunt, qui voluerunt, qui ut acciperent, laboraverunt.* Chrysostomus super Matth. *Ideo ergo non omnes capere possunt, quia non omnes volunt. Palma proposita est: qui concupiscit gloriam, non cogitet de labore. Nemo vinceret, si omnes periculum timerent. Ex eo ergo quod quidam a proposito continentiae cadunt, non debemus circa virtutem castitatis fieri pigriores; sicut et qui in pugna cadunt non exanimant ceteros. Quod ergo dicit quibus datum est, illud ostendit, quia nisi auxilium gratiae acciperemus, nihil nobis valeret. Hoc autem auxilium gratiae volentibus non denegatur: dicit enim dominus: petite et accipietis.* Chrysostomus in Matth. *Deinde possibile hoc esse ostendens, ait sunt enim eunuchi; quasi dicat: excogita: si ab aliis excisus esses, quid utique faceres? Voluptate quidem privatus esses, mercedem autem non haberes.* Chrysostomus super Matth. *Sicut enim peccatum opus sine voluntate non facit, ita et iustitia ex opere non consummatur, nisi et voluntas affuerit. Illa est ergo gloriosa continentia, non illa quam transgredi non potest necessitas debilitatis corporis, sed quam complectitur voluntas sancti propositi.* Hieronymus. *Triplex ergo genus eunuchorum posuit; quorum duo sunt carnales, et tertii spirituales. Alii enim sunt qui de utero matris sic nascuntur; alii quos vel captivitas facit, vel deliciae matronales; tertii sunt qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum, et qui cum possint esse viri, propter Christum eunuchi fiunt. Istis promittitur praemium; superioribus autem, quibus necessitas castimonia est, non voluntas, nihil omnino debetur.* Hilarius in Matth. *In uno enim eorum posuit naturam, scilicet in eo qui nascitur; in altero necessitatem, scilicet in eo qui factus est; in tertio voluntatem, qui scilicet spe regni caelestis talis esse decrevit.* Chrysostomus super Matth. *Quod autem aliqui sic nascuntur, hac ratione fit sicut et nascuntur sex digitos habentes aut quatuor. Si enim Deus sicut ab initio constituit unamquamque naturam, sic dimitteret illam immutabiliter semper in suo ordine permanere, in oblivionem deduceretur coram hominibus operatio Dei. Ideo ergo interdum natura rerum convertitur contra suam naturam, ut semper Deus naturae opifex in memoriam reducatur.* Hieronymus. *Possumus et aliter dicere: eunuchi sunt ex matris utero qui frigidiores naturae sunt, nec libidinem appetentes, et alii qui ab hominibus fiunt, quos aut Pharisaei faciunt, aut propter idolorum cultum emolliuntur in feminas, vel persuasione haeretica simulant castitatem, ut mentiantur religionis veritatem. Sed nullus eorum consequitur regnum caelorum, nisi qui se propter Christum castraverit: unde sequitur qui potest capere, capiat;*

ut unusquisque consideret vires suas, utrum possit virginalia et pudicitiae implere praecepta. Per se enim castitas blanda est, et quemlibet ad se alliciens; sed considerandae sunt vires, ut qui potest capere, capiat. Quae hortantis domini vox est, et milites suos ad pudicitiae praemium concitantis, quasi, qui potest pugnare, pugnet, et superet ac triumphet. Chrysostomus in Matth. *Cum autem dicit qui se castraverunt, non membrorum dicit abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem: maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit: etenim quae homicidarum sunt talis praesumit; et Manichaeis, qui detrahunt creaturis, tribuit occasionem, et eadem cum gentibus membra detruncantibus inique agit; abscindere enim membra daemoniacae tentationis est. Cum his autem quae dicta sunt neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior: aliunde enim habet fontes sperma quod in nobis est, et praecipue a proposito incontinenti, et mente negligente; et si ipsa sobria fuerit, naturalium motuum nullum est nocumentum; nec ita abscissio membri comprimit tentationes et tranquillitatem facit, ut cogitationis frenum.*

Lectio 4

[85536] Catena in Mt., cap. 19 l. 4 Chrysostomus super Matth. *Dominus de castitate sermonem fecerat; audientes autem quidam obtulerunt ei infantes castitate mundissimos: putabant enim quia dominus corpore mundos tantum laudaret; et hoc est quod dicitur tunc oblati sunt ei parvuli, ut manus eis imponeret, et oraret.* Origenes in Matth. *Iam enim ex praecedentibus virtutibus eius experti erant quoniam per impositionem manuum eius, et orationem repelluntur mala. Offerunt ergo ei pueros, considerantes quoniam impossibile est ut postquam per tactum dominus dederit eis divinam virtutem, ruina aut Daemonium aliquod tangere eos possit.* Remigius. *Consuetudo etiam fuit apud veteres ut parvuli offerrentur senioribus, quatenus eorum manu vel ore benedicerentur; et iuxta hanc consuetudinem parvuli oblati sunt domino.* Chrysostomus super Matth. *Caro autem, quia non delectatur in bono, facile obliviscitur bonum; malum autem quod audierit, retinet semper. Ante modicum autem tempus Christus accipiens puerum, dixit: nisi facti fueritis sicut parvulus iste, non intrabitis in regnum caelorum; et ecce statim obliti discipuli puerilis innocentiae, vetabant pueros ad Christum quasi indignos accedere; unde sequitur discipuli autem increpabant eos.* Hieronymus. *Non quia nollent eis salvatoris et manu et voce benedici; sed quod nondum habentes plenissimam fidem, putarent eum, in similitudinem aliorum hominum, offerentium importunitate lassari.* Chrysostomus in Matth. *Vel discipuli expellebant pueros, causa dignitatis Christi. Dominus autem docens eos moderata sapere et tumorem conculcare mundanum, accepit parvulos, et in ulnis tenuit eos: et talibus regnum caelorum promittit: unde sequitur Iesus autem ait eis: sinite parvulos, et nolite prohibere eos ad me venire: talium est enim regnum caelorum.* Chrysostomus super Matth. *Quis enim mereatur appropinquare Christo, si repellitur ab eo simplex infantia? Ideo dixit nolite prohibere eos. Nam si sancti futuri sunt, quid vetatis filios ad patrem venire? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis, antequam culpam videatis?* Hieronymus. *Signanter autem dixit talium est regnum caelorum, non istorum, ut ostenderet, non aetatem regnare, sed*

mores; et his qui similem haberent innocentiam et simplicitatem praemium repromitti. Sequitur et cum imposuisset eis manus, abiit inde. Chrysostomus super Matth. *Praesens locus instruit omnes parentes, ut filios suos sacerdotibus offerant; non enim sacerdos manus imponit, sed Christus, in cuius nomine manus imponitur. Si enim qui escas suas per orationem offert Deo, sanctificatas eas manducat: sanctificatur enim per verbum Dei et orationem, ut apostolus dicit, quanto magis pueros offerri Deo et sanctificari necesse est? Causa autem sanctificandarum escarum haec est, quoniam totus mundus in maligno positus est; unde et res corporales quae sunt magna pars mundi, in maligno positae sunt. Consequenter infantes quando nascuntur, et ipsi quantum ad carnem in maligno positi sunt.* Origenes in Matth. *Pueros autem mystice dicimus qui in Christo adhuc carnales sunt, et lacte opus habentes. Qui autem profitentur verbi doctrinam, simpliciores quidem, et quasi puerilem sermonem habentes quo nutriuntur, adhuc novitii sunt, qui offerunt salvatori pueros et infantes. Qui autem videntur esse perfectiores, et ideo sunt discipuli Iesu, priusquam discant rationem iustitiae de pueris, reprehendunt eos qui per simplicem doctrinam pueros et infantes, idest minus adhuc eruditos, offerunt Christo. Dominus autem hortans discipulos suos iam viros constitutos condescendere utilitatibus puerorum, ut fiant pueris quasi pueri, ut pueros lucrentur, dicit talium est enim regnum caelorum. Nam et ipse, cum in forma Dei esset, factus est puer. Haec ergo debemus attendere, ne aestimatione sapientiae excellentioris et profectus spiritualioris, contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum. Quoniam autem pueri non omnia quae dicuntur, sequi possunt, imposuit eis manum Iesus, et virtutem relinquens in eis per tactum, abiit ab eis, quasi non potentibus sequi Christum, sicut ceteri discipuli eius perfecti.* Remigius. *Manibus etiam impositis benedixit pueris, significans quod humiles spiritu sunt digni eius gratia et benedictione.* Glossa. *Imposuit etiam eis manus, viris continentibus, ut gratiam sui auxilii conferendam significaret.* Hilarius in Matth. *Infantes etiam gentium forma sunt, quibus per fidem et auditum salus redditur. Verum ex affectu primo salvandi Israel, a discipulis inhibentur accedere, quos dominus ait non oportere prohiberi. Munus enim spiritus sancti per impositionem manus, et precationem, cessante legis opere, erat gentibus largiendum.*

Lectio 5

[85537] Catena in Mt., cap. 19 l. 5 Rabanus. *Audierat forsan homo iste a domino, tantum eos qui volunt parvulis similes esse, dignos introitu regni caelestis; et ideo certior cupiens esse, non per parabolas, sed aperte postulat exponi, quibus meritis vitam aeternam consequi possit. Et ideo dicitur et ecce unus accedens ait illi: magister bone, quid boni faciam ut habeam vitam aeternam?* Hieronymus. *Iste qui interrogat, et adolescens et dives erat et superbus, et non voto discentis sed tentantis interrogat: quod ex eo probare possumus quod dicente sibi domino si vis ad vitam ingredi, serva mandata, rursum fraudulenter interrogat, quae sunt illa mandata; quasi non et ipse legere, aut dominus posset eidem haec iubere contraria.* Chrysostomus in Matth. *Ego autem avarum quidem eum et pecuniarum amatorem nequaquam recuso dicere, quia et Christus talem eum esse redarguit;*

simulatorem autem nequaquam, quia non est securum de incertis iudicare, et maxime accusando. Marcus autem hanc suspicionem destruit: dicit enim, quod occurrens, et genuflectens rogabat eum, et quoniam inspiciens eum Iesus, amavit eum. Si etiam eum tentans accessisset, demonstrasset nobis hoc Evangelista, sicut in aliis facit. Si autem et ipse siluisset, Christus eum non permisisset latere, sed redarguisset manifeste, aut occulte insinuasset. Hoc autem non facit: sequitur enim qui dicit ei: quid me interrogas de bono? Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem videri distare aliquid, quod hic secundum Matthaeum dicitur quid me interrogas de bono? Secundum alios autem: quid me dicis bonum? Nam quid me interrogas de bono? Ad illud magis referri potest quod ait ille quaerens: quid boni faciam? Ibi enim et bonum nominavit, et interrogatio est. Magister autem bone, nondum est interrogatio. Commodissime ergo intelligitur utrumque dictum: quid me dicis bonum? Et interrogas de bono?* Hieronymus. *Quia vero magistrum vocaverat bonum, et non Deum vel Dei filium confessus erat, dixit quemvis sanctum hominem comparatione Dei non esse bonum: de quo dicitur: confitemini domino, quoniam bonus. Et ideo dicit unus est bonus Deus. Ne quis autem putet in eo quod bonus Deus dicitur, excludi a bonitate filium Dei, legimus in alio loco: pastor bonus ponit animam suam pro ovibus suis.* Augustinus de Trin. *Vel quia ille vitam aeternam quaerebat (vita autem aeterna est in illa contemplatione, qua non ad poenam videtur Deus, sed ad gaudium sempiternum) et non intelligebat cum quo loquebatur, quoniam tantummodo eum filium hominis arbitrabatur; ideo dicit quid me interrogas de bono, et vocas me, secundum quod vides, magistrum bonum? Haec forma filii hominis apparebit in iudicio, non tantum iustis, sed et impiis; et ipsa visio malum eis erit, quia poenalis erit. Est autem visio formae meae, in qua aequalis sum Deo. Ille ergo unus Deus, pater, filius et spiritus sanctus, ipse est solus bonus; quia nemo videt eum ad luctum et planctum, sed tantum ad salutem et laetitiam veram.* Hieronymus. *Salvator etiam noster bonitatis testimonium non renuit, sed magistri absque Deo exclusit errorem. Quae autem utilitas est ut ita responderet? Reducit enim eum paulatim, et erudit liberari ab omni adulatione; et ab his quae sunt super terram eum abducens, Deo adhaerere suadet, et futura quaerere, et nosse eum qui vere est bonus, et radix et fons universorum bonorum.* Origenes in Matth. *Respondet etiam sic Christus, propter eum qui dixit: quid boni faciam? Quando enim declinamus a malo et facimus bonum, quantum ad comparationem ceterorum hominum, dicitur bonum quod facimus: quantum autem ad veritatem secundum quod hic dicitur unus est bonus, bonum nostrum non est bonum. Dicere autem potest quis quoniam sciens dominus propositum interrogantis non esse ut faciat vel humanum bonum, dixit quid me interrogas de bono? Ac si dicat: cum sis imparatus ad ea quae dicuntur bona, cur me interrogas de bono? Post hoc autem dicit si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Ubi considera, quoniam adhuc quasi extra vitam constituto respondit si vis ad vitam ingredi: secundum enim unum modum homo est extra vitam, qui est extra eum qui dixit: ego sum vita. Alias autem omnis qui super terram est, quamvis iustissimus, potest quidem in umbra esse vitae, non autem in ipsa vita, cum sit corpore mortis circumdatus. Introibit autem quis in vitam, abstinens se ab operibus mortuis, appetens autem opera viva. Sunt autem et verba mortua et verba viva, et cogitationes mortuae et cogitationes vivae: et ideo dicit si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Augustinus de Verb. Dom. *Nec etiam dixit: si vis venire ad vitam aeternam; sed si vis ingredi ad vitam, eam definiens vitam quae fuerit aeterna vita. Hic ergo considerandum est, quemadmodum amanda sit aeterna* *vita, quando sic amatur misera ista et quandoque finienda vita.* Remigius. *Demonstratur autem his verbis quia lex suis impletoribus non solum bona temporalia dabat, sed et vitam aeternam. Et quia hoc audierat, sollicitus factus interrogavit: unde sequitur dicit illi: quae?* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem non tentans dixit; sed aestimans alia quaedam praecepta esse praeter legalia quae vitae causa fierent ei.* Remigius. *Iesus vero quasi infirmo condescendens, clementissime legis praecepta exposuit: unde sequitur Iesus autem dixit: non homicidium facies: quorum praeceptorum expositio est sequens sententia, qua dicitur et diliges proximum tuum sicut teipsum. Etenim apostolus dicit: qui diligit proximum, legem implevit. Quaerendum est autem: quare dominus tantum secundae tabulae praecepta commemoravit? Idcirco scilicet quia forte iste studiosus erat in dilectione Dei; sive quia dilectio proximi gradus est ascendendi ad dilectionem Dei.* Origenes in Matth. *Forsitan autem ista praecepta sufficiunt ut in principium, ut ita dicam, vitae ingrediatur quis; non autem sufficiunt haec vel alia similia istis ad interiora vitae introducere quemquam. Qui autem praeterierit unum istorum mandatorum, nec in principium vitae intrabit.* Chrysostomus in Matth. *Quia ergo dominus ea praecepta commemoraverat quae erant in lege, ideo sequitur dicit illi adolescens: haec omnia servavi a iuventute mea. Et neque hic stetit; sed rursus interrogat quid adhuc mihi deest? Quod et ipsum signum est vehementis desiderii.* Remigius. *Illis autem qui in gratia perfecti esse volunt, ostendit qualiter ad perfectionem venire possunt: unde sequitur ait illi Iesus: si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus. Notanda sunt ista verba: non enim ait: vade et manduca omnia quae habes; sed vade et vende. Et non ait: aliqua, sicut Ananias et Saphira; sed omnia. Et pulchre subiungit quae habes: illa enim habemus quae iuste possidemus. Illa ergo quae iuste possidentur, vendenda sunt; quae vero iniuste, sunt eroganda illis quibus fuerant ablata. Nec ait: da proximis aut divitibus a quibus accipies similia; sed da pauperibus.* Augustinus de operibus monachorum. *Nec attendendum in quibus monasteriis, vel in quo loco indigentibus fratribus hoc quod habebat aliquis impenderit: omnium enim Christianorum una respublica est. Et ideo quisquis Christianus necessaria ubilibet erogaverit, ubicumque etiam ipse quod necessarium est sibi, accipit, de eo quod est Christi accipit.* Rabanus. *Ecce duas vitas hominibus propositas audivimus: activam, ad quam pertinet non occides, et cetera legis mandata; et contemplativam, ad quam pertinet si vis perfectus esse. Activa ad legem pertinet, contemplativa ad Evangelium: quia sicut vetus novum praecessit testamentum, ita bona actio praecedit contemplationem.* Augustinus contra Faustum. *Nec tamen illi soli qui ut sint perfecti vendunt vel dimittunt omnia sua, pertinent ad regnum caelorum; sed huic militiae Christianae, propter quoddam commercium caritatis, subiungitur etiam quaedam stipendiaria multitudo; cui dicetur in fine: esurivi et dedistis mihi manducare: quo absit ut istos a mandatis evangelicis alienos a vita aeterna separandos iudicemus.* Hieronymus contra Vigilantium. *Quod autem Vigilantius asserit, eos melius facere qui utantur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividant, quam illos qui possessionibus venumdatis semel omnia largiantur: non a me ei, sed a Deo respondebitur si vis perfectus esse, vade et vende. Iste, quem tu laudas, secundus, aut tertius gradus est; quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda.* Gennadius de Eccles. Dogmat. *Bonum est enim facultates cum dispensatione pauperibus erogare: melius est pro intentione sequendi dominum insimul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo.* Chrysostomus in Matth. *Et quia de pecuniis erat sermo,* *a quibus denudari admonuit, ostendit quod ampliora his retribuet quanto terra maius est caelum: et ideo dicit et habebis thesaurum in caelo. In thesauro enim copiam et permanentiam retributionis ostendit.* Origenes in Matth. *Si autem omne mandatum in hoc verbo impletur: diliges proximum tuum sicut teipsum, perfectus autem est qui impleverit omne mandatum, quomodo dominus dicenti adolescenti: haec omnia servavi a iuventute mea, quasi nondum perfecto, dicit si vis perfectus esse? Forte autem quod ait: diliges proximum tuum, non a domino positum est, sed ab aliquo additum, quia nec Marcus nec Lucas hunc locum exponentes hoc addiderunt. Vel aliter. Scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod cum dominus dixisset ei vade et vende omnia quae habes, coepit dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum dominus: quomodo dicis: feci legem et prophetas? Quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut teipsum? Et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fame; et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Volens ergo dominus arguere divitem illum, dicit si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus. Sic enim apparebit si diligis proximum tuum sicut teipsum. Sed si perfectus est qui habet omnes virtutes, quomodo fit perfectus qui vendit omnia sua, et pauperibus dat? Ponamus enim aliquem hoc fecisse, quomodo statim erit sine ira, sine concupiscentia, suscipiens omnes virtutes, et deponens malitiam universam? Sapienti ergo videbitur forsan dicere, quoniam qui pauperibus tradidit bona sua, ipsorum orationibus adiuvatur, accipiens ad suam spiritualem inopiam illorum spiritualem abundantiam, et fit hoc modo perfectus, quamvis aliquas humanas habuerit passiones. Aut ita: iste qui mutavit pro divitiis paupertatem ut fiat perfectus, credens sermonibus Christi, adiuvabitur, ut sapiens fiat in Christo, iustus et castus et absque omni passione; non tamen sic ut in ipso tempore quo tradidit bona sua pauperibus, fiat omnino perfectus; sed ex illo die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. Aliter autem ad expositionem moralem transibit, dicens substantiam esse uniuscuiusque actus animae eius. Imperat ergo Christus vendere omnem substantiam malam, et quasi tradere eam virtutibus operantibus eam quae ab omni bono pauperes sunt. Sicut enim pax apostolorum revertitur ad ipsos, nisi fuerit filius pacis, sic universa peccata revertuntur ad actores eorum, cum non fuerit quis utens malis eorum: et sic neque dubitatio erit, quin statim erit perfectus qui sic vendidit omnes proprias facultates. Manifestum est autem quod qui talia agit, habet thesaurum in caelo, et ipse factus caelestis. In suo enim caelo habebit thesaurum gloriae Dei, et divitias in omni sapientia Dei. Talis autem poterit sequi Christum, quia non distrahitur ab aliqua mala possessione quo minus Christum sequatur.* Hieronymus. *Multi etiam divitias relinquentes, dominum non sequuntur; nec hoc ad perfectionem sufficit, nisi post contemptas divitias salvatorem sequantur: idest, relictis malis, faciant bona. Facilius enim sacculus contemnitur quam voluntas: et ideo sequitur et veni, sequere me; sequitur enim dominum qui imitator est eius, et per vestigia illius graditur. Sequitur cum autem audisset adolescens verba haec, abiit tristis. Haec est tristitia quae ducit ad mortem. Causaque tristitiae redditur: erat enim habens multas possessiones; idest spinas et tribulos, qui sementem dominicam suffocaverunt.* Chrysostomus in Matth. *Non enim similiter detinentur qui pauca habent, et qui multis abundant: quoniam abiectio divitiarum maiorem accendit flammam, et violentior fit cupido.* Augustinus ad Paulinum et Therasiam. *Nescio autem quomodo cum superflua terrena diliguntur, arctius adepta quam concupita constringunt; nam unde iuvenis* *iste tristis discessit, nisi quia magnas habebat divitias? Aliud est enim iam nolle incorporare quae desunt, aliud iam incorporata divellere: illa enim velut extranea repudiantur, ista velut membra praeciduntur. Secundum historiam autem, iste adolescens laudabilis quidem est, quia non occidit, non adulteratus est; vituperabilis autem, quia contristatus est in verbis Christi vocantibus eum ad perfectionem. Adolescens quippe erat secundum animam et propterea, relinquens Christum, abiit.*

Lectio 6

[85538] Catena in Mt., cap. 19 l. 6 Glossa. *Occasione huius avari, de quo praedictum est, habuit sermonem dominus de avaro; unde dicitur Iesus autem dixit discipulis suis: amen dico vobis*, et cetera. Chrysostomus in Matth. *Quod quidem dixit, non pecuniis quidem detrahens, sed eis qui detinentur ab ipsis; et discipulos pauperes existentes monens non verecundari ob inopiam.* Hilarius in Matth. *Habere enim divitias criminis non est; sed modus in habendo retinendus est. Nam quomodo communicandum est necessitatibus sanctorum, si communicanda materia non relinquitur?* Rabanus. *Sed inter pecunias habere et pecunias amare nonnulla distantia est; tutius autem est nec habere nec amare divitias.* Remigius. *Unde dominus exponens huius loci sensum, dixit: difficile est confidentibus in divitiis intrare in regnum caelorum. Illi enim in divitiis confidunt qui omnem suam spem in divitiis collocant.* Hieronymus. *Quia vero divitiae habitae difficile contemnuntur, non dixit quod impossibile est divitem intrare in regnum caelorum, sed difficile. Ubi difficile ponitur, non impossibilitas praetenditur, sed raritas demonstratur.* Hilarius. *Periculosa enim cura est velle ditescere, et grave onus innocentia subiit incrementis opum occupata; rem enim saeculi famulatus Dei non sine saeculi vitiis assequetur. Hinc difficile est divitem regnum caelorum adire.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero dixerat difficile divitem intrare in regnum, procedit ad ostendendum quod est impossibile: unde sequitur et iterum dico vobis: facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum caelorum.* Hieronymus. *Secundum hoc nullus divitum salvus erit. Sed si legamus Isaiam, quomodo cameli Madian et Epha veniant ad Ierusalem cum donis atque muneribus, et qui quondam curvi erant et vitiorum gravitate distorti ingrediantur portas Ierusalem, videbimus quomodo et isti cameli, quibus divites comparantur, cum deposuerint gravem sarcinam peccatorum et totius corporis pravitatem, intrare possunt per angustam et arctam viam quae ducit ad vitam.* Chrysostomus super Matthaeum. *Gentium etiam animae assimilatae sunt tortuosis camelis, in quibus erat gibbus idololatriae: quoniam cognitio Dei erectio est animarum. Acus autem est filius Dei, cuius prima pars subtilis est secundum divinitatem, alia vero crassior secundum incarnationem eius. Tota autem recta est et nullam habet deflexionem, per cuius vulnus passionis gentes ingressae sunt in vitam aeternam. Hac acu consuta est immortalitatis tunica: ipsa est acus quae spiritui consuit carnem: haec acus Iudaicum populum iunxit et gentium: haec acus amicitiam Angelorum et hominum copulavit. Facilius est ergo gentiles transire per foramen acus, quam divites Iudaeos intrare in regnum caelorum. Si enim gentes cum tanto labore divelluntur ab irrationabilibus idolorum culturis, quanto magis Iudaei divelluntur a rationabilibus Dei culturis?*

Glossa. *Aliter dicitur, quia Hierosolymis quaedam porta erat, quae foramen acus dicebatur, per quam camelus, nisi deposito onere et flexis genibus, transire non poterat: per quod significatur, divites non posse transire viam arctam quae ducit ad vitam, nisi sordibus peccatorum et divitiis depositis, saltem non amando.* Gregorius Moralium. *Vel nomine divitis quemlibet elatum, cameli appellatione propriam condescensionem significat. Camelus autem per foramen acus transiit, cum redemptor noster usque ad susceptionem mortis, per angustias passionis intravit, quae passio velut acus extitit, quia dolore corpus pupugit. Facilius autem camelus foramen acus quam dives regnum caelorum ingreditur: quia nisi ipse prius per passionem suam formam nobis humilitatis ostenderet, nequaquam se ad humilitatem ipsius superba nostra rigiditas inclinaret.* Chrysostomus in Matth. *Discipuli autem inopes existentes turbantur, pro salute aliorum dolentes, et doctorum iam viscera assumentes: unde sequitur audientes autem discipuli, mirabantur dicentes: quis ergo poterit salvus esse?* Augustinus de quaest. Evang. *Cum autem pauci sint divites in comparatione multitudinis pauperum, intelligendum est, quod omnes qui divitias cupiunt, in divitum numero haberi discipuli animadvertunt.* Chrysostomus in Matth. *Dei autem opus hoc esse consequenter ostendit, quoniam multa opus est gratia ut homo in divitiis dirigatur; unde sequitur aspiciens autem Iesus dixit eis: apud homines hoc impossibile est: apud Deum autem omnia possibilia sunt. Per hoc quod dicit aspiciens, significat Evangelista quod mansueto oculo timidam eorum mentem mitigavit.* Remigius. *Non autem hoc sic intelligendum est quod possibile sit apud Deum quod dives cupidus, avarus et superbus intret in regnum caelorum; sed ut convertatur, et sic intret.* Chrysostomus in Matth. *Neque etiam hoc ideo dicitur ut resupinus iaceas, et sicut ab impossibilibus abstineas; sed magnitudinem iustitiae considerans insilias, Deum rogans.*

Lectio 7

[85539] Catena in Mt., cap. 19 l. 7 Origenes in Matth. *Audiverat Petrus verbum Christi dicentis: si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes; deinde consideravit adolescentem cum tristitia abeuntem, et difficultatem divitum ingrediendi in regnum caelorum; ideo quasi qui non facilem rem consummaverat, fiducialiter quaesivit. Etsi enim minima cum fratre reliquit; sed non minima aestimata sunt apud Deum, considerantem quoniam ex tanta plenitudine dilectionis illa minima reliquerunt, ut etiam si multas habuissent possessiones, omnia reliquissent. Et puto quod magis Petrus confidens de affectu suo quam de ipsa quantitate rerum relictarum, fiducialiter interrogavit; unde dicitur tunc respondens Petrus dixit ei: ecce nos reliquimus omnia.* Chrysostomus in Matth. *Qualia omnia, o beate Petre? Arundinem, rete, navigium. Omnia quidem haec dicit, non propter munificentiam, sed ut per interrogationem hanc inopem inducat plebem. Quia enim dominus dixerat: si vis perfectus esse; ne dicat aliquis inopum: quid igitur? Si non habuero, non possum esse perfectus? Interrogat Petrus, ut tu inops discas quoniam in nullo hinc diminutus es. Qui enim claves regni caelorum acceperat, pro his quae ibi sunt iam confidit, et pro orbe terrarum universo interrogat. Intuere autem et qualiter respondet diligenter, sicut Christus inquisivit: etenim Christus*

duo a divite expetiit: dare pauperibus quae habebat, et sequi se: propter hoc ipse addidit et secuti sumus te. Origenes in Matth. *Potest dici secundum omnia quae pater revelavit Petro esse filium suum, secuti sumus te, iustitiam, sanctificationem, et huiusmodi. Propter hoc quasi victor athleta interrogat quae sint praemia certaminis.* Hieronymus. *Quia ergo non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est: et secuti sumus te. Fecimus quidem quod iussisti; quid ergo nobis dabis praemii? Et hoc est quod dicitur quid ergo erit nobis? Sequitur Iesus autem dixit illis: amen dico vobis quod vos qui secuti estis me*, et cetera. Hieronymus. *Non dixit: qui reliquistis omnia; hoc enim et Socrates fecit philosophus, et multi alii divitias contempserunt, sed qui secuti estis me; quod proprie apostolorum est atque credentium.* Hilarius in Matth. *Secuti sunt quidem discipuli Christum in regeneratione, idest in lavacro Baptismi, in fidei sanctificatione: haec enim illa regeneratio est quam apostoli sunt secuti, quam lex indulgere non potuit.* Hieronymus. *Vel aliter debet construi: vos qui secuti estis me, sedebitis in regeneratione; idest quando mortui ex corruptione resurgent incorrupti, sedebitis et vos in soliis iudicantium condemnantes duodecim tribus Israel: quia vobis credentibus, illi credere noluerunt.* Augustinus de Civ. Dei. *Sic enim caro nostra regenerabitur per incorruptionem, quemadmodum anima nostra regenerabitur per fidem.* Chrysostomus super Matth. *Futurum enim erat ut in die iudicii responderent Iudaei: domine, non te cognovimus filium Dei in corpore constituti. Quis hominum videre poterat thesaurum in terra absconditum, solem nube celatum? Responderunt ergo discipuli: et nos homines fuimus, rustici et obscuri in plebe; vos sacerdotes et Scribae: sed in nobis bona voluntas facta est quasi lucerna rusticitatis nostrae; in vobis autem malitia facta est quasi caligo scientiae vestrae.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc autem non dixit: et gentes et orbem terrarum, sed tribus Israel; quia in eisdem erant educati et legibus et consuetudinibus apostoli et Iudaei. Cum ergo dixerint Iudaei quoniam propter hoc non potuimus credere in Christo, quia lex prohibuit, discipuli in medium inducentur qui eamdem susceperunt legem. Sed dicet aliquis: quid magnum promisit eis, si id quod Ninivitae habent et regina Austri, hoc et ipsi habebunt? Maxima quidem alia praemia ante et post eis promittit; sed et hic occulte insinuat aliquid plus illis. De illis enim simpliciter dixit, quod surgent, et condemnabunt generationem hanc; de his autem: cum sederit filius hominis, sedebitis et vos. Manifestum est ergo quod conregnabunt et communicabunt in gloria illa: honorem enim et gloriam ineffabilem significavit per thronos. Qualiter autem haec promissio completa est? Numquid enim et Iudas sedebit? Nequaquam. Lex a domino posita est per Ieremiam prophetam: loquar super gentem et regnum, ut aedificem et plantem illud. Sed si fecerit malum in conspectu meo, poenitebo et ego de bonis quae locutus sum ut facerem eis; quasi dicat: si indignos seipsos promissione faciant, non adhuc faciam quod promisi. Indignum autem seipsum principatu Iudas ostendit; et propter hoc tunc loquens discipulis, non simpliciter eis promisit: neque enim dixit: vos sedebitis; sed adiunxit qui secuti estis me: ut et hinc Iudam excludat, et eos qui postea futuri erant attraheret: non enim ad illos solos dictum est, neque ad Iudam iam indignum effectum.* Hilarius in Matth. *Sequela ergo Christi apostolos super duodecim thronos iudicandis duodecim tribubus Israel in duodecim patriarcharum gloriam copulavit.* Augustinus de Civ. Dei. *Ex hoc enim loco discimus, cum suis discipulis iudicaturum Iesum: unde et alibi Iudaeis dicit: ideo iudices vestri erunt. Nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum ipso iudicaturos putare debemus. Duodenario* *quippe numero universa quaedam significata est iudicantium multitudo, propter duas partes numeri septenarii quo significatur plerumque universitas; quae duae partes, idest tres et quatuor, altera per alteram multiplicatae duodecim faciunt: alioquin quoniam in locum Iudae traditoris, apostolum Matthiam legimus ordinatum, apostolus Paulus, qui plus illis omnibus laboravit, ubi ad iudicandum sedeat non habebit: qui profecto cum aliis sanctis ad numerum iudicum se pertinere demonstrat, cum dicit: nescitis quia Angelos iudicabimus?* Augustinus in Lib. de poenitentia. *In hoc ergo numero iudicantium omnes intelliguntur qui propter Evangelium sua omnia dimiserunt, et secuti sunt dominum.* Gregorius Moralium. *Quisquis enim stimulo divini amoris excitatus hic possessa reliquerit, illic proculdubio culmen iudiciariae potestatis obtinebit: ut simul tunc iudex cum iudice veniat qui nunc consideratione iudicii sese spontanea paupertate castigat.* Augustinus de Civ. Dei. *De ipsis quoque iudicandis, in hoc numero duodenario similis causa est: non enim quia dictum est iudicantes duodecim tribus Israel, tribus levi quae decimatertia est, ab eis iudicanda non erit; aut solum illum populum, non etiam gentes ceteras iudicabunt.* Chrysostomus super Matth. *Vel per hoc quod dicit in generatione, praemittit Christus tempus Christianitatis futurum post ascensionem suam, quando scilicet homines regenerantur per Baptismum, et illud est tempus quando Christus sedet in sede maiestatis suae. Et vide, quia non de tempore futuri iudicii dicit, sed de vocatione gentium universarum: non enim dixit: cum venerit filius hominis sedens super sedem maiestatis suae; sed in regeneratione cum sederit in sede maiestatis suae: quod ex tunc fuit ex quo gentes credere coeperunt in Christum: secundum illud: regnabit dominus super gentes, Deus sedet super sedem sanctam suam. Et ex tunc apostoli sederunt super duodecim thronos, idest in omnibus Christianis: omnis enim Christianus qui suscipit verbum Petri, thronus fit Petri: et sic de aliis apostolis. Sedent ergo apostoli in his thronis, idest in duodecim partes distinctis, secundum differentias animarum et diversitates cordium, quas solus Deus cognoscit. Sicut enim Iudaeorum populus in duodecim tribus fuit divisus, sic et universus populus Christianus dividitur in duodecim tribus, ut quaedam animae sint de tribu Ruben, et sic de aliis, propter diversas virtutes. Non enim omnes gratiae in omnibus aequaliter sunt; sed unus praecedit in ista, alius in illa. Et sic apostoli iudicabunt duodecim tribus Israel, idest omnes Iudaeos, per hoc quod verbum apostolorum est a gentibus receptum. Omnes autem Christiani sunt quidem duodecim sedes apostolorum, sed una sedes Christi. Christi enim omnes virtutes sunt quasi una sedes; quia in omni virtute aequaliter ipse solus perfectus est. Unusquisque etiam apostolorum in aliquo bono speciali fit perfectior, ut Petrus in fide: et ideo Petrus requiescit in fide, Ioannes in innocentia; et sic de aliis. Et quod de retributione apostolis in hoc mundo danda Christus loquatur, demonstrat quod sequitur: et omnis qui reliquerit domum vel fratres. Si enim in hoc saeculo centuplum recipiunt, sine dubio et apostolorum etiam in hoc saeculo merces futura promittebatur.* Chrysostomus in Matth. *Vel discipulis promittit futura, quia excelsiores erant iam, et nihil praesentium quaerebant; aliis autem quae sunt hic repromittit.* Origenes in Matth. *Vel aliter. Si quis reliquerit omnia, et secutus fuerit Christum, quae promissa sunt Petro, et ipse recipiet. Si autem non omnia reliquit, sed quaedam, quae specialiter referuntur, hic multiplicia recipiet, et vitam possidebit aeternam.* Hieronymus. *Ex occasione autem huius sententiae, quidam introducunt mille annos post resurrectionem, dicentes, tunc nobis centuplum omnium rerum quas dimisimus et vitam aeternam esse reddendam; quod si in ceteris digna sit promissio, in uxoribus appareat turpitudo,* *ut qui unam pro domino dimiserit, centum recipiat in futuro. Sensus igitur iste est: qui carnalia pro salvatore dimiserit, spiritualia recipiet; quae comparatione et merito sui quasi parvo numero centenarius numerus compararetur.* Origenes. *Sed in hoc saeculo, quia pro fratribus carnalibus multos inveniet fratres secundum fidem: sic et parentes, omnes episcopos et presbyteros: et filios, omnes aetatem filiorum habentes. Sunt autem et Angeli fratres, et sorores omnes quae exhibuerunt se Christo virgines castas; tam istae quae nunc habentur in terris, quam illae quae iam vivunt in caelis. Agros autem et domos multiplices intellige in requie Paradisi et civitate Dei. Super haec autem omnia possidebunt vitam aeternam.* Augustinus de Civ. Dei. *Hoc etiam quod hic dicitur centuplum accipiet, exponens quodammodo apostolus ait: quasi nihil habentes et omnia possidentes. Centum enim pro ipsa universitate ponuntur aliquando.* Hieronymus. *Quod autem dicit et omnis qui reliquerit fratres, congruit illi sententiae qua dixerat: veni separare hominem a patre suo. Qui enim propter fidem Christi ac praedicationem Evangelii omnes affectus contempserint atque divitias et saeculi voluptates, isti centuplum accipient et vitam aeternam possidebunt.* Chrysostomus in Matth. *Cum autem dicit qui reliquerit uxorem, non hoc ait ut simpliciter nuptiae divellantur, sed ut omnibus praeferamus fidei pietatem. Videtur autem mihi et persecutionis tempus occulte insinuare: quia enim multi futuri erant filios ad impietatem trahentes, cum hoc acciderit, neque pro patribus neque pro viris habeantur.* Rabanus. *Verum, quia multi virtutum studia, non eadem qua incipiunt intentione pietatis consummant; sed vel tepescunt, vel accelerate labuntur, sequitur multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi.* Origenes. *Per hoc exhortatur eos qui nuper accedunt ad verbum divinum, ut festinent ad perfectum ascendere prae multis qui videntur senuisse in fide. Potest etiam hic sensus destruere eos qui gloriantur eo quod Christianis parentibus sunt enutriti in ipsa Christianitate; neque pusillanimes fiant, quod Christianitatis dogmata novissime receperint. Habet etiam alium intellectum, ut sint primi Israelitae, qui facti sunt novissimi propter infidelitatem; gentes autem novissimae, primi. Caute autem dicit multi; non enim omnes primi erunt novissimi, nec omnes novissimi primi. Adhuc autem multi hominum qui natura novissimi sunt, efficiuntur per vitam angelicam quibusdam Angelis superiores; et quidam Angeli qui fuerunt primi, facti sunt novissimi propter culpam.* Remigius. *Potest etiam specialiter referri ad tristitiam divitis, qui primus videbatur, legis praecepta implendo; sed quia terrenam substantiam praetulit Deo, novissimus factus est. Sancti vero apostoli novissimi videbantur; sed relinquendo omnia, per humilitatis gratiam facti sunt primi. Sunt etiam plurimi qui post studia bonorum operum a bonis operibus deficiunt; et cum fuerint primi, fiunt novissimi.*

Caput 20

Lectio 1

[85540] Catena in Mt., cap. 20 l. 1 Remigius. *Quia dixerat dominus: multi erunt primi novissimi, et novissimi primi, ut hanc sententiam confirmaret, subiunxit similitudinem, dicens simile est regnum caelorum homini patrifamilias.* Chrysostomus super Matth. *Homo paterfamilias Christus*

est, cui caeli et terra quasi una est domus; familia autem caelestium et terrestrium et inferiorum creaturarum. Vinea autem eius iustitia est, in qua diversae species iustitiarum positae sunt quasi vites: puta mansuetudo, castitas, patientia, ceteraeque virtutes; quae omnes generaliter iustitia appellantur. Homines autem vineae cultores ponuntur; unde dicitur qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam. Deus enim iustitiam suam dedit in sensibus nostris, non propter suam utilitatem, sed propter nostram. Scitote ergo quia mercenarii sumus conducti. Sicut ergo nemo ideo conducit mercenarium ut hoc solum faciat quod manducat, sic et nos non ideo vocati sumus a Christo ut haec solum operemur quae ad nostrum pertinent usum, sed ad gloriam Dei; et sicut mercenarius prius aspicit opus suum, deinde quotidianum cibum, sic et nos primum debemus aspicere quae ad gloriam Dei pertinent, deinde quae ad nostram utilitatem; et sicut mercenarius totam diem circa domini opus impendit, unam autem horam circa suum cibum, sic et nos omne tempus vitae nostrae debemus impendere circa gloriam Dei, modicam autem partem circa usus nostros terrenos. Et sicut mercenarius ea die qua opus non fecerit, erubescit intrare in domum et petere panem, quomodo tu non confunderis intrare in Ecclesiam et stare ante conspectum Dei, quando nihil bonum in conspectu Dei gessisti? Gregorius in Evang. *Vel paterfamilias, idest conditor noster, habet vineam, universam scilicet Ecclesiam, quae ab Abel iusto usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est, quot sanctos protulit, quasi tot palmites misit. Ad erudiendam autem dominus plebem suam, quasi ad excolendam vineam suam, nullo tempore destitit operarios mittere: quia et prius per patres, et postmodum per legis doctores, deinde per prophetas, ad extremum vero per apostolos, quasi per operarios in vineae cultum laboravit; quamvis in quolibet modulo vel mensura quisquis cum fide recta bonae actionis extitit, huius vineae operarius fuit.* Origenes in Matth. *Totum autem hoc saeculum praesens, unum diem dicere possumus; magnum quidem quantum ad nos, modicum autem quantum ad Dei vitam.* Gregorius. *Mane autem mundi fuit aetas ab Adam usque ad Noe; et ideo dicitur qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam. Et modum conductionis subiungit dicens conventione autem facta cum operariis ex denario diurno.* Origenes. *Salutis autem arbitror nomen esse denarium.* Remigius. *Denarius enim dicitur qui antiquitus pro decem nummis imputabatur, et figuram regis habet. Recte ergo per denarium designatur observari Decalogi praemium. Pulchre ergo dicit conventione facta ex denario diurno, quia unusquisque in agro sanctae Ecclesiae pro spe futurae remunerationis laborat.* Gregorius. *Tertia vero hora a Noe fuit usque ad Abraham; de qua dicitur et egressus circa horam tertiam vidit alios in foro stantes otiosos.* Origenes. *Forum autem est quicquid est extra vineam, idest extra Ecclesiam Christi.* Chrysostomus super Matth. *In hoc enim mundo vendendo et emendo vivunt homines, et invicem sibi fraudem facientes, vitam suam sustentant.* Gregorius. *Qui autem sibi vivit, qui carnis suae voluptatibus pascitur, recte otiosus arguitur, quia fructum divini operis non sectatur.* Chrysostomus super Matthaeum. *Vel otiosi sunt peccatores, illi enim mortui dicuntur. Otiosus autem est qui opus Dei non operatur. Vis ergo non esse otiosus? Non aliena tollas, et de tuis des; et operatus es in vinea domini, misericordiae vitem colens. Sequitur et dixit illis: ite et vos in vineam meam. Nota, quod solis primis convenit specialiter dare denarium; alios autem sub incerto pacto conduxit, dicens quod iustum fuerit dabo vobis. Sciens enim dominus quia praevaricaturus fuerat Adam, et omnes postmodum in diluvio erant perituri, certum fecit pactum ad eum, ne quando dicat, ideo se neglexisse iustitiam, quia nesciebat quae praemia fuerat* *recepturus. Istis autem non fecit pactum, quia tantum paratus est retribuere quantum mercenarii recipere non sperabant.* Origenes in Matth. *Vel operarios tertiae horae non invitavit ad totum opus; quidquid autem poterant operari, suo arbitrio servavit. Poterant enim aequale opus facere in vinea eis qui ex mane sunt operati, quicumque in tempore brevi volebant operantem virtutem ad opus extendere, quae ante non fuerat operata.* Gregorius in Evang. *Sexta quoque hora est ab Abraham usque ad Moysen; nona est a Moyse usque ad adventum domini: unde sequitur iterum autem exiit circa sextam et nonam horam, et fecit similiter.* Chrysostomus super Matth. *Ideo autem coniunxit sextam et nonam, quia in sexta et nona generationem vocavit Iudaeorum, et frequentavit cum hominibus disponere testamenta, quasi definito salutis omnium tempore iam appropinquante.* Gregorius. *Undecima vero hora est ab adventu domini usque ad finem mundi. Operator ergo mane, hora tertia, sexta et nona, antiquus ille et Hebraicus populus designatur, qui in electis suis ab ipso mundi exordio, dum recta fide Deum studuit colere, quasi non destitit in vineae cultura laborare. Ad undecimam vero gentiles vocantur: unde sequitur circa undecimam vero exiit, et invenit alios stantes, et dixit illis: quid hic statis tota die otiosi? Qui enim transacto tam longo mundi tempore pro vita sua laborare neglexerant, quasi tota die otiosi stabant. Sed pensate quid inquisiti respondeant: sequitur enim dicunt ei: quia nemo nos conduxit. Nullus quippe ad eos patriarcha, nullus propheta ad eos venerat. Et quid est dicere nemo nos conduxit, nisi vitae nobis nemo viam praedicavit?* Chrysostomus super Matth. *Quae est enim conductio nostra, et conductionis merces? Promissio vitae aeternae: gentes enim solae neque Deum sciebant neque Dei promissa.* Hilarius in Matth. *Hi igitur mittuntur ad vineam: unde sequitur dixit eis: ite et vos in vineam meam.* Rabanus. *Postquam autem operis diurni ratio reddita est, ad remunerationis tempus opportunum, dicit cum autem sero factum esset; hoc est, cum dies totius mundi ad vesperam consummationis inclinata esset.* Chrysostomus super Matth. *Considera, quia sero, non alio mane mercedem reddit; ergo adhuc stante saeculo isto iudicium est futurum, et unicuique merces sua reddenda; et hoc propter duas rationes. Prima est quia ipsa beatitudo futura est merces iustitiae; ideo non in illo saeculo fit iudicium, sed ante illud. Deinde ante adventum diei illius praemittitur iudicium, ne videant peccatores diei illius beatitudinem. Sequitur dicit dominus procuratori suo; idest: filius spiritui sancto.* Glossa. *Vel si volueris, dicit pater filio; qui scilicet pater operatur per filium, et filius per spiritum sanctum, non propter aliquam differentiam substantiae aut dignitatis.* Origenes in Matth. *Vel dicit dominus procuratori suo, idest alicui Angelorum qui super mercedes retribuendas est positus, sive alicui ex multis procuratoribus, secundum quod scriptum est in Epist. ad Galatas, sub curatoribus et tutoribus esse heredem in tempore quo parvulus est.* Remigius. *Vel dominus Iesus Christus ipse est paterfamilias et vineae procurator, sicut et ipse est et ostium et ostiarius. Ipse enim est venturus ad iudicium, ut unicuique reddat secundum quod gessit. Vocat ergo operarios et reddit illis mercedem, quando omnes congregabuntur in iudicio, ut unusquisque accipiat secundum opera sua.* Origenes. *Primi autem operarii testimonium habentes per fidem, non acceperunt Dei promissionem, pro nobis aliquid melius prospiciente patrefamilias, ut non sine nobis perficiantur. Et quia misericordiam consecuti sumus, primi mercedem speramus accipere, qui sumus Christi; post nos autem qui ante nos operati sunt: et ideo dicitur voca operarios, et redde illis mercedem suam, incipiens a novissimis usque ad primos.* Chrysostomus super Matth. *Semper enim libentius* *aliquid damus illis quibus gratis donamus, quia pro solo nostro honore donamus. Ergo omnibus sanctis Deus reddens mercedem, iustus ostenditur; gentibus autem dans, misericors, dicente apostolo: gentes autem super misericordiam honorare Deum. Et ideo dicitur incipiens a novissimis usque ad primos. Aut certe ut ostendat Deus inaestimabilem misericordiam suam, primum novissimis et indignioribus reddit mercedem, postea primis: nimia enim misericordia ordinem non aspexit.* Augustinus de spiritu et littera. *Vel ideo velut priores reperiuntur minores, quia minores ditati sunt. Sequitur cum venissent autem qui circa undecimam horam venerant*, et cetera. Gregorius in Evang. *Eumdem denarium accipiunt qui laboraverunt ad undecimam (quem expectaverunt toto desiderio) et qui laboraverunt ad primam: quia aequalem vitae aeternae retributionem sortiti sunt cum his qui ab initio mundi vocati fuerant, hi qui in fine mundi ad Deum venerunt.* Chrysostomus super Matth. *Non autem iniuste: nam et qui in prima parte saeculi natus est, non amplius vixit quam statutum tempus vitae suae; et quid illi nocuit, si post illius exitum mundus stetit? Et qui circa finem nascuntur, non minus vivent quam dies qui numerati sunt eis; et quid illis prodest ad compendium laboris, si cito mundus finitur, cum pensum vitae suae compleant ante mundum? Deinde non est in homine quando nascatur prius aut postea; sed potestatis divinae. Nec ille quidem sibi priorem debet locum defendere qui prius natus est, nec ille contemptibilior debet esse qui postea. Sequitur et accipientes murmurabant adversus patremfamilias, dicentes. Si autem verum est quod diximus, quia primi et posteriores tempus suum vixerunt, et non amplius neque minus, et unicuique mors sua est consummatio ipsius: quid est quod dicunt portavimus pondus diei et aestus? Quia scilicet magna est nobis virtus ad faciendam iustitiam, cognoscere prope esse finem mundi. Unde et Christus nos armans, dicebat: appropinquabit regnum caelorum. Illis autem infirmatio erat scire mundi spatia esse longinqua. Quamvis ergo non per omne saeculum vixerint, tamen totius saeculi gravamina pertulisse videntur. Aut pondus totius diei dicit onerosa legis mandata; aestum autem urentem erroris tentationem quam conflabant spiritus maligni in eos, ad aemulationem gentium eos irritantes: a quibus omnibus gentiles liberi extiterunt, Christo credentes, et per compendium gratiae ad plenum salvati.* Gregorius in Evang. *Vel pondus diei et aestus ferre, est per longioris vitae tempora carnis suae calore fatigari. Sed potest quaeri: quomodo murmurare dicti sunt, qui ad regnum vocantur caelorum? Etenim regnum nullus qui murmurat accipit, nullus qui accipit, murmurare potest.* Chrysostomus in Matth. *Non autem oportet ea quae in parabolis sunt, secundum totum quod dicitur, investigare; sed intentionem, propter quam composita est, intelligere, et nihil ultra scrutari. Non ergo inducit hoc ut ostendat aliquos esse invidia morsos, sed ut ostendat hos tanto potitos esse honore quod et invidiam aliis poterant generare.* Gregorius. *Vel quia antiqui patres usque ad adventum domini, quantumlibet iuste vixerint, ducti ad regnum non sunt, eorum hoc ipsum murmurasse est. Nos autem qui ad undecimam venimus, post laborem non murmuramus: quia post mediatoris adventum in hoc mundo venientes, ad regnum ducimur mox ut de corpore eximus.* Hieronymus. *Vel omnis retro vocatio gentilibus invidet, et in Evangelii torquetur gratia.* Hilarius in Matth. *Et secundum insolentiam populi iam sub Moyse contumacis hoc murmur operantium est. Sequitur at ille respondens uni eorum, dixit: amice, non facio tibi iniuriam.* Remigius. *Per hunc unum possunt intelligi omnes qui ex Iudaeis crediderunt; quos amicos propter fidem nominat.* Chrysostomus super Matth. *Non autem dolebant quasi defraudati* *de mercede sua; sed quia illi amplius quam merebantur, acceperant. Sic enim dolent invidi quando alteri aliquid additur, quasi eis subtrahatur. Ex quo patet quod ex vana gloria nascitur invidia. Ideo enim dolet esse secundus, quia desiderat esse prior; et ideo invidiae motum removet, dicens nonne ex denario convenisti mecum?* Hieronymus. *Denarius figuram regis habet. Recepisti ergo mercedem quam tibi promiseram, hoc est imaginem et similitudinem meam: quid quaeris amplius? Et non tam ipse plus accipere quam alium nihil accipere desideras? Tolle quod tuum est, et vade.* Remigius. *Idest: recipe mercedem tuam, et vade in gloriam. Volo autem et huic novissimo, idest gentili populo, dare secundum meritum, sicut et tibi.* Origenes in Matth. *Forsitan autem Adae dicit amice, non facio tibi iniuriam. Nonne ex denario convenisti mecum? Tolle quod tuum est, et vade. Tuum est salus, quod est denarius. Volo autem et huic novissimo dare sicut et tibi. Non incredibiliter potest quis arbitrari, hunc novissimum esse apostolum Paulum, qui una hora operatus est, et similiter omnes qui ante eum fuerunt.* Augustinus de sancta Virgin. *Quia vero ipsa vita aeterna pariter erit omnibus sanctis aequalis, denarius omnibus est attributus, qui est omnium merces; quia vero in ipsa vita aeterna distincte fulgebunt lumina meritorum, multae mansiones sunt apud patrem; ac in denario quidem impari non vivet alius alio prolixius: in multis autem mansionibus honoratur alius alio clarius.* Gregorius. *Et quia ipsa regni perceptio, eius est bonitas voluntatis, recte subiungitur aut non licet mihi quod volo facere? Stulta enim est quaestio hominis contra bonitatem Dei murmurare. Conquerendum quippe esset, non si dat quod non debet, sed si non daret quod deberet; unde aperte subditur an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?* Remigius. *Per oculum enim vult intentionem intelligi. Iudaei namque nequam habuerunt oculum, id est intentionem malam, quia de salute gentium dolebant. Ad quid autem sensus huius parabolae tendat, manifestat cum subditur sic erunt primi novissimi, et novissimi primi: eo scilicet quod Iudaei de capite vertantur in caudam, et nos de cauda mutamur in caput.* Chrysostomus super Matth. *Aut ideo primos dicit novissimos, et novissimos primos, non ut novissimi digniores sint quam primi, sed ut coaequentur, et nulla sit inter eos differentia temporis causa. Quod autem dicit multi sunt vocati, pauci vero electi, non ad superiores sanctos pertinet, sed ad gentes: quoniam ex ipsis gentibus, qui multi vocati sunt, pauci sunt eligendi.* Gregorius in Evang. *Ad fidem enim plures veniunt, et ad caeleste regnum pauci perducuntur: plerique enim Deum vocibus sequuntur, moribus fugiunt. Ex hoc ergo duo pensare debemus. Primum est ut de se quisque minime praesumat, quia etsi iam ad fidem vocatus est, utrum ad regnum eligendus sit, nescit. Secundum vero est ut unusquisque proximum suum quem iacere in vitiis conspicit, desperare non audeat: quia divinae misericordiae divitias ignorat. Vel aliter. Mane nostrum pueritia est; hora tertia, adolescentia intelligi potest, quia quasi iam sol in altum proficit dum calor aetatis crescit; sexta autem, iuventus est, quia velut in centro sol figitur, dum in ea plenitudo roboris solidatur; nona autem, senectus intelligitur, in qua velut sol ab alto axe descendit, quia aetas a calore iuventutis deficit; undecima vero est ea aetas quae decrepita vel veterana vocatur.* Chrysostomus in Matth. *Quod autem non omnes simul conduxit, sed alios mane, alios hora tertia, et sic de aliis, ex differentia mentis eorum processit. Tunc enim eos vocavit quando erant obedituri; nam et latronem vocavit quando obediturus erat. Si autem dicant: quia nemo nos conduxit, sicut dictum est, non oportet omnia scrutari quae in parabolis sunt. Item hoc non dicit dominus, sed operarii: quod ipse enim omnes, quantum ad se pertinet, a prima aetate* *vocet, significatur cum dicitur: exiit primo mane operarios conducere.* Gregorius. *Qui ergo usque ad ultimam aetatem Deo vivere neglexerunt, usque ad horam undecimam otiosi steterunt; et tamen tales paterfamilias vocat, et plerumque ante remunerantur: quia prius ad regnum de corpore exeunt, quam hi qui modo in pueritia vocati esse videbantur.* Origenes in Matth. *Non autem dicitur: quid hic statis tota die otiosi? His qui spiritu incipientes, carne consumuntur, si postea regredi volunt ut iterum spiritu vivant: quod non dicimus dissuadentes ne ad domum paternam revertantur lascivi filii, qui vivendo luxuriose evangelicae doctrinae substantiam consumpserunt; sed quoniam non similes sunt eis qui peccaverunt in iuventute sua, dum non adhuc didicissent quae fidei erant.* Chrysostomus in Matth. *Quod autem dicit: erunt primi novissimi, et novissimi primi, eos occulte insinuat qui a principio claruerunt, et postea virtutem contempserunt; et rursus eos qui a malitia reducti sunt, et multos superexcesserunt. Composita est ergo haec parabola, ut eos avidiores faceret qui in ultima senectute convertuntur, ne aestimarent se minus aliquid habituros.*

Lectio 2

[85541] Catena in Mt., cap. 20 l. 2 Chrysostomus in Matth. *Dominus a Galilaea veniens, non repente Hierosolymam ascendit, sed prius miracula fecit, Pharisaeos confutavit, et discipulos de vitae perfectione et remuneratione instruxit; nunc iam ascensurus Ierusalem, rursus eis de passione loquitur: unde dicitur et ascendens Iesus Hierosolymam, assumpsit duodecim discipulos secreto.* Origenes in Matth. *In duodecim adhuc erat et Iudas: adhuc enim forsitan dignus erat cum aliis seorsum audire quae passurus erat magister.* Chrysostomus super Matth. *Omnis autem salus hominum in Christi morte posita est, nec est aliquid propter quod magis Deo gratias agere debeamus quam propter mortem ipsius. Ideo duodecim apostolis in secreto mortis suae annuntiavit mysterium; quia semper pretiosior thesaurus in melioribus vasis includitur. Si autem alii audissent passionem Christi futuram, viri forsitan turbarentur propter infirmitatem fidei, et mulieres propter mollitiem suae naturae, ex qua in tali negotio ad lacrymas excitantur.* Chrysostomus in Matth. *Dictum est quidem, et ad multos, tamen occulte sicut ibi: solvite templum hoc; et supra: signum non dabitur ei nisi signum Ionae prophetae. Discipulis autem manifeste exposuit dicens ecce ascendimus Hierosolymam.* Chrysostomus super Matth. *Quod dicit ecce, constantiae sermo est, ut memoriam praesentiae huius in cordibus recondant. Dicit autem ascendimus; ac si dicat: videte quia voluntarie vado ad mortem. Cum ergo videritis me in cruce pendentem, ne aestimetis me hominem esse tantum: nam etsi posse mori, hominis est, velle tamen mori, hominis non est.* Origenes. *Hoc igitur considerantes, scire debemus quoniam frequenter, etiam cognoscentes quoniam et tentationes aliquas subituri sumus, nos ipsos offerre debemus. Sed supra dictum est: si quis vos persecutus fuerit in una civitate, fugite in aliam: sapientis in Christo est ut cognoscat quale tempus exigit declinationem, quale autem obviationem periculorum.* Hieronymus. *Crebro autem de passione sua discipulis dixerat; sed quia multis in medio disputationis poterat labi de memoria quod audierant, iturus Hierosolymam et secum ducturus apostolos, ad tentationem eos parat, ne*

cum venerit persecutio, et crucis ignominia, scandalizentur. Chrysostomus super Matth. *Tribulatio enim cum supervenerit expectantibus nobis, levior invenitur quam esset futura si repentina venisset.* Chrysostomus in Matth. *Praedicit etiam eis, ut discant quoniam praescius ad passionem venit et volens. Sed a principio quidem mortem praedixit eis solam; quando autem exercitati sunt, adducit alia, scilicet quoniam tradent eum gentibus.* Rabanus. *Tradidit enim Iudas dominum Iudaeis, et ipsi tradiderunt eum gentibus, idest Pilato, et potestati Romanorum. Ideo autem dominus in mundo noluit prosperari, sed gravia pati, ut ostenderet nobis, qui per delectationem cecidimus, cum qua amaritudine redire debeamus; unde sequitur ad illudendum et flagellandum et crucifigendum.* Augustinus de Civ. Dei. *Passione ostendit quid sustinere pro veritate, resurrectione quid sperare in Trinitate debeamus: unde dicitur et tertia die resurget.* Chrysostomus in Matth. *Quae quidem huius gratia dixit, ut cum tristia viderint, resurrectionem expectarent: unde subdit et tertia die resurget.* Augustinus de Trin. *Una enim mors, scilicet salvatoris secundum corpus, duabus mortibus nostris saluti fuit, scilicet animae et corporis; et una eius resurrectio duas nobis resurrectiones praestitit. Haec autem ratio simpli ad duplum, oritur quidem a ternario numero, unum quippe et duo tria sunt.* Origenes in Matth. *Hic autem non referuntur discipuli dixisse aut fecisse aliquid, cum audissent tristia haec Christo futura, recordantes quae dominus dixit ad Petrum, ne audiant talia vel peiora. Et nunc quidem qui divinas litteras scire se arbitrantur Scribae condemnant Iesum morte, et in linguis suis flagellant et crucifigunt eum per hoc quod tollere volunt doctrinam ipsius; ille autem paululum deficiens, surgit apparens his qui acceperunt posse videre.*

Lectio 3

[85542] Catena in Mt., cap. 20 l. 3 Hieronymus. *Quia post omnia dixerat dominus et tertia die resurget, putavit mulier post resurrectionem illico regnaturum; et aviditate feminea praesentia cupit, immemor futurorum: unde dicitur tunc accessit ad eum mater filiorum Zebedaei cum filiis suis.* Chrysostomus super Matth. *Haec mater filiorum Zebedaei est Salome, cuius apud alterum Evangelistam ponitur nomen; vere pacifica, quae vere filios genuit pacis. Magna laus mulieris ex hoc loco colligitur: quia non solum filii reliquerunt patrem, sed ipsa reliquerat virum suum et secuta fuerat Christum: quia ille sine ista vivere poterat, ista autem sine Christo salva esse non poterat; nisi forte quis dicat, quia intra tempus vocationis apostolorum et passionis Christi mortuus est Zebedaeus; et sic illa sexu fragilis, aetate defecta, Christi vestigia sequebatur: quia fides nunquam senescit et religio fatigationem non sentit. Audacem autem fecerat eam ad petendum naturae affectus; unde dicitur adorans et petens aliquid ab eo: idest, reverentia exhibita petit, ut quod petierit sibi detur. Sequitur qui dixit ei: quid vis? Non interrogat quasi nesciens; sed ut illa exponente, manifestum faceret irrationabilem esse petitionem: unde subditur ait illi: dic ut sedeant hi duo filii.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem hic per matrem dictum esse Matthaeus expressit, Marcus ipsos filios Zebedaei perhibet dixisse, cum illa illorum voluntatem attulisset ad dominum; unde magis ipsos quam illam dixisse quod dictum est, Marcus breviter intimavit.* Chrysostomus

in Matth. *Videbant enim seipsos honoratos prae aliis, et audierant quod super duodecim thronos sedebitis, unde primatum ipsius cathedrae petebant accipere. Et quod quidem plus alii honoris apud Christum habebant, noverant; timebant vero Petrum sibi praeferri; unde et alius Evangelista dicit, quod quia prope erant Ierusalem, putabant quod regnum Dei esset in ianuis, idest aliquid sensibile. Unde manifestum est quod nihil spiritale petebant, nec intelligentiam superioris regni habebant.* Origenes in Matth. *Si enim in regno mundiali in honore esse videntur qui sedent cum rege, non fuit mirum si mulier muliebri simplicitate vel imperitia talia se debere petere aestimavit; et ipsi fratres adhuc imperfecti, et nihil altius cogitantes de regno Christi, talia arbitrati sunt de his sedebunt cum Iesu.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Non dicimus quod recte peteret haec mulier; sed hoc dicimus, quia non terrena, sed caelestia filiis suis optabat: non enim sentit sicut ceterae matres, quae corpora natorum suorum amant, animas autem contemnunt: desiderant illos valere in saeculo isto, et non curant quid sint passuri in illo, ut ostendant quia corporum sunt parentes, non animarum. Aestimo autem quod hi fratres cum audissent dominum de passione ac resurrectione sua prophetantem, coeperunt dicere intra se, cum essent fideles: ecce rex caelestis descendit ad regna Tartarea, ut regem mortis destruat. Cum autem victoria fuerit consummata, quid aliud restat nisi ut regni gloria subsequatur?* Origenes. *Destructo enim peccato, quod regnabat in corporibus mortalibus hominum, et omni principatu malignarum virtutum, eminentiam regni in hominibus Christus recipit; quod est ipsum sedere in sede gloriae suae. Quod autem omnia Deus facit ad dexteram et sinistram, hoc est ut iam nullum malum sit ante eum: et qui quidem praecellunt prae ceteris appropinquantibus Christo, sunt a dextris eius; qui autem inferiores sunt, a sinistris sunt eius. Dexteram autem Christi vide si potes intelligere invisibilem creaturam; sinistram autem visibilem et corporalem. Appropinquantium enim Christo quidam dexteram sortiuntur, ut intelligibilia; alii sinistram, ut sensibilia.* Chrysostomus super Matth. *Qui autem seipsum donavit hominibus, quomodo regni sui societatem non donabit? Petentis negligentia reprehenditur, ubi de dantis misericordia non dubitatur. Si nos rogamus magistrum, forsitan ceterorum fratrum corda concutimus: etsi enim vinci a carne non possunt, quasi iam spiritales, tamen percuti possunt, quasi adhuc carnales. Ergo submittamus matrem nostram, ut suo nomine deprecetur pro nobis. Si enim reprehensibilis inventa fuerit, facile merebitur veniam; ipse enim sexus excusat errorem. Si autem non fuerit importuna, facilius impetrabit mater pro filiis suis rogans. Ipse enim dominus, qui maternos animos filiorum miseratione implevit, facilius audiet maternum affectum. Tunc dominus occultorum cognitor non ad verba intercedentis mulieris respondit, sed ad consilia suggerentium filiorum. Bonum quidem erat eorum desiderium, sed inconsiderata petitio; ideo etsi impetrare non debebant, simplicitas tamen petitionis eorum confundi non merebatur, quia de amore domini talis petitio nascebatur: propterea ignorantiam in eis dominus reprehendit: unde sequitur respondens autem Iesus dixit: nescitis quid petatis.* Hieronymus. *Nec mirum si ista arguatur imperitiae, cum et de Petro dicatur: nesciens quid diceret.* Chrysostomus super Matth. *Nam frequenter dominus patitur discipulos suos aliquid non recte aut dicere, aut agere, aut cogitare, ut ex illorum culpa occasionem inveniat exponendi regulam pietatis, sciens quia error eorum non nocet praesente magistro, et non solum in praesenti, sed etiam in futuro doctrina eius aedificat.* Chrysostomus super Matth. *Hoc autem dicit ostendens quod vel nihil spiritale petebant, vel si novissent quod* *petebant, non ausi fuissent tantum quid petere quod superexcedit superiores virtutes.* Hilarius in Matth. *Nesciunt etiam quid petant, quia nihil de gloria apostolorum ambigendum erat: iudicaturos enim eos sermo superior exposuit.* Chrysostomus super Matth. *Vel nescitis quid petatis: quasi dicat: ego vos vocavi ad partem dexteram de sinistra, et vos vestro consilio curritis ad sinistram. Ideo forsitan per mulierem res agebatur. Contulit enim se Diabolus ad consueta arma mulierum; ut sicut Adam per mulierem spoliavit, ita et istos separaret per matrem. Sed iam non poterat per mulierem perditio introire in sanctos, ex quo de muliere salus cunctorum processit. Vel ideo dicit nescitis quid petatis: non enim solum debemus cogitare qualem gloriam consequamur, sed quomodo evadamus ruinam peccati; quia et in saeculari bello, qui semper de praeda victoriae cogitat, difficile vincit: ideo petendum erat: da nobis auxilium gratiae tuae, ut omne malum vincamus.* Rabanus. *Nesciebant etiam quid peterent: quia sedem gloriae a domino, quam nondum merebantur, inquirunt. Delectabat eos culmen honoris; sed prius habebant exercere viam laboris: unde subditur potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum?* Hieronymus. *Calicem in Scripturis divinis passionem intelligimus, ut in Psalmo 115, 13: calicem salutaris accipiam; statimque infert quis iste sit calix: pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius.* Chrysostomus super Matth. *Sciebat autem dominus quia passionem ipsius poterant imitari; sed ideo interrogat, ut omnes audiamus, quia nemo potest cum Christo regnare, nisi passionem Christi fuerit imitatus: res enim pretiosa non nisi pretioso pretio comparatur. Passionem autem domini dicimus non solum persecutionem gentilium, sed omnem violentiam quam patimur contra peccata certantes.* Chrysostomus in Matth. *Dicit ergo potestis bibere? Ac si dicat: vos mihi de honore et coronis loquimini; ego autem vobis de agonibus et sudoribus: non enim hoc est praemiorum tempus. Ex modo autem interrogationis eos attrahit: non enim dixit: potestis sanguinem vestrum effundere? Sed potestis bibere calicem? Deinde addit: quem ego bibiturus sum.* Remigius. *Ut ex communione ad ipsum avidiores fiant. At illi qui iam martyrii libertatem constantiamque retinebant, bibituros se pollicentur: unde sequitur dicunt ei: possumus.* Chrysostomus super Matth. *Vel dicunt hoc non tam ex fiducia suae fortitudinis quam ex ignorantia: inexpertis enim levis videtur esse tentatio passionis et mortis.* Chrysostomus in Matth. *Vel hoc ex desiderio promittunt. Neque enim hoc dixissent, nisi expectassent audire quod petebant. Dominus autem eis prophetat magna bona, idest martyrio dignos efficiendos. Sequitur ait illis: calicem quidem meum bibetis.* Origenes in Matth. *Non ita respondit Christus: calicem meum bibere potestis; sed ad futuram eorum perfectionem respiciens, dixit calicem quidem meum bibetis.* Hieronymus. *Quaeritur autem quomodo calicem martyrii filii Zebedaei, Iacobus videlicet et Ioannes, biberint, cum Scriptura narret Iacobum tantum apostolum ab Herode capite truncatum, Ioannes autem propria morte vitam finierit. Sed si legimus in ecclesiastica historia, quod ipse Ioannes propter martyrium sit missus in ferventis olei dolium, et relegatus in Patmos insulam sit, videbimus martyrio animum non defuisse; et bibisse Ioannem calicem confessionis, quem et tres pueri in camino ignis biberunt, licet persecutor non fuderit sanguinem.* Hilarius in Matth. *Dominus ergo collaudans eorum fidem ait, martyrio quidem eos secum compati posse; sed laevae eius ac dexterae assidere aliis a Deo patre fuisse dispositum: unde sequitur sedere autem ad dexteram meam, et cetera. Et quidem, quantum arbitramur, ita honor iste aliis est reservatus, quod tamen nec apostoli ab eo erunt alieni, qui in duodecim patriarcharum sede considentes, Israelem iudicabunt;*

et quantum sentire ex ipsis Evangeliis licet, in regno caelorum Moyses et Elias assidebunt; quibus comitantibus, cum gloriae suae habitu in monte apparuit. Hieronymus. *Sed mihi hoc nequaquam videtur: sed ideo sedentium in regno caelorum vocabula non dicuntur, ne paucis nominatis ceteri putarentur exclusi; regnum enim caelorum non est tantum dantis, sed accipientis. Non enim est personarum acceptio apud Deum; sed quicumque talem se praebuerit ut regno caelorum dignus fiat, hoc accipiet, quod non personae, sed vitae paratum est. Si itaque tales estis qui consequimini regnum caelorum quod pater meus victoribus praeparavit, vos quoque accipietis illud. Ideo tamen non dixit neque: non sedebitis, ne duos confunderet; neque: sedebitis, ne ceteros irritaret.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Videtur invius omnibus esse locus ille, non solum hominibus, sed etiam Angelis: sic enim praecipuum unigeniti ponit id Paulus dicens: ad quem autem Angelorum dixit unquam: sede a dextris meis? Dominus ergo non quasi existentibus quibusdam qui assessuri sunt, sed condescendens interrogantium suspicioni respondit. Hoc enim unum solum quaerebant prae aliis: stare apud ipsum; sed dominus respondet: moriemini quidem propter me: non tamen hoc sufficit vos facere primum ordinem obtinere. Si enim aliquis alius venerit cum martyrio, ampliorem virtutem possidens, non quia vos amo, illum expellam, et vobis dabo primatum. Propter hoc autem ut non infirmus ipse ostendatur, non dixit simpliciter: non est meum dare; sed non est meum vobis dare, sed quibus paratum est; his scilicet qui ab operibus possunt fieri clari.* Remigius. *Vel aliter. Non est meum dare vobis, idest superbis talibus quales vos estis, sed humilibus corde, quibus paratum est a patre meo.* Augustinus de Trin. *Vel aliter. Secundum formam servi discipulis dominus respondet sedere autem ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis. Quod autem paratum est a patre eius, et ab ipso filio est paratum, quia et ipse et pater unum sunt.*

Lectio 4

[85543] Catena in Mt., cap. 20 l. 4 Chrysostomus in Matth. *Donec Christi sententia incerta erat, non tristabantur alii discipuli; sed tunc tristati sunt quando eos increpavit: unde dicitur et audientes decem, indignati sunt de duobus fratribus.* Hieronymus. *Non ad mulieris audaciam referunt postulantis, sed ad filios, quod ignorantes mensuram suam, non modica cupiditate exarserunt.* Chrysostomus in Matth. *Intellexerunt enim quia haec petitio discipulorum fuit, quando eos dominus increpavit. Quando autem eos a domino praehonoratos viderunt in transfiguratione, etsi secundum mentem dolebant, in medium efferre non audebant, honorantes doctorem.* Chrysostomus super Matth. *Sicut autem duo carnaliter petierunt, ita et decem carnaliter contristati sunt: nam velle quidem esse super omnes vituperabile est; sustinere autem alium super se minus est gloriosum.* Hieronymus. *Humilis autem magister et mitis nec cupiditatis duos arguit postulantes, nec decem reliquos indignationis increpat et livoris: unde sequitur Iesus autem vocavit eos ad se.* Chrysostomus in Matth. *Quia enim turbati erant, vocatione eos consolatur, de propinquo eis loquendo: etenim duo a societate decem seipsos separantes, propius stabant, seorsum domino loquentes; non tamen sicut prius pueros in medium ducens eos consolatur, sed a contrario inseruit, dicens scitis*

quia principes gentium dominantur eorum. Origenes in Matth. *Idest, non contenti tantum regere suos subiectos, sed violenter eis dominari nituntur. Inter vos autem, qui estis mei, non eunt haec: quoniam sicut omnia carnalia in necessitate sunt posita, spiritualia autem in voluntate, sic et qui principes sunt spiritales, principatus eorum in dilectione subditorum debet esse positus, non in timore corporali.* Chrysostomus in Matth. *Ostendit autem in hoc, quod gentilium est primatus cupere; et sic gentium comparatione eorum animam aestuantem convertit.* Chrysostomus super Matth. *Et opus quidem desiderare bonum, bonum est, quia nostrae voluntatis est, et nostra est merces; primatum autem honoris concupiscere vanitas est: hoc enim consequi, iudicium Dei est; propter quod ex primatu honoris nescimus si mercedem iustitiae meremur. Neque enim apostolus laudem habebit apud Deum quia apostolus fuit; sed si opus apostolatus sui bene implevit: nec apostolus pro merito suo antecedenti honoratus est ut esset apostolus; sed ad hoc ministerium aptus est iudicatus secundum motum animae suae. Primatus etiam fugientem se desiderat, et desiderantem se horret. Conversatio ergo melior desideranda est, non dignior gradus. Volens ergo dominus, duorum fratrum Zebedaei et aliorum indignationem extinguere, introducit differentiam inter principes mundiales et ecclesiasticos, ostendens quia primatus in Christo nec ab aliquo appetendus est non habente, nec alteri invidendus est habenti; quia principes mundi ideo sunt ut dominentur minoribus suis, et eos servituti subiciant et expolient, et usque ad mortem eis utantur ad suam utilitatem et gloriam: principes autem Ecclesiae fiunt, ut serviant minoribus suis, et ministrent eis quaecumque acceperunt a Christo; ut suas utilitates negligant, et illorum procurent, et mori non recusent pro salute inferiorum. Primatum ergo Ecclesiae concupiscere neque iustum est, neque utile. Nullus sapiens vult ultro se subicere servituti et periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia; nisi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu suo ecclesiastico saeculariter, ita ut convertat illum in saecularem.* Hieronymus. *Denique sui proponit exemplum, ut si dicta parvipenderent, erubescerent ad opera; unde subdit sicut filius hominis non venit ministrari, sed ministrare.* Origenes in Matth. *Nam etsi Angeli et Martha ministraverunt ei, tamen non ideo venit ut ministretur, sed ut ministret; et tantum crevit ministrans, ut impleretur quod sequitur: et daret animam suam redemptionem pro multis, scilicet qui crediderunt in eum: daret, inquam, in mortem. Sed quoniam solus erat inter mortuos liber et fortior omni potestate mortis, omnes sequi se volentes liberavit a morte. Ecclesiarum ergo principes imitari debent Christum accessibilem, et mulieribus loquentem, et pueris manus imponentem, et discipulis pedes lavantem; ut ipsi similiter faciant fratribus. Nos autem tales sumus ut etiam principum mundi excedere videamus superbiam, vel non intelligentes, vel contemnentes mandatum Christi; et quaerimus sicut reges acies praecedentes, et terribiles nos et accessu difficiles maxime pauperibus exhibemus, nullam affabilitatem habentes, vel habere ad nos permittentes.* Chrysostomus in Matth. *Quantumcumque ergo te humiliaveris, non poteris tantum descendere quantum dominus tuus.*

Lectio 5

[85544] Catena in Mt., cap. 20 l. 5 Chrysostomus super Matth. *Sicut testimonium studiosi agricolae est messis fecunda, ita assidui doctoris est documentum Ecclesia plena: unde et hic dicitur et egredientibus illis ab Iericho, secuta est eum turba multa. Neminem labor itineris impedivit, quia amor spiritualis fatigationem non sentit; neminem possessionum suarum recordatio retraxit, quia ingrediebantur in possessionem regni caelestis. Vere enim non habet super terram quod amet qui bonum caeleste in veritate gustaverit. Opportune autem oblati sunt ante faciem Christi duo caeci, ut apertis oculis quasi testes virtutis ascenderent cum eo in Ierusalem: unde sequitur et ecce duo caeci. Hi currentium strepitum audiebant, et personas non videbant, nihil solutum habentes de toto corpore nisi vocem: et ideo, quia pedibus eum sequi non poterant, voce sequebantur: unde dicitur audierunt quia Iesus transiret, et clamaverunt dicentes: domine, miserere nostri, fili David.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem factum Marcus commemorat; sed de uno caeco factum: quae ita solvitur quaestio: nam duorum caecorum quos Matthaeus interposuit, unum fuisse in illa civitate famosissimum, ex hoc satis apparet quod et nomen eius et patris eius Marcus commemoravit: Barthimaeus enim Timaei filius ex aliqua magna felicitate deiectus notissimus fuit; qui non solum caecus, verum etiam mendicus sedebat. Hinc est ergo quod ipsum solum voluit commemorare Marcus, cuius illuminatio tam claram famam huic miraculo comparavit, quam erat illius nota calamitas. Lucas vero quamvis omnino eodem modo factum, tamen in alio caeco intelligendus est par commemorare miraculum. Ille quippe hoc factum dicit, cum appropinquaret Iericho; alii cum egrederetur ab Iericho. Sequitur turba autem increpabat eos, ut tacerent.* Chrysostomus super Matth. *Videbant enim sordidas vestes, et non considerabant conscientiae claritatem. Ecce fatua sapientia hominum: existimant enim iniuriam pati magnos, si a pauperibus honorentur. Quis enim pauper ausus est divitem publice salutare?* Hilarius. *Vel silentium non causa honoris exigunt; sed quod acerbe a caecis audiunt quod negabant, scilicet dominum esse David filium.* Origenes in Matth. *Vel qui crediderant increpabant eos, ut non appellarent eum contemptibili nomine filium David, sed potius dicerent: fili Dei, miserere nostri.* Hilarius. *Invitabantur autem magis vetiti, quam compescebantur: fides enim quando vetatur, magis accenditur; et ideo in periculis secura est, et in securitate periclitatur: unde sequitur at illi magis clamabant dicentes: miserere nostri, fili David. Primo enim clamabant, quia caeci erant; secundo magis clamabant, quia vetabantur ad lumen accedere.* Chrysostomus in Matth. *Christus autem permittebat eos vetari, ut plus eorum desiderium appareret. Hinc autem disce quoniam, etsi abiecti fuerimus, cum studio accedentes ad Deum, per nosipsos, assequemur quod petimus. Sequitur et stetit Iesus, et vocavit eos, et ait: quid vultis ut faciam vobis?* Hieronymus. *Ideo autem stetit Iesus, quia caeci quo pergerent ignorabant. Multae foveae erant in Iericho, multae rupes et praerupta in profundum vergentia; idcirco dominus stat, ut venire possint.* Origenes in Matth. *Vel Iesus non pertransit, sed stat, ut stante eo, non transfluat beneficium; sed quasi de fonte stante misericordia defluat usque ad eos.* Hieronymus. *Vocari autem iubet, ne turbae prohibeant; et interrogat quid velint, ut ex responsione eorum, manifesta debilitas appareat, et virtus ex remedio cognoscatur.* Chrysostomus super Matth. *Vel interrogat propter fidem; ut dum caeci Christum filium Dei confitentur, confundantur videntes qui eum tantum hominem putant. Dominus quidem Christum vocaverant; et verum dixerant; sed dicentes filium David, dissipabant quod bene confessi sunt: nam abusive et homines domini dicuntur; vere autem nemo dominus, nisi Deus.*

Cum ergo dicunt domine, fili David, abusive Christum secundum hominem honorant; si autem solummodo dominum dicerent, deitatem confiterentur; ideo interrogat: quid vultis? Tunc illi iam non dixerunt: domine, fili David; sed tantum domine, sequitur enim dicunt illi: domine, ut aperiantur oculi nostri. Filius enim David caecos illuminare non potest, filius Dei potest. Quamdiu ergo dixerunt domine, fili David, suspensa est sanitas; mox autem ut dixerunt domine, infusa est sanitas: sequitur enim misertus autem eorum Iesus tetigit oculos eorum; et confestim viderunt. Tetigit autem ut homo carnaliter, sanavit ut Deus. Hieronymus. *Praestat enim artifex quod natura non dederat; aut certe quod debilitas tulerat, misericordia donat.* Chrysostomus in Matth. *Hi autem sicut ante donationem fuerunt perseverantes, ita et post donationem non fuerunt ingrati.* Chrysostomus super Matth. *Bonum enim munus obtulerunt Christo sanati: sequitur enim et secuti sunt eum. Hoc enim Deus a te requirit secundum prophetam, sollicitum te ambulare cum domino Deo tuo.* Hieronymus. *Qui ergo in Iericho contracti sedebant, et clamare tantum noverant, postea sequuntur Iesum non tam pedibus quam virtutibus.* Rabanus. *Iericho autem, quae interpretatur luna, defectum nostrae mutabilitatis significat.* Origenes in Matth. *Mystice autem Iericho intelligitur mundus, in quem Christus descendit. Qui autem sunt in Iericho, exire nesciunt de sapientia mundi, nisi viderint non solum Iesum exeuntem de Iericho, sed etiam discipulos eius. Haec ergo videntes, secutae sunt eum turbae multae, mundum et mundana omnia contemnentes, ut Christo duce ascendant in Ierusalem caelestem. Duos caecos possumus dicere Iudam et Israel, qui ante Christi adventum caeci fuerunt, quia non videbant verbum verum, quod erat in lege et prophetis; tamen sedentes secus viam legis et prophetarum, et secundum carnem tantum intelligentes, clamabant tantum ad eum qui factus est ex semine David secundum carnem.* Hieronymus, *vel duos caecos plerique Pharisaeos et Sadducaeos intelligunt. Vel aliter. Duo caeci sedentes iuxta viam significant de utroque populo quosdam iam cohaerentes per fidem dispensationi temporali secundum quam Christus via est, et desiderantes illuminari; idest, aliquid de verbi aeternitate intelligere: quod transeunte domino impetrare cupiebant, idest, per meritum fidei, qua creditur filius Dei, et natus homo, et passus propter nos: per hanc enim dispensationem quasi transit Iesus, quia actio temporalis est. Oportebat autem ut tantum clamarent donec resistentis sibi turbae strepitum vincerent; idest, tam perseverando animum intenderent orando atque pulsando, quousque consuetudinem desideriorum carnalium (quae tamquam turba obstrepit cognitioni lucem veritatis aeternae videre conanti) vel ipsam hominum carnalium turbam, studia spiritualia impedientem, fortissima intensione superarent.* Augustinus de Verb. Dom. *Bonos enim Christianos volentes facere praecepta Dei, Christiani mali et tepidi prohibent; clamant tamen illi non deficientes: cum enim quisque Christianus coeperit bene vivere mundumque contemnere, in ipsa sui novitate patitur reprehensores frigidos Christianos; sed si perseveraverit, ipsi iam obsequentur qui ante prohibebant.* Augustinus de quaest. Evang. *Itaque audiens Iesus, qui ait: pulsanti aperietur, stans, eos tangit et illuminat: quia enim fides incarnationis temporalis ad aeterna intelligenda nos praeparat, transeunte Iesu admoniti sunt ut illuminarentur, et ab eo stante illuminati sunt: temporalia enim transeunt, aeterna stant.* Chrysostomus super Matth. *Quidam interpretantur duos caecos gentiles: unum ex Cham, alium ex Iaphet: qui secus viam sedebant, idest iuxta veritatem conversabantur, sed veritatem invenire non poterant; vel secundum rationem verbi consistentes, quia notitiam verbi nondum acceperant.* Rabanus. *Agnita autem fama nominis*

Christi, participes eius fieri quaerebant. Contradicebant multi: primo Iudaei, ut in actibus legimus; deinde etiam gentiles persecutione instabant: nec tamen eos qui erant ad vitam praeordinati, salute privare volebant. Chrysostomus super Matth. *Consequenter autem gentium oculos mentis tetigit Iesus, dans eis gratiam spiritus sancti; quae illuminatae secutae sunt eum operibus bonis.* Origenes in Matth. *Et nos ergo sedentes iuxta Scripturarum viam, et intelligentes in quibus caeci sumus, si ex affectu petierimus, tanget oculos animarum nostrarum, et recedet a mentibus nostris tenebra ignorantiae, ut eum in scientiae lumine sequamur, qui dedit nobis posse videre propter nihil aliud nisi ut eum sequamur.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

a capite XXI ad caput XXV

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 21

Lectio 1

[85545] Catena in Mt., cap. 21 l. 1 Remigius. *Narravit superius Evangelista dominum egressum a Galilaea, et coepisse ascendere Hierosolymam. Postquam ergo narravit quid in via gesserit, in incepta intentione perseverans dicit et cum appropinquasset Hierosolymis, et venisset Bethphage. Bethphage viculus fuit sacerdotum, situs in latere montis oliveti, distans uno milliario a Ierusalem. Sacerdotes enim, qui per certos dies in templo deserviebant, completo officio vicis suae, illuc divertebant ad manendum: similiter et illi qui accipiebant officium, illuc divertebant: quia praeceptum fuit in lege, ut nullus diebus sabbatorum plus quam mille passus incederet.* Origenes in Matth. *Unde et interpretatur Bethphage, maxillarum domus: quoniam maxilla propria erat pars sacerdotum in lege. Sequitur tunc Iesus misit duos discipulos.* Chrysostomus super Matth. *Non dixit discipulis: dicatis: dominus tuus his opus habet, vel dominus vester: ut intelligant, quia ipse sit solus dominus, non solum animalium, sed omnium hominum: nam et peccatores conditione quidem sui sunt, voluntate autem sua Diaboli.* Chrysostomus in Matth. *Neque parvum enim existimes quod factum est. Quis enim suasit dominis iumentorum non velle contradicere, volentes silere, et concedere? Et in hoc discipulos erudit quoniam poterat et Iudaeos prohibere, sed noluit; sed et docet ut quodcumque petitum fuerit darent. Si enim qui ignorabant Christum, ita concesserunt, multo magis discipulos convenit omnibus dare. Quod autem dicitur et confestim dimittet eos*, Chrysostomus super Matth.: *intelligendum est, quod animal postquam ingressum est in Ierusalem, ad dominum suum remissum est a Christo.* Glossa. *Vel dominus iumentorum confestim dimittet eos in domini servitio mancipandos. Adhibetur autem huic facto prophetae testimonium, ut appareat dominum omnia quae de ipso scripta erant, implevisse; sed invidia caecatos Scribas et Pharisaeos ea quae ipsi legebant intelligere noluisse: et ideo sequitur hoc autem totum factum est ut adimpleretur quod dictum est per prophetam, scilicet Zachariam.* Chrysostomus super Matth. *Sciens enim propheta malitiam Iudaeorum, quia contradicturi erant Christo ascendenti in templum, praemonuit, ut per hoc signum cognoscerent regem suum dicentem dicite filiae Sion.* Rabanus. *Filia Sion historialiter dicitur Ierusalem civitas, quae sita est in monte Sion; mystice autem est Ecclesia fidelium, pertinens ad supernam Ierusalem.* Chrysostomus super Matth. *Ecce ostendentis est verbum; idest, non carnali aspectu, sed spirituali intellectu opera virtutum eius aspicite. Ante tempora quidem multa dicebat ecce, ut ostenderet quia ille de quo loquebatur, antequam nasceretur, iam erat rex tuus. Cum ergo videritis eum, nolite dicere: non habemus regem nisi Caesarem. Venit tibi, si intellexeris, ut salvet te; si non intellexeris, venit contra te. Mansuetus, non ut propter potentiam timeretur, sed ut propter mansuetudinem amaretur: unde non sedet in curru aureo, pretiosa purpura fulgens; nec ascendit super fervidum equum discordiae amatorem et litis; sed super asinam tranquillitatis*

et pacis amicam: unde sequitur sedens super asinam et pullum filium subiugalis. Augustinus de Cons. Evang. *In hoc autem testimonio prophetico aliquanto diversa est Evangelistarum locutio. Hoc enim Matthaeus sic adhibet ut asinam dicat commemorasse prophetam: non autem ita se habet vel quod Ioannes interponit, vel codices ecclesiasticae interpretationis Lxx. Cuius rei causa mihi videtur quod Matthaeus Hebraea lingua perhibetur Evangelium conscripsisse; manifestum est autem interpretationem illam quae dicitur Lxx in nonnullis aliter se habere, quam inveniunt in Hebraeo qui eam linguam noverunt, et qui interpretati sunt singuli eosdem libros Hebraeos. Huius autem distantiae causa si quaeratur, nihil probabilius aestimo quam eos Lxx illo spiritu interpretatos, quo et illa quae interpretabantur dicta fuerant, quod ex ipsa eorum mirabili, quae praedicatur, consensione firmatum est. Ergo et ipsi nonnulla in eloquio variando, et voluntati Dei, cuius verba erant, non credendo, nihil aliud demonstrare voluerunt quam hoc ipsum, quod in Evangelistarum concordia, quadam diversitate narratur; qua nobis ostenditur non esse mendacium, si quisquam ita diverso modo aliquid narret, ut ab eius voluntate cui consentiendum est, non recedat; quod noscere in moribus utile est propter cavenda mendacia; et ipsi fidei, ne putemus quasi consecratis sonis ita muniri veritatem, tamquam Deus nobis, quemadmodum ipsam rem, sic verba quae propter illam sunt dicenda commendet; cum potius ita res sermonibus proferatur ut istos omnino quaerere non deberemus, si rem sine his nosse possemus, sicut illam novit Deus, et in eo Angeli eius. Sequitur euntes autem discipuli fecerunt sicut praecepit illis Iesus, et adduxerunt asinum et pullum. Ceteri autem Evangelistae de asina tacent. Non deberet autem permovere lectorem nec si Matthaeus de pullo tacuisset, sicut illi de asina tacuerunt: quanto minus moveri oportet, quia unus ita commemoravit asinam, de qua ceteri tacuerunt, ut tamen pullum non taceret, de quo illi dixerunt? Ubi enim utrumque potest intelligi factum, nulla repugnantia est, nec si alius aliud commemoraret: quanto minus ubi unus unum, alius utrumque? Sequitur et imposuerunt super eos vestimenta sua, et eum desuper sedere fecerunt.* Hieronymus. *Sed videtur quod super utrumque animal in parvo itineris spatio dominus sedere nequiverit: ergo cum historia aut impossibilitatem habeat aut turpitudinem, ad altiora transmittimur, idest ad mysticum sensum.* Remigius. *Licet potuerit fieri ut super utrumque animal dominus sederit.* Chrysostomus in Matth. *Mihi autem videtur quod non propter mysterium solum super asinam sedit, sed et mensuram nobis sapientiae tribuens: demonstrat scilicet quod non super equos ferri necesse est, sed sufficit asino uti, et eo quod necessitatis est, esse contentum. Interroga autem Iudaeos: quis rex super asinam delatus intravit Hierosolymam? Sed non utique alium habent dicere, nisi istum solum.* Hieronymus. *Turbae ergo quae egressae fuerant de Iericho, et secutae salvatorem, supposuerunt vestimenta sua, et straverunt viam ramis arborum: et ideo sequitur plurima autem turba straverunt vestimenta sua in via pedibus asini, necubi offendat in lapidem, nec calcet spinam, nec labatur in foveam. Sequitur alii autem caedebant ramos de arboribus, et sternebant in via: de arboribus scilicet fructiferis, quibus mons oliveti consitus est. Cumque opere cuncta fecissent, vocis quoque tribuunt testimonium: unde sequitur turbae autem quae praecedebant et quae sequebantur, clamabant dicentes: hosanna filio David. Quid autem significet hosanna, nunc perstringam breviter. In Psalmo 117, qui manifeste de adventu salvatoris scriptus est, inter cetera hoc quoque legimus: o domine, salvum me fac, o domine, bene prosperare. Benedictus qui venturus es in nomine domini. Pro eo quod in Lxx habetur interpretibus, o kyrie soson di, idest: o domine,* *salvum fac, in Hebraeo legimus: Anna, Iehova, hosi Anna, quod manifestius interpretatus est Symmachus dicens: obsecro, domine, salva, obsecro. Nemo ergo putet ex duobus verbis, Graeco scilicet et Hebraeo, sermonem esse compositum; sed totum Hebraicum est.* Remigius. *Et est compositum ex integro et corrupto. Hosi enim Latine dicitur salva, sive salvifica; Anna vero apud illos interiectio est obsecrantis: nam sicut apud illos ab obsecrante dicitur Anna, sic apud Latinos dicitur heu.* Hieronymus. *Significavit enim quod adventus Christi salus mundi sit; unde sequitur benedictus qui venit in nomine domini. Salvatore quoque idipsum in Evangelio comprobante: ego, inquit, veni in nomine patris mei.* Remigius. *Quia scilicet in omnibus bonis operibus non suam, sed patris gloriam quaesivit.* Glossa. *Et sensus est: benedictus, idest gloriosus sit, qui venit, idest incarnatus est, in nomine domini, idest patris, eum glorificando. Iterum repetunt: hosanna, idest salva, obsecro; et determinant ubi se vellent salvari, in altissimis, idest in caelestibus, non in terrenis. Vel per hoc quod iungitur hosanna, idest salus in excelsis, perspicue ostenditur quod adventus Christi non tantum hominis salus, sed totius mundi sit, terrena iungens caelestibus.* Hieronymus. *Vel humanam quidem Christi dispensationem laudant in eo quod dicebant hosanna filio David: benedictus qui venit in nomine domini; restitutionem autem eius in sancta, in eo quod dicebant: hosanna in excelsis.* Chrysostomus super Matth. *Hosanna etiam quidam interpretantur gloriam, alii vero redemptionem: nam et gloria illi debetur, et redemptio illi convenit qui omnes redemit.* Hilarius in Matth. *Laudationis enim verba, redemptionis in eo exprimunt potestatem; filium autem David nuncupant, in quo agnoscerent aeterni regni hereditatem.* Chrysostomus in Matth. *Nunquam antea dominus sibi adhibuit ministeria iumentorum, nec ramorum virentia circa se ornamenta constituit, nisi modo quando Ierusalem ut pateretur ascendit. Excitavit enim videntes ut facerent quod prius volebant: ergo potestas eis data est, non mutata voluntas.* Hieronymus. *Mystice autem appropinquat dominus Hierosolymis egrediens de Iericho, turbis inde eductis quamplurimis, quia magnus magnis ditatus mentibus salute credentium rediens, ingredi cupit urbem pacis, et locum visionis Dei. Et venit Bethphage, idest ad domum maxillarum, et confessionis portabat typum; et erat situs in monte oliveti, ubi est lumen scientiae, laborum et dolorum requies. Per castellum enim, quod contra apostolos erat, mundus iste designatur: contra apostolos enim erat, nec lumen doctrinarum volebat accipere.* Remigius. *Dominus ergo de monte oliveti discipulos ad castellum misit, quia de primitiva Ecclesia praedicatores in mundum direxit. Duos quippe misit propter duos ordines praedicatorum, quod manifestat apostolus dicens: qui operatus est Petro in apostolatum circumcisionis, operatus est et mihi inter gentes, sive quia duo sunt praecepta caritatis, sive propter duo testamenta, sive propter litteram et spiritum.* Hieronymus. *Sive propter theoricam et practicam, idest scientiam et opera. Asina autem ista quae subiugalis fuit, et edomita, et iugum legis traxerat, synagoga intelligitur. Pullus asinae lascivus et liber, gentium populus: Iudaea enim secundum Deum mater est gentium.* Rabanus. *Unde Matthaeus solus, qui Iudaeis Evangelium scripsit, asinam domino refert adductam, ut eidem etiam genti Hebraeae, si poeniteat, non desperandam monstret esse salutem.* Chrysostomus super Matth. *Propter quasdam autem similitudines, animalibus assimilati sunt homines, Dei filium non cognoscentes. Est enim animal immundum, et prae ceteris pene iumentis magis irrationale et stultum et infirmum et ignobile et oneriferum. Sic fuerunt homines ante Christi adventum, passionibus diversis immundi, irrationabiles, verbi ratione carentes, stulti propter Dei contemptum, infirmi* *secundum animam; ignobiles, quia obliti generationis caelestis, facti fuerunt servi passionum et Daemonum; oneriferi, quia sufferebant sarcinam erroris a Daemonibus vel Pharisaeis impositam. Ligata autem erat asina, idest diabolici erroris vinculo impedita, ut non haberet libertatem eundi quo vellet: nam antequam peccemus, liberum habemus arbitrium sequi voluntatem Diaboli an non; quod si semel peccantes obligaverimus nos operibus eius, iam nostra virtute evadere non possumus; sed sicut navis fracto gubernaculo illuc ducitur ubi tempestas voluerit, sic et homo divinae auxilio gratiae perdito per peccatum, non quod vult agit, sed quod Diabolus vult. Et nisi Deus valida manu misericordiae suae solverit eum, usque ad mortem in peccatorum suorum vinculis permanebit: et ideo dicit discipulis solvite, scilicet per doctrinam vestram, et per miracula vestra; quia omnes Iudaei et gentes per apostolos sunt liberati; et adducite mihi, idest, ad gloriam meam illos convertite.* Origenes in Matth. *Unde et ascendens in caelum iussit discipulis suis ut solverent peccatores, dans eis spiritum sanctum. Absoluti autem et proficientes, et nutriti verbi divinitate, digni habentur remitti in locum ex quo erant assumpti, non iam ad opera priora, sed ut praedicarent eis filium Dei; et hoc est quod significat dicens et confestim dimittet eos.* Hilarius in Matth. *Vel per asinam et pullum duplex vocatio ex gentibus ostenditur. Erant enim Samaritani sub quadam observantiae suae consuetudine servientes, qui scilicet significantur per asinam; erant etiam indomitae gentes et feroces, qui scilicet significantur per pullum. Igitur duo mittuntur, ut solvant ligatos erroris vinculis: per Philippum enim Samaria credidit, per Petrum Cornelius Christo, tamquam primitiae gentium, adductus est.* Remigius. *Sicut autem tunc dictum est apostolis si quis vobis aliquid dixerit, dicite quia dominus his opus habet, sic nunc praedicatoribus est praeceptum, ut si aliquid adversitatis obstiterit, a praedicando non cessarent.* Hieronymus. *Vestis autem apostolica quae iumento superponitur, vel doctrina virtutum, vel discretio Scripturarum intelligi potest, sive ecclesiasticorum dogmatum veritates; quibus nisi anima instructa fuerit et ornata, sessorem habere dominum non meretur.* Remigius. *Dominus autem super asellum sedens, Hierosolymam tendit; quia praesidens sanctae Ecclesiae, vel animae fideli, et eam in hoc saeculo regit, et post hanc vitam ad visionem caelestis patriae introducit. Apostoli autem et ceteri doctores vestimenta posuerunt super asinam: quia gloriam quam acceperunt a Christo gentibus dederunt. Turba autem vestimenta sternebat in via: quia credentes ex circumcisione, gloriam quam habebant ex lege, contemnebant. Ramos autem de arboribus praecidebant: quia ex prophetis acceperunt exempla de Christo, quasi de arboribus virentibus. Vel turba, quae vestimenta stravit in via, significat martyres, qui vestimenta sua, idest corpora, quae tegumenta sunt animarum, pro Christo ad martyrium tradiderunt. Vel significantur illi qui corpora sua per abstinentiam domant. Illi autem ramos arborum praecidunt qui dicta et exempla sanctorum patrum quaerunt ad suam, vel filiorum salutem.* Hieronymus. *Quod autem ait turbae autem quae praecedebant, et quae sequebantur, utrumque populum ostendit, et qui ante Evangelium, et qui post Evangelium domino crediderunt, consona Iesum confessionis voce laudare.* Chrysostomus super Matth. *Et illi quidem prophetantes de Christo venturo clamaverunt; hi autem laudantes clamant de adventu Christi iam adimpleto.*

Lectio 2

[85546] Catena in Mt., cap. 21 l. 2 Hieronymus. *Introeunte Iesu cum turba, tota Hierosolymorum civitas commovetur, mirans frequentiam, nesciens virtutem: unde dicitur et cum intrasset Hierosolymam, commota est universa civitas, dicens: quis est hic?* Chrysostomus super Matth. *Merito autem commovebantur videntes rem mirabilem. Homo laudabatur quasi Deus, sed Deus laudabatur in homine. Puto autem quod nec ipsi qui laudabant, sciebant quid laudabant; sed spiritus subito ingressus in eos, veritatis verba fundebat.* Origenes in Matth. *Sed et quando intravit Iesus Hierosolymam veram, admirantes virtutes caelestes, dicebant: quis est iste rex gloriae?* Hieronymus. *Aliis autem vel ambigentibus vel interrogantibus, nisi plebecula confitetur: unde sequitur populi autem dicebant: hic est Iesus propheta a Nazareth Galilaeae. A minoribus incipiunt, ut ad maiora perveniant. Prophetam enim dicunt quem Moyses sui similem dixerat esse venturum, et qui proprie apud Graecos scribitur cum tu arthru martyria, idest cum articuli testimonio. A Nazareth autem Galilaeae, quia ibi educatus fuerat, ut flos campi nutriretur in flore virtutum.* Rabanus. *Notandum autem, quod hic introitus eius in Ierusalem fuit ante quinque dies Paschae. Narrat enim Ioannes, quod ante sex dies Paschae venerit in Bethaniam, et in crastinum asino sedens venerit in Ierusalem; ubi notanda est concordia non solum in rebus, sed etiam in temporibus veteris et novi testamenti. Decima enim die mensis primi, agnus qui in Pascha immolaretur, domum introduci iussus est: quia et dominus decima die eiusdem mensis, hoc est ante quinque dies Paschae, civitatem, in qua pateretur, erat ingressurus. Sequitur et intravit Iesus in templum Dei.* Chrysostomus super Matth. *Hoc erat proprium boni filii ut ad domum curreret patris, et illi honorem redderet; et tu imitator Christi factus, cum ingressus fueris in aliquam civitatem, primo ad Ecclesiam curras. Hoc etiam erat boni medici ut ingressus ad infirmam civitatem salvandam, primum ad originem passionis intenderet: nam sicut de templo omne bonum egreditur, ita de templo omne malum procedit: si enim sacerdotium integrum fuerit, tota Ecclesia floret; si autem corruptum fuerit, tota fides marcida est: sicut enim cum videris arborem pallentibus foliis, intelligis quia vitium habet in radice; sic cum videris populum indisciplinatum, sine dubio cognosce quia sacerdotium eius non est sanum. Sequitur et eiciebat omnes vendentes et ementes.* Hieronymus. *Sciendum quidem est, quod iuxta mandata legis in venerabili toto orbe templo domini, et de cunctis pene regionibus Iudaeorum illuc populo confluente, innumerabiles immolabantur hostiae, maxime festis diebus, taurorum, arietum, hircorum; pauperibus, ne absque sacrificio essent, pullos columbarum et turtures offerentibus. Accidebat autem ut qui de longe venerant, victimas non haberent. Excogitaverunt igitur sacerdotes quomodo praedam de populo facerent; et omnia animalia quibus opus erat ad sacrificia, venderent; et ut venderent non habentibus, et ut ipsi rursus empta susciperent. Hanc ergo stropham, idest fraudem se in diversa vertentem, crebro venientium inopia dissipabat, qui indigebant sumptibus, et non solum hostias non habebant, sed nec unde emerent. Posuerunt itaque nummularios, qui mutuam sub cautione darent pecuniam. Sed quia erat lege praeceptum ut nemo usuras acciperet, et prodesse non poterat pecunia fenerata, quae commodi nihil haberet, et interdum perderet sortem, excogitaverunt et aliam technam, idest artem, ut pro nummulariis collibystas facerent, cuius verbi proprietatem Latina lingua non exprimit. Collyba dicuntur apud illos, quae nos appellamus tragemata, vel vilia*

munuscula; verbi gratia, frixi ciceris, uvarumque passarum, et poma diversi generis. Igitur quia usuras accipere non poterant, collibystae pro usuris accipiebant varias species; ut quae in nummo non licebant, in his rebus exigerent, quae nummis coemuntur: quasi non hoc ipsum Ezechiel praedicaverit dicens: usuram et superabundantiam non accipietis. Istiusmodi dominus cernens in domo patris, negotiationem seu latrocinium, ardore spiritus concitatus, tantam hominum multitudinem eiecit de templo. Origenes in Matth. *In quo non debent vendere et emere, sed orationibus tantum vacare qui congregantur, quasi in domo orationis: unde sequitur et dicit eis: scriptum est: domus mea domus orationis vocabitur.* Augustinus in regula. *Nemo ergo in oratorio aliquid agat nisi ad quod factum est, unde et nomen accepit. Sequitur vos autem fecistis illam speluncam latronum.* Hieronymus. *Latro enim est, et templum Dei in latronum convertit speluncam, qui lucra de religione sectatur. Mihi autem inter omnia signa quae fecit dominus, hoc videtur esse mirabilius, quod unus homo, et illo tempore contemptibilis, intantum ut postea crucifigeretur, Scribis et Pharisaeis contra se saevientibus et videntibus lucra sua destrui, potuerit ad unius flagelli verbera tantam eicere multitudinem. Igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis eius, et divinitatis maiestas lucebat in facie.* Augustinus de Cons. Evang. *Manifestum est, hoc non semel, sed iterum a domino esse factum; sed primum commemoratum est a Ioanne, hoc autem ultimum a ceteris tribus.* Chrysostomus in Matth. *In quo maior est accusatio Iudaeorum: quoniam cum bis hoc idem fecisset, morabantur tamen in sua dementia.* Origenes in Matth. *Mystice autem templum Dei est Ecclesia Christi. Sunt autem multi in ea non, sicut decet, viventes spiritualiter, sed secundum carnem militant; qui domum orationis de lapidibus vivis constructam, faciunt speluncam esse latronum actibus suis. Si autem oportet tres species eiectas a templo cautius exponere, possumus dicere: quicumque in populo Christiano ad nihil aliud vacant, nisi circa emptiones et venditiones, rarius autem in orationibus permanent, vel in aliis actibus rectis, ipsi sunt vendentes et ementes in templo Dei. Diaconi qui non bene tractant Ecclesiarum pecunias et divites fiunt de rebus pauperum, ipsi sunt nummularii, pecuniarum mensas habentes, quas Christus evertit. Quod autem mensis ecclesiasticarum pecuniarum diaconi praesint, docemur in actibus apostolorum. Episcopi autem qui tradunt Ecclesias quibus non oportet, ipsi sunt qui vendunt columbas, idest gratiam spiritus sancti, quorum cathedras Christus evertit.* Hieronymus. *Iuxta simplicem enim intelligentiam, columbae non erant in cathedris, sed in caveis; nisi forte columbarum institores sedebant in cathedris: quod absurdum est, quia in cathedris magistrorum magis dignitas indicatur; quae ad nihilum redigitur, cum mixta fuerit lucris. Observa etiam propter avaritiam sacerdotum, altaria Dei, nummulariorum mensas appellari. Quod autem de Ecclesiis diximus, unusquisque de se intelligat: dicit enim apostolus: vos estis templum Dei. Non sit ergo in domo pectoris vestri negotiatio, non donorum cupiditas, ne ingrediatur Iesus iratus et rigidus, et non aliter mundet templum suum nisi flagello adhibito, ut de spelunca latronum domum faciat orationum.* Origenes in Matth. *Vel in secundo adventu eiciet, vel evertet quos invenerit in templo Dei indignos.* Chrysostomus super Matth. *Ideo etiam nummulariorum mensas evertit: quod significat quod in templo Dei non debent esse nummi, nisi spirituales, qui Dei habent imaginem, non qui portant imaginem terrenam. Cathedras vendentium columbas evertit, loquens ipso facto: quid faciunt in templo multae columbae venales, ex quo una columba gratuita descendit in templum corporis mei? Quod autem verbis turbae clamaverunt, dominus factis ostendit:*

unde sequitur et accesserunt ad eum caeci et claudi in templo, et sanavit eos. Origenes in Matth. *In templo enim Dei, idest in Ecclesia, non sunt omnes videntes, neque recte ambulantes; sed qui ex eis intelligunt quia nullius est opus nisi Christi ut sanentur, accedentes ad verbum Dei sanantur.* Remigius. *Quod autem in templo sanantur, significat quod homines non nisi in Ecclesia sanari possunt, cui data est potestas ligandi atque solvendi.* Hieronymus. *Nisi autem mensas nummulariorum subvertisset cathedrasque columbas vendentium, caeci et claudi lucem pristinam et concitum gradum in templo non meruissent recipere.* Chrysostomus in Matth. *Principes autem sacerdotum neque ita persuadebantur, sed ex reliquis miraculis et praeconiis puerorum eum extollentibus indignabantur; unde sequitur videntes principes sacerdotum.* Hieronymus. *Cum enim manum non audeant in eum inicere sacerdotes, tantum opera calumniantur, et testimonium populi atque puerorum qui clamabant: hosanna filio David; benedictus qui venit in nomine domini: quod videlicet hoc non dicitur nisi soli filio Dei. Videant ergo episcopi, et quilibet sancti homines, cum quanto periculo dici sibi ista patiantur, si vero domino, cui dicebatur, quia nondum solida erat credentium fides, pro crimine impingitur.* Chrysostomus super Matth. *Sicut autem columna si modicum obliquata fuerit, accepto pondere amplius vadit in latus, sic et cor hominis cum perversum fuerit, si alicuius viri iusti opera videat vel audiat, non confirmatur, sed magis ad invidiam concitatur. Hoc modo sacerdotes concitati sunt contra Christum, dicentes audis quid isti dicunt?* Hieronymus. *Sed Christi responsio moderata fuit. Non dixit quod Scribae audire cupiebant: bene faciunt pueri, ut mihi testimonium perhibeant: nec rursum: errant, pueri sunt, debetis aetati ignoscere: sed profert exemplum de octavo Psalmo, ut, tacente domino, testimonium Scripturarum puerorum dicta firmaret: unde sequitur Iesus autem dicit eis: utique. Nunquam legistis*, et cetera. Chrysostomus super Matth. *Tamquam si dicat: esto, mea culpa est, quia isti clamant. Numquid mea culpa est, quia ante tot millia annorum hoc futurum propheta praedixit? Infantes autem et lactentes nec intelligere aliquem nec laudare possunt. Dicuntur ergo infantes non aetate, sed simplicitate cordis: lactentes autem, quoniam quasi lactis suavitate, ita mirabilium delectatione excitati clamabant. Lac enim dicitur opus miraculorum: quia miracula nullum laborem videntibus ponunt, sed videntes admiratione delectant, et ad fidem molliter invitant. Panis autem est doctrina perfectae iustitiae; quam accipere non possunt nisi exercitati sensus circa res spirituales.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem et typus gentium erat, et apostolis non parva consolatio: ut enim non angustiarentur qualiter idiotae existentes possent praedicare, praevenientes pueri eorum eiecerunt timorem: quoniam scilicet dabit eis sermonem qui hos fecit laudem cantare. Hoc etiam miraculum significat quod Christus conditor erat naturae: quia pueri significativa loquebantur, et prophetis consona; viri autem insipientia et insania plena.*

Lectio 3

[85547] Catena in Mt., cap. 21 l. 3 Chrysostomus super Matth. *Malum hominem melius locum dando potest aliquis vincere quam respondendo: quia malitia non instruitur sermonibus, sed excitatur: et ideo dominus recedendo compescere studuit quos respondendo non compescuit: unde dicitur*

et relictis illis, abiit foras extra civitatem in Bethaniam. Hieronymus *hinc autem intelligendum est quod dominus tantae fuerit paupertatis, et ita nulli adulatus sit, ut in urbe maxima nullum hospitem, nullam invenerit mansionem; sed in vico parvulo apud Lazarum sororesque eius habitaret; eorum quippe viculus Bethania est; unde sequitur ibique mansit.* Chrysostomus super Matth. *Ut scilicet ibi maneret corporaliter ubi et spiritualiter repausabat: nam sanctorum virorum est quod non gaudent ubi epulae largae sunt, sed ubi sanctitas floret.* Hieronymus. *Discussis autem noctis tenebris, cum in civitatem reverteretur dominus esuriit: unde sequitur mane autem revertens in civitatem, esuriit, veritatem scilicet humanae carnis ostendens.* Chrysostomus super Matth. *Quando enim concessit carni quod proprium erat pati, tunc demonstrat eius passionem.* Rabanus. *Nota autem maiorem studiosi operatoris affectum, dum dicitur mane revertisse in civitatem, ut praedicaret, et ut aliquos Deo patri acquireret.* Hieronymus. *Dominus autem passurus in populis, et baiulaturus scandalum crucis, voluit discipulorum animos signi anticipatione firmare: unde sequitur et videns arborem unam secus viam, venit ad eam, et nihil invenit in ea nisi folia tantum.* Chrysostomus in Matth. *Non propter hoc veniebat quia esuriebat, sed propter discipulos: quia enim ubique benefaciebat, nullum autem puniebat, oportebat et punitricis eius virtutis demonstrationem tribuere. Noluit autem in hominibus hoc ostendere, sed in planta.* Hilarius in Matth. *Et in hoc quidem bonitatis dominicae argumentum reperimus: nam ubi afferre voluit procuratae per se salutis exemplum, virtutis suae potestatem in humanis corporibus exercuit, spem futurorum et animae salutem, curis praesentium aegritudinum commendans; nunc vero, ubi in contumaces formam severitatis constituebat, futuri speciem damno arboris indicavit: unde sequitur et ait illi: numquam ex te fructus nascatur in sempiternum.* Hieronymus. *Vel in saeculum, utrumque enim eona, Graecus sermo significat.* Chrysostomus in Matth. *Suspicionis autem discipulorum erat existimare propter hoc eam esse maledictam, quia non habebat fructum: cur igitur maledicta est? Discipulorum gratia, ut discant quoniam poterat siccare eos qui crucifixerunt eum; unde sequitur et arefacta est continuo ficulnea. Ideo autem non in alia planta, sed in omnium humidissima miraculum hoc fecit, ut et hinc maius hoc miraculum appareat. Cum autem in plantis vel in brutis fit aliquid tale, non quaeras qualiter iuste siccata est ficus, si tempus non erat (hoc enim quaerere est ultimae dementiae, quia scilicet in talibus non invenitur culpa et poena): sed miraculum inspice, et admirare miraculi factorem; unde sequitur et videntes discipuli mirati sunt, dicentes: quomodo continuo aruit?* Glossa. *Non facit creator iniuriam possidenti; sed creatura suo arbitrio ad utilitatem aliorum mutatur.* Chrysostomus in Matth. *Et ut discas quoniam propter eos hoc factum est, scilicet ut ad confitendum eos erigat, audi quid deinceps dicatur: sequitur enim respondens autem Iesus ait illis: amen dico vobis, si habueritis fidem.* Hieronymus. *Latrant contra nos gentilium canes, asserentes apostolos non habuisse fidem, quia montes transferre non potuerunt. Quibus respondemus multa facta esse signa a domino quae scripta non sunt: igitur et haec credimus fecisse apostolos; sed ideo scripta non esse ne infidelibus contradicendi maior daretur occasio: alioquin interrogemus eos, utrum credant his signis quae scripta narrantur, an non? Et cum incredulos viderimus, consequenter probabimus, nec maioribus eos credituros fuisse qui minoribus non crediderunt.* Chrysostomus. *Hoc autem quod dominus dicit, orationi adscribit et fidei: unde iterum dicit omnia quaecumque petieritis in oratione credentes accipietis: discipuli enim Christi, nihil eorum quae non oportet petunt: et quasi credentes* *magistro, nihil aliud petunt nisi magna et caelestia.* Rabanus. *Quotiescumque autem petentes non exaudimur, ideo fit quia vel contra auxilium nostrae salutis petimus, vel quia eorum pro quibus petimus, perversitas ne impetremus obsistit; vel in futurum petitionis nostrae differtur effectus, ut desideria crescant, et perfectius capiant gaudia quae requiruntur.* Augustinus de Cons. Evang. *Considerandum autem, quod miratos esse discipulos de hoc quod arbor aruerat, et eis dominum respondisse quod dictum est de fide, non ipso secundo die quo maledixerit arbori, sed tertio die Marcus dicit: ipso quippe die secundo commemoravit Marcus de templo eiectos vendentes, quod primo die factum praetermiserat; ipso ergo secundo die dicit, facta vespera, egressum de civitate; et cum mane transirent, vidisse discipulos mane factam ficum aridam. Matthaeus autem sic loquitur tamquam secundo die hoc totum sit factum; unde intelligitur quod cum Matthaeus dixisset arefacta est continuo ficulnea, praetermissis ceteris ad secundam diem pertinentibus, adiunxit statim et videntes discipuli admirati sunt; ita tamen quod alio die viderit dominus ficulneam, et alio die discipuli mirati sunt: intelligitur enim non tunc aruisse quando viderunt arefactam, sed continuo quando maledicta est: non enim arescentem, sed penitus arefactam viderunt, ac sic eam continuo in verbo domini aruisse intellexerunt.* Origenes in Matth. *Mystice autem relinquens dominus principes et Scribas, factus est extra Ierusalem terrenam, quae ideo cecidit. Venit autem in Bethaniam ad domum obedientiae, idest Ecclesiam: ubi cum requievisset post principium constituendi Ecclesiam, revertitur in civitatem quam paulo ante reliquerat, et revertens esuriit.* Chrysostomus super Matth. *Si autem quasi homo esurisset cibum carnalem, nunquam mane esurisset: sed mane esurit qui aliorum esurit salutem.* Hieronymus. *Arborem autem quam vidit in via, intelligimus synagogam, quae iuxta viam erat: quia legem habebat, non tamen credebat in viam, idest in Christum.* Hilarius in Matth. *Quae ficus arbori comparatur, quia credentes primi ex Israel apostoli crasso modo, ceteros resurrectionis gloria et tempore anteibunt.* Chrysostomus super Matth. *Ficus etiam propter multitudinem granorum sub uno cortice, est quasi congregatio multorum fidelium. Nihil autem invenit in ea nisi folia tantum, idest traditiones pharisaicas, iactationem legis absque fructibus veritatis.* Origenes in Matth. *Et quoniam arbor illa erat figuraliter animam habens, quasi audienti dicit nunquam ex te fructus nascatur in sempiternum: ideo infructuosa est synagoga Iudaeorum; et hoc erit usque ad consummationem saeculi, donec intraverit gentium multitudo; et aruit ficulnea, adhuc peregrinante in hac vita Christo, et videntes discipuli oculis spiritualibus mysterium fidei siccatae, mirati sunt; sed et discipuli Christi fideles, et non haesitantes, relinquentes eam, siccam faciunt, cum vitalis virtus transierit ab eis ad gentes; sed et a singulis qui adducuntur ad fidem, tollitur mons ille Satanas et mittitur in mare, idest in abyssum.* Chrysostomus super Matth. *Vel in mare, idest in istum mundum, ubi sunt aquae salsae, idest populi iniqui.* Rabanus. *Exclusionem enim suam ab electis amplius saeviendo vindicat in reprobis.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel hoc sibi servus Dei dicere debet de monte superbiae, ut eam a se repellat: vel quia per eos Evangelium praedicatum est, ipse dominus, qui mons appellatus est, a Iudaeis in gentes tamquam in mare iacitur.* Origenes. *Omnis etiam qui obedit verbo Dei, Bethania est, et requiescit Christus in eo: malos quidem et peccatores reliquit; quando autem fuerit apud iustos, fit et apud alios post illos et cum illis: non enim dicitur quod relinquens Bethaniam venit in civitatem. Esurit autem semper dominus in iustis, volens manducare fructum spiritus sancti in eis, qui sunt caritas, gaudium et pax. Erat autem* *secus viam haec ficus quae folia tantum habuit sine fructu.* Chrysostomus super Matth. *Idest iuxta mundum: si enim homo iuxta mundum vixerit, non potest in se fructum iustitiae tenere.* Origenes. *Si autem venerit dominus in tentationibus, fructum requirens, et inventus fuerit aliquis nihil iustitiae habens, nisi professionem tantummodo fidei, quod est folia sine fructu: mox exsiccatur, hoc ipsum etiam quod videtur fidelis amittens; sed et unusquisque discipulorum ficum arescere facit, manifestum faciens, eum esse vacuum a Christo: sicut Petrus dixit ad Simonem: cor tuum non est rectum coram Deo. Melius est enim fallacem ficum, quae vivere aestimatur, non autem fructificet, siccari verbis discipulorum Christi, et fieri manifestam, quam ut furetur per figmentum innocentium corda. Est autem et in unoquoque infideli mons secundum mensuram infidelitatis suae, qui verbis discipulorum Christi tollitur.*

Lectio 4

[85548] Catena in Mt., cap. 21 l. 4 Chrysostomus super Matth. *Quia viderant sacerdotes Christum cum magna gloria introeuntem in templum, invidia torquebantur. Itaque non sufferentes in pectore suo invidiae stimulantis ardorem, prorumpunt in vocem; unde dicitur et cum venisset in templum, accesserunt ad eum docentem principes sacerdotum et seniores populi dicentes: in qua potestate haec facis?* Chrysostomus in Matth. *Quia enim signis detrahere non habebant, ex his quae inhibebantur in templo vendere, afferunt reprehensionem; ac si dicerent: numquid magistralem suscepisti thronum? Sacerdos consecratus es, quoniam tantam demonstrasti potestatem?* Chrysostomus super Matth. *Per hoc autem quod subdunt aut quis dedit tibi hanc potestatem? Ostendunt multas esse personas quae dant hominibus potestatem, sive corporalem, sive etiam spiritualem; quasi dicerent: de sacerdotali familia genitus non es; senatus tibi hoc non concessit; Caesar non donavit. Si autem credidissent quia omnis potestas ex Deo est, nunquam interrogassent: quis dedit tibi hanc potestatem? Omnis enim homo secundum se aestimat alterum: fornicarius neminem aestimat castum; castus non facile de fornicario suspicatur; sic qui non est ex Deo sacerdos, nullius sacerdotium putat ex Deo.* Hieronymus. *Vel his verbis eamdem quam supra calumniam struunt, quando dixerunt: in Beelzebub principe Daemoniorum eicit Daemonia. Quando enim dicunt in qua potestate haec facis? Dubitant de Dei potestate, et subintelligi volunt, Diaboli esse quod faciat. Addentes quoque quis tibi dedit hanc potestatem? Manifestissime Dei filium negant, quem putant non suis, sed alienis viribus signa facere. Poterat autem dominus aperta responsione tentatorum calumniam confutare; sed prudenter interrogavit, ut suo ipsi vel silentio vel scientia condemnarentur: unde sequitur respondens Iesus dixit eis: interrogabo vos et ego unum sermonem.* Chrysostomus super Matth. *Non quidem ut respondentes audiant, sed ut impediti non interrogent: quia ipse praeceperat: nolite sanctum dare canibus. Deinde etiam si dixisset, nihil proficeret: quia non potest sentire quae lucis sunt tenebrosa voluntas: interrogantem enim oportet docere, tentantem autem rationabili percussione confundere, non autem ei virtutem mysterii publicare. Dominus ergo simplici interrogationi laqueum ponit in sua interrogatione; et quia eum vitare non poterant, subdit quem si dixeritis mihi, et ego vobis dicam*

in qua potestate haec facio. Est autem interrogatio talis: Baptismus Ioannis unde erat? Ex caelo, an ex hominibus? Augustinus super Ioan. *Accepit quidem Ioannes ut baptizare posset ab eo quem postmodum baptizavit; Baptismus autem quem accepit, Baptismus Ioannis hic dicitur. Solus tale donum accepit: nullus ante ipsum iustorum, nullus post ipsum accepit Baptismum, qui Baptismus diceretur ipsius. Venit enim Ioannes baptizare in aqua poenitentiae, viam domino praeparando, non interius mundando, quod purus homo non potest.* Hieronymus. *Ipsi autem sacerdotes quid in sua malitia pertractaverint, ostenditur cum subditur at illi cogitabant inter se. Si enim respondissent Baptisma Ioannis esse de caelo, consequens erat responsio: quare ergo non estis baptizati a Ioanne? Si autem dicere voluissent humana deceptione compositum et nihil habere divinum, seditionem populi formidabant. Omnes enim congregatae multitudines, Ioannis receperant Baptisma, et sic habebant eum ut prophetam. Respondit itaque impiissima factio, et humilitatis verbo, quo nescire se diceret, versa est ad insidias cooperiendas: unde sequitur et respondentes Iesu, dixerunt: nescimus. In hoc quod nescire se responderant, mentiti sunt: consequens ergo erat iuxta responsionem eorum, dominum quoque dicere: nec ego scio. Sed mentiri veritas non potest; sequitur enim ait illis et ipse: nec ego dico vobis in qua potestate haec facio. Ex quo ostendit et illos scire, sed respondisse nolle: et se nosse, et ideo non dicere, quia illi quod sciant taceant.* Origenes in Matth. *Sed dicet aliquis contra hoc, quia ridiculum erat interrogare in qua potestate haec faceret Iesus: nec enim poterat fieri ut responderet quia in potestate Diaboli faceret; sed nec ipse responderet quod erat verum, quoniam in potestate propria facit. Si quis autem dicat, quoniam interrogabant principes ut illum terrerent, ut puta, si facit aliquis quod nobis non placet in nostris, dicimus ei: quis te iussit hoc facere? Eum terrentes ut recedat ab actu: sed quid est quod et Christus ita respondit: dicite mihi vos hoc, et ego vobis dicam in qua potestate haec facio? Forte ergo sic intelligitur hic locus. Generaliter quidem sunt duae potestates diversae: una ex parte Dei, altera ex parte Diaboli: specialiter autem sunt plures; non enim una potestas omnibus prophetis facientibus signa cooperabatur; sed alia istis, alia illis; et ad res forsitan inferiores inferior, ad res autem eminentiores eminentior. Principes autem sacerdotum videbant Iesum multa prodigia facientem; et ideo potestatis sibi cooperantis speciem et proprietatem volebant audire a Christo. Alii quidem qui signa fecerunt, in primis quidem in ista potestate fecerunt; proficientes autem in alia potestate maiori; tamen salvator universa fecit in una potestate, quam accepit a patre. Quoniam autem non erant digni talia audire mysteria, propterea non dat eis responsum, sed contra interrogat.* Rabanus. *Ob duas enim causas scientia veritatis est occultanda quaerentibus: cum scilicet is qui quaerit aut minus capax est ad intelligendum, aut odio vel contemptu veritatis indignus est cui debeat aperiri quod quaerit.*

Lectio 5

[85549] Catena in Mt., cap. 21 l. 5 Hieronymus. *Post praemissa, infert dominus parabolam, qua et illos impietatis arguat, et ad gentes regnum Dei doceat transferendum, dicens quid autem vobis videtur?* Chrysostomus super Matth. *Quos reos proponit in causa, ipsos et iudices petit, ut a*

nullo mereantur solvi qui seipsos condemnant. Magna est fiducia iustitiae ubi adversario ipsi causa committitur. In parabolis ergo figurat personas eorum, ut non intelligant quomodo ipsi adversus se sententiam dicerent; sequitur enim homo quidam habebat duos filios. Quis ille nisi Deus, qui omnes homines creavit; qui cum sit natura dominus, tamen vult magis diligi quasi pater, quam timeri ut dominus? Maior filius, gentium populus erat; minor vero, populus Iudaeorum: quoniam gentes quidem erant ex tempore Noe, Iudaei autem ex Abraham. Sequitur et accedens ad primum dixit: fili, vade hodie, operare, in vinea mea. Hodie, idest tempore saeculi huius. Locutus est autem non in facie, ut homo, sed in corde, ut Deus, sensibus ingerens intellectum. Operari autem in vinea est iustitiam facere: nescio autem si totam quis hominum sufficiat operari. Hieronymus. *Primo ergo dicitur gentilium populo per naturalis legis notitiam: vade, et operare in vinea mea; hoc est, quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris; qui superbe respondit: unde sequitur ille autem respondens ait: nolo.* Chrysostomus super Matth. *Gentes enim a principio relinquentes Deum et iustitiam eius, et transeuntes ad idola et peccata, in cogitationibus suis respondere videntur: nolumus facere Dei iustitiam.* Hieronymus. *Postea vero in adventu salvatoris, gentium populus, acta poenitentia, operatus est in vinea Dei, et sermonis contumaciam labore correxit; et hoc est quod dicitur postea poenitentia motus abiit. Sequitur accedens autem ad alterum, dixit similiter. At ille respondens ait: eo, domine. Secundus enim filius, populus Iudaeorum est, qui respondit Moysi: omnia quaecumque dixerit nobis dominus, faciemus.* Chrysostomus super Matth. *Sed postea aversi, mentiti sunt Deo, secundum illud: filii alieni mentiti sunt mihi; et hoc est quod dicitur et non ivit. Interrogat ergo dominus consequenter: quis ex duobus fecit voluntatem patris? Dicunt ei: primus. Vide quomodo adversus se protulerunt sententiam, dicentes priorem filium voluntatem patris fecisse, idest populum gentium: quia melius est non promittere Deo iustitiam et facere, quam promittere et mentiri.* Origenes in Matth. *Unde potest considerari dominum esse locutum in parabola ista ad eos qui modicum aut nihil promittunt, operibus autem ostendunt; et contra eos qui magna promittunt, nihil autem secundum promissionem suam agunt.* Hieronymus. *Sciendum est autem, in veris exemplaribus non haberi novissimum, sed primum, ut proprio iudicio condemnentur. Si autem novissimum voluerimus legere, ut quidam habent, manifesta est interpretatio, ut dicamus intelligere quidem veritatem Iudaeos, sed tergiversari, et nolle dicere quid sentiunt; sicut et Baptismum Ioannis scientes esse de caelo, dicere noluerunt.* Chrysostomus super Matth. *Eorum autem iudicium dominus abundanter confirmat: unde sequitur dixit Iesus: amen dico vobis, quia publicani et meretrices praecedent vos in regno Dei; ac si dicat: non solum populus gentium melior est vobis, sed etiam publicani et meretrices.* Rabanus. *Potest autem regnum Dei Evangelium vel Ecclesia praesens intelligi; in quo gentes Iudaeos praecedunt, quia citius credere voluerunt.* Origenes in Matth. *Per hoc autem non excluditur quin Iudaei aliquando intrent in regnum Dei; sed cum plenitudo gentium intraverit tunc omnis Israel salvus fiet.* Chrysostomus super Matth. *Puto autem, quod ex persona omnium virorum peccatorum publicani ponuntur, et ex persona omnium mulierum peccatricum, meretrices: quia avaritia praecipue in viris abundat, fornicatio autem in mulieribus: mulier enim in quiete sedet inclusa; fornicatio autem maxime ex otio nascitur; vir autem quoniam in actibus rerum diversarum est assidue, in avaritiae peccatum facile incurrit; in fornicationem autem non facile, nisi multum sit lascivus: nam occupatio virilium sollicitudinum, voluptatem plerumque excludit; unde proprium* *est hoc adolescentium nihil agentium. Consequenter exponit causam eius quod dixerat, dicens venit enim Ioannes ad vos in via iustitiae, et non credidistis ei.* Rabanus. *Viam iustitiae Ioannes praedicans venit, quia Christum, qui consummatio legis est, digito monstravit.* Chrysostomus super Matth. *Vel venit in via iustitiae sic manifeste ut conversatio eius venerabilis peccatorum corda concuteret; unde sequitur publicani autem et meretrices crediderunt ei. Considera quomodo conversatio bona praedicatoris praedicationi praestet virtutem, ut etiam indomita domet corda. Sequitur vos autem videntes, nec poenitentiam habuistis postea, ut crederetis ei; ac si diceret: illi fecerunt quod maius est, credendo; isti autem neque poenitentiam fecerunt, quod minus est. In hac autem expositione, quam secundum multorum expositionem tractavimus, aliquid mihi videtur esse contrarium. Si enim duo filii, Iudaei et gentes, intelligendi sunt; postquam sacerdotes interrogati responderunt priorem filium patris voluntatem fecisse, concludens Christus parabolam, sic debuit dicere: amen dico vobis, quia gentes praecedent vos in regnum Dei. Nunc autem dicit quia publicani et meretrices praecedent vos in regno Dei; quod magis popularium hominum ostendit conditionem quam gentium: nisi forte intelligamus ut prius dictum est: intantum gentium populus magis placet Deo quam vos, ut etiam publicani et meretrices sint acceptabiliores Deo quam vos.* Hieronymus. *Unde alii putant non gentilium et Iudaeorum esse parabolam: sed simpliciter peccatorum et iustorum: eo quod illi quidem per mala opera Deo servire negaverant, postea poenitentiae Baptismum acceperant a Ioanne; Pharisaei autem, qui iustitiam praeferebant, et legem Dei se facere iactabant, Ioannis contempto Baptismate, eius praecepta non fecerunt.* Chrysostomus super Matth. *Hoc autem ideo introducit, quia sacerdotes non discendi causa, sed tentandi interrogaverant: in qua potestate hoc facis? Multi autem ex populis crediderant: et ideo introducit parabolam duorum filiorum, ostendens eis per eam, quia meliores sunt populares, qui a principio saecularem profitentur vitam, quam sacerdotes, qui a principio profitentur Deo servire: quoniam populares quidem aliquando compuncti convertuntur ad Deum; sacerdotes autem impoenitibiles constituti, nunquam desinunt peccare in Deum. Prior enim filius populus est: non enim populus est propter sacerdotes, sed sacerdotes propter populum.*

Lectio 6

[85550] Catena in Mt., cap. 21 l. 6 Chrysostomus in Matth. *Post priorem parabolam, aliam ponit, ut ostendat eorum accusationem esse maiorem, et venia indignam: unde dicitur aliam parabolam audite. Homo erat paterfamilias qui plantavit vineam.* Origenes in Matth. *Homo paterfamilias Deus est, qui dicitur homo in quibusdam parabolis; sicut si pater cum parvulo filio suo loquatur infantilia, ut descendat ad verba filii sui, et instruat eum.* Chrysostomus super Matth. *Homo autem dicitur nomine non natura; similitudine, non veritate: praescius enim filius, quia propter appellationem humani nominis, quasi homo purus fuerit blasphemandus, etiam Deum patrem invisibilem hominem appellavit, qui Angelorum et hominum natura dominus est, benevolentia pater.* Hieronymus. *Plantavit autem vineam, de qua loquitur Isaias: vinea domini Sabaoth, domus Israel est. Sequitur et sepem circumdedit ei, vel murum urbis, vel Angelorum auxilia.* Chrysostomus super Matth. *Vel per*

sepem intellige custodiam patrum iustorum, qui tamquam murus facti sunt populo Israel. Origenes. *Vel custodia Dei fuit sepes ipsius; torcular autem locus libationum, de quo sequitur et fodit in ea torcular.* Hieronymus. *Altare scilicet, aut torcularia illa, quorum titulo tres Psalmi praenotantur, 8, 80, 83, scilicet martyres.* Hilarius in Matth. *Vel prophetas quasi quaedam torcularia aptavit, in quos musti modo quaedam ubertas spiritus sancti ferventius influeret.* Chrysostomus super Matth. *Vel torcular est verbum Dei, quod cruciat hominem, contradicente carnis natura. Sequitur et aedificavit turrim.* Hieronymus. *Idest templum, de quo dicitur per Michaeam: et tu turris nebulosa, filia Sion.* Hilarius in Matth. *Vel in turre eminentiam legis extruxit, quae et in caelum ex solo egressa proveheret, et ex qua speculari Christi posset adventus. Sequitur et locavit eam agricolis.* Chrysostomus super Matth. *Quando scilicet per legem constituti sunt sacerdotes et Levitae, et procurationem regendi populum susceperunt. Sicut autem colonus, quamvis de suo munere obtulerit domino, non sic eum placat sicut si de vinea eius reditus ei obtulerit, sic et sacerdos non tantum propter suam iustitiam placet Deo, quomodo si populum Dei in sanctitate docuerit: quoniam ipsius iustitia una est, populi autem multiplex. Sequitur et peregre profectus est.* Hieronymus. *Non loci mutatione: nec enim Deus alicubi abesse potest, quo complentur omnia: sed abire videtur a vinea, ut vinitoribus liberum operandi arbitrium derelinquat.* Chrysostomus in Matth. *Vel peregre profectus est, cum longanimitatem habuit, non semper eorum peccatis poenam inducens.* Origenes in Matth. *Vel quia dominus, qui fuerat cum illis in nube diei et in columna ignis per noctem, nequaquam postea similiter apparuit illis. In Isaia ergo Iudaicus populus vinea nominatur, et comminatio patrisfamilias contra vineam fit; in Evangelio autem vinea non culpatur, sed eius coloni. Sed forte in Evangelio vinea est regnum Dei, idest doctrina, quae Scripturis inserta est sanctis; vita autem irreprehensibilis hominum, est vineae fructus. Littera autem Scripturae est vineae sepes circumposita, ut non videantur ab his qui foris sunt, fructus qui sunt in absconso. Profunditas autem eloquiorum Dei est vineae torcular; in quod qui profecerunt de eloquiis Dei, infundunt studia sua quasi fructus. Turris autem aedificata, est verbum de ipso Deo et de dispensationibus Christi. Hanc vineam tradidit colonis, idest populo ante nos, tam sacerdotibus quam laicis. Et peregre profectus est, ad suam profectionem dans occasionem colonis. Appropinquat autem tempus fructuum, et secundum unumquemque, et generaliter populo universo. Primum enim vitae tempus est secundum infantiam; et tunc nihil vinea ostendit, nisi tantum habens in se vitalem virtutem; cum autem inceperit posse loqui, tempus est generationis. Quantum autem proficit anima pueri, tantum et vinea, idest verbum Dei; et post profectum, vinea operatur fructum maturum caritatis, et gaudii, et pacis, et huiusmodi. Sed et populo qui acceperunt legem per Moysen, tempus fructuum appropinquat aliquando: unde sequitur cum autem tempus fructuum appropinquasset, misit servos suos ad agricolas, ut acciperent fructus eius.* Rabanus. *Unde tempus fructuum posuit, non proventuum: nullus enim est fructus populi contumacis.* Chrysostomus in Matth. *Servos dicit prophetas, qui offerunt, quasi sacerdotes domini, populi fructus et obedientiae ostensionem per opera. Hi autem non solum malitia potiti sunt in non dando fructum, sed etiam in indignando ad eos qui venerunt; et sanguine manus impleverunt; unde sequitur agricolae autem apprehensis servis eius, alium occiderunt, alium vero lapidaverunt.* Hieronymus. *Caeciderunt quidem, ut Ieremiam; occiderunt, ut Isaiam; lapidaverunt, ut Naboth et Zachariam, quem interfecerunt inter templum et altare.* Chrysostomus super Matth. *Per singulos* *autem gradus malitiae, Dei misericordia addebatur; et per singulos gradus divinae misericordiae malitia Iudaeorum crescebat; et sic contra Dei clementiam malignitas humana certabat: unde sequitur iterum misit alios servos plures prioribus, et fecerunt illis similiter.* Hilarius in Matth. *Missi autem plures prioribus, illud tempus designant quo post singulorum prophetarum praedicationem plurimus simul numerus prophetantium emissus est.* Rabanus. *Vel servi qui missi sunt, ipse legifer Moyses intelligitur, et Aaron primus sacerdos Dei, quos caesos flagello linguae vacuos emiserunt: alios autem servos, prophetarum choros intellige.* Hilarius. *In filio autem ad ultimum misso, domini nostri adventus significatur: sequitur enim novissime autem misit ad eos filium suum.* Chrysostomus in Matth. *Quare autem non confestim misit? Ut ex his quae ad alios fecerant, seipsos accusarent, et furorem dimittentes, verecundarentur propter filium advenientem: unde sequitur verebuntur filium meum.* Chrysostomus. *Hunc autem misit, non quasi ad obnoxios poenae sententiam baiulantem, sed poenitentiae veniam: misit eum eos confundere, non punire.* Hieronymus. *Quod autem dicit verebuntur filium meum, non de ignorantia venit. Quid enim nesciat paterfamilias, qui hoc loco Deus intelligitur? Sed semper ambigere Deus dicitur, ut libera voluntas homini reservetur.* Chrysostomus in Matth. *Vel hoc dicit, annuntians quid fieri debebat, quoniam oportebat eos verecundari; per hoc enim vult ostendere peccatum eorum magnum, et omni excusatione privatum.* Origenes in Matth. *Vel illud quod ait verebuntur forte filium meum, videtur impletum in illis Iudaeis qui intelligentes Christum, crediderunt in eum. Hoc autem quod sequitur: agricolae autem videntes filium, dixerunt inter se: hic est heres; venite, occidamus eum, in illis impletum est qui videntes Christum, et cognoscentes filium Dei, nihilominus crucifixerunt eum.* Hieronymus. *Interrogemus Arium et Eunomium: ecce pater dicitur ignorare. Quidquid pro patre responderint, hoc intelligant de filio, qui se dicit ignorare consummationis diem.* Chrysostomus super Matth. *Dicunt autem quidam, quia post incarnationem dictus est Christus filius ex Baptismo, sicut ceteri sancti; quos ex hoc loco convincit dominus, ubi dicitur: mittam filium meum. Quando ergo adhuc cogitabat ad transmittendum filium post prophetas, iam filius erat: deinde se eo modo dicitur filius sicut omnes sancti ad quos factum est verbum Dei, debuit et prophetas dicere filios sicut et Christum, aut et Christum servum dicere sicut et ceteros prophetas.* Hieronymus. *Post hoc autem quod dicunt hic est heres, manifeste dominus probat Iudaeorum principes non per ignorantiam, sed per invidiam Dei filium crucifixisse. Intellexerunt enim eum esse illum cui pater per prophetam dicit: postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam. Hereditas quippe filio sancta Ecclesia data est: quam non moriens pater illi reliquit; sed ipse sua morte mirabiliter acquisivit.* Chrysostomus super Matth. *Tamen postquam introivit in templum, et vendentes animalia quae ad sacrificium pertinebant, foras eiecit, tunc praecipue cogitaverunt eum occidere: unde dicunt venite, occidamus eum. Dicebant enim intra se: necesse est ut populus per istum dimittat consuetudinem hostiarum, quae ad nostrum pertinent lucrum, et acquiescat offerre sacrificium iustitiae, quod ad gloriam pertineat Dei: et sic iam non erit populus iste possessio nostra, sed Dei. Si autem occiderimus eum dum non est qui iustitiae fructum a populo quaerat, semper durabit consuetudo offerendarum hostiarum; et sic populus iste erit nostra possessio, et hoc est quod sequitur et nostra erit hereditas. Haec est cogitatio communis omnium sacerdotum carnalium, qui non sunt solliciti quomodo vivat populus sine peccato; sed aspiciunt quid in Ecclesia offeratur, et hoc aestimant sacerdotii sui lucrum.* Rabanus.

Vel hereditatem, occiso eo, praeripere moliebantur Iudaei, cum fidem quae per eum est, extinguere, et suam magis quae ex lege est iustitiam praeferre, ac gentibus imbuendis conabantur inserere. Sequitur et apprehensum eum, eiecerunt extra vineam, et occiderunt. Hilarius. In Matth. *Christus enim extra Ierusalem, tamquam extra vineam in sententiam damnationis abiectus est.* Origenes in Matth. *Vel quod dicit eiecerunt extra vineam, tale mihi videtur: quantum ad se, alienum eum esse iudicaverunt a vinea et colonis. Sequitur cum ergo venerit dominus vineae, quid faciet agricolis illis?* Hieronymus. *Interrogat quidem eos dominus, non quod ignoret quid responsuri sint, sed ut propria responsione damnentur. Sequitur aiunt illi: malos male perdet, et vineam suam locabit aliis agricolis.* Chrysostomus super Matth. *Quod autem verum responderunt, non est illorum qui iuste iudicaverunt, sed ipsius causae: veritas enim ipsis violentiam fecit.* Origenes. *Sicut enim Caiphas, sic et isti non ex se prophetaverunt contra se, quoniam tollenda ab eis erant eloquia Dei, et danda gentibus fructum in tempore daturis. Vel dominus, quem occiderunt, statim venit resurgens a mortuis, et malos quidem colonos male perdidit, aliis autem colonis, idest apostolis, vineam suam consignavit, idest eis qui ex Iudaico populo crediderunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Marcus autem hoc ab ipsis non responsum esse commemorat; sed dominum hoc consequenter locutum, post interrogationem suam, ipsum sibi quodammodo respondisse. Sed facile potest intelligi, vel illorum vocem ita subiectam ut non interponeretur illi responderunt, sed tamen intelligeretur: aut ideo responsionem istam domino potius attributam, quia cum verum dixerunt, etiam de illis hoc ipse respondet, qui veritas est.* Chrysostomus in Matth. *Vel non est contradictionis: etenim utraque facta sunt: quia scilicet et ipsi primo hoc responderunt, et postea dominus iteravit.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed illud magis movet quod Lucas non solum eos hoc respondisse non dicit, verum etiam contrariam retulisse responsionem: ita enim narrat: quo audito (scilicet hac sententia ex ore domini prolata) dixerunt: absit. Restat ergo ut intelligamus, in plebe quae audiebat, quosdam respondisse quod Matthaeus commemorat, quosdam vero illud quod Lucas dicit, idest absit. Nec moveat quod Matthaeus principes sacerdotum et seniores populi dixit accessisse ad dominum; et sic sine interpositione alicuius personae sermo contexitur usque ad hoc quod de locata agricolis vinea commemoratur: potest enim putari, omnia haec cum principibus sacerdotum locutum fuisse; sed Matthaeus brevitatis causa tacuit, quod Lucas non tacuit; parabolam scilicet istam non ad eos solos dictam qui de potestate interrogaverant, sed ad plebem in qua erant qui dicerent perdet illos et vineam suam dabit aliis: quae vox recte etiam ipsius domini fuisse intelligitur, sive propter veritatem, sive propter membrorum eius cum suo capite unitatem. Erant etiam qui talia respondentibus dicerent: absit, quia intelligebant contra seipsos parabolam esse dictam.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Lucas quidem secundum responsionem oris eorum narravit; Matthaeus autem secundum responsionem cordis: nam vere visibiliter quidem in facie contradixerunt dicentes: absit. In conscientia autem susceperunt, dicentes malos male perdet. Sicut cum homo deprehensus fuerit in malo, verbis quidem excusat, intus autem eius conscientia recognoscit.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Dominus propter hoc eis parabolam proposuit ut ipsi non intelligentes, contra se sententiam proferrent; sicut et ad David dictum est per Nathan. Rursus autem intelligentes quae dicta sunt contra se esse, dixerunt: absit.* Rabanus. *Moraliter autem cuique vinea locatur colenda, cum Baptismi mysterium datur, quod operando exerceat. Mittitur servus unus, alter et tertius, cum lex,* *Psalmus, prophetia legitur, ad quorum monita bene operetur. Sed missus caeditur et eicitur, cum sermo contemnitur, vel, quod peius est, blasphematur. Heredem quantum ad se occidit, qui filium Dei conculcaverit, et spiritui gratiae contumeliam fecerit. Perdito malo cultore, vinea alii datur, cum donum gratiae, quod superbus spreverit, humilis accipit.* Chrysostomus super Matth. *Deinde quasi non acquiescentibus illis, testimonium Scripturae inducit. Sequitur enim dicit illis Iesus: numquam legistis in Scripturis: lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli? Idest, si parabolam meam non intelligitis, vel istam Scripturam cognoscatis.* Hieronymus. *Variis autem parabolis res eaedem contexuntur; quos enim supra operarios et agricolas appellavit, nunc aedificatores, idest caementarios vocat.* Chrysostomus in Matth. *Lapidem autem Christum vocat, aedificatores autem doctores Iudaeorum, qui Christum reprobaverunt, dicentes: hic non est a Deo.* Rabanus. *Sed illis nolentibus, idem lapis caput anguli firmavit: quia de utroque populo quotquot ipse voluit, sua fide coniunxit: unde sequitur hic factus est in caput anguli.* Hilarius in Matth. *Est enim caput anguli factus: quia est inter legem et gentes lateris utriusque coniunctio.* Chrysostomus in Matth. *Deinde ut discant quoniam nihil eorum quae fiebant, Deo contrarium erat, subdit a domino factum est.* Origenes in Matth. *Idest, iste lapis donum est, donatum a Deo aedificio universo et admirabile caput in oculis nostris, qui possumus eum videre oculis mentis.* Chrysostomus super Matth. *Quasi diceret: quare non intelligitis, in cuius aedificii angulo ponendus est ille lapis, non in vestro, quando reprobatus est, sed in alio? Si autem aliud aedificium est futurum, ergo vestra aedificatio est contemnenda. Unde subdit ideo dico vobis, quia auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur gentibus facientibus fructum eius.* Origenes in Matth. *Regnum Dei dicit mysteria regni Dei, idest divinas Scripturas, quas tradidit dominus primo quidem populo illi priori cui credita sunt eloquia Dei, secundo autem gentibus facientibus fructum: nemini enim datur verbum Dei nisi facienti fructum de eo; et nemini in quo peccatum regnat, datur regnum Dei; quomodo ergo illi datum est a quo et ablatum est? Sed considera quomodo quod datur, intelligitur gratis datum. Quibus ergo locavit, non omnino quasi electis et fidelibus dedit; quibus autem donavit, cum iudicio electionis donavit.* Chrysostomus super Matth. *Lapis autem dicitur Christus non solum propter firmitatem, sed etiam quia est inimicorum magna confractio: unde sequitur et qui ceciderit super lapidem istum,* et cetera. Hieronymus. *Qui peccator est, et tamen in illum credit, cadit quidem super lapidem et confringitur, sed non omnino conteritur; reservatur enim per patientiam ad salutem; super quem vero ille ceciderit, hoc est cui lapis ille irruerit, et qui Christum penitus negaverit, sic conteret eum ut nec testa quidem remaneat, in qua hauriatur aquae pusillum.* Chrysostomus super Matth. *Aliud est enim confringi, et aliud comminui: de eo enim quod confringitur, aliquid remanet; quod autem comminuitur, quasi in pulverem convertitur. Quod autem cadit ad lapidem, non frangitur secundum quod est lapidis virtus, sed inquantum fortiter cadit, aut propter pondus suum, aut propter altitudinem casus; sic et Christianus peccans, non tantum perit, quantum potest perdere Christus, sed quantum ipse se perdit per opera sua: aut propter magnitudinem peccati, aut propter altitudinem dignitatis. Infideles autem pereunt tantum quantum potest eos perdere Christus.* Chrysostomus in Matth. *Vel hic duas perditiones eorum ostendit: unam ab eo quod offenderunt, et scandalizati sunt; quam designat dicens qui ceciderit super lapidem; aliam a captivitate eis superventura; quam manifestat dicens super quem vero ceciderit.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel de his dicit quod* *cadent super eum, qui illum modo contemnunt vel iniuriis afficiunt: ideo nondum penitus intereunt, sed tamen confringuntur, ut non recti ambulent: super quos cadet, dum veniet desuper in iudicio cum poena perditionis: ideo dixit conteret eos, ut sint impii, tamquam pulvis, quem proicit ventus a facie terrae.*

Lectio 7

[85551] Catena in Mt., cap. 21 l. 7 Hieronymus. *Quamvis duro corde Iudaei propter incredulitatem essent, tamen intelligebant contra se omnes domini sententias dirigi: unde dicitur et cum audissent principes sacerdotum et Pharisaei parabolas eius, cognoverunt quod de ipsis diceret.* Chrysostomus super Matth. *Haec est autem differentia bonorum hominum et malorum: bonus enim comprehensus in peccato, gemit quia peccavit; malus autem fremit, non quia peccavit, sed quia comprehensus est in peccato, et non solum poenitentiam non agit, sed magis adversus corripientem irascitur, unde et isti comprehensi, magis ad malitiam sunt excitati; sequitur enim et quaerentes tenere eum, timuerunt turbas, quoniam sicut prophetam eum habebant.* Origenes in Matth. *Sapiunt quidem aliquo de eo quod verum est, prophetam eum aestimantes; non autem magnitudinem eius intelligunt, secundum quod erat filius Dei. Turbas autem sic sapientes de eo, et paratas pro eo pugnare timent principes: neque enim ad eorum scientiam pertingere possunt, nihil dignum sentientes de eo. Deinde sciendum est, quoniam volentium Iesum tenere, differentia est. Aliter enim principes et Pharisaei quaerebant eum tenere; aliter sponsa quae dicit: tenui eum, nec dimittam, adhuc tentura melius, sicut dicit: ascendam in palmam, et tenebo altitudinem eius. Omnes enim non recte sapientes de divinitate, tenere volunt Iesum, et perdere eum. Et alia quidem verba, praeter verbum Christi, possibile est comprehendere et tenere; verbum autem veritatis nemo potest comprehendere, idest intelligere; neque tenere, idest convincere; neque separare a sensu credentium; neque mortificare, idest destruere.* Chrysostomus super Matth. *Omnis etiam homo malus quantum ad voluntatem suam, et manus mittit in Deum et occidit eum. Qui enim praecepta Dei conculcat, qui murmurat contra Deum, et turbato vultu aspicit caelum, nonne, si fieri potuisset, manus mitteret in Deum et occideret eum ut iam licenter peccaret?* Rabanus. *Sed tamen quod timent mittere manum in Iesum propter turbam, quotidie in Ecclesia geritur, cum quilibet solo nomine frater, fidei et pacis unitatem, quam non diligit, propter bonos cohabitantes, vel erubescit impugnare, vel timet.*

Caput 22

Lectio 1

[85552] Catena in Mt., cap. 22 l. 1 Chrysostomus in Matth. *Quia dixerat: dabitur genti facienti fructum eius, hic ostendit cui genti: unde dicitur et respondens Iesus, dixit iterum in parabolis eis, dicens: simile factum est regnum caelorum*, et cetera. Glossa. *Dicit autem respondens, idest*

obvians pravae cogitationi eorum de morte sua. Augustinus de Cons. Evang. *Parabolam autem istam solus Matthaeus narrat: simile quidem etiam Lucas commemorat; sed non est hoc, sicut et ipse ordo indicat.* Gregorius in Evang. *Hic per nuptias, praesens Ecclesia; illic per coenam, aeternum et ultimum convivium designatur; quia et in hanc nonnulli exituri intrant; ad illud quisquis semel intraverit, ulterius non exibit. At si quis forte contendat hanc eamdem esse lectionem, intelligi forsitan potest quia de proiecto eo, qui cum nuptiali veste non intraverat, quod Lucas tacuit, Matthaeus dixit; quod vero per illum coena, per hunc autem prandium dicitur, nequaquam obsistit: quia cum ad horam nonam apud antiquos prandium fieret quotidie, ipsum quoque prandium coena vocabatur.* Origenes in Matth. *Regnum autem caelorum simile est, secundum eum quidem qui regnat, homini regi; secundum eum autem qui conregnat, filio regis; secundum ea vero quae sunt in regno regis, servis et invitatis ad nuptias; inter quod est et exercitus regis. Additum est autem homini regi, ut hominibus quasi homo loquatur, et dispenset homines non cupientes dispensari a Deo. Sed tunc cessabit regnum caelorum esse simile homini, cum cessante zelo et contentione et ceteris passionibus et peccatis, cessaverimus secundum hominem ambulare, et videbimus eum sicuti est. Nunc enim videmus eum non sicuti est, sed sicuti per nostram dispensationem factus fuerit nobis.* Gregorius. *Tunc autem Deus pater Deo filio nuptias fecit quando hunc in utero virginis humanae naturae coniunxit. Sed quia ex duabus personis fieri solet nuptiarum coniunctio, absit hoc ab intellectibus nostris ut personam redemptoris nostri ex duabus personis credamus esse unitam. Ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis existere dicimus, sed ex duabus personis credere compositum ut nefas vitamus. Securius ergo dici potest, quia in hoc rex pater regi filio nuptias fecit, quod ei per incarnationis mysterium sanctam Ecclesiam sociavit. Uterus autem genitricis virginis huius sponsi thalamus fuit.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Cum resurrectio fuerit facta sanctorum, tunc suscipiet hominem vita, quae est Christus, mortalitatem eius sua immortalitate absorbens. Nunc enim quasi arrhas futuri coniugii spiritum sanctum accipimus; tunc autem ipsum Christum plenius in nobis habebimus.* Origenes. *Vel coniunctionem sponsi ad sponsam, idest Christi ad animam, verbi susceptionem intellige; partus autem opera bona.* Hilarius. *Merito autem a patre iam sunt hae nuptiae factae, quia aeternitatis huius societas et novi corporis desponsata coniunctio habetur iam perfecta in Christo. Sequitur et misit servos suos vocare invitatos ad nuptias; et noluerunt venire.* Chrysostomus super Matth. *Ergo quando misit servos suos, iam invitati prius erant. Invitati sunt enim homines a tempore Abrahae, cui Christi incarnatio promittebatur.* Hieronymus. *Misit autem servum suum; nec dubium quin Moysen, per quem legem invitatis dedit. Si autem servos legerimus, ut plura habent exemplaria, ad prophetas referendum est: quia invitati per eos, venire contempserunt. Sequitur iterum misit alios servos, dicens: dicite invitatis, et cetera. Servi qui secundo missi sunt, melius est ut prophetae intelligantur, quam apostoli; ita tamen si servus supra fuerit scriptus; sin autem servos ibidem legas, hic servi secundi, apostoli sunt intelligendi.* Chrysostomus super Matth. *Quos misit cum eis dixit: in viam gentium ne abieritis (...) sed potius ite ad oves perditas domus Israel.* Origenes in Matth. *Vel qui primi mittuntur servi vocare invitatos ad nuptias habentur prophetae convertentes ex populo per suas prophetias ad laetitiam et restitutionem Ecclesiae ad Christum. Qui autem noluerunt venire in primis invitati, sunt qui noluerunt audire verba prophetarum. Iterum alii transmissi, alia congregatio* *prophetarum est.* Hilarius in Matth. *Vel servi primo missi, qui invitatos vocarent, apostoli sunt; qui autem admonentur ut veniant, invitati antea, populus Israel est: in gloriam enim aeternitatis per legem est advocatus. Apostolorum ergo erat proprium commonefacere eos quos invitaverant prophetae. Qui vero iterum cum praeceptorum conditione mittuntur, apostolici viri sunt successores eorum.* Gregorius in Evang. *Sed quia hi qui prius invitati sunt, ad nuptiarum convivium venire noluerunt, in secunda invitatione iam dicitur ecce prandium meum paravi.* Hieronymus. *Prandium paratum, et tauri, et altilia occisa, vel per metaphoram opes regiae describuntur, ut ex carnalibus intelligantur spiritualia; vel certe dogmatum magnitudo et doctrina Dei lege plenissima sentiri potest.* Chrysostomus super Matth. *Cum ergo dominus apostolis dixit: euntes praedicate, dicentes quia appropinquavit regnum caelorum, hoc significavit quod hic dicitur prandium meum paravi: idest, ex lege et prophetis Scripturarum mensas ornavi: unde sequitur tauri mei et altilia occisa sunt.* Gregorius. *Per tauros autem patres veteris testamenti significantur; qui ex permissione legis inimicos suos virtutis corporeae cornu feriebant. Altilia vero saginata dicimus: ab eo enim quod est alere, altilia, quasi alitilia, vel quasi alita vocamus. Per altilia ergo patres novi testamenti figurantur; qui dum gratiam pinguedinis internae dulcedinis percipiunt, a terrenis desideriis ad sublimia contemplationis suae penna sublevantur. Dicit ergo tauri mei et altilia occisa sunt; ac si diceret: patrum praecedentium mortes aspicite, et remedia vitae vestrae cogitate.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Ideo dicit et saginata et tauros, non quia et tauri non fuerint saginati, sed quia non omnes saginati fuerunt tauri; ergo saginata tantummodo dicit prophetas, qui fuerunt spiritu sancto repleti; tauros autem qui prophetae fuerunt et sacerdotes, sicut Ieremias et Ezechiel: ut enim tauri duces sunt gregis, ita et sacerdotes principes sunt populi.* Hilarius. *Vel aliter. Tauri gloriosa martyrum species est, qui confessioni Dei, tamquam hostia electa, sunt immolati; saginata vero sunt homines spirituales, tamquam caelesti pane ad evolandum aves pastae, ceteros accepti cibi ubertate expleturae.* Gregorius. *Notandum vero, quod in priore invitatione nil de tauris et altilibus dicitur; in secunda autem iam tauri et altilia mactata memorantur: quia omnipotens Deus, cum verba eius audire volumus, adiungit exempla: ut omne quod impossibile credimus, tanto nobis ad superandum fiat facilius, quanto per hoc transisse et alios audimus.* Origenes in Matth. *Vel quia prandium quod paratur, est eloquium Dei; fortia quaeque eloquiorum Dei, tauri intelligantur; suavia vero et delectabilia eorum, sunt saginata. Si quis enim proferat quaedam dicta modica et non firma, et non magnam virtutem rationis habentia, videntur macra esse quae proferuntur; saginata autem sunt cum ad unamquamque propositionem exempla multa rationis probatione repleta inducuntur: puta si aliquis de castitate sermonem loquitur, recte intelligitur turtur; sed cum ipsum sanctitatis sermonem cum rationis probatione de Scripturis repletum protulerit, ita ut delectet et confirmet animum audientis, protulit eum saginatum.* Chrysostomus super Matth. *Quod autem dicitur et omnia parata sunt, intelligitur quia quicquid quaeritur ad salutem, iam adimpletum est in Scripturis: qui enim ignorans est, invenit ibi quod discat; qui contumax est, invenit ibi quod timeat; qui laborat, invenit ibi promissa, quibus excitetur ad opus.* Glossa. *Vel omnia parata sunt, idest, introitus regni paratus est per fidem meae incarnationis, qui ante fuerat clausus.* Chrysostomus super Matth. *Vel omnia parata dicit quae pertinent ad mysterium dominicae passionis et nostrae redemptionis. Dicit autem venite ad nuptias, non pedibus, sed fide et moribus. Sequitur illi autem* *neglexerunt. Quare autem neglexerint, manifestat cum subditur et abierunt alius in villam suam, alius vero ad negotiationem suam.* Chrysostomus in Matth. *Quamvis autem videantur rationabiles occasiones esse; sed hinc discimus quod etiam si necessaria sint quae detinent, omnibus tamen praeponere spiritualia oportet. Mihi autem videtur quod his occasionibus usi, negligentiae velamina proponebant.* Hilarius in Matth. *Ambitione enim saeculi, tamquam villa, homines occupantur; plures vero propter pecuniae cupiditatem negotiatione detinentur.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Cum labore manuum nostrarum aliquid facimus, puta exercentes agrum vel vineam, aut opus ligni vel ferri, villam colere videmur; cum autem non labore manuum nostrarum alia lucra sequimur, totum hoc negotiatio appellatur. O miserrimus mundus, et miseri qui eum sequuntur. Semper enim mundialia opera homines excluserunt a vita.* Gregorius in Evang. *Qui ergo intentus labori terreno, vel mundi actionibus deditus, mysterium incarnationis dominicae pensare, et secundum illud vivere dissimulat, quasi ad villam vel negotium pergens, venire ad regis nuptias recusat; et plerumque, quod est gravius, nonnulli vocati gratiam non solum respuunt, sed etiam persequuntur: unde subditur reliqui vero tenuerunt servos eius, et contumeliis affectos occiderunt.* Chrysostomus super Matth. *Vel per occupationem villae, populares Iudaeorum significat, quos mundi delectatio separavit a Christo; per occupationem vero negotiationis, sacerdotes, ceterosque ministros templi significavit, quos lucri obtentu venientes ad ministerium legis et templi, avaritia separavit a fide; de quibus non dixit quod malignati sunt, sed neglexerunt: qui enim odio aut invidia crucifixerunt Christum, illi malignati sunt: qui autem negotiis impediti non crediderunt, illi neglexisse dicuntur, non malignari. De sua tamen morte dominus tacet, quia in priori parabola dixerat; sed ostendit mortem discipulorum suorum, quos post ascensum ipsius occiderunt Iudaei, Stephanum lapidantes, et Iacobum Alphaei occidentes: propter quae Ierusalem destructa est a Romanis. Et notandum, quod ira in Deo non proprie, sed translative dicitur; tunc enim irasci dicitur quando ulciscitur; unde et hic dicitur rex autem cum audisset, iratus est.* Hieronymus. *Quando invitabat ad nuptias, et agebat opera clementiae, hominis nomen appositum est: nunc autem quando ad ultionem venit, homo siletur, et rex tantum dicitur.* Origenes in Matth. *Dicant autem qui peccant in Deum legis et prophetarum et totius creationis, utrum iste qui et homo dicitur et iratus proponitur, ipse est pater Christi. Quod si dixerint hunc ipsum esse, cogendi sunt confiteri quoniam multa in eo secundum passibilem hominum naturam esse dicuntur: non quia ipse passibilis est, sed quia morem gerit passibilis naturae hominum. Et secundum hanc consequentiam suscipere convenit et iram Dei et poenitentiam et cetera huiusmodi in prophetis. Sequitur et missis exercitibus suis.* Hieronymus. *Per hos exercitus, Romanos intelligimus sub duce Vespasiano et Tito, qui, occisis Iudaeae populis, praevaricatricem incenderunt civitatem.* Chrysostomus super Matth. *Romanus autem exercitus dicitur exercitus Dei: quia domini est terra et plenitudo eius; nec etiam venissent Romani Ierusalem, nisi eos dominus excitasset.* Origenes in Matth. *Vel Angelorum agmina sunt exercitus regis nostri. Missis ergo exercitibus extinxisse homicidas dicitur, quia in hominibus omne iudicium per Angelos exercetur. Homicidas ergo perdit, quia persequentes interimit; civitatem eorum igni succendit, quia illorum non solum animae, sed caro quoque in qua habitaverunt, aeternae Gehennae flamma cruciantur.* Origenes. *Vel civitas impiorum est, secundum unumquodque dogma, congregatio eorum qui conveniunt in sapientia principum huius saeculi: quam succendit rex et exterminat, quasi ex* *malis aedificationibus consistentem.* Gregorius. *Sed is qui invitantem se contemni conspicit, filii sui nuptias vacuas non habebit: quandoque enim sermo Dei inventurus est ubi requiescat: unde subditur tunc ait servis suis.* Origenes. *Idest apostolis, aut Angelis, qui praepositi erant in vocatione gentium. Nuptiae quidem paratae sunt.* Remigius. *Idest, omne sacramentum humanae dispensationis iam peractum atque completum est. Sed qui invitati erant, idest Iudaei, non fuerunt digni: quia Dei iustitiam ignorantes, et suam statuere volentes, indignos se iudicaverunt aeternae vitae. Reprobato ergo Iudaico populo, ad has nuptias gentilis populus est susceptus: unde sequitur ite ergo ad exitus viarum, et quoscumque inveneritis vocate ad nuptias.* Hieronymus. *Gentilis enim populus non erat in viis, sed in exitibus viarum.* Remigius. *Qui sunt errores gentilium.* Chrysostomus super Matth. *Vel viae sunt omnes professiones huius mundi, ut puta philosophiae, militiae, et huiusmodi. Dicit ergo ite ad exitus viarum: ut cuiuslibet conditionis homines vocent ad fidem. Adhuc, sicut castitas via est quae ducit ad Deum, sic fornicatio via est quae ducit ad Diabolum; et sic de virtutibus et vitiis. Iubet ergo, ut cuiuscumque conversationis vel conditionis homines invitent ad fidem.* Hilarius in Matth. *Per viam etiam tempus saeculi intelligendum est; atque ideo ad exitus viarum iubentur ire, quia omnibus retroacta donantur.* Gregorius. *Vel aliter. In Scriptura sacra vias actiones accipimus; exitus viarum intelligimus defectus actionum, quia illi plerumque facile ad eum veniunt quos in terrenis actionibus prospera nulla comitantur.* Origenes. *Vel aliter. Puto hanc primam vocationem fuisse ad nuptias aliquarum ingenuarum animarum: principaliter enim Deus vult venire ad epulationem divini eloquii eos qui ad intelligendum sunt ingeniosiores; et quoniam qui huiusmodi sunt, nolunt ad istam vocationem venire, transmittuntur alii servi provocantes eos, et promittentes quod, si venerint, percipient prandium paratum a rege. Sicut enim in corporalibus alia est quae nubit sponsa, alii invitatores, alii qui invitantur ad nuptias, sic Deus scit diversos ordines animarum, earumque virtutes, et causas ob quas hi quidem in constitutione sponsae accipiuntur, alii in ordine servorum vocantium, alii in numero invitatorum ad nuptias. Sed qui principaliter quidem fuerant invitati, primos invitatores quasi pauperes sensu neglexerunt, et abierunt sua sequentes, in quibus magis sunt delectati quam in his quae rex per servos quos promittebat. Sed hi leviores sunt his qui servis transmissis iniuriantur et interficiunt; qui scilicet praeparatione contentiosorum verborum ausi sunt tenuisse servos missos, qui non sunt praeparati ad solvendas quaestiones eorum versutas; et contumeliis afficiuntur, vel interficiuntur ab eis. Sequitur et egressi servi eius in vias, congregaverunt omnes quos invenerunt bonos et malos.* Origenes. *Egredientes servi, sive de Iudaea et Ierusalem apostoli Christi, sive ab interioribus Angeli sancti, et venientes ad vias diversas diversorum morum, congregaverunt quoscumque invenerunt; et non curant, utrum aliquando ante vocationem mali fuerint aut boni. Bonos autem intelligere hic simpliciter convenit humiliores et rectiores ex eis qui veniebant ad cultum Dei, quibus conveniebat quod apostolus ait: cum gentes quae legem non habent, ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex.* Hieronymus. *Inter ipsos enim gentiles infinita est diversitas; cum alios sciamus esse procliviores ad vitia, alios ad honestatem morum virtutibus deditos.* Gregorius. *Vel hoc dicit, quia in hac Ecclesia nec mali sine bonis, nec boni sine malis esse possunt. Bonus autem non fuit qui malos tolerare recusavit. Sequitur et impletae sunt nuptiae discumbentium.* Origenes in Matth. *Nuptiae, scilicet Christi et Ecclesiae, sunt impletae dum restituti Deo qui ab apostolis sunt inventi recubuerunt ad epulandum in nuptiis. Sed quoniam bonos* *et malos oportuit quidem vocari, non autem ut mali permanerent mali, sed ut deponerent vestimenta contraria nuptiis et induerent nuptialia indumenta, scilicet viscera misericordiae et benignitatis; ideo rex egreditur, ut videat discumbentes priusquam apponatur eis prandium, ut retineat habentes nuptialia vestimenta, et delectet; condemnetque contrarios: unde sequitur intravit autem rex, ut videret discumbentes.* Chrysostomus super Matth. *Non quia alicubi ipse non est; sed ubi vult per iudicium aspicere, ibi dicitur praesens; ubi autem non vult, absens videtur. Dies autem aspectionis est dies iudicii, quando visitaturus est Christianos, qui super mensam Scripturarum recumbunt.* Origenes. *Ingrediens autem invenit quemdam qui non mutaverat proprios mores: unde sequitur et vidit ibi hominem non vestitum veste nuptiali. Singulariter dixit, quia unius sunt generis omnes qui servant malitiam post fidem, quam habuerant ante fidem.* Gregorius. *Quid autem debemus intelligere per nuptialem vestem nisi caritatem? Quia hanc in se dominus habuit, dum ad sociandae sibi Ecclesiae nuptias veniret. Intrat ergo ad nuptias, sed sine veste nuptiali, qui in Ecclesia fidem habet, sed caritatem non habet.* Augustinus contra Faustum. *Vel sine veste nuptiali nuptias adit qui quaerit ibi gloriam non sponsi, sed suam.* Hilarius in Matth. *Vel vestis nuptialis est gratia spiritus sancti, et candor habitus caelestis, qui bonae interrogationis confessione susceptus, usque in coetum regni caelorum immaculatus et integer est reservandus.* Hieronymus. *Vel vestis nuptialis praecepta sunt domini, et opera quae complentur ex lege et Evangelio, novique hominis efficiunt vestimentum; quod qui in die iudicii inventus fuerit sub nomine Christiano non habere, statim corripitur: unde sequitur et ait illi: amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem? Amicum vocat, quia est invitatus ad nuptias, quasi sit amicus per fidem. Arguit autem impudentiae, quod veste sordida munditias polluerit nuptiales.* Origenes. *Et quoniam qui peccat et non induit dominum Iesum Christum, non habet excusationem aliquam, ideo sequitur at ille obmutuit.* Hieronymus. *In tempore enim illo non erit locus impudentiae, nec negandi facultas; cum omnes Angeli et mundus ipse testes sint peccatorum.* Gregorius. *Non autem solum reiectus est a nuptiis qui iniuriam nuptiis fecit, sed adhuc a ministris regis super vincula constitutis ligatus incessione, qua non est usus ad bonum, et apprehensoria virtute, qua nullum opus ad bonum implevit; et condemnatus est in loco ab omni lumine alieno, qui vocatur tenebrae exteriores: unde sequitur tunc rex dixit ministris: ligatis manibus et pedibus, mittite eum in tenebras exteriores.* Gregorius. *Ligantur tunc pedes et manus per districtionem sententiae, qui modo a pravis operibus ligari noluerunt per meliorationem vitae, vel tunc ligat poena quos modo a bonis operibus ligavit culpa.* Augustinus de Trin. *Pravarum vero atque distortarum voluntatum implicatio vinculum est quo alligatur qui hoc agit, ut proiciatur in tenebras exteriores.* Gregorius. *Interiores autem tenebras dicimus caecitatem cordis, exteriores vero tenebras aeternam noctem damnationis.* Chrysostomus super Matth. *Vel per hoc designatur differentia tormentorum in peccatoribus. Sunt enim primae tenebrae exteriores, interiores autem minores, et novissima loci. Sequitur ibi erit fletus et stridor dentium.* Hieronymus. *In fletu oculorum et stridore dentium, per metaphoram membrorum corporalium, magnitudo ostenditur tormentorum. Manus quoque ligatas et pedes, fletum oculorum, et stridorem dentium, ad comprobandam resurrectionis intellige veritatem.* Gregorius in Evang. *Ut illic dentes strideant, qui de edacitate gaudebant; illic oculi defleant, qui hic per illicitas concupiscentias versabantur; quatenus singula membra supplicio subiaceant, quae hic singulis quibusque vitiis subiecta serviebant.* Hieronymus. *Et quia in convivio* *nuptiali non initium, sed finis quaeritur, subditur multi enim sunt vocati, pauci vero electi.* Hilarius in Matth. *In invitante enim sine exceptione, publicae bonitatis humanitas est; in invitatis vero, vel vocatis, de iudicio meritorum probitatis electio est.* Gregorius. *Nonnulli enim bona nec incipiunt, nonnulli vero in bonis quae inceperunt, minime persistunt. Tanto ergo sibi unusquisque sollicite metuat quanto ignorat quae restant.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Quoties Deus tentat Ecclesiam suam, ingreditur ad eam, ut videat discumbentes; et si invenerit aliquem non habentem vestem nuptialem, interrogat eum: ut quid factus es Christianus, si haec opera negligebas? Talem ergo Christus tradit ministris suis, idest aliquibus magistris seductionis; et ligant manus eius, idest opera, et pedes, idest motus animae; et mittunt eum in tenebras, idest in errores vel gentium, vel Iudaeorum, vel haeresim: propinquiores enim sunt tenebrae gentilium, quia veritatem spernunt quam non audierunt; sed exteriores Iudaeorum, qui audierunt, sed non crediderunt; sed magis exteriores haereticorum, qui audierunt et didicerunt.*

Lectio 2

[85553] Catena in Mt., cap. 22 l. 2 Chrysostomus super Matth. *Sicut si aliquis claudere voluerit aquae currentis meatum, si exclusa fuerit per aliquam violentiam, aliunde sibi semitam quaerit, sic Iudaeorum malignitas, ex una parte confusa, alium sibi aditum adinvenit: unde dicitur tunc abeuntes Pharisaei consilium inierunt, ut caperent eum in sermone. Abierunt, inquam, ad Herodianos. Quale consilium, tales et consiliatores; et ideo sequitur et mittunt ei discipulos suos cum Herodianis.* Glossa. *Tamquam ignotis, ut facilius deciperent, et per eos illum caperent; cum timentes turbam, hoc per se non praesumerent facere.* Hieronymus. *Nuper quidem sub Caesare Augusto Iudaea subiecta Romanis, quando in toto orbe est celebrata descriptio, stipendiaria facta fuerat; et erat in populo magna seditio, dicentibus aliis pro securitate et quiete, qua Romani pro omnibus militarent, debere tributa persolvi; Pharisaeis vero qui sibi applaudebant in iustitia, e contrario nitentibus non debere populum Dei, qui decimas solveret, et primitias daret, et cetera quae in lege scripta sunt, humanis legibus subiacere. Caesar autem Augustus Herodem filium Antipatris alienigenam et proselytum regem Iudaeis constituerat, qui tributis praeesset, et Romano pareret imperio. Mittunt igitur Pharisaei discipulos suos cum Herodianis, idest militibus Herodis, seu quos illudentes Pharisaei, quia Romanis tributa solvebant, Herodianos vocabant, et non divino cultui deditos.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc autem suos discipulos et Herodis milites simul mittunt, ut quodcumque dixerit reprehendatur: cupiebant enim magis adversum Herodianos eum aliquid dicere: quia enim eum detinere timebant propter turbas, voluerunt ei periculum immittere ex hoc quod esset publicis tributis obnoxius.* Chrysostomus super Matth. *Haec est autem hypocritarum prima simulatio, quia laudant quos perdere volunt; et ideo in laudem prorumpunt, dicentes magister, scimus quia verax es. Magistrum eum vocant, ut quasi honoratus et laudatus mysterium sui cordis simpliciter eis aperiat, tamquam volens eos habere discipulos.* Glossa. *Tripliciter autem contingit aliquem veritatem non docere. Primo ex parte ipsius docentis: quia scilicet veritatem vel non novit, vel non*

amat; et contra hoc dicunt scimus quia verax es. Secundo ex parte Dei, cuius timore postposito, quidam veritatem de eo, quam noverunt, non pure annuntiant; et contra hoc dicunt et viam Dei in veritate doces. Tertio ex parte proximi, ex cuius timore vel amore aliquis veritatem tacet; et ad hoc excludendum dicunt et non est tibi cura de aliquo, scilicet homine: non enim respicis personam hominum. Chrysostomus in Matth. *Hoc de Herode et Caesare occulte insinuabant.* Hieronymus. *Blanda quidem et fraudulenta interrogatio illuc provocat respondentem ut magis Deum quam Caesarem timeat: unde dicunt dic ergo nobis: quid tibi videtur? Licet censum dare Caesari, an non? Ut si dicat non debere tributa solvi, statim audientes Herodiani, seditionis reum contra Romanum principem eum teneant.* Chrysostomus in Matth. *Quia enim sciebant quod quidam hanc discordiam meditantes occisi erant, volebant et ipsum per sermones hos in talem suspicionem immittere. Sequitur cognita autem Iesus nequitia eorum, ait: quid me tentatis, hypocritae?* Chrysostomus super Matth. *Non secundum sermones eorum pacificos blande respondit; sed secundum conscientiam eorum crudelem, aspera dixit: quia Deus voluntatibus respondet, non verbis.* Hieronymus. *Prima ergo virtus est respondentis, interrogantium mentes cognoscere, et non discipulos, sed tentatores vocare. Hypocrita ergo vocatur qui aliud est, et aliud simulat.* Chrysostomus super Matth. *Dicit ergo eis hypocritae, ut considerantes eum humanorum cordium cognitorem, quod facere cogitabant, perficere non auderent. Vide ergo quod Pharisaei blandiebantur ut perderent; sed Iesus confundebat eos ut salvaret: quia utilior est homini Deus iratus quam homo propitius.* Hieronymus. *Sapientia enim semper sapienter agit, ut suis potissimum tentatores sermonibus confutentur: et ideo sequitur ostendite mihi numisma census. At illi obtulerunt ei denarium. Hoc genus nummi est quod pro decem nummis computabatur, et habebat imaginem Caesaris; unde sequitur et ait illis Iesus: cuius est imago haec et superscriptio? Qui putant interrogationem salvatoris ignorantiam esse, et non dispensationem, discant ex praesenti loco, quod utique poterat scire Iesus, cuius imago esset in nummo. Sequitur dicunt ei: Caesaris. Caesarem non putemus Augustum, sed Tiberium significari, sub quo et passus est dominus. Omnes autem reges Romani a primo Caio Caesare, qui imperium arripuerat, Caesares appellantur. Sequitur reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, idest nummum, tributum et pecuniam.* Hilarius in Matth. *Si enim nihil quod Caesaris est, penes nos resederit, conditione reddendi ei quae sua sunt non tenebimur. Porro autem si rebus illius incumbamus, si iure potestatis suae utimur, extra querelam iniuriae est reddere Caesari quod Caesaris est.* Chrysostomus in Matth. *Tu autem cum audieris reddite quae sunt Caesaris Caesari, illa scito eum dicere solum quae in nullo pietati nocent: quia si aliquid tale fuerit, non adhuc Caesaris est, sed Diaboli tributum. Deinde ut non dicant quoniam hominibus nos subicis, subdit et quae sunt Dei Deo.* Hieronymus. *Idest decimas, primitias, oblationes et victimas, sicut et ipse dominus reddidit Caesari tributa pro se et Petro; et Deo reddidit quae Dei sunt, patris faciens voluntatem.* Hilarius in Matth. *Deo etiam quae eius sunt reddere nos oportet, idest corpus et animam et voluntatem. Numisma enim Caesaris in auro est, in quo est eius imago depicta. Dei autem numisma homo est, in quo est Dei imago figurata: ideo divitias vestras date Caesari, Deo autem innocentiae vestrae conscientiam servate.* Origenes in Matth. *Ex hoc loco discimus salvatoris exemplo, ut non his quae a multis dicuntur, et propterea gloriosa videntur, occasione pietatis attendamus: sed quae convenienter secundum ordinem rationis dicuntur. Possumus autem et moraliter intelligere locum istum, quoniam* *debemus corpori quaedam dare, quasi tributum Caesari, idest necessaria. Quaecumque autem sunt convenientia animarum naturae, idest ea quae ducunt ad virtutem, debemus Deo offerre. Qui ergo supra modum docent legem Dei, et de rebus debitis corpori nihil curare praecipiunt, sunt Pharisaei qui reddere Caesari tributum vetabant, prohibentes scilicet nubere, et abstinere a cibis quos Deus creavit: qui vero supra modum aestimant oportere corporibus indulgere, ipsi sunt Herodiani. Salvator autem noster vult ut nec virtus minoretur dum supra modum carni servimus, nec carnis natura gravetur, dum abundantius virtutibus adhaeremus. Vel princeps mundi, idest Diabolus, dicitur Caesar: non enim possumus reddere Deo quae Dei sunt, nisi prius reddiderimus principi quae sunt sua, idest, nisi deposuerimus malitiam universam. Hoc etiam discamus ex loco praesenti; quod contra tentantes nec omnino tacere debemus, nec simpliciter respondere, sed circumspecte, ut praecidamus occasionem quaerentium in nobis occasionem, et doceamus irreprehensibiliter quae possunt salvare volentes salvari.* Hieronymus. *Qui autem credere debuerant, ad tantam sapientiam mirati sunt quod calliditas eorum insidiandi non invenisset locum: unde sequitur et audientes mirati sunt et, relicto eo, abierunt, infidelitatem pariter cum admiratione reportantes.*

Lectio 3

[85554] Catena in Mt., cap. 22 l. 3 Chrysostomus in Matth. *Confutatis Pharisaeorum discipulis cum Herodianis, Sadducaei se immittunt; cum tamen ex confusione priorum eos oporteret effici pigriores. Sed praesumptio inverecundum quid est et pertinax et impossibilia tentans: propter hoc et Evangelista stupens eorum dementiam, hoc ipsum significat, dicens in illa die accesserunt ad eum Sadducaei.* Chrysostomus super Matth. *Quando recedebant Pharisaei, accedebant Sadducaei; forte tali consilio, quia decertabant quis eum ante deprehendere posset: vel si ratione eum non possent superare, saltem per ipsam frequentiam subverterent sensum eius.* Hieronymus. *Duae haereses erant in Iudaeis: una Pharisaeorum, et altera Sadducaeorum; Pharisaei traditionum et observationum iustitiam praeferebant, unde et divisi vocabantur a populo; Sadducaei autem, qui interpretantur iusti, et ipsi vindicabant sibi quod non erant; ac prioribus et corporis et animae resurrectionem credentibus confitentibusque, et Angelos et spiritum sequentes, iuxta actus apostolorum, omnia denegabant; unde et hic dicitur: qui dicunt resurrectionem non esse.* Origenes in Matth. *Non solum autem carnis resurrectionem negabant, sed etiam animae immortalitatem tollebant.* Chrysostomus super Matth. *Videns enim Diabolus quia iustitiam Dei omnino extinguere non potuit, introduxit haeresim Sadducaeorum, qui dicerent non esse resurrectionem mortuorum; quae res omne propositum faciendae iustitiae frangit: quis enim contentus erit adversus seipsum quotidie luctamina exercere, nisi ad spem resurrectionis aspiceret?* Gregorius Moralium. *Sunt autem nonnulli qui considerantes quod spiritus a carne solvitur, quod caro in putredinem vertitur, quod putredo in pulverem reducitur, quod pulvis in elementa solvitur, ut nequaquam ab humanis oculis videatur, resurrectionem fieri posse desperant; et dum arida ossa inspiciunt, haec vestiri carnibus, rursumque ad vitam virescere, posse fieri diffidunt.* Augustinus in Enchir. *Non autem perit Deo terrena materies, de qua mortalium*

creatur caro; sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium, aut etiam hominum, cibum cedat, carnemque mutetur, animae illi humanae in puncto temporis redditur quae eam primitus ut homo fieret, viveret et cresceret, animavit. Chrysostomus super Matth. *Ad defensionem autem sui erroris invenisse se argutissimam rationem Sadducaei putabant: unde sequitur et interrogaverunt eum, dicentes: magister, Moyses dixit: si quis mortuus fuerit*, et cetera. Chrysostomus in Matth. *Quia enim immitigabile malum mors erat apud Iudaeos, qui omnia pro praesenti vita faciebant, in legem deduxit Moyses, defuncti sine filiis uxorem fratri dari oportere, ut defuncto filius nasceretur ex fratre, et non excideret nomen eius; quod erat quaedam mortis mitigatio; non autem alius quam frater vel propinquus iubebatur accipere uxorem defuncti: quoniam non ita putaretur qui ex tali coniunctione erat nasciturus, esse filius eius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum eius qui obierat, sicut frater, cui etiam ea cognatione hoc facere iustum erat. Sequitur erant autem apud nos septem fratres.* Hieronymus. *Qui resurrectionem corporum non credebant, et animam putabant interire cum corporibus, recte istiusmodi fingunt fabulam, quae deliramenti arguat eos qui resurrectionem asserant mortuorum. Turpitudinem ergo fabulae opponunt, ut resurrectionis denegent veritatem: unde concludunt in resurrectione ergo cuius erit? Potest autem fieri ut vere in gente eorum hoc aliquando acciderit.* Augustinus de quaest. Evang. *Per hos autem septem fratres mystice intelliguntur homines impii, qui fructum iustitiae non potuerunt afferre in terra per omnes septem mundi aetates, quibus ista terra consistit: postea enim et ipsa terra transiet, per quam omnes illi quasi septem steriliter transierunt. Sequitur respondens autem Iesus, ait illis: erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei.* Chrysostomus super Matth. *Sapienter primum arguit stultitiam eorum, quia non legebant; secundo ignorantiam, quia non cognoscebant Deum. Ex diligentia enim dilectionis nascitur scientia Dei: ignorantia autem negligentiae filia est.* Hieronymus. *Propterea ergo errant, quia Scripturas nesciunt; et quia Scripturas nesciunt, consequenter ignorant virtutem Dei.* Origenes in Matth. *Duas autem res dicit eos nescire: unam quidem Scripturas, alteram autem virtutem Dei, per quam resurrectio fit, et nova vita in ea. Vel dominus arguens Sadducaeos nescire virtutem Dei, se eos non cognoscere arguebat: ipse enim erat virtus Dei, et non cognoscebant eum, quasi nescientes Scripturas quae loquuntur de eo: propterea nec resurrectionem credebant, quam facturus fuerat ipse. Quaeritur autem, cum salvator dicat erratis nescientes Scripturas, an dicat quod in quibusdam Scripturis positum est quod sequitur: in resurrectione neque nubent neque nubentur: quod in veteri testamento non legitur scriptum. Nos autem dicimus, quia scriptum est non in ipsis sermonibus manifeste ista dicentibus, sed in mysterio indicantibus secundum intellectum moralem: nam cum sit lex umbra futurorum bonorum, dicens quodlibet de viris et uxoribus, de spiritualibus nuptiis principaliter dicit. Sed nec hoc invenio alicubi Scripturam dicentem, sanctos post exitum fore sicut Angelos Dei: nisi forte quis et hoc moraliter intelligat, secundum illud quod dicitur: tu autem ibis ad patres tuos; item: appositus est ad populum suum. Dicet autem aliquis: ideo eos increpabat, quia non legebant ceteras Scripturas quae sunt extra legem et ideo errabant. Alius autem dicit, quod nesciebant Mosaicae legis Scripturas ex eo quod divinum sensum earum non scrutabantur.* Chrysostomus super Matth. *Vel quod dicit in resurrectione neque nubent neque* *nubentur, retulit ad hoc quod dixerat nescitis virtutem Dei; quod autem dixit ego sum Deus Abraham, etc., ad illud quod dixit nescitis Scripturas. Et quidem calumniatoribus primum oportet in aliqua quaestione auctoritatem Scripturae proferre, deinde rationem exponere; interrogantibus autem per ignorantiam, prius rationem exponamus; postea auctoritate confirmemus: quoniam calumniatores convincere oportet, interrogatores autem docere; ideo his interrogantibus per ignorantiam, prius rationem exposuit, dicens in resurrectione*, et cetera. Hieronymus *in hoc autem quod dicitur neque nubent neque nubentur, Latina consuetudo Graeco idiomati non respondet. Nubere enim apud Latinos proprie dicuntur mulieres. Sed nos simpliciter dictum intelligamus quod nubere de viris, et nubi de mulieribus dictum sit.* Chrysostomus super Matth. *In hoc quidem saeculo, quia morimur, ideo nascimur; quia nascimur, ideo uxores ducimus, ut quod moriendo minuitur, nascendo suppleatur: ibi autem moriendi necessitas tollitur, unde et nascendi causa soluta est.* Hilarius in Matth. *Et quidem suffecerat adversus Sadducaeos opinionem illecebrae corporeae recidisse, et officiis cessantibus inania haec corporum gaudia sustulisse; sed adiecit sed sunt sicut Angeli Dei in caelo.* Chrysostomus in Matth. *Per quod ad interrogatum convenienter respondet: quia enim haec erat eis causa aestimandi resurrectionem non esse, quia credebant eamdem fore resurgentium conditionem; hanc causam removit, ostendens eos alterius conditionis futuros.* Chrysostomus super Matth. *Notandum vero, quod cum de ieiuniis et eleemosynis ceterisque virtutibus spiritualibus locutus fuit, nunquam Angelorum similitudinem introduxit, nisi cum de absolutione a coitu loqueretur; quoniam sicut omnes actus carnales opera sunt animalium, praecipue tamen actus libidinis; sic omnes virtutes sunt res angelicae, praecipue tamen castitas, per quam vincitur natura virtutibus.* Hieronymus. *Quod ergo infertur sed sunt sicut Angeli in caelo, spiritalis conversatio repromittitur.* Dionysius. *Tunc enim quando incorruptibiles et immortales erimus, visibili quidem ipsius Dei apparitione in castissimis contemplationibus adimplebimur; intelligibilis autem luminis dationem participabimus in impassibili et in immateriali mente secundum imitationem supercaelestium mentium: propter quod dicitur, quod erimus Angelis aequales.* Hilarius in Matth. *Eamdem autem calumniam quam Sadducaei afferunt de coniugio, afferre plures solent, in quam formam muliebris sexus resurgat. Sed qualis in Scripturis auctoritas est de Angelis opinandi, talem in resurrectione speciei nostrae sensum oportet esse de feminis.* Augustinus de Civ. Dei. *Sed mihi melius videntur sapere qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant: non enim libido ibi erit, quae confusionis causa est; nam priusquam peccassent, nudi erant; natura autem servabitur, quae tunc quidem et a concubitu et a partu immunis erit: erunt tamen membra feminea non accommodata usui veteri sed decori novo; quo non allicitur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit, sed Dei laudatur sapientia atque clementia, qui et quod non erat fecit, et liberavit a corruptione quod fecit.* Hieronymus. *Nemo enim dicit de lapide et arbore, et his rebus quae non habent membra genitalia, quod non nubent neque nubentur; sed de his qui cum possint nubere, tamen aliqua ratione non nubunt.* Rabanus. *Haec autem quae dicta sunt de resurrectionis conditionibus, propositae reddidit quaestioni; de ipsa vero resurrectione contra eorum infidelitatem convenienter loquitur.* Chrysostomus in Matth. *Et quia illi interrogando, Moysen praemiserant, per Moysen eos confutat: unde subdit de resurrectione autem mortuorum non legistis.* Hieronymus. *Ad comprobandum resurrectionis veritatem multis aliis exemplis manifestioribus uti potuit, ex quibus est illud: resuscitabuntur mortui, et resurgent* *qui in monumentis sunt; et in alio loco: multi dormientium de terrae pulvere resurgent. Quaeritur ergo quid sibi voluerit dominus hoc proferre testimonium quod videtur ambiguum, vel non satis ad resurrectionis pertinens veritatem; et quasi hoc prolato probaverit quod volebat, statim intulerit non est Deus mortuorum, sed viventium. Supra diximus autem Sadducaeos nec Angelum, nec spiritum, nec resurrectionem corporum confitentes, et animarum quoque interitum praedicasse: hi quinque tantum libros Moysi recipiebant, prophetarum vaticinia respuentes. Stultum autem erat inde proferre testimonia cuius auctoritatem non sequebantur. Porro ad aeternitatem animarum probandam, de Moyse ponit exemplum: ego sum Deus Abraham; statimque infert: non est Deus mortuorum, sed viventium: ut cum probaverit animas permanere post mortem (neque enim poterat fieri ut eorum esset Deus qui nequaquam subsisterent), convenienter introduceretur et corporum resurrectio, quae cum animabus bona malaque gesserunt.* Chrysostomus in Matth. *Sed qualiter alibi ait: ut vivorum et mortuorum dominetur? Sed hoc non est simile ei quod hic dicitur: mortuorum enim ibi dicitur esse dominus, eorum scilicet qui victuri sunt; non autem eorum qui semel disparuerunt, et ultra non resurgent.* Hieronymus. *Considerandum etiam, quod sermo hic ad Moysen factus fuerat, sanctis istis patriarchis iam pridem quiescentibus, erant ergo quorum Deus erat: nihil enim habere poterant, si non erant: quia in natura rei est ut esse id necesse sit cuius sit alterum; atque ita habere Deum, viventium est; cum Deus aeternitas sit, et non sit eorum quae mortua sunt, habere id quod aeternum est: et quomodo esse illi futuri semper negabuntur, quorum se esse profiteatur aeternitas?* Origenes in Matth. *Deus etiam est qui dicit: ego sum qui sum. Sic ergo impossibile est ut dicatur eorum Deus esse qui non sunt. Et vide, quia non dicit: ego sum Deus Abraham, Isaac et Iacob; sed Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob. In alio autem loco sic dixit: Deus Hebraeorum misit me ad te. Qui enim perfectissime sunt circa Deum, quantum ad comparationem ceterorum hominum, totum habent Deum in se: propterea non communiter, sed singulariter dicitur eorum Deus; ut puta si dicamus: ager ille illorum est, ostendimus quod unusquisque eorum non habet eum in toto. Si autem dicimus, quod ager illius est, demonstramus quia totum agrum possidet ille. Ubi ergo dicitur Deus Hebraeorum, imperfectio demonstratur eorum: quia unusquisque eorum aliquid modicum de Deo habebat. Dicitur autem Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob, quia singuli eorum totum habebant Deum. Non autem ad modicam laudem respicit patriarcharum quod Deo vivebant.* Augustinus contra Faustum. *Opportune itaque eadem voce nunc convincuntur Manichaei, qua tunc convicti sunt Sadducaei: nam et ipsam resurrectionem alio quidem modo, sed tamen etiam ipsi negant.* Augustinus super Ioannem. *Ideo autem specialiter Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob dicitur, quia in istis tribus omnes modi generationis filiorum Dei vocantur. Generat enim Deus multoties de bono praedicatore bonum filium, et de malo malum: quod significatur per Abraham, qui de libera uxore fidelem filium habuit, et de ancilla infidelem genuit. Aliquando vero generat per bonum praedicatorem, bonum et malum filium: quod significatur in Isaac, qui de libera unum bonum, et alterum malum generavit. Aliquando generat bonos per bonum et malum praedicatorem; quod significatur per Iacob, qui bonos filios genuit et de liberis et de ancillis.* Chrysostomus super Matth. *Et vide quomodo sit infirmior congressio Iudaeorum contra Christum. Prima fuit cum terrore, dicendo: in qua potestate haec facis? Contra quam necessaria fuit constantia cordis. Secunda fuit cum dolo, contra quam necessaria fuit acuta sapientia. Haec autem fuit cum praesumptione* *ignara, quae praecedentibus facilior est. Hominem enim putantem se aliquid scire, cum nesciat, viro scienti facile est convincere. Sic et operatio inimici in primis gravis est; sed si quis forti animo sustinuerit, inveniet eum infirmiorem. Sequitur et audientes turbae mirabantur in doctrina eius.* Remigius. *Non quidem Sadducaei, sed turbae mirantur. Hoc etiam quotidie agitur in Ecclesia: cum enim divina inspiratione adversarii Ecclesiae superantur, turbae fidelium laetantur.*

Lectio 4

[85555] Catena in Mt., cap. 22 l. 4 Hieronymus. *Quia supra Pharisaei in ostensione denarii fuerant confutati, et adversae partis viderant factionem subrutam, debuerant ex hoc moveri, ne ultra molirentur insidias; sed malevolentia et livor nutrit impudentiam; unde dicitur Pharisaei autem audientes quod silentium imposuisset Sadducaeis, convenerunt in unum.* Origenes in Matth. *Silentium autem Sadducaeis imposuit Iesus, volens ostendere quoniam mendacii vocem obmutescere facit claritas veritatis. Sicut enim proprium est iusti tacere cum sit tempus tacendi, et loqui cum sit tempus loquendi, non tamen obmutescere, sic proprium est omnium qui mendacii sunt doctores, obmutescere quidem quantum ad rem, non autem tacere.* Hieronymus. *Pharisaei ergo et Sadducaei, qui inter se contrarii sunt, ad tentandum Iesum pari mente consentiunt.* Chrysostomus super Matth. *Vel convenerunt in unum Pharisaei, ut multitudine vincerent quem rationibus superare non poterant; a veritate nudos se professi sunt, qui multitudine se armaverunt. Dicebant enim apud se: unus loquatur pro omnibus, et omnes loquamur per unum; ut si quidem vicerit, omnes videamur vicisse, si autem convictus fuerit, vel solus videatur confusus; et ideo sequitur et interrogavit eum unus ex eis legis doctor, tentans eum.* Origenes. *Omnes ergo qui non discendi, sed tentandi causa interrogant aliquem doctorum, aestimare debemus illius Pharisaei fratres, secundum illud: quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Augustinus de Cons. Evang. *Non moveat autem quod Matthaeus hic dicit tentantem fuisse a quo dominus interrogatus est; Marcus autem hoc tacet, et in fine ita concludit, quod ei dominus Iesus sapienter respondenti dixerit: non longe es a regno Dei. Fieri enim potest ut quamvis tentans accesserit, domini tamen responsione correctus sit. Aut certe ipsam tentationem, de qua loquitur Iacobus non accipiamus malam tamquam decipere volentis inimicum, sed cautam potius tamquam experiri amplius volentis ignotum: neque frustra scriptum est: qui facile credit, levis est corde. Quid autem interroget, subditur magister, quod est mandatum magnum in lege?* Origenes. *Tentans dicebat magister, quoniam non tamquam discipulus Christi proferebat hanc vocem. Si quis ergo non discit aliquid a verbo, nec tradit se ei ex toto animo suo; dicit autem ei magister, frater Pharisaei est Christum tentantis. Cum ergo ante salvatoris adventum legeretur lex, forsitan quaerebatur quod est mandatum magnum in ea: neque enim interrogasset hoc Pharisaeus, nisi diu apud illos de hoc quaesitum fuisset et non inventum, donec veniens Iesus hoc doceret.* Chrysostomus super Matth. *De magno tamen mandato interrogat qui nec minimum observabat. Ille debet interrogare de maiori iustitia qui iam minorem complevit.* Hieronymus. *Vel non de mandatis interrogat, sed quod sit primum mandatum magnumque: ut cum omnia quae Deus*

mandaverit, magna sint, quicquid ille respondeat, occasionem habeat calumniandi. Chrysostomus super Matth. *Dominus autem sic ei respondit ut interrogationis eius fictam conscientiam statim primo responso percuteret: unde sequitur ait illi Iesus: diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et in tota mente tua. Diliges, inquit; non: timebis, quia diligere magis est quam timere: timere enim servorum est, diligere filiorum; timor sub necessitate est, dilectio in libertate. Qui in timore servit Deo, poenam quidem evadit, mercedem vero iustitiae non habet, quia invitus fecit bonum propter timorem. Non vult ergo Deus ut timeatur serviliter ab hominibus quasi dominus; sed ut diligatur quasi pater, qui adoptionis spiritum donavit hominibus. Diligere autem Deum ex toto corde, est ut cor tuum non sit inclinatum ad alicuius rei dilectionem magis quam Dei. Diligere autem Deum in tota anima, est certissimum animum habere in veritate, et firmum esse in fide. Alius est enim amor cordis, et alius est amor animae. Amor cordis quodammodo carnalis est, ut etiam carnaliter diligamus Deum; quod facere non possumus, nisi recedamus ab amore mundialium rerum. Cordis ergo amor sentitur in corde; amor vero animae non sentitur, sed intelligitur, quia in iudicio animae consistit. Qui enim credit apud Deum esse omne bonum, et nihil boni esse extra ipsum, hic diligit Deum in tota anima. Tota vero mente diligere Deum est ut omnes sensus Deo vacent: cuius enim intellectus Deo ministrat, cuius sapientia circa Deum est, cuius cogitatio ea quae Dei sunt tractat, cuius memoria quae bona sunt recordatur, tota mente diligit Deum.* Augustinus de Doctr. Christ. *Vel aliter. Deum ex toto corde diligere praeciperis, ut omnes cogitationes tuas; ex tota anima, ut omnem vitam tuam; ex tota mente tua, ut omnem intellectum tuum in illum conferas, a quo habes ea quae confers. Nullam ergo vitae nostrae partem reliquit quae vacare debeat, et quasi locum dare ut alia re velit frui. Sed quicquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur quo totus dilectionis impetus currit: tunc enim est optimus homo cum tota vita sua pergit in incommutabile bonum.* Glossa. *Vel ex toto corde, idest intellectu, anima, idest voluntate, mente, idest memoria, ut nihil ei contrarium velis, sentias, aut recorderis.* Origenes in Matth. *Vel aliter. Ex toto corde, id est secundum totam recordationem et operationem et cogitationem; ex tota anima, idest ut parati sint eam ponere pro pietate Dei; in tota mente, nihil aliud scilicet proferentes nisi quae Dei sunt. Et vide si potes cor quidem accipere pro intellectu, quo intelligibilia speculamur, mentem autem ad proferendas res: mente enim proferimus singulas res, et per unumquodque quod significatur quasi mente nostra inambulamus atque proferimus. Si autem tentanti Pharisaeo dominus non respondisset, aestimare possemus non esse unum mandatum maius altero. Sed dominus respondens subdit hoc est maximum et primum mandatum: ubi discimus sententiam de mandatis, quod est magnum, et sunt inferiora usque ad minima. Respondet autem dominus non solum, quod est magnum mandatum; sed etiam primum, non pro ordine Scripturae, sed pro dignitate virtutis. Hi autem soli huius mandati in se suscipiunt magnitudinem et primatum qui non solum diligunt dominum Deum suum, sed etiam illa tria susceperint, scilicet ex toto corde et cetera. Docuit autem, quod non solum est magnum et primum, sed etiam quod esset secundum simile priori: unde sequitur secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut teipsum. Si autem qui diligit iniquitatem, odit animam suam, manifestum est quod non diligit proximum sicut seipsum, cum nec seipsum diligat.* Augustinus de Doctr. Christ. *Manifestum est autem omnem hominem proximum esse putandum, quia erga neminem operandum est malum. Iam vero si vel* *cui praebendum, vel a quo praebendum est nobis officium misericordiae, recte proximus dicitur, manifestum est hoc praecepto, quo tenemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, a quibus nobis tanta misericordiae impenduntur officia, quanta nobis in Scripturis animadvertere facile est. Ex quo et ipse dominus noster proximum se nobis dici voluit, quoniam seipsum dominus Iesus significat opitulatum esse semivivo iacenti in via.* Augustinus de Trin. *Qui autem amat homines, aut quia iusti sunt, aut ut iusti sint, amare debet; sic enim et seipsum amare debet, aut quia iustus est, aut ut iustus sit: sic enim diligit proximum sicut seipsum sine ullo periculo.* Augustinus de Doctr. Christ. *Si autem teipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non succenseat aliquis homo, si et ipsum propter Deum diligis. Quisquis ergo recte proximum diligit, hoc cum eo debet agere ut etiam ipse toto corde diligat Deum.* Chrysostomus super Matth. *Qui autem hominem amat, simile est sicut qui Deum amat: quia imago Dei est homo, in quo Deus diligitur, sicut rex in sua imagine honoratur. Et propter hoc dicitur hoc mandatum simile esse primo.* Origenes. *Vel aliter. Quod mandatum sequens primo est simile, significat idem esse officii et meriti in utroque: neque enim aut Dei sine Christo, aut Christi sine Deo potest utilis esse dilectio ad salutem. Sequitur in his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae.* Augustinus de quaest. Evang. *Pendet, dixit, idest illuc refertur ubi habet finem.* Rabanus. *Ad duo enim haec praecepta pertinet totus Decalogus: praecepta quidem primae tabulae ad dilectionem Dei, praecepta secundae ad dilectionem proximi.* Origenes in Matth. *Vel quia qui omnia implevit quae scripta sunt de Dei dilectione et proximi, dignus est magnas gratias a Deo percipere, ut intelligat omnem legem et prophetas.* Augustinus de Trin. *Cum autem sint duo praecepta, in quibus pendet lex et prophetae, dilectio Dei et proximi, non immerito Scriptura plerumque pro utroque unum ponit: sive dilectionem Dei, sicut est illud: scimus enim quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum; sive dilectionem proximi, sicut est istud: omnis lex in uno sermone impletur: diliges proximum tuum sicut teipsum. Sed hoc ideo quia qui proximum diligit, consequens est etiam ut Deum diligat: ex una enim eademque caritate Deum proximumque diligimus; sed Deum propter Deum; nos autem et proximum propter Deum.* Augustinus de Doctr. Christ. *Sed tamen quoniam excellentior et supra nostram naturam est divina substantia, praeceptum quo diligimus Deum a proximi dilectione distinctum est; quod si te totum intelligas, idest animam et corpus, et proximum tuum, idest animam et corpus, nullum diligendarum rerum genus in his duobus praeceptis praetermissum est. Cum enim praecurrat dilectio Dei, sequatur dilectio proximi, eiusque dilectionis modus praescriptus sit, ut eum sicut te ipsum diligas; simul et tui abs te dilectio praetermissa non est.*

Lectio 5

[85556] Catena in Mt., cap. 22 l. 5 Chrysostomus in Matth. *Iudaei aestimantes Christum esse hominem purum, eum tentabant; nec eum tentassent, si filium Dei credidissent. Volens ergo Christus ostendere quod cognoscebat fallaciam cordis eorum, et quia Deus erat, nec manifeste voluit dicere*

veritatem, ne occasionem blasphemiae invenientes Iudaei amplius insanirent, nec omnino tacere, quia ad hoc venerat ut veritatem annuntiaret: ideo talem interrogationem eis proposuit, ut ipsa interrogatio eis ostenderet quis esset; unde dicitur congregatis autem Pharisaeis, interrogavit eos Iesus, dicens: quid vobis videtur de Christo? Cuius filius est? Chrysostomus in Matth. *Discipulos quidem primum interrogavit quid alii dicerent de Christo, et tunc quid ipsi dicerent; hos autem non ita. Profecto enim seductorem eum dixissent et malum. Existimabant autem quoniam Christus purus homo erat; et ideo dixerunt eum esse filium David; et hoc est quod subditur dicunt ei: David. Ipse autem hoc reprehendens, inducit prophetam dominationem eius et proprietatem filiationis, et cohonorationem quae est ad patrem, testantem; unde dicitur quomodo ergo David in spiritu vocat eum dominum, dicens: dixit dominus domino meo: sede a dextris meis, donec poenam*, et cetera. Hieronymus. *Testimonium hoc de Psalmo 109, I sumptum est. Dominus ergo David vocatur, non secundum id quod de eo natus est, sed secundum id quod natus ex patre semper fuit, praeveniens ipsum carnis suae patrem. Vocat autem eum dominum suum, non errore incerto, nec propria voluntate, sed spiritu sancto.* Remigius. *Quod autem dicit sede a dextris meis, non intelligendum est quod Deus corporeus sit, ut dexteram vel sinistram habeat; sed a dextris Dei sedere est in honore et aequalitate paternae dignitatis manere.* Chrysostomus super Matth. *Puto autem quod hanc interrogationem non solum contra Pharisaeos, sed etiam contra haereticos posuit: nam secundum carnem vere filius erat David, dominus autem secundum divinitatem.* Chrysostomus in Matth. *Non autem in hoc stat; sed ut timeant, subdit donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum: ut saltem ita eos inducat.* Origenes in Matth. *Deus etiam non ad perditionem solum ponit scabellum pedum Christi inimicos ipsius, sed ad eorum salutem.* Remigius. *Donec autem pro infinito ponitur, ut sit sensus: sede semper, et inimici tui in sempiternum subicientur pedibus tuis.* Glossa. *Quod autem a patre inimici subiciuntur filio, non infirmitatem filii, sed unitatem naturae significat: nam et filius subicit inimicos patri, quia patrem clarificat super terram. Et ex hac auctoritate concludit si ergo David vocat eum dominum, quomodo filius eius est?* Hieronymus. *Interrogatio haec nobis proficit usque hodie contra Iudaeos: et hi enim qui confitentur Christum esse venturum, hominem simplicem et sanctum virum asserunt de genere David. Interrogemus ergo eos docti a domino: si simplex homo est, et tantum filius David, quomodo David vocat eum dominum suum? Iudaei autem ad diluendam interrogationis veritatem, frivola multa confingunt, vernaculum Abrahae asserentes, cuius filius fuit Damascus Eliezer, et ex ipsius persona scriptum Psalmum, quod post caedem quinque regum, dominus Deus domino suo Abraham dixerit: sede ad dexteram meam, donec ponam, et cetera. Quos interrogemus quomodo dixerit Abraham ea quae sequuntur; et respondere cogamus quando Abraham ante Luciferum genitus sit, et quomodo sacerdos fuerit secundum ordinem Melchisedech, pro quo Melchisedech obtulerit panem et vinum, et a quo decimas praedae acceperit.* Chrysostomus in Matth. *Hoc tantum imposuit finem ipsorum disputationibus, quasi magnum et sufficiens praecludere eorum ora: unde sequitur et nemo poterat respondere ei verbum, neque ausus fuit quisquam ex illa die eum amplius interrogare. Siluerunt enim ex tunc non volentes, sed non habendo aliquid dicere.* Origenes. *Si autem interrogatio eorum fuisset ex voluntate discendi, nunquam eis talia proposuisset ut amplius non essent ausi eum interrogare.* Rabanus. *Ex hoc autem intelligimus venena invidiae superari posse, sed difficile quiescere.*

Caput 23

Lectio 1

[85557] Catena in Mt., cap. 23 l. 1 Chrysostomus super Matth. *Postquam dominus sacerdotes responsione prostravit, et incorrigibilem eorum conditionem ostendit: sicut clerici, si male fecerint, inemendabiles sunt, laici vero delinquentes facile emendantur: tunc convertit sermones ad apostolos, et ad populum: unde dicitur tunc locutus est Iesus ad turbas et ad discipulos suos. Infructuosum namque est verbum in quo sic alter confunditur ut alter non erudiatur.* Origenes in Matth. *Sunt autem meliores discipuli Christi reliquis turbis; et invenies in Ecclesiis quosdam affectuosius accedentes ad verbum Dei esse discipulos Christi, ceteros autem populum esse ipsius. Et interdum quaedam discipulis solis dicit, quaedam vero turbis simul atque discipulis, sicut haec; unde sequitur dicens: super cathedram Moysi, et cetera. Qui legem Moysi profitentur, et interpretari se gloriantur, hi sedent super cathedram Moysi. Qui ergo non recedunt a littera legis, Scribae dicuntur; qui autem maius aliquid profitentes, dividunt seipsos quasi meliores a multis, Pharisaei dicuntur, quod interpretatur divisi; qui autem Moysen secundum spiritualem virtutem intelligunt et exponunt, sedent quidem super cathedram Moysi, sed non sunt Scribae et Pharisaei; sed his meliores dilecti Christi discipuli. Post adventum autem Christi sedent super cathedram Ecclesiae, quae est cathedra Christi.* Chrysostomus super Matth. *Videndum est tamen quomodo quis super cathedram sedeat: quia non cathedra facit sacerdotem, sed sacerdos cathedram; non locus sanctificat hominem, sed homo locum. Ideoque malus sacerdos de sacerdotio suo crimen acquirit, non dignitatem.* Chrysostomus in Matth. *Ne autem aliquis dicat quoniam propter hoc desidior factus sum ad agendum quia malus est doctor, hanc destruit occasionem, cum subdit omnia ergo quaecumque dixerint vobis, servate et facite; non enim sua dicunt, sed quae Dei sunt, quae per Moysen Deus in legem deduxit. Et intuere quanto circa Moysen utitur honore, eam iterum quae ad vetus est testamentum concordiam ostendens.* Origenes. *Si autem Scribae et Pharisaei sedentes super cathedram Moysi, sunt Iudaeorum doctores, secundum litteram docentes legis mandata; quomodo iubet nos dominus secundum omnia quae dicunt illi, facere, cum apostoli in actibus vetent fideles vivere secundum litteram legis? Sed illi docent secundum litteram, legem spiritualiter non intelligentes. Quaecumque ergo dicunt nobis ex lege, intelligentes sensum legis facimus et servamus, nequaquam facientes secundum opera eorum; non enim sicut lex docet faciunt, nec intelligunt velamen esse super litteram legis. Vel cum omnia audieris, non omnia intelligas praecepta legis, puta multa quae de escis sunt et quae de hostiis et similia; sed ea quae corrigunt mores. Sed quare non de lege gratiae hoc mandavit, sed de doctrina Moysi? Quia scilicet nondum erat tempus praecepta novae legis ante tempus passionis manifestare. Mihi autem videtur quod et aliquid aliud praedispensans hoc dicit: quia enim accusaturus erat Scribas et Pharisaeos in sequentibus sermonibus, ne videretur apud stultos ex hoc eorum principatum cupere, vel propter inimicitiam hoc facere, primum a se hanc suspicionem removet, et tunc eos incipit reprehendere, ut turbae non in eadem vitia incidant; et ideo etiam ne existiment*

quod, quia debent eos audire, ideo eos debeant in operibus imitari: subditur enim secundum vero opera eorum nolite facere. Quid est autem doctore illo miserabilius cuius vitam discipuli cum non sequuntur salvantur, cum imitantur perduntur? Chrysostomus super Matth. *Sicut autem aurum de terra eligitur, et terra relinquitur, sic et auditores doctrinam accipiant, et mores relinquant; frequenter enim de homine malo bona doctrina procedit. Sicut autem sacerdotes melius iudicant propter bonos malos docere, quam propter malos bonos negligere, sic et subditi propter bonos sacerdotes etiam malos honorent, ne propter malos boni etiam contemnantur: melius est enim malis iniusta praestare, quam bonis iusta subtrahere.* Chrysostomus in Matth. *Considera vero unde incipit eos reprehendere; nam sequitur dicunt enim et non faciunt. Maxime enim accusatione dignus est qui doctrinae auctoritatem habens, legem transgreditur: primo quidem quia praevaricatur qui alios corrigere debet; deinde quia peccans, maiore poena dignus est, propter honorem; tertio quia plus corrumpit, velut in ordine doctoris peccans. Rursus autem et aliam eorum reprehensionem ponit, quoniam graves sunt sibi subiectis: unde sequitur alligant enim onera gravia: in quo duplicem eorum malitiam ostendit: unam quidem in hoc quod sine venia expetunt a subiectis summam diligentiam vitae; aliam vero in hoc quod sibiipsis multam concedunt licentiam. Oportet autem bonum principem e contrario se habere; in his enim quae secundum seipsum sunt, gravem iudicem esse; in subiectis autem mansuetum. Intende autem qualiter et eorum reprehensionem aggravat: non enim dixit: non possunt, sed nolunt; neque dixit: portare, sed digito movere: idest, neque prope fieri, neque tangere.* Chrysostomus super Matth. *Et quidem quantum ad Pharisaeos et Scribas, de quibus loquitur, onera gravia et importabilia dicit legis mandata, de quibus Petrus dicit: ut quid vultis imponere iugum super cervices discipulorum, quod neque nos neque patres nostri portare potuimus? Onera enim legis quibusdam rationibus fabulosis commendantes, auditoribus quasi vincula super humeros cordis eorum alligabant, ut velut rationis vinculo constricti, non reicerent ea a se; ipsi autem nec ex modica parte ea implebant; idest (ut non dicam pleno opere) sed nec modico tactu, idest digito.* Glossa. *Vel alligant onera, idest, undecumque traditiones colligunt, quae conscientiam non levant, sed gravant.* Hieronymus. *Humeri autem et digitus et onera et vincula, quibus alligant onera, spiritualiter sunt intelligenda. Hic etiam generaliter dominus adversus omnes magistros loquitur qui grandia iubent, et minora non faciunt.* Chrysostomus super Matth. *Tales autem sunt qui grave pondus venientibus ad poenitentiam imponunt; et sic dum poena praesens fugitur, contemnitur poena futura. Si enim fascem super humeros adolescentis, quem non potest baiulare, posueris, necesse habet ut aut fascem reiciat, aut sub pondere confringatur: sic et homini, cui grave pondus poenitentiae imponis, necesse est ut aut poenitentiam reiciat, aut suscipiens, dum sufferre non potest, scandalizatus amplius peccet. Deinde etsi erramus modicam poenitentiam imponentes, nonne melius est propter misericordiam reddere rationem, quam propter crudelitatem? Ubi paterfamilias largus est, dispensator non debet esse tenax. Si Deus benignus, ut quid sacerdos eius austerus? Vis apparere sanctus? Circa tuam vitam esto austerus, circa aliorum benignus: audiant te homines parva mandantem, et gravia facientem. Talis est autem sacerdos qui sibi indulget, et alios exigit, quemadmodum malus descriptor tributi in civitate, qui se relevat et onerat tribuentes.*

Lectio 2

[85558] Catena in Mt., cap. 23 l. 2 Chrysostomus in Matth. *Supra dominus arguerat Scribas et Pharisaeos crudelitatis et negligentiae; consequenter autem arguit eos inanis gloriae, quae fecit eos a Deo recedere; unde dicit omnia autem opera sua faciunt ut videantur ab hominibus.* Chrysostomus super Matth. *In omni re nascitur quod ipsam exterminat, sicut ex ligno vermis, et ex vestimento tinea: unde sacerdotum ministerium, qui positi sunt ad aedificationem sanctitatis, corrumpere Diabolus nititur, ut hoc ipsum bonum, dum propter homines fit, fiat malum. Tolle hoc vitium de clero, et sine labore omnia resecabis: ex hoc enim fit ut difficile clerici peccantes poenitentiam agant. Vult autem dominus in hoc ostendere causam propter quam non poterant credere Christo; hoc est quia omnia faciunt ut videantur ab hominibus: impossibile enim est ut credat Christo caelestia praedicanti qui gloriam hominum concupiscit terrenam. Legi enim aliquem interpretantem hunc locum: supra cathedram, idest in honore et gradu quo fuerat Moyses, constituti sunt Scribae et Pharisaei indigne, qui legem prophetantem de Christo venturo praedicabant aliis, ipsi autem non recipiebant praesentem. Propter hoc hortatur populum audire legem quam praedicabant, idest credere in Christum praedicatum a lege, et non imitari Scribas et Pharisaeos incredulos. Et reddit causam quare praedicabant ex lege Christum venturum, et non credebant in eum: quia scilicet omnia opera sua faciunt ut ab hominibus videantur, idest quia non praedicabant Christum venturum desiderio adventus eius, sed ut doctores legis esse ab hominibus viderentur.* Origenes in Matth. *Ad hoc autem opera sua faciunt ut ab hominibus videantur, visibilem suscipientes circumcisionem, et visibiliter corporalia fermenta auferentes de domibus suis, et similiter his similia agentes. Christi vero discipuli legem in occultis implent, quasi in occulto constituti Iudaei, ut apostolus dicit.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem hic, quod cum quadam intensione eos incusat. Non enim simpliciter ait quod faciant opera sua ut videantur ab hominibus, sed addidit omnia. Deinde monstrat quod neque in magnis vane gloriabantur, sed in quibusdam vilibus rebus: unde subditur dilatant enim phylacteria sua et magnificant fimbrias.* Hieronymus. *Dominus enim cum dedisset mandata legis per Moysen, ad extremum intulit: ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos; et est sensus: praecepta mea sint in manu tua, ut opere compleantur; sint ante oculos tuos, ut die ac nocte mediteris in eis. Hoc Pharisaei male interpretantes, scribebant in membranis Decalogum Moysi, idest decem legis verba, complicantes ea, et ligantes in fronte, et quasi coronam capitis facientes, ut semper ante oculos moverentur. Iusserat quoque aliud Moyses, ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad Israelis populum discernendum: ut quomodo in corporibus circumcisio signum Iudaicae gentis daret, ita vestis haberet aliquam differentiam. Superstitiosi vero magistri captantes auram popularem, atque ex mulierculis captantes lucra, faciebant grandes fimbrias, et acutissimas in eis spinas ligabant, ut videlicet ambulantes et sedentes interdum pungerentur, et quasi hac commonitione retraherentur ad ministeria servitutis Dei. Pictariola ergo illa Decalogi, phylacteria vocabant, idest conservatoria: eo quod quicumque habuissent ea, quasi ob custodiam et munimentum sui haberent: non intelligentibus Pharisaeis quod haec in corde portanda sunt, non in corpore; alioquin et armaria et arcae habent libros, et notitiam Dei non habent.* Chrysostomus super Matth. *Illorum autem*

exemplo adhuc multi aliqua nomina Hebraica Angelorum confingunt, et scribunt, et alligant; quae non intelligentibus metuenda videntur; quidam vero aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo eum possunt circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt, quam circa collum suspensa. Alii vero sic exponunt hunc locum: quia dilatabant verba sua de propriis observantiis, quasi phylacteria, idest conservatoria salutis, ea populo assidue praedicantes. Fimbrias autem vestimentorum magnificatas dicit supereminentias eorumdem mandatorum. Hieronymus. *Cum autem superflue phylacteria dilatent, et magnas faciant fimbrias, gloriam cupientes ab hominibus, consequenter arguuntur in reliquis; unde dicitur amant enim primos accubitus in coenis, et primas cathedras in synagogis.* Rabanus. *Notandum, quod non salutari in foro, non primo sedere vel discumbere vetat eos quibus hoc officii ordine convenit: sed eos qui haec, sive habita sive non habita, indebite amant, a fidelibus quasi improbos dicit esse cavendos.* Chrysostomus super Matth. *Non enim vituperat eos qui in primo loco recumbunt, sed eos qui amant primos discubitus; ad voluntatem vituperationem referens, non ad factum. Sine causa enim loco se humiliat qui corde se praefert: aliquis enim iactator audiens laudabile esse in ultimo loco discumbere, discumbit post omnes, et non solum iactantiam cordis non dimittit, sed adhuc aliam iactantiam humilitatis acquirit, ut qui vult videri iustus, et humilis videatur. Multi enim superbi corpore quidem in novissimo recumbentes, cordis autem elatione videntur sibi in capite recumbere; et multi sunt humiles in capite recumbentes, et conscientia se in ultimo esse existimant.* Chrysostomus in Matth. *Intende ubi in eis vana gloria dominabatur: in synagogis scilicet, in quas intrabant alios directuri: in coenis hoc pati qualitercumque tolerabile erat, quamvis doctorem in admiratione esse oporteat, non in Ecclesia solum, sed ubique. Si autem diligere talia est incusatio, quam malum est studere ut his aliquis potiatur?* Chrysostomus super Matth. *Primas etiam salutationes amant, non solum in tempore, ut eos primum salutemus, sed etiam in voce, ut clamantes dicamus: ave, Rabbi; et in corpore, ut flexis capitibus eis incurvemur; et in loco, ut in publico salutentur: unde dicit et salutationes in foro.* Rabanus. *Quamvis in hoc culpa non careant, si iidem in foro litibus interesse qui in cathedra Moysi magistri synagogae cupiunt appellari, et vocari ab hominibus Rabbi.* Chrysostomus super Matth. *Idest, vocari volunt, et non esse: nomen appetunt, et officium negligunt.* Origenes in Matth. *In Ecclesia etiam Christi inveniuntur mensarum suscipientes primatum, ut diacones fiant: consequenter autem primas cathedras eorum qui dicuntur presbyteri, praeripere ambiunt; quidam autem machinantur ut episcopi vocentur ab hominibus, hoc est Rabbi. Christi autem discipulus diligit quidem in spiritualibus coenis recubitus primos, ut meliora spiritualium ciborum manducet; diligit etiam cum apostolis sedentibus super duodecim thronos, primas cathedras, actibus bonis dignum se praebere festinans cathedris huiusmodi; sic autem et salutationes diligit quae fiunt in nundinis caelestibus, idest caelestibus primitivorum congregationibus. Vocari autem Rabbi neque ab hominibus, neque ab aliquo alio diligit iustus, quia unus est magister omnium; unde subdit vos autem nolite vocari Rabbi.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Praemissorum, de quibus Pharisaeos incusaverat, alia quidem sicut parva et vilia praetermisit, quasi discipulis de his instrui* *non indigentibus; sed quod erat omnium malorum causa, idest thronum appetere magistralem, hoc in medium ducit ad discipulos instruendum: unde subdit vos autem nolite vocari Rabbi: unus est enim magister vester.* Chrysostomus super Matth. *Quasi dicat nolite vocari Rabbi, ne quod Deo debetur, vobis praesumatis. Nolite et alios vocare Rabbi, ne divinum honorem hominibus deferatis. Unus est enim magister omnium, qui omnes homines naturaliter docet. Si enim homo hominem erudiret, omnes homines discerent qui habent doctores; nunc autem quia non homo docet, sed Deus, multi quidem docentur, pauci autem discunt. Non enim homo intellectum praestat homini docendo, sed a Deo praestitum per admonitionem exercet.* Hilarius in Matth. *Et ut meminerint discipuli se filios parentis unius, et per novae nativitatis generationem terreni ortus excessisse primordia, subdit omnes autem vos fratres estis.* Hieronymus contra Helvidium. *Omnes autem homines affectu fratres dici possunt: quod in duo dividitur: in speciale et commune. In speciale, quia omnes Christiani fratres vocantur; porro in commune, quia omnes homines ex uno patre nati, pari inter nos germanitate coniungimur. Sequitur et patrem nolite vocare vobis super terram.* Chrysostomus super Matth. *In mundo enim, quamvis homo hominem generat, tamen unus est pater qui omnes creavit. Non enim initium vitae habemus ex parentibus, sed transitum vitae per eos accipimus.* Origenes in Matth. *Sed quis non vocat patrem in terris? Qui per omnem actum secundum Deum impletum dicit: pater noster, qui es in caelis.* Glossa. *Quia vero apparebat quis esset omnium pater, in hoc quod dixerat qui es in caelis, vult exponere quis sit omnium magister: unde praeceptum de magistro iterum repetit, dicens ne vocemini magistri, quia magister vester unus est: Christus.* Chrysostomus in Matth. *Non tamen, dum dicitur Christus magister, excluditur pater; sicut neque ex hoc quod Deus pater noster dicitur, hominum pater excluditur Christus.* Hieronymus contra Helvidium. *Quaeritur autem quare adversum hoc praeceptum apostolus doctorem gentium se esse dixerit, aut quomodo in monasteriis vulgato sermone se invicem patres vocant. Quod sic solvitur. Aliud est esse natura patrem, vel magistrum, aliud indulgentia. Nos si hominem patrem vocamus, honorem aetati deferimus, non auctorem nostrae ostendimus vitae. Magister enim dicitur ex consortio veri magistri: et ne infinita replicem, quomodo unus per naturam Deus, et unus filius non praeiudicat ceteris, ne per adoptionem dii vocentur et filii, ita et unus pater et magister non praeiudicat aliis ut abusive vocentur et patres et magistri.* Chrysostomus in Matth. *Non solum autem dominus primatus cupere prohibet, sed ad contrarium auditorem inducit; unde subdit qui maior est vestrum, erit minister vester.* Origenes in Matth. *Vel aliter. Et si ministrat quis verba divina, sciens quia Christus in eo fructificat, nequaquam se magistrum, sed ministrum profitetur; unde sequitur qui maior est vestrum, erit minister vester: quoniam et ipse Christus cum esset vere magister, ministrum se esse professus est, dicens ego sum in medio vestrum, quasi qui ministrat. Bene autem post omnia quibus vanae gloriae vetavit concupiscentiam, addidit dicens qui autem se exaltaverit, humiliabitur; et qui se humiliaverit, exaltabitur.* Remigius. *Quod sic intelligitur. Omnis qui se de suis meritis extollit, apud Deum humiliabitur; et qui se de beneficiis humiliat, apud Deum exaltabitur.*

Lectio 3

[85559] Catena in Mt., cap. 23 l. 3 Origenes in Matth. *Christus quasi vere filius Dei illius qui legem dedit, secundum similitudinem benedictionum quae sunt in lege, dixit et ipse beatitudines eorum qui salvantur; secundum similitudinem autem maledictionum positarum in lege, ponit vae adversus peccatores, dicens vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae. Qui fatentur bonitatis esse adversus peccatores ista pronuntiare, intelligant quia simile est propositum Dei in maledictionibus legis; sive autem illa maledictio, sive istud vae, non ex pronuntiante contingit peccanti, sed ex peccatis, quibus dignum se praebet ad susceptionem istorum, quae Deus disciplinae causa praenuntiavit, ut convertantur homines ad bonum: sicut pater increpans filium, profert verba maledictionis; nec tamen vult illum dignum fieri maledictionibus illis, sed magis ab eis divertere. Huius autem vae causam subdit: qui clauditis regnum caelorum ante homines; vos autem non intratis, nec introeuntes sinitis intrare. Haec duo praecepta naturaliter inseparabilia sunt: quoniam hoc ipsum sufficit ad expulsionem quod alios non permittit intrare.* Chrysostomus super Matth. *Regnum caelorum dicuntur Scripturae, quia in illis insitum est regnum caelorum: ianua est intellectus earum. Vel regnum caelorum est beatitudo caelestis; ianua autem est Christus, per quem introitur in eam. Clavicularii autem sunt sacerdotes, quibus creditum est verbum docendi et interpretandi Scripturas; clavis autem est verbum scientiae Scripturarum, per quam aperitur hominibus ianua veritatis. Apertio autem eius est interpretatio vera. Vide autem, quia non dixit vae vobis qui aperitis, sed qui clauditis; ergo non sunt Scripturae clausae, licet sint obscurae.* Origenes. *Pharisaei ergo et Scribae nec intrabant, nec eum volebant audire qui dixit: si quis per me introierit, salvabitur; et nec intrantes, idest eos qui credere poterant propter ea quae a lege et prophetis ante fuerant declarata de Christo, introire sinebant, cum omni terrore ianuam claudentes; adhuc derogabant doctrinae eius, et subvertebant omnem propheticam Scripturam de eo, et blasphemabant omne opus ipsius quasi falsum et a Diabolo factum. Sed et omnes qui mala conversatione sua dant exemplum peccandi in populo; et qui faciunt iniuriam, scandalizantes pusillos, claudere videntur ante homines regnum caelorum. Et hoc peccatum invenitur quidem in popularibus, maxime autem in doctoribus, qui docent quod decet secundum iustitiam Evangelii homines, non autem faciunt quod docent. Bene autem viventes et bene docentes aperiunt hominibus regnum caelorum; et dum ipsi intrant, alios provocant introire. Sed et multi non permittunt intrare in regnum caelorum intrare volentes, quando et sine ratione excommunicant quosdam propter aliquem zelum, qui meliores sunt quam ipsi; et ipsi quidem non permittunt eos introire. Illi autem qui sobrii sunt mente, patientia sua tyrannidem eorum vincentes, quamvis vetiti, tamen intrant et hereditant regnum. Sed et qui cum multa temeritate seipsos dederunt ad professionem docendi priusquam discerent, et Iudaicas fabulas imitantes, detrahunt eis qui ea quae sursum sunt in Scripturis requirunt, claudunt quantum ad se ante homines regnum caelorum.*

Lectio 4

[85560] Catena in Mt., cap. 23 l. 4 Chrysostomus in Matth. *De reliquo dominus de gula eos*

reprehendit: et quod deterius est, quoniam non a divitibus, sed a viduis accipiebant unde ventrem implerent; et illorum inopiam conterebant quam relevare oportebat; unde dicitur vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui comeditis domos viduarum. Glossa. *Idest, qui vestra superstitione nihil intenditis nisi ut praedam de subiecta plebe faciatis.* Chrysostomus super Matth. *Sexus autem mulierum incautus est, quia non omnia quae videt aut audit, cum ratione considerat; mollis etiam est, quia facile flectitur vel de malo ad bonum, vel de bono ad malum. Virilis autem sexus et cautior et durior est. Propterea simulatores sanctitatis circa mulieres maxime negotiantur: quia nec intelligere eorum simulationes possunt, et facile ad eorum dilectionem inclinantur religionis causa. Praecipue tamen circa viduas negotiantur: primo quidem quia mulier non facile decipitur habens consiliarium virum; deinde quia non facile de facultatibus suis aliquid dant, cum sint in potestate viri. Propterea ergo dominus, dum Iudaicos sacerdotes confundit, Christianos monet ne viduis mulieribus amplius commorentur quam ceteris: quia etsi voluntas mala non sit, tamen suspicio mala est.* Chrysostomus in Matth. *Deinde et huius rapinae modus erat gravior: additur enim orationes longas orantes. Quicumque enim malum facit, dignus est poena; sed qui a religione causam accipit nequitiae, graviori est obnoxius poenae: unde sequitur propter hoc amplius accipietis iudicium.* Chrysostomus super Matth. *Primum quidem pro eo quod estis iniqui; alterum pro eo quod figmentum accipitis sanctitatis: avaritiam enim vestram, religionis colore depingitis; et quasi praestatis Diabolo arma Dei, ut ametur iniquitas, dum pietas aestimatur.* Hilarius in Matth. *Vel quia hinc procedit regni caelestis observatio, ut in obeundis viduarum domibus retineatur ambitio; ideo accipient amplius iudicium, quia poenam proprii peccati et reatum alienae ignorantiae debebunt.* Glossa. *Vel quia servus sciens et non faciens, vapulabit multis.*

Lectio 5

[85561] Catena in Mt., cap. 23 l. 5 Chrysostomus in Matth. *Post praemissa, rursus eos dominus aliter incusat: et quia inefficaces sunt ad multorum salutem, cum multo labore indigeant ut ad salutem unum convertant; et quia non solum desides sunt circa eos quos convertunt, sed eorum etiam destructores, dum eos corrumpunt pravae vitae exemplis: unde dicitur vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum.* Hilarius in Matth. *Maris autem et terrae peragratione significat in totius orbis finibus eos esse Christi Evangelio obtrectaturos, et legis iugo contra iustificationem fidei aliquos subdituros. Proselyti enim sunt ex gentibus in synagogam recepti, quorum futurorum raritas in uno indicatur. Neque enim post Christi praedicationem doctrinae eorum fides relicta est; sed quisquis acquisitus fuerit ad fidem Iudaeorum, filius fit Gehennae.* Origenes in Matth. *Quicumque enim post salvatorem iudaizant, docentur imitari affectum eorum qui dixerunt in illo tempore: crucifige, crucifige eum; unde sequitur et cum factus fuerit, facitis eum filium Gehennae duplo quam vos.* Hilarius. *Ideo autem poenae duplicatae erit filius, quia neque sit remissionem peccatorum gentilium consecutus, et societatem eorum qui Christum persecuti sunt, sit secutus.* Hieronymus. *Vel aliter. Scribae et Pharisaei totum lustrantes*

orbem, id studii habebant, de gentibus facere proselytum; idest, advenam incircumcisum miscere populo Dei. Chrysostomus super Matth. *Non autem propter misericordiam, volentes eum salvare quem docebant; sed aut propter avaritiam, ut additis in synagogis Iudaeis, sacrificiorum adderetur oblatio; aut propter vanam gloriam. Qui enim seipsum mergit in gurgite peccatorum, quomodo alterum a peccatis velit eripere? Numquid magis misericors potest alteri aliquis esse quam sibi? Ex ipsis ergo actibus ostenditur qui propter Deum aliquem vult convertere, aut propter vanitatem.* Gregorius Moralium. *Quia vero hypocritae, quamvis perversa semper operentur, loqui tamen recta non desinunt; bene loquendo quidem in fide vel conversatione filios pariunt, sed eos bene vivendo nutrire non possunt: quanto enim se libentius terrenis actibus inserunt, tanto negligentius eos quos genuerant, agere terrena permittunt. Et quia obduratis cordibus vivunt, ipsos etiam quos generant filios nulla pietate debiti amoris agnoscunt: unde et hic hypocritis dicitur et cum fuerit factus, facitis eum filium Gehennae duplo quam vos.* Augustinus contra Faustum. *Hoc autem, non quia circumcidebantur, dixit; sed quia eorum mores imitabantur, a quibus imitandis suos cohibuerat, dicens: super cathedram Moysi, et cetera. In quibus verbis utrumque debet adverti: et quantus honor delatus sit doctrinae Moysi, in cuius cathedra etiam mali sedentes, bona docere cogebantur; et inde fieret proselytus filius Gehennae, non quidem verba legis audiendo, sed eorum facta sectando. Propterea autem duplo quam illi, quia hoc negligebat implere quod propria voluntate susceperat, non ex Iudaeis natus, sed sponte Iudaeus factus.* Hieronymus. *Vel quia ante, dum esset gentilis, simplicitate errabat, et erat semel filius Gehennae; videns autem magistrorum vitia et intelligens destruere eos opere quod verbo docebant, revertitur ad vomitum suum, et gentilis factus, quasi praevaricator maiori poena dignus erat.* Chrysostomus super Matth. *Vel quia forte sub cultura idolorum constitutus, vel propter homines iustitiam servabat; factus autem Iudaeus, malorum magistrorum provocatus exemplo, fiebat peior magistris.* Chrysostomus in Matth. *Cum enim virtuosus fuerit magister, discipulus imitatur; cum autem fuerit malus, superexcedit. Filius autem vocatur Gehennae, quomodo filius perditionis, et filius huius saeculi; unusquisque enim cuius opera facit, huius filius appellatur.* Origenes in Matth. *Ex hoc autem loco discimus quoniam et eorum qui in Gehenna futuri sunt, erit differentia tormentorum; quando alter est simpliciter filius Gehennae, alter vero dupliciter. Sed et hic videre oportet si generaliter est fieri aliquem filium Gehennae, ut puta Iudaeum aut gentilem, aut etiam specialiter, ut per singulas species peccatorum fiat quis filius Gehennae: ut iustus quidem secundum numerum iustitiarum suarum augeatur in gloria, peccator autem secundum numerum peccatorum suorum multiplicetur in Gehenna.*

Lectio 6

[85562] Catena in Mt., cap. 23 l. 6 Hieronymus. *Sicut in phylacteriis et fimbriis dilatatis opinio sanctitatis captabat gloriam, et per occasionem gloriae quaerebant lucra, sic alia traditionis fraude inventa, impietatis arguit transgressores. Si quis enim in contentione, seu in aliquo iurgio, vel in causae ambiguo, iurasset in templo, et postea convictus esset mendacii, non tenebatur criminis:*

et hoc est quod dicit vae vobis, duces caeci, qui dicitis: quicumque iuraverit per templum, nihil est; quasi dicat: nihil debet. Sin autem iurasset in auro et pecunia, quae in templo sacerdotibus offerebatur, statim id in quo iurabat, cogebatur exsolvere: unde sequitur qui autem iuraverit in auro templi, debet vel debitor est. Chrysostomus super Matth. *Templum quidem ad gloriam Dei pertinet, et ad hominum spiritualem salutem; aurum autem templi, etsi ad gloriam Dei pertineat, tamen magis ad delectationem hominum et ad utilitatem sacerdotum offertur. Iudaei ergo aurum quo ipsi delectabantur, et dona quibus pascebantur, sanctiora dicebant esse quam ipsum templum: ut homines promptiores facerent ad offerenda dona quam ad preces fundendas in templo. Unde convenienter reprehendit dominus, dicens stulti et caeci: quid enim maius est: aurum, an templum, quod sanctificat aurum? Multi autem nunc Christiani sic insipienter intelligunt. Ecce enim si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum; qui autem iurat per Evangelium, maius aliquid fecisse videtur. Quibus similiter dicendum est stulti et caeci: nam Scripturae propter Deum scriptae sunt, non Deus propter Scripturas. Maior ergo est Deus, qui sanctificat Evangelium, quam Evangelium quod sanctificatur ab eo.* Hieronymus. *Rursus si quis iurasset in altari, periurii reum nemo retinebat; si autem iurasset in dono vel in oblationibus, hoc est in hostia, vel in victimis, in simila, et ceteris quae offeruntur Deo super altare; hoc studiosissime repetebant. Totum autem faciebant non ob Dei timorem, sed ob divitiarum cupiditatem: unde sequitur et qui iuraverit in altari, nihil est; qui autem iuraverit in dono quod super illud est, debet. Arguit enim eos dominus stultitiae et fraudulentiae: quod multo maius sit altare quam hostiae, quae sanctificantur ab altari: unde sequitur caeci: quid enim maius est: donum, an altare, quod sanctificat donum?* Glossa. *Et ne forte in tantam insaniam prorumperent ut dicerent, aurum sanctius esse templo, et donum altari, eos alia ratione convincit: quia videlicet in iuramento quod fit per templum et altare, continetur iuramentum quod fit per aurum vel per donum: et hoc est quod subdit qui ergo iurat in altari, iurat in eo, et in omnibus quae super illud sunt.* Origenes in Matth. *Similiter quoniam Iudaei consuetudinem habebant per caelum iurare, ad reprehensionem eorum subdit qui iurat in caelo, iurat in throno Dei, et in eo qui sedet super ipsum. Non ergo, sicut arbitrantur, evadunt periculum in eo quod non per Deum iurant, sed per thronum Dei, scilicet caelum.* Glossa. *Qui enim per subiectam creaturam iurat, et per divinitatem praesidentem creaturae iurat.* Origenes. *Est autem iuramentum confirmatio verbi de quo iuratur. Iuramentum ergo intelligendum est testimonium Scripturarum, quod profertur ad confirmationem verbi quod loquimur: ut sit quidem templum Dei Scriptura divina; aurum autem sensus positus in ea. Sicut autem aurum quod fuerit extra templum, non est sanctificatum: sic omnis sensus qui fuerit extra divinam Scripturam, quamvis admirabilis videatur, non est sanctus. Non ergo debemus ad confirmandam doctrinam nostros intellectus assumere, nisi ostenderimus eos esse sanctos, ex eo quod in Scripturis continentur divinis. Altare autem est hominis cor, quod principale habetur in homine. Vota autem, et dona quae ponuntur super altare, est omne quod supponitur cordi, ut orare, psallere, eleemosynas facere et ieiunare. Sanctum ergo facit omne votum hominis cor eius, ex quo votum ei offertur. Ideo non potest honorabilius esse votum quam cor hominis, ex quo transmittitur votum. Si ergo conscientia hominis non pungat, fiduciam habet ad Deum, non propter dona, sed quia, ut ita dicam, altare cordis sui bene construxit. Tertium est ut dicamus quod super templum, idest super omnem Scripturam, et super altare, idest super omne cor, est intellectus* *quidam qui dicitur caelum, et thronus ipsius dicitur Dei, in quo est videre facie revelata, cum venerit quod perfectum est, faciem veritatis.* Hilarius in Matth. *Adveniente etiam Christo, inutilem docet esse fiduciam legis: quia non in lege Christus, sed lex sanctificatur in Christo; in quo veluti sedes thronusque sit positus; atque ita stulti caecique sunt, qui, sanctificante praetermisso, sanctificata venerantur.* Augustinus de quaest. Evang. *Templum etiam et altare, ipsum Christum intelligimus; aurum et donum, laudes et sacrificia precum, quae in eo et per eum offerimus. Non enim ille per haec, sed ista per illum sanctificantur.*

Lectio 7

[85563] Catena in Mt., cap. 23 l. 7 Chrysostomus in Matth. *Supra dominus dixerat, quod ligabant graviora onera, et aliis imponebant quae ipsi nec tangere volebant; hic autem rursus ostendit, quod in parvis quaerentes diligentiam, magna contemnebant: unde dicitur vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui decimatis mentam et anethum et cyminum.* Hieronymus. *Pharisaei enim, quia praeceperat dominus propter alimoniam sacerdotum et Levitarum, quorum pars erat dominus, omnium rerum offerri in templo decimas, ut intellectus mysticos dimittamus, hoc unum habebant studii, ut quae vilia fuerant comportarentur; cetera quae erant maiora, parvipendebant; unde sequitur et reliquistis quae graviora sunt legis: iudicium et misericordiam et fidem. Ex hoc capitulo arguit eos avaritiae, quod studiose etiam vilium olerum decimas exigant, et iudicium in disceptatione negotiorum, misericordiamque in pauperes, et fidem in Deum, quae magna sunt, praetermittant.* Chrysostomus super Matth. *Vel quia sacerdotes avaritia pleni, si quis decimas alicuius rei minimae non obtulisset, corripiebant eum quasi magnum crimen fecisset: si quis autem alterum laedebat, aut in Deum peccabat, non curabant eum corripere; de lucro quidem suo solliciti, et de gloria Dei ac salute hominum negligentes. Servare enim iustitiam, et facere misericordiam, et habere fidem propter suam gloriam Deus mandavit; decimas autem offerre propter utilitatem sacerdotum, ut sacerdotes quidem populo in spiritualibus obsequantur, populi autem in carnalibus sacerdotibus subministrent. Sic et modo fit, quia omnes de honore suo sunt solliciti, de honore autem Dei nulli; portiones etiam suas vigilanter defendunt, sed circa obsequium Ecclesiae curam impendere non attendunt. Si populus recte decimas non obtulerit, murmurant omnes; si peccantem populum viderint, nemo murmurat contra eos. Sed quia Scribarum et Pharisaeorum, ad quos loquebatur, quidam populares erant, non est incongruum ut aliam expositionem faciamus, propter eos qui decimas dabant: nam et qui accipit decimas, recte decimare dicitur, et qui dat. Scribae ergo et Pharisaei minimarum quidem rerum decimas offerebant, ostendendae religionis gratia; in iudiciis autem erant iniusti, in fratres sine misericordia, in veritatem increduli.* Origenes in Matth. *Sed quoniam contingens erat ut audientes quidam dominum ista loquentem, contemnerent minimarum rerum decimationem, sapienter addidit et haec oportuit facere, hoc est iudicium, misericordiam et fidem, et illa non omittere, idest decimationem mentae, anethi et cymini.* Remigius. *Ostendit quippe dominus his verbis quoniam omnia praecepta legis tam maxima quam minima, sunt implenda.*

Redarguuntur autem qui eleemosynas de fructibus terrae faciunt, putantes se minime posse peccare; quibus nihil prosunt eleemosynae, nisi a peccatis studeant cessare. Hilarius in Matth. *Et quia minoris periculi esset decimationem oleris, quam benevolentiae officium praeterire, irridet eos consequenter dominus, dicens duces caeci, excolantes culicem, camelum autem glutientes.* Hieronymus. *Camelum puto esse magnitudinem praeceptorum: iudicium, misericordiam et fidem; culicem decimationem mentae, anethi, et cymini et reliquorum olerum vilium. Haec autem praecepta Dei, quae magna sunt, devoramus atque negligimus; et operationem religionis in parvis, quae lucrum habent, cum diligentia demonstramus.* Origenes. *Vel excolantes culicem, idest, expellentes a se minima delicta, quae culices nominavit; camelum autem glutientes, idest, committentes maxima delicta, quae nominat camelos, animalia videlicet tortuosa et grandia. Scribae autem moraliter sunt qui amplius nihil aestimant positum in Scripturis quam simplex sermo demonstrat; Pharisaei autem sunt omnes qui iustificant seipsos, et dividunt se a ceteris, dicentes: noli mihi appropinquare, quoniam mundus sum. Menta autem et anethum et cyminum, ciborum condituræ sunt, non principales cibi. Sic in conversatione nostra, quaedam sunt necessaria ad iustificationem, ut iudicium, misericordia et fides; alia sunt quasi condientia actus nostros, et suaviores eos facientia: ut abstinentia risus, ieiunium, flexio genuum et huiusmodi. Quomodo autem non aestimantur caeci qui non vident? Quoniam nihil prodest cautum esse dispensatorem in rebus minimis, cum principalia negliguntur. Hos ergo sermo praesens confundit, non quidem levia prohibens observare, sed principalia praecipiens cautius custodire.* Gregorius Moralium. *Vel aliter. Culex susurrando vulnerat, camelus autem sponte se ad suscipienda onera inclinat. Liquaverunt ergo culicem Iudaei, qui seditiosum latronem dimitti petierunt; camelum vero glutierunt quia eum qui ad suscipienda nostrae mortalitatis onera sponte descenderat, extinguere clamando conati sunt.*

Lectio 8

[85564] Catena in Mt., cap. 23 l. 8 Hieronymus. *Diversis verbis, eodem sensu quo supra, arguit Pharisaeos simulationis et mendacii; quod aliud ostendant hominibus foris, aliud domi agant: unde dicitur vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui mundatis quod deforis est calicis et paropsidis. Non hoc dicit quod in calice et paropside eorum superstitio moraretur, sed quod foris hominibus ostenderent sanctitatem: quod manifestum est ex eo quod addidit, dicens intus autem pleni estis rapina et immunditia.* Chrysostomus super Matth. *Vel hoc dicit, quia Iudaei quoties ingressuri erant in templum, aut sacrificia oblaturi, aut per dies festos, seipsos et vestimenta sua et utensilia lavabant; et a peccatis nemo seipsum purgabat; cum Deus neque corporis munditiam laudet, neque sordes condemnet. Pone tamen quod Deus odit sordes corporum et vasorum, quae necesse est ut ipso usu sordidentur; quanto magis sordes conscientiae horret, quam si volumus, semper mundam servamus?* Hilarius in Matth. *Arguit ergo eos qui iactantiam inutilis studii sequentes, utilitatis perfectae ministerium derelinquunt. Calicis namque usus interior est; qui si obsorduerit, quid proficiet lotus exterior? Atque ideo interioris conscientiae nitor est obtinendus, ut ea quae corporis*

sunt, forinsecus abluantur: et ideo subdit Pharisaee caece, munda prius quod intus est calicis et paropsidis, ut fiat et id quod deforis est, mundum. Chrysostomus super Matth. *Non autem hoc dicit de sensibili calice aut paropside, sed de intelligibili: qui si numquam tetigerit aquam, mundus potest esse apud Deum; si autem peccaverit, et tota aqua pelagi et fluminum se laverit, sordidus est, et miser ante Deum.* Chrysostomus in Matth. *Attende autem, quod ubi de decimis loquebatur, convenienter dixit: haec oportuit facere, et illa non omittere. Decima enim eleemosyna quaedam est. Quid autem nocet eleemosynam dare? Non tamen hoc dixit sicut legalem observationem inducens. Hic autem, ubi de purgationibus et immunditiis disputat, non hoc addit; sed ostendit quod de necessitate ad interiorem munditiam exterior sequitur; quod quidem extra est calicis, et paropsidis, corpus vocans; quod autem intus est, animam.* Origenes in Matth. *Hic sermo nos instruit, ut festinemus esse iusti, non apparere. Qui enim studet ut appareat iustus, quae a foris sunt, mundat, et quae videntur curat; cor autem et conscientiam negligit. Qui autem studet ea quae intus sunt, idest cogitationes, mundare, consequens est ut etiam ea quae a foris sunt, faciat munda. Sed omnes falsi dogmatis professores, calices sunt a foris quasi mundati, propter speciem religionis quam simulant; ab intus autem pleni rapina et simulatione, dum rapiunt homines ad errorem. Calix etiam est vas ad potum, paropsis ad cibum. Omnis ergo sermo per quem potamur spiritualiter, vel omnis narratio per quam nutrimur, vasa sunt potus et cibi. Qui ergo student compositum proferre sermonem magis quam salutari sensu repletum, calix eius a foris mundatus est, ab intus autem sordibus vanitatis impletus. Sed et litterae legis et prophetarum calices spiritualis potus et paropsides necessariarum escarum sunt. Scribae quidem et Pharisaei student sensum exteriorem mundum demonstrare; discipuli autem Christi sensum spiritualem mundare festinant.*

Lectio 9

[85565] Catena in Mt., cap. 23 l. 9 Origenes in Matth. *Sicut habetur superius, intus pleni rapina et intemperantia, similiter hic pleni sunt hypocrisi et iniquitate; qui comparantur ossibus mortuorum et immunditiae universae: unde dicit vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui similes estis sepulchris dealbatis.* Chrysostomus super Matth. *Merito quidem iustorum corpora templa dicuntur, quia anima in corpore iusti dominatur, sicut Deus in templo; vel quia ipse Deus in corporibus habitat iustis. Corpora autem peccatorum sepulcra dicuntur mortuorum, quia anima mortua est in corpore peccatoris: nec enim vivens putanda est quae nihil vivum aut spirituale agit in corpore.* Hieronymus. *Sepulcra autem forinsecus levigata sunt calce, et ornata marmoribus in auro, coloribusque distinctis; intus autem plena sunt ossibus mortuorum: unde dicitur quae apparent hominibus speciosa: intus autem plena sunt ossibus mortuorum, et omni spurcitia. Sic autem et perversi magistri, qui alia docent et alia faciunt, munditiam habitu vestis et verborum humilitate demonstrant; intus autem pleni sunt omni spurcitia et avaritia et libidine: et hoc manifeste exprimit inferens sic et vos a foris quidem apparetis hominibus iusti; intus autem pleni estis hypocrisi et iniquitate.* Origenes. *Omnis enim iustitia simulata mortua est, quae propter Deum non fit; magis autem nequam iustitia est;*

sicut mortuus homo, non est homo; et sicut mimi, qui personas suscipiunt aliorum, et non sunt ipsi quos simulant. Tanta ergo sunt ossa in eis et immunditiae, quanta bona simulant ex malo affectu. Videntur autem a foris iusti coram hominibus; non eis quos Scriptura appellat deos, sed coram eis qui sicut homines moriuntur. Gregorius Moralium. *Ante districtum vero iudicem excusationem ideo de ignorantia habere non possunt, quia dum ante oculos hominum omnem modum sanctitatis ostendunt, ipsi sibi sunt testimonio quia bene vivere non ignorant.* Chrysostomus super Matth. *Dic autem, hypocrita: si bonum est esse malum, ut quid non vis apparere quod vis esse? Nam quod turpe est apparere, turpius est esse; quod autem formosum est apparere, formosius est esse. Ergo aut esto quod appares, aut appare quod es.*

Lectio 10

[85566] Catena in Mt., cap. 23 l. 10 Hieronymus. *Prudentissimo syllogismo arguit eos esse filios homicidarum, dum ipsi opinione bonitatis et gloriae in populo, aedificant sepulcra prophetarum, quos maiores eorum interfecerunt: et hoc est quod dicit vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui aedificatis sepulcra prophetarum, et ornatis monumenta iustorum.* Origenes in Matth. *Non satis rationabiliter comminari videtur adversus eos qui aedificant sepulcra prophetarum: quantum enim ad hoc laudabile aliquid faciebant: quomodo ergo erant digni suscipere vae?* Chrysostomus in Matth. *Non ergo eos incusat quoniam sepulcra aedificant, sed intentioni eorum detrahit, cum qua aedificant: quoniam non propter honorem eorum qui occisi fuerant, sed sicut pompam sibi statuentes in occisionibus illorum, et formidantes ne forte tempore procedente, sepulcris destructis, tabescat tantae audaciae memoria.* Chrysostomus super Matth. *Vel quia dicebant apud se: si bene fecerimus pauperibus, non multi vident, et pro tempore vident: nonne ergo melius aedificia facimus, quae omnes aspiciunt, non solum in hoc tempore, sed etiam in posterum? O insipiens homo: quid tibi prodest post mortem ista memoria, si ubi es torqueris, et ubi non es laudaris? Dum autem Iudaeos castigat dominus, Christianos docet; nam si ad illos solos dixisset haec, dicta fuissent tantum, non etiam scripta; nunc autem et dicta sunt propter illos, et scripta propter istos. Si ergo iuxta alia bona fecerit homo aedificia sancta, additamentum est bonis operibus; si autem sine aliis bonis operibus, passio est gloriae saecularis. Non enim gaudent martyres quando ex illis pecuniis honorantur in quibus pauperes plorant. Semper etiam Iudaei praeteritorum sanctorum cultores fuerunt, et praesentium contemptores, magis autem et persecutores. Non enim sustinentes increpationes prophetarum suorum, persequebantur eos et occidebant; postea vero nascentes filii intelligebant culpas patrum suorum, et ideo quasi de morte innocentium prophetarum dolentes aedificabant memorias eorum; et ipsi tamen similiter persequebantur et interficiebant suos prophetas, increpantes eos propter peccata sua; et ideo subditur et dicitis: si fuissemus in diebus patrum nostrorum, non essemus socii eorum in sanguine prophetarum.* Hieronymus. *Hoc autem etsi sermone non dicant, opere loquuntur, ex eo quod ambitiose, et magnifice aedificant memorias occisorum.* Chrysostomus super Matth. *Qualia ergo cogitabant in corde, talia loquebantur et factis. Naturalem*

autem consuetudinem omnium malorum hominum hic Christus exponit: quia alter alterius culpam cito intelligit, suam autem difficile: homo enim in causa alterius tranquillum habet cor, in sua vero turbatum. In causa ergo alterius de facili possumus omnes iusti iudices esse. Ille autem vere iustus et sapiens est qui sibi ipsi iudex fieri potest. Sequitur itaque testimonio estis vobismetipsis quia filii estis eorum qui prophetas occiderunt. Chrysostomus in Matth. *Qualis autem est incusatio, filium esse homicidae eum qui non communicat menti patris? Patet quod nulla: unde manifestum est quod propterea hoc dicit, quia occulte insinuat malitiae similitudinem.* Chrysostomus super Matth. *Testimonia enim sunt de filiis mores parentum: si enim pater fuerit bonus et mater mala, aut e converso, filii interdum patrem sequuntur, interdum matrem. Si autem ambo fuerint aequales, fit quidem aliquando ut de bonis parentibus mali exeant filii, aut e converso, sed raro. Sic enim hoc est sicut cum extra regulam naturae nascitur homo aut sex digitos habens, aut oculos non habens.* Origenes in Matth. *Sed et in propheticis dictis narratio secundum historiam est corpus, spiritualis autem sensus est anima; sepulcra ipsae litterae Scripturarum et libri. Qui ergo solam historiam attendunt, corpora prophetarum colunt in litteris posita, quasi in quibusdam sepulcris; et dicuntur Pharisaei, idest praecisi, quasi animam prophetarum praecidentes a corpore.*

Lectio 11

[85567] Catena in Mt., cap. 23 l. 11 Chrysostomus in Matth. *Quia dixerat contra Pharisaeos et Scribas, quod filii essent eorum qui occiderunt prophetas, nunc manifestat quod in malitia eis similes erant, et quod fictio erat hoc quod dicebant quod non communicassent operibus eorum, si fuissent in tempore illo: et ideo dicit et vos implete mensuram patrum vestrorum. Non quidem hoc dicit quasi iniungens, sed quasi praedicens quod futurum erat.* Chrysostomus super Matth. *Prophetizat enim illis futurum esse ut sicut patres eorum interfecerunt prophetas, sic et ipsi interficerent Christum, et apostolos et ceteros sanctos: ut puta si contra aliquem litiges adversarium, dicis illi: fac mihi quod es facturus; non iubes ut faciat, sed ostendis te intelligere quod cogitat facere. Et quidem quantum ad veritatem, excesserunt mensuram patrum suorum: illi enim homines occiderunt, isti Deum crucifixerunt. Sed quia voluntate sua descendit in mortem, non imputat illis suae mortis peccatum: imputat autem illis mortem apostolorum ceterorumque sanctorum: et ideo dicit implete, et non: superimplete; nam benigni et iusti iudicis est suas iniurias contemnere, et aliorum iniurias vindicare.* Origenes in Matth. *Implent etiam mensuram paternae iniquitatis per hoc ipsum quod non credunt in Christum. Causa autem incredulitatis fuit quoniam animum suum dederunt circa historias corporales, nihil spirituale in eis volentes intelligere.* Hilarius in Matth. *Quia ergo mensuram paternae voluntatis implebunt, ideo et serpentes et viperina generatio sunt: unde sequitur serpentes, genimina viperarum, quomodo fugietis a iudicio Gehennae?* Hieronymus. *Hoc ipsum et Ioannes Baptista dixerat. Sicut ergo de viperis, inquit, nascuntur viperae, sic de homicidis patribus vos nati estis homicidae.* Chrysostomus super Matth. *Genimina autem viperarum dicuntur, quoniam talis est viperarum natura ut filii rumpant uterum matris, et sic procedant; et sic Iudaei semper*

parentes condemnant, reprehendentes eorum facta. Dicit autem quomodo fugietis a iudicio Gehennae? Numquid sepulcra sanctorum aedificantes? Sed primus gradus pietatis est sanctitatem diligere, deinde sanctos: sine causa enim iustos honorat qui iustitiam spernit. Non possunt sancti amici esse illorum quibus Deus est inimicus. An forsitan nomen vacuum vos liberabit, quia videmini esse in populo Dei? Puto autem quod melior est inimicus apertus, quam amicus falsus; sic et apud Deum odibilior est qui servum Dei se dicit, et mandata Diaboli facit. Apud Deum quidem qui hominem occidere disponit, antequam occidat, homicida habetur: voluntas enim est quae aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quaerit Deus opera propter se ut sciat quomodo iudicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia iustus est Deus. Providet autem Deus occasioni peccandi malis, non ut peccare faciat, sed ut peccatorem ostendat, et bonis praebeat occasionem, per quam ostendat propositum voluntatis suae. Sic ergo Scribis et Pharisaeis dedit occasionem ostendendi voluntatem suam: unde concludit ideo ecce mitto ad vos prophetas et sapientes et Scribas. Hilarius in Matth. *Idest apostolos, qui de futurorum revelatione prophetae sunt, de Christi agnitione sapientes, de legis intelligentia Scribae.* Hieronymus. *Vel observa iuxta apostolum scribentem ad Corinthios, varia dona esse discipulorum Christi: alios prophetas, qui ventura praedicant; alios sapientes, qui noverunt quando debent proferre sermonem; alios Scribas in lege doctissimos; ex quibus lapidatus est Stephanus, Paulus occisus, Petrus crucifixus, flagellati in actibus apostolorum discipuli: et persecuti sunt eos de civitate in civitatem, expellentes de Iudaea, ut ad gentium populos transmigrarent.* Origenes in Matth. *Vel Scribae qui mittuntur a Christo sunt secundum Evangelium, quos et spiritus vivificat, et littera non occidit, sicut littera legis, quam sequentes in vanas superstitiones incurrunt. Simplex autem Evangelii narratio sufficit ad salutem. Scribae autem legis, Scribas novi testamenti adhuc per detractionem flagellant in synagogis suis; sed et haeretici, qui sunt spirituales Pharisaei, linguis suis Christianos flagellant, et persequuntur de civitate in civitatem, interdum corporaliter, aliquando autem spiritualiter, volentes eos expellere quasi de propria civitate legis et prophetarum et Evangelii in aliud Evangelium.* Chrysostomus in Matth. *Deinde ut ostendat quoniam non impune hoc faciunt, ineffabilem eis ex his timorem incutit: unde subditur ut veniat super vos omnis sanguis.* Rabanus. *Idest, omnis debita ultio pro effuso sanguine iustorum.* Hieronymus. *De Abel quidem nulla est ambiguitas quin is sit quem Cain frater occiderit. Iustus autem non solum ex domini nunc sententia, sed ex Genesis testimonio comprobatur, ubi accepta eius a Deo narrantur munera. Quaerimus autem quis fuerit iste Zacharias filius Barachiae, quia multos legimus Zacharias; et ne libera nobis tribueretur erroris facultas, additum est quem occidistis inter templum et altare. Alii Zachariam filium Barachiae dicunt qui in duodecim prophetis undecimus est, patrisque in eo nomen consentit: sed ubi occisus sit inter templum et altare, Scriptura non loquitur, maxime cum temporibus eius vix ruinae templi fuerint. Alii Zachariam patrem Ioannis intelligi volunt.* Origenes. *Venit enim ad nos quaedam traditio talis, quasi sit aliquis locus in templo ubi virginibus quidem licet adorare Deum; expertae autem thorum virilem non permittebantur in eo consistere. Maria autem postquam genuit salvatorem, ingrediens ad orandum stetit in illo virginum loco. Prohibentibus autem eis, qui noverant eam iam filium genuisse, Zacharias dixit, quoniam digna est virginum loco, cum adhuc sit virgo. Ergo quasi manifestissime adversus legem agentem occiderunt eum inter templum et altare viri generationis* *illius: et sic verum est verbum Christi quod dixit ad praesentes quem occidistis.* Hieronymus. *Hoc tamen quia de Scripturis non habet auctoritatem, eadem facilitate contemnitur qua probatur. Alii istum volunt esse Zachariam qui occisus sit a Ioas rege Iudae inter templum et altare, idest in atrio templi. Sed observandum, quod ille Zacharias non fuit filius Barachiae, sed Ioiadae sacerdotis. Sed Barachias in lingua nostra benedicens Deum dicitur; et sacerdotis Ioiadae iustitia Hebraeo nomine demonstratur. In Evangelio vero quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Ioiadae scriptum reperimus.* Remigius. *Quaerendum est autem quomodo usque ad sanguinem Zachariae dixerit, cum plurimorum sanctorum sanguis postea fuerit effusus? Solvitur autem sic. Abel pastor ovium fuit in campo occisus; Zacharias fuit sacerdos et in atrio templi interfectus. Ideo ergo dominus hos duos commemorat, quoniam per hos omnes sancti martyres designantur, laicalis scilicet et sacerdotalis ordinis.* Chrysostomus in Matth. *Abel etiam commemoravit, ostendens quoniam ex invidia essent Christum et discipulos eius occisuri. Zachariae autem mentionem fecit, quoniam duplex praesumptio fuit in eius occisione: non enim solum in sanctum hominem facta est, sed et in loco sancto.* Origenes. *Zacharias etiam interpretatur memoria Dei. Omnis ergo qui memoriam Dei disperdere festinat, in eis quos scandalizat, Zachariae sanguinem videtur effundere filii Barachiae. Per benedictionem enim Dei, memores sumus Dei. Ab impiis etiam memoria interficitur Dei, quando et templum Dei a lascivis corrumpitur, et altare eius per negligentiam orationum sordidatur. Abel autem luctus interpretatur. Qui ergo non recipit quod scriptum est: beati qui lugent, sanguinem effundit Abel, hoc est veritatem luctus salutaris. Effundunt etiam aliqui veritatem Scripturarum quasi sanguinem earum: quia omnis Scriptura, nisi secundum veritatem intelligatur, mortua est.* Chrysostomus in Matth. *Et ut omnem excusationem illis adimeret, ne dicerent: quoniam ad gentes eos misisti, propter hoc scandalizati sumus, praedixerat quod ad eos essent mittendi discipuli: et ideo de ultione eorum subditur amen dico vobis: venient haec omnia super generationem istam.* Glossa. *Non hos tantum praesentes dicit, sed omnem generationem praecedentem et futuram: quia omnes una civitas sunt, et unum corpus Diaboli.* Hieronymus. *Regula autem Scripturarum est duas generationes, bonorum et malorum, nosse. De generatione bonorum dicitur: generatio iustorum benedicetur; de malis vero in praesenti loco generatio viperarum. Ergo et isti, quia similia sicut Cain et Ioas, contra apostolos gesserunt, de una generatione esse referuntur.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Quia Gehennae poenam, quam eis comminatus fuerat, tardabat, comminatur etiam eis praesentia mala, cum dicit venient haec omnia super generationem istam.* Chrysostomus super Matth. *Sicut enim omnia bona quae in singulis generationibus a constitutione mundi omnes sancti merebantur, illis novissimis sunt donata qui receperunt Christum; sic omnia mala quae in singulis generationibus a constitutione mundi pati meruerunt omnes iniqui, super novissimos Iudaeos venerunt, quia Christum repulerunt. Aut ita. Sicut omnis iustitia praecedentium sanctorum, immo omnium sanctorum, tantum mereri non potuit quantum gratiae datum est hominibus in Christo, sic omnium peccata impiorum tantum malum mereri non potuerunt quantum venit super Iudaeos, ut corpore talia paterentur, qualia passi sunt a Romanis: et sic postmodum omnes generationes eorum usque in finem saeculi proicerentur a Deo, et ludibrium fierent gentibus universis. Quid enim peius potest fieri quam filium cum misericordia et humilitate venientem non suscipere, sed tali modo interficere? Vel ita. Omnis gens vel civitas non statim cum peccaverit, punit eam Deus, sed expectat* *per multas generationes; quando autem placuerit Deo perdere civitatem illam aut gentem, videtur omnium generationum praecedentium peccata reddere illis: quoniam quae omnes merebantur, haec sola passa est; sic et generatio Iudaeorum pro patribus suis videtur punita. Vere autem non pro illis, sed pro se condemnati sunt.* Chrysostomus in Matth. *Qui enim multos iam peccantes vidit, et incorrectus permansit, eadem rursus vel graviora faciens, maiori est poenae obnoxius.*

Lectio 12

[85568] Catena in Mt., cap. 23 l. 12 Chrysostomus in Matth. *Post praedicta, ad civitatem convertit dominus sermonem, ex hoc erudire volens auditores; unde dicit Ierusalem, Ierusalem. Haec autem duplicatio miserentis est, et valde diligentis.* Hieronymus. *Ierusalem autem non saxa et aedificia civitatis, sed habitatores vocat, quam patris plangit affectu.* Chrysostomus super Matth. *Praevidens ruinam civitatis illius, et plagam quae a Romanis superventura erat, recordabatur quidem sanguinis sanctorum suorum qui effusus erat ab illis, et postmodum effundendus: unde addit quae occidis prophetas et lapidas eos qui ad te missi sunt. Missum ad te Isaiam occidisti, et servum meum Ieremiam lapidasti, Ezechielem tractum per lapides excerebrasti: quomodo salvaberis, quae ad te medicum non venire permittis? Et non dixit: occidisti, aut: lapidasti; sed occidis et lapidas, idest, quasi hanc propriam et naturalem consuetudinem habes ut occidas et lapides sanctos. Eadem enim fecit apostolis quae fecerat aliquando prophetis.* Chrysostomus in Matth. *Deinde, cum vocasset eam, et abominabiles eius occisiones dixisset, quasi se excusando dixit quoties volui congregare filios tuos? Quasi dicat: neque praedictis occisionibus me a tua benevolentia avertisti; sed volui te mihi adiungere, non semel aut bis, sed multoties. Magnitudinem autem amoris sub similitudine gallinae ostendit.* Augustinus de quaest. Evang. *Hoc enim genus animantis magnum affectum in filios habet, ita ut eorum infirmitate affecta infirmetur et ipsa: et, quod difficile in ceteris animantibus invenies, alis suis filios protegens contra milvum pugnat; sic et mater nostra, Dei sapientia, per carnis susceptionem infirmata quodammodo, secundum illud apostoli: quod infirmum est Dei, fortius est hominibus, protegit infirmitatem nostram, et resistit Diabolo, ne nos rapiat.* Origenes in Matth. *Filios autem Ierusalem dicit, secundum quod dicimus semper civium successores praecedentium filios. Dicit autem quoties volui, cum sit manifestum semel eum docuisse in corpore Iudaeos: semper enim Christus praesens fuit et in Moyse et in prophetis et in Angelis, ministrantibus saluti humanae per singulas generationes. Si quis autem non fuerit congregatus ab eo, iudicabitur quasi noluerit congregari.* Rabanus. *Cessent igitur haeretici Christo principium ex virgine dare; omittant alium legis et prophetarum Deum praedicare.* Augustinus in Enchir. *Ubi est autem illa omnipotentia qua in caelo et in terra omnia quaecumque voluit fecit, si colligere filios Ierusalem voluit, et non fecit? An non potius illa quidem filios suos ab ipso colligi noluit, sed ea quoque nolente, filios eius collegit ipse quos voluit?* Chrysostomus in Matth. *Deinde comminatur poenam quam semper formidaverunt, scilicet civitatis et templi eversionem, dicens ecce relinquetur vobis domus vestra deserta.* Chrysostomus super Matth. *Sicut enim corpus, anima recedente, prius quidem frigescit,*

deinde putrescit et solvitur, sic et templum nostrum, Dei spiritu recedente, prius seditionibus et indisciplinatione replebitur, deinde veniet ad ruinam. Origenes. *Semper etiam eis qui noluerunt congregari sub alis eius, comminatur Christus ecce relinquetur vobis domus vestra deserta, idest anima et corpus. Sed et si quis ex vobis noluerit congregari sub alis Christi, ex tempore illo ex quo congregationem refugit actu magis quam corpore, non videbit pulchritudinem verbi, donec poenitens a proposito malo dicat benedictus qui venit in nomine domini. Tunc enim verbum Dei benedictum venit super cor hominis quando fuerit quis conversus ad Deum; unde sequitur dico enim vobis: non me videbitis amodo donec dicatis: benedictus qui venit in nomine domini.* Hieronymus. *Quasi dicat: nisi poenitentiam egeritis, et confessi fueritis ipsum esse me, de quo prophetae cecinerunt, filium omnipotentis patris, faciem meam non videbitis. Habent ergo Iudaei datum sibi tempus poenitentiae. Confiteantur benedictum qui venit in nomine domini; et Christi ora conspicient.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Per hoc occulte secundum adventum significavit: quoniam tunc omnino eum adorabunt. Quod autem dicit amodo, ad tempus crucis refertur.*

Caput 24

Lectio 1

[85569] Catena in Mt., cap. 24 l. 1 Origenes in Matth. *Postquam omnia quae super Ierusalem ventura erant, Christus praedixit, exiit de templo qui conservaverat templum, ne caderet donec fuit in eo; unde dicitur et egressus Iesus de templo, ibat. Sed et unusquisque cum sit templum Dei propter spiritum Dei inhabitantem in se, ipse fit causa suae desertionis ut egrediatur ab eo Christus. Sequitur et accesserunt ad eum discipuli eius, ut ostenderent ei aedificationes templi. Dignum est videre quomodo ostendunt ei structuras templi, quasi nunquam viderit templum. Ad quod respondendum est, quod cum Christus prophetizasset superius ruinam templi futuram, audientes discipuli mirati sunt, talem ac tantam templi structuram ad nihilum redigendam; propterea ostendunt ei, ut flecterent eum ad misericordiam loci illius, ne faceret quod fuerat comminatus. Sed et cum sit humanae naturae admirabilis constructio, facta videlicet templum Dei, discipuli ceterique sancti etiam modo miranda opera Dei erga figmentum humanum confitentes, ante conspectum Christi intercedunt, ne deserat genus humanum propter peccata ipsorum. Sequitur ipse autem respondens dixit eis: videtis haec omnia? Amen dico vobis: non relinquetur hic lapis super lapidem, qui non destruatur.* Rabanus. *Iuxta historiam manifestus est sensus: quia quadragesimo secundo anno post passionem domini, sub Vespasiano et Tito Romanis principibus, civitas eversa est cum templo.* Remigius. *Divinitus autem procuratum est ut revelata iam luce gratiae, templum cum suis caeremoniis tolleretur: ne forte aliquis parvulus in fide, dum videret omnia illa quae a domino fuerant instituta et a prophetis sanctificata adhuc permanere, paulatim recedendo a sinceritate fidei, ad carnalem Iudaismum transiret.* Chrysostomus in Matth. *Sed qualiter verum est quod non mansit lapis super lapidem? Vel enim desolationem eius ostendens omnimodam, hoc dixit; vel secundum illum locum ubi erat: sunt enim eius partes usque ad fundamenta destructae. Cum his et illud dicam,*

quoniam ex his quae facta sunt, et de reliquis oportet credere quod peribunt perfecte. Hieronymus. *Mystice autem recedente domino de templo, omnia legis aedificia et compositio mandatorum ita destructa est ut nihil a Iudaeis possit impleri, et capite sublato universa inter se membra compugnent.* Origenes. *Omnis etiam homo, qui suscipiens in se verbum Dei, templum est; si post peccatum adhuc servat ex parte vestigia fidei et religionis, templum est ex parte destructum et ex parte consistens. Qui autem postquam peccaverit, curam sui non habet, paulatim minuitur, donec ad plenum recedat a Deo vivente: et sic non relinquetur lapis super lapidem, mandatorum Dei, qui non destruatur.*

Lectio 2

[85570] Catena in Mt., cap. 24 l. 2 Remigius. *Perseverans dominus in itinere, pervenit ad montem oliveti; et quibusdam discipulis in via ostendentibus et laudantibus aedificationem templi, ipse palam praedixerat omnia esse destruenda: idcirco cum pervenissent ad montem oliveti, accesserunt ad eum interrogantes; unde dicitur sedente autem eo super montem oliveti.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc autem secreto accesserunt, quia de magnis erant interrogaturi: etenim cupiebant discere diem adventus eius, quia vehementer desiderabant gloriam eius videre.* Hieronymus. *Et interrogant tria. Primo, quo tempore Ierusalem destruenda sit, dicentes dic nobis, quando haec erunt? Secundo, quo tempore Christus venturus sit; unde dicunt et quod signum adventus tui? Tertio, quo tempore consummatio saeculi sit futura; unde dicunt et consummationis saeculi?* Chrysostomus in Matth. *Lucas autem ait unam esse interrogationem, quae est de Hierosolyma, quasi aestimantibus discipulis tunc futurum esse Christi adventum et finem mundi quando Hierosolyma destrueretur. Marcus autem non omnes eos de consummatione Hierosolymae interrogasse, sed Petrum, Iacobum, Ioannem et Andream, quasi liberius et securius Christo loquentes.* Origenes in Matth. *Puto autem montem oliveti mysterium esse Ecclesiae quae ex gentibus est.* Remigius. *Mons enim oliveti non habet infructuosas arbores, sed oliveta, quibus lumen nutritur ad fugandas tenebras, et quibus fessis requies, infirmis salus praestatur. Sedens autem dominus supra montem oliveti contra templum, de ruina ipsius et excidio Iudaicae gentis disputat, ut etiam ipso situ corporis monstret quia quietus manens in Ecclesia, impiorum superbiam condemnat.* Origenes. *Agricola enim residens in monte oliveti, verbum Dei est in Ecclesia confirmatum, Christus scilicet, qui semper oleastri ramos inserit in bonam olivam patrum. Qui habent fiduciam ante Christum, discere volunt signum adventus Christi et consummationis saeculi. Est autem duplex adventus verbi in animam. Primus quidem stulta praedicatio de Christo, quando praedicamus Christum natum et crucifixum; secundus autem adventus est in viris perfectis, de quibus dicitur: sapientiam loquimur inter perfectos; et huic secundo adventui adiungitur consummatio saeculi in viro perfecto, cui mundus crucifixus est.* Hilarius in Matth. *Et quia tria a discipulis quaesita sunt, distinctis et temporis et intelligentiae significationibus separantur. Respondetur ergo primo de civitatis occasu, et deinde confirmatur veritate doctrinae, ne quis fallax ignorantibus possit obrepere; unde sequitur et respondens Iesus, dixit eis: videte ne quis vos seducat: multi enim venient in nomine meo, dicentes: ego sum Christus.* Chrysostomus

in Matth. *Neque enim de Hierosolymae destructione, neque de secundo adventu respondit statim; sed de malis quibus statim obviandum erat.* Hieronymus. *Unus autem eorum de quibus loquitur fuit Simon Samaritanus, quem in actibus apostolorum legimus, qui se magnam dicebat esse virtutem, haec quoque inter cetera in suis voluminibus scripta dimittens: ego sum sermo Dei, ego omnipotens, ego omnia Dei. Sed et Ioannes apostolus in epistola sua 1 loquitur: audistis quia Antichristus venturus est; nunc autem Antichristi multi sunt. Ego reor omnes haeresiarchas Antichristos esse, et sub nomine Christi ea docere quae contraria sunt Christo. Nec mirum si aliquos ab his videamus seduci, cum dominus dixerit et multos seducent.* Origenes. *Multi autem sunt qui seducuntur: quia larga est porta quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Hoc autem solum sufficit ad cognoscendum seductionem Antichristorum, qui dicunt ego sum Christus, quod numquam legitur Christus dixisse. Sufficiebant enim ad credendum quod ipse est Christus, opera Dei, et sermo quem docebat, et virtus ipsius. Omnis etiam sermo qui profitetur expositionem Scripturarum secundum fidem earum, et non habet veritatem, Antichristus est. Veritas enim Christus est, et simulata veritas Antichristus. Sed et omnes virtutes invenimus esse Christum, omnes simulatas virtutes Antichristum: quoniam omnes species boni quascumque habet Christus in se in veritate ad aedificationem hominum, omnes eas habet Diabolus in specie ad seductiones sanctorum. Opus ergo est nobis Deo auxiliatore, ne quis nos seducat, vel sermo, vel virtus. Malum enim est invenire aliquem secundum mores vitae errantem; multo autem peius arbitror esse non secundum verissimam regulam Scripturarum sentire.*

Lectio 3

[85571] Catena in Mt., cap. 24 l. 3 Augustinus ad Hesychium. *Interrogantibus discipulis ea dominus respondit quae iam ex illo tempore fuerant secutura, sive de excidio Ierusalem, unde orta est ipsius interrogationis occasio; sive de adventu suo per Ecclesiam, in qua usque ad finem venire non cessat; in suis enim veniens agnoscitur, dum eius quotidie membra nascuntur; sive de ipso fine in quo apparebit vivos iudicaturus et mortuos. Cum itaque signa dicat quae ad ista tria pertinent, quod eorum trium signorum ad aliquid horum referendum sit, diligenter considerandum est, ne forte quod pertinet ad unum, referendum putemus ad alterum.* Chrysostomus in Matth. *Hic autem loquitur de praeliis quae Hierosolymis erant futura, cum dicit audituri enim estis praelia et opiniones praeliorum.* Origenes in Matth. *Qui audit ipsas voces quae fiunt in praeliis, audit praelia; qui autem de praeliis longe gestis audit, opiniones vel rumores audit praeliorum.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero per hoc turbari etiam discipuli poterant, ideo subdit videte ne turbemini. Deinde quia aestimabant post illud bellum quo Ierusalem destrueretur, statim finem mundi esse venturum, eos in vera opinione stabilit, dicens oportet enim haec fieri, sed nondum statim est finis.* Hieronymus. *Idest, non putemus diem instare iudicii, sed in tempus aliud reservari; cuius signum perspicue in consequentibus ponitur. Consurget enim gens in gentem, et regnum in regnum.* Rabanus. *Vel admonentur apostoli ne his advenientibus terreantur, ut Hierosolymam Iudaeamque*

deserant; quia non statim finis, sed in quadragesimum annum desolatio provinciae, ultimumque urbis et templi sequetur excidium: de quibus subditur consurget enim gens in gentem, et regnum in regnum. Constat autem hic acerbissimos dolores, quibus omnis vastata est provincia, ad litteram contigisse. Chrysostomus in Matth. *Deinde ut ostendat quoniam et ipse praeliabitur contra Iudaeos, non solum bella praenuntiat, sed et plagas divinitus illatas: unde subdit et erunt pestilentiae et fames et terraemotus per loca.* Rabanus. *Notandum quod in hoc quod dicit consurget gens in gentem, ostenditur perturbatio hominum; erunt pestilentiae, ecce inaequalitas corporum; erit fames, ecce sterilitas terrae; terraemotus per loca, ecce respectus irae desuper.* Chrysostomus in Matth. *Et non simpliciter haec fient secundum consuetudinem antea in hominibus existentem; sed ex ira quae erit desuper: et propter hoc non simpliciter dixit ea esse ventura, neque repente; sed cum quadam significatione subdit haec autem omnia sunt initia dolorum, idest Iudaicorum malorum.* Origenes. *Vel aliter: sicut aegrotant corpora ante mortem, sic necesse est ante corruptionem mundi ut quasi languens terra frequentius terraemotibus conquassetur, aer etiam vim mortiferam concipiens pestilens fiat; et vitalis virtus terrae deficiens, suffocet fructus. Consequens autem est ut propter inopiam ciborum, in avaritiam et bella homines excitentur; sed quia insurrectiones et lites interdum fiunt propter avaritiam, interdum autem propter concupiscentiam principatus, et gloriam vanam; adhuc profundiorem dabit aliquis causam eorum quae ante finem mundi sunt ventura. Sicut enim adventus Christi in pluribus gentibus divina virtute fecit pacem, sic consequens est ut propter abundantiam iniquitatis refriguerit caritas multorum; et ideo dereliquerit illos Deus, et Christus eius, iterum fieri praelia, dum non prohibentur a sanctitate operationes seminatrices bellorum: sed et adversariae virtutes dum non vetantur a sanctis et a Christo, absque prohibitione operabuntur in cordibus hominum, ut excitent gentem adversus gentem, et regnum adversus regnum. Si autem, sicut quibusdam placet, et fames et pestilentiae ab Angelis Satanae fiunt, haec etiam tunc invalescent ab adversis virtutibus, quando non fuerint sales terrae et lux mundi, Christi discipuli, destruentes quae ex Daemonum malitia seminantur. Et aliquando quidem in Israel fames et pestilentiae fiebant propter peccata, quas orationes sanctorum solvebant. Bene autem per loca: non enim insimul vult Deus perdere humanum genus; sed iudicans per partes, dat poenitentiae locum. Si autem incipientibus huiusmodi malis, non fuerit facta correptio, proficient ad peius: unde sequitur haec autem omnia initia sunt dolorum, generalium scilicet in universo mundo, et eorum qui secuturi sunt adversus impios, ut in doloribus acutissimis crucientur.* Hieronymus. *Mystice autem videtur regnum contra regnum consurgere, et pestilentia eorum quorum sermo serpit ut cancer, et fames audiendi verbum Dei, et commotio universae terrae, et a vera fide separatio, in haereticis magis intelligi, qui contra se invicem dimicantes, Ecclesiae victoriam faciunt.* Origenes. *Oportet autem haec fieri antequam videamus perfectionem sapientiae quae est in Christo, sed non statim erit finis quem quaerimus: pacificus enim finis longe est ab hominibus istis.* Hieronymus. *Quod autem dixit haec omnia initia sunt dolorum, melius transfertur parturitionum, ut quasi conceptus quidam adventus Antichristi, non partus intelligatur.*

[85572] Catena in Mt., cap. 24 l. 4 Rabanus. *Quo merito Hierosolymis, ac provinciae Iudaeorum universae tot irroganda fuerint adversa, dominus manifestat subdens tunc tradent vos*, et cetera. Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Quia discipuli audientes ea quae de Hierosolyma dicebantur, sic dispositi erant ut extra turbationem essent, quasi de alia poena audientes, sibi vero prospera superventura sperabant, quae advenire valde desiderabant; propter hoc eis gravia praenuntiat, in sollicitudine eos statuens. Et prius quidem iusserat eos vigilare contra deceptionem seductorum; nunc autem tyrannorum violentiam eis praedicit, dicens tunc tradent vos in tribulationem, et occident vos. Opportune enim eorum mala interposuit, mitigationem habentia a communibus malis: nec solum ita eos consolatus est, sed ostendendo tribulationis causam, adiungens quod propter nomen eius haec essent passuri: unde sequitur et eritis odio omnibus hominibus propter nomen meum.* Origenes in Matth. *Sed quomodo etiam in ultimis partibus terrae commorantibus gentibus odio habetur populus Christi? Nisi forte et hic aliquis dicat propter exaggerationem positum omnibus pro multis. Sed et hoc quod dicit tunc tradent vos, habet quaestionem: nam et priusquam haec fierent, traditi sunt Christiani in tribulationes. Sed aliquis respondebit, quoniam tunc maxime tradentur Christiani in tribulationes quemadmodum unquam. Amant enim qui in calamitatibus sunt, causas earum discutientes invenire aliquid quod loquantur. Consequens ergo est ut quasi derelinquentibus hominibus deorum culturam propter multitudinem Christianorum, dicant fieri bella, fames, et pestilentias; sed et terraemotus causam dicant Christianos, propter quod et persecutiones passae sunt Ecclesiae.* Chrysostomus in Matth. *Postquam autem iam duplex praelium posuit, scilicet quod est a seductoribus, et quod est ab inimicis; consequenter tertium praelium ponit, quod est a falsis fratribus, unde subdit et tunc scandalizabuntur multi, et invicem tradent, et odio habebunt invicem. Vide autem et Paulum haec plorantem et dicentem: foris pugnae, intus timores; et alibi: pericula in falsis fratribus; de quibus ibi dicit: tales sunt pseudoapostoli operarii subdoli. Unde et hic subdit et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos.* Remigius. *Imminente enim captivitate Ierusalem, multi insurrexerunt, Christianos se esse dicentes, et multos seduxerunt: quos Paulus nominat falsos fratres, Ioannes vero Antichristos.* Hilarius in Matth. *Ut Nicolaus unus ex septem diaconibus fuit, qui multos mentita veritate pervertit.* Chrysostomus in Matth. *Deinde quod his difficilius est ostendit, quia tales pseudoprophetae nullam mitigationem a caritate accipient; unde sequitur et quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum.* Remigius. *Idest vera dilectio erga Deum et proximum: nam quanto magis ab unoquoque iniquitas suscipitur, tanto magis in corde ipsius ardor caritatis extinguitur.* Hieronymus. *Considerandum autem, quod non negavit omnium futuram esse caritatem, sed multorum: nam in apostolis et in eorum similibus permansura est caritas, de qua Paulus dicit: quis nos separabit a caritate Christi? Propter quod et hic subdit qui autem perseveravit usque in finem, hic salvus erit.* Remigius. *Usque in finem dicit usque ad terminum vitae suae: qui enim usque ad terminum vitae suae in confessione nominis Christi perseveraverit, et in caritate salvus factus est.* Chrysostomus in Matth. *Deinde ne dicerent: qualiter ergo inter tot mala vivemus? Quod plus est promittit: quod non solum viverent, sed etiam ubique docerent; unde subditur et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Remigius. *Quia enim noverat dominus*

corda discipulorum contristanda esse de excidio Ierusalem et perditione suae gentis, hoc solatio consolatur eos, quod multo plures credituri erant de gentibus quam de Iudaeis perirent. Chrysostomus in Matth. *Quod autem et ante captionem Hierosolymae ubique praedicatum est Evangelium, audi quod ait Paulus: in omnem terram exivit sonus eorum. Et vides eum a Ierusalem ad Hispaniam currentem. Si autem unus tantam portionem accepit, excogita reliqui quanta operati sunt. Unde et quibusdam scribens, de Evangelio dicit quod fructificat et crescit in omni creatura quae sub caelo est. Hoc autem est maximum signum virtutis Christi, quod in triginta annis vel parum amplius Evangelii sermo fines orbis terrarum implevit. Quamvis autem Evangelium ubique praedicatum fuerit, non tamen omnes crediderunt: propter quod subdit in testimonium omnibus gentibus idest in accusationem his qui non crediderunt. Qui enim crediderunt, testabuntur adversus eos qui non crediderunt, et condemnabunt eos. Convenienter autem postquam praedicatum est Evangelium per orbem terrarum, tunc Hierosolyma periit: unde sequitur et tunc veniet consummatio; idest finis Hierosolymorum. Qui enim viderunt Christi virtutem ubique refulgentem et in brevi tempore orbem terrarum supergressam, quam veniam habere debuerunt in ingratitudine permanentes?* Remigius. *Potest autem et totus locus iste referri ad consummationem saeculi. Tunc enim plurimi scandalizabuntur recedentes a fide, videntes multitudinem et divitias malorum, et miracula Antichristi, et consocios persequentur; et Antichristus mittet pseudoprophetas qui seducent multos; et abundabit iniquitas, quoniam numerus malorum augebitur; et refrigescet caritas, quoniam numerus bonorum minuetur.* Hieronymus. *Signum etiam dominici adventus est in toto orbe Evangelium praedicari, ut nullus sit excusabilis.* Origenes in Matth. *Quod autem dicitur eritis odio omnibus hominibus propter nomen meum, sic salvare quis poterit, quia nunc quidem in unum consenserunt omnes gentes adversus Christianos. Cum autem contigerint quae Christus praedixit, tunc fient persecutiones iam non ex parte sicut ante, sed generaliter ubique adversus populum Dei.* Augustinus ad Hesychium. *Sed qui putant hoc quod dicitur praedicabitur Evangelium regni in universo orbe, per ipsos apostolos factum esse, non ita esse certis documentis probatum est. Sunt enim in Africa barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum praedicatum esse Evangelium ex his qui ducuntur inde captivi, addiscere in promptu est. Neque tamen ullo modo recte dici potest, istos ad promissionem Dei non pertinere. Non enim Romanos solum, sed omnes gentes dominus semini Abrahae iurando promisit. In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet quod sit, non ut omnes qui ibi fuerint credant: quomodo enim illud implebitur eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum, nisi in omnibus gentibus sint et qui oderint et quos oderint? Non est igitur ab apostolis praedicatio ista completa, quando adhuc sunt gentes in quibus nondum coepit impleri. Quod autem dixit apostolus: in omnem terram exivit sonus eorum, quamvis locutio sit praeteriti temporis, verbis tamen quod futurum erat dixit, non quod iam factum atque completum: sicut et ipse propheta, quo usus est teste, fructificare et crescere dixit Evangelium in universo mundo, ut ita signaret usque quo crescendo esset venturum. Si ergo latet quando Evangelio universus orbis implebitur, proculdubio latet quando finis erit: ante quippe non erit.* Origenes in Matth. *Cum ergo omnis gens audiverit Evangelii praedicationem, tunc erit saeculi finis; et hoc est quod sequitur et tunc erit consummatio. Multae enim non solum barbarorum, sed etiam nostrarum gentium nondum audierunt Christianitatis verbum.* Glossa. *Utrumque autem dictorum tueri potest, si tamen diverso modo diffusio praedicationis Evangelii intelligatur. Si* *enim intelligatur quantum ad fructum praedicationis, qui est ut in singulis gentibus fundetur Ecclesia credentium in Christum, ut Augustinus exponit, est signum quod oportet praecedere ante finem mundi; non tamen praecessit ante destructionem Hierosolymae. Si autem intelligatur quantum ad famam praedicationis, sic ante finem Hierosolymae fuit completum, discipulis Christi per quatuor mundi partes dispersis.* Unde Hieronymus dicit: *non puto aliquam remansisse gentem quae Christi nomen ignoret; et quamquam non habuerit praedicatorem, tamen ex vicinis gentibus opinionem fidei non potest ignorare.* Origenes in Matth. *Moraliter autem qui visurus est, secundum verbum Dei, adventum gloriosum illum in animam suam, necesse est ut secundum mensuram profectus sui insidias a contrariis operationibus patiatur, quasi magnus athleta, et Christus in eo ab omnibus odiatur: non tantum a gentibus secundum carnem, quantum a gentibus spiritualium nequitiarum. Sed et in quaestionibus pauci erunt veritatem plenius attingentes; plures autem scandalizabuntur, et cadent ab ea, proditores et accusatores alterutrum propter dissensionem dogmatum veritatis; quod causa fiet ut odiant se invicem. Multi etiam erunt non sane tradentes de futuris sermonem, et quomodo non oportet interpretantes prophetas: quos pseudoprophetas dicit, seducentes multos; et ferventem dilectionem quae prius fuerat in simplicitate fidei, refrigescere facient. Sed qui potuerit manere in apostolicae traditionis proposito, ipse salvabitur; et sic praedicatum Evangelium in animas omnium, erit in testimonium omnibus gentibus, idest omnibus cogitationibus incredulis animarum.*

Lectio 5

[85573] Catena in Mt., cap. 24 l. 5 Chrysostomus in Matth. *Quia supra occulte insinuavit Hierosolymae finem, consequenter idem manifeste ostendit, prophetiam inducens quae destructionem Iudaeorum credere facit; unde dicit cum ergo videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto, qui legit intelligat.* Hieronymus. *Hoc autem quod dictum est qui legit intelligat, ponitur ut ad intelligentiam mysticam provocemur. Legimus autem in Daniele hoc modo: et in dimidio hebdomadis auferetur sacrificium et libamina, et in templo desolationum abominatio erit usque ad consummationem temporis, et consummatio dabitur super solitudinem.* Augustinus ad Hesychium. *Lucas quidem, ut ostenderet tunc factam fuisse abominationem desolationis quae a Daniele praedicta est, quando expugnata est Ierusalem, eodem loco haec domini verba commemorat: cum videritis circumdari ab exercitu Ierusalem, tunc scitote quia appropinquabit desolatio eius.* Chrysostomus super Matth. *Unde abominationem desolationis videtur mihi exercitum dicere, quo scilicet desolata est civitas sancta Ierusalem.* Hieronymus. *Aut potest intelligi de imagine Caesaris, quam Pilatus posuit in templo, aut de Hadriani equestri statua, quae in ipso sancta sanctorum loco stetit usque in praesentem diem. Abominatio enim secundum veterem Scripturam idolum nuncupatur; et idcirco additur desolationis, quod in desolato templo atque deserto idolum positum sit.* Chrysostomus in Matth. *Vel quia ille qui desolavit civitatem et templum, statuam intus posuit. Ut autem discant quoniam viventibus quibusdam eorum haec erunt, propter hoc dixit cum videritis. Ex quo admirare Christi virtutem et discipulorum fortitudinem,*

qui in talibus temporibus praedicabant, in quibus omnia Iudaica impugnabantur. Apostoli autem ex Iudaeis existentes, leges introduxerunt novas adversus Romanos tunc dominantes. Infinita milia Iudaeorum ceperunt Romani, et duodecim viros non superaverunt nudos et inermes. Quia vero multoties contigerat in gravibus praeliis Iudaeos restauratos fuisse, sicut temporibus Sennacherib et Antiochi; ne aliquis suspicetur tale aliquid futurum, suis fugiendum esse praecepit cum subdit tunc qui in Iudaea sunt fugiant ad montes. Remigius. *Haec enim omnia imminente desolatione Ierusalem, constat fuisse impleta: appropinquante namque Romano exercitu, omnes Christiani qui in provincia erant, sicut historia ecclesiastica refert, divino miraculo moniti, longius recesserunt, et transeuntes Iordanem, venerunt in Pellam civitatem, et ibi sub tutela Agrippae regis, cuius mentio in actibus apostolorum fit, aliquanto tempore manserunt: ipse autem Agrippa, cum parte Iudaeorum quae sibi obtemperabat, Romano subditus erat imperio.* Chrysostomus in Matth. *Deinde ostendens inevitabilia mala futura esse Iudaeis et infinitam calamitatem, subdit et qui in tecto est, non descendat tollere aliquid de domo sua; eligibilius enim erat nudo corpore salvari, quam intrare domum ut tolleret vestimentum, et occidi: propter quod et de eo qui est in agro subdit et qui in agro est, non revertatur tollere tunicam suam. Si enim qui in civitate sunt fugiunt, multo magis qui foris sunt non oportet ad civitatem refugere. Et quidem pecunias contemnere facile est, et providere sibi in vestimentis non difficile; quae autem a natura sunt, qualiter aliquis fugiet? Qualiter enim praegnans fiet levis ad fugam, aut lactans poterit eum quem peperit deserere? Propter quod subdit vae autem praegnantibus et nutrientibus in illis diebus: his quidem, quia pigriores sunt, et quia facile fugere non possunt, onere conceptionis gravatae; his autem, quia detinentur vinculo compassionis filiorum, et non possunt simul salvare eos quos lactant.* Origenes in Matth. *Vel quoniam non erit tunc tempus miserendi neque super praegnantes, neque super lactantes, neque super infantes earum. Et quasi ad Iudaeos loquens, qui arbitrabantur in sabbato non oportere ambulare viam amplius quam est sabbati iter, subdit orate autem ut non fiat fuga vestra hieme, vel sabbato.* Hieronymus. *Quia scilicet in altero duritia frigoris prohibet ad solitudines pergere, et in montibus desertisque latitare; in altero autem transgressio legis est, si fugere voluerint; aut mors imminens, si remanserint.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem quoniam adversus Iudaeos est hic sermo: non enim apostoli sabbatum erant observaturi, neque ibi mansuri, cum Vespasianus hoc egit; etenim plures eorum iam praemortui erant. Si autem aliquis remanserat, in aliis partibus orbis terrarum tunc conversabatur. Propter quid autem hoc orandum esse dixerit, subdit erit enim tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet.* Augustinus ad Hesychium. *Apud Lucam sic legitur: erit autem pressura magna super terram, et ira populo huic; et cadent in ore gladii, et captivi ducentur in omnes gentes. Nam et Iosephus, qui Iudaicam scripsit historiam, talia mala dicit populo tunc accidisse ut vix credibilia videantur. Unde non immerito dictum est, talem tribulationem nec fuisse a creaturae initio, nec futuram; sed etsi tempore Antichristi talis aut maior forsitan erit, intelligendum est de illo populo dictum, quod eis talis amplius futura non erit. Si enim Antichristum illi primitus et praecipue recepturi sunt, facturus est tunc idem populus tribulationem potius quam passurus.* Chrysostomus in Matth. *Interrogo autem Iudaeos, unde tam intolerabilis ira divinitus venit super eos, omnibus quae ante factae sunt difficilior. Nam manifestum est quoniam propter crucis manifestationem. Sed adhuc ostendit ipsos graviori poena fuisse dignos, in hoc quod dicitur et nisi* *breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro; ac si diceret: si amplius durasset praelium Romanorum adversus civitatem, universi periissent Iudaei: omnem enim carnem Iudaicam dicit, et qui foris et qui intus erant: non enim solum eos qui in Iudaea erant impugnabant Romani, sed et eos qui ubique dispersi erant persequebantur.* Augustinus. *Quidam autem convenienter mihi intellexisse videntur mala ipsa significata nomine dierum, sicut sunt dicti dies mali in aliis Scripturae divinae locis: neque enim dies ipsi mali sunt, sed ea quae fiunt in eis: ipsa enim dicta sunt breviari, ut Deo tolerantiam donante, minus sentirentur; ac si quae magna essent, fierent brevia.* Chrysostomus in Matth. *Ne vero Iudaei dicerent, quoniam propter praedicationem et discipulos Christi haec mala evenerunt, ostendit quod nisi illi essent, radicitus periissent; unde subditur sed propter electos breviabuntur dies illi.* Augustinus. *Non enim debemus ambigere, quando eversa est Ierusalem, fuisse in illo populo electos Dei, qui ex circumcisione crediderant, sive fuerant credituri, electi ante constitutionem mundi, propter quos breviarentur dies illi, ut tolerabilia mala fierent. Non autem desunt qui existimant ita breviores dies illos futuros, quod cursu solis celeriore brevientur, sicut fuit longior dies orante Iesu Nave.* Hieronymus. *Nec recordantur illius scripti: ordinatione tua perseverat dies. Sed iuxta temporum qualitatem, idest abbreviatos non mensura sed numero, ne temporum mora concutiatur credentium fides.* Augustinus. *Non tamen putemus hebdomadas Danielis, vel propter dierum breviationes fuisse turbatas, vel illo iam tempore non fuisse completas, sed in fine temporum esse complendas: apertissime enim Lucas testatur Danielis prophetiam tunc fuisse completam quando eversa est Ierusalem.* Chrysostomus in Matth. *Intellige autem spiritus sancti dispensationem, quoniam nihil horum scripsit Ioannes, ut non videretur ex ipsa eorum quae facta sunt historia scribere; etenim post captionem Ierusalem vixit multo tempore. Sed qui ante mortui sunt et nihil horum viderunt, ipsi scribunt, ut undique fulgeat praenuntiationis virtus.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Totum indicium adventus futuri dominus ponit, dicens cum videritis abominationem. De Antichristi enim temporibus haec locutus est propheta. Abominatio ex eo dicta est quod adversus Deum veniens honorem Dei sibi vindicet: desolationis autem abominatio, quia bellis et caedibus terram desolaturus sit, atque ob id a Iudaeis susceptus loco sanctificationis instituitur, ut ubi sanctorum precibus Deus invocabatur, ibi ab infidelibus receptus Dei honore venerabilis sit; et quia proprius iste Iudaeorum error erit, ut qui veritatem respuerunt, suscipiant falsitatem, Iudaeam deseri monet, et transfugere in montes, ne admixtione plebis illius Antichristo crediturae, vis aut contagium afferatur. Quod autem ait et qui in tecto sunt, non descendant tollere aliquid de domo sua, sic intelligitur: tectum est domus fastigium, et habitationis totius excelsa perfectio. Qui igitur in consummatione domus suae, idest in cordis sui perfectione constiterit, regeneratione spiritus novi celsus, non descendere in humiliora rerum saecularium cupiditate debebit. Et qui in agro erit, non revertatur tollere tunicam suam; idest positus in operatione praecepti, non ad curas pristinas revertatur, ob quas veterum exinde peccaminum, quibus antea contegebatur, erit tunicam relaturus.* Augustinus ad Hesychium. *In tribulationibus enim cavendum est ne quisquam devictus ad carnalem vitam de spirituali sublimitate descendat; aut qui profecerat in anteriora se extendens, deficiendo in posteriora respiciat.* Hilarius in Matth. *Quod autem dicitur vae praegnantibus et nutrientibus in illis diebus; non de fetarum onere dominum admonuisse credendum est, sed animarum peccatis repletarum ostendisse gravitatem, quod neque in tecto positae, neque in agro manentes, repositae* *irae tempestatem vitare possint. Illis quoque vae erit qui nutrientur: infirmitatem enim animarum quae ad cognitionem Dei tamquam lacte educantur, in his ostendit; et idcirco vae ipsis erit, quia ad fugiendum Antichristum graves, et ad sustinendum imperitae, nec peccata effugerunt, nec cibum veri panis acceperunt.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel praegnans est qui res alienas concupiscit; nutriens est qui iam rapuit quod concupiverat: istis enim vae erit in die iudicii. Quod autem dominus dixit orate ne fiat fuga vestra hieme, vel sabbato*, Augustinus de quaest. Evang., *idest ne in laetitia vel tristitia rerum temporalium quis inveniatur in die illa.* Hilarius in Matth. *Vel ne aut in peccatorum frigore, aut in otio bonorum operum reperiamur, quia gravius vexatio incumbet; nisi quod causa electorum Dei diebus illis sit brevitas afferenda, ut vim malorum coarctatum tempus exsuperet.* Origenes in Matth. *Mystice autem in loco sancto omnium Scripturarum, tam veteris testamenti quam novi, Antichristus, qui est falsum verbum, stetit frequenter; qui autem hoc vident, ex Iudaeae littore fugiant ad sublimes veritatis montes. Et si quis inventus fuerit ascendisse supra tectum verbi, et stare super fastigium eius, non descendat inde, occasione ut auferat aliquid de domo sua. Et si fuerit in agro in quo absconditus est thesaurus, et reversus fuerit retro, incurret in seductionem verbi mendacis; et maxime si spoliaverit se vestimentum vetus, idest veterem hominem, et iterum conversus fuerit tollere ipsum. Tunc autem anima in utero habens, quae necdum fructificavit ex verbo, incurrit in vae: proicit enim conceptum, et evacuatur a spe, quae est in actibus veritatis; similiter autem si videatur formatum et fructificatum verbum, non autem fuerit enutritum sufficienter. Orent autem qui fugiunt in montes, ne fuga eorum fiat hieme vel sabbato: quoniam in tranquillitate animae constitutae possunt impetrare viam salutis: et in sabbato, quando homo bona opera non facit, fuga vestra non fiat; nemo enim in periculo falsi dogmatis facile superatur, nisi qui nudus fuerit ab operibus bonis. Quae est autem maior tribulatio quam videre fratres nostros seduci, et quod aliquis videat seipsum moveri et conturbari? Dies autem intelliguntur praecepta et dogmata veritatis: omnes autem intellectus a scientia falsi nominis venientes, additamenta sunt dierum quae Deus abbreviavit per quos vult.*

Lectio 6

[85574] Catena in Mt., cap. 24 l. 6 Chrysostomus in Matth. *Cum complesset dominus ea quae de Hierosolymis sunt, ad suum de cetero pervenit adventum, et dicit eius signa non illis utilia solum, sed et nobis, et his qui post nos erunt omnibus: unde dicit tunc si quis vobis dixerit: ecce hic est Christus aut illic, nolite credere. Sicut autem cum supra dixit Evangelista: in diebus illis venit Ioannes Baptista, non tempus quod immediate est consequens exposuit, cum triginta anni in medio essent, ita et hic cum dicit tunc, totum medium tempus praetermisit, quod futurum erat a captione Hierosolymae usque ad initia consummationis mundi. Dans autem eis signa sui secundi adventus, de loco eos certificat et de seductoribus: non enim sicut in priori adventu in Bethlehem apparuit, et in parvulo angulo orbis terrarum, et nullo sciente a principio, ita et tunc erit; sed manifeste veniet, ita quod non indigeat quod aliquis eius adventum annuntiet; propter quod dicit si quis vobis dixerit:*

ecce hic est Christus aut illic, non credatis. Hieronymus. *In quo ostendit quod secundus adventus non in humilitate, ut primus, sed in gloria demonstrandus est. Stultum est itaque eum in parvo loco vel in abscondito quaerere, qui totius mundi lumen est.* Hilarius in Matth. *Et tamen, quia in magna vexatione positi erunt homines, pseudoprophetae, tamquam praesentem in Christo opem sint indicaturi, multis in locis Christum esse atque haberi mentientur, ut in Antichristi famulatum depressos vexatosque deducant; et ideo subdit surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae.* Chrysostomus in Matth. *Hic de Antichristo loquitur et de quibusdam eius ministris, quos pseudochristos et pseudoprophetas appellat, quales et tempore apostolorum multi fuerunt; sed ante secundum adventum Christi, erunt multo prioribus amariores: unde subdit et dabunt signa magna et prodigia.* Augustinus in Lib. 83 quaest. *Admonet autem hic dominus, ut intelligamus quaedam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt: nec tamen ideo potioris loci apud Deum arbitrandi sunt. Non enim acceptiores erant Deo quam populus Israel magi Aegyptiorum, quia non poterat ille populus facere quod illi faciebant; quamvis Moyses in virtute Dei maiora potuerit. Sed ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existimantes in talibus factis maiora dona quam in operibus iustitiae, quibus vita aeterna comparatur. Cum ergo talia faciunt magi qualia nonnunquam faciunt sancti, diverso fine et diverso iure fiunt: isti enim faciunt quaerentes gloriam suam, illi quaerentes gloriam Dei; et illi faciunt per quaedam potestatibus concessa in ordine suo, quasi privata commercia vel beneficia: isti autem in publica administratione iussu eius cui cuncta creatura subiecta est. Aliter enim cogitur possessor equum dare militi, aliter tradit emptori, vel cuilibet donat aut commodat; et quemadmodum plerique mali milites, quos imperialis disciplina commendat, signis imperatoris sui nonnullos possessores territant, et ab eis aliquid quod publice non iubetur extorquent; ita nonnunquam mali Christiani, per nomen Christi vel per verba vel sacramenta Christiana exigunt aliquid a potestatibus; cum autem malis iubentibus voluntate cedunt, ad seducendos homines cedunt, quorum errore laetantur. Quapropter aliter faciunt miracula magi, aliter boni Christiani, aliter mali Christiani: magi per privatos contractus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae. Nec hoc etiam oportet mirari; quia omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius, non absurde fieri posse creduntur.* Augustinus de Trin. *Nec ideo tamen putandum est transgressoribus Angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed Deo potius, a quo eis potestas datur; nec sane creatores, illi mali Angeli dicendi sunt: sed pro subtilitate sua semina rerum istarum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt, atque ita et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum praebent occasiones: nam et multi homines noverunt ex quibus herbis aut carnibus aut succis aut humoribus ita obrutis vel commixtis quae animalia nasci soleant: sed haec ab hominibus tanto difficilius fiunt, quanto desunt sensuum subtilitates et corporum mobilitates in membris terrenis et pigris.* Gregorius Moralium. *Cum ergo Antichristus coram carnalium oculis miranda prodigia fecerit, post se tunc homines trahet: quia qui bonis praesentibus delectantur, potestati illius se absque retractione subicient; unde sequitur ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Origenes in Matth. *Exaggeratorius sermo est dicens si possibile est: non enim pronuntiavit, neque dixit ut in errorem mittantur electi: sed ostendere vult quoniam frequenter valde persuasorii sunt sermones haereticorum, et commovere potentes* *etiam eos qui sapienter agunt.* Gregorius Moralium. *Vel quia electorum cor et trepida cogitatione concutitur, et tamen eorum constantia non movetur, una sententia dominus utrumque complexus est: quasi enim iam errare est in cogitatione titubare. Sed si fieri potest subiungitur, quia fieri non potest ut in errorem electi capiantur.* Rabanus. *Vel non ideo hoc dicit quod electio divina frustretur, sed qui humano iudicio electi videbantur, illi in errorem mittentur.* Gregorius in Evang. *Minus autem iacula feriunt quae praevidentur; et propter hoc subditur ecce praedixi vobis. Dominus enim noster perituri mundi praecurrentia mala denuntiat, ut eo minus perturbent venientia quo fuerint praescita: propter quod consequenter concludit si ergo dixerint vobis: ecce in deserto est, nolite exire; ecce in penetralibus, nolite credere.* Hilarius in Matth. *Nam pseudoprophetae, de quibus supra dixerat, nunc in desertis Christum esse dicent, ut homines errore depravent; nunc in penetralibus asserent eum esse, ut homines dominantis Antichristi potestate concludant. Sed dominus se nec loco occultandum, nec a singulis seorsum contuendum esse profitetur, sed ubique et in conspectu omnium praesentem se futurum esse denuntiat: unde sequitur sicut enim fulgur exit ab oriente et paret usque in occidentem, ita erit adventus filii hominis.* Chrysostomus in Matth. *Sicut enim supra praedixit qualiter Antichristus venturus est, ita et per hoc ostendit qualiter ipse sit venturus. Sicut enim fulgur non indiget annuntiante aut praecone, sed in instanti momento temporis monstratur secundum universum orbem terrarum etiam his qui in thalamis sedent, ita et adventus Christi simul apparebit ubique propter gloriae fulgorem. Consequenter autem dicit et aliud signum sui adventus, cum subdit ubicumque fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae: per aquilas multitudinem Angelorum, martyrum et sanctorum omnium designans.* Hieronymus. *De exemplo enim naturali quod quotidie cernimus, Christi instruimur sacramento: aquilae enim et vultures, etiam transmarina dicuntur sentire cadavera, et ad escam huiuscemodi congregari. Si ergo irrationabiles volucres naturali sensu tantis terrarum spatiis separatae, parvum cadaver sentiant ubi iaceat; quanto magis omnis multitudo credentium debet ad Christum festinare, cuius fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem? Possumus autem per corpus, idest ptoma, quod significantius Latine dicitur cadaver ab eo quod per mortem cadat, passionem Christi intelligere.* Hilarius. *Unde ut nec loci in quo venturus esset, essemus ignari, dicit ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae. Sanctos de volatu spirituali corporis aquilas nominavit, quorum congregantibus Angelis conventum futurum in loco passionis ostendit; et digne illic claritatis adventus expectabitur ubi nobis gloriam aeternitatis passione corporeae humilitatis operatus est.* Origenes in Matth. *Et vide, quia non dixit ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur vultures, aut corvi, sed aquilae: volens ostendere magnificos et regales omnes qui in passione domini crediderunt.* Hieronymus. *Aquilae enim appellantur quibus iuventus renovata est ut aquilae, et qui assumunt pennas, ut ad Christi veniant passionem.* Gregorius Moralium. *Potest etiam intelligi: ubicumque fuerit corpus, ac si dicat: quia caelesti sede incarnatus praesideo, electorum animas, cum carne solvero, ad caelestia sublevabo.* Hieronymus. *Vel aliter. Quod hic dicitur, de pseudoprophetis intelligi potest. Multi enim tempore captivitatis Iudaicae principes extitere qui christos se esse dicerent, intantum ut obsidentibus Romanis, tres intus fuerint factiones. Sed melius de consummatione mundi dicitur, ut expositum est. Potest autem et tertio de haereticorum contra Ecclesiam pugna intelligi, et de istiusmodi Antichristis, qui sub opinione falsae scientiae contra Christum dimicant.* Origenes in Matth. *Generaliter enim unus est Antichristus,* *species autem eius multae; tamquam si dicamus: mendacium nihil differt a mendacio. Sicut autem veri Christi fuerunt sancti prophetae, sic intellige secundum unumquemque pseudochristum, multos eius falsos prophetas, qui Antichristi alicuius falsos sermones praedicant quasi veros. Quando ergo dicet aliquis ecce hic est Christus, ecce illic, non quasi extra Scripturam foras aspiciendum est: ex lege enim et prophetis et apostolis proferunt quae videntur defendere mendacium. Vel per hoc quod dicit ecce hic est Christus, ecce illic, ostendunt non Christum, sed aliquem fictum eiusdem nominis, ut puta secundum Marcionis doctrinam, aut Valentini et Basilidis.* Hieronymus. *Si quis ergo promiserit vobis quod in deserto gentilium et philosophorum dogmate Christus moretur, aut in haereticorum penetralibus, qui Dei pollicentur arcana, nolite credere, sed quod ab oriente usque in occidentem fides Catholica in Ecclesiis fulget.* Augustinus de quaest. Evang. *Orientis et occidentis nomine totum orbem voluit signare, per quem futura erat Ecclesia. Secundum autem illum sensum quo dixit: amodo videbitis filium hominis venientem in nubibus, convenienter etiam nunc fulgur nominavit, quod maxime solet emicare de nubibus. Constituta ergo auctoritate Ecclesiae per orbem terrarum clara atque manifesta, convenienter discipulos admonet, atque omnes fideles, ne schismaticis atque haereticis credant. Unumquodque schisma aut unaquaeque haeresis locum suum habet, in orbe terrarum aliquam tenens partem; aut obscuris atque occultis conventiculis curiositatem hominum decipit; quo pertinet quod ait si quis vobis dixerit: ecce hic est Christus, aut illic; quod significat terrarum partes aut provinciarum; aut in penetralibus aut in deserto; quod significat occulta et obscura conventicula haereticorum.* Hieronymus. *Vel per hoc quod dicit in deserto, et in penetralibus ostenditur quod persecutionis et angustiarum tempore semper pseudoprophetae decipiendi inveniunt locum.* Origenes in Matth. *Vel quando secretas et non vulgatas Scripturas proferunt ad confirmationem mendacii sui, videntur dicere: ecce in solitudine verbum est veritatis. Quoties autem canonicas proferunt Scripturas, in quibus omnis Christianus consentit, videntur dicere: ecce in domibus est verbum veritatis. Sed nos exire non debemus a prima ecclesiastica traditione. Vel eos sermones qui sunt omnino extra Scripturam ostendere volens, dixit si dixerint vobis: ecce in solitudine est, nolite exire, de regula fidei. Eos autem qui simulant divinas Scripturas, ostendere volens, dixit si dixerint vobis: ecce in penetralibus est, nolite credere. Veritas enim similis est fulguri egredienti ab oriente, et apparenti usque ad occidentem. Vel hoc dicit, quoniam veritatis fulgur ex omni Scripturarum loco defenditur. Exit ergo veritatis fulgur ab oriente, idest ab initiis Christi, et apparet usque ad passionem ipsius, in qua est occasus eius; vel a primo initio creaturae mundi, usque ad novissimam apostolorum Scripturam. Vel oriens quidem est lex, occidens autem finis legis et prophetiae Ioannis. Sola autem Ecclesia neque subtrahit huius fulguris verbum et sensum, neque addit quasi prophetiam aliquid aliud. Vel hoc dicit, quia non debemus attendere eis qui dicunt ecce hic est Christus; non autem ostendunt eum in Ecclesia, in qua tota totus est adventus filii hominis dicentis: ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Hieronymus. *Provocamur autem ad passionem Christi, ut ubicumque in Scripturis legitur, congregemur, ut per illam venire possimus ad verbum Dei.*

[85575] Catena in Mt., cap. 24 l. 7 Glossa. *Postquam dominus praemunivit fideles contra seductionem Antichristi et ministrorum eius, ostendens se manifeste esse venturum, nunc ordinem et modum sui adventus demonstrat dicens statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur.* Chrysostomus in Matth. *Tribulationem dicit dierum Antichristi et pseudoprophetarum: tribulatio enim tunc erit magna tot existentibus deceptoribus. Sed non extendetur per temporis longitudinem. Si enim Iudaicum bellum propter electos decurtatum est, multo magis propter eos haec tribulatio abbreviabitur: et propter hoc non simpliciter dixit post tribulationem; sed addit statim: ipse enim confestim aderit.* Hilarius in Matth. *Gloriam autem adventus sui indicat obscuritate solis, et defectione lunae, et casu stellarum; nam sequitur et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo.* Origenes in Matth. *Dicet autem aliquis: sicut in magnis ignibus succendi incipientibus tenebrae ex fumo plurimo videntur extolli, sic in consummatione mundi ab igne, qui succendendus est, obscurabuntur etiam luminaria magna; marcescente autem stellarum lumine, reliquum earum corpus, cum exaltari non valeat, sicut primum cum a lumine ipso portatum extollebatur, cadet de caelo. His accidentibus consequens est caelorum rationabiles virtutes stuporem et commotionem aliquam pati, et conturbari, remotas a primis functionibus suis; unde sequitur et virtutes caelorum commovebuntur, et tunc parebit signum filii hominis in caelo, in quo scilicet caelestia facta sunt, idest virtus quam operatus est filius suspensus in ligno; et in caelo apparebit maxime signum illius, ut homines de omnibus tribubus quae prius non crediderunt Christianitatem annuntiari, tunc recognoscentes per signum illud manifestatam, plangent, et lamentabuntur propter ignorantiam suam, atque peccata; unde sequitur et tunc plangent omnes tribus terrae. Alius autem aliter arbitrabitur: quoniam sicut lucernae paulatim deficit lumen, sic caelestium luminum deficiente nutrimento, sol obscurabitur, et luna, et stellarum lumen deficiet, et quod remanserit in eis, quasi terrenum cadet de caelo. Sed quomodo potest dici de sole quoniam obscurabitur lumen eius, cum Isaias propheta profectum aliquem solis in consummatione fore declaret? Similiter et de luna Isaias profert quoniam erit sicut sol. De stellis autem quidam dicere tentant, aut omnes aut plures earum maiores esse tota terra. Quomodo ergo cadent de caelo, cum magnitudini earum non sufficiat terra?* Hieronymus. *Non ergo diminutione luminis huiusmodi accident; alioquin solem legimus septuplum habiturum luminis; sed comparatione verae lucis omnia visui apparebunt tenebrosa.* Rabanus. *Nihil tamen prohibet intelligi veraciter tunc solem et lunam cum ceteris sideribus ad tempus suo lumine privari, sicut de sole factum constat tempore dominicae passionis; unde et Ioel dicit: sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem, antequam veniat dies domini magnus et manifestus. Ceterum, peracto die iudicii et clarescente futurae gloriae vita, cum fuerit caelum novum et terra nova, tunc fiet quod Isaias propheta dicit: erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter. Quod autem de stellis dictum est: et stellae cadent de caelo, in Marco ita scriptum est: et stellae caeli erunt decidentes, idest suo lumine carentes.* Hieronymus. *Per virtutes autem caelorum, Angelorum multitudines intelligimus.* Chrysostomus in Matth. *Qui valde decenter commovebuntur vel concutientur, videntes tantam transmutationem fieri, et conservos suos puniri, et orbem terrarum terribili assistentem iudicio.* Origenes in Matth. *Sicut autem in dispensatione crucis, sole defi-*

ciente, tenebrae factae sunt super terram; sic et signo filii hominis apparente in caelo, deficient lumina solis, lunae et stellarum, quasi consumpta ex multa virtute signi illius; unde sequitur tunc apparebit signum filii hominis in caelo. Signum autem crucis hic intelligamus, ut videant, iuxta Zachariam et Ioannem, Iudaei quem compunxerant et signum victoriae. Chrysostomus in Matth. *Si autem sol quidem obtenebraretur, crux non appareret, nisi multo solaribus radiis luculentior esset. Ne autem discipuli verecundentur et doleant de cruce, eam signum nominat cum quadam claritate. Apparebit autem signum crucis, ut Iudaeorum inverecundiam confutet: adveniet enim Christus in iudicio non vulnera solum, sed mortem exprobratissimam ostendens; unde sequitur et tunc plangent omnes tribus terrae. Visa enim cruce considerabunt quod mortuo eo nihil profecerant, et quoniam crucifixerunt eum quem adorari oportebat.* Hieronymus. *Recte autem dicit tribus terrae: hi enim plangent qui municipatum non habent in caelis, sed scripti sunt in terra.* Origenes in Matth. *Moraliter autem dicit aliquis obscurandum solem, esse Diabolum, qui in consummatione est arguendus, cum sit tenebrae, simulat autem solem: luna autem quae videtur homini illuminari sole, est omnis Ecclesia malignantium, quae frequenter lumen se habere et dare promittit, tunc autem redarguta cum reprobatis dogmatibus suis claritatem suam amittet; sed et quicumque, sive in dogmatibus sive in virtutibus falsis, hominibus quidem veritatem promittebant, mendaciis autem seducebant, hi convenienter dicendi sunt stellae cadentes de caelo, ut ita dicam, suo, ubi erant in altitudine constitutae, extollentes se adversus scientiam Dei. Ad commendationem autem sermonis huius utemur exemplo proverbiorum dicente: lumen iustorum semper inextinguibile est; lumen autem impiorum extinguetur. Tunc claritas Dei apparebit in omni qui portavit imaginem caelestis; et caelestes laetabuntur, terreni autem plangent. Vel Ecclesia est sol, luna et stellae, cui dictum est: speciosa ut luna, electa ut sol.* Augustinus ad Hesychium. *Tunc enim sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum, quia Ecclesia non apparebit, impiis tunc persecutoribus ultra modum saevientibus. Tunc stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum commovebuntur: quoniam multi qui gratia Dei fulgere videbantur, persequentibus cedent et cadent; et quidem fideles fortissimi turbabuntur. Hoc autem post tribulationem dierum illorum dicitur esse futurum, non quia transacta tota illa persecutione accidant ista, sed quia praecedet tribulatio, ut sequatur quorumdam defectio: et quia per omnes dies illos ita fiet, propterea post tribulationem dierum illorum, sed tamen eisdem diebus, fiet.*

Lectio 8

[85576] Catena in Mt., cap. 24 l. 8 Chrysostomus in Matth. *Quia crucem audiverant, ne rursus existimarent aliquid turpe esse futurum, subiungit et videbunt filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et maiestate.* Augustinus ad Hesychium. *Cuius quidem proprior sensus est, ut cum hoc quisque audierit vel legerit, ipsum esse adventum accipiat, quando venturus est ad vivos et mortuos iudicandos in corpore suo; in quo sedet ad dexteram patris, in quo etiam mortuus est et resurrexit, et ascendit in caelum: et, sicut in actibus apostolorum legitur: nubes*

suscepit eum ab oculis eorum; et quia illic dictum est ab Angelis: sic veniet, quomodo vidistis eum euntem in caelum, merito credendus est non solum in eodem corpore, verum etiam in nube venturus. Origenes in Matth. *Videbunt ergo oculis corporalibus filium hominis in specie humana venientem in nubibus caeli, idest supernis. Sicut enim quando transformatus est, vox venit de nube; sic cum veniet iterum in speciem transformatus gloriosam, et non super unam nubem, sed super multas, quae erunt vehiculum eius. Et siquidem ut ne terram calcaret filius Dei Hierosolymam ascendens, diligentes eum, straverunt vestimenta sua in via, neque asellum qui portabat eum volentes terram calcare; quid mirum, si pater et Deus omnium nubes sternat caelestes sub corpore filii descendentis ad opus consummationis? Dicet autem aliquis, quoniam sicut in factione hominis accepit Deus limum de terra, et finxit hominem, sic ut appareat gloria Christi, accipiens dominus de caelo et de caelesti corpore, corporavit primum quidem in transfiguratione in nubem lucidam; in consummatione autem in nubes lucidas: propter quod nubes caeli dicuntur, secundum quod et limus terrae est dictus: et decet patrem talia miranda dare filio suo, qui se humiliavit; et propterea exaltavit illum non solum secundum spiritum, sed etiam secundum corpus, ut super talibus nubibus veniret; et forsitan super nubibus rationabilibus, ne irrationabile esset vehiculum filii hominis glorificati. Et primum quidem venit Iesus cum virtute, ex qua faciebat signa et prodigia in populo; omnis autem illa virtus comparatione illius virtutis multae cum qua in fine venturus est, modica erat: virtus enim erat exinanientis seipsum. Consequens est etiam ut ad maiorem gloriam reformetur quam fuit transformatus in monte: tunc enim propter tres tantummodo transformatus est: in consummatione autem mundi totius apparebit in gloria multa, ut videant eum omnes in gloria.* Augustinus. *Sed quoniam Scripturae scrutandae sunt, nec earum superficie debemus esse contenti, diligenter sunt inspicienda sequentia: post pauca enim sequitur cum videritis haec omnia fieri, scitote quia prope est iam in ianuis: tunc enim scimus prope esse, cum non aliqua videmus esse praemissorum, sed haec omnia, in quibus et hoc est quod videbitur filius hominis veniens. Et mittet Angelos suos de quatuor partibus mundi; idest, de toto orbe terrarum congregabit electos suos: quae tota hora novissima facit veniens in suis membris tamquam in nubibus, vel in tota ipsa Ecclesia tamquam in nube magna, sicut nunc venire non cessat; sed ideo cum potestate magna et maiestate, quia maior potestas et maiestas illius apparebit sanctis, quibus magnam virtutem dabit, ne tanta persecutione vincantur.* Origenes in Matth. *Vel cum magna virtute venit quotidie ad animam hominis credentis in nubibus propheticis; idest in Scripturis prophetarum et apostolorum, qui verbum Dei super humanam naturam in intellectibus suis declarant; sic etiam eis qui intelligunt dicimus apparere gloriam multam; quae quidem videtur in secundo verbi adventu, quod est perfectorum: et sic fortasse omnia quae a tribus Evangelistis dicta sunt de Christi adventu, diligentius inter se collata et bene discussa, invenientur ad hoc pertinere quod quotidie venit in corpore suo, quod est Ecclesia; de quo adventu suo alibi dixit: amodo videbitis filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem in nubibus caeli; exceptis his locis ubi ab eo ille adventus ultimus in seipso promittitur.*

Lectio 9

[85577] Catena in Mt., cap. 24 l. 9 Origenes in Matth. *Quia de planctu mentionem fecerat, qui ad hoc erit ut sponte contra se sententiam proferant, et seipsos condemnent; ne putetur quod in isto planctu mala eorum terminentur, subdit et mittet Angelos suos cum tuba et voce magna.* Remigius. *Haec autem tuba non revera corporea est intelligenda, sed archangelica vox, quae adeo magna erit ut ad clamorem illius omnes mortui de terrae pulvere resurgant.* Chrysostomus in Matth. *Sonus autem tubae pertinet ad resurrectionem, ad gaudium, ad repraesentandum stuporem qui tunc erit, ad dolorem illorum qui relinquentur et in nubibus non rapientur.* Origenes. *Scriptum est autem in numeris quod ex quatuor ventis congregabunt sacerdotes tibicinantes eos qui sunt ex castris Israel; secundum quorum comparationem de Angelis Christi consequenter dicitur et congregabunt electos eius a quatuor ventis.* Remigius. *Idest, a quatuor climatibus mundi, idest oriente, occidente, Aquilone et Austro.* Origenes. *Et simpliciores quidem opinantur eos tantum qui tunc inventi fuerint in corpore, aggregandos; sed melius est dicere congregandos ab Angelis Christi esse omnes, non solum ab adventu Christi et usque ad consummationem vocatos atque electos, sed omnes qui a constitutione fuerint mundi, qui viderunt, sicut Abraham, Christi diem, et exultaverunt in illa. Quoniam autem non tantum illos qui in corpore fuerint comprehensi, dicit congregandos Christi electos, sed etiam illos qui de corporibus sunt egressi, manifestat sermo dicens, congregatos electos non solum a quatuor ventis, sed etiam subdens a summis caelorum usque ad terminos eorum: quod nemini super terram existenti arbitror convenire. Vel caeli sunt Scripturae divinae, aut auctores earum, in quibus habitat Deus. Summa autem Scripturarum sunt initia illarum, termini autem consummationes earum. Congregantur ergo sancti a summis caelorum, idest ab eis qui vivunt in initiis Scripturarum usque ad eos qui vivunt in consummationibus earum. Congregabuntur enim tuba, et voce magna, ut qui audierint et adverterint parent se ad viam perfectionis quae ducit ad filium Dei.* Remigius. *Vel aliter. Ne forte aliquis putaret quod solummodo a quatuor partibus mundi, et non a Mediterraneis regionibus et locis; ideo addit a summis caelorum usque ad terminos eorum. Per summum enim caeli medium orbis intelligitur, quia medio orbis summum caeli praesidet. Per terminos autem caelorum, fines terrae significat, ubi longe distantibus circulis caeli terrae insidere videntur.* Chrysostomus in Matth. *Quod autem per Angelos dominus electos vocat, ad electorum honorem pertinet: nam et Paulus dicit quod rapientur in nubibus: quia eos quidem qui resurrexerunt congregabunt Angeli; congregatos autem recipient nubes.*

Lectio 10

[85578] Catena in Mt., cap. 24 l. 10 Chrysostomus in Matth. *Quia dixerat quod statim post tribulationem dierum illorum, quae praedicta sunt contingerent, ipsi autem quaerere poterant, post quantum tempus, ideo exponit exemplum ponens de ficu, dicens ab arbore fici discite parabolam: cum iam ramus eius tener fuerit, et folia nata, scitis quia prope est aestas.* Hieronymus. *Quasi dicat: sicut quando teneri fuerint in arbore ficus cauliculi, et gemma erumpit in florem, cortexque folia parturit, intelligitis aestatis adventum, et Favonii ac veris introitum, ita cum omnia quae scripta*

sunt videritis, nolite putare iam adesse consummationem mundi; sed quasi praevia et praecursores quosdam venire, ut ostendat quod prope sit, et in ianuis; unde sequitur ita et vos cum videritis haec omnia, scitote quia prope est in ianuis. Chrysostomus in Matth. *Per quod ostendit quod non multum erit temporis medium; sed statim adventus Christi occurret. Per ramum autem et aliud quiddam praenuntiat, scilicet aestatem spiritualem, et tranquillitatem iustis post hiemem esse futuram; peccatoribus autem e contrario hiemem post aestatem.* Origenes in Matth. *Sicut enim ficus in tempore quidem hiemis, vitalem virtutem habet in se absconditam, postmodum autem cum virtus ipsa vitalis prodire coeperit ad manifestationem praetereunte hieme, et ipsa valetudine, eius ramus efficitur tener, et folia producit: sic et mundus, et unusquisque eorum qui salvantur ante Christi adventum, quasi in hieme in se absconsam habent vitalem virtutem; Christo autem inspirante fiunt teneri et non duri cordis rami; et quae abscondita erant in eis, progrediuntur in folia, et manifestos fructus ostendunt: talibus autem prope est aestas, et adventus gloriae verbi Dei.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc etiam istud posuit, ut credere faciat hunc sermonem omnino ita esse venturum: ubicumque enim quod omnino eventurum est dicit, naturales necessitates in exemplum inducit.* Augustinus ad Hesychium. *Quod autem de signis evangelicis et propheticis, quae fieri cernimus, propinquum domini adventum sperare debeamus, quis negat? Quotidie quippe magis magisque fit proximus; sed quanto intervallo propinquat, de hoc dictum est: non est vestrum scire tempora vel momenta. Vide quando dixit apostolus: nunc propior est nostra salus quam cum credidimus; et ecce tot anni transierunt, nec tamen quod dixit falsum est; quanto magis nunc dicendum est propinquare domini adventum quando tantus factus est ad finem accessus?* Hilarius in Matth. *Mystice autem synagoga ficus arbori comparatur: ramus igitur ficus Antichristus esse intelligitur, Diaboli filius, peccati portio, legis assertor; qui cum virescere coeperit et frondescere quadam peccatorum exultantium viriditate, tunc proxima est aestas, idest, dies iudicii sentietur.* Remigius. *Vel cum haec ficus rursum germinabit, idest cum synagoga verbum sanctae praedicationis accipiet, praedicantibus Enoch et Elia, intelligere debemus quia prope est dies consummationis.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel per arborem fici intellige genus humanum propter pruritum carnis. Cum iam ramus eius tener fuerit, idest, cum filii hominum per fidem Christi, ad spirituales fructus profecerint, et in eis honor adoptionis filiorum Dei emicuerit.* Hilarius in Matth. *Ut autem fides certa esset futurorum, subiungitur amen dico vobis, quia non praeteribit generatio haec donec omnia fiant. Amen autem dicendo, professionem veritatis adiunxit.* Remigius. *Et simplices quidem ad destructionem Ierusalem referunt verba, et de illa generatione aestimant dicta quae passionem Christi aspexit, quod non esset transitura priusquam fieret destructio civitatis illius. Nescio autem si verbum a verbo exponere possint, ab eo quod ait: non relinquetur hic lapis super lapidem, usque ad illud quod ait: prope est in ianuis: forsitan enim in quibusdam poterunt, in aliis autem non poterunt omnino.* Chrysostomus in Matth. *Haec ergo omnia de fine Hierosolymorum dicta sunt, et quae de pseudoprophetis et pseudochristis et alia omnia quae diximus usque ad Christi adventum futura. Quod autem dixit generatio haec, non de ea quae tunc erat dixit, sed de ea quae est fidelium: consuevit enim Scriptura generationem non solum a tempore designare, sed a loco, cultu et conversatione; sicut cum dicitur: haec est generatio quaerentium dominum. Ex hoc autem ostendit quod Ierusalem peribit, et amplior pars Iudaeorum destruetur; generationem autem fidelium* *nulla separabit tentatio.* Origenes in Matth. *Generatio tamen Ecclesiae transibit aliquando totum hoc saeculum, ut haereditet futurum; tamen donec haec omnia fiant, non transibit. Cum autem omnia haec facta fuerint, transibit non solum terra, sed etiam caelum; unde sequitur caelum et terra: idest non solum homines quorum vita terrena est, et propterea terra dicuntur; sed etiam illi quorum conversatio est in caelis, et ideo caelum vocantur: transibunt autem ad futura, ut veniant ad meliora. Verba autem quae a salvatore sunt dicta, non transibunt: quoniam quae sua propria sunt, operantur et semper operabuntur; perfecti autem, et qui non recipiunt ut iam meliores efficiantur, transeuntes quod sunt perveniunt ad illud quod non sunt; et hoc est quod subditur verba autem mea non praeteribunt. Et forte quidem verba Moysi et prophetarum transiverunt, quoniam quae prophetizabantur ab illis, impleta sunt: verba autem Christi semper sunt plena, et quotidie implentur, et adhuc sunt impleta in sanctis. Aut forte neque Moysi verba aut prophetarum dicere debemus impleta omnino: proprie enim et illa verba filii Dei sunt, et semper implentur.* Hieronymus. *Vel hic per generationem omne hominum significat genus, aut specialiter Iudaeorum. Deinde ut magis eos ad fidem praemissorum inducat, subdit caelum et terra transibunt; verba autem mea non praeteribunt, ac si dicat: facilius est fixa et immobilia destrui, quam sermonum meorum aliquid decidere.* Hilarius in Matth. *Caelum enim et terra ex conditione suae creationis nihil habent in se necessitatis ut non sint: verba autem Christi ex aeternitate deducta, id in se continent virtutis ut maneant.* Hieronymus. *Caelum autem et terra transibunt in mutatione, non abolitione sui: alioquin quomodo sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, si caelum, in quo ista sunt, terraque non fuerint?* Rabanus. *Caelum tamen quod transibit, non sidereum, sed aereum intelligere debemus, quod prius diluvio periit.* Chrysostomus in Matth. *Elementa autem mundi in medium adducit, ostendens quoniam pretiosior caelo et terra est Ecclesia: simul etiam et hinc conditorem se omnium ostendit.*

Lectio 11

[85579] Catena in Mt., cap. 24 l. 11 Chrysostomus in Matth. *Cum dixisset dominus omnia quae praecedunt Christi adventum, et ad ipsas ianuas narrationem duxisset, diem tacere voluit; unde dicit de die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum, nisi solus pater.* Hieronymus. *In quibusdam autem Latinis codicibus additum est neque filius, cum in Graecis, et maxime Adamantii et Pierei exemplaribus hoc non habeatur adscriptum. Sed quia in nonnullis legitur, disserendum videtur.* Remigius. *Marcus etiam Evangelista non solum dicit Angelos nescire, sed etiam filium.* Hieronymus. *In quo gaudent Arius et Eunomius; dicunt enim: non potest aequalis esse qui novit et qui ignorat. Contra quos breviter ista dicenda sunt. Cum omnia tempora fecerit Iesus, hoc est verbum Dei (omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil); in omnibus autem temporibus cum dies iudicii sit, qua consequentia potest eius ignorare partem cuius totum noverit? Hoc quoque dicendum est. Quid est maius: notitia patris, an notitia iudicii? Si maius novit, quomodo ignorat quod minus est?* Hilarius in Matth. *Numquid etiam Deus pater cognitionem*

illius diei filio denegavit, cum dictum ab eo sit: omnia mihi tradita sunt a patre meo? Ergo non omnia sunt tradita, si est aliquid quod negatur. Hieronymus. *Igitur, quia probavimus non ignorare filium Dei consummationis diem, causa reddenda est cur ignorare dicatur. Post resurrectionem quidem interrogatus ab apostolis de hac die, manifestius respondit: non est vestrum scire tempora et momenta, quae pater posuit in sua potestate. In quo ostendit quod ipse sciat, sed non expedit nosse apostolis, ut semper incerti de adventu iudicis, sic quotidie vivant, quasi die illa iudicandi sint.* Augustinus de Trin. *Quod ergo dicit: nescit, intelligendum est nescientes facit; idest, quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret: sicut dictum est ad Abraham: nunc cognovi quoniam times Deum: idest, nunc feci ut cognosceres: quia et ipse sibi in illa tentatione innotuit.* Augustinus de Verb. Dom. *Quod autem dixit patrem scire, ideo dixit, quia in patre et filius scit. Quid enim est in die quod non in verbo factum sit, per quod factus est dies?* Augustinus in libro 83 quaest. *Bene autem accipitur quod dictum est, solum patrem scire, secundum praedictum modum sciendi, quia facit filium scire; filius autem nescire dicitur, quia non facit homines scire.* Origenes in Matth. *Vel aliter. Donec Ecclesia, quae est corpus Christi, nescit diem illum et horam, tamdiu nec ipse filius dicitur diem illum et horam scire. Dicitur autem scire secundum propriam significationem, sicut est in consuetudine Scripturarum. Apostolus enim salvatorem dicit nescientem peccatum, quia non peccavit. Praeparat autem filius scientiam diei illius et horam coheredibus suae promissionis, ut omnes simul sciant, idest re ipsa experiantur in illa hora et die quae praeparavit Deus diligentibus se.* Basilius. *Legi quoque in cuiusdam libro, filium hunc non unigenitum, sed adoptivum debere intelligi: non enim unigenito filio Angelos praeposuisset; sic enim ait neque Angeli caelorum, neque filius.* Augustinus ad Hesychium. *Sic ergo Evangelium dicit de die illa et hora nemo scit; tu autem dicis: ego autem dico, neque mensem, neque annum adventus ipsius sciri posse: ita enim hoc videtur sonare tamquam non possit sciri quo anno venturus sit; sed possit sciri qua hebdomada annorum, vel qua decade; tamquam dici possit atque definiri inter illos septem annos, aut decem, aut centum vel quodlibet, seu maioris numeri seu minoris. Si autem hoc te non comprehendisse praesumis, hoc sentis quod ego.* Chrysostomus in Matth. *Ut autem addiscas quod non ignorantiae suae est quod de die et hora iudicii tacet, aliud signum inducit, cum subdit sicut autem fuit in diebus Noe, (...) ita fiet adventus filii hominis. Hoc autem dixit ostendens quod repente venit, et inopinate, et pluribus lascivientibus: hoc enim et Paulus dicit: cum dixerint: pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus, unde et hic subditur sicut enim erant in diebus illis ante diluvium, comedentes et bibentes.* Rabanus. *Non igitur hic iuxta Marcionis et Manichaei errorem, coniugia vel alimenta damnantur, cum in his successionis, in illis naturae sint posita subsidia; sed immoderatus licitorum usus arguitur.* Hieronymus. *Quaeritur autem quomodo supra scriptum est surget gens contra gentem, et regnum contra regnum et erunt pestilentiae et fames et terraemotus; et nunc ea futura memorentur quae pacis indicia sunt? Sed aestimandum quod post pugnas, et cetera quibus vastatur genus humanum, brevis subsecutura pax sit, quae quieta omnia repromittat, ut fides credentium comprobetur.* Chrysostomus in Matth. *Vel lascivia erit et pax his qui insensibiliter dispositi sunt: propter hoc non dixit apostolus: cum fuerit pax; sed: cum dixerint: pax et securitas, insensibilitatem eorum ostendens, sicut illorum qui fuerunt in diebus Noe: quoniam mali lasciviebant, non autem iusti; sed in tribulatione et tristitia pertransibant. Hinc autem ostendit quoniam, cum Antichristus* *venerit, indecentes voluptates assumentur apud eos qui iniqui erunt, et de propria desperabunt salute: et ideo exemplum ponit huic rei conveniens. Cum enim arca fabricaretur, praedicabat quidem in medio, futura praedicens mala: mali autem non credentes, ac sic nullum fuisset futurum malum, lasciviebant: et quia futura apud multos non creduntur, ex praeteritis credibilia facit quae praedicit. Deinde aliud signum ponit per quod ostendit et quod inopinabiliter dies ille veniet, et quod ipse diem illum non ignorat, dicens tunc duo erunt in agro: unus assumetur, et alius relinquetur: ex quibus verbis ostenditur quod assumentur, et relinquentur et servi et domini, et qui in otio, et qui in labore.* Hilarius in Matth. *Vel duos in agro, duos populos fidelium, et infidelium in saeculo, tamquam in vitae huius opere, dies domini deprehendet; separabuntur tamen relicto alio, et alio assumpto: in quo fidelium et infidelium discretio docetur: Dei enim ira ingravescente, sancti in promptuario recondentur, perfidi vero ad caelestis ignis materiam relinquentur. De molentibus etiam par ratio est; unde sequitur duae erunt molentes in mola: una assumetur et alia relinquetur. Mola enim opus legis est; sed quia pars Iudaeorum ut per apostolos credidit, ita per Eliam est creditura, et iustificanda per fidem; ideo una per eamdem fidem boni operis apprehendetur, alia vero infructuosa legis opere relinquetur, molens incassum, et non factura caelestis cibi panem.* Hieronymus. *Vel duo in agro pariter invenientur eumdem habentes laborem, et quasi parem sementem; sed fructus laboris non aeque recipientes. In duobus etiam qui pariter molunt, vel synagogam intelligere debemus, et Ecclesiam, quod simul molere videantur in lege, et de eisdem Scripturis sanctis farinam terere praeceptorum Dei; vel ceteras haereses, quae aut de utroque testamento, aut de altero videntur molere farinam doctrinarum suarum. Sequitur duo in lecto: unus assumetur et alius relinquetur.* Hilarius in Matth. *Duo autem in lecto, sunt eamdem passionis dominicae requiem praedicantes; circa quam haereticorum et Catholicorum eadem confessio est: sed quia unitatem divinitatis patris et filii Catholicorum fides praedicabit, et haereticorum falsitas impugnabit; fidem confessionis utriusque divini arbitrii iudicium comprobabit, unum assumendo et alium relinquendo.* Remigius. *Vel his verbis tres ordines Ecclesiae demonstrantur: per duos in agro ordo praedicatorum, quibus commissus est ager Ecclesiae; per duos in mola ordo coniugatorum, qui dum per diversas curas nunc ad haec, nunc ad illa flectuntur, quasi molas in circuitu trahunt: per duos in lecto ordo continentium, quorum requies nomine lecti designatur. In his autem ordinibus sunt boni et mali, iusti et iniusti; et ideo ex eis quidam relinquentur, et quidam assumentur.* Origenes in Matth. *Vel aliter. Corpus quidem quasi infirmum in lecto est carnalium passionum; anima autem molit in gravi mola mundi; vel corporis sensus in agro mundi operantur.*

Lectio 12

[85580] Catena in Mt., cap. 24 l. 12 Hieronymus. *Perspicue ostendit dominus, quia supra dixit: de die autem illa nemo novit nisi pater solus: quia scilicet non expediebat apostolis scire, ut pendulae expectationis incerti semper credant eum esse venturum, quem ignorant quando venturus sit; et ideo quasi ex superioribus concludens dicit vigilate ergo, quia nescitis qua hora dominus vester venturus*

sit. Et non dicit: quia nescimus, sed nescitis, scilicet ut ostendat se diem iudicii non ignorare. Chrysostomus in Matth. *Vult autem eos semper in sollicitudine esse: propter hoc dicit vigilate.* Gregorius in Evang. *Vigilat qui ad aspectum veri luminis oculos apertos tenet; vigilat qui servat operando quod credit; vigilat qui a se torporis et negligentiae tenebras repellit.* Origenes in Matth. *Dicit autem qui simplicior est, quoniam de secundo adventu, in quo venturus fuerat, hunc dicebat sermonem; alius autem quod intelligibilem et futurum in sensum discipulorum verbi dicebat adventum: quia nondum erat in sensu eorum, quemadmodum erat futurus.* Augustinus ad Hesychium. *Non solum autem illis dixit vigilate, quibus tunc audientibus loquebatur; sed etiam illis qui fuerunt post illos annos, et ad nos ipsos, et qui erunt post nos usque ad novissimum eius adventum, quia ad omnes pertinet quodammodo: tunc enim unicuique veniet dies ille, cum venerit eius dies ut talis hinc exeat qualis iudicandus est illa die; ac per hoc vigilare debet omnis Christianus, ne imparatum eum inveniat domini adventus: imparatum enim inveniet ille dies quem imparatum invenerit suae vitae ultima dies.* Origenes. *Vani autem sunt omnes, sive qui consummationem mundi scire se profitentur quando erit, sive qui vitae propriae finem scire se gloriantur, quem nemo cognoscere potest, nisi spiritu sancto illuminatus.* Hieronymus. *Praemisso autem patrisfamilias exemplo, cur reticeat consummationis diem, manifestius docet cum subdit illud autem scitote, quoniam si sciret paterfamilias qua hora fur venturus esset, vigilaret utique, et non sineret perfodi domum suam.* Origenes in Matth. *Paterfamilias domus est sensus hominis, domus autem eius est anima, fur autem Diabolus. Est autem omnis sermo contrarius qui non per naturalem introitum intrat ad animam negligentis, sed quasi qui foderit domum, primum destruens quaedam naturalia aedificia animae, idest naturales intellectus, et per ipsam diruptionem ingressus, spoliat animam. Aliquoties invenit quis furem in ipsa perfossione, et comprehendens eum, percussorem sermonem immittens, interficit ipsum. Non autem in die fur venit, quando illuminata est a sole iustitiae anima hominis studiosi; sed in nocte, idest in tempore adhuc malitiae permanentis: in qua cum fuerit aliquis, possibile est, etsi non habuerit virtutem solis, quod tamen illustretur ex aliquo splendore verbi, quod est lucerna; adhuc quidem manens in malitia, sed tamen habens propositum meliorum et vigilantiam ne perfodiatur hoc eius propositum. Vel in tempore tentationum, vel quarumcumque calamitatum maxime fur solet venire, volens perfodere animae domum.* Gregorius in Evang. *Vel nesciente patrefamilias fur domum perfodit, quia dum a sui custodia spiritus dormierit, improvisa mors veniens carnis nostrae habitaculum irrumpit, et eum quem dominum domus dormientem invenerit, necat: quia dum ventura damna spiritus minime praevidet, hunc mors ad supplicium nescientem rapit. Furi autem resisteret, si vigilaret; quia adventum iudicis, qui occulte animas rapit, praecavens, ei poenitendo occurreret, ne impoenitens periret. Horam vero ultimam idcirco dominus voluit esse incognitam ut semper possit esse suspecta, ut dum illam praevidere minime possumus, ad illam sine intermissione praeparemur; propter quod sequitur ideoque estote parati quia, qua nescitis hora, filius hominis venturus est.* Chrysostomus in Matth. *Hic videtur confundere eos qui non tantum studium faciunt animae suae, quantum student circa pecunias qui furem expectant.*

[85581] Catena in Mt., cap. 24 l. 13 Hilarius in Matth. *Quamvis dominus supra in communi nos ad indefessam vigilantiae curam fuerit adhortatus, specialem tamen populi principibus, idest episcopis, in expectatione adventuque suo sollicitudinem mandat. Hunc enim servum fidelem atque prudentem praepositum familiae significat, commoda atque utilitates populi sibi commissi curantem; unde dicit quis, putas, est fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam, ut det illis cibum in tempore?* Chrysostomus in Matth. *Quod autem dicit quis, putas, non est ignorantis: invenitur enim et pater interrogando loquens: ut cum dicit: Adam, ubi es?* Remigius. *Nec enim signat haec interrogatio impossibilitatem perficiendae virtutis, sed difficultatem.* Glossa. *Rarus enim est fidelis servus, domino propter dominum serviens, oves Christi non ad lucrum, sed pro amore Christi pascens; prudens qui subditorum capacitatem, vitam et mores discutiat: quem constituat dominus, qui scilicet sit vocatus a Deo, et non se iniecerit.* Chrysostomus in Matth. *Duo autem expetit ab huiusmodi servo, scilicet prudentiam et fidem: fidelem enim eum dicit, quoniam nihil quod domini sui est, sibi proprium fecit, nihil etiam de rebus sui domini vane et inaniter consumpsit. Prudentem autem eum vocat, quoniam cognovit id ad quod oportet dispensare quae data sunt.* Origenes in Matth. *Vel qui in fide proficit, etsi nondum in ea perfectus est, communiter fidelis vocatur; et qui naturalem habet mentis velocitatem, dicitur prudens. Si quis autem consideret, inveniet fideles multos et studium fidei exercentes, non autem et prudentes: quoniam quae stulta sunt mundi elegit Deus. Et iterum videbit alios veloces quidem esse et prudentes, modicae autem fidei. Convenire autem in unum fidelem atque prudentem, rarissimum est. Ut autem in tempore det cibum, necessariam habet quis prudentiam; ut autem non adimat cibos indigentium, opus est fide: quoniam et secundum simplicem intellectum opus habemus ut fideles simus ad dispensandum Ecclesiae reditus, et ut non devoremus quae sunt viduarum, et ut memores simus pauperum, et ne occasionem accipientes ex eo quod scriptum est: dominus constituit his qui Evangelium praedicant, de Evangelio vivere, amplius quaeramus quam cibum simplicem et necessaria vestimenta, et ut nec amplius teneamus nobis quam his qui necessitatem patiuntur. Prudentes autem, ut prudenter intelligamus indigentium causas, propter quas sunt indigentes, et uniuscuiusque dignitatem, quomodo educatus est, et quantum necessarium habet. Multa enim sapientia opus est ei qui bene vult dispensare ecclesiasticos reditus. Sit etiam fidelis servus et prudens, ut non effundat rationabilem et spiritualem cibum quibus non oportet, volens ostendere se esse prudentem; illis scilicet qui magis necessarium habent verbum quod mores eorum aedificet et vitam componat, quam quod illuminat scientiae lucem; aut ne eis qui possunt acutius audire, pigeat exponere altiora, ne exponentes vilia contemnantur ab his qui naturaliter sunt ingeniosi, aut per exercitationem saecularis sapientiae acuti.* Chrysostomus in Matth. *Adaptatur etiam et ad principes saeculares haec parabola: unumquemque enim his quae habet, ad communem utilitatem uti oportet, non ad nocumentum conservorum, neque ad perditionem sui ipsius, sive habeat sapientiam, sive principatum, sive aliud quodcumque.* Rabanus. *Dominus autem Christus est; familia autem supra quam constituit, est Ecclesia Catholica. Difficile est ergo invenire in uno, ut et prudens sit et fidelis, non autem impossibile: nec enim beatificaret eum qui non potest esse, cum subdit beatus ille servus quem, cum venerit dominus eius, invenerit sic facien-*

tem. Hilarius in Matth. *Idest praecepto domini sui obedientem, ut doctrinae opportunitate verbum vitae in aeternitatis cibum alendae familiae dispenset.* Remigius. *Notandum autem, quod sicut magna distantia est meritorum inter bonos praedicatores et bonos auditores, ita magna distantia est praemiorum. Bonos enim auditores, si vigilantes invenerit, faciet discumbere, ut Lucas dicit; bonos autem praedicatores super omnia bona sua constituet; unde sequitur amen dico vobis, quoniam super omnia bona sua constituet eum.* Origenes in Matth. *Ut scilicet conregnet cum Christo, cui omnia sua tradidit pater; sicut boni patris filius, super omnem patris substantiam constitutus, participat huiusmodi dignitatem et gloriam fidelibus et prudentibus dispensatoribus suis, ut sint et ipsi super omnem creaturam.* Rabanus. *Non ut soli, sed ut prae ceteris aeterna praemia habeant, tum pro sua vita, tum pro gregis custodia.* Hilarius in Matth. *Vel super omnia bona constituetur; idest, in Dei gloria collocabitur: quia nihil est ultra quod melius sit.* Chrysostomus in Matth. *Deinde non solum ab honore qui imminet bonis, sed a poena quam minatur malis, erudit auditorem, cum subdit si autem dixerit malus servus ille in corde suo: moram facit dominus meus venire; et coeperit percutere conservos suos*, et cetera. Augustinus ad Hesychium. *Ex moribus huius servi apparet animus eius: quos mores licet breviter, magister bonus curavit exprimere; idest superbiam, cum dicit et coeperit percutere conservos suos; atque luxuriam, cum dicit manducet autem et bibat cum ebriosis; ne quod dicebat moram facit dominus meus, desiderio sui domini dicere crederetur, quo ardebat ille qui dixit: sitivit anima mea ad te Deum vivum: quando veniam? Dicendo enim: quando veniam? Moras se perpeti moleste ferebat: quia etiam quod tempore acceleratur, desiderio tardum videtur.* Origenes in Matth. *Peccat autem in Deum quicumque episcopus qui non quasi conservus ministrat, sed quasi dominus et frequenter ut amarus dominus per vim dominatur; et non esurientes suscipit, sed epulatur cum ebriosis, et semper somniat quia post multum temporis venturus est dominus.* Rabanus. *Typice etiam potest intelligi conservos percutere, conscientias infirmorum verbo vel pravo exemplo vitiare.* Hieronymus. *Quod autem dicit veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et hora qua ignorat, ad hoc dicit ut sciat, quando non putatur dominus, tunc eum esse venturum; et vigilantiae ac sollicitudinis dispensatores admonet. Porro quod dicit dividet eum, non est intelligendum quod gladio eum dissecet, sed a sanctorum consortio eum separet.* Origenes in Matth. *Vel dividet eum quando spiritus eius, idest spirituale donum, revertetur ad Deum qui dedit eum; anima autem cum corpore suo vadit in Gehennam. Iustus autem non dividitur; sed anima eius vadit cum spiritu, idest spirituali dono, ad regna caelestia. Qui autem dividuntur, non habent postmodum in se partem spiritualis doni, quae erat a Deo; sed relinquetur pars quae erat ipsorum, idest anima, quae cum corpore punietur: unde sequitur et partem eius ponet cum hypocritis.* Hieronymus. *Cum his videlicet qui erant in agro, et qui molebant, et nihilominus derelicti sunt. Saepe enim dicimus hypocritam aliud esse, et aliud ostendere; sicut et in agro et in mola idem facere videbatur, sed exitus diversae voluntatis apparuit.* Rabanus. *Vel cum hypocritis suscipit partem suam, scilicet duplicem Gehennae poenam, idest ignis et frigoris; unde sequitur ibi erit fletus et stridor dentium: ad ignem enim pertinet fletus oculorum, ad frigus stridor dentium.* Origenes. *Vel fletus erit eis qui male in hoc mundo ridentes fuerunt; et his qui requieverunt irrationabiliter, erit dentium stridor: nolentes enim dolores materialiter sufferre, compulsi tormentis, dentibus strident, illi scilicet qui manducaverunt acerbitatem malitiae. Ex his autem cognoscere est quoniam non* *solum qui fideles sunt et prudentes, constituit dominus super familiam suam, sed etiam malos; et quod non salvat eos hoc quod constituti sunt a domino super familiam eius; sed illud ut dent in tempore cibos, et ut abstineant a percussionibus et comessationibus.* Augustinus ad Hesychium. *Hoc autem servo malo remoto, qui proculdubio domini sui odit adventum, constituamus ante oculos tres servos bonos, adventum domini sui desiderantes. Si unus eorum citius, alter tardius dominus suum dicit esse venturum, tertius de hac re suam ignorantiam confitetur. Videamus tamen quis magis Evangelio consonet. Unus dicit: vigilemus et oremus, quia citius venturus est dominus. Alter dicit: vigilemus, quia brevis et incerta est vita ista, quamvis tardius venturus sit dominus. Tertius dicit: vigilemus, quia brevis et incerta est vita ista, et nescimus tempus quando venturus est dominus. Quid autem aliud hic dicit, quam quod cum audimus Evangelium dicere: vigilate, quia nescitis qua hora venturus sit dominus? Omnes quidem prae desiderio regni Dei, hoc volunt esse verum quod putat primus; proinde si factum fuerit, gaudebit cum illo secundus et tertius; si autem factum non fuerit, metuendum est ne inter ipsas moras perturbentur qui crediderant quod dixerat primus, et incipiant domini adventum non tardum putare sed nullum. Qui autem credit quod dicit secundus, tardius dominus esse venturum, si falsum fuerit, nulli turbabuntur in fide, sed inopinato gaudio perfruentur. Qui autem quid horum verum sit ignorare se confitetur, illud optat, hoc tolerat, in nullo eorum errat, quia nil eorum aut affirmat aut negat.*

Caput 25

Lectio 1

[85582] Catena in Mt., cap. 25 l. 1 Chrysostomus in Matth. *In superiori parabola dominus poenam ostendit eius qui percutiebat et inebriabatur, et bona domini sui dispergebat; in hac autem parabola punitionem inducit etiam ei qui utilitatem non affert, neque copiose haec quibus indiget, sibi praeparat; habebant enim fatuae virgines oleum, sed non copiose; unde dicitur tunc simile erit regnum caelorum decem virginibus.* Hilarius in Matth. *Ideo autem dicitur tunc, quia de magno die domini, de quo supra agebatur, omnis hic sermo est.* Gregorius in Evang. *Regnum autem caelorum praesentis temporis Ecclesia dicitur, sicut et ibi: mittet filius hominis Angelos suos, et colligent de regno eius omnia scandala.* Hieronymus. *Similitudinem autem decem virginum fatuarum atque prudentum quidam simpliciter interpretantur in virginibus, quarum aliae, iuxta apostolum, et corpore et mente sunt virgines, aliae virginitatem tantum corporum reservantes, vel cetera non habent, vel parentum custodia reservante, nihilominus mente nupserunt. Sed mihi videtur ex superioribus alius esse sensus qui dicitur; et non ad virginalia corpora, sed ad omne hominum genus hanc comparationem pertinere.* Gregorius in Evang. *In quinque enim corporis sensibus unusquisque subsistit geminatus; geminatus autem quinarius denarium perficit. Et quia ex utroque sexu fidelium multitudo colligitur, sancta Ecclesia decem virginibus similis denuntiatur; ubi quia mali cum bonis, reprobi cum electis admixti sunt, recte similis virginibus prudentibus et fatuis perhibetur.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem ponit parabolam hanc in virginum persona,*

ut ostendat, quod licet virginitas magnum quid sit, tamen si ab operibus misericordiae sit deserta, cum adulteris foras eicietur. Origenes in Matth.

Vel sensus omnium qui receperunt verbum Dei, virgines sunt. Tale enim est verbum Dei ut de sua munditia accommodet omnibus qui per suam doctrinam recesserunt ab idolorum cultura, accesserunt autem per Christum ad Dei culturam; unde sequitur quae accipientes lampades suas, exierunt obviam sponso et sponsae. Accipiunt enim lampades suas, idest organa sua naturalia, et egrediuntur de mundo et de erroribus, et veniunt obviam salvatori, qui semper par

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

atus est venire, ut ingrediatur simul cum dignis ad beatam sponsam Ecclesiam. Hilarius. *Vel sponsus atque sponsa, dominus noster est in corpore Deus: namque spiritui caro sponsa est. Lampades autem quas acceperunt, animarum splendentium lumen est, quae sacramento Baptismi splenduerunt.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel lampades quae manibus gestantur, opera sunt; dictum est enim supra: luceant opera vestra coram hominibus.* Gregorius. *Qui autem recte credunt et iuste vivunt, assimilantur quinque prudentibus; qui autem profitentur quidem fidem Iesu, non autem praeparant se bonis operibus ad salutem, reliquis quinque virginibus fatuis: unde subditur quinque autem ex eis erant fatuae et quinque prudentes.* Hieronymus. *Sunt enim quinque sensus, qui festinant ad caelestia, et superna desiderant. De visu autem et auditu et tactu specialiter dictum est: quod vidimus, quod audivimus quod oculis nostris perspeximus et manus nostrae palpaverunt. De gustu: gustate, et videte quoniam suavis est dominus. De odoratu: in odorem unguentorum tuorum currimus. Alii autem sunt quinque sensus terrenis faecibus inhiantes.* Augustinus. *Vel per quinque virgines significatur quinquepartita continentia a carnis illecebris: continendus est enim animi appetitus a voluntate oculorum, aurium, olfaciendi, gustandi et tangendi. Sed quia ista continentia partim coram Deo fit ut illi placeatur interiori gaudio conscientiae; partim coram hominibus tantum, ut gloria humana capiatur; quinque dicuntur sapientes, et quinque stultae: utraeque tamen virgines, quia utraque continentia est, quamvis diverso fomite gaudeat.* Origenes. *Sicut autem sequuntur se ipsas invicem virtutes ut qui unam habuerit, omnes habeat, sic et sensus omnes alterutrum se subsequuntur; propterea necesse est ut aut omnes quinque sensus sint prudentes, aut omnes fatui.* Hilarius. *Vel absolute in quinque prudentibus et quinque fatuis, fidelium atque infidelium est constituta divisio.* Gregorius. *Notandum vero est, quod omnes lampades habent, sed non omnes oleum habent; sequitur enim sed quinque fatuae, acceptis lampadibus, non sumpserunt oleum secum; prudentes vero acceperunt oleum in vasis suis cum lampadibus.* Hilarius. *Oleum boni operis fructus est; vasa, humana sunt corpora, intra quorum viscera thesaurus bonae conscientiae recondendus est.* Hieronymus. *Oleum ergo habent virgines quae iuxta fidem operibus adornantur; non habent oleum quae videntur simili quidem fide confiteri, sed virtutum opera negligunt.* Augustinus. *Vel per oleum ipsam laetitiam significari arbitror, secundum illud: unxit te Deus tuus oleo exultationis. Qui ergo non propterea gaudet quia Deo intrinsecus placet, non habet oleum secum: gaudium enim non habent, dum continenter vivunt, nisi in laudibus hominum. Prudentes autem acceperunt oleum* *cum lampadibus: idest laetitiam bonorum operum, in vasis suis, idest in corde atque conscientia posuerunt, sicut apostolus monet: probet autem seipsum homo; et tunc gloriam habebit in seipso, et non in altero.* Chrysostomus in Matth. *Vel oleum hic vocat caritatem et eleemosynam, et quodcumque circa indigentes auxilium; lampades autem vocat virginitatis charismata; propter hoc stultas eas vocat, quoniam maiorem sustinentes laborem, propter minorem omnia perdiderunt; maiori enim labore vincitur carnis cupido quam pecuniarum.* Origenes. *Vel oleum est verbum doctrinae, quo vasa animarum implentur: nihil enim sic confortat sicut moralis sermo, qui oleum luminis appellatur. Prudentes ergo acceperunt huiusmodi oleum, quod satis sit eis, etiam tardante exitu et morante verbo venire ad consummationem eorum; fatuae autem acceperunt lampades in primis quidem accensas; sed tantum oleum non acceperunt ut eis sufficeret usque ad finem, negligentes circa susceptionem doctrinae, quae confortat fidem et bonorum actuum lumen illuminat; unde sequitur moram autem faciente sponso dormitaverunt omnes et dormierunt.* Augustinus. *Ex utroque enim genere hominum moriuntur hoc intervallo temporis, donec sub adventu domini fiat resurrectio mortuorum.* Gregorius. *Dormire etenim, mori est; ante somnum vero dormitare, est ante mortem a salute languescere: quia per pondus aegritudinis pervenitur ad somnum mortis.* Hieronymus. *Vel dormitaverunt, idest mortuae sunt. Consequenter autem dicitur dormierunt, quia postea suscitandae sunt. Per hoc autem quod dicit moram autem faciente sponso, ostendit quod non parum temporis inter priorem et secundum domini adventum praetergreditur.* Origenes. *Vel sponso tardante et non cito veniente verbo ad consummationem vitae, patiuntur aliquid sensus dormitantes, et quasi in nocte mundi agentes; et dormierunt, ut puta remissius agentes a sensu illo vitali; non tamen lampades perdiderunt, neque desperaverunt de conservatione olei illae prudentes; unde sequitur media autem nocte clamor factus est: ecce sponsus venit; exite obviam ei.* Hieronymus. *Traditio Iudaeorum est, Christum media nocte venturum in similitudinem Aegyptii temporis, quando Pascha celebratum est, et exterminator venit et dominus super tabernacula transiit, et sanguine agni postes nostrarum frontium consecrati sunt; unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium, populum dimittere non liceat, expectantes Christi adventum: postquam illud tempus transierit, securitate praesumpta festum cuncti agant diem; unde Psalmista dicebat: media nocte surgebam ad confitendum tibi.* Augustinus. *Vel media nocte, idest nullo sciente aut sperante.* Hieronymus. *Subito ergo quasi intempesta nocte, et securis omnibus, quando gravissimus sopor est, per Angelorum clamorem et tubas praecedentium fortitudinum, Christi resonabit adventus: quod significatur cum dicitur ecce sponsus venit, exite obviam ei.* Hilarius. *Tuba enim excitante, sponso tantum obviam proceditur: erunt enim iam ambo unum, idest caro et Deus, quia in gloriam spiritualem humilitas carnis transformata est.* Augustinus. *Vel quod dicit, sponso tantum obviam venire virgines, sic intelligendum puto ut ex ipsis virginibus constet ea quae dicitur sponsa; tamquam si omnibus Christianis in Ecclesia concurrentibus, filii ad matrem currere dicantur, cum ex ipsis filiis congregatis constet ea quae dicitur mater. Nunc enim desponsata est Ecclesia, et virgo est ad nuptias perducenda illo tempore quo universa mortalitate in ea praetereunte, immortali coniunctione habeatur.* Origenes in Matth. *Vel media nocte, idest in altitudine remissionis, factus est clamor, omnes suscitare volentium, sicut existimo, Angelorum, qui sunt administratorii spiritus intus clamantes in sensibus omnium dormientium: ecce sponsus venit; exite obviam ei. Et suggestionem quidem hanc* *omnes audierunt, et surrexerunt; non autem omnes decenter imposuerunt lampadibus suis ornatum; unde sequitur tunc surrexerunt omnes virgines illae, et ornaverunt lampades suas. Ornantur autem lampades sensuum evangelicis usibus atque rectis. Qui autem male utuntur sensibus, ornamentum nullum habent in sensibus.* Gregorius in Evang. *Vel tunc quidem omnes virgines surgunt, quia et electi et reprobi a somno suae mortis excitantur; lampades ornant, quia sua secum opera numerant, pro quibus aeternam recipere beatitudinem expectant.* Augustinus de Verb. Dom. *Aptaverunt enim lampades suas, idest rationes reddendas operum suorum.* Hilarius in Matth. *Vel lampadarum assumptio, animarum est reditus in corpora, earumque lux est conscientia boni operis elucens, quae vasculis corporum continetur.* Origenes. *Sed lampades fatuarum virginum extinguuntur, quia earum opera quae clara hominibus foris apparuerunt, in adventu iudicis intus obscurantur; unde sequitur fatuae autem sapientibus dixerunt: date nobis de oleo vestro, quia lampades nostrae extinguuntur. Quid est autem quod tunc a prudentibus oleum petunt, nisi quod in adventu iudicis, cum se intus vacuas invenerint, testimonium foris quaerunt? Ac si a sua fiducia deceptae, proximis dicant: quia nos quasi sine opere repelli conspicitis, dicite de nostris operibus quod vidistis.* Augustinus. *De consuetudine enim id semper inquirit, unde gaudere animus solet. Itaque hominum, qui corda non vident, testimonium volunt habere apud Deum, qui cordis inspector est. Sed quorum facta aliena laude fulciuntur, eadem subtracta deficiunt: unde et earum lampades extinguuntur. Vel virgines quae lampades suas queruntur extingui, ostendunt eas ex parte lucere; et tamen non habent lumen indeficiens, nec opera perpetua. Si quis igitur habet animum virginalem et amator est pudicitiae, non debet mediocriter esse contentus his quae cito exarescunt et orto caumate arefiunt; sed perfectas virtutes sequatur, ut lumen habeat sempiternum.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Non solum hae virgines stultae erant quoniam hinc recesserunt misericordia carentes, sed quia aestimabant ibi se accepturas ubi importune quaesierunt. Quamvis autem illis virginibus prudentibus nihil misericordius sit, quae propter misericordiam maxime fuerunt approbatae; non tamen stultae virgines sua petitione potitae sunt. Sequitur responderunt prudentes dicentes: ne forte non sufficiat nobis et vobis. Hinc autem discimus quod nullus nostrum adire poterit nisi operibus cum quibus inventi erimus.* Hieronymus. *Non enim hoc virgines prudentes de avaritia, sed de timore respondent; unde quisque pro suis operibus mercedem accipiet; neque possunt in die iudicii aliorum virtutes, aliorum vitia sublevare. Dant autem prudentes consilium, ut non debeant sine oleo lampadarum sponso occurrere: et hoc est quod sequitur ite potius ad vendentes et emite vobis.* Hilarius. *Vendentes hi sunt qui misericordia fidelium indigentes, reddunt ex se petita commercia indigentiae, sua satietate boni operis nostri conscientiam venundantes. Haec est enim indefessi luminis copiosa materia, quae misericordiae fructibus et emenda est, et recolenda.* Chrysostomus in Matth. *Vides ergo quanta nobis sit a pauperibus negotiatio; pauperes autem non sunt ibi, sed hic; ideoque hic oleum congregare oportet, ut illic utile sit, cum tempus nos vocet.* Hieronymus. *Venditur etiam hoc oleum et multo emitur pretio, ac difficili labore conquiritur; quod non solum in eleemosynis, sed in cunctis virtutibus et consiliis intelligimus magistrorum.* Origenes. *Vel aliter. Etsi fatuae erant, tamen hoc intelligebant quoniam cum lumine debebant obviam ire sponso, omnes lampades sensuum habentes illuminatas. Videbant autem et illud, quoniam ex eo quod minus habebant oleum rationabile, iam propinquantibus tenebris lampades earum fuerant obscurandae. Sed sapientes transmittunt fatuas* *ad olei venditores, videntes quoniam non tantum oleum, idest verbum doctrinae, congregaverant ut sufficeret ipsis ad vitam, et illas docerent; unde dicunt ite potius ad vendentes, idest ad doctores, et emite vobis: idest, ab eis accipite; et pretium est perseverantia, et amor discendi et diligentia, et labor cupientium discere.* Augustinus. *Vel non sunt putandae dedisse consilium; sed crimen earum ex obliquo commemorasse. Vendunt enim adulatores oleum, qui sive falsa, sive ignorata laudando, animas in errores mittunt, et eis vana gaudia tamquam fatuis consiliando, aliquam de his mercedem commodi temporalis accipiunt. Dicitur ergo ite ad vendentes, et emite vobis; idest, videamus nunc quid vos adiuvent qui vobis laudes vendere consueverunt. Dicunt autem ne forte non sufficiat nobis et vobis, quia alieno testimonio non iuvatur quisquam apud Deum, cui secreta cordis apparent; et vix quisque sibi sufficit cui testimonium perhibeat conscientia sua.* Hieronymus. *Verum quia iam emendi tempus excesserat, et adveniente iudicii die locus non erat poenitentiae, non nova patrare opera, sed praeteritorum rationem coguntur exsolvere; unde sequitur dum autem irent emere, venit sponsus, et quae paratae erant intraverunt cum eo ad nuptias.* Hilarius in Matth. *Nuptiae autem, immortalitatis assumptio est, et inter corruptionem atque incorruptionem ex nova societate coniunctio.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc autem quod dicit dum irent emere, ostendit quia etsi misericordes efficiamur post mortem, nihil hinc lucrabimur ad effugiendum: sicut nec diviti profuit quod factus est misericors et sollicitus circa eos qui sibi attinebant.* Origenes in Matth. *Vel dicit dum irent emere: est enim invenire quosdam qui quando debuerunt, neglexerunt aliquid utile discere; in ipso autem exitu vitae suae, dum disponunt discere, comprehenduntur a morte.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter. Euntibus illis emere, idest inclinantibus se in ea quae foris sunt, et solitis gaudere quaerentibus, quia gaudia interna non noverant, venit ille qui iudicat; et quae paratae erant, idest quibus coram Deo conscientia testimonium perhibebat, intraverunt cum eo ad nuptias; idest ubi munda anima, puro ac perfecto Dei verbo fecunda copulatur.* Hieronymus. *Post iudicii autem diem bonorum operum et iustitiae occasio non relinquitur; unde sequitur et clausa est ianua.* Augustinus. *Receptis enim illis qui sunt in angelicam vitam commutati, clauditur aditus ad regna caelorum; non enim post iudicium patet precum ac meritorum locus.* Hilarius. *Et tamen cum iam poenitentiae nullum est tempus, fatuae occurrunt, aperiri sibi aditum rogant; unde sequitur novissime autem veniunt et reliquae virgines dicentes: domine, domine, aperi nobis.* Hieronymus. *Egregia in domini appellatione confessio indicium fidei est. Sed quid prodest voce invocare quem operibus neges?* Gregorius in Evang. *Dolore autem repulsionis compulsae appellationem ingeminatur dominationis, invocando patrem, cuius in vita sua misericordiam contempserunt.* Augustinus. *Non autem dictum est quod emerunt oleum; et ideo intelligendae sunt, nullo iam remanente de alienis laudibus gaudio, in angustiis et magnis afflictionibus redire ad implorationem Dei. Sed magna eius est severitas post iudicium, cuius ante iudicium ineffabilis misericordia praerogata est; propter quod sequitur at ille respondens ait: amen dico vobis, nescio vos: ex illa scilicet regula, quia non habet ars Dei, idest eius sapientia, ut intrent in gaudium eius qui non coram Deo, sed ut placerent hominibus, conati sunt aliquid secundum praecepta eius operari.* Hieronymus. *Novit enim dominus eos qui sunt eius, et qui ignorat ignorabitur; et licet virgines sint vel corporis puritate vel verae fidei confessione, tamen quia oleum non habent, ignorantur a sponso. Ex hoc autem quod infert vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam, intelligit universa quae dicta sunt esse praemissa, ut quia ignoramus* *iudicii diem, sollicite nobis lumen bonorum operum praeparemus.* Augustinus. *Non autem solum illius futuri temporis quo venturus est sponsus, sed suae quisque dormitionis diem et horam nescit, ad quam quisquis paratus est, etiam paratus invenitur cum illa vox sonuerit qua omnes evigilaturi sunt.* Augustinus ad Hesychium. *Non defuerunt autem qui docere voluerunt, has quinque et quinque virgines ad hunc eius adventum, qui nunc fit per Ecclesiam, pertinere; sed haec non sunt temere pollicenda, ne aliquid occurrat quod valide contradicat.*

Lectio 2

[85583] Catena in Mt., cap. 25 l. 2 Glossa. *In praecedenti parabola demonstrata est eorum condemnatio qui oleum sibi sufficienter non praeparaverant, sive per oleum nitor operum, sive gaudium conscientiae, sive eleemosyna, quae est per pecuniam, intelligatur. Haec autem parabola inducitur contra eos qui non solum pecuniis, sed nec verbo, nec alio modo prodesse proximis volunt, sed omnia occultant; unde dicit sicut enim homo peregre proficiscens, vocavit servos suos, et tradidit illis bona sua.* Gregorius in Evang. *Homo autem iste qui peregre proficiscitur, redemptor noster est, qui in ea carne quam assumpserat, abiit in caelum. Carnis enim locus proprius terra est, quae quasi ad peregrinandum ducitur, cum per redemptorem nostrum in caelo collocatur.* Origenes in Matth. *Secundum enim divinitatis suae naturam non peregrinatur, sed secundum dispensationem corporis quod suscepit. Qui enim dicit discipulis suis: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi, unigenitus Dei est, qui non est corporeo habitu circumclusus. Hoc autem dicentes non solvimus Iesum; sed unicuique substantiae proprietatem eius salvamus. Possumus et talia dicere, quod peregrinatur dominus per fidem ambulantibus, et non per speciem. Si autem peregrinantes a corpore cum domino fuerimus, tunc et ipse erit nobiscum. Simul etiam considera, quod non videtur redditio sermonis ita conscripta: sicut homo peregrinans, ita ego aut filius hominis: quoniam ipse est qui in parabola proponitur peregrinans quasi homo, non sicut filius Dei.* Hieronymus. *Vocatis autem apostolis, doctrinam eis Evangeliorum tradidit, non quasi pro largitate et parcitate, alteri plus et alteri minus tribuens, sed pro accipientium viribus; quomodo et apostolus eos qui solidum cibum capere non poterant, lacte potasse se dicit; unde sequitur et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem.* Chrysostomus in Matth. *In quinque et duobus et uno talento diversas gratias intelligimus, quae unicuique traditae sunt.* Origenes. *Si quando enim videris eorum qui acceperunt a Christo dispensationem eloquiorum Dei, alios quidem habere amplius, alios autem minus, et, ut ita dicam, neque in dimidio intelligentes rerum negotia comparatione meliorum; alios autem adhuc minus habere; videbis differentias eorum qui eloquia domini susceperunt a Christo: quoniam alia fuit virtus eorum quibus data sunt quinque talenta, alia quibus duo, alia quibus unum; et alter alterius non capiebat mensuram; et qui accepit talentum unum, accepit quidem datum non contemptibile: multum est enim et unum talentum talis domini. Tamen tres sunt proprii servi, sicut tria sunt genera eorum qui fructum faciunt; et quinque quidem accepit talenta qui omnia sensibilia Scripturarum potest adducere ad sensus diviniores; duo autem qui est*

corporalem doctrinam edoctus: duo enim videtur carnalis numerus esse; sed adhuc minus potenti unum talentum paterfamilias dedit. Gregorius. *Vel aliter. Quinque talentis dona quinque sensuum, idest exteriorum scientia exprimitur; duobus vero intellectus et operatio designantur: unius autem talenti nomine, intellectus tantum designatur. Sequitur et profectus est statim.* Glossa. *Non locum mutans, sed liberam eis operandi potestatem permittens, et suo arbitrio relinquens. Sequitur abiit autem qui quinque talenta acceperat, et operatus est in eis, et lucratus est alia quinque.* Hieronymus. *Acceptis enim terrenis sensibus, caelestium sibi notitiam duplicavit, ex creaturis intelligens creatorem, ex corporalibus incorporalia, ex brevibus sempiterna.* Gregorius in Evang. *Sunt etiam nonnulli qui, etsi interna ac mystica penetrare nesciunt, pro intentione tamen supernae patriae docent recta quae possunt de ipsis exterioribus quae acceperunt; dumque se a carnis petulantia, a terrenarum rerum ambitu, atque a visibilium voluptate custodiunt, ab his etiam alios admonendo compescunt.* Origenes in Matth. *Vel qui habent sensus exercitatos, conversati salubriter, et ad maiorem scientiam seipsos erigentes, et studiose docentes, lucrati sunt alia quinque: quia nemo facile additamentum accipit virtutis alterius, nisi eius quam habet; et quanta ipsa scit, tanta alterum docet, et non amplius.* Hilarius in Matth. *Vel servus ille qui quinque talenta accepit, populus ex lege credentium est, ex qua profectus meritum ipsius recte impleta evangelicae fidei operatione duplicavit. Sequitur similiter et qui duo acceperat, lucratus est alia duo.* Gregorius. *Sunt enim nonnulli qui dum intelligendo et operando aliis praedicant, quasi duplicatum de negotio lucrum reportant: quia dum utrique sexui praedicatio impenditur, quasi accepta talenta geminantur.* Origenes. *Vel lucrati sunt alia duo, idest corporalem eruditionem, et aliam paulo sublimiorem.* Hilarius. *Vel ille servus cui duo talenta commissa sunt, gentium populus est, fide atque confessione et filii iustificatus, et patris; dominum nostrum Iesum Christum Deum atque hominem ex spiritu et carne confessus. Haec ergo huic sunt duo talenta commissa. Sed ut populus Iudaeorum omne sacramentum quod in quinque talentis, idest in lege, cognoverat, idipsum fide Evangelii duplicavit; ita iste incremento duorum talentorum, intellectum atque operationem promeruit. Sequitur qui autem unum acceperat, abiens fodit in terra, et abscondit pecuniam domini sui.* Gregorius in Evang. *Talentum quippe in terra abscondere, est acceptum ingenium in terrenis actibus implicare.* Origenes in Matth. *Vel aliter. Si quando videris aliquem qui virtutem habet docendi et animabus proficiendi, et hanc virtutem occultat, quamvis habeat quamdam religionem conversationis, non dubites dicere talem esse qui accepit unum talentum, et abscondit ipsum in terra.* Hilarius in Matth. *Vel iste servus qui unum talentum accepit et in terra recondidit, populus est in lege persistens, qui propter invidiam salvandarum gentium in terra acceptum talentum abscondit: in terra enim talentum abscondere, est novae praedicationis gloriam sub obtrectatione corporeae passionis occultare. Sequitur post multum vero temporis venit dominus servorum illorum, et posuit rationem cum eis. In ratione autem ponenda iudicii examen est.* Origenes. *Et observa in hoc loco, quoniam non servi ad dominum vadunt ut iudicentur; sed dominus venit ad eos, cum tempus fuerit impletum; de quo dicit post multum vero temporis, idest, postquam dimisit aptos ad negotiandum animarum salutem; et ideo forsitan non facile invenitur quis ex eis qui apti fuerint ad huiusmodi opus, ut cito transeat de hac vita; sicut est manifestum ex eo quod et apostoli senuerunt: ex quibus dicitur ad Petrum: cum senueris, extendes manum tuam; de Paulo autem dictum est ad Philemonem: nunc autem ut Paulus senex.*

Chrysostomus in Matth. *Vide et dominum ubique non confestim expetentem rationem, ut discas eius longanimitatem. Mihi autem videtur quod resurrectionem occulte insinuans, hoc dicit.* Hieronymus. *Ideo ergo dicit post multum temporis, quia grande tempus est inter ascensionem salvatoris, et secundum eius adventum.* Gregorius. *Haec autem lectio huius Evangelii considerare nos admonet, ne qui plus ceteris in hoc mundo accepisse aliquid cernuntur, ab auctore mundi gravius iudicentur: cum enim augentur dona, rationes etiam crescunt donorum. Tanto ergo humilior quisque debet esse ex munere, quanto se obligatiorem esse conspicit in reddenda ratione.* Origenes. *Fiducia autem fecit eum qui quinque talenta acceperat, audere ut ad dominum prius accederet; sequitur enim et accedens qui quinque talenta acceperat, obtulit alia quinque talenta, dicens: domine, quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque superlucratus sum.* Gregorius. *Servus ergo qui geminata talenta retulit, laudatur a domino, et ad aeternam remunerationem perducitur: unde subditur: ait illi dominus: euge.* Rabanus. *Euge interiectio est laetantis; per quod gaudium suum dominus insinuat, qui bene laborantem servum ad gaudium aeternum invitat; de quo propheta ait: laetificabis nos in gaudio cum vultu tuo.* Chrysostomus in Matth. *Serve bone, quia de bono loquitur, quod est ad proximum, et fidelis, quia nihil eorum quae sunt domini sibi appropriavit.* Hieronymus. *Dicit autem super pauca fuisti fidelis, quia omnia quae in praesenti habemus, licet magna videantur et plurima, tamen comparatione futurorum parva et pauca sunt.* Gregorius. *Sed tunc fidelis servus supra multa constituitur, quando devicta omnis corruptionis molestia, de aeternis gaudiis in illa caelesti sede gloriatur. Tunc etiam ad domini sui gaudium perfecte intromittitur, quando in aeterna illa patria assumptus, atque Angelorum coetibus admixtus, sic interius gaudet de munere ut non sit quod exterius doleat iam de corruptione.* Hieronymus. *Quid autem potest maius dari fideli servo quam esse cum domino et videre gaudium domini sui?* Chrysostomus in Matth. *Per hoc enim verbum omnem beatitudinem ostendit.* Augustinus de Trin. *Hoc enim erit plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui Deo Trinitate, ad cuius imaginem facti sumus.* Hieronymus. *Utrique autem servo et qui de quinque talentis decem fecerat, et qui de duobus quatuor, idem patrisfamilias sermo blanditur; utrumque etiam simili recipit gaudio, non considerans lucri magnitudinem, sed studii voluntatem; unde sequitur accessit autem et qui duo talenta acceperat.* Origenes in Matth. *Quod autem dicit vel in eo qui quinque talenta acceperat, vel in isto qui duo, accedens, intellige accessum transitum de hoc mundo ad illum: et vide quoniam eadem dicta sunt ambobus, ne forte et qui minorem habuit virtutem, et totam illam quam habuit, secundum quod oportebat, exercuit, nihil minus habiturus sit apud Deum quam ille qui fuerit in maiori virtute: hoc enim solum quaeritur, ut quicquid habuerit homo ex Deo, toto eo utatur ad gloriam Dei.* Gregorius in Evang. *Servus autem qui operari de talento noluit, ad dominum cum verbis excusationis redit: unde subditur accedens autem et qui unum talentum acceperat, ait: domine, scio quia homo durus es.* Hieronymus. *Vere enim hoc quod scriptum est: ad excusandas excusationes in peccatis, etiam huic servo contingit, ut ad pigritiam et negligentiam, superbiae quoque crimen accederet. Qui enim debuit simpliciter inertiam confiteri et orare patremfamilias, e converso calumniatur, et dicit se prudenti fecisse consilio, ne dum lucra pecuniae quaereret, etiam de sorte periclitaretur.* Origenes. *Videtur enim mihi iste servus fuisse inter credentes quidem, non autem fiducialiter agentes, sed latere volentes, et omnia facientes ut non cognoscantur quasi Christiani. Adhuc videntur mihi qui huiusmodi sunt timorem*

Dei habere, et sapere de eo quasi de aliquo austero et implacabili: hoc enim significat cum dicit domine, scio quia homo durus es. Intelligimus autem, quod vere dominus noster metit ubi non seminavit; quoniam iustus seminat in spiritu, ex quo metet vitam aeternam. Metit etiam ubi non seminat, et congregat ubi non spargit: quia sibi computat esse collata quaecumque in pauperibus fuerint seminata. Hieronymus. *Ex eo etiam quod hic servus ausus est dicere metis ubi non seminasti, intelligimus etiam gentilium et philosophorum bonam vitam recipere dominum.* Gregorius. *Sunt autem plerique intra Ecclesiam, quorum iste servus imaginem tenet, qui melioris vitae vias aggredi metuunt; et tamen iacere in sui corporis ignavia non pertimescunt; cumque se peccatores considerant, sanctitatis vias arripere trepidant, et remanere in suis iniquitatibus non formidant.* Hilarius in Matth. *Vel per hunc servum intelligitur populus Iudaeorum in lege persistens, qui dicit: timui te; tamquam metu veterum praeceptorum ab usu evangelicae libertatis abstineat, dicatque ecce quod tuum est, velut in his quae a domino praecepta sunt fuerit immoratus; cum tamen sciverit, metendos illic iustitiae fructus ubi lex sata non sit, et colligendos ex gentibus qui non ex Abrahae sint stirpe dispersi.* Hieronymus. *Sed quod putaverat se pro excusatione dixisse, in culpam propriam vertitur; unde sequitur respondens autem dominus eius dixit ei: serve male et piger, sciebas quia meto ubi non semino. Servus autem malus appellatur, quia calumniam domino fecit: piger, quia talentum noluit duplicare: ut in altero superbiae, in altero negligentiae condemnetur. Si, inquit, durum et crudelem me noveras, et aliena sectari; tu scires me mea diligentius quaesiturum, et dares pecuniam meam, sive argentum nummulariis: utrumque enim argyrion, Graecus sermo significat. Eloquia domini, eloquia casta, argentum igne examinatum. Pecunia ergo et argentum, praedicatio Evangelii et sermo divinus est; qui dari debuit nummulariis, idest vel ceteris doctoribus, quod fecerunt apostoli, per singulas provincias presbyteros et episcopos ordinantes; vel cunctis credentibus, qui possunt pecuniam duplicare et cum usuris reddere, ut quicquid sermone didicerant, opere explerent.* Gregorius. *Sicut ergo periculum doctorum aspicitur, si dominicam pecuniam teneant, ita et auditorum: quia cum usuris ab eis exigitur quod audierunt, ut scilicet ex eo quod audiunt, etiam studeant intelligere non audita.* Origenes. *Non autem confessus est dominus se esse durum, sicut ille arbitrabatur; ceteris autem eius sermonibus concessit. Sed vere durus est his qui misericordia Dei abutuntur ad negligentiam suam, non ad conversionem.* Gregorius in Evang. *Pigrum vero servum qua sententia dominus feriat, audiamus: tollite itaque ab eo talentum, et date ei qui habet decem talenta.* Origenes. *Potest quidem dominus suae divinitatis virtute auferre sufficientiam ab eo qui pigrius est ea usus, et dare ei qui eam multiplicavit.* Gregorius. *Opportunum autem videbatur ut ei potius qui duo quam qui quinque talenta acceperat daretur: illi enim dari debuit qui minus habebat. Sed cum per quinque talenta exteriorum scientia designetur, per duo autem intellectus et operatio; plus habuit qui duo quam qui quinque talenta acceperat: quia qui per talenta quinque exteriorum administrationem meruit, ab intellectu aeternorum adhuc vacuus fuit. Unum ergo talentum, per quod intellectum significari diximus, illi dari debuit qui bene exteriora quae acceperat, ministravit: quod quotidie in sancta Ecclesia cernimus, ut etiam interna intelligentia polleant qui exteriora fideliter administrant.* Hieronymus. *Vel datur ei qui decem talenta fecerat, ut intelligamus, licet aequale sit domini gaudium in utriusque labore, eius scilicet qui quinque et qui duo duplicavit, tamen maius deberi praemium ei qui plus in domini pecunia laboravit.* Gregorius. *Generalis etiam mox sententia* *subditur, qua dicitur omni enim habenti dabitur, et abundabit; ei autem qui non habet, et quod videtur habere, auferetur ab eo. Quisquis autem caritatem habet, alia etiam dona percipit; quisquis autem caritatem non habet, etiam dona quae percepisse videbatur, amittit.* Chrysostomus in Matth. *Qui etiam gratiam sermonis et doctrinae ad proficiendum habet, non utens ea, gratiam perdit; qui autem studium adhibet, amplius attrahit donum.* Hieronymus. *Multi etiam cum sint sapientes naturaliter, et habeant acumen ingenii, si fuerint negligentes, et desidia bonum naturae corruperint, ad comparationem eius qui paululum tardior labore et industria compensavit quod minus habuit, perdunt bonum naturae; et praemium quod eis fuerat repromissum, vident transire ad alios. Potest etiam sic intelligi. Ei qui fidem habet, et bonam in domino voluntatem, etiam si quid minus, ut homo, in opere habuerit, dabitur a bono iudice; qui autem fidem non habuerit, etiam ceteras virtutes quas videbatur naturaliter possidere, perdet. Et eleganter inquit quod videtur habere, auferetur ab eo: quicquid enim sine fide Christi est, non ei debet imputari qui male eo usus est, sed illi qui etiam malo servo naturae bonum tribuit.* Gregorius in Evang. *Vel quisquis caritatem non habet, etiam ea quae percepisse videbatur, amittit.* Hilarius in Matth. *Habentibus etiam usum Evangeliorum et legis honor redditur; non habenti autem fidem Christi, etiam quod ex lege sibi esse videbatur honoris auferetur.* Chrysostomus in Matth. *Servus autem malus non solum damno punitur, sed etiam intolerabili poena, et cum poena accusabili denuntiatione; unde sequitur et inutilem servum eicite in tenebras exteriores.* Origenes in Matth. *Ubi scilicet nulla illuminatio est, forsitan nec corporalis; nec est respectio Dei illic, sed quasi indigni speculatione Dei, qui talia peccaverunt, condemnantur in his quae exteriores tenebrae appellantur. Legimus etiam aliquem ante nos exponentem de tenebris abyssi quae est extra mundum, ut quasi indigni toto mundo in abyssum illam foras eiciantur, in qua sunt tenebrae, nemine eas illuminante.* Gregorius. *Et sic per poenam in tenebras exteriores cadet qui per suam culpam sponte in interiores tenebras decidit.* Hieronymus. *Quid autem sit fletus et stridor dentium, supra diximus.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem quia non solum qui rapit aliena aut qui mala operatur, punitur ultima poena, sed etiam qui bona non facit.* Gregorius in Evang. *Habens igitur intellectum, curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam, a misericordia non torpescat; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum, apud divitem pro pauperibus intercedat. Talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum acceperit.* Origenes. *Si autem displicet tibi quod dicitur, si propter quod non docuit, quis iudicatur, recordare illud apostoli: vae mihi est, si non evangelizavero.*

Lectio 3

[85584] Catena in Mt., cap. 25 l. 3 Rabanus. *Post parabolas de fine mundi, iam exequitur dominus modum futuri iudicii.* Chrysostomus in Matth. *Est autem haec pars delectabilissima, quam continue in animo vertentes, cum studio audiamus, et omni compunctione; nam et ipse Christus terribilius et lucidius hunc pertractat sermonem. Idcirco non dicit de cetero: simile factum est regnum caelorum; sed revelate seipsum ostendit, dicens cum autem venerit filius hominis in maiestate sua.*

Hieronymus. *Post biduum quidem Pascha facturus, et tradendus cruci, et illudendus ab hominibus, recte promittit gloriam triumphantis, ut secutura scandala pollicitationis praemio compensaret. Et notandum, quod qui in maiestate cernendus est, filius hominis sit.* Augustinus super Ioannem. *In forma humana videbunt eum impii, videbunt et ad dexteram positi: in iudicio enim apparebit in forma quam ex nobis accepit; sed postea futurum est ut videatur in forma Dei, quam sciunt omnes fideles.* Remigius. *Destruitur autem his verbis illorum error qui dixerunt, dominum non in eadem forma servi manere. Maiestatem autem appellat divinitatem, qua aequalis est patri et spiritui sancto.* Origenes in Matth. *Vel quia cum gloria huc revertetur, ut corpus eius sit quale fuit cum transfiguratus fuit in monte. Sedes autem eius aut quidam perfectiores sanctorum dicuntur, de quibus scriptum est: quoniam illic sederunt sedes in iudicio; aut quaedam virtutes angelicae, de quibus dicitur: sive throni, sive dominationes.* Augustinus de Civ. Dei. *Descendet enim cum Angelis, quos advocabit de supernis locis ad faciendum iudicium; unde dicitur et omnes Angeli eius cum eo.* Chrysostomus in Matth. *Omnes enim Angeli cum ipso aderunt, testantes et ipsi quantum administraverunt missi a domino ad hominum salutem.* Augustinus de poenitentia. *Vel Angelorum nomine significavit homines qui cum Christo iudicabunt: Angeli enim nuntii sunt; nuntios autem rectissime accipimus omnes qui salutem caelestem hominibus nuntiaverunt. Sequitur et congregabuntur ante eum omnes gentes.* Remigius. *His verbis vera hominis futura demonstratur resurrectio.* Augustinus de Civ. Dei. *Haec autem congregatio per ministerium angelicum fiet, quibus dicitur: congregate illi sanctos eius.* Origenes in Matth. *Vel non localiter intelligamus quod congregabuntur ante eum omnes gentes, sed quia iam non erunt dispersae in dogmatibus falsis et multis de eo. Manifesta enim fiet divinitas Christi, ut non solum nullus iustorum, sed nec aliquis peccatorum ignoret: non enim in aliquo loco apparebit filius Dei, et in altero non apparebit; sicut ipse secundum comparationem fulguris voluit demonstrare. Quamdiu ergo iniqui nec se cognoscunt nec Christum, vel iusti per speculum in aenigmate vident, tamdiu non sunt segregati boni a malis; cum autem propter manifestationem filii Dei, omnes ad intellectum venerint suum, tunc salvator segregabit bonos a malis; unde sequitur et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab haedis: quia et peccatores cognoscent sua delicta, et iusti manifeste videbunt semina iustitiae suae ad qualem eos perduxerint finem. Oves autem dicti sunt qui salvantur, propter mansuetudinem, quam didicerunt ab eo qui dicit: discite a me quia mitis sum; et propter quod usque ad occisionem parati fuerunt venire, imitantes Christum, qui sicut ovis ad occisionem ductus est. Haedi autem dicuntur mali, qui aspera et dura saxa ascendunt, et per praecipitia eorum incedunt.* Chrysostomus in Matth. *Vel hos vocat haedos, illos autem oves, ut horum infructuositatem ostendat, nullus enim fit ab haedis fructus; illorum autem utilitatem; multus enim est ovium fructus et a lana et a lacte et a fetibus qui parturiuntur. Nomine autem ovis in Scripturis divinis simplicitas, et innocentia solet designari. Pulchre ergo in hoc loco per oves electi designantur.* Hieronymus. *Haedus autem lascivum est animal et fervens semper ad coitum, et semper pro peccatis offertur in lege; nec dicit capras, quae possunt habere fetus et tonsae egrediuntur de lavacro.* Chrysostomus in Matth. *Deinde segregat eos etiam situ; nam sequitur et statuet oves quidem a dextris, haedos autem a sinistris.* Origenes in Matth. *Sancti enim, qui dextera opera operati sunt, acceperunt pro mercede suorum dexterorum dexteram regis, in qua requies et gloria est; mali vero propter opera sua pessima et sinistra, ceciderunt in* *sinistram, idest in tristitiam tormentorum. Sequitur tunc dicet rex eis qui a dextris eius erunt: venite; ut quicquid minus fuerit eis, cum perfectius uniti fuerint Christo consequantur. Addit autem benedicti patris mei, ut eminentia benedictionis eorum manifestetur: quia prius benedicti sunt a domino, qui fecit caelum et terram.* Rabanus. *Vel vocantur benedicti quibus pro bonis meritis debetur aeterna benedictio. Patris autem sui dicit esse regnum, quia ad eum refert potestatem regni a quo ipse rex est genitus; unde per auctoritatem regiam, qua ipse solus exaltabitur in die illa, proferet iudicii sententiam; unde signanter dicitur. Tunc dicet rex.* Chrysostomus in Matth. *Nota autem, quod non dixit: accipite, sed possidete, sive hereditate, sicut familiaria bona sive paterna, sicut vestra vobis antiquitus debita; unde dicitur paratum vobis regnum a constitutione mundi.* Hieronymus. *Haec autem iuxta praescientiam Dei accipienda sunt, apud quem futura iam facta sunt.* Augustinus de Civ. Dei. *Excepto autem illo regno, de quo in fine dicturus est possidete paratum vobis regnum, licet longe impari modo, etiam praesens Ecclesia dicitur regnum eius; in quo adhuc cum hoste confligitur, donec veniatur ad illud pacatissimum regnum, ubi sine hoste regnabitur.* Augustinus de poenitentia. *Sed dicet aliquis: regnare nolo, sufficit mihi salvum esse; in quo primum eos fallit, quia eorum nec salus est ulla quorum iniquitas perseverat; deinde si est aliqua differentia inter regnantes et non regnantes, oportet tamen ut in uno regno sint omnes, ne in hostium aut aliorum numero deputentur, et ceteris regnantibus ipsi pereant. Omnes enim Romani Romanum regnum possident, quamvis non omnes in eo regnent.* Chrysostomus in Matth. *Pro quibus ergo sancti, caelestis regni bona accipiant, manifestatur cum subditur esurivi et dedistis mihi manducare.* Remigius. *Et notandum, quod in hoc loco sex opera misericordiae a domino commemorantur; quae quicumque implere studuerit, regnum a constitutione mundi praeparatum electis percipere merebitur.* Rabanus. *Mystice autem qui esurientem et sitientem iustitiam pane verbi reficit, vel potu sapientiae refrigerat, et qui errantem per haeresim vel per peccatum in domum matris Ecclesiae recipit, et qui infirmum in fide assumit, verae dilectionis observat iura.* Gregorius Moralium. *Hi autem quibus iudex veniens in dextera consistentibus dicit esurivi, etc., sunt qui ex parte electorum iudicantur et regnant, qui vitae maculas lacrymis tergunt; qui mala praecedentia factis sequentibus redimentes, quidquid illicitum aliquando fecerant, ab oculis iudicis eleemosynarum superductione cooperiunt. Alii vero sunt qui non iudicantur et regnant, qui etiam praecepta legis perfectionis virtute transcendunt.* Origenes in Matth. *Humilitatis autem causa laude beneficiorum suorum indignos se proclamant, non obliti eorum quae fecerunt. Ipse autem eis ostendit suam compassionem in suis; unde sequitur tunc respondebunt ei iusti, dicentes: domine, quando te vidimus*, et cetera. Rabanus. *Hoc quidem dicunt non diffidentes de verbis domini; sed stupent de tanta sublimatione, et de maiestatis suae magnitudine; vel quia videbitur eis parvum esse bonum quod egerant, secundum illud apostoli: non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis. Sequitur et respondens rex dicet eis: amen dico vobis: quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis.* Hieronymus. *Libera quidem nobis erat intelligentia, quod in omni paupere Christus esuriens pasceretur, sitiens potaretur, et sic de aliis; sed ex hoc quod sequitur quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, etc., non mihi videtur generaliter dixisse de pauperibus, sed de his qui pauperes spiritu sunt; ad quos extendens manum dixerat: fratres mei sunt qui faciunt voluntatem patris mei.* Chrysostomus in Matth. *Sed si fratres* *eius sunt, quare eos minimos vocat? Propter hoc quia sunt humiles, quia pauperes, quia abiecti. Non autem per hos, monachos solum intelligit, qui ad montes secesserunt; sed unumquemque fidelem, etiam si fuerit saecularis, et fuerit esuriens, aut aliud huiusmodi, vult misericordiae procuratione potiri: fratrem enim Baptisma facit et mysteriorum communicatio. Sequitur tunc dicet et his qui a sinistris eius erunt: discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius.* Origenes in Matth. *Sicut iustis dixerat: venite, ita et iniustis dicit discedite; nam propinqui sunt verbo qui servant Dei mandatum, et vocantur ut adhuc propinquiores efficiantur; longe autem ab eo sunt, etsi videantur ei assistere, qui non faciunt mandata ipsius: propter hoc audiunt discedite, ut qui modo vel videntur esse ante eum, postea nec videantur. Considerandum est autem, quoniam in sanctis dictum est: benedicti patris mei; non autem nunc dicitur: maledicti patris mei; nam benedictionis quidem ministrator est pater, maledictionis autem unusquisque sibi est auctor, qui maledictione digna est operatus. Qui autem recedunt a Iesu, decidunt in ignem aeternum, qui alterius est generis ab hoc igne quem habemus in usu. Nullus enim ignis inter homines est aeternus, sed nec multi temporis. Et considera quoniam regnum quidem non Angelis praeparatum dicit, ignem autem aeternum Diabolo et Angelis eius: quia quantum ad se, homines non ad perditionem creavit; peccantes autem coniungunt se Diabolo; ut sicuti qui salvantur, sanctis Angelis coaequantur, sic qui pereunt Diaboli Angelis coaequentur.* Augustinus de Civ. Dei. *Ex hoc autem patet quod idem ignis erit hominum supplicio attributus et Daemonum. Si autem erit corporali tactu noxius ut eo possint corpora cruciari, quomodo in eo erit poena spirituum malignorum, nisi quia sunt quaedam Daemonibus corpora, sicut quibusdam visum est, ex isto aere crasso atque humido? Si autem aliquis nulla habere Daemones corpora asserat, non est de hac re contentiosa disputatione certandum. Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis, etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt concludi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo Daemones, licet incorporei, corporalibus ignibus cruciandi, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam. Ignis autem ille corporeus erit, et cruciabit huiusmodi corpora cum spiritibus; Daemones autem spiritus sine corporibus.* Origenes in Matth. *Vel forsitan ignis ille talis substantia est ut invisibilia comburat, ipse invisibilis constitutus, secundum quod ait apostolus: quae videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna. Ne autem mireris audiens esse invisibilem ignem et punientem, cum videas interius calorem hominibus accidentem, et non mediocriter cruciantem. Sequitur esurivi enim et non dedistis mihi manducare. Scriptum est ad fideles: vos estis corpus Christi. Sicut ergo anima habitans in corpore, cum non esuriat quantum ad suam substantiam spiritualem, esurit tamen corporis cibum, quia copulata est corpori suo, sic et salvator patitur quae patitur corpus eius Ecclesia, cum sit ipse impassibilis. Et hoc considera, quia loquens ad iustos, per singulas species eorum beneficia dinumerat; ad iniustos autem praescindens narrationem, adunavit utrumque, dicens infirmus fui et in carcere, et non visitastis me; quoniam misericordis iudicis erat bene facta quidem hominum largius praedicare et ampliare; malefacta autem eorum transitorie memorari et abbreviare.* Chrysostomus in Matth. *Intuere autem quia non in uno tantum vel duobus, sed in omnibus misericordiam deseruerunt: non enim esurientem solum non cibaverunt, sed neque, quod levius erat, infirmum visitaverunt. Et vide qualiter levia iniungit; non* *enim dixit: in carcere eram, et non eripuistis me; infirmus eram, et non curastis me; sed non visitastis, et non venistis ad me. In esuriendo etiam non pretiosam petit mensam, sed necessarium cibum. Omnia ergo sufficientia sunt ad poenam. Primo quidem facilitas petitionis, panis enim erat; secundo miseria eius qui petebat, pauper enim erat; tertio compassio naturae, homo enim erat; quarto desiderium promissionis, regnum enim promisit; quinto dignitas eius qui accipiebat, Deus enim erat qui pauperes accipiebat; sexto superabundantia honoris, quoniam dignatus est ab hominibus accipere; septimo iustitia dationis, ex suis enim a nobis accipit: sed contra universa haec homines per avaritiam excaecantur.* Gregorius Moralium. *Isti autem quibus hoc dicitur, sunt mali fideles, qui iudicantur et pereunt; alii vero, scilicet infideles, non iudicantur et pereunt: non enim eorum tunc causa discutitur qui ad conspectum districti iudicis iam cum damnatione suae infidelitatis accedunt; professionem vero fidei retinentes, sed professionis opera non habentes, redarguuntur ut pereant. Isti enim saltem verba iudicis audiunt, quia eius fidei saltem verba tenuerunt; illi in damnatione sua aeterni iudicis nec verba suscipiunt, quia eius reverentiam nec verbo tenus servare voluerunt: nam et princeps terrenam rempublicam regens aliter punit civem interius delinquentem, atque aliter hostem exterius rebellantem: in illo enim iura sua consulit; contra hostem vero bellum movet, et de poena eius quid lex habeat non requirit.* Chrysostomus in Matth. *Verbis autem iudicis redarguti, cum mansuetudine loquuntur: sequitur enim tunc respondebunt ei et ipsi dicentes: domine, quando te vidimus?* Origenes in Matth. *Considera, quia iusti immorantur in unoquoque verbo, iniusti autem non ita per singula, sed cursim dicunt: quoniam proprium est iustorum bene facta sua relata sibi in facie, diligenter et per singula refutare causa humilitatis; malorum autem hominum est culpas suas excusationis causa aut nullas esse ostendere, aut leves et paucas. Sed et responsio Christi hoc ipsum signat; unde sequitur tunc respondebit illis, dicens: amen dico vobis. Volens enim iustorum bene facta ostendere grandia, peccatorum autem culpas non grandes, ad iustos quidem dicit: ex eo quod fecistis uni ex minimis meis fratribus; ad iniustos autem non adiecit: fratribus: revera enim fratres eius sunt qui perfecti sunt. Gratius est autem apud Deum opus bonum quod fit in sanctioribus quam in minus sanctis; et levior culpa est negligere minus sanctos quam sanctiores.* Augustinus de Civ. Dei. *Nunc autem de novissimo iudicio agitur, quando Christus de caelo venturus est, vivos et mortuos iudicaturus. Divini iudicii ultimum hunc diem dicimus, idest novissimum tempus: nam per quot dies istud iudicium protendatur incertum est; sed Scripturarum sanctarum more dies poni solet pro tempore. Ideo autem dicimus ultimum iudicium vel novissimum, quia et nunc iudicat, et ab humani generis initio iudicavit, a ligno vitae separans primos homines, et Angelis peccantibus non parcens; in illo autem finali iudicio simul et homines, et Angeli iudicabuntur: fiet enim virtute divina ut cuique opera sua vel bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam.*

Lectio 4

[85585] Catena in Mt., cap. 25 l. 4 Augustinus de fide et operibus. *Nonnulli seipsos seducunt,*

dicentes ignem aeternum dictum, non ipsam poenam aeternam. Hoc praevidens dominus, sententiam suam ita conclusit dicens et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti vero in vitam aeternam. Origenes in Matth. *Attende quoniam, cum prius dixisset: venite, benedicti, deinde: discedite, maledicti, propterea quod proprium boni Dei est primum recordari benefacta bonorum quam malefacta malorum, hic prius nominat poenam malorum, deinde vitam bonorum: ut primum quae timoris sunt, evitemus mala; postea quae honoris sunt, appetamus bona.* Gregorius Moralium. *Si ergo tanta poena mulctatur qui non dedisse convincitur, qua poena feriendus est qui redarguitur abstulisse aliena?* Augustinus de Civ. Dei. *Est autem vita aeterna summum bonum nostrum, et finis civitatis Dei; de quo fine dicit apostolus: finem vero vitam aeternam. Sed rursus, quia vita aeterna ab his qui familiaritatem non habent cum Scripturis sanctis, potest accipi etiam in vita malorum propter animae immortalitatem, vel propter interminabiles poenas impiorum; profecto finis civitatis huius, in quo summum habebitur bonum, vel pax in vita aeterna, vel vita aeterna in pace dicendus est, ut ab omnibus possit intelligi.* Augustinus de Trin. *Quod enim dixit dominus famulo suo Moysi: ego sum qui sum, hoc contemplabimur cum vivemus in aeternum. Ita enim dominus ait: haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum. Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum, de qua dicit Ioannes: videbimus eum sicuti est.* Hieronymus. *Prudens autem lector intende, quod et supplicia aeterna sunt: et vita perpetua metum deinceps non habeat ruinarum.* Gregorius Dialog. *Inquiunt: ideo peccantibus minatus est, ut eos a peccatis compesceret; quibus respondemus: si falsa minatus est ut iniustitiam corrigeret, etiam falsa promiserat, ut ad iustitiam provocaret; et sic dum satagunt Deum perhibere misericordem, non verentur praedicare fallacem. At, inquiunt, sine fine puniri non debet culpa cum fine: quibus respondemus, quod recte dicerent, si iudex iustus non corda hominum, sed facta pensaret. Ad districti ergo iudicis iustitiam pertinet ut numquam careant supplicio quorum mens in hac vita numquam voluit carere peccato.* Augustinus de Civ. Dei. *Nullius etiam legis iustitia attendit ut tanta mora temporis quisque puniatur, quanta unde puniretur admisit. Nullus enim extitit qui censeret tam cito nocentium finienda esse tormenta, quam cito factum est homicidium vel adulterium. Qui vero pro aliquo grandi crimine morte mulctatur, numquid moram qua occiditur, eius supplicium leges existimant, et non quod eum in sempiternum auferant a societate viventium? Iam vero damnum, ignominia, exilium, servitus, cum plerumque sic infligantur ut nulla venia relaxentur, nonne pro huius vitae modo similia poenis videntur aeternis? Ideo quippe aeterna esse non possunt, quia nec ipsa vita quae his plectitur, porrigitur in aeternum. Sed inquiunt: quomodo ergo verum est quod ait Christus: in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis, si temporale peccatum supplicio punitur aeterno? Nec attendunt non propter aequale temporis spatium, sed propter vicissitudinem mali; idest, ut qui mala fecerit, mala patiatur, eamdem dictam mensuram fuisse. Factus est autem homo malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum quod esse posset aeternum.* Gregorius Dialog. *At inquiunt: nullus iustus crudelitatibus pascitur, et delinquens servus a iusto domino idcirco caedi praecipitur, ut a nequitia corrigatur. Iniqui autem Gehennae ignibus traditi, quo fine semper ardebunt? Quibus respondemus, quod omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem iustus est, ab iniquorum ultione non sedatur; et tamen ad aliquid iniqui semper concremantur, ut scilicet iusti tanto in aeternum magis divinae gratiae debitores se esse cognoscant,* *quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae eius adiutorio vitare potuerunt.* Augustinus de Civ. Dei. *Sed nullum est, inquiunt, corpus quod dolere possit, mori non possit. Necesse est autem ut vivat dolens, non est necesse ut occidat dolor; quia nec corpora ista mortalia omnis dolor occidit; et ut dolor aliquis possit occidere, illa causa est, quoniam sic connexa est anima huic corpori ut summis doloribus cedat atque discedat; tunc autem tali corpori anima et eo connectitur modo ut illud vinculum nullo dolore vincatur. Non ergo tunc nulla, sed sempiterna mors erit, quando nec vivere anima poterit, Deum non habendo, nec doloribus corporis carere moriendo. Inter huiusmodi autem aeternitatem supplicii negantes misericordior fuit Origenes, qui et ipsum Diabolum et Angelos eius post graviora pro meritis et diuturna supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis Angelis credidit. Sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla non immerito reprobavit Ecclesia: quia et hoc quod misericors videbatur amisit, faciendo veras miserias, quibus poenas luerent, et falsas beatitudines in quibus securum et sempiternum boni gaudium non haberent. Longe autem aliter aliorum misericordia errat affectu, qui hominum illo iudicio damnatorum miserias temporales, hominum vero qui vel citius, vel tardius liberantur, aeternam felicitatem putant. Cur autem haec misericordia ad universam naturam manat humanam, et cum ad angelicam ventum fuerit, mox arescit?* Gregorius Dialog. *At inquiunt: ubi est quod sancti sunt, si pro inimicis suis, quos tunc ardere viderint, non orabunt? Orant quidem pro inimicis suis eo tempore quo possunt ad fructuosam poenitentiam eorum corda convertere; quomodo autem tunc orabitur pro illis qui iam nullatenus possunt ab iniquitate commutari?* Augustinus de Civ. Dei. *Item sunt alii ab aeterno supplicio liberationem non omnibus hominibus promittentes, sed tantummodo Christi Baptismate ablutis, qui participes sunt corporis eius, quomodolibet vixerunt: propter illud quod ait dominus: si quis manducaverit ex hoc pane, non morietur in aeternum. Item sunt qui non omnibus habentibus Christi sacramentum, sed solum Catholicis, quamvis male viventibus, hoc pollicentur, qui non solum sacramento, sed re ipsa manducaverunt corpus Christi, in corpore eius quod est Ecclesia constituti, etiam si postea, in aliquam haeresim vel in gentilium idololatriam fuerint lapsi. Sunt autem qui propter id quod scriptum est supra: qui perseveravit usque in finem, hic salvus erit, non nisi in Catholica Ecclesia perseverantibus hoc promittunt, quod merito fundamenti, idest fidei, per ignem salventur; quo igne in ultimo iudicio punientur mali. Sed omnibus his contradicit apostolus dicens: manifesta sunt opera carnis, quae sunt immunditia, fornicatio, et his similia; quae praedico vobis quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Si quis autem temporalia in corde suo praeponit Christo, etsi videatur habere fidem Christi, non est tamen in eo fundamentum Christus, cui alia praeponuntur: quanto magis si committat illicita, non praeposuisse, sed postposuisse Christum, convincitur? Comperi etiam quosdam putare eos solum arsuros illius aeternitate supplicii, qui pro peccatis dignas eleemosynas facere negligunt; ideo iudicem ipsum noluisse existimant aliud commemorare se esse dicturum, nisi eleemosynas sive factas, sive non factas. Sed qui digne pro peccatis suis eleemosynas facit, prius eas facere incipit a seipso: indignum est enim ut ipse sibi non faciat qui facit in proximum, cum audiat dicentem Deum: diliges proximum tuum sicut teipsum; itemque audiat: miserere animae tuae, placens Deo. Hanc eleemosynam, idest ut Deo placeat, non faciens animae suae, quomodo dignas pro peccatis suis facere eleemosynas dicendus est? Propter hoc ergo eleemosynae faciendae sunt, ut cum de praeteritis peccatis deprecamur, exaudiamur; non* *ut in eis perseverantes, licentiam male faciendi nos per eleemosynas comparare credamus. Ideo autem dominus a dextris eleemosynas ab eis factas, in sinistris, non factas se imputaturum esse praedixit, ut hinc ostenderet quantum valent eleemosynae ad priora delenda, non ad perpetua impune committenda peccata.* Origenes in Matth. *Vel non unius tantum iustitiae species remuneratur, sicut existimant multi. In quibuscumque enim causis mandatum Christi quis fecerit, Christum cibat et potat, qui fidelium iustitiam et veritatem manducat et bibit. Item Christo algenti teximus vestimentum, accipientes sapientiae texturam, adeo ut per doctrinam aliquos doceamus, et induamus eos viscera misericordiae. Quando etiam praeparamus cor nostrum diversis virtutibus ad receptaculum eius, vel illorum quae sunt ipsius, ipsum peregrinantem suscipimus in domum pectoris nostri. Item cum fratrem infirmum sive in fide sive in bono opere visitaverimus, aut per doctrinam, aut per increpationem, aut per consolationem, ipsum Christum visitamus. Deinde omne quod hic est, carcer est Christi, et eorum qui sunt eius, qui sunt in hoc mundo degentes, quasi etiam in carcere naturae necessitate constricti. Cum ergo bonum opus in eis fecerimus, visitamus eos in carcere, et Christum in eis.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Matthaeum

a capite XXVI ad caput XXVIII

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 26

Lectio 1

[85586] Catena in Mt., cap. 26 l. 1 Hilarius in Matth. *Post sermonem quo venturum se dominus in reditu claritatis ostenderat, nunc passurum esse se admonet, ut sacramentum crucis admixtum esse gloriae aeternitatis cognoscerent: unde dicitur factum est, cum consummasset Iesus sermones hos omnes.* Rabanus. *De consummatione saeculi et de die iudicii: vel quia ab initio Evangelii usque ad passionem omnia faciendo et praedicando compleverat.* Origenes in Matth. *Non simpliciter autem dixit omnes, sed hos omnes: adhuc enim oportebat eum etiam alios loqui sermones priusquam traderetur. Dixit discipulis suis: scitis quia post biduum Pascha fiet.* Rabanus. *Sicut ex Ioannis narratione colligitur, ante sex dies Paschae venit Iesus in Bethaniam, inde venit Ierusalem sedens super asellum, postea geruntur ea quae narrantur Hierosolymis gesta. Ex illo ergo die quo venit in Bethaniam, intelligimus consummatum quatriduum, ut occurreret dies ante biduum Paschae. Hoc autem inter Pascha et azyma distat, quod Pascha ipse solus dies appellatur in quo agnus occidebatur ad vesperam, hoc est decimaquarta luna primi mensis; decimaquinta autem luna, quando egressus est populus de Aegypto, succedebat festivitas azymorum. Verum Evangelistae unum pro altero ponere solent.* Hieronymus. *Pascha autem, quod Hebraice dicitur phase, non a passione, ut plerique arbitrantur, sed a transitu nominatur; eo quod exterminator videns sanguinem in foribus Israelitarum pertransierit, nec percusserit eos; vel ipse dominus praebens auxilium populo suo desuper ambulaverit.* Remigius. *Sive quia auxiliante domino populus Israeliticus liberatus ab Aegyptiaca servitute transivit ad libertatem.* Origenes in Matth. *Non autem dixit: post biduum Pascha erit, aut veniet, ne ostenderet illud Pascha futurum quod fieri solebat secundum legem, sed Pascha fiet, hoc est quale nunquam factum fuerat.* Remigius. *Mystice enim Pascha dicitur, sive quia ea die Christus transivit de mundo ad patrem, de corruptione ad incorruptionem, de morte ad vitam: sive quia salubri transitu a daemoniaca servitute mundum redemit.* Hieronymus. *Post duos etiam dies clarissimi luminis veteris et novi testamenti verum pro mundo celebratur Pascha. Transitus etiam noster, idest phase, ita celebratur, si terrena dimittentes ad caelestia festinemus.* Origenes in Matth. *Praedicit autem discipulis se tradendum, cum subdit et filius hominis tradetur ut crucifigatur, praemuniens eos ne priusquam audiant quae fuerant futura, subito videntes tradi*

magistrum ad crucem, obstupescant. Ideo autem impersonaliter posuit tradetur, quia Deus tradidit eum propter misericordiam circa genus humanum, Iudas propter avaritiam, sacerdotes propter invidiam, Diabolus propter timorem ne avelleretur de manu eius genus humanum per doctrinam ipsius: non advertens, quoniam maius fuerat eripiendum genus humanum per mortem ipsius, quam ereptum fuerat per doctrinam et miracula.

Lectio 2

[85587] Catena in Mt., cap. 26 l. 2 Glossa. *Ostendit Evangelista apparatum et machinationem dominicae passionis, quam Christus praenuntiaverat; unde dicit tunc congregati sunt principes sacerdotum.* Remigius. *Quod autem dicit tunc, superioribus verbis coniungitur, idest antequam Pascha celebraretur.* Origenes in Matth. *Non autem veri sacerdotes et seniores, sed illius qui videbatur populus Dei, vere autem erat populus Gomorrhae, non intelligentes summum sacerdotem Dei, insidiati sunt ei: et non cognoscentes primogenitum universae creaturae, etiam seniorem omnibus consiliati sunt contra eum.* Chrysostomus in Matth. *Iniqua vero negotia tentantes ad principem sacerdotum veniunt, inde volentes potestatem accipere unde prohibere oportebat. Multi autem erant tunc principes sacerdotum; lex vero unum esse volebat; unde manifestum est quod Iudaica dissolutio accipiebat principium. Moyses enim unum principem sacerdotum esse iussit, et eo mortuo alterum fieri; postea vero annui facti sunt. Eos igitur ait hic principes sacerdotum qui de principibus sacerdotum erant.* Remigius. *Condemnantur autem isti, et quia congregati sunt, et quia principes sacerdotum fuerant: quo enim plures ad peragendum aliquod malum conveniunt, et quo sublimiores et nobiliores fuerint, eo deterius habetur malum quod committitur, et eo maior poena illis praeparatur. Ad ostendendam autem domini simplicitatem et innocentiam, addit Evangelista ut Iesum dolo tenerent, et occiderent: in quo enim nullam mortis causam invenire poterant, consilium fecerunt ut dolo tenerent, et occiderent.* Chrysostomus in Matth. *Consiliati sunt ergo ut tenerent eum occulte et interimerent; formidabant autem populum, ideoque expectabant festivitatem praeterire; propter quod sequitur dicebant autem: non in die festo. Diabolus enim nolebat in Pascha Christum pati, ut non manifestam eius constitueret passionem. Principes autem sacerdotum non ea quae Dei sunt timuerunt, ne scilicet peccato in hoc tempore peracto maior eius inquinatio fieret, sed ubique quae humana sunt cogitabant: unde sequitur ne forte tumultus fieret in populo.* Origenes in Matth. *Propter diversa studia populi, diligentis Christum et odientis, credentis et non credentis.* Leo Papa in Serm. 7 de passione. *Providentibus ergo principibus ne in sancto die tumultus oriretur, non festivitati sed facinori studebant; seditiones enim turbarum fieri in praecipua solemnitate metuebant, non ut populus non peccaret, sed ne Christus evaderet.* Chrysostomus in Matth. *Sed tamen furore ferventes immutati sunt a suo consilio: quia enim traditorem invenerunt, in ipsa festivitate Christum occiderunt.* Leo Papa. *Divino autem intelligimus dispositum fuisse consilio ut Iudaeorum principes, qui saeviendi in Christum occasiones saepe quaesierant, non nisi in solemnitate paschali exercendi furoris sui acciperent potestatem. Oportebat enim ut manifesto implerentur affectu quae diu figurata*

fuerant promissa mysteria, ut ovem significativam vera removeret ovis, et uno expleretur sacrificio variarum differentia victimarum. Ut ergo umbrae cederent corpori, et cessarent imagines sub praesentia veritatis, hostia in hostiam transit, sanguine sanguis aufertur, et legalis festivitas dum mutatur impletur.

Lectio 3

[85588] Catena in Mt., cap. 26 l. 3 Glossa. *Ostenso consilio principum de Christi occisione, vult exequi Evangelista completionem eius, ostendens qualiter Iudas habuit conventionem cum Iudaeis, ut Christum traderet; sed prius causam proditionis praemittit. Doluit enim quia non erat venumdatum unguentum quod mulier super caput Christi effudit, ut de pretio aliquid tolleret: unde voluit hoc damnum proditione magistri recompensare. Dicit ergo cum autem esset Iesus in Bethania in domo Simonis leprosi.* Hieronymus. *Non quod leprosus illo tempore permaneret; sed quia antea leprosus, postea a salvatore mundatus est, nomine pristino permanente ut virtus curantis appareat. Sequitur accessit ad eum mulier habens alabastrum unguenti pretiosi.* Rabanus. *Est autem alabastrum genus marmoris candidi variis coloribus intincti, quod ad vasa unguentaria cavare solent, eo quod optime servare ea incorrupta dicatur.* Hieronymus. *Alius autem Evangelista pro alabastro unguenti pretiosi nardum pisticum posuit, hoc est verum et absque dolo.* Rabanus. *Pistis enim Graece, Latine dicitur fides; unde pisticum, idest fidele. Erat enim illud unguentum fidele, idest purum, et non adulteratum. Sequitur et effudit super caput ipsius recumbentis.* Origenes in Matth. *Forsitan quis diceret quatuor fuisse mulieres de quibus scripserunt Evangelistae; ego autem magis consentio tres fuisse: et unam quidem de qua scripserunt Matthaeus et Marcus, alteram autem de qua scripsit Lucas, aliam de qua scripsit Ioannes.* Hieronymus. *Nemo enim putet eamdem esse quae super caput unguentum, et quae super pedes effudit: illa enim lacrymis lavit et crine tersit, et manifeste meretrix appellatur; de hac autem nihil tale scriptum est: nec enim poterat statim capite domini meretrix digna fieri.* Ambrosius super Lucam. *Potest ergo non eadem esse, ne sibi contraria dixisse Evangelistae videantur. Potest etiam quaestio meriti et temporis diversitate dissolvi, ut adhuc illa peccatrix sit, iam ista perfectior.* Chrysostomus in Matth. *Et secundum hoc apud tres Evangelistas, scilicet Matthaeum, Marcum et Lucam, una et eadem esse videtur. Non autem absque ratione leprae Simonis meminit Evangelista; sed ut ostendat unde fiduciam sumens haec mulier accessit ad Christum: quia enim lepra immunda passio esse videbatur, videns quod Iesus illum hominem curaverat apud quem manebat, confidit quod et animae eius immunditiam facile expurgaret; et aliis mulieribus pro curatione corporis ad Christum accedentibus, sola ipsa honoris gratia ad Christum accessit, et propter animae curationem, cum nihil in corpore infirmum haberet. Quapropter maxime aliquis eamdem admirari debet. Apud Ioannem autem non est eadem mulier, sed altera quaedam mirabilis Lazari soror.* Origenes in Matth. *Quoniam Matthaeus quidem et Marcus in domo Simonis leprosi hoc factum fuisse exponunt; Ioannes autem, quod venit Iesus ubi erat Lazarus; et non Simon, sed Maria et Martha ministrabant. Adhuc, secundum Ioannem, ante sex dies Paschae venit in*

Bethaniam, quando fecerunt ei coenam Maria et Martha; hic autem quando recumbit in domo Simonis, post biduum Pascha erat futurum. Et apud Matthaeum et Marcum, discipuli indignantur ex bono proposito; apud Ioannem autem solus Iudas furandi affectu; apud Lucam autem murmurat nemo. Gregorius in Evang. *Vel dicendum, quod hanc eamdem quam Lucas peccatricem mulierem, Ioannes Mariam nominat.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas autem quamvis simile factum commemoret ei quod hic dicitur, nomenque conveniat eius apud quem convivabatur dominus, nam et ipsum Simonem dicit; tamen, quia non est contra naturam vel morem hominum unum nomen habere duos homines, potius credibile est fuisse illum alium Simonem, non leprosum, in cuius domo haec in Bethania gerebantur. Nihil igitur aliud arbitror nisi quod non quidem aliam fuisse mulierem quae peccatrix tunc accessit ad pedes Iesu, sed eamdem Mariam bis hoc fecisse: semel scilicet quod Lucas narravit: nam et Ioannes Mariam commendans commemoravit antequam veniret in Bethaniam: erat, inquit, languens Lazarus in Bethania de castello Mariae, et Marthae sororis eius. Maria autem erat quae unxit dominum unguento, et extersit pedes eius capillis suis, cuius frater Lazarus infirmabatur. Iam itaque hoc Maria fecerat. Quod autem in Bethania rursus fecit, aliud est quod ad Lucae narrationem non pertinet, sed pariter narratur a tribus, Ioanne scilicet, Matthaeo et Marco. Quod autem Matthaeus et Marcus caput domini unguento illo perfusum dicunt, Ioannes autem pedes, ostenditur non esse contrarium, si accipiamus non solum caput, sed et pedes domini perfudisse mulierem: nisi forte quoniam Marcus fracto alabastro perfusum caput commemorat, tam quisque calumniosus est ut aliquid in vase fracto neget remanere potuisse, unde etiam pedes domini perfunderet. Ille autem qui sic calumniatur, prius accipiat perfusos pedes antequam illud fractum esset, ut in integro remaneret unde etiam caput perfunderetur, ubi fractura illa totum effuderat.* Augustinus de Doctr. Christ. *Neque ullo modo quisquam fieri crediderit domini pedes ita unguento pretioso a muliere perfusos ut luxuriosorum et nequam hominum solent. In omnibus enim talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. Quisquis enim rebus sic utitur ut metas consuetudinis bonorum inter quos versatur excedat; aut aliquid significat, aut flagitiosus est. Itaque quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina vel prophetica persona magnae cuiusdam rei signum est. Odor enim bonus fama bona est, quam quisquis bonae vitae operibus habuerit, dum vestigia Christi sequitur, quasi pedes eius pretiosissimo odore perfundit.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed hoc videri potest esse contrarium quod Matthaeus et Marcus posteaquam dixerunt Pascha post biduum futurum, deinde commemoraverunt quod erat Iesus in Bethania, ubi de unguento eadem narraturus Ioannes dicit: ante sex dies Paschae. Sed qui ita moventur, non intelligunt Matthaeum et Marcum illud quod in Bethania de unguento factum erat, recapitulando posuisse. Non enim quisquam eorum cum dixisset post biduum Pascha futurum, sic adiunxit ut diceret: post haec cum esset Bethaniae.* Chrysostomus in Matth. *Sed quia discipuli audierant magistrum dicentem: misericordiam volo et non sacrificium, apud se cogitabant: si holocausta non acceptat, multo minus olei huiusmodi usum; unde sequitur videntes autem discipuli indignati sunt, dicentes: ut quid perditio haec? Potuit enim istud venumdari multo, et dari pauperibus.* Hieronymus. *Scio quosdam hunc locum calumniari, quare Ioannes Iudam solum dixerit contristatum, eo quod loculos tenuerit et fur ab initio fuerit, et Matthaeus scribat omnes discipulos indignatos, nescientes tropum qui vocatur, syllipsis, quo et pro multis unus, et pro uno multi soleant appellari: nam et*

Paulus in epistola ad Hebraeos dicit: secti sunt, cum unum tantummodo, scilicet Isaiam, sectum autumet. Augustinus de Cons. Evang. *Potest etiam intelligi, quod et alii discipuli aut senserunt hoc, aut dixerunt, aut eis Iuda dicente persuasum sit, atque omnium voluntatem Matthaeus et Marcus etiam expresserint; sed Iudas propterea dixerat quia fur erat, ceteri vero propter pauperum curam: Ioannes autem de solo illo id commemorare voluit, cuius ex hac occasione furandi consuetudinem credidit intimandam.* Chrysostomus in Matth. *Discipuli ergo ita existimabant; sed dominus mentem mulieris videns permittit, multa enim erat eius religio, et ineffabile studium: idcirco condescendens concessit super caput suum unguentum effundi. Sicut enim pater eius odorem victimae et fumum patiebatur, ita et Christus mulierem devote ungentem, cuius discipuli mentem nesciebant, querelam facientes; unde sequitur sciens autem Iesus ait illis: quid molesti estis huic mulieri?* Remigius. *Per quod aperte ostendit quod apostoli aliquid moleste locuti fuerant adversus eam. Pulchre autem subdit opus bonum operata est in me; ac si dicat: non est perditio unguenti, sicut vos dicitis; sed opus bonum, idest pietatis et devotionis obsequium.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem non simpliciter dixit bonum opus operata est in me; sed prius posuit quid molesti estis huic mulieri? Erudiens nos quodcumque geritur bonum a quocumque, etsi non valde diligenter factum fuerit, suscipere et augere et fovere, et non ex principio omnem diligentiam expetere. Quisquis enim eum interrogasset antequam fecisset hoc mulier, non mandasset hoc fieri; sed post effusum unguentum non habebat locum discipulorum increpatio; et ideo ipse, ut non obtunderet desiderium mulieris, omnia haec in consolationem mulieris dixit. Sequitur nam pauperes semper habebitis vobiscum.* Remigius. *Ostendit enim dominus his verbis quasi ex quadam ratione, quoniam non erat illi culpandi qui sibi adhuc in mortali corpore conversanti aliquid de suis facultatibus ministrarent: cum pauperes semper habendi essent in Ecclesia, quibus fideles cum vellent, benefacere possent; ipse vero brevi tempore corporaliter mansurus erat cum eis; unde sequitur me autem non semper habebitis.* Hieronymus. *Oritur autem hic quaestio, quare dominus post resurrectionem dixerit ad discipulos: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem mundi. Et nunc loquitur me autem non semper habebitis. Sed mihi videtur in hoc loco de praesentia dicere corporali, quod nequaquam cum eis ita futurus sit post resurrectionem quomodo nunc, in omni convictu et familiaritate.* Remigius. *Vel solvitur ita ut intelligatur quod soli Iudae dictum sit; sed ideo non dixit: habetis, sed habebitis, quia in persona Iudae omnibus imitatoribus illius dictum est. Ideo autem dicit non semper, cum nec ad tempus habeant: quia mali videntur habere Christum in praesenti saeculo; quando miscent se membris Christi, et accedunt ad mensam eius; sed non semper sic habebunt, quando solis electis dicturus est: venite, benedicti patris mei. Sequitur mittens enim haec unguentum hoc in corpus meum, ad sepeliendum me fecit. Consuetudo erat illius populi ut corpora mortuorum diversis aromatibus condirentur, quatenus diutius illaesa conservarentur. Et quia futurum erat ut haec mulier corpus domini mortuum vellet perungere, et tamen non posset, quia resurrectione anticiparetur, idcirco divina providentia actum est ut vivum domini corpus perungeret. Hoc est ergo quod dicit mittens haec; idest, cum haec mulier corpus meum vivum perungit, me moriturum et sepeliendum ostendit.* Chrysostomus in Matth. *Quia ergo sepulcrum et mortem commemoraverat, ut non videatur in tristitiam mittere mulierem, rursus eam consolatur per ea quae consequuntur amen dico vobis: ubicumque praedicatum fuerit hoc Evangelium in toto mundo, dicetur et quod haec fecit in memoriam eius.* Rabanus. *Idest, in* *quocumque loco dilatabitur Ecclesia per totum mundum, dicetur et quod hoc fecit. Illud et appositum notat, quod sicut Iudas contradicens adeptus est perfidiae infamiam, sic et ista piae devotionis gloriam.* Hieronymus. *Attende notitiam futurorum, quod passurus post biduum, et moriturus, sciat Evangelium suum in toto orbe celebrandum.* Chrysostomus in Matth. *Ecce autem quod dixit, factum est; et ubicumque terrarum abieris, videbis hanc mulierem famosam effectam; quod virtus praedicentis effecit. Et regum quidem multorum et ducum victoriae silentur; et multi qui civitates construxerunt, et gentes multas servituti subegerunt, neque ex auditu, neque ex nomine sunt cogniti: quoniam autem haec mulier oleum effudit in domo leprosi cuiusdam, duodecim viris praesentibus, hoc omnes concinunt per orbem terrarum; et tempus tantum pertransiit, et memoria eius quod factum est non est tabefacta. Sed quare nihil speciale promisit mulieri, sed sempiternam memoriam? Quia ex his quae dixit intelligi potuit: si enim opus bonum fecit, manifestum est quod et mercedem dignam suscipiet.* Hieronymus. *Mystice autem passurus pro omni mundo moratur in Bethania in domo obedientiae, quae quondam fuit Simonis leprosi. Simon quoque ipse obediens dicitur, qui iuxta aliam intelligentiam mundus interpretari potest, in cuius domo curata est Ecclesia.* Origenes in Matth. *Oleum autem ubique in Scripturis aut opus misericordiae intelligitur, quo lucerna verbi enutrita clarescit; aut doctrina, cuius auditu verbum fidei quod est accensum nutritur. Generaliter ergo omne quo quis ungitur, oleum appellatur, olei autem aliud est unguentum; item unguenti aliud est pretiosum: sic omnis actus iustus opus bonum dicitur; operis autem boni aliud est quod facimus propter homines vel secundum homines; aliud quod propter Deum et secundum Deum. Item hoc ipsum quod facimus propter Deum, aliud proficit ad usum hominum, aliud tantum ad gloriam Dei: ut puta aliquis benefacit homini naturali iustitia motus, non propter Deum, quomodo faciebant interdum et gentes: opus illud oleum est vulgare, non magni odoris; et ipsum tamen acceptabile apud Deum, quoniam, ut dicit Petrus apud Clementem, opera bona quae fiunt ab infidelibus in hoc saeculo eis prosunt, non in alio ad consequendum vitam aeternam. Qui autem propter Deum faciunt, magis illis in illo saeculo proficit: hoc est unguentum boni odoris. Sed aliud fit ad utilitatem hominum, ut puta eleemosyna, et cetera huiusmodi. Hoc qui facit in Christianos, pedes domini ungit: quia ipsi sunt domini pedes: quod praecipue solent facere poenitentes pro remissione peccatorum suorum. Qui autem castitati studet, et in ieiuniis et in orationibus permanet, et ceteris quae tantum ad gloriam Dei proficiunt, hoc est unguentum quod ungit domini caput, et hoc est unguentum pretiosum, ex cuius odore tota repletur Ecclesia; et hoc est opus proprium non poenitentium, sed perfectorum. Aut doctrina, quae necessaria est hominibus, hoc est unguentum quo pedes domini unguntur: agnitio autem fidei, quae ad solum pertinet Deum, est unguentum quo ungitur caput Christi, quo consepelimur Christo per Baptismum in mortem.* Hilarius in Matth. *Mulier autem haec in praefiguratione plebis gentium est, quae in passione Christi gloriam Deo reddidit: caput enim perunxit: caput autem Christi Deus est, nam unguentum, boni operis est fructus. Sed discipuli favore salvandi Israelis vendi hoc in usum pauperum dicunt debuisse; pauperes autem Iudaeos fide indigentes, instinctu prophetico nuncupant, quibus dominus ait plurimum esse temporis quo habere curam pauperum possent. Ceterum nonnisi ex praecepto suo salutem gentibus posse praestari, quae secum, infuso mulieris huius unguento, sunt consepultae, quia regeneratio nonnisi cum mortuis in Baptismi professione reddetur: et idcirco ubi praedicabitur hoc Evangelium, narrabitur opus eius:*

quia cessante Israel, Evangelii gloria fide gentium praedicatur.

Lectio 4

[85589] Catena in Mt., cap. 26 l. 4 Glossa. *Posita occasione proditionis, consequenter de proditione Iudae agit Evangelista; unde dicit tunc abiit unus de duodecim.* Chrysostomus in Matth. *Tunc scilicet quando hoc audivit quoniam praedicabitur hoc Evangelium ubique: timuit enim: nam virtutis ineffabilis erat quod dictum est.* Augustinus de Cons. Evang. *Ita enim sermo dirigitur dicente domino scitis quia post biduum Pascha fiet (...) tunc congregati sunt principes sacerdotum (...) tunc abiit unus de duodecim. Inter illud enim quod dictum est: ne tumultus fieret in populo, et hoc quod dicitur tunc abiit unus de duodecim, interpositum est illud de Bethania, quod recapitulando dictum est.* Origenes in Matth. *Abiit autem adversus unum principem sacerdotum, qui factus fuerat sacerdos in aeternum, ad multos principes sacerdotum, ut venderet pretio volentem redimere totum mundum.* Rabanus. *Abiit autem dicit, quia non coactus, non invitatus, sed sponte sceleratum iniit consilium.* Chrysostomus in Matth. *Addit autem unus de duodecim, ac si diceret: de primo choro eorum qui sublimiter electi sunt; et ad designationem eius adiungit qui dicitur Iudas Iscariotes: erat enim et alius Iudas.* Remigius. *Iscariota namque fuit villa, unde ortus est iste Iudas.* Leo Papa in Serm. 9 de passione. *Qui non timoris perturbatione Christum deseruit, sed pecuniae cupiditate distraxit: amore enim pecuniae vilis est omnis affectio, et anima lucri cupida, etiam pro exiguo perire non metuit; nullumque est iustitiae in illo corde vestigium in quo sibi avaritia facit habitaculum. Hoc perfidus Iudas inebriatus veneno, dum sitit lucrum, ita stulte impius fuit ut dominum venderet et magistrum: unde dixit principibus sacerdotum quid vultis mihi dare, et ego vobis tradam?* Hieronymus. *Infelix Iudas damnum quod ex effusione unguenti se fecisse credebat, vult magistri pretio compensare; nec certam tamen postulat summam, ut saltem lucrosa videretur proditio; sed quasi vile tradens mancipium, in potestate ementium posuit quantum vellent dare.* Origenes in Matth. *Hoc autem faciunt omnes qui accipiunt aliquid corporalium aut mundialium rerum ut tradant, et eiciant ab anima sua salvatorem et verbum veritatis quod erat in eis. Sequitur at illi constituerunt ei triginta argenteos: tantam mercedem constituentes, quantos annos salvator conversatus fuerat in hoc mundo.* Hieronymus. *Ioseph autem, non, ut putant multi iuxta Septuaginta interpretes, triginta aureis venditus est, sed iuxta Hebraicam veritatem, triginta argenteis: neque enim poterat servus pretiosior esse quam dominus.* Augustinus de quaest. Evang. *Quod autem dominus triginta argenteis venditus est, significavit per Iudam Iudaeos, iniquosque, qui persequentes carnalia et temporalia quae ad quinque pertinent sensus corporis, Christum habere noluerunt; et quia sexta mundi aetate fecerunt, sexies quinque eos quasi pretium venditi domini accepisse signatum est, et quia eloquium domini argentum est, illi autem ipsam legem etiam carnaliter intellexerunt, tamquam in argento impresserant saecularis principatus imaginem, quam amisso domino tenuerunt. Sequitur et exinde quaerebat opportunitatem ut eum traderet.* Origenes in Matth. *Qualem autem opportunitatem quaerebat Iudas, Lucas manifestius explanat dicens: et quaerebat opportunitatem ut*

traderet eum sine turba; idest, quando populus non erat circa eum, sed secretus erat cum discipulis; quod et fecit, tradens eum post coenam, cum secretus esset in praedio Gethsemani: et inde usque nunc opportunitas ista videtur his qui volunt prodere Dei verbum in tempore persecutionis, quando multitudo credentium non est circa verbum veritatis.

Lectio 5

[85590] Catena in Mt., cap. 26 l. 5 Glossa. *Prosecutus fuerat Evangelista de his quae erant praeambula ad Christi passionem, scilicet de praenuntiatione passionis, de consilio principum et de tractatu proditionis: nunc autem tempus et seriem passionis incipit prosequi, dicens prima autem die azymorum.* Hieronymus. *Prima dies azymorum quartadecima dies mensis primi est, quando agnus immolatur, et luna plenissima est, et fermentum abicitur.* Remigius. *Et notandum, quod apud Iudaeos primo die Pascha celebratur, reliqui vero septem sequentes dies azymorum vocabantur; sed nunc dies azymorum dicitur pro die Paschae.* Chrysostomus in Matth. *Vel hanc primam diem azymorum dicit, quia septem dies azymorum erant: assueverunt enim Iudaei a vespera semper numerare diem; unde huius diei facit mentionem, secundum quam in vespera Pascha erat immolandum, quod quinta feria fuit.* Remigius. *Sed forte dicet aliquis: si ille typicus agnus figuram huius veri agni gestabat, quare non ea nocte passus est Christus quando solebat agnus immolari? Sed sciendum, quia eadem nocte mysteria sanguinis et corporis sui discipulis celebranda tradidit; et sic tentus et ligatus a Iudaeis, suae immolationis, idest passionis, sacravit exordium. Sequitur accesserunt ad Iesum discipuli dicentes: ubi vis paremus tibi comedere Pascha? Inter eos autem discipulos qui accesserunt ad Iesum, interrogantes et Iudam fuisse aestimo proditorem.* Chrysostomus in Matth. *Ex hoc autem manifestum est quoniam non erat ei domus neque tugurium: ego autem aestimo neque discipulos habuisse: profecto enim eum illuc rogassent venire. Sequitur at Iesus dixit: ite in civitatem ad quemdam.* Augustinus de Cons. Evang. *Eum scilicet quem Marcus et Lucas dicunt patremfamilias vel dominum domus. Quod ergo interposuit Matthaeus ad quemdam, tamquam ex persona sua studio brevitatis illud compendio voluit insinuare: nam neminem sic loqui ut dicat ite ad quemdam, quis nesciat? Ac per hoc cum Matthaeus verba domini posuisset dicentis ite in civitatem, interposuit ipse ad quemdam: non quia ipse dominus hoc dixerit; sed ut ipse nobis insinuaret tacito nomine, fuisse quemdam in civitate ad quem domini discipuli mittebantur, ut praepararent Pascha: manifestum est enim discipulos a domino non ad quemlibet, sed ad quemdam hominem, idest ad certum aliquem missos esse.* Chrysostomus in Matth. *Vel dicendum, quod per hoc quod dicit ad quemdam, ostendit quod ad ignotum hominem mittit, monstrans hinc quoniam poterat non pati. Qui enim menti huius persuasit ut eos susciperet, quid non utique operatus esset in his qui eum crucifigebant, si tamen voluisset non pati? Ego autem non hoc admiror solum quoniam eum suscepit, ignotus existens: sed quoniam suscipiendo Christum, multorum odium contempsit.* Hilarius in Matth. *Vel ideo hominem cum quo Pascha celebraturus esset non nominat, nondum enim Christiani nominis honor credentibus erat praestitus.* Rabanus. *Vel nomen praetermittit, ut*

omnibus verum Pascha celebrare volentibus, Christumque hospitio suae mentis suscipere, danda facultas designetur. Hieronymus. *In hoc etiam morem veteris testamenti nova Scriptura conservat: frequenter enim legimus: dixit ille illi, et in loco illo et illo; et tamen nomen personarum locorumque non ponitur. Sequitur et dicite ei: magister dicit: tempus meum prope est.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dixit discipulis, passionem commemorans, ut ex multiplici passionis enuntiatione exercitati meditarentur quod futurum erat; simul autem demonstrans quod volens ad passionem venit. Sequitur apud te facio Pascha: in quo demonstrat quoniam usque ad ultimum diem non erat contrarius legi. Addidit autem cum discipulis meis, ut sufficiens fieret praeparatio, et ut ille ad quem mittebat non existimaret eum occultari velle. Sequitur et fecerunt discipuli sicut constituit illis Iesus, et paraverunt Pascha.* Origenes in Matth. *Forsitan autem aliquis requiret, ex eo quod Iesus celebravit more Iudaico Pascha, quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere: non considerans quod Iesus factus est sub lege, non ut eos, qui sub lege erant, sub lege relinqueret, sed ut ex lege educeret; quanto ergo magis non convenit illos introire in legem, qui prius fuerant extra legem? Sed spiritualiter celebrantes quae in lege corporaliter celebranda mandantur, ut in azymis sinceritatis et veritatis celebremus Pascha, secundum voluntatem agni dicentis: nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis.*

Lectio 6

[85591] Catena in Mt., cap. 26 l. 6 Hieronymus. *Quia supra dominus de passione sua praedixerat, nunc etiam de proditore praedicit, dans ei poenitentiae locum, ut cum intelligeret sciri cogitationes suas et occulta cordis consilia, poeniteret eum facti sui; unde dicitur vespere autem facto, discumbebat cum duodecim discipulis suis.* Remigius. *Cum duodecim dicit, quia Iudas adhuc erat in numero qui iam recesserat merito.* Hieronymus. *Omnia enim sic agit Iudas ut tollatur suspicio proditoris.* Remigius. *Et notandum quia pulchre vespere facto discubuisse dicitur, quoniam ad vesperam agnus immolari solebat.* Rabanus. *Ideo etiam vespere discubuit cum discipulis, quia in passione Christi, quando verus sol ad occasum properavit, refectio aeterna omnibus fidelibus praeparata fuit.* Chrysostomus in Matth. *Designat autem Evangelista quod comedentibus illis disputat Iesus de traditione Iudae, ut et a tempore et a mensa ostendat malitiam proditoris; et ideo sequitur et edentibus illis, dixit: amen dico vobis, quia unus vestrum me traditurus est.* Leo Papa in Serm. 7 de passione. *In quo notam sibi esse proditoris sui conscientiam demonstravit, non aspera ac aperta impium increpatione confundens, sed levi et tacita admonitione conveniens, ut facilius corrigeret poenitudo quem nulla deformasset abiectio.* Origenes in Matth. *Vel dixit generaliter, ut testimonio percussi cordis singulorum qualitas probaretur, et ut Iudae ostenderet malitiam, qui nec cognitori consiliorum suorum credebat; esto quia in primis putavit latere quasi hominem, qui postquam vidit conscientiam suam positam in verbis ipsius, quorum primum infidelitatis erat, secundum impudentiae: et ut etiam discipulorum ostenderet bonitatem, quia plus credebant verbis Christi quam conscientiae suae; unde sequitur et contristati valde coeperunt singuli dicere: numquid ego sum, domine? Unusquisque enim*

discipulorum sciebat ex his quae docuerat Iesus, quoniam ad malum vertibilis est humana natura, et in colluctatione adversus rectores huius mundi tenebrarum; et propter hanc causam unusquisque eorum timens interrogavit: unde et de omnibus futuris timendum est nobis infirmis. Videns autem dominus de seipsis timentes discipulos, demonstravit proditorem inditio propheticae vocis dicentis: qui manducavit panem mecum, ampliavit adversum me supplantationem; unde sequitur at ipse respondens ait: qui intingit mecum manum in paropside, hic me tradet. Hieronymus. *O mira domini patientia. Prius dixerat: unus vestrum me tradet; perseverat proditor in malo; manifestius arguit, et tamen nomen proprium non designat. Iudas enim, ceteris contristatis et retrahentibus manum, et interdicentibus cibos ori suo, temeritate et impudentia qua proditurus erat, etiam manum cum magistro mittit in paropsidem, ut audacia bonam conscientiam mentiretur.* Chrysostomus in Matth. *Mihi autem videtur et hoc Christum fecisse, quod scilicet Iudas cum eo in paropside intingeret, magis eum confundens, et in amorem suum attrahens.* Rabanus. *Quod autem dicit hic Matthaeus in paropside, Marcus dicit: in catino. Paropsis enim est vas escarum quadrangulatum a paribus assibus, idest aequis lateribus, dictum; catinum vero vas fictile aptum ad immittendum liquorem; et potuit fieri ut in mensa vas fictile quadrangulatum contineretur.* Origenes in Matth. *Haec est autem propria consuetudo hominum nimis malorum, ut post salem et panem insidientur hominibus, maxime nihil inimicitiae ab eis habentibus. Si autem et post spiritualem mensam, abundantius videbis multitudinem malitiae eius, non recordatus nec in corporalibus bonis magistri dilectionem, nec in spiritualibus doctrinam. Tales sunt omnes in Ecclesia qui insidiantur fratribus suis, cum quibus ad eamdem mensam corporis Christi frequenter simul fuerunt.* Hieronymus. *Iudas autem nec primo nec secundo correctus, a proditione retrahit pedem; sed patientia domini nutrit impudentiam suam; et ideo poena praedicitur, ut quem pudor non viderat, corrigant denuntiata supplicia; unde sequitur filius quidem hominis vadit, sicut scriptum est de illo.* Remigius. *Humanitatis namque est ire et redire; divinitatis semper manere et esse; et quia humanitas pati potuit et mori, idcirco pulchre dicitur filius hominis abire. Aperte etiam dicit sicut scriptum est de eo: quoniam quaecumque passus est, prius a prophetis praedicta sunt.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dixit ad consolandum discipulos, ut non existimarent infirmitatis id esse quod passurus erat; et ut etiam corrigeret proditorem. Quamvis autem scriptum fuerit passurum esse Christum, nihilominus tamen incusatur Iudas; non enim traditio Iudae salutem nostram operata est, sed sapientia Christi, qui aliorum nequitiis ad id quod nobis expediebat utebatur; unde sequitur vae autem homini illi per quem filius hominis tradetur.* Origenes in Matth. *Non autem dixit vae homini illi a quo traditur, sed per quem tradetur: ostendens alterum a quo tradebatur, idest a Diabolo; ipsum autem Iudam ministrum esse traditionis. Vae autem omnibus traditoribus Christi; quicumque enim discipulos Christi tradit, ipsum Christum tradit.* Remigius. *Vae etiam erit omnibus qui maligna conscientia et polluta ad mensam Christi accedunt: quamvis enim Christum non tradant Iudaeis crucifigendum, tradunt tamen suis iniquis membris sumendum; et ad maiorem exaggerationem subdit bonum erat illi si natus non fuisset homo ille.* Hieronymus. *Non autem ideo putandus est ante fuisse quam nasceretur, quia nulli possit esse bene, nisi ei qui fuerit; sed simpliciter dictum est multo melius esse non subsistere, quam male subsistere.* Augustinus de quaest. Evang. *Et si quispiam contendit aliquam vitam esse ante istam, non Iudae tantum ut non nasceretur, sed nulli expedire convincitur.*

An Diabolo dicit non expedire nasci, scilicet ad peccatum? An etiam bonum erat illi ut Christo non nasceretur per vocationem, ne esset apostata? Origenes in Matth. *Iudas autem post omnium apostolorum interrogationes, et post Christi narrationem de ipso, vix aliquando et ipse interrogavit versuto consilio, ut similia ceteris interrogando celaret proditionis consilium: nam vera tristitia non sustinet moram; unde sequitur respondens autem Iudas, qui tradidit eum, dixit: numquid ego sum, Rabbi?* Hieronymus. *In quo blandientis fingit affectum, sive incredulitatis signum. Ceteri enim, qui non erant prodituri, dicunt: numquid ego sum, domine? Iste qui proditurus erat, non dominum, sed magistrum vocat; quasi excusationem habeat, si domino denegato, saltem magistrum prodiderit.* Origenes in Matth. *Vel hoc ipsum quasi subsannans dicit, quia vocabatur magister, cum non esset hoc vocabulo dignus.* Chrysostomus in Matth. *Quamvis autem dominus poterat dixisse: argentum es pactus accipere, et adhuc audes interrogare? Sed nihil horum dixit mitissimus Iesus, nobis terminos et regulas praefigens; sequitur enim et ait illi: tu dixisti.* Remigius. *Quod sic potest intelligi: tu dicis, et verum dicis; sive tu dixisti, et non ego: ut adhuc ei locus poenitentiae concederetur, dum non apertius eius perversitas manifestatur.* Rabanus. *Potuit hoc etiam sic dici a Iuda, et a domino responderi, ut non omnes adverterent quod dictum erat.*

Lectio 7

[85592] Catena in Mt., cap. 26 l. 7 Hieronymus. *Postquam typicum Pascha fuerat impletum, et agni carnes cum apostolis comederat, ad verum Paschae transgreditur sacramentum; ut quando omni praefiguratione eius Melchisedech summi Dei sacerdos, panem et vinum offerens fecerat, ipse quoque in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret; unde dicitur coenantibus autem illis.* Augustinus ad Ianuarium. *In quo liquido apparet, quando primo acceperunt discipuli corpus et sanguinem domini, non eos accepisse ieiunos. Numquid tamen propterea calumniandus est ritus universae Ecclesiae, quod a ieiunis semper accipitur? Placuit enim spiritui sancto ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius dominicum corpus intraret quam ceteri cibi. Salvator namque quo vehementius commendaret mysterii huius altitudinem, ultimum hoc voluit infigere cordibus et memoriae discipulorum, a quibus ad passionem digressurus erat; et ideo non praecepit quo deinceps ordine sumeretur, ut apostolis, per quos Ecclesiam dispositurus erat, servaret hunc locum.* Glossa. *Sub alia tamen specie carnem et sanguinem suum tradidit Christus, et deinceps sumendum instituit, ut fides haberet meritum, quae de his est quae non videntur.* Ambrosius de sacramentis. *Et ut nullus horror cruoris sit, et pretium tamen operetur redemptionis.* Augustinus super Ioannem. *Commendavit autem dominus corpus et sanguinem suum in eis rebus quae ad unum aliquid rediguntur ex multis. Panis namque in unum ex multis granis conficitur, vinum vero in unum ex multis acinis confluit: ita dominus Iesus Christus nos signavit, et mysterium pacis ac unitatis nostrae in sua mensa consecravit.* Remigius. *Apte etiam fructum terrae obtulit, ut per hoc demonstraret quia ad hoc venerat ut illam maledictionem auferret, qua maledicta est terra propter peccatum primi hominis. Congruenter etiam iussit offerri quae de terra nascuntur et pro quibus*

homines maxime laborant, ut non esset difficultas in acquirendo, et homines de labore manuum suarum sacrificium Deo offerrent. Ambrosius de sacramentis. *Ex hoc autem accipe anteriora esse mysteria Christianorum quam Iudaeorum. Obtulit enim Melchisedech panem et vinum, similis per omnia filio Dei, cui dicitur: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech; de quo et hic dicitur accepit Iesus panem.* Glossa. *Quod de pane frumenti intelligi debet: grano enim frumenti se comparavit dominus dicens: nisi granum frumenti cadens in terram, et cetera. Talis etiam panis competit sacramento, quia eius usus est communior: nam alii panes propter eius defectum fiunt. Quia vero Christus usque ad ultimum diem demonstravit se non esse contrarium legi, ut supra ex verbis Chrysostomi habitum est, in vespera vero quando Pascha immolabatur secundum legis praeceptum azyma comedendum erat, et omne fermentatum abiciendum, manifestum est quod panis iste quem dominus accepit ut discipulis traderet, azymus fuit.* Gregorius in registro. *Solet autem nonnullos movere quod in Ecclesia alii offerunt panes azymos, alii fermentatos. Ecclesia namque Romana offert azymos panes, propterea quod dominus sine ulla commixtione suscepit carnem; aliae vero Ecclesiae offerunt fermentatum pro eo quod verbum patris indutum est carne, et est verus Deus et verus homo: nam et fermentum commiscetur farinae; sed tamen tam azymum quam fermentatum dum sumimus, unum corpus domini nostri salvatoris efficimur.* Ambrosius de sacramentis. *Iste autem panis ante verba sacramentorum, panis est usitatus; ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. Consecratio autem quibus verbis est, et quibus sermonibus, nisi domini Iesu? Si enim tanta vis est in eius sermone ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant, et in aliud commutentur? Si enim operatus est sermo caelestis in aliis rebus, non operatur in caelestibus sacramentis? Ergo ex pane corpus fit Christi, et vinum fit sanguis consecratione verbi caelestis. Modum requiris? Accipe. Consuetudo est ut non generetur homo nisi ex viro et muliere: sed, quia voluit dominus, de spiritu sancto et virgine natus est Christus.* Augustinus de Verb. Dom. *Sicut ergo per spiritum sanctum vera caro sine coitu creatur, ita et per eumdem substantia panis et vini, idest corpus Christi et sanguis consecratur; et ideo quia verbo domini fit praedicta consecratio, subditur benedixit.* Remigius. *Per hoc etiam monstravit quia humanam naturam, una cum patre et spiritu sancto, gratia divinae virtutis implevit, et aeternae immortalitatis munere ditavit. Sed ut monstraret quia corpus eius non absque sua voluntate subiectum erat passioni, subditur ac fregit.* Augustinus in Lib. Sentent. prosperi. *Cum enim frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam dominici corporis immolatio in cruce, eiusque sanguinis effusio de latere designatur?* Dionysius in Eccl. Hierar. *In hoc etiam ostenditur quod unum et simplex Dei verbum per humanationem compositum et visibile ad nos pervenit, et ad se nostram societatem benigne peragens, spiritualium bonorum distributorum nos participes fecit: unde sequitur deditque discipulis suis.* Leo Papa in Serm. 7 de passione. *Nec ab hoc quidem mysterio traditore submoto, ut ostenderetur Iudas nulla iniuria exasperatus, qui impietate voluntaria erat praescitus.* Augustinus super Ioannem. *De uno enim pane et Petrus accepit et Iudas; sed Petrus accepit ad vitam, Iudas ad mortem.* Chrysostomus in Matth. *Et hoc Ioannes ostendit dicens, quoniam post haec intravit in eum Satanas. Etenim maius ei peccatum est factum, et quoniam cum tali mente ad mysteria accessit, et quoniam cum accessisset, non factus est melior neque timore, neque beneficio, neque honore. Christus autem non prohibuit eum, quamvis omnia noverit, ut discas quoniam nihil* *dereliquit eorum quae in correptionem conveniunt.* Remigius. *In hoc etiam facto reliquit exemplum Ecclesiae, ut neminem a societate sui, neque a communione corporis et sanguinis domini segreget, nisi pro aliquo manifesto et publico crimine.* Hilarius in Matth. *Vel sine Iuda, Pascha, accepto calice et fracto pane, conficitur: dignus enim aeternorum sacramentorum communione non fuerat. Discessisse autem eum hinc intelligitur quod cum turbis reversus ostenditur. Sequitur et ait: accipite et comedite.* Augustinus de Verb. Dom. *Invitat dominus servos, ut praeparet eis cibum seipsum. Sed quis audeat manducare dominum suum? Et quidem quando manducatur reficit, sed non deficit: vivit manducatus, quia surrexit occisus; nec quando manducatur, partes de illo facimus; et quidem in sacramento sic fit. Norunt fideles quemadmodum manducent carnem Christi: unusquisque partem suam accipit. Per partes manducatur in sacramento, et integer manet: totus in caelo, totus in corde tuo. Ideo autem ista dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, et aliud intelligitur: quod videtur, habet speciem corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualem.* Augustinus super Ioannem. *Carnem autem Christi non edamus tantum in sacramento, quod et multi mali faciunt; sed usque ad spiritus participationem manducemus, ut in domini corpore tamquam membra maneamus, ut eius spiritu vegetemur.* Ambrosius de sacramentis. *Ante enim quam consecretur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint dicentis hoc est corpus meum, corpus Christi est.*

Lectio 8

[85593] Catena in Mt., cap. 26 l. 8 Remigius. *Quia corpus suum sub specie panis dominus discipulis dederat, pulchre etiam calicem sui sanguinis tradit eisdem; unde dicitur et accipiens calicem, gratias egit; in quo demonstrat quantum de nostra salute gratuletur, pro quibus etiam sanguinem suum funderet.* Chrysostomus in Matth. *Ideo etiam gratias egit ut nos doceret qualiter oporteret nos hoc mysterium perficere; et etiam monstravit quoniam ad passionem non venit nolens. Erudivit enim nos quodcumque patimur cum gratiarum actione ferre, et etiam ex hoc bonam spem nobis dedit. Si enim figura huius sacrificii, scilicet immolatio agni paschalis, facta est liberatio populi ab Aegyptiaca servitute, multo magis veritas liberabit orbem terrarum. Sequitur et dedit illis, dicens: bibite ex hoc omnes. Ne autem haec audientes turbarentur, primum ipse sanguinem suum bibit, inducens eos sine turbatione ad communionem mysteriorum.* Hieronymus contra Helvidium. *Sic igitur dominus Iesus fuit conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur. Sequitur hic est sanguis meus novi testamenti.* Chrysostomus in Matth. *Hoc est, Annuntiationis legis novae: hoc enim promittebat vetus testamentum quod continet novum: sicut enim vetus testamentum habuit sanguinem vitulorum et ovium, ita novum habet sanguinem dominicum.* Remigius. *Sic enim legitur, quia accepit Moyses sanguinem agni, et misit in craterem, et intincto fasciculo hyssopi aspersit populum, dicens: hic est sanguis testamenti quod mandavit ad vos Deus.* Chrysostomus in Matth. *Sanguinem autem nominans, et passionem suam praenuntiat, dicens qui pro multi effundetur. Et rursus dicit mortis causam, cum subdit in remissionem peccatorum, quasi dicat: sanguis agni in Aegypto effusus est pro salute primogenitorum populi Israelis, hic autem in remissionem peccatorum.* Remigius. *Et*

notandum, quia non ait: pro paucis, aut: pro omnibus; sed pro multis; quia non venerat unam tantum gentem redimere, sed multos de omnibus gentibus. Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dicens ostendit quod passio eius mysterium est salutis humanae, per quod etiam discipulos consolatur. Et sicut Moyses ait: hoc erit vobis memoriale sempiternum, ita et ipse dixit, ut Lucas refert: hoc facite in meam commemorationem.* Remigius. *Non solum autem panem, sed etiam vinum offerendum docuit, ut esurientes et sitientes iustitiam his mysteriis doceret esse recreandos.* Glossa. *Sicut enim corporalis refectio fit per cibum et potum, ita sub specie cibi et potus nobis spiritualem refectionem dominus praeparavit. Conveniens etiam fuit ad signandam dominicam passionem, ut sub duplici specie hoc sacramentum institueretur. In passione enim sanguinem suum effudit, et sic sanguis eius fuit a corpore separatus. Oportuit ergo ad dominicam passionem repraesentandam, seorsum proponi panem et vinum, quae sunt corporis et sanguinis sacramentum. Sciendum tamen est, quod sub utraque specie totus Christus continetur: sub specie quidem panis simul sanguis cum corpore, et sub specie vini simul corpus cum sanguine.* Ambrosius in Epist. ad Corinth. *Ideo etiam in duabus speciebus celebratur: valet enim ad tuitionem corporis et animae quod percipimus.* Cyprianus ad Caecilium. *Calix vero domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur; quomodo nec corpus domini potest esse farina sola, aut aqua sola, nisi utrumque fuerit adunatum.* Ambrosius de sacramentis. *Si autem Melchisedech panem et vinum obtulit, quid sibi vult aquae mixtio? Accipe rationem. Tetigit Moyses petram, et petra undam maximam fudit; petra autem erat Christus, et unus de militibus lancea tetigit latus Christi, et de latere eius aqua fluxit et sanguis; aqua ut mundaret, sanguis ut redimeret.* Remigius. *Sciendum etiam, quod, ut Ioannes dicit, aquae multae populi sunt. Et quia nos oportet semper manere in Christo, et Christum in nobis vinum aquae mixtum offertur, ut ostendatur quia caput et membra, idest Christus et Ecclesia, unum sunt corpus; vel ut demonstretur quia nec Christus passus est absque amore nostrae redemptionis, nec nos salvari possumus absque illius passione.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero de passione et cruce eis locutus erat, consequenter eum qui de resurrectione est sermonem inducit, dicens dico autem vobis; non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei. Regnum autem resurrectionem suam nominat. Ideo autem hoc de resurrectione dixit, quod scilicet cum apostolis esset bibiturus, ne aliqui existimarent phantasiam esse resurrectionem; et ideo persuadentes hominibus de Christi resurrectione dixerunt: simul comedimus et bibimus cum eo, postquam resurrexit a mortuis. Per hoc ergo ostendit quod videbunt eum suscitatum, et cum ipsis rursus erit. Quod autem dicit novum, clare intelligendum est nove, idest novo modo, non quasi corpus passibile habens, et indigens cibo: non enim post resurrectionem comedit et bibit quia cibo indigeret, sed propter resurrectionis certitudinem. Quia vero sunt quidam haeretici in sacris mysteriis aqua utentes, non vino, demonstrat per haec verba quoniam et cum sacra mysteria tradidit, vinum dedit, quod et resuscitatus bibit: propter hoc dicit ex hoc genimine vitis; vitis enim vinum, non aquam generat.* Hieronymus. *Vel aliter. De carnalibus dominus transit ad spiritualia. Quod vinea de Aegypto transplantata populus sit Israel, sacra Scriptura testatur. Dicit ergo dominus se de hac vinea nequaquam esse bibiturum, nisi in regno patris. Regnum patris fidem puto esse credentium. Ergo cum Iudaei regnum receperint patris, tunc de vino eorum dominus bibet. Attende autem quod dicat patris, et non Dei; omnis enim pater nomen est filii; ac si diceret: cum crediderint in Deum* *patrem, et adduxerit eos pater ad filium.* Remigius. *Vel aliter. Non bibam de genimine vitis huius; idest, non ultra synagogae carnalibus oblationibus delectabor, in quibus illa paschalis agni immolatio praecipuum locum tenere solebat. Aderit autem tempus meae resurrectionis, et dies in quo in regno patris constitutus, idest gloria aeternae immortalitatis sublimatus, vobiscum illud bibam novum, hoc est de salvatione illius populi iam renovati per aquam Baptismatis, quasi novo gaudio laetabor.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Cum dicit bibam illud novum, vult intelligi hoc vetus esse. Quia ergo de propagine Adam, qui vetus homo appellatur, corpus suscepit, quod in passione morti traditurus erat (unde etiam per vini sacramentum commendavit sanguinem suum), quid aliud novum vinum quam immortalitatem renovandorum corporum intelligere debemus? Quod autem dicit vobiscum bibam, etiam ipsis resurrectionem corporum ad induendam immortalitatem promittit: vobiscum enim non ad idem tempus, sed ad eamdem innovationem esse dictum accipiendum est: nam et nos dicit apostolus resurrexisse cum Christo, ut spes rei futurae iam laetitiam praesentem afferat. Quod autem de hoc genimine vitis etiam illud novum esse dicit, significat utique eadem corpora resurrectura secundum innovationem caelestem, quae nunc secundum terrenam vetustatem sunt moritura.* Hilarius in Matth. *Videtur autem ex hoc quod Iudas cum eo non biberit, quia non erat bibiturus in regno: cum universos tunc bibentes ex vitis istius fructu, bibituros secum postea polliceretur.* Glossa. *Sed sustinendo aliorum sanctorum sententiam, quod scilicet Iudas sacramenta receperit a Christo, dicendum est, quod hic dicit vobiscum, ad plures eorum, non ad omnes referendum esse.*

Lectio 9

[85594] Catena in Mt., cap. 26 l. 9 Origenes in Matth. *Discipulos qui acceperant benedictionis panem, et biberant calicem gratiarum actionis, docebat dominus pro his omnibus hymnum dicere patri; unde dicitur et hymno dicto exierunt in montem oliveti: ut de alto transirent ad altum, quia fidelis non potest aliquid agere in convalle.* Chrysostomus in Matth. *Audiant quicumque, veluti porci, simpliciter manducantes cum ebrietate surgunt, cum deceret gratias agere, et in hymnum mensam desinere. Audiant quicumque ultimam orationem in sacris mysteriis non expectant: ultima enim oratio Missae illius hymni est signum. Gratias ergo egit antequam sacra mysteria discipulis daret, ut et nos gratias agamus; hymnum dixit postquam dedit, ut et nos hoc ipsum faciamus.* Hieronymus. *Iuxta hoc exemplum salvatoris, qui pane Christi et calice saturatus et inebriatus fuerit, potest laudare Deum, et conscendere montem oliveti, ubi laborum refectio dolorisque solatium et veri luminis notitia est.* Hilarius in Matth. *Per hoc etiam ostendit quod homines consummati in universis divinorum mysteriorum virtutibus, gaudio exultationeque communi in caelestem gloriam efferuntur.* Origenes in Matth. *Apte etiam mons misericordiae est electus, ubi pronuntiaturus fuit scandalum infirmitatis discipulorum, iam tunc paratus ut non repelleret discipulos discedentes, sed ut reciperet revertentes; unde sequitur tunc dixit illis Iesus: omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte.* Hieronymus. *Praedicit quidem quod passuri sunt, ut cum passi fuerint non desperent salutem, sed*

agentes poenitentiam, liberentur. Chrysostomus in Matth. *In quo etiam docet nos, quales ante crucem fuerunt discipuli, et quales post crucem. Etenim qui neque cum Christo, dum crucifigebatur, stare poterant, post mortem Christi adamante fuerunt fortiores. Fuga enim discipulorum et timor demonstratio est mortis Christi, ut confundantur qui haeresi Marcionis aegrotant. Si enim neque ligatus est, neque crucifixus, unde Petro et reliquis apostolis incussus est tantus timor?* Hieronymus. *Et signanter addit in ista nocte: quia quomodo qui inebriantur, nocte inebriantur, sic et qui scandalum patiuntur, in nocte et tenebris sustinent.* Hilarius in Matth. *Huius etiam praedictionis fides auctoritate prophetiae veteris continebatur; unde sequitur scriptum est enim: percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis.* Hieronymus. *Hoc aliis verbis in Zacharia propheta scriptum est, et ex persona prophetae ad Deum dicitur: percute pastorem, et dispergentur oves. Percutitur autem pastor bonus, ut ponat animam suam pro ovibus suis, et de multis gregibus errantium fiat unus grex, et unus pastor.* Chrysostomus in Matth. *Hanc autem prophetiam inducit, simul quidem suadens eis attendere semper quae scripta sunt, simul etiam ostendens quoniam secundum Dei consilium crucifigebatur, et undique monstrans non alienum se esse a veteri testamento qui in eo praenuntiabatur. Non autem permisit eos in tristibus permanere; sed et laeta praenuntiat, dicens postquam autem resurrexero, praecedam vos in Galilaeam: non enim confestim post resurrectionem in caelo eis apparuit, neque in longam quamdam regionem, ut eis appareat, vadit; sed in ipsa gente et in ipsis fere regionibus: ut et hinc crederent quoniam qui crucifixus est ipse est qui resurrexit. Propter hoc etiam se in Galilaeam abire dicit, ut a timore Iudaeorum liberati crederent ei quod dicebatur.* Origenes in Matth. *Praedicit etiam hoc eis, ut qui ad modicum disperguntur, scandalum passi, post congregentur a resurgente Christo et praecedente eos in Galilaeam gentium.* Hilarius in Matth. *Sed Petrus intantum et affectu et caritate Christi efferebatur ut et imbecillitatem carnis suae et fidem verborum domini non contueretur, quasi dicta eius efficienda non essent; unde sequitur respondens Petrus ait illi: et si omnes scandalizati fuerint in te, ego nunquam scandalizabor.* Chrysostomus in Matth. *Quid ais, o Petre? Propheta dicit: dispergentur oves, et Christus confirmavit quod dictum est, et tu dicis: nequaquam. Quando dixit: unus ex vobis me tradet, timebas ne tu esses traditor, quamvis nihil tibi tale conscius eras; nunc autem, manifeste eo dicente quoniam omnes scandalizabimini, contradicis. Sed quia erutus erat ab anxietate quam de proditione habuerat, confidens de reliquo, dicebat ego nunquam scandalizabor.* Hieronymus. *Non tamen est temeritas nec mendacium, sed fides est apostoli Petri, et ardens affectus erga dominum salvatorem.* Remigius. *Quod ergo ille dicit praevidendo, iste denegat amando; ubi moraliter instruimur ut quantum confidimus de arbore fidei, tantum timeamus de carnis fragilitate. Videtur tamen accusabilis Petrus, et quoniam contradixit, et quoniam aliis seipsum praeposuit, et tertio quoniam totum sibi attribuit, quasi fortiter esse perseveraturus. Ut hoc igitur in eo sanaret, permisit fieri eius casum, non impellens eum ad negandum, sed eum sibi deserens, et naturam humanam de fragilitate convincens.* Origenes in Matth. *Unde alii discipuli scandalizati sunt in Iesu, Petrus autem non solum scandalizatur, sed abundantius relinquitur ut ter denegaret; unde sequitur ait illi Iesus: amen dico tibi, quia in hac nocte, antequam gallus cantet, ter me negabis.* Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem movere quod tam diversa non tantum verba, sed etiam sententias Evangelistae praemittunt, quibus praemonitus Petrus, illam praesumptionem proferret, vel cum domino vel pro domino moriendi; ita ut* *cogant intelligibiliter eum expressisse praesumptionem suam diversis locis sermonis Christi, et ter illi a domino responsum, quod eum esset ante galli cantum ter negaturus: sicut etiam post resurrectionem ter illum interrogat utrum illum amet, et mandatum de pascendis ovibus ter praecepit. Quid enim habent haec verba Matthaei vel sententiae simile illis vel quibus secundum Ioannem, vel quibus secundum Lucam Petrus protulit praesumptionem suam? Marcus autem pene ipsis verbis hoc commemorat quibus et Matthaeus, nisi quod distinctius quemadmodum futurum esset, expressit dictum esse a domino: amen dico tibi, quia tu hodie in nocte hac priusquam bis gallus vocem dederit, ter me es negaturus. Unde nonnullis, qui parum attendunt, Marcus videtur non congruere ceteris: tota enim negatio Petri trina est; quae si post primum galli cantum inciperet, falsum dixisse viderentur tres Evangelistae, qui dicunt dixisse dominum, quod antequam gallus cantaret, eum Petrus esset negaturus. Rursus si totam trinam negationem ante peregisset quam cantare gallus inciperet, superfluo dixisse Marcus deprehenderetur ex persona domini: priusquam gallus bis vocem dederit, ter me es negaturus. Sed quia ante primum galli cantum coepta est illa trina negatio, attenderunt tres Evangelistae non quando eam completurus esset Petrus, sed quanta futura esset, et quando incepta, idest ante galli cantum: quamquam in anima eius et ante primum galli cantum tota possit intelligi, quoniam ante galli cantum tantus timor obsederat mentem, qui eam posset usque ad tertiam negationem perducere. Multo minus igitur movere debet quia trina negatio, etiam trinis negantis vocibus, ante galli cantum coepta, etsi non ante primum galli cantum peracta est; tamquam si alicui diceretur: antequam gallus cantet, ad me scribes epistolam, in qua mihi ter conviciaberis: non utique si eam ante omnem galli cantum scribere inciperet, et post primum galli cantum finiret; ideo dicendum erat falsum fuisse praedictum.* Origenes in Matth. *Quaeres autem si possibile erat ut non scandalizaretur Petrus, semel salvatore dicente: omnes vos scandalum patiemini in me. Ad quod aliquis respondebit, quoniam necesse erat fieri quod praedictum erat a Iesu; alius autem dicet, quoniam qui exoratus a Ninivitis, quae praedixerat per Ionam non fecit, possibile fuit ut repelleret etiam scandalum a Petro deprecante. Nunc autem promissio eius audax in affectu quidem prompto, non tamen prudenti, facta est ei causa ut non solum scandalizaretur, verum etiam ter denegaret. Postquam autem cum affirmatione iuramenti pronuntiavit, dicet aliquis quod non erat possibile ut non denegaret. Si enim iuramentum erat Christi amen, mentitus fuisset dicendo amen dico tibi, si verum dixisset Petrus, quia non te negabo. Videntur autem mihi ceteri discipuli cogitantes quod primum fuerat dictum: omnes vos scandalum patiemini. Ad hoc autem quod dictum est Petro amen dico tibi, promiserunt similiter Petro, quia non erat comprehensi in illa prophetia; unde sequitur ait illi Petrus: etiam si oportuerit me mori tecum, non te negabo. Similiter et omnes discipuli dixerunt. Hic etiam Petrus, nescit quid loquatur: cum Iesu enim mori pro omnibus moriente hominum non erat: quoniam omnes fuerant in peccatis, et omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis.* Rabanus. *Sed quia intellexerat Petrus dominum, prae timore mortis eum se praedixisse negaturum, ob hoc dicebat, quod licet periculum immineret mortis, nullo modo ab eius fide posset avelli; et similiter alii apostoli per ardorem mentis non timuerunt damnum mortis; sed vana fuit praesumptio humana sine protectione divina.* Chrysostomus in Matth. *Hinc ergo magnum discimus dogma: quia non sufficit desiderium hominis, nisi divino aliquis potiatur auxilio.*

Lectio 10

[85595] Catena in Mt., cap. 26 l. 10 Remigius. *Paulo superius Evangelista dixerat, quia hymno iam dicto, exiit cum discipulis in montem oliveti; et ut ostenderet ad quem locum ipsius montis diverterit, consequenter adiunxit tunc venit Iesus cum illis in villam quae dicitur Gethsemani.* Rabanus. *Lucas dicit: in montem oliveti; Ioannes: trans torrentem Cedron, quod idem est quod Gethsemani: et est locus, in quo oravit ad radicem montis oliveti, ubi hortus est, ubi etiam Ecclesia est aedificata.* Hieronymus. *Gethsemani interpretatur vallis pinguissima, in qua iussit discipulos sedere paulisper, et expectare redeuntem, donec pro cunctis dominus solus oraret.* Origenes in Matth. *Non enim conveniebat ut ibi caperetur ubi cum discipulis manducaverat Pascha; conveniebat autem et priusquam proderetur orare, et eligere locum mundum ad orationem; unde sequitur et dixit discipulis suis: sedete hic donec vadam illuc, et orem.* Chrysostomus. *Hoc autem dicit, quia discipuli indivisibiliter sequebantur Christum; consuetudo enim ei erat sine discipulis orare; hoc autem faciebat erudiens nos in orationibus quietem nobis constituere, et solitudinem quaerere.* Damascenus de fide Orth. *Sed cum oratio sit ascensus intellectus ad Deum, vel petitio decentium a Deo, qualiter dominus orabat? Neque enim ascensione quae ad Deum est, indigebat intellectus eius, semel secundum personam Deo verbo unitus; neque etiam ea quae a Deo est petitione: unus enim Deus et homo Christus est. Sed formans in seipso quod nostrum est, docuit nos a Deo patre petere, et ad ipsum extendi: sicut enim passiones sustinuit, ut triumphans adversus eas victoriam nobis tribueret, ita orat, nobis viam faciens ad eam quae ad Deum est ascensionem, et pro nobis omnem iustitiam implens, et reconcilians nobis patrem suum; et ut principium ipsum honorans, et monstrans quod non est Deo contrarius.* Remigius. *Cum autem dominus in monte oravit, docuit nos in oratione pro caelestibus dominum supplicare: cum vero in villa oravit, nos instruxit ut in oratione semper humilitatem servare studeamus.* Rabanus. *Pulchre autem appropinquans passioni, in valle pinguedinis orasse dicitur, ut demonstraret quod per vallem humilitatis et pinguedinem caritatis mortem pro nobis susceperit. Moraliter etiam nos instruxit ut non gestemus cor aridum a pinguedine caritatis.* Remigius. *Appropinquans morti dominus, in valle pinguedinis oravit: quia per vallem humilitatis et pinguedinem caritatis pro nobis mortem subiit. Quia vero fidem discipulorum et constantiam devotae sibi voluntatis acceperat; sed turbandos illos et dispergendos praesciebat: ideo iussit eos in loco sedere: nam sedere requiescentis est: laboraturi enim erant eum negaturi. Qualiter autem progressus sit, manifestat cum subiungitur et assumpto Petro, et duobus filiis Zebedaei, coepit contristari et moestus esse. Illos videlicet assumpsit quibus in monte claritatem suae maiestatis ostenderat.* Hilarius in Matth. *Sed quia dicit coepit contristari et moestus esse, haereticorum omnis hic sensus est ut opinentur metum mortis in Dei filium incidisse, quia asserunt non de aeternitate prolatum, neque de infinitate paternae substantiae extitisse, sed ex nihilo per eum qui omnia creavit, effectum; et ideo in eo doloris anxietas, ideo metus mortis: ut qui mortem timere potuit, et mori possit; qui vero mori potuit, licet in futurum erit, non tamen per eum qui se genuit ex praeterito, sit aeternus. Quod si per fidem capaces Evangeliorum essent, scirent verbum in principio Deum,*

et hoc in principio apud Deum, et eamdem esse aeternitatem gignentis et geniti. Sed si virtutem illam incorruptae substantiae, imbecillitatis suae sorte assumptio carnis infecerit, ut sit ad dolorem infirma, ad mortem trepida, iam et corruptioni subdita erit; ac sic aeternitate demutata in metum, hoc quod in ea est poterit aliquando non esse. Deus autem sine mensura temporum semper est, et qualis est, talis semper aeternus est. Mori igitur nihil in Deo potuit, nec ex se metus Deo ullus est. Hieronymus. *Nos autem ita dicimus hominem passibilem a Deo filio susceptum ut deitas impassibilis permaneret. Passus est enim Dei filius non putative, sed vere, omnia quae Scriptura testatur, secundum illud quod pati poterat; secundum scilicet substantiam assumptam.* Hilarius de Trin. *Puto autem non alia hic ad timendum quam passionis et mortis causa a quibusdam praetenditur. Interrogo autem eos qui hoc ita existimant, an ratione subsistat ut mori timuerit qui omnem ab apostolis timorem mortis expellens ad gloriam eos sit martyrii adhortatus: quid enim ipse in mortis sacramento doluisse existimandus est qui pro se morientibus vitam rependit? Deinde quem dolorem mortis timeret, potestatis suae liberate moriturus? Si etiam passio honorificatura eum erat, quomodo tristem eum metus passionis effecerat?* Hilarius in Matth. *Quia ergo moestum dominum fuisse legimus, causas moestitiae reperiamus. Admonuerat superius omnes scandalizandos; Petrum etiam dominus ter negaturum esse respondit: assumptisque eo et Iacobo et Ioanne, coepit tristis esse. Ergo non ante tristis est quam assumit sed omnis metus illis esse coepit assumptis: atque ita non de se orta est, sed de eis quos assumpserat, moestitudo.* Hieronymus. *Contristabatur ergo dominus non timore patiendi, qui ad hoc venerat ut pateretur, et Petrum temeritatis arguerat, sed propter infelicissimum Iudam, et scandalum omnium apostolorum, et reiectionem vel reprobationem populi Iudaeorum, et eversionem miserae Ierusalem.* Damascenus de fide Orth. *Vel aliter. Omnia quae non ante ad esse deducta sunt a conditore, existendi naturaliter desiderium habent, et non existere naturaliter fugiunt. Deus igitur verbum homo factus habuit hoc desiderium, quo desideravit escam et potum et somnum, quibus scilicet conservatur vita, et naturaliter experientia horum usus est, et e contrario, corruptiva reformidavit; unde et tempore passionis, quam voluntarie sustinuit, habuit mortis timorem naturalem et tristitiam: est enim timor naturalis quo anima non vult dividi a corpore, propter naturalem familiaritatem quam ei a principio conditor rerum imposuit.* Hieronymus. *Dominus ergo noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est; sed ne passio in animo illius dominaretur, per passionem coepit contristari: aliud est enim contristari, et aliud incipere contristari.* Remigius. *Destruuntur autem in hoc loco Manichaei, qui dixerunt illum phantasticum corpus assumpsisse; nihilo minus et illi qui dixerunt eum veram animam non habuisse, sed loco animae divinitatem.* Augustinus in Lib. 83 quaest. *Habemus enim Evangelistarum narrationes, per quas Christum et natum de beata virgine Maria cognovimus, et comprehensum a Iudaeis, et flagellatum et crucifixum atque interfectum, et sepultum in monumento: quae omnia intelligere sine corpore nemo potest facta esse; nec figurate accipienda quisquam vel dementissimus dixerit, cum dicta sint ab eis qui res gestas ut meminerant narraverunt. Sic ergo isti corpus eum habuisse testantur, sicut et eum habuisse indicant animam affectiones illae quae non possunt esse nisi in anima; quas nihilominus eisdem Evangelistis narrantibus legimus: et miratus est Iesus, et iratus, et contristatus.* Augustinus de Civ. Dei. *Cum ergo in Evangelio ista referuntur, non falso utique referuntur; verum ille hos motus certissimae dispensationis gratia ita cum voluit suscepit* *animo humano, ut cum voluit factus est homo. Habemus quidem et nos huiusmodi affectus ex humanae conditionis infirmitate; non autem ita dominus Iesus, cuius infirmitas fuit ex potestate.* Damascenus de fide Orth. *Quapropter naturales nostrae passiones secundum naturam et supra naturam fuerunt in Christo: secundum naturam enim, quia permittebat carni pati quae propria; super naturam autem, quia non praecedebant in eo voluntatem naturalia; nihil enim coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria: volens enim esurivit, volens timuit et contristatus est. Et ideo de manifestatione tristitiae subditur tunc ait illis: tristis est anima mea usque ad mortem.* Ambrosius super Lucam. *Tristis autem est non ipse, sed anima: non enim tristis sapientia, non divina substantia, sed anima: suscepit enim animam meam, suscepit corpus meum.* Hieronymus. *Non autem propter mortem, sed usque ad mortem dicitur contristatus, donec apostolos sua liberet passione. Dicant qui irrationabilem Iesum sumpsisse animam suspicantur, quomodo contristetur, et noverit tempus tristitiae: quamvis enim et bruta moereant animalia, tamen non noverunt nec causas, neque tempus usque ad quod debeant contristari.* Origenes in Matth. *Vel aliter. Tristis est anima mea usque ad mortem; quasi dicat: tristitia coepta est in me, non semper, sed usque ad tempus mortis; ut cum mortuus fuero peccato, moriar et universae tristitiae, cuius principium tantum fuit in me. Sequitur sustinete hic, et vigilate mecum; ac si dicat: ceteros quidem iussi sedere ibi, quasi infirmiores, ab agone isto servans eos securos; vos autem quasi firmiores adduxi, ut collaboretis mecum in vigiliis et orationibus: tamen et vos manete hic, ut unusquisque in gradu suae vocationis consistat: quoniam omnis gratia, quamvis fuerit magna, habet superiorem.* Hieronymus. *Vel ideo a somno prohibet, cuius tempus non erat imminente discrimine; sed a somno infidelitatis et torpore mentis.*

Lectio 11

[85596] Catena in Mt., cap. 26 l. 11 Origenes in Matth. *Petrum magis de se confidentem et alios adduxit, ut videant cadentem in faciem et orantem, et discant non magna sed humilia de se sapere, nec veloces esse ad promittendum, sed solliciti ad orandum; et ideo dicitur et progressus pusillum: nolebat enim longe fieri ab eis, sed iuxta eos constitutus orare: et qui dixerat: discite a me quia mitis sum et humilis corde, laudabiliter se humilians cadit in faciem; unde sequitur procidit in faciem suam orans, et dicens: mi pater, si possibile est, transeat a me calix iste. Manifestans autem in oratione sua devotionem, quasi dilectus et complacens dispositioni patris, addidit verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu: docens, ut non oremus fieri nostram voluntatem, sed Dei. Secundum autem quod coepit pavere et tristari, secundum hoc orat calicem passionis transire; et non sicut ipse vult, sed sicut pater; hoc est, non secundum substantiam eius divinam et impassibilem, sed secundum naturam humanam et infirmam: suscipiens enim naturam carnis humanae, omnes proprietates implevit, ut non in phantasia habuisse carnem aestimaretur sed in veritate. Proprium est autem hominis fidelis primum quidem nolle pati aliquid doloris, maxime quod ducit usque ad mortem, quia homo carnalis est; si autem sic voluerit Deus, acquiescere, quia fidelis est: nam sicut multum confidere non*

debemus, ne nostram virtutem videamur profiteri, sic diffidere non debemus, ne Dei adiutoris nostri impotentiam videamur pronuntiare. Notandum et autem, quoniam Marcus quidem et Lucas hoc ipsum scripserunt; Ioannes autem orantem Iesum, ut transiret ab eo calix, non introducit: quoniam hi quidem magis secundum humanam naturam eius exponunt de eo quam secundum divinam; Ioannes autem magis secundum divinam. Aliter autem Iesus videns qualia erant Iudaei passuri petentes eum ad mortem, dicebat pater, si possibile est, transeat a me calix iste. Hieronymus. *Unde signanter dicit calix iste, hoc est populi Iudaeorum, qui excusationem ignorantiae habere non possunt si me occiderint, habentes legem et prophetas, qui me vaticinantur.* Origenes in Matth. *Rursus videns quanta utilitas totius mundi esset futura per passionem ipsius, dicebat sed non sicut ego volo, sed sicut tu; idest, si possibile est ut sine passione mea omnia ista bona proveniant, quae per passionem meam sunt proventura, transeat passio haec a me, ut et mundus salvetur, et Iudaei in passione mea non pereant. Si autem sine perditione quorundam, multorum salus non potest introduci, quantum ad iustitiam tuam, non transeat. Calicem autem hunc qui bibitur, passionis in multis locis nominat Scriptura. Bibit autem calicem totum qui patitur pro testimonio quicquid fuerit ei illatum. Effundit autem accipiens qui denegat, ne aliquid patiatur.* Augustinus de Cons. Evang. *Et ne quis eum putaret patris minuisse potestatem, non dixit: si facere potes; sed si fieri potest, vel si possibile est; ac si diceretur: si vis. Fieri enim potest quod ille voluerit; unde et Lucas hoc ipsum planius intimavit; non enim ait si fieri potest, sed: si vis.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Non ait transeat a me calix iste: haec enim esset pro se timentis oratio. Quod autem ut a se transeat rogat, non ut ipse praetereatur orat, sed ut in alterum illud quod a se transit, accedat. Totus igitur supra eos qui passuri erant metus est; atque ideo pro his orat qui passuri post se erant, dicens transeat calix a me; idest, quomodo a me bibitur, ita ab his bibatur, sine spei differentia, sine sensu doloris, sine metu mortis. Ideo autem ait si possibile est, quia carni et sanguini horum terror est; et difficile est eorum acerbitate corpora non vinci humana. Quod autem ait non sicut ego volo, sed sicut tu, vellet quidem eos non pati, ne forte in passione diffidant, si cohereditatis suae gloriam sine passionis suae difficultate mereantur. Non ergo ut non patiantur rogat, dicens non ut ego volo; sed ut tu, ait, eo quod pater vult ut bibendi calicis in eos ex ipso transeat fortitudo: quia ex voluntate patris non tam per Christum vinci Diabolum, quam etiam per eius discipulos oportebat.* Augustinus in Enchir. *Sic igitur Christus hominem gerens ostendit privatam quamdam hominis voluntatem: in qua et suam et nostram figuravit, qui caput nostrum est, cum dicit transeat a me. Haec enim erat humana voluntas proprium aliquid tamquam privatum volens. Sed quia rectum vult esse hominem et ad Deum dirigi, subdit verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu: ac si diceret: vide te in me, quia potes aliquid proprium velle; et si Deus aliud velit, conceditur hoc humanae fragilitati.* Leo Papa in Serm. 7 de passione. *Haec vox capitis, salus est totius corporis; haec vox omnes fideles instruit, omnes confessores accendit, omnes martyres coronavit: nam quis mundi odia, quis tentationum turbines, quis posset persecutorum superare terrores, nisi Christus in omnibus et pro omnibus patri diceret: fiat voluntas tua? Discant igitur hanc vocem omnes Ecclesiae filii; ut cum adversitas violentae alicuius tentationis incumbit, superato timore formidinis, accipiant tolerantiam passionis.* Origenes in Matth. *Pusillum autem progrediente Iesu ab eis, nec una hora potuerunt vigilare eo absente: propter quod oremus, ut nec modicum aliquando Iesus progrediatur. Sequitur* *et venit ad discipulos suos, et invenit eos dormientes.* Chrysostomus in Matth. *Quia tempus intempestae noctis erat, et oculi eorum a tristitia erant gravati.* Hilarius in Matth. *Postquam ergo ad discipulos redit, et dormientes deprehendit, Petrum arguit; unde sequitur et dicit Petro: sic non potuisti una hora vigilare mecum? Petrum ideo prae omnibus ex tribus arguit, quia prae ceteris non se scandalizandum fuerat gloriatus.* Chrysostomus in Matth. *Sed quia et alii idem dixerunt, omnium etiam infirmitatem arguit: qui enim mori simul cum Christo elegerant, neque simul cum eo potuerunt vigilare.* Origenes in Matth. *Inveniens autem eos dormientes, suscitat verbo ad audiendum, et praecipit vigilare, dicens vigilate et orate, ne intretis in tentationem: ut primum vigilemus, et sic vigilantes oremus. Vigilat qui facit opera bona, et qui sollicite agit ne in aliquid tenebrosum dogma incurrat: sic enim vigilantis exauditur oratio.* Hieronymus. *Impossibile est humanam animam non tentari. Ergo non ait vigilate et orate ne tentemini, sed ne intretis in tentationem; hoc est ne vos tentatio superet.* Hilarius in Matth. *Cur autem ne in tentationem venirent admonere eos voluisset orare, ostendit dicens spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. Non enim de se hoc dicit: ad eos enim hic sermo conversus est.* Hieronymus. *Hoc autem est adversus temerarios, qui quod crediderint putant se posse consequi. Itaque quantum de ardore mentis confidimus, tantum de fragilitate carnis timeamus.* Origenes in Matth. *Hic considerandum est utrum sicut omnium caro infirma est, sic omnium spiritus promptus est; an omnium quidem caro infirma est, non autem et omnium hominum spiritus promptus est, sed tantum sanctorum; infidelium autem spiritus segnis est, et caro infirma. Est autem et alio modo caro infirma eorum solum quorum spiritus promptus est, qui cum spiritu prompto opera carnis mortificant. Hos ergo vult vigilare et orare, ut non intrent in tentationem; quoniam qui spiritualior est, sollicitior debet esse, ne magnum bonum ipsius gravem habeat lapsum.* Remigius. *Vel aliter. His verbis ostendit se veram carnem ex virgine sumpsisse, et veram animam habuisse; unde et nunc dicit spiritum suum promptum esse ad patiendum, carnem vero infirmam timere dolorem passionis. Sequitur iterum secundo abiit, et oravit dicens: pater mi, si non potest calix iste transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Origenes in Matth. *Aestimo quod calix ille passionis omnino a Iesu fuerat transiturus, sed cum differentia: ut si quidem biberet eum, et ab ipso transiret, postmodum et ab universo genere hominum; si autem non biberet eum, ab ipso quidem forsitan transiret, ab hominibus autem non transiret. Hunc ergo calicem passionis volebat quidem a se transire, sic ut omnino neque gustaret amaritudinem eius: si tamen possibile esset, quantum ad iustitiam Dei. Si autem non poterat fieri, magis volebat ut sumeret eum, et sic transiret ab eo et ab universo hominum genere, quam ut contra voluntatem paternam, bibitionem eius effugeret.* Chrysostomus in Matth. *Quod quidem secundo vel tertio orat, ex affectu scilicet humanae infirmitatis, quo mortem timebat, certificat quod vere factus est homo. Secundo enim vel tertio aliquid fieri, veritatis est maxime demonstrativum in Scripturis: unde Ioseph dixit Pharaoni: quod vidisti secundo ad eam rem pertinens, somnii firmitatis indicium est.* Hieronymus. *Vel aliter. Secundo orat, ut si Ninive, idest gentilitas, aliter salvari non potest nisi aruerit cucurbita, idest Iudaea, fiat voluntas patris, quae non est contraria filii voluntati, dicente ipso per prophetam: ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Passuris discipulis omnem in se corporis nostri infirmitatem assumpsit; crucique secum universa quibus infirmamur affixit: et ideo transire ab eo calix non potest, nisi illum bibat, quia pati, nisi ex* *eius passione, non possumus.* Hieronymus. *Christus autem solus orat pro omnibus, sicut et solus patitur pro universis; sequitur enim et venit iterum, et invenit eos dormientes; erant enim oculi eorum gravati. Languescebant enim et opprimebantur apostolorum oculi negatione vicina.* Origenes in Matth. *Puto enim quod non tantum corporum oculi quantum animarum gravati erant: nondum enim erat eis spiritus datus; unde non eos reprehendit, sed vadens iterum oravit, docens ut non deficiamus, sed permaneamus in oratione, donec impetremus ea quae postulare iam coepimus; unde sequitur et relictis illis, iterum abiit, et oravit tertio, eumdem sermonem dicens.* Hieronymus. *Tertio autem oravit, ut in ore duorum vel trium testium staret omne verbum.* Rabanus. *Vel ideo tribus vicibus dominus oravit, ut nos a peccatis praeteritis veniam, et praesentibus malis tutelam, et futuris periculis cautelam oremus, et ut omnem orationem ad patrem et ad filium et ad spiritum sanctum dirigamus: et ut integer spiritus noster et anima et corpus servetur.* Augustinus de quaest. Evang. *Non absurde etiam intelligitur propter trinam tentationem passionis ter dominum orasse. Sicut enim tentatio cupiditatis trina est, ita tentatio timoris trina est. Cupiditati quae in curiositate est, opponitur timor mortis: sicut enim in illa cognoscendarum rerum est aviditas, ita et in ista metus amittendae talis notitiae. Cupiditati vero honoris vel laudis opponitur timor ignominiae, et contumeliarum. Cupiditati autem voluptatis opponitur timor doloris.* Remigius. *Vel ter orat pro apostolis, et maxime pro Petro, qui ter erat eum negaturus.*

Lectio 12

[85597] Catena in Mt., cap. 26 l. 12 Hilarius in Matth. *Post orationem frequentem, post discursus recursusque multiplices, metum demit, securitatem reddit, in requiem adhortatur; unde dicitur tunc venit ad discipulos suos, et ait illis: dormite iam et requiescite.* Chrysostomus in Matth. *Et quidem tunc vigilare oportebat; sed hoc dixit, ut ostenderet quoniam neque visum possent ferre futurorum malorum, et quoniam eorum non indiget auxilio: et quoniam omnino tradi eum oportebat.* Hilarius in Matth. *Vel hoc dicit, quia voluntatem patris de discipulis iam securus expectabat, de qua dixerat: fiat voluntas tua; qua scilicet transiturum in nos calicem bibens, infirmitatem corporis nostri, et timoris sollicitudinem, et ipsum dolorem mortis absorbuit.* Origenes in Matth. *Vel non est ille ipse somnus quem iubet nunc discipulos suos dormire, et ille qui eis superius scribitur contigisse. Illic enim dormientes invenit, non requiescentes, sed gravatos oculos habentes: nunc autem praecepit eis non simpliciter dormire, sed cum requie; ut ordo servetur, ut primum quidem vigilemus orantes, ut non intremus in tentationem; ut postea dormiamus et requiescamus; ut cum aliquis invenerit locum domino, tabernaculum Deo Iacob, ascendat supra lectum stratus sui, et det somnum oculis suis. Forsitan autem et anima non potens semper sufferre labores, quasi incarnata, remissiones aliquas sine reprehensione consequetur: quae moraliter dormitiones dicuntur, ut usque ad aliquantum temporis habens remissionem renovata resuscitetur.* Hilarius in Matth. *Quod autem ad eos revertens, dormientesque reperiens, primum reversus obiurgat, secundo silet, tertio quiescere iubet: ratio ista est, quod primum post resurrectionem dispersos eos et diffidentes ac*

trepidos reprehendit; secundo, misso spiritu Paraclito, gravatis ad contuendam Evangelii libertatem oculis, visitavit: nam aliquamdiu legis amore detenti, quodam fidei somno occupati sunt; tertio vero, idest claritatis suae reditu, securitati eos quietique restituet. Origenes in Matth. *Postquam autem resuscitavit eos a somno, videns in spiritu appropinquantem Iudam traditioni, qui nondum videbatur a discipulis eius, dicit ecce appropinquavit hora, et filius hominis tradetur in manus peccatorum.* Chrysostomus in Matth. *Per hoc autem quod dicit appropinquavit hora, ostendit quoniam divinae dispositionis erat quod gerebatur: per hoc autem quod dicit in manus peccatorum, demonstrat quoniam illorum nequitiae hoc opus erat, non quod ipse delicto esset obnoxius.* Origenes in Matth. *Sed et nunc in manus peccatorum traditur Iesus; quando hi qui videntur Iesum credere, habent eum in manibus suis, cum sint peccatores. Sed et quotiescumque iustus habens in se Iesum, in potestate factus fuerit peccatorum, Iesus est traditus in manus peccatorum.* Hieronymus. *Postquam ergo tertio oraverat, et apostolorum timorem sequente poenitentia impetraverat corrigendum, securus de passione sua pergit ad persecutores, et ultro se ad interficiendum praebet; unde sequitur surgite, eamus, quasi dicat: non vos inveniant quasi timentes: ultro pergamus ad mortem, ut confidentiam et gaudium passuri videant; sequitur enim ecce appropinquavit qui me tradet.* Origenes in Matth. *Non dicit: appropinquavit mihi: nec enim ipsi appropinquabat traditor eius, qui se elongaverat peccatis suis ab eo.* Augustinus de Cons. Evang. *Videtur autem hic sermo secundum Matthaeum sibi ipsi esse contrarius. Quomodo enim dixit dormite iam et requiescite, cum connectat surgite, eamus? Qua velut repugnantia quidam commoti conantur ita pronuntiare quod dictum est dormite iam, et requiescite, tamquam ab exprobrante, non a permittente sit dictum; quod recte fieret, si esset necesse. Cum vero Marcus ita commemoravit, ut cum dixisset: dormite iam et requiescite, adiungeret: sufficit, et deinde inferret: venit hora; ecce tradetur filius hominis, utique intelligitur post illud quod eis dictum est dormite et requiescite, siluisse dominum aliquantum, ut hoc fieret quod promiserat: et nunc intulisse ecce appropinquavit hora. Propter quod secundum Marcum positum est: sufficit, idest quod iam requiescitis.*

Lectio 13

[85598] Catena in Mt., cap. 26 l. 13 Glossa. *Quia superius dictum est quod dominus ultro se persecutoribus exhibebat, consequenter Evangelista ostendit quomodo sit a persecutoribus detentus; unde dicit adhuc eo loquente, ecce Iudas unus de duodecim venit.* Remigius. *Unus, videlicet numero, non merito. Hoc autem dixit ad ostendendum immane facinus illius qui de apostolica dignitate factus fuerat proditor. Sequitur et cum eo turba multa cum gladiis et fustibus. Ut autem ostenderet Evangelista invidentiae causa illum deprehensum, subiungit missi a principibus sacerdotum et senioribus populi.* Origenes. *Potest dicere aliquis, quoniam propter multitudinem eorum qui iam crediderant, multi venerunt adversus eum, timentes ne multitudo credentium de manibus eorum tollerent eum; ego autem aestimo etiam alteram causam, quoniam qui putabant in Beelzebub eicere solere Daemonia, arbitrabantur eum ex quibusdam maleficiis posse effugere de medio volentium eum*

tenere. Multi etiam nunc spiritualibus gladiis militant contra Iesum, variis scilicet et diversis de Deo dogmatibus. Sequitur qui autem tradidit eum, dedit eis signum, dicens: quemcumque osculatus fuero, ipse est, tenete eum. Dignum est autem quaerere, cum secundum faciem notus esset omnibus habitantibus in Iudaea, quare quasi non cognoscentibus effigiem eius dedit eis signum. Venit autem traditio talis de eo ad nos: quoniam non solum duae formae in eo fuerunt: una secundum quam eum omnes videbant, altera secundum quam transfiguratus est coram discipulis in monte; sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus: sicut et de manna scriptum est, quod habebat saporem ad omnem usum convenientem, et verbum Dei non similiter cunctis apparet. Propter huiusmodi ergo transfigurationem eius, signo indigebant. Chrysostomus in Matth. *Vel ideo signum eis dedit, quia multoties detentus ab ipsis, pertransiit nescientibus eis, quod et tunc factum esset, si ipse voluisset. Sequitur et confestim accedens ad Iesum, dixit: ave, Rabbi; et osculatus est eum.* Rabanus. *Suscipit dominus osculum traditoris, non quod simulare nos doceat, sed ne proditionem fugere videatur.* Origenes in Matth. *Si autem aliquis quaerat cur osculo Iudas tradidit Iesum, secundum quosdam quidem voluit reverentiam ad magistrum servare, non audens manifeste in eum irruere; secundum alios hoc fecit, timens ne si forte se manifestum adversarium praebuisset, ipse ei fieret causa evasionis, cum posset secundum opinionem eius effugere, et facere se impervium. Ego autem puto quod omnes proditores veritatis amare veritatem fingentes, osculi signo utuntur. Omnes etiam haeretici, sicut et Iudas, Iesu dicunt Rabbi. Iesus autem placabilia respondet; unde sequitur dixitque illi Iesus: amice, ad quid venisti? Dicit autem amice, improperans simulationem: hoc enim nomine neminem bonorum in Scripturis cognoscimus appellatum: ad malum enim dicitur: amice, quomodo huc intrasti? Et: amice, non facio tibi iniuriam.* Augustinus in Serm. de passione. *Dicit autem ad quid venisti? Tamquam si diceret: oscularis et insidiaris: novi quare veneris; amicum fingis, cum proditor sis.* Remigius. *Sive: amice, ad quid venisti? Hoc fac, subintelligitur. Sequitur tunc accesserunt, et manus iniecerunt in Iesum, et tenuerunt eum. Tunc, scilicet quando ipse permisit: frequenter enim voluerunt, sed non potuerunt.* Rabanus. *Exulta, Christiane, in commercio inimicorum tuorum vicisti: quod Iudas vendidit et quod Iudaeus emit, tu acquisivisti.*

Lectio 14

[85599] Catena in Mt., cap. 26 l. 14 Chrysostomus in Matth. *Sicut Lucas refert, dominus in coena discipulis dixerat: qui habet sacculum, tollat similiter et peram; et qui non habet, vendat tunicam suam, et emat gladium; et discipuli responderunt: ecce gladii duo hic. Conveniens autem erat illic gladios esse, propter agnum scilicet paschalem, quem comederent. Audientes quoque quoniam venirent persecutores ad Christum capiendum, a coena exeuntes gladios sumpserunt in auxilium adversus persecutores, quasi pro magistro praeliaturi; unde hic dicitur et ecce unus ex his qui erant cum Iesu extendens manum exemit gladium suum.* Hieronymus. *In alio Evangelio scriptum est, quod Petrus hoc fecerit eodem ardore quo et cetera fecit; unde sequitur et percutiens servum principis sacerdotum, amputavit auriculam eius. Servus principis sacerdotum Malchus appellatur;*

auricula quoque quae amputatur, dextera est. Transitorie dicendum est, quod Malchus, idest rex quondam populi Iudaeorum, servus factus est impietatis, et devorationis sacerdotum; dexteramque perdidit auriculam, ut litterae veritatem audiat in sinistra. Origenes in Matth. *Nam si videntur legem audire modo, cum sinistro auditu audiunt umbram traditionis de lege, non veritatem. Populus autem ex gentibus significatus per Petrum, per hoc ipsum quod crediderunt in Christum, facti sunt causa ut praecideretur Iudaeorum auditio dextera.* Rabanus. *Vel Petrus non tollit audientibus intelligendi sensum, sed de divino ablatum iudicio negligentibus pandit: verum eadem dextera auris in his qui ex eodem populo crediderunt, divina pietate pristino restituta est officio.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Servo principis sacerdotum auricula ab apostolo resecatur; populo scilicet sacerdotio servienti, per Christi discipulum inobediens auditus exciditur; et ad capacitatem veritatis hoc quod erat non audiens, amputatur.* Leo Papa in Serm. 1 de passione. *Dominus autem zelantis apostoli pium motum progredi ultra non patitur; unde sequitur tunc ait illi Iesus: converte gladium tuum in locum suum. Contra sacramentum enim erat redemptionis nostrae, ut qui mori pro omnibus venerat, capi nollet. Dat ergo in se furentibus licentiam saeviendi, ne dilato gloriosae crucis triumpho, et dominatio diabolica fieret longior, et captivitas humana diuturnior.* Rabanus. *Oportuit etiam ut auctor gratiae fideles patientiam suo exemplo doceret, et potius ad sustinendum fortiter adversa instrueret quam ad vindicandum provocaret.* Chrysostomus in Matth. *Ad hoc autem ut discipulo persuaderetur, comminationem addit, dicens omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt.* Augustinus contra Faustum. *Idest, omnis qui usus fuerit gladio. Ille autem utitur gladio, qui nulla superioritate aut legitima potestate vel iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur. Nam utique dominus iusserat ut ferrum discipuli eius ferrent; sed non iusserat ut ferirent. Quid ergo indignum si Petrus post hoc peccatum factus est pastor Ecclesiae, sicut Moyses post percussum Aegyptium factus est rector et princeps synagogae? Uterque enim non detestabili immanitate, sed emendabili animositate regulam excessit; uterque odio improbitatis alienae; sed ille fraterno, iste dominico, licet adhuc carnali, tamen amore peccavit.* Hilarius. *Sed non omnibus gladio utentibus mors solet esse per gladium; nam plures aut febris aut alius accidens casus absumit, qui gladio, aut iudicii officio, aut resistendi latronibus necessitate sunt usi. Et si secundum sententiam eius, omnis gladio utens, gladio perimeretur, recte ad necem eorum gladius eximebatur, qui eodem utebantur ad facinus.* Hieronymus. *Quo ergo gladio peribit quicumque gladium sumpserit? Illo nempe qui igneus vertitur ante Paradisum, et gladio spiritus, qui in Dei describitur armatura.* Hilarius in Matth. *Recondi ergo gladium praecipit dominus: quia eos non humano, sed oris sui gladio esset perempturus.* Remigius. *Vel aliter. Qui gladio utitur ad occidendum hominem, ipse suae prius malitiae moritur gladio.* Chrysostomus in Matth. *Non solum autem mitigavit discipulos per comminationem poenae, sed etiam ostendendo quod voluntarie hoc sustinebat; unde sequitur an putas quia non possum rogare patrem meum; et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum? Quia multa humanae infirmitatis ostenderat, non videretur credibilia dicere, si dixisset quod eos perdere posset; et ideo dicit an putas quia non possum?* et cetera. Hieronymus. *Quasi diceret: non indigeo duodecim apostolorum auxilio, etiam si omnes me defenderent, qui possum habere duodecim legiones angelici exercitus. Una legio apud veteres sex millibus hominum complebatur: de duodecim ergo legionibus, septuaginta duo millia Angelorum fiunt, in quot gentes hominum lingua divisa est.* Origenes in

Matth. *Ex hoc autem demonstratur quoniam secundum similitudinem legionum militiae mundialis sunt et Angelorum legiones militiae caelestis militantium contra legiones Daemonum: militia enim omnis propter adversarios intelligitur constituta. Non autem quasi indigens auxilio Angelorum hoc dicebat, sed secundum aestimationem Petri volentis ei auxilium ferre. Magis enim Angeli opus habent auxilio unigeniti filii Dei quam ipse illorum.* Remigius. *Possumus etiam intelligere per Angelos Romanorum exercitum: cum Tito enim et Vespasiano omnes linguae adversus Iudaeam surrexerunt, et impletum est: quia pugnabit pro eo orbis terrarum contra insensatos.* Chrysostomus in Matth. *Non solum autem per hoc timorem discipulorum evacuat, sed etiam per hoc quod Scripturas in medium introducit, dicens quomodo ergo implebuntur Scripturae quia sic oportet fieri?* Hieronymus. *Haec sententia promptum ad patiendum demonstrat animum: quod frustra prophetae cecinerint, nisi dominus eos vera dixisse sua passione asseveret.*

Lectio 15

[85600] Catena in Mt., cap. 26 l. 15 Origenes in Matth. *Postquam dixit Petro: reconde gladium tuum, quod est patientiae; postquam etiam auriculam restituit amputatam, sicut alter dicit Evangelista, quod summae benignitatis indicium fuerat, et divinae virtutis, subditur in illa hora dixit Iesus turbis: ut si praeterita beneficia non recordantur, vel praesentia recognoscant: tamquam ad latronem existis cum gladiis et fustibus comprehendere me.* Remigius. *Ac si diceret: latronis officium est nocere et latitare; ego vero nemini nocui, sed plures sanavi, et in synagogis semper docui; et hoc est quod subditur quotidie apud vos sedebam in templo docens, et non me tenuistis.* Hieronymus. *Quasi diceret: stultum est eum cum gladiis et fustibus quaerere qui ultro se vestris tradit manibus; et in nocte quasi latitantem per proditorem investigare qui quotidie in templo doceat.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem eum in templo non tenuerunt, quia non ausi erant propter turbam: propter quod et dominus foras exivit, ut ex loco et tempore daret eis aptitudinem se capiendi. Ex hoc ergo docet quoniam nisi voluntarius permisisset, nequaquam eum capere valuissent. Deinde Evangelista quaestionem solvit propter quid dominus capi voluit, cum subdit hoc autem totum factum est ut adimplerentur Scripturae prophetarum.* Hieronymus. *Foderunt manus meas et pedes meos, et: sicut ovis ad victimam ductus est, et in alio loco: ab iniquitatibus populi mei ductus est ad mortem.* Remigius. *Quia enim omnes prophetae praedixerunt Christi passionem, ideo non posuit fixum testimonium, sed generaliter dicit impleri vaticinia omnium prophetarum.* Chrysostomus in Matth. *Discipuli autem, qui quando detentus est dominus permanserunt, quando locutus est haec ad turbas, fugerunt; unde sequitur tunc discipuli omnes, relicto eo, fugerunt; sciebant enim quoniam iam non erat possibile effugere, eo se voluntarie illis tradente.* Remigius. *In hoc tamen facto demonstratur fragilitas apostolorum: qui enim de ardore fidei promiserant se mori cum eo, nunc timore fugiunt immemores suae promissionis. Quod etiam videmus impleri in his qui pro amore Dei magna se promittunt facturos, et postmodum non implent: non tamen desperare debent, sed cum apostolis resurgere et per poenitentiam resipiscere.* Rabanus. *Mystice autem sicut*

Petrus, qui culpam negationis poenitentiae lacrymis abluit, recuperationem eorum ostendit qui in martyrio labuntur; ita ceteri discipuli fugientes cautelam fugiendi docent eos qui se minus idoneos ad toleranda supplicia sentiunt. Sequitur at illi tenentes Iesum duxerunt ad Caipham principem sacerdotum. Augustinus de Cons. Evang. *Sed tamen primo ad Annam ductus est socerum Caiphae, sicut Ioannes dicit: ductus est autem ligatus, cum adessent in illa turba tribunus et cohors, ut Ioannes commemorat.* Hieronymus. *Refert autem Iosephus istum Caipham unius tantum anni pontificatum pretio redemisse; cum tamen Moyses Deo iubente praeceperit ut pontifices patribus succederent, et generationis in sacerdotibus series texeretur. Non ergo mirum est si iniquus pontifex iniqua iudicet.* Rabanus. *Convenit etiam nomen actioni: Caipha, idest investigator, vel sagax ad implendam suam nequitiam, vel vomens ore, quia impudens fuit ad proferendum mendacium, et ad perpetrandum homicidium. Ideo autem illuc eum adduxerunt ut cum consilio omnia facerent; unde sequitur ubi Scribae et seniores convenerant.* Origenes in Matth. *Ubi Caiphas est princeps sacerdotum, illic congregantur Scribae, idest litterati, qui praesunt litterae occidenti; et seniores non in veritate, sed in vetustate litterae. Sequitur Petrus autem sequebatur eum a longe: non enim poterat de proximo eum sequi, sed de longinquo; nec tamen omnino recedens ab eo.* Chrysostomus in Matth. *Multus enim erat fervor Petri, qui cum alios fugientes vidisset, non fugit, sed stetit, et intravit. Si autem et Ioannes intravit, tamen notus erat principi sacerdotum. Longe autem sequebatur, quia erat dominum negaturus.* Remigius. *Neque enim negare potuisset, si domino proximus adhaesisset. Per hoc etiam significatur quod Petrus dominum ad passionem euntem erat secuturus, idest imitaturus.* Augustinus de quaest. Evang. *Significatur etiam Ecclesiam secuturam quidem, hoc est imitaturam, passionem domini, sed longe differenter: Ecclesia enim pro se patitur, at ille pro Ecclesia. Sequitur et ingressus intro sedebat cum ministris, ut videret finem.* Hieronymus. *Vel amore discipuli, vel humana curiositate scire cupiebat quid iudicaret de domino pontifex: utrum eum neci addiceret, an flagellis caesum dimitteret.*

Lectio 16

[85601] Catena in Mt., cap. 26 l. 16 Chrysostomus in Matth. *Congregatis principibus sacerdotum, tota pestilentiae conventicula volebant suis insidiis iudicii formam imponere; unde dicitur principes autem sacerdotum et omne Concilium quaerebant falsum testimonium contra Iesum, ut eum morti traderent. Sed quod fictum erat iudicium, et omnia tumultus et turbationis plena, manifestatur per hoc quod subditur et non invenerunt, cum multi falsi testes accessissent.* Origenes in Matth. *Falsa enim testimonia tunc locum habent quando cum colore aliquo proferuntur. Sed nec color inveniebatur qui posset contra Iesum adiuvare mendacia; quamvis essent multi gratiam tribuere volentes principibus sacerdotum: quod maximam laudem exhibet Iesu, qui sic omnia irreprehensibiliter dixit et fecit ut nullam verisimilitudinem invenirent in eo reprehensionis et mali et multi astuti. Sequitur novissime autem venerunt duo falsi testes, et dixerunt: hic dixit: possum destruere templum Dei, et post triduum reaedificare illud.* Hieronymus. *Quomodo autem falsi testes sunt, si*

ea dicunt quae dominum dixisse legimus? Sed falsus testis est qui non eodem sensu dicta intelligit quo dicuntur: dominus enim dixerat de templo corporis sui; sed in ipsis verbis calumniantur, ut paucis additis vel mutatis quasi iustam calumniam faciant. Salvator dixerat: solvite templum hoc; isti commutant, et aiunt possum destruere templum Dei. Vos, inquit, solvite, non ego: quia illicitum est ut nobisipsis inferamus manus. Deinde illi vertunt et post triduum reaedificare illud, ut proprie de templo Iudaico dixisse videretur; dominus autem, ut ostenderet animale et spirans templum, dixerat: et ego in triduo resuscitabo illud. Aliud est aedificare, aliud suscitare. Chrysostomus in Matth. *Sed quare non attulerunt in medium accusationem de solutione sabbati? Quia multoties eos super hoc confutaverat.* Hieronymus. *Ira autem praeceps et impatiens non inveniens calumniae locum, excutit de solio pontificem, ut vesaniam mentis motu corporis demonstraret; unde sequitur et surgens princeps sacerdotum ait illi: nihil respondes ad ea quae isti adversum te testificantur?* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dixit, volens ab eo inexcusabilem responsionem elicere, ut ex ipsa eum caperet. Inutilis autem erat excusationis responsio, nullo eam exaudiente; et ideo sequitur Iesus autem tacebat: etenim solum figura iudicii ibi erat: in veritate autem latronum erat incursus, sicut in spelunca; et ideo silet.* Origenes in Matth. *Ex hoc autem loco discimus contemnere calumniantium et falsorum testium voces, ut nec responsione dignos eos habeamus qui non convenientia dicunt adversus nos, maxime ubi maius est libere et fortiter silere quam defendere sine ullo profectu.* Hieronymus. *Sciebat enim quasi Deus, quicquid dixisset, torquendum ad calumniam. Quanto ergo Iesus magis tacebat ad indignos responsione sua falsos testes, et sacerdotes impios, tanto magis pontifex furore superatus, eum ad respondendum provocat, ut ex qualibet occasione sermonis, locum inveniat accusandi; unde sequitur et princeps sacerdotum ait illi: adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus filius Dei.* Origenes in Matth. *In lege quidem adiurandi usum aliquoties invenimus; aestimo autem quoniam non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adiuret alterum: si enim iurare non licet, nec adiurare. Sed et qui respicit Iesum imperantem Daemonibus, et potestatem dantem discipulis super Daemonia, dicet quod secundum potestatem datam a salvatore, non est adiurare Daemonia. Princeps autem sacerdotum peccatum faciebat insidians Iesu; et ideo imitabatur proprium patrem, qui bis dubie interrogavit salvatorem: si tu es Christus filius Dei? Unde quis recte dicere potest, quoniam dubitare de filio Dei utrum ipse sit Christus, opus Diaboli est. Non decebat autem dominum ad adiurationem principis respondere sacerdotum, quasi vim passum: propter quod nec denegavit se filium Dei esse, nec manifeste confessus est; unde sequitur dicit illi Iesus: tu dixisti. Non enim erat dignus Christi doctrina: propterea non eum docet, sed verbum oris eius accipiens, in redargutionem ipsius convertit. Sequitur verumtamen dico vobis: amodo videbitis filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei. Videtur mihi quoniam firmitatem quamdam regalem significat sessio filii hominis: iuxta virtutem ergo Dei, qui solus est virtus, fundatus est qui accepit omnem potestatem a patre, sicut in caelo et in terra. Erit autem quando hanc fundationem videbunt etiam adversarii, quod a tempore dispensationis incepit impleri. Viderunt enim eius discipuli eum resurgentem a mortuis, et per hoc viderunt eum fundatum ad dexteram virtutis. Vel quia secundum longitudinem sempiternam, quae est apud Deum, a constitutione mundi usque ad finem est unus dies: nihil ergo mirum quod hic dicit salvator amodo, spatium esse brevissimum usque ad finem ostendens; et non solum sedentem eum ad dexteram virtutis visuros prophetabat, sed etiam* *venientem in nubibus caeli; unde sequitur et venientem in nubibus caeli. Hae nubes sunt prophetae et apostoli Christi, quibus mandat pluere cum oportet; et sunt nubes caeli non transeuntes, quasi portantes imaginem caelestis; et dignae sunt ut sint sedes Dei, quasi heredes Dei et coheredes Christi.* Hieronymus. *Pontificem autem quem de solio sacerdotali furor excusserat, eadem rabies ad scindendum vestes provocat; unde sequitur tunc princeps sacerdotum scidit vestimenta sua, dicens: blasphemavit. Consuetudinis enim Iudaicae est quod cum aliquid blasphemum et quasi contra Deum audierint, scindant vestimenta sua.* Chrysostomus in Matth. *Hoc igitur fecit, ut accusationem redderet graviorem: et quod verbis dicebat, factis extolleret.* Hieronymus. *Per hoc autem quod scidit vestimenta sua, ostendit Iudaeos sacerdotalem gloriam perdidisse, et vacuam sedem habere pontificis. Dum enim vestem sibi discidit, ipsum quo tegebatur vestimentum legis abrupit.* Chrysostomus in Matth. *Cum ergo scidisset vestimenta sua, non fert sententiam a seipso, sed ab aliis eam exquirit, dicens: quid vobis videtur? Sicut in confessis peccatis et blasphemia manifesta fieri solet, et quasi cogens et violentiam inferens ad sententiam proferendam, praevenit auditorem, dicens: quid adhuc egemus testibus? Ecce nunc audistis blasphemiam. Quae autem fuit illa blasphemia? Etenim ante eis congregatis dixerat: dixit dominus domino meo: sede a dextris meis: et interpretatus est eis, et siluerunt, nec de cetero contradixerunt; qualiter ergo nunc quod dictum est, blasphemiam vocant? Sequitur at illi respondentes dixerunt: reus est mortis; ipsi accusantes, ipsi discutientes, ipsi sententiam proferentes.* Origenes in Matth. *Quantum putas fuit erroris, ipsam principalem omnium vitam ream mortis pronuntiare, et per tantorum resurgentium testimonia non respicere fontem vitae, de quo in omnes resurgentes vita fluebat?* Chrysostomus in Matth. *Ut autem venatores fera inventa, ita suam demonstrabant ebrietatem, et insania ferebantur. Sequitur tunc expuerunt in faciem eius et colaphis eum caeciderunt.* Hieronymus. *Ut compleretur quod dictum est: dedi maxillam meam alapis, et faciem meam non averti a confusione sputorum. Sequitur alii autem palmas in faciem eius dederunt, dicentes: prophetiza nobis, Christe, quis est qui te percussit?* Glossa. *In contumeliam ei hoc dicitur, qui se prophetam haberi voluit a populis.* Hieronymus. *Stultum autem erat verberantibus respondere, et prophetare caedentem, cum palam percutientis insania videretur.* Chrysostomus in Matth. *Attende autem, quod Evangelista cum summa diligentia ea quae videntur esse exprobratissima exponit, nihil occultans aut verecundans; sed gloriam existimans maximam, dominatorem orbis terrarum pro nobis talia sustinere. Hoc autem legamus continue, hoc nostrae menti inscribamus, et in his gloriemur.* Augustinus de quaest. Evang. *Quod autem dictum est expuerunt in faciem eius, significavit eos qui praesentiam gratiae eius respuunt. Item tamquam colaphis eum caedunt, qui ei honores suos praeferunt; palmas in faciem eius dant qui perfidia caecati eum non venisse affirmant, tamquam praesentiam eius exterminantes et repellentes.*

Lectio 17

[85602] Catena in Mt., cap. 26 l. 17 Augustinus de Cons. Evang. *Inter praedictas domini contumelias trina negatio Petri facta est, quam non omnes Evangelistae eodem ordine narrant.*

Lucas enim explicat prius tentationem Petri, tunc demum contumelias domini; sed Matthaeus et Marcus eas primo commemorant, et deinde Petri tentationem. Sic enim hic sequitur Petrus vero sedebat foris in atrio. Hieronymus. *Foris sedebat, ut videret exitum rei; et non appropinquabat Iesu, ne ministris aliqua suspicio nasceretur.* Chrysostomus in Matth. *Et qui quando detentum magistrum vidit solum, ita efferbuit ut gladium evaginaverit, et auriculam absciderit; quando contumelias Christi audivit, negator efficitur, et vilis puellae minas non sustinet; sequitur enim et accessit ad eum una ancilla, dicens: et tu cum Iesu Galilaeo eras.* Rabanus. *Quid sibi vult quia prima eum prodit ancilla, cum viri magis eum potuerint recognoscere; nisi quod iste sexus peccare in nece domini videretur, ut eius passione redimeretur? Sequitur at ille negavit coram omnibus dicens: nescio quid dicis. Palam coram omnibus negavit, quia se manifestare expavit: quod dicebatur se nescire respondit, quia pro salvatore adhuc mori noluit.* Leo Papa in Serm. 9 de passione. *Ob hoc autem, sicut apparet, haesitare permissus est, ut in Ecclesiae principe remedium poenitentiae conderetur, et nemo auderet de sua virtute confidere, quando mutabilitatis periculum nec beatus Petrus potuisset evadere.* Chrysostomus in Matth. *Non solum autem semel, sed et secundo et tertio negat in brevi tempore; unde sequitur exeunte autem eo ianuam, vidit eum alia ancilla, et ait his qui erant ibi: et hic erat cum Iesu Nazareno.* Augustinus de Cons. Evang. *Intelligitur autem quod postquam exiit foras, cum iam semel negasset, gallus cantavit primum, quod Marcus dicit.* Chrysostomus in Matth. *Ut ostendat quod neque vox galli eum a negatione detinuit, neque in memoriam suae promissionis reduxit.* Augustinus de Cons. Evang. *Non autem foris ante ianuam iterum negavit, sed cum redisset ad focum: neque enim exierat, et foris eum vidit altera ancilla; sed cum exiret, eum vidit; idest, cum surgeret et exiret, animadvertit et dixit his qui erant ibi, idest qui simul aderant ad ignem in atrio: et hic erat cum Iesu Nazareno. Ille autem qui foras exierat, hoc audito regressus est, ut se quasi purgaret negando. Vel, quod est credibilius, non audivit quod de eo dictum fuerat cum foras exiret, et posteaquam rediit, dictum est ei quod Lucas commemorat. Sequitur et iterum negavit cum iuramento: quia non novi hominem.* Hieronymus. *Scio quosdam pio affectu erga apostolum Petrum locum hunc ita interpretatos ut dicerent, Petrum hominem negasse, non Deum; et esse sensum: nescio hominem, quia scio Deum. Hoc quam frivolum sit, prudens lector intelligit: si enim iste non negavit, ergo mentitus est dominus, qui dixerat: ter me negabis.* Rabanus. *In hac autem negatione Petri dicimus, non solum abnegare Christum qui dicit eum non esse Christum, sed qui cum sit, negat se esse Christianum.* Augustinus de Cons. Evang. *Nunc iam de tertia negatione inspiciamus; sequitur enim et post pusillum accesserunt qui stabant, et dixerunt Petro: vere et tu ex illis es. Lucas autem dixit: intervallo facto quasi horae unius; et ut eum convincant, consequenter adiungunt nam et loquela tua manifestum te facit.* Hieronymus. *Non quod alterius sermonis esset Petrus, aut gentis externae: omnes quippe Hebraei erant, et qui arguebant et qui arguebantur: sed quia unaquaeque provincia et regio habeat proprietates suas, et vernaculum loquendi sonum vitare non possit.* Remigius. *Vide autem quam sint noxia pravorum hominum colloquia: ipsa quippe coegerunt Petrum negare dominum, quem prius confessus fuerat esse Dei filium; sequitur enim tunc coepit detestari et iurare, quia non novisset hominem.* Rabanus. *Nota, quia primum ait: nescio quid dicis; secundo, cum iuramento negat; tertio, quia coepit detestari et iurare, quia non novit hominem. Perseverare quippe in peccato dat incrementum scelerum; et* *qui minima spernit, cadit in maiora.* Remigius. *Spiritualiter autem per hoc quod Petrus ante primum galli cantum negavit, illi designantur qui ante Christi resurrectionem non credebant eum esse Deum, eius morte turbati. Per hoc autem quod post galli cantum negavit, illi designantur qui in utramque domini naturam, et secundum Deum et secundum hominem errant. Per primam autem ancillam designatur cupiditas; per secundam carnalis delectatio; per illos qui astabant, Daemones intelliguntur: his enim trahuntur homines ad Christi negationem.* Origenes in Matth. *Vel per primam ancillam intelligitur synagoga Iudaeorum, qui frequenter compulerunt denegare fideles; per secundam congregatio gentium, qui etiam persecuti sunt Christianos; per tertios stantes in atrio, ministri haeresum diversarum.* Augustinus de quaest. Evang. *Ter etiam Petrus negavit: nam et error haereticorum de Christo, tribus generibus terminatur: aut enim de divinitate, aut de humanitate, aut de utroque falluntur.* Rabanus. *Post tertiam autem negationem sequitur galli cantus; et hoc est quod subdit et continuo gallus cantavit, per quem doctor Ecclesiae intelligitur, qui somnolentos increpans ait: evigilate, iusti, et nolite peccare. Solet autem sacra Scriptura saepe meritum causarum per statum designare temporum: unde Petrus, qui media nocte peccavit, ad galli cantum poenituit: unde sequitur et recordatus est Petrus verbi Iesu quod dixerat: priusquam gallus cantet, ter me negabis.* Hieronymus. *In Evangelio legimus, quod post negationem Petri et galli cantum respexit salvator Petrum, et intuitu suo eum ad amaras lacrymas provocavit: non enim fieri poterat ut in negationis tenebris permaneret quem lux respexerat mundi; unde et hic sequitur et egressus foras, flevit amare. In atrio enim Caiphae sedens non poterat agere poenitentiam: unde foras egreditur de impiorum Concilio, ut pavidae negationis sordes amaris fletibus lavet.* Leo Papa in Serm. 9 de passione. *Felices, o apostole sancte, lacrymae tuae, quae ad diluendam culpam negationis, virtutem sacri habuere Baptismatis. Affuit enim dextera domini Iesu Christi, quae labentem te priusquam deicereris exciperet; et firmitatem standi in ipso cadendi periculo recepisti. Cito itaque ad soliditatem rediit Petrus, tamquam recipiens fortitudinem; ut qui tunc in Christi expaverat passione, in suo post supplicio non timeret, sed constans permaneret.*

Caput 27

Lectio 1

[85603] Catena in Mt., cap. 27 l. 1 Augustinus de Cons. Evang. *Contexuerat superius Evangelista narrationem in his quae cum domino acta sunt usque ad mane; sed postea rediit ad narrandam Petri negationem, qua terminata rediit ad mane ut inde cetera contexeret: et hoc est quod dicitur mane autem facto consilium inierunt omnes principes sacerdotum et seniores populi adversus Iesum, ut eum morti traderent.* Origenes in Matth. *Putantes per mortem extinguere eius doctrinam et fidem apud eos qui crediderunt in eum, quasi in filium Dei. Talia autem contra eum consiliantes, alligaverunt Iesum solventem a vinculis; unde sequitur et vinctum adduxerunt eum, et tradiderunt Pontio Pilato praesidi.* Hieronymus in Matth. *Vide sollicitudinem sacerdotum in malum: tota nocte vigilarunt ut homicidium facerent; et vinctum tradiderunt Pilato: habebant enim hunc morem*

ut quem adiudicassent morti, ligatum iudici traderent. Rabanus. *Attamen notandum, quod non tunc primum ligaverunt, sed mox comprehensum in horto, ut Ioannes declarat.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem eum non occulte interfecerunt, quia volebant eius gloriae detrahere: multi enim eum admirabantur; et propter hoc studuerunt publice et coram omnibus eum occidere; et ideo ad praesidem eum duxerunt.* Hieronymus. *Videns autem Iudas dominum adiudicatum morti, pretium retulit sacerdotibus, quasi in potestate sua esset persecutorum immutare sententiam; unde sequitur tunc videns Iudas qui tradidit eum, quod damnatus esset, poenitentia ductus, retulit triginta argenteos principibus sacerdotum et senioribus populi, dicens: peccavi, tradens sanguinem iustum.* Origenes in Matth. *Respondeant mihi qui de naturis quasdam fabulas introducunt; unde est quod Iudas agnoscens peccatum suum dixit peccavi, tradens sanguinem iustum, nisi ex bona plantatione mentis, et seminatione virtutis, quae seminata est in qualibet rationali anima? Quam non coluit Iudas; et ideo cecidit in tale peccatum. Si autem naturae pereuntis est aliquis hominum, magis huius naturae fuit Iudas. Et si quidem post resurrectionem Christi hoc dixisset Iudas, forsitan erat dicendum quoniam compulit eum poenitere de peccato ipsa virtus resurrectionis. Nunc autem videns eum traditum esse Pilato, poenituit: forsitan recordatus quae frequenter Iesus dixerat de sua resurrectione futura. Forsitan et Satanas, qui ingressus in eum fuerat, praesto fuit ei donec Iesus traderetur Pilato: postquam autem fecit quod voluit, recessit ab eo; quo recedente poenitentiam capere potuit. Sed quomodo vidit Iudas quoniam condemnatus est? Nondum enim a Pilato fuerat interrogatus. Forsitan dicet aliquis, quoniam consideratione mentis suae vidit exitum rei ex eo quod traditum aspexit. Alius autem dicet, quoniam quod scriptum est: videns Iudas quia condemnatus est, ad ipsum Iudam refertur: tunc enim sensit malum suum, et intellexit se condemnatum.* Leo Papa in Serm. I de passione. *Dicendo tamen peccavi, tradens sanguinem iustum, in impietatis suae perfidia perstitit qui Iesum non Dei filium, sed nostrae tantummodo conditionis hominem, etiam inter extrema mortis suae pericula credidit; cuius flexisset misericordiam, si eius omnipotentiam non negasset.* Chrysostomus in Matth. *Vide autem quoniam poenitentiam agit quando completum est, et finem accepit peccatum: non enim permittit Diabolus eos qui non vigilant, videre malum antequam perficiant. Sequitur at illi dixerunt: quid ad nos? Tu videris.* Remigius. *Ac si dicant: quid ad nos pertinet si iustus est? Tu videris, idest, opus tuum quale sit manifestabitur. Quidam autem coniunctim voluerunt legere haec verba, ut sit sensus: cuius aestimationis deputaris apud nos, qui eum quem tradidisti, iustum confiteris?* Origenes in Matth. *Recedens autem ab aliquo Diabolus observat tempus iterum; et postquam cognoverit, et ad secundum peccatum induxerit, observat etiam tertiae deceptionis locum. Sicut ille qui primo uxorem patris habuit, de hoc malo postea poenituit; sed postea Diabolus voluit hanc ipsam tristitiam exaggerare, ut ipsa tristitia abundantior facta absorberet tristantem. Simile aliquid factum est in Iuda: postquam enim poenituit, non servavit cor suum, sed suscepit abundantiorem tristitiam a Diabolo sibi submissam, quia voluit eum absorbere; unde sequitur et abiens, laqueo se suspendit. Si autem locum poenitentiae requisisset, et tempus poenitentiae observasset, forsitan invenisset eum qui dixit: nolo mortem peccatoris. Vel forte existimavit praevenire magistrum moriturum, et occurrere ei cum anima nuda, ut confitens et deprecans misericordiam mereretur; nec vidit quia non convenit servum Dei seipsum expellere de hac vita, sed expectare Dei iudicium.* Rabanus. *Suspendit autem se laqueo, ut se ostenderet* *caelo terraeque perosum.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Sed occupatis principibus sacerdotum ad necem domini a mane usque ad horam nonam, quomodo Iudas eis retulisse pretium sanguinis quod acceperat, ante crucem domini, probatur, et dixisse illis in templo peccavi, quod tradiderim sanguinem iustum? Cum constet omnes principes et seniores ante passionem domini non fuisse in templo, quippe cum in cruce posito insultarent ei. Nec enim inde potest probari quia ante passionem domini relatum est, cum sint multa quae ante facta probantur, et novissima ordinantur. Sed ne forte post horam nonam factum sit, ut videns Iudas occisum salvatorem, et ob hoc velum templi scissum, terram tremuisse, saxa scissa, elementa conterrita, ipso metu correptus doluerit. Sed post horam nonam occupati erant, ut existimo, seniores et principes sacerdotum ad celebrationem Paschae: sabbato autem secundum legem non licet nummos portare: ac per hoc non est probabile apud me quo die, immo tempore, laqueo vitam finierit, Iudas.*

Lectio 2

[85604] Catena in Mt., cap. 27 l. 2 Chrysostomus in Matth. *Quia principes sacerdotum noverant, quod occisionem emerant, a propria conscientia condemnati fuerunt: et ad hoc ostendendum subdit Evangelista principes autem sacerdotum acceptis argenteis dixerunt: non licet eos mittere in corbonam, quia pretium sanguinis est.* Hieronymus. *Vere culicem liquantes, et camelum glutientes; si enim ideo non mittunt pecuniam in corbonam, hoc est gazophylacium, et dona Dei, quia pretium sanguinis est, cur ipse sanguis effunditur?* Origenes in Matth. *Videbant autem quoniam circa mortuos magis eam pecuniam conveniebat expendi quae pretium sanguinis erat. Sed quia et inter loca mortuorum sunt differentiae, usi sunt pretio sanguinis Iesu ad comparationem agri figuli alicuius, ut in eo peregrini sepeliantur, non secundum votum suum in monumentis paternis; unde sequitur consilio autem inito, emerunt ex illis agrum figuli in sepulturam peregrinorum.* Augustinus in Serm. 2 de coena Dom. *Providentia autem Dei factum puto ut pretium salvatoris non peccatoribus sumptum praebeat, sed peregrinis requiem subministret; ut iam exinde Christus et vivos sanguinis sui passione redimat, et mortuos pretiosa passione suscipiat. Pretio ergo dominici sanguinis ager figuli comparatur. Legimus in Scripturis, quod totius generis humani salus redempta sit in sanguine salvatoris. Ager ergo iste, mundus hic totus est. Figulus autem qui mundi possit habere dominatum, ipse est qui vascula corporis nostri fecit de limo. Istius itaque figuli ager Christi sanguine emptus est: peregrinis, inquam, qui sine domo et patria, toto orbe exules iactabantur, requies Christi sanguine providetur. Istos autem peregrinos esse dicimus devotissimos Christianos, qui renuntiantes saeculo, nihil possidentes in mundo, in Christi sanguine requiescunt: sepultura enim Christi nihil aliud est quam requies Christiani: consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in morte. Nos ergo peregrini in hoc mundo sumus, et tamquam hospites in hac luce versamur.* Hieronymus. *Qui etiam peregrini eramus a lege et prophetis, prava Iudaeorum studia suscepimus in salutem.* Origenes in Matth. *Vel peregrinos dicimus qui usque ad finem extranei sunt a Deo: nam iusti consepulti sunt Christo in monumento novo quod excisum est in petra. Qui autem alieni sunt a*

Deo usque in finem, sepulti sunt in agro figuli operantis lutum; qui pretio sanguinis est comparatus, et ager sanguinis nominatur; unde sequitur propter hoc vocatus est ager ille Haceldama, hoc est ager sanguinis, usque in hodiernum diem. Glossa. *Quod referendum est ad tempus quo Evangelista hoc scripsit. Deinde confirmat idem prophetico testimonio, dicens tunc impletum est quod dictum est per Ieremiam prophetam, dicentem: et acceperunt triginta argenteos pretium appretiati, quem appretiaverunt a filiis Israel, et dederunt eos in agrum figuli, sicut constituit mihi dominus.* Hieronymus. *Hoc in Ieremia penitus non invenitur, sed in Zacharia, qui penultimus est duodecim prophetarum, quaedam similitudo refertur; et quamquam sensus non multum discrepet, tamen ordo et verba diversa sunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Si quis ergo putat ideo fidei Evangelistae aliquid derogandum, primo noverit non omnes codices Evangeliorum habere quod per Ieremiam dictum sit, sed tantummodo per prophetam. Mihi autem haec non placet defensio: quia et plures codices habent Ieremiae nomen, et antiquiores; et nulli fuit causa cur adderetur hoc nomen, et mendositas fieret. Cur autem tolleretur, fuit utique causa ut hoc audax imperitia faceret, praedicta quaestione turbata. Potuit autem fieri ut animo Matthaei Evangelium scribentis, pro Zacharia Ieremias occurreret, ut fieri solet: quod tamen sine ulla dubitatione emendaret saltem ab his admonitus qui ipso adhuc in carne vivente haec legere potuerunt, nisi cogitaret recordationi suae, quae spiritu sancto regebatur, non occurrisse aliud pro alio nomen prophetae, nisi quia dominus hoc ita scribi constituit. Cur autem constituerit, prima causa est, quia sic insinuatur ita omnes prophetas uno spiritu locutos, mirabili inter se consensione constare, ut hoc multo amplius sit quam si omnium verba prophetarum uno unius hominis ore demonstrentur; et ideo indubitanter accipi debet, quaecumque per eos spiritus sanctus dixit, et singula esse omnium, et omnia singulorum. Si enim hodie quisquam volens alicuius verba indicare, dicat nomen alterius a quo dicta sunt, qui tamen sit amicissimus illius cuius verba dicere voluit, et continuo recordatus, alium pro alio se dixisse, ita se corrigat ut tamen dicat: bene dixi, nihil aliud intuens nisi inter ambos esse concordiam: quanto magis de prophetis sanctis hoc commendandum fuit? Est et alia causa, cur hoc nomen Ieremiae in testimonio Zachariae sit manere permissum: vel potius sancti spiritus auctoritate praeceptum sit. Est apud Ieremiam quod emerit agrum a filio fratris sui, et dederit ei argentum, non quidem sub hoc nomine pretii, quod positum est apud Zachariam, triginta argenteis. Quod autem prophetiam de triginta argenteis ad hoc interpretatus sit Evangelista quod modo de domino completum est, manifestum est; sed ad hoc pertinere etiam illud de agro empto quod Ieremias dicit, hinc potest mystice significari, ut non hic Zachariae nomen poneretur qui dixit triginta argenteis, sed Ieremiae qui dixit de agro empto; ut lecto Evangelio, atque invento nomine Ieremiae, lecto autem Ieremia, et non invento testimonio de triginta argenteis, invento tamen agro empto, admoneatur lector utrumque conferre, et inde sensum enucleare prophetiae, quomodo pertineat ad hoc quod in domino completum est. Nam illud quod subiecit huic testimonio Matthaeus cum ait quem appretiaverunt a filiis Israel, et dederunt eos in agrum figuli, sicut constituit mihi dominus, nec apud Zachariam, nec apud Ieremiam reperitur; unde magis ex persona Evangelistae accipiendum est, et mystice insertum, quia hoc ex domini revelatione cognoverit, et ad hanc rem quae de Christi pretio facta est, huiusmodi pertinere prophetiam.* Hieronymus de optimo genere interpretandi. *Absit ergo de pedissequo Christi quod possit argui de falso, cui cura fuit non verba et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere.* Hieronymus.

Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraeae sectae mihi Hebraeus contulit, Ieremiae apocryphum, in quo hoc ad verbum scriptum reperi; sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumptum testimonium, Evangelistarum et apostolorum more vulgato, quo verborum ordine praetermisso, sensus tamen de veteri testamento proferunt exemplum.

Lectio 3

[85605] Catena in Mt., cap. 27 l. 3 Augustinus de Cons. Evang. *Finitis his quae Matthaeus de Iuda proditore interposuit, ad ordinem narrationis revertitur, dicens Iesus autem stetit ante praesidem.* Origenes in Matth. *Iudex totius creaturae constitutus a patre vide quantum se humiliavit, ut acquiesceret stare ante iudicem tunc terrae Iudaeae; et interrogatus est interrogationem, quam forsitan deridens, aut dubitans Pilatus interrogat; unde sequitur et interrogavit eum praeses, dicens: tu es rex Iudaeorum?* Chrysostomus in Matth. *Id Pilatus interrogat quod adversarii contra Christum continue revolvebant. Quia enim sciebant Pilatum nullam curam facientem legalium, ad publicas accusationes rem ducunt.* Origenes in Matth. *Vel pronuntiative hoc dixit Pilatus: unde et alibi scripsit in titulo rex Iudaeorum. Principi ergo sacerdotum respondens tu dixisti, oblique arguit eius dubitationem; Pilati vero sententiam confirmat pronuntiantis; unde sequitur dicit ei Iesus: tu dicis.* Chrysostomus in Matth. *Confessus est se esse regem, sed caelestem, ut in alio Evangelio manifestius legitur: regnum meum, inquit Ioannes, non est de hoc mundo, ut neque Iudaei, neque Pilatus excusationem habeant, huic accusationi insistentes.* Hilarius in Matth. *Vel interroganti pontifici an ipse esset Iesus Christus, dixerat tu dixisti, quia semper futurum Christum ex lege ipse dixisset; huic vero legis ignaro interroganti, an ipse esset rex Iudaeorum, dicitur tu dicis, quia per fidem praesentis confessionis salus gentium est.* Hieronymus. *Attende autem quod Pilato, qui invitus promebat sententiam, aliqua ex parte respondit; sacerdotibus autem et principibus sacerdotum respondere noluit, indignos eos suo sermone iudicans: unde sequitur et cum accusaretur a principibus sacerdotum et senioribus, nihil respondit.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas autem ipsa crimina, quae accusantes obiecerunt, aperuit: dicit enim: coeperunt illum accusare, dicentes: hunc invenimus subvertentem gentem nostram, et prohibentem tributa dari Caesari, et dicentem se Christum regem esse. Nihil autem interest ad veritatem quo ordine ista retulerint, sicut nihil interest si alius aliquid tacet quod alius commemorat.* Origenes in Matth. *Accusatus autem Iesus, sicut tunc illis nihil respondit, sic nec modo: non fit enim eis verbum Dei, sicut aliquando factum fuerat ad prophetas; sed neque dignum erat ut Pilato interroganti responderet, qui non habebat permanens et firmum de Christo iudicium, sed ad contraria trahebatur; unde sequitur tunc dixit ei Pilatus: non audis quanta adversum te dicunt testimonia?* Hieronymus. *Gentilis quidem est qui condemnat Iesum; sed causam refert in populum Iudaeorum.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem hoc dicebat, quia volebat eum liberare dum se excusando responderet. Sequitur et non respondit ei ad ullum verbum, ita ut miraretur praeses vehementer. Quia enim multas habentes demonstrationes ex ipsis rebus, virtutis et mansuetudinis eius et humilitatis, tamen in ipsum indignabantur, et perverso iudicio*

agebantur contra ipsum; propter hoc nihil respondet, et si aliquando respondet, brevia quidem dicit, ne continua taciturnitate pertinaciae opinio de ipso accipiatur. Hieronymus. *Vel ideo Iesus nihil respondere voluit, ne crimen diluens dimitteretur a praeside, et crucis utilitas differretur.* Origenes in Matth. *Miratus est autem praeses constantiam eius: forsitan sciens, quod idoneus esset pronuntiare crimen, et tamen videbat eum in tranquilla et quieta sapientia, et gravitate non turbabili stare. Sed vehementer miratur: dignum enim ei videbatur magno miraculo ut exhibitus Christus ad criminale iudicium, imperturbabilis staret ante mortem, quae apud omnes homines terribilis aestimatur.*

Lectio 4

[85606] Catena in Mt., cap. 27 l. 4 Chrysostomus in Matth. *Quia Christus ad accusationes Iudaeorum nihil responderat, per quod posset eum Pilatus ab accusationibus Iudaeorum excusatum habere, aliud machinatur per quod eum liberare possit; unde dicitur per diem autem solemnem consueverat praeses dimittere populo vinctum unum quem voluissent.* Origenes in Matth. *Sic enim quasdam gratias praestant gentes eis quos subiciunt sibi, donec confirmetur super eos iugum ipsorum; tamen consuetudo haec aliquando fuit apud Iudaeos: Saul enim non interfecit Ionatham, omni populo petente eum ad vitam.* Chrysostomus in Matth. *Per hanc autem consuetudinem Christum eripere tentavit, ut neque umbram excusationis Iudaei sibi derelinquant. Manifestus homicida in comparatione Christi adducitur, de quo sequitur habebat autem tunc vinctum insignem, qui dicebatur Barabbas. Non simpliciter dicit latronem, sed insignem, hoc est in malitia diffamatum.* Hieronymus. *Iste Barabbas in Evangelio quod inscribitur iuxta Hebraeos, filius magistri eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus. Offert autem optionem eis Pilatus dimittendi quem vellent, latronem an Iesum, non dubitans Iesum potius eligendum; unde sequitur congregatis autem illis, dixit Pilatus: quem vultis dimittam vobis: Barabbam, an Iesum qui dicitur Christus?* Chrysostomus in Matth. *Quasi dicat: si non vultis sicut innocentem dimittere, saltem condemnatum festivitati donetis. Si enim oportebat in peccatis manifestis existentem dimittere, multo magis in dubiis. Vide autem ordinem conversum. Petitio pro condemnatis solet esse plebis, concessio autem principis; nunc autem contrarium gestum est: princeps enim petit a plebe, et plebs ferocior redditur.* Glossa. *Quare autem Pilatus ad liberationem Christi laboravit, manifestat Evangelista cum subdit sciebat enim quod per invidiam tradidissent eum.* Remigius. *Quae autem invidia fuerit, Ioannes manifestat, qui narrat eos dixisse: ecce mundus totus post eum vadit, et si dimittimus eum sic, omnes credent in eum. Notandum etiam, quia loco eius quod Matthaeus dicit an Iesum qui dicitur Christus? Marcus dicit: vultis dimittam vobis regem Iudaeorum? Soli namque reges Iudaeorum ungebantur, et ab ipsa unctione, Christi vocabantur.* Chrysostomus in Matth. *Deinde subditur aliud quod sufficiens erat omnes a passione revocare; sequitur enim sedente autem illo pro tribunali, misit ad eum uxor eius dicens: nihil tibi et iusto illi. Cum demonstratione enim quae erat a rebus et somnus non parvum quid erat.* Rabanus. *Notandum vero, quia tribunal sedes est iudicis, solium regum, cathedrae magistrorum. In visionibus autem et somniis gentilis viri uxor hoc intellexit quod*

Iudaei vigilantes nec credere, nec intelligere voluerunt. Hieronymus. *Nota etiam, quod gentilibus saepe a Deo somnia revelantur, et quod in Pilato et uxore eius iustum dominum confitentibus gentilis populi testimonium sit.* Chrysostomus in Matth. *Sed cuius gratia non ipse Pilatus somnium videbat? Quia illa magis digna erat: vel quia si Pilatus vidisset, non aequaliter sibi creditum esset; vel forte neque dixisset; propter hoc dispensatur a Deo quod mulier vidit, ut manifestum omnibus fieret. Et non simpliciter videt, sed et patitur multa: sequitur enim multa enim passa sum hodie per visum propter eum: ut scilicet a compassione quae erat ad uxorem, desidior fieret vir circa occisionem. Sed et tempus non parum conferebat; etenim eadem nocte vidit.* Augustinus in Serm. de passione. *Sic ergo iudex terretur in coniuge: et ut crimini Iudaeorum non praebeat in iudicio consensum, pertulit in uxoris afflictione iudicium: iudicatur ipse qui iudicat, et torquetur antequam torqueat.* Rabanus. *Vel aliter. Nunc demum Diabolus intelligens per Christum se spolia sua amissurum, sicut primum per mulierem mortem intulerat, ita per mulierem vult Christum de manibus Iudaeorum liberare, ne per eius mortem mortis amittat imperium.* Chrysostomus in Matth. *Nihil autem praemissorum Christi adversarios movit, quia eos omnino invidia excaecaverat: unde ex propria malitia plebem corrumpunt: et hoc est quod sequitur principes autem sacerdotum, et seniores persuaserunt populo ut peterent Barabbam, Iesum vero perderent.* Origenes in Matth. *Et est videre nunc quomodo populus Iudaeorum a senioribus suis et Iudaicae culturae doctoribus suadetur, et excitatur adversus Iesum, ut perdant eum. Sequitur respondens autem praeses ait illis: quem vultis de duobus dimitti?* Glossa. *Respondisse autem dicitur Pilatus haec dicens, sive ad ea quae uxor nuntiaverat, sive ad petitionem populi, qui iuxta consuetudinem aliquem in die festo sibi dimitti petebat.* Origenes in Matth. *Turbae autem quasi ferae, quae spatiosam ambulant viam, voluerunt sibi Barabbam habere solutum: unde subditur at illi dixerunt: Barabbam. Ideo gens illa habet seditiones et homicidia et latrocinia, secundum quosdam gentis suae, in rebus quae foris habentur, secundum autem omnes, intus in anima. Ubi enim non est Iesus, illic lites et praelia sunt; ubi autem est, ibi sunt omnia bona et pax. Omnes etiam qui Iudaeis sunt similes, vel in dogmate, vel in vita, Barabbam sibi solvi desiderant: quicumque enim mala agit, solutus est in corpore eius Barabbas, Christus autem vinctus; qui autem bona agit, Christum habet solutum, Barabbam vinctum. Voluit autem Pilatus pudorem tantae iniquitatis eis incurrere; unde sequitur dicit illis Pilatus: quid igitur faciam de Iesu qui dicitur Christus? Non solum autem hoc, sed et mensuram colligere volens impietatis eorum. Illi autem nec hoc erubescunt, quod Pilatus Iesum Christum esse confitebatur, nec modum impietatis servant, unde sequitur dicunt omnes: crucifigatur; in quo multiplicaverunt impietatis suae mensuram, non solum homicidam postulantes ad vitam, sed etiam iustum ad mortem, et ad mortem turpissimam crucis.* Rabanus. *Pendentes siquidem in ligno crucifixi, clavibus ad lignum pedibus manibusque confixi, producta morte necabantur, et diu vivebant in cruce, non quia longior vita eligebatur, sed quia mors ipsa protendebatur, ne dolor citius finiretur. Verum Iudaei de morte pessima cogitabant, sed a domino, non intelligentibus eis, electa erat; ipsam enim crucem Diabolo superato erat tamquam trophaeum in frontibus fidelium positurus.* Hieronymus. *Cum autem hoc responderent, non statim acquievit, sed iuxta suggestionem uxoris, quae mandaverat nihil tibi et iusto illi, ipse quoque respondit; unde sequitur ait illis praeses: quid enim mali fecit? Hoc dicendo Pilatus, absolvit Iesum. Sequitur at illi magis clamabant dicentes: crucifigatur, ut impleretur quod* *in Psalmo 21, 17 dicitur: circumdederunt me canes multi, congregatio malignantium obsedit me: et illud Ieremiae: facta est mihi hereditas mea sicut leo in silva; dederunt super me vocem suam.* Augustinus de Cons. Evang. *Saepius autem Pilatus cum Iudaeis egit, volens ut dimitteretur Iesus: quod paucissimis verbis testatur Matthaeus cum subdit videns Pilatus quia nihil proficiebat, sed magis tumultus fieret: quod non diceret, nisi multum ille conatus fuisset, quamvis tacuerit quoties hoc tentavit ut erueret Iesum furori eorum. Sequitur accepta aqua, lavit manus coram populo, dicens: innocens ego sum a sanguine iusti huius.* Remigius. *Mos enim erat apud antiquos ut cum vellet quis se ostendere immunem ab aliquo crimine, accepta aqua, lavaret manus suas coram populo.* Hieronymus. *Pilatus ergo accepit aquam iuxta illud propheticum: lavabo inter innocentes manus meas, quodammodo in hoc contestans, et dicens: ego quidem innocentem volui liberare, sed quoniam seditio oritur, et rebellionis mihi contra Caesarem crimen impingitur, innocens sum a sanguine iusti huius. Iudex ergo qui cogitur contra dominum ferre sententiam, non damnat oblatum, sed arguit offerentes, iustum esse pronuntians eum qui crucifigendus est. Sequitur vos videritis, quasi dicat: ego minister legum sum, vox vestra sanguinem fundit. Sequitur et respondens universus populus dixit: sanguis eius super nos, et super filios nostros. Perseverat usque in praesentem diem haec imprecatio super Iudaeos, et sanguis domini non aufertur ab eis.* Chrysostomus in Matth. *Intuere autem et hic Iudaeorum multam insaniam: eorum enim impetus et perniciosa concupiscentia non permittit eos quae oportet, inspicere, et sibi maledicunt dicentes sanguis eius super nos; quin et ad filios maledictionem attrahunt, dicentes super filios nostros. Sed tamen misericors Deus eorum sententiam non firmavit; sed ex eis et eorum filiis suscepit qui poenitentiam egerunt: etenim et Paulus ex ipsis fuit et multa millia eorum qui in Hierosolymis crediderunt.* Leo Papa in Serm. 8 de passione. *Excessit ergo Pilati culpam facinus Iudaeorum; sed ipse evasit reatum, qui reliquit proprium iudicium, et in crimen transivit alienum; sequitur enim tunc dimisit illis Barabbam, Iesum autem flagellatum tradidit eis, ut crucifigeretur.* Hieronymus. *Sciendum est autem Pilatum Romanis legibus ministrasse, quibus sancitum est ut qui crucifigitur, prius flagellis verberetur. Traditur igitur Iesus militibus verberandus, et illud sanctissimum corpus pectusque Dei capax flagellis secuerunt.* Augustinus in Serm. de Pass. *Ecce dominus aptatur ad verbera, ecce iam caeditur: rupit sanctam cutem violentia flagellorum; repetitis ictibus crudelia verbera scapularum terga conscindunt. Proh dolor. Iacet extensus ante hominem Deus, et supplicium patitur rei in quo nullum peccati vestigium potuit inveniri.* Hieronymus. *Hoc autem factum est ut, quia scriptum erat: multa flagella peccatorum, illo flagello nos a verberibus liberemur. In lavacro etiam manuum Pilati, gentilium omnia opera purgantur, et ab impietate Iudaeorum nos alieni efficimur.* Hilarius in Matth. *Hortantibus autem sacerdotibus populus Barabbam elegit, qui interpretatur patris filius, in quo arcanum futurae infidelitatis ostenditur, Christo Antichristum peccati filium praeferendo.* Rabanus. *Barabbas etiam, qui seditiones faciebat in turbis, dimissus est populo Iudaeorum, idest Diabolus, qui usque hodie regnat in eis; et idcirco pacem habere non possunt.*

Lectio 5

[85607] Catena in Mt., cap. 27 l. 5 Augustinus de Cons. Evang. *Post accusationes Christi, consequens est ut ipsam domini passionem videamus, quam Matthaeus sic incipit: tunc milites praesidis suscipientes Iesum in praetorio, congregaverunt ad eum universam cohortem.* Hieronymus. *Quia enim rex Iudaeorum fuerat appellatus, et hoc ei Scribae et sacerdotes crimen obiecerant, quod sibi in populo Israel usurparet imperium, illudentes hoc faciunt, ut nudatum pristinis vestibus induant chlamydem coccineam pro rufo linteo, quo reges veteres utebantur, et pro diademate imponant ei coronam spineam, pro sceptro regali dent calamum, et adorent quasi regem; et hoc est quod subditur et exuentes eum, chlamydem coccineam circumdederunt ei, et plectentes coronam de spinis posuerunt super caput eius.* Augustinus de Cons. Evang. *Per hoc autem intelligitur Marcum dixisse indutum purpura. Pro regia enim purpura chlamys illa coccinea ab illudentibus adhibita erat; et est rubra quaedam purpura cocco simillima. Potest etiam fieri ut purpuram etiam Marcus commemoraverit, quam chlamys habebat, quamvis esset coccinea.* Chrysostomus in Matth. *Quae igitur erit nobis cura de reliquo, si contumelias ab alieno patiamur, postquam Christus hoc passus est? Etenim quod fiebat in Christum, ultimus terminus contumeliae erat; nec una particula tantum, sed universum corpus patiebatur iniurias: caput per coronam et arundinem et colaphos; facies, quia conspuebatur; genae, quia alapis caedebantur; corpus totum per flagella, et quia denudatum est per circumdationem chlamydis, et per fictam adorationem; manus per arundinem, quam dederunt ei pro sceptro; ac si timerent ne aliquid praetermitterent gravissimae praesumptionis.* Augustinus de Cons. Evang. *Apparet autem Matthaeum recapitulando ista commemorasse, non quod tunc factum sit cum eum Pilatus crucifigendum tradidisset. Ioannes enim antequam quam diceret quod eum Pilatus crucifigendum tradiderit, ista commemoravit.* Hieronymus. *Nos autem omnia haec intelligamus mystice. Quomodo enim Caiphas dixit: oportet unum hominem mori pro omnibus, nesciens quid diceret; sic et isti quodcumque fecerunt, licet alia mente fecerint, tamen nobis qui credimus, sacramenta tribuebant. In chlamyde coccinea, opera gentium cruenta sustentat; in corona spinea maledictum solvit antiquum; in calamo venenata occidit animalia; sive calamum tenebat in manu, ut sacrilegium scriberet Iudaeorum.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Susceptis omnibus corporis nostri infirmitatibus a domino, omnium deinde martyrum, quibus regnum secum erat debitum, sanguine cocci colore perfunditur, spinis quoque, idest compungentium quondam peccatis gentium, coronatur: est enim aculeus in spinis, ex quibus Christo victoriae corona contexitur. In calamo vero earumdem gentium infirmitas atque inanitas manu comprehensa firmatur; quin etiam capiti eius illiditur, ut infirmitas gentium manu Christi comprehensa etiam in Deum patrem, qui caput eius est, conquiescat.* Origenes in Matth. *Vel calamus mysterium fuit, quod priusquam crederemus, confidebamus in virga arundinea Aegypti, vel cuiuscumque regni contrarii Deo; quem accepit, ut triumphet eum in ligno crucis. Percutiunt autem cum hoc calamo caput Christi Iesu, quoniam semper regnum illud verberat Deum patrem caput salvatoris.* Remigius. *Vel aliter. Per chlamydem coccineam caro domini designatur, quae rubra dicitur propter sanguinis effusionem; per spineam coronam susceptio peccatorum nostrorum, quia in similitudinem carnis peccati apparuit.* Rabanus. *Calamo igitur Christi caput percutiunt qui divinitati eius contradicentes, errorem suum auctoritate sanctae Scripturae, quae calamo scribitur, confirmare conantur. Spuunt in faciem eius qui praesentiam gratiae illius verbis execrandis respuunt, et Iesum in carne venisse denegant. Falso autem illum adorant*

qui in eum credunt, sed perversis actibus despiciunt. Augustinus de quaest. Evang. *Quod autem dominum in passione exuerunt veste propria, et induerunt fucata, signati sunt haeretici, qui eum dicunt verum corpus non habuisse, sed fictum.*

Lectio 6

[85608] Catena in Mt., cap. 27 l. 6 Glossa. *Postquam Evangelista commemoravit ea quae ad illusionem Christi pertinent, nunc narrare incipit processum crucifixionis ipsius: unde dicitur et postquam illuserunt ei, exuerunt eum chlamyde, et induerunt eum vestimentis suis, et duxerunt eum ut crucifigerent.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem in fine factum esse intelligitur, cum iam duceretur ad crucifigendum; postquam scilicet Pilatus tradidit eum Iudaeis.* Hieronymus. *Notandum autem, quod quando flagellatur Iesus et conspuitur, non habet propria vestimenta, sed ea quae propter peccata nostra sumpserat; cum autem crucifigitur et illusionis pompa praeterierit, tunc pristinas vestes recipit, et proprium assumit ornatum; statimque elementa turbantur, et creatori dat testimonium creatura.* Origenes in Matth. *Et de chlamyde quidem scriptum est, quoniam denuo expoliaverunt eum; Dei corona autem spinea nihil tale Evangelistae scripserunt; ut iam non sint spinae nostrae antiquae, postquam semel eas a nobis abstulit Iesus super venerabile caput suum.* Chrysostomus in Serm. de passione. *Non autem voluit dominus pati sub tecto, non in templo Iudaico, ne putares pro illa tantum plebe oblatum: et ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune quod totius terrae est oblatio, quod communis est purificatio; et hoc signatur cum dicitur exeuntes invenerunt hominem Cyrenaeum nomine Simonem: hunc angariaverunt ut tolleret crucem eius.* Hieronymus. *Ne quis autem putet huic loco Evangelistae Ioannis historiam esse contrariam: ille enim dicit, exeuntem dominum de praetorio portasse crucem suam; Matthaeus autem refert, quod invenerunt hominem Cyrenaeum, cui imposuerunt crucem Iesu. Sed hoc intelligendum est quod egrediens de praetorio Iesus, ipse portaverit crucem suam; postea obviam habuerunt Simonem, cui portandam crucem imposuerunt.* Origenes in Matth. *Aut egressi quidem angariaverunt Simonem; appropinquantes autem ad locum in quo eum fuerant suspensuri, imposuerunt crucem et ipsi, ut ipse eam portaret. Non fortuito autem angariatus est Simon; sed secundum dispositionem Dei ductus est ad hoc ut evangelica Scriptura dignus inveniretur, et ministerio crucis Christi. Non solum autem salvatorem conveniebat accipere crucem suam, sed et nos conveniebat eam portare, salutarem nobis angariam adimplentes; nec tamen sic profecisset nobis eam accipere, sicut cum ipse eam accepit.* Hieronymus. *Mystice Christum suscipiunt nationes, et peregrinus obediens portat ignominiam salvatoris.* Hilarius in Matth. *Indignum enim Iudaeis erat Christi crucem ferre, quia fidei gentium erat in reliquum et crucem accipere et compati.* Remigius. *Iste enim Simon non erat Hierosolymita, sed peregrinus et advena, scilicet Cyrenaeus: Cyrene enim civitas est Lybiae. Interpretatur autem Simon obediens, Cyrenaeus heres; unde pulchre per eum designatur populus gentium, qui peregrinus erat testamentorum Dei, sed credendo factus est civis sanctorum, et domesticus et heres Dei.* Gregorius in Evang. et Moralium. *Vel aliter. Per*

Simonem, qui crucem dominicam in angariam portat, designantur abstinentes et arrogantes: quia per abstinentiam quidem carnem afficiunt, sed fructum abstinentiae interius non requirunt; unde idem Simon crucem portat, sed non moritur, quia abstinentes et arrogantes per abstinentiam quidem corpus afficiunt, sed per desiderium gloriae mundo vivunt. Sequitur et venerunt in locum qui dicitur Golgotha, quod est Calvariae locus. Rabanus. *Golgotha enim Syrum nomen est, et interpretatur Calvaria.* Hieronymus. *Audivi quemdam exposuisse Calvariae locum, in quo sepultus est Adam; et ideo sic appellatum, quia ibi antiqui hominis sit conditum caput. Favorabilis interpretatio et mulcens aurem populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foris portam loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum, et Calvariae, idest decollatorum, sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Iesus, ut ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii. Adam vero sepultum iuxta Ebron et Arbee, in Iesu filii Nave volumine legimus.* Hilarius in Matth. *Locus autem crucis talis est, ut positus in medio terrae, ad capessendam Dei cognitionem universis gentibus esset aequalis. Sequitur et dederunt ei vinum bibere cum felle mixtum.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc Marcus ita narrat: et dabant ei bibere myrrhatum vinum. Fel quippe pro amaritudine Matthaeus posuit: myrrhatum enim vinum amarissimum est: quamquam fieri possit ut fel et myrrha vinum amarissimum redderent.* Hieronymus. *Amara vitis amarum vinum facit; quo potant dominum Iesum, ut impleatur quod scriptum est: dederunt in cibum meum fel. Et Deus loquitur ad Ierusalem: ego te plantavi vineam veram; quomodo facta es in amaritudinem vitis alienae? Et cum gustasset, noluit bibere.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem Marcus ait: et non accepit, intelligitur: non accepit ut biberet; gustavit autem, sicut Matthaeus testis est; et quod idem Matthaeus ait noluit bibere; hoc Marcus dixit: non accepit. Tacuit etiam, quod gustavit; quod autem cum gustasset noluit bibere, hoc indicat, quod gustaverit quidem pro nobis mortis amaritudinem, sed tertia die resurrexit.* Hilarius in Matth. *Vel ideo oblatum vinum felle admixtum bibere recusavit: non enim aeternae gloriae incorruptioni peccatorum amaritudo miscetur.*

Lectio 7

[85609] Catena in Mt., cap. 27 l. 7 Glossa. *Praemisso quomodo Christus ad locum passionis est ductus, hic Evangelista ipsam passionem prosequitur, genus mortis exponens, cum dicit postquam autem crucifixerunt eum.* Augustinus in Lib. 83 quaestionum. *Sapientia quidem Dei hominem ad exemplum quo recte viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam ea quae non sunt metuenda non metuere. Sunt autem homines qui quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum mortis genus recte viventi homini metuendum esset, illius hominis cruce ostendendum fuit. Nihil enim erat inter omnia genera mortis, illo genere execrabilius et formidabilius.* Augustinus in Serm. de passione. *Quantum autem valeat virtus crucis, advertat sanctitas vestra. Contempsit Adam praeceptum, accipiens ex arbore pomum; sed quicquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit. De diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit; de Aegypto Dei populo recedente, Moyses mare virga divisit, Pharaonem prostravit, et populum Dei*

redemit. Idem Moyses lignum in aquam misit, et amaram aquam in dulcedinem commutavit. Ex lignea virga de spirituali petra salutaris unda profertur: et ut Amalec vinceretur, circa virgam Moyses expansis manibus extenditur: et lex Dei arcae testamenti creditur ligneae: ut his omnibus ad lignum crucis, quasi per gradus quosdam, veniatur. Chrysostomus in Serm. de passione. *Ideo et in excelso ligno, non sub tecto, passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur; sed et terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata.* Glossa. *Lignum etiam crucis significare videtur Ecclesiam in quatuor mundi partibus diffusam.* Rabanus. *Vel secundum moralem sensum, crux per suam latitudinem significat hilaritatem operantis, quia tristitia angustias facit: latitudo enim crucis est in traverso ligno, ubi figuntur manus; per manus autem opera intelligimus. Per altitudinem autem, cui caput adiungitur, significatur expectatio retributionis de sublimi iustitia Dei. Longitudo autem qua totum corpus extenditur, tolerantiam designat: unde longanimes dicuntur qui tolerant. Profundum autem quod terrae infixum est, secretum sacramenti praefigurat.* Hilarius in Matth. *Sic ergo in ligno vitae cunctorum salus et vita suspenditur; unde dicitur postquam autem crucifixerunt eum, diviserunt vestimenta eius, sortem mittentes.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc breviter a Matthaeo dictum est; Ioannes autem distinctius explicat quemadmodum gestum est: milites cum crucifixissent eum, acceperunt vestimenta eius, et fecerunt quatuor partes, unicuique militi partem, et tunicam. Erat autem tunica inconsutilis.* Chrysostomus in Matth. *Notandum ergo, quod non parva haec abiectio Christi erat: quasi enim circa dehonoratum et omnium vilissimum in Christo hoc agebant; in latronibus autem nihil tale operati sunt. Dividere enim vestimenta in condemnatis valde vilibus et abiectis fit, et nihil aliud habentibus.* Hieronymus. *Hoc autem quod circa Christum gestum est, in Psalmo 22, 19 fuerat prophetatum; et ideo sequitur ut adimpleretur quod dictum est per prophetam dicentem: diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem. Sequitur et sedentes servabant eum, scilicet milites. Diligentia militum et sacerdotum nobis profuit, ut maior et apertior resurgentis virtus appareat. Sequitur et imposuerunt super caput eius causam ipsius scriptam: hic est Iesus rex Iudaeorum. Non possunt autem digne admirari pro rei magnitudine, quod emptis falsis testibus, et ad seditionem clamoremque infelici populo concitato, nullam aliam invenerunt causam interfectionis eius, nisi quod rex Iudaeorum esset: et illi forsitan illudentes ridentesque hoc fecerunt.* Remigius. *Divinitus autem procuratum fuit ut talis titulus super caput eius poneretur, ut per hoc Iudaei agnoscerent quoniam nec etiam occidendo facere potuerunt ut eum regem non haberent: per mortis enim patibulum non amisit imperium, sed potius corroboravit.* Origenes in Matth. *Et princeps quidem sacerdotum, secundum litteram legis, portabat in capite suo sanctificationem domini scriptam; verus autem princeps sacerdotum et rex Iesus in cruce quidem habet scriptum hic est rex Iudaeorum; ascendens autem ad patrem, pro litteris et pro nomine quo nominatur, habet ipsum patrem.* Rabanus. *Quia enim rex simul et sacerdos est, cum suae carnis hostiam in altari crucis offerret, regis quoque dignitatem titulus praetendit; qui non infra, sed supra crucem ponitur: quia licet in cruce pro nobis hominis infirmitate dolebat, super crucem tamen regis maiestas fulgebat; quam per crucem non perdidit, sed potius confirmavit. Sequitur tunc crucifixi sunt cum eo duo latrones, unus a dextris, et unus a sinistris.* Hieronymus. *Sicut enim pro nobis maledictum crucis factus est Christus, sic pro omnium salute inter noxios quasi noxius crucifigitur.* Leo Papa in Serm. 4 de passione. *Duo autem latrones, unus ad dexteram* *et unus ad sinistram, crucifiguntur, ut ipsa patibuli specie monstraretur illa quae in iudicio ipsius omnium hominum est facienda discretio. Passio igitur Christi salutis nostrae continet sacramentum; et de instrumento quod iniquitas Iudaeorum paravit ad poenam, potentia redemptoris, gradum fecit ad gloriam.* Hilarius in Matth. *Vel aliter. Duo latrones laevae ac dexterae affiguntur, omnem humani generis universitatem vocari ad sacramentum passionis domini ostendentes; sed quia per diversitatem fidelium ac infidelium fit omnium secundum dexteram sinistramque divisio, unus ex duobus ad dexteram eius situs, fidei iustificatione salvatur.* Remigius. *Vel per istos duos latrones designantur omnes qui arctioris vitae continentiam apprehendunt: quicumque enim sola intentione placendi Deo hoc faciunt, designantur per illum qui a dextris Dei crucifixus est; qui vero pro appetitu humanae laudis vel aliqua minus digna intentione, designantur per illum qui a sinistris crucifixus est.*

Lectio 8

[85610] Catena in Mt., cap. 27 l. 8 Chrysostomus in Matth. *Cum Christum denudassent et crucifixissent, ultra procedunt, et in cruce videntes affixum exprobrant ei: unde dicitur praetereuntes autem blasphemabant eum moventes capita sua.* Hieronymus. *Blasphemabant quidem, quia praetergrediebantur viam, et in vero itinere Scripturarum ambulare nolebant. Movebant autem capita sua, quia iam ante moverant pedes, et non stabant supra petram. Idipsum autem insultans dicit fatuus populus, quod falsi testes confixerant; unde sequitur et dicentes: vah, qui destruis templum Dei, et in triduo illud reaedificas.* Remigius. *Vah interiectio est insultantis, sive irridentis.* Hilarius in Matth. *Quid ergo veniae erit, cum post triduum reaedificatum templum Dei in corporis resurrectione cernetur?* Chrysostomus in Matth. *Et quasi prioribus signis incipientes detrahere, subiungunt salva temetipsum. Si filius Dei es, descende de cruce.* Chrysostomus in Serm. de passione. *Sed e contrario, quia filius Dei est, ideo non descendit de cruce: nam ideo venit ut crucifigeretur pro nobis. Sequitur similiter et principes sacerdotum illudentes cum Scribis et senioribus dicebant: alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere.* Hieronymus. *Etiam nolentes Scribae et Pharisaei confitentur quod alios salvos fecerit. Itaque vestra vos condemnat sententia: qui enim alios salvos fecit, utique si vellet, et seipsum salvare poterat. Sequitur si rex Israel est, descendat nunc de cruce; et credimus ei.* Chrysostomus in Serm. de passione. *Considera autem nunc vocem filiorum Diaboli, quomodo imitantur vocem paternam. Diabolus enim dicebat: mitte te deorsum, si filius Dei es; et Iudaei dicunt si filius Dei es, descende de cruce.* Leo Papa in Serm. 4 de passione. *De quo erroris fonte, Iudaei, talium blasphemiarum venena potastis? Quis vobis magister tradidit? Quae doctrina persuasit, quod illum regem Israel, illum Dei filium credere debeatis, qui se aut crucifigi non sineret, aut a confixione clavorum liberum corpus excuteret? Non hoc vobis legis mysteria aut prophetarum ora cecinerunt, sed illud vere legistis: faciem meam non averti a confusione sputorum. Et iterum: foderunt manus meas et pedes meos; dinumeraverunt omnia ossa mea. Numquid legistis: dominus descendit de cruce? Sed legistis: dominus regnavit a ligno.* Rabanus. *Si autem tunc*

de cruce surgeret, insultantibus cedens, virtutem nobis patientiae non demonstraret; sed expectavit paululum, irrisionem sustinuit; et qui de cruce surgere noluit, de sepulcro resurrexit. Hieronymus. *Fraudulenta autem est promissio cum addunt et credimus ei. Quid enim plus est, de cruce adhuc viventem descendere, an de sepulcro mortuum resurgere? Resurrexit, et non credidistis; ergo etiam si de cruce descenderet, non crederetis. Sed mihi videntur hoc Daemones immittere. Statim enim ut crucifixus est dominus, senserunt virtutem crucis et intellexerunt fractas vires suas esse; et hoc agunt ut de cruce descendat. Sed dominus sciens adversariorum insidias, permanet in patibulo, ut Diabolum destruat. Sequitur confidit in Deo: liberet eum nunc si vult.* Chrysostomus in Matth. *O inquinati valde. Numquid prophetae et iusti non erant, quia eos non eripuit a periculis Deus? Si autem illorum gloriae non obfuit quod eis pericula induxistis: multo magis in isto non oportebat vos scandalizari per ea quae patitur, quia semper per ea quae dixit, hanc vestram removit suspicionem. Sequitur dixit enim: quia filius Dei sum; per quod ostendere volebant eum pati ob seductoris et erronei causam, et sicut superbum et vane gloriantem in his quae dicebat. Sic ergo non solum Iudaei et milites desubtus eum deridebant, sed et desuper latrones cum eo crucifixi; unde sequitur idipsum autem et latrones, qui crucifixi erant cum eo, improperabant ei.* Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem putari Lucas repugnare ei quod hic dicitur, qui dicit, quod unus de latronibus blasphemabat eum, quem alter increpabat, nisi intelligamus Matthaeum breviter restringentem hunc locum, pluralem numerum pro singulari posuisse: sicut in epistola ad Hebraeos legimus pluraliter dictum: clauserunt ora leonum, cum solus Daniel significari intelligatur. Quid autem usitatius quam ut aliquis dicat: en rustici mihi insultant, etiamsi unus insultet? Esset autem contrarium, si Matthaeus dixisset ambos latrones conviciatos domino; cum vero dictum est latrones, nec additum est ambo, potuit usitato locutionis modo per pluralem numerum significari.* Hieronymus. *Vel potest dici, quod primum uterque simul blasphemaverit; deinde, sole fugiente, terra commota, saxisque diruptis, et ingruentibus tenebris, unus crediderit in Iesum, et priorem negationem sequenti confessione emendaverit.* Chrysostomus in Matth. *Ut enim non existimes ex quadam conniventia id gestum fuisse, neque latronem fuisse qui latro videbatur; a contumelia ostendit tibi quoniam etiam in cruce positus latro erat et inimicus, et repente transmutatus est.* Hilarius in Matth. *Quod autem latrones ambo conditionem ei passionis exprobrant, universis etiam fidelibus scandalum crucis futurum esse significat.* Hieronymus. *Vel in duobus latronibus uterque populus gentilium et Iudaeorum primo dominum blasphemavit; postea signorum multitudine alter exterritus egit poenitentiam, et usque hodie Iudaeos increpat blasphemantes.* Origenes in Matth. *Sed et latro qui salvatus est potest esse mysterium eorum qui post multas iniquitates crediderunt in Christum.*

Lectio 9

[85611] Catena in Mt., cap. 27 l. 9 Chrysostomus in Serm. de passione. *Non poterat ferre creatura iniuriam creatoris; unde sol retraxit radios suos, ne videret impiorum facinora; et ideo dicitur a sexta autem hora tenebrae factae sunt super universam terram usque ad horam nonam.* Origenes

in Matth. *Ab hoc textu quidam calumniantur evangelicam veritatem. Defectio enim solis a saeculo semper fuit in suo tempore facta; sed defectio solis, quae secundum consuetudinem temporum ita currentium fieri solet, non in alio tempore fit nisi in conventu solis et lunae, quando luna subtus currens, solis impedit radios occurrentis ei: in tempore autem quo passus est Christus, manifestum est quoniam conventus non erat lunae ad solem, quoniam tempus erat paschale, quod consuetudinis est agere quando luna plena est. Quidam autem credentium volentes defensionem aliquam inducere contra hoc, dixerunt quoniam illa defectio solis convenienter secundum cetera prodigia nova contra consuetudinem facta est.* Dionysius ad Polycarpum. *Cum ambo apud Heliopolim essemus, ambo simul incidentem mirabiliter soli lunam notabamus (non enim eiusce coniunctionis tunc aderat tempus), ipsamque rursus ab hora nona usque in vesperam ad solis diametrum supra naturae vires restitutam. Insuper et eam lunae incidentiam observavimus ab oriente coepisse, et usque ad solaris corporis finem pervenisse, ac tum demum resilisse, nec ex ea, ut assolet, parte luminis defectum et restitutionem contigisse, sed ex adverso diametri.* Chrysostomus in Matth. *Tribus etiam horis tenebrae permanserunt, cum eclipsis in momento transeat; non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt.* Origenes in Matth. *Sed adversus hoc filii huius saeculi dicunt: quomodo hoc factum tam mirabile nemo Graecorum aut barbarorum scripsit eorum qui notaverunt, si quid tale novum factum est aliquando? Et Phlegon quidem in chronicis suis scripsit, in principatu Tiberii Caesaris factum, sed non signavit in luna plena. Arbitror ergo sicut cetera signa quae facta sunt in passione ipsius, scilicet velum scissum et terra tremens et cetera in Ierusalem tantummodo facta sunt. Aut si latius voluerit quis extendere ad terram Iudaeam, sicut in tertio libro regum dixit Abdias ad Eliam: vivit Deus tuus, si est gens aut regnum, ubi non misit dominus meus quaerere te, ostendens quoniam satis eum in gentibus quaesierat circa Iudaeam. Est autem consequens intelligere quasdam tenebrosissimas nubes et multas et magnas concurrisse super Ierusalem et terram Iudaeae; et ideo factae sunt tenebrae profundae a sexta hora usque ad nonam. Duae enim creaturae in sexta die factae fuisse intelliguntur: ante sextam quidem animalia, in sexta autem homo; et ideo conveniebat pro salute hominis morientem in hora sexta suspendi, et a sexta hora propter hoc tenebras fuisse factas super omnem terram usque ad nonam. Et sicut Moyse manus extendente in caelum factae sunt tenebrae super Aegyptios, servos Dei tenentes in servitute; similiter et Christo in sexta hora manus extendente in cruce ad caelum super populum qui clamaverat: crucifige eum, factae sunt tenebrae, et ab omni lumine sunt privati, in signum futurarum tenebrarum, quae comprehensurae erant gentem Iudaeam. Item sub Moyse factae sunt tenebrae super omnem terram Aegypti tribus diebus; omnibus autem filiis Israel erat lumen; sub Christo autem factae sunt tenebrae super omnem Iudaeam tribus horis: quoniam propter peccata sua privati sunt a lumine Dei patris, et a splendore Christi, et ab illuminatione spiritus sancti. Lumen autem super omnem reliquam terram, quod ubique illuminat omnem Ecclesiam Dei in Christo. Et si usque ad horam nonam tenebrae factae fuerunt super Iudaeam, manifestum est quoniam iterum eis lumen refulsit: quia cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet.* Chrysostomus in Matth. *Vel aliter. Hoc admirandum erat quod in omnem terram tenebrae sunt factae, quod numquam prius contigerat. In Aegypto enim solum tenebrae factae sunt, quando Pascha perficiendum erat: quae enim tunc agebantur, horum typus erant. Et intuere, quod fuerint tenebrae in media die, quando ubique terrarum dies erat: ut* *omnes qui habitabant terram, hoc miraculum cognoscerent. Hoc autem est signum quod petentibus promittebat dare, dicens: generatio prava et adultera signum quaerit; et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae, crucem signans et resurrectionem. Etenim multo mirabilius est in eo qui crucifixus erat hoc fieri, quam ambulante eo super terram. Hoc autem sufficiens erat eos convertere, non solum magnitudine miraculi, sed quia hoc gestum est postquam omnia locuti fuerant quae voluerant, et satietatem acceperant contumeliarum. Qualiter autem non admirati sunt universi, neque aestimaverunt eum esse Deum? Quia scilicet hominum genus tunc multa malitia et desidia detinebatur: et hoc miraculum factum confestim transiit, et non noverant quae esset causa eius quod gerebatur. Et propter hoc ipse postea loquitur, ut ostendat se vivere, et quod ipse hoc miraculum fecit; unde sequitur et circa horam nonam clamavit Iesus voce magna dicens: eli, eli, lamma sabactani; hoc est: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Hieronymus. *Principio vigesimi primi Psalmi usus est. Illud vero quod est in medio versiculi, respice in me, superfluum est: legitur enim in Hebraeo: eli, eli, lamma sabactani, hoc est: Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti? Ergo impii sunt qui Psalmum ex persona David, sive Esther et Mardochaei dictum putant, cum etiam Evangelistae testimonia ex eo sumpta super salvatore intelligantur, ut est illud: diviserunt sibi vestimenta mea, et: foderunt manus meas.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem emisit propheticam vocem, ut usque ad ultimam horam testimonium perhibeat veteri testamento, et ut videant quoniam honorat patrem, et non est Deo contrarius: et ideo Hebraicam vocem emisit, ut eis fieret cognita et manifesta.* Origenes in Matth. *Requirendum est autem: quid est quod a Deo derelictus est Christus? Et quidam quia non possunt exponere derelinqui Christum a Deo, dicunt quod per humilitatem dictum est. Sed manifeste intelligere poteris quid sit quod dicit, faciens comparationem gloriae illius quam habuit apud patrem ad confusionem quam contemnens sustinuit crucem.* Hilarius in Matth. *Per haec autem verba ingenia contendunt haeretica, quod aut defecisse omnino Dei verbum in animam corporis volunt, dum corpus officio animae vivificat; aut omnino nec fuerit Christus homo natus, quia in eo Dei verbum modo spiritus habitaverit prophetalis; quasi Iesus Christus animae solum, et corporis homo communis, hoc habeat sui exordium quo esse coepit homo qui nunc a Dei verbo contracta rursum protectione desertus clamet Deus meus, quare me dereliquisti? Vel certe in animam verbi natura mutata, paterno Christus in omnibus usus auxilio, nunc inops eius mortique permissus solitudinem suam conqueratur, relinquentemque se arguat. Sed inter has impias infirmasque sententias, Ecclesiae fides imbuta apostolicis doctrinis non partitur Iesum Christum, ne filius Dei et non filius hominis intelligatur; nam querela derelicti morientis infirmitas est; promissio autem Paradisi, viventis Dei regnum est. Habes in conquerente ad mortem relictum se esse, quia homo est; habes eum qui moritur profitentem se in Paradiso regnare, quia Deus est. Non ergo mireris verborum humilitatem, et querimonias derelicti, cum formam servi sciens, scandalum crucis videas.* Glossa. *Dicitur autem Deus eum deseruisse in morte, quia potestati persequentium eum exposuit; subtraxit enim protectionem, sed non solvit unionem.* Origenes in Matth. *Postquam autem vidit super omnem terram Iudaeam tenebras, hoc dixit, ostendere volens: dereliquisti me, pater; idest, talibus exinanitum calamitatibus tradidisti, ut populus qui fuerat apud te honoratus, recipiat quae in me ausus est, ut privetur a lumine tuae prospectionis; sed et pro salute gentium dereliquisti me. Quid autem tam bonum fecerunt qui ex* *gentibus crediderunt, ut pretioso sanguine super terram effuso pro eis, eruerem eos a maligno? Aut quid tale dignum facturi sunt homines, pro quibus patior ista? Forsitan autem et videns peccata hominum pro quibus patiebatur, dixit quare me dereliquisti? Ut fierem quasi qui colligit stipulam in messe, et racemos in vindemia. Non autem aestimes humano more salvatorem ista dixisse, propter calamitatem quae comprehenderat eum in cruce: si enim ita acceperis, non audies magnam vocem eius, quae ostendit aliquid esse magnum absconditum.* Rabanus. *Vel salvator hoc dixit, nostros circumferens motus, qui in periculis positi, a Deo deseri nos putamus. Humana enim natura propter peccatum a Deo fuerat derelicta; sed quia filius Dei factus est noster advocatus, quorum suscepit culpam, deplorat miseriam: in quo ostendit quantum flere debeant qui peccant, quando sic flevit qui nunquam peccavit. Sequitur quidam autem illic stantes et audientes, dicebant: Eliam vocat iste.* Hieronymus. *Non omnes, sed quidam: quos arbitror milites fuisse Romanos, non intelligentes Hebraici sermonis proprietatem; sed ex eo quod dixit eli, eli, putant Eliam ab eo invocatum. Sin autem Iudaeos, qui hoc dixerint, intelligere voluerimus, hoc more sibi solito fecisse, ut dominum imbecillitatis infament, qui Eliae auxilium deprecetur. Sequitur et continuo currens unus ex eis, acceptam spongiam implevit aceto, et imposuit arundini, et dabat ei bibere.* Augustinus in Serm. de passione. *Sic ergo propinator fontium potatur aceto, mellis dator cibatur felle, flagellatur remissio, condemnatur venia, illuditur maiestas, ridetur virtus, perfunditur largitor imbrium sputis.* Hilarius in Matth. *Est autem acetum vinum quod per vitium aut incuriae aut vasis acescit; vinum autem est honor immortalitatis aut virtus. Cum igitur in Adam coacuisset, ipse accepit et potavit ex gentibus. In calamo enim et spongia ut potaret offertur; idest ex corporibus gentium in se ad communionem immortalitatis ea quae in nobis erant vitiata transfudit.* Remigius. *Vel aliter. Iudaei acetum erant degenerantes a vino patriarcharum et prophetarum; habebant fraudulenta corda, quasi spongiam cavernosis atque tortuosis latibulis. Per arundinem designatur sacra Scriptura, quae in hoc facto implebatur: sicut enim lingua Hebraea vel Graeca dicitur loquela, quae fit per linguam, sic et arundo dici posset littera, vel Scriptura, quae fit per arundinem.* Origenes in Matth. *Et forsitan quicumque secundum doctrinam ecclesiasticam sapiunt, vivunt autem male, dant ei vinum bibere felle permixtum; qui autem alienas a veritate sententias applicant Christo, quasi eas dicenti, hi spongiam implentes aceto imponunt calamo Scripturae, et offerunt ori eius. Sequitur ceteri vero dicebant: sine, videamus an veniat Elias liberans eum.* Rabanus. *Quia enim milites prave sonum vocis dominicae intelligebant, ideo inaniter adventum Eliae expectabant. Deum ergo, quem salvator Hebraico sermone invocabat, inseparabiliter semper secum habebat.* Augustinus in Serm. de passione. *Cum ergo nil iam Christo restaret ex poenis, mors moratur, quia suum esse ibi nil sentit. Suspecta est vetustati novitas. Hunc primum, hunc solum vidit hominem peccati nescium, noxa liberum, iuris sui legibus nil debentem. Accedit tamen confoederata Iudaico mors furori, et desperata vitae invadit auctorem; unde sequitur Iesus autem iterum clamans voce magna, emisit spiritum. Quare autem displicet, si Christus de sinu patris ad nostram servitutem venit, ut nos suae redderet libertati; nostram mortem suscepit, ut nos eius morte liberemur, quando nos despectu mortis mortales in deos retulit, terrenos caelestibus aestimavit? Quantum enim divina virtus operum contemplatione lucebat, tantum pati pro subiectis, pro servis mori, insigne est caritatis immensae. Ergo haec prima causa est dominicae passionis, quia sciri voluit quantum amaret hominem Deus, qui plus amari* *voluit quam timeri. Secunda causa est ut sententiam mortis, quam iuste dederat, iustius aboleret. Quia namque primus homo, adiudicante Deo, de reatu incurrerat mortem, et eam transmisit ad posteros, venit de caelo secundus homo peccati nescius, ut mors damnaretur, quae rapere iussa reos, innocentiae ipsum invadere praesumpsit auctorem. Nec mirandum est, si pro nobis posuit quod suscepit a nobis, scilicet animam, qui propter nos fecit tanta, et talia largitus est nobis.* Augustinus contra Felicianum. *Absit enim a fidelibus ista suspicio, ut sic Christus senserit mortem nostram, ut quantum in se est, vita perderet vitam. Nam si hoc ita esset, quomodo illo triduo potuisse dicimus aliquid vivere, si vitae fons dicitur aruisse? Sensit igitur mortem deitas Christi participatione humana, sive humani affectus, quem sponte susceperat, non naturae suae potentiam perdidit, per quam cuncta vivificat. In morte enim nostra sine dubio destitutum vita corpus animam nostram non perimit, dum discedens anima non vim suam perdit, sed quod vivificaverat hoc dimittit, et quantum in se est, alterius mortem facit, ipsa non recipit. De salvatoris nunc anima dicemus, qui, ut non dicam propter inhabitantem divinitatem et propter iustitiam singularem, certe propter communem moriendi sortem corpus illo triduo sic potuit deserere, ut ipsa non posset penitus interire. Credo enim Dei filium mortuum esse, non secundum poenam iniustitiae, quam ex toto non habuit, sed secundum legem naturae, quam pro humani generis redemptione suscepit.* Damascenus de fide Orth. *Etsi tamen mortuus est ut homo, et sancta eius anima ab incontaminato divisa est corpore; tamen deitas inseparabilis ab utrisque permansit; ab anima, dico, et corpore. Et neque sic una hypostasis in duas divisa est: corpus enim et anima, sicut a principio in verbi hypostasi habuerunt existentiam, ita etiam in morte. Numquam enim neque anima, neque corpus propriam habuerunt hypostasim, praeter eam quae verbi est hypostasis.* Hieronymus. *Divinae autem potestatis indicium est emittere spiritum, ut ipse quoque dixerat: nemo potest tollere animam meam a me; sed ego pono eam, et iterum sumo eam: spiritum enim in hoc loco pro anima intelligamus; seu quod vitale aut spirituale corpus faciat, seu quod ipsius animae substantia spiritus sit, iuxta id quod scriptum est: auferes spiritum eorum, et deficient.* Chrysostomus in Matth. *Propter hoc autem et voce magna clamavit, ut ostendatur quoniam secundum eius potestatem id geritur. Per hoc enim quod moriens vocem emisit magnam, apertissime se verum Deum esse ostendit: quoniam homines cum moriuntur, vix tenuem vocem emittere possunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Quid autem voce magna dixerit, Lucas declaravit: dixit enim: et clamans Iesus voce magna, ait: pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* Hilarius in Matth. *Vel spiritum cum clamore magnae vocis emisit, dolens se non omnia peccata portare.*

Lectio 10

[85612] Catena in Mt., cap. 27 l. 10 Origenes in Matth. *Magna facta sunt ex eo quod magna voce clamavit Iesus; unde sequitur et ecce velum templi scissum est in duas partes a summo usque deorsum.* Augustinus de Cons. Evang. *In quo satis ostendit tunc esse scissum cum emisit spiritum. Si autem non addidisset et ecce, sed simpliciter dixisset et velum templi scissum est, incertum*

esset utrum ipse et Marcus hoc recapitulando commemorassent; Lucas autem ordinem tenuisset, qui cum dixisset: sol obscuratus est, continuo subiungendum aestimavit: et velum templi scissum est, an Lucas recapitulasset quod illi ordine posuissent. Origenes in Matth. *Duo autem fuisse vela intelliguntur: unum quod velat sancta sanctorum, aliud exterius sive tabernaculi, sive templi. In passione ergo domini salvatoris, velum quod erat a foris conscissum est a sursum usque deorsum, ut ab initio mundi usque ad finem conscisso velamine, mysteria publicentur, quae usque ad adventum domini rationabiliter fuerunt occulta. Cum autem venerit quod perfectum est, tunc auferetur etiam secundum velum, ut videamus etiam quae interius sunt occulta, scilicet veram arcam testamenti, et sicut ipsa se habet natura, videamus Cherubim et alia.* Hilarius in Matth. *Vel ideo velum templi scinditur, quia exinde populus est divisus in partes, et veli honor cum custodia Angeli protegentis auferetur.* Leo Papa in Serm. de passione. *Est autem ad testimonium venerandae passionis sufficiens signum elementorum inopinata turbatio; unde sequitur et terra mota est, et petrae scissae sunt, et monumenta aperta sunt.* Hieronymus. *Nulli enim dubium est quid significet iuxta litteram magnitudo signorum, ut crucifixum dominum suum et caelum et terra et omnia demonstrarent.* Hilarius in Matth. *Movetur terra, quia capax huius mortui esse non poterat; petrae scissae sunt, omnia enim valida et fortia penetrans Dei verbum, et potestas aeternae virtutis irruperat; et monumenta aperta sunt: erant enim mortis claustra reserata. Sequitur et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt: illuminans enim mortis tenebras, et Infernorum obscura collustrans, mortis spolia detrahebat.* Chrysostomus in Matth. *Ipso quidem in cruce manente eum irridentes dicebant alios salvos fecit; seipsum non potest salvum facere. Sed quod in se facere noluit, in servorum corporibus, cum multa superabundantia demonstravit. Si enim quatriduanum Lazarum exurgere magnum fuit, multo magis eos repente qui olim dormierant, apparere viventes; quod futurae resurrectionis erat indicium. Ut autem non putaretur esse phantasma quod factum est, Evangelista subiungit et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius, venerunt in sanctam civitatem, et apparuerunt multis.* Hieronymus. *Quomodo autem Lazarus mortuus resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut dominum ostenderent resurgentem; et tamen cum monumenta aperta sunt, non ante resurrexerunt quam resurgeret dominus, ut esset primogenitus resurrectionis ex mortuis. Sanctam autem civitatem in qua visi sunt resurgentes, aut Ierusalem caelestem intelligamus, aut hanc terrenam, quae ante sancta fuerat: sancta enim appellabatur civitas Ierusalem propter templum et sancta sanctorum, et ob distinctionem aliarum urbium, in quibus idola colebantur. Quando vero dicitur apparuerunt multis, ostenditur non generalis fuisse resurrectio quae omnibus appareret, sed specialis ad plurimos, ut hi viderent qui cernere merebantur.* Remigius. *Quaeret autem aliquis quid de illis factum sit qui resurgente domino surrexerunt. Credendum quippe est quoniam ideo surrexerunt ut testes essent dominicae resurrectionis. Quidam autem dixerunt, quod iterum mortui sunt, et in cinerem conversi, sicut et Lazarus, et ceteri quos dominus resuscitavit. Sed istorum dictis nullo modo est fides accommodanda: quoniam maius illis esset tormentum qui surrexerunt, si iterum mortui essent, quam si non resurgerent. Incunctanter ergo credere debemus quia qui resurgente domino a mortuis resurrexerunt, ascendente eo ad caelos, et ipsi pariter ascenderunt.* Origenes in Matth. *Semper autem haec eadem magna quotidie fiunt: velum enim templi ad relevandum quae intus habentur scinditur sanctis. Terra etiam movetur, idest* *omnis caro, novo verbo et novis rebus secundum novum testamentum. Petrae autem scinduntur, quae mysterium fuerunt prophetarum, ut in profundis eorum posita spiritualia mysteria videamus. Monumenta autem dicuntur corpora peccatricum animarum, idest mortuarum Deo; cum autem per gratiam Dei animae huiusmodi fuerint suscitatae, corpora eorum, quae prius fuerunt monumenta, fiunt corpora sanctorum, et videntur a seipsis exire, et sequuntur eum qui resurrexit, et in novitate vitae ambulant cum eo: et qui digni sunt habere conversationem in caelis, ingrediuntur in sanctam civitatem per singula tempora, et apparent multis videntibus opera bona ipsorum. Sequitur centurio autem, et qui cum eo erant custodientes Iesum, viso terraemotu et his quae fiebant, timuerunt valde, dicentes: vere filius Dei erat iste.* Augustinus de Cons. Evang. *Non est contrarium quod Matthaeus viso terraemotu dicit admiratum centurionem et eos qui cum eo erant, cum Lucas dicat hoc admiratum, quod emissa magna voce expirasset: in eo enim quod Matthaeus non solum dixit viso terraemotu, sed et addidit his quae fiebant, integrum locum fuisse demonstravit Lucae, ut diceret centurionem ipsam domini mortem fuisse miratum: quia et hoc inter illa est quae tunc mirabiliter facta erant.* Hieronymus. *Ex hoc considerandum, quod centurio in ipso scandalo passionis vere Dei filium confiteatur, et Arius in Ecclesia praedicet creaturam.* Rabanus. *Unde merito per centurionem fides Ecclesiae designatur, quae, vel mysteriorum caelestium per mortem domini reserato, continuo Iesum et vere iustum hominem, et vere Dei filium, synagoga tacente, confirmat.* Leo in Serm. 13 de passione. *Exemplo igitur centurionis contremiscat in redemptoris sui supplicio terrena substantia, rumpantur infidelium mentium petrae, et qui mortalitatis gravabantur sepulcris, discussa obstaculorum mora prosiliant; appareant nunc quoque in civitate sancta, idest Ecclesia Dei, futurae resurrectionis indicia; et quod credendum est in corporibus, fiat in cordibus. Sequitur erant autem ibi mulieres multae a longe, quae secutae erant Iesum a Galilaea, ministrantes ei.* Hieronymus. *Consuetudinis enim Iudaicae fuit, nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum praeceptoribus ministrarent. Hoc, quia scandalum facere poterat in gentibus, Paulus abiecisse se memorat. Ministrabant autem domino de substantia sua, ut meteret illarum carnalia, cuius illae metebant spiritualia: non quia indigebat cibis dominus creaturarum, sed ut typum ostenderet magistrorum, quia victu atque vestitu ex discipulis deberent esse contenti. Sed videamus quales comites habuerit; sequitur enim inter quas erat Maria Magdalene, et Maria Iacobi et Ioseph mater, et mater filiorum Zebedaei.* Origenes in Matth. *Apud Marcum autem tertia illa Salome appellatur.* Chrysostomus in Matth. *Hae autem mulieres considerabant quae gerebantur, quae maxime erant compassibiles; et quae sequebantur ministrantes usque ad pericula affuerunt, maximam fortitudinem ostendentes: quia cum discipuli fugerunt, ipsae affuerunt.* Hieronymus contra Helvidium. *Ecce, inquit Helvidius, Iacobus et Ioseph sunt filii Mariae matris domini, quos Iudaei appellaverunt fratres Christi. Dicit autem Iacobi minoris ad distinctionem Iacobi maioris, qui erat filius Zebedaei. Impium enim dicit esse Helvidius hoc sentire de Maria, ut cum aliae feminae ibi fuerint, matrem eius abesse dicamus; aut alteram esse Mariam, nescio quam confingamus, praesertim cum Evangelium Ioannis testetur eam illic fuisse praesentem. O furor caecus, et in proprium exitium mens vesana. Audi quid Ioannes Evangelista dicat: stabat iuxta crucem Iesu mater eius, et soror matris eius Maria Cleophae, et Maria Magdalene. Nulli dubium est duos fuisse apostolos, Iacobi nuncupatos vocabulo: Iacobum Zebedaei, et Iacobum Alphaei. Iste* *autem nescio quis minor Iacobus, quem Mariae filium Scriptura commemorat: si apostolus est, Alphaei filius erit, si non est apostolus, sed tertius nescio quis Iacobus, quomodo putandus est frater domini, et quomodo tertius ad distinctionem maioris minor appellabitur? Cum maior et minor non inter tres, sed inter duos soleant praebere distantiam; et frater domini apostolus sit, Paulo dicente: alium apostolorum vidi neminem, nisi Iacobum fratrem domini. Ne autem hunc Iacobum putes filium Zebedaei, lege actus apostolorum, iam ab Herode fuerat interemptus. Restat conclusio, ut Maria ista, quae Iacobi minoris scribitur mater, fuerit uxor Alphaei, et soror Mariae matris domini, quam Mariam Cleophae Ioannes Evangelista commemorat. Si autem inde tibi alia atque alia videtur, quod alibi dicatur Maria Iacobi minoris mater, et alibi Maria Cleophae, disces Scripturae consuetudinem, eumdem hominem diversis nominibus appellari; sicut Raguel socer Moysi Ietro dicitur. Et similiter dicitur Maria Cleophae uxor Alphaei; haec eadem dicta est Maria mater Iacobi minoris; quae si mater esset domini, magis eam, ut in omnibus locis, matrem alterius voluisset intelligi. Verum etsi alia fuerit Maria Cleophae, et alia Maria Iacobi et Ioseph mater, hoc tamen constat non eamdem Mariam Iacobi et Ioseph esse quam matrem domini.* Augustinus de Cons. Evang. *Possemus autem dicere alias mulieres a longe, ut tres Evangelistae dicunt, et alias iuxta crucem fuisse, ut Ioannes dicit, nisi Matthaeus et Marcus Mariam Magdalene nominassent inter stantes longe, quam scilicet Ioannes nominavit inter stantes iuxta crucem. Quomodo autem hoc intelligitur, nisi quia eo intervallo erant ut et iuxta dici possent, quia in conspectu eius praesto aderant, et a longe in comparatione turbae propinquius circumstantis cum centurione et militibus. Possumus etiam intelligere quod illae quae simul aderant cum matre domini, postquam eam discipulo commendavit, abire iam coeperant, ut a densitate turbae se eruerent, et cetera quae facta sunt, longius intuerentur; ut Evangelistae, qui post mortem domini eas commemoraverunt, et longe stantes commemorent.*

Lectio 11

[85613] Catena in Mt., cap. 27 l. 11 Glossa. *Postquam Evangelista retulerat ordinem dominicae passionis et mortem, nunc agit de eius sepultura, dicens cum sero autem factum esset, venit quidam homo dives ab Arimathaea nomine Ioseph, qui et ipse discipulus erat Iesu.* Remigius. *Arimathaea ipsa est et Ramatha civitas Helcanae et Samuelis, quae sita est in regione Chanaitica, iuxta Diospolim. Iste autem Ioseph, secundum saeculi statum, magnae fuit dignitatis; sed multo maioris meriti apud Deum fuisse laudatur, siquidem iustus fuisse describitur. Decebat quippe eum talem existere qui corpus sepeliret, quatenus per iustitiam meritorum dignus esset tali officio.* Hieronymus. *Dives autem refertur non de iactantia scriptoris, quod virum nobilem atque ditissimum referat Iesu fuisse discipulum; sed ut ostendat causam quare a Pilato corpus Christi potuerit impetrare. Sequitur hic accessit ad Pilatum, et petiit corpus Iesu: pauperes enim et ignoti non essent ausi ad Pilatum praesidem Romanae potestatis accedere et crucifixi corpus impetrare. In alio autem Evangelio Ioseph iste Bulites appellatur, idest consiliarius; et de ipso quidem putant primum Psalmum fuisse compositum: beatus vir qui non abiit in consilio impiorum.* Chrysostomus in Matth. *In-*

spice autem huius viri fortitudinem: in mortis enim periculum se tradidit, inimicitias ad omnes assumens, propter benevolentiam Christi; et non solum audet corpus Christi petere, sed et sepelire; unde sequitur et accepit et involvit illud in sindone munda. Hieronymus. *Ex simplici sepultura domini, ambitio divitum condemnatur, qui nec in tumulis quidem possunt carere divitiis. Possumus autem iuxta intelligentiam spiritualem et hoc sentire, quod corpus domini non auro, non gemmis, non serico, sed linteamine puro obvolvendum sit; quamquam et hoc significet, quod ille in sindone munda involvit Iesum qui pura mente eum susceperit.* Remigius. *Vel aliter. Quia sindon lineus pannus est; linum autem ex terra procreatur, et cum magno labore ad candorem perducitur; designatur quia corpus illius, quod ex terra, idest ex virgine, sumptum est, per laborem passionis pervenit ad candorem immortalitatis.* Rabanus. *Hinc etiam Ecclesiae mos obtinuit ut sacrificium altaris non in serico neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, ut a beato Papa Silvestro legimus esse statutum. Sequitur et posuit illud in monumento suo novo, quod exciderat in petra.* Augustinus in Serm. 2 de sabbato sancto. *Ideo autem salvator in aliena sepultura ponitur, quia pro aliorum moriebatur salute. Ut quid ergo in propria sepultura qui in se mortem propriam non habebat? Ut quid illi tumulus in terris, cuius sedes manebat in caelis? Ut quid illi sepultura propria, qui tridui tantum temporis spatio in sepulcro non tam mortuus iacuit, quam velut in lectulo conquievit? Sepulcrum autem mortis est habitaculum necessarium: ergo non erat mortis habitaculum Christo, quia vita est; nec opus habebat semper vivens habitaculo defunctorum.* Hieronymus. *In novo autem ponitur monumento, ne post resurrectionem, ceteris corporibus remanentibus, surrexisse alius fingeretur. Potest autem et novum sepulcrum, Mariae virginalem uterum demonstrare. In monumento autem exciso in petra conditus est, ne si ex multis lapidibus aedificatus fuisset, suffossis tumuli fundamentis, ablatus furto diceretur.* Augustinus in Serm. 2 de sabbato sancto. *Si etiam sepulcrum fuisset in terra, dicere poterant: suffoderunt terram, et furati sunt eum. Si fuisset lapis parvulus superpositus, dicere poterant: dormientibus nobis tulerunt eum; unde sequitur et advolvit saxum magnum ad ostium monumenti, et abiit.* Hieronymus. *Saxum enim magnum appositum ostendit, non absque auxilio plurimorum sepulcrum potuisse reserari.* Hilarius in Matth. *Mystice autem Ioseph apostolorum habet speciem. Hic in munda sindone corpus involvit, et quidem in hoc eodem linteo reperimus de caelo ad Petrum universorum animantium genera submissa: ex quo intelligitur sub lintei illius nomine consepeliri Christo Ecclesiam. Domini ergo corpus infertur in vacuam et novam requiem lapidis excisi, quia per apostolorum doctrinam in pectus duritiae gentilis quodam doctrinae opere excisum Christus infertur, rude scilicet ac novum, et nullo antea ingressu timoris Dei pervium. Et quia nihil praeter eum oporteat in pectora nostra penetrare, lapis ostio advolvitur: ut quia nullus antea in nos divinae cognitionis auctor fuerat illatus, nullus absque eo postea inferatur.* Origenes in Matth. *Non autem fortuito scriptum est, quoniam involvit corpus in sindone munda, et posuit in monumento novo, et quod advolvit lapidem magnum: quoniam omnia quae sunt circa corpus Iesu, munda sunt et nova, et omnia magna valde.* Remigius. *Postquam autem corpus domini sepultum est, ceteris ad propria remeantibus, solae mulieres, quae eum arctius amaverunt, perseveraverunt, et diligenti cura notaverunt locum in quo corpus domini poneretur; quatenus congruo tempore munus suae devotionis ei offerrent; et ideo sequitur erant autem ibi Maria Magdalene et altera Maria sedentes contra sepulcrum.* Origenes in Matth. *Mater autem filiorum Zebedaei non* *scribitur sedere contra sepulcrum: forsitan enim usque ad crucem pervenire potuit. Istae autem, quasi maiores in caritate, neque his quae postea gesta sunt defuerunt.* Hieronymus. *Vel ceteris relinquentibus dominum, mulieres in officio perseverant, expectantes quod promiserat Iesus; et ideo meruerunt primae videre resurrectionem, quia qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Remigius. *Quod usque hodie sanctae mulieres, idest humiles animae sanctorum, in hoc saeculo faciunt, et pia curiositate attendunt quemadmodum passio Christi completa sit.*

Lectio 12

[85614] Catena in Mt., cap. 27 l. 12 Hieronymus. *Non suffecerat principibus sacerdotum crucifixisse dominum salvatorem, nisi sepulcrum custodirent, et quantum in illis est, manus imponerent resurgenti; unde dicitur altera autem die, quae est post parasceven.* Rabanus. *Parasceve dicitur praeparatio: hoc nomine vocatur sexta sabbati, in qua praeparabant necessaria sabbato, ut de manna dictum est: sexta die colligetis duplum: quia enim sexta die factus est homo, in septima requievit Deus, ideo sexta die Iesus pro homine moritur, et in sabbato quievit in sepulcro.* Hieronymus. *Principes autem sacerdotum licet immensum facinus in nece domini perpetraverint, tamen non sufficit eis, nisi etiam post mortem eius conceptae nequitiae virus exerceant, famam eius lacerantes; et quem innocentem sciebant, seductorem vocant: unde dicunt domine, recordati sumus quia seductor ille dixit. Sicut autem Caiphas ignorans ante prophetaverat dicens: expedit unum hominem mori pro populo, et non tota gens pereat, sic modo; seductor enim erat Christus, non a veritate in errorem mittens, sed a falsitate in veritatem, a vitiis ad virtutes, a morte ad vitam ducens.* Remigius. *Ex hoc autem dicunt eum dixisse post tres dies resurgam, quia dixerat: sicut fuit Ionas tribus diebus et tribus noctibus in ventre ceti, et cetera. Sed videndum quomodo post tres dies resurrexerit. Nonnulli voluerunt tres horas tenebrarum, unam intelligi noctem; et lucem quae secuta est tenebras, diem; sed hi vim figuratae locutionis ignoraverunt. Figurate enim sexta feria, qua passus est, comprehendit noctem praecedentem; sequitur autem nox sabbati cum suo die; nox vero dominici diei comprehendit suum diem; ac per hoc verum est quod post triduum resurrexit.* Augustinus in Serm. de passione. *Ideo autem post tres dies resurrexit, ut in passione filii totius Trinitatis monstraretur assensus; triduum enim legitur in figura, quia Trinitas, quae in principio fecerat hominem, ipsa in fine hominem per Christi reparat passionem. Sequitur iube ergo custodiri sepulcrum usque in tertium diem.* Rabanus. *Discipuli enim Christi fures spiritualiter erant: quia ab ingratis Iudaeis scripta novi et veteris testamenti ablata in usum Ecclesiae conferebant, et salvatorem qui eis promissus fuerat, illis nocte dormientibus, hoc est infidelitate torpentibus, abstulerunt, gentibus credendum tradentes.* Hilarius in Matth. *Metus furandi corporis, et sepulcri custodia atque obsignatio, stultitiae atque infidelitatis testimonium est: quod signare sepulcrum eius voluerunt, cuius praecepto conspexissent de sepulcro mortuum suscitatum.* Rabanus. *In hoc autem quod dicunt et erit novissimus error peior priore, ignoranter verum dicunt: peior enim fuit contemptus poenitentiae in Iudaeis quam error ignorantiae.* Chrysostomus in Matth. *Vide etiam qualiter nolentes concertant*

ad demonstrandam veritatem: irrefragabilis enim demonstratio resurrectionis facta est per ea quae praetenderunt: quia enim custoditum est sepulcrum, nulla fraus facta est. Si autem fraus facta non est, manifeste et irrefragabiliter dominus surrexit. Quid autem Pilatus respondeat, subiungitur ait illis Pilatus: habetis custodiam: ite, custodite, sicut scitis. Rabanus. *Quasi dicat: sufficiat vobis quod consensi in necem innocentis; de cetero vester error vobiscum permaneat. Sequitur illi autem abeuntes munierunt sepulcrum, signantes lapidem cum custodibus.* Chrysostomus in Matth. *Non autem permittit Pilatus solos milites sigillare: si enim soli milites sigillassent, possent dicere quoniam milites permiserunt quod discipuli corpus domini furarentur, et ita resurrectionis infringere fidem: nunc hoc dicere non possunt, cum ipsimet sepulcrum sigillassent.*

Caput 28

Lectio 1

[85615] Catena in Mt., cap. 28 l. 1 Augustinus in Serm. de resurrectione. *Post illusiones et verbera, post aceti et fellis pocula mixta, post supplicia crucis et vulnera, et postremo post ipsam mortem et Inferos, surrexit de suo funere caro nova, redit ab occiduo latens vita, et in morte salus reservata resurgit, pulchrior reditura post funus.* Augustinus de Cons. Evang. *De hora vero qua mulieres venerunt ad monumentum, non contemnenda exoritur quaestio. Cum enim Matthaeus hic dicat vespere autem sabbati quae lucescit in prima sabbati: quid est quod dicit Marcus: et valde mane una sabbatorum venit Maria Magdalene et altera Maria videre sepulcrum? Aperte quippe prima noctis, quod est vespere, ipsam noctem voluit significare Matthaeus, cuius noctis fine venerunt ad monumentum; ergo quoniam sabbato impediebantur ut non ante facerent, ab eo tempore nominavit noctem ex quo eis licere coepit ut facerent quodcumque vellent tempore eiusdem noctis. Sic itaque dictum est vespere sabbati, ac si diceretur, nocte sabbati, idest nocte quae sequitur diem sabbati: quod ipsa verba eius satis indicant; sic enim ait quae lucescit in prima sabbati: quod fieri non potest nisi tantummodo primam noctis particulam, idest solum initium noctis, intellexerimus dicto vespere significatum. Neque enim ipsum initium noctis lucescit in prima sabbati; sed ipsa nox quae in luce incipit terminari; et usitatus modus loquendi est divinae Scripturae a parte totum significare. Vespere ergo noctem significavit, cuius extremum est diluculum: diluculo enim venerunt ad monumentum.* Rabanus. *Quod dictum est, quia sanctae mulieres vespere sabbati quae lucescit in prima sabbati, venerunt videre sepulcrum, ita intelligendum: quia vespere quidem venire coeperint; sed lucescente mane in prima sabbati ad sepulcrum pervenerunt; idest, vespere aromata paraverunt, quibus corpus domini ungere desiderabant, sed aromata vespere praeparata, mane ad sepulcrum detulerunt; quod Matthaeus quidem brevitatis causa obscurius posuit; sed Evangelistae alii quo ordine factum sit evidentius ostendunt. Sepulto namque sexta feria domino, reversae a monumento mulieres praeparaverunt aromata et unguenta, quamdiu operari licebat; et sabbato quidem siluerunt secundum legis mandatum, sicut Lucas aperte designat; cum autem transisset sabbatum, vesperaque adveniente, tempus operandi rediisset, prompte ad devotionem emerunt quae minus praeparaverant aromata,*

sicut Marcus commemorat: ut venientes ungerent Iesum; et valde mane veniunt ad monumentum. Hieronymus. *Vel aliter. Quod diversa tempora istarum mulierum in Evangeliis describuntur, non mendacii signum est, ut impii obiciunt, sed sedulae visitationis officia, dum crebro abeunt et redeunt, et non patiuntur a sepulcro domini diu abesse vel longius.* Remigius. *Sciendum autem quia Matthaeus mystice loquens studuit nobis insinuare, illa sacratissima nox quantam dignitatem ex honore devictae mortis et dominicae resurrectionis accepit; ideo dixit vespere autem sabbati quae lucescit in prima sabbati. Cum consuetus ordo temporum habeat ut vesperae non lucescant in diem, sed potius obtenebrescant in noctem; ostenditur his verbis quod dominus totam hanc noctem luce suae resurrectionis festivam et coruscam reddidit.* Beda in Hom. in vigilia Paschae. *Ab exordio etiam mundanae creationis usque huc ita temporum cursus distinguebatur, ut dies noctem praecederet: quia homo a luce Paradisi peccando lapsus, in huius saeculi tenebras aerumnasque decidit. Aptissime autem nunc dies sequitur noctem, quando per fidem resurrectionis a peccati tenebris et umbra mortis ad lucem vitae, Christo largiente, reducimur.* Severianus in Serm. de passione. *Est autem vespera sabbati quae lucescit; quia illuminatur per Christum sabbatum, non deletur. Non, inquit supra, veni solvere legem, sed adimplere. Illuminatur, ut in diem dominicam luceat, clarescat in Ecclesia quod in synagoga, Iudaeis obscurantibus, fuscabatur. Sequitur venit Maria Magdalene et altera Maria videre sepulcrum. Sero quidem mulier currit ad veniam, quae mature cucurrit ad culpam: quae de Paradiso perfidiam sumpserat, festinat fidem sumere de sepulcro; contendit rapere de morte vitam, quae de vita rapuerat mortem. Non autem dixit: venerunt, sed venit, sub uno nomine. Veniunt duae mysterio, non casu: venit ipsa, sed altera, ut mutaretur mulier virtute, non sexu. Praecedunt autem apostolos feminae quae Ecclesiarum typum ad dominicum deferunt sepulcrum, Maria scilicet, et Maria. Maternum Christi unum nomen in duas geminatur feminas: quia haec Ecclesia ex duobus populis veniens, idest ex gentibus et Iudaeis, una esse figuratur. Venit autem Maria ad sepulcrum, sicut ad resurrectionis uterum, ut iterum Christus ex sepulcro nasceretur fidei, qui carni fuerat generatus ex ventre; et eum quem clausa virginitas ad praesentem tulerat vitam, clausum sepulcrum ad vitam redderet sempiternam. Divinitatis insigne est clausam virginem reliquisse post partum, et de sepulcro clauso exisse cum corpore. Sequitur et ecce terraemotus factus est magnus.* Hieronymus. *Dominus noster unus atque idem filius Dei et hominis, iuxta utramque naturam divinitatis et carnis, nunc magnitudinis suae, nunc humilitatis signum demonstrat; unde et in praesenti loco quisquis homo sit qui crucifixus est, qui sepultus, tamen quae foris aguntur, ostendunt filium Dei.* Hilarius in Matth. *Motus enim terrae resurrectionis est virtus, cum concusso mortis aculeo, et illuminatis illius tenebris, resurgente virtutum caelestium domino, Inferorum trepidatio commovetur.* Chrysostomus in Matth. *Vel ideo terraemotus factus est, ut exurgant et evigilent mulieres: etenim accesserant, ut unguentum mitterent; et quia in nocte haec gerebantur, probabile est quasdam obdormisse.* Beda in Hom. super venit Maria Magdalene. *Quod etiam terraemotus, resurgente domino de sepulcro, sicut etiam moriente in cruce, factus est magnus, significat terrena quidem corda per fidem passionis prius, ac resurrectionis eius ad poenitentiam concutienda salubri pavore permota.* Severianus in Serm. Paschae. *Si autem sic terra tremuit cum dominus ad veniam sanctorum resurgeret: quomodo contremiscet, cum noxiorum omnium surget ad poenam? Dicente propheta: terra tremuit, cum resurgeret in iudicio Deus. Et quomodo domini praesentiam* *sustinebit quae Angeli praesentiam sustinere non valuit? Nam sequitur Angelus domini descendit de caelo. Surgente siquidem Christo, morte pereunte, terrenis redditur caeleste commercium, et mulieri cui fuerat cum Diabolo lethale consilium, cum Angelo colloquium fit vitale.* Hilarius. *Misericordiae enim Dei patris insigne est, resurgente filio ab Inferis, virtutum caelestium ministeria mittere; atque ideo prior resurrectionis ipse est index ut quodam famulatu paternae voluntatis resurrectio nuntiaretur.* Beda. *Quia enim Christus Deus et homo est, inter acta humanitatis semper ei Angelorum ministeria Deo debita non desunt. Sequitur et accedens revolvit lapidem, non ut egressuro domino ianuam pandat, sed ut egressus eius iam facti hominibus praestet indicium. Qui enim mortalis clauso virginis utero potuit nascendo ingredi mundum, ipse factus immortalis, clauso sepulcro potuit resurgendo exire de mundo.* Remigius. *Significat autem revolutio lapidis reservationem sacramentorum Christi, quae littera legis tegebantur: lex namque in lapide scripta fuit, et ideo per lapidem designatur.* Severianus. *Non autem dixit: volvit, sed revolvit lapidem: quia lapis advolutus probavit mortem, et revolutus extitit resurrectionis assertor. Mutatur hic ordo rerum: sepulcrum mortem, non mortuum devorat; domus mortis mansio fit vitalis; uteri nova forma mortuum recipit, reddit vivum. Sequitur et sedebat super eum; sedebat inquam, cui nulla inerat lassitudo, ut fidei doctor, ut resurrectionis magister; sedebat supra petram, ut soliditas sedentis daret credentibus firmitatem; ponebat Angelus super petram fundamenta fidei, super quam Christus erat Ecclesiam fundaturus. Vel per lapidem monumenti potest designari mors, qua omnes premebantur: per hoc ergo quod Angelus super lapidem sedit, significatur quod Christus mortem sua virtute subiecit.* Beda. *Et recte stans apparuit Angelus qui adventum domini in mundo praedicebat, ut stando designaret quia dominus ad debellandum mundi principem veniret. Praeco autem resurrectionis sedisse memoratur, ut sedendo significaret eum, superato mortis auctore, sedem regni iam conscendisse perpetui. Sedebat autem super lapidem revolutum, quo ostium monumenti claudebatur, ut claustra Inferorum sua ipsum virtute deiecisse doceret.* Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem movere quomodo secundum Matthaeum Angelus super lapidem sedebat revolutum a monumento, cum Marcus dicat mulieres introeuntes in monumentum vidisse iuvenem sedentem in dextris, nisi intelligamus aut Matthaeum tacuisse de Angelo quem intrantes viderunt, Marcum autem de illo quem viderunt sedentem super lapidem, ut duos viderint, et a duobus sigillatim audierint quae dixerunt Angeli de Iesu: aut certe quod dicit Marcus: intrantes in monumentum, in aliqua septa maceriae debemus accipere, qua communitum locum tunc fuisse credibile est, idest in aliquod spatium ante petram, in qua excisa locus factus fuerat sepulturae, ut ipsum viderint in eodem spatio sedentem a dextris quem dicit Matthaeus sedentem super lapidem. Sequitur erat autem aspectus eius sicut fulgur, et vestimenta eius sicut nix.* Severianus. *Vultus claritas a vestium candore separatur, et facies fulguri, nivi vestis Angeli comparatur: quia fulgur de caelo, nix de terra: unde propheta: laudate dominum de terra (...) ignis, grando, nix, et cetera. In facie ergo Angeli claritas caelestis servatur naturae; in veste significatur gratia communionis humanae: et sic temperatur species Angeli colloquentis, ut carnalis oculi et vestium ferant placidam claritatem, et ex fulgore vultus nuntium sui tremerent, et revererentur auctoris.* Idem in alio Serm. *Quid autem facit indumentum ubi tegendi necessitas non habetur? Sed Angelus nostrum habitum, nostram formam in resurrectione praefiguratur, ubi homo ipsa corporis sui claritate vestitur.* Hieronymus. *In candido etiam vestitu Angelus significat* *gloriam triumphantis.* Gregorius in Evang. *Vel aliter. In fulgure terror timoris est, in nive autem blandimentum candoris: quia vero omnipotens Deus et terribilis est peccatoribus, et blandus iustis, recte testis resurrectionis eius Angelus et in fulgure vultus et in candore habitus demonstratur, ut de ipsa sua specie et terreret reprobos et mulceret pios; unde sequitur prae timore autem eius exterriti sunt custodes, et facti sunt velut mortui.* Rabanus. *Timoris anxietate sunt exterriti qui amoris fiduciam non habebant; et facti sunt velut mortui qui resurrectionis veritatem credere noluerunt.* Severianus in Serm. Paschae. *Custodiebant enim crudelitatis studio, non pietatis obsequio: stare enim non potest quem conscientia destituit et impellit reatus. Hinc est quod Angelus percellit impios, pios alloquitur et solatur. Sequitur respondens autem Angelus dixit mulieribus.* Hieronymus. *Custodes quidem timore perterriti ad instar mortuorum stupefacti iacent; et Angelus tamen non illos, sed mulieres consolatur, dicens nolite timere vos: quasi dicat: illi timeant in quibus remanet incredulitas; ceterum vos, quia Iesum quaeritis crucifixum, audite quod surrexerit, et promissa perfecerit; unde sequitur scio enim quod Iesum, qui crucifixus est, quaeritis.* Severianus. *Adhuc enim crucifixum et mortuum requirebant, quarum fidem saeva passionis procella turbaverat, et tentationis ita eas pondus incurvaverat, ut caeli dominum quaererent in sepulcro. Non est hic.* Rabanus. *Per praesentiam carnis, qui tamen nusquam deest per praesentiam maiestatis. Sequitur surrexit enim, sicut dixit.* Chrysostomus in Matth. *Quasi dicat: et si mihi non creditis, illius mementote verborum. Deinde et alia sequitur demonstratio, cum subditur venite, et videte locum ubi positus erat dominus.* Hieronymus. *Ut si meis verbis non creditis, vacuo credatis sepulcro.* Severianus. *Angelus ergo praedicit nomen, crucem dicit, loquitur passionem; sed mox resurrectionem, mox dominum confitetur; et Angelus post tanta supplicia, post sepulcrum agnoscit dominum suum; cur homo aut minoratum Deum in carne iudicat, aut in passione existimat defecisse virtutem? Dicit autem crucifixum, et ostendit locum ubi positus erat dominus, ne alter, et non idem resurrexisse crederetur ex mortuis. Et si dominus in eadem redit carne, et suae resurrectionis facit indicia, quare homo in alia putat se carne rediturum? Aut carnem forte servus dedignatur suam, cum nostram dominus non mutavit?* Rabanus. *Non autem solis vobis hoc gaudium magnum concessum est occulto corde tenere, sed similiter amantibus debetis illud pandere; unde sequitur et cito euntes dicite discipulis eius quia surrexit.* Severianus. *Quasi dicat: revertere ad virum, mulier iam sanata, et suade fidem quae perfidiam ante suasisti: refer homini resurrectionis indicium cui ante consilium ruinae dedisti. Sequitur et ecce praecedet vos in Galilaeam.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dicit eripiens eos a periculis, ne timor fidem impediret.* Hieronymus. *Mystice autem praecedet vos in Galilaeam, hoc est in volutabrum gentilium, ubi ante error erat lubricum, et firmo ac stabili pede vestigium non tenebat. Sequitur ibi eum videbitis: ecce praedixi vobis.* Beda. *Bene autem dominus in Galilaea videtur a discipulis, qui iam de morte ad vitam, iam de corruptione ad incorruptionem transierat: Galilaea quippe transmigratio interpretatur. Felices feminae quae triumphum resurrectionis mundo annuntiare meruerunt; feliciores animae quae in die iudicii, percussis pavore reprobis, gaudium beatae resurrectionis intrare meruerint.*

Lectio 2

[85616] Catena in Mt., cap. 28 l. 2 Hilarius. *Mulieribus per Angelum adhortatis confestim dominus occurrit, ut nuntiaturae expectantibus discipulis resurrectionem non Angeli potius quam Christi ore loquerentur; unde dicitur et exierunt cito de monumento cum timore et gaudio magno.* Augustinus de Cons. Evang. *Egressae autem dicuntur a monumento, hoc est ab illo loco ubi erat horti spatium ante lapidem effossum.* Hieronymus. *Duplex autem mentes mulierum tenebat affectus: timoris et gaudii: et alter de miraculi magnitudine, alter ex desiderio resurgentis: et tamen uterque femineum concitabat gradum; unde sequitur currentes nuntiate discipulis eius. Pergebant enim ad apostolos, ut per illos fidei seminarium spargeretur. Quae autem sic quaerebant, quae ita currebant, merebantur obviam habere dominum resurgentem; unde sequitur et ecce Iesus occurrit illis, dicens: avete.* Rabanus. *Per hoc ostendit, se omnibus iter virtutum inchoantibus, ut ad salutem perpetuam pervenire queant, adiuvando occurrere.* Hieronymus. *Primae mulieres merentur audire avete, ut maledictum Evae mulieris, in mulieribus solveretur.* Severianus. *In istis vero feminis Ecclesiae figuram manere evidenter ostendit: quia discipulos suos Christus de resurrectione arguit trepidantes; occurrens autem istis non potestate terret, sed praevenit caritatis ardore: Christus enim in Ecclesia se salutat, quam suum recipit in corpus.* Augustinus de Cons. Evang. *Colligimus et Angelorum allocutionem bis numero eas habuisse venientes ad monumentum, scilicet cum viderunt unum Angelum, de quo narrant Matthaeus et Marcus; et cum postea viderunt duos, ut narrant Lucas et Ioannes; et similiter ipsius domini bis: semel scilicet illic quando Maria hortulanum putavit; et nunc iterum cum eis occurrit in via, ut eas ipsa repetitione firmaret, atque a timore recrearet.* Severianus. *Sed ibi Mariae non tangendi datur facultas; hic non solum tangendi, sed tenendi copia tota conceditur; unde sequitur illae autem accesserunt et tenuerunt pedes eius, et adoraverunt eum.* Rabanus. *Superius quidem dictum est, quia clauso surrexit monumento, ut immortale iam factum doceret esse corpus quod in monumento clausum fuerat mortuum; tenendos autem mulieribus tunc praebuit pedes, ut intimaret veram se carnem habere, quae a mortalibus tangi posset.* Severianus in Serm. de resurrectione. *Istae quidem tenent pedes Christi quae in Ecclesiae typo, evangelicae praedicationis tenent et merentur excursum, ac sic fide astringunt sui vestigia salvatoris, ut totius deitatis perveniant ad honorem. Illa autem merito audit: noli me tangere, quae in terris deflet dominum, et sic in sepulcro quaerit mortuum ut in caelis eum nesciat regnare cum patre. Quod ergo eadem Maria, nunc in fidei vertice constituta, tangit Christum, ac tenet toto sanctitatis affectu, nunc imbecillitate carnis et feminea infirmitate deiecta dubitat, et tactum sui non meretur auctoris, non facit quaestionem. Siquidem illud de figura est, hoc de sexu; illud est de divina gratia, hoc de humana natura: quia nos ipsi cum divina scimus, Deo vivimus; cum humana sapimus, caecamur ex nobis. Tenuerunt autem pedes eius, ut scirent in capite Christi virum esse, se autem esse in pedibus Christi, et datum sibi virum sequi, non praeire ipsum. Quod autem dixerat Angelus, dicit et dominus, ut quas firmaverat Angelus, Christus redderet firmiores. Sequitur tunc ait illis Iesus: nolite timere.* Hieronymus. *Et in veteri et in novo testamento hoc semper observandum est: quod quando angustior apparuerit visio, primum timor pellatur, ut sic, mente placata, possint quae dicuntur, audiri.* Hilarius in Matth. *In contrarium autem ordo causae principalis est redditus:*

ut quia a sexu muliebri coepta mors esset, ipsi primum resurrectionis gloriae et visus et nuntius redderetur; unde dominus subdit ite, nuntiate fratribus meis ut eant in Galilaeam: ibi me videbunt. Severianus. *Vocat fratres quos corporis sui fecit esse germanos; vocat fratres quos benignus heres sibi praestitit coheredes; vocat fratres quos patris sui adoptavit in filios.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem dominus non ubi primum se monstraturus erat, sed in Galilaea, ubi postea visus est, se videndum mandavit et per Angelum et per seipsum, quemvis fidelem facit intentum ad quaerendum, in quo mysterio dictum intelligitur: Galilaea namque interpretatur vel transmigratio, vel revelatio. Prius itaque, secundum transmigrationis significationem, quid aliud occurrit intelligendum, nisi quia Christi gratia de populo Israel transmigratura erat ad gentes, quibus apostoli praedicantes Evangelium nullo modo crederent, nisi eis ipse dominus viam in cordibus hominum praepararet? Et hoc intelligitur praecedet vos in Galilaeam. Quod autem subditur ibi eum videbitis, sic intelligitur: idest, ibi membra eius invenietis; ibi vivum corpus eius in his qui vos susceperint, agnoscetis. Secundum autem quod Galilaea interpretatur revelatio, non iam in forma servi intelligendum est, sed in illa in qua aequalis est patri. Illa erit revelatio tamquam vera Galilaea, cum similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. Ipsa etiam erit beatior transmigratio ex isto saeculo in illam aeternitatem.*

Lectio 3

[85617] Catena in Mt., cap. 28 l. 3 Chrysostomus in Matth. *Signorum quae circa Christum apparuerunt, quaedam fuerunt orbi terrarum communia, puta tenebrae, quaedam propria militibus custodientibus, sicut mira Angeli apparitio et terraemotus, quae propter milites facta sunt, ut stupefierent, et ab ipsis fiat testimonium veritatis: veritas enim a contrariis divulgata magis refulget, quod et contigit; unde dicitur quae cum abiissent, scilicet mulieres, ecce quidam de custodibus venerunt in civitatem, et nuntiaverunt principibus sacerdotum omnia quae facta fuerant.* Rabanus. *Simplex quidem animi qualitas et indocta hominum rusticitas saepe veritatem rei, ut est, sine fraude manifestat; at contra versuta malignitas falsitatem verisimilibus verbis pro vero commendare decertat.* Hieronymus. *Principes ergo sacerdotum qui debuerant converti ad poenitentiam, et Iesum quaerere resurgentem, perseverant in malitia, et pecuniam quae ad usus templi data fuerat, vertunt in redemptionem mendacii, sicut et ante triginta argenteos inde dederunt proditori; unde sequitur et congregati cum senioribus, consilio accepto, pecuniam copiosam dederunt militibus, dicentes: dicite quia discipuli eius nocte venerunt, et furati sunt eum nobis dormientibus.* Severianus. *Non enim contenti sunt interfecisse magistrum; immo etiam quomodo discipulos perdere possint, moliuntur; et discipulorum crimen esse faciunt virtutem magistri. Plane amiserunt milites, perdiderunt Iudaei; sed discipuli magistrum suum non furto, sed fide; virtute, non fraude; sanctitate, non crimine; vivum, non mortuum sustulerunt.* Chrysostomus in Matth. *Qualiter enim furarentur discipuli, homines pauperes et idiotae, et neque apparere audentes? Si enim adhuc Christum vivum videntes fugerunt, qualiter mortuo eo non timuissent tot militum multitudinem? Numquid ostium sepulcri*

poterant evertere? Lapis enim imminebat magnus, multis indigens manibus. Numquid etiam non erat sigillum superimpositum? Propter quid autem non furati sunt prima nocte, quando nullus sepulcro affuit? Sabbato enim petierunt a Pilato custodiam. Quid autem sibi volunt haec sudaria quae Petrus vidit iacentia? Si enim vellent furari, non essent nudum corpus furati; non solum ne iniuriarentur, sed ne etiam in exeundo tardarent et tribuerent militibus se detinendi facultatem; maxime quia myrrha erat corpori et vestimentis affixa, ita glutinosa ut non facile esset a corpore avellere vestimenta: quare non persuasibilia sunt quae de furto dicta sunt. Unde per quae resurrectionem obumbrare conantur, per haec eam faciunt clarere. Dicentes enim quod discipuli furati sunt, confitentur non esse corpus in sepulcro; furtum autem ostendit esse mendax custodia militum et discipulorum pavor. Remigius. *Sed si custodes dormierunt, quomodo furtum viderunt? Et si non viderunt, quomodo testes fuerunt? Et ideo quod voluerunt facere non potuerunt.* Glossa. *Ne autem timore principis a mendacio revocarentur, timentes propter negligentiam puniri, subdunt et si hoc auditum fuerit a praeside, nos suadebimus ei, et securos vos faciemus.* Chrysostomus in Matth. *Vide omnes corruptos. Pilatus enim ipse persuasus est, plebs Iudaica commota est, milites corrupti sunt; unde sequitur at illi, accepta pecunia, fecerunt sicut erant edocti. Si pecunia apud discipulum tantam habuit virtutem ut eum faceret magistri proditorem, non mireris si pecunia milites superantur.* Hilarius. *Emitur ergo resurrectionis silentium et mendacium furti argento, quia honore scilicet saeculi, qui in pecunia est et cupiditate, Christi gloria denegatur.* Rabanus. *Sicut autem sanguinis reatus, quem sibi et posteris suis ipsi imprecabantur, gravi peccatorum sarcina illos premit; ita emptio mendacii per quod resurrectionis denegant veritatem, reatu eos constringit perpetuo; unde sequitur et divulgatum est verbum istud apud Iudaeos usque in hodiernum diem.* Severianus. *Apud Iudaeos quidem divulgatum est, non apud Christianos: quod enim in Iudaea Iudaeus obscurabat auro, fide toto claruit in mundo.* Hieronymus. *Omnes autem qui stipe templi et his quae conferuntur ad usus Ecclesiae abutuntur in aliis rebus quibus suam expleant voluntatem, similes sunt Scribarum et sacerdotum redimentium mendacium et salvatoris sanguinem.*

Lectio 4

[85618] Catena in Mt., cap. 28 l. 4 Beda. *Postquam dominicam resurrectionem ab Angelo nuntiatam beatus Matthaeus asseruit, visionem domini etiam a discipulis impletam refert, dicens undecim autem discipuli abierunt in Galilaeam, in montem ubi constituerat illis Iesus: nam pergens dominus ad passionem, ait discipulis: postquam surrexero praecedam vos in Galilaeam. Angelus quoque mulieribus ait: dicite discipulis eius, quia praecedet vos in Galilaeam. Quapropter iussioni magistri obedientia discipulorum obsequitur. Recte autem undecim discipuli ad adorandum pergunt: iam enim unus perierat, qui dominum ac magistrum suum tradiderat.* Hieronymus. *Post resurrectionem ergo Iesus in Galilaeae monte conspicitur, ibique adoratur; licet quidam dubitent, et dubitatio eorum nostram augeat fidem. Sequitur et videntes eum adoraverunt, quidam autem dubitaverunt.* Remigius. *Hoc autem Lucas Evangelista plenius manifestat: refert enim quia cum dominus resur-*

gens a mortuis ipse apparuisset discipulis, ipsi conturbati et exterriti, existimabant se spiritum videre. Rabanus. *In monte quidem apparuit eis dominus, ut significaret quoniam corpus, quod de communi generis humani terra nascendo susceperat, resurgendo iam super terrena omnia sublevaverat; et ut admoneret fideles, si illic celsitudinem resurrectionis eius cupiunt videre, hic ab infimis voluptatibus ad superna studeant desideria transire. Iesus autem discipulos in Galilaeam praecedit, quia Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium. Sequuntur autem hi qui sunt Christi, et suo ordine ad vitam de morte transmigrant, in sua specie divinitatem contemplantes; et huic congruit quod Galilaea revelatio interpretatur.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed considerandum est quomodo corporaliter in Galilaea dominus videri potuerit: quia enim non ipso die quo resurrexit, visus est, manifestum est: nam in Ierusalem visus est eo die in initio noctis, ut Lucas et Ioannes aptissime consonant; neque etiam in sequentibus octo diebus, post quos dicit Ioannes discipulis apparuisse dominum, ubi primo vidit eum Thomas, qui eum non viderat die resurrectionis eius: nisi quis dicat non illos undecim qui iam tunc apostoli vocabantur, sed discipulorum illic undecim fuisse ex multo numero discipulorum. Sed occurrit aliud quod obsistit; Ioannes enim quando commemoravit non in monte ab undecim, sed ad mare Tiberiadis a septem piscantibus visum esse dominum: hoc iam tertio (inquit) manifestavit se Iesus discipulis suis; quod intelligendum est ad numerum dierum retulisse, non ad numerum manifestationum. Si autem acceperimus intra illos octo dies, antequam eum Thomas vidisset, ab undecim discipulis quibusque dominum visum, non erit hoc ad mare Tiberiadis tertio manifestatum esse, sed quarto; ac per hoc cogimur intelligere, post omnia factum esse quod eum in monte Galilaeae discipuli undecim viderunt. Invenimus itaque apud quatuor Evangelistas decies commemoratum dominum visum ab hominibus esse post resurrectionem: semel ad monumentum a mulieribus; iterum eisdem egredientibus a monumento in itinere; tertio Petro; quarto duobus euntibus in castellum; quinto pluribus in Ierusalem, ubi non erat Thomas; sexto ubi vidit eum Thomas; septimo ad mare Tiberiadis; octavo in monte Galilaeae secundum Matthaeum; nono, quod dicit Marcus, novissime recumbentibus, quia iam non erant in terra cum illo convivaturi; decimo in ipso die, non iam in terra, sed elevatum in nube, cum in caelum ascenderet: quod Marcus et Lucas commemorant. Sed non omnia scripta sunt, sicut Ioannes fatetur: crebra enim erat eius cum illis conversatio per dies quadraginta, priusquam ascendisset in caelum.* Remigius. *Videntes ergo discipuli dominum cognoverunt, et idcirco dimissis in terram vultibus adorabant; et ideo pius et clemens magister, ut omnem dubietatem auferret a cordibus eorum, accedens ad eos corroboravit in fide; unde sequitur et accedens Iesus locutus est eis, dicens: data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Hieronymus. *Illi autem potestas data est qui paulo ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit.* Rabanus. *Non enim hoc de coaeterna patri divinitate, sed de assumpta loquitur humanitate, secundum quam minoratus est paulo minus ab Angelis.* Severianus. *Filius quippe Dei virginis filio, Deus homini, divinitas carni contulit, quod semper ipse cum patre possedit.* Hieronymus. *In caelo autem et in terra potestas data est, ut qui ante regnabat in caelo, per fidem credentium regnet in terris.* Remigius. *Quod ergo Psalmista de resurgente domino dicit: constituisti eum super opera manuum tuarum, hoc nunc dominus dicit data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. Et hic sciendum, quia antequam dominus surrexisset a mortuis, noverant Angeli se subiectos homini Christo. Volens ergo Christus etiam hominibus* *notum fieri quod data esset sibi omnis potestas in caelo et in terra, praedicatores misit, qui verbum vitae cunctis nationibus praedicarent; unde sequitur euntes ergo docete omnes gentes.* Beda. *Qui enim ante passionem suam dixerat: in viam gentium ne abieritis, surgens a mortuis dicit: ite, docete omnes gentes. Quapropter confundantur Iudaei, qui dicunt Christum tantummodo ad suam salutem esse venturum; erubescant et Donatistae, qui localiter Christum concludere cupientes, dixerunt eum tantummodo in Africa esse, non in aliis regionibus.* Hieronymus. *Primum ergo docent omnes gentes, deinde doctas intingunt in aqua: non enim potest fieri ut corpus Baptismi recipiat sacramentum, nisi ante anima fidei susceperit veritatem. Baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti: ut quorum est una divinitas, sit una largitio, nomenque Trinitatis unus Deus.* Severianus. *Omnes ergo gentes potestas una eademque recreat ad salutem, quas creavit ad vitam.* Didymus de spiritu sancto. *Licet autem quis possit existere saxei, ut ita dicam, cordis et penitus mentis alienae, qui ita baptizare conetur ut unum de praedictis nominibus praetermittat, videlicet contrarius Christo legislatori; tamen sine perfectione baptizabit, immo penitus a peccatis liberare non poterit quos a se existimaverit baptizatos. Ex his autem colligitur quam indivisa sit substantia Trinitatis, et patrem vere filii esse patrem, et filium vere patris filium, et spiritum sanctum vere patris et Dei filii esse spiritum, et insuper sapientiae et veritatis, idest filii Dei. Haec est salus credentium, et dispensatio ecclesiasticae disciplinae in hac Trinitate perficitur.* Hilarius in Matth. *Quid enim in hoc sacramento salutis humanae non continetur? Plena sunt omnia, ut a pleno et perfecto prolata. Habet enim naturae suae nomen in patre, sed pater tantum est: non enim humano modo habet aliunde quod pater est: ipse ingenitus, aeternus, habens in se semper ut semper sit soli filio notus. Filius autem est progenies ingeniti, unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo, perfectus a perfecto, virtutis virtus, sapientiae sapientia, gloriae gloria, imago invisibilis Dei, forma patris ingeniti. Spiritus autem sanctus non potest a confessione patris et filii separari. Et quidem ubique non deest hoc expectationis nostrae solatium. Hic in donorum operationibus futurae spei pignus est, hic mentium lumen, hic splendor animorum est. Haec igitur licet mutare non possint haeretici, afferunt tamen humana commenta: ut Sabellius patrem ex quo tendat in filium, idque nominibus potius confitendum putat esse quam rebus, cum ipsis filium proponat et patrem; ut Ebion, omne initium ex Maria concedens, non ex Deo hominem, sed ex homine Deum proferat; ut Ariani, qui ex nihilo atque ex tempore formam et sapientiam et virtutem Dei procedunt. Quid autem mirum est ut de spiritu sancto diversa sentiant, qui in filio largitore eius tam temerarii sunt auctores?* Hieronymus. *Consideratur autem hic ordo praecipuus. Iussit apostolos, ut primum docerent universas gentes, deinde fidei tingerent sacramento, et post fidem ac Baptisma, quae essent observanda praeciperent; unde sequitur docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis.* Rabanus. *Quia sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero eis magna iniunxerat, erigens eorum sensus, dicit et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi; quasi dicat: ne dicatis difficile esse iniunctum negotium, ego sum vobiscum, qui omnia facio levia. Non autem cum illis solum dixit se futurum esse, sed et cum omnibus qui post illos credunt: non enim usque ad consummationem saeculi apostoli mansuri erant; sed sicut uni corpori fidelibus loquitur.* Rabanus. *Ex hoc autem intelligitur quod usque ad finem saeculi non sunt defuturi in mundo qui divina mansione et inhabitatione sunt digni.* Chrysostomus in Matth. *Rememorat autem eis et consummationem, ut eos magis attrahat, et ne praesentia solum inspiciant, sed et futura bona, et sine fine mansura; quasi dicat: tristitia quam sustinebitis, simul cum praesenti vita consumetur, et totum saeculum in consummationem deveniet; bona autem quibus potiemini, sunt in aeternum permansura.* Beda. *Quaeritur autem quare hic dicat ecce ego vobiscum sum, cum alibi dixisse legatur: vado ad eum qui me misit. Sed alia sunt quae humanitati ascribuntur, et alia quae divinitati. Ivit ad patrem per humanitatem, manet autem cum discipulis in forma qua est patri aequalis. Quod autem dicit usque ad consummationem saeculi, finitum pro infinito ponitur: nam qui in praesenti saeculo manet cum electis, eos protegendo, ipse post finem cum eis manebit, eos remunerando.* Hieronymus. *Qui ergo usque ad consummationem saeculi cum discipulis se esse promittit, et illos ostendit semper esse victuros, et se nunquam a credentibus recessurum.* Leo Papa in Serm. de passione. *Qui enim ascendit in caelos, non deserit adoptatos, et ipse deorsum confortat ad patientiam qui sursum invitat ad gloriam; cuius gloriae participes nos faciat ipse Christus rex gloriae, qui est Deus benedictus in saecula. Amen.*

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Marcum

dedicatio

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Dedicatio

[85619] Catena in Mc., dedicatio Reverendo in Christo patri domino Hannibaldo, basilicae duodecim apostolorum venerabili presbytero cardinali, frater Thomas de Aquino ordinis fratrum praedicatorum se totum. Rerum opifex Deus solo suae bonitatis intuitu cuncta in esse producens, naturalem boni amorem omnibus indidit creaturis, ut dum unaquaeque res bonum sibi conveniens naturaliter amat et appetit, quadam conversione mirabili in suum recurrere demonstretur auctorem. Sed in hoc praefertur ceteris rationalis natura, quod ipsum universalem bonitatis fontem per sapientiam intueri potest, et per caritatis amorem suaviter degustare: unde fit ut sapientiae bonum, quo ad ipsum fontem bonitatis accedimus, omnibus humanis bonis secundum rectae rationis iudicium praeferatur. Haec est enim quae fastidium nescit: ita ut qui eam edit, adhuc esuriat, et qui eam bibit, sitire non cesset. Haec est quae intantum peccato repugnat, ut qui secundum ipsam operantur, non peccent. Haec est quae indeficientem fructum suis ministris largitur, ut qui eam elucidant, vitam possideant sempiternam. Praecellit itaque voluptates dulcedine, securitate sedes et regna, utilitateque divitias universas. Huiusmodi igitur delectatus muneribus, evangelicae sapientiae a saeculis in mysterio absconditae, quam in lucem produxit Dei sapientia incarnata, ministerium expositionis adhibui, sacrorum doctorum sententias compilando; ad quod me induxit primitus felicis recordationis Urbani Papae quarti mandatum. Verum quia, eo summo pontifice ex hac vita subtracto, tria Evangelia, Marci, Lucae et Ioannis exponenda restabant, ne opus quod obedientia inceperat, negligentia imperfectum relinqueret, cum multo labore diligens adhibui studium, ut quatuor Evangeliorum expositionem complerem, eadem in omnibus forma servata in ponendis sanctorum auctoritatibus et eorum nominibus praescribendis. Et ut magis integra et continua praedicta sanctorum expositio redderetur, quasdam expositiones doctorum Graecorum in Latinum feci transferri, ex quibus plura expositionibus Latinorum doctorum interserui, auctorum nominibus praenotatis. Verum quia congruit ut de laborum fructibus oblationes sacerdotibus offerantur, expositionis evangelicae opus, laboris mei fructum, apostolorum presbytero censui offerendum: in quo vestra suscipiat auctoritas debitum, ut scientis industria iudicii censuram exerceat; et antiqua dilectio, amoris affectum in offerentis munere comprehendat.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Marcum

prooemium

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Prooemium

[85620] Catena in Mc., pr. *Deus meus factus est fortitudo mea, et dixit: parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob, et faeces Israel convertendas. Dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Glossa. *Vocationem gentium et causam salutis earum Isaias propheta manifesto praenuntiat oraculo, dicens Deus meus factus est fortitudo mea*, et cetera.

Hieronymus super Isaiam. *In quibus verbis ostenditur Christum appellari servum, inquantum est formatus ex utero; nam ante verba ista praemittitur: haec dicit dominus, formans me ex utero servum sibi. Fuerat siquidem voluntas patris, ut pessimi vinitores missum susciperent filium; unde de ipsis Christus ad discipulos loquitur: in viam gentium ne abieritis; sed ite magis ad oves perditas domus Israel. Quia igitur Israel non est reductus ad Deum, propterea Dei filius loquitur Iudaeis non credentibus, dicens Deus meus factus est fortitudo mea: qui et consolatus est me super abiectione populi mei, et dixit: parum est si servias mihi ad suscitandas tribus Iacob, quae suo vitio corruerunt, et ad faeces, sive reliquias, Israel convertendas; pro illis enim dedi te in lucem gentium omnium, ut illumines universum mundum, et salutem meam, per quam homines salvi fiunt, usque ad extrema terrae facias pervenire.* Glossa. *Ex praemissis igitur verbis duo possumus colligere: quorum primum est divina virtus, quae fuit in Christo, ex qua efficax fuit ad gentium illuminationem; quia dicitur Deus meus factus est fortitudo mea. Deus igitur erat in Christo mundum reconcilians sibi, ut apostolus, dicit; unde et Evangelium, per quod credentes salvantur, virtus Dei est in salutem omni credenti, ut idem apostolus dicit. Secundum autem est illuminatio gentium et salus mundi ex dispositione patris per Christum completa: quia dicitur dedi te in lucem gentium: unde post resurrectionem suam dominus ut dispositionem patris impleret, ad praedicandum discipulos misit, dicens: docete omnes gentes, quorum quidam ad praedicandum Iudaeis, quidam ad praedicandum gentibus ministerium acceperunt. Quia vero Evangelium oportuit non solum praedicari propter praesentes, sed etiam scribi propter futuros, eadem distinctio est in scriptoribus Evangelii observata; nam Matthaeus Iudaeis Evangelium Hebraico sermone scripsit; Marcus autem primus Evangelium scripsit in gentibus.* Eusebius in Eccl. Hist. *Cum enim Romanae urbi clarum verbi Dei lumen fuisset exortum, sermo veritatis et lucis, qui per Petrum praedicabatur, universorum mentes placido illustravit auditu; ita ut quotidie audientibus eum nulla unquam satietas fieret: unde neque eis auditio sola sufficiebat; sed Marcum discipulum eius omnibus precibus exorant, ut ea quae ille verbo praedicabat, ad perpetuam eorum commonitionem habendam Scripturae traderet, quo domi forisque in huiusmodi verbi meditationibus permanerent; nec prius ab obsecrando desistunt quam quae oraverant, impetrarent: et haec fuit causa scribendi Evangelium secundum Marcum. Petrus vero ut per spiritum sanctum religioso se comperit furto spoliatum, delectatus est, fidem eorum per hoc devotionemque considerans; factumque confirmavit et in perpetuum legendam Scripturam Ecclesiis tradidit.* Hieronymus super Marcum. *Principium autem a perfectioris aetatis Christi praedicatione inchoat, nec laborat in nativitate infantuli qui loquitur de perfectione filii Dei.* Chrysostomus. *Compendiosam autem ac brevem narrationem facit, in quo magistrum imitatus est, scilicet Petrum, brevitati studentem.* Augustinus de Cons. Evang. *Unde Matthaeus qui regiam Christi personam narrandam susceperat, habuit Marcum sibi tamquam comitem et abbreviatorem adiunctum, qui sua vestigia quodammodo sequeretur: regum enim est non esse sine comitum obsequio. Sacerdos autem quoniam in sancta sanctorum solus intrabat, propterea Lucas, cuius circa sacerdotium Christi erat intentio, non habuit tamquam socium obsequentem, qui suam narrationem quodammodo breviaret.* Beda. *Notandum est etiam, quod Evangelistae sancti diversum narrationis suae primordium, singuli diversum statuere terminum. Matthaeus namque a nativitate dominica exordium sumens, ad tempus usque dominicae resurrectionis seriem suae narrationis perduxit; Marcus ab initio evangelicae* *praedicationis incipiens, pervenit usque ad tempus ascensionis domini et praedicationis discipulorum eius cunctis gentibus per orbem; Lucas autem a nativitate praecursoris inchoans Evangelium, terminavit in ascensione dominica; Ioannes ab aeternitate verbi Dei principium sumens, usque ad tempus dominicae resurrectionis evangelizando pertingit.* Ambrosius super Lucam. *Quia igitur Marcus a potentiae coeperat expressione divinae, recte sub leonis imagine figuratur.* Remigius super Marcum. *Per leonem etiam signatur Marcus: quia sicut leo terribilem vocem in deserto emittit, sic Marcus a voce in deserto incepit, dicens: vox clamantis in deserto.* Augustinus de Cons. Evang. *Quamvis et de figura aliter dici possit. Marcus enim qui neque stirpem regiam ut Matthaeus, ob hoc per leonem significatus, neque sacerdotalem ut Lucas signatus per vitulum, vel cognationem vel consecrationem narrare voluit; et tamen in eis versatus ostenditur quae homo Christus operatus est, per hominis figuram in illis quatuor animalibus signatus videtur.* Theophylactus (in Evang. Marci). *Vel Evangelium secundum Marcum aquila innuit: a prophetia enim Ioannis incepit. Prophetia vero acute quae a longe sunt, speculatur ut aquila.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Marcum

a capite I ad caput XIII

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 1

Lectio 1

[85621] Catena in Mc., cap. 1 l. 1 Hieronymus. *Marcus Evangelista sacerdotium in Israel agens, secundum carnem Levita, ad dominum conversus, Evangelium in Italia scripsit, ostendens in eo quid et generi suo deberet Christus. Nam initium Evangelii in voce propheticae exclamationis instituens ordinem leviticae electionis ostendit, praedicans Ioannem Zachariae filium in voce Angeli emissum, dicens initium Evangelii Iesu Christi filii Dei.* Hieronymus. *Evangelion, Graece dicitur, Latine bona Annuntiatio praedicatur, quod proprie ad regnum Dei, et remissionem pertinet peccatorum: est enim Evangelium per quod venit redemptio fidelium, et beatitudo sanctorum. Quatuor autem Evangelia unum sunt, et unum quatuor. In Hebraeo Iehosua, in Graeco Soter, in Latino salvator dicitur. Masciach Hebraice, christos Graece, unctus Latine, idest rex, et sacerdos dicitur.* Beda. *Conferendum autem est hoc Evangelii principium principio Matthaei quo ait: liber generationis Iesu Christi filii David, filii Abraham; hic autem dicitur filii Dei: ex utroque enim unus dominus Iesus Christus Dei et hominis filius est intelligendus. Et apte primus Evangelista filium hominis eum, secundus filium Dei nominat, ut a minoribus ad maiora paulatim sensus noster assurgeret, ac per fidem et sacramenta humanitatis assumptae, ad agnitionem divinae aeternitatis ascenderet. Apte etiam qui humanam erat generationem descripturus a filio hominis coepit, David scilicet, sive Abraham; apte etiam is qui librum suum ab initio evangelicae praedicationis inchoabat, filium Dei magis appellare voluit Iesum Christum, quia humanae erat naturae de progenie patriarcharum veritatem carnis suscipere, et divinae fuit potentiae Evangelium mundo praedicare.* Hilarius de Trin. *Non autem solo nomine contestatus est Christum filium Dei, sed etiam proprietate. Nos filii Dei sumus; sed non talis hic filius: hic enim verus et proprius est filius, origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione.*

Lectio 2

[85622] Catena in Mc., cap. 1 l. 2 Beda. *Scripturus Evangelium Marcus, congrue primo ponit*

testimonia prophetarum, ut eo cunctis sine scrupulo dubietatis suscipienda quae scriberet intimaret, quo haec a prophetis antea praedicta esse demonstraret. Simulque uno eodemque Evangelii sui principio et Iudaeos, qui legem ac prophetas susceperant, ad suscipiendam Evangelii gratiam, ac sacramenta, quae ipsorum prophetae praedixerant, instituit; et gentiles, qui per Evangelii praeconia ad dominum venerant, ad auctoritatem quoque legis et prophetarum suscipiendam venerandamque provocat; unde dicit sicut scriptum est in Isaia propheta: ecce ego mitto Angelum meum ante faciem tuam. Hieronymus de optimo genere interpretandi. *Hoc autem non scribitur in Isaia; sed in Malachia novissimo duodecim prophetarum.* Chrysostomus in Marc. *Potest autem dici, quod falsitas est scriptoris. Vel aliter dicetur, quod duas prophetias in diversis locis dictas a duobus prophetis, in unum congregans posuit. In Isaia enim propheta post Ezechiae describitur historiam: vox clamantis in deserto; in Malachia vero: ecce mitto Angelum meum. Secundus igitur Evangelista duas prophetias posuit ut ab Isaia dictas, et ad unam lectionem hoc referens, tacens vero a quo dicatur ecce mitto Angelum.* Augustinus de quaest. novi et Veter. Testam. *Sciens enim omnia ad auctorem referenda, dicta haec ad Isaiam revocavit, qui sensum istum prior intimaverat. Denique post verba Malachiae statim subiecit dicens vox clamantis in deserto: ut iungeret verba utriusque prophetae ad unum sensum pertinentia, sub prioris prophetae persona.* Beda. *Vel aliter intelligendum est: quia etsi non haec verba inveniuntur in Isaia, sensus tamen eorum invenitur in multis aliis locis; et manifestius in hoc quod subiunxit vox clamantis in deserto. Nam quod dixit Malachias mittendum Angelum ante faciem domini, qui praepararet vias eius, hoc est quod dixit Isaias vocem clamantis in deserto audiendam, quae diceret parate viam domini. In utraque autem sententia similiter paranda via domini praedicatur. Potuit autem fieri ut animo Marci Evangelium conscribentis pro Malachia Isaias occurrerit, ut fieri solet; quod tamen sine ulla dubitatione emendaret, saltem ab aliis admonitus, qui ipso adhuc in carne vivente legere potuerunt; nisi cogitaret, recordationi suae, quae sancto spiritu regebatur, non frustra occurrisse aliud pro alio nomen prophetae. Sic enim insinuatur quaecumque per prophetas spiritus sanctus dixit, et singula esse omnium, et omnia singulorum.* Hieronymus *vox pneumatos agiu, per Malachiam ad patrem sonat de filio, qui est facies patris, unde agnitus est.* Beda. *Angelus autem vocatur Ioannes, non naturae societate, iuxta haeresim Origenis, sed officii dignitate: Angelus enim Graece, Latine nuntius dicitur; quo nomine recte appellari potuit homo ille qui fuit missus a Deo, ut testimonium perhiberet de lumine, et venientem in carne dominum mundo nuntiaret: cum constet omnes qui sacerdotio funguntur ob evangelizandi officium Angelos posse vocari, dicente propheta Malachia: labia sacerdotis custodiunt scientiam; et legem requirunt ex ore eius, quia Angelus est domini exercituum.* Theophylactus. *Praecursor igitur Christi Angelus dicitur propter vitam angelicam et reverentiam excelsam. Quod autem dicitur ante faciem tuam, hoc significat quasi diceret, iuxta te est nuntius tuus; unde ostenditur propinquitas praecursoris ad Christum: etenim iuxta reges ambulant qui propinqui sunt magis. Sequitur qui praeparabit viam tuam ante te: per Baptismum enim praeparavit animas Iudaeorum, ut Christum susciperent.* Hieronymus. *Vel via domini qua ad homines ingreditur, poenitentia est, per quam Deus ad nos descendit, et nos ad illum ascendimus: hinc autem initium praedicationis Ioannis fuit: poenitentiam agite.* Beda. *Sicut autem Ioannes Angelus potuit vocari pro eo quod faciem domini evangelizando praevenit; ita recte appellari et* *vox potuit, quia verbum Dei sonando praeibat; unde sequitur vox clamantis in deserto. Constat enim quod unigenitus filius verbum patris vocatur; et ex ipsa nostra locutione cognoscimus quia prius vox sonat, ut verbum postmodum possit audiri.* Hieronymus. *Dicitur autem vox clamantis, quia clamor ad surdos, et longe positos, sive cum indignatione fieri solet; quae Iudaico certum est populo evenisse, dum longe est a peccatoribus salus; et aures suas obturaverunt sicut aspides surdae: et indignationem, et iram, et tribulationem a Christo audire meruerunt.* Chrysostomus. *Per hoc autem quod dicitur in deserto, manifeste ostendit prophetia, non in Ierusalem divina fieri dogmata, sed in deserto. Quod implebatur ad litteram, Ioanne Baptista in deserto Iordanis verbi Dei apparitionem salutiferam praedicante. Ostendit etiam sermo propheticus praeter desertum quod a Moyse ostensum fuit, ubi semitas faciebat, aliud esse desertum, in quo praesentem esse salutem Christi praedicabat.* Hieronymus. *Vel in deserto fit vox, et clamor, quia deserti erant a spiritu Dei, sicut domus vacans et scopata; deserti etiam a propheta, rege atque sacerdote.* Beda. *Quid autem clamaret aperitur cum subditur parate viam domini, rectas facite semitas eius. Omnis enim qui fidem rectam, et opera bona praedicat, quid aliud quam venienti domino ad corda audientium viam parat, ut haec scilicet corda vis gratiae penetret, et lumen veritatis illustret? Rectas autem semitas facit, dum mundas in animo cogitationes per sermonem praedicationis format.* Hieronymus. *Vel aliter. Parate viam domini; hoc est, poenitentiam agite, et praedicate: rectas facite semitas eius, ut via regia incedentes proximos nostros ut nos, et nosmetipsos ut proximos diligamus: qui enim semetipsum diligit, et non diligit proximum, ad dexteram declinat: nam multi bene agunt, sed bene non corrigunt, ut fuit Heli; et qui semetipsum odiens, proximum diligit ad sinistram divertit: multi enim bene corrigunt, sed non bene agunt, ut fuerunt Scribae et Pharisaei. Semitae autem post viam sequuntur, quia mandata moralia post poenitentiam explanantur.* Theophylactus. *Vel via est novum testamentum, semitae vero vetus, quasi attritum: ad viam enim necesse erat praeparari, scilicet ad novum testamentum; veteris autem testamenti semitas rectas fieri oportebat.*

Lectio 3

[85623] Catena in Mc., cap. 1 l. 3 Hieronymus. *Secundum praemissam Isaiae prophetiam via domini a Ioanne paratur per fidem et Baptismum et poenitentiam; rectae semitae fiunt per austera indicia vestis cilicinae, et zonae pelliceae, et cibi locustini, et mellis silvestris, et humillimae vocis; unde dicitur fuit Ioannes in deserto. Ioannes enim, et Iesus quaerunt quod in deserto amissum est; ubi vicit Diabolus, ibi vincitur; ubi cecidit homo, ibi exurgit. Ioannes autem gratia Dei interpretatur; a gratia autem narratio incipit; sequitur enim baptizans; per Baptismum enim gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur. Quod autem consummatur per sponsum, initiatur per paranymphum: unde catechumeni, hoc est instructi, incipiunt per sacerdotem, et chrismantur per episcopum; et ad hoc designandum subditur et praedicans Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum.* Beda. *Liquet quia Ioannes Baptismum poenitentiae non solum praedicavit, verum etiam quibusdam dedit; sed Baptismum in remissionem peccatorum dare non potuit; remissio etenim peccatorum in solo*

Baptismo Christi nobis tribuitur. Dicitur ergo praedicans Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum: quoniam Baptismum quod peccata solveret, quia dare non poterat, praedicabat: ut sicut incarnatum verbum patris praecurrebat verbo praedicationis, ita Baptismum poenitentiae quo peccata solvuntur praecurreret suo Baptismate, quo peccata solvi non possunt. Theophylactus. *Baptisma Ioannis non habebat remissionem peccatorum, sed poenitentiam solam afferebat hominibus: praedicabat ergo Baptisma poenitentiae, hoc est quo duceret Baptismus poenitentiae, nempe in remissionem peccatorum, ut hi qui poenitentiam agentes, Christum reciperent, remissionem reciperent peccatorum.* Hieronymus. *Per Ioannem autem sicut per amicum sponsi inducitur sponsa ad Christum, sicut per puerum Rebecca ad Isaac; unde sequitur et egrediebatur ad illum omnis Iudaea regio, et Hierosolymitae universi, et baptizabantur ab illo in Iordane flumine: confessio enim, et pulchritudo in conspectu eius. Scilicet sponsi. Desilit enim sponsa de camelo, cum humiliat se nunc Ecclesia viso viro Isaac, idest Iesu Christo. Iordanis autem descensio aliena interpretatur, ubi peccata abluuntur. Nos enim olim alienati a Deo per superbiam, per Baptismi symbolum humiliati erigimur in alta.* Beda. *Exemplum autem hinc sumitur confitendi peccata, ac meliorem vitam promittendi, eis qui Baptisma desiderant, per hoc quod subditur confitentes peccata sua.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero Ioannes poenitentiam praedicabat, poenitentiae signa gerebat in vestitu et cibo; unde sequitur et erat Ioannes vestitus pilis camelorum.* Beda. *Pilis, inquit, vestitus, non lana. Aliud austerae vestis indicium est, aliud luxuriae est mollioris. Zona autem pellicea, qua accinctus fuit, ut Elias, mortificationis indicium est. Porro quod sequitur et locustas et mel silvestre edebat, habitatori solitudinis congruum est, ut non delicias ciborum, sed necessitatem humanae carnis expleret.* Hieronymus. *Vestis autem Ioannis et cibus et potus totam austeram vitam praedicantium significat, et futuras gentes ad gratiam Dei, quae est Ioannes, intus et foris esse coniungendas: pilis enim cameli divites gentium significantur, et zona pellicea pauperes mundo mortui, et locustis errantibus sapientes huius mundi; qui stipulas Iudaeis aridas relinquentes, frumenta mystica curribus trahunt, et in calore fidei saltus in altum dant, et melle silvestri fideles inspirati de inculta silva saginantur.* Theophylactus. *Vel aliter. Vestis de pilis camelorum doloris erat ostensivum, innuente Ioanne, quod poenitentem dolere oportet. Dolorem enim saccus significat, zona vero pellicea mortificationem Iudaici significat populi; esca autem Ioannis non solum abstinentiam notat, sed etiam est indicium spiritualis escae, qua tunc populus vescebatur, non quid altum intelligens, sed tamen in alta saliens, iterumque se deprimens: talis enim est locusta, in altum saliens, et iterum cadens. Sic igitur et melle quidem vescebatur populus quod erat ex apibus natum, scilicet ex prophetis, non tamen domesticum, sed silvestre: habebant enim Scripturas Hebraei, sicut mel quoddam; sed non bene intelligebant.* Gregorius Moralium. *Vel ipsa ciborum specie designavit dominum quem praevenit qui, quia infructuosae gentilitatis dulcedinem sumpsit, mel silvestre edit; quia vero Iudaeorum plebem in suo corpore ex parte convertit, in cibo locustas accepit, quae subito saltus dantes, protinus ad terram cadunt. Saltus enim Iudaei dabant, cum praecepta domini se implere promitterent; sed ad terram cadebant, cum per prava opera hoc se audisse denegarent. Habebant ergo saltum per vocem et casum per actionem.* Beda. *Potest etiam habitus, et victus Ioannis qualitatem internae conversationis eius exprimere: namque austerioribus utebatur indumentis, quia vitam peccantium non blandimentis fovit, sed vigore asperae invectionis increpavit: zonam pelliceam* *habebat circa lumbos, quia carnem suam crucifixit cum vitiis et concupiscentiis; locustas et mel silvestre edebat, quia dulce quiddam sapiebat turbis praedicatio eius, existimante populo ne ipse esset Christus; sed potius finem sortita est, intelligentibus eius auditoribus quia non ipse Christus, sed praecursor, et propheta esset Christi. In melle etenim dulcedo, in locustis est alacer volatus; unde sequitur et praedicabat dicens: veniet fortior me post me.* Glossa. *Hoc dicebat ad removendum turbae opinionem, quae eum Christum esse credebat; fortiorem autem Christum esse praenuntiat, qui remissurus erat peccata, quod ipse facere non valebat.* Hieronymus. *Quis etiam fortior est gratia qua abluuntur peccata, quam Ioannes significat? Ille nimirum qui septies et septuagies dimittit peccata. Gratia quidem prior est, sed semel dimittit peccata per Baptismum; misericordia vero ad miseros ab Adam usque ad Christum per septuaginta septem generationes, et usque ad centum quadraginta quatuor millia pervenit.* Chrysostomus in Matth. *Ne autem aestimaretur hoc secundum comparationem sui ad Christum dicere, subiungit cuius non sum dignus procumbens solvere corrigiam calceamentorum eius. Non est autem idem solvere corrigiam calceamentorum eius, quod hic Marcus dicit, et calceamenta portare, quod dicit Matthaeus. Et quidem narrationis ordinem prosequentes Evangelistae, nec in aliquo fallentes, dicunt utrumque Ioannem dixisse secundum alterum sensum; commentantes vero circa hoc differenter exposuerunt unumquodque: corrigiam enim vocant ligamen calceamentorum. Ad excellentiam igitur potestatis Christi, et divinitatis magnitudinem extollendam hoc dicit, ac si diceret: neque in ministri ordine deputari sufficiens sum. Magnum enim est in his quae sunt corporis Christi quasi procumbendo inferius attendere, et imaginem supernorum inferius videre, et solvere unumquodque inexplicabilium quae sunt circa mysterium incarnationis.* Hieronymus. *Calceamentum enim in extrema parte corporis est: in fine enim ad iustitiam est salvator incarnatus: unde per prophetam dicitur: in Idumaeam extendam calceamentum meum.* Gregorius in Evang. *Calceamenta etiam ex mortuis animalibus fiunt. Incarnatus ergo dominus veniens quasi calceatus apparuit, qui in divinitate sua morticina nostrae corruptionis assumpsit. Vel aliter. Mos apud veteres fuit, ut si quis eam quae sibi competeret accipere uxorem nollet, ille ei calceamentum solveret qui ad hanc sponsus iure propinquitatis veniret. Recte ergo se indignum esse ad solvendam corrigiam calceamenti eius denuntiat; ac si aperte dicat: ego redemptoris vestigia denudare non valeo, quia sponsi nomen mihi immeritus non usurpo.* Theophylactus. *Intelligitur vero etiam sic. Omnes qui veniebant, et a Ioanne baptizabantur, per poenitentiam solvebantur a ligamine peccatorum in Christum credendo. Igitur omnium aliorum Ioannes sic solvebat corrigiam, idest vinculum peccatorum: Iesu vero non valuit corrigiam solvere, quia non invenit in eo peccatum.* Beda. *Sic ergo Ioannes dominum non adhuc manifeste dominum aut Dei filium, sed tantum virum se fortiorem praedicat. Non enim rudes adhuc auditores tanti capiebant arcana sacramenti, quod filius Dei aeternus, homine assumpto ex virgine, denuo natus esset in mundum: sed paulatim per agnitionem glorificatae humilitatis introducendi erant ad fidem divinae aeternitatis: quibus tamen latenter Deum hunc esse verum declarans subdit ego baptizo vos in aqua, ille vero baptizabit vos in spiritu sancto. Cui enim dubium est nullum posse alium gratiam spiritus sancti nisi Deum dare?* Hieronymus. *Quid enim interest inter aquam et spiritum sanctum qui ferebatur super aquas? Aqua ministerium est hominis, spiritus vero mysterium Dei est.* Beda. *Baptizamur autem a domino in spiritu sancto, non solum cum in die Baptismatis fonte vitae in remissionem peccatorum abluimur,* *verum etiam quotidie per gratiam eiusdem spiritus ad agenda quae Deo placent accendimur.*

Lectio 4

[85624] Catena in Mc., cap. 1 l. 4 Hieronymus. *Marcus Evangelista, sicut cervus ad fontes aquarum desiderans, saltus in planis et arduis dat, et velut apis melliflua flores summatim degustat; unde a Nazareth venientem Iesum enarravit dicens et factum est in diebus illis, venit Iesus a Nazareth Galilaeae, et baptizatus est a Ioanne in Iordane.* Chrysostomus. *Alterum siquidem Baptisma ordinans, ad Ioannis venit Baptisma; quod respectu sui Baptismi incompletum erat, a Iudaico vero Baptismate alienum, tamquam in amborum medio existens, ut per Baptismi naturam ostendat, quia non in peccati remissionem baptizatur, aut quasi indigens spiritus sancti acceptione: his enim ambobus Baptisma Ioannis carebat. Baptizatus est autem ut notus omnibus fieret, et in eum crederent; et ad implendum omnem iustitiam, quae est observatio mandatorum: mandatum siquidem erat hominibus Baptismum subire prophetae.* Beda. *Baptizatus est, et ut Baptismate suo Ioannis Baptisma comprobaretur, et ut Iordanis aquam sanctificans, per descensionem columbae, spiritus sancti in lavacro credentium monstraret adventum; unde sequitur et statim ascendens de aqua, vidit apertos caelos, et spiritum sanctum tamquam columbam descendentem, et manentem in ipso. Aperiuntur autem caeli non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis, quibus Ezechiel in principio voluminis sui eos apertos esse commemorat. Hoc autem, quod apertos caelos post Baptisma vidit, nostri utique gratia factum est, quibus per lavacrum regenerationis ianua panditur regni caelestis.* Chrysostomus in Matth. *Vel ut de caelis hominibus sanctificatio tribuatur, ac terrena caelestibus coniungantur. Spiritus autem sanctus super eum descendisse dicitur, non tamquam tunc primum ad eum accesserit (non enim ab eo umquam fuerat derelictus), sed ut ostenderet Christum qui a Ioanne praedicabatur, tamquam digito quodam fidei omnibus demonstratum.* Beda. *Quod etiam in Baptismum descendere visus est spiritus sanctus, signum erat conferendae nobis in Baptismo gratiae spiritualis.* Hieronymus. *Haec est unctio Christi secundum carnem, scilicet spiritus sanctus, de qua dicitur: unxit te Deus Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis.* Beda. *Bene autem in specie columbae descendit spiritus sanctus, quod multum simplex est animal, atque a malitia fellis alienum, ut figurate nobis insinuaret quia simplicia corda quaerit, nec habitare dignatur in mentibus impiis.* Hieronymus. *In specie etiam columbae spiritus sanctus descendit, quia in cantico de Ecclesia canitur: sponsa mea, amica mea, dilecta mea, columba mea. Sponsa in patriarchis, amica in prophetis, proxima in Ioseph, et mea dilecta in Ioanne Baptista, columba in Christo et apostolis, quibus dicitur: estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* Beda. *Sedit autem columba super caput Iesu, ne quis putaret vocem patris ad Ioannem factam, non ad dominum. Bene autem addidit manentem in ipso: hoc enim est Christo speciale ut implens eum semel spiritus sanctus nunquam recedat. Nam fidelibus eius ad signa virtutum, et miracula facienda aliquando gratia spiritus confertur, aliquando tollitur; quibus tamen ad operationem pietatis et iustitiae, ad amorem Dei et proximi conservandum numquam gratia spiritus abest. Ipsum autem qui baptizandus*

cum aliis ad Ioannem venit, verum esse filium Dei in spiritu sancto baptizare volentem vox patris docuit; unde sequitur et vox facta est de caelis: tu es filius meus dilectus, in te complacui. Non autem per hoc ipse filius quod nesciebat docetur; sed nobis quid credere debeamus ostenditur. Augustinus de Cons. Evang. *Unde Matthaeus ait dictum esse: filius meus dilectus, quia ostendere voluit ad id valere quod dictum est: hic est filius meus, ut illis potius qui audiebant indicaretur, quod ipse filius esset Dei. Si autem quaeris quid horum in illa voce sonuerit; quodlibet accipe, dummodo intelligas eos qui non eamdem locutionem retulerunt, eamdem retulisse sententiam. Quod autem Deus in filio sibi placuisse videatur, admonemur ex eo quod dictum est in te complacui.* Beda. *Nos quoque vox eadem docuit per aquam ablutionis, et spiritum sanctificationis Dei posse filios effici; mysterium etiam Trinitatis in Baptismate demonstratur. Filius baptizatur, spiritus descendit in specie columbae, patris vox filio testimonium perhibentis auditur.* Hieronymus. *Moraliter et nos de volubilitate mundi, odore florum, et munditie tracti, cum adolescentulis post sponsum currimus, et Baptismi sacramento de duobus fontibus dilectionis Dei et proximi, gratia remissionis abluimur, et ascendentes spe caelestia secreta mundi cordis oculis intuemur. Dehinc spiritum sanctum spiritu contrito et humiliato cum simplici corde descendentem ad mansuetos, et cum caritate numquam cadente manentem suscipimus. Et vox domini de caelis ad nos a Deo dilectos dirigitur: beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, et tunc in nobis complacet pater cum filio, et spiritu sancto, quando efficimur unus spiritus cum Deo.*

Lectio 5

[85625] Catena in Mc., cap. 1 l. 5 Chrysostomus in Matth. *Quia Christus omnia ad doctrinam nostram operabatur, et sustinebat, incepit post Baptismum ab eremi habitatione, et pugnavit contra Diabolum, ut unusquisque baptizatorum tentationes maiores patienter sustineat post Baptismum, nec turbetur tamquam praeter spem hoc contingente, sed omnia sustinens maneat triumphator. Etsi enim Deus permittat tentationes fieri multis aliis modis, ob hoc etiam permittit, ut cognoscas quod homo tentatus in maiori honore constituitur: non enim accedit Diabolus nisi ubi aliquem in maiori honore viderit constitutum; et ideo dicitur et statim expulit eum spiritus in desertum. Propter hoc autem non ostendit eum simpliciter euntem in desertum, sed expulsum, ut hoc intelligas fieri iuxta divinae dispositionis verbum: per quod etiam innuit ne homo seipsum in tentationem ingerat, sed aliunde in tentationem quasi expulsos victores existere.* Beda. *Verum ne cui veniret in dubium a quo eum spiritu expulsum diceret in desertum, consulte Lucas primo posuit quod Iesus plenus spiritu sancto regressus est a Iordane; ac deinde intulit: et agebatur a spiritu in desertum, ne quid contra eum valuisse spiritus putaretur immundus qui plenus spiritu sancto, quo volebat digrediens, quae volebat agebat.* Chrysostomus in Matth. *Expulit autem eum spiritus in desertum: quia enim Diabolum ad tentandum provocare proponebat, non solum fame, sed etiam loco occasionem dedit: tunc enim maxime Diabolus se ingerit, cum videt aliquos solitarios permanentes.* Beda. *Secedit etiam in desertum, ut nos doceat relictis mundi illecebris, et societate pravorum, divinis per omnia*

servire mandatis. Tentatur solus a Diabolo, ut nobis insinuet, quia omnes qui volunt pie vivere in Christo, persecutiones patiuntur; unde sequitur et erat in deserto quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana. Tentatur autem quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, ut indicet quia quamdiu hic viventes domino servimus, sive prospera blandiantur, quod ad dies pertinet, seu adversa fiant, quod noctis figurae congruit, toto tempore adversarius adsit, qui iter nostrum tentando impedire non cessat: quadraginta enim dies et noctes totum huius saeculi tempus insinuant: quia quadripartitus est mundus, in quo domino famulamur; decem vero sunt praecepta per quorum observantiam contra hostem certamus; decem autem quater ducta, quadraginta fiunt. Sequitur eratque cum bestiis. Chrysostomus. *Hoc autem dicit ut ostendat quale erat desertum: invium enim erat hominibus, et bestiis plenum. Sequitur et Angeli ministrabant ei. Post tentationem enim, et victoriam contra Diabolum, operatus est hominum salutem. Et sicut apostolus dicit: Angeli in ministerium mittuntur propter eos qui hereditatem capiunt salutis. Notandumque est, quod vincenti tentationem assistunt Angeli ministrantes.* Beda. *Considerandum etiam, quod Christus inter bestias commoratur ut homo, sed ministerio utitur angelico ut Deus. Et nos cum in eremo sanctae conversationis bestiales hominum mores impolluta mente toleramus, ministerium Angelorum meremur; a quibus corpore absoluti ad aeternam beatitudinem transferemur.* Hieronymus. *Vel tunc bestiae pacatae nobiscum sunt, sicut in arca animalia munda cum immundis, cum caro non concupiscit adversus spiritum; post hoc Angeli ministri mittuntur nobis, ut responsa et solatia cordibus vigilantibus dent.*

Lectio 6

[85626] Catena in Mc., cap. 1 l. 6 Chrysostomus. *Marcus Evangelista Matthaeum in ordine sequitur; et ideo postquam dixit Angelos ministrare, subiungit postquam autem traditus est Ioannes, venit Iesus in Galilaeam. Post tentationes, et Angelos ministrantes recedit in Galilaeam, instruens nos non resistere violentiis malignorum.* Theophylactus. *Et ut ostendat nobis quod in persecutionibus decet recedere, et non expectare; cum vero inciderimus, decet sustinere.* Chrysostomus. *Recessit etiam ut ad doctrinam et sanationes seipsum conservaret priusquam pateretur; hisque omnibus adimpletis, fieret obediens usque ad mortem.* Beda. *Ioanne tradito, recte incipit dominus praedicare; unde sequitur praedicans Evangelium regni Dei. Desinente enim lege, consequenter oritur Evangelium.* Hieronymus. *Cessante umbra, adest veritas; Ioannes in carcere, lex in Iudaea, Iesus in Galilaea, Paulus in gentibus praedicans Evangelium regni. Regno enim terreno succedit paupertas, paupertati Christianorum regnum tribuitur sempiternum. Honor autem terrenus spumae aquae, vel fumo, vel somnio comparatur.* Beda. *Nemo autem putet traditionem Ioannis in carcerem statim post ieiunium quadraginta dierum domini factam; quisquis enim Evangelium Ioannis legerit, inveniet dominum ante traditionem Ioannis multa docuisse, et multa miracula fecisse: habes enim in Evangelio ipsius: hoc fecit initium signorum Iesus; et postea: necdum enim erat missus Ioannes in carcerem. Fertur autem quia cum legisset Ioannes Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit*

quidem textum historiae, et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni, in quo et passus est, post carcerem Ioannis, historiam texuisse. Praetermisso itaque anno cuius acta a tribus exposita fuerant, superioris temporis, antequam clauderetur Ioannes in carcere, gesta narravit. Cum ergo dixisset Marcus, quia venit Iesus in Galilaeam, praedicans Evangelium regni, subiungit, dicens quoniam impletum est tempus, et appropinquabit regnum Dei. Chrysostomus. *Siquidem completo tempore, quando scilicet venit plenitudo temporis, misitque Deus filium suum, conveniens fuit humanum genus ultimam consequi Dei dispensationem: et ideo dicit, quod appropinquabit regnum Dei. Regnum autem Dei idem est secundum substantiam cum regno caelorum, quamvis differt ratione: regnum enim Dei intelligitur quo Deus regnat; hoc vero est in regione viventium, quando facie ad faciem Deum videntes, in bonis promissis existent. Sive amorem quis velit suscipere illam regionem, sive aliquam aliam confirmationem eorum qui imaginem induunt supernorum, quae per caelos intelliguntur. Satis enim apparens est quod regnum Dei neque loco, neque tempore concluditur.* Theophylactus. *Vel completum esse dicit dominus tempus legis; quasi diceret: usque ad tempus praesens operabatur lex; amodo operabitur regnum Dei, quod est secundum Evangelium conversatio, quae convenienter assimilatur regno caelorum. Cum enim vides aliquem carne indutum secundum Evangelium vivere, numquid non dices, quoniam iste habet regnum caelorum? Quod non est esca, et potus; sed iustitia, et pax, et gaudium in spiritu sancto. Sequitur poenitemini.* Hieronymus. *Poenitentiam enim agit qui vult aeterno bono, scilicet regno Dei, adhaerere. Qui enim desiderat nucleum, frangit nucem. Amaritudinem radicis, dulcedo pomi compensat; periculum maris, spes lucri delectat; dolorem medicinae, spes salutis mitigat. Praeconia autem Christi illi narrare digne possunt qui ad palmam indulgentiae meruerunt pervenire: et ideo postquam dixit poenitemini, subiunxit et credite Evangelio; nam nisi credideritis, non intelligetis. Poenitemini igitur, et credite; idest, renuntiate operibus mortuis: quid enim prodest credere sine bonis operibus? Non tamen bonorum operum meritum adducit ad fidem; sed fides incipit, ut bona opera consequantur.*

Lectio 7

[85627] Catena in Mc., cap. 1 l. 7 Glossa. *Posita praedicatione Christi ad turbas, agit Evangelista de vocatione discipulorum, quos fecit suae praedicationis ministros; unde sequitur et praeteriens secus mare Galilaeae, vidit Simonem, et Andream fratrem eius.* Theophylactus. *Sicut Ioannes Evangelista refert, praecursoris erant discipuli Petrus et Andreas. Videntes vero quod Ioannes de Iesu testimonium dederat, adiuncti sunt ei; post haec dolentes, quia Ioannes traditus erat, ad artem propriam sunt reversi; unde sequitur mittentes retia in mare: erant enim piscatores. Vide autem eos de laboribus propriis enutritos, et non ex iniquitate: tales enim digni erant Christi primi discipuli fieri; unde subditur et dixit eis Iesus: venite post me. Nunc secundo illos vocat: est enim haec secunda vocatio respectu illius quae legitur in Ioanne. Ad quid autem vocentur, ostenditur cum subditur faciam vos fieri piscatores hominum.* Remigius. *Quia per rete sanctae praedicationis, pisces, idest homines, de profundo pelagi, idest infidelitatis, ad lucem fidei traxerunt. Admiranda*

autem est ista piscatio. Pisces enim cum capiuntur, mox moriuntur; homines cum capti sunt, verbo praedicationis potius vivificantur. Beda. *Piscatores autem, et illitterati mittuntur ad praedicandum, ut fides credentium in virtute Dei, non in eloquentia atque in doctrina esse putaretur. Sequitur et protinus, relictis retibus, secuti sunt eum.* Theophylactus. *Non enim oportet intervallum facere; sed statim sequi dominum. Post hos vero piscatur Iacobum et Ioannem: quia et illi pauperes existentes, tamen senectutem nutriebant paternam; unde sequitur et progressus inde pusillum, vidit Iacobum Zebedaei. Reliquerunt autem patrem, quia in sequela Christi eos erat impediturus. Sic et tu cum a parentibus impediris, relinque eos, et accede ad Deum. Ostenditur autem quod Zebedaeus non credidit; mater vero apostolorum credidit, quae secuta est Christum mortuo Zebedaeo.* Beda. *Quaeri autem potest quomodo binos vocaverit de naviculis piscatores, primo Petrum et Andream, deinde progressus paululum alios duos filios Zebedaei, cum Lucas dicat Iacobum et Ioannem vocatos fuisse ad adiuvandum Petrum et Andream, et Christum Petro tantum dixisse: noli timere: ex hoc iam homines eris capiens; simul tamen, subductis ad terram navibus, eos fuisse secutos. Unde intelligendum est, hoc primo esse factum quod Lucas insinuat, et postmodum ad capturam piscium eos ex more remeasse, ut postea fieret quod Marcus hic narrat. Tunc enim secuti sunt dominum, non subductis ad terram navibus, tamquam cura redeundi, sed tamquam vocantem, ac iubentem ut sequerentur.* Hieronymus. *Mystice autem hac quadriga piscatorum vehimur ad aethera, ut Elias; his quatuor angulis construitur prima Ecclesia; his quatuor litteris Hebraicis, tetragrammaton, nomen domini agnoscitur a nobis, quibus simili exemplo praecipitur ut audiamus vocem domini vocantis, et obliviscamur populum vitiorum, et domum paternae conversationis, quae est stultitia Deo, et rete aranearum, in quo nos velut culices pene lapsos tenebat aer inanis, qui pendet in nihilum, navem pristinae conversationis abominantes. Pellibus enim mortuis tegitur Adam, qui est genitor noster secundum carnem; et nunc, deposito vetere homine cum actibus suis, novum sequentes hominem, pellibus tegimur Salomonis, quibus sponsa gloriatur se esse formosam factam. Simon autem obediens, Andreas virilis, Iacobus supplantans, Ioannes gratia in Latino sonant: quibus quatuor nominibus in agmen domini coniungimur, obedientia ut audiamus, virilitate ut pugnemus, supplantatione ut perseveremus, gratia ut conservemur: quae quatuor virtutes cardinales dicuntur; per prudentiam enim obedimus, per iustitiam viriliter agimus, per temperantiam serpentem calcamus, per fortitudinem gratiam Dei meremur.* Theophylactus. *Scias item primum hic vocari actionem, deinde contemplationem; Petrus enim activae symbolum est, ferventior enim erat aliis, sicut activa est; Ioannes vero contemplationem significat, plus enim de rebus divinis disserit Ioannes.*

Lectio 8

[85628] Catena in Mc., cap. 1 l. 8 Hieronymus. *Marcus dicta Evangelii in seipso, non in seipsis disponens, ordinem historiae non secutus, mysteriorum ordinem servat; unde sabbatis primam virtutem narrat, dicens et ingrediuntur Capharnaum.* Theophylactus. *A Nazareth recedens. In die autem sabbati, quando Scribae congregabantur, tunc docens synagogam intravit; unde sequitur et*

statim sabbatis ingressus in synagogam docebat eos: etenim lex ad hoc sabbatis otio vacare iubebat, ut lectioni studentes convenirent in unum. Docebat autem Christus arguendo, non adulando, sicut Pharisaei; unde sequitur et stupebant super doctrina eius: erat enim docens eos quasi potestatem habens, et non sicut Scribae. Docebat etiam in potestate, transmutans homines ad bonum, et per poenam non credentibus minabatur. Beda. *Scribae etiam docebant populos quae scripta sunt in Moyse et prophetis; Iesus vero quasi Deus et dominus ipsius Moysi pro libertate voluntatis suae, vel ea quae minus videbantur, addebat in lege, vel commutans praedicabat populis, ut in Matthaeo legimus: dictum est antiquis (...) ego autem dico vobis.*

Lectio 9

[85629] Catena in Mc., cap. 1 l. 9 Beda. *Quoniam invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum, ideo contra ipsum mortis auctorem primo debuit medicina salutis operari; et ideo dicitur et erat in synagoga eorum homo in spiritu immundo.* Chrysostomus. *Spiritus quidem Angelus, et aer, et anima nuncupatur, et etiam spiritus sanctus. Ne igitur propter communicantiam nominis, in errorem decidamus, addit immundo: immundus autem dicitur propter impietatem, ac elongationem a Deo, et quia omnibus immundis, et pravis operationibus se immiscet.* Augustinus de Civ. Dei. *Contra superbiam porro Daemonum quantam virtutem habeat Dei humilitas, quae in forma servi apparuit, ipsi Daemones ita sciunt ut eidem domino infirmitate carnis induto haec exprimerent; sequitur enim et exclamavit dicens: quid nobis, et tibi, Iesu Nazarene? Venisti ante tempus perdere nos. Clarum est in his verbis quod in eis et scientia erat, et caritas non erat: poenam quippe suam formidabant ab illo, non in illo iustitiam diligebant.* Beda. *Daemones enim dominum in terris cernentes, se continuo iudicandos credebant.* Chrysostomus. *Vel hoc ita dicit, quasi diceret: auferens immunditiam, divinamque imponens cognitionem hominum animabus, nobis locum in hominibus non das.* Theophylactus. *Exire enim ab homine perditionem suam existimat Daemon: immisericordes enim existunt Daemones, malum aliquod pati se existimantes cum homines non molestant. Sequitur scio quod sis sanctus Dei.* Chrysostomus. *Quasi diceret: considero adventum tuum: non enim firmam ac certam adventus Dei habebat notitiam. Sanctum autem dicit eum, non unum de pluribus, quia et sanctus erat unusquisque prophetarum, sed unum eum esse denuntiat: per articulum enim qui in Graeco ponitur unum ostendit; per timorem vero, omnium dominum recognoscit.* Augustinus. De Civ. Dei. *Tantum enim eis innotuit quantum voluit; tantum autem voluit quantum oportuit. Sed innotuit non sicut Angelis sanctis, qui eius, secundum id quod est Dei verbum, participata aeternitate perfruuntur; sed sicut eis terrendis innotescendus fuit, ex quorum tyrannica potestate fuerat liberaturus praedestinatos. Innotuit ergo Daemonibus, non per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta, quae angelicis sensibus etiam malignorum spirituum potius quam infirmitati hominum possint esse conspicua.* Chrysostomus. *Non autem volebat veritas testimonia spirituum immundorum; unde sequitur et comminatus est ei Iesus, dicens: obmutesce, et exi de homine. Unde dogma salutiferum nobis datur, ne credamus*

Daemonibus quantumcumque denuntient veritatem. Sequitur et discerpens eum spiritus immundus, et exclamans voce magna exivit ab eo. Quia enim homo ille tamquam sapiens loquebatur, ac discrete verba proferebat, ne putaretur quod non ex Daemone, sed ex corde verba componeret, virum discerpi permisit a Daemone, ut ostenderet Daemonem esse qui loquebatur. Theophylactus. *Ut videntes cernerent a quo malo liberabatur homo, et propter miraculum crederent.* Beda. *Potest autem videri contrarium, quomodo discerpens, vel, sicut quidam codices habent, convexans eum exiverit, cum nihil ei nocuerit secundum Lucam. Sed et ipse Lucas dicit: et cum proiecisset eum Daemonium in medium, exiit ab eo, nihilque ei nocuit. Unde intelligitur hoc dixisse Marcum convexans eum, sive discerpens, quod Lucas dicit: cum proiecisset eum in medium; et quod secutus ait: nihilque ei nocuit, hoc intelligitur, quod illa iactatio membrorum, atque vexatio non eum debilitavit, sicut solent Daemonia exire etiam quibusdam membris amputatis, aut evulsis. Visa autem virtute miraculi, novitatem dominicae admirantur doctrinae atque ad inquisitionem eorum quae audierant, per ea quae viderant, excitantur; unde sequitur et mirati sunt omnes, ita ut conquirerent: ad hoc enim fiebant signa, ut per hoc Evangelio regni Dei quod praedicabatur, certius crederetur, dum hi qui caelestia terrigenis gaudia promittebant, caelestia in terris ac divina opera monstrabant. Prius autem, teste Evangelista, erat docens eos quasi potestatem habens, et nunc turba attestante, in potestate imperat spiritibus immundis, et obediunt ei. Sequitur et processit rumor eius statim in omnem regionem Galilaeae.* Glossa. *Ea enim quae homines multum mirantur prompte divulgant: quia ex abundantia cordis os loquitur.* Hieronymus. *Mystice autem Capharnaum villa consolationis interpretatur, sabbatum autem requies. Homo in spiritu immundo requie et consolatione sanatur, ut locus et tempus congruant saluti. Homo in spiritu immundo genus humanum est, in quo immunditia regnavit ab Adam usque ad Moysen: nam sine lege peccaverunt, et sine lege perierunt. Qui sciens sanctum Dei, obmutescere iubetur, dum scientes quidem Deum, non sicut Deum glorificaverunt, sed servierunt potius creaturae quam creatori. Spiritus discerpens hominem exiit ab eo. Appropinquante salute, appropinquavit tentatio: Pharao dimissurus Israel persequitur Israel, Diabolus contemptus surgit in scandala.*

Lectio 10

[85630] Catena in Mc., cap. 1 l. 10 Beda. *Primo debuit lingua serpentina, ne ultra virus spargeret, concludi; deinde femina, quae primo seducta est, a carnalis concupiscentiae febre sanari; unde dicitur et protinus egredientes de synagoga, venerunt in domum Simonis et Andreae cum Iacobo et Ioanne.* Theophylactus. *Recessit enim, ut consuetudo erat in sabbato, circa vesperam ad edendum in discipulorum domum. Quae autem ministrare debebat, febribus tenebatur; unde sequitur recumbebat autem socrus Simonis febricitans.* Chrysostomus. *Discipuli autem tamquam exinde utilitatem aliquam recepturi non expectantes vespere, socrum Petri sanari precabantur; unde sequitur qui statim dicunt ei de illa.* Beda. *In Evangelio autem Lucae scriptum est quod rogaverunt illum pro ea. Modo enim salvator rogatus, modo ultro curat aegrotos, ostendens se, contra vitiorum quoque*

passiones, et precibus semper annuere fidelium, et ea nonnumquam quae ipsi minime intelligunt, vel intelligenda dare, vel pie petentibus, etiam non intellecta, dimittere, iuxta id quod Psalmista postulat: delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me, domine. Unde et hic rogatus sanat; sequitur enim et accedens elevavit eam, apprehensa manu eius. Theophylactus. *Per hoc significatur, quod si aliquis infirmatur, a Deo curabitur, si sanctis ministraverit ob Christi amorem.* Beda super Lucam. *Quod autem sabbatis maxime medicinae, doctrinaeque suae dona frequentat, docet se non sub lege, esse sed supra legem, nec Iudaicum eligere sabbatum; dilectamque domino esse requiem, si saluti studentes animarum ab opere servili, idest a cunctis contineamus illicitis. Sequitur et continuo dimisit eam febris; et ministrabat eis. Sanitas quae domini confertur imperio, simul tota redit, tanto robore comitante, ut eis continuo qui se adiuvant, ministrare sufficiat. Si autem virum a Daemonio liberatum, moraliter animum ab immunda cogitatione purgatum significare dixerimus; convenienter femina a febribus ad imperium domini curata carnem ostendit a concupiscentiae suae fervore, per continentiae praecepta frenatam.* Hieronymus. *Febris enim intemperantiam significat, de qua nos filii synagogae per manum disciplinae, desiderii elevatione sanamur, et huius qui sanat nos ministramus voluntati.* Theophylactus. *Febricitat autem qui irascitur, ut ex ira manus effrenatus extendat; sed si ratio retineat manum eius, surgit, et sic ratio ministrat.*

Lectio 11

[85631] Catena in Mc., cap. 1 l. 11 Theophylactus. *Quia turbae considerabant neminem licere die sabbati curare, huius gratia solis expectabant occasum, ut curandos ad Iesum adducant; unde dicitur vespere autem facto, cum occidisset sol. Sequitur et curavit multos qui vexabantur variis languoribus.* Chrysostomus. *Per hoc autem quod dicit multos, omnes oportet intelligere, iuxta Scripturae consuetudinem.* Theophylactus. *Vel multos dicit; erant enim quidam infideles, qui minime curati sunt propter incredulitatem eorum. Multos ergo ex oblatis sanavit, illos scilicet qui fidem habebant. Sequitur et Daemonia multa eiciebat, et non sinebat ea loqui, quoniam sciebant eum.* Augustinus de quaest. novi et Vet. Testam. *Sciebant enim Daemonia Christum esse, qui per legem fuerat repromissus: omnia enim signa videbant in eo quae dixerant prophetae; mysterium autem divinitatis eius ignorabant, sicut et principes eorum. Si enim cognovissent, numquam dominum maiestatis crucifixissent.* Beda. *Quem enim dierum quadraginta ieiunio fatigatum Diabolus hominem cognoverat, nec tentando valuit an Dei filius esset, experiri; iam nunc per signorum potentiam vel intellexit, vel potius suspicatus est esse filium Dei. Non igitur ideo Iudaeis eum crucifigere persuasit, quia Dei filium non esse putavit, sed quia se morte illius non praevidit esse damnandum.* Theophylactus. *Ideo autem non sinebat loqui Daemonia, docens nos non credere eis, etiam si vera dicunt: si enim invenerint aliquos sibi credentes, veritatibus mendacia miscent.* Chrysostomus. *Non est autem contrarium ei quod hic dicitur hoc quod Lucas dicit quod exibant Daemonia a multis clamantia, et dicentia: quia tu es Christus filius Dei; subiunxit enim et increpans non sinebat ea loqui. Marcus enim multa sub brevitate pertransiens, circa finem praedictorum verborum loquitur.* Beda. *Mystice*

autem solis occubitus passionem mortemque significat illius qui dixit: quamdiu in mundo sum, lux mundi sum; et sole occidente plures quam ante daemoniaci et aegroti sanantur, quia temporaliter in carne vivens paucos Iudaeorum docuit, omnibus per orbem gentibus fidei, salutisque dona transmisit. Hieronymus. *Ianua autem regni moraliter poenitentia est cum fide, quae operatur salutem languoribus variis: varia etenim sunt vitia quibus languescit civitas mundi.*

Lectio 12

[85632] Catena in Mc., cap. 1 l. 12 Theophylactus. *Postquam dominus infirmos curavit, seorsum recedit; unde dicitur et diluculo valde surgens, egressus abiit in desertum locum: in quo docuit nos non facere aliquid ad apparentiam, sed, et si boni aliquid operamur, non propalare. Sequitur ibique orabat.* Chrysostomus. *Non quia oratione indigeret: ipse enim erat qui hominum orationes suscipiebat: sed haec quidem dispensative agens, forma bonae operationis nobis est factus.* Theophylactus. *Ostendit enim nobis quod Deo debet attribui, si aliquid boni facimus, et ei debemus dicere: quoniam omne datum optimum desuper est descendens a te. Sequitur et prosecutus est illum Simon, et qui cum illo erant.* Chrysostomus. *Lucas autem dicit turbas accessisse ad Christum, et dixisse quod Marcus hic dicit dixisse apostolos, subdens et cum venissent ad eum dixerunt ei: quia omnes quaerunt te. Non autem invicem contradicunt: suscepit enim Christus et post apostolos turbam coniungi Christi pedibus anhelantem. Gaudens autem eos suscipiebat, sed volebat eos dimittere, ut et reliqui doctrinae eius participes essent, tamquam non multo tempore in mundo moraturus; et ideo sequitur et ait: eamus in proximos vicos et civitates, ut et ibi praedicem.* Theophylactus. *Transit enim ad illos magis indigentes, quia doctrinam concludere non convenit in uno loco, sed ubique radios eius extendere. Sequitur ad hoc enim veni.* Chrysostomus. *In quo manifestat exinanitionis, idest incarnationis mysterium et divinitatis suae dominium, cum scilicet asserit sponte in mundum venisse. Lucas vero dicit: ad hoc missus sum, denuntians dispensationem, et Dei patris bonam voluntatem de filii incarnatione. Sequitur et erat praedicans in synagogis eorum in omni Galilaea.* Augustinus de Cons. Evang. *In hac autem praedicatione quam dicit eum habuisse in omni Galilaea, intelligitur etiam sermo domini habitus in monte, cuius commemorationem facit Matthaeus; quem Marcus omnino non commemoravit, nec aliquid simile ei dixit, nisi quasdam sententias non contextim, sed sparsim repetivit, quas dominus aliis locis dixit.* Theophylactus. *Doctrinae autem operationem immiscuit: praedicans enim postmodum fugavit Daemonia: sequitur enim et Daemonia eiciens: nisi enim ostenderet Christus miracula, eius sermoni non crederetur; sic et tu post doctrinam, operare ut non sit in te vacuus tuus sermo.* Beda. *Mystice autem si occasu solis mors exprimitur salvatoris, quare non diluculo redeunte resurrectio eius indicetur? Cuius manifestata luce abiit in desertum gentium, ibique in suis fidelibus orabat, quia corda eorum per gratiam sancti spiritus ad virtutem orationis excitabat.*

Lectio 13

[85633] Catena in Mc., cap. 1 l. 13 Beda. *Postquam lingua serpentina Daemonum occlusa est, et femina, quae primo seducta est, a febre curata, tertio vir, qui male suadentis dicta coniugis audivit, ab erroris suis lepra mundatur, ut ipse esset ordo restaurationis in domino, qui erat ordo casus in protoplastis; unde sequitur et venit ad eum leprosus deprecans eum.* Augustinus de Cons. Evang. *De hoc leproso mundato talia Marcus connectit ut ipse intelligatur quem Matthaeus commemorat tunc esse mundatum quando dominus post sermonem de monte descendit. Et quia dominus ait: non veni solvere legem, sed adimplere, ille qui excludebatur a lege, purgari se domini potestate praesumens, non ex lege, sed supra legem esse gratiam indicavit quae leprosi maculam posset abluere. Verum sicut in domino potestatis auctoritas, ita in illo fidei constantia declaratur; sequitur enim et genuflexo dixit: domine, si vis, potes me mundare. In faciem procidit, quod humilitatis est et pudoris, ut unusquisque de vitae suae maculis erubescat; sed confessionem verecundia non repressit: ostendit vulnus, et remedium postulavit; et ipsa confessio religionis et fidei plena est: in voluntate enim domini tribuit potestatem.* Theophylactus. *Non enim dixit: si Deum deprecatus fueris, sed si vis, quasi ipsum credens Deum.* Beda. *De voluntate autem domini non quasi pietatis incredulus dubitavit, sed quasi colluvionis suae conscius non praesumpsit. Sequitur Iesus autem misertus eius, extendit manum suam, et tangens eum ait illi: volo: mundare. Non, ut plerique Latinorum putant, iniungendum est, et legendum: volo mundare; sed separatim, ut primum dicat volo, deinde imperet: mundare.* Chrysostomus super Matth. *Propter hoc autem leprosum tangit, et non solo verbo contulit sanitatem, quia in lege a Moyse dictum est: qui leprosum tetigerit, immundus erit usque ad vesperum. Ut enim ostendat quod secundum naturam est haec immunditia, et quod lex non erat propter eum posita, sed propter homines puros, et quod ipse est proprie dominus legis, et quia non sicut servus infert, sed sicut dominus, sanitatem, leprosum tetigit congruenter, non tamen existente necessario tactu ad curationis operationem.* Beda. *Ideo etiam tetigit ut probaret quia contaminari non poterat qui alios liberabat. Simulque illud mirabile quod eo sanavit genere quo fuerat obsecratus. Si vis, inquit leprosus, potes me mundare. Volo, inquit; ecce habes voluntatem; mundare, iam habes pietatis effectum.* Chrysostomus. *Per hoc autem non solum opinionem leprosi non destruxit, sed magis confirmavit: verbo enim morbum fugat et quod leprosus verbo dixerat, hoc opere adimplevit; unde sequitur et cum hoc dixisset, statim discessit ab eo lepra, et mundatus est.* Beda. *Nihil enim medium inter opus Dei atque praeceptum, quia in praecepto est opus: dixit enim, et facta sunt. Sequitur et comminatus est illi, statimque eiecit eum, et dixit ei: vide nemini dixeris.* Chrysostomus. *Quasi diceret: tempus nondum est mea opera praedicari; tua non indigeo praedicatione. Per hoc autem docet nos ex nostris operibus honorem apud homines pro retributione non quaerere. Sequitur sed vade, ostende te principi sacerdotum. Propter hoc autem hunc ad sacerdotem mittit salvator, ad probationem medelae, et ne extra templum fieret, sed in oratione cum populo computetur. Mittit etiam, quae sunt legis adimplens, ut Iudaeorum linguam maliloquam obturaret. Opus quidem ipse complevit, probationem operis illis dimittens.* Beda. *Ut scilicet intelligeret sacerdos eum non legis ordine, sed gratia Dei supra legem esse curatum. Sequitur et offer pro emundatione tua quod praecepit Moyses, in testimonium illis.* Theophylactus.

Praecepit quidem munus offerre quod habebant in consuetudine qui mundabantur offerre, tamquam in huiusmodi testimonium quod non erat contra legem, sed magis legem confirmabat, intantum quod ipse legis operaretur praecepta. Beda. *Si quem vero movet quomodo dominus Iudaicum videtur approbare sacrificium, cum id non recipiat Ecclesia, meminerit, quod nondum obtulerat in passione holocaustum suum. Non autem oportebat auferri significantia sacrificia priusquam illud quod significabatur, confirmatum esset contestatione apostolorum praedicantium, et fide credentium populorum.* Theophylactus. *Leprosus autem, quamvis dominus prohibuerit, beneficium patefecit; unde sequitur at ille egressus coepit praedicare, et diffamare sermonem. Oportet enim beneficiatum gratum esse, et gratias reddere, etiam si benefaciens non indigeat.* Gregorius Moralium. *Merito autem quaeritur quidnam sit quod dominus quae gessit, abscondi iussit, et nec ad horam potuerunt abscondi? Sed notandum. Miraculum faciens taceri iussit, et tamen taceri non potuit, ut videlicet electi eius exempla doctrinae illius sequentes, in magnis quae faciunt latere quidem in voluntate habeant, sed ut prosint aliis, prodantur inviti. Non ergo voluit quicquam fieri, et minime potuit; sed quid velle eius membra debeant, quidve de eis etiam nolentibus fiat, doctrinae magisterio exemplum dedit.* Beda. *Unius autem perfecta salvatio multas ad dominum cogit turbas; unde subditur ita ut iam non posset manifeste introire in civitatem, sed foris in desertis locis esset.* Chrysostomus. *Leprosus enim ubique praedicabat mirabilem curationem, ita ut omnes currerent ad visum, et fidem curantis: ut propter hoc dominus in civitatibus evangelizare non posset, sed in eremis conversaretur; unde sequitur et conveniebant ad eum undique.* Hieronymus. *Mystice lepra nostra peccatum primi hominis est, quae a capite coepit quando regna mundi desideravit: radix enim omnium malorum est cupiditas; unde Giezi avaritiam secutus lepra suffunditur.* Beda. *Extenta vero manu salvatoris, hoc est incarnato Dei verbo, humanamque contingente naturam, ab erroris prisci varietate mundatur.* Hieronymus. *Quae quidem lepra vero sacerdoti secundum ordinem Melchisedech ostensa, oblatione mundatur, eo dicente nobis: date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis. Quod autem non poterat Iesus manifeste in civitatem introire, etc., significatur quod non omnibus manifestatus est Iesus, qui latis, atque plataneis serviunt laudibus, et propriis voluntatibus; sed his qui foras cum Petro exeunt, et in desertis locis sunt, quae elegit dominus ad orandum et reficiendum populum, qui scilicet deserunt delectationes mundi, et omnia quae possident, ut dicant: portio mea dominus. Gloria vero domini manifestatur his qui conveniunt undique, idest per plana, et ardua, quos nihil potest separare a caritate Christi.* Beda. *Post factum etiam in civitate miraculum secedit dominus in desertum, ut ostendat se magis quietam, et a saeculi curis remotam diligere vitam, atque ob huius appetitum se sanandis curam adhibere corporibus.*

Caput 2

Lectio 1

[85634] Catena in Mc., cap. 2 l. 1 Beda. *Quia nec carnales superna pietas deserit, quin etiam his gratiam suae visitationis, per quam et ipsi spiritales effici valeant, indulget; post desertum*

dominus redit in civitatem; unde dicitur et iterum intravit Capharnaum post dies octo. Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus autem hoc miraculum quod sequitur, ita scribit tamquam in civitate domini factum sit, Marcus autem hoc in Capharnaum; quod difficilius solveretur, si Matthaeus etiam Nazareth nominaret. Nunc vero cum potuerit ipsa Galilaea dici civitas Christi, quia in Galilaea erat Nazareth; quis dubitaverit in civitate sua hoc fecisse dominum, cum hoc fecerit in Capharnaum civitate Galilaeae, praesertim quia et ipsa Capharnaum ita excellebat in Galilaea, ut tamquam metropolis haberetur? Vel Matthaeus praetermisit quae gesta sunt postquam venit in civitatem suam, donec veniret Capharnaum, et sic adiungit de sanato paralytico, subiungens: et ecce offerebant ei paralyticum, postquam dixerat, quod venit in civitatem suam.* Chrysostomus in Matth. *Vel Capharnaum civitatem eius dixit Matthaeus, eo quod saepius illuc ibat, ac multa ibidem miracula perpetrabat. Sequitur et auditum est quod in domo esset; et convenerunt multi, ita ut non caperet eos domus neque ad ianuam. Laborem enim accedendi desiderium audiendi superabat. Post hoc paralyticum introducunt, de quo et Matthaeus et Lucas dicunt; unde sequitur et venerunt ferentes ad eum paralyticum, qui a quatuor portabatur. Invenientesque multitudine ianuam obturatam, per eam non potuerunt aliquatenus introire; sperantes autem portatores eum qui portabatur curationis gratiam posse promereri, lectum cum onere sublevantes, nudato tecto intromiserunt cum lecto paralyticum ante faciem salvatoris: et hoc est quod subditur et cum non possent offerre eum, et cetera. Sequitur cum vidisset autem Iesus fidem illorum, ait paralytico: fili, dimittuntur tibi peccata tua. Non quidem dixit fidem paralytici, sed portantium: contingit enim aliquando quod aliquis fide alterius convalescit.* Beda. *Intuendum sane quanti propria cuiuscumque fides apud Deum valeat, ubi tanti valuit aliena ut totus homo repente interius exteriusque salvatus exurgeret, et aliorum merito aliis relaxarentur errata.* Theophylactus. *Ipsius etiam paralytici fidem vidit: etenim ille portari non sineret, nisi curationis fidem haberet.* Beda. *Curaturus autem hominem a paralysi dominus primo peccatorum vincula dissolvit, ut ostenderet eum ob nexus culparum, artuum dissolutione fuisse damnatum, nec nisi his relaxatis membrorum posse recuperatione sanari. Mira autem humilitas: despectum et debilem, totisque membrorum dissolutum compagibus filium vocat, quem sacerdotes non dignarentur attingere: aut certe ideo filium, quia dimittuntur ei peccata sua. Sequitur erant autem illic quidam de Scribis sedentes et cogitantes in cordibus suis: quid hic loquitur? Blasphemat.* Cyrillus. *Arguunt autem eum blasphemiae, mortis praecipitantes sententiam: erat enim in lege mandatum, quod quicumque blasphemaret in Deum, morte puniretur. Hoc autem ei imponebant, quia sibi attribuebat divinam potestatem remittendi peccata; unde subditur quis potest dimittere peccata nisi solus Deus? Solus enim iudex omnium potestatem habet dimittendi peccata.* Beda. *Qui per eos quoque dimittit quibus dimittendi tribuit potestatem: et ideo Christus vere Deus esse probatur, quia dimittere peccata quasi Deus potest. Errant itaque Iudaei, qui cum Christum et Deum esse, et peccatum dimittere posse credant, Iesum tamen Christum esse non credunt. Sed multo dementius errant Ariani, qui cum Iesum et Christum esse, et peccata posse dimittere, Evangelii verbis devicti negare non audeant: nihilominus Deum negare non timent. At ipse perfidos salvare desiderans et occultorum cognitione, et virtute operum Deum se esse manifestat; nam sequitur quo statim cognito Iesus spiritu suo, quia sic cogitarent intra se, dicit illis: quid ista cogitatis in cordibus vestris? In quo ostendit se Deum, qui potest cordis occulta cognoscere, et quodammodo* *tacens loquitur: eadem maiestate et potentia qua cogitationes vestras intueor, possum et hominibus delicta dimittere.* Theophylactus. *Sed quamvis fuerint eorum cogitationes revelatae, tamen permanent insensibiles, non in hoc consentientes quod peccata valeat dimittere qui novit eorum corda; unde dominus certificat de curatione animae per curationem corporis, demonstrans per visibile invisibile, per id quod est facile difficilius: quamvis ipsi non ita crederent. Pharisaei enim difficilius credebant sanare corpus tamquam manifestum, animam vero curare facilius, quia invisibilis est medela; ita ut talia cogitarent: ecce corpus curare desinit, et invisibilem curat animam: magis autem si valuisset, corpus iam curasset et non ad invisibile refugisset. Salvator igitur, ostendens quod utraque potest, ait quid est facilius? Quasi dicat: ego quidem per corporis medelam, quae secundum veritatem facilior est, difficilior autem vobis videtur, ostendam vobis animae sanitatem, quae difficilior est.* Chrysostomus. *Et quia dicere, quam facere facilius est, adhuc manifesta erat contradictio, quia opus nondum erat manifestum: unde subdit ut autem sciatis quia potestatem habet filius hominis, etc.; quasi dicat: quoniam de verbo diffiditis, operationem inducam, quod erat invisibile confirmantem. Signanter autem dicit in terra dimittendi peccata, ut ostenderet quod humanae naturae potestatem divinitatis univit indivisibili unione; quia etsi factus est homo, tamen Dei verbum permansit; et si per dispensationem in terris cum hominibus conversaretur, non tamen prohibebatur miracula perpetrare, ac remissionem tribuere peccatorum: non enim humanitas diminuit aliquid de proprietatibus divinitatis, nec divinitas impedivit Dei verbum incommutabiliter, et veraciter in terris secundum carnem fieri filium hominis.* Theophylactus. *Dicit autem tolle grabatum tuum, ad maiorem miraculi certitudinem; ostendens quod non est secundum phantasiam, simulque ut ostenderet quod non solum curavit, sed et fortitudinem dedit: sic animas non solum a peccato convertit, sed eis virtutem tribuit ad operandum mandata.* Beda. *Fit igitur carnale signum, ut probetur spirituale; quamquam eiusdem virtutis sit et corporis et animae vitia dimittere; unde sequitur et statim ille surrexit, et sublato grabato abiit coram omnibus.* Chrysostomus. *Prius autem id quod quaerere venerat, scilicet animam, remittendo peccata, curavit, ut cum non credentes dubitaverint, tunc opus adducat in medium, ut verbum opere confirmetur, et per manifestum occultum, animae scilicet sanitas per medelam corporis ostendatur.* Beda. *Datur etiam nobis intelligentia, propter peccata plerasque evenire corporum debilitates; et idcirco forsitan prius dimittuntur peccata, ut, causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur. Quinque enim de causis affliguntur homines molestiis carnis: aut propter merita augenda, ut Iob, et martyres; aut propter humilitatem conservandam, ut Paulus ab Angelo Satanae; aut ob peccata intelligenda, et corrigenda, ut Maria soror Moysi, et hic paralyticus; aut ad gloriam Dei, sicut caecus natus, et Lazarus; aut ad initium damnationis, sicut Herodes. Miranda est autem divinae potentiae virtus, ubi nulla temporis interveniente morula, iussu salvatoris salus festina comitatur; unde sequitur ita ut admirarentur. Relinquentes maius, scilicet remissionem peccatorum, admirantur tantummodo quod apparet, corporis scilicet sanitatem.* Theophylactus. *Non est autem hic paralyticus qui a Ioanne curatus narratur: ille enim hominem non habebat, hic vero quatuor; ille in probatica piscina curatur, hic vero in domo. Est autem unus qui a Matthaeo et Marco curatus narratur. Mystice autem est et nunc Christus in Capharnaum, in domo scilicet consolationis, idest in Ecclesia, quae est domus paralytici.* Beda. *Praedicante autem domino in domo, non capiuntur neque ad ianuam, quia praedicante in Iudaea Christo gentiles ad* *audiendum nondum intrare valuerunt, ad quos tamen, etsi foris positos, doctrinae suae verba per praedicatores direxit.* Hieronymus. *Paralysis autem typus est torporis quo piger iacet in mollitie carnis, habens desiderium salutis.* Theophylactus. *Si ergo ego dissolutis potentiis animae quasi paralyticus invirtuosus abeam ad bonum, et attollar a quatuor Evangelistis, ad Christum adducar, audiamque tunc fili, et relinquentur mihi peccata: filius enim Dei fit aliquis propter mandatorum operationem.* Beda. *Seu quia quatuor sunt virtutes quibus ad promerendam sospitatem homo fiducia mentis erigitur, quas nonnulli prudentiam, fortitudinem, temperantiam et iustitiam nuncupant. Desiderant autem paralyticum Christo offerre; sed turba interposita ab omni parte intercluduntur: quia saepe anima post infirmi corporis desidiam, supernae gratiae remedio cupiens innovari, priscae consuetudinis obstaculo retardatur; saepe inter ipsas orationis secretae dulcedines, et quasi suave cum domino colloquium, turba cogitationum interveniens aciem mentis, ne Christus videatur, impedit. Non itaque est in infimis ubi turbae tumultuantur remanendum; sed tectum domus, idest sacrae Scripturae sublimitas est appetenda, lexque domini meditanda.* Theophylactus. *Sed quomodo ferar ad Christum, nisi tectum aperiatur? Tectum enim est intellectus, qui superponitur omnibus his quae in nobis sunt. Hic multum habet terrae quantum ad lateres fictiles, terrenas dico res: sed si haec sublevetur virtus, intellectus in nobis exoneratur. Post hoc submittatur, id est humilietur: non enim decet extolli de hoc quod intellectus est exoneratus, sed magis humiliari.* Beda. *Vel patefacto tecto aeger submittitur, quia reseratis Scripturarum mysteriis ad notitiam Christi pervenitur, hoc est, ad eius humilitatem fidei pietate descenditur. Quod autem cum grabato deponitur infirmus, significat ab homine adhuc in ista carne constituto Christum debere cognosci. De grabato autem surgere est animam se a carnalibus desideriis, ubi aegra iacebat, abstrahere. Grabatum tollere est ipsam quoque carnem per continentiae frena correptam spe caelestium praemiorum a deliciis segregare terrenis. Sublato autem grabato domum ire, ad Paradisum redire est. Vel sanus qui languerat, domum reportat grabatum, cum anima, remissione accepta peccatorum, cum ipso suo corpore ad internam sui custodiam se refert.* Theophylactus. *Oportet etiam grabatum, idest corpus tollere ad operationem boni: tunc enim ad contemplationem pertingere valebimus, ita ut quae in nobis sunt cogitationes dicant: quoniam nunquam sic vidimus, idest nunquam sic intelleximus, sicut nunc a paralysi curati: qui enim a peccatis mundatus est, mundius videt.*

Lectio 2

[85635] Catena in Mc., cap. 2 l. 2 Beda. *Postquam dominus in Capharnaum docuit, egressus est ad mare, ut non solum civilem vitam hominum instrueret, verum etiam habitatoribus maris Evangelium regni praedicaret, eosque fluctivagos rerum labentium motus contemnere, ac fidei firmitate superare doceret; unde dicitur et egressus est Iesus ad mare, omnisque turba veniebat ad eum, et docebat eos.* Theophylactus. *Vel post miraculum ad mare egreditur, quasi solitarius volens esse; sed turba concurrit iterum: ut addiscas quod quantum fugis gloriam, tantum ipsa te persequitur. Et si quidem tu ipsam persequeris, ipsa te fugiet. Inde autem transiens dominus vocavit Matthaeum;*

unde sequitur et cum praeteriret, vidit levi Alphaei sedentem ad telonium. Chrysostomus. *Idem autem est publicanus a tribus Evangelistis nominatus, scilicet Matthaeus a Matthaeo, levi autem simpliciter a Luca, levi autem Alphaei a Marco: filius enim erat Alphaei. Binomios autem secundum Scripturam et alios est videre; sicut socer Moysi quandoque Ietro, quandoque Raguel vocatur.* Beda. *Sic et idem est levi qui et Matthaeus; sed Lucas, Marcusque propter verecundiam, et honorem Evangelistae, nomen ponere nolunt vulgatum; ipse autem Matthaeus iuxta illud quod scriptum est: iustus accusator est sui, Matthaeum se, et publicanum nominat, ut ostendat legentibus, nullum debere conversum de salute diffidere, cum ipse de publicano in apostolum sit repente mutatus. Ad teloneum autem, idest ad curam, dispensationemque vectigalium sedentem dicit: telos, enim Graece, Latine vectigal nominatur.* Theophylactus. *Sedebat enim in telonio ut consuetudinis est, aut aliquos impetens, aut verba vendens, aut aliquid huiusmodi faciens, quibus in suis mansionibus telonearii utuntur: qui de hoc statu sic sublevatus est ut relinquens omnia, Christum sequeretur; unde sequitur et ait illi: sequere me. Et surgens secutus est eum.* Beda. *Sequi autem imitari est: ideoque ut pauperem Christum non tam gressu, quam affectu imitari posset, reliquit propria qui rapere solebat aliena. Non solum autem lucra reliquit vectigalium, sed et periculum contempsit quod evenire poterat a principibus saeculi: quia vectigalium rationes imperfectas atque incompositas reliquit. Ipse enim dominus, qui hunc exterius humana allocutione ut sequeretur vocavit, intus divina inspiratione, ut mox vocantem sequeretur, accendit.* Hieronymus. *Sic ergo levi, qui appositus interpretatur, a telonio negotiorum saecularium solum sequitur verbum quod dicit: qui non renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus.* Theophylactus. *Qui autem prius alios impetebat sic factus est benevolus ut ad comestionem plurimos convocaret: unde sequitur et factum est cum accumberet, scilicet Iesus, in domo illius, multi publicani, et peccatores simul discumbebant cum Iesu et discipulis eius.* Beda. *Publicani autem appellantur hi qui vectigalia publica exigunt, sive qui conductores sunt vectigalium fisci, vel rerum publicarum, nec non et hi qui saeculi huius lucra per negotia sectantur, eodem vocabulo censentur. Viderant itaque publicanum a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse poenitentiae, et ob id etiam non desperant salutem. Neque vero in pristinis vitiis permanentes publicani veniunt ad Iesum, ut Pharisaei et Scribae; sed poenitentiam agentes, ut sequens Evangelistae sermo designat, dicens erant enim multi qui sequebantur eum. Ibat enim dominus ad convivia peccatorum, ut occasionem haberet docendi, et spirituales invitatoribus suis praeberet cibos: quod mysteriorum figuris congruit; qui enim domicilio Christum recipit interno, maximis delectationibus exuberantium pascitur voluptatum. Itaque dominus libenter ingreditur, et in eius qui crediderit recumbit affectu; et hoc est bonorum operum spirituale convivium, quo dives populus eget, et pauper epulatur.* Theophylactus. *Pharisaei autem hoc arguunt, quasi puros se facientes; unde sequitur et Pharisaei videntes quia manducaret cum publicanis et peccatoribus, dixerunt discipulis eius: quare cum publicanis et peccatoribus manducat et bibit magister vester?* Beda. *Si per Matthaei electionem et vocationem publicanorum, fides exprimitur gentium, quae prius mundi lucris inhiabant: profecto supercilium Scribarum et Pharisaeorum, Iudaeorum invidiam insinuat, qui de gentium salute torquentur. Sequitur hoc audito Iesus ait illis: non necesse habent sani medico, sed qui male habent. Sugillat Scribas et Pharisaeos, qui iustos se putantes, peccatorum consortia declinabant. Seipsum medicum dicit, qui miro medicandi genere vulneratus est propter* *iniquitates nostras, et eius livore sanati sumus; sanos autem et iustos appellat eos, qui suam iustitiam nolentes statuere, iustitiae Dei sunt subiecti; porro male habentes, et peccatores vocat eos qui suae fragilitatis conscientia devicti, nec per legem se iustificari posse videntes, Christi gratiae poenitendo colla submittunt; unde subditur non enim veni vocare iustos, sed peccatores; non quidem ut maneant peccatores, sed ut ad poenitentiam convertantur.*

Lectio 3

[85636] Catena in Mc., cap. 2 l. 3 Glossa. *Sicut superius apud discipulos magister arguebatur de consortio peccatorum in conviviis; ita nunc e converso apud magistrum discipuli incusantur de ieiuniorum omissione, ut sic inter eos materia dissidii oriretur; unde dicitur et erant discipuli Ioannis et Pharisaeorum ieiunantes.* Theophylactus. *Ioannis enim discipuli in imperfecto positi, in consuetudinibus Iudaicis permanebant.* Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem putari, ideo addidisse Pharisaeos, quod simul cum discipulis Ioannis hoc quod sequitur domino dixerint; cum Matthaeus hoc discipulos Ioannis tantum dixisse perhibeat; sed verba quae sequuntur magis indicant alios hoc dixisse de aliis; sequitur enim et veniunt, et dicunt illi: quare discipuli Ioannis et Pharisaeorum ieiunant, tui autem discipuli non ieiunant? Haec enim verba indicant, convivas qui aderant venisse ad Iesum, et hoc idem discipulis dixisse, ita ut quod ait veniunt, non de ipsis dixerit, de quibus interposuerat et erant discipuli Ioannis et Pharisaeorum ieiunantes. Sed cum isti essent ieiunantes, veniunt illi quos hoc movet. Unde ergo Matthaeus dicit: et accesserunt ad eum discipuli Ioannis dicentes, nisi quia et apostoli aderant, et omnes certatim, ut quisque poterat, haec obiecerunt?* Chrysostomus. *Discipuli ergo Ioannis, et Pharisaeorum contra Christum zelotype se habentes, ipsum interrogant, utrum solus cum discipulis suis absque abstinentia et labore pugnas superet passionum.* Beda. *Sed Ioannes vinum et siceram non bibit; dominus cum peccatoribus manducat et bibit: quia illi abstinentia meritum auget cui potentia nulla inerat naturae; dominus autem, cui naturaliter suppetebat delicta donare, cur eos declinaret quos abstinentibus poterat reddere puriores? Sed ieiunavit et Christus, ne praeceptum declinares; manducavit cum peccatoribus, ut gratiam cerneres, agnosceres potestatem. Sequitur et ait illis Iesus: numquid possunt filii nuptiarum, quamdiu est cum illis sponsus, ieiunare?* Augustinus de Cons. Evang. *Marcus hic filios nuptiarum appellat, Matthaeus autem filios sponsi: filios enim nuptiarum non tantum sponsi, sed etiam sponsae intelligimus.* Chrysostomus. *Sponsum ergo seipsum vocat, tamquam Ecclesiam desponsaturus. Est enim desponsatio datio arrhae, scilicet gratiae spiritus sancti, per quam credidit orbis terrae.* Theophylactus. *Sponsum etiam seipsum vocat, non solum tamquam virginales animas desponsantem, sed quia tempus primi adventus eius non est doloris neque tristitiae his qui credunt in eum, neque labores continens, sed requiem: est enim absque operatione legali dans requiem per Baptismum, per quem facile sine labore salutem consequimur. Filii autem nuptiarum, sive sponsi, sunt apostoli: quia ipsi Dei gratia digni sunt facti omni bono caelesti, ac omni delectatione participes.* Chrysostomus. *Conversationem autem suam omnis angustiae dicit esse alienam, cum subdit quanto tempore*

habent secum sponsum, non possunt ieiunare. Ille tristatur qui praesens bonum non habet; qui vero in praesenti accipit, gaudet, et non tristatur. Ut autem elationem illorum destrueret, et ostenderet quod non ad lasciviam proprios discipulos conservabat, subiungit venient autem dies cum auferetur ab eis sponsus, et tunc ieiunabunt in illis diebus; quasi dicat: tempus erit in quo suam virilitatem demonstrent: quando enim subtrahetur ab eis sponsus, ieiunabunt, eius affectantes adventum, ut spiritus illi coniungant per corporales angustias emundatos. Ostendit etiam quod nulla necessitas est ut sui ieiunent, sicut illi qui sponsum humanae naturae, qui ubique praesidet verbis Dei, et qui tribuit semen vitae, secum habebant praesentem. Filii etiam sponsi, quia infantes sunt, non possunt per totum conformari patri et sponso, qui eorum infantiam considerans dignatur eos non tunc ieiunare; recedente autem sponso, propter desiderium ieiunabunt; sed cum perfecti fuerint, et sponso coniungentur in nuptiis, regalem semper comedent coenam. Theophylactus. *Intelligendum est autem et sic: quoniam omnis homo qui bene operatur est sponsi filius, et sponsum secum habet, scilicet Christum, et non ieiunat, idest opera poenitentiae non ostendit, quia non peccat; quando vero aufertur sponsus, homine in peccatum labente, tunc ieiunat, et poenitet, ut curet delictum.* Beda. *Mystico autem sensu potest sic exponi quod discipuli Ioannis et Pharisaei ieiunant: quia omnis qui de operibus legis sine fide gloriatur, et qui traditiones sequitur hominum, et praeconium Christi aure corporis, non fide cordis percipit, spiritualibus abstinens bonis, ieiuno corde tabescit; qui vero Christi membris fideli incorporatur amore, non potest ieiunare, quia carne ipsius epulatur et sanguine. Sequitur nemo assumentum panni rudis, idest novi, assuit vestimento veteri.* Chrysostomus. *Quasi dicat: quia hi novi praedicatores testamenti existunt, legibus eos servire veteribus possibile non est; vos autem congrue veteres sequentes consuetudines, Mosaica ieiunia observatis; isti vero novas, ac mirabiles observationes tradituri hominibus, veteres observare non est necesse, sed esse mentibus virtuosos: aliquo vero tempore ieiunium cum ceteris virtutibus observabunt. Sed hoc ieiunium differt a ieiunio legis; quia illud erat ex necessitate, hoc ex voluntate, propter fervorem spiritus, cuius nondum sunt capaces; unde sequitur et nemo mittit vinum novum in utres veteres.* Beda. *Discipulos enim veteribus comparat utribus, quos vino novo, idest spiritualibus praeceptis, facilius disrumpi, quam posse continere dicit. Erunt autem utres novi cum post ascensum domini desiderio consolationis eius innovabuntur; et tunc novum vinum novis utribus adveniet; hoc est, spiritus sancti fervor spiritualium corda replebit. Doctori etiam cavendum est, ne animae in vetustate malitiae perduranti, novorum mysteriorum secreta committat.* Theophylactus. *Vel aliter. Discipuli veteribus vestimentis assimilati sunt propter eorum mentis infirmitatem, quibus non erat congruum imponere statutum grave ieiunii.* Beda. *Neque conveniens erat novum pannum assuere, quod est aliqua particula doctrinae, quae ad novae vitae temperantiam pertinet, quae generale docet ieiunium ab omni laetitia temporalium delectationum: quia si hoc fiat, et doctrina scinditur, et non convenit vetustati. Vestimento autem novo bona opera, quae foris aguntur, insinuantur; vino autem novo fervor fidei, spei et caritatis, quo intus reformamur, exprimitur.*

Lectio 4

[85637] Catena in Mc., cap. 2 l. 4 Chrysostomus. *Liberati a figura, et veritati uniti Christi discipuli, figurale sabbati festum non servant; unde dicitur et factum est iterum, cum dominus sabbatis ambularet per sata, et discipuli eius coeperunt progredi et vellere spicas.* Beda. *Legimus et in sequentibus, quod erant qui veniebant, et redibant multi, et nec manducandi quidem spatium habebant: et ideo quasi homines esuriebant.* Chrysostomus. *Esurientes autem escam simplicem comedebant, non ad voluptatem, sed propter naturae necessitatem. Pharisaei autem figurae et umbrae servientes, discipulos accusabant tamquam iniuste agentes: unde sequitur Pharisaei autem dicebant ei: ecce quid faciunt discipuli tui sabbatis quod non licet.* Augustinus de Oper. Monach. *Populo siquidem Israel per legem praeceptum est ut in agris suis furem nullus teneret, nisi qui secum aliquid vellet auferre: nam qui nihil aliud attigisset, quam id quod comedisset, liberum impunitumque abire sineret; unde etiam spicas vellentibus discipulis domini, de sabbato potius quam de furto Iudaei calumniati sunt.* Chrysostomus. *Dominus autem David in medium introducit, cui aliquando contigit non secundum legem comedere, cum sacerdotalem tetigit cibum, ut illius exemplo accusationem discipulorum solvat; sequitur enim et ait illis: numquam legistis quid fecerit David?* Theophylactus. *Fugiens enim David a facie Saul ad principem sacerdotum devenit, et panes propositionis comedit, et gladium abstulit Goliae; quae domino erant oblata. Quaerunt vero aliqui qualiter nunc Evangelista Abiathar principem sacerdotum nominavit, cum liber regum hunc nominet Abimelech.* Beda. *Hoc autem nihil habet dissonantiae: ambo enim fuerunt illic, cum veniens David panes petiit, et accepit: Abimelech videlicet princeps sacerdotum, et Abiathar filius eius. Occiso autem Abimelech a Saule, fugit Abiathar ad David, et comes factus totius exilii eius, postea, eo regnante, summi sacerdotii et ipse gradum accepit, multoque maioris excellentiae filius quam pater effectus est; ideo dignus fuit cuius memoriam dominus, etiam vivente patre, quasi summi sacerdotis faceret. Sequitur et dicebat eis: sabbatum propter hominem factum est, et non homo propter sabbatum. Maior enim est cura sanitati, et vitae hominis quam custodia sabbati adhibenda. Sic enim mandatum est sabbatum custodiri, ut tamen si necessitas esset, reus non esset qui sabbatum violasset; ideo sabbato circumcidi non est prohibitum, quia necesse erat fieri; et Machabaei necessitate instante sabbato pugnabant: unde discipulis esurientibus quod licitum non erat in lege, necessitate famis factum est licitum; sicut hodie si quis aeger ieiunium corruperit, nulla ratione reus tenetur. Sequitur itaque dominus est filius hominis etiam sabbati; quasi dicat: David rex sacerdotali cibo pastus excusabilis est; quanto magis filius hominis, verus rex et sacerdos, et dominus sabbati, evulsarum sabbato spicarum noxa non tenetur?* Chrysostomus. *Dominum quidem sabbati, et filium hominis seipsum proprie vocat: quoniam quidem Dei existens filius, filius hominis propter homines dignatus est dici. Legis autem latori, et domino lex non dominatur; plus enim licet regi quam legibus statuatur. Infirmis quidem datur lex, non perfectis, et operantibus supra legem.* Beda. *Mystice autem discipuli per sata transeunt, cum doctores sancti quos in fide instituerunt cura piae sollicitudinis inspiciunt; quos esurire nihil melius quam salutem intelligimus hominum. Vellere autem spicas est homines a terrena intentione eruere, fricare autem manibus est exemplis virtutum a carnis concupiscentia, quasi a quibusdam folliculis, puritatem mentis exuere: grana manducare est emundatum quemque a sordibus vitiorum per ora praedicantium, Ecclesiae membris incorporari. Et bene hoc discipuli progredientes ante faciem domini fecisse memorantur: quia doctoris necesse est*

sermo praecedat, et sic cor auditoris subsequens gratia supernae visitationis illustret. Bene sabbatis: quia et ipsi doctores in praedicando pro spe futurae quietis laborant, et auditores suos monent pro aeterna requie insudare laboribus. Theophylactus. *Vel quia cum habent in passionibus requiem, tunc aliis ad virtutem ductores fiunt, evellentes terrena.* Beda. *Item per sata ambulant cum domino qui eloquia sacra meditari delectantur, esuriunt cum in eis panem vitae invenire desiderant; et hoc in sabbatis, cum sopita mente a turbulentis cogitationibus vacare gaudent; vellunt spicas, et contritas purgant, donec ad escam perveniant, cum testimonia Scripturarum, ad quae legentes perveniunt, meditando assumunt, et tamdiu discutiunt donec in eis medullam dilectionis inveniant. Verum haec mentium refectio stultis displicet, sed a domino approbatur.*

Caput 3

Lectio 1

[85638] Catena in Mc., cap. 3 l. 1 Theophylactus. *Postquam dominus Iudaeos, qui discipulos accusaverant, quod spicas sabbato evellebant, exemplo David confudit, nunc amplius ipsos ad veritatem reducens, miraculum in sabbato operatur, ostendens quod si operari sabbato miracula in salutem hominum pium est, non est malum in sabbato necessaria corporis operari. Dicit ergo et introivit iterum in synagogam, et erat ibi homo habens manum aridam. Et observabant eum si sabbatis curaret, ut accusarent eum.* Beda. *Quia enim destructionem sabbati, quam in discipulis arguebant, probabili magister excusaverat exemplo, nunc ipsum observando calumniari volunt, ut si sabbato curet, transgressionis, si non curet, crudelitatis, aut imbecillitatis arguant. Sequitur et ait homini habenti manum aridam: surge in medium.* Chrysostomus. *Statuit quidem illum in medio, ut terrerentur aspectu, ac viso eo compatiantur, et malitiam deponant.* Beda. *Et praeveniens calumniam Iudaeorum, quam ei paraverant, arguit eos, quia legis praecepta prava tentatione violabant; unde sequitur et dicit eis: licet sabbato bene facere, an male? Hoc autem quaerit quia aestimabant in sabbato etiam a bonis operibus feriandum, cum lex a malis abstinere iubeat, dicens: omne opus servile non facietis in eo, id est peccatum: quia qui facit peccatum, servus est peccati. Idem autem est quod praemiserat bene facere, an male, et quod postea subdit animam salvam facere an perdere? Hoc est, hominem curare, an non: non quod Deus summe bonus, auctor perditionis nobis esse possit: sed quod eius non salvare Scripturae consuetudine perdere dicitur. Si quem vero movet quare dominus, cum corpus esset curaturus, de animae salvatione interrogaverit, intelligat vel animam more Scripturarum pro homine positam, sicut dicitur: hae sunt animae quae exierunt de femore Iacob; vel quod illa miracula propter animae salutem faciebat; vel quod ipsa manus sanatio salutem animae significabat.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed potest movere quomodo Matthaeus dixerit, quod ipsi interrogaverint dominum, si licet sabbato curare; cum Marcus illos potius interrogatos a domino perhibeat licet sabbato bene facere an male? Itaque intelligendum est, quod illi prius interrogaverunt dominum, si licet sabbato curare, deinde quod intelligens cogitationes eorum aditum accusandi quaerentium, constituerit in medio illum quem fuerat sanaturus,*

et interrogaverit quae Marcus et Lucas eum interrogasse commemorant; ac tunc illis tacentibus proposuisse similitudinem de ove, et conclusisse, quod liceat sabbatis bene facere. Sequitur at illi tacebant. Chrysostomus. *Sciebant enim quod eum omnino curaret. Sequitur et circumspiciens eos cum ira. Quod eos cum ira circumspicit, ac tristatur super caecitate cordis eorum, humanitati convenit, quam pro nobis suscipere dignatus est. Verbo autem miraculum coniungit: unde sola voce homo curatur; unde sequitur et extendit, et restituta est manus illi; per haec omnia pro discipulis respondens, simulque ostendens suam vitam existere supra legem.* Beda. *Mystice autem homo qui manum habebat aridam, humanum genus indicat infecunditate boni operis arefactum, sed domini miseratione curatum: cuius dextera, quae in primo parente, dum vetitae arboris poma decerperet, aruerat, per redemptoris gratiam, dum insontes manus in cruce arboris tenderet, bonorum operum succis est restituta saluti. Et bene in synagoga manus erat arida: quia ubi scientiae donum maius est, ibi gravius est inexcusabilis noxae periculum.* Hieronymus. *Vel significat avaros, qui valentes dare, volunt accipere, praedari, et non largiri; quibus dicitur ut extendant manus suas; id est: qui furabatur iam non furetur, magis autem laboret operans manu sua quod bonum est, ut habeat unde communicet indigentibus.* Theophylactus. *Vel aridam dexteram habet manum quisquis non operatur quae sunt dexterae partis: ex quo enim manus nostra constituitur in operibus prohibitis, ex tunc arescit in operatione boni. Iterum vero restaurabitur quando in virtute stabit; unde Christus dicit surge, scilicet a peccatis, et sta in medio; et neque ad diminutum, neque ad superabundantiam se extendit.*

Lectio 2

[85639] Catena in Mc., cap. 3 l. 2 Beda. *Pharisaei reputantes in crimen quod ad verbum domini salvam qui languebat extendit dexteram, de voce salvatoris fecerunt consilium; unde dicitur exeuntes autem Pharisaei, statim cum Herodianis consilium faciebant adversus eum, quomodo eum perderent: quasi non ipsorum quisque maiora sabbatis ageret, cibos portando, porrigendo calicem, et caetera quae victui sunt necessaria exequendo. Neque enim ille qui dixit, et facta sunt, sabbato laborasse poterat convinci.* Theophylactus. *Herodiani autem dicuntur milites Herodis regis. Haeresis namque quaedam nova surrexerat, quae Herodem Christum esse dicebat. Prophetia enim Iacob innuebat, quod quando deficerent principes de Iuda, tunc Christus veniret; et quia Herodis tempore nullus supererat Iudaicorum principum, sed ipse solus regnabat alienigena existens; quidam ipsum esse Christum putaverunt, et haeresim constituerunt. Isti ergo cum Pharisaeis Christum interficere conabantur.* Beda. *Vel Herodianos Herodis tetrarchae ministros dicit, qui propter inimicitias quas eorum dominus adversus Ioannem habebat, etiam salvatorem, quem Ioannes praedicabat, insidiis persequebantur, et odiis. Sequitur Iesus autem cum discipulis suis secessit ad mare; quasi homo fugiens persequentium insidias: quia neque adhuc venerat hora passionis eius, neque extra Ierusalem fuit locus passionis; ubi et exemplum dedit suis, si in una civitate persecutionem paterentur, in alteram fugiendi.* Theophylactus. *Simul etiam secedit, ut plurimis benefaciat ab ingratis recedens;*

etenim multi secuti sunt eum, et sanavit eos; sequitur enim et multa turba a Galilaea et Iudaea secuta est eum. Tyrii et Sidonii, alienigenae existentes, utilitatem a Christo accipiunt; propinqui vero eius, Iudaei scilicet, ipsum persequebantur; et sic nulla est propinquitatis utilitas, nisi similitudo bonitatis existat. Beda. *Illi enim videntes opera virtutum eius, et verba doctrinae audientes, eum persequebantur; isti autem opinione tantum ducti virtutum eius, congesto agmine permaximo veniunt ad audiendum eum, opemque salutis flagitandam; unde sequitur et dixit discipulis suis ut in navicula sibi deservirent.* Theophylactus. *Vide autem occultatam gloriam eius: etenim ne laederet eum turba, petit naviculam, ut intrans in eam conservetur illaesus. Sequitur quotquot autem habebant plagas. Et spiritus immundi, cum illum videbant, procidebant ei. Plagas autem dicit infirmitates; ipse namque Deus nos vulnerat, ut filios pater.* Beda. *Procidebant ergo utrique domino, et qui habebant plagas infirmitatum corporalium, et qui a spiritibus vexabantur immundis; sed infirmi simplici intentione obtinendae salutis, daemoniaci autem vel potius in eis habitantes Daemones, vi divini timoris coacti, non solum ad procidendum ei, verum etiam ad confitendum eius maiestatem compulsi; unde sequitur et clamabant dicentes: tu es filius Dei. Ubi miranda est Arianorum caecitas, qui post resurrectionis gloriam filium Dei negant, quem Daemones adhuc mortali carne indutum filium Dei profitentur. Sequitur et vehementer comminabatur eis, ne manifestarent eum. Peccatori enim dixit Deus: quare tu enarras iustitias meas? Prohibetur ergo dominum praedicare peccator, ne quis dum praedicantem audit, sequatur errantem: improbus enim magister est Diabolus, qui falsa veris saepe permiscet, ut specie veritatis testimonium fraudis obtegat. Ceterum non solum Daemones, sed et a Christo sanati, et apostoli ante passionem praecipiuntur reticere de illo; ne, divina maiestate praedicata, passionis dispensatio differretur. Iuxta allegoriam vero in hoc quod dominus egressus de synagoga secessit ad mare, gentium salvationem praefiguravit, ad quas venire per fidem, relicta ob perfidiam Iudaea, dignatus est. Recte enim diversis errorum anfractibus iactatae nationes instabilitati pelagi comparantur. Multa autem turba a diversis provinciis secuta est eum; quia praedicantibus apostolis, multas nationes ad se venientes benigne suscepit. Navicula vero domino in mari deserviens Ecclesia est de gentibus congregata. Propter turbam autem, ne se comprimat, naviculam ascendit; quia turbidas carnalium mentes fugiens, ad eos qui gloriam saeculi spernunt, venire, et mansionem facere gaudet. Distat autem inter comprimere dominum et tangere: comprimunt enim cum carnalibus cogitationibus aut factis pacem turbant, in qua veritas manet; tangit vero qui per fidem et dilectionem eum suscepit corde: unde qui eum tetigerunt, salvati esse perhibentur.* Theophylactus. *Moraliter autem Herodiani, idest carnales, Christum interficere volunt: Herodes enim pelliceus interpretatur. Qui vero de patria sua egrediuntur, idest a carnali habitudine, hi sequuntur Christum, et eorum plagae curantur, idest peccata, quae conscientiam vulnerant. Iesus autem in nobis est ratio quae praecipit ut navicula nostra, idest corpus ei deserviat, ne rationem turbationes opprimant rerum.*

Lectio 3

[85640] Catena in Mc., cap. 3 l. 3 Beda. *Postquam nefandos spiritus se praedicare prohibuit, elegit sanctos, qui et immundos spiritus eicerent et Evangelium praedicarent; unde dicitur et ascendens in montem vocavit ad se quos voluit ipse.* Theophylactus. *Lucas autem dicit, quod ascendit ad orandum: post miraculorum enim ostensionem orat, docens nos quod oportet gratias agere cum consequimur aliquid boni, et hoc divinae virtuti appropriare.* Chrysostomus. *Praelatos etiam Ecclesiae instruit in orationibus pernoctare antequam ordinationem faciant, ut eorum officium non frustretur. Cum ergo, secundum Lucam, dies factus esset, vocavit quos voluit: erant enim plures qui eum sequebantur.* Beda. *Non enim illorum electionis ac studii, sed divinae erat dignationis et gratiae ut in apostolatum vocarentur. Mons etiam ille in quo apostolos dominus elegit, altitudinem designat iustitiae in qua erant instituendi, et quam erant hominibus praedicaturi.* Hieronymus. *Vel Christus spiritualiter mons est, ex quo aquae vivae fluunt, lac in parvulorum salutem praeparatur, pinguedo spiritualis agnoscitur, et quicquid summe bonum creditur, in montis istius est gratia constitutum. In montem ergo vocantur excelsi meritis et verbis, ut locus congruat meritis altis. Sequitur et venerunt ad eum; et fecit ut essent duodecim cum illo, et ut mitteret eos praedicare. Speciem enim Iacob dilexit dominus, ut sint ipsi super thronos duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel, qui etiam trini et quaterni circa tabernaculum domini excubant, et sancta domini verba humeris operum portant.* Beda. *In hoc enim sacramento quondam filii Israel circa tabernaculum castrametabantur, ut ex omni parte per quadrum ternae tribus manerent. Ter autem quatuor duodecim faciunt, et ter quaterni ad praedicandum sunt missi apostoli; ut per universas quadrati orbis plagas baptizarent gentes in nomine patris, et filii, et spiritus sancti. Sequitur et dedit illis potestatem curandi infirmitates et eiciendi Daemonia; ut scilicet promissorum caelestium magnitudini attestaretur magnitudo factorum, et nova facerent qui nova praedicarent.* Theophylactus. *Numerat autem apostolorum nomina, ut propter falsos apostolos evitandos sint noti et veri; et ideo sequitur et imposuit Simoni nomen Petrus.* Augustinus de Cons. Evang. *Nullus autem putet nunc accepisse Simonem nomen ut Petrus vocaretur, ne sit contrarium Ioanni, qui longe ante dictum esse illi commemorat: tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus. Marcus autem recapitulando hoc commemoravit: cum enim vellet nomina duodecim apostolorum enumerare, et necesse haberet Petrum dicere, breviter insinuare voluit, quod non hoc antea vocaretur, sed hoc ei dominus nomen imposuerit.* Beda. *Ideo autem dominus voluit eum prius aliter vocari, ut ex ipsa commutatione nominis sacramentum commendaretur. Idem est ergo Graece, sive Latine Petrus quod Syriace Cephas; et in utraque lingua nomen a petra derivatum est, nec dubium quin illa de qua Paulus ait: petra autem erat Christus: nam sicut lux vera erat Christus, et donavit apostolis ut lux mundi vocentur, sic et Simoni, qui credebat in petram, Christus petrae largitus est nomen.* Hieronymus. *De obedientia autem, quam Simon significat, ascenditur ad agnitionem, quam significat Petrus. Sequitur et Iacobum Zebedaei et Ioannem fratrem Iacobi.* Beda. *Subauditur a superioribus, vocavit ad se ascendens in montem.* Hieronymus. *Iacobum, scilicet qui supplantata habet tota desideria carnis, et Ioannem, qui gratia accepit quod alii per laborem tenent. Sequitur et imposuit eis nomina Boanerges.* Chrysostomus. *Filios quidem Zebedaei sic nominat propter hoc quod magna et clara divinitatis edicta debebant orbi terrae diffundere.* Hieronymus. *Vel per hoc trium superiorum sublime ostenditur meritum, qui in monte merentur audire tonitruum patris per nubem de filio tonantis: hic*

est filius meus dilectus; et ut ipsi per nubem carnis, et ignem verbi, quasi fulgura in pluviam, in terris spargerent: quoniam dominus fulgura in pluviam fecit, ut extinguat misericordia quod iudicium urit. Sequitur et Andream, qui viriliter vim facit perditioni, ut et responsum mortis in se semper habeat, et anima eius sit semper in manibus suis. Beda. *Andreas enim Graecum nomen est, et interpretatur virilis, ab andros, quod est vir: quia viriliter domino adhaesit. Sequitur et Philippum.* Hieronymus. *Qui est os lampadis, qui illuminare potest ore quod corde concepit, cui dedit dominus apertionem oris illuminantis. Scimus hunc modum locutionis proprium esse divinarum Scripturarum, quod Hebraea nomina ad aliquod mysterium significationis sunt posita. Sequitur et Bartholomaeum, qui est filius suspendentis aquas, illius scilicet qui dixit: et mandabo nubibus meis ne pluant super eam imbrem. Nomen vero filii Dei per pacem et dilectionem acquiritur inimici: beati enim pacifici, quoniam filii Dei sunt; et: diligite inimicos vestros, ut filii Dei sitis. Sequitur et Matthaeum, qui est donatus, cui donatur a domino ut non solum remissionem peccatorum adipiscatur, sed numero ascribatur apostolorum. Et Thomam, qui est abyssus: multa enim profunda scientes Dei numine proferunt. Sequitur et Iacobum Alphaei, idest docti, vel millesimi, cuius a latere cadent mille. Hic alter Iacobus est, cui colluctatio non est adversus carnem et sanguinem, sed adversus spirituales nequitias. Sequitur et Thaddaeum: is est corculus, idest cordis cultor, qui conservat cor suum omni custodia.* Beda. *Thaddaeus autem ipse est quem Lucas in Evangelio et in actibus apostolorum Iudam Iacobi nominat: erat enim frater Iacobi fratris domini, ut ipse in epistola sua scripsit. Sequitur et Simonem Chananaeum, et Iudam Iscariotem, qui et tradidit illum. Haec cum additamento posuit, ad distinctionem Simonis Petri et Iudae Iacobi. Simon autem Chananaeus dicitur ab Chana vico Galilaeae; Iudas autem Scarioth a vico in quo ortus est, aut ex tribu Isachar dicitur.* Theophylactus. *Sed cur inter apostolos computatur? Ut discamus quod Deus non repellit aliquem propter futuram malitiam, sed propter praesentem virtutem dignum facit haberi.* Hieronymus. *Simon autem ponens tristitiam interpretatur: beati namque qui lugent nunc, quoniam ipsi consolabuntur. Chananaeus autem, idest Zelotes dicitur, quem zelus domus Dei comedit. Iudas autem Scarioth est qui non delet peccatum suum per poenitentiam: Iudas enim confitens, vel gloriosus interpretatur; Scarioth autem memoria mortis. Sunt autem confessores multi in Ecclesia superbi et gloriosi, ut Simon magus et Arius et ceteri haeretici; quorum memoria mortalis ideo in Ecclesia celebratur, ut evitentur.*

Lectio 4

[85641] Catena in Mc., cap. 3 l. 4 Beda. *Electos in monte apostolos dominus ad domum reducit, quasi eos admonens ut post acceptum apostolatus gradum ad conscientiam suam redeant; unde dicitur et veniunt in domum, et convenit iterum turba, ita ut non possent neque panem manducare.* Chrysostomus. *Ingratae quidem erant principum multitudines, quos impedit a cognitione elatio; grata vero populi multitudo venit ad Iesum.* Beda. *Quam beata vero frequentia turbae confluentis, cui tantum fuit curae ad obtinendam salutem, ut auctori salutis cum his qui secum erant nec vescendi quidem hora libera maneret; sed quem turba frequentat externa, hunc propinquorum aestimatio*

parvipendit; sequitur enim et cum audissent sui, exierunt tenere eum. Quia enim altitudinem sapientiae quam audiebant, capere non poterant, quasi in alieno eum sensu locutum esse credebant; unde sequitur dicebant enim, quoniam in furorem versus est. Theophylactus. *Idest, Daemonium habet, et furit: et ideo eum tenere volebant, ut incarcerarent tamquam daemoniacum. Et quidem sui hoc volebant, idest propinqui, forte compatriotae eius, vel fratres eius. Stulta autem fuit insania, quod tantorum miraculorum divinae sapientiae factorem in furiam verti concipiunt.* Beda. *Multum autem distat inter eos qui verbum Dei pro mentis tarditate non intelligunt, quales fuerunt de quibus dictum est, et eos qui hoc quod intelligunt, de industria blasphemant, de quibus subditur et Scribae qui ab Hierosolymis descenderant dicebant quoniam Beelzebub habet. Quae enim negare nequiverant, sinistra interpretatione pervertere laborant; quasi non deitatis opera essent, sed immundissimi spiritus, idest Beelzebub, qui Deus erat Accaron. Nam Beel quidem ipse est vir, zebub autem musca vocatur; Beelzebub ergo, idest vir muscarum interpretatur, ob sordes immolatitii cruoris, ex cuius spurcissimo ritu principem Daemoniorum eum nominabant, cum subdunt et quia in principe Daemoniorum eicit Daemonia.* Hieronymus. *Mystice autem domus ad quam veniunt primitiva est Ecclesia; turbae quae impediunt panem manducari, peccata et vitia sunt, quia qui manducat indigne, iudicium sibi manducat et bibit.* Beda. *Scribae etiam ab Hierosolymis descendentes blasphemant; turba vero ab Hierosolymis veniens secuta est dominum, et ab aliis regionibus Iudaeorum sive gentium: quia sic erat passionis tempus futurum, ut turba illum populi Iudaeorum cum palmis ac laudibus Hierosolymam perduceret, gentiles videre desiderarent; sed Scribae et Pharisaei de eius morte tractarent.*

Lectio 5

[85642] Catena in Mc., cap. 3 l. 5 Chrysostomus in Matth. et super Matth. *Posita blasphemia Scribarum, dominus ostendit impossibile fore quod dicebant, suam probationem exemplo confirmans; unde dicit et convocatis eis, in parabolis dicebat illis: quomodo potest Satanas Satanam eicere? Quasi diceret: regnum contra se intestino bello divisum necesse est desolari: quod et in domo et in civitate videtur. Quocirca etsi Satanae regnum in seipsum divisum est, ita quod Satanas ab hominibus repellat Satanam, desolatio regni Daemonum appropinquavit; regnum autem eorum est in hoc quod homines subditos teneant. Si igitur ab hominibus pelluntur, hoc non est aliud quam regnum eorum dissolvi. Si autem adhuc in hominibus tenent potestatem, manifestum est quod regnum maligni adhuc stat, et non est contra seipsum divisum.* Glossa. *Et quia iam ostendit exemplo quod Daemon Daemonem non expellit, ostendit quomodo posset expelli, dicens nemo potest vasa fortis in domum ingressus diripere*, et cetera. Theophylactus. *Exemplum tale est. Fortis est Daemon, vasa eius sunt homines in quibus recipitur: nisi ergo quis prius vincat Daemonem et alliget, quomodo vasa eius, idest daemoniacos, ab eo diripiet? Sic et ego, qui diripio vasa eius, idest libero homines a daemoniaca passione, prius alligo Daemones, supero eos, et inimicus eorum sum. Quomodo ergo dicitis, quod Beelzebub habeo, et Daemonum amicus existens Daemonia eicio?* Beda. *Alligavit*

etiam dominus fortem, idest Diabolum, hoc est ab electorum seductione compescuit, et ingressus in domum, idest in mundum, domum eius et vasa, idest homines, diripuit: quia ereptos a Diaboli laqueis, Ecclesiae suae adunavit. Vel domum eius diripuit, quia omnes mundi partes, quibus olim hostis dominabatur antiquus, apostolis, eorumque successoribus distribuit, ut populos ad viam vitae converterent. Ostendit autem dominus quod grande scelus committerent qui hoc quod Dei esse cognoverant, Diaboli esse clamabant, cum subdit amen dico vobis, quoniam omnia dimittentur filiis hominum peccata, et blasphemiae quibus blasphemaverint. Omnia quidem peccata et blasphemiae non passim dimittuntur omnibus hominibus, sed his qui dignam pro erroribus suis in hac vita poenitentiam egerint: et sic neque ullum habet locum vel Novatus, qui poenitentibus, qui in martyrio lapsi sunt, veniam neget esse tribuendam; vel Origenes, qui asserit post iudicium universale, transactis licet saeculorum voluminibus, cunctos peccatores veniam peccatorum esse consecuturos; cuius errorem sequentia domini verba redarguunt, cum subditur qui autem blasphemaverit in spiritum sanctum, non habet remissionem in aeternum. Chrysostomus in Matth. *Et quidem blasphemiam quae circa eum erat, excusationem habere dicit, quia tunc videbatur homo despectus, et infimi generis; sed iniuria Dei remissionem non habet. Blasphemia autem in spiritum sanctum contra Deum fit. Est enim spiritus sancti operatio regnum Dei, et propter hoc irremissibilem dicit esse spiritus sancti blasphemiam. Pro eo autem quod hic subditur sed erit reus aeterni delicti, alius Evangelista dicit: neque in hoc saeculo, neque in futuro: per quod intelligitur iudicium quod est secundum legem et futurum. Cum enim lex maledicentem Deum occidi iubeat, in hoc legis secundae excusationem non habet: omnis autem qui baptizatur, extra hoc saeculum fit. Latebat autem Iudaeos remissio quae fit per Baptismum. Qui ergo miracula et Daemonum eiectionem, quae solum sunt propria spiritus sancti, Daemoni appropriat, nulla excusatio sibi de blasphemia relinquetur. Sed neque blasphemia talis, cum sit contra spiritum sanctum, remitti videtur; unde exponens subdit quoniam dicebant: spiritum habet immundum.* Theophylactus. *Est autem intelligendum, quod veniam non consequentur, nisi poeniteant. Cum vero in carne Christi scandalizabantur, etiam si non poeniterent, aliquid excusationis habebant et remissionis aliquid consequebantur.* Hieronymus. *Vel hoc dicit, quia non merebitur poenitentiam agere ut recipiatur qui Christum intelligens, principem Daemoniorum esse dicebat.* Beda. *Neque tamen hi qui spiritum sanctum non esse Deum credunt, irremissibilis blasphemiae crimine tenentur: quia non invidentia diabolica, sed humana ignorantia ducti hoc faciunt.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel ipsa impoenitentia est blasphemia spiritus sancti, quae non remittetur. Contra enim spiritum sanctum, quo peccata dimittuntur, verbum dicit, sive cogitatione, sive lingua, qui sibi cor impoenitens thesaurizat. Subiungit autem quoniam dicebant: spiritum immundum habet, ut ostenderet hinc fuisse exortam causam ut hoc diceret, eo quod dicerent eum in Beelzebub Daemonem expellere; non quia esset blasphemia quae non remittitur, cum et haec remittatur, si recta poenitentia consequatur; sed hinc causa extitit ut a domino illa sententia proferretur, facta mentione spiritus immundi, quem adversus seipsum divisum dominus ostendit propter spiritum sanctum, qui etiam quos colligit efficit indivisos, peccata, quae adversus se divisa sunt, dimittendo; cui dono remissionis non resistit nisi qui duritiam cordis impoenitentis habuerit. Nam alio loco dixerunt Iudaei de domino, quod Daemonium haberet; nec tamen ibi aliquid dixit de blasphemia spiritus sancti: quoniam non ita obiecerunt spiritum immundum ut in se divisus ex ore* *eorum posset ostendi, sicut Beelzebub, a quo Daemones eici posse dixerunt.*

Lectio 6

[85643] Catena in Mc., cap. 3 l. 6 Theophylactus. *Quia propinqui domini venerant tenere eum tamquam in furiam versum, mater eius amoris compassione detenta, venit ad ipsum; unde dicitur et veniunt mater eius, et fratres, et foris stantes miserunt ad eum vocantes eum.* Chrysostomus. *Ex hoc autem manifestum fit quod non semper cum eo erant fratres eius et mater: quia vero dilectus erat, ad eum propter reverentiam et affectum veniunt, de foris expectantes; unde sequitur et sedebat circa eum turba; et dicunt ei: ecce mater tua, et fratres tui foris quaerunt te.* Beda. *Fratres domini non filii semper virginis Mariae, iuxta Helvidium, nec filii Ioseph ex alia uxore, iuxta quosdam, putandi sunt; sed eius potius intelligendi sunt esse cognati.* Chrysostomus. *Alter autem Evangelista dicit, quod fratres eius nondum credebant in eum; cui convenit quod hic dicitur, quod eum quaerebant de foris expectantes; et secundum eamdem intentionem dominus eorum non sicut propinquorum meminit; unde sequitur et respondens eis ait: quae est mater mea, et fratres mei? Hoc autem non dixit, matrem et fratres omnino reprobando, sed ostendens quod super omnem cognationem temporalem oportet propriam animam praehonorare: unde convenienter hoc dicitur his qui vocabant ad propinquorum collocutionem, quasi ad aliquid utilius quam sit doctrina salutis.* Beda. *Rogatus ergo officio verbi, dissimulat egredi, non maternae refutans obsequium pietatis; sed paternis se mysteriis amplius quam maternis debere monstrat affectibus. Nec iniuriose fratres contemnit, sed opus spirituale carnis cognationi praeferens, religiosiorem cordium copulam docet esse quam corporum; unde sequitur et circumspiciens eos qui in circuitu eius sedebant, ait: ecce mater mea, et fratres mei.* Chrysostomus. *In quo dominus ostendit quod oportet eos qui fidei sunt propinqui, prae omnibus consanguineis honorare. Iesu quidem aliquis mater efficitur praedicando: quasi enim parit dominum quem cordi audientis infuderit.* Hieronymus. *Sciamus autem nos esse fratres eius et sorores, si voluntatem patris impleverimus, ut coheredes simus eius; unde sequitur qui enim fecerit voluntatem Dei, hic frater meus, et soror mea, et mater est.* Theophylactus. *Non ergo negans matrem hoc dixit, sed ostendens quod non solum digna est honore propter hoc quod genuit Christum, sed propter omnem aliam virtutem.* Beda. *Mystice autem mater, et fratres Iesu sunt synagoga, ex cuius carne est editus, et populus Iudaeorum, qui, salvatore intus docente, venientes intrare nequeunt, cum spiritualiter intelligere dicta nequeunt. Praeoccupans autem turba ingreditur, quia differente Iudaea, gentilitas fluxit ad Christum: foris enim stantes volunt dominum videre cognati ipsius, cum Iudaei se ad custodiam litterae foris fixerunt, et Christum potius ad carnalia docenda cogunt exire, quam se ad discenda spiritualia consentiunt ingredi. Si ergo foris stantes nec ipsi agnoscuntur parentes, quemadmodum nos agnoscemur, si foris stemus? Intus enim est verbum, intus est lumen.*

Caput 4

Lectio 1

[85644] Catena in Mc., cap. 4 l. 1 Theophylactus. *Licet matrem dominus superius negligere videretur, tamen reveretur eam: propterea namque egreditur circa mare; unde dicitur et iterum coepit docere ad mare.* Beda. *Si enim Evangelium Matthaei inspicimus, patet hanc doctrinam domini ad mare eadem die qua superiorem in domo celebratum esse sermonem: terminato enim primo sermone continuo subiunxit Matthaeus dicens in illo die exiens de domo sedebat ad mare.* Hieronymus. *Coepit autem docere ad mare, ut locus docendi indicet auditores amaros fuisse et instabiles.* Beda. *Relicta etiam domo coepit docere ad mare quia relicta synagoga ad colligendam per apostolos populi gentilis multitudinem venit; unde sequitur et congregata est ad eum turba multa, ita ut in navim ascendens sederet in mari.* Chrysostomus. *Quod non sine causa factum oportet intelligi; sed ut post se neminem dimitteret, sed omnes auditores ante faciem haberet.* Beda. *Praefigurabat autem haec navis Ecclesiam in medio nationum aedificandam, in qua dominus dilectam sibi consecrat mansionem. Sequitur et dicebat illis in parabolis multa.* Hieronymus. *Parabola est rerum natura discrepantium sub aliqua similitudine facta comparatio: paravoli, enim Graeco vocabulo dicitur similitudo, quando illud quod intelligi volumus, per comparationes aliquas indicamus. Sic enim ferreum quempiam dicimus, quando durum ac fortem desideramus intelligi: cum velocem, ventis, aut avibus comparamus. Loquitur autem turbis in parabolis more providentiae suae, ut qui caelestia capere non poterant, per similitudinem terrenam audita percipere potuissent.* Chrysostomus in Matth. *Erigit enim per parabolam audientium mentem, ut manifestiorem sermonem faceret, res visui ostendens.* Theophylactus. *Et ut attentiores faceret auditores, primam parabolam proponit de semine, quod est verbum Dei; unde sequitur et dicebat illis in doctrina sua; non Moysi, non prophetarum, quia suum praedicat Evangelium: exiit seminandum. Seminans autem Christus est.* Chrysostomus in Matth. *Non autem loco exivit qui praesens existit omnibus, et implet; sed habitu, et dispensatione, qua nobis factus est propinquior per carnis amictum. Quia enim non valebamus ire ad eum, peccatis impedientibus iter nostrum, ipse exiit ad nos. Exiit autem praedicans pietatis seminare sermonem, quem copiose loquebatur. Non autem inculcat sermonem eumdem in eo quod dicit exiit seminans ad seminandum: exit enim aliquando seminans, aut ut faciat novale, aut herbas malas evellat, aut aliquod aliud operetur. Iste autem exiit ad seminandum.* Beda. *Vel exiit ad seminandum, cum post vocatam ad fidem suam partem synagogae electam, ad vocationem quoque gentium gratiae suae dona diffudit.* Chrysostomus in Matth. *Sicut autem seminans non discernit terram subiectam, sed simpliciter, et absque discretione semen mittit, sic et ipse omnes alloquitur; et ad hoc significandum subdit et dum seminat, aliud cecidit circa viam.* Theophylactus. *Vide quia non dixit, quod proiecit illud in via, sed quia cecidit: qui enim seminat, quantum in se est, in terram bonam proicit; sed illa, si sit mala, corrumpit verbum. Via autem Christus est; infideles autem sunt circa viam, idest extra Christum.* Beda. *Vel via est mens sedulo malarum cogitationum motu trita, ne verbi semen in ea germinare sufficiat. Et ideo quidquid boni seminis vicinia talis viae contigerit, perit, et a Daemonibus rapitur; unde sequitur et venerunt volucres caeli, et comederunt illud. Recte autem Daemones volucres caeli dicuntur, sive quia caelestis spiritualisque sunt naturae,*

sive quia in aere habitant. Vel qui sunt circa viam, sunt negligentes et desides. Sequitur. Aliud vero cecidit super petrosa. Petram dicit duritiam protervae mentis, terram levitatem animae obedientis, solem fervorem persecutionis saevientis. Altitudo ergo terrae, quae semen Dei debuerat accipere, probitas est animi disciplinis caelestibus exercitati, atque ad obediendum divinis eloquiis regulariter instituti. Petrosa autem loca, quae vim radicis suscipiendae non habent, illa sunt praecordia quae dulcedine tantum auditi sermonis, ac promissis caelestibus ad horam delectantur; sed in tempore tentationis recedunt, quia parum est in eis salutaris desiderii, quod semen vitae concipiat. Theophylactus. *Vel petrosa sunt qui modicum adhaerentes petrae, idest Christo, inquantum ad tempus verbum recipiunt, postmodum abiciunt recedentes. Sequitur et aliud cecidit inter spinas, per quod significantur animae multa curantes: spinae enim curae sunt.* Chrysostomus in Matth. *Ulterius vero ponit terram bonam, dicens et aliud cecidit in terram bonam. Secundum enim conditionem terrae est differentia fructuum. Multa est autem dilectio seminantis ad homines: quoniam et primos commendat, et secundos non reicit, et tertiis tribuit locum.* Theophylactus. *Vide etiam quomodo mali sunt plurimi et pauci qui salvantur; quarta enim pars seminis invenitur salvata.* Chrysostomus in Matth. *Non tamen maior pars seminis occasione amittitur seminantis, sed terrae recipientis, idest animae audientis. Et quidem materialis agricola hoc modo seminando congrue incusaretur: non enim ignorat lapidem, aut viam, aut terram spinosam, terram pinguem non fieri; in rationalibus vero non est sic: petram enim possibile est fieri terram pinguem, et viam non conculcari, et destrui spinas; quod si fieri non posset, non ibi seminasset. Per hoc ergo nobis tribuit poenitentiae spem. Sequitur et dicebat: qui habet aures audiendi, audiat.* Hieronymus. *Quoties haec admonitio in Evangelio, aut in Apocalypsi Ioannis interponitur, mysticum hoc quod dicitur, atque ad audiendum, discendumque insinuatur: aures enim audiendi sunt cordis et sensus interioris aures, obediendi et faciendi quae iussa sunt. Sequitur et cum esset singularis, interrogabant eum hi, qui cum eo erant, duodecim parabolam exponere. Et dicebat eis: vobis datum est scire mysterium regni Dei: illis autem qui foris sunt in parabolis omnia fiunt.* Beda. *Quasi diceret: vos qui estis digni omnia quae ad praedicationem sunt congrua edoceri, parabolarum manifestationem addiscetis. Ad istos autem parabolis usus sum, quia digni non sunt addiscere propter eorum malitiam: qui enim legis quam acceperant, obedientiam non tenebant, iustum fuit ut novi sermonis participationem non haberent; sed ab utroque sint alieni. Ostendit enim per discipulorum obedientiam quod per contrarium indigni facti sunt reliqui mysticae doctrinae. Postea vero inductione vocis propheticae, eorum confundit nequitiam, tamquam a longe confutatam: unde sequitur ut videntes videant et non videant, et audientes audiant et non intelligant; quasi dicat: ut prophetia impleatur quae hoc praedicit.* Theophylactus. *Deus enim eos fecit videntes, idest intelligentes bonum; ipsi vero non vident, voluntarie se fingentes non videre, ne convertantur, et corrigant se, tamquam suae saluti inviderent. Sequitur ne quando convertantur et dimittantur eis peccata.* Chrysostomus in Matth. *Sic ergo vident et non vident, audiunt et non intelligunt: quod enim vident et audiunt, contingit eis ex gratia Dei; sed quod vident, et non intelligunt, contingit eis, quia gratiam recipere nolunt, sed oculos claudunt, et fingunt se non videre, neque dictis acquiescunt; et sic a peccatis non mutantur per hoc quod vident et audiunt, sed contrarium patiuntur.* Theophylactus. *Vel potest aliter intelligi, quod reliquis loquebatur in parabolis, ut videntes non videant, et audientes non intelligant. Deus enim* *dat visum, et intellectum his qui petunt, reliquos autem obcaecat, ne in maiorem redargutionem sit eis, quod cum intelligerent, noluerunt facere quae oportet; unde sequitur ne quando convertantur et dimittantur eis peccata.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel hoc intelliguntur peccatis suis meruisse, ut non intelligerent, et tamen hoc ipsum misericorditer eis est factum ut peccata sua cognoscerent, et conversi veniam mererentur.* Beda. *Illis ergo qui foris sunt, in parabolis omnia fiunt, et facta scilicet, et verba salvatoris: quod neque in his quas operabatur virtutibus, neque in eis quae praedicabat arcanis eum cognoscere Deum valent; ideoque ad remissionem peccatorum attingere non valent.* Chrysostomus. *Quod autem non loquebatur eis, nisi in parabolis, nec omnino loqui desistebat, demonstrat quod his qui bono propinqui sunt, etsi in seipsis bonum non habeant, occultum tamen eis ostenditur. Cum autem aliquis cum reverentia ac recto corde accedit, occultorum revelationem consequitur abundanter; cum autem non sana sentit, nec his quae multis facilia sunt dignus fiet, nec etiam eorum auditu. Sequitur et ait illis: nescitis parabolam hanc? Et quomodo omnes parabolas cognoscetis?* Hieronymus. *Oportebat siquidem ut illi, quibus in parabolis loquebatur, requirerent quod non intelligerent, et per apostolos, quos contemptos habebant, discerent mysterium regni, quod ipsi non habebant.* Glossa. *Et ideo dominus haec dicens, ostendit oportere eos et hanc primam, et omnes consequentes parabolas intelligere; propter quod exponens subdit qui seminat, verbum seminat.* Chrysostomus in Matth. *Et quidem propheta doctrinam populi plantationi vineae comparavit; hic vero seminationi, manifestans per hoc quod brevior est nunc et facilior obedientia, et statim fructum dabit.* Beda. *In hac autem domini expositione omnes eorum qui audire verba salutis potuerunt, sed ad salutem pervenire nequeunt, distantia comprehenditur. Sunt namque qui verbum quod audiunt, nulla fide, nullo intellectu, nulla saltem tentandae utilitatis occasione percipiunt; de quibus dicit hi autem sunt qui circa viam. Cordibus enim eorum mandatum verbum, confestim immundi spiritus, quasi viae tritae volucres semen, eripiunt. Sunt qui auditi verbi et utilitatem probant, et desiderium gustant; sed ne ad id quod probant perveniant, alios huius vitae adversa terrendo, alios prospera blandiendo retardant; de quorum primis dicitur et hi sunt similiter qui supra petrosa; de aliis dicitur et alii sunt qui in spinis. Spinae autem divitiae vocantur, quia cogitationum suarum punctionibus mentem lacerant; et cum usque ad peccatum pertrahunt, quasi inflicto vulnere cruentant. Dicit autem et aerumnae saeculi, et deceptio divitiarum: quemcumque enim supervacuus divitiarum decipit appetitus, necesse est mox curarum aerumna continuarum affligat. Addit autem et circa reliqua concupiscentiae: quia qui mandatis Dei contemptis, circa reliqua concupiscens aberrat, ad gaudium beatitudinis non potest attingere. Suffocant autem huiusmodi concupiscentiae verbum: quia bonum desiderium, ad quod intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant. Excipiuntur autem ab his hominum differentiis gentiles, qui nec audire verba vitae merentur.* Theophylactus. *Eorum vero qui semen suscipiunt, convenienter rursus tres sunt gradus; unde sequitur et hi sunt qui super terram bonam seminati sunt. Qui in centum fructificant, sunt qui perfectam, et obedientem habent vitam, ut virgines et eremitae; qui autem in sexaginta, qui mediocriter se habent, ut continentes, et qui in coenobio sunt; qui autem triginta, qui parvi quidem sunt secundum propriam virtutem fructum ferentes, ut laici, et qui in coniugio sunt.* Beda. *Vel triginta fructificat, cum aliquis fidem sanctae Trinitatis electorum cordibus insinuat; sexaginta, cum perfectionem docet bonae operationis; centum, cum caelestis regni praemia demonstrat: centum namque computando in dexteram* *transferuntur: unde recte in significatione ponuntur perpetuae beatitudinis. Terra autem bona est electorum conscientia, quae omnibus praedictis tribus terris contraria facit: quia et commendatum sibi semen verbi libenter excipit, et exceptum inter adversa et prospera constanter ad fructus usque tempora conservat.* Hieronymus. *Vel fructus terrae in triginta et sexaginta et centum continetur; hoc est lege et prophetia et Evangelio.*

Lectio 2

[85645] Catena in Mc., cap. 4 l. 2 Chrysostomus. *Post interrogationem discipulorum de parabola, ac explanationem, bene subiungit et dicebat illis: numquid venit lucerna ut sub modio ponatur, aut sub lecto? Nonne ut super candelabrum ponatur? Quasi dicat: propter hoc parabola dicta est, non ut immanifesta maneat, aut occulta, tamquam sub modio, aut sub lecto, sed ut dignis manifestetur. Lucerna in nobis est intellectualis natura, quae secundum proportionem illuminationis, aut clare apparet, aut obscure. Si enim meditationes quae nutriunt lumen, ac recordationes, in quibus lucerna talis accenditur, negligantur, mox extinguitur.* Hieronymus. *Vel lucerna verbum est de tribus seminibus; modius, aut lectus, auditus est inobedientium; candelabrum apostoli sunt, quos illuminavit verbum Dei; unde sequitur non est enim aliquid absconditum. Absconditum et occultum parabola seminis est; in palam vero venit, dum a domino tractatur.* Theophylactus. *Vel hic dominus discipulos monet lucidos esse secundum vitam et conversationem; quasi dicat: sicut lucerna ad lucendum ponitur, sic ad vitam vestram omnes respicient. Itaque studete bonam vitam habere, et non in angulis sedeatis, sed lucerna estote: lucerna enim non sub lecto, sed supra candelabrum posita lucet. Quam quidem lucernam necesse est ponere super candelabrum, idest in altitudine conversationis, quae secundum Deum est, ut et aliis lucere valeat; non sub modio, idest circa gulam; neque sub lecto, idest otio: nemo enim qui escis studet, et requiem diligit, posset esse lucerna omnibus lucens.* Beda. *Vel quia tempus vitae nostrae sub certa divinae provisionis mensura continetur, recte modio comparatur; lectus vero animae corpus est, in quo temporaliter habitans quiescit. Qui ergo amore vitae temporalis et illecebrarum carnalium occultat verbum Dei, modio vel lecto lucernam operit; supra candelabrum autem ponit lucernam qui corpus suum ministerio verbi Dei subicit: unde his verbis typice figuram docet praedicandi; unde sequitur non enim est absconditum quod non reveletur, neque factum est occultum quod non in palam veniat; quasi dicat: nolite erubescere Evangelium, sed inter tenebras persecutorum, lumen verbi Dei supra corporis vestri candelabrum levate, fixa mente retinentes illum diem quo illuminabit Deus abscondita tenebrarum: tunc enim et vos laus, et adversarios poena manet aeterna.* Chrysostomus. *Vel aliter. Non est aliquid absconditum; quasi dicat: si vos cum diligentia vitam duxeritis, accusationes lucernam vestram non poterunt obumbrare.* Theophylactus. *Unusquisque enim nostrum seu bonum aliquid, seu malum in praeterito fecerit, manifestatur in praesenti, et multo magis in futuro. Quid enim est Deo occultius? Sed tamen et ipse manifestatus est in carne. Sequitur si quis habet aures audiendi, audiat.* Beda. *Idest, si quis habet sensum intelligendi verbum Dei, non se subtrahat, non auditum ad fabulas convertat; sed his*

quae veritas dixit, accommodet aurem scrutandi, manus implendi, linguam praedicandi. Sequitur et dicebat illis: videte quid audiatis. Theophylactus. *Ut scilicet nihil eorum quae vobis a me dicuntur subterfugiatis. In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis; idest, quantamlibet mensuram intentionis introducetis, tantam recipietis utilitatem.* Beda. *Vel aliter. Si solerter omnia quae valetis, bona facere, ac proximis intimare studueritis, aderit divina pietas, quae vobis et in praesenti sensum altiora capiendi, ac potiora gerendi affectum conferet, et in futuro aeternam retributionem adiciet; et ideo subditur et adicietur vobis.* Hieronymus. *Vel aliter. Secundum mensuram fidei unicuique dividitur intelligentia mysteriorum, et scientiae etiam adicientur virtutes. Sequitur qui enim habet, dabitur ei; idest, qui fidem habet, habebit virtutem; et qui habet opus verbi, habebit et intelligentiam mysterii; et qui non habet e contra fidem, deficit virtute; et qui non habet opus verbi, eius intelligentia caret; et qui non intelligit, iam auditum perdidit.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter. Qui habet, scilicet affectum et voluntatem audiendi, et petendi, dabitur ei; qui vero non habet divini auditus desiderium, et quod contingit habere scriptae legis, auferetur ab eo.* Beda. *Nonnumquam enim lector ingeniosus negligendo se, privat se sapientia, quam tardus ingenio, studiosius elaborando, degustat.* Chrysostomus. *Potest autem ideo dici quod non habet, quia veritatem non habet. Dicit autem quod habet, propter hoc quod mendacium habet: putat enim aliquid se habere, qui mendacis intellectus existit.*

Lectio 3

[85646] Catena in Mc., cap. 4 l. 3 Chrysostomus. *Posuit supra parabolam de tribus seminibus, diversimode perditis et uno salvato; cuius, secundum proportionem fidei et operationis, tres differentias ostendit: hic vero parabolam ponit solum de salvatis; unde dicit et dicebat: sic est regnum Dei quemadmodum si homo iactet semen in terram.* Hieronymus. *Regnum Dei Ecclesia est, quae regitur a Deo, et ipsa regit homines, et contrarias virtutes, et vitia calcat.* Chrysostomus. *Vel regnum Dei dicit fidem, quae est in ipsum, ac dispensationem humanitatis; quod quidem regnum est sicut si iaciat sementem homo: ipse enim existens Deus, et Dei filius, homo incommutabiliter factus pro nobis, terram seminavit; idest, totum mundum verbo divinae cognitionis illuminavit.* Hieronymus. *Semen enim verbum vitae est; terra corda humana; et dormitio hominis mors est salvatoris. Exurgit semen nocte ac die: quia post somnum Christi, numerus credentium per adversa et prospera magis magisque germinavit in fide, et crevit in opere.* Chrysostomus. *Vel exurgit ipse Christus, qui sedebat, expectans per longanimitatem, quod recipientes semen fructificarent. Surgit autem, idest benevolentiae suae verbo ad fructificationem nos erigens per arma iustitiae a dextris, quibus significatur dies, et a sinistris, quibus significatur nox persecutionum: per haec enim semen germinat, nec arescit.* Theophylactus. *Vel aliter. Christus dormit, idest ascendit in caelum, ubi licet dormire videatur, surgit tamen nocte cum per tentationes nos erigit in suam cognitionem; die vero cum propter orationes nostram disponit salutem.* Hieronymus. *Quod autem dicit dum nescit ille, tropica est locutio; idest, nescire nos facit, quis fructus usque in finem afferat.* Chrysostomus.

Vel dicit nescit ille, ut ostendat liberam voluntatem eorum qui verbum suscipiunt: voluntati enim nostrae committit opus, et non totum ipse solus operatur, ne bonum involuntarium videatur; unde subdit ultro enim terra fructificat; idest, non necessitate coacta contra propriam voluntatem, sed voluntate adducitur ad fructificandum. Primum herbam. Hieronymus. *Idest timorem: initium enim sapientiae timor domini. Deinde spicam, idest poenitentiam lacrymosam; deinde plenum fructum in spica, idest caritatem: plenitudo enim legis est caritas.* Chrysostomus. *Vel primo herbam fructificat in lege naturae, paulatim ad profectum crescens, postmodum producit spicas in manipulum colligendas, et in altari domino offerendas, in lege scilicet Moysi; postea plenum fructum in Evangelio: vel quia non solum oportet nos frondere per obedientiam, sed esse prudentes, et quasi arundinis spicas erectos persistere, de ventis agitantibus non curantes. Oportet nos etiam animam curare per assiduitatem memoriae, ut tamquam spicae fructum gestemus; idest, operationem virtutis completam demonstremus.* Theophylactus. *Herbam enim germinamus, cum principium boni ostendimus; deinde spicam, cum resistere tentationibus possumus; deinde fructum, cum perfectum quis operatur. Sequitur et cum ex se produxerit fructus, statim mittit falcem, quoniam adest messis.* Hieronymus. *Falx est mors, vel iudicium, quod secat omnia; messis est consummatio saeculi.* Gregorius Moralium. *Vel aliter. Semen homo iactat in terram, cum cordi suo bonam intentionem inserit; dormit autem qui iam in spe boni operis quiescit; nocte vero exurgit, ac die, quia inter adversa et prospera proficit, dum ille nescit qui adhuc metiri incrementa sua non valet, et tamen concepta virtus ad perfectum ducitur. Cum igitur desideria bona concipimus, semen in terram mittimus; cum recte operari incipimus, herba sumus; cum ad profectum boni operis crescimus, ad spicam pervenimus; cum in eiusdem operis perfectione solidamur, iam plenum frumentum in spica proferimus.*

Lectio 4

[85647] Catena in Mc., cap. 4 l. 4 Glossa. *Postquam posuit parabolam de fructificatione seminis Evangelii, hic subiungit aliam parabolam ad ostendendam excellentiam doctrinae evangelicae ad omnes alias doctrinas; unde dicitur et dicebat: cui assimilabimus regnum Dei?* Theophylactus. *Parvissimum quidem est fidei verbum. Crede in Deum, et salvus eris. Sed sparsa super terram praedicatio dilatata est et augmentata, ita ut caeli volatilia, idest contemplativi homines, et alti intellectu, et cognitione, sub eo habitent. Quanti enim sapientes gentilium relinquentes sapientiam, sub praedicatione Evangelii requieverunt? Omnium igitur maior praedicatio facta est.* Chrysostomus. *Et etiam quia quod fuit hominibus in brevibus sermonibus nuntiatum, sapientia quae inter perfectos dicitur, dilatavit super omnes sermones: quia nihil maius est hac veritate.* Theophylactus. *Ramos autem magnos fecit: quidam enim apostolorum in Romam, et quidam in Indiam, et quidam in alias terrae partes sunt divisi sicut rami.* Hieronymus. *Vel semen istud minimum est timore, magnum autem in caritate, quae est maior omnibus oleribus, quia Deus caritas est, et omnis caro foenum. Fecit autem ramos misericordiae et compassionis, cum sub umbra pauperes Christi, qui sunt caeli animalia, delectantur habitare.* Beda. *Homo autem qui seminat a plerisque salvator*

ipse intelligitur, ab aliis autem ipse homo seminans in corde suo. Chrysostomus. *Postea vero Marcus brevitate gaudens, ostendens parabolarum naturam, subiungit et talibus multis parabolis loquebatur eis verbum, prout poterant audire.* Theophylactus. *Quoniam enim turbae erant indoctae, a comestibilibus, et consuetis nominibus instruit eas; et propter hoc subdit sine parabola autem non loquebatur eis, ut scilicet moverentur ad accedendum et interrogandum. Sequitur seorsum autem discipulis suis disserebat omnia, scilicet de quibus interrogabant ut ignorantes, non simpliciter omnia tam manifesta, quam immanifesta.* Hieronymus. *Illi enim digni erant seorsum audire mysteria in penetrali, in timore sapientiae qui remoti a cogitationum malarum tumultibus in solitudine virtutum permanebant: sapientia enim in tempore otii percipitur.*

Lectio 5

[85648] Catena in Mc., cap. 4 l. 5 Hieronymus. *Post doctrinam dehinc ad mare venerunt, et fluctibus turbantur; unde dicitur et ait illis in illa die, cum sero esset factum: transeamus contra.* Remigius. *Tria enim legitur dominus habuisse refugia, scilicet navis, montis et deserti; quoties a turbis comprimebatur, ad aliquod istorum refugiebat. Cum ergo vidit dominus turbas multas circa se, earum importunitatem quasi homo volens declinare, iussit discipulos suos transfretare. Sequitur et dimittentes turbam, assumunt eum, ita ut erat in navi.* Chrysostomus. *Discipulos quidem assumpsit dominus, ut visores fierent futuri miraculi; sed solum ipsos assumit, ne alii cognoscerent ipsos esse tam modicae fidei; unde ad ostendendum quod separatim alii transfretabant, subiungit et aliae naves erant cum illo. Ne autem superbirent discipuli quod eos solos assumpserat, periclitari eos permittit, et ut etiam per hoc discerent tentationes viriliter sustinere; unde sequitur et facta est procella magna. Ut autem futuri miraculi maiorem eis imprimat sensum, dat tempus timori, dormiendo; unde sequitur et erat ipse in puppi super cervical dormiens. Si enim vigilasset, aut non timuissent, neque rogassent tempestate orta; aut eum aliquid tale facere non putassent.* Theophylactus. *Dimisit ergo eos incidere in timore periclitationis, ut eius virtutem in seipsis cognoscerent, qui alios ab eo beneficiatos videbant. Dormiebat autem super cervical navis, ligneum siquidem.* Chrysostomus. *Ostendens suam humilitatem, et ex hoc multam sapientiam docens. Nondum autem discipuli, qui circa eum existebant, eius gloriam cognoscebant; et quidem quod surgens poterat ventis imperare credebant, sed quod quiescens, seu dormiens nequaquam; et ideo sequitur et excitant eum, et dicunt ei: magister, non ad te pertinet quia perimus?* Theophylactus. *Ipse autem exurgens, comminatur primo quidem vento, qui maris tempestatem et fluctus faciebat; et hoc est quod subditur et exurgens comminatus est vento; deinde praecipit mari; unde sequitur et dixit mari: tace, obmutesce.* Glossa. *Ex commotione enim maris quidam sonitus consurgit, qui videtur esse quaedam maris locutio periculum comminantis; et ideo convenienter sub quadam metaphora tranquillitatem imperat taciturnitatis vocabulo; sicut et in cohibitione ventorum, qui sua violentia mare conturbant, comminationem nominavit. Solent enim potestatem habentes, eos qui violentia pacem hominum conturbant, comminatione poenarum refrenare. Per hoc ergo datur intelligi quod sicut rex aliquis*

potest comminatione violentos comprimere, et suis edictis murmur subiecti populi mitigare, ita Christus rex universae creaturae existens, sua comminatione ventorum cohibuit violentiam, et mari taciturnitatem indixit: et statim est effectus secutus; sequitur enim et cessavit ventus, cui scilicet fuerat comminatus, et facta est tranquillitas magna; scilicet in mari, cui taciturnitatem indixerat. Theophylactus. *Comminatus est etiam et discipulis tamquam fidem non habentibus; sequitur enim et ait illis: quid timidi estis? Necdum habetis fidem? Si enim habuissent fidem, credidissent quod etiam dormiens servare eos potuisset incolumes. Sequitur et timuerunt timore magno, et dicebant ad alterutrum: quis, putas, est iste, quia venti et mare obediunt ei? Etenim dubie habebant se erga eum; inquantum enim iussu mare placavit, non baculo, ut Moyses, non precibus, ut Eliseus Iordanem, neque arca, ut Iesus Nave, secundum hoc vere Deus eis videbatur, secundum vero quod dormiebat, homo.* Hieronymus. *Mystice vero puppis Ecclesiae est initium, in qua dominus corporaliter dormit, quia nunquam dormit qui custodit Israel; puppis enim mortuis pellibus vivos continet, et fluctus arcet, et ligno solidatur; idest, cruce et morte domini Ecclesia salvatur. Cervical corpus domini est, cui divinitas sicut caput inclinata est. Ventus autem et mare Daemones et persecutores sunt; quibus dicit tace, quando compescit edicta regum iniquorum, ut voluerit. Tranquillitas magna est pax Ecclesiae post pressuram, sive theorica post vitam activam.* Beda. *Vel navicula quam ascendit, passionis arbor intelligitur, per quam fideles ad securitatem securi littoris perveniunt. Aliae naves quae fuisse dicuntur cum domino, illos significant qui fide dominicae crucis imbuti sunt, non tamen turbine tribulationum pulsati; vel post tentationum procellas serenitate pacis utuntur. Discipulis autem navigantibus Christus obdormivit, quia fidelibus futuri regni quietem meditantibus, tempus dominicae passionis advenit: unde hoc sero factum fuisse perhibetur, ut veri solis occubitum non sola domini dormitio, sed ipsa descendentis lucis hora significet. Ascendente autem illo in puppim crucis, fluctus blasphemantium persecutorum assurgunt daemoniacis excitati procellis; quibus tamen non ipsius patientia turbatur, sed discipulorum imbecillitas concutitur. Excitant autem discipuli dominum: quia cuius mortem viderant, maximis votis resurrectionem quaerebant. Vento exurgens comminatus est: quia resurrectione celebrata, Diaboli superbiam stravit. Mare silere praecepit: quia Iudaeorum rabiem resurgendo deiecit. Discipuli autem arguuntur: quia post resurrectionem exprobavit eis incredulitatem eorum. Et nos quoque cum signo dominicae crucis imbuti saeculum relinquere disponimus, navem cum Iesu conscendimus, mare transire conamur; sed nobis navigantibus inter aequoris fremitus obdormit, quando inter medios virtutum usus, vel immundorum spirituum, vel hominum pravorum, vel ipsarum nostrarum cogitationum impetus, amoris flamma refrigescit. Verum inter huiusmodi procellas illum sedulo excitemus; mox tempestatem compescet, refundet tranquillitatem, portum salutis indulgebit.*

Caput 5

Lectio 1

[85649] Catena in Mc., cap. 5 l. 1 Theophylactus. *Quia qui in navicula erant conquirebant*

ad invicem quis, putas, est iste? Inimicorum testimonio confirmatur quis esset: accessit enim daemoniacus confitens ipsum esse filium Dei; ad quod narrandum Evangelista accedens, dicit et venerunt trans fretum maris, in regionem Gerazenorum. Beda. *Geraza est urbs insignis Arabiae trans Iordanem, iuxta montem Galaad, quam tenuit tribus Manasse, non longe a stagno Tiberiadis, in quod porci praecipitati sunt.* Chrysostomus. *Sed tamen neque Gadarenorum, neque Gerazenorum exquisita Scriptura continet, sed Gergesenorum. Gadara enim civitas est Iudaeae, cui prope adiacet stagnum, et nullo modo mare; Geraza vero Arabiae civitas est, neque mare, neque stagnum proximum habens. Et ne tam evidens mendacium Evangelistae dixisse videantur, viri tam diligenter scientes ea quae circa Iudaeam erant; Gergesa quidem, a qua Gergeseni dicti, antiqua civitas fuit, iuxta eam quae nunc Tiberias appellatur, circa quam praecipuum est circumpositum stagnum. Sequitur et exeunti ei de navi statim occurrit de monumentis homo.* Augustinus de Cons. Evang. *Cum Matthaeus dicat duos fuisse, Marcus et Lucas unum commemorant, ut intelligas unum eorum fuisse personae alicuius clarioris, quem regio illa maxime dolebat.* Chrysostomus in Matth. *Vel videtur quod Marcus et Lucas illud quod erat miserabilius narraverunt; et propter hoc diffusius quod illi contigerat enarrant; sequitur enim et neque catenis iam quisquam poterat eum ligare. Dixerunt ergo simpliciter daemoniacum, numerum non quaerendo; vel ut virtutem maiorem ostenderent operantis; nam qui unum talem curaverat, non erat ei impossibile multos alios curare. Nec tamen hic dissonantia demonstratur: non enim dixerunt, quod unus solus erat; quod si dixissent, Matthaeo contradicere viderentur. Habitabant autem in monumentis Daemones, erroneum dogma multis volentes immittere, quod decedentium animae in Daemones convertebantur.* Gregorius Nyssenus. *Paraverat autem se coetus Daemonum ad resistendum divinae potestati. Cum autem appropinquaret qui potestatem habet super omnia, exclamant eminentem eius virtutem; unde sequitur videns autem Iesum a longe, cucurrit, et adoravit eum, et clamans voce magna dixit: quid mihi et tibi Iesu fili Dei altissimi?* Cyrillus. *Vide Daemonem duplici passione divisum, audacia et timore: reluctatur, et orat; quasi quaestionem aliquam intentans, vult scire quid sibi et Iesu commune; quasi dicat: qua de causa eicis me ab hominibus, cum sint mei?* Beda. *Quae autem impietas est Iudaeorum eum dicere in principe Daemoniorum eiecisse Daemonia quem et ipsa Daemonia fatentur nihil secum habere commune?* Cyrillus. *Deinde orans subiungit adiuro te per Deum ne me torqueas; emissionem enim reputabat tormentum; vel etiam invisibiliter torquebatur.* Chrysostomus in Matth. *Quamvis enim mali sint Daemones, sciunt tamen quod ipsos propter peccata expectat ultimo aliqua poena: quia vero nondum eis tempus ultimae poenae advenerat, firmissime cognoscebant; maxime cum permissum esset eis hominibus commisceri. Sed quia Christus comprehenderat eos tanta mala perpetrare, putabant quod propter factorum excessum, ultimum punitionis tempus minime expectarent; propter hoc supplicant ne torqueantur.* Beda. *Magnum enim tormentum est Daemoni a laesione hominis cessare; et tanto dimittit gravius quanto possidet durius; sequitur enim dicebat enim illi: exi, spiritus immunde, ab homine isto.* Cyrillus. *Attendas inexpugnabilem virtutem Christi; conquassat Satanam, cui verba Christi sunt ignis et flamma: secundum quod Psalmista dicit: liquefacti sunt montes a facie Dei, idest sublimes, et superbae virtutes. Sequitur et interrogabat eum: quod tibi nomen est?* Theophylactus. *Interrogat quidem dominus, non ut ipse sciret; sed ut ceteri sciant multitudinem habitantium Daemonum.* Chrysostomus. *Ne si ipse diceret, quod multi* *sunt, incredibile fieret. Vult ergo quod ipsi confiteantur, quod multi erant; unde sequitur et dicit ei: legio mihi nomen est, quia multi sumus. Non dicit determinatum numerum, sed multitudinem: non enim prodest ad scientiam exquisitio numeri.* Beda. *Confessa autem publice peste, quam furens tolerabat, virtus curantis gratior apparet. Sed et nostri temporis sacerdotes, qui per exorcismi gratiam eicere norunt, solent dicere, patientes non aliter valere curari, nisi, quantum sapere possunt, omne quod ab immundis spiritibus visu, auditu, gustu, tactu, vel alio quolibet corporis aut animi sensu vigilantes, dormientesve pertulerint, confitendo patenter exponant. Sequitur et deprecabatur eum multum ne se expelleret extra regionem.* Chrysostomus. *Aut, ut Lucas dicit, in abyssum; abyssus enim est separatio huius mundi: promerentur enim Daemones mitti ad tenebras exteriores, Diabolo et suis Angelis praeparatas. Hoc autem Christus facere poterat; permisit tamen eos in hac terra esse, ne absentia tentatoris homines corona victoriae privaret.* Theophylactus. *Et ut nobiscum pugnantes, nos peritiores constituant. Sequitur erat autem ibi circa montem grex porcorum magnus pascens.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod hic dicit Marcus circa montem fuisse gregem, Lucas autem in monte, nihil repugnat: grex enim porcorum tam magnus fuit ut aliquid eius esset in monte, et aliquid circa montem. Sequitur et deprecabantur eum spiritus, dicentes: mitte nos in porcos, ut in eos introeamus.* Remigius super Matth. *Idcirco autem intraverunt in porcos non sponte, sed petierunt ut eis concederetur, ut demonstraretur quia non possunt nocere hominibus, nisi permissione divina. Ideo autem non petierunt mitti in homines, quia illum cuius virtute torquebantur, humanam speciem gestare videbant; nec petierunt ut in pecora mitterentur, quia velut munda animalia in templo Dei offerebantur. Petierunt ut in porcos mitterentur, quia nullum animal est immundius porco, et Daemones semper in spurcitiis delectantur. Sequitur et concessit eis statim Iesus.* Beda. *Ideo quidem permisit ut per interfectionem porcorum hominibus salutis occasio praebeatur.* Chrysostomus in Matth. *Volens furiam quam contra homines habent Daemones, omnibus demonstrare, et quod multo peiora vellent hominibus infligere, si possent virtute non impediti divina. Et quia in hominibus hanc demonstrationem fieri eius pietas non ferebat, ipsos in porcos intrare permisit, ut in illis virtus, et furor Daemonum videatur. Sequitur et exeuntes spiritus immundi introierunt in porcos.* Titus. *Fugam autem arripuerunt pastores, ne cum porcis perirent, et huiusmodi terrorem civibus intulerunt; unde sequitur qui autem pascebant eos, et cetera. Illos ad salvatorem adduxit damni necessitas: frequenter enim cum Deus homines damnat in rebus possessis, confert beneficium animabus; unde sequitur et veniunt ad Iesum, et vident illum qui a Daemonio vexabatur sedentem, scilicet iuxta pedes a quibus nactus erat salutem, quem antea nec catenae compescere poterant; vestitum et sanae mentis, qui continuo nudus erat: et obstupuerunt; unde sequitur et timuerunt. Hoc igitur miraculum partim visu, partim verbis comperiunt; unde sequitur et narraverunt illis qui viderant.* Theophylactus. *Stupentes autem propter miraculum quod audierant, timuerunt, et propter hoc deprecantur ipsum ut ab eorum recedat finibus; et hoc est quod subditur et rogare eum coeperunt ut discederet a finibus eorum: timebant enim ne aliquando tale aliquid paterentur. Contristati enim de porcorum perditione, praesentiam renuunt salvatoris.* Beda. *Vel conscii fragilitatis propriae, praesentia domini se iudicabant indignos. Sequitur cumque ascenderet navim, coepit illum deprecari qui a Daemone vexatus fuerat, ut esset cum illo.* Theophylactus. *Timebat enim ne aliquando invenientes eum Daemones reintrarent in eum. Dominus vero remittit* *eum in domum suam, innuens ei quod quamvis ipse praesens non esset, tamen sua virtus ipsum custodiret; simul etiam ut curatus aliis prosit; unde sequitur et non admisit eum, sed ait illi: vade in domum tuam ad tuos, et nuntia illis quanta tibi dominus fecerit, et misertus sit tui. Vide salvatoris humilitatem: non dixit: denuntia omnia quae feci tibi, sed omnia quae fecit tibi dominus: sic et tu cum aliquid boni feceris, non tibi, sed Deo attribuas.* Chrysostomus. *Licet autem aliis sanatis praeceperit nemini dicere, convenienter tamen huic praecepit quod annuntiet: quoniam omnis illa regio Daemonibus detenta sine Deo manebat.* Theophylactus. *Ipse igitur coepit praedicare, et omnes mirantur; et hoc est quod sequitur et coepit praedicare.* Beda. *Mystice autem Gerasa sive Gergese, ut quidam legunt, colonum eiciens, sive advena appropinquans interpretatur: quia gentium populus et hostem de corde repulit, et qui erat longe, factus est prope.* Hieronymus. *Hic autem daemoniacus, desperatissimus gentium populus est, nec lege naturae, nec Dei, nec humano timore alligatus.* Beda. *Qui in monumentis habitabat, quia in mortuis operibus, hoc est in peccatis, delectabatur, semper nocte ac die furebat, quia in prosperis et adversis a servitio malignorum spirituum non cessabat; sed per operum foeditatem quasi in monumentis iacebat, per fastum superbiae in montibus errabat, per verba durissimae infidelitatis quasi lapidibus se concidebat. Dicit autem legio mihi nomen est, quia populus gentium diversis idololatriae cultibus erat mancipatus. Quod autem exeuntes spiritus immundi ab homine intrant porcos, quos in mare praecipitant, significat quod liberato populo gentium a damnatione Daemonum, qui Christo credere noluerunt, in abditis agunt sacrilegos ritus.* Theophylactus. *Vel per hoc significatur quod Daemones intrant in homines ad modum porcorum viventes, et volutabro voluptatum se involventes; ac praecipitant eos praecipitio perditionis in mare vitae istius, et suffocantur.* Hieronymus. *Vel suffocantur in Inferno sine respectu misericordiae per impetum immaturae mortis; a quibus fugiunt multi, quia flagellato stulto, sapiens prudentior fit.* Beda. *Quod autem dominus volentem esse cum illo non admisit, significat quod quisque intelligat post remissionem peccatorum ingrediendum sibi esse in conscientiam bonam, et serviendum Evangelio propter aliorum salutem, ut deinde cum Christo requiescat.* Gregorius Moralium. *Cum enim quantumlibet parum de divina cognitione percepimus, redire iam ad humana nolumus, quietem contemplationis quaerentes; sed dominus praecipit, ut mens prius exsudet in opere, et postmodum refici debeat per contemplationem.* Hieronymus. *Homo autem sanatus praedicabat in Decapoli, dum a Romano nunc regno Iudaei convertuntur, qui in littera tantum pendent Decalogi.*

Lectio 2

[85650] Catena in Mc., cap. 5 l. 2 Theophylactus. *Post miraculum daemoniaci, aliud miraculum dominus operatur, filiam scilicet archisynagogi resuscitans, ad cuius miraculi narrationem Evangelista accedens, dicit et cum ascendisset Iesus in navi, rursus trans fretum.* Augustinus de Cons. Evang. *Intelligendum est autem quod de archisynagogi filia subditur, factum esse cum ascendisset Iesus in navi rursus trans fretum; sed quantum post, non apparet: nisi enim fuisset intervallum, non esset quando fieret quod narrat Matthaeus de convivio domus suae; post quod factum nihil aliud*

continuo sequitur quam illud de archisynagogi filia: sic enim ipse contexit, ut ipse transitus aperte indicet hoc consequenter narrari quod consequenter est factum. Sequitur et venit quidam de archisynagogis nomine Iairus. Chrysostomus. *Nomen posuit propter Iudaeos, qui tunc erant, ut nomen miraculi fieret ostensivum. Sequitur et videns eum procidit ad pedes eius, et deprecabatur eum multum, dicens: quoniam filia mea in extremis est. Et quidem Matthaeus narrat archisynagogum puellam mortuam nuntiasse; Marcus vero graviter infirmatam; sed postmodum archisynagogo, cum quo dominus ire debebat, nuntiatum fuisse puellam mortuam esse. Matthaeus ergo eamdem rem similem significat, quod scilicet mortuam suscitaverit, brevitatis causa eam dicens obiisse, quam constat mortuam suscitatam fuisse.* Augustinus de Cons. Evang. *Attendit enim non verba patris de filia, sed, quod est potissimum, voluntatem: ita enim desperaverat ut potius eam vellet reviviscere, non credens vivam posse inveniri quam morientem reliquerat.* Theophylactus. *Fuit autem hic vir ex parte fidelis, inquantum cecidit ad pedes Iesu, inquantum vero deprecatur ut veniat, non quantam oportebat habere fidem, ostendit. Oportebat enim dicere: dic verbo, et sanabitur filia mea. Sequitur et abiit cum illo, et sequebatur eum turba multa, et comprimebat eum; et mulier quae erat in profluvio sanguinis duodecim annis (...) venit in turba retro.* Chrysostomus. *Mulier ista famosa et nota omnibus, propter hoc ad salvatorem in manifesto accedere non audebat, neque ante eum venire, quia secundum legem immunda erat; propter hoc retro tetigit, et non ante, quia nec hoc facere audebat, nec etiam tetigit vestimentum, sed vestimentorum fimbriam. Non autem fimbria, sed eius cogitatio eam salvam fecit. Sequitur dicebat enim: quia si vel vestimenta eius tetigero, salva ero.* Theophylactus. *Fidelissima est haec mulier, quae a fimbriis curationem speravit, propter quod consequitur sanitatem; unde sequitur et confestim siccatus est fons sanguinis eius, et sensit corpore quia sanata esset a plaga.* Chrysostomus. *His autem qui fide tangunt Christum, virtutes eius cum sua voluntate donantur; unde sequitur et statim Iesus cognoscens in semetipso virtutem quae exierat de illo, conversus ad turbam aiebat: quis tetigit vestimenta mea? Virtutes quidem salvatoris exeunt ab eo non localiter, aut corporaliter, ipsum modo aliquo relinquentes: incorporales enim cum sint, ad alios exeunt, aliisque donantur, neque tamen extra eum sunt a quo exire dicuntur; sicut scientiae, quae a doctore discentibus tribuuntur. Dicit ergo cognoscens in semetipso virtutem quae exierat de eo: ut intelligeres quod eo sciente, non ignorante mulier salutem recepit. Interrogabat vero quis me tetigit? Licet sciret tangentem, ut mulierem venientem manifestet, et eius publicet fidem, et ne virtus miraculosi operis oblivioni tradatur. Sequitur et dicebant ei discipuli sui: vides turbam comprimentem te, et dicis: quis me tetigit? Quaesierat autem dominus: quis me tetigit? Idest cogitatione et fide: non enim comprimentes turbae me tangunt, quia non cogitatu et fide accedunt. Sequitur et circumspiciebat videre eam quae hoc fecerat.* Theophylactus. *Volebat enim dominus mulierem manifestare, primo quidem ut fidem approbaret mulieris; deinde ut archisynagogum ad confidentiam provocaret, quia sic eius filia curaretur; simulque ut mulierem solveret a timore: etenim timebat mulier, quia furata erat sanitatem: propter quod sequitur mulier autem timens et tremens, sciens quid factum esset in se, venit, et procidit ante eum, et dixit ei omnem veritatem.* Beda. *Ecce quo tendebat interrogatio: ut scilicet mulier confiteatur veritatem diuturnae infidelitatis, subitae credulitatis et sanationis: et ita ipsa confirmatur in fide, et aliis praebet exemplum. Sequitur ille autem dixit ei: filia, fides tua te salvam fecit: vade in pace, et esto sana a plaga tua. Non dixit:*

fides tua te salvam factura est, sed te salvam fecit, quasi dicat: in eo quod credidisti, iam salva facta es. Chrysostomus. *Filiam vero vocat salvatam fidei ratione: fides enim Christi, Dei filiationem praestat.* Theophylactus. *Dicit autem ei vade in pace, idest in requie; quasi dicat: vade, requiesce, quia hucusque fuisti in angustiis et turbationibus.* Chrysostomus. *Vel dicit vade in pace, mittens eam in finem bonorum: in pace enim Deus habitat; ut cognoscat quod non solum corpore curata est, sed etiam a causis corporalis passionis, idest peccatis, mundata.* Hieronymus. *Mystice autem post praedicta venit Iairus archisynagogus: quia cum intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus fiet. Iairus, sive illuminans, sive illuminatus interpretatur; idest, Iudaicus populus, umbra litterae deposita, spiritu illustratus et illuminatus, procidens ad pedes verbi, idest ad incarnationem Iesu se humilians, rogat pro filia; quia qui sibi vivit, alios vivere facit. Abraham etiam et Moyses et Samuel rogant pro plebe mortua; et sequitur Iesus preces eorum.* Beda. *Ad puellam autem sanandam pergens dominus a turba comprimitur: quia genti Iudaeae salutaria monita praebens, noxia carnalium populorum est consuetudine gravatus. Mulier autem sanguine fluens, sed a domino curata, Ecclesia est, congregata de gentibus: fluxus enim sanguinis, et super idololatriae pollutione et super his quae carnis ac sanguinis delectatione geruntur potest recte intelligi. Sed dum verbum Dei Iudaeam salvare decerneret, plebs gentium paratam promissamque aliis praeripuit spe certa salutem.* Theophylactus. *Vel per mulierem, quae haemorrhoissa erat, intelligas humanam naturam: profluebat enim peccatum, quod animam occidens quasi sanguinem fudit animarum nostrarum. Haec a pluribus medicorum, sapientum dico huius mundi et legis et prophetarum, curari non valuit: mox ut fimbriam Christi tetigit, idest carnem eius, sanata est: qui enim credit filium Dei incarnatum, hic est qui vestimentorum fimbriam tangit.* Beda. *Unde una credula mulier dominum tangit, turba comprimit: quia qui diversis haeresibus, sive perversis moribus gravatur, solo Ecclesiae Catholicae corde fideliter veneratur. Venit autem Ecclesia gentium retro: quia praesentem in carne dominum non videns, peractis iam sacramentis incarnationis illius, ad fidei eius gratiam pervenit; sicque dum participatione sacramentorum eius salvari a peccatis meruit, quasi tactu vestimentorum eius, fontem sui sanguinis siccavit. Circumspiciebat autem dominus videre eam quae hoc fecerat: quia omnes qui salvari merentur, suo dignos intuitu ac miseratione iudicat.*

Lectio 3

[85651] Catena in Mc., cap. 5 l. 3 Theophylactus. *Hi qui circa archisynagogum erant, Christum unum ex prophetis esse credebant, et propter hoc eum deprecandum putabant, ut veniens super puellam oraret; quia vero iam expiraverat puella, putabant non esse precandum; et ideo dicitur adhuc eo loquente, veniunt ad archisynagogum, dicentes: quia filia tua mortua est: quid ultra vexas magistrum? Sed ipse dominus ad confidendum patrem inducit; sequitur enim noli timere: tantummodo crede.* Augustinus de Cons. Evang. *Non legitur, quod suis nuntiantibus et prohibentibus ne iam magister veniret, ille consenserit; ac per hoc quod dominus dixit ei noli timere, crede, non diffidentem reprehendit, sed credentem robustius confirmavit. Si autem Evangelista archisynagogum commemo-*

rasset dixisse quod sui a domo venientes dixerunt, quod iam non vexaretur Iesus, repugnarent eius cogitationi verba quae posuit Matthaeus eum dixisse, quod scilicet puella mortua esset. Sequitur et non admittit quemquam sequi se, nisi Petrum et Iacobum et Ioannem fratrem Iacobi. Theophylactus. *Non enim humilis Christus ad ostentationem voluit aliquid operari. Sequitur et veniunt in domum archisynagogi, et vident tumultum et flentes et eiulantes multum.* Chrysostomus. *Ipse autem iubet non ululare, tamquam puella non sit mortua, sed dormiens; unde sequitur et ingressus ait: quid turbamini et ploratis? Puella non est mortua, sed dormit.* Hieronymus. *Archisynagogo dicitur filia tua mortua est; Iesus autem dixit non est mortua, sed dormit. Utrumque verum est; quasi dicat: mortua est vobis, mihi dormit.* Beda. *Hominibus enim mortua erat, qui suscitare nequiverant; Deo dormiebat, in cuius dispositione et anima vivebat, et caro resuscitanda quiescebat. Unde mos apud Christianos obtinuit ut mortui, qui resurrecturi non dubitantur, dormientes vocentur. Sequitur et irridebant eum.* Theophylactus. *Derident autem eum tamquam ulterius non posset aliquid facere; sed ipsemet contra seipsos attestantes disputat, tamquam vere mortuam suscitaverit: et ideo miraculosum erit, si suscitaverit eam.* Beda. *Quia ergo verbum resuscitantis irridere quam credere malebant, merito foras excluduntur, utpote indigni qui potentiam resuscitantis, ac resurgentis mysterium viderent; unde sequitur ipse vero eiectis omnibus assumit secum patrem et matrem puellae*, et cetera. Chrysostomus. *Vel ut ostentationem auferret, propter hoc non omnes secum esse sinit; ut vero testes postmodum haberet divinae virtutis, tres praecipuos ex discipulis elegit, et patrem et matrem puellae, tamquam prae omnibus magis necessarios. Manu vero et verbo puellam vivificat; unde sequitur et tenens manum puellae, ait illi: Thabitha cumi, quod est interpretatum: puella, tibi dico, surge. Manus enim Iesu vivificativa existens, mortuum corpus vivificat, vox autem iacentem excitat; unde sequitur et confestim surrexit puella et ambulavit.* Hieronymus de optimo genere Interpret. *Arguat aliquis Evangelistam mendacii, quare exponendo addiderit tibi dico; cum in Hebraico Thabitha, cumi tantum significet puella, surge. Sed ut emphaticoteron faceret et sensum vocantis et imperantis exprimeret, addit tibi dico, surge. Sequitur erat autem annorum duodecim.* Glossa. *Hoc Evangelista addidit ad ostendendum puellam huius aetatis esse quod poterat ambulare. In ambulatione eius non solum suscitata, sed etiam perfecte sanata ostenditur. Sequitur et obstupuerunt stupore magno; et praecepit illis vehementer, ut nemo id sciret; et iussit illi dari manducare.* Chrysostomus. *Ad demonstrandum, quod eam vere suscitaverit et non secundum phantasiam.* Beda. *Mystice autem salvata a profluvio sanguinis muliere, mox filia archisynagogi mortua nuntiatur: quia dum Ecclesia gentium a vitiorum labe mundata, et ob fidei meritum filia est cognominata, continuo synagoga perfidiae simul et invidiae zelo soluta est; perfidiae quidem, quia in Christo credere noluit; invidiae vero, quia Ecclesiam credere doluit. Et quod aiebant nuntii archisynagogo, quid ultra vexas magistrum? Per eos hodie dicitur qui a Deo destitutum synagogae statum vident, ut restaurari posse non credant: ideoque pro resuscitatione illius supplicandum non esse aestimant. Sed si archisynagogus, idest coetus doctorum legis, credere voluerit, et subiecta ei synagoga salva erit. Quia vero synagoga laetitiam dominicae inhabitationis merito infidelitatis amisit, quasi inter flentes et eiulantes mortua iacet. Tenens autem puellae manum dominus eam suscitavit: quia nisi prius mundate fuerint manus Iudaeorum, quae sanguine plenae sunt, synagoga mortua non resurget. In sanatione autem haemorrhoissae mulieris, et suscitatione puellae, salus ostenditur* *generis humani, quae a domino ita dispensata est, ut primo aliqui ex Israel ad fidem venirent, deinde plenitudo gentium intraret, ac sic omnis Israel salvus fieret. Annorum autem duodecim erat puella, et annis duodecim mulier erat passa: quia peccata non credentium apparuerunt in initio fidei credentium: unde dicitur: credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam.* Gregorius Moralium. *Moraliter vero redemptor noster puellam in domo, iuvenem vero extra portam, in sepulcro autem Lazarum suscitat; adhuc quidem in domo mortuus iacet qui latet in peccato; iam extra portam educitur cuius iniquitas usque ad vecordiam publicae perpetrationis aperitur; sepulturae vero aggere premitur qui perpetratione nequitiae etiam usu consuetudinis pressus gravatur.* Beda. *Et notandum, quod leviores et quotidiani erratus, levioris poenitentiae possunt remedio curari: unde iacentem in conclavi dominus facillima voce puellam resuscitat dicens puella, surge; ut vero quatriduanus mortuus sepulcri claustra evadere posset, fremuit spiritu, turbavit seipsum, lacrymas fudit. Quanto igitur gravior animae mors, tanto acrior necesse est ut poenitentis fervor insistat. Sed et hoc notandum, quia publica noxa publico eget remedio: unde Lazarus de monumento vocatus populis innotuit; levia autem peccata, secreta queunt poenitentia deleri: unde puella in domo iacens paucis arbitris exsurgit, eisdemque ut nemini manifestent praecipitur. Turba etiam foris eicitur, ut puella suscitetur: quia si non prius a secretioribus cordis expellitur saecularium multitudo curarum, anima quae intrinsecus iacet mortua, non resurgit. Bene autem surrexit et ambulat: quia anima a peccatis resuscitata, non solum a sordibus scelerum exurgere, sed et in bonis proficere debet operibus, et mox necesse est ut caelesti pane satietur, divini scilicet verbi et altaris particeps effecta.*

Caput 6

Lectio 1

[85652] Catena in Mc., cap. 6 l. 1 Theophylactus. *Post praemissa miracula dominus in patriam suam revertitur, non ignorans quoniam spernerent eum, sed ut occasionem non haberent ulterius dicendi: quia si venisses, credidissemus tibi; unde dicitur et egressus inde abiit in patriam suam: et sequebantur eum discipuli sui.* Beda. *Patriam eius Nazareth dicit, in qua erat nutritus. Sed quanta Nazaraeorum caecitas, qui eum quem verbis factisque illius Christum cognoscere poterant, ob solam gentis notitiam contemnunt? Sequitur et facto sabbato coepit in synagoga docere; et multi audientes admirabantur in doctrina eius, dicentes: unde huic haec omnia? Et quae est sapientia quae data est illi, et virtutes tales quae per manus eius efficiuntur? Sapientiam ad doctrinam, virtutes referunt ad sanitates et miracula quae faciebat. Sequitur nonne hic est faber filius Mariae?* Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus quidem fabri filium eum dictum esse dicit; nec mirandum est, cum utrumque dici potuerit: eo enim fabrum credebant quo et fabri filium.* Hieronymus. *Filius quidem fabri Iesus vocatur, sed fabri qui fabricatus est auroram et solem, idest Ecclesiam primam, et sequentem; in quarum figura mulier, et puella sanatur.* Beda. *Nam etsi humana non sint comparanda divinis, typus tamen integer est: quia pater Christi igne operatur et spiritu. Sequitur frater Iacobi, et Ioseph, et Iudae, et Simonis; nonne et sorores eius hic nobiscum sunt? Fratres et sorores eius secum esse*

testantur: qui tamen non liberi Ioseph, aut Mariae, iuxta haereticos, sunt putandi; sed potius, iuxta morem sacrae Scripturae, cognati sunt intelligendi; quomodo Abraham, et Lot fratres appellantur, cum esset Lot filius fratris Abrahae. Et scandalizabantur in illo. Scandalum et error Iudaeorum salus nostra est, et haereticorum condemnatio. Intantum enim spernebant dominum Iesum Christum ut eum fabrum, et fabri vocarent filium. Sequitur et dicebat eis Iesus, quia non est propheta sine honore nisi in patria sua, et in domo sua, et in cognatione sua. Prophetam dici in Scripturis dominum Iesum etiam Moyses testis est, futuram eius incarnationem praedicens filiis Israel, ait: prophetam vobis suscitabit dominus Deus vester de fratribus vestris. Non solum autem ipse qui dominus est prophetarum, sed et Elias, et Ieremias ceterique prophetae, minores in patria sua quam in exteris civitatibus habiti sunt: quia propemodum naturale est cives semper civibus invidere: non enim considerant praesentia viri opera, sed fragilem recordantur infantiam. Hieronymus. *Comitatur etiam saepe vilitas originem, ut est illud: quis est filius Isai? Quia humilia dominus respicit, et alta a longe cognoscit.* Theophylactus. *Sive etiam praeclaros consanguineos propheta habeat, cives odiunt eos, et propter hoc dehonorant prophetam. Sequitur et non poterat ibi virtutem ullam facere; nisi paucos infirmos impositis manibus curavit. Quod autem dicit non poterat, intelligere oportet: non volebat: quia non ipse impotens, sed illi infideles erant: ergo ibi non operatur virtutes, parcens eis, ne maiori reprehensione digni essent, etiam factis miraculis non credentes. Vel aliter. In miraculis faciendis necessaria est virtus operantis, et recipientium fides, quae ibi deficiebat: unde non volebat Iesus ibi signa facere. Sequitur et mirabatur propter incredulitatem illorum.* Beda. *Non quasi inopinata et improvisa miratur qui novit omnia antequam fiant; sed qui novit occulta cordis, quod mirandum intimare vult hominibus, mirari se coram hominibus ostendit: Iudaeorum enim miranda notatur caecitas, qui nec prophetis suis credere de Christo, nec ipsi inter se nato voluerunt credere Christo. Mystice autem Iesus despicitur in domo, et in patria sua, hoc est in populo Iudaeorum; et ideo pauca ibi signa fecit, ne penitus excusabiles ibi fierent. Maiora autem signa quotidie in gentium populo facit, non tam in sanitate corporum quam in animarum salute.*

Lectio 2

[85653] Catena in Mc., cap. 6 l. 2 Theophylactus. *Non solum in civitatibus praedicabat dominus, sed et in castellis, ut discamus parva non spernere; neque magnas semper quaerere civitates, sed verbum Dei in vicis abiectis et vilibus seminare; unde dicitur et circuibat castella in circuitu docens.* Beda. *Benignus autem et clemens dominus, ac magister non invidet servis atque discipulis suis virtutes suas; et sicut ipse curaverat omnem languorem, et omnem infirmitatem, apostolis quoque suis dedit potestatem; unde sequitur et convocavit duodecim, et coepit eos mittere binos, et dabat illis potestatem spirituum immundorum. Sed multa distantia est inter donare et accipere: iste quodcumque agit, potestate domini agit, illi si quid faciunt imbecillitatem suam, et virtutes domini confitentur, dicentes: in nomine Iesu surge et ambula.* Theophylactus. *Binos autem apostolos mittit, ut fierent promptiores: quia, ut ait Ecclesiastes, melius est simul duos esse, quam unum. Si autem*

plures quam duos misisset, non esset sufficiens numerus ut in plura castella mitterentur. Gregorius in Evang. *Binos autem in praedicationem discipulos mittit, quoniam duo sunt praecepta caritatis: Dei videlicet amor, et proximi, et minus quam inter duos caritas haberi non potest. Per hoc ergo nobis innuit quia qui caritatem erga alterum non habet, praedicationis officium suscipere nullatenus debet. Sequitur et praecepit eis ne quid tollerent in via, nisi virgam tantum; non peram, neque panem, neque in zona aes; sed calceatos sandaliis, et ne induerentur duabus tunicis.* Beda. *Tanta enim praedicatori in Deo debet esse fiducia ut praesentis vitae sumptus, quamvis non provideat, tamen hos sibi non deesse certissime sciat, ne dum mens eius occupatur ad temporalia, minus aliis provideat aeterna.* Chrysostomus. *Hoc etiam eis dominus praecepit, ut per habitum ostenderent quantum a divitiarum desiderio distabant.* Theophylactus. *Instruens etiam eos per hoc non esse amatores munerum, et ut videntes eos praedicare paupertatem, acquiescant, cum apostoli nihil habeant.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel quia cum, secundum Matthaeum, dominus continue subiecerit: dignus est enim operarius cibo suo, satis ostendit cur eos possidere haec, aut ferre noluerit: non quod necessaria non sint necessitati huius vitae, sed quia sic eos mittebat ut eis hoc deberi demonstraret ab illis quibus Evangelium credentibus nuntiarent: unde apparet hoc non ita praecepisse dominum tamquam Evangelistae vivere aliunde non debeant, quam eis praebentibus quibus annuntiant Evangelium; alioquin contra hoc praeceptum fecit apostolus, qui victum de manuum suarum labore transigebat; sed potestatem dedisse, in qua scirent sibi ista deberi. Solet item quaeri quomodo Matthaeus et Lucas commemoraverint dixisse dominum discipulis, ut nec virgam ferrent, cum dicat Marcus et praecepit eis ne quid tollerent in via nisi virgam tantum. Quod ita solvitur, ut intelligamus sub alia significatione dictam virgam, quae secundum Marcum ferenda est, et sub alia illam quae secundum Matthaeum et Lucam non est ferenda. Potuit enim sic breviter dici: nihil necessariorum vobiscum feratis nisi virgam tantum, ut illud quod dictum est: nec virgam, intelligatur nec minimas quidem res; quod vero adiunctum est nisi virgam tantum, intellegatur quia per potestatem a domino receptam, quae virgae nomine significata est, etiam quae non portantur, non deerunt. Utrumque ergo dominus dixit; sed quia non utrumque unus Evangelista commemoravit, putatur ille qui virgam sub alia significatione positam tollendam dixit, ei qui virgam rursus aliud significantem non tollendam, dixit, esse contrarius; sed iam ratione reddita non putetur. Sic et calceamenta cum dicit Matthaeus in via non esse portanda, curam prohibet: quia ideo cogitantur portanda ne desint. Hoc et de duabus tunicis intelligendum est, ne quisquam eorum praeter eam qua esset indutus, aliam portandam curaret, sollicitus ne opus esset, cum ex illa potestate posset accipere. Proinde Marcus dicendo, calceari eos sandaliis vel soleis, aliquid hoc calceamentum mysticae significationis habere admonet, ut pes neque tectus sit desuper, nec nudus ad terram; idest nec occultetur Evangelium, nec terrenis commodis innitatur. Et quod non haberi, vel portari duas tunicas, sed expressius indui prohibet, quid eos monet nisi non dupliciter, sed simpliciter ambulare? Quisquis autem putat non potuisse dominum in uno sermone quaedam figurate, quaedam proprie ponere eloquia, cetera eius inspiciat, et videbit, quod hoc temere ac inerudite arbitretur.* Beda. *In duabus autem tunicis videtur mihi duplex ostendere vestimentum: non quod in locis Scythiae glaciali nive rigentibus, una quis tunica debeat esse contentus; sed in tunica vestimentum intelligamus, ne aliud vestiti, aliud nobis futurorum timore servetur.* Chrysostomus. *Vel aliter. Matthaeus et Lucas non calceamenta, neque* *baculum portare permittit, quod ostendit perfectissimum esse; Marcus vero baculum iubet assumere, et sandaliis calceari; quod dictum est permissive.* Beda. *Allegorice autem per peram onera saeculi, per panem deliciae temporales, per aes in zona occultatio sapientiae designatur: quia quisquis officium doctoris accipit, neque oneribus saecularium negotiorum deprimi, neque desideriis carnalibus resolvi, neque commissum sibi talentum verbi, sub otio debet lenti torporis abscondere. Sequitur et dicebat eis: quocumque introieritis in domum, illic manete donec exeatis inde: ubi dat constantiae generale mandatum, ut hospitalis necessitudinis iura custodiant, alienum a praedicatore regni caelestis astruens cursitare per domos.* Theophylactus. *Ne scilicet de gula contingeret eos reprehendi, ab aliis in alios transeuntes. Sequitur et quicumque non receperint vos, nec audierint vos, exeuntes inde, excutite pulverem de pedibus vestris in testimonium illis. Hoc autem dominus praecepit ut ostenderet quod longam propter eos viam ambulaverunt, et nihil eis profuit: vel quia nihil ab eis acceperunt, etiam neque pulverem; sed et hunc excutiunt, ut hoc sit in testimonium illis, idest in redargutionem illis.* Chrysostomus. *Vel ut sit in testimonium laboris viae quam sustinebant pro eis, aut tamquam pulvis peccatorum praedicantium convertatur in ipsos. Sequitur et exeuntes praedicabant ut poenitentiam agerent; et Daemonia multa eiciebant, et ungebant oleo multos aegrotos, et sanabantur. Quod oleo ungerent, solus Marcus enarrat; Iacobus autem in epistola sua canonica similia dicit. Oleum enim et labores curat, et luminis et hilaritatis causa existit. Significat autem oleum unctionis Dei misericordiam, infirmitatis medelam, et cordis illuminationem; quod totum oratio operatur.* Theophylactus. *Significat etiam gratiam spiritus sancti, per quam a laboribus transmutamur, et lumen et laetitiam spiritualem suscipimus.* Beda. *Unde patet ab ipsis apostolis hunc sanctae Ecclesiae morem esse traditum, ut energumeni, vel alii quilibet aegroti, ungantur oleo, pontificali benedictione consecrato.*

Lectio 3

[85654] Catena in Mc., cap. 6 l. 3 Glossa. *Post praedicationem discipulorum Christi, et miraculorum operationem convenienter Evangelista subiungit de fama quae consurgebat in populo; unde dicit et audivit Herodes rex.* Chrysostomus. *Herodes iste filius erat primi Herodis, sub quo Ioseph Iesum duxerat in Aegyptum. Tetrarcham autem Matthaeus nominat hunc, atque Lucas tamquam principantem super quartam partem regni patris sui. Romani enim post mortem patris, regnum in partes quatuor diviserunt. Marcus vero regem eum vocat, aut patris consuetudine, aut quia hoc loco eius congruum existebat.* Hieronymus. *Sequitur manifestum enim factum est nomen eius: lucernam enim sub modio abscondi fas non est. Et dicebant, scilicet aliqui de turba, quia Ioannes Baptista resurrexit a mortuis, et propterea operantur virtutes in illo.* Beda. *Quanta enim fuit Iudaeorum invidia docemur: ecce enim Ioannem, de quo dictum est quia signum fecit nullum, a mortuis potuisse resurgere, nullo attestante credebant; Iesum autem approbatum a Deo virtutibus et signis cuius resurrectionem Angeli, apostoli, viri ac feminae praedicabant, non resurrexisse, sed furtim esse ablatum credere maluerunt: qui cum dicerent Ioannem resurrexisse a mortuis, et propterea*

virtutes operatas esse in illo, bene de virtute resurrectionis senserunt, quod maioris potentiae futuri sunt sancti, cum a mortuis resurrexerint, quam fuerunt cum carnis adhuc infirmitate gravarentur. Sequitur alii autem dicebant, quia Elias est. Theophylactus. *Confutabat enim multos homines Ioannes quando dicebat: genimina viperarum. Sequitur alii autem dicebant, quia propheta est, quasi unus ex prophetis.* Chrysostomus. *Mihi quidem videtur hunc prophetam dicere de quo Moyses dixit: prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris. Recte quidem; sed quia manifeste dicere trepidabant: hic est Christus, Moysi utebantur voce, propriam suspicionem velantes, praepositorum suorum timore. Sequitur quo audito, Herodes ait: quem ego decollavi Ioannem, hic a mortuis resurrexit. Per ironiam hoc Herodes expresse pronuntiat.* Theophylactus. *Vel aliter. Sciens Herodes quod Ioannem iustum existentem sine causa occiderat, credebat eum a mortuis resurrexisse, et quod ex resurrectione suscepisset miraculorum operationem.* Augustinus de Cons. Evang. *In his autem verbis Lucas Marco attestatur, ad hoc dumtaxat quod alii dixerint, non Herodes, Ioannem surrexisse; sed haesitantem Lucas, commemoravit Herodem, verbaque eius ita posuit dicentis: Ioannem ego decollavi. Quis autem est iste, de quo audio talia? Intelligendum est autem post hanc haesitationem confirmasse in animo suo quod ab aliis dicebatur, cum ait pueris suis, sicut Matthaeus narrat: hic est Ioannes Baptista, ipse surrexit a mortuis. Aut ita pronuntianda sunt haec verba ut haesitantem adhuc indicent; praesertim quia et Marcus, qui superius dixerat ab aliis dictum fuisse, quod Ioannes a mortuis resurrexit; in extremo tamen ipsum Herodem dixisse non tacet. Quem ego decollavi Ioannem, hic a mortuis resurrexit. Quae item verba duobus modis pronuntiari possunt, ut aut confirmantis, aut dubitantis intelligantur.*

Lectio 4

[85655] Catena in Mc., cap. 6 l. 4 Theophylactus. *Ex praemissis Marcus Evangelista occasionem sumens, hic de morte commemorat praecursoris, dicens ipse enim Herodes misit, ac tenuit Ioannem et vinxit eum in carcere, propter Herodiadem uxorem fratris sui quia duxerat eam.* Beda.

Vetus narrat historia, Philippum Herodis maioris filium, sub quo dominus fugit in Aegyptum, fratrem huius Herodis, sub quo passus est Christus, duxisse Herodiadem uxorem filiam regis Aretae, postea vero socerum eius, exortis quibusdam contra generum simultatibus, tulisse

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

filiam suam, et in dolorem mariti prioris, Herodis inimici eius nuptiis copulasse. Ergo Ioannes Baptista arguit Herodem et Herodiadem, quod illicitas nuptias fecerint, et non liceat, fratre vivente germano, illius uxorem ducere. Theophylactus. *Alii autem dicunt, quod Philippus iam mortuus reliquerit ex se filiam: quapropter non debebat Herodes fratris, quamvis defuncti, uxorem ducere. Lex enim praecipiebat quod frater uxorem fratris acciperet, cum defunctus prolem non haberet; illi autem erat filia, propter quod erant nuptiae sceleratae. Sequitur Herodias autem insidiabatur illi, et volebat occidere eum, et non poterat.* Beda. *Timebat enim Herodias ne Herodes aliquando resipisceret, vel Philippo fratri suo amicus fieret; atque illicitae nuptiae repudio solverentur. Sequitur Herodes autem metuebat Ioannem, quia sciebat eum virum iustum et sanctum.* Glossa. *Timebat, inquam, eum reverendo; sciebat enim eum esse iustum, quoad homines, et sanctum, quoad Deum; et custodiebat eum, ne scilicet ab Herodiade interficeretur; et audito eo multa faciebat: quia putavit eum spiritu Dei loqui; et libenter eum audiebat: quia reputabat utilia quae ab eo dicebantur.* Theophylactus. *Vide autem quantum operatur concupiscentiae rabies: quia cum Herodes tantam circa Ioannem habebat reverentiam, et timorem, horum fit immemor, ut suae fornicationi provideret.* Remigius super Matth. *Libidinosa enim voluntas eum coegit in illum manum mittere quem sciebat iustum et sanctum. Ac per hoc datur intelligi quia minus peccatum factum est ei causa maioris peccati, secundum illud: qui in sordibus est, sordescat adhuc. Sequitur et cum dies opportunus accidisset, Herodes natalis sui coenam fecit principibus, et tribunis, et primis Galilaeae.* Beda. *Soli mortalium Herodes et Pharao leguntur diem natalis sui gaudiis festivis celebrasse; sed uterque rex infausto auspicio festivitatem suam sanguine foedavit: verum Herodes tanto maiore impietate, quanto sanctum, et innocentem doctorem veritatis occidit; et hoc pro voto ac petitione saltatricis; sequitur enim cumque introisset filia ipsius Herodiadis, et saltasset, et placuisset Herodi, et simul recumbentibus, rex ait: pete a me quod vis, et dabo tibi.* Theophylactus. *Dum enim convivium fit, Satanas per puellam saltat, et iusiurandum perficitur sceleratum; sequitur enim et iuravit illi: quia quidquid petieris dabo tibi, licet dimidium regni mei.* Beda. *Non excusatur ab homicidio per iuramentum: ideo enim forte iuravit, ut occasionem inveniret occidendi; et si patris, aut matris interitum postulasset, non utique concessisset Herodes. Sequitur quae cum exisset, dixit matri suae: quid petam? At illa dixit: caput Ioannis Baptistae. Digno operi saltationis, dignum postulatur sanguinis praemium. Sequitur cumque introisset statim cum festinatione ad regem, petivit dicens:*

volo ut protinus des mihi in disco caput Ioannis Baptistae. Theophylactus. *Maligna mulier protinus sibi caput Ioannis dari petit, idest statim in illa hora; timebat enim ne Herodes resipisceret. Sequitur et contristatus est rex.* Beda. *Consuetudinis est Scripturarum ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur: sicut et Ioseph ab ipsa quoque Maria appellatur pater Iesu; ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant: dissimulator enim mentis tristitiam praeferebat in facie, cum laetitiam haberet in mente; scelusque excusat iuramento, ut sub occasione pietatis impius fieret; unde sequitur propter iusiurandum, et propter simul discumbentes noluit eam contristare.* Theophylactus. *Herodes quidem non sui compos, sed voluptuosus iusiurandum implevit, et iustum interemit. Decebat autem magis in hoc periurare, et non tantum scelus operari.* Beda. *Quod autem subdit, et propter simul recumbentes, vult omnes sceleris sui esse consortes, ut in luxurioso, impuroque convivio cruentae epulae deferrentur; unde sequitur sed, misso spiculatore, praecepit afferri caput Ioannis in disco.* Theophylactus. *Spiculator carnifex dicitur, qui constituitur ad homines interficiendum.* Beda. *Non autem Herodem puduit caput occisi hominis ante convivas inferre. Pharao vero nil talis vesaniae commisisse legitur. Ex utroque tamen exemplo probatur utilius esse nobis diem mortis futurae timendo et caste agendo saepius in memoriam revocare, quam diem nativitatis luxuriando celebrare. Homo enim ad laborem nascitur in mundo, et electi ad requiem per mortem transeunt e mundo. Sequitur et decollavit eum in carcere et attulit caput eius in disco, et dedit illud puellae, et puella dedit matri suae.* Gregorius Moralium. *Non sine gravissima admiratione perpendo, quod ille prophetiae spiritu intra matris uterum impletus, quo inter natos mulierum nemo maior surrexit, ab iniquis in carcerem mittitur, et pro puellae saltu capite truncatur, et vir tantae severitatis pro usu turpium moritur. Numquid credimus aliquid fuisse quod in eius vita, illa sic despecta mors tergeret? Sed quando ille vel in cibo peccavit, qui locustas solummodo, et mel silvestre edit? Quando conversatione sua offendere potuit, qui de eremo non recessit? Quid est quod omnipotens Deus sic vehementer in hoc saeculo despicit quos sic sublimiter ante saecula elegit? Nisi hoc quod pietati fidelium patet: quoniam idcirco sic eos premit in infimis, quia videt quomodo remuneret in summis; et foras usque ad despecta deicit, quia intus usque ad incomprehensibilia perducit. Hinc ergo unusquisque colligat, quid illic passuri sint quos reprobat, si hic sic cruciat quos amat. Sequitur quo audito discipuli eius venerunt, et tulerunt corpus eius, et posuerunt illud in monumento.* Beda. *Narrat Iosephus, vinctum Ioannem in castellum Macheronta adductum, ibique truncatum; narrat vero ecclesiastica historia sepultum eum in Sebaste Palaestinae urbe, quae quondam Samaria dicta est. Decollatio autem Ioannis, minorationem famae illius, qua Christus a populo credebatur, insinuat, sicut exaltatio salvatoris in crucem profectum designabat fidei: quia et ipse qui prius a turbis propheta esse credebatur, Dei filius a cunctis fidelibus est agnitus: unde Ioannes quem oportebat minui, cum diurnum lumen decrescere incipit natus est; dominus autem eo tempore anni quo dies crescere incipit.* Theophylactus. *Mystice autem Herodes, qui interpretatur pelliceus, populus est Iudaeorum; qui habebat uxorem, scilicet inanem gloriam, cuius filia saltat, et movetur etiam nunc circa Iudaeos, scilicet falsus intellectus Scripturarum: decapitaverunt siquidem Ioannem, idest verbum propheticum, et sine capite Christo habent eum.* Hieronymus. *Vel aliter. Caput legis, quod est Christus, de corpore abscinditur proprio, idest Iudaico populo et datur gentili puellae, idest Romanae Ecclesiae, et puella dat matri suae* *adulterae, idest synagogae crediturae in fine. Corpus Ioannis sepelitur, caput in disco collocatur: littera humata tegitur, spiritus in altari honoratur et sumitur.*

Lectio 5

[85656] Catena in Mc., cap. 6 l. 5 Glossa. *Postquam Evangelista narravit mortem Ioannis, narrat ea quae Christus cum suis discipulis post mortem Ioannis egerit, dicens et convenientes apostoli ad Iesum, renuntiaverunt ei omnia quae egerant et docuerant.* Hieronymus. *Ad locum enim unde exeunt flumina, revertuntur. Deo semper referunt gratias missi super his quae acceperant.* Theophylactus. *Discamus autem et nos cum in ministerium aliquod mittimur, non elongari, et ultra commissum officium non efferri; sed mittentem visitare et renuntiare ei omnia quae egimus et docuimus.* Beda. *Non enim solum oportet docere, sed facere. Non solum autem quae ipsi egerant et docuerant, apostoli domino renuntiant; sed etiam quae Ioannes, eis in docendo occupatis, sit passus, et sui, et Ioannis discipuli domino renuntiant, sicut Matthaeus describit. Sequitur et ait illis: venite seorsum in desertum locum, et requiescite pusillum.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc continuo post Ioannis passionem factum esse commemorat: unde post haec facta sunt illa quae primo narrata sunt, quibus motus Herodes dixit: hic est Ioannes Baptista quem ego decollavi.* Theophylactus. *In desertum autem recedit locum propter humilitatem. Quiescere autem facit Christus suos discipulos, ut addiscant praepositi, quod qui laborant in opere et sermone, requiem promerentur, et quod non debent continue laborare.* Beda. *Quae autem necessitas fuerit concedendae requiei discipulis, ostendit cum subdit erant enim qui veniebant et redibant multi; et nec spatium manducandi habebant: ubi temporis illius felicitas de labore docentium simul, et discentium studio demonstratur. Sequitur et ascendentes in navim abierunt in desertum locum seorsum. Non discipuli soli, sed assumpto domino ascendentes in navim locum petiere desertum, ut Matthaeus demonstrat. Tentat autem fidem turbarum: petendo enim solitudinem, an sequi curent explorat: illi sequendo, et non in iumentis, aut vehiculis diversis sed proprio labore pedum, quantam salutis suae curam gerant, ostendunt. Sequitur et viderunt eos abeuntes, et cognoverunt multi, et pedestres de omnibus civitatibus cucurrerunt illuc, et praevenerunt eos. Dum pedestres eos praevenisse dicuntur, ostenditur quia non in aliam maris, sive Iordanis ripam navigio pervenerunt discipuli cum domino, sed proxima eiusdem regionis loca adierunt, quo etiam indigenae pedestres poterant praevenire.* Theophylactus. *Ita tu Christum non expectans quod ipse revocet, sed praecurrens eum, praevenias. Sequitur et exiens vidit turbam multam Iesus, et misertus est super eos, quia erant sicut oves non habentes pastorem. Pharisaei lupi existentes rapaces, non pascebant populum, sed devorabant: propter hoc ad Christum verum congregantur pastorem; qui tradidit illis cibum spiritualem, scilicet verbi Dei; unde sequitur et coepit eos docere multa. Videns enim eos qui miraculorum occasione eum sequebantur prae longitudine viae fessos, eorum misertus, voluit eorum satisfacere voluntati, docendo eos.* Beda. *Matthaeus dicit, quod curavit languidos eorum: hoc est enim veraciter pauperum misereri, eis veritatis viam docendo aperire, et molestias corporis auferre.* Hieronymus. *Mystice autem seorsum ducit dominus*

quos elegit, ut inter malos viventes, mala non intendant, ut Lot in Sodomis, et Iob in terra Hus, et Abdias in domo Achab. Beda. *Derelicta etiam Iudaea, in deserto Ecclesiae praedicatores sancti, qui apud Iudaeos tribulationum sarcina premebantur, de gratia fidei gentibus collata requiem nacti sunt.* Hieronymus. *Pusilla tamen est hic sanctis requies, longus labor; sed postea dicitur illis ut requiescant a laboribus suis. Sicut autem in arca Noe animalia quae intus erant, foris mittebantur, et quae foris erant, intro erumpebant; sic agitur in Ecclesia: Iudas recessit, latro accessit. Sed quamdiu receditur a fide in Ecclesia, non est requies sine moerore: Rachel enim plorans filios suos noluit consolari. Non est etiam hoc convivium, in quo bibitur vinum novum cum cantabitur canticum novum ab hominibus novis, cum mortale hoc induerit immortalitatem.* Beda. *Christum autem petentem deserta gentium, multae fidelium catervae relictis moenibus priscae conversationis sequuntur.*

Lectio 6

[85657] Catena in Mc., cap. 6 l. 6 Theophylactus. *Praeponens dominus quod utilius est, scilicet cibum sermonis Dei, deinde etiam corporalem cibum praebuit turbae; ad cuius narrationem Evangelista accedit, dicens et cum iam hora multa fieret, accesserunt discipuli eius dicentes: desertus est locus hic.* Beda. *Horam multam vespertinum tempus dicit; unde Lucas dicit: dies autem coeperat declinare.* Theophylactus. *Vide autem quomodo discipuli Christi circa hominum amorem proficiunt: turbarum enim miserti accedunt ad Christum, et pro eis intercedunt. Dominus autem tentavit eos si eius virtutem tantam esse cognoverant quod turbas pascere posset; unde sequitur et respondens ait illis: date eis manducare.* Beda. *Provocat etiam apostolos, hoc dicens, ad fractionem panis, ut illis se non habere testantibus magnitudo signi notior fieret.* Theophylactus. *Discipuli autem arguebant eum tamquam ignorantem quid illis esset necessarium ad tantam multitudinem turbarum pascendam: unde turbati respondent; sequitur enim et dixerunt ei: euntes emamus ducentis denariis panes, et dabimus illis manducare.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc Philippus apud Ioannem respondet; sed Marcus a discipulis responsum esse commemorat; volens intelligi hoc ex ore ceterorum Philippum respondisse; quamquam et pluralem numerum pro singulari usitatissime ponere potuerit. Sequitur et dicit eis: quot panes habetis? Ite, et videte. Hoc a domino factum esse ceteri Evangelistae praetermiserunt. Sequitur et cum cognovissent, dicunt: quinque, et duos pisces. Quod Andreas apud Ioannem de quinque panibus, et duobus piscibus suggesserat, hoc ceteri Evangelistae pluralem numerum pro singulari ponentes, ex discipulorum persona retulerunt. Sequitur et praecepit illis ut accumbere facerent omnes secundum contubernia super viride faenum. Et discubuerunt in partes per centenos et quinquagenos. Quod autem Lucas dicit quinquagenos iussos esse discumbere, Marcus vero quinquagenos et centenos, ideo non hoc movet, quia unus partem dicit, alter totum: qui enim de centenis retulit, hoc retulit quod ille praetermisit.* Theophylactus. *Per hoc autem datur intelligi, quod separatim discubuerunt per partes et partes: quod enim hic dicitur per contubernia, in Graeco geminate dicitur, symposia symposia; hoc est, per distributa*

convivia. Sequitur et acceptis quinque panibus et duobus piscibus, intuens in caelum, benedixit, et fregit panes, et dedit discipulis, ut ponerent ante eos; et duos pisces divisit omnibus. Chrysostomus in Matth. *Decenter autem in caelum aspexit: quia in deserto manna accipientes Iudaei, de Deo dicere attentaverunt: numquid poterit dare panem? Ne vero hoc contingat, antequam faceret, ad patrem retulit quod erat facturus.* Theophylactus. *Intuetur etiam in caelum, ut nos instrueret a Deo petere escam, et non a Diabolo, sicut faciunt illi qui alienis iniuste laboribus nutriuntur. Ex hoc etiam turbis tunc innuit quod non esset Deo contrarius, sed Deum invocaret. Dat autem panem discipulis apponendum turbis, ut tractando panem non dubium, sed miraculum videatur. Sequitur et manducaverunt omnes, et saturati sunt. Et sustulerunt reliquias fragmentorum duodecim cophinos. Duodecim cophini superabundant fragmentorum, ut quolibet apostolorum unum cophinum super humerum apportante, ineffabile miraculum videatur. Superabundantis enim virtutis erat non solum tot homines pascere, sed et tantam superabundantiam relinquere fragmentorum: Moyses enim etsi manna dabat, secundum uniuscuiusque necessitatem illud largiebatur, superfluum vero vermibus scaturiebat; Elias etiam viduam pascens, quantum ei erat sufficiens tribuebat; Iesus vero tamquam dominus superabundanter operabatur.* Beda. *Mystice autem die declinata turbas esurientes salvator reficit: quia vel fine saeculorum propinquante, vel cum sol iustitiae pro nobis occubuit, a spiritualis inediae sumus tabe salvati. Provocat apostolos ad fractionem panis, insinuans quod quotidie per eos ieiuna sunt corda nostra pascenda, eorum scilicet litteris et exemplis. Per quinque panes, quinque Mosaicae legis libri; per duos pisces, Psalmi sunt et prophetae figurati.* Theophylactus. *Vel duo pisces sunt piscatorum sermones, scilicet epistolae et Evangelium.* Beda. *Quia vero quinque sunt exterioris hominis sensus, quinque millia viri dominum secuti designant eos qui in saeculari adhuc habitu positi exterioribus bene uti noverunt.* Gregorius Moralium. *Diversi convivantium discubitus distinctiones Ecclesiarum, quae unam Catholicam faciunt, designant. Iubilaei autem requies quinquagenarii numeri mysterio continetur; et quinquagenarius bis ducitur, ut ad centenarium perveniatur. Quia ergo prius a malo quiescitur opere, ut post anima plenius quiescat in cognitione, alii quinquagenarii, alii centeni discumbunt.* Beda. *Super faenum autem discumbentes dominicis pascuntur alimentis, qui per continentiam calcatis concupiscentiis, audiendis implendisque Dei verbis operam impendunt. Salvator autem non nova creat cibaria: quia veniens in carne non alia quam quae praedicata sunt praedicat; sed legis, et prophetarum scripta quam gravida sint mysteriis gratiae demonstrat. Intuetur in caelum, ut ibi lucem doceat esse quaerendam. Frangit, et ante turbas ponenda distribuit discipulis: quia sacramenta prophetiae sanctis doctoribus, qui haec toto orbe praedicent, patefecit. Quod turbis superest, a discipulis tollitur: quia secretiora mysteria, quae a rudibus capi nequeunt, non negligenter omittenda, sed sunt inquirenda perfectis. Nam per cophinos duodecim apostoli, et sequentes doctores figurantur, foris quidem hominibus despecti, sed intus salutaris cibi reliquiis cumulati. Constat enim cophinis opera servilia geri solere.* Hieronymus. *Vel duodecim cophini pleni fragmentis colliguntur, cum sedent super thronos iudicantes duodecim tribus Israel, qui sunt fragmenta Abraham, Isaac et Iacob, quando ex Israel reliquiae salvae fient.*

Lectio 7

[85658] Catena in Mc., cap. 6 l. 7 Glossa. *Dominus quidem in miraculo panum, quod esset conditor rerum ostendit, nunc autem ambulando super undas, quod haberet corpus ab omnium peccatorum gravedine liberum edocuit; et in placando ventos, undarumque rabiem sedando, quod elementis dominaretur monstravit; unde dicitur et statim coegit discipulos suos ascendere navim, ut praecederent eum trans fretum ad Bethsaidam, dum ipse dimitteret populum.* Chrysostomus. *Dimittit quidem populum in benedictione, et aliquibus curationibus. Coegit autem discipulos, quia non de facili ab eo poterant separari; et hoc quidem tum propter nimium affectum quem ad eum habebant, tum quia sollicitabantur qualiter ad eos veniret.* Beda. *Merito autem movet quomodo Marcus dicat, peracto miraculo panum, discipulos venisse trans fretum ad Bethsaidam, cum videatur Lucas dicere, quod in locis Bethsaidae factum fuerit miraculum illud; nisi forte intelligamus, quod Lucas ait in desertum locum, qui est Bethsaida, non ipsius intima civitatis, sed loca deserti ad eam pertinentis esse designata. Marcus autem dicit ut praecederent eum ad Bethsaidam; ubi ipsa civitas notatur. Sequitur et cum dimisisset eos, abiit in montem orare.* Chrysostomus. *Quod decet intelligere de Christo secundum quod est homo: hoc etiam fecit instruens nos assiduos esse in oratione.* Theophylactus. *Dimissa autem turba, ascendit orare: requiem enim et silentium oratio exigit.* Beda. *Non omnis autem qui orat, ascendit in montem; sed qui bene orat, qui Deum orando quaerit; qui vero de divitiis aut honore saeculi, aut de inimici morte obsecrat, ipse in infimis iacens viles ad Deum preces mittit. Quare autem dominus dimisso populo in montem oraturus abierit, Ioannes declarat dicens: Iesus ergo, cum cognovisset quia venturi essent ut raperent eum, et facerent eum regem, fugit iterum in montem ipse solus. Sequitur et cum sero esset, erat navis in medio mari, et ipse solus in terra.* Theophylactus. *Permisit autem dominus periclitari discipulos, ut patientes fierent: unde non statim eis astitit, sed per totam noctem periclitari permisit, ut doceret eos patienter expectare, et non a principio sperare in tribulationibus subsidium; sequitur enim et videns eos laborantes in remigando (erat enim ventus contrarius eis) et circa quartam vigiliam noctis venit ad eos ambulans supra mare.* Chrysostomus. *Quatuor vigilias noctis dicit sacra Scriptura, unamquamque dividens in tres horas: unde quartam vigiliam dicit quae est post horam nonam, scilicet in hora decima, vel posteriori hora. Sequitur et volebat praeterire eos.* Augustinus de Cons. Evang. *Quomodo autem hoc intelligere potuerunt, nisi quia in diversum ibat, eos volens praeterire tamquam alienos, a quibus ita non agnoscebatur ut phantasma putaretur? Sequitur enim at illi ut viderunt eum ambulantem supra mare, putaverunt phantasma esse, et exclamaverunt: omnes enim viderunt eum, et conturbati sunt.* Theophylactus. *Vide autem quoniam cum Christus debebat eorum pericula compescere, tunc maiorem eis incutit timorem; sed statim per vocem confortavit eos; sequitur enim et statim locutus est cum eis, et dixit eis: confidite, ego sum; nolite timere.* Chrysostomus. *Statim autem in voce cognoverunt eum, et timor solutus est.* Augustinus de Cons. Evang. *Quomodo ergo eos volebat praeterire quos paventes ita confirmat, nisi quia illa voluntas praetereundi ad eliciendum illum clamorem valebat cui subveniri oportebat?* Beda. *Scripsit autem Theodotus, Pharanitanus quondam episcopus, corporale pondus non habuisse dominum secundum carnem, sed absque pondere super mare ambulasse; sed fides Catholica pondus secundum carnem*

habere eum praedicat. Nam Dionysius egregius inter ecclesiasticos scriptores, in opusculo de divinis nominibus hoc modo loquitur. Ignoramus qualiter non infusis pedibus corporale pondus habentibus, et materiale onus, deambulabat in humidam et instabilem substantiam? Theophylactus. *Deinde per introitum in naviculam dominus compescuit tempestatem; sequitur enim et ascendit ad illos in navim, et cessavit ventus. Magnum quidem miraculum est quod ambulat dominus super mare; sed tempestas et venti contrarietas apposita fuerunt propter maius miraculum. Apostoli enim ex miraculo quinque panum non intelligentes Christi potentiam, nunc ex maris miraculo plenius cognoverunt; unde sequitur et plus magis intra se stupebant: non enim intellexerant de panibus.* Beda. *Stupebant quidem carnales adhuc discipuli virtutum magnitudinem, nedum tamen in eo veritatem divinae maiestatis cognoscere valebant; unde sequitur erat enim cor eorum obcaecatum. Mystice autem labor discipulorum in remigando et ventus contrarius, labores sanctae Ecclesiae designat, quae inter undas saeculi adversantes, et immundorum flatus spirituum, ad quietem patriae caelestis pervenire conatur. Bene autem dicitur, quia navis erat in medio maris, et ipse solus in terra: quia nonnunquam Ecclesia tantis gentilium pressuris afflicta est, ut redemptor ipsius eam prorsus deseruisse videretur. Sed videt dominus suos laborantes in mari: quia eos ne in tribulationibus deficiant, suae respectu pietatis corroborat, et aliquando manifesto adiutorio liberat. Quarta autem vigilia venit ad eos diluculo appropinquante: quia homo mentem cum ad superni lumen praesidii erexerit, aderit dominus, et tentationum pericula sopientur.* Chrysostomus. *Vel prima vigilia est usque ad diluvium, secunda usque ad Moysen, tertia usque ad adventum domini, in quarta venit dominus, et discipulis locutus est.* Beda. *Saepe autem fideles in tribulatione positos superna pietas deseruisse visa est, ut quasi laborantes in mari discipulos praeterire Iesus voluisse putaretur. Adhuc autem haeretici putant phantasma fuisse dominum, nec veram assumpsisse carnem de virgine.* Hieronymus. *Dicit autem eis confidite: ego sum: quia videbimus eum sicuti est. Cessavit autem ventus, et procella, Iesu sedente, idest regnante, in navi, quae est universa Ecclesia.* Beda. *In quocumque etiam corde per gratiam sui adest amoris, mox universa vitiorum et adversantis mundi, sive spirituum malignorum bella compressa quiescunt.*

Lectio 8

[85659] Catena in Mc., cap. 6 l. 8 Glossa. *Quia Evangelista exposuerat periculum quod discipuli in navigando sustinuerant, et quomodo fuerant liberati, nunc ostendit quo navigando pervenerint, dicens et cum transfretassent pervenerunt in terram Genezareth, et applicuerunt.* Theophylactus. *Post magnum autem spatium temporis ad praedictum locum dominus transfretavit; et ideo Evangelista subdit cumque egressi essent de navi, continuo cognoverunt eum, scilicet incolae.* Beda. *Cognoverunt autem eum rumore, non facie; vel prae signorum magnitudine, et vultu plurimis notus erat. Vide autem quanta fides sit hominum terrae Genezareth, ut non praesentium tantum salute contenti sint, sed mittant ad alias per circuitum civitates, quo omnes currant ad medicum; unde sequitur et percurrentes universam regionem illam, coeperunt in grabatis illos qui se male habebant,*

circumferre, ubi audiebant eum esse. Theophylactus. *Non enim ad domos invitabant eum ut curaret, sed magis ipsi male habentes afferebant ad eum; unde etiam sequitur et quocumque introibat in vicos, aut in villas, aut in civitates, in plateis ponebant infirmos, et deprecabantur eum, ut vel fimbriam vestimenti eius tangerent. Miraculum enim quod circa mulierem haemorrhoissam contigerat, ad aures multorum devenerat, et multam fidem eis dabat, ex qua sanabantur; sequitur enim et quotquot tangebant eum, salvi fiebant.* Beda. *Mystice autem fimbriam vestimenti eius minimum mandatum intellige; quod quicumque transgressus fuerit, minimus vocabitur in regno caelorum: vel assumptionem carnis, per quam venimus ad verbum Dei, et illius postea fruimur maiestate.* Hieronymus. *Quod autem dicitur et quotquot tangebant eum, salvi fiebant, implebitur quando fugiet dolor, et gemitus.*

Caput 7

Lectio 1

[85660] Catena in Mc., cap. 7 l. 1 Beda. *Homines terrae Genezareth, qui minus docti videbantur, non solum ipsi veniunt, sed et suos infirmos adducunt ad dominum, ut vel fimbriam eius mereantur contingere. At vero Pharisaei et Scribae, qui doctores esse populi debuerant, non ad quaerendam medelam, sed ad movendas quaestionum pugnas ad dominum concurrunt; unde dicitur et convenerunt ad eum Pharisaei, et quidam de Scribis venientes ab Ierosolymis; et cum vidissent quosdam ex discipulis eius communibus manibus, idest non lotis, manducare panes, vituperaverunt.* Theophylactus. *Discipuli namque domini instructi ea quae virtutis tantum sunt operari, non lotis manibus simpliciter comedebant. Pharisaei autem volentes occasionem invenire, hoc acceperunt; et non utique vituperabant eos, ut legis transgressores, sed quia traditiones seniorum transgrediebantur; unde sequitur Pharisaei enim, et omnes Iudaei, nisi crebro laverint manus, non manducant, tenentes traditionem seniorum.* Beda in Marc. *Spiritualia enim prophetarum verba carnaliter accipientes, quae illi de cordis et operis castigatione praecipiebant dicentes: lavamini et mundi estote; et: mundamini qui fertis vasa domini, isti de corpore solo lavando servabant. Superstitiosa ergo est hominum traditio, semel lotos ob manducandum panem crebrius lavare, et a foro, nisi baptizentur, non comedere. Sed necessarium est eos qui panem de caelo descendentem participare desiderant, crebro eleemosynis, lacrimis et aliis iustitiae fructibus sua opera purgare. Necessarium etiam est inquinamenta, quae ex temporalibus negotiorum curis quisquam contraxerit, subsequenti bonarum cogitationum, et actuum permundet instantia. Frustra autem Iudaei lavant manus, et a foro baptizantur, quamdiu contemnunt fonte ablui salvatoris: in vanum Baptisma servant vasorum qui corporum suorum et cordium negligunt abluere sordes. Sequitur et interrogabant eum Pharisaei et Scribae: quare discipuli tui non ambulant iuxta traditionem seniorum, sed communibus manibus manducant panem?* Hieronymus super Matth. *Mira Pharisaeorum Scribarumque stultitia. Dei filium arguunt quare traditiones hominum et praecepta non servet. Commune autem hic pro immundo ponitur: populus enim Iudaeorum, partem Dei se esse iactitans, communes cibos*

vocat quibus omnes utuntur. Hieronymus. *Pharisaeorum autem superfluum latratum furca rationis obtundit, idest Moysi et Isaiae interpretatione, ut nos adversantes haereticos verbo Scripturae vincamus; unde sequitur at ille respondens ait: bene prophetavit Isaias de vobis, hypocritae, sicut scriptum est: populus hic labiis me honorat; cor autem eorum longe est a me.* Chrysostomus in Matth. *Quia enim non de legis transgressione, sed seniorum, discipulos accusabant, iniuriose ipsos confundit, hypocritas vocans, quasi commendantes cum reverentia quadam id quod non conveniebat. Superaddit autem Isaiae prophetae verbum, quasi de eis dictum; ac si diceret: sicut hi de quibus dicitur, quod Deum labiis honorant, cor autem eorum ab eo longe est, in vanum pietatem custodire se dicunt, doctrinas hominum honorantes; ita et vos qui derelinquitis id quod interius curabile est, et iustitiam colentes accusatis.* Hieronymus. *Traditio autem pharisaica in mensis et vasis abscindenda est et radenda: saepe enim traditionibus hominum mandata Dei cedunt; unde sequitur derelinquentes mandata Dei, tenetis traditiones hominum, Baptismata urceorum.* Chrysostomus in Matth. *Ut autem eos arguat tamquam Dei reverentiam non servantes, propter traditionem a senioribus factam, divinis Scripturis oppositam, subiungit Moyses enim dixit: honora patrem et matrem tuam; et: qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur.* Beda. *Honor in Scripturis non tantum in salutatione et officiis deferendis, quantum in eleemosyna ac munerum collatione sentitur: honora, inquit apostolus, viduas quae vere viduae sunt.* Chrysostomus. *Tali autem existente divina lege, ac talibus ministris transgredientibus illatis, vos de levi divinum transgredimini praeceptum, observantes seniorum traditiones; unde sequitur vos autem dicitis: si dixerit homo patri aut matri: corban, quod est donum, quodcumque ex me tibi proderit; supple: liber erit ab observatione praemissi mandati; unde sequitur et ultra non dimittitis eum quicquam facere patri suo aut matri.* Theophylactus. *Volentes enim Pharisaei quae offerebantur comedere, instruebant filios, quod cum peculia aliqua habebant, et parentes haec peterent, responderent illis; corban, hoc est donum, quod a me petis, iam obtuli domino; et ita haec non exquirerent, quasi domino oblata, idest ad salutem parentum proficua: et sic decipiebant filios, ut parentes non honorarent, et ipsi oblata devorarent. Hoc ergo dominus exprobrat eis, quia propter lucrum legem divinam transgrediebantur; unde sequitur rescindentes verbum Dei per traditionem vestram quam tradidistis. Et multa similia huiusmodi facitis, scilicet transgredientes praecepta Dei, ut observetis hominum traditiones.* Chrysostomus in Matth. *Vel potest dici, quod Pharisaei iuvenes docebant, quod si quis pro iniuria patri aut matri illata munus offerret Deo, erat immunis, quasi Deo dans munera quae patri debentur; et hoc dicentes parentes honorari non permittebant.* Beda. *Potest autem et hunc breviter habere sensum: munus quod ex me est, tibi proderit. Compellitis, inquit, filios ut dicant parentibus suis: quodcumque donum oblaturus eram Deo, in tuos consumo cibos, tibique prodest, o pater et mater; quasi dicant: non prodest; ut sic illi timentes accipere quod Deo videbant mancipatum, inopem magis vellent vitam ducere, quam edere de consecratis.* Hieronymus. *Mystice autem discipulos non lotis manibus manducare, futuram gentium communionem significat. Munditia et Baptisma pharisaicum sterile est: communicatio non lota apostolica extendit palmites suos usque ad mare.*

Lectio 2

[85661] Catena in Mc., cap. 7 l. 2 Chrysostomus. *Iudaeis considerantibus corporalem munditiam legis, et de hac murmurantibus, dominus contrarium vult introducere; unde dicitur et advocans iterum turbam, dicebat illis: audite me omnes, et intelligite. Nihil est extra hominem introiens in eum quod possit eum coinquinare; sed quae de homine procedunt, illa sunt quae coinquinant hominem; idest immundum faciunt. Ea enim quae Christi sunt, intra hominem considerantur; ea vero quae legis sunt, magis cernuntur extra hominem; quibus quasi corporalibus crux Christi finem in brevi dare debebat.* Theophylactus. *Hoc autem dominus dicit, volens instruere homines, quod observationes escarum, quas lex commemorat, non oportet corporaliter intelligere; et ex hoc intentionem legis eis manifestare incepit.* Chrysostomus. *Subiungit autem si quis habet aures audiendi, audiat. Non enim manifeste aperuerat quae essent illa quae de homine procedebant, et hominem coinquinant, et propter hoc verbum apostoli crediderunt quod aliud profundum praedictus domini sermo innueret; unde sequitur et cum introisset in domum a turba, interrogabant eum discipuli eius parabolam. Parabolam autem immanifestum sermonem vocabant.* Theophylactus. *Dominus autem prius increpat; unde sequitur et ait illis: sic et vos imprudentes estis?* Beda. *Vitiosus enim est auditor qui obscura manifeste, aut manifeste dicta obscure vult intelligere.* Theophylactus. *Deinde dominus manifestat id quod erat occultum, dicens: non intelligitis quia omne extrinsecus introiens in hominem non potest eum coinquinare?* Beda. *Iudaei enim se partem Dei iactantes, communes cibos vocant quibus omnes homines utuntur, ut ostrea, lepores, et huiusmodi animalia. Nec etiam idolothytum, inquantum cibus, et Dei creatura est, sed Daemonum invocatio hoc facit immundum. Et causam subdit, dicens quia non intrat in cor eius. Animae locus principalis, iuxta Platonem, in cerebro; sed, iuxta Christum, in corde est.* Glossa. *Dicitur ergo in cor eius, idest in mentem, quae est principalis pars animae, ex qua tota hominis vita dependet; unde secundum eam necesse est hominem mundum, vel immundum aestimari; et sic ea quae ad mentem non perveniunt, non possunt homini immunditiam afferre. Cibi ergo quia ad mentem non perveniunt, secundum suam naturam hominem inquinare non possunt; sed inordinatus ciborum usus, qui ex inordinatione provenit mentis, ad hominis immunditiam pertinet. Quod autem cibi ad mentem non perveniant, ostendit per id quod subdit, dicens sed in ventrem vadit, et in secessum exit, purgans omnes escas. Hoc autem dicit, ne intelligatur quod inde ex cibis in corpore maneat. Manet enim quod est necessarium ad corporis nutrimentum et augmentum; egreditur autem quod est superfluum, quasi purgatio quaedam interius remanentis nutrimenti.* Augustinus in Lib. 83 quaest. *Quaedam enim sic accedunt ut etiam mutent, et mutentur; sicut et ipse cibus amittens speciem suam, in corpus nostrum vertitur, et nos refecti in robur commutamur. Sed et tenuissimus humor, cum in venis, et aliis arteriis cocta fuerit esca et digesta, per occultos meatus, quos Graeci poros vocant, dilabitur, et in secessum vadit.* Beda. *Sic ergo cibi non faciunt homines immundos, sed malitia, quae operatur passiones ab interioribus procedentes; unde sequitur dicebat autem, quoniam quae de homine exeunt, illa coinquinant hominem.* Glossa. *Cuius rationem significat cum subdit ab intus enim de corde hominis cogitationes malae procedunt. Et sic patet quod malae cogitationes ad mentem pertinent, quae hic cor nominantur; secundum quam homo dicitur bonus vel malus, mundus vel immundus.*

Beda. *Hinc autem arguuntur qui cogitationes a Diabolo immitti putant, non ex propria nasci voluntate. Diabolus incentor, et auditor malarum cogitationum esse potest: auctor esse non potest.* Glossa. *Ex malis autem cogitationibus ulterius mali actus procedunt; de quibus subditur adulteria, quae in violatione alieni tori consistunt; fornicationes, quae sunt illiciti coitus personarum matrimonio solutarum; homicidia, quibus in personas proximorum nocumentum infertur; furta, quibus res subtrahuntur; avaritiae, inquantum aliqua iniuste retinentur; nequitiae, quae consistunt in proximorum calumniis; dolus, in eorum deceptione; impudicitiae, quantum ad quamlibet corruptionem mentis, vel corporis.* Theophylactus. *Oculus malus, idest odium, et adulatio: nam qui odit, oculum malum et invidum habet ad eum quem odit; et adulator non recto oculo videns quae sunt proximi, ad malum ipsum deducit; blasphemiae, idest iniuriae in Deum; superbia, idest Dei contemptus, dum scilicet quis bonum quod operatur, non Deo, sed suae virtuti ascribit; stultitia, idest iniuria in proximum.* Glossa. *Vel stultitia est cum non recte de Deo sentitur: contrariatur enim sapientiae, quae est divinarum rerum cognitio. Sequitur omnia haec mala ab intus procedunt et coinquinant hominem. Hoc enim in culpam homini imputatur quod in sua potestate existit. Talia autem sunt quae procedunt ab interiori voluntate, per quam homo est suorum actuum dominus.*

Lectio 3

[85662] Catena in Mc., cap. 7 l. 3 Theophylactus. *Postquam de escis dominus docuerat, videns incredulos esse Iudaeos, fines ingreditur gentium: Iudaeis enim infidelibus existentibus, salus ad gentes convertitur; unde dicitur et inde surgens abiit in fines Tyri et Sidonis.* Chrysostomus. *Tyrus et Sidon loca Chananaeorum erant. Venit igitur ad eos dominus, non tamquam ad propinquos, sed tamquam ad eos quibus nihil est commune ad patres, quibus promissio facta est: et ideo sic venit, ut adventus suus Tyriis et Sidoniis non appareret; unde sequitur et ingressus domum neminem voluit scire: nondum enim tempus advenerat ut cum gentibus habitaret, et eas ad fidem adduceret: huius enim tempus debitum erat post crucem et resurrectionem.* Theophylactus. *Vel ideo clam ingreditur, ne occasionem Iudaei sumerent contra eum, tamquam ad immundas gentes transisset. Sequitur et non potuit latere.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Si autem voluit, et non potuit, infirma voluntas eius esse videtur. Impossibile est autem ut salvatoris voluntas non impleatur, nec potest velle quod scit fieri non debere; idcirco quod factum est, hoc voluisse dicendus est. Advertendum est autem, quod istud in finibus gestum est gentilium, quibus adhuc tempus praedicandi non erat; ultro tamen venientes ad fidem non suscipere invidiae erat. Sic ergo factum est ut salvator a discipulis proditus non esset, ab aliis tamen qui ingredientem domum viderant, proditus est, et incepit sciri quod esset in domo. A suis ergo noluit praedicari; requiri autem se voluit; et ita factum est.* Beda. *Ingressus etiam domum praecepit discipulis ne se cuiquam in regione ignota quis esset aperirent, ut exemplo eius discerent, quibus sanandi infirmos gratiam conferret, in exhibitione miraculorum humani favoris gloriam quantum possent declinare, nec tamen a pio virtutis opere cessare, quando hoc fieri vel fides bonorum iuste mereretur, vel infidelitas pravorum*

necessario cogeret. Ipse enim suum illo introitum gentili feminae, et quibuscumque voluit publicavit. Augustinus. *Denique mulier Chananaea audiens de illo intravit ad eum; quae nisi prius subiecisset se Deo, Iudaeorum beneficium consecuta non esset; de qua sequitur mulier enim statim ut audivit de eo, cuius filia habebat spiritum immundum, intravit, et procidit ad pedes eius.* Chrysostomus. *Per hoc autem voluit dominus discipulis ostendere quod etiam gentibus aperuit ostium salutis; unde et mulieris genus describitur cum subditur erat enim mulier gentilis Syrophoenissa genere, idest de Syria Phoenicis. Sequitur et rogabat eum ut Daemonium eiceret de filia eius.* Augustinus de Cons. Evang. *Videtur autem afferre aliquam repugnantiae quaestionem, quia dicit in domo fuisse dominum, cum ad illum venit mulier pro filia sua rogans. Sed quoniam Matthaeus dicit discipulos domino ita suggessisse: dimitte illam, quoniam clamat post nos, nihil aliud videtur significare quam post ambulantem dominum mulierem illam deprecatorias voces emisisse. Quomodo ergo in domo, nisi quia intelligendum est dixisse quidem Marcum, quod intraverit ubi erat Iesus, cum eum praedixisset fuisse in domo? Sed quia Matthaeus ait: non respondit ei verbum, dedit agnoscere in eo silentio egressum fuisse Iesum de domo illa; atque ita cetera contexuntur quae iam in nullo discordant. Sequitur qui dixit illi: sine prius saturari filios.* Beda. *Quasi dicat: futurum est ut etiam vos, qui de gentibus estis, salutem consequamini; sed prius oportet Iudaeos, qui merito antiquae dilectionis, filiorum Dei solent nomine censeri, pane caelesti refici; et sic tandem gentibus vitae pabula ministrari. Sequitur non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus.* Chrysostomus. *Hoc autem verbum dixit: non quod in eo sit defectus virtutis ad benefaciendum omnibus, sed quia beneficium eius distributum Iudaeis et gentibus, communionem inter se non habentibus, provocationem magis operaretur.* Theophylactus. *Canes vocat gentiles, tamquam a Iudaeis sceleratos reputatos; panem vero dicit beneficium, quod filiis, idest Iudaeis, dominus promisit. Est ergo sensus, quod non decet gentiles beneficii primo esse participes, quod Iudaeis principaliter promissum est. Ideo autem dominus non statim exaudit, sed gratiam differt, ut etiam ostendat mulieris fidem constantem, et ut discamus non statim deficere cum oramus, sed ut insistamus donec recipiamus.* Chrysostomus. *Similiter etiam ut Iudaeis ostenderet, quod non aequaliter eis dabat, et alienigenis sanitatem, et ut patefacta mulieris fide, magis patefieret infidelitas Iudaeorum. Mulier enim non graviter tulit, sed vocem domini cum multa reverentia confirmavit; unde sequitur at illa respondit, et dixit ei: utique, domine: nam et catelli comedunt sub mensa de micis puerorum.* Theophylactus. *Quasi dicat: Iudaei panem totum habent, scilicet descendentem de caelo, et tua etiam beneficia; ego micas postulo, scilicet modicam beneficii partem.* Chrysostomus. *Quod ergo in ordine canum se reputat, reverentiae est; quasi dicat: pro gratia habeo etiam in numero canum esse, et non ab aliena, sed a propria mensa comedere dominantis.* Theophylactus. *Quia ergo mulier sapientissime respondebat, obtinuit quod optabat; unde sequitur et ait illi, et cetera. Non dixit: virtus mea te salvam fecit; sed propter hunc sermonem, idest propter fidem tuam, quae hoc de sermone demonstratur, vade; exiit Daemonium a filia tua. Sequitur et cum abiisset in domum suam invenit puellam iacentem supra lectum, et Daemonium exiisse.* Beda. *Propter humilem enim matris, fidelemque sermonem filiam deseruit Daemonium: ubi datur exemplum catechizandi et baptizandi infantes: quia videlicet per fidem et confessionem parentum in Baptismo liberantur a Diabolo parvuli, qui necdum per se sapere, vel aliquid agere boni possunt vel mali.* Hieronymus.

Mystice autem mulier gentilis quae pro filia rogat, est mater nostra Romana Ecclesia. Nata eius daemoniaca barbarica est Occidentalis natio; cuius fides fecit de cane ovem. Micas autem spiritualis intellectus, non panem infractum litterae sumere cupit. Theophylactus. *Unusquisque etiam nostrum cum peccat, mulier est anima eius. Infirmam vero filiam habet haec anima actus pravos; quae filia Daemonium habet: nam actus pravi Daemonum sunt. Peccatores autem existentes, nuncupantur catuli impleti immunditiis. Propter quod non sumus digni panem Dei recipere, aut participes fieri immaculatorum mysteriorum Dei. Si vero cognoscentes nosmetipsos per humilitatem esse catulos, confiteamur peccata nostra, tunc sanabitur filia, scilicet operatio prava.*

Lectio 4

[85663] Catena in Mc., cap. 7 l. 4 Theophylactus. *In gentilium locis moram dominus facere non volebat, ne occasionem Iudaeis daret ut transgressorem legis eum aestimarent, quod se gentibus admiscebat; et ideo confestim revertitur; unde dicitur et iterum exiens de finibus Tyri, venit per Sidonem ad mare Galilaeae inter medios fines Decapoleos.* Beda. *Decapolis est regio decem urbium trans Iordanem ad orientem contra Galilaeam. Quod ergo dicitur quod dominus venit ad mare Galilaeae inter medios fines Decapoleos, non ipsos fines Decapolis intrasse significat, neque enim mare navigasse dicitur; sed potius ad mare usque venisse atque ad ipsum pervenisse locum qui medios fines Decapolis longe trans mare positos respiciebat. Sequitur et adducunt ei surdum et mutum, et deprecabantur eum ut imponat illi manum.* Theophylactus. *Quod recte post daemoniaci liberationem ponitur: ex Daemonio enim talis passio erat. Sequitur et apprehendens eum de turba seorsum, misit digitos suos in auriculam eius.* Chrysostomus. *Seorsum a turba oblatum surdum et mutum apprehendit, ut divina miracula non faceret manifeste, instruens nos vanam gloriam eicere, et tumorem: nihil enim est ex quo aliquis sic miracula operetur, sicut si humilitatem colat, et modestiam sequatur. Misit vero digitos in auriculam, potens verbo sanare, ut ostenderet quod divina virtute ditatum erat corpus divinitati unitum, et operatio eius. Quia enim propter transgressionem Adae, natura humana multam incurrerat passionem, ac membrorum, et sensuum laesionem, veniens Christus in seipso perfectionem demonstravit humanae naturae; et propter hoc digitis aures aperuit, et sputo loquelam dedit; unde sequitur et expuens tetigit linguam eius.* Theophylactus. *Ut scilicet ostenderet quod omnia membra sacri corporis eius divina existunt et sancta; sicut et sputum, quod vinculum linguae dissolvit. Etenim omne sputum superfluitas est; sed in domino omnia divina fuerunt. Sequitur et suspiciens in caelum ingemuit, et ait: ephphetha, quod est adaperire.* Beda. *Suspexit quidem in caelum, ut inde mutis loquelam, inde auditum surdis, inde cunctis infirmantibus medelam doceret esse quaerendam. Ingemuit autem, non quia ipsi opus esset cum gemitu aliquid petere a patre, qui cuncta petentibus donat cum patre; sed ut nobis gemendi daret exempla, cum vel pro nostri, vel pro nostrorum erratibus proximorum supernae pietatis praesidia invocamus.* Chrysostomus. *Simul etiam ingemuit, nostram causam suscipiens in seipso, et naturae misertus humanae, videns miseriam in quam humanum genus inciderat.* Beda. *Quod ait*

ephphetha, idest adaperire, ad aures proprie pertinet: aures enim ad audiendum aperiendae, lingua vero, ut loqui posset, a retinaculis erat suae tarditatis solvenda; unde sequitur et statim apertae sunt aures eius, et solutum est vinculum linguae eius, et loquebatur recte: ubi utraque natura unius et eiusdem Christi manifeste distincta est. Suspiciens quidem in caelum, quasi homo Deum deprecatus ingemuit; sed mox uno sermone quasi potens divina maiestate curavit. Sequitur et praecepit illis ne cui dicerent. Hieronymus. *Per quod non in virtutibus gloriandum esse docuit; sed in cruce et humiliatione.* Chrysostomus. *Praecepit etiam miraculum occultare, ne ante tempus accenderet Iudaeos ad homicidium per invidiam perpetrandum.* Hieronymus. *Civitas autem in monte posita, undique circumspecta abscondi non potest, et humilitas semper praecedit gloriam; unde sequitur quanto autem eis praecipiebat, tanto magis plus praedicabant.* Theophylactus. *Docemur autem ex hoc cum alicui beneficia elargimur, minime applausus, et laudes petere; cum vero accepimus beneficia, benefactores praedicare et laudare, quamvis nolint.* Augustinus de Cons. Evang. *Si autem sciebat eos (sicut ille qui notas habebat et praesentes et futuras hominum voluntates) tanto magis praedicaturos, quanto magis ne praedicarent eis praecipiebat; ut quid hoc praecipiebat, nisi pigris volebat ostendere quanto gaudiosius, quanto ferventius eum praedicare debeant, quibus iubet ut praedicent, quando illi qui prohibebantur, tacere non poterant?* Glossa. *Ex praedicatione autem salvatorum a Christo, crescebat admiratio turbarum, et confessio beneficiorum Christi; unde sequitur et eo amplius admirabantur dicentes: bene omnia fecit; hoc scilicet, surdos fecit audire, et mutos loqui.* Hieronymus. *Mystice autem Tyrus interpretatur angustia, et significat Iudaeam, cui dominus dicit: coangustatum est stratum, a qua transfert se ad gentes alias. Sidon venatio interpretatur. Fera autem indomita nostra natio est, et mare, quod fluctuosa volubilitas est. Inter medios autem fines Decapoleos, quod interpretatur Decalogi mandata, salvator ad salvandas gentes venit. Genus autem humanum per multa membra, quasi unus homo varia peste absumptus, enumeratur in protoplasto: caecatur dum male videt, surdus fit cum audit, obmutescit cum loquitur. Deprecantur autem eum, ut imponat illi manum, quia incarnatum fore dominum multi iusti et patriarchae cupiebant et optabant.* Beda. *Vel surdus et mutus est qui nec aures audiendi verba Dei habet, nec os aperit pro loquendis; quales necesse est ut hi qui loqui iam, et audire divina eloquia didicerunt, domino sanandos offerant.* Hieronymus. *Seorsum autem semper a turbulentis cogitationibus, et actibus inordinatis, sermonibusque incompositis educitur qui sanari meretur. Digiti autem, qui in aures mittuntur, verba, vel dona spiritus sunt, de quo dicitur: digitus Dei est hic. Sputum autem divina sapientia est, quae solvit vinculum labiorum humani generis, ut dicat: credo in Deum patrem omnipotentem, et reliqua. Suspiciens autem in caelum ingemuit, idest gemere nos docuit, et in caelum thesauros nostri cordis erigere: quia per gemitum compunctionis intimae frivola laetitia carnis purgatur. Apertae sunt autem aures ad hymnos et cantica et Psalmos. Solvit linguam, ut eructet verbum bonum, quod non possunt nec verbera cohibere.*

Caput 8

[85664] Catena in Mc., cap. 8 l. 1 Theophylactus. *Postquam dominus superius miraculum de multiplicatione panum perpetrasset, nunc iterum occasione habita congruenti, adducit simile miraculum operari; unde dicitur in diebus illis iterum cum turba esset cum Iesu, nec haberent quod manducarent, convocatis discipulis ait illis: misereor super turbam, quia ecce iam triduo sustinent me, nec habent quod manducent. Non enim semper circa alimenta miracula faciebat, ne propter cibum ipsum sequerentur. Et nunc igitur hoc miraculum non fecisset, nisi quia videbat turbis periculum imminere: unde sequitur et si dimisero eos ieiunos in domum suam, deficient in via: quidam enim ex eis de longe venerunt.* Beda. *Quare triduo sustinent de longe venientes? Matthaeus plenius dicit sic: et ascendens in montem sedebat; et accesserunt ad eum turbae multae, habentes multos infirmos, et proiecerunt eos ad pedes eius, et curavit eos.* Theophylactus. *Discipuli adhuc non intelligebant, nec virtuti eius propter priora miracula credebant; unde sequitur et responderunt ei discipuli sui: unde istos quis poterit hic saturare panibus in solitudine? Ipse autem dominus non eos vituperat, ex hoc instruens nos quod non debemus ignorantibus et non intelligentibus graviter irasci, sed eorum ignorantiae compati; unde sequitur et interrogavit eos: quot panes habetis? Qui dixerunt: septem.* Remigius super Matth. *Non ideo interrogavit, quia ignoraret quot haberent; sed ut dum illi respondent septem, quo pauciores essent, eo magis miraculum diffamaretur, et notius fieret. Sequitur et praecepit turbae discumbere super terram. In superiori refectione supra foenum discubuisse dicuntur, hic vero super terram. Sequitur et accipiens septem panes, gratias agens fregit. In eo quod gratias egit, nobis reliquit exemplum ut de omnibus donis nobis caelitus collatis illi gratias referamus. Et notandum, quia dominus panes non dedit turbae, sed discipulis, discipuli autem dederunt turbis; sequitur enim et dedit discipulis suis ut apponerent; et apposuerunt turbae. Non solum panes, sed et pisciculos benedicens iussit apponi; sequitur enim et habebant pisciculos paucos, et ipsos benedixit, et iussit apponi. Et manducaverunt, et saturati sunt.* Beda. *In hac ergo lectione consideranda est in uno eodemque redemptore nostro distincta operatio divinitatis et humanitatis, atque Eutychetis error, qui unam tantum in Christo operationem dogmatizare praesumit, procul a Christianis finibus expellendus. Quis enim non videat hoc, quod super turbam miseretur dominus, affectum esse, et compassionem humanae fragilitatis? Quod autem septem panibus et pisciculis paucis quatuor millia hominum satiavit, divinae opus est virtutis. Sequitur et sustulerunt quod superaverat de fragmentis septem sportas.* Theophylactus. *Turbae comedentes et saturatae non secum tollunt panum reliquias, sed ipsas discipuli sustulerunt, sicut et superius cophinos: in quo secundum historiam discimus quoniam oportet nos his quae sufficiunt esse contentos, et non quaerere ultra. Deinde numerus manducantium describitur cum dicitur erant autem qui manducaverant quasi quatuor millia: et dimisit eos. Ubi considerandum est, quod Christus neminem ieiunum dimittit: omnes enim vult sua gratia enutriri.* Beda. *Hoc vero typice inter hanc refectionem et illam quinque panum, ac duorum piscium distat, quod ibi littera veteris testamenti spirituali gratia plena significata est; hic autem veritas, et gratia novi testamenti fidelibus ministranda monstrata est. Turba autem triduo dominum sustinet propter sanationem infirmorum, ut Matthaeus narrat, cum electi in fide sanctae Trinitatis pro peccatis perseveranti instantia supplicant. Vel quia ad*

dominum se opere, locutione, atque cogitatione convertunt. Theophylactus. *Vel per eos qui per triduum expectant, significat baptizatos. Baptismus enim illuminatio dicitur, et trina submersione perficitur.* Gregorius Moralium. *Non vult autem eos ieiunos dimittere, ne deficiant in via: oportet enim quod in praedicatione verbum consolationis accipiant, ne a veritatis pabulo ieiuni remanentes in huius vitae labore succumbant.* Ambrosius super Lucam. *Bonus quidem dominus studia exigit, vires ministrat, non vult ieiunos dimittere, ne deficiant in via; hoc est vel in istius cursu vitae, vel antequam ad caput vitae perveniant, scilicet ad patrem, et intelligant quod ex patre Christus est: ne forte cum acceperint, quod natus ex virgine est, incipiant non Dei virtutem, sed hominis aestimare. Dividit ergo escas dominus Iesus, et ille quidem vult dare omnibus, negat nemini, dispensator est omnium; sed cum ille panes frangat, ut det discipulis, si tu manus tuas non extendas ut accipias tibi escas, deficies in via, nec poteris in eum culpam referre qui miseretur, et dividit.* Beda. *Qui vero post carnis flagitia, post furta, violentias et homicidia ad poenitentiam redeunt, ad dominum de longinquo veniunt. Quanto enim quisque plus in pravo opere erravit, tanto ab omnipotente Deo longius recessit; et credentes de gentibus de longe venerunt ad Christum; Iudaei vero de prope, qui legis et prophetarum erant litteris edocti ex illo. Supra autem in refectione quinque panum turbae super faenum viride discumbebant, hic autem super terram: quia per Scripturam legis desideria carnis comprimere iubemur; in novo autem testamento ipsam quoque terram, ac facultates temporales relinquere praecipimur.* Theophylactus. *Septem autem panes sunt spirituales sermones: nam septenarius numerus spiritus sancti significativus est, qui perficit omnia: in septenario enim numero dierum nostra vita perficitur.* Hieronymus. *Vel septem panes dona sunt spiritus sancti, fragmenta panum mystici intellectus sunt huius septimanae.* Beda. *Quod enim dominus panes fregit, apertionem significat sacramentorum; quod gratias egit, ostendit quantum de salute humani generis congaudeat; quod panes discipulis dedit ut turbae apponerent, significat quia spiritualis dona scientiae tribuit apostolis, et per eorum ministerium voluit Ecclesiae suae vitae, cibaria distribui.* Hieronymus. *Pisciculi benedicti, libri sunt novi testamenti: quoniam piscis assi partem dominus resurgens postulat: vel in pisciculis sanctos accipimus, quorum Scriptura novi testamenti fidem, vitam et passiones continet: qui e turbulentis huius saeculi fluctibus erepti, refectionem nobis internam exemplo suo praebuerunt.* Beda. *Quod autem turbis saturatis supererat, apostoli tollunt: quia altiora perfectionis praecepta, quae turba nequit attingere, ad illos pertinent qui generalem populi Dei conversationem transcendunt; et tamen turba saturata esse memoratur: quia etsi sua relinquere nequeant, neque explere, quod de virginibus dicitur; tamen audiendo mandata legis Dei ad vitam perveniunt aeternam.* Hieronymus. *Septem autem sportae, septem Ecclesiae. Quatuor millia, annus est novi testamenti, cum quatuor temporibus. Bene etiam quatuor millia sunt, ut in ipso numero docerent evangelicis se pastos esse cibariis.* Theophylactus. *Vel quatuor millia sunt, idest quatuor virtutibus perfecti; et propter hoc veluti fortiores plura comedentes, pauciora reliquerunt. In isto enim miraculo septem sportae remanent; in miraculo autem quinque panum duodecim cophini: quia quinque millia erant, idest quinque sensibus servientes, et propter hoc non potuerunt comedere, sed paucis contenti fuerunt; unde multae superabundant reliquiae fragmentorum.*

Lectio 2

[85665] Catena in Mc., cap. 8 l. 2 Theophylactus. *Postquam dominus operatus est miraculum panum, statim in alium secedit locum, ne propter miraculum, ipsum turbae caperent, ut facerent regem; unde dicitur et statim ascendens navim cum discipulis suis, venit in partes Dalmanutha.* Augustinus de Cons. Evang. *In Matthaeo autem legitur, quod venit in fines Magedam. Non autem dubitandum est eumdem locum esse sub utroque nomine: nam plerique codices non habent, etiam secundum Marcum, nisi Magedam. Sequitur et exierunt Pharisaei, et coeperunt conquirere cum eo, quaerentes ab illo signum de caelo, tentantes eum.* Beda. *Pharisaei siquidem signum quaerunt de caelo, ut qui multa hominum millia secundo de paucis panibus saturavit, nunc in exemplo Moysi, manna caelitus misso, et per omnia passim disperso, populum omnem in ultimo tempore reficiat: quod in Evangelio Ioannis quaerunt dicentes: quod signum facis, ut videamus et credamus tibi? Patres nostri manducaverunt manna in deserto, sicut scriptum est: panem de caelis dedit manducare.* Theophylactus. *Vel quaerunt signum de caelo, scilicet ut solem et lunam sisteret, grandinem peteret et aerem immutaret. Credebant enim quod de caelo signa facere non poterat, sed quod in Beelzebub solum poterat facere signum in terra.* Beda. *Sicut autem turbam supra credentem refecturus gratias agebat, ita nunc ob stultam Pharisaeorum petitionem gemit: quia humanae naturae circumferens affectus, sicut de hominum salute laetatur, ita super eorum dolet erroribus: unde sequitur et ingemiscens spiritu ait: quid generatio ista signum quaerit? Amen dico vobis, si dabitur generationi isti signum; idest, non dabitur, iuxta illud: semel iuravi in sancto meo, si David mentiar; idest, non mentiar David.* Augustinus de Cons. Evang. *Non autem moveat quod Marcus non dicit responsum esse quaerentibus signum de caelo idem quod Matthaeus de Iona; sed ait dominum respondisse: signum non dabitur ei; intelligendum est enim quale petebant, hoc est de caelo. Praetermisit autem dicere de Iona, quod Matthaeus commemoravit.* Theophylactus. *Ideo autem eos dominus non exaudit, quia aliud est tempus signorum caelestium, scilicet tempus adventus secundi, cum virtutes caelorum commovebuntur, et luna non dabit lumen suum. Tempore autem primi adventus non fiunt talia, sed omnia mansuetudine plena.* Beda. *Non etiam dandum erat caeleste signum generationi tentantium dominum. Ceterum generationi quaerentium dominum signum de caelo ostendit, quando cernentibus apostolis ascendit in caelum. Sequitur et dimittens eos, ascendit iterum navim, et abiit trans fretum.* Theophylactus. *Dimittit quidem dominus Pharisaeos quasi incorrectos: nam ubi spes est correctionis, ibi morandum est; ubi vero malum incorrigibile est, inde recedendum. Sequitur et obliti sunt panes sumere, et nisi unum panem non habebant secum in navi.* Beda. *Quaerit autem aliquis: quomodo panes non habebant qui statim impletis septem sportis ascenderunt in naviculam? Sed Scriptura testatur, quod obliti sunt eos secum tollere; quod indicium est quam modicam carnis curam haberent in reliquis, quibus ipsa reficiendi corporis necessitas intentione dominici comitatus mente excesserat.* Theophylactus. *Dispensative etiam panes sumere discipuli sunt obliti, ut reprehensi a Christo fierent meliores et ad virtutis Christi notitiam pervenirent; sequitur enim et praecipiebat eis, dicens: videte, et cavete a fermento Pharisaeorum, et fermento Herodis.* Chrysostomus. *Matthaeus dicit: a fermento Pharisaeorum et Sadducaeorum; Lucas vero*

Pharisaeorum solum. Tres ergo Pharisaeos nominant, quasi principales; Matthaeus vero et Marcus sibi secundarios diviserunt. Congrue autem Marcus posuit Herodis, quasi relictis a Matthaeo Herodianis in supplementum narrationis ipsius. Hoc autem dicens, paulatim inducit discipulos ad sensum et fidem. Theophylactus. *Fermentum Pharisaeorum et Herodianorum vocat doctrinam eorum, quasi damnosam et corruptivam et malitia veteri plenam. Herodiani enim doctores erant, qui Herodem Christum esse dicebant.* Beda. *Vel fermentum Pharisaeorum est decreta legis divinae traditionibus hominum postponere; legem verbis praedicare, et factis impugnare; dominum tentare, doctrinae eius, aut operibus non credere. Fermentum autem Herodis est adulterium, homicidium, temeritas iurandi, simulatio religionis, et odium in Christum et praecursorem eius.* Theophylactus. *Ipsi autem discipuli de fermento panum dixisse dominum putaverunt; unde sequitur et cogitabant ad alterutrum, dicentes: quia panes non habemus. Hoc autem dicebant, quasi non intelligentes Christi virtutem, quod poterat panes facere ex non ente; unde dominus eos reprehendit: sequitur enim quo cognito Iesus ait illis: quid cogitatis, quia panes non habetis?* Beda. *Per occasionem autem praecepti quod salvator iusserat, dicens cavete a fermento Pharisaeorum et fermento Herodis, docet eos quid significent quinque panes, et septem, de quibus subdit nec recordamini quando quinque panes fregi? et cetera. Si enim fermentum praedictum traditiones perversas significaret, quare cibi quibus nutritus est populus Dei, non veram doctrinam significent?*

Lectio 3

[85666] Catena in Mc., cap. 8 l. 3 Glossa. *Post refectionem turbarum Evangelista de illuminatione caeci subiungit, dicens et veniunt Bethsaidam, et adducunt ei caecum, et rogabant eum ut illum tangeret.* Beda. *Scientes quia tactus domini sicut leprosum mundare, ita caecum illuminare valeret. Sequitur et apprehensa manu caeci eduxit eum extra vicum.* Theophylactus. *Videtur namque Bethsaida multa infidelitate fuisse infecta: unde dominus exprobrat ei: vae tibi, Bethsaida: quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in Cilicio et cinere poenitentiam egissent. In hac ergo adductum caecum extra vicum educit: non enim erat vera adducentium fides. Sequitur et expuens in oculos eius, impositis manibus suis, interrogavit eum si aliquid videret.* Chrysostomus. *Spuit quidem, et manus imponit caeco, volens ostendere quod verbum divinum operationi adiunctum mirabiliter proficit. Manus enim operationis est ostensiva, sputum vero sermonis ex ore prolati. Interrogat autem si aliquid videret; quod in aliis sanatis non fecit, significans propter imperfectam adducentium fidem, ac ipsius caeci, oculos eius non esse omnino apertos; unde sequitur et aspiciens ait: video homines velut arbores ambulantes. Quia enim in infidelitate adhuc detinebatur, obscure se videre homines declarabat.* Beda. *Formam quidem corporum inter umbras aspiciens, sed nulla membrorum lineamenta, visu adhuc caligante, discernere valens, quales condensae arbores a longe spectantibus, vel in luce nocturna solent apparere; ita ut non facile arbor, an homo sit, possit dinosci.* Theophylactus. *Ideo autem non statim eum perfecte facit videre, sed in parte, quia non perfectam fidem habebat: nam secundum fidem datur medela.*

Chrysostomus. *Deducit autem eum ab initio sensus redditi in fidei apprehensionem; et sic fecit eum perfecte videre; unde sequitur deinde iterum imposuit manus super oculos eius et coepit videre. Et postea subiungit et restitutus est, ita ut clare videret omnia; sensu scilicet, et intellectu perfecte curatus. Sequitur misit eum in domum suam, dicens: vade in domum tuam; et si in vicum introieris, nemini dixeris.* Theophylactus. *Hoc quidem praecepit ei, quia infideles erant, ut dictum est, ne forte ab eis in anima laederetur, et ipsi non credentes gravius crimen incurrant.* Beda super Lucam. *Vel exemplum suis tribuit ne de his quae faciunt mirandis, favorem vulgi requirant. Mystice autem Bethsaida domus vallis interpretatur, idest mundus, qui est vallis lacrymarum. Adducunt autem ad dominum caecum; idest, qui non videt quid fuit, quid est, et quid erit. Rogant illum, ut eum tangeret. Quis enim est qui tangitur nisi qui compungitur?* Beda. *Tangit enim nos dominus cum mentem afflatu sui spiritus illustrat, atque ad agnitionem nos propriae infirmitatis, studiumque bonae actionis accendit. Apprehendit manum caeci, ut eum ad executionem bonae operationis confortaret.* Hieronymus. *Et eduxit eum extra vicum, idest vicinitatem malorum. Expuit autem in oculos eius, ut videat voluntatem domini per flatum spiritus sancti. Impositis autem manibus interrogat eum si videret: quia per opera domini videtur maiestas eius.* Beda. *Vel expuens in oculos caeci imponit manus suas ut videat: quia caecitatem humani generis et per invisibilia dona, et per sacramenta assumptae humanitatis extersit. Sputum etiam, quod de capite hominis procedit, gratiam spiritus sancti designat. Sed quem uno verbo totum simul curare poterat, paulatim curat, ut magnitudinem humanae caecitatis ostendat, quae vix et quasi per gradus ad lucem redeat: et gratiam suam nobis indicat, per quam singula perfectionis incrementa adiuvat. Quisquis autem ita longi temporis obscuritate depressus est, ut inter bonum et malum discernere nesciat, quasi ambulantes homines instar arborum cernit, quia facta multitudinis absque luce discretionis videt.* Hieronymus. *Vel videt homines velut arbores, quia omnes homines existimat se superiores. Iterum autem manus posuit super oculos eius, ut videret clare omnia; idest, per opera visibilia intelligeret et quae oculus non vidit, et clarum animae suae statum post rubiginem peccati, mundi cordis oculo contueretur. Misit eum in domum suam, idest in cor suum, ut videret in se quod ante non vidit. Non enim putat homo desperans de salute omnino posse quod illuminatus facile potest perficere.* Theophylactus. *Vel postquam sanavit, mittit in domum: nam domus uniuscuiusque nostrum, caelum est, et mansiones quae sunt in eo.* Hieronymus. *Dicit autem ei et si in vicum introieris, nemini dixeris; idest, vicinis caecitatem tuam semper enarra, non virtutem.*

Lectio 4

[85667] Catena in Mc., cap. 8 l. 4 Theophylactus. *Postquam eduxit longe a Iudaeis discipulos suos, tunc de seipso interrogat, ut non timentes Iudaeos respondeant veritatem; unde dicitur et ingressus est Iesus, et discipuli eius in castellum Caesareae Philippi.* Hieronymus super Matth. *Philippus iste fuit frater Herodis, de quo supra diximus, qui in honorem Tiberii Caesaris Caesaream Philippi, quae nunc Paneas dicitur, appellavit. Sequitur et in via interrogabat discipulos suos, dicens*

eis: quem me dicunt esse homines? Chrysostomus. *Sciens quidem interrogat, quia decebat ut discipuli quandoque eum melius laudarent quam turbae.* Beda. *Unde primum hominum sententiam interrogat, discipulorum fidem exploraturus, ne illorum confessio vulgi videretur opinione firmata. Sequitur qui responderunt illi, dicentes: alii Ioannem Baptistam, alii Eliam, alii vero quasi unum de prophetis.* Theophylactus. *Multi namque putabant quod Ioannes a mortuis resurrexisset, sicut et Herodes credebat, et post resurrectionem suam miracula perpetrasset. Postquam vero ab eis sciscitatus est aliorum suspicionem, ipsos interrogat quid de hoc in eorum mente consistat; unde sequitur tunc dicit illis: vos vero quem me esse dicitis?* Chrysostomus in Matth. *Ex ipso autem interrogationis modo, in maiorem eos reducit sensum ad maius aliquid aestimandum de eo, ne cum turbis conveniant. Quid vero vertex discipulorum, os apostolorum, interrogatis omnibus, responderit, manifestatur cum subditur respondens Petrus ait ei: tu es Christus.* Theophylactus. *Confitetur quidem illum esse Christum a prophetis denuntiatum. Sed quid ad confessionem Petri responderit dominus, et qualiter ipsum beatificavit, Marcus Evangelista pertransit, ne huiusmodi narrando, Petro suo magistro gratiam praestare videretur; Matthaeus autem hoc plane pertractat.* Origenes super Matth. *Vel quia Marcus et Lucas scripserunt Petrum respondentem tu es Christus, non adicientes quod positum est in Matthaeo: filius Dei vivi; propterea non scripserunt ad confessionem relatam beatitudinem. Sequitur et comminatus est eis, ne cui dicerent de illo.* Theophylactus. *Volebat enim interim suam gloriam occultare, ne multi scandalizarentur de eo, et poenam mererentur maiorem.* Chrysostomus. *Vel ut scandalo crucis completo puram infigat fidem in mente eorum: prius enim passione perfecta, circa ascensionem dixit eis: euntes docete omnes gentes.* Theophylactus. *Postquam autem dominus confessionem discipulorum acceptavit dicentium verum Deum, tunc ipsis revelat crucis mysterium; unde sequitur et coepit docere eos quoniam oportet filium hominis multa pati, et reprobari a senioribus, et a summis sacerdotibus, et Scribis, et occidi, et post tres dies resurgere; et palam verbum loquebatur, scilicet de futura passione. Non autem intelligebant discipuli ordinem veritatis, neque resurrectionem comprehendere poterant; sed putabant esse melius quod non pateretur.* Chrysostomus. *Praedixerat tamen hoc eis dominus hac occasione, ut ostenderet quod oportet post crucem et resurrectionem Christum a testibus praedicari. Rursus Petrus existens fervidus, solus de his sumit audaciam disputandi; unde sequitur et apprehendens eum Petrus, coepit increpare eum: domine, propitius esto tibi: nam hoc non erit.* Beda. *Hoc autem amantis affectu et optantis dixit; quasi diceret: hoc non potest fieri, nec recipiunt aures meae ut Dei filius occidendus sit.* Chrysostomus in Matth. *Quid est autem hoc quod Petrus qui revelatione patris potitus erat, sic velociter cecidit et instabilis est effectus? Sed dicimus non esse mirum si hoc ignoravit qui de passione revelationem non accepit. Quod enim Christus filius Dei vivi esset, revelatione didicerat; mysterium vero crucis et resurrectionis nondum ei fuerat revelatum. Ipse vero ostendens quod oporteret eum ad passionem venire, Petrum increpavit; unde sequitur qui conversus, et videns discipulos suos, comminatus est Petro, dicens: vade retro me, Satana.* Theophylactus. *Dominus namque volens ostendere quod propter salutem hominum debebat eius passio fieri, et quod solus Satanas Christum pati nolebat, ut genus non salvaretur humanum, Petrum Satanam nominavit, eo quod saperet quae sunt Satanae, nolens Christum pati, sed adversans eidem; Satanas enim adversarius interpretatur.* Chrysostomus. *Daemoni autem ipsum tentanti non ait: vade post me; sed Petro dicit: vade retro* *me; idest sequere me, et voluntario meae passionis consilio non resistas. Sequitur quoniam non sapis ea quae Dei sunt, sed quae hominum.* Theophylactus. *Quae hominum sunt dicit Petrum sapere, secundum quod affectiones carnales quodammodo sapiebat: volebat enim Petrus quod sibi Christus praestaret requiem, et non crucifigeretur.*

Lectio 5

[85668] Catena in Mc., cap. 8 l. 5 Beda. *Postquam discipulis mysterium suae passionis et resurrectionis ostendit, hortatur eos una cum turba ad sequendum suae passionis exemplum; unde sequitur et convocata turba cum discipulis suis, dixit eis: si quis vult me sequi, deneget semetipsum.* Chrysostomus in Matth. *Quasi diceret ad Petrum: tu quidem increpas me passionem sustinere volentem; ego autem dico tibi, quod non solum prohibere me pati nocivum est; sed neque salvari poteris, nisi ipse moriaris. Dicit autem si quis vult me sequi, quasi dicat: ad bona voco, quae quis velle debet; non ad mala et gravia, ut cogaris. Qui enim infert violentiam frequenter impedit; qui vero auditorem in libertatem dimittit, magis attrahit ipsum. Aliquis autem abnegat semetipsum, cum nullam sui corporis curam habet, ut sive flagelletur, sive aliquid simile patiatur, sustineat patienter.* Theophylactus. *Nam sicut qui abnegat alterum, videlicet fratrem, aut patrem, quamvis ille vulneretur, et moriatur, non compatitur, neque condolet ei: sic et nos debemus spernere corpus nostrum, ut si vulnerari contingat, vel aliquid simile pati, non curemus.* Chrysostomus. *Non autem ait, quod parcat sibi ipsi, sed, quod amplius est, quod abneget semetipsum, quasi nihil commune ad se habeat, sed periculis exponat, et circa ea sic disponatur, ac si alius pateretur; et hoc est sibi ipsi parcere: quia patres tunc liberis suis ignoscunt, cum tradentes eos doctoribus, illis iubent non parci. Usquequo autem oporteat seipsum abnegare, ostendit cum subdit et tollat crucem suam; quasi dicat: usque ad mortem exprobrabilissimam.* Theophylactus. *Nam tunc crux exprobrabilis videbatur, quia in ea malefici figebantur.* Hieronymus. *Vel aliter. Sicut gubernator peritus tempestatem in tranquillitate praecavens, nautas suos vult esse paratos, ita et dominus dicit si quis vult me sequi, deneget semetipsum; id est, alter ex altero fiat.* Beda. *Tunc enim nos ipsos abnegamus cum vitamus quod per vetustatem fuimus, et ad hoc nitimur quod per novitatem vocamur. Crux autem tollitur cum aut per abstinentiam afficitur corpus, aut per compassionem proximi affligitur animus.* Theophylactus. *Quia vero post crucem virtutem aliam nos habere oportet, adiecit et sequatur me.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dicit, quia contingit aliquem patientem non sequi Christum, cum scilicet aliquis non patitur propter Christum: sequitur enim Christum qui post eum ambulat, qui morti eius se conformat, principes etiam et potestates contemnens, sub quibus ante Christi adventum peccabat. Sequitur qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me et Evangelium, salvam faciet eam, quasi dicat: haec vobis mando quasi vobis parcens: etenim qui filio suo parcit, perdit eum; qui vero non parcit, salvat. Oportet ergo nos esse ad mortem continue praeparatos. Si enim in materialibus praeliis qui paratus est ad mortem melior est aliis, nullo post mortem eum resuscitare valente, multo magis in spiritualibus praeliis,*

cum spes tanta resurrectionis existat, quod qui ponit animam suam in mortem, salvam facit eam. Remigius. *Anima autem hoc loco intelligenda est vita praesens, non autem ipsa substantia animae.* Chrysostomus in Matth. *Quia ergo dixerat qui voluerit animam suam salvam facere, perdet eam, ne quis perditionem hanc, et salutem illam aestimet aequalem, subiungit quid enim proderit homini, si lucretur totum mundum, et detrimentum faciat animae suae? Aut quam commutationem dabit homo pro anima sua? Quasi dicat: ne dicas quoniam animam suam salvavit qui crucis effugit pericula: quando enim cum anima sua, idest vita ista, lucratur aliquis orbem terrae, quid amplius erit ei, anima pereunte? Numquid aliam habet animam pro anima dare? Pretium enim pro domo potest aliquis commutare; animam vero perdens, aliam animam dare non potest. Caute autem dicit aut quam commutationem dabit homo? Deus enim propter nostram salutem dedit commutationem pretiosum sanguinem Iesu Christi.* Beda. *Vel hoc dicit, quia persecutionis tempore ponenda est anima; pacis autem tempore frangenda sunt desideria terrena: quod significat cum dicit quid enim proderit homini? et cetera. Plerumque autem verecundiae usu praepedimur, ut rectitudinem quam servamus in mente, non exprimere valeamus in voce; et ideo subditur qui enim me confessus fuerit, et verba mea in generatione ista adultera et peccatrice, et filius hominis confitebitur eum, cum venerit in gloria patris sui cum Angelis sanctis.* Theophylactus. *Non enim est sufficiens fides quae solum in mente consistit, sed oris confessionem dominus requirit: sanctificata enim per fidem anima debet et corpus per confessionem sanctificari.* Chrysostomus. *Qui autem hoc didicit subiecit se cum desiderio ad hoc quod sine confusione Christum confiteatur. Dicitur autem adultera generatio, quae Deum verum animae sponsum dereliquit, et non est secuta Christi doctrinam; sed Daemonibus prostrata, semina impietatis suscepit, propter quod et peccatrix dicitur. Qui ergo inter hos Christi dominationem negaverit, et verba Dei in Evangelio revelata, dignam impietatis poenam suscipiet, audiens in secundo adventu: non novi vos.* Theophylactus. *Qui ergo confessus fuerit crucifixum esse suum Deum, et ipse confitebitur illum, non hic ubi Christus reputatur pauper, et miser, sed in gloria et cum multitudine Angelorum.* Gregorius in Evang. *Sunt autem nonnulli qui Christum ideo confitentur, quia cunctos Christianos esse conspiciunt. Non ergo ad probationem fidei vox sufficit, quam defendit a verecundia professio generalitatis. Pacis ergo tempore est aliud, ubi ostendamur vobis. Veremur saepe a proximis despici, dedignamur iniurias verbi tolerare. Si contigerit iurgium fortasse cum proximo, erubescimus priores satisfacere: cor quippe carnale dum huius vitae gloriam quaerit, humilitatem respuit.* Theophylactus. *Quia vero de sua gloria dixerat, volens ostendere quod non inania promittebat, subditur et dicebat illis: amen dico vobis, quia sunt de hic stantibus qui non gustabunt mortem, donec videant regnum Dei veniens in virtute; ac si diceret: quidam, idest Petrus et Iacobus et Ioannes, non gustabunt mortem, donec eis ostendam in transfiguratione cum qua gloria venturus sim in secundo adventu: non enim erat aliud transfiguratio, nisi secundi adventus praenuntiatio, in quo et ipse Christus, et sancti lucebunt.* Beda. *Pia vero provisione factum est ut, contemplatione semper manentis gaudii ad breve momentum delibata, fortius adversa tolerarent.* Chrysostomus in Matth. *Non autem eorum qui ascensuri erant nomina declaravit, ne reliqui discipuli aliquid paterentur humanum; praedicit autem, ut dociliores circa huiusmodi contemplationem fiant.* Beda. *Vel regnum Dei praesens Ecclesia vocatur. Aliqui autem ex discipulis usque adeo in corpore victuri erant ut Ecclesiam constructam conspicerent, et contra mundi gloriam erectam.*

Discipulis enim rudibus de praesenti vita aliquid promittendum fuit, ut possent robustius in futuro solidari. Chrysostomus. *Mystice autem vita Christus est, mors vero Diabolus. Gustavit autem mortem, qui peccatis immoratur: adhuc omnis homo habens dogmata bona aut prava, mortis aut vitae panem degustat. Et quidem minus malum est videre mortem; malum autem est eam gustare; sed adhuc peius eam sequi; pessimum autem ei supponi.*

Caput 9

Lectio 1

[85669] Catena in Mc., cap. 9 l. 1 Hieronymus. *Post consummationem crucis, gloria resurrectionis ostenditur, ut non timerent opprobria crucis qui oculis suis visuri erant gloriam resurrectionis futurae; unde dicitur et post dies sex assumpsit Iesus Petrum, et Iacobum, et Ioannem, et duxit illos in montem excelsum seorsum solos, et transfiguratus est coram ipsis.* Chrysostomus in Marc. et in Matth. *Quod autem Lucas dicit post octo dies, non contrariatur huic: Lucas enim et diem quo Christus praedicta locutus fuerat, et diem in quo eos assumpsit, numeravit. Ideo autem post sex dies eos assumpsit, ut vehementiori repleti desiderio in horum dierum spatio vigilanti et sollicita mente, ea quae videbant attenderent.* Theophylactus. *Assumpsit autem tres vertices apostolorum: Petrum tamquam confitentem et diligentem, Ioannem tamquam dilectum, Iacobum vero tamquam altivocum et theologum. Intantum enim gravis erat Iudaeis ut Herodes volens Iudaeis placere ipsum occiderit.* Chrysostomus. *Non autem in domo suam gloriam demonstrat, sed in montem excelsum illos assumit: quoniam montis sublimitas conveniens erat ad gloriae sublimitatem ostendendam.* Theophylactus. *Seorsum autem eos ducit, quia debebat eis mysteria revelare. Transfigurationem autem oportet intelligere non figurae immutationem, sed quia, manente ut prius erat figura, appositio facta est cuiusdam inenarrabilis claritatis.* Chrysostomus. *Neque ergo decet aliquam figurae transformationem in regno Dei esse futuram aut circa ipsum salvatorem, aut circa eos qui assimilabuntur, sed appositionem claritatis.* Beda. *Transfiguratus igitur salvator, non substantiam verae carnis amisit, sed gloriam futurae, vel suae, vel nostrae resurrectionis ostendit: qui qualis tunc apostolis apparuit, talis post iudicium cunctis apparebit electis. Sequitur et vestimenta eius facta sunt splendentia.* Gregorius Moralium. *Quia in supernae claritatis culmine ei vitae iustitia fulgentes adhaerebunt: vestium enim nomine iustos, quos sibi adiungit insinuat. Sequitur et apparuit illis Elias cum Moyse, et erant loquentes cum Iesu.* Chrysostomus in Matth. *Moysen et Eliam in medio introducit: primo quidem quia turbae dicebant Christum Eliam, aut unum prophetarum, apostolis se cum eis ostendit, ut differentiam servorum et domini cernerent; et etiam quia de transgressione legis Iudaei Christum accusabant, et blasphemum eum putabant, tamquam sibi gloriam patris attribuentem, eos qui in utroque fulserunt, in medium ducit: etenim Moyses legem dedit, et Elias gloriae Dei zelator fuit: unde ei non assisterent, si Deo et legi eius contrarius esset. Et ut scirent quod vitae potestatem et mortis habet, propter hoc et Moysen, qui mortuus erat, et Eliam qui nondum mortem passus fuerat, in medium introducit. Item per hoc significavit quod doctrinae legis Christi*

prophetarum doctrina paedagogus fuit. Significat etiam coniunctionem novi et veteris testamenti, et quoniam in resurrectione cum prophetis apostoli coniungentur, et una erit obviatio regi communi. Sequitur et respondens Petrus ait Iesu: Rabbi, bonum est nos hic esse; et faciamus hic tria tabernacula: tibi unum, Moysi unum, et Eliae unum. Beda. *Si tantum transfigurata Christi humanitas, duorumque societas sanctorum ad punctum visa delectat, ut eos ne discedant etiam obsequio Petrus sistere velit; quanta erit felicitas visioni deitatis inter Angelorum choros adesse perpetuo? Sequitur non enim sciebat quid diceret. Etsi enim Petrus prae stupore humanae fragilitatis nesciat quid dicat; insiti tamen sibi dat affectus indicium: nesciebat enim quid diceret, quia oblitus est regnum sanctis a domino non alicubi terrarum, sed in caelis esse promissum; nec recordatus est se suosque coapostolos mortali adhuc carne circumseptos immortalis vitae statum subire non posse; cui etiam mente excesserat quia in domo patris quae in caelis est, domus manufacta necessaria non sit. Sed et usque nunc imperitiae notatur quisquis legi, prophetis et Evangelio tria tabernacula facere cupit, cum haec ab invicem nullatenus valeant separari.* Chrysostomus. *Non etiam intellexit Petrus quod ad demonstrationem verae gloriae transfigurationem dominus est operatus, neque quod propter doctrinam hominum hoc faciebat; nam plurimi erant relicturi multitudinem, in eremo habitantes. Sequitur erant enim timore exterriti. Erat autem hic timor secundum quem de communi mente in statum elevabantur meliorem: quod enim in exterioribus videbatur, Moyses et Elias erat. Ducebatur autem anima ad quemdam divinum affectum, quasi ex divina visione ab humano sensu abstracta.* Theophylactus. *Vel aliter. Petrus timens a monte descendere, quia iam praesenserat quod Christus crucifigi debebat, dixit bonum est nos hic esse; et non illuc descendere, in medium scilicet Iudaeorum. Si autem huc venient furentes contra te, habemus Moysen qui Aegyptios debellavit, habemus et Eliam, qui ignem eduxit de caelo, et quinquagenos destruxit.* Origenes super Matth. *Marcus autem ex persona sua dicit non enim sciebat quid diceret. Ubi considerandum, ne forte per excessum mentis hoc loquebatur, motus quodam spiritu alieno, ne forte scilicet ille spiritus qui voluit, quantum ad se, Christum scandalizare, ut recederet a passione omnibus hominibus salutari, ipse operans etiam hic seductorie vult evellere Christum sub colore boni, ut non condescendat hominibus, nec veniat ad eos, nec suscipiat mortem pro eis.* Beda. *Quia vero Petrus materiale quaesivit tabernaculum, nubis accepit umbraculum: ut discat, in resurrectione non tegmine domorum, sed spiritus sancti gloria eos esse protegendos; unde sequitur et facta est nubes obumbrans eos. Quia vero imprudenter interrogaverunt, propterea responsionem domini non merentur: sed pater respondet pro filio; unde sequitur et venit vox de nube dicens: hic est filius meus carissimus: ipsum audite.* Chrysostomus in Matth. *A nube quidem vox emittitur, in qua Deus apparere consuevit, ut crederent quod vox illa ferretur a Deo. In hoc autem quod dicit hic est filius meus carissimus, unam voluntatem patri et filio protestatur, et quod, salva filiatione, quantum ad omnia cum eo qui genuit unum esset.* Beda. *Quem autem Moyses, cum venerit in carne, audiendum ab omni anima quae salvari vellet praedixit, hunc iam venientem in carne, Deus pater audiendum discipulis ostendit. Sequitur et statim circumspicientes, neminem amplius viderunt nisi Iesum tantum secum. Ubi enim coepit filius designari, mox servi discesserunt, ne ad illos paterna vox emissa putaretur.* Theophylactus. *Mystice autem post consummationem huius saeculi, quod in sex diebus factum est, assumet nos Iesus, si eius sumus discipuli, in montem excelsum, idest in caelum; et tunc videbimus eius glo-*

riam singularem. Beda. *Vestimenta autem domini recte sancti eius accipiuntur, qui novo candore fulgebunt. Fullo autem intelligendus est cui Psalmista loquitur: amplius lava me ab iniquitate mea, et a delicto meo munda me; qui non potest suis fidelibus dare claritatem in terra, quae eis conservata manet in caelis.* Remigius super Matth. *Vel per fullonem sancti designantur praedicatores et animarum purgatores; quorum in hac vita nullus ita vivere valet ut alicuius peccati maculis non obfuscetur; in futura autem resurrectione sancti ab omni macula peccati purgabuntur. Tales ergo eos faciet dominus, quales nec ipsi membra sua castigando, nec ullus praedicatorum suo vel exemplo, vel doctrina facere potest.* Chrysostomus. In Marc. *Vel vestimenta alba evangelica sunt et apostolica scripta, omnium clarissima, quibus similia nullus expositorum facere potest.* Origenes super Matth. *Vel forsitan fullones super terram possumus moraliter existimare sapientes saeculi huius, qui putantur ornare etiam turpes intellectus, et dogmata falsa fullonicatione ingenii sui; sed illorum ars fullonica potest facere aliquid simile sermoni, qui ostendit spiritualium intellectuum splendorem in dictis Scripturarum imperitis, quae a plurimis contemnuntur.* Beda. *Moyses et Elias, quorum unum mortuum et alium in caelis raptum legimus, futuram omnium sanctorum gloriam significant, qui videlicet tempore iudicii vel vivi in carne reperiendi, vel ab olim gustata morte resuscitandi, et pariter sunt regnaturi cum illo.* Theophylactus. *Vel hoc significat, quia in gloria videbimus et legem et prophetas cum ipso loquentes; idest, quae per eum fuerunt dicta per Moysen et alios prophetas, tunc videbimus esse consona rebus, et tunc audiemus vocem paternam, revelantem scilicet nobis filium patris, et dicentem, quoniam hic est filius meus, obumbrante nube, idest spiritu sancto qui est sapientiae fons.* Beda. *Et notandum quod sicut, domino in Iordane baptizato, sic et in monte clarificato, totius sanctae Trinitatis mysterium declaratur: quia gloriam eius quam in Baptismo credentes confitemur, in resurrectione videntes collaudabimus. Nec frustra spiritus sanctus hic in lucida nube, illic apparuit in columba: quia qui nunc simplici corde fidem quam percepit servat, tunc luce apertae visionis quod crediderat contemplabitur. Cum autem fieret vox super filium, inventus est ipse solus: quia cum manifestaverit ipsum electis, erit Deus omnia in omnibus; immo cum suis per omnia Christus, caput cum corpore, splendebit.*

Lectio 2

[85670] Catena in Mc., cap. 9 l. 2 Origenes super Matth. *Post mysterium ostensum in monte, descendentibus de monte discipulis, praecepit ut eius transfiguratio non manifestetur ante gloriam passionis et resurrectionis ipsius; unde dicitur et descendentibus illis de monte praecepit illis ne cuiquam quae vidissent narrarent, nisi cum filius hominis a mortuis resurrexerit.* Chrysostomus in Matth. *Ubi non simpliciter silere iubet; sed passionem insinuans, causam insinuat propter quam silere debebunt.* Theophylactus. *Ne scilicet homines scandalizentur, audientes de Christo tam gloriosa, qui eum crucifixum erant visuri. Non igitur erat congruum talia de Christo dicere antequam pateretur, post resurrectionem vero credibile videbatur.* Chrysostomus. *Illi vero resurrectionis mysterium ignorantes, verbum quidem retinentes, invicem disputabant; unde sequitur et verbum*

continuerunt apud se, conquirentes quid esset, cum a mortuis resurrexerit. Hieronymus. *Hoc quod proprie Marci est, id significat quia cum absorpta fuerit mors in victoria, non erunt in memoria priora. Sequitur et interrogabant eum, dicentes: quid ergo dicunt Pharisaei et Scribae, quia Eliam oportet venire primum?* Chrysostomus. *Intentio quidem discipulorum super hac interrogatione talis mihi esse videtur: nos quidem Eliam tecum vidimus, et prius te vidimus quam Eliam; Scribae vero prius Eliam venire docent: credimus itaque eos mendacium protulisse.* Beda. *Vel ita aestimabant discipuli transformationem gloriae hanc esse quam in monte viderant, et dicunt: si iam venisti in gloria, quomodo praecursor tuus apparet? Maxime quia Eliam viderant recessisse.* Chrysostomus in Matth. *Quid autem ad hoc Christus responderit, apparet per hoc quod subditur qui respondens ait: Elias cum venerit primo, restituet omnia. In quo ostendit, quod Elias veniet ante secundum adventum. Scripturae enim duos adventus Christi praenuntiant; unum scilicet qui factus est, et alium qui venturus est. Dominus autem secundi adventus Eliam asserit praecursorem.* Beda. *Restituet autem omnia, utique illa quae Malachias ostendit dicens: ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, ut convertat cor patrum ad filios, et cor filiorum ad patres eorum. Restituet etiam hoc quod morti debet, ac diu vivendo distulit.* Theophylactus. *Proponit autem haec dominus ad resistendum opinioni Pharisaeorum, qui tenebant quod primi adventus praecursor erat Elias; quasi ad inconveniens ducens; unde subdit et quomodo scriptum est in filium hominis, ut multa patiatur et contemnatur; ac si dicat: Elias Thesbites cum venerit, pacificabit Iudaeos, et ad fidem adducet ipsos, ita ut sit secundi adventus praecursor. Si ergo primi adventus Elias est praecursor, quomodo scriptum est, quod filius hominis debet pati? Ex his ergo duobus unum erit: aut quod non sit primi adventus Elias praecursor, et Scripturae erunt verae; aut quod sit praecursor primi adventus, et Scripturae non erunt verae, quae dicunt, quod oportet Christum pati, cum Elias debeat omnia restituere, et non debeat esse Iudaeus aliquis incredulus; sed omnes credere debeant ad praedicationem eius quicumque audient eum.* Beda. *Vel ita: et quomodo scriptum est, idest, quomodo de Christi passione multifarie prophetae multa scripserunt. Sed et Elias cum venerit, multa passurus est, et contemnendus ab impiis.* Chrysostomus in Matth. *Sicut autem dominus secundi adventus Eliam asseruit praecursorem, sic et consequenter asserit Ioannem esse praecursorem primi adventus; unde subdit sed dico vobis, quia et Elias venit.* Glossa. *Ioannem vocat Eliam, non quia Elias erit in persona, sed quia Eliae ministerium adimplebat: sicut enim ille praecursor erit secundi adventus, sic iste factus est primi.* Theophylactus. *Erat etiam Ioannes redargutor, et Zelotes, et eremita ut Elias; non tamen audierunt illum sicut Eliam audient. Nefario vero ludo eum occiderunt, caput illius amputantes; unde sequitur et fecerunt illi quaecumque voluerunt, sicut scriptum est de eo.* Chrysostomus. *Vel aliter. Interrogabant discipuli Iesum: quomodo scriptum est pati filium hominis? Ad hoc autem quasi respondens dicit: sicut ad similitudinem Eliae Ioannes venit, et ei mala intulerunt; sic secundum Scripturas oportet filium hominis pati.*

Lectio 3

[85671] Catena in Mc., cap. 9 l. 3 Theophylactus. *Postquam gloriam suam tribus discipulis in monte ostenderat, revertitur ad alios discipulos qui cum eo non ascenderant in montem; unde dicitur et veniens ad discipulos suos, vidit turbam magnam circa eos, et Scribas conquirentes cum illis. Pharisaei namque captantes horam, cum praesens non extiterat Christus, accesserunt ut ipsos ad se attraherent.* Hieronymus. *Non est autem homini requies sub sole: semper parvulos occidit invidia; magnos percutiunt fulgura montes: alii discentes cum fide, ut turbae; alii invidentes cum fastu, ut Scribae, ad Ecclesiam conveniunt. Sequitur et confestim omnis populus videns Iesum, stupefactus est, et expaverunt.* Beda. *Notanda in omnibus locis distantia mentis Scribarum, et turbae: Scribae enim nihil devotionis, fidei, humilitatis, et reverentiae ei exhibuisse narrantur; sed veniente domino mox omnis turba stupefacta expavit, eumque salutans accurrit; unde sequitur et currens salutavit eum.* Theophylactus. *Affectabant enim turbae eum videre, ita ut eum venientem a longe salutarent. Quidam vero dicunt, quod aspectus eius ex transfiguratione speciosior factus, turbam ad salutationem eius attrahebat.* Hieronymus. *Populus autem videns stupefactus est et expavit, non discipuli; quia non est timor in caritate: timor est servorum, stupescere stultorum. Sequitur et interrogavit eos: quid inter vos conquiritis? Quid scilicet dominus interrogat? Ut confessio pariat salutem, et murmur cordis nostri sermonibus piis solvatur.* Beda. *Potest vero, nisi fallor, intelligi de hoc quaestionem fuisse motam, quare ipsi, cum essent discipuli salvatoris, sanare daemoniacum qui in medio erat positus, non possent; quod ex sequentibus potest convinci, cum dicitur et respondens unus de turba dixit: magister, attuli filium meum ad te habentem spiritum mutum.* Chrysostomus in Matth. *Hunc hominem Scriptura infirmum in fide ostendit ex hoc quod Christus dicit o generatio incredula, et per hoc quod subdit si potes credere. Sed etsi infidelitas eius occasio extiterit Daemonem non pellendi, incusat tamen discipulos; unde subditur et dixi discipulis tuis ut eicerent illum; et non potuerunt. Vide autem istius insipientiam. Iesum in medio turbarum precatur, discipulos incusans; unde et dominus coram plebe multo magis hoc ei imputat non solum in personam eius accusationem intendens, sed in personam omnium Iudaeorum: probabile enim est multos praesentium scandalizatos, ea quae non conveniebant de discipulis cogitasse; unde sequitur qui eis respondens dixit: o generatio incredula, quamdiu vos patiar? In quo ostendit, et mortem se desiderare, et grave ei esse cum illis conversari.* Beda. *Intantum autem non est homini iratus, sed vitio, ut statim intulerit afferte illum ad me. Et attulerunt eum. Et cum vidisset eum, statim spiritus conturbavit illum; et elisus in terram volutabatur spumans.* Chrysostomus in Matth. *Hoc autem dominus permisit propter patrem pueri, ut cum vexantem Daemonem videret, ad fidem futuro miraculo traheretur.* Theophylactus. *Permittit etiam vexari puerum, ut ex hoc sciremus Daemonis impietatem, qui occidisset eum, nisi fuisset a domino adiutus. Sequitur et interrogavit patrem eius: quantum temporis est ex quo ei hoc accidit? At ille ait: ab infantia; et frequenter eum in ignem et in aquam misit, ut eum perderet.* Beda. *Erubescat Iulianus, qui dicere audet omnes homines absque peccati contagione nasci in carne, tamquam innocentes per omnia, ut Adam quando creatus est. Quid enim habuit iste puer ut ab infantia Daemonio vexaretur acerbissimo, si nullo originalis peccati vinculo tenebatur, quia constat illum adhuc proprium non habere potuisse peccatum?* Glossa. *Exprimit autem in verbis suae petitionis, fidei defectum; unde subdit sed si quid potes, adiuva nos, misertus nostri. Cum enim dicit si quid potes, manifestat se de eius potentia*

dubitare: quia viderat filium suum a discipulis Christi curatum non esse. Dicit autem misertus nostri, ut designaret miseriam filii qui patiebatur, et patris qui compatiebatur. Sequitur Iesus autem ait illi: si potes credere, omnia possibilia sunt credenti. Hieronymus. *Libertatem arbitrii hoc indicat quod dicit si potes. Quae autem sunt omnia quae possibilia sunt credenti, nisi quae in nomine Iesu, idest salutis, postulantur cum lacrymis?* Beda. *Aptum autem responsum dominus dedit petenti: ipse enim ait si quid potes, adiuva nos; et dominus: si potes, inquit, credere. At contra leprosus, qui fideliter clamabat: domine, si vis, potes me mundare, congruum suae fidei accepit responsum: volo: mundare.* Chrysostomus in Matth. *Quod autem dicit, tale est. Tanta est virtutis apud me superabundantia, ut non solum hoc possim, sed et alios hoc faciam operari: quare si credideris, ut oportet, et hunc ipse curare poteris, et alios multos. Sic ergo eum ad fidem reducebat qui adhuc de infidelitate loquitur; unde sequitur et continuo exclamans pater pueri cum lacrymis aiebat: domine, adiuva incredulitatem meam. Sed si crediderat dicens credo, quomodo subdit adiuva incredulitatem meam? Dicamus igitur, quoniam multiplex est fides, introductoria scilicet et perfecta. Hic autem incipiens credere, salvatorem deprecabatur ut apponeret reliquum ad suam virtutem.* Beda. *Nemo enim repente fit summus, sed in bona conversatione a minimis quisque inchoat, ut ad magna perveniat. Alia namque sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio. Quia igitur per occultam inspirationem gratiae, meritorum suorum gradibus fides crescit, uno eodemque tempore is qui necdum perfecte crediderat, simul et credebat, et incredulus erat.* Hieronymus. *Per hoc etiam monstratur quod credulitas nostra infirma est, nisi innixa subsistat adiutorio subsidii Dei; fides autem cum lacrymis optata vota capit: unde sequitur et cum vidisset Iesus concurrentem turbam, comminatus est spiritui immundo, dicens illi: surde et mute spiritus, ego praecipio tibi: exi ab eo, et amplius ne introeas in eum.* Theophylactus. *Ideo autem cum videret turbam concurrere, comminatus est spiritui immundo, quia nolebat coram turba curare, ut ostentationem fugere doceret.* Chrysostomus. *Quod autem comminatur, et dicit ego tibi praecipio, divinae attribuitur potestati; quod vero dicit non solum exi ab eo, sed et amplius noli introire in eum, ostendit quia ad reintrandum promptus erat, quia ille nondum erat in fide perfectus; sed hoc domini iussio inhibebat. Sequitur et exclamans, et multum discerpens eum exiit ab eo, et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est. Non enim valuit mortem Diabolus imponere propter verae vitae adventum.* Beda in Matth. *Quem autem hostis impius morti similem reddidit, hunc pius salvator piae dexterae tactu salvavit; unde sequitur Iesus autem tenens manum eius elevavit eum, et surrexit. Ex quo sicut verum se esse Deum potentia salvandi docuit, ita et veram se habuisse carnis naturam more tactus humani declaravit. Negat namque Manichaeus insanus, veraciter eum carne indutum fuisse; sed ipse cum tot languentes suo tactu erexit, mundavit, illuminavit, haeresim illius, et antequam nata esset, damnavit. Sequitur et cum introisset in domum, discipuli eius secreto interrogabant eum: quare nos non potuimus eicere?* Chrysostomus in Matth. *Timebant enim ne forte collatam sibi gratiam amisissent: receperant enim potestatem iam spirituum immundorum. Sequitur et dixit illis: hoc genus in nullo potest exire, nisi in oratione et ieiunio.* Theophylactus. *Scilicet lunaticorum, vel simpliciter omnium Daemoniorum genus: oportet namque ieiunare eum qui curari debet, et illum qui curat. Sic enim vera oratio perficitur, cum coniungitur orationi ieiunium, quando non gravatur qui orat ex sumptione ciborum, sed sobrius est.* Beda. *Mystice autem dominus sursum discipulis* *mysteria regni reserat, deorsum turbis peccata infidelitatis exprobrat, et spiritus malos ab his qui vexantur expellit: nam carnales adhuc et insipientes confortat, docet, castigat; et perfectos liberius de aeternis instruit.* Theophylactus. *Daemon autem iste surdus et mutus est: surdus, inquantum non vult Dei sermones audire; mutus vero, inquantum non vult alios quod condecens est docere.* Hieronymus. *Peccator autem spumat stultitia, stridet iracundia, arescit ignavia. Discerpit autem spiritus appropinquantem ad salutem; et similiter quos in ventrem suum trahere desiderat, discerpit per terrores et damna, ut fecit Iob.* Beda. *Saepe enim dum converti ad Deum post peccata conamur, maioribus novisque antiqui hostis pulsamur insidiis: quod facit ut vel odium virtutis incutiat, vel expulsionis suae vindicet iniuriam.* Gregorius Moralium. *Velut mortuus autem ostenditur qui a maligni spiritus potestate liberatur: quia quisquis iam terrena desideria subegit, vitam in se carnalis conversationis extinguit et mundo mortuus apparet: quem multi mortuum dicunt, quia qui spiritualiter vivere nesciunt, eum qui carnalia bona non sequitur, extinctum funditus arbitrantur.* Hieronymus. *Per hoc autem quod ab infantia vexatus est, significatur gentilis populus, cuius a nativitate crevit cultus inutilis idolorum, ut stulte immolaret filios suos Daemoniis; unde dicitur, quod in ignem et aquam eum misit: alii enim de gentibus ignem venerabantur, alii aquam.* Beda. *Vel in hoc daemoniaco significatur quod qui originalis culpae reatu astricti veniunt in mundum, Christi sunt gratia salvandi. Ignis autem ad fervorem iracundiae referendus est, aqua ad voluptates carnis, quae dissolvere mentem per delicias solent. Non autem puero qui vim patiebatur, sed Daemoni qui inferebat, comminatus est: quia qui peccantem emendare desiderat, vitium utique increpando et execrando debet exterminare, sed hominem amando refovere.* Hieronymus. *Imputat autem dominus spiritui quod homini praestat, dicens surde et mute spiritus, quia ille nunquam audiet, nec loquetur quod peccator poenitens audit et loquitur. Exiens autem Daemon ab homine, nunquam revertitur, si homo cor suum seraverit clavibus humilitatis et caritatis, et ostium obtinuerit immunitatis. Factus est homo sanatus velut mortuus: sanatis etenim dicitur: mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Theophylactus. *Sed si Iesus, idest evangelicus sermo, teneat manum, idest virtutem activam, tunc a Daemone liberabimur. Vide etiam quod primo Deus nos iuvat, deinde requiritur a nobis quod bonum operemur; unde dicitur, quod Iesus elevavit illum, in quo ostenditur Dei auxilium; et surrexit, in quo monstratur hominis studium.* Beda. *Dum autem docet dominus apostolos quomodo Daemon nequissimus debeat expelli, omnes instituit ad vitam; ut scilicet noverimus graviora quaeque, vel immundorum spirituum, vel hominum, tentamenta, ieiuniis et orationibus esse superanda: iram quoque domini, cum in ultionem scelerum nostrorum fuerit accensa, hoc remedio singulari posse placari. Ieiunium autem generale est non solum ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere carnalibus, immo ab omnibus vitiorum passionibus. Sic et oratio generalis non solum in verbis est quibus divinam clementiam invocamus, verum etiam in omnibus quae in obsequium nostri conditoris fidei devotione gerimus, teste apostolo, qui ait: sine intermissione orate.* Hieronymus. *Vel stultitia, quae ad luxuriam carnis pertinet, sanatur; ira et ignavia oratione depellitur. Medicina cuiusque vulneris adhibenda est ei. Non sanat oculum quod calcaneo adhibetur. Ieiunio passiones corporis, et oratione pestes sanandae sunt mentis.*

Lectio 4

[85672] Catena in Mc., cap. 9 l. 4 Theophylactus. *Post miracula interponit dominus sermonem de passione, ne putaretur quod involuntarie passus est; unde dicitur et inde profecti praetergrediebantur Galilaeam; nec volebat quemquam scire, idest se ibi esse. Docebat autem discipulos suos, et dicebat illis quoniam filius hominis tradetur in manus hominum, et occident eum.* Beda. *Semper prosperis miscet tristia, ut cum repente venerint, non terreant apostolos; sed praemeditatis animis ferant.* Theophylactus. *Postquam vero dixerat quod triste erat, tunc adiungit quod laetificare debet; unde sequitur et occisus, tertia die resurget, ut disceremus ex hoc, quod post angustias laetitiae subsequuntur. Sequitur at illi ignorabant verbum, et timebant eum interrogare.* Beda. *Haec ignorantia discipulorum non tam de tarditate ingenii, quam de amore nascitur salvatoris, qui carnales adhuc, et mysterii crucis ignari, quem Deum verum cognoverant, mortuum credere nequibant; et quia per figuras eum loquentem saepe audire consueverant, horrentes eventum mortis eius, etiam in eis quae de sua traditione ac passione aperte loquebatur, figurate aliquid significari volebant. Sequitur et venerunt Capharnaum.* Hieronymus. *Capharnaum dicitur villa consolationis; et congruit interpretatio ad praedictam sententiam, qua dixerat et occisus, tertia die resurget. Sequitur qui cum domi essent, interrogabat eos: quid in via tractabatis? At illi tacebant.* Chrysostomus. *Matthaeus autem dicit quod accesserunt ad Iesum discipuli dicentes: quis, putas, maior est in regno caelorum? Non enim ab initio narrationem incepit, sed tacuit de intelligentia salvatoris circa discipulorum cogitationes et dicta, quamvis posset intelligi quod ea etiam quae seorsum cogitabant, aut dicebant, dicebant ad eum; quia omnia erant ei ita cognita ac si ad eum dicta fuissent. Sequitur siquidem inter se in via disputaverant, quis esset illorum maior. Lucas autem dicit quod cogitatio intravit in discipulos, quis esset illorum maior. Cogitationem enim et intentionem eorum dominus ex illorum verbis manifestavit secundum historiam evangelicam.* Hieronymus. *Recte autem in via tractabant de principatu. Similis enim est haec tractatio loco. Principatus enim sicut ingreditur, sic deseritur, et quamdiu tenetur, labitur, et incertum est in qua mansione, idest in qua die, finiatur.* Beda. *Inde autem videtur orta disputatio discipulorum de primatu, quia viderant Petrum, Iacobum et Ioannem seorsum ductos in montem, secretumque eis ibi aliquid esse creditum; sed et Petro, secundum Matthaeum, claves regni caelorum esse promissas. Videns autem discipulorum cogitationes dominus, curat desiderium gloriae humilitate sanare, et primatum non esse quaerendum, prius simplici humilitatis commonet imperio; unde sequitur et residens vocavit duodecim, et ait illis: si quis vult primus esse, erit omnium novissimus, et omnium minister.* Hieronymus. *Ubi notandum, quod illi euntes disputabant de principatu, ipse sedens docet humilitatem. Principes enim laborant, humiles quiescunt.* Chrysostomus. *Appetebant quidem discipuli honorem habere a domino; desiderium etiam eis inerat ut magnificarentur a Christo: quanto enim quis maior est, tanto maioribus honoribus dignus existit; propter hoc non eorum desiderium impedivit, sed humilitatem introduxit.* Theophylactus. *Non enim vult ut usurpemus nobis primatus, sed per humilitatem altitudinem consequamur. Mox autem monet eos innocentiae puerilis exemplo; unde sequitur et accipiens puerum, statuit eum in medio eorum.* Chrysostomus in Matth. *Ipso visu eis persuadens humiles esse et simplices:*

etenim ab invidia et vana gloria parvulus mundus existit, et a concupiscendo primatum. Non solum autem ait: si tales efficiamini, mercedem magnam accipietis; sed et si alios tales honorabitis propter me; unde sequitur quem cum complexus esset, ait illis: quisquis unum ex huiusmodi pueris recipit in nomine meo, me recipit. Beda. *In quo vel simpliciter pauperes Christi ab his qui volunt esse maiores, pro eius ostendit honore recipiendos; vel malitia parvulos ipsos esse suadet, ut simplicitatem sine arrogantia, caritatem sine invidia et devotionem sine iracundia conservent. Quod autem complectitur puerum, significat humiles suo dignos esse complexu ac dilectione. Addidit autem in nomine meo, ut formam virtutis quam, natura duce, puer observat, ipsi pro nomine Christi rationis industria sequantur. Sed quia se in pueris recipi docebat, ne putaretur hoc esse solum quod videbatur, subiunxit et quicumque me susceperit non me suscipit, sed eum qui me misit; talem se utique ac tantum credi volens, qualis et quantus est pater.* Theophylactus. *Vide quantum valet humilitas, patris namque et filii inhabitationem meretur, et etiam spiritus sancti.*

Lectio 5

[85673] Catena in Mc., cap. 9 l. 5 Beda. *Ioannes praecipua devotione dominum amans, excludendum beneficio putavit eum qui non recte utatur officio; unde dicitur respondit illi Ioannes dicens: magister, vidimus quemdam in nomine tuo eicientem Daemonia, qui non sequitur nos, et prohibuimus eum.* Chrysostomus. *Multi enim credentium charismata receperunt, nec tamen cum Christo erant; qualis erat hic qui Daemones eiciebat: non enim omnes ad omnia ordinate se habebant: alii enim erant purae vitae, fidem autem tam perfecte non habebant; alii vero e contrario.* Theophylactus. *Vel etiam quidam increduli videntes nomen Iesu virtuosum, dicebant et ipsi hoc nomen, et signa faciebant, licet divina gratia essent indigni: volebat enim dominus etiam per indignos nomen suum ampliare.* Chrysostomus. *Non autem zelo, seu invidia motus Ioannes prohibebat illum qui Daemones expellebat; sed volebat quod omnes qui nomen domini invocabant, sequerentur Christum, et essent cum discipulis unum. Sed dominus per hos qui miracula faciunt, licet sint indigni, alios provocat ad fidem, et ipsosmet per hanc ineffabilem gratiam inducit ut fiant meliores; unde sequitur Iesus autem ait: nolite prohibere eum.* Beda. *In quo docet neminem a bono quod ex parte habet, esse arcendum; sed ad hoc potius quod nondum habet, esse provocandum.* Chrysostomus. *Decenter autem eum non esse prohibendum ostendit consequenter dicens nemo est enim qui faciat virtutes in nomine meo, et possit cito male loqui de me. Hoc autem dicit propter eos qui in haeresim ceciderunt, quales erant Simon, et Menander et Cerinthus; neque enim illi in nomine Christi miracula faciebant; sed deceptionibus quibusdam facere videbantur. Isti vero etsi non sequuntur nos, non tamen contra nos aliquid firmiter dicere valebunt, eo quod honorant in operando virtutes nomen meum.* Theophylactus. *Qualiter enim male de me loquitur qui ex nomine meo occasionem gloriae habet, et per hoc quod ipsum invocat, miracula operatur? Sequitur qui enim non est adversum vos, pro vobis est.* Augustinus de Cons. Evang. *Videndum est, ne hoc illi sententiae domini videatur contrarium, ubi ait: qui mecum non est, adversum me est. An hoc interesse aliquis*

dicet, quia hic discipulis ait qui non est adversum vos, pro vobis est; ibi autem de seipso locutus est: qui mecum non est, adversum me est? Quasi non possit cum illo non esse qui discipulis eius tamquam membris eius sociatur. Alioquin quomodo verum erit: qui vos recipit, me recipit? Aut potest etiam non esse adversus eum qui fuerit adversus discipulos suos? Nam ubi erit illud: qui vos spernit, me spernit? Sed nimirum hoc vult intelligi intantum cum illo non esse aliquem, inquantum est adversus illum; et intantum adversus illum non esse, inquantum cum illo est: exempli gratia, sicut iste qui in nomine Christi virtutes faciebat, et in societate discipulorum non erat, inquantum operabatur virtutes in illo nomine, intantum cum ipsis erat, et adversus eos non erat; inquantum vero eorum societati non adhaerebat, intantum cum ipsis non erat, et adversus eos erat. Sed quia illi hoc eum facere prohibuerunt in quo cum ipsis erat, dixit eis dominus nolite prohibere: illud enim prohibere debuerunt quod extra eorum erat societatem, ut illi unitatem Ecclesiae suaderent, non illud in quo cum illis erat, nomen scilicet magistri et domini eorum in expulsione Daemonum commendans, sicut Ecclesia Catholica facit, non improbans in haereticis sacramenta communia, sed divisionem, vel aliquam adversam paci veritatique sententiam: in hoc enim adversus nos sunt. Chrysostomus. *Vel aliter. Hoc dicitur de credentibus in eum, qui tamen ipsum non sequuntur propter vitae laxationem. Illud autem de Daemonibus dicitur, qui a Deo omnes student separare, et congregationem eius dispergere. Sequitur quisquis enim potum dederit vobis calicem aquae frigidae in nomine meo, quia Christi estis, amen dico vobis, non perdet mercedem suam.* Theophylactus. *Quasi dicat: non solum hunc qui in nomine meo miracula operatur, non prohibeo; sed et quisquis minimum quid dederit vobis propter nomen meum, et receperit vos propter me, non propter humanam gratiam et mundanam, non perdet mercedem suam.* Augustinus de Cons. Evang. *Unde ostendit quod ille de quo Ioannes suggesserat, non ita separabatur a societate discipulorum ut eam tamquam haereticus improbaret; sed sicut solent homines nondum audere Christi suscipere sacramenta, et tamen nomini favere Christiano, ita ut Christianos etiam suscipiant, et non ob aliud eis nisi quia Christiani sunt obsequantur; de quibus dicit, quod non perdent mercedem suam: non quia iam tuti atque securi sibi debeant videri ex hac benevolentia quam erga Christianos habent, etiam si Christi Baptismo non abluantur, nec unitati eius incorporentur; sed quia ita iam Dei misericordia gubernentur ut ad ea quoque perveniant, atque ita securi de hoc saeculo abscedant.* Chrysostomus. *Et ne quis paupertatem alleget, ponit illud quo non contingit egere, scilicet calicem aquae frigidae; pro quo etiam consequetur mercedem. Non enim pretium dati, sed dignitas recipientium, et affectus dantium facit opus dignum mercede. Non solum autem recipiendos discipulos verbo ostendit ex mercede quam aliquis consequitur, sed etiam quia retrahitur a tormento. Sequitur et qui scandalizaverit unum ex his pusillis credentibus in me, bonum est ei magis, si circumdaretur mola asinaria collo eius, et in mare mitteretur; quasi dicat: si qui vos propter me honorant, mercedem habent; sic et inhonorantes, idest scandalizantes, ultimam accipient ultionem. Ex manifestis autem nobis tormentum describit intolerabile, faciens mentionem molae et submersionis; et non ait: mola suspendatur in collo, sed bonum est ei hoc sustinere, demonstrans quoniam eum gravius aliquod malum expectat. Pusillos autem in se credentes dicit eos qui invocant nomen eius, non solum sequentes; etiam eos qui calicem frigidum offerunt, et non operantur alia maiora. Istorum autem neminem vult scandalizari, neque supplantari; hoc enim est prohibere nomen eius invocare.* Beda. *Recte* *autem qui scandalizari potest, pusillus appellatur: qui enim magnus est, quodcumque passus fuerit, non declinat a fide; qui autem pusillus est animo, et parvus, occasiones quaerit quo scandalizetur. Propterea oportet nos maxime his consulere qui parvi sunt in fide, ne occasione nostri offendantur, et recedant a fide, ac decidant a salute.* Gregorius super Ezech. *Notandum tamen, quod in nostro bono opere aliquando cavendum est scandalum proximi, aliquando autem pro nihilo contemnendum. In quantum enim sine peccato possumus vitare proximi scandalum, debemus; si autem de veritate scandalum ponitur, utilius permittitur scandalum nasci, quam veritas relinquatur.* Gregorius Reg. Pastor. *Mystice autem in mola asinaria saecularis vitae circuitus ac labor exprimitur, et per profundum maris extrema damnatio designatur. Qui ergo ad sanctitatis speciem deductus, vel verbo ceteros destruit, vel exemplo, melius profecto erat ut hunc ad mortem sub exteriore habitu terrena acta constringerent, quam sacra officia in culpa ceteris imitabilem demonstrarent: quia nimirum si solus caderet, utcumque hunc tolerabilior Inferni poena cruciaret.*

Lectio 6

[85674] Catena in Mc., cap. 9 l. 6 Beda. *Quia supra docuerat dominus ne scandalizaremus eos qui credunt in eum, nunc consequenter admonet quantum cavere debeamus eos qui scandalizare nos, idest verbo, vel exemplo suo ad ruinam peccati propellere, certant; unde dicitur et si scandalizaverit te manus tua, abscinde illam.* Chrysostomus. *Non de membris hoc dicit, sed de propinquis amicis, quos quantum ad necessaria in membrorum ordine nos habemus: nihil enim tam nocivum ut perniciosa societas.* Beda. *Manum quippe nostram appellat necessarium amicum, cuius auxilio quotidiano opus habemus; sed si talis nos laedere in causa animae voluerit, excludendus est a nostra societate, ne si cum perdito in hac vita partem habere volumus, simul in futuro cum illo pereamus; unde sequitur bonum est tibi debilem introire in vitam, quam duas manus habentem ire in Gehennam, in ignem inextinguibilem.* Glossa. *Debilem dicit adiutorio alicuius amici privatum: nam melius est absque amico ire in vitam, quam cum eo ire in Gehennam.* Hieronymus. *Vel aliter. Bonum est tibi debilem ingredi in vitam, idest, sine cupito principatu, quam duas manus habentem. Duae manus principatus sunt humilitas et superbia. Abscinde superbiam, tenens humilem principatum.* Chrysostomus. *Deinde testimonium propheticum ex Isaia propheta inducit, dicens ubi vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur. Non de sensibili verme hoc dicit, sed vermem conscientiam vocat mordentem animam, quod non sit operata bonum. Unusquisque enim sui ipsius accusator fiet, rememorans quae gessit in vita mortali, et sic eorum vermis immortalis permanet.* Beda. *Sicut autem vermis est dolor interius accusans, sic ignis est poena extrinsecus saeviens. Vel in verme putredinem Gehennae, sicut in igne ardorem designat.* Augustinus de Civ. Dei. *Utrumque autem horum, ignem scilicet, ac vermem, qui volunt ad animae poenas, non ad corporis pertinere, dicunt etiam uri dolore animae, sero ac infructuose poenitentis, eos qui fuerint a regno Dei separati; et ideo ignem pro isto dolore urente non incongrue poni posse contendunt, secundum illud apostoli: quis scandalizatur, et ego non uror? Eumdem etiam dolorem vermem putant intelligendum esse,*

secundum illud: sicut tinea vestimentum, vermis lignum, sic moeror excruciat cor viri. Qui vero poenas et animae et corporis in illo supplicio futuras esse non dubitant, igne uri corpus, animam vero rodi quodammodo verme moeroris affirmant; quod etsi credibilius dicitur, quia utique absurdum est ibi dolorem aut corporis, aut animae defuturum; ego tamen facilius existimo ut ad corpus utrumque dicam pertinere quam neutrum: et ideo tacitum esse in istis divinae Scripturae verbis animi dolorem, quia consequens esse intelligitur ut corpore dolente animus quoque crucietur. Eligat ergo quisque quod placet: aut ignem tribuere corpori, animae vermem, hoc proprie, illud tropice; aut utrumque proprie corpori. Possunt enim animalia etiam in ignibus vivere, in ustione sine consumptione, in dolore sine morte per miraculum potentissimi creatoris. Sequitur et si pes tuus scandalizat te. Beda. *Pes amicus dicitur propter ministerium discursus, quasi nostris usibus accommodatus. Sequitur quod si oculus tuus scandalizat te. Oculus dicitur amicus utilis atque sollicitus et acutus ad perspiciendum.* Augustinus de Cons. Evang. *Hic profecto apparet quod illi qui nomini Christi sunt devoti, et priusquam Christianorum numero socientur, utiliores sunt quam hi qui, cum iam Christiani appellentur et Christianis sacramentis imbuti sint, talia suadent ut eos quibus ea persuaserint, secum in aeternam poenam pertrahant: quos membrorum corporalium nomine, tamquam manum vel oculum scandalizantem, iubet erui a corpore, hoc est ab ipsa unitatis societate; ut sine his potius veniatur ad vitam, quam cum eis eatur in Gehennam. Hoc ipso autem separantur a quibus separantur, quod eis mala suadentibus, hoc est scandalizantibus, non consentiunt. Et si quidem omnibus bonis cum quibus eis societas est, de hac perversitate innotescunt, ab omni penitus societate atque ab ipsa divinorum sacramentorum participatione separentur. Si autem quibusdam ita noti sunt, pluribus autem ista eorum est ignota perversitas, ita tolerandi sunt ut neque illis ad iniquitatis communionem consentiatur, neque propter illos bonorum societas deseratur.* Beda. *Quia vero dominus tertio mentionem vermis et ignis fecerat, ut hoc valeamus evitare tormentum, subdit omnis enim igne salietur. Foetor enim vermium de corruptione solet nasci carnis et sanguinis; ideoque caro recens sale conditur, ut exsiccato humore sanguineo, vermescere nequeat. Et quidem quod sale salitur, vermis putredinem arcet; quod vero igne salitur, idest ignibus sale aspersis reconditur, non solum vermes abicit, sed ipsam quoque carnem consumit. Caro ergo et sanguis vermes creat: quia delectatio carnalis, cui condimentum continentiae non resistit, poenam luxuriosis generat aeternam; cuius foetorem quisquis vitare desiderat, et corpus sale continentiae, et mentem studeat condimento sapientiae ab erroris et vitiorum labe castigare. Sal enim dulcedinem sapientiae, ignis spiritus sancti gratiam designat. Dicit ergo omnis igne salietur: quia omnis electus sapientia spirituali debet a corruptione concupiscentiae carnalis expurgari. Vel ignis est tribulationis, quo patientia fidelium, ut perfectum opus habere possit, exercetur.* Chrysostomus. *Simile autem est huic quod dicit apostolus: uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit. Postea a Levitico testimonium introducit dicens et omnis victima salietur.* Hieronymus. *Victima domini est genus humanum, quod hic ratione sapientiae salitur, dum corruptio sanguinis, custodia putredinis et mater vermium, consumetur, et illic Purgatorio igne examinabitur.* Beda. *Possumus et ita intelligere: quod altare Dei sit cor electorum; hostiae vero et sacrificia in hoc altari offerenda, bona sunt opera fidelium. In omnibus autem sacrificiis sal debet offerri: quia nullum est opus bonum quod non sal sapientiae ab omni corruptione vanae laudis ceterisque pravis sive superfluis* *cogitationibus expurgat.* Chrysostomus. *Vel hoc dicitur, quia omne munus victimae nostrae, quae est secundum orationem et proximi subventionem, salitur igne divino, de quo dicitur: ignem veni mittere in terram; de quo subditur bonum est sal, idest ignis dilectionis. Quod si sal insulsum fuerit, idest seipso privatum, et propria qualitate per quam dicitur bonum, in quo illud condietis? Sunt enim sales sal habentes, qui scilicet habent gratiae plenitudinem; et sunt sales sal non habentes: qui enim non sunt pacifici, sal sunt insulsum.* Beda. *Vel bonum est sal: bonum est Dei verbum audire frequentius et sale sapientiae spiritualis cordis arcana condire.* Theophylactus. *Sicut enim sal carnes conservat, et vermes eas non sinit generare, sic et sermo doctoris, si desiccativus erit, carnales homines constringit, et in eis inextinguibilem vermem non sinit generari; si vero sit insulsus, idest si virtutem desiccativam et conservativam non habeat, in quo condietur?* Chrysostomus. *Vel, secundum Matthaeum, discipuli Christi sunt sal, qui totum orbem conservant, resistentes putredini, quae est ab idololatria et fornicatione peccatorum. Potest etiam intelligi quod unusquisque nostrum habeat tantum salis quantum capax est Dei gratiarum; unde et apostolus coniungit gratiam sali, dicens: sermo vester sit in gratia sale conditus. Sal etiam est dominus Iesus Christus, qui fuit sufficiens totam terram conservare, et multos in terra fecit sales: quorum si aliquis marcescat (possibile est enim et bonos in putredinem transmutari), dignum est ut foras mittatur.* Hieronymus. *Vel aliter. Sal insulsum est qui amat principatum et increpare non audet; unde sequitur habete in vobis sal, et pacem habete inter vos: ut scilicet salsedinem correptionis amor proximi temperet, et dilectionem proximi sal iustitiae condiat.* Gregorius super Ezech. *Vel hoc dicitur contra quosdam, quos dum maior scientia erigit, a ceterorum societate disiungit; et quo plus sapiunt, eo a concordiae virtute resipiscunt.* Gregorius Reg. Pastor. *Qui etiam loqui sapienter nititur, magnopere metuat ne eius eloquio audientium unitas confundatur; ne dum sapiens videri desiderat, unitatis compagem insipienter abscindat.* Theophylactus. *Vel qui constringit se vinculo dilectionis ad proximum, hic salem habet, et ex hoc pacem cum fratre suo.* Augustinus de Cons. Evang. *Haec Marcus dominum locutum fuisse contextim commemorat; et aliqua posuit quae nullus alius Evangelistarum posuit, alia vero quae Matthaeus quoque posuit, et aliqua quae Matthaeus et Lucas; sed illi ex aliis occasionibus et in alio rerum ordine: unde mihi videtur etiam hoc loco dominum ideo dixisse quae aliis locis dixit, quia satis pertinebant ad hanc ipsam eius sententiam, qua vetuit prohiberi virtutes in nomine suo fieri, etiam ab illo qui cum discipulis eum non sequebatur.*

Caput 10

Lectio 1

[85675] Catena in Mc., cap. 10 l. 1 Beda. *Hucusque Marcus ea narravit de domino quae in Galilaea fecit et docuit; hic incipit enarrare quae in Iudaea fecit et docuit sive passus est, et primo quidem trans Iordanem ad orientem; et hoc est quod dicitur et inde exurgens venit in fines Iudaeae ultra Iordanem. Deinde etiam circa Iordanem, quando venit Iericho, Bethaniam et Hierosolymam. Et cum omnis Iudaeorum provincia generaliter ad distinctionem aliarum gentium Iudaea sit dicta,*

specialius tamen meridiana eius plaga appellabatur Iudaea, ad distinctionem Samariae, Galilaeae, Decapolis et ceterarum in eadem provincia regionum. Theophylactus. *Visitat autem regionem Iudaeae, quam saepe propter Iudaeorum aemulationem reliquerat, quia passio in ea erat futura; non tamen ascendit tunc Hierosolymam, sed Iudaeae confinia, ut turbae non malitiosae proficerent; Hierosolyma enim erat operatrix omnis nequitiae ob malitiam Iudaeorum; unde sequitur et conveniunt iterum turbae ad eum; et sicut consueverat, iterum docebat illos.* Beda. *Notanda est mentium distantia in turbis et Pharisaeis: hae conveniunt ut doceantur, et sui sanentur infirmi, sicut Matthaeus commemorat; illi accedunt ut salvatorem tentando decipiant; unde sequitur et accedentes Pharisaei interrogabant eum, si licet viro uxorem dimittere, tentantes eum.* Theophylactus. *Accedunt quidem non deserentes eum, ne turbae in eum crederent; sed continue accedentes credebant eum in dubitationem deducere, et eum per interrogationes confundere. Proposuerunt autem ei quaestionem ex utraque parte praecipitium habentem: ut si dicat, quod licet viro uxorem dimittere, vel non licet, accusarent ipsum, contradicentes eidem ex dogmatibus Moysi. Christus igitur sapientia ipsa respondit eis responsionem illorum laqueos fugientem.* Chrysostomus in Matth. *Interrogatus enim si licet, non statim respondit: non licet, ne tumultuentur; sed primo eis legis sententiam voluit respondere, ut quod eum dicere oportebat, hoc illi responderent: unde sequitur at ille respondens ait: quid vobis praecepit Moyses? Sequitur qui dixerunt: Moyses permisit libellum repudii scribere et dimittere. Proponunt quidem Moysen hoc dixisse, aut propter interrogationem salvatoris, aut volentes in eum virorum multitudinem incitare. Etenim hoc Iudaeis erat indifferens, et omnes hoc operabantur tamquam a lege permissum.* Augustinus de Cons. Evang. *Nihil autem ad rei veritatem interest utrum domino separationem prohibenti, et sententiam suam de lege firmanti, ipsae turbae, ut Matthaeus narrat, intulerint quaestionem de libello repudii per eumdem Moysen sibi permisso, an hoc quidem illi de praecepto Moysi illos interroganti responderint, ut Marcus hic dicit: nam et voluntas eius ita se habebat ut non eis redderet rationem cur illud Moyses permiserit, nisi prius ipsi hoc commemorassent. Cum ergo voluntas loquentium, cui debent verba servire, ab Evangelista utroque monstrata sit, nihil interest iam, licet diversus inter ambos fuerit modus narrandi. Potest etiam hoc intelligi quod, sicut dicit Marcus, prius eos de uxore dimittenda interrogantes, dominus vicissim interrogarit quid eis praecepit Moyses; qui cum respondissent, Moysen permisisse libellum repudii scribere, et dimittere, respondit eis de ipsa lege per Moysen data, quomodo Deus instituerit coniugium masculi et feminae, dicens ea quae ponit Matthaeus; quibus auditis, illi id quod ei primo interroganti responderant, repetierunt, dicentes quid ergo mandavit Moyses?* Augustinus contra Faustum. *Nolebat autem dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps, libelli conscriptione refractus absisteret, praesertim quia, ut perhibent, apud Hebraeos scribere litteras Hebraeas nulli fas erat nisi solis Scribis. Ad hos igitur quos oporteret esse prudentes legis interpretes, et iustos dissidii dissuasores, lex mittere voluit eum quem iussit libellum dare repudii, si dimisisset uxorem. Non enim poterat ei scribi libellus nisi ab ipsis, quem per hanc occasionem, et necessitatem venientem quodammodo in manus suas bono consilio regerent, atque inter ipsum et uxorem pacifice agendo dilectionem, concordiamque suaderent. Quod si tantum intercederet odium ut extingui, emendarique non posset, tunc utique scriberetur libellus: quia frustra non dimitteret quam sic odisset ut ad debitam coniugio caritatem nulla prudentium suasione revocaretur;*

propter hoc subditur quibus respondens Iesus ait: ad duritiam cordis vestri scripsit vobis praeceptum istud. Magna enim duritia erat, quae nec per libelli interpositionem, ubi dissuadendi locus iustis et prudentibus tribuebatur, solvi, vel flecti posset ad recipiendam, vel revocandam coniugii caritatem. Chrysostomus. *Vel dicitur ad duritiam cordis vestri, quia si anima fuerit purgata desideriis et ira, possibile est mulierem nequissimam tolerare. Multiplicatis autem in anima passionibus praedictis, multa mala contingent circa odiosum connubium. Sic igitur ab incusatione eorum Moysen eripit, qui dederat legem, et totum in eorum caput convertit. Sed quia grave erat quod dictum est, statim ad antiquam legem sermonem reducit, dicens ab initio autem creaturae, masculum et feminam fecit eos Deus.* Beda. *Non ait: masculum et feminas, quod ex priorum repudio quaerebatur; sed masculum et feminam, ut unius coniugis consortio necterentur.* Chrysostomus in Matth. *Si autem voluisset hanc quidem dimitti, et alteram introduci, creasset plurimas mulieres. Nec solum homini Deus mulierem coniunxit; sed et relinquere parentes praecepit, et mulieri adhaerere; unde sequitur et dixit, scilicet Deus per Adam: propter hoc relinquet homo patrem suum, et matrem suam, et adhaerebit ad uxorem suam, ex ipso modo locutionis inseparabilitatem matrimonii demonstrans, quia dicit adhaerebit.* Beda. *Et similiter quia dicit adhaerebit ad uxorem suam, non ad uxores. Sequitur et erunt duo in carne una.* Chrysostomus in Matth. *Idest ex una radice facti, in unum corpus convenient. Sequitur itaque iam non sunt duo, sed una caro.* Beda. *Primum igitur nuptiarum est ex duabus unam carnem fieri. Castitas iuncta spiritui, unus efficitur spiritus.* Chrysostomus in Matth. *Post hoc terribile faciens argumentum, non dixit: ne dividatis; sed conclusit: quod ergo Deus coniunxit, homo non separet.* Augustinus contra Faustum. *Ecce Iudaei ex libris Moysi convincuntur, non esse uxorem dimittendam, qui secundum voluntatem legis Moysi arbitrabantur se facere cum dimitterent. Similiter et illud hinc ipso Christo attestante cognoscimus Deum fecisse, et coniunxisse masculum et feminam; quod Manichaei negando damnantur; non iam Moysi libris, sed Christi Evangelio resistentes.* Beda. *Quod ergo Deus coniunxit, unam faciendo carnem viri et feminae, hoc homo non potest separare, sed solus Deus. Homo separat quando propter desiderium secundae uxoris primam dimittimus; Deus separat quando ex consensu propter servitutem Dei sic habemus uxores quasi non habentes.* Chrysostomus. *Si autem duo quos Deus coniunxit, separari non debent, multo magis Ecclesiam, quam Deus Christo coniunxit, ab eo non convenit separare.* Theophylactus. *Quia vero scandalizabantur discipuli, tamquam ex praedictis non plene eis fuerit satisfactum, propter hoc eum iterum interrogant; unde sequitur et in domo iterum discipuli eius de eodem interrogaverunt eum.* Hieronymus. *Secunda interrogatio ab apostolis iterum dicta est: quia de eadem re, de qua Pharisaei, eum interrogaverunt, idest de coniugii statu: et hoc proprie dicit Marcus.* Glossa. *Iterata enim verbi sententia, non fastidium, sed esuriem et sitim praestat: unde qui me comedunt, adhuc esurient; et qui me bibunt, adhuc sitient. Melliflua enim sapientiae eloquia gustata, diligentibus multimodum saporem reddunt: unde dominus iterato discipulos instruit; nam sequitur et dixit illis: quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium committit super eam.* Chrysostomus. *Adulterium vocat non cum sua simul esse: non enim est sua quam accepit, prima derelicta; et propter hoc committit adulterium super eam, idest super secundam quam introducit. Idem autem est et de muliere; unde sequitur et si uxor dimiserit virum suum, et alii nupserit, moechatur. Non enim alteri, ut proprio viro potest coniungi, si proprium derelinquat.*

Et quidem lex prohibuit adulterium manifestum; sed salvator hoc non manifestum, neque ab omnibus notum, naturae tamen contrarium. Beda. *In Matthaeo vero scriptum est plenius: quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem. Una ergo solum carnalis est causa, fornicatio; una spiritualis, timor Dei, ut uxor dimittatur, sicut multi religionis causa fecisse leguntur. Nulla autem causa est Dei lege perscripta, ut vivente ea quae relicta est, alia adducatur.* Chrysostomus. *Quod autem Matthaeus dicit, Pharisaeis haec verba dixisse, Marcus vero discipulis, non est contrarium: contingit enim haec et his et illis dicta esse.*

Lectio 2

[85676] Catena in Mc., cap. 10 l. 2 Theophylactus. *Ostensa superius nequitia Pharisaeorum Christum tentantium, nunc ostenditur multa fides turbarum, quae tantum manuum impositione putabant Christum benedicere parvulos quos illi offerebant; unde dicitur et offerebant illi parvulos, ut tangeret eos.* Chrysostomus in Matth. *Sed discipuli prohibebant offerentes, propter Christi dignitatem; et hoc est quod subditur discipuli autem comminabantur offerentibus. Salvator autem erudiens discipulos sapere moderata et tumorem conculcare mundanum, accipit pueros, et eis praenuntiat regnum Dei; unde sequitur et dixit illis: sinite parvulos venire ad me, et ne prohibueritis eos.* Origenes in Matth. *Si quis ergo eorum qui doctrinam ecclesiasticam profitentur, videat aliquem offerentem quosdam stultos mundi et ignobiles et infirmos qui propter hoc appellati sunt pueri et infantes, non prohibeat quasi sine iudicio facientem eum qui offert tales salvatori. Post hoc exhortatur discipulos suos iam viros constitutos condescendere utilitatibus puerorum, ut fiant pueris quasi pueri, ut pueros lucrentur. Nam et ipse cum in forma Dei esset, humilians se factus est puer; unde subdit talium est enim regnum Dei.* Chrysostomus in Matth. *Etenim ab omnibus passionibus pura existit anima pueri: propter hoc oportet ut haec ex voluntate operemur quae pueri habent per naturam.* Theophylactus. *Unde non dixit: horum est regnum Dei; sed talium, scilicet habentium ex studio et labore innocentiam et simplicitatem quam habent pueri ex natura. Puer enim non odit, neque malitiose aliquid operatur, neque verberatus a matre discedit; sed etsi eum vilibus induat vestimentis, praefert ea regalibus indumentis: sic et ille qui vivit secundum virtutem Ecclesiae matris suae, nihil huic praehonorat, neque etiam reginam multorum voluptatem; unde et dominus subdit amen dico vobis: quisquis non receperit regnum Dei velut parvulus, non intrabit in illud.* Beda. *Idest, nisi talem habueritis innocentiam, et animi puritatem, sicut parvulus habet, regnum caelorum non poteritis intrare. Aliter. Regnum Dei, idest doctrinam Evangelii, sicut parvulus, recipere iubemur: quia quomodo parvulus in discendo non contradicit doctoribus, neque rationes, et verba componit eis resistens; sed fideliter suscipit quae docent, et cum metu obtemperat, et discit: ita et nos obediendo simpliciter, et sine ulla contradictione verbum domini suscipere debemus. Sequitur et complexans eos, et imponens manus super illos benedicebat eos.* Chrysostomus. *Bene autem amplexatur eos ad benedictionem tamquam in proprium sinum elevans, propitiatus facturam suam ab eo cadentem ab initio, et divisam. Imponit autem parvulis manus, docens divinae virtutis operationem. Et qui-*

dem secundum consuetudinem aliorum manus imponit; sed non secundum consuetudinem operatur: Deus enim existens, humanum modum servabat tamquam verus homo factus. Beda. *Complexus etiam benedixit parvulos, ut humiles spiritu sua benedictione, et gratia, et dilectione dignos esse significet.*

Lectio 3

[85677] Catena in Mc., cap. 10 l. 3 Beda. *Audiverat quidam a domino, tantum eos qui parvulorum volunt esse similes, dignos esse introitu regni caelorum, atque ideo poscit sibi exponi non parabolis, sed aperte, quibus operum meritis vitam aeternam consequi possit; unde dicitur et cum egressus esset in viam, procurrens quidam genu flexo ante eum, rogabat eum, dicens: magister bone, quid faciam ut vitam aeternam percipiam?* Theophylactus. *Miror de hoc iuvene, qui omnibus aliis pro infirmitatibus ad Christum accedentibus, hic vitae aeternae possessionem postulat, cum maligna sit passio avaritiae, propter quam postmodum contristatus est.* Chrysostomus in Matth. *Quia vero accesserat ad Christum, tamquam ad hominem, et ad unum Iudaicorum doctorum, Christus tamquam homo respondit eidem; unde sequitur Iesus autem dixit ei: quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi unus Deus. Haec autem dicens non excludit homines a bonitate, sed a comparatione bonitatis divinae.* Beda. *Unus autem bonus, non pater solus intelligendus est, sed et filius, qui dicit: ego sum pastor bonus; sed et spiritus sanctus, quia dicitur: pater de caelis dabit spiritum bonum petentibus se. Ipsa enim una et individua Trinitas, pater et filius et spiritus sanctus, solus et unus Deus bonus est. Non igitur dominus se bonum negat, sed esse Deum significat; non se magistrum bonum non esse, sed magistrum absque Deo nullum bonum esse testatur.* Theophylactus. *Voluit igitur dominus per haec verba mentem iuvenis facere altiorem, ut ipsum cognosceret tamquam Deum. Sed et aliud quidem innuit in his verbis: ut quando debes conferre cum aliquo, non adulando cum eo conferas, sed respicias radicem bonitatis et fontem Deum, et ei praestes honorem.* Beda. *Notandum autem, quod iustitia legis suo tempore custodita, non solum bona terrae, verum etiam suis electoribus vitam conferebat: unde dominus de vita aeterna quaerenti consequenter dixit praecepta nosti: ne adulteres, ne occidas, et cetera. Haec est enim puerilis innocentia, quae nobis imitanda proponitur, si regnum Dei volumus intrare; unde sequitur at ille respondens ait: magister, haec omnia observavi a iuventute mea. Non est putandus homo iste vel voto tentantis, ut quidam putaverunt, dominum interrogasse, vel de sua vita esse mentitus, sed simpliciter ut vixerat esse confessus: quod patet ex hoc quod subditur Iesus autem intuitus eum, dilexit eum, et dixit ei. Si autem aut mendacii aut simulationis noxa reus teneretur, nequaquam intuitus arcana cordis eius diligere diceretur Iesus.* Origenes super Matthaeum. *In hoc enim quo dilexit eum vel osculatus est eum, videtur affirmasse professionem eius, qui dixit se omnia ista implesse. Intendens enim mente in eum, vidit hominem ex bona conscientia confitentem.* Chrysostomus. *Dignum tamen est inquirere qualiter hunc dilexit, qui eum non erat secutus. Est autem hoc dicere, quoniam quantum ad priora dignus erat amore, quae legis sunt observans a iuventute; circa finem vero neque*

diminutionem prioris dilectionis consecutus est, sicut neque perfectionem suscepit. Etsi enim non excesserat mensuram humanam, Christi perfectionem non sequens, nullo tamen crimine existebat reus, iuxta possibilitatem hominis legem observans; et in hac observatione Christus eum dilexit. Beda. *Diligit enim dominus eos qui mandata legis, quamvis minora, custodiunt; sed nihilominus quae in lege minus fuerat his qui perfecti esse desiderant ostendit: quia non venit solvere legem, sed adimplere; unde sequitur et dixit: unum tibi deest: vade, quaecumque habes vende, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et veni, sequere me. Quicumque enim perfectus esse voluerit, debet vendere quae habet, non ex parte, sicut Ananias fecit et Saphira, sed totum.* Theophylactus. *Et cum vendiderit, dare pauperibus, non histrionibus et luxuriosis.* Chrysostomus in Matth. *Bene autem non fecit aeternae vitae mentionem, sed thesauri, dicens et habebis thesauros in caelo. Quia enim de pecuniis erat sermo et de abrenuntiatione omnium, ostendit quod reddit plura his quae praecepit relinquere, quanto maius est caelum quam terra.* Theophylactus. *Sed quia multi sunt pauperes non humiles, sed ebrii, aut aliquam aliam habentes malitiam, propter hoc dicit et veni, sequere me.* Beda. *Sequitur enim dominum qui imitator eius est, et per vestigia eius graditur. Sequitur qui contristatus in verbo abiit moerens.* Chrysostomus in Matth. *Et causam tristitiae subdit Evangelista dicens erat enim possessiones habens multas. Non enim eodem modo afficiuntur qui pauca habent, et qui multa. Adiectio enim acquisitarum divitiarum maiorem flammam cupiditatis accendit. Sequitur et circumspiciens Iesus, ait discipulis suis: quam difficile qui pecuniam habent, in regnum Dei introibunt.* Theophylactus. *Non hoc dicit quod divitiae malae sint, sed habentes ipsas ut custodiant: decet enim non ipsas habere, idest retinere et custodire, sed eis in necessariis uti, et in servitio hominis esse.* Chrysostomus in Matth. *Dixit autem hoc dominus discipulis pauperibus existentibus et nihil possidentibus, instruens eos inopiam non erubescere; et quasi excusando eis respondens, pro eo quod nihil eos habere concesserat. Sequitur discipuli autem obstupuerunt in verbis eius. Manifestum est enim quoniam inopes existentes pro aliorum salute dolebant.* Beda. *Sed quia inter pecunias habere et amare multa distantia est: unde et Salomon non ait: qui habet, sed: qui amat divitias, fructum non capit ex eis, ideo dominus obstupescentibus discipulis verba praemissae sententiae exponit; unde sequitur at Iesus rursus respondens ait illis: filioli, quam difficile est confidentes in pecuniis in regnum Dei introire. Ubi notandum est, quod non ait: quam impossibile est; sed quam difficile est: quod enim impossibile est, omnino fieri non potest; quod difficile, cum labore potest.* Chrysostomus in Matth. *Vel dicens difficile, ostendit esse impossibile, et non simpliciter, sed cum quadam intentione; et hoc ostendit exemplo, dicens facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum Dei.* Theophylactus. *Camelum siquidem oportet intelligere aut ipsum animal, aut funem illum crassum, quo naves magnae utuntur.* Beda. *Quomodo ergo vel in Evangelio Matthaeus et Ioseph, vel in veteri testamento quamplurimi divites intraverunt in regnum Dei, nisi forte, quia divitias vel pro nihilo habere vel ex toto relinquere, domino inspirante, didicerunt? Altiore autem sensu, facilius est Christum pati pro dilectoribus suis, quam dilectores saeculi ad Christum posse converti. Cameli enim nomine se intelligi voluit, quia infirmitatis nostrae onera sustulit; per acum autem significat punctiones, idest dolores in passione susceptos. Foramen ergo acus dicit angustias passionis, qua scissa nostrae quasi vestimenta naturae quodammodo resarcire dignatus est. Sequitur qui magis admirabantur, dicentes ad semetipsos: et* *quis potest salvus fieri? Cum incomparabiliter maior sit turba pauperum, quae divitibus perditis potest salvari; intellexerunt tamen cunctos qui divitias amant, etiam si adipisci nequeant, in divitum numero deputari. Sequitur et intuens eos Iesus ait: apud homines impossibile est; sed non apud Deum. Quod non ita intelligendum est quasi cupidi et superbi in regnum caelorum sint intraturi cum cupiditate et superbia; sed possibile est Deo ut a cupiditate et superbia ad caritatem et humilitatem convertantur.* Chrysostomus in Matth. *Ideo autem hoc opus Dei esse dixit, ut ostenderet quod multa opus est illi gratia qui ad hoc a Deo dirigitur: unde monstratur quod non parva merces est divitibus volentibus Christi philosophiam sequi.* Theophylactus. *Vel intelligendum est quod dicit apud homines impossibile est, sed non apud Deum, quia cum Deum audimus, hoc fit possibile; cum vero humana sapimus, impossibile. Sequitur omnia enim possibilia sunt apud Deum. Cum omnia dicit, entia subintelligas; peccatum non est ens: est enim res absque essentia et hypostasi peccatum. Vel aliter. Peccatum non virtutis, sed infirmitatis est; et ideo peccatum sicut et infirmitas impossibile est apud Deum. Sed numquid Deus facere potest ut id quod factum est, non sit factum? Ad quod dicitur, quod Deus est summa veritas; facere autem quod factum est, ut non sit factum, falsum est. Qualiter ergo veritas faciet falsum? Prius igitur destruet propriam naturam, ut quidam dicunt: numquid potest Deus non esse Deus? Hoc enim ridiculum est.*

Lectio 4

[85678] Catena in Mc., cap. 10 l. 4 Glossa. *Quia iuvenis, audito consilio salvatoris de rerum dimissione, tristis abscesserat, discipuli autem Christi praemissum consilium iam adimpleverant; sollicitare coeperunt de praemio, aestimantes se magnum aliquid fecisse, cum iuvenis qui praecepta legis impleverat, hoc sine tristitia nec audire potuerit: unde Petrus pro se et aliis dominum interrogat: et hoc est quod dicitur et coepit ei Petrus dicere: ecce nos dimisimus omnia, et secuti sumus te.* Theophylactus. *Petrus, etsi pauca dimisit, tamen haec omnia vocat: nam et pauca habent vinculum passionis; ita ut beatificetur ille qui pauca relinquit.* Beda. *Et quia non sufficit tantum dimittere, iungit quod perfectum est: et secuti sumus te; quasi dicat: fecimus quod iussisti; quid igitur dabis nobis praemii? Petro autem de discipulis tantum interrogante, dominus universalem responsionem facit: unde sequitur respondens Iesus ait: amen dico vobis, nemo est qui reliquerit domum aut fratres. Hoc autem dicens, non innuit ut patres relinquamus, non adiuvantes eos, neque ut ab uxoribus separemur; sed nos instruit praeferre honorem Dei saecularibus rebus.* Chrysostomus in Matth. *Mihi autem videtur quod in hoc intendebat persecutiones futuras occulte praenuntiare: quia futurum erat ut multi patres ad impietatem filios inducerent et uxores viros. Non autem differt dicere propter nomen meum aut Evangelium, ut Marcus dicit, aut propter regnum Dei, ut ait Lucas; etenim nomen Christi virtus Evangelii est et regni: Evangelium enim recipitur in nomine Iesu Christi, et regnum Dei per nomen ipsius cognoscitur, et venit.* Beda. *Quidam autem ex occasione huius sententiae qua dicitur accipiet centies tantum, nunc in tempore hoc, etc., Iudaicam mille annorum fabulam post resurrectionem iustorum dogmatizant, quando omnia quae propter Deum dimisimus, multiplici*

sunt foenore reddenda, insuper et vita aeterna donanda. Nec vident quod etsi in ceteris digna sit promissio, in uxoribus tamen centenis, iuxta alios Evangelistas, apparet turpitudo? Praesertim cum dominus in resurrectione nubendum non esse testetur, et ea quae propter se dimissa fuerint, recipienda in hoc tempore cum persecutionibus asseveret: quas mille annis suis abesse affirmant. Chrysostomus. *Est quidem igitur centies tantum merces secundum communicationem, et non secundum possessionem: hoc enim adimplevit eis dominus non corporaliter, sed alio quodam modo.* Hieronymus. *Uxor enim in domo circa viri cibum negotiatur et vestimenta. Vide igitur hoc et in apostolis: multae enim mulieres sollicitae erant de eorum cibo et vestimentis, et ministrabant eis. Similiter et patres et matres plurimas apostoli habuerunt, scilicet eos qui ipsos diligebant; sed et Petrus unam relinquens domum, postea omnium discipulorum domos habebat. Et maius est, quia cum persecutionibus haec omnia possidebunt sancti, si persecutionem sint passi et angustiati; propter quod sequitur multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi: Pharisaei enim primi existentes, facti sunt novissimi; qui vero omnia reliquerunt, et Christum secuti sunt, fuerunt novissimi in saeculo isto per angustias et persecutiones; sed erunt primi per spem quae est in Deum.* Beda. *Potest sane hoc quod ait, accipiet centies tantum, altius intelligi. Centenarius quippe numerus de laeva translatus in dexteram, licet eamdem in flexu digitorum videatur habere figuram, quam habuerat denarius in laeva, tamen quantitatis magnitudine sursum crescit: quia videlicet omnes qui propter regnum Dei temporalia spreverunt, et in hac vita persecutionibus plenissima, eiusdem regni gaudium fide certa degustant, atque in expectatione patriae caelestis, quae significatur in dextera, omnium electorum delectatione fruuntur. Verum quia multi virtutum studia non eadem qua incipiunt intentione pietatis, consummant, mox subinfertur multi autem erunt, et cetera. Quotidie enim videmus multos in laico habitu constitutos, magnis vitae meritis excellere; et alios a prima aetate spirituali studio ferventes, ad extremum otio torpente lassescere, atque inerti stultitia quod spiritu coepere, carne consummare.*

Lectio 5

[85679] Catena in Mc., cap. 10 l. 5 Beda. *Meminerant discipuli sermonis quo dominus se passurum multa a summis sacerdotibus et Scribis praedixerat; et ideo Hierosolymam tendentes stupebant: et hoc est quod dicitur erant autem in via ascendentes Ierusalem, et praecedebat illos Iesus.* Theophylactus. *Ut ostendat quod ad passionem praecurrit, et quod non refugit mortem pro nostra salute. Et stupebant et sequentes timebant.* Beda. *Ne vel ipsi cum eo occiderentur, vel saltem ille, cuius vita et magisterio gaudebant, inimicorum manibus occumberet. Praevidens autem dominus ex passione sua discipulorum animos perturbandos, eis et passionis poenam et resurrectionis suae gloriam praedicit: unde sequitur et assumens iterum duodecim, coepit illis dicere quae ei essent ventura.* Theophylactus. *Ut scilicet discipulorum corda confirmaret, ut cum haec praeaudirent, levius postmodum sustinerent, et in repentinis non formidarent, et etiam ut ostenderet quod voluntarie pateretur. Qui enim praenoscit, et potest fugere, et non fugit, manifestum est quod voluntarie seipsum passionibus tradit.*

Seorsum autem assumit discipulos; namque conveniens erat passionis mysterium propinquioribus sibi revelare. Chrysostomus in Matth. *Commemorat autem singula quae passurus erat, ne si aliquid praetermissum remaneret, cernentes postmodum illud subito turbarentur; unde subdit quia ecce ascendimus Ierosolymam.* Glossa. *Ad quem scilicet pertinet pati: nam divinitas pati non potest. Tradetur, scilicet a Iuda, principibus sacerdotum et Scribis et senioribus, et condemnabunt eum morte, iudicantes eum esse reum mortis. Et tradent eum gentibus, scilicet Pilato gentili; et illudent ei milites eius; et conspuent eum, et flagellabunt eum, et interficient eum.* Chrysostomus in Matth. *Ut autem cum fuerint contristati propter passionem et mortem, tunc et resurrectionem expectent, subdit et tertia die resurget: cum enim tristitias et opprobria quae contigerunt non occultaverit, conveniens erat ut ei et de reliquis crederent.*

Lectio 6

[85680] Catena in Mc., cap. 10 l. 6 Chrysostomus. *Audientes discipuli Christum frequenter de suo regno loquentem, putabant quod hoc regnum post eius mortem non esset; et ideo nunc praenuntiata Christi morte, accesserunt ad eum ut honoribus regni statim fierent digni; unde dicitur et accedunt ad eum Iacobus et Ioannes filii Zebedaei, dicentes: magister, volumus ut quodcumque petierimus facias nobis. Erubescentes enim quod aliquid humanum passi erant, accesserunt ad Christum, seorsum eum a discipulis assumentes. Salvator vero non ignorans quid petere debebant, sed ad respondendum eos inducens, interrogationem subiungit: at ille dixit eis: quid vultis ut faciam vobis?* Theophylactus. *Credebant autem praedicti discipuli quod propter hoc Hierosolymam ascenderet ut regnaret, et postmodum pateretur quae se passurum praedixerat; et hoc cogitantes dexteram et sinistram sedem appetebant; unde sequitur et dixerunt: da nobis ut unus ad dexteram, et alius ad sinistram sedeat in gloria tua.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc ab eis non per eos ipsos, sed per matrem dictum esse Matthaeus expressit, cum illa eorum voluntatem attulisset ad dominum; unde magis ipsos quam illam dixisse quod dictum est, Marcus breviter intimavit.* Chrysostomus in Matth. *Vel convenienter dici potest utrumque factum esse. Videntes enim se prae aliis honoratos, praedictam petitionem se consequi aestimabant, et ut facilius petitionem obtinerent, matrem assumpserunt, ut cum hac simul Christum precarentur.* Augustinus de Cons. Evang. *Denique et dominus etiam secundum Marcum et secundum Matthaeum, ipsis potius quam matri respondit; nam sequitur Iesus autem dixit eis: nescitis quid petatis.* Theophylactus. *Quasi dicat: non est hoc quod creditis, quod sim temporaliter in Ierusalem regnaturus; sed omnia haec, quae scilicet ad regnum meum pertinent, supra intellectum sunt. Etenim sedere a dextris meis tam magnum quid est ut excellat ordines Angelorum.* Beda. *Vel nesciunt quid petant, qui sedem gloriae a domino, quam nondum merebantur, inquirunt.* Chrysostomus in Matth. *Vel dicit nescitis quid petatis, ac si diceret: vos de honore loquimini; ego vero de agonibus et sudoribus disputo: non enim est hoc praemiorum tempus, sed occisionis, praeliorum et periculorum; unde subdit potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum, aut Baptismo quo ego baptizor, baptizari? Per modum interrogationis attrahit eos, ut ex communicatione quae est ad*

ipsum, avidiores fierent. Theophylactus. *Calicem autem et Baptismum crucem nominat: calicem quidem tamquam potum dulciter ab ipso susceptum; Baptismum vero tamquam emundationem nostrorum facientem peccatorum. Qui non intelligentes quod dixerat, responderunt; unde sequitur at illi dixerunt: possumus. Credebant enim quod de calice sensibili et Baptismo quo Iudaei baptizari solebant, lavantes scilicet se antequam comederent, loqueretur.* Chrysostomus in Matth. *Responderunt autem tam prompte, expectantes in eo quod petierunt exaudiri. Sequitur Iesus autem ait eis: calicem quidem quem ego bibo, bibetis, et Baptismo quo ego baptizor, baptizabimini, idest martyrio digni eritis, et patiemini, sicut et ego.* Beda. *Quaeritur autem quomodo calicem martyrii Iacobus et Ioannes biberunt, aut quomodo Baptismo domini fuerunt baptizati, cum Scriptura narret Iacobum tantum apostolum ab Herode capite truncatum, Ioannes autem propria morte finivit vitam. Sed si legamus ecclesiasticas historias, in quibus fertur, quod et ipse propter martyrium in ferventis olei dolium missus sit, statimque relegatus in Pathmos insulam; sic videbimus martyrium animo non defuisse; et bibisse Ioannem calicem confessionis, quem et tres pueri in camino ignis biberunt, licet persecutor non fuderit sanguinem. Sequitur sedere autem ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est.* Chrysostomus in Matth. *Ubi duo quaeruntur: unum est, si paratum est alicui sedere a dextris eius; alterum autem, si omnium dominus his quibus paratum est potestatem tribuendi non habet. Ad primum ergo dicimus, quod nullus a dextris neque a sinistris sedet; invius enim est omni creaturae thronus ille. Quomodo ergo dixit sedere ad dexteram meam, vel ad sinistram, non est meum dare vobis, quasi quibusdam sessuris? Ad suspicionem quidem interrogantium respondit, eorum intentioni condescendens: neque enim noverant illum thronum excelsum, et cathedram quae est a dextris patris; sed unum solum petebant, scilicet potiri primatu, et aliis praeesse. Quia enim audierunt dictum de apostolis, quod super duodecim thronos essent sessuri, quid esset quod dictum est ignorantes, inter ceteros petierunt primatum. Ad secundum dicendum est, quod tale donum potestatem filii Dei non transcendit, sed quod in Matthaeo dicitur: paratum est a patre meo, idem est ac si diceret: a me; unde et Marcus non dixit hic: a patre meo. Quod ergo hic Christus dicit, tale est. Moriemini, inquit, propter me; non tamen hoc sufficit ad hoc quod vos primum ordinem obtineatis. Si enim aliquis alius cum martyrio venerit, omnem aliam virtutem possidens, multa vobis maiora possidebit; his enim paratur primatus qui per opera possunt fieri primi. Sic igitur dominus sua responsione eos instruxit, ut non vane et inaniter pro primatibus molestentur; simul autem et eos noluit contristari.* Beda. *Vel non est meum vobis dare, idest superbis; hoc enim adhuc erant. Aliis paratum est; et vos alii estote, idest humiles, et vobis paratum est.*

Lectio 7

[85681] Catena in Mc., cap. 10 l. 7 Theophylactus. *Quia reliqui apostoli vident Iacobum et Ioannem honorem petere, patienter ferre non possunt; unde dicitur et audientes decem, indignati sunt de Iacobo et Ioanne. Patientes enim humana, invidia movebantur; sed tunc primo indignati*

sunt, cum viderunt ipsos a domino non susceptos; non autem prius indignabantur, quia videbant ipsos aliis praehonorari. Tunc igitur sic imperfecte se habebant apostoli; sed postea in primatibus sibi cedebant ad invicem. Christus autem eos sanat, primo quidem ad eorum consolationem eos iuxta se adducendo; et hoc significatur cum dicitur Iesus autem vocans eos; deinde demonstrando quod usurpare honorem et desiderare primatum, gentilium est; unde sequitur ait illis: scitis quia hi qui videntur principari gentibus, dominantur eis, et principes eorum potestatem habent ipsorum. Gentilium principes tyrannice et dominabiliter ad principatum se ingerunt. Sequitur non ita est autem in vobis. Beda. *In quo docet, eum maiorem esse qui minor fuerit, et illum dominum fieri qui omnium servus fit. Frustra igitur aut illi immoderata quaesierant, aut isti dolent super maiorum desiderio, cum ad summitatem virtutum non potentia, sed humilitate veniatur. Deinde proponit exemplum; ut si dicta parvipenderent, erubescerent ad opera; et dicit nam et filius hominis non venit ut ministraretur ei, sed ut ministraret, et daret animam suam redemptionem pro multis.* Theophylactus. *Quod maius est quam ministrare. Cum enim aliquis pro eo cui ministrat moritur, quid isto potest esse maius et mirabilius? Sed tamen ista ministratio et humilitatis descensus gloria eius erat et omnium: ante enim quam homo fieret, solum ab Angelis agnoscebatur; cum autem factus est homo et crucifixus est, non tantum ipse gloriam habet, sed et alios in participationem suae gloriae suscepit, et dominatus est per fidem orbi terrae.* Beda. *Non autem dixit animam suam redemptionem dare pro omnibus, sed pro multis, idest qui credere voluerint.*

Lectio 8

[85682] Catena in Mc., cap. 10 l. 8 Hieronymus. *Passioni domini appropinquanti, civitatis nomen respondet; dicitur enim et veniunt Iericho. Iericho luna, sive anathema interpretatur. Defectus autem carnis Christi praeparatio est Ierusalem caelestis. Sequitur et proficiscente eo de Iericho, et discipulis eius, et plurima multitudine, filius Timaei, Bartimaeus caecus, sedebat iuxta viam mendicans.* Beda. *Matthaeus duos iuxta viam sedentes, et ad dominum clamantes caecos dicit esse illuminatos: Lucas autem, cum appropinquaret Iericho, pari ordine illuminatum ab eo caecum esse perhibet; ubi nemo saltem sapiens putet Evangelistas sibimet contraria scribere, sed alium plenius scribere quae alter omisit. Intelligendum est ergo unum eorum fuisse potissimum; quod ex hoc apparet quod et nomen eius et nomen patris eius Marcus commemoravit.* Augustinus de Cons. Evang. *Hinc est ergo quod ipsum solum voluit commemorare Marcus, cuius illuminatio tam claram famam huic miraculo comparavit quam erat nota calamitas. Lucas vero quamvis omnino eodem modo factum, tamen in alio caeco intelligendus est par commemorare miraculum, et eiusdem miraculi modum parem. Sequitur qui cum audisset quod Iesus Nazarenus est, coepit clamare et dicere: Iesu fili David, miserere mei.* Chrysostomus. *Filium David vocat caecus dominum, praetereuntis turbae laudem audiens, ac prophetarum expectatione completa certificatus. Sequitur et comminabantur illi multi ut taceret.* Origenes in Matth. *Tamquam si dicat: qui primi crediderant, increpabant ei clamanti fili David, ut taceret, et non appellaret eum contemptibili nomine, sed diceret: fili Dei,*

miserere mei. Ille autem non destitit; unde sequitur ille autem magis clamabat: fili David, miserere mei; cuius clamorem dominus exaudivit; unde sequitur et stans Iesus praecepit illum vocari. Vide autem quod inferior est caecus de quo Lucas loquitur: nam nec Iesus eum vocavit, ut Matthaeus dicit, nec iussit eum vocari, ut hic dicitur, sed iussit eum ad se adduci, quasi non potentem per se venire. Iste autem caecus ad imperium domini vocatur; unde sequitur et vocant eum, dicentes ei: animaequior esto; surge, vocat te. Ille autem abiciens vestimentum venit ad eum. Sequitur qui proiecto vestimento suo venit ad eum. Forte vestimentum caeci et mendicantis, velamentum intelligitur caecitatis et mendicitatis, quo fuerat circumdatus; quod abiciens venit ad Iesum: quem appropinquantem dominus interrogat; unde sequitur et respondens Iesus ait illi: quid tibi vis faciam? Beda. *Numquid qui lumen reddere poterat, quid vellet caecus ignorabat? Ad hoc ergo requirit ut petatur; ad hoc requirit ut cor ad orationem excitet.* Chrysostomus in Matth. *Vel quaerit, ne scilicet aliquis aestimaret, quod aliud volenti accipere, aliud daret. Etenim consuetudo erat eius, voluntatem curandorum universis facere manifestam, et tunc medelam inducere, ut alios duceret in zelum, et ut ostenderet eum qui curandus erat, gratiae dono digne potiri. Sequitur caecus autem dixit ei: Rabboni, ut videam.* Beda. *Parvipendit enim extra lucem caecus aliquid quaerere; quia etsi habere caecus quodlibet potest, sine luce non potest videre quod habet.* Hieronymus. *Considerans autem Iesus promptam voluntatem, completione desiderii remunerat.* Origenes super Matth. *Dignius autem est dicere Rabboni, vel, sicut in aliis dicitur, domine, quam fili David: unde propter illud quod dixit, fili David, non praestitit ei sanitatem; sed propter hoc quod dicit Rabboni; unde sequitur Iesus autem dixit ei: vade: fides tua salvum te fecit. Et confestim vidit, et sequebatur eum in via.* Theophylactus. *Grata enim est anima caeci in eo quod sanus effectus Iesum non relinquit, sed secutus est eum.* Beda. *Mystice autem Iericho, quae interpretari dicitur luna, defectum nostrae mutabilitatis designat. Appropinquans dominus Iericho lumen caeco reddidit: quia veniens in carne et passioni appropinquans, multos ad fidem adduxit. Non enim primis incarnationis suae temporibus, sed paucis antequam pateretur annis, mysterium verbi mundo exhibuit.* Hieronymus. *Caecitas etiam ex parte facta Iudaeis illustrabitur in fine, quando eis mittet Eliam prophetam.* Beda. *Quod autem appropinquans Iericho unum illuminavit, ac proficiscens de Iericho duos, hoc intimavit quod ante passionem suam uni tantum populo Iudaeorum praedicavit; post resurrectionem vero atque ascensionem suam per apostolos et Iudaeis et gentibus divinitatis et humanitatis suae arcana patefecit. Quod vero Marcus unum illuminatum scribit, ad gentium salutem respicit, ut eorum quos instruebat ad fidem, salvationi figura congrueret. Matthaeus vero, qui credentibus ex Hebraeis suum scribebat Evangelium, quod in gentium quoque notitiam erat perventurum, recte duos dicit illuminatos, ut ad utrumque populum fidei gratiam pertinere doceret. Proficiscente igitur domino et discipulis eius et plurima multitudine de Iericho, caecus sedebat iuxta viam mendicans: quia ascendente ad caelos domino, et multis fidelium sequentibus, immo cunctis ab initio mundi electis una cum illo ianuam regni caelestis ingredientibus, mox gentium populus coepit suae illuminationis spem habere: qui mendicat iuxta viam sedens, quia necdum iter veritatis ingrediens ad hoc pervenire contendit.* Hieronymus. *Populus etiam Iudaeorum, qui Scripturam conservat nec complet, iuxta viam mendicans esurit. Clamat autem fili David, miserere mei, quia per merita patriarcharum Iudaicus populus illuminatur. Comminantur autem ei multi ut taceat, quia peccata et Daemonia* *compescunt clamorem pauperis; sed ille magis clamabat, quia ingravescente bello, manus ad lapidem adiutorii, hoc est Iesum Nazarenum, cum clamore levandae sunt.* Beda. *Populus etiam gentium, agnita fama nominis Christi, particeps eius fieri quaerebat: cui contradicebant multi, primo Iudaei, deinde etiam gentiles, ne illuminandus mundus Christum invocaret; nec tamen impugnantium furor eos qui ad vitam erant praeordinati valebat salute privare. Clamantem autem caecum transiens audivit: quia per humanitatem suam misertus est qui per divinitatis potentiam mentis nostrae tenebras exclusit: quod enim propter nos natus et passus est Iesus, quasi transiit, quia haec actio temporalis est; stare autem Dei est immutabiliter cuncta disponere. Clamantem autem caecum dominus vocat, cum populo gentium per praedicatores verbum fidei mittit: qui vocantes caecum animaequiorem esse et surgere atque ad dominum venire praecipiunt, cum praedicando indoctis spem eos salutis habere ac de torpore vitiorum erigi atque ad virtutum studia se accingere iubent. Proiecto autem vestimento exilit qui, abiectis mundi retinaculis, expedito mentis gressu ad largitorem aeternae lucis properat.* Hieronymus. *Venit etiam Iudaicus populus exiliens nudus veteri homine, ut hinnulus saliens super montes: quia segnitiem deponens, patriarchas, prophetas, apostolos in altis considerans, ad superna se extendit. Quam conveniens autem est ordo salutis. Audivimus primo per prophetas, deinde clamamus per fidem, postea vocamur per apostolos, surgimus per poenitentiam, exuimur per Baptismum, interrogamur per voluntatem. Caecus autem interrogatus hoc requirit ut videat voluntatem domini.* Beda. *Imitemur ergo et nos eum: non divitias, non terrena bona, non honores a domino, sed lucem quaeramus, quam videre cum solis Angelis possumus, ad quam via fides est; unde et caeco respondetur fides tua te salvum fecit. Videt autem et sequitur qui bonum quod intelligit operatur: Iesum enim sequitur qui bonum quod intelligit operatur, qui imitatur eum qui prosperari in hoc mundo noluit, opprobria ac irrisiones toleravit. Et quia rerum corporalium delectatione a gaudio interno cecidimus, cum qua amaritudine illuc redeatur ostendit.* Theophylactus. *Dicit autem quod secutus est dominum in via, scilicet in hac vita: quia post hanc excluduntur omnes qui hic eum non sequuntur operando mandata eius.* Hieronymus. *Vel via ista est quae dixit: ego sum via, veritas et vita. Haec est via angusta quae ducit ad ardua Hierosolymae et Bethaniae, ad montem olivarum, qui est mons luminis et consolationis.*

Caput 11

Lectio 1

[85683] Catena in Mc., cap. 11 l. 1 Chrysostomus in Matth. *Postquam dominus suae virtutis sufficientem experientiam dederat, et crux instabat in ianuis, omnia iam cum maiori agit claritate, quae adversarios inflammatura erant; et ideo quamvis multoties prius ascenderit Hierosolymam, numquam tamen cum tanta excellentia sicut modo.* Theophylactus. *Ut si velint, valeant gloriam eius agnoscere, et per prophetias de eo completas scirent quod est verus Deus; si vero noluerint, maius fieret eis iudicium, quia tot claris miraculis non crediderunt. Huius igitur adventus claritatem Evangelista describens, dicit et cum appropinquaret Ierosolymae et Bethaniae ad montem olivarum,*

mittit duos ex discipulis suis. Beda. *Bethania villula est, sive civitas in latere montis oliveti, ubi Lazarus est suscitatus a mortuis. Quomodo autem discipulos miserit et ad quid, ostendit subdens et ait illis: ite in castellum quod est contra vos.* Theophylactus. *Considera vero quanta dominus discipulis praedixerit, scilicet quod invenirent pullum; unde sequitur et statim introeuntes illic invenietis pullum ligatum, super quem nemo adhuc hominum sedit; solvite illum et adducite; et quod impedirentur ab accipiendo; unde sequitur et si quis vobis dixerit: quid facitis? Dicite quia domino necessarius est; et quod hoc dicto permitterentur accipere; unde sequitur et continuo illum dimittet huc. Et sicut dominus praedixerat, ita impletur; unde sequitur et abeuntes invenerunt pullum ligatum ante ianuam foris in bivio, et solvunt eum.* Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus asinam dicit et pullum, ceteri autem de asina tacent; ubi ergo utrumque factum potest intelligi, nulla repugnantia est, nec si alius unum, alius alium commemoraret; quanto minus moveri oportet, si alius unum, alius utrumque commemoret? Sequitur et quidam de illic stantibus dicebant illis: quid facitis solventes pullum? Qui dixerunt eis sicut praeceperat illis Iesus, et dimiserunt eis, scilicet pullum.* Theophylactus. *Non autem hoc permitterent, nisi divina virtus eis incumberet, cogens illos; praesertim quia rurales existentes et coloni permiserunt pullum auferre. Sequitur et duxerunt pullum ad Iesum et imponunt illi vestimenta sua; et sedit super eum.* Chrysostomus in Matth. *Non quidem quod ex necessitate a monte oliveti usque Ierusalem super pullum ire dominum oportebat, cum Iudaeam et omnem Galilaeam pedes perambulaverat; sed signum erat quod fiebat. Sequitur multi autem vestimenta sua straverunt in via. Magis autem ad ornatum et ad sacramentum pertinet quam ad necessitatem. Sequitur et qui praeibant et qui sequebantur clamabant dicentes: hosanna, benedictus qui venit in nomine domini. Multitudo enim donec corrupta non fuit, cognovit quod congruum erat: propter quod honorificavit Iesum unusquisque secundum propriam virtutem: unde laudantes ipsum, hymnum leviticum assumpserunt, dicentes hosanna, quod secundum quosdam idem est quod salvum me fac; secundum vero quosdam idem quod hymnus. Aestimo autem primum esse verius, nam in Psalmo 117, 25 habetur: o domine, salvum me fac, quod in Hebraico scriptum est hosanna.* Beda. *Est autem hosanna verbum Hebraicum compositum ex duobus, corrupto et integro; salva namque sive salvifica apud eos dicitur hosy; at vero Anna interiectio est deprecantis, quomodo apud Latinos est dolentis heu.* Hieronymus. *Hosanna igitur, idest salvifica, dicunt, ut homines salventur ab eo benedicto, vincente et veniente in nomine domini, idest patris sui; quoniam filius de patre nomen suscepit, et pater de filio.* Chrysostomus. *Sic ergo dant Deo gloriam, dicentes benedictus qui venit in nomine domini. Benedicunt etiam regnum Christi, dicentes benedictum quod venit regnum patris nostri David.* Theophylactus. *Regnum autem David regnum Christi dicebant, et quia de semine David Christus descenderat, simulque quia David interpretatur manu fortis; quis enim fuit manu fortis nisi dominus, cuius manus tot et talia miracula operata est?* Chrysostomus. *Unde et multoties prophetae David Christum nuncupant, propter originem Christi ex David secundum carnem.* Beda. *Legimus autem in Evangelio Ioannis, quia ne facerent eum regem, in montem fugit. Nunc autem ubi passurus Hierosolymam venit, non refugit eos qui se regem nuncupant, ut aperte doceret quia non temporalis et terreni, sed aeterni in caelis rex esset imperii, atque ad regnum per contemptum mortis perveniret. Notandum autem quanta sit consonantia turbae cum voce Gabrielis, qui ait: dabit illi dominus Deus sedem David patris sui, ut scilicet gentem cui*

David quondam temporalis regni gubernacula praebuit, hanc ipse verbis et factis ad regnum caeleste vocaret. Chrysostomus. *Et ulterius dant gloriam Deo cum subdunt hosanna in excelsis, idest, hymnus et gloria sit universorum Deo, qui est in excelsis.* Hieronymus. *Vel hosanna, idest salvifica, in excelsis et imis; idest, ut iusti aedificentur in ruinam Angelorum, et terreni et subterranei etiam salventur. Mystice autem appropinquat dominus Hierosolymae, quae est visio pacis: in qua manet fixa immobilisque felicitas, quae, secundum apostolum, est omnium credentium.* Beda. *Bethania autem domus obedientiae dicitur: quia multos ante passionem suam docendo, domum sibi obedientiae effecit: et in monte oliveti posita esse dicitur: quia Ecclesiam unctione spiritualium charismatum et scientiae pietatisque luce refovet. Misit autem discipulos in castellum quod contra eos erat; hoc est doctores qui indocta orbis loca quasi contra positi castelli moenia evangelizando penetrarent, destinavit.* Hieronymus. *Bini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi: quoniam caritas non consistit cum uno, ut dicitur Eccl.: vae soli. Duo educunt Hebraeos de Aegypto, duo deportant botrum de terra sancta, ut semper praepositi iungant opus et scientiam, et duo mandata de duabus tabulis proferant, et duobus fontibus abluantur, et de duobus vectibus arcam domini portent, et inter duos Cherubim Deum cognoscant, spiritu et mente psallentes.* Theophylactus. *Non autem erat ei necessarius pullus; sed eum quaesivit ostendens quod debebat se ad gentilem populum transferre.* Beda. *Pullus enim asinae lascivus et liber populum nationum significat, super quem nemo adhuc hominum sedit: quia nemo rationabilium doctorum frenum correctionis, quo vel linguam cohibere a malo vel in arctam vitae viam ire cogeretur, utilia suadendo contulerat. Invenerunt autem pullum ligatum ante ianuam foris, quia populus gentilis ligatus erat vinculis peccatorum suorum ante ianuam fidei, idest, extra Ecclesiam.* Ambrosius super Lucam. *Vel invenerunt eum ligatum ante ianuam: quia extra Christum quicumque est, foris est in via; qui autem in Christo est, foris non est. In transitu, sive in bivio addidit, ubi nullius certa possessio, non praesepe, non alimenta, non stabulum. Misera servitus cui vagum ius est: plures enim dominos habet qui unum non habet. Alieni alligant ut possideant, iste solvit ut teneat: vehementiora enim dona novit esse quam vincula.* Beda. *Vel recte in bivio stabat, quia non viam certam vitae fideique tenebat, sed plures dubiosque sectarum calles sequebatur erroneus.* Hieronymus. *Vel in bivio, idest in libertate arbitrii, dubitans inter vitam et mortem.* Theophylactus. *Vel in bivio, idest in vita hac. Solutus est autem a discipulis per Baptismum et fidem.* Hieronymus. *Quidam autem dicebant: quid facitis? Ac si dicerent: quis potest dimittere peccata?* Theophylactus. *Vel prohibentes sunt Daemones, quibus fuerunt apostoli fortiores.* Beda. *Vel magistri errorum, qui venientibus ad salutem gentium doctoribus obsistebant; at postquam fidei dominicae potestas apparuit credentibus, adversariorum querelis liber credentium populus ad dominum, quem corde portaret, adducebatur. Vestimenta autem apostolorum quae illi imponunt, vel doctrina virtutum, vel discretio Scripturarum, vel ecclesiasticorum dogmatum varietates intelligi possunt; quibus illi corda hominum, ante nuda et frigida, quae Christo sessore digna fiant operiunt.* Hieronymus. *Vel imponunt vestimenta sua, idest, stolam primam immortalitatis per Baptismi sacramenta afferunt. Sedit autem Iesus super eum, idest in eis regnare coepit, ut non regnet peccatum in lasciva carne, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto. Multi autem straverunt vestimenta sua in via, sub pedibus pulli asinae. Qui sunt pedes, nisi extremi qui portant, quos ad iudicandum constituit apostolus? Qui et ipsi, etsi non sunt dorsum in quo sedit dominus, tamen* *cum militibus a Ioanne instruuntur.* Beda. *Vel multi vestimenta sua in via sternunt, quia sancti martyres propriae se carnis amictu exuentes, simplicioribus Dei famulis viam suo sanguine parant. Multi etiam vestimenta sua in via sternunt, quia corpora sua per abstinentiam domant, ut Dei iter ad montem parent, vel exempla bona sequentibus praebeant. Frondes autem vel ramos de arboribus caedunt qui in doctrina veritatis semina patrum de eorum eloquio capiunt, et haec in via Dei ad auditoris animum venientis, humili praedicatione submittunt.* Theophylactus. *Sternamus et nos viam vitae nostrae, caedentes ramos de arboribus, idest sanctos imitantes: nam arbores sancti sunt, de quibus ille ramos caedit qui virtutem imitatur eorum.* Hieronymus. *Iusti enim ut palma florebunt, angusti radicibus, lati in floribus et fructibus, quoniam bonus odor Christi sunt. Sternunt viam mandatorum Dei bona fama. Qui praeibant, prophetae sunt; et qui sequebantur, apostoli.* Beda. *Et quia omnes electi, sive qui in Iudaea esse poterant, sive qui nunc in Ecclesia existunt, in mediatorem Dei et hominum crediderunt et credunt; qui praeeunt, et qui sequuntur hosanna clamabant.* Theophylactus. *Sed et qui praeeunt et qui sequuntur nostrorum actuum ad laudem sunt Dei: quidam enim in praeterita vita bonum fecerunt initium; sequens vero non est ut prior, neque in laudem Dei finita.*

Lectio 2

[85684] Catena in Mc., cap. 11 l. 2 Beda. *Appropinquante tempore passionis, appropinquare voluit dominus loco passionis, ut per hoc intimaret quia sua sponte mortem subiret; unde dicitur et introivit Hierosolymam in templum. Quod autem ingressus civitatem primo templum adiit, formam nobis religionis quam sequamur praemonstrat, ut cum forte quemlibet locum in quo sit domus orationis intramus, primo ad hanc divertamus. Hoc quoque intelligendum est quod tantae dominus fuerit paupertatis, et ita nulli sit adulatus, ut in urbe maxima nullum hospitem, nullam invenerit mansionem; sed in agerulo parvulo apud Lazarum sororesque eius habitaret: eorum quippe vicus Bethania est; unde sequitur et circumspectis omnibus, si quis eum hospitio susciperet, cum iam vespera esset hora, exiit in Bethaniam cum duodecim. Non hoc semel fecit; sed per omnes quinque dies, ex quo Hierosolymam ascenderat usque ad tempus passionis hoc ipsum semper agere solebat, ut per diem in templo doceret, nocte vero exiens moraretur in monte oliveti. Sequitur et alia die, cum exiret a Bethania esuriit.* Chrysostomus in Matth. *Qualiter autem mane esuriebat, ut Matthaeus dicit, nisi quia dispensative hoc carni suae concessit? Sequitur cumque vidisset a longe ficum habentem folia, venit, si quid forte inveniret in ea. Manifestum est autem, quod hoc secundum suspicionem discipulorum dicitur, qui aestimabant propter hoc Christum ad ficulneam accessisse; et propter hoc ficulneam ipsam maledictam esse, quod in ea fructum non invenit: nam sequitur et cum venisset ad eam, nihil invenit praeter folia: non enim erat tempus ficorum. Et respondens dixit ei: iam non amplius in aeternum quisquam ex te fructum manducet. Maledicit ergo ficulneam propter discipulos, ut confidant. Quia enim ubique beneficia tribuebat, nullumque puniebat, oportebat autem eius punitivae virtutis demonstrationem praebere, ut discerent quia posset etiam Iudaeos*

persequentes siccare; noluit hoc demonstrare in hominibus: unde in planta suae punitivae virtutis praebuit signum: unde ostenditur quod principaliter propter hoc ad ficulneam venit, non propter esuriem. Quis enim tam inscius est ut putet quod matutino tempore tali stimularetur esurie? Aut quid est quod impediret eum comedere antequam domum exiret? Neque potest dici quod visio fructus excitavit in esurie appetitum: non enim erat ficorum tempus. Sed si esuriebat, cur de alio comedere non quaerebat, sed de ficu fructus ante tempus tribuere non valente? Qua etiam poena erat dignam ficum fructum non habere ante tempus? Ideoque ex his sufficienter syllogizari potest, quod propriam volebat demonstrare virtutem, ut non frangerentur animis in eius passione. Theophylactus. *Volens ostendere discipulis quod, si vellet, hos qui crucifixuri erant ipsum, in momento posset exterminare. Mystice autem dominus introivit in templum, sed rursus exivit, ostendens quod ipsum relinqueret desertum et in rapinam.* Beda. *Circumspicit autem omnia corda; et cum in contradicentibus veritati non inveniat ubi caput reclinet, secedit ad fideles, et in eis qui obediunt, mansionem fecit: Bethania namque domus obedientiae dicitur.* Hieronymus. *Mane autem ad Iudaeos venit, atque nos in vespera mundi visitat.* Beda. *Sicut autem parabolas loquitur, ita et operatur; ideo esuriens in ficu fructum quaerit, cuius nondum tempus esse novit, et tamen eam perpetua sterilitate damnavit, ut ostenderet plebem Iudaeorum propter folia, idest verba iustitiae, quae habebat sine fructu, idest bono opere, non posse salvari, sed scindi, et in ignem mitti. Esuriens ergo, idest salutem humani generis desiderans, vidit ficum, idest Iudaeum, habentem folia, idest eloquia legis et prophetarum, et quaesivit in ea fructum boni operis, docendo, corripiendo, miracula faciendo; et non invenit, et ideo damnavit. Tu quoque, si non vis damnari a Christo in iudicio, arbor sterilis esse caveto; sed potius pauperi Christo fructum pietatis quo indiget, offer.* Chrysostomus. *Est autem et aliter dicere, quod dominus ante tempus fructum quaesivit in ficu, et non inveniens maledixit; quia omnes qui mandata legis adimplent, isti suo tempore fructificare dicuntur; sicut est illud mandatum: non moechaberis; qui autem non solum non moechatur, sed permanet virgo, quod est magis, virtutibus excedit. Dominus autem a perfectis non solum exigit ut virtutes observent, sed supra mandata fructificent.*

Lectio 3

[85685] Catena in Mc., cap. 11 l. 3 Beda. *Quod maledicendo ficum infructuosam per figuram dominus fecit, hoc idem mox apertius ostendit eiciendo improbos de templo. Ficus enim non peccavit, si ante tempus fructum non habuit; sed sacerdotes; unde dicitur et veniunt Hierosolymam; et cum introisset in templum, coepit eicere vendentes et ementes in templo. Et quidem credendum est, quod ea tantum vendi vel emi repererit in templo quae ad ministerium templi necessaria essent. Si ergo ea quae alibi libere geri poterant, dominus in domo sua temporalia negotia geri non patitur, quanto magis ea quae nunquam fieri licet, plus caelestis irae merentur, si in aedibus Deo sacratis aguntur? Sequitur et mensas nummulariorum.* Theophylactus. *Nummularios vocat campsores nummorum: nummus enim genus aeris minuti est. Sequitur et cathedras vendentium columbas evertit.* Beda. *Quia spiritus sanctus in columba super dominum apparuit, recte per columbas*

spiritus sancti charismata designantur. Columba igitur venditur, quando manus impositio, per quam spiritus sanctus recipitur, ad pretium praebetur. Cathedras autem vendentium columbas evertit: quia qui spiritualem gratiam venumdant, vel ante homines vel ante Dei oculos sacerdotio privantur. Theophylactus. *Sed et si quis Baptismatis gratiam et puritatem tradiderit Daemoni per peccatum, suam columbam vendidit; et propter hoc foras de templo eicitur. Sequitur et non sinebat ut quisquam transferret vas per templum.* Beda. *De vasis illis dicit quae mercandi gratia inferebantur. Ceterum absit ut vasa Deo dicata dominus eiceret de templo, vel intro ferre prohiberet in templum: ubi futuri examinis praetendit exemplum; quia de Ecclesia repellit reprobos, et ne ultra ad interturbandam Ecclesiam intrent, aeterno eos verbere compescit. Sed et peccata quae cordibus fidelium inerant, divinitus immissa compunctio tollit; et ne ultra repetantur, divina in eis gratia adiuvat. Sequitur et docebat eos dicens: nonne scriptum est, quia domus mea domus orationis vocabitur cunctis gentibus?* Hieronymus. *Iuxta Isaiam. Vos autem fecistis speluncam latronum, iuxta Ieremiam.* Beda. *Omnibus, inquit gentibus, non uni genti Iudaeae, nec in uno Hierosolymae urbis loco, sed in toto orbe terrarum; et nequaquam taurorum et hircorum et arietum, sed orationis.* Theophylactus. *Speluncam autem latronum templum nominat propter lucrum: genus namque latronum ad lucrum se congregat. Quia ergo illa animalia quae ad sacrificium oblata erant, causa lucri vendebant, latrones ipsos dixit. Ad hoc enim in templo erant, vel ut non dantes corporaliter persequerentur, vel dantes spiritualiter necarent. Templum etiam et domus Dei mens est et conscientia fidelium, quae si in laesione proximi perversas cogitationes profert, quasi in spelunca latrones resident. Ergo mens fidelium spelunca latronis fit quando relicta simplicitate sanctitatis, illud conatur agere quo valeat proximis nocere.* Augustinus de Cons. Evang. *Ioannes autem longe diverso ordine hoc narrat; unde manifestum est non semel, sed iterum hoc esse a domino factum; sed illud primum commemoratum a Ioanne, hoc ultimum a ceteris tribus.* Theophylactus. *Quod etiam est in maiorem redargutionem Iudaeorum: quia cum dominus hoc toties fecerit, ipsi minime se correxerunt.* Augustinus de Cons. Evang. *In hoc etiam Marcus non eumdem ordinem tenet cum Matthaeo, sed quia Matthaeus ita connectit: et relictis illis, abiit foras extra civitatem in Bethaniam; unde mane revertentem in civitatem, arbori maledixisse commemorat; probabilius creditur ipse potius tenuisse ordinem temporis de vendentibus et ementibus eiectis de templo. Praetermisit ergo Marcus quod prima die factum est, cum intravit in templum, et recordatum interposuit, cum dixisset quod non invenit aliquid in ficulnea praeter folia; quod secundo die factum est, sicut ambo testantur.* Glossa. *Quem autem effectum correctio domini in ministris templi habuerit, ostendit Evangelista cum subdit quo audito principes sacerdotum et Scribae quaerebant quomodo eum perderent: secundum illud Amos: odio habuerunt corripientem in porta et loquentem perfecte abominati sunt. Ab hoc autem tam iniquo proposito ad tempus solo timore retrahebantur: unde subditur timebant enim eum quoniam universa turba admirabatur super doctrina eius. Erat enim docens eos sicut potestatem habens, et non sicut Scribae eorum et Pharisaei, ut alibi dicitur.*

Lectio 4

[85686] Catena in Mc., cap. 11 l. 4 Hieronymus. *Relinquens dominus post se tenebras in Iudaeorum cordibus, ut sol egrediebatur de civitate ad aliam quae est benevola et obediens: et hoc significatur cum dicitur et cum vespera esset facta, egrediebatur de civitate. Sed occidit sol, et oritur sol: lux enim ablata a Scribis, lucet in apostolis, unde in civitatem revertitur; propter quod subditur et cum mane transirent, scilicet in civitatem euntes, viderunt ficum aridam factam a radicibus.* Theophylactus. *Quod miraculum magnum videtur in hoc quod tam humidam et viridem arborem siccaverit. Quamvis autem Matthaeus dicat ficulneam continuo arefactam, et quod videntes discipuli admirati sunt, non admireris si nunc a Marco audis ficum in crastinum arefactam vidisse discipulos: nam sic intelligendum est hoc quod dicitur a Matthaeo, scilicet quod non statim viderunt, sed in crastinum.* Augustinus de Cons. Evang. *Intelligitur autem non tunc aruisse quando viderunt, sed continuo quando maledicta est: neque enim arescentem, sed penitus arefactam viderunt; ac sic eam continuo in verbo domini aruisse intellexerunt.* Hieronymus. *Ficus autem arida a radicibus, synagoga est a Cain et a ceteris, a quibus omnis sanguis ab Abel usque ad Zachariam requiritur.* Beda. *A radicibus autem arefacta est ficus, ut ostenderetur gens impia non ad tempus vel ex parte corripienda externorum incursibus, et per poenitentiam liberanda, sicut saepe factum est; sed aeterna damnatione ferienda. Vel arefacta est a radicibus, ut ostendatur non solum humano extrinsecus, sed divino intus favore funditus destituenda: nam et vitam perdit in caelis, et patriam in terris.* Hieronymus. *Petrus autem agnoscit aridam et abscissam radicem, cui succedit oliva fructifera, pulchra vocata a domino; unde sequitur et recordatus Petrus dixit ei: Rabbi, ecce ficus cui maledixisti, aruit.* Chrysostomus. *Quod autem Petrus et alii discipuli mirati sunt, non erat perfectae fidei: non enim magnum erat hoc Deo. Quia ergo non manifeste noverant eius virtutem, eorum ignorantia fecit eos in admirationem prorumpere; et ideo subditur et respondens Iesus ait illis: habete fidem Dei. Amen dico vobis, quia qui dixerit huic monti, etc. quasi dicat: non solum lignum siccare poteritis, sed et montem iussu ac praecepto transmutare.* Theophylactus. *Mirare autem divinam misericordiam, qualiter nobis appropinquantibus ad eum per fidem, miraculorum virtutem condonat, quam ipse possidet per naturam, intantum ut etiam montes transmutare possimus.* Beda. *Solent autem gentiles qui contra Ecclesiam maledicta scripsere, improperare nostris, quia non habuerunt plenam fidem Dei, qui numquam montes transferre potuerunt. Quibus respondendum est, non omnia scripta esse quae in Ecclesia sunt gesta; sicut et de factis ipsius Christi Scriptura testatur. Fieri autem potuit, si necessitas id fieri poposcisset; quomodo factum legimus precibus beati patris Gregorii Neocaesareae Ponti antistitis, viri meritis et virtutibus eximii, ut mons in terra tantum loco cederet, quantum incolae civitatis opus habebant.* Chrysostomus. *Vel aliter. Sicut ficum non propter se siccavit, sed in signum Ierusalem ad arefactionem perventurae, et ad demonstrationem virtutis suae; sic intelligendum est et de promissione quae est circa montem; quamvis huiusmodi transmutatio non sit impossibilis secundum Dei virtutem.* Hieronymus. *Christus igitur qui est mons crescens de lapide abscisso sine manibus, tollitur et mittitur in mare, quando apostoli dicunt digne: transferamur ad gentes alteras, quia vos indignos iudicastis audiendi verbum Dei.* Beda. *Vel quia montis nomine Diabolus significatur propter superbiam, mons ad praeceptum eorum qui fortes sunt in fide, tollitur de terra et in mare proicitur, cum praedicantibus verbum Dei doctoribus sanctis, immundus spiritus ab eorum corde repellitur, qui ad vitam sunt praeordinati et in turbulentis*

amarisque infidelium mentibus vesaniam suae tyrannidis exercere permittitur: in quos tanto acrius desaevit, quanto amplius se dolet a laesione priorum fuisse depulsum. Sequitur propterea dico vobis: omnia quae orantes petitis, credite quia accipietis et evenient vobis. Theophylactus. *Qui enim ex affectu credit, manifestum est quod in Deum erigit cor suum, et illi coniungitur, et certificatur cor eius calefactum, quasi suam petitionem iam consecutum: quod quidem intelligibile est ei qui passus est hoc. Et mihi quidem videtur illos hoc pati qui mensuram et modum attendunt: propter hoc dominus dicit, quod omnia accipietis quaecumque fide petieritis. Qui enim credit se totum disponi a Deo, cum lacrymis intercedens, et quasi domini pedes in oratione tenere se cogitans, quae iuste postulat consequetur. Vis autem et aliter quae petis accipere? Dimitte, si quid contra te peccaverit frater tuus; et hoc est quod subditur et cum stabitis ad orandum, dimittite, si quid habetis adversus aliquem, ut et pater vester qui in caelis est dimittat vobis peccata vestra.* Hieronymus. *Septem versus orationis dominicae Marcus suo more in una oratione comprehendit. Is autem cui dimissa sunt omnia peccata, quid amplius rogabit nisi ut perseveret in eo quod obtinuit?* Beda. *Notanda est autem distinctio deprecantium: qui perfectam habet fidem, quae per dilectionem operatur, ille orando vel etiam iubendo potest transferre montes spirituales, quomodo fecit Paulus de Elyma mago; qui vero tantae vestigium perfectionis necdum conscendere queunt, postulent sibi peccata dimitti, et impetrabunt, si tamen in se peccantibus aliis primo ipsi dimittant. Sin autem hoc facere contemnunt, non solum orando virtutes facere, sed nec suorum possunt veniam consequi peccatorum; et hoc est quod subditur quod si vos non dimiseritis, nec pater vester qui in caelis est dimittet vobis peccata vestra.*

Lectio 5

[85687] Catena in Mc., cap. 11 l. 5 Theophylactus. *Quia dominus de templo eiecerat eos qui templum quasi tabernam rerum venalium faciebant, irati fuerant: ideo accedunt ut interrogent et tentent; unde dicitur et veniunt rursus Hierosolymam. Et cum ambularet in templo, accedunt ad eum summi sacerdotes et Scribae et seniores, et dicunt ei: in qua potestate haec facis? Et quis dedit tibi hanc potestatem ut ista facias? Quasi dicant: quis es tu qui talia facis? Numquid doctorem te constituis et te ordinas principem sacerdotum?* Beda. *Et quidem quando dicunt in qua potestate haec facis? De Dei dubitant potestate et subintelligi volunt Diaboli esse quod facit; addentes quoque quis dedit tibi hanc potestatem? Manifestissime Dei filium negant, quem putant non suis sed alienis viribus signa facere.* Theophylactus. *Haec autem dicebant, credentes ipsum in iudicationem reducere; ut si diceret: in potestate mea, ipsum tenerent; si autem diceret: in potestate alterius, ab eo discedere populum procurarent, qui ipsum Deum esse credebant. Dominus vero illos interrogat de Ioanne, non frustra, neque sophistice, sed quia de eo Ioannes perhibuerat testimonium; unde sequitur ille autem respondens ait illis: interrogabo vos et ego.* Beda. *Poterat quidem dominus, aperta responsione, tentatorum calumnias confutare; sed prudenter interrogat, ut suo vel silentio vel sententia condemnentur: quod apparet ex eo quod subditur at illi cogitabant secum, dicentes:*

si dixerimus: de caelo, dicet nobis: quare ergo non creditis ei? Quasi dicat: quem confitemini de caelo habuisse prophetiam, mihi testimonium perhibuit, et ab illo audistis in qua ista facio potestate. Sequitur si dixerimus: ex hominibus. Viderunt ergo, quodlibet horum respondissent, in laqueum se casuros, timentes lapidationem, sed magis timentes veritatis confessionem; unde sequitur et respondentes dicunt Iesu: nescimus. Hieronymus. *De lucerna invidi obscurantur; unde dicitur: paravi lucernam Christo meo; inimicos eius induam confusione. Sequitur respondens Iesus, ait illis: neque ego dico vobis in qua potestate haec faciam.* Beda. *Quasi dicat: non vobis dico quod scio, quia non vultis fateri quod scitis. Notandum autem, quod duas ob causas maxime scientia veritatis est occultanda quaerentibus; scilicet cum is qui quaerit aut minus capax est ad intelligendum quod quaerit; aut contemptu veritatis, aut aliquo alio indignus est cui debeat aperiri quod quaerit.*

Caput 12

Lectio 1

[85688] Catena in Mc., cap. 12 l. 1 Glossa. *Postquam dominus prudenti interrogatione tentatorum ora concluserat, consequenter eorum malitiam parabolice demonstrat; unde dicitur et coepit in parabolis loqui: vineam pastinavit homo.* Hieronymus. *Homo Deus pater dicitur humano affectu; vinea domus Israel est; sepis est custodia Angelorum; lacus est lex; turris templum; agricolae sacerdotes.* Beda. *Vel sepis murus est urbis, lacus sive torcular altare, aut illa torcularia quorum tres Psalmi praenotantur titulo.* Theophylactus. *Vel sepis est lex, prohibens eos alienigenis commisceri. Sequitur et peregre profectus est.* Beda. *Non loci mutatione; sed abire videtur a vinea, ut vinitoribus liberum operandi arbitrium derelinquat. Sequitur et misit ad agricolas in tempore servum, ut ab agricolis acciperet de fructu vineae.* Hieronymus. *Servi missi prophetae, fructus vineae obedientia est. De prophetis alii caesi, alii vulnerati: alii occisi sunt; unde sequitur qui apprehensum eum ceciderunt et dimiserunt vacuum.* Beda. *Servus qui primo missus est, ipse legifer Moyses intelligitur. Sed caesum eum dimiserunt vacuum: irritaverunt enim Moysen in castris. Sequitur et iterum misit ad illos alium servum, et illum in capite vulneraverunt et contumeliis affecerunt. Servus alter David regem et ceteros Psalmistas significat; sed hunc affectum contumeliis in capite vulneraverunt, quia Psalmistarum carmina parvipendentes, ipsum David abiecerunt, dicentes: quae nobis pars cum David? Sequitur et rursus alium misit, et illum occiderunt, et plures alios, quosdam caedentes, alios vero occidentes. Tertium cum suis sociis servum, prophetarum chorum intellige; sed quem prophetarum non sunt persecuti? His sane tribus servorum gradibus, omnium sub lege doctorum figuram posse comprehendi dominus alibi pronuntiat, dicens: quoniam necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege et prophetis et Psalmis de me.* Theophylactus. *Vel aliter. Per primum servum intellige prophetas qui circa tempus Eliae fuerunt: quoniam Michaeam verberavit Sedechias pseudopropheta; secundum vero servum, quem in capite vulneraverunt, idest affecerunt iniuria, intellige prophetas qui fuerunt circa tempus Oseae et Isaiae; tertium vero servum intellige prophetas qui fuerunt circa tempus Danielis et Ezechielis. Sequitur adhuc ergo unum habens filium carissimum,*

et illum misit ad eos novissimum, dicens: quia forte reverebuntur filium meum. Hieronymus. *Filius carissimus et novissimus, unigenitus est. Quod autem dicit reverebuntur filium meum, per ironiam hoc dicitur.* Beda. *Vel aliter. Quod ait quia forte reverebuntur filium meum, non de ignorantia venit; sed ambigere dicitur Deus, ut libera voluntas homini reservetur.* Theophylactus. *Vel aliter. Non ignorans quod futurum erat, hoc dixit; sed ostendens quid erat decens et congruum eos operari. Coloni autem dixerunt ad invicem: hic est heres; venite, occidamus eum; et nostra erit hereditas.* Beda. *Manifestissime dominus probat, Iudaeorum principes non per ignorantiam, sed per invidiam crucifixisse filium Dei. Intellexerunt enim hunc esse cui dictum est: dabo tibi gentes hereditatem tuam. Hanc occisionem eius mali coloni praeripere moliebantur, cum crucifigentes eum Iudaei, fidem quae per eum est, extinguere, et suam magis quae ex lege est iustitiam praeferre, ac gentibus imbuendis conabantur inserere. Sequitur et apprehendentes eum, occiderunt et eiecerunt extra vineam.* Theophylactus. *Scilicet extra Ierusalem: extra civitatem quippe crucifixus est dominus.* Hieronymus. *Vel eiecerunt eum extra vineam, idest extra plebem, dicentes: Samaritanus es et Daemonium habes. Vel quia quantum in se erat, ex suis eum finibus excludentes, gentibus suscipiendum dederunt. Sequitur quid ergo faciet dominus vineae? Veniet, et perdet colonos, et dabit vineam aliis.* Augustinus de Cons. Evang. *Et quidem Matthaeus illos respondisse subiungit, atque dixisse: malos male perdet, quod Marcus hic non ab ipsis responsum esse commemorat, sed dominum post interrogationem suam ipsum sibi quodammodo respondisse. Sed facile potest intelligi vel illorum vocem ita subiunctam ut non interponeretur: illi responderunt, aut: illi dixerunt, sed tamen intelligeretur; aut ideo responsionem istam domino potius attributam, quia cum verum dixerunt, etiam de illis hoc ipse respondit, qui veritas est.* Theophylactus. *Dominus ergo vineae est pater filii interempti, et ipse filius interemptus, qui perdet colonos, tradens ipsos Romanis; et populum dabit aliis colonis, id est apostolis. Perlegas actus apostolorum, et invenies tria millia et quinque millia repente credentium et fructificantium Deo.* Hieronymus. *Vel datur vinea aliis, idest ab oriente, et occidente, et Austro et ab Aquilone venientibus, et recumbentibus cum Abraham, Isaac et Iacob in regno Dei.* Beda. *Hoc autem ita divinitus fuisse procuratum prophetico statim affirmavit exemplo, subiciens nec Scripturam hanc legistis: lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli? Quasi dicat: quomodo implebitur haec prophetia, nisi quia Christus a vobis reprobatus et occisus, traditus est gentibus praedicandus, ut quasi lapis angularis duos populos condat in semetipsum, atque ex utroque populo unam sibi fidelium civitatem, unum templum aedificet? Eosdem enim synagogae magistros, quos supra colonos dixerat, nunc aedificantes appellat: quia subditam sibi plebem ad ferendos vitae fructus quasi vineam videbantur excolere; ipsi quoque hanc Deo inhabitatore dignam quasi domum construere atque ornare praecipiebantur.* Theophylactus. *Lapis ergo quem reprobaverunt doctores, hic factus est in caput anguli, idest in caput Ecclesiae: angulus namque Ecclesia est, quasi coniungens Iudaeos et gentiles: hic angulus, scilicet Ecclesia, a domino factus est, et est mirabilis in oculis nostris, scilicet fidelium: nam ab infidelibus miraculis detrahitur. Mirabilis quidem est Ecclesia quasi miraculis sistens, domino cooperante apostolis, et sermonem confirmante sequentibus signis; et hoc est quod dicitur a domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris.* Hieronymus. *Vel aliter. Hic lapis reprobus, quem gestat angulus coniungens in coena agnum cum pane, finiens vetus, novum inchoans testamentum, praestat mira in oculis nostris, ut topazion.* Beda. *Principes* *autem sacerdotum ostendebant vera esse quae dominus dixerat; quod patet ex hoc quod subditur et quaerebant eum tenere. Ipse enim est heres, cuius iniustam necem dicebat esse vindicandam a patre. Moraliter autem cuique fidelium cum mysterium Baptismi committitur, quasi vinea quam excolat locatur. Sed missus servus contumeliis affectus vel caesus eicitur, cum sermo auditus vel contemnitur, vel, quod peius est, etiam blasphematur. Missum insuper heredem, quantum in se est, occidit qui filium Dei conculcavit. Perdito malo cultore, vinea datur alteri, cum dono gratiae, quod superbus sprevit, humilis quisque ditabitur. Sed hoc quod principes sacerdotum manum mittere quaerentes in Iesum, timore turbae retinentur, quotidie geritur in Ecclesia, cum quilibet solo nomine frater eam quam non diligit ecclesiasticae fidei et pacis unitatem, propter cohabitantium fratrum bonorum multitudinem, aut erubescit aut timet impugnare.*

Lectio 2

[85689] Catena in Mc., cap. 12 l. 2 Beda. *Quaerentes dominum comprehendere summi sacerdotes timuerunt turbam: atque ideo quod per se non potuerunt, terrenis potestatibus efficere tentabant, ut vel ipsi a morte eius viderentur immunes; et ideo dicitur et mittunt ad eum quosdam ex Pharisaeis et Herodianis, ut eum caperent in verbo.* Theophylactus. *Diximus alibi de Herodianis, quod haeresis quaedam nova erat dicentium Christum esse Herodem, propter hoc quod defecerant successiones regni Iudaeorum. Alii vero dicunt Herodianos milites fuisse Herodis, quos Pharisaei pro testibus inducebant de his quae dicebantur a Christo, ut eum caperent et adducerent. Vide autem eorum malitiam, qualiter cum adulatione Christum decipere volebant; nam sequitur qui venientes dicunt ei: magister, scimus.* Hieronymus. *Mellitis enim verbis eum interrogabant, et circumdabant eum, sicut apes mel portantes in ore, aculeum in tergo.* Beda. *Blanda autem et fraudulenta interrogatio illuc provocat respondentem ut magis Deum quam Caesarem timeat, et dicat non debere tributa solvi, ut statim audientes Herodiani, seditionis contra Romanos auctorem habeant; et ideo subdunt et non curas quemquam; nec enim vides in faciem hominum.* Theophylactus. *Ita ut Caesarem non honores, scilicet contra veritatem. Ideo subdunt sed in veritate viam Dei doces: licet tributum dari Caesari, an non dabimus? Totum enim artificium eorum erat undique praecipitium habens; ut si diceret quod licet censum Caesari dari, provocent contra eum plebem, quasi in servitutem reducentem ipsum populum; si vero diceret quod non licet dari, sic accusarent eum tamquam excitaret populum contra Caesarem. Sed sapientiae fons fugit dolos eorum; unde sequitur qui sciens versutiam eorum, ait illis: quid me tentatis? Afferte mihi denarium, ut videam. At illi obtulerunt ei.* Beda. *Denarius est genus nummi quod pro decem nummis imputabatur, et habebat imaginem Caesaris; unde sequitur et ait illis: cuius est imago haec et inscriptio? Dicunt ei: Caesaris. Qui putant interrogationem salvatoris ignorantiam esse, non dispensationem, ex hoc discant quod potuit scire cuius imago esset; sed interrogat ut ad sermonem eorum competenter respondeat; unde sequitur respondens autem Iesus dixit illis: reddite igitur quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo.* Theophylactus. *Quasi dicat: date quod imaginem habet imaginato, idest denarium Caesari: potestis enim et censum*

Caesari dare, et Deo propria offerre. Beda. *Idest decimas et primitias et oblationes et victimas, quomodo et ipse reddidit quae Dei sunt, patris faciens voluntatem.* Hieronymus. *Vel aliter. Nummum habentem Caesaris imaginem reddite coactum Caesari, vosipsos libenter Deo reddite. Signatum est enim super nos lumen vultus tui, domine, non Caesaris.* Theophylactus. *Quasi Caesar etiam est uniuscuiusque nostrorum corporum inevitabilis necessitas. Iubet ergo dominus dari corpori cibaria propria et vestitum, et quae sunt Dei Deo. Sequitur et mirabantur super eo. Qui credere debuerant, ad tantam sapientiam sunt mirati, quod calliditas eorum non invenisset locum.*

Lectio 3

[85690] Catena in Mc., cap. 12 l. 3 Glossa. *Postquam dominus sapienter Pharisaeorum callidam tentationem evitavit, ostenditur quomodo etiam Sadducaeos tentantes confundit; unde dicitur et venerunt ad eum Sadducaei, qui dicunt resurrectionem non esse.* Theophylactus. *Haeresis quaedam Iudaeorum erat, qui dicebantur Sadducaei, et hi resurrectionem negabant, et dicebant quod non sit Angelus neque spiritus. Hi ergo accedentes ad Iesum, dolose narrationem quamdam inquisierunt, per quam ostenderent resurrectionem non esse nec factam, nec fiendam. Et ideo subditur et interrogabant eum, dicentes: magister. In qua quidem narratione septem ponunt qui mulierem acceperant, ut magis retrahant a resurrectione.* Beda. *Recte enim istiusmodi fingunt fabulam, quae deliramenti arguat eos qui resurrectionem asserunt corporum. Potest autem fieri ut vere in gente eorum aliquando hoc acciderit.* Hieronymus. *Mystice autem mulier sterilis non relinquens semen ex septem, fratribus, novissime moriens, quid aliud significat quam Iudaicam synagogam relictam a spiritu septiformi, qui septem patriarchas implevit, qui non reliquerunt ei semen Abrahae, quod est Iesus Christus? Licet enim puer natus est illis, nobis tamen gentibus datus est; quae mulier mortua erat Christo, nec cuiquam patriarchae de septem in resurrectione coniungetur. Septenario namque numero universitas perfectorum significatur, ut versa vice per Isaiam dicitur: apprehendent septem mulieres virum unum, idest, septem Ecclesiae, quas dominus amat, arguit et castigat, eum una fide adorant; unde sequitur et respondens Iesus ait illis: nonne ideo erratis, non scientes Scripturas neque virtutem Dei?* Theophylactus. *Quasi dicat: vos non intelligitis qualem resurrectionem Scriptura annuntiet. Creditis enim quod restauratio corporum talium sit futura qualia nunc sunt: non autem sic erit. Sic igitur ignoratis Scripturam, sed etiam virtutem ignoratis divinam. Vos enim consideratis quasi difficile, dicentes: qualiter poterunt membra dissoluta coniungi, et animabus adunari? Hoc enim respectu divinae potentiae quasi nihil est. Sequitur cum enim a mortuis resurrexerint, neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in caelis; quasi dicat: divina quaedam erit vitae restauratio et angelica, cum ulterius non corrumpemur, sed eodem modo manebimus; et propter hoc nuptiae auferentur. Nam nuptiae quidem nunc sunt propter corruptionem, ut per successionem generis persistamus et non deficiamus; tunc vero sicut Angeli erimus, qui sunt sine successione nuptiali et nunquam desinunt.* Beda. *Considerandum est hic quod Latina consuetudo hic Graeco idiomati non respondet. Nubere enim proprie dicuntur mulieres, et viri uxores ducere; sed nos*

simpliciter dictum intelligamus, ut nubere de viris, et nubi de uxoribus scriptum sit. Hieronymus. *Sic igitur errant non intelligentes Scripturas, quia in resurrectione homines erunt sicut Angeli Dei; idest, nemo ibi moritur, nemo ibi nascitur; nec infans est ibi, nec senex.* Theophylactus. *Et aliter etiam decipiuntur non intelligentes Scripturas. Si enim has intellexissent, intelligerent quomodo per Scripturas resurrectio mortuorum possit probari; unde subditur de mortuis quod resurgant non legistis in libro Moysi, super rubum quomodo dixit illi Deus, inquiens: ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob?* Hieronymus. *Dico autem super rubum, in quo est similitudo vestra, in quo ignis ardebat, sed non eius spinas consumebat; sic vos inflammat eloquium meum, nec spinas vestras sub maledicto germinatas absumit.* Theophylactus. *Dico autem ego sum Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob; quasi dicat Deus viventium; unde subdit non est Deus mortuorum, sed vivorum. Non enim dixit: ego fui, sed ego sum, tamquam illi praesentes existant. Sed forte aliquis dicet, quod hoc dixit solum Deus de anima Abrahae, non de corpore. Ad quod dicimus, quod Abraham utrumque importat, scilicet corpus et animam; ita ut et corporis ipse sit Deus, et corpus vivat apud Deum, idest in Dei ordinatione.* Beda. *Vel quia cum probavit animas permanere post mortem (neque enim poterat fieri ut eorum esset Deus qui nequaquam subsisterent), consequenter introduceretur et corporum resurrectio, quae cum animabus bona malaque gesserunt.* Hieronymus. *Cum autem dicit Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Iacob, ter Deum nominando Trinitatem intimavit. Cum autem dicit non est Deus mortuorum, unum Deum iterans, unam substantiam significavit. Vivunt autem qui vindicant portionem quam elegerant: mortui autem sunt qui quod vindicaverant, perdiderunt. Vos ergo multum erratis.* Glossa. *Quia videlicet et Scripturis contradicebant, et virtuti Dei derogabant.*

Lectio 4

[85691] Catena in Mc., cap. 12 l. 4 Glossa. *Postquam dominus confutavit Pharisaeos et Sadducaeos tentantes, hic ostenditur quomodo satisfecit Scribae quaerenti; unde dicitur et accessit unus de Scribis qui audierat illos conquirentes, et videns quod bene illis responderit, interrogavit eum quod esset primum omnium mandatum.* Hieronymus. *Quae est haec quaestio problematis quod est commune omnibus peritis in lege, nisi quod diversa in Exodo et Levitico et Deuteronomio ordinantur mandata? Unde non unum, sed duo intulit mandata, quibus quasi duobus uberibus super pectus sponsae elevatis nostra alitur infantia; et ideo subditur primum omnium mandatum est: audi, Israel, dominus Deus tuus Deus unus est. Primum omnium mandatum dicit; hoc est quod ante omnia debemus in corde singuli quasi unicum pietatis fundamentum locare, idest cognitio atque confessio divinae unitatis cum executione bonae operationis, quae in dilectione Dei et proximi perficitur; unde subdit et diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute tua: hoc est primum mandatum.* Theophylactus. *Attende qualiter omnes animae vires enumeravit. Est enim virtus animae animalis, quam expedit in dicendo ex tota anima tua, ad quam pertinet ira et desiderium; quae omnia tribui vult divino amori. Est et alia vis quae dicitur naturalis, ad quam pertinet nutritiva et augmentativa; et ista est etiam danda domino tota;*

propter quod dicit ex toto corde. Est et alia vis rationalis, quam mentem vocat; et ista etiam est danda Deo tota. Glossa. *Quod autem subdit et ex tota fortitudine, ad vires corporales referri potest. Sequitur secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut teipsum.* Theophylactus. *Propter hoc dicit esse simile, quia haec duo mandata alternatim sunt sibi consona, et reciproce convertuntur: nam qui diligit Deum, diligit et facturam suam. Principale autem factorum eius est homo: unde qui diligit Deum, diligere debet omnes homines; qui vero diligit proximum, qui multoties dat causam scandali, multo magis eum debet diligere qui semper praestat beneficia; et ideo propter cohaerentiam horum mandatorum subdit maius horum aliud mandatum non est. Sequitur et ait illi Scriba: bene, magister, in veritate dixisti.* Beda. *Ostendit ex hoc quod dicit maius est omnibus holocautomatibus et sacrificiis, gravem saepe inter Scribas et Pharisaeos quaestionem esse versatam, quod esset mandatum primum sive maximum divinae legis; quibusdam videlicet hostias et sacrificia laudantibus; aliis vero fidei et dilectionis opera praeferentibus eo quod plurimi patrum ante legem ex fide tantum, quae per dilectionem operatur, placerent Deo. In hac sententia Scriba iste se fuisse declarat. Sequitur Iesus autem videns quod sapienter respondisset, dixit illi: non longe es a regno Dei.* Theophylactus. *In quo non eum esse perfectum testatur: non enim dixit: intra regnum caelorum es; sed non longe es a regno Dei.* Beda. *Ideo autem non fit longe a regno Dei, quia sententiae illius quae novi testamenti et evangelicae perfectionis est propria, fautor extitisse probatus est.* Augustinus de Cons. Evang. *Nec moveat quod Matthaeus dicit tentantem fuisse, a quo dominus interrogatus est: fieri enim potest ut quamvis tentans accesserit, domini tamen responsione correctus sit; aut certe ipsam tentationem non accipiamus malam, tamquam decipere volentis inimicum, sed cautam potius, tamquam experiri amplius volentis ignotum.* Hieronymus. *Vel non est longe qui venit callide: longior namque est ignorantia a regno Dei quam scientia; unde supra Sadducaeis: erratis, inquit, nescientes Scripturas neque virtutem Dei. Sequitur et nemo audebat iam eum interrogare, qui enim in sermonibus confutati sunt, ultra non interrogant, sed apertissime comprehensum Romanae tradunt potestati. Ex quo intelligimus venena invidiae posse quidem superari, sed difficile conquiescere.*

Lectio 5

[85692] Catena in Mc., cap. 12 l. 5 Theophylactus. *Quia Christus ad passionem venturus erat, opinionem falsam corrigit Iudaeorum, qui Christum filium David esse dicebant, non dominum eius; unde dicitur et respondens Iesus, dixit docens in templo.* Hieronymus. *Idest, palam eis de se loquitur, ut inexcusabiles sint; sequitur enim quomodo dicunt Scribae Christum filium David esse?* Theophylactus. *Ostendit vero Christus se esse dominum per verba David; nam sequitur ipse autem dicebat in spiritu sancto: dixit dominus domino meo: sede a dextris meis; quasi dicat: non potestis mihi dicere quod David absque gratia spiritus sancti hoc dixerit; sed in spiritu sancto vocavit eum dominum. Et quod sit dominus, ostendit per hoc quod subdit donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Ipsi enim erant inimici eius, quos Deus pater posuit scabellum Christi. Quod*

autem a patre subiciuntur ei inimici, non infirmitatem filii, sed unitatem naturae, qua in altero alter operatur, significat. Nam et filius subicit inimicos patris, quia patrem clarificat super terram. Glossa. *Sic ergo dominus ex praedictis concludit dubitabilem quaestionem: nam ex verbis David praemissis habetur quod Christus sit dominus David; ex dicto autem Scribarum habetur quod sit filius eius; et hoc est quod subditur ipse ergo David dicit eum dominum; et unde est filius eius?* Beda. *Interrogatio Iesu nobis profuit usque hodie contra Iudaeos: et hi enim qui confitentur Christum esse venturum, hominem simplicem et sanctum virum asserunt de genere David. Interrogemus ergo eos docti a domino, si simplex homo est et tantum filius David, quomodo vocet eum David dominum suum in spiritu sancto. Non autem reprehenduntur quod David filium dicunt, sed quod Dei filium eum esse non credunt. Sequitur et multa turba libenter eum audiebat.* Glossa. *Quia scilicet videbant eum sapienter respondentem et interrogantem.*

Lectio 6

[85693] Catena in Mc., cap. 12 l. 6 Hieronymus. *Confutatis Scribis et Pharisaeis, ut ignis eorum arida exempla incendit; unde dicitur et dicebat eis in doctrina sua: cavete a Scribis, qui volunt in stolis ambulare.* Beda. *Ambulare in stolis, cultioribus vestimentis indutos ad publicum procedere significat: in quo inter cetera dives ille qui epulabatur quotidie splendide peccasse describitur.* Theophylactus. *In stolis autem venerabilibus ambulabant, ex hoc volentes praehonorari, et similiter alia appetebant quae cedunt ad gloriam; nam sequitur et salutari in foro et in primis cathedris sedere in synagogis, et primos discubitus in coenis, scilicet volunt.* Beda. *Notandum autem, quod non salutari in foro, non primos sedere vel discumbere vetat eos quibus hoc officii ordine competit; sed eos qui haec sive habita sive non habita indebite amant, a fidelibus quasi improbos docet esse cavendos, animum videlicet, non gradum redarguens; licet culpa non careat, si iidem in foro litibus interessent qui in cathedra Moysi synagogae magistri cupiunt appellari. Duplici sane ratione a vanae gloriae cupidis attendere iubemur: ne scilicet eorum vel simulatione seducamur, aestimantes bona esse quae faciunt; vel aemulatione inflammemur, frustra gaudentes in bonis quae simulant, laudari.* Theophylactus. *Specialiter etiam apostolos docet ut nullam cum Scribis habeant conversationem, sed ipsum Christum imitentur; ordinansque ipsos magistros in his quae sunt circa vitam agenda, alios eis supponit.* Beda. *Non solum autem laudes ab hominibus, verum etiam pecunias quaerunt; unde sequitur qui devorant domos viduarum sub obtentu prolixae orationis. Sunt enim qui se iustos simulantes, a peccatorum suorum conscientia turbati, quasi patroni pro eis in iudicio futuri, pecunias accipere non dubitant; et cum porrecta manus pauperi preces iuvare soleat, illi ob hoc maxime in precibus pernoctant, ut pauperi nummum tollant.* Theophylactus. *Accedebant autem Scribae ad has mulieres, quae sine protectione viri manebant, quasi earum fierent protectores; et simulatione orationis, et habitu reverentiae, et hypocrisi viduas decipiebant, et sic etiam devorabant divitum domos. Sequitur hi accipient prolixius iudicium, scilicet quam ceteri Iudaeorum peccantium.*

Lectio 7

[85694] Catena in Mc., cap. 12 l. 7 Beda. *Dominus qui appetitus primatus et vanae gloriae cavendos esse monuerat, etiam dona ferentes in domum domini certo examine discernit; unde dicitur et sedens Iesus contra gazophylacium aspiciebat quomodo turba iactaret aes in gazophylacium. Sermone Graeco phylaxe servare dicitur, et gaza Persica lingua divitiae vocantur; unde gazophylacium locus appellari solet, quo divitiae servantur: quo nomine et arca in qua donaria populi congregabantur ad usus templi necessarios, et porticus, in quibus servabantur, appellabantur. Habes exemplum de porticibus in Evangelio: haec verba locutus est in gazophylacio, docens in templo. Habes et de arca in libro regum: et attulit Ioiada pontifex gazophylacium unum.* Theophylactus. *Erat autem laudabilis consuetudo apud Iudaeos, ut scilicet habentes et volentes aliquid in gazophylacio ponerent, quod esset pro sacerdotibus et pauperibus et viduis, ut exinde nutrirentur; unde subditur et multi divites iactabant multa. Multis autem hoc facientibus, accessit et vidua, ostendens affectum in oblatione pecuniae secundum propriam virtutem; unde subditur cum venisset autem una vidua pauper, misit duo minuta, quod est quadrans.* Beda. *Quadrantem vocant calculatores quartam partem cuiuslibet rei, videlicet aut loci, aut temporis, aut pecuniae. Forsitan ergo hoc loco quartam partem sicli, idest quinque obolos significat. Sequitur et convocans discipulos suos, ait illis: amen dico vobis, quoniam vidua haec pauper plus omnibus misit qui miserunt in gazophylacium. Deus enim non substantiam offerentium, sed conscientiam pensat; nec perpendit quantum in eius sacrificio, sed ex quanto proferatur; unde subdit omnes enim ex eo, quod abundabat illis, miserunt; haec vero de penuria sua omnia quae habuit misit, totum victum suum.* Hieronymus. *Mystice autem divites sunt qui proferunt de thesauro cordis sui nova et vetera; quae sunt incerta et occulta sapientiae divinae utriusque testamenti: paupercula autem quae est nisi ego, et mei similes, qui mitto quod possum, et desidero quod non possum vobis explanare? Nam non quantum vos audistis, sed ex quanto considerat Deus. Unusquisque autem quadrantem potest offerre, quae est voluntas prompta; quae dicitur quadrans, quia cum tribus consistit, scilicet cogitatu, verbo et facto. Quod dicitur totum victum suum misit, hoc significat quia tota voluntas corporis in victu consistit; unde dicitur: totus labor hominis in ore suo est.* Theophylactus. *Vel aliter. Vidua ista anima hominis est, relinquens Satanam, cui fuerat adiuncta; quae mittit in templi aerario duo minuta, carnem scilicet et mentem: carnem quidem per abstinentiam, mentem vero per humilitatem: ut sic audire valeat quod totum victum suum posuit, et sacrum fecit, nihil de suo mundo relinquens.* Beda. *Allegorice autem divites, qui in gazophylacium munera mittebant, Iudaeos de iustitia legis elatos designant. Vidua pauper Ecclesiae simplicitatem designat: pauper quidem, quia spiritum superbiae vel concupiscentias temporalium abiecit; vidua vero, quia Iesus vir eius pro ea mortem pertulit. Haec in gazophylacium duo minuta mittit: quia dilectionem Dei et proximi, seu fidei et orationis munera defert, quae considerantur proprie fragilitatis minuta, sed merito piae intentionis accepta cunctis superbientibus Iudaeorum operibus praestant. Ex abundanti sibi Iudaeus mittit in munera Dei qui de iustitia sua praesumit. Omnem victum suum in Dei munera mittit Ecclesia, quia omne quod vivit, non sui meriti, sed divini muneris esse intelligit.*

Caput 13

Lectio 1

[85695] Catena in Mc., cap. 13 l. 1 Beda. *Quia fundata Ecclesia Christi, Iudaea dignas suae perfidiae poenas erat luitura, apte dominus post laudatam in paupere vidua devotionem Ecclesiae, egreditur de templo, ruinamque eius futuram, atque aedificia nunc admiranda non multo post contemnenda esse praedixit; unde dicitur et cum egrederetur de templo, ait illi unus ex discipulis suis: magister, aspice quales lapides, et quales structurae.* Theophylactus. *Quia enim multa circa destructionem Ierusalem dominus locutus fuerat, discipuli eius mirabantur quod tam magna et pulchra aedificia destrui debeant; et propter hoc ostendunt ei templi decorem; qui non solum ait haec destruenda fore, sed et quod in eis lapis super lapidem non relinqueretur: unde sequitur et respondens Iesus ait illi: vides has magnas aedificationes? Non relinquetur lapis super lapidem qui non destruatur. Sed dicerent aliqui, quod multae reliquiae remanserunt, ut Christum mendacem nitantur ostendere. Sed nequaquam est hoc; etsi enim aliquae reliquiae remansissent, tamen usque ad universalem consummationem non relinquetur lapis super lapidem. Praeterea narratur, quod Elius Hadrianus civitatem et templum a fundamento evertit; ita quod verbum domini quod hic dicitur, sit impletum.* Beda. *Divinitus autem procuratum est ut, patefacta per orbem fidei evangelicae gratia, templum ipsum cum caeremoniis tolleretur; ne quis forte parvulus in fide, si videret illa permanere quae a Deo sunt instituta, paulatim a sinceritate fidei quae est in Christo Iesu, ad carnalem laberetur Iudaismum.* Hieronymus. *In hoc etiam enumerat dominus discipulis cladem novissimi temporis, idest destructionem templi cum plebe et littera sua; de qua lapis super lapidem non relinquetur, idest testimonia prophetarum super eos, in quos Iudaei retorquebant ea, ut in Esdram, et Zorobabel, et Machabaeos.* Beda. *Recedente etiam domino de templo, omnia legis aedificia et compositio mandatorum ita destructa est ut nihil a Iudaeis impleri possit; et capite sublato, universa inter se membra compugnant.*

Lectio 2

[85696] Catena in Mc., cap. 13 l. 2 Beda. *Quia laudantibus quibusdam aedificationes templi dominus palam responderat haec esse omnia destruenda, discipuli secreto tempus et signa praedictae destructionis interrogant; unde dicitur et cum sederet in monte olivarum contra templum, interrogabant eum. Sedet dominus in monte olivarum contra templum, cum de ruina et excidio templi disputat, ut etiam ipso corporis situ verbis quae loquitur congruat, mystice designans, quod quietus manens in sanctis, superborum detestatur amentiam. Mons enim oliveti fructiferam designat sanctae Ecclesiae celsitudinem.* Augustinus ad Hesychium. *Interrogantibus autem discipulis ea respondit dominus quae iam ex illo tempore fuerant secutura, sive de excidio Ierusalem, unde orta est ipsius*

interrogationis occasio; sive de adventu suo per Ecclesiam, in qua usque ad finem venire non cessat: in suis enim veniens agnoscitur, dum eius quotidie membra nascuntur; sive de ipso fine, in quo apparebit vivos iudicaturus et mortuos. Theophylactus. *Sed antequam eis ad interrogata respondeat, mentem eorum confirmat, ut non seducantur; unde sequitur et respondens Iesus coepit dicere illis: videte ne quis vos seducat. Hoc autem dicit, quia incipientibus circa Iudaeam passionibus, insurrexerunt quidam qui se doctores esse dicebant; unde sequitur multi enim venient in nomine meo dicentes: quia ego sum.* Beda. *Multi enim imminente Hierosolymorum excidio extitere qui se esse christos dixerunt, tempusque libertatis iam appropinquare; multi etiam in Ecclesia ipsis etiam temporibus apostolorum haeresiarchae prodiere; multi etiam in nomine Christi venere Antichristi, quorum primus est Simon magus, cui, sicut in actibus apostolorum legimus: auscultabant qui in Samaria erant, dicentes: haec est virtus Dei quae vocatur magna; unde et hic subditur et multos seducent. A tempore autem dominicae passionis in populo Iudaeorum, qui latronem seditiosum elegerunt, et Christum salvatorem abiecerunt, nec hostium, nec seditiones civium cessaverunt; unde sequitur cum audieritis autem bella et opiniones bellorum, ne timueritis. Sed his adventantibus, apostoli ne terreantur, ne Ierusalem Iudaeamque deserant admonentur: quia videlicet non statim finis; quin potius in quadragesimum differendum sit annum; et hoc est quod subditur oportet enim haec fieri; sed nondum finis, idest desolatio provinciae, ultimumque urbis ac templi excidium. Sequitur exurget autem gens contra gentem, et regnum super regnum.* Theophylactus. *Idest, Romani contra Iudaeos; quod Iosephus narrat ante destructionem Ierusalem factum. Cum enim gens Iudaeorum tributum non redderet, Romani venerunt turbati. Sed quia tunc temporis Romani misericordes erant, cepissent quidem eorum spolia, non fuisset tamen destructio Ierusalem. Sed quod Deus contra Iudaeos praeliaretur, ostenditur per id quod subditur et erunt terraemotus per loca et fames.* Beda. *Constat autem hoc tempore Iudaicae seditionis ad litteram contigisse. Potest vero regnum super regnum, et pestilentia eorum, quorum sermo serpit ut cancer, et fames audiendi verbum Dei, et commotio universae terrae, et a vera fide separatio in haereticis magis intelligi, qui contra se invicem dimicantes, Ecclesiae victoriam faciunt.*

Lectio 3

[85697] Catena in Mc., cap. 13 l. 3 Beda. *Quo merito Hierosolymis ac provinciae Iudaeorum universae irroganda tot fuerunt adversa, dominus manifestat cum dicit videte autem vosmetipsos: tradent enim vos in Conciliis, et in synagogis vapulabitis. Ea quippe Iudaicae genti maxima causa erat excidii, quod post occisionem salvatoris, nominis quoque ac fidei eius praecones impia crudelitate vexabant.* Theophylactus. *Convenienter autem praeposuit narrationem de his quae circa apostolos erant, ut in propriis tribulationibus aliqualem consolationem haberent ex communibus tribulationibus et passionibus; sequitur enim et ante reges et praesides stabitis propter me, in testimonium illis. Reges autem et praesides dicit, sicut Agrippam, Neronem et Herodem. Quod autem dicit ante reges et praesides stabitis pro me, non modicam eis consolationem dedit, quia scilicet propter eum erant*

passuri. Quod autem dicit in testimonium illis, sic intelligitur, idest in praeiudicium eorum, ut scilicet essent inexcusabiles; quod scilicet apostolis laborantibus, illi non potuerunt veritati coniungi. Deinde ne crederent quod propter tribulationes et pericula praedicatio impediretur, subditur et in omnes gentes primum oportet praedicari Evangelium. Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus addit: et tunc veniet consummatio. Sed hoc quod Marcus ait primum, signat utique antequam veniat consummatio.* Beda. *Hoc ita fuisse completum, ecclesiasticae testantur historiae, in quibus refertur quod apostoli omnes multo ante excidium Iudaeae provinciae ad praedicandum Evangelium toto orbe fuerunt dispersi, excepto Iacobo Zebedaei et Iacobo fratre domini, qui in Iudaea pro verbo domini prius sanguinem fuderant. Quoniam ergo noverat dominus corda discipulorum de excidio ac perditione suae gentis esse contristanda, hoc eos solatio allevat, ut nossent sibi, etiam Iudaeis abiectis, socios non deesse gaudii regnique caelestis, immo multo plures quam de Iudaea perirent, ex omnibus toto orbe hominibus esse colligendos.* Glossa. *Poterat etiam alia sollicitudo in discipulorum cordibus oriri; quia enim audierant quod ante reges et praesides essent ducendi, ne dubitarent quod ex defectu propriae scientiae ac facundiae ad respondendum sufficientes essent, dominus eos consolatur cum subdit et cum duxerint vos, tradentes, nolite praecogitare quid loquamini; sed quod datum fuerit vobis in illa hora, id loquamini.* Beda. *Cum enim propter Christum ducimur ad iudices, voluntatem tantum nostram pro Christo debemus offerre. Ceterum ipse Christus qui in nobis habitat loquitur; et spiritus sancti in respondendo gratia dabitur: unde sequitur non enim vos estis loquentes, sed spiritus sanctus.* Theophylactus. *Praedicit etiam eis quod erat gravius, quod scilicet a propinquis persecutionem patientur, unde sequitur tradet autem frater fratrem in mortem, et pater filium; et consurgent filii in parentes, et morte afficient eos.* Beda. *Hoc in persecutionibus fieri crebro vidimus; nec ullus est inter eos fidus affectus quorum diversa fides est.* Theophylactus. *Hoc autem dicit, ut audito hoc, praeparent se ut persecutiones et mala patientius sustinerent. Deinde consolationem inducit dicens et eritis odio omnibus propter nomen meum. Quod enim habeamur odio propter Christum, causa est sufficiens patienter persecutiones sustinendi: non enim martyrem facit poena, sed causa. Sed in hoc etiam quod sequitur qui autem sustinuerit in finem, hic salvus erit, non modica consolatio esse videtur inter persecutiones.*

Lectio 4

[85698] Catena in Mc., cap. 13 l. 4 Glossa. *Praemissis his quae ante excidium civitatis erant futura, nunc dominus praedicit ea quae circa ipsam civitatis destructionem contigerunt, dicens cum autem videritis abominationem desolationis stantem ubi non debet, qui legit intelligat.* Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus dicit: stantem in loco sancto; in hac autem mutatione verbi Marcus exposuit eamdem sententiam: ideo quippe dixit ubi non debet, quia in loco sancto non debet.* Beda. *Quando autem ad intelligentiam provocamur, mysticum monstratur esse quod dictum est. Potest autem simpliciter aut de Antichristo accipi, aut de imagine Caesaris, quam Pilatus posuit in templo, aut de Hadriani equestri statua, quae in ipso sancto sanctorum loco multo tempore stetit. Abominatio*

quoque secundum veterem Scripturam idolum nuncupatur: et idcirco addidit desolationis, quod in desolato templo, atque deserto idolum positum sit. Theophylactus. *Vel abominationem desolationis dicit ingressum hostium in civitatem per violentiam.* Augustinus ad Hesychium. *Lucas vero, ut ostenderet tunc factam fuisse abominationem desolationis, quando expugnata est Ierusalem, hoc eodem loco domini verba commemorat: cum videritis circumdari ab exercitu Ierusalem, tunc scitote quia appropinquavit desolatio eius. Sequitur tunc qui in Iudaea sunt fugiant in montes.* Beda. *Haec iuxta litteram facta esse constat, cum appropinquante Romano bello, et exterminio Iudaicae gentis, oraculo admoniti omnes qui erant in provincia Christiani, longius discesserunt, ut ecclesiastica narrat historia, et trans Iordanem secedentes, manebant ad tempus in civitate Pella, sub tutela Agrippae regis Iudaeorum, cuius in actibus apostolorum mentio est, qui cum ea quae sibi obtemperare volebat parte Iudaeorum, semper imperio Romanorum subditus agebat.* Theophylactus. *Bene autem dixit qui in Iudaea sunt, quia apostoli in Iudaea adhuc non erant, sed ante praelium fugati sunt a Ierusalem.* Glossa. *Vel magis ipsi exierunt, spiritu ducti divino. Sequitur et qui super tectum, non descendat in domum, nec introeat ut tollat quid de domo sua: desiderabile enim erit etiam nudo corpore de tanta tribulatione salvari. Sequitur vae autem praegnantibus et nutrientibus in illis diebus.* Beda. *Quarum scilicet uteri vel manus filiorum sarcina praegravatae, fugae necessitatem non minime impediant.* Theophylactus. *Mihi autem videtur quod filiorum esum in his ostendat: nam fame et pestilentia afflicti manus filiis iniecerunt.* Glossa. *Postquam autem fecerat mentionem de duplici impedimento fugae, quod scilicet posset esse vel ex cupiditate rerum asportandarum, vel ex deportatione natorum, tangit tertium impedimentum, quod scilicet est ex parte temporis, dicens orate ergo ut hieme non fiant.* Theophylactus. *Ne scilicet ex difficultate temporis impediantur qui fugere cupiunt. Causam autem tantae necessitatis ad effugiendum convenienter assignat, cum dicit erunt enim in diebus illis tribulationes tales quales non fuerunt ab initio creaturae quam condidit Deus, usque nunc, nec fient.* Augustinus ad Hesychium. *Iosephus enim qui Iudaicas scripsit historias, talia mala dicit illi populo tunc accidisse, ut vix credibilia videantur. Unde non immerito dictum est, talem tribulationem nec fuisse a creaturae initio, nec futuram. Sed etsi tempore Antichristi talis aut maior forsitan erit, intelligendum est de illo populo dictum quod eis talis amplius futura non erit. Si enim Antichristum illi primi et praecipui recepturi sunt, facturus est tunc idem populus tribulationem potius quam passurus.* Beda. *Hoc autem solum est in tantis malis refugium, ut Deus, qui dat virtutem patiendi, breviet potentiam persequendi: unde sequitur et nisi breviasset dominus dies.* Theophylactus. *Idest, nisi in brevi spatio bellum Romanorum fuisset, non fuisset salva omnis caro; idest, nullus evasisset Iudaeus; sed propter electos, quos elegit, idest propter Iudaeos credentes aut in posterum credituros, breviavit dies; idest, cito bellum est terminatum; nam praesciebat Deus quod multi post desolationem civitatis crederent Iudaeorum: huius gratia eorum genus ex toto destrui non permisit.* Augustinus ad Hesychium. *Quidam autem convenientius intellexisse mihi videntur mala ipsa significata nomine dierum, sicut dicti sunt dies mali in aliis Scripturae divinae locis: neque enim dies ipsi mali sunt, sed ea quae fiunt in eis. Ipsa ergo dicta sunt breviari, ut, Deo donante tolerantiam, minus sentirent, ac sic quae magna essent, brevia fierent.* Beda. *Vel aliter. Haec quae dicit ab illo loco, erunt dies tribulationis, temporibus Antichristi proprie congruunt, quando non solum tormenta crebriora et acerbiora, quam prius consueverant, ingerenda sunt fidelibus; sed,* *quod gravius est, signorum quoque operatio eos qui tormenta ingerunt, comitabitur. Haec autem tribulatio quanto ceteris, quae praecessere, pressurarum pondere gravior fuit, tanto est temporis brevitate moderatior futura. Namque tribus annis et dimidio, quantum de prophetia Danielis et Apocalypsi Ioannis conici potest, Ecclesia per orbem impugnanda esse creditur. Iuxta vero sensus spirituales, cum viderimus abominationem desolationis stare ubi non debet, hoc est, haereses et flagitia regnare inter eos, qui caelestibus mysteriis videbantur esse consecrati, tunc quicumque in Iudaea, hoc est in confessione verae fidei persistimus, tanto altius virtutum culmen debemus ascendere quanto plures ampla vitiorum itinera sequi videmus.* Hieronymus. *Fuga enim in montes est, ut non descendat ad ima qui ascendit ad alta.* Beda. *Tunc qui super tectum est, hoc est, qui excedens animo carnalia facta, tamquam in aura libera, spiritualiter vivit, ne descendat ad infimos actus pristinae conversationis, neque ea quae reliquerit mundi, carnisve desideria repetat. Domus namque nostra vel mundus hic, vel ipsa in qua degimus, nostra intelligenda est caro.* Hieronymus. *Dicit enim orate, ut hieme non fiat fuga vestra, vel sabbato; idest, ne finiantur fructus nostri operis cum fine temporis: hieme enim finitur fructus, sabbato vero tempus.* Beda. *Si autem de consummatione mundi intelligatur, haec praecipit, ut non refrigescat fides nostra et in Christum caritas, neque ut otiosi in opere Dei torpeamus virtutum sabbato.* Theophylactus. *Oportet etiam nos a peccato fugere cum fervore, et non frigide et quiete.* Hieronymus. *Tribulatio autem erit ingens, et dies breves propter electos, ne malitia huius temporis mutet intellectum eorum.*

Lectio 5

[85699] Catena in Mc., cap. 13 l. 5 Theophylactus. *Postquam ea quae ad Ierusalem pertinebant dominus complevit, nunc de adventu loquitur Antichristi, dicens et tunc si quis vobis dixerit: ecce hic est Christus, ecce illic, ne credideritis. Hoc autem quod dicit tunc, non sic intelligas, idest statim cum completa fuerint supradicta circa Ierusalem: sicut et Matthaeus post Christi generationem dicit: in diebus illis venit Ioannes; numquid immediate post Christi nativitatem? Non, sed indeterminate vel indistincte. Sic et in hoc loco tunc accipi potest, non scilicet quando Ierusalem desolabitur, sed circa tempus adventus Antichristi. Sequitur exurgent enim pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa et prodigia ad seducendos, si fieri potest, etiam electos. Multi enim Christi nomen suscipient, ita ut etiam fideles seducant.* Augustinus de Civ. Dei. *Solvetur enim tunc Satanas, et per Antichristum in omni virtute sua mirabiliter quidem, sed mendaciter operabitur. Solet autem ambigi utrum propterea dicta sint ab apostolo signa et prodigia mendacii, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur; an quia illa ipsa, etiam si erunt vera prodigia, ad mendacia pertrahent credituros non ea potuisse nisi divinitus fieri, virtutem Diaboli nescientes, maxime quando tantam quantam numquam habuit acceperit potestatem. Sed propter quodlibet horum dictum sit, seducentur eis signis atque prodigiis qui seduci merebuntur.* Gregorius super Ezech. *Cur autem sub dubitatione dicitur si fieri potest, cum quid futurum sit, a domino praesciatur? Unum vero ex duobus est: quia si electi sunt, fieri non potest; si autem fieri*

non potest, electi non sunt. Ista ergo dominici sermonis dubitatio in electis exprimit trepidationem mentis; quos et electos nominat, quia cernit quod in fide et bono opere persistent: quia qui electi sunt ad persistendum, per signa praedicatorum Antichristi tentabuntur ad cadendum. Beda. *Quidam autem hoc ad captivitatis Iudaicae tempus referunt, ubi multi christos se esse dicentes, deceptas post se catervas populi trahebant: sed in illa civitatis obsidione nullus erat fidelis, ad quem divina exhortatio, ne falsos magistros sequeretur, fieri deberet; unde melius de haereticis accipiendum est, qui contra Ecclesiam venientes christos se esse mentirentur; quorum primus Simon magus fuit, extremus autem ille maior ceteris est Antichristus. Sequitur vos ergo videte: ecce praedixi vobis omnia.* Augustinus ad plebem Hippon. *Non enim solum bona quae sanctis et fidelibus suis est redditurus, verum etiam mala quibus erat hic mundus abundaturus, ante praedixit, ut bona post saeculi finem secutura certiores expectaremus, quando mala similiter praenuntiata ante saeculi finem praecedentia sentiremus.* Theophylactus. *Post Antichristi autem adventum alterabitur et mutabitur machina mundialis, obscuratis sideribus propter abundantiam claritatis Christi: unde sequitur sed in diebus illis post tribulationem illam sol contenebrabitur, et luna non dabit splendorem suum, et stellae caeli erunt decidentes.* Beda. *Sidera enim in die iudicii videbuntur obscura, non diminutione suae lucis accidente, sed superveniente claritate veri luminis, hoc est summi iudicis; quamvis nil prohibeat intelligi veraciter solem tunc et lunam cum sideribus ceteris ad tempus suo lumine privari, quomodo de sole factum constat tempore dominicae passionis. Ceterum peracto die iudicii, cum fuerit caelum novum et terra nova, tunc fiet quod Isaias dicit: erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter. Sequitur et virtutes quae sunt in caelo movebuntur.* Theophylactus. *Idest, virtutes angelicae stupebunt, tanta magnalia videntes fieri, et eorum iudicari conservos.* Beda. *Quid mirum homines ad hoc iudicium perturbari, cuius aspectum et ipsae angelicae tremunt potestates? Quid faciunt ibi tabulae, quando tremunt columnae? Quid virgula deserti patitur, cum cedrus Paradisi concutitur?* Hieronymus. *Vel aliter. Sol obtenebrabitur ad gelida corda, ut hieme; et luna non dabit splendorem suum, serena a tempestate dissensionum; et stellae caeli erunt decidentes in lumine, quando pene deerit semen Abrahae, cui sunt similatae; et virtutes quae sunt in caelis movebuntur ad iram vindictae, quando mittentur a filio hominis veniente; de cuius adventu subditur et tunc videbunt filium hominis venientem in nubibus cum virtute multa, qui scilicet prius sicut pluvia in vellus Gedeon descendit cum humilitate.* Augustinus ad Hesychium. *Quia enim dictum est apostolis ab Angelis: sic veniet quomodo vidistis eum euntem in caelum, merito credendus est non solum in eodem corpore, verum etiam in nube venturus: quoniam sic veniet sicut abiit, et nubes suscepit eum abeuntem.* Theophylactus. *Videbunt autem dominum tamquam filium hominis, scilicet in corpore: quod enim videtur corpus est.* Augustinus de Trin. *Visio quippe filii hominis exhibetur etiam malis: nam visio formae Dei non nisi mundis corde, quia ipsi Deum videbunt. Et quia filium Dei, secundum id quod in forma Dei aequalis est patri, iniqui videre non possunt; oportet autem ut iudicem vivorum et mortuorum, coram quo iudicabuntur, et iusti videant et iniqui; ideo oportebat ut filius hominis acciperet iudiciariam potestatem; de cuius executione mox subditur et tunc mittet Angelos suos.* Theophylactus. *Vide quod Christus Iesus mittit Angelos, sicut et pater. Ubi ergo sunt qui dicunt, quod patri non est aequalis? Egrediuntur namque Angeli congregare fideles electos, ut, in aera rapti obvient Iesu Christo; unde sequitur et congregabit electos suos a quatuor ventis.*

Hieronymus. *Ut triticum ventilatum de area totius terrae.* Beda. *A quatuor autem ventis, a quatuor mundi partibus dicit: oriente, occidente, Aquilone et Austro. Et ne quisquam putaret, a quatuor solummodo plagis terrae, et non potius a cunctis eius finibus, simul et Mediterraneis regionibus electos esse congregandos, apte subiunxit a summo terrae usque ad summum caeli; idest, ab extremis terrae finibus usque ad ultimos terminos eius, ubi longe aspectantibus circulus caeli terrae finibus insidere videtur. Nullus ergo in die illa remanebit electus qui non venienti ad iudicium domino in aera occurrat. Veniunt ad iudicium et reprobi, ut peracto iudicio dissipentur, et pereant a facie Dei.*

Lectio 6

[85700] Catena in Mc., cap. 13 l. 6 Beda. *Sub exemplo arboris docuit dominus consummationis exemplum, dicens a ficu autem discite parabolam. Cum iam ramus eius tener fuerit et nata fuerint folia, cognoscitis quia in proximo sit aestas; sic et vos, cum videritis haec fieri, scitote quod in proximo sit in ostiis.* Theophylactus. *Quasi dicat: sicut cum ficui nascuntur folia, statim est aestas, sic et post angustias Antichristi statim, nullo sequente medio, Christi erit adventus; qui aestas erit iustis ex hieme, peccatoribus vero hiems ex aestate.* Augustinus ad Hesychium. *Vel aliter. Omnia quae a tribus Evangelistis dicta sunt de domini adventu, diligentius inter se collata atque discussa fortasse inveniuntur ad hoc pertinere quod quotidie venit in corpore suo quod est Ecclesia, exceptis his locis ubi ille adventus ultimus ita promittitur ut propinquare dicatur: ut in ultimo sermonis secundum Matthaeum ipse adventus evidenter exprimitur, ubi dicitur: cum venerit filius hominis in maiestate sua. Quid enim est cum videritis haec fieri? Nisi ea quae supra dixit, in quibus est etiam id quod ait et tunc videbunt filium hominis venientem in nubibus. Non itaque tunc erit finis, sed tunc erit in proximo. An dicendum est non omnia quae supra commemorata sunt, esse intelligenda, sed aliqua eorum, hoc videlicet excepto quod dictum est et tunc videbunt filium hominis venientem? Ipse quippe finis erit, non tunc proximus erit. Sed Matthaeus aperuit nullis exceptis esse accipiendum, dicens: cum videritis haec omnia, scitote quia prope est in ianuis. Intelligitur ergo quod supra dictum est sic: et mittet Angelos suos de quatuor mundi partibus, idest, de toto orbe terrarum congregabit electos suos; quae tota hora novissima facit veniens in suis membris tamquam in nubibus.* Beda. *Potest autem haec fructificatio fici mystice intelligi super statu synagogae, quae veniente ad se domino, quia fructum iustitiae non habebat in eis qui tunc increduli erant, aeterna sterilitate damnata est. Sed quoniam dixit apostolus quod cum plenitudo gentium intraverit, omnis Israel salvus erit, quid est hoc nisi quod diu sterilis arbor fici fructum quem negaverat reddet? Quod ubi factum fuerit, aestatem verae pacis esse in proximo non ambiges.* Hieronymus. *Vel folia fici nata, verba sunt praesentia; aestas proxima, dies est iudicii, in qua unaquaeque arbor manifestabit quae intus habuit, aridum ad comburendum, an viride ad plantandum cum ligno vitae. Sequitur amen dico vobis, quoniam non transibit generatio haec, donec ista omnia fiant.* Beda. *Nomine generationis aut omne hominum significat genus, aut specialiter Iudaeorum.* Theophylactus. *Vel aliter. Non transibit generatio haec, scilicet Christianorum, donec omnia fiant, quae circa Ierusalem*

et Antichristi adventum dicta sunt. Non enim dicit generationem apostolorum; quia maior pars apostolorum non pervenit usque ad Ierusalem consummationem. Dicit autem hoc de generatione Christianorum, volens discipulos consolari, ne crederent quod in illis temporibus fides deficeret: prius enim elementa immobilia deficient, quam verba Christi; unde subditur caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. Beda. *Caelum quod transibit, non aethereum sive sidereum, sed aereum intelligere debemus. Quocumque enim pervenire potuit aqua diluvii, eo, iuxta beati Petri sententiam, ignis iudicii perveniet. Transient autem caelum et terra per eam quam nunc habent imaginem, attamen per essentiam sine fine subsistent.*

Lectio 7

[85701] Catena in Mc., cap. 13 l. 7 Theophylactus. *Volens dominus discipulos impedire ab interrogatione illius diei et horae, dixit de die autem illo et hora nemo scit, neque Angeli in caelo, neque filius, nisi pater. Si enim dixisset, quia scio, tamen nolo vobis revelare, ipsos non modicum contristasset. Nunc vero sapientius egit, et ipsos exclusit ab huiusmodi interrogatione, ne ei molesti fierent, in hoc quod dixit: neque Angeli sciunt, neque ego.* Hilarius de Trin. *Ignoratio autem diei atque horae obicitur unigenito Deo, ut Deus ex Deo natus non sit in ea naturae perfectione qua Deus est. Sed primum sensu communis iudicii sentiendum est an credibile esse possit ut aliquid ex omnibus nesciat qui omnibus ad id quod sunt atque erunt, auctor est. Quomodo enim extra eius naturae scientiam est per quam et in qua id quod efficiendum sit continetur? Hanc autem ille diem ignorat, quae adventus sui dies est? Humanae naturae quod agere definiunt, quantum in se est, praesciunt, et sequitur gerendi cognitio voluntatem agendi. Quomodo ergo dominus gloriae adventus sui ignorata die, naturae esse imperfectae creditur, quae et necessitatem habeat adveniendi, et scientiam adventus sui non adepta sit? Iam vero quanta impietatis geminatur occasio, si Deo patri deputabitur indignitatis affectus, si ei ademerit beatitudinis cognitionem, cui mortis induxerit praescientiam? Quod si in eo omnes scientiae thesauri sunt, diem hunc non ignorat. Sed meminisse nos convenit occultos in eo scientiae thesauros esse. Ignoratio igitur eius est secundum quod thesauri scientiae in eo latent. In omnibus enim quae Deus ignorare se loquitur, ignoratione non detinetur; sed aut tempus est non loquendi, aut dispensatio non agendi. Si autem tunc cognovisse Deus dicitur quod Abraham eum amaverit, cum hoc non celavit Abrahae; necesse est ut et pater ob id diem scire dicatur, quia non celaverit filio. Si itaque diem filius nescit, sacramentum est ut taceat; e contrario pater solus ostenditur scire, quia non tacet. Absit autem corporalium mutationum novitates in patre et filio existimari. Denique, ne per infirmitatem ignorare dicatur, continuo subiecit videte, vigilate et orate: nescitis enim quando tempus sit.* Hieronymus. *Vigilia enim opus est mentis ante mortem corporis.* Theophylactus. *Docet autem vigilare et orare, duo haec: multi namque vigilamus, sed noctes ducentes in pravitates. Ad hoc autem consequenter similitudinem inducit, dicens sicut homo qui peregre profectus reliquit domum suam, et dedit servis suis potestatem cuiusque operis, et ianitori praecepit ut vigilet.* Beda. *Homo qui peregre profectus reliquit domum suam, Christus est,*

qui ad patrem post resurrectionem victor ascendens, Ecclesiam corporaliter reliquit, quam tamen numquam divinae praesentiae praesidio destituit. Gregorius in Evang. *Carnis etenim locus proprie terra est, quae velut ad peregrinandum ducta est, cum per redemptorem nostrum est in caelis collocata. Dedit autem servis suis potestatem cuiusque operis, quia fidelibus suis concessa sancti spiritus gratia, facultatem tribuit bonis operibus serviendi. Ianitori quoque praecepit ut vigilaret: quia ordini pastorum commissae sibi Ecclesiae curam iubet impendere. Non solum autem rectores Ecclesiae, sed omnes vigilare praecipimur, ianuas cordium custodientes, ne antiqui hostis mala suggestio subintret, ne nos dominus dormientes inveniat. Unde ex hac similitudine concludens subdit vigilate ergo: nescitis enim quando dominus domus veniat: sero, an media nocte, an galli cantu, an mane; ne cum venerit inveniat vos dormientes.* Hieronymus. *Nam qui dormit, non corpora vera, sed phantasmata intendit, et vacuus vigilat de his quae viderat. Sic nimirum sunt quos mundi amor rapit in vita, qui deserunt post vitam quod somniabant pro certo.* Theophylactus. *Vide autem quia non dixit: nescio quando tempus erit, sed nescitis. Propter hoc enim hoc occultavit, quia nobis expediebat: nam si nunc ignorantes finem non curamus, quid faceremus, si finem sciremus? Malitias namque nostras differremus usque ad ultimum. Attendamus etiam dictiones: sero namque finis existit, cum quis moritur in senectute; media nocte, cum quis moritur in medio iuventutis; galli cantu vero, cum ratio completur in nobis: cum enim incipit puer secundum rationem vivere, tunc gallus in eo vociferatur, excitans a somno sensualitatis; mane autem puerilis est aetas. Oportet enim omnes istos finem praescire: nam et puero cavendum ne imbaptizatus pertranseat.* Hieronymus. *Hoc autem fine concludit sermonem, ut commune omnium praeceptum novissimi per primos audiant; unde subdit quod autem vobis dico, omnibus dico: vigilate.* Augustinus ad Hesychium. *Non solum enim illis dixit quibus tunc audientibus loquebatur, sed etiam illis qui fuerunt post illos ante nos, et ad nos ipsos, et qui erunt post nos usque ad novissimum eius adventum. Numquid autem omnes inventurus est dies ille in hac vita, aut quisquam dicturus est quod ad defunctos etiam pertineat quod ait vigilate, ne cum venerit repente, inveniat vos dormientes? Cur itaque omnibus dicit quod ad eos solos pertineat qui tunc erunt, nisi quia ad omnes pertinet, quomodo dixi? Tunc enim unicuique veniet dies ille cum venerit eius dies, ut talis hinc exeat qualis est iudicandus illo die; ac per hoc, vigilare debet omnis Christianus, ne imparatum eum inveniat domini adventus. Imparatum autem inveniet dies ille quem imparatum inveniet suae vitae huius ultimus dies.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Marcum

a capite XIV ad caput XVI

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 14

Lectio 1

[85702] Catena in Mc., cap. 14 l. 1 Hieronymus. *Nunc aspergamus librum nostrum de sanguine, et limina domorum, et funem coccineum circumdemus domui orationis nostrae, et coccum in manu nostra ut Zaram ligemus, ut vaccam rufam in valle occisam enarrare possimus. De Christi enim occisione narraturus Evangelista praemittit erat autem Pascha et azyma post biduum.* Beda. *Pascha, quod Hebraice dicitur phase, non a passione, ut plerique arbitrantur, sed a transitu nominatur: eo quod exterminator videns sanguinem in foribus Israelitarum, pertransierit, nec percusserit eos; vel ipse dominus praebens auxilium populo suo, desuper ambulavit.* Hieronymus. *Vel phase transitus interpretatur, Pascha vero immolatio. In immolatione agni et transitu populi per mare vel Aegyptum, praefiguratur passio Christi, et redemptio populi de Inferno, quando nos post biduum visitat, idest plenissima luna, aetate Christi perfecta: ut nec cum aliqua parte tenebrosa carnes agni immaculati, qui tollit peccata mundi, in una domo, quae est Ecclesia Catholica, calceati caritate et armati virtute*

comedamus. Beda. *Hoc autem, iuxta veteris testamenti Scripturam, inter Pascha et azyma distat, quod Pascha ipse solus dies appellatur, in quo agnus occidebatur ad vesperam, hoc est quartadecima luna mensis primi; decima quinta autem luna, quando egressum est de Aegypto, succedebat festivitas azymorum, quae septem diebus, idest usque ad vigesimum primum diem eiusdem mensis ad vesperam est statuta solemnitas. Verum Evangelistae indifferenter et diem azymorum pro Pascha, et pro diebus azymorum Pascha ponere solent; unde et Marcus hic dicit erat autem Pascha, et azyma post biduum: quia et Paschae dies in azymis panibus est celebrari praeceptus; et nos quasi Pascha perpetuum facientes, semper ex hoc mundo transire praecipimur.* Hieronymus. *A principibus autem egressa est iniquitas in Babylone, qui templum et vasa et se purificare secundum legem ad esum agni debuerant; unde sequitur et quaerebant summi sacerdotes et Scribae quomodo eum dolo tenerent et occiderent. Occiso autem capite totum corpus enerve efficitur: unde miseri faciunt quod caput moriatur. Vitant autem diem festum, quod convenit illis: non enim est festivitas his qui vitam et misericordiam perdiderunt; unde sequitur dicebant autem: non in die festo, ne forte tumultus fieret in populo.* Beda. *Non quidem metuentes seditionem, ut simplex sermo demonstrat; sed caventes ne auxilio populi de suis manibus tolleretur.* Theophylactus. *Ipse tamen Christus tempus sibi constituerat passionis: voluit enim in Paschate crucifigi, quia ipse verum erat Pascha.*

Lectio 2

[85703] Catena in Mc., cap. 14 l. 2 Beda. *Passurus dominus pro toto mundo, et universas nationes suo sanguine redempturus, moratur in Bethania, idest in domo obedientiae; unde dicitur et cum esset Bethaniae in domo Simonis leprosi, et recumberet, venit mulier.* Hieronymus. *Hinnulus enim cervorum semper ad lectum suum redit, idest filius patri obediens usque ad mortem, a nobis obedientiam petit.* Beda. *Dicit autem Simonis leprosi, non quod leprosus illo tempore permaneret, sed quod antea leprosus, postea a salvatore mundatus est, nomine pristino permanente, ut virtus curantis appareat.* Theophylactus. *Quamvis autem quatuor Evangelistae unguentum mulieris commemorent, non est tamen una, sed duae: una quidem quae describitur a Ioanne, quae soror est Lazari, quae scilicet ante sex dies Paschae unxit pedes Iesu; alia vero quae a reliquis tribus Evangelistis describitur. Adhuc autem si attendas, invenies has tres esse. A Ioanne enim una describitur, altera vero a Luca, a duobus vero reliquis altera. Quae enim a Luca describitur meretrix esse, dicitur in medio praedicationis tempore ad Iesum venisse. Haec vero quae a Matthaeo et Marco describitur, dicitur in tempore passionis venisse, non confitentem se peccatricem.* Augustinus de Cons. Evang. *Ego autem nihil aliud intelligendum arbitror, nisi quod non aliam quidem fuisse mulierem, quae peccatrix tunc accessit ad pedes Iesu, sed eamdem Mariam bis hoc fecisse: semel scilicet quod Lucas narravit, cum primo accedens cum humilitate et lacrymis, meruit peccatorum remissionem: nam et hoc Ioannes commemoravit, cum de Lazaro resuscitando coepisset loqui, antequam veniret in Bethaniam, dicens: Maria autem erat quae unxit dominum unguento, et extersit pedes eius capillis suis, cuius frater Lazarus infirmabatur. Quod autem in Bethania rursus fecit, aliud est quod ad*

Lucae narrationem non pertinet; sed pariter narratur a reliquis tribus. Quod ergo Matthaeus et Marcus caput domini unguento illo perfusum dicunt, Ioannes autem pedes, accipiamus non solum caput, sed etiam pedes domini perfudisse mulierem; nisi forte quoniam Marcus fracto alabastro perfusum caput commemorat, tam quisquam calumniosus est ut in vase fracto neget aliquid remanere potuisse, unde etiam pedes domini perfunderet. Sed religiosius contendet aliquis non ita fractum esse ut totum effunderet; vel prius accipiat perfusos pedes, antequam illud fractum esset, ut in integro remaneret unde etiam caput perfunderetur. Beda. *Est autem alabastrum genus marmoris candidi, variis coloribus intertincti, quod ad vasa unguentaria cavare solent, eo quod optime servare ea incorrupta dicatur. Nardus vero est frutex aromaticus grandi, ut aiunt, et crassa radice, sed brevi ac nigra, fragilique. Quamvis autem pinguis sit, tamen redolet ut cupressus, aspero sapore, folio parvo densoque, cuius cacumina in aristas se spargunt; ideoque gemina dote pigmentarii nardi spicas ac folia celebrant. Et hoc est quod ait Marcus unguenti nardi pistici pretiosi: quia videlicet unguentum illud quod attulit Maria domino, non solum de radice confectum est nardi, verum etiam, quo pretiosius esset, spicarum quoque et foliorum eius, adiectione odoris ac virtutis illius erat accumulata gratia.* Theophylactus. *Vel, sicut in Graeco dicitur, nardi pistici, idest fidelis, eo quod unguentum nardi erat absque dolo cum fide confectum.* Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem videri contrarium quod Matthaeus et Marcus posteaquam dixerunt Pascha et biduum, deinde commemoraverunt quod erat Iesus in Bethania, ubi de illo pretioso unguento dicitur; Ioannes autem ante sex dies Paschae dicit Iesum venisse in Bethaniam, de eodem unguento narraturus. Sed qui ita moventur, non intelligunt, Matthaeum et Marcum illud quod in Bethania de unguento factum erat, non post illam praedicationem de biduo, sed adhuc cum sex dies essent ante Pascha recapitulando posuisse.* Hieronymus. *Mystice autem Simon leprosus mundum infidelem primo, et postea fidelem significat; mulier autem cum alabastro ecclesiasticam fidem, quae dicit: nardus mea dedit odorem suum. Pistica nardus dicitur, idest fidelis et pretiosa. Domus impleta odore, caelum et terra est. Fractum alabastrum carnale desiderium est, quod frangitur ad caput, ex quo omne corpus compaginatum est; recumbente ipso, idest humiliante se, ut eum tangeret fides peccatricis, quae de pedibus ascendit ad caput, et ad pedes a capite descendit per fidem, idest ad Christum et ad membra eius. Sequitur erant autem quidam indigne ferentes intra semetipsos, et dicentes: ut quid perditio ista? Per synecdochen dicitur unus pro multis, et multi pro uno. Perditus enim Iudas de salute perditionem invenit, et in vite fructifera mortis laqueus nascitur. Sub praetextu autem avaritiae mysterium fidei loquitur: etenim nostra fides trecentis emitur denariis, in decem sensibus, interioribus scilicet et exterioribus, scilicet per corpus et animam et spiritum triplicatis.* Beda. *Quod autem dicit et fremuerunt in eam, nequaquam debemus de diligentibus Christum apostolis dictum credere, sed de Iuda potius sub numero plurali.* Theophylactus. *Vel convenienter videtur innui quod discipuli plures mulierem arguerunt, eo quod saepe Christum audierant de eleemosyna docentem. Iudas vero non eadem intentione indigne tulit, sed propter amorem pecuniae, et turpe lucrum; unde et Ioannes ipsum solum commemorat, tamquam fraudulenta intentione mulierem arguentem. Dicit autem et fremuerunt in eam; idest molesti erant ei, exprobrantes, et iniurias inferentes. Arguit autem dominus discipulos, eo quod desiderium impediunt mulieris; unde sequitur Iesus autem dixit: sinite eam: quid illi molesti estis? Postquam enim munus obtulerat, illam per opprobria perverte-*

bant. Origenes super Matth. *Doluerunt enim de perditione unguenti, quod poterat venumdari multo pretio, et dari pauperibus; tamen non debebat fieri hoc, quia conveniens erat ut super caput Christi funderetur sancta et decenti infusione; unde sequitur bonum opus operata est in me. Usque adeo autem efficax est laus huius operis boni, ut exhortetur nos omnes odoriferis et pretiosis operibus implere domini caput, ut de nobis dicatur quod bonum opus fecimus super caput Christi; quia semper quidem habemus, quamdiu in hac vita sumus, pauperes nobiscum, et opus habentes cura eorum qui profecerunt in verbo, et divites facti sunt in sapientia Dei; non autem possunt sufficere ut semper diebus et noctibus habeant secum filium Dei, idest verbum et sapientiam Dei; sequitur enim semper enim pauperes habetis vobiscum, et cum volueritis potestis illis benefacere; me autem non semper habebitis.* Beda. *Mihi quidem videtur in hoc loco de praesentia corporali locutus, quod nequaquam cum eis ita futurus sit post resurrectionem quomodo tunc in omni convictu et familiaritate.* Hieronymus. *Dicit etiam bonum opus operata est in me: quia qui credit in Deum, reputatur ei ad iustitiam. Aliud est enim credere ei, et aliud in eum; idest, totum eicere se in illum. Sequitur quod habuit, idest quod potuit, hoc fecit: praevenit ungere corpus meum in sepulturam.* Beda. *Quasi diceret: vos putatis perditionem esse unguenti: officium sepulturae est.* Theophylactus. *Praevenit enim, quasi a Deo ducta, ungere corpus meum, in signum sepulturae: in quo proditorem confundit, ac si ei diceret: qua conscientia mulierem confundis, quae in sepulturam corpus meum ungit; teipsum vero non confundis, qui me in mortem trades? Prophetizat autem dominus consequenter duas prophetias: scilicet quod Evangelium praedicabitur in universo mundo, et quod opus mulieris laudabitur; unde sequitur amen dico vobis: ubicumque praedicatum fuerit*, et cetera. Beda. *Notandum autem, quod sicut Maria gloriam adepta est in toto orbe de obsequio quod domino exhibuit: ita e converso ille qui obsequio eius detrahere non timuit, longe lateque infamatus est; sed dominus bonum laude digna remunerans, futuras impii contumelias tacendo praeteriit.*

Lectio 3

[85704] Catena in Mc., cap. 14 l. 3 Beda. *Infelix Iudas damnum quod ex effusione unguenti fecisse credebat, vult magistri pretio compensare; unde dicitur et Iudas Iscariotes unus de duodecim abiit ad summos sacerdotes, ut proderet eum illis.* Chrysostomus in Serm. de passione. *Quid mihi eius patriam dicis? Utinam ipsum quoque nescire licuisset. Sed alter erat discipulus, qui Iudas Iacobi Zelotes vocabatur: et ne appellatione cognominis fiat confusio personarum, propterea hunc ab illo separavit. Non autem dixit: Iudas proditor, ut doceat detractiones nescire, et accusationes declinare. Quod autem dicit unus de duodecim, auget detestabilitatem proditoris: nam et alii discipuli erant, qui fuerant numero septuaginta; sed illi non intimi, non tanta confidentia sociati sunt; isti autem duodecim fuerunt comprobati: haec erat caterva legalis, de qua proditor malignus exivit.* Hieronymus. *Unus tamen erat de duodecim numero, non unus merito; unus corpore, non unus animo. Abiit autem ad principes postquam exiit, et intravit in eum Satanas: unumquodque animal ad simile sibi iungitur.* Beda. *Quod autem dixit abiit, ostendit eum non a principibus*

invitatum, non ulla necessitate constrictum; sed sponte propria sceleratae mentis inisse consilium. Theophylactus. *Dicit autem ut proderet eum illis; idest, ut annuntiaret illis quando solus existeret. Timebant autem in eum irruere quando docebat propter turbam.* Hieronymus. *Promittit autem se tradere, ut magister eius Diabolus ante dicebat: tibi dabo potestatem hanc universam. Sequitur qui audientes gavisi sunt, et promiserunt ei pecuniam se daturos. Promittunt quidem pecuniam, et amittunt vitam, quam ipse recipit cum vitam amittit.* Chrysostomus in Serm. de passione. *O dementiam, immo cupiditatem proditoris. Cuncta enim mala cupiditas procreavit: nam cupiditas captas animas retinet, et omnibus nodis alligatas constringit, et rerum oblivionem imponit, et alienationem mentis ostendit. Ab hac Iudas captivus, cupiditatis insania, conversationis, mensae, discipulatus, admonitionis, suasionis oblitus est; nam sequitur et quaerebat quomodo eum opportune traderet.* Hieronymus. *Sed opportunitas doli numquam invenitur, ut non vindicetur hic aut illic.* Beda. *Multi hodie scelus Iudae, quod dominum ac magistrum Deumque suum pecunia vendiderit, velut immane et nefarium exhorrent, nec tamen cavent: nam cum pro muneribus, caritatis et veritatis iura spernunt, Deum, qui est caritas et veritas, produnt.*

Lectio 4

[85705] Catena in Mc., cap. 14 l. 4 Chrysostomus in Serm. de passione. *Quando Iudas de traditione tractabat, alii discipuli sunt de praeparatione Paschae solliciti; unde dicitur et primo die azymorum, quando Pascha immolabant, dicunt ei discipuli: quo vis eamus et paremus tibi comedere Pascha?* Beda. *Primum diem azymorum quartumdecimum diem primi mensis appellat, quando fermento abiecto, immolare, idest agnum occidere, solebant ad vesperam; quod exponens apostolus ait: Pascha nostrum immolatus est Christus, qui licet die sequenti, idest quintadecima luna, sit crucifixus, attamen nocte qua agnus immolabatur, et corporis sanguinisque sui tradens mysteria celebranda, et a Iudaeis tentus ac ligatus, ipsius immolationis, hoc est passionis suae, sacravit exordium.* Hieronymus. *Azyma vero, quae cum amaritudine, idest lactucis agrestibus, manducantur, redemptio nostra est; amaritudo vero passio domini.* Theophylactus. *Ex hoc autem quod dicunt discipuli quo vis eamus? Manifeste videtur quod Christus hospitium aliquod non habebat; sed neque discipuli proprias domos: si enim habuissent, duxissent eum ad illas.* Hieronymus. *Dicunt etiam quo vis eamus? Ut cum voluntate Dei dirigamus gressus nostros. Dominus autem indicat cum quo manducat Pascha; et more suo mittit duos, quod supra exposuimus; unde sequitur et mittit duos ex discipulis suis, et dicit eis: ite in civitatem.* Theophylactus. *Mittit quidem ex discipulis suis, Petrum scilicet et Ioannem, ut Lucas dicit, ad ignotum hominem, innuens ex hoc quod posset non pati. Nam qui mentem ignoti movit ut ipsos reciperet, quid non operaretur in aliis? Dat etiam eis signum, ut domum scilicet invenirent, cum subdit et occurret vobis homo lagenam aquae baiulans.* Augustinus de Cons. Evang. *Marcus lagenam dicit, quam Lucas amphoram: ille vasis genus, iste modum significavit; uterque veritatem sententiae custodivit.* Beda. *Indicium autem praesentiae divinitatis est quod cum discipulis loquens, quid alibi futurum sit novit; unde sequitur*

et abierunt discipuli eius, et venerunt in civitatem, et invenerunt sicut dixit illis, et paraverunt Pascha. Chrysostomus in Serm. de passione. *Non illud quod nostrum, sed interim Iudaeorum; illud autem quod nostrum est non solum constituit, sed ipse factus est Pascha. Sed et cur illud manducavit? Quia factus est sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, et ipse legi requiem daret: et ut nemo dicat quod ideo eam evacuaverit quia eam implere, ut molestam et arduam, non valuit, ipse prius eam complevit, et sic fecit eam requiescere.* Hieronymus. *Mystice autem civitas Ecclesia est, quae muro fidei cingitur: homo occurrens populus primitivus est; amphora aquae lex litterae.* Beda. *Vel aqua lavacrum gratiae, lagena fragilitatem designat eorum per quos eadem erat gratia mundo monstranda.* Theophylactus. *Lagenam aquae portat qui baptizatus est; qui autem Baptisma baiulat, venit ad requiem secundum rationem vivens, et sicut in domo requie potitur: unde subdit sequimini eum.* Hieronymus. *Qui scilicet ducit in altum, ubi est refectio Christi. Dominus domus Petrus apostolus est, cui dominus domum suam credidit, ut sit una fides sub uno pastore; coenaculum grande Ecclesia magna est, in qua narratur nomen domini, strata varietate virtutum et linguarum.* Beda. *Vel coenaculum magnum spiritualiter lex est, quae de angustiis litterae egrediens, et sublimi loco, idest in alto mentis solario, recipit salvatorem. Consulte autem sive aquae baiuli sive domini domus sunt praetermissa vocabula, ut omnibus verum Pascha celebrare volentibus, hoc est Christi sacramentis imbui, eumque suae mentis hospitio suscipere quaerentibus, facultas danda signetur.* Theophylactus. *Vel dominus domus intellectus est, qui ostendit coenaculum grande, idest altitudinem intelligentiarum; quod etsi altum sit, tamen nihil habet vanae gloriae et tumoris; sed sternitur, et planum fit humilitate. Ibi autem, idest in tali mente, Pascha Christo paratur, a Petro scilicet et Ioanne, idest ab actione et contemplatione.*

Lectio 5

[85706] Catena in Mc., cap. 14 l. 5 Beda. *Dominus qui de sua passione praedixerat, etiam de proditore praedicit, dans locum poenitentiae; ut cum intellexisset sciri cogitationes suas, poeniteret eum facti sui; unde dicitur vespere autem facto, venit cum duodecim, et discumbentibus eis et manducantibus ait Iesus: amen dico vobis, quia unus ex vobis me tradet, qui manducat mecum.* Chrysostomus in Serm. de passione. *Ubi patet quod non aperte eum omnibus publicabat, ne impudentiorem eum faceret, nec etiam penitus silentio praeteribat, ne celari arbitratus, audacter ad proditionem properaret.* Theophylactus. *Sed quomodo discumbentes coenabant, cum lex praeciperet quod stantes erecti deberent Pascha comedere? Probabile autem est prius eos adimplesse Pascha legale, deinde discubuisse, incipiente eo proprium tradere Pascha.* Hieronymus. *Vespera autem diei, vesperam indicat mundi: circa undecimam namque horam veniunt novissimi qui primi denarium aeternae vitae accipiunt. Omnes igitur discipuli tanguntur a domino; ut fiat harmonia citharae, omnes nervi bene suspensi consona voce respondent; nam sequitur at illi coeperunt contristari, et dicere ei singillatim: numquid ego? Unus autem remissus, et pecuniae amore madefactus, dixit: numquid ego sum, Rabbi? Sicut in Matthaeo legitur.* Theophylactus. *Coeperunt autem alii discipuli*

contristari propter domini verbum: nam etsi extra hanc existerent passionem, magis tamen credunt illi qui omnium novit corda, quam sibi. Sequitur qui ait illis: unus ex duodecim, qui intingit mecum manum in catino. Beda. *Iudas scilicet qui, ceteris contristatis et retrahentibus manum, cum magistro manum mittit in catinum: et quia prius dixerat unus ex vobis me tradet, et perseverat proditor in malo, manifestius arguit; et tamen nomen proprium non designat.* Hieronymus. *Dicit autem unus de duodecim, quasi ab eis separatus: separat enim seorsum lupus ovem quam capit. Ovis quae de ovili egreditur, lupi morsibus patet. Iudas autem nec primo, nec secundo correptus a proditione retrahit pedem; unde poena praedicitur, ut quem pudor non vicerat, corrigant denuntiata supplicia; et hoc est quod subditur et filius quidem hominis vadit sicut scriptum est de eo.* Theophylactus. *Per hoc quod dicitur vadit, ostenditur quod mors Christi fuit voluntaria, et non necessaria.* Hieronymus. *Sed quia multi bonum, ut Iudas, faciunt, sed omnino illis non proficit, recte subditur vae autem homini illi per quem filius hominis tradetur.* Beda. *Sed et hodie quoque in sempiternum vae illi homini qui ad mensam domini malignus accedit. Etenim ille in exemplum Iudae filium hominis tradit, non quidem Iudaeis peccatoribus, sed tamen peccatoribus membris suis. Sequitur bonum erat ei, si non esset natus homo ille.* Hieronymus. *Scilicet intimo latens utero materno; melius enim est non esse, quam ad tormenta esse.* Theophylactus. *Quantum enim ex fine melius fuisset ei quod esset, si non proditor existeret; nam Deus fecit ipsum ad opera bona; sed postquam ad tantam devenit malitiam, melius fuisset ei si natus non fuisset.*

Lectio 6

[85707] Catena in Mc., cap. 14 l. 6 Beda. *Finitis Paschae veteris solemniis transiit ad novum, ut scilicet pro carne agni ac sanguine, sui corporis sanguinisque sacramentum substitueret; unde dicitur et manducantibus illis accepit Iesus panem: ut scilicet ipsum se esse monstraret, cui iuravit dominus: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Sequitur et benedicens fregit.* Theophylactus. *Idest, gratias agens fregit: quod et nos facimus, orationes superaddentes.* Beda. *Frangit etiam ipse panem quem discipulis porrigit, ut ostendat corporis sui fractionem non absque sua sponte vel procuratione futuram; quem etiam benedixit, quia naturam humanam quam passurus assumpsit, ipse una cum patre et spiritu sancto gratia divinae virtutis implevit. Benedixit panem ac fregit: quia hominem assumptum ita morti subdere dignatus est, ut ei divinae immortalitatis inesse potentiam demonstraret; ideoque velocius eum a morte resuscitandum esse doceret. Sequitur et dedit eis, et ait: sumite: hoc est corpus meum.* Theophylactus. *Hoc scilicet quod nunc do, et quod nunc sumitis. Non autem panis figura tantum corporis Christi est, sed in proprium Christi corpus transmutatur: nam dominus ait: panis quem ego dabo, caro mea est; sed tamen caro Christi non videtur propter nostram infirmitatem: panis enim et vinum de nostra consuetudine est; si vero carnem et sanguinem cerneremus, sumere non sustineremus. Propter hoc dominus nostrae infirmitati condescendens, species panis et vini conservat; sed panem et vinum in veritatem convertit carnis et sanguinis.* Chrysostomus in Serm. de passione. *Et nunc etiam ille praesto est Christus, qui*

illam ornavit mensam, ipse istam quoque consecrat. Non enim homo est qui proposita corpus Christi facit et sanguinem; sed ille qui pro nobis crucifixus est Christus. Sacerdotis ore verba proferuntur, et Dei virtute consecrantur et gratia. Hoc verbo quod dicit hoc est corpus meum, proposita consecrantur; et sicut illa vox quae dicit: crescite et multiplicamini, et replete terram, semel quidem dicta est, sed omni tempore sentit effectum ad generationem operante natura, ita et vox ista semel quidem dicta est, sed per omnes mensas Ecclesiae usque in hodiernum diem et usque ad eius adventum praestat sacrificio firmitatem. Hieronymus. *Mystice autem in panem transfigurat dominus corpus suum, quod est Ecclesia praesens, quae accipitur in fide, benedicitur in numero, frangitur in passionibus, datur in exemplis, sumitur in doctrinis, formatur in sanguinem suum in calice vino et aqua commixtum: ut alio purgemur a culpis, alio redimamur a poenis. Sanguine namque agni servantur domus a percussione Angeli, et aqua maris rubri extinguuntur inimici; quae sunt mysteria Ecclesiae Christi; unde sequitur et accepto calice, gratias agens dedit eis; gratia enim et non meritis salvati sumus a Deo.* Gregorius Moralium. *Cum appropinquaret etiam passioni, accepto pane, gratias egisse perhibetur. Gratias itaque egit qui flagella alienae iniquitatis suscepit; et qui nil percussione dignum exhibuit, humiliter in passione benedicit, ut hinc ostendat quid unusquisque in flagello culpae facere debeat, si ipse aequanimiter flagella culpae portat alienae: ut hinc etiam ostendat quid in correctione faciat subditus, si in flagello positus patri gratias egit aequalis.* Beda. *Quia et nos in Christo, et in nobis Christum manere oportet, vinum dominici calicis aqua miscetur. Attestante enim Ioanne, aquae populi sunt; et neque aquam solam, neque solum vinum cuiquam licet offerre, ne talis oblatio caput a membris secernendum esse significet, et vel Christum sine nostrae redemptionis amore pati potuisse, vel nos sine illius passione salvari ac posse offerri contingat. Sequitur et biberunt ex illo omnes.* Hieronymus. *Ebrietas felix, satietas salutaris, quae quanto copiosius sumitur, tanto sobrietatem mentis donare dignatur.* Theophylactus. *Quidam autem dicunt Iudam mysteriorum non fuisse participem, sed quod exiverit antequam dominus mysteria largiretur. Alii etiam dicunt, quod illi tradidit de illo mysterio.* Chrysostomus in Serm. de passione. *Christus enim sanguinem ei qui eum vendidit offerebat, ut haberet remissionem peccatorum, si tamen impius existere noluisset.* Hieronymus. *Bibit ergo Iudas, sed non saturatur; nec sitim extinguit ignis aeterni, quia indigne sumit mysteria Christi. Sunt enim in Ecclesia quos sacrificium non emundat, sed eos cogitatio insipiens perducit ad culpas, qui se coenosis crudelitatis foetoribus miscuerunt.* Chrysostomus. *Nullus ergo sit Iudas in domini mensa. Hoc sacrificium cibus spiritualis est: nam sicut corporalis cibus, cum ventrem invenerit adversis humoribus occupari, amplius laedit, ita est et iste spiritualis cibus; si aliquem reperit malignitate pollutum, magis eum perdit, non sua natura, sed accipientis vitio. Pura igitur sit mens in omnibus, pura cogitatio, quia et sacrificium purum est. Sequitur et ait illis: hic est sanguis meus novi testamenti.* Beda. *Hoc ad distinctionem respicit veteris testamenti, quod hircorum et vitulorum est sanguine dedicatum, dicente inter aspergendum legislatore: hic est sanguis testamenti, quod mandavit ad vos Deus. Sequitur qui pro multis effundetur.* Hieronymus. *Non enim omnes emundat. Sequitur amen dico vobis, quod iam non bibam de genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam novum in regno Dei.* Theophylactus. *Quasi diceret: non bibam de vino usque ad resurrectionem: regnum enim resurrectionem vocat, quasi tunc regnaverit contra mortem. Post resurrectionem vero bibit cum discipulis et comedit, ostendens quod idem ipse esset* *qui passus est. Novum autem bibit illud, idest novo quodam modo et alieno: non enim corpus habebat passibile indigens cibo, sed immortale et incorruptibile. Intelligendum est autem et sic: vitis est ipse dominus, genimen vitis mysteria et intellectus occultus; quem ipse generat qui docet hominem scientiam. In regno autem Dei, idest in futuro saeculo, bibet cum suis discipulis mysteria et sapientiam, nova quaedam nos docens, et revelans quae nunc occultat.* Beda. *Vel aliter. Vitem sive vineam domini appellatam esse synagogam Isaias testatur dicens: vinea domini Sabaoth, domus Israel est. Iturus ergo dominus ad passionem ait iam non bibam de genimine vitis: ac si aperte dicat: non ultra carnalibus synagogae caeremoniis delectabor, in quibus etiam ista paschalis agni sacra locum tenuere praecipuum. Aderit enim tempus meae resurrectionis; aderit dies ille cum in regno Dei positus, idest gloria vitae immortalis sublimatus, de salute eiusdem populi, fonte gratiae spiritualis regenerati, vobiscum gaudio perfundar.* Hieronymus. *Considerandum autem, quod hic dominus mutat tantum sacrificium, sed non mutat tempus, ut nos nunquam coenam domini ante quartamdecimam lunam faciamus. Qui facit in quartadecima resurrectionem, in undecima luna coenam domini faciet; quod nunquam in testamento veteri nec in novo factum est.*

Lectio 7

[85708] Catena in Mc., cap. 14 l. 7 Hilarius. *Sicut gratias egerunt antequam biberent, ita etiam gratias agunt et postquam biberunt; unde dicitur et hymno dicto exierunt in montem oliveti: ut scilicet addiscas et ante cibum et post cibum gratiarum reddere actiones.* Hieronymus. *Hymnum enim dicit laudem domini, ut est in Psalmo 21, 27-28: edent pauperes et saturabuntur, et laudabunt dominum qui requirunt eum; et adoraverunt et manducaverunt omnes pingues terrae.* Theophylactus. *Simul etiam et hic ostendit quod amplectibile erat sibi pro nobis mori: quia cum tradendus erat, Deum laudare dignatus est. Docet etiam nos, cum in angustias incidimus propter multorum salutem, non contristari, sed Deo gratias agere, qui in nostra tribulatione operatur multorum salutem.* Beda. *Potest etiam hymnus ille intelligi quem dominus, secundum Ioannem, patri gratias agens decantabat, in quo et pro seipso et pro discipulis et pro eis qui per verbum ipsorum credituri erant, elevatis sursum oculis, precabatur.* Theophylactus. *Exivit autem in montem, ut ad eum solitarium existentem accedentes, ipsum caperent absque tumultu. Si enim accessissent cum in civitate manebat, forte fuisset multitudo populi conturbata; et tunc manifeste occasionem inimici captantes viderentur ipsum iuste interficere tamquam populum concitantem.* Beda. *Pulchre etiam dominus discipulos sacramentis imbutos in montem educit olivarum, ut typice designet nos per acceptionem sacramentorum ad altiora virtutum dona et charismata sancti spiritus, quibus in corde perungamur, ascendere debere.* Hieronymus. *In monte etiam oliveti Iesus tenetur, unde ad caelos ascendit; ut nos sciamus quia inde ascendimus ad caelos unde vigilamus et oramus, et ligamur, nec repugnamus in terra.* Beda. *Praedicit autem dominus discipulis quid passuri sunt; ut cum passi fuerint, non desperent salutem, sed agentes poenitentiam liberentur; unde sequitur et ait illis Iesus: omnes scandalizabimini in me in nocte ista.* Hieronymus. *Omnes quidem cadunt, sed non omnes iacent.*

Numquid enim qui dormit non adiciet ut resurgat? Carnale est cadere, sed diabolicum est iacere. Theophylactus. *Permisit autem eos dominus cadere, ut non in seipsis confidant; et ne videretur hoc quod praedixerat ex quodam argumento apparenti praedixisse, inducit testimonium Zachariae prophetae; unde sequitur percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis.* Beda. *Hoc aliis verbis in Zacharia propheta scriptum est et ex persona prophetae ad dominum dicitur: percute pastorem, et dispergentur oves. Propheta enim postulat passionem domini; pater respondet: percutiam pastorem, precibus inferiorum. Filius a patre mittitur, et percutitur; idest incarnatur et patitur.* Theophylactus. *Dicit autem pater percutiam pastorem, quia ipsum percuti dimisit. Oves discipulos dicit, quasi innocentes et quasi absque malitia. Ultimo consolationem inducit, dicens sed postquam resurrexero, praecedam vos in Galilaeam.* Hieronymus. *In quo vera promittitur resurrectio, ut spes non extinguatur. Sequitur Petrus autem ait ei: et si omnes scandalizati fuerint, sed non ego. Ecce avis sine pennis in altum volare nititur: sed corpus aggravat animam, ut timore humanae mortis timor domini superetur.* Beda. *Et Petrus ergo de ardore fidei promittebat, et salvator quasi Deus futura noverat; unde sequitur et ait illi Iesus: amen dico tibi, quia tu hodie in nocte hac, priusquam gallus vocem bis dederit, ter me es negaturus.* Augustinus de Cons. Evang. *Cum omnes Evangelistae dicant praedixisse dominum quod eum Petrus esset negaturus antequam gallus cantaret; Marcus hoc solum narravit expressius: unde nonnullis videtur non congruere ceteris, quia parum attendunt. Tota enim Petri negatio trina est: quae si tota post primum galli cantum inciperet, falsum dixisse viderentur tres alii Evangelistae: quod scilicet antequam gallus cantaret, ter eum esset negaturus. Rursus si totam trinam negationem ante peregisset quam cantare gallus inciperet, superfluo dixisset Marcus ex persona domini priusquam gallus bis vocem dederit, ter me negaturus es. Sed quia ante primum galli cantum coepta est illa trina negatio, attenderunt illi tres non quando eam completurus esset Petrus, sed quanta futura esset, idest trina, et quando coeptura, idest ante galli cantum: quamquam in animo eius et ante primum galli cantum tota concepta est. Marcus autem de ipsarum vocum intervallo planius elocutus est.* Theophylactus. *Quod sic intelligitur. Petrus semel negavit; deinde gallus cantavit; negante vero eo duabus aliis negationibus, tunc gallus secundo vocem emisit.* Hieronymus. *Gallus lucis nuntius quis est nisi spiritus sanctus? Cuius voce in prophetia et in apostolis nos de trina negatione excitamur ad amarissimos post lapsum fletus, qui male cogitavimus de Deo, et male locuti sumus ad proximos, et male fecimus ad nosmetipsos.* Beda. *Fides autem apostoli Petri et ardens affectus ad dominum consequenter ostenditur; sequitur enim at ille amplius loquebatur: et si oportuerit me simul commori tibi, non te negabo.* Theophylactus. *Fervorem etiam intrepidum et alii discipuli ostenderunt; nam sequitur similiter autem et omnes dicebant; sed tamen resistebant veritati, quam Christus praedixerat.*

Lectio 8

[85709] Catena in Mc., cap. 14 l. 8 Glossa. *Postquam dominus scandalum discipulorum praedixerat, nunc Evangelista narrat de oratione ipsius, in qua pro discipulis creditur orasse: et primo*

describens locum orationis, dicit et veniunt in praedium cui nomen Gethsemani. Beda. *Monstratur usque hodie locus Gethsemani, in quo dominus oravit ad radices montis oliveti. Interpretatur autem Gethsemani vallis pinguium, sive pinguedinum. Cum autem dominus in monte orat, nos docet, sublimia orando inquiri debere. At cum in valle pinguedinis orat, insinuat nobis humilitatem semper in orationibus, et internae pinguedinem dilectionis esse servandam. Ipse etiam per vallem humilitatis et pinguedinem caritatis pro nobis mortem subiit.* Hieronymus. *In valle etiam pinguedinum tauri pingues obsederunt eum. Sequitur et ait discipulis suis: sedete hic donec orem. Separantur in oratione qui separantur in passione: quia ille orat, illi dormiunt, pigredine cordis oppressi.* Theophylactus. *Singulariter etiam erat consuetudo illi semper orare, formam nobis tradens ut silentium et solitudinem in orationibus requiramus. Sequitur et assumit Petrum et Iacobum et Ioannem secum. Illos tres tantum assumit qui gloriae eius in monte Thabor inspectores extiterant, ut qui gloriosa viderant, viderent et tristia, et addiscerent quod verus erat homo in hoc quod tristatur; unde sequitur et coepit pavere et taedere. Quia enim totum assumpserat hominem, assumpsit et naturales proprietates hominis, pavere et taedere et contristari naturaliter; nam homines naturaliter inviti tendunt ad mortem; unde sequitur et ait illis: tristis est anima mea usque ad mortem.* Beda. *Quasi Deus in corpore constitutus fragilitatem carnis exponit, ut eorum qui sacramentum incarnationis obiurgant excluderetur impietas; nam qui corpus suscepit, omnia debuit suscipere quae corporis sunt, ut esuriret, sitiret, angeretur, contristaretur: divinitas enim per hos commutari nescit affectus.* Theophylactus. *Quidam autem hoc sic intellexerunt, quasi dicat: tristor enim, non quod mori debeo, sed quod Israelitae propinqui mei me crucifixuri sunt, ac per hoc a regno Dei debent excludi.* Hieronymus. *In hoc etiam pavere et tristari docemur ante iudicium mortis, quod non possumus per nos dicere, sed per illum: venit princeps mundi huius, et in me non habet quicquam. Sequitur sustinete hic, et vigilate.* Beda. *Non a somno dormitionis prohibet, cuius tempus non erat imminente discrimine, sed a somno infidelitatis et torpore mentis. Paululum autem procedens ruit in faciem suam, et humilitatem mentis habitu carnis ostendit; unde sequitur et cum processisset paululum, procidit super terram, et orabat ut, si fieri posset, transiret ab eo hora.* Augustinus de Cons. Evang. *Non dixit: si facere posset, sed si fieri posset; fieri enim potest quod ille voluerit. Sic itaque dictum est si fieri potest, ac si diceretur: si vellet. Et ne quis putaret eum patris minuisse potestatem, manifestavit quo intellectu accipiendum sit quod dictum est: nam sequitur et dixit: abba, pater, omnia tibi possibilia sunt: in quo satis ostendit non ex impossibilitate, sed ex voluntate patris dictum esse si fieri potest. Quod autem Marcus non solum pater, sed abba, pater, eum dixisse commemorat; hoc est abba Hebraice, quod Latine pater. Et fortasse dominus propter aliquod sacramentum utrumque dixit, volens ostendere se illam tristis personam in persona sui corporis, idest Ecclesiae, suscepisse, cui factus est angularis lapis, venientibus ad eum partim ex Hebraeis, ad quos pertinet quod ait abba, partim ex gentibus, ad quos pertinet quod ait pater.* Beda. *Orat autem transire calicem, ut ostendat vere quod homo erat; unde subdit transfer calicem hunc a me. Reminiscens autem et propter quid missus est, perficit dispensationem ad quam missus est, et clamat sed non quod ego volo, sed quod tu; quasi dicat: si moritur mors me non moriente secundum carnem, transeat calix; verum, quia non aliter hoc fiet, non quod ego volo, sed quod tu. Multi adhuc contristantur futura morte, sed habeant rectum cor, vitent mortem quam possunt; sed* *si non possunt, dicant id quod propter nos dominus dixit.* Hieronymus. *Ex quo etiam usque in finem non cessat nos docere patribus obedire, et voluntatem eorum voluntati nostrae praeponere. Sequitur et venit, et invenit eos dormientes. Sicut enim dormiunt mente, sic et corpore. Post orationem autem dominus veniens, et videns discipulos dormientes, Petrum solum increpat; unde sequitur et ait Petro: Simon, dormis? Non potuisti una hora vigilare mecum? Quasi dicat: qui una hora non potuisti mecum vigilare, quomodo mortem spernes tu qui spondes mori mecum? Sequitur vigilate et orate, ut non intretis in tentationem, scilicet negandi me.* Beda. *Non ait: orate ne tentemini, quia impossibile est humanam animam non tentari; sed ne intretis in tentationem; hoc est, ne vos tentatio superet.* Hieronymus. *In tentationem autem intrare dicitur qui orare negligit. Sequitur spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Theophylactus. *Quasi dicat: spiritus quidem vester promptus est ad me non negandum, et propterea hoc promittitis; sed caro vestra intantum infirma est quod nisi dominus per orationem virtutem carni dederit, in tentationem intrabitis.* Beda. *Temerarios hic reprimit, qui quicquid crediderint, putant se consequi posse. Sed quantum ex mentis ardore confidimus, tantum ex fragilitate carnis timeamus. Facit etiam hic locus adversus eos qui dicunt unam in domino operationem et unam voluntatem fuisse. Duas enim voluntates ostendit: humanam scilicet, quae propter infirmitatem carnis recusat passionem; et divinam, quae promptissima est. Sequitur et iterum abiens oravit eumdem sermonem dicens.* Theophylactus. *Ut scilicet per secundariam orationem, quod verus homo esset, affirmaret. Sequitur et reversus denuo, invenit eos dormientes; tamen non vehementer redarguit: erant enim oculi eorum gravati, scilicet somno, et ignorabant quid responderent ei. Per hoc infirmitatem humanam addiscas, ne scilicet gravati somno promittamus ea quae nobis impossibilia sunt. Ideo tertio abiit ad orandum oratione praedicta: unde sequitur et venit tertio, et ait illis: dormite iam, et requiescite. Non turbatur contra illos cum post redargutionem peius fecerint; sed ironice dicit illis dormite iam, et requiescite: quia iam sciebat quod proditor appropinquabat. Et quod ironice dixerit, apparet per hoc quod subditur sufficit. Venit hora: ecce filius hominis tradetur in manus peccatorum. Hoc dicebat deridens somnum eorum, quasi diceret: nunc tempus est ut dormiatis quando inimicus appropinquat. Deinde subiungit surgite, eamus: ecce qui me tradet prope est. Non ut fugerent hoc dicit, sed ut inimicis obviarent.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel aliter. Per hoc quod cum dixisset dormite iam, et requiescite, adiungit sufficit, et deinde infert venit hora, ecce tradetur filius hominis, utique intelligendum est post illud dormite et requiescite, siluisse dominum aliquantum, ut hoc fieret quod praemiserat; et tunc intulisse venit hora; et ideo interponit sufficit, scilicet quod requievistis.* Hieronymus. *Trina autem discipulorum dormitio tres mortuos quos dominus suscitavit significat; primus in domo, secundus ad sepulcrum, tertius de sepulcro. Trina autem domini vigilia docet nos orando et de praeteritis, et de futuris, et de praesentibus veniam rogare.*

Lectio 9

[85710] Catena in Mc., cap. 14 l. 9 Beda. *Postquam tertio dominus oraverat et apostolorum timorem*

sequente poenitentia impetraverat corrigendum, securus de passione sua pergit ad persecutores; de quorum adventu Evangelista dicit et adhuc eo loquente, venit Iudas Iscariotes unus de duodecim. Theophylactus. *Hoc non frustra ponitur, sed ad maiorem proditoris redargutionem; quod cum de primo choro discipulorum existeret, contra dominum in rabiem versus est. Sequitur et cum eo turba multa cum gladiis et lignis, a summis sacerdotibus et Scribis et senioribus.* Hieronymus. *Incumbit enim virtuti saeculi qui desperat de adiutorio Dei.* Beda. *Adhuc tamen habet aliquid Iudas de verecundia discipuli, cum eum non palam tradidit persecutoribus, sed per signum osculi; unde sequitur dederat autem traditor eis signum, dicens: quemcumque osculatus fuero, ipse est: tenete eum, et ducite caute.* Theophylactus. *Vide eius insensibilitatem, quomodo credebat in osculo Christum decipere, ut quasi amicus aestimaretur. Si autem amicus eras, o Iuda, cuius gratia cum inimicis accessisti? Sed omnis pravitas sine providentia est. Sequitur et cum venisset, statim accedens ad eum ait: ave, Rabbi; et osculatus est eum.* Hieronymus. *Dat Iudas signum osculi cum veneno doli: sic Cain obtulit sacrificium subdolum et reprobatum.* Beda. *Invidens autem et scelerata confidentia magistrum vocat, et osculum infert ei quem tradit. Suscipit autem dominus osculum traditoris, non quo simulare nos doceat, sed ne proditionem fugere videatur; simul et illud Psalmi 119, 7 complens: cum his qui oderunt pacem eram pacificus. Sequitur at illi manus iniecerunt in eum, et tenuerunt eum.* Hieronymus. *Hic adest Ioseph venditus a fratribus, et ferrum pertransivit animam eius. Sequitur unus autem de circumstantibus educens gladium, percussit servum summi sacerdotis, et amputavit auriculam.* Beda. *Petrus hoc fecit, ut Ioannes declarat, eodem mentis ardore quo cetera faciebat: sciebat enim quomodo Phinees puniendo sacrilegos, mercedem iustitiae et sacerdotii perennis acceperit.* Theophylactus. *Tacet autem nomen eius Marcus, ut non videretur suum laudare magistrum quasi zelantem pro Christo. Innuit autem Petrus ex hoc quod inobedientes erant et increduli, spernentes Scripturas; nam si habuissent aures audientes Scripturas, non crucifixissent dominum gloriae. Amputavit autem auriculam servi summi sacerdotis: nam summi sacerdotes primo praeteribant Scripturas, quasi servi non audientes facti. Sequitur et respondens Iesus ait illis: tamquam ad latronem existis cum gladiis et lignis?* Beda. *Quasi dicat: stultum est cum gladiis et fustibus quaerere eum qui ultro se vestris tradidit manibus, et in nocte quasi latitantem per proditorem investigare qui quotidie in templo docebat.* Theophylactus. *Istud autem divinitatem eius ostendit: quando enim in templo docebat, non valuerunt ipsum capere, quamvis in manibus eorum esset, quia nondum tempus advenerat passionis; quando autem ipse voluit, tunc tradidit seipsum, ut adimplerentur Scripturae: quia tamquam agnus ad occisionem ductus est, non clamans neque vociferans, sed voluntarie patiens. Sequitur tunc discipuli eius relinquentes eum omnes fugerunt.* Beda. *In hoc impletur sermo quem dominus dixerat, quod omnes discipuli scandalizarentur in illo in ipsa nocte. Sequitur adolescens autem quidam sequebatur illum, amictus sindone super nudo: subauditur corpore: quia non aliud indumenti quam solam habebat sindonem. Sequitur et tenuerunt eum. At ille, relicta sindone, nudus profugit ab eis: quorum scilicet praesentiam detestabatur et facta, non a domino, cuius amorem et absens corpore fixum servavit in mente.* Hieronymus. *Sicut etiam Ioseph, relicto pallio, nudus de manibus impudicae feminae aufugit, qui vult effugere manus iniquorum, relinquens mente quae mundi sunt, fugiat post Iesum.* Theophylactus. *Probabile autem videtur quod hic adolescens erat de illa domo in qua Pascha comederant. Quidam vero dicunt hunc* *adolescentem fuisse Iacobum fratrem domini, qui dicebatur iustus, qui ab apostolis post Christi ascensionem cathedram Hierosolymorum accepit.* Gregorius Moralium. *Vel hoc de Ioanne dicitur, qui, etsi post, ut verba redemptoris audiret, ad crucem rediit, prius tamen territus fugit. Nam, et illum eo tempore fuisse adolescentem, longa post hoc in carne vita eius indicio est. Potuit enim fieri ut ad horam tenentium manibus elapsus, mox resumpto indumento redierit, et sub dubia lucis nocte, se turbis ducentium Iesum, quasi unus de ipsis immiscuerit, donec ad atrium pontificis, cui erat notus, perveniret, ut ipse in suo Evangelio commemorat. Sicut autem Petrus, qui culpam negationis poenitentiae lacrymis abluit, recuperationem ostendit eorum qui in martyrio labuntur; ita ceteri discipuli qui articulum comprehensionis fugiendo praevenerunt, cautelam fugiendi docent eos qui se minus idoneos ad toleranda supplicia sentiunt.*

Lectio 10

[85711] Catena in Mc., cap. 14 l. 10 Glossa. *Narraverat Evangelista superius, quomodo dominus a ministris sacerdotum fuerat captus; nunc narrare incipit quomodo in domo principis sacerdotum morti adiudicatus fuit; unde dicitur et adduxerunt Iesum ad summum sacerdotem.* Beda. *Summum sacerdotem significat Caipham, qui, sicut Ioannes scribit, erat pontifex anni illius, de quo testatur Iosephus, quod pontificatum sibi emerit a principe Romano. Sequitur et convenerunt in unum omnes sacerdotes et Scribae et seniores.* Hieronymus. *Tunc facta est congregatio taurorum in vaccis populorum. Sequitur Petrus autem a longe sequebatur eum usque intro in atrium summi sacerdotis. Timor enim retrahit, sed caritas trahit.* Beda. *Merito autem a longe sequebatur qui iam erat proxime negaturus: neque enim negare posset, si Christo proximus adhaesisset. Sequitur et sedebat cum ministris ad ignem, et calefaciebat se.* Hieronymus. *In atrio cum ministris calefacit se ad ignem. Atrium sacerdotis est saecularis circuitus; ministri Daemonia sunt, cum quibus qui manet, flere peccata non potest; ignis desiderium carnale.* Beda. *Est enim ignis caritas, de quo dicitur: ignem veni mittere in terram: qui super credentes descendens variis linguis eos laudare dominum docuit. Est et ignis cupiditatis, de quo dicitur: omnes adulterantes, velut clibanus corda eorum. Hic ignis in atrio Caiphae instinctu maligni spiritus accensus, ad negandum, ad blasphemandum dominum perfidorum linguas armabat. Quod enim intus in domo maligna synodus gerebat, hoc ignis in atrio inter frigora noctis accensus figurabat. Quoniam enim abundat iniquitas, refrigescit caritas multorum. Hoc frigore torpens ad horam Petrus, quasi prunis ministrorum Caiphae calefieri cupiebat: quia temporalis commodi solatium perfidorum societate quaerebat. Sequitur summi vero sacerdotes et omne Concilium quaerebant adversus Iesum testimonium, ut eum morti traderent.* Theophylactus. *Lege praecipiente quod unus existeret summus sacerdos, tunc multi erant substituti, et destituti annis singulis per principem Romanorum. Summos ergo sacerdotes dicit illos qui determinatum eis tempus complentes iam compleverant et a sacerdotio destituti erant. Figuram autem iudicii, quod in praeiudicium agebant, operantur, testimonia quaerentes, ut videantur Iesum iuste damnare et perdere.* Hieronymus. *Sed mentita est iniquitas sibi, ut regina adversus Ioseph,*

et sacerdotes adversus Susannam. Sed ignis sine materia deficit; unde sequitur nec inveniebant; multi enim falsum testimonium dicebant adversus eum, et convenientia testimonia non erant. Quod enim variatur, incertum habetur. Sequitur et quidam surgentes falsum testimonium ferebant. Moris est haereticorum umbram de veritate trahere. Non ille dixit quod illi dicunt, sed simile verbum de templo corporis sui, quod post biduum resuscitavit. Theophylactus. *Non enim dixerat: ego dissolvam illud, sed: solvite; neque manufactum dixit, sed simpliciter templum.* Hieronymus. *Dixit etiam: suscitabo, vivum animal significans, et spirans templum. Falsus testis est qui in eo sensu dicta intelligit quo non dicuntur.*

Lectio 11

[85712] Catena in Mc., cap. 14 l. 11 Beda. *Quanto Iesus tacebat ad indignos responsione sua falsos testes et sacerdotes impios, tanto magis pontifex furore superatus, eum ad respondendum provocat, ut ex qualibet occasione sermonis, locum inveniat accusandi; unde dicitur et exsurgens summus sacerdos in medium, interrogavit Iesum, dicens: non respondes quidquam ad ea quae tibi obiciuntur ab his? Iratus quidem princeps et impatiens, non inveniens calumniae locum, exsurgit de solio, ut insaniam mentis motu corporis demonstraret.* Hieronymus. *Sed ipse Deus et salvator noster, qui mundo salutem contulit, et humano generi sua pietate subvenit, sicut ovis ad occisionem sine voce ducitur, et obmutuit, et siluit a bonis; unde sequitur ille autem tacebat, et nihil respondit. Taciturnitas Christi apologiam, idest excusationem, Adae absolvit.* Theophylactus. *Tacebat autem, sciens quod non attenderent verbis eius; unde secundum Lucam respondit: si dixero vobis, non credetis mihi; unde sequitur rursus summus sacerdos interrogavit eum, et dixit ei: tu es Christus filius Dei benedicti? Interrogat quidem hoc summus sacerdos, non ut addiscens crederet, sed ut ex hoc aliquam occasionem captaret. Quaerit autem tu es Christus filius Dei benedicti? Multi namque erant Christi, idest uncti, sicut reges et summi sacerdotes; sed nullus eorum dicebatur filius Dei benedicti, quasi semper collaudati.* Hieronymus. *Hunc autem expectabant de longe, quem prope non vident; sicut Isaac caligantibus oculis Iacob sub manibus non agnoscit; sed longe de eo futura canit. Sequitur Iesus autem dixit illis: ego sum; ut scilicet inexcusabiles sint.* Theophylactus. *Sciebat namque quoniam non crederent: tamen respondit, ne postea dicerent: si audissemus aliquid ab eo, credidissemus ei. Hoc autem est in eorum praeiudicium: quia audierunt et non crediderunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus autem non dixit respondisse Iesum: ego sum sed: tu dixisti; sed Marcus tantum valere ostendit quod ei dicit: tu dixisti, quantum si diceret ego sum. Sequitur et videbitis filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem cum nubibus caeli.* Theophylactus. *Ac si dicat: videbitis me tamquam filium hominis a dextris patris sedentem. Virtutem namque hic patrem dicit. Non autem sine corpore veniet; sed qualis apparuit crucifigentibus, talis in iudicio eis apparebit.* Beda. *Si ergo tibi in Christo, o Iudaee, o Pagane et haeretice, contemptus, infirmitas et crux contumelia est, vide quia per hoc filius hominis ad dexteram Dei patris sessurus, et in sua cum nubibus caeli est maiestate futurus.* Hieronymus. *Et quidem sacerdos interrogat filium*

Dei, Iesus autem respondet filium hominis; ut hinc intelligamus Dei filium idem esse et filium hominis, et ne quaternitatem faciamus in Trinitate; sed homo in Deo, et Deus in homine sit. Dicit autem a dextris virtutis sedentem; idest, in vita regnantem sempiterna, et virtute divina. Et venientem cum nubibus caeli. In nube ascendit, cum nube veniet; idest, in corpore suo solo, quod sumpsit a virgine, ascendit, et cum multiformi Ecclesia, quae corpus ipsius et plenitudo eius, ad iudicium venturus est. Leo Papa in Serm. 6 de passione. *Caiphas autem ad exaggerandam auditi sermonis invidiam, scidit vestimenta sua; et nesciens quid haec significaret insania, sacerdotali se honore privavit, oblitus praecepti illius quod legitur de principe sacerdotum: de capite suo cidarim non deponet, et vestimenta sua non disrumpet. Nam sequitur summus autem sacerdos scindens vestimenta sua, ait: quid adhuc desideramus testes? Audistis blasphemiam: quid vobis videtur?* Theophylactus. *Adimplet quidem sacerdos consuetudinem Iudaicam: cum enim aliquid intolerabile et triste illis occurrebat, vestimenta scindebant. Ut ergo monstraret quod Christus magnam et intolerabilem blasphemiam dixerit, vestimenta scidit.* Beda. *Altiori autem mysterio factum est ut in passione domini pontifex Iudaeorum sua ipse vestimenta discinderet, hoc est ephod; cum tunica domini nec ab ipsis qui eum crucifixere militibus scindi potuerit. Figurabatur enim quia sacerdotium Iudaeorum pro sceleribus ipsorum pontificum esset scindendum: soliditas vero Ecclesiae, quae vestis sui redemptoris solet appellari, nunquam valet disrumpi.* Theophylactus. *Ex eo autem sacerdotium Iudaeorum scindendum erat quod condemnaverunt Christum esse reum mortis; unde sequitur qui omnes condemnaverunt eum esse reum mortis.* Hieronymus. *Condemnant quidem eum esse reum mortis ut reatu suo reatum nostrum solveret. Sequitur et coeperunt quidam conspuere eum: ut scilicet sputaminibus susceptis, faciem animae nostrae lavaret; et velamine faciei suae velamen cordium nostrorum auferret; et colaphis, quibus in capite percussus est, caput humani generis, quod est Adam, sanaret; et alapis, quibus expalmatus est, maxima laus eius nostris manibus labiisque plauderet: ut dicitur: omnes gentes, plaudite manibus.* Beda. *Quod vero dicunt ei prophetiza: quis est qui te percussit? Quasi in contumeliam faciunt eius qui se a populis prophetam haberi voluit.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem intelligitur passus dominus usque ad mane in domo principis sacerdotum, quo prius adductus est.*

Lectio 12

[85713] Catena in Mc., cap. 14 l. 12 Augustinus de Cons. Evang. *De Petri tentatione, quae inter praedictas domini contumelias facta est, non eodem ordine omnes Evangelistae narrant. Nam Lucas explicat prius tentationem Petri, tum demum has domini contumelias; Ioannes autem incipit Petri tentationem dicere, et interponit quaedam de contumeliis domini, et adiungit quod inde missus est ad Caipham pontificem; et inde recapitulat, ut explicet quam coeperat tentationem Petri. Matthaeus autem et Marcus primo commemorant Christi contumelias, deinde Petri tentationem de qua dicitur et cum esset Petrus in atrio deorsum, venit una ex ancillis summi sacerdotis.* Beda. *Quid autem sibi vult, quod prima eum prodit ancilla; cum viri utique eum magis potuerint recognoscere, nisi ut*

et iste sexus peccasse in necem videretur domini, et iste sexus redimeretur per domini passionem? Sequitur at ille negavit dicens: neque scio, neque novi quid dicas. Hieronymus. *Petrus sine spiritu voci ancillae cessit, cum spiritu nec principibus, nec regibus cedit.* Theophylactus. *Hoc autem eum pati dispensative permisit dominus, ne scilicet extolleret se; simulque ut peccantibus misericors ostendatur, tamquam ex seipso instructus humanae infirmitatis eventum. Sequitur et exiit foras ante atrium et gallus cantavit.* Beda. *De hoc galli cantu ceteri Evangelistae tacent; non tamen factum negant; sicut et multa alia alii silentio praetereunt quae alii narrant. Sequitur rursus autem cum vidisset eum ancilla, coepit dicere circumstantibus, quia hic ex illis est.* Augustinus de Cons. Evang. *Haec ancilla non eadem, sed alia est, sicut dicit Matthaeus. Sane hoc quoque intelligitur, quia in secunda negatione a duobus compellatus est, ab ancilla scilicet, quam commemorant Matthaeus et Marcus, et ab alio quem commemorat Lucas. Sequitur at ille iterum negavit. Iam Petrus redierat ut, quemadmodum dicit Ioannes, ad focum stans iterum negaret: unde ancilla dicebat quod dictum est, non illi, scilicet Petro, sed his qui illo exeunte ibi remanserant; sic tamen ut ille audiret; unde rediens et rursus ad ignem stans resistebat negando verbis eorum. Liquido enim colligitur collatis de hac re omnibus Evangelistarum testimoniis, non ante ianuam secundo Petrum negasse, sed intus in atrio ad ignem; Matthaeum autem et Marcum, qui commemoraverunt exisse eum foras, regressum eius brevitatis causa tacuisse.* Beda. *In hac autem negatione Petri discimus non solum abnegari Christum ab eo qui dicit eum non esse Christum; sed ab illo etiam qui cum sit, negat se esse Christianum: dominus enim non ait Petro: discipulum meum te negabis, sed me negabis. Negavit ergo Christum cum se negavit eius discipulum. Sequitur et post pusillum rursus qui adstabant dicebant Petro: vero ex illis es: nam et Galilaeus es. Non quod alia lingua Galilaei quam Hierosolymitae loquerentur, qui utique fuerunt Hebraei; sed quod unaquaeque provincia et regio suas habeat proprietates, ac vernaculum loquendi sonum vitare non possint.* Theophylactus. *Igitur timore Petrus perterritus, et domini sermonem oblitus, dicentis: qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo, dominum abnegavit; unde sequitur ille autem coepit anathematizare et iurare: quia nescio hominem istum quem dicitis.* Beda. *Quam noxia sunt pravorum consilia. Inter infideles hominem negavit se nosse quem inter discipulos Deum fuerat confessus. Solet autem Scriptura sacra meritum causarum per statum designare temporum; unde Petrus, qui media nocte negavit, ad galli cantum poenituit; unde subditur et statim iterum gallus cantavit. Et recordatus est Petrus verbi quod dixit ei Iesus: priusquam gallus cantet bis, ter me negabis. Et coepit flere.* Theophylactus. *Lacrymae enim Petrum Christo per poenitentiam adduxerunt. Confundantur itaque Novatiani, qui dicunt, quod qui post susceptionem Baptismatis peccaverit, non suscipitur ut sibi delictum remittatur. Ecce enim Petrus, qui et Christi corpus sumpsit et sanguinem, per poenitentiam est susceptus. Etenim sanctorum defectus propter hoc scripti sunt, ut et nos si per incautelam deciderimus, recursum habeamus per eorum exemplum, et speremus per poenitentiam sublevari.* Hieronymus. *Mystice autem prima ancilla, titubatio est; secunda, consensio; tertius vir, actus est. Haec trina negatio, quam abluit per fletus verbi Christi recordatio. Tunc nobis gallus cantat quando praedicator quisquam per poenitentiam corda nostra ad compunctionem excitat; tunc incipimus flere quando ignimur intus per scintillam scientiae; et foris eximus cum extra eicimus quod intus fuimus.*

Caput 15

Lectio 1

[85714] Catena in Mc., cap. 15 l. 1 Beda. *Habebant Iudaei hunc morem ut quem adiudicassent morti, ligatum iudici traderent; unde post condemnationem Christi subiungit Evangelista et confestim mane consilium facientes summi sacerdotes cum senioribus et Scribis et universo Concilio, vincientes Iesum duxerunt, et tradiderunt Pilato. Attamen notandum, quod non tunc primum ligaverunt eum; sed mox comprehensum nocte in horto, ut Ioannes declarat, ligaverunt.* Theophylactus. *Tradiderunt itaque Iesum Romanis; sed et ipsi a Deo traditi fuerunt in manibus Romanorum, ut adimplerentur Scripturae dicentes: secundum opera manuum eorum retribue illis. Sequitur et interrogavit eum Pilatus: tu es rex Iudaeorum?* Beda. *Pilato nihil aliud criminis interrogante nisi utrum rex Iudaeorum sit, arguuntur impietatis Iudaei, quod nec falso quidem invenire potuerint quod obicerent salvatori. Sequitur at ille respondens ait illi: tu dicis. Sic respondet, ut verum diceret, et sermo eius calumniae non pateret.* Theophylactus. *Dubiam enim responsionem emisit: nam tu dicis potest sic intelligi: tu dicis hoc, sed ego non dico. Et nota, quod Pilato, qui invitus fert sententiam, aliqua in parte responderit; sacerdotibus autem et principibus respondere noluerit, indignosque sermone suo iudicaverit. Sequitur et accusaverunt eum summi sacerdotes in multis.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas etiam ista crimina quae falso obiecerunt aperuit: sic enim narrat: coeperunt accusare eum, dicentes: hunc invenimus subvertentem gentem nostram, et prohibentem tributa dare Caesari, et dicentem se Christum regem esse. Sequitur Pilatus autem rursus interrogabat eum, dicens: non respondes quicquam, vides in quantis te accusant?* Beda. *Ethnicus quidem est qui condemnat Iesum; sed causam refert in populum Iudaeorum. Sequitur Iesus autem amplius nihil respondit, ita ut miraretur Pilatus. Nihil quidem respondere voluit, ne crimen diluens dimitteretur a praeside, et crucis utilitas differretur.* Theophylactus. *Mirabatur autem Pilatus: quia cum legis doctor esset, et eloquens, et potens responsione sua eorum accusationes infringere, non respondebat quicquam, sed magis accusationes viriliter sustinebat.*

Lectio 2

[85715] Catena in Mc., cap. 15 l. 2 Beda. *Multas liberandi salvatorem Pilatus occasiones dedit: primo latronem iusto conferens; unde dicitur per diem autem festum dimittere solebat illis unum ex vinctis quemcumque petissent.* Glossa. *Quod quidem solitus erat facere ut gratiam populi captaret, et praecipue in die festo, quando de tota provincia Iudaeorum populus Hierosolymam confluebat. Et ut maior Iudaeorum improbitas appareat, describitur consequenter enormitas culpae latronis, quem Iudaei Christo praetulerunt; unde sequitur erat autem qui dicebatur Barabbas, qui cum seditiosis vinctus erat, qui in seditione fecerat homicidium: in quo ostenditur et ex gravitate culpae nota-*

bilis, quod homicidium fecerat; et ex modo faciendi, quia cum perturbatione civitatis hoc fecerat, seditionem concitando; et etiam quia culpa eius manifesta erat, nam et cum seditiosis vinctus erat. Sequitur et cum ascendisset turba, coepit rogare sicut semper faciebat illis, Augustinus de Cons. Evang. *Nulla quaestio est quod Matthaeus tacet ipsos petiisse ut aliquis eis dimitteretur, quod Marcus hic dicit. Nihil enim interest si alius aliud tacet, quod alius commemorat. Sequitur Pilatus ergo respondit, et dixit: vultis dimittam vobis regem Iudaeorum? Sciebat enim quod per invidiam tradidissent eum summi sacerdotes. Quaeri potest quae verba Pilatus dixerit, utrum quae a Matthaeo, an quae a Marco referuntur? Aliud enim videtur esse: quem vultis dimittam vobis: Barabbam, an Iesum qui dicitur Christus? Ut Matthaeus refert; aliud: vultis vobis dimittam regem Iudaeorum? Ut hic dicitur. Sed quia christos reges dicebant, et qui dixit: illum an illum, manifestum est eum quaesisse an vellent dimitti regem Iudaeorum, idest Christum. Nihil autem interest sententiae quod hic tacuit Marcus de Barabba, hoc solum volens dicere quod ad dominum pertinebat; quandoquidem in eorum responsione satis et ipse ostendit quem sibi dimitti voluerint; nam sequitur pontifices autem concitaverunt turbam, ut magis Barabbam dimitteret eis.* Beda. *Haeret Iudaeis usque hodie sua petitio, quam tanto labore impetrarunt: quia enim data sibi optione, pro Iesu latronem, pro salvatore interfectorem elegerunt, merito salutem perdiderunt et vitam, et latrociniis ac seditionibus se intantum subdiderunt ut patriam regnumque suum, quod plus Christo amaverunt, perdiderint; et libertatem, corpus et animam numquam receperint. Deinde aliam occasionem dat Pilatus liberandi salvatorem, cum sequitur Pilatus autem respondens ait illis: quid ergo vultis faciam regi Iudaeorum?* Augustinus de Cons. Evang. *Iam satis apparet quod id Marcus velit ostendere dicendo regem Iudaeorum, quod Matthaeus dicendo Christum: non enim dicebantur Christi reges, nisi Iudaeorum. In hoc enim loco secundum Matthaeum dicitur: quid igitur faciam de Iesu qui dicitur Christus? Sequitur at illi clamabant: crucifige eum.* Theophylactus. *Vide autem Iudaeorum pravitatem, et Pilati commensurationem; quamvis et ipse dignus sit condemnatione pro eo quod populo non resistebat. Illi namque clamabant crucifige; hic tentat humiliter ab illo praeiudicio eruere Iesum; et ideo rursus interrogat; unde sequitur Pilatus autem dicebat eis: quid enim fecit? Occasionem namque ex hoc sumere volebat ut Christum solveret innocentem.* Beda. *Iudaei vero insaniae suae satisfacientes, interrogationi praesidis non respondent; unde sequitur at magis clamabant: crucifige eum: ut impleretur illud Ieremiae: facta est mihi hereditas mea sicut leo in silva; dederunt super me vocem suam. Sequitur Pilatus autem volens satisfacere populo, dimisit illis Barabbam, et tradidit Iesum flagellis caesum ut crucifigeretur.* Theophylactus. *Volebat quidem satisfacere populo, idest eorum facere voluntatem, et non quod erat placitum iustitiae et Deo.* Hieronymus. *Hic duo hirci adsunt: unus apompaeos, idest emissarius, cum peccato populi in desertum Inferni absolutus dimittitur; alter pro peccatis absolutorum ut agnus occiditur. Pars domini semper mactatur; pars Diaboli, qui est magister eorum, quod sonat Barabbas, effrenata in Tartarum praecipitatur.* Beda. *Iesus autem flagellatus non ab alio quam ab ipso Pilato intelligendus est: scribit namque Ioannes: apprehendit Pilatus Iesum, et flagellavit; quod quidem ideo fecisse credendus est, ut satiati poenis ac opprobriis eius, Iudaei mortem ultra sitire desisterent.*

Lectio 3

[85716] Catena in Mc., cap. 15 l. 3 Theophylactus. *Militaris vana gloria semper inordinatis gaudens et opprobriis, sibi propria ostendebat; unde dicitur milites autem duxerunt eum in atrium praetorii, et convocant totam cohortem, idest totum ordinem militiae; et induunt eum purpura, sicut regem.* Beda. *Quia enim rex Iudaeorum fuerat appellatus, et hoc ei Scribae et sacerdotes crimen obiecerant, quod sibi in populo Israelitico usurparet imperium; illudentes hoc faciunt, ut nudatum pristinis vestibus induant purpura, qua reges veteres utebantur.* Augustinus de Cons. Evang. *Intelligitur autem quod Matthaeus ait: chlamydem coccineam circumdederunt ei, hic Marcum dixisse indutum purpura: pro regia enim purpura chlamys illa coccinea ab illudentibus adhibita erat; et est rubra quaedam purpura cocco simillima. Potest etiam fieri ut purpuram etiam Marcus commemoraverit, quam chlamys habebat, quamvis esset coccinea.* Beda. *Pro diademate autem ponunt ei coronam spineam: unde sequitur et imponunt ei plectentes spineam coronam. Pro sceptro autem regali dant calamum, ut Matthaeus scribit, et adorant quasi regem; unde sequitur et coeperunt salutare eum: ave, rex Iudaeorum. Et quod milites eum, quasi qui Deum seipsum falso dixisset, adorabant illudentes, patet ex hoc quod subditur et percutiebant caput eius arundine, et conspuebant eum, et ponentes genua adorabant eum, quasi falso se dixisset Deum.* Hieronymus. *Opprobria autem eius nostrum abstulere opprobrium; vincula eius nos liberos fecerunt; corona spinea capitis eius, diadema regni adepti sumus; vulneribus eius sumus sanati.* Augustinus de Cons. Evang. *Apparet autem Matthaeum et Marcum recapitulando ista posuisse, non quod tunc factum sit, cum eum Pilatus iam crucifigendum tradidisset. Ioannes enim apud Pilatum dicit haec gesta. Hoc autem quod sequitur, et postquam illuserunt ei, exuerunt eum purpura, et induerunt eum vestimentis suis, in fine factum intelligitur, cum iam adduceretur ad crucifigendum.* Hieronymus. *Mystice autem vestimentis suis nudatur Iesus, idest Iudaeis: purpura induitur, idest gentili Ecclesia, quae de scopulis collecta est. Item ea exutus in fine scandalizante, Iudaica rursum induitur plebe: cum enim intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus erit.* Beda. *Vel in purpura qua indutus est dominus, ipsa eius caro quam passionibus obiecit, insinuatur; in corona vero quam portabat spinea, nostrorum susceptio peccatorum.* Theophylactus. *Induamus et nos purpuram stolam regalem: quia ut reges ambulare debemus calcantes super serpentes et scorpiones, et suppeditantes peccatum: Christiani namque dicimur, idest uncti, sicut et tunc reges uncti dicebantur. Sumamus et coronam spineam, idest festinemus coronari vita arcta et abstinentiis et puritate.* Beda. *Caput autem Christi percutiunt qui eum verum Deum esse negant. Et quia per arundinem Scriptura solet confici, quasi arundine caput Christi feriunt qui divinitati illius contradicentes, errorem suum confirmare auctoritate sacrae Scripturae conantur. Spuunt in faciem eius qui gratiae praesentiam verbis execrandis respuunt. Sunt et hodie qui eum certa fide ut Deum verum adorant; sed perversis actibus verba eius quasi fabulosa despiciunt, ac promissa verbi illius temporalibus illecebris postponunt. Sicut autem Caiphas nescius dixit: oportet unum hominem mori pro populo, sic milites nescientes faciunt.*

Lectio 4

[85717] Catena in Mc., cap. 15 l. 4 Glossa. *Post condemnationem Christi et contumelias condemnato illatas, ad crucifixionem eius narrandam Evangelista accedit dicens et educunt illum, ut crucifigerent eum.* Hieronymus. *Hic educitur Abel in agrum a fratre ut perimatur; hic adest Isaac cum lignis, et Abraham cum ariete vepribus haerente; hic etiam Ioseph cum fasce somniato, et tunica talari sanguine lita; hic adest Moyses cum virga et serpente suspenso in ligno; hic adest botrus in ligno portatus; hic adest Eliseus cum ligno ad quaerendam securim, quae in imo demersa est, et natavit ad lignum, idest genus humanum, quod a ligno vetito in Infernum decidit, per lignum crucis Christi, et per Baptismum aquae ad Paradisum natavit; hic adest Ionas de ligno forti in mare ventremque ceti triduo missus. Sequitur et angariaverunt quempiam praetereuntem Simonem Cyrenaeum venientem de villa, patrem Alexandri et rufi, ut tolleret crucem eius.* Theophylactus. *Ioannes autem ait, quod ipsemet baiulabat sibi crucem: utrumque enim fuit: nam ipse quidem primo baiulavit sibi crucem, donec praeteriit quidam quem angariaverunt, et tunc ille portabat. Dixit autem quorum filiorum erat pater ad maiorem fidem, et affirmationem: nam homo ille vivebat, qui poterat omnia quae circa crucem facta sunt, enarrare.* Hieronymus. *Cum autem alii per merita patrum suorum commemorentur, alii per merita filiorum suorum; hic Simon qui crucem in angaria portat, meritis filiorum suorum, qui erant discipuli, commemoratur. De hoc nos in praesenti vita admonemur, parentes adiuvari per natorum suorum sapientiam vel merita: ut populus Iudaicus propter patriarcharum et prophetarum et apostolorum merita semper commemoratur. Simon autem iste qui portat crucem in angaria, ipse est qui laborat pro laude humana: cogunt enim homines hunc laborare, quem non cogit timor et dilectio Dei.* Beda. *Vel quia Simon iste non Hierosolymita, sed Cyrenaeus esse perhibetur (Cyrene enim Lybiae civitas est), recte per eum populi gentium designantur, qui quondam peregrini et hospites testamentorum, nunc obediendo heredes sunt Dei, coheredes autem Christi. Unde apte Simon obediens, Cyrene heres interpretatur. De villa autem venisse refertur: villa enim Graece pagus dicitur: unde Paganos appellamus eos quos a civitate Dei alienos videmus. De pago igitur egrediens Simon crucem portat post Iesum, cum populus nationum, Paganis ritibus derelictis, vestigia dominicae passionis obedienter amplectitur. Sequitur et perduxerunt eum in Golgotha locum, quod est interpretatum Calvariae locus. Extra urbem et foris portam loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum; Calvariae, idest decollatorum, sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est dominus, ut ibi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii.* Hieronymus. *Tradunt autem Iudaei quod in hoc montis loco immolatus est aries pro Isaac; et ibi decalvatur Christus; idest, a carne sua, carnali videlicet Iudaea, separatur. Sequitur et dabant ei bibere myrrhatum vinum.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc intelligendum est Matthaeum dixisse cum felle mixtum: fel quippe pro amaritudine posuit, et myrrhatum vinum amarissimum est: quamquam fieri possit ut et fel et myrrha vinum amarissimum redderent.* Theophylactus. *Vel ordinatione quadam existente, alii alia afferebant; quidam acetum et fel, quidam vinum myrrhatum.* Hieronymus. *Vel myrrhatum vinum, hoc est acetum; per hoc succus lethalis pomi abstergitur.* Beda. *Amara vitis amarum vinum fecit, de quo propinat dominum Iesum, ut impleatur quod scriptum est: dederunt*

in cibum meum fel, et in siti mea potaverunt me aceto. Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem subditur, et non accepit, intelligitur: non accepit ut biberet; gustavit autem, ut Matthaeus testis est et sicut idem Matthaeus ait: noluit bibere, hoc Marcus dixit et non accepit: tacuit autem quod gustavit.* Hieronymus. *Non accepit etiam id pro quo patitur; unde de eo dicitur: quae non rapui, tunc exsolvebam. Sequitur et crucifigentes eum, diviserunt vestimenta sua, mittentes sortem super eis, quis quid tolleret. Hoc loco figuratur salus per lignum. Primum lignum scientiae boni et mali fuit; secundum lignum boni tantum nobis et vitae lignum est. Extensio manus primae ad lignum mortem apprehendit; extensio autem secundae, vitam, quae perierat, invenit. Ligno hoc vehimur per mare undosum ad terram viventium: cruce enim sua Christus cruciatum nostrum absolvit, et morte sua mortem nostram necavit. Cum forma serpentis serpentem necat: quia serpente de virga facto, alii absorbentur serpentes. Ipsa autem species crucis quid est nisi forma quadrata mundi? Oriens de vertice fulget; Arctos dextra tenet; Auster laeva consistit; occidens sub plantis firmatur. Unde apostolus: ut sciamus quae sit altitudo et latitudo, et longitudo, et profundum. Aves quando volant ad aethera, formam crucis sumunt; homo natans per aquas, forma crucis vehitur; navis per maria, antenna cruci similata sufflatur; tau littera, signum salutis et crucis describitur.* Beda. *Vel in transverso ligno crucis, ubi figuntur manus, gaudium spei signatur; per manus enim opera, per latitudinem hilaritatem operantis intelligimus; quia tristitia facit angustias; per altitudinem, cui caput adiungitur, expectationem retributionis de sublimi iustitia Dei; per longitudinem, qua totum corpus extenditur, tolerantiam, unde longanimes dicuntur; per profundum quod terrae est infixum, ipsum sacramentum secretum. Quamdiu ergo hic agunt corpora nostra ut destruatur corpus peccati, tempus nobis est crucis.* Theophylactus. *Quod autem ponebant sortem super vestimenta eius, et hoc illudentes fecerunt, quasi regis vestimenta dividentes: etenim vilia erant, non valde pretiosa. Hoc autem Ioannes Evangelista plenius exponit, quia scilicet milites cetera in quatuor partes iuxta suum numerum dividentes, de tunica, quae inconsutilis erat, desuper contexta per totum, sortem miserunt.* Hieronymus. *Vestimenta autem domini, eius mandata sunt, quibus tegitur corpus eius, idest Ecclesia: quae dividunt inter se milites gentium, ut sint quatuor ordines cum una fide, idest coniugati et viduati, praepositi et separati. Sortiti sunt tunicam indivisam, quae est pax et unitas. Sequitur erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum. Hoc vere et proprie Marcus intulit: nam sexta hora tenebrae suffuderunt terram, ut non quisquam potuisset movere caput.* Augustinus de Cons. Evang. *Si hora quasi sexta Pilato sedente pro tribunali traditus est Iesus crucifigendus Iudaeis, ut Ioannes refert; quomodo hora tertia crucifixus est, sicut verba Marci non intelligentes quidam putaverunt? Prius ergo qua hora crucifigi potuerit videamus; deinde videbimus cur hora tertia crucifixum dixerit Marcus. Hora erat quasi sexta cum traditus est crucifigendus a Pilato sedente pro tribunali, ut dictum est: non enim iam plena sexta erat, sed quasi sexta, idest peracta quinta, et aliquid etiam de sexta esse coeperat, ut peracta quinta et inchoata sexta, gererentur haec quae narrata sunt in crucifixione domini nostri, donec completa sexta, illo pendente fierent hae quae dicuntur tenebrae. Quaeramus autem iam cur dixerit Marcus erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum. Iam certe dixerat et crucifigentes eum, diviserunt vestimenta eius; sic etiam ceteri attestantur, quod eo crucifixo vestimenta divisa sunt. Si enim rei gestae tempus voluit commemorare Marcus, sufficeret dicere: erat autem hora tertia: ut quid adiunxit et crucifixerunt eum?*

Nisi quia voluit aliquid recapitulando significare, quod quaesitum inveniretur cum Scriptura ipsa illis temporibus legeretur, quibus universae Ecclesiae notum erat qua hora dominus ligno suspensus est: unde posset huiusmodi vel error tolli, vel mendacium refutari. Sed quia sciebat a militibus suspensum dominum, non a Iudaeis, sicut Ioannes apertissime dicit; occulte ostendere voluit eos magis crucifixisse, qui clamaverunt ut crucifigeretur, quam illos qui ministerium principi suo secundum suum officium praebuerunt. Intelligitur ergo fuisse hora tertia, cum clamaverunt Iudaei ut dominus crucifigeretur; et verissime demonstratur tunc eos crucifixisse quando clamaverunt. In conatibus autem Pilati ad eripiendum dominum, et in tumultu Iudaeorum contradicentium consumptum tempus duarum horarum intelligimus, et circa horam fuisse sextam, qua nondum terminata, gesta sunt quae ab eo tempore quo Pilatus dominum tradidit usque ad tenebras factas narrantur. Facile autem videbit qui sine impietatis duritia voluerit attendere, quam opportuno loco Marcus hoc de tertia hora posuerit, ubi scilicet factum ministrorum militum commemoratum est. Ergo ne quisquam cogitationem tanti criminis aversus a Iudaeis in milites illos converteret, erat, inquit, hora tertia, et crucifixerunt eum: ut illi eum potius crucifixisse inveniantur quos hora tertia ut crucifigeretur clamare potuisse diligens inquisitor inveniet, cum adverterit hoc quod a militibus factum est, hora sexta factum esse. Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Iudaeorum ergo sententiam de crucifixione Christi tertia hora datam vult intelligi. Omnis enim qui morti addicitur, ex eo iam mortuus computatur, quo sententiam excepit. Manifestavit ergo Marcus, quia non iudicis sententia salvator crucifixus est: difficile est enim innocentem probare eum qui sententia iudicis punitur.* Augustinus de Cons. Evang. *Quamquam non desint qui parasceve, quam Ioannes commemorat dicens: erat autem parasceve, hora quasi sexta, horam diei tertiam velint intelligi: dicunt enim, die quidem illo, quem dies sabbati sequebatur, parascevem fuisse Paschae Iudaeorum, quod ab eodem sabbato iam inciperet azyma; sed tamen verum Pascha, quod iam in passione domini celebratur, non Iudaeorum, sed Christianorum coepisse praeparari, idest parascevem habere, ab ea hora noctis nona, in eo quod dominus a Iudaeis occidendus praeparabatur: parasceve quippe interpretatur praeparatio. Ab illa ergo hora noctis usque ad eius crucifixionem occurrit hora parasceve sexta secundum Ioannem, et hora diei tertia secundum Marcum. Quis fidelis non huic faveat solutioni quaestionis? Si modo possit aliquis articulus conici, unde ab hora nona noctis coepisse parasceve Paschae nostrae, idest praeparationem mortis Christi, congruenter intelligamus. Si enim dicamus eam coepisse quando a Iudaeis apprehensus est dominus, adhuc noctis partes primae erant; sed quando ad domum perductus est soceri Caiphae, ubi et auditus est a principibus, adhuc gallus non cantaverat. Si autem quando Pilato traditus est iam mane fuisse apertissime scriptum est; restat ergo ut intelligamus tunc coepisse praeparationem mortis domini quando omnes principes sacerdotum dixerunt: reus est mortis. Non enim absurde coniciunt eo tempore nonam horam noctis esse potuisse, ut recapitulando intelligatur de Petri negatione postea dictum esse quod ante factum erat. Sequitur et erat titulus causae eius inscriptus: rex Iudaeorum.* Theophylactus. *Scripserunt autem hunc titulum, scilicet causam propter quam crucifixus est, quasi vituperantes eius opinionem qui regem seipsum faciebat, ut sic praetereuntes misereri non valerent, sed magis ei improperarent tamquam tyranno.* Hieronymus. *Scripserunt autem hoc tribus linguis: Hebraice melech ieudim, Graece basileus exomologyton, Latine rex confessorum. Hae tres linguae ad principatum in crucis* *titulo consecratae sunt, ut omnis lingua commemoraret perfidiam Iudaeorum.* Beda. *Titulus autem hic positus supra crucem illud ostendit, quia nec occidendo potuerunt efficere ut eum regem non haberent qui eis secundum sua opera redditurus est. Sequitur et cum eo crucifigunt duos latrones, unum a dextris et unum a sinistris eius.* Theophylactus. *Ut scilicet homines pravam opinionem contra eum conciperent, quod ipse latro et maleficus esset. Hoc autem dispensative factum est ad implendum Scripturam; unde sequitur et impleta est Scriptura quae dicit: et cum iniquis reputatus est.* Hieronymus. *Cum iniquis veritas deputata unum reliquit sinistrum, alterum assumit dexterum, sicut in die iudicii faciet: ex simili crimine tam dissimiles sortiuntur fines: alter antecedit Petrum in Paradisum, alter Iudam in Infernum. Confessio brevis vitam acquisivit longam: et blasphemia finita, poena plectitur aeterna.* Beda. *Mystice autem latrones qui cum domino crucifixi sunt, significant eos qui sub fide et confessione Christi, vel agonem martyrii, vel quaelibet arctioris disciplinae instituta subeunt. Sed qui hoc pro aeterna gloria gerunt, dexteri latronis fide designantur; qui vero humanae laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur et actus.* Theophylactus. *Vel aliter. Indicium erant duo latrones duorum populorum, scilicet Iudaici et gentilis: ambo namque iniqui: gentilis quidem tamquam legem naturalem praetergrediens, Iudaicus vero scriptam legem quam ei tradiderat dominus; sed gentilis poenitens, Iudaicus usque in finem blasphemus: in quorum medio crucifigitur dominus: ipse enim est lapis angularis nos coniungens.*

Lectio 5

[85718] Catena in Mc., cap. 15 l. 5 Hieronymus. *Pullo Iudaeae ligato ad vitem, et eius pallio in sanguine uvae intincto, lacerant hoedi vineam, blasphemantes Christum, et moventes capita sua; unde dicitur et praetereuntes blasphemabant eum, moventes capita sua, et dicentes: vah, qui destruis templum Dei.* Theophylactus. *Transeuntes enim Christum blasphemabant, exprobrantes ei tamquam seductori. Diabolus autem movebat illos ad dicendum quod de cruce descenderet: quia enim noverat quod salus fiebat per crucem, rursus ingerebat se ad tentandum Christum, ut si a cruce descenderet, certus fieret quod non est vere filius Dei, et sic salus quae per crucem est, destrueretur. Sed ipse Dei verus existens filius non descendit: si enim descendere debuisset, non illuc a principio ascendisset; sed quia videbat quod per hunc modum salutem fieri oportebat, sustinuit crucifigi et multa alia pati, et perficere opus suum. Sequitur similiter et summi sacerdotes illudentes ad alterutrum cum Scribis dicebant: alios salvos fecit, se ipsum non potest salvum facere. Haec dicebant eius miracula abolentes, quasi ab eo secundum apparentiam perpetrata fuissent: operans namque miracula multos salvabat.* Beda. *Sic etiam nolentes confitentur quod alios salvos fecit. Itaque vos vestra condemnat sententia: qui enim alios salvos fecit, seipsum salvare poterat. Sequitur Christus rex Israel descendat nunc de cruce, ut videamus et credamus.* Hieronymus. *Et viderunt postea resurgentem de sepulcro, quem de crucis descendere non credebant posse patibulo. Ubi est, o Iudaei, infidelitas vestra? Vos ipsos consulo, vos ipsos iudices peto. Quanto mirabilius est mortuum posse resurgere, quam adhuc vivum de cruce velle descendere? Parva petistis, dum maiora provenerint; sed infidelitas*

vestra non potuit sanari signis multo fortioribus quam petistis. Hic omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt; unde sequitur et qui cum eo crucifixi erant, conviciabantur ei. Augustinus de Cons. Evang. *Quomodo hoc verum est, quandoquidem unus eorum conviciatus est, secundum Lucae testimonium, alter et compescuit eum, et in Deum credidit; nisi intelligamus Matthaeum et Marcum breviter perstringentes hunc locum, pluralem numerum pro singulari posuisse?* Theophylactus. *Vel duo a principio conviciabantur ei: deinde unus cognoscens ipsum innocentem, increpat alterum blasphemantem.*

Lectio 6

[85719] Catena in Mc., cap. 15 l. 6 Beda. *Clarissimum lumen mundo retraxit radios suos, ne aut pendentem videret dominum, aut impii blasphemantes sua luce fruerentur: unde dicitur et facta hora sexta tenebrae factae sunt per totam terram usque in horam nonam.* Augustinus de Cons. Evang. *Addidit autem Lucas, unde factae sunt tenebrae, idest, solem obscuratum.* Theophylactus. *Si autem tempus eclipsis fuisset, posset quis dicere quod naturalis fuisset haec passio; sed tunc decima quarta erat luna, cum naturalis eclipsis fieri nequit. Sequitur et hora nona exclamavit Iesus voce magna dicens: eli, eli.* Hieronymus. *Nona hora invenitur, eversa domo, decima drachma quae perierat.* Beda. *Nam et Adam peccante, scriptum est quod audiverit vocem domini Dei ambulantis in Paradiso ad auram post meridiem; et qua hora primus Adam peccando mortem huic mundo invexit, eadem hora secundus Adam mortem moriendo destruxit. Et notandum, quod recedente a centro mundi sole, crucifixus est dominus; oriente autem sole, resurrectionis suae mysteria celebravit: quia mortuus est propter peccata nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram. Nec mireris verborum humilitatem, querimonias derelicti, cum formam servi scias, scandalum crucis videas. Sicut enim esurire et sitire et fatigari, non erant propria deitatis, sed corporales passiones; ita quod dicitur, ut quid dereliquisti me? Corporalis vocis erat proprium: quia solet secundum naturam corpus nullatenus velle a sibi coniuncta vita fraudari. Licet enim ipse salvator dicebat hoc; sed proprie ostendebat corporis fragilitatem: ut homo ergo loquitur in eos circumferens motus, quod in periculis positi a domino deseri nos putemus.* Theophylactus. *Vel hoc loquitur homo crucifixus Deo pro me: nos enim homines sumus derelicti, ipse numquam a patre derelictus fuit: audi enim quid dicit Ioannes: non sum solus, sed pater mecum est. Etsi etiam hoc pro Iudaeis dixerit quasi et ipse secundum carnem Iudaeus existens; ac si diceret: ut quid Hebraicum populum dereliquisti, ut tuum crucifigerent filium? Sicut enim aliquando consuevimus dicere: Deus induit me, idest meam naturam, scilicet humanam; sic et hic, dereliquisti me, oportet intelligere humanam naturam, vel Iudaicum populum. Sequitur et quidam de circumstantibus audientes, dicebant: ecce Eliam vocat.* Beda. *Sed hos arbitror milites fuisse Romanos, non intelligentes sermonis Hebraici proprietatem; sed ex eo quod dixit eli, eli, putantes ab eo Eliam vocatum. Si autem Iudaeos qui hoc dixerunt intelligere volueris; hoc faciunt, ut eum imbecillitatis infament, quod Eliae auxilium deprecetur. Sequitur currens autem unus, et implens spongiam aceto, et cetera. Quam ob causam domino*

acetum sit potui datum, Ioannes plenius ostendit dicens quod Iesus, ut consummaretur Scriptura, dixit: sitio. Illi autem spongiam plenam aceto, obtulerunt ori eius. Hieronymus. *Innuit autem hic Iudaeorum similitudinem: spongiam super cannam infirmam, aridam, ignibus aptam implent aceto, hoc est malitia et dolo.* Augustinus de Cons. Evang. *De Elia vero non ipsum qui obtulit spongiam cum aceto, sed ceteros dixisse Matthaeus narravit; unde intelligimus et illum et ceteros hoc dixisse.* Hieronymus. *Infirmata autem carne, vox invaluit divina, quae dicit: aperite mihi portas iustitiae; unde sequitur Iesus autem emissa voce magna expiravit. Cum ima voce, sive sine voce nos morimur, qui de terra sumus; ille vero cum exaltata voce expiravit, qui de caelo descendit.* Theophylactus. *Et qui morti dominatur et praecipit, sicut dominus potestative expirat. Qualis autem haec vox fuerit, Lucas declarat: pater, inquit, in manus tuas commendo spiritum meum. Etenim Christus ex tunc per hoc nobis voluit declarare quod sanctorum animae in manus Dei ascendunt: nam prius ab Inferis omnium animae tenebantur, donec venit qui praedicavit captivis remissionem.*

Lectio 7

[85720] Catena in Mc., cap. 15 l. 7 Glossa. *Postquam narravit Evangelista passionem et mortem Christi, nunc prosequitur de his quae post mortem domini contigerunt; unde dicitur et velum templi scissum est in duo, a summo usque deorsum.* Hieronymus. *Velum templi scinditur, idest caelum aperitur.* Theophylactus. *Scissum est etiam velum, innuente Deo quod spiritus sancti gratia a templo recedit, et scinditur ut sancta sanctorum ab omnibus videnda essent, et quod templum lugebit in Iudaeis, cum calamitates deplorabunt, et vestimenta scindent. Hoc etiam et templum animatum, scilicet corpus Christi, ostendit, in cuius passione vestimentum eius laceratum est, scilicet caro. Et aliud etiam significat: caro namque velum est nostri templi, scilicet mentis nostrae; virtus autem carnis scissa est in Christi passionibus a summo usque deorsum, scilicet ab Adam usque ad ultimos homines: nam et Adam effectus est sanus per passionem Christi, et eius caro non manet sub maledicto, neque digna est corruptione: sed omnes incorruptione honorati sumus. Videns autem centurio. Centurio dicitur qui centum est militum princeps. Videns autem quod ita potestative et dominabiliter expirasset, miratus est, et confessus est.* Beda. *Manifesta autem causa miraculi centurionis exponitur, quod videns dominum sic expirasse, idest spiritum emisisse, dixerit vere homo hic filius Dei erat; nullus enim habet potestatem mittendi spiritum nisi qui animarum conditor est.* Augustinus de Trin. *Et hoc maxime miratus est, quod post illam vocem, in qua figuram peccati nostri edidit, continuo tradidit spiritum: demonstravit enim spiritus mediatoris, quod nulla poena peccati usque ad mortem carnis eius accesserit: quia non eam deseruit invitus, sed quomodo voluit, quippe Dei verbo ad unitatem personae coniunctus.* Hieronymus. *Novissimi autem nunc primi efficiuntur. Gentilis confitetur populus, Iudaea caecata negat, ut fiat eis error peior priore.* Theophylactus. *Et sic ordo convertitur, dum Iudaei occidunt et gentilis confitetur; discipuli fugiunt, et mulieres expectant; sequitur enim erant autem et mulieres de longe aspicientes, inter quas erat Maria Magdalene, et Maria, Iacobi minoris et Ioseph mater, et Salome. Salome dicta*

est mater filiorum Zebedaei. Origenes in Matth. *Opinatus autem sum hoc videns apud Matthaeum et Marcum, hic tres praecipuas mulieres nominatas: et duas quidem uterque Evangelista exponit, Mariam Magdalene, et Mariam Iacobi; tertia autem a Matthaeo dicitur mater filiorum Zebedaei; a Marco autem tertia illa Salome appellatur.* Beda. *Iacobum autem minorem dicit Iacobum Alphaei, qui et frater domini dicebatur, eo quod esset filius Mariae materterae domini, cuius meminit Ioannes dicens: stabant iuxta crucem Iesu mater eius, et soror matris eius Maria Cleophae, et Maria Magdalene. Mariam autem Cleophae videtur eam dicere a patre, sive a cognatione. Vocabatur autem minor Iacobus ad distinctionem maioris Iacobi, videlicet filii Zebedaei, qui inter primos apostolos vocatus est a domino. Consuetudinis autem Iudaicae fuit, nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de sua substantia victum atque vestitum praeceptoribus ministrarent; unde sequitur et cum esset in Galilaea, sequebantur eum, et ministrabant ei. Ministrabant domino quidem de substantia sua: ut meteret earum carnalia, cuius illae metebant spiritualia, et ut typum ostenderet magistrorum, quod victu atque vestitu ex discipulis deberent esse contenti. Sed videamus quales comites habuerit; sequitur enim et aliae multae, quae simul cum eo ascenderant Hierosolymam.* Hieronymus. *Sicut non excluditur muliebris sexus a salute per Mariam virginem, ita non repellitur a mysterii crucis scientia et resurrectionis per viduam Mariam Magdalenam et ceteras matres.*

Lectio 8

[85721] Catena in Mc., cap. 15 l. 8 Glossa. *Post passionem et mortem Christi, Evangelista sepulturam eius narrat, dicens et cum iam sero esset factum, quia erat parasceve, quod est ante sabbatum, venit Ioseph ab Arimathaea.* Beda. *Parasceve Graece, Latine praeparatio dicitur: quo nomine Iudaei qui inter Graecos morabantur sextam sabbati appellabant, eo quod in illo ea quae requiei sabbati necessaria essent praeparare solerent. Quia ergo sexta die homo factus est, septima autem die conditor ab omni opere suo requievit; recte salvator sexta die crucifixus humanae restaurationis implevit arcanum. Sabbato autem in sepulcro quiescens, resurrectionis, quae octava die ventura erat, expectabat eventum. Sic et nos in hac quidem saeculi aetate mundo necesse est crucifigi; in septima vero die, idest cum mortis quis debitum solvit, corpora quidem in tumulis, animas autem secreta in pace cum domino post bona opera oportet quiescere, donec octava aetate etiam corpora ipsa resurrectione glorificata cum animabus incorruptionem accipiant. Talem autem esse decebat qui corpus domini sepeliret, qui etiam per iustitiam meritorum tali ministerio dignus esset, et per nobilitatem potentiae saecularis facultatem posset obtinere ministrandi; et ideo dicitur, quod erat nobilis decurio expectans regnum Dei. Decurio vocatur quod sit de ordine curiae, et officium curiae administraret, qui etiam curialis a procurando munera civilia solet appellari. Arimathaea autem ipsa est Ramathain civitas Helcanae et Samuelis.* Hieronymus. *Quae interpretatur deponens, de qua fuit Ioseph, qui venit ad deponendum corpus Christi de cruce. Sequitur et audacter introivit ad Pilatum, et petiit corpus Iesu.* Theophylactus. *Audet ausum laudabilem: non enim excogitavit: a divitiis decidam, et expellar a Iudaeis, si corpus petam eius qui est blasphemus condemnatus. Sequitur Pilatus autem mirabatur si*

iam obiisset. Putabat enim quod diu viveret in cruce, sicut et latrones in patibulo vivebant diu. Sequitur et accersito centurione, interrogavit eum si iam mortuus esset, scilicet ante horam qua ceteri mori consueverunt. Sequitur et cum cognovisset a centurione, scilicet quod mortuus esset, donavit corpus Ioseph. Beda. *Non autem quilibet ignotus aut mediocris ad praesidem accedere, et crucifixi corpus poterat impetrare. Sequitur Ioseph autem mercatus sindonem, et deponens eum, involvit in sindone.* Theophylactus. *Pretiosum corpus pretiose sepeliens: cum enim esset discipulus domini, sciebat qualiter corpus domini honorari deberet.* Beda. *Possumus autem secundum intelligentiam spiritualem hoc sentire, quod corpus domini non auro, non gemmis et serico, sed linteamine puro obvolvendum sit: hinc Ecclesiae mos obtinuit ut sacrificium altaris, non in serico, neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, sicut corpus est domini in sindone munda sepultum: iuxta quod in gestis pontificalibus a b. Silvestro legimus esse statutum: quamquam et hoc significet, quod ille sindone munda involvit Iesum qui pura mente susceperit. Sequitur et posuit eum in monumento quod erat excisum in petra, et advolvit lapidem ad ostium monumenti. Dicitur quod monumentum domini domus rotunda fuit, de subiacente rupe excisa, tantae altitudinis ut homo rectus existens vix extenta manu culmen posset attingere; et habet introitum ab oriente, cui lapis magnus involutus atque impositus est in eius parte aquilonari. Ipsum sepulcrum, idest locus dominici corporis, de eadem petra factum est, septem habens pedes longitudinis, trium palmorum mensura a pavimento altius eminens, qui scilicet locus non desuper, sed a latere meridiano per totum patet, unde corpus inferebatur. Color autem monumenti et loculi albo et rubeo dicitur esse permixtus.* Hieronymus. *Sepultura autem Christi resurgimus, descensione eius ad Inferos nos ascendimus ad caelos. Hic invenitur mel in ore leonis mortui.* Theophylactus. *Imitemur autem et nos Ioseph, recipientes Christi corpus per unitatem, et ponamus illud in monumento exciso de petra, idest in anima memorante, et non obliviscente Deum: illa enim anima est ex petra excisa, idest ex Christo, qui est petra, quia continet firmitatem. Involvere etiam debemus ipsum in sindone, idest in corpore puro suscipere: sindon namque est corpus, quod est animae indumentum. Decet enim non solum pura anima corpus Christi suscipere, sed in corpore puro. Involvere autem oportet, sed non operire: nam secretum clausum est et occultum. Sequitur Maria autem Magdalene et Maria Ioseph aspiciebant ubi poneretur.* Beda. *In Luca legimus, quod stabant noti eius a longe, et mulieres quae secutae erant eum. His ergo notis Iesu post depositum eius corpus ad sua remeantibus, solae mulieres, quae arctius amabant, funus subsecutae, quomodo poneretur respicere curabant, ut tempore congruo munus possent devotionis offerre. Die autem parasceves sanctae mulieres, idest animae humiles, idem faciunt, cum amore salvatoris ferventes, passionis eius vestigiis in hoc saeculo, quo praeparanda est requies futura, diligenter obsequuntur; et si forte valeant imitari, pia curiositate quo ordine sit eius passio completa perpendunt.* Hieronymus. *Haec etiam congruunt ad populum Iudaicum in fine credentem, qui nobilitatur fide, ut Abrahae sit filius, deponit desperationem, expectat regnum Dei, intrat ad Christianos ut baptizetur: quod significat nomen Pilati, idest malleatoris, idest qui domat ferreas gentes, ut regat eas in virga ferrea; et petit sacrificium quod donatur poenitentibus in fine viaticum, et corde mundo et peccatis mortuo involvit munimine fidei stabilitum, et operculo spei per opera caritatis concludit: finis enim praecepti est caritas; aspicientibus a longe electis, qui sunt stellae maris, quoniam, si fieri potest, scandalizabuntur etiam electi.*

Caput 16

Lectio 1

[85722] Catena in Mc., cap. 16 l. 1 Hieronymus. *Post sabbati tristitiam felix irradiat dies, quae primatum in diebus tenet, luce prima in eo lucescente, et domino in eo cum triumpho resurgente; unde dicitur et cum transisset sabbatum, Maria Magdalene et Maria Iacobi et Salome emerunt aromata, ut venientes ungerent Iesum.* Glossa. *Religiosae enim mulieres sepulto domino, cum licuit operari, idest usque ad solis occasum, unguenta paraverunt, ut Lucas dicit. Et quia prae angustia temporis non poterant explere, mox transacto sabbato, idest occidente sole, ut operandi licentia redit, festinaverunt emere aromata, sicut Marcus dicit hic, ut venientes mane ungerent corpus Iesu; neque vespere sabbati, praeoccupante iam noctis articulo, monumentum adire valuerunt; unde sequitur et valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum, orto iam sole.* Severianus. *Mulieres hoc loco feminea devotione discurrunt, quae non ut viventi fidem, sed ut mortuo unguenta deferunt ad sepulcrum; et ut sepulto parant moeroris obsequia, non ut resurgenti praeparant divinorum gaudia triumphorum.* Theophylactus. *Non enim magnitudinem atque dignitatem divinitatis Christi sapiunt. Venerunt autem iuxta consuetudinem Iudaeorum ungere corpus Christi, ut scilicet maneret odoriferum, et ne humiditate scaturiret: nam aromata virtutem habent desiccativam, humiditatem corporis absorbentia: unde incorruptum corpus conservant.* Gregorius in Evang. *Nos autem in eum qui est mortuus credentes, si odore virtutum referti cum opinione bonorum operum dominum quaerimus, ad monumentum illius cum aromatibus venimus. Sequitur et valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum orto iam sole.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod Lucas dicit: valde diluculo, et Ioannes: mane cum adhuc tenebrae essent, hoc intelligitur Marcus dicere valde mane oriente iam sole, idest cum caelum ab orientis parte albesceret, quod fit utique solis orientis vicinitate. Eius enim est ille fulgor, qui nomine aurorae appellari solet; ideo non repugnat ei qui ait: cum adhuc tenebrae essent. Die quippe surgente aliquae reliquiae tenebrarum tanto minus sunt quanto magis oritur lux; nec accipiendum est quod ait valde mane orto iam sole, tamquam sol ipse iam videretur super terram; sed de proximo adveniente in has partes sole, idest ortu suo iam caelum illuminare incipiente.* Hieronymus. *Valde ergo mane dicit, quod alius Evangelista dicit diluculo. Diluculum autem est inter tenebras noctis et diei claritatem; in qua salus humani generis provenit, felici vicinitate in Ecclesia declaranda, more solis, qui proxima luce consurgens roseam praemittit auroram, ut gratiam praeclari splendoris praeparatis oculis possit intueri quando tempus dominicae resurrectionis illuxit, ut tunc laudes Christi tota caneret, secundum exemplum feminarum, Ecclesia, quando genus humanum exemplo suae resurrectionis animavit, quando vitam praestitit, et lumen credulitatis infudit.* Beda. *Sicut autem quod valde mane mulieres venerunt ad monumentum, iuxta historiam magnus fervor caritatis ostenditur, ita iuxta intellectum mysticum nobis datur exemplum, ut illuminata facie, discussisque vitiorum tenebris, odorem bonorum operum domino et orationum suavitatem studeamus offerre.* Theophylactus. *Dicit autem una sabbatorum,*

idest prima dierum hebdomadae: sabbata namque dies hebdomadae nuncupantur, una vero dicitur prima. Beda. *Vel prima sabbatorum prima dies est a die sabbatorum, idest requietionum, quae in sabbatis custodiebantur. Sequitur et dicebant ad invicem: quis revolvet nobis lapidem ab ostio monumenti?* Severianus. *Obscuratum erat vestrum pectus, oculi clausi; et ideo patefacti sepulcri gloriam prius non videbatis; sequitur enim et respicientes viderunt revolutum lapidem.* Beda. *Quomodo lapis per Angelum revolutus sit, Matthaeus sufficienter exponit. Haec revolutio lapidis mystice reserationem sacramentorum Christi, quae velamine litterae legalis tenebantur, insinuat: lex enim lapide scripta est. Sequitur erat quippe magnus valde.* Severianus. *Et plus iam magnus merito quam forma, qui creatoris mundi corpus et claudere et operire sufficit.* Gregorius in Evang. *Mulieres autem Angelos vident, quae cum aromatibus venerunt: quia illae mentes supernos cives aspiciunt quae cum virtutibus ad sancta desideria veniunt; unde sequitur et introeuntes in monumentum, viderunt iuvenem sedentem in dextris, coopertum stola candida, et obstupuerunt.* Theophylactus. *Si Matthaeus dicit Angelum sedere super lapidem, Marcus vero, quod mulieres introeuntes monumentum viderunt sedentem iuvenem, non mireris: nam quae viderunt prius sedentem super lapidem, ipsum etiam intus in monumento postmodum viderunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Aut intelligamus Matthaeum tacuisse de illo Angelo quem intrantes viderunt, Marcum vero de illo quem foris super lapidem sedentem viderunt; ut duos viderint, et a duobus singillatim audierint quae dixerunt Angeli de Iesu: aut certe intrantes in monumentum in aliqua septa maceriae debemus accipere, qua communitum locum tunc fuisse credibile est in aliquo spatio ante petram; qua excisa locus factus fuerat sepulturae, ut ipsum viderint in eodem spatio sedentem a dextris, quem dicit Matthaeus sedentem super lapidem.* Theophylactus. *Quidam autem dicunt, quod aliae fuerunt mulieres quae dicuntur a Matthaeo, aliae quae a Marco; sed Maria Magdalena sequebatur omnes, fervidam festinationem habens et ardentem affectum.* Severianus. *Introierunt ergo mulieres ad sepulcrum, ut consepultae Christo, Christo consurgerent de sepulcro; vident iuvenem, ut cernerent nostrae resurrectionis aetatem: quia nescit resurrectio senectutem; et ubi nasci morique homo nescit, ibi aetas nec admittit detrimenta, nec indiget incrementis: unde iuvenem, non senem, non infantem, sed iucundam aetatem viderunt.* Beda. *Viderunt autem iuvenem sedentem in dextris, idest ad meridianam partem loci illius ubi positum erat: corpus enim quod supinum iacens, caput habebat ad occasum, dextram necesse erat habere ad Austrum.* Gregorius in Evang. *Quid autem per sinistram nisi vita praesens; quid vero per dexteram nisi vita perpetua designatur? Quia igitur redemptor noster iam praesentis vitae corruptionem transierat, recte Angelus, qui nuntiare perennem eius vitam venerat, in dextra sedebat.* Severianus. *Vident etiam iuvenem sedentem a dextris, quia resurrectio recipit nil sinistrum. Vident etiam coopertum stola candida. Stola ista non est ex mortali vellere, sed ex virtute vitali splendens caelesti lumine, non colore terreno, dicente propheta: amictus lumine sicut vestimento; et de iustis Matthaeus: tunc iusti fulgebunt sicut sol.* Gregorius in Evang. *Vel stola candida coopertus apparuit, quia festivitatis nostrae gaudia nuntiavit: candor etenim vestis splendorem nostrae denuntiat solemnitatis.* Hieronymus. *Vestis etiam candida vera laetitia est, hoste depulso regnoque adepto, rege pacis quaesito et invento, et numquam dimisso. Hic igitur iuvenis formam resurrectionis timentibus mortem ostendit. Quod autem obstupuerunt, id est quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus* *diligentibus se. Sequitur qui dicit illis: nolite expavescere.* Gregorius. *Ac si dicat: paveant illi qui non amant adventum supernorum civium; pertimescant qui carnalibus desideriis pressi ad eorum societatem pertingere se posse desperant; vos autem cur pertimescitis, quae vestros concives videtis?* Hieronymus. *Non enim est timor in caritate. Quid expavescerent quae invenerunt quem quaesierunt?* Gregorius. *Sed iam quid Angelus subiungit audiamus: Iesum quaeritis Nazarenum. Iesus Latino eloquio salutaris, idest salvator, interpretatur. At vero tunc multi Iesus dici poterant, nec tamen substantialiter, sed nuncupative; ideo et locus subiungitur, ut de quo Iesu dictum sit manifestetur: Nazarenum; et causam protinus subdit: crucifixum.* Theophylactus. *Non enim erubescit crucem: in hac namque salus hominum est, et beatorum principium.* Hieronymus. *Radix autem amara crucis evanuit; flos vitae cum fructibus erupit, idest, qui iacuit in morte, surrexit in gloria; unde addit surrexit, non est hic.* Gregorius. *Non est hic dicitur, per praesentiam carnis, qui tamen nusquam deerat per praesentiam maiestatis.* Theophylactus. *Et quasi dicat: vultis certificari de eius resurrectione? Subdit: ecce locus ubi posuerunt eum: propter hoc enim et revolverat lapidem, ut locum ostenderet.* Hieronymus. *Ostenditur autem immortalitas mortalibus ad gratiarum actionem debitam, ut intelligamus quid fuerimus, et sciamus quid futuri erimus. Sequitur sed ite, dicite discipulis eius et Petro, quia praecedet vos in Galilaeam. Mulieribus dicitur ut nuntient apostolis: quia per mulierem mors annuntiata est, per mulierem vita resurgens. Dicit autem specialiter et Petro, quia se indignum iudicavit discipulatu, cum ter negavit magistrum; sed peccata praeterita non nocent, quando non placent.* Gregorius. *Si autem hunc Angelus non nominatim exprimeret, qui magistrum negaverat, venire inter discipulos non auderet. Vocatur ergo ex nomine, ne desperaret ex negatione.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem dicit praecedet vos in Galilaeam; ibi eum videbitis sicut dixit vobis, videtur hoc sonare: quod Iesus non erat demonstraturus se discipulis post resurrectionem nisi in Galilaea; quam demonstrationem nunc ipse Marcus commemoravit; quod enim dixit mane prima sabbati apparuit Mariae Magdalene (...). Post haec duobus euntibus in villam, factum est in Ierusalem ipso die resurrectionis; deinde venit ad ultimam manifestationem, quam factam scimus in monte oliveti non longe a Ierusalem. Numquam igitur commemorat Marcus impletum quod ab Angelo praenuntiatum esse testatur. Matthaeus vero nullum alium locum omnino commemorat, ubi discipuli, postquam surrexit, viderint dominum, nisi in Galilaea, secundum Angeli praedicationem. Sed cum non sit expressum quando id futurum esset, utrum primum antequam alibi ab eis visus esset, idque ipsum quod discipulos Matthaeus dicit iisse in Galilaeam in montem, non exprimit diem nec narrandi ordinem; non adversatur quidem Matthaeus narrationibus ceterorum; sed dat eas intelligendi atque accipiendi locum. Verumtamen quod dominus non ibi primum se demonstraturus erat, sed in Galilaea, ubi postea visus est, se videndum mandavit, quemvis fidelem facit intentum ad quaerendum in quo mysterio dictum intelligatur.* Gregorius. *Galilaea namque transmigratio interpretatur. Iam quippe redemptor noster a passione ad resurrectionem, a morte ad vitam transmigraverat; et nos resurrectionis eius gloriam post laeti videbimus, si modo a vitiis ad virtutum celsitudinem transmigramus. Qui ergo in sepulcro nuntiatur, in transmigratione ostenditur: quia is qui in mortificatione carnis agnoscitur, in transmigratione mentis videtur.* Hieronymus. *Brevis ergo sententia in syllabis, sed ingens in quantitate promissio. Ibi est gaudii nostri fons, et salutis aeternae origo praeparata. Ibi congregantur dispersiones, et sanantur contriti corde. Ibi,* *inquit, eum videbitis, sed non sicut vidistis.* Augustinus de Cons. Evang. *Significatur etiam quod gratia Christi de populo Israel erat transmigratura ad gentes, a quibus apostoli nullo modo praedicantes suscipientur, nisi eis viam dominus in eorum cordibus praeveniens praeparasset; et hoc est: praecedet vos in Galilaeam: ibi eum videbitis, id est, ibi membra eius invenietis. Sequitur at illae exeuntes, fugerunt de monumento: invaserat enim eas tremor et pavor.* Theophylactus. *Idest stupor propter visionem Angeli, et admirationem resurrectionis.* Severianus. *Angelus quidem sedet in monumento, de monumento fugiunt mulieres; quia ille de caelesti substantia confidit, turbantur istae de conditione terrena. Sepulcrum, qui mori non potest, timere nescit; mulieres autem et de praesenti facto tremunt, et sepulcrum ut mortales adhuc mortaliter expavescunt.* Hieronymus. *Hoc etiam dicitur de futura vita, in qua fugiet dolor et gemitus. Imitantur etiam mulieres ante resurrectionem omnia quae faciunt post resurrectionem, fugientes mortem et pavorem. Sequitur et nemini quicquam dixerunt: timebant enim.* Theophylactus. *Aut propter Iudaeos aut timore visionis detentae tacebant hoc quod audierant.* Augustinus de Cons. Evang. *Quaeri autem potest quemadmodum hoc dicat Marcus, cum dicat Matthaeus: et exierunt cito de monumento cum timore et gaudio magno, currentes nuntiare discipulis eius, nisi intelligamus ipsorum Angelorum nemini ausas fuisse aliquid dicere, idest respondere ad ea quae ab illis audierant; aut certe custodibus quos iacentes viderunt: nam illud gaudium quod Matthaeus commemorat, non repugnat timori de quo Marcus dicit: debuimus enim utrumque in illarum animo factum intelligere, etiam si Matthaeus de timore non diceret. Cum vero ipse dicat: exierunt cito de monumento cum timore et gaudio magno, nihil ex hac re quaestionis remanere permittit.* Severianus. *Signanter etiam dicitur, quod nemini quicquam dixerunt: quia mulieribus audire, non loqui datum est; discere, non docere.*

Lectio 2

[85723] Catena in Mc., cap. 16 l. 2 Augustinus de Cons. Evang. *Iam post resurrectionem quemadmodum apparuit dominus considerandum est: dicit enim Marcus: surgens autem mane prima sabbati apparuit primo Mariae Magdalene, de qua eiecerat septem Daemonia.* Beda. *Haec apparitio quomodo et ubi facta sit, Ioannes plenissime docet. Surrexit autem dominus mane de monumento, in quo sero iam facto erat depositus, ut adimpleretur illud Psalmistae: ad vesperam demorabitur fletus, et ad matutinum laetitia.* Theophylactus. *Vel aliter. Quod dicit surgens Iesus, ibi puncta; deinde dicas mane prima sabbati apparuit primo Mariae Magdalene.* Gregorius in Evang. *Ut enim Samson media nocte non solum de Gaza exiit, sed etiam portas tulit, sic et redemptor noster ante lucem resurgens non solum liber de Inferno exiit, sed ipsa etiam Inferni claustra destruxit. De Maria autem hic Marcus septem Daemonia eiecta fuisse testatur; et quid septem Daemonia, nisi universa vitia significant? Quia enim septem diebus omne tempus comprehenditur, recte septenario numero universitas figuratur.* Theophylactus. *Septem ergo Daemonia Maria habuit, quae universis vitiis plena fuit. Aut septem Daemonia septem virtutibus spiritus contrarios dicit, ut spiritus absque timore, absque sapientia, absque intellectu, et quaecumque alia donis spiritus sancti opponuntur.*

Hieronymus. *Ei autem de qua eiecerat septem Daemonia, primo ostenditur: quia meretrices et publicani praecedent synagogam in regnum Dei, ut latro praecessit apostolos.* Beda. *In principio etiam mulier inductrix culpae viro fuit; nunc quae mortem primo gustavit, resurrectionem primo videt, ne perpetui reatus apud viros opprobrium sustineret; et quae viro culpam transfuderat, transfudit et gratiam; nam sequitur illa vadens nuntiavit his qui cum eo fuerant, lugentibus et flentibus.* Hieronymus. *Flent et lugent qui nondum viderunt; sed non post multum consolabuntur: beati enim qui lugent nunc, quoniam ipsi consolabuntur.* Beda. *Recte autem haec mulier, quae laetitiam dominicae resurrectionis prima nuntiavit, a septem Daemonibus curata esse memoratur, ne quisquam digne poenitens de admissorum venia desperaret, et ut ubi abundavit peccatum, superabundasse et gratia monstraretur.* Severianus. *Nuntiat autem Maria; sed iam non feminam, sed Ecclesiam gestans: ut supra sicut femina tacebat, hic in Ecclesia et nuntiet et loquatur. Sequitur et illi audientes quia viveret, et visus esset ab ea, non crediderunt.* Gregorius in Evang. *Quod resurrectionem dominicam discipuli tarde crediderunt, non tam illorum infirmitas quam nostra, ut ita dicam, futura firmitas fuit. Ipsa namque resurrectio illis dubitantibus per multa argumenta monstrata est: quae dum nos legentes agnoscimus, quid aliud quam de eorum dubitatione solidamur? Sequitur post haec autem duobus ex his ambulantibus ostensus est in alia effigie euntibus in villam.* Augustinus de Cons. Evang. *De istis duobus, quorum unus erat Cleophas, Lucas totum narrat, sed Marcus hic breviter perstringit. Castellum quippe illud de quo Lucas loquitur, non absurde accipimus etiam villam potuisse appellari; et in codicibus quidem Graecis magis agrum invenimus quam villam; agri autem nomine non castella tantum, verum etiam municipia et coloniae solent vocari extra civitatem, quae quasi caput et mater est ceterarum. Quod autem ait Marcus, eis in alia effigie dominum apparuisse, hoc Lucas dicit quod eorum oculi tenebantur, ne agnoscerent eum. Oculis enim eorum acciderat aliquid, quod ita manere permissum est usque ad fractionem panis.* Severianus. *Nemo autem putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse. Sed mutatur effigies dum efficitur ex mortali immortalis; ut hoc sit acquisivisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse. Duobus autem visus est, quia duobus populis, idest gentibus et Iudaeis resurrectionis fides praedicanda monstratur. Sequitur et illi euntes nuntiaverunt ceteris; nec illis crediderunt. Quod Marcus dicit nuntiaverunt ceteris, nec illis crediderunt, cum Lucas dicat, quod iam inde loquebantur vere resurrexisse dominum, et Simoni apparuisse, quid intelligendum est, nisi aliquos ibi fuisse qui nollent credere?* Theophylactus. *Non enim de undecim apostolis hoc dicit, sed de quibusdam aliis quos ceteros nominat.* Hieronymus. *Mystice autem intelligitur, quod fides hic laborat agens activam vitam, illic contemplativa secura visione regnat; hic per speculum contuemur imaginem, illic facie ad faciem videbimus veritatem: unde ambulantibus, idest laborantibus, ostensus est in alia effigie; et nuntiantibus non est creditum, dum, sicut Moyses, viderunt quod non sufficiebat ei, qui dicit: ostende mihi temetipsum: oblitus enim carnis suae, postulat in vita ista quod speramus in futura.*

Lectio 3

[85724] Catena in Mc., cap. 16 l. 3 Glossa. *Completurus evangelicam narrationem Marcus, novissimam apparitionem, qua Christus post resurrectionem discipulis apparuit, commemorat, dicens novissime autem recumbentibus illis undecim apparuit.* Gregorius in Evang. *Notandum autem quid Lucas in actibus referat dicens: convescens praecepit eis ab Hierosolymis ne discederent; et post pauca: videntibus illis elevatus est. Comedit enim et ascendit, ut videlicet per effectum comestionis veritas patesceret carnis: unde et hic dicitur, quod recumbentibus illis novissime apparuit.* Hieronymus. *Apparuit autem undecim simul congregatis, ut omnes testes sint, et enarrent omnibus quod communiter viderunt et audierunt. Sequitur et exprobravit incredulitatem eorum, et duritiam cordis: quia his qui viderant eum resurrexisse, non crediderunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Quomodo autem novissime hoc factum est? Novissimum quippe illud est quod dominum in terra apostoli viderunt, quod factum est quadragesima die post resurrectionem eius. Numquid nam tunc exprobraturus erat, quod non credidissent eis qui eum viderant resurrexisse, quando iam et ipsi post resurrectionem toties eum viderant? Restat igitur ut intelligamus, nunc Marcum breviter commemorare voluisse, et iam dixisse novissime, quia ipso die hoc novissimum fuit iam incipiente nocturno tempore, posteaquam discipuli de castello redierunt in Ierusalem, et invenerunt, sicut dicit Lucas, undecim, et qui cum illis erant colloquentes de resurrectione domini. Sed erant ibi utique non credentes. His ergo, sicut Marcus dicit, discumbentibus, et adhuc inde, sicut dicit Lucas, loquentibus, stetit in medio eorum dominus, et ait illis: pax vobis, sicut Lucas et Ioannes dicunt. Verbis itaque domini, quae tunc eum locutum esse discipulis, Lucas Ioannesque dixerunt, interponitur et illa exprobratio de qua Marcus hic dicit. Sed hoc rursus movet: quomodo discumbentibus undecim, dicit apparuisse Marcus, si illud tempus est diei dominici iam noctis initio; cum aperte Ioannes dicat non cum eis fuisse Thomam, quem credimus exiisse inde antequam dominus ad eos intraret, posteaquam illi duo redeuntes de castello cum ipsis undecim collocuti sunt, sicut apud Lucam invenitur. Sed Lucas in sua narratione dat locum quo possit intelligi, dum haec loquerentur, prius inde exiisse Thomam, et postea dominum intrasse. Marcus autem qui dicit novissime discumbentibus illis undecim apparuit, etiam Thomam illic fuisse cogit fateri: nisi forte quamvis uno absente, undecim tamen voluit appellare, quia eadem tunc apostolica societas hoc numero nuncupabatur, antequam Mathias in locum Iudae subrogaretur. Aut si hoc durum est accipere, illud accipiamus, post multas demonstrationes eius, eum novissime recumbentibus undecim apparuisse, idest ipsa quadragesima die. Et quoniam iam erat ab eis ascensurus in caelum, hoc eis illo die magis exprobrare voluisse, quia his qui audierant eum resurrexisse, non crediderant, antequam ipsi eum viderent; cum utique post ascensionem suam praedicantibus Evangelium etiam gentes quae non viderunt fuerant crediturae: post illam quippe exprobrationem ait idem Marcus: et dixit eis: euntes in mundum universum; et infra: qui vero non crediderit, condemnabitur. Hoc ergo praedicaturi, nonne ipsi primitus fuerant obiurgandi, qui antequam dominum vidissent, non crediderunt eis quibus prius apparuisset?* Gregorius in Evang. *Idcirco etiam tunc dominus discipulos increpavit cum corporaliter reliquit, ut verba quae recedens diceret, in corde audientium arctius impressa remanerent.* Hieronymus. *Exprobrat autem incredulitatem, ut succedat credulitas: exprobrat duritiam cordis lapidei, ut succedat cor carneum caritate plenum.* Gregorius. *Increpata igitur eorum duritia, quid admonendo dicat audiamus; sequitur enim euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. Omnis*

creaturae nomine significatur homo: omnis enim creaturae aliquid habet homo; habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis. Omni enim creaturae praedicatur Evangelium, cum soli homini praedicatur; quia ille videlicet docetur, propter quem in terra cuncta creata sunt, et a quo omnia per quamdam similitudinem aliena non sunt. Potest etiam omnis creaturae nomine omnis natio gentium designari: ante enim dictum fuerat: in viam gentium ne abieritis; nunc autem dicitur praedicate Evangelium omni creaturae; ut scilicet prius a Iudaea apostolorum repulsa praedicatio, tunc nobis in adiutorium fieret, cum hanc illa ad damnationis suae testimonium superbe repulisset. Theophylactus. *Vel omni creaturae, idest credenti et non credenti. Sequitur qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Non enim sufficit credere: nam qui credit et nondum est baptizatus, sed catechumenus, nondum est perfecte salutem adeptus.* Gregorius. *Fortasse autem unusquisque apud semetipsum dicat: ego iam credidi, salvus ero. Verum dicit, si fidem operibus teneat. Vera etenim fides est quae in hoc quod verbis dicit, operibus non contradicit. Sequitur qui vero non crediderit, condemnabitur.* Beda. *Quid adhuc hic dicemus de parvulis, qui per aetatem adhuc credere non valent? Nam de maioribus nulla quaestio est. In Ecclesia enim salvatoris per alios parvuli credunt, sicut ex aliis ea quae illis in Baptismo peccata remittuntur pertraxerunt. Sequitur signa autem eos qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo Daemonia eicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent.* Theophylactus. *Hoc est, dispergent intellectuales, sicut illud Lucae: calcabitis super serpentes et scorpiones, intellectualiter intelligitur. Potest autem intelligi de sensibilibus serpentibus, sicut etiam Paulus a vipera nullum habuit nocumentum. Sequitur et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit. Multa talia facta in historiis legimus: multos namque venena bibita Christi munita signaculo laedere non valebant. Sequitur super aegros manus imponent, et bene habebunt.* Gregorius in Evang. *Numquid autem quia ista signa non facimus, minime credimus? Sed haec necessaria in exordio Ecclesiae fuerunt; ut enim fides cresceret credentium, miraculis fuit nutrienda: quia et nos cum arbusta plantamus, tamdiu eis aquam fundimus, quousque ea in terra convaluisse videamus; at si semel radicem fixerint, a rigando cessamus. Habemus de his signis atque virtutibus quae adhuc subtilius considerare debeamus. Sancta quippe Ecclesia quotidie spiritualiter facit quod tunc per apostolos corporaliter faciebat: nam sacerdotes eius cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt et habitare malignos spiritus in eorum mentibus contradicunt, quid aliud faciunt, nisi Daemonia eiciunt? Et fideles quique, qui iam saecularia verba derelinquunt, sancta autem mysteria insonant, linguis loquuntur novis: qui dum bonis suis exhortationibus malitiam de alienis cordibus auferunt, serpentes tollunt; et dum pestiferas suasiones audiunt, sed tamen ad operationem pravam minime pertrahuntur, mortiferum est quod bibunt; sed non eis nocebit qui, quoties proximos suos in bono opere infirmari conspiciunt, dum exemplo suae operationis illorum vitam roborant, super aegros manus imponunt ut bene habeant. Quae nimirum miracula tanto maiora sunt quanto spiritualia, et quanto per haec non corpora, sed animae suscitantur.*

Lectio 4

[85725] Catena in Mc., cap. 16 l. 4 Hieronymus. *Dominus Iesus, qui de caelo descenderat ad liberandam infirmitatis nostrae naturam, ipse etiam super caelos ascendit; unde dicitur et dominus quidem Iesus postquam locutus est eis, assumptus est in caelum.* Augustinus de Cons. Evang. *In quo satis videtur ostendere novissimum cum illis in terra praemissum habuisse sermonem, quamvis non omnimodo ad id coarctari videatur: non enim ait: postquam haec locutus est eis; unde admittit, si necessitas cogeret, non illam fuisse novissimam locutionem, sed ad omnia quae cum eis omnibus illis diebus locutus est, posse pertinere quod dictum est: postquam locutus est eis, assumptus est in caelum. Sed quia ea quae supra diximus, magis suadent novissimum diem fuisse, ideo post praemissam locutionem quam Marcus commemoravit, adiunctis etiam illis verbis quae commemorantur in actibus apostolorum, credendum est assumptum esse dominum in caelum.* Gregorius in Evang. *In veteri testamento cognovimus quod Elias sit raptus in caelum. Sed aliud est caelum aethereum, aliud caelum aereum. Caelum quippe aereum terrae est proximum. In caelum itaque aereum Elias sublevatus est, ut in secretam quamdam regionem terrae repente duceretur, ubi in magna iam carnis et spiritus quiete viveret, quoadusque ad finem mundi redeat, et mortis debitum solvat. Notandum quoque est, quod Elias in curru legitur ascendisse, ut videlicet aperte illis demonstraretur, quia homo purus adiutorio indigebat alieno. Redemptor autem noster non curru, non Angelis sublevatus legitur: quia qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur. Considerandum vero nobis est, quod Marcus subdit et sedet a dextris Dei; cum Stephanus dicat: video caelos apertos et filium hominis stantem a dextris Dei. Sed sedere iudicantis est, stare vero pugnantis vel adiuvantis. Stephanus ergo in laboris certamine positus stantem vidit, quem adiutorem habuit; sed hunc post assumptionem Marcus sedere describit, quia post assumptionis suae gloriam iudex in fine videbitur.* Augustinus de symbolo. *Sessionem igitur istam non accipiamus, quasi sit in humanis membris positus; tamquam pater sedeat in sinistra, et filius sedeat a dextris; sed ipsam dexteram intelligimus potestatem quam accepit ille homo a Deo, ut veniat iudicaturus qui primo venerat iudicandus. Sedere enim habitare intelligitur; quomodo dicimus de quocumque homine: in illa patria sedit per tres annos, sic ergo credite habitare Christum in dextera Dei patris. Beatus enim est, et habitat in beatitudine, quae dextera patris vocatur: ibi enim omnis dextera est, quia nulla est ibi miseria. Sequitur illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Beda. *Nota, quod Marcus Evangelista Evangelium suum quanto inchoavit tardius, tanto in longinquiora tempora scribendo porrexit: ab initio enim evangelicae praedicationis quod a Ioanne factum est, coepit, et ad illud usque tempus narrando pervenit quo apostoli idem Evangelii verbum per totum orbem seminaverunt.* Gregorius. *Quid autem in his considerandum est nisi quod praeceptum obedientia, obedientiam vero signa secuta sunt? Praeceperat enim dominus: euntes in mundum universum, praedicate Evangelium; et in actibus: eritis mihi testes usque ad extremum terrae.* Augustinus ad Hesychium. *Quo autem pacto ab apostolis est praedicatio ista completa, quando usque adhuc sunt gentes in quibus modo coepit, et in quibus nondum coepit impleri? Non utique hoc a domino sic mandatum est apostolis, tamquam ipsi soli, quibus tunc loquebatur, tantum munus fuerint impleturi; sed sicut eis solis videtur dixisse: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi: quod tamen eum universae Ecclesiae promisisse, quae, aliis morientibus, aliis nascentibus, hic usque in saeculi consummationem futura est, quis non intelligat?*

Theophylactus. *Sciendum est autem et hic, quod sermo per opera confirmatur, sicut in apostolis tunc operationes confirmabant sermonem, sequentibus signis. Fiat autem, o Christe, ut nostri sermones quos de virtute dicimus, per opera confirmentur et actus; ut tandem simus perfecti te cooperante in omnibus verbis et operibus: quia te decet et sermonum et operum gloria. Amen.*

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Lucam

prooemium

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[85726] Catena in Lc., pr. *Induam caelos tenebris, et saccum ponam operimentum eorum. Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum qui lapsus est verbo. Erigit mane, mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum.* (Isaias 50, 3-4). Glossa. *Inter cetera incarnationis Christi mysteria, quae Isaias propheta diligenter et aperte praenuntiat, dicit induam caelos tenebris etc., ex quibus verbis accipere possumus Evangelii secundum Lucam materiam, modum scribendi, finem et conditionem scriptoris.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas enim circa sacerdotalem domini stirpem atque personam magis occupatus videtur, unde per vitulum significatus est, propter maximam victimam sacerdotis.* Ambrosius in Luc. *Vitulus enim sacerdotalis est victima, unde bene congruit vitulo hic Evangelii liber, qui a sacerdotibus inchoavit et consummavit in vitulo, qui omnium peccata suscipiens pro totius mundi vita est immolatus; et ipsam vituli immolationem Lucas stylo quodam pleniore diffudit.* Glossa. *Quia igitur passionem Christi principaliter exponere Lucas intendit, huius Evangelii materia significari potest in eo quod dicitur induam caelos tenebris, et saccum ponam operimentum eorum; nam ad litteram in passione Christi tenebrae factae sunt, et in discipulis fides obscurata est.* Hieronymus super Isaiam. *Et Christus despectus erat et ignobilis quando pendebat in cruce; et absconditus est vultus eius atque despectus, ut humano corpore divina potentia celaretur.* Hieronymus de viris illustribus. *Sermo autem Lucae tam in Evangelio quam in actibus apostolorum comptior est et saeculari redolet eloquentia. Unde subditur dominus dedit mihi linguam eruditam.* Ambrosius in Luc. *Nam licet Scriptura divina mundanae evacuet sapientiae disciplinam, quod maiore fucata verborum ambitu quam rerum ratione subnixa sit; tamen si quis in Scripturis divinis etiam illa quae imitanda illi putant, quaerat, inveniet. Sanctus enim Lucas velut quemdam historicum ordinem tenuit, et plura nobis gestorum domini miracula revelavit; ita tamen ut omnes sapientiae virtutes Evangelii ipsius complecteretur historia. Quid enim praecellentius ad sapientiam naturalem, quam quod spiritum sanctum creatorem etiam dominicae incarnationis extitisse reseravit? Docet moralia in eodem libro, quemadmodum scilicet amare inimicum debeam; docet etiam rationalia, cum lego quoniam qui fidelis est in minimo, et in magno fidelis est.* Eusebius in Eccles. Hist. *Is ergo genere quidem Antiochenus, arte medicus, secundum hanc medicinam quam ex apostolorum vel societate vel traditione susceperat, duos nobis medicinales libros, quibus non corpora sed animae curentur explicuit. Unde sequitur ut sciam sustentare eum qui lapsus est verbo.* Hieronymus super Isaiam. *Dicit enim se a domino accepisse sermonem, quomodo lapsum errantemque populum sustentet, et revocet ad salutem.* Graecus expositor. *Cum autem Lucas bonae indolis esset et capacitatis strenuae, Graecorum scientiam consecutus est. Grammaticam siquidem atque poesim adeptus perfecte, rethoricam autem et persuadendi leporem assecutus ad plenum, neque philosophiae muneribus caruit; denique et medicinam acquirit, et quoniam naturae velocitate satis de humana gustaverat sapientia, ad altiorem convolat. Accelerat igitur ad Iudaeam, et visibiliter et verbo tenus Christum adit. Cumque veritatem cognosceret, verus efficitur Christi discipulus, plurimum magistro commoratus.* Glossa. *Unde subditur erigit mane, quasi a iuventute ad saecularem sapientiam; mane erigit mihi aurem ad divina, ut audiam quasi magistrum, scilicet ipsum Christum.* Eusebius in Eccles. Hist. *Tradunt autem quod Evangelium suum ex Pauli ore*

conscripserit, sicut et Marcus quae ex Petri ore fuerant praedicata conscripsit. Chrysostomus super Matthaeum. *Uterque autem eorum magistrum imitatus est; hic quidem Paulum super flumina fluentem, ille autem Petrum breviloquio studentem.* Augustinus de Cons. Evang. *Eo autem tempore scripserunt quo non solum ab Ecclesia Christi, verum etiam ab ipsis adhuc in carne manentibus apostolis probari meruerunt. Et haec prooemialiter dicta sufficiant.*

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Lucam

caput I lectio I

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 1

Lectio 1

[85727] Catena in Lc., cap. 1 l. 1 Eusebius Eccles. Hist. *Lucas in initio Evangelii sui, causam cur scripserit indicavit, videlicet quoniam multi alii temere praesumpserant enarrare res quae sibi magis erant ad liquidum compertae: et hoc est quod dicit quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem rerum.* Ambrosius in prooem. in Lucam. *Nam sicut multi in Iudaeorum populo divino infusi spiritu prophetaverunt, alii autem pseudoprophetae erant potius quam prophetae; sic et nunc in novo testamento multi Evangelia scribere conati sunt, quae boni nummularii non probarunt: et aliud quidem fertur Evangelium quod duodecim scripsisse dicuntur: ausus est etiam Basilides Evangelium scribere: fertur aliud secundum Thomam, et aliud secundum Matthiam.* Beda. *Multos ergo eos non tam numerositate quam haereseos multifariae diversitate connumerat, qui non spiritus sancti munere donati, sed vacuo labore conati, magis ordinaverunt narrationem, quam historiae texuerunt veritatem.* Ambrosius. *Qui enim conatus est ordinare, suo labore conatus est, nec implevit suo conatu: sine conatu sunt enim donationes et gratia Dei, quae ubi se infuderit, rigare consuevit, ut non egeat, sed redundet scriptoris ingenium: et ideo bene dicit rerum quae in nobis completae sunt, vel quae in nobis redundant: quod enim redundat, nulli deficit, et de completo nemo dubitat, cum fidem effectus astruat, exitus prodat.* Origenes in Lucam. *Dicit autem rerum, quia non secundum phantasiam, iuxta haereticos, exercuit Iesus carnalem ipsius adventum; sed cum veritas esset, revera negotium prosecutus est. Affectum autem suum indicat ex hoc quod ait quae in nobis completae sunt; idest, quae in nobis manifestissimae sunt ostensae: id enim quod Graece legitur peplirophorimenon uno verbo Latinus sermo non explicat: certa enim fide et ratione cognoverat, neque in aliquo fluctuabat.* Chrysostomus. *Evangelista autem non solum testimonio contentus est proprio, sed ad apostolos totum refert, inde robur venatur sermoni; et ideo subdit sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt.* Eusebius Eccles. Hist. *Certus est quod veritatem, vel Paulo exponente, vel aliis apostolis qui ab initio ipsi viderant, vel sibi tradiderant, consecutus sit.* Chrysostomus. *Dicit autem viderunt, quia hoc maxime robur nanciscitur credulitatis, quod addiscitur ab his qui praesentialiter viderunt.* Origenes. *Palam est autem quod cuiusdam doctrinae finis est in ipsa doctrina, sicut geometriae; alterius vero doctrinae finis in opere computatur, sicut medicinae; et ita est in sermone Dei. Et ideo postquam significaverat scientiam ex hoc quod dixerat ipsi viderunt, demonstrat opera ex hoc quod sequitur: et ministri fuerunt sermonis vel verbi.* Ambrosius. *Nam congruit ista locutio, ut maius mysterium verbi quam auditum esse credamus; sed quia non prolativum verbum, sed substantiale significatur, non vulgare verbum, sed caeleste intelligamus, cui apostoli ministrarunt.* Cyrillus. *Quod autem dicit, huius verbi visores fuisse apostolos, concordat cum Ioanne, qui dicit: verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius. Verbum namque, mediante carne, visibile factum est.* Ambrosius. *Non solum autem*

secundum corpus viderunt dominum, sed etiam secundum verbum. Viderunt enim verbum, qui cum Moyse et Elia viderunt gloriam verbi; alii non viderunt, qui corpus tantummodo videre potuerunt. Origenes. *Et in Exodo quidem scriptum est: populus videbat vocem domini; vox autem auditur potius quam videtur. Sed propterea ita scriptum est ut ostenderetur nobis aliis videri oculis vocem domini, quibus illi aspiciunt qui merentur. Porro in Evangelio non vox cernitur, sed sermo qui voce praestantior est.* Theophylactus. *Ex hoc enim manifeste innuitur quod Lucas non fuit discipulus ab initio, sed processu temporis; alii autem fuerunt discipuli ab initio, ut Petrus et filii Zebedaei.* Beda in Lucam. *Et tamen Matthaeus quoque et Ioannes in multis quae scriberent, ab his qui infantiam, pueritiam, genealogiamque eius scire et gestis interesse potuerant, audire opus habebant.* Origenes. *Deinde facultatem scribendi replicat: quoniam ea quae scripsit, non rumore cognoverit, sed ab initio fuerit ipse consecutus: unde sequitur visum est et mihi, assecuto a principio omnia diligenter, ex ordine tibi scribere, optime Theophile.* Ambrosius. *Cum dicit visum est et mihi, non negat Deo visum: a Deo enim praeparatur voluntas hominum. Prolixiorem autem hunc Evangelii librum quam ceteros esse nemo dubitaverit; et ideo non ea quae falsa sunt, sed quae vera, sibi vindicat: et ideo dicit assecuto quidem omnia visum est scribere: non omnia, sed ex omnibus: quia quae fecit Iesus si scribantur omnia, nec ipsum mundum capere arbitror. Consulto autem quae ab aliis sunt scripta praeteriit, ut propriis quibusdam singuli Evangeliorum libri mysteriorum gestorumque miraculis eminerent.* Theophylactus. *Scribit autem ad Theophilum virum inclytum, fortassis et principem, quia quod dicit cratiste, idest optime, sive strenue, non dicebatur nisi principibus et praesidibus; sicut et Paulus Festo praesidi dixit: cratiste (hoc est optime vel strenue) Feste.* Beda. *Theophilus autem interpretatur amans Deum vel amatus a Deo. Quisquis ergo amat Deum, sive a Deo se desiderat amari, ad se scriptum putet Evangelium, et ut sibi datum munus, sibique commendatum pignus conservet. Non autem novorum quorumlibet eidem Theophilo et velut ignotorum ratio pandenda; sed eorum de quibus eruditus est, verborum promittitur veritas exprimenda, cum subditur ut cognoscas eorum verborum de quibus eruditus es, veritatem; scilicet, ut quo quid ordine a domino gestum dictumve sit, agnoscere queas.* Chrysostomus. *Vel aliter. Ut certitudinem habeas, et securus existas, quae auditu perceperas, prospiciens in Scriptura.* Theophylactus in Lucam. *Plerumque enim cum sine scripto aliquid dicitur, calumniantur illud quasi falsum; cum vero quis quae dicit scripserit, tunc magis credimus: quia nisi putaret vera, non scriberet.* Chrysostomus. *Vel aliter. Totum Evangelistae prooemium duo continet: conditionem eorum qui ante eum Evangelium scripserant, puta Matthaei et Marci; et rursum cur et ipse scribere proposuit. Cum vero dixisset conati sunt, vocabulum protulit potens applicari et ad praesumptuose aggredientes materiam, et ad honeste pertractantes illam. Duabus enim additionibus dubiam sententiam certificat. Primo quidem quia dixit quae in nobis completae sunt rerum; secundo quia dixit sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt. Simul autem hoc quod dico tradiderunt indicare mihi videtur quod et ipsi moneantur propagare; velut enim illi tradiderunt, ipsos quoque oportebit accipientes seriatim ad invicem promulgare. Nondum autem commendantibus Scripturae quae tradita fuerint, contingebat inconvenientia plurima provenire diuturnitate temporis, unde merito quae de primis visoribus verbi et ministris verbi acceperant, in scriptis universo mundo traditionem praestiterunt, et calumnias propellentes, et oblivionem destruentes, et ex ipsa traditione integritatem accomodantes.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Lucam

a capite I lectione II ad caput II

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

Lectio 2

[85728] Catena in Lc., cap. 1 l. 2 Chrysostomus. *Evangelicae narrationis exordium a Zacharia sumit et nativitate Ioannis, mirum ante mirum edisserens, minus ante maius, nam quoniam virgo paritura erat, praeparavit gratia ut vetus prius conciperet. Declarat autem tempus, cum dicit fuit in diebus Herodis; et adicit dignitatem, cum subdit regis Iudaeae. Alius autem Herodes fuit qui Ioannem occidit; sed ille tetrarcha fuit, hic autem rex.* Euthymius. *Rex, inquam, ille qui infantes occidit, pater illius Herodis, qui praecursorem interemit.* Beda in Lucam. *Tempus autem Herodis alienigenae regis dominico attestatur adventui; praedictum namque fuerat quia non deficiet princeps de Iuda, neque dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est. Ex quo enim patres ex Aegypto exierunt, suae gentis iudicibus usque ad Samuelem prophetam, ac deinde regibus usque ad transmigrationem Babyloniae regebantur. Post reditum vero Babyloniae pontifices rerum summam gerebant usque ad Hircanum regem simul et pontificem, quo ab Herode interempto, Iudaeae regnum ipsi Herodi alienigenae iussu Augusti Caesaris traditur gubernandum; cuius trigesimo primo anno, iuxta prophetiam supradictam, qui mittendus erat advenit.* Ambrosius. *Docet autem nos divina Scriptura, non solum mores in his qui praedicabiles sunt, sed etiam parentes oportere laudari: ut veluti transmissa immaculatae puritatis hereditas, in his quos volumus laudare, praecellat. Non solum igitur a parentibus, sed etiam a maioribus sancti Ioannis nobilitas propagatur, non saeculari potestate sublimis, sed religionis successione venerabilis. Plena est igitur laudatio, quae genus, mores, officium, factum, iudicium comprehendit. Officium in sacerdotio: unde dicit sacerdos quidam nomine Zacharias.* Beda. *De sacerdotali enim prosapia Ioannes ortus est, ut eo potentius imitationem sacerdotii praeconizaret, quo ipsum ad sacerdotale genus pertinere claresceret.* Ambrosius. *Genus autem comprehendit in maioribus: unde sequitur de vice Abia, idest nobilis inter familias.* Beda. *Erant enim principes sanctuarii, idest summi sacerdotes, tam de filiis Eleazar quam de filiis Ithamar, quorum vices, secundum ministeria sua, ut ingrederentur domum Dei, vigintiquatuor sortibus David distinxit; in quibus familiae Abia, de qua Zacharias ortus est, sors contingit octava. Non autem frustra primus novi testamenti praeco in octavae sortis iure nascitur: quia sicut septenario saepe numero propter sabbatum vetus testamentum, sic novum aliquoties per octonarium propter sacramentum dominicae vel nostrae resurrectionis exprimitur.* Theophylactus. *Volens etiam ostendere quod ab utroque parente legaliter ex sacerdotali genere erat, subdit et uxor illius de filiabus Aaron, et nomen eius Elisabeth. Non enim permittebatur de alia tribu uxorem accipere, sed de sua. Elisabeth interpretatur Dei requies. Zacharias vero memoria domini.* Beda. *Iustis enim parentibus Ioannes est genitus, ut eo confidentius iustitiae praecepta populis daret, quo haec ipsa non quasi novitia didicisset, sed velut hereditario iure a progenitoribus accepta servaret. Unde sequitur erant autem ambo iusti ante Deum.* Ambrosius in Lucam. *Et sic mores in aequitate comprehendit. Bene autem dicit ante Deum. Fieri enim potest ut aliquis affectata bonitate populari iustus videatur mihi, iustus autem ante Deum non sit, si iustitia non ex mentis simplicitate formetur, sed adulatione simuletur. Perfecta igitur laus est ante Deum iustum esse: solus enim perfectior est qui ab eo probatur qui non potest falli. Factum autem comprehendit in mandato, in iustificatione iudicium. Unde sequitur incedentes in omnibus mandatis et iustificationibus domini. Cum enim mandatis caelestibus obedimus, in mandatis domini incedimus; cum congrue iudicamus, tenere domini iustificationes videmur. Providere autem oportet bona non solum coram Deo, sed*

etiam coram hominibus. Unde sequitur sine querela. Nulla enim querela est ubi et mentis bonitas concordat et facti, et plerumque iustitia durior hominum querelam excitat. Origenes in Lucam. *Potest etiam aliquid iustum iniuste fieri, ut si iactantiae causa quis pauperi elargiatur; quod non est sine querela. Sequitur et non erat illis filius, eo quod esset sterilis Elisabeth, et ambo processissent in diebus suis.* Chrysostomus. *Non solum autem Elisabeth erat sterilis, sed et patriarcharum coniuges, Sara, Rebecca, Rachel; quod dedecus erat antiquis: nec enim possumus dicere quod peccati effectus esset sterilitas, quia cuncti iusti, cuncti virtuosi. Haec autem fuit sterilitatis causa, ut cum videris virginem parientem dominum, non sis incredulus, exercitans mentem tuam in alvo sterilium.* Theophylactus. *Et ut etiam tu addisceres quod lex Dei multiplicationem filiorum non appetit corporalem, sed magis spiritualem. Processerant autem ambo, non secundum corpus, sed secundum spiritum, ascensiones in corde ponentes, et vitam suam ut diem et non ut noctem habentes, quasi in die honeste ambulantes.*

Lectio 3

[85729] Catena in Lc., cap. 1 l. 3 Beda. *Per Moysen dominus unum constituit summum sacerdotem, cui mortuo unum succedere iussit; et hoc usque ad David tempora servatum est, a quo plures fieri domino agente decretum est: unde nunc Zacharias in ordine vicis suae sacerdotio functus esse asseritur cum dicitur factum est autem cum sacerdotio fungeretur Zacharias in ordine vicis suae ante Deum, secundum consuetudinem sacerdotalem, sorte exiit ut incensum poneret ingressus in templum domini.* Ambrosius. *Videtur autem hic Zacharias summus designari sacerdos: quia semel in anno solus summus sacerdos in secundo sanctuario intrabat, non sine sanguine, quem offerret pro se, et pro populi delictis.* Beda. *Non autem nunc nova sorte electus est cum incensum esset adolendum, sed prisca sorte, cum ex ordine sui pontificatus in vicem Abia succederet. Sequitur et omnis multitudo populi erat orans foris hora incensi. Incensum in sancta sanctorum a pontifice deferri, expectante foris templum omni populo, decimo die septimi mensis est iussum, et hanc diem expiationis sive propitiationis vocari; cuius diei mysterium apostolus ad Hebraeos pandens, Iesum ostendit pontificem esse verum, qui in sanguine proprio caeli secreta subiit, ut propitium nobis faceret patrem, et interpellaret pro peccatis eorum qui adhuc prae foribus orantes expectant.* Ambrosius. *Hic est autem ille summus sacerdos qui adhuc forte quaeritur, quia verus adhuc ignoratur: qui enim sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur. Ille igitur quaerebatur, et alius figurabatur, verus in aeternum sacerdos, qui non hostiarum cruore, sed proprio, patrem Deum generi reconciliaret humano: et tunc quidem vices erant, nunc autem est perpetuitas.*

Lectio 4

[85730] Catena in Lc., cap. 1 l. 4 Chrysostomus. *Ingressus Zacharias in templum ut preces ferret*

pro cunctis ad Deum, et quasi Dei et hominum mediator, vidit Angelum intus stantem: unde dicitur apparuit autem illi Angelus domini stans a dextris altaris incensi. Ambrosius. *Bene apparuisse dicitur ei qui eum repente conspexit; et hoc specialiter aut de Angelis aut de Deo Scriptura divina tenere consuevit; ut quod non potest praevideri, apparere dicatur. Non enim similiter sensibilia videntur, et is cuius in voluntate situm est videri, et cuius naturae est non videri.* Origenes in Lucam. *Et hoc tantum in praesenti saeculo dicimus, sed et in futuro cum migraverimus a mundo, non omnibus vel Deus vel Angeli apparebunt: sed ille tantum videbit qui mundum habuit cor. Locus autem nec nocere poterit quemquam, nec iuvare.* Chrysostomus. *Manifeste autem apparuit, non in somnis: eo quod nimis arduum annuntiabatur, unde manifestiori et mirabiliori visione egebat.* Damascenus de fide Orth. *Tamen Angeli non ut sunt, hominibus patefiunt, sed transfigurati, prout possunt visores aspicere in quodcumque iusserit dominus.* Basilius. *Dicit autem altaris incensi, eo quod alterum erat altare deputatum ad holocausta.* Ambrosius. *Non immerito autem Angelus videtur in templo, quia veri sacerdotis annuntiabatur iam adventus, et caeleste sacrificium parabatur, in quo Angeli ministrarent: non enim dubites assistere Angelum quando Christus immolatur. Apparuit autem a dextris altaris incensi, quia divinae insigne misericordiae deferebat: dominus enim a dextris est mihi, ne commovear.* Chrysostomus. *Non potest autem homo, quantumcumque sit iustus, absque timore cernere Angelum: unde et nunc Zacharias aspectum non tolerans praesentiae Angeli, nec fulgorem illum valens sufferre, turbatur: et hoc est quod subditur et Zacharias turbatus est videns. Sicut autem auriga perterrito, loraque dimittente, corruunt equi praecipites, totaque quadriga pervertitur; sic accidere consuevit animae quoties ab aliquo stupore vel sollicitudine deprimitur: unde et hic subditur et timor irruit super eum.* Origenes in Lucam. *Nova quippe facies humanis se obtutibus praebens turbat mentem, animumque consternat: unde Angelus sciens hanc humanam esse naturam, primum perturbationi medetur: nam sequitur ait autem ad illum Angelus: ne timeas, Zacharia.* Athanasius in vita Antonii. *Unde non difficilis est bonorum spirituum malorumque discretio: si enim post timorem successerit gaudium, a domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animae praesentis maiestatis indicium est; si autem incussa formido permanserit, hostis est qui videtur. Non solum autem trepidantem refocillat, sed etiam novo laetificat nuntio, subdens quoniam exaudita est deprecatio tua, et uxor tua Elisabeth pariet tibi filium.* Augustinus de quaest. Evang. *Ubi primo hoc attendendum est, quia non est verisimile ut cum pro peccatis populi vel salute vel redemptione sacrificium ille offerret, potuerit publicis votis relictis homo senex, uxorem habens, pro accipiendis filiis orare praesertim; nam nemo orat accipere quod accepturum esse desperat. Usque adeo autem ille iam se habiturum filios desperabat, ut hoc Angelo promittenti non crederet. Ergo quod ei dicitur exaudita est deprecatio tua, pro populo intelligendum est; cuius populi quoniam salus et redemptio et peccatorum abolitio per Christum futura erat, adhuc nuntiatur Zachariae nasciturus filius, quia praecursor Christi destinabatur.* Chrysostomus. *Vel quod exaudita sit eius deprecatio, probat per hoc quod gignendus erat ei filius, clamans: ecce agnus Dei qui tollit peccata mundi.* Theophylactus. *Quasi ipso dicente: unde erit mihi hoc manifestum? Ait Angelus: ex hoc quod Elisabeth pariet tibi filium, credes quod peccata populo sunt remissa.* Ambrosius. *Vel aliter. Plena semper et redundantia sunt divina beneficia, non exiguo constricta munere, sed uberi bonorum coacervata congestu, ut hic, ubi primum precationis fructus promittitur, deinde sterilis partus uxoris: cuius* *nomen praenuntiat subdens et vocabis nomen eius Ioannem.* Beda. *Singularis meriti indicium datur, quoties hominibus a Deo vel imponitur nomen vel nuntiatur.* Chrysostomus in Ioannem. *Illud quoque oportet exprimere, quoniam in quibus ab ipsa teneritate infantiae virtus refulgere debebat, a principio divinitus sumebant nomina; his vero qui postea debebant excrescere, nomen postea imponebatur.* Beda. *Ioannes ergo interpretatur in quo est gratia, vel domini gratia: quo nomine declaratur primo parentibus eius gratiam, quibus decrepitis nasceretur filius, esse donatam; deinde ipsi Ioanni, qui magnus coram domino erat futurus; postremo etiam filiis Israel, quos ad dominum erat conversurus: unde sequitur et erit gaudium tibi et exultatio.* Origenes. *Quando enim iustus oritur in mundo, ministri nativitatis eius laetantur: quando vero ille nascitur qui quasi ad poenas et ergastulum relegatur, minister consternatur et concidit.* Ambrosius. *Sanctus autem non solum parentum gratia, sed etiam salus est plurimorum: unde sequitur et multi in nativitate eius gaudebunt. Admonemur hoc loco, sanctorum generatione laetari, admonentur parentes gratias agere: non enim mediocre munus est Dei, dare liberos, propagatores generis, successionis heredes.*

Lectio 5

[85731] Catena in Lc., cap. 1 l. 5 Ambrosius. *Post laetitiam plurimorum, magnitudo virtutis promittitur, cum dicitur erit enim magnus coram domino. Non corporis, sed animae magnitudinem declaravit: est coram domino magnitudo animae, magnitudo virtutis.* Theophylactus. *Multi namque magni dicuntur, sed coram hominibus, non coram Deo, sicut hypocritae: ita etiam et parentes Ioannis iusti coram domino dicti sunt.* Ambrosius. *Deinde non fines alicuius propagavit imperii, non triumphos bellici certaminis reportavit; sed, quod est amplius, praedicans in deserto, delicias hominum corporisque lasciviam magna animi virtute depressit: unde sequitur et vinum et siceram non bibet.* Beda. *Sicera interpretatur ebrietas; quo vocabulo Hebraei omne quod inebriare potest populum, sive de frugibus seu de qualibet alia materia confectum, significant. Proprium vero in lege Nazaraeorum erat, vino et sicera tempore obsecrationis abstinere: unde Ioannes, ceterique tales, ut semper Nazaraei, idest sancti, manere possint, semper his abstinere satagunt: non enim decet vino, in quo est luxuria, inebriari eum qui musto spiritus sancti desiderat impleri: unde recte cui vini ebrietas tollitur, spiritus gratia cumulatur. Sequitur autem et spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Ambrosius. *Cui spiritus sanctus infunditur, magnarum est plenitudo virtutum. Siquidem sanctus Ioannes antequam nasceretur, matris adhuc in utero positus, spiritus accepti gratiam designavit, cum in utero parentis exiliens domini evangelizavit adventum. Alius est spiritus vitae huius, alius gratiae; ille nascendo sumit exordium, moriendo defectum; iste non aetatibus coercetur, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur.* Graecus. *Quod autem erit opus Ioannis, quidve per spiritum sanctum peraget, ostendit subdens et multos filiorum Israel convertet ad dominum Deum ipsorum.* Origenes in Lucam. *Ioannes quidem plurimos convertit; domini autem opus est ut omnes ad Deum patrem convertat.* Beda. *Cum autem Ioannes, qui Christo testimonium perhibens, in eius fide populos baptizabat, dicitur filios Israel ad dominum Deum*

ipsorum convertisse, patet Christum dominum Deum esse Israel: unde desinant Ariani Christum dominum Deum esse negare: erubescant Photiniani Christo ex virgine principium dare: cessent Manichaei alium populi Israel, atque alium Christianorum Deum credere. Ambrosius. *Non autem egemus testimonio, quod plurimorum sanctus Ioannes corda convertit, in quo nobis propheticae Scripturae et evangelicae suffragantur: vox enim clamantis in deserto: parate viam domino: non enim de se, sed de domino praedicabat praenuntius Christi; et ideo sequitur et ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae. Bene praecedet ante illum, qui praenuntius natus, praenuntius mortuus est. Bene etiam iungitur in spiritu et virtute Eliae.* Origenes in Lucam. *Non dicit in anima Eliae, sed in spiritu et in virtute: spiritus enim qui fuerat in Elia, venit in Ioannem, et similiter virtus eius.* Ambrosius. *Nunquam enim sine virtute spiritus, vel sine spiritu virtus: et ideo in spiritu et virtute, quia sanctus Elias et virtutem habuit magnam, et gratiam: virtutem, ut ad fidem animos populorum a perfidia retorqueret, virtutem abstinentiae atque patientiae, et spiritum prophetandi. In deserto Elias, in deserto Ioannes; ille Achab regis gratiam non quaesivit, hic sprevit Herodis; ille Iordanem divisit, hic ad lavacrum salutare convertit; hic prioris, ille sequentis domini praecursor adventus.* Beda. *Quod autem de Elia per Malachiam praedictum est, hoc per Angelum de Ioanne dicitur, cum subditur ut convertat corda patrum in filios; spiritualem antiquorum sanctorum scientiam populis praedicando infundens; et incredulos ad prudentiam iustorum; quae est non de legis operibus iustitiam praesumere, sed ex fide salutem quaerere.* Graecus. *Vel aliter. Parentes Ioannis et apostolorum Iudaei fuerunt; sed tamen contra Evangelium ex superbia et infidelitate saeviebant. Itaque tamquam benigni filii Ioannes prius et apostoli consequenter eis veritatem monstrabant, in propriam iustitiam et prudentiam eos attrahentes: sic etiam Elias reliquias Hebraeorum convertet ad apostolorum veritatem.* Beda. *Quia vero Zachariam pro plebe supplicantem dixerat exauditum, subiungit parare domino plebem perfectam: in quo docet quo ordine plebs eadem salvari et perfici debeat, ad praedicationem scilicet Ioannis poenitendo, et credendo in Christum.* Theophylactus. *Vel aliter. Ioannes plebem paravit, non incredulam, sed perfectam, idest praeparatam ad suscipiendum Christum.* Origenes. *Sacramentum autem Ioannis usque nunc expletur in mundo; quicumque enim crediturus est in Iesum Christum, antea spiritus et virtus Ioannis ad animam illius venit, et praeparat domino populum perfectum.*

Lectio 6

[85732] Catena in Lc., cap. 1 l. 6 Chrysostomus. *Habito respectu Zacharias ad propriam aetatem, quin etiam coniugis sterilitate conspecta, diffisus est: unde dicitur et dixit Zacharias ad Angelum: unde hoc sciam? Quasi dicat: quomodo hoc fiet? Et causam dubitationis subdit ego enim sum senex, et uxor mea processit in diebus suis; quasi dicat: aetas intempesta, natura inepta; ego generans debilis, terra sterilis. Non autem censetur propter hoc dignus esse venia sacerdos, dum seriem rerum expostulat: quandocumque enim Deus aliquid indicat, oportet in fide suscipere; nam super huiusmodi disceptare contumacis est animae: unde sequitur et respondens Angelus dixit ei: ego sum*

Gabriel, qui asto ante Deum. Beda. *Quasi dicat: si homo talia signa promitteret, impune signum flagitare liceret; at cum Angelus promittat, iam dubitare non decet. Sequitur et missus sum loqui ad te, et haec tibi evangelizare.* Chrysostomus. *Ut cum audias me a Deo missum fore, nihil humanum aestimes ex his quae tibi dicuntur: neque enim ex me loquor, sed mittentis relata denuntio; haec est enim nuntii bonitas, ut nihil ex se referat.* Beda. *Ubi notandum est, quod Angelus se et ante Deum stare, et ad evangelizandum Zachariae missum esse testatur.* Gregorius in Evang. *Quia et cum ad nos veniunt Angeli, sic exterius implent ministerium, ut tamen nunquam interius desint per contemplationem: quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est. Angeli itaque etiam missi ante ipsum sunt: quia quomodolibet missi veniant, intra ipsum currunt.* Beda. *Dat autem ei signum quod rogatur: ut qui discredendo locutus est, iam tacendo credere discat: unde sequitur et ecce eris tacens, et non poteris loqui.* Chrysostomus. *Ut a vi generativa ad organa vocalia vincula transferantur. Nec intuitu sacerdotii ei parcitur; sed ob hoc plectebatur amplius: quia circa fidem ceteris praeesse debebat.* Theophylactus. *Sed quia verbum kophos, quod etiam infra subiungitur, potest tam surdum quam mutum significare, bene ait eris surdus, et non poteris loqui. Convenienter enim haec duo passus est: tamquam enim inobediens surditatem incurrit, et tamquam contradictor taciturnitatem.* Chrysostomus. *Dicit autem et ecce, quasi dicat: in hoc instanti. Sed considera miserationem domini in hoc quod sequitur usque in diem quo haec fient; quasi dicat: cum per eventus rerum quod dico ostendero, et noveris te iure punitum; tunc te de poena eripiam. Et causam poenae ostendit cum subditur pro eo quod non credidisti verbis meis, quae implebuntur in tempore suo; non attendens virtutem eius qui misit me, cui ego assisto. Si autem is qui erga nativitatem mortalem incredulus erat punitur; qualiter qui caelestem, et ineffabilem calumniatur, vitabit ultionem?* Graecus. *Dum autem haec intrinsecus agerentur, dilatio temporis admirari cogebat expectantem forinsecus multitudinem: unde sequitur et erat plebs expectans Zachariam, et mirabatur quod tardaret ipse in templo. Cumque per diversa vagaretur suspicio, quilibet dictabat ad libitum, donec Zacharias egrediens docuit silendo quod latendo perpessus est: unde sequitur egressus autem non poterat loqui ad illos: et cognoverunt quod visionem vidisset in templo.* Theophylactus. *Innuebat autem populo Zacharias forte causam taciturnitatis interroganti, quam loqui non valens, per nutum declarabat: unde sequitur et ipse erat innuens illis, et permansit mutus.* Ambrosius. *Est autem nutus quidam sine verbo corporalis actus, indicare moliens, nec exprimens voluntatem.*

Lectio 7

[85733] Catena in Lc., cap. 1 l. 7 Beda. *Vicis suae tempore pontifices templi tantum officiis mancipati, non solum a complexu uxorum, sed ab ipso quoque domorum suarum abstinebant ingressu; unde dicitur et factum est ut impleti sunt dies officii eius, abiit in domum suam. Quia enim tunc sacerdotalis ex stirpe Aaron successio quaerebatur, necessario tempus substituendae soboli procurabatur. At quia nunc non carnalis successio, sed profectio spiritualis inquiritur, sacerdotibus,*

ut semper altari queant assistere, semper castitas observanda praecipitur. Sequitur post hos autem dies concepit Elisabeth uxor eius: post dies scilicet officii Zachariae completos. Gesta sunt autem haec mense Septembri, octavo Calendas Octobris, quando oportebat Iudaeos ieiunium Scenopegiae celebrare, imminente aequinoctio, in quo incipit nox esse maior quam dies: quia Christum oportet crescere, Ioannem autem minui. Nec frustra tunc dies ieiuniorum erat, quia per Ioannem erat hominibus afflictio poenitentiae praedicanda. Sequitur et occultabat se mensibus quinque. Ambrosius. *Quae causa occultationis nisi pudor? Sunt enim quaedam tempora praescripta coniugio, quando dare operam procreandis liberis sit decorum, dum anni vigent, dum suscipiendorum liberorum spes est. At ubi et matura aevi senectus successerit, et aetas est regendis liberis habilior quam creandis, pudor est legitimi licet coitus gestare indicia, et gravari alienae aetatis onere, et tumescere alvum non sui temporis fructu. Pudebat ergo eam propter aetatem: unde intelligi potest causa, quia iam non conveniebant inter se concubitu coniugali: neque enim ea quae senilem non erubesceret coitum, erubesceret partum; haec tamen erubescit onus parentis, quamdiu nescit mysterium religionis. Sed quae occultabat se quia conceperat filium, iactare se coepit, quia generabat prophetam.* Origenes in Lucam. *Et ideo dicit* mensibus quinque; *idest, donec Maria conciperet, et fetus eius exultans cum gaudio prophetaret.* Ambrosius. *Et quamvis partus sui erubesceret aetatem, rursus caruisse se gaudebat opprobrio, dicens quia sic fecit mihi dominus.* Chrysostomus. *Scilicet solvit sterilitatem, donum supra naturam concessit, et petra infructuosa spicas virentes produxit: abstulit dedecus dum genitricem fecit: unde sequitur in diebus quibus respexit auferre opprobrium meum inter homines.* Ambrosius. *Pudor enim est feminis nuptiarum praemia non habere, quibus haec sola est causa nubendi.* Chrysostomus. *Dupliciter igitur gaudet, dum et a nota sterilitatis ipsam eripuit dominus, et quoniam illustrem partum enixa est. Non enim ut in ceteris gignentium solus concubitus intervenit, sed gratia caelestis huius ortus fuit exordium.* Beda. *Mystice autem per Zachariam sacerdotium Iudaeorum, per Elisabeth potest lex ipsa designari, quae sacerdotum doctrinis exercitata spirituales Deo filios gignere debebat, sed non valebat; quia neminem ad perfectionem adduxit lex. Erant ambo iusti, quia bona est lex, et sacerdotium pro illo tempore sanctum: ambo processerant in diebus suis, quia adveniente Christo iam incurvantur ad senium. Ingreditur Zacharias templum, quia sacerdotum est intrare in sanctuarium mysteriorum caelestium; foris erat multitudo, quia mystica penetrare nequit. Dum altari thymiama imponit, nasciturum Ioannem agnoscit: quia dum doctores flamma divinae lectionis ardent, gratiam Dei per Iesum prodituram reperiunt; et hoc per Angelum, quia lex per Angelos ordinata est.* Ambrosius. *In uno autem vox totius plebis obmutuit, quia in uno totus ad Deum loquebatur populus: transivit enim ad nos Dei verbum, et in nobis non tacet. Mutus est qui non intelligit legem. Cur enim tibi magis videatur mutus esse qui sermonem quam qui mysterium nescit? Innuenti similis est populus Iudaeorum, qui actuum suorum praestare non potest rationem.* Beda. *Et tamen Elisabeth concipit Ioannem, quia interiora legis sacramentis Christi abundant: conceptum quinque mensibus occultat, quia Moyses quinque libris mysteria Christi designat, seu quia Christi dispensatio in quinque mundi aetatibus per sanctorum dicta vel facta figuratur.*

Lectio 8

[85734] Catena in Lc., cap. 1 l. 8 Beda. *Quia Christi incarnatio vel sexta aetate saeculi futura, vel ad impletionem legis erat profutura, recte sexto mense concepti Ioannis missus ad Mariam Angelus nasciturum nuntiat salvatorem: unde dicitur in mense autem sexto. Mensem sextum Martium intellige, cuius vigesima quinta die dominus noster et conceptus traditur et passus, sicut et vigesima quinta die mensis Decembris natus. Quod si vel hoc die, ut nonnulli arbitrantur, aequinoctium vernale, vel illo solstitium brumale fieri credamus; convenit cum lucis incremento concipi vel nasci eum qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. At si quis ante dominicae nativitatis et conceptionis tempus considerat lucem vel crescere, vel tenebras superare convicerit, dicimus et nos, quia Ioannes ante faciem adventus eius regnum caelorum evangelizabat.* Basilius. *Adeunt autem nos caelestes spiritus, non quasi ex seipsis, sed ex eo quod divinae sapientiae decorem conspiciunt; unde sequitur missus est Angelus Gabriel a Deo.* Gregorius in Evang. *Ad Mariam enim virginem non quilibet Angelus, sed Gabriel Archangelus mittitur: ad hoc quippe ministerium summum Angelum venire dignum fuerat qui summum omnium nuntiabat: qui idcirco privato nomine censetur, ut signetur per vocabulum in operatione quid valeat. Gabriel enim Dei fortitudo nominatur; per Dei ergo fortitudinem nuntiandus erat qui virtutum dominus et potens in praelio ad debellandas potestates aereas veniebat.* Glossa. *Additur autem et locus quo mittitur, cum subditur in civitate Galilaeae, cui nomen Nazareth: Nazaraeus enim, idest sanctus sanctorum, nuntiabatur venturus.* Beda. *Aptum autem humanae restaurationis principium, ut Angelus a Deo mitteretur ad virginem partu consecrandam divino: quia prima perditionis humanae fuit causa, cum serpens a Diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiae decipiendam: unde sequitur ad virginem.* Augustinus de sancta Virgin. *Illum enim solum virginitas decenter parere potuit qui in sua nativitate parem habere non potuit. Oportebat enim caput nostrum propter insigne miraculum secundum corpus nasci de virgine, quod significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura.* Hieronymus. *Et bene Angelus ad virginem mittitur, quia semper est Angelis cognata virginitas. Profecto in carne praeter carnem vivere, non terrena vita est, sed caelestis.* Chrysostomus super Matth. *Non autem Angelus post partum annuntiat virgini, ne nimium exinde turbaretur: et ideo ante conceptionem illam alloquitur, non in somnis, immo visibiliter assistit: nam quasi magnam valde relationem accipiens egebat ante rei eventum visione solemni.* Ambrosius. *Bene autem utrumque posuit Scriptura, ut et desponsata esset, et virgo: virgo, ut expers virilis consortii videretur; desponsata, ne temeratae virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelae videretur insigne praeferre. Maluit autem dominus aliquos de suo ortu quam de matris pudore dubitare: sciebat enim teneram esse virginis verecundiam et lubricam famam pudoris nec putavit ortus sui fidem matris iniuriis astruendam. Servatur itaque sanctae Mariae sicut pudore integra, ita et inviolabilis opinione virginitas: nec decuit sinistra virginibus opinione viventibus velamen excusationis relinqui, quod infamata mater quoque domini videretur. Quid autem Iudaeis, quid Herodi posset ascribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti? Quemadmodum autem ipse diceret: non veni legem solvere, sed adimplere, si videretur coepisse a legis iniuria, cum partus*

innuptae lege damnetur? Quid quod etiam fides Mariae verbis maior adsciscitur, et mendacii causa removetur? Videretur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta praegnans. Causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum coniugii praemium et gratia nuptiarum partus sit feminarum. Non mediocris quoque causa est ut virginitas Mariae falleret principem mundi, qui cum desponsatam viro cerneret, partum non potuit habere suspectum. Origenes in Lucam. *Si enim non habuisset sponsum, statim cogitatio tacita Diabolum surrepsisset, quomodo quae non accubuit cum viro, praegnans esset. Debet iste conceptus esse divinus, debet aliquid humana natura esse sublimius.* Ambrosius. *Sed tamen magis fefellit principes saeculi: Daemonum enim malitia facile etiam occulta deprehendit; at vero qui saecularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt. Quin etiam locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et delere iniuriam et vindicare opprobrium, si non agnosceret sacramentum: de quo subditur cui nomen erat Ioseph de domo David.* Beda. *Quod non tantum ad Ioseph, sed etiam pertinet ad Mariam. Legis namque erat praeceptum ut de sua quisque tribu aut familia acciperet uxorem. Sequitur et nomen virginis Maria.* Beda. *Maria Hebraice stella maris, Syriace vero domina vocatur; et merito: quia et totius mundi dominum, et lucem saeculis meruit generare perennem.*

Lectio 9

[85735] Catena in Lc., cap. 1 l. 9 Ambrosius. *Disce virginem moribus; sola in penetralibus, quam nemo virorum videret, solus Angelus reperiret: unde dicitur et ingressus Angelus ad eam. Et ne quo degeneri depravaretur affatu, ab Angelo salutatur.* Graecus. *Contra vocem prius editam mulieri dirigitur nunc sermo ad virginem. In illa doloribus partus est causa peccati punita; in hac per gaudium moestitia pellitur: unde iucunditatem non absurde praenuntiat Angelus virgini, dicens ave. Quod autem digna cognosceretur sponsalium, attestatur cum dicit gratia plena: quasi enim quaedam arrha aut dos sponsi ostenditur, quod fecunda sit gratiis. Horum enim quae dicit, haec sunt sponsae, alia sponsi.* Hieronymus. *Et bene gratia plena: quia ceteris per partes praestatur; Mariae vero simul se totam infudit gratiae plenitudo. Vere gratia plena, per quam largo spiritus sancti imbre superfusa est omnis creatura. Iam autem erat cum virgine qui ad virginem mittebat Angelum, et praecessit nuntium suum dominus, nec teneri potuit locis qui omnibus habetur in locis: unde sequitur dominus tecum.* Augustinus. *Magis quam mecum: ipse enim in tuo est corde, in tuo fit utero, adimplet mentem, adimplet ventrem.* Graecus. *Hoc autem est totum legationis complementum. Dei enim verbum, ut sponsus supra rationem unionem efficiens, tamquam ipse germinans, idemque germinatus, totam naturam humanam sibi ipsi conformavit. Ultimum vero ponitur tamquam perfectissimum et compendiosum benedicta tu in mulieribus: una scilicet prae cunctis mulieribus: ut etiam benedicantur in te mulieres, sicut mares in filio; sed magis uterque in utrisque. Velut enim per unam feminam et unum marem peccatum simul ac tristitia intravit: sic et nunc per unam et unum benedictio revocata est et laetitia et ad singulos est profusa.* Ambrosius de Salut. Ang. *Disce autem virginem a verecundia, quia pavebat: nam sequitur quae cum audisset,*

turbata est in sermone eius. Trepidare virginum est, et ad omnes ingressus viri pavere, omnes viri affatus vereri. Disce, virgo, verborum vitare lasciviam: Maria etiam salutationem Angeli verebatur. Graecus. *Cum assueta foret his visionibus, Evangelista non visioni, sed relatibus turbationem attribuit, dicens turbata est in sermone eius. Attende autem virginis et pudicam et prudentem et animam simul et vocem. Audita laetitia dictum examinavit, et neque manifeste obstitit per incredulitatem, nec statim paret ex levitate; Evae levitatem evitans simul et duritiam Zachariae; unde sequitur et cogitabat qualis esse ista salutatio: non conceptio, nam adhuc ignorabat immensitatem mysterii, sed salutatio: numquid libidinosa, ut a viro ad virginem; an divina, dum Dei faceret mentionem dicens dominus tecum?* Ambrosius in Lucam. *Benedictionis etiam novam formulam mirabatur, quae nusquam est ante comperta: soli Mariae hoc servabatur.* Origenes in Lucam. *Si enim scivisset Maria ad alium quempiam similem factum esse sermonem, utpote quae habebat legis scientiam, nunquam eam, quasi peregrinam, talis salutatio exterruisset.*

Lectio 10

[85736] Catena in Lc., cap. 1 l. 10 Beda. *Quia salutatione insolita virginem turbatam viderat, quasi familiarius notam vocans ex nomine, ne timere debeat iubet: unde dicitur et ait ei Angelus: ne timeas, Maria.* Graecus. *Quasi dicat: non accessi decepturus, immo deceptionis absolutionem depromere; non veni praedaturus inviolabilem tuam virginitatem, sed conditori puritatis et custodi contubernia reserare; non sum serpentis minister, sed perimentis serpentem legatus; sponsalium tractator, non insidiarum molitor. Sic ergo nequaquam distrahentibus ipsam considerationibus vexari permisit, ne diiudicaretur infidus minister negotii.* Chrysostomus. *Qui autem apud Deum meretur gratiam, non habet quid timeat; unde sequitur invenisti enim gratiam apud Deum. Qualiter autem illam quisque reperiet, nisi humilitate mediante? Humilibus enim dat Deus gratiam.* Graecus. *Inveniet enim gratiam virgo coram Deo, quia splendore pudicitiae propriam exornans animam, gratum Deo se habitaculum praeparavit; nec solum caelibatum inviolabilem conservavit, sed etiam immaculatam conscientiam custodivit.* Origenes in Lucam. *Invenerant enim plures gratiam ante eam; et ideo subdit quod proprium est, dicens ecce concipies in utero.* Graecus. *Quod dicitur ecce, celeritatem et praesentiam denotat, insinuans cum eius verbo celebratam esse conceptionem. Dicit autem concipies in utero, ut demonstret, dominum ab ipso utero virginali et de nostra substantia carnem suscipere. Venit enim divinum verbum emundaturum naturam humanam, et partum, et nostrae generationis primordia; et ideo sine peccato et humano semine, per singula sicut nos in carne concipitur, et novem mensium spatio gestatur in utero.* Gregorius Nyssenus. *Sed quoniam contingit specialiter divinum concipi spiritum, et spiritum parere salutarem, secundum prophetam; ideo addidit et paries filium.* Ambrosius. *Non autem omnes sunt sicut Maria, ut dum de spiritu sancto concipitur, verbum pariant; sunt autem quae abortivum excludant verbum, antequam pariant; sunt quae in utero Christum habeant, sed nondum formaverint.* Gregorius Nyssenus. *Cum autem expectatio partus mulieribus timorem incutiat, sedat timoris metum dulcis partus relatio, cum sub-*

ditur et vocabis nomen eius Iesum: salvatoris enim adventus est cuiuslibet timoris propulsio. Beda super Lucam. *Iesus autem salvator sive salutaris interpretatur.* Graecus. *Dicit autem tu vocabis, non pater: patre enim caret quantum ad inferiorem generationem, sicut et matre respectu supernae.* Cyrillus. *Hoc autem nomen de novo fuit verbo impositum, nativitati congruens carnis, secundum illud propheticum: vocabitur tibi nomen novum quod os domini nominavit.* Graecus. *Verum quia hoc nomen commune est sibi cum successore Moysi, idcirco innuens Angelus quod non erit secundum illius similitudinem, subiungit hic erit magnus.* Ambrosius. *Dictum est quidem etiam de Ioanne quia erit magnus; sed ille quasi homo magnus, hic quasi Deus magnus. Late enim funditur Dei virtus, late caelestis substantiae magnitudo porrigitur: non loco clauditur, non opinione comprehenditur, non aestimatione concluditur, non aetate variatur.* Origenes. *Vide ergo magnitudinem salvatoris quomodo in toto orbe diffusa sit: ascende in caelos, quomodo caelestia repleverit; descende cogitatione ad abyssos, et vide eum illuc descendisse: si hoc videris, pariter intueberis opere completum hic erit magnus.* Graecus. *Neque carnis assumptio deitatis derogat celsitudini; immo potius humanitatis humilitas sublimatur; unde sequitur et filius altissimi vocabitur. Non utique tu impones vocabulum, sed ipse vocabitur: a quo nisi a consubstantiali genitore? Nullus enim filium novit nisi pater. Penes quem vero infallibilis est notitia geniti, is verus interpres est erga impositionem congruam nominis: propter quod dicit: hic est filius meus dilectus, ab aeterno siquidem est, quamvis nunc ad nostram doctrinam nomen eius patuerit. Et ideo ait vocabitur, non: fiet vel generabitur: nam et ante saecula fuerat consubstantialis patri. Hunc ergo concipies, huius mater efficieris, hunc virginalis cella concludet, cuius caeleste spatium capax non extitit.* Chrysostomus. *Ceterum si quidem enorme quibusdam videtur, Deum habitare corpus; nonne sol, cuius est corpus sensibile, quocumque radios mittit, non laeditur in propria puritate? Multo ergo magis iustitiae sol ex utero virginali mundissimum corpus assumens, non tantum contaminatus non est, immo etiam ipsam matrem sanctiorem ostendit.* Graecus. *Et ut virginem redderet memorem prophetarum, subdit et dabit illi dominus Deus sedem David patris eius, ut noscat liquido quoniam qui nasciturus est ab ea, ipse est Christus, quem illi promiserunt ex David semine nasciturum.* Cyrillus. *Non tamen ex Ioseph est editum corpus Christi mundissimum; secundum enim unam lineam cognationis profluxerant Ioseph et virgo, ex qua formam humanitatis unigenitus sumpsit.* Basilius. *Non autem in materiali sede David sedit dominus, translato Iudaico regno ad Herodem; sed sedem appellat David, in qua resedit dominus, indissolubile regnum; unde sequitur et regnabit in domo Iacob in aeternum.* Chrysostomus. *Dicit autem ad praesens domum Iacob eos qui de numero Iudaeorum crediderunt in illum: ut enim Paulus dicit: non omnes qui ex Israel sunt, hi sunt Israelitae; sed qui sunt filii promissionis, computantur in semine.* Beda. *Vel domum Iacob totam Ecclesiam dicit, quae vel de bona radice nata, vel cum oleaster esset, merito tamen fidei in bonam est inserta olivam.* Graecus. *Nullius autem est in aeternum regnare, nisi Dei solius: quo fit ut etsi propter incarnationem dicatur David sedem accipere, tamen idem ipse, inquantum Deus, rex aeternus agnoscitur. Sequitur et regni eius non erit finis: non solum inquantum Deus est, sed etiam in eo quod homo: et in praesenti quidem habet regnum multorum, finaliter vero universorum, cum ei omnia subicientur.* Beda. *Omittat ergo Nestorius dicere hominem tantum ex virgine natum, et hunc a verbo Dei non in unitatem personae esse receptum: Angelus enim qui ait eumdem ipsum patrem habere David, quem* *filium altissimi vocari praenuntiat, in duabus naturis unam Christi personam demonstrat. Non autem ideo futuri temporis verbis Angelus utitur, quia secundum haereticos Christus ante Mariam non fuerit, sed quia secundum eamdem personam homo cum Deo idem filii nomen sortitur.*

Lectio 11

[85737] Catena in Lc., cap. 1 l. 11 Ambrosius. *Neque non credere Angelo Maria debuit, neque tam temere usurpare divina; unde dicitur dixit autem Maria ad Angelum: quomodo fiet istud? Temperatior est ista responsio quam verba sacerdotis. Haec ait quomodo fiet istud? Ille respondit unde hoc sciam? Negat ille se credere, et quasi fidei adhuc alium quaerit auctorem; ista se facere profitetur, nec dubitat esse faciendum, quod quomodo fiat inquirit. Legerat Maria: ecce concipiet in utero, et pariet filium: ideo credidit futurum; sed quomodo fieret ante non legerat: non enim quemadmodum fieret vel prophetae tanto fuerat revelatum: tantum enim mysterium non hominis fuit, sed Angeli ore promendum.* Gregorius Nyssenus. *Attende etiam mundae virginis vocem: partum annuntiat Angelus; ipsa vero virginitati innititur, praestantiorem incorruptibilitatem angelica visione diiudicans: unde dicit quoniam virum non cognosco.* Basilius. *Cognitio multifarie dicitur: dicitur enim cognitio nostri conditoris sapientia, ac magnalium suorum notitia, nec non mandatorum custodia, et quae fit apud eum appropinquatio, et copula nuptialis, ut hic accipitur.* Gregorius Nyssenus. *Haec igitur Mariae verba indicium sunt eorum quae tractabat in mentis arcano: nam si causa copulae coniugalis Ioseph desponsari voluisset, cur admiratione ducta est dum sibi narratur conceptio? Cum nimirum ipsa praestolaretur ad tempus mater effici iuxta legis naturam. Verum quia oblatum corpus Deo quasi quoddam ex sacris inviolabile reservari decebat, ideo dicit quoniam virum non cognosco; quasi dicat: etsi sis Angelus, tamen quod virum cognoscam ex impossibilibus cernitur; qualiter igitur mater ero carens coniuge? Ioseph siquidem in sponsum agnovi.* Graecus. *Sed considera qualiter virgini solvit dubium Angelus, ac explanat intemeratum connubium, et ineffabilem partum: sequitur enim et respondens Angelus dixit ei: spiritus sanctus superveniet in te.* Chrysostomus. *Quasi dicat: non quaeras ordinem naturalem ubi naturam transcendunt et superant quae tractantur. Dicis quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Quinimmo eo ipso continget quod es coniugis inexperta: nam si virum experta fuisses, non digna censereris hoc mysterio: non quia profanum sit coniugium, sed quia virginitas potior. Decebat enim communem omnium dominum, et in nativitate nobiscum participare, et ab ea discrepare: quod enim ex utero nasceretur, habuit commune nobiscum; quod autem absque concubitu nasceretur, plus a nobis obtinuit. Quam beatum corpus illud quod ob exuberantem munditiam virginis Mariae, ut videtur, donum animae ad seipsum allexit. In singulis enim ceteris vix utique anima sincera sancti spiritus impetrabit praesentiam; sed nunc caro receptaculum efficitur spiritus.* Gregorius Nyssenus. *Tabulas enim nostrae naturae quas culpa confregerat, denuo verus legislator de terra nostra sibi dolavit, absque concubitu divinitatis suae corpus susceptibile creans, quod divinus digitus sculpsit, scilicet spiritus superveniens virgini.* Chrysostomus. *Insuper et virtus altissimi obumbrabit tibi. Altissimi regis virtus Christus est, qui per adventum spiritus*

sancti formatur in virgine. Gregorius Moralium. *Per obumbrationis enim vocabulum, incarnandi Dei utraque natura significatur: umbra enim a lumine formatur et corpore; dominus autem per divinitatem lumen est: quia ergo lumen incorporeum in eius erat utero corporandum, recte ei dicitur virtus altissimi obumbrabit tibi; idest, corpus in te humanitatis accipiet incorporeum lumen divinitatis: hoc enim Mariae dicitur propter mentis refrigerium caelitus datum.* Beda. *Non ergo virili, quod non cognoscis, semine, sed spiritus sancti, quo impleris, opere concipies: concupiscentiae in te non erit aestus, ubi umbram faciet spiritus sanctus.* Gregorius Nyssenus. *Vel dicit obumbrabit tibi: quia sicut corporis umbra praecedentium charactere conformatur, ita indicia deitatis filii ex virtute generandi patebunt. Sicut enim in nobis quaedam vivifica virtus in materia corporali conspicitur qua homo formatur, sic in virgine altissimi virtus per vivificantem spiritum pariter corpori insitam materiam carnis ex virgineo corpore ad formandum novum hominem assumpsit: unde sequitur ideoque et quod nascetur ex te sanctum.* Athanasius. *Profitemur enim quoniam naturae humanae assumptum ex Maria corpus verissimum extitit, et idem secundum naturam corpori nostro: soror namque nostra Maria est, cum omnes ab Adam descenderimus.* Basilius Lib. de Spir. s. *Unde et Paulus dicit quoniam misit Deus filium suum natum non per mulierem, sed ex muliere. Nam hoc quod dico: per mulierem, transituram poterat indicare nativitatis sententiam; quod autem dicitur ex muliere, manifestat communionem naturae geniti respectu parentis.* Gregorius Moralium. *Ad distinctionem autem nostrae sanctitatis, Iesus singulariter sanctus nasciturus asseritur: nos quippe etsi sancti efficimur, non tamen nascimur, quia ipsa naturae corruptibilis cognatione constringimur: ille autem solus veraciter sanctus natus est qui ex coniunctione carnalis copulae conceptus non est; qui non, sicut haereticus desipit, alter in humanitate, alter in deitate est; ut purus homo conceptus atque editus, et post per meritum ut Deus esset accepit: sed nuntiante Angelo, et adveniente spiritu, mox verbum in utero, mox intra uterum verbum caro: unde sequitur vocabitur filius Dei.* Theophylactus. *Vide quomodo sanctam Trinitatem declaravit, non solum spiritum sanctum commemorans, sed et virtutem, idest filium, et altissimum, scilicet patrem.*

Lectio 12

[85738] Catena in Lc., cap. 1 l. 12 Chrysostomus. *Quoniam praecedens dictum superabat virginis mentem, ad humiliora declinavit sermonem, per sensibilia ipsi suadens: unde dicit et ecce Elisabeth cognata tua. Animadverte Gabrielis industriam: non memoravit eam Sarae vel Rebeccae vel Rachelis, quia antiquiora erant exempla: sed imminens factum inducit, ut eius mentem corroboret, et ob hoc et aetatem commemoravit, cum dicit et ipsa concepit filium in senectute sua: et defectum naturae, sequitur enim et hic mensis est sextus illi quae vocatur sterilis. Non enim a principio conceptus Elisabeth statim annuntiavit, sed acto sex mensium spatio, ut tumor ventris perhibeat argumentum.* Gregorius Nazianzenus. *Sed quaeret aliquis: qualiter ad David Christus refertur? Siquidem Maria de sanguine manavit Aaron, cuius cognatam Angelus Elisabeth asseruit. Sed hoc nutu superno contingit ut regium genus sacerdotali stirpi iungeretur, ut Christus qui rex est et*

sacerdos, ab utrisque secundum carnem nasceretur. Legitur etiam in Exodo, quoniam Aaron primus secundum legem sacerdos duxit ex tribu Iudae coniugem Elisabeth filiam Aminadab; et attende sacratissimam spiritus administrationem, dum et hanc Zachariae coniugem statuit Elisabeth vocari, reducens nos ad illam Elisabeth quam duxerat Aaron. Beda. *Sic ergo, ne virgo se parere posse diffidat, accepit exemplum sterilis anus pariturae, ut discat omnia Deo possibilia esse, etiam quae naturae ordini videntur esse contraria: unde sequitur quia non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Chrysostomus. *Ipse namque cum sit naturae dominus, cuncta potest cum velit, qui cuncta peragit et disponit, vitae mortisque lora gubernans.* Augustinus contra Faustum. *Quisquis autem dicit: si omnipotens Deus est, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint: non percipit se dicere ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint. Potest enim facere quod aliquid non sit quod erat: velut cum aliquem qui coepit esse nascendo, faciat non esse moriendo. Quis autem dicat ut id quod iam non est, faciat non esse? Quidquid enim praeteritum est, iam non est; si de ipso fieri aliquid potest, adhuc est de quo fiat. Et si est, quomodo praeteritum est? Non ergo est quod vere diximus fuisse; sed ideo verum est illud fuisse, quia in nostra sententia verum est, non in ea re quae iam non est: hanc autem sententiam Deus falsam facere non potest. Omnipotentem autem Deum non ita dicimus ac si eum etiam mori posse credamus. Ille plane omnipotens vere solus dicitur qui vere est, et a quo solo est quidquid aliquo modo est.* Ambrosius. *Vide autem humilitatem virginis, vide devotionem: sequitur enim dixit autem Maria: ecce ancilla domini. Ancillam se dicit quae mater eligitur, nec repentino exaltata promisso est. Mitem enim humilemque paritura, humilitatem debuit etiam ipsa praeferre: simul etiam ancillam se dicendo, nullam sibi praerogativam tantae gratiae vindicavit, quin faceret quod iuberetur: unde sequitur fiat mihi secundum verbum tuum. Habes obsequium, vide votum. Ecce ancilla domini, apparatus officii est; fiat mihi secundum verbum tuum, conceptus est voti.* Eusebius. *Alius aliud quiddam in praesenti sermone virginis extollet apicibus; hic quidem constantiam, hic obedientiae promptitudinem; alius quod non allecta est tam splendidis et arduis per magnum Archangelum promissis pollicitis; alius quod non excessit modum in dando instantias, sed aequaliter cavit et Evae levitatem et Zachariae inobedientiam: mihi autem humilitatis profunditas non minus conspicitur admiranda.* Gregorius Moralium. *Per ineffabile namque sacramentum concepto sancto partu inviolabili secundum veritatem utriusque naturae, eadem virgo ancilla domini fuit et mater.* Beda. *Accepto autem virginis consensu, mox Angelus caelestia repetit: unde sequitur et discessit ab illa Angelus.* Eusebius. *Non solum impetrans quod optabat, sed stupens in virginea forma, et virtutis plenitudine.*

Lectio 13

[85739] Catena in Lc., cap. 1 l. 13 Ambrosius. *Angelus cum abscondita nuntiaret, ut fides astrueretur, exemplo feminae sterilis conceptum virgini nuntiavit. Ubi hoc audivit Maria, non quasi incredula de oraculo, nec quasi incerta de nuntio, nec quasi dubitans de exemplo; sed quasi laeta pro voto, religiosa pro officio, festina prae gaudio in montana perrexit: unde dicitur exurgens autem*

Maria in diebus illis abiit in montana. Quo enim, iam Deo plena, nisi ad superiora cum festinatione conscenderet? Origenes in Lucam. *Iesus enim, qui in utero illius erat, festinabat adhuc in ventre matris Ioannem positum sanctificare: unde sequitur cum festinatione.* Ambrosius. *Nescit tarda molimina spiritus sancti gratia. Discite, virgines, non circumcursare per alienas aedes, non demorari in plateis, non aliquos in publico miscere sermones.* Theophylactus. *Propter hoc abiit in montana, quia Zacharias in montanis habitabat, unde sequitur in civitatem Iuda, et intravit in domum Zachariae.* Ambrosius. *Discite vos, sanctae mulieres, sedulitatem, quam praegnantibus debeatis exhibere cognatis. Mariam autem quae sola in intimis penetralibus versabatur, non a publico virginitatis pudor, non a studio asperitas montium, non ab officio prolixitas itineris retardavit. Discite etiam, virgines, humilitatem Mariae: venit propinqua ad proximam, iunior ad seniorem; nec solum venit, sed et prior salutavit: unde sequitur et salutavit Elisabeth. Decet enim ut quanto castior virgo, tanto humilior sit, noveritque deferre senioribus. Sit magistra humilitatis in qua est professio castitatis. Est etiam causa pietatis: quia superior venit ad inferiorem, ut inferior adiuvetur; Maria ad Elisabeth; Christus ad Ioannem.* Chrysostomus super Matth. *Vel aliter celabat quae supra dicta sunt in se virgo, nec cuiquam hominum pandit: non enim credebat ab aliis posse fidem adhiberi mirandis relatibus; immo magis putabat se pati convicia si diceret, quasi volens scelus proprium palliare.* Graecus. *Ad solam autem refugit Elisabeth: sic enim consueverat propter cognationem, et propter ceteram huiusmodi coniunctionem.* Ambrosius. *Cito autem adventus Mariae, et praesentiae dominicae beneficia declarantur: nam sequitur et factum est, ut audivit salutationem Mariae Elisabeth, exultavit infans in utero eius. Vide distinctionem, singulorumque verborum proprietates. Vocem prior Elisabeth audivit, sed Ioannes prior gratiam sensit; illa naturae ordine audivit, iste exultavit ratione mysterii; illa Mariae, iste domini sensit adventum.* Graecus. *Propheta enim parente acutius videt et audit, salutatque prophetatum; sed quoniam verbis non poterat, saltat in utero; quod maximum existit in gaudio. Quis unquam novit tripudium nativitate antiquius? Insinuavit gratia quae naturae ignota extiterant; reclusus ventre miles agnovit dominum ac regem oriturum, ventris tegmine non obstante mysticae visioni: inspexit enim non palpebris, sed spiritu.* Origenes. *Non autem antea repletus fuerat spiritu donec assisteret quae Christum gerebat in utero; tunc autem et spiritu erat plenus, et resultabat in parente: unde sequitur et repleta est spiritu sancto Elisabeth. Non autem dubium est quin quae tunc repleta est spiritu sancto, propter filium sit repleta.* Ambrosius. *Illa autem quae se occultaverat et conceperat filium, iactare se coepit, quia gerebat prophetam; et quae erubescebat ante, benedicit: unde sequitur et exclamavit voce magna, et dixit: benedicta tu inter mulieres. Magna voce clamavit, ubi domini sensit adventum, quia religiosum credidit partum.* Origenes. *Dicit autem benedicta tu inter mulieres: nulla enim unquam tantae fuit gratiae particeps aut esse poterit; unius enim divini germinis parens est unica.* Beda. *Eadem autem voce ab Elisabeth qua a Gabriele benedicitur, quatenus et Angelis et hominibus veneranda monstretur.* Theophylactus. *Quia vero aliae sanctae mulieres fuerunt, quae tamen genuerunt filios peccato inquinatos, subiungit et benedictus fructus ventris tui. Vel aliter intelligitur. Dixerat benedicta tu inter mulieres; deinde quasi interrogante aliquo, quare, subiungit et benedictus fructus ventris tui, sicut dicitur in Psalmo 117, 26-27: benedictus qui venit in nomine domini, Deus dominus, et illuxit nobis. Consuevit enim sacra Scriptura et pro quia recipere.* Origenes. *Fructum autem ventris Dei genitricis dominum dixit:*

quia nequaquam ex viro, sed ex sola Maria processit: nam qui semen sumpserunt a patribus, fructus eorum existunt. Graecus. *Solus ergo hic fructus benedictus: quia absque viro et absque peccato producitur.* Beda. *Iste est fructus, qui David promittitur: de fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Severus. *In qua parte emergit Eutychis redargutio, dum fructus ventris Christus asseritur omnis enim fructus est eiusdem naturae cum planta: unde et virginem relinquitur eiusdem fuisse naturae cum secundo Adam, qui tollit peccata mundi. Sed et qui phantasticam opinionem de carne Christi confingunt, in vero Dei genitricis partu erubescant; nam ipse fructus ex ipsa substantia procedit arboris. Ubi sunt etiam dicentes, quasi per aquaeductum Christum transisse per virginem? Advertant ex dictis Elisabeth, quam replevit spiritus, Christum fructum fuisse ventris. Sequitur unde hoc mihi ut veniat mater domini mei ad me?* Ambrosius. *Non quasi ignorans dicit: scit enim esse sancti spiritus gratiam et operationem, ut mater domini matrem prophetae ad profectum sui pignoris salutet: sed quasi non humani hoc meriti, sed divinae gratiae munus esse cognoscat, ita dicit unde hoc mihi: hoc est qua iustitia, quibus factis, pro quibus meritis?* Origenes. *Convenit autem hoc dicens cum filio; nam et Ioannes indignum se sentiebat adventu Christi ad ipsum. Matrem autem domini nuncupat adhuc virginem existentem, praeoccupans eventum ex dicto prophetico. Divina autem promissio duxerat Mariam ad Elisabeth, ut Ioannis testimonium ab utero perveniret ad dominum; ex tunc enim Ioannem dominus in prophetam constituit: unde sequitur ecce enim, ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exultavit infans in utero meo.* Augustinus ad Dardanum. *Hoc autem ut diceret, sicut Evangelista praelocutus est, repleta est spiritu sancto; quo proculdubio revelante cognovit quid illa exultatio significasset; idest, infantis illius venisse matrem, cuius ipse praecursor, et demonstrator esset futurus. Potuit ergo esse ista significatio rei tantae a maioribus cognoscendae, non a parvulo cognitae: non enim dixit: exultavit in fide infans in utero meo, sed exultavit in gaudio. Videmus autem exultationem non solum parvulorum, sed etiam pecorum: non utique de aliqua fide vel religione, vel quacumque rationabili cognitione venientem. Sed haec inusitata et nova extitit, quia in utero, et eius adventu quae omnium salvatorem fuerat paritura. Ideo haec exultatio, et tamquam matri domini reddita resalutatio, sicut solent miracula fieri, facta est divinitus in infante, non humanitus ab infante; quamquam etiam si usque adeo in illo puero est acceleratus usus rationis et voluntatis ut intra viscera materna iam posset agnoscere, credere et consentire, etiam hoc in miraculis habendum divinae potentiae, non ad humanae tradendum exemplar naturae.* Origenes. *Venerat autem mater domini visura Elisabeth miraculosum conceptum, quem retulerat Angelus, ut per hoc sequatur credulitas potioris ad virginem manaturi: et ad hanc fidem facit sermo Elisabeth, dicentis et beata quae credidisti, quoniam perficientur ea quae dicta sunt tibi a domino.* Ambrosius. *Vides minime dubitasse Mariam, sed credidisse; et ideo fructum fidei consecutam.* Beda. *Nec mirum, si dominus redempturus mundum, operationem suam inchoavit a matre; ut per quam salus omnibus parabatur, eadem prima fructum salutis hauriret ex pignore.* Ambrosius. *Sed et vos beati qui audivistis et credidistis: quaecumque enim crediderit anima, et concipit et generat Dei verbum, et opera eius agnoscit.* Beda. *Omnis autem anima quae verbum Dei mente concepit, virtutum statim celsa cacumina gressu conscendit amoris, quatenus civitatem Iuda, idest confessionis et laudis arcem, penetrare, et usque ad perfectionem fidei, spei et caritatis, quasi tribus in ea mensibus valeat commorari.* Gregorius super Ezech. *Simul et de praeterito et de praesenti et* *de futuro per prophetiae spiritum tacta est, quae et eam promissionibus Angeli credidisse cognovit, et matrem nominans, quia redemptorem humani generis in utero portaret, intellexit: et cum omnia perficienda praediceret, quid etiam de futuro sequeretur aspexit.*

Lectio 14

[85740] Catena in Lc., cap. 1 l. 14 Ambrosius. *Sicut peccatum a mulieribus coepit, ita et bona a mulieribus inchoantur: unde non otiosum videtur quod et ante Ioannem Elisabeth prophetizat, et Maria ante domini generationem. Sequitur autem ut Mariae quo persona melior, eo prophetia sit plenior.* Basilius. *Virgo enim intentione sublimi ac speculatione profunda immensitatem contemplans mysterii, quasi profundius gradiens, magnificat Deum: unde dicitur et ait Maria: magnificat anima mea dominum.* Graecus. *Quasi diceret: mirabilia quae Deus praenuntiavit, in meo corpore exercebit; sed anima mea infructuosa apud Deum non erit. Convenit autem mihi et voluntatis fructum afferre: nam quantum amplo doceor miraculo, tantum teneor glorificare in me mirabilia operantem.* Origenes in Lucam. *Si autem dominus nec augmentum nec detrimentum recipere potest; quid est quod Maria loquitur magnificat anima mea dominum? Sed si considerem dominum salvatorem imaginem esse invisibilis Dei, et animam factam ad eius imaginem, ut sit imago imaginis: tunc videbo quoniam, in exemplo eorum qui solent imagines pingere, quando magnificavero animam meam opere, cogitatione, sermone, tunc imago Dei grandis efficitur, et ipse dominus, cuius imago est in anima mea, magnificatur.*

Lectio 15

[85741] Catena in Lc., cap. 1 l. 15 Basilius. *Primus spiritus fructus est pax et gaudium. Quia ergo virgo sancta totam sibi hauserat spiritus gratiam, merito subiungit et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo. Idem animam dicit et spiritum. Consueta autem in Scripturis exultationis prolatio insinuat alacrem quemdam et iocosum habitum animae in his qui digni sunt. Proinde virgo exultat in domino ineffabili cordis tripudio et resultatione in strepitu honesti affectus. Sequitur in Deo salutari meo.* Beda. *Quia eiusdem Iesu, idest salvatoris, spiritus virginis aeterna divinitate laetatur, cuius caro temporali conceptione foetatur.* Ambrosius. *Magnificat ergo anima Mariae dominum, et exultat spiritus eius in Deo: eo quod anima et spiritu patri filioque devota, unum Deum, per quem omnia, pio veneratur affectu. Sit autem in singulis Mariae anima, ut magnificet dominum, sit in singulis spiritus Mariae, ut exultet in domino. Si secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus: omnis enim anima accipit Dei verbum; si tamen immaculata et immunis a vitiis sit, et intemerato castimoniam pudore custodiat.* Theophylactus. *Ille autem Deum magnificat, qui digne sequitur Christum, et dum Christianus vocatur, Christi non minuit dignitatem, magna et caelestia operando; et tunc spiritus eius, idest*

spirituale chrisma exultabit, idest proficiet, et non mortificabitur. Basilius. *Si quando vero lux in cor suum irrepserit, et ad Deum diligendum, et contemnenda corporea per illam obscuram et brevem imaginem perfectam perceperit iustorum conscientiam, absque ulla difficultate consequetur in domino gaudium.* Origenes. *Prius autem anima magnificat dominum, ut postea exultet in Deo: nisi enim antea crediderimus, exultare non possumus.*

Lectio 16

[85742] Catena in Lc., cap. 1 l. 16 Graecus. *Causam manifestat cur se magnificare Deum deceat ac exultare in illo, dicens quia respexit humilitatem ancillae suae; quasi diceret: ipse providit, non ego expectavi; humilibus eram contenta. Nunc autem ad ineffabile consilium eligor, et exaltor de terra ad sidera.* Augustinus. *O vera humilitas, quae Deum hominibus peperit, vitam mortalibus edidit, caelos innovavit, mundum purificavit, Paradisum aperuit, et hominum animas liberavit. Facta est Mariae humilitas scala caelestis, per quam Deus descendit ad terras. Quid enim est dicere respexit, nisi approbavit? Multi enim videntur in conspectu hominum humiles esse; sed eorum humilitas a domino non respicitur. Si enim veraciter humiles essent Deumque ab hominibus non se laudari vellent; non in hoc mundo, sed in Deo spiritus eorum exultaret.* Origenes in Lucam. *Sed quid humile atque deiectum habebat quae Dei filium gestabat in utero? Sed considera quoniam humilitas in Scripturis una de virtutibus praedicatur, quae a philosophis atyphia, sive metriotis, dicitur. Sed et nos eam possumus appellare quodam circuitu, cum aliquis non est inflatus, sed ipse se deicit.* Beda. *Cuius autem humilitas respicitur, recte beata ab omnibus cognominatur: unde sequitur ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.* Athanasius. *Si enim secundum prophetam beati sunt qui habent semen in Sion, et proximos in Ierusalem: quantum debet esse praeconium divinae ac sacrosanctae virginis Mariae, quae secundum carnem verbi genitrix est effecta?* Graecus. *Non autem se beatam appellat inani vexata gloria: unde enim focus in ipsa superbiae, quae se ancillam domini nuncupavit? Sed sacro tacta spiritu quae futura sunt praescivit.* Beda. *Decebat enim ut, sicut per superbiam primi parentis mors in mundum intravit, ita per humilitatem Mariae vitae introitus videretur.* Theophylactus. *Et ideo dicit omnes generationes; non solum Elisabeth, sed etiam omnes credentium nationes.*

Lectio 17

[85743] Catena in Lc., cap. 1 l. 17 Theophylactus. *Ostendit virgo non per suam virtutem se beatam praedicandam; sed causam assignat, dicens quia fecit mihi magna qui potens est. Quae tibi magna fecit? Credo ut creatura ederes creatorem, famula dominum generares, ut per te mundum Deus redimeret, per te illuminaret, per te ad vitam revocaret.* Titus. *Quomodo vero magna, nisi quod manens illibata concipio, superans nutu Dei naturam? Digna reputata sum sine viro, non*

quomodocumque genitrix effici, sed unigeniti salvatoris. Beda. *Respicit autem hoc ad initium carminis, ubi dictum est magnificat anima mea dominum: sola enim anima illa cui dominus magna facere dignatur, dignis eum praeconiis magnificare potest.* Titus. *Dicit autem qui potens est, ut si quis diffidat in conceptionis negotio, dum virgo manens concepit, retorqueat miraculum ad potentiam operantis. Nec quia unigenitus accessit ad feminam, ex hoc inquinatur: quia sanctum est nomen eius.* Basilius. *Sanctum vero dicitur nomen Dei, non quia in syllabis quamdam significativam virtutem contineat, sed quia quomodolibet Dei speculatio sancta dignoscitur et sincera.* Beda. *Singularis enim potentiae culmine transcendit omnem creaturam, et ab universis quae fecit lege segregatur; quod Graeca locutione melius intelligitur: in quo ipsum verbum quod dicit agion, quasi extra terram esse significat.*

Lectio 18

[85744] Catena in Lc., cap. 1 l. 18 Beda. *A specialibus se donis ad generalia Dei iudicia convertens, totius humani generis statum describit, subdens et misericordia eius a progenie in progenies timentibus eum; quasi dicat: non solum mihi fecit magna qui potens est, sed et in omni gente qui timet Deum acceptus est illi.* Origenes in Lucam. *Misericordia enim Dei, non in una generatione, sed in sempiternum extenditur a generatione in generationem.* Graecus. *Et misericordia eius, quam habet in generationes generationum, ego concipio; ac ipse corpori animato coniungitur, nostram tractans salutem solius intuitu pietatis. Miseretur autem non qualitercumque, sed his quos timor eius compescuit in qualibet natione: unde dicitur timentibus eum; qui scilicet poenitentia ducti, ad fidem et poenitentiam convertuntur; nam qui obstinati sunt, incredulitatis vitio clauserunt sibi ianuam pietatis.* Theophylactus. *Vel per hoc innuit, quod timentes misericordiam consequenter in generatione ista, idest in praesenti saeculo, et futura, idest in saeculo futuro; in hoc saeculo centuplum accipientes, in illo vero multo maiora.*

Lectio 19

[85745] Catena in Lc., cap. 1 l. 19 Beda. *Humani generis statum describens, quid superbi et quid humiles mereantur, ostendit dicens fecit potentiam in brachio suo, idest in ipso Dei filio: sicut enim tuum brachium est quo operaris, sic brachium Dei dictum est eius verbum, per quod operatus est mundum.* Origenes in Lucam. *Timentibus autem se fecit potentiam in brachio suo: quia licet infirmus ad Deum accesseris, si timueris eum, promissam virtutem consequeris.* Theophylactus. *In brachio suo, scilicet eius filio incarnato, potentiam fecit: quia natura devicta est, virgine pariente et Deo humanato.* Graecus. *Vel dicit fecit pro faciet potentiam; non ut dudum per Moysen contra Aegyptios, nec per Angelum, puta quando multa millia rebellium prostravit Assyriorum, nec quoquam alio mediante, nisi in proprio brachio triumphum docuit, intelligibiles hostes superando;*

unde sequitur dispersit superbos mente cordis sui, scilicet quamlibet mentem elatam, non parentem eius adventui; quin etiam aperuit, et vitiosas ostendit superbas cogitationes eorum. Cyrillus. *Magis autem proprie de Daemonum hostili caterva intelligenda sunt haec: hos enim saevientes in terra dissipavit adveniens dominus, et compeditos ab eis obedientiae suae restituit.* Theophylactus. *Potest hoc etiam et de Iudaeis intelligi, quos in omnem dispersit regionem sicut nunc dispersi sunt.*

Lectio 20

[85746] Catena in Lc., cap. 1 l. 20 Beda. *Quod dixit fecit potentiam in brachio suo, et quod praemiserat, et misericordia eius a progenie in progenies, his versiculis per singula continuata est annectendum: quia scilicet per omnes saeculi generationes et perire superbi, et humiles exaltari, pia iustaque divinae potentiae dispensatione non cessant: unde dicitur deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles.* Cyrillus. *Magna sapiebant Daemones et Diabolus, gentilium sapientes, Pharisaei et Scribae: hos tamen deposuit, erexitque humiliantes se sub potenti manu Dei, dans illis virtutem calcandi serpentes et scorpiones, omnemque potestatem inimici. Erant et quandoque Iudaei potestate superbi; sed prostravit hos incredulitas; ex gentibus autem ignobiles et humiles per fidem ad apicem conscenderunt.* Graecus. *Deitatis enim tribunal noster intellectus esse cognoscitur; sed iniquae virtutes post transgressionem incubuerunt praecordiis protoplasti, tamquam in proprio solio. Ob hoc ergo venit dominus, et spiritus iniquos eiecit a sedibus voluntatum, et prostratos a Daemoniis exaltavit, eorum conscientias purgans, et eorum mentem statuens propriam sedem.*

Lectio 21

[85747] Catena in Lc., cap. 1 l. 21 Glossa. *Quia humana prosperitas praecipue in honoribus potentatuum et in abundantia divitiarum consistere videtur, post deiectionem potentium et exaltationem humilium de divitum exinanitione et pauperum repletione mentionem facit, dicens esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes.* Basilius super Psal. *Disponit quidem nos praesens verbum etiam quoad sensibilia, edocens rerum mundanarum incertitudinem. Caduca siquidem sunt haec, sicut unda quae ab impetu ventorum hinc inde diffunditur. Intellectualiter autem sumendo, esuriebat genus humanum, exceptis Iudaeis: hos namque ditaverat legis traditio, et sanctorum dogmata prophetarum. Quia vero non humiliter haeserunt verbo humanato, dimissi sunt inanes, nihil deferentes, non fidem, non scientiam: et spe bonorum privati sunt, et a terrena Ierusalem et a vita futura exclusi. Quos vero de gentibus fames et sitis contriverat, cum haesissent domino, repleti sunt spiritualibus bonis.* Glossa. *Qui etiam aeterna toto studio quasi esurientes desiderant, saturabuntur, cum Christus apparuerit in gloria; sed qui terrenis gaudent, in fine totius beatitudinis inanes dimittentur.*

Lectio 22

[85748] Catena in Lc., cap. 1 l. 22 Glossa. *Post generalem divinae pietatis et iustitiae commemorationem, ad singularem novae incarnationis dispensationem convertit verba, dicens suscepit Israel puerum suum: quasi medicus aegrum, visibilis inter homines factus, ut faceret Israel, idest videntem Deum, puerum suum.* Beda. *Obedientem scilicet, et humilem: nam qui contemnit humiliari, non potest salvari.* Basilius. *Israel enim dicit non materialem, quem sola nobilitabat appellatio, sed spiritualem, qui nomen fidei retinebat, habens oculos tendentes ad Deum videndum per fidem. Potest etiam ad Israel carnalem hoc adaptari, cum ex eo infiniti crediderunt. Hoc autem fecit recordatus misericordiae suae: hoc enim implevit quod Abrahae promisit, dicens: quoniam benedicentur in semine tuo omnes cognationes terrae. Huius ergo promissionis, Dei genitrix recordata dicebat sicut locutus est ad patres nostros, Abraham, et semini eius in saecula. Nam et Abrahae dictum est: statuam pactum meum inter me et te, et inter semen tuum post te in generationibus suis foedere sempiterno, ut sim Deus tuus et seminis tui post te.* Beda. *Semen autem dicit non tam carne progenitos, quam fidei eius vestigia secutos quibus adventus salvatoris in saecula promissus est.* Glossa. *Quia ipsa promissio haereditatis nullo fine claudetur, et usque in finem saeculi credentes non deerunt, et beatitudinis gloria erit perennis.*

Lectio 23

[85749] Catena in Lc., cap. 1 l. 23 Ambrosius. *Tamdiu mansit Maria, quamdiu Elisabeth pariendi tempus impleret; unde dicitur mansit autem Maria cum illa quasi mensibus tribus.* Theophylactus. *In sexto enim mense conceptionis praecursoris venit Angelus ad Mariam; quae mansit cum Elisabeth mensibus tribus; et sic novem menses implentur.* Ambrosius. *Non autem sola familiaritas est causa quod diu mansit, sed etiam tanti vatis profectus: nam si primo ingressu tantus profectus extitit, ut ad salutationem Mariae exultaret infans in utero, repleretur spiritu sancto mater infantis; quantum putamus usu tanti temporis sanctae Mariae addidisse praesentiam? Bene ergo inducitur exhibuisse officium, et mysticum numerum custodisse.* Beda. *Anima enim casta quae spiritualis verbi desiderium concipit, necesse est ut alta caelestis exercitus iuga subeat, et quasi trium mensium dies ibidem demorata, quousque fidei et spei et caritatis luce radietur, perseverare non desistat.* Theophylactus. *Quando vero Elisabeth paritura erat, virgo recessit; unde sequitur et reversa est in domum suam; scilicet propter multitudinem quae ad partum congregari debebat; inconveniens autem erat in talibus virginem esse praesentem.* Graecus. *Mos enim est virginibus cedere quoties praegnans parit. Ut autem propriam applicuit domum, alio quidem nullatenus abiit; ibi vero manebat ulterius, donec adesse partus horam cognovit, ubique Ioseph dubitans ab Angelo edocetur.*

Lectio 24

[85750] Catena in Lc., cap. 1 l. 24 Ambrosius. *Si diligenter advertas plenitudinis verbum, nusquam invenies positum nisi in generatione iustorum; unde et nunc dicitur Elisabeth autem impletum est tempus pariendi: plenitudinem enim habet iusti vita; inanes autem sunt dies impiorum.* Chrysostomus. *Idcirco autem Deus Elisabeth partum retardavit, ut gaudium augeretur, et famosiorem faceret mulierem; unde sequitur et audierunt vicini et cognati eius quia magnificavit dominus misericordiam suam cum illa, et congratulabantur ei. Nam qui sterilitatem eius cognoverant, testes divinae gratiae sunt effecti. Nemo autem viso infante cum silentio discedebat; sed Deum, qui illum ex insperato concesserat, collaudabat.* Ambrosius. *Habet enim sanctorum editio laetitiam plurimorum, quoniam commune est bonum: iustitia enim communis est virtus; et ideo in ortu iusti futurae vitae insigne praemittitur, et gratia secuturae virtutis, exaltatione vicinorum praefigurante signatur.*

Lectio 25

[85751] Catena in Lc., cap. 1 l. 25 Chrysostomus. *Circumcisionis norma primo tradita est Abrahae in signum distinctionis, ut genus patriarchae impermixtum conservetur, et sic promissa bona consequi valeant; ubi autem pacti consummatur negotium, appositum signum de medio tollitur: sic igitur et per Christum circumcisione cessante Baptismus succedit; sed antea Ioannem circumcidi decebat; unde dicitur et factum est, in die octavo venerunt circumcidere puerum. Dixerat enim dominus: infans octo dierum circumcidatur in vobis. Hanc autem temporis mensuram a divina clementia constitutam autumo duplici de causa: primo quidem ut in tenerrima aetate levius patiatur dolorem sectionis carnis; secundo ut ex ipsis operibus moneamur quoniam hoc agebatur in signum: tener enim puer minime discernit quae circa ipsum fiunt. Post circumcisionem autem nomen imponebatur; unde sequitur et vocabant eum nomine patris sui Zachariam. Hoc autem ideo fiebat, quia prius oportet sumere signaculum domini, et postea nomen humanum: vel quia nullus, nisi prius abiciat carnalia, quod significat circumcisio, dignus est quod in libro vitae nomen eius scribatur.* Ambrosius. *Mire autem sanctus Evangelista praemittendum putavit quod plurimi infantem patris nomine Zachariam appellandum putarunt; ut advertas, matri non nomen alicuius displicuisse de genere; sed id sancto infusum spiritu, quod ab Angelo ante Zachariae fuerat praenuntiatum. Et quidem ille mutus intimare vocabulum filii nequivit uxori; sed per prophetiam Elisabeth didicit quod non didicerat a marito: unde sequitur et respondens mater eius dixit: nequaquam; sed vocabitur Ioannes. Nec mireris, si nomen mulier quod non audivit asseruit, quando spiritus ei sanctus, qui Angelo mandaverat, revelavit: neque poterat domini ignorare praenuntium, qui prophetaverat Christum. Et bene sequitur et dixerunt ad illam: quia nemo est in cognatione tua qui vocetur hoc nomine: ut intelligas nomen non generis esse, sed vatis. Zacharias quoque nutu interrogatur: unde sequitur innuebant autem patri eius quem vellet vocari eum. Sed quia incredulitas ei affatum eripuerat, et auditum; quod voce non poterat, manu et litteris est locutus: unde sequitur et postulans pugillarem, scripsit dicens: Ioannes est nomen eius: hoc est, non ei nos nomen imponimus qui iam a Deo*

nomen accepit. Origenes in Lucam. *Zacharias quidem interpretatur memor Dei; Ioannes autem significat demonstrantem: ceterum et absentis memoria, et praesentis demonstratio est. Debebat autem Ioannes non memoriam Dei ut absentis exprimere, immo digito demonstrare praesentem, dicens: ecce agnus Dei.* Chrysostomus. *Quin etiam hoc nomen Ioannes gratia Dei interpretatur. Quod ergo, gratia divina favente, non natura, Elisabeth hunc filium cepit, beneficii memoriam in nomine pueri conscripserunt.* Theophylactus. *Quia vero cum muliere circa hoc nomen pueri pater mutus concordavit, sequitur et mirati sunt universi: nemo enim huius nominis erat in cognatione eorum, ut aliquis diceret quod antea hoc ambo cogitassent.* Gregorius Nazianzenus. *Editus ergo Ioannes Zachariae solvit silentium: unde sequitur apertum est autem illico os eius et lingua eius. Absurdum enim erat ut cum vox verbi progressa fuisset, pater maneret elinguis.* Ambrosius. *Merito etiam continuo resoluta est lingua eius: quia quam vinxerat incredulitas, solvit fides. Credamus igitur et nos, ut lingua nostra, quae incredulitatis vinculis est ligata, rationis voce solvatur: scribamus spiritu mysteria, si volumus loqui. Scribamus praenuntium Christi, non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis carnalibus: etenim qui Ioannem loquitur, Christum prophetizat: sequitur enim et loquebatur benedicens Deum.* Beda. *Allegorice autem Ioannis celebrata nativitas, gratia novi testamenti est inchoata; cui vicini et cognati nomen patris quam Ioannis imponere malebant: quia Iudaei qui ei legis observatione, quasi affinitate, iuncti erant, magis iustitiam quae ex lege est sectari, quam fidei gratiam suscipere cupiebant. Sed Ioannis, hoc est gratiae Dei, vocabulum, mater verbis, pater litteris nuntiare satagunt: quia et lex ipsa Psalmique et prophetae apertis sententiarum vocibus gratiam Christi praedicant, et sacerdotium illud vetus figuratis caeremoniarum ac sacrificiorum umbris eidem testimonium perhibet. Pulchreque Zacharias octavo die prolis editae loquitur: quia per domini resurrectionem, quae octava die, hoc est post septimum sabbati, facta est, occulta legalis sacerdotii arcana patuerunt.*

Lectio 26

[85752] Catena in Lc., cap. 1 l. 26 Theophylactus. *Sicut in taciturnitate Zachariae miratus est populus, ita et cum locutus est: unde dicitur et factus est timor super omnes vicinos eorum, et super omnia montana Iudaeae divulgabantur omnia verba haec: ut propter haec duo, magnum aliquid circa natum puerum universi existiment. Haec autem omnia dispensative fiebant, ut qui testis esse Christi debebat, existeret fide dignus: unde sequitur et posuerunt omnes qui audierant in corde suo, dicentes: quis, putas, puer iste erit?* Beda. *Praecurrentia enim signa praebent iter praecursori veritatis, et futurus propheta praemissis commendatur auspiciis: unde sequitur etenim manus domini erat cum illo.* Glossa. *Prodigia enim Deus in illo peragebat, quae non faciebat Ioannes, sed dextera divina.* Graecus. *Mystice autem tempore divinae resurrectionis, praedicata gratia Christi, salubris timor non solum Iudaeorum, qui erant vicini vel situ loci vel scientia legis, sed etiam exterarum gentium corda concussit; nec tantum montana Iudaeae, sed omnia mundani regni, mundanaeque sapientiae culmina Christi fama transcendit.*

Lectio 27

[85753] Catena in Lc., cap. 1 l. 27 Ambrosius. *Bonus Deus, et facilis indulgere peccatis, non solum ablata restituit, sed etiam insperata concedit. Nemo ergo diffidat, nemo veterum conscius delictorum praemia divina desperet. Novit Deus mutare sententiam, si tu noveris emendare delictum: ille siquidem dudum mutus prophetizat: unde dicitur et Zacharias pater eius repletus est spiritu sancto.* Chrysostomus. *Scilicet operatione sancti spiritus; nec quocumque modo gratiam spiritus sancti nactus, sed ad plenum; et fulgebat in eo prophetiae donum: unde sequitur et prophetavit.* Origenes in Lucam. *Plenus autem spiritu sancto Zacharias duas prophetias generaliter nuntiat: primam de Christo, alteram de Ioanne: quod manifeste de verbis illius probatur, in quibus quasi de praesenti, et quasi iam versaretur in mundo, loquitur de Ioanne; et primo de salvatore, dicens benedictus dominus Deus Israel, quia visitavit et fecit redemptionem plebis suae.* Chrysostomus. *Dum Deum benediceret Zacharias, visitationem dicit esse factam ab eo erga populum suum: sive materiales Israelitas quis velit accipere, venit enim ad oves quae perierant domus Israel; sive spirituales, idest fideles, qui digni fuerunt hac visitatione, efficacem erga se divinam provisionem facientes.* Beda. *Visitavit autem dominus plebem suam quasi longa infirmitate tabescentem, et quasi venditam sub peccato, unici filii sui sanguine redemit: quod quia Zacharias proxime faciendum cognoverat, prophetico more quasi iam factum narrat. Dicit autem plebem suam, non quia veniens suam invenit, sed quia visitando suam fecit.*

Lectio 28

[85754] Catena in Lc., cap. 1 l. 28 Theophylactus. *Videbatur Deus dormire, peccata multa respiciens; sed in novissimis incarnatus temporibus excitatus est, et contrivit Daemones, qui nos oderant: unde dicitur et erexit cornu salutis nobis in domo David pueri sui.* Origenes in Lucam.

Quia de semine David secundum carnem natus est Christus: unde dicitur cornu salutis nobis in domo David: sicut et alibi dictum est: vine

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

a facta est in cornu, idest in Iesu Christo. Chrysostomus. *Cornu autem nominat potestatem, gloriam et famam, metaphorice a brutis animalibus illud accipiens, quibus loco muniminis et gloriae cornua Deus dedit.* Beda. *Cornu etiam salutis regnum salvatoris Christi vocatur. Ossa siquidem omnia carne involuta sunt: cornu excedit carnem: et ideo cornu salutis regnum Christi vocatur, quo mundus et carnis gaudia superantur; in cuius figuram David et Salomon cornu olei sunt in regni gloriam consecrati.*

Lectio 29

[85755] Catena in Lc., cap. 1 l. 29 Theophylactus. *Quod de domo David Christus nasceretur, Michaeas mentionem facit dicens: et tu, Bethlehem, terra Iuda, nequaquam minima es; ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel. Sed et omnes prophetae de incarnatione dixerunt: et ideo dicitur sicut locutus est per os sanctorum prophetarum.* Graecus. *Per quod innuit, Deum per illos esse locutum, et non esse humanum quod dixerunt.* Beda. *Dicit autem qui a saeculo sunt: quia tota veteris testamenti Scriptura prophetice de Christo processit: nam et ipse pater Adam, et ceteri patrum, factis suis eius dispensationi testimonium reddunt.*

Lectio 30

[85756] Catena in Lc., cap. 1 l. 30 Beda. *Cum primo breviter praemisisset erexit cornu salutis nobis, continuo explanans quid dixerit, subdit salutem ex inimicis nostris; quasi dicat erexit nobis cornu, idest erexit nobis salutem ex inimicis nostris, et de manu omnium qui oderunt nos.* Origenes in Lucam. *Non autem putemus nunc de corporalibus inimicis dici, sed de spiritualibus. Venit enim dominus Iesus fortis in praelio destruere omnes inimicos nostros, ut nos de eorum insidiis et tentationibus liberos faceret.*

Lectio 31

[85757] Catena in Lc., cap. 1 l. 31 Beda. *Dixerat dominum, iuxta eloquia prophetarum, in domo David nasciturum: dicit eumdem, ad explendum testamentum quod Abrahae disposuit, nos esse liberaturum: quia his praecipue patriarchis de suo semine vel congregatio gentium vel Christi est incarnatio promissa. Praemittitur autem David, quia Abrahae sanctus Ecclesiae coetus est promissus; David autem, quod ex eo Christus nasciturus esset, audivit. Et ideo post id quod dictum est de David, subdit de Abraham, dicens ad faciendam misericordiam cum patribus nostris.* Origenes in Lucam. *Ego puto quod in adventu domini salvatoris et Abraham et Isaac et Iacob fruiti sint misericordia Dei. Non est enim credibile ut qui prius viderunt diem illius et laetati sunt, postea in adventu ipsius nihil utilitatis acciperent: cum scriptum sit: pacem faciens per sanguinem crucis suae, sive super terram, sive in caelis.* Theophylactus. *Christi etiam gratia se usque ad illos extendit qui mortui extiterunt quia per eum resurgemus non solum nos, sed et qui fuerunt ante mortui. Fecit et misericordiam cum patribus nostris, secundum quod eorum spem et desiderium implevit: unde sequitur et memorari testamenti sui sancti, illius scilicet de quo dicitur: benedicens benedicam tibi et multiplicabo te. Multiplicatus est enim Abraham in omnibus gentibus per imitationem fidei eius adoptatis in filios: sed etiam patres videntes suos filios talia beneficia recepisse, congaudent et recipiunt misericordiam in seipsis: unde sequitur iusiurandum quod iuravit ad Abraham patrem nostrum daturum se nobis.* Basilius. *Nemo autem audiens quod iurasset dominus Abrahae, ad iurandum sit promptus: sicut enim furor de Deo dictus non significat passionem, sed punitionem; sic neque Deus iurat ut homo, sed verbum eius loco iuramenti nobis ad veritatem exprimitur immutabili sententia quod promissum est approbans.*

Lectio 32

[85758] Catena in Lc., cap. 1 l. 32 Chrysostomus. *Quia exortum nobis cornu salutis ex domo David dixerat, ostendit quod per ipsum et gloriam participamus, et dispendia inimici vitavimus: unde dicit ut sine timore, de manu inimicorum nostrorum liberati, serviamus illi. Duo praedicta non facile reperiet aliquis sese comitantia: plures enim evitant pericula, sed vita gloriosa privantur; sicut sceleris patratores, qui de carcere ex indulgentia regia absolvuntur: e contra gaudent alii gloria, sed ob hanc periclitari coguntur; sicut milites bellicosi vitam inclytam amplexantes, securitate multoties caruerunt. Sed hoc cornu et salvat et glorificat: salvat quidem eripiens a manibus hostium, non leviter, sed mirifice, ut non sit ultra timendum: et hoc est quod dicit ut sine timore.* Origenes in Lucam. *Vel aliter. Crebro de hostium manu aliqui liberantur, sed non absque timore: cum enim metus et discrimen ante praecesserint, et sic de inimicorum manu quis eruatur, liberatus est quidem, sed non sine timore: ideo dixit, quod Christi adventus sine timore nos a manibus hostium eripi fecit. Non enim eorum insidias sensimus, sed repente ab eis nos segregans eduxit ad sortis propriae mansionem.*

Lectio 33

[85759] Catena in Lc., cap. 1 l. 33 Chrysostomus. *Glorificat Zacharias dominum, quia fecit nos sibi servire cum plena fiducia, non carnaliter, ut Iudaei in sanguine victimarum, sed spiritualiter in bonis operibus: et hoc est quod dicit in sanctitate et iustitia: est enim sanctitas apta circa Deum aequitas; iustitia vero quae est circa homines, puta quod aliquis reverenter exequatur divina, et quo ad homines laudabiliter conversetur. Dicit autem non coram hominibus, ut hypocritae volentes hominibus placere, sed coram Deo, sicut hi quorum commendatio non est ab hominibus, sed a Deo; et hoc non semel aut ad tempus, sed singulis diebus et quamdiu vixerint: unde dicit omnibus diebus nostris.* Beda. *Nam qui vel ante mortem ab eius servitio discedit, vel immunditia qualibet sive iniustitia fidei suae sinceritatem commaculat, vel coram hominibus tantum et non coram Deo, sanctus et iustus esse contendit, nondum perfecte de manu spiritualium inimicorum liberatus domino servit, sed exemplo veterum Samaritanorum diis gentium pariter et domino servire conatur.*

Lectio 34

[85760] Catena in Lc., cap. 1 l. 34 Ambrosius. *Pulchre cum de domino prophetaret, ad prophetam sua verba convertit, ut hoc quoque beneficium esse domini designaret; ne cum publica numeraret, sua quasi ingratus tacuisse videretur; unde dicitur et tu, puer, propheta altissimi vocaberis.* Origenes in Lucam. *Ideo reor Zachariam festinasse ut loqueretur ad puerum, quia sciebat eum post paululum in eremo moraturum, nec se eius posse habere praesentiam.* Ambrosius. *Sed fortasse aliqui quasi irrationabilem mentis excessum putent quod octo dierum infantem alloquitur; verum si tenemus superiora, intelligimus profecto quod potuit vocem patris natus audire, qui Mariae salutationem antequam nasceretur audivit. Sciebat propheta alias esse aures prophetae, quae spiritu Dei, non corporis aetate reserantur. Habebat intelligendi sensum qui exultandi habebat affectum.* Beda. *Nisi forte putandus est Zacharias propter eos qui aderant potius instruendos futura sui filii munera, quae dudum per Angelum didicerat, mox ut loqui potuit, praedicare voluisse. Audiant Ariani, quod Christum quem Ioannes prophetando praeibat, altissimum vocat, sicut in Psalmo 86, 5 dicitur: homo natus est in ea, et ipse fundavit eam altissimus.* Chrysostomus. *Sicut autem regibus commilitones sunt qui eis viciniores existunt, sic Ioannes cum esset amicus sponsi, de prope eius adventum praecessit: et hoc est quod subditur praeibis enim ante faciem domini parare vias eius. Alii enim prophetae eminus Christi mysterium praedicaverunt; hic vero proprius praedicavit, ut et Christum videret, et eum ceteris indicaret.* Gregorius Moralium. *Quisquis autem praedicando a sordibus vitiorum corda audientium mundat, venienti sapientiae ad cor viam praeparat.*

Lectio 35

[85761] Catena in Lc., cap. 1 l. 35 Theophylactus. *Qualiter praecursor viam domini praeparavit, exponit subdens ad dandam scientiam salutis plebi eius. Salus dominus Iesus est; data est autem plebi scientia salutis idest Christi, a Ioanne, qui testimonium perhibebat de Christo.* Beda. *Quasi Iesu, idest salvatoris, nomen exponere et diligentius commendare desiderans, salutis mentionem frequentat. Sed ne temporalem salutem promitti putarent, subdit in remissionem peccatorum eorum.* Theophylactus. *Non enim aliter cognitus esset Deus, nisi plebi peccata dimisisset: Dei enim est peccata dimittere.* Beda. *Verum Iudaei non Christum suscipere, sed Antichristum malunt expectare: quia non intus a peccati dominio, sed foris ab humanae servitutis iugo cupiunt liberari.*

Lectio 36

[85762] Catena in Lc., cap. 1 l. 36 Theophylactus. *Quia Deus peccata nobis dimisit, non propter opera nostra, sed propter misericordiam suam; ideo convenienter addidit per viscera misericordiae Dei nostri.* Chrysostomus. *Quam quidem misericordiam non ipsimet inquirentes invenimus: sed desuper nobis Deus aperuit; unde sequitur in quibus, scilicet misericordiae operibus, visitavit nos, assumpta carne, oriens ex alto.* Graecus. *In altis permanens, tamen in terrenis praesens, non divisionem patiens neque circumscriptionem: quod intellectus noster comprehendere non potest, nec ulla serie verborum exprimere.*

Lectio 37

[85763] Catena in Lc., cap. 1 l. 37 Beda. *Recte Christus oriens vocatur, quia nobis ortum verae lucis aperuit: unde sequitur illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Chrysostomus. *Tenebras hic appellat non materiales, sed errorem, et a fide distantiam.* Basilius. *Tenebrosa enim erat plebs gentilis, quae idolorum cultu gravabatur, donec lux orta dispersit caliginem, et splendorem veritatis expandit.* Gregorius Moralium. *Umbra vero mortis oblivio mentis accipitur: sicut enim mors hoc quod interficit, agit ut non sit in vita, ita oblivio hoc quod interficit, agit ut non sit in memoria: unde Iudaeorum populus, qui Dei oblitus fuerat, dicitur in umbra mortis sedere. Umbra etiam mortis mors carnis accipitur: quia sicut vera mors est qua anima separatur a Deo, ita umbra mortis est qua caro separatur ab anima: unde voce martyrum dicitur: operuit nos umbra mortis. Per umbram etiam mortis imitatio Diaboli, qui mors in Apocalypsi dicitur, designatur: quia sicut umbra iuxta qualitatem corporis ducitur, ita actiones iniquorum de specie imitationis eius exprimuntur.* Chrysostomus. *Recte autem dicit sedent: non enim ambulabamus in tenebris, sed sedebamus.* Theophylactus. *Non solum autem oriens dominus his qui in tenebris sedent illuminat, sed aliquid amplius facit: unde sequitur ad dirigendos pedes nostros in viam pacis. Via pacis est via iustitiae, ad quam direxit pedes, idest affectus animarum nostrarum.* Gregorius in Evang. *Tunc enim gressus nostros in viam pacis dirigimus quando per illud actionum iter pergimus in quo ab auctoris nostri*

gratia non discordemus. Ambrosius. *Simul et illud adverte, quam paucis Elisabeth, quam multis Zacharias prophetizet; et uterque sancto impletus spiritu loquebatur; sed disciplina servatur, ut mulier discere magis quae divina sunt studeat quam docere.*

Lectio 38

[85764] Catena in Lc., cap. 1 l. 38 Beda. *Praedicator patientiae futurus, ut liberius auditores suos a mundi illecebris erudiendo sustollat, primaevam in desertis transigit vitam; unde dicitur puer autem crescebat.* Theophylactus. *Secundum corporalem aetatem. Et confortabatur spiritu: simul enim cum corpore spirituale donum crescebat, et spiritus operationes in eo magis ac magis ostendebantur.* Origenes in Lucam. *Vel crescebat spiritu, nec in eadem permanebat mensura qua coeperat; sed semper crescebat spiritus in eo, semper voluntas eius ad meliora tendens habebat profectus, et mens divinius aliquid contemplabatur. Exercebat se memoria, ut plura in thesauro suo reconderet. Addit autem et confortabatur: infirma enim est humana natura: legimus enim: caro autem infirma. Confortanda est itaque spiritu: spiritus enim promptus est. Multi confortantur carne; athleta autem Dei spiritu roborandus est, ut sapientiam carnis elidat: unde recessit, fugiens tumultum urbium propter frequentiam; sequitur enim et erat in desertis: ubi purior aer est, caelum apertius, et familiarior Deus: ut quia nondum Baptismi et praedicationis tempus advenerat, vacaret orationibus, et cum Angelis conversaretur, appellaret dominum, et illum audiret dicentem: ecce adsum.* Theophylactus. *Vel erat in desertis ut extra multorum malitiam nutriretur, et ut neminem vereretur arguere: si enim fuisset in mundo, forte fuisset amicitia et conversatione hominum depravatus: simul etiam ut esset fide dignus qui praedicaturus erat Christum. Occultabatur autem in desertis, donec placuit Deo ipsum Israelitico populo demonstrare: unde sequitur usque ad diem ostensionis suae ad Israel.* Ambrosius. *Pulchre autem tempus quo fuit in utero propheta describitur, ne Mariae praesentia taceatur, sed tempus siletur infantiae, eo quod praesentia matris domini in utero roboratur qui infantiae impedimenta nescivit.*

Caput 2

Lectio 1

[85765] Catena in Lc., cap. 2 l. 1 Beda. *Nasciturus in carne Dei filius, sicut de virgine natus virginitatis sibi decus ostendit esse gratissimum; ita pacatissimo tempore saeculi procreatur; quia pacem quaerere docuit, et pacis sectatores invisere dignatur. Nullum autem potuit magis esse pacis indicium quam una totum orbem descriptione concludi; cuius moderator Augustus, tanta duodecim annis circa tempus dominicae nativitatis pace regnavit ut, bellis toto orbe sopitis, prophetae praesagium ad litteram videatur implesse: unde dicitur factum est autem in diebus illis, exiit edictum a Caesare Augusto ut describeretur universus orbis.* Graecus. *Tunc etiam nascitur Christus cum*

principes Iudaeorum defecerant, et ad Romanos principes translatum erat imperium, quibus Iudaei tributa solvebant; et sic impletur prophetia praedicens: non deficere ducem de Iuda, nec principem de femoribus eius, donec veniat qui mittendus est. Iam vero Caesare Augusto quadragesimum secundum annum imperii peragente, exiit ab eo edictum totum orbem conscribi ad tributa solvenda; quod cuidam Cyrino Caesar commiserat, quem Iudaeae et Syriae praesidem statuit: unde sequitur haec descriptio prima facta est a praeside Syriae Cyrino. Beda. *Signat hanc descriptionem vel primam esse earum quae totum orbem concluserint, quia pleraeque iam partes terrarum saepe leguntur fuisse descriptae; vel primo tunc coepisse quando Cyrinus in Syriam missus est.* Ambrosius. *Pulchre autem praesidis nomen addidit, ut seriem temporis designaret: nam si consules ascribuntur tabulis emptionis, quanto magis redemptioni omnium debuit tempus ascribi?* Beda. *Superna autem dispensatione professio census ita descripta est ut in suam quisque patriam ire iuberetur: secundum quod sequitur et ibant omnes ut profiterentur singuli in civitatem suam: quod ideo factum est, ut dominus alibi conceptus, alibi natus, insidiantis Herodis furorem facilius evaderet: unde sequitur ascendit autem et Ioseph a Galilaea de civitate Nazareth in Iudaeam.* Chrysostomus. *Domino autem dirigente Augustus hoc edictum censuit, ut unigeniti praesentiae famuletur: nam hoc edictum matrem attrahebat in patriam quam prophetae praedixerant, scilicet in Bethlehem Iudae; unde dicit civitatem David quae vocatur Bethlehem.* Graecus. *Ideo autem addidit civitatem David, ut promissionem factam David a Deo, quod ex fructu ventris eius rex perpetuus adveniret, esse completam annuntiet: unde sequitur eo quod esset de domo et familia David. Per hoc autem quod Ioseph erat de cognatione David, contentus fuit Evangelista ipsam quoque virginem de cognatione David promulgare, cum lex divina praeciperet coniugales copulas ex eadem progenie contrahi: unde sequitur cum Maria desponsata sibi uxore praegnante.* Cyrillus. *Dicit autem eam fuisse desponsatam, innuens quod solis sponsalibus praecedentibus est conceptio subsecuta; neque enim ex virili semine sancta virgo concepit.* Gregorius in Evang. *Mystice autem nascituro domino mundus describitur: quia ille apparebat in carne qui electos suos ascriberet in aeternitate.* Ambrosius. *Et dum professio saecularis ostenditur, spiritualis implicatur, non terrarum regi dicanda, sed caeli. Professio ista fidei, census animorum est: abolito enim synagogae censu vetusto, novus census Ecclesiae parabatur. Denique ut scias censum non Augusti esse, sed Christi, totus orbis profiteri iubetur. Quis autem poterat professionem totius orbis exigere, nisi qui totius orbis habebat imperium? Non enim Augusti, sed: domini est terra et plenitudo eius.* Beda. *Qui etiam vocabulum Augusti perfectissime complevit, utputa suos et augere desiderans, et augere sufficiens.* Theophylactus. *Conveniens etiam erat ut per Christum cultus multorum deorum deficeret, et unus Deus coleretur: unde unus rex orbi imperasse describitur.* Origenes in Lucam. *Diligentius autem intuenti sacramentum quoddam videtur figurari, quod in totius orbis professione describi oportuerit et Christum, ut cum omnibus scriptus sanctificaret omnes, et cum orbe relatus in censum communionem sui praeberet orbi.* Beda. *Sicut autem tunc imperante Augusto et praesidente Cyrino, ibant singuli in suam civitatem ut profiterentur censum; sic, modo imperante Christo per doctores Ecclesiae praesides, profiteri debemus censum iustitiae.* Ambrosius. *Haec est ergo prima professio mentium domino, cui omnes profitentur, non praeconis evocatione, sed vatis dicentis: omnes gentes, plaudite manibus. Denique ut sciant censum esse iustitiae, veniunt ad eum Ioseph et Maria, hoc est iustus et virgo: ille qui verbum servaret,* *ista quae pareret.* Beda. *Civitas nostra et patria est patria beata, ad quam crescentibus quotidie virtutibus ire debemus. Quotidie autem sancta Ecclesia suum comitata doctorem, de rota mundanae conversationis, quod Galilaea sonat, in civitatem Iuda, scilicet confessionis et laudis, ascendens, censum suae devotionis regi aeterno persolvit, quae, in exemplo beatae virginis Mariae, concipit nos virgo de spiritu; quae alii quidem desponsata ab alio fecundatur, dum praeposito sibi pontifici visibiliter iungitur, sed invisibilis spiritus virtute cumulatur. Unde et bene Ioseph auctus interpretatur, indicans ipso nomine, quod instantia loquentis magistri nil valet, nisi augmentum superni iuvaminis, ut audiatur, acceperit.*

Lectio 2

[85766] Catena in Lc., cap. 2 l. 2 Ambrosius. *Breviter sanctus Lucas et quo modo et quo tempore et quo loco secundum carnem Christus natus sit explicavit dicens factum est autem cum essent ibi, impleti sunt dies ut pareret. Quo modo quidem, quia nupta concepit, sed virgo generavit.* Gregorius Nyssenus. *Apparens enim ut homo, non per omnia legibus humanae naturae subicitur: nam quod ex muliere nascitur, humilitatem redolet; virginitas vero, quae ortui deservivit, ostendit quam transcenderet hominem. Huius ergo iucunda portatio, ortus immaculatus, partus facilis, absque corruptela nativitas: nec ex luxu incipiens, nec doloribus edita: quia namque ea quae naturae nostrae mortem per culpam inseruit, damnata est ut cum doloribus pareret, oportebat parentem vitae cum gaudio partum perficere. Eo autem tempore per incorruptionem virgineam ad vitam transmigrat mortalium in quo diminui incipiunt tenebrae, et nocturna immensitas exuberantia radii deficere cogitur. Mors enim peccati finem pravitatis attigerat; sed de cetero tendit ad nihilum propter verae lucis praesentiam, quae radiis evangelicis totum orbem lustravit.* Beda. *Eo etiam tempore dignatus est incarnari quo mox natus censu Caesaris ascriberetur, atque ob nostri liberationem ipse servitio subderetur: unde etiam non solum propter iudicium regii stemmatis, sed etiam propter nominis sacramentum dominus in Bethlehem nascitur.* Gregorius in Evang. *Bethlehem quippe domus panis interpretatur: ipse namque est qui ait: ego sum panis vivus, qui de caelo descendi. Locus ergo in quo dominus nascitur, domus panis antea vocabatur, quia futurum erat ut ibi ille per naturam carnis appareret qui electorum mentes interna satietate reficeret.* Beda. *Sed et usque ad consummationem saeculi dominus in Nazareth concipi, in Bethlehem nasci non desinit cum quilibet audientium, verbi flore suscepto, domum in se aeterni panis efficit; quotidie in utero virginali, hoc est in animo credentium, per fidem concipitur, per Baptismum gignitur. Sequitur et peperit filium suum primogenitum.* Hieronymus contra Helvidium. *Ex hoc Helvidius nititur approbare, primogenitum dici non posse nisi eum qui habeat et fratres, sicut unigenitus ille vocatur qui parentibus sit solus filius. Nos autem ita definimus. Unigenitus est primogenitus, non omnis primogenitus est unigenitus. Primogenitum non esse dicimus eum quem alii subsequuntur, sed ante quem nullus: alioquin si non est primogenitus nisi is quem sequantur et fratres, tamdiu sacerdotibus primogenita non debentur, quamdiu et alii fuerint procreati, ne forte partu postea non sequente, unigenitus sit, et non primogenitus.* Beda.

Est etiam unigenitus in substantia divinitatis, primogenitus susceptione humanitatis; primogenitus in gratia, unigenitus in natura. Hieronymus. *Nulla autem ibi obstetrix, nulla muliercularum sollicitudo intercessit. Ipsa pannis involvit infantem; ipsa mater et obstetrix fuit; unde sequitur et pannis eum involvit.* Beda. *Qui totum mundum vario vestit ornatu, pannis vilibus involvitur, ut nos stolam primam recipere valeamus. Per quem omnia facta sunt, manus pedesque astringitur, ut nostrae manus ad opus bonum exertae, nostri sint pedes in viam pacis directi.* Graecus. *O admirabilem coarctationem et peregrinationem quam subiit qui continet orbem. Ab initio captat penuriam, et eam in seipso decorat.* Chrysostomus. *Nimirum si voluisset, venire poterat movendo caelum, concutiendo terram, emittens fulmina; non autem sic processit: non enim perdere, sed salvare volebat, et ab ipsis primordiis humanam conculcare superbiam; atque ideo non tantum homo fit, sed etiam homo pauper; et pauperem matrem elegit, quae caret his quibus natum infantem reclinet; sequitur enim et reclinavit eum in praesepio.* Beda. *Duri praesepis angustia continetur cui caelum sedes est, ut nos per caelestis regni gaudia dilatet. Qui panis est Angelorum, in praesepio reclinatur, ut nos quasi sancta animalia carnis suae frumento reficiat.* Cyrillus. *Reperit etiam hominem factum bestialem in anima: et ideo in praesepio loco pabuli ponitur, ut vitam bestialem mutantes, ad consonam homini perducamur scientiam, pertingentes non fenum, sed panem caelestem, vitae corpus.* Beda. *Qui autem ad dexteram patris sedet, in diversorio loco eget, ut nobis in domo patris sui multas mansiones praeparet; unde sequitur quia non erat eis locus in diversorio. Nascitur non in parentum domo, sed in diversorio, et in via: quia per incarnationis mysterium via factus est, qua nos ad patriam, ubi veritate et vita fruemur, adduceret.* Gregorius in Evang. *Et ut ostenderet quia per humanitatem quam assumpserat, quasi in alieno nascebatur, non secundum potestatem, sed secundum naturam.* Ambrosius. *Propter te ergo infirmitas, in se potentia; propter te inopia, in se opulentia; noli hoc aestimare quod cernis, sed quod redimeris agnosce. Plus, domine Iesu, iniuriis tuis debeo quod redemptus sum, quam opibus quod creatus sum. Non prodesset nasci, nisi etiam redimi profuisset.*

Lectio 3

[85767] Catena in Lc., cap. 2 l. 3 Ambrosius. *Videte quemadmodum divina curia fidem astruat. Angelus Mariam, Angelus Ioseph, Angelus pastores edocet, de quibus dicitur et pastores erant in regione eadem vigilantes, et custodientes vigilias noctis super gregem suum.* Chrysostomus. *Ioseph quidem in somnis apparuit Angelus; pastoribus autem visibiliter quasi rudioribus: non autem Angelus ivit Ierosolymam, non requisivit Scribas et Pharisaeos; erant enim corrupti, et prae invidia cruciabantur; sed hi erant sinceri, antiquam conversationem patriarcharum et Moysis colentes. Est autem semita quaedam ad philosophiam perducens innocentia.* Beda. *Nusquam autem in tota veteris testamenti serie reperimus Angelos, qui tam sedulo apparuere patribus, cum luce apparuisse. Sed hoc privilegium recte huic tempori est servatum quando exortum est in tenebris lumen rectis corde: unde sequitur et claritas Dei circumfulsit illos.* Ambrosius. *Ex utero funditur, sed coruscat*

a caelo; terreno in diversorio iacet, sed caelesti lumine viget. Graecus. *Verum pavidi facti sunt in miraculo; unde sequitur et timuerunt timore magno. Sed Angelus, cum pavor ingruerit, fugat ipsum: unde sequitur et dixit illis Angelus: nolite timere. Non solum sedat terrorem, sed etiam alacritatem infundit: sequitur enim ecce enim evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: non soli populo Iudaeorum, sed etiam omnibus. Causa autem gaudii ostenditur, novus et admirabilis partus manifestatur ex ipsis nominibus: nam sequitur quia natus est vobis hodie salvator, qui est Christus dominus: quorum primum, idest salvator, est actionis; tertium autem, scilicet dominus, maiestatis.* Cyrillus de Incarn. Unigen. *Sed id quod in medio ponitur, scilicet Christus, non naturam significat, sed hypostasim compositam. In Christo enim salvatore unctionem fore celebratam fatemur; non tamen figuralem, sicut olim in regibus ex oleo, quasi ex prophetica gratia, neque ad perfectionem alicuius negotii, iuxta illud: haec dicit dominus Christo meo Cyro, qui quamquam esset idololatra, dictus est Christus, ut caelesti censura totam occuparet Babyloniorum provinciam. Fuit autem unctus salvator spiritu sancto humanitus in forma servi; ungens autem ut Deus spiritu sancto credentes in eum.* Graecus. *Huius autem nativitatis et tempus ostendit cum dicit hodie, et locum cum subdit in civitate David, et signa cum subiungit et hoc vobis signum: invenietis infantem pannis involutum, et positum in praesepio. Ecce pastoribus Angeli pastorem praecipuum praedicant, tamquam agnum in antro manifestatum et editum.* Beda. *Crebris autem infantia salvatoris et Angelorum praeconiis et Evangelistarum nobis est conculcata testimoniis, ut nostris altius cordibus quid pro nobis factum sit infigatur. Et notandum, quod signum nati salvatoris datur non Tyrio exceptum ostro, sed pannis squalentibus involutum: non in ornatis auro stratoriis, sed in praesepibus inveniendum.* Maximus in Serm. Nativ. *Sed si tibi panni fortassis vilescunt, Angelos collaudantes admirare: si praesepe despicis, erige parumper oculos, et novam in caelo stellam protestantem mundo nativitatem dominicam contuere: si credis vilia, crede mirifica: si de his quae humilitatis sunt disputas, quae alta sunt et caelestia venerare.* Gregorius in Evang. *Mystice autem quod vigilantibus pastoribus Angelus apparet, eosque claritas Dei circumfulsit, hoc est quod illi prae ceteris videre sublimia merentur qui fidelibus gregibus praeesse sollicite sciunt: dumque ipsi pie super gregem vigilant, divina super eos latius gratia coruscat.* Beda. *Significant enim mystice pastores isti gregum, doctores quosque ac rectores fidelium animarum. Nox, cuius vigilias custodiebant super gregem suum, pericula tentationum indicat, a quibus se suosque subiectos custodire non desistunt. Et bene, nato domino, pastores super gregem vigilant: quia natus est qui dicit: ego sum pastor bonus; sed et tempus imminebat quo idem pastor oves suas, quae dispersae erant, ad vitae pascua revocaret.* Origenes in Lucam. *Ceterum, si ad secretiorem oportet ascendere intellectum, dicam quosdam fuisse pastores Angelos qui res humanas regerent; et cum horum unusquisque suam custodiam conservaret, venisse Angelum nato domino, et annuntiasse pastoribus, quia verus esset pastor exortus. Angeli enim ante adventum salvatoris parum poterant commissis sibi utilitatis afferre: vix enim aliquis unus ex singulis gentibus credebat in Deum; nunc autem populi accedunt ad fidem Iesu.*

Lectio 4

[85768] Catena in Lc., cap. 2 l. 4 Beda. *Ne parva unius Angeli videretur auctoritas, postquam unus sacramentum novae nativitatis edocuit, statim multitudo caelestium agminum affuit; unde dicitur et subito facta est cum Angelo multitudo militiae caelestis. Bene chorus adveniens Angelorum, militiae caelestis vocabulum accipit, qui et duci illi in praelio qui ad debellandas aereas potestates apparuit, humiliter obsecundat, et ipse potestates easdem contrarias, ne mortales tantum tentare valeant quantum volunt, fortiter armis caelestibus perturbat. Quia vero Deus et homo nascitur, hominibus pax et Deo gloria canitur; unde sequitur laudantium Deum, et dicentium: gloria in altissimis Deo. Uno Angelo, uno evangelizante nuntio natum in carne Deum, mox multitudo militiae caelestis in laudem creatoris prorumpit, ut et Christo devotionem impendat, et nos suo instruat exemplo, quoties aliquis fratrum sacrae eruditionis verbum insonuerit, vel ipsi quae pietatis sunt ad mentem reduxerimus, Deo statim laudes corde, ore et opere reddendas.* Chrysostomus. *Et olim quidem Angeli ad puniendum mittebantur, puta ad Israelitas, ad David, ad Sodomitas, ad gemitus convallem; nunc e contra canunt in terra gratias agentes Deo: eo quod suum descensum ad homines eis reseravit.* Gregorius Moralium. *Simul etiam laudant, quia redemptioni nostrae voces suae exultationis accommodant: simul etiam, quia dum nos conspiciunt recipi, suum gaudent numerum impleri.* Beda. *Optant etiam pacem hominibus, cum subdunt et in terra pax hominibus: quia quos infirmos prius abiectosque despexerant, nascente in carne domino, iam socios venerantur.* Cyrillus. *Haec autem pax per Christum facta est: reconciliavit enim nos per se Deo et patri, culpam hostilem de medio auferens; duos populos in unum hominem pacificavit, ac caelicolas et terrenos in unum gregem composuit.* Beda. *Quibus autem hominibus pacem poscant, exponunt dicentes bonae voluntatis, eis scilicet qui suscipiunt natum Christum: non enim est pax impiis, sed pax multa diligentibus nomen Dei.* Origenes in Lucam. *Sed diligens lector inquirat quomodo salvator dicat: non veni pacem mittere super terram; et nunc Angeli de eius nativitate cantent in terra pax hominibus. Sed hoc quod pax esse dicitur in hominibus bonae voluntatis, solvit quaestionem; pax enim quam non dat dominus super terram, non est pax bonae voluntatis.* Augustinus de Trin. *Pertinet enim iustitia ad bonam voluntatem.* Chrysostomus. *Aspice autem mirandum processum: Angelos ad nos deduxit prius, ac deinde duxit hominem ad superna: factum est caelum terra, cum terrena deberet recipere.* Origenes in Lucam. *Mystice autem videbant Angeli, se opus quod eis creditum fuerat, implere non posse absque eo qui vere salvare poterat; et medicinam suam inferiorem esse quam hominum cura poscebat: unde sicut si veniat aliquis archiater qui habeat summam in medicina notitiam: et illi qui prius sanari nequiverant, cernentes magistri manu putredines cessare vulnerum, non invideant, sed in laudes archiatri erumpant, et Dei, qui sibi aegrotantibusque tantae scientiae hominem miserit; sic multitudo Angelorum pro Christi adventu Deum laudat.*

Lectio 5

[85769] Catena in Lc., cap. 2 l. 5 Graecus. *Quae visa sunt et relata stuporem ingesserunt pas-*

toribus; et sic ovilia sua omiserunt, et profecti sunt nocte Bethlehem, lucem indagantes salvatoris; unde dicitur et factum est ut discesserunt ab eis Angeli in caelum, pastores loquebantur ad invicem: transeamus usque Bethlehem, et videamus hoc verbum quod factum est. Beda. *Vere quasi vigilantes non dixerunt: videamus puerum, sed verbum quod factum est; idest, verbum quod semper erat videamus quomodo pro nobis caro factum est: siquidem hoc ipsum verbum dominus est; sequitur enim quod fecit dominus et ostendit nobis; idest, videamus quomodo verbum ipsum se fecerit, et ostenderit nobis carnem suam.* Ambrosius in Lucam. *Vide quam singulariter Scriptura singulorum libret momenta verborum: etenim cum caro domini videtur, videtur verbum, quod est filius. Non mediocre fidei tibi hoc videatur exemplum: non vilis persona pastorum: simplicitas enim quaeritur, non ambitio desideratur. Sequitur et venerunt festinantes; nemo enim cum desidia Christum requirit.* Origenes in Lucam. *Quia vero festinantes venerunt, et non pedetentim, ideo sequitur et invenerunt Mariam, quae scilicet fudit Iesum in partu, et Ioseph, scilicet dispensatorem ortus dominici, et infantem positum in praesepio, scilicet ipsum salvatorem.* Beda. *Est autem iusti ordinis, ut honore digno celebrata verbi incarnatione, ad ipsam quandoque verbi gloriam intuendam pertingatur; unde sequitur videntes autem cognoverunt de verbo quod dictum erat illis de puero hoc.* Graecus. *Occulta scilicet fide felicia relata contuentes, nec contenti de veritate stupere, quae primitus viderant et perceperant Angelo nuntiante, non solum Mariae et Ioseph promebant, sed etiam ceteris; et, quod est amplius, eorum mentibus infigebant; unde sequitur et omnes qui audierunt mirati sunt, et de his quae dicta erant a pastoribus ad ipsos. Quomodo enim non erat mirandum videre caelicolam in terrenis, et terram pace conciliari caelestibus, et ineffabilem illum infantulum numine quidem caelestia, humanitate vero terrestria connectentem ad invicem, et sui compagine foedus mirandum praestantem?* Glossa. *Nec solum mirantur de incarnationis mysterio, sed etiam de tanta pastorum attestatione qui fingere inaudita nescirent, sed simplici facundia vera praedicarent.* Ambrosius. *Nec contemnenda putes quasi vilia verba pastorum: a pastoribus enim Maria colligit fidem: unde sequitur Maria autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo. Discamus sanctae virginis in omnibus castitatem, quae non minus ore pudica quam corpore argumenta fidei conferebat in corde.* Beda. *Virginalis enim pudicitiae iura custodiens, secreta Christi quae noverat, nemini divulgare volebat; sed conferebat ea quae facienda legerat cum his quae iam facta cognovit; non ore promens, sed clausa in corde custodiens.* Graecus. *Quicquid etiam ei retulerat Angelus, quicquid a pastoribus audierat, cuncta congerebat in mente; et ad invicem comparans, unam in omnibus mater sapientiae cernebat concordiam. Vere Deus erat qui natus erat ex ea.* Athanasius. *Singuli autem in Christi nativitate exultabant, non humanitus, sicut in puero nato soliti sunt homines congaudere, sed in Christi praesentia, et lucis divinae fulgore; unde sequitur et reversi sunt pastores glorificantes et laudantes Deum in omnibus quae audierant.* Beda. *Scilicet ab Angelis; et viderant, scilicet in Bethlehem, sicut dictum est ad illos; idest in hoc glorificant quod non aliud venientes invenerant, quam dictum est ad illos: sive sicut dictum est ad illos, gloriam Deo laudesque referunt: etenim hoc illis facere dictum est ab Angelis, non quidem verbo imperantibus, sed formam suae devotionis offerentibus, cum Deo in excelsis gloriam resonarent.* Beda. *Mystice autem intellectualium pastores gregum, immo cuncti fideles, exemplo horum pastorum transeant cogitatione usque in Bethlehem, et incarnationem Christi dignis celebrent honoribus. Transeamus autem abiectis concupiscentiis* *carnalibus toto mentis desiderio usque in Bethlehem supernam, idest domum panis vivi; ut quem illi in praesepio videre vagientem, nos in patris solio mereamur videre regnantem; non est autem tanta beatitudo cum desidia ac torpore quaerenda; sed alacriter sunt Christi sequenda vestigia. Videntes autem cognoverunt. Et nos quae dicta sunt de salvatore nostro, plena dilectione festinemus amplecti, ut hoc in futuro perfectae cognitionis visu comprehendere valeamus.* Beda. *Dominici etiam gregis pastores praecedentium patrum vitam, in qua panis vitae servatur, quasi Bethlehem portas contemplando subeunt; nihilque in hac aliud reperiunt quam virginalem Ecclesiae pulchritudinem, quasi Mariam, virilem spiritualium doctorum coetum, quasi Ioseph, et humilem Christi adventum Scripturae paginis sacrae insertum, quasi in praesepio positum Christum infantem.* Origenes in Lucam. *Vel praesepe illud Israel erat, secundum illud: cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui.* Beda. *Non celavere autem silentio pastores quae agnoverant: quia Ecclesiae pastores in hoc ordinati sunt ut quae in Scripturis didicerunt, auditoribus ostendant.* Beda. *Magistri etiam spiritualium gregum modo ceteris dormientibus contemplando caelestia subeunt, modo fidelium exempla quaerendo circumeunt, modo ad publicum pastoralis officii docendo revertuntur.* Beda. *Unusquisque etiam qui privatus vivere creditur, pastoris officium tenet, si bonorum actuum cogitationumque mundarum aggregans multitudinem, hanc iusto moderamine gubernare, Scripturarum pastu nutrire, et contra Daemonum insidias servare contendit.*

Lectio 6

[85770] Catena in Lc., cap. 2 l. 6 Beda. *Exposita nativitate dominica, subiungit Evangelista atque ait et postquam consummati sunt dies octo ut circumcideretur puer.* Ambrosius. *Quis puer, nisi ille de quo dictum est: puer natus est nobis, et filius datus est nobis et: factus est enim sub lege, ut eos qui sub lege erant lucrifaceret?* Epiphanius Adver. Haeres. *Dicunt autem Ebionis et Cerinthi sequaces: sufficit discipulo, si sit sicut magister eius: circumcidit autem se Christus; tu ergo circumcidaris. Falluntur autem destruentes sua principia. Si enim fateretur Ebion Christum Deum caelitus descendentem octavo die fuisse circumcisum, tunc praeberet circumcisioni materiam argumenti; sed cum nudum hunc asserit hominem, non puer est causa ut circumcidatur, sicut nec infantes sunt suae circumcisionis auctores. Nos enim Deum ipsum fatemur caelitus descendentem, et in claustro virgineo moram debitam fetibus protraxisse, quoadusque sibi ex utero virgineo humanitatis carnem perfecte componeret, in qua circumcisus est veraciter, non apparenter octavo die, quatenus cum ad spiritualem effectum figurae pervenerint, tam ab ipso, quam a suis discipulis divulgentur non ultra figurae, sed veritas.* Origenes in Lucam. *Sicut enim mortui sumus cum illo moriente, et consurreximus resurgenti; sic cum eo circumcisi sumus: unde nequaquam nunc indigemus circumcisione carnali.* Epiphanius. *Pluribus autem ex causis circumcisus est Christus. Et primo quidem ut ostendat carnis veritatem contra Manichaeum et illos qui apparenter eum dicunt prodiisse: deinde ut pateat quod nequaquam deitati consubstantiale corpus extiterit, ut fatur Apollinaris; neque caelitus detulit illud, ut asserit Valentinus: et ut confirmet circumcisionem, quam olim*

instituerat eius adventui servientem: quin etiam ut nulla sit Iudaeis excusatio: nam nisi circumcisus fuisset, obicere poterant quod non possent incircumcisum Christum recipere. Beda. *Ut etiam nobis obediendi virtutem commendaret exemplo, et ut eos qui sub lege positi legis onera portare nequiverant, sua compassione iuvaret; ut qui in similitudine carnis peccati advenit, remedium quo caro peccati consueverat mundari, non respuat. Idem enim salutiferae curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat quod nunc Baptismus revelatae gratiae tempore consuevit; excepto quod regni caelestis ianuam nondum intrare poterant, sed in sinu Abrahae post mortem beata requie consolati supernae pacis ingressum spe felici expectabant.* Athanasius. *Nihil enim aliud exprimebat circumcisio nisi generationis vetustae spoliationem per hoc quod circumcidebatur pars corporis quae corporalis nativitatis causa existit. Hoc autem tunc temporis agebatur in signum futuri per Christum Baptismatis. Idcirco postquam venit signatum, cessavit figura: ubi namque tota vetustas tollitur per Baptismum, superfluum est quod partis sectio praefigurat.* Cyrillus. *Octavo autem die consuetum erat carnalem celebrari circumcisionem: octavo enim die Christus a mortuis resurrexit, et insinuavit nobis spiritualem circumcisionem, dicens: euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos.* Beda. *In eius autem resurrectione praefigurata est utraque nostra resurrectio, et carnis et spiritus: Christus enim circumcisus nostram naturam docuit et nunc per ipsum a vitiorum labe purgandam, et in novissimo die a mortis peste restaurandam; et sicut dominus octava die, hoc est post septimam sabbati, resurrexit; ita et ipsi post sex huius saeculi aetates et septimam sabbati animarum, quae nunc interim in alia vita geritur, quasi octavo tempore surgemus.* Cyrillus. *Secundum legis praeceptum eodem die impositionem nominis recipit; unde sequitur vocatum est nomen eius Iesus, quod interpretatur salvator: editus enim fuit ad totius orbis salutem, quam sua circumcisione praefiguravit: secundum quod apostolus dicit: circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, scilicet in circumcisione Christi.* Beda. *Sed et hoc quod eodem die suae circumcisionis nomen accepit, ad imitationem priscae observationis fecit: Abraham enim, qui primum circumcisionis sacramentum accepit, in die suae circumcisionis amplificatione nominis benedici promeruit.* Origenes in Lucam. *Nomen autem Iesu gloriosum omnique cultu dignissimum, nomen quod est super omne nomen, non decuit primum ab hominibus appellari, neque ab eis afferri in mundum: unde signanter Evangelista subdit quod vocatum est ab Angelo priusquam in utero conciperetur.* Beda. *Huius autem nominis etiam electi in sua spirituali circumcisione participes existere gaudent; ut sicut a Christo Christiani, ita etiam a salvatore salvati vocentur; quod illis a Deo vocabulum non solum priusquam in utero Ecclesiae per fidem conciperentur, sed etiam ante tempora saecularia vocatum est.*

Lectio 7

[85771] Catena in Lc., cap. 2 l. 7 Cyrillus. *Post circumcisionem rursus expectatur purgationis tempus; unde dicitur et postquam impleti sunt dies purgationis eius secundum legem Moysi.* Beda. *Si legis ipsius verba diligentius inspexeris, profecto reperies quod ipsa Dei genitrix, sicut a commixtione*

virili, sic et a legali fit iure immunis. Non enim omnis mulier pariens, sed ea quae suscepto semine peperit, designatur immunda, rituque docetur esse mundanda; ad distinctionem scilicet illius quae virgo concepit et peperit. Sed ut nos a legis vinculo solveremur, sicut Christus, ita et beata Maria legi est sponte subiecta. Titus. *Unde eleganter Evangelista protulit, quod completi sunt dies purgationis eius secundum legem: nam revera non incumbebat necessitas virgini sacrae ut dies purgationis eius expectaretur, quae cum ex spiritu sancto concepisset, caruit coniugio. Sequitur tulerunt illum in Ierusalem, ut sisterent eum domino.* Athanasius. *Sed quando paternis aspectibus latuit dominus; aut quis locus excipitur ab eius imperio, ut ibi existendo semotus a patre sit, nisi afferatur Ierosolymam, et introducatur in templum? Sed forte causa nostri huiusmodi scripta sunt. Sicut enim non gratia sui homo factus est et circumcisus in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, et ut spiritualiter circumcidamur; sic propter nos sistitur domino, ut discamus Deo praesentare nosipsos.* Beda. *Post tricesimum autem et tertium circumcisionis diem domino sistitur, mystice insinuans neminem nisi circumcisum vitiis, dominicis dignum esse conspectibus; neminem nisi mortalitatis nexibus absolutum, supernae civitatis gaudia posse perfecte subire. Sequitur sicut scriptum est in lege domini.* Origenes in Lucam. *Ubi sunt qui Deum legis negant a Christo fuisse in Evangelio praedicatum? An putandum est quod filium suum bonus Deus sub lege inimici fecit, quam ipse non dederat? In lege enim Moysi scriptum est quod sequitur: quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum domino vocabitur.* Beda. *Quod dicit adaperiens vulvam, et hominis et pecoris primogenitum significat; quod utrumque sanctum domino vocari, atque ideo sacerdotis esse, praeceptum est; ita dumtaxat ut pro hominis primogenito pretium acciperet et omne animal immundum redimi faceret.* Gregorius Nyssenus. *Hoc autem legis decretum in solo incarnato Deo, singulariter et ab aliis differenter, impleri videtur: ipse namque solus ineffabiliter conceptus ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non ante a connubio reseratum; servans et post partum mirabile inviolabiliter signaculum castitatis.* Ambrosius in Lucam. *Non enim virilis coitus vulvae virginalis secreta reseravit: sed immaculatum semen inviolabili utero spiritus sanctus infudit. Qui ergo vulvam sanctificavit alienam ut nasceretur propheta, hic est qui aperuit matri suae vulvam, ut immaculatus exiret.* Beda. *Quod ergo ait adaperiens vulvam, consuetae nativitatis more loquitur; non quod dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificarat, egressus devirginasse credendus sit.* Gregorius Nyssenus. *Solus autem hic partus masculinus spiritualiter esse conspicitur qui nil de femineitate culpae portavit: unde revera sanctus vocatus est: unde et Gabriel quasi hoc decretum ad ipsum solum pertinere memorans, dicebat: quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei. Et in ceteris quidem primogenitis sanctos illos vocari evangelica solertia statuit, tamquam oblatione divina sortitos huiusmodi nomen: at in totius primogenito creaturae, quod nascitur sanctum pronuntiat Angelus, quasi proprie sanctum existens.* Ambrosius. *Solus enim per omnia in natis de femina sanctus dominus Iesus, qui terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit, et caelesti maiestate depulerit: nam si litteram sequimur, quomodo sanctus omnis masculus, cum multos sceleratissimos fuisse non lateat? Sed ille sanctus quem in figura futuri mysterii legis divinae praescripta signabant; eo quod solus sanctae Ecclesiae virginis ad generandos populos aperiret genitale secretum.* Cyrillus. *O profunditas scientiarum sapientiae et scientiae Dei. Offert hostias qui per singulas hostias honoratur cum patre; figuras legis custodit* *veritas; qui legis est conditor sicut Deus, legem custodivit ut homo; unde sequitur et ut darent hostiam, secundum quod dictum erat in lege domini, par turturum, aut duos pullos columbarum.* Beda. *Hostia autem haec pauperum erat; praecepit quippe dominus in lege ut qui possent agnum pro filio aut filia, simul et turturem sive columbam offerrent: qui vero non sufficiebant ad offerendum agnum, duos iam turtures vel duos columbae pullos offerrent. Ergo dominus cum dives esset, pauper fieri dignatus est, ut nos sua paupertate divitiarum suarum donaret esse participes.* Cyrillus. *Videndum autem quid haec oblata insinuant. Nimirum loquacissima est turtur in avibus; et columba est animal mansuetum. Talis autem factus est erga nos salvator, mansuetudinem perfecte colens, et ut turtur orbem allexit, replens hortum suum propriis melodiis. Occidebatur ergo turtur aut columba, ut ipse per figuras nobis pandatur passurus in carne pro vita mundi.* Beda. *Vel columba simplicitatem, turtur indicat castitatem: quia et columba simplicitatis, et castitatis amator est turtur; ita ut si coniugem casu perdiderit, non ultra aliam quaerere curet. Merito ergo turtur et columba domino offeruntur in hostiam: quia simplex et pudica fidelium conversatio est illi iustitiae sacrificium gratum.* Athanasius. *Ideo vero bina iussit offerri, quia homine consistente ex anima et corpore, duplum a nobis poscit Deus, castitatem et mansuetudinem, non solum corporis, sed etiam animae: alioquin erit homo fictor et hypocrita, gerens in tegumentum occultae malitiae innocentiam apparentem.* Beda. *Cum vero utraque avis propter consuetudinem gemendi praesentes sanctorum luctus designet; in hoc tamen differunt, quod turtur solivagus, columba autem gregatim volare consuevit; et ob id iste secretas orationum lacrymas, illa publicos Ecclesiae conventus insinuat.* Beda. *Vel columba, quae gregatim volat, activae vitae frequentiam demonstrat; turtur qui singularitate gaudet, speculativae vitae culmina denuntiat. Et quia aeque utraque conditori accepta est hostia, consulte Lucas utrum turtures an pulli columbarum pro domino sint oblati non dixit, ne unum alteri vivendi ordinem praeferret, sed utrumque sequendum doceret.*

Lectio 8

[85772] Catena in Lc., cap. 2 l. 8 Ambrosius in Lucam. *Non solum ab Angelis et prophetis, a pastoribus et a parentibus, sed etiam a senioribus et iustis generatio domini accepit testimonium; unde dicitur et ecce homo erat in Ierusalem cui nomen Simeon, et homo iste iustus et timoratus.* Beda. *Quia difficulter iustitia sine timore custoditur: non illum dico timorem qui temporalia sibi bona subtrahi perhorrescit, quem perfecta dilectio foras mittit; sed timorem domini sanctum qui manet in saecula, quo iustus Deum quanto ardentius diligit, tanto solertius offendere cavet.* Ambrosius. *Et bene iustus, qui non suam sed populi gratiam requirebat; unde sequitur et expectans consolationem Israel.* Gregorius Nyssenus. *Non utique mundanam felicitatem in consolationem Israel prudens Simeon expectabat; sed veram translationem ad veritatis decorem per separationem a legis umbra: habuerat namque per oracula quod visurus esset Christum domini priusquam de saeculo praesenti transmigraret; unde sequitur et spiritus sanctus erat in eo; a quo scilicet iustificabatur. Et responsum acceperat a spiritu sancto non visurum se mortem nisi prius videret Christum*

domini. Ambrosius. *Cupiebat ipse quidem corporeae vinculis fragilitatis absolvi; sed expectabat videre promissum; sciebat enim quia beati oculi qui eum viderent.* Gregorius Moralium. *In quo etiam discimus quanto desiderio ex plebe Israelitica sancti viri incarnationis eius mysterium videre cupierunt.* Beda. *Videre autem mortem, experiri eam significat; multumque felix mortem videbit carnis quicumque Christum domini prius oculis carnis videre sategerit, conversationem habendo in caelesti Ierusalem, templi Dei limina frequentando, hoc est sanctorum, in quibus Deus habitat, exempla sectando. Eadem autem spiritus gratia, qua olim venturum praecognoverat, et nunc venientem cognovit; unde sequitur et venit in spiritu in templum.* Origenes in Lucam. *Et tu si vis tenere Iesum et amplexari manibus, omni labore nitere ut ducem habeas spiritum, veniasque ad templum Dei; sequitur enim et cum inducerent puerum Iesum parentes eius, scilicet Maria mater et Ioseph, qui putabatur pater, ut facerent secundum consuetudinem legis pro eo; et ipse accepit eum in ulnas suas.* Gregorius Nyssenus. *Quam beatus ille sacer ad sacra introitus, per quem ad vitae terminum maturavit. Beatae manus quae verbum vitae palpaverunt, et ulnae quoque quas ad susceptionem paravit.* Beda. *Accepit autem iustus secundum legem puerum Iesum in ulnas suas, ut significet iustitiam operum, quae ex lege erat, per manus et brachia figuratorum, humili quidem, sed salutari fidei evangelicae gratia mutandum. Accepit senior infantem Christum, ut insinuet hoc saeculum quasi senio iam defessum, ad infantiam et innocentiam Christianae conversationis rediturum.*

Lectio 9

[85773] Catena in Lc., cap. 2 l. 9 Origenes in Lucam. *Si ad tactum fimbriae vestimenti mulier sanata est, quid putandum est de Simeone, qui in suas ulnas accepit infantem, et gaudebat videns parvulum a se gestari, qui venerat ad vinctos resolvendos, sciens neminem eum posse de claustro corporis emittere cum spe futurae vitae, nisi is quem in brachiis continebat; unde dicitur et benedixit Deum, et dixit: nunc dimittis servum tuum, domine.* Theophylactus. *Quod dicit domine, confitentis est quod ipse mortis est et vitae dominus; et sic puerum quem suscepit, Deum confitetur.* Origenes. *Quasi dicat: quamdiu Christum non tenebam, clausus eram, et de vinculis exire non poteram.* Basilius. *Si autem voces iustorum inquiras, omnes super hoc mundo et eius flebili mora ingemiscunt. Heu mihi, dicit David, quia incolatus meus prolongatus est.* Ambrosius. *Vide ergo iustum velut corporeae carcere molis inclusum velle dissolvi, ut incipiat esse cum Christo. Sed qui vult dimitti, veniat in templum, veniat in Ierusalem, expectet Christum domini, accipiat in manibus verbum Dei, et complectatur velut quibusdam fidei suae brachiis; tunc dimittetur ut non videat mortem, qui viderit vitam.* Graecus. *Simeon autem benedicebat Deum inter cetera, quod promissa sibi facta sortita erant efficaciae veritatem: nam consolationem Israel oculis prospicere meruit, et manibus portare: et ideo dicit secundum verbum tuum; idest, cum finem obtinuerim promissorum. At ubi visibiliter sensi quod desiderabam, nunc solvis tuum servum, nec gustu mortis attonitum, nec haesitationis cogitationibus conturbatum; et ideo subditur in pace.* Gregorius Nyssenus. *Quia postquam Christus culpam hostilem destruxit, nos quoque patri reconciliavit, facta est translatio*

sanctorum in pace. Origenes. *Quis est autem qui de saeculo isto recedit in pace, nisi is qui intelligit quod Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi; nihilque habet inimicum Deo, sed omnem pacem bonis in se operibus assumpsit?* Graecus. *Fuerat autem sibi repromissum non visurum se mortem nisi prius videret Christum domini; et ideo hoc impletum ostendens, subdit quia viderunt oculi mei salutare tuum.* Gregorius Nyssenus. *Beati oculi tui tam animae quam corporis; hi quidem visibiliter Deum suspicientes, illi vero non solum quae visa sunt attendentes, immo illuminati fulgore spiritus domini, verbum in carne cognoscentes: salutare namque quod tuis oculis percepisti, ipse Iesus est, quo nomine salus declaratur.* Cyrillus. *Fuerat autem Christi mysterium quod patuit in ultimis temporibus saeculi praeparatum ante mundi originem; unde sequitur quod parasti ante faciem omnium populorum.* Athanasius. *Scilicet confectam toti mundo per Christum salutem. Qualiter ergo supra dictum est, quod expectabat Israel consolationem? Eo quod scilicet tunc futuram esse consolationem Israel agnovit in spiritu cum et omnibus populis paratum est salutare.* Graecus. *Attende etiam sagacitatem digni et venerandi senis: antequam dignus videretur beatae visionis, praestolabatur solamen Israel; ut autem quod sperabat obtinuit, exclamat se vidisse salutem omnium populorum: adeo enim infantis ineffabile iubar illustravit eum, ut processu temporis secutura mox sibi fierent nota.* Theophylactus. *Signanter autem dicit ante faciem, ut scilicet omnibus eius incarnatio appareret. Hoc autem salutare dicit esse gentium lumen et gloriam Israel; unde sequitur lumen ad revelationem gentium.* Athanasius. *Gentes enim ante Christi adventum in ultimis tenebris erant constitutae, cognitione divina privatae.* Cyrillus. *Sed Christus adveniens factus est lux tenebrosis et erraticis, quos diabolica manus pressit. Vocati sunt autem a Deo patre ad notitiam filii, qui est lux vera.* Athanasius. *Israel autem, licet tenuiter, lege illuminabatur; et ideo non dicit quod lumen illis protulerit, sed subdit et gloriam plebis tuae Israel: memorans antiquam historiam, quod sicut olim Moyses dominum alloquendo gloriosam retulit faciem, sic et ipsi divinam humanitatis lucem pertingentes, vetus abicientes velamen, in eamdem imaginem transformarentur de gloria in gloriam.* Cyrillus. *Nam etsi quidam eorum inobedientes fuerint, tamen reliquiae salvae factae sunt, et per Christum pervenerunt ad gloriam. Harum primitiae fuere divini apostoli, quorum fulgores universum orbem illuminant. Fuit etiam Christus singulariter Israel gloria, quia secundum carnem ex eis processit; quamvis cunctis ut Deus praeesset per saecula benedictus.* Gregorius Nyssenus. *Et ideo signanter dixit plebis tuae, quia non ab eis tantum est adoratus, sed insuper ex eis est secundum carnem natus.* Beda. *Et bene revelatio gentium, Israelis gloriae praefertur, quia, cum plenitudo gentium introierit, tunc omnis Israel salvus erit.*

Lectio 10

[85774] Catena in Lc., cap. 2 l. 10 Graecus. *Transcendentium rerum notitia quoties in memoriam venerit, toties renovat in mente miraculum; unde dicitur et erant pater eius et mater mirantes super his quae dicebantur de illo.* Origenes in Lucam. *Tam ab Angelo quam a multitudine caelestis exercitus, necnon et a pastoribus et ipso Simeone.* Beda. *Patrem salvatoris appellat, non quod*

vere pater fuerit ei, sed quod ad famam Mariae conservandam pater sit ab omnibus aestimatus. Augustinus de Cons. Evang. *Quamvis et eo modo pater illius valeat dici, quo et vir Mariae recte intelligitur sine commixtione carnis, ipsa copulatione coniugii; multo videlicet coniunctius quam si esset aliunde adoptatus. Neque enim propterea non erat appellandus Ioseph pater Christi, quia non eum concumbendo genuerat; quandoquidem pater esset et ei quem non ex sua coniuge procreatum aliunde adoptasset.* Origenes. *Qui autem altius aliquid inquirit, potest dicere quoniam generationis ordo a David usque ad Ioseph deducitur; et ne videretur frustra Ioseph nominari, quia pater non fuerat salvatoris, ut generationis ordo haberet locum, pater domini appellatus est.* Graecus. *Laudibus autem divinis exhibitis, vertit se Simeon ad benedictionem adducentium puerum; unde sequitur et benedixit illis Simeon. Benedictione igitur utrumque donat; occultorum vero praesagia dirigit tantum ad matrem; quatenus per communem benedictionem non privetur Ioseph similitudine patris; per ea vero quae dicit matri seorsum a Ioseph, veram praedicet genitricem; unde sequitur et dixit ad matrem eius: ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel.* Ambrosius. *Vide uberem in omnes gratiam domini in generatione diffusam, et prophetiam incredulis negatam esse, non iustis. Ecce et Simeon prophetizat, in ruinam et resurrectionem multorum venisse Christum Iesum.* Origenes. *Qui simpliciter exponit, potest dicere in ruinam eum venisse infidelium, et in resurrectionem credentium.* Chrysostomus. *Sicut enim lux, etsi oculos debiles turbet, lux est; hoc modo salvator perseverat, etsi corruant plurimi; neque enim est eius officium destructio, sed eorum vesaniae. Quamobrem non solum ex salute bonorum, sed etiam ex malorum dissipatione virtus eius ostenditur; nam sol quoniam multum radiat, propterea visus debiles praecipue perturbat.* Gregorius Nyssenus. *Attende autem distinctionis exquisitam prolationem: praeparatio quippe salutis dicitur coram omni populo; sed casus et sublevatio plurium. Divinum enim propositum est salus et deificatio singulorum: casus autem et sublevatio consistit in plurium intentione, credentium et non credentium. Quod autem iacentes et increduli subleventur, non est absurdum.* Origenes. *Qui autem curiosus interpres est, dicit nequaquam eum cadere qui ante non steterit. Da mihi igitur qui fuerit ille qui stetit, et in cuius ruinam salvator advenerit?* Gregorius Nyssenus. *Sed per hoc designat ruinam ad infima: quasi non puniendos aequaliter ante incarnationis mysterium et post datam dispensationem et praedicationem. Et maxime hi sunt ex Israel, quos necesse erat et pristinis bonis carere, et poenas luere graviores quam omnes aliae gentes: eo quod dudum prophetatum in eis et adoratum et ex eis productum minime susceperunt. Idcirco specialiter eis minatur ruinam, non solum a spirituali salute, sed etiam propter destructionem urbis et habitantium civitatem. Resurrectio vero promittitur credentibus, partim quidem velut sub lege iacentibus, et ab eius servitute sublevandis; partim vero velut consepultis cum Christo, et ei consurgentibus. His autem verbis intellige per concordiam intellectuum ad dicta prophetica, unum et eumdem Deum et legislatorem et in prophetis et in novo testamento locutum esse: lapidem namque ruinae et petram scandali futurum, ne confundantur credentes in eum, sermo propheticus declaravit.* Origenes in Lucam. *Est autem et altius quid intelligendum adversus eos qui contra conditorem latrant dicentes: ecce Deus legis et prophetarum, videte qualis sit. Ego, inquit, occidam, et ego vivificabo. Sed si propterea cruentus est iudex et crudelis conditor, quia haec dicit, manifestissimum est et Iesum esse illius filium; eadem siquidem de eo hic scripta sunt, quod veniat in ruinam et resurrectionem multorum.* Ambrosius. *Ut scilicet* *iustorum iniquorumque merita discernat, et pro nostrorum qualitate factorum iudex verus et iustus aut supplicia decernat aut praemia.* Origenes. *Videndum est autem ne forte salvator non aeque aliis in ruinam venerit et in resurrectionem: quia enim peccato stabam, primo mihi utilitas fuit ut caderem et peccato morerer. Denique et sancti prophetae cum augustius aliquid contemplabantur, cadebant in faciem suam, ut peccata per ruinam plenius purgarentur: hoc ipsum et salvator tibi primum concedit. Peccator eras; cadat in te peccator, ut possis dehinc resurgere et dicere: si commortui sumus, et convivemus.* Chrysostomus. *Resurrectio quidem est conversatio nova: cum enim lascivus castus efficitur, avarus misericors, atrox mansuescit, resurrectio celebratur, mortuo quidem peccato, resurgente vero iustitia. Sequitur et in signum cui contradicetur.* Basilius. *Signum contradictionem accipiens proprie crux dicitur a Scriptura. Fecit enim, inquit, Moyses serpentem aeneum, et posuit pro signo.* Gregorius Nyssenus. *Miscet autem dedecus gloriae. Huius enim rei nobis christicolis est hoc signum indicium; contradictionis vero, dum ab his quidem accipitur ut ridiculosum et horribile, ab his vero admodum venerandum. Vel forsan ipsum Christum nominat signum, tamquam supra naturam existentem et signorum auctorem.* Basilius. *Est enim signum alicuius rei mirabilis et occultae indicativum; visum quidem a simplicioribus, intellectum vero ab habentibus exercitatum intellectum.* Origenes in Lucam. *Omnia autem quae de Christo narrat historia, signum sunt cui contradicitur: non quod contradicant hi qui credunt in eum: nos quippe scimus omnia vera esse quae scripta sunt: sed quia apud incredulos universa quae de eo scripta sunt, signum sunt cui contradicetur.* Gregorius Nyssenus. *Haec siquidem de filio dicuntur; spectant tamen ad eius genitricem, dum singula sibi assumit simul periclitata et glorificata: nec tantum prospera, sed illi denuntiat etiam dolorosa; nam sequitur et tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Origenes. *Nulla docet historia beatam Mariam ex hac vita gladii occisione migrasse; praesertim cum non anima, sed corpus ferro soleat interfici: unde restat intelligi gladium illum de quo dicitur: et gladius in labiis eorum, hoc est, dolorem dominicae passionis animam eius pertransisse: quae etsi Christum utpote Dei filium sponte propria mori, mortemque ipsam non dubitaret esse devicturum: ex sua tamen carne procreatum, non sine doloris affectu potuit videre crucifigi.* Ambrosius. *Vel prudentiam Mariae non ignaram mysterii caelestis ostendit: vivum est enim verbum Dei, et validum et acutius omni gladio acutissimo.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Vel per hoc significavit quod Maria, per quam gestum est incarnationis mysterium, in morte domini stupore quodam dubitavit, videns filium Dei sic humiliatum ut usque ad mortem descenderet. Et sicut gladius pertransiens iuxta hominem, timorem facit, non percutit; ita et dubitatio moestitiam fecit, non tamen occidit: quia non sedit in animo, sed pertransiit quasi per umbram.* Gregorius Nyssenus. *Sed nec ipsam solam in ea passione occupari significat cum subditur ut revelentur ex multis cordibus cogitationes. Quod dicit ut eventum designat; non autem causaliter ponitur. His enim omnibus evenientibus, secuta est erga multos intentionum detectio: quidam enim Deum fatebantur in cruce; alii nec sic ab infamiis et criminationibus desistebant. Vel hoc dictum est, quatenus tempore passionis pateant ex plurium cordibus meditationes, et emendentur per resurrectionem: velox enim illis post ambiguitatem certitudo supervenit: nisi forte revelationem illuminationem quis aestimet, ut solitum est Scripturae.* Beda. *Sed et usque ad consummationem saeculi praesentis Ecclesiae animam gladius durissimae tribulationis pertransire non cessat, cum signo fidei ab improbis contradici; cum audito*

Dei verbo multos cum Christo resurgere, sed plures a credulitate ruere, gemebunda pertractat; cum revelatis multorum cordium cogitationibus, ubi optimum Evangelii sevit semen, ibi zizania vitiorum vel plus iusto praevalere, vel sola germinare conspicit. Origenes in Lucam. *Cogitationes etiam malae in hominibus erant; quae propterea revelatae sunt, ut occideret eas ille qui pro nobis mortuus est. Quamdiu enim absconditae erant, impossibile erat eas penitus interfici; unde et nos si peccaverimus, debemus dicere: iniquitatem meam non abscondi. Si enim revelaverimus peccata nostra non solum Deo, sed his qui possunt mederi vulneribus nostris, delebuntur peccata nostra.*

Lectio 11

[85775] Catena in Lc., cap. 2 l. 11 Ambrosius in Lucam. *Prophetaverat Simeon, prophetaverat copulata coniugio, prophetaverat virgo, debuit et vidua prophetare; nec qua professio deesset aut sexus; et ideo dicitur et erat Anna prophetissa filia Phanuel de tribu Aser.* Theophylactus. *Immoratur Evangelista circa Annae descriptionem, et patrem et tribum enarrans; testes quasi multos adducens qui patrem et tribum viderunt.* Gregorius Nyssenus. *Vel quia tunc temporis cum hac aliae quaedam eodem nomine nuncupabantur. Ut igitur ad eam manifesta discretio fieret patrem eius commemorat, et generis qualitatem describit.* Ambrosius. *Anna vero et stipendiis viduitatis et moribus talis inducitur ut digna fuisse credatur quae redemptorem omnium nuntiaret; unde sequitur haec processerat in diebus multis, et vixerat cum viro suo annis septem a virginitate sua, et haec vidua usque ad annos octuaginta quatuor.* Origenes in Lucam. *Neque enim spiritus sanctus fortuito habitavit in ea: bonum enim est primum si qua potest virginitatis gratiam possidere; si autem hoc non potuerit, sed evenerit ei ut perdat virum, vidua perseveret: quod quidem non solum post mortem viri, sed etiam cum ille vivit, debet habere in animo ut etiam si non evenerit, voluntas ipsius et propositum a domino coronetur, et dicat: hoc voveo, hoc promitto: si mihi humanum aliquid, quod non opto, contigerit, nihil aliud faciam quam incontaminata, et vidua perseverem. Iuste ergo sancta mulier spiritum prophetandi meruit accipere, quia longa castitate, longis etiam ieiuniis ad hoc culmen ascenderat; unde sequitur quae non discedebat de templo, ieiuniis et obsecrationibus serviens die ac nocte.* Gregorius Nyssenus. *In quo liquet quod ceterarum virtutum inerat ei congeries. Et aspice eam conformem Simeoni virtutibus: simul enim erant in templo, simul etiam digni reputati sunt prophetica gratia; unde sequitur et haec ipsa hora superveniens confitebatur domino; hoc est, regratiabatur, videndo mundi salutem in Israel, et confitebatur de Iesu, quoniam ipse esset redemptor, idemque salvator; unde sequitur et loquebatur de illo omnibus qui expectabant redemptionem Israel. Verum quia Anna prophetissa modicum aliquid et non nimis clarum de Christo disseruit, Evangelium non seriatim induxit quae ab ea sunt dicta. Forsan autem ob hoc aliquis Simeonem praevenisse fatebitur, eo quod is quidem formam legis gerebat: nam et ipsum nomen notat obedientiam; illa vero gratiae, quod interpretatio nominis manifestat: inter quos Christus medius erat: idcirco illum quidem dimisit cum lege morientem, hanc vero fovet ultra viventem per gratiam.* Beda. *Iuxta intellectum etiam mysticum Anna Ecclesiam significat, quae in praesenti sponsi sui est morte*

quasi viduata. Numerus etiam annorum viduitatis eius tempus Ecclesiae designat, quo in corpore constituta peregrinatur a domino. Septies quippe duodeni octuaginta quatuor faciunt: et septem quidem ad huius saeculi cursum, qui diebus septem volvitur, duodecim vero ad perfectionem doctrinae apostolicae pertinent. Ideoque sive universalis Ecclesia, seu quaelibet anima fidelis, quae totum vitae suae tempus apostolicis curat mancipare institutis, octoginta quatuor annis domino servire laudatur. Tempus etiam septem annorum, quo cum viro suo manserat, congruit: nam propter dominicae privilegium maiestatis, quo in carne versatus docuit, in signum perfectionis simplex septem annorum est numerus expressus. Arridet etiam Ecclesiae mysteriis et Anna, quae gratia eius interpretatur, et filia est Phanuelis, qui facies Dei dicitur, et de tribu Aser, idest beati, descendit.

Lectio 12

[85776] Catena in Lc., cap. 2 l. 12 Beda. *Praetermisit hoc loco Lucas quae a Matthaeo satis exposita noverat: dominum videlicet post hoc, ne ab Herode necandus inveniretur, in Aegyptum a parentibus esse delatum, defunctoque Herode, sic demum in Galilaeam reversum, Nazareth civitatem suam inhabitare coepisse. Solent enim Evangelistae singuli sic omittere quaedam quae vel ab aliis commemorata viderunt, vel ab aliis commemoranda in spiritu praeviderunt, ut continuata suae narrationis serie, quasi nulla praetermisisse videantur; quae tamen, alterius Evangelistae considerata Scriptura, quo loco transita fuerint, diligens lector inveniat. Unde multis praetermissis, Lucas dicit et ut perfecerunt omnia secundum legem domini, reversi sunt in Galilaeam in civitatem suam Nazareth.* Theophylactus. *Erat quidem eorum civitas Bethlehem sicut patria, Nazareth vero tamquam habitaculum.* Augustinus de Cons. Evang. *Forte autem hoc movet quomodo dicat Matthaeus propterea cum puero parentes eius iisse in Galilaeam, quia metu Archelai in Iudaeam ire noluerunt; cum propterea magis iisse in Galilaeam videantur, quia civitas eorum erat Nazareth Galilaeae, sicut Lucas hic non tacet. Sed intelligendum est, ubi Angelus in somnis in Aegypto dixit ad Ioseph: surge, et accipe puerum et matrem eius, et vade in terram Israel, sic intellectum primo esse a Ioseph, ut putaret iussum se esse pergere in Iudaeam: ipsa enim intelligi primitus potuit terra Israel. Porro autem postea, quoniam comperit illic regnare filium Herodis Archelaum, noluit obicere se illi periculo; cum posset terra Israel etiam sic intelligi, ut etiam Galilaea illi deputaretur, quia et ipsam populus Israel incolebat.* Graecus. *Vel aliter. Enumerat hic Lucas tempus ante descensum in Aegyptum; neque enim ante purgationem eam Ioseph deduxisset. Ante vero quam in Aegyptum descenderent, non receperant per oracula ut Nazareth pergerent; immo quasi libentius in patria conversantes, illuc ultro pergebant. Cum enim ad nihil aliud ascensus in Bethlehem evenisset nisi causa descriptionis, expedito eo cuius causa ascenderant, descendunt in Nazareth.* Theophylactus. *Poterat autem secundum corpus ex ipso utero in mensura maturae aetatis prodire; sed videretur hoc secundum phantasiam: propterea paulatim crescit; unde sequitur puer autem crescebat et confortabatur.* Beda. *Notanda est distinctio verborum: quia dominus Iesus Christus in eo quod puer erat, idest habitum humanae fragilitatis induerat, crescere et confortari habebat.* Athanasius contra

Arianos. *Ceterum si, secundum quosdam, caro in divinam naturam mutata est, quomodo capiebat augmentum? Increato enim augmentum attribuere nefarium est.* Cyrillus. *Decenter vero aetatis incremento sapientiae coniunxit augmentum, cum dicit et confortabatur, scilicet spiritu; nam iuxta mensuram aetatis corporeae, natura divina sapientiam propriam revelabat.* Theophylactus. *Si enim dum parvus aetate erat, omnem sapientiam demonstrasset, videretur prodigium; sed per profectum aetatis seipsum ostendebat, ut totum impleret orbem. Non autem quasi suscipiens sapientiam, spiritu confortari dicitur: quod enim ab initio perfectissimum est, quomodo potest deinde perfectius fieri? Unde sequitur plenus sapientia; et gratia Dei erat in illo.* Beda. *Sapientia quidem, quia in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter; gratia autem, quia homini Iesu Christo magna gratia donatum est ut ex quo homo fieri coepisset, perfectus esset et Deus; multo autem magis in eo quod verbum Dei et Deus erat, nec confortari indigebat, nec habebat augeri. Adhuc autem cum parvulus esset, habebat gratiam Dei; ut quomodo in illo omnia mirabilia fuerant, ita et pueritia mirabilis esset, ut Dei sapientia compleretur. Sequitur et ibant parentes eius per omnes annos in Ierusalem, in die solemni Paschae.* Chrysostomus. *In Hebraeorum solemnitatibus non solum tempus, sed etiam locum observare lex iusserat: et ideo nec domini parentes extra Hierosolymam celebrare Pascha volebant.* Augustinus de Cons. Evang. *Quomodo autem ibant parentes eius per omnes annos pueritiae Christi in Ierusalem, si Archelai timore illuc prohibebantur accedere? Hoc mihi dissolvere non esset difficile, nec si aliquis Evangelistarum expressisset quamdiu regnaret Archelaus: fieri enim poterat ut per diem festum inter tam ingentem turbam latenter ascenderent mox reversuri; ubi tamen aliis diebus habitare metuerunt, ut nec solemnitate praetermissa essent irreligiosi, nec continua mansione conspicui. Cum vero etiam de regno Archelai omnes quam fuerit diuturnum tacuerint, iste quoque intellectus patet: quod Lucas dicit, per omnes annos eos ascendere solitos in Ierusalem, tunc accipimus factum, cum iam non timeretur Archelaus.*

Lectio 13

[85777] Catena in Lc., cap. 2 l. 13 Cyrillus. *Quia dixerat Evangelista quod puer crescebat et confortabatur, proprium sermonem verificat, inducens Iesum una cum sacra virgine in Ierusalem ascendentem: unde dicitur et cum factus esset Iesus annorum duodecim, ascendentibus illis in Hierosolymam*, et cetera. Graecus. *Non enim indicium sapientiae transcendit aetatis mensuram; sed quo tempore penes nos discretionis ratio perfici consuevit, duodecimo scilicet anno, Christi sapientia demonstratur.* Ambrosius in Lucam. *Vel a duodecimo anno dominicae sumitur disputationis exordium: hic enim praedicandae fidei evangelizantium numerus debebatur.* Basilius. *Possumus et hoc dicere: quia sicut septenario numero, sic et duodenario, qui multiplicatis inter se invicem septenarii partibus constat, vel rerum vel temporum universitas ac perfectio designetur: atque ideo quo omnia loca vel tempora doceat occupari, recte a duodecimo numero iubar Christi sumit exordium.* Beda. *Quod autem dominus per omnes annos cum parentibus in Pascha Hierosolymam venit, humilitatis est humanae indicium: hominis namque est ad offerenda Deo sacrificia concur-*

rere, et eum orationibus conciliare. Fecit ergo dominus, inter homines homo natus, quod faciendum hominibus per Angelos imperavit Deus: unde dicitur secundum consuetudinem diei festi. Sequamur igitur iter humanae conversationis eius, si deitatis gloriam delectamur intueri. Graecus. *Celebrato autem festo, aliis remeantibus, Iesus latenter remansit; unde sequitur consummatisque diebus, cum redirent, remansit puer Iesus in Ierusalem; et non cognoverunt parentes eius. Dicit autem consummatis diebus, quia septem diebus durabat solemnitas. Ideo autem latenter remanet, ne parentes impedimento essent disputationi peragendae cum legisperitis: vel forsitan hoc evitans, ne videatur parentes contemnere, si mandantibus non pareret. Latenter ergo remanet, ne aut retrahatur, aut sit inobediens.* Origenes in Lucam. *Non autem miremur parentes vocatos, quorum alter ob partum, alter ob obsequium, patris et matris meruerunt vocabula.* Beda. *Sed quaeret aliquis quomodo Dei filius tanta parentum cura nutritus, potuerit obliviscendo relinqui. Cui respondendum: quia filiis Israel moris fuit ut temporibus festis vel Hierosolymam confluentes, vel ad propria redeuntes, seorsum viri, seorsum feminae incederent, infantesque vel pueri cum quolibet parente indifferenter ire potuerunt; ideoque Mariam vel Ioseph vicissim putasse puerum Iesum, quem secum non cernebant, cum altero parente reversum; unde sequitur existimantes autem illum esse in comitatu, venerunt iter diei, et requirebant eum inter cognatos et notos.* Origenes. *Sicut autem quando insidiabantur ei Iudaei, elapsus est de medio eorum, et non apparuit; sic et nunc puto remansisse puerum Iesum, et parentes eius ubi remanserit ignorasse: sequitur enim et non invenientes, reversi sunt in Ierusalem, requirentes eum.* Glossa. *Una quidem die reversi sunt a Ierusalem; secunda quaerunt inter cognatos et notos; et non invenientes, tertia die regressi sunt in Ierusalem, et ibi invenerunt; unde sequitur et factum est post triduum, invenerunt eum in templo.* Origenes. *Non statim ut quaeritur invenitur: non enim inter cognatos et carnis propinquos invenitur Iesus: neque enim poterat humana cognatio Dei filium continere. Non invenitur inter notos, quia maior est mortali notitia. In multorum comitatu non potest inveniri; nec ubique invenerunt, sed in templo. Et tu ergo quaere Iesum in templo Dei, quaere in Ecclesia, ubi Christi sermonem atque sapientiam, idest filium Dei, reperies.* Ambrosius. *Post triduum reperitur in templo, ut esset indicio quia post triduum triumphalis passionis, in sede caelesti et honore divino fidei nostrae se ostenderet, resurgens qui mortuus credebatur.* Glossa. *Vel quia quaesitus adventus Christi a patriarchis ante legem non est inventus, quaesitus a prophetis et iustis sub lege non est inventus: quaesitus a gentilibus sub gratia invenitur.* Origenes. *Quia vero parvulus erat, invenitur in medio praeceptorum, sanctificans et erudiens eos; unde dicitur sedentem in medio doctorum, audientem illos, et interrogantem; et hoc, pietatis officio, ut nos doceret quid pueris, quamvis sapientes et eruditi sint, conveniret, ut audiant potius magistros quam docere desiderent, et se vana ostentatione non iactent. Interrogabat autem non ut addisceret, sed ut interrogans erudiret: ex uno quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter; unde sequitur stupebant autem omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis suis.* Beda. *Ad ostendendum enim quia homo erat, homines magistros humiliter audiebat; ad probandum vero quia Deus erat, eisdem loquentibus sublimiter respondebat.* Graecus. *Quaerit enim rationabiliter, audit prudenter, respondetque prudentius: quod stuporem faciebat; unde sequitur et videntes admirati sunt.* Chrysostomus super Ioannem. *Nullum quippe miraculum egit dominus in pueritia; hoc tamen unum prodit Lucas, per quod mirabilis videbatur.* Beda. *Divina* *siquidem lingua sapientiam prodebat, sed infirmitatem aetas praetendebat humanam: unde Iudaei inter alta quae audiunt, et infima quae vident, dubia admiratione turbantur. Nos autem nequaquam miremur, scientes secundum Isaiae prophetiam quod sic parvulus natus est nobis quod permanet Deus fortis.* Graecus. *Miranda vero Dei genitrix maternis affecta visceribus, quasi cum lamentis inquisitionem dolorosam ostendit, et omnia sicut mater et fiducialiter, et humiliter, et affectuose exprimit; unde sequitur et dixit mater eius ad illum: fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te.* Origenes. *Noverat virgo sacrata hunc non esse filium Ioseph; et tamen patrem vocat illius sponsum suum, propter Iudaeorum suspicionem, aestimantium ipsum vulgo fore conceptum. Dicetur autem forte simplicius, quod eum honoravit spiritus sanctus patris nomine, eo quod puerum Iesum educavit; artificiosius vero eo quod genealogiam Ioseph ex David produxit, ne superflua censeretur. Cur autem dolentes eum quaerebant? An ex eo quod perierit puer, an erraverit? Absit. Numquid etiam fieri poterat ut perditum formidarent infantem quem dominum esse cognoverant? Sed quomodo tu, si quando Scripturas legis, quaeris in eis sensum cum dolore, non quod Scripturas errasse arbitreris; sed veritatem quam intrinsecus habent, quaeris invenire; ita illi quaerebant Iesum, ne forte relinquens eos reversus esset ad caelos, cum illi placuisset iterum descensurus. Oportet ergo eum qui quaerit Iesum, non negligenter et dissolute transire, sicut multi quaerunt, et non inveniunt; sed cum labore et dolore.* Glossa. *Vel metuebant ne, quod Herodes in infantia eius patrasse quaesierat, tunc iam in pueritia positum, inventa opportunitate, alii interficerent.* Graecus. *Sed ipse dominus respondet ad omnia, et corrigens quodammodo dictum eius de eo qui putabatur pater, verum patrem manifestat, docens non per infima gradi, sed in altum extolli; unde sequitur et ait ad illos: quid est quod me quaerebatis?* Beda. *Non eos quod filium quaerant vituperat; sed quid ei potius cui ipse aeternus est filius, debeat, eos cogit oculos mentis tollere; unde sequitur nesciebatis quia in his quae patris mei sunt oportet me esse?* Ambrosius. *Duae sunt in Christo generationes: una est paterna, altera materna; paterna divinior, materna vero quae in nostrum laborem usumque descendit.* Cyrillus. *Hoc igitur dicit, ostendens se mensuram humanam transcendere, et innuens quod sacra virgo effecta sit minister negotii cum peperit carnem. Ipse vero naturaliter et vere Deus erat, et filius patris excelsi. Hinc autem Valentini sequaces audientes quod templum erat Dei, pudeat dicere, quod creator et legis Deus et templi, non ipse pater est Christi.* Epiphanius Adv. Haer. *Attendat et Ebion, quod post annos duodecim et non post tricesimum annum Christus reperiretur stupendus in sermonibus gratiae. Quamobrem non est dicere, quod postquam venit ad eum spiritus in Baptismo, factus fuit Christus; sed ab ipsa pueritia et templum agnovit et patrem.* Graecus. *Haec est demonstratio prima sapientiae et virtutis pueri Iesu; quae namque puerilia eius vocant, diabolicae putamus esse considerationis: nisi quis ea sola velit acceptare nequaquam his quae tenemus oppugnantia, sed magis consona propheticis dictis: quia speciosus prae filiis hominum, et matri obediens, et moribus facetus, et visu non modicum venerandus et placidus, ad loquendum facundus, dulcis et providus, et multum strenuitate cognitus, tamquam qui repletus sapientia fuerat; et sicut in aliis sic conversationis humanae atque locutionis, quamvis supra hominem, terminus et ratio; mansuetudo enim sibi praecipuum elegit locum. Super haec autem omnia nihil ascendit super verticem eius, nec humana manus, excepta materna. Hinc autem possumus utilitatem consequi: dum enim Mariam increpat dominus quaerentem ipsum inter* *propinquos, omissionem vinculorum sanguinis apertissime suggerit; ostendens quod non contingit metam perfectionis attingere eum qui adhuc vagatur in his quae corpori conferunt; et quod homo deficit a perfectione per affectum cognatorum. Sequitur et ipsi non intellexerunt verbum quod locutus est ad illos.* Beda. *Quia scilicet de sua divinitate ad eos loquebatur.* Origenes in Lucam. *Vel nesciebant utrum dicens in his quae patris mei sunt, significaret in templo, an aliquid altius, et quod magis aedificat: unusquisque enim nostrum, si bonus fuerit atque perfectus, possessio Dei patris est, et habet in medio sui Iesum.*

Lectio 14

[85778] Catena in Lc., cap. 2 l. 14 Graecus. *Totam intermediam Christi vitam, quae est inter ostensionem aetatis et tempus Baptismatis, velut immunem alicuius famosi et publici miraculi et doctrinae, Evangelista sub uno verbo colligit dicens et descendit cum eis, et venit Nazareth.* Origenes in Lucam. *Crebro Iesus descendit cum discipulis suis, nec semper versatur in monte: quia non valebant qui variis morbis laborabant, ascendere in montem; idcirco et nunc descendit ad illos qui deorsum erant. Sequitur et erat subditus illis.* Graecus. *Quandoque enim verbo prius leges instituens, ipse secundario opere comprobabat; sicut illud: bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis; ipse namque paulo post, nostram salutem exquirens, animam exposuit propriam: aliquando vero prius vivendi proponit exemplar, et postea promebat verbo tenus sanctionem, sicut hic, haec tria prae ceteris opere monstrans, diligere Deum, honorare parentes, Deum vero et ipsis praeferre parentibus. Cum enim reprehenderetur a parentibus, minoris curae cetera reputat quam quae sunt Dei. Denique ipsis quoque parentibus obedientiam praestat.* Beda. *Quid enim magister virtutis nisi officium pietatis impleret? Quid inter nos aliud quam quod agi a nobis vellet, ageret?* Origenes. *Discamus ergo et nos filii parentibus nostris esse subiecti. Quod si patres non fuerint, subiciamur his qui patrum habent aetatem. Iesus filius Dei subicitur Ioseph et Mariae; ego vero subiciar episcopo, qui mihi constitutus est pater. Puto quod intelligebat Ioseph quia maior se erat Iesus, et trepidus moderabatur imperium. Videat ergo unusquisque quod saepe qui subiectus est, maior sit: quod si intellexerit, non elevabitur superbia qui est sublimior dignitate, sciens sibi meliorem esse subiectum.* Gregorius Nyssenus. *Amplius: quoniam impuberibus adhuc est imperfecta discretio, egetque per provectos ad statum provehi perfectiorem; ideo cum pertigisset duodecimum annum, paret parentibus, ut ostendat quod quicquid per promotionem perficitur, antequam ad finem perveniat, obedientiam tamquam perducentem ad bonum utiliter amplexatur.* Basilius in Lib. Relig. *Ab ipsa autem primaeva aetate parentibus obediens quemlibet laborem corporeum humiliter et reverenter sustinuit. Cum enim homines essent honesti et iusti, egeni tamen, et necessariorum penuriam patientes, teste praesepi partus venerandi ministro, manifestum est quod sudores corporeos continuo frequentabant, necessaria vitae sibi quaerentes. Iesus autem obediens illis, ut Scriptura testatur, etiam in sustinendo labores subiectionem plenariam sustinebat.* Ambrosius. *Et miraris si patri defert qui subditur matri? Non utique infirmitatis, sed pietatis est ista subiectio. Attollat licet caput*

haereticus, ut alienis auxiliis asserat eum qui mittitur indigere; numquid et humano egebat auxilio, ut materno serviret imperio? Deferebat ancillae, deferebat simulato patri; et miraris si Deo detulit? An homini deferre pietatis est, deferre Deo infirmitatis? Beda. *Virgo autem sive quae intellexit, sive quae nondum intelligere potuit, omnia suo pariter in corde quasi ruminanda et diligentius scrutanda recondebat; unde sequitur et mater eius conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo.* Graecus. *Considera prudentissimam mulierem Mariam, verae sapientiae matrem, qualiter scholaris sit pueri: non enim ut puero, neque ut viro, sed ut Deo vacabat; ulterius et illius voces divinas et opera reputabat: idcirco nil ex dictis aut actis ab eo incassum illi cadebat; sed sicut ipsum verbum prius in visceribus, ita nunc eiusdem modos et dicta concipiebat, et in corde suo quodammodo fovebat; et hoc quidem iam secum in praesenti contemplabatur: hoc autem expectabat in futurum clarius revelandum: et hac quidem tamquam regula et lege per totam vitam utebatur: unde sequitur et Iesus proficiebat aetate et sapientia et gratia apud Deum et homines.* Theophylactus. *Sed inquiunt: quomodo potest aequalis patri esse in substantia qui quasi imperfectus crescere dicitur? Non autem in eo quod est verbum, dicitur incrementum suscipere, sed in eo quod factus est homo. Si enim vere profecit postquam factum est caro, qui ante imperfectus extiterat; quid ergo gratias agimus ei velut incarnato pro nobis? Qualiter autem, si ipse est vera sapientia, in sapientia potest augeri? Vel qualiter qui ceteris largitur gratiam, ipse in gratia promovetur? Amplius: si nemo scandalizatur cum audit quod verbum seipsum humiliaverit, infirma quaedam de Deo verbo sentiens: sed potius miratur misericordiam eius: quomodo non est supervacaneum scandalizari audiendo quod profecit? Nam sicut pro nobis humiliatus est, sic pro nobis profecit, ut nos in eo proficiamus qui lapsi fuimus per peccatum: nam quicquid spectat ad nos, ipse vere pro nobis Christus suscepit, ut cuncta reformet in melius.* Cyrillus. *Et attende quod non dixit proficere verbum, sed Iesum, ne simplex verbum proficere intelligas, sed verbum carnem factum.* Theophylactus. *Et sicut verbum in carne passum fatemur, quamvis sola caro fuit passa, quia caro verbi erat quae patiebatur; ita proficere dicitur ex eo quod humanitas proficiebat in ipso.* Gregorius Nazianzenus. *Dicitur autem secundum humanitatem proficere, non quod ipsa suscipiat augmentum quae ab initio fuit perfecta; sed ex eo quod paulatim manifestabatur.* Theophylactus. *Naturalis enim lex respuit hominem sensu maiore uti quam aetas corporis patiatur. Erat itaque verbum factum homo perfectum, cum sit virtus et sapientia patris; verum quia dandum erat aliquid nostrae naturae moribus, ne aliquod extraneum a videntibus reputetur; tamquam homo, paulatim crescente corpore, manifestabat seipsum, et quotidie sapientior ab audientibus et videntibus censebatur.* Graecus. *Proficiebat ergo secundum aetatem quidem, corpore in virilem statum promoto; sapientia autem per eos qui ab eo divina docebantur; gratia vero, qua cum gaudio promovemur, credentes in fine obtinere quae ab ipso promissa sunt; et hoc quidem apud Deum ex eo quod assumpta carne paternum opus peregit; apud homines vero per conversionem eorum a cultu idolorum ad summae Trinitatis notitiam.* Theophylactus. *Dicit enim apud Deum et homines: quia prius decet placere Deo, et postea hominibus.* Gregorius Nyssenus. *Differenter etiam proficit verbum in his qui ipsum suscipiunt: secundum enim mensuram illius apparet aut infans, aut adultus, aut perfectus.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Lucam

caput III

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 3

Lectio 1

[85779] Catena in Lc., cap. 3 l. 1 Gregorius in Evang. *Redemptoris praecursor quo tempore verbum praedicationis accepit, memorato Romanae reipublicae principe et Iudaeae regibus designatur, cum*

dicitur anno autem quintodecimo imperii Tiberii Caesaris. Quia enim illum praedicare veniebat qui ex Iudaea quosdam, et multos ex gentibus redempturus erat; per regem gentium et principes Iudaeorum praedicationis eius tempora designantur. Quia autem gentilitas colligenda erat in Romana republica, unus praefuisse describitur, cum dicitur imperii Tiberii Caesaris. Graecus. *Mortuo enim Augusto monarcha, a quo Romani principes nomen Augusti adepti sunt, Tiberius post illum ad iura monarchiae succedens, decimumquintum annum suscepti principatus agebat.* Origenes in Lucam. *Et in prophetico quidem sermone solis Iudaeis praedicato, solum Iudaeorum regnum describitur: visio Isaiae in diebus Oziae, Ioathan et Achaz regum Iuda; at in Evangelio, quod erat praedicandum universo mundo, dominium describitur Tiberii Caesaris, qui totius orbis dominus videbatur. Verum si solum hi qui sunt de gentibus essent salvandi, satis erat solius Tiberii facere mentionem; sed quia oportebat et Iudaeos credere, ob hoc etiam Iudaeorum regna describuntur, seu tetrarchiae, cum subditur procurante Pontio Pilato Iudaeam, tetrarcha autem Galilaeae Herode: Philippo autem fratre eius tetrarcha Ituraeae et Trachonitidis regionis, et Lysania Abilinae tetrarcha.* Gregorius. *Quia enim Iudaea erat pro culpa perfidiae dispergenda, in Iudaeae regno per partem et partem plurimi principabantur, secundum illud: omne regnum in seipsum divisum desolabitur.* Beda. *Pilatus quidem duodecimo anno Tiberii Caesaris in Iudaeam missus, procurationem gentis suscepit; atque ibi per decem continuos annos usque ad ipsum pene finem Tiberii perduravit. Herodes autem et Philippus et Lysanias filii sunt Herodis illius sub quo dominus natus est, inter quos et ipse Herodes Archelaus frater eorum decem annis regnavit, qui a Iudaeis apud Augustum criminatus, apud Viennam exilio periit. Regnum autem Iudaeae quo minus validum fieret, idem Augustus per tetrarchias dividere curavit.* Gregorius. *Et quia Ioannes illum praedicavit qui simul rex et sacerdos existeret; Lucas Evangelista praedicationis eius tempora non solum per regnum, sed etiam per sacerdotium designavit; unde subditur sub principibus sacerdotum Anna et Caipha.* Beda. *Ambo quidem incipiente praedicatione Ioannis, idest Annas et Caiphas, principes fuere sacerdotum; sed Annas illum annum, Caiphas vero eum quo crucem dominus ascendit, administrabat, tribus aliis in medio pontificatu perfunctis: verum hi maxime qui ad domini passionem pertinent, ab Evangelista commemorantur. Legalibus namque tunc praeceptis vi et ambitione cessantibus, nulli pontificatus honor vitae vel generis merito reddebatur; sed Romana potestate summa sacerdotii praestabatur. Iosephus enim refert, quod Valerius Graccus Anna a sacerdotio deturbato, Ismaelem pontificem designavit filium Baphi; sed etiam hunc non multo post abiiciens, Eleazarum Ananiae pontificis filium surrogavit: post annum vero et hunc arcet officio, et Simoni cuidam Caiphae filio pontificatus tradidit ministerium; quo non amplius ipse quam unius anni spatio perfunctus, Iosephum, cui et Caiphas nomen fuit, accepit successorem: itaque omne hoc tempus quo dominus noster docuisse describitur, intra quadriennii spatia coarctatur.* Ambrosius. *Congregaturus autem Ecclesiam Dei filius, ante operatur in servulo; et ideo bene dicitur factum est verbum domini super Ioannem Zachariae filium: ut Ecclesia non ab homine coeperit, sed a verbo. Bene autem Lucas compendio usus est, ut Ioannem declararet prophetam, dicens factum est super eum verbum Dei, alia non addens: nullus enim eget iudicio sui qui verbo Dei abundat. Unum itaque dicens, omnia declaravit; at vero Matthaeus et Marcus et vestitu et cinctu et cibo prophetam declarare voluerunt.* Chrysostomus. *Verbum autem Dei hic mandatum esse dicitur: quia non a se venit Zachariae filius, sed Deo ipsum* *movente.* Theophylactus. *Per totum autem tempus praeteritum usque ad sui ostensionem occultus fuit in deserto; et hoc est quod subditur in deserto: ut nulla suspicio innascatur hominibus, ut gratia affinitatis ad Christum, vel conversationis a teneris annis, talia de ipso testaretur: unde ipse testificans dicebat: ego nesciebam illum.* Gregorius Nyssenus. *Simul etiam qui in spiritu et virtute Eliae hanc vitam ingressus est, amotus a conversatione humana, invisibilium speculationi vacans, ne huiusmodi fallaciis quae per sensus ingeruntur assuetus, quamdam confusionem ac errorem incurreret erga viri boni discretionem. Et ideo ad tantum divinarum gratiarum elevatus est apicem, ut plusquam prophetis sibi gratia infunderetur: quia mundum et expers cuiuslibet naturalis passionis desiderium suum a principio usque ad finem divinis aspectibus obtulit.* Ambrosius. *Desertum etiam est ipsa Ecclesia: quia plures filii desertae, magis quam eius quae habet virum. Factum est ergo verbum domini, ut quae erat ante deserta fructum nobis terra generaret.*

Lectio 2

[85780] Catena in Lc., cap. 3 l. 2 Ambrosius. *Factum verbum vox secuta est: verbum enim prius intus operatur, sequitur vocis officium; unde dicitur et venit in omnem regionem Iordanis.* Origenes in Lucam. *Iordanis idem est quod descendens: descendit enim Dei fluvius aquae salubris. Quae autem loca decebat perambulare Baptistam, nisi Iordani circumadiacentia? Ut si quem poenitere contingeret, protinus occurreret fluenti humiditas ad recipiendum poenitentiae Baptismum; subditur enim praedicans Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum.* Gregorius in Evang. *Cunctis legentibus liquet quia Ioannes Baptismum poenitentiae non solum praedicavit, verum etiam quibusdam dedit; tamen Baptismum suum in remissionem peccatorum dare non potuit.* Chrysostomus super Ioannem. *Cum enim nondum oblata esset hostia, nec descendisset spiritus, qualiter erat fienda remissio? Quid est ergo quod Lucas dicit in remissionem peccatorum? Erant siquidem Iudaei ignari, nec culpas proprias perpendebant. Quoniam igitur haec erat causa malorum; ut peccata agnoscerent ad redemptorem quaerendum, venit Ioannes hortans illos poenitentiam agere, ut per poenitentiam effecti meliores atque contriti ad recipiendam veniam satagant. Apte ergo, cum dixisset quod venit praedicans Baptismum poenitentiae, addidit in remissionem peccatorum; quasi dicat: idcirco suadebat illis poenitere, ut subsequentem veniam facilius impetrarent, credentes in Christum, nam nisi poenitentia ducerentur, nequaquam exposcerent gratiam: unde Baptisma illud nullam aliam habet causam, nisi quod praeparatorium erat ad fidem Christi.* Gregorius. *Vel Ioannes dicitur praedicans Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum; quoniam Baptismum quod peccata solveret, quia dare non poterat, praedicabat: ut sicut incarnatum verbum patris praecurrebat verbo praedicationis, ita Baptismum poenitentiae, quo peccata solvuntur, praecurret suo Baptismate, quo peccata solvi non possunt.* Ambrosius. *Et ideo plerique sancto Ioanni typum legis imponunt, eo quod lex peccatum denuntiare potuit, donare non potuit.* Gregorius Nazianzenus. *Et ut aliquatenus de Baptismatum differentia disseramus, baptizavit Moyses, sed in aqua, nube et mari; hoc autem figuraliter agebatur. Baptizavit quoque Ioannes non utique ritu Iudaeorum, non enim solum in*

aqua, sed etiam in remissionem peccatorum: non tamen omnino spiritualiter: neque enim addit, in spiritu. Baptizat Iesus, sed in spiritu: et hic est perfectio. Est quoque quartum Baptisma, quod fit per martyrium et sanguinem, quo etiam ipse Christus est baptizatus; quod ceteris est venerabilius nimis, eatenus, quatenus iteratis contagiis non foedatur. Est etiam quintum ex lacrymis, laboriosius tamen; iuxta quod quidam singulis noctibus suum rigat cubile et stratum in lacrymis. Sequitur sicut scriptum est in libro Isaiae prophetae: vox clamantis in deserto. Ambrosius. *Bene vox dicitur Ioannes verbi praenuntius: quia vox praecedit inferior, verbum sequitur quod praecellit.* Gregorius in Evang. *Qui etiam in deserto clamat, quia derelictae ac destitutae Iudaeae solatium redemptionis annuntiat. Quid autem clamaret, aperitur, cum dicitur parate viam domini, rectas facite semitas eius. Omnis enim qui fidem rectam et bona opera praedicat, quid aliud quam venienti domino ad corda audientium viam parat, ut rectas Deo semitas faciat, dum mundas in animo cogitationes per sermonem bonae praedicationis format?* Origenes in Lucam. *Vel in corde nostro via praeparanda est domino: magnum enim est cor hominis et spatiosum; si tamen fuerit mundum. Neque in corporis quantitate, sed in virtute sensuum, magnitudinem eius intellige, quae tantam scientiam capiat veritatis. Praepara ergo in tuo corde viam domino per conversationem bonam, et egregiis vel perfectis operibus dirige semitam vitae, ut in te sermo Dei absque offensa perambulet.* Basilius. *Et quia semita est via quam praecedentes calcaverant, et quam priores homines corruperant, eam iterato dirigere iubet sermo illis qui a praecedentium zelo recedunt.* Chrysostomus. *Clamare autem parate viam domini, non regis erat, sed praecursoris officium: et ideo eum vocaverat vocem, quia verbi erat praecursor.* Cyrillus. *Sed quasi quis responderet, et diceret: qualiter viam praeparabimus domino, vel qualiter eius semitas rectas faciemus, cum plura sint impedimenta honestam vitam volentibus ducere? Ad hoc propheticus sermo respondet. Sunt enim viae quaedam et semitae nequaquam ad eundum habiles; adeo ut alicubi ad tumulos et iuga tollantur, alicubi declives sint; et ad hoc removendum dicit omnis vallis implebitur, et omnis mons et collis humiliabitur. Quaedam viarum inaequaliter dispositae sunt; et dum nunc sursum erigunt, nunc vergunt deorsum, valde sunt ad eundum difficiles; et quantum ad hoc subdit et erunt prava in directa et aspera in vias planas. Hoc autem intelligitur actum esse per nostri salvatoris potentiam: quondam enim evangelicae conversationis et vitae iter erat ad eundum difficile, ex eo quod et mentes singulorum mundanae voluptates oppresserant; ut autem Deus factus homo peccatum damnavit in carne, explanata sunt omnia, et reddita sunt ad eundum facilia; et nec collis, nec vallis proficere volentibus obviat.* Origenes. *Quando enim venit Iesus, et spiritum suum misit, omnis vallis repleta est operibus bonis et fructibus spiritus sancti; quos si habueris, non solum vallis esse desistis, sed etiam mons Dei esse incipies.* Gregorius Nyssenus. *Vel quietam in virtutibus conversationem significat per convalles, secundum illud: valles abundabunt frumento.* Chrysostomus. *Elatos autem superbos nomine montis denuntiat, quos Christus humiliavit. Colles autem desperatos appellat, non solum ob superbiam mentis suae, sed propter desperationis sterilitatem: collis enim nullos fructus producit.* Origenes in Lucam. *Vel intelligas quoniam montes et colles, qui sunt adversariae potestates, per adventum Christi prostrati sunt.* Basilius. *Sicut autem colles respectu montium magnitudine differunt, in aliis sunt idem; sic et adversae potestates proposito quidem conformes sunt, immanitate tamen offensionum secernuntur.* Gregorius. *Vel vallis impleta crescit, mons autem et collis humiliatus decrescit: quia in fide*

Christi et gentilitas plenitudinem gratiae accepit, et Iudaea per errorem perfidiae hoc unde tumebat perdidit. Humiles enim donum accipiunt, quod a se corda superbientium repellunt. Chrysostomus in Matthaeum. *Vel per hoc declarat legis difficultatem in fidei facilitatem conversam; ac si dicat: non ulterius sudores et dolores imminent; sed gratia et remissio peccatorum facilem viam pariunt ad salutem.* Gregorius Nyssenus. *Vel iubet valles impleri, deiici vero colles et montes; volens ostendere quod nec ob defectum virtutis ordo sit concavus, nec discrepet ob excessum.* Gregorius. *Prava autem directa fiunt, cum malorum corda per iniustitiam detorta, ad iustitiae regulam diriguntur. Aspera autem in vias planas immutantur, cum immites atque iracundae mentes per infusionem supernae gratiae ad lenitatem mansuetudinis redeunt.* Chrysostomus. *Deinde horum subicit causam, dicens et videbit omnis caro salutare Dei: ostendens quoniam usque ad fines mundi diffundetur Evangelii virtus atque cognitio, ex more ferino et obstinata voluntate ad mansuetudinem et lenitatem humanum genus convertens. Non autem solum Iudaei et proselyti, immo tota humana natura salutare Dei videbit.* Chrysostomus. *Idest, patris qui filium misit ut nostrum salvatorem. Caro autem praesens accipitur pro toto homine.* Gregorius in Evang. *Vel aliter. Omnis caro, idest omnis homo, salutare Dei, videlicet Christum, in hac vita videre non potuit. Propheta ergo oculum ad extremum iudicii diem tendit, quando hunc omnes et electi et reprobi pariter videbunt.*

Lectio 3

[85781] Catena in Lc., cap. 3 l. 3 Chrysostomus. *Manens aliquis in pristino statu, et mores suos et consuetudinem non relinquens, nequaquam rite ad Baptismum venit. Si quis ergo velit baptizari, egrediatur: unde signanter dicitur et dicebat ad turbas quae exibant, ut baptizarentur ab ipso. Egredientibus itaque ad lavacrum turbis, loquitur quae sequuntur; si enim iam egressi essent, nequaquam ad eos diceret genimina viperarum.* Chrysostomus. *Ille itaque cultor deserti videns omnes incolas Palaestinae circumstantes ipsum et admirantes, non flectebatur pro tanta reverentia, sed insurgens in ipsos arguebat eos. Sacra autem Scriptura, secundum stimulantes passiones, plerumque ferarum nomina imponit hominibus; interdum canes eos nominans causa procacitatis, equos ob luxum, asinos propter dementiam, et leones et pardos causa rapacitatis et petulantiae, aspides causa doli, serpentes et viperas causa veneni et calliditatis. Unde et nunc Ioannes Iudaeos audacter genimina viperarum vocat.* Basilius contra Eunom. *Oportet autem scire, quod haec nomina natus et filius de animalibus dicuntur; genimen vero potest dici fetus antequam effingatur; fructus etiam palmarum genimina dicuntur; raro autem in animalibus accipiuntur, et semper in malo.* Chrysostomus in Matthaeum. *Ferunt autem viperam matrem coeundo necare, cuius semen excrescens perimit matrem; et sic prodit in lucem scisso parentis utero, in vindictam quodammodo parentis genitoris; itaque parricida est proles viperea. Tales erant Iudaei, qui patres spiritales eorum atque doctores occidebant. Quid autem si non invenit eos peccantes, sed incipientes converti? Non debebat eis conviciari, sed permulcere. Dicendum, quod non adhibebat mentem his quae fiebant exterius; mentis enim eorum arcana cognoverat domino revelante: nimis enim se iactabant in progenitoribus. Hanc*

ergo radicem scindens nominat illos genimina viperarum, non quidem vituperans patriarchas, aut eos viperas nominans. Gregorius in Evang. *Sed quia per hoc quod bonis invident eosque persequuntur, patrum suorum carnalium vias sequentes, quasi venenati filii de veneficis parentibus nati sunt. Quia vero supradicta sententia intendit quod extremo Christus examine ab omni carne videbitur, recte subditur quis ostendit vobis fugere a ventura ira? Ventura ira est animadversio ultionis extremae.* Ambrosius. *Ostenditur autem his Dei miseratione infusa prudentia, ut gerant suorum poenitentiam delictorum, futuri terrorem iudicii provida devotione metuentes: aut fortasse, iuxta quod scriptum est: estote prudentes sicut serpentes, ostenduntur habere prudentiam naturalem, qui profutura videant et sponte deposcant, sed adhuc noxia non relinquant.* Gregorius. *Quia vero tunc fugere ab ira peccatorum non valet qui nunc ad lamenta poenitentiae non recurrit, subditur facite ergo fructus dignos poenitentiae.* Chrysostomus. *Non enim satis est poenitentibus peccata dimittere, sed opus est eius fructus ferre, secundum illud: declina a malo, et fac bonum; sicut non sufficit ad sanationem sagittam evellere, sed oportet ulceri medicamentum apponere. Non autem dicit fructum, sed fructus, copiam designans.* Gregorius. *Nec solum fructus poenitentiae, sed dignos poenitentiae admonet esse faciendos. Quisquis enim illicita nulla commisit, huic conceditur ut licitis utatur; at si quis in culpam lapsus est, tanto a se licita debet abscindere, quanto meminit se perpetrasse illicita. Neque enim par fructus esse boni operis debet eius qui minus, et qui amplius deliquit: aut eius qui in nullis, et eius qui in quibusdam facinoribus cecidit. Per hoc ergo cuiuslibet conscientia convenitur, ut tanto maiora quaerat bonorum lucra per poenitentiam, quanto graviora sibi intulit damna per culpam.* Maximus. *Poenitentiae fructus est impassibilitas animae, qua plenarie non fruimur, dum interdum passionibus instigamur: nondum enim fructus poenitentiae dignos peregimus. Poeniteamus ergo veraciter, ut a passionibus expediti, peccatorum veniam consequamur.* Gregorius. *Sed Iudaei de generis nobilitate gloriantes, idcirco se agnoscere peccatores nolebant, quia de Abrahae stirpe descenderant: quibus recte dicitur et ne coeperitis dicere: patrem habemus Abraham.* Chrysostomus. *Non hoc indicans quod ab Abraham naturali origine non descenderent; sed quia nihil prodest ab Abraham descendisse, nisi secundum virtutem cognationem observent. Cognationis namque leges consuevit Scriptura vocare non eas quae secundum naturam consistunt, sed quae derivantur a virtute vel vitio; quibus namque se quisque conformem statuit, horum filius, vel frater vocatur.* Cyrillus. *Quid enim confert carnalis generositas, nisi consimilibus studiis fulciatur? Vanum est igitur extolli de bonis praedecessoribus, et deficere ab eorum virtutibus.* Basilius. *Neque enim equum velocem esse facit patris erga cursum strenuitas; sed veluti ceterorum animalium probitas consideratur in singulis, sic quoque laus propria viri discernitur quam praesentium bonorum in se comprobat argumentum. Turpe namque est alienis ornari decoribus quem virtus propria non venustat.* Gregorius Nyssenus. *Sic igitur Iudaeorum promulgato exilio, consequenter ingerit convocationem gentilium, quos lapides appellat: unde sequitur dico enim vobis, quia potest Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.* Chrysostomus in Matthaeum. *Quasi dicat: ne putetis quod, si vos perieritis, filiis privetur patriarcha: potest enim Deus etiam ex lapidibus homines illi praebere, et ad illum perducere sanguinem: nam et ab ipso principio sic evenit: ei namque quod est ex lapidibus homines fieri, aequipollet exitus filii ab illo emortuo utero Sarae.* Ambrosius. *Sed licet Deus possit diversas convertere et mutare naturas, tamen mihi plus mysterium quam miraculum prodest. Quid enim aliud quam* *lapides habebantur qui lapidibus serviebant, similes utique his qui fecerant eos? Prophetatur igitur saxosis gentilium fides infundenda pectoribus, et futuros per fidem Abrahae filios oraculo pollicetur. Ut autem scias quia lapidibus comparati sunt homines, arboribus quoque homines comparavit, cum subdit iam enim securis posita est ad radicem arboris. Exempli autem ideo facta est mutatio, ut illo comparationis processu quidam intelligatur homini clementior iam profectus.* Origenes in Lucam. *Et quidem si iam ingrueret consummatio et temporum finis instaret, nulla mihi quaestio nasceretur: dicerem enim propterea hoc prophetatum esse, quia illo tempore complebitur. Cum autem tanta post saecula fluxerint ex quo spiritus sanctus hoc dixit, ego puto Israelitico populo prophetari, quod praecisio eius vicina sit. His enim qui egrediebantur ad eum ut baptizarentur, haec inter cetera loquebatur.* Cyrillus. *Securim ergo in praesenti nominat mortiferam iram, quae divinitus irruit in Iudaeos propter exercitam impietatem in Christum. Non tamen haesisse radici securim praenuntiat, sed ad radicem, idest iuxta radicem positam: decisi namque fuerunt rami, nec radicitus extirpata est planta; reliquiae enim Israel salvae fient.* Gregorius. *Vel aliter. Arbor huius mundi est universum genus humanum: securis vero est redemptor noster, qui velut ex manubrio et ferro, tenetur ex humanitate, sed incidit ex divinitate: quae videlicet securis iam ad radicem arboris posita est, quia etsi per patientiam expectata, videtur tamen quid factura est. Et notandum, quod non iuxta ramos securim positam, sed ad radicem dicit: cum enim malorum filii tolluntur, quid aliud quam rami infructuosae arboris abscinduntur? Cum vero tota simul progenies cum parente tollitur, infructuosa arbor a radice abscissa est. Unusquisque autem perversus paratam citius Gehennae concremationem invenit, qui fructum boni operis contemnit; unde sequitur omnis ergo arbor quae non facit fructum bonum excidetur, et in ignem mittetur.* Chrysostomus. *Eleganter dictum est non faciens fructum, et adicitur bonum: officiosum enim hoc animal Deus creavit, et naturalis est sibi exercitiorum instantia, otium vero innaturale. Obest enim inertia etiam cunctis corporis membris, nulli autem ut animae: ea namque cum continuo sit naturaliter mobilis, otiari non patitur. Sicut autem otium malum est, ita et indecens exercitium. Ex eo autem quod praemisit poenitentiam, praedicat quod securis adiacet, non quidem incidens, sed terrorem incutiens.* Ambrosius. *Faciat ergo fructum qui potest gratiae, et qui debet poenitentiae. Adest dominus qui fructum requirat, fecundos vivificet, steriles reprehendat.*

Lectio 4

[85782] Catena in Lc., cap. 3 l. 4 Gregorius in Evang. *In praemissis verbis Baptistae Ioannis constat, quod audientium corda turbata sunt, quae consilium quaerebant, cum subinfertur et interrogabant eum turbae dicentes: quid ergo faciemus?* Origenes in Lucam. *Tres ordines inducuntur sciscitantium Ioannem super salute sua: unus quem Scriptura appellat turbas; alius quem publicanos nominat; tertius qui militum appellatione censetur.* Theophylactus. *Et quidem publicanis et militibus a malo abstinere praecepit; turbis autem, quasi non malitiosis existentibus, bonum aliquod praecepit observari; unde sequitur respondens autem dicebat illis: qui habet duas tunicas, det non*

habenti. Gregorius. *Propter hoc quod tunica plus est necessaria usui nostro quam pallium, ad fructum dignum poenitentiae pertinet ut non solum exteriora quaecumque, sed ipsa nobis valde necessaria dividere cum proximis debeamus; scilicet vel tunicam qua vestimur, vel escam qua carnaliter vivimus; unde sequitur et qui habet escas, similiter faciat.* Basilius. *Hic autem docemur quod ex omni eo quod affluit supra proprii victus necessitatem, tenemur erogare illi qui non habet, propter Deum, qui quaecumque possidemus largitus est.* Gregorius. *Quia enim in lege scriptum est: diliges proximum tuum sicut teipsum, minus proximum amare convincitur qui non cum eo in necessitate illius etiam ea quae sunt sibi necessaria partitur: idcirco de dividendis cum proximo duabus tunicis datur praeceptum; quoniam si una dividitur, nemo vestitur. Inter haec autem sciendum est quantum misericordiae opera valeant, cum ad fructus dignos poenitentiae ipsa prae ceteris praecipiuntur.* Ambrosius. *Alia enim officiorum praecepta propria sunt singulorum: misericordia communis est usus: ideo commune praeceptum est omnibus ut conferant non habenti. Misericordia est plenitudo virtutum. Misericordiae tamen ipsius pro possibilitate conditionis humanae mensura servatur, ut non sibi unusquisque totum eripiat, sed quod habet cum paupere partiatur.* Origenes in Lucam. *Profundiorem autem locus iste recipit intellectum. Quomodo enim non debemus duobus servire dominis, sic nec duas habere tunicas, ne sit unum indumentum veteris hominis et alterum novi: sed debemus nos exuere veterem hominem, et ei dare qui nudus est: alius enim habet unum, alius vero omnino non habet, contraria scilicet fortitudo; et quomodo scriptum est ut in profundum maris praecipitemus nostra delicta, sic proiici a nobis oportet vitia atque peccata, et iacere super eum qui eorum nobis causa extitit.* Theophylactus. *Quidam autem tunicas duas esse dixit spiritum Scripturae et litteram. Habentem vero duo haec monet Ioannes ut instruat ignorantem, et det ei ad minus litteram.* Beda. *Quantum autem Baptistae sermo virtutem habuerit, hinc probatur, cum et publicanos et milites ad consilium salutis suae coegerit inquirendum; unde sequitur venerunt autem publicani ut baptizarentur, et dixerunt: magister, quid faciemus?* Chrysostomus. *Magna est virtutis fortitudo, dum felicitatis viam requirunt ab indigo locupletes.* Beda. *Praecepit ergo eis ne ultra praescriptum exigant; unde sequitur et ille dixit ad eos: nihil amplius quam quod vobis constitutum est faciatis. Publicani vero appellantur hi qui vectigalia publica exigunt, sive qui conductores sunt vectigalium fisci, vel rerum publicarum; nec non et hi qui saeculi huius lucra per negotia sectantur, eodem vocabulo censentur; quos omnes pariter in suo quemque gradu ab agenda fraude coercet; ut dum primo se ab alienorum temperarent appetitu, tandem ad propria cum proximis communicanda pertingerent. Sequitur interrogabant autem eum et milites, dicentes: quid faciemus et nos? Iustissimo autem moderamine praemonet, ne ab eis calumniando praedam requirant, quibus militando prodesse debuerant; unde sequitur et ait illis: neminem concutiatis, scilicet per violentiam, neque calumniam faciatis, scilicet per fraudulentam malitiam; et contenti estote stipendiis vestris.* Ambrosius. *Docens idcirco stipendia militiae constituta, ne dum sumptus quaeritur, praedo grassetur.* Gregorius Nazianzenus. *Stipendium enim appellat imperialem provisionem, et deputata per legem dignitatibus munera.* Augustinus contra Faustum. *Sciebat enim eos cum militarent non esse homicidas, sed ministros legis; et non ultores iniuriarum suarum, sed salutis publicae defensores: alioquin responderet eis: arma abjicite, militiam istam deserite, neminem percutite, vulnerate, prosternite. Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut dominentur in pace vic-*

turi? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur; quae plerumque ut etiam inde puniantur, adversus violentiam resistentium, sive Deo, sive aliquo legitimo imperio iubente, gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis, cum in eo rerum humanarum ordine inveniuntur ubi eos vel iubere tale aliquid, vel in talibus obedire iuste ipse ordo constringit. Chrysostomus super Matth. *Volebat autem Ioannes quando publicanis et militibus loquebatur, ad aliam maiorem philosophiam ipsos traducere; sed quoniam nondum erant ad illam idonei, minora reserat: ne si potiora proferret, nequaquam illis intenderent, et his etiam privarentur.*

Lectio 5

[85783] Catena in Lc., cap. 3 l. 5 Origenes in Lucam. *Dignum erat ut plus Ioanni quam ceteris hominibus deferretur, qui aliter quam cuncti mortales vixerat: quam ob causam diligebant quidem eum iustissime, sed non servabant in caritate modum; unde dicitur existimante autem populo, et cogitantibus omnibus in cordibus suis de Ioanne, ne forte ipse esset Christus*, et cetera. Ambrosius. *Quid autem ineptius quam quod is qui in alio aestimatur, in seipso esse non creditur? Quem per mulierem venturum putabant, per virginem venisse non credunt: et utique divini adventus signum in virginis partu, non in mulieris constitutum est.* Origenes. *Habet autem periculum dilectio, si modum transeat: debet enim qui aliquem diligit, naturam et causas considerare diligendi, et non plus diligere quam meretur: nam mensuram caritatis modumque si transcenderit, et qui diligit et qui diligitur in peccato erit.* Graecus. *Unde Ioannes non fuit gloriatus in habita opinione de ipso ab hominibus, nec aliquatenus visus est primatum appetere; sed infirmam humilitatem amplexus est; unde sequitur respondit Ioannes, dicens omnibus: ego quidem baptizo vos in aqua.* Beda. *Quomodo autem respondit eis qui in secreto cordis quia Christus esset, cogitabant, nisi quia non solum cogitabant, sed etiam, sicut alius Evangelista declarat, missis ad eum sacerdotibus ac Levitis, an esset Christus inquirebant?* Ambrosius. *Vel videbat Ioannes cordis occulta. Sed consideremus cuius gratia: Dei enim munus est qui revelat, non virtus hominis qui divino magis adiuvatur beneficio, quam naturali cernit officio. Cito autem respondens probavit non esse se Christum, qui visibili operatur officio: nam cum ex duabus naturis, idest ex anima homo subsistat et corpore, visibile per visibilia, invisibile per invisibile mysterium consecratur: aqua enim corpus abluitur, spiritu animae delicta mundantur: licet etiam in ipso fonte sanctificatio divinitatis aspiret: et ideo aliud fuit Baptisma poenitentiae, aliud est gratiae: istud Baptisma ex utroque, illud ex uno: opus hominis est gerere poenitentiam delictorum, Dei munus est gratiam implere mysterii. Declinans ergo maiestatis invidiam, non verbo sed opere declaravit non esse se Christum; unde sequitur venit enim fortior me post me. In hoc quod dicit fortior me, comparationem non fecit: neque enim inter Dei filium et hominem ulla poterat esse comparatio; sed quia multi fortes, fortior nemo nisi Christus. Denique fecit comparationem, eo quod addiderit cuius non sum dignus solvere corrigiam*

calceamentorum eius. Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus quidem dicit: cuius non sum dignus calceamenta portare. Itaque si ad rem pertinet aliud intelligere in eo quod dictum est: calceamenta portare, et corrigiam calceamentorum solvere, ut unus Evangelistarum hoc, alii aliud dicerent, omnes verum narraverunt: si autem nihil intendit Ioannes, cum de calceamentis domini diceret, nisi excellentiam eius et humilitatem suam; quodlibet horum dixerit, sive de solvenda calceamentorum corrigia, sive de portandis calceamentis, eamdem tamen sententiam tenuit quisquis etiam verbis suis per calceamentorum memoriam, eamdem significationem humilitatis expressit.* Ambrosius. *Per hoc etiam quod dicit: cuius non sum dignus calceamenta portare, evangelicae praedicationis ostendit in apostolos gratiam esse collatam, qui sunt calceati in Evangelium. Videtur tamen ideo hoc dicere quod plerumque Ioannes personam accipit populi Iudaeorum.* Gregorius in Evang. *Sed et Ioannes se indignum esse ad solvendum corrigiam calceamenti eius denuntiat; ac si aperte dicat: ego redemptoris vestigia denudare non valeo, qui sponsi nomen mihi immeritus non usurpo. Mos enim apud veteres fuit ut si quis eam quae sibi competeret, accipere nollet uxorem, ille ei calceamentum solveret qui ad hanc sponsus iure propinquitatis veniret. Vel quia calceamenta ex mortuis animalibus fiunt, incarnatus dominus quasi calceatus apparuit, qui morticina nostrae corruptionis assumpsit. Corrigia ergo calceamenti est ligatura mysterii. Ioannes itaque solvere corrigiam calceamenti eius non valet: quia incarnationis mysterium nec ipse investigare sufficit qui hanc per prophetiae spiritum agnovit.* Chrysostomus in Matthaeum. *Et quia dixerat quod suum Baptisma nil plus haberet quam aquam, consequenter ostendit excellentiam exhibiti per Christum Baptismatis, cum subdit ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igni: per ipsam dicti metaphoram ostendens abundantiam gratiae: non enim ait: dabit vobis spiritum sanctum, sed baptizabit: ac rursus per id quod de igne subicit, ostendit virtutem gratiae; et sicut Christus aquam vocat spiritus gratiam, ostendens per vocabulum aquae, nitorem qui contingit ex ea, et consolationem immensam quae mentibus capacibus illius ingeritur; sic et Ioannes per ignis vocabulum exprimit fervorem et rectitudinem gratiae, necnon et peccatorum consumptionem.* Beda. *Potest et spiritus sanctus nomine ignis significatus intelligi: quia incendit per amorem, et per sapientiam corda quae replet, illuminat: unde et apostoli Baptisma spiritus in ignis visione percipiunt. Sunt qui ita exponunt, quod in praesenti in spiritu, et in futuro baptizaremur in igne; ut videlicet, sicut in remissionem omnium peccatorum ex aqua et spiritu renascimur; ita et tunc de levibus quibusdam peccatis Purgatorii ignis ante ultimum iudicium Baptismate permundemur.* Origenes in Lucam. *Et quomodo Ioannes iuxta Iordanem fluvium venientes ad Baptismum praestolabatur, et alios abigebat, dicens: generatio viperarum, eos vero qui confitebantur peccata, suscipiebat, sic stabit in igneo flumine dominus Iesus iuxta flammeam rhomphaeam; ut quicumque post exitum vitae huius ad Paradisum transire desiderat, et purgatione indiget, hoc eum amne baptizet, et ad Paradisum transmittat: eum vero qui non habet signum priorum Baptismatum, lavacro igneo non baptizet.* Basilius. *Non autem propter hoc quod dicit baptizabit vos in spiritu sancto, integrum quis esse Baptisma fatebitur in quo nomen solius spiritus invocatum est: oportet enim semper illibatam manere assignatam traditionem in vivificante gratia: nam addere vel minuere quicquam excludit a vita perpetua: sicut enim credimus, sic et Baptisma suscipimus in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Graecus. *Per hoc ergo quod dicit baptizabit in spiritu sancto, ostendit abundantiam gratiae et beneficii copiam. Ne autem aliqui* *putent quod dona largiri et potestas et voluntas est creatori: punire vero inobedientes nullam sibi fore causam; ob hoc subdit cuius ventilabrum in manu eius: ostendens quod non solum munificus est dignis, sed etiam praevaricationum ultor. Ventilabrum autem promptitudinem iudicii exprimit: non enim cum induciis, sed in instanti et absque quolibet intervallo separat damnandos a collegio salvandorum.* Cyrillus. *Per hoc autem quod subdit et permundabit aream suam, designat Baptista Ecclesiam pertinere ad Christum, quasi ad dominum.* Beda. *Per aream enim praesens Ecclesia figuratur, in qua multi sunt vocati, pauci vero electi; cuius areae purgatio et nunc viritim geritur, cum quisque perversus vel ob manifesta peccata de Ecclesia, sacerdotali castigatione, eicitur, vel ob occulta post mortem divina districtione damnatur. Et universaliter in fine perficietur, quando mittet filius hominis Angelos suos, et colligent de regno eius omnia scandala.* Ambrosius. *Ventilabri ergo indicio, discriminandorum dominus declaratur ius habere meritorum, eo quod dum frumenta ventilantur in area, plena a vacuis velut quodam aurae spirantis examine separantur; unde sequitur et congregabit triticum in horreum suum; paleas autem comburet igne inextinguibili. Per hanc comparationem dominus ostendit quod iudicii die solida merita fructusque virtutis ab inanis iactantiae, exiliumque factorum infructuosa levitate discernat, perfectioris meriti viros locaturus in mansione caelesti. Ipse enim perfectior fructus est qui meruit eius esse conformis qui sicut granum tritici excidit, ut plurimos fructus afferret.* Cyrillus. *At paleae lentos et inanes signant, et quolibet vento peccati ventilatos et volubiles.* Basilius. *Conferunt autem his qui digni sunt regno caelorum velut palea tritico; non tamen intuitu divinae caritatis et proximorum hoc faciunt, sive spiritualibus donis, sive corporalibus beneficiis.* Origenes in Lucam. *Vel quia absque vento non possunt triticum et paleae separari; ideo habet ventilabrum in manu sua; quod alios paleas, alios triticum esse demonstrat. Cum enim esses palea levis, idest incredulus, ostendit te esse tentatio quod latebas. Cum autem fortiter tentamenta toleraveris, non te faciet fidelem tentatio atque patientem; sed virtutem, quae in te latebat, profert in medium.* Gregorius Nyssenus. *Expedit autem scire, quod nec bona quae per repromissiones reposita sunt honeste viventibus, talia sunt ut verbo valeant explicari: quia nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt: nec peccatorum poenae ad aliquid eorum quae in praesenti sensum afficiunt, proportionem habent: et quamvis aliquae illarum poenarum per nostra nominentur vocabula, differt tamen non modicum: cum enim audis ignem, aliud quiddam conicere doceris ex eo quod additur inextinguibili, quod in istum ignem non cadit.* Gregorius Moralium. *Miro modo expressus est ignis Gehennae: ignis namque noster corporeus per congesta ligna nutritur, nec valet nisi fotus subsistere; at contra Gehennae ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, lignis non nutritur, sed creatus semel inextinguibilis durat.*

Lectio 6

[85784] Catena in Lc., cap. 3 l. 6 Origenes in Lucam. *Annuntiaverat Ioannes Christum, Baptismum spiritus sancti praedicabat, et cetera quae Evangelii tradit historia: exceptis ergo his alia annuntiasse*

monstratur in eo quod dicitur multa quidem et alia exhortans evangelizabat populo. Theophylactus. *Exhortatio enim eius erat bona doctrina; et ideo convenienter Evangelium dicitur.* Origenes. *Et quomodo in Evangelio secundum Ioannem de Christo refertur, quia multa et alia locutus est, sic et in praesenti loco intellige quod Lucas hic dixit, quoniam maiora quaedam a Ioanne annuntiabantur quam ut deberent litteris credi. Miramur autem Ioannem, quo inter natos mulierum maior nemo fuerit, quod in tantam opinionem meritis virtutis ascenderit ut a plerisque Christus putaretur; sed illud multo mirabilius, quod non timuit Herodem, non formidavit interitum; unde sequitur Herodes autem tetrarcha cum corriperetur ab illo*, et cetera. Eusebius Eccles. Hist. *Dicitur autem tetrarcha ad differentiam alterius Herodis, quo regnante natus est Christus: erat enim ille rex, hic autem tetrarcha. Erat autem illi coniux Aretae regis Arabum filia, quam, cum coniux esset fratris sui Philippi, more sacrilego duxit, quamvis prolem haberet a fratre: his enim solum licebat hoc agere quorum fratres sine prole vitam compleverant. Super hoc Herodem reprehenderat Baptista. Primo quidem diligenter eius audiebat sermones, cum sciret eos ponderosos, et consolatione plenos; sed Herodiadis concupiscentia cogebat eum aspernari verba Ioannis: unde et eum detrudit in carcerem; et hoc est quod dicitur adiecit et hoc super omnia, et inclusit Ioannem in carcere.* Beda. *Non autem his diebus captus est Ioannes, sed, iuxta Evangelium Ioannis, post aliqua gesta signa a domino, et post eius Baptismum diffamatum. Sed a Luca propter exaggerandam malitiam Herodis praeoccupatum est: qui cum videret ad praedicationem Ioannis multos confluere, milites credere, publicanos poenitere, totum vulgus Baptisma suscipere, ipse e converso non solum Ioannem contemnit, sed vinculat et occidit.* Glossa. *Ante etiam quam Lucas aliquid narret de actibus Iesu, dicit Ioannem ab Herode captum; ut ostendat se solummodo ea domini facta praecipue descripturum quae eo anno gesta sunt quo Ioannes captus est vel punitus.*

Lectio 7

[85785] Catena in Lc., cap. 3 l. 7 Ambrosius. *Pulchre in his quae a ceteris dicta sunt, Lucas compendium sumpsit. Et intelligendum magis quod a Ioanne dominus baptizatus est, quam expressum reliquit; unde dicitur factum est autem, cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato et orante, apertum est caelum. Baptizatus est autem dominus, non mundari volens, sed mundare aquas; ut ablutae per carnem Christi, qui peccatum non cognovit, Baptismatis ius haberent.* Gregorius Nazianzenus. *Accedit etiam Christus ad Baptismum, forsan sanctificaturus Baptistam; quod autem nulli dubium est, ut totum veteranum Adam immergat aquae.* Ambrosius. *Quae etiam sit dominici causa Baptismatis, dominus ipse declarat, dicens: sic decet implere omnem iustitiam. Quae est ergo iustitia, nisi quia quod alterum tibi facere velis, prior ipse incipias, et tuo alios horteris exemplo? Nemo igitur refugiat lavacrum gratiae, quando Christus lavacrum poenitentiae non refugit.* Chrysostomus. *Fuerat autem Baptisma Iudaicum quod sordes carnis amovebat, non conscientiae crimina; nostrum autem Baptisma separat a peccatis, lavat animam, et spiritus copiam elargitur. Baptisma vero Ioannis Iudaico praestantius fuit: neque enim ad observantiam corporalium mundificationum*

inducebat, sed monebat a vitio in virtutem converti: nostro vero Baptismate minus, eo quod nec spiritum sanctum administrabat, nec remissionem quae per gratiam sit exhibebat; cum quasi finis quidam esset utrorumque Baptismatum. Sed neque Iudaico Baptismate, nec nostro baptizatus est Christus: quia nec indulgentia peccatorum egebat, nec illa caro expers erat spiritus sancti quae per spiritum sanctum ab ipso principio concepta est. Sed baptizatus est Ioannis Baptismate, ut ex ipsa natura Baptismatis scias quia neque causa peccati, neque propter indigentiam doni baptizatus est. Dicit autem baptizato et orante, ut perpendas quod, suscepto Baptismate, opportuna sit iugis oratio. Beda. *Quia etsi peccata sunt omnia in Baptismo laxata, non adhuc terrenae carnis est fragilitas solidata: nam quasi transito mari rubro gratulamur submersos Aegyptios; sed in deserto mundanae conversationis hostes concurrunt alii, qui duce Christi gratia nostro sudore vincantur, donec perveniamus ad patriam.* Chrysostomus. *Dicit autem apertum est caelum, tamquam hactenus reclusum fuisset. Iam autem ovili superno et infimo in unum redacto, et uno existente ovium pastore, caelum patuit, et homo terricola aggregatus est Angelis.* Beda. *Non enim ei caelum tunc apertum est cuius oculi interiora cernebant; sed virtus ibi Baptismatis ostenditur, de quo quisque cum egreditur, regni caelestis ei ianua aperitur, dumque caro innoxia frigentibus tangitur aquis, opposita quondam noxiis rhomphaea extinguitur ignea.* Chrysostomus. *Descendit etiam spiritus sanctus ad Christum tamquam ad generis nostri principium, ut in Christo sit primo, qui non sibi, sed nobis potius illum suscepit: unde sequitur et descendit spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum. Non existimet aliquis quod cum non habuit eum, suscepit ipsum: ipse namque illum desursum tamquam Deus mittebat; at idem ut homo recipiebat inferius. Igitur ex eo devolavit in eum, ex ipsius deitate ad eius humanitatem.* Augustinus de Trin. *Absurdissimum autem est, cum iam triginta annorum esset, accepisse spiritum sanctum: sed venit ad Baptismum sicut sine peccato, ita non sine spiritu sancto. Si enim de Ioanne scriptum est: spiritus sancto replebitur ab utero matris suae, quid de homine Christo credendum est, cuius carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit? Nunc ergo corpus suum, idest Ecclesiam, praefigurare dignatus est, in qua baptizati praecipue accipiunt spiritum sanctum.* Chrysostomus. *Redolebat illud Baptisma aliquid vetustatis, et partim sapiebat novitatem: quod enim Baptisma susciperet a propheta, ostendebat aliquid vetustatis: quod autem spiritus descenderit, novum aliquid designabat.* Ambrosius. *Merito autem spiritus se in corpore demonstravit, quoniam divinitatis substantia non videtur. Advertamus mysterium quare sicut columba: simplicitatem enim lavacri requirit gratia: quoniam in typo veteri columba quondam ad illam arcam, quae sola fuit diluvii immunis, reversa est.* Chrysostomus. *Vel nunc ut mansuetudinem magistri declaret, in specie columbina apparet; in Pentecoste autem quemadmodum ignis, ut ostendat poenam. Cum enim oportebat delictis ignoscere, mansuetudo necessaria erat; sed ut adepti sumus gratiam, restat examinis et iudicii tempus.* Cyprianus de Simpl. Praelat. *Est autem columba simplex et laetum animal, non felle amarum, non moribus saevum, non ungulae laceratione violentum; hospitia humana deligere, unius domus nosse consortium; cum generant filios simul sedere; cum commeant, volatu invicem cohaerere; conversatione communi vitam suam degere; oris osculo concordiam pacis agnoscere; legem circa omnia unanimitatis implere.* Chrysostomus. *Et quidem Christus in ortu suo per plurima se manifestaverat oracula: verum quia noluerunt advertere, cum medio latuerit tempore, rursum se ab alio clariore patefecit principio. Non stella, sed desuper* *indicabat pater in undis Iordanis, et spiritus devolabat protrahens illam vocem super verticem eius qui baptizabatur; unde sequitur et vox de caelo facta est: tu es filius meus dilectus, in te complacui mihi.* Ambrosius. *Vidimus spiritum, sed in specie corporali; et patrem quem videre non possumus, audiamus: invisibilis enim est pater, sed et filius invisibilis secundum divinitatem: sed demonstrare se voluit in corpore: et quia pater corpus non gerebat, ideo probare voluit nobis in filio sese praesentem, dicens tu es filius meus.* Athanasius de Syn. Nyc. *Sacra quidem Scriptura ex nomine filii duplicem intellectum ostendit; unum quidem, ut in Evangelio Ioannis dicitur: dedit eis potestatem ut fiant filii Dei; alterum autem intellectum, iuxta quem Isaac est filius Abrahae. Christus ergo non simpliciter dicitur Dei filius, sed cum articuli additione, ut comprehendamus quoniam ipse solus est qui revera et secundum naturam est filius; quamobrem et unigenitus dicitur: nam si secundum insaniam Arii dicitur filius, sicut qui hoc nomen per gratiam assequuntur; in nullo a nobis differre videbitur. Restat ergo, secundum alium intellectum, fatendum esse Christum filium Dei, secundum quem Isaac filius Abrahae esse cognoscitur: quod enim ab alio naturaliter gignitur, non autem ab extrinseco sumit exordium, filium natura recenset. Sed dicitur: numquid ut hominis est passibilis nativitas filii? Minime; sed Deus cum sit indivisibilis, impassibiliter pater est filii: unde verbum patris dicitur: quia nec ipsum verbum humanum passibiliter producitur; et cum simplex sit natura divina, unius solius filii pater est; et propter hoc additur dilectus.* Chrysostomus. *Cum enim quis unum solum possidet filium, maxime diligit; si vero pater factus sit plurium, dispertitus affectus remittitur.* Athanasius. *Cum autem antea propheta protulerit Dei promissa dicentis: mittam Christum filium meum, nunc apud Iordanem, quasi consummato promisso, decenter subiungit in te complacui mihi.* Beda. *Ac si dicat: in te placitum meum constitui, idest hoc per te gerere quod mihi placet.* Gregorius super Ezech. *Vel aliter. Omnis qui poenitendo corrigit aliqua quae fecit, eo ipso quod poenitet, se sibi displicuisse indicat, quia emendat quod fecit. Et quia omnipotens pater humano modo de peccatoribus locutus est, dicens: poenitet me fecisse hominem, quasi sibimetipsi displicuit in peccatoribus quos creavit: in solo autem Christo sibi complacuit, quia in solo eo non invenit culpam, in qua se reprehendat quasi per poenitentiam.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem Matthaeus dicit: hic est filius meus, Lucas autem tu es filius meus dilectus, ad eamdem sententiam explicandam valet: vox enim caelestis unum horum dixit; sed Matthaeus ostendere voluit ad id valere quod dictum est: hic est filius meus, ut illis qui potius audiebant, indicaretur quod ipse esset filius Dei: non enim Christo indicabatur, qui sciebat; sed audiebant qui aderant, propter quos etiam ipsa vox facta est.*

Lectio 8

[85786] Catena in Lc., cap. 3 l. 8 Origenes in Lucam. *Cum autem baptizatum dominum dixisset, generationem domini exponit, non a superioribus ad inferiora deducens, sed a Christo usque ad ipsum pervenit Deum; unde dicit et ipse Iesus erat incipiens quasi annorum triginta. Quando enim baptizatus est, et mysterium secundae generationis assumpsit, tunc dicitur incepisse, ut tu*

quoque priorem nativitatem destruas, et in secunda regeneratione nascaris. Gregorius Nazianzenus. *Est ergo considerandum qui esset qui baptizatus est, et a quo, et quando. Mundus siquidem, et a Ioanne, et iam inceptis miraculis; ut ex hinc suscipiamus doctrinam nos praemundandi, et humilitatem amplexandi, quin et in perfectione et spiritualis et carnalis aetatis praedicandi: quorum primum dictum est Baptisma suscipientibus, et non praemunientibus se per habitum bonum; nam etsi relaxationem peccatorum faciat donum Baptismi, verendum tamen est ne ad eumdem vomitum revertamur. Secundum dictum est adversus insurgentes contra dispensatores mysterii: siquidem ipsi dignitate praecellunt. Tertium editum est illis qui de iuventa confidunt, et quodlibet tempus arbitrantur ad praelationem vel doctrinam spectare. Purgatur Iesus, et tu purgationem contemnis; a Ioanne, ac tu in tuum monitorem insurgis; tricenarius, tu autem docendo seniores, lanuginem praevenis. Sed adsunt Danielis et similium exempla in ore: nam quilibet noxius ad respondendum paratus est. Non est autem lex Ecclesiae quod raro contingit, eo quod nec unica hirundo ver statuit.* Chrysostomus. *Vel idcirco usque ad illam aetatem quae cuncta peccata recipit, expectat, totam legem perficiens, ne quis dicat, quod ideo legem solvit, quod eam non poterat consummare.* Graecus. *Ob hoc etiam tricenarius accedit ad Baptisma, ut ostendat quod spiritualis regeneratio viros parit perfectos secundum spiritualem aetatem.* Beda. *Potest etiam tricenalis baptizati salvatoris aetas, nostri etiam Baptismatis intimare mysterium, propter fidem scilicet Trinitatis, et operationem Decalogi.* Gregorius Nazianzenus. *Baptizandus est tamen infantulus, si necessitas urgeat: nam utilius est insensibiliter sanctificari, quam non signatos transmigrare. Sed dices: Christus tricenarius baptizatur, cum Deus esset; tu vero iubes accelerare Baptisma. Sed cum dixisti: Deus, id obiectum solvisti. Ipse non indigebat purgamine, nec aliquod imminebat ei periculum dum differret Baptisma; at tibi in parvum non redundat piaculum, si transmigres in corruptione natus, non autem incorruptionis veste indutus. At forsan times ne baptizatus Baptismatis munditiam custodias et propterea differs Baptismum. Sed melius est nonnunquam parumper inquinari, quam omnino gratia carere.* Cyrillus. *Licet tamen Christus secundum carnem careat patre, suspicabantur aliqui eum patrem habere; unde sequitur ut putabatur filius Ioseph.* Ambrosius in Lucam. *Bene ut putabatur, qui vere non erat; sed ideo putabatur, quia eum Maria, quae Ioseph viro suo erat desponsata genuerat. Cur autem Ioseph magis quam Mariae generatio describitur, cum Maria de spiritu sancto genuerit Christum, et Ioseph a generatione domini videatur alienus, dubitare possemus, nisi consuetudo nos instrueret Scripturarum, quae semper viri originem quaerit: maxime cum in Ioseph origine etiam origo sit Mariae: nam cum vir iustus fuerit Ioseph, utique ex tribu sua et ex patria sua accepit uxorem: itaque et census tempore ascendit Ioseph de domo et de patria David, ut profiteretur cum Maria uxore sua. Quae ex eadem domo et ex eadem patria professionem defert, utique eiusdem tribus et eiusdem patriae se esse designat: unde generationem Ioseph explicans subdit qui fuit Heli. Illud autem advertamus, quod sanctus Matthaeus Iacob, qui fuit pater Ioseph, filium Nathan esse commemorat; Lucas vero Ioseph, cui desponsata fuit Maria, filium Heli esse descripsit. Quomodo unius duo patres, scilicet Heli et Iacob, esse potuerunt?* Gregorius Nazianzenus. *Dicunt autem quidam quod unica est successio a David usque ad Ioseph; licet diversis nominibus ab utroque Evangelista narratur. Sed hoc absurde fatentur: quoniam initium huius generationis duos fratres obtinuit, Nathan scilicet et Salomonem: unde generationes diversimode profluxerunt.* Eusebius Eccl. Hist. *Ipsorum* *ergo verborum sententiae intellectum attentius explicemus: si enim approbante Matthaeo Ioseph esse filium Iacob, Lucas similiter approbasset Ioseph esse filium Heli, esset aliqua controversia. Ceterum cum approbante Matthaeo, Lucas plurium opinionem declararet, non propriam, dicens ut putabatur, non arbitror aliquod relinqui dubium. Cum enim essent inter Iudaeos diversae opiniones de Christo, et omnes reducerent ipsum ad David propter promissiones ei factas; plurimi autem assererent Christum a David esse futurum per Salomonem et alios reges; quidam hanc opinionem vitabant, eo quod plurima de regibus dicuntur enormia; et quia de Iechonia Ieremias dixit, quod non oriretur semen ex eo collocandum in sede David: quorum opinionem commemorat Lucas, sentiens enarrare Matthaeum qualis esset veritas generationis: et haec est prima ratio. Est et alia profundior. Matthaeus enim cum inciperet scribere ante conceptionem Mariae, et carnalem nativitatem Iesu, opportune velut in historia praemittit carnalem progeniem: unde et generationem a superioribus derivat descendens: cum enim verbum Dei carnem acciperet, descendebat. Sed Lucas ad factam per lavacrum regenerationem prosilit, et ibi aliam generum successionem exponit, et ab imis ad prima sublevans, pariter et peccatorum, quos narravit Matthaeus, memoriam abdicat (eo quod quicumque in Deo renascitur, sit alienus a criminosis parentibus, Dei filius factus), et eorum qui secundum Deum vitam duxerunt honestam, meminit. Sic enim Abrahae dictum est: tu proficisceris ad patres tuos, non quidem carnales, sed in Deo patres, propter similitudinem honestatis. Igitur ei qui in Deo nascitur ascribit parentes, qui sunt secundum Deum per aequiparantiam morum.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Vel aliter. Matthaeus a David per Salomonem descendit ad Ioseph; Lucas vero ab Heli, qui tempore fuit salvatoris, ascendit per traducem Nathan filii David, et Heli et Ioseph iunxit tribum, ostendens unius generis esse utrumque; ac per hoc non solum Ioseph filium esse salvatorem, sed et Heli. Ipsa enim ratione qua Ioseph filius dicitur esse salvator, ipsa etiam est Heli filius, et caeterorum omnium qui de eadem tribu sunt. Hinc est quod dicit apostolus: quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel tres causae concurrunt, quarum aliquam Evangelista secutus sit: aut enim unus Evangelista patrem eius a quo genitus est, nominavit, alter vero vel avum maternum, vel aliquem de cognatis maioribus posuit: aut unus erat Ioseph naturalis pater et alter eum adoptavit: aut more Iudaeorum, cum sine filiis unus decessisset, eius uxorem propinquus recipiens, filium quem genuit propinquo mortuo deputavit.* Ambrosius. *Traditur enim, Nathan, qui a Salomone genus duxit, Iacob generasse filium, et uxore superstite decessisse, quam postea Melchi accepit uxorem, ex qua generatus est Heli; rursus Heli, fratre Iacob sine liberis decedente, copulatus est fratris uxori, et generavit alium Ioseph, qui iuxta legem Iacobi filius dicitur: quoniam semen fratris defuncti iuxta legis veteris seriem suscitabat.* Beda. *Vel aliter. Iacob fratris Heli sine liberis defuncti uxorem de mandato legis accipiens genuit Ioseph, natura quidem germinis filium suum, secundum vero legis praeceptum efficitur filius Heli.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Probabilius enim intelligimus Lucam adoptantis originem tenuisse, qui noluit Ioseph genitum dicere ab illo cuius filium esse narravit. Commodius enim filius dictus est eius a quo fuerat adoptatus, quam diceretur ab illo genitus cuius carne non erat natus. Matthaeus autem dicens: Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Iacob, atque in hoc verbo, quod est genuit, perseverans donec in ultimo diceret: Iacob autem genuit Ioseph, satis expressit ad eum se patrem perduxisse originem generantium, a quo Ioseph non adoptatus, sed* *genitus erat. Quamquam si etiam genitum Lucas diceret Ioseph ab Heli, nec sic nos hoc verbum perturbare deberet: neque enim absurde quisque dicitur non carne, sed caritate genuisse quem sibi filium adoptavit. Merito autem Lucas adoptionis originem suscepit: quia per adoptionem efficiuntur filii Dei; per carnalem vero generationem filius Dei potius propter nos filius hominis factus est.* Chrysostomus. *Quia vero haec pars Evangelii consistit in serie nominum, nihil pretiosum exinde acquiri existimant. Ne igitur hoc patiamur, experiamur etiam hunc passum scrutari. Est enim ex nudis nominibus copiosum haurire thesaurum, quia plurimum rerum indicativa sunt nomina: nam et divinam clementiam, et oblatas a mulieribus gratiarum actiones sapiunt: cum enim filios impetrabant, nomen imponebant a dono.* Glossa. *Interpretatur igitur Heli, Deus meus, vel scandens; qui fuit Mathat, idest donans peccata; qui fuit levi, idest additus.* Ambrosius. *Pulchre Lucas, quoniam filios Iacob non poterat plures comprehendere, ne extra generationes evagari superflua serie videretur, licet in aliis longe posterioribus patriarcharum tamen antiqua nomina non praetermittenda arbitratus est: Ioseph, Iudae, Simeonis et levi. Quatuor enim genera in his cognoscimus fuisse virtutum: in Iuda passionis dominicae per figuram mysterium prophetatum; in Ioseph praecessisse castitatis exemplum, in Simeone vindictam pudoris; in levi officium sacerdotis; unde sequitur qui fuit Melchi, idest rex meus; qui fuit Ianne, idest dextera; qui fuit Ioseph, idest accrescens (fuit autem alius iste Ioseph); qui fuit Mathathiae, idest donum Dei, vel aliquando; qui fuit Amos, idest onerans, vel oneravit; qui fuit Nahum, idest consolatio, vel consolans; qui fuit Hesli, idest, adiuva me; qui fuit Nagge, idest meridies, vel meridianum; qui fuit Mahath, idest desiderium; qui fuit Mathathiae, ut supra; qui fuit Semei, idest obediens; qui fuit Ioseph, idest augmentum; qui fuit Iuda, idest confitens; qui fuit Ioanna, idest dominus, vel gratia eius, vel dominus misericors; qui fuit Resa, idest misericors; qui fuit Zorobabel, idest princeps, vel magister Babylonis; qui fuit Salathiel, idest petitio mea Deus; qui fuit Neri, idest lucerna mea; qui fuit Melchi, idest regnum meum; qui fuit addi, idest robustus, vel violentus; qui fuit Cosan, idest dominans; qui fuit Helmadam, quod est Dei mensura; qui fuit Her, quod est vigilans, vel vigilia, vel pelliceus; qui fuit Iesu, quod est salvator; qui fuit Eliezer, idest Deus meus adiutor; qui fuit Iorim, idest dominus exultans, vel exaltans; qui fuit Mathat, ut supra; qui fuit levi, ut supra; qui fuit Simeon, id est audivi tristitiam, vel signum; qui fuit Iuda, ut supra; qui fuit Ioseph, ut supra; qui fuit Iona, idest columba, vel dolens; qui fuit Eliakim, quod est Dei resurrectio; qui fuit Melcha, idest rex eius; qui fuit Menna, quod est viscera mea; qui fuit Mathathiae, idest donum; qui fuit Nathan, idest dedit, vel dantis.* Ambrosius. *Per Nathan autem expressam advertimus prophetiae dignitatem; ut quia unus omnis Christus Iesus, in singulis quoque maioribus genera virtutum diversa praecederent. Sequitur qui fuit David.* Origenes in Lucam. *Dominus descendens in mundum, assumpsit peccatorum hominum personam, et nasci voluit de stirpe Salomonis, ut refert Matthaeus, cuius peccata scripta sunt, et ceterorum, ex quibus multi fecerunt malum in conspectu Dei. Quando vere ascendit, et secundo per Baptismum ortus esse describitur, ut refert Lucas, non per Salomonem, sed per Nathan nascitur, qui arguit patrem super Uriae morte, ortuque Salomonis.* Augustinus in Lib. Retract. *Dicendum autem, quod huiusmodi nominis propheta arguit David, ne putetur idem fuisse homo, cum alter fuerit.* Gregorius Nazianzenus. *Sed a David ultra, secundum utrumque Evangelistam, est generis processus indivisibilis; unde sequitur qui fuit Iesse.* Glossa. *Interpretatur David manu fortis, Iesse incensum. Sequitur qui fuit*

Obed, quod est servitus; qui fuit Booz, quod est fortis; qui fuit Salomon, quod est sensibilis, vel pacificus; qui fuit Naasson, quod est augurium, vel serpentinus; qui fuit Aminadab, idest populus voluntarius; qui fuit aram, quod est erectus, vel excelsus; qui fuit Esron idest sagitta; qui fuit Phares, quod est divisio; qui fuit Iudae, idest confitens; qui fuit Iacob, quod est supplantator; qui fuit Isaac, quod est risus, vel gaudium; qui fuit Abraham, quod est pater multarum gentium, vel videns populum. Chrysostomus. *Matthaeus quidem tamquam qui Iudaeis scribebat, nihil statuit ulterius scribere nisi quod ab Abraham et David Christus processerat: hoc enim maxime placabat Iudaeos. Lucas vero, sicut qui omnibus communiter loquebatur, ulterius protendit sermonem, attingens usque ad Adam; unde sequitur qui fuit Thare.* Glossa. *Quod interpretatur exploratio, sive nequitia; qui fuit Nachor, quod est requievit lux; qui fuit Sarug, quod est corrigia, vel comprehendens lorum, vel perfectio; qui fuit Ragau, quod est aegrotus, vel pascens; qui fuit Phaleg, quod est dividens, vel divisum; qui fuit Heber, quod est transitus; qui fuit sale, quod est tollens; qui fuit Cainan, quod est lamentatio, vel possessio eorum.* Beda. *Nomen et generatio Cainan, iuxta Hebraicam veritatem neque in Genesi, neque in verbis dierum invenitur, sed Arphaxad Selaa vel sale filium nullo interposito genuisse perhibetur. Scito ergo Lucam hanc generationem de Septuaginta interpretum editione sumpsisse, ubi scriptum est quod Arphaxad centum triginta quinque annorum genuerit Cainan, et ipse Cainan cum triginta quinque fuerit annorum, genuerit sale. Sequitur qui fuit Arphaxad.* Glossa. *Quod est sanans depopulationem; qui fuit Sem quod est nomen, vel nominatus; qui fuit Noe, quod est requies.* Ambrosius. *Noe quidem iusti inter dominicas generationes commemoratio non debuit praetermitti: ut quia aedificator Ecclesiae nascebatur, eum sui generis auctorem praemisisse videatur qui eam in typo ante fundaverat. Qui fuit Lamech.* Glossa. *Quod est humiliatum vel percutiendum, percussum vel humilem; qui fuit Mathusalem, quod est mortis emissio, vel mortuus est, et interrogavit.* Ambrosius. *Huius ultra diluvium numerantur anni; ut quoniam solus est Christus unus, cuius vita nullam sentit aetatem, in maioribus quoque suis non sensisse diluvia videretur. Qui fuit Enoch: et hic pietatis dominicae et divinitatis manifestum indicium est, eo quod nec mortem senserit dominus, et ad caelum remeaverit, cuius generis auctor raptus ad caelum est. Unde manifestum est Christum potuisse non mori, sed voluisse, ut nobis mors illa prodesset: et ille quidem raptus ne malitia mutaret cor eius; dominus autem, quem malitia saeculi mutare non poterat, eo unde venerat, naturae suae maiestate remeavit.* Beda. *Pulchre autem a baptizato Dei filio usque ad Deum patrem ascendens, septuagesimo gradu Enoch ponit, qui dilata morte translatus est in Paradisum; ut significet eos qui in gratiam adoptionis filiorum ex aqua et spiritu sancto regenerantur, interim post corporis absolutionem, aeternam suscipiendos in requiem: septuagenarius enim, propter septimam sabbati, illorum requiem significat qui iuvante Dei gratia Decalogum legis impleverunt.* Glossa. *Interpretatur autem Enoch dedicatio; qui fuit Iared, quod est defendens, sive continens; qui fuit Malaleel, quod est laudatus Dei, vel laudans Deum; qui fuit Cainan, ut supra; qui fuit Enos, idest homo desperans, vel violentus; qui fuit Seth, quod est positio sive posuit.* Ambrosius. *Seth posterior filius Adae non siletur; ut cum duae sint populi generationes, significaretur in typo, in posteriore potius quam in priore generatione Christum numerandum. Sequitur qui fuit Adam.* Glossa. *Quod est homo, vel terrenus, vel indigens. Qui fuit Dei.* Ambrosius. *Quid pulchrius potuit convenire quam ut sancta generatio a Dei filio inciperet, et usque ad Dei filium duceretur; creatusque praecederet in figura,* *ut natus in veritate sequeretur; ad imaginem factus praeiret, propter quem Dei imago descenderet? Putavit etiam Lucas ad Deum Christi originem referendam, quod verus Christi generator Deus sit, vel secundum generationem veram pater, vel secundum lavacrum et regenerationem mystici auctor numeris. Et ideo non a principio generationem eius coepit describere, sed posteaquam Baptisma eius explicuit; ut secundum naturam et secundum gratiam Dei filium demonstraret. Quod autem evidentius divinae generationis indicium, quam quod de generatione dicturus patrem praemisit loquentem tu es filius meus dilectus?* Augustinus. De Cons. Evang. *Satis etiam per hoc demonstravit, non se ideo dixisse Ioseph filium Heli, quod de illo genitus: sed quod ab illo potius fuerit adoptatus; cum etiam ipsum Adam filium dixit, cum sit factus a Deo; sed per gratiam, quam postea peccando amisit, tamquam filius in Paradiso constitutus sit.* Theophylactus. *Ideo etiam generationem finit in Deum, ut addiscamus quod qui in medio sunt patres, Christus ad Deum eriget, et filios Dei faciet; et ut etiam crederetur Christi generatio sine semine fuisse; quasi dicat: si non credis quod secundus Adam factus sit sine semine, devenias ad primum Adam: invenies enim absque semine factum a Deo.* Augustinus de Cons. Evang. *Et Matthaeus quidem significare voluit dominum descendentem ad nostram mortalitatem; ideo generationes ab Abraham usque ad Christi nativitatem descendendo commemoravit ab initio Evangelii sui. Lucas autem non ab initio, sed a Baptismo Christi generationes narrat, nec descendendo, sed ascendendo, tamquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans; cui Ioannes testimonium perhibuit dicens: ecce qui tollit peccata mundi. Ascendendo autem pervenit ad Deum, cui mundati et expiati reconciliamur.* Ambrosius. *Nec sic Evangelistae discrepare videantur, qui veterem ordinem sunt secuti. Nec mireris, si ab Abraham plures secundum Lucam successiones usque ad Christum sunt, pauciores secundum Matthaeum, cum per alias personas generationem fatearis esse decursam. Potest enim fieri ut alii longaevam transegerint vitam, alterius vero generationis viri immatura aetate decesserint: cum videamus quam plures senes cum suis nepotibus vivere, alios vero viros statim filiis obire susceptis.* Augustinus de Cons. Evang. *Convenientissime autem Lucas baptizato domino generationes per septuaginta septem personas sursum versus numerat; nam et ascensus ad Deum, cui per peccatorum abolitionem reconciliamur, expressus est; et per Baptismum fit homini omnium remissio peccatorum, quae illo numero significantur: nam undecies septem, septuaginta et septem sunt: in denario autem perfectio beatitudinis est; unde manifestum est quod transgressio denarii designat peccatum per superbiam plus aliquid habere cupientis. Hoc autem septies propterea ducitur, ut motu hominis facta significetur illa transgressio: ternario enim numero incorporea pars hominis significatur; quaternario vero corpus; motus autem in numeris non exprimitur, cum dicimus: unum, duo, tria; sed cum dicimus: semel, bis, ter. Unde per septies undecim significatur motu hominis facta transgressio.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Lucam

a capite IV ad caput VIII

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 4

Lectio 1

[85787] Catena in Lc., cap. 4 l. 1 Theophylactus. *Post Baptismum Christus tentatur, innuens nobis quod postquam erimus baptizati, tentationes imminent nobis; unde dicitur Iesus autem plenus spiritu sancto regressus est a Iordane.* Cyrillus. *Dudum dixit Deus: non permanebit spiritus meus in hominibus istis, eo quod sunt caro; ubi vero regeneratione per aquam et spiritum ditati sumus, facti sumus divinae naturae participes per spiritus sancti participationem. Primogenitus autem in multis fratribus, primus recepit spiritum, qui et spiritus dator est, ut etiam ad nos per*

ipsum perveniat gratia spiritus sancti. Origenes in Lucam. *Quando igitur legis Iesum plenum spiritu sancto, et in actibus scribitur de apostolis, quod repleti fuerint spiritu sancto, vide ne aequales putes esse apostolos salvatori: quomodo enim si volueris dicere, haec vasa plena sunt vino vel oleo, non statim dices, quod aequali mensura sunt plena; sic et Iesus et Paulus pleni erant spiritu sancto; sed vas Pauli multo minus erat quam Iesu, et tamen erat secundum mensuram suam utrumque repletum. Accepto itaque Baptismo, salvator plenus spiritu sancto, qui super eum in specie columbae de caelis venerat, ducebatur a spiritu: quia quotquot spiritu Dei ducuntur, hi filii Dei sunt; iste autem supra omnes proprie filius Dei est.* Beda. *Ne cui autem veniret in dubium a quo spiritu ductum sive expulsum, alii Evangelistae dicerent in desertum, consulte Lucas demum intulit et agebatur in desertum a spiritu quadraginta diebus: ne quid contra eum valuisse spiritus putaretur immundus, qui plenus spiritu sancto quaecumque volebat, agebat.* Graecus. *Si vero nos arbitrio proprio nostram vitam disponimus, quomodo ipse trahebatur invitus? Quod ergo dicitur agebatur spiritu, huiusmodi habet intellectum: sponte spiritualem duxit conversationem, ut locum exhiberet tentanti.* Basilius. *Non enim verbo provocans inimicum, sed opere incitans quaerit desertum: delectatur enim Diabolus in deserto, non patitur esse in urbibus, contristat ipsum concordia civium.* Ambrosius. *Agebatur igitur consilio in desertum, ut Diabolum provocaret: nam nisi ille certasset, non mihi iste vicisset: mysterio, ut illum Adam de exilio liberaret qui de Paradiso in desertum eiectus est; exemplo, ut ostenderet nobis Diabolum ad meliora tendentibus invidere, et tunc magis esse cavendum ne mysterii gratiam deserat mentis infirmitas; unde sequitur et tentabatur a Diabolo.* Cyrillus. *Ecce factus est in athletis iubens agones Deus in his, qui coronat sanctorum vertices.* Gregorius Moral. *Hostis tamen noster mentem mediatoris Dei et hominum tentatione quassare non valuit: sic enim dignatus est tentationes exterius suscipere, ut tamen eius mens interius divinitati inhaerens inconcussa permaneret.* Origenes in Lucam. *Tentatur autem Iesus a Diabolo quadraginta diebus; et quae fuerint tentamenta nescimus; quae ideo forsitan praetermissa sunt, quia maiora erant quam ut litteris traderentur.* Basilius. *Vel dominus per quadragenam intentatus mansit; noverat enim Diabolus quod ieiunabat et non famescebat; et ideo non audebat accedere; unde sequitur et nihil manducavit in diebus illis: ieiunavit siquidem, ostendens quod illi qui se vult ad pugnas tentationum accingere, sobrietas est necessaria.* Ambrosius in Lucam. *Tria igitur sunt quae ad usum proficiunt salutis humanae: sacramentum, desertum et ieiunium. Nemo nisi qui legitime certaverit, coronatur; nemo autem ad certamen virtutis admittitur, nisi prius ab omnibus ablutus maculis delictorum, gratiae caelestis munere consecretur.* Gregorius Nazianzenus. *Quadraginta siquidem diebus ieiunavit nihil manducans: erat enim Deus: nos autem ieiunium possibilitati proportionamus, licet zelus aliquibus progredi suadeat ultra posse.* Basilius. *Sed tamen non sic utendum est carne ut per egestatem alimenti naturalis vigor eius solvatur; neque ut ad ultimum torporem intellectus urgeatur per dissolutionis excessum. Unde dominus noster semel hoc peregit, sed per totum consequens tempus ordine debito gubernavit corpus; et similiter Moyses et Elias.* Chrysostomus. *Valde autem prudenter factum est quod in ieiunando eorum non excessit numerum; ne scilicet putaretur apparenter venisse, non autem recepisse veram carnem, aut praeter humanam esse naturam.* Ambrosius. *Quadraginta autem dierum mysticum numerum recognoscis: tot enim diebus aquas abyssi effusas esse meministi, et tot ieiunio dierum sanctificato refusam* *caeli serenioris ostendit clementiam, tot ieiunio dierum Moyses perceptionem legis emeruit, tot annos in eremo constituti patres panem Angelorum consecuti sunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Numerus autem iste laboriosi huius temporis sacramentum est, quo sub disciplina regis Christi adversus Diabolum dimicamus. Hic enim numerus temporalem vitam significat: tempora enim annorum quadripartitis vicibus currunt: quadraginta autem quater habent decem: porro ipsa decem ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummantur; quod declarat quod quadraginta dierum ieiunium, hoc est humiliationem animae, consecravit et lex et prophetae per Moysen, et Eliam, et Evangelium per ipsius domini ieiunium.* Basilius. *Verum quia non esurire supra hominem est, assumpsit dominus passionem famis, indicans eam non esse peccatum, et concessit cum voluit naturae humanae quae sua sunt pati et agere; unde sequitur et consummatis illis esuriit, non coactus ad necessitatem quae praeest naturae, sed quasi provocans Diabolum ad duellum: sentiens enim Diabolus, quia ubi fames, ibi imbecillitas, aggreditur ad tentandum; et quasi tentationum excogitator, famem Christo patienti suadebat lapidibus appetitum sedare; unde sequitur dixit autem illi Diabolus: si filius Dei es, dic lapidi huic ut panis fiat.* Ambrosius. *Tria praecipue docemur tela esse Diaboli, quibus ad convulnerandam mentem hominis consuevit armari: gulae unum, aliud iactantiae, tertium ambitionis. Inde ergo coepit unde iam vicit, scilicet Adam. Discamus igitur cavere gulam, cavere luxuriam, quia telum est Diaboli. Sed quid sibi vult talis sermo: si filius Dei es, nisi quia cognoverat Dei filius esse venturum, sed venisse per hanc infirmitatem corporis non putabat? Aliud est explorantis, aliud tentantis: ideo profitetur se credere, et homini conatur illudere.* Origenes in Lucam. *Rogato autem patre a filio panem, nec dante lapidem pro pane, iste quasi adversarius et fallax, pro pane dabat lapidem.* Basilius. *Suadebat quidem lapidibus appetitum sedare; hoc est, permutare desiderium ab alimento naturali ad existentia praeter naturam.* Origenes. *Puto etiam quod usque hodie lapidem Diabolus ostendit, ut hortetur singulos ad loquendum: dic ut lapis iste panis fiat. Si videris haereticos dogmatum suorum mendacium pro pane comedere, scito lapidem eorum esse sermonem, quem monstrat eis Diabolus.* Basilius. *Dissipator autem tentationum Christus non repellit a natura famem; unde sequitur et respondit ad illum Iesus: scriptum est, quia non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo Dei.* Theophylactus. *Quasi dicat: non solis panibus humana natura sustentatur; immo sufficit verbum Dei ad nutriendum universam naturam humanam. Taliter pastus est Israeliticus populus, colligens annis quadraginta manna, et gaudens volatilium praeda. Divino consilio Elias convivas habuit corvos; Eliseus herbis agrestibus socios nutrivit.* Cyrillus. *Vel aliter. Terrenis cibis terrenum nostrum alitur corpus; anima vero rationalis divino verbo vigoratur ad bonam habitudinem spiritus: non enim naturam incorpoream corpus alit.* Gregorius Nyssenus. *Unde non alitur virtus pane, nec per carnes bene se habet anima et pinguescit: aliis epulis vita sublimis educatur et crescit: nutrimentum boni castitas, panis sapientia, pulmentum iustitia, potus impassibilis status, delectatio bene sapere.* Ambrosius. *Vides igitur quo genere utatur armorum, quo hominem a spiritualis nequitiae incursione defendat adversum incitamenta gulae: non enim quasi Deus utitur potestate: quid enim mihi proderat? Sed quasi homo commune sibi accepit auxilium, ut divino pabulo lectionis intentus famem corporis negligat, alimentum verbi acquirat: non enim potest qui verbum sequitur, panem desiderare terrenum: humanis enim divina praestare non dubium est. Simul cum dicit non in solo pane vivit homo, ostendit hominem esse* *tentatum, hoc est susceptionem nostram, non suam divinitatem.*

Lectio 2

[85788] Catena in Lc., cap. 4 l. 2 Theophylactus. *Primo inimicus Christum de gula tentaverat, sicut et Adam; deinde de cupiditate sive avaritia, in hoc quod ostendit ei omnia regna mundi; unde sequitur et duxit illum Diabolus in montem excelsum, et ostendit ei omnia regna orbis terrae in momento temporis.* Gregorius in Evang. *Quid mirum si se permisit ab illo in montem duci qui se pertulit etiam a membris ipsius crucifigi?* Theophylactus. *Sed qualiter ostendit ei omnia regna orbis terrae? Quidam dicunt, quod mente haec ei ostendit; ego autem dico, quod sensibiliter et in phantasia apparere fecit.* Titus. *Vel descripsit orbem verbo et velut quamdam domum intentioni eius manifestavit, ut existimabat.* Ambrosius. *Bene autem in momento temporis saecularia et terrena monstrantur: non enim tam conspectus celeritas indicatur, quam caducae fragilitas potestatis exprimitur. In momento enim cuncta illa praetereunt; et saepe honor saeculi abiit antequam venerit. Sequitur et ait illi: tibi dabo potestatem hanc universam et gloriam illorum, quia mihi tradita sunt, et cui volo do illa.* Titus. *In utroque mentiebatur: neque enim habebat, nec conferre poterat quo carebat: nullus enim obtinet potestatem, sed ad pugnam est adversarius derelictus.* Ambrosius. *Alibi enim legitur quia omnis potestas a Deo est; itaque a Deo est potestatum ordinatio, a malo ambitio potestatis; nec est potestas mala, sed is qui male utitur potestate. Quid ergo? Bonum est uti potestate, studere honori? Bonum, si deseratur, non eripiatur. Distingue tamen hoc ipsum bonum; alius enim bonus in saeculo; alius perfectae virtutis usus. Bonum est enim Deum quaerere et cognoscendae divinitatis studium nullis occupationibus impediri. Quod si is qui Deum quaerit, propter fragilitatem carnis et mentis angustias saepe tentatur; quanto magis qui saeculum quaerit, obnoxius est. Docemur ergo ambitionem despicere, eo quod diabolicae subicit potestati.* Titus. *Habet autem forensis gratia domesticum periculum, et ut dominetur aliis prius servit; curvatur ad obsequium ut honore donetur; et dum vult esse sublimior, simulata humilitate fit vilior; unde subdit tu ergo si adoraveris coram me, erunt tibi omnia subdita.* Cyrillus. *Quomodo tu, cuius sors est inextinguibilis flamma, qualiter omnium domino quae sua sunt spondes? Putasti cultorem habere, cuius metu tremunt universa?* Origenes in Lucam. *Vel aliter totum. Duo reges certatim regnare festinant: peccati rex peccatoribus Diabolus, et iustitiae rex iustis Christus: sciensque Diabolus ad hoc venisse Christum ut regnum eius tolleret, ostendit ei omnia regna mundi: non quidem regnum Persarum et Indorum, sed regnum suum, quomodo regnaret in mundo, quomodo scilicet alii regnentur a fornicatione, alii ab avaritia: et ostendit ei in puncto temporis, hoc est in praesenti temporum cursu, qui ad comparationem aeternitatis puncti obtinet instar: neque enim necessarium habebat salvator ut ei diutius huius saeculi negotia monstrarentur; sed statim ut aciem luminum suorum ad contemplandum vertit, et peccata regnantia, et eos qui regnarentur a vitiis conspexit. Dicit ergo ad eum: venisti ut adversus me de imperio dimices. Adora me, et accipe regnum quod teneo. Verum dominus vult quidem regnare, sed iustitia, ut absque peccato regnet; et vult gentes sibi esse*

subiectas, ut serviant veritati; nec sic vult regnare ceteris ut ipse regnetur a Diabolo; unde sequitur et respondens Iesus dixit illi: scriptum est: dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. Beda. *Dicens Diabolus salvatori si procidens adoraveris me, e contrario audit, quod ipse magis adorare eum debeat quasi dominum et Deum suum.* Cyrillus. *Qualiter autem, si, secundum haereticos, filius est creatura, adoratur? Quod crimen inferretur adversus eos qui servierunt creaturae et non creatori, si filium secundum eos creaturam existentem colimus tamquam Deum?* Origenes. *Vel aliter. Hos, inquit, omnes propterea mihi volo esse subiectos, ut dominum Deum adorent et ipsi soli serviant; tu autem a me vis incipere peccatum, quod ego dissoluturus huc veni.* Cyrillus. *Hoc autem mandatum eius tetigit intima; ante adventum enim eius ipse ubique colebatur: lex autem divina eiciens ipsum a dominio usurpato, adorare statuit solum eum qui naturaliter Deus est.* Beda. *Quaeret autem aliquis quomodo conveniat quod hic praecipitur, soli domino serviendum, apostoli verbo, qui dicit: per caritatem servite invicem. Sed in Graeco dulia intelligitur servitus communis, hoc est sive Deo, sive homini exhibita; latria autem vocatur servitus divinitatis cultui debita. Iubemur ergo per caritatem servire invicem, quod est Graece duleuin; iubemur uni Deo servire, quod est Graece latreuin: unde hic dicitur et illi soli servies; quod est Graece latreuis.*

Lectio 3

[85789] Catena in Lc., cap. 4 l. 3 Ambrosius. *Sequitur iactantiae telum, quo in proclive delinquitur: quia dum homines gloriam virtutis suae iactare desiderant, de loco meritorum et statione decidunt: unde dicitur et duxit illum in Ierusalem, et statuit eum supra pinnaculum templi.* Origenes in Lucam. *Sequebatur plane, quasi athleta ad tentationem sponte proficiscens, et quodammodo loquebatur: duc quo vis, et invenies me in omnibus fortiorem.* Ambrosius. *Ita est autem iactantia ut dum se putat unusquisque ad altiora conscendere, sublimium usurpatione factorum ad inferiora trahatur; unde sequitur et dixit illi: si filius Dei es, mitte te hinc deorsum.* Athanasius. *Non autem contra divinitatem certamen Diabolus iniit, neque enim audebat; et ideo dicebat si filius Dei es: sed cum homine certamen iniit, quem quondam seducere potuit.* Ambrosius. *Vere autem diabolica vox est quae mentem hominis de gradu altiori meritorum praecipitare contendit. Simul infirmitatem suam Diabolus malitiamque designat: quia nemini potest nocere nisi ipse deorsum se miserit: nam qui relictis caelestibus terrena eligit, voluntarium quoddam praecipitium vitae labentis incurrit. Simul quoniam telum suum Diabolus vidit obtusum, qui omnes proprie subiecerat potestati, plus coepit quam hominem iudicare. Transfigurat autem se Satanas velut Angelum lucis, et de Scripturis saepe divinis laqueum fidelibus parat; unde sequitur scriptum est enim: quoniam Angelis suis mandavit de te, ut conservent te, et quia in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum.* Origenes. *Unde tibi, Diabole, hoc scire, quod ista scripta sunt? Numquid legisti prophetas vel divina eloquia? Legisti quidem non ut ipse ex lectione eorum melior fieres, sed ut de simplici littera eos qui amici sunt litterae interficias. Scis quia si de aliis eius voluminibus loqui volueris, non decipies.* Ambrosius. *Ergo non te capiat haereticus, quia potest de Scripturis aliqua exempla proferre: utitur*

et Diabolus testimoniis Scripturarum, non ut doceat, sed ut fallat. Origenes. *Vide autem quomodo et in ipsis testimoniis versipellis est; vult enim minuere gloriam salvatoris, quasi Angelorum indigeat auxilio: offensurus pedem, nisi eorum manibus sublevetur. Hoc enim testimonium non de Christo, sed de sanctis generaliter scriptum est: neque enim indiget Angelorum auxilio qui maior est Angelis, quin potius disce, Diabole, quod nisi Deus adiuvaret Angelos, offenderent pedem suum; et tu propterea offendisti, quia credere in Iesum Christum Dei filium noluisti. Quare autem siles quod sequitur: super aspidem et basiliscum ambulabis, nisi quia tu es basiliscus, tu draco, tu leo?* Ambrosius. *Sed dominus rursus ne ea quae de se fuerant prophetata, ad arbitrium Diaboli putaret esse facienda, sed divinitatis propriae auctoritate servata, versutiae eius occurrit; ut quia Scripturarum exemplum praetenderat, Scripturarum vinceretur exemplis; unde sequitur et respondens Iesus ait illi: dictum est quia non tentabis dominum Deum tuum.* Chrysostomus. *Diabolicum enim est seipsum inicere ad pericula, et tentare si eripiat Deus.* Cyrillus. *Non enim tentantibus largitur Deus auxilia, sed credentibus in eum: unde Christus tentantibus eum non ostendebat miracula, quibus dicebat: generatio prava signum quaerit, et non dabitur ei.* Chrysostomus. *Aspice autem quomodo non turbatus est dominus; immo de Scripturis humillime cum iniquo disceptat, ut conformeris Christo pro posse. Novit Diabolus arma Christi, quibus succubuit: ex mansuetudine eum cepit, ex humilitate devicit. Tu quoque, cum videris hominem effectum Diabolum, et tibi obviantem, eo modo devincas, doceas animam tuam formare os condecens ori Christi: sicut enim cum Romanus forsan residet iudex, non exaudiet responsum ignorantis eo modo loqui quo ipse, sic et Christus nisi suo modo loquaris, non exaudiet te, nec vacabit tibi.* Gregorius Nyssenus. *Legitime autem pugnanti agonum reperitur terminus; vel quod adversarius sua sponte cedat vincenti, vel trino casu deponitur secundum pugnatoriae artis decretum; unde sequitur et consummata omni tentatione Diabolus recessit usque ad tempus ab illo.* Ambrosius. *Non dixisset Scriptura omnem tentationem consummatam, nisi in tribus praemissis esset omnium materia delictorum: quia causae tentationum, causae cupiditatum sunt: scilicet carnis oblectatio, spes gloriae, aviditas potentiae.* Athanasius. *Accesserat quidem ad eum hostis ut ad hominem; non inveniens autem in ipso antiqui sui seminis signa, discessit.* Ambrosius. *Vides ergo ipsum Diabolum in stadio non esse pertinacem, cedere verae solere virtuti; et si invidere non desinat, tamen instare formidat, quia frequentius refugit triumphari. Audito itaque Dei nomine, recessit, inquit, usque ad tempus; postea enim non tentaturus, sed aperte pugnaturus venit.* Theophylactus. *Vel quia de voluptate tentaverat in deserto, recessit ab eo usque ad tempus crucis, in quo eum erat de tristitia tentaturus.* Maximus. *Vel Diabolus in deserto Christo suggesserat praeferre mundi materiam divino amori; quem dominus retrocedere iussit, quod erat indicium divini amoris: unde postea satagebat praevaricatorem eum facere dilectionis ad proximos; et ideo docente eo semitas vitae provocabat ad illius insidias Pharisaeos et Scribas, ut ad eorum odium perverteretur. Sed dominus dilectionis intuitu, quem habebat in eos, monebat, arguebat, beneficia conferre non cessabat.* Augustinus de Cons. Evang. *Totum autem hoc similiter Matthaeus narrat, sed non eodem ordine: unde incertum est quid prius factum sit: utrum regna terrae prius demonstrata sint ei et postea in pinnam templi levatus sit; an hoc prius et illud postea: nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit.* Maximus. *Ob hoc autem Evangelistarum hanc iste, illam vero ille praemittit, quia inanis gloria et avaritia ad invicem sese gignunt.* Origenes in Lucam. *Ioannes* *autem, quia a Deo exordium fecerat, dicens: in principio erat verbum, tentationem domini non descripsit, quia Deus tentari non potest, de quo ei erat sermo: quia vero in Matthaei Evangelio et in Luca generatio hominis scribitur et in Marco: homo autem est qui tentatur; ideo Matthaeus, Lucas et Marcus tentationem domini descripserunt.*

Lectio 4

[85790] Catena in Lc., cap. 4 l. 4 Origenes in Lucam. *Quia dominus tentatorem vicerat, virtus ei addita est; quantum scilicet ad manifestationem; unde dicitur et egressus est Iesus in virtute spiritus in Galilaeam.* Beda. *Virtutem spiritus signa miraculorum dicit.* Cyrillus. *Agebat autem miracula, non ab extrinseco, et quasi acquisitam habens spiritus sancti gratiam, sicut alii sancti; sed potius, cum esset naturaliter Dei filius et consors omnium quae sunt patris, tamquam propria virtute et operatione, utitur ea quae est spiritus sancti. Decebat autem ex tunc eum notum fieri, et humanationis fulgere mysterium apud eos qui erant de sanguine Israel; ideo sequitur et fama exiit per universam regionem de illo.* Beda. *Et quia sapientia pertinet ad doctrinam, virtus vero refertur ad opera, utraque hic coniunguntur; unde sequitur et ipse docebat in synagogis eorum. Synagoga Graece, Latine dicitur congregatio; quo nomine non solum turbarum conventum, sed et domum in qua ad audiendum verbum Dei conveniebant, Iudaei appellare solebant; sicut nos Ecclesias et loca et choros fidelium vocamus. Verum differt inter synagogam quae congregatio, et Ecclesiam quae convocatio interpretatur: quia scilicet et pecora et quaeque res congregari in unum possunt; convocari non possunt nisi ratione utentia: ideo novae gratiae populum quasi maiore dignitate praeditum, rectius Ecclesiam quam synagogam nominare apostolicis doctoribus visum est. Merito autem et magnificatus a praesentibus asseveratur praecedentibus factorum dictorumve indiciis, cum sequitur et magnificabatur ab omnibus.* Origenes in Lucam. *Cave autem ne beatos tantum illos iudices, et te arbitreris privatum esse Christi doctrina: quia nunc etiam in toto orbe docet per organa sua, et nunc magis glorificatur ab omnibus quam illo tempore quo tantum in una provincia cognoscebatur.* Cyrillus. *Largitur autem sui notitiam illis inter quos educatus est secundum carnem; unde sequitur et venit Nazareth, ubi erat nutritus.* Theophylactus. *Ut et nos doceat prius proprios beneficare et docere, deinde et ad reliquos amicitiam spargere.* Beda. *Confluebant autem die sabbati in synagogis, ut feriatis mundi negotiis ad meditanda legis monita quieto corde residerent; unde sequitur et intravit secundum consuetudinem suam die sabbati in synagogam.* Ambrosius. *Ita autem dominus ad omnia se curvavit obsequia, ut ne lectoris quidem aspernaretur officium; unde sequitur et surrexit legere, et traditus est illi liber Isaiae. Accepit quidem librum, ut ostenderet seipsum esse qui locutus est in prophetis, et removeret sacrilegia perfidorum, qui alium Deum dicunt veteris testamenti, alium novi; vel qui initium Christi dicunt esse de virgine; quomodo enim coepit ex virgine qui ante virginem loquebatur?* Origenes. *Non autem fortuito revolvit librum, et caput de se vaticinans reperit lectionis; sed hoc providentiae Dei fuit; unde sequitur et ut revolvit librum, invenit locum ubi scriptum erat: spiritus domini super me; Christus enim est qui ita commemoratur.*

Athanasius. *Explicans enim nobis causam factae in mundo revelationis, id est suae humanationis, hoc dicit: sicut enim filius, cum sit spiritus dator, non recusat fateri tamquam homo, quod in spiritu Dei eicit Daemonia; ita non recusat dicere spiritus domini super me, pro eo quod factus est homo.* Cyrillus. *Similiter autem fatemur eum unctum fuisse inquantum carnem suscepit; unde sequitur propter quod unxit me: non enim ungitur divina natura, sed quod nobis cognatum existit: sic etiam et quod dicit se missum, imputandum est humanitati; nam sequitur evangelizare pauperibus misit me.* Ambrosius. *Vides Trinitatem coaeternam atque perfectam: ipsum loquitur Scriptura Iesum Deum hominemque in utero perfectum; loquitur et patrem et spiritum sanctum, qui cooperator ostenditur quando corporali specie sicut columba descendit in Christum.* Origenes in Lucam. *Pauperes autem nationes dicit: isti enim erant pauperes nihil omnino possidentes, non Deum, non legem, non prophetas, non iustitiam, non reliquas virtutes.* Ambrosius. *Vel universaliter ungitur oleo spirituali et virtute caelesti, ut paupertatem conditionis humanae, thesauro resurrectionis rigaret aeterno.* Beda. *Mittitur etiam evangelizare pauperibus, dicens: beati pauperes, quia vestrum est regnum caelorum.* Cyrillus. *Forsitan enim pauperibus spiritu in his ostendit exhibitum liberale donum inter omnia dona quae per Christum obtinentur. Sequitur sanare contritos corde. Vocat contritos corde debiles, fragilem mentem habentes, et resistere nequeuntes insultibus passionum; quibus remedium sanitatis promittit.* Basilius. *Vel contritos corde venit sanare, idest remedium dare habentibus cor contritum a Satana per peccatum: eo quod prae ceteris peccatum cor humanum prosternit.* Beda. *Vel quia scriptum est: cor contritum et humiliatum Deus non spernit, ideo missum se dicit ad sanandum contritos corde, secundum illud: qui sanat contritos corde. Sequitur et praedicare captivis remissionem.* Chrysostomus. *Captivationis vocabulum multiplex est. Est enim captivatio bona, sicut Paulus dicit: captivantes omnem intellectum ad obedientiam Christi. Est et prava et sensibilis; quae est a corporalibus hostibus. Sed deterior est intelligibilis, de qua hic dicit: fungitur enim peccatum pessima tyrannide, praecipiens mala, et obedientes confundens. Ab hoc intelligibili carcere nos Christus eripuit.* Theophylactus. *Possunt autem et haec de mortuis intelligi, qui captivi existentes, soluti sunt ab Inferni dominio per Christi resurrectionem. Sequitur et visum caecis.* Cyrillus. *Profluentes enim a Diabolo tenebras in corda humana, Christus quasi sol iustitiae removit, faciens homines filios non noctis et tenebrarum, sed lucis et diei: qui enim aliquando errabant, perceperunt iustorum semitas. Sequitur dimittere confractos in remissionem.* Origenes in Lucam. *Quid enim ita fractum, atque collisum fuerat ut homo, qui a Iesu dimissus est et sanatus?* Beda. *Vel dimittere confractos in remissionem, idest eos, qui legis pondere importabili fuerant depressi relevare.* Origenes. *Ista autem omnia praedicta sunt, ut post visionem ex caecitate, post libertatem ex vinculis, post sanitatem a diversis vulneribus veniamus ad annum domini acceptum; unde sequitur praedicare annum domini acceptum. Aiunt autem quidam iuxta simplicem intelligentiam, anno uno Evangelium salvatorem in Iudaea praedicasse; et hoc est quod dicitur praedicare annum domini acceptum. Vel annus domini acceptus est totum tempus Ecclesiae, quo dum versatur in corpore, peregrinatur a domino.* Beda. *Neque enim solus ille annus quo dominus praedicabat fuit acceptabilis, sed etiam iste quo praedicat apostolus dicens: ecce nunc tempus acceptabile. Post annum sane domini acceptabilem, subdit et diem retributionis, scilicet extremae, quando reddet unicuique secundum opus suum.* Ambrosius. *Vel diem hunc annum domini acceptum dicit perpetuis diffusum temporibus, qui* *redire in orbem laboris nesciat, continuationem fructus hominibus et quietis indulgeat. Sequitur et cum plicuisset librum, reddidit ministro, et sedit.* Beda. *Librum audientibus illis qui aderant legit; sed lectum ministro reddidit: quia dum esset in mundo, palam locutus est, docens in synagogis et templo; sed ad caelestia reversurus, his qui ab initio viderant, et ministri sermonis fuerant, evangelizandi officium tradidit. Stans legit, quia nobis Scripturas quae de ipso erant aperuit, quando in carne dignatus est operari; sed reddito libro residet, quia se supernae quietis solio restituit: stare enim operantis est, sedere autem quiescentis vel iudicantis. Sic et praedicator verbi surgat et legat, idest operetur, et praedicet; et resideat, idest praemia quietis expectet. Revolutum autem librum legit, quia Ecclesiam misso spiritu omnem veritatem docuit; plicatum ministro reddidit, quia non omnia omnibus dicenda, sed pro captu audientium committit doctori dispensandum verbum. Sequitur et omnium in synagoga oculi erant intendentes in eum.* Origenes in Lucam. *Et nunc etiam si volumus, oculi nostri possunt intendere in salvatorem: cum enim principalem cordis tui direxeris aciem ad sapientiam et veritatem Deique unigenitum contemplandum, oculi tui intuentur Iesum.* Cyrillus. *Tunc autem omnium oculos convertebat ad se, quodammodo stupentium qualiter litteras novit quas non didicit. Sed quoniam mos erat Iudaeis promulgatas de Christo prophetias dicere consummari vel in quibusdam eorum praepositis, vel in aliquibus sanctis prophetis, dominus hoc praedicavit; unde sequitur coepit autem dicere ad illos: quia hodie impleta est haec Scriptura in auribus vestris.* Beda. *Quia scilicet, sicut illa Scriptura praedixerat, et magna faciebat, et maiora dominus evangelizabat.*

Lectio 5

[85791] Catena in Lc., cap. 4 l. 5 Chrysostomus in Matthaeum. *Cum venisset in Nazareth dominus, a miraculis abstinet, ne provocaret eos ad maiorem livorem. Praetendit autem eis doctrinam non minus admirandam miraculis: erat enim quaedam divina gratia ineffabilis in dictis salvatoris concurrens, animas permulcens auditorum; unde dicitur et omnes testimonium illi dabant et mirabantur in verbis gratiae quae procedebant de ore ipsius.* Beda. *Testimonium illi dabant, attestando illum vere esse ut dixerat, de quo propheta cecinerat.* Chrysostomus. *Sed stulti admirantes sermonis virtutem, parvipendunt ipsum ab eo qui putabatur pater; unde sequitur et dicebant: nonne hic est filius Ioseph?* Cyrillus. *Sed quid impedit ut venerabilis et admirabilis sit, si filius esset, ut putabatur, Ioseph? Nonne vides divina miracula? Satanam iam prostratum, nonnullos ab his aegritudinibus liberatos?* Chrysostomus. *Post multum enim tempus et signorum ostensionem profectus est ad eos, nec eum sustinuerunt, sed iterum se succendebant invidia; unde sequitur et ait illis: utique dicetis mihi hanc similitudinem: medice, cura te ipsum. Quanta audivimus facta in Capharnaum, fac et hic in patria tua.* Cyrillus. *Commune quidem proverbium erat apud Hebraeos ad improperium excogitatum: clamabant enim aliqui contra medicos infirmos: medice, sana te ipsum.* Glossa. *Quasi dicerent: quia in Capharnaum plures te curasse audivimus, cura etiam teipsum; idest, fac similiter in tua civitate, ubi conceptus es et nutritus.* Augustinus de Cons. Evang. *Cum autem iam magna ab illo facta fuisse commemorat, quae se nondum narrasse scit; quid evidentius quam hoc eum*

scienter praeoccupasse narrandum? Neque enim tantum ab eius Baptismo progressus est, ut oblitus putetur nondum se aliquid commemorasse de his quae in Capharnaum gesta fuerant. Ambrosius. *Non otiose autem salvator se excusat quod nulla in patria sua miracula virtutis operatus sit, ne fortassis aliquis viliorem patriae nobis esse debere putaret affectum; nam sequitur ait autem: amen dico vobis, quia nemo propheta acceptus est in patria sua.* Cyrillus. *Quasi dicat: vultis multa prodigia inter vos a me fieri, penes quos sum nutritus; sed non latet me quaedam communis, quae multis accidit, passio: contemnuntur enim quodammodo semper etiam optima quaeque quando non raro contingunt alicui, sed suppetunt ad velle; et sic etiam contingit in hominibus: familiaris enim, quia semper praesto est, debita reverentia privatur a notis eius.* Beda. *Prophetam autem dici in Scripturis Christum et Moyses testis est, qui dicit: prophetam vobis suscitabit Deus de fratribus vestris.* Ambrosius. *Hoc autem exemplo declaratur quod frustra opem misericordiae caelestis expectes, si alienae fructibus virtutis invideas: aspernator enim Deus invidorum est, et ab his qui divina beneficia in aliis persequuntur, miracula suae pietatis avertit. Dominicae quippe carnis actus divinitatis exemplum est, et invisibilia eius nobis per ea quae sunt visibilia demonstrantur. Videte igitur quid mali invidia afferat: indigna propter invidiam patria iudicatur in qua civis operetur, quae digna fuit in qua Dei filius nasceretur.* Origenes in Lucam. *Quantum ad Lucae historiam pertinet, nondum in Capharnaum fecisse aliquod signum describitur: nam antequam veniret in Capharnaum, in Nazareth dixisse legitur quaecumque audivimus facta in Capharnaum. Unde puto in praesenti sermone aliquid latitare mysterii, et Nazareth in typo Iudaeorum, Capharnaum in typo praecessisse gentium. Erit enim tempus quando dicturus est populus Israel: quae ostendis universo orbi, ostende et nobis; praedica sermonem tuum populo tuo Israel, ut saltem cum subintraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus fiat. Quamobrem videtur mihi convenienter respondisse salvator nemo propheta acceptus est in patria sua, plus iuxta sacramentum quam iuxta litteram, licet et Ieremias in Anathoth patria sua non fuerit acceptus, et reliqui prophetae; sed magis videtur mihi intelligi ut dicamus patriam omnium prophetarum fuisse populum circumcisionis. Et nationes quidem susceperunt vaticinium Iesu Christi, magis habentes Moysen et prophetas de Christo praedicantes, quam illi qui ex his non susceperunt Iesum.* Ambrosius. *Bene autem apto comparationis exemplo arrogantia civium retunditur invidorum, dominicumque factum Scripturis docetur veteribus convenire; nam sequitur et in veritate dico vobis: multae viduae erant in diebus Eliae: non quia Eliae dies fuerunt, sed in quibus Elias operatus est.* Chrysostomus. *Ipse quidem terrestris Angelus, caelestis homo, qui nec tectum, nec mensam, nec amictum habebat, ut multi, clavem caelorum gerit in lingua; et hoc est quod sequitur quando clausum est caelum annis tribus et mensibus sex. Postquam autem caelum seravit, terramque reddit sterilem, regnabat fames, et consumpta sunt corpora; unde sequitur cum facta esset fames in terra.* Basilius. *Ut enim aspexit ex saturitate non modicum generari opprobrium, per famem illis ieiunium attulit, quo culpam eorum, quae in immensum crescebat, cohibuit. Corvi autem facti sunt iusto cibi ministri, qui consueverunt aliorum pabula usurpare.* Chrysostomus. *Sed quoniam exsiccatus est fluvius, ex quo pocula iusto dabantur, vade, inquit Deus, in Sareptam Sidoniae; illic mandabo mulieri viduae ut pascat te; unde et hic sequitur et ad nullam earum missus est Elias, nisi in Sareptam Sidoniae ad mulierem viduam: quod ex quadam Dei dispensatione factum est: fecit enim Deus eum per longum iter pergere usque* *in Sidonem, ut visa mundi peste poscat a domino pluvias. Multi autem tunc temporis opulenti erant; sed nullus tale aliquid fecit ut vidua; reverentia enim mulieris ad prophetam, non praediorum, sed voluntatis fiebant divitiae.* Ambrosius. *Mystice autem dicit in diebus Eliae: quia dies faciebat illis qui in eius operibus lucem videbant gratiae spiritualis; et ideo aperiebatur caelum videntibus divina mysteria, claudebatur quando fames erat, quia nulla erat cognoscendae divinitatis ubertas. In vidua autem illa ad quam Elias directus est, typus Ecclesiae praemissus est.* Origenes in Lucam. *Occupante enim fame populum Israel, scilicet audiendi sermonem Dei, venit propheta ad viduam, de qua dicitur: multi filii desertae magis quam eius quae habet virum; et cum venisset, panem illius et alimenta multiplicat.* Beda. *Sidonia autem venatio inutilis, Sarepta incendium vel angustia panis interpretatur: quibus omnibus gentilitas exprimitur, quae inutili venationi dedita, idest lucris et negotiis saeculi serviens, incendium carnalium cupiditatum panisque spiritualis angustias patiebatur; donec Elias, idest propheticus sermo, cessante Scripturarum intelligentia, pro perfidia Iudaeorum venit ad Ecclesiam, ut receptus pasceret et reficeret corda credentium.* Basilius. *Quaelibet etiam anima viduata et privata virtute et divina notitia, postquam divinum verbum recipit, propria delicta cognoscens, docetur nutrire verbum virtutum panibus, et irrigare fonte vitae doctrinam veritatis.* Origenes in Lucam. *Sed et aliud ad eumdem sensum pertinens loquitur, cum subdit et multi leprosi erant in Israel sub Eliseo propheta; et nemo eorum mundatus est, nisi Naaman Syrus; qui utique non erat ex Israel.* Ambrosius. *Mystice autem populus Ecclesiam contingit, ut sequatur populus ille ex alienigenis congregatus, ante leprosus, prius quam mystico baptizaretur in flumine; idest, post sacramenta Baptismatis, maculis corporis et mentis ablutis, immaculata virgo coepit esse sine ruga.* Beda. *Naaman enim, qui decorus interpretatur, populum significat nationum, qui septies lavari iubetur; quia illud Baptisma salvat quod septiformis spiritus regenerat. Caro eius post lavacrum sicut pueri apparet; quia mater gratia omnes in unam parit infantiam: vel quia Christo conformatur, de quo dicitur: puer natus est nobis.*

Lectio 6

[85792] Catena in Lc., cap. 4 l. 6 Graecus. *Quia pravam eorum intentionem redarguerat, ideo indignantur; et hoc est quod dicitur et repleti sunt omnes in synagoga ira: pro eo etiam quod dixerat hodie completa est haec prophetia, arbitrati sunt quod seipsum compararet prophetis; et ideo indignantur, et fugant eum extra civitatem; unde sequitur et surrexerunt, et eiecerunt illum extra civitatem.* Ambrosius. *Nec mirum, si perdiderunt salutem qui eiecerunt de suis finibus salvatorem. Dominus autem, qui docuerat apostolos exemplo sui omnibus omnia fieri, nec volentes repudiat, nec invitos alligat, nec eicientibus reluctatur, nec rogantibus deest. Non mediocriter autem invidia proditur, quae caritatis oblita in acerba odia causas amoris inflectit. Cum enim ipse dominus per populos beneficia diffunderet, illi iniurias irrigabant; unde sequitur et duxerunt illum usque ad supercilium montis, super quem civitas illorum erat aedificata, ut praecipitarent eum.* Beda. *Peiores sunt Iudaei discipuli Diaboli Diabolo magistro; ille enim ait: mitte te deorsum: isti facto mittere*

conantur; sed illorum mente mutata subito, vel obstupefacta, descendit, quia adhuc illis poenitentiae locum reservat; unde sequitur ipse autem transiens per medium illorum ibat. Chrysostomus. *In quo et quae sunt humanitatis et quae sunt divinitatis ostendit: stare enim in medio insidiantium et non apprehendi, divinitatis eminentiam ostendebat; discedere vero, dispensationis approbat mysterium.* Ambrosius. *Simul intellige non ex necessitate fuisse, sed voluntariam corporis passionem: etenim quando vult capitur, quando vult elabitur. Nam quemadmodum a paucis teneri potuit, qui a populo non tenetur? Sed voluit sacrilegium esse multorum, ut a paucis quidem affligeretur, sed pro toto orbe moreretur. Quin etiam malebat Iudaeos adhuc sanare quam perdere; ut inefficaci furoris exitu desinerent velle quod implere non possent.* Beda. *Nondum etiam venerat hora passionis, quae in parasceve Paschae futura extiterat; necdum locum passionis adierat, qui non in Nazareth, sed Hierosolymis hostiarum sanguine figurabatur; nec hoc genus mortis elegerat, qui crucifigendum se a saeculo praeconabatur.*

Lectio 7

[85793] Catena in Lc., cap. 4 l. 7 Ambrosius. *Non indignatione commotus dominus, nec scelere offensus, Iudaeam deseruit; quin etiam immemor iniuriae, memor clementiae, nunc docendo, nunc sanando, infidae plebis corda demulcet; unde dicitur et descendit in Capharnaum civitatem Galilaeae, ibique docebat illos sabbatis.* Cyrillus. *Quamvis enim sciret quod inobedientes essent et duri cordis, tamen visitat illos, sicut bonus medicus illos qui ultima laborant aegritudine tentat sanare. Docebat autem in synagogis confidenter, secundum illud: nequaquam occulte locutus sum, nec in obscuro loco terrae. In sabbato quoque disputabat cum eis, quia vacabant. Mirati sunt ergo de doctrinae virtute et potestatis magnitudine; unde sequitur et stupebant in doctrina eius, quia in potestate erat sermo ipsius; idest non blandus, sed imperiosus ad salutem. Iudaei autem putabant esse Christum sicut aliquem sanctorum aut prophetarum. Ut autem maiorem de eo opinionem accipiant, transcendit mensuram propheticam; non enim dicebat: haec dicit dominus, ut prophetae consueverant dicere; sed sicut dominus legis, quae sunt supra legem proferebat, transferens litteram ad veritatem, et figuras ad spiritualem intelligentiam.* Beda. *Sermo etiam doctoris in potestate fit, cum ea quae docet operatur: qui enim facto destruit quod praedicat, contemnitur.* Cyrillus. *Opportune autem dogmatibus plerumque ardua miscet opera: quos enim non disponit ratio ad cognoscendum, hos instigat signorum ostensio: unde sequitur et in synagoga erat homo habens Daemonium immundum.* Ambrosius. *Sabbato medicinae divinae opera coepta significat, ut inde nova creatura coeperit unde vetus creatura ante desivit; ne sub lege esse Dei filium, sed supra legem, in ipso principio designaret. Bene etiam sabbato coepit, ut ipsum se ostenderet creatorem, quia opera operibus interserit, et prosequitur opus quod ipse ante iam coeperat; ut si domum faber renovare disponat, non a fundamentis, sed a culminibus incipit solvere vetustatem, ita ut ibi prius manum admoveat ubi ante desierat. Deinde a minoribus incipit, ut ad maiora perveniat. Liberare a Daemone etiam homines, sed in verbo Dei, possunt; resurrectionem mortui imperare, divinae solius est potestatis.* Cyrillus.

Calumniabantur autem Iudaei gloriam Christi, dicentes: hic non eicit Daemones nisi in Beelzebub principe Daemoniorum; ad quod removendum cum repraesentarentur Daemones invictae potestati eius, nec tolerarent congressum deitatis, saevam vocem emittebant; unde et hic sequitur exclamavit voce magna dicens: sine: quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? Venisti perdere nos? Beda. *Quasi dicat: paululum a me vexando quiesce, cui nulla est societas cum nostra fraude.* Ambrosius. *Nec quemquam movere debet quod Iesu Nazareni nomen in hoc libro Diabolus dixisse primus inducitur: nec enim ab eo Christus nomen accepit, quod de caelo Angelus ad virginem detulit. Est huius impudentiae Diabolus, ut inter homines aliquid primus usurpet, et ad homines quasi novum deferat, quo terrorem suae potestatis incutiat; unde sequitur scio enim te, quia sis sanctus Dei.* Athanasius. *Non dicebat eum sanctum Dei, quasi aliis sanctis similis, sed quasi eo singulariter sancto existente cum articuli adiectione: ipse est enim naturaliter sanctus, cuius participatione omnes alii sancti vocantur: neque tamen hoc dicebat quasi eum veraciter nosset, sed se cognoscere fingebat.* Cyrillus. *Putaverunt enim Daemones quod per huiusmodi laudem facerent ipsum inanis gloriae amatorem, ut abstineret ab eorum contrarietate, utpote pro gratia gratiam recompensans.* Chrysostomus. *Voluit etiam Daemon perturbare ordinem rerum, et apostolorum rapere dignitatem, et suggerere multis ut ei obediant.* Athanasius. *Quamvis igitur vera fateretur, compescebat tamen eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget; ut nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videantur. Nefas est enim ut cum adsit nobis Scriptura divina, instruamur a Diabolo; unde sequitur et increpavit illum, dicens: obmutesce, et exi ab illo.* Beda. *Divina autem permissione liberandus a Daemone homo proicitur in medium, ut virtus patefacta salvatoris plures ad viam salutis invitet; unde sequitur et cum proiecisset illum Daemonium in medium, exiit ab illo, nihilque illi nocuit. Videtur autem repugnare quod hic dicitur Marco qui ait: et discerpens eum spiritus immundus, et exclamans voce magna, exivit ab eo, nisi intelligamus hoc dixisse Marcum: discerpens eum, quod Lucas dicit et cum proiecisset illum in medium; ut quod secutus ait nihilque illi nocuit, intelligatur quia iactatio illa membrorum atque vexatio non eum debilitavit, sicut solent exire Daemonia etiam quibusdam membris amputatis aut evulsis. Unde merito pro tam integra restitutione sanitatis mirantur; nam sequitur et factus est pavor in omnibus, et colloquebantur ad invicem, dicentes: quod est hoc verbum quod in potestate et virtute imperat immundis spiritibus, et exeunt?* Theophylactus. *Quasi dicant: quale est praeceptum hoc quod praecepit exi ab eo, et exit?* Beda. *Expellere quidem Daemonia et homines sancti, sed in verbo Dei, possunt; ipsum autem Dei verbum propria potestate virtutes operatur.* Ambrosius. *Mystice autem qui in synagoga spiritum habebat immundum, populus est Iudaeorum, qui innodatus Diaboli laqueis, simulatam corporis munditiam interioris mentis sordibus inquinabat: et bene spiritum immundum habebat, quia spiritum sanctum amiserat: introierat enim Diabolus, unde Christus exierat.* Theophylactus. *Sciendum est etiam, quod multi nunc Daemonia habent, scilicet qui Daemoniorum desideria implent, ut furiosi habent Daemonium irae, et sic de ceteris. Sed dominus in synagogam venit, cum mens hominis fuerit congregata, et tunc dicit Daemoni inhabitanti obmutesce; et statim eiciens eum in medium, egreditur ab eo; non enim decet hominem semper iracundum esse, bestiale namque hoc est; nec semper absque ira, insensibile namque hoc est: sed medium iter ambulare oportet, et iram contra mala habere; et sic proicitur homo cum immundus spiritus ab eo egreditur.*

Lectio 8

[85794] Catena in Lc., cap. 4 l. 8 Ambrosius. *Postquam Lucas virum a spiritu nequitiae liberatum ante praemisit, substituit feminae sanitatem. Utrumque enim sexum dominus curaturus advenerat; et prior sanari debuit qui prior creatus est; unde dicitur surgens autem de synagoga introivit in domum Simonis.* Chrysostomus in Matthaeum. *Manebat enim apud discipulos honorans ipsos, et ob hoc animosiores reddens.* Cyrillus. *Aspice autem quomodo manet penes virum inopem Christus, qui spontanea voluntate paupertatem pro nobis passus est, ut discamus cum pauperibus conversari, nec spernere depressos et pauperes. Sequitur socrus autem Simonis tenebatur magnis febribus: et rogaverunt illum pro ea.* Hieronymus super Matthaeum. *Modo salvator rogatus, modo ultro curat aegrotos; ostendens se contra peccatorum quoque passiones et precibus semper annuere fidelium; et ea quae ipsi minime in se intelligunt, vel intelligenda dare, vel non intellecta dimittere: secundum illud: delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me, domine.* Chrysostomus. *Quod autem Matthaeus hic reticuit, non differt: illud enim est brevitatis, hoc autem exquisitae interpretationis. Sequitur et stans super illam, imperavit febri; et dimisit illam.* Basilius. *In quo Lucas figuravit sermonem tamquam de praecepto animali sensibili facto, sic dicens febri imperatum, et quod febris non omisit imperantis operationem; unde sequitur et continuo surgens ministrabat illis.* Chrysostomus. *Quia enim morbus curabilis erat, per modum medendi potestatem suam declaravit, faciens quod minime ars medicinae facere potuisset: post febris enim sedationem, multo tempore patientes egent ut pristinae restituantur sanitati; tunc autem simul omnia facta sunt.* Ambrosius. *Si autem altiori consilio ista perpendamus, animi debemus intelligere et corporis sanitatem: ut prius animus, qui serpentis laborabat insidiis, absolutus sit. Denique non prius Eva esuriit, quam serpentis eam versutia tentavit; et ideo adversus ipsum auctorem peccati prius debuit medicina salutis operari. Fortassis etiam in typo mulieris illius, variis criminum febribus caro nostra languescebat; nec minorem febrem amoris esse dixerim quam caloris.* Beda. *Si enim virum a Daemonio liberatum moraliter animum ab immunda cogitatione purgatum significare dixerimus; consequenter femina febribus tenta, sed ad imperium domini curata, carnem ostendit a concupiscentiae suae fervore per continentiae praecepta frenatam.* Cyrillus. *Et nos ergo suscipiamus Iesum: cum enim visitaverit nos, et portamus eum in mente et corde, tunc enormium voluptatum aestum extinguet, et incolumes faciet, ut ministremus ei, hoc est, ei beneplacita peragamus.*

Lectio 9

[85795] Catena in Lc., cap. 4 l. 9 Theophylactus. *Considerandum est turbae desiderium: nam cum sol occidisset, adducunt ad eum infirmos, non a tempore impediti; unde dicitur cum autem sol occidisset, omnes qui habebant infirmos variis languoribus, ducebant illos ad eum.* Origenes. *Ideo quidem circa solis occasum, idest elapsa die, illos educebant, quia verecundabantur, vel timebant*

Pharisaeos; vel quia de die intenti erant circa alia; vel quia putabant non licere sanare in sabbato. Ipse autem sanabat eos; unde sequitur at ille singulis manus imponens, curabat omnes. Cyrillus. *Quamvis autem ut Deus potuisset omnes verbo pellere morbos, tamen tangit eos, ostendens propriam carnem efficacem ad praestanda remedia, nam caro Dei erat. Sicut enim ignis appositus vasi aeneo imprimit ei propriae caliditatis effectum; sic omnipotens Dei verbum, cum univit sibi veraciter assumptum templum ex virgine animatum et intellectivum, particeps suae potestatis, eius effectum inseruit. Tangat et nos, immo potius nos illum tangamus, quatenus et nos ab animarum infirmitatibus liberet, nec non a Daemonum impugnatione et superbia; sequitur enim exibant autem Daemonia a multis clamantia et dicentia: quia tu es filius Dei.* Beda. *Daemonia filium Dei confitentur, et, sicut postea dicitur, sciebant ipsum esse Christum: quia cum ieiunio fatigatum eum Diabolus videret, verum hominem intellexit; sed quia tentando non praevaluit, utrum filius Dei esset dubitabat; nunc autem per signorum potentiam vel intellexit vel potius suspicatus est esse filium Dei. Non igitur ideo Iudaeis eum crucifigere persuasit, quia Christum sive Dei filium non esse putavit; sed quia se morte illius non praevidit esse damnandum. De hoc enim mysterio a saeculis abscondito dicit apostolus quod nemo principum huius saeculi cognovit: si enim cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent.* Chrysostomus in Marcum. *In hoc autem quod sequitur et increpans non sinebat ea loqui, percipe Christi humilitatem: non sinebat ut Daemones immundi eum manifestarent; non enim oportebat eos subripere officii apostolici gloriam, nec decebat Christi mysterium lingua foeda publicari.* Theophylactus. *Quia non est speciosa laus in ore peccatoris; vel quia nolebat invidiam accendere Iudaeorum ex hoc quod ab omnibus laudaretur.* Beda. *Ipsi autem apostoli praecipiuntur reticere de illo, ne divina maiestate praedicata, passionis dispensatio differretur.*

Lectio 10

[85796] Catena in Lc., cap. 4 l. 10 Chrysostomus. *Postquam satis utilitatis populis per miracula est collatum, oportebat eum abesse: maiora namque putantur miracula post absentiam operantis, dum ipsa magis exclamant, et vice vocis fruuntur; unde dicitur facta autem die, egressus ibat in desertum locum.* Graecus. *Abiit etiam in desertum, ut Marcus dixit, et orabat: non quod ipse oratione indigeret, sed ut nobis bonae operationis fieret forma.* Chrysostomus. *Pharisaei quidem, ipsis prodigiis praedicantibus, potentia Christi scandalizabantur; populi vero eloquia audientes, acquiescebant et sequebantur; unde sequitur et turbae requirebant eum, et venerunt usque ad ipsum; et detinebant illum, ne discederet ab eis; non quidem aliqui primatum aut Scribarum, sed quoscumque malitiae fucus non denigraverat, et illaesam habebant conscientiam.* Graecus. *Quod autem Marcus dicit apostolos pervenisse ad eum dicentes quod omnes quaerunt te, Lucas vero dicat populus pervenisse, non discrepant ab invicem. Applicuerant enim ad ipsum populi, apostolorum sequentes vestigia; dominus autem gaudebat detentus, sed mandabat ut eum dimitterent, ut etiam alii participes forent eius doctrinae, quasi tempore suae praesentiae non multum duraturo; unde sequitur quibus ait: quia*

et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum. Marcus dicit: ad hoc veni, ostendens divinitatis eius celsitudinem, et voluntariam exinanitionem; Lucas vero dicit ad hoc missus sum, idest incarnationem ostendens, necnon beneplacitum patris missionem appellans; et ille quidem simpliciter dicit: ut praedicem, iste vero regnum Dei adiungit, quod est ipse Christus. Chrysostomus. *Simul etiam considera, quod poterat in eodem loco manendo, omnes attrahere ad se; non tamen hoc fecit, praebens nobis exemplum ut perambulemus et requiramus pereuntes, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum: una enim anima recuperata, poterit aliquis mille delicta abolere; unde et hic sequitur et erat praedicans in synagogis Galilaeae. Frequentabat quidem synagogas, docens illos quod non esset seductor: nam si iugiter inhabitata coleret, diffamarent eum velut latitantem.* Beda. *Si autem occasu solis mystice mors domini exprimitur, die redeunte resurrectio illius indicatur; cuius manifestata luce, a credentium turbis requiritur, et in gentium deserto inventus, ne abeat detinetur; maxime cum hoc contigerit prima sabbati, quo resurrectio celebrata est.*

Caput 5

Lectio 1

[85797] Catena in Lc., cap. 5 l. 1 Ambrosius in Lucam. *Ubi dominus impertivit multis varia genera sanitatum, nec tempore, nec loco coepit a studio sanandi turba cohiberi: vespera incubuit, sequebantur: stagnum occurrit, et turbae urgebant: unde dicitur factum est autem cum turbae irruerent in eum.* Chrysostomus. *Erant enim ei connexi, diligentes eum et mirantes, et tenere cupientes. Quis enim discessisset, dum huiusmodi miracula faciebat? Quis noluisset solam prospicere faciem, et os talia loquens? Neque enim in agendo miracula solum admirabilis erat; sed visus eius abundabat plurima gratia; unde et loquentem eum audiunt in silentio, seriem locutionis non irrumpentes; dicitur enim ut audirent verbum Dei, et ipse stabat secus stagnum Genezareth.* Beda. *Stagnum Genezareth idem dicunt esse quod mare Galilaeae, vel mare Tiberiadis; sed mare Galilaeae ab adiacente provincia dicitur; mare autem Tiberiadis a proxima civitate. Porro Genezareth a laci ipsius natura, quae crispantibus aquis de seipso sibi excitare auram perhibetur, Graeco vocabulo quasi generans sibi auram dicitur: neque enim in stagni morem sternitur aqua, sed frequentibus auris spirantibus agitatur, haustu dulcis, et ad potandum habilis. Sed Hebraeae linguae consuetudine omnis aquarum congregatio, sive dulcis, sive salsa, mare nuncupatur.* Theophylactus. *Fugit autem dominus gloriam quanto magis ipsa eum sequebatur; et ideo a turbis se separans ascendit in navem. Et vidit duas naves stantes secus stagnum: piscatores autem descenderant, et lavabant retia.* Chrysostomus. *Quod signum erat vocationis. Secundum vero Matthaeum invenit eos reficientes retia; tantus enim erat paupertatis excessus, ut laniata repararent, nova nequeuntes habere. Volens autem diligenter congregare spectaculum, ut nemo remaneret post tergum, sed omnes facie ad faciem cernerent, ascendit in navim; unde dicitur ascendens autem in unam navim, quae erat Simonis, rogavit eum a terra reducere pusillum.* Theophylactus. *Vide autem Christi mansuetudinem, quomodo*

rogat Petrum; et Petri obedientiam, quomodo in omnibus fuit obediens. Chrysostomus. *Postquam vero multa peregerat miracula, iterum doctrinam proponit, et existens in mari piscatur existentes in terra; unde sequitur et sedens docebat turbas de navicula.* Gregorius Nazianzenus. *Cunctis condescendens, ut a profundis extrahat piscem, hominem scilicet natantem in mobilibus rebus, et amaris huius vitae procellis.* Beda. *Mystice autem duae naves circumcisionem et praeputium figurant; quas videt dominus, quia in utroque populo novit qui sunt eius, et ad futurae vitae tranquillitatem quasi ad littus videndo, hoc est misericorditer visitando, provehit. Piscatores sunt Ecclesiae doctores, qui nos per rete fidei comprehendunt, et quasi littori, sic terrae viventium advehunt. Sed haec retia modo laxantur in capturam, modo lota plicantur: quia non omne tempus est habile doctrinae; sed nunc exercenda est lingua doctoris, et nunc suimet cura gerenda. Navis Simonis est Ecclesia primitiva, de qua Paulus dicit: qui operatus est Petro in apostolatum circumcisionis; bene una dicta, quia multitudinis credentium erat cor unum et anima una.* Augustinus de quaest. Evang. *De qua docebat turbas, quia de auctoritate Ecclesiae docet gentes. Quod autem dominus ascendens in navim rogat eum a terra reducere pusillum, significat temperate utendum verbo ad turbas, ut nec terrena eis praecipiantur, nec a terrenis in profunda sacramentorum recedatur. Vel prius in proximis regionibus gentibus praedicandum, ut quod postea dicit duc in altum, ad remotiores gentes postea praedicandum praecipiat.*

Lectio 2

[85798] Catena in Lc., cap. 5 l. 2 Cyrillus. *Postquam sufficienter populum docuerat, regreditur iterum ad magnificentias proprias, et per piscatoria ministeria piscatur discipulos; unde sequitur ut autem cessavit loqui, dixit ad Simonem: duc in altum, et laxate retia vestra in capturam.* Chrysostomus. *Condescendens enim hominibus, sicut magos per sidus vocavit, sic et piscatores per piscatoriam artem.* Theophylactus. *Petrus autem non distulit; unde sequitur et respondens Simon dixit illi: praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus. Non autem addidit: non te audiam, nec secundis laboribus me exponam; sed magis subdit in verbo autem tuo laxabo rete: quia vero turbam de navicula dominus instruxerat, non sine mercede naviculae dominum dereliquit, dupliciter beneficians ipsum: quia primo dedit ei multitudinem piscium, et deinde discipulum ipsum fecit. Et cum hoc fecisset, concluserunt piscium multitudinem copiosam. Tot autem pisces cepit ut non posset eos foras educere, sed a sociis auxilium peteret; unde sequitur rumpebatur autem rete eorum: et annuerunt sociis qui erant in alia navi, ut venirent et adiuvarent eos. Per nutum ipsos vocant: quia ex stupore propter capturam piscium loqui non poterant. Et sequitur de eorum auxilio, cum dicitur et venerunt, et impleverunt ambas naviculas, ita ut pene mergerentur.* Augustinus de Cons. Evang. *Ioannes quidem videtur simile miraculum dicere; sed illud longe aliud est, quod factum est post resurrectionem domini ad mare Tiberiadis: ibi enim non solum ipsum tempus valde diversum est, sed etiam res ipsa plurimum distat: nam retia illic in dexteram partem missa, centum quinquaginta tres pisces ceperunt, magnos quidem; sed pertinuit ad Evangelistam dicere, quod*

cum tam magni essent, retia non sunt disrupta; respicientem scilicet ad hoc factum quod Lucas commemorat, ubi prae multitudine piscium retia rumpebantur. Ambrosius. *Mystice autem navis Petri, secundum Matthaeum fluctuat, secundum Lucam repletur piscibus, ut et principia Ecclesiae fluctuantis, et posteriora exuberantis agnoscas. Non turbatur ista quae Petrum habet; turbatur illa quae Iudam habet: in utraque Petrus; sed qui suis meritis firmus est, turbatur alienis. Caveamus igitur proditorem, ne per unum plurimi fluctuemus. Illic turbatio ubi modica fides; hic securitas ubi perfecta dilectio. Denique etsi aliis imperatur ut laxent retia sua, soli tamen Petro dicitur duc in altum, hoc est in profundum disputationum. Quod est tam altum quam scire Dei filium? Quae sunt autem apostolorum quae laxari iubentur retia, nisi verborum complexiones, et quasi quidam orationis sinus, et disputationum recessus, qui eos quos ceperint non amittant? Et bene apostolica instrumenta piscandi retia sunt, quae non captos perimunt, sed reservant, et fluctuantes de infimis ad superna transducunt. Dicit autem praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus: quia non hoc humanae facundiae opus, sed supernae vocationis est munus. Qui autem nihil ante ceperant, magnam in verbo domini concludunt piscium multitudinem.* Cyrillus. *Hoc autem fuit figura futuri: non enim incassum laborabunt evangelicae doctrinae rete tendentes; sed greges gentium aggregabunt.* Augustinus de quaest. Evang. *Quod autem retia rumpebantur piscium copia, et naviculae impletae sunt, ita ut pene mergerentur, significat hominum carnalium multitudinem tantam futuram in Ecclesia, ut etiam disruptione pacis per haereses et schismata scinderetur.* Beda. *Rumpitur autem rete, sed non labitur piscis, quia suos dominus inter persequentium scandala servat.* Ambrosius. *Alia autem navis est Iudaea, ex qua Ioannes et Iacobus eliguntur. Hi igitur de synagoga ad navim Petri, hoc est ad Ecclesiam, convenerunt, ut implerent ambas naviculas: omnes enim in nomine Iesu genuflectunt, sive Iudaeus sive Graecus.* Beda. *Vel alia navis est Ecclesia gentium, quae et ipsa, una navicula non sufficiente, piscibus impletur electis: quia novit dominus qui sunt eius. Et apud ipsum certus est suorum numerus electorum; dumque tot in Iudaea credituros non invenit quot ad fidem vitamque praedestinatos novit aeternam, quasi alterius navis receptacula piscibus quaerens suis, corda quoque gentium fidei gratia replet. Et bene rupto reti socia navis advocatur, quando Iudas proditor, Simon magus, Ananias et Saphira, et multi discipulorum abierunt retro: ac deinde Barnabas et Paulus ad gentium sunt apostolatum segregati.* Ambrosius. *Possumus tamen et aliam Ecclesiam intelligere navim alterius: ab una enim plures Ecclesiae derivantur.* Cyrillus. *Innuit autem sociis ut auxiliarentur eis: multi enim sequuntur apostolorum labores; et prius illi qui Evangeliorum ediderunt Scripturas, post quos alii praesides et populorum pastores, et in deitatis doctrina periti.* Beda. *Harum autem impletio navium in fines saeculi crescit; sed quod impletae merguntur, hoc est in submersione premuntur (non enim sunt submersae, sed periclitatae), apostolus exponit dicens: in novissimis diebus erunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes, etc.: nam mergi naves, est homines in saeculo, ex quo electi per fidem fuerant, morum pravitate relabi.*

Lectio 3

[85799] Catena in Lc., cap. 5 l. 3 Ambrosius. *Admirabatur Petrus dona divina; et quo plus metuerat, praesumebat minus; unde dicitur quod cum videret Simon Petrus, procidit ad genua Iesu, dicens: exi a me, domine, quia homo peccator sum.* Cyrillus. *Reducens enim ad conscientiam patrata delicta, tremit et trepidat, et velut immundus mundum non credit se posse suscipere: acceperat enim a lege, distinguendum esse inter maculatum et sanctum.* Gregorius Nyssenus. *Cum enim mandasset demergere retia, tanta copia piscium capta est, quantum ipse maris dominus et terrae voluerat. Vox enim verbi semper est vox virtutis, cuius praecepto in origine mundi lux et ceterae creaturae prodibant. In his admiratur Petrus; unde sequitur stupor enim circumdederat eum, et omnes qui cum illo erant, in captura piscium quam ceperant; similiter autem Iacobum et Ioannem filios Zebedaei, qui erant socii Simonis.* Augustinus de Cons. Evang. *Andream non nominat, qui tamen intelligitur in ea navi fuisse, secundum Matthaei et Marci narrationem. Et ait ad Simonem Iesus: noli timere.* Ambrosius. *Dic et tu exi a me, domine, quia peccator sum, ut respondeat Deus noli timere. Indulgenti domino peccatum fatere. Vides quam bonus dominus, qui tantum tribuit hominibus ut vivificandi habeant potestatem; unde sequitur ex hoc iam homines eris capiens.* Beda. *Hoc ad ipsum Petrum specialiter pertinet: exponit enim ei dominus quid haec captura piscium significet; quod scilicet ipse sicut nunc per retia pisces, sic aliquando per verba sit capturus homines: totusque facti huius ordo quid in Ecclesia, cuius ipse typum tenet, quotidie geratur, ostendit.* Chrysostomus. *Considera autem eorum fidem et obedientiam; habentes enim opus prae manibus appetibilis piscationis, cum audissent mandantem, non distulerunt, sed relictis omnibus sequebantur. Talem enim obedientiam requirit a nobis Christus, ut eam non praetermittamus, etiam si aliquid valde necessarium urgeat; unde et sequitur et subductis ad terram navibus, relictis omnibus, secuti sunt eum.* Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus et Marcus breviter hoc perstringunt quemadmodum gestum sit, quod Lucas hic apertius explicavit. Hoc tamen videtur distare quod tantum Petro a domino dictum commemorat ex hoc iam homines eris capiens, quod illi ambobus fratribus dictum esse narraverunt. Sed potuit utique prius hoc Petro dici, cum de capta ingenti multitudine piscium miraretur, quod Lucas insinuavit; ambobus postea, quod illi duo commemoraverunt. Vel intelligendum est hoc primo fuisse factum quod Lucas commemorat; nec tunc eos a domino vocatos, sed tantum fuisse praedictum Petro quod homines esset capturus: non autem quod numquam pisces esset capturus: unde datur locus intelligere eos ad capturam piscium remeasse, ut postea fieret quod Matthaeus et Marcus narrant: tunc enim non subductis ad terram navibus, tamquam cura redeundi, sed ita eum secuti sunt, tamquam vocantem aut iubentem. Sed si, secundum Ioannem, iuxta Iordanem secuti sunt eum Petrus et Andreas; quomodo ab aliis Evangelistis dicitur quod eos in Galilaea piscantes invenit et ad discipulatum vocavit, nisi quia intelligendum est, non sic eos vidisse dominum iuxta Iordanem ut ei inseparabiliter cohaererent, sed tantum cognovisse quis esset, eumque miratos ad propria remeasse?* Ambrosius. *Mystice autem quos Petrus in verbo capit, negat suam praedam, negat suum munus. Exi, inquit, a me, domine. Noli timere et tu quae tua sunt domino deferre, quia quae sua sunt nobis ille concessit.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Ex persona Ecclesiae carnalibus hominibus plenae Petrus dicit exi a me, quia homo peccator sum; tamquam Ecclesia turbis carnalium impleta, et eorum moribus pene submersa, regnum spiritualium, in quibus maxime persona Christi eminet, a se quodammodo repellat. Non enim hoc voce linguae*

dicunt homines bonis ministris Dei, ut eos a se repellant; sed voce morum et actuum suadent a se recedi, ne per bonos regantur, et eo vehementius quo deferunt eis honorem; ut honorificentiam eorum significaverit Petrus cadens ad pedes domini, mores autem in eo quod dixit exi a me. Beda. *Confortat autem dominus timorem carnalium, ne quis vel de suae conscientia culpae tremens, vel de aliorum innocentia stupens sanctitatis iter formidet aggredi.* Augustinus de quaest. Evang. *Dominus autem dum non recessit ab eis, significat, in bonis et spiritualibus viris non esse oportere hanc voluntatem ut peccatis turbarum commoti, quo quasi securius tranquilliusque vivant, munus ecclesiasticum deserant. Quod autem subductis ad terram navibus, relictis omnibus secuti sunt eum, potest significare finem temporis quo ab huius mundi salo, qui Christo inhaeserunt penitus recessuri sunt.*

Lectio 4

[85800] Catena in Lc., cap. 5 l. 4 Ambrosius in Lucam. *Quarto signo, ex quo in Capharnaum dominus venit leprosus sanatur. Si autem quarto die solem illuminavit, et clariorem ceteris fecit, hoc clarius opus aestimare debemus, de quo dicitur et factum est cum esset in una civitate, et ecce vir plenus lepra. Bene ubi leprosus mundatur, certus non exprimitur locus, ut ostendatur non unum populum specialis alicuius civitatis, sed omnes populos fuisse sanatos.* Athanasius. *Adoravit autem leprosus dominum Deum existentem in corpore; et neque propter carnem putavit esse creaturam verbum Dei; nec pro eo quod verbum erat, vilipendit carnem quam vestiebat; immo ut in templo creato adorabat omnium creatorem, in faciem procidens; sequitur enim et videns Iesum et procidens in faciem, rogavit eum.* Ambrosius. *Quod in faciem procidit, humilitatis est et pudoris, ut unusquisque de vitae suae maculis erubescat: sed confessionem verecundia non repressit: ostendit vulnus, remedium postulavit, dicens domine, si vis, potes me mundare. De voluntate domini non quasi pietatis incredulus dubitavit; sed quasi iniquitatis suae conscius non praesumpsit: religionis autem et fidei plena confessio est quae in voluntate domini posuit potestatem.* Cyrillus. *Noverat enim lepram experimentis medicorum non cedere; sed vidit divina maiestate pelli Daemones, et ceteros ab aliis valetudinibus curari, quae coniecit divina dextera fieri.* Titus. *Addiscamus etiam ex verbis leprosi corporalium infirmitatum medelam non quaerere, sed divino beneplacito totum committere, qui novit opportuna, et omnia iudicio disposuit.* Ambrosius. *Eo autem sanat genere quo fuerat obsecratus; unde sequitur et extendens Iesus manum, tetigit illum. Lex tangi leprosos prohibet; sed qui dominus legis est, non obsequitur legi, sed legem facit. Non ergo tetigit, quia sine tactu mundare non poterat, sed ut probaret quia subiectus non erat legi, nec contagium timebat ut homines, sed quia contaminari non poterat qui alios liberabat; simul e contrario ut lepra tactu domini fugaretur, quae solebat contaminare tangentem.* Theophylactus. *Ipsius enim sacra caro est purgativa, et vitam tribuens, sicut existens verbi Dei caro.* Ambrosius. *In hoc autem quod subdit volo, mundare, habes voluntatem, habes et pietatis effectum.* Cyrillus. *A maiestate autem processit imperiosum mandatum. Qualiter igitur in servis computatur unigenitus filius, qui volendo tantummodo cuncta potest?*

Legitur de Deo patre, quod omnia quaecumque voluit fecit. Qui vero sui patris potestate fungitur, quomodo diversificabitur in natura ab eo? Solent etiam quaecumque sunt eiusdem virtutis, eiusdem esse substantiae. Mirare tamen in his Christum divine et corporaliter operantem: divinum enim est ita velle ut praesto fiant omnia, humanum autem extendere dexteram. Unus itaque Christus ex utrisque perficitur, eo quod verbum caro factum est. Gregorius Nyssenus. *Et quia cum utraque hominis particula, anima scilicet et corpore, unita est deitas, per utraque patebant supernae naturae indicia. Corpus enim reconditum in se lumen declarabat, cum palpando praestabat remedia, sed anima praepotenti voluntate divinam ostendebat virtutem: velut enim sensus tactus proprius corporis est, sic et animae voluntarius motus: vult anima, tangit corpus.* Ambrosius. *Dicit ergo volo, propter Photinum; imperat propter Arium; tangit propter Manichaeum. Nihil autem medium est inter opus Dei atque praeceptum, ut intelligas medentis affectum, virtutem operis; unde sequitur et confestim lepra discessit ab illo. Sed ne lepra transire possit in medicum, unusquisque dominicae humilitatis exemplo iactantiam vitet; nam sequitur et praecepit illi ut nemini diceret: ut scilicet doceret non vulganda nostra beneficia, sed premenda, ut non solum a mercede abstineamus pecuniae, sed etiam gratiae. Aut fortasse illa silentii causa est imperati, quod meliores putabat, qui fide magis spontanea quam speratis beneficiis credidissent.* Cyrillus. *Leproso etiam silente sufficiebat ipsa negotii vox ad narrandum omnibus agnoscentibus per eum potestatem curantis.* Chrysostomus in Matth. *Et quia ut plurimum homines, dum aegrotant, Dei sunt memores, ut autem convalescunt hebetantur, mandat ut Deum prae oculis habeat, dans gloriam Deo; unde sequitur sed vade, ostende te sacerdoti: ut scilicet mundatus leprosus committeret se sacerdotis aspectui; ac sic per illius censuram numeraretur inter suos.* Ambrosius. *Et ut etiam intelligeret sacerdos non legis ordine, sed gratia Dei supra legem esse curatum; et dum mandatur sacrificium secundum praeceptum Moysi, ostendit dominus quia legem non solveret, sed impleret; unde sequitur et offer pro emundatione tua sicut praecepit Moyses.* Augustinus de quaest. Evang. *Videtur hic approbare sacrificium quod per Moysen praeceptum est, cum id non recipiat Ecclesia: quod ideo iussisse intelligi potest, quia nondum coeperat esse sacrificium sanctum sanctorum, quod corpus eius est: non enim oportebat auferri significativa sacrificia priusquam illud quod significabatur confirmatum esset contestatione apostolorum praedicantium, et fide credentium populorum.* Ambrosius. *Vel quia lex spiritualis est, videtur sacrificium mandasse spirituale; unde dixit sicut praecepit Moyses; denique addidit in testimonium illis.* Titus. *Haeretici perperam hoc accipiunt, dicentes in opprobrium legis esse dictum. Qualiter autem iuberet offerre pro emundatione secundum praeceptum Moysi?* Chrysostomus in Matthaeum. *Dicit ergo in testimonium illis, quia ex hoc facto ostenditur Christum incomparabili excellentia Moysi praeferri; quia enim Moyses insufficiens erat a sorore leprae pellere morbum, orabat dominum ut eam liberaret; sed salvator in potestate divina protulit volo, mundare.* Cyrillus. *Vel in testimonium illis, hoc est ad reprehensionem eorum, et ad probationem quod legem revereor. Cum enim te curaverim, mitto te ad sacerdotum experientiam, ut attesteris mihi quod non sum praevaricatus in legem. Et quamvis dominus impendens remedia, moneret nemini dicere, instruens nos evitare superbiam; fama tamen eius volabat, undique installans auditui cunctorum miraculum; unde sequitur perambulabat magis sermo de illo.* Beda. *Unius autem perfecta salvatio multas ad dominum cogit turbas: unde sequitur et conveniebant turbae multae, ut audirent et curarentur ab* *infirmitatibus suis. Ut enim leprosus exterius se sanatum doceret, perceptum beneficium, ut Marcus ait, etiam iussus non tacet.* Gregorius Moralium. *Redemptor autem noster per diem miracula in urbibus exibet, et ad orationis studium in nocte pernoctat: unde sequitur ipse autem secedebat in desertum, et orabat: ut perfectis videlicet praedicatoribus innuat quatenus nec activam amore speculationis funditus deserant, nec contemplationis gaudia operationis nimietate contemnant; sed quieti contemplantes sorbeant quod occupati erga proximos loquentes profundant.* Beda. *Quod autem secedit orare, non ei naturae tribuas quae dicit volo, mundare, sed ei quae extendens manum tetigit leprosum: non quod iuxta Nestorium gemina sit filii persona; sed eiusdem personae, sicut naturae, sic et operationes sunt duae.* Gregorius Nazianzenus. *Et opera quidem in populo, orationes autem in deserto peragebat ut plurimum; sanciens quod liceat parumper quiescere, ut mente sincera cum Deo colloquamur. Neque enim ipse indigebat remotione, quia non erat in eo quod remitteretur, cum Deus esset: sed ut pateat nobis et operationis hora et altioris solertiae.* Beda. *Typice autem leprosus humanum genus languidum peccatis designat, plenum lepra: quia omnes peccaverunt, et egent gratia Dei, ut scilicet extenta manu, idest verbo Dei humanam contingente naturam, a prisci erroris varietate mundentur, et offerant Deo pro emundatione corpora sua hostiam vivam.* Ambrosius. *Si autem leprae medicina verbum est, contemptus verbi lepra mentis est.* Theophylactus. *Vide autem, quod postquam mundatus est aliquis, tunc dignus est offerre hoc munus, scilicet corpus et sanguinem domini, quod est divinae unitum naturae.*

Lectio 5

[85801] Catena in Lc., cap. 5 l. 5 Cyrillus. *Scribae et Pharisaei, qui facti fuerant prodigiorum Christi visores, audiebant ipsum quoque docentem; unde dicitur et factum est in una dierum, et Iesus sedebat docens; et erant Pharisaei sedentes, et legis doctores, qui venerant ex omni castello Galilaeae, et Iudaeae, et Ierusalem; et virtus domini erat ad sanandum eos. Non quasi mutuo acciperet potestatem alterius, sed quasi Deus et dominus propria operabatur virtute. Fiunt autem homines saepe donorum spiritualium digni; sed plerumque deficiunt ea ratione quam novit donorum largitor; quod in Christo non accidit: affluebat enim in praestandis remediis virtus divina. Quia vero necessarium erat, ubi tanta Scribarum et Pharisaeorum turba convenerat, aliquid fieri ex his quae virtuti attestarentur ipsius coram eis qui eum parvipendebant, factum est quoddam miraculum in paralytico: in quo quia defecisse videbatur medicinalis ars, portabatur a proximis ad supernum et caelestem medicum; unde sequitur et ecce viri portantes in lecto hominem qui erat paralyticus; et quaerebant eum inferre, et ponere ante eum.* Chrysostomus. *Mirandi vero sunt qui paralyticum adduxerunt, qualiter cum nequissent intrare per ostium, novum aliquid et alienum attentaverunt; unde sequitur et non invenientes qua parte eum inferrent prae turba, ascenderunt supra tectum. Detegentes autem tectum deponunt grabatum, et ponunt in medio paralyticum; unde sequitur et per tegulas submiserunt illum cum lecto in medium ante Iesum. Dicet aliquis demissum fuisse locum a quo per tegulas deposuerunt paralytici lectum.* Beda. *Hominem autem dominus a paralysi curatu-*

rus, primo peccatorum vincula dissolvit, ut ostenderet eum ob nexus culparum artuum dissolutione damnari, nec nisi his relaxatis membrorum posse recuperatione sanari; unde sequitur quorum fidem ut vidit, dixit: homo, remittuntur tibi peccata tua. Ambrosius. *Magnus dominus, qui aliorum merito ignoscit aliis; et dum alios probat, aliis relaxat errata. Cur apud te, homo, collega non valeat, cum apud Deum servus et interveniendi meritum et ius habeat impetrandi? Si gravium peccatorum diffidis veniam, adhibe precatores, adhibe Ecclesiam quae pro te precetur, cuius contemplatione, quod tibi dominus negare posset, ignoscat.* Chrysostomus in Matthaeum. *Occurrebat autem et in hoc ipsius patientis fides: non enim sustinuisset se inferius submitti, nisi credidisset.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem dicit homo, dimittuntur tibi peccata, ad hoc insinuandum valet quia homini dimittebantur peccata, qui hoc ipso quod homo erat, non posset dicere: non peccavi: simul etiam ut ille qui homini dimittebat, intelligeretur Deus.* Chrysostomus. *Nos autem si corporaliter patimur, satagimus nocivum abicere; cum vero male sit animae, differimus; atque ideo nec a corporis nocivis curamur. Abscindamus igitur fontem malorum, et cessabunt aegritudinum fluxus. Metu autem multitudinis suam intentionem aperire Pharisaei non audebant, sed solum in cordibus suis meditabantur; unde sequitur et coeperunt cogitare Scribae et Pharisaei, dicentes: quis est hic qui loquitur blasphemias?* Chrysostomus. *In quo mortis praecipitant sententiam. Erat enim mandatum in lege, quod quicumque blasphemaret in Deum, morte puniretur.* Ambrosius. *Itaque ab ipsis ex operibus suis Dei filius accipit testimonium; nam et validius est ad fidem quod confitentur inviti, et perniciosius ad culpam quod negant qui suis assertionibus relinquuntur; unde sequitur quis potest peccata dimittere, nisi solus Deus? Magna infidae plebis amentia, ut cum confessa fuerit solius Dei esse donare peccata, non credat Deo peccata donanti.* Beda. *Verum enim dicunt: quia nemo peccata dimittere nisi Deus potest, qui per eos quoque dimittit quibus dimittendi tribuit potestatem. Et ideo Christus vere Deus esse probatur, quia dimittere peccata quasi Deus potest.* Ambrosius. *Dominus autem salvos volens facere peccatores, ex occultorum cognitione Deum se esse demonstrat; unde sequitur ut autem cognovit Iesus cogitationes eorum, respondens dixit ad illos: quid cogitatis in cordibus vestris?* Cyrillus. *Quasi dicat: o Pharisaei, quia dicitis quis potest peccata dimittere, nisi solus Deus? Respondeo vobis: quis potest secreta cordis scrutari, nisi solus Deus? Qui per prophetas dicit: ego dominus scrutans corda et probans renes.* Chrysostomus. *Si ergo increduli estis erga primum, scilicet remissionem peccati, ecce aliud adicio, dum intima vestra patefacio: quin etiam aliud dum paralytici corpus consolido; unde subdit quid est facilius, dicere: dimittuntur tibi peccata, an dicere: surge et ambula? Palam quidem est quia consolidare corpus facilius est: quanto namque nobilior est anima corpore, tanto est excellentior absolutio criminum: verum, quia illud non creditis eo quod lateat, adiciam quod minus est; apertius tamen, quatenus quod est magis occultum per hoc demonstretur. Et quidem cum allocutus est infirmantem, non dixit: dimitto tibi peccata, propriam exprimens potestatem; sed remittuntur tibi peccata. Cogentibus autem illis, evidentius propriam declarat potestatem, dicens ut autem sciatis quia filius hominis potestatem habet in terris dimittendi peccata.* Theophylactus. *Vide quod in terra dimittit peccata: dum enim sumus in terra, peccata nostra delere possumus, postquam vero a terra tollimur, non valebimus confiteri: clauditur enim ianua.* Chrysostomus. *Demonstrat autem peccatorum veniam per corporis sanationem; unde sequitur ait paralytico: tibi dico: surge. Ipsam vero corporis sanationem demonstrat per lecti por-*

tationem, ut sic non reputetur phantasia quod factum est; unde sequitur tolle grabatum tuum, et vade in domum tuam; quasi dicat: ego volebam per tuam passionem curare illos qui sani videntur, infirmantur autem in anima; sed quia nolunt, vade tuam correcturus familiam. Ambrosius. *Nec mora ulla sanitatis intervenit; unum dictorum remediorumque momentum est; unde sequitur et confestim consurgens coram illis, tulit lectum in quo iacebat, et abiit in domum suam, magnificans Deum.* Cyrillus. *Quo facto patuit quod filius hominis potest in terra relaxare peccata; quod pro se et pro nobis dixerat. Ipse namque ut Deus factus homo tamquam dominus legis peccata dimittit. Sortiti sumus etiam nos ab eo tam mirabilem gratiam: dictum est enim discipulis: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Quomodo autem non magis ipse peccata dimittit, qui ceteris potestatem faciendi hoc tradidit?* Chrysostomus. *Reges autem terreni et principes homicidas absolventes, a poena praesenti liberant, a criminibus autem expiare non possunt.* Ambrosius. *Spectant autem surgentem increduli, mirantur abeuntem; unde sequitur et stupor apprehendit omnes, et magnificabant Deum.* Chrysostomus in Matthaeum. *Paulatim serpunt Iudaei magnificantes Deum, non tamen putant eum Deum esse; obstabat enim eis caro: nec tamen erat modicum aestimare eum praecipuum esse mortalium et a Deo processisse.* Ambrosius. *Divini autem operis miracula malunt timere quam credere; unde sequitur et repleti sunt timore, dicentes: quia vidimus mirabilia hodie. Si autem credidissent, non timuissent utique, sed dilexissent: perfecta enim dilectio foras timorem excludit. Non otiosa autem huius paralytici nec angusta medicina est, quoniam orasse praemittitur, non propter suffragium, sed propter exemplum.* Augustinus de quaest. Evang. *De paralytico enim potest intelligi animam dissolutam membris, hoc est operationibus, Christum quaerere, idest voluntatem verbi Dei; impediri autem a turbis, scilicet cogitationum, nisi tecta, idest operta Scripturarum, aperiat, et per hoc ad notitiam Christi perveniat, hoc est, ad eius humilitatem fidei pietate descendat.* Beda. *Et bene domus Iesu tegulis contecta describitur, quia sub contemptibili litterarum velamine spiritualis gratiae virtus invenitur.* Ambrosius. *Unusquisque autem aeger petendae praedicatores salutis debet adhibere, per quos nostrae vitae compago resoluta, actuumque nostrorum clauda vestigia, verbi caelestis remedio reformentur. Sint igitur aliqui monitores mentis, qui animum hominis, quamvis exterioris corporis debilitate torpentem, ad superiora erigant, quorum rursus adminiculis et attollere et humiliare se facilis ante Iesum locetur, dominico videri dignus aspectu: humilitatem enim respicit dominus.* Augustinus de quaest. Evang. *Hi ergo a quibus deponitur, bonos doctores Ecclesiae possunt significare; quod autem cum lecto deponitur, significat ab homine in ista carne adhuc constituto Christum debere cognosci.* Ambrosius. *Dominus autem plenam spem resurrectionis ostendens, peccata donat animorum, et debilitatem carnis excludit: hoc est enim totum hominem esse curatum. Quamvis igitur magnum sit hominibus peccata dimittere, tamen multo divinius est resurrectionem donare corporibus, quandoquidem Deus resurrectio est. Lectus autem qui tolli iubetur, nihil est aliud quam corpus humanum.* Augustinus de quaest. Evang. *Ut non iam in carnalibus gaudiis tamquam in lecto requiescat infirmitas animae, sed magis ipsa contineat affectiones carnales, et tendat ad domum suam, idest requiem secretorum cordis sui.* Ambrosius. *Vel domum repetere suam, hoc est ad Paradisum redire: ea enim est vera domus quae hominem prima suscepit, non iure amissa, sed fraude. Merito ergo restituitur, quoniam venerat qui nexum fraudis aboleret, iusque reformaret.*

Lectio 6

[85802] Catena in Lc., cap. 5 l. 6 Augustinus de Cons. Evang. *Post paralyticum sanatum, de conversione publicani subiungit, dicens et post haec exiit et vidit publicanum nomine levi, sedentem ad telonium. Ipse est Matthaeus, qui et levi.* Beda. *Sed Lucas et Marcus propter honorem Evangelistae, nomen tacent vulgatum; Matthaeus autem in sermonis principio accusator sui factus, Matthaeum se et publicanum nominat, ne quis a salute desperet pro immanitate peccatorum, cum ipse de publicano in apostolum sit mutatus.* Cyrillus. *Publicanus enim fuerat levi, vir avarus, effrenis erga superflua, alieni amator, (hoc enim est publicanorum officium); sed ab ipsis officinis malitiae detrahitur, Christo eum vocante; unde sequitur et ait illi: sequere me.* Ambrosius. *Sequi iubet, non corporis gressu, sed mentis affectu. Itaque ille verbo vocatus, propria dereliquit qui rapiebat aliena; unde sequitur et relictis omnibus, surgens secutus est eum.* Chrysostomus in Matthaeum. *Ubi et vocantis virtutem et vocati obedientiam considera. Neque enim obstitit, neque vacillavit; sed protinus paruit, nec in propriam domum ire voluit ut suis hoc intimaret, sicut nec piscatores.* Basilius. *Nec solum fenora telonii postposuit, sed etiam contempsit pericula quae sibi ac suis accidere poterant, dum calculos telonii dimitteret imperfectos.* Theophylactus. *Et sic ab accipiente censum a transeuntibus, Christus censum accepit: non quidem eius accipiens pecuniam, sed totaliter eum transferens ad suum consortium.* Chrysostomus. *Vocatum autem levi dominus honoravit, dum cum eo confestim epulatus est: hoc enim maiorem praestabat fiduciam; unde sequitur et fecit ei convivium magnum levi in domo sua. Nec solum cum eo discumbit, immo cum pluribus; unde sequitur et erat turba multa publicanorum et aliorum qui cum illis erant discumbentes. Convenerant enim publicani ad eum sicut ad collegam, et hominem eiusdem officii, sed et ipse glorians de praesentia Christi, convocavit omnes. Christus etiam quodlibet genus remedii exhibebat, et non solum disputando et praestando sanitatis remedia, vel etiam redarguendo aemulos, sed etiam comedendo, nonnullos errantium corrigebat; inde nos instruens quod quodlibet opus et tempus potest nobis utilitatem afferre. Sed nec publicanorum participationem vitavit propter utilitatem sequentem, more medici, qui nisi tangeret saniem, non liberaret a morbo.* Ambrosius. *Cum peccatoribus enim manducando, etiam cum gentibus non prohibet nos inire convivium.* Chrysostomus. *Sed tamen dominus inculpatus est inde a Pharisaeis invidentibus et volentibus a Christo discipulos separare; unde sequitur et murmurabant Pharisaei et Scribae dicentes ad discipulos eius: quare cum publicanis et peccatoribus manducatis et bibitis?* Ambrosius. *Serpentina vox est: hanc primam vocem serpens emisit dicens Evae: quid dixit Deus: nolite manducare, et cetera? Ergo patris sui venena diffundunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Videtur autem Lucas hoc aliquanto differentius ab aliis Evangelistis commemorasse: non enim dicit tantum domino obiectum esse quod cum publicanis et Pharisaeis manducaret et biberet, sed discipulis; quod de ipso ac de ipsis acciperetur. Propterea enim Matthaeus et Marcus de Christo discipulis obiectum narrant: quia quod discipuli cum publicanis et peccatoribus manducabant, magistro magis obiciebatur, quem sectando imitabantur. Una ergo sententia est, tanto melius insinuata quanto quibusdam verbis, manente veritate variata.* Chrysostomus. *Ipse autem dominus*

in contrarium eorum sermonem convertit, ostendens non esse culpam cum peccatoribus conversari, sed etiam consonum misericordiae propriae; unde sequitur et respondens Iesus dixit ad illos: non egent medico qui sani sunt, sed qui male habent; in quo commonet eos communis infirmitatis, et de numero languentium eos esse ostendit; se vero medicum esse latenter subiungit non enim veni vocare iustos, sed peccatores. Gregorius Nyssenus. *Quasi dicat: adeo peccatores non abominor, quod eorum tantum gratia veni, non ut maneant peccatores, sed ut convertantur, et boni fiant.* Augustinus de Cons. Evang. *Unde addit in poenitentiam, quod ad explanandam sententiam valet, ne quisquam peccatores ob hoc ipsum quod peccatores sunt, diligi arbitretur a Christo; cum et illa similitudo de aegrotis bene intimet quid velit Deus vocando peccatores, tamquam medicus aegrotos, ut ab iniquitate tamquam ab aegritudine salvi fiant.* Ambrosius. *Sed quomodo dum iustitias dilexit, neque vidit David iustum derelictum, si iustus derelinquitur, peccator asciscitur? Nisi intelligas quod eos iustos dicit qui ex lege praesumant, et Evangelii gratiam non requirant. Nemo autem iustificatur ex lege, sed redimitur ex gratia. Non vocat ergo eos qui se iustos dicunt: usurpatores enim iustitiae non vocantur ad gratiam: nam si gratia est ex poenitentia, utique qui fastidit poenitentiam, abdicat gratiam.* Beda. *Peccatores autem vocat eos qui sua mala attendentes, nec per legem iustificari se posse putantes, Christi gratiae se poenitendo subiciunt.* Chrysostomus. *Ironice autem dicit illos iustos, sicut quando dicitur: ecce Adam factus est quasi unus nostrum. Quod autem nullus erat iustus super terram, ostendit Paulus dicens: omnes peccaverunt et egent gratia Dei.* Gregorius Nyssenus. *Vel dicit non egere sanos et iustos medico, scilicet Angelos; sed male habentes et peccatores, idest nos: quia morbum peccati incurrimus, qui in caelis non est.* Beda. *Per Matthaei autem electionem fides gentium exprimitur, qui prius mundanis inhiabant, sed nunc Christi corpus sedula devotione conficiunt.* Theophylactus. *Vel publicanus est qui principi mundi servit, et debitum carni reddit; cui gulosus reddit escas, adulter voluptatem, et alius aliud. Cum autem viderit eum dominus sedentem in telonio, idest non moventem se ad maiorem nequitiam; tunc a malo erigetur et sequetur Iesum, et suscipiet in domo animae dominum.* Ambrosius. *Qui autem domicilio Christum recipit interno, maximis delectationibus exuberantium pascitur voluptatum. Itaque libenter dominus ingreditur, et in eius recumbit affectu. Sed rursus accendit invidia perfidorum, et futurae poenae species praefiguratur: epulantibus enim fidelibus in regno caelorum, perfidia ieiuna torquebitur.* Beda. *Vel per hoc designatur Iudaeorum invidia, quae de gentium salute torquetur.* Ambrosius. *Simul etiam ostenditur quantum sit inter aemulos legis et gratiae: quod illi qui legem sequuntur, mentis famem patientur aeternam; qui vero verbum in interioribus animae receperunt, alimenti caelestis et fontis ubertate recreati, esurire et sitire non possunt. Et ideo, qui animo ieiunabant, murmurabant.*

Lectio 7

[85803] Catena in Lc., cap. 5 l. 7 Cyrillus. *Postquam primum verbum acceperunt a Christo, ab aliis ad alia se transferunt, volentes ostendere sacros discipulos, et ipsum cum eis Iesum minime curasse de lege: unde dicitur at illi dixerunt ad eum: quare discipuli Ioannis ieiunant frequenter et*

observationes faciunt, similiter et Pharisaei; tui autem edunt et bibunt? Quasi dicant: comeditis cum publicanis et peccatoribus, cum iubeat lex immundo non communicare; sed in excusationem praevaricationis vobis accedit misericordia. Cur ergo non ieiunatis, ut mos est secundum legem volentibus vivere? Sed sancti quidem idcirco ieiunant ut corpus affligentes, quietent passiones ipsius; sed Christus non egebat ieiunio ad perfectionem virtutis, cum tamquam Deus absolutus esset a quolibet vinculo passionis; sed nec eius comitiva ieiunio egebat, sed particeps gratiae eius sine ieiunio decorata virtuose conversabatur. Quod si Christus quadraginta diebus ieiunaverat, non hoc fuit ut in se passionem mortificaret, sed ut normam abstinentiae ostendat carnalibus. Augustinus de Cons. Evang. *Evidenter autem Lucas alios de aliis hoc dixisse narravit; unde ergo Matthaeus dixit: tunc accesserunt ad eum discipuli Ioannis dicentes: quare nos et Pharisaei ieiunamus? Nisi quia et ipsi aderant, et omnes certatim ut quisque poterat hoc obiecerunt.* Augustinus de quaest. Evang. *Est autem duplex ieiunium: unum in tribulatione ad propitiandum Deum in peccatis; aliud in gaudio, cum tanto minus delectant carnalia, quanto spiritualium maior sarcina est. Interrogatus ergo dominus cur discipuli eius non ieiunarent, de utroque ieiunio respondit: et primo de ieiunio tribulationis: sequitur enim quibus ipse ait: numquid potestis filios sponsi, dum cum illis est sponsus, facere ieiunare?* Chrysostomus in Matthaeum. *Quasi dicat: praesens tempus laetitiae est et alacritatis; non igitur immiscenda sunt tristia.* Cyrillus. *Salvatoris enim nostri in hoc saeculo demonstratio nihil aliud fuit quam quaedam festivitas, intelligibiliter quasi quamdam sponsam copulans illi nostram naturam, ut quondam sterilis fecunda fieret. Igitur filii sponsi esse noscuntur quicumque vocati sunt ab eo per novam et evangelicam disciplinam; non autem Scribae cum Pharisaeis, qui solam legis umbram considerant.* Augustinus de Cons. Evang. *Per hoc autem quod solus Lucas dicit non potestis filios sponsi facere ieiunare, intelligitur eos ipsos qui loquebantur, fuisse facturos ut lugentes ieiunarent filii sponsi, quando ipsi essent sponsum occisuri.* Cyrillus. *Ubi vero concesserat filiis sponsi quod non decebat eos laborare, tamquam qui spiritualem solemnitatem habebant, ne inter nos annullaretur ieiunium, dispensative subiungit dicens venient autem dies cum ablatus fuerit ab eis sponsus; tunc ieiunabunt in illis diebus.* Augustinus de quaest. Evang. *Quasi dicat: tunc desolabuntur, et in moerore et luctu erunt, donec eis per spiritum sanctum gaudia consolatoria tribuantur.* Ambrosius. *Vel aliter. Non hoc ieiunium relegatur quo conficitur caro, et corporis luxuria castigatur; hoc ieiunium nos commendat Deo. Sed non possumus ieiunare qui Christum habemus, et Christi carnem epulamur et sanguinem.* Basilius. *Filii etiam sponsi ieiunare nequeunt, hoc est animae nutrimentum non sumere, sed vivere in omni verbo quod de ore Dei procedit.* Ambrosius. *Sed qui sunt illi dies quibus nobis Christus auferetur, cum ipse dixerit: vobiscum ero usque ad consummationem mundi? Sed nemo tibi Christum potest auferre, nisi te illi ipse auferas.* Beda. *Quamdiu enim sponsus nobiscum est, in laetitia sumus, nec ieiunare possumus nec lugere; cum autem per peccata ille recedit, tunc indicendum est ieiunium, et requirendus luctus.* Ambrosius. *Denique de animi dictum est ieiunio, ut sequentia declarant; sequitur enim dicebat autem similitudinem ad illos, quod nemo commissuram, idest particulam ablatam, a vestimento novo immittit in vestimentum vetus. Appellavit ieiunium vestimentum vetus, quod exuendum apostolus aestimavit, dicens: spoliate vos veterem hominem cum actibus suis. In eadem igitur forma series convenit praeceptorum, ne actus veteris et novi hominis misceamus.*

Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Dono spiritus sancti percepto, genus etiam ieiunii quod fit per laetitiam iam renovati in vitam spiritualem convenientissime celebrant; quod antequam accipiant, dicit eos esse tamquam vetera vestimenta, quibus inconvenienter pannus novus assuitur, idest aliqua particula doctrinae quae ad novae vitae temperantiam pertinet: quia si hoc fiat, et ipsa doctrina quodammodo scinditur, quae docet generale ieiunium non a concupiscentia ciborum tantum, sed ab omni laetitia temporalium delectationum: cuius particulam quae ad cibos pertinet dicit non oportere hominibus adhuc veteri consuetudini deditis impartiri: quia et illic quasi concisio videtur fieri, et ipsi vetustati non convenit. Dicit etiam eos esse similes veteribus utribus; unde sequitur et nemo mittit vinum novum in utres veteres.* Ambrosius. *Fragilitas humanae conditionis aperitur, cum corpora nostra exuviis defunctorum animalium comparantur.* Augustinus de quaest. Evang. *Veteribus autem utribus comparantur apostoli, qui vino novo quasi spiritualibus praeceptis facilius disrumpuntur quam contineant; unde sequitur alioquin rumpit vinum novum utres, et ipsum effunditur et utres pereunt. Erunt autem novi utres, cum post ascensionem accepto desiderio consolationis eius, orando et sperando innovabuntur; unde sequitur sed novum vinum in utres novos mittendum est, et utraque conservantur.* Beda. *Vino siquidem intus reficimur, veste autem foris tegimur. Vestis ergo sunt bona opera quae foris agimus, quibus coram hominibus lucemus; vinum fervor fidei, spei et caritatis. Aliter. Veteres utres sunt Scribae et Pharisaei; novus pannus et novum vinum praecepta Evangelii.* Gregorius Nyssenus. *Vinum enim de novo elicitum, propter fervorem naturalis humidi, fumosum est despumans naturali agitatione a se materialem immunditiam. Tale vinum, novum testamentum est, quod antiqui utres qui, propter incredulitatem inveterati sunt, non capiunt; immo scinduntur excellentia doctrinae, necnon et gratiam spiritus incassum fluere faciunt, quia in malevolam animam non introibit sapientia.* Beda. *Sed cuicumque animae nondum innovatae, sed in vetustate malitiae perseveranti, novorum mysteriorum sacramenta non debent committi. Qui etiam praeceptis evangelicis praecepta legis miscere volunt, ut Galatae, vinum novum in utres veteres mittunt. Sequitur et nemo bibens vetus, statim vult novum; dicit enim: vetus melius est: quia Iudaeis vitae veteris saliva imbutis, novae gratiae praecepta sordebant: quia maiorum traditionibus commaculati dulcedinem spiritualium verborum percipere non valebant.*

Caput 6

Lectio 1

[85804] Catena in Lc., cap. 6 l. 1 Ambrosius in Lucam. *Non solum comprehensione verborum, sed etiam ipso usu specieque gestorum incipit hominem dominus veteris observatione legis exuere; unde dicitur factum est autem in sabbato secundo primo, cum transiret per sata, vellebant discipuli eius spicas et manducabant, confricantes eas manibus suis.* Beda. *Non habentes enim discipuli spatium manducandi propter importunitatem turbarum, esuriebant ut homines; sed vellentes spicas inediam consolabantur: quod est indicium austerioris vitae, non praeparatas escas, sed simplices quaerere cibos.* Theophylactus. *Dicit autem in sabbato secundo primo: quia Iudaei omnem festivitatem*

sabbatum nuncupabant: requies enim dicitur sabbatum: multoties ergo contingebat in parasceve festivitas, et vocabant parascevem sabbatum propter festum; deinde principale sabbatum secundum primum dicebant, quasi secundum existens a praecedentis diei festivitate. Cyrillus. *Duplex enim erat festum; et principalis festi et alterius solemnitatis sabbati.* Isidorus. *Vel dicit secundo primo quia secundum erat Pascha, primum autem azymorum; cum immolarent enim Pascha in sero, sequenti die festum azymorum celebrabant. Quod autem ita sit, patet ex hoc quod apostoli vellebant spicas, et manducabant: in illo namque tempore spicae flectuntur a fructu.* Epiphanius contra Haer. *Die igitur sabbati visi sunt transeuntes per segetes, et spicas edebant, ostendentes quoniam dissolutum est vinculum sabbati, ubi magnum advenit sabbatum, hoc est Christus, qui fecit nos quiescere ab opere delictorum nostrorum.* Cyrillus. *Pharisaei autem et Scribae ignari sacrarum Scripturarum, in unum conspiraverant, ad reprehendendum Christi discipulos; unde sequitur quidam autem Pharisaeorum dicebant illis: quid facitis quod non licet in sabbatis? Dic mihi tu: cum in sabbato tibi mensa proponitur, nonne frangis panem? Quid igitur alios reprehendis?* Beda. *Alii vero dicunt, ipsi domino haec fuisse obiecta; sed a diversis et ipsi domino et discipulis potuerunt obici; et cuicumque obiectum, ad ipsum maxime respicit.* Ambrosius. *Dominus autem defensores legis arguit nescire quae legis sunt, exemplum inducens David; unde sequitur et respondens Iesus ad eos, dixit: nec hoc legistis quod fecit David, cum esurisset ipse et qui cum eo erant?* Cyrillus. *Quasi dicat: cum expresse dicat lex Moysi: iudicate iustum iudicium, nec considerabitis personam in iudicio; qualiter increpatis discipulos, qui usque in hodiernum diem extollitis David ut sanctum et prophetam, cum Moysi praeceptum non servaverit?* Chrysostomus in Matthaeum. *Et attende, quod quandocumque domino sit sermo pro servis, idest discipulis, servos ducit in medium, scilicet David et sacerdotes; quando vero pro se, introducit patrem, sicut ibi: pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Theophylactus. *Aliter autem eos reprimit cum subditur et dicebat illis, quia dominus est filius hominis etiam sabbati; quasi dicat: ego sum dominus sabbati tamquam dispositor, et sicut legislator potestatem habeo solvere sabbatum: filius enim hominis vocatus est Christus, qui Dei existens filius, miraculose dignatus est filius hominis propter homines fieri et vocari.* Chrysostomus in Matthaeum. *Marcus autem de communi natura hoc ipsum protulisse fatetur: dicebat enim: propter homines sabbatum factum est, non homo propter sabbatum. Expedit igitur potius sabbatum homini subici, quam hunc colla subicere sabbato.* Ambrosius. *Non mediocre autem mysterium hoc est. Ager enim est hic mundus; agri seges in satione humani generis fecunditas numerosa sanctorum; spicae agri fructus Ecclesiae, quos operibus discutientes suis apostoli pascebantur, nostro se alentes profectu, et tamquam folliculis corporum, mentium fructus ad fidei lucem praeclaris operum suorum miraculis eruebant.* Beda. *Spicas enim confricant: quia in illis quos in corpus Christi volunt traicere, mortificant veterem hominem cum actibus suis, a terrena intentione extrahendo.* Ambrosius. *Sed hoc putabant Iudaei sabbato non licere; Christus autem novae gratiae munere designabat otium legis opus gratiae: mire tamen secundo primum, non primo secundum sabbatum dixit: quia sabbatum illud ex lege solutum est quod erat primum; et hoc primum factum est quod secundo constitutum est. Sabbatum igitur dicitur secundum iuxta numerum, primum iuxta operationis gratiam: melius est enim sabbatum quo impunitas datur, quam quo poena praescribitur. Aut hoc forte primum est in praedestinatione consilii, et secundum in sanctione decreti. Deinde quod David cum sociis fugit,* *hic praefiguratus in lege Christus est, qui cum apostolis principem mundi lateret. Quomodo autem ille observator legis atque defensor panes et ipse manducavit, et dedit his qui secum erant, quos non licebat manducare nisi sacerdotibus; nisi ut per illam demonstraret figuram, sacerdotalem cibum ad usum transire populorum; sive quod omnes vitam sacerdotalem debemus imitari; sive quod omnes filii Ecclesiae sacerdotes sunt? Ungimur enim in sacerdotium sanctum, offerentes nosmetipsos Deo hostias spirituales. Si autem sabbatum propter homines factum est; utilitas autem hominum postulabat esurientem hominem, qui diu fuerit terrae fructibus abdicatus, veteris famis vitare ieiunia: non utique lex solvitur, sed impletur.*

Lectio 2

[85805] Catena in Lc., cap. 6 l. 2 Ambrosius. *Hic ad alia progreditur dominus; nam qui totum hominem salvum facere disposuerat, per singula membra curabat; unde dicitur factum est autem in alio sabbato ut intraret in synagogam, et doceret.* Beda. *Sabbatis maxime curat et docet, non solum propter insinuandum spirituale sabbatum, sed etiam propter celebriorem populi conventum.* Cyrillus. *Docebat autem revera transcendentia intellectum, et quae salutis futurae per eum reserabant audientibus semitam; deinde, praecedente doctrina, subito divinam ostendebat virtutem; unde sequitur et erat ibi homo, et manus eius dextera arida.* Beda. *Quia vero destructionem sabbati quam in discipulis arguebant, probabili magister excusaverat exemplo, nunc ipsum observando magistrum calumniari volunt; unde sequitur observabant autem Scribae et Pharisaei si in sabbato curaret; ut scilicet si non curet, crudelitatis vel imbecillitatis; si curet, transgressionis vitio arguant; unde sequitur ut invenirent unde accusarent eum.* Cyrillus. *Hic enim est mos adversarii: pascit in se doloris morbum aliorum praeconiis. Sed dominus novit omnia, et corda rimatur; unde sequitur ipse autem sciebat cogitationes eorum et ait homini qui habebat manum aridam: surge et sta in medio. Et surgens stetit; ut forsan incitaret ad pietatem crudelem Pharisaeum, et ipsa passio flammas mitigaret livoris.* Beda. *Praeveniens autem dominus calumniam quam sibi praeparabant, arguit eos qui praecepta legis male interpretando etiam a bonis operibus sabbato aestimabant feriandum, cum lex a servili opere, idest a malis, abstinere praecipiat in sabbato; unde sequitur ait autem ad illos Iesus: interrogo vos, si licet sabbato bene facere an male?* Cyrillus. *Nimis est idonea quaestio: nam si licet in sabbato bene facere, nec aliquid obstat ut laborantes a Deo misericordiam consequantur, desinas colligere adversus Christum calumniam: si autem non licet in sabbato benefacere, et lex prohibet animarum salutem, factus es legis accusator. Ipsam quoque sabbati sanctionem si velimus discutere, ad opus pietatis introductum fuisse reperiemus. Iussit enim in sabbato feriari: ut quiescat puer tuus et ancilla tua, bos tuus et quodlibet pecus tuum. Qui vero bovis miseretur et ceterorum pecorum, quomodo non miserebitur hominis gravi morbo perplexi?* Ambrosius. *Lex autem in praesentibus formam praefiguravit futurorum; in quibus utique malorum feriae sunt, non bonorum: nam licet saecularia opera conquiescant, non otiosus tamen boni operis actus est, in Dei laudes requiescere.* Augustinus de quaest. Evang. *Cum autem dominus corpus curaverit, sic*

interrogavit: animam salvam facere, an perdere? Vel quia illa miracula propter fidem faciebat, ubi salus est animae; vel quia ipsa sanatio manus dexterae salutem animae significabat, quae a bonis operibus cessans, aridam quodammodo dexteram habere videbatur; vel animam pro homine posuit, sicut dici solet: tot animae ibi fuerunt. Augustinus de Cons. Evang. *Sed potest movere quomodo Matthaeus dixerit quod ipsi interrogaverunt dominum, si licet curare sabbato; cum Lucas hic illos potius a domino interrogatos esse perhibeat. Itaque intelligendum est, quod illi prius interrogaverunt dominum, si licet sabbato curare. Deinde intelligens cogitationes eorum, aditum accusandi quaerentium, constituit in medio eum quem fuerat sanaturus, et interrogavit quae Marcus et Lucas eum interrogasse commemorant. Sequitur et circumspectis omnibus.* Titus. *Quasi collectis omnium oculis, quin etiam incitata mente eorum ad considerationem negotii, dixit homini: extende manum tuam: ego tibi mando qui creavi hominem. Audit autem qui laesam habebat manum, et sanus fit; unde sequitur et extendit, et restituta est sanitati manus eius. Quos autem oportebat in miraculo stupere, augent malitiam; unde sequitur ipsi autem repleti sunt insipientia, et colloquebantur ad invicem, quidnam facerent de Iesu.* Origenes. *Et, ut narrat Matthaeus, exeunt et consiliantur, ut occidant eum.* Cyrillus. *Cernis, o Pharisaee, operantem divina, ac superna maiestate liberantem languentes, et mortem portas ex livore.* Beda. *Homo autem iste humanum genus significat infecunditate boni operis arefactum pro manu in primo parente ad pomum extensa, quam sanavit innocens manus in cruce extensa. Et bene manus in synagoga erat arida; quia ubi maius donum scientiae, ibi transgressor maiori subiacet culpae.* Ambrosius. *Audisti igitur verba dicentis extende manum tuam. Communis ista generalisque medicina est: et tu qui putas manum habere te sanam, cave ne avaritia vel sacrilegio contrahatur. Extende saepius eam, ut proximum iuves, ut viduae praesidium feras, eripias iniuriae quem vides iniuste contumeliae subiacere; extende ad pauperem, qui te obsecrat; extende ad dominum pro peccatis tuis: sic manus extenditur, sic manus sanatur.*

Lectio 3

[85806] Catena in Lc., cap. 6 l. 3 Glossa. *Insurgentibus adversarii contra Christi miracula et doctrinam, apostolos elegit quasi defensores veritatis et testes: quorum electioni orationem praemittit; unde dicitur factum est autem in illis diebus, exiit in montem orare.* Ambrosius. *Noli insidiatrices aperire aures, ut putes filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit: potestatis enim auctor, obedientiae magister, ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo.* Cyrillus. *Scrutemur igitur in his quae Christus egit, qualiter nos doceat orationibus divinis insistere, semotim scilicet et secreto, nemine vidente, amota quoque mundana sollicitudine, ut sursum ad divinae speculationis intuitum erigatur intentio: quod designatur in hoc quod semotim orabat Iesus in montem.* Ambrosius. *Ubique etiam solus obsecrat: Dei enim consilium humana vota non capiunt; nec quisquam interiorum potest esse particeps Christi. Non autem omnis qui orat, ascendit in montem, sed qui orat a terrenis ad superiora progrediens; sed non ille qui de saeculi divitiis aut de honore sollicitus est. Omnes sublimes in montem ascendunt: quare in Evangelio invenies solos in montem*

cum domino ascendisse discipulos. Species autem tibi, Christiane, datur; forma praescribitur quam debeas aemulari, cum sequitur et erat pernoctans in oratione Dei. Quid enim te pro salute tua facere oportet, quando pro te Christus in oratione pernoctat? Chrysostomus. *Exurge igitur et tu tempore noctis. Purior est enim tunc temporis anima; ipsae tenebrae, silentium nimium possunt sufficienter ad compunctionem perducere. Ceterum si ipsum quoque caelum inspicias punctatum stellis, quasi infinitis luminibus; si consideres quod qui per diem saltant iniurianturque, hi tunc nihil, a mortuis discrepant; detestaberis quemlibet ausum humanum. Haec omnia sufficiunt ad animam erigendam: tunc non vexat inanis gloria, non acedia, non concitatio occupat; non sic ignis ferri sequestrat rubiginem, velut nocturna oratio aeruginem peccatorum. Quem de die solis aestus perussit, nocte refrigeratur. Quemlibet rorem superant nocturnae lacrymae; et contra concupiscentiam valent, et quemlibet timorem. Si vero praedicto rore non foveatur, homo arescit sub die. Quapropter licet non multum ores, semel ora vigilando, et sufficit: ostende quod non solum ad corpus nox pertinet, sed etiam ad animam.* Ambrosius. *Quid autem te facere convenit cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus apostolos prius oravit? Sequitur enim et cum dies factus esset, vocavit discipulos suos, et elegit duodecim ex ipsis, quos et apostolos nominavit; quos scilicet ad propagandum auxilium salutis humanae per terrarum orbem satores fidei destinavit. Simul adverte caeleste consilium: non sapientes aliquos, non divites, non nobiles, sed piscatores et publicanos, quos dirigeret, elegit; ne divitiis aut potentiae nobilitatisque auctoritate traxisse aliquos ad suam gratiam videretur; ut veritatis ratio, non disputationis gratia praevaleret.* Cyrillus. *Attende autem maximam Evangelistae sedulitatem; non solum dicit electos fuisse sacros apostolos, immo nominatim eos enumerat, ne quisquam audeat alios inscribere apostolorum catalogo. Simonem quem cognominavit Petrum, et Andream fratrem eius.* Beda. *Non modo primum eum cognominavit, sed longe prius; cum ab Andrea adducto dicitur: tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus. Sed volens Lucas nomina apostolorum enumerare, cum necesse haberet Petrum dicere, breviter voluit innuere quod non hoc antea cognominaretur, sed ita dominus cognominaverit.* Eusebius. *Secunda autem combinatio est Iacobi et Ioannis; unde sequitur Iacobum et Ioannem; ambos scilicet filios Zebedaei, qui etiam piscatores fuerunt. Post hos autem dicit Philippum et Bartholomaeum. Philippum dicit Ioannes fuisse de Bethsaida, concivem Andreae et Petri; ipse quoque Bartholomaeus, vir simplex et expers scientiae mundanae et amaritudinis. Matthaeus vero ex his qui prius census exigebant vocatus est, de quo subdit Matthaeum et Thomam.* Beda. *Matthaeus compari suo Thomae in ordine, humilitatis causa se supponit, cum a ceteris Evangelistis praelatus sit. Sequitur Iacobum Alphaei et Simonem, qui vocatur Zelotes.* Glossa. *Quia scilicet fuit de Cana Galilaeae, qui interpretatur zelus, quod additur ad differentiam Simonis Petri. Sequitur Iudam Iacobi, et Iudam Iscariotem qui fuit proditor.* Augustinus de Cons. Evang. *In nomine Iudae Iacobi Lucas videtur discrepare a Matthaeo, qui eum Thaddaeum appellat. Sed quis unquam prohibuit duobus vel tribus nominibus unum hominem vocari? Eligitur autem Iudas proditor, non per imprudentiam, sed per providentiam: susceperat quidem hominis fragilitatem, et ideo nec has partes recusavit infirmitatis humanae: voluit ab apostolo suo tradi, ut tu a socio proditus moderate feras, tuum errasse iudicium, periisse beneficium.* Beda. *Mystice autem mons in quo apostolos elegit, altitudinem designat iustitiae, qua instituendi erant, et eam praedicaturi: sic et lex in monte data fuit.* Cyrillus.

Quod si libet interpretationem apostolicorum nominum scire, scito quia Petrus dicitur dissolvens vel agnoscens; Andreas decora potentia vel respondens; Iacobus autem supplantator doloris; Ioannes domini gratia; Matthaeus donatus; Philippus os magnum vel orificium lampadis; Bartholomaeus filius aquas suspendentis; Thomas abyssus, vel geminus; Iacobus Alphaei supplantator gressus vitae; Iudas confessio, et Simon obedientia.

Lectio 4

[85807] Catena in Lc., cap. 6 l. 4 Cyrillus. *Celebrata ordinatione apostolorum, pluribus congregatis et de regione Iudaeorum, nec non a maritima Tyri et Sidonis, qui erant idololatrae, constituit eos totius orbis doctores, utpote qui evocarent Iudaeos a legis servitute cultores autem Daemonum ab errore gentili ad veritatis cognitionem; unde dicitur et descendens de monte cum illis, stetit in loco campestri, et turba discipulorum eius, et multitudo copiosa plebis ab omni Iudaea et Ierusalem et maritima.* Beda. *Non a proximo mari Galilaeae maritima dicit, quia hoc non miraculi loco poneretur; sed a mari magno cognominatur, in quo etiam Tyrus et Sidon comprehendi poterant; de quibus sequitur et Tyri et Sidonis; quae quia civitates gentium sunt, consulto nominatim ponuntur, ut quanta sit fama virtusque salvatoris intimetur, quae exteras etiam ad sanitatem doctrinamque capessendam civitates accersierat; unde sequitur qui venerant ut audirent eum.* Theophylactus. *Hoc est ad animarum medelam; et sanarentur a languoribus suis, hoc est ad medelam eorum corporum.* Cyrillus. *Postquam autem sacros publicavit apostolos, plurima et ardua fecit miracula: ut qui convenerant Iudaei et gentiles, scirent eos decoratos esse a Christo dignitate apostolatus; et quod ipse non erat sicut unus aliorum hominum, magis autem Deus, ut verbum incarnatum; unde sequitur et omnis turba quaerebat eum tangere, quia virtus de illo exibat et sanabat omnes. Neque enim alienam virtutem accipiebat Christus: sed cum naturaliter esset Deus, propriam virtutem super infirmos emittens sanabat omnes.* Ambrosius. *Adverte autem omnia diligenter, quomodo et cum apostolis ascendat, ac descendat ad turbas; quomodo eum turba non sequitur ad excelsa; denique ubi descendit, invenit infirmos: in excelsis enim infirmi esse non possunt.* Beda. *Raro hoc quoque uspiam vel turbas dominum ad altiora sequi, vel quempiam debilem invenies in monte curari; sed extincta febre libidinum, accensaque scientiae luce, pedetentim quemquam ad culmen subire virtutum. Turba autem quae dominum tangere potuit, spiritus illius virtute sanatur ut supra leprosus domino tangente mundatur. Tactus ergo salvatoris opus est salutis, quem tangere est fideliter in eum credere a quo tangi est eius munere sanari.*

Lectio 5

[85808] Catena in Lc., cap. 6 l. 5 Cyrillus. *Post apostolorum ordinationem, ad evangelicae vitae novitatem salvator suos discipulos rectificavit.* Ambrosius. *Divinitatis autem prompturus oracula,*

incipit esse sublimior; etsi in humili stabat, tamen oculos elevavit; unde dicitur et ipse elevatis oculis. Quid est levare oculos nisi interius lumen aperire? Beda. *Et quamvis generaliter omnibus loquatur, specialius tamen oculos in discipulos levat; sequitur enim in discipulos suos: ut his qui verbum intenta cordis aure percipiunt, latius saporis intimi lumen aperiat.* Ambrosius. *Quatuor autem tantum beatitudines Lucas posuit, octo vero Matthaeus; sed in istis octo illae sunt quatuor, et in istis quatuor illae octo. Hic enim quatuor velut virtutes amplexus est cardinales; ille in illis octo mysticum ordinem reseravit: sicut enim spei nostrae octava perfectio est, ita octava summa virtutum est. Primam autem beatitudinem paupertatis uterque Evangelista posuit: ordine enim prima est, et parens quaedam virtutum: quia qui contempserit saecularia, ipse merebitur sempiterna: nec potest quisquam meritum regni caelestis adipisci qui a mundi cupiditate pressus emergendi non habet facultatem; unde sequitur dicebat: beati pauperes.* Chrysostomus. *In Evangelio quidem quod est secundum Matthaeum, beatos fieri dixit pauperes spiritu, ut intelligamus esse pauperem spiritu, habentem intellectum modestum, et quodammodo remissum: unde dicit salvator: discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Hic autem beatos asserit pauperes, non addito spiritu, pauperes appellans divitias contemnentes: decebat enim ut cum praenuntiaturi essent salutiferi Evangelii dogma, mentem non gererent cupidam, sed promptum affectum haberent erga maiora.* Basilius. *Non autem omnis quem paupertas premit, beatus est, sed qui Christi praeceptum mundanis praetulerit opibus. Plures enim pauperes sunt in substantia, avarissimi tamen secundum affectum; quos non salvat paupertas, sed affectus damnat. Nihil enim involuntarium beatificabile est, eo quod omnis virtus libero designatur arbitrio. Beatus ergo pauper, quasi Christi discipulus, qui pro nobis paupertatem sustinuit: nam ipse dominus quodlibet opus implevit quod ad beatitudinem ducit, se praebens exemplar discentibus.* Eusebius. *Sed cum caeleste regnum in multis gradibus bonorum consideretur, primus gradus scandentium est eorum qui divino intuitu colunt paupertatem; tales autem fecit eos qui primo facti sunt eius discipuli: ob hoc in eorum persona dicit quia vestrum est regnum Dei; quasi demonstrative hoc proferens ad praesentes, ad quos etiam oculos elevavit.* Chrysostomus. *Postquam igitur mandavit paupertatem colere, ea quae consequuntur inopiam coronat honoribus. Contingit autem paupertatem colentes, necessariorum incurrere defectum, et vix acquirere victum; idcirco non sinit discipulos pusillanimes super hoc fieri, dicens beati qui nunc esuritis.* Beda. *Idest, beati qui castigatis corpus vestrum et servituti subicitis, qui in fame et siti verbo operam datis: quia caelestium tunc gaudiorum habebitis ubertate perfrui.* Gregorius Nyssenus. *Altius autem, sicut secundum sensibilem escam diversificatur participantium appetitus ad comestibilium species, sic et in cibo animae, ab his quidem opinabile, ab his autem appetitur quod naturaliter est bonum: unde hic secundum Matthaeum beatificantur qui iustitiam loco cibi et potus reputant; non, inquam, particularem, sed universalem virtutem, quam qui esurit beatificandum dicit.* Beda. *Apertissime nos instruens nunquam nos satis iustos aestimare debere, sed quotidianum iustitiae semper amare profectum; ad cuius perfectam saturitatem non in hoc saeculo, sed in futuro possumus pervenire, ut Psalmista ostendit dicens: satiabor cum manifestabitur gloria tua; unde sequitur quia saturabimini.* Gregorius Nyssenus. *Avidis enim iustitiae, desideratorum copiam spondet. Nihil enim eorum quae secundum voluptatem in vita quaeruntur satiat inquirentes; solum autem virtutis studium subsequitur praemium quod indeficiens gaudium inserit animae.* Cyrillus. *Consequitur autem inopiam non solum defectus rerum* *ad delectationes facientium, sed etiam depressus vultus propter moestitiam; unde sequitur beati qui nunc fletis. Beatificat flentes, non eos qui simpliciter ab oculis lacrymas emittunt: commune enim est hoc tam fidelibus quam infidelibus, si quid tristium accidat. Magis autem illos beatos asserit qui levem vitam et implicitam carnalibus voluptatibus deditam vitant, refutantes delicias, et pene lacrymantes propter odium mundanorum.* Chrysostomus. *Magnum quid vero secundum Deum tristitia est, et impetrat poenitentiam in salutem; unde Paulus, cum non haberet suos defectus flere, pro alienis lugebat. Talis luctus est alacritatis materia: unde sequitur quia ridebitis. Etenim si nihil prosumus his pro quibus flemus, tamen proficimus nobismetipsis: nam qui sic aliena deflet, multo magis non praeteribit inflebiliter sua delicta; magis autem nec facile labetur in scelus. Non dissolvamur in hac brevi vita, ne suspiremus in infinita: non quaeramus delicias, a quibus manat luctus et dolor nimius; sed tristemur tristitia, quae germinat veniam. Est etiam dominum saepius reperire lugentem, ridentem nequaquam.* Basilius. *Promittit autem flentibus risum, non quidem emissum per mandibulas sonum, sed meram et impermixtam cuilibet tristitiae alacritatem.* Beda. *Qui ergo propter divitias hereditatis Christi, propter panem vitae aeternae, propter spem caelestium gaudiorum, fletus, esuriem, paupertatemque pati desiderat, beatus est; multo autem beatior qui has virtutes inter adversa servare non trepidat; unde sequitur beati eritis cum vos oderint homines: licet enim homines odiant corde nefando dilectum cor Christo laedere nequeunt. Sequitur et cum separaverint vos. Separent, et a synagoga expellant: Christus invenit et confirmat. Sequitur et exprobraverint. Exprobrent nomen crucifixi: ipse commortuos sibi conresuscitat, et consedere facit in caelestibus. Sequitur et eiecerint nomen vestrum tamquam malum: ubi nomen Christianorum significat, quod a gentilibus Iudaeisque saepissime quantum ad ipsos memoriae abrasum, et ab hominibus est abiectum, nulla existente causa odii, nisi propter filium hominis; qui scilicet credentes nomen Christi, suum cognomen facere voluerunt. Docet ergo eos ab hominibus insectandos, sed ultra homines esse beandos; unde sequitur gaudete in illa die, et exultate: ecce enim merces vestra multa est in caelo.* Chrysostomus. *Multum et paucum mensuratur dignitate proferentis. Quaeramus igitur: quis multam promisit mercedem? Si quidem propheta vel apostolus, velut homo paucum esse multum existimavit; nunc autem dominus, qui possidet perennes thesauros, et opes quae quemlibet intellectum transcendunt, multam pollicitus est mercedem.* Basilius. *Rursus, magnum aliquando absolutam habet intentionem; sicut magnum est caelum, et magna est terra; aliquando vero ad aliquid habet relationem: ut magnus equus et bos in comparatione similium. Sic arbitror multam fore mercedem repositam patientibus opprobria propter Christum, non tamquam comparatam ad ea quae penes nos sunt, sed in se multam existentem, et tamquam a Deo donatam.* Damascenus. *Illa etiam quae mensurari vel numerari possunt, determinate ingeruntur; quod autem ex quadam excellentia omnem transcendit mensuram et numerum, indeterminate dicitur magnum et multum: puta quando dicimus multam esse Dei misericordiam.* Eusebius. *Deinde muniens discipulos ad pugnam adversariorum, quam passuri erant per totum orbem praedicantes, subdit secundum haec enim faciebant prophetis patres eorum.* Ambrosius. *Quia prophetas Iudaei usque ad mortem corporis persecuti sunt.* Beda. *Quia vera dicentes solent persecutionem pati; nec tamen ideo prophetae antiqui timore persecutionis a veritatis praedicatione defecerunt.* Ambrosius. *In hoc ergo quod dicit beati pauperes, habes temperantiam, quae a peccato abstinet, saeculum calcat, illecebrosa non* *quaerit. Beati qui esuritis: habes iustitiam: qui enim esurienti compatitur, compatiendo largitur, largiendo fit iustus, quia iustitia eius manet in aeternum. Beati qui nunc fletis; habes prudentiam, cuius est flere quotidiana, et ea quae aeterna sunt quaerere. Beati eritis cum vos oderint homines: habes fortitudinem; sed eam quae non odium meretur ex crimine, sed persecutionem patiatur ex fide. Sic enim ad passionis pervenitur coronam, si gratiam hominum negligas, divinam sequaris. Ergo temperantia cordis habet munditiam, iustitia misericordiam, pacem prudentia, mansuetudinem fortitudo. Connexae sibi sunt et concatenatae virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur: et sanctis una competit virtus; sed eius quae fuerit uberior, uberius est praemium. Quanta hospitalitas in Abraham, quanta humilitas? Sed quia fide praestitit, fidei prae ceteris meruit principatum. Ergo unicuique plura praemia, quia plurima incentiva virtutum; sed quod in aliquo merito copiosius, hoc etiam in praemio redundantius.*

Lectio 6

[85809] Catena in Lc., cap. 6 l. 6 Cyrillus. *Praedicto, quod paupertas propter Deum causa sit cuiuslibet boni, et quod esurire et flere non vacabit mercede sanctorum, transfert sermonem ad apposita, et innuit ipsa damnationis et supplicii fore materiam; unde dicitur verumtamen vae vobis divitibus, qui habetis consolationem vestram.* Cyrillus. *Haec enim dictio vae semper in Scripturis dicitur his qui non possunt evadere a futuro supplicio.* Ambrosius. *Licet autem in pecuniariis copiis multa sint lenocinia delictorum, pleraque tamen sunt incentiva virtutum; quamquam virtus subsidia non requirat, et commendatior sit collatio pauperis, quam divitis liberalitas; tamen non eos qui habent divitias, sed eos qui uti his nesciant, sententiae caelestis auctoritate condemnat. Nam ut ille pauper laudabilior est qui prompto largitur affectu, ita criminosior dives est qui de eo referre gratiam Deo debuit quod accepit, nec censum ad communem usum datum sine usu abscondere. Non census igitur, sed affectus in crimine est. Et quamquam nulla poena gravior sit quam successorum profutura compendiis anxio timore servare, tamen quoniam avaritiae desideria congerendi quadam voluptate pascuntur, qui consolationem vitae praesentis habuerunt, remunerationem perpetuam perdiderunt. Possumus tamen hic divitem intelligere populum Iudaeorum, vel haereticos, vel certe Pharisaeos, qui ubertate verborum, et quodam ambitiosae facundiae patrimonio delectati, simplicitatem verae fidei supergressi, thesauros inutiles condiderunt. Sequitur vae vobis qui saturati estis, quia esurietis.* Beda. *Dives ille purpuratus saturabatur, epulans quotidie splendide; sed dirum vae sustinebat esuriens, quando de Lazari, quem despexerat, digito guttam aquae quaerebat.* Basilius. *Quod autem necessaria sit abstinentiae ratio, palam est ex eo quod apostolus eam inter fructus spiritus enumeravit. Subiectio enim corporis per nihil aliud sic obtinetur, sicut per abstinentiam; qua sicut quodam freno decet compescere iuventutis fervorem. Est igitur abstinentia interemptio criminis, amotio passionum, vitae spiritualis initium, obtundens in se illecebrarum aculeum. Ne autem coincidentia fiat cum inimicis Dei, decet accipi quodlibet cum exigit tempus, ad ostendendum quod mundis omnia munda; procedendo quidem ad necessaria vitae, abstinendo autem omnino ab his quae*

faciunt ad voluptatem. Attamen nec eamdem horam sibi cunctos sancire possibile, nec modum, nec mensuram. Sit autem communis intentio non expectare repletionem; replere namque ventrem, ipsum quoque corpus inutile facit erga proprias operationes, somnolentum, et ad nocumenta dispositum. Beda. *Aliter. Si beati sunt illi qui iustitiae semper esuriunt opera, infelices e contra aestimandi sunt qui sibi in desideriis placentes, nullam veri boni famem patiuntur. Sequitur vae vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis.* Basilius. *Cum dominus ridentes nunc arguat, palam est quod numquam erit fideli tempus risus; et praecipue in tanta multitudine eorum qui in peccato moriuntur, pro quibus oportet lugere. Superfluus autem risus est immoderantiae signum, et effrenis animae motus; sed usque ad vultus iucunditatem exprimere passionem animae non dedecet.* Chrysostomus. *Dic autem mihi cur concuteris et defluis qui debes assistere terribili iudicio, et ponere rationem de omnibus hic operatis?* Beda. *Quia vero ipsa peccati nutrix adulatio, sicut oleum flammis, sic in culpa ardentibus solita est ministrare fomentum, subdit vae cum benedixerint vobis omnes homines.* Chrysostomus. *Non autem contrarium est quod hic dicitur ei quod alibi dominus dicit: luceat lux vestra coram hominibus, ut scilicet manifestemus bene agere ad gloriam Dei, non ad propriam. Perniciosum enim quid est inanis gloria: et inde sumit ortum iniquitas atque desperatio, et mater malorum avaritia. Quod si viam quaeris divertendi ab hoc, dirigas aspectum semper ad Deum, et esto contentus ea quae apud eum est gloria: nam si in qualibet facultate doctiores eligere oportet in arbitros, quomodo virtutis experimentum pluribus credis, non autem illi qui prae omnibus eam novit, et dare et coronare potest? A quo si gloriam cupis, vita laudem humanam: de nullo enim alio magis consuevimus admirari quam de respuente gloriam. Quod si nos, multo magis dominus omnium. Deinde illud consideres, quod hominum gloria celeriter deficit, quia per cursum temporis oblivioni traditur. Sequitur secundum haec enim faciebant pseudoprophetis patres eorum.* Beda. *Pseudoprophetae significantur, eo quod ad captandum vulgi favorem futura praeloqui conentur. Itaque dominus in monte beatitudines solummodo proborum, in campo vero etiam vae describit reproborum: quia rudes adhuc auditores necesse est terroribus ad bona compelli, perfectos autem satis est praemiis invitari.* Ambrosius. *Et attende quod Matthaeus, praemiis ad virtutem et fidem populos provocavit; hic autem etiam a criminibus atque peccatis futurorum suppliciorum denuntiatione deterruit.*

Lectio 7

[85810] Catena in Lc., cap. 6 l. 7 Beda. *Quia dixerat supra quid ab inimicis pati possent, nunc qualiter cum eisdem inimicis agere debeant ostendit, dicens sed vobis dico qui auditis.* Ambrosius. *Non otiose plurimorum factorum caelestium enumeratione progressus ad hunc locum serius venit, ut populus divinis miraculis roboratus ultra legis tramitem virtutum vestigiis progredi edoceretur. Denique inter tria maxima, spem, fidem et caritatem, maior est caritas, quae ordinatur cum dicitur diligite inimicos vestros.* Basilius. *Inimici quidem proprium est obesse et insidiari. Omnis igitur qui qualitercumque nocet alicui, dicitur inimicus.* Cyrillus. *Conveniens autem erat huius-*

modi conversatio doctoribus sanctis, qui praedicaturi erant ubique terrarum salutarem sermonem; quos si contingeret velle recipere de persequentibus vindictam, omisissent eos ad cognitionem veritatis vocare. Chrysostomus in Matthaeum. *Non autem dicit: ne odio habeas; sed: diligas; neque simpliciter mandavit diligere, sed etiam benefacere; unde sequitur benefacite his qui oderunt vos.* Basilius. *Verum quia homo ex corpore consistit et anima, secundum animam quidem benefaciemus, huiusmodi arguentes et commonentes eos, et omnino ad conversionem manuducentes; secundum corpus autem benefacientes eis in necessariis victui. Sequitur benedicite maledicentibus vobis. Qui enim percutiunt proprias animas, digni sunt lacrymis et fletibus, non maledictionibus. Nihil enim detestabilius est anima maledica, nec immundius lingua quae maledictiones effert. Homo es; aspidum venena non evomas, nec vertaris in belluam. Est tibi datum os, non ut mordeas, sed ut aliorum vulnera sanes. Inimicos autem mandavit nobis annumerare gradui amicorum, non quorumcumque, sed praecipuorum, pro quibus orare solemus; unde sequitur orate pro persequentibus vos. Plerique autem e contra procumbentes, et fronte super terram percutientes, et manus expandentes, non pro suis criminibus orant Deum, sed adversus inimicos; quod nihil aliud est quam seipsum transfodere. Cum eum qui prohibuit contra inimicos orare, precaris ut te maledicentem inimicis exaudiat, quomodo possibile est audiri, quando provocas exauditurum, verberando inimicum coram rege, etsi non manibus, verbis tamen? Quid facis, homo? Stas ut veniam impetres peccatorum, et imples os amaritudine. Mitigationum est tempus, orationis et gemitus, non furoris.* Beda. *Sed merito movetur quaestio, quomodo in prophetis inveniuntur multae imprecationes adversus inimicos. Ubi videndum est, quia prophetae per imprecationem quid esset futurum cecinerunt, non optantis voto, sed spiritu praevidentis.* Cyrillus. *Vetus autem lex mandabat non offendere alios; vel si prius fuerimus laesi, non ultra proportiones laedentium iras protendere; sed perfectio legis in Christo est, et in suis mandatis; unde sequitur et qui te percutit in maxillam, praebe ei et alteram.* Chrysostomus in Matthaeum. *Nam et medici cum calce feriuntur ab insanis, tunc maxime miserentur eis, et accingunt se ad eorum remedia. Tu quoque similem habeas coniecturam erga persequentes: ipsi namque sunt qui praecipue infirmantur; nec prius desistamus quam totam amaritudinem evomuerint; tunc uberes gratias agent tibi, et ipse Deus te coronabit, eo quod fratrem tuum in pessima aegritudine liberasti.* Basilius. *Fere autem cuncti contra hoc mandatum procedimus; et praesertim potentes vel principes, non solum si passi fuerint contumelias, sed et si praestita eis non sit reverentia, adversarios reputantes quicumque eos minus reveriti sunt quam se reputaverunt dignos. Est autem magna infamia principis esse promptum ad vindictam: nam et qualiter alium docebit nil mali pro malo rependere, qui nocenti retribuere satagit?* Cyrillus. *Vult autem dominus insuper esse contemptorem rerum; unde sequitur et ab eo qui aufert tibi vestimentum, etiam tunicam noli prohibere: haec est enim virtus animae quae omnino aversa est a passione cupiditatis divitiarum. Decet enim eum qui pius est et oblivisci malorum, ut et ea quibus caros amicos iuvamus, persequentibus conferamus.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non autem dixit: fer humiliter iniuriantis impetum; sed: procedas per sapientiam, et ulterius te disponas ad patiendum quae ille cupiat facere, superans insolentiam eius ubertate prudentiae, ut habito pudore in excellenti patientia tua discedat. Sed dicet aliquis: quomodo potest hoc fieri? Cum videris Deum factum hominem, tot passum pro te, adhuc quaeris et dubitas quomodo possibile sit nequitiis ignoscere conservorum? Quis tale passus est* *quale dominus tuus dum ligaretur, flagellaretur, sputa perferens, mortem patiens? Unde sequitur omni autem petenti te tribue.* Augustinus de Serm. Dom. *Non dicit: omnia petenti; sed ut id des quod iuste et honeste potes, idest quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum sciri aut credi ab homine potest; et cui iuste negaveris quod petit, indicanda est iustitia; et aliquando melius aliquid tribues, cum petentem iniusta correxeris.* Chrysostomus. *In hoc tamen peccamus non modicum, non solum non dando petentibus, sed et eos increpando. Cur, inquis, non laborat? Cur otiosus alitur? Dic mihi: et tu laborando possides? Sed et si laboras, ad hoc laboras ut vituperes alium? Propter unicum panem et tunicam appellas cupidum. Nihil tribuis? Nec convicieris. Cur nec tu misereris, et volentibus dissuades? Si cunctis indifferenter erogaverimus, semper miserebimur. Quia enim Abraham cunctos recipiebat, recepit et Angelos. Nam etsi homicida sit et praedo, nonne tibi dignus videtur panis habendi? Non igitur simus severi aliorum censores, ne nos quoque exquisite iudicemur. Sequitur et qui aufert quae tua sunt, ne repetas.* Chrysostomus. *A Deo percipimus omnia; quod autem dicimus meum et tuum, nuda tantum sunt verba: si namque domum tuam asseris, emisisti verbum carens subsistentia rei: nam et aer et solum et caementum creatoris sunt, tu etiam ipse qui domum construxisti: sed et si tuus sit usus dubitatur, non solum propter mortem, sed etiam propter rerum eventus. Anima tua non possidetur a te, et quo pacto tuae reputabuntur opes? Vult autem Deus tua fore quae tibi pro fratribus credita sunt; fient autem tua, si pro aliis dispensaveris; si vero tibi affluenter expenderis, quae sunt tua iam facta sunt aliena. Sed propter nefandam opum cupidinem homines in curiis conrixantur; contra quod Christus ait et qui aufert quae tua sunt, ne repetas.* Augustinus de Serm. Dom. *Quod de veste, domo, fundo, iumento, et generaliter omni pecunia dicit. Non autem Christianum oportet sic possidere servum quomodo equum aut argentum. Servus si honestius a te regeretur quam ab illo qui eum tibi cupit auferre; nescio utrum quisquam dicere audeat eum debere contemni.* Chrysostomus. *Est autem nobis insita lex naturalis, per quam dignoscimus quid sit virtus et vitium; unde sequitur et prout vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis similiter. Non ait: quaecumque non vultis ut faciant, nec vos faciatis: cum enim duae sint viae quae ducunt ad virtutem, scilicet abstinentia mali, et operatio boni, hanc ponit, per istam et illam significans. Et si quidem dixisset: ut sitis homines, diligite bestias, esset mandatum difficile; si vero homines diligere iussit, ad quod naturalis monitio est, quam difficultatem res continet, quam leones et lupi servant, in quibus naturalis cognatio amicitiam cogit? Ostenditur igitur quod Christus nihil statuit nostram transcendens naturam; sed quod dudum inseruit conscientiae nostrae, docet; ut propria voluntas pro lege sit tibi; ut si vis bene tibi, bene facias alii; si vis ut alius tui misereatur, proximi misterearis.*

Lectio 8

[85811] Catena in Lc., cap. 6 l. 8 Chrysostomus. *Dixerat dominus diligendos esse inimicos. Ne autem putares hyperbolice esse dictum, aestimans solum ad terrorem eis dici, adicit rationem, dicens et si diligitis eos qui vos diligunt, quae vobis est gratia? Plures quidem causae sunt quae*

dilectiones constituunt; dilectio vero spiritualis universas praecellit; nihil enim terrenum eam parit; non utilitas, non beneficium, non natura, non tempus, sed de caelo descendit. Quid autem miraris si non indiget beneficio ut consistat, quando nec ex casu malorum pervertitur? Pater quidem passus iniurias, rumpit foedus amoris; coniux post iurgia virum relinquit; filius si longaevum videat patrem, gravatur: at Paulus ibat ad lapidantes, benefacturus eis; Moyses lapidatur a Iudaeis, et orat pro eis. Veneremur itaque spirituales amicitias, quia sunt insolubiles. Unde arguens volentes pigrescere, subdit, nam et peccatores diligentes se diligunt; quasi dicat: quia volo vos his amplius aliquid possidere, non moneo solum amicos diligere, sed etiam inimicos. Benefacientibus etiam benefacere commune est omnibus. Ostendit autem se parum plus petere quam sit moris peccatorum, qui benefaciunt amicis; unde sequitur et si benefacitis his qui vobis benefaciunt, quae vobis est gratia? Siquidem et peccatores hoc faciunt. Beda. *Non solum autem dilectionem vel beneficium peccatorum, quasi infructuosa redarguit, sed etiam mutuum; unde sequitur et si mutuum dederitis his a quibus speratis recipere, quae gratia est vobis? Nam et peccatores peccatoribus fenerantur, idest mutuantur, ut recipiant aequalia.* Ambrosius. *In tres autem partes philosophia sibi videtur divisisse iustitiam: unam in Deum, quae pietas vocatur; alteram in parentes vel reliquum genus humanum; tertiam in mortuos, ut his exequiarum iura solvantur. At dominus, legis oraculum ac prophetiae fastigium supergressus, in eos quoque qui laeserunt, pietatis correxit officium, cum subdit verumtamen diligite inimicos vestros.* Chrysostomus in Genesim. *In quo plus tibi quam illi conferes: ille enim diligitur a conservo, tu vero efficieris similis Deo. Est autem maximae virtutis quando nocere volentes beneficiis complectimur; unde subditur et benefacite. Sicut enim fornacem succensam aqua proiecta extinguit, sic iram ratio cum lenitate: quod enim est aqua igni, hoc est irae humilitas et mansuetudo. Et sicut non extinguitur ignis per ignem, sic nec ira per iram mitigatur.* Gregorius Nyssenus. *Debet autem homo vitare damnosam sollicitudinem, ne quaerat ab inope divitiarum augmenta, aeris et auri metallorum sterilium exigens fructum; unde subdit et mutuum date, nihil inde sperantes. Malignam fenorum excogitationem si quis appellet furtum et homicidium, non peccabit: nam quid refert suffosso pariete quemquam erepta possidere, ac fenorum necessitate possidere illicita?* Basilius. *Talis autem avaritiae species, Graece tocos idest partus, Latine fenus, quasi fetus propter mali fecunditatem, ut arbitror, appellatur. Aut fortasse partus dicitur propter partus dolores, quos animis eorum qui mutuo ad usuram acceperunt, inducere solet. Animalia temporis progressu nascuntur, adolescunt et pariunt; at fenus statim cum oritur parere incipit. Animalia quae citius pariunt, citius parere cessant: sed avarorum pecunia simul cum omni tempore adaugetur. Animalia ubi pariendi vim ad sobolem suam transtulerunt, ipsa parere cessant; at feneratorum pecuniae et novas pariunt, et veteres renovant. Nullus itaque mortiferam hanc bestiam attendet. Sed magna, inquis, o pauper, necessitas, et utilitas est ut mutuum sumam. Et quaenam haec est utilitas? Rursum veniet tibi paupertas, et eadem cum accessione necessitas. Meditare iam unde restituas. Unde tibi pecuniae intantum multiplicabuntur ut et sufficiant ad usus necessitatem, et ad restitutionem? Verum ais: quomodo igitur me enutriam nisi fenus accipiam? Mille sunt victus parandi solertiae. Manus habes, labora, servi, tandem mendica: omnia tibi tolerabiliora sunt quam pecuniam ad usuram sumere. Ceterum dives ait: quale illud est mutuum cui nulla retributionis spes adiuncta est? Considera vim dicti, et legislatoris admiraberis humanitatem. Cum pauperi dare voles propter* *dominum, idem et donum est et mutuum: donum quidem, quia non speras receptionem; mutuum vero, propter domini magnificentiam, qui paucis per pauperem acceptis, magna pro ipsis reddet; unde sequitur et erit merces vestra multa. Non vis universorum dominum obnoxium tibi ipsi habere ad persolvendum? Aut si quis in urbe dives promittat se tibi pro alio exsoluturum, fideiussionem ipsius accipies, Deum autem pro pauperibus persolutorem non admittes?* Chrysostomus. *Attende mutui naturam mirabilem: alius recipit, et alius obligat se pro debitis, centuplum in praesenti reddens, in futuro vero vitam aeternam.* Ambrosius. *Quanta misericordiae merces qui filiis divinae misericordiae asciscitur? Sequitur enim et eritis filii altissimi. Sequere igitur misericordiam, ut merearis gratiam. Late patet benignitas Dei: super ingratos pluit, malis fecunda non negat terra proventus. Sequitur quia ipse benignus est super ingratos et malos.* Beda. *Vel temporalia bona largiendo, vel caelestia dona singulari gratia inspirando.* Cyrillus. *Magnum est ergo praeconium pietatis: reddit enim haec virtus nos Deo conformes, et quasi quaedam signa sublimis naturae nostris imprimit animabus; unde sequitur estote ergo misericordes sicut et pater vester misericors est.* Athanasius. *Ut scilicet aspicientes beneficia eius, bona quae facimus, non hominum, sed eius intuitu faciamus; quatenus a Deo, non ab hominibus praemia consequamur.*

Lectio 9

[85812] Catena in Lc., cap. 6 l. 9 Ambrosius. *Addidit dominus non temere iudicandum, ne tui conscius ipse delicti in alterum cogaris ferre sententiam: unde dicit nolite iudicare.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non iudices praecedentes te, idest qui discipulus es magistrum, peccator innocentem; quos non oportet increpare, sed monere, et caritative corrigere: nec etiam iudicandum est in incertis et qualibuscumque, quae nec similitudinem habent peccati, aut quae non sunt gravia, sive prohibita.* Cyrillus. *Sedat ergo hic pessimam passionem nostrarum conscientiarum, contemptus principium: quamvis enim deceat aliquos se circumspicere, et secundum Deum conversari; hoc non faciunt, sed examinant aliena. Et si videant aliquos infirmari, tamquam propriarum passionum obliti, faciunt hoc detractionis materiam.* Chrysostomus. *Nec facile reperies quemquam neque patremfamilias, neque claustralem expertem huius erroris. Sunt autem et hae diabolicae tentationis insidiae: nam qui severe discutit aliena, nunquam propriorum reatuum merebitur veniam; unde sequitur et non iudicabimini; sicut enim pius et mitis reprimit peccatorum timorem; sic severus et dirus adjicit criminibus propriis.* Gregorius Nyssenus. *Non igitur cum acrimonia praecipitetis in servos sententiam, ne similia patiamini: vocat enim iudicium asperiorem damnationem; unde sequitur nolite condemnare, et non condemnabimini: non enim iudicium cum venia prohibet.* Beda. *Brevi autem sententia cuncta quae de conversando cum inimicis mandaverat, comprehendendo concludit, dicens dimittite et dimittetur vobis, date et dabitur vobis: ubi dimittere nos iniurias et dare beneficia iubet, ut et nobis peccata dimittantur, et vita detur aeterna.* Cyrillus. *Quod autem ampliori manu recompensationem accipiemus a Deo, qui largiflue donat diligentibus eum, ostendit subdens mensuram bonam, et confertam, et coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum.*

Theophylactus. *Quasi dicat: sicut si farinam sine parcitate mensurare velles, conferres eam, coagitares et supereffunderes abunde; sic dominus mensuram magnam et supereffluentem dabit in sinum vestrum.* Augustinus de quaest. Evang. *Dicit autem dabunt, quia per illorum merita quibus vel calicem aquae frigidae in nomine discipuli dederunt, mercedem caelestem recipere merebuntur. Sequitur eadem quippe mensura qua mensi fueritis, remetietur vobis.* Basilius. *Qua enim mensura unusquisque vestrum mensurat in bene operando aut peccando, eadem vel praemia vel poenas feret.* Theophylactus. *Interrogabit autem fortassis aliquis subtilius: si enim supereffluenter redditur, quo modo eadem est mensura? Ad quod dicimus, quod non dixit: in tanta mensura remetietur vobis, sed in eadem. Qui enim benefecit, bene fiet ei: quod est remetiri eadem mensura. Sed supereffluentem mensuram dicit, quia millies benefiet ei: sic et in iudicando: qui enim iudicat et deinde iudicatur, accipit eamdem mensuram; secundum vero quod ad plus diiudicabitur, quia sibi similem iudicavit, secundum hoc supereffluens est mensura.* Cyrillus. *Hoc autem solvit apostolus dicens: qui parce seminat, hoc est modice et manu tenaci, parce et metet, hoc est non copiose; et qui seminat in benedictionibus, in benedictionibus et metet, hoc est, copiose. Si quis autem non habet, si non faciat, non delinquit: in eo enim quod habet acceptatur, non in eo quo caret.*

Lectio 10

[85813] Catena in Lc., cap. 6 l. 10 Cyrillus. *Addidit dominus praedictis parabolam valde necessariam; unde dicitur dicebat autem illis et similitudinem. Erant enim eius discipuli futuri mundi doctores; unde decebat eos scire viam conversationis honestae, quasi illustratam mentem habentes divino fulgore ne caeci caecos ducerent; et ideo subdit numquid potest caecus caecum ducere? Nonne ambo in foveam cadunt? Et si contingat aliquos hoc attingere ut aequalem virtutem docentium virtuti possideant, sistant in mensura docentium, et illorum sequantur vestigia; unde sequitur non est discipulus supra magistrum; perfectus autem omnis erit, scilicet discipulus, si sit sicut magister eius; unde et Paulus dicit: imitatores mei estote, sicut et ego Christi. Christo ergo non iudicante, cur tu iudicas? Neque enim venit iudicare mundum, sed misereri.* Theophylactus. *Vel aliter. Si tu alium iudicas, et ipse in eisdem peccas, nonne assimilaris caeco caecum ducenti? Quomodo enim ille a te ducetur ad bonum, cum et tu pecces? Non est enim discipulus supra magistrum. Si igitur tu peccas, qui te magistrum et ductorem putas, ubi erit qui a te disciplinatur et ducitur? Perfectus enim erit discipulus, si sit sicut magister eius.* Beda. *Vel sensus huius sententiae pendet ex superioribus, ubi danda eleemosyna et iniuria dimittenda praecipitur. Si te, inquit, ira contra violentum, et contra petentem avaritia caecaverit, numquid tu mente vitiata vitium eius curare poteris? Si etiam magister Christus, qui quasi Deus potuit suas ulcisci iniurias, maluit persecutores patiendo reddere mitiores, eamdem necesse est quod discipuli, qui puri homines sunt, regulam perfectionis sequantur.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel quod dicit numquid potest caecus caecum ducere? Ideo subiunxit, ut non sperarent a Levitis se accepturos mensuram illam de qua dixit dabunt in sinum vestrum, quoniam decimas dabant eis quos caecos dixit, quia Evangelium non tenerent; ut*

illam remunerationem per discipulos domini potius plebs inciperet iam sperare; quos imitatores suos volens ostendere, addit non est discipulus supra magistrum. Theophylactus. *Inducit autem dominus et aliam parabolam de eodem, subdens quid autem vides festucam, idest modicum criminis, in oculo fratris tui, trabem autem quae in oculo tuo est, idest peccatum tuum maximum, non consideras?* Beda. *Hoc autem ad superiorem sensum respicit, ubi caecum a caeco duci, idest peccantem a peccatore castigari non posse praemonuit; unde dicitur aut quomodo potes dicere fratri tuo: frater, sine eiciam festucam de oculo tuo, ipse in oculo tuo trabem non videns?* Cyrillus. *Quasi dicat: qui gravibus obnoxius est peccatis, quae trabem vocat, qualiter damnat eum qui pauca vel quandoque nil mali commisit? Hoc enim festuca significat.* Theophylactus. *Convenit autem hoc omnibus, et maxime doctoribus, qui subditorum cum minima peccata puniant, propria impunita relinquunt. Propter hoc eos dominus hypocritas vocat, qui ex hoc aliorum peccata iudicant ut iusti videantur; unde sequitur hypocrita, eice primum trabem de oculo tuo, et tunc perspicies ut educas festucam de oculo fratris tui.* Cyrillus. *Videlicet teipsum primum mundum ostendas a magnis peccatis; consequenter consules proximo modica committenti.* Basilius. *Videtur enim revera cognitio sui ipsius gravissimum omnium: neque enim solus oculus exteriora videns super se visu non utitur; sed et ipse noster intellectus, cum alienum velociter coniectat peccatum, lentus est erga propriorum perceptionem defectuum.*

Lectio 11

[85814] Catena in Lc., cap. 6 l. 11 Beda. *Contra hypocritam quae coeperat dominus exequitur dicens non est enim arbor bona quae facit fructus malos, neque arbor mala faciens fructum bonum: quasi dicat: si veram et non fictam vis habere iustitiam, quae verbis ostentas, etiam facto compensa: quia etsi se bonum fingat hypocrita, non est bonus qui facit opera mala; et si reprehendat insontem, non ideo malus est qui facit opera bona.* Titus. *Hoc autem audiens, non sumas inde tibi favorem inertiae: naturaliter enim arbor movetur, tu vero libero arbitrio fungeris; et omnis arbor sterilis ad aliquid ordinata est, tu vero factus es ad opera virtutum.* Isidorus abbas. *Non ergo poenitentiam, sed pertinaciam mali excludit: cum enim mala sit, non potest fructus bonos producere; in virtutem vero conversa fructificat. Quod autem est arboribus natura, hoc est nobis affectio. Etsi ergo arbor mala non potest fructum bonum producere, poterit tamen.* Chrysostomus in Matthaeum. *Quamvis autem fructus causetur ex arbore, facit tamen notitiam arboris, eo quod arboris distinctio per fructum apparet; unde sequitur unaquaeque enim arbor de fructu suo cognoscitur.* Cyrillus. *Sed et vita morum uniuscuiusque erit significativa: neque enim extrinsecis ornamentis et fictis humilitatibus, vere felicitatis apprehenditur decor, sed et ex his quae aliquis operatur: cuius rei exemplum ponens subdit neque enim de spinis colligunt ficus.* Ambrosius. *In spinis istius mundi ficus illa reperiri non potest; quae quia fecundis fructibus melior est, bene species ei resurrectionis aptatur: vel quia, ut legisti: ficus dederunt grossos suos; quod immaturus et caducus et inutilis in synagoga fructus ante praecessit: vel quia immatura nostra vita est in corpore, matura in resurrectione: et ideo procul*

a nobis debemus saeculares sollicitudines abdicare, quae mordent animum, mentemque adurunt, ut maturos fructus culturae diligentis possimus adipisci. Hoc ergo ad mundum et resurrectionem; alterum ad animam et corpus refertur, cum subditur neque de rubo vindemiant uvam; vel quia nemo peccatis fructum acquirit animae suae, quae sicut uva, proxima terris corrumpitur, in superioribus maturatur; vel quia nemo potest damnationem carnis evadere, nisi quem Christus redemerit, qui sicut uva pependit in ligno. Beda. *Vel spinas et rubum, saeculi curas et punctiones puto esse vitiorum; ficus vero et uvam, dulcedinem novae conversationis et fervorem dilectionis. Non autem de spinis ficus, neque uva de rubo colligitur: quia mens adhuc veteris hominis consuetudine depressa similare potest, sed fructus novi hominis ferre non potest. Sed sciendum, quod sicut ferax palmes sepi involutus recumbit, portansque fructum spina non suum usibus servat humanis; sic dicta vel acta malorum si quando prosunt bonis, non hoc ipsi faciunt mali, sed fit de illis Dei consilio.* Cyrillus. *Postquam autem ostendit quod ex operibus potest discerni homo bonus et malus, sicut ex fructibus arbor; nunc idem ostendit per aliud signum, dicens bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bonum; et malus homo de malo thesauro profert malum.* Beda. *Idem est thesaurus cordis quod radix est arboris. Qui ergo in corde thesaurum patientiae perfectique habet amoris, optimos fructus effundens diligit inimicum, et cetera facit quae supra edocuit; at qui thesaurum nequam corde servat, contraria facit.* Basilius. *Verbi etiam conditio cor a quo processit manifestat, evidenter ostendens dispositionem praecordiorum nostrorum; unde sequitur ex abundantia enim cordis os loquitur.* Chrysostomus in Matthaeum. *Naturalis enim consequentia est ut cum intus abundet nequitia, effluant oretenus verba nequam: unde cum audiveris hominem inhonesta proferentem, non tantam in eo putes latere malitiam quanta verbis exprimitur; sed coniecta fontem rivo esse uberiorem.* Beda. *Per oris etiam locutionem dominus universa quae dicto, vel facto, vel cogitatu de corde proferimus, insinuat; moris enim est Scripturarum, verba pro rebus ponere.*

Lectio 12

[85815] Catena in Lc., cap. 6 l. 12 Beda. *Ne aliquis sibi frustra blandiretur ex eo quod dictum est ex abundantia cordis os loquitur, quasi verba solum et non magis opera veri Christiani quaerantur, consequenter dominus adiungit quid autem vocatis me: domine, domine, et non facitis quae dico? Quasi dicat: quid folia rectae confessionis vos germinare iactatis, qui nullos operis boni fructus ostenditis?* Cyrillus. *Convenit autem soli supremae omnium naturae, dominationis et nomen et res.* Athanasius. *Non est ergo hoc verbum hominis, sed Dei ostendentis proprium ortum a patre: dominus enim est qui natus est a solo domino. Non timeas autem dualitatem: non enim secundum naturam separantur.* Cyrillus. *Quae autem sit utilitas in mandatorum observatione, quodve damnum accidere possit ex inobedientia, ostendit subdens omnis qui venit ad me, et audit sermones meos, et facit eos, ostendam vobis cui similis sit. Similis est homini aedificanti domum, qui fodit in altum, et posuit fundamentum supra petram.* Beda. *Petra erat Christus, qui fodit in altum, qui praeceptis humilitatis terrena omnia de cordibus fidelium eruit, ne propter commodum temporale*

serviant Deo. Basilius. *Ponere autem fundamentum supra petram, hoc est inniti fidei Christi, ut immobilis perseveret in adversis, sive humanitus, sive divinitus accidant.* Beda. *Vel fundamentum domus, ipsa est intentio bonae conversationis, quod perfectus verbi auditor in adimplendis Christi mandatis firmiter inserit.* Ambrosius. *Vel omnium fundamentum docet esse virtutum obedientiam caelestium praeceptorum, per quam domus haec nostra, non profluvio voluptatum, non nequitiae spiritualis incursu, non imbre mundano, non haereticorum possit nebulosis disputationibus commoveri; unde sequitur inundatione autem facta, illisum est flumen domui illi, et non potuit eam movere.* Beda. *Inundatio tribus modis fit: vel immundorum spirituum, vel improborum hominum, vel ipsa mentis aut carnis inquietudine; et quantum propriis viribus homines fidunt, inclinantur; quantum vero invictissimae illi petrae adhaerent, etiam labefactari nequeunt.* Chrysostomus in Matthaeum. *Ostendit etiam nobis dominus quod nullam parit fides utilitatem, si foeda sit conversatio; unde sequitur qui autem audit et non facit, similis est homini aedificanti domum suam supra terram sine fundamento.* Beda. *Domus Diaboli mundus, qui in maligno positus est: quam super terram aedificat, quia obsequentes sibi de caelis ad terrena detrahit; sine fundamento fundamentum non habet, quia non ex propria natura subsistit; malum quippe aedificat, quia omne peccatum sine substantia est, quod tamen, quodcumque sit, in boni natura convalescit. Quia vero a fundo dicitur fundamentum, possumus etiam fundamentum pro fundo positum non inconvenienter accipere: sicut qui in puteo mergitur, putei fundo retinetur; sic anima corruens, quasi in quodam fundi loco consistit, si se in aliqua peccati mensura continet. Sed cum peccato in quod labitur non potest esse contenta, dum quotidie ad deteriora deicitur, quasi in puteo in quem cecidit, fundum non invenit quo figatur. Ingruente autem qualibet tentatione, et vere mali et ficte boni peiores fiunt, donec ad extremum perpetuam labantur in poenam; unde sequitur in quam illisus est fluvius, et continuo cecidit, et facta est ruina domus illius magna. Potest etiam per impetum fluminis, extremi iudicii discrimen intelligi, quando utraque domo consummata, ibunt impii in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.* Cyrillus. *Vel super terram sine fundamento aedificat qui super arenam dubietatis, quae secundum opinionem est, ponit fundamentum spiritualis fabricae, quos paucae stillae tentationum dissiparunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Hunc autem sermonem domini prolixum sic exorsus est Lucas, sicut et Matthaeus: uterque enim dixit beati pauperes; deinde multa quae sequuntur in utriusque narratione similia sunt; et ad extremum sermonis ipsa conclusio prorsus eadem reperitur, scilicet de homine qui aedificat supra petram, et super arenam. Posset ergo facillime credi eumdem Lucas domini interposuisse sermonem, aliquas tamen praetermisisse sententias quas Matthaeus posuit, item alias posuisse quas Matthaeus non dixit; nisi moveret quod Matthaeus in monte dicit habitum sermonem a domino sedente, Lucas autem in loco campestri a domino stante. Non tamen istos duos sermones longa temporis distantia separari hinc probabiliter creditur, quod et ante et postea quaedam similia vel eadem ambo narrarunt. Quamquam illud possit occurrere, in aliqua excelsiori parte montis primo cum solis discipulis fuisse dominum, quando ex eis illos duodecim elegit; deinde cum eis descendisse de monte, scilicet de ipsa montis celsitudine, in campestrem locum, idest in aliquam aequalitatem quae in latere montis erat, et multas turbas capere poterat, atque ibi stetisse, donec ad eum turbae congregarentur; ac postea cum sedisset, accessisse propinquius discipulos suos, atque illis ceterisque turbis praesentibus unum habuisse sermonem.*

Caput 7

Lectio 1

[85816] Catena in Lc., cap. 7 l. 1 Titus. *Cum perfectioribus documentis suos refecisset discipulos, vadit Capharnaum, ibi prodigiosa operaturus; unde dicitur cum autem implesset omnia verba sua in aures plebis, intravit in Capharnaum.* Augustinus de Cons. Evang. *Hic intelligendum est quia non ante quam haec verba terminasset intravit, sed non esse expressum post quantum temporis intervallum, cum istos sermones terminasset, intraverit Capharnaum: ipso quippe intervallo leprosus ille mundatus est, quem suo loco Matthaeus interponit.* Ambrosius. *Pulchre autem ubi praecepta complevit, formam docet suorum praeceptorum exequi: nam statim gentilis centurionis servus domino curandus offertur; unde sequitur centurionis autem cuiusdam servus male habens, erat moriturus, qui illi erat pretiosus. Quod moriturum dixerit, Evangelista non fefellit; moriturus enim erat, nisi fuisset sanatus a Christo.* Eusebius. *Strenuus siquidem in bellis erat iste centurio, et militibus Romanis praefectus. Quia vero specialis serviens eius domi languens iacebat, considerans quales salvator erga ceteros virtutes agebat sanando languidos, et iudicans quod non secundum vires humanas haec agebantur miracula, mittit ad eum ut ad Deum, non habito respectu ad apparens organum, quo cum hominibus conversabatur; unde sequitur et cum audisset de Iesu, misit ad eum seniores Iudaeorum, rogans eum ut veniret, et salvaret servum suum.* Augustinus de Cons. Evang. *Quomodo ergo verum erit quod Matthaeus narrat: accessit ad eum quidam centurio, cum ipse non accesserit? Ubi diligenter advertentes intelligamus, Matthaeum non deseruisse usitatum modum loquendi: si enim ipsa perventio usitate dicitur per alios fieri, quanto magis accessus per alios fieri potest? Non ergo absurde Matthaeus per alios facto accessu centurionis ad dominum, compendio dicere voluit, ipsum potius accessisse ad Christum, quam illos per quos verba sua misit: quia quo magis credidit, eo magis accessit.* Chrysostomus in Matthaeum. *Qualiter etiam Matthaeus dicit quod ipse dixit: non sum dignus ut intres sub tectum meum; Lucas autem hic dicit, quoniam rogat ut veniat? Sed mihi videtur quod Lucas significat nobis Iudaicas blanditias. Credibile enim est ut cum vellet abire centurio, retraheretur a Iudaeis blandientibus, et dicentibus, quia nos euntes ducemus eum: unde et eorum preces adulationibus plenae sunt; sequitur enim at illi cum venissent ad Iesum, rogabant eum sollicite, dicentes: quia dignus est ut hoc illi praestes: diligit enim gentem nostram, et synagogam ipse aedificavit nobis. Decebat quidem ipsos dicere, quoniam ipse volebat venire et supplicare; nos autem detinuimus, calamitatem videntes, et cadaver quod in domo iacebat, aut promere fidei eius immensitatem; sed nolebant propter invidiam fidem viri detegere; ne magnus aliquis esse videretur cui preces porriguntur. Quod autem Matthaeus significat ipsum Israelitam non esse, Lucas vero dicit quoniam aedificavit synagogam, non est contrarium; potuit enim et Iudaeus non esse, et synagogam construxisse.* Beda. *In hoc autem ostendunt, quia sicut nos Ecclesiam, sic etiam illi synagogam non conventum solummodo fidelium, sed etiam locum quo conveniebant sint soliti appellare.* Eusebius. *Et seniores quidem Iudaeorum pro modicis sumptibus*

ad opus synagogae datis gratiam poscunt; sed dominus non propter hoc, sed pro maiori causa, volens scilicet generare credulitatem in cunctis mortalibus per suam virtutem, seipsum exhibuit; unde sequitur Iesus autem ibat cum illis. Ambrosius. *Quod utique non ideo faciebat quia absens curare non poterat; sed ut formam tibi daret humilitatis imitandae, ad reguli filium noluit pergere, ne videretur magis divitiis detulisse; hic ipse perrexit, ne videretur in centurionis famulo conditionem despexisse servilem. Centurio vero militari tumore deposito, reverentiam sumit, et ad fidem facilis, et ad honorificentiam promptus; unde sequitur et cum non longe esset a domo, misit ad eum centurio amicos, dicens: domine, noli vexari. Non enim hominis, sed Dei potestate coniecit dari a Christo hominibus sanitatem. Iudaei quidem dignitatem eius praetenderant; iste vero indignum se asseruit non solum beneficii, sed etiam susceptionis domini: non enim dignus sum ut sub tectum meum intres.* Chrysostomus in Matthaeum. *Postquam enim liberatus est a Iudaeorum taedio, tunc mittit dicens: ne putes prae taedio me non venisse; sed indignum reputavi te domi recipere.* Ambrosius. *Bene autem Lucas in occursum amicos dicit esse a centurione transmissos, ne praesentia sua, et generare domini verecundiam videretur, et officio provocasse; unde sequitur propter quod et meipsum non sum dignum arbitratus ut venirem ad te; sed dic tantum verbo, et sanabitur puer meus.* Chrysostomus. *Ubi attende centurionem debitam opinionem habentem de domino: non enim dixit: ora; sed tantummodo: iube, dubitans ne se humiliando renueret. Subdit nam et ego homo sum sub potestate constitutus, habens sub me milites; et dico huic: vade, et vadit; et alii: veni, et venit; et servo meo: fac hoc, et facit.* Beda. *Hominem se potestati vel tribuni vel praesidis subditum dicit; imperare tamen minoribus: ut subaudiatur, eum multo magis qui Deus sit, non per adventum tantum corporis, sed per Angelorum ministeria posse implere quod vellet: repellendae enim erant vel infirmitates corporum, vel fortitudines contrariae, et verbo domini, et ministeriis Angelorum.* Chrysostomus. *Est autem hic notandum, quod hoc verbum fac imperium designat dictum servo. Ob hoc Deus cum hominem vellet creare non ait unigenito: fac hominem; sed faciamus hominem, ut per formam consensus verborum declaret aequiparantiam. Quia ergo in Christo considerabat excellentiam dominii, ob hoc ait dic verbo: nam et ego dico servo meo, et cetera. Christus autem non eum reprehendit, sed eius intentionem roboravit; unde sequitur quo audito Iesus miratus est.* Beda. *Sed quis in illo fecerat ipsam fidem nisi ille qui admirabatur? Sed et si alius eam fecisset, quid miraretur qui praescius erat? Quod ergo miratur dominus, nobis mirandum esse significat: omnes enim tales motus cum de Deo dicuntur, non perturbati animi signa sunt, sed docentis magistri.* Chrysostomus. *Ut autem liqueat tibi quod dominus hoc ideo dixit ut alios instruat, prudenter Evangelista hoc aperiens subdit amen dico vobis, nec in Israel tantam fidem inveni.* Ambrosius. *Et quidem si sic legas: in nullo tantam fidem inveni in Israel, simplex intellectus et facilis est; si vero iuxta Graecos: nec in Israel tantam fidem inveni, fides huiusmodi etiam electioribus, et Deum videntibus antefertur.* Beda. *Non autem de omnibus retro patriarchis et prophetis, sed de praesentis aevi loquitur hominibus; quibus ideo centurionis fides antefertur, quia illi legis prophetarumque monitis edocti, hic autem nemine docente sponte credidit.* Ambrosius. *Probatur autem fides domini, et servi sanitas roboratur; unde sequitur et reversi qui missi fuerant domum, invenerunt servum qui languerat sanum. Potest ergo meritum domini et famulis suffragari, non solum fidei merito, sed et studio disciplinae.* Beda. *Plenius autem haec* *explicat Matthaeus, quod dicente domino centurioni: vade, sicut credidisti fiat tibi, sanatus sit puer ex illa hora. Sed beato Lucae moris est, quod plene viderit ab aliis Evangelistis exposita abbreviare, vel etiam de industria praeterire; quae vero ab eis omissa vel breviter cognoverit tacta, dilucidare solertius.* Ambrosius. *Mystice autem servo centurionis populus nationum, qui mundanae servitutis vinculis tenebatur, aeger lethalibus passionibus, beneficio domini sanandus exprimitur.* Beda. *Centurio autem, cuius fides Israeli praefertur, electos a gentibus ostendit; qui quasi centenario milite stipati virtutum spiritualium sunt perfectione sublimes: numerus enim centenarius, qui de laeva transfertur ad dexteram, in caelestis vitae significationem poni consuevit. Tales ergo pro his necesse est ut domino supplicent qui adhuc spiritu servitutis premuntur; nos autem, qui de gentibus credimus, non ipsi ad dominum venire possumus, quem in carne videre non valemus; sed ad eum accedere debemus per fidem. Seniores autem Iudaeorum mittere, hoc est summos Ecclesiae viros, qui nos ad dominum praecesserunt, suppliciter obsecrando patronos acquirere, qui nobis testimonium reddentes, quod Ecclesiam aedificare curemus, pro nostris peccatis intercedant. Pulchre autem dicitur quia Iesus non longe erat a domo, quia prope timentes eum salutare ipsius; et qui naturali lege recte utitur, quo bona quae novit operatur, eo illi qui bonus est appropiat.* Ambrosius. *Non vult autem Iesum vexari centurio; quia quem Iudaeorum populus crucifixit, inviolatum ab iniuria manere desiderat populus nationum; et, quod ad mysterium spectat, vidit in pectora adhuc gentilium non esse penetrabilem Christum.* Beda. *Milites autem et servi, qui centurioni obediunt, virtutes sunt naturales, quarum copiam multi ad dominum venientes deferunt secum.* Theophylactus. *Vel aliter. Centurio est intellectus, qui multorum in militia princeps existit, dum multas in hac vita res habet. Habet autem servum infirmum, irrationabilem animae partem, irascibilem et concupiscibilem dico. Et mittit ad Iesum mediatores Iudaeos, idest confessionis cogitationes et verba; et confestim suscipit servum sanum.*

Lectio 2

[85817] Catena in Lc., cap. 7 l. 2 Cyrillus. *Mira dominus miris annectit; et supra quidem accersitus occurrit, hic vero non vocatus accedit; unde dicitur et factum est, deinceps ibat in civitatem quae vocatur Naim.* Beda. *Naim est civitas Galilaeae in secundo milliario montis Thabor. Divino autem nutu multa turba dominum comitatur, ut multi essent tanti miraculi testes; unde sequitur et ibant cum illo discipuli eius et turba copiosa.* Gregorius Nyssenus. *Resurrectionis autem experimentum non ita verbis sicut operibus a salvatore didicimus, qui ab inferioribus inchoans opus miraculi, fidem nostram assuefacit ad maiora. Primo quidem in aegritudine desperata servi centurionis, resurrectionis incepit potestatem; post haec altiori potestate ducit homines ad fidem resurrectionis, dum suscitavit filium viduae, qui ferebatur ad monumentum; unde sequitur cum autem appropinquaret portae civitatis, ecce defunctus efferebatur filius unicus matris suae. Diceret enim aliquis de puero centurionis, quod moriturus non erat: ut igitur temerariam linguam compesceret, iam defuncto iuveni Christum obviare fatetur unico filio viduae; nam sequitur et haec vidua erat, et turba civitatis*

multa cum illa. Aerumnae molem brevibus verbis explicuit. Mater vidua erat, et non sperabat ulterius filios procreare; non habebat in quem aspectum dirigeret vice defuncti; hunc solum lactaverat, solus aderat alacritatis causa in domo; quicquid matri dulce ac pretiosum, hic solus extiterat. Cyrillus. *Miseranda passio, et ad fletum et lacrymas potens provocare. Unde sequitur quam cum vidisset dominus, misericordia motus super eam, dixit illi: noli flere.* Beda. *Quasi dicat: desiste quasi mortuum flere, quem mox vivum resurgere videbis.* Chrysostomus. *Iubens autem cessare a lacrymis qui consolatur moestos, monet nos praesentibus defunctis consolationem recipere, resurrectionem sperantes. Tenet autem feretrum vita obvians morti; unde sequitur et accessit, et tetigit loculum; hi autem qui portabant steterunt.* Cyrillus in Ioannem. *Ideo autem non solo verbo peragit miraculum, sed et feretrum tangit, ut cognoscas efficax esse sacrum Christi corpus ad humanam salutem: est enim corpus vitae, et caro verbi omnipotentis, cuius habet virtutem: sicut enim ferrum adiunctum igni perficit opus ignis, sic postquam caro unita est verbo quod vivificat omnia, ipsa quoque facta est vivificativa, et mortis expulsiva.* Titus. *Non autem salvator similis est Eliae deflenti filium Sareptanae, nec qualis Eliseus, qui proprium corpus applicuit corpori defuncti, nec qualis est Petrus, qui pro Thabita oravit; sed ipse est qui non entia velut entia vocat, qui mortuos ut vivos alloqui potest; unde sequitur et ait: adolescens, tibi dico: surge.* Gregorius Nyssenus. *Qui dixit adolescentem, florentis significavit temporis horam, primam producentem lanuginem: qui paulo ante muliebris erat maternorum oculorum aspectui, iam aspirans ad tempus sponsalium, virga generis, successionis ramus, baculus senectutis.* Titus. *Incunctanter autem erectus est cui sunt mandata directa: divina enim potestas est irrefragabilis: nulla mora, nulla orationum instantia; unde sequitur et resedit qui erat mortuus, et coepit loqui; et dedit illum matri suae. Indicia sunt haec verae resurrectionis: corpus enim exanime loqui non potest; nec reportasset mulier ad domum defunctum filium inanimatum.* Beda. *Pulchre autem Evangelista dominum prius misericordia motum esse super matre, ac sic filium resuscitare testatur, ut in uno nobis exemplum imitandae pietatis ostenderet, in altero fidem mirandae potestatis astrueret; unde sequitur accepit autem omnes timor, et magnificabant Deum, dicentes: quia propheta magnus surrexit in nobis, et quia Deus visitavit plebem suam.* Cyrillus. *Hoc magnum fuit in populo insensibili et ingrato: post modicum enim nec prophetam, nec ad utilitatem populi procedere ipsum existimavit. Neminem autem habitantium Iudaeam hoc miraculum latuit; unde sequitur et exiit hic sermo in universam Iudaeam, et in omnem circa regionem.* Ambrosius. *Idoneum autem est dicere, quod septem resurrectiones ante dominicam narrantur; quarum prima est filii Sareptanae, secunda filii Sunamitis, tertia quae facta est in reliquiis Elisei, quarta quae facta est in Naim, quinta filiae archisynagogi, sexta Lazari, septima in Christi passione, multa namque corpora sanctorum surrexerunt; octava est Christi, qui expers mortis remansit ulterius, in signum quod communis resurrectio, quae futura est in octava aetate, non tolletur morte, sed indissolubilis permanebit.* Beda. *Defunctus autem qui extra portam civitatis multis est intuentibus elatus, significat hominem lethali funere criminum soporatum, et animae mortem non cordis adhuc cubili tegentem, sed ad multorum notitiam per locutionis operisve indicium, quasi per civitatis ostia, propalantem. Portam enim civitatis puto aliquem de sensibus esse corporalibus: qui bene filius unicus matris suae fuisse perhibetur, quia una est ex multis personis collecta mater Ecclesia: viduam autem esse Ecclesiam, omnis anima quae se domini morte redemptam meminit, agnoscit.*

Ambrosius. *Hanc enim viduam populorum turba circumseptam plus video esse quam feminam, quae resurrectionem unici adolescentis filii a pompa funeris revocat ad vitam, quarum contemplatione lacrymarum, quae flere prohibetur eum cui resurrectio debebatur.* Beda. *Vel Novati dogma confunditur, qui dum poenitentium mundationem evacuare conatur, matrem Ecclesiam de natorum suorum spirituali extinctione plorantem spe vitae reddendae negat consolari debere.* Ambrosius. *Hic autem mortuus in loculo materialibus quatuor ad sepulchrum ferebatur elementis; sed spem resurgendi habebat, quia ferebatur in ligno; quod etsi nobis ante non proderat, tamen posteaquam Christus id tetigit, proficere coepit ad vitam; ut esset iudicio salutem populo per crucis patibulum refundendam. In secreto enim iacemus exanimes, cum vel ignis immodicae cupiditatis exaestuat, vel frigidus humor exundat, et pigra quadam corporis habitudine vigor hebetatur animorum.* Beda. *Vel loculus in quo mortuus effertur, male secura desperati peccatoris conscientia est: qui vero sepeliendum portant, vel immunda desideria, vel blandimenta sunt sociorum; qui, domino loculum tangente, steterunt: quia superni formidine iudicii tacta conscientia, carnales saepe voluptates et iniuste laudantes coercens ad se revertitur, vocantique ad vitam respondet salvatori.* Ambrosius. *Si ergo grave peccatum est, quod poenitentiae tuae lacrymis ipse lavare non possis, fleat pro te mater Ecclesia, assistat et turba; iam resurges a funere, et incipies vitalia loqui, timebunt omnes; unius enim exemplo omnes corriguntur: laudabunt etiam Deum, qui tanta nobis remedia vitandae mortis indulsit.* Beda. *Visitavit autem Deus plebem suam, non solum semel verbum suum incorporando, sed semper in corda mittendo.* Theophylactus. *Viduam etiam potes intelligere animam virum amittentem, idest divinum sermonem: filius enim est intellectus, qui extra civitatem effertur viventium; loculus eius est corpus eius, quod quidam dixerunt esse sepulchrum: tangens autem eum dominus levat ipsum, iuvenescere faciens eum qui surgens a peccato incipit loqui et alios edocere: non enim prius ei crederetur.*

Lectio 3

[85818] Catena in Lc., cap. 7 l. 3 Cyrillus. *Miraculum quod omnes inhabitantes Iudaeam et Galilaeam sciverant, referunt sancto Baptistae quidam ex eius discipulis, unde sequitur et nuntiaverunt Ioanni discipuli eius de omnibus his.* Beda. *Non simplici corde, ut opinor, sed invidia stimulante: nam et alibi conqueruntur dicentes: Rabbi, qui erat tecum trans Iordanem, ecce hic baptizat; et omnes veniunt ad eum.* Chrysostomus. *Tunc autem magis ad eum erigimur cum incumbit necessitas: et ideo Ioannes detrusus in carcerem, quando magis discipuli eius indigebant Iesu, tunc mittit eos ad Christum; sequitur enim et convocavit duos de discipulis suis Ioannes, et misit eos ad Iesum, dicens: tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Beda. *Non ait: tu es qui venisti; sed: tu es qui venturus es? Et est sensus: manda mihi, quia interficiendus ab Herode et ad Inferna descensurus sum, utrum te et Inferis debeam nuntiare, qui superis nuntiavi; an hoc non conveniat filio Dei, et alium ad haec sacramenta missurus es?* Cyrillus. *Sed omnino reprobanda est talis opinio: nunquam enim reperimus sacram Scripturam disserere, quod infernalibus praenuntiaverit*

Baptista Ioannes salvatoris adventum. Illud etiam verum est dicere, quod non ignoravit Baptista virtutem mysterii incarnationis unigeniti; unde et hoc cum aliis noverat quod illuminaturus erat in Inferno manentes, cum pro omnibus gustaverit mortem, tam vivis quam mortuis. Sed quoniam sermo sacrae Scripturae hunc quidem praedixit venturum tamquam Deum et dominum; alii vero missi sunt sicut famuli ante Christum: ideo omnium salvator et dominus a prophetis nominabatur, qui venit vel qui venturus est, secundum illud: benedictus qui venit in nomine domini; et in Habacuc: post modicum qui venturus est veniet et non tardabit. Igitur divinus Baptista quasi nomen accipiens a sacra Scriptura, misit quosdam discipulorum suorum quaesituros an ipse sit qui venit vel qui venturus est. Ambrosius. *Sed quomodo fieri posset ut de quo dixerat: ecce qui tollit peccatum mundi, adhuc eum Dei filium esse non crederet? Aut enim insolentiae est ei tribuere divina quae nescit, aut de Dei filio dubitasse perfidiae est. Nonnulli autem de ipso Ioanne intelligunt magnum quidem ita prophetam ut Christum agnosceret; sed tamen non tamquam dubium, sed tamquam pium vatem quem venturum crediderat, non credidisse moriturum. Non igitur fide, sed pietate dubitavit, sicut et Petrus dicens: propitius tibi esto, domine, non fiet hoc.* Cyrillus. *Vel ex dispensatione interrogat; noverat enim ut praecursor passionis Christi mysterium; sed ut discipulis suis constet quanta sit excellentia salvatoris, ex propriis discipulis prudentiores misit, quos praecepit sciscitari, et viva salvatoris voce conicere, si ipse est qui expectabatur; unde subditur cum autem ad eum venissent viri, dixerunt: Ioannes Baptista misit nos ad te, dicens: tu es qui venturus es, an alium expectamus? Sciens autem ut Deus quo animo misisset eos Ioannes, et causam adventus eorum, tunc temporis egit uberiora miracula; unde sequitur in ipsa autem hora curavit multos a languoribus et plagis et spiritibus malis, et caecis multis donavit visum. Non dicit eis expresse: ego sum; sed ducit eos magis ad rei certitudinem, ut congrua ratione sumentes fidem ipsius revertantur ad eum qui misit eos; unde non ad verba, sed ad propositum mittentis responsum exhibuit; nam sequitur et respondens dixit illis: euntes renuntiate Ioanni quae vidistis et audistis; quasi dicat: narrate Ioanni quae quidem audistis per prophetas, consummari vero vidistis a me: ea enim tunc agebat quae praedixerant prophetae eum facturum; de quibus subditur quia caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt.* Ambrosius. *Plenum sane testimonium, quo dominum propheta cognosceret: de ipso enim fuerat prophetatum quia dominus dat escam esurientibus, erigit elisos, solvit compeditos, illuminat caecos; et quod qui ista facit, regnabit in aeternum. Ergo non humanae ista, sed divinae virtutis insignia sunt. Huius autem Evangelii exempla vel rara vel nulla inveniuntur: unus Tobias oculos recepit; et haec fuit Angeli, non hominis medicina; Elias mortuum suscitavit; ipse tamen rogavit et flevit, hic iussit; Eliseus leprosum mundari fecit; non tamen ibi valuit praecepti auctoritas, sed mysterii figura.* Theophylactus. *Sunt enim haec verba Isaiae dicentis: Deus ipse veniet, et salvabit nos. Tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt; tunc saliet sicut cervus, claudus.* Beda. *Et, quod his non minus est, subditur pauperes evangelizantur, pauperes scilicet spiritu vel opibus, intus illuminantur, ut inter divites et egenos in praedicatione nulla distantia sit. Hoc magistri comprobavit veritatem; quando omnis qui apud eum salvari potest, aequalis est.* Ambrosius. *Sed tamen parva adhuc ista dominicae testificationis exempla: plenitudo fidei crux domini, obitus, sepultura est; unde addidit et beatus est qui non fuerit scandalizatus in me. Crux enim etiam electis scandalum posset afferre; sed nullum hoc maius* *divinae personae est testimonium; nihil enim est quod magis esse ultra humana videatur, quam totum se obtulisse pro mundo.* Cyrillus. *Vel per hoc volebat ostendere quod quaecumque versabantur in cordibus eorum, ab oculis ipsius effugere nequiverunt; ipsi enim erant qui scandalizabantur de ipso.* Ambrosius. *Mystice autem in Ioanne supra diximus typum esse legis, quae praenuntia fuit Christi. Mittit ergo Ioannes discipulos suos ad Christum ut supplementum scientiae consequantur, quia plenitudo legis est Christus: et fortasse isti discipuli sunt duo populi, quorum unus ex Iudaeis credidit, alter ex gentibus, qui ideo credidit, quia audivit. Voluerunt ergo et isti videre: quia beati oculi qui vident. Cum autem venerint ad Evangelium, et cognoverint illuminari caecos, ambulare claudos, tunc dicent: oculis nostris perspeximus: videmur enim nobis vidisse quae legimus: aut fortasse in parte quadam corporis nostri, omnes videmur investigasse dominicae seriem passionis: fides enim per paucos ad plures pervenit. Lex ergo Christum venturum annuntiat, Evangelii Scriptura venisse confirmat.*

Lectio 4

[85819] Catena in Lc., cap. 7 l. 4 Cyrillus. *Coniecit dominus, tamquam hominum secreta cognoscens, aliquos dicturos: si usque hodie ignorat Ioannes Iesum, qualiter eum ostendebat nobis, dicens: ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi? Ut igitur sanaret hanc passionem quae eis acciderat, damnum quod ex scandalo procedebat, exclusit; unde dicitur et cum discessissent nuntii Ioannis, coepit dicere de Ioanne ad turbas: quid existis in desertum videre? Arundinem vento agitatam? Quasi dicat: mirati estis de Ioanne Baptista, et pluries perrexistis ad eum, percurrentes tam longa deserti itinera: frustra siquidem, si sic levem ipsum existimatis, ut similis sit arundini declinanti quocumque agitat ventus. Talis enim esse videtur, si quae cognovit, ex levitate se ignorare fatetur.* Titus. *Non autem existis in desertum, ubi nulla iucunditas, civitatibus omissis, nisi de hoc viro curam gerentes.* Graecus. *Hoc autem post recessum discipulorum Ioannis dominus dixit: non enim praesentibus eis proferre volebat Baptistae praeconia, ne blandientis verba esse putarentur.* Ambrosius. *Non otiose autem Ioannis hic persona laudatur, qui vitae amore posthabito, iustitiae formam nec mortis terrore mutavit. Deserto enim mundus hic comparari videtur adhuc sterilis, adhuc incultus; in quem negat nobis dominus ita prodeundum ut mente carnis inflatos, vacuosque virtutis internae viros, et fragili se gloriae saecularis sublimitate iactantes, exemplari quodam et imagine nobis putemus imitandos, quos procellis huius mundi obnoxios vita mobilis inquietat, iure arundini comparandos.* Graecus. *Est etiam infallibile testimonium vitae Ioannis vestitus cum carcere, in quem detrusus non fuisset, si scivisset favere principibus; unde sequitur sed quid existis videre? Hominem mollibus vestimentis indutum? Ecce qui in veste pretiosa sunt et in deliciis, in domibus regum sunt. Mollibus vestimentis indutus viventes in deliciis significat.* Chrysostomus. *Mollis autem vestis dissolvit rigidam animam; et si rigidum corpus assumat et asperum, facile per huiusmodi mollitiem delicatum reddit et fragile. Facto vero corpore molliori, necesse est et animam participare laesionem; nam ut plurimum operationes ipsius consonant dispositionibus corporis.*

Cyrillus. *Qualiter ergo tanta sedulitas religionis ut carnales passiones subiceret, ad tantam ignorantiam deveniret, nisi ex mentis levitate, quam non asperitates, sed illecebrae mundanae delectant? Igitur si velut non colentem deliciosa Ioannem imitamini, date ei robur continentiae competens si vero nihil amplius debetur honestae conversationi, quid, omissa reverentia delicatorum, incolam deserti, vileque tegumen et camelorum vellus miramini?* Chrysostomus in Matthaeum. *Per utrumque autem dictorum designat, quod Ioannes nec naturaliter, nec facile mobilis erat, nec ulla voluptate flecteretur.* Ambrosius. *Et quamvis plerosque mollioris cura vestis effeminet, tamen alia videtur hic indumenta significare; humana scilicet corpora, quibus anima nostra vestitur. Sunt autem mollia indumenta deliciosi actus et mores; hi vero quibus fluida deliciis membra solvuntur, regni caelestis extorres sunt; quos rectores mundi huius atque tenebrarum ceperunt: hi sunt enim reges qui dominantur suorum operum aemulos.* Cyrillus. *Sed forte inconveniens est circa hoc excusare Ioannem; fatemini enim eum imitabilem esse; unde subdit sed quid existis videre? Prophetam? Utique dico vobis: et plusquam prophetam. Prophetae namque praedicabant venturum: hic autem non solum venturum praedicavit, sed et praesentem indicavit, dicens: ecce agnus Dei.* Ambrosius. *Maior sane propheta, in quo finis est prophetarum: quia multi cupierunt videre quem iste conspexit, quem iste baptizavit.* Cyrillus. *Cum igitur et a loco et a vestibus et ex concursu hominum morem eius descripserit, introducit prophetae testimonium, dicens hic est, de quo scriptum est, scilicet in Malachia: ecce mitto Angelum meum.* Titus. *Angelum appellat hominem, non quia natura esset Angelus, homo enim naturaliter erat; sed quia opus Angeli exercebat, nuntiando Christi adventum.* Graecus. *Quod autem subdit ante faciem tuam, propinquitatem designat: apparuit enim hominibus prope Christi adventum; quapropter et plusquam prophetam ipsum esse existimandum est; nam et hi qui in militiis collaterales sunt regibus, digniores et familiariores sunt.* Ambrosius. *Viam autem domino non solum nascendi secundum carnem ordine fideique nuntio, sed etiam praecursu quodam paravit passiones; unde sequitur qui praeparabit viam tuam ante te. Si autem et Christus propheta, quomodo maior hic omnibus? Sed inter mulieris, non virginis natos: maior enim iis fuit quibus aequalis poterat esse sorte nascendi; unde sequitur dico enim vobis: maior inter natos mulierum propheta Ioanne Baptista non est.* Chrysostomus in Matthaeum. *Sufficit quidem domini vox praebens testimonium praeeminentiae Ioannis inter homines; reperiet autem qui vult et rei veritatem consonam, si mensam eius consideraverit, si vitam, si mentis excellentiam: velut enim qui caelitus descendisset, degebat in terra, fere nullam gerens curam de corpore, intellectualiter erectus in caelum, et soli Deo coniunctus, de nullo mundanorum sollicitus; sermo severus et lenis: nam cum populo Iudaeorum viriliter et ferventer, cum rege audacter, cum propriis discipulis leniter conferebat: nil frustra vel leviter, omnia convenienter agebat.* Isidorus abbas. *Maior etiam inter natos mulierum Ioannes eo quod ab ipso matris utero prophetavit, et positus in tenebris lumen quod iam venerat non ignoravit.* Ambrosius. *Denique eo usque cum Dei filio non poterit Ioannis esse ulla collatio ut et infra Angelos aestimetur; unde sequitur qui autem minor est in regno Dei, maior est illo.* Beda. *Haec sententia duobus modis potest intelligi: aut enim regnum Dei appellavit quod nondum accepimus, in quo sunt Angeli, et quilibet in eis minor, maior est quolibet iusto portante corpus, quod aggravat animam; aut si regnum Dei intelligi voluit huius temporis Ecclesiam, seipsum dominus significavit, qui nascendi tempore minor erat Ioanne, maior autem divinitatis auctoritate* *et potestate dominica: proinde secundum primam expositionem ita distinguitur: qui autem minor est in regno Dei, ac deinde subinfertur maior est illo; secundum posteriorem vero ita: qui autem minor est, ac deinde subinfertur in regno Dei maior est illo.* Chrysostomus. *Ut enim copia laudum Ioannis occasionem Iudaeis non daret praeferendi Ioannem Christo, hoc subdidit. Ne autem putes quod comparative se dixerit maiorem Ioanne.* Ambrosius. *Alia enim est ista natura, nec humanis generationibus comparanda: non potest enim homini cum Deo ulla esse collatio.* Cyrillus. *Mystice autem, cum Ioannis praerogativam ostendit inter natos mulierum, ponit ex opposito aliquid maius eo, scilicet qui per spiritum sanctum natus est filius Dei: regnum enim donum Dei spiritus est. Quamvis ergo secundum operationem et sanctitatem, minores sumus his qui legis mysterium sunt assecuti, quos Ioannes significat: tamen maiora per Christum attingimus, participes facti divinae naturae.*

Lectio 5

[85820] Catena in Lc., cap. 7 l. 5 Chrysostomus in Matthaeum. *Praemissa commendatione Ioannis, magnum Pharisaeorum et legisperitorum prodidit crimen, qui nec post publicanos Baptisma Ioannis acceperunt; unde dicitur et omnis populus audiens et publicani iustificaverunt Deum, baptizati Baptismo Ioannis.* Ambrosius in Lucam. *Iustificatur Deus per Baptismum, dum se homines peccata propria confitendo iustificant: qui enim peccat, et confitetur Deo peccatum, iustificat Deum: cedens ei vincenti, ab eoque gratiam sperans. In Baptismate igitur iustificatur Deus, in quo est et confessio, et venia peccatorum.* Eusebius in Lucam. *Quia etiam crediderunt, iustificaverunt Deum: apparuit enim eis iustus in omnibus quae fecit. Pharisaei autem repellendo Ioannem, tamquam inobedientes, non consonabant prophetae dicenti: ut iustificeris in sermonibus tuis; unde sequitur Pharisaei autem et legisperiti consilium Dei spreverunt in semetipsis, non baptizati ab eo.* Beda. *Haec verba sive ex persona Evangelistae, sive ex persona salvatoris, ut quibusdam placet, dicta sunt. Quod autem dicit in semetipsis, vel contra semetipsos, significat quia qui gratiam Dei respuit, contra semetipsum facit. Vel ad semetipsos missum Dei consilium stulti et ingrati vituperantur noluisse recipere. Consilium ergo est Dei, quod per passionem et mortem Christi salvare decrevit: quod Pharisaei et legisperiti spreverunt.* Ambrosius. *Non condemnamus ergo, sicut Pharisaei, consilium Dei quod est in Ioannis Baptismate: hoc est consilium quod magni consilii Angelus reperit. Ioannis consilium nemo contemnit, Dei consilium quis refutet?* Cyrillus. *Erat autem quidam modus ludendi talis consuetus apud filios Iudaeorum: bipartiebatur puerorum caterva, qui rerum praesentis vitae deridentes repentinam transmutationem, hi quidem canebant, hi vero moerebant; sed nec gaudentibus congaudebant moerentes, nec qui gaudebant confirmabant se flentibus; deinde arguebant se invicem improperantes incompassionis malitiam. Tale quid passam fuisse Iudaeorum plebem una cum principibus Christus innuebat; unde ex persona Christi subditur cui ergo similis dicam homines generationis huius, et cui similes sunt? Similes sunt pueris sedentibus in foro, et loquentibus ad invicem, et dicentibus: cantavimus vobis tibiis, et non saltastis; lamentavimus, et non plorastis.* Beda.

Generatio Iudaeorum comparatur pueris, quia doctores olim prophetas habebant, de quibus dicitur ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem. Ambrosius. *Cantaverunt autem prophetae spiritualibus modulis publicae salutis oracula resultantes, fleverunt threnis flebilibus Iudaeorum dura corda mulcentes. Hoc canticum non in foro, non in plateis canebatur, sed in Ierusalem: ipsa est enim dominicum forum, in quo praeceptorum caelestium iura conduntur.* Gregorius Nyssenus. *Canticum autem et lamentatio nil aliud est quam excessus, hoc quidem gaudii, illud vero moeroris. Resonat autem quaedam consona melodia ex organo musico, secundum quam dum homo pede et motu consono corporis commovetur, intrinsecam dispositionem manifestat; et ideo dicit lamentavimus, et non plorastis.* Augustinus de quaest. Evang. *Haec autem pertinent ad Ioannem et Christum. Quod enim dicit lamentavimus, et non plorastis, ad Ioannem pertinet, cuius abstinentia a cibis et potu luctum poenitentiae significabat; unde exponendo subdit venit enim Ioannes Baptista neque manducans panem, neque bibens vinum; et dicitis: Daemonium habet.* Cyrillus. *Praesumunt criminari virum qualibet admiratione dignum: Daemonium habere dicunt mortificantem legem peccati, quae latet in membris.* Augustinus de quaest. Evang. *Quod autem dixerat cantavimus tibiis, et non saltastis, ad ipsum dominum pertinet, qui utendo cum ceteris cibo et potu, laetitiam regni significabat; unde sequitur venit filius hominis manducans et bibens; et dicitis: ecce homo devorator et bibens vinum.* Titus. *Noluit enim Christus abstinere ab huiusmodi cibis, ne occasionem daret haereticis, qui dicunt creaturas esse malas, et vituperant carnes et vinum.* Cyrillus. *Ubi autem potuerunt ostendere dominum voratorem? Invenitur enim Christus ubique reprimere immoderantiam, et ad modestiam ducere. Conversabatur autem cum publicanis et peccatoribus; unde contra eum dicebant amicus publicanorum et peccatorum; cum tamen nullatenus ipse posset in peccatum incidere, sed e contra fiebat eis causa salutis: non enim coinquinatur sol radians super totam terram, et frequenter superveniens immundis corporibus; nec sol iustitiae laedetur conversando cum pravis. Nemo autem conetur comparare propriam mensuram dignitatibus Christi: sed quilibet propriam fragilitatem considerans vitet consortia talium: prava namque colloquia mores corrumpunt bonos. Sequitur et iustificata est sapientia ab omnibus filiis suis.* Ambrosius. *Sapientia Dei filius est per naturam, non per profectum: quae iustificatur per Baptisma, in eo quod non per contumaciam refutatur, sed per iustitiam Dei munus agnoscitur. In eo ergo iustificatio Dei est, si non ad indignos et obnoxios, sed ad innocentes, per ablutionem sanctos et iustos, videatur sua munera transtulisse.* Chrysostomus. *Filios autem sapientiae dicit sapientes: consuevit enim Scriptura malos magis ex peccato quam ex nomine indicare, bonos autem filios appellare informantis eos virtutis.* Ambrosius. *Bene autem dicit ab omnibus: quia circa omnes iustitia reservatur, ut susceptio fiat fidelium et eiectio perfidorum.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel quod dicit iustificata est sapientia ab omnibus filiis suis, ostendit filios sapientiae intelligere, nec in abstinendo, nec in manducando esse iustitiam, sed in aequanimitate tolerandi inopiam: non enim usus, sed concupiscentia reprehendenda est, dummodo congruas in generibus alimentorum his cum quibus tibi vivendum est.*

Lectio 6

[85821] Catena in Lc., cap. 7 l. 6 Beda. *Quia superius dictum fuerat: et omnis populus audiens et publicani iustificaverunt Deum, baptizati Baptismate Ioannis, idem Evangelista, quae verbis proposuerat, etiam factis astruit: iustificatam scilicet sapientiam a iustis et poenitentibus, dicens rogabat autem illum quidam Pharisaeus ut manducaret cum illo.* Gregorius Nyssenus. *Haec conscriptio quemdam utilem intellectum sapit. Sunt enim plerique eorum qui se iustificant inflati suspicione vani sensus, priusquam veniat verum iudicium, separantes seipsos velut agnos ab hoedis, nec tecto, nec escis cum plerisque communicare volentes, abominantes omnes quicumque non extremum sed medium tenent callem in vita. Lucas ergo plus medicus animarum quam corporum, ostendit ipsum Deum et salvatorem nostrum piissime alios visitantem; unde sequitur et ingressus domum Pharisaei discubuit: non ut aliquid de vitiis eius sortiatur, sed ut impartiatur de iustitia propria.* Cyrillus. *Mulier autem inhonestae vitae, promens autem fidelem affectum, venit ad Christum, quasi potentem veniam commissorum largiri; sequitur enim et ecce mulier quae erat in civitate peccatrix, ut cognovit quod Iesus accubuit in domo Pharisaei, attulit alabastrum unguenti.* Beda. *Alabastrum est genus marmoris candidi variis coloribus intertincti, quod ad vasa unguentaria cavari solet, eo quod optime servare ea incorrupta dicatur.* Gregorius in Evang. *Quia enim haec mulier turpitudinis suae maculas aspexit, lavanda ad fontem misericordiae cucurrit: convivantes non erubuit; nam quia semetipsam graviter erubescebat intus, nihil esse credidit quod verecundaretur foris. Discite quo dolore ardet quae flere inter epulas non erubescit.* Gregorius Nyssenus. *Indignitatem autem suam ostendens stabat post tergum, deiectis luminibus et effusa coma, pedes amplectens, lacrymisque eos perfundens; rebus tristem animum ostendebat, veniam implorans; sequitur enim et stans retro secus pedes eius, lacrymis coepit rigare pedes eius.* Gregorius. *Oculis enim terrena cupierat; sed hos iam per poenitentiam conterens flebat: capillos ad compositionem vultus exhibuerat; sed iam capillis lacrymas tergebat; unde sequitur et capillis capitis sui tergebat. Ore superba dixerat; sed pedes domini osculans, hoc in redemptoris sui vestigia figebat; unde sequitur et osculabatur pedes eius. Unguentum sibi pro odore suae carnis exhibuit; quod ergo sibi turpiter exhibuerat, hoc iam Deo laudabiliter offerebat; unde sequitur et unguento ungebat. Quot ergo in se habuit oblectamenta, tot de se invenit holocausta. Convertit ad virtutum numerum, numerum criminum; ut totum Deo serviret in poenitentia quicquid ex se Deum contempserat in culpa. Sic igitur meretrix effecta est honestior virginibus: postquam enim accensa est poenitentia, exarsit in Christi amorem. Et haec quidem quae dicta sunt agebantur exterius; quae vero revolvebat eius intentio, multo ferventiora his erant, quae solus Deus inspiciebat.* Gregorius. *Haec autem Pharisaeus intuens despicit, et non solum venientem peccatricem mulierem, sed etiam suscipientem dominum reprehendit. Videns autem Pharisaeus qui vocaverat eum, ait intra se dicens: si hic esset propheta, sciret utique quae et qualis mulier est quae tangit eum. Ecce Pharisaeus veraciter apud se superbus, et fallaciter iustus, aegrum reprehendit de aegritudine, et medicum de subventione: quae profecto mulier, si ad Pharisaei pedes venisset, calcibus repulsa discederet. Inquinari enim se alieno peccato crederet, quia hunc vera sua iustitia non replebat. Sic et quidam sacerdotali officio praediti, si quid fortasse iuste exterius vel tenuiter egerint, protinus subiectos despiciunt, et peccatores quosque in plebe positos dedignantur. Necesse est autem ut cum peccatores quosque conspicimus, nosmetipsos prius in eorum calamitate defleamus, quia fortasse in similibus aut lapsi sumus aut labi possumus.*

Oportet autem ut sollicite discernamus quia districtionem debemus vitiis, compassionem naturae. Si enim feriendus est peccator, nutriendus est proximus; cum vero iam per poenitentiam percutit ipse quod fecit, iam noster proximus peccator non est, quia hic in se punit quod iustitia divina reprehendit. Inter duos ergo aegros medicus aderat: sed unus in febre sensum tenebat, alter sensum perdiderat mentis: illa quippe flebat quod fecerat, Pharisaeus autem de falsa iustitia elatus, vim suae valetudinis exaggerabat. Titus. *Dominus autem non verba eius audiens, sed cogitationes inspiciens, dominum se prophetarum ostendit; unde sequitur et respondens Iesus, dixit ad illum: Simon, habeo tibi aliquid dicere.* Glossa. *Quod quidem dixit eius cogitationi respondens. Pharisaeus autem ex verbis domini attentior est factus; unde dicitur at ille ait: magister, dic.* Gregorius. *De duobus autem ei debitoribus paradigma opponitur, quorum unus minus, alius amplius debet; unde sequitur duo debitores erant cuidam feneratori: unus debebat denarios quingentos, et alius quinquaginta.* Titus. *Quasi dicat: neque tu absque debito es: quid igitur si in paucioribus teneris? Non superbias, quia tu quoque venia eges; unde de venia subdit, dicens non habentibus autem illis unde redderent, donavit utrisque.* Glossa. *Nullus enim potest per seipsum a debito peccati liberari, nisi divina gratia veniam consequatur.* Gregorius in Evang. *Utrorumque autem debito dimisso, quis amplius largitorem debiti diligat, Pharisaeus interrogatur: sequitur enim quis ergo plus eum diligit? Quibus verbis protinus ille respondit aestimo quia is cui plus donavit. Qua in re notandum est, quod dum sua sententia Pharisaeus convincitur, quasi phreneticus funem portat ex quo ligetur; unde sequitur at ille dixit ei: recte iudicasti. Enumerantur autem ei bona peccatricis, enumerantur et mala falsi iusti; unde sequitur et conversus ad mulierem, dixit Simoni: vides hanc mulierem? Intravi in domum tuam; aquam pedibus meis non dedisti: haec autem lacrymis rigavit pedes meos.* Ambrosius. *Quasi dicat: facilis est usus aquarum, non est facilis lacrymarum effusio: tu promptis non es usus, haec effudit non prompta: lavans lacrymis pedes meos, lavit maculas proprias: tersit comis, ut per eas sibi assumat sacros sudores, et quibus venata est ad peccatum iuventutem, venata est sanctitatem.* Chrysostomus in Matthaeum. *Sicut autem ubi vehemens imber prorumpit, fit serenitas, sic lacrymis effusis apparet tranquillitas, et perit caligo reatuum; et sicut per aquam et spiritum, sic per lacrymas et confessionem denuo mundamur; unde sequitur propter quod dico tibi: remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Nam qui vehementer se ingesserunt malis, rursus et bonis vehementer insistent, conscii ad quot debita se obligaverunt.* Gregorius. *Tanto ergo amplius peccati rubigo consumitur, quanto peccatoris cor magno caritatis igne concrematur.* Titus. *Contingit autem saepius eum qui multum peccavit, per confessionem purgari; pauca vero peccantem, ex arrogantia non venire ad confessionis remedium; unde sequitur cui autem minus dimittitur, minus diligit.* Chrysostomus in Matthaeum. *Opus est ergo nobis ferventi anima, quia nihil impedit hominem fieri magnum. Nullus ergo constitutorum in peccatis desperet, nemo virtuosus dormitet: nec hic confidat, saepe enim meretrix praecedet eum; nec ille diffidat, possibile namque est eum etiam primos superare; unde et hic subditur dixit autem ad illam: remittuntur tibi peccata tua.* Gregorius in Evang. *Ecce quae ad medicum venerat aegra, sanata est; sed de salute eius adhuc alii aegrotant; sequitur enim et coeperunt qui simul accumbebant dicere intra se: quis est hic qui etiam peccata dimittit? Sed caelestis medicus aegros non respicit, quos etiam de medicamento fieri deteriores vidit; eam autem quam sanaverat, per pietatis suae sententiam confirmat; unde sequitur* *dixit autem ad mulierem: fides tua te salvam fecit: quia scilicet hoc quod petiit, posse se accipere non dubitavit.* Theophylactus. *Postquam autem ei peccata dimisit, non sistit in remissione peccati, sed adicit operationem boni; unde subditur vade in pace, idest in iustitia: quia iustitia est pax hominis ad Deum, sicut peccatum est inimicitia inter Deum et hominem; quasi dicat: operare omnia quae ad pacem Dei te ducunt.* Ambrosius. *Hoc autem loco plerique pati videntur scrupulum quaestionis, utrum videantur Evangelistae discordasse de fide.* Graecus. *Quia enim quatuor Evangelistae dicunt Christum unctum fuisse unguento a muliere, tres puto fuisse mulieres ex personarum qualitate, ex modo agendi, ex differentia temporum. Ioannes quidem narrat de Maria sorore Lazari, quoniam sex diebus ante Pascha unxit pedes Iesu in propria domo. At Matthaeus, postquam dominus dixerat: scitis quia post biduum fiet Pascha, subdit, quod in Bethania in domo Simonis leprosi mulier fudit unguentum super domini caput; non autem unxit pedes, ut Maria; Marcus etiam Matthaeo similiter. Lucas autem non circa tempus Paschae, sed in medio Evangelii hoc refert. Chrysostomus autem binas asserit has mulieres fuisse: unam quidem quae continetur in Ioanne, alteram vero cuius mentio fit a tribus.* Ambrosius. *Hanc ergo mulierem inducit Matthaeus supra caput Christi effundentem unguentum; et ideo noluit dicere peccatricem: nam peccatrix, secundum Lucam, supra Christi pedes effudit unguentum. Potest ergo non eadem esse, ne sibi contrarium Evangelistae dixisse videantur. Potest etiam quaestio meriti et temporis diversitate dissolvi, ut adhuc illa peccatrix sit, iam ista perfectior.* Augustinus de Cons. Evang. *Eamdem enim Mariam bis hoc fecisse, arbitror intelligendum; semel scilicet quod Lucas narravit, cum primo accedens cum humilitate et lacrymis meruit remissionem peccatorum. Unde Ioannes, cum de Lazaro resuscitando coepisset loqui, antequam veniret in Bethaniam, dicit: Maria autem erat quae unxit dominum unguento, et tersit pedes eius capillis suis, cuius frater Lazarus infirmabatur. Iam itaque hoc Maria fecerat. Quod autem in Bethania rursum fecit, aliud est, quod ad Lucae narrationem non pertinet, sed pariter narratur ab aliis tribus.* Gregorius. *Mystico autem intellectu, Pharisaeus de falsa iustitia praesumens, Iudaicum populum, peccatrix mulier, sed ad vestigia domini veniens et plorans, conversam gentilitatem designat.* Ambrosius in Lucam. *Vel princeps huius saeculi quidam leprosus est, domus autem Simonis leprosi terra est; ergo dominus ex illis superioribus locis descendit in terram; neque enim sanari potuisset haec mulier, quae speciem habet animae vel Ecclesiae, nisi Christus venisset in terram. Merito autem speciem accipit peccatricis, quia Christus quoque formam peccatoris accepit. Itaque si constituas animam fideliter appropinquantem Deo, non peccatis turpibus et obscoenis, sed pie servientem Dei verbo, habentem immaculatae fiduciam castitatis; ad ipsum Christi caput ascendit: caput autem Christi Deus est. Sed qui caput non tenet Christi, ille pedes teneat. Peccator ad pedes, iustus ad caput. Habet tamen etiam ea quae peccavit unguentum.* Gregorius. *Quid aliud unguento nisi bonus odor opinionis exprimitur? Si igitur recta opera agimus, quibus opinione boni odoris Ecclesiam respergamus, quid in corpore domini nisi unguentum fundimus? Sed secus pedes mulier stetit: contra pedes enim domini stetimus, cum in peccatis positi, eius itineribus renitebamur; sed si ad veram poenitentiam post peccata convertimur, iam retro secus pedes stamus, quia eius vestigia sequimur quem impugnabamus.* Ambrosius. *Defer et tu post peccata poenitentiam; ubicumque audieris Christi nomen, accurre; in cuiuscumque interiorem domum Iesus intrasse cognoveris, et ipse festina: cum repereris sapientiam, cum repereris iustitiam in aliquibus penetralibus recumbentem,* *accurre ad pedes; hoc est, vel extremam partem quaere sapientiae, lacrymis confitere peccata. Et fortasse ideo non lavit pedes suos Christus, ut eos lacrymis nos lavemus. Bonae lacrymae, quae non solum nostrum possunt lavare delictum, sed etiam verbi caelestis rigare vestigium, ut gressus eius nobis exuberent. Bonae lacrymae, in quibus non solum redemptio peccatorum, sed etiam iustorum refectio est.* Gregorius. *Lacrymis enim domini pedes rigamus, si quibuslibet ultimis membris domini compassionis affectu inclinemur. Capillis pedes domini tergimus, quando sanctis eius, quibus ex caritate compatimur, ex his quae nobis superfluunt, miseremur.* Ambrosius. *Expande etiam capillos, sterne ante eum omnes corporis tui dignitates; non mediocres capilli sunt qui possunt pedes tergere Christi.* Gregorius. *Osculatur mulier pedes quos tersit: quod nos quoque plane agimus si studiose diligimus quos ex largitate continemus. Potest quoque per pedes ipsum mysterium incarnationis eius intelligi. Osculamur igitur redemptoris pedes, cum mysterium incarnationis eius ex toto corde diligimus. Unguento pedes ungimus, cum ipsam humilitatis eius potentiam sacri eloquii bona opinione praedicamus. Sed hoc etiam Pharisaeus vidit, et invidit; quia cum Iudaicus populus gentilitatem Deum praedicare conspicit, sua apud se malitia tabescit. Sic autem Pharisaeus retunditur ut per eum perfidus ille populus ostendatur: quia videlicet infidelis ille populus nec ea quae extra se erant, unquam pro domino tribuit; conversa autem gentilitas pro eo non solum rerum substantiam, sed etiam sanguinem fudit; unde Pharisaeo dicit aquam pedibus meis non dedisti; haec autem lacrymis rigavit pedes meos. Aqua quippe extra nos est, lacrymarum humor intra nos est. Infidelis etiam ille populus Deo osculum non dedit, quia ex caritate eum amare noluit cui ex timore servivit; osculum quippe dilectionis est signum: vocata autem gentilitas redemptoris sui vestigia osculari non cessat, quia in eius continuo amore suspirat.* Ambrosius. *Non mediocris autem haec meriti est, de qua dicitur ex quo intravi, non cessavit osculari pedes meos; ut aliud nisi sapientiam loqui nesciat, nisi iustitiam diligere, nisi castitatem habere, nisi pudicitiam osculari.* Gregorius. *Pharisaeo autem dicitur oleo caput meum non unxisti: quia ipsam quoque divinitatis potentiam, in quam se Iudaicus populus credere spopondit, digna laude praedicare neglexit; haec autem unguento unxit pedes meos: quia dum incarnationis eius mysterium gentilitas credidit, summa laude eius etiam ima praedicavit.* Ambrosius. *Beatus qui potest et oleo ungere pedes Christi; sed beatior qui ungit unguento: multorum enim florum in unum collecta spargit; et fortasse istud unguentum non posset alius nisi Ecclesia sola deferre, quae diversi spiraminis innumerabiles habet flores: et ideo nemo potest tantum diligere quantum illa quae in pluribus diligit. In domo autem Pharisaei, idest in domo legis et prophetae, non Pharisaeus, sed Ecclesia iustificatur: Pharisaeus enim non credidit, ista credebat; lex mysterium non habet, quo occulta mundantur; et ideo quod in lege minus est, consummatur in Evangelio. Duo autem debitores, duo populi sunt feneratori illi thesauri caelestis obnoxii. Non materialem autem feneratori huic debemus pecuniam, sed meritorum examinata, aera virtutum; quarum merita gravitatis pondere, iustitiae specie, sono confessionis expenduntur. Non mediocris autem est iste denarius, in quo regis imago formatur. Vae mihi, si non habuero quod accepi: aut quia difficile quisquam est qui feneratori huic debitum integrum possit exsolvere, vae mihi, si non petiero concedi mihi debitum. Sed quis est populus iste qui amplius debet, nisi nos, quibus amplius creditum est? Illis credita sunt eloquia Dei; nobis creditur virginis partus Emmanuel, idest nobiscum Deus, domini crux, mors, resurrectio. Itaque non est dubium quod plus debet qui* *plus accipit. Secundum homines plus fortasse offendit qui plus debuerit; sed per misericordiam domini causa mutatur, ut amplius diligat qui amplius debuit, si tamen gratiam consequatur. Et ideo, quoniam nihil est quod digne Deo referre possimus, vae mihi et si non dilexero. Reddamus ergo amorem pro debito; amplius enim diligit cui donatur amplius.*

Caput 8

Lectio 1

[85822] Catena in Lc., cap. 8 l. 1 Theophylactus. *Qui caelitus descendit, ut exemplum fieret nobis et forma, instruit nos non pigritare in docendo; unde dicitur et factum est deinceps, et ipse iter faciebat per civitates et castella, praedicans, et evangelizans regnum Dei.* Gregorius Nazianzenus. *Vadit quippe de loco in locum, non solum ut plures lucretur, sed etiam ut multa dedicet loca. Dormit, laborat, ut somnum et laborem sanctificet; plorat ut det pretium lacrymis; praedicat caelestia, ut audientes exaltet.* Titus. *Qui enim de caelo ad terram descendit, annuntiat habitantibus terram regnum caeleste, ut terram in caelum convertat. Quis autem praedicare debebat regnum Dei, nisi filius Dei, cuius est regnum? Venerunt plures prophetae, non tamen praedicaverunt regnum caelorum: nam qualiter eorum quae non viderunt sermonem praetenderent?* Isidorus abbas. *Hoc autem regnum Dei aliquibus videtur altius et melius regno caelesti; quibusdam vero unum et idem secundum essentiam, sed diversimode nominari; aliquando quidem regnum Dei a regnante, aliquando autem regnum caelorum a subditis Angelis et sanctis, qui caeli dicuntur.* Beda. *More autem aquilae provocantis ad volandum pullos suos, dominus pedetentim discipulos suos ad sublimia erigit. Siquidem primo docet in synagogis et miracula facit; ex hinc duodecim, quos apostolos nominat, eligit; postmodum omnes praedicans secum ducit; unde sequitur et duodecim cum illo.* Theophylactus. *Non docentes, aut praedicantes, sed instruendi ab eo. Ne autem femineus sexus prohiberi videretur sequi Christum, subditur et mulieres aliquae, quae erant curatae a spiritibus malis et infirmitatibus; Maria quae vocatur Magdalena, de qua septem Daemonia exierant.* Beda. *Maria Magdalena ipsa est, cuius tacito nomine proxima lectio poenitentiam narrat. Nam pulchre Evangelista ubi eam cum domino iter facere commemorat, noto hanc vocabulo manifestat; ubi vero peccatricem, sed poenitentem describit, mulierem generaliter dicit, ne nomen tantae famae, prisci erroris nota fuscaret, de qua Daemonia septem exiisse referuntur.* Gregorius in Evang. *Quid enim per septem Daemonia nisi universa vitia intelliguntur? Quia enim septem diebus omne tempus comprehenditur, recte septenario numero universitas figuratur. Septem ergo Daemonia Maria habuit, quae universis vitiis plena fuit. Sequitur et Ioanna uxor Chusae procuratoris Herodis, et Susanna, et aliae multae, quae ministrabant ei de facultatibus suis.* Hieronymus Comm. super Matth. *Consuetudinis Iudaicae fuit, nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum praeceptoribus darent. Hoc quia scandalum facere poterat in nationibus, Paulus se abiecisse commemorat. Ministrabant autem domino de substantia sua, ut meteret earum carnalia, cuius ipsae metebant spiritualia: non quod indigeret cibis dominus creaturarum; sed ut typum ostenderet*

magistrorum, quod victu atque vestitu de discipulis deberent esse contenti. Beda. *Interpretatur autem Maria amarum mare propter poenitentiae rugitum, Magdalena turris, vel melius turrensis, a turre, de qua dicitur: factus est spes mea turris fortitudinis a facie inimici. Ioanna dominus gratia eius, vel dominus misericors interpretatur, videlicet quia eius est omne quod vivimus. Si autem Maria mundata a sorde vitiorum Ecclesiam de gentibus insinuat, cur non Ioanna eamdem designat Ecclesiam quondam idolorum cultui subditam? Nam quilibet malignus spiritus dum pro regno Diaboli facit, quasi Herodis procurator existit. Interpretatur Susanna lilium, aut gratia eius, propter odoriferum caelestis vitae candorem, aureumque internae dilectionis ardorem.*

Lectio 2

[85823] Catena in Lc., cap. 8 l. 2 Theophylactus. *Quod David in persona Christi praedixerat: aperiam in parabolis os meum, hic dominus implet; unde dicitur cum autem turba plurima conveniret, et de civitatibus properarent ad eum, dixit per similitudinem. Loquitur autem dominus per similitudinem primo quidem ut attentiores faceret auditores: consueverunt enim homines in obscuris se exercitare, et spernere manifesta: deinde ut non caperent indigni quae mystice dicebantur.* Origenes. *Et ideo signanter dicitur cum turba plurima conveniret: non enim sunt multi, sed pauci qui per arctam viam incedunt, et qui inveniunt viam quae ducit ad vitam: unde Matthaeus dicit quod extra domum docebat per parabolas, sed intra domum parabolam discipulis exposuit.* Eusebius. *Satis autem congrue Christus primam proponit parabolam multitudini, non solum tunc astantium, sed etiam futurorum post illos, inducens ad audientiam verborum suorum, cum dicit exiit qui seminat, seminare semen suum.* Beda. *Satorem illum nullum melius quam filium Dei intelligere possumus, qui de sinu patris, quo creaturae non erat accessus, egrediens, ad hoc venit in mundum ut testimonium perhiberet veritati.* Chrysostomus in Matthaeum. *Exiit autem qui ubique est, non localiter, sed per amictum carnis nobis appropinquavit. Decenter autem adventum proprium Christus exitum nominat: eramus enim exclusi a Deo; et sicuti condemnati et rebelles regi eiecti sunt; qui vero reconciliare vult eos, exeundo ad ipsos extra cum eis loquitur, donec dignos iam factos aspectu regio eos introducat: sic etiam Christus fecit.* Theophylactus. *Exiit autem nunc, non ut agricolas perderet aut combureret terram; sed exiit seminare: saepe enim agricola qui seminat, ob aliam causam exit, non solum ut seminet.* Eusebius. *Exierunt autem nonnulli a patria caelesti, et ad homines descenderunt, non tamen ut sererent, neque enim satores erant, sed administratorii spiritus in ministerium missi. Moyses etiam et prophetae post eum non inseruerunt hominibus mysteria regni caelorum; sed retrahendo insipientes ab errore nequitiae et idolorum cultu, quasi colebant animas hominum, et in novalia redigebant. Solus autem omnium sator verbum Dei exivit, evangelizaturus nova semina, scilicet mysteria regni caelorum.* Theophylactus. *Non cessat autem Dei filius semper in nostris animabus seminare; nam non solum cum docet, sed etiam cum creat, in nostris animabus seminat semina bona.* Titus. *Exiit autem ut seminaret semen suum; non autem accepit verbum quasi mutuatum, cum ipse naturaliter sit verbum Dei vivi. Non est igitur*

suum proprium semen Pauli vel Ioannis; sed habent cum acceperint; Christus autem habet proprium semen, proferens doctrinam ex sua natura; unde et Iudaei dicebant: qualiter hic litteras novit, quas non didicit? Eusebius. *Docet igitur duos esse gradus eorum qui recipiunt semina: primum quidem eorum qui digni facti sunt vocatione caelesti, sed labuntur a gratia propter negligentiam et torporem; secundum vero multiplicantium semen in bonis fructibus. Ponit autem secundum Matthaeum tres differentias in quolibet gradu. Nam qui corrumpunt semen, non similem habent perditionis modum; et qui ab eo fructificant, non aequam recipiunt copiam. Sane actiones perdentium ostendit semen. Quidam enim cum non peccaverint, suis animabus insita sibi semina salubria perdiderunt, subtracta ab intentione et memoria eorum per spiritus malignos et Daemones, qui volant per aerem, vel viros fallaces et callidos, quae volatilia nuncupavit; unde subdit et dum seminat, aliud cecidit secus viam.* Theophylactus. *Non dixit quod seminans proiecit aliud secus viam, sed quod semen cecidit. Qui enim seminat, docet rectum sermonem; sed sermo diversimode cadit in audientes, ut quidam eorum via dicantur. Et conculcatum est, et volucres caeli comederunt illud.* Cyrillus. *Arida enim est et inculta quodammodo omnis via, eo quod a cunctis conculcatur, ac nihil ex seminibus humatur in ea. Sic igitur habentes cor indocile non penetrat divina monitio, ut possit laudem germinare virtutum; sed tales sunt via frequentata immundis spiritibus. Sunt iterum aliqui leviter gerentes fidem in se quasi in verborum simplicitate; horum fides caret radice; de quibus subditur et aliud cecidit supra petram, et natum aruit, quia non habebat humorem.* Beda. *Petram dicit durum et indomitum cor. Hoc est autem humor ad radicem seminis, quod iuxta aliam parabolam oleum ad lampades virginum nutriendas, idest amor et perseverantia virtutis.* Eusebius. *Sunt etiam aliqui qui per avaritiam et appetitum voluptatum et mundanas sollicitudines, quas quidem spinas nuncupat, immissum sibi semen suffocari fecerunt; de quibus subditur et aliud cecidit inter spinas; et simul exortae spinae suffocaverunt illud.* Chrysostomus in Matthaeum. *Sicut enim spinae non permittunt oriri semen, sed ex condensatione suffocant immissum; sic sollicitudines vitae praesentis semen spirituale fructificare non sinunt. Increpandus autem esset agricola qui super sensibiles spinas, et petram, et viam seminaret. Non enim possibile est petram terram fieri, nec viam non esse viam, nec spinas non esse spinas; in rationalibus autem secus est; possibile est enim petram converti in terram pinguem, et viam non conculcari, et spinas dissipari.* Cyrillus. *Sunt autem terra pinguis et ferax, animae honestae et bonae, quae in profundo suscipiunt verbi semina, et retinent, et fovent; et quantum ad hoc subditur et aliud cecidit in terram bonam, et ortum fecit fructum centuplum. Cum enim in mentem mundam ab omnibus perturbationibus verbum divinum infunditur, tunc immittit radices in profundum, et germinat tamquam spica, et convenienter perficitur.* Beda. *Fructum enim centuplum, fructum perfectum dicit: nam denarius numerus pro perfectione semper accipitur, quia in decem praeceptis legis custodia continetur: denarius autem numerus per semetipsum multiplicatus in centenarium surgit; unde per centenarium magna perfectio significatur.* Cyrillus. *Quae autem sit sententia parabolae, accipiamus per eum qui eam composuit; unde sequitur haec dicens clamabat: qui habet aures audiendi, audiat.* Basilius. *Audire pertinet ad intellectum: unde per hoc dominus excitat ad exaudiendum attente mentionem eorum quae dicuntur.* Beda. *Quoties enim haec admonitio vel in Evangelio, vel in Apocalypsi Ioannis interponitur, mysticum esse quod dicitur, quaerendumque a nobis intentius ostenditur; unde discipuli ignorantes, salvatorem interrogant;*

sequitur enim interrogabant autem eum discipuli eius quae esset haec parabola. Nemo tamen putet finita mox parabola discipulos hoc interrogasse; sed, ut Marcus ait: cum esset singularis, interrogaverunt eum. Origenes. *Est autem parabola sermo quasi facti, non autem facti iuxta quod dicitur, possibilis autem fieri; rerum significativus per transumptionem eorum quae in parabola traduntur. Aenigma vero est processus sermonis in his quae traduntur quasi facta; quae tamen non sunt facta, nec possibilia fieri, significant vero aliquid in occulto; sicut quod dicitur in libro Iudicum quod ligna iverunt ut ungerent sibi regem. Non est autem ad litteram factum quod dicitur exiit qui seminat, sicut ea narrat historia, possibile tamen fuit fieri.* Eusebius. *Dominus vero docuit eos causam quare turbis per parabolas loquebatur; unde subditur quibus ipse dixit: vobis datum est nosse mysterium regni Dei.* Gregorius Nazianzenus. *Cum hoc audis, non introducas diversas naturas secundum quosdam haereticos, qui putant hos quidem esse pereuntis naturae, hos vero salubris; quosdam vero sic se habere, ut eorum voluntas eos ducat ad peius vel melius, sed addas ei quod dicitur vobis datum est, idest volentibus, et simpliciter dignis.* Theophylactus. *His autem qui sunt indigni tantis mysteriis obscure dicuntur; unde subditur ceteris autem in parabolis, ut videntes non videant, et audientes non intelligant. Videre enim se putant, non vident autem; et audiunt quidem, sed non intelligunt. Huius ergo gratia hoc eis Christus abscondit, ne maius eis praeiudicium generetur, si postquam noverint Christi mysteria, contempserint. Qui enim intelligit et postea spernit, gravius punietur.* Beda. *Recte igitur in parabolis audiunt, quando clausis sensibus cordis, non curant cognoscere veritatem, obliti eius quod dominus dixerat: qui habet aures audiendi, audiat.* Gregorius in Evang. *Dominus autem dignatus est exponere quod dicebat, ut sciamus rerum significationes quaerere etiam in his quae per semetipsum noluit explanare; sequitur enim est autem haec parabola: semen est verbum Dei.* Eusebius. *Destruentium autem immissa semina suis animabus tres dicit esse causas. Quidam enim destruunt in se semen reconditum, dantes leviter auditum volentibus fallere; de quibus subdit quod autem secus viam, hi sunt qui audiunt; deinde venit Diabolus, et tollit verbum de corde eorum, ne credentes salvi fiant.* Beda. *Qui scilicet verbum quod audiunt, nulla fide, nullo intellectu, nulla saltem tentandae utilitatis actione percipere dignantur.* Eusebius. *Quidam vero cum in mentis profundo non susceperint verbum Dei, facile extinguuntur adveniente adversitate; de quibus subdit nam qui supra petram, hi sunt qui cum audierint, cum gaudio suscipiunt verbum; et hi radices non habent, quia ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt.* Cyrillus. *Cum enim intrant Ecclesiam, laetanter attentant divina mysteria, sed ex levi voluntate; ut autem egressi sunt Ecclesiam, obliviscuntur sacrarum disciplinarum: et si fides Christiana non fluctuet, permanent; turbante vero persecutione, profugam habent mentem, quia fides eorum caret radice.* Gregorius. *Multi boni operis initia proponunt; sed mox ut fatigari adversitatibus vel tentationibus coeperint, inchoata derelinquunt. Petrosa ergo terra humorem non habuit, quae hoc quod germinaverat, ad fructus perseverantiam non perduxit.* Eusebius. *Quidam vero suffocant reconditum in eis semen divitiis et illecebris, quasi quibusdam suffocantibus spinis; de quibus subditur quod autem in spinis cecidit, hi sunt qui audierunt, et a sollicitudinibus, et divitiis, et voluptatibus vitae, euntes suffocantur, et non referunt fructum.* Gregorius. *Mirum quomodo dominus divitias spinas interpretatus sit, cum illae pungant, istae delectent; et tamen spinae sunt, quia cogitationum suarum punctionibus mentem lacerant, et cum usque ad peccatum pertrahunt, quasi inflicto vulnere* *cruentant. Duo autem sunt quae divitiis iungit, sollicitudines et voluptates: quia per curam mentem opprimunt, et per affluentiam resolvunt. Suffocant autem semen, quia importunis cogitationibus guttur mentis strangulant; et dum bonum desiderium intrare ad cor non sinunt, quasi aditum vitalis flatus vetant.* Eusebius. *Haec autem ex provisione a salvatore praedicta sunt. Sic autem se habere patefacit effectus; non enim aliter aliqui a verbo divini cultus deficiunt nisi secundum aliquem modorum praedictorum ab eo.* Chrysostomus in Matthaeum. *Et ut plura brevibus comprehendam, hi quidem tamquam negligentes audire, hi tamquam delicati et debiles, hi vero tamquam servi facti voluptatis et rerum mundi, a bono desistunt. Bonus etiam ordo viae, petrae et spinarum: opus enim est primo memoriae et cautelae, deinde fortitudinis, consequenter contemptus praesentium. Consequenter ponit bonam terram contrario modo se habentem ad viam, et petram, et spinas, cum subdit quod autem in terram bonam, hi sunt qui in corde bono et optimo verbum retinent, et fructum afferunt in patientia. Nam qui secus viam positi sunt, non retinent verbum, sed rapit eis semen Diabolus: qui vero sunt in petra, non sustinent in patientia tentationis insultum propter imbecillitatem; qui vero sunt in spinis, non fructificant, sed suffocantur.* Gregorius. *Terra ergo bona fructum per sapientiam reddit: quia nulla sunt bona quae agimus, si non aequanimiter etiam proximorum mala toleramus. Fructum ergo per patientiam reddunt: quia cum humiliter flagella suscipiunt, post flagella ad requiem sublimiter cum gaudio suscipiuntur.*

Lectio 3

[85824] Catena in Lc., cap. 8 l. 3 Beda. *Quia supra dixerat apostolis: vobis datum est nosse mysterium regni Dei, ceteris autem in parabolis, nunc ostendit per eos aliquando etiam ceteris idem mysterium esse revelandum, dicens nemo autem lucernam accendens operit eam vase, aut subtus lectum ponit, sed supra candelabrum ponit, ut intrantes videant lumen.* Eusebius. *Quasi dicat: sicut lucerna accenditur ut luceat, non ut operiatur sub modio vel lecto; sic etiam secreta regni caelorum in parabolis edita, quamvis lateant alienos a fide, tamen penes omnes manifestum habebunt sensum; unde subdit non enim est occultum quod non manifestetur, nec absconditum quod non agnoscatur et in palam veniat; quasi dicat: quamvis plurima in parabolis dicta sint, ut videntes non videant, et audientes non intelligant propter sui incredulitatem, totus tamen sermo patebit.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter totum. His verbis typice docet fiduciam praedicandi, ne quis timore carnalium incommodorum lucem scientiae abscondat; vasis enim et lecti nomine carnem, lucernae autem vocabulo verbum designat; quod ob metum carnalium incommodorum occultat qui ipsam carnem praeponit manifestationi veritatis, et ea quasi operit verbum qui praedicare trepidat. Supra candelabrum autem ponit lucernam qui corpus suum ministerio Dei subicit, ut superior sit praedicatio veritatis, et inferior servitus corporis.* Origenes de Serm. Dom. *Sed et qui vult adaptare lucernam perfectioribus Christi discipulis persuadebit nobis per ea quae dicta sunt de Ioanne, quoniam ipse erat lucerna ardens et lucens. Non decet ergo eum qui lucernam rationalem accendit in anima, abscondere eam sub lecto ubi quis requiescit, nec sub aliquo alio vase: quia*

qui facit hoc, non providet intrantibus domum, quibus lucerna paratur: sed oportet superponere candelabro, idest omni Ecclesiae. Chrysostomus in Matthaeum. *Hoc autem dicens, inducit eos ad vitae diligentiam, docens eos strenuos esse quasi expositos aspectibus omnium, ac pugnantes in mundo quasi in theatro; quasi dicat: ne consideretis quod manemus in modica parte mundi; eritis enim omnibus noti: quia tantam virtutem impossibile est latere.* Maximus. *Vel forsan seipsum appellat dominus lucernam radiantem cunctis habitantibus domum, idest mundum, cum sit naturaliter Deus, et factus dispensative caro; et sic quasi lux ad instar lucernae retinetur in testa carnis per mediam animam, sicut per lychnum ignis in testa lucernae. Vocat autem candelabrum Ecclesiam, supra quam verbum divinum effulgens, quasi quamdam domum illuminat radiis veritatis. Dixit autem similitudinarie vas aut lectum, corporalem cultum legis, sub quo contineri non vult.* Beda. *Instanter autem nos dominus docet verbo auscultare, ut et nostro illud pectore continue ruminare, et alieno eructare sufficiamus auditui; unde sequitur videte ergo quid audiatis. Qui enim habet, dabitur illi; et quicumque non habet, etiam quod putat se habere, auferetur ab illo. Quasi dicat: tota intentione verbo quod auditis operam date: quia qui amorem habet verbi, dabitur illi et sensus intelligendi quod amat: at qui verbi audiendi amorem non habet, etsi vel naturali ingenio, vel litterario callere se putaverit exercitio, nulla sapientiae dulcedine gaudebit. Saepe enim desidiosus ingenium accipit, ut de negligentia iustius puniatur; quia quod sine labore assequi potuit, scire contemnit; et nonnunquam studiosus tarditate intelligentiae premitur, ut eo maiora praemia retributionis inveniat, quo magis studio inventionis elaborat.*

Lectio 4

[85825] Catena in Lc., cap. 8 l. 4 Titus. *Derelictis cognatis carnalibus, dominus insistebat doctrinae paternae. Quia vero desiderabatur propter absentiam, accedunt ad eum: unde dicitur venerunt autem ad illum mater et fratres eius, et non poterant adire eum prae turba. Si audiveris de fratribus domini, addisce pietatem, et intellige gratiam: nullus enim secundum divinitatem salvatoris frater est, unigenitus enim est; sed pietatis gratia communicavit nobis in carne et sanguine, et factus est frater noster, cum esset naturaliter Deus.* Beda. *Fratres tamen domini secundum carnem dicuntur non filii beatae Mariae genitricis Dei, secundum Elvidium, nec filii Ioseph de alia uxore secundum quosdam putandi sunt; sed eorum potius intelligendi sunt esse cognati.* Titus. *Putabant autem fratres eius quod cum eorum audiret praesentiam, dimitteret populum, reveritus maternum nomen, et flexus amore materno; unde sequitur et nuntiatum est illi: mater tua et fratres tui foris stant, volentes te videre.* Chrysostomus in Matthaeum. *Considera quale erat, astante ei toto populo, et ab ore eius pendente, iam inchoata doctrina, eum foras extrahere. Ob hoc dominus quasi increpando respondit; sequitur enim qui respondens dixit ad eos: mater mea et fratres mei hi sunt qui verbum Dei audiunt et faciunt.* Ambrosius. *Moralis magister, qui de se ceteris praebet exemplum, praescripturus ceteris quoniam qui non reliquerit patrem aut matrem suam, non est filio Dei dignus, sententiae huic ipse primus se subicit: non quod maternae refutet pietatis obsequia:*

ipsius enim praeceptum est: qui non honorificaverit patrem et matrem, morte moriatur; sed quia paternis se mysteriis amplius quam maternis affectibus debere cognoscit. Neque tamen iniuriose refutantur parentes; sed religiosiores copulae mentium docentur esse quam corporum. Ergo hic non, ut quidam haeretici tendiculas aucupantur, mater negatur, quae etiam de cruce agnoscitur; sed necessitudini corporali praescriptorum caelestium forma praefertur. Beda. *Hi igitur qui verbum Dei audiunt et faciunt, mater domini vocantur, eo quod illum quotidie suo exemplo vel dicto quasi parturiunt in cordibus proximorum; fratres quoque sunt eius, cum et ipsi faciant voluntatem patris eius qui in caelis est.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non autem hoc dixit increpando matrem, sed eam plurimum adiuvando. Nam si erga ceteros sollicitus erat, ut generaret eis de se debitam opinionem, multo magis erga matrem: non autem elevasset eam ad illa fastigia, si semper expectaret honorari ab eo tamquam a filio, non autem eum dominum reputaret.* Theophylactus. *Quidam vero hoc sic intelligunt, quod Christo docente quidam invidentes, subsannantes eum super doctrina eius, dixerunt mater tua, et fratres tui stant foris volentes te videre: tamquam propter hoc ignobilem eum demonstrarent: et ideo qui mentem eorum cognovit, sic eis respondit, quoniam non nocet vilis consanguinitas; sed si ignobilis quis existat, audiat autem verbum Dei, ipsum consanguineum reputat. Quia tamen audire solum neminem salvat, sed magis condemnat, subiungit et faciunt: decet enim audire, et facere. Verbum autem Dei dicit suam doctrinam: quaecumque enim ipse dicebat, patris erant.* Ambrosius. *Mystice autem non debuit foris stare qui Christum quaerebat; unde et ille ait: accedite ad eum, et illuminamini. Si enim foris stant, nec ipsi agnoscuntur parentes; et propter nostrum fortasse non agnoscuntur exemplum, quemadmodum nos non agnoscimur si foris stemus. Illud quoque intelligere non abhorret, quia per figuram parentum demonstrat Iudaeos, ex quibus est Christus secundum carnem, Ecclesiamque synagogae credidit praeferendam.* Beda. *Intus enim eo docente venientes intrare nequeunt, cuius spiritualiter intelligere dicta negligunt. Praeoccupans autem turba intravit in domum; quia differente Iudaea, gentilitas confluxit ad Christum. Foris autem stantes volunt Christum videre, qui spiritualem in lege sensum non quaerentes, sese ad custodiam litterae foris fixerunt; et quasi Christum potius ad docenda carnalia cogunt exire, quam se ad discenda spiritualia consentiunt intrare.*

Lectio 5

[85826] Catena in Lc., cap. 8 l. 5 Cyrillus. *Quia discipuli omnes beneficiatos a Christo videbant, decebat etiam ipsos sensim in beneficiis Christi delectari: non enim similiter quis considerat quae fiunt in alienis corporibus ut in suo: et ideo dominus discipulos et mari et ventis exposuit; unde dicitur factum est autem in una dierum, et ipse ascendit in unam naviculam, et discipuli eius; et ait ad illos: transfretemus trans stagnum. Et ascenderunt.* Chrysostomus in Matthaeum. *Vitans quidem Lucas quaestionem quae sibi fieri posset de temporum ordine, dicit eum in una dierum intrasse naviculam.* Cyrillus. *Si autem vigilante domino accidisset tempestas, vel non timuissent discipuli, vel non credidissent eum posse tale aliquid facere. Quapropter*

dormit, praestans tempus timori; sequitur enim navigantibus autem illis, obdormivit, et descendit procella venti in stagnum. Ambrosius. *Supra habes quia pernoctabat in oratione; quomodo hic in tempestate dormit? Sed exprimitur securitas potestatis; quomodo omnibus timentibus solus intrepidus quiescebat, sed quiescebat corporis somno cum intenderet divinitatis mysterio; nihil enim sine verbo fit.* Cyrillus. *Cum magna autem dispensatione videtur esse peractum ne mox postquam tempestas invadere coepit naviculam, quaererent ab eo suffragium, sed postquam malum invaluit, ut manifestior fiat divinae maiestatis potestas; unde dicitur et compellebantur, et periclitabantur: quod quidem dominus permisit exercitationis gratia, ut cum confessi fuerint periculum, cognoscant miraculi magnitudinem. Unde postquam magnitudo periculi in intolerabilem metum eos urgebat, tamquam aliam spem non habentes salutis nisi solum ipsum dominum virtutum, eum excitaverunt. Sequitur accedentes autem suscitaverunt eum, dicentes: praeceptor, perimus.* Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus quidem dicit: domine, salva nos, perimus; Marcus autem: magister, non ad te attinet quia perimus? Eadem autem est sententia excitantium dominum, volentiumque salvari. Nec opus est quaerere quis horum potius Christo dictum sit: sive enim aliquid horum trium dixerint, sive alia verba quae nullus Evangelistarum commemoravit, tantumdem autem valentia, quid ad rem interest? Quamquam etiam hoc fieri potuerit ut, pluribus eum excitantibus, omnia haec, aliud autem ab alio diceretur.* Cyrillus. *Non autem erat possibile eos perire existente cum eis omnipotente: unde illico surgit Christus, qui habet omnium potestatem, et sedat confestim procellam et ventorum impetum. Et cessavit tempestas, et facta est tranquillitas: in quo ostendit se Deum esse, cui dicitur: tu dominaris potestati maris, motum autem fluctuum eius tu mitigas.* Beda. *Sic igitur in hac navigatione dominus utramque unius eiusdemque personae naturam ostendit, dum is qui ut homo dormit in navi, furorem maris ut Deus verbo coercet.* Cyrillus. *Simul autem cum tempestate aquarum solvit tempestatem animarum; unde sequitur dixit autem illis: ubi est fides vestra? In quo verbo ostendit quod timorem non facit tentationum inductio, sed imbecillitas mentis. Sicut enim aurum probatur in igne, sic in tentationibus fides.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem ab aliis Evangelistis aliis verbis dictum est. Matthaeus enim dicit eum dixisse: quid timidi estis modicae fidei? Marcus autem dicit: quid timidi estis? Necdum habetis fidem? Idest illam perfectam velut granum sinapis. Hoc ergo et ille ait: modicae fidei; Lucas autem: ubi est fides vestra? Et totum quidem dici potuit: quid timidi estis? Ubi est fides vestra? Modicae fidei? Unde aliud hic, aliud ille commemorat.* Ambrosius. *Pacata igitur tempestate ad imperium Christi, discipuli stupefacti miraculo, susurrabant ad invicem; unde sequitur qui timentes, mirati sunt, ad invicem dicentes: quis, putas, hic est, quia et ventis imperat et mari, et obediunt? Non autem discipuli, ut ignorantes eum, hoc dixerunt ad invicem; noverant enim eum Deum esse, et filium Dei Iesum: admirantur autem innatae potestatis abundantiam, et divinitatis gloriam; quamvis similis nobis esset et visibilis secundum carnem; unde dicunt quis est hic? Idest qualis et quantus, et in quanta virtute et maiestate? Imperiosum enim est opus, dominativum praeceptum, non servilis petitio.* Beda. *Vel non discipuli, sed nautae et alii mirantur qui in navi erant. Allegorice autem mare vel stagnum tenebrosus est et amarus mundi aestus. Navicula arbor crucis, cuius beneficio fideles adiuti, emensis mundi fluctibus, obtinent littus patriae caelestis.* Ambrosius. *Itaque dominus, qui se intelligit propter divinum in terras mysterium venisse, relictis parentibus navem* *ascendit.* Beda. *Ascendunt autem et discipuli admoniti cum eo; unde ipse ait: si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me. Discipulis navigantibus, idest fidelibus saeculum calcantibus, et futuri saeculi animo quietem meditantibus, et per sancti spiritus flatum, vel etiam proprii remigii conatum, infidos mundi fastus certatim post terga iactantibus, subito obdormivit dominus; idest, advenit tempus dominicae passionis; et descendit procella, quia domino somnum mortis in cruce subeunte, fluctus persecutionum daemoniacis flatibus exsurgunt. Fluctibus autem non domini patientia turbatur, sed discipulorum imbecillitas concutitur et trepidat: qui suscitarunt dominum ne eo dormiente pereant: quia cuius mortem viderant, resurrectionem optant: quae si differetur, ipsi in perpetuum perirent. Unde surgens increpat ventum: quia celeri resurrectione per mortem destruit superbiam Diaboli, qui habebat imperium mortis. Tempestatem autem aquae facit cessare, quia rabiem Iudaeorum morti eius insultantium resurgens labefacit.* Ambrosius. *Et advertas, sine tentatione neminem posse ex hoc vitae curriculo demigrare, quia exercitium fidei tentatio est. Subiecti igitur sumus nequitiae spiritualis procellis; sed quasi pervigiles nautae gubernatorem excitemus, qui non serviat, sed imperet ventis; qui etsi iam non dormiat sui corporis somno, caveamus tamen ne nostri corporis somno nobis dormiat, et quiescat. Bene autem arguuntur qui praesente Christo timebant, cum utique ibi aderat qui perire non posset.* Beda. *Cui simile est quod post mortem discipulis apparens exprobravit incredulitatem eorum: et sic tumidis gurgitibus sedatis, patefecit cunctis potentiam suae divinitatis.*

Lectio 6

[85827] Catena in Lc., cap. 8 l. 6 Chrysostomus. *Salvator navigando una cum discipulis ad portum pervenit; unde dicitur et navigaverunt ad regionem Gerazenorum, quae est contra Galilaeam.* Titus. *Veraciora exemplaria nec Gerazenorum habent, nec Gadarorum, sed Gergezinorum; est enim Gadara civitas in Iudaea, stagnum autem vel mare nullatenus invenitur in ea; sed Geraza civitas Arabiae est, nec stagnum, nec mare iuxta habens. Est autem Gergeza, a qua Gergezaei, urbs antiqua iuxta Tiberiacum stagnum, circa quam est rupes stagno vicina, in quod ostenditur deiectos fuisse porcos a Daemonibus. Quia tamen Geraza et Gedara confinium habent cum terra Gergezinorum, verisimile est inde ad horum terram porcos fuisse adductos.* Beda. *Geraza enim urbs est insignis Arabiae trans Iordanem iuncta monti Galaad, quam tenuit tribus Manasse, non longe a stagno Tiberiadis, in quo porci praecipitati sunt.* Chrysostomus in Matthaeum. *Cum autem dominus descendisset a mari, occurrit ei aliud terribilius miraculum: nam daemoniacus, tamquam servus videns dominum, servitutem confitetur; unde sequitur et cum egressus esset ad terram, occurrit illi vir quidam qui Daemonium habebat iam temporibus multis.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod Matthaeus duos dicit fuisse daemoniacos, Marcus autem et Lucas unum commemorant, intelligas unum eorum fuisse personae alicuius clarioris et famosioris, quem regio illa maxime dolebat, et pro cuius salute plurimum satagebat. Hoc volentes significare duo Evangelistae, solum commemorandum iudicaverunt de quo facti huius fama latius praeclariusque fragraverat.* Chrysostomus in Matthaeum. *Vel Lucas*

elegit ex illis duobus eum qui saevior erat: unde flebilius narrat eius infortunium, cum subdit et vestimentis non induebatur, neque in domo manebat, sed in monumentis. Visitant autem Daemones mortuorum sepulchra, volentes imbuere homines periculosa doctrina, quod scilicet mortuorum animae Daemones fiunt. Cyrillus. *Quod autem nudus petebat defunctorum sepulchra, daemoniacae ferocitatis erat indicium. Permittit autem quosdam dispensative Deus subesse Daemonibus, ut nos perpendamus per eos quales sunt Daemones erga nos, ut renuamus eis subici velle; et sic uno patiente aedificantur quamplures.* Chrysostomus. *Quia vero hominem eum populi fatebantur, accesserunt Daemones divinitatem praedicantes ipsius, quam etiam mare sua tranquillitate clamaverat; unde sequitur is ut vidit Iesum, procidit ante illum, et exclamavit voce magna, et dixit.* Cyrillus. *Attendas hic timorem annexum audaciae et desperationi multae; signum enim diabolicae desperationis est in audendo dicere quid mihi et tibi est, Iesu fili Dei altissimi? Timoris vero cum precatur obsecro te, ne me torqueas. Sed si nosti eum esse filium Dei altissimi, fateris eum Deum caeli et terrae, et eorum quae continentur in eis. Qualiter igitur non tua, immo sua usurpas, et dicis quid mihi et tibi? Quis autem principum terrenorum omnino sustinebit a barbaris lacessiri suo subiectos imperio? Unde sequitur praecipiebat enim spiritui immundo ut exiret ab homine; et necessitatem praecepti ostendit subdens multis enim temporibus arripiebat illum; et vinciebatur catenis et compedibus custoditus; et ruptis vinculis agebatur a Daemonio in deserta.* Chrysostomus. *Unde, quia nemo audebat daemoniacum tenere, ipse Christus ad eum vadit, alloquens ipsum. Sequitur interrogavit autem illum Iesus, dicens: quod tibi nomen est? Non velut inscius nomen inquirit, sed ut confessa peste quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret.* Beda. *Sed et nostri temporis sacerdotes qui per exorcismi gratiam Daemones eicere norunt, solent dicere, patientes non aliter valere curari, nisi omne quod ab immundis spiritibus vigilantes dormientesve pertulerint, confitendo patenter exponant; et maxime quando corporis humani concubitum petere se ac patrare confingunt; unde et hic confessio subditur: at ille dixit: legio; quia intraverant Daemonia multa in eum.* Gregorius Nyssenus. *Imitantes quidam Daemones supernas militias et legiones angelicas, dicunt se legionem, sicut et eorum princeps dicit se positurum thronum super astra, ut fiat altissimo similis.* Chrysostomus. *Postquam autem dominus supervenerat Daemonibus creaturam Dei perturbantibus, putabant eum propter excessum eorum quae fiebant non expectare tempus supplicii: et quia culpam diffiteri non poterant, instant ne cito sustineant poenam; unde sequitur et rogaverunt illum ne imperaret illis ut in abyssum irent.* Theophylactus. *Quod quidem postulant Daemones volentes adhuc cum hominibus conversari.* Cyrillus. *Hic autem palam est quod aemulae catervae maiestatis divinae, ineffabili potentia salvatoris detrudebantur ad Inferna.* Maximus. *Statuit autem Deus unicuique peccatorum consonam poenam; Gehennam ignis propter carnis incendium, stridorem dentium propter risum lascivum, intolerabilem sitim propter voluptatem et crapulam, pervigilem vermem propter obliquum et malignum cor, caliginem perpetuam propter ignorantiam et fallaciam, Lymbum abyssi propter superbiam: unde Daemonibus tamquam superbis abyssus delegatur. Sequitur erat autem ibi grex multorum porcorum pascentium in monte.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod Marcus dixit circa montem fuisse gregem porcorum, Lucas autem in monte, non repugnat: grex enim porcorum tam magnus fuit, ut aliquid eius esset in monte, aliquid circa montem: erant enim duo millia porcorum, sicut Marcus expressit.* Ambrosius. *Daemones autem caelestis luminis claritatem sustinere non* *poterant, ut qui oculos dolent, radios solis ferre non possunt.* Cyrillus. *Et ideo turba immundorum spirituum petit mitti in conformem sibi gregem immundorum porcorum. Sequitur et rogabant eum ut permitteret eis in illos ingredi.* Athanasius in vita Antonii. *Quod si super porcos potestatem non habent, multo magis nullum habent dominium contra homines factos ad imaginem Dei. Oportet ergo Deum solum timere, contemnere autem illos.* Cyrillus. *Dominus autem concessit eis potestatem, ut hoc inter cetera fiat nobis causa salutis, et roboris spes. Sequitur et permisit illos. Considerare ergo oportet, quod Daemones pravi sunt, et hostiles his qui eis sunt subditi; ut potest patere ex eo quod praecipitaverunt et suffocaverunt porcos in aquis; unde sequitur exierunt ergo Daemonia ab homine, et intraverunt in porcos, et impetu abiit grex per praeceps in stagnum, et suffocatus est. Et ideo concessit eis Christus petentibus, ut ex eventu appareat quam sint crudeles. Erat etiam necessarium ostendere filium Dei providentiam rerum habere non minus quam pater, ut aequalitatis decor in utroque appareat.* Titus. *Fugam autem pastores arripiunt, ne cum porcis perirent; unde sequitur quod ut viderunt factum, qui pascebant fugerunt et nuntiaverunt in civitatem et in villas: et huiusmodi terrorem civibus intulerunt. Duxit autem eos ad salvatorem damni necessitas. Sequitur exierunt autem videre quod factum est, et venerunt ad Iesum. Ubi considera, quod dum Deus homines punit in rebus, confert beneficium animabus. Cum autem profecti essent, viderunt sanum eum qui iugiter vexabatur. Sequitur et invenerunt hominem sedentem, a quo Daemonia exierant, vestitum, qui antea continuo nudus erat, ac sana mente ad pedes eius: non enim discedit a pedibus, a quibus est nactus salutem: et sic agnoscentes signum, mirati sunt passionis remedium, et obstupuerunt in facto. Sequitur et timuerunt. Hoc autem factum partim visu comperiunt, partim verbis audiverant. Sequitur nuntiaverunt autem illis qui viderant quomodo sanus factus esset a legione. Oportebat autem eos supplicare domino ne inde recederet, sed custos esset regionis, ne Daemones haberent accessum ad eos; sed prae timore propriam salutem amiserunt, rogantes salvatorem recedere. Sequitur et rogaverunt illum omnis multitudo regionis Gerazenorum, ut discederet ab ipsis, quia timore magno tenebantur.* Theophylactus. *Timebant enim ne iterum damnum aliquod paterentur, sicut passi fuerant in submersione porcorum.* Chrysostomus. *Attendas autem Christi humilitatem: postquam enim collatis a se talibus beneficiis emittebant eum, non obstat, sed discedit, eos qui se ipsos indignos sua doctrina promulgaverant relinquens. Sequitur ipse autem, ascendens navim, reversus est.* Titus. *Sed eo discedente, ille qui passus fuerat, a salvatore non discedit. Sequitur et rogabat illum vir a quo Daemonia exierant, ut cum eo esset.* Theophylactus. *Nam, sicut expertus, timebat ne forte elongatus a Iesu, rursus Daemonibus esset paratus. Dominus autem ostendit ei quod quamvis non sit cum eo praesentialiter, tamen potest eum gratia sua protegere; sequitur enim dimisit autem eum Iesus, dicens: redi in domum tuam, et narra quanta tibi fecit Deus. Non autem dixit: quanta tibi feci ego; formam praebens humilitatis, ut rectitudines nostras referamus in Deum.* Titus. *Nec tamen praevaricatur in lege veritatis; quidquid enim filius operatur, pater operatur. Cur autem qui ubique omnes liberatos monebat nulli dicere, huic liberato a legione dicit narra quanta tibi fecit Deus? Quia scilicet tota regio illa Deum ignorabat, irretita cultibus Daemonum. Vel verius, quandoquidem ad patrem retorquet miraculum, dicit narra; cum vero loquitur de seipso, monet nulli dicere. Ille autem qui liberatus est a Daemonibus, noverat Deum esse Iesum, et ideo praedicavit quanta fecit illi Iesus; sequitur enim et abiit per universam civitatem praedicans* *quanta illi fecit Iesus.* Chrysostomus. *Et sic illos qui se indignos sua doctrina promulgaverant derelinquens, statuit eis eum in magistrum qui fuerat a Daemonibus liberatus.* Beda. *Mystice autem Geraza significat nationem gentium, quas post passionem et resurrectionem suam dominus per praedicatores visitavit; unde Geraza vel Gergesi, ut quidam legunt, interpretatur colonum eiciens, idest Diabolum, a quo prius incolebatur; vel advena propinquans, qui prius longe erat.* Ambrosius. *Licet autem discordet numerus curatorum a Christo secundum Lucam et Matthaeum, tamen concordat mysterium: ut enim iste qui habebat Daemonium, populi gentilis est figura, duo quoque illi similiter figuram populi gentilis accipiunt: quoniam cum tres filios Noe generavit, Sem, Cham et Iaphet, Sem tantummodo familia in possessionem ascita est Dei: ex duobus illis diversarum nationum populi pullularunt. Qui multis, inquit, temporibus habebat Daemonium, utpote qui a diluvio usque ad adventum domini vexabatur. Nudus autem erat, quia tegumentum naturae suae et virtutis amisit.* Augustinus de quaest. Evang. *In domo non habitabat; hoc est, in conscientia sua non requiescebat: in monumentis manebat; idest in mortuis operibus, hoc est peccatis, delectabatur.* Ambrosius. *Vel quid sunt corpora perfidorum nisi quaedam sepulchra in quibus Dei verba non habitant?* Augustinus de quaest. Evang. *Quod autem compedibus ferreis et catenis ligabatur, significat graves et duras leges gentium, quibus etiam in eorum republica peccata cohibentur: quod autem vinculis talibus diruptis agebatur a Daemonio in desertum, significat quod etiam ipsis transgressis legibus ad ea scelera cupiditate ducebatur quae iam vulgarem consuetudinem excederent, quod vero in eo legio Daemonum erat, significatae sunt gentes, quae multis Daemonibus serviebant; quod in porcos pascentes in montibus Daemonia ire concessa sunt, significat etiam immundos et superbos homines, quibus Daemonia dominantur propter idolorum cultus.* Ambrosius. *Porci enim hi sunt qui immundorum usu animalium, vocis et rationis expertes, lutulentis vitae suae actibus naturalium coinquinaverunt ornamenta virtutum.* Augustinus. *Quod autem in stagnum praecipitati sunt, significat quod iam clarificatur Ecclesia, et liberato populo gentium a dominatione Daemoniorum, in abditis agunt sacrilegos ritus suos qui Christo credere noluerunt, caeca et profunda curiositate submersi.* Ambrosius. *Impetu autem feruntur in praeceps, quoniam nullius meriti contemplatione revocantur; sed tamquam de superioribus ad inferiora per improbitatis proclive detrusi, inter fluenta mundi huius intercluso pereunt spiritus commeatu. Neque enim in his qui fluido aestu voluptatis huc atque illuc feruntur, illius spiritus potest esse vitale commercium. Videmus igitur quia homo ipse suae est auctor aerumnae: nam nisi quis porci more vixisset, numquam accepisset in eum Diabolus potestatem; aut si accepisset, non ut perderet, sed ut probaret: et fortasse Diabolus, quia post domini adventum bonos iam depraedari non poterat, non omnium hominum, sed levium quaerit interitum; ut latro non armatis, sed insidiatur inermibus. Viderunt hoc magistri gregum, et fugerunt: neque enim vel philosophiae professores vel principes synagogae pereuntibus populis possunt ferre medicinam: solus est Christus qui aufert peccata populorum.* Augustinus. *Vel quod porcorum pastores fugientes ista nuntiaverunt, significat quosdam primates impiorum, quamquam Christianam legem fugientes, potentiam tamen eius pergentes stupendo et mirando praedicare. Quod autem Gerazeni cognoscentes quod factum est, rogant Iesum ut ab eis discederet, magno timore perculsi, significat magnitudinem vetusta suavitate delectatam, honorare quidem, sed nolle pati Christianam legem, dum dicunt quod eam implere non possunt; admirantes tamen fidelem populum a pristina perdita* *conversatione sanatum.* Ambrosius. *Vel in Gerazenorum civitate species synagogae videtur existere: qui rogabant ut discederet, quia timore magno tenebantur; infirma enim mens non capit Dei verbum, nec potest pondus sustinere sapientiae. Et ideo diutius molestus non fuit, sed ascendit ab inferioribus ad superiora, a synagoga scilicet ad Ecclesiam: et regressus est per stagnum: nemo enim de Ecclesia ad synagogam sine periculo transit salutis; sed ille qui de synagoga ad Ecclesiam transire desiderat, crucem suam tollat, ut discrimen evadat.* Augustinus. *Quod autem ille sanatus cupit iam esse cum Christo, et dicitur ei redi in domum tuam, et narra quanta tibi fecit Deus: sic intelligitur, ut sic quisquis intelligat post remissionem peccatorum redeundum sibi in conscientiam bonam sicut in domum, et serviendum Evangelio propter aliorum salutem, ut deinde cum Christo requiescat: ne cum praepropere vult esse cum Christo, negligat ministerium praedicationis fraternae redemptioni accommodatum.*

Lectio 7

[85828] Catena in Lc., cap. 8 l. 7 Augustinus de Cons. Evang. *Post narratum apud Gerazenos miraculum, transit ad narrandum, de archisynagogi filia, dicens factum est autem cum rediisset Iesus, excepit illum turba: erant enim omnes expectantes eum.* Theophylactus. *Simul quidem propter doctrinam, et propter miracula.* Augustinus. *Quod vero adiungit et ecce venit vir cui nomen Iairus, non continue factum accipiendum est, sed prius illud de convivio publicanorum, sicut narrat Matthaeus; cui rei sic coniungit hoc ut non possit aliud factum consequenter intelligi.* Titus. *Est autem positum nomen, Iudaeorum causa, qui tunc noverunt quod accidit, ut nomen demonstratio miraculi fiat. Accessit autem non aliquis infirmorum, sed princeps synagogae, ut magis obturarentur Iudaeorum ora; unde sequitur et ipse princeps synagogae erat. Accessit autem ad Christum causa necessitatis: urget enim aliquando dolor ad agendum ea quae decent, secundum illud: in camo et freno maxillas eorum constringe qui non approximant ad te.* Theophylactus. *Unde necessitate instante cecidit ad pedes eius; sequitur enim et cecidit ad pedes Iesu. Decebat autem ut absque necessitate cogente caderet ad pedes eius, et cognosceret ipsum Deum esse.* Chrysostomus. *Sed considera eius inertiam: quaerit enim a Christo ut in domum veniat; sequitur enim rogans eum ut intraret in domum eius; ignorans scilicet quod absens poterat liberare: nam si scivisset, dixisset sicut centurio: dic verbo, et curabitur filia mea.* Graecus. *Causa autem adventus eius ponitur, cum subditur quia unica filia erat illi, domus fundamentum, successio generis, fere annorum duodecim, in ipso scilicet flore aetatis; et haec moriebatur, pro thalamis efferenda ad tumulum.* Chrysostomus. *Advenerat autem dominus, non ut iudicaret mundum, sed ut salvaret: quapropter non examinat dignitatem petentis, sed aequanimiter arripit opus, sciens quod maius erat futurum eo quod quaerebatur: vocabatur autem ad remedium aegrotantis; novit autem se suscitaturum iam mortuam, et inserturum terrenis firmam spem resurrectionis.* Ambrosius. *Suscitaturus autem mortuam, ad faciendum fidem, haemorrhoissam ante curavit; sicut et resurrectio temporalis in passione domini celebratur, ut perpetua illa credatur. Et contigit dum iret, a turba comprimebatur.* Cyril-

lus. *Quod maximum erat indicium quod veram carnem induerat, et omnem conculcaret superbiam: neque enim a longe sequebantur, sed eum circumdabant.* Graecus. *Quaedam autem mulier gravi morbo detenta, ob cuius infirmitatis curam medici omnes divitias consumpserant, solam spem in tanta diffidentia reperit ut prociderent domino; de qua sequitur et mulier quae erat in fluxu sanguinis ab annis duodecim, quae in medicos erogaverat omnem substantiam suam, nec ab ullo potuit curari, accessit retro.* Titus. *Qualiter autem non est digna praeconio haec mulier, quae viribus extinctis corporeis ob continuum sanguinis fluxum, et tanto populo concurrente circa illum, affectu roborata et fide petierat populum, et retro latens tetigerat fimbriam vestimenti? Sequitur tetigit fimbriam vestimenti eius.* Cyrillus. *Neque enim licebat immundis vel tangere quemquam sanctorum, vel appropinquare viro sancto.* Chrysostomus in Matthaeum. *Ritu autem legis huiusmodi passio reputabatur immunditia magna. Aliter etiam: nondum enim nec ipsa habebat dignam opinionem de eo; non enim putavisset latere; sed tamen confisa de sanitate accedit.* Theophylactus. *Sicut autem cum aliquis oculum lucernae lucenti adhibet, aut igni spinas, statim operationem illorum experitur; sic quidem qui fidem affert potenti curare, statim curationem consequitur. Et confestim stetit fluxus sanguinis eius.* Chrysostomus. *Non autem sola vestimenta ipsius mulierem salvarunt; nam et milites sortiti sunt ea inter se; sed fidei eius intentio.* Theophylactus. *Credidit enim, et salvata est; et, ut congruum fuit, primo tetigit Christum intellectualiter, deinde corporaliter.* Graecus. *Audivit autem dominus tacitas mulieris considerationes, et tacens liberavit tacentem, passus sua sponte sanitatis rapinam; sed postea miraculum publicat; unde sequitur et ait Iesus: quis est qui me tetigit?* Cyrillus. *Non enim latuit dominum perpetratum miraculum; sed qui cuncta cognoscit, quasi nesciret interrogat.* Graecus. *Nescientibus autem discipulis quod quaerebatur, sed putantibus de simplici quodam tactu dicere, domini quaestioni respondent; sequitur enim negantibus autem omnibus, dixit Petrus, et qui cum illo erant: praeceptor, turbae te comprimunt et affligunt, et dicis: quis me tetigit? Et ideo dominus tactum sua responsione distinguit; sequitur enim et dixit illis Iesus: tetigit me aliquis; sicut etiam dicebat: qui habet aures audiendi, audiat; quamvis omnes habeant huiusmodi corporalem auditum, sed non est vere audire, si audiatur incaute, nec vere tangere, si infideliter tangatur.* Cyrillus. *Propalat autem consequenter quod factum est, cum subditur nam et ego novi virtutem de me exiisse. Materialius respondet secundum opinionem audientium; hic tamen nobis manifestatur quod ipse verus est Deus, et ex eo quod prodigialiter factum est, et etiam ex sermonibus: transcendit enim naturam nostram, et forsan angelicam, posse quemquam virtutem emittere quasi a propria natura; convenit autem hoc soli supremae naturae: nulla namque creaturarum aliquam gerit salvandi potestatem, vel etiam aliqua alia, scilicet miracula, faciendi, sed divinitus praestitam. Non autem ambitione gloriae non dimisit latere divinae virtutis ostensionem qui multoties praeceperat taceri sua miracula: sed quia spectabat ad utilitatem eorum qui vocabantur per fidem ad gratiam.* Chrysostomus in Matthaeum. *Primo enim solvit femineum metum, ne remorsum conscientiae pateretur quasi surripiens gratiam; secundo corrigit eam, quia latere putaverat; tertio fidem eius exprimit cunctis, ut et alii imitentur: proditque non minus miraculum retentione sanguinis, dum ostendit sibi cuncta patere.* Cyrillus. *Insuper principem synagogae persuadebat indubitabiliter credere quod a laqueis mortis eripiet filiam eius.* Chrysostomus. *Ob hoc autem dominus non statim eam manifestaverat, ut ostenso quod omnia sibi liquent, faciat mulierem* *praedicare quod factum est, ut suspicione miraculum careat; unde sequitur videns autem mulier quia non latuit eum, tremens venit et procidit ante pedes eius, et ob quam causam tetigit eum, indicavit coram omni populo, et quemadmodum confestim sanata sit.* Origenes. *Eamdem autem sanitatem quam nacta est mulier ex contactu, verbis confirmavit salvator; unde sequitur at ipse dixit illi: filia, fides tua te salvam fecit; vade in pace: idest esto sana a tuo flagello: et sanat quidem primo per fidem animam, deinde vero corpus.* Titus. *Vocat autem filiam iam fidei causa sanatam; fides enim gratiam adoptionis impendit.* Eusebius Eccl. Hist. *Dicunt autem hanc mulierem in Paneade, quae est Caesarea Philippi, unde fuit oriunda, statuisse triumphos insignes collati sibi beneficii a salvatore: stabat namque super altam basim ad limina domus eius aeneum simulacrum mulieris flexis genibus manibusque iunctis, quasi precaretur; ex cuius opposito aliud erectum simulacrum ad instar viri, eiusdemque materiae, amictum diploide, et manum versus mulierem extendens; ante cuius pedes super ipsam basim aliena species plantae orta, quae usque ad aeneae diploidis oras pertingens, medicina omnium passionum esse ferebatur. Hanc autem statuam dicebant repraesentare Christum, quam maximus destruxit.* Ambrosius. *Mystice autem reliquerat in Gerazenis synagogam Christus, et quem sui non receperant, recipiunt alieni.* Beda. *Vel in fine saeculi dominus est ad Iudaeos rediturus, atque ab eis per fidei confessionem libenter excipiendus.* Ambrosius. *Quem autem putamus synagogae principem esse nisi legem, cuius contemplatione dominus synagogam non penitus dereliquerit?* Beda. *Vel princeps synagogae Moyses intelligitur: unde bene Iairus, idest illuminans vel illuminatus, vocatur: quia qui accipit verba vitae dare nobis, et per hoc ceteros illuminat, ipse a spiritu sancto illuminatur. Cecidit autem archisynagogus ad pedes Iesu, quia legislator cum tota patrum progenie Christum in carne apparentem longe sibi praeferendum esse cognovit. Si enim caput Christi Deus, convenienter pedes accipiendi sunt incarnatio, qua terram nostrae mortalitatis tetigit. Rogavit autem intrare in domum eius, quia eius videre desiderabat adventum. Filia autem unica eius est synagoga, quae sola legali est institutione composita; quae duodecimo aetatis anno, hoc est tempore pubertatis appropinquante, moriebatur; quia nobiliter a prophetis educata, postquam ad intelligibiles annos pervenerat, in quibus spirituales Deo fructus gignere debebat, subito errorum languore consternata, spiritualis vitae viam amisit: et si Christus non succurreret, corruisset in mortem. Ad puellam autem sanandam pergens dominus a turba comprimitur, quia genti Iudaeae salutaria monita praebens, carnalium populorum est consuetudine gravatus.* Ambrosius. *Ad hanc autem principis filiam dum properat Dei verbum, ut salvos faceret filios Israel, sancta Ecclesia ex gentibus congregata, quae inferiorum lapsu criminum deperibat, paratam aliis fide praeripuit sanitatem.* Beda. *Dupliciter autem sanguinis fluxus potest intelligi; hoc est, et super idolatriae prostitutione, et super his quae carnis et sanguinis oblectatione patrantur.* Ambrosius. *Quid autem sibi vult quod haec principis filia annorum duodecim moriebatur, et mulier ista fluxu sanguinis ab annis duodecim laboravit, nisi ut intelligatur quia quamdiu synagoga viguit, laboravit Ecclesia?* Beda. *Una enim pene saeculi aetate synagoga in patriarchis nasci coepit, et gentilium nationem idololatria foedavit.* Ambrosius. *Sicut autem illa in medicos erogaverat omnem substantiam suam, ita congregatio gentium amiserat omnia dona naturae.* Beda. *Medicos autem intellige sive falsos theologos, sive philosophos, legumque doctores saecularium, qui multa de virtutibus vitiisque disserentes, utilia se vivendi instituta mortalibus dare promittebant; se ipsos immundos spiritus, qui* *velut hominibus consulendo, se pro Deo colendos ingerebant; quibus audiendis gentilitas quanto magis naturalis industriae vires expenderat, tanto minus potuit ab iniquitatis suae sorde curari.* Ambrosius. *Audiens autem aegrotare populum Iudaeorum, sperare coepit salutis suae remedium; tempus venisse cognovit quo medicus adesset de caelo: surrexit ut occurreret fide promptior, pudore contractior: hoc enim est pudoris et fidei, agnoscere infirmitatem, non desperare veniam. Verecunda ergo fimbriam tetigit, fidelis accessit, religiosa credidit, sapiens sanatam se esse cognovit: sic sancta plebs gentium, quae Deo credidit, peccatum erubuit ut desereret, fidem detulit ut crederet, devotionem exhibuit ut rogaret, sapientiam induit ut sanitatem suam ipsa sentiret, fiduciam sumpsit ut fateretur quod praeripuisset alienum. Retro autem tangitur Christus, quia scriptum est: post dominum Deum tuum ambulabis.* Beda. *Et ipse ait: si quis mihi ministrat, me sequatur, sive quia praesentem in carne dominum non videns, vel quia peractis dispensationis sacramentis per fidem coepit vestigia eius subsequi.* Gregorius Moralium. *Premente autem turba, una redemptorem nostrum mulier tetigit: quia carnales quique in Ecclesia eum comprimunt a quo longe sunt, et soli tangunt qui huic veraciter humiles adiunguntur. Turba igitur premit, et non tangit: quia et importuna est per praesentiam, et absens per vitam.* Beda. *Vel una credula mulier dominum tangit: quia qui diversis haeresibus inordinate affligitur, solo Catholicae Ecclesiae corde fideliter quaeritur.* Ambrosius. *Non enim credunt qui comprimunt; credunt qui tangunt: fide tangitur Christus, fide videtur. Denique ut fidem credentis exprimeret, dicit ego cognovi virtutem de me exiisse: quod est evidentius indicium quia non intra possibilitatem conditionis humanae atque intra corporis claustrum divinitas coarctata est, sed ultra fines nostrae mediocritatis virtus exundat aeterna; non enim humana ope plebs gentium liberatur; sed Dei munus est congregatio nationum, quae etiam brevi fide misericordiam inclinat aeternam. Nam si consideremus quanta sit fides nostra, et intelligamus quantus sit Dei filius; videmus quia comparatione eius fimbriam tantummodo tangimus, superiora vero vestimenti eius nequimus attingere. Si igitur et nos curari volumus, fide tangamus fimbriam Christi. Non autem latet eum quicumque tetigerit. Beatus qui extremam partem verbi tetigerit; nam totum quis potest comprehendere?*

Lectio 8

[85829] Catena in Lc., cap. 8 l. 8 Chrysostomus in Matthaeum. *Opportune dominus expectabat puellae mortem, ut propalaretur resurrectionis miraculum: propter quod et tardius incedit, et loquitur cum muliere diutius, ut archisynagogi filia expiraret, et huius eventus nuntii advenirent; unde dicitur adhuc illo loquente, venit quidam ad principem synagogae dicens ei: quia mortua est filia tua, noli vexare illum.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed cum Matthaeus archisynagogum non morituram filiam suam narret domino nuntiasse, sed omnino defunctam; Lucas autem et Marcus nondum mortuam, usque adeo ut dicant venisse postea qui mortuam nuntiarent; considerandum est ne repugnare videatur. Et intelligendum est, brevitatis hoc causa Matthaeum potius dicere voluisse, rogatum esse dominum ut faceret quod eum fecisse manifestum est, ut scilicet mortuam suscitaret.*

Attendit enim non verba patris de filia sua, sed, quod est potissimum, voluntatem. Sane si alii duo vel quisquam eorum patrem commemorasset dixisse quod venientes de domo dixerunt, ut iam non vexaretur Iesus, quia puella mortua fuisset; repugnarent eius cogitationi verba quae posuit Matthaeus: nunc vero illud nuntiantibus et prohibentibus ne magister veniret, non legitur quod ipse consenserit; unde dominus non diffidentem reprehendit, sed credentem robustius confirmavit; unde sequitur Iesus autem audito hoc verbo respondit patri puellae: noli timere, sed crede tantum, et salva erit. Athanasius. *Fidem dominus exigit ab invocantibus eum, non quia indiget adminiculo aliorum: ipse namque et dominus, et largitor est fidei: sed ne videretur ex acceptione personarum sua dona conferre, ostendit quod credentibus favet, ne sine fide accipiant beneficia, et ea per infidelitatem aboleant: vult enim benefaciens durare gratiam, et sanans inconcussum permanere remedium.* Theophylactus. *Mortuam autem suscitaturus eiecit omnes, quasi nos docens absque inani gloria esse, et nihil ad demonstrationem facere; et quod cum quis debet miracula perpetrare, non decet ipsum esse in medio plurimorum, sed solitarium, et ab aliis separatum; unde sequitur et cum pervenisset ad domum, non permisit intrare secum quemquam nisi Petrum et Ioannem et Iacobum et patrem et matrem puellae. Solos autem hos intromisit tamquam discipulorum vertices, et potentes miraculum occultare: non enim volebat ipsum ante tempus pluribus revelari, forte propter invidiam Iudaeorum. Sic et cum quis nobis invidet, non debemus iustitias nostras ei revelare, ne ei maioris invidiae occasio tribuatur.* Chrysostomus. *Ceteros autem discipulos non assumpsit, provocans eos ad appetitum maiorem, ob id quoque quod nondum erant plene dispositi, ut et alii istos imitentur. Assumpsit etiam parentes in testes, ne quis dicere posset fallax esse resurrectionis indicium. Ad hoc etiam illud nota, quod deflentes exclusit a domo, et indignos ostendit huius visione; sequitur enim flebant enim omnes, et plangebant illam. Quod si tunc exclusit, multo magis nunc; tunc enim nondum patuerat in somnum mortem fuisse conversam. Nullus ergo de cetero se contemnat, iniuriam inferens Christi victoriae, qui superavit mortem, et eam in somnum convertit; ad cuius ostensionem subditur at ille dixit: noli flere; non est enim mortua puella, sed dormit: ostendens singula sibi fore in promptu, et quod eam vivificaret, quasi suscitaret a somno. Nihilominus tamen deridebant eum; sequitur enim et deridebant eum scientes quia mortua esset. Quos non obiurgavit, nec derisionem repressit, ut etiam derisio fiat mortis indicium; nam, quia ut plurimum post acta miracula homines perseverant increduli, verbis propriis eos praevenit. Ut autem quasi per visum disponeret ad resurrectionis fidem, tenet manum puellae; unde sequitur ipse autem tenens manum eius, clamavit dicens: puella, surge. Cumque tenuisset, suscitat eam; unde sequitur et reversus est spiritus eius; et surrexit continuo: non enim infudit aliam animam, sed illam eamdem quae expiraverat restituit; nec solummodo suscitat, immo iubet etiam illam cibari; sequitur enim et iussit illi dare manducare: ne scilicet phantasticum esse videatur quod factum est: nec ipse propinat, sed aliis mandat; sicut et in Lazaro dixit: solvite eum, ac deinde participem mensae fecit.* Graecus. *Deinde stupefactos miraculo et pene clamantes parentes cohibet ne factum praedicent; sequitur enim et stupuerunt parentes eius; quibus praecepit ne alicui dicerent quod factum erat: ostendens quod largitor bonorum est, non autem cupidus gloriae, datque totum, nihil recipiens. Qui vero venatur operum gloriam, aliquid quidem exhibuit, aliquid vero recepit.* Beda. *Mystice autem salvata a fluxu sanguinis muliere, mox filia principis mortua nuntiatur: quia dum Ecclesia a vitiorum labe mun-*

data est, continuo synagoga perfidia atque invidia soluta est: perfidia quidem, quia in Christum credere noluit; invidia vero, quia Ecclesiam credidisse doluit. Ambrosius. *Adhuc autem et servuli principis increduli erant ad resurrectionem, quam Iesus in lege praedixit, in Evangelio complevit; unde dicunt noli vexare illum: quasi sit sibi impossibile suscitare mortuam.* Beda. *Vel per eos significantur qui adeo destitutum synagogae statum vident, ut restaurari posse non credant; ideoque pro suscitatione illius supplicandum esse non aestiment. Sed quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum: unde dominus ei dixit noli timere, crede tantum, et salva erit. Pater puellae coetus doctorum legis accipitur: qui si credere voluerit, etiam subiecta ei synagoga salva erit.* Ambrosius. *Itaque cum venisset in domum, paucos futurae resurrectionis arbitros ascivit: non enim a multis continuo est credita resurrectio. Quae tamen tantae diversitatis est causa? Supra publice filius viduae suscitatur, hic removentur plures arbitri. Sed puto quod pietas ibi domini declaratur, quia vidua mater unici filii non patiebatur moras. Est etiam forma sapientiae, in filio viduae cito Ecclesiam credituram: in archisynagogi filia credituros quidem Iudaeos, sed ex pluribus pauciores. Denique dicente domino non est mortua puella, sed dormit, deridebant eum: quicumque enim non credit, irridet. Fleant igitur mortuos suos, qui putant mortuos: ubi resurrectionis fides est, non mortis species, sed quietis est.* Beda. *Synagoga etiam, quia sponsi laetitiam, qua vivere possit, amisit, quasi inter plangentes mortua iacens, nec hoc ipsum quare plangatur intelligitur.* Ambrosius. *Tenens autem dominus manum puellae sanavit eam: beatus enim si cuius manus sapientia teneat, inducat in penetralia sua, iubeat manducare: panis enim caelestis est Dei verbum: inde et illa sapientia, quae Dei corporis et sanguinis altaria replevit alimentis. Venite, edite panes meos, et bibite vinum quod miscui vobis.* Beda. *Surrexit autem puella continuo, quia Christo manum confortante, homo a morte animae resipiscit. Sunt enim nonnulli qui latente tantum cogitatione peccati sibi mortem consciscunt; sed tales se vivificare significans dominus, suscitavit filiam archisynagogi. Alii vero ipsum malum quo delectantur agendo, mortuum suum quasi extra portas efferunt; et hos se suscitare demonstrans, suscitavit filium viduae extra portas civitatis. Quidam vero etiam peccati consuetudine se quasi sepeliendo corrumpunt; et ad hos etiam erigendos adest gratia salvatoris; ad quod intimandum resuscitavit Lazarum quatuor dies in monumento habentem. Quanto autem gravior est mors animae, tanto acrior poenitentis fervor insistat. Unde iacentem in conclavi mortuam levi voce resuscitat; delatum foras iuvenem pluribus dictis corroborat; ad quatriduanum vero suscitandum fremuit spiritu, lacrymas fudit, et voce magna clamavit. Sed et hic notandum, quod publica noxia publico egent remedio; levia peccata secreta queunt poenitentia deleri. Puella in domo iacens paucis arbitris resurgit; iuvenis extra domum turba multa comitante suscitatur; Lazarus de monumento vocatus multis populis innotuit.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Lucam

a capite IX ad caput XIII

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 9

Lectio 1

[85830] Catena in Lc., cap. 9 l. 1 Cyrillus. *Decebat institutos ministros sacrarum doctrinarum posse mira peragere, et per ipsos effectus credi quod essent Dei ministri; unde dicitur convocatis autem Iesus duodecim apostolis, dedit illis virtutem et potestatem super omnia Daemonia: in quo elevatum supercilium Diaboli flectit, qui dicebat aliquando: non est qui contradicere valeat.* Eusebius. *Et ut per eos venetur genus humanum, non solum dat eis ut pravos spiritus pellant, sed etiam quamlibet infirmitatem sanent ex eius imperio; unde sequitur et ut languores curarent.*

Cyrillus. *Attendas hic divinam filii potestatem naturae corporali non convenientem; agere namque miracula aderat sanctis, non natura, sed participatione spiritus sancti. Super hoc autem aliis concedere potestatem prorsus alienum erat ab eorum virtute: qualiter enim posset natura creata super spiritus dona possidere dominium? At dominus noster Iesus Christus, tamquam naturaliter Deus existens, impertitur huiusmodi gratiam quibus vult, non invocans in eos alienam virtutem, sed infundens ex promptuariis propriis.* Chrysostomus in Matthaeum. *Postquam autem satis confortati fuerant ex eius comitiva, et competens nacti sunt argumentum virtutis eius, mittit eos; unde sequitur et misit illos praedicare regnum Dei, et sanare infirmos. Ubi considera, quod non committitur eis aliquod sensibile dicere, sicut Moyses et prophetae, qui terram et bona terrena promittebant; hi vero regnum caelorum, et quaecumque continentur in eo.* Gregorius Nazianzenus. *Mittens autem discipulos ad praedicandum, dominus multa eis iniunxit, quorum summa est, sic eos virtuosos esse, sic constantes atque modestos, et, ut breviter loquar, caelestes, ut non minus propter eorum modum vivendi quam propter verbum evangelica doctrina propagaretur. Et ideo cum aeris et baculi carentia et amictus singularitate mittebantur; et ideo subdit et ait ad illos: nihil tuleritis in via: neque virgam neque peram, neque panem, neque pecuniam, neque duas tunicas habeatis.* Chrysostomus in Matthaeum. *Plurima quidem per hoc constituebat: primo quidem insuspectos reddens discipulos; secundo sequestrans eos a qualibet cura, ut totum studium adhiberent verbo; tertio docens eos propriam virtutem. Sed forsan dicet aliquis cetera quidem habere rationem; sed non habere peram in via, nec duas tunicas, nec baculum, cuius rei causa praecipit? Volens scilicet excitare eos in qualibet diligentia: et, ut ita loquar, ex hominibus Angelos faciebat eos, dirimens a qualibet cura vitae, ut una sola cura detineantur doctrinae.* Eusebius. *Volens igitur eos carere cupidine rerum in sollicitudine vitae, protestatus est haec: sumebat enim experimentum fidei et animositatis eorum, qui habito in mandatis extremae vitam ducere paupertatis, non effugiunt quae iubentur; decebat enim eos quidem commercium facere, et recipientes salubres virtutes recompensare obedientia mandatorum: et cum milites eos faceret regni Dei, accingit eos ad pugnam in hostes, monens colere paupertatem; nullus enim militans Deo implicat se vitae saecularis negotiis. Qualis ergo esse debeat qui evangelizat regnum Dei, praeceptis evangelicis designatur; hoc est, ut subsidii saecularis adminicula non requirat, fideique totus inhaerens, putet, quo minus requirat, magis posse suppetere.* Theophylactus. *Sic enim ipsos mendicos mittit, quod neque panes ipsos portare vult, nec aliquid aliud, quibus indigent multi.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel dominus haec possidere discipulos ac ferre noluit, non quod necessaria non sint sustentationi huius vitae; sed quia sic eos mittebat ut eis haec deberi monstraret ab illis quibus Evangelium credentibus annuntiarent; ut sic securi non possiderent, neque portarent huic vitae necessaria, nec magna, nec minima. Ideo posuit secundum Marcum: nisi virgam, ostendens a fidelibus suis omnia deberi ministris suis nulla superflua requirentibus. Hanc autem potestatem virgae nomine significavit, cum diceret ne quid tollerent in via nisi virgam tantum.* Ambrosius. *Possunt etiam qui volunt, hoc ad eum deducere tractatum, ut spiritualem tantummodo locus iste formare videatur affectum, qui velut indumentum quoddam videatur corporis exuisse, non solum potestate reiecta contemptisque divitiis, sed etiam carnis ipsius illecebris abdicatis.* Theophylactus. *Quidam etiam apostolos non portare peram, neque baculum aut duas tunicas sic intelligunt, quod non thesaurizent: hoc enim pera innuit congregans* *multa: neque sint iracundi et tribulati spiritus, quod significat baculus; neque sint ficti et duplici corde, quod significat tunica duplex.* Cyrillus. *Sed diceret aliquis: unde eis necessaria erunt? Et ideo subdit et in quamcumque domum intraveritis, ibi manete, et inde ne exeatis; quasi dicat: sufficiat vobis discipulorum fructus, qui recipientes a vobis spiritualia, vos procurabunt. Iussit autem eos in una domo manere, ut nec hospitem gravent, eum scilicet dimittendo, nec ipsi gulositatis et levitatis suspicionem incurrant.* Ambrosius. *Alienum namque a praedicatore regni caelestis asserit cursitare per domos, et inviolabilis hospitii iura mutare. Sed ut hospitii gratia deferenda censetur, ita etiam si non recipiantur, excutiendum pulverem, egrediendumque de civitate mandatur, cum sequitur et quicumque non receperint vos, exeuntes de civitate illa, etiam pulverem pedum vestrorum excutite in testimonium super illos.* Beda. *Pulvis excutitur de pedibus apostolorum in testimonium laboris sui, qui ingressi sint in civitatem, et praedicatio apostolica ad illos pervenerit; sive excutitur pulvis cum nihil ab eis accipiant, nec ad victum quidem necessarium, qui Evangelium spreverunt.* Cyrillus. *Nam improbabile valde est contemnentes sermonem et patremfamilias, se famulis benignos ostendere, vel benedictiones eorum exigere.* Ambrosius. *Vel non mediocris etiam boni remuneratio docetur hospitii, ut non solum pacem tribuamus hospitibus, verum etiam si qua eos terrenae obumbrant delicta levitatis, receptis apostolicae praedicationis vestigiis auferantur.* Beda. *Qui vero perfida negligentia, vel etiam studio verbum Dei contemnunt, horum vitanda communio est, excutiendus pulvis pedum, ne gestis inanibus pulveri comparandis mentis castae vestigium polluatur.* Eusebius. *Cum autem praecinxisset dominus discipulos suos tamquam milites Dei divinis virtutibus et sapientiae monitis, mittens eos Iudaeis ut doctores et medicos, ipsi secundum hoc procedebant; unde sequitur egressi autem circuibant per castella, evangelizantes et curantes ubique: quasi doctores quidem evangelizantes; sed quasi medici praestantes remedia, et verba miraculis comprobantes.*

Lectio 2

[85831] Catena in Lc., cap. 9 l. 2 Chrysostomus in Matthaeum. *Multo transacto tempore, non a principio, percepit Herodes facta Iesu, ut pateat tibi tyranni superbia; unde dicitur audivit autem Herodes tetrarcha omnia quae fiebant ab eo.* Theophylactus. *Iste Herodes erat filius magni Herodis, qui pueros interemit; sed ille quidam rex erat, iste autem tetrarcha. Inquirebat autem de Christo quis esset; unde sequitur et haesitabat.* Chrysostomus. *Peccatores enim scientes et nescientes quemque strepitum pertimescunt: peccatum enim nemine arguente hominem prodit, nemine accusante condemnat, et timidum et pigrum reddit delinquentem. Causa autem timoris ponitur consequenter cum dicit eo quod diceretur a quibusdam quia Ioannes surrexit a mortuis, a quibusdam vero quia Elias apparuit, ab aliis autem quia propheta unus de antiquis surrexit.* Theophylactus. *Iudaei enim resurrectionem mortuorum expectabant in vita carnali, et in comessationibus et potationibus. Sed resurgentes non erunt in carnalibus actibus.* Chrysostomus. *Cum ergo audisset Herodes quibus Iesus uteretur miraculis, ait: Ioannem ego decollavi; quod non erat ostentationis verbum, sed consolantis suum timorem, et persuadentis animae perturbatae recolere quod ipse eum occidit. Et quia Ioan-*

nem decollaverat, subdit quis autem est iste, de quo audio talia? Theophylactus. *Quasi dicat: si Ioannes est, et a mortuis resurrexit, videns eum cognoscam; unde sequitur et quaerebat videre eum.* Augustinus de Cons. Evang. *Lucas autem hunc eumdem narrandi ordinem quem Marcus tenens, non cogit credi rerum gestarum eumdem ordinem fuisse. In his etiam verbis Marco attestatur, ad hoc dumtaxat quod alii dixerint, non Herodes, Ioannem a mortuis surrexisse. Sed quia haesitantem commemoravit Herodem, intelligendum est: aut post istam haesitationem confirmasse in animo suo quod ab aliis dicebatur, cum ait pueris suis, sicut Matthaeus narrat: hic est Ioannes Baptista, ipse surrexit a mortuis; aut ita pronuntianda sunt haec verba Matthaei ut haesitantem adhuc indicent.*

Lectio 3

[85832] Catena in Lc., cap. 9 l. 3 Augustinus de Cons. Evang. *Matthaeus et Marcus ex praecedentium occasione narrant quemadmodum sit Ioannes ab Herode occisus; Lucas autem qui iam longe supra de passione Ioannis narraverat, postquam commemoravit illam Herodis haesitationem de domino quisnam esset, continuo subiungit et reversi apostoli narraverunt illi quae fecerunt.* Beda. *Non solum autem narrant quae ipsi fecerunt, et docuerunt; sed etiam quae Ioannes eis in docendo occupatis sit passus, vel sui, vel eiusdem Ioannis ei discipuli renuntiant, sicut Matthaeus insinuat.* Isidorus. *Quia vero dominus viros sanguinum abominatur, et commorantes cum eis, si a propriis criminibus non discedant, post occisionem Baptistae deserens occisores, discessit; unde sequitur et assumptis illis, secessit seorsum in locum desertum, qui est Bethsaidae.* Beda. *Est autem Bethsaida in Galilaea civitas Andreae, et Petri, et Philippi apostolorum, prope stagnum Genezareth. Non autem timore mortis hoc egit, ut quidam arbitrantur, sed parcens inimicis suis, ne homicidio homicidium iungerent; simul et opportunum suae passionis tempus expectans.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non autem prius, sed relato sibi quod acciderat, discessit, manifestans per singula carnis veritatem.* Theophylactus. *In desertum autem locum abiit dominus, quia operaturus erat miraculum panum: ne quis diceret: de civitate prope existente oblati sunt panes.* Chrysostomus. *Vel vadit in desertum locum, ut nemo sequeretur. Sed nec sic plebs discessit, sed comitatur ipsum; unde sequitur quod cum cognovissent turbae, secutae sunt illum.* Cyrillus. *Hi quidem postulantes a Daemonibus liberari, hi vero languorum remotionem; necnon quos eius oblectabat doctrina, illum attentissime visitabant.* Beda. *Ipse autem ut potens piusque salvator, excipiendo fatigatos, docendo inscios, sanando aegrotos, reficiendo ieiunos, quantum devotione credentium delectetur, insinuat; unde sequitur et excepit illos, et loquebatur illis de regno Dei, et eos qui cura indigebant sanabat.* Theophylactus. *Ut addiscas, quod quae secundum nos est sapientia, dividitur verbo et opere; et quod decet dicere operata, et operari dicta. Reclinante autem die, discipuli iam incipientes aliorum curam habere, turbae miserentur, unde sequitur dies autem coeperat declinare, et accedentes duodecim dixerunt illi: dimitte turbas, ut euntes in castella villasque quae circa sunt, divertant et inveniant escas: quia hic in loco deserto sumus.* Cyrillus. *Sicut enim dictum est, diversarum passionum postulabant remedia: et quia videbant discipuli solo nutu posse perfici quod infirmi petebant, dicunt:*

dimitte eos, ne amplius anxientur. Aspice autem exuberantem mansuetudinem eius qui rogatur: non enim illa tantum largitur quae postulant discipuli, sed sequentibus ipsum adjicit bona munificae dexterae, mandans eis escas exhiberi; unde sequitur ait autem ad illos: vos date illis manducare. Theophylactus. *Non autem hoc dicit eorum responsionem ignorans, sed volens ipsos inducere ut dicerent quot panes haberent; et sic magnum ostenderetur ex eorum confessione miraculum, panum quantitate audita.* Cyrillus. *Sed quod mandabatur, intolerabile discipulis erat, quod non habebant penes se nisi quinque panes et duos pisces; unde sequitur at illi dixerunt: non sunt nobis plusquam quinque panes et duo pisces, nisi forte nos emamus in omnem hanc turbam escas.* Augustinus de Cons. Evang. *In quibus quidem verbis Lucas in unam sententiam constrinxit responsionem Philippi dicentis: ducentorum denariorum panes non sufficiunt eis, ut unusquisque modicum quid accipiat, et responsionem Andreae dicentis: est puer unus hic, qui habet quinque panes hordeaceos et duos pisces, ut narrat Ioannes. Quod enim ait non sunt nobis plusquam quinque panes et duo pisces, ad Andreae retulit responsionem; quod vero adiunxit nisi forte nos eamus, et emamus in omnem hanc turbam escas, videtur ad responsionem Philippi pertinere, nisi quod de ducentis denariis tacuit: quamquam et in ipsius Andreae sententia hoc posset intelligi; cum enim dixisset: est puer unus hic qui habet quinque panes hordeaceos et duos pisces, adiunxit: sed haec quid sunt inter tantos? Hoc est dicere nisi forte nos eamus, et emamus in omnem hanc turbam escas. Ex qua varietate verborum, rerum autem sententiarumque concordia, satis apparet salubriter nos doceri, nihil quaerendum in verbis nisi loquentium voluntatem; cui demonstrandae invigilare debent omnes veridici narratores, cum de homine, vel de Angelo, vel de Deo aliquid narrant.* Cyrillus. *Ut autem adhuc ad magis ardua feratur miraculum, ostenditur non parva fuisse multitudo virorum, cum sequitur erant autem viri fere quinque millia, exceptis scilicet mulieribus atque pueris, ut alius Evangelista refert.* Theophylactus. *Docet autem dominus quod decet cum hospitamur aliquem, reclinare ipsum, et omnis consolationis participem facere; unde sequitur ait autem ad discipulos suos: facite illos discumbere per convivia quinquagenos: et ita fecerunt; et discumbere fecerunt omnes.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod Lucas hic dicit, quinquagenos iussos esse discumbere, Marcus vero quinquagenos et centenos, ideo non movet, quia unus partem dixit, alter totum. Verum si alius de quinquagenis tantum commemoraret, alius de centenis, valde videretur esse contrarium, nec satis dignosceretur utrumque dictum esse. Unum autem ab altero, alterum ab altero esse commemoratum, et tamen attentius consideratum inveniri debuisse quis non fateatur? Hoc ideo dixi, quia existunt saepe aliqua eiusmodi quae parum intendentibus temere iudicantibus contraria videantur, et non sint.* Chrysostomus in Matthaeum. *Et quia credendum erat Christum venisse a patre, facturus miraculum, aspexit in caelum; unde sequitur acceptis autem quinque panibus et duobus piscibus, respexit in caelum.* Cyrillus. *Hoc etiam dispensative pro nobis fecit: ut discamus quod in principio mensae, cum frangere debemus panem, debemus Deo offerre et elicere super ipsum benedictionem supernam; unde sequitur et benedixit, et fregit, et discipulis suis distribuit, ut ponerent ante turbas.* Chrysostomus in Matthaeum. *Dat quidem eis per manus discipulorum, honorando eos, et ne dent oblivioni iam peracto miraculo. Non autem ex non entibus facit escas ad pascendum turbas, ut obturet os Manichaei asserentis alienam esse ab eo creaturam, ostendens se esse victualium largitorem, et eum qui dixit: germinet terra. Multiplicat quoque pisces, ad significandum quod tam mari quam aridae dominabatur. Bene autem* *in languentibus speciale peregit miraculum; agit et beneficium generale, alens omnes etiam non languentes; unde sequitur et manducaverunt omnes, et saturati sunt.* Gregorius Nyssenus. *Quibus nec caelum fluebat manna, nec tellus iuxta sui naturam producens frumentum, eorum satisfaciebat egestati; sed ex ineffabilibus horreis divinae potentiae beneficium affluebat. Panis paratur factus in manibus ministrantium, necnon per saturitatem edentium augmentatur. Esum etiam piscium eorum necessitati non administrabat mare; sed ille qui in mari piscium genus inseruit.* Ambrosius. *Non exiguo, sed multiplicato cibo populum liquet esse satiatum. Vides incomprehensibili quodam ritu inter dividentium manus, quas non fregerant multiplicare particulas, et intacta frangentium digitis sponte sua fragmenta subripere.* Cyrillus. *Nec usque ad hoc tantum pervenit miraculum, sed sequitur et sublatum est quod superfuit eis fragmentorum cophini duodecim: ut hinc esset manifesta certificatio quod opus caritatis in proximos uberem vindicet retributionem a Deo.* Theophylactus. *Et ut addisceremus quantum hospitalitas potest, et quantum augentur nostra, cum indigentibus subvenimus.* Chrysostomus in Matthaeum. *Fecit autem superabundare non panes, sed fragmenta; ut ostendat illorum panum esse reliquias, quae tot factae sunt, ut totidem essent cophini quot et discipuli.* Ambrosius. *Mystice autem postquam illa quae Ecclesiae typum accepit, a fluxu curata est sanguinis, posteaquam apostoli ad evangelizandum sunt destinati, gratiae caelestis impartitur alimentum. Sed quibus impartiatur adverte: non otiosis, non in civitate, quasi in synagoga, vel saeculari dignitate residentibus, sed inter deserta quaerentibus Christum.* Beda. *Qui derelicta Iudaea, quae prophetiae non credendo, sibi caput abstulerat, in deserto Ecclesiae, quae virum non habebat, verbi pabula largitur. Petentem vero deserta gentium Christum, multae fidelium catervae, relictis moenibus priscae conversationis variorum dogmatum, sequuntur.* Ambrosius. *Qui autem non fastidiunt, ipsi excipiuntur a Christo; et cum ipsis loquitur Dei verbum, non de saecularibus, sed de regno: et qui corporalis gerunt ulcera passionis, his medicinam suam libenter indulget. Ubique autem mysterii ordo servatur: ut prius per remissionem peccatorum vulneribus medicina tribuatur, postea vero alimonia mensae caelestis exuberet.* Beda. *Die autem declinante turbam reficit, idest fine saeculorum appropinquante, vel cum sol iustitiae pro nobis occubuit.* Ambrosius. *Quamquam nondum validioribus haec turba reficiatur alimentis: primum enim in modum lactis quinque sunt panes; secundum septem; tertium ipsum corpus Christi est esca solidior. Si quis autem petere cibum veretur, ipse relictis suis omnibus festinet ad Dei verbum. Dum autem aliquis audire incipit Dei verbum, incipit esurire. Incipiunt apostoli esurientem videre; et si illi adhuc non intelligant quid esuriant, intellexit Christus: scit quod non saecularem cibum esuriant, sed cibum Christi: nondum enim intellexerant apostoli cibum credentis non esse venalem. Noverat Christus nos potius esse redimendos, suas vero epulas esse gratuitas.* Beda. *Nondum autem erant apostolis nisi quinque panes Mosaicae legis, et duo pisces utriusque testamenti; quae in abdito mysteriorum latentium, quasi aquis abyssi tegebantur. Quia vero quinque sunt exteriores hominis sensus, quinque millia viri dominum secuti, designant eos qui in saeculari adhuc habitu positi, exterioribus, quae possident, bene uti noverunt; qui quinque panibus aluntur, quia tales necesse est legalibus adhuc praeceptis instrui: nam qui mundo ad integrum renuntiant, evangelica refectione sublimes sunt. Diversi autem convivantium discubitus designant diversos per orbem terrarum Ecclesiarum conventus qui unam Catholicam faciunt.* Ambrosius. *Hic vero panis, quem frangit Iesus, mystice quidem Dei verbum est,* *et sermo de Christo; qui cum dividitur augetur; de paucis enim sermonibus, populis redundantem alimoniam ministravit. Dedit sermones nobis velut panes, qui nostro dum libantur ore, geminantur.* Beda. *Turbis autem esurientibus salvator non nova creat cibaria; sed acceptis his quae habuerunt discipuli benedicit: quia veniens in carne, non alia quam praedicta sunt praedicat; sed prophetiae dicta mysteriis gratiae gravida demonstrat. Respicit in caelum, ut illuc dirigendam mentis aciem, ibi lucem scientiae doceat esse quaerendam. Frangit, et ante turbas ponenda distribuit discipulis: quia legis et prophetiae sacramenta eis, ut per mundum praedicent, patefecit.* Ambrosius. *Non otiose autem quae turbae supersunt, a discipulis colliguntur: quia ea quae divina sunt, apud electos facilius possis quam apud populos reperire. Beatus ille qui potest colligere quae etiam doctis supersunt. Qua ratione autem cophinos Christus duodecim implevit, nisi ut illud populi Iudaici solveret, quia manus eius in cophino servierunt? Hic est populus, qui ante lutum in cophinis colligebat, sed iam per crucem Christi vitae caelestis operatur alimoniam. Nec paucorum hoc munus, sed omnium est: nam per duodecim cophinos, tamquam tribuum singularum, fidei firmamentum redundat.* Beda. *Vel per cophinos duodecim apostoli figurantur, et omnes sequentes doctores; foris quidem hominibus despecti, sed intus salutaris cibi reliquiis cumulati.*

Lectio 4

[85833] Catena in Lc., cap. 9 l. 4 Cyrillus. *Sequestratus a populis dominus et seorsum positus vacabat orationibus; unde dicitur et factum est cum solus esset orans, erant cum illo et discipuli. Formam enim in hoc seipsum constituebat, docens discipulos artem facilem doctrinalium dogmatum: reor enim oportere populorum antistites etiam meritis praeesse subditis suis, in rebus necessariis iugiter conversantes, et illa tractantes quibus Deus placatur.* Beda. *Aderant autem discipuli domino; sed ipse patrem solus oravit: quia possunt sancti domino fidei amorisque societate coniungi. Ubique solus obsecrat, quia Dei consilium humana vota non capiunt, nec quisquam potest interiorum particeps esse cum Christo.* Cyrillus. *Poterat autem orationis negotium turbare discipulos: videbant enim humanitus orare quem olim viderant auctoritate divina peragentem miracula. Ut igitur huiusmodi propelleret turbationem, eos interrogat, non quia nesciret ab exterioribus sibi collata praeconia, sed ut eos a plurium opinione auferret, et rectam fidem eis insereret; unde sequitur et interrogavit illos dicens: quem me dicunt esse turbae?* Beda. *Pulchre dominus fidem discipulorum exploraturus, prius turbarum sententiam interrogat, ne illorum confessio, non veritatis agnitione probata, sed vulgi videatur opinione formata; nec comperta credere, sed instar Herodis de auditis haesitare putentur.* Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem illud movere quod Lucas dominum interrogasse discipulos suos, quem illum dicerent homines, tunc dixit cum esset solus orans, et adessent etiam ipsi: porro autem Marcus in via dicit illos hoc ab eodem interrogatos. Sed hoc eum movet, quia nunquam oravit in via.* Ambrosius. *Non est autem otiosa turbae opinio quam discipuli respondent, cum subditur at illi responderunt, et dixerunt: alii Ioannem Baptistam, quem decollatum sciebant; alii autem Eliam, quem venturum putabant; alii autem, quia propheta unus de prioribus surrexit. Sed hoc*

quaerere alterius prudentiae est: nam si Paulo apostolo satis est nihil scire nisi Christum Iesum, et hunc crucifixum, quid amplius mihi desiderandum est scire quam Christum? Cyrillus. *Vide autem in interrogationibus elegantiam. Dirigit enim prius eos ad extrinsecas laudes, ut eis evulsis veram opinionem generet. Unde cum dixissent discipuli plebis opinionem, eorum sententiam interrogat, cum subditur dicit autem illis: vos autem quem me esse dicitis? O quam praecipuum illud vos. Excipit eos ab aliis, ut eorum vitent opiniones; quasi dicat: vos, qui censura mea vocati estis ad apostolatum, testes miraculorum meorum, quem me esse dicitis? Praevenit autem Petrus ceteros, fitque os totius collegii, eructatque divini amoris eloquia, profertque fidei confessionem, cum dicitur respondens autem Petrus dixit: Christum Dei. Non ait simpliciter eum esse Christum Dei, sed magis cum articulo Christum illum Dei: unde in Graeco habetur ton christon. Nam plures divinitus uncti, diversimode vocati sunt Christi. Quidam enim uncti fuerunt in reges, quidam in prophetas; nos autem per Christum sancto peruncti spiritu, nomen obtinuimus Christi; sed unus solus est qui est Christus Dei et patris, quasi ipso solo proprium habente patrem, qui in caelis est: et sic Lucas concordat quidem in sententiis cum Matthaeo, qui narravit Petrum dixisse: tu es Christus filius Dei vivi; sed utens breviloquio, ait eum dixisse Christum Dei.* Ambrosius. *In uno enim hoc nomine et divinitatis et incarnationis expressio, et fides est passionis. Complexus est itaque omnia qui et naturam et nomen expressit, in quo summa virtutum est.* Cyrillus. *Sed notandum, quod unum confessus est esse Christum prudentissimus Petrus contra praesumentes Emmanuelem in duos christos dividere. Neque enim sciscitatus est eos, dicens quem dicunt homines esse divinum verbum, sed filium hominis? Quem Petrus confessus est esse filium Dei. In hoc ergo admirandus est, et dignus factus tam praecipuis honoribus, quia quem admiratus est in forma nostra, hunc credidit esse Christum patris, scilicet hominem factum verbum, quod processit de patris substantia.* Ambrosius. *Dominus autem Iesus Christus praedicari se primo noluit, ne ullus strepitus nasceretur; unde sequitur at ille increpans eos, praecepit ne cui dicerent. Multis ex causis iubet tacere discipulos: ut fallat principem mundi, ut declinet iactantiam, doceat humilitatem. Ergo Christus noluit gloriari; et tu, qui ignobilis natus es, gloriaris? Simul ne rudes et imperfecti adhuc discipuli maximae praedicationis molibus opprimantur. Prohibentur ergo evangelizare eum Dei filium, ut evangelizarent postea crucifixum.* Chrysostomus in Matthaeum. *Opportune etiam dominus tunc vetuit nulli dicere quod ipse esset Christus, quatenus sublatis de medio scandalis, et crucis consummato patibulo, habitualiter imprimeretur audientium menti conveniens de eo opinio; nam radicatum semel, et postmodum evulsum, vix unquam denuo insitum retinebitur; quod autem semel insitum perseverat immobile, de facili concrescit. Nam si Petrus ex solo auditu scandalizatus est, quid quamplures paterentur, cum audissent filium Dei esse, viderent autem crucifixum et consputum?* Cyrillus. *Oportebat ergo discipulos eum ubique terrarum praedicare (hoc enim erat opus electorum ab eo ad apostolatus officium): sed, ut sacra Scriptura testatur, tempus est unicuique rei. Decebat enim ut crux et resurrectio impleretur, et sic sequeretur apostolorum praedicatio; unde sequitur dicens, quia oportet filium hominis multa pati, et reprobari a senioribus, et principibus sacerdotum et Scribis, et occidi, et tertia die resurgere.* Ambrosius. *Fortasse, quia sciebat dominus difficile passionis et resurrectionis mysterium etiam discipulos credituros, ipse voluit esse suae passionis et resurrectionis assertor.*

Lectio 5

[85834] Catena in Lc., cap. 9 l. 5 Cyrillus. *Ducum magnanimi strenuos in armis ad audaciam provocant, non solum eis honores pollicendo victoriae, sed etiam ipsum pati generosum esse fatentes. Tale quid videmus docere dominum Iesum Christum. Praedixerat enim apostolis quod oporteret eum perpeti Iudaeorum calumnias, occidi, et tertia die resurgere. Ne igitur putarent Christum quidem passurum persecutiones pro vita mundi, eis vero licere laetam vitam ducere; ostendit quod necessario per aequa certamina gradi decet cupientes eius gloriam obtinere; unde dicitur dicebat autem ad omnes.* Beda. *Pulchre posuit ad omnes: quia superiora, quae ad fidem dominicae nativitatis vel passionis pertinent, cum solis discipulis seorsum egit.* Chrysostomus in Matthaeum. *Cum autem salvator sit pius et benignus, nullum invitum aut coactum habere vult famulum, sed spontaneos, et gratias agentes ei pro famulatu; et ideo neminem cogendo, aut necessitatem imponendo, sed persuadendo et benefaciendo, universos volentes attrahit, dicens si quis vult.* Basilius. *Vitam autem propriam in formam optimae conversationis tradidit volentibus ei obedire, cum dicit post me venire; non obsecutionem corporalem insinuans: esset enim in omnibus impossibilis, domino iam in caelis existente: sed debitam conversationis pro posse imitationem.* Beda. *Nisi autem quis a semetipso deficiat, ad eum qui supra ipsum est non appropinquat; unde dicitur abneget semetipsum.* Basilius. *Abnegatio quidem sui ipsius est totalis praeteritorum oblivio, et recessus a propriis voluntatibus.* Origenes. *Abnegat etiam aliquis seipsum, dum vitam prius in malitia consuetam alteratione debita commutat: puta qui dudum in lascivia vixerat, abnegat semetipsum lascivum, cum fit castus; et similiter abstinentia cuiuslibet criminis, suipsius abnegatio est.* Basilius. *Appetitus autem mortis tolerandae pro Christo, et mortificatio membrorum, quae sunt super terram, et viriliter disponi ad omne periculum sustinendum pro Christo, et non affici quemquam ad vitam praesentem, hoc est tollere crucem suam; unde subditur et tollat crucem suam quotidie.* Theophylactus. *Crucem hic dicit mortem exprobrabilem, innuens quod si quis vult Christum sequi, non debet effugere propter ipsum etiam exprobrabilem mortem.* Gregorius in Evang. *Duobus etiam modis crux tollitur: dum aut per abstinentiam affligitur corpus, aut per compassionem afficitur animus.* Graecus. *Recte autem coniungit haec duo: abneget semetipsum, et tollat crucem suam. Sicut enim qui paratus est ascendere crucem, sumit in mente sua mortis intentionem, sicque vadit ut non aestimans amplius hanc vitam participare; ita qui sequi vult dominum, primo debet abnegare seipsum, et sic tollere crucem, ut eius voluntas sit prompta ad omnem miseriam sustinendam.* Basilius. *In hoc igitur consistit perfectio, ut impassibiliter se habeat secundum affectum etiam ad ipsum vivere, et habeat in promptu mortis responsum, ut nequaquam in seipso confidat. Sumit autem exordium perfectio ab exteriorum alienatione, puta possessionum, vel inanis gloriae, vel praecise affectionis inutilium rerum.* Beda. *Praedictam igitur crucem et quotidie tollere, et ea sumpta dominum sequi iubemur, qui crucem propriam baiulavit; unde sequitur et sequatur me.* Origenes. *Huius autem causam assignat subdens qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet illam; idest, qui vult secundum vitam praesentem vivere, et propriam animam in sensibilibus conservare, hic eam perdet, non ducens eam*

ad terminos beatitudinis. E contrario autem subdit nam qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet illam; idest, qui negligit sensibilia intuitu veritatis, exponens se morti, hic tamquam animam perdens pro Christo, eam potius salvabit. Itaque si animam salvari beatum est, relatum ad eam quae est in Deo salutem, debet esse et quaedam bona perditio animae quae fit intuitu Christi. Videtur etiam mihi persimile ei quod est abnegare seipsum, secundum praedicta, decere perdere quemlibet propriam animam peccatricem, ut sumat eam quae per virtutem salvatur. Cyrillus. *Quod autem incomparabiliter exercitium pacis Christi superet delicias et pretiosa mundi, insinuat subdens quid proficit homini si lucretur universum mundum, seipsum autem perdat, et detrimentum sui faciat? Quasi dicat: cum aliquis aspiciens praesentem dulcedinem aut utilitatem, renuit quidem pati, eligit autem splendide vivere, si sit opulentus, quod inde sibi commodum erit cum perdiderit animam? Transit enim huius mundi figura, et amoena velut umbra discedunt: non enim proderunt thesauri impietatis; eripit autem a morte iustitia.* Gregorius in Evang. *Quia ergo sancta Ecclesia habet aliud tempus persecutionis atque aliud pacis, dominus utraque tempora designavit in praeceptis; nam persecutionis tempore ponenda est anima; quod significavit dicens qui perdiderit animam; pacis autem tempore ea quae amplius dominari possunt, frangenda sunt desideria terrena; quod significavit dicens quid proficit homini? Plerumque autem labentia cuncta despicimus; sed tamen adhuc humanae verecundiae usu praepedimur, ut rectitudinem quam servamus in mente, nondum exprimere valeamus in voce. Sed huic quidem vulneri congruum dominus subiungit medicamentum, dicens nam qui me erubuerit et meos sermones, hunc filius hominis erubescet.* Theophylactus. *Erubescit Christum qui dicit: numquid credam crucifixo? Sed et sermones eius erubescit qui Evangelii ruditatem contemnit. Quod autem hunc dominus erubescet in regno suo, tale est sicut si aliquis paterfamilias habens servum pravum, erubescat eum nominare.* Cyrillus. *Incutit autem eis timorem, dicens se caelitus descensurum, non in pristina humilitate, et mensura proportionabili nobis, sed in gloria patris, ministrantibus Angelis; sequitur enim cum venerit in maiestate sua et patris et sanctorum Angelorum. Pessimum igitur et damnosum notari inimicitia et operis inertia, quando tantus iudex descenderit, agminibus circumstantibus Angelorum. Hinc autem percipias quod, carne sumpta et sanguine, filius non minus est Deus, quod se pollicetur in maiestate Dei patris venturum, et quod ei tamquam iudici omnium ministrabunt Angeli qui factus est homo similis nobis.* Ambrosius. *Semper autem dominus sicut erigit ad praemia futura virtutum, atque utilem saecularium rerum docet esse contemptum, ita etiam infirmitatem mentis humanae praesentium remuneratione sustentat. Arduum quippe est crucem tollere, et animam periculis, morti corpus offerre; negare quod sis, cum velis esse quod non sis; raroque quamvis excelsa virtus futuris commutat praesentia. Ergo bonus magister, ne quis desperatione frangatur aut taedio, continuo se videndum fidelibus pollicetur, dicens dico autem vobis: vere sunt aliqui hic stantes qui non gustabunt mortem, donec videant regnum Dei.* Theophylactus. *Idest gloriam in qua iusti erunt. Hoc autem dixit de transfiguratione quae forma erat futurae gloriae; ac si diceret: sunt aliqui hic stantes, scilicet Petrus, Iacobus et Ioannes, qui non attingent mortem, donec in tempore transfigurationis videant in qua gloria erunt qui me confitentur.* Gregorius. *Vel regnum Dei hoc loco praesens Ecclesia vocatur: et quidam ex discipulis usque adeo in corpore victuri erant ut Ecclesiam Dei constructam conspicerent, et contra mundi huius gloriam erectam.* Ambrosius. *Itaque si nos volumus mortem non timere,* *stemus ubi Christus est: soli enim non quaerunt gustare mortem qui stare possunt cum Christo: in quo licet ex verbi ipsius qualitate perpendere, nec tenuem quidem sensum mortis habituros qui Christi videntur meruisse consortia. Certe mors corporis libando gustetur, vita animae possidendo teneatur: non enim hic mors corporis, sed animae denegatur.*

Lectio 6

[85835] Catena in Lc., cap. 9 l. 6 Eusebius. *Cum dominus discipulis suis secundae apparitionis suae promulgaverit ingens mysterium, ne solis verbis credere viderentur, procedit ad opera, ostendens eis oculata fide imaginem regni sui; unde dicitur factum est autem post haec verba fere dies octo, et assumpsit Petrum et Iacobum et Ioannem, et ascendit in montem ut oraret.* Damascenus. *Matthaeus quidem et Marcus sexto die post factam promissionem discipulis, Lucas autem post octavum dicit celebratum fuisse transfigurationem; nec est dissonantia in dictis; sed qui sex numeraverunt, demptis extremis, primo dico et ultimo, quo pollicitus est, et quo fecit, medios computaverunt; at qui octo connumeravit, utrumque praedictorum computavit. Sed cur non omnes, sed aliqui vocati sunt ad hanc visionem? Unus quidem erat qui solus indignus erat divinitatis visione, scilicet Iudas, secundum illud: tollatur impius, ne videat gloriam Dei. Si solus ergo esset omissus, tamquam invidus ad maiorem esset malitiam provocatus. Proinde proditori tollit proditionis occasionem, cum dimisit inferius reliquam apostolorum congeriem. Assumpsit autem tres, ut in duobus vel tribus stet omne verbum. Petrum quidem assumpsit, volens testimonium quod testatus fuerat, ei ostendere per patris testimonium confirmari, et quasi praesidem futurum totius Ecclesiae. Sed Iacobum assumpsit tamquam moriturum pro Christo ante omnes discipulos. Ioannem vero tamquam theologiae purissimum organum, ut visa gloria filii, quae non subiacet tempori, resonet illud: in principio erat verbum.* Ambrosius. *Vel Petrus ascendit, qui claves regni caelorum accepit; Ioannes, cui committitur mater; Iacobus qui primus solium sacerdotale conscendit.* Theophylactus. *Vel assumit hos tamquam hanc rem celare potentes, et nulli alii revelare. Ascendit autem in montem ut oraret, docens nos solitarios et ascendentes orare ad nihil terrenorum declinantes.* Damascenus. *Aliter tamen orant servi, aliter orabat dominus: nam servi orantis oratio est per intellectus ascensum ad Deum; sed sacer intellectus Christi, qui secundum hypostasim Deo unitus erat, manuducens nos ad ascensum, quo per orationem ad Deum ascenditur, et docens quod adversarius Dei non est, sed tamquam principium veneratur genitorem, quin etiam alliciens tyrannum explorantem si Deus esset, quod miraculorum virtus praedicabat, quasi sub quadam esca hamum contegeret, ut qui spe deificationis hamaverat hominem, corporis amictu decenter hamaretur; unde sequitur et facta est, dum oraret, species vultus eius altera.* Cyrillus. *Non tamquam corpore humanam formam mutante, sed quadam splendida gloria superveniente.* Damascenus. *Videns autem Diabolus orationibus refulgentem, recordatus est Moysi, cuius glorificata est facies. Sed Moyses quidem glorificatur extrinsecus adveniente gloria, dominus autem ex innato gloriae divinae fulgore: cum enim secundum hypostasis unionem, una et eadem sit gloria verbi et carnis, transfiguratur, non quasi*

accipiens quod non erat, sed quod erat manifestans discipulis: unde secundum Matthaeum dicitur, quod transfiguratus est coram eis, et quod facies eius refulsit ut sol: quod enim est in sensibilibus sol, hoc in intelligibilibus Deus: et sicut sol, qui est lucis fons, de facili videri non potest, lux autem eius ex eo quod ad terram pervenit aspicitur, sic facies Christi intensius refulget ut sol, vestimenta autem eius dealbantur ut nix; unde sequitur et vestitus eius albus refulgens; illustratus scilicet per divinae lucis participationem. His autem ita se habentibus, ut unus ostenderetur dominus novi et veteris testamenti, et haereticorum ora obturentur, et fides fiat resurrectionis, necnon qui transfigurabatur vivorum et mortuorum dominus crederetur; Moyses et Elias tamquam famuli assistunt domino in gloria; unde sequitur ecce duo viri loquebantur cum illo; erant autem Moyses et Elias visi in maiestate. Oportebat enim ut videntes conservorum gloriam et fiduciam, mirarentur quidem pium dominicum descensum, zelarent vero eos qui prius laboraverant, visuri amoenitatem futurorum bonorum, et magis fortificarentur in laboribus: nam qui laborum noverit emolumenta, labores facilius tolerabit. Chrysostomus in Matthaeum. *Aliter quoque, quoniam vulgus asserebat eum esse Eliam vel Ieremiam, ut discerneretur inter dominum et famulos, et ut pateat eum non esse adversarium Dei, et legis transgressorem, eos sibi assistentes monstravit: non enim legislator Moyses, et qui pro gloria divina zelatus est Elias astitissent ei: sed et propter virtutes virorum demonstrandas; nam uterque pro mandatis divinis quampluries se morti exposuerat. Volebat etiam discipulos eos imitari in regimine populi, ut fierent mites sicut Moyses, et zelantes sicut Elias. Inducit etiam eos, ut ostendat crucis gloriam, ad consolandum Petrum et alios passionem timentes; unde sequitur et dicebant excessum eius quem completurus erat in Ierusalem.* Cyrillus. *Videlicet mysterium dispensationis in carne, necnon salutiferam passionem completam in venerabili cruce.* Ambrosius. *Mystice autem post verba praedicta, transfiguratio Christi ostenditur; quoniam is qui verba Christi audit et credit, resurrectionis gloriam videbit: octava enim die facta est resurrectio: unde et plerique Psalmi pro octava scribuntur; aut forte ut ostenderet nobis quod dixerat, quod is qui propter Dei verbum perdiderit animam suam, salvam faciet eam, quoniam promissa sua in resurrectione restituet.* Beda. *Nam sicut post septimam sabbati, qua in sepulchro quieverat, a mortuis resurrexit, et nos post sex saeculi aetates, et septimam quietis animarum, quae interim in alia vita geritur, quasi octava aetate resurgemus.* Ambrosius. *Sed Matthaeus et Marcus post dies sex assumptos hos esse commemorarunt: de quo possemus dicere, quod post sex millia annorum, mille enim anni in conspectu Dei tamquam dies una. Sed plures quam sex millia computantur anni; et maluimus sex dies per symbolum intelligere, quod sex diebus mundi opera sunt creata, ut per tempus opera, et per opera mundum intelligamus. Et ideo mundi temporibus impletis, resurrectio futura monstratur, aut quia is qui supra mundum ascenderit, et huius saeculi momenta transcenderit, velut in sublimi locatus, futurae resurrectionis fructus expectabit in aeternum.* Beda. *Unde in montem oraturus et transfigurandus ascendit, ut ostendat eos qui fructum resurrectionis expectant, et regem in decore suo videre desiderant, mente in excelsis habitare, et continuis precibus debere incumbere.* Ambrosius. *Putarem in tribus qui ducuntur ad montem, mystice genus humanum comprehensum, quia ex tribus filiis Noe genus omne defluxit humanum, nisi electos cernerem. Tres igitur eliguntur qui ascendunt in montem; quia nemo potest resurrectionis videre gloriam, nisi qui mysterium Trinitatis incorrupta fidei sinceritate servaverit.* Beda. *Transfiguratus autem salvator gloriam futurae vel suae* *vel nostrae resurrectionis ostendit; qui qualis tunc apostolis apparuit, post iudicium cunctis apparebit electis. Vestitus autem talis domini sanctorum illius chorus accipitur: qui videlicet domino in terris consistente despectus videbatur; sed illo montem petente, novo candore refulget: quia nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus; scimus autem quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus.* Ambrosius.

Vel aliter. Pro tua possibilitate tibi verbum aut minuitur aut crescit; ac nisi altioris prudentiae cacumen ascendas, non tibi apparet quanta sit gl

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

oria in Dei verbo. Vestimenta autem verbi sunt sermones Scripturarum, et quaedam intellectus indumenta divini. Et sicut vestitus albus refulsit, ita in oculis tuae mentis divinarum lectionum sensus albescit. Inde apparet Moyses et Elias, hoc est lex et propheta in verbo; neque enim lex potest esse sine verbo, nec propheta nisi qui de Dei filio prophetavit.

Lectio 7

[85836] Catena in Lc., cap. 9 l. 7 Theophylactus. *Christo vacante orationi, Petrus somno deprimitur: infirmus enim erat, et quod humanum erat implevit; unde dicitur Petrus vero, et qui cum illo erant, gravati erant somno. Excitati autem gloriam eius cernunt, et duos viros cum eo; unde sequitur et evigilantes viderunt maiestatem eius, et duos viros qui stabant cum illo.* Chrysostomus in Matthaeum. *Vel somnum vocat ingestum eis nimium stuporem ex illa visione: neque enim nocturnum tempus erat, sed lucis excellentia gravabat oculorum debilitatem.* Ambrosius. *Premit enim incomprehensibilis splendor divinitatis, nostri corporis sensus: nam si solis radium e regione oculorum contuentium corporea nequit acies continere, quomodo Dei gloriam humanorum ferret corruptela membrorum? Et fortasse ideo gravati somno erant, ut resurrectionis viderent speciem post quietem. Itaque vigilantes viderunt maiestatem eius: nemo enim nisi vigilans gloriam videt Christi. Delectatus est Petrus: et quem saeculi huius illecebrosa non caperent, gloria resurrectionis illexit; unde sequitur et factum est cum discederent ab illo, ait Petrus ad Iesum: praeceptor, bonum est nos hic esse.* Cyrillus. *Aestimabat forsan divus Petrus imminere tempus regni Dei; et ideo approbat montis incolatum.* Damascenus. *Non est autem bonum, Petre, tibi quod Christus ibi moretur: quoniam si mansisset, nequaquam tibi facta promissio consequeretur effectum: neque enim claves obtinuisses regni, nec mors tyranni abolita esset. Non quaeras ante tempus felicia, ut Adam deificationem. Erit quando hunc aspectum indesinenter percipias, et cohabitabis illi qui lux est et vita.* Ambrosius. *Petrus autem non solum affectu, sed etiam factorum devotione praestantior, ad aedificanda tabernacula tria impiger operarius, communis obsequii ministerium pollicetur; sequitur enim et faciamus tria tabernacula: unum tibi, et unum Moysi, et unum Eliae.* Damascenus. *Non autem te dominus tabernaculorum, sed universalis Ecclesiae constructorem constituit: verba tua tui*

discipuli, oves tuae, mandaverunt effectui, Christo tabernaculum construentes, necnon et servis eius. Hoc autem non ex intentione Petrus proferebat, sed inspiratione spiritus revelantis futura; unde sequitur nesciens quid diceret. Cyrillus. *Nesciebat etiam quid diceret: neque enim aderat tempus finis saeculi, nec participandae a sanctis promissae spei: et cum iam sumeret exordium dispensatio, quo pacto Christum oportebat desistere a mundi dilectione, volentem pati pro eo?* Damascenus. *Decebat etiam non solum perstringere fructum incarnationis ad opus existentium in monte, sed diffundi ad omnes credentes quod per crucem et passionem erat consummandum.* Titus. *Ignorabat etiam Petrus quod dixerat, quia non oportebat tribus tria tabernacula facere: non enim connumerantur domino famuli, nec comparantur creaturae creatori.* Ambrosius. *Neque capit humana conditio in hoc corruptibili corpore facere tabernaculum Deo, sive in animo, sive in corpore, sive in quolibet alio loco. Et quamvis nesciret quid diceret, tamen pollicebatur officium; cui non inconsulta petulantia, sed praematura devotio fructus pietatis accumulat: nam quod ignorabat, conditionis fuit; quod promittebat, devotionis.* Chrysostomus in Matthaeum. *Vel aliter. Audiebat quod oportebat ipsum mori, et tertia die resurgere; videbat autem multam distantiam et solitudinem; unde consideravit quod plurimam haberet locus tutelam; ob hoc dixit bonum est hic esse. Aderat quoque Moyses, qui nubem intravit, et Elias, qui in monte ignem deduxit. Igitur Evangelista confusionem mentis eius ex qua hoc proferebat, ostendens, dixit nesciens quid diceret.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem hic Lucas dixit de Moyse et Elia et factum est dum discederent ab illo, ait Petrus ad Iesum: praeceptor, bonum est nos hic esse, non debet putari contrarium ei quod Matthaeus et Marcus ita coniunxerunt, Petrum haec suggessisse, quasi adhuc Moyses et Elias cum domino loquerentur; non enim expresserunt tunc, sed tacuerunt potius quod iste addidit, illis descendentibus, hoc Petrum domino suggessisse.* Theophylactus. *Petro autem dicente faciamus tria tabernacula, dominus tabernaculum non manufactum fabricat, et in eum ingreditur cum prophetis; unde subditur haec autem illo loquente, facta est nubes, et obumbravit eos: ut ostenderet quod non minor est patre: sicut enim in veteri testamento in nube habitare dominus dicebatur, sic et nunc nubes suscepit dominum, non caliginosa, sed lucida.* Basilius. *Nam obscuritas legis transierat: sicut enim fumus ab igne, sic nubes a luce causata est. Verum, quia nebula signum tranquillitatis est, quies futurae mansionis ostenditur per nubis operimentum.* Ambrosius. *Divini enim spiritus est obumbratio ista, quae non caligat affectibus hominum, sed revelat occulta.* Origenes in Matthaeum. *Hanc autem gloriam discipuli sufferre nequeuntes, procubuerunt humiliati sub potenti dextera Dei, nimium timentes, cum scirent quod dictum fuit Moysi: non videbit homo faciem meam, et vivet; unde sequitur et timuerunt intrantibus illis in nubem.* Ambrosius. *Cognosce autem nubem istam non coacti aeris caligine piceam, et quae caelum tenebrarum horrore subtexat, sed lucidam nubem, quae nos non pluvialibus aquis immadidet, sed qua mentes hominum in voce Dei omnipotentis emissa fidei ros rigavit; sequitur enim et vox facta est de nube, dicens: hic est filius meus dilectus. Non Elias filius, non Moyses filius; sed hic est filius, quem solum videtis.* Cyrillus. *Qualiter ergo oportebat eum qui revera filius est, factum vel creatum existimare, Deo patre desuper intonante hic est filius meus? Quasi dicat: non unus ex filiis, sed qui vere et naturaliter est filius; ad cuius exemplar alii sunt adoptivi. Illi ergo iussit obedire, cum subdit ipsum audite; et magis quam Moysen et Eliam, quia Christus est finis legis et prophetarum; unde signanter Evangelista subdit et dum fieret vox,* *inventus est Iesus solus.* Theophylactus. *Ne scilicet putaret aliquis hoc dictum hic est filius meus dilectus, de Moyse vel Elia fuisse prolatum.* Ambrosius. *Recesserunt ergo illi ubi coeperat dominus designari. Tres etiam in principio videntur, unus in fine: perfecta enim fine unum sunt. Ergo et illi quasi recipiuntur in Christi corpus, quia et nos unum erimus in Christo Iesu; aut fortasse quia lex et prophetae ex verbo.* Theophylactus. *Quae autem ex verbo coeperunt, in verbo desinunt: per hoc enim innuit quod usque ad tempus aliquod lex et prophetae apparerent, sicut hic Moyses et Elias; postmodum autem solus Iesus, illis recedentibus: nam nunc Evangelium manet transactis legalibus.* Beda. *Et nota, sicut domino in Iordane baptizato, sic etiam in monte clarificato totius Trinitatis mysterium declarari; quia gloriam illius, quam in Baptismate confitemur, in resurrectione videbimus. Nec frustra spiritus sanctus hic in lucida nube, illic apparet in columba: quia qui nunc simplici corde fidem quam percepit servat, tunc luce apertae visionis quae crediderat contemplabitur.* Origenes. *Non vult autem Iesus dici quae ipsius spectant ad gloriam ante suam passionem; unde sequitur et ipsi tacuerunt, et nemini dixerunt in illis diebus quicquam ex his quae viderant: offensi enim fuissent, et praecipue vulgus, si vidisset crucifigi eum qui sic fuerat glorificatus.* Damascenus. *Hoc etiam praecepit dominus, sciens discipulos imperfectos, qui nondum sortiti erant plenam spiritus participationem; ne corda aliorum qui non viderant, subverterentur tristitia: et ne proditor incitaretur ad invidiae rabiem.*

Lectio 8

[85837] Catena in Lc., cap. 9 l. 8 Beda. *Loca rebus congruunt. In monte dominus orat, transformatur, discipulis arcana suae maiestatis aperuit; in inferiora descendens, turbae occursu excipitur; unde dicitur factum est autem in sequenti die, descendentibus illis de monte, occurrit illis turba multa. Sursum patris vocem pandit, deorsum spiritus malos expellit; unde sequitur et ecce vir de turba exclamavit dicens: magister, obsecro te, respice in filium meum.* Titus. *Videtur mihi sapiens quidem hic esse; non enim dixit salvatori: fac hoc vel istud; sed respice. Hoc enim sufficit ad salutem, sicut propheta dicebat: respice in me, et miserere mei. Et dicit in filium meum, ut rationabilem demonstret inverecundiam, quod solus in multitudine clamat. Addit quia unicus est mihi; quasi dicat: nullus alius expectatur futurus remedium senectutis. Consequenter explicat passionem, ut audientem moveat ad pietatem, dicens et ecce spiritus apprehendit eum, et subito clamat, et elidit, et dissipat eum cum spuma, et vix discedit dilanians eum. Deinde videtur criminari discipulos; sed magis respondit, quod iuste verecundiam deposuerit, dicens et rogavi discipulos tuos ut eicerent illum, et non potuerunt; quasi dicat: non putes quod leviter ad te pervenerim: stupenda est dignitas tua, nec statim te molestavi: ad discipulos tuos accessi primo; nunc quia non curaverunt, cogor proficisci ad te; unde et dominus non ipsum, sed genus incredulum increpat; sequitur enim respondens autem Iesus dixit: o generatio infidelis et perversa, usquequo ero apud vos, et patiar vos?* Chrysostomus in Matthaeum. *Sed hunc hominem multum infirmari in fide, Evangeliorum Scriptura ostendit ex pluribus; ex eo scilicet quod dixit: adiuva incredulitatem meam, et: si potes,*

et ex eo quod Christus dixit: credenti omnia possibilia sunt. Cyrillus. *Unde melius puto incredulum reputatum daemoniaci patrem, quod et sacros apostolos obiurgavit, dicens eos non posse imperare Daemonibus; potius autem erat honorando Deum ab eo petere gratiam; annuit enim veneratus. Qui autem dicit debilitari erga virtutem quae est in spiritus malignos, eos qui a Christo adepti sunt potestatem eiciendi eos, gratiam magis calumniatur quam fulgentes ea, in quibus Christus operatur. Unde offenditur Christus accusatis sanctis quibus est commissum verbum praedicationum sacrarum; propter quod dominus increpat eum et concordes ei, dicens o generatio infidelis et perversa; quasi dicat: causa tuae infidelitatis, gratia effectum sortita non est.* Chrysostomus. *Non autem dirigit sermonem ad eum tantum, sed ad omnes Iudaeos, ne faciat eum haesitare: oportebat enim scandalizari quamplures.* Theophylactus. *Quod autem dicit perversa, demonstrat quod non a principio, neque naturaliter inerat eis malitia; sed natura quidem erant recti semen Abrahae existentes, sed per malitiam erant perversi.* Cyrillus. *Quasi nescientes procedere rectis incessibus. Cum eis autem qui sic sunt dispositi, Christus commorari dedignatur; unde dicitur usquequo ero apud vos, et patiar vos? Ferens quasi moleste eorum conversationem propter pravitatem ipsorum.* Chrysostomus. *Per hoc etiam ostendit desideratum sibi esse suum recessum, et quod non erat grave crucis patibulum, sed magis ipsorum conversatio.* Beda. *Non quod taedio superatus sit mansuetus et mitis; sed in similitudinem medici si aegrotum videat contra sua praecepta se gerere, dicat: usquequo accedam ad domum tuam, me aliud iubente, te aliud faciente? Intantum autem non est iratus homini, sed vitio, ut statim intulerit adduc huc filium tuum.* Titus. *Poterat quidem solo iussu eum liberare; sed propalat suam passionem subiciens infirmum praesentium visioni. Deinde Daemonium, postquam dominum sensit, concutit puerum; unde sequitur et cum accederet, elisit illum Daemonium et dissipavit; ut sic prius exprimatur passio, deinde adhibeatur remedium.* Chrysostomus. *Non tamen hoc dominus ad ostentationem facit, sed causa patris; ut cum viderit Daemonium conturbari propter solam vocationem, sic saltem inducatur ad fidem futuri miraculi; de quo sequitur et increpavit Iesus spiritum immundum, et sanavit puerum, et reddidit illum patri eius.* Cyrillus. *Antea autem non erat patris, sed Daemonis occupantis. Subdit autem Evangelista stupere plebem in magnaliis Dei, dicens stupebant autem omnes in magnitudine Dei, quod dicit propter donum Christi, qui sacris quoque apostolis contulit potestatem agendi divina miracula, et imperandi Daemonibus.* Beda. *Mystice autem pro qualitate meritorum quotidie aliis ascendit dominus, dum perfectos, quorum conversatio in caelis est, sublimius extollendo glorificat, et de aeternis instruit, et docet quae a turbis audiri non valent; aliis autem descendit, dum terrenos et insipientes confortat, docet et castigat. Hunc autem daemoniacum Matthaeus lunaticum, Marcus surdum et mutum describit: significat enim illos qui ut luna mutantur, per diversa vitia crescentes et decrescentes; qui muti sunt non confitendo fidem, et surdi, nec ipsum fidei audiendo sermonem. Dum puer autem ad dominum accedit, eliditur: quia conversi ad dominum plerumque a Daemonio gravius pulsantur, ut vel odium virtutis incutiat, vel expulsionis suae vindicet iniuriam: sicut Ecclesiae primordiis tot gravissima intulit certamina, quot suo regno doluit subito illata dispendia. Non puerum autem qui vim patiebatur, sed Daemonem qui inferebat increpat: quia qui peccantem emendare desiderat, vitium arguendo et odiendo depellere, sed hominem debet amando refovere, donec sanatum spiritualibus Ecclesiae possit reddere patribus.*

Lectio 9

[85838] Catena in Lc., cap. 9 l. 9 Cyrillus. *Omnia quaecumque operabatur Iesus, admiratione digna penes omnes erant: irradiabat enim quiddam praecipuum et divinum in qualibet operatione ipsius, secundum illud: gloriam et decorem superpones ei. Et si omnes quidem mirarentur in his quae faciebat, ipse tamen haec quae sequuntur, non omnibus, sed discipulis retulit; unde dicitur omnibusque mirantibus in omnibus quae faciebat, dixit ad discipulos suos: ponite vos in cordibus vestris sermones istos. Ostenderat in monte discipulos gloriam suam, et post hoc liberaverat quemdam a spiritu nequam; sed oportebat eum sustinere passionem pro nobis. Poterant autem discipuli conturbari dicentes: numquid decepti sumus dum Deum esse eum arbitraremur? Ut ergo scirent quid circa ipsum futurum erat, velut quoddam depositum iubet eos in mente habere passionis mysterium, dicens ponite vos in cordibus vestris. Quod dicit vos, distinguit eos ab aliis: neque enim oportebat vulgares scire quoniam passurus esset; sed erant potius certificandi quoniam mortuus resurgeret, destruens mortem, ne scandalizarentur.* Titus. *Cunctis igitur admirantibus signa, ipse praenuntiat passionem: non enim signa salvant, sed crux beneficia praestat; unde subditur filius enim hominis futurum est ut tradatur in manus hominum.* Origenes in Matthaeum. *Non autem exprimit manifeste a quo tradendus sit: aliquis enim dicit eum tradendum a Iuda, aliquis a populo. Paulus autem dicit quod Deus pater pro nobis omnibus tradidit eum; sed Iudas tamquam pro pecunia tradens eum hostiliter prodidit; sed pater beneficii causa.* Theophylactus. *Eorum autem infirmitati dominus condescendens et eos disciplina quadam gubernans, quod de cruce dictum est, intelligere non permisit; unde sequitur at illi ignorabant verbum istud, et erat velatum ante eos ut non sentirent illud.* Beda. *Haec ignorantia discipulorum non tam de tarditate quam de amore nascitur; qui carnales adhuc, et mysterii crucis ignari, quem Deum verum crediderunt, moriturum credere nequiverunt: et quia per figuras eum saepe loquentem audire solebant, etiam quae de sua traditione loquebatur, figurative eum illud significare putabant.* Cyrillus. *Dicet autem aliquis forsan: qualiter ignoraverunt discipuli crucis Christi mysterium, cum per umbram legis in pluribus locis tangeretur? Sed, ut Paulus commemorat, usque ad hodiernum diem, quando legitur Moyses, velamen adiacet cordi eorum. Expedit ergo accedentes ad Christum dicere: detege oculos meos, et contemplabor mirabilia de lege tua.* Theophylactus. *Vide etiam discipulorum reverentiam in hoc quod sequitur et timebat interrogare eum de hoc verbo: nam timor gradus est reverentiae.*

Lectio 10

[85839] Catena in Lc., cap. 9 l. 10 Cyrillus. *Insidiatur Diabolus multimode diligentibus optimam vitam; et si quidem per carnales illecebras obsidere valet alicuius mentem, affectus voluptatem exacuit: si quis hos effugerit laqueos cupidinis, gloriae suscitat passionem, quae quidem passio vanae gloriae invasit quemdam apostolorum suorum; unde dicitur intravit autem cogitatio in eos, quis eorum esset*

maior: hoc enim cogitare est cupientis ceteris superesse. Improbabile autem puto omnes discipulos hanc aegritudinem incurrisse: et ideo ne crimen aliquod contra aliquem discipulorum Evangelista machinari videretur, exprimit indeterminate dicens, quod intravit in eos cogitatio. Theophylactus. *Videtur autem hanc passionem ex hoc ortam fuisse quod daemoniacum curare non valuerunt, eis de hoc altercantibus; uno dicente quod non propter meam impotentiam, sed alterius curari non valuit, ut ex hoc accensa contentio fuerit quis eorum maior esset.* Beda. *Vel quia viderant Petrum, Iacobum et Ioannem seorsum ductos in montem, et Petro claves regni caelorum promissas fuisse, irati sunt, vel ipsos tres ceteris, vel Petrum omnibus esse praelatum: vel quia tributi solutione Petrum ipsi domino parificatum viderant, ipsum prae ceteris arbitrabantur praeferendum. Sed diligens lector hanc intra eos quaestionem etiam ante didrachma redditum inveniet fuisse versatam. Denique Matthaeus hoc in Capharnaum memorat esse gestum. Dicit autem Marcus: et venerunt Capharnaum. Qui cum in domo essent, interrogabat eos: quid in via tractabatis? At illi tacebant: siquidem inter se in via disputaverant quis illorum esset maior.* Cyrillus. *Dominus autem, qui novit salvos facere, videns in mente discipulorum super hoc cogitationem exortam, velut quamdam amaritudinis radicem, priusquam augmentum susciperet, radicitus eam evellit: cum enim inchoant passiones in nobis, facile devincuntur; sed auctae difficile sunt mobiles; unde sequitur at Iesus videns cogitationes cordis eorum, apprehendit puerum et statuit illum penes se. Discat qui nudum hominem putat esse Iesum, se errasse; quamvis enim verbum caro factum sit, mansit tamen Deus: nam solius Dei est posse rimari corda et renes. Quod autem puerum assumpsit, et ponebat penes se, agebatur causa apostolorum utilitatis et nostrae. Depascitur enim inanis gloriae morbus ut plurimum eos, qui praeeminent in hominibus aliis. Puer autem sinceram gerit mentem, immaculatum cor, et manet in simplicitate cogitationum: non ambit honores, nec novit cuiusvis praerogativae modum, nec refugit videri minus se habere, non multam gerit severitatem in mente et corde. Tales autem dominus amplexatur, et diligit, et prope se dignatur habere, quasi qui elegerunt quae sua sunt sapere. Ait enim: discite a me, quia mitis sum et humilis corde; unde sequitur et ait: quicumque susceperit puerum istum in nomine meo, me recipit; quasi dicat: quando una et eadem est merces honorantibus sanctos, sive forsan minimus sit, sive praeclarus honore et gloria, quia in eo Christus suscipitur; quomodo non vanum est petere invicem fungi praerogativa?* Beda. *In hoc autem vel simpliciter pauperes Christi ab his qui velint esse maiores, pro eius docet honore suscipiendos; vel malitia parvulos istos esse suadet; unde cum diceret quicumque susceperit puerum istum, addit in nomine meo; ut scilicet formam virtutis, quam natura duce puer observat, ipsi pro nomine Christi rationis industria sequantur. Sed quia et se in puero suscipi docet, et ipse puer natus est nobis, ne putaretur hoc esse solum quod videbatur, subiunxit et quicumque me recipit, recipit illum qui misit me: talem se utique ac tantum credi volens, qualis et quantus est pater.* Ambrosius. *Qui enim imitatorem Christi recipit, Christum recipit; et qui imaginem Dei recipit, Deum recipit. Sed quia imaginem Dei non poteramus videre, facta est nobis per incarnationem verbi praesens, ut reconciliaretur nobis quae supra nos est, divinitas.* Cyrillus. *Adhuc autem magis insinuat praemissi verbi intentionem, dicens nam qui minor est inter vos omnes, hic maior est. Quod de modesto dicit, qui nihil de se sublime putat propter honestatem.* Theophylactus. *Quia dominus dixerat qui minor est inter vos omnes, hic maior est, timuit Ioannes ne forte malum aliquod fecerint, propria potestate quemdam hominem* *prohibentes; nam prohibitio non minorem prohibentem ostendit, sed maius aliquid sapientem; unde subditur respondens autem Ioannes dixit: praeceptor, vidimus quemdam in nomine tuo eicientem Daemonia, et prohibuimus eum: non quidem invidentes, sed operationem miraculorum diiudicantes: non enim cum eis miraculorum potestatem acceperat, neque eum dominus miserat sicut illos, neque Iesum in omnibus sequebatur; unde subdit qui non sequitur te nobiscum.* Ambrosius. *Ioannes enim plurimum diligens, et ideo redamatus plurimum, excludendum putat beneficio eum qui non utatur obsequio.* Cyrillus. *Sed oportebat magis pensare non hunc ipsum esse miraculorum auctorem, sed gratiam quae est in eo qui in virtute Christi miracula perficit. Quid autem si non connumerentur apostolis qui Christi gratia coronantur? Multae sunt differentiae Christi donorum; sed quia tradidit salvator potestatem apostolis ut spiritus immundos eicerent, putaverunt nulli aliorum quam sibi solis licere concessam gerere dignitatem; et ideo accedunt sciscitantes si liceat et aliis hoc agere.* Ambrosius. *Non reprehenditur autem Ioannes, quia amore faciebat, sed docetur, ut noverit infirmorum esse firmorumque distantiam. Et ideo dominus etsi fortiores remunerat, tamen non excludit infirmos; unde sequitur et ait ad illos Iesus: nolite prohibere: qui enim non est adversum vos, pro vobis est. Bene, domine: nam et Ioseph et Nicodemus, occulti discipuli propter metum, in tempore tamen suum tibi officium non negaverunt. Sed tamen, quia alibi dixisti: qui non est mecum, adversum me est, et qui mecum non colligit, dispergit, aperi nobis, ne videatur esse contrarium. Et puto, quia si quis mentium consideret scrutatorem, non debeat dubitare uniuscuiusque factum mente discerni.* Chrysostomus. *Illic enim cum dixit: qui non est mecum, adversum me est, ostendit Diabolum et Iudaeos sibi esse contrarios; hic autem ostendit eum qui in nomine Christi Daemones eiciebat, in parte cum eis existere.* Cyrillus. *Quasi dicat: pro vobis, qui Christum diligitis, sunt qui prosequi volunt quae ad ipsius gloriam spectant, eiusdem gratia coronati.* Theophylactus. *Mirare autem Christi virtutem, qualiter per indignos et non discipulos eius gratia operatur; sicut et per sacerdotes sanctificantur homines, quamvis sacerdotes sancti non fuerint.* Ambrosius. *Cur autem hic eos qui possunt per manus impositionem immundis imperare spiritibus in nomine Iesu, negat esse prohibendos? Secundum Matthaeum dicit his: non novi vos. Sed advertere debemus, non esse sententiarum discordiam; sed illud censeri, quod non solum officii in clericos, sed etiam virtutis opera requirantur; tantumque esse Christi nomen, ut etiam parum sanctis opituletur ad praesidium, etsi non opituletur ad gratiam: unde nemo purgati hominis sibi gratiam vindicet, in quo aeterni nominis virtus operata sit: non enim merito suo Diabolus, sed odio sui vincitur.* Beda. *Itaque in haereticis et malis Catholicis non sacramenta communia in quibus nobiscum sunt et adversum nos non sunt, sed divisionem paci veritatique contrariam, qua adversum nos sunt, et dominum non sequuntur nobiscum, detestari et prohibere debemus.*

Lectio 11

[85840] Catena in Lc., cap. 9 l. 11 Cyrillus. *Cum immineret tempus quo decebat dominum, peracta passione salubri, caelum ascendere, decrevit ascendere Ierosolymam; unde dicitur factum est autem,*

dum complerentur dies assumptionis eius, et ipse faciem suam firmavit ut iret in Ierusalem. Titus. *Quia ibi oportebat verum agnum offerri, ubi figuralis agnus immolabatur. Dicit autem firmavit faciem suam; idest, non huc et illuc ibat, nec perambulabat vicos et municipia, sed iter tenebat versus Ierusalem.* Beda. *Cessent ergo Pagani quasi hominem ridere crucifixum, quem et tempus suae crucifixionis constat quasi Deum praevidisse, et quasi sponte crucifigendus locum quo crucifigendus erat firmata facie, idest obstinata atque imperterrita mente, petiisse.* Cyrillus. *Misit autem nuntios paraturos ei et comitibus eius hospitium; qui cum ivissent ad terram Samaritanorum, non fuerunt admissi; unde sequitur et misit nuntios ante conspectum suum; et euntes intraverunt in civitatem Samaritanorum, ut pararent illi. Et non receperunt illum.* Ambrosius. *Disce quia recipi noluit ab his quos sciebat non simplici mente conversos; nam si voluisset, ex indevotis devotos fecisset; sed Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit. Cur autem non receperunt, Evangelista memorat dicens quia facies eius erat euntis in Ierusalem.* Theophylactus. *Sed si intelligamus quod propter hoc illum non receperunt quia ire Ierusalem determinaverat, inveniuntur hi excusati qui non receperunt eum. Sed dicendum est, quod in hoc quod dicit Evangelista: et non receperunt illum, intelligitur illud quod neque in Samariam venit; deinde quasi aliquo interrogante quare non receperunt ipsum, neque eos adivit, solvens dicit, non quia impotens esset, sed quod illuc ire nolebat, sed magis Hierosolymam.* Beda. *Vel Ierusalem ire conspicientes Samaritani, dominum non recipiunt: non enim coutuntur Iudaei Samaritani, ut Ioannes ostendit.* Cyrillus. *Sed cum dominus, quia omnia noverat, sciret quod eius nuntii non essent a Samaritanis recipiendi, ideo tamen praecepit eis quod praecederent, quia mos erat ei omnia satagere erga profectum discipulorum. Ascendebat quidem Hierosolymam propinquante tempore passionis. Ut igitur quando pati eum viderent, non scandalizarentur, considerantes quod oportet patientes esse cum contumelias inferunt aliqui, praemisit quasi quoddam praeludium Samaritanorum repulsam. Profuit autem eis et aliter. Futuri enim erant doctores orbis terrarum, civitates et villas percurrentes ad praedicandum evangelicam doctrinam; quibus aliquando occurrerent aliqui minime recipientes sacram praedicationem, quasi non concedentes secum commorari Iesum. Docuit igitur eos quod divinam annuntiantes doctrinam pleni esse debebant patientia et mansuetudine; non autem hostiles et iracundi, et in peccantes in eos atrociter insurgentes: sed adhuc non erant tales; immo zelo fervido concitati, volebant ignem de caelo super eos deducere. Sequitur cum vidissent autem discipuli eius Iacobus et Ioannes, dixerunt; domine, vis dicimus ut ignis descendat de caelo, et consumat illos?* Ambrosius. *Sciebant enim, et Phinees reputatum ad iustitiam quia sacrilegos interemerat, et ad preces Eliae ignem descendisse de caelo, ut prophetae vindicaretur iniuria.* Beda. *Sancti enim viri quod optime scirent mortem istam, quae animam dissolvit a corpore, non esse formidandam; secundum eorum tamen animum qui illam timerent, nonnulla peccata morte punierunt, quo et viventibus utilis metus incuteretur, et illis qui morte puniebantur, non ipsa mors noceret, sed peccatum, quod augeri posset si viverent.* Ambrosius. *Sed vindicetur qui timet: vindictam non quaerit qui non timet. Similiter ostenditur nobis in apostolis fuisse merita prophetarum, quando eamdem sibi potestatem quam propheta meruit, impetrandi iure praesumunt; et bene praesumunt quod ad sermonem suum ignis de caelo descenderet, quoniam filii sunt tonitrui.* Titus. *Censetur autem ab eis multo iustius esse Samaritanos perire, dominum non admittentes, quam quinquaginta servum excludere tentantes. Dominus autem in eos non com-*

movetur, ut ostenderet quia non habet ultionis studium perfecta virtus, nec ulla sit iracundia ubi plenitudo est caritatis; nam nec excludenda est infirmitas, sed iuvanda. Procul a religiosis indignatio, procul a magnanimis cupiditas ultionis; unde sequitur et conversus increpavit illos, et dixit: nescitis cuius spiritus estis. Beda. *Reprehendit in eis dominus non exemplum prophetae sancti, sed ignorantiam vindicandi, quae adhuc erat in rudibus, animadvertens eos non amore correptionem, sed odio desiderare vindictam. Itaque posteaquam eos docuit quid esset diligere proximum tamquam seipsum, infuso etiam spiritu sancto non defuerunt tales vindictae, quamvis multo rarius quam in veteri testamento: quia, sicut sequitur, filius hominis non venit animas perdere, sed salvare; quasi dicat: et vos ergo, qui eius spiritu signati estis, etiam acta eius imitamini, nunc pie consulentes, sed in futuro iuste iudicantes.* Ambrosius. *Non enim semper in eos qui peccaverunt est vindicandum; quia nonnunquam amplius prodest clementia, tibi ad patientiam, lapso ad correptionem. Denique Samaritani citius crediderunt, a quibus hoc loco ignis arcetur.*

Lectio 12

[85841] Catena in Lc., cap. 9 l. 12 Cyrillus. *Etsi munificus sit omnium dominus, non simpliciter et improvide singulis dat superna et divina dona, sed illis qui digni sunt recipere, qui scilicet animam suam alienant a maculis pravitatum; et hoc nos docet evangelicorum verborum virtus, cum dicitur factum est autem ambulantibus illis in via, dixit quidam ad illum: sequar te quocumque ieris. Primo quidem plurima continetur in accessu inertia; consequenter ostenditur quod plenus impudentia nimia: neque enim simpliciter Christum sequi petebat, sicut alii plures de populo; sed magis insiliebat ad apostolicas dignitates, cum Paulus dicat: non assumat quisquam sibi honorem, sed a Deo vocatus.* Athanasius. *Ausus etiam fuit comparare se incomprehensibili salvatoris potestati, dicens sequar te quocumque ieris: eo quod sequi salvatorem simpliciter ad eius audiendam doctrinam possibile est humanae naturae proprietate, qua fungitur erga homines; non est autem possibile secum concurrere ubilibet existenti: ipse namque incomprehensibilis est, et non circumscribitur loco.* Cyrillus. *Alio quoque modo non immerito recusabilem facit eum; decebat enim ipsum crucem suam accipere ad sequendum dominum, et abrenuntiare praesentis vitae affectibus: et hoc dominus in eo reprehendit, non vituperans, sed corrigens. Sequitur et ait Iesus: vulpes foveas habent et volucres caeli nidos; filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet.* Theophylactus. *Quia enim viderat dominum multum populum adducentem, putavit quod ab eis haberet pretium, et quod si ipse dominum sequeretur, posset pecuniam congregare.* Beda. *Unde dicitur ei: quid me propter divitias et lucra huius saeculi cupis sequi, cum tantae sim paupertatis ut nec hospitiolum quidem habeam, et non meo utar tecto?* Chrysostomus. *Aspice qualiter paupertatem quam dominus docuerat, per opera demonstrat. Non erat ei mensa, non candelabrum, non domus, nec quicquam aliud talium.* Cyrillus. *Mystica autem significatione vulpes et volatilia caeli malignas et astutas potestates Daemonum vocat: quasi dicat: quando vulpes et volatilia in te mansionem habent, qualiter Christus in te requiescet? Quid commune est luci et tenebris?* Athanasius. *Vel in hoc dominus magni-*

tudinem sui muneris docet; quasi dicat: omnia generabilia circumscribi possunt; verbum vero Dei incomprehensibilis potestatis est: et ideo ne dicas sequar te quocumque ieris. Ceterum si velis discipulus fieri, abdices irrationabilia: eo quod impossibile est eum qui moratur in irrationabilitate, verbi discipulum fieri. Ambrosius. *Vel vulpes haereticis comparat: fallax quippe animal et insidiis semper intentum, rapinam fraudis exercet: nihil tutum, nihil otiosum, nihil patitur esse securum, eo quod intra ipsa hospitia hominum praedam requirit. Ita sunt haeretici, qui domum sibi parare non norunt, sed circumscriptionibus suis alios decipere conantur. Hoc animal neque mansuescit unquam; unde apostolus ait: haereticum hominem post unam correctionem devita. Volucres vero caeli frequenter ad nequitiae spiritualis similitudinem derivantur; et veluti nidos quosdam struunt in pectoribus improborum: et ideo dominante versutia in affectibus singulorum, nulla potest divinitatis esse possessio; ubi autem mentem probaverit innoxiam, supra ipsum quodammodo vim suae maiestatis reclinat, quia profusiore quadam gratia honorum pectoribus inseritur. Sic igitur non videtur convenire rationi ut simplicem fidelemque ipsum arbitremur qui domini dignatione respuitur, cum indefessi famulatus obsequium spopondisset. Sed dominus non obsequiorum speciem, sed puritatem quaerit affectus; nec obsequium eius admittitur cuius non probatur officium: circumspectum etenim fidei debet esse hospitium: ne dum infidelibus nostrae domus interna reseramus, in alienam perfidiam improvida credulitate labamur. Itaque ut advertas Deum non cultus aspernantem esse, sed fraudis; qui repudiavit fraudulentum, elegit innocentem; sequitur enim ait autem ad alterum: sequere me. Sed hoc dicit ei cuius patrem iam sciebat mortuum; unde sequitur ille autem dixit: domine, permitte mihi primum ire et sepelire patrem meum.* Beda. *Non discipulatum respuit; sed expleta primum paterni funeris pietate, liberior assequi desiderat.* Ambrosius. *Sed dominus quos miseretur advocat; unde sequitur dixitque Iesus: sine ut mortui sepeliant mortuos suos; tu autem vade, et annuntia regnum Dei. Cum religiosum humani corporis sepeliendi acceperimus officium, quomodo paterni quoque funeris sepultura prohibetur, nisi ut intelligas humana posthabenda divinis? Bonum studium, sed maius impedimentum; nam qui partitur studium, derivat affectum; qui dividit curam, differt profectum; ergo prius sunt obeunda quae maxima: nam et apostoli ne occuparentur studio dispensandi, ministros pauperibus ordinaverunt.* Chrysostomus in Matthaeum. *Quid autem magis necessarium paternis exequiis; quid facilius, cum non esset multum temporis dandum? Per hoc docemur quod minime tempus frustra ducere decet, etsi mille cogentia sint; immo praeferre spiritualia cunctis admodum necessariis. Diabolus enim insistit attentius, volens aliquem aditum invenire; et si modicam sumat negligentiam, magnam operatur pusillanimitatem.* Ambrosius. *Non ergo paterni funeris sepultura prohibetur: sed necessitudini generis divinae religionis pietas antefertur. Illud consortibus relinquitur, hoc mandatur relictis. Quomodo autem mortui sepelire mortuos possunt, nisi geminam hic intelligas mortem, unam naturae, alteram culpae? Est etiam mors tertia, in qua peccato morimur, Deo vivimus.* Chrysostomus in Matthaeum. *Cum ergo dixisset mortuos suos, ostendit hunc non esse mortuum eius; puto enim de numero infidelium fuisse defunctum.* Ambrosius. *Aut quia sepulchrum patens est guttur impiorum, memoria eorum abolenda praescribitur quorum simul cum corpore meritum occidit; nec revocatur ab officio patris filius, sed fidelis a perfido communione secernitur; non interdictum est muneris, sed religionis mysterium, communionem nobis cum gentibus mortuis non futuram.* Cyrillus. *Vel aliter. Erat enim pater senectute gravatus.*

Putat autem honestum aliquid agere, dum proponeret observare ei debitam pietatem, secundum illud: honora patrem tuum et matrem tuam. Unde ubi vocatus est ad evangelicum ministerium, dicente domino sequere me, quaerebat inducias quae sufficere possent ad decrepiti patris sustentationem dicens permitte mihi primum ire, et sepelire patrem meum: non quod defunctum patrem sepelire rogaret; neque enim Christus hoc agere volentem impedivisset; sed dixit sepelire, idest sustentare in senectute usque ad mortem. Sed dominus ad eum dixit sine mortuos sepelire mortuos suos: erant enim et alii curatores linea parentelae astricti, sed, ut aestimo, mortui, eo quod nondum Christo crediderant. Hinc percipe quod praeferenda sit pietas qua Deo tenemur, amori parentum; quibus reverentiam exhibemus, quia per eos geniti sumus; sed omnium Deus, cum non essemus, ad esse nos conduxit; parentes autem facti sunt ministri introitus ad esse. Augustinus de Cons. Evang. *Hoc ergo dicebat dominus illi cui dixerat sequere me. Alius vero discipulus misit se in medio, cui nemo aliquid dixerat; unde sequitur et alter ait: sequar te, domine, sed primum permitte mihi ire, et renuntiare his qui domi sunt, ne forte, quomodo fieri solet, quaerant me.* Cyrillus. *Imitanda autem huiusmodi promissio, et omni laude plena; sed quaerere renuntiare his qui domi sunt, licentiando se ab eis, ostendit quod utcumque divisus sit a domino, dum hoc non perfecte adire proposuerit mente: nam velle consulere proximos non consensuros huic proposito, indicat se utcumque, labentem: propter quod dominus hoc improbat. Sequitur ait ad illum Iesus: nemo mittens manum suam ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei. Apposuit manum aratro qui affectuosus est ad sequendum; tamen respicit retro qui dilationem petit, occasione redeundi ad domum et cum propinquis conferendi.* Augustinus de Verb. Dom. *Quasi dicat ei: vocat te oriens, et tu attendis occidentem.* Beda. *Manum etiam cuilibet in aratrum mittere, est quasi quodam compunctionis instrumento, ligno et ferro dominicae passionis duritiem sui cordis atterere, atque ad serendos bonorum operum fructus aperire; quam si quis excolere incipiens cum uxore Lot ad ea quae reliquerat, respicere delectatur, futuri iam regni munere privatur.* Graecus. *Crebri namque intuitus eorum quae deseruimus, propter consuetudinem trahunt ad retro acta: violentum enim quid usus est ad retinendum sibi. Nonne habitus ex usu, ex habitu vero natura innascitur? Naturam vero amovere vel alterare difficile: nam et si paulisper declinet coacta, redit ad seipsam velociter.* Beda. *Si autem secuturus dominum discipulus, quia vel domi renuntiare velit arguitur, quid fiet illis qui nulla utilitatis gratia saepe visitant domos illorum quos in mundo reliquerunt?*

Caput 10

Lectio 1

[85842] Catena in Lc., cap. 10 l. 1 Cyrillus. *Certificaverat Deus per prophetas quod Evangelii praedicatio salutaris comprehensura erat non solum Israel, sed etiam gentium greges: et ideo a Christo post duodecim apostolos et alii septuaginta duo sunt instituti; unde dicitur post haec autem designavit dominus et alios septuaginta duos.* Beda. *Bene septuaginta duo mittuntur, quia totidem mundi gentibus Evangelium praedicandum erat: ut quomodo duodecim primo, propter duodecim*

tribus Israel; ita et hi propter exteras gentes destinarentur imbuendas. Augustinus de quaest. Evang. *Sicut etiam viginti quatuor horis totus orbis peragitur atque lustratur, ita mysterium illustrandi orbis per Evangelium Trinitatis in septuaginta duobus discipulis intimatur: ter enim viginti quatuor septuaginta duo faciunt.* Beda. *Sicut autem duodecim apostolos formam episcoporum praemonstrare nemo est qui dubitet; sic et hos septuaginta duos figuram presbyterorum, idest secundi ordinis sacerdotum, gessisse sciendum est; tametsi primis Ecclesiae temporibus, ut apostolica Scriptura testis est, utrique presbyteri, utrique vocabantur et episcopi; quorum unum sapientiae maturitatem, aliud industriam curae pastoralis significat.* Cyrillus. *Huius etiam forma in verbis Moysi figurabatur, qui iubente Deo septuaginta elegit, quibus Deus spiritum infundebat. In numeris etiam scriptum est de filiis Israel, quod venerunt in Helim, quod interpretatur ascensus; et erant ibi duodecim fontes aquarum, et septuaginta palmae. Convolantes enim ad augmentum spirituale reperiemus duodecim fontes, scilicet sacros apostolos, a quibus haurimus salutis scientiam sicut a fontibus salvatoris; et septuaginta palmas, hos scilicet qui nunc destinati sunt a Christo. Est enim palma arbor bonae medullae, bene radicata et fertilis, et semper nascens in aquis, alta simul, et frondes porrigens sursum. Sequitur et misit illos binos.* Gregorius in Evang. *Binos in praedicatione discipulos mittit, quia duo sunt praecepta caritatis, Dei scilicet amor, et proximi; et minus quam inter duos caritas haberi non potest: quatenus in hoc nobis tacitus innuat, quia qui caritatem erga alterum non habet, praedicationis officium suscipere nullatenus debet.* Origenes. *Sicut etiam ex duodecim bini et bini numerati fuerunt, ut in eorum catalogo Matthaeus ostendit: quod enim bini famularentur Dei verbo antiquum esse videtur: eduxit enim Deus Israel de Aegypto per manus Moysi et Aaron: Iosue quoque et Caleb concordantes pacaverunt provocatum a duodecim exploratoribus populum; unde dicitur: frater a fratre adiutus ut civitas vallata.* Basilius. *Simul etiam per hoc indicavit quod si aliqui pares sunt in spiritualibus donis, hoc non sinet in eis praevalere propriae opinionis passionem.* Gregorius in Evang. *Bene autem subditur ante faciem suam in omnem civitatem et locum quo erat ipse venturus: praedicatores enim suos dominus sequitur: quia praedicatio praevenit, et tunc ad mentis nostrae habitaculum dominus venit quando verba exhortationis praecurrunt, atque per hoc veritas in mente suscipitur. Hinc praedicatoribus Isaias dicit: parate viam domini, rectas facite semitas Dei nostri.* Theophylactus. *Designaverat autem dominus discipulos propter multitudinem doctoribus indigentem: sicut enim agri spicati multos messores desiderant, sic qui credituri erant innumerabiles existentes, multis doctoribus indigebant; unde sequitur messis quidem multa.* Chrysostomus. *Sed qualiter messem vocat, cum res ad praesens exordium sumant? Nondum iacto aratro aut sulcis productis, de messibus tractat. Poterant enim discipuli vacillare et secum meditari, et dicere: qualiter nos numerus brevis emendare poterimus totum mundum, idiotae sophistas, munitos nudi, dominantes subiecti? Ne igitur consideratione talium turbarentur, vocat Evangelium messem; quasi dicat: parata sunt omnia, mitto vos ad paratam collectionem fructuum; eodem die et serere potestis et metere. Sicut ergo colonus exiens ad messes laetatur, sic etiam vos multo amplius et alacrius necessarium est exire in mundum: nam hoc negotium messis est, agros nobis exhibens praeparatos.* Gregorius. *Sed non sine gravi moerore loqui possumus quod subditur operarii vero pauci: quia etsi sunt qui bona audiant, desunt qui dicant. Ecce mundus sacerdotibus plenus; sed tamen in messe Dei rarus valde reperitur operator: quia officium quidem sacerdotale suscipimus, sed opus officii* *non implemus.* Beda. *Sicut autem messis multa est omnis turba credentium, ita operarii pauci sunt apostoli et imitatores eorum, qui mittuntur ad messem.* Cyrillus. *Sicut autem agri spatiosi messores multos exigunt, sic et multitudo crediturorum in Christum; unde subdit rogate autem dominum messis ut mittat operarios in messem suam. Illud autem attende, quod cum dixisset rogate dominum messis ut mittat operarios in messem suam, ipse postmodum hoc peregit. Ipse igitur est dominus messis, ac per eum et cum eo Deus pater omnibus dominatur.* Chrysostomus in Matthaeum. *Multiplicavit autem postmodum eos, non addens ad numerum, sed concedens virtutem. Insinuat autem quam magnum donum est operarios mitti in messem divinam, per hoc quod dicit, dominum messis super hoc esse rogandum.* Gregorius in Evang. *Per hoc etiam inducendi sunt subditi ut pro suis pastoribus rogent, ut digna eis operari valeant, nec ab exhortatione torpeat lingua; saepe enim pro sua nequitia praedicantium restringitur lingua: saepe vero ex subiectorum culpa agitur ut eis qui praesunt, praedicationis sermo subtrahatur.*

Lectio 2

[85843] Catena in Lc., cap. 10 l. 2 Cyrillus. *Narrat Lucas consequenter, septuaginta discipulos vindicasse sibi a Christo apostolicam eruditionem, modestiam, innocentiam, aequitatem, nihilque mundanorum sacris praedicationibus praeferre, aspirare autem adeo ad fortitudinem mentis ut nullum terribilium formident, neque ipsam mortem; unde dicit ite.* Chrysostomus in Matthaeum. *Erat enim inter omnia pericula eorum solatium virtus mittentis eos, et ideo dicit ecce ego mitto vos; quasi dicat: hoc sufficit ad consolationem vestram, hoc sufficit ad sperandum, et non timendum supervenientia mala, quae significat subdens sicut agnos inter lupos.* Isidorus abbas. *Denotans simplicitatem et innocentiam: nam debacchantes et sua enormitate iniuriantes naturae, non agnos appellat, sed hoedos.* Ambrosius. *Contraria autem sunt sibi ista animalia, ut alia ab aliis devorentur, scilicet agni a lupis; sed bonus pastor lupos gregi suo timere non novit; ideoque isti discipuli non in praedam, sed ad gratiam diriguntur; sollicitudo enim pastoris boni efficit ut lupi in agnos audere nihil possint. Mittit ergo agnos inter lupos, ut compleretur illud: tunc lupi et agni simul pascentur.* Chrysostomus. *Hoc enim fuit manifestum indicium praeclari triumphi, ut circumdati essent discipuli Christi ab hostibus, quasi agni inter lupos; eos tamen converterent.* Beda. *Vel specialiter lupos vocat Scribas et Pharisaeos, qui sunt clerici Iudaeorum.* Ambrosius. *Vel lupis sunt haeretici comparandi: lupi enim bestiae sunt quae insidiantur ovilibus, et circa pastorales versantur casas. Habitacula domorum intrare non audent; somnum canum, absentiam aut desidiam pastorum explorant; ovium guttur invadunt ut cito strangulent; feri, rapaces, natura corporis rigidiores, ut se facile non possint inflectere, impetu quodam suo feruntur, et ideo saepe deluduntur. Si quem priores hominem viderint, vocem eius quadam naturae vi feruntur eripere; si autem homo prius eos viderit, exagitari memorantur. Sic haeretici insidiantur ovilibus Christi, fremunt circa caulas nocturno tempore: semper enim perfidis nox est, qui lucem Christi nebulis pravae interpretationis obducunt; stabula tamen Christi intrare non audent; et ideo non sanantur, sicut curatus est ille*

in stabulo qui incidit in latrones. Explorant pastoris absentiam, quia praesentibus pastoribus oves Christi incusare non possunt; quadam etiam mentis intentione duri ac rigidi nequaquam solent a suo errore deflectere; quos Scripturae verus interpres Christus illudit; ut in vanum suos effundant impetus, et nocere non possint: qui si quem versuta disputationis suae circumscriptione praeveniunt, faciunt obmutescere; mutus est enim qui verbum Dei non eadem qua est gloria confitetur. Cave igitur ne tibi vocem tollat haereticus, ne priorem non ipse deprehenderis: serpit enim dum latet eius perfidia. Si autem commenta impietatis eius agnoveris, iacturam piae vocis timere non poteris. Guttur invadunt, vitalibus vulnus affigunt, dum animam petunt. Si etiam audies aliquem sacerdotem dici, et rapinas eius cognoscis, foris ovis, intus lupus est, qui humanae necis insaturabili crudelitate rabiem suam desiderat explere. Gregorius. *Multi enim cum regiminis iura suscipiunt, ad lacerandos subditos inardescunt, terrorem potestatis exhibent; et quia caritatis viscera non habent, domini videri appetunt, patres se esse minime recognoscunt: humilitatis locum in elationem dominationis immutant. Contra quae omnia considerandum nobis est, quia sicut agni inter lupos mittimur, ut sensum servantes innocentiae, morsum malitiae non habeamus: qui enim locum praedicationis suscipit, mala inferre non debet, sed tolerare; quem et si quando zelus rectitudinis exigit ut erga subiectos saeviat, intus paterna pietate diligat quos foris quasi insequendo castigat: quod tunc rector bene exhibet, cum terrenae cupiditatis oneribus nequaquam mentis colla supponit; unde subditur nolite portare sacculum neque peram.* Gregorius Nazianzenus. *Quorum summa est ut adeo virtuosi existant quod non minus propter vitae modum quam propter eorum verbum Evangelium proficiat.* Gregorius in Evang. *Tanta enim praedicatorum debet esse in Deo fiducia ut praesentis vitae sumptibus quamvis non provideant, tamen sibi hos non deesse certissime sciant: ne dum mens eius occupatur ad temporalia, minus aliis provideat aeterna.* Cyrillus. *Sic igitur praeceperat nec de ipso subiecto curam habere, cum dixerat mitto vos sicut agnos inter lupos. Nec etiam concessit sollicitos esse erga extrinseca corpori, cum dixit nolite portare sacculum neque peram. Nec etiam concessit portare aliquid eorum quae nondum unita sunt corpori; unde subdit neque calceamenta. Non solum autem sacculum et peram portare prohibuit, sed nec aliquam studii distractionem permisit assumere, quos nec ab obviantium salutatione distrahi voluit; unde subdit et neminem per viam salutaveritis: quod et dudum ab Eliseo dictum fuit; quasi dicat: recto tramite ad opus procedite, non alternantes benedictionibus benedictiones: damnum enim est expendere tempus praedicationibus competens.* Ambrosius. *Non ergo haec dominus prohibuit quod benevolentiae displiceret officium, sed quod persequendae devotionis intentio plus placeret.* Gregorius Nazianzenus. *Mandavit etiam hoc eis dominus ad verbi gloriam, ne videretur in eis magis vigere blanditias: voluit etiam eos non esse sollicitos in verbis alienis.* Gregorius. *Haec autem verba si quis etiam per allegoriam velit intelligi, pecunia clausa in sacculo est sapientia occulta. Qui igitur sapientiae verbum habet, et hoc erogare proximo negligit, quasi pecuniam in sacculo ligatam tenet. Per peram vero, onera saeculi, per calceamenta mortuorum operum exempla significantur. Qui ergo officium praedicationis suscipit, dignum non est ut onus saecularium negotiorum portet; ne dum hoc eius colla deprimit, ad praedicanda caelestia non assurgat: nec debet stultorum operum exempla conspicere, ne sua opera quasi ex mortuis pellibus credat munire; ne scilicet quia alios talia fecisse considerat, se etiam facere licenter putet.* Ambrosius. *Nihil etiam dominus in nobis mortale vult esse. Mortale enim atque* *terrenum calceamentum Moyses iubetur solvere, cum mitteretur ad populum liberandum. Quod si quem movet qua ratione in Aegypto calceati iubentur edere agnum, apostoli autem sine calceamento ad praedicandum Evangelium diriguntur; is considerare debet, quia in Aegypto positus debet adhuc morsus cavere serpentis, multa enim venena in Aegypto: et qui typo Pascha celebrat, patere potest vulneri: qui autem minister est veritatis, venena non trepidat.* Gregorius. *Omnis autem qui salutat in via, ex occasione salutat itineris, non ex studio optandae salutis. Qui igitur non amore aeternae patriae, sed praemiorum ambitu salutem audientibus praedicat, quasi in itinere salutat: quia ex occasione et non ex intentione salutem audientibus exoptat.*

Lectio 3

[85844] Catena in Lc., cap. 10 l. 3 Chrysostomus. *Bonorum omnium mater pax est, sine qua cetera inania sunt: propter quod dominus discipulis intrantibus domos, illico pacem iussit proferre tamquam bonorum indicium, dicens in quamcumque domum intraveritis, primum dicite: pax huic domui.* Ambrosius. *Ut scilicet pacis perferamus nuntium, ipse primus ingressus pacis benedictione celebretur.* Chrysostomus. *Unde pontifex Ecclesiae tradit eam, dicens: pax vobis. Implorant autem pacem sancti, non solum eam quae versatur inter homines ad invicem, sed et eam quae pertinet ad nos ipsos: nam saepius in pectore bellum gerimus, et nullo molestante turbamur, nec non prava desideria contra nos crebro insurgunt.* Titus. *Dicitur autem pax huic domui, scilicet habitantibus domum: omnes alloquantur, maiores pariter et minores, neque cum indignis vestra salutatio dirigetur; unde subditur et si ibi fuerit filius pacis, requiescet super illum pax vestra; quasi dicat: vos quidem proferetis verbum, res autem pacis applicabitur meo iudicio, ubicumque dignum esse videbitur. Si quis autem non sit dignus, non estis delusi, nec verborum vestrorum gratia periit; immo reciprocatur ad vos; et hoc est quod subditur sin autem, ad vos revertetur.* Gregorius. *Pax enim quae ab ore praedicatoris offertur, aut requiescet in domo, si in ea fuerit quisquam praedestinatus ad vitam, et caeleste verbum sequitur, quod audit; aut si nullus audire voluerit, ipse praedicator sine fructu non erit, quia ad eum pax revertitur, dum ei a domino pro labore sui operis merces recompensatur. Si autem pax nostra recipitur, dignum est ut ab eis terrena stipendia consequamur, quibus patriae caelestis praemia offerimus; unde sequitur in eadem autem domo manete edentes et bibentes quae apud illos sunt. Ecce qui peram et sacculum portari prohibuit, sumptus et alimenta ex eadem praedicatione concedit.* Chrysostomus. *Sed ne aliquis diceret: consumo res proprias parando advenis mensam, illum primo intrantem facit tibi pacis donum offerre, cui nihil est aequale, ut scias te maiora, quam des, suscipere.* Titus. *Vel aliter continua. Quia non estis constituti iudices eorum qui sunt digni vel indigni, edatis et bibatis quae vobis offeruntur ab eis. Dimittite autem mihi eorum qui vos recipiunt examen; nisi vobis quoque sit notum non esse ibi filium pacis; tunc enim fortassis retrocedere debetis.* Theophylactus. *Vide igitur qualiter discipulos mendicare instituit, et pro pretio eos nutrimentum habere voluit; nam subditur dignus est enim operarius mercede sua.* Gregorius in Evang. *Sunt enim iam de mercede operarii ipsa alimenta sustentationis; ut hic merces*

de labore praedicationis inchoetur quae illic de veritatis visione perficitur. Qua in re considerandum est quod uni nostro operi duae mercedes debentur: una in via, quae nos in labore sustentat; alia in patria, quae nos in resurrectione remunerat. Merces itaque quae in praesenti recipitur, hoc in nobis debet agere ut ad sequentem mercedem robustius tendatur. Verus ergo quisque praedicator non ideo praedicare debet ut in hoc tempore mercedem accipiat; sed ideo mercedem recipere ut praedicare valeat. Quisque namque ideo praedicat ut hic laudis vel muneris mercedem recipiat, aeterna mercede se privat. Ambrosius. Subditur virtus alia, ne de domo in domum quis vaga facilitate demigret; sequitur enim nolite transire de domo in domum: ut scilicet amore hospitali servemus constantiam, neque aliquam amicitiae necessitudinem facile resolvamus. Beda. *Descripto autem diversae domus hospitio, quid iam in civitatibus agere debeant docet: piis scilicet in omnibus communicare, ab impiorum vero per omnia societate secerni; unde sequitur et in quamcumque civitatem intraveritis, et susceperint vos, manducate quae apponuntur vobis.* Theophylactus. *Quamvis modica existant et vilia, nihil amplius inquirentes. Denuntiat etiam eis ut operantes miracula homines ad suas praedicationes attraherent; unde subdit et curate infirmos qui in illa sunt, et dicite illis: appropinquavit in vos regnum Dei. Si enim prius curaveritis, deinde docueritis, prosperabitur sermo, et homines credent regnum Dei appropinquare: non enim curarent, nisi hoc aliqua virtus divina perficeret. Sed etiam cum secundum animam curantur, appropinquat in eos regnum Dei, quod longe est ab eo cui dominatur peccatum.* Chrysostomus in Matthaeum. *Vide autem dignitatem apostolorum: nihil sensibile monentur proferre, qualia qui circa Moysen et prophetas, scilicet bona terrena; sed quaedam nova et mirabilia, scilicet regnum Dei.* Maximus. *Dicitur autem appropinquavit: non ut ostendat temporis brevitatem; neque enim regnum Dei venit cum observatione; sed ostendit dispositionem hominum ad regnum Dei; quod quidem potentia est in omnibus credentibus, actu vero in his qui respuunt corporalem vitam, et solam eligunt spiritualem, qui dicere possunt: vivo autem non ego, sed vivit in me Christus.* Ambrosius. *Deinde docet excutiendum de pedibus pulverem, si quis recipiendos civitatis hospitio non putaverit, dicens in quamcumque civitatem intraveritis, et non receperint vos, exeuntes in plateas eius, dicite: etiam pulverem pedum, qui adhaesit nobis de civitate vestra, extergimus in vos.* Beda. *Vel ad contestationem terreni laboris quem pro illis inaniter susceperunt; vel ut ostendatur usque adeo se ab ipsis nihil terrenum quaerere ut etiam pulverem de terra eorum non sibi patiantur adhaerere. Vel per pedes ipsum opus et incessus praedicationis significatur; pulvis vero quo asperguntur, terrenae levitas est cogitationis, a qua et summi doctores immunes esse nequeunt. Qui ergo spreverint doctrinam, labores et pericula docentium, ad testimonium suae damnationis inflectunt. Origenes. Extergendo ergo pulverem pedum in eos, quodammodo dicunt: pulvis peccatorum vestrorum merito veniet super vos. Et attende, quod quaecumque civitates non suscipiunt apostolos sanamque doctrinam, habent plateas, iuxta illud: lata est via quae ducit ad perditionem.* Theophylactus. *Et sicut recipientibus apostolos appropinquare regnum Dei dicitur in beneficium, sic non recipientibus in praeiudicium; unde subdit tamen hoc scitote, quia appropinquavit regnum Dei; sicut adventus regis est quibusdam ad poenam, quibusdam vero ad honorem; unde de eorum poena subditur dico autem vobis, quia Sodomis in illa die remissius erit quam illi civitati.* Eusebius. *Nam in civitate Sodomitarum non caruerunt Angeli hospitio; sed Lot inventus est dignus eos hospitari. Si ergo ad accessum discipulorum, nec unus invenietur in civitate qui eos* *recipiat, quomodo non peior erit civitate Sodomorum? Hic sermo docebat eos audacter aggredi regulam paupertatis: non enim posset consistere civitas et villa, nec vicus, sine aliquo incola noto Deo: nam nec Sodoma subsisteret non reperto Lot, quo recedente tota repente periit.* Beda. *Sodomitae quoque ipsi etsi inhospitales fuerint inter cetera carnis animaeque flagitia, nulli tamen apud eos tales hospites quales apostoli reperti sunt: et Lot quidem aspectu et auditu iustus erat, non tamen ibi aliquid docuisse aut signa fecisse perhibetur.*

Lectio 4

[85845] Catena in Lc., cap. 10 l. 4 Ambrosius. *Docet dominus graviori poenae obnoxios fore qui Evangelium non sequendum quam qui legem iudicaverunt esse solvendam, dicens vae tibi, Corozaim, vae tibi, Bethsaida.* Beda. *Corozaim, Bethsaida et Capharnaum, Tiberias quoque, quam Ioannes nominat, civitates sunt Galilaeae, sitae in littore laci Genezareth, qui ab Evangelistis mare Galilaeae, vel Tiberiadis appellatur. Plangit ergo dominus has civitates, quae post tanta miracula atque virtutes non poenituerunt, peioresque sunt gentilibus naturale tantum ius dissipantibus: quia post descriptae legis contemptum, filium quoque Dei et gloriam eius spernere non timuerunt; unde sequitur quia si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes quae in vobis factae sunt, olim in Cilicio et cinere sedentes poeniterent. In Cilicio, quod de pilis caprarum contexitur, asperam peccati pungentis memoriam significat; in cinere autem mortis considerationem, per quam in pulverem redigimur, demonstrat. Porro in sessione humilitatem propriae conscientiae significat. Impletum autem videmus hodie dictum salvatoris: quia Corozaim et Bethsaida praesente domino credere noluerunt: Tyrus autem et Sidon et quondam David ac Salomon amici fuere, et post evangelizantibus Christi credidere discipulis.* Chrysostomus in Matthaeum. *Deplorat autem dominus has civitates ad nostrum exemplum: eo quod effusio lacrymarum et gemitus amarus super patientes insensibilitatem doloris, non modicum antidotum est et ad correctionem patientium, et ad remedium ingemiscentium super eos. Non solum autem per deplorationem inducit eos ad bonum, sed etiam per terrorem; unde sequitur verumtamen Tyro et Sidoni remissius erit quam vobis in iudicio. Hoc et nos audire debemus: non enim solum illis, sed etiam nobis peius iudicium statuit, nisi receperimus intrantes ad nos hospites, quorum pulverem praecepit excutere. Cum autem plurima signa fecisset dominus in Capharnaum, et eum ipsa incolam habuisset, videbatur super alias civitates exaltata; sed propter incredulitatem cecidit in ruinam; unde sequitur et tu, Capharnaum, usque in caelum exaltata, usque ad Infernum demergeris; ut scilicet iudicium sit proportionabile honori.* Beda. *Duplex autem in hac sententia sensus est. Vel ideo ad Infernum demergeris, quia contra praedicationem meam superbissime restitisti, ut scilicet intelligatur in caelum exaltata per superbiam: vel ideo quia es exaltata usque ad caelum meo hospitio, et meis signis, maioribus plecteris suppliciis, quia his quoque credere noluisti. Et ne quis putaret hanc increpationem vel tantummodo civitatibus vel personis convenire quae dominum in carne videntes spernebant, et non omnibus qui hodie quoque Evangelii verba despiciunt; consequenter adiunxit, dicens qui vos audit, me audit.* Cyrillus. *Per quod docet, quicquid per sanctos apostolos*

dicit, acceptandum esse: quia qui illos audit, Christum audit. Inevitabilis ergo poena haereticis imminet, qui apostolorum negligunt verba; sequitur enim et qui vos spernit, me spernit. Beda. *Ut scilicet in audiendo quisque vel spernendo Evangelii praedicationem, non viles quasque personas, sed dominum salvatorem, immo ipsum patrem spernere se vel audire disceret; nam sequitur qui autem me spernit, spernit eum qui misit me: quia in discipulo magister auditur, et in filio pater honoratur.* Augustinus de Verb. Dom. *Si autem sermo Dei ad vos quoque pervenit, et in eo loco vos constituit, videte ne spernatis nos, ne ad illum perveniat quod nobis feceritis.* Beda. *Potest et ita intelligi: qui vos spernit, me spernit; idest, qui non facit misericordiam uni de fratribus meis minimis, nec mihi facit. Qui autem me spernit, nolens credere filium Dei, spernit eum qui me misit: quia ego et pater unum sumus.* Titus. *Simul autem in hoc discipulos consolatur; quasi dicat: non dicatis: cur imus passuri contumelias? Accomodate linguam; ego praebeo gratiam, in me vestra redundat contumelia.*

Lectio 5

[85846] Catena in Lc., cap. 10 l. 5 Cyrillus. *Supra dictum est, quod dominus misit discipulos gratia spiritus sancti insignitos, et facti praedicationis ministri potestatem super immundos spiritus acceperunt; nunc autem reversi confitentur honorantis eos potentiam; unde dicitur reversi sunt autem septuaginta duo cum gaudio dicentes: domine, etiam Daemonia subiciuntur nobis in nomine tuo. Videbantur quidem gaudere magis quod facti sunt miraculorum auctores, quam quod facti erant praedicationis ministri. Erat autem melius eos gaudere in illis quos ceperunt, sicut vocatis per ipsum dicit Paulus: gaudium meum et corona mea.* Gregorius Moralium. *Mire autem dominus ut in discipulorum cordibus elationem premeret, iudicium ruinae retulit, quod ipse magister elationis accepit; ut in auctore superbiae discerent quid de elationis vitio formidarent; unde sequitur videbam Satanam sicut fulgur de caelo cadentem.* Basilius. *Dicitur Satanas, eo quod adversatur bono; hoc enim significat nomen Hebraicum; sed Diabolus dicitur, eo quod cooperatur nobis in malo, et accusator sit. Natura eius est incorporea, locus aereus.* Beda. *Non autem dicit: modo video, sed: prius videbam, quando corruit. Quod autem ait sicut fulgur, vel praecipitem de supernis ad ima lapsum significat; vel quia deiectus adhuc transfigurat se in Angelum lucis.* Titus. *Se autem dicit vidisse tamquam iudicem, qui novit incorporeorum passiones. Vel dicit sicut fulgur, quia natura fulgidus erat ut fulgur; sed factus est tenebrosus propter affectum; quia quod Deus fecit bonum, hoc ipse in se alteravit in malum.* Basilius. *Supernae enim virtutes non sunt naturaliter sanctae, sed secundum analogiam divini amoris mensuram sanctificationis sortiuntur. Et sicut ferrum positum in igne non desinit esse ferrum, vehementi tamen flammae unione tam effectu quam aspectu in ignem pertransit; sic et almae virtutes ex participatione eius quod est naturaliter sanctum, insitam habent sanctificationem: neque enim cecidisset Satanas, si natura fuisset insusceptibilis mali.* Cyrillus. *Vel aliter. Videbam Satanam sicut fulgur de caelo cadentem, idest a suprema potentia in extremam fragilitatem. Nam ante salvatoris adventum subegerat sibi orbem, et ab omnibus colebatur; sed cum unigenitum verbum Dei de caelo descendit, corruit tamquam fulgur, quia conculcatur*

ab adorantibus Christum; unde sequitur et ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones. Titus. *Serpentes quidem aliquando figuraliter in deserto mordebant Iudaeos et necabant eos, eo quod infideles erant; venit autem qui serpentes illos perimeret aeneus serpens crucifixus, ut si quis credens in eum prospexerit, liberetur a morsibus et salvetur.* Chrysostomus. *Deinde ne putaremus hoc dici de bestiis, subiunxit et supra omnem virtutem inimici.* Beda. *Hoc est omne genus immundorum spirituum de obsessis corporibus eiciendi; et quantum ad ipsos subdit et nihil vobis nocebit: quamvis et ad litteram possit accipi: Paulus enim a vipera invasus nihil mali patitur, et Ioannes hausto veneno non laeditur. Hoc autem inter serpentes qui dente et scorpiones qui cauda nocent, distare arbitror, quod serpentes aperte saevientes, scorpiones clanculo insidiantes, vel homines vel Daemones significent. Vel serpentes qui inchoandis virtutibus venena pravae persuasionis obiciunt: scorpiones qui consummatas virtutes ad finem vitiare intendunt.* Theophylactus. *Vel serpentes sunt qui visibiliter nocent, veluti fornicationis et homicidii Daemon: qui vero invisibiliter nocent, scorpiones vocantur, sicut in vitiis spiritualibus.* Gregorius Nyssenus. *Voluptas etiam serpens dicitur in Scriptura, cuius natura est quod si caput eius muri stricturam attigerit, totum sequens corpus ad se trahit: sic natura necessarium concessit homini domicilium; sed per hanc necessitatem aggrediens voluptas animum ad immoderatum quemdam ornatum pervertit; ad hoc subsequentem avaritiam trahit, quam impudicitia sequitur, idest ultimum membrum, et cauda bestialitatis. Sed quemadmodum non est per caudam serpentem retrahi, sic non est incipiendum ab ultimis ad evellendum voluptates, nisi quis priorem aditum obturet malitiae.* Athanasius. *Deludunt autem nunc per Christi virtutem pueri voluptatem, quae quondam seducebat grandaevos; et virgines perseverant conculcantes serpentinae voluptatis fallacias. Sed et quidam ipsum aculeum scorpionis, idest Diaboli, conculcantes, scilicet mortem, non timuerunt interitum; verbi gratia, martyres facti; plerique vero postpositis terrenis, libero gressu conversantur in caelis, principem aeris non timentes.* Titus. *Sed quia laetitia qua eos laetos videbat, inanem gloriam sapiebat: gaudebant enim quod quasi sublimes effecti, terribiles hominibus et Daemonibus erant: ideo dominus subiungit verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus subiciuntur vobis.* Beda. *De subiectione spirituum, cum caro sint, gaudere prohibentur: quia spiritus eicere, sicut et virtutes alias facere, interdum non est eius meriti qui operatur; sed invocatio nominis Christi hoc agit ad condemnationem eorum qui invocant, vel ad utilitatem eorum qui vident et audiunt.* Cyrillus. *Sed cur, domine, non sinis laetari in honoribus a te collatis, cum scriptum sit: in nomine tuo exultabunt tota die? Sed dominus eos ad maius gaudium erigit; unde subdit gaudete autem quia nomina vestra scripta sunt in caelis.* Beda. *Quasi dicat: non oportet vos de Daemonum humiliatione, sed de vestra sublimatione gaudere. Salubriter autem intelligendum est, quod sive caelestia, sive terrestria quis opera gesserit, per hoc quasi litteris annotatus apud Dei memoriam sit aeternaliter affixus.* Theophylactus. *Scripta sunt enim nomina sanctorum in libro vitae, non encausto, sed memoria Dei et gratia. Et Diabolus quidem desuper cadit; homines vero inferius existentes superius ascribuntur in caelis.* Basilius. *Quidam autem sunt qui scribuntur quidem non in vita, sed, secundum Ieremiam, in terra; ut secundum hoc intelligatur duplex quaedam descriptio, horum quidem ad vitam, illorum ad perditionem. Quod autem dicitur: deleantur de libro viventium, intelligitur de his qui digni putabantur in libro Dei conscribi; et secundum hoc fieri dicitur Scripturae mutatio, quando a virtute delabimur in peccatum,* *vel e contra.*

Lectio 6

[85847] Catena in Lc., cap. 10 l. 6 Theophylactus. *Sicut benignus pater videns filios suos dirigi, gaudet; sic et Christus exultat, quod apostoli tantis bonis facti sunt digni; unde dicitur in ipsa autem hora exultavit in spiritu sancto.* Cyrillus. *Inspexit quidem per spiritus operationem, quam apostolis tradidit, plurium acquisitionem; unde in spiritu sancto laetatus dicitur, idest in effectibus, qui per spiritum sanctum proveniunt: quasi enim amator hominum, gaudii reputabat materiam conversionem errantium; de quo gratias agit; unde sequitur confiteor tibi, pater, domine caeli et terrae.* Beda. *Confessio non semper poenitentiam, sed et gratiarum actionem significat, ut in Psalmis saepissime legimus.* Cyrillus. *Ecce autem, inquiunt illi quorum corda perversa sunt, gratias refert filius patri tamquam minor. Sed quid impedit consubstantialem filium laudare proprium genitorem, mundum salvantem per eum? Quod si censes confessionis causa hunc esse minorem, aspice quod vocat eum patrem suum, et dominum caeli et terrae.* Titus. *Alia enim per Christum ex non entibus producta sunt; sed solus ipse incomprehensibiliter a patre est genitus: solius enim unigeniti tamquam veri filii naturaliter pater est; unde solus patri dicit confiteor tibi, pater; hoc est, glorifico te. Nec mireris si patrem filius glorificat: tota enim hypostasis unigeniti, genitoris est gloria: nam quae facta sunt, et caelum et Angeli, gloria sunt creatoris: verum quia haec nimis infime sita sunt respectu dignitatis ipsius, solus filius, cum Deus perfecte sit similis genitori, perfecte glorificat patrem.* Athanasius. *Novimus etiam saepius salvatorem humana proferre; habet enim adiunctam humanitatem divinitas; nec tamen propter corporis tegimen Deum ignores. Sed quid respondent in hoc qui volunt subsistentiam esse mali, formant vero sibi Deum alium a vero patre Christi, et hunc dicunt esse unigenitum mali creatorem et nequitiae principem, nec non mundialis machinae conditorem? Ait autem dominus, approbans verba Moysi, confiteor tibi, pater, domine caeli et terrae.* Epiphanius. *Editum vero a Marcione Evangelium habet, Eucharisto, idest, gratias ago tibi, domine caeli: tacens quod dicitur pater, et quod dicitur et terrae, ne videatur Christus opificem caeli et terrae habere patrem suum. Redarguitur autem, quia idem paulo infra habet: ita, pater.* Ambrosius. *Postremo aperit caeleste mysterium, quo placuit Deo ut parvulis, magis quam prudentibus mundi suam gratiam revelaret; unde sequitur quod abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Theophylactus. *Potest sic distingui ut dicatur a sapientibus, idest a Pharisaeis et Scribis legem interpretantibus, et prudentibus, idest ab his qui a Scribis fuerant docti; sapiens enim est qui docet, prudens vero qui docetur. Parvulos vero vocat dominus suos discipulos, quos non legis doctores, sed de turba et piscatores elegit, qui sunt vocati parvuli, quasi non malevoli.* Ambrosius. *Vel parvulum hic accipiamus qui se exaltare non noverit, et phaleratis sermonibus artem suae iactare prudentiae: quod Pharisaei plerique faciunt.* Beda. *Gratias igitur agit, quod apostolis quasi parvulis adventus sui aperuit sacramenta, quae ignoraverunt Scribae et Pharisaei, qui sibi sapientes videntur, et in conspectu suo prudentes.* Theophylactus. *Abscondita igitur sunt*

mysteria ab his qui putant se esse sapientes, et non sunt: nam si essent, eis revelata fuissent. Beda. *Unde sapientibus et prudentibus, non insipientes et hebetes, sed parvulos, idest humiles opposuit, ut probaret se tumorem damnasse, non acumen.* Origenes. *Sensus enim defectus praeparatio fit supervenientis perfectionis: qui enim non sentit quod careat vero bono, propter bonum praesens, quod sibi inesse videtur, vero bono privatur.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non autem laetatur et gratias agit quod Dei mysteria latebant Scribas et Pharisaeos: haec enim non erat materia alacritatis, sed gemitus; sed de hoc gratias agit, quia quod sapientes non noverant, hi noverunt. Gratias autem super hoc agit patri, cum quo ipse simul hoc facit, ostendens nimiam dilectionem qua diligit nos. Ostendit autem consequenter, quod huius rei causa prima, voluntas sua sit, et patris, qui propria voluntate hoc agebat; unde sequitur etiam, pater, quia sic placitum fuit ante te.* Gregorius. *His verbis exempla humilitatis accipimus, ne temere discutere superna consilia de aliorum vocatione aliorumve repulsione praesumamus: iniustum enim esse non potest quod placuit iusto. In cunctis ergo quae exterius disponuntur, apertae causa rationis est occultae iustitia voluntatis.* Chrysostomus. *Cum vero dixisset confiteor tibi, quia revelasti ea parvulis, ne putares quod ipse Christus hac virtute privatus non posset hoc facere, subiungit omnia tradita sunt mihi a patre meo.* Athanasius. *Hoc non recte intelligentes Arii sequaces delirant in dominum, dicentes: si data sunt ei omnia, idest dominium creaturae, fuit tempus quo ea non habuit; et sic non est de substantia patris: nam si esset, non esset ei opus recipere. Sed ex hoc magis dementia eorum carpitur. Si enim priusquam recepisset vacabat creatura a verbo, qualiter salvabitur illud: omnia in eo consistunt? Ceterum si simul postquam facta est creatura, tota fuit tradita ei, non erat opus tradere; per ipsum namque facta sunt omnia. Non ergo, ut ipsi putant, significatur hic creaturae dominium; immo significativum est hoc verbum factae dispensationis in carne: postquam enim homo peccavit, perturbata sunt omnia; unde verbum caro factum est, ut omnia restauraret. Data sunt ergo ei omnia, non quia potestate careret, sed ut salvator emendet universa; ut sicut per verbum omnia in principio introducta sunt in esse, ita cum verbum caro factum est, in ipso omnia restaurentur.* Beda. *Vel dicit omnia sibi tradita, non mundi elementa, sed hi quibus parvulis spiritu sacramenta filii pater revelavit, et de quorum salute, cum haec loqueretur, exultavit.* Ambrosius. *Vel cum omnia legis, omnipotentem agnoscis, non degenerem patris; cum tradita legis, filium confiteris; cui per naturam omnia unius substantiae iura sunt propria, non dono collata per gratiam. Cum autem dixisset omnia sibi fore a patre tradita, ascendit ad propriam gloriam et excellentiam, ostendens in nullo se superari a patre; unde subdit et nemo novit quis sit filius, nisi pater, et quis sit pater, nisi filius. Non valet enim creaturae intentio comprehendere modum divinae substantiae, quae omnem superat intellectum, et decor eius quamlibet considerationem transcendit; sed a seipsa quid sit natura divina cognoscitur. Itaque pater per id quod est, novit filium; et filius per id quod est, novit patrem, non interveniente aliqua differentia quantum ad divinitatis naturam: quod enim sit Deus, credimus; quid autem naturaliter sit incomprehensibile est. Si vero creatus est filius, quomodo solus sciret patrem, aut quomodo a solo patre sciretur? Scire namque naturam divinam impossibile est cuilibet creaturae; scire autem quodcumque eorum quae creata sunt quid sit, non transcendit quemlibet intellectum, quamvis superet nostrum sensum.* Athanasius. *Hoc autem domino dicente, constat Arianos ei obsistere, dum dicunt non videri patrem a filio. Sed eorum ostenditur insania, si seipsum non novit verbum, quod omnibus patris et sui* *praestat notitiam; sequitur enim et cui voluerit filius revelare.* Titus. *Est autem revelatio traditio notionis iuxta proportionem naturae et virtutum uniuscuiusque; et ubi quidem est natura consimilis, ibi est cognitio sine doctrina; hic autem est per revelationem disciplina.* Origenes. *Vult autem revelare ut verbum, non irrationabiliter, et tamquam iustitia, qui novit digne et tempora revelandi et mensuras revelationis. Revelat autem removens oppositum cordi velamen, necnon tenebras quas posuit in sui latibulum. Sed quoniam ex hoc putant qui alterius sunt opinionis, construere nefarium suum dogma, quod scilicet ignotus erat pater Iesu sanctis antiquis; dicendum est eis, quoniam quod dicitur cuicumque vult filius revelare, non solum retorquetur ad tempus futurum, ex quo salvator hoc protulit, sed etiam ad tempus praeteritum. Quod si velint hoc verbum revelare pro praeterito sumere, dicendum est eis, quod non est idem cognoscere et credere. Alii datur per spiritum sermo scientiae, alii fides in eodem spiritu. Erant ergo primo quidem credentes, non autem cognoscentes.* Ambrosius. *Ut scias autem quia sicut filius patrem quibus vult revelat, etiam pater revelat quibus vult filium; audi dominum dicentem: beatus es, Simon Bariona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus qui in caelis est.*

Lectio 7

[85848] Catena in Lc., cap. 10 l. 7 Theophylactus. *Quia superius dixerat: nemo novit quis sit pater, nisi filius, et cui voluerit filius revelare, beatificat discipulos quibus pater per eum revelabatur; unde dicitur et conversus ad discipulos suos dixit: beati oculi qui vident quae vos videtis.* Cyrillus. *Convertitur quidem ad eos, quia repellens Iudaeos surdos, et caecam mentem gerentes, nec videre volentes, totum se praebebat diligentibus eum; et beatos asserit oculos videntes quae prius aliis ipsi videbant. Illud tantum scire convenit, quia videre non significat actum oculorum, sed mentis recreationem in praestitis beneficiis; puta si quis dicat: iste vidit bona tempora, idest gavisus est in bonis temporibus, secundum illud: videas bona Ierusalem. Multi enim Iudaeorum viderunt Christum divina operantem, corporali scilicet intuitu; nec tamen omnibus beatificatio convenit: non enim crediderunt, sed neque viderunt gloriam Dei oculis mentis. Beatificati sunt ergo oculi nostri in hoc quod fide vidimus verbum pro nobis hominem factum, imprimens nobis decorem sui numinis, ut nos sibi conformes faciat per sanctificationem atque iustitiam.* Theophylactus. *Beatificat autem eos, et omnes simpliciter qui eum fide respiciunt, ex hoc quod antiqui prophetae et reges Deum in carne videre et audire optaverunt; unde sequitur dico enim vobis quod multi prophetae et reges voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt; et audire quae auditis, et non audierunt.* Beda. *Matthaeus apertius prophetas et iustos appellat; ipsi enim sunt reges magni, quia tentationum suarum motibus non consentiendo succumbere, sed regendo praeesse noverunt.* Chrysostomus. *Ex hoc autem dicto plures existimant prophetas caruisse Christi notitia. Sed si optaverunt videre quae viderunt apostoli, noverunt illum venturum ad homines et dispensaturum quae dispensavit: nullus enim habet horum appetitum quae mente non concepit: noverant ergo filium Dei: unde non simpliciter dicit voluerunt videre me, sed quae vos videtis; nec audire me, sed quae vos auditis. Viderant enim ipsum, non*

tamen iam incarnatum, nec sic cum hominibus conversantem, nec tanta maiestate eis loquentem. Beda. *Illi enim a longe inspicientes per speculum et in aenigmate viderunt; apostoli autem in praesentiarum habentes dominum, quaecumque voluissent interrogando discentes, nequaquam per Angelos aut alias visionum species opus habebant doceri.* Origenes. *Sed quare dicit plerosque prophetas optasse, non autem omnes? Quia de Abraham dicitur quod vidit diem Christi et laetatus est; quam visionem non plures, immo pauci contigerunt. Fuerunt autem alii prophetae et iusti non tanti ut visionem Abrahae et peritiam apostolorum attingerent; et hos dicit non vidisse, sed optasse.*

Lectio 8

[85849] Catena in Lc., cap. 10 l. 8 Beda. *Dixerat supra dominus, quod nomina eorum scripta sunt in caelis: unde, ut puto, occasionem tentandi dominum legisperitus assumpsit; unde dicitur et ecce quidam legisperitus surrexit tentans illum.* Cyrillus. *Erant enim quidam verbosi circumeuntes totam regionem Iudaeorum, incusantes Christum et dicentes, quod praeceptum Moysi inutile diceret, ipse autem quasdam novas doctrinas promeret. Volens ergo legisperitus seducere Christum, ut aliquid contra Moysen loqueretur, adest tentans ipsum, magistrum vocans, doceri non patiens. Et quia dominus solitus erat his qui veniebant ad eum, loqui de vita aeterna, utitur legisperitus eius eloquiis. Et quia tentabat astute, nihil aliud audit nisi quae per Moysen edita sunt; sequitur enim at ille dixit ad eum: in lege quid scriptum est? Quomodo legis?* Ambrosius. *Erat enim ex his qui sibi legisperiti videntur, qui verba legis tenent, vim legis ignorant: et ex ipso legis capitulo docet esse legis ignaros, probans quod in principio statim lex patrem et filium praedicaverit et incarnationis dominicae annuntiaverit sacramentum: sequitur enim ille respondens dixit: diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex omnibus viribus tuis et ex tota mente tua.* Basilius. *Quod dicitur tota mente tua, in cetera non recipit sectionem: nam quantamcumque dilectionem in infimis expenderis, hoc tibi necessario a toto deficiet. Sicut enim in vase aliquo pleno liquore, quantum emanat foras, tantum necesse est plenitudini derogari; sic et in anima, inquantum emanaverit ab ipsius dilectione ad illicita, intantum minui necessarium est amorem ad Deum.* Gregorius Nyssenus. *In tria autem quaedam animae vis discernitur. Haec enim est augmentativa solum et nutritiva, quae etiam in plantis reperitur; alia est quae sensualiter disponitur, quae salvatur in natura irrationalium animalium; perfecta autem vis animae est rationalis, quae in natura humana conspicitur. Dicendo ergo cor, substantiam corporalem significavit, scilicet nutritivam; dicendo vero animam, mediocrem, idest sensitivam; dicendo vero mentem, altiorem naturam, idest intellectivam et considerativam potentiam.* Theophylactus. *Hic igitur intelligendum est, quod oportet nos omnem virtutem animae amori divino subicere, et hoc viriliter, et non remisse; unde additur et ex omnibus viribus tuis.* Maximus. *Cum hac igitur intentione trinam ad Deum dilectionem lex pertractat, ut avellat nos a trina mundi habitudine, qua respicitur ad possessiones, ad gloriam, et ad voluptates; in quibus etiam tentatus est Christus.* Basilius. *Si quis autem quaerit quo pacto divina dilectio poterit obtineri, dicemus, quoniam indocibilis est divina dilectio: nam nec lucis gaudere praesentia, nec vitam amplecti*

ab alio didicimus, vel amare parentes aut alumnos; et multo magis divinae dilectionis doctrinam. Sed seminalis quaedam ratio nobis insita est intrinsecus, habens causas ut homo Deo adhaereat; quam rationem accipiens doctrina divinorum praeceptorum colere diligenter, cauteque fovere, et ad perfectionem divinae gratiae perducere consuevit: naturaliter enim bonum amamus, amamus etiam proprium et cognatum, necnon et benefactoribus sponte affectionem totam profundimus. Si igitur bonus est Deus, omnia vero bonum desiderant, quod voluntarie perficitur, naturaliter nobis inest; quem etsi per bonitatem minime novissemus, ex hoc tamen quod ab ipso processimus, tenemur ipsum ultra modum amare, tamquam scilicet nobis cognatum. Maior etiam est et benefactor omnibus qui naturaliter diliguntur. Est igitur primum et praecipuum mandatum divinae dilectionis; secundum autem primi completivum, et ab eo completum, quo monemur diligere proximum: unde sequitur et proximum tuum sicut teipsum. Sortimur autem a Deo potentiam ad huius executionem mandati. Quis autem non novit quoniam mansuetum et communicativum animal est homo, non autem solitarium et silvestre? Nihil enim tam proprium est nostrae naturae, sicut ad invicem communicare, et mutuo indigere, et cognatum diligere. Quorum ergo praeveniens dominus nobis tradidit semina, horum consequenter fructus requirit. Chrysostomus. *Tu tamen attende qualiter fere cum eodem excessu postulat utrumque praeceptum; de Deo enim ait toto corde tuo; de proximo sicut teipsum: quod si diligenter observaretur, nec servus esset nec liber, nec victor nec victus, nec dives nec pauper, nec notus unquam esset Diabolus: potius enim paleae ignis sustinerent immissionem, quam fervorem caritatis Diabolus; adeo cuncta superat dilectionis constantia.* Gregorius Moralium. *Cum autem dicatur diliges proximum tuum sicut teipsum, quomodo alteri miserando pius est qui adhuc iniuste vivendo sit impius sibimetipsi?* Chrysostomus. *Cum autem legisperitus respondisset quae continebantur in lege, Christus, cui nota sunt omnia, scindit fallaciae eius retia; sequitur enim dixitque illi: recte respondisti; hoc fac, et vives.* Origenes. *Ex his indubitanter colligitur, quod vita quae praedicatur secundum mundi creatorem Deum et antiquas Scripturas ab eo traditas, vita perpetua est; attestatur enim dominus sumenti ex Deuteronomio quidem illud diliges dominum Deum tuum; ex Levitico vero illud diliges proximum tuum sicut teipsum. Haec autem dicta sunt contra sequaces Valentini, Basilidis et Marcionis. Quid enim aliud voluit nos facere ad quaerendum vitam aeternam, nisi quae continent lex et prophetae?*

Lectio 9

[85850] Catena in Lc., cap. 10 l. 9 Cyrillus. *Laudatus legisperitus a salvatore quod recte respondit, in superbiam prorumpit, nullum sibi proximum putans esse, quasi nullus esset ei in iustitia comparandus; unde dicitur ille autem volens iustificare seipsum, dixit ad Iesum: et quis est meus proximus? Circumveniunt enim eum quodammodo alternatim vitia, a fallacia qua tentando quaesiverat, ad arrogantiam lapsum. In hoc autem quod quaerit quis est meus proximus? Vacuus a dilectione proximi ostenditur, cum non aestimet aliquem sibi proximum esse: et per consequens a dilectione divina, quoniam cum fratrem non diligat quem videt, non potest Deum diligere quem non*

videt. Ambrosius. *Respondit etiam quod nesciret proximum suum, quia non credebat in Christum; et qui Christum nescit, nescit legem. Cum enim veritatem ignoret, quomodo potest scire legem, quae annuntiat veritatem?* Theophylactus. *Salvator autem non actibus aut dignitatibus, sed natura determinat proximum: quasi dicat: non putes quod quamvis iustus sis, nullus tibi sit proximus: omnes namque qui eamdem naturam communicant, proximi tui sunt. Fias igitur et tu eorum proximus, non loco, sed affectu, et circa eos cura; et ad hoc Samaritanum in exemplum ducit; unde sequitur suscipiens autem Iesus dixit: homo quidam descendebat ab Ierusalem in Iericho.* Graecus. *Bene est generis appellatio; non enim ait: descendit quidam, sed homo quidam: nam sermo fit de tota humanitate.* Augustinus de quaest. Evang. *Homo enim iste ipse Adam intelligitur in genere humano; Ierusalem civitas pacis, illa caelestis, a cuius beatitudine lapsus est; Iericho interpretatur luna, et significat mortalitatem nostram, propter hoc quod nascitur, crescit, senescit et occidit.* Augustinus Hypognosticon. *Vel Ierusalem, quae interpretatur visio pacis, Paradisum dicimus. Ante enim quam peccaret homo, in visione pacis erat, hoc est in Paradiso, ubi quidquid videbat, pax erat, et laetitia. Inde descendit quasi humiliatus, et miser factus per peccatum, in Iericho, idest in mundum, in quo omnia orta occidunt, sicut luna.* Theophylactus. *Non autem dicit: descendit, sed descendebat: semper enim humana natura ad inferiora tendebat; et non in parte, sed in toto vitae attendebat passibili.* Basilius. *Convenit etiam hoc, si quis loca perspexerit: Iericho enim tenet loca convallia Palaestinae; Ierusalem vero in cacumine sita est, occupans apicem montis. Venit igitur homo ab altis ad infima, ut a latronibus caperetur, qui incolebant desertum; unde sequitur et incidit in latrones.* Chrysostomus. *Primus istius hominis miserandus est casus, qui inermis ac destitutus in latrones inciderit; quique improvidus incautusque eam viam elegerit qua evadere praedonum manus nequiverit; non enim posset inermis armatos, improvidus pessimos, incautus nocivos effugere: quippe cum malitia semper armata sit dolis, crudelitate septa, munita fallacia, et ad nocendi saevitiam praeparata.* Ambrosius. *Qui sunt autem isti latrones, nisi Angeli noctis atque tenebrarum, in quos non incidisset nisi eis mandati caelestis devius se fecisset obnoxium?* Chrysostomus. *In exordio igitur mundi nocendi fallaciam Diabolus est operatus in hominem, in quem fallendi virus exercuit, et malitiae nocentiam dedicavit.* Augustinus. *Incidit ergo in latrones, idest in Diabolum et Angelos eius: qui per inobedientiam primi hominis humanum genus despoliaverunt, morum scilicet ornamentis, et vulneraverunt, dono scilicet possibilitatis liberi arbitrii perdito; unde sequitur qui etiam despoliaverunt eum, et plagis impositis abierunt. In illo enim peccante plagam fecit, in nobis vero plagas, cum per unum peccatum quod contrahimus, superaddimus multa peccata.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel spoliaverunt hominem immortalitate, et plagis impositis, peccata suadendo, reliquerunt semivivum: quia ex parte qua potest intelligere et cognoscere Deum, vivus est homo: ex parte autem qua peccatis contabescit et premitur, mortuus est et hoc est quod subditur semivivo relicto.* Augustinus Hypognosticon. *Semivivus enim habet vitalem motum, idest liberum arbitrium, vulneratum; quod ad aeternam vitam, quam perdiderat, redire non sufficiebat: et ideo iacebat, quia vires ei propriae ad surgendum non sufficiebant, ut ad se sanandum medicum, idest Deum, requireret.* Theophylactus. *Aut semivivus dicitur homo post peccatum; quia anima immortalis est, corpus vero mortale, ita ut medietas hominis morti succumbat: aut quia humana natura in Christo sperabat consequi salutem, ita ut non omnino morti succumberet; sed inquantum*

Adam peccaverit, mors in mundum intravit; in Christi vero iustificatione mors erat destruenda. Ambrosius. *Vel spoliant quae accepimus indumenta gratiae spiritualis, et sic vulnera inferre consueverunt: nam si intemerata quae sumpsimus indumenta servemus, plagas latronum sentire non possumus.* Basilius. *Vel potest intelligi quod expoliaverunt eum, plagis prius impositis: praecedunt enim vulnera nuditatem, ut intelligas quod peccatum gratiae praecedat carentiam.* Beda. *Dicuntur autem plagae peccata, quia his naturae humanae integritas violatur. Abierunt autem non ab insidiis cessando, sed insidiarum fraudes occultando.* Chrysostomus. *Hic itaque homo, idest Adam, iacebat destitutus salutis auxilio, confossus vulneribus delictorum; cui nec sacerdos Aaron transiens sacrificio potuit profuisse; sequitur enim accidit autem ut sacerdos quidam descenderet eadem via; et viso eo praeterivit; nec etiam eius frater Moyses Levita, per legem potuit subvenire; unde sequitur similiter et Levita, cum esset secus locum, et videret eum, pertransiit.* Augustinus Hypognosticon. *Vel in sacerdote et Levita duo tempora intelliguntur, legis scilicet, et prophetarum: in sacerdote lex, per quam sacerdotium et sacrificia instituta sunt; in Levita vaticinium prophetarum: quorum temporibus humanum genus sanari non potuit, quia per legem cognitio peccati, non abolitio.* Theophylactus. *Dicit autem praeterivit, quia lex venit, et stetit usque ad tempus praefixum; deinde non valens curare, abiit. Vide etiam quod lex non ad hoc data est praecogitative ut hominem curaret: non enim poterat homo a principio suscipere Christi mysterium; et ideo dicit accidit ut sacerdos quidam descenderet: quod consuevimus dicere in his quae non praemeditative fiunt.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel quia homo descendens a Ierusalem in Iericho Israelita fuisse intelligitur: quod intelligi potest, quia transiens sacerdos utique genere proximus praeteriit iacentem; transiit Levita, et hic genere proximus iacentem et ipse contempsit.* Theophylactus. *Miserti, inquam, illius fuere cum cogitaverunt: postmodum vero tenacitate devicti abierunt retrorsum: hoc enim designat quod dicit praeteriit.* Augustinus. *Transiit Samaritanus genere longinquus, misericordia proximus; fecit quod sequitur: Samaritanus autem quidam iter faciens, venit secus eum: in quo Samaritano se voluit intelligi dominus noster Iesus Christus: Samaritanus enim custos interpretatur et de ipso dicitur: non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel, quia resurgens a mortuis, iam non moritur. Denique cum dictum esset illi: quia Samaritanus es, et Daemonium habes, negavit se habere Daemonium, quia se noverat Daemonum expulsorem, non se negavit infirmi custodem.* Graecus. *Vocat autem hic Christus se Samaritanum opportune: cum enim alloqueretur legisperitum superbientem in lege, voluit exprimere quoniam nec sacerdos, nec Levita, et qui conversabantur in lege, legis propositum implebant; sed ipse venit consummaturus legis propositum.* Ambrosius. *Hic autem Samaritanus etiam erat descendens; quis enim est qui descendit de caelo, nisi qui ascendit in caelum, filius hominis qui est in caelo?* Theophylactus. *Dicit autem iter faciens, quasi ex proposito hoc statuens, ut nos curaret.* Augustinus Hypognosticon. *Venit autem in similitudine carnis peccati; ideo secus eum quasi in similitudine.* Graecus. *Vel secus viam venit; fuit enim vere viator, non deviator, gratia nostri descendens ad terram.* Ambrosius. *Veniens autem factus est compassionis nostrae susceptione finitimus, et misericordiae collatione vicinus; unde sequitur et videns eum, misericordia motus est.* Augustinus. *Videns quidem eum iacentem, non valentem, non currentem; et ideo misericordia motus est, quia in eo nullum meritum invenit, quo curari dignus esset; sed ipse de peccato damnavit peccatum in carne; unde sequitur et appropians alligavit vulnera eius, infundens oleum* *et vinum.* Augustinus de Verb. Dom. *Quid enim tam longinquum, quid tam remotum quam Deus ab hominibus, immortalis a mortalibus, iustus a peccatoribus, non loco longe, sed dissimilitudine? Cum ergo haberet in se duo bona, scilicet iustitiam et immortalitatem, et nos duo mala, scilicet iniquitatem et mortalitatem; si utrumque malum nostrum suscepisset, par noster fuisset, et liberatore nobiscum opus haberet. Ut ergo esset non hoc quod nos, sed prope nos, non est ille peccator ut tu; sed factus est mortalis quod tu; suscipiendo poenam, et non suscipiendo culpam, et culpam delevit et poenam.* Augustinus de quaest. Evang. *Alligatio vulnerum est cohibitio peccatorum, oleum consolatio spei bonae per indulgentiam datam ad reconciliationem pacis; vinum exhortatio ad operandum ferventissime in spiritu.* Ambrosius. *Vel constringit vulnera nostra austeriore praecepto, et sicut oleo fovet remissione peccati, sic vino compungit denuntiatione iudicii.* Gregorius Moralium. *Vel in vino morsum districtionis adhibet, in oleo mollitiem pietatis; per vinum ungantur putrida, per oleum sananda foveantur. Miscenda est ergo lenitas cum severitate, et faciendum est quoddam ex utroque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subdit, neque nimia benignitate solvantur.* Theophylactus. *Vel aliter. Quae secundum hominem est conversio, oleum est; quae vero secundum Deum, vinum est; quod divinitatem significat, quam nemo potuisset sustinere, nisi oleum haberetur, idest conversatio humana: unde quaedam operatus est humane, quaedam divinitus. Infudit ergo oleum et vinum, quia nos humanitate et divinitate salvavit.* Chrysostomus. *Vel vinum infundit, idest sanguinem passionis, et oleum chrismatis, ut indulgentia daretur per sanguinem, sanctificatio conferretur per chrismatis unctionem. A caelesti medico conscissa loca ligantur, et intra semetipsa retinentia medicinam, operante medicamine, pristinae sanitati redduntur. Infuso ergo vino et oleo, imposuit eum super iumentum; unde sequitur et imponens illum in iumentum suum, duxit in stabulum, et curam eius egit.* Augustinus. *Iumentum eius est caro, qua ad nos venire dignatus est; imponi iumento est in ipsam incarnationem Christi credere.* Ambrosius. *Vel iumento imponit dum peccata nostra portat et pro nobis dolet: homo enim iumento similis factus est: et ideo supra iumentum suum nos imposuit, ne nos essemus sicuti equus et mulus: ut per nostri corporis assumptionem infirmitatem nostrae carnis aboleret.* Theophylactus. *Vel imposuit in suum iumentum, idest in corpus suum: membra namque sua nos fecit, et participes corporis eius. Et lex quidem non omnes suscipiebat: Moabitae et Ammonitae non intrabunt in Ecclesiam Dei; nunc vero in omni gente qui timet dominum, ab eo suscipitur volens credere et pars Ecclesiae fieri; propter hoc dicit, quod duxit eum in stabulum.* Chrysostomus. *Est enim stabulum Ecclesia, quae in itinere mundi lassatos et sarcinis delictorum defessos suscipit venientes; ubi deposito onere peccatorum, viator lassus reficitur, et refectus salubri pascuo reparatur; et hoc est quod dicitur et curam illius egit. Totum enim quicquid contrarium, nocens et malum est, foris est, quia intra stabulum requies omnis salubritasque inclusa est.* Beda. *Et bene iumento impositum duxit in stabulum, quia nemo, nisi per Baptismum corpori Christi adunatus, Ecclesiam intrabit.* Ambrosius. *Sed quia non vacabat Samaritano huic diu in terris degere, redeundum erat unde descenderat: unde sequitur et altera die protulit duos denarios, et dedit stabulario, et ait: curam illius habe. Quis est iste alter dies, nisi forte ille dominicae resurrectionis, de quo dictum est: haec est dies quam fecit dominus? Duo autem denarii sunt duo testamenta, quae imaginem in se habent aeterni regis expressam, quorum pretio vulnera nostra curantur.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel duo denarii sunt duo praecepta* *caritatis, quam per spiritum sanctum acceperunt apostoli ad evangelizandum ceteris; vel promissio vitae praesentis et futurae.* Origenes. *Vel duo denarii videntur mihi esse scientia sacramenti, quomodo pater in filio et filius in patre sit, qua velut mercede donatur Ecclesiae Angelus, ut diligentius curet hominem sibi commendatum, quem pro angustia temporis etiam ipse curaverat. Et promittitur ei quicquid de suo in medelam semiviventis expenderet, illico esse reddendum; unde sequitur et quodcumque supererogaveris, ego, cum rediero, reddam tibi.* Augustinus. *Stabularius fuit apostolus, qui supererogavit aut illud consilium quod ait: de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do, aut quod etiam manibus suis operatus est, ne infirmorum aliquem in novitate Evangelii gravaret, cum ei liceret ex Evangelio pasci. Multum etiam supererogaverunt apostoli; sed et pro tempore doctores, qui vetus et novum testamentum exposuere, supererogaverunt, pro quibus retributionem accipient.* Ambrosius. *Beatus ergo ille stabularius qui alterius vulnera curare potest; beatus ille cui dicit Iesus quodcumque supererogaveris, revertens reddam tibi. Sed quando reverteris, domine, nisi iudicii die? Nam licet ubique sis semper et stans in medio nostrum, non cerneris a nobis; erit tamen tempus quo universa caro te respiciet revertentem. Reddes ergo quod debes beatis quibus es debitor. Utinam nos simus idonei debitores, ut quod accepimus possimus exsolvere.* Cyrillus. *His ergo praemissis, opportune iam dominus legisperitum interrogat, subdens quis horum trium tibi videtur proximus fuisse illi qui incidit in latrones? At ille dixit: qui fecit misericordiam in illum. Neque enim sacerdos, neque Levita factus fuit proximus patientis, sed ille qui est eius misertus: inutilis est enim sacerdotii dignitas et legis scientia, nisi per bona opera confirmetur; unde sequitur et ait illi Iesus: vade, et tu fac similiter.* Chrysostomus. *Quasi dicat: si quem vides oppressum, non dicas: utique nequam est; sed sive gentilis sit, sive Iudaeus, et ope indigeat, non cavilleris auxiliari, quaecumque mala fuerit passus.* Augustinus de Doctr. Christ. *Ex hoc intelligimus eum esse proximum cui vel exhibendum est officium misericordiae, si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret. Ex quo iam consequens est ut etiam ille a quo nobis vicissim exhibendum est, proximus noster sit: proximi enim nomen ad aliquid est; nec quisquam esse proximus nisi proximo potest. Nullum autem exceptum esse cui misericordiae denegetur officium, quis non videat? Dicente domino: benefacite his qui vos oderunt. Unde manifestum est, hoc praecepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiae impenduntur officia, ex quo et ipse dominus proximum nostrum se dici voluit, significans se opitulatum esse semivivo iacenti in via.* Ambrosius. *Non enim cognatio facit proximum, sed misericordia, quia misericordia est secundum naturam: nihil enim tam secundum naturam, quam iuvare consortem naturae.*

Lectio 10

[85851] Catena in Lc., cap. 10 l. 10 Beda. *Dilectio Dei et proximi, quae superius verbis et parabolis continebatur, hic ipsis rebus et veritate designatur; dicitur enim factum est autem dum irent, et ipse intravit in quoddam castellum.* Origenes. *Cuius quidem nomen Lucas hic tacet; sed Ioannes exprimit vocans ipsum Bethaniam.* Augustinus de Verb. Dom. *Sed dominus qui in sua propria*

venit, et sui eum non receperunt, susceptus est tamquam hospes; sequitur enim et mulier quaedam Martha nomine, excepit illum in domum suam; sicut solent suscipi peregrini; sed tamen suscepit famula dominum, aegra salvatorem, creatura creatorem. Ne quis autem dicat: o beati qui Christum suscipere in domum propriam meruerunt; noli dolere, cum inquit: quod enim uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Accepta autem forma servi, in illa pasci a servis voluit dignatione, non conditione. Habebat carnem, in qua quidem esuriret et sitiret; sed in eremo esurienti Angeli ministrabant; ergo quod pasci voluit, pascenti praestitit. Martha igitur dominus pascere disponens et praeparans circa ministerium occupabatur; Maria vero soror eius pasci magis elegit a domino; sequitur enim et huic erat soror nomine Maria, quae etiam sedens secus pedes domini, audiebat verbum illius. Chrysostomus. *Non simpliciter dicitur de Maria quod sederet prope Iesum, sed secus pedes illius; ut ostendat diligentiam, assiduitatem et solertiam erga auditionem, et multam reverentiam quam habebat ad dominum.* Augustinus de Verb. Dom. *Quanto autem humilius ad pedes sedebat, tanto amplius capiebat: confluit enim aqua ad humilitatem convallis, denatat de tumoribus collis.* Basilius. *Omnis autem operatio et verbum salvatoris regula est pietatis et virtutis; ob hoc enim induit corpus nostrum, ut nos conversationem illius imitemur pro posse.* Cyrillus. *Exemplo igitur suo docet discipulos qualiter se gerere debeant in domibus eorum qui eos suscipiunt; ut scilicet applicantes ad domum, non resupini quiescant, sed potius repleant suscipientes sacris et divinis doctrinis: hi vero qui domum parant, exeant obviam hilariter et ferventer duabus de causis. Primo quidem aedificabuntur in doctrinis eorum quos suscipiunt, deinde et recipient caritatis mercedem; unde et hic sequitur Martha autem satagebat circa frequens ministerium.* Augustinus. *Bene Martha circa corporalem domini necessitatem vel voluntatem ministrabat, quasi mortali; sed qui erat in carne mortali, in principio erat verbum; ecce quod Maria audiebat; verbum caro factum est, ecce cui Martha ministrabat: laborabat ista, vacabat illa; verumtamen Martha laborans multum in illa occupatione et negotio ministrandi interpellavit dominum, et de sorore conquesta est; sequitur enim et ait: domine, non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare? Erat enim Maria intenta dulcedini verbi domini; a Martha convivium domino parabatur, in cuius convivio Maria iam iucundabatur. Cum ergo suaviter audiret verbum dulcissimum, et corde intentissimo pasceretur, interpellato domino a sorore sua, quomodo putamus eam timuisse ne diceret ei dominus: surge, et adiuva sororem tuam? Mira enim suavitate tenebatur; quae profecto maior est mentis quam ventris. Sed causam suam tamquam otiosa iudici maluit committere, nec in respondendo voluit laborare: si enim pararet respondendi sermonem, remitteret audiendi intentionem. Respondit ergo dominus, qui in verbo non laborabat, quia verbum erat; sequitur enim et respondens dixit illi dominus: Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima. Repetitio nominis indicium est dilectionis, aut forte movendae intentionis, ut audiat attentius. Bis vocata audit turbaris erga plurima; idest, circa multa es occupata: vult enim homo occurrere quando ministrat, et aliquando non potest: quaeritur quod deest, paratur quod adest: distenditur animus; nam si Martha sufficeret, adiutorium sororis non posceret: multa sunt, diversa sunt, quia carnalia sunt, temporalia sunt. Praeponitur autem unum multis; non enim a multis unum, sed multa ab uno; unde sequitur porro unum est necessarium. Circa unum se voluit occupari, secundum illud: mihi adhaerere Deo bonum est. Unum sunt pater et filius et spiritus sanctus: ad hoc unum non nos perducit, nisi multi* *habeamus cor unum.* Cyrillus. *Vel aliter. Cum susceperint aliqui fratres Deum, non sollicitentur erga multum officium, nec poscant quae prae manibus non sunt, et opus exuperant: gravat enim passim in qualibet re quod superfluit: generat enim volentibus conferre taedium: convivis autem videtur quod sunt aliis causa laboris.* Basilius. *Absurdum etiam est cibos ad sustentationem corporis sumere, ac per eos iterum officere corpori, et impedire ipsum erga mandatorum divinorum officium. Si ergo adveniat aliquis pauperum, sumat formam et exemplar modestiae ciborum; nec causa vivere volentium in deliciis mensam propriam praeparemus: uniformis enim est Christiani vita, ad unam intendens intentionem, scilicet ad gloriam Dei; multiformis vero et varia vita eorum qui de foris sunt, pro libito variata. Tu vero cur dum copia ciborum et causa delectationis fratri praeparas mensam, criminaris eum voluptatis, et diffundis in eum gulositatis opprobria, arguens delicias eius in eo quod praeparas? Non commendavit dominus Martham occupatam circa frequens ministerium.* Augustinus de Verb. Dom. *Quid ergo? Putamus reprehensum esse ministerium Marthae, quam cura hospitalitatis occupaverat, quae tanto hospite laetabatur? Hoc si verum est, dimittant homines quod ministrant egentibus: vacent verbo, occupentur circa scientiam salutarem; nihil sit cura eis quis peregrinus in vico sit, quis egeat pane; vacent opera misericordiae, uni instetur scientiae.* Theophylactus. *Non ergo dominus hospitalitatem prohibet, sed plurimorum turbationem, scilicet abstractionem et tumultum. Et vide consilium domini; quod prius dominus nihil dixerat Marthae; sed postquam quam illa sororem ab auditu studebat avellere, tunc dominus occasione habita increpavit eam: usque enim adeo honoratur hospitalitas, donec ad necessaria nos attrahit; cum vero incipit ab utilioribus impedire, manifestum est quod honorabilior est divinorum auditus.* Augustinus de Verb. Dom. *Non ergo dominus opus reprehendit, sed munus distinxit; sequitur enim Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea. Non tu malam, sed illa meliorem. Unde meliorem? Quia ab ea non auferetur, a te auferetur aliquando onus necessitatis: non enim cum veneris ad illam patriam, invenies peregrinum quem suscipias hospitio. Sed bono tuo auferetur, ut quod melius est detur: auferetur a te labor, ut requies detur. Tu navigas, illa in portu est: aeterna enim est dulcedo veritatis; in hac tamen vita augetur, in illa perficietur, numquam auferetur.* Ambrosius. *Agat ergo te sicut Mariam desiderium sapientiae: hoc enim maius, hoc perfectius opus, ne ministerii cura cognitionem verbi caelestis avertat. Nec arguas eos et otiosos iudices, quos videas sapientiae studere.* Augustinus de quaest. Evang. *Mystice autem quod Martha excepit illum in domum suam, significat Ecclesiam, quae nunc excepit dominum in cor suum. Maria soror eius, quae sedebat ad pedes domini, et audiebat verbum eius, significat eamdem Ecclesiam, sed in futuro saeculo, ubi cessans ab opere ministerioque indigentiae, sola sapientia perfruitur. Quod autem conqueritur quod soror eius eam non adiuvet, occasio datur sententiae domini, qua ostendit istam Ecclesiam sollicitam esse et turbari erga plurima, cum sit unum necessarium, ad quod per ministerii huius merita pervenitur. Mariam vero dicit optimam partem elegisse, quia per hanc ad illam tenditur, et non aufertur.* Gregorius Moralium. *Vel per Mariam, quae verba domini residens audiebat, contemplativa vita exprimitur; per Martham exterioribus obsequiis occupatam, activa vita significatur. Sed Marthae cura non reprehenditur, Mariae vero laudatur: quia magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae potiora. Unde nec auferri unquam Mariae pars dicitur: quia activae vitae opera corpore transeunt, contemplativae autem gaudia melius ex fine convalescunt.*

Caput 11

Lectio 1

[85852] Catena in Lc., cap. 11 l. 1 Beda. *Post historiam sororum, quae duas Ecclesiae vitas significaverunt, non frustra dominus et ipse orasse, et discipulos orare docuisse scribitur; quia et oratio quam docuit, utriusque in se vitae continet mysterium et ipsarum perfectio vitarum, nostris non viribus est obtinenda, sed precibus; unde dicitur et factum est cum esset in quodam loco orans.* Cyrillus. *Cum autem habeat omnis boni plenitudinem, cur orat, si plenus est, et in nullo penitus eget? Ad hoc dicimus, quod competit ei ex modo dispensationis in carne, cum voluerit, humana prosequi tempore ad hoc conveniente. Si enim comedit et bibit, non incongrue utebatur oratione: ut doceat nos non esse erga hoc tepidos, sed attentius insistere orationibus.* Titus. *Cum autem novam conversationem vidissent discipuli, novam formam orationis postulaverunt, cum plures orationes continerentur in veteri testamento; unde sequitur ut cessavit, dixit unus ex discipulis eius ad eum: domine, doce nos orare; ne scilicet contra Deum peccemus, alia quaerentes pro aliis, vel Deo assistentes in oratione non eo modo quo expedit.* Origenes. *Et ut orationis doctrinam proferat, infert sicut Ioannes docuit discipulos suos; de quo scilicet nos docuisti, quod inter natos mulierum nullus eo maior surrexit: et quia praecepisti nobis petere aeterna et grandia; unde erit nos ad horum pervenire notitiam, nisi a te Deo et salvatore nostro?* Gregorius Nyssenus. *Orationis ergo doctrinam explicat discipulis, qui solerter notitiam orationis expostulant; ostendens qualiter implorari oporteat divinum auditum.* Basilius. *Duo autem sunt modi orationis. Unus quidem laudis cum humilitate: secundus vero petitionis, remissior. Quoties ergo oras, non prius ad petendum prorumpas. Sin autem tuum criminaris affectum, quasi necessitate coactus supplices Deo. Sed cum incipis orare, quamlibet desere creaturam visibilem et invisibilem; sumas autem exordium a laude illius qui cuncta creavit; unde subditur et ait illis: cum oraveritis, dicite: pater.* Augustinus de Verb. Dom. *Primus sermo quantae gratiae? Faciem tuam non audebas ad caelum levare, et subito accepisti gratiam Christi. Ex malo servo factus es bonus filius; ideo praesume non de tua operatione, sed de Christi gratia. Non ergo hic arrogantia est, sed fides: praedicare quod acceperis, non est superbia, sed devotio. Ergo attolle oculos ad patrem; qui te per lavacrum genuit, qui per filium te redemit: patrem dicas quasi filius; sed noli tibi aliquid specialiter vindicare: solius Christi specialis est pater, nobis est pater omnibus in communi: quia illum solum genuit, nos autem creavit. Et ideo secundum Matthaeum dicitur: pater noster, et additur: qui es in caelis; in illis scilicet caelis de quibus dictum est: caeli enarrant gloriam Dei. Caelum est ubi culpa cessavit, ubi nullum mortis est vulnus.* Theophylactus. *Non autem dicit: qui es in caelis, tamquam ibi circumscribatur; sed ut ad caelos erigat auditorem et abstrahat a terrenis.* Gregorius Nyssenus. *Vide autem quantae praeparationis opus est ut audacter possis Deo dicere pater; quia si ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus, et hanc orationem enunties; audire mihi videor Deum dicentem: cum corruptae fueris vitae, si patrem vocas incorruptibilitatis*

genitorem, foeda voce inquinas incorruptibile nomen: nam qui patrem mandavit vocare, proferre mendacium non concessit. Omnium vero bonorum exordium est glorificare nomen Dei in vita nostra; unde subdit sanctificetur nomen tuum. Quis enim est adeo bestialis qui videns in credentibus vitam puram, non glorificet nomen invocatum in tali vita? Igitur qui dicit in oratione sanctificetur in me invocatum nomen tuum, hoc orat: fiam, tuo concurrente subsidio, iustus, et abstinens a quolibet malo. Chrysostomus. *Sicut enim cum quis caeli pulchritudinem aspicit, dicit: gloria tibi, Deus, sic etiam cum aspicit alicuius virtutem: quia hominis virtus multo magis quam caelum glorificat Deum.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel dicitur sanctificetur nomen tuum, in nobis, ut ad nos possit eius sanctificatio pervenire.* Titus. *Vel dicit sanctificetur nomen tuum: idest, nota sit tua sanctitas toti mundo, et laudet te decenter. Rectos autem decet collaudatio. Iussit igitur orare pro emendatione mundi totius.* Cyrillus. *Quoniam penes eos ad quos nondum pervenit fides, contemnitur adhuc nomen Dei; sed ubi iubar veritatis super eos illuxerit, eum fatebuntur sanctum sanctorum.* Titus. *Et quia in nomine Iesu est gloria Dei patris; tunc nomen patris sanctificabitur, quando Christus erit notus.* Origenes. *Vel quia nomen Dei ab errantibus attribuitur culturis et creaturis, nondum est sanctificatum, ut sit separatum a quibus debuit separari. Decet ergo nos orare ut nomen Dei adaptetur soli vero Deo, cui adaptatur quod subditur adveniat regnum tuum: ut scilicet evacuetur principatus, et potestas, et virtus, et regnum mundi, quin etiam peccatum, quod regnat in mortalibus nostris corporibus.* Gregorius Nyssenus. *Imploramus etiam a domino liberari a corruptione, eximi a morte. Vel secundum quosdam, adveniat regnum tuum, idest, veniat super nos spiritus sanctus tuus, ut purificet nos.* Augustinus de Verb. Dom. *Tunc enim venit regnum Dei quando eius sumus gratiam consecuti: ipse enim ait: regnum Dei intra vos est.* Cyrillus. *Vel qui hoc dicunt, videntur optare rursum refulgentem in mundo omnium salvatorem. Mandavit autem in oratione petere illud tempus revera terribile, ut sciant quod vivere decet eos non lente vel remisse, ut illud tempus non paret eis flammam et vindictam, sed magis honeste secundum voluntatem ipsius, ut eis tempus illud nectat coronas: unde, secundum Matthaeum sequitur: fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra.* Chrysostomus. *Quasi dicat: praesta nobis, domine, conversationem imitari caelestem, quatenus quaecumque tu vis, nos etiam velimus.* Gregorius Nyssenus. *Quoniam enim vitam humanam post resurrectionem similem dicit esse venturam vitae angelicae, consequens est vitam mundanam ad vitam quae postmodum speratur, disponi, ut in carne viventes, carnaliter non vivamus. Per hoc autem verus medicus animae solvit morbi naturam; ut quos occupavit infirmitas per hoc quod a voluntate divina recesserant, a morbo denuo liberet copulatio ad voluntatem divinam. Est enim sanitas animae executio debita voluntatis divinae.* Augustinus in Enchir. *Apud Evangelistam igitur Matthaeum septem petitiones continere videtur dominica oratio; Evangelista vero Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est, nec ab illo utique discrepavit. Sed quomodo illa septem sint intelligenda, ipse sub brevitate commonuit. Nomen quippe Dei sanctificatur in spiritu; Dei autem regnum in resurrectione futurum est. Ostendens ergo Lucas tertiam petitionem duarum superiorum esse quodammodo repetitionem, magis eam praetermittendo voluit intelligi. Deinde tres alias adiunxit; et primo de pane quotidiano, dicens panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* Augustinus de Verb. Dom. *In Graeco dicitur epiusion, hoc est supersubstantialem. Non iste est panis qui vadit in corpus, sed ille panis vitae aeternae, qui animae* *nostrae substantiam fulcit. Latinus autem hunc quotidianum panem dicit, quem Graeci dicunt advenientem. Si quotidianus ille est panis, cur post annum illum sumas, quemadmodum Graeci in oriente facere consueverunt? Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit: sic vive quod quotidie merearis accipere. Mors domini significatur, et remissio peccatorum. Qui vulnus habet, medicinam quaerit; vulnus est, quia sub peccato sumus; medicina est caeleste et venerabile sacramentum. Si quotidie accipis, quotidie tibi est hodie; Christus tibi quotidie resurgit: hodie est enim quando Christus resurgit.* Titus. *Vel panis animarum divina est virtus afferens futuram vitam perennem, sicut panis ex terra prodiens vitam temporalem conservat. Cum autem quotidianum dixisset, divinum qui advenit et futurus est, significat; quem nobis hodie praestari requirimus, poscentes quoddam eius principium atque gustum, quando spiritus in nobis inhabitans virtutem operatur, quae superat omnem virtutem humanam; puta castitatem, humilitatem*, et cetera. Cyrillus. *Putant autem forsan aliqui indecens esse, sanctos a Deo quaerere corporalia; et ob hanc causam applicant quod dicitur, ad spiritualem considerationem. Ego autem concedam quod oportet sanctos praecipue satagere ad obtinenda spiritualia dona; illud tamen decet inspicere quod irreprehensibiliter petunt, domino praecipiente, panem communem: ex eo enim quod panem iussit quaerere, idest quotidianum alimentum, videtur quod nihil concedat eos habere, sed magis honestam colere paupertatem: non enim est habentium panem petere, sed oppressorum penuria.* Basilius. *Quasi dicat: panem quotidianum, qui nostrae substantiae competit ad vitam diurnam, non tibi ipsi commendes; sed ad Deum causa eius refugias, exponens ei necessitatem naturae.* Chrysostomus in Matthaeum. *Postulanda ergo sunt divinitus necessaria vitae, non ciborum diversitates et vina odorifera, et cetera quae delectant guttur, onerant autem ventrem, et mentem perturbant; sed panis, qui potest substantiam corporis sustentare; et illum qui nobis hodie tantummodo sufficit, ut de crastino non cogitemus. Unam autem solam petitionem sensibilem quaerimus, ut praesentibus non affigamur.* Gregorius Nyssenus. *Postquam autem per bona opera fiduciam sumere docuit, consequenter remissionem reatuum docet implorare; sequitur enim et dimitte nobis peccata nostra.* Titus. *Hoc autem additum est necessario, pro eo quod nullus sine peccato reperitur, ne impediamur a sacra participatione propter humana peccata. Cum enim teneamur exhibere Christo omnimodam sanctitatem, qui spiritum sanctum habitare facit in nobis, redarguendi sumus, si non observemus ei templum mundum. Huic autem defectui subvenitur per Dei bonitatem indulgentem humanae fragilitati peccatorum punitionem. Hoc autem iuste fit a iusto Deo, quando nos quasi debitoribus relaxamus, his scilicet qui nobis nocuerunt, et debita non exhibuerunt; unde subditur siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis.* Cyrillus. *Vult enim, ut ita loquar, patientiae quam homines colunt, imitatorem fieri Deum, ut qualem ipsi exhibuerunt conservis bonitatem, talem pari lance recipere petant a Deo, qui iuste recompensat, et novit omnium misereri.* Chrysostomus. *Haec igitur animadvertendo grates agendae sunt debitoribus nostris: fiunt enim nobis, si sapimus, causa indulgentiae maximae; et pauca exhibentes, plurima reperiemus: nam et nos multa debemus et magna debita domino; quorum si minimam partem a nobis vellet exigere, iam perissemus.* Augustinus de Verb. Dom. *Debitum autem quid est nisi peccatum? Ergo si non accepisses alieni fenoris pecuniam, non deberes; et ideo peccatum tibi imputatur. Habuisti enim pecuniam, cum qua dives nascereris, ad imaginem et similitudinem factus Dei; sed perdidisti quod habebas; sicut dum arrogantiam desideras vindicare, perdidisti humilitatis pecuniam;*

accepisti a Diabolo debitum, quod non erat necessarium: cautionem tuam tenebat inimicus; sed eam dominus crucifixit, et suo cruore delevit. Potens est autem dominus, qui abstulit peccatum, et debita nostra donavit, custodire nos adversus Diaboli insidias, qui culpam generare consuevit; unde sequitur et ne nos inducas in tentationem, quam scilicet ferre non possumus. Sed quasi athleta talem vult tentationem, quam ferre possit humana conditio. Titus. *A Diabolo enim non tentari est impossibile; sed ne a Deo relinquamur ad tentationes, hoc deprecamur. Quod autem ex permissione divina contingit, illud Deus quandoque facere dicitur in Scriptura; et secundum hoc, nisi prohibeat tentationis invalescentiam, quae supra nos est, tunc nos in tentationem inducit.* Maximus. *Vel mandat dominus ut petamus ne nos inducas in tentationem; idest, non permittas voluptuosarum et spontanearum tentationum nos experientiam pati. Iacobus autem docet, pro veritate certantes non remitti tentationibus involuntariis et causativis laborum, dicens: omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.* Basilius. *Non tamen decet nos orando petere afflictiones corporales; universaliter enim praecepit orare, non subire tentationem; sed postquam aliquis subiit, expedit a domino petere virtutem perferendi, ut consummetur in nobis illud: qui sustinet usque ad finem, salvus erit.* Augustinus in Enchir. *At vero quod Matthaeus in ultimo posuit: sed libera nos a malo, iste non posuit, ut intelligamus ad illud superius, quod de tentatione dictum est, pertinere: ideo quippe ait: sed libera, non ait: et libera; tamquam unam petitionem demonstrans: noli hoc, sed hoc. Sed sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.* Augustinus de Verb. Dom. *Unusquisque enim petit ut a malo, hoc est ab inimico et peccato, liberetur; sed qui Deo se committit, Diabolum non timet. Si enim Deus pro nobis, quis contra nos?*

Lectio 2

[85853] Catena in Lc., cap. 11 l. 2 Cyrillus. *Docuerat supra salvator ad petitionem apostolorum, qualiter oportet orare: poterat autem contingere eos qui hoc salutare documentum receperant, effundere quidem preces iuxta traditam formam, sed negligenter et remisse hoc facere: deinde cum non exaudirentur per primam vel secundam orationem, desistere ab orationibus. Itaque ne hoc pateremur, per modum parabolae manifestat, quod pusillanimitas in orationibus damnosa est. Utilissimum vero est in eis patientiam habere; unde dicitur et ait ad illos: quis vestrum habebit amicum?* Theophylactus. *Amicus iste Deus est, qui omnes amat et omnes salvos vult fieri.* Ambrosius. *Quis etiam est nobis amicior quam qui pro nobis corpus suum tradidit? Datur autem nobis hic alius praecepti modus, ut omnibus momentis, non solum diebus, sed etiam noctibus, oratio deferatur; sequitur enim et ibit ad illum media nocte: sicut petiit David quando dixit: media nocte surgebam ad confitendum tibi; neque enim timuit excitare dormientem, quem scit semper esse vigilantem. Nam si ille tam sanctus, et qui regni erat necessitatibus occupatus, septies in die laudem domino dicebat; quid nos facere debemus, qui eo amplius rogare debemus quo frequentius carnis ac mentis fragilitate delinquimus? Quid quod diligendo dominum Deum tuum, non solum tibi, sed etiam aliis poteris mereri? Sequitur enim et dicet illi: amice, commoda mihi tres panes, quoniam amicus meus*

venit ad me de via, et non habeo quod ponam ante illum. Augustinus de Verb. Dom. *Quid autem sunt isti tres panes nisi mysterii caelestis alimentum? Fieri enim potest ut aliquis passus fuerit amicum aliquid interrogantem quod respondere non possit; et tunc se invenit non habere quando coactus est dare. Venit ergo tibi amicus de via huius saeculi, in qua omnes velut peregrini transeunt, nec ullus quasi possessor manet; sed omni homini dicitur: transi, da venturo locum, aut forte de via mala, hoc est de vita mala, fatigatus nescio quis amicus tuus non inveniens veritatem, qua audita et percepta beatus fiat. Venit ad te tamquam ad Christianum, et dicit: redde mihi rationem: et interrogat quod forte tu per simplicitatem fidei nesciebas; et non est unde reficias esurientem et compelleris quaerere in dominicis libris: fortassis enim quod ille interrogavit, in libro positum est; sed obscurum est; ipsum Paulum, aut Petrum, aut aliquem prophetam interrogare non sineris: iam enim requiescit familia ista cum domino isto suo; et saeculi huius ignorantia valida est, hoc est nox media, et urget amicus esuriens, cui simplex fides non sufficit. Numquid deserendus est? Ergo ad ipsum dominum, cum quo familia requiescit, pulsa orando; de quo subditur et ille de intus respondens dicat: noli mihi molestus esse. Qui differt dare, vult ut amplius desideres dilatum, ne vilescat cito datum.* Basilius. *Forsitan etiam ob hoc differt quasi ingeminans tui assiduitatem et frequentiam erga se, et ut agnoscas quid donum Dei sit, et in timore donata custodias. Quicquid enim aliquis multo labore acquirit, nititur custodire, ne cum illud perdiderit, suum laborem amittat.* Glossa. *Non ergo aufert impetrandi licentiam, sed vehementius accendit desiderium orandi, ostensa difficultate consequendi; sequitur enim iam ostium clausum est.* Ambrosius. *Hoc est ostium quod aperiri sibi etiam Paulus exposcit, non solum suis, sed etiam populi orationibus obsecrans se iuvari, ut aperiatur sibi ostium ad loquendum mysterium Christi. Et fortasse illud est ostium quod apertum vidit Ioannes, cui dictum est: ascende huc, et ostendam tibi quae oportet fieri.* Augustinus de quaest. Evang. *Significatur ergo tempus famis verbi cum intelligentia clauditur, et illi qui apostolicam sapientiam tamquam panem erogantes per orbem terrae praedicaverunt, iam sunt in secreta quiete cum domino; et hoc est quod subditur et pueri mei mecum sunt in cubili.* Gregorius Nyssenus. *Opportune eos qui per arma iustitiae impassibilitatem vindicaverunt sibi, pueros appellat, docens quod bonum, quod per studia in nobis acquiritur, ab initio fuerat in natura repositum: nam quando aliquis abrenuntians carni per rationem, exercitio vitae virtuosae passionem confutavit, tunc quasi puer insensibiliter se habet erga passiones. Cubile autem requiem intelligimus salvatorum.* Glossa. *Et propter praemissa subdit non possum surgere, et dare tibi: quod est ad difficultatem impetrandi referendum.* Augustinus. *Vel aliter. Amicus ad quem venitur media nocte, ut accommodet tres panes, utique ad similitudinem ponitur secundum quam quis rogat Deum in media tribulatione constitutus, ut ei tribuat intelligentiam Trinitatis, qua praesentis vitae consoletur labores. Ipsa enim angustia media nox est, qua cogitur vehementer instare. In tribus autem panibus etiam illud significatur, unius substantiae esse Trinitatem. Amicus autem veniens de via intelligitur hominis appetitus, qui debet rationi servire: serviebat autem consuetudini temporali: quam viam vocat propter omnia transeuntia. Converso autem homine ad Deum, etiam ille appetitus a consuetudine revocatur. Sed si non consoletur interius gaudium de doctrina spirituali, qua creatoris Trinitas praedicatur, magnae angustiae sunt in homine quem premit aerumna mortalis, cum ab his quae foris delectant praecipitur abstinentia, et intus non est refectio de laetitia doctrinae spiritualis: et* *tamen orando efficitur ut accipiat desiderans intellectum a domino, etiamsi homo desit per quem sapientia praedicetur; sequitur enim et ille si perseveraverit pulsans, dico vobis: et si non dabit illi surgens eo quod amicus eius sit, propter improbitatem tamen eius surget, et dabit illi quotquot habet necessarios. Comparatio est a minori: si enim amicus homo surgit de lecto et dat, non amicitia sed taedio compulsus, quanto magis Deus dat, qui sine taedio largissime donat quod petitur?* Augustinus de Verb. Dom. *Cum autem perveneris ad tres panes, hoc est ad cibum et intelligentiam Trinitatis, habes et unde vivas, et unde pascas. Ne timeas, ne finias: non enim panis ille finietur, sed indigentiam tuam finiet; disce et doce, vive et pasce.* Theophylactus. *Vel aliter. Media nox finis est vitae, in quo multi ad Deum adveniunt. Amicus autem est Angelus, qui accipit animam. Vel media nox est profundum tentationum, in quo constitutus petit a Deo tres panes, necessitatem scilicet corporis, animae et spiritus, per quae in tentationibus non periclitamur. Amicus autem qui de via venit, ipse Deus est, qui in tentationibus nos probat: cui non habet quod apponat qui in tentatione infirmatur. Quod autem dicit et clausa est ianua, intelligendum est, quod docet nos ante tentationes praeparatos esse; postquam vero tentationi incidimus, praeparationis ianua clauditur, et imparati inventi, nisi Deus adiuvet, periclitamur.*

Lectio 3

[85854] Catena in Lc., cap. 11 l. 3 Augustinus de Verb. Dom. *Posita similitudine, adiunxit exhortationem dominus, et omnino stimulavit nos quaerere, petere, pulsare, donec accipiamus quod petimus; unde dicit et ego dico vobis: petite, et dabitur vobis.* Cyrillus. *Quod dicit dico vobis, vim habet iuramenti: Deus enim non mentitur. Quandocumque autem innuit audientibus aliquid cum iuramento, ostendit inexcusabilem nostrae fidei parvitatem.* Chrysostomus in Matthaeum. *Per petitionem autem orationem ostendit; per inquisitionem vero studium et sollicitudinem, cum subdit quaerite, et invenietis: quae enim quaeruntur, plurima cura indigent: quod maxime est in Deo. Plura namque sunt quae sensum nostrum impediunt. Sicut ergo aurum perditum quaerimus, sic Deum sollicite perquiramus. Ostendit etiam quod quamvis non aperiat illico ianuam, tamen immorandum est; unde subdit pulsate, et aperietur vobis: quia si quaerens immoraberis, utique recipies; ob hoc reclusum est ostium ut faciat te pulsare: ideo non mox annuit ut exposcas.* Graecus. *Vel per hoc quod dicit pulsate, forsitan insinuat petere cum effectu: pulsat enim aliquis manu: boni autem operis signum est manus. Vel haec tria possunt aliter distingui: virtutis enim initium est petere notam fieri viam veritatis; secundus vero gradus est quaerere qualiter oporteat transire per viam; tertius gradus est ut cum virtutes attigerit, pulset ad ostium, ut intret spatiosam cognitionem: quae omnia orando aliquis acquirit. Vel petere quidem est orare: quaerere vero, per bona opera agere orationi condigna; pulsare autem est orationi immorari, nec desistere.* Augustinus. *Non autem nos tantum hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet. Erubescat humana pigritia; plus vult ille dare quam nos accipere.* Ambrosius. *Qui autem promittit aliquid, spem debet afferre promissi, ut mandatis obedientia deferatur, promissis fides; et ideo subdit omnis enim qui petit accipit, et qui*

quaerit invenit, et pulsanti aperietur. Origenes. *Quaeret autem aliquis qualiter quidam orantes non exaudiantur. Ad quod dicendum, quod quicumque recto tramite ad quaerendum accedit, nil omittens ex his quae conferunt ad petitorum obtentum, accipiet revera quod precatus est dari sibi: si quis autem divertat a proposito debitae petitionis, cum non petat ut decet, non petit; quo fit ut cum non recipiat, quod hic dicitur, non falsificetur; nam et magistro dicente: quicumque veniet ad me, assequetur disciplinarum peritiam, adire magistrum realiter accipimus, hoc est ut ferventer et diligenter vacet documentis ipsius; unde et Iacobus dicit: petitis et non accipitis, eo quod male petatis, scilicet causa voluptatum vanarum. Sed dicet aliquis: immo cum aliqui rogant pro divina notitia obtinenda et recuperatione virtutum, non obtinent. Cui dicendum, quod non propter se bona petiverunt accipere, sed ut commendentur per ea.* Basilius. *Si quis etiam ob torporem exhibeat se desideriis, et traditor sui fiat in manus hostium, hunc Deus nec adiuvat, nec exaudit, eo quod per peccatum alienum se fecit a Deo. Decet ergo offerre quidem quicquid interest sua; clamare autem ad Deum, ut adiuvet eum. Est autem divinum subsidium implorandum non remisse, nec mente huc illucque vagante: eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed magis dominum irritabit: nam si aliquis coram principe stans, fixum habet et intrinsecum et extrinsecum oculum, ne forsitan puniatur: quanto magis coram Deo attentum ac tremebundum oportet assistere? Si vero debilitatus a peccato fixe nequis orare, quantumcumque potes te ipsum cohibeas, ut stando coram Deo ad eum dirigas intellectum; et Deus ignoscit, eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram Deo. Si sic ergo teipsum compellis, ne discedas donec accipias. Ideo ergo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti. Saepius autem quidam obviant dicentes: quare oramus? An ignorat Deus quibus opus est nobis? Novit quippe, et omnia spiritualia uberius dat nobis et antequam postulemus; sed opera virtutis et regnum caelorum oportet prius optare, optantem vero quaerere, ingerentem per fidem et patientiam quicquid interest sua, in nullo delicto redargutum a propria conscientia.* Ambrosius. *Ergo praeceptivus locus frequenter orandi spes est impetrandi. Ratio autem persuadendi prius fuit in praecepto, postea fit in exemplo; quod ostendit subdens quis autem ex vobis patrem petit panem, numquid lapidem dabit illi?* Cyrillus. *In quo instruit nos salvator quiddam necessarium: frequenter enim inconsulto, voluptatum impetu, irruimus ad perniciosa desideria. Cum igitur aliquid talium a Deo petimus, nequaquam impetrabimus: ad quod ostendendum utitur patenti exemplo ex his quae penes nos sunt: cum enim filius tuus petit panem, gratanter propinas, quia cibum petit opportunum; quando vero sensus penuria lapidem poscit ut comedat, non affers ei, sed potius prohibes eum a nocivo desiderio: ut sit sensus: quis autem ex vobis patrem petit panem, quem scilicet pater dat, numquid lapidem dabit illi? Scilicet si petierit. Eadem quoque ratio est in serpente et pisce, de quo subdit aut piscem; numquid pro pisce serpentem dabit illi? Et similiter in ovo et scorpione, de quo subdit aut si petierit ovum, numquid porriget illi scorpionem?* Origenes. *Tu tamen attende, si panis quidem est animae cibus in cognitione, sine quo non contingit salvari: puta perspicax ratio vitae debitae: piscis autem est amor disciplinae; puta mundi constitutionem agnoscere, elementorum effectum, et quaecumque consequenter disserit sapientia. Itaque nec vice panis Deus propinat lapidem, quem volebat Diabolus a Christo manducari; nec vice piscis serpentem, quem comedunt Aethiopes, indigni pisces comedere; nec similiter dat vice nutritivi et utilis, non comestibilia et* *nociva: quod refertur ad scorpionem et ovum.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel potius intelligitur caritas propter maiorem appetitum et tam necessarium, ut sine illa cetera nihil sint, sicut sine pane mensa est inops: cui contraria est cordis duritia, quam lapidi comparavit. Piscis autem intelligitur fides invisibilium vel propter aquam Baptismi, vel quia de invisibilibus locis capitur. Quod etiam fides huius mundi fluctibus circumiactata non frangitur, recte pisci comparatur; cui contrarium posuit serpentem propter venena fallaciae, quae etiam primo homini male suadendo praeseminavit. In ovo intelligitur spes; ovum enim nondum est fetus perfectus, sed fovendo speratur; cui contrarium posuit scorpionem, cuius aculeus venenatus retro timendus est, sicut contrarium spei est retrospicere, cum spes futurorum in illa quae ante sunt se extendat.* Augustinus de Verb. Dom. *Quanta tibi loquitur mundus, quanta post dorsum strepit, ut retro respicias? O munde immunde, quid strepis, quid avertere conaris? Tenere vis periens; quid faceres si maneres? Quem non deciperes dulcis, si amarus alimenta mentiris?* Cyrillus. *Ex praemisso autem exemplo concludit si ergo vos, cum sitis mali, idest cum mentem susceptivam pravitatis geratis, non autem uniformem et fixam in bono, sicut Deus.* Beda. *Vel malos vocat saeculi amatores, qui dant illa quae secundum sensum suum iudicant bona; quae etiam in sua natura sunt bona, et ad usum infirmae vitae pertinent; unde subdit nostis bona data dare filiis vestris. Apostoli etiam, qui merito electionis bonitatem humani generis excesserant, supernae bonitatis respectu, mali esse dicuntur: quia nihil per semetipsum bonum, nisi deitas sola. Quod vero subditur quanto magis pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se? Pro quo Matthaeus posuit: dabit bona petentibus se, ostendit spiritum sanctum plenitudinem donorum Dei: quia omnes utilitates quae ex donorum Dei gratia suscipiuntur, ex isto fonte emanant.* Athanasius. *Nisi autem spiritus sanctus esset de substantia Dei, qui solus est bonus, nequaquam hic appellaretur bonus, quando dominus renuit dici bonus in eo quod homo factus est.* Augustinus de Verb. Dom. *Ergo, avare, quid quaeris? Aut si aliud petas, quid tibi sufficiat, cui Deus non sufficit?*

Lectio 4

[85855] Catena in Lc., cap. 11 l. 4 Glossa. *Promiserat dominus quod spiritus bonus daretur orantibus: cuius quidem beneficium subsequenti miraculo demonstrat; unde dicitur et erat Iesus eiciens Daemonium, et illud erat mutum.* Theophylactus. *Cophos, quem Latini interpretantur mutum, apud Graecos frequenter dicitur qui non loquitur; dicitur etiam et qui non audit; sed magis proprie qui nec audit nec loquitur. Qui autem a nativitate non audivit, ex necessitate non loquitur: ea enim loquimur quae per auditum loqui docemur. Si quis tamen ex aliqua passione superveniente auditum amiserit, hunc nihil prohibet loqui. Qui autem domino oblatus fuit, et mutus erat lingua et surdus auditu.* Titus. *Mutum autem vel surdum dicit Daemonium quod hanc ingerit passionem, quod non audiatur divinum verbum. Nam Daemones auferentes aptitudinem humani affectus, obtundunt animae nostrae auditum. Idcirco venit Christus ut eiciat Daemonium, et audiamus verbum veritatis; unum enim sanavit, ut universalem praegustationem faciat humanae salutis; unde sequitur et cum*

eiecisset Daemonium, locutus est mutus. Remigius. *Daemoniacus autem iste apud Matthaeum non solum mutus, sed et caecus fuisse narratur. Tria igitur signa simul in uno homine perpetrata sunt. Caecus videt, mutus loquitur, possessus a Daemone liberatur quod quotidie completur in conversione credentium, ut, expulso primum Daemone, fidei lumen aspiciant; deinde ad laudes Dei tacentia prius ora laxentur.* Cyrillus. *Hoc autem miraculo peracto, extollebat eum multitudo praeconiis, et gloria quae Deum decet; unde sequitur et admiratae sunt turbae.* Beda. *Turbis autem, quae minus eruditae videbantur, domini semper facta mirantibus, Scribae et Pharisaei vel negare, vel sinistra interpretatione pervertere laborabant; quasi non divinitatis, sed immundi spiritus opera fuissent; unde sequitur quidam autem ex eis dixerunt: in Beelzebub principe Daemoniorum eicit Daemonia. Beelzebub Deus erat Accaron: nam Beel quidem ipse Baal, zebub autem musca vocatur. Dicit autem Beelzebub, quasi vir muscarum; ex cuius spurcissimo ritu principem Daemoniorum cognominabant.* Cyrillus. *Alii vero paribus stimulati livoris aculeis, petebant ab eo caeleste videre portentum; unde sequitur alii tentantes signum de caelo quaerebant ab eo: quasi dicerent: quamvis ab homine Daemonium eieceris, non tamen hoc est divinae operationis argumentum: nondum enim vidimus aliquid prioribus simile miraculis: Moyses enim transduxit populum per medium maris, Iosue vero successor eius solem retardavit in Gabaon; tu vero nihil horum ostendisti. Quaerere enim prodigia de caelo innuit, quod huiusmodi cogitationibus tunc temporis afficiebantur erga Christum.*

Lectio 5

[85856] Catena in Lc., cap. 11 l. 5 Chrysostomus in Matthaeum. *Cum Pharisaeorum suspicio irrationabilis esset, metu multitudinis non audebant eam divulgare, sed in animo suo eam vertebant; unde dicitur ipse autem ut vidit cogitationes eorum, dixit eis: omne regnum in se divisum desolabitur, et domus supra domum cadet.* Beda. *Non ad dicta, sed ad cogitata respondit; ut vel sic compellerentur credere potentiae eius, quae cordis videbat occulta.* Chrysostomus. *Non autem respondebat ex Scripturis, quia non attendebant, falso eas exponentes; sed ex his respondet quae communiter accidunt. Domus enim et civitas si fuerit divisa, velociter dissipatur, et etiam regnum, quo nihil est validius: firmat enim regna et domos subditorum concordia. Si ergo, inquit, ego per Daemonem Daemonia eicio, dissensio inter eos est, et perit virtus eorum; unde subdit si autem et Satanas in seipsum divisus est, quomodo stabit regnum eius, quia dicitis me in Beelzebub eicere Daemonia? Non enim Satanas sibiipsi repugnat, nec suis satellitibus nocet, sed potius statuit regnum suum. Restat ergo quod divina virtute conteram Satanam.* Ambrosius. *In hoc etiam ostendit regnum suum individuum esse, atque perpetuum: et ideo qui non in Christo spem gerunt, sed in principe Daemoniorum eicere Daemones opinantur, eos regni negat esse perpetui, quod spectat etiam ad populum Iudaeorum. Quomodo enim potest regnum Iudaeorum esse perpetuum, quando a legis populo Iesus negatur, qui ex lege debetur? Ita ex parte se fides Iudaicae plebis impugnat, impugnando dividitur, dividendo dissolvitur; et ideo regnum Ecclesiae manebit aeternum, quia individua fides corpus est unum.* Beda. *Regnum etiam patris et filii et spiritus sancti non est divisum, quod*

est aeterna stabilitate mansurum. Desistant igitur Ariani iuniorem patre filium, filio vero spiritum sanctum dicere: quia quorum unum est regnum, horum est et una maiestas. Chrysostomus in Matthaeum. *Haec est prima solutio; secunda vero, quae est de discipulis, quam ponit subdens si autem ego in Beelzebub eicio Daemonia, filii vestri in quo eiciunt? Non dicit: discipuli mei, sed filii vestri, volens eorum permulcere furorem.* Cyrillus. *Iudaei namque, et a Iudaeis, secundum carnem, exorti sunt Christi discipuli: qui potestatem in spiritus immundos adepti erant a Christo, et oppressos ab eis in nomine Christi liberabant. Cum ergo filii vestri Satanam in nomine meo conterunt, quomodo non habet multam amentiam, dicere me a Beelzebub virtutem habere? Damnabimini igitur ex fide natorum vestrorum; unde subditur ideo ipsi iudices vestri erunt.* Chrysostomus. *Quoniam enim ex vobis emanantes mihi obediunt, liquet quod condemnabunt operantes contraria.* Beda. *Vel aliter. Filios Iudaeorum exorcistas gentis illius significat, qui ad invocationem Dei eiciebant Daemones; quasi dicat: si expulsio Daemonum in filiis vestris Deo, non Daemonibus deputatur: quare in me idem opus non eamdem habeat causam? Ergo ipsi vestri iudices erunt, non potestate, sed operatione, dum illi expulsionem Daemonum Deo assignant, vos Beelzebub principi Daemoniorum.* Cyrillus. *Postquam ergo quod dicitis, calumniae notam habet, manifestum est quod in spiritu Dei eicio Daemonia; unde subdit porro si in digito Dei eicio Daemonia, profecto pervenit in vos regnum Dei.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod Lucas digitum Dei dicit, ubi Matthaeus dixit spiritum, ab eadem sententia non recedit; quin potius et aliquid docet, ut noverimus quemadmodum intelligamus ubicumque Scripturarum legerimus digitum Dei.* Augustinus de quaest. Evang. *Dicitur autem spiritus sanctus digitus Dei, propter partitionem donorum, quae in eo dantur unicuique propria, sive hominum, sive Angelorum; in nullis enim membris nostris magis apparet partitio quam in digitis.* Cyrillus. *Vel spiritus sanctus dicitur digitus Dei: filius enim manus et brachium patris dictus est: operatur enim pater cuncta per eum. Sicut igitur digitus non est alienus a manu, sed ei naturaliter insitus; sic spiritus sanctus consubstantialiter connexus est filio, et per eum omnia filius operatur.* Ambrosius. *Nec tamen tibi membrorum compactione nostrorum portio quaedam videatur facienda virtutis; individuae enim rei non potest esse divisio; et ideo ad formam unitatis, non ad distinctionem potestatis referenda digiti nuncupatio est.* Athanasius contra Arianos. *Ad praesens autem non renuit dominus gratia suae humanitatis dicere se minorem spiritu sancto, dicens se in eo Daemones eicere, quasi non sufficiente humana natura ad Daemonum expulsionem, nisi virtute spiritus sancti.* Cyrillus. *Et ideo convenienter dicitur pervenit in vos regnum Dei; idest, si ego, homo existens, in spiritu divino eicio Daemones, ditata est humana natura in me, et advenit regnum Dei.* Chrysostomus in Matthaeum. *Dicit autem super vos, ut eos attraheret; quasi dicat: si vobis adveniunt prospera, cur vestra bona fastiditis?* Ambrosius. *Simul ostendit etiam imperialem quamdam esse spiritus sancti potestatem, in quo regnum est Dei: nos quoque, in quibus habitat spiritus, esse regalem domum.* Titus. *Vel dicit pervenit in vos regnum Dei, ut intelligatur, pervenit contra vos, non pro vobis: horrendus enim est perfidis Christi secundus adventus.*

Lectio 6

[85857] Catena in Lc., cap. 11 l. 6 Cyrillus. *Quia necessarium erat per multas considerationes detrahentium retractare sermonem, utitur nunc exemplo manifestissimo, quod demonstrat volentibus intueri, quod principem huius saeculi virtute sibi insita vicit, dicens cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea quae possidet.* Chrysostomus in Matthaeum. *Fortem vocat Diabolum, non quia naturaliter huiusmodi sit, sed innuens antiquam eius tyrannidem, quam pusillanimitas nostra causavit.* Cyrillus. *Erat enim ante salvatoris adventum violentia multa, rapiens alienos greges, scilicet Dei, et quasi ad proprium ducens ovile.* Theophylactus. *Arma autem eius sunt omnes species peccatorum, in quibus confidens invaluit contra homines.* Beda. *Atrium vero illius mundum vocat, qui in maligno positus est, in quo usque ad salvatoris adventum potiebatur imperio; quia in cordibus infidelium sine ulla contradictione quiescebat, sed fortiori potentia Christus victor, omnes homines liberando, ipsum eiecit; unde subditur si autem fortior illo superveniens vicerit eum, universa arma eius auferet, in quibus confidebat, et spolia eius distribuet.* Cyrillus. *Postquam enim Dei summi verbum, totius fortitudinis dator, et dominus virtutum, factum est homo, invasit illum, et arma eius abstulit.* Beda. *Sunt ergo arma eius astutiae dolique nequitiae spiritualis; spolia vero eius ipsi homines sunt ab eo decepti.* Cyrillus. *Nam qui dudum irretiti fuerant ab eo Iudaei in divinam ignorantiam et errorem, evocati sunt per sanctos apostolos ad notitiam veritatis, et oblati sunt Deo patri per fidem adhibitam filio.* Basilius. *Distribuit etiam spolia, exhibens fideles custodias Angelorum ad hominum salutem.* Beda. *Victor etiam Christus spolia distribuit, quod est insigne triumphantis: quia captivam ducens captivitatem, dedit dona hominibus: quosdam quidem apostolos, alios Evangelistas, hos prophetas, illos pastores ordinans et doctores.* Chrysostomus. *Deinde ponitur quarta solutio, cum subditur qui non est mecum, adversum me est; quasi dicat: ego volo homines offerre Deo, Satanas autem contrarium. Qualiter ergo qui mihi non cooperatur, sed dissipat quae mea sunt, tam mihi consentaneus fieret ut una mecum eiceret Daemones? Sequitur et qui non colligit mecum, dispergit.* Cyrillus. *Quasi dicat: ego veni ut filios Dei ab eo dispersos congregem; at ipse Satanas, cum mecum non sit, quae collegi et salvavi, tentat dispergere. Qualiter ergo qui meis dispensationibus refragatur, virtutem mihi ministrat?* Chrysostomus. *At si qui non cooperatur, adversarius est, multo magis qui obstat. Videtur tamen mihi et Iudaeos ad praesens sub aenigmate tangere, ordinans eos cum Diabolo: nam et ipsi agebant contra eum, et dispergebant quos congregabat.*

Lectio 7

[85858] Catena in Lc., cap. 11 l. 7 Cyrillus. *Post praemissa ostendit dominus unde contigit populo Iudaeorum ut ad huiusmodi opiniones laberentur de Christo, dicens cum immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca inaquosa, quaerens requiem. Quod enim hoc exemplum ad Iudaeos spectet, Matthaeus expressit dicens: sic erit et generationi huic pessimae. Quamdiu enim erant in Aegypto viventes ritu Aegyptiorum, inhabitabat in eis spiritus malignus, qui expulsus est ab eis, quando mactaverunt agnum in figura Christi, et liniti sunt eius sanguine, et sic evitaverunt*

destructorem. Ambrosius. *Itaque in uno homine totius populi Iudaici comparatio est, a quo per legem spiritus immundus exierat. Sed quia in gentibus, quorum corda prius arida erant, sed postmodum per Baptisma rore spiritus humescebant, propter fidem Christi requiem Diabolus invenire non potuit (immundis enim spiritibus Christus incendium est): ideo regressus est ad plebem Iudaeorum; unde sequitur et non inveniens, dicit: revertar in domum meam unde exivi.* Origenes. *Idest ad eos qui sunt ex Israel: quos vidit nihil divinum in se continentes, sed desertos et vacantes habitationi eius; unde sequitur et cum venerit, invenit eam scopis mundatam.* Ambrosius. *Forensi enim et perfunctoria specie compta animo manet interiore pollutior: neque enim sacri fontis irriguo aut abluebat aut restinguebat ardorem: meritoque ad eam spiritus redibat immundus, adducens secum septem spiritus nequiores; unde sequitur et tunc vadit, et assumit septem alios spiritus secum nequiores se; et ingressi habitant ibi: quoniam scilicet in hebdomada legis et octavae mysterium commisit. Itaque, ut nobis multiplicatur septiformis spiritus gratia; ita illis immundorum spirituum omnis cumulatur iniuria: universitas enim hoc numero aliquoties comprehenditur.* Chrysostomus in Matthaeum. *Incolunt autem animas Iudaeorum Daemones peiores prioribus: nam tunc temporis in prophetas saeviebant, nunc vero ipsi domino prophetarum iniuriantur; atque ideo a Vespasiano et Tito peiora passi fuerunt quam in Aegypto et in Babylone; unde sequitur et fiunt novissima hominis illius peiora prioribus. Tunc etiam aderat eis divina provisio et gratia spiritus sancti; nunc vero etiam hac cura privantur; propter quod virtutis maior penuria nunc, et aerumna intensior, et Daemonum exactio saevior.* Cyrillus. *Sunt etiam novissima peiora prioribus, secundum illud apostolicum: melius erat eis veritatis viam non cognoscere, quam post agnitam retroire.* Beda. *Potest etiam hoc accipi de haeretico quolibet vel schismatico, vel etiam malo Catholico, de quo, tempore Baptismatis, spiritus exierat immundus, locaque inaquosa peragrat; idest, corda fidelium, quae a mollitie fluxae cogitationis expurgata sunt, callidus insidiator explorat, si quos ibi nequitiae suae gressus figere possit. Dicit autem revertar in domum meam unde exivi: in quo timendum est ne culpa, quam in nobis extinctam credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat. Invenit autem eam scopis mundatam, hoc est gratia Baptismatis a peccatorum labe castigatam, sed nulla boni operis industria cumulatam. Per septem autem malos spiritus, quos assumit, universa vitia designat. Nequiores autem dicuntur, quia non solum habebit illa septem vitia quae septem spiritualibus sunt contraria virtutibus, sed etiam per hypocrisim ipsas se virtutes habere simulabit.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non solum autem illis, sed et nobis fore dicta accipiamus quae sequuntur et erunt novissima hominis illius peiora prioribus: quia si illustrati et a pristinis malis remoti, denuo redimus ad eamdem nequitiam, gravior deinceps erit poena sequentium peccatorum.* Beda. *Posset etiam simpliciter intelligi, dominum haec ad distinctionem suorum et Satanae operum adiunxisse, quod scilicet ipse semper polluta mundare, Satanas vero mundata gravioribus sordibus contaminare festinet.*

Lectio 8

[85859] Catena in Lc., cap. 11 l. 8 Beda. *Scribis et Pharisaeis dominum tentantibus, simul et blasphemantibus, incarnationem eius magna fiducia quaedam mulier confitetur; unde sequitur factum est autem cum haec diceret, extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit illi: beatus venter qui te portavit, et ubera quae suxisti: ubi et praesentium calumniam, et futurorum confundit haereticorum perfidiam; nam sicut tunc Iudaei, sancti spiritus opera blasphemando, verum Dei filium negabant; sic haeretici postea negando Mariam semper virginem, spiritus sancti cooperante virtute, nascituro unigenito Deo carnis suae materiam ministrasse, verum consubstantialemque patri filium hominis fateri non debere dixerunt. Sed si caro verbi Dei secundum carnem nascentis, a carne virginis matris pronuntiatur extranea, sine causa venter qui eum portasset, et ubera quae lactassent, beatificantur. Qua vero consequentia eius lacte credatur nutritus ex cuius semine negatur conceptus, cum ex unius et eiusdem fontis origine, secundum physicos, uterque liquor manare perhibetur? Non autem tantummodo eam quae verbum Dei corporaliter generare meruerat, sed et omnes qui idem verbum spiritualiter auditu fidei concipere, et boni operis custodia vel in suo, vel in proximorum corde parere et quasi alere studuerint, asserit esse beatos; sequitur enim at ille dixit: quinimmo beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non fuit hoc responsum repudiantis matrem, sed ostendentis quod nihil ei partus profuisset, nisi valde bona et fidelis fuisset. Ceterum si Mariae non proderat sine virtutibus animae Christum ab ea ortum traxisse: multo magis nobis sive patrem, sive fratrem, sive filium virtuosum habeamus, nos autem absistamus ab illius virtute, nequaquam hoc prodesse valebit.* Beda. *Eadem autem Dei genitrix et inde quidem beata, quia verbi incarnandi ministra est facta temporalis; sed inde multo beatior, quia eiusdem semper amandi custos manebat aeterna. Hac etiam sententia sapientes Iudaeorum percutit, qui verbum Dei non audire et custodire, sed negare et blasphemare quaerebant.*

Lectio 9

[85860] Catena in Lc., cap. 11 l. 9 Beda. *Duplici dominus fuerat quaestione pulsatus. Quidam enim calumniabantur eum in Beelzebub eiecisse Daemonia, quibus hactenus est responsum; et alii tentantes, signum de caelo quaerebant ab eo, quibus ab hinc respondere incipit; unde sequitur turbis autem concurrentibus, coepit dicere: generatio haec, generatio nequam est.* Ambrosius. *Ut scias synagogae populum deformari, ubi Ecclesiae beatitudo laudatur. Sicut autem fuit Ionas signum Ninivitis, ita erit et filius hominis Iudaeis; unde subditur signum quaerit; et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae.* Basilius. *Signum est res in propatulo posita, alicuius occulti continens in se declarationem; sicut Ionae signum descensum ad Inferos ac iterum ascensum Christi, et resurrectionem a mortuis repraesentat; unde subditur nam sicut Ionas fuit signum Ninivitis, ita et filius hominis generationi isti.* Beda. *Signum eis tribuit, non de caelo, quia indigni erant videre; sed de profundo Inferni: signum scilicet incarnationis, non divinitatis; passionis, non glorificationis.* Ambrosius. *Ut autem Ionae typus signum dominicae passionis est, ita etiam gravium, quae Iudaei commiserunt, testificatio peccatorum est. Simul advertere licet et maiestatis oraculum, et pietatis*

iudicium: namque Ninivitarum exemplo et denuntiatur supplicium, et remedium demonstratur; unde etiam debent Iudaei non desperare indulgentiam, si velint agere poenitentiam. Theophylactus. *Sed Ionas post exitum suum a ventre ceti, sua praedicatione Ninivitas convertit; Christo vero resurgenti Iudaeorum generatio non credidit: unde praeiudicium fuit eis; de quo praeiudicio subdit duplex exemplum, cum dicitur regina Austri surget in iudicio cum viris generationis huius, et condemnabit illos.* Beda. *Non utique potestate iudicii, sed comparatione facti melioris; unde sequitur quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis: et ecce plusquam Salomon hic. Hic in isto loco non pronomen est, sed adverbium loci, et significat: idest, in praesentiarum inter vos conversatur qui incomparabiliter est Salomone praestantior.* Cyrillus. *Non autem dixit: maior Salomone ego sum; ut persuadeat nobis humiliari, etsi fecundi sumus spiritualium gratiarum; quasi dicat: festinavit ad audiendum Salomonem mulier barbara, per tam longum iter auditura scientiam visibilium animantium, et vires herbarum; vos autem cum assistatis et audiatis de invisibilibus et caelestibus ipsam sapientiam vos instruentem, et verba signis et operibus comprobantem; alienamini contra verbum, et miracula insensibiliter praeteritis.* Beda. *Si autem regina Austri, quae electa esse non dubitatur, surget in iudicio cum reprobis, ostenditur una cunctorum, bonorum scilicet malorumque, resurrectio mortalium; et hoc non iuxta fabulas Iudaeorum mille annis ante iudicium, sed in ipso esse futura iudicio.* Ambrosius. *In hoc quoque Iudaeorum plebem damnans, Ecclesiae mysterium vehementer exprimit, quae in regina Austri per studium percipiendae sapientiae de totius orbis finibus congregatur, ut pacifici Salomonis verba cognoscat: regina plane, cuius regnum est indivisum, de diversis et distantibus populis in unum corpus assurgens.* Gregorius Nyssenus. *Sicut autem illa regina erat Aethiopum, et longe distans; sic in principio nigra erat Ecclesia gentium, et multum distabat a veri Dei notitia; at ubi pacificus Christus emicuit, tunc, caecutientibus Iudaeis, accedunt gentiles, offeruntque Christo pietatis aromata, et aurum divinae notitiae, et gemmas, obedientiam scilicet praeceptorum.* Theophylactus. *Vel quia Auster laudatur in Scriptura, sicut calidus et vivificans. Anima igitur regnans in Austro, idest in spirituali conversatione, venit audire sapientiam Salomonis regis pacifici domini Dei nostri; idest, in contemplationem erigitur, ad quam nullus perveniet, nisi regnet in bona vita. Ponit autem consequenter exemplum de Ninivitis, dicens viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione hac, et condemnabunt illam.* Chrysostomus super Matthaeum. *Condemnationis iudicium ex similibus vel dissimilibus fit: ex similibus quidem sicut in parabola de decem virginibus; ex dissimilibus autem, sicut cum Ninivitae condemnant eos qui erant tempore Christi, ut sic fiat condemnatio clarior: nam illi quidem barbari, hi vero Iudaei; hi refecti propheticis documentis, illi numquam acceperant auditum divinum: illuc ivit servus, huc dominus; ille eversionem praedicabat, iste regnum caelorum annuntiat. Notum est ergo cuilibet quod Iudaeos decebat potius credere; accidit autem contrarium; unde subdit quia poenitentiam egerunt in praedicatione Ionae; et ecce plusquam Ionas hic.* Ambrosius. *Secundum mysterium autem, ex duobus constat Ecclesia: ut aut peccare nesciat, quod scilicet pertinet ad Austri reginam; aut peccare desinat, quod scilicet pertinet ad Ninivitas poenitentiam agentes. Poenitentia enim delictum abolet, sapientia cavet.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem Lucas narrat eo loco quidem quo Matthaeus, sed aliquanto dispari ordine. Quis autem non videat superfluo quaeri quo illa ordine dominus dixerit; cum et hoc discere debeamus per Evangelistarum excellentissimam auctoritatem,* *non esse mendacium, si quisque non hoc ordine cuiusquam sermonem digesserit quo ille a quo processit, cum ipsius ordinis nihil intersit ad rem, sive ita sit, sive ita?*

Lectio 10

[85861] Catena in Lc., cap. 11 l. 10 Cyrillus. *Dicebant Iudaei dominum exercere miracula, non propter fidem, sed propter applausus videntium. Reprobat igitur praesentem calumniam, inducens exemplum lucernae, cum dicit nemo lucernam accendit et in abscondito ponit, neque sub modio; sed supra candelabrum, ut qui ingrediuntur lumen videant.* Beda. *De se ipso dominus hic loquitur, ostendens, etsi supra dixerit nullum generationi nequam, nisi signum Ionae dandum, nequaquam tamen lucis suae claritatem fidelibus occultandam. Ipse quidem lucernam accendit qui testam humanae naturae flamma suae divinitatis implevit: quam profecto lucernam nec credentibus abscondere, nec modio supponere, hoc est sub mensura legis includere, vel intra unius Iudaeae gentis terminos voluit cohibere; sed supra candelabrum posuit, idest Ecclesiam, quia in nostris frontibus fidem suae incarnationis affixit, ut qui Ecclesiam fideliter ingredi voluerint, lumen veritatis palam queant intueri. Denique praecepit ne opera tantummodo, sed et cogitationes, et ipsas etiam cordis intentiones mundare et castigare meminerint; nam sequitur lucerna corporis tui est oculus tuus.* Ambrosius. *Vel lucerna fides est; iuxta quod scriptum est: lucerna pedibus meis verbum tuum, domine. Verbum enim Dei fides nostra est. Lucerna autem lucere non potest, nisi aliunde lumen acceperit: unde et virtus nostrae mentis et sensus accenditur, ut mna quae perierat possit reperiri. Nemo ergo fidem sub lege constituat: lex enim intra mensuram est, ultra mensuram gratia: lex obumbrat, gratia clarificat.* Theophylactus. *Vel aliter. Quia Iudaei videntes miracula accusabant ex eorum mentis malitia, propter hoc dicit dominus quod accipientes lucernam a Deo, intellectum scilicet, aemulatione obscurati, miracula et beneficia non cognoscebant. Sed ad hoc intellectum a Deo suscepimus ut supra candelabrum poneremus, ut etiam alii qui ingrediuntur, lumen videant. Sapiens quidem iam ingressus est; qui vero addiscit, adhuc ambulat. Quasi Pharisaeis dicat: oportet vos uti intellectu ad miraculorum notitiam, et aliis declarare: quoniam quae videtis sunt opera non Beelzebub, sed filii Dei; unde secundum hunc intellectum subdit lucerna corporis tui est oculus tuus.* Origenes. *Oculum quippe appellat proprie intellectum nostrum; totam autem animam, quamvis non corpoream, hic tropologice vocat corpus: illustratur enim ab intellectu anima tota.* Theophylactus. *Sicut autem corporis oculus si lucidus fuerit, corpus lucidum erit: si vero tenebrosus, et corpus similiter tenebrosum: sic comparatur intellectus ad animam; unde subditur si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit: si autem nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.* Origenes. *Intellectus enim a suo principio in solo simplicitatis studio est, nullam continens duplicitatem et dolum et divisionem in se.* Chrysostomus super Matthaeum. *Si ergo intellectum corruperimus, qui potest solvere passiones, totam laesimus animam, patimurque diram caliginem, perversione excaecati intellectus; unde subdit vide ergo ne lumen quod in te est tenebrae sint. Non sensibiles dicit tenebras, sed intrinsecam habentes originem, et quas nobiscum passim deferimus,*

extincto nobis oculo animae; de cuius luminis virtute subdit, dicens si ergo corpus tuum totum lucidum fuerit, non habens aliquam partem tenebrarum, erit lucidum totum, et sicut lucerna fulgoris illuminabit te. Origenes. *Idest, si corpus tuum sensibile factum est luminosum, illustrato corpore a lucerna, adeo ut non amplius in te sit membrum tenebrosum; multo magis te non peccante, intantum fiet lucidum totum tuum corpus spirituale, ut comparentur splendores eius illustranti lucernae, dum lux quae erat in corpore, quae consueverat esse caligo, dirigitur quocumque praeceperit intellectus.* Gregorius Nazianzenus. *Vel aliter. Ecclesiae lucerna et oculus est praelatus. Necesse est ergo ut, sicut oculo puro verum habente corpus dirigitur, impuro vero existente deviat: sic et in praelato, qualitercumque se habet, oportet pariter naufragium pati Ecclesiam, vel salvari.* Gregorius Moralium. *Vel aliter. Appellatione corporis unaquaeque actio intelligitur, quae intentionem suam quasi intuentium oculum sequitur; unde dicitur lucerna itaque corporis tui est oculus tuus, quia per bonae intentionis radium merita illustrantur actionis. Si ergo oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit: quia si recte intendimus per simplicitatem cogitationis, bonum opus efficitur, etiam si minus bonum esse videatur; et si oculus tuus nequam fuerit, totum corpus tuum tenebrosum erit; quia cum perversa intentione quid vel rectum agitur, etsi splendere coram hominibus cernitur, tamen apud examen interni iudicis obscuratur; unde et recte subditur vide ergo ne lumen quod in te est, tenebrae sint: quia si hoc quod bene nos agere credimus, ex mala intentione fuscamus; quanta ipsa mala sunt quae mala esse, et cum agimus, non ignoramus?* Beda. *Cum autem subdit si ergo corpus tuum lucidum fuerit etc., totum corpus nostrum omnia opera nostra dicit. Si igitur bonum bona intentione patraveris, non habens in tua conscientia aliquam partem tenebrosae cogitationis; etsi contigerit aliquem proximorum tua bona actione noceri, tu tamen pro tuo simplici corde, et hic gratia, et in futuro lucis gloria donaberis. Quod significat subdens et sicut lucerna fulgoris illuminabit te. Haec contra hypocrisim Pharisaeorum sub dolo signa quaerentium, specialiter dicta sunt.*

Lectio 11

[85862] Catena in Lc., cap. 11 l. 11 Cyrillus. *Pharisaeus quamvis tenax esset sui propositi, dominum tamen in propriam domum vocat; unde dicitur et cum loqueretur, rogavit illum quidam Pharisaeus ut pranderet apud se.* Beda. *Consulte Lucas non ait: et cum haec loqueretur; sed cum loqueretur, ut ostendat eum non statim finitis quae proposuerat verbis, sed aliquot interpositis, apud Pharisaeum prandere rogatum.* Augustinus de Cons. Evang. *Ut enim hoc Lucas narraret, digressus est a Matthaeo circa illum locum ubi ambo commemoraverant quod dictum est a domino de signo Ionae, et de regina Austri, et de Ninivitis, et de spiritu immundo: post quem sermonem dicit Matthaeus: adhuc eo loquente ad turbas, ecce mater eius et fratres stabant foris, quaerentes ei loqui. Lucas autem in eo sermone domini, commemoratis etiam quibusdam quae Matthaeus dixisse dominum praetermisit, ab ordine quem cum Matthaeo tenuerat, digreditur.* Beda. *Itaque postquam nuntiatis sibi foris matre et fratribus ait: qui enim fecerit voluntatem domini, hic frater meus, et soror mea,*

et mater est, datur intelligi, rogatu Pharisaei intrasse convivium. Cyrillus. *Sed ipse Christus, qui eorum Pharisaeorum nequitiam noverat, dispensative condescendit, satagens commonere eos, ad similitudinem optimorum medicorum, qui gravius infirmantibus afferunt remedia suae industriae; unde sequitur et ingressus recubuit. Dedit autem occasionem verbis Christi indocilis Pharisaeus scandalizatus, quia cum opinaretur eum iustum et prophetam, non conformabatur irrationabili eorum consuetudini; unde subditur Pharisaeus autem coepit intra se reputans dicere, quare non baptizatus esset ante prandium.* Augustinus de Verb. Dom. *Omni enim die Pharisaei antequam prandererent, abluebant se aqua; quasi quotidiana lavatio possit cordis esse mundatio. Apud seipsum autem Pharisaeus cogitavit, voce non sonuit: ille tamen audivit qui interiora cernebat; unde sequitur et ait dominus ad illum: nunc vos, Pharisaei, quod de foris est calicis et catini mundatis; quod autem intus est vestrum, plenum est rapina et iniquitate.* Cyrillus. *Poterat autem dominus et aliis uti verbis, commonens Pharisaeum insanum; captat tamen tempus, et ex his quae erant prae manibus contexit documentum. Hora namque mensae et pabuli, sumit pro exemplo calicem et catinum, ostendens quod mundos et lotos decet esse sincere ministrantes Deo non solum a spurcitia corporali, immo ab ea quae latet intrinsecus penes mentem: sicut aliquod vasorum quibus servitur in mensa, bonum est et extrinsecis et intrinsecis carere contagiis.* Ambrosius. *Vide autem corpora nostra terrenorum et fragilium expressione significari, quae brevi lapsu praecipitata franguntur, et facile ea quae mens volvit interne, per sensus et gesta corporis prodit, sicut illa quae calix interius continet, foris lucent: unde et in posterioribus non dubium est vocabulo calicis passionem corporis declarari. Cernis igitur quod nos non exteriora huius calicis et catini, sed interiora contaminant; quia dixit quod intus est vestrum, plenum est rapina et iniquitate.* Augustinus. *Sed quomodo non pepercit homini a quo fuerat invitatus? Magis quidem obiurgando pepercit, ut correcto in iudicio parceret. Deinde ostendit nobis quia et Baptisma quod semel adhibetur, per fidem mundat; fides autem intus est, non foris. Fidem autem contemnebant Pharisaei, et quod foris erat lavabant, intus inquinatissimi manebant; quod dominus improbat dicens stulti, nonne qui fecit quod de foris est, etiam id quod intus est fecit?* Beda. *Quasi dicat: qui utramque hominis naturam fecit, utramque mundari desiderat. Hoc est contra Manichaeos qui animam tantum a Deo, carnem vero putant a Diabolo creatam. Hoc etiam est contra illos qui corporalia peccata, fornicationem scilicet, furtum, et cetera talia peccata, quasi gravissima detestantur; spiritualia vero, quae non minus damnat apostolus, ut levia contemnunt.* Ambrosius. *Dominus autem, quasi bonus praeceptor, docuit quomodo nostri corporis mundare contagium debeamus, dicens verumtamen quod superest date eleemosynam; et ecce omnia munda sunt vobis. Vides quanta remedia. Mundat nos misericordia, mundat nos Dei sermo: iuxta quod scriptum est: iam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis.* Augustinus de eleemosyna. *Misericors monet misericordiam fieri: et quia servare quaerit quos magno redemit pretio, post gratiam Baptismi sordidatos, docet denuo posse purgari.* Chrysostomus. *Dicit autem date eleemosynam, non iniustitiam; est enim eleemosyna quae caret iniustitia qualibet: haec omnia facit munda, et ieiunio est praestantior; quod quamvis sit laboriosius, illa tamen est lucrosior. Illustrat animam, impinguat, bonam efficit et decoram. Qui cogitat misereri roganti, citius a peccatis desistet. Sicut enim medicus qui crebro vulneratis medetur, frangitur de facili in aerumnis aliorum; sic et nos si vacaverimus egenorum auxiliis, de facili contemnemus praesentia,* *et in caelum levabimur. Non parvum est igitur eleemosynae cataplasma, cum valeat omnibus apponi vulneribus.* Beda. *Dicit autem quod superest, scilicet necessario victui et vestimento. Neque enim ita facienda iubetur eleemosyna ut teipsum consumas inopia; sed ut tui cura corporis expleta, inopem quantum vales sustentes. Vel ita intelligendum: quod superest, idest quod tam multo scelere praeoccupatis solum remedium restat, date eleemosynam: qui sermo ad omnia quae utili miseratione fiunt, valet: non enim solum qui dat esurienti cibum et cetera huiusmodi, verum etiam qui dat veniam peccanti, atque orat pro eo; et qui corripit, et aliqua emendatoria poena plectit, eleemosynam dat.* Theophylactus. *Vel dicit quod superest: nam facultates praesident cupido cordi.* Ambrosius. *Totus itaque pulcherrimus ab hinc dirigitur locus, ut quoniam nos ad studium simplicitatis invitat, superflua Iudaeorum et terrena condemnet. Et tamen ipsis peccatorum abolitio promittitur, si misericordiam consequantur.* Augustinus de Verb. Dom. *Si autem mundari non possunt nisi credentes in eum qui fide mundat cor, quid est quod dicit date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis? Attendamus: forte et ipse exponit. Illi enim de omnibus suis fructibus decimam partem detrahebant, et eleemosynas dabant; quod non facile aliquis facit Christianus. Irriserunt ergo illum eis hoc dicentem, quasi hominibus qui eleemosynas non facerent. Hoc Deus sciens subiungit sed vae vobis Pharisaeis, qui decimatis mentham et rutam et omne olus, et praeteritis iudicium et caritatem Dei. Non ergo est hoc facere eleemosynam; facere enim eleemosynam, est facere misericordiam. Si intelligis, a te incipe: quomodo enim es misericors alteri, si crudelis es tibi? Audi Scripturam dicentem: miserere animae tuae, placens Deo. Redi ad conscientiam tuam quicumque male aut infideliter vivis; et ibi invenis mendicantem animam tuam, vel forte egestate obmutescentem. In iudicio et caritate fac eleemosynam cum anima tua. Quid est iudicium? Displice tibi. Quid est caritas? Dilige Deum, dilige proximum. Hanc eleemosynam si praetermittis, quantumvis ames, nihil facis quando tecum non facis.* Cyrillus. *Vel hoc dicit in Pharisaeorum reprehensionem: quia illa sola praecepta attentius observari iubebant a populis subiectis quae causa erant illis reddituum fecundorum; unde nec minima olerum postponebant, opus autem ingerendae dilectionis ad Deum et iudicii iustam censuram negligebant.* Theophylactus. *Quia enim Deum contemnebant, indifferenter sacra tractantes, praecipit eis dilectionem Dei habere. Per iudicium vero dilectionem innuit proximi; nam quod aliquis iuste iudicet proximo, ex eius dilectione provenit.* Ambrosius. *Vel iudicium, ideo quia non omnia quae agunt in iudicium referunt: caritatem, ideo quia non ex affectu diligunt Deum. Sed ne rursus fidei studiosos nos faciat operum negligentes, perfectionem fidelis viri brevi sermone concludit, ut et fide et operibus approbetur, dicens haec autem oportuit facere, et illa non omittere.* Chrysostomus in Matthaeum. *Ubi quidem sermo Iudaicae mundationis agebatur, totaliter praeterivit; sed quia decima eleemosyna quaedam est, et nondum erat tempus expresse interimendi legalia, propter hoc dicit haec oportuit facere.* Ambrosius. *Arrogantiam quoque iactantium Iudaeorum redarguit, dum primatus appetunt; sequitur enim vae vobis Pharisaeis, qui diligitis primas cathedras in synagogis, et salutationes in foro.* Cyrillus. *Per ea quibus illos reprehendit, nos facit meliores: vult etenim nos ambitione carere, et non plus venari apparentiam quam veri existentiam; quod tunc Pharisaei agebant. Salutari enim ab aliquibus, et praesidere eis, non vere nos idoneos esse ostendit; pluribus enim haec contingunt, cum boni non sint; unde subdit vae vobis qui estis ut monumenta quae non apparent. Volentes enim ab* *hominibus salutari et eis praesidere ut magni aestimentur, ab occultis sepulchris non differunt, quae nitent quidem extrinsecus ornamentis, sunt autem plena omni spurcitia.* Ambrosius. *Et quasi sepulchra quae non apparent, specie fallunt visuque decipiunt transeuntes; unde sequitur et homines ambulantes supra nesciunt; ita scilicet ut cum foris speciosa promittant, plena intus foetoris includant.* Chrysostomus in Matthaeum. *Sed quod tales extiterint Pharisaei, non est mirabile; si autem nos digni reputati fieri templa Dei, fiamus repente sepulchra solum foetorem continentia, hoc est extremae miseriae.* Cyrillus. *Ait autem hic apostata Iulianus, vitanda esse sepulchra, quae Christus ipse ait esse immunda; sed ignoravit vim verborum salvatoris; non enim iussit a monumentis discedere, sed eis comparavit Pharisaeorum fictitium populum.*

Lectio 12

[85863] Catena in Lc., cap. 11 l. 12 Cyrillus. *Redargutio quae mansuetos transfert in melius, superbis hominibus communiter intolerabilis esse solet; unde cum salvator reprehenderet Pharisaeos tamquam deviantes a recto calle, percellebatur ex hoc legisperitorum caterva; unde dicitur respondens autem quidam ex legisperitis, ait illi: magister, haec dicens, etiam nobis contumeliam facis.* Beda. *Quam misera conscientia, quae audito Dei verbo, sibi contumeliam fieri putat: et commemorata poena perfidorum, se semper intelligit esse damnandam.* Theophylactus. *Erant autem alii legisperiti a Pharisaeis: nam Pharisaei divisi ab aliis, quasi religiosi videbantur; legis autem periti Scribae erant, doctoresque quaestiones legis solventes.* Cyrillus. *Christus autem legisperitis invectivam ingerit, et deprimit vanum eorum supercilium; unde sequitur at ille ait: et vobis legisperitis vae: quia homines oneratis oneribus quae portare non possunt, et ipsi uno digito non tangitis sarcinas. Exemplo patenti utitur ad eos dirigendum. Erat lex onerosa Iudaeis, ut fatentur Christi discipuli; ipsi vero fasces importabiles legis colligantes, et subditis superponentes, ipsi nullatenus operari curabant.* Theophylactus. *Quoties etiam doctor facit quae docet, alleviat fascem, tradens ad exemplum seipsum: quando vero nil agit eorum quae docet, tunc graves fasces videntur eis qui doctrinam suscipiunt, utpote qui nec a doctore possunt portari.* Beda. *Recte autem audiunt quod sarcinas legis uno digito non tangerent; hoc est, nec in minimis quidem eam perficerent, quam se contra morem patrum sine fide et gratia Christi servare, et servanda tradere praesumebant.* Gregorius. *Tales quoque modo plures sunt iudices severi peccantium, et debiles agonistae; intolerabiles legislatores, et debiles portatores; neque appropinquare volentes, nec palpare vitae honestatem, quam irremediabiliter exigunt a subiectis.* Cyrillus. *Postquam igitur reprobavit onerosam legisperitorum officinam, inducit communem invectivam in cunctos principes Iudaeorum, dicens vae vobis qui aedificatis monumenta prophetarum, et patres vestri occiderunt illos.* Ambrosius. *Bonus est hic locus adversus superstitionem vanissimam Iudaeorum: quia aedificando sepulchra prophetarum, patrum suorum facta damnabant; aemulando autem paterna scelera, in seipsos sententiam retorquebant: non enim aedificatio, sed aemulatio loco criminis aestimatur; unde subdit profecto testificamini quod consentitis operibus patrum vestrorum: quoniam quidem ipsi eos occiderunt, vos autem aedificatis eorum*

sepulchra. Beda. *Simulabant quidem se, ob favorem vulgi captandum, patrum suorum horrere perfidiam, memorias prophetarum qui ab eis occisi sunt, magnifice honorando; sed ipso ore testificantur quantum paternae nequitiae consentiant, iniuriis agendo dominum a prophetis praenuntiatum; unde subditur propterea et sapientia Dei dixit: mittam ad illos prophetas et apostolos, et ex illis occident et persequentur.* Ambrosius. *Dei sapientia Christus est. Denique in Matthaeo habes: ecce ego mitto ad vos prophetas et sapientes.* Beda. *Si autem eadem sapientia Dei prophetas apostolosque misit, cessent haeretici Christo ex virgine principium dare; omittant alium legis et prophetarum, alium novi testamenti Deum praedicare; quamvis saepe etiam apostolica Scriptura prophetas non eos solum qui futuram Christi incarnationem, sed eos qui futura caelestis regni gaudia praedicunt appellet. Sed nequaquam hos crediderim apostolis in catalogi ordine praeferendos.* Athanasius. *Sive autem occidant, mors occisorum altius contra eos clamabit; sive persequantur, memorialia suae iniquitatis emittunt. Fuga enim persecutionem passorum in magnum redundat persequentium crimen: nemo enim pium et mansuetum fugit, sed potius austerum et moribus imbutum iniquis; et ideo sequitur ut inquiratur sanguis omnium prophetarum, qui effusus est a constitutione mundi a generatione ista.* Beda. *Quaeritur quomodo sanguis omnium prophetarum atque iustorum ab una Iudaeorum generatione requiratur, cum multi sanctorum, sive ante incarnationem, sive post, ab aliis nationibus sint interempti. Sed moris est Scripturarum duas saepe generationes hominum, bonorum malorumque computare.* Cyrillus. *Etsi ergo dicat demonstrative a generatione ista, non exprimit solum tunc astantes et audientes, sed quemlibet homicidam: astruitur enim simili simile.* Chrysostomus in Matthaeum. *Ceterum si dicat, Iudaeos graviora passuros; hoc non immerito fit, eo quod et peiora omnibus ausi sunt, et nullo praeteritorum castigati fuerunt; sed cum vidissent alios peccasse et punitos fuisse, non fuerunt meliores effecti, sed similia commiserunt; non autem ita quod pro commissis aliorum alii luant poenam.* Theophylactus. *Ostendit autem dominus Iudaeos esse heredes malitiae Cain, ex eo quod subdit a sanguine Abel usque ad sanguinem Zachariae, qui periit inter altare et aedem. Abel siquidem a Cain occisus est; Zachariam autem, quem occiderunt inter altare et aedem, quidam dicunt esse antiquum Zachariam filium Ioiadae sacerdotis.* Beda. *Quare igitur a sanguine Abel, qui primus martyrium passus est, mirum non est; sed quare usque ad sanguinem Zachariae, quaerendum est, cum et multi post eum usque ad nativitatem Christi, et ipso mox nato innocentes perempti sint; nisi forte, quia Abel pastor ovium, Zacharias sacerdos fuit, et hic in campo, ille in atrio templi necatus est, utriusque gradus martyres, et laici scilicet, et altaris officio mancipati, sub eorum intimantur vocabulo.* Gregorius Nyssenus. *Quidam autem dicunt, quod Zacharias pater Ioannis spiritu prophetiae coniciens mysterium virginitatis intactae Dei genitricis, nequaquam sequestravit illam a loco templi virginibus deputato, volens ostendere quod in potestate conditoris omnium erat novum ortum ostendere, qui enixae vigorem caelibatus non auferret. Erat autem hic locus medius inter altare et aedem, in qua erat altare aeneum situm, ubi propter hoc eum occiderunt. Aiunt etiam, quod, cum audirent regem mundi venturum, dispensative metu subiectionis aggrediuntur eum qui attestabatur ortum ipsius, mactantes sacerdotem in templo.* Graecus. *Alii autem aliam causam dicunt esse interitus Zachariae: cum enim occiderentur infantes, magnus Ioannes cum coaetaneis suis occidendus erat; sed Elisabeth eripiens filium de medio caedis, petiit eremum: unde cum satellites Herodis Elisabeth et puerum non invenirent, convertunt iram* *in Zachariam, occidentes ipsum ministrantem in templo. Sequitur vae vobis legisperitis, qui tulistis clavem scientiae.* Basilius. *Haec vox vae, quae intolerabilibus profertur doloribus, eis convenit qui paulo post detrudendi erunt in grave supplicium.* Cyrillus. *Clavem autem scientiae ipsam dicimus esse legem: erat enim lex umbra et figura iustitiae Christi. Decebat ergo legisperitos quasi indagantes legem Moysi et dicta prophetarum, reserare quodammodo populo Iudaeorum ianuas notitiae Christi. Hoc autem non fecerunt; sed e contra derogabant divinis miraculis, et contra eius dogmata clamabant: quid eum auditis? Sic igitur tulerunt, idest abstulerunt, clavem scientiae; unde sequitur ipsi non introistis, et eos qui introibant prohibuistis. Sed et fides est clavis scientiae: fit enim per fidem veritatis cognitio, secundum illud: nisi credideritis, non intelligetis. Sustulerunt igitur legisperiti clavem scientiae, non permittentes homines credere in Christum.* Augustinus de quaest. Evang. *Sed et clavis scientiae est humilitas Christi, quam nec ipsi intelligere, nec ab aliis intelligi volebant.* Ambrosius. *Arguuntur etiam adhuc sub nomine Iudaeorum, et futuro supplicio statuuntur obnoxii: quia cum doctrinam sibi divinae cognitionis usurpent, et alios impediant, nec ipsi quod profitentur agnoscunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Haec autem omnia Matthaeus narrat esse dicta postquam dominus in Ierusalem venerat. Lucas autem hic narrat, cum adhuc dominus iter ageret in Ierusalem: unde mihi similes videntur esse sermones, quorum ille alterum, iste alterum narravit.* Beda. *Quam autem vera perfidiae, simulationis et impietatis suae crimina audierint Pharisaei et legisperiti, ipsi testantur, qui non resipiscere, sed doctorem veritatis insidiis moliuntur aggredi; sequitur enim cum autem hoc ad illos diceret, coeperunt Pharisaei et legisperiti graviter insistere.* Cyrillus. *Sumitur autem insistere pro instare, vel invidere, vel saevire. Coeperunt autem interrumpere sermonem eius in pluribus; unde sequitur et os eius opprimere de multis.* Theophylactus. *Cum enim plures interrogant unum de diversis materiis, cum nequeat simul omnibus respondere, videtur insipientibus quod dubitet. Hoc igitur ingeniabantur et illi nefarii contra ipsum; sed et aliter quaerebant os eius opprimere; scilicet ut provocarent eum ad aliquid dicendum, unde posset damnari; unde sequitur insidiantes ei, et quaerentes aliquid capere de ore eius, ut accusarent eum. Quod primo dixerat opprimere, nunc dicit capere, vel rapere, aliquid ex ore eius. Interrogabant eum nunc quidem de lege, ut arguant eum quasi blasphemum obloquentem de Moyse; nunc vero de Caesare, ut accusent eum tamquam insidiosum et hostem maiestatis Caesareae.*

Caput 12

Lectio 1

[85864] Catena in Lc., cap. 12 l. 1 Theophylactus. *Pharisaei quidem conabantur Iesum capere in sermone, ut populos ab eo abducerent; hoc autem in contrarium vertitur: magis enim adibant populi per millenarios congregati, adeo cupientes haerere Christo ut se invicem comprimerent: tam validum quid est veritas, et dolus imbecillis ubique; unde dicitur multis autem turbis circumstantibus, ita ut se invicem conculcarent, coepit dicere ad discipulos suos: attendite a fermento Pharisaeorum, quod est hypocrisis.* Gregorius. *Quia enim cavillatores erant, ob hoc Christus ab eis sibi cavere*

admonebat discipulos. Gregorius Nazianzenus. *Est autem, quando fermentum laudatur, tamquam efficiens panem vitalem; est autem quando vituperatur, significans vetustam et acidam malitiam.* Theophylactus. *Vocat igitur fermentum hypocrisim tamquam alterantem et corrumpentem intentiones hominum, quibus se ingesserit: nihil enim sic alterat mores ut hypocrisis.* Beda. *Nam sicut modicum fermentum totam farinae massam corrumpit, sic simulatio animum tota virtutum sinceritate et veritate fraudabit.* Ambrosius. *Pulcherrimum autem locum tenendae simplicitatis et aemulandae fidei salvator intexuit, ne Iudaicae more perfidiae, alia promamus in affectu, alia voce simulemus; cum ultimo tempore occulta cogitationum accusantium aut etiam defendentium secretum nostrae mentis aperitura videantur; unde subditur nihil autem opertum est quod non reveletur, neque absconditum quod non sciatur.* Origenes. *Aut ergo de illo tempore hoc dicit quando iudicabit Deus occulta hominum; aut id dicit, quia quantumcumque conetur aliquis occultare bona aliorum infamiis, bonum naturaliter latere non potest.* Chrysostomus in Matth. *Quasi dicat discipulis: quamvis nunc quidam vocent vos seductores et magos, deteget omnia tempus, et arguet eorum calumniam, et vestram declarabit virtutem: unde quaecumque vobis in parvo angulo Palaestinae locutus sum, haec audacter et fronte detecta et qualibet sublata formidine toti orbi praedicate; et ideo subdit quoniam quae in tenebris dixistis, in lumine dicentur; et quod in aure locuti estis et in cubiculis, praedicabitur in tectis.* Beda. *Vel hoc dicit, quia quae inter tenebras quondam pressurarum carcerumque umbras locuti vel passi sunt apostoli, nunc clarificata per orbem Ecclesia, lectis eorum actibus publice praedicantur. Sane quod dicit praedicabitur in tectis, iuxta morem provinciae Palaestinae loquitur, ubi solent in tectis residere: non enim tecta nostro more culminibus sublimata, sed plano schemate faciunt aequalia. Ergo dicit praedicabitur in tectis: idest cunctis audientibus palam dicetur.* Theophylactus. *Vel hoc proponitur Pharisaeis, quasi dicat: o Pharisaei, quae in tenebris dixistis, idest quod in opacis cordibus vestris tentare me conamini, in lumine dicentur: ego enim sum lux, et in me luce notum fiet quicquid vestra machinatur caligo; et quod in aure locuti estis et in cubiculis, idest quicquid mutuis susurris vestris auribus instillastis, praedicabitur in tectis; idest, ita mihi fuit audibile ac si in tectis praedicatum fuisset. Hic etiam intelligere potes quod lux sit Evangelium, tecta vero altae apostolorum animae. Quotquot vero consiliati sunt Pharisaei, divulgata sunt postmodum, et audita in Evangelii luce, flante magno praecone spiritu sancto super apostolorum animas.*

Lectio 2

[85865] Catena in Lc., cap. 12 l. 2 Cyrillus. *Quoniam gemina est causa perfidiae, quae aut ex inolita malitia aut ex accidenti metu nascitur; ne quis metu territus Deum, quem corde cognoscit, negare cogatur, pulchre addit dico autem vobis amicis meis, ne terreamini ab his qui occidunt corpus.* Cyrillus. *Non quibuscumque enim simpliciter hic sermo convenire videtur, sed his qui Deum ex tota diligunt mente: quibus convenit dicere: quis nos separabit a caritate Christi? Qui autem non tales sunt, labiles sunt, et ad prosiliendum parati. Porro dominus dicit: maiorem hac dilectionem nemo*

habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Quomodo autem non est inconvenientissimum Christo non rependere quod ab eo recepimus? Ambrosius. *Mortem etiam docet non esse terribilem, quam locupletiore fenore sit immortalitas redemptura.* Cyrillus. *Est ergo advertendum, quod laboribus parantur coronae et honores, quibus mortales usque ad tempus suam iram extendunt, fitque illis nostrae persecutionis finis corporalis interitus; unde subdit et post hoc non habent amplius quid faciant.* Beda. *Ergo supervacua furiunt insania qui mortua martyrum membra feris avibusque discerpenda proiciunt, cum nequaquam omnipotentiae Dei, quin ea resuscitando vivificet, resistere possint.* Chrysostomus in Matthaeum. *Considera qualiter dominus discipulos omnibus superiores constituit, ipsam mortem cunctis terribilem hortans contemnere. Simul autem et documenta immortalitatis animae ostendit eis, cum subdit ostendam autem quem timeatis: timete eum qui postquam occiderit, habet potestatem mittere in Gehennam.* Ambrosius. *Mors enim naturae finis, non poenae est; et ideo mortem supplicii corporalis esse defectum, poenam vero animae esse perpetuam, Deumque solum esse metuendum, cuius potestati non natura praescribat, sed eadem natura subiaceat, concludit: ita dico vobis, hunc timete.* Theophylactus. *Hinc nota, quod peccatoribus quidem mors ad supplicium fertur, et hic cruciatis ipsis per interitum, et consequenter in Gehennam detrusis; sed si sermonem discusseris, quiddam aliud intelliges: non enim dicit: qui mittit in Gehennam; sed qui potestatem habet mittere: non enim quicumque cum peccato moriuntur, semper mittuntur in Gehennam. Hoc autem dico propter oblationes et distributiones quae fiunt pro defunctis, quae non parum conducunt etiam his qui in gravibus peccatis mortui sunt.* Ambrosius. *Inspiraverat ergo dominus simplicitatis affectum, virtutem mentis erexerat; fides sola nutabat: bene eam de rebus vilioribus roboravit, subdens nonne quinque passeres veneunt dipondio, et unus ex illis non est in oblivione coram Deo? Quasi dicat: si Deus oblivionem passerum non habet, hominum quomodo habere potest?* Beda. *Dipondius genus est ponderis levissimi, ex duobus assibus compositi.* Glossa. *Quod autem in numeris est unum, hoc in ponderibus assis; quod duo, hoc dipondius.* Ambrosius. *Fortasse autem dicat aliquis: quomodo apostolus dixit: nonne de bobus cura est Deo? Cum bos passere pretiosior sit? Sed aliud est cura, aliud scientia.* Origenes. *Ad litteram igitur, acumen divinae provisionis, quae procedit usque ad minima, per hoc significatur; mystice autem quinque passeres spirituales sensus iuste significant, qui excelsa et supra homines sentiunt, Deum intuentes, vocem audientes divinam, gustantes panem vitae, olfacientes odorem unguentorum Christi, palpantes vivum verbum: qui dipondio veneuntes, idest vilipensi ab eis qui ea quae sunt spiritus, stultitiam iudicant, non dantur in oblivione coram Deo. Dicitur autem Deus aliquorum immemor fieri propter eorum facinora.* Theophylactus. *Vel hi quinque sensus duobus assibus venduntur, novo scilicet et veteri testamento: et ideo non dantur oblivioni a Deo: quorum enim sensus traduntur verbo vitae, ut sint apti ad spirituale pabulum, horum semper memor est dominus.* Ambrosius. *Vel aliter. Passer bonus est cui volandi natura suppeditat: volandi enim nobis gratiam natura dedit, voluptas abstulit, quae malorum escis gravat animam, atque in naturam corporeae molis inclinat. Quinque igitur corporis sensus si terrenarum sordium cibum quaerant, ad superiorum operum fructus revolare non possunt. Est ergo malus passer qui volandi usum terrenae vitio labis aboleverit, quales sunt isti passeres, qui dipondio veneunt, luxuriae scilicet pretio saecularis: adversarius enim tamquam captiva mancipia vilioris pretio aestimationis addicit; at dominus* *tamquam speciosa servitia, quae ad imaginem sui fecit, idoneos sui operis aestimat et magno pretio nos redemit.* Cyrillus. *Est igitur sibi curae diligenter nosse sanctorum vitam; unde subditur sed et capilli capitis vestri omnes numerati sunt; per quod significat quod omnia quae ad eos spectant, diligentissime novit: diligentiam enim curae adhibitae numeratio manifestat.* Ambrosius. *Denique numerum capillorum non in actu computationis, sed in facilitate cognitionis accipitur. Bene tantum numerati dicuntur, quia ea quae volumus servare, numeramus.* Cyrillus. *Mystice autem caput quidem hominis est intellectus, capilli vero cogitationes, quae patent Deo.* Theophylactus. *Vel caput uniuscuiusque fidelium intelliges aptam Christo conversationem; crines autem eius, mortificativa corporis opera, quae numerantur a Deo, et digna sunt provisione divina.* Ambrosius. *Si igitur tanta Dei est maiestas ut unus ex passeribus, aut nostrorum numerus capillorum praeter scientiam Dei non sit: quam indignum est aestimare quod fidelium corda dominus aut ignoret, aut spernat, qui viliora cognoscat? Unde convenienter concludit nolite ergo timere: multis passeribus pluris estis vos.* Beda. *Non plures estis legendum est, quod ad comparationem numeri pertinet; sed pluris estis hoc est, apud Deum maioris dignitatis.* Athanasius. *Quaero autem ab Arianis, si quasi dedignaretur Deus alia facere, solum filium fecit, cetera vero filio subrogavit; quomodo provisione utitur usque ad tam modica, capillum et passerem? Quorum enim provisione fungitur, horum creator est suo verbo.*

Lectio 3

[85866] Catena in Lc., cap. 12 l. 3 Beda. *Supra dictum est, opera quaelibet et verba abscondita esse revelanda: nunc autem concludit hanc revelationem non in vili quolibet conciliabulo, sed in conspectu supernae civitatis aeternique regis ac iudicis agendam, dicens dico autem vobis: omnis quicumque confessus fuerit me coram hominibus, et filius hominis confitebitur illum coram Angelis Dei.* Ambrosius. *Praeclare etiam fidem acuendo intexuit, et fidei ipsi virtutum fundamenta subiecit: nam ut fortitudinis incentivum est fides, ita fidei fundamentum est fortitudo.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non est ergo dominus contentus intrinseca fide, sed exteriorem confessionem expostulat, urgens nos ad fiduciam, et maiorem affectum. Et quia hoc omnibus utile est, communiter loquitur, dicens omnis quicumque confessus fuerit me.* Cyrillus. *Ait autem Paulus: si confitearis ore tuo dominum Iesum, et credas in corde tuo quod Deus eum a mortuis suscitavit, salvus eris. Totum Christi mysterium in his interpretatur: decet enim prius ortum a Deo patre verbum, idest unigenitum ex ipsius substantia, fateri dominum omnium, non tamquam ab extrinseco et furtivum sortitum dominium, sed existentem revera et naturaliter dominum, sicut et pater. Consequenter oportet fateri quod Deus hunc a mortuis suscitavit; ipsum scilicet factum hominem, et passum in carne pro nobis: sic enim resurrexit a mortuis. Quisquis ergo sic confitebitur Christum coram hominibus, videlicet ut Deum et dominum, Christus eum confitebitur coram Angelis Dei, tunc temporis cum descendet cum sanctis Angelis in gloria patris sui, in saeculi consummatione.* Eusebius. *Quid autem erit gloriosius quam ipsum unigenitum Dei verbum attestari pro nobis in divino iudicio, ac ipso effectu remunerationem testimonii promere indicium in animam eius cui testimonium perhibetur? Non enim manens extra*

eum cui testimonium reddetur, sed habitans in eo, et implens eum lumine suo, testimonium dabit. Cum autem corroborasset eos spe bona per tanta promissa, iterum eos inducit terribilioribus minis, dicens qui autem negaverit me coram hominibus, denegabitur coram Angelis Dei. Chrysostomus. *Et in damnatione maius supplicium, et in bonis maior recompensatio ponitur; quasi dicat: tu hic confiteris, aut negas; ego autem illic: bonorum enim malorumque retributio cum augmento in futuro saeculo te praestolatur.* Eusebius. *Opportune autem hanc comminationem ponit, ne confessionem ipsius contemnerent propter poenam, quae est negari a filio Dei, quod est a sapientia denegari, et a vita deficere, et lumine privari, et omnibus destitui bonis; sed et haec cuncta pati coram patre, qui est in caelis, et Angelis Dei.* Cyrillus. *Negantes autem sunt primo quidem qui imminente persecutione fidem postposuerunt: abnegant etiam haeresum doctores et discipuli.* Chrysostomus. *Sunt etiam alii abnegationis modi, quos Paulus describit dicens: confitentur se nosse Deum, factis autem negant; et iterum: si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et infideli est deterior; item: avaritiam fugite, quae est idololatria. Postquam ergo tot sunt modi negationis, palam est quod totidem sunt confessionis; quos quicumque servaverit, audiet illam beatissimam vocem, qua Christus laudabit omnes qui confessi fuerint eum. Attende autem verborum cautelam. In Graeco enim dicit quisquis confitebitur in me, ostendens, quod non propriis viribus, sed adiutus superna gratia, Christum aliquis confitebitur. De negante vero non dixit: in me, sed me; nam destitutus gratia denegat; redarguitur tamen, quia destitutio propter eum qui deseritur fit.* Beda. *Ne autem ex eo quod ait, eos qui se negaverint esse denegandos, una cunctorum, hoc est eorum qui studio, et eorum qui infirmitate vel ignorantia negant, conditio putaretur, continuo subiecit et omnis qui dicit verbum in filium hominis, remittetur illi; ei autem qui in spiritum sanctum blasphemaverit, non remittetur.* Cyrillus. *Sed si hoc vult innuere salvator, quod si quod iniuriosum verbum dicatur a nobis in hominem communem, obtinebimus, si poeniteamus, veniam; nulla difficultas est in sermone; quia cum naturaliter bonus sit Deus, emendat volentes poenitere. Verum si ad ipsum Christum retorqueatur sermo, qualiter incondemnabilis est qui dicit verbum in eum?* Ambrosius. *Utique filium hominis Christum intelligimus, qui de spiritu sancto generatus ex virgine est, eo quod parens eius in terris sola sit virgo. Numquid ergo maior spiritus sanctus Christo, ut in Christum peccantes veniam consequantur, in spiritum sanctum delinquentes remissionem non mereantur adipisci? Sed ubi unitas potestatis est, nulla comparationis est quaestio.* Athanasius. *Viri quidem antiqui, studiosus Origenes et mirandus Theognostus, hanc conscribunt esse spiritus sancti blasphemiam, quando qui digni reputati sunt dono spiritus sancti per Baptismum, regrediuntur ad peccandum: ob hoc enim aiunt illos nec veniam obtinere, prout Paulus dicit: impossibile est eos qui facti sunt participes spiritus sancti, et prolapsi sunt, revocari rursum ad poenitentiam. Addidit autem uterque intentionem propriam. Nam Origenes causam huius sic explicat: Deus quidem pater omnia percurrit et singula continet; virtus autem filii ad sola rationalia extenditur; spiritus vero sanctus solus inest participantibus eum in dono Baptismatis. Quando ergo catechumeni peccant, et gentiles, peccant in filium, qui in eis manet; possunt tamen veniam obtinere, cum digni fiunt dono regenerationis: quando vero baptizati delinquunt, dicit hoc nefas attingere spiritum, ad quem cum pervenissent, peccaverunt: et ideo irrevocabilem fore damnationem. Theognostus vero ait, quod qui primum et secundum excessit limen, minorem poenam meretur; sed qui tertium quoque pertran-*

sit, non amplius accipiet veniam. Primum quidem et secundum limen vocavit doctrinam patris et filii; tertium vero in participatione spiritus sancti, secundum illud: cum venerit spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem: non tamquam doctrina spiritus dogma filii superet, sed quia filius condescendit imperfectis, spiritus vero signaculum est eorum qui perficiuntur. Sic igitur, non quia superet spiritus filium, expers est veniae blasphemia spiritus, sed quia imperfectorum quidem est remissio, perfectis vero nulla restat excusatio. Sed cum filius sit in patre, est in illis in quibus est pater, nec abest spiritus; indivisibilis est enim sancta Trinitas. Ad haec, si omnia per filium facta sunt, et omnia in ipso consistunt, erit ipse nimirum in omnibus, ut necessarium sit peccantem in filium, in patrem et in spiritum sanctum peccare. Sacrum autem Baptisma in nomine patris et filii et spiritus sancti datur: et sic peccantes post Baptismum in sanctam Trinitatem exercent blasphemiam. Ceterum si Pharisaei Baptismum non susceperant, qualiter redarguebat eos ac si blasphemassent in spiritum sanctum, cuius nondum erant facti participes; praesertim cum non de peccatis simpliciter, sed de blasphemia eos increpabat? Differunt autem: quoniam qui peccat, transgreditur legem; qui vero blasphemat, in ipsam offendit deitatem. Sed aliter. Si eis qui delinquunt post Baptisma, non indulgetur vindicta reatuum, qualiter apostolus poenitenti in Corintho condonat: retrogressos vero Galatas parit, quousque Christus denuo formetur in eis? Cur autem et Novatum arguimus interimentem poenitentiam post Baptismum? Apostolus igitur ad Hebraeos non dissipat poenitentiam peccatorum. Sed ne putarent secundum ritum legis, poenitentiae causa multa fore et quotidiana Baptismata, ob hoc poenitere quidem monet; unicam autem fore insinuat per Baptisma renovationem. Talia vero considerans recurro ad dispensationem quae fit in Christo, qui Deus existens, homo factus est: tamquam Deus suscitabat mortuos; sicut carne vestitus sitiebat, laborabat et patiebatur. Quando igitur aliqui spectantes humana, vident dominum sitientem et patientem, et obloquuntur in salvatorem velut in hominem, peccant quidem, possunt tamen cito cum poenituerint, accipere veniam, praetendentes pro causa fragilitatem corporis; quando vero rursus aspicientes aliqui opera deitatis, dubitant de natura corporis, ipsi quoque nimium peccant; sed et his poenitentibus cito potest ignosci, eo quod et ipsi excusationem habent ab operum magnitudine. Quando vero divinitatis opera retorquent ad Diabolum, merito irrevocabilem ferunt scientiam, quoniam arbitrati sunt Diabolum fore Deum, et verum Deum nihil plusquam Daemones in operibus putaverunt habere. Ad hanc ergo perfidiam Pharisaei pervenerant: salvatore enim ostendente patris opera, mortuos suscitans, caecos illuminans, et similia faciens, huiusmodi opera dicebant esse Beelzebub: aeque enim dicere poterant videntes mundi ordinem et erga eum provisionem quod mundus a Beelzebub est creatus. Quamdiu igitur ad humana spectantes mente claudicabant dicentes: nonne hic est carpentarii filius? Et: quomodo litteras quas non didicit, novit? Sustinebat eos tamquam in filium hominis peccantes; sed ubi magis insaniunt dicentes opera Dei esse Beelzebub, non amplius eos sustinuit. Sic enim et tamdiu patres eorum sustinebat, quamdiu causa panis et aquae murmurabant; sed postquam vitulum conflantes, in eum collata sibi divinitus beneficia referunt, puniti sunt: primo quidem non paucis eorum occisis, postmodum dixit: ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum. Talem ergo et nunc Pharisaei audiunt sententiam, ut in flamma Diabolo parata perpetuo corrodantur cum eo. Non igitur faciendo collationem inter blasphemiam dictam in ipsum et spiritum sanctum, haec dixit, tamquam maior sit spiritus; sed utraque blasphemia in ipsum pro-

lata, hanc minorem, illam validiorem ostendit: ipsum enim videntes hominem vituperabant, et eius opera Beelzebub esse dicebant. Ambrosius. *Sic igitur videtur quibusdam, ut eumdem et filium et spiritum sanctum intelligamus, salva distinctione personarum, et unitate substantiae: quia unus et Deus et homo Christus est spiritus, sicut scriptum est: spiritus ante faciem vestram Christus dominus. Idem spiritus sanctus, qui et pater sanctus, et filius sanctus, et spiritus sanctus. Si ergo utrumque Christus est, quae est diversitas nisi ut sciamus quia divinitatem Christi nobis negare non liceat?* Beda. *Vel aliter. Qui opera spiritus sancti dicit esse Beelzebub, illi non dimittetur neque in praesenti saeculo, neque in futuro; non quod negamus ei, si poenitentiam agere possit, posse dimitti a Deo; sed quod credamus eum blasphemum, exigentibus meritis, sicut numquam ad remissionem, ita nec ad ipsos dignae poenitentiae fructus esse perventurum, secundum illud: excaecavi oculos eorum ne convertantur, et sanem illos.* Cyrillus. *Quod si creatura esset spiritus sanctus, non autem de divina substantia patris et filii, qualiter acta in eum contumelia tantam fert poenam quanta promulgatur contra blasphemantes in Deum?* Beda. *Neque tamen quicumque spiritum sanctum non esse, aut Deum non esse, sed patre filioque minorem confitentur, hoc irremissibilis blasphemiae crimine tenentur: quia humana ignorantia ducti faciunt, non invidentia diabolica, sicut principes Iudaeorum.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter. Si hic diceretur: qui blasphemaverit quamcumque blasphemiam in spiritum sanctum, omnem intelligere deberemus; sed quia dictum est qui blasphemaverit in spiritum sanctum, ille intelligatur qui non omni modo, sed eo modo blasphemaverit ut ei numquam possit ignosci: sic enim dictum est: Deus neminem tentat, scilicet non omni, sed quodam tentationis modo. Quis autem sit iste modus blasphemandi contra spiritum sanctum, dicamus. Primum quidem credentium beneficium est in spiritu sancto remissio peccatorum: contra hoc donum gratuitum loquitur cor impoenitens: ipsa ergo impoenitentia est spiritus blasphemia; quae non remittitur neque in hoc saeculo, neque in futuro: quia poenitentia impetrat remissionem in hoc saeculo quae valeat in futuro.* Cyrillus. *Cum autem tantum metum incusserit dominus discedentibus a recta confessione, praecepit de cetero non curare de responso, eo quod fideliter dispositis constituit verba congrua spiritus tamquam doctor inhabitans; unde sequitur cum autem inducent vos in synagogas, et ad magistratus et potestates, nolite solliciti esse qualiter aut quid respondeatis, aut quid dicatis.* Glossa. *Dicit autem qualiter, quantum ad modum proferendi; quid, quantum ad modum inveniendi; respondeatis, interrogantibus, aut quid dicatis, discere volentibus.* Beda. *Cum enim propter Christum ducimur ad iudices, voluntatem tamen nostram pro Christo debemus offerre; ceterum in respondendo spiritus sancti gratia ministrabitur; unde subditur spiritus enim sanctus docebit vos in ipsa hora quid oporteat vos dicere.* Chrysostomus in Matthaeum. *Alibi vero dicitur: estote parati cunctis ad respondendum, quicumque quaesiverint a vobis rationem spei quae fovet vos. Quando namque oritur inter amicos agon, praecipit nos meditari; quando vero terribile est praetorium, et pavor circumquaque, dat proprium monimentum, ut audendum sit et loquendum, non autem obstupescendum.* Theophylactus. *Quoniam igitur duplex est nostra infirmitas, et aut poenae formidine martyrium fugimus, aut quia rudes sumus, et nescimus reddere rationem fidei, utrumque exclusit: metum quidem poenarum in eo quod dixit ne timeatis occidentes corpus; timorem vero inscientiae in hoc quod dixit nolite solliciti esse qualiter aut quid respondeatis.*

Lectio 4

[85867] Catena in Lc., cap. 12 l. 4 Ambrosius. *Totus superior locus ad subeundam pro confessione domini passionem, aut contemptu mortis, aut spe praemii, aut mansuri denuntiatione supplicii, cui nunquam venia laxetur, instruitur. Et quoniam avaritia plerumque solet tentare virtutem, etiam huius abolendae rei praeceptum subicitur et exemplum, cum dicitur ait autem ei quidam de turba: magister, dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem.* Theophylactus. *Hi duo fratres, quia de hereditate paterna dividenda contendebant, consequens erat ut alter alterum fraudare intenderet. Dominus autem docens nos quod non oportet ad terrena flecti, repellit vocantem eum ad hereditatis divisionem; unde sequitur at ille dixit ei: homo, quis me constituit iudicem aut divisorem, scilicet facultatum, super vos?* Beda. *Qui magistro supernae pacis gaudia commendanti, terrenae divisionis vult ingerere molestiam, merito homo vocatur, secundum illud: cum sit inter vos zelus et contentio, nonne homines estis?* Cyrillus. *Fuit autem Dei filius quando factus est similis nobis, constitutus a Deo patre in regem et principem super Sion montem sanctum eius, annuntians mandatum divinum.* Ambrosius. *Bene ergo terrena declinat qui propter divina descenderat, nec iudex dignatur esse litium et arbiter facultatum, virorum habens mortuorumque iudicium arbitriumque meritorum. Non ergo quid petas, sed a quo postules, intuendum est; nec maioribus intento animo putes minoribus obstrependum: unde non immerito refutatur hic frater, qui dispensatorem caelestium gestiebat corruptibilibus occupare, cum inter fratres patrimonium non iudex medius, sed pietas debeat sequestra dividere: quamquam immortalitatis patrimonium, non pecuniae, sit hominibus expectandum.* Beda. *Occasione autem huius stulti petitoris, adversus avaritiae pestem, et turbas et discipulos praeceptis pariter et exemplis munire satagit; unde sequitur dixitque ad illos: videte, et cavete ab omni avaritia. Dicit autem ab omni, quia nonnulla simpliciter geri videntur, sed internus arbiter qua intentione fiant diiudicat.* Cyrillus. *Vel dicit ab omni avaritia, scilicet magna et parva. Est enim inutilis avaritia, dicente domino: domos zelatas aedificabitis, et non habitabitis in eis; et alibi: decem iugera vinearum facient laguncLulam unam, et triginta modii sementis facient modios tres. Sed et secundum alium modum est inutilis, quem ostendit subdens quia non in abundantia cuiusquam vita eius est ex his quae possidet.* Theophylactus. *Hoc dicit dominus refellens avarorum intentiones, qui videntur coacervare divitias quasi diu victuri; sed numquid te opulentia longaevum efficiet? Quid igitur manifeste sustines mala, incertae causa quietis? Nam dubium est an debeas attingere senium, cuius gratia thesaurizas.*

Lectio 5

[85868] Catena in Lc., cap. 12 l. 5 Theophylactus. *Dicto quod ex affluentia opum non protendatur vita humana, ad huius fidem parabolam subdit, dicens dixit autem similitudinem ad illos, dicens: hominis cuiusdam divitis uberes fructus ager attulit.* Basilius. *Non facturi quidem ex ubertate*

fructuum aliquid boni, ut magis divina longanimitas pateat, quae usque ad malos suam bonitatem extendit, pluens super iustos et iniustos. Quae vero sunt quae hic homo benefactori recompensat? Non meminit communis naturae, nec arbitratus est oportere quod superfluit, dispensari egentibus: et horrea quidem crepabant prae copia conditorum: avarus tamen animus nequaquam implebatur, nolens veteribus cedere propter avaritiam, nova non valens suscipere propter multitudinem: propter quod imperfecta erant eius consilia, et steriles curae; unde sequitur et cogitabat intra se, dicens: quid faciam, quia non habeo quo congregem fructus meos? Conqueritur aeque pauperibus. An non quem premit inopia, dicit: quid faciam? Unde victus, unde calceamenta? Talia et locuples profert: urgent enim ipsius animam divitiae a promptuariis emanantes, ne forte cum exiverint prosint egentibus; a simili gulosorum, qui mallent edacitate crepare quam indigentibus de reliquiis impartiri. Gregorius Moralium. *O angustia ex satietate nata. Dicens enim quid faciam? Profecto indicat quia votorum suorum effectibus pressus, sub quodam rerum fasce laborabat.* Basilius. *Erat quidem in promptu dicere: aperiam horrea, convocabo egenos; sed cogitat non ut distribuat, sed ut congreget; sequitur enim et dixit: hoc faciam: destruam horrea mea. Bene facis: nam digna destructione nequitiae promptuaria: dissolve horrea, ex quibus nullus consolationem accepit. Subdit et maiora faciam. At si et hoc impleveris, numquid destrues iterum? Quid stultius, quam in infinitum laborare? Horrea sunt tibi, si vis, pauperum domus. Sed dices: cui iniuriam facio, propria retinendo? Nam et sequitur et illuc congregabo omnia quae nata sunt mihi, et bona mea. Dic mihi: quae tua? Unde ea sumens in vitam tulisti? Sicut qui praeveniens spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad usum communem ordinatur; similes sunt divites, qui communia quae praeoccupaverunt, aestimant sua esse; si enim quilibet suae necessitatis sufficientiam recipiens, relinqueret superfluum indigenti, non esset dives nec pauper.* Cyrillus. *Attende et aliter esse frivolum eius verbum, cum dicit congregabo omnia quae nata sunt mihi: quasi non putaret ea divinitus obtinere, sed fructus esse laborum suorum.* Basilius. *Ceterum, si fateris ea tibi divinitus provenisse, an iniustus est Deus inaequaliter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae braviis decoretur? At tu nonne spoliator es, quae dispensanda suscepisti, propria reputando? Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te marcescit, indigentis argentum quod possides inhumatum; quocirca tot iniuriaris quot dare valeres.* Chrysostomus. *Sed et in hoc errat, quod bona putat quae sunt indifferentia: rerum enim quaedam sunt bonae, quaedam malae, quaedam mediae. Bona quidem sunt castitas et humilitas et huiusmodi; quae cum homo eligit, fit bonus. His autem opposita sunt mala; quae homo dum eligit, fit malus. Media vero sunt, ut divitiae; quae quandoque quidem ordinantur in bonum, scilicet ad eleemosynam; quandoque ad malum, scilicet ad avaritiam; et similiter inopia quandoque ad blasphemiam, quandoque ad sapientiam secundum affectum utentium.* Cyrillus. *Dives igitur non parat permanentia horrea, sed caduca; et, quod stultius est, vitae longitudinem sibi taxat; sequitur enim et dicam animae meae: anima, habes multa bona posita in annos plurimos. Sed, o dives, fructus quidem habes in horreis, sed annos plurimos unde poteris obtinere?* Athanasius. *Si quis autem sic vivat quasi quotidie moriturus, eo quod incerta est naturaliter vita nostra, non peccabit: semper enim maior timor plurimum voluptatis dissolvit. Sed e contrario dives longaevitatem sibi repromittens, ad voluptates aspirat; sequitur enim requiesce,* *scilicet a labore, comede, bibe, epulare, magno scilicet apparatu.* Basilius. *Tam improvidus es erga bona animae, ut escas corporeas animae ascribas: si quidem virtutem habet, si fecunda est operationum bonarum, si Deo adhaesit, bona plurima possidet, et bono gaudio gaudet. Verum quia totus carnalis es passionibus subiectus, a ventre, non ab anima clamas.* Chrysostomus. *Non autem decet vacare deliciis, et impinguare corpus, et attenuare animam, fascemque ei gravare, et tenebras obducere, spissumque velamen: eo quod in deliciis dominativum animae servit, servile vero corporis dominatur. Alimentorum autem indiget corpus, non deliciarum: ut nutriatur, non ut scindatur et fluat: neque enim animae soli, sed et ipsi corpori sunt nocivae deliciae: eo quod ex forti fit debile, ex sano aegrotativum, ex agili grave, ex formoso deforme, ex iuvene veternosum.* Basilius. *Permissus autem est deliberare in omnibus, et manifestare propositum proprium, ut condignam mereatur sui affectus sententiam. Sed dum in abdito loquitur, eloquia eius examinantur in caelo, unde sibi responsa proveniunt; sequitur enim dixit autem illi Deus: stulte, hac nocte animam tuam repetent a te. Audi conveniens tibi stultitiae nomen, quod tibi nullus imposuit hominum, sed ipse Deus.* Gregorius Moralium. *Eadem nocte sublatus est qui multa tempora fuerat praestolatus, ut scilicet qui in longum sibi subsidia colligendo prospexerat, subsequentem diem vel unum minime videret.* Chrysostomus in Matthaeum et in Orat. de Lazaro. *Dicit autem repetent a te: exposcebant enim eam forsan terribiles quaedam virtutes ad hoc missae; quoniam si de civitate in civitatem transeuntes egemus ductore, multo magis anima absoluta a corpore, et ad futuram vitam transmigrans, indigebit ducatu. Ob hoc multoties recusat anima, et regreditur in profundum, cum debet exire a corpore; semper enim stimulat nos conscientia peccatorum, sed praecipue cum debemus trahi ad terribile iudicium. Tunc enim tota congeries criminum innovatur, et prae oculis posita mentem percellit: et sicut carcerati semper quidem dolorosi sunt, tunc autem praecipue cum debent iudici praesentari; sic et anima maxime in ipso tempore de peccato cruciatur et dolet; multo autem magis cum fuerit evulsa.* Gregorius Moralium. *In nocte autem ablata est anima quae in obscuritate cordis est emissa: in nocte ablata est quae considerationis lucem habere noluit, ut quod pati poterat praevideret. Subdit autem quae autem parasti, cuius erunt?* Chrysostomus. *Hic enim ea deseres, non solum nullum inde percipiens commodum, sed et sarcinam peccatorum portans super humeros proprios. Et quae quidem a te congesta sunt, plerumque in manus inimicorum pervenient; a te vero super his ratio requiretur. Sequitur sic est qui sibi thesaurizat et non est in Deum dives.* Beda. *Hic enim stultus est, et in nocte rapiendus. Ergo qui vult esse in Deum dives, non sibi thesaurizet, sed pauperibus possessa distribuat.* Ambrosius. *Frustra enim congregat opes qui se his nescit usurum: neque enim nostra sunt quae non possumus auferre nobiscum: sola virtus comes est defunctorum, sola nos sequitur misericordia, quae tabernacula defunctis acquirit aeterna.*

Lectio 6

[85869] Catena in Lc., cap. 12 l. 6 Theophylactus. *Paulatim dominus provehit ad perfectiorem doctrinam; docuit enim supra cavendum esse ab avaritia, subdiditque parabolam divitis, insinuans*

per eam quod stultus est qui superflua cupit; deinde procedente sermone, neque de necessariis sinit nos sollicitudinem gerere, avaritiae radicem evellens; unde dicit ideo dico vobis; quasi dicat: postquam stultus est qui sibi maiorem vitae mensuram attribuit, et exinde magis efficitur cupidus, nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis; non quia intelligibilis anima comedat, sed quia non videtur aliter animam posse coniunctam manere corpori, nisi dum nutrimur. Vel quia animati corporis est nutrimentum suscipere, congrue animae nutriri attribuit; nam et virtus nutritiva dicitur anima; ut sic intelligatur: ne solliciti sitis nutritivae parti animae quid edatis. Potest autem etiam corpus mortuum vestiri; unde subdit neque corpori vestro quid induamini. Chrysostomus in Matthaeum. *Quod autem dicitur nolite solliciti esse, non idem est quod nolite operari, sed nolite rebus mundanis mente affigi: contingit enim aliquem operantem nihil sollicitum esse.* Cyrillus. *Praeeminet autem anima cibo, et corpus vestitui; unde subdit anima plus est quam esca, et corpus plusquam vestimentum; quasi dicat: Deus, qui quod maius est exhibuit, quomodo non dabit quod minus est? Non ergo multum nostra intentio modicis insistat, nec intellectus noster serviat ad vestitum et victum quaerendum; magis autem cogitet quaecumque salvant animam, et sublevant ad regnum caelorum.* Ambrosius. *Nihil autem moralius ad faciendam fidem omnia credentibus a Deo posse conferri, quam quod aereus ille spiritus vitale collegium, animae corporisque contubernio foederatum non deficit, nisi cum venerit dies suprema moriendi. Cum igitur anima indumento corporis vestiatur, et vigore animae corpus animetur, absurdum est ut victus nobis copiam defuturam putemus, qui vivendi iugem substantiam consequamur.*

Lectio 7

[85870] Catena in Lc., cap. 12 l. 7 Cyrillus. *Sicut supra erigendo nos ad spiritualem audaciam, per aves induxit, dicens: multis passeribus pluris estis vos, sic et nunc ex volatilibus firmam et indubitabilem fiduciam nobis adducit, dicens considerate corvos, quia non seminant neque metunt, scilicet ad acquirendum cibum, quibus non est cellarium, neque horreum, scilicet ad conservandum; et Deus pascit illos. Quanto magis vos pluris estis illis?* Beda. *Idest, carius vos valetis: quia rationale animal, sicut homo, sublimius ordinatum est in rerum natura, quam irrationabilia, sicut sunt aves.* Ambrosius. *Magnum autem quod fide sequamur exemplum: nam volatilibus caeli, quibus nullum exercitium cultionis, nullus de messium fecunditate proventus est, indeficientem providentia divina largitur alimoniam. Verum est igitur causam inopiae nostrae avaritiam videri: etenim illis idcirco sine labore pabuli usus exuberat, quo fructus ad escam communem datos, speciali quodam nesciunt vindicare dominatu. Nos communia amisimus, dum propria vindicamus: nam nec proprium quicquam ubi perpetuum nihil, nec certa copia ubi incertus eventus.* Chrysostomus in Matthaeum. *Cum autem posset dominus exemplum ab hominibus sumere qui minime terrena curaverunt, Eliam dico, Moysen et Ioannem, et ceteros huiusmodi, commemoravit volatilia, sequens vetus testimonium, quod ad apem transmittit et formicam, et alia huiusmodi; quibus naturales quosdam mores inseruit conditor.* Theodoretus. *Ideo autem omissa mentione aliorum volatilium,*

corvorum mentionem facit, quia pullos corvorum speciali providentia Deus nutrit: nam corvi pariunt quidem, non autem nutriunt, sed negligunt pullos suos: quibus miro modo ab aere pabulum quadam aura delatum ad os pervenit, quod hiantes suscipiunt, et sic nutriuntur. Forsan etiam et talia per synecdochen dicta sunt, toto significato per partem: unde in Matthaeo dominus remittit ad volatilia caeli, hic vero specialiter ad corvos, tamquam gulosiores et rapaciores. Eusebius. *In corvis etiam aliquid plus significat: avibus enim colligentibus legumina promptius est alimentum, vescentibus vero carnibus, sicut corvis, difficilius est ad habendum; nec tamen huiusmodi aves defectum pabuli patiuntur propter providentiam Dei diffusam ubique. Utitur autem ad idem et tertio syllogismo, dicens quis autem vestrum cogitando potest adicere ad staturam suam cubitum unum?* Chrysostomus. *Nota quod animam quidem semel dedit Deus, et eadem perseverat; sed corpus quotidie sumit incrementum. Pertransiens igitur animam quasi non recipientem augmentum, de solo corpore facit mentionem, dans intelligere quod non augetur per solum alimentum, sed provisione divina, per hoc quod nullus nutrimentum accipiendo aliquid ad suam staturam adicere potest; unde concluditur si ergo neque quod minimum est potestis, quid de ceteris solliciti estis?* Eusebius. *Quasi dicat: si nullus sua cura corpoream ingeniatus est sibi staturam; sed neque termino temporis vitae potest aliquis vel brevissimum tempus horae excogitando adicere, cur oportet superflue de necessariis vitae cogitare?* Beda. *Illi ergo tegendi corporis curam relinquite, cuius videtis cura factum esse ut tantae staturae corpus habeatis.* Augustinus de quaest. Evang. *Cum autem de augenda corporis statura loqueretur, dicit quod minimum est hoc, scilicet Deo corpora operari.*

Lectio 8

[85871] Catena in Lc., cap. 12 l. 8 Chrysostomus in Matthaeum. *Sicut superius dominus de alimentis monebat, ita et nunc monet de vestitu, dicens considerate lilia agri, quomodo crescunt: non laborant neque nent, ut scilicet sibi faciant indumenta. Sicut autem supra cum dominus dixit: non seminant volatilia, non reprobavit sementem, sed superfluam curam, sic cum dixit non laborant neque nent, non opus interemit, sed cogitationem.* Eusebius. *Si quis autem mortalium vult decorari pretioso vestitu, videat oculate quod Deus etiam usque ad flores, qui ex terra oriuntur, multiplicem sui sapientiam propagans, ornavit hos diversis coloribus, tenuibus membranis florum, murice et auro longe meliores tincturas accommodans, adeo quod nec penes aliquem regem deliciosum, nec etiam ipsum Salomonem, qui apud antiquos tam in divitiis quam in sapientia et in deliciis celeber fuit, tam pretiosum opus fuerit inventum; unde sequitur dico autem vobis, quia nec Salomon in omni gloria sua vestiebatur sicut unum ex istis.* Chrysostomus. *Non utitur hic volatilium exemplo, cygnum commemorans aut pavonem, sed lilia: vult enim utrinque declarare hyperbolem, scilicet ab infirmitate rerum, quae tantum sunt sortitae decorem, et a pretio decoris, qui concessus est liliis; unde postmodum non vocat ea lilia, sed fenum, cum subditur si autem fenum quod in agro est hodie: nec dicit: cras non entia; sed subdit: et cras in clibanum mittetur: neque dicit simpliciter: Deus vestit, sed dicit Deus sic vestit, quod multam habet expressionem; et subdit quanto magis vos? Quod*

est exprimentis pretiositatem et providentiam humani generis. Denique, cum increpare deceret, utitur et hic moderantia, non infidelitatis, sed paucitatis fidei arguens, cum subdit pusillae fidei; ut per hoc magis excitet nos ad dictorum persuasionem; ut non solum non cogitemus de vestibus, sed nec affectemus vestimentorum decorem. Cyrillus. *Sufficit enim prudentibus solius causa necessitatis aptum habere vestitum, modestiam non excedentem, et ciborum quod satis est. Sufficiunt etiam sanctis quae sunt in Christo spirituales deliciae, et subsequens gloria.* Ambrosius. *Non otiosum autem videtur quod flos vel homini confertur, vel certe plus pene quam hominibus in Salomone praefertur: ut prae claritate coloris Angelorum caelestium gloriam putemus expressam, qui vere mundi istius flores sunt, quod eorum claritatibus mundus ornatur, et bonum odorem sanctificationis aspirant: qui nulla sollicitudine praepediti, nullo usu laboris exerciti, divinae in se liberalitatis gratiam, et caelestis servant dona naturae. Unde bene et hic vestitus gloria sua Salomon, et alibi coopertus ostenditur, quod infirmitatem corporeae naturae, velut virtute quadam mentis adopertam, operum gloria vestiebat. Angeli vero, quorum natura divinior expers manet iniuriae corporalis, recte licet maximo viro praeferuntur. Nec tamen in nobis misericordiam Dei desperare debemus, quibus per resurrectionis gratiam dominus similem Angelorum speciem pollicetur.* Cyrillus. *Absonum autem erat discipulos debentes normam et exemplar conversationis honestae aliis tradere, in ea incidere a quibus discedendum esse oportebat eos consulere. Et ideo dominus subdit et vos nolite quaerere quid manducetis, aut quid bibatis. In hoc etiam dominus consuluit non modicum studio sacrarum praedicationum, monens discipulos sollicitudinem humanam abicere.* Beda. *Notandum tamen est, quod non ait: nolite quaerere, aut solliciti esse de cibo, aut potu, aut indumento; sed quid manducetis aut bibatis: ubi mihi videntur argui qui, spreto victu vel vestitu communi, lautiora sibi vel austeriora prae his cum quibus vitam ducunt, alimenta vel indumenta requirunt.* Gregorius Nyssenus. *Sed dicetur: aliqui obtinuerunt dominia, honores et divitias, cum orassent; qualiter ergo prohibes nos talia orando quaerere? Et quidem quod omnia haec ad divinum consilium pertineant, omnibus patet; haec tamen a Deo conferuntur petentibus, ut discentes Deum nos exaudire in minoribus petitionibus, elevemur ad altiorem affectum; sicut in pueris videmus, qui mox nati maternis adhaerent uberibus; si vero pubuerit parvulus, spernit mammas, quaerit autem monile, aut aliquid talium, quibus oculus delectatur; postquam autem mens cum corpore creverit, cedens cunctis puerilibus desideriis, quaerit a parentibus quae conveniunt vitae perfectae.* Augustinus de quaest. Evang. *Prohibita autem sollicitudine de alimentis, consequenter ne extollantur admonuit, dicens nolite in sublime tolli. Primo enim haec ad necessitatem complendam homo quaerit; cum autem his abundaverit, incipit de talibus superbire. Tale est hoc ac si se vulneratus aliquis iactet, quia habeat multa emplastra in domo, cum illi bonum esset ut vulnera non haberet, et ne uno quidem indigeret emplastro.* Theophylactus. *Vel elevationem nihil aliud vocat quam vagum mentis motum, alias aliud meditantis, et ex hoc salientis ad aliud, et sublimia cogitantis.* Basilius. *Et ut intelligas huiusmodi elevationem, memento vanitatis propriae iuventutis; si quando manens solus cogitasti de vita et promotionibus, discurrens a principatu in principatum, amplexus es divitias, aedificasti palatia, amicis bene fecisti, ultus es inimicos. Est autem peccatum talis abstractio: intenta enim circa superflua delectatio a veritate seducit; unde convenienter subdit haec enim omnia gentes mundi quaerunt, scilicet voluptatem, divitias et huiusmodi.* Gregorius Nyssenus. *Adhibere enim* *sollicitudinem rebus apparentibus proprium est eorum qui nullam supponunt spem futuri saeculi, neque metum iudicii.* Basilius. *Sed de necessariis vitae subdit pater autem vester scit quoniam his indigetis.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non dixit: Deus, sed pater, ut ipsos ad maiorem promoveret fiduciam: quis enim est pater qui patiatur necessaria filiis non ministrare? Sed et aliud adicit. Non enim poteris dicere, quod pater quidem est, ignorat tamen his nos indigere; nam qui naturam creavit, eius indigentiam novit.* Ambrosius. *Ostendit autem consequenter nec ad praesens, nec in reliquum fidelibus gratiam defuturam, si modo qui divina desiderant, terrena non quaerant. Indecorum quippe est homines curare de cibo, qui militant pro regno. Novit rex quemadmodum familiam suam pascat, alat et vestiat; unde sequitur verumtamen quaerite primum regnum Dei; et haec omnia adicientur vobis.* Chrysostomus. *Non modo regnum, sed etiam opes Christus pollicetur cum eo. Si enim nos a curis eos eripimus qui praetermittentes sua, nostrorum diligentiam habent, multo magis Deus.* Beda. *Indicat enim aliud esse quod principaliter datur, aliud quod superadditur: quia nobis in intentione aeternitas, in usu vero temporalitas esse debet.*

Lectio 9

[85872] Catena in Lc., cap. 12 l. 9 Glossa. *Postquam dominus temporalium curam a cordibus discipulorum removit, hic excludit ab eis timorem, ex quo superflua cura procedit, dicens nolite timere, pusillus grex.* Theophylactus. *Pusillum gregem dominus vocat volentes discipulos eius fieri: vel quia in hoc saeculo sancti parvi videntur causa voluntariae paupertatis, vel quia superantur a multitudine Angelorum, qui incomparabiliter praecellunt quae nostra sunt.* Beda. *Pusillum etiam dominus gregem electorum nominat, vel ad comparationem maioris numeri reproborum, vel potius ob humilitatis devotionem.* Cyrillus. *Quare autem timere non debent, ostendit subdens quia complacuit patri vestro dare vobis regnum, quasi dicat: eum qui tam pretiosa largitur, qualiter pigebit erga vos clementiam exercere? Quamvis enim hic grex parvus sit et natura, et numero, et gloria, bonitas tamen patris concessit et huic pusillo gregi caelestium spirituum sortem, scilicet regnum caelorum. Ergo ut possideatis regnum caelorum, opes terrenas contemnite; unde subditur vendite quae possidetis et date eleemosynam.* Beda. *Quasi dicat: nolite timere ne propter regnum Dei militantibus huius vitae necessaria desint; quin etiam possessa propter eleemosynam vendite: quod tunc digne fit, quando quis semel pro domino suo omnibus spretis, nihilominus post hoc labore manuum operatur, unde et victum transigere, et eleemosynam dare queat.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non est enim peccatum quod eleemosyna nequeat abolere; antidotum est cuilibet conveniens vulneri: sed et eleemosyna non solum in pecuniis fit, sed et in rebus, dum aliquis alium protegit, dum medicus medetur, dum sapiens consulit.* Gregorius Nazianzenus. *Vereor autem ne putes pietatis tibi necessitatem non esse, sed arbitrium. Opinabar et ipse hoc; sed terrent me hoedi ad sinistram statuti, non quia rapuerunt, sed quia Christum in egentibus non placaverunt.* Chrysostomus. *Nam sine eleemosyna impossibile est regnum videre. Sicut enim fons, si aquas in se continuerit, vitiatur; sic et divites, cum omnia penes se teneant.* Basilius. *Sed quaeret aliquis: quid considerantem oportet*

vendere quae possidentur? Numquid tamquam eis naturaliter noxiis, vel propter tentationem accidentem animabus ab eis? Ad hoc dicendum est, primo quidem quod singulum eorum quae sunt, si per seipsum malum existeret, non esset creatura Dei; omnis enim creatura Dei bona: consequenter autem, quia mandatum dominicum non docuit abicere tamquam mala quae possidentur, sed dispensare, dicens et date eleemosynam. Cyrillus. *Molestum autem forte est hoc mandatum divitibus; sanam tamen mentem habentibus non est inutile: thesaurizant enim sibi regnum caeleste; unde sequitur facite vobis sacculos qui non veterascunt.* Beda. *Eleemosynas videlicet operando, quarum merces in aeternum maneat: ubi non hoc praeceptum esse putandum est, ut nil pecuniae reservetur a sanctis, vel suis, vel pauperum usibus; cum et ipse dominus, cui Angeli ministrabant, loculos habuisse legatur, a fidelibus oblata conservans; sed ne Deo propter ista serviatur, et ob inopiae timorem iustitia deseratur.* Gregorius Nyssenus. *Praecipit autem sensibiles et terrenas opes sursum concedere, quo virtus corruptiva non attingit; unde subdit thesaurum non deficientem in caelis, quo fur non appropiat, neque tinea corrumpit.* Theophylactus. *Quasi dicat: hic tinea demolitur, non autem in caelis. Deinde quia tinea quaedam non demolitur, addidit de fure: aurum enim non demolitur tinea, sed fur tollit.* Beda. *Sive igitur hoc simpliciter accipiendum est, quod pecunia servata deficiat, data autem proximo, perennem fructum conferat in caelis: seu ita quod thesaurus boni operis si commodi terrestris occasione condatur, facile corruptus intereat: at si caelesti solum intentione congeratur, non exterius hominum favore, quasi a fure qui deforis rapit, non intus inani gloria, quasi a tinea quae interius scindit, valet maculari.* Glossa. *Vel fures sunt haeretici, et Daemones, qui ad hoc intenti sunt ut spiritualibus nos spolient. Tinea, quae vestes latenter rodit, invidia est, quae studium bonum lacerat, et compactionem unitatis dissipat.* Theophylactus. *Porro, quia non omnia furto tolluntur, addit potiorem rationem et nullam prorsus patientem instantiam, dicens ubi enim thesaurus vester est, ibi et cor vestrum erit: quasi dicat: esto quod nec tinea demoliatur, nec fur tollat; hoc ipsum quod est habere cor affixum thesauro sepulto, et divinum opus, scilicet animam, terrae immergere, quanto est dignum supplicio?* Eusebius. *Nam quilibet homo naturaliter dependet ab eo erga quod studet; illuc totum animum applicat ubi totum commodum possidere putavit. Unde si quis in rebus praesentis vitae habeat totam mentem et intentionem, quam cor nominavit, in terrenis versatur: si vero mentem applicaverit ad caelestia, ibi mentem habebit, ut videatur solo corpore cum hominibus conversari, animo vero iam sit aggressus mansiones caelestes.* Beda. *Hoc autem non solum de pecunia, sed de cunctis passionibus sentiendum est: luxuriosi epulae sunt thesauri, lascivi ludicra, amatoris libido.*

Lectio 10

[85873] Catena in Lc., cap. 12 l. 10 Theophylactus. *Postquam suum discipulum modestum statuit dominus, spolians eum qualibet vitae cura et elevatione, iam nunc ad ministrandum inducit, dicens sint lumbi vestri praecincti, idest semper proclives ad exequenda opera domini vestri; et lucernae ardentes, idest, non ducatis vitam in tenebris, sed adsit vobis lux rationis, ostendens vobis*

agenda et fugienda: est enim hic mundus nox. Cincti vero lumbos sunt qui practicam exequuntur; nam talis est ministrantium habitus, quibus oportet adesse et lucernas ardentes, idest discretionis donum: ut valeat dignoscere practicus non solum quid oporteat agere, sed et quomodo: alioquin in praecipitium superbiae homines ruunt. Notandum autem quod primo iubet lumbos praecingi, secundo lucernas ardere: nam primo quidem est operatio, deinde speculatio, quae est illustratio mentis. Ideo studeamus exercere virtutes, ut duas lucernas habeamus ardentes, scilicet conceptum mentis iugiter in anima emicantem, quo nos illustramur, et doctrinam, qua ceteros illuminamus. Maximus. *Vel lucernas accensas docet habere per orationem et contemplationem, et spiritualem dilectionem.* Cyrillus. *Vel subcingi significat agilitatem et promptitudinem ad sustinenda mala intuitu divini amoris; lucernae autem accensio significat, ut non patiamur aliquos in tenebris ignorantiae vivere.* Gregorius in Evang. *Vel aliter. Lumbos praecingimus cum carnis luxuriam per continentiam coarctamus: viris enim luxuria in lumbis est, feminis in umbilico. A principali igitur sexu lumborum nomine luxuria designatur. Sed quia minus est mala non agere, nisi etiam quisque studeat bonis operibus insudare, additur et lucernae ardentes; quas in manibus tenemus cum per bona opera, proximis nostris lucis exempla monstramus.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel docet et lumbos praecingere propter continentiam ab amore rerum saecularium, et lucernas ardentes habere, ut hoc ipsum vero fine et recta intentione fiat.* Gregorius. *Sed si utrumque horum agitur, restat ut quisquis ille est, totam spem suam in redemptoris sui adventu constituat; unde subditur et vos similes hominibus expectantibus dominum suum quando revertatur a nuptiis. Ad nuptias quippe dominus abiit, quia ascendens in caelum supernam sibi multitudinem Angelorum novus homo copulavit.* Theophylactus. *Quotidie etiam in caelis desponsat sanctorum animas, quas ei Paulus vel alius similis offert virginem castam. Redit autem a nuptiis celebratis in caelis, forsan quidem universaliter in consummatione totius mundi, quando veniet de caelo in gloria patris; forsan etiam singulis horis astans inopinate particulari uniuscuiusque consummationi.* Cyrillus. *Considera etiam, quod a nuptiis quasi a solemnitate venit, in qua semper existit divinitas: nihil enim potest incorruptibili naturae inferre tristitiam.* Gregorius Nyssenus. *Vel aliter. Consummatis nuptiis, et desponsata sibi Ecclesia, et admissa ea in thalamum secretorum, praestolabantur Angeli reditum regis ad naturalem beatitudinem; quibus similem fieri decet nostram vitam; ut sicut illi sine malitia conversantes parati fuerint dominicum regressum recipere; sic et nos vigilantes ad obedientiam promptos nos faciamus cum advenerit pulsans; sequitur enim ut cum venerit et pulsaverit, confestim aperiant illi.* Gregorius in Evang. *Venit quippe cum ad iudicium properat; pulsat vero cum iam per aegritudinis molestiam esse mortem vicinam designat. Cui confestim aperimus, si hunc cum amore suscipimus. Aperire enim iudici pulsanti non vult, qui exire de corpore trepidat, et eum quem contempsisse se meminit, videre iudicem formidat: qui autem de sua spe et operatione securus est, pulsanti confestim aperit: quia cum tempus propinquae mortis agnoverit, de gloria retributionis hilarescit unde subditur beati servi illi, quos cum venerit dominus, invenerit vigilantes. Vigilat qui ad aspectum veri luminis mentis oculos apertos tenet; qui servat operando quod credit; qui a se torporis et negligentiae tenebras repellit.* Gregorius Nyssenus. *Propter hanc igitur vigiliam observandam supra dominus monuit, ut sint lumbi praecincti, et lucernae ardentes: lumen enim oppositum oculis pellit somnolentiam oculorum, lumbi etiam cingulo perstricti reddunt corpus insusceptibile somni; nam qui praecinctus* *est castitate, et pura conscientia illustratus, perseverat insomnis.* Cyrillus. *Cum igitur dominus veniens suos insomnes invenerit, et praecinctos, cor illuminatum habentes, tunc eos promulgabit beatos; sequitur enim amen dico vobis, quia praecinget se: ex quo percipimus quod similia nobis retribuet, dum cum succinctis se praecinget.* Origenes. *Erit enim praecinctus iustitia circa lumbos suos, secundum Isaiam.* Gregorius. *Per quam praecingit se, idest ad retributionem se praeparat.* Theophylactus. *Vel praecinget se in eo quod non totam ubertatem bonorum largitur, sed hanc cohibet secundum certam mensuram. Quis enim Deum capere potest quantus est? Unde Seraphim velari dicuntur propter excellentiam divini splendoris. Sequitur et faciet illos discumbere, idest omnino requiescere: sicut enim discumbens totum corpus facit quiescere, sic in futuro adventu sancti totaliter requiescent. Hic enim non habuerunt requiem corporis, illic vero simul cum animabus spiritualia corpora incorruptionem sortita, plena gaudebunt quiete.* Cyrillus. *Faciet igitur illos discumbere, quasi fessos refocillans, apponens spirituales delicias, et statuens dapsilem donorum suorum mensam.* Dionysius ad Titum. *Discubitum enim opinamur quietem a multis laboribus, et vitam sine laesione, et conversationem divinam in lumine et regione viventium; universo sancto affectu adimpletam et copiosam donationem omnium donorum, secundum quam laetitia adimplentur; hoc est enim quod Iesus faciet eos recumbere, dans eis perpetuam quietem, et distribuens eis bonorum multitudinem; unde sequitur et transiens ministrabit illis.* Theophylactus. *Quasi vicem aequalem eis reddens, ut sicut ipsi ministraverunt ei, ita et ipse eis ministret.* Gregorius in Evang. *Transiens vero dictum est cum de iudicio ad regnum redit. Vel dominus nobis post iudicium transit, qui ab humanitatis forma in divinitatis suae contemplationem nos elevat.* Cyrillus. *Novit autem dominus lubricum fragilitatis humanae ad peccandum; sed quoniam bonus est, desperare non sinit, sed magis miseretur, et dat nobis poenitentiam in salutis antidotum; et ideo subdit et si venerit in secunda vigilia, et si in tertia vigilia venerit, et ita invenerit, beati sunt servi illi. Dividunt enim excubantes in moeniis civitatum, et hostium servantes aggressus, noctem in tres aut quatuor vigilias.* Gregorius. *Prima ergo vigilia primaevum tempus est vitae nostrae, idest pueritia; secunda, adolescentia vel iuventus; tertia autem senectus accipitur. Qui ergo vigilare in prima vigilia noluit, custodiat in secunda: et qui in secunda noluit, tertiae vigiliae remedia non amittat: ut qui converti in pueritia neglexit, saltem in tempore iuventutis vel in senectute resipiscat.* Cyrillus. *De prima tamen vigilia mentionem non facit, quia pueritia non punitur a Deo, sed veniam meretur. Secunda vero et tertia aetas, debet obedientiam Deo, et vitam honestam ducere ad voluntatem ipsius.* Graecus. *Vel ad primam vigiliam pertinent diligentius viventes, quasi primum gradum sortiti; ad secundam vero mediae conversationis mensuram tenentes; ad tertiam vero qui sunt infra hos; et idem de quarta putandum est, et, si contingat, de quinta: diversae enim sunt conversationum mensurae, et bonus remunerator metitur unicuique quod dignum est.* Theophylactus. *Vel quia vigiliae sunt horae noctis provocantes soporem hominibus, intelligas etiam in vita nostra esse quasdam horas quae faciunt nos beatos, si insomnes reperti fuerimus. Rapuit tibi aliquis facultates, defuncti sunt tibi filii, accusatus es: sed si in his temporibus non feceris contra Dei mandata quidquam, vigilantem te inveniet in secunda et tertia vigilia, idest in tempore malo perniciosum somnum animabus lentis inferente.* Gregorius. *Ad excutiendam vero nostrae mentis desidiam, etiam exteriora damna per similitudinem ad medium deducuntur; nam subditur hoc autem scitote: quoniam si sciret paterfamilias qua hora* *fur veniret, vigilaret utique, et non sineret perfodi domum suam.* Theophylactus. *Quidam hunc furem intelligunt esse Diabolum, domum animam, patremfamilias hominem: non tamen videtur haec acceptio consonare sequentibus: adventus enim domini comparatur huic furi tamquam ex inopinato proveniens, secundum illud apostoli: dies domini sicut fur, ita in nocte veniet; unde et hic subditur et vos estote parati: quia qua hora non putatis filius hominis veniet.* Gregorius in Evang. *Vel aliter. Nesciente patrefamilias, fur domum perfodit: quia dum a sui custodia spiritus dormit, improvisa mors veniens carnis nostrae habitaculum irrumpit; furi autem resisteret si vigilaret: quia adventum iudicis, qui occulte animam capit, praecavens, ei poenitendo occurreret, ne impoenitens periret. Horam vero ultimam dominus idcirco nobis voluit esse incognitam, ut dum illam praevidere non possumus, ad illam sine intermissione praeparemur.*

Lectio 11

[85874] Catena in Lc., cap. 12 l. 11 Theophylactus. *Petrus, cui iam commissa Ecclesia fuerat, quasi omnium curam gerens, inquirit utrum ad omnes dominus parabolam protulisset; unde dicitur ait autem ei Petrus: domine, ad nos dicis parabolam hanc, an ad omnes?* Beda. *Duo dominus in praemissa parabola monuerat; et se videlicet subito venturum, et illum eos paratos expectare debere. Sed de quo horum, an de utroque Petrus interrogaverit, quosve sibi sociisque suis comparaverit, cum ait ad nos dicis, an ad omnes? Non facile patet. Et quidem in eo quod ait nos, et omnes, non alios quam apostolos apostolorumque similes et ceteros fideles; vel Christianos et infideles, vel eos qui viritim, idest sigillatim morientes, sui iudicis adventum nolentes volentesque suscipiunt, et eos qui in universali iudicio vivi sunt in carne reperiendi, significare putandum est. Mirum est autem si Petrus dubitavit, vel omnibus sobrie et pie et iuste vivendum expectantibus beatam spem; vel inopinatum singulorum et omnium futurum esse iudicium. Unde restat intelligi, his scilicet duobus iam bene cognitis, ea quae nescire poterat, quaesisse; videlicet si sublimia illa vitae caelestis instituta, quibus possessa vendere, sacculos qui non veterascerent facere, lumbis praecinctis lucernisque ardentibus vigilare praeceperat, ad apostolos solum similesque eorum, aut ad omnes qui salvandi sunt, pertineant.* Cyrillus. *Validam autem mentem habentibus conveniunt ardua et excellentia mandatorum sanctorum; his vero qui nondum ad hanc virtutem attigerunt conveniunt ea a quibus difficultas excluditur: unde dominus exemplo manifestissimo utitur, ostendens mandatum praemissum convenire his qui admissi sunt in gradum discipulorum; sequitur enim dixit autem dominus: quis, putas, est fidelis dispensator?* Ambrosius. *Vel aliter. Superioris quidem in omnes praecepti forma est generalis; verum series sequentis exempli dispensatoribus, hoc est sacerdotibus, videtur esse proposita; unde sequitur dixit autem dominus: quis, putas, est fidelis dispensator et prudens quem constituit dominus super familiam suam, ut det illis in tempore tritici mensuram?* Theophylactus. *Quasi dicat: praedicta parabola communiter omnes fideles attingit; sed quid vobis apostolis et doctoribus conveniat, audiatis. Quaero enim quis dispensator inveniatur in se habens fidelitatem et prudentiam: sicut enim in dispensationibus facultatum, sive aliquis incautus sit fidelis domino existens,*

sive etiam prudens sit et infidelis, dispereunt res domini; sic et in rebus divinis opus est fidelitate et prudentia: novi enim multos Deum colentes et fideles; quia vero non poterant prudenter ecclesiastica tractare negotia, non solum possessiones, sed etiam animas destruebant, utentes in peccatores indiscreta virtute per immoderata poenitentiae mandata, vel importunam mansuetudinem. Chrysostomus in Matthaeum. *Quaerit autem hic dominus non quasi fidelem et prudentem dispensatorem ignorans, sed volens innuere raritatem rei, et huiusmodi praesulatus magnitudinem.* Theophylactus. *Quisquis ergo fidelis fuerit inventus et prudens, praesideat familiae domini, ut singulis temporibus det tritici mensuram, vel sermonem doctrinae, quo pascantur animae, vel operum exemplum, quo vita informetur.* Augustinus de quaest. Evang. *Mensuram autem dicit propter modum capacitatis quorumcumque audientium.* Isidorus. *Additum est etiam in tempore, quod beneficium non suo tempore datum redditur cassum, et nomen beneficii perdit. Idem panis esurienti quidem appetibilis est, satiato autem non multum. De huius autem servi dispensatoris praemio subdit, dicens beatus ille servus quem cum venerit dominus, invenerit sic facientem.* Basilius. *Non dicit agentem a casu, sed sic facientem: non enim vincere solum convenit, sed etiam certare legitime: hoc autem est sic singula exequi sicut recipimus in mandatis.* Cyrillus. *Sic ergo fidelis servus et prudens, opportuno tempore distribuens prudenter cibaria famulis, hoc est spirituales escas, beatus erit, iuxta dictum salvatoris: in hoc scilicet quod obtinebit adhuc maiora, et merebitur praemia familiaribus debita; unde sequitur vere dico vobis, quia super omnia quae possidet constituet illum.* Beda. *Quanta enim inter bonos auditores et bonos doctores est meritorum distantia, tanta est etiam praemiorum: hos enim, adveniens, cum vigilantes invenerit, faciet discumbere; illos autem cum fideliter prudenterque dispensantes invenerit, super omnia quae possidet constituet, idest super omnia caelestis regni gaudia: non utique ut horum soli dominium teneant; sed ut eorum abundantius ceteris sanctis aeterna possessione fruantur.* Theophylactus. *Vel super omnia bona sua constituet eum, non solum super suam familiam, sed ut tam terrena quam caelestia ei obediant; qualis fuit Iesus Nave et Elias; alter soli, alter nubibus mandans: et omnes sancti, quasi Dei amici, rebus Dei utuntur. Quicumque etiam vitam virtuose peragit, et servos suos, idest iram et concupiscentiam, recte disposuit, exhibens temporibus singulis mensuram frumenti, irae quidem, ut afficiatur in habentes odio Deum, concupiscentiae vero ut necessaria utatur carnis provisione, ordinans eam in Deum: talis, inquam, constituetur super omnia quae possidet dominus, dignus omnia per speculativum intellectum intueri.* Chrysostomus in Matthaeum. *Dominus autem non solum ex honore bonis reservato, sed ex minis poenae in malos corrigit auditorem; unde sequitur quod si dixerit servus ille in corde suo: moram facit dominus meus venire.* Beda. *Nota, inter vitia servi mali ascriptum quod tardum domini sui reditum putaverit; non autem inter boni virtutes annumeratum, quod hunc citum speraverit, sed tantum fideliter ministraverit. Nil ergo melius est quam ut patienter sustineamus ignorare quod sciri non potest; sed tantum laboremus ut idonei inveniamur.* Theophylactus. *Ex eo autem quod non consideratur hora finis, multa peccata eveniunt: nam si cogitaremus dominum venire, et praesto esse terminum vitae nostrae, minus utique peccaremus; unde sequitur et coeperit percutere pueros et ancillas, et edere, et bibere, et inebriari.* Beda. *In hoc servo cunctorum praesulum malorum narratur damnatio: qui neglecto domini timore, non modo ipsi luxuriae vacant, sed etiam subditos iniuriis stimulant; quamvis et typice possit intelligi pueros et ancillas percutere, corda infirmorum pravo* *exemplo vitiare; edere autem, bibere et inebriari, facinoribus et saeculi illecebris, quae hominem dementant, occupari. De eius autem poena subditur veniet dominus servi illius die qua non sperat, scilicet iudicii vel mortis, et dividet eum.* Basilius. *Non quidem dividitur corpus, ut hoc quidem exponatur tormentis, illud vero dimittatur: nam fabulosum est hoc, neque iusti iudicii, cum deliquerit totum, dimidium pati poenam: nec anima secatur, tota criminosam conscientiam possidens, et cum corpore mala cooperans; sed divisio eius est perpetua alienatio animae a spiritu. Nunc enim etsi non sit gratia spiritus indignis, videtur tamen utcumque adesse, conversionem eorum expectans ad salutem; tunc vero totaliter amputabitur ab anima. Spiritus ergo sanctus et bravium est iustorum, et prima condemnatio peccatorum, quoniam eum indigni amittent.* Beda. *Vel dividet eum, a fidelium consortio segregando, et eis qui nunquam ad fidem pertinuerant sociando; unde sequitur partemque eius cum infidelibus ponet; quia qui suorum et domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior, ut ait apostolus.* Theophylactus. *Recte etiam infidelis dispensator cum infidelibus partem accipiet, quia vera caruit fide.*

Lectio 12

[85875] Catena in Lc., cap. 12 l. 12 Theophylactus. *Hic nobis dominus maius aliquid et terribilius ostendit; non enim solum dispensator infidelis accepta privabitur gratia, ut nihil eum iuvet ad vitandum supplicia; sed magis fiet ei damnationis causa dignitatis immensitas; unde dicitur ille autem servus, qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundum voluntatem eius, plagis vapulabit multis.* Chrysostomus in Matthaeum. *Non enim similiter in omnibus omnia iudicantur, sed maior cognitio fit maioris poenae materia: unde sacerdos eadem peccans cum populo, multo graviora patietur.* Cyrillus. *Homo enim perspicax, qui turpioribus suam voluntatem inclinavit, inexcusabile peccatum commisit, quasi propter malitiam recedens a domini voluntate; sed homo rusticanus rationabilius implorabit veniam vindicantis; unde subditur qui autem non cognovit, et fecit digna, plagis vapulabit paucis.* Theophylactus. *Hic obiciunt aliqui: merito punitur qui sciens voluntatem domini, non prosequitur; sed cur punitur ignorans? Quia cum ipse scire potuisset, noluit; sed pigritans ipse fuit ignorantiae suae causa.* Basilius. *Sed dices: si hic quidem multa sustinet verbera, hic autem pauca, qualiter dicunt quidam, quod non imponit finem suppliciis? Sed sciendum est, quod hoc quod hic dicitur non numerum poenarum, sed differentiam indicat: potest enim aliquis esse dignus inextinguibili flamma, vel remissiori, vel intensiori; et indeficienti verme, vel mitius torquente, vel fortius.* Theophylactus. *Ostenditur autem consequenter quare doctoribus et scientibus intensior poena debeatur, cum dicitur omni autem cui multum datum est, multum quaeretur ab eo, et cui commendaverunt multum, plus petent ab eo. Datur quidem doctoribus gratia faciendi miracula; sed commendatur eis sermonis et doctrinae gratia. Sed in dato quidem non dicit aliquid plus petendum, sed in commendato sive deposito: nam gratia verbi incremento eget, et a doctore requiritur amplius: non enim decet eum torpere, sed augere verbi talentum.* Beda. *Vel aliter. Multum saepe datur etiam quibusdam privatis, quibus etiam cognitio dominicae voluntatis et*

exequendi quae cognoscunt facultas impenditur; multum autem commendatur illi cui cum sua salute dominici quoque gregis pascendi cura committitur. Maiori ergo gratia donatos, si deliquerint, maior vindicta sequetur; mitissima autem omnium poena erit eorum qui praeter peccatum quod originaliter traxerunt, nullum insuper addiderunt; et in ceteris qui addiderunt tanto quilibet ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quanto hic minorem habuit iniquitatem.

Lectio 13

[85876] Catena in Lc., cap. 12 l. 13 Ambrosius. *Dispensatoribus, idest sacerdotibus, praemissa videntur esse proposita, quo sciant sibi gravem in futurum poenam esse subeundam, si familiam domini gubernare neglexerint. Sed quia exiguus est profectus metu supplicii ab errore revocari, ideo dominus ad quaerendam cupiditatem divinitatis inflammat, dicens ignem veni mittere in terram: non utique illum consumptorem bonorum, sed bonae voluntatis auctorem, qui aurea dominicae domus vasa meliorat, fenum vero consumit et stipulam.* Cyrillus. *Mos est autem sacrae Scripturae ignem quandoque dicere sacros et divinos sermones; sicut enim qui aurum et argentum purgare noverunt, per ignem consumunt eorum sorditiem; sic salvator per evangelica documenta in virtute spiritus abstergit intellectum eorum qui credunt in eum. Hic est igitur ignis salubris et utilis, quo habitatores terrae, frigidi quodammodo et extincti propter peccatum, incalescunt ad pietatis vitam.* Chrysostomus. *Terram enim ad praesens vocat, non eam quam pedibus terimus, sed plasmatam manibus eius, scilicet hominem, cui dominus ignem ingerit ad consumptionem peccatorum et innovationem animarum.* Titus. *Est autem intelligendum eum de caelo venisse; non enim, si de terra venisset in terram, diceret ignem veni mittere in terram.* Cyrillus. *Huius autem ignis dominus accelerabat incendium; unde sequitur et quid volo nisi ut accendatur? Credebant enim iam quidam ex Israel, quorum exordium fuerant venerandi discipuli; sed ignis semel in Iudaea accensus totum orbem occupare debebat, consummata tamen passionis eius dispensatione; unde sequitur Baptismo autem habeo baptizari. Nam ante venerabilem crucem, et eius resurrectionem a mortuis, in sola Iudaea fiebat mentio praedicationis et miraculorum ipsius: postquam autem principem vitae insanientes occiderunt, tunc apostolis praecepit dicens: euntes, docete omnes gentes.* Gregorius super Ezech. *Vel aliter. Ignis in terram mittitur cum per ardorem sancti spiritus afflata terrena mens a carnalibus suis desideriis crematur; succensa autem spirituali amore, malum quod fecit plangit, et sic terra ardet quando accusante se conscientia, cor peccatoris in dolore poenitentiae crematur.* Beda. *Addit autem Baptismo habeo baptizari; idest sanguinis proprii tinctione prius habeo perfundi; et sic corda credentium spiritus igne inflammare.* Ambrosius. *Tanta autem est domini dignatio ut infundendae nobis devotionis, et consummandae perfectionis in nobis, et maturandae pro nobis passionis studium sibi inesse testetur; unde sequitur et quomodo coarctor usque dum perficiatur? Quidam codices habent et coangor, idest contristor: cum enim in se nihil habuerit quod doleret, nostris tamen angebatur aerumnis, et tempore mortis moestitiam praetendebat, quam non ex metu mortis suae, sed ex mora nostrae redemptionis assumpserat. Qui enim usque ad perfectionem angi-*

tur, de perfectione securus est: quia eum conditio corporalis affectus, non formido mortis offendit: nam qui corpus suscepit, omnia debuit subire quae corporis sunt, ut esuriret, sitiret, angeretur et contristaretur. Divinitas autem per hos affectus nescit commutari. Simul etiam ostendit quod in certamine passionis mors corporis, absolutio anxietudinis, non coacervativa sit doloris. Beda. *Quomodo autem post Baptisma suae passionis, post ignis spiritualis adventum terra sit arsura, declarat subdens putatis quia pacem veni dare in terram? Non, dico vobis, sed separationem.* Cyrillus. *Quid dicis, domine? Non venisti pacem daturus qui factus es nobis pax, pacificans per crucem caelestia et terrestria: qui dixisti: pacem meam do vobis. Sed manifestum est quod utilis quidem est pax; quandoque autem damnosa, et separans ab amore divino, per quam scilicet consentitur his qui a Deo dissident: et ob hoc foedera terrena docuit vitare fideles; unde sequitur erunt enim quinque ex hoc in domo una divisi; tres in duos, et duo in tres dividentur, pater in filium.* Ambrosius. *Cum sex personarum videatur facta subiectio, patris et filii, matris et filiae, socrus et nurus; quinque tamen sunt, quia eadem mater quae socrus accipi potest: quae enim est mater filii, socrus eius uxoris est.* Chrysostomus. *Per hoc autem futurum eventum protulit. Contingebat enim in eadem domo aliquem esse fidelem, cuius pater vellet eum ad infidelitatem protrahere; sed intantum praevaluit virtus doctrinae Christi, ut filii patres dimitterent, matresque filiae, et liberos parentes. Libuit enim fideles Christi non solum contemnere propria, sed et cuncta simul pati, dummodo cultu fidei non careant. Si autem purus homo esset, unde suppeteret ei hoc posse meditari, quod a patribus plus amaretur quam filii, et a filiis plusquam patres, et a viris plusquam coniuges; et hoc non in una domo aut centum, sed ubique terrarum: et non solum hoc praedixit, sed etiam opere consummavit.* Ambrosius. *Mystica autem interpretatione domus una, homo unus est. Duos autem legimus frequenter, animam et corpus; quod si duobus convenerit, efficit utraque unum: aliud est quod servit; aliud cui subicitur. Tres autem animae affectiones sunt: una rationabilis, alia concupiscibilis, tertia irascibilis. Duo ergo in tres, et tres in duo dividuntur. Etenim per adventum Christi homo, qui erat irrationabilis, rationabilis factus est. Eramus carnales, terreni; misit Deus spiritum suum in corda nostra, facti sumus filii spirituales. Possumus etiam dicere, quod in hac domo sunt alii quinque, idest odor, tactus, gustus, visus et auditus. Si ergo secundum ea quae audimus, aut legimus sensu visus atque auditus, excludamus superfluas voluptates corporis, quae gustu tactuque et odore percipiuntur; duo in tres dividimus, eo quod mentis habitus vitiorum non capiatur illecebris. Aut si quinque sensus acceperimus corporales, vitia iam corporis et peccata se separant. Possunt etiam caro videri atque anima ab odore, tactu gustuque luxuriae separata: fortior enim rationis sexus velut in viriles fertur affectus, haec molliorem studet tenere rationem. Ex his itaque diversarum cupiditatum motus inolevit; sed ubi in se anima redit, degeneres abiurat heredes; caro quippe cupiditatibus suis, quas sibi ipsa generavit, tamquam sentibus mundi doluit esse confixam: sed velut corporis quaedam atque animae nurus, voluptas motui pravae cupiditatis innubit. Ergo quamdiu mansit in una domo, conspirantibus vitiis, individua consensio, nulla videbatur esse divisio; ubi vero Christus ignem, quo delicta cordis exureret, vel gladium, quo secreta penetrantur, misit in terras; tunc caro atque anima regenerationis innovata mysteriis, copulam posteritatis eliminat, ut dividantur parentes in filios, dum intemperans motus intemperantiam abdicat, et anima declinat consortium culpae. Filii quoque in parentes dividuntur, dum renovati homines vitia vetusta declinant, voluptasque adolescentior seriosae domus* *refugit disciplinam.* Beda. *Vel aliter. Per tres significantur qui fidem Trinitatis habent; per duo infideles, qui a fidei unitate dissentiunt. Pater autem Diabolus est, cuius filii imitando eramus; sed postquam venit ignis ille caelestis, nos ab invicem separavit, et ostendit alterum patrem, qui est in caelis. Mater synagoga, filia est Ecclesia primitiva, quae et eamdem, de qua genus ducit, synagogam fidei persecutricem sustinuit, et ipsa eidem synagogae fidei veritate contradixit. Socrus synagoga, nurus Ecclesia de gentibus: quia sponsus Ecclesiae Christus filius est synagogae secundum carnem. Synagoga ergo in nurum et in filiam est divisa, quae credentes de utroque populo persequitur; sed et illae in socrum et in matrem sunt divisae, quia nolunt carnalem circumcisionem suscipere.*

Lectio 14

[85877] Catena in Lc., cap. 12 l. 14 Theophylactus. *Cum de praedicatione disceptasset, et eam nominasset gladium, poterant audientes turbari, nescientes quid diceret; et ideo dominus subdit, quod sicut aereas dispositiones per quaedam signa cognoscunt, sic deberent eius adventum cognoscere; et hoc est quod dicit cum videritis nubem orientem ab occasu, statim dicitis: nimbus venit, et ita fit; et cum Austrum flantem, dicitis, quia aestus erit, et ita fit; quasi dicat: verba mea et opera mea me indicant contrarium vobis: potestis igitur coniectare quia non veni pacem dare, sed imbrem et turbinem. Ego enim sum nubes, et venio ab occasu, idest ab humana natura pridem multa induta peccatorum caligine: veni etiam ponere ignem, idest aestum incitare: sum enim Auster ventus calidus, et oppositus boreali frigiditati.* Beda. *Vel qui ex elementorum immutatione flatum aurarum, quia voluerunt, facillime praenoscere potuerunt, possent etiam si vellent tempus adventus domini ex dictis intelligere prophetarum.* Cyrillus. *Prophetae enim multifarie praenuntiaverunt Christi mysterium. Decebat ergo, si prudentes essent, ad futura prospectum intendere; nec ignorare futuras tempestates post vitam praesentem valerent: erit enim ventus et pluvia et supplicium futurum per ignem; et hoc significatur cum dicitur nimbus venit. Decebat etiam salutis tempus non ignorare, scilicet adventum salvatoris, per quem perfecta pietas intravit mundum; et hoc significatur cum dicitur dicitis, quia aestus erit. Unde in eorum reprehensionem subditur hypocritae, faciem caeli et terrae nostis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis?* Basilius in Exameron. *Est autem notandum, quod necessariae sunt humanae vitae siderum coniecturae, dummodo quis ultra mensuram non perquirat eorum indicia. Est enim nonnulla de pluviis futuris percipere; plura quoque de aestibus, et impetu ventorum, vel particularibus vel universalibus, vel violentis vel levibus. Quanta vero commoditas ex eorum coniectura vitae praestetur, quis nescit? Interest enim nautae pronosticari procellarum pericula, viatori mutationem aeris, colono fructuum copiam.* Beda. *Sed ne aliqui de turba se propheticae lectionis ignaros, temporum cursus probare non posse causarentur, vigilanter adiungit quid autem et a vobis ipsis non iudicatis quod iustum est? Ostendens eos, etsi litteras nesciant, naturali tamen ingenio posse dignoscere eum, qui opera fecit quae nullus alius fecisset, supra hominem et Deum esse: unde post huius saeculi iniustitias, iustum creatoris iudicium esse venturum.* Origenes in Lucam. *Nisi autem esset nobis natura insitum id quod iustum*

est iudicare, nunquam salvator hoc diceret.

Lectio 15

[85878] Catena in Lc., cap. 12 l. 15 Theophylactus. *Postquam ostendit dominus laudabilem discordiam, ex hinc docet laudabilem pacem, cum dicit cum autem vadis cum adversario tuo ad principem, in via da operam liberari ab illo; quasi dicat: cum trahit te adversarius ad iudicium, da operam, idest omnibus modis excogites, ut absolvaris ab illo. Vel da operam; idest, etsi nihil habeas, mutuum accipe, ut absolvaris ab illo, ne te coram iudice conveniat; unde sequitur ne forte trahat te apud iudicem, et iudex tradat te exactori, et exactor mittat te in carcerem.* Cyrillus. *In quo angustias patieris donec etiam novissimum assem exigent: et hoc est quod subdit dico tibi, non exibis inde, donec etiam novissimum minutum reddas.* Chrysostomus in Matthaeum. *Videtur mihi de praesentibus iudicibus dicere, et de itinere ad praesens iudicium et de carcere huius mundi: per haec enim quae apparent et in promptu sunt, irrationabiles homines se corrigere consueverunt: frequenter enim non solum ex futuris bonis vel malis commonet, sed etiam ex praesentibus, propter grossiores auditores.* Ambrosius. *Vel adversarius noster Diabolus est, qui serit illecebras delictorum, ut habeat in supplicio participes quos habuit in errore consortes: adversarius etiam nobis est omnis vitiorum usus: denique adversaria est nobis mala conscientia, quae nos et hic afficit, et in futurum accusabit et prodet. Demus igitur operam ut dum in hoc sumus vitae curriculo constituti, tamquam a malo adversario, ita ab improbo liberemur actu; ne dum imus cum adversario ad magistratum, in via nostrum condemnet errorem. Quis autem est magistratus nisi penes quem omnis potestas est? Hic autem magistratus tradit reum iudici, ei scilicet cui vivorum et mortuorum tribuit potestatem, scilicet Iesu Christo, per quem occulta redarguuntur, et improbi operis poena mandatur. Ipse exactori tradit, et in carcerem mittit; dicit enim: tollite et mittite illum in tenebras exteriores. Et exactores suos monstrat esse Angelos, de quibus dicit: exibunt Angeli, et separabunt malos de medio iustorum, et mittent eos in caminum ignis. Sed subditur dico tibi: non exies inde donec etiam novissimum minutum reddas. Si enim qui pecuniam solvunt, non prius evacuant fenoris nomen quam totius sortis usque ad minimum quocumque solutionis genere quantitas universa solvatur; sic compensatione caritatis actuumque reliquorum, vel satisfactione quacumque peccati poena dissolvitur.* Origenes. *Vel aliter. Quatuor personas hic ponit, adversarii, principis, exactoris, et iudicis; apud Matthaeum vero persona praetermissa est principis, et pro exactore minister insertus. Discrepant etiam, quod ille quadrantem, iste minutum posuit; uterque autem dixit novissimum. Cunctis autem hominibus duos Angelos adesse legimus; malum qui adversa exhortatur, bonum qui optima persuadet. Ille autem adversarius noster, quotiescumque peccamus, exultat, sciens quoniam habet potestatem apud principem saeculi huius, qui se miserat, exultandi et gloriandi. In Graeco autem cum articulo tu, qui singularitatis significator est, adversarium posuit, ut ostenderet singulis hominibus singulos adversarios esse, qui ubique eos sequantur; principem vero sine articulo posuit, ne certum videretur ostendere, sed unum de pluribus: non enim unusquisque nostrum habet proprium principem, sed*

suae genti communem. Da ergo operam ut libereris ab adversario tuo, sive a principe, ad quem te adversarius trahit, habendo sapientiam, iustitiam, fortitudinem et temperantiam. Si autem dederis operam, esto in eo qui dicit: ego sum via; alioquin trahet te adversarius ad iudicem. Dicit autem trahit, ut ostendat nolentes ad condemnationem compelli. Iudicem autem alium nescio nisi dominum nostrum Iesum Christum, qui tradit exactori. Singuli exactores proprios habemus: dominantur exactores, si debuerimus aliquid: si omnibus universa reddidero, nemo exactor est, et intrepida mente respondeo: nihil tibi debeo. Quod si debitor fuero, mittet me exactor in carcerem, nec patietur exire, nisi debitum omne persolvero: non enim habet exactor potestatem ut mihi saltem quadrantem concedat. Qui donavit debitori quingentos denarios, et alii quinquaginta, dominus erat; iste qui exactor est, dominus non est; sed a domino ad exigenda debita praepositus. Novissimum autem minutum dicit gracile et tenue: peccata enim nostra aut pinguia sunt, aut tenuia. Beatus igitur est qui non peccat. Secundo autem si tenue peccatum habeat, inter ipsa quoque tenuia diversitas est: alioquin non diceret donec novissimum redderet minutum. Si enim parum debet, non egredietur nisi solvat minimum quadrantem; qui autem magno debito fuit obnoxius, infinita ei ad reddendum saecula numerabuntur. Beda. *Vel aliter. Adversarius noster in via est sermo Dei contrarius nostris carnalibus desideriis in praesenti vita: a quo liberatur qui praeceptis eius subditur: alioquin tradetur iudici, quia sermone domini contempto, peccator reus tenebitur in examine iudicis: quem iudex exactori tradet, idest maligno spiritui, ad ultionem: qui mittetur in carcerem, idest in Infernum; ubi quia semper solvere poenas patiendo, sed nunquam persolvendo, veniam consequi non poterit, numquam exinde exibit; sed cum terribilissimo serpente Diabolo perpetuas poenas luet.*

Caput 13

Lectio 1

[85879] Catena in Lc., cap. 13 l. 1 Glossa. *Quia de poenis peccantium fecerat mentionem, opportune nuntiatur quorumdam peccantium poena, ex cuius exemplo etiam aliis peccatoribus poenam comminatur; unde dicitur aderant quidam ipso in tempore nuntiantes illi de Galilaeis, quorum sanguinem miscuit Pilatus cum sacrificiis eorum.* Cyrillus. *Erant enim sequaces dogmatum Iudae Galilaei, cuius mentionem Lucas in actibus apostolorum fecit, qui dicebat: non oportet quemquam vocari dominum: unde quamplures eorum, quia Caesarem non fatebantur dominum, a Pilato puniti sunt. Dicebant etiam non oportere alias a statutis victimis in lege Moysi offerre Deo; unde prohibebant statutas a populo victimas pro salute imperatoris et populi Romani offerre. Pilatus ergo indignatus in Galilaeos, iussit inter ipsas victimas, quas ritu legis se offerre putabant, occidi, ita quod sanguis offerentium oblatis victimis misceretur. Credente autem vulgo, iustissime praedictos talia passos esse, quasi scandala seminantes in populo, incitantes principes in odium subditorum, narraverunt haec salvatori, volentes percipere quid ei super hoc videretur. Ipse autem peccatores hos esse ponit; non tamen hic asserit talia passos esse, tamquam peiores non patientibus; unde sequitur et respondens dixit illis: putatis quod hi Galilaei prae omnibus Galilaeis peccatores fuerunt,*

quia talia passi sunt? Non, dico vobis. Chrysostomus. *Punit enim Deus quosdam peccatorum, amputans eorum nequitiam, et poenam illis statuens leviorem, et plene semovens eos ab aliis, et viventes in malitia corrigens per horum damnationem. Rursus alios hic non punit, ut si sibi caverint poenitentes, praesentem poenam effugiant, et futurum supplicium: si vero perseveraverint, maius patiantur tormentum.* Titus. *Manifestat et hic, quia quaecumque ex iudiciis accidunt in reorum supplicium, non solum iudicantium potestate, sed etiam nutu Dei contingunt; unde sive iusta conscientia puniat iudex, sive aliud intendens condemnet, commendandum est negotium divinae censurae.* Cyrillus. *Removens ergo populares ab intestinis insidiis occasione religionis concitatis, subiungit sed nisi poenitentiam habueritis, et nisi cessaveritis conspirare contra principes, quod nutu divino non agitis, omnes simul, vel similiter, peribitis, et vester sanguis vestris victimis coniungetur.* Chrysostomus. *In hoc autem ostendit quod illos permisit talia pati, ut viventes alienis periculis territi fierent regni heredes. Quid igitur, dices, ut melior ego fiam, ille punitur? Non ideo; sed punitur quidem propter propria crimina; fit vero ex hoc videntibus salutis materia.* Beda. *Sed quia poenitentiam non habuerunt, quadragesimo dominicae passionis anno venientes Romani, quos designabat Pilatus ad eorum gentes pertinens, et incipientes a Galilaea, unde dominica praedicatio coeperat, radicitus impiam gentem deleverunt; et non solum atria templi, quo sacrificia deferri consueverant, sed interiora domus humano sanguine foedarunt.* Chrysostomus. *Iterum autem alii decem et octo obruti fuerant a quadam turre; de quibus eadem subdit, dicens sicut illi decem et octo super quos cecidit turris in Siloa, et occidit eos, putatis quia et ipsi debitores fuerunt praeter omnes homines habitantes in Ierusalem? Non, dico vobis. Non enim hic omnes punit, dans aliis inducias poenitendi; nec tamen cunctos futurae punitioni reservat, ne plures providentiam abnegarent.* Titus. *Una autem turris comparatur toti civitati, ut pars totum perterreat; unde subditur sed si non poenitentiam egeritis, omnes similiter peribitis; quasi dicat: tota civitas paulo post occupabitur, si perseveraverint indigenae in infidelitate.* Ambrosius. *Mystice autem in illis, quorum sanguinem Pilatus miscuit cum sacrificiis eorum, figura quaedam videtur, eos tangens, qui coactu diabolico non pure offerunt sacrificium, quorum oratio est in peccatum, sicut de Iuda scriptum est, qui proditionem sanguinis dominici inter sacrificia positus cogitabat.* Beda. *Pilatus enim, qui interpretatur os malleatoris, Diabolum significat, semper caedere paratum; sanguis peccatum, sacrificia bonas actiones exprimunt. Pilatus ergo sanguinem Galilaeorum cum sacrificiis eorum miscet, quando Diabolus eleemosynam et cetera bona fidelium, vel carnis delectatione, vel humanae laudis ambitione, vel qualibet alia peste commaculat. Illi etiam Hierosolimytae a ruina turris oppressi significant Iudaeos, qui poenitere noluerunt, cum moenibus suis esse perituros. Non frustra decem et octo, qui numerus apud Graecos ex i et e, hoc est eisdem litteris quibus nomen Iesu incipit, exprimitur: significat enim Iudaeos hinc maxime perituros, quod nomen salvatoris recipere noluerunt. Illa turris significat illum qui est turris fortitudinis, quae merito est in Siloe, quae interpretatur missus; significat enim eum qui missus a patre venit in mundum, qui omnes super quos cecidit conteret.*

Lectio 2

[85880] Catena in Lc., cap. 13 l. 2 Titus. *Iactabant se Iudaei ex eo quod decem et octo perierant; ipsi vero omnes remanserunt illaesi; unde proponit eis fici parabolam; dicit enim dicebat autem hanc similitudinem: arborem fici habebat quidam plantatam in vinea sua.* Ambrosius. *Vinea domini Sabaoth erat quam dedit in rapinam gentium. Apta autem synagogae arboris istius comparatio est: quia sicut arbor ista redundans foliis fluentibus, spem possessoribus suis cassa speratorum proventuum expectatione destituit: ita etiam in synagoga dum doctores eius operibus infecundi, verbis tamen velut foliis redundantibus gloriantur, inanis umbra legis exuberat. Haec etiam sola arbor ab initio germinat poma pro floribus, et poma decident ut poma succedant; manent tamen aliqua priorum perrara, nec decidunt. Etenim primus synagogae populus velut inutilis decidit fructus ut de pinguedine religionis antiquae novus Ecclesiae populus emergeret; primo tamen ex Israel, grossi maturescentis exemplo, pulcherrimorum gratia fructuum caeteris praestiterunt: quibus dicitur: sedebitis super duodecim thronos. Nonnulli tamen ficum istam non synagogae, sed malitiae et improbitatis figuram putant: hi tamen in nullo distant, nisi quod pro specie genus eligunt.* Beda. *Ipse autem dominus synagogam per Moysen instituit, in carne natus apparuit, et crebrius in synagoga docens fructum fidei quaesivit, sed in Pharisaeorum mente non invenit; unde sequitur et venit fructum quaerens in illa, et non invenit.* Ambrosius. *Quaerebat autem dominus, non quia fructum ficulneae deesse nesciret; sed ut ostenderet in figura, quia fructum synagoga iam habere deberet. Denique ex sequentibus docet non se ante tempus venisse, qui per triennium venit; sic enim habes: dixit autem ad cultorem vineae: ecce anni tres sunt ex quo venio quaerens fructum in ficulnea hac et non invenio. Venit ad Abraham, venit ad Moysen, venit ad Mariam, hoc est, venit in signaculo, venit in lege, venit in corpore: adventum eius ex beneficiis recognoscimus: alibi purificatio, alibi sanctificatio, alibi iustificatio est; circumcisio purificavit, lex sanctificavit, gratia iustificavit. Ergo populus Iudaeorum neque purificari potuit, quia circumcisionem corporis, non animi habuit; neque sanctificari, quia virtutem legis ignorans, carnalia magis quam spiritualia sequebatur; neque iustificari, quia delictorum suorum poenitentiam non gerens, gratiam nesciebat. Merito ergo nullus fructus in synagoga inventus est; et ideo iubetur excidi; sequitur enim succide ergo illam: ut quid etiam terram occupat? Bonus autem cultor, et fortassis ille in quo Ecclesiae fundamentum est, praesagiens, alterum ad gentes, se autem ad eos qui ex circumcisione sunt, esse mittendum, religiose ne excidatur intervenit, fretus vocatione sua etiam populum Iudaeorum per Ecclesiam posse salvari; unde sequitur at ille respondens, dixit illi: domine, dimitte illam et hoc anno. Cito duritiam superbiamque Iudaeorum causas esse sterilitatis agnovit. Itaque venit excolere qui novit vitia reprehendere; unde subdit usque dum fodiam circa illam. Pollicetur dura cordis eorum apostolicis ligonibus esse fodienda, ne radicem sapientiae, terrarum acervus obruat et abscondat. Subdit autem et mittam stercora, idest humilitatis affectum, per quem in Evangelium Christi etiam Iudaeus fore existimatur fructuosus; unde subdit et si quidem fecerit fructum, bene scilicet erit; sin autem, in futurum succides illam.* Beda. *Quod quidem per Romanos factum est, a quibus gens Iudaea succisa, et a terra promissionis expulsa est.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter totum. Arbor ficulnea genus humanum est. Primus enim homo qui peccavit, foliis ficulneae pudenda velavit, hoc est membra unde nati sumus.* Theophylactus. *Sed et quisque nostrum ficus est in vinea Dei, hoc est in Ecclesia, vel in hoc mundo plantata.* Gregorius in Evang. *Tertio autem dominus ad ficulneam venit: quia nat-*

uram generis humani ante legem, sub lege, sub gratia, expectando, admonendo, visitando requisivit: sed tamen tribus annis fructum se non invenisse conqueritur: quia quorumdam pravorum mentes nec inspirata lex naturalis corrigit, nec praecepta erudiunt, nec incarnationis eius miracula convertunt. Theophylactus. *Tertio autem natura nostra fructum petita non tribuit: semel quidem cum in Paradiso praevaricati sumus praeceptum, secundo cum in lege vitulum conflaverunt, tertio cum salvatorem renuerunt. Sed id triennium intelligendum est pro tribus aetatibus, puerili, virili, et senili.* Gregorius. *Sed cum magno timore audiendum est quod dicitur succide ergo illam: ut quid etiam terram occupat? Unusquisque enim iuxta modum suum, inquantum locum vitae praesentis tenet, si fructum bonae operationis non exhibet, velut infructuosa arbor terram occupat: quia in eo loco in quo ipse est, aliis operandi occasionem negat.* Basilius. *Proprium enim est divinae propitiationis non silenter poenas infligere, sed praemittere minas, revocando ad poenitentiam; sicut Ninivitis fecit, et nunc cultori dicens succide eam: provocans quidem ipsum ad curam eius, suscitans vero sterilem animam ad producendos debitos fructus.* Gregorius Nazianzenus. *Igitur nec nos feriamus subito, sed praevaleamus misericordia; ne secemus ficum potentem adhuc fructum facere, quam forsitan curabit periti custodis studium; unde et hic subditur at ille respondens dixit illi: dimitte illam hoc anno, usque dum fodiam circa illam.* Gregorius. *Per cultorem vineae praepositorum ordo exprimitur, qui dum praesunt Ecclesiae, dominicae vineae curam gerunt.* Theophylactus. *Vel paterfamilias Deus pater est, cultor vero Christus, qui ficum amputari ut sterilem non permittit; quasi ad patrem diceret: si per legem et prophetas fructum poenitentiae non dederunt, meis eos irrigabo passionibus et doctrinis; et forsitan dabunt obedientiae fructum.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel colonus, qui intercedit, est omnis sanctus qui intra Ecclesiam orat pro eis qui sunt extra Ecclesiam, dicens domine, dimitte illam hoc anno, idest tempore isto sub gratia, usque dum fodiam circa illam. Circumfodere est humilitatem et patientiam docere. Fossa enim est humilis terra, stercus autem in bono intellige: sordes sunt, sed fructum dant: sordes cultoris dolor est peccatoris. Qui autem agunt poenitentiam, in sordibus agant et veraciter agant.* Gregorius. *Vel peccata carnis, stercora vocantur. Ex stercore igitur ad fructum reviviscit arbor, quia de consideratione peccati, ad bona se opera resuscitat animus. Sed sunt plerique qui increpationes audiunt, et tamen ad poenitentiam redire contemnunt; propter quod subditur et si quidem fecerit fructum.* Augustinus de Verb. Dom. *Bene scilicet erit; sin autem, in futurum succides eam, quando scilicet in iudicio venies iudicare vivos et mortuos. Interim modo parcitur.* Gregorius. *Qui autem nunc non vult ad fecunditatem pinguescere per increpationem, illic cadit unde iam resurgere per poenitentiam non valet.*

Lectio 3

[85881] Catena in Lc., cap. 13 l. 3 Ambrosius. *Cito quod de synagoga dixerat indicavit; ad ipsam utique arborem venisse se monstrat qui in eadem praedicabat; unde dicitur erat autem docens in synagoga eorum sabbatis.* Chrysostomus. *Docet quidem non seorsum, sed in synagogis secure, in nullo dubitans, nec aliquid contra legem Moysi statuens; sabbato autem, quia tunc Iudaei legi*

vacabant. Cyrillus. *Ad expugnationem autem corruptionis, et mortis, et invidiae Diaboli contra nos, prodiit incarnatio verbi; et hoc apparet ex ipsis eventibus; sequitur enim et ecce mulier quae habebat spiritum infirmitatis annis decem et octo. Dicit autem spiritum infirmitatis, quia mulier haec patiebatur atrocitate Diaboli, derelicta a Deo propter propria crimina, vel propter transgressionem Adae, ob quam humana corpora infirmitatem et mortem incurrerunt. Dat autem super hoc Deus Diabolo potestatem, ut homines mole adversitatis depressi, velint ad meliora transire. Genus autem infirmitatis ostendit, dicens et erat inclinata, nec omnino poterat sursum respicere.* Basilius. *Brutorum siquidem caput humi deflexum est, terram cernit; caput hominis erectum est in caelum, oculi superna conspiciunt: convenit enim ei quaerere superna, transcendere terrena intuitu.* Cyrillus. *Ostendens autem dominus adventum suum in hunc mundum dissolutivum esse humanarum passionum, mulierem sanavit; unde sequitur quam cum vidisset Iesus, vocavit eam ad se, et ait illi: mulier, dimissa es ab infirmitate tua. Vox aptissima Deo, plena maiestate superna: fugat enim morbum imperatorio motu: qui etiam manus illi imponit; sequitur enim imposuit illi manus; et confestim erecta est, et glorificabat Deum: in quo oportet perpendere sacram carnem induisse virtutem divinam: erat enim ipsius Dei caro, non autem alicuius alterius, quasi separatim existente filio hominis a filio Dei, sicut falso aliquibus visum est. Sed ingratae synagogae praesul, postquam vidit feminam humi repentem solo tactu erectam, et divina referentem magnalia, ardens domini gloria, irretitur invidia, arguitque miraculum, quasi videretur sollicitari pro sabbato; unde sequitur respondens autem archisynagogus indignans quia sabbato curasset hominem Iesus, dicebat turbae: sex dies sunt in quibus oportet operari; in his venite et curamini, et non in die sabbati. Hortatur ceteris diebus dispersos, et propriis vacantes operibus, non sabbato, videre et mirari prodigia domini, ne forte credant. Sed dic, lex prohibuit ab opere manuali die sabbati abstinere; numquid ab eo quod verbo et ore fit? Cesses ergo comedere et potare ac loqui et psallere in sabbato. Et si nec legem legis, cur tibi sabbatum? Ceterum, si manuale opus lex prohibuit, quomodo manuale opus est feminam verbo erigere?* Ambrosius. *Denique et Deus ab operibus mundi quievit, non operibus quibus sempiterna et iugis operatio est, sicut filius ait: pater meus usque modo operatur, et ego operor, ut ad similitudinem Dei saecularia nostra opera, non religiosa cessarent. Unde dominus specialiter ei respondit; sequitur enim respondit autem ad illum dominus, et dixit: hypocritae, unusquisque vestrum in sabbato non solvit bovem suum aut asinum a praesepio, et ducit adaquare?* Basilius. *Hypocrita est qui in theatro assumit alienam personam; sic et in vita praesenti quidam alia gerunt in corde, et alia superficialiter ostendunt hominibus.* Chrysostomus. *Bene igitur dicit hypocritam principem synagogae: quia faciem habebat legis cultoris, mens vero eius erat versuti et invidi: non enim turbatur propter sabbatum, quia violatur, sed propter Christum, quia glorificatur. Tu tamen attende, quod ubi quidem opus fieri iussit, sicut cum paralytico iussit grabatum tollere, transtulit sermonem ad maius, convincens eos per dignitatem patris, cum dicit: pater meus usque modo operatur, et ego operor; hic autem ubi totum faciens verbo, nihil aliud adicit, ex his quae ipsi faciebant, calumniam solvit.* Cyrillus. *Arguitur autem archisynagogus ut hypocrita, dum bruta quidem adaquat in sabbato, mulierem vero non magis genere quam fide filiam Abrahae, non dignam putat solvi ab aegritudinis vinculo; unde subdit hanc autem filiam Abrahae, quam alligavit Satanas ecce decem et octo annis, non oportuit solvi a vinculo isto die sabbati? Malebat siquidem mulierem* *tamquam quadrupedia cernere terram, quam hominum staturam recipere, dummodo Christus non magnificaretur. Non autem erat eis quid responderent; sed ipsi sibi ipsis erant irrefragabilis reprehensio; unde sequitur et cum haec diceret, erubescebant omnes adversarii eius; sed populus, quasi commoda ex miraculis consequens, laetabatur de signis; unde sequitur et omnis populus gaudebat in universis quae gloriose fiebant ab eo. Nam claritas operum omnem quaestionem solvebat apud eos qui non quaerebant mentibus perversis.* Gregorius in Evang. *Mystice autem hoc significat ficulnea infructuosa quod mulier inclinata: humana enim natura ad peccatum ex voluntate corruens, quia fructum obedientiae ferre noluit, statum rectitudinis amisit; et hoc significat ficulnea reservata quod mulier erecta.* Ambrosius. *Vel ficus synagogam figurat. Denique in muliere infirma quasi Ecclesiae figura succedit; quae cum mensuram legis et resurrectionis impleverit, in illa quiete perpetua in sublime erecta fastigium, inclinationem nostrae infirmitatis sentire non potuit. Nec aliter curari potuisset haec mulier, nisi quia legem implevit et gratiam: nam in decem verbis legis perfectio est, in octavo numero resurrectionis plenitudo.* Gregorius. *Vel aliter. Sexto die homo factus est, atque eodem sexto die opera cuncta domini perfecta sunt. Senarius autem numerus in trigonum ductus, decem et octo facit. Quia ergo homo qui sexto die factus est, perfecta opera habere noluit, sed ante legem, sub lege, atque in exordio inchoantis gratiae infirmus extitit, decem et octo annis mulier curva fuit.* Augustinus de Verb. Dom. *Quod ergo significat triennium in arbore, hoc decem et octo anni in illa muliere, quia ter seni decem et octo faciunt. Curva autem erat, sursum aspicere non poterat, quia sursum corda sine causa audiebat.* Gregorius. *Omnis enim peccator terrena cogitans, caelestia non requirens, sursum respicere non valet; quia dum desideria inferiora sequitur, a mentis suae rectitudine curvatur; et hoc semper videt, et sine intermissione cogitat. Vocavit eam dominus et erexit: quia illuminavit et audivit. Vocat enim quandoque, sed non erigit: quia plerumque videmus quae agenda sunt, sed opera non implemus: usitata enim culpa obligat mentem, ut nequaquam surgere possit ad rectitudinem. Conatur, et labitur: quia ubi diu sponte perstitit, ibi cum noluerit cadit.* Ambrosius. *Opus autem sabbati signum futuri est, quod unusquisque perfunctus lege et gratia, per misericordiam Dei corporeae fragilitatis molestiis exuetur. Cur autem aliud animal indicavit, nisi ut ostenderet futurum ut Iudaicus et gentilis populus, sitim corporis, aestusque mundi huius, dominici fontis ubertate deponat; et sic per vocationem duorum populorum Ecclesiam salvam futuram?* Beda. *Filia autem Abrahae est anima quaecumque fidelis, vel Ecclesia de utroque populo ad fidei unitatem collecta. Idem ergo mystice est bovem vel asinum solutum a praesepio potum duci, quod est filiam Abrahae a vinculo nostrae inclinationis erigi.*

Lectio 4

[85882] Catena in Lc., cap. 13 l. 4 Glossa. *Erubescentibus adversariis, et populo gaudente de his quae gloriose fiebant a Christo, profectum Evangelii consequenter sub quibusdam similitudinibus manifestat; unde dicitur dicebat ergo: cui simile est regnum Dei, et cui simile aestimabo illud? Simile est grano sinapis.* Ambrosius. *Alio loco granum sinapis legitur, ubi confertur. Ergo si*

regnum caelorum sicut granum sinapis est, et fides sicut granum sinapis, fides est utique regnum caelorum quod intra nos est. Granum quidem sinapis res est vilis et simplex: si teri coeperit, vim suam fundit: et fides simplex primo videtur: sed si atteratur adversis, gratiam suae virtutis effundit. Grana sinapis martyres sunt. Habebant odorem fidei, sed latebat: venit persecutio, contriti sunt gladio, per totius mundi terminos grana sui sparsere martyrii. Ipse etiam dominus granum est sinapis: teri voluit, ut diceremus: Christi bonus odor sumus; seminari voluit velut granum sinapis, quod acceptum homo misit in hortum suum: in horto enim Christus captus et sepultus est, ubi etiam resurrexit et factus est arbor; unde sequitur et factum est in arborem magnam. Dominus enim noster granum est cum sepelitur in terra, arbor cum elevatur in caelum. Est etiam arbor mundum obumbrans; unde sequitur et requieverunt volucres caeli in ramis eius, idest potestates caelorum, et quicumque spiritualibus factis evolare meruerunt. Ramus est Petrus, ramus est Paulus, in quorum sinus per quosdam disputationum recessus, qui eramus longe, assumptis virtutum remigiis advolamus. Ergo semina in horto tuo Christum. Hortus utique locus est plenus florum, in quo gratia tui operis effloreat, et multiplex odor variae virtutis exhalet. Ibi ergo Christus ubi fructus est seminis. Cyrillus. *Vel aliter. Regnum Dei est Evangelium, per quod acquirimus posse regnare cum Christo. Sicut igitur sinapis semen superatur quidem quantitate a seminibus olerum, crescit autem adeo ut plurium fiat umbraculum avium; sic et salvatoris doctrina penes paucos erat in principio, sed postea recepit augmentum.* Beda. *Homo autem Christus est, hortus est Ecclesia, eius disciplinis colenda; qui bene dicitur granum accepisse, quia dona quae nobis cum patre tribuit ex divinitate, nobiscum accipit ex humanitate. Crevit autem Evangelii praedicatio cunctum disseminata per orbem; crescit et in mente cuiusque credentis, quia nemo repente fit perfectus. Crescendo autem non herbarum, quae velociter arescunt, sed arborum instar exurgit. Rami huius arboris dogmatum sunt diversitates, in quibus animae castae virtutum pennis ad superna tendentes nidificant et requiescunt.* Theophylactus. *Vel homo quilibet granum sinapis, idest evangelicum sermonem, accipiens, et in horto animae suae serens, arborem magnam facit, ut et ramos producat, et caeli volatilia, idest qui terrenis supereminent, in ramis praedicationis, idest in expansis considerationibus, requiescunt. Paulus enim quasi granum modicum accepit Ananiae rudimentum; sed plantans illud in viridario suo, produxit multas et bonas doctrinas, in quibus habitant qui sunt intellectu excelsi, puta Dionysius, Hierotheus, et alii quamplures. Deinde simile dicit fermento regnum Dei; sequitur enim et dixit: cui simile aestimabo illud? Simile est fermento.* Ambrosius. *Plerique fermentum Christum putant, quia fermentum ex farina virtute, non specie generi suo praestat: sic et Christus patribus aequalis corpore, sed dignitate incomparabilis praeeminebat. Igitur sancta Ecclesia typum mulieris figurat, de qua subditur quod acceptum mulier abscondit in farinae sata tria, donec fermentaretur totum.* Beda. *Satum est genus mensurae, iuxta morem provinciae Palaestinae, unum et dimidium modium capiens.* Ambrosius. *Farina huius mulieris nos sumus, quae dominum Iesum in interioribus nostrae mentis abscondit, donec nostra secreta penetralia calor sapientiae caelestis abducat. Et quia in tribus mensuris absconditum dicit esse fermentum, congrue visum est ut Dei filium crederemus absconditum in lege, ac opertum in prophetis, evangelicis praedicationibus adimpletum. Me tamen sequi iuvat quod ipse dominus docuit, fermentum esse spiritualem doctrinam Ecclesiae. Ecclesia autem renatum hominem in corpore et anima et spiritu, fermento spirituali sanctificat, cum tria* *haec pari quadam cupiditatum lance consentiunt, et aequalis aspirat concordia voluptatum. Itaque si in hac vita tres mensurae in eodem manserint donec fermententur et fiant unum, erit in futurum diligentibus Christum incorrupta communio.* Theophylactus. *Vel pro femina intelligas animam; tria vero sata trinam partem eius, rationabilem, irascibilem et concupiscibilem. Si igitur aliquis in hac trina parte condiderit verbum Dei, faciet hoc totum spirituale, ut nec rationale peccet in documentis, nec ira aut concupiscentia enormiter ferantur, sed conformentur verbo Dei.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel tria sata farinae, genus humanum est; quod de tribus Noe filiis est reparatum. Mulier quae abscondit fermentum, Dei sapientia est.* Eusebius. *Vel aliter. Fermentum dominus nominat spiritum sanctum, quasi virtutem procedentem ex semine, idest verbo Dei. Tria autem sata farinae significant notitiam patris et filii et spiritus sancti, quam mulier, idest divina sapientia, et spiritus sanctus largitur.* Beda. *Vel fermentum dilectionem dicit, quae fervere facit, et excitat mentem. Abscondit ergo mulier, idest Ecclesia, fermentum dilectionis in sata tria: quia praecepit ut diligamus Deum ex toto corde, ex tota anima et ex tota virtute. Et hoc donec fermentetur totum, idest donec caritas totam mentem in sui perfectionem commutet; quod hic inchoatur, sed in futurum perficietur.*

Lectio 5

[85883] Catena in Lc., cap. 13 l. 5 Glossa. *Praemissis similitudinibus de multiplicatione evangelicae doctrinae, eius diffusioni ubique praedicando intendit; unde dicitur et ibat per civitates et castella, docens, et iter faciens in Ierusalem.* Theophylactus. *Non enim sola parva loca visitabat, sicut faciunt qui simplices fallere volunt, neque solas civitates, ut ostentatores faciunt et gloriam quaerentes; sed sicut communis dominus et pater omnibus providens, omnia circuibat. Non autem visitabat municipia, vitans Ierusalem, ac si timeret legisperitorum reprehensiones, aut mortem, quae poterat inde contingere; unde subdit et iter faciens in Ierusalem. Nam ubi plures erant aegroti, ibi se medicus magis ingerebat. Sequitur ait autem quidam illi: domine, si pauci sunt qui salvantur?* Glossa. *Quae quidem quaestio ad hoc pertinere videtur de quo supra agebatur: nam in praemissa similitudine dixerat, quod requieverunt volucres caeli in ramis eius; per quod intelligi potest multos esse qui salutis requiem consequentur. Et quia ille unus pro omnibus quaesierat, dominus non singulariter ei respondet; unde sequitur ipse autem dixit ad illos: contendite intrare per angustam portam.* Basilius. *Sicut enim in via terrena exitus a recto multam latitudinem habet; sic qui egreditur a tramite ducente ad regnum caelorum, in multa latitudine erroris reperitur. Rectum autem iter est angustum, qualibet declinatione periculosa existente, sive dextrorsum, sive sinistrorsum; sicut in ponte, a quo utrinque divertens flumini immergitur.* Cyrillus. *Angusta etiam porta aerumnam et patientiam sanctorum significat. Sicut enim pugnarum victoria attestatur militis strenuitati, sic praeclarum efficiet valida perpessio laborum et tentationum.* Chrysostomus in Matthaeum. *Quid est ergo quod dominus alibi dicit: iugum meum suave est, et onus meum leve? Non quidem contradicit; sed hoc dictum est propter tentationum naturam, illud vero propter affectum transeuntium.*

Est enim molestum aliquid naturae, facile reputari quando id affectanter amplectimur. Si etiam via salutis angusta erit in introitu, tamen per eam pervenitur ad latitudinem; e contrario vero lata deducit ad interitum. Gregorius Moralium. *Dicturus autem angustae portae introitum, praemisit contendite: quia nisi mentis contentio ferveat, unda mundi non vincitur, per quam anima semper ad ima revocatur.* Cyrillus. *Non videtur autem dominus satisfacere quaerenti utrum pauci sint qui salventur, dum declarat viam per quam quisque potest fieri iustus. Sed dicendum, quod mos erat salvatoris non respondere interrogantibus secundum quod eis videbatur, quoties inutilia quaerebant, sed respiciendo quod utile audientibus foret. Quid autem commodi proveniret audientibus scire an multi sint qui salventur, an pauci? Necessarium autem magis erat scire modum quo aliquis pervenit ad salutem. Dispensative ergo ad quaestionis vaniloquium nihil dicit, sed transfert suum sermonem ad rem magis necessariam.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter. Confirmavit dominus quod audivit, scilicet quod pauci sunt qui salvantur, quia per angustam portam pauci intrant. Alio autem loco hoc idem ipse ait: arcta est via quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui ingrediuntur per illam; unde subditur quia multi, dico vobis, quaerent intrare.* Beda. *Salutis amore provocati; et non poterunt, itineris asperitate deterriti.* Basilius. *Vacillat enim anima, quando quidem considerat aeterna, eligendo virtutem: quando praesentia respicit, praeferendo illecebras: hic intuetur otia carnis, illic subiectionem ipsius; hic ebrietatem, illic sobrietatem; hic dissolutos risus, illic copiam lacrymarum; hic choreas, illic orationes; hic fistulas, illic fletus; hic luxuriam, illic castimoniam.* Augustinus de Verb. Dom. *Non autem contrarius sibi est dominus, qui dixit, quod pauci sunt qui intrant per angustam portam; et alibi dicit: multi ab oriente et occidente venient. Pauci sunt in comparatione perditorum, multi in societate Angelorum. Vix videntur grana quando area trituratur; sed tanta massa processura est de area hac ut impleat horreum caeli.* Cyrillus. *Quod autem detestabiles sint qui intrare non possunt, per evidens exemplum declaravit, subdens cum autem intraverit paterfamilias, et clauserit ostium, incipietis foris stare, et pulsare ostium, dicentes: domine, aperi nobis. Sicut si patrefamilias, qui multos ad convivium vocavit, ingresso cum convivis, et ostio recluso, postmodum pulsantes adveniant.* Beda. *Est autem paterfamilias Christus, qui cum ubique ex divinitate sit, illis iam intus esse dicitur quos in caelo praesens sua visione laetificat; sed quasi foris est his quos in hac peregrinatione certantes occultus adiuvat. Intrabit vero cum totam Ecclesiam ad sui contemplationem perducet; claudet ostium, cum reprobis locum poenitentiae tollet; qui foris stantes pulsabunt, idest a iustis segregati misericordiam quam contempserunt, frustra implorabunt; unde sequitur et respondens dicet vobis: nescio vos unde sitis.* Gregorius Moralium. *Nescire Dei improbare est; sicut et nescire mentiri vir verax dicitur qui labi per mendacium dedignatur: non quod, si mentiri velit, nesciat, sed quod falsa loqui veritatis amore contemnat. Veritatis igitur lumen tenebras, quas reprobat, ignorat. Sequitur tunc incipietis dicere: manducavimus coram te, et bibimus, et in plateis nostris docuisti.* Cyrillus. *Hoc Israelitis convenit, qui secundum ritum legis offerentes Deo victimas edebant et gaudebant. Audiebant quoque in synagogis libros Moysi, qui in suis scriptis non quae sua sunt, sed quae Dei tradebat.* Theophylactus. *Vel simpliciter ad Israelitas dicitur: eo quod ex eis Christus secundum carnem natus est, et cum eo comedebant et bibebant, et eum praedicantem audiebant. Sed et Christianis haec congruunt; nos enim comedimus corpus Christi et bibimus sanguinem eius quotidie, ad mensam mysticam accedentes, docetque in plateis* *animarum nostrarum.* Beda. *Vel mystice manducat coram domino et bibit qui verbi pabulum avide suscipit; unde quasi exponendo subditur in plateis nostris docuisti. Scriptura enim in obscurioribus cibus est, quia quasi exponendo frangitur, et manducando glutitur; potus est in apertioribus, ubi ita sorbetur sicut invenitur. Non autem festivitatum epulatio iuvat quem fidei pietas non commendat; non scientia Scripturarum notum Deo facit quem operum iniquitas indignum ostendit; unde subditur et dicet vobis: nescio vos unde sitis. Discedite a me, operarii iniquitatis.* Basilius. *Illis forsitan loquitur quos describit apostolus in propria persona, dicens: si linguis hominum loquar et Angelorum, et habeam omnem scientiam, et distribuero omnes facultates meas in cibos pauperum, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Quod enim non fit divini amoris intuitu, sed ad acquirendam ab hominibus laudem, non invenit laudem apud Deum.* Theophylactus. *Attende etiam quod detestabiles sunt illi in quorum plateis dominus docet: unde si docentem eum audierimus, non in plateis sed in angustiis, et humilibus cordibus, non erimus detestabiles.* Beda. *Duplex autem ostenditur Gehennae poena; scilicet frigoris et fervoris; unde sequitur ibi erit fletus et stridor dentium: fletus enim de ardore, stridor dentium de frigore solet excitari. Vel stridor dentium prodit indignantis affectum, quod qui sero poenitet, sero sibi irascatur.* Glossa. *Vel stridebunt dentes qui hic de edacitate gaudebant, flebunt oculi qui hic per concupiscentias vagabantur. Per utrumque autem veram impiorum resurrectionem designat.* Theophylactus. *Pertinet etiam hoc ad Israelitas, cum quibus loquebatur; qui ex hoc maxime percelluntur quod gentiles cum patribus requiescunt, ipsi vero excluduntur; unde addidit cum videritis Abraham, Isaac et Iacob, et omnes prophetas in regno Dei, vos autem expelli foras. Et venient ab oriente et occidente, et ab Aquilone et Austro, et accumbent in regno Dei.* Eusebius. *Praedicti enim patres ante tempora legis, secundum evangelicam formam errorem multorum deorum derelinquentes, assumpserunt sublimis Dei notitiam, quibus pares facti sunt multi gentilium ob similem vitam; filii autem eorum alienationem sunt passi ab evangelica disciplina; unde sequitur et ecce sunt novissimi qui erant primi, et sunt primi qui erant novissimi.* Cyrillus. *Iudaeis enim, qui primum locum tenebant, praelatae sunt gentes.* Theophylactus. *Nos autem, ut videtur, primi sumus, qui ab ipsis cunabulis rudimenta accepimus; et forsitan erimus novissimi respectu gentilium, qui circa finem vitae crediderunt.* Beda. *Multi etiam prius ferventes, postea torpent: multi prius frigidi, subito inardescunt; multi in saeculo despecti, in futuro sunt glorificandi; alii apud homines gloriosi, in fine sunt damnandi.*

Lectio 6

[85884] Catena in Lc., cap. 13 l. 6 Cyrillus. *Praedicta domini verba, Pharisaeorum animos provocaverunt ad iram; videbant enim populos iam contritos fidem eius arripere. Itaque quasi perdentes officium populis praesidendi et deficientes in lucro, simulantes se eum diligere, suadent illi ut inde discederet; unde dicitur in ipsa die accesserunt quidam Pharisaeorum dicentes illi: exi et vade hinc, quia Herodes vult occidere te. Christus autem qui renes et corda scrutatur, eis leniter et figuraliter respondet; unde sequitur et ait illis: ite et dicite vulpi illi.* Beda. *Propter dolos*

et insidias Herodem vulpem appellat, quod plenum fraudis est animal, in fovea propter insidias latens, odore foetens, nunquam rectis itineribus incedens; quae omnia haereticis conveniunt, quorum typum Herodes tenet, qui Christum, idest humilitatem Christianae fidei in credentibus, conantur extinguere. Cyrillus. *Vel aliter. Videtur hic sermo mutatus esse, et non spectare ad personam Herodis, ut aliqui putaverunt, sed magis ad pharisaicas fictiones: pene enim ipsum Pharisaeum ostendit prope manentem, dum dixit ite et dicite vulpi huic, sicut in Graeco habetur; unde hoc praecepit dicendum, quod poterat urgere Pharisaeorum turbam: ecce, inquit, eicio Daemonia, et sanitates perficio hodie et cras, et tertia die consummor. Hoc se promittit operaturum quod Iudaeis displicebat: scilicet quod immundis imperaret spiritibus, et eriperet a morbis infirmantes, usque dum propria sponte sustineret crucis patibulum. Quia vero Pharisaei credebant quod manum trepidaret Herodis qui dominus erat virtutum, hoc excludit dicens verumtamen oportet me hodie et cras et sequenti die ambulare. Quod dicit oportet, nequaquam sibi necessitatem ingruentem ostendit, sed magis arbitrio propriae voluntatis pergere quo volebat, quousque finem venerandae crucis subiret, cuius iam Christus imminere tempus ostendit cum dixit hodie et cras.* Theophylactus. *Ac si dicat: quid de morte mea cogitatis? Ecce fiet post modicum. Quod autem dicitur hodie et cras, hoc multos dies significat, sicut et nos in communi sermone soliti sumus dicere: hodie et cras fit hoc, quod fiat in tanta distantia temporis. Et ut evangelicum sermonem evidentius exponamus, non intelligas quod oportet me hodie et cras ambulare, sed sistas in hodie et cras, deinde subiungas et sequenti die ambulare; sicut et pluries numerando consuevimus dicere: die dominica, et secunda feria, et tertia egrediar, quasi computando duas, ut tertia denotetur, sic et dominus quasi computando dicit oportet me hodie et cras, et postea tertia die ire Ierusalem.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel mystice ab illo haec dicta intelliguntur, ut referantur ad corpus eius, quod est Ecclesia. Expelluntur enim Daemonia, cum relictis illis superstitionibus, credunt in eum gentes; et perficiuntur sanitates, cum secundum praecepta eius, posteaquam fuerit Diabolo et huic saeculo renuntiatum, usque in finem resurrectionis, qua tamquam tertia consummabitur, ad plenitudinem angelicam per corporis etiam immortalitatem perficietur Ecclesia.* Theophylactus. *Sed quia illi dicebant ei exeas hinc, quia Herodes quaerit te occidere: in Galilaea loquentes, ubi regnabat Herodes, ostendit quod non in Galilaea, sed in Ierusalem praeordinatum fuerat ei pati; unde sequitur quia non capit prophetam perire extra Ierusalem. Cum audis non capit, idest non decet extra Ierusalem prophetam interimi, non putes vim coactivam Iudaeis inductam, sed quantum ad eorum affectum sanguinis avidum convenienter hoc dicit; velut si quis praedonem atrocissimum videns dicat: non oportet hanc viam, in qua praedo insidiatur viatoribus, immunem esse a sanguine: sic et non oportebat alibi quam ubi morabantur praedones perire dominum prophetarum: nam assueti prophetarum sanguinibus occident et dominum; unde sequitur Ierusalem, Ierusalem, quae occidis prophetas, et lapidas eos qui mittuntur ad te.* Beda. *Ierusalem non saxa et aedificia civitatis, sed habitatores vocat, quam patris plangit affectu.* Chrysostomus. *Geminatio enim verbi, miserantis est, aut nimium diligentis: nam tamquam ad amicam negligentem amatorem, et ideo puniendam, dominus loquitur* Graecus. *Sed et nominis geminatio vehementem reprehensionem ostendit: nam quae novit Deum, quomodo Dei ministros persequitur?* Chrysostomus. *Quod autem essent immemores divinorum bonorum ostendit subdens quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum avis nidum suum sub pennis,* *et noluisti? Manuduxit eos per sapientissimum Moysen, monuit per prophetas, voluit sub alis, idest sub tegmine suae virtutis, illos habere; at illi caruerunt tam desiderabilibus bonis ingrati existentes.* Augustinus in Enchir. *Dicit autem: ego volui, et tu noluisti; quasi dicat: quotquot aggregavi mea voluntate semper efficaci, te nolente feci, quia ingrata semper fuisti.* Beda. *Pulchre autem qui Herodem de sua nece tractantem vulpem vocaverat, seipsum avi comparat: quia vulpes fraudulenter semper avibus insidias intendunt.* Basilius. *Filios etiam Ierusalem pullis in nido comparavit; ac si dicat: aves quae in altum consueverunt volare, exceptae sunt a nocumentis insidiantium; tu tamen eris ut pullus egens alieno suffragio. Matre igitur avolante auferreris a nido, quasi impotens ad tutelam et debilis ad fugam; unde sequitur ecce relinquetur domus vestra deserta.* Beda. *Ipsam civitatem, quam nidum vocaverat, etiam nunc domum Iudaeorum appellat. Occiso enim domino venerunt Romani, et quasi nidum vacuum diripientes, tulerunt eorum locum, gentem et regnum.* Theophylactus. *Vel domus vestra, idest templum; ac si dicat: quamdiu virtus erat in vobis, templum erat meum; sed postquam fecistis ipsum speluncam latronum, non est de cetero domus mea, sed vestra. Vel domum dicit totam gentem Iudaeorum, iuxta illud: domus Iacob, benedicite domino, per quod ostendit quod ipse erat qui gubernabat eos, et eripiebat ab hostium manibus. Sequitur dico autem vobis, quia non videbitis me donec veniat, cum dicetis: benedictus qui venit in nomine domini.* Augustinus de Cons. Evang. *Huic narrationi Lucae non videtur adversari quod turbae dixerunt, veniente domino in Ierusalem: benedictus qui venit in nomine domini: quia nondum illuc venerat, et nondum dictum erat.* Cyrillus. *Discesserat enim dominus a Hierosolymis, tamquam indignos existentes sui praesentia deserens; deinde multis miraculis factis, rursum Hierosolymam redit, ubi ei turba occurrit dicens: hosanna filio David: benedictus qui venit in nomine domini.* Augustinus. *Sed quia non dicit Lucas quo inde tunc accessit dominus, ut non veniret nisi eo tempore quo iam illud diceretur (perseverat quippe in itinere suo donec veniat Ierusalem); de illo suo adventu quo in claritate venturus est, hoc significat.* Theophylactus. *Tunc enim et inviti confitebuntur eum salvatorem et dominum, quando nullus erit eis inde profectus. Dicens autem non videbitis me donec veniat etc., non significat illam horam, sed tempus crucis; quasi dicat: postquam crucifixeritis me, non amplius videbitis me, donec iterum veniam.* Augustinus. *Intelligendus est ergo Lucas velle praeoccupasse, antequam eius narratio dominum perduceret Ierusalem, aut eidem civitati iam appropinquantem talia respondisse monentibus ut caveret Herodem, qualia Matthaeus dicit esse locutum cum iam pervenisset Ierusalem.* Beda. *Vel dicit non me videbitis, quasi dicat: nisi poenitentiam egeritis, et confessi fueritis me filium omnipotentis patris, in secundo adventu faciem meam non videbitis.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Lucam

a capite XIV ad caput XVIII

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 14

Lectio 1

[85885] Catena in Lc., cap. 14 l. 1 Cyrillus. *Quamvis dominus malitiam Pharisaeorum cognosceret, tamen eorum fiebat conviva, ut prodesset praesentibus per verba et miracula; unde subditur et factum est cum introisset Iesus in domum cuiusdam principis Pharisaeorum sabbato manducare panem, et ipsi observabant eum: si scilicet reverentiam legis contemneret, et an quicquam prohibitorum faceret in die sabbati. Itaque hydropico veniente in medium, interrogatione reprehendit insolentiam Pharisaeorum, eum arguere volentium; unde dicitur et ecce homo quidam hydropicus erat ante illum. Et respondens Iesus dixit ad legisperitos et Pharisaeos, si licet sabbato curare.* Beda. *Quod dicitur respondisse Iesus, ad hoc respicit quod praemissum est: et ipsi observabant eum: dominus enim novit*

cogitationes hominum. Theophylactus. *In sua autem interrogatione deridet eos, sicut amentes: Deo enim benedicente sabbatum, ipsi prohibent operari bona in eo; dies autem quae bonorum operam non admittit, maledicta est.* Beda. *Sed merito interrogati tacent, quia contra se dictum, quicquid dixerit, vident. Nam si licet sabbato curare, quare salvatorem an curet observant? Si non licet, quare ipsi sabbato pecora curant? Unde sequitur at illi tacuerunt.* Cyrillus. *Neglectis igitur Iudaeorum insidiis, liberat a morbo hydropicum: qui metu Pharisaeorum remedia non postulabat propter sabbatum, sed solum astabat, ut ex aspectu misertus eius salvaret eum: quod dominus cognoscens, non postulat ab eo si vellet salvus fieri; sed protinus eum sanavit; unde sequitur ipse vero apprehensum sanavit eum ac dimisit.* Theophylactus. *In quo non hoc prospexit dominus, ne scandalizaret Pharisaeos; sed ut benefaciat egenti remediis: decet enim nos, cum magna resultat utilitas, non curare si stulti scandalizentur.* Cyrillus. *Sed quia Pharisaei inepte tacuerunt, solvit Christus inflexibilem eorum impudentiam, considerationibus seriis ad hoc utens; unde sequitur et respondens ad illos dixit: cuius vestrum asinus aut bos in puteum cadet, et non continuo extrahet illum die sabbati?* Theophylactus. *Quasi dicat: si prohibuit lex misereri in sabbato, ne curam habeas filii tui periclitantis in sabbato; sed quid dico, filii, quando nec bovem praeteris, si periclitantem videris?* Beda. *In quo sic observatores suos Pharisaeos convincit, ut eosdem etiam avaritiae condemnet, qui in liberatione animalis suae avaritiae consulebant. Quanto ergo magis Christus hominem, qui multo melior est pecore, debuit liberare?* Augustinus de quaest. Evang. *Congruenter autem hydropicum animali quod cecidit in puteum comparavit, humore enim laborabat; sicut illam mulierem quam alligatam dixerat, et ipse solvebat, comparavit iumento, quod solvitur ut ad aquam ducatur.* Beda. *Competenti ergo exemplo solvit quaestionem, ut ostendat eos violare sabbatum in opere cupiditatis qui eum violare arguerunt in opere caritatis; unde sequitur et non poterant ad haec respondere illi. Mystice autem hydropicus comparatur ei quem fluxus carnalium voluptatum exuberans aggravat: hydropicus enim morbus ab aquoso humore vocabulum trahit.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel hydropicum recte comparamus diviti avaro: sicut enim ille quanto magis abundat humore inordinato, tanto amplius sitit; sic et iste quanto est copiosior divitiis, quibus non bene utitur, tanto ardentius talia concupiscit.* Gregorius Moralium. *Recte ergo hydropicus ante Pharisaeum curatur: quia per alterius aegritudinem corporis, in altero exprimitur languor, seu aegritudo cordis et mentis.* Beda. *Bene autem in exemplo bovem et asinum nominat, ut vel sapientes et hebetes, vel utrumque populum significet, scilicet Iudaeum iugo legis pressum, et gentilem nulla ratione domitum: omnes enim a puteo concupiscentiae demersos dominus extrahit.*

Lectio 2

[85886] Catena in Lc., cap. 14 l. 2 Ambrosius. *Prius curatus est hydropicus, in quo fluxus carnis exuberans, animae gravabat officia, spiritus extinguebat ardorem: deinde docetur humilitas, dum in convivio nuptiali appetentia loci superioris arcetur; unde dicitur dicebat autem ad invitatos parabolam, intendens quomodo primos accubitus eligerent, dicens ad illos: cum invitatus fueris ad nuptias,*

non discumbas in primo loco. Cyrillus. *Prosilire enim prompte ad honores qui nobis non conveniunt, indicat nos temerarios esse, et nostra facta vituperio replet; unde sequitur ne forte honoratio te sit invitatus ab illo, et veniens is qui te et illum vocavit, dicat tibi: da huic locum; et tunc incipias cum rubore novissimum locum tenere.* Chrysostomus. *Et sic quod concupivit, nequaquam obtinuit ambitiosus honoris, sed passus est repulsam; et satagens qualiter abundet honoribus, non honoratur. Et quia nihil est aequipollens modestiae, auditorem ad oppositum ducit. Non solum prohibet ambire primatum, sed et venari iubet ultima; unde sequitur sed cum vocatus fueris, vade, recumbe in novissimo loco.* Cyrillus. *Si enim aliquis non vult aliis praelocari, nanciscitur hoc ex divina sententia; unde sequitur ut cum venerit qui te invitavit, dicat tibi: amice, ascende superius. Haec dicens, non graviter obiurgat, sed leniter iniungit: sufficit enim monitio apud discretos; et sic pro humilitate aliquis coronatur honore; unde sequitur tunc erit tibi gloria coram simul discumbentibus.* Basilius. *Occupare igitur locum ultimum in conviviis, iuxta mandatum dominicum, conveniens est, sed rursum in hunc contentiose irruere reprobatum tamquam interemptorium ordinis et causativum tumultus: et de eo mota contentio aequiparabit vos litigantibus de primatu. Quapropter, sicut hic dominus dicit, expedit convivium facienti committere accubitus ordinem. Sic et in patientia nos mutuo sustinebimus honeste, et secundum ordinem omnia prosequentes, non ad apparentiam plurium; nec videbimur humilitatem pertractare per vehementem contradictionem; magis autem humilitatem per patientiam obtineremus: maius est enim ex repugnantia superbiae indicium quam ex primo accubitu, quando eum cum imperio obtinemus.* Theophylactus. *Nemo autem putet praemissam Christi doctrinam modicam esse, et indignam culminis Dei verbi; non enim pium dices esse medicum pollicitum sanare podagram, ictum vero digiti vel dentis dolorem nolentem curare. Porro quomodo parva passio vanae gloriae, quae versabat primos perquirentes accubitus? Decebat igitur humilitatis magistrum omnem ramum pravae radicis amputare. Sed et illud considera, quia praesto coena, et passione primatus coram salvatore vexante miseros, opportunitatem habebat monitio.* Cyrillus. *Ostenso igitur tam modico exemplo ambitiosorum contemptu, et non ambitiosorum exaltatione adicit magnum parvo, generalem sententiam proferens, cum subditur quia omnis qui se exaltat, humiliabitur; et qui se humiliat, exaltabitur: quod dicitur secundum divinum iudicium, non secundum humanam consuetudinem, secundum quam plures concupiscentes honorem consequuntur, alii vero se humiliantes inglorii remanent.* Theophylactus. *Porro non finaliter nec omnibus hominibus est reverendus qui se honoribus ingerit; sed dum a quibusdam honoratur, alii detrahunt ei, et quandoque etiam ipsi honorantes.* Beda. *Sed quoniam hanc admonitionem Evangelista parabolam vocat, breviter intuendum quid mystice significet. Quisquis nuptias Christi et Ecclesiae invitatus adierit, membris Ecclesiae per fidem coniunctus, non se extollat, quasi sublimior ceteris, de meritis gloriando: dabit enim locum honoratiori post invitato, cum illorum qui se in Christo secuti sunt agilitate praeitur, et cum rubore novissimum locum tenet, quando de aliis meliora cognoscens, quicquid de sua operatione celsum sentiebat humiliat. Sed recumbit aliquis in novissimo loco, secundum illud: quanto magnus es, humilia te in omnibus. Veniens autem dominus, quem humilem invenerit, amici nomine beatificans, ascendere superius praecipiet: quicumque enim humiliaverit se sicut parvulus, hic est maior in regno caelorum. Pulchre autem dicitur tunc erit tibi gloria, ne nunc quaerere incipias quod tibi servatur in fine. Potest etiam et hoc in hac vita intelligi; quia* *quotidie dominus suas nuptias intrat, superbos despiciens, et humilibus saepe tanta sui spiritus dona praestans, ut discumbentium, idest fidelium, coetus, eos admirando glorificet. Ex conclusione vero generali, quae subditur, manifeste claret praecedentem domini sermonem typice intelligendum. Neque enim omnis qui se coram hominibus exaltat, humiliatur; aut qui se in conspectu hominum humiliat, exaltatur ab eis: sed qui se de meritis elevat, humiliabitur a domino; et qui se de beneficiis humiliat, exaltabitur ab eo.*

Lectio 3

[85887] Catena in Lc., cap. 14 l. 3 Theophylactus. *Ex duabus partibus coena composita, scilicet ex vocantibus et vocatis, partem vocatorum ad humilitatem iam monuerat; consequenter vocantem monendo remunerat, retrahens eum ne gratia hominum convivaret; unde dicitur dicebat autem ei qui se invitaverat: cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos tuos neque fratres neque cognatos neque vicinos neque divites.* Chrysostomus. *Multae causae sunt quibus amicitiae foedus contrahitur; et illicitas quidem praetermittimus, proponemus autem naturales et morales: naturales quidem, puta patris ad filium, fratris ad fratrem, et aliorum huiusmodi; quod significat dicens neque fratres neque cognatos; morales autem: puta conviva factus est, aut convicinus est; et quantum ad hos dicit neque vicinos.* Beda. *Fratres igitur et amicos et divites alterutrum convivia celebrare non quasi scelus interdicit; sed, sicut cetera necessitatis humanae commercia, ad promerenda vitae caelestis praemia, nil valere ostendit; unde subdit ne forte et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio. Non ait: et fiet tibi peccatum. Cui simile est id quod alibi dicit: et si bene feceritis his qui vobis bene faciunt, quae vobis est gratia? Sunt tamen quaedam mutua fratrum vicinorumque convivia, quae non solum in praesenti retributionem, sed et damnationem percipiunt in futuro; quae aut collatione omnium celebrantur; aut vicibus solent a contubernalibus exhiberi: in quibus ad hoc convenitur ut foeda gerantur, et ex copia incitetur libidinis diversa voluptas.* Chrysostomus. *Non igitur hac spe aliis beneficia conferamus ut nobis retribuant; haec enim frigida est intentio: unde talis amicitia celerius evanescit. Si vero pauperem vocaveris, Deum numquam obliviscentem habebis debitorem; unde sequitur sed cum facis convivium, voca pauperes, debiles, claudos et caecos. Quanto enim minor est frater, tanto magis per eum Christus accedit et visitat. Nam qui magnum suscipit, saepe propter vanam gloriam facit: sed et utilitas pluries quaeritur, ut promoveatur per illum. Possem quidem plures proponere ob hoc celeberrimos senatorum colentes, ut illis mediantibus ampliorem gratiam obtineant principum. Non igitur illos quaeramus qui nobis retribuere possunt; sequitur enim et beatus eris, quia non habent retribuere tibi. Non ergo turbemur cum non recipimus beneficii recompensationem, sed cum receperimus: quoniam si receperimus, non amplius recipiemus illic; sed si minime retribuat homo, tunc ibi Deus retribuet; unde sequitur retribuetur enim in resurrectione iustorum.* Beda. *Et si omnes resurgunt, iustorum tamen resurrectio dicitur, quia in hac resurrectione beatos se esse non dubitant; ergo qui pauperes ad convivium vocant, in futuro praemia recipient; qui autem amicos, fratres et divites vocat, recepit mercedem suam. Sed si hoc propter Deum facit in exemplum filiorum*

Iob, sicut cetera fraternae dilectionis officia, ipse qui iussit remunerat. Chrysostomus. *Sed dicitis: immundus est pauper et sordidus. Lava eum, et fac tecum in mensa sedere. Si vestes sordidas habet, mundum indumentum exhibeas. Christus accedit per eum, et tu frivola loqueris?* Gregorius Nyssenus. *Non ergo negligas iacentes, quasi nullo sint digni; cogita qui sint, et pretiositatem eorum invenies. Salvatoris induerunt imaginem, futurorum bonorum heredes, regni clavigeri, accusatores et excusatores idonei, non loquentes, sed inspecti a iudice.* Chrysostomus. *Decet ergo eos sursum in solario suscipere; si non placet, saltem deorsum, ubi sunt subiugalia et famuli, Christum suscipias: fiat saltem pauper aedituus: ubi enim est eleemosyna, non audet intrare Diabolus: et si non secum consedeas, mitte saltem eis de mensa fercula.* Origenes. *Mystice vero qui vanam gloriam vitat, vocat ad spirituale convivium pauperes, idest imperitos, ut ditet; debiles, hoc est laesam conscientiam habentes, ut sanet; claudos, idest declinantes a ratione, ut rectas semitas faciant; caecos, idest qui carent contemplatione veritatis, ut veram lucem videant. Quod autem dicitur non possunt retribuere tibi, idest non noverunt responsum proferre.*

Lectio 4

[85888] Catena in Lc., cap. 14 l. 4 Eusebius. *Docuerat supra dominus praeparare convivium rependere nequeuntibus, cum sit recompensandum in resurrectione iustorum: et ideo quidam intelligens unum et idem esse resurrectionem iustorum et regnum Dei, recompensationem praedictam commendat; sequitur enim haec cum audisset quidam de simul discumbentibus, dixit illi: beatus qui manducabit panem in regno Dei.* Cyrillus. *Homo iste animalis erat, non diligenter percipiens ea quae Christus protulerat: putavit enim corporeas esse remunerationes sanctorum.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel quia in longinqua iste suspirabat, et panis iste quem desiderabat, ante illum discumbebat. Quis enim est panis regni Dei, nisi qui dicit: ego sum panis vivus, qui de caelo descendi? Nolite parare fauces, sed cor.* Beda. *Sed quia nonnulli hunc panem fidetenus odorando percipiunt, dulcedinem vero eius attingere veraciter gustando fastidiunt; subiecta parabola dominus talium torporem caelestibus epulis dignum non esse redarguit; sequitur enim at ille dixit ei: homo quidam fecit coenam magnam, et vocavit multos.* Cyrillus. *Homo iste Deus pater est, secundum quod imagines ad similitudinem veritatis figurantur.* Chrysostomus. *Quoties enim punitivam suam virtutem indicare vult Deus, ursa, pardus, leo et huiusmodi nuncupatur, quando vero misericordiam exprimere vult, dicitur homo.* Cyrillus. *Hic ergo conditor omnium, atque gloriae pater, paravit coenam magnam in Christo peractam. In novissimis enim temporibus, et quasi in occasu nostri saeculi, illuxit nobis Dei filius; et mortem pro nobis sustinens, dedit nobis proprium corpus comedere: unde et agnus in vespere immolabatur iuxta legem Mosaicam. Merito igitur in coena dictum est paratum in Christo convivium.* Gregorius in Evang. *Vel fecit coenam magnam, quia satietatem nobis dulcedinis aeternae praeparavit: qui vocavit multos, sed pauci veniunt: quia nonnunquam ipsi qui ei per fidem subiecti sunt, aeterno eius convivio vivendo contradicunt. Hoc autem distare inter delicias corporis et cordis solet, quod corporales deliciae cum non habentur, grave in se desiderium*

accedunt; cum vero habitae eduntur, comedentem protinus in fastidium per satietatem vertunt; at contra, spiritales deliciae cum non habentur, in fastidio sunt; cum vero habentur, in desiderio. Sed superna pietas contemptas illas delicias ad memoriae nostrae oculos revocat, atque ut fastidium nostrum repellere debeamus invitat: unde sequitur et misit servum suum hora coenae dicere invitatis ut venirent. Cyrillus. *Iste servus qui missus est, ipse Christus est, qui cum esset naturaliter Deus, et verus Dei filius, exinanivit seipsum formam servi accipiens. Missus est autem hora coenae: non enim a principio verbum patris nostram naturam suscepit, sed in novissimo tempore. Subdit autem quia parata sunt omnia; paravit enim pater in Christo bona collata mundo per ipsum, peccatorum amotionem, spiritus sancti participationem, adoptionis splendorem; ad hoc vocavit Christus per evangelica documenta.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter. Homo iste mediator est Dei et hominis Christus Iesus. Misit ut venirent invitati, idest per missos vocati prophetas. Qui olim invitabant ad coenam Christi, saepe missi sunt ad populum Israel, saepe vocaverunt ut ad horam coenae venirent: illi invitantes acceperunt, coenam repudiarunt; prophetas legerunt, et Christum occiderunt; et tunc nobis coenam nescientes paraverunt. Parata iam coena, idest immolato Christo, missi sunt apostoli ad quos missi fuerant ante prophetae.* Gregorius. *Per hunc ergo servum qui a patrefamilias ad invitandum mittitur, praedicatorum ordo significatur. Saepe autem solet evenire ut persona potens famulum habeat despectum; cumque per eum dominus aliquid mandat, non despicitur persona loquentis servi, quia servatur in corde mittentis reverentia domini. Offert ergo Deus quod rogari debuit, non rogare: dare vult quod vix sperari poterat; et tamen simul omnes excusant; sequitur enim et coeperunt omnes simul excusare. Ecce homo dives invitat, et pauperes occurrere festinant; ad Dei invitamur convivium, et nos excusamus.* Augustinus de Verb. Dom. *Tres autem fuerunt excusationes, de quibus subditur primus dixit ei: villam emi, et necesse habeo exire, et videre illam. Rogo te, habe me excusatum. In villa empta dominatio notatur: ergo superbia castigatur vitium primum: primus enim homo dominari voluit, qui dominium habere noluit.* Gregorius. *Vel per villam terrena substantia designatur. Exit ergo videre illam qui sola exteriora cogitat propter substantiam.* Ambrosius. *Sic igitur emeritae militiae viro contemnendarum stipendium praescribitur facultatum, quod neque ille qui studiis intentus inferioribus possessiones sibi terrenas coemit, regnum caeli possit adipisci, cum dominus dicat: vende omnia tua, et sequere me. Sequitur et alter dixit: iuga boum emi quinque, et eo probare illa.* Augustinus de Verb. Dom. *Quinque iuga boum sensus carnis huius quinque numerantur. In oculis visus est, in auribus auditus, in naribus odoratus, in faucibus gustus, in omnibus membris tactus. Sed quia iuga sunt, in tribus prioribus sensibus facilius apparet: duo sunt oculi, duae aures, geminae nares: ecce tria iuga: et in faucibus, idest sensu gustandi, geminatio quaedam invenitur, quia nihil gustando sapit nisi lingua et palato tangatur: voluptas carnis, quae ad tactum pertinet, occulte geminatur: est et forinsecus et intrinsecus. Dicuntur autem iuga boum, quia per sensus istos carnis terrena requiruntur: boves enim terram versant; homines autem remoti a fide, terrenis dediti, nolunt credere aliquid nisi ad quod sensu corporis perveniunt quinquepartito. Non, inquit, ego credo, nisi quod video. Si talia cogitaremus, quinque illis iugis boum a coena impediremur. Ut noveritis autem istorum quinque sensuum, non delectationem quae mulcet et ingerit voluptatem, sed curiositatem quamdam notatam fuisse, non ait quinque iuga boum emi, eo pascere illa, sed eo probare illa.* Gregorius in Evang. *Corporales etiam* *sensus, quia interna comprehendere nequeunt, sed sola exteriora agnoscunt, recte per eos curiositas designatur; quae dum alienam quaerit vitam discutere, semper sua intima nesciens studet exteriora cogitare. Sed notandum, quod is qui propter villam, et is qui propter probanda iuga boum a coena sui invitatoris se excusat, humilitatis verba permiscet; dum enim dicit rogo, et venire contemnit, humilitas sonat in voce, superbia in actione. Sequitur alius dixit: uxorem duxi, et ideo non possum venire.* Augustinus de Verb. Dom. *Ista est voluptas carnis, quae multos impedit: utinam foris, et non intus. Qui enim dixit uxorem duxi, carnem amplexatur, carnis voluptatibus iucundatur, a coena excusatur: observet ne fame interna moriatur.* Basilius. *Dicit autem non possum venire, eo quod intellectus humanus vergens ad mundanas illecebras debilis est ad agendum.* Gregorius. *Quamvis autem bonum sit coniugium, atque ad propagandam sobolem divina providentia constitutum, nonnulli tamen per hoc non fecunditatem prolis, sed desideria expetunt voluptatis: et idcirco per rem iustam significari potest non incongrue iniusta.* Ambrosius. *Vel coniugium non reprehenditur, sed ad maiorem honorem vocatur integritas: quoniam mulier innupta cogitat quae sunt domini, ut sit sancta corpore et spiritu: quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi.* Augustinus. *Ioannes autem dicens: omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi, inde coepit ubi Evangelium terminum posuit. Concupiscentia carnis, uxorem duxi; concupiscentia oculorum, quinque iuga boum emi; ambitio saeculi, villam emi. A parte autem in totum commemorati sunt quinque sensus per solos oculos, quorum est in quinque sensibus principatus: propterea cum proprie ad oculos pertineat visus, ipsum videre per omnes quinque sensus solemus appellare.* Cyrillus. *Quos autem intelligemus fuisse eos qui renuerunt praedictorum causa venire, nisi praesides Iudaeorum, quos per totam sacram paginam de his redargutos esse videmus?* Origenes. *Vel aliter. Hi qui villam emerunt, et refutant coenam sunt qui receperunt alia dogmata divinitatis, nec experti sunt verbum quod possidebant. Is autem qui quinque paria boum emit, est qui naturam intellectualem contemnit, et sensibilia sequitur: unde incorpoream naturam comprehendere non potest. Qui autem uxorem duxit, est qui coniunctus est carni, voluptatum magis amator quam Dei.* Ambrosius. *Vel tria genera hominum a consortio istius coenae aestimemus excludi, gentilium, Iudaeorum et haereticorum. Iudaei corporali ministerio iuga sibi legis imponunt. Quinque autem iuga sunt verborum decem, vel quinque libri veteris legis. At vero haeresis velut Eva femineo rigore fidei tentat affectum. Et apostolus dicit avaritiam esse fugiendam, ne impediti more gentili ad regnum Christi pervenire nequeamus. Ergo et ille qui villam emit, alienus a regno est, et ille qui iugum potius legis quam gratiae munus elegit, et ille qui se propter ducendam excusat uxorem. Sequitur et reversus servus nuntiavit haec domino suo.* Augustinus super Gen. *Non propter inferiorum scientiam Deus nuntiis indiget, quasi per eos fiat scientior; sed novit omnia stabiliter atque incommutabiliter. Habet autem nuntios propter nos, et propter ipsos; quia illo modo Deo parere et assistere, ut eum de inferioribus consulant, eiusque supernis iussis obtemperent, bonum est eis in ordine propriae naturae.* Cyrillus. *Iudaeorum autem primatibus vocationem renuentibus, sicut ipsi dicebant: numquid aliquis principum credidit in eum? Indignatus est paterfamilias, quasi eis dignis indignatione et ira; unde sequitur tunc iratus paterfamilias.* Basilius. *Non quod irae passio divinae substantiae accidat; sed talis operatio, quae in nobis ab ira fit, Dei ira et indignatio dicitur.* Cyrillus. *Sic ergo indignatus dicitur paterfamilias in principes Iudaeorum, et vocati sunt loco* *eorum, qui erant de multitudine Iudaeorum, fragilem et impotentem mentem habentes. Loquente enim Petro, primo quidem tria millia, deinde quinque millia crediderunt, et postmodum plurimus populus; unde dicitur dixit servo suo: exi cito in plateas et vicos civitatis, et pauperes ac debiles, caecos et claudos introduc huc.* Ambrosius. *Invitat autem pauperes, debiles et caecos, ut ostendatur quod nullum debilitas corporis excludit a regno, rariusque delinquat cui desit illecebra peccandi; vel quod infirmitas peccatorum per misericordiam domini remittatur; unde mittit ad plateas, ut de latioribus vicis ad angustam venirent viam.* Gregorius in Evang. *Quia ergo venire superbi renuunt, pauperes eliguntur: dicuntur enim debiles et pauperes qui iudicio suo apud semetipsos infirmi sunt: nam pauperes et quasi fortes sunt qui positi in paupertate superbiunt; caeci sunt qui nullius ingenii lumen habent; claudi sunt qui rectos gressus in operatione non habent. Sed dum horum vitia in membrorum debilitate significantur, sicut illi peccatores fuerunt qui vocati venire noluerunt, ita hi quoque qui invitantur et veniunt; sed peccatores superbi respuuntur, humiles eliguntur. Hos itaque elegit Deus quos despicit mundus: quia plerumque ipsa despectio hominem revocat ad semetipsum; et tanto celerius vocem Dei aliqui audiunt, quanto in hoc mundo non habent unde delectentur. Cum ergo de vicis et plateis ad coenam quosdam dominus vocat, illum populum designat qui tenere legis urbanam conversationem noverat. Sed multitudo quae ex Israel populo credidit, locum superni convivii non implevit; unde sequitur et ait servus: domine, factum est ut imperasti, et adhuc locus est. Intravit enim iam frequentia Iudaeorum; sed adhuc locus vacat in regno, ubi suscipi debeat numerositas gentium; unde subditur et ait dominus servo: exi in vias et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea. Cum convivas suos colligi ex viis et sepibus praecipit, agrestem populum, idest gentilem, quaerit.* Ambrosius. *Vel mittit ad vias et circa sepes, quia hi apti sunt regno caelorum qui nullis praesentium cupiditatibus occupati ad futura festinant, in quodam bono voluntatis tramite constituti; et qui modo sepis, quae ab incultis culta secernat, et incursus arceat bestiarum, norit bona malaque distinguere, et adversus tentamenta nequitiae spiritualis, fidei munimen praetendere.* Augustinus de Verb. Dom. *Venerunt de plateis et vicis gentes, veniunt de sepibus haeretici: nam sepes qui construunt, divisiones quaerunt. Abstrahantur a sepibus, evellantur a spinis. Sed cogi nolunt: voluntate, inquiunt, nostra intremus. Non hoc dominus imperavit: coge, inquit, intrare. Foris inveniatur necessitas, nascitur inde voluntas.* Gregorius. *Qui ergo huius mundi adversitatibus fracti ad Dei amorem redeunt, compelluntur intrare. Sed valde tremenda est sententia quae subinfertur dico autem vobis, quod nemo virorum illorum qui vocati sunt, gustabit coenam meam. Nemo ergo contemnat; ne dum vocatus excusat, cum voluntatem habuerit, intrare non valeat.*

Lectio 5

[85889] Catena in Lc., cap. 14 l. 5 Gregorius in Evang. *Ad audita caelestia praemia inardescit animus, iamque illic cupit assistere ubi se sperat sine fine gaudere. Sed ad magna praemia perveniri non potest nisi per magnos labores; unde dicitur ibant autem turbae multae cum eo, et conversus dixit ad illos: si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres*

et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest esse meus discipulus. Theophylactus. *Quia enim multi comitantium ipsum non ex toto affectu, sed tepide sequebantur, ostendit qualem deceat esse suum discipulum.* Gregorius. *Sed percunctari libet: quomodo parentes et carnaliter propinquos praecipimur odisse, qui iubemur et inimicos diligere? Sed si vim praecepti perpendimus, utrumque agere per discretionem valemus: ut eos qui nobis carnis cognatione coniuncti sunt, et quos proximos novimus, diligamus; et quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nesciamus. Quasi enim per odium diligitur qui carnaliter sapiens, dum prava nobis ingerit, non auditur.* Ambrosius. *Etenim si propter te dominus suae renuntiat matri, dicens: quae est mater mea et qui fratres mei? Cur tu domino tuo cupias anteferri? Sed neque ignorare naturam, neque saevire dominus iubet; sed ita indulgere naturae ut venereris auctorem, nec a Deo parentum amore desistas.* Gregorius. *Ut autem dominus demonstraret hoc erga proximos odium non de affectione procedere, sed de caritate, addidit dicens adhuc autem et animam suam. Constat ergo quia amando debet odisse proximum qui sic eum odit sicut seipsum: seipsum: enim bene animam nostram odimus, cum eius carnalibus desideriis non acquiescimus, cum eius appetitum frangimus, eius voluptatibus reluctamur. Quae ergo contempta ad melius ducitur, quasi per odium amatur.* Cyrillus. *Non est autem fugienda vita qua in corpore vivitur, sed servanda, sicut et Paulus servavit, ut Christum adhuc vivens in corpore praedicaret; sed ubi oportebat vitam contemnere ut cursum consummaret, nec animam pretiosam sibi esse fatetur.* Gregorius. *Hoc autem animae odium qualiter exhiberi debeat, manifestat subdens qui non baiulat crucem suam et venit post me, non potest meus esse discipulus.* Chrysostomus. *Non autem hoc dicit ut trabem super humeros apponamus, sed ut semper mortem prae oculis nostris habeamus; sicut et Paulus moriebatur quotidie, et mortem contemnebat.* Basilius. *Crucem etiam tollens, mortem domini annuntiabat, dicens: mihi mundus crucifixus est, et ego mundo; quod etiam nos in ipso Baptismate anticipamus, ubi vetus homo noster crucifixus est, ut destruatur corpus peccati.* Gregorius. *Vel quia crux a cruciatu dicitur, duobus modis crucem domini baiulamus; cum aut per abstinentiam carnem affligimus, aut per compassionem proximi, necessitatem illius nostram putamus. Sed quia nonnulli carnis abstinentiam non pro Deo, sed pro inani gloria exhibent, et compassionem non spiritualiter sed carnaliter impendunt, recte additur et venit post me. Baiulare enim crucem, et post dominum ire est vel carnis abstinentiam, vel compassionem proximorum pro studio aeternae intentionis exhibere.*

Lectio 6

[85890] Catena in Lc., cap. 14 l. 6 Gregorius in Evang. *Quia sublimia praecepta data sunt, protinus comparatio aedificandae sublimitatis adiungitur cum dicitur quis enim ex vobis volens turrim aedificare, nonne prius sedens computat sumptus qui necessarii sunt, si habeat ad perficiendum? Omne enim quod agimus, praevenire per studium considerationis debemus. Si igitur humilitatis turrim construere cupimus, prius nos praeparare ad adversa huius saeculi debemus.* Basilius. *Vel turris est alta speculatio ad custodiam civitatis et perceptionem hostilium occursuum apta: ad huius*

instar nobis datus est intellectus conservativus bonorum, praemeditativus contrariorum; ad huius aedificationem praecipit dominus sedentes ponere calculum, si suppetat facultas ad finem. Gregorius Nyssenus. *Insistendum est enim ut cuiuslibet ardui propositi terminus attingatur variis augmentis mandatorum Dei, consummando opus divinum; nam neque lapis unus est tota turris fabrica, neque unicum mandatum ducit ad animae perfectionem; sed fundamentum oportet subsistere, et secundum apostolum insuper apparatus est auri, et argenti, et pretiosorum lapidum apponendus; unde subditur ne posteaquam posuerit fundamentum, et non potuerit perficere, omnes qui viderint, incipiant illudere ei dicentes, quia hic homo coepit aedificare, et non potuit consummare.* Theophylactus. *Non enim debemus ponere fundamentum, idest sequi Christi initium, et finem non imponere, sicut illi de quibus Ioannes dicit quod multi ex discipulis eius abierunt retrorsum. Vel fundamentum intellige doctrinalem sermonem, puta de abstinentia. Opus est igitur praedicto fundamento operationis aedificium, ut perficiatur nobis turris fortitudinis a facie inimici. Alioquin deridetur homo a videntibus eum, tam hominibus quam Daemonibus.* Gregorius. *In bonis enim operationibus intenti, nisi contra malignos spiritus sollicite vigilemus, ipsos irrisores patimur, quos ad malum persuasores habemus. Sed ex minori ad maius similitudo subditur, ut ex rebus minimis maiora pensentur; nam sequitur aut quis rex iturus committere bellum adversus alium regem, nonne prius sedens cogitat si possit cum decem millibus occurrere ei qui cum viginti millibus venit ad se?* Cyrillus. *Incumbit enim nobis praelium contra spiritalia nequitiae in caelestibus; urget autem nos et aliorum hostium multitudo, carnale flagitium, lex saeviens in membris nostris, et variae passiones, hoc est dira hostium multitudo.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel decem millia praeliaturi cum rege qui habet viginti millia, significant simplicitatem Christiani hominis, dimicaturi cum duplicitate Diaboli.* Theophylactus. *Est autem rex peccatum regnans in nostro mortali corpore; sed et noster intellectus creatus est rex. Ergo si repugnare velit peccato, toto animo cogitet secum: nam Daemones sunt peccati satellites, qui videntur viginti millium numero praecellere decem millia nostra: quia cum incorporei sint, nobis comparati corporeis, multo maiorem fortitudinem habere censentur.* Augustinus. *Sicut autem de turri non perfecta per opprobrium deterruit dicentium quia hic homo coepit aedificare, et non potuit consummare; sic in rege cum quo dimicandum est, ipsam pacem accusavit, cum subdit alioquin, adhuc illo longe agente, legationem mittens, rogat ea quae pacis sunt: significans etiam minas imminentium tentationum a Diabolo non sustinere eos qui non renuntiant omnibus quae possident, et pacem cum eo facere, consentiendo illi ad committendum peccata.* Gregorius. *Vel aliter. In illo tremendo examine cum rege nostro ex aequo ad iudicium non venimus; decem millia quippe ad viginti millia, simplum ad duplum sunt. Cum duplo ergo exercitu contra simplum venit, quia nos vix in solo opere praeparatos simul de opere et cogitatione discutit. Dum ergo adhuc longe est, quia adhuc praesens per iudicium non videtur, mittamus ad eum legationem lacrymas nostras, misericordiae opera, hostias placationis; haec est nostra legatio, quae regem venientem placat.* Augustinus ad Laetam. *Quomodo autem pertineant istae similitudines, ipsa conclusione satis aperuit, dicens sic ergo omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus. Itaque sumptus ad turrim aedificandam, et valentia decem millium adversus regem qui viginti millia habet, nihil aliud est, quam ut renuntiet unusquisque omnibus quae sunt eius. Praelocutio autem superior cum extrema locutione concordat: in eo enim quod aliquis renuntiat omnibus quae sunt* *eius, etiam illud continetur ut oderit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc et animam suam. Omnia enim haec propria alicuius sunt, quae plerumque implicant et impediunt ab obtinenda non ista propria temporaliter transitura, sed in aeternum mansura communia.* Basilius. *Est autem intentio domini per exempla praedicta non utique praebere potestatem eius discipulum fieri vel non fieri, sicut licet vel non inchoare fundamentum vel tractare pacem; sed ostendere impossibilitatem divini beneplaciti observandi inter distrahentia animam, inter quae periclitatur facta venalis ab astutiis Daemonis.* Beda. *Distat autem inter renuntiare omnibus et relinquere omnia: paucorum enim perfectorum est relinquere omnia, hoc est curas mundi postponere; cunctorum autem fidelium est renuntiare omnibus, hoc est sic tenere quae mundi sunt, ut tamen per ea non teneantur in mundo.*

Lectio 7

[85891] Catena in Lc., cap. 14 l. 7 Beda. *Dixerat superius turrim virtutum non solum inchoandam, sed etiam consummandam: ad quod pertinet quod dicitur bonum est sal. Bonum est sal sapientiae spiritualis cordis arcana condire, immo cum apostolis sal terrae fieri.* Eusebius. *Sal enim secundum substantiam quidem ex aqua constat et spiritu, modicum quid terrestreitatis participans. Desiccat autem fluidam naturam corruptorum corporum, ut mortua corpora conservet. Merito igitur discipulos suos comparat sali, eo quod ipsi regenerati sunt per aquam et spiritum. Cumque toti spiritualiter viverent, et non secundum carnem, ad modum salis corruptam vitam hominum in terra degentium convertebant, et virtuosa vita suos sequaces oblectando condiebant.* Theophylactus. *Non solum autem eos qui donati sunt magistrali gratia, sed etiam idiotas exposcit ad modum salis fieri utiles proximis. Si vero qui futurus est utilis aliis, fiat reprobus, iuvari non poterit; unde sequitur si autem sal evanuerit, in quo condietur?* Beda. *Quasi dicat: si quis semel condimento veritatis illuminatus ad apostasiam redierit, quo alio doctore corrigetur? Qui scilicet eam quam ipse gustavit sapientiae dulcedinem, vel adversis saeculi perterritus, vel illecebris illectus abiecit; unde sequitur neque in terram, neque in sterquilinium utile est; sed foras mittetur. Sal enim cum ad condiendos cibos carnesque siccandas valere desierit, nulli iam usui aptum erit: neque enim in terram utile est, cuius iniectu germinare prohibetur, neque in sterquilinium agriculturae profuturum: sic qui post agnitionem veritatis retrocedit, neque ipse fructum boni operis ferre, nec alios excolere valet; sed foras mittendus est, hoc est ab Ecclesiae unitate secernendus.* Theophylactus. *Verum, quia sermo parabolicus et obscurus erat, excitans dominus auditores, ne qualitercumque acciperent quod dictum est de sale, subdit qui habet aures audiendi, audiat; hoc est, si cui sapientia inest, intelligat: aures enim hic cognoscitivam vim animae et aptitudinem intelligendi accipere debemus.* Beda. *Audiat etiam non contemnendo, sed obediendo, et faciendo quae dicit.*

Caput 15

Lectio 1

[85892] Catena in Lc., cap. 15 l. 1 Ambrosius. *Didiceras in superioribus, saecularibus occupationibus non teneri, caduca non praeferre perpetuis. Sed quia fragilitas humana firmum nequit in tanto saeculi lubrico tenere vestigium, etiam adversus errorem remedia tibi bonus medicus demonstravit, spem veniae iudex misericors non negavit; unde subditur erant autem appropinquantes ei publicani et peccatores ut audirent eum.* Glossa. *Idest, qui publica exigunt vectigalia, vel conducunt, et qui lucra saeculi per negotia sectantur.* Theophylactus. *Hoc enim exequebatur cuius causa carnem susceperat, admittens peccatores, sicut medicus aegrotantes. Sed Pharisaei vere criminosi huic pietati murmura recompensabant; unde sequitur et murmurabant Pharisaei et Scribae, dicentes, quia hic peccatores recipit et manducat cum illis.* Gregorius in Evang. *Ex qua re colligitur quia vera iustitia compassionem habet, falsa dedignationem; quamvis et iusti soleant recte peccatoribus indignari. Sed aliud est quod agitur typo superbiae, aliud quod zelo disciplinae: quia iusti, etsi foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per caritatem servant: praeponunt sibi in animo ipsos plerumque quos corrigunt: quod agentes per disciplinam subditos, et per humilitatem custodiunt semetipsos. At contra hi qui de falsa iustitia superbire solent, ceteros quosque despiciunt, nulla infirmantibus misericordia condescendunt; et quo se peccatores esse non credunt, eo deterius peccatores fiunt: de quorum numero Pharisaei erant, qui diiudicantes dominum quod peccatores susciperet, arenti corde ipsum fontem misericordiae reprehendebant. Sed quia aegri erant ita ut aegros se esse nescirent, quatenus quod erant agnoscerent, caelestis medicus blandis eos fomentis curat; sequitur enim et ait ad illos parabolam istam, dicens: quis ex vobis homo? Similitudinem dedit quam in se homo recognosceret, et tamen ad auctorem hominum pertineret: quia enim centenarius perfectus est numerus, ipse centum ovem habuit, cum sanctorum Angelorum et hominum naturam possedit; unde subditur qui habet centum oves.* Cyrillus. *Hinc percipe latitudinem regni salvatoris nostri. Dicit enim oves esse centum, referens numerum subiectarum sibi rationalium naturarum ad integram multitudinem: est enim centenarius numerus perfectus ex decem decadibus constitutus. Sed ex his una oberravit, scilicet genus humanum, quod terram colit.* Ambrosius. *Dives pastor, cuius nos omnes centesima portio sumus; unde sequitur et si perdiderit unam ex illis.* Gregorius. *Una ovis tunc periit quando peccando homo pascua vitae reliquit. In deserto autem nonagintanovem remanserant: quia rationalis creaturae numerus, Angelorum videlicet et hominum, qui ad videndum Deum conditus fuerat, pereunte homine, erat imminutus; unde sequitur nonne dimittit nonaginta novem in deserto? Quia scilicet Angelorum choros reliquit in caelo. Tunc autem homo caelum deseruit, cum peccavit. Et ut perfecta summa ovium integraretur in caelo, homo perditus quaerebatur in terra; unde sequitur et vadit ad illam quae perierat, donec inveniat illam.* Cyrillus. *Numquid autem saeviens in reliquas motus est pietate unius? Nequaquam: sunt enim illae in tuto, circumsepiente illas potentissima dextera: sed magis oportebat misereri pereuntis, ne imperfecta videretur residua multitudo: una enim reducta, sortitur centenarius propriam speciem.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel illas nonaginta novem dixit quas reliquit in deserto, superbos significans, tamquam solitudinem gerentes in animo, dum solos se videri volunt; quibus ad perfectionem unitas deest: cum enim quisque a vera unitate divellitur, superbe divellitur: suae quippe potestatis esse cupiens,*

non sequitur unum, quod est Deus. Uni autem deputat omnes per poenitentiam reconciliatos, quae humilitate obtinetur. Gregorius Nyssenus. *Cum autem pastor invenisset ovem, non punivit: non duxit ad gregem urgendo; sed superponens humero, et portans, clementer annumeravit gregi; unde sequitur et cum invenerit ovem, imponit in humeros suos gaudens.* Gregorius. *Ovem humeris suis imposuit, quia humanam naturam suscipiens, peccata nostra ipse portavit. Inventa autem ove, ad domum redit, quia pastor noster, reparato homine, ad regnum caeleste rediit; unde sequitur et veniens domum, convocat amicos et vicinos, dicens illis: congratulamini mihi, quia inveni ovem meam quae perierat. Amicos et vicinos vocat Angelorum choros; quia amici eius sunt, quia voluntatem eius continue in sua stabilitate custodiunt; vicini quoque eius sunt, quia claritatem visionis illius sua assiduitate perfruuntur.* Theophylactus. *Supernae igitur virtutes oves dicuntur in eo quod omnis natura creata aspectu Dei bestialis est; in eo vero quod rationalis est, amici et vicini dicuntur.* Gregorius. *Et notandum, quod non dicit congratulamini inventae ovi, sed mihi: quia videlicet eius est gaudium vita nostra; et cum nos ad caelum reducimur, solemnitatem laetitiae illius implemus.* Ambrosius. *Angeli autem, quoniam sunt rationales, non immerito hominum redemptione laetantur; unde sequitur dico vobis, quod ita gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam supra nonaginta novem iustis, qui non indigent poenitentia. Hoc proficiat ad incentiva probitatis, si unusquisque conversionem suam gratam fore credat coetibus Angelorum, quorum aut affectare patrocinium, aut vereri debet offensam.* Gregorius. *Plus autem de conversis peccatoribus quam de stantibus iustis in caelo gaudium esse fatetur; quia plerumque hi qui nullis se oppressos peccatorum molibus sciunt, stant quidem in via iustitiae, sed tamen ad caelestem patriam anxie non anhelant, et plerumque pigri remanent ad exercenda bona praecipua, quia securi sibi sunt quod nulla commiserint mala graviora: at contra nonnunquam hi qui se aliqua illicita egisse meminerunt, ex ipso suo dolore compuncti, ad amorem Dei inardescunt, et quia errasse se a Deo considerant, damna praecedentia lucris sequentibus recompensant. Maius ergo gaudium fit in caelo, quia et dux in praelio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam eum qui numquam terga praebuit, et numquam aliquid fortiter fecit. Sic agricola illam amplius terram amat quae post spinas uberes fructus profert, quam eam quae numquam spinas habuit, et numquam fertilem messem producit. Sed inter haec sciendum est, quia sunt plerique iusti, in quorum vita tantum est gaudium, ut eis quaelibet peccatorum poenitentia praeponi nullatenus possit. Hinc ergo colligendum quantum Deo gaudium faciat quando humiliter plangit iustus, si facit in caelo gaudium quando hoc quod male gessit, per poenitentiam damnat iniustus.*

Lectio 2

[85893] Catena in Lc., cap. 15 l. 2 Cyrillus. *Per praecedentem parabolam, in qua genus humanum dicebatur ovis erratica, docebamur nos fore creatura sublimis Dei, qui fecit nos, et non ipsi nos; cuius pascuae oves sumus: subiungitur secunda parabola, qua genus humanum comparatur drachmae quae periit; per quam ostendit nos ad similitudinem et imaginem regiam factos esse, scilicet summi Dei:*

nam drachma nummus est impressam habens regiam figuram; unde dicitur aut quae mulier habens decem drachmas. Gregorius in Evang. *Qui significatur per pastorem, ipse per mulierem; ipse enim Deus, ipse et Dei sapientia. Angelorum autem et hominum naturam ad cognoscendum se dominus condidit, et ad similitudinem suam creavit. Decem ergo drachmas habuit, quia novem sunt chori Angelorum; sed ut compleretur electorum numerus, homo decimus est creatus.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel in novem drachmis, sicut et in nonaginta novem ovibus, ponit eorum significationem qui de se praesumentes peccatoribus ad salutem redeuntibus se praeponunt: unum enim deest a novem ut decem sint, et a nonaginta novem ut centum sint; cui uni deputat omnes per poenitentiam reconciliatos.* Gregorius. *Et quia imago exprimitur in drachma, mulier drachmam perdiderat, quando homo, qui conditus ad imaginem Dei fuerat, peccando a similitudine sui conditoris recessit; et hoc est quod subditur si perdiderit drachmam unam, nonne accendit lucernam? Accendit mulier lucernam, quia Dei sapientia apparuit in humanitate. Lucerna quippe lumen in testa est; lumen vero in testa est divinitas in carne: accensa autem lucerna, sequitur et evertit domum: quia scilicet mox ut eius divinitas per carnem claruit, omnis se nostra conscientia concussit: quia eversionis sermo non discrepat in eo quod in aliis codicibus legitur emundat: quia prava mens si non prius prae timore evertitur, ab assuetis vitiis non mundatur. Eversa autem domo, invenitur drachma; sequitur enim et quaerit diligenter donec inveniat; quia scilicet cum perturbatur conscientia hominis, reparatur in homine similitudo conditoris.* Gregorius Nazianzenus. *Inventa autem drachma, caelestes virtutes facit participes gaudii, quas ministras dispensationis fecit; unde sequitur et cum invenerit, convocat amicas et vicinas dicens: congratulamini mihi, quia inveni drachmam quam perdideram.* Gregorius. *Supernae enim virtutes tanto divinae sapientiae iuxta sunt, quanto ei per gratiam continuae visionis appropinquant.* Theophylactus. *Vel amicae sunt, ut exequentes voluntatem ipsius: vicinae vero, ut incorporeae; vel forte amicae ipsius sunt omnes supernae virtutes, vicinae vero sunt propinquiores, scilicet throni, Cherubim et Seraphim.* Gregorius Nyssenus. *Vel aliter. Hoc reor dominum nobis proponere in inquisitione perditae drachmae, quia nulla nobis a ceteris virtutibus utilitas provenit, quas drachmas vocat, quamvis praesto sint omnes, una sola deficiente animae viduatae, qua scilicet divinae similitudinis nitorem sortitur: propter quod primo quidem iubet lucernam accendere, scilicet verbum divinum, quod abscondita patefacit. Vel forsan poenitentiae lampadem, sed in domo propria, idest in seipso et in sua conscientia, oportet perquirere drachmam perditam, idest regis imaginem, quae non penitus deperiit, sed est tecta sub fimo, qui significat carnis contagia; quibus studiose abstersis, idest dilutis per solertiam vitae, elucescit quod quaeritur: unde oportet ipsam quae invenit gratulari; necnon ad participia gaudii vocare vicinas, idest contubernales virtutes, idest rationabilem et concupiscibilem et innatum iracundiae affectum, et si quae sint tales vires circa animam consideratae, quas docet gaudere in domino. Deinde concludens parabolam, subdit ita dico vobis, gaudium erit Angelis super uno peccatore poenitentiam agente.* Gregorius. *Poenitentiam agere est praeterita mala plangere, et plangenda non perpetrare. Nam qui sic alia deplorat ut tamen alia committat, adhuc poenitentiam agere aut ignorat aut dissimulat. Cogitandum est etiam ut per hoc conditori suo satisfaciat: ut qui commisit prohibita, sibi abscindere debeat etiam concessa; et se reprehendat in minimis qui se meminit in maximis deliquisse.*

Lectio 3

[85894] Catena in Lc., cap. 15 l. 3 Ambrosius. *Tres ex ordine Lucas parabolas posuit: ovis quae perierat et inventa est; drachmae quae perierat, et inventa est; filii qui erat mortuus et revixit; ut triplici remedio provocati vulnera nostra curemus. Christus ut pastor te suo corpore vehit, quaerit ut mater Ecclesia, recipit Deus pater: prima misericordia, secunda suffragatio, tertia reconciliatio.* Chrysostomus. *Est etiam inter parabolas supradictas ratio distinctionis secundum personas vel mentes peccantium, ut pater filium recipiat poenitentem, qui arbitrii sui libertate utitur, ut cognoscat unde ceciderit; pastor vero ovem errantem et non sapientem reverti requirat, et humeris suis referat, irrationabili animali imprudentem hominem comparans, qui alieno dolo circumventus, erraverat sicut ovis. Praesens ergo parabola proponitur cum dicitur ait autem: homo quidam habuit duos filios. Sunt qui dicant de duobus filiis istis seniorem Angelos esse, iuniorem vero hominem ponunt, qui in longinquam peregrinationem abierit, quando in terram de caelis et Paradiso cecidit: et aptant consequentia, respicientes ad casum vel statum Adae. Sed hic sensus pius quidem videtur, nescio tamen si verus sit: quia iunior filius ad poenitentiam venit sua sponte, recordatus praeteritae abundantiae patris sui; dominus autem veniens ad poenitentiam vocavit humanum genus, dum sponte sua regredi, unde ceciderat, non cogitaret. Deinde senior filius in reditu et salute fratris sui tristatur; cum dominus dicat laetitiam esse apud Angelos super uno peccatore poenitentiam agente.* Cyrillus. *Quidam vero per seniorem filium dicunt significari Israel secundum carnem; per alium vero qui discessit a patre describitur multitudo gentium.* Augustinus de quaest. Evang. *Hic ergo homo habens duos filios, Deus habens duos populos intelligitur, tamquam duas stirpes generis humani: unam eorum qui permanserunt in unius Dei cultu, alteram eorum qui usque ad colendum idola deseruerunt Deum. Ab ipso ergo exordio creaturae mortalium, maior filius ad cultum unius Dei pertinet, minor autem petit ut sibi pars substantiae quae eum tangeret, daretur a patre; unde sequitur et dixit adolescentior ex illis patri: pater, da mihi portionem substantiae quae me contingit; tamquam anima potestate sua delectata, id quod illi est vivere, intelligere, meminisse, vel ingenio alacri excellere, petit, quae divina sunt munera. Haec autem in potestate sua accepit per liberum arbitrium; unde sequitur et divisit illis substantiam.* Theophylactus. *Hominis substantia rationalitas est, quam comitatur libertas arbitrii; et similiter quaecumque dominus dedit nobis, pro substantia nostra putabitur, ut caelum, terra et universa creatura, lex et prophetae.* Ambrosius. *Vides autem, quod divinum patrimonium petentibus datur; nec putes culpa patris, quod adolescentiori dedit: nulla Dei regno infirma aetas, nec fides gravatur annis. Ipse certe se iudicavit idoneum qui poposcit: atque utinam non recessisset a patre; impedimentum nescisset aetatis; sequitur enim et non post multos dies, congregatis omnibus, adolescentior filius peregre profectus est in regionem longinquam.* Chrysostomus. *Minor filius in regionem longinquam profectus est, non localiter a Deo decedens, qui ubique est, sed affectu: fugit enim Deum peccator ut a longinquo stet.* Augustinus de Verb. Dom. *Quisquis enim ita vult esse similis Deo ut fortitudinem suam ad illum custodiat, non ab illo recedat, ei cohaerendo, ut custodiat similitudinem et imaginem ad quam factus est. Porro si*

perverse vult imitari Deum, ut quomodo Deus non habet a quo regatur, sic ipse velit sua potestate uti, ut nullo regente vivat; quid restat nisi ut recedens ab eius calore torpescat, recedens a veritate vanescat? Augustinus de quaest. Evang. *Quod autem non post multos dies dixit factum, ut congregatis omnibus peregre proficisceretur in regionem longinquam, quae est oblivio Dei; hoc est quia non multo post institutionem humani generis placuit animae per liberum arbitrium ferre secum velut quamdam potentiam naturae suae, et deserere eum a quo condita est, fidens de viribus suis; quas vires tanto consumit citius, quanto eum deseruit a quo datae sunt; unde sequitur et ibi dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose. Luxuriosam vero vel prodigam vitam vocat amantem fundere atque spatiari pompis exterioribus, intus inanescentem, cum ea quisque sequitur quae ad alia procedunt, et relinquit eum qui sibi est interior; unde sequitur et postquam consummasset omnia, facta est fames magna in regione illa. Fames est indigentia verbi veritatis. Sequitur et ipse coepit egere.* Ambrosius. *Merito egere coepit qui thesauros sapientiae et scientiae Dei, divitiarumque caelestium altitudinem dereliquit. Sequitur et abiit, et adhaesit uni civium regionis illius.* Augustinus. *Unus civium regionis illius aliquis aereus princeps est ad militiam Diaboli pertinens, cuius villa est modus potestatis ipsius; de qua sequitur et misit illum in villam suam, ut pasceret porcos. Porci sunt immundi spiritus qui sub ipso erant.* Beda. *Porcos autem pascere est ea quibus immundi spiritus gaudent, operari. Sequitur et cupiebat implere ventrem suum de siliquis quas porci manducabant.* Ambrosius. *Siliqua genus leguminis est, intus inanis, foris mollis, quo corpus non reficitur, sed impletur, ut sit magis oneri quam usui.* Augustinus. *Siliquae ergo, quibus porcos pascebat, saeculares doctrinae sunt, steriles, vanitatem personantes, de quibus laudes idolorum fabularumque ad deos gentium pertinentium vario sermone atque carminibus percrepant; quibus Daemonia delectantur: unde cum iste satiari cupiebat, aliquid solidum et rectum, quod ad beatam vitam pertineret, invenire volebat in talibus, et non poterat; unde sequitur et nemo illi dabat.* Cyrillus. *Sed cum Iudaei multipliciter arguantur in sacra Scriptura de multis criminibus, quomodo populo illi convenient verba maioris filii dicentis ecce tot annis servio tibi, et numquam mandatum tuum praeterivi? Est ergo hic sensus parabolae. Arguentibus eum Pharisaeis et Scribis quod reciperet peccatores, proponit praesentem parabolam, in qua hominem vocat Deum, qui pater est duorum fratrum, iustorum scilicet et peccatorum; quorum primus gradus est iustorum ab initio iustitiam sequentium, secundus gradus est hominum per poenitentiam ad iustitiam reductorum.* Basilius. *Facit etiam ad antiquioris consistentiam magis animus senilis et gravitas, quam canities capillorum; nec qui secundum aetatem est iuvenis increpatur, sed iuvenis moribus, qui secundum passiones vivit.* Titus. *Abiit ergo adolescentior nondum adultus mente, petitque a patre id quod ei de hereditate contingit, ut scilicet non ex necessitate serviat: sumus enim animalia rationalia liberum arbitrium habentia.* Chrysostomus. *Dicit autem Scriptura dividere patrem ex aequo filiis duobus substantiam suam, idest scientiam boni et mali, quae verae et perpetuae sunt opes animae bene utentis. Quae enim ex Deo est in prima nativitate hominibus substantia rationalis, aequaliter cunctis nascentibus datur. De subsequenti autem conversatione unusquisque plus aut minus huius substantiae possidere invenitur, dum unus ea quae sumpserit patris esse credens, quasi paterna custodit; alius sicut propriae possessionis licentia dissipandis abutitur. Ostenditur autem libertas arbitrii: quia pater neque discedere volentem retinuit, ne liberi arbitrii auferat potestatem; neque manere cupientem cogit abscedere. Abiit autem* *longe, non locorum translatione, sed mentis declinatione; unde sequitur peregre profectus est in regionem longinquam.* Ambrosius. *Quid enim longinquius est quam a se recedere, nec regionibus, sed moribus separari? Etenim qui se a Christo separat, exul est patriae, et civis mundi. Merito ergo prodegit patrimonium qui recessit ab Ecclesia.* Titus. *Unde et denominatus est prodigus, dissipans substantiam suam, idest intellectum rectum, castimoniam, documenta veritatis, notitiam genitoris, memoriam creationis, sensum.* Ambrosius. *Facta est autem in regione illa fames non epularum, sed bonorum operum atque virtutum, quae sunt miserabiliora ieiunia: etenim qui recedit a verbo Dei, esurit, quia non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo Dei, et qui recedit a thesauro eget. Egere ergo ideo coepit et famem pati, quia nihil prodigae satis est voluntati. Abiit itaque, et adhaesit uni civium: qui enim haeret, in laqueo est; et videtur civis iste princeps esse istius mundi. Denique ad villam eius mittitur, quam emit qui se excusat a regno.* Beda. *In villam enim mitti est substantiae mundialis cupiditate subiugari.* Ambrosius. *Pascit autem porcos illos in quos petit Diabolus introire, in sordibus ac foetore viventes.* Theophylactus. *Hos igitur pascit qui alios praecellit in vitio, ut sunt lenones, archipraedones, archipublicani, qui aliis sunt doctores operationis malae.* Chrysostomus. *Vel spiritualibus destitutus operibus, quasi prudentia et intellectu, porcos pascere dicitur, hoc est, sordidas et immundas in anima sua cogitationes nutrire: et edit escas irrationabiles pravae conversationis, dulces quidem egenti bonorum: quia suave perversis videtur omne opus carneae voluptatis, quae virtutes animae penitus enervat et perimit. Huiusmodi cibos quasi porcinos et male dulces, idest carnalium delectationum illecebras, siliquarum nomine Scriptura designat.* Ambrosius. *Cupiebat autem siliquis ventrem implere suum: nec enim alia est cura luxuriosis nisi ut ventrem suum impleant.* Theophylactus. *Quibus nullus dat saturitatem malorum; distat enim a Deo qui talibus vescitur. Daemones autem ad hoc student, ne unquam saturitas malorum proveniat.* Glossa. *Vel nemo illi dabat, quia cum Diabolus aliquem suum facit, ultra ei abundantiam non procurat, sciens eum esse mortuum.*

Lectio 4

[85895] Catena in Lc., cap. 15 l. 4 Gregorius Nyssenus. *Contempserat patrem in primo recessu adolescentior filius, et opes paternas profuderat: at ubi lapsu temporis est attritus laboribus, dum mercenarius fieret, et eodem cum porcis pabulo pasceretur, rediit in domum paternam castigatus; unde dicitur in se autem reversus dixit: quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus? Ego autem hic fame pereo.* Ambrosius. *Bene in se revertitur, quia a se recessit: etenim qui ad Deum regreditur, se sibi reddit; et qui recedit a Christo, se sibi abdicat.* Augustinus de quaest. Evang. *In se autem reversus est cum ab eis quae forinsecus frustra illiciunt et seducunt, in conscientiae suae interiora suam intentionem reduxit.* Gregorius Nazianzenus. *Est autem secundum tres differentias obedientiae discretio: aut enim metuentes supplicia declinamus a malo, et sumus in dispositione servili; aut mercedis lucra venantes exequimur quae mandantur, mercenariis assimilati; aut ipsius gratia boni et dilectionis ad eum qui dedit legem servimus; et sic dispositionem*

redolemus filiorum. Ambrosius. *Filius enim, qui habet sancti spiritus pignus in corde, saecularis mercedis lucra non quaerit, sed ius servat heredis. Sunt etiam mercenarii boni qui conducuntur ad vineam; isti non siliquis, sed panibus abundant.* Augustinus. *Unde autem hoc scire poterat in quo tanta erat oblivio Dei, sicut in omnibus idololatris fuit, nisi quia ista recogitatio resipiscentis est, cum Evangelium praedicaretur? Iam poterat talis animadvertere, multos praedicare veritatem; inter quos quidam essent non ipsius amore veritatis ducti, sed cupiditate comparandorum saecularium commodorum; qui tamen non aliud annuntiant, sicut haeretici: unde mercenarii recte appellantur: in eadem quippe domo sunt eumdem panem verbi tractantes, non tamen in hereditatem aeternam vocati, sed temporali mercede conducti.* Chrysostomus. *Signanter autem subdit ego autem hic fame pereo: quasi diceret: ego non alienus, sed filius boni patris, et frater filii obsequentis, ego liber et generosus, factus sum miserior mercenariis, a summa celsitudine primae nobilitatis ad infimam humilitatem delapsus.* Gregorius Nyssenus. *Non prius autem rediit ad pristinam felicitatem, quam in se rediens sentiret opprimentis aerumnae praesentiam, et meditaretur poenitentiae verba, quae subduntur: surgam.* Augustinus. *Quia iacebat; et ibo, quia longe aberat; ad patrem meum, quia sub principe porcorum erat. Cetera vero sunt poenitentiam meditantis in confessione peccati, nondum tamen agentis: non enim iam dicit patri, sed dicturum se esse promittit cum venerit. Intelligas igitur, hoc nunc accipiendum esse venire ad patrem, in Ecclesia constitui per fidem, ubi peccatorum legitima et fructuosa iam possit esse confessio. Dicit ergo dicturum se esse patri: pater.* Ambrosius. *Quam misericors qui offensus. Nec paternum nomen dedignatur audire. Peccavi. Haec est prima confessio apud auctorem naturae, praesulem misericordiae, arbitrum culpae. Sed si Deus novit omnia, vocem tamen tuae confessionis expectat: ore enim confessio fit ad salutem quia alleviat pondus erroris quisquis ipse se onerat; et accusationis excludit invidiam qui accusatorem praevenit confitendo. Frustra velis occultare quem nihil fallit, et sine periculo prodas quod scias esse iam cognitum: confitere magis ut interveniat pro te Christus, roget pro te Ecclesia, illacrymet populus; nec verearis ne non impetres. Advocatus spondet veniam, patronus promittit gratiam, reconciliationem tibi paternae pietatis pollicetur assertor. Subdit autem in caelum et coram te.* Chrysostomus. *Dicens coram te, ostendit hunc patrem Deum debere intelligi: Deus enim solus conspector est omnium, a quo nec in corde meditata peccata abscondi possunt.* Augustinus. *Utrum autem hoc est peccatum in caelum quod est coram te, ut caelum appellaverit ipsam summitatem patris; an potius peccavi in caelum coram sanctis animabus, coram te autem in ipso penetrali conscientiae?* Chrysostomus. *Vel caelum hoc loco intelligatur Christus: qui enim in caelum peccat, quod etsi supernum, tamen visibile elementum est, ipse est qui peccat in hominem quem suscepit filius Dei pro salute nostra.* Ambrosius. *Vel peccato animae caelestia significantur dona spiritus imminuta; vel quia ab illius gremio matris Ierusalem quae est in caelo non oportuit deviari. Deiectus autem se exaltare non debet; unde subdit iam non sum dignus vocari filius tuus. Et ut merito suae humilitatis possit attolli, subdit fac me sicut unum de mercenariis tuis.* Beda. *Ad filii affectum, qui omnia quae patris sunt, sua esse non ambigit, aspirare nequaquam praesumit; sed mercenarii statum iam pro mercede serviturus desiderat; verum nec hunc quidem nisi paterna dignatione se mereri posse testatur.* Gregorius Nyssenus. *Hunc autem filium prodigum spiritus sanctus nobis descripsit, ut instruamur nos qualiter debeamus cordis deplorare peccamina.* Chrysostomus. *Qui postquam dixit ibo ad patrem* *meum, quod ei cuncta attulit bona, non mansit, sed totum iter transivit; sequitur enim et surgens venit ad patrem suum. Sic et nos faciamus, nec pigeat nos longitudinis viae: quia si voluerimus, fiet regressus celer et facilis, dummodo deseramus peccatum, quod nos a domo paterna eduxit. Est autem pater redeuntibus clemens: nam subditur cum autem adhuc longe esset, vidit illum pater suus.* Augustinus. *Ante enim quam intelligeret Deum longe existens, cum tamen iam pie quaereret, vidit illum pater ipsius. Impios enim, et superbos convenienter non videre dicitur tamquam ante oculos non habens: ante oculos enim haberi nonnisi qui diliguntur, dici solent.* Chrysostomus. *Sensit autem pater poenitentiam; non expectavit recipere confessionis verba, sed praevenit petitionem, misericorditer agens: unde subditur et misericordia motus est.* Gregorius Nyssenus. *Confessionis meditatio placavit ei patrem, ut obviam iret ei, et oscula collo conferret; sequitur enim et accurrens cecidit super collum eius, et osculatus est eum. Quod significat rationale iugum hominis ori impositum per evangelicam traditionem, quae abiecit observantiam legis.* Chrysostomus. *Quid enim est aliud quod occurrit, nisi quia nos, peccatis impedientibus, nostra virtute ad Deum pervenire non poteramus? Ipse autem potens ad invalidos pervenire descendit. Osculatur autem os, per quod emissa de corde confessio poenitentis exierat, quam pater laetus excepit.* Ambrosius. *Occurrit igitur tibi, quia audit te intra mentis secreta tractantem: et cum adhuc longe sis, occurrit, ne quis impediat: complectitur quoque: in occursu enim praescientia est, in complexu clementia; et quasi quodam patrii amoris affectu supra collum cadit, ut iacentem erigat, et oneratum peccatis atque in terrena deflexum reflectat ad caelum. Malo ergo filius esse, quam ovis: ovis enim a pastore reperitur, a patre filius honoratur.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel accurrens cecidit super collum eius: non enim pater unigenitum filium suum deseruit, in quo usque in nostram longinquam peregrinationem cucurrit: quia Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. Cadere autem super collum eius, est humiliare in amplexum eius brachium suum, quod est dominus Iesus Christus. Consolari autem verbo gratiae Dei ad spem indulgentiae peccatorum, hoc est post longa itinera remeantem mereri a patre osculum caritatis. Incipit autem iam constitutis in Ecclesia peccata confiteri, nec dicit omnia quae dicturum se esse promiserat; sequitur enim dixitque filius ei: pater, peccavi in caelum et coram te: iam non sum dignus vocari filius tuus. Hoc enim vult fieri per gratiam, quo se indignum per merita fatetur. Non addit quod in illa meditatione dixerat fac me sicut unum de mercenariis tuis: cum enim panem non haberet, vel mercenarius esse cupiebat; quod post osculum patris generosissime iam dedignabatur.* Chrysostomus. *Pater autem ad filium sermonem non dirigit, sed ministris loquitur: quia qui poenitet orat: sed responsum verbo vere non accipit, misericordiam vero efficaciter in effectu intuetur; sequitur enim dixit autem pater ad servos suos: cito proferte stolam primam, et induite illum.* Theophylactus. *Servos vel Angelos intelligas administratorios spiritus, vel sacerdotes, qui Baptismate et verbo doctrinae animam vestiunt in ipso Christo. Quotquot enim in Christo baptizati sumus, Christum induimus.* Augustinus. *Vel stola prima est dignitas quam perdidit Adam; servi qui eam proferunt, sunt reconciliationis praedicatores.* Ambrosius. *Vel stola est amictus sapientiae, quo nuda corporis apostoli tegunt. Accepit autem sapientiam primam: est enim et alia quae mysterium nescit. Annulus autem est sincerae fidei signaculum et expressio veritatis; de quo sequitur et date annulum in manum eius.* Beda. *Idest in operatione, ut per opera fides clarescat, et per fidem opera confirmentur.* Augustinus. *Vel annulus in manu pignus* *est spiritus sancti, propter gratiae participationem, quae digito bene significatur.* Chrysostomus. *Vel iubet annulum dari, sive signaculum salutaris symbolum, seu magis desponsationis insigne et nuptiarum pignus, quibus Christus Ecclesiam sponsat, cum anima resipiscens per annulum fidei iungitur.* Augustinus. *Calceamenta autem in pedes praeparatio est evangelizandi ad non tangenda terrena; de quibus sequitur et calceamenta in pedes eius.* Chrysostomus. *Vel mandat calceamenta pedibus imponi, aut propter cooperienda vestigia, ut per lubricum mundi istius iter fixus incedat; aut propter mortificationem membrorum: vitae enim nostrae cursus in Scripturis pes appellatur; et mortificationis species calceamentis imponitur, quia de animalium mortuorum pellibus conficiuntur. Addit et vitulum illi saginatum, iugulandum in convivii exhibitione; sequitur enim et adducite vitulum saginatum, idest dominum Iesum Christum; quem vitulum nominat propter hostiam corporis immaculati: saginatum autem dixit, quia pinguis et opimus intantum est ut pro totius mundi salute sufficiat. Non autem ipse pater vitulum immolavit, sed aliis immolandum tradidit; permittente enim patre consentiens filius ab hominibus crucifixus est.* Augustinus. *Vel vitulus saginatus est ipse dominus, secundum carnem satiatus opprobriis. Quod autem imperat ut adducant eum, quid aliud est nisi ut praedicent eum, et annuntiando faciant venire in exhausta fame viscera filii esurientis? Nam etiam ut occidant eum iubet: hoc est, ut mortem eius insinuent: tunc enim cuique occiditur cum credit occisum: sequitur enim et manducemus.* Ambrosius. *Bene carnem vituli, quia sacerdotalis est victima, quae pro peccatis fiebat. Epulantem autem inducit, cum dicit epulemur, ut ostenderet quoniam paternus est cibus, salus nostra; et patris est gaudium, nostrorum redemptio peccatorum.* Chrysostomus. *Ipse enim pater gaudet in reditu filii, et convivatur in vitulo: quia misericordiae suae fructum in immolatione filii sui gaudens creator, in acquisitione populi credentis epulatur; unde sequitur quia hic filius meus mortuus erat et revixit; perierat, et inventus est.* Ambrosius. *Ille periit qui fuit. Itaque gentes non sunt, Christianus est. Potest tamen et hic una species accipi generis humani. Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt. Homo igitur in illo homine qui perierat reformatur. Potest et de agente poenitentiam dictum videri, quia non moritur nisi qui aliquando vixerit. Et gentes quidem cum crediderint, per gratiam vivificantur; qui vero lapsus fuerit, per poenitentiam reviviscit.* Theophylactus. *Quantum ergo ad vitiorum conditionem mortuus fuerat desperatus; sed quantum ad humanam naturam, quae mutabilis est, et potest a vitio ad virtutem converti, deperditus dicitur: nam minus est perdi quam mori. Quilibet autem revocatus et mundatus a crimine, saginati vituli particeps causa laetitiae fit patri et famulis eius, idest Angelis et sacerdotibus; unde sequitur et coeperunt omnes epulari.* Augustinus. *Istae epulae atque festivitas nunc celebrantur, per orbem terrarum Ecclesia dilatata atque diffusa: vitulus enim ille in corpore et sanguine dominico et offertur patri, et pascit totam domum.*

Lectio 5

[85896] Catena in Lc., cap. 15 l. 5 Beda. *Murmurantibus de peccatorum susceptione Scribis et Pharisaeis; tres per ordinem parabolas salvator posuit: duabus primis quantum ipse cum Angelis de*

poenitentium salute gaudeat insinuat; in hac vero tertia non suum tantummodo suorumque gaudium demonstrat, sed et invidentium murmur reprehendit; dicitur enim erat autem filius eius senior in agro. Augustinus de quaest. Evang. *Maior filius populus Israel est, non quidem profectus in longinquam regionem, sed tamen in domo non est: in agro autem est; idest, in ipsa hereditaria opulentia legis et prophetarum terrena potius operatur. Veniens autem de agro domum appropinquare coepit; idest, labore servilis operis improbato, ex eisdem Scripturis Ecclesiae libertatem consideravit; unde sequitur et cum veniret, et appropinquaret domui, audivit symphoniam et chorum; idest, spiritu sancto plenos vocibus consonis Evangelium praedicare; sequitur enim et vocavit unum de servis, et interrogavit quid hoc esset: idest, sumit ad legendum aliquem prophetarum, et in eo quaerens quodammodo interrogat unde ista festa in Ecclesia celebrantur, in qua se esse non videt. Respondet ei servus patris propheta; sequitur enim isque dixit illi: frater tuus venit et occidit pater tuus vitulum saginatum, quia salvum illum recepit; quasi dicat: in extremis terrae fuit frater tuus; sed inde maior exultatio cantantium domino canticum novum, quia laus eius ab extremis terrae, et propter eum qui absens erat, occisus est vir sciens ferre imbecillitatem: quia quibus non est narratum de eo viderunt.* Ambrosius. *Adolescentiori autem filio, idest populo ex gentibus, Israel, tamquam maior frater, beneficium paternae benedictionis invidit; quod faciebant Iudaei, quia Christus cum gentibus epularetur; unde sequitur indignatus est autem, et nolebat introire.* Augustinus. *Indignatur etiam et nunc, et adhuc non vult intrare. Cum ergo plenitudo gentium introierit, egredietur opportuno tempore pater eius, ut etiam omnis Israel salvus fiat; unde sequitur pater ergo illius egressus coepit rogare eum. Erit enim quandoque aperta vocatio Iudaeorum in salutem Evangelii; quam manifestationem vocationis tamquam egressum patris appellat ad rogandum maiorem filium. Deinde quae respondit maior filius, quaestiones duas habent; sequitur enim at ille respondens dixit patri suo: ecce tot annis servio tibi, et nunquam mandatum tuum praeterivi. De mandato non praetergresso facile illud occurrit, non de omni mandato dictum, sed de uno maxime necessario, quod nullum alium Deum praeter unum creatorem omnium colere visus est. Neque iste filius in omnibus Israelitis, sed in his intelligitur personam habere qui numquam ab uno Deo ad simulacra conversi sunt. Quamquam enim terrena desideraret, ab uno tamen Deo iste desiderabat bona, quamvis communia cum pecoribus: unde et in Psalmo 72, 23 dicitur: ut iumentum factus sum apud te, et ego semper tecum. Sed quis est hoedus quem numquam accepit ad epulandum? Sequitur enim et nunquam dedisti mihi hoedum, ut cum amicis meis epularer. Peccator hoedi nomine significari valet.* Ambrosius. *Iudaeus hoedum requirit, Christianus agnum; et ideo illis Barabbas solvitur, nobis agnus immolatur. Quae res etiam in hoedo videtur, quia Iudaei ritum veteris sacrificii perdiderunt. Vel qui hoedum quaerunt, expectant Antichristum.* Augustinus. *Sed non invenio exitum huius sententiae. Multum enim absurdum est eum cui post dicitur tu mecum es semper, hoc a patre optasse ut Antichristo crederet. Neque omnino aliquem Iudaeorum, qui Antichristo credituri sunt, istum filium fas est intelligi. Quomodo autem epularetur ex illo hoedo, si ipse est Antichristus, qui ei non crederet? At si hoc est epulari ex hoedi occisione, quod est de Antichristi perditione laetari; quomodo dicit filius quem recepit pater, hoc sibi non fuisse concessum, cum omnes filii de eius perditione laetaturi sint? Ipsum igitur sibi dominum negatum ad epulandum conqueritur, dum eum peccatorem putat: cum enim hoedus est illi genti, idest cum eum sabbati violatorem et profanatorem* *aestimat, iucundari epulis illius non meruit.* Gregorius. *Quod autem dicit cum amicis meis, aut ex persona principum cum plebe intelligatur, aut ex persona populi Hierosolymitani, cum ceteris populis Iuda.* Hieronymus. *Vel dicit nunquam dedisti mihi hoedum; idest, nullus sanguis prophetae vel sacerdotis a Romano imperio nos liberavit.* Ambrosius. *Impudens autem filius similis est publicano iustificanti se, quia legem servabat in littera: impie accusabat fratrem, quod cum meretricibus paternam substantiam prodegisset; sequitur enim sed postquam filius tuus hic, qui devoravit substantiam suam cum meretricibus, venit, occidisti illi vitulum saginatum.* Augustinus. *Meretrices autem sunt superstitiones gentilium, cum quibus substantiam dissipat qui, relicto vero connubio veri Dei, cum Daemone foeda cupiditate fornicatur.* Hieronymus. *In hoc autem quod dicit occidisti illi vitulum saginatum, confitetur venisse Christum, sed invidia non vult salvari.* Augustinus. *Non autem pater eum quasi mentientem redarguit, sed secum perseverantiam eius approbans, ad perfectionem potioris atque iucundioris exultationis invitat; unde sequitur at ipse dixit illi: fili, tu semper mecum es.* Hieronymus. *Vel quod dixerat, iactantia est, non veritas; cui pater non consentit, sed alia compescit ratione, dicens mecum es, lege qua stringeris: non quia non peccaverit, sed quia Deus eum semper castigando retraxit. Nec mirum si patri mentitur qui fratri invidet.* Ambrosius. *Sed bonus pater etiam hunc salvare cupiebat, dicens tu mecum semper es, vel quasi Iudaeus in lege, vel quasi iustus in communione.* Augustinus. *Quid autem sibi vult quod addidit et omnia mea tua sunt, quasi non sint et fratris? Sed sic a perfectis et immortalibus filiis habentur omnia, ut sint et omnium singula, et omnia singulorum: ut enim cupiditas nihil sine angustia, ita nihil cum angustia caritas tenet. Sed quomodo omnia? Nonne et Angelos Deus in possessionem tali filio subiecisse putandus est? Si possessionem sic accipias ut eius possessor ipse sit dominus, non utique omnia: non enim domini erimus, sed consortes potius Angelorum. Si vero possessio sic intelligitur; quomodo recte dicimus possidere animas veritatem, non invenio cur non vere ac proprie id possimus accipere: non enim illud loquimur ut dominas veritatis dicamus animas. Aut si nomine possessionis ab hoc sensu impedimur, illud quoque auferatur: non enim ait pater: omnia possides, sed omnia mea tua sunt; nec tamen ut ipsius domini. Quod enim est in nostra pecunia, potest familiae nostrae vel alimentum esse, vel ornamentum, vel aliud huiusmodi. Et certe cum ipsum patrem recte ille possit suum dicere, non video quomodo quae ipsius sunt, non etiam recte sua vocare possit, diversis dumtaxat modis. Cum enim beatitudinem illam obtinuerimus, nostra erunt ad videndum superiora, ad convivendum aequalia, ad dominandum inferiora. Congaudeat igitur securissimus maior frater.* Ambrosius. *Si enim desinat invidere, omnia sua sunt, vel Iudaeus sacramenta veteris testamenti, vel baptizatus nova etiam possidens.* Theophylactus. *Vel aliter totum. Persona filii, qui videtur murmurare, sumitur pro omnibus quicumque scandalizantur in subditis; sicut David introducit personam passam scandalum in peccatorum pace.* Titus. *Maior igitur filius sicut agricola insistebat agriculturae, non terrestrem, sed animae agrum fodiens, et salutis arbores inserens, scilicet virtutes.* Theophylactus. *Vel erat in agro, hoc est in mundo, colens propriam carnem, ut repleatur panibus, et seminans in lacrymis ut in gaudio metat: sed cognitis gestis nolebat intrare ad commune gaudium.* Chrysostomus. *Quaeritur autem si afficitur passione livoris dolens in prosperis aliorum. Dicendum est autem, quod nullus sanctorum dolet in talibus; immo bona aliorum sua existimat. Non autem oportet omnia quaecumque parabola continet, ad litteram pertractare; sed sensum elicientes cuius* *causa componitur, nihil aliud perscrutari. Haec ergo parabola ad hoc est composita ut peccatores non diffidant reverti, scientes quod magna consequentur: unde introducit alios turbatos in eorum bonis, ut indicet eos livore tabescentes, sed tanto decore honoratos redeuntes, ut etiam invidiosi possint aliis fieri.* Theophylactus. *Vel Pharisaeorum intentionem corrigit dominus per praesentem parabolam, quos ex hypothesi nominat iustos; quasi dicat: esto vere vos iustos esse, nec transgressos aliquod mandatorum: numquid igitur propter hoc non oportet admittere a flagitiis redeuntes?* Hieronimus. *Vel aliter. Omnis iustitia in comparatione Dei est iniustitia; unde Paulus: quis me liberabit de corpore mortis huius? Unde apostoli indignati sunt pro petitione matris filiorum Zebedaei.* Cyrillus. *Quod et nos ipsi quandoque patimur; vivunt enim quidam praestantissimam et optimam vitam; alius autem in ipso senio multoties ad Deum convertitur, vel forsitan extremum diem claudere debens, ac diluit reatus, domino miserante. Hoc quidem aliquando respuunt ex importuna pusillanimitate, non attendentes mentem salvatoris, qui de salute pereuntium gaudet.* Theophylactus. *Dicit ergo filius patri: gratis duxi in doloribus vitam, a peccatoribus molestatus; et numquam causa mei decrevisti mactandum esse hoedum, idest persequentem me peccatorem, ut paululum recrearer; qualis hoedus fuit Achab Eliae qui dicebat: domine, prophetas tuos occiderunt.* Ambrosius. *Vel aliter. Notatur hic frater usque adeo ut de villa venire dicatur, hoc est terrenis operibus occupatus, ignorans quae sunt spiritus Dei, ut denique numquam pro se vel hoedum quaeratur occisum: non enim pro invidia, sed pro venia mundi agnus est immolatus. Invidus hoedum quaerit, innocens agnum pro se desiderat immolari. Ideo et senior dicitur, eo quod cito quis per invidiam consenescat; ideo et foris stat, eo quod malevolentia eum excludat; ideo chorum et symphoniam audire non potest, hoc est nonnulla theatralis incentiva lasciviae, sed plebis concordiam concinentis quae de peccatore salvato dulcem laetitiae suavitatem resultat; qui enim sibi iusti videntur, indignantur quando alicui peccatum fatenti venia laxatur. Quis tu es qui domino contradicas, ne videlicet culpam relaxaret, cum tu cui volueris ignoscas? Sed remittendis post poenitentiam debemus favere peccatis; ne dum veniae alterius invidemus, ipsi eam non mereamur a domino. Non invideamus de longinqua regione remeantibus, quia et nos fuimus in regione longinqua.*

Caput 16

Lectio 1

[85897] Catena in Lc., cap. 16 l. 1 Beda. *Postquam murmurantes de poenitentium receptione tribus parabolis salvator redarguit, quartam mox quintamque de eleemosyna danda et parsimonia sequenda subiungit; quia et ordo praedicandi aptissimus est ut post poenitentiam eleemosyna subiungatur; unde dicitur dicebat autem ad discipulos suos: homo quidam erat dives, qui habebat villicum.* Chrysostomus. *Opinio quaedam erronea aggravata mortalibus auget crimina, minuit bona: ea vero est opinari quod ea quaecumque possidemus in usu vitae, possideamus ut domini; et ideo etiam opportune ea apprehendimus tamquam bona praecipua. Sed contrarium est: non enim nos ut domini in vita praesenti collocati sumus in propria domo, sed tamquam hospites et advenae quo nolimus*

ducimur, et quo tempore non putamus: qui nunc locuples est, in brevi fit mendicus. Ergo quicumque sis, noveris te esse dispensatorem alienorum, et quod transitorii usus et brevis tibi iura concessa sunt. Abiecto ergo ab anima dominii fastu, sumas humilitatem et modestiam villici. Beda. *Villicus quippe villae gubernator est, unde et a villa nomen accepit; oeconomus autem tam pecuniae quam frugum et omnium quae habet dominus, dispensator est.* Ambrosius. *Ex hoc ergo discimus non ipsos esse dominos, sed potius villicos alienarum facultatum.* Theophylactus. *Deinde quod cum non exercemus dispensationem opum ad libitum domini, sed ad proprias illecebras commissis abutimur, criminosi villici sumus; unde sequitur et hic diffamatus est apud illum, quasi dissipasset bona illius.* Chrysostomus. *Interea evulsus a villicatione eripitur; sequitur enim et vocavit illum, et ait ei: quid hoc audio de te? Redde rationem villicationis tuae: iam enim non poteris villicare. Quotidie talia nobis per effectus exclamat dominus, ostendens nobis fruentem in meridie sospitate, priusquam vesperascat, exanimem, et alium inter prandia expirantem; et diversimode ab hac villicatione discedimus. Sed fidelis dispensator, qui de propria dispensatione confidit, desiderat cum Paulo dissolvi et esse cum Christo; is autem cuius sunt vota terrena, anxiatur in exitu: unde de hoc villico subditur ait autem villicus intra se: quid faciam, quia dominus meus aufert a me villicationem? Fodere non valeo, mendicare erubesco. Impotentem esse in opere crimen est vitae inertis; non enim timeret, si consuevisset affectare labores. Quod si secundum allegoriam accipiamus parabolam, post transmigrationem hinc factam non est tempus operandi. Vita praesens habet exercitium mandatorum, futura vero solatium. Si nihil operatus es hic, frustra in futurum curas; sed nec mendicando proficies. Huius indicium sunt virgines fatuae: quae imprudenter a prudentibus mendicaverunt, sed reversae sunt vacuae; quilibet enim suam conversationem ut tunicam induit; non est autem eam exuere, nec ambire cum alio. Sed debitorum remissionem ingeniatus est nequitiae villicus, statuens sibi malorum remedium in conservis; sequitur enim scio quid faciam, ut cum amotus fuero a villicatione, recipiant me in domos suas. Quoties enim quis exitum suum percipiens, levat beneficio sarcinam peccatorum, vel relaxando debita debitori, vel tribuens inopibus copiam, ea quae sunt domini largiens: multos amicos conciliat praebituros sibi coram iudice testimonium veritatis non vocibus, sed bonorum operum ostensione; quin etiam paraturos per testimonium refrigerii mansionem. Nihil autem est nostrum, sed omnia sunt ditionis Dei; unde sequitur convocatis itaque debitoribus domini sui, dicebat primo: quantum debes domino meo? At ille dixit: centum cados olei.* Beda. *Cados Graece est amphora continens urnas tres. Sequitur dixitque illi: accipe cautionem tuam, et sede cito, et scribe quinquaginta; dimidiam ei partem dimittens. Sequitur deinde alii dixit: tu vero quantum debes? Qui ait: centum coros tritici. Corus modiis triginta completur. Sequitur ait illi: accipe litteras tuas, et scribe octoginta; quintam partem ei dimittens. Simpliciter ergo sic potest accipi. Quisquis indigentiam pauperis vel ex dimidia, vel ex quinta alleviat parte, misericordiae suae mercede donandus est.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel quod de centum cadis olei quinquaginta fecit scribi a debitore, et de centum coris tritici octoginta, ad hoc valere arbitror, ut ea quae in sacerdotes atque Levitas Iudaeus quisque operatur, in Ecclesia Christi abundet, ut cum illis decimas darent, isti dimidias dent, sicut de bonis suis fecit Zachaeus; aut certe duas decimas dando, idest unam quintam, superent impendia Iudaeorum.*

Lectio 2

[85898] Catena in Lc., cap. 16 l. 2 Augustinus de quaest. Evang. *Villicum quem dominus eiciebat a villicatu, laudavit dominus, eo quod in futurum sibi prospexerit; unde dicitur et laudavit dominus villicum iniquitatis, quia prudenter egisset. Non tamen omnia debemus ad imitandum sumere; non enim domino nostro facienda est in aliquo fraus, ut de ipsa fraude eleemosynas faciamus.* Origenes. *Verum, quia gentiles dicunt prudentiam esse virtutem, et definiunt eam peritiam bonorum, malorum et neutrorum; vel cognitionem agendorum et non agendorum: considerandum est utrum haec dictio plura aut unum significet. Dicitur enim quod Deus paravit caelos prudentia: constat bonam esse prudentiam, qua dominus caelos paravit. Dicitur etiam in Genesis secundum Lxx, quod serpens prudentissimus erat: ubi prudentiam non virtutem dicit, sed astutiam ad mala inclinationem habentem; et secundum hoc dicitur quod dominus laudavit villicum, quia prudenter egisset; hoc est callide et perperam. Et forsitan quod dixit laudavit, non secundum veram commendationem, sed abusive dictum est; ut cum dicimus aliquem commendari in mediocribus et indifferentibus rebus, et quodammodo mirandos esse concursus et acumen, quibus vigor mentis elicitur.* Augustinus. *E contrario dicuntur istae similitudines, ut intelligamus, si laudari potuit ille a domino qui fraudem faciebat, quanto amplius placeant Deo qui secundum eius praeceptum opera illa faciunt.* Origenes. *Filii quoque huius saeculi non sapientiores, sed prudentiores dicuntur lucis filiis; et hoc non absolute et simpliciter, sed in genere suo; sequitur enim quia filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt.* Beda. *Filii lucis et filii huius saeculi vocantur, quomodo filii regni et filii perditionis; cuius enim unusquisque agit opera, eius cognominatur et filius.* Theophylactus. *Filios ergo huius saeculi vocant cogitantes quae sibi commoda sunt in terra; filios vero lucis spirituales opes tractantes intuitu divini amoris. Invenimur autem in humanis quidem administrationibus prudenter omnia disponentes et summopere satagentes, ut si desierimus ab administratione, habeamus vitae refugium; cum vero dispensare debemus divina, non praemeditamur quae nobis postmodum sunt profutura.* Gregorius Moralium. *Ut ergo in sua manu homines post mortem quidquam inveniant, ante mortem divitias suas in pauperum manibus ponant; unde sequitur et ego vobis dico: facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Augustinus de Verb. Dom. *Quod Hebraei vocant mammona, Latine divitiae vocantur; ac si diceret: facite vobis amicos de divitiis iniquitatis. Hoc autem quidam male intelligendo rapiunt aliena, et inde aliquid pauperibus largiuntur; et putant se facere quod praeceptum est. Intellectus iste corrigendus est. De iustis laboribus eleemosynas facite: non enim corrupturi estis iudicem Christum. Si de praeda inopis dares aliquid iudici ut pro te iudicaret, si iudex ille pro te iudicabit, tanta vis est iustitiae ut etiam tibi displiceat. Noli tibi pingere talem Deum; fons iustitiae est. Noli ergo eleemosynas facere de fenore et usuris: fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus: sed si pecunias tales habetis, de malo est quod habetis. Iam nolite malum facere. Zachaeus dixit: dimidium rerum mearum do pauperibus. Ecce quomodo currit qui currit facere amicos de mammona iniquitatis: et ne reus aliunde teneretur: si cui aliquid tuli, quadruplum reddam. Est et alius intellectus. Mammona iniquitatis divitiae saeculi sunt*

omnes, undecumque sint. Si enim veras divitias quaeris, aliae sunt, quibus Iob nudus abundabat, quando in Deum cor plenum habebat. Istae autem ab iniquitate appellantur divitiae, quia verae non sunt: paupertate enim plenae sunt, et semper obnoxiae casibus: si enim verae divitiae essent, securitatem tibi darent. Augustinus de quaest. Evang. *Vel divitiae iniquitatis dicuntur, quia non sunt istae divitiae nisi iniquis, et qui in eis constituunt spem, atque copiam suae beatitudinis. A iustis vero cum hic possidentur, est quidem ista pecunia, sed non sunt illis divitiae nisi caelestes et spirituales.* Ambrosius. *Vel iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostras avaritias tentat affectus, ut velimus servire divitiis.* Basilius. *Vel si successeris patrimonio, ab iniustis congregata cepisti: in pluribus enim praedecessoribus necesse est aliquem reperiri qui iniuste usurpaverit aliena. Ponatur autem ut nec pater exegerit; sed aurum unde habes? Si quidem dicis: a me, ignarus Dei es, non habens notitiam creatoris; si vero a Deo, dic nobis rationem propter quam eas accepisti: an non Dei est terra et plenitudo eius? Ergo si communis domini nostra sunt, erunt et conservorum nostrorum.* Theophylactus. *Illae ergo dicuntur opes nequitiae quascumque dominus dedit ad impendia necessitatis fratrum ac conservorum nostrorum; nos vero tenemus nobis. Decebat igitur a principio omnia pauperibus tradi; verum, quia iniquitatis fuimus villici, nequiter retinentes quod deputatum est ad aliorum opus, non est omnino manendum in hac crudelitate, sed impartiendum est pauperibus, ut recipiamur ab eis in caelestibus tabernaculis; sequitur enim ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.* Gregorius Moralium. *Si autem eorum amicitiis aeterna tabernacula acquirimus, dantes pensare debemus quia patronis potius munera offerimus quam egenis dona largimur.* Augustinus de Verb. Dom. *Qui sunt enim qui habebunt tabernacula aeterna nisi sancti Dei? Et qui sunt qui ab ipsis accipiendi sunt in tabernacula aeterna, nisi qui eorum indigentiae serviunt, et quod eis opus est hilariter subministrant? Isti sunt minimi Christi qui omnia sua dimiserunt, et secuti sunt eum: et quicquid habuerunt, pauperibus distribuerunt, ut Deo sine saeculari compede expediti servirent, et ab oneribus mundi liberatos, velut pennatos sursum humeros tollerent.* Augustinus de quaest. Evang. *Non ergo eos a quibus recipi volumus in tabernacula aeterna, tamquam debitores Dei fas est intelligi; cum iusti et sancti significentur hoc loco, qui eos introducant qui necessitatibus suis terrena bona communicaverunt.* Ambrosius. *Vel aliter. Facite vobis amicos de iniquo mammona, ut largiendo pauperibus, Angelorum ceterorumque sanctorum gratiam comparemus.* Chrysostomus. *Attende etiam, quod non dixit: ut suscipiant vos in suis mansionibus: non enim ipsi sunt qui suscipiunt; unde cum dixisset facite vobis amicos, addidit de mammona iniquitatis: ostendens quod non simpliciter eorum amicitia nobis patrocinabitur, nisi bona opera nos comitentur, nisi evacuemus iuste divitias congestas iniuste. Ars igitur artium peritissima est eleemosyna: non enim nobis domos fabricat luteas; sed vitam perennem impendit. Singularum artium alia alterius adminiculo indiget; cum autem misereri oportet, nullius alterius, sed solius voluntatis est opus.* Cyrillus. *Sic igitur docebat Christus, affluentes divitiis summopere diligere amicitiam pauperum et thesaurizare in caelis. Noverat autem humanae mentis desidiam, quomodo ambientes divitias nullum caritativum opus impendunt egentibus. Quod igitur talibus nullus spiritualium donorum fructus proveniat, manifestis exemplis ostendit, subdens qui fidelis est in minimo, et in maiori fidelis est; et qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus est. Aperit autem nobis dominus oculum cordis, exponens quod dixerat, cum subdit si ergo in iniquo mammona* *fideles non fuistis, quod verum est quis credet vobis? Est igitur minimum iniquitatis mammona, idest terrenae divitiae; quae superna sapientibus nihil esse videntur. Arbitror ergo aliquem esse in modico fidelem, cum de his minimis, oppressis aerumna subsidium impertitur. Itaque si in modico fuerimus perfidi, quo pacto ab eo obtinebimus verum, idest divinorum charismatum, uber donum, animae humanae imprimens divinam speciem? Quod autem ad hoc tendat intentio verborum domini, per sequentia patet; dicit enim et si in alieno non fuistis fideles, quod vestrum est quis dabit vobis?* Ambrosius. *Alienae nobis divitiae sunt, quia praeter naturam sunt, neque nobiscum nascuntur, neque nobiscum transeunt: Christus autem noster est; quia hominum vita est, denique in propria venit.* Theophylactus. *Sic igitur hucusque docuit nos quam fideliter deceat dispensare divitias; sed quia opum dispensatio secundum Deum non aliter obtinetur quam per impassibilitatem animi ad divitias non affecti, subiungit nemo servus potest duobus dominis servire.* Ambrosius. *Non quia duo, sed unus est dominus: nam etsi sint qui mammonae serviant, tamen non ille novit aliqua iura dominatus, sed ipsi sibi iugum servitutis imponunt. Unus est dominus, quia unus est Deus: unde patet patris et filii unum esse dominatum: et huius rationem assignat subdens aut enim unum odio habebit, et alterum diliget; aut uni adhaerebit, et alterum contemnet.* Augustinus de quaest. Evang. *Haec autem non passim aut quasi temere dicta sunt; nemo enim interrogatus utrum diligat Diabolum, respondet se diligere, sed potius odisse; Deum autem se diligere omnes fere proclamant. Ergo aut unum odiet, scilicet Diabolum, et alterum diliget, scilicet Deum; aut alteri adhaerebit, scilicet Diabolo, cum quasi eius praemia temporalia sectatur, et alterum contemnet, scilicet Deum; sicut solent minas eius postponere cupiditatibus suis qui de bonitate eius ad impunitatem sibi blandiuntur.* Cyrillus. *Conclusio autem est totius sermonis quod sequitur: non potestis Deo servire et mammonae. Totum igitur studium transferamus ad alterum, divitiis abrenuntiantes.* Beda. *Audiat ergo hoc avarus non posse simul divitiis Christoque serviri; et tamen non dixit: qui habet divitias, sed: qui servit divitiis; qui enim divitiarum servus est, divitias custodit ut servus; qui autem servitutis excussit iugum, distribuit eas ut dominus. Sed qui servit mammonae, illi utique servit qui rebus istis terrenis merito suae perversitatis praepositus et princeps huius saeculi nominatur.*

Lectio 3

[85899] Catena in Lc., cap. 16 l. 3 Beda. *Monuerat Christus Scribas et Pharisaeos de sua iustitia non praesumere, sed peccatores poenitentes recipere et eleemosynis sua peccata redimere; sed illi praeceptorem misericordiae, humilitatis, et parsimoniae deridebant: unde dicit audiebant autem omnia haec Pharisaei, qui erant avari, et deridebant eum; duas ob causas: quia vel minus utilia imperaret, vel a se iam facta superflue ingereret.* Theophylactus. *At dominus detegens in eis occultam malitiam, ostendit eos simulare iustitiam; unde subditur et ait illis: vos estis qui iustificatis vos coram hominibus. Iustificant se coram hominibus qui peccatores tamquam infirmos desperatosque contemnunt, se autem ipsos tamquam perfectos eleemosynarum remedio opus non habere credunt; sed noxii tumoris altitudo quam sit iuste damnanda videt ille qui illuminabit abscondita*

tenebrarum; unde sequitur Deus autem novit corda vestra. Theophylactus. *Et ideo abominabiles ei estis ob arrogantiam et ambitum humani favoris; unde subditur quia quod hominibus altum est, abominatio est apud Deum.* Beda. *Disputantem autem contra avaritiam salvatorem Pharisaei deridebant, quasi contraria legi prophetisque praeciperet, ubi multi ditissimi Deo placuisse leguntur; sed et ipse Moyses populum quem regebat, si legem sequeretur, omnibus terrenis bonis abundaturum praedixit: quibus dominus occurrens ostendit inter legem et Evangelium, sicut promissionum, ita et praeceptorum non minimam esse differentiam; unde subditur lex et prophetae usque ad Ioannem.* Ambrosius. *Non quia lex defecit, sed quia incepit Evangelii praedicatio: videntur enim minora compleri, cum potiora succedunt.* Chrysostomus in Matthaeum. *Per hoc autem reddit eos celeres ad sui fidem: quia si usque ad tempus Ioannis consummata sunt omnia, ego sum qui veni: non enim destitissent prophetae, nisi venissem ego. Sed dices: qualiter prophetae usque ad Ioannem, cum multo plures prophetae in novo quam in veteri testamento fuerint? Sed de illis prophetis dicit qui praenuntiaverunt Christi adventum.* Eusebius. *Noverant autem priores prophetae praedicationem regni caelorum; sed nullus eorum expresse annuntiaverat populo Iudaeorum: eo quod puerilem mentem Iudaei habentes, imbecilles erant circa praedicationis immensitatem. Primus autem Ioannes manifeste praedicavit appropinquasse regnum caelorum, necnon et peccatorum remissionem per lavacrum regenerationis; unde sequitur ex eo regnum Dei evangelizatur, et omnis in illud vim facit.* Ambrosius in Lucam. *Lex enim multa secundum naturam tradidit, ut naturalibus indulgentior desideriis ad iustitiae studium nos vocaret; Christus naturam incidit, quia naturales quoque amputat voluptates. Sed ideo vim facimus naturae ut non ad terrena demergat, sed ad superna se erigat.* Eusebius. *Magna enim pugna incumbit mortalibus in ascensu caelorum: quod enim homines carne mortali vestiti subiugent voluptatem et omnem illicitum appetitum, imitari volentes vitam angelicam, quomodo non fit violenter? Quis autem videns divino insudantes cultui, et pene suam carnem mortificantes, non revera fatebitur illos vim inferre regno caelorum? Sed et si quis indagaverit mirandum propositum venerandorum martyrum, fatebitur eos vim irrogare in regnum caelorum.* Augustinus de quaest. Evang. *Vim etiam faciunt in regnum caelorum, ut non solum temporalia ista contemnant, sed etiam linguas deridentium se talia contemnentes: hoc enim subiungit Evangelista, cum dixisset derisum fuisse Iesum cum de contemnendis terrenis divitiis loqueretur.* Beda. *Ne autem putarent in eo quod dixit lex et prophetae usque ad Ioannem, legis vel prophetarum ab eo destructionem praedicari; hoc excludit subdens facilius autem est caelum et terram praeterire, quam de lege unum apicem cadere. Praeterit enim figura huius mundi; de lege autem nec unius quidem litterae summitas, idest nec minima quaeque a sacramentis spiritualibus vacant: et tamen lex et prophetae usque ad Ioannem; quia non potuit ultra venturum prophetizari qui Ioannis praeconio iam venisse clarebat. Quod autem de lege in perpetuum non violanda praedixerat, uno exempli gratia de illa sumpto confirmat testimonio, dicens omnis qui dimittit uxorem suam, et ducit alteram, moechatur; et qui dimissam a viro ducit, moechatur: ut ex hoc uno discerent etiam in ceteris eum non ad solvenda, sed implenda decreta legis venisse.* Theophylactus. *Quod enim cum imperfectis lex imperfecte loqueretur, ex hoc patet quod duris praecordiis Iudaeorum ait: si vir odio habuerit coniugem, dimittet eam; quia cum homicidae essent et gauderent in sanguine, nec astrictorum sibi miserebantur: adeo ut filios et filias mactarent Daemonibus. Nunc vero perfectioris* *doctrinae opus est; ob hoc igitur dico, quod si quis repudiat coniugem, non incumbente causa fornicationis, moechatur, et qui aliam duxerit, moechatur.* Ambrosius. *Prius autem dicendum arbitror de lege coniugii, ut postea de prohibendo divortio disputemus. Quidam putant omne coniugium a Deo esse, quia scriptum est: quod Deus coniunxit, homo non separet. Quomodo ergo apostolus dixit: si infidelis discedit, discedat? In quo ostendit non a Deo esse omne coniugium: neque enim Christiani gentilibus Dei iudicio coniunguntur. Noli ergo uxorem dimittere, ne Deum tuae culpae diffitearis auctorem. Etenim si alienos, multo magis uxoris debes tolerare et emendare mores: quae cum parvulis feta dimittitur: durum si excludas parentem, pignora teneas, ut ad contumeliam parentis addas etiam pietatis iniuriam; durius si propter matrem etiam filios simul pellas. Patierisne liberos tuos vivente te esse sub vitrico; ac incolumi matre, esse sub noverca? Quam periculosum si fragilem adolescentiae aetatem errori offeras; quam impium, si eius destituas senectutem cuius defloraveris iuventutem. Pone si repudiata non nubat; et hoc tibi debuit displicere, cui adultero fidem servat. Pone si nubat; necessitas illius tuum crimen est; et quod coniugium putas, adulterium est. Hoc moraliter tamen: quia supra proposuerat regnum Dei evangelizari; et cum dixisset de lege unum apicem non posse cadere, subiecit omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur, etc.; vir Christus est, uxor Ecclesia, caritate uxor, integritate virgo. Ergo quem Deus traxit ad filium, non separet persecutio, non avertat luxuria, non philosophia depraedetur, haereticus non inficiat, Iudaeus non separet. Adulteri sunt omnes qui adulterare cupiunt fidei et sapientiae veritatem.*

Lectio 4

[85900] Catena in Lc., cap. 16 l. 4 Beda. *Admonuerat supra dominus facere amicos de mammona iniquitatis; quod audientes Pharisaei deridebant: deinde illa quae proposuerat exemplis astruit, dicens homo quidam erat dives.* Chrysostomus. *Erat, non est, quia praeteriit quasi umbra fugiens. Non autem omnis sancta paupertas, aut divitiae criminosae; sed ut luxuria infamat divitias, ita paupertatem commendat sanctitas; sequitur enim et induebatur purpura et bysso.* Ambrosius. *Purpura color regii habitus est, ex conchis marinis ferro circumcisis emissa; byssus vero genus lini candidi et mollissimi.* Gregorius in Evang. *Si autem subtilium pretiosarumque vestium cultus culpa non esset, nequaquam sermo Dei hoc tam vigilanter exprimeret. Nemo quippe vestimenta pretiosa nisi ad inanem gloriam quaerit, ut honoratior ceteris esse videatur: nemo enim vult ibi pretiosis vestibus indui ubi ab aliis non possit videri.* Chrysostomus. *Cinerem et pulverem et terram purpura et serico protegebat: secundum vestimenta eius, ita et epulae: ergo et nobis quales epulae, talia et vestimenta; unde sequitur et epulabatur quotidie splendide.* Gregorius Moralium. *Ubi solerter intuendum est, quia celebrari sine culpa convivia vix possunt: pene semper epulas comitatur voluptas. Nam dum corpus in refectionis delectatione resolvitur, cor ad inane gaudium relaxatur. Sequitur et erat quidam mendicus nomine Lazarus.* Ambrosius. *Narratio magis quam parabola videtur, quando etiam nomen exprimitur.* Chrysostomus. *Parabola vero illa est ubi exemplum ponitur, et tacentur nomina. Interpretatur autem Lazarus, qui adiutus est: pauper enim erat, et illum dominus adiuvabat.*

Cyrillus. *Vel aliter. Praesens sermo de divite et Lazaro similitudinarie scriptus est in parabola, ut innotescat quod qui terrenis affluunt opibus, nisi velint opitulari necessitatibus pauperum, gravem incurrent sententiam. Refert autem traditio Iudaeorum, Lazarum quemdam fuisse tunc temporis in Hierosolymis extrema pressum inopia et infirmitate, cuius meminit dominus, introducens eum in exemplum ad maiorem sermonis manifestationem.* Gregorius in Evang. *Notandum etiam est, quia in populo plus solent nomina divitum quam pauperum sciri. Dominus autem nomen pauperis dicit, et nomen divitis non dicit: quia Deus humiles novit atque approbat, superbos ignorat. Ut autem amplius probaretur pauper, simul hunc et paupertas et aegritudo tabefecit; sequitur enim qui iacebat ad ianuam eius ulceribus plenus.* Chrysostomus. *Ideo iacebat ad ianuam, ne dives diceret: non vidi, nemo mihi nuntiavit. Videbat eum exiens et revertens. Ideo ulceribus plenus, ut crudelitatem divitis suo corpore demonstraret. Infelicissime hominum, mortem corporis tui vides iacere ante ianuam, et non misereris. Si Dei praecepta non consideras, saltem conditionis tuae miserere, et time ne ipse talis efficiaris. Aegrotatio autem habet aliquod solatium, si opes habet; quanta ergo in isto poena est in quo inter tanta vulnera non meminit dolores plagarum, sed famem? Sequitur enim cupiens saturari de micis quae cadebant de mensa divitis; quasi dicat: quod proicis de mensa, hoc praebe in eleemosynam; fac damna lucrum.* Ambrosius. *Insolentia autem et tumor divitum indiciis competentibus subinfertur; sequitur enim et nemo illi dabat. Ita enim sunt conditionis humanae immemores, ut tamquam supra naturam siti de miseriis pauperum incentiva suarum capiant voluptatum, rideant inopem, insultent egenti, et quorum misereri deceat, his auferant.* Augustinus de Verb. Dom. *Inexplebilis enim avaritia divitum nec timet Deum, nec hominem veretur; non parcit patri, amico fidem non servat, viduam opprimit, rem pupilli invadit.* Gregorius. *Insuper pauper videbat procedentem divitem ab obsequentibus circumfulciri, se in infirmitate et inopia a nullo visitari: nam quia nemo ei ad visitandum aderat, testantur canes, qui licenter vulnera eius lingebant; sequitur enim sed et canes veniebant, et lingebant ulcera eius.* Chrysostomus. *Ulcera quae nullus hominum lavare dignabatur et contrectare, ferae mites lambunt.* Gregorius. *Ex una ergo re omnipotens Deus duo iudicia exhibuit, dum Lazarum pauperem ante ianuam divitis iacere permisit: ut et dives impius damnationis sibi augeret ultionem, et tentatus pauper cresceret ad remunerationem: quia conspiciebat ille quotidie cui misereretur, videbat iste de quo probaretur.*

Lectio 5

[85901] Catena in Lc., cap. 16 l. 5 Chrysostomus. *Audivimus quid utrique in terra passi sunt; videamus quid utrique patiantur apud Inferos. Quod temporale fuit, praeteriit; quod sequitur, aeternum est. Uterque mortuus est: illum Angeli, hunc poenae susceperunt; dicitur enim factum est autem ut moreretur mendicus, et portaretur in sinum Abrahae. Tantae poenae repente deliciis commutantur. Portatur post tantos labores, quia defecerat, ne saltem ambulans laboraret; et portabatur ab Angelis. Non suffecerat ad portandum pauperem unus Angelus; sed propterea plures veniunt ut chorum laetitiae faciant. Gaudet unusquisque Angelus tantum onus tangere; libenter talibus oneribus prae-*

gravantur, ut ducant homines ad regna caelorum. Portatus est autem in sinum Abrahae, ut illum palparet et refocillaret. Sinus Abrahae, Paradisus est. Ideo autem Angeli ministrantes tulerunt pauperem et locaverunt eum in sinu Abrahae, quia licet despectus iaceret, non tamen desperavit, nec blasphemavit, dicens: hic dives in nequitia vivens gaudet, et tribulationem non patitur; ego vero nec obtinere valeo necessariam escam. Augustinus de Orig. An. *Quod autem Abrahae sinum existimas esse corporeum, vereor ne in re tanta iocalariter, non serio agere credaris. Neque enim usque adeo deciperis, ut arbitreris corporeum sinum hominis unius ferre tot animas; immo, ut secundum te loquar, tot corpora quot illuc Angeli, sicut Lazarum, perferunt: nisi opineris fortasse illam unam animam solam ad eumdem sinum pervenire meruisse. Si errare pueriliter non vis, sinum Abrahae intellige remotam sedem quietis atque secretam, ubi est Abraham; et ideo Abrahae dictam, non quod ipsius tantum sit, sed quod ipse multarum gentium pater sit, qui ad imitandum fidei principatum praepositus est.* Gregorius in Evang. *Cum autem duo essent inferius corda, pauperis scilicet et divitis; unus desuper erat inspector, qui et pauperem tentando exercebat ad gloriam, et divitem tolerando expectabat ad poenam; unde sequitur mortuus est autem et dives.* Chrysostomus. *Mortuus quidem est tunc corpore; sed erat illi ante anima mortua: nihil enim agebat ex operibus animae: nam totus fervor eius qui provenit ex dilectione proximi, expiravit, et erat corpore defuncto defunctior. Nullus autem est qui sepeliendo diviti ministrasse dicatur ut Lazaro: eo namque quod in lato itinere delectatus multos habuit obsequentes adulatores, ut pervenit ad finem, privatus est omnibus; simpliciter enim sequitur et sepultus est in Inferno. Sed etiam anima eius dum viveret sepeliebatur, obruta corpore quasi sepulchro.* Augustinus de quaest. Evang. *Sepultura autem Inferni poenarum profunditas est, quae superbos et immisericordes post hanc vitam vorat.* Basilius. *Est autem Infernus quidam locus communis in intimo terrae, obumbratus undique, et opacus, cuius est quoddam orificium in profundum tendens, per quod patet descensus animabus ad mala damnatis.* Chrysostomus. *Vel sicut regum carceres extra manent, sic et extra mundum foris alicubi est Infernus, unde et exteriores tenebrae dictae sunt.* Theophylactus. *Quidam vero dicunt Infernum esse transitum ab apparenti ad disparens, et deformitatem animae: quamdiu enim anima peccatoris in corpore est, apparet per proprias operationes; ut autem evolat de corpore, fit deformis.* Chrysostomus. *Sicut autem pauperi dum viveret graviorem poenam reddebat iacere ante ianuam divitis, et aliena bona prospicere; sic diviti mortuo augebat exitium accubitus in Gehenna, et prospectus delectationis Lazari; ne solum tormentorum natura, sed et collatione honoris illius intolerabilius sentiret supplicium; unde sequitur elevans autem oculos suos, cum esset in tormentis, vidit Abraham a longe. Elevavit quidem oculos ut inspiceret, non ut despiceret. Lazarus enim sursum erat, ille deorsum; illum plures Angeli portabant, istum infinita tormenta possidebant; unde non dicit cum esset in tormento, sed in tormentis: totus enim in tormentis erat, oculos solos liberos habebat, ut alterius laetitiam posset aspicere, ut magis torqueatur, quia non habet quod alius habet: aliorum divitias, eorum qui in paupertate sunt, tormenta sunt.* Gregorius. *Si autem Abraham adhuc in imis non esset, hunc dives in tormentis positus non videret. Eos enim qui caelestis patriae vias secuti sunt, post egressum carnis, Inferni claustra tenuerunt, non ut poena quasi peccatores plecteret, sed ut illos in locis remotioribus requiescentes, quia necdum intercessio mediatoris advenerat, ab ingressu regni reatus primae culpae retineret.* Chrysostomus. *Multi autem erant pauperes iusti; sed qui iacuit ad* *limina eius, aspectui occurrit ad eius tristitiam; sequitur enim et Lazarum in sinu eius.* Chrysostomus. *Hinc innotescit quod omnes qui a nobis offenduntur, obiciuntur nostro conspectui. Dives autem Lazarum non penes alium iustum, sed in sinu Abrahae videt: erat enim Abraham caritativus, hic autem crudelitatis arguitur; ille sedens ante fores venabatur transeuntes, et in domum propriam ingerebat; hic vero et manentes intus avertebat.* Gregorius in Evang. *Qui nimirum dives eum cuius in hac vita misereri non voluit, in suo iam supplicio positus patronum quaerit.* Theophylactus. *Non tamen dirigit sermonem ad Lazarum, sed ad Abraham: quia forsan erubescebat, et putabat Lazarum reminisci malorum, ex propriis iudicans de illo; unde sequitur et ipse clamans dixit.* Chrysostomus. *Magnae enim poenae magnam vocem reddebant. Pater Abraham; quasi dicat: patrem te voco natura, quomodo filius qui perdidit suam substantiam, licet meo vitio te patrem perdiderim. Miserere mei. Frustra agis poenitentiam ubi non est poenitentiae locus. Tormenta te cogunt, non mentis affectus. Quicumque in regno caelorum est, nescio an eius qui in Inferno est valeat misereri. Creator creaturae miseretur suae. Unus venit medicus qui sanaret morbos; alii sanare non poterant. Mitte Lazarum. Erras, miser; Abraham mittere non potest, sed suscipere potest. Ut intingat extremum digiti sui in aquam. Lazarum videre non dignabaris, et nunc digitum eius desideras: hoc quod petis, tu ei debebas facere cum adhuc viveret. Aquam desideras, qui delicatos cibos ante fastidiebas. Vide conscientiam peccatoris: non totum audet poscere digitum. Instruimur autem quam sit utile in divitiis non confidere. Ecce dives indiget paupere, qui quandoque esuriebat. Mutantur res, et notificatur omnibus quis esset dives, quis esset pauper; sicut enim in theatris cum advesperascit, et astantes recedunt, exeuntes et amictum deponentes, qui reges et praetores visi fuerant, omnibus ulceribus pleni videntur ut sunt; sic et adveniente morte, et soluto spectaculo, universi, Larvis egestatis et divitiarum depositis, ex solis operibus diiudicantur quinam vere sint divites, qui pauperes, qui gloriosi, qui inglorii.* Gregorius. *Dives enim iste qui ulcerato pauperi mensae suae vel minuta dare noluit, in Inferno positus usque ad minima quaerenda pervenit: nam guttam aquae petivit, qui micas panis negavit.* Basilius. *Condignum autem praemium redditur diviti illi ignis et infernalis poena, lingua arefacta; vice lyrae sonantis, gemitus; vice potus, desiderium stillae; vice speculorum enormium, caligo profunda; vice ambitus incessantis, pervigil vermis; unde sequitur ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma.* Chrysostomus. *Non autem quia dives fuerat, torquebatur, sed quia misertus non fuit.* Gregorius. *Hinc colligendum est qua poena mulctandus sit qui aliena diripit, si Inferni damnatione percutitur qui propria non largitur.* Ambrosius. *Cruciatur etiam, quia luxurioso carere deliciis poena est; aqua autem est refectio animae in doloribus constitutae.* Gregorius. *Quid autem est quod in tormentis positus linguam suam refrigerari postulat, nisi quod is qui convivando de loquacitate peccaverat, per retributionis iustitiam in lingua atrocius ardebat? Abundare enim in conviviis loquacitas solet.* Chrysostomus. *Multa etiam lingua eius superba locuta est; ubi peccatum, ibi et poena; et quia plurimum lingua peccavit, amplius torquetur.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel quod linguam suam vult refrigerari cum in flamma totus arderet, significat quod scriptum est: mors et vita in manibus linguae, et quia ore confessio fit ad salutem, quod per superbiam ille non fecit. Extremum autem digiti vel minimam operationem significat, qua per spiritum sanctum subvenitur.* Augustinus de Orig. An. *Dicis autem: membra hic animae describuntur; et vis per oculum totum caput intelligi, quia dictus est elevare oculos suos, per linguam fauces,* *per digitum manum. Quid autem causae est ut nomina ista membrorum in Deo tibi corpus non faciant, in anima faciant? An vero quando de creatura dicuntur, proprie accipienda sunt; quando autem de creatore, tropice atque translate? Pennas itaque corporeas daturus es nobis, quoniam non creator, sed creatura, idest homo, dicit: si assumpsero pennas meas diluculo. Porro si propterea linguam habuit dives ille corpoream, quoniam dixit refrigeret linguam meam; in nobis quoque adhuc in carne viventibus manus habet ipsa lingua corporea: quia scriptum est: mors et vita in manibus linguae.* Gregorius Nyssenus. *Sicut autem praestantissima speculorum tales repraesentant facierum imagines quales et ipsae obiectae facies extant, laetas quidem laetantium, tristium vero tristes; sic et iustum Dei iudicium simile fit dispositionibus nostris: unde quia dives non fuit misertus pauperis iacentis ad ianuam, cum misericordia egeat, non exauditur; sequitur enim et dixit illi Abraham: fili, recordare quia recepisti bona in vita tua.* Chrysostomus. *Aspice patriarchae bonitatem: vocat illum filium, quod mansuetudinem eius potest exprimere; nullum tamen praebet auxilium ei qui se remedio privaverat; unde dicit recordare; idest, animadvertas peccata: ne obliviscaris quod fueris oblectatus divitiis. Recepisti bona in vita tua, idest illa quae vera bona esse putabas; non potes et in terra regnasse et hic regnare; divitiae non possunt esse verae et in terra et in Inferis. Sequitur et Lazarus similiter mala. Non quod Lazarus ea mala putaverit; sed ex censura divitis hoc dicebat, qui inopiam et famem et duram aegritudinem aestimabat mala. Quando igitur infirmitatis et aegrotationis magnitudo nos premit, Lazarum cogitemus, et laetanter accipiamus mala in vita nostra.* Augustinus de quaest. Evang. *Haec igitur ei dicuntur, quia felicitatem dilexit saeculi, nec aliam vitam praeter illam in qua superbus tumebat, adamavit. Lazarum autem dicit mala recepisse: quia intellexit huius saeculi mortalitatem, labores, et dolores, et aerumnas poenam esse peccati: quia omnes in Adam morimur qui factus est transgressione mortalis.* Chrysostomus. *Dicit etiam recepisti bona in vita tua, quasi debita; quasi dicat: si quid boni fecisti unde praemium daretur, omnia accepisti in illo mundo, epulans, ditatus, oblectatus successibus prosperis; hic autem, si quid mali commisit, universa recepit paupertate, fame et extremis oppressus miseriis: et uterque vestrum huc nudus accessit: hic quidem a peccatis, propter quod et consolationem sortitur; tu vero a iustitia, propter quod immitigabilem perferes poenam; unde sequitur nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris.* Gregorius in Evang. *Quaecumque ergo in hoc saeculo bene habetis, cum vos bona egisse recolitis, valde de ipsis pertimescite, ne concessa vobis prosperitas eorumdem remuneratio sit bonorum; et cum quoslibet pauperes nonnulla reprehensibilia perpetrare conspicitis; quia fortasse quos superfluitas tenuissimae pravitatis coinquinat, caminus paupertatis purgat.* Chrysostomus. *Sed dices: nonne est aliquis qui et hic et illic venia perfruatur? Hoc quidem difficile est, et de numero impossibilium: nam etsi paupertas non urgeat, urget tamen ambitio; si aegritudo non stimulet, ira inflammat; si tentationes non impetunt, emergunt saepius cogitationes iniquae. Non est autem parvus labor iracundiam refrenare, compescere illicita desideria, ostentationes sedare, desperationem remittere, vitam asperam ducere. Talia vero non agentem impossibile est salvari.* Gregorius. *Responderi etiam potest, quod mali in hac vita bona recipiunt, quia omne suum gaudium felicitatem transitoriam putant. Iusti autem habere hic quidem possunt bona, nec tamen in recompensatione recipere: quia dum meliora, idest aeterna, appetunt, eorum iudicio quaelibet bona affuerint, bona minime videntur.* Chrysostomus. *Post misericordiam autem Dei, in propriis studiis sperandum est* *de salute, non numerando patres aut proximos vel amicos: frater enim non liberat; et ideo subditur et in his omnibus magnum chaos firmatum est inter nos et vos.* Theophylactus. *Chasma mega, hoc est hiatus ingens, significat iustorum a peccatoribus distantiam: nam sicut affectus eorum varii fuerant, sic etiam mansiones non modicum differunt.* Chrysostomus. *Quod firmatum dicitur; quia non potest dissolvi, agitari, vel concuti.* Ambrosius. *Inter divitem igitur et pauperem chaos magnum est, quia post mortem nequeunt merita mutari; unde sequitur ut hi qui volunt hinc ad nos transire non possint, neque inde huc transmeare.* Chrysostomus. *Quasi dicat: videre possumus, transire non possumus; et nos videmus quid fugerimus, et vos videtis quid perdideritis; et nostra gaudia cumulant vestra tormenta, et vestra tormenta cumulant nostra gaudia.* Gregorius. *Sicut enim transire reprobi ad electos cupiunt, idest a suppliciorum suorum afflictione migrare: ita ad afflictos atque in tormentis positos transire iustorum est mente ire per misericordiam, eosque velle liberare. Sed iustorum animae, quamvis in suae naturae bonitate misericordiam habeant, iam tamen auctoris sui iustitiae coniunctae, tanta rectitudine constringuntur ut nulla ad reprobos compassione moveantur. Nec iniusti ergo ad beatorum sortem transeunt, quia damnatione perpetua constringuntur; nec iusti ad reprobos transire possunt, quia erecti iam per iustitiam iudicii, eis nullo modo ex aliqua compassione miserentur.* Theophylactus. *Hinc elicias argumentum contra Origenis sequaces, qui dicunt: cum terminus sit imponendus suppliciis, erit tempus quo aggregabuntur peccatores iustis et Deo.* Augustinus de quaest. Evang. *Ostenditur enim per incommutabilitatem divinae sententiae nullum auxilium misericordiae posse praeberi peccatoribus a iustis, etiam si velint praebere; quo admonet ut in hac vita homines subveniant quibus possunt; ne si postea etiam optime recepti fuerint, eis quos diligunt opitulari non valeant. Illud enim quod scriptum est hoc capite: ut et ipsi recipiant vos in aeterna tabernacula, non de superbis et immisericordibus scriptum est, sed de his qui sibi eos amicos de operibus misericordiae fecerunt, quod iusti non velut propria potestate, quasi gratificando recipiunt, sed permissione divina.*

Lectio 6

[85902] Catena in Lc., cap. 16 l. 6 Gregorius in Evang. *Postquam ardenti diviti de se spes tollitur, eius animus ad propinquos quos reliquerat, incurrit; unde dicitur et ait: rogo te, pater, ut mittas eum in domum patris mei.* Augustinus de quaest. Evang. *Lazarum petit mitti, quia sensit se indignum qui testimonium perhibeat veritati: et quia non impetraverat paululum refrigerari, multo minus credit se relaxari posse ab Inferis ad praedicationem veritatis.* Chrysostomus. *Vide autem perversitatem: nec in ipsis poenis continet veritatem. Si pater est Abraham, quomodo dicis mitte eum in domum patris mei? Sed non es oblitus patris tui, quia ille te perdidit.* Gregorius. *Reproborum autem mentem poena sua quandoque inutiliter erudit ad caritatem, ut iam tunc etiam suos specialiter diligant, qui hic dum peccata diligerent, nec se amabant; unde sequitur habeo enim quinque fratres, ut testetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ambrosius. *Serius autem dives iste magister esse incipit, cum iam nec discendi tempus habeatur vel docendi.* Gregorius.

Qua in re notandum est ardenti diviti quanta supplicia cumulantur: ad poenam namque suam ei cognitio servatur et memoria: cognovit enim Lazarum quem despexit, et fratrum suorum meminit, quos reliquit: ut enim peccatores in supplicio amplius puniantur, et eorum vident gloriam quos contempserunt, et de illorum poena torquentur quos inutiliter amaverunt. Petenti autem diviti ut Lazarus mitteretur, ab Abraham protinus respondetur; unde sequitur et ait illi Abraham: habent Moysen et prophetas; audiant illos. Chrysostomus. *Quasi dicat: non sint tibi magis curae fratres tui quam Deo, qui eos creavit, statuitque eis doctores, qui eos commonerent et sollicitarent. Vocat autem hic Moysen et prophetas scripta Mosaica et prophetica.* Ambrosius. *Quo loco evidentissime declarat dominus vetus testamentum esse fidei firmitatem, retundens perfidiam Iudaeorum, et excludens nequitias haereticorum.* Gregorius. *Sed qui Dei verba despexerat, hoc audire non posse suos sequaces aestimabat; unde sequitur at ille dixit: non, pater Abraham; sed si quis ex mortuis ierit ad illos, poenitentiam agent.* Chrysostomus. *Quia enim audiendo Scripturas contemnebat, et fabulas esse putabat, ex his quae passus fuerat, ipse quoque diiudicabat de fratribus.* Gregorius Nyssenus. *Sed et aliud quoddam dogma docemur: quod Lazari quidem anima non est erga praesentia sollicita, nec retorquet se ad aliquod relictorum; at dives quasi quodam visco, etiam post mortem a vita detinetur carnali; nam si quis omnino carnalis secundum mentem fiat, nec postquam corpus exuerit, removetur a passionibus eius.* Gregorius in Evang. *Sed mox diviti veraci sententia respondetur; sequitur enim ait autem illi: si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent ei: quia qui verba legis despiciunt, redemptoris praecepta, qui ex mortuis resurrexit, quanto subtiliora sunt, tanto hic difficilius implebunt.* Chrysostomus. *Quod autem verum sit quod qui non auscultat Scripturis, nec mortuis redivivis auscultat, ostenderunt Iudaei, qui nunc quidem volebant occidere Lazarum, nunc vero invadebant apostolos; cum tamen a mortuis nonnulli resurrexerint hora crucis. Sed et illud considera, quod quisque mortuus servus est. Quaecumque vero dicunt Scripturae, dicit dominus: unde etsi resurgat mortuus, etsi caelitus descenderit Angelus, omnibus magis sunt dignae fide Scripturae: nam Angelorum dominus, vivorum et mortuorum, eas instituit. Si autem sciret hoc Deus, quod mortui resurgentes prodessent viventibus, non hoc omisisset, qui pro utilitate nostra singula quaeque tractat. Sed etsi crebro resurgerent mortui, hoc iterum tempore contemneretur; sed et Diabolus facile introduceret perversa dogmata, id quoque per organa sua fingens, non quidem suscitans vere defunctos, sed quibusdam fallaciis spectantium frustrans intuitum, vel ingenians quosdam mortem simulare.* Augustinus de curis pro mortuis habendis. *Diceret autem aliquis: si nulla est mortuis cura de vivis, quomodo dives rogavit Abraham ut mitteret Lazarum ad quinque fratres suos? Sed numquid, quia hoc dives ille dixit, ideo quid fratres agerent vel quid paterentur in illo tempore scivit? Ita illi cura fuit de vivis, quamvis quid agerent omnino nesciret, sicut nobis est cura de mortuis, quamvis quid agant omnino nesciamus. Sed rursus occurrit quaestio: quomodo hic Abraham esse sciebat Moysen et prophetas, idest libros eorum? Ubi etiam noverat divitem illum in deliciis, Lazarum vero in doloribus vixisse? Verum non cum haec agerentur in vivis, sed eis mortuis potuit Lazaro indicante cognoscere, ne falsum sit quod ait propheta: Abraham nescivit nos. Possunt et ab Angelis, qui rebus quae aguntur hic, praesto sunt, audire aliquid mortui; possunt etiam aliqua quae necessarium est eos nosse, non solum praeterita, verum etiam futura spiritu Dei revelante cognoscere.* Augustinus de quaest. Evang. *Per allegoriam autem haec sic accipi possunt, ut in divite* *intelligantur superbi Iudaeorum ignorantes Dei iustitiam, et suam volentes constituere. Purpura et byssus dignitas regni est: et auferetur a vobis regnum Dei. Epulatio splendida, iactantia legis est, in qua gloriabantur, plus ad pompam elationis abutentes ea, quam ad necessitatem salutis utentes. Mendicus autem nomine Lazarus, qui interpretatur adiutus, significat indigentem, veluti gentilem aliquem, aut publicanum, qui tanto magis adiuvatur, quanto minus de suarum copia facultatum praesumit.* Gregorius. *Lazarus igitur ulceribus plenus gentilem populum figuraliter exprimit, qui dum ad Deum conversus peccata sua confiteri non erubuit, huic vulnus in cute fuit: quid enim est peccatorum confessio, nisi quaedam vulnerum ruptio? Sed Lazarus vulneratus cupiebat saturari de micis quae cadebant de mensa divitis; et nemo illi dabat: quia gentilem quemque ad cognitionem legis admittere superbus ille populus despiciebat; et quia ei verba defluebant de scientia, quasi micae cadebant de mensa.* Augustinus. *Canes autem, qui ulcera pauperis lingebant, nequissimi homines sunt, amantes peccata, qui lata lingua etiam laudare non cessant opera mala, quae in se alius gemens et confitens detestatur.* Gregorius. *Nonnumquam etiam solent in sacro eloquio per canes praedicatores intelligi, secundum illud: lingua canum tuorum ex inimicis ab ipso. Canum etiam lingua vulnus dum lingit curat: quia doctores sancti dum in confessione peccati nostri nos instruunt, quasi vulnus mentis per linguam tangunt. Dives autem sepultus est in Inferno, in sinum vero Abrahae Lazarus ab Angelis ductus est, idest in secretam requiem, de qua veritas dicit: multi venient ab oriente et occidente, et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum: filii autem regni eicientur in tenebras exteriores. De longinquo autem ad videndum Lazarum oculos dives levat, quia dum per damnationis suae supplicia infideles in imo sunt, fideles quosque ante diem extremi iudicii super se in requie attendunt, quorum post gaudia contemplari nullatenus possunt. Longe vero est quod conspiciunt, quia illuc per meritum non attingunt. In lingua autem amplius ardere ostenditur, quia infidelis populus verba legis in ore tenuit, quae opere servare contempsit. Ibi ergo amplius ardebit ubi se amplius ostendit scire quod facere noluit. Abraham autem filium eum vocat, quem tamen a tormento non liberat: quoniam huius infidelis populi patres, quia multos a sua fide deviasse considerant, eos nulla compassione a tormentis eripiunt, quos tamen per carnem filios recognoscunt.* Augustinus. *Quinque autem fratres, quos habere dicit in domo patris sui, Iudaeos significant qui appellati sunt quinque, quia sub lege detinebantur, quae per Moysen data est, qui quinque libros conscripsit.* Chrysostomus. *Vel habuit quinque fratres, idest quinque sensus, quibus ante servierat: et ideo Lazarum amare non poterat, quia illi fratres non amant paupertatem. Illi te fratres in haec tormenta miserunt: salvari non possunt nisi moriantur; alioquin necesse est ut fratres habitent cum fratre suo. Sed quid quaeris ut mittam Lazarum? Habent Moysen et prophetas. Moyses, Lazarus pauper fuit, maiores divitias esse arbitratus paupertatem Christi, quam divitias Pharaonis. Ieremias in lacum missus pane tribulationis vescebatur; et omnes prophetae istos fratres docent; sed isti fratres salvari non possunt nisi aliquis ab Inferis resurrexerit. Isti enim fratres antequam Christus resurgeret, me ducebant in mortem: ille mortuus est, sed isti fratres resurrexerunt: nunc oculus meus Christum videt, auris eum audit, tactus amplectitur. Ex hoc autem quod diximus, locum determinamus Marcioni et Manichaeo, qui destruunt vetus testamentum. Vide ergo quid dicat Abraham: si Moysen et prophetas non audiunt; quasi dicat: bene facis eum qui resurrecturus est expectando: sed in illis Christus loquitur: si illos audies, et illum auditurus es.*

Gregorius. *Iudaicus autem populus, quia Moysi verba spiritualiter intelligere contempsit, ad eum de quo Moyses locutus fuerat, non pervenit.* Ambrosius. *Vel aliter. Lazarus est pauper in saeculo, sed Deo dives: neque enim omnis sancta paupertas, aut divitiae criminosae; sed sicut luxuria infamat divitias, ita paupertatem commendat sanctitas. Sive apostolicus aliquis pauper in verbo, locuples in fide, qui veram teneat fidem, verborum infulas non requirit: cui similem illum puto qui caesus saepius a Iudaeis, ulcera sui corporis lambenda quibusdam, velut canibus, offerebat. Beati canes, in quos ulcerum talium distillat humor, ut impleat cor, quo custodire domum, servare gregem, cavere assuescat lupos. Et quia panis verbum est, fides autem verbi est; micae velut quaedam dogmata fidei sunt, mysteria scilicet Scripturarum. Ariani autem, qui societatem potentiae regalis affectant ut impugnent Ecclesiae veritatem, nonne tibi videntur in quadam purpura et bysso iacere; qui cum pro veris fucata defendant, divitibus abundant sermonibus? Dives haeresis Evangelia multa composuit, et pauper fides hoc solum Evangelium tenuit quod accepit. Dives philosophia plures sibi deos fecit, pauper Ecclesia unum Deum novit: nonne illae videntur egere divitiae, et redundare paupertas?* Augustinus de quaest. Evang. *Aliter etiam intelligi potest illa narratio, ut Lazarum dominum significare accipiamus iacentem ad ianuam illius divitis, quia se ad aures superbissimas Iudaeorum incarnationis humilitate deiecit, cupiens saturari de micis quae cadebant de mensa divitis, idest quaerens ab eis vel minima opera iustitiae, quae suae mensae, idest suae potestati, per superbiam non usurparent: quae opera quamvis minima, et sine disciplina perseverantiae vitae bonae, saltem interdum vel casu facerent, sicut micae de mensa cadere solent. Ulcera, passiones sunt domini; canes qui ea lingebant, gentes sunt, quos immundos Iudaei dicebant; et tamen passiones domini in sacramentis corporis et sanguinis eius per totum iam orbem suavitate devotissima lambunt. Sinus Abrahae intelligitur secretum patris, quo post passionem resurgens assumptus est dominus, quo eum portatum ab Angelis ideo dictum puto, quia ipsam receptionem, qua in secretum patris accessit, Angeli annuntiaverunt discipulis. Cetera secundum superiorem expositionem accipi possunt: quia secretum patris bene intelligitur ubi etiam ante resurrectionem iustorum animae vivunt cum Deo.*

Caput 17

Lectio 1

[85903] Catena in Lc., cap. 17 l. 1 Theophylactus. *Quia Pharisaei existentes avari convitiabantur Christo de paupertate praedicanti, induxit parabolam divitis et Lazari. Deinde cum discipulis confert de Pharisaeis, indicans eos schismaticos et divinae viae impeditores esse; unde dicitur et ait ad discipulos suos: impossibile est ut non veniant scandala, idest impedimenta bonae et Deo placitae conversationis.* Chrysostomus. *Sunt autem duplicia scandala: quorum haec quidem divinae gloriae refragantur, haec vero prodeunt solum ad irrogandum fratribus impedimentum: nam excogitationes haeresum, et quicumque contra veritatem fit sermo, divinae gloriae refragatur. Non tamen ad praesens memorari videntur huiusmodi scandala, sed magis ea quae contingunt inter amicos et fratres; sicut iurgia, detractiones et huiusmodi; unde postea subdit si peccaverit in te frater tuus.*

Theophylactus. *Vel dicit, quod necesse est emergere multa praedicationis et veritatis obstacula, sicut Pharisaei impediebant Christi praedicationem. Quaerunt autem aliqui: si necesse est ut veniant scandala, cur dominus arguit scandalorum auctorem? Sequitur enim vae autem illi per quem veniunt: quidquid enim parit necessitas veniale est. Sed attende, quod necessitas ista ex libero arbitrio sortitur originem. Videns enim dominus qualiter homines innituntur malo, nec proponunt aliquid boni, dixit quod quantum est ex consequentia eorum quae videntur, necesse est contingere scandala: sicut si medicus videns quemquam mala dieta utentem, dicat: necesse est hunc aegrotare; et ideo inducenti scandala vae dicit, et poenam ei comminatur, dicens utilius est illi si lapis molaris imponatur circa collum eius, et proiciatur in mare, quam ut scandalizet unum de pusillis istis.* Beda. *Secundum morem provinciae Palaestinae loquitur; cum maiorum criminum apud veteres Iudaeos fuerit poena, ut in profundum ligato saxo demergerentur. Et revera utilius est innoxium poena, quamvis atrocissima, temporali tamen, vitam finire corpoream, quam fratri nocentem mortem animae mereri perpetuam. Recte autem qui scandalizari potest, pusillus appellatur: qui enim magnus est, quodcumque viderit, quodcumque passus fuerit, non declinat a fide. Inquantum ergo sine peccato possumus, evitare proximorum scandalum debemus. Si autem de veritate scandalum sumitur, utilius permittitur scandalum, quam veritas relinquatur.* Chrysostomus. *Per scandalizantis autem poenam bravium salvantis addisce: nisi enim unius animae salus esset sibi nimium curae, non comminaretur scandalizantibus tantam poenam.*

Lectio 2

[85904] Catena in Lc., cap. 17 l. 2 Ambrosius. *Post divitem qui cruciatur in poenis subicit praeceptum veniae largiendae his qui se ab errore convertunt, ne quem desperatio non revocet a culpa; unde dicitur attendite vobis.* Theophylactus. *Quasi dicat: necesse est scandala contingere; non tamen necessarium est vos perire, si peccaveritis; sicut non est necesse oves perire lupo veniente, si vigilet pastor. Et quoniam multae sunt scandalizantium differentiae: quidam enim sunt insanabiles, quidam sanabiles; ideo subiungit si peccaverit in te frater tuus, increpa illum; et si poenitentiam egerit, dimitte illi.* Ambrosius. *Ut neque difficilis venia, nec remissa sit indulgentia: neque austera percellat invectio, vel conniventia non invitet ad culpam; unde et alibi dicitur: corripe ipsum inter te et ipsum solum: plus enim proficit amica correctio quam accusatio turbulenta. Illa pudorem incutit, haec indignationem movet. Servetur potius quod prodi metuat qui monetur: bonum quippe est ut amicum magis te qui corripitur credat, quam inimicum: facilius enim consiliis acquiescitur quam iniuriae succumbitur. Infirmus custos diuturnitatis est timor, pudor autem bonus magister officii: qui enim metuit reprimitur, non emendatur. Pulchre autem posuit si peccaverit in te: non enim est aequa conditio in Deum hominemque peccare.* Beda. *Intuendum est autem, quia non passim peccanti dimittere iubet, sed poenitentiam agenti: hoc enim ordine scandala declinare possumus, si nullum laedamus, si peccantem zelo iustitiae corripimus, si poenitenti misericordiae viscera pandimus.* Theophylactus. *Sed quaereret aliquis: si cum pluries indulserim fratri, iterum*

fit nocivus, quid agendum est secum? Ideo quaestioni huic respondens subdit et si septies in die peccaverit in te, et septies in die conversus fuerit ad te dicens: poenitet me, dimitte illi. Beda. *Septenario numero non veniae dandae terminus ponitur, sed vel omnia peccata dimittenda, vel semper poenitenti dimittendum praecipitur: solet enim saepe per septem, cuiusque rei aut temporis universitas indicari.* Ambrosius. *Vel quia septima die requievit Deus ab operibus suis, post hebdomadam istius mundi requies nobis diuturna promittitur, ut quemadmodum mala istius mundi opera cessabunt, ita etiam vindictae severitas conquiescat.*

Lectio 3

[85905] Catena in Lc., cap. 17 l. 3 Theophylactus. *Audientes discipuli dominum de quibusdam arduis disserentem, puta de paupertate, et scandalis evitandis, petunt sibi fidem augeri, per quam possent paupertatem sequi: nihil enim adeo cultum suggerit paupertatis, sicut credere et sperare in domino: et ut per fidem scandalis valeant resistere; unde dicitur et dixerunt apostoli domino: adauge nobis fidem.* Gregorius Moralium. *Utque iam accepta per initium fuerat, quasi per augmentum graduum ad perfectionem veniret.* Augustinus de quaest. Evang. *Potest quidem intelligi hanc fidem sibi augeri postulasse qua creduntur ea quae non videntur; sed tamen dicitur etiam fides rerum, quando non verbis, sed ipsis rebus praesentibus creditur quod futurum est, cum iam per speciem manifestam se contemplandam praebebit sanctis ipsa Dei sapientia, per quam facta sunt omnia.* Theophylactus. *Dominus autem ostendit eis quod bene peterent, et quod credere deberent constanter, ostendens eis quod fides multa potest; unde sequitur dixit autem dominus: si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis huic arbori moro: eradicare et transplantare in mare, et obediet vobis. Duo magna concurrunt in idem, transpositio radicati in terra, et plantatio in mari: quid enim in undis plantatur? Per quae duo virtutem fidei manifestat.* Chrysostomus in Matthaeum. *Mentionem autem facit sinapis, quia eius granum, etsi sit parvum quantitate, est tamen potestate virtuosius omnibus. Insinuat igitur quod minimum suae fidei magna potest. Si autem morum non transposuerunt apostoli, non calumnieris: non enim dixit: transferetis, sed: transferre poteritis; sed noluerunt, quia opus non erat, cum maiora fecerint.* Chrysostomus. *Quaeret autem aliquis: quomodo Christus dicit minimam partem esse fidei, quae morum vel montem potest transponere, cum Paulus dicat hanc esse omnem fidem quae montes transfert? Dicendum igitur est, quod apostolus attribuit toti fidei montem transponere, non tamquam tota fides solum hoc possit, sed quia hoc carnalibus magnum videbatur propter eminentiam corporis.* Beda. *Vel fidem perfectam dominus hic grano sinapis comparat, eo quod sit in facie humilis, et in pectore fervens. Mystice autem per morum, cuius colore sanguineo fructus et virgulta rubent, Evangelium crucis exprimitur, quae per fidem apostolorum de gente Iudaeorum, in qua velut in stirpe generis tenebatur, verbis praedicationis eradicata, et in mare gentium plantata est.* Ambrosius. *Vel hoc dicitur quando fides spiritum excludit immundum: nam fructus mori primo albet in flore, qui inde iam formatus erutilat, maturitate nigrescit. Diabolus quoque, ex albenti angelicae flore naturae, et potestate*

rutilanti, praevaricatione deiectus, tetro inhorruit odore peccati. Chrysostomus. *Morum etiam Diabolo aptabis: nam sicut mori frondibus vermes aluntur, sic Diabolus per cogitationes exortas ab eo, alit nobis vermem perpetuum. Sed hanc morum potest fides ab animabus nostris evellere, et in abyssum demergere.*

Lectio 4

[85906] Catena in Lc., cap. 17 l. 4 Theophylactus. *Quia fides proprium possessorem facit divinorum mandatorum observatorem, vivificis eum exornans operibus, exinde videbatur hominem incurrere posse superbiae vitium: unde praemonuit dominus apostolos ne superbiant in virtutibus suis, per exemplum conveniens, dicens quis autem vestrum habens servum arantem aut boves pascentem, qui regresso de agro dicat illi: statim transi et recumbe?* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Hanc ergo fidem praestantissimae veritatis plerisque non intelligentibus, videri potest dominus discipulis suis non ad id quod petierant respondisse. Difficile autem mihi apparet; nisi intelligamus ex fide in fidem, idest ex fide ista, qua ministratur Deo, in eam significasse transferri ubi fruantur Deo. Augebitur enim fides cum primo verbis praedicantibus, deinde rebus apparentibus creditur: sed illa contemplatio summam quietem habet, quae in aeterno Dei regno retribuitur. Summa vero quies illa praemium est iustorum laborum, qui in Ecclesiae administratione peraguntur: et ideo quamvis in agro aret servus aut pascat, hoc est in vita saeculari vel terrena verset negotia, vel stultis hominibus tamquam pecoribus serviat; opus est ut post illos labores domum veniat; hoc est Ecclesiae societur.* Beda. *Vel servus de agro egreditur, cum intermisso ad tempus opere praedicandi, ad conscientiam doctorem recurrit, sua secum acta vel dicta retractans; cui non statim dominus dicit transi, de hac vita mortali; recumbe, idest in aeterna sede beatae vitae refovere.* Ambrosius. *Intelligitur enim quia nullus recumbit nisi ante transierit. Denique et Moyses ante transivit, ut magnum visum videret. Sicut ergo tu non solum non dicis servo tuo recumbe, sed exigis ab eo aliud ministerium; ita nec in te patitur dominus unius usum esse operis et laboris: quia dum vivimus, debemus semper operari; unde sequitur et non dicat ei: para quod coenem, et praecinge te, et ministra mihi, donec manducem et bibam?* Beda. *Iubet parari quod coenet, hoc est post laborem apertae locutionis humilitatem quoque considerationis propriae exhibere: tali coena dominus pasci desiderat. Praecingi autem est mentem humiliatam ab omnibus fluctuantium cogitationem finibus, quibus operum gressus impediri solet, constringere: nam qui vestimenta praecingit, hoc agit ne incedens involvatur ad lapsum. Ministrare vero Deo, est absque gratiae eius auxilio nihil virium habere profiteri.* Augustinus de quaest. Evang. *Ministrantibus etiam, hoc est evangelizantibus servis suis, manducat et bibit dominus confessionem et fidem gentium. Sequitur et post haec tu manducabis et bibes.* Beda. *Quasi dicat: postquam tuae praedicationis opere delectatus, tuaeque compunctionis epulis fuero refectus, tunc demum transies, et aeternis meae sapientiae dapibus in aeternum reficieris.* Cyrillus. *Docet autem dominus quod ius potestatis dominicae quasi debitam subiectionem requirit a famulis, cum subdit numquid gratiam habet servo illi, quia fecit quae sibi imperaverat? Non puto. Per hoc morbus superbiae tollitur. Quid*

superbis? Ignoras quod si non persolvis debitum, periculum imminet; si vero persolvas, nullam gratiam facis? Secundum illud Pauli: si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi est: vae mihi si non evangelizavero. Considera ergo, quod qui apud nos dominantur, non referunt gratias, cum aliqui subditorum statuta sibi prosequuntur obsequia; sed ex benevolentia saepius suorum provocantes affectum, maiorem eis appetitum serviendi aggenerant. Sic et Deus petit quidem a nobis famulatum iure servitii; verum, quia clemens et bonus est, honores laborantibus pollicetur; et supereminet sudoribus subiectorum benevolentiae magnitudo. Ambrosius. *Non ergo te iactes, si bene servisti, quod facere debuisti. Obsequitur sol, obtemperat luna, serviunt Angeli; et nos ergo non a nobis laudem exigamus. Unde concludens subdit sic et vos, cum omnia feceritis, dicite: quia servi inutiles sumus: quod debuimus facere, fecimus.* Beda. *Servi quidem, quia pretio empti; inutiles, quia dominus bonorum nostrorum non indiget, vel quia non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam. Haec igitur est in hominibus fidei perfectio, si omnibus quae sunt praecepta impletis, imperfectos esse se noverint.*

Lectio 5

[85907] Catena in Lc., cap. 17 l. 5 Ambrosius. *Post praedictam parabolam reprehenduntur ingrati; dicitur enim et factum est, dum iret Iesus in Ierusalem, transibat per mediam Samariam et Galilaeam.* Titus. *Ut ostendat quod Samaritani quidem benevoli, Iudaei vero praedictis beneficiis sunt ingrati: erat enim discordia inter Samaritanos et Iudaeos: quam ipse quasi pacificans inter utrosque transit, ut utrosque compingat in unum novum hominem.* Cyrillus. *Deinde suam gloriam salvator manifestat, attrahens ad fidem Israel; unde sequitur et cum ingrederetur quoddam castellum, occurrerunt ei decem viri leprosi, ab urbibus et oppidis expulsi, et quasi immundi ritu legis Mosaicae.* Titus. *Conversabantur autem ad invicem, quia fecerat eos unanimes communitas passionis; et praestolabantur transitum Iesu, solliciti donec advenientem Christum viderent; unde sequitur qui steterunt a longe: eo quod lex Iudaeorum lepram immundam iudicat; lex autem evangelica non externam, sed internam asserit esse immundam.* Theophylactus. *A longe ergo stabant quasi verecundantes de immunditia quae eis imputabatur: putabant enim quod Christus eos fastidiret ad modum aliorum. Sic ergo astiterunt loco, sed facti sunt proximi deprecando: prope enim est dominus omnibus invocantibus eum in veritate; unde sequitur et levaverunt vocem, dicentes: Iesu praeceptor, miserere nostri.* Titus. *Dicunt nomen Iesu, et lucrifaciunt rem; nam Iesus interpretatur salvator: dicunt miserere nobis, propter experientiam virtutis eius; neque argentum petentes neque aurum, sed ut aspectum corporis sanum obtineant.* Theophylactus. *Nec simpliciter obsecrant eum, nec rogant eum ut mortalem: vocat eum praeceptorem, idest dominum, quo pene videntur hunc opinari Deum. At ipse iubet illis ut ostenderent se sacerdotibus; unde sequitur quos ut vidit, dixit: ite, ostendite vos sacerdotibus: ipsi enim experiebantur si mundati forent a lepra vel non.* Cyrillus. *Lex etiam mundatos a lepra iubebat offerre sacrificium causa purgationis.* Theophylactus. *Iubere ergo eis ut irent ad sacerdotes, nihil aliud innuebat nisi quod debebant curari; unde sequitur et factum est, dum*

irent, mundati sunt. Cyrillus. *In quo Iudaeorum pontifices aemuli gloriae eius cognoscere poterant quod inopinate et mirifice sanati sunt, concedente Christo eis salutem.* Theophylactus. *Cum autem decem essent, novem, qui Israelitae erant, ingrati fuerunt; sed alienigena Samaritanus reversus, voces emittebat benignas; unde sequitur unus autem ex illis ut vidit quia mundatus est, regressus est cum magna voce magnificans Deum.* Titus. *Dedit autem ei appropinquandi fiduciam suscepta purgatio; unde sequitur et cecidit in faciem suam ante pedes eius, gratias agens, ex procubitu et supplicatione fidem suam simul cum benevolentia pandens. Sequitur et hic erat Samaritanus.* Theophylactus. *Hinc poterit quisquis conicere quod nihil impedit quemquam placere Deo, etsi de genere profano processerit, dummodo bonum gerat propositum. Nullus etiam natus ex sanctis superbiat; novem enim qui Israelitae erant, ingrati fuerunt; unde sequitur respondens autem Iesus dixit: nonne decem mundati sunt? Et novem ubi sunt? Non est inventus qui rediret, et daret gloriam Deo, nisi hic alienigena.* Titus. *Per hoc ostenditur quod promptiores ad fidem erant alienigenae: lentus enim erat ad fidem Israel; unde subditur et ait illi: surge, vade, quia fides tua te salvum fecit.* Augustinus de quaest. Evang. *Mystice autem leprosi intelligi possunt qui scientiam verae fidei non habentes, varias doctrinas profitentur erroris: non enim abscondunt imperitiam suam, sed pro summa peritia proferunt in lucem, et iactantiam sermonis ostendunt. Coloris quippe vitium lepra est; vera ergo falsis inordinate permixta in una disputatione vel narratione hominis, tamquam in unius corporis colore apparentia, significant lepram, tamquam veris falsisque colorum fucis humana corpora variantem atque maculantem. Hi autem tam vitandi sunt Ecclesiae ut, si fieri potest, longius remoti magno clamore Christum interpellent. Quod autem praeceptorem eum invocaverunt, satis puto significari vere lepram falsam esse doctrinam, quam bonus praeceptor abstergat. Nullum autem eorum quibus haec corporalia beneficia dominus praestitit, invenitur misisse ad sacerdotem nisi leprosos. Sacerdotium enim Iudaeorum figura fuit sacerdotii quod est in Ecclesia. Cetera autem vitia per seipsum interius in conscientia dominus sanat et corrigit; doctrina vero vel imbuendi per sacramenta, vel catechizandi per sermonem potestas Ecclesiae tributa est. Qui dum irent, mundati sunt: quia gentiles, ad quos venerat Petrus, nondum accepto Baptismatis sacramento, per quod spiritualiter ad sacerdotes pervenitur, infusione spiritus sancti mundati declarantur. Quisquis ergo in Ecclesiae societate doctrinam integram veramque assequitur, eo quod manifestetur, varietate mendaciorum tamquam lepra caruisse, et tamen ingratus Deo mundatori suo gratiarum agendarum pia humilitate non prosternitur, similis est illis de quibus dicit apostolus quod cum Deum cognovissent, non ut Deum magnificaverunt, aut gratias egerunt. Ideo tales in novenario numero tamquam imperfecti remanebunt: novem enim indigent uno ut quadam unitatis forma coagulentur, ut decem sint. Ille autem qui gratias egit, unicae Ecclesiae significatione approbatus est. Et quia illi erant Iudaei, amisisse per superbiam declarati sunt regnum caelorum, ubi maxime unitas custoditur. Iste vero, qui erat Samaritanus, quod interpretatur custos, illi a quo accepit tribuens quod accepit, secundum illud: fortitudinem meam ad te custodiam, unitatem regni humili devotione servavit.* Beda. *Cecidit autem in faciem, quia ex malis quae se perpetrasse meminit, erubescit: qui surgere et ire praecipitur: quia qui infirmitatem suam cognoscens humiliter iacet, per divini verbi consolationem ad fortia opera proficere iubetur. Si autem fides salvum fecit eum qui se ad agendas gratias inclinavit: ergo perfidia perdit eos qui de acceptis beneficiis Deo dare gloriam neglexerunt, quapropter fidem* *per humilitatem augeri debere, sicut in parabola superiori decernitur, ita hic ipsis rebus ostenditur.*

Lectio 6

[85908] Catena in Lc., cap. 17 l. 6 Cyrillus. *Cum salvator in sermonibus quos ad alios dirigebat, frequenter regnum Dei meminisset, ob hoc Pharisaei eum deridebant; unde dicitur interrogatus autem a Pharisaeis: quando venit regnum Dei? Quasi irrisorie dicerent: antequam veniat de quo loqueris, mors crucis te occupabit. Dominus autem patientiam ostendens, increpatus non increpat; sed potius malos existentes suo non dedignatur responso; sequitur enim respondit eis, et dixit: non veniet regnum Dei cum observatione; quasi dicat: non quaeratis de temporibus quibus iterum instabit tempus regni caelorum.* Beda. *Illud enim tempus neque ab hominibus, neque ab Angelis potest observari, sicut tempus incarnationis prophetarum vaticiniis et Angelorum est manifestatum praeconiis; unde subdit neque dicent: ecce hic, aut: ecce illic. Vel aliter. Interrogant de tempore regni Dei, quia, sicut infra dicitur, existimabant quod veniente Hierosolymam domino, confestim regnum Dei manifestaretur; unde dominus respondet, quod regnum Dei non veniet cum observatione.* Cyrillus. *Solum autem ad utilitatem cuiuslibet hominis esse fatetur illud quod subditur ecce enim regnum Dei intra vos est, idest, in vestris affectibus et in potestate vestra id capere: potest enim quilibet homo iustificatus per fidem Christi et virtutibus ornatus regnum obtinere caelorum.* Gregorius Nazianzenus. *Vel forsitan regnum nobis insitum dicit inditam animabus nostris laetitiam per spiritum sanctum: ea enim est velut imago et arrha perennis laetitiae, qua in futuro saeculo sanctorum animae gaudent.* Beda. *Vel regnum Dei seipsum dicit intra illos positum, hoc est in cordibus eorum per fidem regnantem.*

Lectio 7

[85909] Catena in Lc., cap. 17 l. 7 Cyrillus. *Quia dominus dixerat regnum Dei intra vos est, voluit discipulos esse paratos ad patientiam, ut effecti strenui intrare valeant regnum Dei. Praedicit ergo eis, quod antequam de caelo veniat, in fine saeculi persecutio irruet super eos; unde dicitur et ait ad discipulos suos: venient dies quando desideretis videre unum diem filii hominis, et non videbitis; significans quod tanta erit persecutio, quod unum diem eius videre cupiant, illius scilicet temporis quo adhuc conversabantur cum Christo. Sane Iudaei Christum multis angustiaverunt improperiis et iniuriis; sed in comparatione malorum maiorum minora eligenda videntur.* Theophylactus. *Tunc enim absque sollicitudine vivebant, Christo eos procurante, et protegente; sed futurum erat quando Christo absente traderentur periculis, ad reges et principes ducti; et tunc tempus primum cuperent quasi tranquillum.* Beda. *Vel diem Christi dicit regnum Dei, quod speramus futurum; et bene dicit unum diem, quia in illa beatitudinis gloria tenebrarum interruptio nulla est. Bonum ergo est diem Christi desiderare. Nec tamen magnitudine desiderii nobis somnia fingere debemus, quasi instet*

dies domini; unde sequitur et dicent vobis: ecce hic, ecce illic: nolite ire, neque sectemini. Eusebius. *Quasi dicat: si adveniente Antichristo, fama de eo volet quasi apparuerit Christus, non egrediamini, neque sequamini: nam impossibile est eum qui semel in terra visus est, iterum in angulis terrae conversari. Erit igitur hic de quo dicitur, non verus Christus; manifestum enim signum secundi adventus salvatoris nostri hoc est quod subito totum orbem claritas eius adventus replebit; unde sequitur nam sicut fulgur coruscans de sub caelo, in ea quae sub caelo sunt fulget; ita erit filius hominis in die sua. Non enim apparebit super terram ambulans, sicut quidam homo communis, sed universaliter irradiabit, ostendens cunctis iubar propriae deitatis.* Beda. *Et pulchre ait coruscans de sub caelo: quia iudicium sub caelo, hoc est in aeris medio, geretur, secundum illud apostoli: simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera. Si autem dominus in iudicio sicut fulgur apparebit, nullus tunc in sua mente latere permittitur: quia ipso iudicis fulgore penetratur. Potest autem haec domini responsio et de illo eius adventu quo quotidie venit in Ecclesiam accipi. Intantum enim saepe haeretici turbaverunt Ecclesiam, dicendo in suo dogmate fidem Christi manere, ut fideles illorum temporum desiderarent dominum, vel uno die, si fieri posset, redire ad terras, ut per seipsum quomodo se habeat fidei veritas, intimaret. Et non videbitis, inquit: quia non est opus corporali visione dominum redire: quia semel per universum mundum Evangelii vigorem exhibuit.* Cyrillus. *Opinabantur autem discipuli quod vadens Hierosolymam statim ostenderet regnum Dei. Hanc igitur opinionem resecans, notum facit eis quod primo decebat eum salubrem passionem sufferre, deinde ad patrem ascendere, et desuper fulgere, ut per orbem terrarum in iustitia iudicet; unde subdit primum autem oportet illum multa pati, et reprobari a generatione hac.* Beda. *Generationem non tantum Iudaeorum, verum etiam omnium reproborum appellat; a quibus etiam nunc filius hominis in corpore suo, hoc est in Ecclesia, multa patitur, et reprobatur. Inserit autem de sua passione, loquens de gloria sui adventus, ut dolorem suae passionis spe promissae clarificationis mitigarent, simulque seipsos pararent, si gloriam regni diligerent, mortis non horrere periculum.*

Lectio 8

[85910] Catena in Lc., cap. 17 l. 8 Beda. *Adventum domini quem fulguri cito transvolanti comparaverat, nunc comparat diebus Noe et Lot, quando repentinus mortalibus supervenit interitus; unde dicitur et sicut factum est in diebus Noe, ita erit in die filii hominis.* Chrysostomus in Matthaeum. *Quia enim tunc non crediderunt comminatoriis verbis, passi sunt repente reale iudicium. Eorum autem incredulitas ex anima lenta procedebat: nam quaecumque vult aliquis et intendit, ea etiam expectat; unde sequitur edebant et bibebant, uxores ducebant et dabantur ad nuptias usque in diem qua intravit Noe in arcam; et venit diluvium, et perdidit omnes.* Ambrosius. *Bene causam diluvii de nostris asserit processisse peccatis: quia Deus malum non creavit, sed nostra sibi merita repererunt: non quia coniugia damnentur: neque enim alimenta damnantur, cum in istis successionis, in illis naturae subsidia sint; sed in omnibus modus quaeritur: quicquid enim abundantius est, a malo est.* Beda. *Mystice autem Noe arcam aedificat, cum dominus Ecclesiam de Christi fidelibus quasi lignis*

laevigatis adunando construit: quam perfecte consummatam ingreditur, cum hanc in die iudicii praesentia suae visionis aeternus habitator illustrat. Sed cum arca aedificatur, iniqui luxuriantur: cum vero intratur, intereunt: quia qui sanctis hic certantibus insultant, eis illic coronatis aeterna damnatione plectentur. Eusebius. *Quia vero usus est dominus exemplo diluvii, ne putaret aliquis futurum diluvium ex aqua, utitur secundo exemplo Lot, docens modum perditionis impiorum, quod igne dimisso caelitus superveniet impiis ira Dei; unde subditur similiter sicut factum est in diebus Lot: edebant et bibebant, emebant et vendebant, plantabant et aedificabant.* Beda. *Praetermisso illo infando Sodomorum scelere, sola ea quae levia vel nulla putari poterant delicta commemorat: ut intelligas illicita quali poena feriantur, si licita immoderatius acta igne et sulphure puniuntur; sequitur enim qua die autem exiit Lot a Sodoma, pluit ignem et sulphur de caelo, et omnes perdidit.* Eusebius. *Non prius dixit ignem caelitus decurrisse super impios Sodomorum quam Lot exisset ab eis; sicut et diluvium non prius terrae incolas perdidit quam Noe arcam intrasset: quia quamdiu Noe vel Lot conversabantur cum impiis, Deus non irrogabat iram, ne una cum peccatoribus deperirent; volens autem eos perdere, subtraxit iustum. Sic et in consummatione saeculi non prius erit finis quam omnes iusti sint semoti ab impiis; unde sequitur secundum hoc erit qua die filius hominis revelabitur.* Beda. *Quia qui interim non apparens omnia videt, tunc apparens omnia iudicabit; apparebit autem iudicaturus eo maxime tempore quo cunctos iudiciorum eius oblitos, huic saeculo conspexerit esse mancipatos.* Theophylactus. *Postquam enim venerit Antichristus, homines fient lascivi, dediti enormibus vitiis, secundum illud apostoli: voluptatum amatores magis quam Dei. Si enim Antichristus est cuiuslibet peccati habitaculum, quid aliud inferet misero tunc temporis hominum generi nisi sua? Et hoc dominus innuit per exempla diluvii et Sodomitarum.* Beda. *Mystice autem Lot, qui interpretatur declinans est populus electorum, qui dum in Sodomis, idest inter reprobos, ut advena, moratur, quantum valet, eorum scelera declinat. Exeunte autem Lot, Sodoma perit: quia in consummatione saeculi exibunt Angeli, et separabunt malos de medio iustorum, et mittent eos in caminum ignis. Ignis tamen et sulphur, quae de caelo pluisse commemorat, non ipsam perennis supplicii flammam, sed subitaneum diei illius significat adventum.*

Lectio 9

[85911] Catena in Lc., cap. 17 l. 9 Ambrosius. *Quia propter improbos necesse est ut probi in hoc saeculo contritionem cordis animique patiantur, quo uberiorem mercedem accipiant in futurum, quibusdam remediis instruuntur cum dicitur in illa hora qui fuerit in tecto, et vasa eius in domo, non descendat tollere illa; hoc est, si quis superiora iam domus suae eminentiumque virtutum culmen ascendit, ad terrena mundi huius opera non accedat.* Augustinus de quaest. Evang. *In tecto enim est qui excedens carnalia tamquam in aura libera spiritualiter vivit; vasa enim in domo sunt sensus carnales, quibus ad investigandum veritatem quae intellectu capitur, multi utentes, penitus erraverunt. Caveat ergo spiritualis homo ne in die tribulationis rursus vita carnali, quae per sensus corporis pascitur, delectatus, ad vasa huius mundi tollenda descendat. Sequitur et qui*

in agro similiter non redeat retro; idest, qui operatur in Ecclesia, sicut Paulus plantans, et sicut Apollo rigans, non respiciat spem saecularem, cui renuntiavit. Theophylactus. *Haec autem omnia Matthaeus pro captione Hierosolymorum a domino dicta fatetur, ut, supervenientibus Romanis, nec domi consistentes descendere deberent pro quocumque necessario, sed protinus arripere fugam, nec in agro manentes redire domum. Et nimirum in captione Hierosolymorum constat haec evenisse, et iterum fore ventura in Antichristi adventu; magis autem in ipso tempore consummationis, cum et tunc intolerabilis sit futura calamitas.* Eusebius. *Innuit ergo per hoc futuram esse persecutionem a filio perditionis in Christi fideles. Diem igitur illam vocat tempus praecedens finem mundi; in quo qui fugit, non revertatur, et amittens bona non curet, nec imitetur coniugem Lot, qui post fugam in exitu de civitate Sodomorum reversa mortua est, et columna salis effecta; unde sequitur memores estote uxoris Lot.* Ambrosius. *Quae ideo quia retrospexit, perdidit naturae suae munus: retro enim Satanas, retro enim Sodoma. Quapropter fuge intemperantiam, declinato luxuriam, recordare quia ille qui se veteribus studiis non reflexit, ideo evasit quia pervenit ad montem; illa, quoniam ad posteriora respexit, nec mariti adiuta suffragio, ad montem pervenire potuit, sed remansit.* Augustinus de quaest. Evang. *Significat igitur uxor Lot eos qui in tribulatione retrospiciunt, et se a spe divinae promissionis avertunt: et ideo statua salis facta est ut admonendo homines ne hoc faciant, tamquam condiat cor eorum, ne sint fatui.* Theophylactus. *Consequenter subiungit subsequentia praemissorum, dicens quicumque quaesierit salvare animam, perdet illam: quasi dicat: non quaerat aliquis in persecutionibus Antichristi curare propriam animam; nam perdet eam; quisquis autem caedibus et periculis se dederit, salvus erit; unde sequitur et quicumque perdiderit illam, vivificabit eam; nequaquam se tyranno subiciens propter vitae amorem.* Cyrillus. *Quomodo etiam aliquis perdat propriam animam ut salvam eam faciat, manifestat Paulus dicens de quibusdam: qui carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis, labore scilicet et pietate aggredientes agones.*

Lectio 10

[85912] Catena in Lc., cap. 17 l. 10 Beda. *Dixerat supra dominus, eum qui in agro sit, retro redire non debere; quod ne de his tantum qui aperte de agro redituri, hoc est palam dominum negaturi sunt, dictum putares, pergit ostendere nonnullos esse qui cum faciem habere in anteriora videantur, animo tamen retro respiciunt; unde dicitur dico autem vobis: in illa nocte erunt duo in lecto uno: unus assumetur, et alter relinquetur.* Ambrosius. *Bene noctem dicit, quia Antichristus hora tenebrarum est, eo quod pectoribus hominum tenebras Antichristus infundat, cum dicat se esse Christum; Christus autem sicut fulgur coruscans fulget, ut in illa nocte resurrectionis gloriam videre possimus.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel in illa nocte dicit, hoc est in illa tribulatione.* Theophylactus. *Vel inopinatum docet esse Christi adventum, quem futurum esse noctu docemur. Cum autem dixisset, divites vix salvari, ostendit quod nec omnes divites pereunt, nec omnes pauperes salvantur.* Cyrillus. *Per duos enim existentes in uno lecto, videtur designare divites quiescentes in mundanis deliciis: lectus namque signum quietis est. Non autem quicumque divitiis affluunt*

sunt impii, sed aliquis est probus et in fide electus; hic igitur assumetur, alter vero, qui talis non existit, dimittetur. Descendens enim dominus ad iudicium, mittet Angelos suos, qui ceteris in terra derelictis poenam passuris, sanctos et iustos ei adducent, secundum illud apostoli: rapiemur in nubibus obviam Christo in aera. Ambrosius. *Vel ex uno strato infirmitatis humanae unus relinquitur, idest improbatur; alter vero assumitur, idest rapitur obviam Christo in aera. Sequitur duae erunt molentes in unum: una assumetur, et altera relinquetur.* Cyrillus. *Per molentes innuere videtur pauperes et pressos laboribus; ad quod etiam pertinet quod subditur duo in agro: unus assumetur, et alter relinquetur. In his enim non modicum differt: nam hi sarcinam paupertatis viriliter sustinent, vitam agentes honestam et humilem, qui assumentur; hi vero sunt ad profana promptissimi, qui relinquentur.* Ambrosius. *Vel per molentes significari videntur qui ex occultis alimenta quaerunt, et in apertum ex inferioribus proferunt. Et fortasse mundus iste pistrinum est; anima autem nostra velut quodam carcere includitur corporali. In hoc ergo pistrino vel synagoga, vel anima obnoxia delictis, triticum molendo madefactum et gravi humore corruptum, non potest interiora ab exterioribus separare; et ideo relinquitur, quia eius similago displicuit. At vero sancta Ecclesia, vel anima nullis maculata contagiis delictorum, quae tale triticum molit quod solis aeterni calore torridum sit, bonam similaginem de penetralibus hominum Deo offert. Qui sint autem agricolae, possumus reperire, si advertamus duas mentes esse in nobis: unam exterioris hominis, quae corrumpitur; aliam interioris, quae per sacramentum renovatur. Istae igitur sunt operantes in agro nostro; quarum altera bonum fructum diligentia dat, altera amittit incuria. Vel duos populos interpretemur in hoc mundo, qui agro comparatur: quorum alter, qui fidelis est, assumitur; alter, qui infidelis est, relinquitur.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel tria genera hominum hic videntur significari. Unum eorum qui otium et quietem eligunt, neque negotiis saecularibus, neque ecclesiasticis occupati; quae illorum quies lecti nomine significata est. Alterum eorum qui in plebibus constituti reguntur a doctoribus, agentes ea quae sunt huius saeculi; quos et feminarum nomine significavit, quia consiliis praelatorum regi his expedit; et molentes dixit, quia temporalium orbem negotiorum atque circuitum vertunt; quasi tamen in unum molentes dixit, inquantum de istis rebus et negotiis suis praebent usibus Ecclesiae. Tertium genus est eorum qui operantur in Ecclesiae ministerio, tamquam in agro Dei. In his ergo tribus generibus bina sunt rursus genera hominum in singulis: quorum aliqui in Ecclesia permanent, qui assumuntur; aliqui cadunt, qui relinquuntur.* Ambrosius. *Non enim iniquus est Deus, ut pares studiis in societate vivendi atque indiscreta actuum qualitate, meritorum remuneratione discernat. Non autem merita hominum copulae usus exaequat, quia non omnes quod adoriuntur efficiunt, sed qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Cyrillus. *Quia ergo dixit quod quidam assumerentur, utiliter et bene inquirunt discipuli quo assumerentur; unde sequitur respondentes dicunt illi: ubi, domine?* Beda. *Duo autem salvator interrogatus, ubi scilicet sint boni assumendi, et ubi mali relinquendi, unum dixit, aliud subintelligendum reliquit; unde sequitur qui dixit eis: ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae.* Cyrillus. *Quasi dicat: sicut deiecto cadavere, aves quarum pabulum sunt carnes, ad illud conveniunt; ita cum venerit filius hominis, tunc omnes aquilae, idest sancti, concurrent ad eum.* Ambrosius. *Iustorum enim animae aquilis comparantur, eo quod alta petant, humilia derelinquant, et longaevam ducere feruntur aetatem. De corpore autem dubitare non possumus, maxime si meminerimus quod a Pilato*

Ioseph corpus accepit. Nonne tibi videntur aquilae circa corpus, mulieres apostolorumque conventus circa domini sepulturam? Nonne tibi videntur aquilae circa corpus, quando veniet in nubibus, et videbit eum omnis oculus? Est autem corpus, de quo dictum est: caro mea vere est cibus. Circa hoc corpus aquilae sunt, quae circumvolant spiritualibus alis. Sunt etiam circa corpus aquilae, quae credunt Iesum Christum in carne venisse. Est etiam Ecclesia, in qua per Baptismi gratiam spiritu renovamur. Eusebius. *Vel per aquilas mortua animalia depascentes, principes huius saeculi denotavit, et eos qui tunc temporis sanctos Dei persequentur, penes quos relinquuntur assumptionis indigni, qui corpus vel cadaver dicuntur: vel punitrices virtutes, quae facturae sunt impiorum, hic per aquilas denotantur.* Augustinus de Cons. Evang. *Haec autem quae Lucas hic ponit vel recordatur praeoccupando, ut prius commemoraret quae post a domino dicta sunt, vel bis a domino dicta facit intelligi.*

Caput 18

Lectio 1

[85913] Catena in Lc., cap. 18 l. 1 Theophylactus. *Postquam aerumnarum et periculorum dominus meminit, subdit horum remedium, quod est oratio iugis et praemeditata; unde dicit dicebat autem et parabolam ad illos, quoniam oportet semper orare, et non deficere.* Chrysostomus. *Qui te redemit, quid te facere voluit demonstravit. Non vult te cessare a precibus; vult te beneficia meditari dum petis: vult te rogando accipere quod benignitas desiderat impertiri. Nec unquam oranti beneficia denegat qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat. Hortamenta domini libenter admitte: quod praecepit, velle debes; nolle, si ipse dominus prohiberet. Denique considera quanta est tibi concessa felicitas, orationibus fabulari cum Deo, quod desideras postulare; qui et si verbis silet, tamen beneficiis respondet; non aspernatur quod petis, non taedet nisi forte tacueris.* Beda. *Dicendum est autem, eum semper orare et non deficere qui canonicis horis rogare non desistit; aut omnia quae iustus secundum Deum gerit et dicit, ad orationem sunt reputanda.* Augustinus de quaest. Evang. *Parabolas autem dominus aut secundum similitudinem ponit, sicut de feneratore, qui cum duobus debitoribus donasset quod debebant, ab eo plus dilectus est cui plus donavit; aut de ipsa similitudine aliquid probat, veluti est illud, quod si fenum agri, quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit, quanto magis vos, modicae fidei? Hic ergo iniquus iudex non ex similitudine, sed ex dissimilitudine adhibitus est, de quo subditur iudex quidam erat in quadam civitate, qui Deum non timebat, et hominem non reverebatur.* Theophylactus. *Vide quod impudentem erga homines esse, gravioris est mali indicium: Deum enim quamplures non timent, attamen humano cohibentur pudore, et ideo minus peccant; cum vero fit aliquis impudens etiam quoad homines, tunc excrescit cumulus vitiorum. Sequitur vidua autem quaedam erat in illa civitate.* Augustinus. *Ista vidua potest habere similitudinem Ecclesiae, quae desolata videtur donec veniat dominus, qui nunc in secreto curam eius gerit. Sed quia sequitur et veniebat ad eum dicens: vindica me de adversario meo. Et nolebat per multum tempus, hic monet cur electi Dei se vindicare deprecentur, quod etiam*

in Apocalypsi Ioannis de martyribus dicitur, cum apertissime moneamur ut pro nostris inimicis et persecutoribus oremus. Intelligendum est autem eam vindictam esse iustorum ut omnes mali pereant. Pereunt autem duobus modis: aut conversione ad iustitiam, aut amissa per supplicium potestate. Itaque si omnes homines convertentur ad Deum, Diabolus tamen remaneret in saeculi fine damnandus; quem finem cum iusti videre desiderant, non absurde vindictam desiderare dicuntur. Cyrillus. *Vel aliter. Quoties nobis ab aliquibus irrogantur offensae, tunc gloriosam esse putabimus oblivionem malorum: quoties vero aliquid ad ipsam Dei gloriam peccant, contra dogmatis divini ministros bellantes, tunc Deum adimus postulantes subsidium, et exclamantes contra impugnantes gloriam eius.* Augustinus. *Apud iniquissimum ergo iudicem usque ad effectum implendi desiderii valuit trahere perseverantia deprecantis; unde sequitur post haec autem dixit intra se: etsi Deum non timeo, neque hominem revereor, tamen quia molesta est mihi haec vidua, vindicabo illam, ne in novissimo veniens sugillet me. Multo igitur certiores esse debent qui Deum perseveranter rogant, fontem iustitiae atque misericordiae; unde sequitur ait autem dominus: audite quid iudex iniquitatis dicat. Deus autem non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte et patientiam habebit in illis?* Theophylactus.

Quasi dicat: si iudicem imbutum quolibet scelere demulsit assiduitas, quanto magis patrem misericordiae Deum flectemus ad pietatem orando? Unde sequitur dico autem vobis, quia cito faciet vindictam illorum. Tentaverunt autem quidam subtilius hanc indagare parabolam; dicunt enim viduam esse quamlibet animam quae pristinum virum, scilicet Diabolum, excludit, ob hoc ei adversantem quod accedit ad Deum iustitiae iudicem; qui neque Deum timet, nam ipse solus est Deus; sed nec veretur hominem, non est enim apud Deum personarum acceptio. Huius igitur viduae, idest animae supplicantis, iugiter sibi contra Diabolum miseretur Deus, demulcen

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

te eum instantia eius. Postquam autem dominus docuit quod utendum sit in tempore consummationis oratione pro tunc futuris periculis, subdit verumtamen filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terra? Augustinus de Verb. Dom. *Dicit autem dominus de fide quae perfecta est: ipsa enim vix invenitur in terra. Ecce plena est Ecclesia Dei: quis huc accederet, si nulla esset fides: quis non montes transferret, si plena esset fides?* Beda. *Cum autem omnipotens conditor in forma filii hominis apparuerit, tanta erit raritas electorum, ut non tam ob clamorem fidelium, quam torporem aliorum, totius mundi sit acceleranda ruina. Quod autem dominus hic quasi dubitative dicit, non dubitat, sed arguit: nam et nos aliquando de rebus quas certas habemus, increpative verbum dubitationis promimus; ut si dicatur servo: considera, forsitan dominus tuus sum.* Augustinus. *Hoc autem dominus adicit, ut ostendat quod si fides deficit, oratio perit. Ergo ut oremus credamus, et ut ipsa fides non deficiat oremus. Fides fundit orationem, fusa oratio fidei impetrat firmitatem.*

Lectio 2

[85914] Catena in Lc., cap. 18 l. 2 Augustinus de Verb. Dom. *Quia fides non est superborum, sed humilium, praemissis subiecit parabolam de humilitate, et contra superbiam; unde dicitur dixit autem et ad quosdam qui in se confidebant tamquam iusti, et aspernabantur ceteros, parabolam istam.* Theophylactus. *Quia enim superbia plus quam aliae passiones vexat hominum mentes, ideo crebrius de hac monet. Est autem superbia Dei contemptus: quoties enim aliquis non Deo sed sibi ascribit bona quae facit, quid est aliud quam Dei negatio? Causa igitur confidentium in seipsis, non autem totum attribuentium Deo, sed ob hoc etiam ceteros contemnentium, parabolam proponit, ostendens quod iustitia quamvis hominem approximet Deo, si tamen assumat superbiam, ad infimum deicit hominem; unde sequitur duo homines ascenderunt in templum ut orarent: unus Pharisaeus, et alter publicanus.* Graecus. *Diligentiam quidem orationis docuit nos per viduam et iudicem; hic autem per Pharisaeum et publicanum docet nos quomodo sint ei dirigenda precamina, ne sit infructuosum orationis negotium. Condemnatus est autem Pharisaeus, cum incaute oraret; nam sequitur Pharisaeus autem stans, haec apud se orabat.* Theophylactus. *Per hoc quod dicit stans, elatum eius animum notat: ipso enim habitu superbissimus videbatur.* Basilius. *Dicit autem apud*

se orabat; quasi non apud Deum, quia ad seipsum redibat per peccatum superbiae; sequitur enim Deus, gratias ago tibi. Augustinus. *Non reprehenditur quia Deo gratias agebat, sed quia nihil sibi addi cupiebat. Ergo iam plenus es, iam abundas; non est quare dicas: dimitte nobis debita nostra. Quis est igitur qui impune oppugnat gratiam, si reprehenditur qui superbe agit gratias? Audiant qui dicunt: Deus me hominem fecit; ego me iustum facio. O peior et detestabilior Pharisaeo, qui superbe iustum se dicebat, sed tamen inde gratias Deo agebat.* Theophylactus. *Attende autem seriem orationis Pharisaei. Primo namque dixit quae ei aberant, deinde subiungit quae habebat; sequitur enim quia non sum sicut ceteri hominum, raptores, iniusti, adulteri.* Augustinus. *Diceret saltem: sicut multi homines. Quid est ceteri homines, nisi omnes praeter ipsum? Ego, inquit, iustus sum, ceteri peccatores.* Gregorius Moralium. *Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur: cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certe cum iactant se habere quod non habent; aut despectis ceteris singulariter videri appetunt habere quod habent; unde et Pharisaeus hic bonorum sibi operum merita singulariter tribuit.* Augustinus. *Ecce autem ex vicino publicano maioris erat ei tumoris occasio; sequitur enim velut etiam hic publicanus; quasi dicat: ego solus sum, iste de ceteris est.* Chrysostomus. *Non enim satiaverat contemptum eius tota humana natura, sed et publicanum aggressus est. Moderatius autem peccasset, si publicanum excepisset; nunc autem uno verbo et absentes invadit, et vulnera praesentis lacessit. Non est autem gratiarum actio invectiva aliorum. Si regratiaris Deo, ipse tibi tantum sufficiat, nec te ad homines transferas, nec proximum condemnes.* Basilius. *Discrepat autem elatus a conviciatore sola habitudine: is enim in alios utitur conviciis, hic autem se mentis temeritate extollit.* Chrysostomus. *Qui autem aliis conviciatur, sibi et aliis multa mala facit. Primo enim audientem reddit peiorem: quia si sit peccator, fit laetior, criminis invento collega; si sit iustus, extollitur, per aliena crimina inductus de se magna putare. Secundo communitatem Ecclesiae laedit: non enim omnes audientes vituperant eum solum qui peccavit, sed ritui Christiano contumelias innectunt. Tertio Dei gloriam blasphemare facit: sicut enim nobis recte agentibus nomen Dei glorificatur, sic nobis peccantibus blasphematur. Quarto eum qui audivit opprobria, confundit, impudentiorem eum et adversarium faciens. Quinto statuit se poenae obnoxium, rebus prolatis quae sibi non conveniunt.* Theophylactus. *Expedit autem non solum declinare a malo, sed etiam agere bonum; et ideo cum dixisset: non sum sicut adulteri, subiungit per oppositum ieiuno bis in sabbato. Sabbatum hi dicebant hebdomadam ab ultima die quietis. Ieiunabant enim Pharisaei secunda et quinta feria. Sic igitur ieiunia obiecit contra passionem adulterii: nam ex voluptate est lascivia. Rapacibus vero et iniustis opposuit decimarum solutionem; sequitur enim decimas do omnium quae possideo; quasi dicat: adeo rapinas et nequitias refugio ut etiam mea contribuam.* Gregorius Moralium. *Ecce civitatem cordis sui insidiantibus hostibus per elationem aperuit, quam frustra per ieiunium et orationem clausit. Incassum munita sunt cetera, cum locus unus, de quo hosti patet aditus, munitus non est.* Augustinus. *Quaere autem in verbis eius: nihil invenies quod Deum rogaverit: ascendit quidem orare, noluit Deum rogare, sed se laudare, et roganti insultare. Publicanum autem cordis conscientia removebat, sed pietas applicabat; unde sequitur et publicanus a longe stans nolebat nec oculos ad caelum levare.* Theophylactus. *Quamvis autem publicanus stetisse dicatur, distabat tamen a Pharisaeo tam verbis quam habitu, nec* *non et corde contrito: nam verebatur oculos levare in caelum, censens indignos visionis supernae eos qui maluerunt bona terrena spectare et quaerere; necnon et pectus tundebat; unde sequitur sed percutiebat pectus suum, cor quodammodo pungens causa cogitationum pravarum, nec non et excitans ut dormitans: unde non aliud quam Deum propitiatorem petebat; sequitur enim dicens: Deus, propitius esto mihi peccatori.* Chrysostomus. *Audivit quia non sum velut hic publicanus, nec indignatus est, sed compunctus: detexit ille vulnus, quaerit hic medicinam. Nemo igitur illud frigidum proferat verbum: non audeo, pudorosus sum, non possum aperire os. Talis reverentia est diabolica: vult enim Diabolus obserare tibi fores accessus ad Deum.* Augustinus. *Quid igitur miraris si Deus ignoscit, quando ipse agnoscit? De longinquo stabat; Deo tamen appropinquabat, et eum dominus de prope attendebat: excelsus enim dominus, et humilia respicit; nec oculos ad caelum levabat ut respiceret; tremebat conscientia, spes sublevabat; percutiebat pectus suum, poenas de seipso exigebat: propterea dominus confitenti parcebat. Audisti superbum accusatorem, audisti humilem reum: audi nunc iudicem dicentem amen dico vobis: descendit hic iustificatus in domum suam ab illo.* Chrysostomus. *Geminos aurigas et duas bigas in stadio positas sermo praesens proponit: in altera peccatum et humilitatem: et vides bigam peccati superare iustitiam, non propriis virtutibus, sed humilitatis coniunctae; illam vero devictam non fragilitate iustitiae, sed mole et tumore superbiae: nam sicut humilitas per sui eminentiam peccati pondus superat, et saliens attingit Deum; sic superbia ob sui molem de facili iustitiam deprimit. Si ergo plura facta strenue geras, putas autem te posse praesumere, tota caruisti oratione; si vero mille feras in conscientia fasces reatuum, et hoc solum de te credas quod es infimus omnium, multam obtinebis ante Deum fiduciam. Et ideo suae sententiae causam assignans subdit quia omnis qui se exaltat, humiliabitur; et qui se humiliat, exaltabitur. Humilitatis nomen multiplex est. Est enim quaedam virtus humilitas, iuxta illud: cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies. Est et humilitas ab aerumnis, iuxta illud: humiliavit in terra vitam meam. Est et humilitas a peccatis et superbia et insatiabilitate divitiarum: quid enim humilius his qui se submittunt in divitiis et potentatu, et haec reputant magna?* Basilius. *Similiter etiam et exaltari laudabiliter contingit, quando scilicet non humilia cogitas, sed mens tua est per magnanimitatem in virtutem erecta. Talis autem animi celsitudo est eminentia in tristitiis, terrenorum contemptus, conversatio in caelis: et videtur huiusmodi mentis sublimitas eamdem habere differentiam ad elationem quam arrogantia parit, quam habet corpulentia corporis bene dispositi ad inflationem carnis cum ex hydropisi tumet.* Chrysostomus. *Haec igitur fastus inflatio ab ipsis caelis potest deprimere non caventem; humilitas vero et ab ipsa abysso reatuum hominem sublimare: haec enim prae Pharisaeo publicanum salvavit, latronem ante apostolos in Paradisum duxit; illa vero etiam incorpoream ingressa est potestatem. Ceterum si iuncta delicto humilitas tam facile currit, ut superbiam iustitiae transeat; si iustitiae coniunxeris eam, quomodo non ibit? Assistet ipsa tribunali divino in medio Angelorum cum fiducia multa. Rursus si fastus coniunctus iustitiae eam deprimere potuit, si coniunctus sit peccato, in quantam Gehennam detrudet? Hoc dico, non ut negligamus iustitiam, sed ut fastum vitemus.* Theophylactus. *Sed forsitan mirabitur aliquis, quomodo Pharisaeus, cum pauca verba suae laudis protulerit, condemnatur; Iob vero cum plurima fuderit, coronatur. Eo scilicet quod Pharisaeus talia dicebat criminando alios, nulla ratione cogente; Iob vero, urgentibus eum amicis, et pressuris prementibus, coactus est proprias virtutes referre ad*

Dei gloriam, ne homines desisterent a profectu virtutis. Beda. *Typice autem Pharisaeus est populus Iudaeorum, qui ex iustificationibus legis extollit merita sua; publicanus vero gentilis est, qui longe a Deo positus, confitetur peccata sua; quorum unus superbiendo recessit humiliatus, alter lamentando appropinquare meruit exaltatus.*

Lectio 3

[85915] Catena in Lc., cap. 18 l. 3 Theophylactus. *Post praedicta, humilitatem dominus docet per ea quae fecit, non repellens, sed gratanter parvulos admittens; unde dicitur afferebant autem ad illum infantes, ut eos tangeret.* Augustinus de Verb. Dom. *Cui afferuntur tangendi nisi salvatori? Sed si salvator est, salvandi offeruntur illi qui venit salvum facere quod perierat. Ubi isti perierant, quantum ad ipsos pertinet innocentes? Sed secundum apostolum, per unum hominem intravit peccatum in orbem terrarum. Veniant ergo parvuli, ut languidi ad medicum, perditi ad redemptorem.* Ambrosius. *Durum autem aliquibus videri potest quod discipuli dominum infantulos adire prohibebant; sequitur enim quod cum viderent discipuli, increpabant illos. Ubi vel mysterium intelligas, vel affectum. Neque enim hoc invidia aut in pueros mentis asperitate faciebant; sed sedulae servitutis obsequia domino deferebant, ne comprimeretur a turbis. Respuenda quippe est utilitas nostra ubi divinitatis iniuria est. In mysterio autem, quia prius salvari populum Iudaeorum, ex quo secundum carnem nati fuerant, gestiebant. Sciebant quidem mysterium quod utrisque populis vocatio deberetur: nam et pro Chananaea muliere supplicarunt; sed fortasse adhuc ordinem nesciebant; unde sequitur Iesus autem convocans eos dixit: sinite parvulos venire ad me, et nolite vetare eos: talium est enim regnum Dei. Non aetas praefertur aetati: alioquin obesset adolescere. Cur ergo pueros dicit aptos esse regno caelorum? Fortasse quia malitiam nesciant, fraudare non noverint, referire non audeant, scortari ignorent, opes, honorem, ambitionem non appetant. Sed non ignorare ista, virtus est, sed contemnere: non enim virtus est non posse peccare, sed nolle. Non igitur pueritia, sed aemula puerilis simplicitatis bonitas designatur.* Beda. *Unde signanter dixit talium, non istorum, ut ostenderet non aetatem regnare, sed mores; et his qui similem haberent innocentiam et simplicitatem, praemia repromitti.* Ambrosius. *Denique hoc salvator expressit dicens amen dico vobis: quicumque non acceperit regnum Dei sicut puer, non intrabit in illud. Quis puer imitandus est apostolis Christi, nisi de quo Isaias dixit: puer natus est nobis, qui cum malediceretur, non maledicebat? Itaque in pueritia est quaedam venerabilis morum senectus, et in senectute innocens pueritia.* Basilius. *Suscipiemus autem regnum Dei ut puer, si dispositi fuerimus erga doctrinam domini ut puer, in disciplina, nequaquam contradicens nec disputans cum magistris, sed credibiliter et obedienter imbibens documenta.* Theophylactus. *Gentilium ergo sapientes quaerentes sapientiam in mysterio, quod est regnum Dei, nec volentes hoc absque fide syllogisticae probationis admittere, merito exclusi sunt ab hoc regno.*

Lectio 4

[85916] Catena in Lc., cap. 18 l. 4 Beda. *Audierat princeps quidam a domino, tantum eos qui puerorum vellent esse similes, regnum Dei intraturos; atque ideo poscit sibi non per parabolam, sed palam, quibus operum meritis vitam aeternam consequatur, exponi; unde dicitur et interrogavit eum quidam princeps, dicens: magister bone, quid faciendo vitam aeternam possidebo?* Ambrosius. *Tentator princeps iste magistrum bonum dixit, qui Deum bonum dicere debuisset: nam licet in divinitate bonitas sit, et in bonitate divinitas, tamen addendo magister bone, in portione bonum dixit, non in universitate: nam Deus in universitate bonus, homo ex parte.* Cyrillus. *Putavit autem se Christum capere, dum vituperaret Mosaicum praeceptum, introduceret vero sua statuta. Accedit ergo ad magistrum, et bonum eum nuncupans, dicit se velle doceri. Quia ergo tentative quaerebat, qui apprehendit sapientes in astutia sua, convenienter ei respondet; nam sequitur dixit autem ei Iesus: quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi solus Deus.* Ambrosius. *Non bonum se negat, sed Deum designat. Bonus quidem non est, nisi plenus bonitatis. Quod si quem moveat quia nemo bonus, moveat et illud nisi Deus. Quod si a Deo filius non excipitur, utique nec a bono Christus excipitur: nam quomodo non bonus ex bono natus? Arbor enim bona fructus bonos facit. Quomodo non bonus, cum bonitatis suae substantia ex patre assumpta non degeneravit in filio, quae non degeneravit in spiritu? Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. Quod si bonus spiritus qui accepit a filio, bonus utique et ille qui tradidit. Itaque quia legisperitus est iste qui tentat, sicut in libro alio demonstratur, ei bene dixit nemo bonus nisi unus Deus: ut admoneret, quia scriptum est: non tentabis dominum Deum tuum; sed magis confiteretur domino, quoniam bonus.* Chrysostomus in Matthaeum. *Vel aliter. Avarum quidem dicere hunc principem non verebor: nam hoc Christus ei improperat; tentatorem autem minime.* Titus. *Ergo cum dicit magister bone, quid faciendo vitam aeternam possidebo? Idem est ac si dicat: bonus es: dignare me responso in eo quod quaero: doctus sum vetus testamentum, te tamen praestantiorem video non promittentem terram, sed praedicantem regnum caelorum. Dic ergo mihi, quid faciendo vitam aeternam potero possidere? Intentionem igitur attendens salvator, quia fides est via ad opera, cum dixisset ille quid faciam? Hac quaestione omissa, in notitiam fidei eum ducit: velut si quis interrogaret medicum: quid comedam? Et ille ostenderet quae deberent cibum praecedere; et ideo eum ad patrem remittit, dicens quid me dicis bonum? Non quod ipse bonus non esset: erat enim bonum ex bono patre germen, bonus boni filius.* Augustinus de Cons. Evang. *Potest autem videri distare aliquid quod secundum Matthaeum dicitur: quid me interrogas de bono? Quod ad illud magis referri potest quod ait ille quaerens: quid boni faciam? Ibi enim et bonum nominavit, et interrogatio est. Commodissime ergo intelligitur utrumque dictum: quid me dicis bonum? Et: quid me interrogas de bono? Quod ad illud magis referri potest.* Titus. *Denique postquam docuit cognitionem fidei, subiungit mandata nosti; quasi dicat: quando prius Deum noveris, tunc optime quaeres quid facias.* Chrysostomus. *Expectante autem principe audire Christum dicentem: recedas a mandatis Mosaicis, et meis attende, ad Mosaica eum mittit; unde sequitur non occides, non moechaberis.* Theophylactus. *Primo quidem lex ea corrigit ad quae facilius labimur, ut moechari, cuius incentivum est intrinsecum et naturale; et occidere, quia immanis bellua furor; sed furtum et falsi testimonii culpam raro contingit incurrere. Sed et graviora illa existunt;*

et ideo secundario furtum et falsum testimonium ponit, ut rarius fallentia et leviora; sequitur enim non furtum facies, non falsum testimonium dices. Basilius. *Non est autem intelligendum fures esse solum bursarum incisores, vel latrocinantes in balneis; sed et si qui duces legionum statuti, vel commisso sibi regimine civitatum aut gentium, hoc quidem furtim tollunt, hoc vero vi ac publice exigunt.* Titus. *Sed videas in non agendo praecepta consistere: quoniam si moechatus non fueris, castus es; si non fureris, benevolus; si falso non testeris, veridicus. Attende virtutem iam facilem per bonitatem statuentis: nam mali fugam ingerit, non boni exercitium; quaelibet autem quies quolibet est facilior opere.* Theophylactus. *Sed quia in parentes committere quamquam magnum sit crimen, raro tamen accidit, post omnia ponit honora patrem tuum et matrem.* Ambrosius. *Est autem honor non solum honorificentiae, sed etiam largitati. Honor enim est deferre pro meritis. Pasce patrem tuum, pasce matrem; et si paveris, adhuc non reddidisti dolores et cruciatus quos pro te mater passa est. Illi debes quod habes, huic debes quod es. Quantum iudicium, si pascat Ecclesia quos tu pascere nolis? Sed dices: quod eram parentibus collaturus, Ecclesiae mallem conferre. Non quaerit Deus donum de fame parentum; sed ut pascendos Scriptura dicit parentes, ita propter Deum relinquendos, si impediant devotae mentis affectum. Sequitur qui ait: haec omnia custodivi a iuventute mea.* Hieronymus. *Mentitur adolescens. Si enim quod postpositum est in mandatis: diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complesset, quomodo postea audiens: vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, tristis abscessit?* Beda. *Vel non est putandus esse mentitus, sed simpliciter ut vixerit, scilicet exterius, esse confessus: alioquin nequaquam Marcus diceret quod Iesus intuitus eum dilexit eum.* Titus. *Ostendit autem consequenter dominus quod si aliquis vetus testamentum peregit, perfectus non est, sed deest ei sequi Christum; unde subditur quo audito Iesus ait ei: adhuc unum tibi deest: omnia quaecumque habes vende, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; quasi dicat: quaeris quomodo sit possidenda vita aeterna: sparge facultates pauperibus, et obtinebis illam. Parva sunt quae impendis, magna quae recipis.* Athanasius. *Non enim mundum despicientes putemus grandia quidem abdicasse, quia tota terra est in comparatione caeli brevissima: quapropter si toti terrae dominaremur, ei abrenuntiantes, nihil dignum esset in comparatione regni caelorum.* Beda. *Quicumque ergo perfectus esse voluerit, oportet vendere quae habet, non ex parte, sicut Ananias fecit et Saphira, sed totum.* Theophylactus. *Unde dicens omnia quae habes, summam paupertatem suadet; si quid enim restiterit, illius servus est.* Basilius. *Non tamen docet facultates vendere eo quod naturaliter sint pravae; alioquin creatura Dei non essent: unde eas non tamquam malas abicere, sed dispensare monuit: et condemnatur aliquis, non quia eas possidet, sed quia eis abusus est: quo fit ut facultatum secundum mandata Dei dispensatio, et crimina deleat, et regnum conferat; unde subdit et da pauperibus.* Chrysostomus. *Poterat quidem Deus alere pauperes et sine hoc quod nos misereremur eorum; sed vult dantes dilectione astringi accipientibus.* Basilius. *Dicente autem domino da pauperibus, puto non expedire cuiquam negligenter gerere, sed omnia diligenter disponere, praecipue per seipsum, si ex parte se habeat; sin autem, per eos de quibus constat quod fideliter et prudenter disponant: maledictus enim qui negligenter perficit opera domini.* Chrysostomus. *Sed illud quaeritur quomodo Christus erogare cuncta pauperibus perfectionis esse fatetur; Paulus autem absque dilectione hoc asserit esse imperfectum. Sed valde consonat quod subiunxit et veni, sequere me: quod ostenditur ex dilectione esse: in hoc enim cognoscent omnes* *quod mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem.* Theophylactus. *Cum paupertate enim ceteras quoque virtutes hominem habere oportet; ob hoc ait et veni, sequere me: idest, in ceteris esto meus discipulus, iugiter me sequaris.* Cyrillus. *Princeps autem ille vini recentis capax non fuit, vetus uter existens; sed tristitia ruptus est; unde sequitur his ille auditis, contristatus est, quia dives erat valde.* Basilius. *Mercator non tristatur in nundinis paciscendo quae possidet, acquirendo sibi opportuna; tu vero tristaris pulverem dans, ut acquiras vitam beatam.*

Lectio 5

[85917] Catena in Lc., cap. 18 l. 5 Theophylactus. *Quoniam dives, audita opum abiectione, tristatus fuit, dominus admiranter locutus est; dicit enim videns autem Iesus illum tristem factum, dixit: quam difficile qui pecunias habent in regnum Dei intrabunt. Non dicit: impossibile est eos intrare, sed difficile; possunt enim per divitias adipisci superna, sed difficile est: quia viscosiores sunt visco divitiae, et vix evellitur animus occupatus ab eis: sed subsequenter ut impossibile hoc indicat, cum dicit facilius est enim camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum Dei. Nam sive per camelum animal intelligas, sive funem nauticum crassum; quocumque modo impossibile est quod foramen acus totum capiat camelum. Si igitur facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem salvari, et hoc quod facilius est, impossibile est; impossibilius ergo est salvari divitem. Quid igitur dicendum? Equidem quod vere sic habet, divitem servari non posse. Neque mihi dicas, quod salvatus sit dives quispiam, qui sua dederit: non enim dives salvatus est, sed quia pauper factus, vel dispensator existens servatus est, non dives. Aliud est enim dispensator, aliud dives: dives est qui sibi divitias reservat, dispensator vero cui divitiae propter alios concreditae sunt.* Chrysostomus in Ioannem. *Abraham quidem possidebat opes pauperibus; et qui iuste eas possident, quasi suscipientes a Deo dispensant in divinis mandatis; qui vero contra Deum acquisierunt, et in expendendo faciunt illud idem, meretricibus et parasitis dantes, vel humi abscondentes, egenis vero nihil impendentes. Non ergo prohibet ditari, sed opibus famulari: vult necessariis ut eis utamur, non ut custodiamus: nam famuli est custodire, sed domini dispensare. Si conservari eas vellet, non tradidisset eas hominibus, sed sineret in terra iacere.* Theophylactus. *Porro attendas illud quod divitem quidem impossibile dicit salvari, possidentem vero divitias difficile; quasi dicat: dives, qui captus est a divitiis, et famulatur eis, non salvabitur; habens vero illas, scilicet qui eis dominatur, vix salvabitur causa humanae fragilitatis. Conatur enim nos Diabolus supplantare quoadusque possidemus divitias, et difficile est aufugere decipulas eius: ideoque bonum est paupertas, et quasi tentatione carens.* Chrysostomus. *Nulla enim est divitiarum commoditas, anima patiente penuriam; nec laesio paupertatis, anima divitiis affluente. Si autem ditescentis indicium est nullius egere, et pauperascentis indigere; palam est quod magis esse pauperem facit magis ditescere: facilius est enim quod quis in paupertate quam in divitiis opes contemnat: neque enim talis est ambitus ut per magis habere sedetur; sed per hoc consuevit magis accendi, sicut ignis quando maiorem suscipit escam. Quae autem mala videntur esse inopiae, communia sunt; quae*

vero divitiarum, propria sunt earum. Augustinus de quaest. Evang. *Divitem ergo hic appellat cupidum rerum temporalium, et de talibus superbientem. His divitibus contrarii sunt pauperes spiritu, quorum est regnum caelorum. Mystice autem facilius est Christum pati pro dilectoribus saeculi, quam dilectores saeculi ad Christum posse converti. Cameli enim nomine se intelligi voluit, quia sponte humiliatus infirmitatis nostrae onera sustulit. Per acum autem punctiones significat, per punctiones dolores in passione susceptos; foramen autem acus dicit angustiam passionis.* Chrysostomus in Matthaeum. *Hic autem sermo quasi gravis transcendebat discipulorum virtutem; unde sequitur et dixerunt qui haec audiebant: et quis potest salvus fieri? Hoc dixerunt discipuli, non de se, sed de toto mundo timentes.* Augustinus. *Cum autem incomparabiliter maior sit turba pauperum, quae, divitibus perditis, potest salvari; intellexerunt, omnes qui divitias amant, etiam si adipisci nequeant, in divitum numero deputari. Sequitur ait illis: quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum: quod non ita intelligendum est, quasi dives cum cupiditate et superbia in regnum Dei sit intraturus; sed possibile est Deo ut a cupiditate et superbia ad caritatem et humilitatem convertatur.* Theophylactus. *Apud homines ergo, quorum serpit intentio ad terrena, impossibilis est salus, ut dictum est; apud Deum vero possibilis est. Cum enim homo consiliarium habet Deum, et iustificationes et doctrinas paupertatis imbiberit, necnon eius auxilium invocet, hoc fiet possibile.* Cyrillus. *Congrue autem dives cum multa contempserit, recompensationem expectabit; qui vero parva possidens ea abdicavit, quid ei sperandum esset, quaerere decebat; unde sequitur ait autem Petrus: ecce dimisimus omnia. Matthaeus addit: quid ergo erit nobis?* Beda. *Quasi dicat: fecimus quod iussisti: quid igitur dabis nobis praemii? Et quia non sufficit dimittere omnia, iungit quod perfectum est, dicens et secuti sumus te.* Cyrillus. *Illud autem necesse est dicere, quod paucis abrenuntiantes, quantum spectat ad propositum et obedientiam, pari lance cum opulentis penduntur, paribus utentes affectibus, dum rerum quas possident abiectionem ultro inferunt; unde sequitur amen dico vobis: nemo est qui reliquerit domum aut parentes aut fratres aut uxores aut filios aut agros propter regnum Dei, et non recipiat multo plura in hoc tempore, et in saeculo futuro vitam aeternam. Elevat ad acceptissimam spem omnes audientes, iureiurando promittens, dum apponit sermoni amen. Doctrina enim divina mundum vocante ad fidem Christi, forsitan aliqui respicientes parentes infideles, noluerunt eos turbare veniendo ad fidem; et similis est ratio aliorum germanorum. Deserunt autem quidam patrem et matrem, et totius parentelae amorem despiciunt propter amorem Christi.* Beda. *Sensus igitur iste est: qui propter regnum Dei inquirendum omnes affectus contempserit, omnes saeculi divitias, delicias risusque calcaverit, multo plura in praesenti recipiet. Cuius sententiae occasione, quidam Iudaicam mille annorum fabulam post resurrectionem iustorum aedificant, quando omnia quae propter Deum dimittimus, multiplici nobis sint fenore reddenda, et insuper vita aeterna donanda: nec vident inexperti, quod si in ceteris digna sit repromissio, in uxoribus tamen, iuxta alios Evangelistas centenis, appareat turpitudo; praesertim cum dominus in resurrectione non esse nubendum testetur; et iuxta Marcum, ea quae dimissa fuerint, in hoc tempore cum persecutionibus accipienda confirmet, quasi in illis mille annis abesse dogmatizant.* Cyrillus. *Hoc ergo dicimus, quod omissis temporalibus et carnalibus, multo maiora sibi aliquis vindicabit: quoniam et apostoli, cum pauca dimiserint, obtinuerunt multiplicia dona charismatum, et celebres reputati sunt ubique. Erimus ergo similes illis: si domum quis dimittat, recipiet mansiones super-*

nas, si patrem, patrem habebit caelestem; si a germanis recesserit, in fratrem hunc recipiet Christus; cum dimiserit coniugem, inveniet divinam sapientiam, a qua procreabit spiritales fructus, inveniet Ierusalem caelestem, quae est mater nostra; a fratribus etiam et a sororibus sui propositi glutino spirituali colligatis, multo in hac vita gratiosiorem recipiet caritatem.

Lectio 6

[85918] Catena in Lc., cap. 18 l. 6 Gregorius in Evang. *Praevidens salvator ex passione sua discipulorum animos turbandos, eis longe ante et passionis suae poenam et resurrectionis suae gloriam praedicit; unde dicitur assumpsit autem Iesus duodecim et ait illis: ecce ascendimus Hierosolymam, et consummabuntur omnia quae scripta sunt per prophetas de filio hominis.* Beda. *Praevidens enim quosdam haereticos futuros, qui Christum dicerent legi prophetisque docuisse contraria, ostendit quod per prophetarum praesagia suae passionis et posterioris gloriae sit celebrata perfectio.* Chrysostomus in Matthaeum. *Seorsum autem de passione cum discipulis confert: non enim oportebat hunc sermonem pluribus divulgari, ne turbarentur. Hoc autem praedicebat discipulis, ut exercitati per expectationem facilius sustinerent.* Cyrillus. *Et ut sciant quoniam passionem praenovit, et spontaneus ad eam accessit; ne dicerent: qualiter in manus hostium incidit qui nos promittebat salvare? Unde seriatim ordinem passionis enarrat, subdens tradetur enim gentibus et illudetur et flagellabitur et conspuetur.* Chrysostomus. *Hoc Isaias praedixerat dicens: obtuli scapulas meas ad verbera, genas meas ad alapas, et faciem meam non diverti a sputorum dedecore. Sed et crucis patibulum praedixit propheta cum ait: tradidit in mortem animam suam, et cum sceleratis reputatus est. Unde et hic subditur et postquam flagellaverint, occident eum. Sed et resurrectionem eius David praedixit dicens: non derelinques animam meam in Inferno. Unde hic subditur et tertia die resurget.* Isidorus. *Admiror autem dementiam quaerentium cur Christus ante triduum resurrexit: si enim resurgeret tardius quam praedixerat, impotentiae esset; celerius vero est summae virtutis indicium. Si quem enim cum spoponderit suo creditori post triduum persolvere debitum, eadem die satisfacientem viderimus; non fallacem, sed potius ut veridicum eum mirabimur. Dicam etiam quod non dixit se post tres dies resurrecturum, sed die tertia. Habes parasceven, habes sabbatum usque ad solis occasum; et post sabbatum resurrexit.* Cyrillus. *Discipuli autem nondum noverant exquisite quod prophetae praedixerant; sed postquam resurrexit, aperuit eis sensum ut intelligerent Scripturas; unde sequitur et ipsi nihil horum intellexerunt.* Beda. *Quia enim discipuli, eius vitam maxime desiderabant, eius mortem audire non poterant: et quoniam non solum hominem innocentem, sed et Deum verum sciebant, hunc nullatenus mori posse putabant; et quia parabolas eum saepe loquentem audire consueverant, quoties aliquid de sua passione dicebat, ad aliud allegorice referendum esse credebant; unde sequitur erat autem verbum istud absconditum ab eis, et non intelligebant quae dicebantur. Iudaei vero, quia in eius necem conspiraverant, quod de passione sua loqueretur dicens: oportet exaltari filium hominis, intelligebant; unde dixerunt: nos audivimus ex lege, quia Christus manet in aeternum; et quomodo tu dicis: oportet exaltari filium hominis?*

Lectio 7

[85919] Catena in Lc., cap. 18 l. 7 Gregorius in Evang. *Quia carnales adhuc discipuli non valebant capere verba mysterii, venitur ad miraculum: ante eorum oculos caecus lumen recipit, ut eos ad fidem caelestia facta solidarent; unde dicitur factum est autem cum appropinquaret Iericho, caecus quidam sedebat secus viam mendicans.* Theophylactus. *Et ne incessus domini esset inutilis, in via fecit caeci miraculum, hoc documentum discipulis suis dans, ut in omnibus simus proficui, et nihil sit in nobis otiosum.* Augustinus de quaest. Evang. *Possumus de appropinquantibus Iericho sic intelligere, ut iam inde egressi, prope tamen adhuc essent ad eam civitatem: quod quidem minus usitate dicitur; sed tamen videri posset hoc dictum, quoniam Matthaeus, egredientibus eis ab Iericho dicit illuminatos duos caecos, qui iuxta viam sedebant. De numero quidem nulla esset quaestio, si alter Evangelistarum de uno tacuisset, unius reminiscens: nam et Marcus unum commemorat, cum et egredientibus eis ab Iericho dicit illuminatum; cuius et nomen dixit et patrem, ut intelligamus eum fuisse potissimum, alterum ignotum, ut merito ille notus etiam solus decenter commemoraretur. Sed quoniam quae sequuntur in Evangelio secundum Lucam, aptissime ostendunt illud quod ipse narrat, adhuc venientibus ipsis Iericho factum esse, nihil aliud restat intelligere, nisi bis esse factum hoc miraculum; semel in uno caeco, cum adhuc veniret in illam civitatem; iterum in duobus, cum inde egrederetur: ut illud unum Lucas, alterum Matthaeus enarret.* Cyrillus. *Multus autem erat populus circa Christum, et caecus eum quidem non noverat, sentiebat autem effectum, et rapiebat per affectum quod non hausit aspectus; unde subditur et cum audiret turbam praetereuntem, interrogabat quid hoc esset. Et oculati quidem secundum opinionem loquebantur; sequitur enim dixerunt autem ei, quod Iesus Nazarenus transiret. Caecus vero vera clamabat: alia docetur, et alia praedicat; nam sequitur et clamavit dicens: Iesu fili David, miserere mei. Quis te docuit haec, o homo? Num perlegisti libros privatus luminibus? Unde igitur nosti luminare mundi? Vere dominus illuminat caecos.* Cyrillus. *In Iudaismo autem nutritus non ignoravit quod de progenie David Deus secundum carnem nasceretur; et ideo ei ut Deo loquitur, dicens miserere mei. Hunc imitentur qui in duo dividunt Christum: hic enim Christum tamquam Deum adit, et filium David eum nominat. Mirentur autem instantiam confessionis eius: quidam enim eum confitentem fidem compescebant. Sequitur et qui praeibant increpabant eum ut taceret. Sed per inhibitiones huiusmodi non impediebatur eius audacia. Novit enim fides omnibus repugnare et in omnia triumphare: utile enim est pro cultu divino pudorem deponere: nam si causa pecuniae sunt impudentes nonnulli, pro animae salute non decet bonam induere impudentiam? Unde sequitur ipse vero multo magis clamabat: fili David, miserere mei. Sistit autem Christum vox invocantis in fide, et invocantes in fide respicit; et ideo merito vocat caecum, et accedere iussit; unde sequitur stans autem Iesus iussit illum adduci ad se, ut scilicet qui prius fide eum tetigerat, appropinquaret et corpore. Appropinquantem caecum dominus interrogat; nam sequitur et cum appropinquasset, interrogavit illum, dicens: quid tibi vis faciam? Dispensative interrogat, non quasi ignorans; sed ut scirent astantes quod non petebat pecuniam, sed divinam efficaciam, ut a Deo; unde sequitur at ille dixit: domine, ut videam.* Chrysostomus.

Vel quia calumniatores veritatis Iudaei possent dicere, ut in caeco nato: non est hic, sed similis eius; voluit ut caecus prius ostenderet defectum naturae, et tunc cognoscat gratiae maiestatem. At ubi petitionis modum caecus explicuit, tunc cum summa maiestate praecepit ei ut videret: unde sequitur et dixit illi Iesus: respice: quod redundabat in crimen perfidiae Iudaeorum: quis enim prophetarum talia dixit? Aspice tamen quid assumat medicus ab eo cui collata est sanitas; sequitur enim fides tua te salvum fecit. Pro fide enim venduntur beneficia; diffunditur enim gratia quam suscepit fides. Et sicut ab aliquo fonte hi quidem parvis vasis modicum aquae hauriunt, hi vero maioribus multum, fonte non distinguente mensuras; et secundum fenestras quae aperiuntur magis vel minus, splendor solis infunditur; ita secundum capacitatem intentionis hauritur gratia. Vertitur autem vox Christi in lucem languentis; erat enim verbum verae lucis; unde sequitur et confestim vidit. At caecus et ante beneficium fidem ostendit fervidam, et post beneficium benevolentiam observavit; sequitur enim et sequebatur illum magnificans Deum. Cyrillus. *Ex quo patet quod a duplici caecitate liberabatur, corporali scilicet et intellectuali: neque enim glorificasset ut Deum nisi vere vidisset; sed et aliis factus est occasio glorificandi Deum; sequitur enim et omnis plebs ut vidit, dedit laudem Deo.* Beda. *Non solum pro impetrato munere lucis, sed et merito fidei impetrantis.* Chrysostomus. *Hic autem necesse est quaerere cur Christus daemoniacum quidem curatum sequi volentem prohibet, caecum autem illuminatum sequentem non prohibet? Sed neutrum irrationale puto: illum enim mittit praeconem, ut ex sua consistentia benefactorem praedicet: erat enim excellens miraculum, videre furiosum sanae mentis effectum: caecum vero permittit sequi, quando Hierosolymam ascendebat per crucem perfecturus altum mysterium, ut recentem habentes miraculi mentionem, non existimarent eum infirmitate potius quam misericordia pati.* Ambrosius. *In hoc autem caeco typus populi gentilis est, qui sacramento dominico recepit amissi luminis claritatem. Nihil autem interest utrum in uno caeco medicinam, an in duobus accipiat; quoniam ex Cham et Iaphet, Noe filiis, originem ducens, in duobus caecis, duos generis sui praetendebat auctores.* Gregorius in Evang. *Vel caecum est genus humanum, quod in parente primo claritatem supernae lucis ignorans, damnationis suae tenebras patitur. Iericho autem interpretatur luna, quae dum menstruis momentis decrescit, defectum nostrae mortalitatis designat. Dum igitur conditor noster appropinquat Iericho, caecus ad lumen redit: quia dum divinitas defectum nostrae carnis suscepit, humanum genus lumen quod amiserat recepit. Qui ergo aeternae lucis claritatem nescit, caecus est. Si autem tantum redemptorem credidit, qui dixit: ego sum via, iuxta viam sedet: si vero credidit, et exorat ut aeternum lumen recipiat, iuxta viam sedet et mendicat. Illi autem qui Iesum venientem praecedunt, designant carnalium desideriorum turbas, tumultusque vitiorum, qui priusquam Iesus ad cor nostrum perveniat, dissipant cogitationem nostram, et in ipsa nos nostra oratione conturbant. Ipse vero magis clamabat: quia quanto graviori tumultu cogitationum premimur, tanto orationi insistere ardentius debemus. Cum autem adhuc turbas phantasmatum in oratione patimur, Iesum aliquatenus transeuntem sentimus; cum vero orationi vehementer insistimus, Deus in corde figitur, et lux amissa reparatur. Vel transire humanitatis est, stare divinitatis. Caecum igitur clamantem dominus transiens audivit, stans illuminavit: quia per humanitatem suam vocibus nostrae caecitatis compatiendo misertus est, sed lumen nobis gratiae per divinitatis potentiam infundit. Ad hoc autem requirit quid velit, ut cor ad orationem excitet: peti enim hoc vult quod et nos petere et se concedere* *praenoscit.* Ambrosius. *Vel interrogavit caecum, ut crederemus nisi confitentem non posse salvari.* Gregorius. *Caecus autem a domino non aurum, sed lucem quaerit; et nos non falsas divitias, sed lucem quaeramus, quam videre cum solis Angelis possimus; ad quam lucem via fides est; unde recte caeco dicitur respice: fides tua te salvum fecit. Qui videt et sequitur, quia bonum quod intelligit operatur.* Augustinus de quaest. Evang. *Si autem Iericho lunam, et ob hoc mortalitatem interpretamur, morti propinquans dominus Iudaeis solis lumen Evangelii iusserat praedicari; quos significavit ille unus caecus quem Lucas commemorat: a morte autem resurgens, atque descendens, et Iudaeis et gentibus; quos duos populos significare videntur duo caeci commemorati a Matthaeo.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Lucam

a capite XIX ad caput XXI

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 19

Lectio 1

[85920] Catena in Lc., cap. 19 l. 1 Ambrosius. *Zachaeus in sicomoro, caecus in via: quorum alterum dominus miseraturus expectat, alterum suae mansionis claritate nobilitat; de quo dicitur et ingressus Iesus perambulabat Iericho: et ecce vir nomine Zachaeus: et hic erat princeps publicanorum, et ipse dives. Et bene princeps inducitur publicanorum: quis enim de se desperet, quando iste pervenit ad gratiam, cui census ex fraude? Et ipse quidem dives, ut scias omnes divites avaros.* Cyrillus. *Sed Zachaeus in his moram non traxit; sed factus est dignus propitiatione Dei, qui caecos illuminat, et longinquos vocat.* Titus. *Pullulaverat autem in eo semen salutis, quia cupiebat Iesum videre; unde sequitur et quaerebat videre Iesum quis esset, utpote qui numquam eum viderat: quia si vidisset, dudum iam recessisset a nequitia publicana. Si quis enim Iesum videt, non potest nequitiis immorari. Duo autem erant impedimenta huic visioni: nam retardabat eum populus, non tam virorum quam peccatorum; erat autem parvus statura; unde sequitur et non poterat prae turba, quia statura pusillus erat.* Ambrosius. *Quid sibi vult quod nullius alterius staturam quam huius expressit? Vide ne forte malitia pusillus, aut adhuc pusillus fide: nondum enim pronus erat cum ascenderet, nondum viderat Christum.* Titus. *Sed ille bonum adinvenit ingenium: nam praecurrens in arborem sicomorum ascendit, et transeuntem Iesum desideratum videbat; unde sequitur et praecurrens, ascendit in arborem sicomorum, ut videret illum, quia inde erat transiturus. Hic ergo solam visionem desideravit; sed qui novit plus facere quam quaerimus, dedit ei supra id quod expectabat; unde sequitur et cum venisset ad locum, suspiciens Iesus vidit illum.* Cyrillus. *Vidit quidem hominis animam promptissime nitentem ad sancte vivendum, et eum ad pietatem convertit.* Ambrosius. *Apud eum se non invitatus invitat; unde sequitur et dixit ad eum: Zachaee, festinans descende, quia hodie in domo tua oportet me manere: sciebat enim uberem hospitii sui esse mercedem; sed tamen etsi non vocem, invitantis audierat affectum.* Beda. *Ecce autem camelus, deposita ibi sarcina, per foramen acus transit: hoc est, dives et publicanus, relicto amore divitiarum, contempto censu fraudum, benedictionem dominicae susceptionis accipit. Sequitur et festinans descendit, et excepit illum gaudens.* Ambrosius. *Discant divites non in facultatibus crimen haberi, sed in his qui uti nesciunt facultatibus: nam divitiae sicut impedimenta sunt improbis, ita bonis sunt adiumenta virtutis.* Chrysostomus. *Sed considera nimiam salvatoris bonitatem. Insons cum sontibus conversatur; fons iustitiae cum avaritia, quae est materia pravitatis: ingressus domum publicani, nullam ex avaritiae nebula iniuriam patitur, sed fulgore iustitiae avaritiam delet. Sed mordaces et criminationis amatores invehi tentant in his quae ab eo fiebant; sequitur enim et cum viderent omnes, murmurabant, dicentes quod ad hominem peccatorem divertisset. Ipse vero incusatus ut epulo et publicanorum amicus, spernebat haec, ut consummaret propositum: quia et medicus*

nisi patiatur saniem aegrotorum, non liberat a morbo; quod et tunc contigit, quoniam conversus est publicanus, et factus est melior. Sequitur stans autem Zachaeus, dixit ad Iesum: ecce dimidium bonorum meorum, domine, do pauperibus; et si quid aliquem defraudavi, reddo quadruplum. Audi mirabile. Nondum didicit, et obedit; et sicut sol per radios infusus in domum non illustrat verbo, sed opere; ita salvator radiis iustitiae, nequitiae fugavit caliginem: nam lux in tenebris lucet. Quodlibet autem unitum est validum, divisum autem debile; et ideo bipartit substantiam. Est autem diligentius attendendum, quod opes Zachaei non solum erant iniustae, sed etiam ex patrimonio fuerunt congregatae; alioquin quomodo poterat extorta inique restituere in quadruplum? Sciebat enim legem iubentem restituere in quadruplum male ablata, ut si lex non terreat, damna mitigent. Non ergo expectat Zachaeus legis censuram, ipse sibi iudex effectus. Theophylactus. *Sed si subtilius indagare velimus, nihil de propriis restabat facultatibus. Data enim medietate bonorum pauperibus, ex residuo reddebat laesis in quadruplo. Nec solum hoc promittebat, sed faciebat: non enim ait: dabo medietatem et restituam quadruplum, sed do et reddo. At Christus illi salutem annuntiat: sequitur enim ait Iesus ad eum, quia hodie salus huic domui facta est; ipsum Zachaeum significans assecutum fuisse salutem, per domum habitatorem significans; sequitur enim eo quod et ipse filius sit Abrahae: non enim vocasset Abrahae filium inanimatam fabricam.* Beda. *Filius autem Abrahae Zachaeus dicitur, non quia de eius stirpe genitus, sed quia eius est fidem imitatus: ut sicut ille terram domumque paternam deseruit, ita iste bona sua partiendo pauperibus relinqueret. Pulchre autem dicit et ipse, ut non solum eos qui iuste vixerant, sed et eos qui ab iniustitia resipiscunt, ad filios promissionis pertinere declaret.* Theophylactus. *Non autem dixit quod filius erat Abrahae, sed quoniam nunc est: nam prius quando erat publicanorum princeps, nullam similitudinem habens ad Abraham iustum, non erat Abrahae filius. Sed quia murmurabant quidam eo quod moraretur cum viro peccatore, ad compescendos illos, subdit venit enim filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat.* Chrysostomus. *Quasi dicat: quid me criminamini, si rectifico peccatores? Tam enim procul est a me odium peccatorum quod eorum causa advenerim: nam medicus veni, non iudex; ob hoc conviva fio languentium, patiorque foetorem, ut praestem remedia. Quaeret autem aliquis: quomodo Paulus iubet, si quis frater fuerit procax aut avarus, cum huiusmodi nec cibum esse sumendum? Christus autem erat publicanorum conviva. Sed nondum provecti erant isti ut fierent fratres. Sed et tunc vitare praecepit Paulus fratres, cum perstant in malo; hi vero erant mutati.* Beda. *Mystice autem Zachaeus, qui interpretatur iustificatus, credentem ex gentibus populum significat, qui per occupationem temporalium depressus erat et minimus, sed a Deo sanctificatus; qui intrantem Iericho salvatorem videre voluit, dum fidem quam mundo attulit, participare quaesivit.* Cyrillus. *Turba autem est imperitae confusio multitudinis, quae verticem nequivit videre sapientiae. Ergo Zachaeus quamdiu in turba est, non vidit Christum; sed plebeiam transgressus inscitiam, meruit quem desiderabat aspicere.* Beda. *Vel turba, idest vitiorum consuetudo quae caecum clamantem increpabat, etiam hunc suspicientem tardat; sed sicut amplius clamando caecus turbam vicit, ita pusillus terrena relinquendo, et arborem crucis ascendendo, turbam obstantem transcendit. Sicomorus namque, quae est arbor foliis moro similis, sed altitudine praestans, unde et a Latinis celsa nuncupatur, ficus fatua dicitur: et eadem dominica crux credentes alit ut ficus, ab incredulis irridetur ut fatua. Quam arborem pusillus statura Zachaeus, ut coexaltari possit, ascendit, cum* *quilibet humilis et propriae conscius infirmitatis clamat: mihi absit gloriari, nisi in cruce domini nostri Iesu Christi.* Ambrosius. *Pulchre autem addidit, quia illa parte erat transiturus dominus, vel ubi sicomorus, vel ubi crediturus, ut mysterium servaret, et gratiam seminaret: sic enim venerat ut per Iudaeos veniret ad gentes. Vidit itaque Zachaeum sursum; iam enim sublimitas fidei inter fructus bonorum operum, inter fecundae altitudinem arboris eminebat. Zachaeus autem supra arborem est, quia est supra legem.* Beda. *Perambulans autem dominus venit ad locum ubi Zachaeus sicomorum ascenderat: quia missis per mundum praedicatoribus, in quibus ipse loquebatur et ibat, venit ad populum nationum, qui passionis eius fide iam sublimis erat; quem suscipiens vidit, quia per gratiam elegit. Manebat autem aliquando dominus in domo principis Pharisaeorum; sed eum opera digna Deo facientem lingua venenata carpebant: unde eorum perosus facinora discessit dicens: relinquetur domus vestra deserta. Hodie autem in domo pusilli Zachaei oportet illum manere, idest novae legis gratia coruscante in humilium nationum corde quiescere. Quod autem descendere de sicomoro, et sic mansionem in domo parare iubetur, hoc est quod ait apostolus: etsi cognovimus secundum carnem Christum, sed iam nunc non novimus (...). Etsi enim mortuus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei. Manifestum est autem Iudaeos gentium semper odisse salutem; sed salus, quae olim Iudaeorum domos implebat, hodie populum nationum illuxit, eo quod et ipse populus filius sit Abrahae, credendo in Deum.* Theophylactus. *Sed et facile est hoc ad moralem utilitatem retorquere. Quisquis enim in malitia pluribus praeest, parvus est statura spirituali, et non potest videre Iesum prae turba: nam perplexus a passionibus et saecularibus rebus non aspicit Iesum ambulantem, idest in nobis operantem, nullum opus eius cognoscens. Ascendit autem super sicomorum, idest voluptatis dulcedinem, quae significatur per ficum, deprimens eam; et sic sublimior factus, videt, et videtur a Christo.* Gregorius Moralium. *Vel quia sicomorus ficus fatua dicitur, pusillus Zachaeus sicomorum subiit, et dominum vidit: quia qui mundi stultitiam humiliter eligunt, ipsi Dei sapientiam subtiliter contemplantur. Quid enim in hoc mundo stultius quam amissa non quaerere, possessa rapientibus relaxare, nullam pro acceptis iniuriis iniuriam reddere? Per hanc autem sapientem stultitiam, et si nondum solide ut est, iam tamen per contemplationis lumen Dei sapientia videtur.* Theophylactus. *Dicit autem ei dominus festinans descende; hoc est, ascendisti per poenitentiam ad altiorem locum, descende per humilitatem, ne te supplantet elatio: oportet enim me in humilis domo manere. Geminis autem bonis in nobis existentibus, corporalibus scilicet et spiritualibus, cuncta corporalia derelinquit iustus pauperibus, sed spiritualia non deserit bona, sed si quid exegit ab aliquo, reddit quadruplum: significans per hoc quod si quis per poenitentiam pergit in contrario tramite priscae pravitatis, per multiplices virtutes sanat omnia pristina delicta; ac sic promeretur salutem, vocaturque filius Abrahae, eo quod a propria cognatione exierit, scilicet ab antiqua nequitia.*

Lectio 2

[85921] Catena in Lc., cap. 19 l. 2 Eusebius. *Aestimabant quidam in primo salvatoris adventu*

regnum eius venire; et hoc putabant mox tunc fieri cum ascensurus erat Hierosolymam: adeo obstupefecerant eos miracula divina quae fecerat. Et ideo instruit eos non prius se recipere regnum a patre, quam ab hominibus iret ad patrem; et ideo dicitur haec illis audientibus, adiciens dixit parabolam, eo quod esset prope Ierusalem, et quia aestimarent quod confestim regnum Dei manifestaretur. Theophylactus. *Sed dominus ostendit eis quod vana quaedam aestimarent: non enim est sensibile regnum Dei. Ostendit etiam quod quasi Deus novit cogitationes eorum, proponens eis subsequentem parabolam; unde sequitur dixit ergo: homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere sibi regnum, et reverti.* Cyrillus. *Describit autem sensus huius parabolae mysteria Christi a primo usque ad ultimum. Homo enim factus est Deus verbum existens: et quamvis servus factus sit, est tamen nobilis secundum ineffabilem ortum a patre.* Basilius. *Non solum secundum genus humanum, ex semine David secundum carnem exortus. Abiit autem in regionem longinquam, non tam locali distantia separatam quam rerum conditione: ipse enim Deus prope est unicuique nostrum, cum nostra bona opera nos ei astringunt; et distat quoties nos haerendo perditioni elongamur ab eo. Ad hanc igitur terrenam regionem accessit longinquam a Deo, ut gentium regnum acciperet, secundum illud: postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel regio longinqua Ecclesia gentium est, usque ad fines terrae: abiit enim ut plenitudo gentium intraret; revertetur ut omnis Israel salvus fiat.* Eusebius. *Vel per hoc quod profectus est ad regionem longinquam, ascensum proprium a terra in caelos designat; cum vero subdit accipere sibi regnum, et redire, secundam sui apparitionem gloriosam et regiam ostendit. Et primo quidem hominem se vocat propter nativitatem in carne, deinde nobilem; nondum autem se regem appellat, quia nondum in prima apparitione regia fungebatur maiestate. Sed et bene dicitur obtinere sibi regnum; nam dante sibi patre illud obtinuit, secundum illud: ecce filius hominis veniebat in nubibus, et datum est ei regnum.* Cyrillus. *Ascendens enim ad caelos, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis; ascendens autem dispensavit credentibus in eum divinorum charismatum differentiam, sicut servis committuntur dominicae facultates, ut aliquid lucrantes, famulatus sui ferant praeconia; unde sequitur vocatis autem decem servis suis, dedit illis decem mnas. Consuevit sacra Scriptura in signum perfectionis uti numero denario: quem si quis numerando excedere velit, ab unitate iterum inchoabit, quasi denario perducto ad metam: et ideo in dispensatione talentorum eum qui metam attingit divini officii, decem ait mnas recepisse.* Augustinus. *Vel per decem mnas legem significat propter Decalogum; per decem autem servos, hos quibus sub illa positis gratia praedicata est. Sic enim intelligendum est eis datas mnas ad usum, cum intellexerunt, legem remoto velamine ad Evangelium pertinere.* Beda. *Mina namque, quam Graeci mnam, vocant, centum drachmis appenditur: et omnis Scripturae sermo, quia vitae caelestis perfectionem suggerit, quasi numeri centenarii pondere fulgescit.* Eusebius. *Significat ergo per eos qui mnas recipiunt, suos discipulos, quibus mnas exhibens singulis, parem cunctis dispensationem committens negotiari iussit. Sequitur et ait ad illos: negotiamini dum venio. Nullum autem aliud negotium erat nisi dogma regni sui intentis mortalibus praedicandum per suos discipulos. Idem autem est omnium documentum eademque fides, unum Baptisma; et ob hoc mna una singulis datur.* Cyrillus. *Multa autem est horum differentia ad illos qui inficiati sunt regnum Dei; de quibus subditur cives autem eius oderant illum, et miserunt legationem post illum, dicentes: nolumus hunc regnare super nos. Hoc est quod*

Christus improperavit Iudaeis dicens: nunc vero viderunt et oderunt me et patrem. Renuerunt autem regnum eius, dicentes Pilato: non habemus regem nisi Caesarem. Eusebius. *Per hoc enim quod dicit cives eius, Iudaeos significat ortos ex eadem progenie secundum carnem, et quoniam ritu legis cum illis pariter utebatur.* Augustinus de quaest. Evang. *Miserunt autem legationem post eum, quia etiam post resurrectionem eius immiserunt persecutiones apostolis, et praedicationem Evangelii respuerunt.* Eusebius. *Postquam autem salvator haec docuit pertinentia ad primum eius adventum, consequenter gloriosum et regium eius reditum ostendit, dicens et factum est ut rediret accepto regno, et iussit vocari servos, quibus dedit pecuniam, ut sciret quantum quisque negotiatus esset.* Chrysostomus. *Duo regna Dei novit sacra Scriptura: alterum quidem ex creatione, secundum quod est rex omnium creationis iure: alterum autem ex approbatione, secundum quod iustis dominatur, propria sponte ei subiectis; et hoc regnum hic dicitur accepisse.* Augustinus de quaest. Evang. *Redit etiam accepto regno, quia in manifestissima claritate venturus est qui eis humilis apparuit, cum diceret: regnum meum non est de hoc mundo.* Cyrillus. *Redeunte autem Christo, sumpto regno, merebuntur praeconia, et delectabuntur verbi ministri in supernis honoribus, quia multiplicaverunt talentum pluribus acquisitis; unde subditur venit autem primus dicens: domine, mna tua decem mnas acquisivit.* Beda. *Primus servus ordo doctorum est in circumcisione missorum; qui unam mnam negotiaturus accepit, quia unam fidem praedicare iussus est; sed haec mna decem mnas acquisivit, quia populum sub lege constitutum sibimet docendo sociavit. Sequitur et ait illi: euge, serve bone: quia in modico fuisti fidelis, eris potestatem habens super decem civitates. In modico servus est fidelis, quia non adulterat verbum Dei. Quidquid enim in praesenti percipimus donorum, in comparatione futurorum paucum est.* Graecus. *Sed quia mercedem propriorum bonorum accipit, decem dicitur civitatibus praeesse. De his promissis quidam infime coniectantes existimant se praeturis et praefecturis donari in terrena Ierusalem reparata lapidibus pretiosis, si honeste in Christo fuerint conversati, ambitum potestatis et praelationis ab anima minime deponentes.* Ambrosius. *Sed civitates decem sunt animae, quibus iure praeponitur qui pecuniam domini et eloquia casta probata sicut argentum mentibus hominum feneraverit: nam sicut Ierusalem dicitur aedificata ut civitas, ita sunt animae pacificae; et sicut Angeli praesunt, ita hi qui vitam meruerunt Angelorum. Sequitur et alter venit dicens: domine, mna tua fecit quinque mnas.* Beda. *Servus ille coetus est eorum qui praeputio evangelizare missi sunt, cuius mna, idest evangelica fides, quinque mnas fecit: quia gentes corporis sensibus antea mancipatas ad fidei evangelicae gratiam convertit. Sequitur et huic ait: et tu esto super quinque civitates; hoc est, ex earum quas imbueras animarum fide et conversatione sublimis fulgeas.* Ambrosius. *Vel aliter fortasse. Iste qui quinque mnas acquisivit, moralia habet, quia quinque sunt corporis sensus; ille qui decem, duplicia; idest mystica legis, et moralia probitatis. Possumus et hic decem mnas decem verba intelligere, idest legis doctrinam; quinque mnas magisteria disciplinae; sed legisperitum in omnibus volo esse perfectum. Bene autem quia de Iudaeis dicit, duo soli multiplicatam pecuniam deferunt, non utique aeris, sed disputationis usuris.* Chrysostomus. *Alia est enim pecunia fenoris, alia doctrinae caelestis usura. In terrenis enim opibus non evenit unum fieri divitem, nisi alter depauperetur; sed in spiritualibus non evenit quemquam ditari, nisi faciat et alium locupletem: in corporeis enim participatio minuit, sed in spiritualibus auget.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel aliter. Quod unus eorum qui bene usi sunt,* *decem acquisivit, et alter quinque, significat eos esse acquisitos in gregem domini, a quibus iam lex per gratiam intellecta est, sive propter decem legis praecepta, sive quia ille per quem lex lata est, quinque libros conscripsit. Ad hoc pertinent decem et quinque civitates, quibus eos praeponit: multiplicatio enim intelligentiae in ipsa varietate, quae de unoquoque praecepto vel de unoquolibet libro pullulat, ad unum reducta, quasi civitatem facit viventium rationum aeternarum: est enim civitas, non quorumlibet animantium, sed rationalium multitudo, legis unius societate devincta. Quod ergo servi reddentes rationem ex eo quod acceperant, laudantur qui lucrati sunt, significat eos bonam reddere rationem qui bene usi sunt eo quod acceperunt ad augendas divitias domini per eos qui credunt in eum. Quod qui facere nolunt, in illo signati sunt qui mnam suam in sudario servavit; de quo sequitur et tertius venit dicens: domine, ecce mna tua quam habui repositam in sudario. Sunt enim homines hac sibi perversitate blandientes, ut dicant: sufficit ut de se unusquisque rationem reddat; quid opus est aliis praedicare et ministrare ut etiam rationem de ipsis quisque reddere cogatur? Cum apud dominum etiam illi sint inexcusabiles quibus lex data non est, neque etiam qui audito Evangelio non obediverunt: quia per creaturam poterant cognoscere creatorem; unde sequitur timui enim te, quia homo austerus es: tollis quod non posuisti, et metis quod non seminasti. Hoc est enim quasi metere ubi non seminavit, idest eos impietatis reos tenere, quibus verbum aut legis, aut Evangelii ministratum non est. Hoc autem veluti iudicii periculum devitantes pigro labore a verbi ministratione conquiescunt: et hoc est quasi in sudario ligare quod acceperunt.* Theophylactus. *Sudario enim mortuorum facies velatur: merito ergo hic piger dicitur mnam in sudario involvisse, quia eam mortificans, et otiosam dimittens, non tractavit nec auxit.* Beda. *Vel pecuniam in sudario ligare, est percepta dona sub otio lenti corporis abscondere. Quod autem putaverat se per excusationem dixisse, in culpam propriam vertitur; unde sequitur dicit ei: de ore tuo te iudico, serve nequam. Servus nequam vocatur quasi piger ad exercendum negotium, et superbus ad accusandum domini iudicium. Sciebas quod austerus homo ego sum, tollens quod non posui, et metens quod non seminavi; et quare non dedisti pecuniam meam ad mensam? Quasi dicat: si durum me esse noveras, et aliena sectari; quare non tibi haec cogitatio incussit timorem, ut scires me mea diligentius quaesiturum? Pecunia autem vel argentum praedicatio Evangelii est, et sermo divinus, quia eloquia domini eloquia casta, argentum igne examinatum, qui sermo domini dari debuit ad mensam, hoc est promptis paratisque cordibus intimari.* Augustinus. *Vel mensa ad quam danda erat pecunia, professionem ipsam religionis accipimus, quae tamquam publice proponitur ad usum necessarium saluti.* Chrysostomus. *In sensibilibus autem divitiis debitores solius observationis obnoxii sunt; quantum enim recipiunt, tantum eos reddere necesse est, et nihil plus ab eis quaeritur. In divinis autem eloquiis non solum ad custodiam obligamur, sed etiam multiplicare monemur; unde sequitur et ego veniens cum usuris utique exegissem illam.* Beda. *Qui enim verbi pecuniam a doctore percipit credendo, necesse est ut eam cum usuris solvat operando; vel ut ex eo quod audivit, etiam alia studeat intelligere, quae necdum ex praedicatoris ore didicit.* Cyrillus. *Doctorum enim est inserere auditoribus salutarem et proficuum sermonem; opus autem divinae virtutis est attrahere obedientes ad audientiam, et fertilem eorum reddere intellectum. Non est autem hic servus laudatus, neque honorem promeruit; sed potius tamquam iners est condemnatus; unde sequitur et adstantibus dixit: auferte ab eo mnam, et date illi qui decem mnas habet.* Augustinus. *Per quod significatur et illum* *posse amittere munus Dei qui habens non habet, idest eo non utitur; et eo augeri qui habens habet, idest bene utitur.* Beda. *Mystice autem hoc, ut reor, indicat, intrante plenitudine gentium, omnem Israel salvum futurum, et tunc abundantiam gratiae spiritualis, quam modo nos tepide exercemus, illius populi doctoribus esse conferendam.* Chrysostomus. *Ideo autem dicit adstantibus auferte ei mnam, quia non est prudentis animi punire; sed alio quodam, scilicet ministro, eget ad puniendum officio iudicis; nam et Deus non ipsemet poenas irrogat, sed mediantibus Angelis.* Ambrosius. *De aliis servis siletur, qui quasi prodigi debitores quod acceperant perdiderunt. In duobus servis illis qui lucrati sunt, pauci signati sunt qui per duas vices ad cultores vineae sunt destinati, in reliquis omnes Iudaei. Sequitur et dixerunt illi: domine, habet decem mnas. Et ne hoc iniustum videretur, subdit dico autem vobis, quia omni habenti dabitur.* Theophylactus. *Quia cum decem auxerit decuplando, palam est quod et plura decuplans pluris lucri fiet occasio domino. A deside vero et otioso, qui non satagit augere quod acceperat, ipsum quoque quod possidet auferetur; unde sequitur ab eo autem qui non habet, et quod habet auferetur ab eo: ne vacet census dominicus; cum posset dari aliis, et multiplicari. Haec autem non solum ad sermonem et doctrinam referenda sunt, sed etiam ad morales virtutes: quoniam et in his dat nobis Deus sua charismata, hunc dotans ieiunio, illum oratione, alium mansuetudine vel humilitate: quibus si invigilaverimus, multiplicabimus ea; si vero tepeamus, extinguemus. Deinde de adversariis subdit verumtamen inimicos meos, illos qui noluerunt me regnare super se, adducite, et interficite ante me.* Augustinus. *Per quod designat impietatem Iudaeorum, quia ad eum noluerunt converti.* Theophylactus. *Quos tradidit morti, mittens eos in ignem exteriorem; sed et in hoc mundo mactati sunt flebiliter ab exercitu Romanorum.* Chrysostomus. *Haec contra Marcionistas competunt; nam et Christus dicit adducite hostes meos, et occidite coram me: cum tamen illi bonum dicant Christum, Deum vero veteris testamenti malum. Patet autem quod pater et filius eadem facit: nam pater ad vineam destinat exercitum; filius autem hostes coram se trucidari facit. Haec autem quae in Luca scribitur parabola alia est ab ea quae in Matthaeo narratur de talentis: nam hic quidem ex uno capitali accepto, varii fuere proventus: quia ex una mna accepta, hic quinque talenta, ille obtulit decem; sed apud Matthaeum contrarium: nam qui duo accepit, duo superaddidit: et qui quinque, tantumdem; unde et praemiis donantur imparibus.*

Lectio 3

[85922] Catena in Lc., cap. 19 l. 3 Titus. *Quia dominus dixerat: appropinquavit regnum Dei, videntes illum in Ierusalem ascendentem, putabant ideo ascendere ut regnum Dei inchoaret. Consummata ergo parabola, in qua errorem praedictum correxit, et ostenso quod nondum insidiantem sibi mortem devicerat, procedebat ad passionem, ascendens Hierosolymam; unde dicitur et his dictis, praecedebat ascendens Ierusalem.* Beda. *Ostendens etiam de eiusdem civitatis eventu parabolam fuisse praemissam, quae et ipsum erat occisura, et hostili clade peritura. Sequitur et factum est, cum appropinquasset ad Bethphage et Bethaniam, ad montem qui vocatur oliveti, misit duos discipulos*

suos. Bethphage erat locus sacerdotum in monte oliveti; Bethania quoque civitas, sive villula, ex latere montis eiusdem, quasi stadiis quindecim a Ierusalem. Chrysostomus. *Et quidem in exordiis indifferenter se dominus ingerebat Iudaeis; sed ubi sufficienter edidit suae potestatis experimentum, auctoritate multa singula quaeque pertractat. Multa igitur fiunt miracula. Praedixit quoniam invenietis pullum indomitum; et hoc est quod subditur dicens: ite in castellum quod contra vos est; quod introeuntes invenietis pullum asinae alligatum, cui nemo unquam hominum sedit. Praedicit etiam quod nemo prohibebit, sed cum audierint, silebunt; unde sequitur solvite illum, et adducite. Si quis vos interrogaverit: quare solvitis? Sic dicetis ei: quia dominus operam eius desiderat.* Titus. *In hoc autem divinam fore vocationem patuit: non enim potest aliquis resistere Deo quae sua sunt evocanti. Discipuli autem iussi ducere pullum, non refutaverunt hoc officium ut parvum, sed abierunt ut adducerent eum; unde sequitur abierunt autem qui iussi erant, et invenerunt, sicut dixit, pullum stantem.* Basilius. *Sic quoque docet nos et infima opera plurimo cum affectu et studio aggredi, scientes quod quicquid intuitu Dei fit, non est parvum, sed dignum in regno caelorum.* Titus. *Obmutescunt autem ob excellentiam fortis virtutis, nequeuntes resistere salvatoris eloquiis, qui ligaverunt asinum; sequitur enim solventibus autem illis, dixerunt domini eius ad illos: quid solvitis pullum? At illi dixerunt: quia dominus eum necessarium habet. Maiestativum enim nomen est dominus: rex enim erat venturus in conspectu multitudinis.* Augustinus de Cons. Evang. *Nec moveat quod Matthaeus asinam et pullum dicit, ceteri autem de asina tacent: ubi enim utrumque factum potest intelligi, nulla repugnantia est, nec si alius alia commemoraret; quanto minus ubi alius unum, et alius utrumque?* Glossa. *Nec solum discipuli obsecuti sunt Christo in pullo alieno, sed etiam in propriis vestimentis, quae partim asino imposuerunt, partim sternebant in via; unde sequitur et duxerunt illum ad Iesum, et iacientes vestimenta sua supra pullum, imposuerunt Iesum. Exeunte autem illo, substernebant vestimenta sua in via.* Beda. *Iuxta alios Evangelistas, non discipuli tantum, sed etiam plurimi de turba vestimenta sternebant in via.* Ambrosius in Lucam. *Mystice autem dominus venit ad montem oliveti, ut novellas oleas in sublimi veritate plantaret; et fortasse ipse mons Christus est: quis enim alius tales fructus ferret olearum spiritu sancto fecundarum?* Beda. *Pulchre autem civitates positae in monte oliveti referuntur, hoc est in ipso domino, qui unctionem spiritualium charismatum scientiae pietatisque luce refovet.* Origenes. *Bethania autem interpretatur domus obedientiae; Bethphage vero domus maxillarum, sacerdotalis quidam locus: maxillae enim sacerdotibus dabantur, sicut in lege praecipitur: illuc vero ubi obedientia, et ubi locus sacerdotibus mancipatur, mittit salvator discipulos suos, ut solvant asinae pullum.* Ambrosius. *In castello enim erant, et erat ligatus pullus cum asina, nec poterat solvi nisi iussu domini. Solvit eum manus apostolica. Talis actus, talis vita, talis gratia. Esto talis, ut ligatos possis solvere. In asina quidem Matthaeus Evangelista quasi matrem figuravit erroris; hic autem in pullo generalitatem populi gentilis expressit. Et bene in quo nemo sedit, quia nullus ante quam Christus nationum populos vocavit ad Ecclesiam. Alligatus autem perfidiae vinculis tenebatur, iniquo addictus domino erroris famulatu; sed dominatum vindicare sibi non poterat, quem dominum fecerat non natura, sed culpa; et ideo cum dominus dicitur, unus agnoscitur. Misera servitus cui vagum ius est: plures enim habet dominos qui unum non habet. Alieni alligant ut possideant; iste solvit, ut teneat: vehementiora enim dona novit esse quam vincula.* Origenes. *Multi ergo erant domini huius pulli, antequam salvator* *eum haberet necessarium; postquam vero ille coepit esse dominus, plures esse domini cessaverunt: nemo enim potest Deo servire et mammonae. Quando malitiae servimus, multis sumus passionibus vitiisque subiecti. Necessarium autem habet dominus pullum, quia cupit nos solvi vinculis peccatorum.* Origenes super Ioannem. *Ego autem opinor non frustra castellum esse hunc locum, ubi stabat asina ligata et pullus: quasi castellum enim respectu totius orbis caelestis tota terra despicitur absque adiectione alterius nominis nuncupatum.* Ambrosius. *Nec illud est otiosum quod duo discipuli diriguntur, Petrus ad Cornelium, Paulus ad reliquos: et ideo non personas destinavit, sed numerus definivit. Tamen si quis est qui personas exigat, potest aestimare de Philippo, quem spiritus sanctus misit in Gazam, quando Candacis reginae baptizavit eunuchum.* Theophylactus. *Vel duo missi hoc innuunt, quod ad introductionem gentilis populi et subiectionem eius ad Christum, duos faciunt gradus prophetae et apostoli. Ducunt autem eum a quodam castello, ut innotescat nobis quod hic populus rusticanus erat et indoctus.* Ambrosius. *Illi ergo directi cum solverent pullum, non suis verbis sunt usi, sed dixerunt sicut dixerat illis Iesus; ut agnoscas quod non suo sermone, sed verbo Dei, nec proprio, sed Christi nomine fidem populis infudere gentilibus: atque adversariae potestates, quae sibi nationum obsequia vindicabant, mandato cessere divino.* Origenes in Lucam. *Deinde mittunt discipuli vestes suas super asinam, et sedere faciunt salvatorem, dum assumunt sermonem Dei, et imponunt eum super animas audientium. Vestibus exuuntur, et substernunt eas in via: quia vestimenta apostolorum, opera eorum bona sunt. Et revera solutus a discipulis asinus, et portans Iesum incedit super vestimenta apostolorum, quando doctrinam eorum imitatur et vitam. Quis nostrum ita beatus est ut sedeat super illum Iesus?* Ambrosius. *Non enim mundi dominum gestari super dorsum asinae delectavit: sed ut latente mysterio in secretis animarum interiore consessu, mysticus rector insideret, regens mentis vestigia, lasciviam carnis infrenans, sermo eius habena est, stimulus est.*

Lectio 4

[85923] Catena in Lc., cap. 19 l. 4 Origenes in Lucam. *Quamdiu in monte fuit dominus, cum solis apostolis morabatur; quando autem vicinus coepit esse descensui, tunc occurrit ei turba populorum; unde dicitur et cum iam appropinquarent ad descensum montis oliveti, coeperunt omnes turbae descendentium discipulorum gaudentes laudare Deum voce magna.* Theophylactus. *Discipulos vocat non solum duodecim, aut septuaginta, sed omnes qui Christum sequebantur, seu causa miraculorum, seu ad aliquam delectationem doctrinae; quibus ingeri pueri potuerunt, ut narrant alii Evangelistae; unde sequitur super omnibus quas viderant virtutibus.* Beda. *Multas quidem virtutes domini viderant, sed maxime Lazari resurrectionem stupebant: nam, ut Ioannes ait: propterea obviam venit ei turba, quia audierunt eum fecisse hoc signum. Notandum enim est, non tunc primum salvatorem Ierusalem adiisse, sed multoties antea, sicut Ioannes commemorat.* Ambrosius. *Turba igitur agnoscens Deum, regem appellat, prophetiam repetit, expectatum quoque secundum carnem David filium venisse declarat; unde sequitur dicentes: benedictus qui venit rex in nomine domini.*

Beda. *Idest in nomine Dei patris, quamvis possit intelligi et in nomine suo, quia et ipse dominus est. Sed melius verba eius nostrum dirigunt intellectum, quibus ait: ego veni in nomine patris mei; humilitatis enim magister est Christus. Non autem rex Christus dicitur ad exigendum tributum, vel ferro exercitum armandum, hostesque visibiliter debellandos: sed quod mentes regat, et in regnum caelorum credentes perducat: quod enim rex esse voluit Israel, miserationis indicium est, non potestatis augmentum. Verum quia Christus in carne totius mundi propitiatio illuxit, pulchre sibi invicem in laude eius caelestia simul et terrena concinunt: eo enim nascente, caelestium agmina cantant; eodem autem caelis se reddituro, mortales vicem laudis rependunt: unde sequitur pax in caelo.* Theophylactus. *Hoc est, bellum antiquum, quo Deo adversabamur, evanuit. Et gloria in excelsis, laudantibus scilicet Angelis Deum in tali reconciliatione; nam hoc ipsum quod Deus visibiliter ambulat in territorio inimicorum suorum, significat ipsum nobiscum habere concordiam. Sed Pharisaei hoc audientes murmurabant, eo quod turba eum regem vocabat, et laudabat ut Deum; referentes nomen regis ad seditionem, nomen vero domini ad blasphemiam; unde sequitur et quidam Pharisaeorum de turbis dixerunt ad illum: magister, increpa discipulos tuos.* Beda. *Mira invidorum dementia; quem magistrum appellandum non dubitant, quia vera docentem noverant, huius discipulos, quasi melius edocti, redarguendos aestimant.* Cyrillus. *Sed dominus non compescuit laudantes eum ut Deum, sed magis reprehensores compescens, attestatur sibi super gloria deitatis; unde sequitur quibus ipse ait: dico vobis, quia si hi tacuerint, lapides clamabunt.* Theophylactus. *Quasi dicat: non sine causa homines me taliter laudant, sed commoniti virtutibus quas viderunt.* Beda. *Crucifixo etiam domino, notis eius tacentibus prae timore, lapides et saxa canebant, dum postquam emisit spiritum, terra mota est, et petrae scissae sunt, et monumenta aperta sunt.* Ambrosius. *Neque etiam mirum est si laudes domini contra naturam suam saxa respondeant, quem scopulis duriores praedicant peremptores, scilicet turba post exiguum crucifixura Deum, negans affectibus quem vocibus confitetur: aut fortasse, quia obmutescentibus Iudaeis post domini passionem, vivi erant secundum Petrum lapides clamaturi.* Origenes in Lucam. *Quando etiam nos tacemus, idest refrigescit caritas multorum, lapides clamant: potest enim Deus suscitare de lapidibus filios Abrahae. Pulchre autem turbas laudantes Deum ad descensionem montis occurrisse legimus, ut operatorem mysterii spiritualis significarent sibi venisse de caelo.* Beda. *Descendente etiam domino de monte olivarum, turbae descendunt: quia humiliato misericordiae auctore, necesse est eos qui misericordia indigent, eius vestigia imitari.*

Lectio 5

[85924] Catena in Lc., cap. 19 l. 5 Origenes in Lucam. *Omnes beatitudines quas locutus est Iesus in Evangelio suo, firmat exemplo; sicut quod dixerat: beati mites, probat dicens: discite a me quia mitis sum; et quia dixerat: beati flentes, ipse quoque flevit super civitatem; unde dicitur et ut appropinquavit, videns civitatem, flevit super illam.* Cyrillus. *Miserebatur enim eorum Christus, qui omnes homines vult salvari: quod nobis non patuisset, nisi per aliquod humanum fieret evidens:*

effusae enim lacrymae sunt signa tristitiae. Gregorius in Evang. *Flevit igitur pius redemptor ruinam perfidae civitatis, quam ipsa civitas sibi non cognoscebat esse venturam; unde subditur dicens: quia si cognovisses et tu: subaudi: fleres, quae modo, quia nescis quod imminet, exultas; unde subditur et quidem in hac die tua, quae ad pacem tibi. Cum enim carnis se voluptatibus daret in die sua, quae ad pacem ei esse poterant habebat. Cur vero bona praesentia ad pacem habuerit, manifestatur cum subditur nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis. Si enim a cordis eius oculis mala quae imminerent, abscondita non essent, laeta in praesentibus prosperis non fuisset; unde mox eius poena, quae imminebat, adiuncta est, cum sequitur quia venient dies in te.* Cyrillus. *Vel aliter. Quia si cognovisses et tu: non enim erant digni percipere divinitus inspiratas Scripturas, quae narrant Christi mysterium: quoties enim legitur Moyses, velamen obnubilat cor eorum. Et quia non sunt intuiti veritatem, indignos se fecerunt salute, quae manat a Christo; unde sequitur et quidem in hac die tua quae ad pacem tibi.* Eusebius. *Ubi notat, suum adventum ad pacem totius mundi factum fuisse; venit enim ad hoc ut pacem praedicaret propinquis et longinquis. Sed quia annuntiatam sibi pacem recipere noluerunt, hoc eos latebat; unde subditur nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis. Et ideo obsidionem, quae in brevi erat ei superventura, expressissime praenuntiat subdens quia venient dies in te, et circumdabunt te inimici tui vallo.* Gregorius. *Ubi Romani principes denuntiantur. Illa enim Hierosolymorum subversio describitur quae a Vespasiano et Tito Romanis principibus facta est; unde subditur et circumdabunt te, et coangustabunt te undique, et ad terram prosternent te, et filios tuos qui in te sunt.* Eusebius. *Quomodo autem haec completa sint, ex his quae tradita sunt a Iosepho, colligere possumus, qui cum esset Iudaeus, singula quoque gesta narravit consona his quae sunt a Christo praedicta.* Gregorius. *Hoc quoque quod additur: et non relinquent in te lapidem super lapidem, et ipsa iam eiusdem civitatis transmigratio testatur: quia dum nunc in eo loco constructa est ubi extra portam dominus fuerat crucifixus, prior illa, ut dicitur, Ierusalem funditus est eversa. Cui ex qua culpa eversionis poena fuerit illata, subiungitur eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae.* Theophylactus. *Idest, mei adventus: veni enim visurus et salvaturus te. Quod si cognosceres, et in me crederes, esses pacata Romanis, et ex omnibus exempta periculis; sicut omnes qui crediderunt in Christum evaserunt.* Origenes in Lucam. *Non nego igitur et illam Ierusalem propter habitatorum scelera fuisse destructam; sed quaero ne forte ad hanc Ierusalem fletus iste pertineat. Si enim post mysteria veritatis aliquis peccaverit, plangetur: nemo enim gentilis fletur, sed ille qui fuit de Ierusalem, et esse cessavit.* Gregorius in Evang. *Redemptor enim noster per electos suos plangere non cessat, cum quosdam ex bona vita ad mores reprobos pervenisse considerat; qui si damnationem suam quae eis imminet, agnovissent, semetipsos cum lacrymis electorum plangerent. Suam autem diem hic habet anima perversa, quae transitorio gaudet in tempore; cui ea quae adsunt, ad pacem sunt, dum ex rebus temporalibus laetatur. Haec praevidere futura refugit, quae praesentem laetitiam perturbent; unde dicitur nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis.* Origenes. *Fletur autem et nostra Ierusalem, quod post peccata circumdant eam inimici, idest spiritus nequam, et immittunt in circuitu eius vallum, ut obsideant eam, et lapidem super lapidem non relinquant; maxime si post multam continentiam, si post aliquot annos castitatis victus quis fuerit, et blandimentis carnis illectus, patientiam pudicitiamque amiserit, si fuerit fornicatus; lapidem super lapidem non relinquent in eo, secundum illud: non recordabor primarum iustitiarum* *eius.* Gregorius. *Vel aliter. Maligni spiritus animam a corpore exeuntem obsident, quam in carnis amore positam deceptoriis delectationibus fovent; qui vallo circumdant, quia ante mentis eius oculos reductis iniquitatibus quas perpetravit, hanc societate suae damnationis coarctant, ut in ipsa extremitate vitae deprehensa, a quibus hostibus circumclusa sit videat, et tamen evadendi aditum invenire non possit: quia operari iam non licet bona, quae cum licuit agere contempsit. Undique etiam animam coangustant, quando ei non solum operis, verum etiam locutionis atque cogitationis iniquitates replicant: ut quae prius se per multa dilatavit in scelere, in extremum de omnibus angustetur in retributione. Tunc autem anima per conditionem reatus sui ad terram consternitur, cum caro, quam vitam suam credidit, redire ad pulverem urgetur. Tunc in morte filii illius cadunt, cum cogitationes illicitae, quae modo ex illa prodeunt, in extrema ultione dissipantur: quae etiam cogitationes per lapides significari valent: perversa enim mens, cum perversae cogitationi perversiorem adicit, quasi lapidem supra lapidem ponit; sed cum ad ultionem suam anima ducitur, omnis cogitationum constructio dissipatur. Pravam autem animam Deus assidue visitat praecepto, aliquando flagello, aliquando autem miraculo, ut vera quae nesciebat audiat; et ea contemnens, aut dolore compuncta redeat, aut beneficiis devicta, malum quod fecit erubescat. Sed quia visitationis suae tempus non cognoscit, in extremo vitae traditur suis inimicis.*

Lectio 6

[85925] Catena in Lc., cap. 19 l. 6 Gregorius in Evang. *Qui narraverat mala ventura, protinus templum ingressus est, ut de illo vendentes et ementes eiceret, ostendens quod ruina populi maxime ex culpa sacerdotum fuit; unde dicitur et ingressus in templum, coepit eicere vendentes in illo et ementes.* Ambrosius. *Deus enim templum suum non mercatoris vult esse diversorium, sed domicilium sanctitatis; nec vendibili religionis officio, sed obsequio gratuito usum ministerii sacerdotalis informat.* Cyrillus. *Erat autem in templo multitudo mercatorum, qui vendebant animalia ritu legis mactanda in hostiis. Sed iam aderat tempus desinendi umbram, refulgendi vero Christi veritatem: ob hoc Christus, qui cum patre simul colebatur in templo, iussit ritus corrigi legis, fieri vero templum orationis domum; unde subditur dicens illis: scriptum est, quia domus mea domus orationis est; vos autem fecistis eam speluncam latronum.* Gregorius. *Qui enim ad accipienda munera in templo residebant, quia quibusdam non dantibus laesiones exquirerent, dubium non erat.* Theophylactus. *Hoc etiam dominus fecit in principio praedicationis suae, ut narrat Ioannes; et nunc iterum illud fecit: quod ad maius crimen Iudaeorum redundat, qui non fuerunt ex priori admonitione castigati.* Augustinus de quaest. Evang. *Mystice autem templum ipsum hominem Christum intelligas, vel etiam adiuncto corpore eius quod est Ecclesia. Secundum autem id quod est caput Ecclesiae, dictum est: solvite templum hoc, et in triduo suscitabo illud; secundum id vero quod est adiuncta Ecclesia, intelligitur templum de quo videtur dixisse: auferte ista hinc. Significavit enim futuros in Ecclesia qui sua negotia potius agerent, vel receptacula ibi haberent ad occultanda scelera sua, quam ut caritatem Christi sequerentur, et peccatorum confessione, accepta venia, corrigerentur.* Gregorius

in Evang. *Redemptor vero noster praedicationis verba nec indignis, nec ingratis subtrahit; unde postquam rigorem disciplinae eiciendo perversos tenuit, donum his gratiae ostendit; nam subditur et erat docens quotidie in templo.* Cyrillus. *Decebat autem ex his quae Christus dixerat et fecerat, eum adorare ut Deum; sed ipsi nequaquam hoc facientes quaerebant eum occidere; sequitur enim principes autem sacerdotum et Scribae et principes plebis quaerebant illum perdere.* Beda. *Vel quia quotidie docebat in templo, vel quia latrones eiecerat de templo, vel quia veniens illuc quasi rex et dominus a credentium turba laudem hymni caelestis accepit.* Cyrillus. *Sed populus graviorem aestimationem accepit de Christo quam Scribae, et Pharisaei, et principes Iudaeorum, qui fidem Christi non acceptantes, alios increpabant; unde sequitur et non inveniebant quid facerent illi; omnis enim populus suspensus erat audiens illum.* Beda. *Quod duobus modis intelligi potest: quia vel timentes populi tumultum, non inveniebant quid facerent de Iesu, quem perdere disposuerant; vel ideo Iesum perdere quaerebant, quia, suo magisterio neglecto, plures ad eum audiendum confluere cernebant.* Gregorius. *Mystice autem sicut templum Dei in civitate est, ita in plebe fideli vita religiosorum. Et saepe nonnulli religionis habitum sumunt, et dum sacrorum ordinum locum percipiunt, sanctae religionis officium in commercium terrenae negotiationis trahunt. Vendentes quippe in templo sunt qui hoc quod quibusdam iure competit, ad praemium largiuntur; iustitiam enim vendere est, hanc pro praemii acceptione servare. Ementes vero in templo sunt qui dum hoc persolvere proximo quod iustum est nolunt, dumque rem iure debitam facere contemnunt, dato patronis praemio emunt peccatum.* Origenes in Lucam. *Si quis ergo vendit, eicietur; et praecipue si vendit columbas. Si enim ea quae mihi a spiritu sancto sunt revelata et credita, aut in vulgus pretio vendidero, aut absque mercede non docuero; quid aliud facio nisi columbam, idest spiritum sanctum, vendo?* Ambrosius. *Generaliter itaque dominus docet saeculares a Dei templo abesse debere contractus. Spiritualiter autem nummularios repulit, qui de pecunia domini, idest Scriptura divina, lucrum quaerunt, nec bona malaque discernunt.* Gregorius. *Qui domum Dei speluncam latronum faciunt, quia dum perversi homines locum religionis tenent, ibi malitiae suae gladiis occidunt ubi vivificare proximos orationis suae intercessione debuerunt. Templum quoque est ipsa mens fidelium; quae si in laesione proximi perversas cogitationes profert, quasi in spelunca latrones resident; cum autem mentem fidelium ad cavenda mala subtiliter erudit, quotidie veritas in templo docet.*

Caput 20

Lectio 1

[85926] Catena in Lc., cap. 20 l. 1 Augustinus de Cons. Evang. *Cum memorasset Lucas eiectos de templo ementes et vendentes, praetermisit quod exibat in Bethaniam et regrediebatur in civitatem, et quod de ficulnea factum est, et quod mirantibus discipulis de fidei virtute responsum est. Atque his praetermissis, non quasi ex ordine dies prosequens, sicut Marcus intulit, dicens et factum est in una dierum, docente illo populum in templo, et evangelizante, convenerunt principes sacerdotum et Scribae cum senioribus. Quod dicit factum in una dierum, ea dies intelligitur in qua id*

gestum Matthaeus et Marcus retulerunt. Eusebius. *Cum autem principes mirari deberent docentem caelestia dogmata, et cognoscere per dicta et facta hunc esse Christum quem prophetae praecinerant, incumbentes subversioni populi, Christum prohibebant; sequitur enim et aiunt dicentes ad illum: dic nobis, in qua potestate haec facis? Aut quis est qui dedit tibi hanc potestatem?* Cyrillus. *Quasi dicat: secundum legem Mosaicam solis exorcistis ex levitico sanguine data est auctoritas docendi, necnon sacrorum atriorum potestas: at tu ortus ex Iuda commissos nobis fasces usurpas. Sed si novisses, o Pharisaee, Scripturas, recoleres quod hic est sacerdos, qui secundum ordinem Melchisedech offert Deo in se credentes per cultum qui legem transcendit. Quid igitur anxiaris, eiectis ab atriis sacris quae opportuna videbantur legalibus victimis, eo vocante ad veram iustificationem per fidem?* Beda. *Vel quando dicunt in qua potestate haec facis? De Dei dubitant potestate, et subintelligi volunt Diaboli esse quod facit. Addentes quoque aut quis est qui dedit tibi hanc potestatem? Manifestissime Dei filium negant, quem putant non suis, sed alienis viribus signa facere. Poterat autem dominus aperta responsione tentatorum calumniam confutare; sed prudenter interrogat, ut suo silentio vel sententia condemnentur; sequitur enim respondens autem dixit ad illos: interrogabo et ego vos unum verbum; respondete mihi: Baptismus Ioannis de caelo erat, an ex hominibus?* Theophylactus. *Ut enim ostenderet eos semper fuisse spiritui sancto rebelles, et nedum Isaiae, cuius non erat memoria, sed nuper viso Ioanni credere noluerunt, ob hoc versa vice opponit eis hanc quaestionem, ostendens quod si tanto prophetae Ioanni, qui apud eos maior videbatur, minime crediderunt, perhibenti testimonium eius, qualiter ei crederent respondenti qua auctoritate hoc faceret?* Eusebius. *Quaerit autem de Ioanne Baptista, non unde erat oriundus, sed unde legem suscepisset Baptismatis.* Cyrillus. *Sed illi fugere veritatem non horruerunt. Deus enim misit Ioannem sicut vocem clamantem: parate viam domino. Timuerunt autem dicere veritatem, ne diceretur eis: cur non credidistis? Et cavent reprehendere praecursorem, non metu divino, sed populi; unde sequitur at illi cogitabant intra se dicentes: quia si dixerimus: de caelo, dicet: quare ergo ei non credidistis?* Beda. *Quasi dicat: quem confitemini de caelo habuisse prophetiam, mihi testimonium perhibuit; et ab illo audistis in qua potestate haec faciam; sequitur enim si autem dixerimus: ex hominibus, plebs universa lapidabit nos: certi sunt enim Ioannem prophetam esse. Viderunt ergo, quomodolibet respondissent, in laqueum se casuros, timentes lapidationem, sed magis veritatis confessionem; unde sequitur et responderunt se nescire unde esset. Quia ergo nolunt fateri hoc quod sciunt, repulsi sunt ut eis dominus non diceret quod sciebat; unde sequitur et ait illis Iesus: neque ego dico vobis in qua potestate haec facio. Ob duas enim causas maxime scientia veritatis est occultanda quaerentibus: cum scilicet is qui quaerit minus capax est ad intelligendum ea quae quaerit; aut odio vel contemptu veritatis indignus est cui debeat aperiri quod quaerit.*

Lectio 2

[85927] Catena in Lc., cap. 20 l. 2 Eusebius. *Congregatis in unum principibus populi Iudaeorum in ipso templo, ea quae contra ipsum facturi erant, et superventurum eis exterminium figurate per*

parabolam protulit; dicitur enim coepit autem dicere ad plebem parabolam hanc. Homo plantavit vineam. Augustinus de Cons. Evang. *Tacuit Matthaeus brevitatis causa quod Lucas non tacet, parabolam istam non ad solos principes dictam, qui de potestate interrogaverunt, sed etiam ad plebem.* Ambrosius. *Plerique autem varie significationes de vineae appellatione derivant; sed evidenter Isaias vineam domini Sabaoth domum Israel esse memorat. Hanc vineam quis alius nisi Deus condidit?* Beda. *Homo ergo qui plantavit vineam ipse est, qui iuxta aliam parabolam conduxit operarios in vineam suam.* Eusebius. *Sed parabola quam Isaias dicit, vineam reprehendit; salvatoris vero parabola non est contra vineam dicta, sed de cultoribus vineae, de quibus subditur et locavit eam colonis, idest senioribus populi, et principibus sacerdotum, et doctoribus, et optimatibus cunctis.* Theophylactus. *Vel quilibet de populo est vinea, idem est etiam cultor: quilibet enim nostrum seipsum colit. Hac igitur vinea commissa cultoribus, abiit: idest, dimisit illos progredi suo arbitrio; unde sequitur et ipse peregre fuit multis temporibus.* Ambrosius. *Non quia ex loco ad locum profectus est dominus, qui ubique semper praesens est; sed quia praesentior est diligentibus, negligentibus abest. Multis autem temporibus abfuit, ne praepropera videretur exactio: nam quo indulgentior liberalitas eo inexcusabilior pervicacia.* Cyrillus. *Vel Deus absentavit se a vinea plurium annorum curriculis: quia postquam visus est in specie ignis descendisse in montem Sina, non amplius visibiliter praebuit eis suam praesentiam. Nulla tamen interpolatio contigit qua non mitteret Deus prophetas et iustos commonentes; unde sequitur et in tempore vindemiae, ille misit ad cultores servum, ut de fructu vineae darent illi.* Theophylactus. *Dicit autem de fructu vineae, quia non totum fructum, sed aliquid de fructu volebat accipere. Nam quid lucratur Deus a nobis nisi suam notitiam, quae etiam est nostra utilitas?* Beda. *Bene autem fructum posuit, non proventum: nullus enim huius vineae proventus inventus est. Servus ergo primus missus est Moyses, qui per quadraginta annos fructum aliquem legis quam dederat, a cultoribus requirebat; sed vexatus est propter eos, quia exacerbaverunt spiritum eius; unde sequitur qui caesum dimiserunt eum inanem.* Ambrosius. *Factum est autem ut plures alios destinaret, quos Iudaei inhonoros et inanes sibi, de quibus nihil potuerunt proficere, dimiserunt; unde sequitur et addidit alterum servum mittere.* Beda. *Servus alter David significatur, qui missus est, ut post edicta legalia cultores vineae psalmodiae modulamine ad exercitium boni operis excitaret; sed et contra hunc dixerunt: quae nobis pars in David, aut quae haereditas in filio Isai? Unde sequitur illi autem hunc caedentes et afficientes contumelia, dimiserunt inanem. Sed nec sic destitit; sequitur enim et addidit tertium mittere: per quem prophetarum chorum intellige, qui continuis attestationibus populum convenerunt. Sed quem prophetarum non sunt persecuti? Unde sequitur qui et illum vulnerantes eiecerunt. His autem tribus servorum gradibus omnium sub lege doctorum figuram posse comprehendi, dominus alibi manifestat, dicens: quoniam necesse est impleri omnia quae sunt in lege Moysi et prophetis et Psalmis de me.* Theophylactus. *Prophetis igitur talia mala passis, filius destinatur; sequitur enim dixit autem dominus vineae: quid faciam?* Beda. *Quod dominus vineae dubitative loquitur, non de ignorantia venit: quid enim nesciat Deus pater? Sed ambigere dicitur, ut libera voluntas hominis servetur.* Cyrillus. *Deliberat etiam secum dominus vineae quid agat, non quasi carens ministris, sed quia pertentato quolibet ingenio salutis humanae, populo vero nequaquam adiuto, aliud maius adiungit; unde consequenter dicit mittam filium meum dilectum: forsitan cum hunc viderint, verebuntur.* Theophylactus. *Dixit autem hoc,* *non tamquam ignorans quod peius eum essent tractaturi quam prophetas: sed quia oportebat filium eis fieri reverendum. Quod si contumaces fuerint occidendo, hoc cumulat eorum crimen. Ne ergo dicerent aliqui divinam praescientiam necessario fuisse inobedientiae causam, ideo sic figurat sermonem.* Ambrosius. *Filium igitur unigenitum sibi missum perfidi Iudaei, quasi heredem removere cupientes, occiderunt crucifigendo, et eiecerunt negando; unde sequitur quem cum vidissent coloni, cogitaverunt intra se dicentes: hic est heres: occidamus eum, ut nostra fiat hereditas. Heres Christus est, idemque testator; heres, quia morti propriae supervivit, et testamentorum quae ipse contulit tamquam hereditaria in nostris profectibus emolumenta consequitur.* Beda. *Manifestissime autem dominus probat, Iudaeorum principes non per ignorantiam, sed per invidentiam crucifixisse filium Dei. Intellexerunt enim hunc esse cui dictum est: dabo tibi gentes haereditatem tuam; sequitur enim et eiectum extra vineam occiderunt; quia Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Theophylactus. *Sed quia superius populum, non Ierusalem, loco vineae sumpsimus; forsan magis proprie dici potest, quod occidit quidem eum populus extra vineam; idest, extra populi manus passus est dominus, quia scilicet populus ei non propriis manibus necem intulit, sed tradens hunc Pilato et gentibus. Quidam autem per vineam Scripturam intellexerunt, cui non credentes, dominum necaverunt: unde extra vineam, idest extra Scripturam, dicitur dominus passus.* Beda. *Sive eiectus extra vineam et occisus est, quia prius est ab infidelium corde repulsus, ac deinde cruci addictus est.* Chrysostomus. *Dispensationis autem, non negligentiae est post prophetas Christum venisse: non enim Deus omnia repente prosequitur, sed condescendit propter sui pietatem: quia si post servos venientem filium contempserunt, multo magis nec antea eum audirent: qui enim non audiebant minora praecepta, quomodo audivissent maiora?* Ambrosius. *Pulchre autem interrogat, ut sua se ipsi damnent sententia; sequitur enim quid ergo faciet illis dominus vineae?* Basilius. *Hoc autem fit, quasi his qui damnantur nihil habentibus opponere evidentiae iuris. Proprium autem est divinae miserationis non infligere poenas silentio, sed praedicere minis, revocando eos ad poenitentiam; unde et hic sequitur veniet, et perdet colonos istos, et dabit vineam aliis.* Ambrosius. *Venturum dominum dicit vineae, quod in filio adsit etiam paterna maiestas; vel quod ultimis temporibus praesentior humanis aspiret affectibus.* Cyrillus. *Exclusi sunt igitur Iudaeorum primates, quasi dominicae voluntati repugnantes, et sterilem reddentes vineam sibi commissam; est autem datus cultus vineae sacerdotibus novi testamenti. Cum autem virtutem aenigmatis senserunt, recusant illud pati; unde sequitur quo audito, dixerunt illi: absit. Nec tamen evaserunt ob sui pertinaciam et inobedientiam erga fidem Christi.* Theophylactus. *Aliter autem videtur Matthaeus dicere, dominum scilicet quaesivisse: quid faciet illis cultoribus dominus vineae? Iudaeos vero respondisse: malos male perdet. Non est autem repugnantia: nam utrumque factum est: primo enim ipsi promulgaverunt illam sententiam; postea sentientes quo tendebat parabola, dixerunt absit, ut Lucas hic narrat.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel aliter. In illa de qua loquimur turba erant qui dolose dominum interrogaverant, in qua potestate faceret; erant etiam qui non dolose, sed fideliter acclamaverunt: benedictus qui venit in nomine domini, ac per hoc erant qui dicerent perdet illos, et vineam suam dabit aliis: quae vox recte etiam ipsius domini fuisse intelligitur, sive propter veritatem, sive propter membrorum eius cum suo capite unitatem. Erant etiam qui talia respondentibus dicerent absit: quia intelligebant in seipsos hanc parabolam dictam; sequitur enim ille autem aspiciens eos ait: quid est* *ergo quod scriptum est: lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli?* Beda. *Quasi dicat: quomodo implebitur haec prophetia, nisi quia Christus a vobis reprobatus et occisus, credituris est gentibus praedicandus, ut quasi lapis angularis ex utroque populo unum sibi templum aedificet?* Eusebius. *Lapis autem dicitur Christus propter terrestre corpus, abscissus sine manibus: secundum visionem Danielis propter ortum ex virgine. Lapis autem non argenteus aut aureus, quia non rex aliquis gloriosus, sed homo humilis et abiectus; propter quod aedificantes eum reprobaverunt.* Theophylactus. *Reprobaverunt enim eum principes populi, cum dixerunt: hic a Deo non est. Ille vero tam utilis fuit, tam electus, ut in capite anguli poneretur.* Cyrillus. *Angulo vero comparat sacra Scriptura concursum utriusque populi, Israelitici scilicet et gentilis, in unam fidem: compegit enim salvator utrumque populum in unum novum hominem, concilians eos in uno corpore patri. Salubris ergo est lapis angulo facto ab eo; detrimentum autem infert Iudaeis impugnantibus hunc spiritualem concursum.* Theophylactus. *Duas autem condemnationes commemorat: unam quidem animarum suarum, quam passi sunt scandalizati in Christo; et hoc tangit cum dicit omnis qui ceciderit super illum lapidem, conquassabitur; aliam vero captivitatis et exterminii, quam intulit eis lapis ab ipsis contemptus; et hoc tangit cum subdit supra quem autem ipse ceciderit, comminuet illum, vel ventilabit eum: sic enim ventilati sunt Iudaei a Iudaea per universum orbem, ut ab area paleae. Et attende ordinem: nam praeambulum est scelus in eum commissum, sequitur autem iusta Dei vindicta.* Beda. *Vel aliter. Qui peccator est, et tamen illi credit, cadit quidem super lapidem et conquassatur, reservatur enim per poenitentiam ad salutem; supra quem vero ille ceciderit, hoc est, cui lapis ipse irruerit, quia ipsum negavit, comminuet eum, ut nec testa quidem remaneat, in qua hauriatur aquae pusillum. Sive de his dicit quod cadunt super eum, qui illum modo contemnunt; ideo nondum penitus intereunt, sed conquassantur, ut non recti ambulent: super quos autem cadit, veniet illis desuper in iudicio cum poena perditionis; ideo comminuet eos, ut sint tamquam pulvis, quem proicit ventus a facie terrae.* Ambrosius. *Vinea etiam typus noster est: agricola quippe omnipotens pater, vitis Christus; at vero nos palmites. Recte vinea Christi populus nominatur: vel quod crucis in fronte praetexat indicium; vel quod fructus ex postrema anni legatur aetate; vel quod omnibus, ut ordinibus vinearum, ita pauperibus atque divitibus, servis et dominis in Ecclesia aequa dimensio, nulla discretio sit; et ut vitis maritatur arboribus, ita corpus animae. Hanc vineam diligens agricola fodere et tondere consuevit, ne luxuriet umbra foliorum, verborumque infructuosa iactantia maturitatem indolis naturalis impediat. Decet totius orbis hic esse vindemiam, ubi totius orbis est vinea.* Beda. *Vel morali intellectu cuique fidelium vinea quam excolat locatur, dum mysterium Baptismi quod exerceat sibi committitur. Mittitur servus unus, alter, tertius, cum lex, psalmodia et prophetia legitur. Sed missus servus contumeliis affectus vel caesus dicitur, cum sermo auditus contemnitur vel blasphematur. Missum heredem quantum in se est occidit qui filium Dei peccando conculcat. Perdito malo cultore, vinea datur alteri, cum dono gratiae, quod superbus sprevit, humilis ditatur.*

Lectio 3

[85928] Catena in Lc., cap. 20 l. 3 Cyrillus. *Decebat quidem principes Iudaeorum, intelligentes quod de ipsis parabola diceretur, a malo sic discedere, quasi de futuris instructos; sed hoc non considerantes, occasionem suorum colligunt criminum; unde dicitur et quaerebant principes sacerdotum et Scribae mittere in illum manus in illa hora. Nec refrenavit eos legis praeceptum, quod dicit: innocentem et iustum non occides; sed compescuit eorum nefandum propositum plebis timor; sequitur enim et timuerunt populum. Praeferunt enim divinae reverentiae humanum timorem. Quae autem huius propositi fuerit occasio, subditur cognoverunt enim quod ad ipsos dixerit similitudinem istam.* Beda. *Et ita quaerendo ipsum occidere, docebant vera esse quae in parabola dixerat. Ipse enim est heres, cuius iniustam necem dicebant esse vindicandam; illi nequam coloni, qui Dei filium quaerebant occidere. Hoc etiam quotidie geritur in Ecclesia, cum quilibet solo nomine frater, eam quam non diligit ecclesiasticae fidei ac pacis unitatem, propter bonorum multitudinem, vel erubescit, vel timet impugnare. Et quia principes quaerebant dominum comprehendere, quod per se non poterant, praesidis manibus efficere tentabant; unde sequitur et observantes miserunt insidiatores, qui se iustos simularent.* Cyrillus. *Videbantur enim esse leves; erant autem graves, obliti Dei dicentis: quis hic qui mihi abscondit consilium? Adeunt enim Christum omnium salvatorem quasi hominem communem; unde sequitur ut caperent eum in sermone, et traderent eum principatui, et potestati praesidis.* Theophylactus. *Paraverunt autem domino laqueos; illaqueati sunt tamen in eis pedes eorum. Audi namque astutiam. Et interrogaverunt illum dicentes: magister, scimus quia recte dicis et doces.* Beda. *Blanda et fraudulenta interrogatio illuc provocat respondentem ut magis Deum quam Caesarem timeat; sequitur enim et non accipis personam hominis, sed in veritate viam Dei doces. Et hoc dicunt ad hoc ut dicat non debere tributa solvi, ut statim audientes ministri praesidis, qui, iuxta alios Evangelistas, affuisse leguntur, seditionis eum contra Romanos auctorem teneant; unde consequenter quaerunt: licet nobis dare tributum Caesari, an non? Erat enim in populo magna seditio, dicentibus aliis, pro securitate, qua Romani pro omnibus militabant, debere tributa persolvi; Pharisaeis contra dicentibus non debere populum Dei, qui decimas et primitias daret, humanis legibus subiacere.* Theophylactus. *Intendebant ergo, quod si diceret oportere dari censum Caesari, criminaretur a populo quasi servituti subiciens gentem; si vero prohiberet censum reddere, eum repraesentarent ut schismaticum praesidi. Ipse vero laqueos eorum effugit; sequitur enim considerans autem dolum eorum, dixit ad eos: quid me tentatis? Ostendite mihi denarium. Cuius habet imaginem et superscriptionem?* Ambrosius. *Docet hoc loco dominus circumspectos nos in respondendo adversus haereticos vel Iudaeos esse debere; sicut alibi dixit: estote astuti sicut serpentes.* Beda. *Qui autem putant interrogationem salvatoris ignorantiam esse, discant ex praesenti loco, quod potuerit scire Iesus cuius imago esset in nummo; sed interrogat, ut ad sermonem eorum competenter respondeat; sequitur enim respondentes dixerunt: Caesaris. Non putemus Caesarem Augustum, sed Tiberium significari. Omnes enim Romani reges a primo Caio Caesare, Caesares appellati sunt. Ex eorum autem responsione convenienter dominus quaestionem solvit; sequitur enim et ait illis: reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo.* Titus. *Quasi dicat: verbis tentatis, operibus obedite: subiistis Caesaris servitutem, suscepistis quae eius sunt: date ergo illi censum, Deo timorem: non enim exigit Deus denarium, sed fidem.* Beda. *Reddite etiam Deo quae Dei sunt, decimas scilicet, primitias, oblationes et victimas.* Theophylactus. *Et attende quod*

non dixit: date, sed reddite; debitum enim est: tuetur enim te princeps tuus ab hostibus, vitam tuam reddit tranquillam; pro his ergo teneris ei in censu. Sed et hoc ipsum quod offers, numisma scilicet, ab eo habes. Reddes ergo numisma regium regi. Deus etiam tibi tradidit intellectum et rationem: restituas hoc ei non comparatus bestiis, sed in omnibus rationabiliter procedens. Ambrosius. *Tu ergo si vis non esse obnoxius Caesari, noli habere quae mundi sunt. Et bene prius quae Caesaris sunt reddenda decernit: neque enim potest quis esse domini, nisi prius renuntiaverit mundo. Quam gravia vincula promittere Deo et non solvere. Maior est contractus fidei quam pecuniae.* Origenes. *Habet autem locus iste aliquid mystici. Duae enim sunt imagines in homine: una quam accepit a Deo, altera inimici. Sicut enim denarius habet imaginem imperatorum mundi: sic qui facit opera tenebrarum, portat imaginem eius cuius habet opera. Dicit ergo reddite quae sunt Caesaris Caesari, hoc est, abicite terrenam imaginem, ut possitis, vobis imaginem caelestem imponentes, reddere quae Dei sunt Deo, ut scilicet Deum diligamus, etc. quae, ut Moyses dicit, Deus requirit a nobis. Postulat autem a nobis Deus, non quia necessarium habet ut ei aliquid tribuamus; sed ut postquam ei dederimus, hoc ipsum nobis tribuat in salutem.* Beda. *Qui autem credere debuerant, ad tantam sapientiam mirati sunt, quod calliditas eorum insidiandi non invenisset locum; unde sequitur et non potuerunt verbum eius reprehendere coram plebe, et mirati in responso eius tacuerunt.* Theophylactus. *Hoc enim erat quod praecipue intendebant, increpare eum coram populo; quod obtinere nequiverunt propter sapientissimam eius responsionem.*

Lectio 4

[85929] Catena in Lc., cap. 20 l. 4 Beda. *Duae erant haereses in Iudaeis: una Pharisaeorum, qui traditionum et observationum iustitiam praeferebant: unde et divisi vocabantur a populo; altera Sadducaeorum, qui interpretantur iusti, vindicantes sibi quod non erant. Illis ergo abeuntibus, hi ad tentandum accedunt; unde dicitur accesserunt autem quidam Sadducaeorum qui negant esse resurrectionem.* Origenes. *Sadducaeorum haeresis non solum resurrectionem mortuorum negat, sed etiam putat animam interire cum corpore. Hi ergo verbis salvatoris insidiantes, eo tempore quaestionem proposuerunt quo eum viderunt de resurrectione docere discipulos; unde sequitur et interrogaverunt eum, dicentes: magister, scripsit nobis Moyses, si frater alicuius mortuus fuerit habens uxorem, et hic sine filiis fuerit, ut accipiat eam frater eius in uxorem, et suscitet semen fratri suo.* Ambrosius. *Secundum legis litteram, nubere cogitur etiam invita, ut defuncti semen excitet frater; spiritus autem magister est castitatis.* Theophylactus. *Sadducaei autem fragile fundamentum substituentes, non credebant resurrectionis sermonem. Opinantes enim carnalem esse futuram vitam, in resurrectione merito fallebantur; et ideo tamquam impossibile calumniantes dogma resurrectionis, fingunt hanc narrationem, dicentes septem ergo fratres erant: et primus accepit uxorem, et mortuus est sine filiis; et sequens accepit illam, et mortuus est sine filio; et tertius accepit illam; et similiter omnes septem, et non reliquerunt semen, et mortui sunt. Novissime autem omnium mortua est et mulier.* Beda. *Hanc fabulam confingunt, quae deliramenti arguat eos qui resurrectionem asserunt mortuo-*

rum. Turpitudinem ergo fabulae opponunt, ut resurrectionis denegent veritatem; unde subditur in resurrectione ergo cuius eorum erit uxor? Siquidem habuerunt septem eam uxorem. Ambrosius. *Mystice haec mulier synagoga est, quae septem viros habuit, sicut dicitur Samaritanae: quinque viros habuisti, quia Samaritana tantum quinque libros Moysi, synagoga septem sequitur principaliter, et de nullo propter perfidiam suam hereditariae posteritatis semen accepit; et ideo partem cum viris suis in resurrectione habere non potuit, quia spirituale praeceptum secundum sensum carnis invertit: non enim frater carnalis aliquis denuntiatus est, qui semen fratris suscitaret defuncti, sed ille qui de mortuo populo Iudaeorum, sapientiam sibi divini cultus ascisceret in uxorem, atque ex ea semen in apostolis suscitaret, qui quasi defunctorum reliquiae Iudaeorum, informes adhuc in synagogae utero derelicti, secundum electionem gratiae reservari novi seminis admixtione meruerunt.* Beda. *Sive septem hi fratres reprobis congruunt, qui per totam huius saeculi vitam, quae septem diebus volvitur, a bonis operibus steriles existunt: quibus viritim morte praereptis, ad ultimum et ipsa mundana conversatio quasi uxor infecunda transibit.* Theophylactus. *Dominus autem ostendens in resurrectione non esse futuram conversationem carnalem, eorum dogma evulsit simul cum fragili fundamento; unde sequitur et ait illis Iesus: filii huius saeculi nubunt et traduntur ad nuptias.* Augustinus de quaest. Evang. *Quia connubia propter filios, filii propter successionem, successio propter mortem. Ubi ergo mors non est, neque connubia; unde sequitur illi vero qui digni habebuntur saeculo illo et resurrectione ex mortuis, neque nubent, neque ducent uxores; neque enim ultra mori poterunt.* Beda. *Quod non ita intelligendum est quasi soli digni vel resurrecturi, vel sine nuptiis futuri sint; sed omnes etiam peccatores resurrecturi, et absque nuptiis sunt in saeculo illo mansuri. Dominus autem ut ad resurrectionis gloriam inquirendam animos incitaret, de electis tantum voluit facere sermonem.* Augustinus de quaest. Evang. *Sicut autem nunc sermo noster decedentibus et succedentibus syllabis peragitur atque perficitur, ita et ipsi homines, quorum sermo est, decedendo et succedendo peragunt atque perficiunt ordinem huius saeculi, qui temporali rerum pulchritudine contexitur. In illa autem vita, quoniam verbum Dei, quo fruemur, nulla decessione atque successione syllabarum completur, sed omnia quae habet, semper manendo, simul habet; ita participes eius, quibus ipsum solum erit vita, neque moriendo decedent, neque nascendo succedent; sicut nunc est in Angelis; unde sequitur aequales enim Angelis sunt.* Cyrillus. *Sicut enim multitudo Angelorum plurima quidem est, non autem propagata per generationem, sed ex creatione consistens; ita et his qui resurgunt non est opus ulterius nuptiis; unde sequitur et filii Dei sunt, cum sint filii resurrectionis.* Theophylactus. *Quasi dicat: quia Deus est qui operatur in resurrectione, merito dicuntur Dei filii qui per resurrectionem regenerantur: non enim aliquid carnale in resurgentium generatione conspicitur, non coitus, non matrix, non partus.* Beda. *Vel aequales Angelis, et filii sunt Dei: quia gloria resurrectionis innovati, sine ullo mortis metu, sine ulla labe corruptionis, sine ullo terreni status actu, perpetua Dei visione fruuntur.* Origenes. *Sed quia dominus in Matthaeo dicit quod hic praetermittitur: erratis nescientes Scripturas, propono Scripturam, ubi scriptum sit: neque nubent, neque nubentur. Quantum enim ego aestimo, neque in veteri, neque in novo testamento quicquam tale reperitur. Sed omnis eorum error de Scripturae lectione, quam non intelligunt, subrepsit; dicitur enim in Isaia: electi mei bibent; et putant haec et similia futura esse in resurrectione. Paulus autem omnes has benedictiones spiritaliter interpretans, et sciens non esse carnales dicit: benedixisti nos in omni* *benedictione spirituali.* Theophylactus. *Vel dominus rationi suprapositae Scripturae testimonium addit, subdens quia vero resurgant mortui, et Moyses ostendit secus rubum, sicut dicit dominum Deum Abraham et Deum Isaac et Deum Iacob; quasi dicat: si semel redierunt in nihilum patriarchae, ne viverent apud Deum, in spe resurrectionis non dixisset: ego sum, sed: fueram; consuevimus enim de rebus corruptis et praeteritis dicere: eram dominus illius rei. Nunc vero quoniam dixit: ego sum, ostendit quod viventium est Deus et dominus; et hoc est quod subditur Deus autem non est mortuorum, sed vivorum: omnes enim vivunt ei: quamvis enim exanimes sunt, vivunt tamen apud Deum in spe resurgendi.* Beda. *Vel hoc dicit, ut cum probaverit animas permanere post mortem, quod Sadducaei negabant, consequens introduceretur et corporum resurrectio, quae cum animabus bona malave gesserunt. Est autem vera vita qua iusti Deo vivunt, etiam quando corpore moriuntur. Ad comprobandam autem resurrectionis veritatem, multo manifestioribus exemplis ex prophetis uti valuit, sed Sadducaei quinque tantum libros Moysi recipiebant, prophetarum vaticinia respuentes.* Chrysostomus. *Sicut autem sancti communem orbis dominum sibi appropriant, non derogantes eius dominio, sed proprium affectum pandentes, secundum morem amantium, qui non patiuntur cum multis diligere, sed volunt praecipuam et specialem quamdam dilectionem exprimere; sic et Deus specialiter se horum Deum dicebat, non coarctando suum dominium, sed ampliando. Non enim sic multitudo subditorum sicut virtus famulantium pandit eius dominium; unde non sic gaudet dici Deus caeli et terrae, sicut cum dicitur Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob. Et apud mortales quidem a dominis denominantur famuli; dicimus enim: villicus talis ducis; e contrario autem Deus dicitur Abrahae.* Theophylactus. *Confutatis autem Sadducaeis, favent Iesu Scribae tamquam Sadducaeorum oppositi; unde sequitur respondentes autem quidam Scribarum dixerunt: magister, bene dixisti.* Beda. *Et quia in sermonibus confutati sunt, ultra non interrogant; unde sequitur et amplius non audebant eum quidquam interrogare: sed comprehensum Romanae tradunt potestati; ex quo intelligimus venena invidiae posse quidem superari, sed difficile conquiescere.*

Lectio 5

[85930] Catena in Lc., cap. 20 l. 5 Theophylactus. *Quamvis dominus ad passionem erat iturus in brevi, praedicat propriam deitatem: nec hoc tamen incaute aut arroganter; sed modeste quaerit; unde dicitur dixit autem ad illos: quomodo dicunt Christum filium David esse?* Ambrosius in Lucam. *Non reprehenduntur hoc loco quia David filium confitentur, quia caecus ille, David filium confitendo, meruit sanitatem; et pueri dicentes: hosanna filio David, praecelsae praedicationis gloriam Deo deferebant; sed reprehenduntur, quia non credunt filium Dei; unde subditur et ipse David dicit in libro Psalmorum: dixit dominus domino meo. Et pater dominus, et filius dominus; sed non duo domini, sed unus est dominus: quia pater in filio, et filius in patre: ipse ad dexteram patris sedet, quia patri consors, nulli secundus est; sequitur enim sede a dextris meis. Nec praefertur qui ad dexteram sedet, nec iniuriam patitur qui admittitur: gradus non quaeritur dignitatis, ubi plenitudo est divinitatis.* Augustinus de symbolo. *Sessione autem ista non accipiamus humanis*

membris positum, tamquam pater sedeat in sinistra et filius sedeat ad dexteram; sed ipsam dexteram intelligamus potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus qui primo venerat iudicandus. Cyrillus. *Vel quod sedet ad dexteram patris, supernam eius gloriam probat: nam quorum est thronus aequalis, et maiestas. Sessio vero in Deo significat regnum, et omnium potestatem. Sedet ergo a dextris Dei patris, quia verbum ex paterna substantia prodiens, factum caro, divinam non exuit dignitatem.* Theophylactus. *Manifestat ergo quod adversarius patris non est, sed secum concordat; cum pater repugnet adversariis eius; sequitur enim donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Ambrosius. *Ergo et Deum Christum, et hominem esse credamus; cui a patre subiciuntur inimici, non per infirmitatem potestatis suae, sed per unitatem naturae, quia in altero alter operatur: nam et filius subicit inimicos patri, quia patrem clarificat super terram.* Theophylactus. *Quaerit ergo ipse, et mota dubitatione sinit illos colligere quid sequatur; unde subdit David ergo dominum illum vocat, et quomodo filius eius est?* Chrysostomus. *David quidem pater Christi et servus; hoc quidem secundum carnem, illud secundum spiritum.* Cyrillus. *Et nos ergo novis Pharisaeis, qui nec verum Dei filium, neque Deum esse fatentur natum ex sacra virgine, sed dividunt unum filium in duos, talem obicimus quaestionem: quo pacto filius David dominus eius est, et non humano dominio, sed divino?*

Lectio 6

[85931] Catena in Lc., cap. 20 l. 6 Chrysostomus. *Nihil autem est fortius quam ex prophetis disputare: hoc enim est et ipsis rebus validius: nam Christo faciente miracula contradicebant multoties; cum vero allegavit prophetiam, tacuerunt, quia non habebant quid dicerent. Eis autem tacentibus, contra eos invehitur; unde dicitur audiente autem omni populo, dixit discipulis suis.* Theophylactus. *Quia enim eos orbis doctores mittebat, merito monet non esse eis imitandam Pharisaeorum ambitionem; unde sequitur attendite a Scribis, qui volunt ambulare in stolis.* Beda. *Idest, cultioribus vestimentis induti ad publicum procedere; in quo inter cetera dives peccasse describitur.* Cyrillus. *Passiones autem erant Scribarum, amor gloriae inanis et lucri. Ut igitur tam pessima crimina evitarent discipuli, commonet eos subdens et amant salutationes in foro.* Theophylactus. *Quod est blandientium, et venantium opinionem famae; vel agunt hoc causa congregandae pecuniae; sequitur enim et primas cathedras in synagogis et primos discubitus in conviviis.* Beda. *Non primos sedere, vel discumbere vetat eos quibus hoc officii ordine competit, sed eos qui hoc indebite amant, docet esse cavendos, animum, non gradum redarguens; quamvis et hoc culpa non careat, si iidem in foro litibus velint interesse qui in synagoga magistri desiderant appellari. Duplici autem ratione a vanae gloriae cupidis attendere iubemur: ne vel eorum simulatione ducamur, aestimantes bona esse quae faciunt; vel aemulatione inflammemur, frustra gaudentes in bonis laudari quae simulant. Non solum autem laudes ab hominibus, sed et pecunias quaerunt; sequitur enim qui devorant domos viduarum, simulantes longam orationem. Iustos enim et magni meriti apud Deum se simulantes, ab infirmis et peccatorum suorum conscientia turbatis, quasi patroni pro eis in iudicio futuri, pecunias accipere*

non dubitant. Chrysostomus. *Ingurgitantes etiam se viduarum bonis, paupertatem atterunt, non qualitercumque comedentes, sed devorantes, et ad pravitatem oratione utentes; quod graviori poenae facit eos obnoxios; unde sequitur hi accipient maiorem damnationem.* Theophylactus. *Quia non solum mala faciunt, sed orationes praetendunt, et virtutem faciunt pravitatis excusationem. Viduas etiam depauperant, quarum oportebat misereri, dum ob sui praesentiam eas cogunt exponere.* Beda. *Vel quia laudes ab hominibus et pecunias quaerunt, maiori damnatione plectuntur.*

Caput 21

Lectio 1

[85932] Catena in Lc., cap. 21 l. 1 Glossa. *Postquam dominus redarguit Scribarum avaritiam qui domos viduarum devorabant, commendat viduae eleemosynam; unde dicitur respiciens autem vidit eos qui mittebant munera sua in gazophylacium divites.* Beda. *Quia sermone Graeco phylattin, servare dicitur, et gaza lingua Persica divitiae vocantur, gazophylacium locus appellari solet quo divitiae servantur. Erat autem arca foramen habens desuper posita iuxta altare ad dexteram ingredientibus domum domini, in quam mittebant sacerdotes, qui custodiebant hostias, omnem pecuniam quae deferebatur ad templum domini. Dominus autem, sicut operantes in domo sua discutit, ita et dona ferentes respicit; et quem dignum viderit, laudat; quem reprobum, damnat; unde sequitur vidit autem et quamdam viduam pauperculam mittentem aera minuta duo.* Cyrillus. *Duos obolos offerebat, quos cum sudoribus ad diurnum victum acquisierat; vel quae quotidie per aliena poscit suffragia, Deo donat, ostendens ei suam paupertatem fructiferam. Vincit igitur alios, et iusta censura coronatur a Deo; unde sequitur et ait illis: vere dico vobis, quia vidua haec pauper plusquam omnes misit.* Beda. *Acceptabile enim est Deo quicquid bono animo obtulerimus, qui cor, et non substantiam pensat, nec perpendit quantum in eius sacrificio, sed ex quanto proferatur; unde sequitur nam omnes hi ex abundanti sibi miserunt in munera Dei; haec autem ex eo quod illi deest, omnem victum quem habuit misit.* Chrysostomus. *Non enim paucitatem oblati, sed copiam affectus intuitus est Deus. Non est eleemosyna ex pluribus pauca impendere; sed illud viduae, quae totam sibi evacuavit substantiam. Quod si nequis tantum offerre sicut et vidua, offer saltem totum superfluum.* Beda. *Mystice autem divites qui in gazophylacium munera mittebant, significant Iudaeos de iustitia legis elatos; vidua pauper Ecclesiae simplicitatem; quae paupercula vocatur, quia vel superbiae spiritum, vel peccata tamquam mundi divitias abiecit; vidua vero, quia vir eius pro ea mortem pertulit. Haec in gazophylacium duo aera minuta mittit, quia in conspectu Dei, apud quem nostri operis oblationes conservantur, munera sua defert, sive dilectionem Dei et proximi, sive fidei et orationis: quae cunctis superborum Iudaeorum operibus praestant: ex abundanti enim in munera Dei immittunt Iudaei, qui de iustitia sua praesumunt: Ecclesia autem omnem victum suum mittit, quia omne quod vivit, Dei esse muneris intelligit.* Theophylactus. *Vel vidua potest intelligi quaelibet anima, orbata, quasi primo viro, pristina lege, et non digna copula verbi Dei; quae loco arrhae offert Deo fidem et conscientiam bonam; et ideo plus videtur offerre divitibus in sermone, et superfluentibus moralibus*

gentilium virtutibus.

Lectio 2

[85933] Catena in Lc., cap. 21 l. 2 Eusebius. *Quod spectanda forent quae pertinebant ad templi structuram, manifestant historiae; et hucusque quaedam conservantur reliquiae, quibus percipiuntur quae dudum erant fabricarum vestigia. Sed dominus mirantibus templi fabricas, promulgavit quod in eo lapis super lapidem non maneret; dicitur enim et quibusdam dicentibus de templo, quod lapidibus bonis et donis exornatum esset, dixit: haec quae videtis, venient dies in quibus non relinquetur lapis super lapidem qui non destruatur. Decebat enim locum illum, propter cultorum audaciam, omnimodam desolationem pati.* Beda. *Divina etiam dispensatio procuravit ut civitas ipsa et templum subverteretur, ne quis forte adhuc parvulus in fide, videns illa constare, dum sacrificiorum ritum attonitus stuperet, raperetur intuitu.* Ambrosius. *Verum igitur dictum est de templo manufacto, quod esset subvertendum: nihil enim est manufactum quod non aut vetustas conficiat, aut vis subruat, aut ignis exurat. Tamen est et aliud templum, scilicet synagoga, cuius structura vetus, Ecclesia surgente, dissolvitur. Est etiam templum in unoquoque, quod deficiente fide labitur, et maxime si quis falso Christi nomen obtendat, quo interiorem expugnet affectum.* Cyrillus. *Nequaquam autem discipuli adverterant vim dictorum; sed arbitrabantur de consummatione saeculi dictum esse; et ideo quaerebant quo tempore deberent accidere; unde sequitur interrogaverunt autem illum, dicentes: praeceptor, quando haec erunt, et quod signum cum fieri incipient?* Ambrosius. *Matthaeus tertiam interrogationem addidit, ut et templi tempora destruendi, et signum adventus et consummatio saeculi a discipulis quaereretur. Interrogatus autem dominus quando templi futura esset destructio, et quod signum esset eius adventus, de signis docet, de tempore non curat intimandum; sequitur enim qui dixit: videte ne seducamini.* Athanasius. *Cum enim sint nobis a Deo charismata et dogmata quae sunt super hominem, tradita, scilicet caelestis conversationis forma, virtus contra Daemones, et adoptio, et notitia patris, et verbi et spiritus sancti donum; adversarius noster Diabolus circuit, quaerens nobis surripere insita semina verbi; dominus autem tamquam sua pretiosa dona in nobis sua documenta concludens, monet ne seducamur. Magnum autem quoddam donum tribuit nobis Dei verbum, ut non solum ex apparentibus non decipiamur, sed etiam si qua latentia sint, diiudicemus per spiritus gratiam. Cum enim sit odiosus Diabolus inventor malitiae, hoc quod ipse est occultat, nomen vero cunctis cupitum simulat callide: puta, si quis subicere sibi volens filios alienos, parentibus absentibus fingat eorum vultus, et filios desiderantes seducat. Ergo in unaquaque haeresum Diabolus figuratus dicit: ego sum Christus, et apud me veritas est; unde sequitur multi enim venient in nomine meo, dicentes: quia ego sum; et tempus appropinquabit.* Cyrillus. *Ante suum enim descensum de caelo, provenient aliqui, quibus acquiescere non oportet: voluit enim unigenitum verbum Dei, cum venit ut mundum salvaret, latere, ut crucem sustineret pro nobis; sed secundus eius adventus non erit clanculo, ut ante, sed terribilis et manifestus: descendet enim in gloria Dei patris, ministrantibus Angelis, ut mundum in iustitia iudicet; unde concludit nolite*

ergo ire post illos. Titus. *Vel forsitan non dicit pseudochristos ante consummationem venientes, sed eos qui fuere tempore apostolorum.* Beda. *Multi enim imminente Hierosolymorum excidio principes extitere qui se dicerent esse christos, tempusque libertatis appropinquare. Multi etiam in Ecclesia haeresiarchae diem domini instare praedicaverunt; quos apostolus ad Thessalonicenses damnat. Multi etiam in nomine Christi venere Antichristi; quorum primus est Simon magus, cui dicebant: hic est virtus Dei, quae vocatur magna.*

Lectio 3

[85934] Catena in Lc., cap. 21 l. 3 Gregorius in Evang. *Perituri mundi praecurrentia mala denuntiat dominus, ut eo minus perturbent venientia, quo fuerint praescita: minus enim iacula feriunt quae praevidentur; unde dicit cum autem audieritis praelia et seditiones, nolite terreri. Bella ad hostes pertinent, seditiones ad cives. Ut ergo nos indicet exterius interiusque turbari, aliud nos fatetur ab hostibus, aliud a fratribus perpeti.* Ambrosius. *Verborum autem caelestium nulli magis quam nos testes sumus, quos mundi finis invenit. Quanta praelia et quas opiniones accepimus praeliorum?* Gregorius. *Sed his malis praevenientibus, quia non statim finis sequatur, adiungitur oportet haec primum fieri; sed nondum statim finis. Ultima enim tribulatio multis tribulationibus praevenitur: quia multa debent mala praecurrere, ut malum valeant sine fine nuntiare; unde sequitur tunc dicebat illis: surget gens contra gentem, et regnum adversus regnum: quia necesse est ut alia ex caelo, alia ex terra, alia ab elementis, alia ab hominibus patiamur. Hic ergo signatur perturbatio hominum; sequitur enim et terraemotus magni erunt per loca: ecce respectus irae desuper.* Chrysostomus. *Terraemotus enim quandoque irae signum est, nam et quando crucifixus est dominus, mota est terra; quandoque vero provisionis indicium, sicut orantibus apostolis commotus est locus in quo erant congregati. Sequitur et pestilentiae.* Gregorius. *Ecce inaequalitas corporum; et fames: ecce sterilitas terrae; terroresque de caelo, et signa magna erunt: ecce inaequalitas aeris: quod ad eas tempestates referendum est, quae nequaquam ordinem temporum servant: quae enim ordinate veniunt, signum non sunt. Omnia enim quae ad usum vitae accepimus, ad usum convertimus culpae; sed cuncta quae ad usum pravitatis infleximus, ad usum nobis vertuntur ultionis.* Ambrosius. *Occasum ergo saeculi praecedent quaedam aegritudines mundi, scilicet fames, pestilentia et persecutio.* Theophylactus. *Quidam autem haec non solum in consummatione futura, sed et tempore captionis Ierusalem fuisse impleta voluerunt. Auctore namque pacis perempto, merito in eis seditiones et bella locum habuerunt. Ex bellis autem pestis et fames consequitur: haec quidem aere cadaveribus infecto, illa incultis manentibus agris. Sed et Iosephus intolerabiles aerumnas evenisse recitat propter famem; et tempore Claudii Caesaris fames invaluit, ut in actibus legitur: et plurima terribilia contigerunt captionem Ierusalem indicantia, ut Iosephus narrat.* Chrysostomus. *Dicit autem, quod non statim finis civitatis eveniet, ut scilicet Hierosolyma capiatur, sed post praelia multa.* Beda. *Admonentur etiam apostoli, ne terreantur his praecurrentibus, ne Hierosolymam Iudaeamque deserant. Potest autem regnum contra regnum, et pestilentia eorum quorum sermo serpit ut cancer, et fames audiendi verbi Dei,*

et commotio universae terrae, et a vera fide separatio, etiam in haereticis intelligi, qui contra se invicem dimicantes, Ecclesiae victoriam faciunt. Ambrosius. *Sunt autem et alia bella, quae vir sustinet Christianus; diversarum quoque praelia cupiditatum, studiorumque conflictus. Multo etiam graviores sunt domestici hostes quam extranei.*

Lectio 4

[85935] Catena in Lc., cap. 21 l. 4 Gregorius in Evang. *Quia cuncta quae praedicta sunt, non de iniustitia ferientis sunt, sed de merito mundi patientis, facta pravorum hominum praenuntiantur, cum dicitur sed ante haec omnia inicient vobis manus suas, et persequentur, tradentes in synagogas et custodias, trahentes ad reges et praesides propter nomen meum; ac si dicat: prius corda hominum, post elementa turbabuntur, ut, cum rerum ordo confunditur, ex qua tribulatione veniat demonstretur. Nam quamvis finis mundi ex ipso suo ordine pendeat, perversiores tamen quosque inveniens, quia digne ruinis illius opprimantur, innotescit.* Cyrillus. *Vel hoc dicit, quia priusquam a Romanis Ierusalem caperetur, passi persecutiones a Iudaeis discipuli incarcerati sunt, et praesentati principatibus. Missus est Paulus Romam ad Caesarem, astititque Festo et Agrippae. Sequitur continget autem vobis in testimonium.* Graecus. *In martyrium, idest, in martyrii gloriam.* Gregorius. *Vel in testimonium, videlicet eorum: quia vos persequendo, mortes inferunt, aut videndo non imitantur: ut inde perversi sine excusatione pereant unde electi exemplum capiunt ut vivant. Sed auditis tot terroribus, turbari poterant auditorum corda; unde ad eorum consolationem subdit ponite ergo in cordibus vestris non praemeditari quemadmodum respondeatis.* Theophylactus. *Quia enim idiotae erant et imperiti, hoc eis dominus dicit, ne conturbarentur reddituri sapientibus rationem; et causam subdit ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri; quasi dicat: statim a me sortiemini facundiam et sapientiam, ut nec omnes adversarii vestri si in unum conveniant, resistere valeant vobis, nec in sapientia, idest speculationum vi, nec in eloquentia et sermonis lepore. Saepe enim multi sapientiam quidem habent in mente; sed cum sint provocabiles ad turbationem, totum confundunt, cum tempus fuerit proponendi. Non autem tales fuerunt apostoli; sed utrinque gratiosi fuerunt.* Gregorius. *Ac si dominus suis dicat: nolite terreri: vos ad certamen acceditis, ego praelior: vos verba editis, sed ego sum qui loquor.* Ambrosius. *Alibi autem Christus in discipulis, alibi pater, alibi spiritus loquitur patris. Non discordant ista, sed congruunt: quod unus loquitur, tres loquuntur, quia vox est una Trinitatis.* Theophylactus. *His autem dictis, et propulso imperitiae timore, subdit et aliud quiddam necessarium, quod eorum animos poterat commovere, ne subito irruens eos turbaret; sequitur enim trademini autem a parentibus et fratribus et cognatis, et morte afficient ex vobis.* Gregorius. *Plus in nobis ea tormenta saeviunt quae ab illis patimur de quorum moribus praesumebamus: quia cum damno corporis mala nos cruciant amissae caritatis.* Gregorius Nyssenus. *Consideremus autem statum qui tunc temporis erat. Omnibus suspectis, ad invicem dividebantur cognationes, invicem disgregatae per cultus; et filius gentilis proditor fiebat parentum fidelium; et in filium qui crediderat,*

pater in infidelitate obstinatus accusator fiebat. Omnis aetas erat exposita persequentibus fidem, nec mulieribus succurrebat naturalis sexus fragilitas. Theophylactus. *His autem dictis, et de odio subiungit quod ab omnibus patientur; sequitur enim et eritis odio omnibus hominibus propter nomen meum.* Gregorius. *Sed quia dura sunt quae praedicuntur de afflictione mortis, protinus consolatio subditur de gaudio resurrectionis, cum dicitur et capillus de capite vestro non peribit; quasi dicat martyribus suis: cur timetis ne pereat quod incisum dolet, quando et illud in vobis perire non potest quod incisum non dolet?* Beda. *Vel aliter. Capillus de capite discipulorum domini non peribit: quia non solum fortia facta vel dicta sanctorum, sed et tenuissima cogitatio digna mercede donabitur.* Gregorius Moralium. *Qui autem patientiam in adversis tenet, inde contra adversa omnia fortis efficitur: unde sibi et seipsum vincendo dominatur; unde sequitur in patientia vestra possidebitis animas vestras. Quid enim est animas possidere nisi perfecte in omnibus vivere, cunctisque mentis motibus quasi ex arce virtutis dominari?* Gregorius. *Per patientiam igitur animas nostras possidemus; quia dum nobismetipsis dominari discimus, hoc ipsum incipimus possidere quod sumus. Idcirco autem possessio animae in virtute patientiae ponitur, quia radix omnium custosque virtutum patientia est. Patientia vero est aliena mala aequanimiter perpeti; contra eum quoque qui mala irrogat nullo dolore morderi.*

Lectio 5

[85936] Catena in Lc., cap. 21 l. 5 Beda. *Hactenus ea quae per quadraginta annos, necdum fine adveniente, futura erant, dicta sunt; hic ipse finis desolationis quae a Romano exercitu facta est, domini verbis exponitur, cum dicitur cum autem videritis circumdari ab exercitu Ierusalem, tunc scitote quia appropinquavit desolatio eius.* Eusebius. *Desolationem Ierusalem vocat non amplius eam a suis, nec secundum ritum legalem constitui, ita quod nullus expectet post futuram obsidionem aliam innovationem fieri, sicut accidit tempore regis Persarum, et illustris Antiochi, et iterum tempore Pompeii.* Augustinus ad Hesychium. *Haec autem domini verba ideo Lucas hoc loco commemoravit, ut ostendat tunc factam fuisse abominationem desolationis quae a Daniele praedicta est, de qua Matthaeus et Marcus locuti sunt, quando expugnata est Ierusalem.* Ambrosius. *Iudaei enim putaverunt abominationem desolationis tunc factam, eo quod caput porci in templo iecerunt illudentes Romani Iudaicae ritum observantiae.* Eusebius. *Dominus autem futuram in civitate praevidens famem, monebat discipulos ne in futura obsidione in civitatem confugerent tamquam ad locum tutum et a Deo protectum; sed magis inde discederent, et ad montes confugerent; unde sequitur tunc qui in Iudaea sunt, fugiant in montes.* Beda. *Ecclesiastica narrat historia, cunctos qui in Iudaea erant Christianos, imminente Hierosolymorum excidio, commonitos a domino, loco discessisse, et trans Iordanem habitasse in civitate quadam Pella nomine, donec desolatio Iudaeae compleretur.* Augustinus ad Hesychium. *Pro hoc autem Matthaeus et Marcus dixerunt: et qui supra tectum est, non descendat in domum; addit autem: nec introeat ut tollat aliquid de domo; pro quo Lucas subdit et qui in medio eius sunt discedant.* Beda. *Sed quomodo ab exercitu civitate*

iam circumdata, qui in medio eius sunt discedent? Nisi forte quod promisit tunc, non ad ipsum tempus obsidionis referatur, sed ad proximum ante obsidionem tempus, cum se primum miles Romanus per Galilaeae vel Samariae fines coepit diffundere. Augustinus ad Hesychium. *Pro eo autem quod Matthaeus et Marcus posuerunt: et qui in agro erit, non revertatur retro tollere vestimentum suum, apertius iste subdit et qui in regionibus, non intrent in eam; quia dies ultionis hi sunt, ut impleantur omnia quae scripta sunt.* Beda. *Dies autem ultionis hi sunt, dies videlicet dominici sanguinis ultionem petentes.* Augustinus. *Deinde similiter Lucas prosequitur, sicut et alii duo vae autem praegnantibus et nutrientibus in illis diebus. Et sic ergo Lucas patefecit quod poterat esse incertum, scilicet id quod dictum est de abominatione desolationis, non ad saeculi finem, sed ad expugnationem Ierusalem pertinere.* Beda. *Dicit ergo vae praegnantibus, praesente captivitate, et nutrientibus sive mammantibus, ut quidam interpretantur, quarum vel uteri, vel manus filiorum sarcina praegravatae fugae necessitatem non minimum impediunt.* Theophylactus. *Quidam vero dicunt, dominum per hoc significare filiorum esum, quem et Iosephus narrat.* Chrysostomus. *Deinde praedictorum assignat causam, dicens erit enim pressura magna super terram, et ira populo huic. Talia enim mala eos occupaverunt ut nulla deinceps aerumna possit eorum calamitatibus adaequari, ut Iosephus narravit.* Eusebius. *Qualiter scilicet advenientibus Romanis, et urbem capientibus, multae catervae Iudaici populi in ore gladii periere; unde sequitur et cadent in ore gladii. Sed et plures necati sunt fame. Haec vero accidebant primo quidem sub Tito et Vespasiano, post hos autem tempore Hadriani principis Romanorum, quando natale solum Iudaeis inaccessibile est factum; unde sequitur et captivi ducentur in omnes gentes. Totum enim orbem Iudaei repleverunt, et usque ad fines terrae pervenerunt; et cum eorum terra ab alienigenis inhabitetur, solis ipsis est inaccessibilis facta; unde sequitur et Ierusalem calcabitur a gentibus, donec impleantur tempora nationum.* Beda. *Quae scilicet apostolus commemorat dicens: caecitas ex parte facta est in Israel (...) et sic omnis Israel salvus fiet; qui cum promissa salute fuerit potitus, ad patrium solum rediturus non temere speratur.* Ambrosius. *Mystice autem abominatio desolationis, adventus Antichristi est: eo quod sacrilegiis infaustis mentium interiora contaminet, sedens iuxta historiam in templo, ut sibi vindicet divinae solium potestatis. Iuxta interpretationem autem spiritualem pulchre inducitur, eo quod in affectibus singulorum vestigium perfidiae suae confirmare desideret, ex Scripturis disputans se esse Christum. Tunc appropinquabit desolatio, quoniam a vera religione plerique lapsi desistent; tunc erit domini dies, quoniam sicut primus adventus domini fuit propter redimenda peccata, ita et secundus erit propter reprimenda delicta, ne plures perfidiae errore labantur. Est et alius Antichristus, idest Diabolus, qui Ierusalem, idest animam pacificam, obsidere nitatur suae legis exercitu. Ergo quando in medio templi est Diabolus, desolatio abominationis est. Cum autem unicuique laboranti, Christi praesentia spiritualis illuxerit, tollitur iniquus ex medio, et incipit regnare iustitia. Est etiam tertius Antichristus, ut Arius et Sabellius et omnes qui nos prava intentione seducunt. Hae autem sunt praegnantes quibus vae dicitur, quae arvinam suae carnis extendant, et quibus intimorum gressus pigrescat animorum, et effetae virtutum, fetaeque vitiorum. Sed nec illae praegnantes condemnationis expertes sunt, quae in bonorum actuum molimine constitutae, necdum aliquos suscepti operis dedere processus. Sunt quae Dei timore concipiunt, sed non omnes pariunt: sunt enim quae abortivum excludunt verbum antequam pariant. Sunt etiam quae in utero Christum* *habeant, sed nondum formaverunt. Ergo quae parit iustitiam, Christum parit. Nos etiam parvulos nostros ablactare properemus, ne nos quasi imperfectorum parentes, aut iudicii dies aut mortis inveniat. Quod ita fiet, si omnia dicta iustitiae in corde custodias, nec senectutis tempus expectes; sed in prima aetate sapientiam sine corruptela corporis tui cito concipias, cito nutrias. In fine autem Iudaea omnis a nationibus credituris subicietur in ore gladii spiritalis, qui est sermo bis acutus.*

Lectio 6

[85937] Catena in Lc., cap. 21 l. 6 Beda. *Quid impletis nationum temporibus sequatur, ex ordine manifestat, dicens erunt signa in sole et luna et stellis.* Ambrosius. *Quae quidem signa secundum Matthaeum evidentius exprimuntur: tunc, inquit, sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo.* Eusebius. *Tunc enim cum vitae corruptibilis consummatio agetur, et secundum apostolum species huius mundi transibit, et novum succedet saeculum, in quo vice sensibilium luminarium ipse Christus fulgebit quasi iubar et rex novi saeculi: cuius erit tanta luminis virtus et gloria, ut sol, qui nunc radiat, atque luna et cetera sidera, adventu maioris luminis occultentur.* Chrysostomus. *Sicut enim in hoc saeculo luna et sidera mox obfuscantur orto sole; sic in gloriosa Christi apparitione sol obtenebrescet, et luna non dabit proprium iubar, et stellae cadent de caelo, priore spoliatae amictu, ut potioris lucis amictu potiantur.* Eusebius. *Quae autem evenient orbi post luminarium obtenebrationem, ex quibus fiet angustia gentium, consequenter exprimit, dicens et in terris pressura gentium prae confusione sonitus maris et fluctuum: ubi videtur docere principium transmutationis universi futurum ex defectu substantiae humidae. Hac enim prima devorata, vel congelata, ut non amplius audiatur sonitus maris, nec contingant arenam fluctus eius, causa exuberantis siccitatis, ceterae mundi partes non amplius obtinentes vaporem solitum, emissum ex substantia humida, transmutationem patientur; et sic cum apparitio salvatoris confutare debeat repugnantia Deo prodigia, exordium sument furoris prooemia ex siccitatibus, ut nec tempestas, nec fremitus maris ulterius audiatur. Quo facto subsequetur angustia superstitum hominum; unde sequitur arescentibus, idest tabescentibus, hominibus prae timore et expectatione, eorum scilicet quae supervenient universo orbi. Quae autem tunc ingruant mundo, consequenter ostendit, subdens nam virtutes caelorum movebuntur.* Theophylactus. *Vel aliter. Cum alterabitur superior orbis, et elementa inferiora merito patientur iacturam; unde sequitur et in terris pressura gentium prae confusione sonitus maris et fluctuum; quasi dicat: mare terribiliter fremet, et littus maris agitabitur tempestate, ita ut sit populo terrae pressura, idest communis miseria, et tabescant timore et expectatione malorum irruentium mundo; unde sequitur arescentibus hominibus prae timore et expectatione, quae supervenient universo orbi.* Augustinus ad Hesychium. *Sed dices: confiteri vos poena vestra compellit adesse iam fines, dum impletur quod praenuntiatum est. Nullam enim patriam, nullum locum, nostris temporibus non affligi aut tribulari certum est. Sed si ista mala quae nunc patitur genus humanum, certa sunt indicia iam dominum esse venturum, quid est quod dicit apostolus: cum dixerint: pax et securitas? Videamus ergo ne forte melius intelligatur*

non eo modo impleri quae praedicta sunt his verbis; sed tunc potius esse ventura, quando sic erit tribulatio universo orbi ut ad Ecclesiam pertineat, quae universo orbe tribulabitur, non ad eos qui tribulabunt eam: ipsi enim sunt dicturi: pax et securitas. Nunc autem ista mala quae tamquam summa extremaque creduntur, utrique regno, Christi scilicet et Diaboli, videmus esse communia: pariter quippe his boni affliguntur et mali; interque tanta mala adhuc usquequaque frequentantur luxuriosa convivia. Hoccine est arescere prae timore, an potius inardescere prae libidine? Theophylactus. *Non solum autem mortales fluctuabunt cum alterabitur mundus, sed etiam Angeli stupebunt in tam terribilibus mutationibus universi; unde sequitur nam virtutes caelorum movebuntur.* Gregorius in Evang. *Quid enim virtutes caelorum, nisi Angelos, dominationes, et principatus, et potestates appellat? Quae in adventu districti iudicis, nostris tunc oculis visibiliter apparebunt, ut districte tunc a nobis exigant hoc quod nos modo invisibilis conditor aequanimiter portat.* Eusebius. *Cum etiam Dei filius sit venturus in gloria, et confutaturus elatam tyrannidem filii peccati, ministrantibus Angelis, caeli fores a saeculo clausae patebunt, ut spectentur excelsa.* Chrysostomus. *Vel virtutes caelicae movebuntur, quamvis sibi consciae non sint: videntes enim infinitas multitudines condemnari, non intrepide stabunt illic.* Beda. *Unde et in Iob dicitur: columnae caeli contremiscunt, et pavent ad nutum eius. Quid ergo faciunt tabulae, quando tremunt columnae? Quid virgula deserti patitur, cum cedrus Paradisi concutitur?* Eusebius. *Vel virtutes caelorum sunt quae praesunt sensibilibus partibus universi: quae quidem tunc movebuntur, ut potiorem statum attingant. Absolventur enim in saeculo novo a ministerio, quo Deo serviunt circa sensibilia corpora secundum corruptionis statum.* Augustinus. *Sed ne dominus, propinquante secundo adventu suo, ea pro magno praedixisse videatur quae huic mundo etiam ante primum eius adventum fieri consueverant, et rideamur ab eis qui plura in historia gentium et maiora legerunt, haec quae dicta sunt, melius in Ecclesia existimo intelligi. Ecclesia enim est sol, et luna, et stellae, cui dictum est: pulchra ut luna, electa ut sol; quae tunc non apparebit, persecutoribus ultra modum saevientibus.* Ambrosius. *Plurimis etiam a religione deficientibus, clara fides obscurabitur nube perfidiae; quia sol caelestis in ea, fide minuitur vel augetur; et sicut menstruis, idest mensium, defectibus, luna vel terrae opposita, cum fuerit ex regione solis, vanescit; sic et sancta Ecclesia, cum lumini caelesti vitia carnis obsistunt, fulgorem divini luminis de Christi radiis non potest mutuari: nam in persecutionibus lucem divini solis plerumque amor vitae huius excludit. Cadunt etiam stellae, idest gloria micantes viri, si persecutionis acerbitas convalescat, quae oportet fieri donec Ecclesiae multitudo cumuletur: sic enim probantur boni, sic produntur infirmi.* Augustinus. *Quod autem dictum est et in terris pressura gentium, gentes voluit intelligi, non quae in semine Abrahae benedicentur, sed quae ad sinistram stabunt.* Ambrosius. *Ergo varii animorum aestus ita graves erunt ut delictorum multitudine male consciis futuri iudicii metu, sacri nobis ros fontis arescant. Quemadmodum autem domini expectatur adventus, ut eius praesentia in toto fiat vel hominis orbe vel mundi, quae fit in singulis, cum omnibus affectibus receperint Christum; sic virtutes caelorum in adventu domini augmentum gratiae consequentur, et plenitudine divinitatis propius se infundente movebuntur. Sunt etiam virtutes caelorum, quae enarrant gloriam Dei, quae pleniore Christi infusione movebuntur, ut videant Christum.* Augustinus. *Vel virtutes caelorum movebuntur, quia impiis persequentibus, quidam fideles fortissimi turbabuntur. Sequitur et tunc videbunt filium* *hominis.* Theophylactus. *Tam fideles quam infideles: radiabit enim amplius sole tam ipse quam crux eius: unde ab omnibus cognoscetur.* Augustinus ad Hesychium. *Quod autem dicit venientem in nube, duobus modis accipi potest: sive in Ecclesia sua tamquam in nube venientem, sicut nunc venire non cessat; sed ideo tunc cum potestate magna et maiestate, quia maior maiestas et potestas illius apparebit sanctis, quibus magnam virtutem dabit, ne tanta persecutione vincantur; sive in corpore suo, in quo sedet ad dexteram patris, merito credendus est non solum in eodem corpore, verum etiam in nube venturus: quoniam sic veniet sicut abiit; nubes autem suscepit eum ab oculis eorum.* Chrysostomus. *Semper enim Deus in nube apparet, secundum illud: nubes et caligo in circuitu eius: unde et filius hominis in nubibus veniet, ut Deus et dominus, non latenter, sed in gloria digna Deo; et ideo subdit cum potestate magna et maiestate.* Cyrillus. *Intelligendum est similiter magna. Primam enim apparitionem prosecutus est cum infirmitate et humilitate nostra; sed secundam celebrabit cum propria potestate et magna maiestate.* Gregorius in Evang. *In potestate enim et maiestate visuri sunt quem in humilitate positum audire noluerunt; ut virtutem eius tanto tunc districtius sentiant, quanto cervicem cordis ad eius patientiam non inclinant.*

Lectio 7

[85938] Catena in Lc., cap. 21 l. 7 Gregorius in Evang. *Quia praemissa contra reprobos dicta sunt, mox ad electorum consolationem verba vertuntur; nam subditur his autem fieri incipientibus, respicite et levate capita vestra, quoniam appropinquat redemptio vestra; ac si dicat: cum plagae mundi crebrescunt, levate capita, idest exhilarate corda: quia dum finitur mundus, cuius amici non estis, prope fit redemptio quam quaesistis. In Scriptura enim sacra saepe caput pro mente ponitur: quia sicut capite reguntur membra, ita cogitationes mente disponuntur. Capita itaque levare, est mentes nostras ad gaudia patriae caelestis erigere.* Eusebius. *Vel aliter. Transactis corporalibus aderunt intelligibilia et caelestia, scilicet regnum saeculi non amplius transituri; et tunc dignis salubria promissa tribuentur; unde dicitur his autem fieri incipientibus, respicite et levate capita vestra, quoniam appropinquat redemptio vestra. Acceptis enim Dei promissis quae speramus, erigemur qui ante curvi fueramus, et elevabimus capita nostra, humiliati quondam, eo quod redemptio nostra quam sperabamus, aderit, illa scilicet quam tota creatura expectat.* Theophylactus. *Idest, perfecta libertas corporis et animae. Sicut enim primus adventus domini fuit ad reformationem animarum nostrarum, sic secundus ad reformationem corporum celebrabitur.* Eusebius. *Dicit autem haec ad discipulos suos, non tamquam ad eos qui durare deberent in vita ista usque ad terminum mundi; sed quasi uno corpore existente ipsis, et nobis, et posteris usque ad consummationem mundi credituris in Christum.* Gregorius. *Quod autem calcari mundus atque despici debeat, provida comparatione manifestat cum subdit videte ficulneam, et omnes arbores: cum producunt ex se fructum, scitis quoniam prope est aestas: ita et vos, cum videritis haec fieri, scitote quoniam prope est regnum Dei: quasi dicat: sicut ex fructu arboris vicina aestas agnoscitur, ita ex ruina mundi prope cognoscitur esse regnum Dei. Et ex hoc ostenditur quia fructus mundi ruina est. Ad hoc enim germinat, ut*

quaecumque germine aluit, cladibus consumat. Bene autem regnum Dei aestati comparatur, quia tunc moeroris nostri nebulae transeunt, et vitae dies aeterni solis claritate fulgescunt. Ambrosius. *Matthaeus autem de sola dixit ficulnea, hic de arboribus omnibus. Duplicem autem habet figuram ficulnea; vel cum dura mitescunt, vel cum peccata luxuriant. Sive ergo cum fructus in omnibus virescit arboribus et ficulnea fecunda iam floret; idest cum omnis lingua confitetur Deo, confitente etiam populo Iudaeorum, sperare domini debemus adventum, quo tamquam temporibus aestivis resurrectionis fructus metentur: sive cum levem fragilemque iactantiam, tamquam folia synagogae, homo iniquitatis induerit, conicere debemus appropinquare iudicium: nam remunerare fidem dominus et delinquendi finem afferre festinat.* Augustinus ad Hesychium. *Cum autem dicit cum videritis haec fieri, quae intelligere poterimus nisi ea quae supra memorata sunt? In his autem est quod ait et tunc videbunt filium hominis venientem. Proinde cum hoc visum fuerit, non iam erit regnum Dei, sed prope erit. An dicendum est, non omnia quae supra commemorata sunt, esse intelligenda, ubi ait cum videritis haec fieri, sed aliqua eorum, hoc scilicet excepto quod dictum est, et tunc videbunt filium hominis? Sed Matthaeus aperuit, nullis exceptis esse accipiendum, dicens: ita et vos cum videritis haec omnia: inter quae est quod videbitur filius hominis veniens, ut intelligatur de adventu quo nunc venit in membris suis tamquam in nubibus, vel in Ecclesia tamquam in nube magna.* Titus. *Vel aliter. Dicit prope est regnum Dei, quia dum haec fient, nondum ultimus finis rerum eveniet, sed iam in finem tendent: nam et ipse adventus domini eliminans omnium principatum et potestatem praeparat regno Dei.* Eusebius. *Sicut enim in hac vita sol hieme recedente, ac succedente vere, radium calidum mittens fovet ac vivificat humi condita semina, exuentia priscam figuram, pullulant autem nova varium virorem habentia; sic et gloriosus unigeniti Dei adventus vivificativis radiis illustrans novum saeculum, dudum condita per totum mundum semina, scilicet dormientes in pulvere terrae, potioribus corporibus quam prius producet in lucem, ac confutata morte regnabit deinceps vita saeculi novi.* Gregorius. *Omnia autem praedicta sub magna certitudine confirmantur, cum subditur amen dico vobis, quia non praeteribit generatio haec donec omnia fiant.* Beda. *Multum commendat quod ita praenuntiat. Et, si dicere fas est, iuratio eius est quod dicit amen dico vobis: amen quippe interpretatur verum. Igitur veritas dicit: verum dico vobis: quod si non diceret, mentiri omnino non posset. Generationem autem, aut omne genus humanum dicit, aut specialiter Iudaeorum.* Eusebius. *Vel generationem dicit novam generationem Ecclesiae sanctae suae, ostendens duraturum populum fidelium usque ad id tempus quo visurus sit omnia et eventus verborum salvatoris oculis apprehendet.* Theophylactus. *Quia enim turbationes et bella et alterationes tam elementorum quam ceterarum rerum futurum esse praedixerat; ne quis suspicaretur quod et ipsa Christianitas peritura foret, subiungit caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt; quasi dicat: etsi cuncta commoveantur, fides tamen mea non deficiet: ex quo innuit Ecclesiam praeferri toti creaturae: siquidem creatura patietur alterationem; fidelium vero Ecclesia et sermones Evangelii permanebunt.* Gregorius. *Vel aliter caelum et terra transibunt etc., quasi dicat: omne quod apud nos durabile est, sine mutatione durabile ad aeternitatem non est; et omne quod apud me transire cernitur, fixum et sine transitu tenetur: quia sine mutabilitate manentes sententias exprimit sermo meus, qui transit.* Beda. *Caelum autem quod transibit, non aethereum, sive sidereum, sive aereum, a quo aves caeli nominantur, intelligere debemus. Si autem* *terra transibit, quomodo Ecclesiastes dicit: terra in aeternum stat? Sed aperta ratione caelum et terra per eam quam nunc habent, imaginem transeunt, attamen per essentiam sine fine subsistunt.*

Lectio 8

[85939] Catena in Lc., cap. 21 l. 8 Theophylactus. *Posuit supra dominus terribilia et sensibilia malorum indicia quae occupabunt peccatores, sed contra haec mala remedium est cautela et oratio; unde dicitur attendite autem vobis, ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate.* Basilius. *Singulum animalium a conditore omnium Deo habet intrinsecus causas facientes ad tutelam consistentiae propriae: propter quod et Christus nobis dedit hanc monitionem, ut quae illis a natura, haec nobis auxilio rationis et cautela contingant: fugientibus quidem peccatum, ut irrationabilia fugiunt mortifera pabula, inquirentibus vero iustitiam, sicut illa herbas nutritivas requirunt; et ideo dicit attendite vobis, ut scilicet discernere possitis a salubri nocivum. Sed quoniam dupliciter contingit attendere, hinc quidem corporis oculis, illinc vero per intellectivam virtutem, oculus corporis virtutem non attingit: restat igitur dictum esse de opere intellectus, attendite; hoc est, undique circumspicite vos, pervigil habentes ad vestram custodiam animae lumen. Neque autem dixit attendite vestris, aut eis quae circa vos sunt, sed vobis: vos enim estis intellectus et anima; vestrum autem corpus est sensus; circa vos autem opes, artes et reliqua vitae supellex; quibus non monet attendendum, sed animae, cuius praecipua cura habenda. Eadem vero admonitio aegrotantes sanat, et sanos perficit; servatores praesentium, et provisores futurorum; non alienorum censores, sed suorum scrutatores; non dimittentes intellectum servum fieri passionum, sed irrationale animae subicientes rationali. Cur autem sit attendendum, subiungit dicens ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate et curis huius vitae.* Titus. *Quasi dicat: cavete ne lumina mentis vestrae graventur: cura namque praesentis vitae, et crapula, et ebrietas fugant prudentiam, quassant fidem, operantur naufragia.* Basilius. *Est autem ebrietas nimius usus vini; crapula vero anxietas et nausea quae est in ebrietate, a motione capitis Graeco vocabulo dicta. Sicut igitur cibis ne esuriamus, sic et potibus ne sitim patiamur, utendum est, vitando diligentius lapsum. Fallax enim est vini ingestio. Anima autem vino libera prudentissima erit et optima; sed humectata vini vaporibus quasi quadam nube velatur. Curiositas autem huius vitae quamvis nihil inhibitorum continere videatur, si tamen ad cultum divinum non coadiuvet, vitanda est; et quare hoc dixerit, ostendit subdens et superveniat in vos repentina dies illa.* Theophylactus. *Non enim cum deliberatione veniet dies illa, sed ex improviso et furtim capiens tamquam laqueus non caventes; unde sequitur tamquam laqueus enim superveniet in omnes qui sedent super faciem omnis terrae. Quod diligentius discuti potest. Capiet enim dies illa sedentes in superficie terrae quasi impraemeditatos et inertes. Quotquot vero sunt solertes et agiles ad bonum, non sedentes, et otiantes in terrenis; sed surgentes ab eis, sibi dicentes: surge, vade, quoniam non est hic tibi requies; talibus non est illa dies, ut laqueus, in discrimen, sed ut dies festivus.* Eusebius. *Praedicta igitur docuit esse attendenda ad cavendam gravedinem inde provenientem; unde sequitur vigilate itaque, omni tempore orantes, ut digni habeamini fugere ista omnia*

quae futura sunt. Theophylactus. *Scilicet famem, pestem, et cetera huiusmodi, quae temporaliter electis et aliis imminent, et ea quae postmodum accidunt reis perenniter: illa enim aliter cavere non possumus, nisi per vigilias et orationes.* Augustinus de Cons. Evang. *Haec intelligitur illa fuga quam Matthaeus commemorat, quae non debet fieri in hieme vel sabbato. Ad hiemem pertinent curae huius vitae, quae tristes sunt velut hiems: ad sabbatum vero crapula et ebrietas, quae carnali laetitia luxuriaque cor submergit atque obruit; quod malum sabbati nomine significatur, quia illo die Iudaei deliciis affluunt, dum spirituale sabbatum ignorant.* Theophylactus. *Et quia Christianum decet non solum fugere mala, sed etiam niti ad gloriam assequendam, subdit et stare ante filium hominis: haec est enim angelica gloria stare ante filium hominis Deum nostrum, et faciem eius iugiter cernere.* Beda. *Et certe si quis sapiens medicus praeciperet attendere a succo alicuius herbae, ne repentinus interitus superveniat, magno studio medici mandata servaremus: nunc autem salvatore admonente ebrietatem, et crapulam, et curas saeculi esse cavendas, his sauciari et consumi non timent: quia fidem quam medici dictis praebent, domini verbis praebere contemnunt.*

Lectio 9

[85940] Catena in Lc., cap. 21 l. 9 Beda. *Quae verbis praeceperat dominus, suis confirmat exemplis: nam qui nos ante iudicis adventum, et incertum singulorum exitum, ad vigilandum hortatus est, et orandum, et ipse, imminente tempore passionis suae, doctrinae, vigiliis et precibus instat; unde dicitur erat autem diebus docens in templo: in quo suo exemplo insinuat hoc esse digne Deo vigilare, vel dicto vel facto proximis viam veritatis ostendere.* Cyrillus. *Quae autem erant quae docebat nisi transcendentia cultum legis? Instabat enim tempus quo debebat umbra in veritatem transformari.* Theophylactus. *Tacuerunt autem Evangelistae pleraque documentorum Christi, qui, cum per triennium fere praedicaverit, documenta eius quae conscripserunt, dicet aliquis vix ad unius diei sermonem sufficere. Ex pluribus ergo pauca describentes, dederunt nobis quemdam gustum dulcedinis doctrinae ipsius. Ostendit autem nobis dominus quod oporteat noctu et quiete alloqui Deum, et in die prodesse hominibus; et colligere quidem in nocte, distribuere vero collecta in die; unde subditur noctibus vero exiens morabatur in monte qui vocatur oliveti; non quasi opus habens oratione, sed ad exemplum dandum hoc egit.* Cyrillus. *Quia vero eloquium eius in potestate erat, et potestative transferebat in spiritualem cultum quae per Moysen et prophetas tradita fuerant in figuris, populus eum avidius audiebat; unde sequitur et omnis populus manicabat, idest mane venire accelerabat, ad eum in templo, audire eum. Populo autem ante Lucanum venienti ad eum, congruum erat dicere: Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo.* Beda. *Mystice autem et nos, cum inter prospera sobrie et pie et iuste conversamur, diebus in templo docemus, quia formam boni operis fidelibus praebemus; noctibus vero in monte oliveti moramur, quia in tenebris angustiarum spiritali consolatione respiramus: et ad nos quoque populus manicat, cum vel discussis operibus tenebrarum vel cunctis nebulis pressurarum nos imitatur.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Lucam

a capite XXII ad caput XXIV

Thomas de Aquino in Disputatione de Sacramento a Raphaele depicta (Stanza della Segnatura, Vaticano)

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 22

Lectio 1

[85941] Catena in Lc., cap. 22 l. 1 Chrysostomus. *Umbra nostrorum fuerunt festa Iudaica; et ideo si quaesieris a Iudaeo de Pascha et azymis, nil magni proferet, commemorans liberationem ab Aegypto.*

Si quis autem a me quaesierit, non audiet Aegyptum nec Pharaonem, sed absolutionem erroris et tenebrarum Diaboli, non per Moysen, sed per filium Dei. Glossa. *Ad cuius passionem enarrandam accedens Evangelista praemittit de figura, dicens appropinquabat autem dies festus azymorum, qui dicitur Pascha.* Beda. *Pascha quidem, quod Hebraice dicitur phase, non a passione, sed a transitu nominatur; eo quod exterminator videns sanguinem in foribus Israelitarum pertransierit, nec percusserit primogenita eorum. Vel ipse dominus praebens auxilium populo suo desuper ambulavit. Hoc autem inter Pascha et azyma distat, quod Pascha ipse solus dies appellatur in quo agnus occidebatur ad vesperam, hoc est decima quarta luna primi mensis; decima quinta autem luna, quando egressus est de Aegypto, succedebat festivitas azymorum septem diebus usque ad vigesimam primam diem eiusdem mensis; unde Evangelii Scriptura indifferenter unum pro alio ponere solet; unde hic dicitur dies azymorum, qui dicitur Pascha. Significatur autem per mysterium, quod Christus semel pro nobis passus, per totum tempus huius saeculi, quod septem diebus agitur, in azymis sinceritatis et veritatis praecepit esse vivendum.* Chrysostomus. *Principes autem sacerdotum nefarias res tractant in festo; unde sequitur et quaerebant principes sacerdotum et Scribae quomodo Iesum interficerent. Moyses quidem unum praecepit esse principem sacerdotum, et illo defuncto creari alium. Tunc vero, cum inciperent Iudaici ritus dissolvi, multi erant principes sacerdotum annuatim creati. Hi ergo volentes Iesum occidere, non metuunt divina, ne scilicet ex tempore sacro maius incurrant peccati contagium: sed ubique timent humana; unde sequitur timebant vero plebem.* Beda. *Non quidem seditionem metuentes, sed caventes ne auxilio populi de suis manibus tolleretur. Haec autem ante biduum Paschae congregatis eis in atrio Caiphae Matthaeus acta attestatur.*

Lectio 2

[85942] Catena in Lc., cap. 22 l. 2 Theophylactus. *Quia dictum est quod principes sacerdotum quaerebant modum quo interficientes Iesum, nullum incurrerent periculum, consequenter modus qui eis occurrit, narratur cum dicitur intravit autem Satanas in Iudam.* Titus. *In Iudam Satanas intravit, non impellens, sed patulum inveniens ostium: nam oblitus omnium quae viderat, ad solam avaritiam dirigebat intuitum.* Chrysostomus. *Ponit autem eius cognomen, subdens qui cognominabatur Iscariotes: erat enim alius Iudas.* Titus. *Subdit autem unum de duodecim: nam numerum adimplebat, non autem vere fungebatur apostolica dignitate.* Chrysostomus. *Vel hoc addit Evangelista velut absonum quidem, ac si diceret: erat de primo choro diligentius electorum.* Beda. *Non est autem huic contrarium quod Ioannes dicit, post bucellam intrasse in eum Satanam: quia nunc intravit ut quasi alienum tentaret, tunc autem quasi proprium ad quaecumque vellet agenda attraheret.* Chrysostomus. *Attende autem magnam Iudae nequitiam, tum quia per se proficiscitur, tum quia pro pretio hoc facit; sequitur enim et abiit, et locutus est cum principibus sacerdotum et magistratibus quemadmodum illum traderet eis. Et gavisi sunt.* Theophylactus. *Magistratus hic appellantur praepositi constructionum templi, vel etiam illi quos Romani populo praefecerant ne proruerent in tumultus, erant enim seditiosi.* Chrysostomus. *Propter avaritiam autem Iudas factus*

est talis; sequitur enim et pacti sunt pecuniam illi dare. Tales enim avaritia generat passiones: reddit impios, et Deum ignorare compellit; et si millies benefactum sit eis, ad nocendum impellit; unde et hic sequitur et spopondit. Theophylactus. *Idest, pepigit et promisit. Et quaerebat opportunitatem ut eum traderet sine turbis; idest, quaerebat eum tradere quando videret eum seorsum existentem sine turbis.* Beda. *Multi autem Iudae scelus exhorrent, nec tamen cavent: qui enim caritatis et veritatis iura spernit, Christum, qui est veritas et caritas, prodit; maxime cum non infirmitate vel ignorantia peccet, sed ad similitudinem Iudae quaerat opportunitatem, ut arbitris absentibus veritatem mendacio, virtutem crimine immutet.*

Lectio 3

[85943] Catena in Lc., cap. 22 l. 3 Titus. *Ut nobis dominus caeleste Pascha dimitteret, typicum manducavit, figuram removens, ut veritas locum obtineret; unde dicitur venit autem dies azymorum, in qua necesse erat occidi Pascha.* Beda. *Dies azymorum Paschae quartamdecimam primi mensis appellat, quando, fermento abiecto, Pascha, idest agnus, occidi ad vesperam consueverat.* Eusebius. *Si quis autem dicat: si prima die azymorum discipuli salvatori parant Pascha, ergo et eadem die oportet nos Pascha celebrare: dicemus, hoc non fuisse monitionem, sed historiam facti quod accidit tempore salutiferae passionis. Aliud autem est narrare gesta vetera, et aliud sancire, ac posteris statuta relinquere. Quin etiam salvator non egit Pascha cum Iudaeis, quando agnum immolabant: nam illi quidem hoc egerunt in parasceve, quando passus est dominus; unde non introierunt in atrium Pilati, ut manducarent Pascha: ex quo enim veritati insidiati sunt, verbum veritatis a se expulerunt, non primo die azymorum, quo die debebat immolari Pascha, manducantes solitum sibi Pascha (erant enim erga aliud attenti), sed die sequenti post illam, quae erat azymorum secunda. Dominus vero prima die azymorum, hoc est quinta feria sabbati, Pascha cum discipulis peregit.* Theophylactus. *Eadem autem quinta feria mittit duos ex discipulis suis ad parandum Pascha, Petrum scilicet et Ioannem, alterum scilicet ut diligentem, alterum ut dilectum; unde sequitur et misit Petrum et Ioannem, dicens: euntes parate nobis Pascha, ut manducemus: per omnia manifestans quod usque ad extremum vitae non est adversatus legi. Mittit autem eos ad alienam domum: nam nulla domus erat ei, neque discipulis suis; alioquin apud aliquem eorum Pascha celebrasset; et ideo subditur at illi dixerunt: ubi vis paremus?* Beda. *Quasi dicant: non habemus domicilium, non habemus tabernaculum. Audiant quibus aedificandarum domorum cura est: cognoscant Christum omnium dominum, locum ubi caput reclinaret non habuisse.* Chrysostomus. *Cum autem ignorarent ad quem mitterentur, signum dedit eis, sicut et Samuel Sauli; unde subditur et dixit ad eos: ecce introeuntibus vobis in civitatem, occurret vobis homo amphoram aquae portans: sequimini eum in domum in quam intrat.* Ambrosius. *Primum maiestatem divinitatis adverte: cum discipulis loquitur, et iam novit quid alibi sit futurum; deinde dignationem eius intuere: quia non persona divitis aut potentis eligitur, sed pauper ambitur, et angustum hospitium pauperis amplis nobilium aedibus antefertur. Sciebat autem dominus nomen eius, cuius sciebat mysterium et occursum; sed ideo sine nomine designatur,*

ut ignobilis aestimetur. Theophylactus. *Vel ideo mittit eos ad hominem ignotum, ut ostendat quod passionem voluntarie subiit. Qui enim mentem huius ignoti viri subegit ut eos susciperet, poterat quodcumque voluisset cum Iudaeis tractare. Dicunt autem quidam quod ideo non dixit nomen hominis, ne proditor cognito nomine domum panderet Pharisaeis, qui venientes cepissent eum priusquam coena fieret, et spiritualia mysteria discipulis traderet: sed quibusdam indiciis in quamdam domum dirigit eos; unde sequitur et dicetis patrifamilias domus: dicit tibi magister: ubi est diversorium ubi Pascha cum discipulis meis manducem? Et ipse vobis ostendet coenaculum magnum stratum; et ibi parate.* Glossa. *Quibus signis inventis, discipuli sollicite quae mandata eis fuerant, impleverunt; unde sequitur euntes autem invenerunt sicut praedixit illis Iesus, et paraverunt Pascha.* Beda. *Hoc Pascha exponens apostolus ait: Pascha nostrum immolatus est Christus; quod quidem Pascha tunc necesse erat occidi, quasi paterno consilio ac definitione sancitum, qui licet die sequenti, hoc est decimaquinta luna sit crucifixus, hac tamen nocte, qua agnus immolabatur a Iudaeis, tentus ac ligatus, immolationis, hoc est passionis suae, sacravit exordium.* Theophylactus. *Intelligamus autem diem quidem azymorum totam conversationem quae est in luce spiritali, nullam redolentem vetustatem primae praevaricationis Adae, in qua viventes non decet delectari in Christi mysteriis. Haec autem mysteria Petrus et Ioannes parant, idest actio et contemplatio, fervor zeli et mansuetudo pacifica. His autem paratoribus occurrit homo: quia per praedicta reperimus statum hominis qui creatus est ad imaginem Dei: qui portat amphoram aquae, quae significat gratiam spiritus sancti: amphora autem est humilitas cordis: humilibus enim dat gratiam, qui se cognoscunt esse terram et pulverem.* Ambrosius. *Vel amphora est mensura perfectior; aqua autem est quae sacramentum Christi esse meruit; quae lavare meruit, non lavari.* Beda. *Parant autem Pascha ubi aquae infertur amphora; quia tempus adest quo veri Paschae cultoribus typicus de limine auferatur cruor; et ad tollenda crimina vivifici fontis Baptisma consecratur.* Origenes super Matth. *Ego autem puto quod homo qui ingredientibus discipulis in civitatem occurrit amphoram aquae portans, erat quidam minister patrisfamilias, portans mundatoriam aut potabilem aquam in vase fictili; quem puto esse Moysen, spiritalem doctrinam portantem in corporalibus historiis. Qui autem non consequuntur spiritualiter eum, non celebrant Pascha cum Iesu. Ascendamus ergo, ipso domino constituto nobiscum, ad superiorem locum in quo est diversorium, quod demonstratur ab intellectu, qui est in unoquoque homine paterfamilias, discipulis Christi. Haec autem domus superior sit nobis magna, ut capiat Iesum verbum Dei, quod non capitur, nisi a magnis sensu. Et sit domus haec a patrefamilias, idest intellectu, praeparata filio Dei, et sit mundata, nullo modo habens malitiae sordes. Sit etiam domus illius princeps non qualibuscumque cognitum habens nomen: unde mystice dicit secundum Matthaeum: ite ad quemdam.* Ambrosius. *In superioribus autem magnum habet stratum, ut magnum meritum eius advertas, in quo dominus cum discipulis sublimium virtutum eius delectatione requiesceret.* Origenes super Matth. *Scire autem debemus quoniam qui in epulationibus et sollicitudinibus saecularibus sunt, non ascendunt in domum illam superiorem, et propterea non celebrant cum Iesu Pascha. Post sermones enim discipulorum quibus catechizaverunt patremfamilias, idest intellectum, venit et divinitas coepulans discipulis in domo praedicta.*

Lectio 4

[85944] Catena in Lc., cap. 22 l. 4 Cyrillus. *Postquam discipuli Pascha paraverant, agitur de Paschae comestione; unde dicitur et cum facta esset hora, discubuit, et duodecim apostoli cum eo.* Beda. *Hora manducandi Paschae designat quartamdecimam diem primi mensis perductam ad vesperam, quintadecima luna iam terris apparente.* Theophylactus. *Sed qualiter dominus discumbere dicitur, cum Iudaei stantes Pascha manducarent? Dicunt ergo, quod cum manducavissent legale Pascha, accubuerunt secundum communem usum, manducantes quosdam alios cibos. Sequitur et ait illis: desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, antequam patiar.* Cyrillus. *Quod ideo dicit, quia discipulus avarus proditionis tempus explorabat; sed ne traderet eum ante festum Paschae, non explicaverat dominus domum, vel virum penes quem Pascha perageret; cuius causam per haec verba ostendit.* Theophylactus. *Vel dicit desiderio desideravi, quasi dicat: haec ultima mihi coena vobiscum est, propter quod et amabilis est mihi; sicut et qui peregre profecturi sunt, ultima verba suis dulcius proferunt.* Chrysostomus. *Vel hoc dicit, quia post illud Pascha crux imminebat. Invenimus autem pluries eum praedicantem suam passionem, et eam cupientem evenire.* Beda. *Desiderat ergo primo typicum Pascha cum discipulis manducare, et sic passionis suae mundo mysteria declarare.* Eusebius. *Vel aliter. Cum dominus novum Pascha celebraret, opportune dixit desiderio desideravi hoc Pascha, idest, novum mysterium novi testamenti, quod tradebat discipulis, quod plures ante eum prophetae et iusti cupiverant; sed et ipse sitiens communem salutem, hoc tradebat mysterium quod toti mundo competeret. Pascha vero Moysi statutum erat in uno loco, scilicet in Ierusalem celebrari: unde non congruebat omnibus gentibus; et ideo non erat desideratum.* Epiphanius contra Haeres. *Ex hoc Ebionitarum dementia de carnis esu redargui poterat, domino manducante Pascha Iudaeorum; unde signanter dixit hoc Pascha, ne quis ad aliud invertere posset.* Beda. *Sic ergo dominus legalis Paschae approbator extitit; et hoc ad suae dispensationis figuram docendo pertinuisse, vetat ultra carnaliter exhiberi; unde subdit dico enim vobis, quia ex hoc non manducabo illud donec impleatur in regno Dei; idest, nequaquam ultra Mosaicum Pascha celebrabo, donec in Ecclesia spiritaliter intellectum compleatur: ipsa enim est regnum Dei, secundum illud: regnum Dei intra vos est. Ad vetus autem illud Pascha, cui finem desiderabat imponere, pertinet etiam illud quod subditur et accepto calice, gratias egit, et dixit: accipite, et dividite inter vos. Ob hoc gratias egit, quia vetera transitura, et ventura fuerant omnia nova.* Chrysostomus. *Memento ergo cum ad mensam sederis, quod post mensam oportet te orare; atque ideo ventrem impleas sobrie, ne gravatus nequeas genuflectere, ac supplicare Deo. Non igitur post escas ad lectum, sed ad orationem vertamur: evidenter enim hoc Christus significavit, quod post escas non somnus, non cubile, sed oratio, et sacrarum lectio Scripturarum succedere debeat. Sequitur dico enim vobis, quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat.* Beda. *Potest quidem hoc et simpliciter accipi, quod ab hac hora coenae usque ad tempus resurrectionis, quo in regno Dei erat venturus, vinum bibiturus non esset: postea namque cibum potumque sumpsisse eum testatur Petrus dicens: qui manducavimus et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis.* Theophylactus. *Dicitur autem*

resurrectio regnum Dei, quia mortem exterminavit: unde et David ait: dominus regnavit, decorem indutus est, scilicet formosi amictus, secundum Isaiam, exuta corporis corruptela. Resurrectione autem adveniente, iterum cum discipulis bibit, ut probaret quod resurrectio non erat phantastica. Beda. *Sed multo consequentius est, ut sicut supra typicum agni esum, sic et potum Paschae neget se gustaturum, donec ostensa gloria regni Dei fides mundi adveniat; ut per duo maxima legis edicta, escam scilicet et potum paschalem, spiritaliter immutata, disceres omnia legis sacramenta ad spiritalem observantiam fuisse transferenda.*

Lectio 5

[85945] Catena in Lc., cap. 22 l. 5 Beda. *Finitis Paschae veteris solemniis, transiit ad novum, quod in suae redemptionis memoriam Ecclesiam frequentare desiderat, pro carne agni et sanguine, suae carnis sanguinisque sacramentum in panis ac vini figura substituens, sacerdos in aeternum factus secundum ordinem Melchisedech; unde dicitur et accepto pane, gratias egit; sicut et de veteribus terminandis gratias egerat, nobis exemplum tribuens in omni boni operis inchoatione et perfectione Deum esse glorificandum. Sequitur et fregit. Frangit ipse panem quem porrigit, ut ostendat corporis sui fractionem non sine sua sponte futuram. Et dedit eis dicens: hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.* Gregorius Nyssenus. *Panis enim ante consecrationem communis panis est; sed ubi consecratur mysterio, fit et dicitur corpus Christi.* Cyrillus. *Nec dubites an hoc verum sit, eo manifeste dicente hoc est corpus meum; sed potius suscipe verba salvatoris in fide. Cum enim sit veritas, non mentitur. Insaniunt igitur dicentes mysticam benedictionem a sanctificatione cessare, si quae reliquiae remanserint eius in diem subsequentem: non enim mutabitur sacrosanctum corpus Christi; sed virtus benedictionis, et vivificativa gratia iugis in eo est. Virtus enim vivificativa Dei patris unigenitum verbum est, quod caro factum est, non desinens esse verbum, sed efficiens carnem vivificativam. Si enim in aliquo liquore modicum panis immiseris, reperies hunc imbibitum qualitate illius. Igitur vivificativum Dei verbum uniens seipsum propriae carni, fecit eam vivificativam. Numquid ergo et quoniam in nobis vita Dei est, Dei verbo existente in nobis, vivificativum erit nostrum corpus? Sed aliud est secundum participationis habitudinem nos habere in nobis Dei filium; aliud ipsum fuisse factum carnem, idest corpus sumptum ex alma virgine proprium corpus effecisse. Decebat ergo eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictionem vivificativam in pane et vino. Ne enim horreremus carnem et sanguinem apposita sacris altaribus, condescendens Deus nostris fragilitatibus, influit oblatis vim vitae convertens ea in veritatem propriae carnis, ut corpus vitae quasi quoddam semen vivificativum inveniatur in nobis; unde subditur hoc facite in meam commemorationem.* Chrysostomus super Ioannem. *Hoc fecit Christus ducens nos ad maius amicitiae foedus, suamque caritatem declarans erga nos, praestans se non solum videri desiderantibus, sed et palpare, et comedere, et amplecti, et totum affectum explere. Igitur ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus terribiles facti Diabolo.* Basilius. *Disce autem quo*

pacto decet edere corpus Christi, in memoriam scilicet obedientiae Christi usque ad mortem; ut qui vivunt, non amplius in se vivant, sed in eo qui pro eis mortuus est et resurrexit. Theophylactus. *Duos autem calices Lucas commemorat; de altero quidem supra dixit: accipite et dividite inter vos; quem dicet aliquis esse typum veteris testamenti: alterum vero post panis fractionem et distributionem ipse partitur discipulis; unde subditur similiter et calicem postquam coenavit.* Beda. *Subauditur dedit eis, ut sit plena constructio.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel quod Lucas bis de calice commemoravit, prius antequam panem daret, inde postquam panem dedit: illud quod superius dixit praeoccupavit, ut solet; illud vero quod ordine suo posuit, non commemoraverat superius. Utrumque autem coniunctum eamdem sententiam facit quae illorum est, scilicet Matthaei et Marci.* Theophylactus. *Nominat autem dominus hunc calicem novi testamenti; unde sequitur dicens: hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur: significans novum testamentum in suo sanguine exordium sumere: nam in veteri testamento sanguis animalium affuit cum data fuit lex; nunc vero sanguis verbi Dei significat nobis novum testamentum. Cum autem dicit pro vobis, non significat pro solis apostolis corpus Christi datum et sanguinem effusum fuisse; sed causa totius humanae naturae. Et vetus quidem Pascha ad removendam servitutem Aegypti fiebat, sanguis autem agni ad primogenitorum custodiam: novum vero Pascha ad peccatorum remissionem, sanguis autem Christi ad conservationem eorum qui dedicati sunt Deo.* Chrysostomus. *Hic enim sanguis operatur in nobis imaginem regiam, nobilitatem animae non permittit marcescere, protinus irrigans animam, magnamque inspirans virtutem. Hic sanguis fugat Daemones, advocat Angelos et dominum Angelorum. Hic sanguis effusus lavit orbem, et adibile fecit caelum. Huius participes sanguinis, sunt supernis virtutibus amicti, regio pallio, magis autem ipso rege induti. Et sicut si mundus accesseris, salubriter accessisti; sic si imbutus conscientia prava, damnose accedis in poenam et supplicia. Nam si qui imperatoriam coinquinant purpuram, pari poena plectuntur cum eis qui divellunt; absurdum non est si et qui obscoena mente corpus Christi recipiunt, pari poena plectuntur cum his qui illud clavis transfoderunt.* Beda. *Quia vero panis confirmat, vinum vero sanguinem operatur in carne; hoc ad corpus Christi, illud refertur ad sanguinem. Verum, quia et nos in Christo et in nobis Christum manere oportet, vinum dominici calicis aqua miscetur; teste enim Ioanne: aquae multae populi sunt.* Theophylactus. *Primo autem datur panis, secundario calix: prior enim est in spiritualibus laboriosus actus velut panis, non solum quia in vultus sudore laboratur, sed etiam quia dum comeditur, non est facilis ad glutiendum; deinde post labores sequitur exultatio divinae gratiae, quae est calix.* Beda. *Ideo autem tunc coenati communicarunt apostoli, quia necesse erat Pascha typicum ante consummari, et sic ad veri Paschae sacramenta transiri; nunc autem in honorem tanti sacramenti placuit magistris Ecclesiae, prius nos spiritualibus epulis refici, ac deinde terrenis.* Graecus. *Totum autem corpus et sanguinem domini suscipit communicans, etiam si mysteriorum partem accipiat. Sicut enim unum sigillum diversis totam suam figuram impartitur, et integrum manet post distributionem, et sicut una vox penetrat ad multorum auditus; sic nulli dubium sit, corpus et sanguinem domini totum in omnibus reperiri. Fractio autem panis venerandi passionem significat.*

Lectio 6

[85946] Catena in Lc., cap. 22 l. 6 Augustinus de Cons. Evang. *Cum tradidisset dominus discipulis calicem, rursus de traditore suo locutus est, dicens verumtamen ecce manus tradentis me, mecum est in mensa.* Theophylactus. *Quod dixit, non solum ut ostendat se scire futura, sed etiam ut ostendat nobis propriam bonitatem, secundum quam non praetermisit quin prosequeretur ea quae spectabant ad Deum: dat enim nobis exemplum ut usque ad finem satagamus lucrari peccatores: et ut ostendat proditoris nequitiam, qui et conviva fieri non erubuit.* Chrysostomus. *Et particeps existens mysteriorum, conversus non est: fit enim scelus eius utique immanius, tum quia tali proposito imbutus adiit mysteria, tum quia adiens melior factus non fuit nec metu, nec beneficio, nec honore.* Beda. *Et tamen non designat specialiter, manifestius correptus impudentior fieret. Mittit autem crimen in numero, ut agat conscius poenitentiam. Praedicit autem et poenam, ut quem pudor non vicerat, corrigant denuntiata supplicia; unde sequitur et quidem filius hominis, secundum quod definitum est, vadit.* Chrysostomus. *Sed quia Iudas ea quae sunt scripta, prava intentione agebat, ne quis putet eum innoxium tamquam dispensationis ministrum, subdit verumtamen vae homini illi per quem tradetur.* Beda. *Sed et vae homini illi qui ad mensam domini indignus accedens in exemplum Iudae filium hominis tradit, non quidem Iudaeis, sed peccatoribus membris suis. Et quamvis scirent undecim apostoli quod nihil contra dominum cogitarent; quia tamen plus credunt magistro quam sibi timentes fragilitatem suam, quaerunt de peccato, cuius conscientiam non habebant; sequitur enim et ipsi coeperunt quaerere inter se quis esset ex eis qui hoc facturus esset.* Basilius. *Sicut enim in corporalibus passionibus sunt multae quas non sentiunt patientes, porro magis adhibent fidem coniecturae medicorum quam propriam insensibilitatem attendant; sic et in animae passionibus si quis in se peccatum non sentiat, credere tamen debet his qui plus possunt cognoscere sua peccata.*

Lectio 7

[85947] Catena in Lc., cap. 22 l. 7 Theophylactus. *Cum inter se quaererent quis esset dominum traditurus, consequens erat ad invicem sibi dicere: tu proditurus es; et ex hoc coacti sunt dicere: ego potior, ego maior, et similia; unde dicitur: facta est autem et contentio inter eos, quis eorum videretur esse maior.* Graecus. *Vel haec contentio videtur habuisse motivum, quod cum dominus ab hominibus transmigraret, oportebat aliquem eorum fieri aliorum principem, quasi domini vicem gerentem.* Beda. *Sicut autem boni in Scripturis exempla patrum, quibus proficiant et humilientur, requirunt; sic reprobi, si quid forte in electis reprehensibile repererint, quasi suas ex eo nequitias obtecturi, libenter solent amplecti. Ideo multi ardentius legunt quod facta est contentio inter discipulos Christi.* Ambrosius. *Si enim contendebant apostoli, non excusationi obtenditur, sed cautioni proponitur. Caveamus ergo ne in perditionem aliqua inter nos de praelatione possit esse contentio.* Beda. *Potius autem videamus, non quid carnales adhuc discipuli gesserint, sed quid iusserit spiritalis magister; sequitur enim dixit autem eis: reges gentium dominantur eorum.* Chrysostomus.

Gentilium meminit, ut ex hoc rem vituperandam ostendat: gentilium enim est ambire primatum. Cyrillus. *Sed et blandi sermones eis offeruntur a subditis; unde sequitur et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur. Sed illi quidem quasi extorres a sacris legibus, huiusmodi subiacent morbis; vestrum autem culmen est in humilitate; unde sequitur vos autem non sic; sed qui maior est in vobis, fiat sicut minor.* Basilius. *Non ergo extollat praesidentem dignitas, ne ab humilitatis beatitudine corruat. Illud autem noverit quod humilitas vera ministerium plurium est. Sicut enim qui pluribus ministrat vulneratis, et abstergit cuiuslibet vulneris saniem, non sumit ministerium in causam elationis; sic multo magis cui commissae sunt curae fraternorum languorum, ut omnium minister redditurus pro omnibus rationem, cogitare debet, et esse sollicitus; et sic qui maior est, fiat sicut minor. Decet autem et corporale obsequium ab his qui praesident offerri, exemplo domini lavantis pedes discipulorum; unde sequitur et qui praecessor est, sicut ministrator. Non est autem timendum ne in subdito solvatur humilitatis propositum dum ei a maiori servitur, sed imitatione panditur humilitas.* Ambrosius. *Contuendum est autem, quia non omnis honorificentiae studio humilitas definitur: potes enim deferre alicui propter saeculi gratiam, potentiae metum, utilitatisque contuitum: tua aedificatio quaeritur, non alterius honor; et ideo una datur omnibus forma sententiae, ut non de praelatione iactantia sit, sed de humilitate contentio.* Beda. *In hac tamen forma a domino tradita maiores non minima discretione opus habent; ne scilicet, ad instar regum gentium, dominari subiectis, seque ab eis gaudeant laudibus attolli: et tamen contra delinquentium vitia per zelum iustitiae sint erecti. Ad verba autem exhortationis, suimet adiungit exemplum; unde sequitur nam quis maior est: qui recumbit, an qui ministrat? Nonne qui recumbit? Ego autem in medio vestrum sum, sicut qui ministrat.* Chrysostomus. *Quasi dicat: non putes discipulum tui egere, te vero non illius: ego enim, qui nullo egeo, quo universa egent caelestia et terrestria, ad ministerialem gradum condescendi.* Theophylactus. *Ostendit autem se ministrantem eis, cum panem et calicem distribuit, cuius ministerii mentionem facit, rememorans eos quod si de eodem pane comederunt et de eodem calice biberunt, si ipse Christus omnibus ministravit, unum debent omnes sentire.* Beda. *Vel loquitur de ministerio quo secundum Ioannem eorum pedes lavit dominus et magister: quamvis etiam verbo ministrandi possint omnia quae in carne gessit intelligi; sed et suum sanguinem se pro nobis effundere ministrando significat.*

Lectio 8

[85948] Catena in Lc., cap. 22 l. 8 Theophylactus. *Sicut dominus proditori praenuntiaverat vae, sic discipulis remanentibus e contrario bona praenuntiat, dicens vos autem estis qui permansistis mecum in tentationibus meis.* Beda. *Non enim inchoatio patientis, sed perseverantia, caelestis regni gloria donatur: quia perseverantiam, quae constantia, seu fortitudo mentis vocatur, dicimus esse cunctarum columnam virtutum. Filius ergo Dei secum permanentes in tentationibus aeternum ducit ad regnum. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus; unde sequitur et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum.* Ambrosius.

Regnum Dei non est de hoc mundo. Non autem aequalitas ad dominum, sed similitudinis aemulatio est: solus enim Christus plena imago Dei est, propter expressam in se paternae claritudinis unitatem; iustus autem homo ad imaginem Dei est, si propter imitandam divinae conversationis similitudinem, mundum hunc Dei cognitione contemnat: unde et corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes; propter quod sequitur ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo. Non enim victus et potus vobis praemii loco spondetur; sed communicatio gratiae caelestis et vitae. Beda. *Vel mensa proposita omnibus sanctis ad fruendum, caelestis est gloria vitae; qua, qui esuriunt et sitiunt iustitiam, saturabuntur, fruendo desiderato gaudio veri boni.* Theophylactus. *Non autem hoc dixit quasi futuris illis corporalibus escis, et quasi regno suo sensibili futuro: erit enim illic angelica conversatio, sicut Sadducaeis praedixit. Sed et Paulus dicit non esse regnum Dei escam et potum.* Cyrillus. *Sed ex his quae sunt apud nos, spiritualia designat: nam praerogativa quadam funguntur apud reges terrenos qui eis quasi convivae consident. Ex humano ergo iudicio ostendit qui apud eum in primis honoribus statuentur.* Beda. *Haec est enim immutatio dexterae excelsi, ut qui nunc humiles gaudent ministrare conservis, tunc super domini mensam sublimes, vitae perpetuae dapibus alantur; et qui hic in tentationibus iniuste iudicati, cum domino permanent, illic cum eo super tentatores suos iusti iudices veniant; unde sequitur et sedeatis super thronos duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel.* Theophylactus. *Hoc est, condemnantes ex duodecim tribus infideles.* Ambrosius. *Non autem duodecim throni tamquam aliqua corporalis sunt receptacula sessionis; sed quia secundum divinam similitudinem iudicat Christus cognitione cordium, non interrogatione factorum, virtutem remunerans, impietatem condemnans; ita apostoli in iudicium spiritale formantur remuneratione fidei, execratione perfidiae, virtute errorem redarguentes, sacrilegos odio persequentes.* Chrysostomus. *Numquid autem illic sedebit et Iudas? Sed considera, quod lex est data a Deo per Ieremiam: si quid boni promisero, si censearis indignus, mulctabo te. Et ideo loquens cum discipulis, non simpliciter promisit, sed addidit qui permansistis mecum in tentationibus.* Beda. *Ab eius ergo sublimitate promissi Iudas excipitur: nam et antequam haec dominus diceret, exisse credendus est: excipiuntur et illi quicumque, auditis incomprehensibilis sacramenti verbis, abierunt retro.*

Lectio 9

[85949] Catena in Lc., cap. 22 l. 9 Beda. *Ne gloriarentur undecim apostoli, et suis viribus tribuerent quod soli pene inter tot millia Iudaeorum dicerentur in tentationibus permansisse cum domino, ostendit, eos si non iuvantis se domini essent opitulatione protecti, eadem procella cum ceteris potuisse conteri; unde sequitur ait autem dominus Simoni: Simon, ecce Satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum; idest, expetivit vos tentare, et, velut qui triticum purgat, ventilando concutere: in quo docet nullius fidem a Diabolo, nisi Deo permittente tentari.* Theophylactus. *Hoc autem Petro dixit, eo quod fortior aliis erat, et superbire poterat in his quae promissa erant a Christo.* Cyrillus. *Vel ut ostendat quod homines nihil existentes, quantum pertinet ad humanam*

naturam et lubricum mentis nostrae, non decet ut praeesse ceteris velint; et ideo omissis ceteris, venit ad Petrum ceteris praelatum; unde sequitur ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Chrysostomus. *Non autem dixit ego permisi, sed oravi: humiliter enim loquitur tendens ad passionem, ut humilitatem demonstret; nam qui non deprecatione, sed imperio dixerat: super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et: tibi dabo claves regni caelorum; quomodo opus habebat oratione, ut concitatam unius hominis animam coerceret? Non autem dixit: rogavi, ut non neges, sed ne deseras fidem.* Theophylactus. *Nam et si paululum agitandus sis, habes tamen reconditum semen fidei: quamvis deiecerit folia spiritus tentatoris, viget tamen radix. Petit ergo Satanas te laedere tamquam invidens tibi de mea dilectione; sed quamvis egomet pro te sim deprecatus, tu tamen delinques; unde sequitur et tu aliquando conversus confirma fratres tuos; quasi dicat: postquam me negato ploraveris, ac poenitueris, corrobora ceteros; cum te principem apostolorum deputaverim: hoc enim decet te qui mecum robur es et petra Ecclesiae. Hoc autem intelligendum est non solum de apostolis qui tunc erant, ut roborarentur a Petro; sed et de omnibus qui usque ad finem mundi futuri sunt fidelibus: ne scilicet aliquis credentium diffidat, videns eum qui, cum esset apostolus, denegavit, ac iterum per poenitentiam obtinuit praerogativam, ut esset antistes mundi. Admirare igitur exuberantiam divinae patientiae: ne diffidere discipulum faceret, nondum patrato crimine largitus est veniam, ac iterum ipsum in apostolico gradu restituit, dicens confirma fratres tuos.* Beda. *Quasi dicat: sicut ego tuam fidem ne deficiat orando protexi, ita tu infirmiores fratres, ne de venia desperent, confortare memento.* Ambrosius. *Cave ergo iactantiam, cave saeculum. Ille iubetur confirmare fratres suos qui dixit: omnia reliquimus, et secuti sumus te.* Beda. *Quia vero se dominus dixerat pro fide Petri rogasse, conscius ille praesentis affectus, fideique ferventis, sed futuri casus nescius, non credit se ullatenus ab eo posse deficere; unde sequitur qui dixit ei: domine, tecum paratus sum et in carcerem et in mortem ire.* Theophylactus. *Prae nimia quidem dilectione flammescit et impossibilia sibi pollicetur. Decebat autem, audito semel a veritate quod tentandus esset, non amplius contendere. Sed dominus videns eum praesumptuose loquentem, promit tentationis speciem, scilicet quod negaturus esset; unde sequitur et ille dixit: dico tibi, Petre, non cantabit hodie gallus, donec ter abneges nosse me.* Ambrosius. *Petrus quidem, etsi spiritu promptus, corporis tamen adhuc infirmus affectu, denuntiatur dominum negaturus: neque enim poterat divinae constantiam intentionis aequare. Passio domini aemulos habet, pares non habet.* Theophylactus. *Hinc autem magnam doctrinam haurimus: quod non sufficit humanum propositum absque divino subsidio. Petrus enim, quamvis fervens esset, derelictus tamen a Deo, supplantatus fuit ab hoste.* Beda. *Sciendum autem, quod Deo permittente, timorati lapsum patiuntur quandoque ad fastus praecedentis remedium. Sed quamvis idem videatur esse delictum timorati et aliorum, refert non modicum: nam timoratus ex quibusdam insidiis et pene prout noluit, peccavit; alii vero nullam gerendo curam neque sui, neque Dei, peccant, non distinguentes inter peccare et agere virtuose. Unde reor et iussionis modum in eis debere fore diversum: nam timoratus quodam iuvamine indigens, circa eamdem rem erga quam peccavit, iussa debet perferre; alii vero cum totum bonum animae destruxerint, affligi et moneri, et praeceptis subici debent, quousque ratum sit illis Deum iustum iudicem esse, et contremiscant.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem quod hic dicitur de Petri negatione praedicta, omnes quidem Evangelistae commemorant; sed non omnes ex una eademque* *occasione sermonis ad eam commemorandam veniunt: nam Matthaeus et Marcus eam subnectunt postea quam dominus egressus est ex illa domo ubi manducaverant Pascha; Lucas vero et Ioannes antequam inde esset egressus. Sed facile possemus intelligere aut illos duos ea recapitulando posuisse, aut istos praeoccupando; nisi magis moveret quod tam diversa non tantum verba, sed etiam sententias domini praemittunt, quibus permotus Petrus illam praesumptionem praeferret, vel pro domino vel cum domino moriendi, ut magis cogant intelligi, ter eum expressisse praesumptionem suam diversis locis sermonis Christi, et ter illi a domino responsum, quod eum ante galli cantum ter esset negaturus.*

Lectio 10

[85950] Catena in Lc., cap. 22 l. 10 Cyrillus. *Praedixerat autem dominus Petro quod eum esset negaturus, tempore scilicet suae captionis; sed quia semel facta est mentio de captione eius, consequenter nuntiat supervenientem contra Iudaeos conflictum; unde dicitur et dixit eis: quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis? Miserat enim salvator sanctos apostolos praedicare civitatibus et oppidis regnum caelorum, praecipiens ut euntes nullius corporalium curam gererent, sed in eo totam spem vivendi reponerent.* Chrysostomus. *Sicut autem qui docent natare, circa principium quidem manus suas supponentes, attentius sustentant suos discipulos, postea vero plerumque manum abstrahentes iubent ut sibi opitulentur, quinimmo et paululum emergi permittunt; ita et Christus fecit discipulis. In exordiis quidem praesto in cunctis eis aderat, parans eis uberrime affluentiam omnium; unde sequitur at illi dixerunt: nihil. At ubi oportebat et proprias vires ostendere, subtraxit eis aliquantulum gratiam, iubens eis ex se nonnulla peragere; unde sequitur dixit ergo eis: sed nunc qui habet sacculum, quo scilicet portatur pecunia, tollat similiter et peram, qua scilicet portantur cibaria. Et quidem quando nec calceamenta, nec zonam habebant, nec baculum, nec aes, nullius passi sunt penuriam; ut autem marsupium concessit eis, et peram, esurire videntur, et sitire, et nuditatem pati; ac si eis diceret: hactenus cuncta vobis uberrime affluebant; nunc autem volo vos et inopiam experiri: ideoque non addico necessitati pristinae legis, sed mando et loculum habere et peram. Poterat autem et Deus usque in finem eos in tanta constituere copia; sed noluit ob multas causas: primo quidem ut nihil sibi tribuerent, sed recognoscerent totum emanasse divinitus; secundo ut moderari sibi sciant; tertio ne maiora de se opinentur. Horum igitur causa permittens eos incurrere multa inopinatorum, relaxavit prioris legis rigorem, ne gravis et intolerabilis fieret eis vita.* Beda. *Non enim eadem vivendi regula persecutionis qua pacis tempore discipulos informat. Missis quidem discipulis ad praedicandum, ne quid tollerent in via, praecepit, ordinans scilicet ut qui Evangelium nuntiat, de Evangelio vivat. Instante vero mortis articulo, et tota illa gente pastorem simul et gregem persequente, congruam tempori regulam decernit, permittens ut tollant victui necessaria, donec, sopita insania persecutorum, tempus evangelizandi redeat: ubi nobis quoque dat exemplum, iusta nonnunquam causa instante, quaedam de nostri propositi rigore posse sine culpa intermitti.* Augustinus contra Faustum. *Nulla ergo in-*

constantia praecipientis, sed ratione dispensantis, pro temporum diversitate praecepta, vel consilia, vel permissa mutantur. Ambrosius. *Qui autem ferire prohibet, cur emere gladium iubet, nisi forte ut sit parata defensio, non ultio necessaria, et videatur potuisse vindicari, sed noluisse? Unde sequitur et qui non habet, scilicet sacculum, vendat tunicam suam, et emat gladium.* Chrysostomus. *Quid est hoc? Qui dixerat: si quis te percusserit in dextera gena, vertas ei et aliam; nunc armat discipulos, et solo gladio: nam si penitus armare decebat, non solum oportebat gladium possidere, sed et scuta et galeas. Sed et si mille huiusmodi possiderent arma, pro tot insultibus et insidiis populorum, tyrannorum, urbium, nationum, qualiter undecim comparerent, et ex solo aspectu agminum non contremiscerent, nutriti in stagnis et fluviis? Non ergo putemus eum iussisse ut gladios possiderent; sed per gladios innuit imminentes insidias Iudaeorum; unde sequitur dico enim vobis, quoniam adhuc hoc quod scriptum est oportet impleri in me: et cum iniquis deputatus est.* Theophylactus. *Cum enim ipsi inter se supra de praerogativis contenderint: non est, inquit, tempus praerogativarum, immo periculorum et caedium: nam ego magister vester ducor ad mortem non honorabilem, cum impiis deputandus; etenim ea quae sunt de me, scilicet praedicta, finem habent, idest impletionem. Volens ergo violentum insultum innuere, meminit gladii: nec prorsus revelavit, ne tangerentur acedia; nec prorsus obticuit, ne repentinis aggressibus fluctuarent; sed postea recolentes mirarentur quomodo se ipsum pretium exhibuit passioni pro salute humana.* Basilius. *Vel dominus non iubet portare marsupium et peram et emere gladium; sed praedicit futurum, quod scilicet apostoli obliti temporis passionis, donorum et legis domini, auderent sumere gladios: saepius enim Scriptura utitur imperativa sermonis specie loco prophetiae. In pluribus tamen libris non invenitur accipiat, tollat, vel emat; sed tollet et emet.* Theophylactus. *Vel per hoc praenuntiat eis quod incurrerent famem et sitim, quod innuit per peram; et adversitates nonnullas, quod innuit per gladium. Vel aliter. Quod dominus dicit qui habet sacculum, tollat similiter et peram, videtur sermo ad discipulos fieri; sed revera respicit quamlibet Iudaei personam; quasi dicat: si quis Iudaeorum abundat facultatibus, congestis omnibus fugiat; si autem quis ultima oppressus penuria colit regionem, hic etiam amictum vendat et gladium emat: invadet enim eos intolerabilis impetus pugnae, ut nihil ad resistendum sufficiat. Deinde pandit horum malorum causam: quia scilicet passus est poenam profanis debitam, cum latronibus crucifixus. Et cum ad hoc perventum fuerit, sumet finem verbum dispensationis; persecutoribus autem accident quae a prophetis sunt praedicta. Haec igitur dominus praedixit de futuris regioni Iudaeorum; sed discipuli non intelligebant profunditatem dictorum, putantes ob futurum proditoris insultum gladiis opus esse; unde sequitur at illi dixerunt: domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: satis est.* Chrysostomus. *Et quidem si humano eos volebat uti auxilio, nec centum sufficerent gladii; quod si nolebat eos uti humano subsidio, etiam duo supervacui sunt.* Theophylactus. *Noluit ergo dominus eos reprehendere quasi non intelligentes; sed dicens satis est, eos dimisit. Quidam autem dicunt, dominum ironice dixisse satis est; quasi dicat: ex quo duo sunt gladii, sufficiant nobis ad tantam multitudinem quanta nos debet invadere.* Beda. *Vel duo gladii sufficiunt ad testimonium sponte passi salvatoris: unus qui et apostolis audaciam pro domino certandi et domino virtutem medicandi doceret inesse; alter qui nequaquam vagina exemptus, ostenderet eos nec totum quod potuere pro eius facere defensione permissos.* Ambrosius. *Vel quia lex referire non vetat, fortasse Petro duos gladios offerenti satis esse dicit, quasi licuerit usque* *ad Evangelium; ut sit in lege aequitatis eruditio, in Evangelio bonitatis perfectio. Est etiam gladius spiritalis ut vendas patrimonium, et emas verbum quo mentis penetralia vestiuntur. Est etiam gladius passionis ut exuas corpus, et immolatae carnis exuviis ematur tibi sacra corona martyrii. Movet adhuc quod duos gladios discipuli protulerunt: ne forte unum novi, unum veteris testamenti sit, quibus adversus Diaboli armamur insidias. Deinde dicit dominus satis est, quasi nil desit ei quem utriusque testamenti doctrina munierit.*

Lectio 11

[85951] Catena in Lc., cap. 22 l. 11 Beda. *Tradendus a discipulo dominus consueti secessus locum, quo facillime reperiri possit, adit; unde sequitur et egressus ibat secundum consuetudinem in montem oliveti.* Cyrillus. *De die namque conversabatur Hierosolymis, obscura vero nocte succedente in montem olivarum cum suis conversabatur discipulis; unde subditur secuti sunt autem illum et discipuli.* Beda. *Pulchre autem sui corporis mysteriis imbutos in montem olivarum discipulos educit, ut omnes in morte sua baptizatos sancti spiritus charismate confirmandos esse designet.* Theophylactus. *Post coenam autem nequaquam inertia, et iocus, et somnus occupant dominum; sed oratio et doctrina; unde sequitur et cum pervenisset ad locum, dixit illis: orate ne intretis in tentationem.* Beda. *Impossibile quidem est humanam animam non tentari; unde non ait: orate ne tentemini; sed orate ne intretis in tentationem; hoc est ne tentatio vos superet ultima.* Cyrillus. *Sed ne solis verbis eis prodesset, procedens paululum orabat; unde sequitur et ipse avulsus est ab eis quantum iactus est lapidis. Ubique invenies eum semotum orantem, ut discas quod animo attento et corde quieto colloquendum est cum Deo sublimi. Non autem quasi egens alieni suffragii precibus insistebat qui est omnipotentissima virtus patris; sed ut discamus non esse in tentationibus dormitandum, sed magis orationibus insistendum.* Beda. *Solus etiam orat pro omnibus qui solus erat passurus pro omnibus, significans tantum orationem suam quantum et passionem a nostra distare.* Augustinus de quaest. Evang. *Avulsus est autem ab eis quantum iactus est lapidis, tamquam typice admonuerit ut in eum dirigerent lapidem: idest, usque ad ipsum perducerent intentionem legis, quae scripta erat in lapide.* Gregorius Nyssenus. *Quid autem sibi vult flexus genuum, de quo dicitur et positis genibus orabat? Humanus quidem usus est pronos terrae supplicare maioribus, facto ostendentes fortiores esse qui rogantur. Palam est autem humanam naturam nihil habere Deo condignum: et ideo honorifica signa quae invicem exhibemus, fatentes nos humiliores esse respectu excellentiae proximi, transumpsimus ad obsequia incomparabilis naturae: unde ille qui nostros languores portavit, ac pro nobis intercessit, per hominem quem sumpsit genuflectit orando, sanciens non esse superbiendum orationis tempore, sed per omnia humilitati conformandum: quia Deus superbis resistit, dat autem humilibus gratiam.* Chrysostomus. *Quaelibet autem ars verbis et operibus ostenditur ab eo qui docet. Quia ergo dominus venerat docturus nos quamlibet virtutem, ob hoc eadem dicit et facit: unde, quia iusserat verbis orare ne intrarent in tentationem, hoc etiam opere docet; sequitur enim dicens: pater, si vis, transfer calicem istum a me. Non dicit si vis, quasi*

ignorans an patri placeret: neque enim magis ardua cognitio est cognitione paternae substantiae, quam ipse solus perspicaciter novit, secundum illud: sicut novit me pater, et ego novi patrem; neque hoc dicit quasi respuens passionem: qui enim comminatus est discipulo volenti eius passionem impedire, ut Satanam eum vocaret post multa praeconia, qualiter crucifigi nolebat? Cur igitur ita dictum est, consideres. Quantum erat audire quod Deus ineffabilis, qui quemlibet intellectum transcendit, voluit uterum subire virgineum, lac sugere, et humana quaeque pati. Quoniam ergo fere incredibile erat quod erat futurum, primo quidem misit prophetas hoc nuntiantes, postea ipse indutus carne veniens, ut non phantasma putaretur, permittit carnem ferre naturales defectus, esurire, sitire et dormire, laborare, affici et anxiari; ob hoc et recusat mortem, veram humanitatem demonstrans. Ambrosius. *Dicit ergo si vis, transfer a me calicem istum; quasi homo mortem recusans, quasi Deus sententiam suam servans.* Beda. *Vel transferri a se calicem postulat, non quidem timore patiendi, sed misericordia prioris populi, ne ab illo bibat calicem propinatum; unde et signanter non dicit transfer a me calicem, sed calicem istum, hoc est populi Iudaeorum, qui excusationem ignorantiae habere non potest, qui me quotidie vaticinatur.* Dionysius Alexandrinus. *Vel quod dicit transfer calicem istum a me, non est hoc: non adveniat mihi; nisi enim advenerit, transferri non potest. Igitur ut sensit iam praesentem, coepit affici et tristari, et quasi iam propinquante eo dicit transfer calicem hunc. Sicut enim quod praeterit, nec intactum est, nec permanens; sic et salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli; et hoc est non intrare in tentationem, quod consulit esse orandum. Perfectissimus autem modus tentationes evitandi manifestatur cum dicitur verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat. Deus enim inexpertus est malorum. Vult autem nobis bona largiri supra id quod petimus vel intelligimus. Ergo perfectam voluntatem patris, quam ipse noverat, petit sortiri effectum, quae eadem est et sua secundum deitatem. Renuit autem impleri humanam voluntatem, quam dicit suam, paterna voluntate minorem.* Athanasius. *Geminum enim hic velle ostendit: alterum quidem humanum, quod est carnis; alterum vero divinum: humanitas enim ob carnis fragilitatem recusat passionem: sed divinus eius affectus affectanter eam subiit, eo quod non esset possibile eum detineri a morte.* Gregorius Nyssenus. *Apollinaris autem asserit quod Christus non habuit secundum terrenam naturam propriam voluntatem; sed solum in Christo est voluntas Dei, qui de caelo descendit. Dicat ergo: quam voluntatem vult dominus nequaquam evenire? Neque enim deitas aufert propriam voluntatem.* Beda. *Appropinquans etiam passioni salvator, infirmantium in se vocem sumpsit, ut cum hoc imminet quod fieri nolumus, sic per infirmitatem petamus ut non fiat, quatenus per fortitudinem parati simus ut voluntas conditoris nostri, etiam contra nostram voluntatem, fiat.*

Lectio 12

[85952] Catena in Lc., cap. 22 l. 12 Theophylactus. *Ut nobis innotesceret orationis virtus, quatenus eam in adversis praeponamus, orans dominus ab Angelo confortatur; unde dicitur apparuit autem illi Angelus de caelo confortans eum.* Beda. *Alibi legimus quia Angeli accesserunt et ministrabant ei.*

In documento ergo utriusque naturae, Angeli et ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturae suae non eguit praesidio; sed homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur. Theophylactus. *Quidam autem dicunt quoniam apparuit ei Angelus glorificans eum, et dicens: domine, tua est virtus: tu namque potes contra mortem et Infernum genus humanum liberare.* Chrysostomus. *Et quia non phantastice, sed vere nostram carnem suscepit; ut approbet dispensationis veritatem, et oppilet haereticorum ora, quaeque humana sustinet; sequitur enim et factus in agonia prolixius orabat.* Ambrosius. *Horrent plerique hoc loco, qui tristitiam salvatoris ad argumentum inolitae potius a principio quam susceptae ad tempus infirmitatis inclinant. Ego autem non solum excusandum non puto, sed nusquam magis pietatem eius maiestatemque demiror: minus enim contulerat mihi, nisi meum suscepisset affectum: suscepit enim tristitiam meam ut mihi suam laetitiam largiretur. Confidenter tristitiam nomino, quia crucem praedico. Debuit ergo dolorem suscipere, ut vinceret. Neque enim habent fortitudinis laudem qui stuporem magis vulnerum tulerint quam dolorem. Nos ergo voluit erudire, quemadmodum mortem, et quod est amplius, futurae mortis moestitiam vinceremus. Doles ergo, domine, non mea, sed tua vulnera. Infirmatus est enim propter delicta nostra: et fortasse tristis est ideo quia post Adae lapsum, tali transitu nobis erat ex hoc saeculo recedendum ut mori esset necesse. Nec illud distat a vero; sed tristis erat pro persecutoribus suis quos sciebat immanis sacrilegii poenas daturos.* Gregorius Moralium. *Appropinquante etiam morte, nostrae mentis in se certamen expressit, qui vim quamdam terroris ac formidinis patimur, cum per solutionem carnis aeterno iudicio propinquamus; nec immerito, quoniam anima post pusillum hoc invenit quod in aeternum mutare non possit.* Theophylactus. *Quod autem humanae naturae foret praemissa oratio, non autem divinae, ut dicunt Ariani, patet etiam ex eo quod subdit; sequitur enim et factus est sudor eius sicut guttae sanguinis decurrentis in terram.* Beda. *Nemo sudorem hunc infirmitati deputet, quia contra naturam est sudare sanguinem; sed potius intelligat, per hoc nobis declaratum quod effectum iam suae precis obtineret, ut scilicet fidem discipulorum, quam terrena adhuc fragilitas arguebat, suo sanguine purgaret.* Prosper in libro sententiarum Augustini. *Orans etiam cum sudore sanguineo dominus significabat de corpore suo toto, quod est Ecclesia, manatura martyria.* Theophylactus. *Vel hoc proverbialiter dicitur de eo qui vehementer sudavit, quod sudavit sanguinem. Volens igitur Evangelista innuere, quod grossis sudorum guttis madebat, sumit guttas sanguinis ad exemplum. Post hoc autem inveniens discipulos dormientes prae tristitia, improperat eis, simul admonens ut orarent; sequitur enim et cum surrexisset ab oratione, et venisset ad discipulos suos, invenit eos dormientes prae tristitia.* Chrysostomus. *Erat enim intempestum noctis, et discipulorum oculi prae angustia premebantur, et erat somnus non torporis, sed moeroris.* Augustinus de Cons. Evang. *Non autem expressit hic Lucas quota oratione dominus ad discipulos venerit; nihil tamen hoc Matthaeo et Marco repugnant.* Beda. *Demonstrat autem dominus consequenter quia pro discipulis oraverit, quos monet orationum suarum vigilando et orando existere participes; sequitur enim et ait illis: quid dormitis? Surgite et orate, ne intretis in tentationem.* Theophylactus. *Hoc est, ne a tentatione superentur: hoc enim est non induci in tentationem, non demergi ab ea. Vel simpliciter nos iubet orare, ut tranquilla sit nostra vita, nec immergamur in aliquod molestorum. Diabolicum enim est et superbum, quemquam se in tentationem praecipitare; unde et Iacobus non dixit: inicite vos in tentationes, sed: cum* *incideritis, omne gaudium aestimate, de invito voluntarium facientes.*

Lectio 13

[85953] Catena in Lc., cap. 22 l. 13 Glossa. *Praemissa oratione Christi, subicitur de eius proditione, qua a discipulo proditur; dicitur enim adhuc eo loquente, ecce turba, et qui vocabatur Iudas, unus de duodecim, antecedebat eos.* Cyrillus. *Dicit autem qui vocabatur Iudas, quasi nomen eius habens exosum; addit autem unus de duodecim, ad significantiam nequitiae proditoris: nam qui honoratus fuerat aeque apostolis, factus est occisionis causa in Christum.* Chrysostomus. *Sicut enim insanabilia vulnera nec austeris medicamentis obediunt nec demulcentibus, sic anima, ubi semel est captivata, et seipsam dederit cuicumque peccato, nullum emolumentum ex admonitionibus consequetur; quod et Iudae accidit a proditione non cessanti, quamvis omni modo doctrinae esset a Christo cohibitus; unde sequitur et appropinquavit Iesu, ut oscularetur eum.* Cyrillus. *Immemor enim gloriae Christi, putavit forsitan posse latenter agere, ausus praecipuum dilectionis signum organum efficere doli.* Chrysostomus. *Non autem discedendum est a fratrum admonitione, quamquam nihil propter nostra verba eveniat: nam et rivuli, etsi nullus hauriat, fluunt; et si forsan non persuaseris hodie, poteris forsan cras. Piscator enim per totam diem vacua trahens retia, circa sero piscem capit; unde dominus, etsi sciret Iudam non convertendum, non destitit facere quae sua intererat; sequitur enim Iesus autem dixit illi: Iuda, osculo filium hominis tradis?* Ambrosius. *Per interrogationem pronuntiandum puto, quasi amantis affectu corripiat proditorem.* Chrysostomus. *Proprium autem nomen ponit, quod magis dolentis erat et revocantis, quam provocati ad iram.* Ambrosius. *Dicit autem osculo tradis? Hoc est, amoris pignore vulnus infligis, et pacis instrumento mortem irrogas? Servus dominum, discipulus prodit magistrum, electus auctorem.* Chrysostomus. *Non autem dicit: tradis magistrum tuum, dominum tuum, benefactorem tuum, sed filium hominis; hoc est, mansuetum et mitem; qui si non esset magister et dominus, quia tamen tam suaviter erga te gessit, non esset a te prodendus.* Ambrosius. *Magna, o domine, significatio potestatis, magna disciplina virtutis. Et consilium proditionis aperitur, et adhuc patientia non negatur. Ostendit quem proderet, dum occulta manifestat; ostendit quem traderet, dum dicit filium hominis, quia caro, non divinitas comprehenditur. Illud tamen plus confutat ingratum quod eum tradiderit qui, cum esset Dei filius, propter nos filius hominis esse voluisset; quasi dicat: propter te suscepi, ingrate, quod tradis, hypocrita.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc ergo dominus, cum traderetur, primo dixit quod ait Lucas: Iuda, osculo filium hominis tradis? Deinde quod Matthaeus: amice, ad quid venisti? Deinde id quod Ioannes commemorat: quem quaeritis?* Ambrosius. *Osculatus est autem eum dominus, non quo simulare nos doceat, sed ut neque proditorem refugere videretur, et plus afficeret proditorem, cui amoris officia non negaret.* Theophylactus. *Zelantur autem discipuli, et gladios evaginant; unde sequitur videntes autem hi qui circa ipsum erant quod futurum erat, dixerunt ei: domine, si percutimus in gladio? Sed qualiter habent gladios? Quia mactaverant agnum, et a mensa discesserant. Alii autem discipuli quaerunt an percuterent; sed Petrus ubique fervens pro domino,*

persuasionem non expectat, sed percutit servum pontificis; unde sequitur et percussit unus ex illis servum principis sacerdotum, et amputavit auriculam eius dexteram. Augustinus. *Qui percussit, secundum Ioannem Petrus erat; quem autem percussit, Malchus vocabatur.* Ambrosius. *Eruditus enim in lege Petrus promptus affectu, qui sciret Phinees reputatum ad iustitiam quod sacrilegos peremisset, percussit principis servum.* Augustinus. *Deinde Lucas dicit respondens autem Iesus ait: sinite usque huc. Et hoc est quod Matthaeus commemorat: converte gladium tuum in locum suum. Nec moveat quasi contrarium sit quod Lucas hic dicit dominum respondisse sinite usque huc; quasi post istam percussionem ita dictum fuerit ut placuerit ei usque huc factum, sed amplius fieri noluerit; cum in verbis quae Matthaeus posuit, intelligatur potius, totum factum quo usus est gladio Petrus, domino displicuisse. Illud enim verum est quod cum interrogassent dicentes domine, si percutimus in gladio? Tunc respondit sinite usque huc; idest, non vos moveat quod futurum est: permittendi sunt hucusque progredi, hoc est ut me apprehendant, et impleantur quae de me scripta sunt. Non enim diceret respondens autem Iesus, nisi ad interrogationem eorum responderet, non facto Petri. Sed inter moras verborum interrogantium dominum, et illius respondentis, Petrus aviditate defensionis percussit. Sed non potuerunt simul dici quae simul fieri potuerunt. Tunc, sicut dicit Lucas, sanavit eum qui percussus erat; sequitur enim et cum tetigisset auriculam eius, sanavit eum.* Beda. *Numquam enim pietatis suae dominus obliviscitur. Illi iusto mortem inferunt, iste persequentium vulnera sanat.* Ambrosius. *Sed cum dominus vulnere cruentum detersit, mysteria divina subiecit, ut servos principis mundi, non naturae conditione, sed culpae, auris vulnus exciperet, qui non audisset verba sapientiae. Aut si Petrus volens percussit aurem, docuit quod aurem in specie habere non deberet, quam in mysterio non haberet. Sed quare Petrus? Quia ipse ligandi et solvendi adeptus est potestatem; et ideo tollit gladio spiritali aurem interiorem male intelligentis. Sed dominus ipse refundit auditum, demonstrans, et ipsos, si convertantur, posse sanari qui in passione domini vulnerati sunt: eo quod omne peccatum, fidei mysteriis abluatur.* Beda. *Vel servus iste populus est Iudaeorum, principibus sacerdotum indebito mancipatus officio: qui in passione domini dexteram auriculam, idest spiritualem legis intelligentiam, perdidit; quae scilicet auris, Petri gladio deciditur; non quod ille sensum intelligendi audientibus tollat, sed divino ablatum iudicio negligentibus pandat. Verum eadem dextera auris in his qui in eodem populo crediderunt, divina dignatione pristino est restituta officio. Sequitur dixit autem Iesus ad eos qui venerant ad se, principes sacerdotum et magistratus templi et seniores: quasi ad latronem existis cum gladiis et fustibus.* Chrysostomus. *Accesserunt enim nocte, timentes multitudinis impetum; et ideo dicit: quid vobis opus erat his armis in eum qui vobiscum est semper? Et hoc est quod sequitur: cum quotidie vobiscum fuerim in templo, non extendistis manus in me.* Cyrillus. *Ubi non inculpat dominus praesides Iudaeorum, quod non sibi mature paraverant insidias mortis, sed arguit eos qui temere opinabantur eum se invasisse ipso invito; ac si dicat: tunc non cepistis me, quia nolebam; et nec nunc possetis, nisi me sponte vestris subicerem manibus; unde sequitur sed haec est hora vestra; idest, parvum tempus concessum est vobis exercendae in me vestrae saevitiae, patre votis meis favente. Dicit etiam quod haec potestas est tenebris data, idest Diabolo et Iudaeis, insurgendi in Christum, et hoc est quod subditur et potestas tenebrarum.* Beda. *Quasi dicat: ideo adversum me in tenebris congregamini, quia potestas vestra, qua sic contra lucem mundi armamini, in tene-*

bris est. Quaeritur autem quomodo Iesus principes sacerdotum, magistratus templi et seniores qui ad se venerunt, alloqui dicatur, cum apud alios Evangelistas non ipsos venisse, verum in atrio Caiphae expectantes, ministros misisse perhibeantur. Sed huic contrarietati respondetur, quod illi non per seipsos, sed per eos quos miserunt ad apprehendendum Christum in suae iussionis potestate venerunt.

Lectio 14

[85954] Catena in Lc., cap. 22 l. 14 Ambrosius. *Non intellexerunt infelices mysterium, nec venerati sunt tam clementem pietatis affectum, quo etiam hostes suos non passus est vulnerari; dicitur enim comprehendentes autem eum duxerunt ad domum principis sacerdotum. Cum legimus teneri Iesum, caveamus ne putemus eum teneri secundum divinitatem et invitum quasi infirmum; tenetur enim et ligatur secundum corporis veritatem.* Beda. *Princeps autem sacerdotum Caipham significat, qui, secundum Ioannem, erat pontifex anni illius.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed primo ad Annam ductus est socerum Caiphae, sicut Ioannes dicit, quam ad Caipham, ut Matthaeus dicit. Marcus autem et Lucas nomen non dicunt pontificis.* Chrysostomus. *Ideo autem ducitur ad domum pontificis, ut de consensu principis sacerdotum singula quaeque facerent: illuc enim omnes convenerant Christum praestolantes. Magnus autem fervor Petri ostenditur, qui non aufugit, cum alios fugientes vidisset; sequitur enim Petrus vero sequebatur eum a longe.* Ambrosius. *Bene a longe sequebatur iam proximus negator: neque enim negare potuisset, si Christo proximus adhaesisset. Sed in hoc fit reverendus, quod dominum non reliquit etiam cum timeret: metus naturae est, cura pietatis.* Beda. *Quod autem ad passionem euntem dominum a longe sequitur Petrus, significat Ecclesiam secuturam quidem, idest imitaturam passionem domini; sed longe differenter: Ecclesia enim pro se patitur, at ille pro Ecclesia.* Ambrosius. *Iam autem in domo principis sacerdotum ignis ardebat; unde sequitur accenso autem igne in medio atrii, et circumsedentibus illis, erat Petrus in medio eorum. Accessit Petrus ut calefaceret se, quia clauso domino, calor mentis iam in eo refriguerat.* Chrysostomus. *Traditae enim erant Petro claves regni caelorum: credenda erat ei populorum innumera multitudo, quae esset involuta peccatis. Erat autem Petrus paulo durior, sicut truncata servi principis sacerdotum declarat auricula. Hic igitur tam durus tamque severus, si donum non peccandi fuisset adeptus, quae venia commissis populis donaretur? Quem divina providentia permisit, quod primo ipse laberetur in peccatum, quo erga peccantes duriorem sententiam proprii casus intuitu temperaret. Et cum se calefacere vellet ad prunas, accessit ad eum puella, de qua sequitur quem cum vidisset ancilla quaedam sedentem ad lumen, et eum fuisset intuita, dixit: et hic cum illo erat.* Ambrosius. *Quid sibi vult quod primo eum prodit ancilla, cum viri utique magis potuerint eum recognoscere, nisi ut iste sexus peccare in nece domini videretur, ut et iste sexus redimeretur per domini passionem? Petrus autem proditus negat: malo enim negasse Petrum quam dominum fefellisse; unde sequitur at ille negavit, dicens: mulier, non novi illum.* Chrysostomus. *Quid ais, o Petre? Vox tua repente mutata est: os enim plenum fidei et amoris*

in odium perfidiamque conversum est: non tibi flagella, nondum sunt admota tormenta; qui te interrogat, nullus est eorum qui auctoritate sua possit formidinem incutere confitenti: mulier te simplici voce interrogat, et forte nec proditura confessum; nec tamen mulier, sed puella ostiaria, vile mancipium. Ambrosius. *Sed ideo negavit Petrus, quia promisit incaute: non negat in monte, non in templo, non in sua domo, sed in praetorio Iudaeorum: ibi negat ubi Iesus ligatus est, ubi veritas non est. Negans autem dicit non novi illum: temerarium quippe erat ut diceret quia noverat eum quem mens humana non potest comprehendere: nemo enim novit filium nisi pater. Rursum secunda vice negat Christum; sequitur enim et post pusillum alius videns eum dixit: et tu de illis es.* Augustinus de Cons. Evang. *Intelligitur autem quod in hac secunda negatione a duobus est compellatus; ab ancilla scilicet, quam commemorant Matthaeus et Marcus, et ab alio quem commemorat Lucas. Hoc ergo quod hic Lucas dicit et post pusillum, iam egressus erat ianuam Petrus, et primum gallus cantaverat, ut Marcus dicit; iam redierat, ut, quemadmodum dicit Ioannes, ad focum stans iterum negaret; de qua negatione sequitur Petrus vero ait: o homo, non sum.* Ambrosius. *Maluit enim se negare quam Christum; aut quia videbatur negare Christi societatem, utique se negavit.* Beda. *In hac autem negatione Petri dicimus, non solum ab eo negari Christum qui dicit eum non esse Christum, sed ab illo etiam qui, cum sit, negat se esse Christianum.* Ambrosius. *Tertio quoque interrogatur; sequitur enim et intervallo facto quasi horae unius, alius quidam affirmabat dicens: vere et hic cum illo erat.* Augustinus. *Quod Matthaeus et Marcus dicunt: post pusillum, quantum esset hoc temporis manifestat hic Lucas dicendo et intervallo facto quasi horae unius: de hoc autem intervallo tacet Ioannes. Item quod Matthaeus et Marcus non singulari, sed plurali numero enuntiant eos qui cum Petro agebant; cum Lucas et Ioannes unum dicant: facile est intelligere, aut pluralem numerum pro singulari usitata locutione usurpasse Matthaeum et Marcum, aut quod unus maxime, tamquam qui eum viderat, affirmabat; ceteri autem secuti eius fidem Petrum simul urgebant. Iam vero illud quod Matthaeus ipsi Petro dictum asseverat: nonne te vidi in horto? Marcus autem et Lucas inter se illos de Petro locutos: aut sententiam intelligimus tenuisse eos qui compellatum dicunt Petrum: tantum enim valet quod de illo coram illo dicebatur, quantum si illis diceretur; aut utroque modo dictum, et alios hunc, alios illum modum commemorasse.* Beda. *Subdit autem nam et Galilaeus es: non quia alia lingua Galilaei atque alia loquerentur Hierosolymitae, qui utrique fuerunt Hebraei; sed quod una quaeque provincia et regio suas habendo proprietates usitatum loquendi sonum vitare non possit. Sequitur et ait Petrus: o homo, nescio quid dicis.* Ambrosius. *Hoc est, sacrilegia vestra nescio. Sed nos excusamus, ipse non excusavit; non enim satis est involuta responsio confitentis Iesum, sed aperta confessio: et ideo Petrus non de industria respondisse sic inducitur; quia postea recordatus est, et tamen flevit.* Beda. *Solet autem sacra Scriptura saepe meritum causarum per meritum designare temporum; unde Petrus, qui media nocte peccavit, ad galli cantum poenituit; sequitur enim et continuo, illo adhuc loquente, gallus cantavit. Quia quod in tenebris oblivionis erravit, verae lucis rememoratione correxit.* Augustinus de Cons. Evang. *Galli autem cantum post trinam negationem Petri intelligimus, sicut Marcus expressit.* Beda. *Hunc gallum mystice opinor aliquem doctorum intelligendum, qui iacentes et somnolentos increpat, dicens: evigilate, iusti, et nolite peccare.* Chrysostomus. *Admirare autem curam magistri, quia cum vinctus esset, multa utebatur provisione erga discipulum, quem nutu erigens ad lacrymas provocavit; sequitur enim et conversus* *dominus respexit Petrum.* Augustinus. *Quod quomodo accipiendum sit, diligentius considerandum est. Dicit enim Matthaeus: Petrus enim sedebat foris in atrio; quod non diceret, nisi illa cum domino intus agerentur. Similiter et in eo quod dixit Marcus: et cum esset Petrus in atrio deorsum, ostendit non solum in interioribus, sed etiam in superioribus gesta quae dixerat. Quomodo ergo respicit dominus Petrum facie corporali? Quapropter mihi videtur illa respectio divinitus facta: et sicut dictum est: respice, et exaudi me; et: convertere, domine, libera animam meam, ita dictum arbitror conversus dominus respexit Petrum.* Beda. *Respicere namque eius, misereri est: quia non solum cum agitur poenitentia, verum etiam ut agatur, Dei misericordia necessaria est.* Ambrosius. *Denique quos Iesus respicit, plorant delictum; unde sequitur et recordatus est Petrus verbi domini quod dixerat: quia prius quam gallus cantet, ter me negabis. Et egressus foras Petrus flevit amare. Quare flevit? Quia erravit ut homo: lacrymas eius lego, satisfactionem non lego. Lavant lacrymae delictum, quod voce pudor est confiteri. Negavit primo et secundo, et non flevit, quia adhuc non respexerat dominus; negavit tertio, respexit eum Iesus, et amarissime flevit. Et tu si veniam vis mereri, dilue lacrymis culpam tuam.* Chrysostomus. *Non autem audebat Petrus palam flere, ne a lacrymis deprehenderetur; sed foras exiens lacrymabatur. Flebat autem non propter poenam; sed quia dilectum negaverat, quod molestius erat ei quolibet supplicio.*

Lectio 15

[85955] Catena in Lc., cap. 22 l. 15 Augustinus de Cons. Evang. *De Petri tentatione, quae inter domini contumelias facta est, non eodem ordine omnes narrant: nam illas primo commemorat Matthaeus et Marcus, deinde Petri tentationem: Lucas vero explicavit prius tentationem Petri, deinde domini contumelias, dicens et viri qui tenebant eum, illudebant ei, caedentes.* Chrysostomus. *Caeli et terrae dominus caesus sustinet, et patitur impiorum ridicula, formam nobis patientiae praebens.* Theophylactus. *Nec non dominus prophetarum, ut pseudopropheta deluditur. Sequitur et velaverunt eum, et percutiebant faciem eius; et interrogaverunt eum, dicentes: prophetiza nobis: quis est qui te percussit?* Beda. *Haec quasi in contumeliam faciebant eius qui se a populis prophetam voluit haberi. Sed qui tunc caesus est colaphis Iudaeorum, caeditur etiam nunc blasphemiis falsorum Christianorum. Velaverunt autem eum, non ut eorum illa scelera non videat, sed ut a seipsis faciem eius abscondant. Haeretici autem et Iudaei et mali Catholici eum reprobis actibus exacerbantes, quasi illudentes, dicunt quis est qui te percussit? Dum ab illo suas cogitationes et opera tenebrarum cognosci non aestimant.* Augustinus. *Haec autem intelligitur passus dominus usque mane in domo principis sacerdotum, quo prius adductus est; unde sequitur et ut factus est dies, convenerunt seniores plebis et principes sacerdotum et Scribae, et duxerunt illum in Concilium suum, dicentes: si tu es Christus, dic nobis.* Beda. *Non veritatem desiderabant, sed calumniam praeparabant. Siquidem Christum hominem tantummodo de stirpe David venturum sperantes, hoc ab eo quaerebant, ut si diceret: ego sum Christus, calumniarentur, quod sibi arrogaret regiam potestatem.* Theophylactus. *Ipse vero sciebat eorum praecordia, quod qui non crediderant operibus, multo minus sermonibus*

crederent; unde sequitur et ait illis: si vobis dixero, non credetis mihi. Beda. *Saepe enim dixerat se Christum esse: puta cum dicebat: ego et pater unum sumus: et cetera talia. Si autem interrogavero, non respondebitis mihi, neque dimittetis. Interrogaverat enim eos, quomodo dicerent Christum filium esse David, cum David in spiritu dominum num suum illum vocaverit; verum illi neque dicenti credere, neque interroganti respondere voluerunt. Quia autem semen David calumniari quaerebant, plus est quod audiunt. Sequitur ex hoc autem erit filius hominis sedens a dextris virtutis Dei.* Theophylactus. *Quasi dicat: non est vobis de cetero tempus sermonum et doctrinae: sed deinceps iudicii tempus erit, cum videbitis me filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei.* Cyrillus. *Cum autem de Deo sessio dicitur, atque thronus, regia et universis principans dignitas designatur. Non enim putamus tribunal quoddam positum esse, cui credamus inniti dominum omnium; sed nec omnino dextrum, vel sinistrum esse penes divinam naturam: proprium enim est corporum figura, et locus et sessio. Qualiter autem paris honoris, paris quoque consessus filius videbitur esse, si non est secundum naturam filius, naturalem in se proprietatem habens patris?* Theophylactus. *Hoc igitur audientes timere debebant; sed illi post haec verba magis insaniunt; unde sequitur dixerunt autem omnes: tu ergo es filius Dei?* Beda. *Quod se filium Dei dixerat, acceperunt in eo quod ait erit filius hominis sedens a dextris virtutis Dei.* Ambrosius. *Dominus autem maluit se regem probare, quam diceret, ut condemnandi causam habere non possint qui quod obiciunt, hoc fatentur. Sequitur qui ait: vos dicitis quia ego sum.* Cyrillus. *Hoc autem dicente Christo, succensuit Pharisaeorum cohors, usurpans ignominiae vocem; unde sequitur at illi dixerunt: quid adhuc desideramus testimonium? Ipsi enim audivimus de ore eius.* Theophylactus. *Ex quo patet quod inobedientes nulla commoda ferunt, revelatis sibi secretioribus; sed maiorem poenam acquirunt, propter quod talia oportet eis esse occulta.*

Caput 23

Lectio 1

[85956] Catena in Lc., cap. 23 l. 1 Augustinus de Cons. Evang. *Postquam complevit Lucas narrando Petri negationem, recapitulavit quae cum domino gesta sunt circa mane, commemorans quaedam quae alii tacuerunt; atque ita contexuit narrationem, similia aliis narrans, cum dicit et surgens multitudo eorum duxerunt illum ad Pilatum.* Beda. *Ut impleretur sermo Iesu quem de sua morte praedixit: tradetur gentibus, scilicet Romanis: nam Pilatus Romanus erat, eumque Romani in Iudaeam praesidem miserant.* Augustinus de Cons. Evang. *Deinde apud Pilatum gesta sic narrat: coeperunt autem eum accusare, dicentes: hunc invenimus subvertentem gentem nostram, et prohibentem tributa dari Caesari, et dicentem se Christum regem esse. Hoc Matthaeus et Marcus non dixerunt, cum tamen dicerent quod eum accusabant; sed iste etiam ipsa crimina quae falso obiecerunt, aperuit.* Theophylactus. *Evidenter autem adversantur veritati: non enim dominus prohibuit dare censum, sed magis dare iussit. Qualiter autem populum subvertebat, an ut regnum aggrederetur? Sed hoc est incredibile cunctis: quia volente multitudine tota eum in regem*

eligere, sciens fugit. Beda. *Duobus autem domino obiectis, scilicet quod et tributa Caesari dari prohibuerit, et se Christum regem diceret, potuit fieri ut illud quod dominus ait: reddite quae sunt Caesaris Caesari, etiam Pilatum audisse contigerit. Ideoque causam hanc quasi apertum Iudaeorum mendacium parvipendens, solum quod nesciebat, de regni verbo interrogandum putavit. Sequitur Pilatus autem interrogavit eum, dicens: tu es rex Iudaeorum?* Theophylactus. *Mihi videtur quod hoc a Christo quaesierit contemptum obiecti criminis subsannando; quasi dicat: tu pauper, humilis, nudus, cui nullus adiutor, accusaris de regni ambitione, ad quod opus est multorum adiutorium et sumptus.* Beda. *Eodem autem verbo praesidi, quo et principibus sacerdotum respondet, ut propria sententia condemnetur; sequitur enim at ille respondens ait: tu dicis.* Theophylactus. *Illi autem, cum nihil aliud faveret eorum calumniae, recurrunt ad clamorum subsidia; sequitur enim at illi invalescebant, dicentes: commovet populum, docens per universam Iudaeam, incipiens a Galilaea usque huc; quasi dicant: pervertit populum, nec in una parte tantum, sed a Galilaea incepit, et hucusque pervenit, transiens per Iudaeam. Puto autem eos non absque causa meminisse Galilaeae; sed volentes incutere timorem Pilato. Galilaei enim schismatici fuerunt, et nova tentantes, qualis fuit Iudas Galilaeus, cuius in actibus apostolorum fit mentio.* Beda. *His autem verbis non illum, sed se accusant. Docuisse enim populum et a pristini temporis ignavia docendo commovisse, talique actu totam terram promissionis pertransisse, non criminis, sed indicium est virtutis.* Ambrosius. *Accusatur autem dominus, et tacet, quia defensione non indiget: ambiant defendi qui timent vinci. Non ergo accusationem tacendo confirmat, sed despicit, non refellendo. Quid ergo timeret qui non ambit salutem? Salus omnium suam prodit, ut acquirat omnium.*

Lectio 2

[85957] Catena in Lc., cap. 23 l. 2 Beda. *Pilatus de praemissa accusatione non interrogandum dominum ratus, se ipsum magis nacta occasione cupit ab eo iudicando liberum reddere; unde dicitur Pilatus autem audiens Galilaeam, interrogavit si homo Galilaeus esset. Et ne contra eum quem insontem et propter invidiam traditum cognoverat, sententiam dare cogeretur, Herodi eum misit audiendum, ut ipse potius eum, qui eius patriae tetrarcha existebat, vel absolveret vel puniret. Sequitur et ut cognovit quod de Herodis potestate esset, remisit eum ad Herodem, qui et ipse Hierosolymis erat illis diebus.* Theophylactus. *In hoc sequitur legem Romanam, quae iubebat quemlibet a principe suae iurisdictionis condemnari.* Gregorius Moralium. *Christi autem famam Herodes explorare voluit, cum eius miracula videre concupivit. Sequitur Herodes autem viso Iesu, gavisus est valde: erat enim cupiens ex multo tempore videre illum.* Theophylactus. *Non tamquam lucraturus quidquam utilitatis ex eius aspectu; sed patiens novorum cupidinem, credebat videre quemdam extraneum hominem; de quo audierat quod sapiens et mirificus esset; unde sequitur eo quod audierat multa de illo et sperabat signum aliquod videre ab eo fieri. Volebat etiam audire ab eo quid diceret; et ideo interrogat eum quasi derisorie se habens ad ipsum, et eum subsannans. Sequitur interrogabat autem illum multis sermonibus. Iesus, qui cuncta ratione peregit, et qui,*

teste David, suos sermones in iudicio disponit, pium esse iudicavit in talibus habere silentium: sermo enim prolatus ei cui nihil proficit, condemnationis fit causa; unde sequitur et ipse nihil ei respondebat. Ambrosius. *Tacuit et nihil fecit: quia nec illius credulitas merebatur videre divina; et dominus iactantiam declinabat; et forte typice in Herode omnes impii significantur, qui si legi non crediderint et prophetis, mirabilia Christi opera in Evangelio videre non possunt.* Gregorius Moralium. *Hoc etiam audientes nos oportet addiscere ut quoties auditores nostri nostra volunt quasi laudando cognoscere, non autem sua perversa mutare, omnino taceamus; ne si ostentationis studio verbum Dei loquimur, et illorum quae erat culpa esse non desinat, et nostra quae non erat, fiat. Multa autem sunt quae audientis animum produnt; maxime si auditores nostri et semper laudant quod audiunt, et nunquam quod laudant sequuntur.* Gregorius Moralium. *Inquisitus ergo redemptor tacuit, expectatus miracula adhibere contempsit, seseque apud se in occultis retinens, eos quos exteriora quaerere comperit, ingratos foris reliquit, magis eligens aperte a superbientibus despici quam a non credentibus vacua voce laudari; unde sequitur stabant autem principes sacerdotum et Scribae constanter accusantes eum. Sprevit autem illum Herodes cum exercitu suo, et illusit indutum veste alba, et remisit ad Pilatum.* Ambrosius. *Non otiosum quod veste alba induitur ab Herode, immaculatae tribuens indicia passionis, quod agnus Dei sine macula cum gloria mundi peccata susciperet.* Theophylactus. *Tu autem considera, quod per ea quae facit Diabolus, impeditur: congerit derisiones et opprobria in Christum, ex quibus declaratur quod dominus seditiosus non sit; alioquin non derideretur plebe reddita suspecta, et novitatibus gaudente. Missio autem Christi a Pilato ad Herodem fit amicitiae communis exordium, quasi Pilato non usurpante sibi subditos ditioni Herodis; unde subditur et facti sunt amici Herodes et Pilatus in ipso die: nam antea inimici erant ad invicem. Attende Diabolum ubique coniungentem disiuncta, ut Christi peragat necem. Erubescamus ergo nos, si causa nostrae salutis nec amicos in proprio foedere conservemus.* Ambrosius. *In typo etiam Herodis atque Pilati qui amici ex inimicis per Iesum Christum facti sunt, et plebis Israelis et populi gentilis figura servatur, quod per domini passionem utriusque sit futura concordia; ita tamen ut prius populus nationum capiat Dei verbum, et ad populum Iudaeorum fidei suae devotionem transmittat, ut illi quoque gloria maiestatis suae corpus vestiant Christi quod ante despexerant.* Beda. *Vel hoc Herodis et Pilati foedus significat, quod gentiles et Iudaei genere et religione et mente dissidentes, in Christianis persequendis consentiunt.*

Lectio 3

[85958] Catena in Lc., cap. 23 l. 3 Augustinus de Cons. Evang. *Rediens Lucas ad ea quae apud praesidem gerebantur, unde digressus erat ut narraret quod apud Herodem actum est, ita dicit: Pilatus autem convocatis principibus sacerdotum et magistratibus et plebe, dixit ad eos: obtulistis mihi hunc hominem quasi avertentem populum; et ecce ego coram vobis interrogans nullam causam invenio in homine isto ex his in quibus eum accusatis. Hic intelligimus eum praetermisisse quemadmodum a domino quaesierit quid accusatoribus responderet.* Ambrosius. *Hic Pilatus Christum*

absolvit iudicio, crucifigit ministerio. Ad Herodem mittitur, ad Pilatum remittitur; unde sequitur sed neque Herodes: nam remisi vos ad illum; et ecce nihil dignum morte actum est ei. Etsi uterque reum non pronuntiat, ob metum tamen, alienae crudelitati studiis Pilatus obsequitur. Theophylactus. *Duorum ergo virorum testimonio Iesus insons ostenditur; Iudaei vero, qui accusabant, nullum testem obtulerunt, cui credere oporteret. Vide ergo quomodo superet veritas. Iesus tacet, et testantur inimici: proclamant Iudaei, et nullus eorum attestatur clamoribus.* Beda. *Pereant ergo scripta quae post tanto tempore contra Christum composita, non illum apud Pilatum magicae artis accusatum, sed componentes, apud dominum perfidiae et falsitatis accusandos esse demonstrant.* Theophylactus. *Lentus ergo Pilatus, nec satis pro veritate severus, quia timebat accusationes, subiungit emendatum ergo illum dimittam.* Beda. *Quasi dicat: flagris illum et ludibriis quantum iubetis afficiam, dummodo innoxium sanguinem non sitiatis. Sequitur necesse autem habebat dimittere eis per diem festum unum. Necesse habebat non imperialis legis sanctione, sed annua gentis consuetudine devictus, cui per talia gaudebat placere.* Theophylactus. *Romani enim Iudaeis concesserant secundum leges et ritus proprios conversari. Mos autem patrius erat Iudaeis petere damnatos a principe, sicut a Saule Ionatham petiverunt; unde et de eorum petitione nunc subditur exclamavit autem simul universa turba, dicens: tolle hunc, et dimitte nobis Barabbam. Qui erat propter seditionem quamdam factam in civitate, et homicidium, missus in carcerem.* Ambrosius. *Non immerito homicidae absolutionem petunt qui flagitabant innocentis exitium. Tales leges habet iniquitas, ut quod oderit innocentia, scelus diligat. In quo tamen nominis interpretatio speciem dat figurae: Barabbas enim patris filius Latine dicitur. Illi ergo quibus dicitur: vos ex patre Diabolo estis, vero Dei filio, patris sui filium, idest Antichristum, praelaturi esse produntur.* Beda. *Haeret autem Iudaeis usque hodie sua petitio: quia enim data sibi optione, pro Iesu latronem, pro salvatore interfectorem elegerunt; merito salutem vitamque perdiderunt, et latrociniis se ac seditionibus intantum subiecerunt ut et patriam et regnum suum perdiderint.* Theophylactus. *Sic ergo gens olim sancta furit ad caedendum; Pilatus gentilis caedem prohibet; sequitur enim iterum autem Pilatus locutus est ad illos, volens dimittere Iesum. At illi succlamabant dicentes: crucifige, crucifige eum.* Beda. *Pessimo enim genere mortis occidere innocentem, hoc est crucifigere, desiderant. Pendentes enim in ligno crucifixi, clavis ad lignum pedibus manibusque confixis, producta morte necabantur, ne dolor citius finiretur. Verum a domino electa erat mors crucis, quam Diabolo superato, tamquam trophaeum, in frontibus fidelium erat positurus.* Theophylactus. *Tertio autem Pilatus Christum absolvit; sequitur enim ille autem tertio dixit ad illos: quid enim mali fecit iste? Nullam causam mortis invenio in eo. Corripiam ergo illum, et dimittam.* Beda. *Hanc correptionem qua populo satisfacere, ne usque ad crucifigendum salvatorem saevirent, ne Pilatus quaerebat, non solum obtulisse, sed etiam deridendo et flagellando exhibuisse, verba Ioannis testantur. Quia vero totam accusationem quam adversus dominum detulerunt, sollicita Pilati interrogatione videbant evacuatam, tandem ad solas se preces convertunt; unde sequitur at illi instabant vocibus magnis, postulantes ut crucifigeretur; et invalescebant voces eorum.* Theophylactus. *Tertio clamant contra Christum, ut per trinam hanc vocem, suam esse occisionem Christi approbent, quam petendo extorserunt; sequitur enim et Pilatus adiudicavit fieri petitionem eorum. Dimisit autem illis eum qui propter homicidium et seditionem missus fuerat in carcerem; Iesum vero tradidit voluntati eorum.* Chrysostomus. *Putabant enim hoc se posse astruere,* *quod Iesus deterior esset latrone, et adeo nequam ut neque pro pietate neque pro festi praerogativa deberet liberari.*

Lectio 4

[85959] Catena in Lc., cap. 23 l. 4 Glossa. *Posita condemnatione Christi, convenienter agitur de crucifixione, cum dicitur et cum ducerent eum, apprehenderunt Simonem quemdam Cyrenensem venientem de villa, et imposuerunt ei crucem portare post Iesum.* Augustinus de Cons. Evang. *Ioannes autem narrat quod Iesus baiulabat sibi crucem: unde intelligitur quod ipse sibi portabat crucem cum exiret in eum qui dicitur Calvariae locum. Simon autem in itinere angariatus est, cui data est portanda crux usque ad locum: nullus enim aliorum acceptabat crucem baiulare, eo quod lignum detestabile putabatur; et ideo Simoni Cyrenaeo, quasi in quamdam iacturam imposuerunt crucem portare, quam alii recusabant. Hic adimpletur illud: cuius principatus super humerum eius: principatus enim Christi est crux eius, propter quam, secundum apostolum, Deus eum exaltavit. Et sicut in signum dignitatis alii balteum, alii mitram portant; sic et dominus crucem. Et si inquiras, invenies non aliter in nobis regnare Iesum, nisi per asperitates: quo fit ut deliciosi inimici sint Christi crucis.* Ambrosius. *Christus ergo crucem baiulans, iam trophaeum suum victor attulit; crux super humeros imponitur, quia sive Simon, sive ipse portaverit, et Christus in homine et homo portavit in Christo. Nec discordant Evangelistarum sententiae, quando concordat mysterium. Et bonus ordo nostri profectus est, ut prius crucis suae trophaea ipse erigeret, deinde martyribus traderet erigendum. Non Iudaeus est qui crucem portat, sed alienigena atque peregrinus, nec praecedit, sed sequitur, iuxta hoc quod scriptum est: tollat crucem suam, et sequatur me.* Beda. *Simon autem obediens, Cyrene heres interpretatur; unde per eum populi gentium designantur, qui quondam peregrini et hospites testamentorum, nunc obediendo facti sunt Dei heredes. De villa autem Simon egrediens, crucem portat post Iesum, cum Paganis ritibus derelictis vestigia dominicae passionis obedienter amplectitur. Villa enim Graece pagos vocatur, a qua Pagani nomen trahunt.* Theophylactus. *Vel ille tollit crucem Christi, qui venit a villa, idest dimittit hunc mundum et opera eius, in Ierusalem, idest in supernam libertatem, tendens. Ex hoc etiam non modicum sumitur documentum. Quia enim ad modum Christi magister est, debet ipse prius tollere crucem, et timore Dei propriam carnem configere; et sic subditis et obedientibus eam imponere. Sequitur autem Christum etiam multitudo plebis et mulierum; nam subditur sequebatur autem illum multa turba populi et mulierum, quae plangebant et lamentabantur eum.* Beda. *Multa quidem turba crucem domini, sed non una eademque mente sequebatur: nam populus qui eius mortem impetraverat, ut morientem laetus aspiceret; mulieres vero, ut moriturum plorarent. Non autem ideo solus mulierum planctus sequebatur, quia non etiam innumerus virorum coetus de eius erat passione moestissimus; sed quia femineus, quasi contemptibilior, sexus liberius poterat quod senserat ostentare.* Cyrillus. *Amans etiam lacrymarum est semper sexus femineus, et mentem habens flexibilem ad pietatem.* Theophylactus. *Per hoc etiam significabatur quod multitudo magna Iudaeorum esset post crucem*

itura, credens in Iesum. Sed et mens infirma, quae significatur per feminam, si sumpta cordis contritione per poenitentiam fleat, sequitur Iesum propter nostram salutem afflictum. Flebant igitur mulieres per compassionem. Eum autem qui ultro patitur, flere non oportet, sed magis ei applaudere; et ideo eas flere vetat; sequitur enim conversus autem Iesus ad illas dixit: filiae Ierusalem, nolite flere super me. Beda. *Cuius scilicet cita resurrectio mortem solvere potest, cuius mors et omnem mortem et ipsum mortis destructura est auctorem. Notandum autem, cum filias Ierusalem appellat, quod non solae quae cum eo venerant a Galilaea, sed et eiusdem urbis cives et mulieres adhaeserunt.* Theophylactus. *Mandat deplorantibus eum in futura mala prospectum intendere, et super illis flere; sequitur enim super vos ipsas flete, et super filios vestros.* Cyrillus. *Significans in futuro mulieres liberis esse orbandas: nam irruente bello in terram Iudaeorum, cuncti simul peribunt magni et parvi; unde sequitur quia ecce venient dies in quibus dicent: beatae steriles, et ventres qui non genuerunt, et ubera quae non lactaverunt.* Theophylactus. *Cum scilicet feminae crudeliter suos assabunt filios, et venter qui produxerat, flebiliter iterato recipiet genitum.* Beda. *In quo die, venturae a Romanis obsidionis et captivitatis tempus significat, de quibus supra dixerat: vae praegnantibus et nutrientibus in illis diebus. Naturale est autem, imminente captivitate hostili, alta vel abdita, quibus abscondantur homines, refugia quaerere; unde sequitur tunc incipient montibus dicere: cadite super nos; et collibus: operite nos. Refert enim Iosephus, instantibus sibi Romanis, certatim Iudaeos cavernas montium colliumque petisse speluncas. Potest autem et ex superfluo quod beatificandas dicit steriles, de his intelligi qui utrolibet sexu se castraverunt propter regnum caelorum; montibus collibusque dici cadite super nos, et operite nos; cum quilibet suae fragilitatis memores, ingruente tentationum articulo, sublimium quorumcumque virorum quaesierint exemplis, monitis et precibus defendi. Sequitur quia si in viridi ligno haec faciunt, in arido quid fiet?* Gregorius Moralium. *Se lignum viride, et nos lignum aridum dixit: quia ipse in se vim divinitatis habuit; nos vero, qui puri homines sumus, lignum aridum appellamur.* Theophylactus. *Quasi dicat Iudaeis: si ergo in me, lignum fructiferum, iugiter virens, taliter saevierunt Romani, quid non attentabunt erga vos? Populum dico, quasi lignum aridum, privatum qualibet vivificante virtute, nec ullum fructum ferentem.* Beda. *Vel quasi omnibus diceret: si ego, qui peccatum non feci, lignum vitae appellatus, sine igne passionis a mundo non exeo; quid putas eis manere tormenti qui sunt fructibus vacui?* Theophylactus. *Malam autem opinionem de domino innuere volens Diabolus, etiam latrones faciebat crucifigi cum eo; unde sequitur ducebantur autem et alii duo nequam cum eo ut interficerentur.*

Lectio 5

[85960] Catena in Lc., cap. 23 l. 5 Athanasius. *Ubi corruptum est genus humanum, ibi Christus proprium corpus exposuit; ut ubi seminata est corruptio, ibidem incorruptio oriatur: propter quod in loco Calvariae crucifigitur; dicitur enim et postquam venerunt in locum qui vocatur Calvariae, ibi crucifixerunt eum: quem locum doctores Iudaeorum aiunt esse sepulcrum Adae.* Beda. *Vel aliter. Foris portam loca erant in quibus truncabantur capita damnatorum, et Calvariae, idest*

decollatorum, sumpserunt nomen. Et sic pro omnium salute quasi noxius inter noxios crucifigitur; ut ubi abundavit peccatum, superabundet et gratia. Cyrillus. *Non autem ipse unigenitus Dei filius in propria natura qua Deus est, passus est quae sunt corporis; sed magis in natura terrena. Decet enim utrumque de uno et eodem filio dici: scilicet et non pati divine, et passum esse humanitus.* Eusebius. *Si autem aliter post conversationem cum hominibus evanescens subito evolaret, fugiens mortem: ab hominibus compararetur phantasmati: et quemadmodum si quis incombustibile quoddam nobis vas et praevalens ignis naturae vellet ostendere, flammae illud traderet, et consequenter a flamma illud illaesum extraheret, sic Dei verbum volens ostendere instrumentum, quo usus est ad humanam salutem, esse praevalens morti; mortale morti exposuit ad demonstrandam eius naturam; deinde post modicum a morte illud eripuit in signum divinae virtutis. Et prima quidem causa mortis Christi haec est: secunda vero divinae potestatis ostensio, corpus Christi inhabitantis: cum enim antiquitus deificarent homines, communem exitum mortis sortito, quos heroas et divos nominabant: docuit illum solum mortuum verum esse fatendum quem bravia victoriae, morte prostrata, decorant. Tertia ratio est victima pro toto genere hominum mactanda; qua oblata, tota potestas Daemonum periit, et error quilibet est sedatus. Est et alia causa salutiferae mortis: ut discipuli occulta fide conspicerent resurrectionem post mortem; ad quam propriam spem erigere docebantur; ut mortem contemnentes, agonem contra errores inirent alacriter.* Chrysostomus. *Non autem sui mortem, quam non habebat, cum sit vita, sed hominum, venit consumpturus salvator: unde non propria morte corpus deposuit, sed ab hominibus illatam sustinuit. Sed et si aegrotavisset corpus eius, et in conspectu omnium solveretur, inconveniens erat eum qui sanaret aliorum languores, habere proprium corpus affectum languoribus. Sed et si absque aliquo morbo seorsum alicubi corpus deposuisset, ac deinde rursus se offerret, non crederetur ei de resurrectione disserenti: oportet enim mortem resurrectionem praecedere. Cur ergo resurrectionem palam quidem praedicaret, clanculo vero moreretur? Nimirum si latenter haec evenissent, quod excogitarent homines incredulitatis calumnias? Quomodo pateret Christi in mortem victoria, nisi coram omnibus eam patiens, per incorruptionem corporis probasset extinctam? Sed dices: decebat saltem gloriosam mortem sibi excogitare, ut evitaret ignominiam crucis. Sed et si hoc fecisset, suspectum se reddidisset, quasi non habens virtutem contra quamlibet mortem. Sicut ergo pugil prosternens illum quem hostes obtulerint, ostenditur excellentior omnibus; sic omnium vita ab hostibus illatam, quam putabant esse diram et infamem et detestabilem, mortem in cruce suscepit, ut hac interempta, dominium mortis totaliter destruatur. Propter quod non caput ei amputatur ut Ioanni; neque sectus est, ut Isaias; ut corpus integrum et indivisibile morti servet, et non fiat occasio volentibus Ecclesiam dividere. Volebat etiam supportare quam incurreramus maledictionem; maledictam mortem, scilicet crucis, suscipiendo, secundum illud Deut. 21: maledictus homo qui pendet in ligno. In cruce etiam expansis manibus moritur, ut altera quidem manu veterem populum, altera eos qui sunt ex gentibus trahat, utrosque sibi coniungens. Moriens etiam in cruce a Daemonibus expiat aerem, et ascensum nobis parat in caelum.* Theophylactus. *Quia etiam per lignum mors intraverat, necesse erat ut per lignum exterminaretur; et ut dominus per ligni dolores invictus transiens confutaret delectationem provenientem ex ligno.* Gregorius Nyssenus. *Sed et figura crucis a medio contactu in quatuor extrema partita, significat virtutem et providentiam eius qui in ea pependit, ubique* *diffusam.* Augustinus de quaest. Nov. et Veter. Testam. *Non frustra etiam tale genus mortis elegit, ut latitudinis et altitudinis et longitudinis et profunditatis, de quibus apostolus loquitur, magister existeret. Nam latitudo est in eo ligno quod transversum desuper figitur: hoc ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est: ibi enim quodammodo statur, idest persistitur et perseveratur; quod longanimitati tribuitur. Altitudo est in ea ligni parte quae ab illo quod transversum figitur, sursum versus relinquitur: hoc est ad caput crucifixi, quia bene sperantium superna expectatio est. Iam vero illud ex ligno quod fixum occultatur, unde totum illud exurgit, profunditatem significat gratuitae gratiae.* Chrysostomus. *Duos etiam latrones utrinque crucifixerunt, ut eorum suspicionis fieret particeps; unde sequitur et latrones, unum a dextris, alterum a sinistris. Sed non ita evenit: nam de illis nihil dicitur; huius autem crux ubique honoratur. Reges diademata deponentes, assumunt crucem: in purpuris, in diadematibus, in armis, in mensa sacrata, ubique terrarum crux emicat. Non talia sunt humana: viventibus enim illis qui egerunt strenue, arrident propria gesta, his autem pereuntibus pereunt. Sed in Christo totum contrarium: nam ante crucem omnia moesta; ut autem crucifixus est, omnia clariora facta sunt; ut noscas non purum hominem esse crucifixum.* Beda. *Duo autem latrones cum Christo crucifixi significant eos qui sub fide Christi, vel agonem martyrii vel continentiae arctioris instituta subeunt; sed qui haec pro aeterna gloria faciunt, dexteri latrones; qui autem humanae laudis intuitu, sinistri latronis actus imitantur.*

Lectio 6

[85961] Catena in Lc., cap. 23 l. 6 Chrysostomus. *Quia dominus dixerat: orate pro persequentibus vos, hoc etiam crucem ascendens fecit; unde sequitur Iesus autem dicebat: pater, dimitte illis: non quia non posset ipse relaxare, sed ut nos pro persequentibus orare doceret, non solum verbo, sed et opere. Dixit autem dimitte eis, si poenituerunt: favet enim poenitentibus, si velint post tantam nequitiam, reatus per fidem diluere.* Beda. *Neque putandum est hic eum frustra orasse; sed in eis qui post eius passionem crediderunt, quod orabat, impetrasse. Notandum sane, quod non pro eis oravit qui filium Dei intellexerunt crucifigere, nec confiteri voluerunt; sed pro eis qui nesciebant quid facerent, zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam; unde subdit non enim sciunt quid faciunt.* Graecus. *Permanentes vero post crucem in infidelitate nullus per ignorantiam iuvari putabit, signis, miraculis, sonora voce eum praedicantibus esse Deum.* Ambrosius. *Refert ergo considerare qualis crucem ascendat: nudum enim video. Talis ergo ascendat qui saeculum vincere parat, ut saeculi adiumenta non quaerat. Victus est autem Adam qui vestimenta quaesivit; vicit ille qui tegumenta deposuit, et talis ascendit quales nos auctore Deo natura formavit; talis in Paradiso primus homo habitaverat, talis in Paradisum homo secundus intravit. Pulchre autem ascensurus crucem regalia vestimenta deposuit, ut scias quasi hominem passum esse, non quasi Deum regem, etsi utrumque Christus.* Athanasius. *Qui etiam cunctas conditiones nostras causa nostri suscepit, induit vestimenta nostra, signa mortificationis Adae, ut exuat illa et horum vice induat nos vitam et incorrup-*

tionem. Sequitur dividentes vero vestimenta eius, miserunt sortes. Theophylactus. *Forsitan enim plures eorum egebant; vel forte magis ad opprobrium hoc faciebant et ex quadam lascivia: quid enim pretiosum inveniebant in vestibus?* Beda. *In sorte autem gratia Dei commendata est: quia cum sors mittitur, non personae cuiusdam vel meritis, sed occulto Dei iudicio ceditur.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc quidem breviter dictum est a tribus Evangelistis; Ioannes autem distinctius hic explicat quemadmodum hoc gestum sit.* Theophylactus. *Deludentes igitur hoc agebant: nam ubi principes subsannabant, quid dicere oportet de vulgo? Sequitur enim et stabat populus, qui scilicet petierat eum crucifigi, expectans, scilicet finem; et deridebant eum principes cum eis.* Augustinus de Cons. Evang. *Quia principes dixit, nec addidit sacerdotum, omnes primates generali nomine complexus est, ut ibi possent intelligi Scribae et seniores.* Beda. *Quia etiam nolentes confitentur quod alios salvos facit; sequitur enim dicentes: alios salvos fecit, seipsum salvum faciat, si hic est Christus Dei electus.* Athanasius. *Dominus autem vere salvator non salvando seipsum, sed creaturam liberando, volebat cognosci salvator. Neque enim medicus, quia sibi medetur, medicus esse cognoscitur, nisi erga languidos artem probet: sic dominus salvator existens, non habebat opus salutis, neque descendendo de cruce volebat cognosci salvator, sed moriendo; multo namque maiorem salutem mors salvatoris affert hominibus quam descensus de cruce.* Graecus. *Videns autem Diabolus nullum esse sibi defensaculum, titubabat; et quasi aliud non valens, tentavit ulterius propinari salvatori acetum ad bibendum; sequitur enim illudebant autem ei et milites accedentes, et acetum offerentes illi: quod contra seipsum facere Diabolus ignorabat: nam amaritudinem irae ex praevaricatione legis actam, qua cunctos detinebat, salvatori praebebat; quam illa sumens consumebat, ut vice aceti, vinum det nobis in potum, quod sapientia miscuit.* Theophylactus. *Obtulerunt autem milites Christo acetum, quasi regi subministrantes; sequitur enim dicentes: si tu es rex Iudaeorum, salvum te fac.* Beda. *Et notandum, quod Iudaei vocabulum Christi Scripturae sibi auctoritate creditum blasphemantes irrident; milites vero, utpote Scripturarum nescii, non Christo, sed regi Iudaeorum insultant.*

Lectio 7

[85962] Catena in Lc., cap. 23 l. 7 Theophylactus. *Aliam attende sagacitatem Daemonis agitatam in Christum: triplici enim litterarum figura promulgabat accusationem Iesu, ne scilicet quemquam transeuntium lateat quod ob hoc suspensus fuerat, quia se regem faciebat; dicitur enim erat autem et superscriptio scripta super illum litteris Graecis, Latinis et Hebraicis: hic est rex Iudaeorum: per quod significabatur, potentissimas gentium quales erant Romani, prudentissimas, quales Graeci, maxime Deum colentes, quale fuit Iudaeorum genus, subici debere imperio Christi.* Ambrosius. *Merito autem supra crucem ponitur titulus; quia non humani corporis, sed divinae potestatis est regnum quod habet Christus. Lego titulum regis Iudaeorum, cum lego: regnum meum non est de hoc mundo; lego causam Christi super caput eius scriptam, cum lego: et Deus erat verbum: caput enim Christi Deus.* Cyrillus. *Alter autem latronum eadem cum Iudaeis eructabat; sequitur enim unus autem de his qui pendebant latronibus blasphemabat eum, dicens: si tu es Christus, salvum fac*

teipsum et nos. Alter refrenabat voces ipsius; sequitur enim respondens autem alter increpabat eum, dicens: neque tu times Deum, qui in eadem damnatione es? Sed et proprium reatum confessus est, subdens et nos quidem iuste, nam digna factis recipimus. Chrysostomus. *Hic fungitur vice iudicis, condemnatus, et incipit de veritate censere qui coram Pilato post multa tormenta confessus est scelera. Quia aliud est homo censor, quem latent intima, et aliud Deus, qui mentes penetrat: et ibi quidem post confessionem poena subsequitur, hic autem confessio fit ad salutem. Sed et Christum pronuntiat innocentem, cum subdit hic vero nihil mali fecit; quasi dicat: novam vide iniuriam; honestatem damnari cum scelere. Nos viventes occidimus, hic mortuos suscitavit; nos aliena sumus furati, hic et sua iubet tribuere. Beatus igitur latro astantes docebat, talia disserens, quibus alterum increpabat. Sed ut videt extinctos auditus astantium, redit consequenter ad eum qui novit praecordia; sequitur enim et dicebat ad Iesum: domine, memento mei cum veneris in regnum tuum. Crucifixum aspicis, at dominum profiteris: condemnati vides figuram, et regis praedicas dignitatem: mille malis imbutus, postulas iustitiae fontem reminisci tuae nequitiae. Sed dices: video quidem apparens opprobrium, sed intueor latens regnum; et tu avertis mea publica scelera, et acceptas fidem intentionis occultae. Discipulum veritatis usurpavit nequitia, discipulum nequitiae non commutabit veritas?* Gregorius Moralium. *In cruce clavi manus eius pedesque ligaverant; nihilque a poenis in eo liberum nisi cor et lingua remanserunt. Inspirante Deo, totum illud ei obtulit quod in se liberum invenit; ut iuxta hoc quod scriptum est corde crederet ad iustitiam, ore confiteretur ad salutem. Tres autem virtutes quas apostolus memorat, subito repletus gratia, et accepit latro, et servavit in cruce. Fidem namque habuit, qui regnaturum Deum credidit, quem secum pariter morientem vidit: spem habuit, qui regni eius aditum postulavit: qui caritatem quoque in morte sua vivaciter tenuit, qui fratrem et collatronem pro simili scelere morientem de iniquitate sua redarguit.* Ambrosius. *Pulcherrimum autem datur affectandae conversionis exemplum, quod tam cito latroni venia relaxatur. Cito ignoscit dominus, quia cito ille convertitur, et uberior est gratia quam precatio: semper enim dominus plus tribuit quam rogatur. Ille rogabat, ut memor sui esset; de domino autem sequitur et dixit illi Iesus: amen dico tibi, hodie mecum eris in Paradiso. Vita est enim esse cum Christo; et ubi Christus, ibi regnum.* Theophylactus. *Et quemadmodum quisque rex victoriosus rediens ex triumpho optima praedarum fert secum, sic et dominus praedatus portionem diabolicarum praedarum, scilicet latronem, ducit secum in Paradisum.* Chrysostomus. *Erat ergo videre salvatorem in medio latronum, trutinam iustitiae trutinantem fidem et infidelitatem. Expulit Diabolus de Paradiso Adam, Christus latronem impulit ante totum orbem et ante apostolos. Nudo verbo, sola fide in Paradisum introivit, ne quia post errores introitum desperaret. Attende celeritatem a cruce in caelos, a condemnatione in Paradisum, ut noveris non ad benevolentiam illius, sed ad clementiam dominum totum fecisse. Si autem iam facta est bonorum retributio, numquid supervacua erit resurrectio? Si enim introduxit latronem in Paradisum, corpus autem eius corruptum remansit foris, liquet non esse resurrectionem corporum. Haec dicunt illi: sed caro, quae fuit laborum particeps, numquid privabitur praemiis? Audi Paulum dicentem: oportet corruptibile hoc incorruptionem induere. Sed si dominus pollicitus est regnum caelorum, introduxit autem latronem in Paradisum, nondum ei retribuit praemia. Sed dicunt: nomine Paradisi regnum caelorum nominavit, usitato nomine utens dum alloqueretur latronem, qui nihil audierat de arduis* *documentis. Quidam autem non sic legunt hodie mecum eris in Paradiso, sed sic: dico tibi hodie; et consequenter: mecum eris in Paradiso. Sed adhuc evidentiorem solutionem subiungemus: nam medici cum vident aliquem desperatum, dicunt: iam mortuus est; sic et latro, quoniam non amplius timebatur eius regressus ad perditionem, dicitur Paradisum intrasse.* Theophylactus. *Hoc tamen est verius omnibus, quod quamvis non omnia promissa sortiti sunt et latro et alii sancti, ne sine nobis consummarentur, ut dicitur in epistola ad Hebraeos, sunt tamen in regno caelorum et in Paradiso.* Gregorius Nyssenus. *Hoc iterum oportet discutere: quomodo latro censeatur dignus Paradiso, cum sanctis flammea framea prohibeat introitum. Sed attende quod sermo divinus eum versatilem dicit, ut indignis quidem obviet, dignis vero liberum ad vitam patefaciat aditum.* Gregorius Moralium. *Vel illa romphaea flammea versatilis dicitur, pro eo quod fuisset quandoque venire tempus ut etiam removeri debuisset: quando scilicet veniret qui suae incarnationis mysterio Paradisi nobis iter aperiret.* Ambrosius. *Sed et illud solvendum est, quia alii, scilicet Matthaeus et Marcus, duos conviciantes inducunt latrones; iste unum conviciantem, unum repugnantem: fortasse et iste prius conviciatus est, sed repente conversus est. Potuit etiam de uno pluraliter dici, sicut est illud: in caprinis pellibus ambulabant (...) secti sunt, cum solus Elias melotidem habuisse, Isaias sectus esse doceatur. Mystice autem duo latrones duos populos peccatores significant per Baptismum crucifigendos esse cum Christo; quorum dissensio diversitatem pariter credentium significat.* Beda. *Quicumque enim baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus. Per Baptismum autem, cum peccatores essemus, abluimur: sed alii, dum Deum in carne passum laudant, coronantur; alii, dum aut fidem aut opera Baptismi habere renuerunt, dono quod accepere, privantur.*

Lectio 8

[85963] Catena in Lc., cap. 23 l. 8 Cyrillus. *Postquam cruci tradiderunt dominum omnium, mundi machina lugebat proprium dominum, et obtenebrata est lux in meridie, secundum Amos, unde dicitur erat autem fere hora sexta, et tenebrae factae sunt in universa terra usque ad horam nonam: quod erat manifestum indicium, quod forent passurae caliginem crucifigentium animae.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem quod de tenebris dictum est, etiam alii duo, Matthaeus et Marcus, contestantur. Addit autem Lucas, unde factae sunt tenebrae, cum subdit et obscuratus est sol.* Augustinus de Civ. Dei. *Quam solis obscurationem non canonico cursu siderum accidisse satis ostendit, quod tunc erat Pascha Iudaeorum, quod plena luna solemniter agitur; regularis autem solis defectio non nisi in fine lunae contingit.* Dionysius ad Polycarpum. *Cum ambo apud Heliopolim essemus, ambo simul incidentem mirabiliter soli lunam notabamus (non enim eiusce coniunctionis tunc aderat tempus), ipsamque rursus ab hora nona usque in vesperam ad solis diametrum, supra naturae vires restitutam. Insuper et eam lunae incidentiam observavimus ab oriente coepisse, et usque ad solaris corporis finem pervenisse: ac tum demum resilisse, nec ex ea, ut assolet, parte luminis defectum et restitutionem contigisse, sed ex adverso diametri.* Graecus. *Hoc igitur prodigium factum est ut pateret quod qui mortem susceperat, gubernator esset totius creaturae.*

Ambrosius. *Sol etiam occidit sacrilegis, ut funesti spectaculum sceleris obumbraret; tenebrae effusae sunt oculis perfidorum, ut fidei lumen resurgeret.* Beda. *Volens autem Lucas miraculum miraculo adiungere, subiungit et velum templi scissum est medium. Hoc expirante domino factum est, sicut Matthaeus et Marcus contestantur, sed Lucas praeoccupando narravit.* Theophylactus. *Per hoc autem dominus ostendebat, quod non erunt ulterius sancta sanctorum inaccessibilia; sed tradita in manus Romanorum inquinarentur, et eorum aditus pateret.* Ambrosius. *Velum etiam scinditur, quo duorum populorum divisio, et synagogae profanatio declaratur. Scinditur velum vetus, ut Ecclesia nova fidei suae vela suspendat. Synagogae velamen suspenditur, ut religionis interna mysteria revelata, mentis cernamus intuitu.* Theophylactus. *Per hoc etiam ostenditur quod velum, quod sequestrabat nos a sacris quae sunt in caelo, disrumpitur, idest Dei inimicitia et peccatum.* Ambrosius. *Deinde etiam ubi acetum bibit, assumptae mortalitatis impletum est omne mysterium, et immortalitas sola remansit; unde sequitur et clamans voce magna ait Iesus: pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* Beda. *Patrem invocando, filium Dei se esse declarat: spiritum vero commendando, non defectum suae virtutis, sed confidentiam eiusdem cum patre potestatis insinuat.* Ambrosius. *Caro moritur, ut resurgat spiritus; patri commendatur, ut caelestia quoque ab iniquitatis vinculo solverentur, et pax fieret in caelo, quam terrena sequerentur.* Cyrillus. *Haec autem vox edocet quod animae sanctorum non deinceps in Inferno clauduntur, ut prius; sed apud Deum sunt, huius rei facto Christo principio.* Athanasius. *Commendat enim patri se per universos mortales in se vivificatos: nam sumus membra eius, secundum illud apostoli: omnes unum estis in Christo.* Gregorius Nyssenus. *Decet autem quaerere qualiter in eodem tempore dominus tripartitur seipsum: in viscera terrae, ut dixerat Pharisaeis; in Paradisum Dei, ut dixit latroni; in manus paternas, ut nunc dicitur. Sed recte considerantibus, hoc nec quaestione dignum videtur: nam qui ubique est per divinam potentiam, quolibet loco adest.* Ambrosius. *Commendatur ergo patri spiritus; sed cum sit in superioribus, illuminat et Inferna, ut universa redimantur; etenim Christus omnia, et in Christo omnia.* Gregorius Nyssenus. *Alia solutio est, quod in tempore passionis neutram partem humanitatis semel unita divinitas dimisit, sed animam de corpore sponte disiunxit, sed tamen in utroque permanentem ostendit: nam per corpus, in quo mortem suscepit, confutavit mortis potentiam; per animam vero latroni paravit introitum Paradisi. Dicit autem Isaias de superna Ierusalem, quae a Paradiso non est alia: super manus meas depinxi moenia tua. Unde palam est quod existens in Paradiso manus patris inhabitabat.* Damascenus. *Vel expressius loquendo, in sepulcro erat secundum corpus, in Inferno secundum animam; sed sicut Deus, in Paradiso cum latrone, et in throno erat cum patre et spiritu sancto.* Theophylactus. *Clamans vero alta voce expirat, quia inerat ei potestas ponendi animam suam, et eam resumendi; unde sequitur et haec dicens, expiravit.* Ambrosius. *Quasi dicat: tradidit spiritum quia non invitus amisit: quod enim emittitur, voluntarium est; quod amittitur, necessarium.*

Lectio 9

[85964] Catena in Lc., cap. 23 l. 9 Augustinus de Trin. *Cum post illam vocem continuo tradidit spiritum, hoc maxime qui aderant, sunt mirati: longa enim morte cruciabantur ligno suspensi; unde dicitur videns autem centurio quod factum fuerat, glorificavit Deum, dicens: vere hic homo iustus erat.* Augustinus de Cons. Evang. *Non est autem contrarium quod Matthaeus, viso terraemotu, dicit admiratum centurionem, cum Lucas dicat hoc eum admiratum fuisse quod emissa illa voce expirasset, ostendens quam potestatem habuit quando moreretur. In eo autem quod Matthaeus dixit non solum viso terraemotu, sed addidit: et his quae fiebant, integrum locum fuisse demonstravit Lucae, ut diceret ipsum domini mortem fuisse miratum. Quod autem Lucas etiam ipse dixit videns autem centurio quod factum erat, in eo genere inclusit omnia quae facta erant in illa hora mirabiliter, tamquam unum mirabile factum commemorans, cuius quasi membra et partes erant omnia illa miracula. Quod autem alius dixit, centurionem dixisse: vere filius Dei erat iste, Lucas autem ait, quod iustus erat, putari potest diversum; sed vel utrumque dictum a centurione debemus intelligere, et aliud illum, aliud istum commemorasse; vel fortasse Lucam exprimere voluisse sententiam centurionis, quomodo dixerit Iesum filium Dei: forte enim non unigenitum aequalem patri centurio intellexerat; sed ideo filium Dei dixerat, quia iustum crediderat, sicut multi iusti dicti sunt filii Dei. Iam vero quia Matthaeus addidit eos qui cum centurione erant, Lucas vero hoc tacuit; non est contrarium, cum alius dicit quod alius tacet: et Matthaeus dixit: timuerunt valde; Lucas autem non dixit: timuit, sed glorificavit Deum: quis non intelligat Deum timendo glorificasse?* Theophylactus. *Nunc autem videtur effectum sortiri quod dominus dixerat: cum exaltatus fuero, omnia ad me traham. Exaltatus namque in cruce attraxit latronem et centurionem, sed et quosdam Iudaeorum, de quibus sequitur et omnis turba eorum qui simul aderant ad spectaculum istud, et videbant quae fiebant, percutientes pectora sua revertebantur.* Beda. *Quod percutiebant pectora, quia poenitentiae et luctus indicium est, potest dupliciter intelligi: sive enim eum cuius vitam dilexerunt, iniuste occisum dolebant; sive cuius mortem se impetrasse meminerant, hunc in morte amplius glorificatum tremebant. Notandum autem, quod gentiles Deum timentes, apertae confessionis voce glorificant; Iudaei percutientes solum pectora, silentes domum redeunt.* Ambrosius. *O duriora saxis pectora Iudaeorum. Iudex arguit, credit minister, proditor scelus suum morte condemnat, elementa fugiunt, terra concutitur, monumenta reserantur: Iudaeorum tamen immobilis duritia manet orbe concusso.* Beda. *Unde merito per centurionem fides Ecclesiae designatur, quae Dei filium tacente synagoga confirmat. Impletur autem quod dominus patri conqueritur dicens: elongasti a me amicum et proximum, et notos meos a miseria; unde sequitur stabant autem omnes noti eius a longe.* Theophylactus. *Sed feminarum genus olim maledictum, manet et videt haec omnia; sequitur enim et mulieres quae secutae erant eum a Galilaea, haec videntes, et sic primae refocillantur iustificatione, aut benedictione a passione profluente, sicut et resurrectione.*

Lectio 10

[85965] Catena in Lc., cap. 23 l. 10 Graecus. *Fuerat quandoque Ioseph occultus Christi discipulus:*

denique vinculum timoris rumpens, ferventior factus, dominicum corpus turpiter pendens a ligno deposuit, comparans pretiosam margaritam verborum modestia; unde dicitur et ecce vir nomine Ioseph, qui erat decurio. Beda. *Decurio vocatur, quod sit de ordine curiae, et officia curiae administret, qui etiam curialis a procurando munera civilia solet appellari. Magnae ergo Ioseph dignitatis apud saeculum, sed maioris apud Deum meriti fuisse laudatur; unde sequitur vir bonus et iustus (hic non consenserat consilio et actibus eorum) ab Arimathaea civitate Iudaeae. Arimathaea ipsa est Ramatha civitas Helcanae et Samuelis.* Augustinus de Cons. Evang. *Dicit autem Ioannes quod erat discipulus Iesu; unde et hic subditur qui expectabat et ipse regnum Dei. Merito autem movet cur ille qui propter timorem occultus erat discipulus, ausus sit petere corpus eius, quod nullus eorum qui eum palam sequebantur auderet; sequitur enim hic accessit ad Pilatum, et petiit corpus Iesu. Sed intelligendum est istum fiducia dignitatis hoc fecisse, qua praeditus poterat familiariter intrare ad Pilatum. In extremo autem illo officio funeris exhibendo minus videtur curasse de Iudaeis, quamvis soleret in domino audiendo eorum inimicitias devitare.* Beda. *Sic igitur pro iustitia meritorum sepeliendo corpori dominico aptus, dignus fuit per nobilitatem potentiae saecularis illud impetrare; unde sequitur et depositum involvit in sindone. Ex simplici sepultura domini ambitio divitum condemnatur, qui nec in tumulis quidem possint carere divitiis.* Athanasius. *Enormiter etiam agunt qui condiunt corpora mortuorum, et ea non sepeliunt, etiamsi sancta sint: quid enim sanctius aut maius domini corpore? Quod tamen in monumento positum est; donec die tertia resurrexit; sequitur enim et posuit eum in monumento exciso.* Beda. *Scilicet de petra; ne si ex multis lapidibus aedificatum esset, post resurrectionem suffossis tumuli fundamentis, ablatus furto diceretur. In novo etiam ponitur monumento; nam sequitur in quo nondum quisquam positus fuerat: ne post resurrectionem ceteris corporibus remanentibus, surrexisse alius suspicaretur. Quia vero sexta die homo factus est, recte dominus sexta die crucifixus humanae reparationis implevit arcanum; unde sequitur et erat dies parasceves, quod praeparatio interpretatur; quo nomine sextam feriam appellabant, quia ea die, quae in sabbatum forent necessaria, praeparabant. Quia vero septimo die requievit conditor ab opere suo, sabbato dominus in sepulcro requievit; unde sequitur et sabbatum illucescebat. Supra autem legimus, quia stabant omnes noti eius a longe, et mulieres quae secutae erant eum. His ergo notis Iesu post depositum eius cadaver ad sua remeantibus, solae mulieres, quae arctius amabant, funus subsecutae, quo loco poneretur inspicere cupiebant; sequitur enim subsecutae autem mulieres, quae cum ipso venerant de Galilaea, viderunt monumentum, et quemadmodum positum erat corpus eius: ut scilicet ei tempore congruo munus possent suae devotionis offerre.* Theophylactus. *Neque tamen fidem debitam adhuc habebant, sed quasi puro homini aromata et unguenta parabant more Iudaeorum, qui talia exhibebant defunctis; unde sequitur et revertentes paraverunt aromata et unguenta.* Beda. *Sepulto enim domino, quamdiu licebat operari, idest usque ad solis occasum, unguentis praeparandis erant occupatae. Mandatum autem erat ut sabbati silentium, idest quies, a vespera usque ad vesperam servaretur; sequitur enim et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum.* Ambrosius. *Mystice autem iustus Christi corpus sepelit: talis enim est Christi sepultura, quae fraudem iniquitatemque non habeat. Merito autem Matthaeus hunc divitem dixit: suscipiendo enim divitem nescivit fidei paupertatem. Iustus corpus Christi operit sindone; vesti et tu domini corpus gloria sua, ut et ipse sis iustus; et si mortuum credis, operi* *tamen divinitatis plenitudine suae; sed et vestitur Ecclesia innocentiae gratia.* Beda. *Ille etiam in sindone munda involvit Iesum qui pura eum mente susceperit.* Ambrosius. *Non otiose alius Evangelista monumentum novum dixit, alius monumentum Ioseph: etenim tumulus his paratur qui sub lege sunt mortis; victor mortis tumulum suum non habet. Quae enim communicatio tumulo et Deo? Solus etiam tumulo includitur, quia mors Christi, etsi sit communis secundum naturam, specialis est secundum virtutem. Bene autem Christus in monumento conditur iusti ut iustitiae habitatione requiescat: monumentum enim hoc in duritiae gentilis petra iustus excidit penetrali verbi, ut praetenderet in nationibus virtus Christi. Cui pulcherrime admotus est lapis. Quicumque in se bene humaverit Christum, diligenter custodiat, ne eum perdat, neve perfidiae sit ingressus.* Beda. *Quod autem dominus sexta die crucifigitur, septima in sepulcro quiescit, significat quod in sexta mundi aetate nos pro domino pati et velut mundo crucifigi necesse est; in septima vero, idest post mortem, corpora quidem in tumulis, animae vero cum domino requiescunt. Usque huc et mulieres sanctae, idest animae humiles dilectione ferventes, passioni Christi diligenter obsequuntur: et si forte valeant imitari, sedula curiositate, quo ordine sit eadem passio completa, perpendunt: qua lecta, audita, recordata, mox ad paranda se opera virtutum, quibus Christus delectetur, convertunt, ut finita praesentis vitae parasceve, in requie beata tempore resurrectionis occurrere Christo valeant cum aromatibus spiritualium actionum.*

Caput 24

Lectio 1

[85966] Catena in Lc., cap. 24 l. 1 Beda. *Religiosae mulieres non solum in die parasceve, sed etiam sabbato transacto, idest sole occidente, mox ut operandi licentia remeavit, emerunt aromata, ut venientes ungerent corpus Iesu, sicut Marcus testatur; praeoccupante tamen iam noctis articulo, monumentum adire non valuerunt; et ideo dicitur una autem sabbati valde diluculo venerunt ad monumentum, portantes quae paraverant aromata. Una sabbati, sive prima sabbati, prima est a sabbato, quam diem dominicam propter domini resurrectionem mos Christianus appellat. Quod autem valde diluculo mulieres venere ad monumentum, magnus quaerendi et inveniendi dominum fervor caritatis ostenditur.* Ambrosius. *Sed magna oritur hoc loco plerisque dubitatio: siquidem hic valde diluculo, Matthaeus vespere sabbati mulieres ad monumentum venisse dixerunt. Sed Evangelistas de diversis putes dixisse temporibus, ut personas alias mulierum, et alias conicias visiones. Quod autem scriptum est vespere sabbati, quae lucescit in prima sabbati, resurrexisse dominum, sic temperandum est: ut neque mane dominica, quae est prima post sabbatum, neque sabbato resurrectio facta credatur: nam quomodo triduum completur? Non ergo vesperascente die, sed vespere noctis resurrexit. Denique Graecus sero dixit. Sero autem horam significat in occasu diei, et rei cuiuslibet tarditatem; si dicas: sero mihi suggestum est. Est ergo et sero tempus noctis profundum: unde et mulieres ad monumentum accedendi habent facultatem, custodibus quiescentibus. Et ut scias nocte factum, mulieres aliae sciunt, aliae nesciunt: sciunt quae observant noctibus et diebus, nesciunt*

quae recesserunt. Nescit una Maria Magdalene, secundum Ioannem: nam eadem et ante scire et postea nescire non potuit. Ergo si plures Mariae, plures etiam fortasse Mariae Magdalenae; cum illud nomen personae sit, hoc sumatur a loco. Augustinus de Cons. Evang. *Vel Matthaeus a prima parte noctis, quod est vespere, ipsam voluit noctem significare; cuius noctis fine venerunt ad monumentum: et hoc ea de causa, quia iam a vespere paraverant, et licebat afferre aromata transacto sabbato.* Eusebius. *Iacebat autem organum verbi extinctum: magnus vero lapis claudebat sepulcrum, quasi mors eum duxisset captivum; sed nondum lapso triduo vita se promit iterum post sufficientem mortis convictionem; unde sequitur et invenerunt lapidem revolutum a monumento.* Theophylactus. *Nam Angelus revolverat eum, ut testatur Matthaeus.* Origenes. *Amotus est autem lapis post resurrectionem propter mulieres, ut credant resurrexisse dominum, videntes monumentum vacuum corpore; unde sequitur et ingressae non invenerunt corpus domini Iesu.* Cyrillus. *Cum igitur non invenissent corpus Christi, quod resurrexerat, ducebantur diversis cogitationibus: et propter amorem Christi et adhibitam sollicitudinem meruerunt visionem angelicam; sequitur enim et factum est dum mente consternatae essent de isto, ecce duo viri steterunt iuxta illas in veste fulgenti.* Eusebius. *Iucunditatis et gaudii indicia salutiferae resurrectionis nuntii, et fulgentes amictus praestant. Moyses enim plagas Aegyptiis praeparans in flamma ignis Angelum perspexit. Sed non tales visi sunt mulieribus in sepulcro: sed mites et hilares, quales decebat conspici in regno et gaudio domini. Et sicut in passione eclipsatus est sol, moeroris et angustiae signa promens crucifigentibus filium Dei, ita Angeli vitae ac resurrectionis praecones habitum salutiferi festi candidati designabant.* Ambrosius. *Sed quomodo Marcus unum iuvenem in albis sedentem, Matthaeus unum, Ioannes et Lucas duos Angelos in albis sedentes visos esse memoraverunt?* Augustinus. *Possumus intelligere unum Angelum visum a mulieribus, et secundum Marcum et secundum Matthaeum; ut eas ingressas in monumentum accipiamus, scilicet in aliquod spatium quod erat aliqua maceria communitum ante illum saxei sepulcri locum; atque ibi vidisse Angelum sedentem a dextris, quod dicit Marcus; deinde intus ab eis, dum inspicerent locum in quo iacebat corpus domini, visos duos alios Angelos stantes, sicut dixit Lucas, locutos ad earumdem exhortandum animum et aedificandam fidem; unde sequitur cum timerent autem, et declinarent vultum in terram.* Beda. *Sanctae mulieres astantibus sibi Angelis, non in terram cecidisse, sed vultum dicuntur in terram declinasse; nec quempiam sanctorum legimus tempore dominicae resurrectionis vel ipsi domino vel Angelis sibi visis, terrae prostratum adorasse: unde mos obtinuit ecclesiasticus, ut vel in memoriam dominicae, vel in nostrae spem resurrectionis, omnibus dominicis diebus et toto quinquagesimo tempore non flexis genibus, sed declinatis in terram vultibus oremus. Non erat autem in monumento, qui locus est mortuorum, quaerendus ille qui ad vitam resurrexit a mortuis; et ideo subditur dixerunt ad illas, scilicet Angeli ad mulieres: quid quaeritis viventem cum mortuis? Non est hic, sed resurrexit. Die autem tertia, sicut ipse inter discipulos tam viros quam feminas praedixit, resurrectionis suae triumphum celebravit; unde sequitur recordamini qualiter locutus est vobis, cum adhuc in Galilaea esset, dicens: quia oportet filium hominis tradi in manus hominum peccatorum, et crucifigi, et tertia die resurgere. Die namque parasceve hora nona spiritum tradens, vespere sepultus; mane prima sabbati resurrexit.* Athanasius de Human. verbi. *Poterat siquidem statim suscitare corpus a morte. Sed dixisset aliquis eum nequaquam fuisse mortuum, vel non plene mortem ei inhaesisse. Forsitan quoque si eodem* *momento mors et resurrectio contigissent, gloria incorruptibilitatis in incerto haesisset. Quapropter ut corpus vere extinctum ostenderetur, ipsa meridie mortem sustinuit, et tertia die illud incorruptibile redhibuit.* Beda. *Uno etiam die in sepulcro et duabus noctibus iacuit, quia lucem suae simplae mortis tenebris duplae nostrae mortis adiunxit.* Cyrillus. *Instructae autem mulieres Angelorum affatibus accelerantes ea retulerunt discipulis; unde sequitur et recordatae sunt verborum eius; et egressae a monumento, nuntiaverunt haec omnia illis undecim, et ceteris omnibus. Namque femina quae quondam mortis fuit ministra, venerandum resurrectionis mysterium prima percepit et nuntiat. Adeptum est igitur femineum genus et ignominiae absolutionem et maledictionis repudium.* Ambrosius. *Mulieribus autem docere in Ecclesia non permittitur; sed domi viros suos interrogant. Ad eos ergo femina mittitur qui domestici sunt. Quae autem fuerint hae mulieres ostendit subdens erat autem Maria Magdalene.* Beda. *Ipsa est soror Lazari, et Ioanna, uxor Cusae procuratoris Herodis; et Maria Iacobi, idest mater Iacobi minoris et Ioseph. Et communiter de aliis subditur et ceterae, quae cum eis erant, quae dicebant ad apostolos haec. Ut enim perpetui reatus apud viros mulier opprobrium non sustineret; quae culpam viro transfuderat, transfudit et gratiam.* Theophylactus. *Est autem naturaliter incredibile mortalibus resurrectionis miraculum; unde sequitur et visa sunt ante illos sicut deliramentum verba ista, et non credebant illis.* Gregorius in Evang. *Quod non tam illorum infirmitas, quam nostra, ut ita dicam, futura firmitas fuit. Ipsa namque resurrectio illis dubitantibus per multa argumenta monstrata est, quae dum nos legentes agnoscimus, de eorum dubitatione solidamur.* Theophylactus. *Petrus autem hoc audiens tollit moras, et vadit ad monumentum: quia nec ignis novit moras ingestus materiae; unde sequitur Petrus autem surgens cucurrit ad monumentum.* Eusebius. *Solus enim ipse credit feminis dicentibus se Angelos vidisse; et cum esset eximii affectus prae ceteris, sedulum se promebat, passim circumspiciens dominum; unde sequitur et procumbens vidit sola linteamina posita.* Theophylactus. *Cum autem ad monumentum fuisset, hoc primo consecutus est ut miraretur quae prius ab ipso vel ab aliis deridebantur; unde sequitur et abiit, secum mirans quod factum fuerat: idest apud se mirans rei eventum, qualiter sola linteamina derelicta fuere, corpore myrrha peruncto; vel quantam opportunitatem habuisset fur, ut haec semotim involuta dimittens, circumstantibus militibus corpus auferret.* Augustinus de Cons. Evang. *Intelligitur autem hoc Lucas recapitulando posuisse de Petro: tunc enim cucurrit Petrus ad monumentum quando et Ioannes, cum tantummodo a mulieribus, praecipue a Maria Magdalene, nuntiatum eis fuerat de corpore ablato. Postea autem facta sunt haec de visione Angelorum. Ideo autem Lucas Petrum solum commemoravit, quia illi primitus Maria nuntiaverat. Item potest movere quod Petrum non intrantem, sed procumbentem dicit. Lucas sola linteamina vidisse, et discessisse mirantem; cum Ioannes dicat intrasse, linteamina vidisse posita, et seipsum post Petrum intrasse. Sed intelligendum est, Petrum primo procumbentem vidisse quod Lucas commemorat, Ioannes tacet: post autem ingressus est antequam Ioannes intraret.* Beda. *Iuxta intellectum vero mysticum, per hoc quod mulieres valde diluculo veniunt ad monumentum, datur nobis exemplum, discussis vitiorum tenebris, ad domini corpus accedere: nam et sepulcrum illud figuram dominici habebat altaris, in quo corporis Christi mysterio non in serico, non in panno tincto, sed instar sindonis, quo eum Ioseph involvit, in linteo puro debent consecrari; ut sicut ipse veram terrenae naturae substantiam pro nobis morti obtulit, ita et nos in commemorationem ipsius purum de terrae germine, candidumque, et* *multimodo quasi mortificationis genere castigatum altari linum imponamus. Aromata autem, quae mulieres deferunt, significant odorem virtutum et orationum suavitatem, quibus altari appropinquare debemus. Revolutio autem lapidis insinuat reserationem sacramentorum, quae tegebantur velamine litterae legis, quae in lapide scripta est; cuius ablato tegmine, corpus domini mortuum non invenitur, sed vivum evangelizatur: quia etsi cognovimus secundum carnem Christum, sed iam nunc non novimus. Quomodo autem posito in sepulcro corpore domini, Angeli astitisse leguntur, ita etiam tempore consecrationis mysterii corporis Christi assistere sunt credendi. Nos ergo, exemplo devotarum mulierum, quoties mysteriis caelestibus appropinquamus, propter angelicam praesentiam, seu propter reverentiam sacrae oblationis, cum omni humilitate vultum declinemus in terram, nos cinerem et terram esse recolentes.*

Lectio 2

[85967] Catena in Lc., cap. 24 l. 2 Glossa. *Post manifestationem resurrectionis Christi per Angelos mulieribus factam, manifestatur ulterius eadem resurrectio per ipsius Christi apparitionem discipulis; unde dicitur et ecce duo ex illis ibant ipsa die in castellum.* Theophylactus. *Quidam alterum horum duorum Lucam inquiunt esse, et ob hoc suum nomen occultasse.* Ambrosius. *Vel duobus discipulis seorsum dominus iam se vespere demonstrat, scilicet Ammaoni et Cleophae.* Augustinus de Cons. Evang. *Castellum autem illud non absurde accipimus etiam villam secundum Marcum potuisse appellari. Deinde castellum describit, dicens quod erat in spatio stadiorum sexaginta ab Ierusalem, nomine Emmaus.* Beda. *Ipsa est Nicopolis, civitas insignis Palaestinae, quae post expugnationem Iudaeae sub Marco Aurelio Antonino principe restaurata, cum statu mutavit et nomen. Stadium autem, quo Graeci, auctore ut dicunt, Hercule, viarum spatia mensurant, octava est pars milliarii; et ideo sexaginta stadia, septem millia passuum et quingenta significant: quod spatium itineris eis congruit qui de morte et sepultura domini certi gradiebantur, de resurrectione domini dubii: nam resurrectionem, quae post septimam sabbati facta est, octavo numero contineri nullus ambigit. Discipuli ergo, qui de domino loquentes incedunt, sextum milliarium coepti itineris compleverant: quia illum sine querela viventem usque ad mortem, quam in sexta sabbati subiit, pervenisse dolebant. Compleverant et septimum, quia hunc in sepulcro non dubitabant quievisse; sed de octavo dimidium tantum peregerant, quia gloriam iam celebratae resurrectionis non credebant perfecte.* Theophylactus. *Praedicti autem discipuli loquebantur de his ad invicem quae acciderant; non quasi credentes, sed sicut stupentes in rebus extraneis; unde sequitur et ipsi loquebantur ad invicem de his omnibus quae acciderant.* Beda. *Loquentes autem de se dominus appropinquans comitatur; ut et fidem resurrectionis mentibus eorum incendat, et quod se facturum promiserat, impleat, scilicet ut ubi sunt duo vel tres in nomine meo congregati, ibi sum in medio eorum; unde sequitur et factum est dum fabularentur, et secum quaererent et ipse Iesus appropinquans ibat cum illis.* Theophylactus. *Obtento enim iam spirituali corpore, non obstat loci distantia quin adesset quibus volebat; nec ulterius naturalibus legibus corpus suum regebat, sed spiritualiter et supra natu-*

ram: unde, ut Marcus dicit, sub alia forma eis videbatur, in qua non concedebatur eis eius cognitio; sequitur enim oculi autem eorum tenebantur ne illum agnoscerent; ut scilicet totam suam dubiam intentionem revelent, et vulnus detegentes, recipiant medicinam; et ut cognoscerent quod quamvis corpus ipsum quod passum fuerat, resurrexerit, non tamen amplius tale erat ut esset omnibus visibile, sed tantum his a quibus vellet videri; et ut non dubitent quare de cetero non conversatur inter plebem: quia scilicet post resurrectionem conversatio eius non esset digna hominibus, sed divina magis: quod etiam est forma resurrectionis futurae, in qua sicut Angeli conversabimur, et filii Dei. Gregorius in Evang. *Convenienter etiam eis speciem quam recognoscerent, non ostendit; hoc agens foris in oculis corporis quod apud illos agebatur intus in oculis cordis: ipsi namque apud seipsos intus et amabant et dubitabant. De se ergo loquentibus, praesentiam exhibuit; sed de dubitantibus, cognitionis suae speciem abscondit: verba quidem eis contulit; nam sequitur et ait ad illos: qui sunt hi sermones quos confertis ad invicem ambulantes, et estis tristes?* Graecus. *Conferebant quidem inter se, quasi non amplius exspectantes Christum viventem; sed dolorosi, quasi perempto salvatore; unde sequitur et respondens unus cui nomen Cleopha, dixit ei: tu solus peregrinus es in Ierusalem, et non cognovisti quae facta sunt in illa his diebus?* Theophylactus. *Quasi dicat: tu solus peregrinus es, et extra confinia Ierusalem habitas, et expers es eorum quae in medio eius contigerunt, et haec ignoras?* Beda. *Vel hoc dicit, quia peregrinum putabant eum cuius vultum non agnoscebant. Sed revera peregrinus erat eis, a quorum naturae fragilitate, percepta iam resurrectionis gloria, longe distabat, et quorum fide, utpote resurrectioni eius nescia, manebat extraneus. Sed adhuc dominus interrogat; nam sequitur quibus ille dixit: quae? Et ponitur eorum responsio, cum subditur et dixerunt ei: de Iesu Nazareno, qui fuit vir propheta. Prophetam fatentur, filium Dei tacent, vel nondum perfecte credentes, vel soliciti ne inciderent in manus Iudaeorum persequentium, quia nesciebant quis esset, vel quod verum credebant celantes; ad cuius commendationem subditur potens in opere et sermone.* Theophylactus. *Primo quidem est opus, secundo sermo: nullus enim doctrinae sermo approbatur, nisi prius is qui docet, se ostendat auctorem: praecedit enim opus aspectum. Nam nisi mundaveris intellectus speculum per opera, non emicat decor optatus. Adhuc autem subditur coram Deo et omni populo: nam primo complacendum est Deo; deinde curandum, quantum possibile est, de innocentia apud homines, ut praecedente divino cultu vivamus sine scandalo plurimorum.* Graecus. *Deinde assignatur causa tristitiae, traditio et passio Christi, cum sequitur et quomodo tradiderunt eum summi sacerdotes et principes nostri in damnationem mortis, et crucifixerunt eum. Subditur autem desperantium vox, cum dicitur nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel. Sperabamus, inquiunt, non speramus, ac si mors domini, similis esset mortibus aliorum.* Theophylactus. *Expectabant enim Christum salvaturum et redempturum populum Israel ab ingruentibus malis, et a servitute Romanorum; ipsum quoque credebant terrenum regem fieri, quem putabant promulgatam in se mortis sententiam cavere potuisse.* Beda. *Merito ergo tristes incedebant: quia et seipsos quodammodo arguebant, quod in illo redemptionem speraverint, quem iam mortuum viderant, nec resurrecturum credebant; et maxime dolebant eum sine causa occisum, quem noverant innocentem.* Theophylactus. *Videntur tamen hi viri non omnino increduli esse, per hoc quod subditur et nunc super haec omnia tertia dies est hodie quod haec facta sunt: in quo videntur habere memoriam eius quod eis dominus dixerat, se tertia die resurrecturum.* Graecus. *Porro* *relatam a mulieribus resurrectionis famam commemorant, cum subditur sed et mulieres quaedam ex nostris terruerunt nos, quae ante lucem fuerunt ad monumentum, et non invento corpore eius, venerunt dicentes, se etiam visionem Angelorum vidisse, qui dicunt eum vivere. Dicunt quidem hoc quasi non credentes; propter quod referunt se territos, idest stupefactos: non enim quod erat eis relatum firmum aestimabant, aut angelicam illuminationem fuisse; sed stuporis et turbationis causam inde sumebant. Testimonium quoque Petri non certum aestimabant, dum diceret, se non vidisse dominum, sed resurrectionem eius conicere ex eo quod corpus ipsius in sepulcro non iacebat; unde sequitur et abierunt quidam ex nostris ad monumentum, et ita invenerunt sicut mulieres dixerunt, ipsum vero non invenerunt.* Augustinus de Cons. Evang. *Cum autem Lucas dixerit Petrum accurrisse ad monumentum, et Cleopham dixisse ipse retulerit quod quidam eorum ierant ad monumentum; intelligitur attestari Ioanni, quod duo ierint ad monumentum; sed Petrum primo solum commemoravit, quia illi primitus Maria nuntiaverat.*

Lectio 3

[85968] Catena in Lc., cap. 24 l. 3 Theophylactus. *Quia praedicti discipuli nimia dubietate laborabant dominus eos redarguit; unde dicitur et ipse dixit ad eos: o stulti. Fere enim eadem dixerant quae et astantes cruci: alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere. Et tardi corde ad credendum in omnibus quae locuti sunt prophetae. Contingit enim credere quae locuti sunt prophetae, particulariter quaedam, et non universaliter omnia: puta, si aliquis credat quae de cruce Christi dicuntur a prophetis, sicut est illud: foderunt manus meas et pedes meos; quae vero spectant ad resurrectionem non credat, sicut est illud: non dabis sanctum tuum videre corruptionem. Decet autem in omnibus fidem adhibere prophetis; tam in gloriosis quae de Christo praedixerunt, quam in ingloriis: quia ex passione malorum est ingressus in gloriam; unde sequitur nonne haec oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam? Scilicet secundum humanitatem.* Isidorus. *Sed et si oportebat Christum pati, tamen qui crucifixerunt rei sunt poena: non enim satagebant perficere quod Deus disponebat: unde et eorum executio fuit impia; Dei vero dispensatio prudentissima, qui nequitiam eorum in beneficia generis humani convertit, quasi utens vipereis carnibus ad antidoti salutiferi confectionem.* Chrysostomus. *Et ideo dominus ostendit consequenter, haec omnia non evenisse simpliciter, sed ex Dei proposito ante praedestinato; unde sequitur et incipiens a Moyse et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus Scripturis quae de ipso erant: quasi diceret: postquam estis tardi, ego promptos vos reddam, mysteria Scripturarum vobis exponendo: nam sacrificium Abrahae, cum Isaac dimisso immolatus est aries, hoc praefiguravit. Sed in aliis Scripturis propheticis sparsim iacent mysteria crucis et resurrectionis Christi.* Beda. *Si autem Moyses et prophetae de Christo locuti sunt, et eum per passionem in gloriam intraturum praedixerunt; quomodo gloriatur se esse Christianum qui neque qualiter Scripturae ad Christum pertineant investigat, neque ad gloriam quam cum Christo habere cupit, per passionem attingere desiderat?* Graecus. *Quia vero praedixit Evangelista tenebantur oculi eorum ne eum agnoscerent, donec sermo domini*

mentem eorum moveret ad fidem; convenienter opportunum sui aspectum auditui subiungit; unde sequitur et appropinquaverunt castello quo ibant, et ipse finxit se longius ire. Augustinus de quaest. Evang. *Quod non ad mendacium pertinet: non enim omne quod fingimus, mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc mendacium est; cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis; alioquin omnia quae a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso domino figurate dicta sunt, mendacia deputabuntur, quia secundum usitatum intellectum non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio ad aliquam rem significandam.* Gregorius in Evang. *Quia ergo adhuc in eorum cordibus peregrinus erat a fide, ire se longius finxit. Fingere namque componere dicimus: unde et compositores luti, figulos vocamus. Nihil ergo simplex veritas per duplicitatem fecit; sed talem se exhibuit in corpore, qualis apud illos erat in mente. Sed quia esse extranei a caritate non poterant hi cum quibus caritas gradiebatur, eum ad hospitium quasi peregrinum vocant; unde sequitur et coegerunt illum: ex quo exemplo colligitur quia peregrini ad hospitium non solum invitandi sunt, sed etiam trahendi.* Glossa. *Nec solum factis eum cogunt, sed etiam verbis inducunt; sequitur enim dicentes: mane nobiscum, quoniam advesperascit, et inclinata est iam dies, scilicet ad occasum.* Gregorius. *Ecce autem cum per membra sua Christus suscipitur, susceptores suos etiam per semetipsum requirit; sequitur enim et intravit cum illis. Mensam ponunt, cibos afferunt, et Deum quem in Scripturae sacrae expositione non cognoverant, in panis fractione cognoscunt; sequitur enim et factum est, dum recumberet cum illis, accepit panem et benedixit ac fregit, et porrigebat illis. Et aperti sunt oculi eorum, et cognoverunt eum.* Chrysostomus. *Quod non de sensibilibus oculis dictum est, sed de sensu mentali.* Augustinus de Cons. Evang. *Neque enim clausis oculis ambulabant, sed inerat aliquid, quo non sinerentur agnoscere quod videbant; quod scilicet caligo et aliquis humor efficere solet; non quia dominus non poterat transformare carnem suam, ut alia revera esset effigies quam solebant intueri; quandoquidem et ante passionem transformatus est in monte, ut facies eius claresceret sicut sol: sed non ita nunc factum est: non enim incongruenter accipimus hoc impedimentum in oculis eorum a Satana factum fuisse, ne agnosceretur Iesus. Sed tantum a Christo facta est permissio usque ad sacramentum panis, ut veritate corporis eius participata, removeri intelligatur impedimentum inimici, ut Christus possit agnosci.* Theophylactus. *Sed et aliud innuit: quod scilicet sumentibus sacrum panem aperiuntur oculi, ut eum agnoscant: magnam enim et ineffabilem vim habebat domini caro.* Augustinus de quaest. Evang. *Vel quod dominus se ire longius finxit cum comitaretur discipulos, exponens eis sacras Scripturas, utrum ipse esset, ignorantibus, significat quia hospitalitatis officio ad suam cognitionem pervenire posse homines intimavit; ut, cum longius ipse ab hominibus abscesserit super omnes caelos, cum eis tamen sit qui haec exhibent servis eius. Tenet ergo Christum, ne longius ab eo eat, quisquis catechizatus verbo in omnibus bonis ei qui se catechizat communicat. Etenim isti catechizati erant verbo, cum exponeret eis Scripturas: et quia hospitalitatem sectati sunt, quem in ipsa expositione Scripturarum non cognoverunt, in panis fractione cognoscunt: non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.* Gregorius in Evang. *Quisquis ergo audita vult intelligere, festinet ea quae iam intelligere potuit, opere implere. Ecce dominus non est cognitus dum loqueretur, et dignatus est cognosci dum pascitur; sequitur enim et ipse evanuit ex oculis eorum.* Theophylactus.

Non enim tale corpus habebat ut diutius cum eis commorari deberet, ut ex hoc pariter augeret affectum eorum; unde sequitur et dixerunt ad invicem: nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via, et aperiret nobis Scripturas? Origenes. *Per quod innuit, quod prolati sermones a salvatore accendebant audientium cor ad amorem divinum.* Gregorius in Hom. Pentec. *Ex audito enim sermone inardescit animus, torporis frigus recedit, mens in superno desiderio fit anxia. Audire libet praecepta caelestia, et quod mandatis instruitur, quasi tot facibus inflammatur.* Theophylactus. *Ardebat ergo cor eorum vel igne verborum domini, quibus intendebant tamquam veris: vel quia eo disserente Scripturas, percellebatur intrinsecus cor eorum, quod ille qui disserebat dominus esset. Adeo ergo laetati sunt ut nullam moram passi, mox reversi sint in Ierusalem; et hoc est quod sequitur et surgentes eadem hora regressi sunt in Ierusalem. Surrexerunt quidem eadem hora, pervenerunt autem per plures horas, sicut oportebat sexaginta stadia transeuntes.* Augustinus de Cons. Evang. *Iam autem fama erat quod surrexerat Iesus, a mulieribus facta, et a Simone Petro, cui iam apparuerat. Etenim isti duo haec invenerunt loquentes illos ad quos in Ierusalem venerunt; sequitur enim et invenerunt congregatos undecim, et eos qui cum ipsis erant, dicentes, quod surrexit dominus vere, et apparuit Simoni.* Beda. *Omnium enim virorum primo dominus apparuisse videtur Petro ex his quos Evangelistae quatuor et Paulus apostolus commemoraverunt.* Chrysostomus. *Non enim simul omnibus se manifestabat, ut sereret fidei semina: nam qui primo viderat et certus erat, aliis referebat; deinde sermo prodiens praeparabat animum auditoris visioni: et ideo primo digniori et fideliori omnibus apparuit: erat enim opus animae fidelissimae, quae prius acciperet hunc aspectum, ut minime turbaretur inopinata visione: et ideo primo videtur a Petro; ut qui primo confessus est eum Christum, primo resurrectionem videre mereatur; et etiam, quia eum negaverat, prius ei voluit apparere, consolans eum ne desperaret. Post Petrum vero aliis apparuit, quandoque paucioribus, quandoque pluribus; quod duo discipuli confitentur; sequitur enim et ipsi narraverunt quae gesta erant in via, et quomodo cognoverunt eum in fractione panis.* Augustinus. *Quod autem ait Marcus: annuntiaverunt ceteris, nec illis crediderunt, cum Lucas dicat quod iam inde loquebantur vere resurrexisse dominum, quid intelligendum est, nisi aliquos ibi fuisse qui hoc credere nollent?*

Lectio 4

[85969] Catena in Lc., cap. 24 l. 4 Cyrillus. *Undique resurrectionis fama per apostolos divulgata, et affectu discipulorum erecto ad Christi visionem, venit desideratus; et quaerentibus, et expectantibus revelatur; nec disceptatur de alio, sed evidenter se offert; unde dicitur dum autem haec loquuntur, stetit Iesus in medio eorum.* Augustinus de Cons. Evang. *Hanc ostensionem domini post resurrectionem, Ioannes commemorat. Sed quod dicit Ioannes, non cum illis fuisse apostolum Thomam, cum secundum Lucam duo illi regressi in Ierusalem, invenerunt congregatos undecim, proculdubio intelligendum est quod inde Thomas exierit, antequam dominus haec loquentibus appareret. Dat enim Lucas locum in sua narratione quomodo possit intelligi, dum haec loquerentur,*

prius inde exisse Thomam, et postea dominum intrasse; nisi quis dicat, non illos undecim qui iam tunc apostoli vocabantur, sed discipulos illos undecim fuisse ex multo numero discipulorum. Sed cum adiunxit Lucas et eos qui cum ipsis erant, satis utique declaravit evidentius illos undecim appellatos qui vocabantur apostoli, cum quibus ceteri erant. Sed videamus, cuius mysterii gratia, secundum Matthaeum et Marcum resurgens ita mandaverit: praecedam vos in Galilaeam, ibi me videbitis; quod etsi completum est, tamen post multa completum est; cum sic mandatum sit, ut aut hoc solum, aut hoc primum expectaretur fieri debuisse. Ambrosius. *Unde hoc convenientius arbitror, quod dominus quidem mandaverit discipulis ut in Galilaea eum viderent; sed illis ob metum intra conclave residentibus primum se obtulisse.* Graecus. *Nec hoc est promissi transgressio; sed potius festinata ex benignitate impletio, propter pusillanimitatem discipulorum.* Ambrosius. *Postea vero confirmatis animis, undecim illos Galilaeam petiisse. Vel nihil obstat si dicantur pauciores intra conclave, et in monte quamplures fuisse.* Eusebius. *Duo enim Evangelistae, scilicet Lucas et Ioannes, solis undecim hunc scribunt apparuisse in Ierusalem; ceteri vero duo in Galilaeam properare, non solum undecim, sed etiam universis discipulis et fratribus dixerunt Angelum et salvatorem iussisse; de quibus Paulus meminit dicens: deinde apparuit plusquam quingentis fratribus simul. Est autem verior solutio, quod prius quidem in Ierusalem latitantibus, semel aut bis visus est ad eorum consolationem; in Galilaea vero non in conclavi, aut semel aut bis, sed cum multa potestate ostensionem sui fecit, praebens se eis viventem post passionem in signis multis, ut Lucas testatur in actibus.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel quod ab Angelo, hoc est a domino, dictum est, prophetiae accipiendum est: in Galilaea enim, secundum transmigrationis significationem, intelligendum occurrit, quia de populo Israel transmigraturi erant ad gentes; quibus apostoli praedicantes Evangelium non crederent nisi ipse dominus viam in cordibus hominum praepararet; et hoc intelligitur: praecedet vos in Galilaeam. Secundum autem illud quod Galilaea interpretatur revelatio, non iam in forma servi intelligendum est, sed in qua est aequalis patri, quam promisit electis suis; illa erit revelatio tamquam vera Galilaea, cum videbimus eum sicut est. Ipsa etiam erit beatior transmigratio ex isto saeculo in illam aeternitatem, unde ad nos veniens non recessit, et quo nos praecedens non deserit.* Theophylactus. *Primo igitur dominus in medio discipulorum stans, solito pacis affatu eorum turbinem sedat, ostendens quod ipse idem est magister eorum, qui hoc verbo gaudebat, quo etiam eos munivit cum ad praedicandum misit; unde sequitur et dixit eis: pax vobis: ego sum, nolite timere.* Cyrillus. *Pudeat ergo nos pacis munus deserere, quam nobis hinc discedens Christus reliquit. Pax et res et nomen dulce, quam et Dei esse accepimus, iuxta illud: pax Dei, et eius esse Deum, iuxta illud: Deus pacis, et ipsam esse Deum, iuxta illud: ipse est pax nostra. Pax bonum commendatum ab omnibus, observatum autem a paucis. Quae autem est causa? Fortassis ambitio dominii aut facultatum, aut livor, aut odium, aut contemptus, aut aliquid huiusmodi ex his quae Dei ignaros videmus incurrere. Dei quippe praecipue pax est, quae confoederat omnia; cuius nihil est adeo proprium sicut unitas naturae, et pacificus status. Transumitur vero Angelis et divinis potestatibus, quae ad Deum et ad invicem pacifice se habent; diffunditur vero per totam creaturam, cuius est decor; tranquillitas in nobis autem manet secundum animam quidem per investigationem virtutum et communicationem, secundum corpus vero in membrorum et elementorum commensurationem: quorum alterum pulchritudo, alterum sanitas appellatur.* Beda. *Discipuli autem noverant Christum* *verum hominem, cum quo tanto tempore fuerant conversati; sed postquam mortuus est, non credunt tertia die potuisse veram carnem de sepulcro resurgere. Putant ergo se videre spiritum, quem emisit in passione; unde sequitur conturbati vero et conterriti, existimabant se spiritum videre. Error ille apostolorum secta est Manichaeorum.* Ambrosius. *Adductis autem virtutum exemplis, Petrum et Ioannem non credimus potuisse dubitare. Cur ergo Lucas inducit fuisse turbatos? Primo omnium quia paucorum opinionem sententia maioris partis includit; deinde, quia, etsi Petrus de resurrectione crediderat, turbari tamen potuit, quod se dominus cum corpore, vectibus obseratis improvisus infunderet.* Theophylactus. *Verum, quia per verbum pacis non est sedatus turbo in animabus discipulorum, aliunde indicat eis se filium Dei esse, qui mentis cognoscebat arcana; unde sequitur et dixit eis: quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra?* Beda. *Quales utique cogitationes, nisi falsae et perniciosae? Perdidit enim Christus fructum passionis, si non esset veritas resurrectionis; tamquam si bonus agricola diceret: quod ibi plantavi, inveniam, idest fidem, quae in cor descendit, quia desuper est. Cogitationes autem istae non desuper descenderunt, sed de imo in cor, sicut herba mala, ascenderunt.* Cyrillus. *Hoc autem fuit evidentissimum signum quod non alius est qui videtur, sed ille idem quem viderant in ligno mortuum et positum in sepulcro, quem non latebat aliquid eorum quae erant in homine.* Ambrosius. *Consideremus autem qua gratia, secundum Ioannem, apostoli crediderunt, et gavisi sunt, qui secundum Lucam increduli redarguuntur. Et videtur mihi Ioannes quasi apostolus maiora et altiora tetigisse: his sequentia et humanis proxima; hic historico usus circuitu, ille compendio: quia et de illo dubitari non potest, quia testimonium perhibet de his quibus ipse interfuit; et ideo utrumque verum putamus; nam et si in primo Lucas eos non credidisse dicat, postea tamen credidisse demonstrat.* Cyrillus. *Comprobans autem dominus devictam esse mortem, et humanam naturam iam in Christo corruptionem exuisse, primo ostendit eius manus et pedes, et clavorum foramina; unde subdit videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum.* Theophylactus. *Sed et aliud subiungit: palpationem scilicet manuum atque pedum, cum dicit palpate, et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere; quasi diceret: vos putatis me esse spiritum, idest phantasma, sicut plures defunctorum circa sepulcra videri sunt soliti; sed scitote quod spiritus neque carnem habet neque ossa; ego autem carnem et ossa habeo.* Ambrosius. *Hoc autem dominus ideo dixit, ut speciem nobis suae resurrectionis ostenderet: nam quod palpatur corpus est. In corpore autem resurgemus; sed illud subtilius, hoc crassius, utpote adhuc terrenae labis qualitate concretum. Non ergo per incorpoream naturam, sed per resurrectionis corporeae qualitatem Christus clausa penetravit.* Gregorius Moralium. *Non enim illa resurrectionis gloria corpus nostrum erit impalpabile, et ventis aereque subtilius, ut Eutychius dixit; sed subtile quidem per effectum spiritualis potentiae, palpabile autem per veritatem naturae. Sequitur et cum haec dixisset, ostendit eis manus et pedes.* Beda. *Quibus scilicet indicata clavorum vestigia claruere; sed secundum Ioannem etiam latus eis ostendit, cum fuerit lancea perforatum; ut scilicet ostensa vulnerum cicatrice, dubietatis eorum vulnus sanaret. Solent autem in hoc loco gentiles calumniam struere, quasi non valuerit dominus vulnera sibi inflicta curare: quibus respondendum est, quia non est consequens ut qui maiora fecisse probatur, minora facere nequiverit; sed certe dispensationis gratia, qui mortem destruxit, signa mortis delere noluit: primo quidem, ut per hoc discipulis fidem suae resurrectionis astrueret; deinde ut patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine* *pertulerit, semper ostendat; tertia ut sua morte redemptis quam misericorditer sint adiuti, propositis eiusdem mortis indiciis, insinuet: postremo ut in iudicio quam iuste damnentur impii, denuntiet.*

Lectio 5

[85970] Catena in Lc., cap. 24 l. 5 Cyrillus. *Ostenderat dominus discipulis manus et pedes, ut certificaret discipulos, quod corpus quod passum fuerat resurrexit. Ut adhuc autem magis certificaret, aliquid manducabile petiit; unde dicitur adhuc autem illis non credentibus et mirantibus prae gaudio dixit: habetis hic aliquid quod manducetur?* Gregorius Nyssenus. *Et iussu quidem legis Pascha cum amaricantibus edebatur; quia adhuc amaritudo manebat, post resurrectionem vero cibus favo mellis dulcoratur; unde sequitur at illi obtulerunt ei partem piscis assi, et favum mellis.* Beda. *Ad insinuandum ergo resurrectionis suae veritatem, non solum tangi a discipulis, sed etiam convesci cum illis dignatur, ne arbitrentur eum non solide, sed imaginabiliter sibi apparere; unde sequitur et cum manducasset coram eis, sumens reliquias, dedit eis. Manducavit quidem potestate, non ex necessitate: aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter sol calens; illa indigentia, iste potentia.* Graecus. *Si damus dominum vere comedisse, demus et omnes homines post resurrectionem uti ciborum fomentis. Sed quae ex quadam dispensatione fiunt a salvatore, non sunt regula et norma naturae; quoniam in quibusdam aliis dispensavit. Resuscitabit enim nostra corpora incorrupta, qui tamen dereliquit proprii corporis foramina, quae clavi foraverant, et lateris cicatricem, ut ostendat quod mansit post resurrectionem natura corporis, nec est in aliam mutatus substantiam.* Beda. *Manducavit ergo post resurrectionem, non quasi cibo indigens, nec quasi in resurrectione quam expectamus, cibis egere significans; sed ut eo modo naturam corporis resurgentis astrueret. Mystice autem piscis assus, quem Christus comedit, significat Christum passum: ipse enim latere dignatus in aquis generis humani, capi voluit laqueo mortis nostrae; et quasi tribulatione assatus est tempore passionis suae: sed favus mellis nobis extitit in resurrectione. In favo quidem mellis utramque naturam exprimere voluit personae suae. Favus quippe mellis in cera est; mel vero in cera, est divinitas in humanitate.* Theophylactus. *Videntur autem et comesta aliud habere mysterium: quod enim manducavit partem piscis assi, significavit quod naturam nostram in huius vitae mari natantem, assans eam igne propriae deitatis, et exsiccans eius humiditatem, quam a profundis undis contraxerat, escam fecit divinam; et eam quae prius erat abominabilis, praeparavit Deo cibum suavem; quod significat favus mellis. Vel per piscem assum significat vitam activam consumentem nostram humilitatem laborum prunis; contemplationem vero significat per favum mellis, propter dulcedinem eloquiorum Dei.* Beda. *Postquam autem visus est, tactus est et manducavit, ne in aliquo sensus humanos ludificasse videretur, misit manus ad Scripturas; unde sequitur et dixit ad illos: haec sunt verba quae locutus sum ad vos cum adhuc essem vobiscum; idest, cum adhuc essem in carne mortali, in qua estis et vos: tunc quidem in eadem carne resuscitatus erat, sed cum illis in eadem mortalitate non erat: et subdit quoniam necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et Psalmis de me.* Augustinus de Cons. Evang. *Illud attendant*

qui magicis artibus Christum tanta potuisse, et nomen suum ad apostolos in se convertendos arte ipsa consecrasse delirant, utrum potuit magicis artibus prophetas divino spiritu antequam in terra nasceretur implere. Neque enim si magicis artibus fecit ut coleretur et mortuus, magus erat antequam natus, cui prophetando venturo gens una deputata est.

Lectio 6

[85971] Catena in Lc., cap. 24 l. 6 Beda. *Postquam praebuit se videndum oculis, manibus contrectandum, legis commemoravit Scripturas, consequenter aperuit sensum, ut intelligatur quod legitur; unde dicitur tunc aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas.* Theophylactus. *Alioquin quomodo eorum anima turbata et vacillans, circa Christi mysterium studuisset? Sed et verbis eos docuit; sequitur enim et dixit eis, quoniam sic scriptum est, et sic oportebat Christum pati, scilicet per lignum crucis.* Beda. *Perdidit autem Christus fructum passionis, si non esset veritas resurrectionis; unde subdit et resurgere a mortuis die tertia. Deinde post commendatam sui corporis veritatem, commendat Ecclesiae unitatem, cum subdit et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes.* Eusebius. *Dictum enim erat: postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam. Oportebat autem conversus ex gentibus expiari a quolibet contagio et macula per ipsius virtutem, quasi contaminatos ab errore Daemonum idololatriae, et quasi nuper conversos a vita execrabili et impudica: et ideo dicit, quod oportet praedicari prius quidem poenitentiam, consequenter remissionem peccatorum in omnes gentes: eis enim qui prius quidem veram ostenderunt malorum poenitentiam, salubri gratia veniam commissorum donavit, pro quibus et mortem subiit.* Theophylactus. *In hoc vero quod dicit poenitentiam et remissionem peccatorum, etiam de Baptismate meminit, in quo per depositionem priorum scelerum subsequitur venia peccatorum. Sed quo pacto intelligetur in solo Christi nomine Baptisma fieri, cum alibi mandet hoc fieri in nomine patris et filii et spiritus sancti? Et primo quidem dicimus, quod non intelligitur quod in solo Christi nomine fiat Baptisma, sed quod Christi Baptismate aliquis baptizetur, idest spiritualiter, non Iudaice, nec tali quali Ioannes baptizabat ad solam poenitentiam, sed ad spiritus almi participationem; sicut et Christus in Iordane baptizatus ostendit spiritum sanctum in specie columbina. Porro Baptisma in Christi nomine, idest morte Christi, intelligas: sicut enim ipse post mortem triduo resurrexit, sic et nos ter in aquam mergimur, et consequenter emergimur, incorruptibilitatis spiritus arrham recipientes. Hoc etiam Christi nomen continet in se et patrem quasi unctorem, et spiritum quasi unctionem, et filium quasi unctum, scilicet secundum humanam naturam. Non autem decebat amplius bipartitum esse humanum genus in Iudaeos et gentiles: et ideo, ut omnes in unum uniret, mandavit incipere sermonem a Ierusalem et ad gentes terminari; unde sequitur incipientibus ab Ierusalem.* Beda. *Non solum quia credita sunt illis eloquia Dei, et eorum est adoptio filiorum et gloria; verum etiam ut gentes variis erroribus implicatae, hoc maxime indicio divinae pietatis ad spem veniae provocentur, quod eis qui filium Dei crucifixerunt, venia concedatur.* Chrysostomus. *Insuper ne dicerent aliqui, quod omissis notis iverunt se ostentaturos ad extraneos,*

ideo prius apud ipsos occisores pandunt resurrectionis signa in eadem civitate in qua prorupit temerarius ausus. Ubi enim crucifixores credere videntur, resurrectio plurimum demonstratur. Eusebius. *Quod si ea quae Christus praedixit, iam sortiuntur effectum, et verbum eius vivax et efficax per universum mundum oculata fide perspicitur, tempus est non incredulos esse erga eum qui protulit verbum. Eum enim necesse est divinam vitam ducere cuius opera vivida verbis consona ostenduntur; quae quidem ministerio apostolorum impleta sunt; unde subdit vos autem estis testes horum, mortis scilicet et resurrectionis.* Theophylactus. *Consequenter ne turbati cogitarent: quomodo nos homines idiotae testimonium perhibebimus gentibus et Iudaeis, qui te occiderunt? Subiungit et ego mittam promissum patris mei in vos; quod scilicet per Ioelem promiserat dicens: effundam spiritum meum super omnem carnem.* Chrysostomus. *Sicut autem milites invasuros multos nemo dux exire sinit donec armati sint; sic et discipulos ante spiritus descensum, ad conflictum egredi non permittit; unde subdit vos autem sedebitis in civitate quoadusque induamini virtute ex alto.* Theophylactus. *Idest, virtute non humana, sed caelesti. Nec dixit: suscipiatis, sed induamini, integram tutelam spiritualis velaminis indicans.* Beda. *De hac autem virtute, idest spiritu sancto, dicit etiam Angelus Mariae: et virtus altissimi obumbrabit tibi; et ipse dominus alibi: nam et ego novi virtutem de me exisse.* Theophylactus. *Cur autem non Christo praesente, vel eo discedente statim spiritus venit? Decebat enim eos fieri cupidos rei, et demum recipere gratiam: tunc enim magis ad Deum erigimur, cum incumbit necessitas. Oportebat enim interim nostram comparere naturam in caelo, et foedera consummari, ac deinde spiritum advenire et gaudia celebrari serena. Attende etiam quantam eis necessitatem imposuit Hierosolymis esse, in eo quod illic spiritum promisit largiri. Ne enim rursus post eius resurrectionem aufugerent, hac expectatione quasi quodam vinculo omnes simul eos ibi detinuit. Dicit autem donec induamini virtute ex alto; nec expressit quando, ut sint iugiter vigiles. Quid ergo miraris, si diem nobis novissimum non pandit, cum diem hunc propinquum pandere noluit?* Gregorius Reg. Pastor. *Admonendi sunt ergo quos a praedicationis officio vel imperfectio vel aetas prohibet, et tamen praecipitatio impellit, ne dum sibi tantum onus officii praecipitatione arrogant, viam sibi subsequentis meliorationis abscindant. Ipsa enim veritas, quae repente quos vellet roborare potuisset; ut exemplum sequentibus daret, ne imperfecti praedicare praesumerent; postquam plene discipulos de virtute praedicationis instruxit, mandavit eis ut in civitate sederent, donec induerentur virtute ex alto. In civitate quippe sedemus, si intra mentium nostrarum nos claustra constringimus, ne loquendo exterius evagemur; ut cum virtute divina perfecte induimur, tunc quasi a nobismetipsis foras etiam alios instruentes exeamus.* Ambrosius. *Consideremus autem quomodo secundum Ioannem acceperint spiritum sanctum; hic autem in civitate iubentur sedere, quoadusque induantur virtute ex alto. Sed spiritum sanctum vel illis undecim quasi perfectioribus insufflavit, et reliquis postea tribuendum promittit; vel eisdem ibi insufflavit, hic spopondit. Nec videtur esse contrarium, cum divisiones sint gratiarum. Ergo aliam insufflavit ibi operationem, hic aliam pollicetur: ibi enim remittendorum gratia tributa est peccatorum; quod videtur esse augustius: et ideo insufflatur a Christo, ut credas de Deo spiritum sanctum Christi, et credas de Deo spiritum: Deus enim solus peccata dimittit. Lucas autem linguarum gratiam describit effusam.* Chrysostomus. *Vel dicit: accipite spiritum sanctum, ut eos idoneos faceret ad receptionem: aut quod futurum est, ut praesens indicavit.* Augustinus de Trin. *Vel dominus post resurrectionem suam bis dedit spiritum* *sanctum: semel in terra propter dilectionem proximorum, et iterum de caelo propter dilectionem Dei.*

Lectio 7

[85972] Catena in Lc., cap. 24 l. 7 Beda. *Praetermissis omnibus quae per quadraginta dies agi a domino cum discipulis potuerunt, primo diei resurrectionis eius coniungit tacite novissimum diem quo ascendit in caelum, dicens eduxit autem eos foras in Bethaniam. Primo quidem propter nomen civitatis, quae domus obedientiae dicitur: qui enim propter inobedientiam perversorum descendit, propter obedientiam conversorum ascendit. Deinde propter situm eiusmodi villae, quae in latere montis olivarum posita esse narratur: quia videlicet obedientis Ecclesiae domus in ipsius summi montis, idest in Christi, latere, fidei, spei dilectionisque suae fundamenta locavit. Eos autem benedicit, quibus praecepta docendi tradiderat; unde sequitur et elevatis manibus suis benedixit eis.* Theophylactus. *Forsan vim conservativam influens eis usque ad adventum spiritus; et fortassis instruens nos, ut quoties recedimus, benedictionibus subditos Dei commendemus.* Origenes. *Quod autem elevatis manibus benedixit eos, significat quod deceat benedicentem cuiquam ornatum esse variis operibus et arduis respectu aliorum: sic enim manus tolluntur in altum.* Chrysostomus. *Attende autem, quod dominus bravia repromissa aspectui subicit. Promiserat quidem corporum resurrectionem: a mortuis resurrexit, et per quadraginta dies discipulos certificat. Promittitur etiam, quod in nubibus rapiemur in aera; et hoc ipse patefecit per opera; sequitur enim et factum est dum benediceret illis, recessit ab eis, et ferebatur in caelum.* Theophylactus. *Et Elias quidem videbatur quasi assumi in caelum; sed salvator ipse praecursor omnium ascendit in caelum, appariturus divino conspectui in sacro suo corpore: et iam nostra natura in Christo honoratur a qualibet virtute angelica.* Chrysostomus. *Sed dices: quid interest mea? Quia et tu in nubibus suscipieris similiter: nam corpus tuum connaturale est illi corpori. Erit igitur et corpus tuum tam agile ut possit transire per aera; nam sicut caput, sic et corpus; sicut principium, sic et finis. Aspice autem quomodo honoratus es per hoc principium. Infima pars rationalis creaturae homo erat; sed pedes effecti sunt caput, sublimati in regiam sedem in suo capite.* Beda. *Ascendente autem in caelum domino, discipuli adorantes ubi steterunt novissime pedes eius, confestim Hierosolymam redeunt, ubi promissionem patris sunt expectare praecepti; sequitur enim et ipsi adorantes regressi sunt in Ierusalem cum gaudio magno. Gaudia magna agunt, quia Deum ac dominum suum post triumphum resurrectionis etiam caelos penetrasse laetantur.* Graecus. *Et erant vigilantes: non degentes in propriis Laribus, sed expectantes supernam gratiam conversantur in templo, inter cetera etiam loci honestatem adicientes; unde dicitur et erant semper in templo.* Theophylactus. *Nondum aderat spiritus, et iam spiritualiter conversantur: prius erant reclusi, iam stant in medio principum sacerdotum, nec aliquo distrahuntur mundano, sed omnibus contemptis iugiter Deum laudant; sequitur enim laudantes et benedicentes Deum.* Beda. *Et attende, quod Lucas inter quatuor animalia caeli designatus accipitur per vitulum; cuius victima, qui in sacerdotium eligebantur, initiari sunt iussi,*

eo quod ipse sacerdotium Christi ceteris amplius exponendum suscepit; et Evangelium suum, quod a ministerio templi per sacerdotium Zachariae coepit, in templi devotione complevit: et apostolos ibi ministros novi sacerdotii futuros, non in victimarum sanguine, sed in laude Dei et in benedictione conclusit: ut in loco orationis et inter laudum devotiones promissum spiritus sancti adventum paratis cordibus expectent. Theophylactus. *Quos nos imitantes, in sacra vita semper degamus, laudantes et benedicentes Deum, cui est gloria et benedictio et virtus in saecula. Amen.*

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Ioannem

prooemium

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[85973] Catena in Io., pr. *Vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; et plena erat domus a maiestate eius; et ea quae sub ipso erant, replebant templum.* Glossa. *Divinae visionis sublimitate illustratus Isaias propheta dixit vidi dominum sedentem* et cetera. Hieronymus, super Isaiam. *Quis sit iste dominus qui videtur, in Evangelista Ioanne plenius discimus, qui ait: haec dixit Isaias, quando vidit gloriam Dei, et locutus est de eo: haud dubium quin Christum significet.* Glossa. *Unde ex verbis istis materia huius Evangelii, quod secundum Ioannem describitur, designatur.* Ex Eccles. Hist. *Quia enim nativitatem salvatoris secundum carnem vel Matthaeus, vel Lucas descripserant, reticuit hic Ioannes, et a theologia atque ab ipsa eius divinitate sumit exordium; quae pars sine dubio ipsi velut eximio per spiritum sanctum reservata est.* Alcuinus. *Unde cum omnibus divinae Scripturae paginis Evangelium excellat, quia quod lex et prophetae futurum praedixerunt, hoc completum dicit Evangelium; inter ipsos autem Evangeliorum scriptores Ioannes eminet in divinorum mysteriorum profunditate: qui a tempore dominicae ascensionis per annos sexaginta quinque verbum Dei absque adminiculo scribendi usque ad ultima Domitiani tempora praedicavit; sed post occisionem Domitiani, cum, Nerva permittente, de exilio rediisset Ephesum, compulsus ab episcopis Asiae, de coaeterna patri divinitate Christi scripsit adversus haereticos, qui Christum ante Mariam fuisse negabant. Unde merito in figura quattuor animalium aquilae volanti comparatur, quae volat altius cunctis avibus, et solis radios irreverberatis aspicit luminibus.* Augustinus, in Ioannem. *Transcendit enim Ioannes omnia cacumina terrarum, transcendit omnes campos aeris, transcendit omnes altitudines siderum, transcendit omnes choros et legiones Angelorum: nisi enim transcenderet ista omnia quae creata sunt, non perveniret ad eum per quem facta sunt omnia.* Augustinus, de Cons. Evang. *Ex quo intelligi datur, si diligenter advertas, tres Evangelistas temporalia facta domini et dicta quae ad informandos mores vitae praesentis maxime valerent, prosecutos, circa activam virtutem fuisse versatos; Ioannem vero facta domini multo pauciora narrantem, dicta vero eius, praesertim quae Trinitatis unitatem et vitae aeternae felicitatem insinuarent, diligentius et uberius conscribentem, in virtute contemplativa commendanda suam intentionem praedicationemque tenuisse. Unde animalia tria, per quae tres alii Evangelistae designantur, sive leo, sive homo, sive vitulus, in terra gradiuntur: quia tres Evangelistae in his maxime occupati sunt quae Christus in carne operatus est, et quae praecepta mortalis vitae exercendae carnem portantibus tradidit; at vero Ioannes supra nubila infirmitatis humanae velut aquila volat, et lucem incommutabilis veritatis acutissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur: ipsam enim maxime divinitatem domini, qua patri est aequalis, intendit, eamque praecipue suo Evangelio, quantum inter homines sufficere credidit, commendare curavit.* Glossa. *Potest igitur Evangelista Ioannes cum Isaia propheta dicere vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, inquantum acumine visus sui Christum in divinitatis maiestate regnantem inspexit; quae quidem etiam sua natura excelsa est, et super omnia alia elevata. Dicat etiam Evangelista Ioannes et plena erat domus a maiestate eius: quia per*

ipsum narrat omnia esse facta, et suo lumine omnes homines in hunc mundum venientes illustrari. Dicat etiam quod ea quae sub ipso erant, replebant templum; quia dicit verbum caro factum est; et vidimus gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis, secundum quod de plenitudine eius nos omnes accepimus. Sic igitur praemissa verba materiam huius Evangelii continent, in quo ipse Ioannes dominum super solium excelsum sedentem insinuat, divinitatem Christi ostendens; et terram ab eius maiestate impleri ostendit, dum omnia per eius virtutem in esse producta ostendit, et propriis perfectionibus repleta; et inferiora eius, idest humanitatis mysteria, templum, idest Ecclesiam, replere docet, dum in sacramentis humanitatis Christi et gratiam et gloriam fidelibus repromittit. Chrysostomus, in Ioannem. *Quando igitur barbarus hic et indisciplinatus talia loquitur quae nullus eorum qui in terra sunt hominum novit unquam, si hic solus esset, miraculum magnum esset. Nunc autem cum his et aliud isto maius tribuit argumentum, quod a Deo inspirata sunt ei quae dicuntur hic, scilicet quod omnes audiunt, et suadet omnibus per omne tempus. Quis ergo non admirabitur habitantem in eo virtutem?* Origenes. *Ioannes interpretatur gratia Dei, sive in quo est gratia, vel cui donatum est. Cui autem theologorum donatum est ita abscondita summi boni penetrare mysteria, et sic humanis mentibus intimare?*

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Ioannem

caput I

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 1

Lectio 1

[85974] Catena in Io., cap. 1 l. 1 Chrysostomus in Ioannem. *Omnibus aliis Evangelistis ab incarnatione incipientibus, Ioannes transcurrens conceptionem, nativitatem, educationem, augmentationem, mox de aeterna nobis generatione narrat, dicens in principio erat verbum.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Quod Graece logos dicitur, Latine et rationem et verbum significat; sed hoc melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam quae per verbum facta sunt operativa potentia. Ratio autem, etsi nihil per eam fiat, recte ratio dicitur.* Augustinus in Ioannem. *Quotidie autem dicendo verba viluerunt nobis, quia sonando et transeundo viluerunt. Est verbum et in ipso homine quod manet intus: nam sonus procedit ex ore. Est verbum quod vere specialiter dicitur illud quod intelligis de sono, non ipse sonus.* Augustinus de Trin. *Quisquis autem potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur, iam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam verbi similitudinem, de quo dictum est in principio erat verbum. Necesse est enim cum id quod scimus loquimur, ut ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum, quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus; quod nec Graecum est, nec Latinum, nec linguae alicuius. Sed cum id opus est in eorum quibus loquimur proferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur. Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus latet, cui magis verbi competit nomen: nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est, verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareat sumptum est.* Basilius. *Hoc autem verbum non est humanum verbum. Quomodo enim erat in principio humanum verbum, ultimo loco accipiente homine generationis principium? Non igitur in principio verbum erat humanum, sed nec Angelorum: omnis enim creatura infra saeculorum terminos est, a creatore essendi sumens principium. Sed audi Evangelium decenter: ipsum enim, unigenitum verbum dixit.* Chrysostomus in Ioannem. *Si autem quis dixerit: cur patrem dimittens, mox nobis de filio loquitur? Quoniam ille quidem manifestus omnibus erat, etsi non ut pater, sed ut Deus, unigenitus autem ignorabatur: ideo decenter eam, quae de isto est, cognitionem*

confestim initio studuit imponere his qui nesciebant eum; sed neque patrem in his quae de filio sunt sermonibus tacuit. Propter hoc autem et verbum eum vocavit. Quia enim docturus erat quod hoc verbum unigenitus est filius Dei; ut non passibilem aestimet quis generationem, praeveniens verbi nuncupatione, destruit perniciosam suspicionem, esse ex Deo filium impassibiliter ostendens. Secunda vero ratio est, quia ea quae sunt patris nobis annuntiare debebat. Non simpliciter vero eum verbum dixit, sed cum articuli adiectione, a reliquis ipsum separans. Consuetudo enim est Scripturae verba vocare leges Dei et praecepta: hoc autem verbum substantia quaedam est, hypostasis, ens, ex ipso proveniens impassibiliter patre. Basilius. *Quare igitur verbum? Quia impassibiliter natum est; quia est generantis imago, totum in seipso generantem demonstrans, nihil inde separans, sed in seipso perfectum existens.* Augustinus de Trin. *Sicut enim scientia nostra illi scientiae Dei, sic nostrum verbum quod nascitur de nostra scientia, dissimile est illi verbo Dei, quod natum est de patris essentia. Tale est autem, ac si dicerem de patris scientia, de patris sapientia; vel, quod est expressius, de patre scientia, de patre sapientia. Verbum ergo Dei patris unigenitus filius, per omnia patri similis et aequalis: hoc enim est omnino quod pater, non tamen pater: quia iste filius, ille pater: ac per hoc novit omnia quae novit pater; sed ei nosse de patre est, sicut esse: nosse enim et esse ibi unum est; et ideo patri, sicut esse non est a filio, ita nec nosse. Proinde, tamquam seipsum dicens, pater genuit verbum sibi aequale per omnia: non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius verbo quam in seipso. Nostrum autem verbum interius, quod invenimus esse utcumque illi simile, quantum sit etiam dissimile, non pigeat intueri. Est enim verbum mentis nostrae quandoque formabile, nondum formatum, quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione iactamus, cum a nobis nunc id, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur; et tunc fit verum verbum quando illud quod nos diximus volubili motione iactare, ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens; ut quomodo res quaeque scitur, sic etiam cogitetur. Quis non videat quanta sit hic dissimilitudo ab illo Dei verbo, quod in forma Dei sic est ut non ante fuerit formabile, postea formatum, non aliquando possit esse informe, sed sit forma simplex, et simpliciter aequalis ei de quo est? Quapropter ita dicitur illud Dei verbum, ut Dei cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile dicatur in Deo, quod nunc habeat, nunc accipiat formam ut verbum sit, eamque possit amittere, atque informiter quodammodo volutari.* Augustinus de Verb. Dom. *Est enim verbum Dei forma quaedam non formata, sed forma omnium formarum, forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens in omnibus fundamentum quoddam, in quo sunt, et fastigium sub quo sunt.* Basilius. *Habet autem et verbum nostrum exterius divini verbi similitudinem quamdam: nam nostrum verbum totam declarat mentis conceptionem: quae namque mente concepimus, ea verbo proferimus. Et quidem cor nostrum quasi fons quidam est: verbum vero prolatum quasi quidam rivulus manans ex ipso.* Chrysostomus in Ioannem. *Considera etiam in Evangelista prudentiam spiritualem. Noverat homines id quod antiquius est et quod est ante omnia maxime honorantes et ponentes Deum: propter hoc primum dicit principium: in principio, inquit, erat verbum.* Origenes in Ioannem. *Plura autem sunt signata ab hoc nomine principium. Est enim principium, sicut itineris et longitudinis, secundum illud: initium boni itineris iustorum exercitium. Est autem principium et generationis, iuxta illud: hoc est principium creaturae domini.*

Sed etiam Deum non enormiter asseret aliquis omnium principium. Illud etiam ex quo sicut ex praeiacente materia alia fiunt, principium est penes eos qui credunt illam ingenitam. Est enim principium secundum speciem; sicut Christus principium eorum est qui secundum imaginem Dei formati sunt. Est etiam principium disciplinae, secundum illud: cum deberetis esse magistri propter tempus, rursus indigetis ut doceamini quae sunt elementa exordii sermonum Dei. Duplex enim est documenti principium: hoc quidem natura, hoc vero quoad nos; ut si dicatur, initium sapientiae fore natura quidem Christum, inquantum sapientia et verbum Dei est; quoad nos vero inquantum verbum caro factum est. Tot igitur significatis ad praesens nobis de principio occurrentibus, potest accipi illud ex quo quid est agens. Conditor enim Christus est velut principium, secundum quod sapientia est; ut verbum in principio, quasi in sapientia sit. Plura enim bona de salvatore dicuntur. Velut igitur vita in verbo est, sic verbum in principio, idest in sapientia erat. Considera vero si possibile est secundum hoc significatum accipere nos principium, prout secundum sapientiam, et exempla quae in ea sunt, fiunt omnia; vel quia principium filii pater est, et principium creaturarum, et omnium entium; per illud in principio erat verbum, verbum filium intelligas in principio, idest in patre, dictum fore. Augustinus de Trin. *Aut in principio sic dictum est ac si diceretur: ante omnia.* Basilius. *Praevidit enim spiritus sanctus futuros quosdam invidentes gloriae unigeniti, qui praeferrent sophismata ad subversionem auditorum: quia si genitus est, non erat; et antequam genitus esset, non erat. Ne igitur talia garrire praesumant, spiritus sanctus ait in principio erat verbum.* Hilarius de Trin. *Transeunt tempora, transeunt saecula, tolluntur aetates: pone aliquid quod voles tuae opinionis principium: non tenes tempore: erat enim unde tractatur.* Chrysostomus in Ioannem. *Sicut autem quis cum stat in navi secus littus, videt civitates et portus, cum vero eum aliquis in medium pelagi duxerit, a prioribus quidem desistere facit, non tamen alicubi defigit ei oculum, ita Evangelista hic super omnem nos ducens creaturam, suspensum dimittit oculum, non dans suspicere aliquem finem ad superiora: hoc enim in principio erat semper et infinite essendi significativum est.* Augustinus de Verb. Dom. *Sed dicunt: si filius est, natus est; hoc fatemur. Adiungunt deinde: si natus est patri filius, erat pater antequam ei filius nasceretur; hoc respuit fides. Ergo ait: rationem mihi redde quomodo et filius nasci potuit patri, ut coaevus esset ei a quo natus est. Post patrem enim nascitur filius, utique patri morituro successurus. Similitudines adhibent de creaturis; et nobis laborandum est ut et nos inveniamus similitudines earum rerum quas astruimus. Sed quomodo possumus in creatura invenire coaeternum, quando in creatura nil invenimus aeternum? Sed si possunt inveniri haec duo coaeva, generans et generatum, ibi intelligimus coaeterna. Ipsa quidem sapientia dicta est in Scripturis candor lucis aeternae, dicta est imago patris. Hinc capiamus similitudinem, ut inveniamus coaeva, ex quibus intelligamus coaeterna. Nemo autem dubitat, quod splendor de igne exit. Ponamus ergo ignem patrem illius splendoris: mox quidem ut lucernam accendo, simul cum igne et splendor existit. Da mihi hic ignem sine splendore, et credo tibi patrem sine filio fuisse. Imago existit de speculo, hominis intuentis speculum; existit imago mox ut aspector extiterit: sed ille qui inspicit erat antequam accederet ad speculum. Ponamus ergo aliquid natum super aquam, ut virgultum, aut herbam: nonne cum imagine sua nascitur? Si ergo semper esset virgultum, semper esset et imago de virgulto. Quod autem de alio est, utique natum est. Potest ergo semper esse generans, et semper cum illo quod de eo natum est. Sed* *dicet aliquis: ecce intellexi aeternum patrem, coaeternum filium; tamen sicut effusum splendorem minus igne lucentem, aut sicut effusam imaginem minus quam virgultum existentem dicimus. Non, sed aequalitas omnimoda est. Non credo, ait, quia non invenisti similitudinem. Fortassis autem invenimus in creatura quomodo intelligamus filium et coaeternum patri, et nequaquam minorem; sed non illud possumus invenire in uno genere similitudinum. Iungamus ergo ambo genera: unum unde ipsi dant similitudines, et alterum unde nos dedimus. Dederunt enim illi similitudinem ex his quae praeceduntur tempore ab his a quibus nascuntur, sicut homo de homine; sed tamen homo et homo sunt eiusdem substantiae. Laudamus ergo in ista nativitate aequalitatem naturae: deest aequalitas temporis. In illo autem genere similitudinum quod nos dedimus de splendore ignis et de imagine virgulti, aequalitatem naturae non invenis, invenis coaevitatem. Totum ergo ibi quod hic ex partibus singulis et rebus singulis invenitur; et non hoc solum quod in creaturis, totum invenio ibi sed tamquam in creatore.* Ex gestis Conc. Ephes. *Propterea alicubi quidem filium appellat patris, alicubi autem verbum nominat, alicubi autem splendorem vocat Scriptura divina; singula horum nominum de ipso dicens, ut intelligas ea quae de Christo dicuntur, esse contra blasphemiam: quia enim tuus filius eiusdem tibi naturae fit, volens sermo ostendere unam substantiam patris et filii, dicit filium patris, qui ex eo natus est unigenitus. Deinde quoniam nativitas et filius apud nos ostentationem praebent passionis; ideo hunc filium appellat et verbum, impassibilitatem nativitatis eius nomine isto demonstrans. Sed quoniam pater quispiam factus ut homo, indubitanter senior filio suo demonstratur; ne hoc ipsum etiam de divina natura putares, splendorem vocat unigenitum patris: splendor enim nascitur quidem ex sole, non autem intelligitur sole posterior. Coexistere ergo semper patri filium splendor tibi denuntiet; impassibilitatem nativitatis ostendat verbum; consubstantialitatem filii nomen insinuet.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed dicunt illi, quoniam hoc, idest in principio, non aeternitatem ostendit simpliciter: etenim et de caelo istud et de terra dictum. In principio, inquit Genesis, fecit Deus caelum et terram. Sed quid commune habet erat ad fecit? Sicut enim quod est, cum de homine quidem dicitur, tempus praesens significat tantum; cum autem de Deo, id quod est semper et aeternaliter; ita et erat de nostra quidem cum dicitur natura, praeteritum significat tempus; cum autem de Deo, aeternitatem ostendit.* Origenes. *Sum enim verbum duplicem habet significationem: aliquando enim temporales motus secundum analogiam aliorum verborum declarat, aliquando substantiam uniuscuiusque rei, de qua praedicatur, sine temporali motu ullo designat; ideo et substantivum vocatur.* Hilarius de Trin. *Respice igitur ad mundum, intellige quid de eo scriptum est: in principio fecit Deus caelum et terram. Fit ergo in principio quod creatur, et aetates continet quod in principio continetur ut fieret. Piscator autem illitteratus, indoctus, liber a tempore, solutus a saeculis est, vicit omne principium: erat enim quod est, neque in tempore aliquo concluditur ut coeperit quod erat potius in principio quam fiebat.* Alcuinus. *Contra eos ergo qui propter temporalem nativitatem dicebant Christum non semper fuisse, incipit Evangelista de aeternitate verbi, dicens in principio erat verbum.*

Lectio 2

[85975] Catena in Io., cap. 1 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Quia maxime Dei hoc est proprium, aeternum et sine principio esse; hoc primum posuit: deinde ne quis audiens in principio erat verbum, ingenitum verbum dicat, confestim hoc removit dicens et verbum erat apud Deum.* Hilarius de Trin. *Sine principio enim est apud Deum, et qui abest a tempore, non abest ab auctore.* Basilius. *Rursus hoc dicit propter blasphemantes quod non erat. Ubi ergo erat verbum? Non in loco incircumscriptibilia continentur. Sed ubi erat? Apud Deum: neque pater loco, neque filius circumscriptione aliqua continentur.* Origenes in Ioannem. *Utile est etiam inducere, quod verbum dicitur ad aliquos fieri, puta ad Osee, vel Isaiam, aut Ieremiam: ad Deum autem non fit, quasi prius non ens apud ipsum: ex eo igitur quod iugiter est in eo, dicitur et verbum erat apud Deum: quia nec a principio a patre separatus est.* Chrysostomus in Ioannem. *Non etiam dixit: in Deo erat, sed apud Deum erat, eam quae secundum hypostasim eius est aeternitatem nobis ostendens.* Theophylactus. *Videtur autem mihi quod Sabellius ex hoc dicto subversus est. Ipse enim dicebat, quod pater et filius et spiritus sanctus una est persona, quae aliquando ut pater apparuit, aliquando ut filius, aliquando ut spiritus sanctus. Manifeste vero confunditur ex hoc verbo: et verbum erat apud Deum. Hic enim Evangelista alium declarat esse filium, alium Deum, scilicet patrem.*

Lectio 3

[85976] Catena in Io., cap. 1 l. 3 Hilarius de Trin. *Dices: verbum sonus vocis est, enuntiatio negotiorum, et elocutio cogitationum: hoc verbum in principio apud Deum erat, quia sermo cogitationis aeternus est, cum qui cogitat sit aeternus. Sed quomodo in principio erat quod neque ante tempus, neque post tempus est? Et nescio an ipsum possit esse in tempore. Loquentium enim sermo neque est antequam loquantur, et cum locuti erunt, non erit: in eo enim ipso quod loquuntur, dum finiunt, iam non erit id unde coeperunt. Sed si primam sententiam rudis auditor admiseras, in principio erat verbum, de sequenti quid quaeris: et verbum erat apud Deum? Numquid audieras de Deo, ut sermonem reconditae cogitationis acciperes; aut fefellerat Ioannem quid esset momenti inter inesse et adesse? Id enim quod in principio erat, non in altero esse, sed cum altero praedicatur. Statum igitur verbi et nomen expecta; dicit namque et Deus erat verbum. Cessat sonus vocis et cogitationis eloquium. Verbum hic res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est.* Hilarius de Trin. *Simplex autem nuncupatio est, et caret offendiculo adiectionis alienae. Ad Moysen dictum est: dedi te Deum Pharaoni: sed numquid non adiecta nominis causa est, cum dicitur Pharaoni? Moyses enim Pharaoni Deus datus est, dum timetur, dum oratur, dum punit, dum medetur. Et aliud est Deum dari, et aliud Deum esse. Memini quoque et alterius nuncupationis, ubi dicitur: ego dixi: dii estis; sed in eo indulti nominis significatio est; et ubi refertur ego dixi, loquentis potius sermo est, quam rei nomen. Cum autem audio et Deus erat verbum, non dictum solum audio verbum, sed demonstratum esse intelligo quod Deus est.* Basilius. *Sic igitur excludens accusationem blasphemantium et quaerentium quid est verbum, respondet et Deus erat verbum.* Theophylactus. *Vel aliter continua. Postquam verbum erat apud Deum, manifestum est quod duae personae erant,*

quamvis una natura in duabus existat; unde dicitur et Deus erat verbum; ita ut una natura sit patri et filio, cum sit una deitas. Origenes. *Adiciendum etiam, quod verbum in eo quod fit ad prophetas, illustrat prophetas sapientiae lumine: apud Deum vero est verbum obtinens ab eo quod sit Deus; unde praelocavit hoc quod est verbum erat apud Deum, ei quod est Deus erat verbum.* Chrysostomus in Ioannem. *Et non ut Plato, hoc quidem intellectum quemdam, hoc vero animam mundi esse dicens: haec enim procul sunt a divina natura. Sed dicunt: pater cum articuli adiectione dictus est Deus, filius autem sine hac. Quid ergo, cum apostolus dicat: magni Dei et salvatoris nostri Iesu Christi; et rursus: qui est super omnia Deus; sed et Romanis scribens dicit: gratia vobis, et pax a Deo patre nostro sine adiectione articuli. Sed et superfluum erat hic apponere superius continue adiectum. Non igitur etsi non est adiectus filio articulus, propter hoc filius minor est Deus.*

Lectio 4

[85977] Catena in Io., cap. 1 l. 4 Hilarius de Trin. *Quia dixerat Deus erat verbum, trepido in dicto, et me insolens sermo commovet, cum unum Deum prophetae nuntiaverunt. Sed ne quo ultra trepidatio mea progredi possit, reddit sacramenti tanti piscator dispensationem, et refert ad unum omnia, sine contumelia, sine abolitione, sine tempore, dicens hoc erat in principio apud Deum: apud unum ingenitum Deum, ex quo ipse unius unigenitus Deus est, praedicatur.* Theophylactus. *Et rursus ne suspicio diabolica aliquos conturbaret, ne forte cum verbum Deus sit, insurrexerit contra patrem, ut aliqui fabulantur gentilium, et separatus a patre fuerit ipsi patri contrarius, dicit hoc erat in principio apud Deum; quasi dicat: hoc Dei verbum nunquam a Deo extitit separatum.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel ne audiens in principio erat verbum, aeviternum quidem aestimes, seniorem vero spatio aliquo patris vitam suscipias, induxit hoc erat in principio apud Deum: non enim fuit unquam solitarius ab illo; sed semper Deus apud Deum erat. Vel quia dixerat Deus erat verbum, ut non aestimet quis minorem esse deitatem filii, confestim cognoscitiva propriae deitatis ponit, et aeternitatem assumens, cum dicit hoc erat in principio apud Deum; et quod factum est adiciens omnia per ipsum facta sunt.* Origenes. *Vel aliter. Postquam praemiserat tres propositiones Evangelista, resumit tria in unum, dicens hoc erat in principio apud Deum. In primo enim trium didicimus in quo erat verbum, quia in principio erat; in secundo apud quem, quia apud Deum; in tertio quid erat verbum, quia Deus. Velut ergo demonstrans verbum praedictum, Deum, per hoc quod dicit hoc, et colligens in propositionem quartam hoc quod est in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum, ait hoc erat in principio apud Deum. Quaerat autem aliquis, cur non est dictum: in principio erat verbum Dei, et verbum Dei erat apud Deum, et Deus erat verbum Dei. Quisquis autem unicam veritatem fatebitur esse; palam est quoniam et demonstratio eius, quae est sapientia, una est. Sed si veritas una, et sapientia una, verbum quoque quod veritatem enuntiat, et sapientiam expandit in his qui susceptibiles sunt, unum siquidem erit. Nec hoc dicimus inficiantes verbum Dei fore, sed ostendentes utilitatem omissionis huius vocabuli Dei. Ipse quoque Ioannes in Apocalypsi dicit: et nomen eius verbum Dei.* Alcuinus. *Qualiter autem*

ponit substantivum verbum erat? Ut intelligeres omnia tempora praevenisse coaeternum Deo patri verbum.

Lectio 5

[85978] Catena in Io., cap. 1 l. 5 Alcuinus. *Postquam dixit de natura filii, de operatione eius subiungit, dicens omnia per ipsum facta sunt; idest, quidquid est, sive in substantia, sive in aliqua proprietate.* Hilarius de Trin. *Vel aliter. Erat quidem verbum in principio, sed potuit non esse ante principium. Sed quid ille? Omnia per ipsum facta sunt. Infinitum est per quod fit omne quod factum est; et cum ab eo sint omnia, et tempus ab eo est.* Chrysostomus in Ioannem. *Moyses quidem incipiens Scripturam veteris testamenti, de sensibilibus nobis loquitur, et haec enumerat per multa: in principio enim fecit Deus caelum et terram. Deinde inducit, quoniam et lux facta est, et firmamentum et stellarum naturae, et genera animalium. Evangelista vero haec omnia excedens uno verbo comprehendit, ut cognita auditoribus, ad altiorem festinans materiam, totum hunc librum instituens non de operibus, sed de conditore.* Augustinus super Genesim. *Cum enim dicitur omnia per ipsum facta sunt, satis ostenditur et lux per ipsum facta, cum dixit Deus: fiat lux; et similiter de aliis. Quod si ita est, aeternum est, quod ait Deus: fiat lux, quia verbum Dei, Deus apud Deum, patri coaeternus est, quamvis creatura temporalis facta sit. Cum enim verba sint temporis, cum dicimus: quando et aliquando; aeternum tamen est in verbo Dei, quando aliquid fieri debeat; et tunc fit quando fieri debuisse in illo verbo est, in quo non est quando et aliquando: quoniam totum illud verbum aeternum est.* Augustinus super Ioannem. *Quomodo ergo potest fieri ut verbum Dei factum sit, quando Deus per verbum fecit omnia? Si et verbum ipsum factum est, per quod aliud verbum factum est? Si hoc dicis, quia est verbum verbi, per quod factum est illud; ipsum dico ego unigenitum filium Dei. Si autem non dicis verbum Dei, concede non factum verbum per quod facta sunt omnia.* Augustinus de Trin. *Et si factum non est, creatura non est; si autem creatura non est, eiusdem cum patre substantiae est, omnis enim substantia quae Deus non est, creatura est: et quae creatura non est, Deus est.* Theophylactus. *Solent autem Ariani dicere, quod sicut per serram ostium fieri dicimus, quasi per organum, sic et per filium omnia facta fuisse dicuntur, non quod ipse sit factor, sed organum; et sic facturam aiunt filium, tamquam factum ad hoc ut per eum omnia fierent. Nos autem ad huiusmodi fictores mendacii simpliciter respondemus. Si enim, ut dicitis, pater creasset ad hoc filium ut eo tamquam organo uteretur, videretur quod inhonorabilior sit filius quam quae facta sunt; sicut ea quae per serram sunt facta, ipso organo nobiliora existunt; nam serra propter ipsa facta est. Sic et propter ipsa quae facta sunt, ut aiunt, pater creavit filium; tamquam si non deberet Deus cuncta creare, nequaquam filium produxisset. Quid his verbis insanius? Sed aiunt: quare non dixit quod omnia verbum fecit; sed usus est hac praepositione per? Ne filium ingenitum intelligeres, et sine principio, et Dei conditorem.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed si praepositio per conturbat te, et quaeris in Scriptura quod ipsum verbum omnia faceret, audi David: initio tu, domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli. Quod autem hoc de unigenito*

dixerit, addisces ab apostolo utente hoc verbo in epistola ad Hebraeos de filio. Si vero de patre hoc prophetam dixisse dicis, Paulum vero filio adaptasse; idem fit rursus. Neque enim id filio convenire dixisset, nisi vehementer consideraret quoniam quae sunt dignitatis, cohonorabilia sunt utrique. Si rursus per praepositio aliquam subiectionem tibi videtur inducere, cur Paulus eam de patre ponit? Fidelis dominus, per quem vocati sumus in societatem filii eius. Et iterum: Paulus apostolus per voluntatem Dei. Origenes. *Erravit etiam in hoc Valentinus, dicens verbum esse quod mundanae creationis praestitit causam creatori. Sed si sic se habet veritas rerum, prout ipse intelligit, oportebat scriptum fore per creatorem universa consistere a verbo, non autem e contra per verbum a creatore.*

Lectio 6

[85979] Catena in Io., cap. 1 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Ut non aestimes, dum dicit omnia per ipsum facta sunt, illa omnia solum dicere eum quae a Moyse dicta sunt, convenienter inducit et sine ipso factum est nihil, sive visibile quid, sive intelligibile. Vel aliter. Ne hoc quod dixit omnia per ipsum facta sunt, de signis suspiceris nunc dici, de quibus reliqui Evangelistae locuti sunt, inducit et sine ipso factum est nihil.* Hilarius de Trin. *Vel aliter. Hoc quod dicitur, omnia per ipsum facta sunt, non habet modum: est ingenitus qui factus a nemine est, est et ipse genitus ab innato. Reddidit auctorem cum socium professus est, dicens sine ipso factum est nihil; cum enim nihil sine eo, intelligo non esse solum: quia alius est per quem, alius sine quo non.* Origenes. *Vel aliter. Ne existimares ea quae per verbum facta sunt, per se existentia, non contenta a verbo, ait et sine ipso factum est nihil; hoc est, nihil factum est extra ipsum; quia ipse ambit omnia, conservans ea.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Vel dicens sine ipso factum est nihil, nullo modo ipsum facturam esse suspicari debere edocuit. Quomodo enim potest dici: ipse est factura, cum nihil dicatur Deus sine ipso fecisse?* Origenes super Ioannem. *Vel aliter. Si omnia per verbum facta sunt: de numero vero omnium est malitia, et totus fluxus peccati; et haec per verbum facta sunt; et hoc est falsum. Quantum igitur ad significata, nihil et non ens, unum sunt. Videtur autem apostolus non entia prava dicere: vocat Deus ea quae non sunt tamquam ea quae sunt. Totaque pravitas nihil dicitur, dum absque verbo facta est.* Augustinus in Ioannem. *Peccatum enim non per ipsum factum est: et manifestum est quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. Et idolum non per verbum factum est: habet quidem formam quamdam humanam, et ipse homo per verbum factus est; sed forma hominis in idolo non per verbum facta est: scriptum est enim: scimus quod nihil est idolum. Ergo ista non sunt facta per verbum; sed quaecumque facta sunt naturaliter, universa natura rerum, omnis omnino creatura ab Angelo usque ad vermiculum.* Origenes. *Valentinus autem exclusit ab omnibus per verbum factis quae sunt in saeculis facta, quae credit ante verbum extitisse, praeter evidentiam loquens; siquidem quae putantur ab eo divina, removentur ab omnibus, quae autem, velut ipse putat, penitus destruuntur, vere dicuntur omnia. Quidam enim falso dicunt Diabolum non esse creaturam Dei: inquantum enim Diabolus est, creatura Dei non est: is autem cui accidit esse Diabolum, divina est creatura; ac si diceremus, homicidam creaturam Dei non esse,*

qui tamen in eo quod homo est, creatura Dei est. Augustinus de natura boni. *Non autem sunt audienda deliramenta hominum, qui nihil hoc loco aliquid intelligendum esse putant, quia ipsum nihil in fine sententiae positum est; nec intelligunt nihil interesse utrum dicatur: sine ipso nihil factum est, an sine ipso factum est nihil.* Origenes. *Si accipiatur verbum pro eo quod in quolibet hominum est, quia et ipsum insitum est cuilibet ab eo quod in principio erat verbum, etiam sine hoc verbo nihil committimus, simpliciter accipiendo quod dicitur nihil. Ait enim apostolus quod sine lege peccatum mortuum erat; adveniente vero mandato peccatum revixit: non enim reputatur peccatum, lege non existente; sed nec peccatum erat, non existente verbo: quia dominus dicit: si non venissem et essem illis locutus, peccatum non haberent. Quaelibet enim excusatio deficit volenti dare responsum de crimine, dum verbo praesente ac iudicante quid est agendum, non obedit quis illi. Nec propter hoc inculpandum est verbum, sicut nec magister, per cuius disciplinam non remanet locus excusationis discipulo delinquenti velut de ignorantia. Omnia ergo per verbum facta sunt, non solum naturalia, sed etiam quae ab irrationabilibus fiunt.*

Lectio 7

[85980] Catena in Io., cap. 1 l. 7 Beda in Ioannem. *Quia Evangelista dixit omnem creaturam factam esse per verbum, ne quis forte crederet mutabilem eius voluntatem, quasi qui subito vellet facere creaturam quam ab aeterno nunquam ante fecisset, ideo docere curavit, factam quidem creaturam in tempore; sed in aeterna creatoris sapientia, quando et quos crearet semper fuisse dispositum; unde dicit quod factum est in ipso, vita erat.* Augustinus in Ioannem. *Potest autem sic punctari: quod factum est in ipso; et postea dicatur vita erat. Ergo totum vita est, si sic pronuntiaverimus: quid enim non in illo factum est? Ipse est enim sapientia Dei, et dicitur in Psalmo 103, 24: omnia in sapientia fecisti. Omnia igitur sicut per illum, ita et in illo facta sunt. Si ergo quod in illo factum est, vita est, ergo et terra vita est, et lapis vita est. Inhonestum est sic intelligere, ne nobis subrepat secta Manichaeorum, et dicat quia habet vitam lapis, et habet vitam paries: solent enim ista delirantes dicere; et cum reprehensi fuerint ac repulsi, quasi de Scripturis proferunt dicentes: ut quid dictum est: quod factum est in ipso, vita erat? Pronuntia ergo sic quod factum est: hic subdistingue; et deinde infer in ipso vita erat. Facta est enim terra; sed ipsa terra quae facta est non est vita. Est autem in ipsa Dei sapientia spiritualiter ratio quaedam qua terra facta est; haec vita est. Sicut arca in omni opere non est vita; arca in arte vita est, quia vivit anima artificis. Sic ergo quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia quae fiunt per ipsam artem, non haec continuo sunt vita; sed quidquid factum est, vita est in illo.* Origenes. *Potest autem et sic distingui sine errore: quod factum est in ipso, et postea dicatur vita erat; ut sit sensus: omnia quae per ipsum et in ipso facta sunt, in ipso vita sunt, et unum sunt. Erant enim, hoc est in ipso subsistunt causaliter, priusquam sint in seipsis effective. Sed si quaeris, quomodo et qua ratione omnia quae per verbum facta sunt, in ipso vitaliter et uniformiter et causaliter subsistunt, accipe exempla ex creaturarum natura. Conspice quomodo omnium rerum quas mundi huius sensibilis*

globositas comprehendit, causae simul et uniformiter in isto sole, qui est maximum mundi luminare, subsistunt; quomodo numerositas herbarum et fructuum in singulis seminibus simul continetur; quomodo multiplices regulae in arte artificis unum sunt, et in animo disponentis vivunt; quomodo infinitus linearum numerus in uno puncto unum subsistit; et huiusmodi varia perspice exempla, ex quibus velut physicae theoriae pennis poteris arcana verbi mentis acie inspicere, et quantum datur humanis rationibus, videre quomodo omnia quae per verbum sunt facta, in ipso vivunt et facta sunt. Hilarius de Trin. *Vel aliter potest legi: in eo quod dixerat sine ipso factum est nihil, posset aliquis perturbatus dicere: est ergo aliquid per alterum factum, quod tamen non sit sine eo factum; et si aliquid per alterum, licet non sine eo, iam non per eum omnia; quia aliud est fecisse, aliud est intervenisse facienti. Enarrat ergo Evangelista quid non sine eo factum sit, dicens quod factum est in eo. Hoc igitur non sine eo quod in eo factum est: nam id quod in eo factum est, etiam per eum factum est: omnia enim per ipsum et in ipso creata sunt. In ipso autem creata, quia nascebatur creator Deus; sed ex hoc sine eo nihil factum est, quod tamen in eo factum est, quia nascens Deus vita erat, et qui vita erat, non posteaquam natus erat, factus est vita. Nihil ergo sine eo fiebat ex his quae in eo fiebant, quia vita est in quo fiebant; et Deus qui ab eo natus est, non posteaquam natus est, sed nascendo quoque extitit.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Non apponemus finale punctum, ubi dicitur sine ipso factum est nihil, secundum haereticos. Illi enim volentes spiritum sanctum creatum dicere, aiunt quod factum est in ipso, vita erat. Sed ita non potest intelligi. Primum quidem neque tempus erat hic spiritus sancti meminisse; sed si de sancto spiritu hoc dictum est, age, secundum eorum interim legamus modum: ita enim nobis hoc inconveniens erit; cum enim dicitur quod factum est in ipso, vita erat, spiritum sanctum dicunt dictum esse vitam; sed vita haec et lux invenitur esse; inducit enim vita erat lux hominum. Quocirca, secundum eos, lucem omnium hunc spiritum dicit. Quod autem superius verbum dicit, hic consequenter et Deum et vitam et lucem nominat. Verbum autem caro factum est: erit igitur spiritus sanctus incarnatus, non filius. Ideo dimittentes hunc modum legendi, ad decentem veniamus lectionem et expositionem; hoc autem est cum dicitur omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est; ibi quiescere fac sermonem; deinde ab ea quae deinceps est dictione incipe, quae dicit in ipso vita erat; ac si dicat sine eo factum est nihil quod factum est, idest factibilium. Vides qualiter hac brevi adiectione omnia correxit supervenientia inconvenientia. Inducens enim sine eo factum est nihil, et adiciens quod factum est, et intelligibilia comprehendit, et spiritum sanctum excepit: spiritus enim sanctus factibilis non est. Haec igitur quae dicta sunt, de conditione rerum dixit Ioannes. Inducit autem et eum qui est de providentia sermonem, dicens in ipso vita erat. Quemadmodum in fonte qui generat abyssos, et in nullo minoratur fons; ita et in operatione unigeniti quaecumque credas per eum facta esse, non minor ipse factus est. Nomen autem vitae hic non solum conditionis est, sed et providentiae rerum, quae est secundum permanentiam earum. Cum autem audis quoniam in ipso vita erat, ne compositum aestimes: sicut enim pater habet vitam in seipso, ita dedit et filio vitam habere. Ergo sicut patrem non utique dices compositum esse, ita nec filium.* Origenes in Ioannem. *Vel aliter. Oportet scire, quod salvator quaedam dicit non sibi esse, sed aliis; quaedam vero et sibi et aliis. In hoc ergo quod dicitur quod factum est in verbo, vita erat, scrutandum est an sibi et aliis vita est, vel aliis tantum; et si aliis, quibus aliis. Idem autem est vita et lux; lux autem hominum* *est: fit itaque hominum vita, quorum est lux; et sic in eo quod dicitur vita, salvator dicitur non sibi, sed aliis. Haec quidem vita verbo praeexistenti aderit, ex eo quod expiata a peccatis anima sit serena, et vita inseratur ei qui verbi Dei se susceptibilem statuit. Unde verbum quidem in principio non dixit factum: non enim erat quando principium verbo careret. Vita autem hominum non semper erat in verbo; sed haec vita hominum facta est, eo quod vita est lux hominum: cum enim homo non erat, nec lux hominum erat, luce secundum habitudinem ad homines intellecta; et ideo dicit quod factum est in verbo, vita erat; non autem: quod erat in verbo, vita erat. Invenitur autem alia littera non incongrue habens: quod factum est in eo, vita est. Si autem intelligamus vitam hominum quae in verbo fit, eum esse qui dixit: ego sum vita, fatebimur neminem infidelium Christi vivere, sed cunctos esse mortuos qui non vivunt in Deo.*

Lectio 8

[85981] Catena in Io., cap. 1 l. 8 Theophylactus. *Dixerat in ipso vita erat, ne putares quod absque vita sit verbum; nunc ostendit quod vita sit spiritalis, et lux rationalibus cunctis; unde dicitur et vita erat lux hominum; quasi dicat: lux ista non est sensibilis, sed intellectualis, illuminans ipsam animam.* Augustinus super Ioannem. *Ex ipsa enim vita illuminantur homines, pecora non illuminantur, quia non habent rationales mentes, quae possint videre sapientiam; homo autem factus ad imaginem Dei, habet rationalem mentem, per quam possit percipere sapientiam. Ergo illa vita per quam facta sunt omnia, lux est, et non quorumcumque animalium, sed hominum.* Theophylactus. *Non autem dixit: lux est solum Iudaeis, sed omnium hominum; omnes enim homines, inquantum intellectum et rationem recepimus ab eo quod nos condidit verbo, intantum ab eo illuminari dicimur: nam ratio nobis tradita, per quam rationales dicimur, lux est ad operanda nos dirigens et non operanda.* Origenes in Ioannem. *Non est autem praetermittendum quod vitam praemittit luci hominum: inconsequens enim erat illuminari non viventem, et advenire illuminationi vitam. Si autem idem est vita erat lux hominum, quod solum hominum, erit Christus lux atque vita solorum hominum. Hoc autem opinari haereticum est. Non igitur quidquid dicitur aliquorum, illorum solum est: scriptum est enim de Deo, quod sit Deus Abraham, Isaac et Iacob; non tamen istorum tantum patrum dictus est Deus. Non ergo ex eo quod dicitur lux hominum, excluditur quin sit aliorum. Alius vero contendit ex eo quod scriptum est: faciamus hominem ad imaginem nostram: quod quidquid ad imaginem ac similitudinem Dei factum est, intelligi debet per hominem. Sic igitur lux hominum lux cuiuslibet rationalis creaturae est.*

Lectio 9

[85982] Catena in Io., cap. 1 l. 9 Augustinus in Ioannem. *Quia vita illa est lux hominum, sed stulta corda capere istam lucem non possunt, quia peccatis suis aggravantur, ut eam videre non possint; ne*

ideo cogitent quasi absentem esse lucem, quia eam videre non possunt, sequitur et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Quomodo enim homo positus in sole caecus, praesens est illi sol, sed ipse soli absens est; sic omnis stultus caecus est, et praesens est illi sapientia. Sed cum caeco praesens est, oculis eius absens est: non quia illa ipsi absens est, sed quia ipse absens est ab illa. Origenes in Ioannem. *Tenebrae autem huiusmodi hominum non natura sunt, secundum illud Pauli: eramus aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino.* Origenes. *Vel aliter. Lux in tenebris fidelium animarum lucet, a fide inchoans, ad spem trahens. Imperitorum vero cordium perfidia et ignorantia lucem verbi Dei in carne fulgentis non comprehenderunt. Sed iste sensus moralis est. Physica vero horum verborum theoria talis est. Humana natura, etsi non peccaret, suis propriis viribus non lucere posset: non enim naturaliter lux est, sed particeps lucis: capax siquidem sapientiae est, non ipsa sapientia. Sicut ergo aer per semetipsum non lucet, sed tenebrarum vocabulo nuncupatur; ita nostra natura dum per seipsam consideratur, quaedam tenebrosa substantia est, capax ac particeps lucis sapientiae: et sicut aer dum solares radios participat, non dicitur per se lucere, sed solis splendor in eo apparere; ita rationabilis nostrae naturae pars, dum praesentiam verbi Dei possidet, non per se res intelligibiles et Deum suum, sed per insitum sibi divinum lumen cognoscit. Lux itaque in tenebris lucet: quia Dei verbum vita et lux hominum in nostra natura, quae per se investigata et considerata, informis quaedam tenebrositas invenitur, lucere non desinit: et quoniam ipsa lux omni creaturae est incomprehensibilis, tenebrae eam non comprehenderunt.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter totum ab illo loco et vita erat lux hominum. Primum nos de conditione docuerat; deinde dicit et quae secundum animam bona praebuit nobis veniens verbum; unde dicit et vita erat lux hominum. Non dicit: lux Iudaeorum; sed universaliter hominum: non enim Iudaei solum, sed et gentes ad hanc venerunt cognitionem. Non autem adiecit: et Angelorum; quoniam ei de natura humana sermo est, quibus verbum venit evangelizans bona.* Origenes. *Quaerunt autem quare non verbum lux hominum dictum est, sed vita quae in verbo fit; quibus respondemus: quia vita quae ad praesens, non ea quae communis est rationalium et irrationalium dicitur, sed quae adiungitur verbo quod in nobis fit per participationem verbi primarii, ad discernendum apparentem vitam et non veram, et cupiendam veram vitam. Prius ergo participamus vitam quae apud quosdam quidem est potentia, non actu lux; qui scilicet non sunt avidi perquirere quae ad scientiam pertinent; apud quosdam vero et actu lux efficitur, qui, secundum apostolum, aemulantur dona meliora, scilicet verbum sapientiae. Si tamen et tunc idem est vita et lux hominum, nullus manens in tenebris perfecte vivere comprobatur, nec quisquam viventium consistit in tenebris.* Chrysostomus in Ioannem. *Vita enim adveniente nobis, solutum est mortis imperium; et luce lucente nobis, non ultra sunt tenebrae; sed semper manet vita quam mors superare non potest, nec tenebrae lucem; unde sequitur et lux in tenebris lucet. Tenebras mortem et errorem dicit: nam lux quidem sensibilis non in tenebris lucet, sed sine illis; praedicatio vero Christi in medio erroris regnantis fulsit; et eum disparere fecit, et in vitam mortem fecit mortuus Christus, ita eam superans ut eos qui detinebantur reduceret. Quia igitur neque mors eam superavit, neque error; sed fulgida est eius praedicatio ubique, et lucet cum propria fortitudine; propterea subdit et tenebrae eam non comprehenderunt.* Origenes. *Est etiam sciendum, quod sicut lux hominum nomen est duarum spiritualium rerum, sic et tenebrae: dicimus enim hominem lucem possidentem, opera lucis perficere, et etiam cognoscere quasi illustratum lumine scientiae; et e* *contrario tenebras dicimus illicitos actus, et eam quae videtur scientia, non est autem. Sicut autem pater lux est, et in eo tenebrae non sunt ullae, sic et salvator. Sed quia similitudinem carnis peccati subiit, non incongrue de eo dicitur, quod tenebrae in eo sunt aliquae, ipso in se suscipiente nostras tenebras ut eas dissiparet. Haec igitur lux, quae facta est vita hominum, radiat in tenebris animarum nostrarum, et venit ubi princeps tenebrarum harum cum genere bellat humano. Hanc lucem persecutae sunt tenebrae: quod patet ex his quae salvator et eius filii sustinent, pugnantibus tenebris contra filios lucis. Verum quia Deus patrocinatur, non invalescunt; unde non apprehendunt lucem, vel quia celeritatem cursus lucis subsequi non valent propter propriam tarditatem, vel quia si supervenientem expectant, fugantur luce appropinquante. Oportet autem id considerare, quod non semper tenebrae in sinistra parte sumuntur, sed quandoque in bona, posuit tenebras latibulum suum, dum ea quae sunt erga Deum, ignota et imperceptibilia sunt. De hac ergo laudata caligine dicam, quoniam versus lucem pergit, illamque apprehendit: quia quod erat caligo, dum ignorabatur, in lucem cognitam vertitur ei qui didicit.* Augustinus de Civ. Dei. *Hoc autem initium sancti Evangelii quidam Platonicus aureis litteris perscribendum, et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat.* Beda in Ioannem. *Nam alii Evangelistae Christum in tempore natum describunt, Ioannes vero eumdem in principio testatur fuisse, dicens in principio erat verbum. Alii inter homines eum subito apparuisse commemorant; ille ipsum apud Deum semper fuisse testatur, dicens et verbum erat apud Deum. Alii eum verum hominem, ille verum confirmat Deum, dicens et Deus erat verbum. Alii hominem apud homines eum temporaliter conversatum; ille Deum apud Deum in principio manentem ostendit, dicens hoc erat in principio apud Deum. Alii magnalia quae in homine gessit perhibent; ille quod omnem creaturam per ipsum Deus pater fecerit, docet, dicens omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.*

Lectio 10

[85983] Catena in Io., cap. 1 l. 10 Augustinus in Ioannem. *Ea quae dicta sunt superius, de divinitate Christi dicta sunt, qui sic venit ad nos secundum quod apparuit homo. Quia igitur sic erat homo ut lateret in illo Deus, missus est ante illum magnus homo, per cuius testimonium inveniretur plusquam homo. Et quis est hic? Fuit homo.* Theophylactus. *Non Angelus, ut suspicionem multorum destrueret.* Augustinus. *Et quomodo posset iste verum de Deo dicere, nisi missus a Deo?* Chrysostomus in Ioannem. *Nihil de reliquo humanum esse aestimo eorum quae dicuntur ab illo: non enim quae eius sunt, sed quae mittentis omnia loquitur: ideo et Angelus nuncupatus est a propheta dicente: ego mitto Angelum meum. Angeli enim virtus est nihil proprium dicere. Hoc autem quod dicit fuit missus, non eius qui ad esse processus ostensivum est. Sicut autem Isaias missus fuit non aliunde quam a mundo, sed a statu quo vidit dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, ad plebem; sic et Ioannes a deserto ad baptizandum mittitur; ait enim: qui misit me baptizare, ille mihi dixit: super quem videris spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto.* Augustinus. *Quid vocabatur? Cui nomen erat Ioannes.* Alcuinus. *Idest gratia*

Dei, vel in quo est gratia, qui gratiam novi testamenti, idest Christum, suo testimonio primum mundo innotuit. Vel Ioannes interpretatur cui donatum est, quia per gratiam Dei donatum est illi regem regum non solum praecurrere, sed etiam baptizare. Augustinus in Ioannem. *Quare venit? Hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine.* Origenes in Ioannem. *Quidam improbare nituntur edita de Christo testimonia prophetarum, dicentes non egere testibus Dei filium habentem credulitatis sufficientiam tum in his quae protulit salubribus verbis, tum in mirabilibus operibus suis. Siquidem et Moyses credi meruit per verbum et virtutes, non egens praeviis testibus. Ad hoc dicendum est, quod multis existentibus causis inducentibus ad credendum, plerumque quidam ex hac demonstratione non admirantur, ex alia vero habent causam ut credant. Deus autem est qui pro cunctis hominibus homo factus est. Constat igitur quosdam ex dictis propheticis ad Christi admirationem coactos, mirantes tot prophetarum ante eius adventum voces, constituentes nativitatis eius locum, et alia huiusmodi. Illud quoque advertendum, quod prodigiosae virtutes ad credendum provocare poterant eos qui tempore Christi erant, non autem post longa tempora: nam fabulosa quaedam aestimata fuerunt: plus enim peractis virtutibus facit ad credulitatem quae cum virtutibus quaeritur prophetia. Est autem et tale quid dicere, quod quidam in hoc quod testimonium perhibent Deo, honorati sunt. Privare vult ergo chorum prophetarum ingenti gratia qui dicit, illos non oportere de Christo testimonium exhibere. Accessit autem his Ioannes, ut testimonium de luce perhibeat.* Chrysostomus in Ioannem. *Non ea indigente testimonio, sed propter quid, ipse Ioannes docet, dicens ut omnes crederent per illum. Sicut enim carnem induit, ne omnes perderet; ita et praeconem hominem misit, ut cognatam audientes vocem, facilius advenirent.* Beda. *Non autem ait: ut omnes crederent in illum: maledictus enim homo qui confidit in homine; sed ut omnes crederent per illum; hoc est, per illius testimonium crederent in lucem.* Theophylactus. *Si vero aliqui non crediderint, excusabilis permanet ipse: nam sicut si aliquis includens se in domo caliginis, et ipsum solis radius non illustret, ipse causam tribuit, et non sol; sic Ioannes, ut omnes crederent, missus fuit; sed si minime consecutum est, ipse huius rei causa non extitit.* Chrysostomus. *Quia vero multum apud nos maior qui testatur, eo cui testimonium perhibet, et dignior fide esse videtur; ne quis et de Ioanne hoc suspicetur, hanc suspicionem destruit, dicens non erat ille lux; sed ut testimonium perhiberet de lumine. Si vero non huic instans opinioni hoc resumpsit ut testimonium perhiberet de lumine, superfluum esset quod dicitur, et magis iteratio sermonis quam explanatio doctrinae.* Theophylactus. *Sed dicet aliquis: ergo neque Ioannem, neque sanctorum quempiam lucem esse vel fuisse dicemus. Sed si sanctorum aliquem lucem velimus dicere, ponemus lucem absque articulo; ut si interrogatus fueris utrum Ioannes est lux sine articulo, secure concedas; si vero cum articulo, non concedas. Non enim est ipsa lux principalior; sed lux dicitur quia secundum participationem lucem habeat a vero lumine.*

Lectio 11

[85984] Catena in Io., cap. 1 l. 11 Augustinus in Ioannem. *De quo lumine Ioannes testimonium*

perhibeat, ostendit dicens erat lux vera. Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Quia superius de Ioanne dixerat, quod venit et missus est ut testetur de luce, ne quis hoc audiens propter testantis recentem praesentiam, de eo cui testimonium perhibetur, talem quamdam suspicionem accipiat, reduxit mentem, et ad eam quae supra omne principium est, transmisit existentiam, dicens erat lux vera.* Augustinus. *Quare additum est vera? Quia et homo illuminatus dicitur lux; sed vera lux illa est quae illuminat; nam et oculi nostri dicuntur lumina, et tamen nisi aut per noctem lucerna accendatur, aut per diem sol exeat, lumina illa sine causa patent; unde subdit quae illuminat omnem hominem. Si omnem hominem, ergo et ipsum Ioannem. Ipse ergo illuminabat, a quo se demonstrari volebat. Quomodo enim plerumque fit ut in aliquo corpore radiato cognoscatur ortus esse sol quem oculis videre non possumus; quia etiam qui saucios habet oculos, idonei sunt videre parietem illuminatum, aut aliquid huiusmodi; sic omnes ad quos venerat Christus, minus erant idonei eum videre. Radiavit Ioannem, et per illum confitentem se illuminatum cognitus est ille qui illuminat. Dicit autem venientem in hunc mundum, nam si illinc non recederet, non esset illuminandus; sed ideo hic illuminandus, quia illinc recessit ubi homo poterat esse illuminatus.* Theophylactus. *Erubescat Manichaeus, qui conditoris maligni et tenebrosi nos asserit creaturas: non enim illuminaremur, si veri luminis creaturae non essemus.* Chrysostomus in Ioannem. *Ubi sunt etiam qui non dicunt eum verum Deum? Hic enim lux vera dicitur. Sed si illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, qualiter tot sine lumine permanserunt? Non enim omnes cognoverunt Christi culturam. Illuminat igitur omnem hominem quantum ad eum pertinet; si autem quidam mentis oculos claudentes noluerunt recipere lucis huius radios, non a lucis natura obtenebratio est eis, sed a malitia eorum, qui voluntarie privant seipsos gratiae dono: nam gratia quidem ad omnes effusa est; qui vero nolunt dono hoc frui, sibi ipsis hanc imputent caecitatem.* Augustinus Enchir. *Vel quod dicitur illuminat omnem hominem, sic intelligimus: non quia nullus est hominum qui non illuminetur; sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur.* Beda. *Sive naturali ingenio, sive sapientia divina: sicut enim nemo a seipso esse, sic etiam nemo a seipso sapiens esse potest.* Origenes. *Vel aliter. Non de his qui de occultis seminum causis in species corporales procedunt, debemus intelligere quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; sed de his qui spiritualiter per regenerationem gratiae, quae datur in Baptismate, in mundum veniunt invisibilem. Eos itaque vera lux illuminat qui in mundum virtutum veniunt, non eos qui in mundum vitiorum ruunt.* Theophylactus. *Vel aliter. Intellectus nobis traditus, ac nos dirigens, qui et naturalis ratio nominatur, dicitur lux tradita nobis a Deo. Sed quidam male ratione utentes, seipsos obscuraverunt.*

Lectio 12

[85985] Catena in Io., cap. 1 l. 12 Augustinus in Ioannem. *Lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, huc venit per carnem: quia dum hic esset per divinitatem, a stultis, caecis et iniquis videri non poterat, de quibus supra dictum est tenebrae eam non comprehenderunt:*

et ideo dicitur in mundo erat. Origenes. *Ut enim qui loquitur, dum loqui cessat, vox eius esse desinit, et evanescit, sic caelestis pater, si verbum suum loqui cessaverit, effectus verbi, hoc est universitas verbo condita, non subsisteret. Non autem putes quia sic erat in mundo quomodo in mundo est terra, pecora, et homines; sed quomodo artifex regens quod fecit; unde sequitur et mundus per ipsum factus est. Non enim sic fecit quomodo facit faber: qui enim fabricat, extrinsecus est ad illud quod fabricat. Deus autem infusus mundo, fabricat ubique positus, et non recedit ab aliquo: praesentia maiestatis facit quod facit, et gubernat quod facit. Sic ergo erat in mundo, quomodo per quem factus est mundus.* Chrysostomus. *Et iterum, quia in mundo erat, sed non ut mundi contemporaneus, propter hoc induxit et mundus per ipsum factus est; per hoc et rursus te deducens ad aeternam existentiam unigeniti; qui enim audierit quoniam opus eius hoc totum, et si valde insensibilis fuerit, cogetur concedere ante opera esse factorem.* Theophylactus. *Simul autem hic et Manichaei subvertit rabiem, qui malignum conditorem cuncta produxisse dicebat; necnon et Arii, qui filium Dei dicebat creaturam.* Augustinus. *Quid est autem mundus per ipsum factus est? Caelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum in alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur; de quo sequitur et mundus eum non cognovit. Num enim caeli, aut Angeli, aut sidera non cognoverunt creatorem, quem confitentur Daemonia, omnia undique testimonium perhibuerunt? Sed qui non cognoverunt eum? Qui amando mundum, dicti sunt mundus: amando enim mundum, habitamus corde in mundo: nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant caelum; sicut apostolus dicit: nostra conversatio in caelis est. Amando igitur mundum, hoc appellari meruerunt ubi habitant. Quomodo enim cum dicimus: mala est illa domus aut bona, non parietes incusamus aut laudamus, sed inhabitantes, sic et mundum dicimus qui inhabitant mundum amando.* Chrysostomus in Ioannem. *Qui autem Dei erant amici, eum cognoverunt, etiam ante corporalem praesentiam: unde et Christus ait quoniam Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum. Cum ergo nos interpellant gentiles, dicentes: quid est quod in ultimo tempore venit nostram operaturus salutem, tanto tempore negligens nos? Dicimus, quoniam et ante hoc in mundo erat, et providebat operibus suis, et omnibus dignis cognitus erat: et si eum mundus non cognovit, hi tamen quibus mundus non erat dignus, eum cognoverunt. Dicens autem mundus eum non cognovit, breviter causam ignorantiae praebuit. Mundum enim vocat homines qui soli mundo affixi sunt, et quae mundi sunt sapiunt. Nihil autem ita turbat mentem, ut liquefieri amore praesentium.*

Lectio 13

[85986] Catena in Io., cap. 1 l. 13 Chrysostomus in Ioannem. *Dixit quod mundus eum non cognovit, de superioribus loquens temporibus; sed de reliquo sermonem induxit ad praedicationis tempora, et ait in propria venit.* Augustinus in Ioannem. *Quia scilicet omnia per ipsum facta sunt.* Theophylactus. *Vel per propria mundum intelligas, sive Iudaeam, quam pro hereditate elegerat.* Chrysostomus in Ioannem. *In propria ergo venit, non gratia suae necessitatis, sed gratia beneficii suorum. Sed*

unde venit qui omnia implet, et ubique adest? Ea quidem quae ad nos condescensione hoc operatus est: quia enim in mundo existens, non putabatur adesse, eo quod nondum cognoscebatur, dignatus est induere carnem. Manifestationem vero hanc et condescensionem adventum vocat. Misericors autem existens Deus omnia facit, ut nos secundum virtutem splendeamus; et propter hoc quidem nullum necessitate, suasione vero et beneficiis volentes ad se attrahit; et propterea venientem eum hi quidem susceperunt, alii vero non receperunt. Nullum enim vult invitum neque coactum habere famulatum: invitum enim trahi, par est cum eo qui totaliter non servit; unde sequitur et sui eum non receperunt. In Ioannem. Iudaeos nunc suos dicit, ut populum peculiarem; sed et omnes homines ut ab ipso factos: et sicut superius pro communi verecundatus natura dicebat, quoniam mundus per ipsum factus conditorem non cognovit, ita et hic rursus pro Iudaeorum anxius indevotione gravius ponit accusationem, dicens et sui eum non receperunt. Augustinus. *Si autem omnino nullus recepit, nullus ergo salvus factus est. Nemo enim salvus fiet, nisi qui Christum receperit venientem; et ideo addit quotquot autem receperunt eum.* Chrysostomus in Ioannem. *Sive sint servi sive liberi, sive Graeci sive barbari, sive insipientes sive sapientes, sive mulieres sive viri, sive pueri, sive senes, omnes eodem digni facti sunt honore, de quo sequitur dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Augustinus. *Magna benevolentia. Unicus natus est, et noluit manere unus; non timuit habere coheredes, quia hereditas eius non fit angusta, si eam multi possederint.* Chrysostomus. *Non autem dixit, quoniam fecit eos filios Dei fieri; sed dedit eis potestatem filios Dei fieri; ostendens quoniam multo opus est studio, ut eam, quae in Baptismo adoptionis formata est, imaginem incontaminatam semper custodiamus: simul autem ostendens quoniam potestatem hanc nullus nobis auferre poterit, nisi nos ipsi auferamus. Si enim qui ab hominibus dominium aliquarum rerum suscipiunt, tantum habent robur quantum fere hi qui dederunt; multo magis nos qui a Deo potimur hoc honore. Simul autem ostendere vult quoniam haec gratia advenit volentibus et studentibus: etenim in potestate est liberi arbitrii et gratiae operatione filios Dei fieri.* Theophylactus. *Vel quia in resurrectione filiationem perfectissimam consequemur, secundum quod apostolus dicit: adoptionem filiorum Dei expectantes redemptionem corporis nostri. Dedit ergo potestatem filios Dei fieri, idest hanc gratiam in futura gratia consequendi.* Chrysostomus. *Et quia in his ipsis ineffabilibus bonis, hoc quidem est Dei, scilicet dare gratiam; illud vero hominis, idest praebere fidem, subiungit his qui credunt in nomine eius. Quid igitur non dicis nobis, o Ioannes, quod eorum sit supplicium qui eum non receperunt? Quia numquid isto supplicio fiet maius quando praeiacente eis potestate filios Dei fieri, non fiant, sed volentes seipsos tanto privant honore? Sed etiam inextinguibilis eos suscipiet ignis, quod postea manifestius revelabit.* Augustinus. *Credentes ergo quia filii Dei fiunt et fratres Christi, utique nascuntur; nam si non nascuntur, filii quomodo esse possunt? Sed filii hominum nascuntur ex carne et sanguine, et ex voluntate viri, et complexu coniugii. Illi autem quomodo nascuntur subdit qui non ex sanguinibus, tamquam maris et feminae. Sanguina vel sanguines non est Latinum; sed quia Graece positum est pluraliter, maluit ille qui interpretabatur, sic ponere, et quasi minus Latine loqui secundum grammaticos, et tamen explicare veritatem secundum auditum infirmorum. Ex sanguinibus enim maris et feminae homines nascuntur.* Beda. *Sciendum etiam est, quia in Scripturis sanctis sanguis, cum dicitur pluraliter, peccatum significare solet; unde: libera me de sanguinibus.* Augustinus in Ioannem. *In eo autem quod sequitur neque ex voluntate carnis, neque* *ex voluntate viri, carnem pro femina posuit: quia de costa facta cum esset, Adam dixit: hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea. Ponitur ergo caro pro uxore quomodo aliquando spiritus pro marito: quia ille imperare debet, ista servire. Quid enim peius est domo ubi femina habet imperium super virum? Hi ergo neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.* Beda. *Carnalis enim singulorum generatio a complexu coniugii duxit originem: at vero spiritualis spiritus sancti gratia ministratur.* Chrysostomus. *Hoc autem narrat Evangelista, ut vilitatem et humilitatem prioris partus, qui est per sanguinem et voluntatem carnis, addiscentes, et altitudinem secundi, qui per gratiam et nobilitatem est, cognoscentes, magnam quamdam hic suscipiamus intelligentiam et dignam dono ipsius qui genuit, et multum post hoc studium demonstremus.*

Lectio 14

[85987] Catena in Io., cap. 1 l. 14 Augustinus in Ioannem. *Cum dixisset ex Deo nati sunt, quasi ne miraremur et horreremus tantam gratiam, et nobis incredibile videretur, quia homines ex Deo nati sunt; quasi securitatem faciens, ait et verbum caro factum est. Quid ergo miraris quia homines ex Deo nascuntur? Attende ipsum Deum ex hominibus natum.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Cum dixisset quoniam ex Deo nati sunt qui susceperunt eum, huius honoris posuit causam, hoc scilicet verbum fieri carnem: factus est enim proprius filius Dei hominis filius, ut filius hominum faciat filios Dei. Cum autem audieris quoniam verbum caro factum est, ne turberis: neque enim substantiam convertit in carnem; hoc enim vere impium est intelligere; sed manens quod est, servi formam assumpsit. Quia enim sunt qui dicunt, quoniam phantasmata quaedam fuerint omnia quae incarnationis sunt; eorum blasphemiam destruens, hanc dictionem factum est posuit, non transmutationem substantiae, sed carnis verae assumptionem repraesentare volens. Si vero dixerint: quoniam Deus omnipotens est, quare et in carnem transmutari non potuit? Dicemus quod transmutari ab illa incommutabili natura omnino procul est.* Augustinus de Trin. *Sicut autem verbum nostrum vox quodammodo corporis fit assumendo eam in qua manifestatur sensibus hominum, sic verbum Dei caro factum est, assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum. Et sicut verbum nostrum fit vox, nec mutatur in vocem, ita verbum Dei caro quidem factum est; sed absit ut mutaretur in carnem: assumendo quippe illam, non in eam se consumendo, et hoc nostrum vox fit, et illud caro factum est.* Ex gestis Concilii Ephesini. *Sermo etiam quem proferimus, quo in alterutris locutionibus utimur, sermo est incorporeus, non aspectui subiectus, non tactu tractabilis; sed cum sermo induerit litteras et elementa, visibilis fit, aspectu comprehenditur, tactu tractatur, sic et verbum Dei, quod naturaliter invisibile est, visibile fit; et quod natura incorporeum est, invenitur esse tractabile.* Alcuinus. *Cum etiam credamus animam incorpoream corpori coniungi, ut ex his duobus fiat unus homo, facilius possumus credere divinam substantiam incorpoream animae in corpore coniungi in unionem personae; ita ut verbum in carnem non sit conversum, nec caro in verbum; cum nec corpus in animam, nec anima convertatur in corpus.* Theophylactus. *Apollinarius autem Laodicensis in hoc verbo haeresim statuit: dicebat enim,*

quod Christus animam rationalem non habuit sed tantum carnem; habens divinitatem pro anima, quae corpus dirigit et gubernat. Augustinus contra Serm. Arian. *Si autem moventur in eo quod scriptum est, quod verbum caro factum est, nec ibi anima nominatur; intelligant carnem pro homine positam, a parte totum, figuratae locutionis modo, sicuti est: ad te omnis caro veniet; item quod ex operibus legis non iustificabitur omnis caro; quod apertius alio loco dicitur: non iustificabitur homo ex operibus legis. Sic itaque dictum est verbum caro factum est; ac si diceret: verbum homo factum est.* Theophylactus. *Evangelista volens ostendere inenarrabilem Dei condescensum, carnem commemorat, ut illius admiremur misericordiam, quoniam propter nostram salutem quod omnino remotum et distans est ab eius natura, assumpsit, scilicet carnem; anima namque habet aliquam propinquitatem ad Deum. Si autem verbum incarnatum est, et humanam animam non assumpsit; sequeretur quod adhuc animae nostrae curatae non essent: quod enim non assumpsit, non sanctificavit. Et qualis derisio, cum anima prius peccaverit, ut carnem assumendo sanctificaverit, id quod est principalius infirmum reliquerit? Subvertitur ex hoc dicto Nestorius, qui dicebat quod non Deus verbum ipse idem factus est homo ex sacro conceptus sanguine virginis; sed virgo peperit hominem qui omnis virtutis dotatus erat specie, et Dei verbum illi erat coniunctum: et ex hoc duos filios asserebat: unum natum de virgine, scilicet hominem; alterum de Deo, scilicet Dei filium, homini illi coniunctum secundum gratiae habitudinem et amorem. Contra quem Evangelista dixit, quod ipsum verbum factum est homo, non quod verbum inveniens hominem virtuosum, se sibi coniunxerit.* Cyrillus ad Nestorium. *Carnem enim animatam anima rationali uniens verbum sibi secundum subsistentiam, ineffabiliter et inintelligibiliter factus est homo, et appellatus est filius hominis, non secundum voluntatem solam aut beneplacitum, sed neque in assumptione personae solius. Diversae quidem quoad unionem collatae naturae; unus autem ex ambabus Christus et filius; non quasi differentia naturarum interempta propter adunationem.* Theophylactus. *Addiscimus ergo per hoc quod dicitur verbum caro factum est, quia ipsum verbum est homo, et filius Dei existens factus est filius mulieris; quae principaliter Dei genitrix nuncupatur, tamquam Deum in carne genuerit.* Hilarius de Trin. *Quidam autem volentes unigenitum Deum, qui in principio apud Deum erat Deus verbum, non substantivum Deum esse, sed sermonem vocis emissae, ut quod loquentibus verbum suum, hoc sit patri Deo filius, argute subrepere volunt, ne subsistens verbum Deus, et manens in forma Dei Christus homo natus sit: ut cum hominem illum humanae potius originis causa quam spiritualis conceptionis sacramentum animaverit, non Deus verbum hominem se ex partu virginis efficiens extiterit; sed, ut in prophetis spiritus prophetiae, ita in Iesu verbum Dei fuerit. Et arguere nos solent, quod Christum dicamus esse natum non nostri corporis atque animae hominem, cum nos verbum carnem factum, nostrae similitudinis natum hominem praedicemus, ut vere Dei filius vere filius hominis natus sit; et ut per se sibi assumpsit ex virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit; quae utique ab homine numquam gignentium originibus praebetur: et cum ipse ille filius hominis sit, quam ridicule praeter Dei filium, qui verbum caro factum est, alium nescio quem tamquam prophetam verbo Dei animatum praedicabimus, cum dominus Iesus Christus et Dei filius et hominis filius sit?* Chrysostomus. *Ne autem ab eo quod dictum est verbum caro factum est, inconvenienter suspiceris versionem illius incorruptibilis naturae, subdit et habitavit in nobis. Quod enim habitat, non idem est cum habitaculo, sed aliud: aliud autem dico secundum* *naturam: unione vero et copulatione unum est Deus verbum caro, neque confusione facta, neque destructione substantiarum.* Alcuinus. *Vel habitavit in nobis, idest inter homines conversatus est.*

Lectio 15

[85988] Catena in Io., cap. 1 l. 15 Chrysostomus in Ioannem. *Cum dixisset, quod filii Dei facti sumus, et non aliter quam per hoc quod verbum caro factum est; rursus ipsius dicit et aliud lucrum et vidimus gloriam eius: quam utique non vidissemus, nisi per consortium humanitatis visus esset nobis. Si enim Moysi non sustinuerunt faciem glorificatam videre, sed velamine opus fuit; qualiter divinitatem nudam existentem, inaccessibilem etiam ipsis superioribus virtutibus, nos lutei et terrestres sufferre possemus?* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, ista nativitate collyrium fecit, unde tergerentur oculi nostri, ut possimus videre maiestatem eius per eius humanitatem; et ideo dicitur et vidimus gloriam eius. Gloriam eius nemo posset videre, nisi humilitate carnis sanaretur. Irruerat enim homini quasi pulvis in oculum de terra: oculus iste sauciatus erat, et terra illuc mittitur ut sanetur: caro te obcaecaverat, caro te sanat. Carnalis enim anima facta erat, consentiendo carnalibus affectibus; inde fuerat oculus cordis caecatus: medicus fecit tibi collyrium, quoniam sic venit ut de carne vitia carnis extingueret. Verbum enim caro factum est, ut possis dicere vidimus gloriam eius.* Chrysostomus. *Subdit autem, quasi unigeniti a patre: quia multi prophetarum glorificati sunt, puta Moyses, Eliseus et alii multi quicumque miracula ostenderunt; sed et Angeli hominibus apparentes, et eam quae est propriae naturae coruscantem lucem manifestantes, sed et Cherubim et Seraphim cum multa gloria visa sunt a propheta. Ab omnibus his nos abducens Evangelista, et supra omnem naturam et conservorum nostrorum claritatem erigens mentem, ad ipsum nos perducit verticem; quasi dicat: non ut prophetae aut alterius hominis, vel Angeli, aut Archangeli, aut alicuius superiorum virtutum, est gloria quam vidimus; sed quasi ipsius regis, ipsius naturalis filii unigeniti.* Gregorius Moralium. *In sacro enim eloquio sicut et quasi aliquando non pro similitudine ponitur, sed pro veritate; unde et istud, quasi unigeniti a patre.* Chrysostomus. *Ac si diceret: vidimus gloriam qualem decebat, et conveniens est habere unigenitum et naturalem filium. Consuetudo enim multorum, regem valde ornatum videntium, est ut cum aliis enarrantes non possunt universalem repraesentare claritatem, hoc inducunt: quid oportet multa dicere? Quasi rex ibat. Sic et Ioannes dicit vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre. Angeli enim apparentes ut servi, et dominum habentes, omnia agebant; ipse vero ut dominus cum humili forma apparens. Sed et creaturae dominum cognoverunt, stella magos vocans, Angeli pastores, puer exultans in utero: sed et pater testatus est de caelis, et Paraclytus super ipsum advenit; sed et ipsa rerum natura omni tuba clarius clamavit, quoniam rex caelorum advenerat: etenim Daemones fugiebant, infirmitatis species solvebantur, mortuos dimittebant sepulchra, et animas a malitia ad virtutis verticem agebat. Quid utique quis dicat praeceptorum philosophiam, caelestium legum virtutem, angelicae urbanitatis bonam ordinationem?* Origenes. *Eius autem quod sequitur, plenum gratiae et veritatis, duplex intellectus est. Potest enim de humanitate ac divinitate incarnati verbi*

accipi; ita ut plenitudo gratiae referatur ad humanitatem, secundum quam Christus caput est Ecclesiae et primogenitus creaturae universae: quoniam maximum et principale gratiae exemplum, qua nullis praecedentibus meritis homo efficitur Deus, in ipso primordialiter manifestatum est. Potest etiam plenitudo gratiae Christi de spiritu sancto intelligi, cuius septiformis operatio humanitatem Christi implevit. Plenitudo vero veritatis ad divinitatem refertur. Origenes in Ioannem. *Si vero plenitudinem gratiae et veritatis de novo testamento mavis intelligere, non incongrue pronuntiabis plenitudinem gratiae novi testamenti esse per Christum donatam, et legalium symbolorum veritatem in ipso esse impletam.* Theophylactus. *Vel plenum gratia, prout eius verbum gratiosum erat, dicente David: diffusa est gratia in labiis tuis; et veritate, secundum quod Moyses et prophetae loquebantur aut operabantur in figura, Christus autem cum veritate.*

Lectio 16

[85989] Catena in Io., cap. 1 l. 16 Alcuinus. *Dixerat superius fuisse missum hominem ad perhibendum testimonium; hic determinat testimonium suum, quod manifeste praecursor pronuntiavit; unde dicitur Ioannes perhibet testimonium de ipso.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter hoc inducit; ac si dicat: non aestimetis quod nos qui fuimus cum eo multo tempore et mensae ipsius communicavimus, propter gratiam hoc testemur; quia Ioannes, qui antea eum non viderat, nec ei commoratus fuerat, ei testimonium perhibebat. Multoties autem Evangelista revolvit eius testimonium, quia multam admirationem huius viri habebant Iudaei. Et alii quidem Evangelistae antiquorum meminerunt prophetarum, dicentes: hoc factum est ut impleatur quod dictum est per prophetam; hic autem altiorem et recentiorem testem inducit, non intendens a servo dominatorem facere fide dignum, sed auditorum imbecillitati condescendens. Quemadmodum enim nisi servi formam assumpsisset, non ita facile susceptibilis factus esset; ita nisi servi voce auditum conservorum praeexcitasset, nequaquam multi Iudaeorum verbum Christi suscepissent. Sequitur et clamat; idest, cum propalatione, cum libertate, sine subtractione omnia praedicat. Non autem a principio dixit, quoniam hic est filius Dei unigenitus naturalis; sed clamat dicens hic erat quem dixi: qui post me venit, ante me factus est, quia prior me erat. Quemadmodum enim matres avium, non confestim pullos suos volationem docent; sed primo quidem extra nidum educunt, postea vero aliam multo velociorem volationem apponunt; sic et Ioannes non confestim Iudaeos ad alta duxit, sed interim paululum a terra eos evolare docuit, dicens, quod Christus melior eo erat; quod non parum interim erat. Et vide qualiter sapienter inducit testimonium: non enim solum apparentem Christum monstrat; sed et antequam apparuisset eum praedicat; quod significatur in hoc quod dicit hic erat de quo dixi. Hoc autem fecit ut facile susceptibilis esset Christus, hominum mente iam praedetenta ab aliis quae de eo dicta erant, et nihil ad hoc humilitas habitus noceret. Ita enim humili et communi omnibus forma Christus utebatur, ut si simul et verba haec audissent de eo, et eum considerassent, Ioannis testimonium derisissent.* Theophylactus. *Dicit autem qui post me venit, videlicet secundum tempora nativitatis: sex enim mensibus prior Christo Ioannes erat secundum humanitatem.* Chrysostomus.

Vel hoc non dicit de ea generatione quae est ex Maria: iam enim natus erat Christus quando haec a Ioanne dicebantur; sed de adventu eius ad praedicationem. Dicit autem ante me factus est; idest, clarior est et honorabilior; ac si dicat: non quia prior veni ad praedicandum, ex hoc maiorem me esse illo existimetis. Theophylactus. *Ariani vero hanc litteram sic exponunt, volentes ostendere quod Dei filius non est a patre genitus, sed factus, sicut una alia creatura.* Augustinus in Ioannem. *Non ergo intelligitur: factus est antequam ego essem factus; sed antepositus est mihi.* Chrysostomus. *Si autem quod dicitur ante me factus est, de productione ad esse intelligeretur, superfluum esset quod additur quia prior me erat. Quis enim est ita insipiens ut ignoret quoniam ex quo ante eum factus est, prior eo erat? Aliter autem e contrario oporteret dicere, scilicet: prior me erat, quia ante me factus est. Ergo quod dicit ante me factus est, de honore intelligitur: hoc enim quod futurum erat, factum dicit, quia consuetudo erat antiquorum prophetarum de futuris quasi de iam praeteritis loqui.*

Lectio 17

[85990] Catena in Io., cap. 1 l. 17 Origenes. *Sermo iste in persona Baptistae de Christo testantis prolatus est; quod plurimos fallit, ex hic usque illuc ille enarravit, credentes in persona Ioannis apostoli recitari, inconsequens autem est putare, subito et quasi intempestive interrumpi Baptistae sermonem ex verbo discipuli; et cuique scienti percipere dictorum collationem, in propatulo constat series dicti; dixerat enim ob hoc ante me factus est, qui prior me erat. Ex hoc autem coniecto priorem me fore, quod ex eius plenitudine ego quidem, et ante me prophetae accepimus gratiam secundam pro prima. Pertigerunt enim et illi post figuras per spiritum ad veritatis speculationem. Hinc etiam perpendimus ex plenitudine eius accipientes, legem quidem per Moysen fore datam, gratiam autem et veritatem per Iesum Christum, nedum fore datam, sed factam; patre quidem legem dante per Moysen, gratiam et veritatem faciente per Iesum. Sed si Iesus est qui dicit: ego sum veritas, quomodo veritas fit per Iesum? Sed intelligendum est, quod ipsa veritas substantialis (ex qua prima veritate et eius imagine sculptae sunt multae veritates in his qui veritatem tractant) nequaquam per Iesum Christum facta est, nec prorsus per aliquem; sed veritas, puta quae consistit in Paulo et apostolis, per Iesum Christum facta est.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Coniungit hic testimonio Ioannis Baptistae suum testimonium Ioannes Evangelista, dicens et de plenitudine eius nos omnes accepimus. Non praecursoris est verbum, sed discipuli; quasi dicat: etiam nos omnes duodecim, et omnis plenitudo fidelium, et qui nunc sunt, et futurorum, de plenitudine eius accepimus.* Augustinus in Ioannem. *Quid autem accepistis? Et gratiam pro gratia: ut nescio quid nos voluerit intelligere de plenitudine eius accepisse, et insuper gratiam pro gratia: accepimus enim de plenitudine eius primo gratiam, et rursus accepimus gratiam pro gratia. Quam gratiam primo accepimus? Fidem. Vocatur enim gratia, quia gratis datur. Hanc ergo accepit gratiam primam peccator, ut eius peccata dimitterentur; et iterum gratiam pro gratia; idest, pro hac gratia in qua ex fide vivimus, recepturi sumus aliam, idest vitam aeternam: vita enim aeterna quasi merces est*

fidei: sed quia ipsa fides gratia est, vita aeterna gratia est pro gratia. Non erat ista gratia in veteri testamento: quia lex minabatur, non opitulabatur; iubebat, non sanabat: languorem ostendebat, non auferebat, sed praeparabat medico venturo cum gratia et veritate; unde sequitur quia lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Mortem enim temporalem et aeternam occidit mors domini tui: ipsa est gratia quae promissa et non habita erat in lege. Chrysostomus in Ioannem. *Vel accepimus gratiam pro gratia; idest, pro veteri novam. Sicut enim est iustitia et iustitia, adoptio et adoptio, circumcisio et circumcisio, ita gratia et gratia; sed illa quidem ut typus, haec vero ut veritas. Hoc autem induxit, ostendens quoniam et Iudaei gratia salvabantur, sed et nos omnes gratia salvi sumus: misericordiae autem et gratiae fuit legem suscipere. Propterea cum dixisset gratiam pro gratia, ostendens magnitudinem eorum quae data sunt, subdit quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Et supra quidem Ioannes ad seipsum comparans Christum, ait ante me factus est: hic autem Evangelista ad eum qui illo tempore magis in admiratione apud Iudaeos erat quam Ioannes, Christi comparationem facit, scilicet ad Moysen. Et considera prudentiam. Non personarum, sed rerum comparationem facit, gratiam et veritatem legi opponens; et huic addit data est, quod ministrantis erat; huic autem facta est, quod est regis cum potestate omnia operantis: cum gratia quidem, quia cum potestate omnia dimittebat peccata. Et gratiam quidem eius Baptismatis donum, et adoptio quae per spiritum nobis datur, et alia multa ostendunt: veritatem autem plenius sciemus si figuras veteris legis didicerimus: ea enim quae in novo testamento perficienda erant, in veteri testamento figurae praescripserunt, quas Christus veniens adimplevit. Unde figura data est per Moysen, veritas per Christum facta est.* Augustinus de Trin. *Vel gratiam referamus ad scientiam, veritatem ad sapientiam: in rebus enim per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in unitate personae coniunctus est Deo: in rebus vero aeternis summa veritas recte tribuitur Dei verbo.*

Lectio 18

[85991] Catena in Io., cap. 1 l. 18 Origenes in Ioannem. *Incongrue Heracleon asserit hoc promulgatum fuisse non a Baptista, sed a discipulo: nam si illud de plenitudine eius nos omnes accepimus, a Baptista prolatum est, quomodo non est sequens, ipsum de gratia Christi suscipientem, et secundam pro prima gratia, confitentemque, legem per Moysen fore traditam, gratiam vero et veritatem per Iesum Christum prodiisse; intellexisse qualiter Deum nemo vidit unquam, quodque unigenitus, cum in patris gremio requiescat, interpretationem ipsi Ioanni, nec non omnibus his qui de perfectione gustaverint, concesserit? Non enim nunc primitus annuntiavit: nam priusquam Abraham fieret, docet nos Abraham exultasse, ut videret eius gloriam.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Evangelista ostendens multam eminentiam donorum Christi ad ea quae per Moysen dispensata sunt, vult de reliquo causam rationalem differentiae dicere: nam ille quidem famulus existens, minorum rerum factus est minister; hic vero dominator et regis filius existens, multo maiora nobis attulit coexistens semper patri, et videns eum: propter hoc ita intulit, dicens Deum nemo vidit unquam.*

Augustinus ad Paulinam. *Quid ergo est quod Iacob dicit: vidi dominum facie ad faciem; et quod de Moyse scriptum: quia loquebatur cum Deo facie ad faciem; et illud quod propheta Isaias loquens de seipso ait: vidi dominum Sabaoth sedentem in throno?* Gregorius Moralium. *Sed patenter datur intelligi quod quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines potest Deus; sed per ipsam naturae suae speciem non potest; ut anima gratia spiritus afflata, per figuras quasdam Deum videat; sed ad ipsam vim eius essentiae non pertingat. Hinc est enim quod Iacob, qui Deum se vidisse testatur, nonnisi Angelum vidit: hinc est quod Moyses, qui cum Deo facie ad faciem loquitur, dicit: ostende mihi temetipsum manifeste, ut videam te. Ex qua eius petitione colligitur, quia eum sitiebat per incircumscriptae naturae suae claritatem cernere, quem iam coeperat per quasdam imagines videre.* Chrysostomus. *Si autem antiqui patres ipsam viderunt naturam, nequaquam differenter considerassent: simplex enim quaedam est et infigurabilis; non sedet, neque stat, neque ambulat; haec enim corporum sunt: unde et per prophetam dicit: ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum; hoc est, condescendi eis, non quod eram apparui: quia enim filius Dei per veram carnem apparituros erat nobis, primo excitavit eos videre Deum, sicut possibile erat eis videre.* Augustinus ad Paulinam. *Sed cum scriptum sit: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, et iterum: cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est, quid est quod hic dicitur Deum nemo vidit unquam? An fortasse respondetur, quod illa testimonia de videndo Deo sunt, non de viso? Ipsi enim Deum videbunt, dictum est, non viderunt; et non vidimus, sed: videbimus eum sicuti est: Deum enim nemo vidit unquam: vel in hac vita sicuti ipse est, vel etiam in Angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur.* Gregorius Moralium. *Si vero a quibusdam potest in hac corruptibili carne viventibus, sed tamen inaestimabili virtute crescentibus, quodam contemplationis acumine aeterna claritas Dei videri; hoc ab hac sententia non abhorret, quoniam quisquis sapientiam, quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur, ne iam eius amore teneatur.* Augustinus super Genesim. *Nisi enim ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut apostolus ait utrum in corpore, an extra corpus sit, non in illam rapitur et subvertitur visionem.* Gregorius. *Sciendum vero est, quod fuere nonnulli qui Deum dicerent in illa regione beatitudinis in claritate sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit: neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas, aliud natura.* Augustinus ad Paulinam. *Si autem dicitur, in hoc quod scriptum est Deum nemo vidit unquam, homines tantummodo intelligendos: nam hoc apostolus planius explicans: quem nemo, inquit, hominum vidit, sed nec videre potest, ut ita dictum sit Deum nemo vidit unquam, ac si diceretur: nullus hominum, quaestio illa solvi videbitur, ut non sit huic sententiae contrarium quod dominus ait: Angeli eorum semper vident faciem patris mei; ut scilicet Angelos Deum videre credamus, quem nemo vidit unquam, scilicet hominum.* Gregorius. *Sunt tamen nonnulli qui nequaquam Deum videre nec Angelos suspicantur.* Chrysostomus in Ioannem. *Dicentes, quod ipsum quod Deus est, non solum prophetae, sed nec Angeli viderunt, neque Archangeli. Sed si interrogaveris eos, audies de substantia nihil respondentes. Gloria vero in excelsis Deo non solum cantantes, sed et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Et si a Cherubim et Seraphim concupiveris aliquid discere, mysticam sanctimonii melodiam audies, et quoniam plenum est caelum et terra gloria eius.* Augustinus ad Paulinam. *Quod* *quidem intantum verum est, quia Dei plenitudinem nullus non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud totum videndo comprehendere: quandoquidem id videtur quod praesens utcumque sentitur; totum autem comprehenditur videndo quod ita videtur ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt.* Chrysostomus. *Sic igitur solus patrem videt filius et spiritus sanctus. Quod enim creabilis est naturae, qualiter poterit videre quod increabile est? Ita igitur nullus novit Deum, ut filius; unde sequitur unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit. Ne propter nominis communionem unum quemdam eorum qui gratia facti sunt filiorum esse existimes eum, primo quidem adiectus est articulus. Si vero hoc non sufficit tibi, audi aliud nomen unigenitus.* Hilarius de Trin. *Naturae quidem fides non satis explicata videbatur ex nomine filii, nisi proprietatis virtus per exceptionis significantiam adderetur; praeter filium enim et unigenitum nihil cognominans, suspicionem penitus adoptionis exclusit, cum veritatem nominis unigeniti natura praestaret.* Chrysostomus. *Sed et aliud posuit, dicens qui est in sinu patris. Etenim in sinu conversari multo plus est quam simpliciter videre: nam qui simpliciter videt, non omnino eius quod videt cognitionem habet: qui vero in sinu conversatur, nihil ignorabit. Cum igitur audieris quod nullus cognoscit patrem nisi filius, nequaquam dicas, quoniam etsi plus omnibus novit patrem, sed non quantus est novit eum: propterea Evangelista in sinu patris eum morari dicit, ut non aestimemus per id aliud significatum quam familiaritatem unigeniti, et coaeternitatem ad patrem.* Augustinus in Ioannem. *In sinu enim patris, idest in secreto patris: non enim Deus habet sinum, quemadmodum nos habemus in vestibus; aut cogitandus est sic sedere quomodo nos; aut forte cinctus est, ut sinum haberet: sed quia sinus noster intus est, secretum patris sinus patris vocatur. Qui ergo in secreto patris novit patrem, ipse enarravit quod vidit.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed quid enarravit? Quoniam unus est Deus. Sed et hoc reliqui prophetae et Moyses clamant: quid ergo plus didicimus a filio in sinibus paternalibus existente? Primum quidem ipsa haec quae alii narraverunt, sunt enarrata ex operatione unigeniti; deinde quoniam multo maiorem suscepimus doctrinam per unigenitum, et cognovimus quoniam spiritus est Deus, et quod eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet, et quoniam Deus pater est unigeniti.* Beda. *Praeterea sciendum, quia si ad praeteritum referatur quod ait enarravit, homo factus enarravit quid de Trinitatis unitate sentiendum, qualiter ad eius contemplationem properandum, quibus actibus sit perveniendum. Si vero referatur ad futurum, tunc enarrabit cum electos suos ad visionem claritatis suae inducet.* Augustinus. *Fuerunt autem homines qui dicerent, vanitate cordis sui decepti: pater invisibilis est, filius autem visibilis est. Si ergo propter carnem filius visibilis dicitur, et nos concedimus, et est Catholica fides; si autem, ut ipsi dicunt, antequam incarnaretur, multum delirant, si Christus sapientia Dei et virtus Dei est: sapientia enim Dei videri oculis non potest. Si verbum hominis oculis non videtur, verbum Dei sic videri potest?* Chrysostomus. *Non igitur soli ipsi proprium est Deum nemo vidit unquam, sed et filio: quia, ut Paulus dicit, est imago Dei invisibilis; qui vero invisibilis imago est, et ipse invisibilis est.*

Lectio 19

[85992] Catena in Io., cap. 1 l. 19 Origenes. *Secundum legitur hoc testimonium a Ioanne Baptista de Christo prolatum, incipiente primo illic: hic est de quo dixi, et desinente ibi: ipse enarravit.* Theophylactus. *Vel aliter. Postquam superius dixit Evangelista, quod Ioannes testabatur de Christo: ante me factus est, nunc subiungit quando praemissum testimonium reddiderit Christo Ioannes; unde dicit et hoc est testimonium Ioannis, quando miserunt Iudaei ab Hierosolymis sacerdotes et Levitas ad Ioannem.* Origenes. *Iudaei quidem ab Hierosolymis, ut cognati existentes Baptistae de stirpe sacerdotali existentis, sacerdotes et Levitas destinant, sciscitaturos quis esset Ioannes; eos scilicet qui reputati sunt secundum electionem ab aliis differre; et ab electo Hierosolymorum loco. Ioannem itaque quaerunt cum tanta veneratione; erga Christum autem nihil huiusmodi factum legitur a Iudaeis. Sed quod erga Ioannem Iudaei, hoc Ioannes erga Christum prosequitur, per proprios discipulos interrogans: tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Chrysostomus in Ioannem. *Sic autem fide dignum aestimaverunt esse Ioannem, ut ei de seipso dicenti crederent; unde dicitur ut interrogarent eum: tu quis es?* Augustinus in Ioannem. *Non autem mitterent nisi moverentur excellentia auctoritatis eius, quia ausus est baptizare.* Origenes. *Ioannes autem, ut videtur, discernebat ex quaestione, sacerdotum et Levitarum dubitationem, ne forte Christus esset baptizans; apertius tamen illud profiteri cavebant, ne temerarii putarentur. Quapropter merito, ut eorum opinio fallax de eo primitus aboleretur, ac subinde veritas propalaretur, quod non sit Christus ante omnia manifestat; unde sequitur et confessus est, et non negavit: et confessus est: quia non sum ego Christus. Hic etiam adiciamus, quia tempus adventus Christi populum recreabat quodammodo iam praesens existens, legisperitis ex sacris Scripturis illius tempus speratum colligentibus: propter quod Theodas non modicam multitudinem quasi Christus congregavit, et post illum Iudas Galilaeus in diebus professionis. Cum ergo ferventius Christi expectaretur adventus, Iudaei transmittunt ad Ioannem, per hoc quod est tu quis es? Conicere volentes si ipse se Christum fateretur. Non autem ex eo quod dicit non sum ego Christus, negavit: ex hoc enim ipso confessus est veritatem.* Gregorius in Evang. *Negavit plane quod non erat, sed non negavit quod erat, ut veritatem loquens, eius membrum fieret cuius sibi nomen fallaciter non usurparet.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Passi erant Iudaei quamdam humanam passionem ad Ioannem. Indignum enim aestimabant, subici eum Christo propter multa quae Ioannis claritatem demonstrabant: quorum primum erat genus illustre, principis enim sacerdotum filius erat; deinde dura educatio, humanorum despectio. In Christo autem contrarium videbatur: genus humile, quod ei exprobrabant dicentes: nonne hic est fabri filius? Dieta communis, et vestimenta nihil plus multis habentia. Quia igitur Ioannes continue ad Christum mittebat, volentes magis Ioannem habere magistrum, mittunt ad eum, opinantes per blanditias eum allicere ad confitendum se Christum esse. Non ergo quosdam contemptibiles mittunt, ut ad Christum, ministros et Herodianos, sed sacerdotes et Levitas; et non quoscumque, sed eos qui erant ex Hierosolymis, hoc est honorabiliores; et ad hoc mittunt ut interrogarent tu quis es? Non quasi ignorantes, sed volentes eum inducere ad hoc quod dixi: unde Ioannes ad mentem et non ad interrogationem eis respondit et confessus est, et non negavit; et confessus est: quia non sum ego Christus. Et vide sapientiam Evangelistae. Tertio quasi idem dicit, et virtutem Baptistae indicans, et malitiam et amentiam Iudaeorum. Devoti enim famuli est, non solum non rapere gloriam domini, sed oblatam a multis respuere. Turbae quidem ex ignorantia ad hanc venerunt*

suspicionem ut Ioannem Christum aestimaret; hi vero a maligna mente, ex qua interrogabant eum, aestimantes per blanditias attrahere ad hoc quod volebant: nisi enim excogitassent hoc, respondenti non sum ego Christus, dixissent: non hoc suspicati sumus, non hoc venimus interrogaturi. Sed capti et manifesti effecti ad aliud veniunt; unde sequitur et interrogaverunt eum: quid ergo? Elias es tu? Augustinus. *Noverant enim quod praecessurus erat Elias Christum: non enim alicui ignotum erat nomen Christi apud Hebraeos; sed non putabant illum esse Christum; nec tamen omnino putaverunt Christum non esse venturum; et cum sperarent futurum, offenderunt in praesentem. Sequitur et dixit: non sum.* Gregorius in Evang. *Ex his verbis nobis quaestio valde implexa generatur. Alio quippe in loco inquisitus a discipulis dominus de Eliae adventu, respondit: si vultis scire, Ioannes ipse est Elias. Requisitus autem Ioannes dicit non sum Elias. Quomodo ergo propheta veritatis est si eiusdem veritatis sermonibus concors non est?* Origenes. *Dicet aliquis quod se ignorabat Ioannes esse Eliam; et hoc nimirum utentur documento qui assistunt iteratae incorporationis rationi, tamquam anima denuo induente corpora. Quaerunt enim Iudaei per Levitas ac sacerdotes, an esset Elias, cum iteratae corporis assumptionis documentum verax arbitrantur, quasi paternum existens, nec alienum ab arcanorum suorum doctrina. Ob hoc itaque dicit Ioannes: Elias non sum; nam nescit primaevam vitam propriam. Qualiter autem videtur rationabile, si tamquam propheta spiritu illuminatus est, et de Deo et unigenito tanta narravit, ignorasse de seipso an unquam eius anima fuerit in Elia?* Gregorius in Evang. *Sed si subtiliter veritas ipsa requiratur, hoc quidem quod inter se contrarium sonat, quomodo contrarium non sit invenitur. Ad Zachariam namque de Ioanne Angelus dixit: ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae, quia scilicet sicut Elias secundum domini adventum praeveniet, ita Ioannes praevenit primum; sicut ille praecursor venturus est iudicis, ita iste praecursor factus est redemptoris. Ioannes igitur in spiritu Elias erat, in persona Elias non erat. Quod autem dominus fatetur de spiritu, hoc Ioannes denegat de persona: quia et iustum sic erat ut discipulis dominus spiritalem de Ioanne sententiam diceret, et Ioannes turbis carnalibus non de suo spiritu, sed de corpore responderet.* Origenes. *Respondit ergo Levitis et sacerdotibus: non sum, coniectans propositum quaestionis eorum: non enim sapiebat praemissa examinatio, si idem spiritus esset in utroque; sed si Ioannes esset ipse Elias qui assumptus est, nunc apparens, secundum quod a Iudaeis expectabatur, absque nativitate. Primus autem arbitrans resumptionem corporum, dicet, quod inconsequens est filium Zachariae tanti sacerdotis in senio natum, super omnem humanam expectationem, ignorari a sacerdotibus et Levitis ipsum natum fuisse; maxime Luca testante quod factus est timor in omnibus habitantibus circa eos. Sed forsan quoniam prope finem Eliam expectabant ante Christum, quasi tropice sciscitari videntur: an es tu qui praenuntias Christum venturum? Et caute respondit: non sum. Sed nihil mirabile. Sicut in salvatore, pluribus scientibus ex Maria nativitatem eius, quidam fallebantur putantes eum Ioannem Baptistam vel Eliam, aut aliquem prophetarum; sic et in Ioanne quosdam ortus eius ex Zacharia non latebat; et quidam dubitabant, si forsan qui expectabatur Elias apparuit in Ioanne. Quoniam vero cum plures in Israel editi fuerint prophetae, unus de quo Moyses prophetaverat, praesertim expectabatur, iuxta illud: prophetam vobis suscitabit Deus ex fratribus vestris: sicut mihi, illi parebitis; tertio sciscitantur, non si foret propheta simpliciter, sed cum articulo, ut in Graeco ponitur; unde sequitur propheta es tu? Per singulos enim prophetas noverat populus Israel* *neminem eorum fore hunc quem Moyses prophetaverat, qui sicut Moyses medius staret inter Deum et homines, et accepto testamento a Deo traderet discipulis. Hoc autem illis nomen non Christo attribuentibus, sed arbitrantibus alium a Christo ipsum fore, Ioannes scivit quoniam et Christus ille propheta esset; unde subditur et respondit: non.* Augustinus in Ioannem. *Vel quia Ioannes maior erat quam propheta: quia prophetae longe praenuntiaverunt, Ioannes praesentem demonstrabat. Sequitur dixerunt ergo ei: quis es, ut responsum demus his qui miserunt nos? Quid dicis de teipso?* Chrysostomus in Ioannem. *Vides hic vehementius insistentes et interrogantes; hunc autem cum mansuetudine eas quae non erant verae suspiciones destruentem, et eam quae est vera ponentem: unde sequitur ait: ego vox clamantis in deserto.* Augustinus. *Isaias illud dixit; in Ioanne prophetia ista completa est.* Gregorius in Evang. *Scitis autem quod unigenitus filius verbum patris vocatur. Ex ipsa autem nostra locutione cognoscimus, quia prius vox sonat, ut verbum possit audiri. Ioannes ergo vocem se asserit esse, quia verbum praecedit, et per eius ministerium, patris verbum ab hominibus auditur.* Origenes. *Ineleganter autem Heracleon de Ioanne et prophetis considerans, ait, quoniam verbum quidem salvator est, vox autem per Ioannem intelligitur; solus enim sonus est omnis gradus propheticus. Cui dicendum, quod si non significativam vocem dederit tuba, nemo se accinget ad praelium. Si ergo nil aliud quam sonus est vox prophetica, quomodo transmittit nos ad illam salvator? Scrutamini Scripturas. Dicit autem Ioannes se esse vocem non clamantem in deserto, sed clamantis in deserto, eius scilicet qui stabat et clamabat: si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Clamat enim ut distantes auditu percipiant, et gravem habentes auditum sentiant immensitatem eorum quae dicuntur.* Theophylactus. *Vel quia veritatem manifeste annuntiat: omnes enim qui in lege erant, obscure loquebantur.* Gregorius. *Vel in deserto Ioannes clamat, quia quasi derelictae ac destitutae Iudaeae solatium redemptoris annuntiat.* Origenes. *Opus autem vocis in deserto clamantis est ut anima a Deo destituta, ad rectam faciendam viam domini revocetur, nequaquam pravitatem serpentini gressus prosequendo: secundum contemplationem quidem sublimatam in veritate absque permixtione mendacii, et secundum actionem post congruam speculationem licitum opus referentem; unde sequitur dirigite viam domini, sicut dixit Isaias propheta.* Gregorius. *Via domini ad cor dirigitur, cum veritatis sermo humiliter auditur; via domini ad cor dirigitur, cum ad praeceptum vita praeparatur.*

Lectio 20

[85993] Catena in Io., cap. 1 l. 20 Origenes. *Facta responsione versus sacerdotes et Levitas, denuo missum est a Pharisaeis; unde dicitur et qui missi fuerant erant ex Pharisaeis. Quantum enim ex ipso sermone coniecturari contingit, dico tertium hoc esse testimonium. Vide tamen quomodo iuxta sacerdotalem et leviticam personam est cum mansuetudine prolatum illud tu quis es? Nihil enim arrogans vel protervorum in eorum quaestione continetur, sed cuncta decentia veros Dei ministros. Sed Pharisaei secundum suum nomen divisi et importuni ex discordia contumeliosas voces praetendunt Baptistae; unde sequitur et dixerunt ei: quid ergo baptizas, si tu non es Christus,*

neque Elias, neque propheta? Non quasi scire volentes, sed prohibere eum a Baptismo. Deinde vero nescio quo pacto proni ad Baptismum iverunt ad Ioannem. Huius autem solutio est, quia Pharisaei non credentes accedunt ad Baptisma, sed ex hypocrisi, cum timerent populum. Chrysostomus in Ioannem. *Vel ipsi idem sacerdotes et Levitae ex Pharisaeis erant. Et quia blanditiis eum non valuerunt supplantare, accusationem ei immittere tentant, cogentes eum dicere quod non erat; unde sequitur et interrogaverunt eum, et dixerunt: quid ergo baptizas, si tu non es Christus, neque Elias, neque propheta? Quasi audaciae videbatur esse baptizare, si Christus non erat, nec praecursor illius, nec praeco, idest propheta.* Gregorius in Evang. *Sed sanctus quisque etiam cum perversa mente requiritur, a bonitatis suae studio non mutatur. Unde Ioannes quoque ad verba invidiae praedicamenta respondit vitae; unde sequitur respondit eis dicens: ego baptizo in aqua.* Origenes. *Ad illud enim quid ergo baptizas? Quid aliud afferri decebat, nisi proprium Baptismum carnale praetendere?* Gregorius. *Ioannes enim non spiritu, sed aqua baptizat: quia peccata solvere non valebat: baptizatorum corpora per aquam lavat, sed tamen animas per veniam non lavat. Cur ergo baptizat qui peccata per Baptismum non relaxat? Nisi ut praecursionis suae ordinem servans, scilicet qui nasciturum nascendo praevenerat, baptizaturum quoque dominum baptizando praeveniret; et qui praedicando factus est praecursor Christi, baptizando etiam praecursor eius fieret imitatione sacramenti; qui inter haec mysterium redemptionis nostrae annuntians, hanc in medio hominum et stetisse asserit et nesciri; sequitur enim medius autem vestrum stetit quem vos nescitis: quia per carnem dominus apparens, et visibilis extitit corpore, et invisibilis maiestate.* Chrysostomus. *Hoc autem dixit, quoniam decens erat Christum commixtum esse populo, ut unum multorum, se ubique humilem esse docentem. Cum autem dixit quem vos nescitis, scientiam hic cognitionem certissimam dicit; puta quis est, et unde.* Augustinus in Ioannem. *Humilis enim non videbatur, et propterea lucerna accensa est.* Theophylactus. *Vel medius erat Pharisaeorum dominus; sed ignorabant eum, quia ipsi Scripturas se scire putabant: et inquantum in illis praenuntiabatur dominus, medius eorum erat, scilicet in cordibus eorum; sed nesciebant eum, eo quod Scripturas non intelligebant. Vel aliter. Medius quidem erat, inquantum mediator Dei existens et hominum Christus Iesus medius Pharisaeorum extitit, volens illos Deo iungere; sed ipsi nesciebant eum.* Origenes. *Vel aliter. Hoc edito ego baptizo in aqua, ad illud quid ergo baptizas? Ad secundum si tu non es Christus? Praeconium de praecedenti Christi substantia proponit, quod tanta sit ei virtus quod invisibilis sit sua deitate, cum sit praesens cuilibet et totum per orbem diffusus: quod notatur ex illo medius vestrum stetit. Hic enim per totam orbis machinam effluxit, sic ut quae creantur, per ipsum creentur; omnia enim per ipsum facta sunt: unde palam est quod inquirentibus a Ioanne quid ergo baptizas? Ipse medius erat. Vel quod dicitur in medio vestrum stetit, intelligendum est de nobis hominibus. Cum enim simus rationales, in medio nostrum existit; ex eo quod principale, scilicet cor, in medio totius corporis insitum est. Qui ergo verbum in medio gerunt, non autem cognoscunt de illius natura, nec de quo fonte manavit, nec quomodo consistit in eis; hi verbum in medio sui obtinentes ignorant, quod tamen Ioannes agnovit: unde exprobrando dicit ad Pharisaeos quem vos nescitis. Quia expectantes Pharisaei Christi adventum, nihil tam arduum de eo contemplabantur, solum hominem sanctum existimantes eum esse. Dicit autem stetit: nam stat pater invariabilis existens et impermutabilis: stat quoque verbum eius ad salvandum continuo, quamvis carnem suscipiat,* *quamvis medium hominum stet invisibile. Ne vero putet aliquis alium esse invisibilem ad omnes homines venientem, vel ad universum orbem, ab eo qui humanatus est et in terra comparuit, subdit qui post me venit, hoc est qui post me appariturus est. Non autem idem denotatur hic per hoc quod dicit post, et cum Iesus nos post se invitat; illic enim sequi post ipsum praecipitur nobis, ut eius indagando vestigia, perveniamus ad patrem: hic autem ut pateat quid sequatur ex Ioannis dogmatibus: venit enim ut cuncti credant per eum, praeparati ad perfectum verbum per minora. Dicit ergo ipse est qui post me venit.* Chrysostomus in Ioannem. *Ac si diceret: ne aestimetis totum in meo consistere Baptismate; si enim meum Baptisma perfectum esset, alius non veniret post me, aliud Baptisma daturus. Sed haec praeparatio est illius, et transibit in proximo, ut umbra et imago; sed oportet eum qui veritatem imponet, venire post me: si enim hoc esset perfectum, nequaquam secundi locus quaereretur; et ideo subdit qui ante me factus est, hic est honorabilior et clarior.* Gregorius. *Sic namque dicitur ante me factus est, ac si dicatur: antepositus est mihi. Post me ergo venit, quia postmodum natus; ante me autem factus est, quia mihi praelatus.* Chrysostomus. *Ne autem existimes comparabilem esse excellentiam hanc, incomparabilitatem ostendere volens, subiungit cuius ego non sum dignus ut solvam corrigiam calceamenti; quasi dicat: intantum est ante me ut ego neque in ultimis ministrorum vocari dignus sim: calceamentum enim solvere ultimi ministerii res est.* Augustinus. *Unde et si dignum se diceret tantummodo corrigiam calceamenti solvere, multum se habuisset.* Gregorius in Evang. *Vel aliter. Mos apud veteres fuit ut si quis eam quae sibi competeret, accipere uxorem nollet, ille ei calceamentum solveret qui ad hanc sponsus iure propinquitatis veniret. Quid igitur inter homines Christus, nisi sanctae Ecclesiae sponsus apparuit? Recte ergo Ioannes se indignum esse ad solvendam corrigiam eius calceamenti denuntiat; ac si aperte dicat: redemptoris vestigia non denudare valeo; quia sponsi nomen mihi immeritus non usurpo. Quod tamen intelligi et aliter potest. Quis enim nesciat quod calceamenta ex mortuis animalibus fiant? Incarnatus vero dominus veniens, quasi calceatus apparuit, qui in divinitate sua morticina nostrae corruptionis assumpsit. Corrigia ergo calceamenti est ligatura mysterii. Ioannes ergo solvere corrigiam calceamenti eius non valet: quia incarnationis mysterium nec ipse investigare sufficit; ac si patenter dicat: quid mirum si mihi ille praelatus est quem post me quidem natum considero, sed nativitatis eius mysterium non comprehendo?* Origenes in Ioannem. *Quidam vero non inepte dixit, hoc sic intelligendum. Non sum ego tanti ut causa mei descendat a magnalibus, ac carnem quasi calceamentum suscipiat.* Chrysostomus in Ioannem. *Et quia Ioannes cum decenti libertate ea quae de Christo sunt, omnibus praedicabat, propterea Evangelista et locum designat, dicens haec in Bethania facta sunt trans Iordanem, ubi erat Ioannes baptizans. Non enim in domo, neque in angulo Christum praedicabat, sed Iordanem transiens in media multitudine, praesentibus omnibus qui ab eo baptizabantur. Quaedam vero exemplariorum certius habent in Bethabora: Bethania enim non ultra Iordanem, neque in deserto erat, sed prope Hierosolymam.* Glossa. *Vel duae sunt Bethaniae: una trans Iordanem, altera citra non longe a Ierusalem, ubi Lazarus fuit suscitatus.* Chrysostomus. *Hoc autem et propter aliam causam designat: quia enim res non antiquas narrabat, sed ante parvum tempus contingentes, praesentes et videntes testes facit eorum quae dicuntur, demonstrationem a locis tribuens.* Alcuinus. *Bethania vero domus obedientiae interpretatur; per quam innuitur quia per obedientiam fidei omnes ad Baptisma debent* *pervenire.* Origenes. *Bethabora vero interpretatur domus praeparationis, et convenit cum Baptismo praeparantis domino plebem perfectam. Iordanis autem interpretatur descensus eorum. Quis autem erit hic fluvius nisi salvator noster, per quem ingredientem in hunc mundum mundari convenit, non suum descendentem descensum, sed humani generis? Hic segregat donatas a Moyse, ab his quae per Iesum donantur, sortes; huius rivuli laetificant civitatem Dei. Sicut autem draco latitat in Aegyptiaco fluvio, ita Deus in isto. Pater enim est in filio; et qui proficiscuntur illuc ubi se lavent, opprobrium Aegypti deponunt, ac apti ad perceptionem hereditatis parantur, necnon a lepra mundantur, et duplicis capaces sunt gratiae, ac prompti fiunt ad susceptionem spiritus almi, in aliud flumen nequaquam descendente spiritali columba. Trans Iordanem vero Ioannes baptizat, ut praecursor venientis non innocentes sed peccatores vocaret.*

Lectio 21

[85994] Catena in Io., cap. 1 l. 21 Origenes. *Post testimonium Ioannis, iam videtur Iesus veniens ad eum, non solum adhuc perseverantem, sed et potiorem effectum: quod per diem secundariam designatur; unde dicitur altera die vidit Ioannes Iesum venientem ad se. Pridem autem Iesu mater protinus ut illum concepit, ad matrem Ioannis praegnantem proficiscitur, et per vocem pervenientem ad aures Elisabeth ex Mariae salutatione exultat Ioannes conceptus in utero; hic autem post Ioannis testimonium, ipse videtur a Baptista, accedens ad eum. Prius autem auditu aliorum instruitur aliquis, ac deinde oculate inspicit illa. Per hoc autem quod Maria ad Elisabeth venit minorem, et filius Dei ad Baptistam, ad fervorem opitulandi minoribus, et ad modestiam admonemur. Verum unde ad Baptistam venit salvator, non hic dicitur; sed ex dictis Matthaei colligimus dicentis: tunc venit Iesus a Galilaea ad Iordanem ad Ioannem, ut baptizaretur ab eo.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Matthaeus adventum Christi ad Baptismum praesentialiter dicit; Ioannes autem, et rursus eum ivisse ad Ioannem ostendit post Baptisma; et hoc manifestat quod postea dicit quia vidi spiritum descendentem et cetera. Partiti enim sunt sibi Evangelistae tempora narrationis: Matthaeus enim ea quae antequam ligaretur Ioannes Baptista praeteriens, festinat ad ea quae deinceps sunt tempora; sed Ioannes his maxime immoratur, quae scilicet ante incarcerationem Ioannis fuerunt; unde hic dicitur altera die vidit Ioannes Iesum venientem ad se. Cuius igitur gratia secundo post Baptismum ad eum veniebat? Quia ipsum baptizaverat cum multis; ut nullus suspicetur quoniam ex eadem causa ex qua et alii, ad Ioannem veniret; puta peccata confessurus, aut in poenitentiam abluendus in flumine. Propterea ergo accedit, dans Ioanni occasionem corrigendi hanc suspicionem, quam Ioannes per verba correxit; unde sequitur et ait: ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. Qui igitur ita purus erat ut aliorum peccata absolvere posset, manifestum est quoniam non ut confiteretur peccata accedit, sed ut occasionem det Ioanni loquendi de ipso. Venit etiam secundo, ut hi qui priora audierant, certius recipiant quae praedicta sunt, et alia rursus audiant. Dicit autem ecce agnus Dei, innuens quod hic est qui olim quaerebatur, rememorans prophetiae Isaiae, et umbrae quae secundum Moysen erat, ut a figura facilius eos ducat ad veritatem.* Augustinus in Ioannem.

Si autem agnus Dei est innocens, et Ioannes agnus; an non et ipse est innocens? Sed omnes ex illa propagine veniunt de qua cantat gemens David: ego in iniquitatibus conceptus sum. Solus ergo ille agnus qui non sic venit: non enim in iniquitate conceptus est, nec in peccatis mater eius eum in utero aluit, quem virgo concepit, virgo peperit, quia fide concepit, et fide suscepit. Origenes in Ioannem. *Sed cum quinque offerantur animalia in templo: tria terrestria: vitulus, ovis et capra; volatilia vero duo: turtur et columba; et de ovibus tria adducantur: aries, ovis, agnus; de genere ovium agnum memoravit: agnum enim in oblationibus quotidianis offerri videmus, unum quidem mane, alterum vero vespere. Quaenam autem oblatio alia potest esse quotidiana a rationali natura comprehendenda, nisi verbum vigens, agnus typice nuncupatum? Hoc nempe censebitur oblatio matutina ad frequentiam intellectus in divinis relatum: neque enim anima pati potest ut summis iugiter insistat, eo quod corporis terrestris et gravis coniugium est sortita. Ex hoc etiam verbo quod Christus est agnus, coniectare de pluribus poterimus: et quodammodo vespere pertingemus ad corporalia procedentes. Qui autem hunc obtulit agnum ad immolandum, Deus fuit in homine reconditus, magnus sacerdos, qui dixit: nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam; unde dicitur agnus Dei: ipse enim nostros languores accipiens, totius mundi tollens peccata, mortem quasi Baptismum suscepit. Apud Deum enim non pertransit incorrectum quidquid agimus quod disciplina indigeat, quae per difficilia exercetur.* Theophylactus. *Vel dicitur Christus agnus Dei, inquantum Deus pater mortem Christi acceptavit pro nostra salute, vel inquantum eum pro nobis tradidit morti: sicut enim dicere consuevimus: haec oblatio est talis hominis, idest quam talis homo obtulit; sic et Christus dicitur agnus Dei, dantis scilicet filium suum pro nostra salute in mortem. Et ille quidem agnus typicus nullius omnino peccatum sustulit; hic vero peccatum universi orbis terrarum: periclitantem enim mundum eruit ab ira Dei; unde subdit ecce qui tollit peccatum mundi. Non autem dixit: qui tollet, sed qui tollit peccatum mundi, quasi semper hoc faciente ipso: non enim tunc solum tulit cum passus est, sed ex illo tempore usque ad praesens tollit, non semper crucifixus; unam enim pro peccatis obtulit oblationem, sed semper purgans per illam.* Gregorius Moralium. *Tunc autem ab humano genere plene peccatum tolletur, cum per incorruptionis gloriam nostra corruptio permutabitur: esse namque a culpa liberi non possumus, quousque in corporis morte tenemur.* Theophylactus. *Sed quare non dixit: peccata mundi, sed peccatum? Ut videlicet per hoc quod dixit peccatum, universaliter peccatum videretur innuere; sicut consuevimus dicere, quod homo eiectus est de Paradiso, idest omne genus humanum.* Beda. *Vel peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi; quod quidem peccatum originale et singulorum superaddita Christus per gratiam relaxat.* Augustinus. *Qui enim de nostra natura peccatum non assumpsit, ipse est qui tollit nostrum peccatum. Nostis, quia quidam homines dicunt: nos tollimus peccata ab hominibus quia sancti sumus: si enim non fuerit sanctus qui baptizat, quomodo tollit peccatum alterius, cum sit ipse homo plenus peccato? Contra istas disputationes hic legamus ecce qui tollit peccatum mundi, ut non sit praesumptio hominibus in homines.* Origenes. *Sicut tamen iugi oblationi agni cognatae sunt reliquae oblationes legales, sic huius agni oblationi cognatae oblationes videntur mihi effusiones sanguinis martyrum, quorum patientia et confessione et promptitudine ad bonum, obtunduntur machinationes impiorum.* Theophylactus. *Quia vero superius illis qui ex Pharisaeis venerant Ioannes dixerat quod medius vestrum stat quem vos nescitis, hic ignorantibus* *demonstrat, dicens hic est de quo dixi: post me venit vir qui ante me factus est. Vir dominus dicitur propter aetatis perfectionem: nam triginta annorum baptizatus est; vel quia spiritualis animae vir est, et Ecclesiae sponsus; unde Paulus: despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Augustinus in Ioannem. *Post me autem venit, quia posterior natus est; ante me factus est, quia praelatus est mihi.* Gregorius in Evang. *Praelationis autem eius causas aperit, cum subiungit quia prior me erat; ac si aperte dicat: inde me etiam post natus superat quo eum nativitatis suae tempora non angustant: nam qui per matrem in tempore nascitur, sine tempore est a patre generatus.* Theophylactus. *Ausculta, o Ari. Non dixit: quia prior me creatus est, sed quia prior me erat. Audiat hoc Pauli Samosateni abusio, quod non ex Maria sumpsit primordium; quia si essendi principium sumpsit ex virgine, qualiter prior extitit praecursore? Nam manifestum est quod praecursor Christum in sex mensibus superabat secundum humanam generationem.* Chrysostomus in Ioannem. *Ut autem non videatur ex amicitia propter cognationem ei testimonium perhibere, quia cognatus eius erat secundum carnem, propterea dicit ego nesciebam eum. Et secundum rationem hoc contingit: etenim in deserto conversatus est Ioannes. Miracula vero quaecumque Christo puero existente facta sunt, puta quae circa magos, et quaecumque talia, ante multum contigerant tempus, Ioanne et ipso valde puero existente. In medio vero tempore ignotus omnibus existebat; propter quod subdit sed ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans. Hinc enim manifestum est quoniam et illa signa quae quidam dicunt a Christo in pueritia facta, mendacia et fictiones sunt. Si enim a prima aetate miracula fecisset Iesus, nequaquam neque Ioannes eum ignorasset, nec reliqua multitudo indiguisset magistro ad manifestandum eum. Non igitur ipse Christus Baptismate indigebat, neque aliquam aliam causam habebat illud lavacrum quam praemonstrationem facere eius fidei quae est in Christum. Non enim dixit: ut mundem eos qui baptizantur, neque: ut liberem a peccatis, veni baptizans; sed ut manifestetur in Israel. Sed numquid sine Baptismate non licebat praedicare et inducere turbas? Sed facilius ita factum est: nequaquam enim cucurrissent omnes, si sine Baptismate praedicatio facta esset.* Augustinus in Ioannem. *Ubi ergo cognitus est dominus, superfluo ei via parabatur, quia cognoscentibus se, ipse factus est via. Itaque non duravit diu Baptisma Ioannis, sed quoadusque demonstratus est dominus humilis. Ergo ut daretur nobis a domino humilitatis exemplum ad percipiendam salutem Baptismi, suscepit Baptismum servi; et ne praeponeretur Baptismus servi Baptismo domini, baptizati sunt alii Baptismo conservi. Sed qui baptizati sunt Baptismo conservi, oportebat ut baptizarentur Baptismo domini; qui autem baptizantur Baptismo domini, non opus habent Baptismo conservi.*

Lectio 22

[85995] Catena in Io., cap. 1 l. 22 Chrysostomus in Ioannem. *Quia Ioannes testatus est ita magnum quid quod sufficiens erat auditores omnes stupefacere, puta quod totius orbis terrarum solus ipse peccata tolleret, volens credibilius id facere, reduxit hoc ad Deum et spiritum sanctum. Posset enim aliquis dicere Ioanni: qualiter igitur tu cognovisti eum? Respondet quod per descensum spiritus*

sancti; unde sequitur et testimonium perhibuit Ioannes, dicens: quia vidi spiritum descendentem quasi columbam de caelo, et mansit super eum. Augustinus de Trin. *Non autem tunc unctus est Christus spiritu sancto quando super eum baptizatum velut columba descendit: tunc enim corpus suum, scilicet Ecclesiam suam, praefigurare dignatus est, in qua praecipue baptizati accipiunt spiritum sanctum. Absurdissimum enim est ut credamus eum cum iam triginta esset annorum (eius enim aetatis a Ioanne baptizatus est) accepisse spiritum sanctum; sed venisse ad illud Baptisma, sicut sine ullo omnino peccato, ita non sine spiritu sancto. Si enim de famulo eius et praecursore ipso Ioanne scriptum est: spiritu sancto replebitur ab utero matris suae; qui quamvis seminatus a patre, tamen spiritum sanctum in utero formatus accepit: quid de homine Christo intelligendum est vel credendum, cuius carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit?* Augustinus de agone Christiano. *Non autem dicimus solum Christum verum corpus habuisse, spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum: sicut enim non oportebat ut homines falleret filius Dei, sic nec spiritus sanctus. Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbae sine aliarum columbarum ministerio figurare; sicut ei non fuit difficile verum corpus in utero virginis sine virili semine fabricare.* Augustinus in Ioannem. *Duobus autem modis ostendit visibiliter dominus spiritum sanctum; per columbam super dominum baptizatum; per ignem vero super discipulos congregatos: ibi simplicitas, hic fervor ostenditur. Ergo ne spiritu sanctificati dolum habeant, in columba demonstratum est; et ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratum est. Nec movet, quia linguae divisae sunt: noli dissipationem timere, unitatem in columba cognosce. Sic ergo oportebat demonstrari spiritum sanctum venientem super dominum, ut cognoscat unusquisque, si habeat spiritum sanctum, simplicem se esse debere sicut columbam, et habere cum fratribus veram pacem, quam significant oscula columbarum. Osculantur et corvi, sed laniant; a laniatu innocens est natura columbarum: nam corvi de morte pascuntur, columba nonnisi de frugibus terrae vivit. Si etiam gemunt columbae in amore, nolite mirari, quia in columbae specie voluit demonstrari spiritus sanctus; ipse enim interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Non autem spiritus sanctus in semetipso, sed in nobis gemit, quia gemere nos facit. Qui enim novit in pressura se esse mortalitatis huius, peregrinari se a domino, quamdiu propter hoc gemit, bene gemit: spiritus illum docuit gemere. Multi autem gemunt, infelicitate terrena, vel quassati damnis, vel aegritudine corporis praegravati; sed non columbae gemitu gemunt. Unde ergo debuit demonstrari spiritus sanctus unitatem quamdam designans, nisi per columbam, ut pacatae Ecclesiae diceretur: una est columba mea? Unde debuit humilitas figurari nisi per avem simplicem et gementem? Apparuit ibi sancta et vera Trinitas: pater in voce dicente: tu es filius meus dilectus; spiritus sanctus in columba. In ista Trinitate missi sunt apostoli baptizare in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Gregorius Moralium. *Dicit autem manentem super eum: in cunctis namque fidelibus spiritus sanctus venit, sed in solo mediatore semper singulariter permanet: quia eius humanitatem nunquam deseruit, ex cuius divinitate procedit. Sed cum de eodem spiritu discipulis dicatur: apud vos manebit, quomodo singulare signum erit quod in Christo permanet? Quod citius cognoscemus, si dona spiritus discernamus. In his enim donis, sine quibus ad vitam perveniri non potest, spiritus sanctus in electis omnibus semper permanet; ut sunt mansuetudo, humilitas, fides, spes, caritas; in illis autem quibus per ostensionem spiritus non nostra servatur vita, sed aliorum* *quaeritur, non semper manet, sed aliquando se a signorum ostensionibus subtrahit, ut humilius eius virtutes habeantur. Christus autem in cunctis eum semper et continue habuit praesentem.* Chrysostomus in Ioannem. *Ne autem aliquis aestimet spiritus Christum indiguisse sicut et nos, hanc etiam destruit suspicionem, ostendens quod spiritus sancti descensio solum pro manifestando Christo facta est; unde sequitur et ego nesciebam eum; sed qui misit me baptizare in aqua, mihi dixit: super quem videris spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto.* Augustinus in Ioannem. *Quis autem misit Ioannem? Si dicamus: pater, verum dicimus; si dicamus: filius, verum dicimus. Manifestius autem est ut dicamus: pater et filius. Quomodo ergo nesciebat eum a quo missus est? Si enim non noverat eum a quo voluit baptizari, temere dicebat ego a te debeo baptizari. Noverat ergo eum: quid ergo est quod dicit et ego nesciebam eum?* Chrysostomus. *Sed cum dicit nesciebam eum, anterius tempus dicit, non tempus quod est prope Baptismum, cum prohibebat eum, dicens ego a te debeo baptizari.* Augustinus in Ioannem. *Sed legantur alii Evangelistae, qui planius illud dixerunt; et inveniemus apertissime tunc descendisse columbam cum dominus ab aqua ascendit. Si ergo post Baptisma descendit columba, et antequam baptizaretur dixit illi Ioannes ego a te debeo baptizari; ante Baptismum illum noverat: quomodo ergo dixit ego nesciebam eum; sed qui misit me baptizare? et cetera. Hoc audivit Ioannes, ut nosceret eum quem non noverat, an forte ut plenius nosset quem iam noverat? Noverat quidem dominum, noverat filium Dei, noverat quia ipse baptizaret in spiritu sancto. Ante enim quam veniret ad fluvium Christus, cum multi ad Ioannem concurrerent, ait illis qui post me venit, maior me est: ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igne. Sed quid? Non noverat, potestatem Baptismi ipsum dominum habiturum et sibi retenturum (ne Paulus aut Petrus diceret: Baptismus meus, sicut invenis dixisse: Evangelium meum), sed ministerium plane transiturum in bonos et malos? Quid tibi faciat malus minister, ubi bonus est dominus? Ecce post Ioannem baptizatum est, post homicidam non est baptizatum: quia Ioannes dedit Baptismum suum, homicida dedit Baptismum Christi; quod sacramentum tam sanctum est ut nec homicida ministrante polluatur. Potuit autem dominus, si vellet, potestatem dare alicui servo suo ut daret Baptismum suum tamquam vice sua, et constituere tantam vim in Baptismate translato in servum, quantam vim haberet Baptisma datum a domino. Hoc noluit ut in illo esset spes baptizatorum a quo baptizatos se agnoscerent; et noluit servum ponere spem in servo. Si autem daret hanc potestatem servis, tot essent Baptismata quot essent servi; et quomodo dictum est Baptisma Ioannis, sic diceretur Baptisma Petri vel Pauli. Per hanc ergo potestatem, quam solum sibi Christus retinuit, stat unitas Ecclesiae, de qua dictum est: una est columba mea. Potest autem fieri ut aliquis habeat Baptismum praeter columbam; ut prosit ei Baptismus praeter columbam, non potest.* Chrysostomus. *Et quia pater vocem emisit praedicans filium, superveniet spiritus sanctus vocem trahens super caput Christi, ne quis praesentium existimaret dici de Ioanne quod dictum est de Christo. Sed dicet aliquis: qualiter non crediderunt Iudaei, si viderunt spiritum? Sed talia non solum indigent oculis corporis, sed magis visione mentis. Si namque miracula facientem videntes, intantum ebrii erant a livore ut contraria his quae videbantur, enuntiarent; qualiter solo adventu spiritus sancti in specie columbae expulissent incredulitatem? Quidam vero dicunt, non omnes vidisse spiritum, sed solum Ioannem, et eos qui devotius dispositi erant. Etsi enim sensibilibus oculis possibile erat videre in specie columbae spiritum descendentem; non tamen* *propter hoc necesse est omnibus hoc fuisse manifestum. Etenim Zacharias in specie sensibili multa consideravit, et Daniel, et Ezechiel; sed et Moyses multa vidit, qualia aliorum nullus: unde subdit Ioannes et ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est filius Dei. Agnum quidem eum vocaverat; et quoniam in spiritu baptizare debebat, dixit, filium autem ante hoc nusquam.* Augustinus in Ioannem. *Oportebat enim ut ille baptizaret qui est filius Dei unicus, non adoptatus. Adoptati filii ministri sunt unici; unicus autem habet potestatem, adoptati ministerium.*

Lectio 23

[85996] Catena in Io., cap. 1 l. 23 Chrysostomus in Ioannem. *Quia multi his quae a principio Ioannes dicebat non attendebant, secunda rursus eos excitat voce; unde dicitur altera die iterum stabat Ioannes, et ex discipulis eius duo.* Beda. *Stabat quidem Ioannes, quia illam virtutum arcem conscenderat, a qua nullis tentationum posset improbitatibus deici: stabant cum illo discipuli, quia magisterium illius corde sequebantur immobili.* Chrysostomus. *Sed quare non totum mundum circuivit, in omni loco Iudaeae praedicans eum; sed stabat circa flumen, expectans eum venire, ut ostenderet venientem? Quia scilicet per opera Christi hoc fieri volebat. Vide etiam qualiter hoc maioris aedificationis fuit: quia enim parvam immisit scintillam, repente flamma in altum elevata est. Alter autem etsi circumiens hoc dixisset, videretur ex studio quodam humano fieri quae fiebant, et suspicione plenum esset eius praeconium. Igitur prophetae quidem et apostoli omnes absentem Christum praedicaverunt; hi quidem ante praesentiam secundum carnem, illi vero post assumptionem: unde ut ostendatur quod non voce solum, sed et oculis eum ostendebat, subditur et respiciens Iesum ambulantem, dixit: ecce agnus Dei.* Theophylactus. *Respiciens, inquit, quasi oculis innuens gratiam et admirationem quam habebat in Christo.* Augustinus in Ioannem. *Ioannes quidem amicus sponsi erat; non quaerebat gloriam suam, sed testimonium perhibebat veritati: non enim voluit apud se remanere discipulos suos, ut non sequerentur dominum; sed magis ostendit quem sequerentur, dicens ecce agnus Dei.* Chrysostomus. *Non longum facit sermonem: quoniam unum solum in studio habebat, adducere eos, et coniungere Christo: sciebat enim quoniam de reliquo non indigerent eo testante. Non autem singulariter discipulis loquitur de his Ioannes, sed eis publice cum omnibus: quia ex communi doctrina suscipientes sequelam Christi, firmi de reliquo permanserunt, non propter gratiam Christi sequentes eum, sed propter suum lucrum: et non facit sermonem suum deprecativum, sed admiratur solum praesentem, et demonstrat eis praeparationem propter quam venit, et modum praeparationis: agnus enim utrumque insinuat: et dicit agnus, cum articuli adiectione, excellentiam eius ostendens.* Augustinus in Ioannem. *Iste enim singulariter dicitur agnus solus sine macula, sine peccato; non cuius maculae abstersae sunt, sed cuius macula nulla fuerit: singulariter hic est agnus Dei, quia singulariter huius agni sanguine solo homines redimi potuerunt. Hic est agnus quem lupi timent, qui leonem occisus occidit.* Beda. *Ideo etiam agnum vocat, quia dona sui velleris sponte largiturum, ex quo vestem nobis nuptialem facere possumus, idest exempla vivendi nobis relicturum, praevidit, quibus in dilectione calefieri deberemus.* Alcuinus.

Mystice autem stat Ioannes, cessat lex, et venit Iesus, idest gratia Evangelii, cui ipsa lex perhibet testimonium. Ambulat Iesus discipulos collecturus. Beda. *Ambulatio etiam Iesu dispensationem incarnationis, qua ad nos venire ac nobis exempla vivendi praebere dignatus est, insinuat.*

Lectio 24

[85997] Catena in Io., cap. 1 l. 24 Alcuinus. *Ioanne perhibente testimonium quia Iesus esset agnus Dei, discipuli qui prius erant cum Ioanne, magistri imperium implentes, secuti sunt Iesum; unde dicitur et audierunt eum duo discipuli loquentem, et secuti sunt Iesum.* Chrysostomus in Ioannem. *Considera autem, quia quando dixit: post me veniens ante me factus est, et quoniam non sum dignus solvere corrigiam calceamenti eius, nullum cepit; sed quando de dispensatione locutus est, et ad humiliora sermonem duxit dicens ecce agnus Dei, tunc secuti sunt eum discipuli. Multi enim non ita adducuntur cum aliquid magnum et excelsum de Deo dicatur, sicut cum benignum et amicum hominum audiunt, et aliquid ad salutem hominum pertinens. Considerandum autem, quod Ioannes dicit ecce agnus Dei, et Christus nihil loquitur: nam et sponsus cum silentio adest: alii eum inducunt, et sponsam in manu eius ponunt; quam cum acceperit, de ea disponit. Ita Christus venit copulaturus sibi Ecclesiam, nihil ipse dixit; sed accessit solum amicus eius Ioannes, dexteram ei sponsae imposuit, per sermones suos animas hominum in manus ei ponens; quos accipiens ita disposuit ut ultra ad Ioannem non redirent. Sed aliud hic observandum est: sicut enim in nuptiis non puella ad sponsum vadit, sed ipse ad eam festinat, ita hic contingit: non enim in caelum ascendit hominum natura; sed ad eam filius Dei accessit, et ad domum duxit paternam. Et quidem alii discipuli Ioannis erant qui non solum secuti non sunt, sed et zelotype ad Christum dispositi erant; qui autem meliores erant, simul audierunt et secuti sunt, non quasi magistrum priorem contemnentes, sed ab eo persuasi, promittente quod baptizaret in spiritu sancto Christus. Et vide discipulorum studium cum verecundia fieri: neque enim mox ascendentes interrogaverunt Iesum de necessariis et maximis rebus; neque publice, sed singulariter ei loqui studuerunt; unde sequitur conversus autem Iesus, et videns eos sequentes se, dicit eis: quid quaeritis? Hinc erudimur quia cum nos bene velle inceperimus, tunc Deus dat nobis multas salutis occasiones. Interrogat autem, non ut discat, sed ut per interrogationem magis eos familiares faciat, et ampliorem fiduciam det, et ostendat eos auditione dignos.* Theophylactus. *Vide autem quod sequentibus se dominus convertit faciem, et respexit: quia nisi per bonam operationem ipsum secutus fueris, ad visionem faciei eius numquam pertinges, neque ad domum eius poteris pervenire.* Alcuinus. *Ergo illi discipuli tergum ipsius sequebantur ut viderent, et faciem domini videre non poterant; ideo convertit se, et quodammodo de sua maiestate descendit, ut possint discipuli faciem illius contemplari.* Origenes. *Forte autem non frustra post sextum testimonium desinit Ioannes eos contestari, et Iesus secundum septimum dicit quid quaeritis?* Chrysostomus in Ioannem. *Sed illi non solum sequendo, sed interrogando amorem suum ad Christum manifestaverunt; unde sequitur qui dixerunt ei: Rabbi (quod dicitur interpretatum magister), ubi habitas? Nondum ab eo aliquid discentes, magistrum eum vocant, ad*

discipulatum se impellentes, et causam ostendentes propter quid sequebantur. Origenes. *Congrua vero provectis ex Ioannis testimonio prolatio depromens Christum doctorem, ac exprimens desiderare habitaculum filii Dei contueri.* Alcuinus. *Nolunt enim transitorie uti eius magisterio, sed inquirunt ubi maneat, ut et tunc in secreto verbis illius imbui, et exinde saepius possent eum visitare et plenius instrui. Mystice autem volunt sibi ostendi in quibus Christus habitet, ut eorum exemplo se tales exhibeant in quibus velit habitare. Vel quod Iesum ambulantem vident, et statim ubi maneat quaerunt, nos monet, ut cum incarnationem eius ad mentem reducimus, sollicito corde eum rogemus ut mansionem aeterni habitaculi nobis ostendat: unde quia videt bene petentes, libere eis sua reserat arcana; unde sequitur dicit eis: venite et videte; quasi dicat: habitaculum meum explicari non potest sermone, sed opere demonstratur. Venite ergo credendo et operando, et videte intelligendo.* Origenes. *Vel per hoc quod dicit venite, ad actionem invitat; per hoc autem quod dicit videte, ad contemplationem.* Chrysostomus. *Christus autem non dicit eis signa domus neque locum, sed attrahit eos ad sequendum. Non dixit: non est tempus nunc, audietis cras, si quid vultis discere; sed ut ad amicos et familiares loquitur. Qualiter ergo alibi ait: filius hominis non habet ubi caput reclinet, hic autem dicit venite et videte ubi habito? Sed per hoc quod dixit: non habet ubi caput suum reclinet demonstravit quod habitaculum proprium non habebat, non quod in domo non maneret; sequitur enim venerunt, et viderunt ubi maneret, et manserunt ibi die illo. Cuius autem gratia manserunt non adiungit Evangelista, quia manifestum erat quod propter doctrinam.* Augustinus. *Quam beatum autem diem duxerunt, quam beatam noctem. Aedificemus ergo et nosmetipsi in corde nostro, et faciamus domum, quo veniat ille et doceat nos.* Theophylactus.

Non frustra autem

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

et tempus notavit Evangelista, cum subdit hora autem erat quasi decima; ut tam doctores quam discipulos erudiret, quod doctrina propter tempus non est praetermittenda. Chrysostomus. *Multum enim studium demonstrabant ad audiendum, in eo quia neque ab hora aversi sunt, cum sol esset ad occasum. Et multis quidem carni servientibus tempus quod est post escas, non est aptum ad quippiam necessariorum, eo quod corpus escis gravatur. Ioannes vero, cuius isti erant discipuli, non erat talis: sed cum multo maiori sobrietate vespere degens quam nos mane.* Augustinus. *Numerus etiam iste legem significat, quia in decem praeceptis data est lex. Venerat autem tempus ut impleretur lex per dilectionem, quae a Iudaeis impleri non poterat per timorem; unde et decima hora dominus audivit Rabbi: magister enim legis non est nisi dator legis. Sequitur erat autem Andreas frater Simonis Petri unus ex duobus qui audierant a Ioanne, et secuti fuerant eum.* Chrysostomus in Ioannem. *Cuius autem gratia alterius nomen non ponitur? Quidam dicunt, propterea quia hic qui scribit est qui secutus est eum. Quidam vero dicunt, quod ille alius non insignis erat: quae igitur utilitas si didicerimus nomen illius? Neque enim septuaginta duorum discipulorum nomina Evangelista posuit.* Alcuinus. *Vel duo discipuli qui secuti sunt Iesum, sunt Andreas et Philippus.*

Lectio 25

[85998] Catena in Io., cap. 1 l. 25 Chrysostomus in Ioannem. *Andreas quae a Iesu didicit non detinuit apud seipsum; sed festinat, et currit cito ad fratrem, traditurus ei bona quae suscepit; unde dicitur invenit hic primum fratrem suum Simonem, et dixit ei: invenimus Messiam (quod est interpretatum Christus).* Beda. *Hoc est enim vere dominum invenire, vera illius dilectione fervere, fraternae quoque salutis curam gerere.* Chrysostomus in Ioannem. *Et quidem non dixerat Evangelista quae Christus fuerat sequentibus se locutus; sed ex his quae hic dicuntur licet addiscere. Quaecumque enim Andreas didicit, in brevi ostendit, magistri virtutem, qui persuaserat eis, et eorum desiderium quod prius habuerant, repraesentans: hoc enim verbum invenimus, est patientis pressuram propter absentiam et exultantis postquam apparuit quod expectabatur.* Augustinus in Ioannem. *Messias autem Hebraice, Graece Christus, Latine unctus dicitur: chrisma enim unctio est: ille autem singulariter unctus est: unde omnes Christiani unguntur, secundum quod in Psal.*

44 dicitur: unxit te Deus Deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis: participes enim eius sunt omnes sancti; sed ille est singulariter sanctus, et singulariter unctus. Chrysostomus. *Et ideo non dixit Messiam simpliciter, sed cum adiectione articuli. Considera vero ex ipso principio obedientem Petri mentem: confestim enim cucurrit nihil tardans; unde sequitur et adduxit eum ad Iesum. Sed nullus facilitatem ei imponat, si non prius multa perquirens ita sermonem suscepit; conveniens enim est, et fratrem diligentius ei dixisse hoc, et per longa verba; sed Evangelistae ubique multa intermittunt, breviloquii curam habentes. Aliter autem neque dictum est quoniam credidit simpliciter, sed quoniam duxit eum ad Iesum, illum ei de quo dixerat traditurus, ut omnia ab illo discat. Ipse autem dominus incipit revelare ea quae deitatis sunt, et paulatim ea aperire praedicationibus. Non enim minus quam signa, prophetiae adducunt: hoc enim est maxime opus Dei, quod neque imitari Daemones possunt: nam in miraculis quidem et phantasia fit utique; futura autem praedicere cum certitudine, illius solius incorruptibilis est naturae; unde sequitur intuitus autem eum Iesus dixit: tu es Simon filius Ioanna; tu vocaberis Cephas (quod interpretatur Petrus).* Beda. *Intuitus autem est eum non exterioribus oculis solum, sed et aeterno divinitatis intuitu vidit cordis eius simplicitatem, animi sublimitatem, cuius merito cunctae esset praeferendus Ecclesiae. Neque autem in Petri vocabulo, quasi Hebraeo vel Syro, aliam interpretationem quaerere oportet: quia idem est Graece et Latine Petrus, quod Syriace Cephas; et in utraque lingua nomen a petra derivatur. Vocatur autem Petrus ob firmitatem fidei, qua illi petrae adhaesit de qua apostolus ait: petra autem erat Christus; qui sperantes in se ab hostis insidiis reddit tutos, et spiritualium charismatum fluenta ministrat.* Augustinus in Ioannem. *Non est autem magnum quia dominus dixit cuius filius esset iste: omnia enim nomina sanctorum suorum sciebat, quos ante constitutionem mundi praedestinavit. Illud autem magnum quia mutavit ei nomen, et fecit de Simone Petrum. Petrus autem a petra; petra vero Ecclesia: ergo in Petri nomine figurata est Ecclesia. Et quis securus est, nisi qui aedificat supra petram? Intentum autem te fecit dominus: nam si antea Petrus vocaretur, non ita videres mysterium petrae, et putares casu eum sic vocari, non providentia Dei. Ideo eum voluit aliud prius vocari, ut ex ipsa commutatione nominis, sacramenti vivacitas commendaretur.* Chrysostomus. *Ideo etiam nomen mutavit, ut ostendat quia ipse est qui vetus testamentum dedit et nomina transmutavit, qui Abram Abraham vocavit, et Sarai Saram, et Iacob Israelem. Igitur multis quidem et a nativitate nomina imposuit, ut Isaac et Samson; aliis autem post eam quae a progenitoribus est nuncupationem, ut Petro et filiis Zebedaei: nam quibus quidem a prima aetate debebat virtus clarescere, ex tunc nomina susceperunt; quibus autem postea debebat augeri, postea nuncupatio posita est.* Augustinus de Cons. Evang. *Non autem parva repugnantia potest putari si iuxta Iordanem, antequam Iesus isset in Galilaeam, ad testimonium Ioannis Baptistae secuti sunt eum duo, quorum unus erat Andreas, qui fratrem suum Simonem adduxit ad Iesum; quando et nomen ut Petrus nominaretur accepit; cum ab aliis Evangelistis dicatur, quod eos in Galilaea piscantes invenerit, atque ad discipulatum vocaverit: nisi quia intelligendum est, non sic eos vidisse dominum iuxta Iordanem ut ei iam inseparabiliter inhaererent; sed tantum cognovisse qui esset, eumque miratos ad propria remeasse. Non autem quis arbitretur quod tunc Petrus nomen accepit, ubi ait illi dominus: tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; sed ubi commemoratur ei dictum esse tu vocaberis Cephas (quod interpretatur Petrus).* Alcuinus. *Vel aliter.*

Nondum imponit ei nomen, sed praesignat quod postea fuit ei impositum, quando dixit ei Iesus: tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Mutaturus autem nomen Christus, voluit ostendere etiam nomen illud quod a parentibus datum erat, non carere virtutis significatione. Simon enim obediens interpretatur, Ioanna gratia, Iona columba; quasi dicat: tu es obediens, filius gratiae, vel filius columbae, idest spiritus sancti: quia humilitatem de spiritu sancto accepisti, ut vocante Andrea, videre me desiderares. Non enim dedignatus est maior minorem sequi: quia non est ordo aetatis ubi est meritum fidei.

Lectio 26

[85999] Catena in Io., cap. 1 l. 26 Chrysostomus in Ioannem. *Postquam accepit Christus hos discipulos, venit de reliquo ad alios convertendum, scilicet Philippum et Nathanaelem; unde dicitur in crastinum autem voluit exire in Galilaeam.* Alcuinus. *A Iudaea scilicet, ubi erat Ioannes baptizans, deferens honorem Baptistae, ne videatur magisterium eius minuere, dum adhuc statum habet. Vocaturus etiam discipulum ad sequendum, voluit exire in Galilaeam, idest in transmigrationem factam vel revelationem; ut sicut ipse proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines, et sicut passus est et resurrexit, et ita intravit in gloriam suam; sic etiam suos sequaces ostenderet et exire et proficere in virtutibus, et per passiones ad gaudia transmigrare debere; unde sequitur et invenit Philippum, et dicit ei Iesus: sequere me. Sequitur qui imitatur humilitatem et passionem eius, ut sit socius resurrectionis et ascensionis.* Chrysostomus. *Et vide quod antequam aliquis ei adhaereret, nullum vocavit: nam si quidem nullo iam sponte adveniente attraxisset, fortassis resiliissent: nunc autem a seipsis eligentes sequi dominum, firmi de reliquo permanserunt. Philippum autem vocat, magis notum ei existentem, quia in Galilaea nutritus erat. Sed unde Philippus secutus est Christum? Nam Andreas quidem audiens a Ioanne Baptista, Petrus autem ab Andrea; hic autem a nullo aliquid discens, solum dicente Christo ad eum sequere me, confestim persuasus est. Conveniens est autem Philippum a Ioanne audientem sequi Christum, vel etiam vocem Christi hoc operatam esse.* Theophylactus. *Non enim simpliciter omnibus vox Christi dicebatur, sed fidelium interiora ad eius inflammabat amorem: deinde quia in corde Philippi de Christo cogitatio inerat, et in libris Moysi assidua lectio, ut expectaret Christum, statim cum vidit, credidit. Forte autem ab Andrea et Petro de Christo aliquid didicit, quia ex eadem patria erant; quod Evangelista videtur innuere per hoc quod subdit erat autem Philippus a Bethsaida civitate Andreae et Petri.* Chrysostomus. *Christus etiam hinc suam virtutem ostendit, quod a terra nullum ferente fructum, nam a Galilaea propheta non surgit, inclytos discipulos elegit.* Alcuinus. *Bethsaida etiam domus venatorum interpretatur; quo nomine civitatis curavit Evangelista ostendere quales tunc iam animo erant Philippus, Petrus et Andreas, et quales officio erant futuri, idest capiendis ad vitam animabus intenti.* Chrysostomus. *Non solum autem Philippus a Christo persuasus est, sed praeco aliis fit; unde sequitur invenit Philippus Nathanael, et dicit ei: quem scripsit Moyses in lege et prophetae, invenimus Iesum filium Ioseph a Nazareth. Vide qualiter sollicitam mentem habebat, et continue*

meditabatur quae sunt Moysi, et expectabat adventum Christi. Et quidem quod Christus debebat venire, noverat prius; quoniam autem hic Christus erat, ignorabat. Dicit autem quem scripsit Moyses et prophetae, credibilem faciens suam praedicationem, et ex hinc persuadens auditorem quod circa legem et prophetas sollicitus erat, et omnia perscrutans cum veritate ut et Christus testatus est. Si vero dicit filium Ioseph, ne turberis: eius enim filius aestimabatur esse. Augustinus in Ioannem. *Cui scilicet desponsata erat mater eius: nam quod ea intacta conceptus et natus sit, bene noverunt ex Evangelio omnes Christiani. Addit autem et locum: a Nazareth.* Theophylactus. *Non quia in ea natus erat, sed nutritus. Generatio enim eius multis erat incognita; sed quod in Nazareth esset nutritus, cognitum erat. Et dixit ei Nathanael: a Nazareth potest aliquid boni esse?* Augustinus. *Ambas pronuntiationes potest consequens vox Philippi sequi: sive sic pronunties, tamquam confirmans: a Nazareth potest aliquid boni esse: et ille dicat veni et vide; sive sicut dubitans, et totum interrogans: a Nazareth potest aliquid boni esse? Veni et vide. Cum ergo sive illo modo, sive isto pronuntietur, non repugnent verba sequentia, nostrum est quaerere quid potius intelligamus in his verbis. Nathanael enim doctissimus legis, cum audisset Philippum dicentem invenimus Iesum, audito a Nazareth, erectus est in spem, et dixit a Nazareth potest aliquid boni esse. Scrutatus enim erat Scripturas, et sciebat, quod non facile alii Scribae et Pharisaei noverant, quia inde erat expectandus salvator.* Alcuinus. *Qui singulariter sanctus est, innocens, impollutus; de quo propheta: exiet virga de radice Iesse, et Nazaraeus (idest flos) de radice eius ascendet. Vel potest hic versiculus sub dubitatione interrogative proferri.* Chrysostomus. *Audiverat enim Nathanael a Scripturis quod a Bethlehem oporteret Christum venire, secundum illud: et tu, Bethlehem terra Iuda, ex te exiet dux qui regat populum meum Israel. Cum igitur audivit a Nazareth, dubitavit, non inveniens convenire enuntiationem Philippi cum prophetica praedicatione. Nazaraeum autem vocant prophetae ab educatione et conversatione. Considera vero eius in inquirendo prudentiam et mansuetudinem: non enim dixit: decipis me, Philippe; sed interrogat dicens a Nazareth potest aliquid boni esse? Valde autem et Philippus prudens erat; non enim interrogatus frangitur, sed immoratur, virum volens ducere ad Christum; unde sequitur dicit ei Philippus: veni et vide. Trahit quidem eum ad Christum, sciens de reliquo eum non contradicturum, si verba et doctrinam illius gustaverit.*

Lectio 27

[86000] Catena in Io., cap. 1 l. 27 Chrysostomus in Ioannem. *Nathanael non suscipiendo ex Nazareth Christum esse, eam quae illi erat circa Scripturas diligentiam ostendit; in non respuendo vero eum qui annuntiaverat, multum desiderium quod habebat circa Christi praesentiam monstravit. Sciebat enim quod poterat Philippus circa locum falli; unde sequitur vidit Iesus Nathanael venientem ad se, et dicit de eo: ecce vere Israelita, in quo dolus non est: quia nihil ad gratiam vel odium loquebatur.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Quid est in quo dolus non est? Forte non habebat peccatum? Forte illi medicus non erat necessarius? Absit. Nemo sic natus est ut medico illo*

non egeret. Dolus enim est cum aliud agitur, et aliud fingitur: quo modo ergo in illo dolus non erat, si peccator est? Fatetur se peccatorem; si enim peccator est et iustum se dicit, dolus est in ore ipsius. Ergo in Nathanaele confessionem peccati laudavit, non indicavit non esse peccatorem. Theophylactus. *Sed Nathanael laudatus non acquievit extemplo, sed expectavit, adhuc volens aliquid manifestius discere; et interrogat; sequitur enim dicit ei Nathanael: unde me nosti?* Chrysostomus. *Ipse quidem igitur ut homo investigabat, Iesus autem ut Deus respondebat: sequitur enim respondit Iesus et dixit ei: priusquam te Philippus vocaret, cum esses sub ficu, vidi te: non ut homo eum intuens, sed ut Deus desuper cognoscens. Vidi, inquit, te, idest morum tuorum mansuetudinem. Dicit autem cum esses sub ficu: quoniam nullus ibi erat, sed soli Philippus et Nathanael singulariter loquebantur: propter hoc dictum est quod videns eum a longe dixit ecce vere Israelita; ut scires quoniam antequam appropinquaret Philippus, haec loquebatur Christus, et insuspicabile fiat Christi testimonium. Noluit autem Christus dicere: non sum ex Nazareth, ut annuntiavit tibi Philippus; sed ex Bethlehem, ut non faceret altercabilem sermonem; neque etiam per hoc dedisset argumentum sufficiens quod ipse esset Christus; sed ostendit se Christum per hoc quod praesens erat loquentibus illis.* Augustinus. *Quaerendum est enim an aliquid significet arbor fici. Invenimus arborem fici maledictam, quia sola folia habuit, et fructu caruit. In origine humani generis Adam et Eva, cum peccavissent, de foliis ficus subcinctoria sibi fecerunt. Folia ergo ficulneae intelliguntur peccata. Erat autem Nathanael sub arbore fici, tamquam sub umbra mortis; ac si dominus ei dicat: o Israel, sine dolo quisquis es, o popule Iudaeus ex fide, antequam te per apostolos meos vocarem, et cum esses sub umbra mortis, et tu me non videres, ego te vidi.* Gregorius Moralium. *Vel cum esses sub ficu, vidi te; idest, positum te sub umbra legis elegi.* Augustinus de Verb. Dom. *Recordatus est autem Nathanael se fuisse sub ficu ubi non erat Christus praesentia corporali, sed scientia spirituali; et quia sciebat se solum fuisse sub ficu, agnovit in illo divinitatem.* Chrysostomus in Ioannem. *Sic ergo ab hac praedicatione, et ab eo quod mentem scrutatus est eius, et quia cum adversus eum dicere videretur, non culpavit, sed laudavit, cognovit quoniam vere est Christus; unde sequitur respondit ei Nathanael, et ait: Rabbi, tu es filius Dei, tu es rex Israel; quasi dicat: tu es qui expectabaris, tu es qui quaerebaris. Quia enim argumentum inaltercabile suscepit, venit ad confessionem, et in mora priori diligentiam ostendens, et in posteriori confessione devotionem. Multi autem legentium sermonem hunc anxiantur: Petrus enim qui post miracula et doctrinam confessus est, quoniam filius est Dei, beatificatur, ut a patre revelationem iam suscipiens; Nathanael autem ante signa et doctrinam hoc dicens, nihil tale audivit. Est igitur huius causa, quoniam verba quidem eadem locutus est Petrus et Nathanael, non autem eadem mente; sed Petrus quidem confessus est filium Dei ut Deum verum; hic autem ut hominem nudum; dicens enim ei tu es filius Dei, induxit tu es rex Israel; Dei autem filius non Israelis est rex solum, sed et orbis terrarum universi. Hoc etiam manifestum est ex his quae consequuntur. Nam Petro nihil postea addidit Christus: sed quasi perfecta eius existente fide, Ecclesiam se dixit in confessione illius fabricaturum esse. Nathanael autem, quasi multa parte et maiori confessionis deficiente, ad maiora educitur; nam sequitur et dixit ei: quia dixi tibi: vidi te sub ficu, credis: maius his videbis; quasi dicat: magnum tibi visum est hoc esse quod dixi, et propterea me regem Israelis confessus es: quid igitur dices cum maius videbis? Et quid sit istud maius, ostendit subdens et dicit eis: amen, amen dico vobis, videbitis* *caelum apertum, et Angelos Dei ascendentes et descendentes super filium hominis. Vide qualiter paulatim eum a terra abducit, et facit quod non ultra aestimet Christum esse hominem solum: cui enim Angeli ministrant, qualiter hic homo purus esset? Per hoc igitur suadet Angelorum se esse dominatorem: sicut enim in proprium regis filium descenderunt et ascenderunt in eum ministri regales; hoc quidem in tempore crucis, hoc vero in tempore resurrectionis et ascensionis; sed et ante hoc, quando accesserunt et ministrabant ei, et quando evangelizabant eius nativitatem. Futurum vero a praeterito probavit; qui enim in praeteritis virtutem eius agnoverat, et de futuris audiens facilius suscepit.* Augustinus de Verb. Dom. *Recolamus autem veterem historiam, quando Iacob in somniis vidit scalam a terra pertingentem usque in caelum, et dominus incumbebat super eam, et Angeli ascendebant et descendebant per eam. Denique ipse Iacob quia intellexit quid viderit, posuit lapidem et fudit oleum: dum unxit lapidem Iacob, numquid idolum fecit? Significavit, non adoravit. Agnoscitis chrisma, agnoscite et Christum. Ipse est lapis quem reprobaverunt aedificantes. Si ergo Iacob vidit scalam, qui est Israel appellatus, et Nathanael iste vere Israelita erat; convenienter somnium Iacob dominus dixit ei; quasi dicat: cuius nomine te appellavi, ipsius somnium in te apparuit: videbis enim caelum apertum, et Angelos Dei ascendentes et descendentes super filium hominis. Si autem ad illum descendunt, et ad illum ascendunt, et sursum est, et hic est: sursum in se, deorsum in suis.* Augustinus in Ioannem. *Sunt autem Angeli Dei boni praedicatores praedicantes Christum; hoc est super filium hominis ascendunt et descendunt, sicut Paulus, qui ascenderat usque ad tertium caelum, descendit usque ad lac potum parvulis dandum. Dixit autem maius his videbis; quia plus est quod nos dominus vocatos iustificavit, quam quod vidit iacentes sub umbra mortis. Quid enim nobis proderat, si ibi mansissemus ubi nos vidit? Quaeritur autem quare Nathanael, cui tantum testimonium perhibuit filius Dei, inter duodecim apostolos non invenitur? Intelligere autem debemus, ipsum eruditum fuisse et peritum legis: propterea noluit illum dominus inter discipulos ponere, quia idiotas elegit, unde confunderet mundum. Volens enim superborum frangere cervices, non quaesivit per oratorem piscatorem; sed de piscatore lucratus est imperatorem. Magnus Cyprianus orator; sed prius Petrus piscator; per quem postea crederet non tantum orator, sed etiam imperator.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Ioannem

caput II

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 2

Lectio 1

[86001] Catena in Io., cap. 2 l. 1 Chrysostomus in Ioannem. *Quoniam in Galilaea notus erat dominus, vocant eum ad nuptias; unde sequitur et die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae.* Alcuinus. *Galilaea est provincia, in qua est Cana viculus.* Chrysostomus. *Vocant autem ad nuptias dominum, non tamquam magnificum aliquem, sed simpliciter tamquam notum, et unum multorum: unde hoc Evangelista declarans ait et erat mater Iesu ibi: sicut enim matrem vocaverant, ita et filium; unde sequitur vocatus est autem Iesus et discipuli eius ad nuptias: et accedit; neque enim ad dignitatem respiciebat suam, sed ad beneficium nostrum. Qui enim non dedignatus est formam servi accipere, neque dedignatus est ad nuptias venire servorum.* Augustinus de Verb. Dom. *Erubescat igitur homo esse superbus, quoniam factus est humilis Deus. Ecce inter cetera filius virginis venit ad nuptias, qui cum apud patrem esset, instituit nuptias.* Beda. *Quod etiam ad nuptias venire dignatus est, iuxta litteram, fidem recte credentium confirmat. Porro Tatiani et Marcionis, ceterorumque qui nuptiis detrahunt, perfidia quam sit damnabilis insinuat. Si enim toro immaculato et nuptiis debita castitate celebratis culpa inesset, nequaquam dominus ad has venire voluisset. Nunc autem quia*

bona est castitas coniugalis, melior continentia vidualis, optima perfectio virginalis, ad probandam omnium electionem graduum, discernendum tamen meritum singulorum, ex intemerato Mariae virginis utero nasci dignatus est; e prophetico viduae Annae ore mox natus benedicitur; a nuptiarum celebratoribus iam iuvenis invitatus, has praesentia suae virtutis honorat. Augustinus in Ioannem. *Quid autem mirum, si in illam domum ad nuptias venit qui in hunc mundum ad nuptias venit? Habet enim hic sponsam, quam redemit sanguine suo, et cui pignus dedit spiritum sanctum, quam sibi coniunxerat in utero virginis. Verbum enim est sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus filius Dei, et idem filius hominis. Ille uterus virginis Mariae thalamus eius est, unde processit tamquam sponsus de thalamo suo.* Beda. *Nec vacat a mysterio quod die tertia nuptiae factae referuntur. Primum quidem saeculi tempus ante legem, patriarcharum exemplo; secundum sub lege, prophetarum scriptis; tertium sub gratia, praeconiis Evangelistarum, quasi tertiae diei luce, mundo refulsit, in quo dominus in carne natus apparuit. Sed et hoc quod in Cana Galilaeae, idest in zelo transmigrationis, eaedem nuptiae factae perhibentur, typice denuntiat, eos maxime gratia Christi dignos existere qui zelo fervere piae devotionis, ac de vitiis ad virtutes, de terrenis ad aeterna norunt transmigrare. Discumbente autem ad nuptias domino, vinum defecit, ut vino meliore per ipsum facto manifestaretur gloria latentis in homine Dei; unde sequitur et deficiente vino, dicit mater Iesu ad eum: vinum non habent.* Chrysostomus. *Dignum autem est quaerere, unde venit in mentem matri magnum quid imaginari de filio: neque enim ante miraculum fecerat; sequitur enim hoc fecit initium signorum Iesus. Sed revelari incipiebat et a Ioanne, et ab his quae ad discipulos dixerat; sed ante haec omnia ipsa conceptio, et ea quae post nativitatem facta sunt maximam ei de puero imposuerunt aestimationem; unde Lucas dicit: Maria conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo. Cuius igitur gratia non ante ad miraculum eum incitavit? Nam antea ut unus multorum ita conversabatur; unde non praesumebat ei mater tale quid dicere; quia vero audivit quod Ioannes ei testificatus est, et quod discipulos iam haberet, de reliquo confidenter rogat.* Alcuinus. *Significat etiam in hoc loco synagogam quae Christum provocat ad faciendum miraculum: familiare enim est Iudaeis miracula inquirere. Sequitur et dicit ei Iesus: quid mihi et tibi, mulier?* Augustinus in Ioannem. *Quidam derogantes Evangelio, et dicentes quod Iesus non fuit natus de Maria virgine, hinc argumentum sumere conantur erroris sui, ut dicant: quomodo erat mater eius cui dixit quid mihi et tibi, mulier? Sed quis hoc narravit, ut credamus quia hoc dominus dixit? Nempe Ioannes Evangelista. At ipse dixit et erat ibi mater Iesu. Quare hoc, nisi quia utrumque verum est? Sed numquid ideo venit ad nuptias, ut doceret matres contemni?* Chrysostomus. *Sed quod valde venerabatur matrem, audi Lucam enarrantem, qualiter subditus parentibus erat. Nam ubi quidem parentes nihil impediunt eorum quae sunt secundum Deum, debitum est subici eis; quando autem non tempore debito aliquid quaerunt, et abscindunt nos a spiritualibus, non ex hoc fallaris.* Augustinus de symbolo. *Ut ergo distingueret inter Deum et hominem, quia secundum hominem minor et subditus erat, secundum autem Deum supra omnes erat, dixit quid mihi et tibi est, mulier?* Chrysostomus in Ioannem. *Sed et propter aliam causam, ut non suspecta essent miracula quae fiebant (ab his enim qui indigebant, rogari oportuerat, non a matre), voluit ostendere quoniam omnia decenti tempore operatur, non simul omnia faciens: quia confusio quaedam esset; et ideo sequitur nondum venit hora mea; idest, nondum cognitus sum his qui adsunt. Sed neque sciunt* *quoniam defecit vinum: sine eos primum hoc sentire: qui enim necessitatem non praesentit, neque beneficii grandem suscipiet sensum.* Augustinus. *Vel ideo quia dominus noster, secundum quod Deus erat, matrem non habebat; secundum quod homo erat, habebat matrem. Miraculum autem quod facturus erat, secundum divinitatem facturus erat, non secundum infirmitatem humanam. Miraculum tamen exigebat mater; at ille tamquam non agnoscens viscera humana, operaturus facta divina, dixit quid mihi et tibi est, mulier? Tamquam dicat: quod in me facit miraculum, non tu genuisti, deitatem meam. Dicitur autem mulier secundum femineum sexum, non secundum corruptionem integritatis. Sed quia genuisti infirmitatem meam, tunc te cognoscam cum ipsa infirmitas pendebit in cruce; unde subdit nondum venit hora mea; quasi dicat: ibi te agnoscam cum pendere in cruce infirmitas coeperit, cuius et mater es. Commendavit enim matrem discipulo, prius matre moriturus, et ante mortem matris resurrecturus. Videte autem ne forte quomodo invenerunt Manichaei occasionem perfidiae suae, quia dixit dominus quid mihi et tibi est, mulier? Sic inveniant mathematici occasionem fallaciae, quia dixit nondum venit hora mea. Dicunt enim: vides quia sub fato erat Christus, quia dixit nondum venit hora mea. Credant autem Deo dicenti: potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam; et quaerant quare sit dictum nondum venit hora mea: nec ideo iam sub fato ponant conditorem caeli: quia si esset fatum de sideribus, non poterat esse sub necessitate siderum conditor siderum. Adde quod non solum Christus non habuit quod appellas fatum; sed nec tu, aut ille, aut quisquam hominum. Quare ergo dixit nondum venit hora mea? Quia in potestate habebat quando moreretur; sed nondum videbat esse opportunum ut illa potestate uteretur. Vocandi erant discipuli, annuntiandum erat regnum caelorum, faciendae erant virtutes, commendanda erat divinitas domini in miraculis, commendanda erat humanitas domini in ipsa compassione mortalitatis. At ubi tantum fecit quantum sufficere iudicavit, venit hora, non necessitatis, sed voluntatis; non conditionis, sed potestatis.*

Lectio 2

[86002] Catena in Io., cap. 2 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Quamvis dixerit nondum venit hora mea, postmodum fecit quod mater dixerat; ut etiam ex hoc sufficiens esset demonstratio quod non subiectus est horae. Si enim horae subiciebatur, qualiter debita hora nondum facta hoc fecit? Deinde et propter honorem matris, ut non finaliter ei contradicere videretur: neque eam tot praesentibus erubescere faceret: adduxerat enim ad eum ministros, ut a pluribus fieret petitio; unde sequitur dicit mater eius ministris: quodcumque dixerit vobis, facite.* Beda. *Quasi dicat: licet abnegare videatur, tamen faciet: noverat enim eum mater pium et misericordem. Sequitur erant autem ibi lapideae hydriae sex positae secundum purificationem Iudaeorum, capientes singulae metretas binas vel ternas. Hydriae vocantur vasa aquarum receptui parata; Graece enim aqua hydor dicitur.* Alcuinus. *Vasa autem aquarum receptui parata erant secundum purificationem Iudaeorum, quia inter alias Pharisaeorum traditiones etiam hoc observabant ut crebro se lavarent.* Chrysostomus. *Quia vero inaquosa est Palaestina, et non erat multis in locis fontes et puteos invenire, replebant hydrias*

aqua, ut non currerent ad flumina, si quando immundi fierent; sed de prope haberent purgationis modum. Ne autem quidam infidelium suspicarentur quoniam, faece intus remanente, deinde aqua immissa, vinum subtilissimum factum esset, propterea ait secundum purificationem Iudaeorum, ostendens quod illa vasa numquam vini receptacula facta erant. Augustinus in Ioannem. *Metretas enim dicit mensuras quasdam, tamquam si diceret urnas, amphoras, vel aliud huiusmodi. Metron enim mensuram dicunt Graeci: inde appellatae metretae. Quod autem ait binas vel ternas, non ita accipiendum est quod aliae binas, aliae ternas; sed eaedem ipsae caperent binas quae etiam ternas. Sequitur dixit eis Iesus: implete hydrias aqua. Et impleverunt eas usque ad summum.* Chrysostomus. *Sed quare antequam implevissent hydrias aqua, non fecit signum? Quod multo mirabilius esset: quia scilicet aliud est substantiam in aliam qualitatem transmutare, et ipsam substantiam ex nihilo facere. Hoc quidem mirabilius est, sed non ita videtur credibile multis. Propterea enim multoties a miraculorum magnitudine abstinet, volens magis credibile esse quod fiebat. Cum hoc et perversa dogmata evertit. Quia enim sunt quidam qui mundi conditorem alium esse dicunt, plura miraculorum ex subiectis substantiis facit; si enim contrarius ei esset qui conditor est mundi, non utique alienis uteretur ad propriae virtutis demonstrationem. Non autem ipse aquam hausit, et tunc vinum ostendit, sed hoc iubet ministris, ut eos testes haberet eius quod fiebat; unde sequitur et dicit eis Iesus: haurite nunc, et ferte architriclino.* Alcuinus. *Triclinium ordo trium lectorum; clini enim lectum significat. Architriclinus princeps triclinii, idest primus inter convivas, qui more antiquo in lectis discumbebant; unde quidam architriclinum intelligunt aliquem ex sacerdotibus Iudaeorum, qui nuptiis interesse poterant, ut illos instruerent qualiter nuptiis uti deberent.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Quia aliqui possent dicere quod convivae ebrii erant, et sensus iudicantium corruptus, ut nescirent utrum aqua vel vinum esset; hi autem quibus ministratio conviviorum credita est, maxime vigiles sunt, unum opus habentes ut ornate et ordinate omnia disponantur; ideo in testimonium eorum quae fiebant dixit dominus ferte architriclino, propter evigilantem eius sensum: et non dixit: propinate discumbentibus.* Hilarius de Trin. *Aqua igitur hydriis infunditur, vinum calicibus hauritur: infundentis scientiae sensus non convenit haurientis. Qui infuderunt, hauriri aquam existimant: qui hauriunt vinum, infusum arbitrantur; unde sequitur ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam, et non sciebat unde esset (ministri autem sciebant, qui hauserant aquam), vocat sponsum architriclinus. Non autem aquae simplicitas defecit, et vini sapor natus est; non per transfusionem potioris obtinetur quod infirmius est; sed aboletur quod erat, et quod non erat coepit.* Chrysostomus in Ioannem. *Paulatim autem dominus volebat cognosci suorum signorum virtutem; et ideo neque ipse revelabat quod factum est, neque ministros architriclinus vocavit; non enim esset eis creditum de puro homine existimato tale testimonium reddentibus: sed vocat sponsum, qui maxime poterat conspicere quod fiebat. Non simpliciter autem Christus vinum, sed vinum optimum fecit; unde sequitur et dicit ei: omnis homo primum bonum vinum ponit, et cum inebriati fuerint, tunc id quod deterius est. Talia enim sunt Christi miracula, ut multo his quae per naturam fiunt, speciosiora et utiliora fiant. Igitur aqua vinum facta ministros testes habuit; boni vero vini factio architriclinum et sponsum. Probabile autem est et sponsum aliquid respondisse; sed Evangelista hoc praetermittit, tangens solum id quod necessarium est scire, scilicet quoniam vinum aquam fecit; unde statim subdit hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilaeae. Tunc* *enim signa maxime necessarium erat facere, quando discipuli iam congregati erant devoti et attendentes his quae fiebant, manifeste aderant. Si vero dixerit quis non esse argumentum sufficiens ut hoc sit principium signorum, quia additur in Cana Galilaeae, quasi contingat alibi prius esse facta, dicemus, quod et antea diximus, quia Ioannes dicit: ut manifestetur Israeli, propterea veni baptizans. Si vero secundum primam aetatem miracula fecit, nequaquam indigebant Israelitae alio manifestante eum. Qui enim in brevi tempore ita per miraculorum multitudinem claruit, ut eius nomen manifestum fieret omnibus; multo magis si puer existens a prima aetate miracula fecisset: nam et ea quae fierent, inopinabiliora existimarentur ab infante facta, et tempus amplius esset. Decenter autem non incepit signa facere ex prima aetate: existimassent enim phantasiam esse incarnationem, et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent livore liquefacti.* Augustinus in Ioannem. *Hoc autem miraculum domini quo de aqua vinum fecit, non est mirum eis qui noverunt quia Deus fecit. Ipse enim fecit vinum illo die in hydriis qui omni anno hoc facit in vitibus; sed hoc assiduitate amisit admirationem: itaque servavit sibi Deus inusitata quaedam quae faceret, ut tamquam dormientes homines ad se colendum mirabiliter excitaret; propter quod sequitur et manifestavit gloriam suam.* Alcuinus. *Quia ipse est rex gloriae, qui sicut dominus elementa mutabat.* Chrysostomus. *Et hoc quantum ex parte sua: etsi vero tunc multi non cognoverunt, sed tamen omnes postea erant miraculum audituri. Sequitur et crediderunt in eum discipuli eius: hi enim debebant credere et facilius, et cum diligentia attendere his quae fiebant.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed si tunc in eum crediderunt, nondum erat discipuli cum ad nuptias vocati sunt; sed illo more locutionis hoc dictum est quo loquimur cum dicimus apostolum Paulum in Tharso Ciliciae natum: neque enim tunc iam erat apostolus. Ita discipulos Christi invitatos ad nuptias cum audimus, non iam discipulos, sed qui futuri erant discipuli intelligere debemus.* Augustinus. *Illa autem mysteria quae in isto miraculo domini latent, videte. Oportebat impleri in Christo quae de illo scripta erant. Illa erat aqua; fecit autem de aqua vinum, cum aperuit eis sensum, et exposuit Scripturas: sic enim sapit quod non sapiebat, et inebriat quod non inebriabat.* Beda. *Apparente enim domino in carne, vinosa legalis sensus suavitas paulatim coeperat ob carnalem Pharisaeorum interpretationem a prisca sua virtute deficere.* Augustinus. *Si autem iussisset aquam effundi, et ipse mitteret vinum ex occultis creaturae finibus, videretur Scripturas veteres improbasse. Cum autem ipsam aquam convertit in vinum, ostendit nobis quod et Scriptura vetus ab ipso est: nam iussu ipsius impletae sunt hydriae. Sed nihil sapit illa Scriptura, si non ibi Christus intelligatur. Novimus autem legem ex quibus temporibus narret, idest ab exordio mundi; inde usque ad hoc tempus quod nunc agimus, sexta aetas est: nam prima aetas computatur ab Adam usque ad Noe, secunda a Noe usque ad Abraham, tertia ab Abraham usque ad David, quarta a David usque ad transmigrationem Babylonis, quinta usque ad Ioannem Baptistam, sexta inde usque ad finem saeculi. Sex ergo illae hydriae sex aetates significant, quibus non defuit prophetia. Impletae sunt prophetiae, plenae sunt hydriae. Quid est autem quod capiebant metretas binas vel trinas? Si trinas tantum diceret, non curreret animus noster nisi ad mysterium Trinitatis. Sed forte nec sic debemus inde sensum avertere, quia dixit binas vel trinas: quia nominato patre et filio, consequenter et spiritus sanctus intelligendus est. Oportet enim intelligi caritatem invicem patris et filii, quod est spiritus sanctus. Sed est et alius intellectus non praetermittendus: binae enim metretae intelliguntur in duobus generibus hominum,* *idest Iudaeis et Graecis; tres autem propter Noe tres filios significandos.* Alcuinus. *Ministri autem sunt doctores novi testamenti, qui Scripturas aliis sacras spiritualiter interpretantur; architriclinus autem est aliquis legisperitus, ut Nicodemus, Gamaliel, Saulus. Dum ergo talibus Evangelii verbum committitur, quod in littera legis occultabatur, quasi vinum de aqua factum architriclino propinatur. Et bene in domo nuptiarum tres ordines discumbentium describuntur: quia Ecclesia tribus ordinibus fidelium constat: coniugatorum, continentium et doctorum. Optimum autem vinum Christus usque adhuc servavit, idest Evangelium usque ad sextam aetatem distulit.*

Lectio 3

[86003] Catena in Io., cap. 2 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Quoniam autem paulo post dominus Hierosolymam ascensurus erat, Capharnaum adiit, ut non ubique fratres et matrem secum trahat; unde dicitur post haec descendit Capharnaum ipse et mater eius et fratres eius et discipuli eius; et ibi manserunt non multis diebus.* Augustinus in Ioannem. *Hic est autem dominus Deus noster excelsus, ut nos faceret; humilis, ut nos reficeret; ambulans inter homines, patiens humana, abscondens divina. Ecce habet matrem, habet fratres, habet et discipulos. Inde fratres unde matrem. Fratres enim Scriptura nostra appellare consuevit non eos solos qui nascuntur ex eodem utero aut ex eodem patre; sed ex eodem gradu, velut compatrueles aut consobrinos. Unde ergo fratres domino? Num enim Maria iterum peperit? Absit: inde coepit dignitas virginum. Abraham patruus erat Lot, et Iacob Laban Syrum habebat avunculum; et utrique dicti sunt fratres.* Alcuinus. *Fratres ergo domini dicuntur cognati Mariae vel Ioseph, non filii Mariae vel Ioseph: quia non solum beata virgo, sed etiam Ioseph testis castitatis eius ab omni actione coniugali immunis permansit.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod vero dicit et discipuli eius, incertum est utrum iam illi adhaeserant etiam Petrus, et Andreas, et filii Zebedaei. Matthaeus enim primo narrat quod venerit et habitaverit in Capharnaum, et postea quod eos de navibus piscantes vocaverit. An forte Matthaeus quod praetermiserat recapitulavit? Quia sine ulla consequentis temporis differentia dixit: ambulans iuxta mare Galilaeae, vidit duos fratres, an potius alii discipuli fuerunt? Scriptura enim evangelica et apostolica non solum illos duodenos appellat discipulos eius, sed omnes qui in Deum credentes ad regnum caelorum magisterio eius erudiebantur. Illud etiam requirendum est, quomodo hic dicit, antequam Ioannes Baptista missus esset in carcerem, Iesum venisse in Galilaeam: cum Matthaeus dicat: cum autem audisset quod Ioannes traditus esset, secessit in Galilaeam: similiter etiam et Marcus. Lucas etiam nihil quidem dicit de tradito Ioanne: sed post Baptismum et tentationem Christi dicit eum iisse in Galilaeam, sicut illi duo. Unde intelligitur tres Evangelistas non Ioanni Evangelistae contraria narrasse, sed praetermisisse primum domini adventum in Galilaeam posteaquam baptizatus est, quando illic aquam convertit in vinum.* Eusebius Eccles. Hist. *Cum enim trium Evangeliorum ad Ioannem Evangelistam notitia pervenisset, probasse quidem dicitur fidem et veritatem dictorum; deesse tamen vidit aliqua, et ea maxime quae primo praedicationis suae tempore dominus gesserat: certum est enim quod in superioribus tribus Evangeliis haec videntur sola*

contineri quae in eo gesta sunt anno quo Ioannes Baptista vel inclusus est in carcere, vel punitus. Et ideo rogatus dicitur Ioannes apostolus ut ea quae praeterierant priores ante traditionem Ioannis, salvatoris gesta conscriberet. Unde si quis diligenter consideret, inveniet Evangelia non dissonare; sed alterius temporis gesta esse quae scribit Ioannes, alterius vero quae ceteri. Chrysostomus in Ioannem. *Neque enim in Capharnaum miraculum ullum tunc operatus est: qui enim civitatem habitabant illam, non sane se habebant ad Christum, sed erant valde corrupti: ideo tamen accedit et parum ibi trahit tempus propter eum qui ad matrem erat honorem.* Beda. *Ideo etiam non multis diebus ibi manserunt, propter festum Paschae, quod iam appropinquabat; unde sequitur et prope erat Pascha Iudaeorum.* Origenes in Ioannem. *Sed quid intendit ibi appositio Iudaeorum? Non enim nationis alterius Paschae solemnitas fuerat. Forsan vero quia quoddam est Pascha humanum eorum qui procul a proposito Scripturae celebrant illud, quoddam vero divinum et verum, quod in spiritu et veritate perficitur. Ad distinctionem ergo divini dicitur Iudaeorum. Sequitur et ascendit Hierosolymam.* Alcuinus. *Bis in Evangeliis legitur Iesum ascendisse Hierosolymam: semel in primo anno praedicationis, dum adhuc Ioannes non erat missus in carcerem; de hoc ascensu nunc agitur; et iterum illo anno quo erat passurus. Dedit autem nobis exemplum dominus quanta cura divinis subdi debeamus imperiis. Si enim ipsa Dei filius decreta legis a se data implebat, celebrans solemnitates cum ceteris hominibus, quanto studio bonorum operum servi debent solemnitates et praevenire et celebrare?* Origenes. *Mystice autem, cum facta est nuptiarum praeparatio in Cana Galilaeae, descendit una cum matre, fratribus et discipulis in Capharnaum, quae interpretatur ager consolationis. Oportebat enim post vini alacritatem, ad agrum consolationis, una cum matre et discipulis ascendere salvatorem, consolaturum in futuris fructibus et in agrorum multitudine suscipientes disciplinam eius, et animam quae illum spiritu sancto concepit, et iuvandos ibi. Sunt enim quidam fructificantes, ad quos dominus ipse descendit una cum verbi ministris atque discipulis, adiuvans huiusmodi praesente matre sua. Videntur autem qui Capharnaum ducti sunt, non capere diuturnam apud se Iesu praesentiam: quoniam illuminationem quae de pluribus dogmatibus est, inferioris consolationis agellus non capit, cum paucorum capax existat.* Alcuinus. *Vel Capharnaum villa pulcherrima est, et significat mundum, in quem verbum patris descendit.* Beda. *Non multis autem diebus ibi mansit, quia parvo in hoc mundo tempore cum hominibus conversatus est.* Origenes. *Est autem Hierosolyma civitas regis magni, velut ipse salvator ait, ad quam nullus eorum qui manent in terris conscendit nec ingreditur: sed quaelibet anima quae naturalem obtinet celsitudinem et acumen intelligibilium perspicuum, eius civitatis est incola, ad quam solus Iesus ascendisse dicitur. Videntur tamen post discipuli fore praesentes dum recolunt zelus domus tuae comedit me; sed quasi in quolibet discipulorum Iesus ascendit.*

Lectio 4

[86004] Catena in Io., cap. 2 l. 4 Beda super Matth. *Dominus Ierusalem adveniens, continuo templum oraturus addit, nobis dans exemplum ut quocumque properamus, domum Dei primo in-*

grediamur, dominum deprecaturi; unde dicitur et invenit in templo vendentes boves et oves et columbas. Augustinus in Ioannem. *Sacrificia enim illi populo pro eius carnalitate talia data sunt, quibus teneretur ne ad idola deflueret; et immolabant boves et oves et columbas.* Beda. *Sed quia de longinquo properantes quae iussa sunt immolari domino, secum ferre non poterant, eorum pretia deferebant: unde nacta occasione, haec animalia in templo Scribae et Pharisaei vendi instituerunt, ut venientes emerent et offerrent, eademque oblata ipsi aliis venderent; et sic sua lucra accumularent. Unde et nummularii ad hoc sedebant ad mensam, ut inter emptores venditoresque hostiarum prompta esset pecunia: unde subditur et nummularios sedentes. Dominus autem nolens aliquid in domo sua terrenae esse negotiationis, neque eius quae honesta putaretur, negotiatores omnes expulit foras.* Augustinus. *Et qui flagellandus erat ab eis, prior illos flagellavit; unde sequitur et cum fecisset quasi flagellum de funiculis, omnes eiecit de templo.* Theophylactus. *Neque solum eos eiecit qui vendebant et emebant, sed etiam res eorum; unde subditur oves quoque et boves et nummulariorum effudit aes, et mensas evertit, scilicet nummularias, quae erant quasi vasa denariorum.* Origenes. *Consideremus autem, ne forte enorme videatur quod Dei filius captis funiculis parat sibi flagellum ad eiciendum de templo. Unum tamen refugium ad horum responsionem relinquitur divina potestas Iesu, ut cum volebat posset iracundiam hostium suffocare, quamvis essent innumeri, et sedare mentium turbines: dominus enim dissipat cogitationes gentium. Praesens autem historia in nullo minorem potestatem praetendit his quae ab eo miraculosius edita sunt: quinimmo constat hanc maiorem demonstrare potentiam miraculo quo aqua conversa est in vinum: eo quod illic inanimata subsistit materia, hic vero tot millium hominum domantur ingenia.* Augustinus de Cons. Evang. *Manifestum est autem non semel, sed iterato hoc factum esse a domino. Sed illud primum commemoratur hic a Ioanne, istud ultimum a ceteris tribus.* Origenes. *Et Ioannes quidem hic dicit quod expulit vendentes de templo; Matthaeus autem ait quoniam expulit vendentes et ementes. Multo autem maior numerus erat ementium quam vendentium; quorum expulsio transcendebat dignitatem eius qui reputabatur filius carpentarii; nisi quod divina potestate sibi omnes subiecit, ut dictum est.* Beda. *Commendatur autem in hac lectione utraque Christi natura: humana quidem, in hoc quod matrem comitem habuisse perhibetur; divina vero, in hoc quod verus Dei filius demonstratur; sequitur enim et his qui vendebant columbas dixit: auferte ista hinc, et nolite facere domum patris mei domum negotiationis.* Chrysostomus in Ioannem. *Ecce patrem vocat, et non irascuntur: aestimant enim simpliciter eum dicere; sed quia postea apertius loquebatur, ut solam repraesentaret parilitatis intelligentiam, propterea saeviebant. Et Matthaeus quidem dicit quod eiciens eos dicebat: nolite facere domum meam speluncam latronum: illud enim fecit ad passionem veniens, ideo durioribus sermonibus utebatur; hoc autem in principio signorum fecit; unde non ita aspera, sed remissa quodammodo increpatione utitur.* Augustinus. *Ecce templum illud figura adhuc erat, et eiecit inde dominus omnes qui ad nundinas venerant. Et quae ibi vendebant? Quae opus habebant homines in sacrificio illius temporis. Quid si ibi ebriosos inveniret? Si negotiationis non debet fieri domus Dei, potationis fieri debet?* Chrysostomus. *Sed cuius gratia tali vehementia Christus usus est? Quia enim in sabbato curaturus erat, et multa facturus quae videbantur eis esse legis transgressio, ut non videatur Deo contrarius, hoc cum periculo fecit, dans intelligere quod qui periculis se exponit pro bono ornatu domus, dominum domus non contemnit: et ideo, ut ostenderet sui consonantiam ad*

Deum, non dixit: domum sanctam, sed domum patris mei. Et propter hoc etiam subditur recordati vero sunt discipuli eius quia scriptum est: zelus domus tuae comedit me. Beda. *Discipuli enim videntes in eo hunc ferventissimum zelum, recordati sunt quia zelo domus patris salvator eiecit impios de templo.* Alcuinus. *Zelus, cum in bono accipitur, est quidam fervor animi, quo mens relicto humano timore pro defensione veritatis accenditur.* Augustinus. *Comeditur ergo zelus domus Dei, qui omnia quae videt ibi perversa cupit emendare: et si emendare non potest, tolerat et gemit. Si ergo in domo tua ne quid perversum fiat satagis, in domo Dei, ubi salus proposita est, debes pati, quantum in te est, si quid perversi videris? Amicus est? Admoneatur leniter; uxor est? Severissime frenetur; ancilla est? Etiam verberibus compescatur. Fac quicquid potes pro persona quam portas.* Alcuinus. *Mystice autem quotidie Deus spiritualiter suam Ecclesiam intrat, et qualiter ibi unusquisque conversetur attendit. Caveamus ergo ne in Ecclesia Dei fabulis, vel risibus, vel odiis, vel cupiditatibus vacemus, ne improvisus veniens nos flagellet, et de Ecclesia sua eiciat.* Origenes in Ioannem. *Possibile enim est Hierosolymitanum quoque delicto subiacere, et capacissimos deviare: quod nisi post delictum citissime convertantur, capacitatem amittunt. Invenit igitur in templo, idest in sacris, vel in enuntiatione ecclesiastici sermonis, quosdam qui patris domum, domum negotiationis constituebant, qui scilicet venales exponunt boves, quos oportet servare ad aratrum, ne retrocedentes non disponantur ad regnum Dei; qui etiam praeferunt mammonam iniquitatis ovibus, ex quibus habent ornatus materiam; qui etiam solertiam columbarum privata qualibet amaritudine vilipendunt. Cum ergo hos invenerit salvator in domo sacrata, facto de funiculis flagello fugat illos una cum venalibus ovibus et bobus suis, et spargit aeris pondera velut indigna in domo Dei retineri, subvertitque constitutas tabulas in animabus avarorum, et mandat ne ulterius in domo Dei columbae vendantur. Arbitror autem et exemplum ipsum statuisse per praedicta secretius, ut intelligamus per hoc, si quid agi debeat erga sacram illam oblationem a sacerdotibus, non debere ritu sensibilium oblationum agi, nec legem observari debere, ut carnales Iudaei volebant: nam Iesu propellente boves et oves, iubente auferri columbas, quae ut plurimum offerebantur iuxta consuetudinem Iudaeorum, et subvertente mensas materialium nummorum non expresse, sed figuraliter continentium divinas impressiones, ea scilicet quae secundum legis Scripturam videbantur honesta, et utente eo in plebem flagellis, dissolvenda et dispergenda haec erant, translato regno ad eos qui ex gentibus crediderunt.* Augustinus. *Vel vendentes in Ecclesia sunt qui quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi. Venale habent totum, quia volunt redimi. Simon ideo volebat emere spiritum sanctum, quia vendere volebat: erat enim de illis qui columbas vendunt: etenim in columba apparuit spiritus sanctus: columba autem non est venalis; gratis datur, quia gratis vocatur.* Beda. *Vendunt igitur columbas qui acceptam spiritus sancti gratiam non gratis, ut praeceptum est, sed ad praemium dant; qui manuum impositionem, qua spiritus sanctus accipitur, etsi non in quaestum pecuniae, ad vulgi tamen favorem tribuunt; qui sacros ordines non ad vitae meritum, sed ad gratiam largiuntur.* Augustinus. *Boves autem intelliguntur apostoli et prophetae, qui nobis Scripturas sacras dispensaverunt. Qui ergo ipsis Scripturis fallunt populos a quibus quaerunt honores, vendunt boves, vendunt et oves, idest ipsas plebes, et cui vendunt, nisi Diabolo? Quidquid enim de unica Ecclesia praeciditur, quis tollit nisi leo rugiens?* Beda. *Vel oves sunt opera munditiae et pietatis. Vendunt ergo oves qui humanae gratia laudis pietatis exercent. Nummos mutuo dant in templo qui aperte* *terrenis rebus in Ecclesia deserviunt. Domum etiam domini faciunt domum negotiationis, non solum hi qui propter sacros ordines pretium pecuniae vel laudis vel honoris quaerunt; verum etiam hi qui gradum vel gratiam spiritualem, quam in Ecclesia domino largiente perceperunt, non simplici intentione, sed cura humanae retributionis exercent.* Augustinus. *Signum autem quoddam nobis ostendit dominus, quod fecit flagellum de resticulis, et inde negotiationem in templo facientes flagellavit. Etenim unusquisque in peccatis suis restem sibi texit, dum peccata addit peccatis. Quando ergo aliquid patiuntur homines propter iniquitates suas, agnoscant quia dominus facit flagellum de resticulis, et adhuc admonet eos ut mutent se: nam si se non mutaverint, audient in fine: ligate illi manus et pedes.* Beda. *Facto igitur de funiculis flagello, illos eiecit de templo: quia de parte sortis sanctorum eiciuntur qui inter sanctos positi, vel ficte bona, vel aperte faciunt opera mala. Oves quoque et boves eiecit: quia talium vitam pariter et doctrinam ostendit esse reprobam. Nummulariorum quoque effudit aes, et mensas subvertit; quia damnatis in fine reprobis, etiam ipsarum quas dilexerunt rerum tollet figuram. Venditionem columbarum de templo auferri praecepit: quia gratia spiritus, quae gratis accipitur, gratis dari debet.* Origenes. *Potest etiam per templum intelligi anima studiosi, propter inhabitans verbum Dei, in qua ante doctrinam Iesu constiterant terrestres et bestiales motus. Signum autem terrestrium motuum bos est, quoniam est agri cultor; insensatorum autem motuum ovis, quod est pluribus animalibus irrationalius; levium vero atque inconstantium mentium signum est columba; eorum vero qui boni videntur, signa sunt aera, quae Christus verbo doctrinae expellit, ut non ultra domus patris eius sit forum.*

Lectio 5

[86005] Catena in Io., cap. 2 l. 5 Theophylactus. *Quia Iudaei videbant Iesum talia facere cum potestate multa, et dicentem nolite facere domum patris mei, domum negotiationis: signum ab eo petunt; unde dicitur responderunt ergo Iudaei, et dixerunt ei: quod signum ostendis nobis, quia haec facis?* Chrysostomus in Ioannem. *Sed numquid signa opus erant ut ea quae male fiebant cessare faceret? Nonne zelum talem accipere pro domo Dei maximum signum virtutis erat? Non autem illius prophetiae meminerant; sed signum petebant, simul quidem de suo turpi lucro impedito dolentes, simul autem et per hoc prohibere eum volentes: opinantur enim eum aut provocare ad miracula, aut cessare ab his quae fiebant. Propterea non dat eis signum, sicut et petentibus signum respondit dicens: generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae. Sed tunc quidem manifestius, nunc autem obscurius respondet idem. Non autem is utique qui non petentes praeoccupat, et signa dat, hic petentes avertisset, nisi mentem eorum cognovisset dolosam; sequitur enim et dixit eis: solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud.* Beda. *Quia enim signum quaerebant a domino, quare solita commercia proicere debuerit ex templo; respondit: quia ipsum templum significabat templum corporis sui, in quo nulla prorsus esset alicuius macula peccati; quasi dicat: sicut inanimatum templum a vestris commerciis sceleribusque mea expio potestate, ita et hoc corporis mei templum, cuius istud gestat figuram, vestris manibus*

dissolutum, tertia die resuscitabo. Theophylactus. *Nequaquam tamen illos ad homicidium provocat dicens solvite; sed hoc eis affectantibus, non sibi esse absconditum demonstrat. Audiant autem Ariani, quomodo dominus mortis destructor dixit excitabo, virtute videlicet propria.* Augustinus in Ioannem. *Resuscitavit eum quidem et pater, cui dicit: excita me, et reddam illis. Sed quid fecit pater sine verbo? Quomodo ergo eum pater resuscitat, sic et filius resuscitavit: quia filius dixit: ego et pater unum sumus.* Chrysostomus. *Propter quid autem signum resurrectionis dat eis? Quoniam scilicet hoc maxime erat quod ostendebat eum non esse hominem purum, posse adversus mortem statuere triumphum, et tyrannidem eius longam velociter dissolvere.* Origenes. *Utraque autem, scilicet et corpus Iesu et templum, exemplar mihi fore videntur Ecclesiae, eo quod ex vivis lapidibus construitur in domum spiritualem, in sacerdotium sanctum, et propter illud: vos estis corpus Christi et membra de membro. Quamvis autem dissolvi lapidum videatur structura ac dissipari omnia ossa Christi adversitatibus tribulationum; instaurabitur tamen templum, ac resuscitabitur die tertia, quae in novo caelo et nova terra praesens erit. Sicut enim illud Christi corpus sensibile crucifixum est ac sepultum, et postea resurrexit; sic et totale sanctorum Christi corpus concrucifixum est Christo: quilibet enim eorum in nullo alio gloriatur nisi in cruce Christi, per quam ipse crucifixus est mundo. Sed et consepultus est Christo et resurrexit cum eo, quia in quadam novitate vitae ambulat. Sed secundum beatam resurrectionem nondum surrexit; unde non scriptum est: tertia die restaurabo illud, sed in tribus diebus: perficitur enim eius erectio in omnibus tribus diebus.* Theophylactus. *Iudaei enim de inanimato templo putantes eum hoc dicere, deridebant eum; unde sequitur dixerunt ergo Iudaei: quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc, et tu in tribus diebus excitabis illud?* Alcuinus. *Et notandum, quod non de prima aedificatione, quae a Salomone septem annis perfecta est, sed de reaedificatione, quae facta est sub Zorobabel per quadraginta et sex annos impedientibus inimicis respondebant.* Origenes. *Vel dicit aliquis, quadraginta et sex annorum exsurgere computum, ex quo David allocutus est Nathan prophetam consulens de constructione templi, ex tunc satagens ad congregandam materiam templi. Animadverte vero si possibile est quadragenarium numerum statui erga templum propter quatuor elementa mundi, ac senarium propter hoc quod homo sexto die creatus est.* Augustinus de Trin. *Vel hic numerus perfectioni dominici corporis apte congruit; quadragies enim sexies seni fiunt ducenta septuaginta sex; qui numerus dierum complet novem menses et sex dies. Ipsa autem perfectio corporis domini tot diebus ad partum producta comperitur, sicut a maioribus traditum suscipiens Ecclesiae custodit auctoritas. Octavo enim Kalendas Aprilis conceptus creditur, quo et passus; natus autem traditur octavo Kalendas Ianuarii. Ab illo ergo die usque ad istum computati ducenti septuaginta sex reperiuntur dies, qui senarium numerum quadragies sexies habent.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Dicitur etiam conceptio humana sic procedere, et perfici primis sex diebus, quasi lactis habeat similitudinem, sequentibus novem diebus convertatur in sanguinem, deinde duodecim diebus solidetur, reliquis decem et octo diebus formetur usque ad perfecta lineamenta omnium membrorum; et in reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augeatur. Sex autem et novem et duodecim et decem et octo in unum coacti, fiunt quadraginta quinque: addito ergo uno fiunt quadraginta sex; qui si fuerint multiplicati per ipsum senarium numerum, qui huius ordinationis caput tenet, fiunt ducenti septuaginta sex, idest novem menses, et sex dies. Non ergo absurde quadraginta sex annis* *dicitur fabricatum esse templum, quod corpus eius significabat; ut quot anni fuerint in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Quia dominus noster de Adam corpus accepit, non de Adam peccatum traxit; templum corporeum inde sumpsit, non iniquitatem, quae de templo pellenda est. Si autem facias quatuor nomina Graeca, anatoli, quod est oriens, dysis, quod est occidens, Arctos, quod est Septemtrio, mesembria, quod est meridies, capita verborum Adam habent. A quatuor enim ventis dominus collecturum se dicit electos suos cum venerit ad iudicium. Habent autem litterae nominis Adam numerum secundum Graecos; et ibi invenitur quadragintasex annis aedificatum templum. Habet enim Adam alpha, quod est unum; et delta, quod quatuor; et alpha, quod est unum; et mi, quod est quadraginta: et sic habet quadragintasex. Sed Iudaei, quia caro erant, carnalia sapiebant; ille spiritualiter loquebatur, et de quo templo diceret, per Evangelistam nobis aperuit; sequitur enim ille autem dicebat de templo corporis sui.* Theophylactus. *Ex hoc autem Apollinarius contradictionem sumit, volens ostendere, quod caro Christi esset inanimata, eo quod templum sit inanimatum: ergo carnem Christi et lapidem et lignum facies, quia ex his templum consistit. Si autem quod dicitur: anima mea turbata est; et: potestatem habeo ponendi animam meam; nequaquam de anima rationali dici dixeris; ubi pones illud: in manus tuas, domine, commendo spiritum meum? Non enim hoc de anima irrationali intelligere poteris: neque quod dicitur: non derelinques animam meam in Inferno.* Origenes. *Ideo autem corpus domini templum intelligitur, quia sicut templum gloriam Dei continebat habitantem in ipso, sic corpus Christi repraesentans Ecclesiam, unigenitum continet, qui est imago Dei et gloria.* Chrysostomus in Ioannem. *Duo autem erant quae obstabant discipulis ne interim intelligerent: unum ipsa resurrectio; alterum vero, quod maius erat, scilicet quod Deus erat qui in illo corpore habitabat; quod dominus occulte ostenderat, dicens solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Et ideo subditur cum ergo resurrexisset a mortuis, recordati sunt discipuli eius quia hoc dicebat de corpore suo, et crediderunt Scripturae, et sermoni quem dixit Iesus.* Alcuinus. *Ante resurrectionem enim non intelligebant Scripturas, quia nondum acceperant spiritum sanctum; sed in die resurrectionis apparens dominus aperuit discipulis sensum ut intelligerent quae de ipso scripta erant in lege et prophetis; et tunc crediderunt Scripturae prophetarum, qui praedixerunt Christum tertia die resurrecturum, et sermoni quem dixit Iesus solvite templum hoc.* Origenes in Ioannem. *Secundum anagogem vero, complementum fidei attingemus in magna resurrectione totius corporis Iesu, idest Ecclesiae eius; cum fides quae est ex specie, multum differat ab ea quae est per speculum in aenigmate.*

Lectio 6

[86006] Catena in Io., cap. 2 l. 6 Beda. *Superius Evangelista narravit quid dominus Ierusalem adveniens gesserit; nunc vero eodem Hierosolymis commorante, quid ab aliis erga eum actum fuerit refert; unde dicitur cum autem esset Hierosolymis in Pascha in die festo, multi crediderunt in nomine eius, videntes signa quae faciebat.* Origenes. *Respiciendum autem quomodo ex signis eius*

plerique videntes credebant in eum. Non enim dicitur prodigia fecisse Hierosolymis, nisi forte, cum facta sint, in Scripturis non habeantur. Animadverte vero si possibile est in miraculis deputari quod fecerit flagellum ex funiculis, et cunctos ex templo propulerit. Chrysostomus in Ioannem. *Prudentiores autem fuerant discipuli, qui ad Christum accesserant, non propter signa sed propter doctrinam; nam grossiores quidem per signa trahuntur, rationabiliores vero per prophetias seu doctrinam; unde subditur ipse autem Iesus non credebat semetipsum eis.* Augustinus in Ioannem. *Quid sibi vult hoc illi credebant in nomine eius, et ipse Iesus non credebat semetipsum eis? An forte non credebant ei, et fingebant se credidisse? Sed non diceret Evangelista multi crediderunt in nomine eius. Magna ergo res et mira. Credunt homines in Christum, et Christus non se credit hominibus, praesertim quia filius Dei est, et utique volens passus est, et si nollet, nunquam pateretur. Sed tales sunt omnes catechumeni. Si dixerimus catechumeno: credis Christo? Respondet: credo, et signat se. Si interrogemus eum: manducas carnem filii hominis? Nescit quid dicimus, quia Iesus non se credidit ei.* Origenes in Ioannem. *Vel dicendum, quod Iesus non se credidit credentibus in nomine eius, et non in illum. In illum enim credunt qui angustam viam vadunt ducentem ad vitam: qui autem credunt signis, non in eum, sed in nomine eius credunt.* Chrysostomus. *Vel hoc dicit, quia non confidebat in eis ut in discipulis perfectis, neque committebat eis omnia dogmata, ut iam firmiter fidelibus fratribus: non enim intendebat exterioribus verbis, ad mentem eorum intrans, et tempus opportunum manifeste sciens; unde sequitur eo quod ipse nosset omnes, et quia opus non erat ut quis testimonium perhiberet de homine: ipse enim sciebat quid esset in homine. Scire enim ea quae sunt in corde hominum, est Dei, qui solus corda plasmavit. Non indiget ergo testibus, ut propriorum plasmatum mentem addiscat.* Augustinus. *Plus etiam noverat artifex quid esset in opere suo, quam ipsum opus quid esset in semetipso. Nam et Petrus non noverat quid in ipso esset quando dixit: tecum ero usque ad mortem; sed dominus noverat quid esset in homine, dicens: priusquam gallus cantet, ter me negabis.* Beda. *Quapropter monemur ut nunquam de conscientia nostra securi simus, sed semper solliciti formidemus: quia quod nos latet, aeternum arbitrum latere non valet.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Ioannem

a capite III ad caput IV

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 3

Lectio 1

[86007] Catena in Io., cap. 3 l. 1 Augustinus in Ioannem. *Superius dixerat quod, cum esset Hierosolymis (...) multi crediderunt in nomine eius, videntes signa et prodigia quae faciebat; ex his autem erat Nicodemus, de quo dicitur erat autem homo ex Pharisaeis Nicodemus nomine.* Beda. *Cuius etiam dignitatis officium ostendit, cum subditur princeps Iudaeorum; deinde quid egerit, cum subiecit hic venit ad Iesum nocte, cupiens scilicet secreta eius allocutione plenius discere mysteria fidei, cuius, aperta ostensione signorum, iam rudimenta perceperat.* Chrysostomus in Ioannem. *Adhuc tamen a Iudaica detinebatur infirmitate: propterea et nocte venit, trepidans in die hoc facere; unde et Evangelista alibi dicit: quoniam ex principibus multi crediderunt in eum; sed propter Iudaeos non confitebantur, ut non extra synagogam fierent expulsi.* Augustinus. *Nicodemus etiam ex illo numero erat qui crediderunt, sed nondum renati sunt: unde hoc ad rem pertinet quod in nocte venit. Renati autem ex aqua et spiritu sancto, audiunt ab apostolo: fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino.* Haymo. *Vel pulchre in nocte venisse dicitur, quia tenebris ignorantiae obnubilatus, ad tantam lucem nondum pervenerat ut perfecte Deum verum crederet: nox enim in sacro eloquio pro ignorantia ponitur; unde subditur et dixit ei: Rabbi, scimus quia a Deo venisti magister. Quod autem*

Hebraice Rabbi, Latine dicitur magister. Magistrum ergo appellat, et Deum tacet: quia credebat eum a Deo missum, sed tamen, ut dictum est, Deum non agnoscebat. Augustinus. *Unde autem iste crediderat, patet per id quod subdit nemo enim potest haec signa facere quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo. Sic ergo Nicodemus de illis multis erat qui crediderant in nomine eius, videntes signa quae faciebat.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed tamen neque a signis aliquid magnum existimabat de eo; sed adhuc humanam habens de eo mentem, ut de propheta loquitur, ad operationem eum missum dicens, et alieno auxilio indigentem haec agere quae agebat; cum tamen pater perfectum eum genuerit, et sufficientem sibi ipsi, et nihil habentem imperfectum. Quia vero Christi studium erat interim non ita dignitatem suam revelare, sicut persuadere quod nihil ex adverso agebat patri: propterea in verbis multoties humiliter loquens videtur, in rebus autem cum potestate omnia operatur. Ideoque et Nicodemo nunc manifeste quidem nihil excelsum loquitur de se ipso; occulte autem ab humili eum opinione reducit, docens quod sufficiens sibi ipse est in miraculorum operatione; unde subditur respondit Iesus, et dixit ei: amen, amen dico tibi: nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* Augustinus. *Isti sunt ergo quibus se credit Iesus qui nati fuerint denuo, qui non in nocte veniunt ad Iesum, sicut Nicodemus; tales enim iam etiam profitentur. Dicit ergo nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei; quasi dicat: quia nondum es natus denuo, idest ex Deo, spirituali generatione, notitia quam habes de me, spiritualis non est, sed animalis et humana. Ego autem dico tibi, quod sive tu, sive alius quicumque, nisi ex Deo denuo natus fuerit, non poterit apprehendere gloriam quae circa me est; sed extra regnum erit; nam generatio quae per Baptismum fit, illuminationem animae tribuit.* Chrysostomus. *Vel littera talis est: amen, amen dico tibi: nisi quis renatus fuerit, etc.; hoc est, si tu non natus fueris desuper, et dogmatum susceperis certitudinem alicubi, extra erras, et longe es a regno caelorum; seipsum hic ostendens, et indicans quoniam non est hoc tantum quod videtur: sed aliis oculis opus est ad videndum eum. Hoc autem quod dicit desuper, hi quidem, idest de caelo, exponunt; alii vero, a principio. Igitur Iudaei quidem si hoc audissent, deridentes utique discessissent; hic vero et in hoc amorem discipuli ostendit quod a Christo ulterius interrogat.*

Lectio 2

[86008] Catena in Io., cap. 3 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Veniens Nicodemus ad Iesum ut ad hominem, audiens maiora quam ab homine, erigitur ad altitudinem eorum quae dicuntur, non quidem excidens a fide; sed infert hanc impossibilitatem, ut in apertiorem provocet doctrinam. Duo autem erant quae admirabatur: scilicet nativitas talis et regnum: neque enim audita erant apud Iudaeos. Sed interim circa prius instat, et quod maxime eius mentem concutiebat; unde dicitur dicit ad eum Nicodemus: quomodo potest homo nasci, cum sit senex? Numquid potest in ventrem matris suae iterato introire, et renasci?* Beda. *Sic verba ista sonare videntur, quasi puer queat iterato in ventrem matris introire et renasci. Sed sciendum, quod ipse senex erat; ideoque de se protulit exemplum; ac si diceret: ego sum senex et meam quaero salutem: quomodo possum in*

ventrem matris introire et renasci? Chrysostomus. *Rabbi eum vocas, et a Deo venisse dicis; et non suscipis quae dicuntur, sed loqueris ad magistrum dictionem quae multam perturbationem inducit; hoc enim, scilicet quomodo quaerere, eorum est qui non valide credunt, et multi sic quaerentes, a fide deciderunt; hi quidem dicentes: quomodo Deus est incarnatus? Alii: quomodo mansit impassibilis? Propterea et hic propter anxietatem modum exquirit. Sed cum aliquis cogitationibus propriis spiritualia evertit, derisibilia loquitur.* Augustinus in Ioannem. *Spiritus enim loquitur, et ille carnem sapit: non noverat iste nisi unam nativitatem, scilicet ex Adam et Eva; et ex Deo et Ecclesia nondum noverat. Sic tamen tu intellige nativitatem spiritus quomodo intellexit Nicodemus nativitatem carnis: quomodo enim uterus non potest repeti, sic nec Baptismus.* Chrysostomus in Ioannem. *Nicodemo autem decidenti ad eam quae hic est nativitatem, Christus manifestius revelat spiritualis nativitatis modum; unde sequitur respondit Iesus: amen, amen dico tibi: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Augustinus in Ioannem. *Ac si dicat: tu carnalem generationem intelligis; sed ex aqua et spiritu oportet quod nascatur homo propter regnum Dei. Si propter haereditatem patris hominis temporalem nascitur aliquis ex visceribus matris carnalis; et propter haereditatem patris Dei sempiternam nascatur ex visceribus Ecclesiae. Cum autem ex duobus homo consistat, ex corpore videlicet et anima, duplicem habet et huiusmodi modum generationis; aqua enim quae visibilis est, ad emundationem corporis intelligitur: spiritus vero invisibiliter concurrens, ad emundationem invisibilis animae innuitur.* Chrysostomus. *Si vero quis interrogat: qualiter ab aqua homo nascitur? Interrogo et ego: qualiter natus est Adam a terra? Sicut enim in principio subiciebatur elementum terra, totum vero opus plasmantis erat; ita et nunc subicitur elementum aqua, totum vero est spiritus gratiae. Tunc Paradisum dedit in conversationem; nunc autem caelum nobis aperuit. Sed quae est necessitas aquae his qui spiritum sanctum suscipiunt? Divina enim in ea perficiuntur symbola, sepultura et mortificatio, resurrectio et vita. Sicut enim in quodam sepulchro, in aqua nobis submergentibus capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, deinde novus rursus ascendit. Hoc etiam fit, ut discas quoniam virtus patris et filii et spiritus sancti omnia complet, et quod Christus tres dies ad resurgendum expectavit. Quod igitur est matrix fetui, hoc est fideli aqua: in aqua enim plasmatur, et figuratur; sed quod in matrice plasmatur, tempore indiget: quod vero in aqua, non ita, sed in uno momento omnia fiunt. Talis enim est natura corporum ut tempore assumant perfectionem; in spiritualibus vero non est ita; quoniam perfecta a principio constituuntur quae fiunt. Ex quo igitur ascendit a Iordane dominus, non adhuc reptilia animarum viventium, sed animas spirituales et rationabiles aqua reddit.* Augustinus de Bapt. Parv. *Sed quia non ait nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non habebit salutem, vel vitam aeternam; sed non intrabit in regnum Dei; ad hoc, inquiunt quidam, parvuli baptizandi sunt, ut sint cum Christo in regno Dei, ubi non erunt, si baptizati non fuerint; quamvis et sine Baptismo si parvuli moriantur, salutem vitamque aeternam habituri sint, quoniam nullo peccati vinculo astricti sunt. Sed cur nascatur denuo, nisi renovandus a vetustate? Aut unde imago Dei non intrat in regnum Dei, nisi impedimento prohibente peccati?* Haymo. *Talia autem ac tanta secreta mysteria Nicodemo capere non valenti dominus ex carnali nativitate similitudinem dedit, dicens quod natum est ex carne, caro est; et quod natum est ex spiritu, spiritus est: sicut enim caro carnem procreat, ita quoque spiritus spiritum parit.* Chrysostomus in Ioannem. *Nihil* *igitur sensibilium inquiras, neque aestimes quod carnem generet spiritus: domini enim caro genita est non quidem a spiritu solum sed etiam a carne. Quod autem natum est ex spiritu, spirituale est. Nativitatem enim hic non eam quae secundum substantiam, dicit, sed eam quae secundum honorem et gratiam. Si igitur et filius Dei ita natus est, quid plus habebit omnibus qui ita nati sunt? Invenietur autem et spiritu minor, cum eius nativitas gratia spiritus sit. Et quomodo haec a Iudaicis distant dogmatibus? Vide autem et spiritus sancti dignitatem: Dei enim opus videtur facere. Supra enim dixit, quoniam ex Deo nati sunt; hic autem quoniam spiritus eos generat. Dicens autem Christus, quoniam qui natus est ex spiritu, spiritus est, quia turbatum rursus vidit, ad sensibile exemplum ducit sermonem, dicens non mireris quia dixi tibi: oportet vos nasci denuo. Dicendo enim ne mireris, ostendit animi eius turbationem. Ponit autem exemplum quod neque communionem aliquam ad corporum grossitiem habet, neque ad incorporeorum perveniens naturam, quod est venti delatio, dicens spiritus ubi vult spirat, et vocem eius audis: sed nescis unde veniat aut quo vadat. Sic est omnis qui natus est ex spiritu. Quod dicit, tale est. Si ventum nullus detinet, sed quo vult fertur: multo magis spiritus actionem, naturae leges detinere non poterunt, non terminus corporalis nativitatis, neque aliud quid talium. Quoniam autem de vento hic dictum est, manifestat illud quod dicit vocem eius audis, idest sonitum percussionis; non enim loquens infideli et nescienti spiritus actionem hoc diceret. Dicit autem ubi vult spirat, non quasi electionem quamdam vento habente, sed eam quae a natura est motionem, quae non prohibetur, et cum potestate fit. Et nescis unde veniat, aut quo vadat; idest, si huius spiritus, cuius sensum suscipis auditu et tactu, interpretari nescis viam, qualiter divini spiritus operationem scrutaris? Unde subdit sic est omnis qui natus est ex spiritu.* Augustinus in Ioannem. *Sed quis nostrum non videat verbi gratia Austrum euntem a meridie ad Aquilonem, aut alium ventum venientem ab oriente et occidente? Quomodo ergo nescimus unde veniat aut quo eat?* Beda. *Spiritus igitur sanctus est qui ubi vult spirat, quia ipse in potestate habet cuius cor gratia suae visitationis illustret. Et vocem eius audis, cum te praesente loquitur is qui spiritu sancto repletus est.* Augustinus. *Sonat Psalmus, sonat Evangelium, sonat sermo divinus, vox spiritus est. Hoc igitur dicit, quia verbo et sacramento invisibiliter adest spiritus sanctus, ut nascamur.* Alcuinus. *Ergo nescis unde veniat aut quo vadat; quia etsi te praesente spiritus ad horam quempiam repleverit, non potest videri quomodo in eum intraverit, vel quomodo redierit, quia natura est invisibilis.* Haymo. *Sive nescis unde veniat, quia quomodo credentes ad fidem introducat ignoras; vel quo vadat, quia quomodo fideles ad spem perducat nescis; et sic est omnis qui natus est ex spiritu; ac si dicat: spiritus sanctus spiritus invisibilis est; ita et quisquis ex spiritu nascitur, invisibiliter nascitur.* Augustinus. *Vel aliter. Et si tu nascaris de spiritu, hoc eris, ut ille qui non est natus adhuc de spiritu, nesciat unde venias aut quo eas; hoc enim secutus ait sic est omnis qui natus est ex spiritu.* Theophylactus. *Confundatur ergo Macedonius impugnator spiritus, qui servum spiritum sanctum asseruit: spiritus enim sanctus propria potestate et ubi vult, et qualiter vult operatur.*

Lectio 3

[86009] Catena in Io., cap. 3 l. 3 Haymo. *Mysteria divinae maiestatis Nicodemus capere non valet quae a domino audiebat: et ideo rationem quaerens, factum non abnegans, non voto reprehendentis, sed affectu discentis dominum interrogat; unde dicitur respondit Nicodemus, et dixit ei: quomodo possunt haec fieri?* Chrysostomus in Ioannem. *Quia igitur adhuc in Iudaica vilitate manet, et exemplo ita manifesto dicto ei, adhuc interrogat, de reliquo asperius ad eum Christus loquitur; unde sequitur respondit et dixit ei: tu es magister in Israel, et haec ignoras?* Augustinus in Ioannem. *Quid putamus? Dominum huic magistro Iudaeorum quasi insultare voluisse? Volebat quidem illum nasci de spiritu: nemo autem ex spiritu nascitur nisi humilis fuerit, quia ipsa humilitas facit nos nasci de spiritu. Ille autem magisterio inflatus erat, et alicuius momenti sibi esse videbatur, quia doctor erat Iudaeorum. Deponit ergo dominus superbiam eius, ut possit nasci de spiritu.* Chrysostomus. *Nequaquam tamen nequitiam accusat viri, sed insipientiam et ruditatem solum. Sed dicet aliquis: quid commune habet haec nativitas, de qua scilicet Christus locutus est, ad Iudaica dogmata? Habet quidem commune: nam qui primus homo factus est, et quae de costa facta est mulier, et quae steriles genuerunt, et quae per aquam miracula perfecta sunt: dico autem, quod Elisaeus de aqua ferrum eduxit, et quod Iudaei mare rubrum transierunt, et quod Naaman Syrus in Iordane purgatus est: haec omnia nativitatem spiritualem et purgamentum in ea futurum figuraliter personabant; et ea quae a prophetis sunt dicta, occulte ostendunt hunc nativitatis modum; ut puta illud: renovabitur ut aquilae iuventus tua; et: beati quorum remissae sunt iniquitates. Sed et Isaac figura huius nativitatis erat. Haec igitur rememorans dixit tu es magister in Israel, et haec ignoras? Rursus autem aliunde suum sermonem ei credibilem facit, ad imbecillitatem eius condescendens, cum subdit amen, amen dico tibi, quia quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur, et testimonium nostrum non accipitis. Apud nos visus aliis sensibus certior est; et si volumus aliquem facere credere, ita dicimus, quoniam oculis nostris vidimus. Propterea Christus humano loquens ad eum sermone, non visum sensibilem inducit; sed manifestum est quod de certissima cognitione et non aliter se habente loquitur. Igitur hoc quidem, idest quod scimus, ait de seipso solo.* Haymo. *Quaeritur autem quare pluraliter dicat quod scimus loquimur. Ad quod dicendum, quod unigenitus Dei filius erat qui hoc loquebatur; ostendens qualiter pater est in filio, et filius in patre, et spiritus sanctus ab utroque indivisibilis procedat.* Alcuinus. *Vel dicit pluraliter, ac si dicat: ego et illi qui modo spiritu sunt renati, intelligimus illud quod loquimur; et quod vidimus apud patrem in abscondito, hoc testamur foris in mundo; et vos, qui carnales estis et superbi, non accipitis testimonium nostrum.* Theophylactus. *Quod nequaquam de Nicodemo dicit, sed de genere Iudaeorum, qui usque ad finem in perfidia permanserunt.* Chrysostomus in Ioannem. *Quod quidem non turbati verbum est, sed mansuetudinem ostendentis. Hinc enim erudit nos, cum ad aliquos locuti fuerimus et non persuaserimus, non tristari neque irasci, sed nostrum sermonem credibilem facere, non solum non irascendo, sed etiam non clamando; materia enim irae clamor est. Iesus autem dogmata excelsa tangere debens, propter audientium infirmitatem se detinet multoties; et non continue dignis sua magnitudine dogmatibus immoratur, sed magis his quae condescensionem habent; unde hic subditur si terrena dixi vobis, et non creditis, quomodo si dixero vobis caelestia, credetis?* Augustinus. *Hoc est, si non creditis quia templum possum suscitare deiectum a vobis, quomodo credetis quia per spiritum sanctum possunt homines regenerari?* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Si Baptismum*

terrenum dicat, non mireris, quia in terra perficitur, et comparatione illius nativitatis stupendae quae est ex substantia patris, terrena est gratiae nativitas. Et bene non dixit: non intelligitis; sed non creditis: nam cum quis aliqua per intellectum suscipere non valet, amentiae vel ignorantiae imputatur; cum autem hoc non suscipiat aliquis quod solum fide oportet suscipere, non amentiae sed infidelitatis est accusatio. Dicebantur autem haec, etsi non credebantur, quia posteri erant ea suscepturi.

Lectio 4

[86010] Catena in Io., cap. 3 l. 4 Augustinus de Peccat. Mer. et Remiss. *Notata paululum eius imperitia qui se ceteris de magisterio praeferebat, et omnium talium incredulitate reprehensa, respondet quod alii credant, si illi non credunt ad illud quod interrogatus est quomodo possunt ista fieri? Dicens et nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo; quasi dicat: sic fiet generatio spiritualis, ut sint caelestes homines ex terrenis; quod adipisci non poterunt nisi membra mea efficiantur, ut ipse ascendat qui descendit, non aliud deputans corpus suum, idest Ecclesiam suam, quam seipsum.* Gregorius Moralium. *Quia enim nos unum cum illo iam facti sumus, unde solus venit in se, solus redit etiam in nobis; et is qui in caelo semper est, ad caelum quotidie ascendit.* Augustinus. *Quamvis autem in terra factus sit filius hominis, divinitatem tamen suam, qua in caelo manens, descendit ad terram, non indignam censuit nomine filii hominis, sicut carnem suam dignatus est nomine filii Dei. Per unitatem enim personae, qua utraque substantia unus est Christus; et filius Dei ambulabat in terra, et idem ipse filius hominis manebat in caelo. Fit ergo credibiliorum fides ex incredibilioribus creditis. Si enim divina substantia longe distantior potuit propter nos ita suscipere humanam substantiam, ut una persona fieret; quanto credibilius alii sancti fiunt cum homine Christo unus Christus, ut omnibus per gratiam ascendentibus, ipse unus ascendat in caelum qui de caelo descendit?* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Quia dixerat Nicodemus scimus quoniam a Deo venisti magister, ne aestimetur ita esse magister ut multi prophetarum de terra existentes, subiungit et nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo.* Theophylactus. *Cum vero filium hominis descendisse de caelo audis, non putes quod de caelo caro descenderit: hoc enim haereticorum dogma est, qui docebant, quod Christus de caelo corpus sumpserat, et per virginem transierat.* Chrysostomus. *Filium enim hominis non carnem hic vocavit, sed a minori substantia se totum nominavit: est enim ei consuetudo multoties a divinitate, multoties ab humanitate totum vocare.* Beda. *Si enim aliquis homo nudus de monte ad convallia descendat, et assumptis vestimentis et armis ad eumdem montem ascendat, recte ipse idem qui prius descendit ascendisse perhibetur.* Hilarius de Trin. *Vel quia de caelo descendit, conceptae de spiritu originis causa est: non enim corpori Maria originem dedit, licet ad incrementa partumque corporis omne quod sexus sui est naturale contulerit. Quod vero hominis filius est, susceptae in virgine carnis est partus. Quod autem in caelis est, naturae semper permanentis potestas est, quae non ex infinitatis suae virtute in regionem definiti corporis coarctavit verbi Dei*

potestatem, et in forma servi manens ab omni intra extraque caeli mundique circulo, caeli ac mundi dominus non abfuit. Per hoc ergo et de caelo descendit, quia filius hominis est; et in caelis est, quia verbum caro factum, non amiserat manere quod verbum est. Augustinus in Ioannem. *Miraris autem quia hic erat, et in caelo. Tales fecit discipulos suos. Paulum audi dicentem: nostra conversatio in caelis est. Si homo Paulus ambulabat in terra et conversabatur in caelis, Deus caeli et terrae non poterat esse in caelo et in terra?* Chrysostomus. *Vide autem, quia quod valde videtur excelsum, indignum est sua magnitudine: non enim solum in caelo est, sed ubique, et omnia replet. Sed adhuc ad imbecillitatem auditoris loquitur, paulatim eum reducere volens.*

Lectio 5

[86011] Catena in Io., cap. 3 l. 5 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dixerat beneficium Baptismi, inducit huius causam, scilicet crucem, dicens et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis.* Beda. *Magistrum legis Mosaicae ad spiritualem sensum eiusdem legis inducit, recordans veteris historiae, et hanc in figuram suae passionis atque humanae salvationis factam edisserens.* Augustinus de Peccat. Mer. et Remiss. *Serpentum enim incursibus in deserto multi moriebantur; ac sic Moyses ex praecepto domini exaltavit in deserto aeneum serpentem: hunc videntes sanabantur continuo. Exaltatus serpens est mors Christi, eo significandi modo quo per efficientem id quod efficitur significatur. A serpente quippe mors venit, qui peccatum, quo mori meretur, homini persuasit; dominus autem in carnem suam non peccatum transtulit tamquam venenum serpentis, sed mortem, ut esset in similitudine carnis peccati poena sine culpa; unde in carne peccati et poena solveretur et culpa.* Theophylactus. *Videas ergo figuram ad veritatem: ibi enim serpentis similitudo speciem quidem bestiae habet, venenum autem non habet; sic et hic Christus a peccato liber, in similitudinem carnis peccati venit. Exaltari autem audiens, suspensionem intelligas in altum, ut sanctificaret aerem qui sanctificaverat terram ambulando in ea: intelligas etiam per exaltationem gloriam: nam illa crucis altitudo gloria Christi facta est: in quo enim iudicari voluit, in hoc huius mundi principem iudicavit. Adam enim iuste mortuus est, quia peccavit; dominus vero iniuste, quia peccatum non fecit. Postquam ergo iniuste mortem sustinuit, superavit illum qui eum tradidit morti, et sic liberavit Adam a morte. Sed in hoc devictum se invenit: non enim potuit in cruce dominum contristare ut crucifigentes odiret; sed magis diligebat, et pro eis orabat. Sic igitur crux Christi eius exaltatio et gloria facta est.* Chrysostomus. *Ideo etiam non dixit: pendere oportet filium hominis, sed exaltari, quia honestius hoc videbatur: unde et propter audientem et propter figuram hoc posuit; ut discas quoniam cognata sunt vetera novis; deinde ut cognoscas quoniam non invitus ad passionem venit; et adhuc ut discas quoniam multis hinc nascitur salus.* Augustinus. *Sicut ergo tunc qui conspiciebat exaltatum serpentem, a veneno sanabatur, et a morte liberabatur; sic nunc qui conformatur similitudini mortis Christi per fidem Baptismumque eius, et a peccato per iustificationem, et a morte per resurrectionem liberatur; hoc est enim quod ait: ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Quid ergo opus est ut morti Christi per*

Baptismum conformetur parvulus, si morsu serpentis non est omnino venenatus? Chrysostomus. *Attende autem, quod passionem obumbrate posuit, ne ex eius verbis fieret tristis auditor; fructum vero passionis posuit manifeste. Si enim qui credunt in crucifixum, non pereunt; multo magis qui crucifixus est, non perit.* Augustinus in Ioannem. *Hoc autem interest inter figuratam imaginem et rem ipsam, quod illi sanabantur a morte ad temporalem vitam; hi autem, ut habeant vitam aeternam.*

Lectio 6

[86012] Catena in Io., cap. 3 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dixerat oportet exaltari filium hominis, quo mortem occulte significavit, ne auditor tristis ab his fieret verbis, humanum quid de eo suspicans, et mortem eius aestimans non esse salutarem; hoc ad rectitudinem reducit, filium Dei dicens eum qui datur ad mortem, et mortem eius causam esse vitae aeternae; unde dicit sic enim Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam; quasi dicat: ne mireris quoniam ego debeo exaltari, ut vos salvemini: etenim et patri hoc videtur; qui ita nos dilexit, ut pro servis indevotis filium dederit. Dicendo autem sic Deus dilexit mundum, multam indicat amoris intensionem. Multa enim est et infinita distantia: qui enim immortalis, qui sine principio, qui magnitudo infinita, eos qui sunt ex terra et cinere, infinitis plenos peccatis dilexit. Sed et ea quae post hoc ponit, ostensiva sunt magni amoris: non enim servum, non Angelum, non Archangelum dedit, sed filium suum. Rursus, si filios plures habuisset et dedisset unum, hoc etiam esset maximum; nunc vero filium unicum dedit; unde subdit unigenitum.* Hilarius de Trin. *Sed si dilectionis hinc fides est creaturam creaturae praestitisse, non facit magni meriti fidem vilis et spernenda iactura. Pretiosa autem sunt quae commendant caritatem, et ingentia ingentibus aestimantur. Deus diligens mundum, filium non adoptivum, sed suum et unigenitum dedit. Hic proprietas est, nativitas est, veritas est; non creatio est, non adoptio est, non falsitas est: hic dilectionis et caritatis fides est, ut ad mundi salutem et filium suum et unigenitum praestitisset.* Theophylactus. *Videtur autem mihi quod, sicut dixit superius, quod filius hominis descendit de caelo, cum caro de caelo non descenderit; sed propter unam personam in Christo, quae Dei sunt attribuit homini: sed et nunc e converso, quae sunt hominis, verbo Dei appropriat: etenim Deus Dei filius impassibilis mansit; sed quia unus erat secundum hypostasim Dei filius et homo qui passionem sustinuit; filius dari dicitur in mortem, qui passibiliter patiebatur, non natura propria, sed carne propria. Est autem maxima utilitas consecuta ex huiusmodi datione, mentem excedens humanam; sequitur enim ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Vetus namque testamentum his qui servabant illud, dierum longitudinem promittebat; Evangelium vero aeternam et insolubilem vitam.* Augustinus. *Notandum vero, quod eadem de filio Dei unigenito replicat quae de filio hominis in cruce exaltato praemiserat, dicens ut omnis qui credit in eum; quia idem redemptor et conditor noster filius Dei ante saecula existens, filius hominis factus est in fine saeculorum; ut qui per divinitatis suae potentiam nos creaverat ad perfruendam beatitudinem perennis vitae, ipse per fragilitatem humanitatis nostrae nos restauraret ad percipiendam quam perdidimus vitam.*

Alcuinus. *Vere autem per filium Dei habebit mundus vitam; quia non alia de causa venit in mundum nisi ut salvet mundum; unde sequitur non enim misit Deus filium suum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Augustinus in Ioannem. *Quare enim salvator mundi dictus est, nisi ut salvet mundum? Ergo quantum in medico est, sanare venit aegrotum. Ipse se interimit qui praecepta medici servare non vult, aut contemnit.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed quia hoc dicit, multi pigrorum in peccatorum magnitudine, et negligentiae superabundantia, Dei abutentes misericordia, dicunt: non est Gehenna, non est supplicium; omnia nobis Deus peccata dimittit. Sed considerandum, quod duo sunt Christi adventus: qui iam factus est, et qui futurus. Et prior quidem factus est, non ut iudicet quae facta sunt a nobis, sed ut dimittat. Secundus autem, non ut dimittat, sed ut iudicet. De priori igitur ait: non veni ut iudicem mundum; quia enim clemens est, non facit iudicium, sed interim remissionem omnium peccatorum per Baptismum primo, et postea per poenitentiam; quia si hoc modo non fecisset, universi simul perditi essent: omnes enim peccaverunt et egent gratia Dei. Ne igitur aliquis crederet se impune peccare, subdit de poena non credentis qui credit in eum, non iudicatur. Qui credit, inquit, non qui investigat. Quid igitur si immundam habeat vitam? Maxime quidem Paulus tales non fideles esse dicit: confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Sed hoc illud significat: quia secundum hoc qui credit, non iudicatur; sed operum quidem graviorem sustinebit poenam; infidelitatis autem causa non torquebitur.* Alcuinus. *Vel qui credit in eum et adhaeret ei ut membrum capiti, non iudicabitur.* Augustinus. *Quid autem dicturum sperabas de eo qui non credit, nisi quod iudicatur? Sed vide quid dicit: qui autem non credit, iam iudicatus est. Nondum apparuit iudicium, sed iam factum est iudicium. Novit enim dominus qui sunt eius; novit qui permaneant ad coronam et qui permaneant ad flammam.* Chrysostomus. *Aut hoc dicit, quia ipsum discredere impoenitentis supplicium est: esse enim extra lumen, etiam secundum se, maximum supplicium est. Vel quod futurum est praenuntiat. Sicut enim qui occidit hominem, etsi nondum sententia iudicantis condemnatus sit, rei tamen natura condemnatus est; ita et qui incredulus est; sicut et Adam qua die comedit de ligno, mortuus est.* Gregorius Moralium. *Vel aliter. In extremo iudicio aliqui non iudicantur et pereunt, de quibus hic dicitur qui non credit, iam iudicatus est. Non enim eorum tunc causa discutitur qui a conspectu districti iudicis iam cum damnatione suae infidelitatis abscedunt. Professionem vero fidei retinentes, sed professionis opera non habentes, redarguuntur ut pereant. Qui vero nec fidei sacramenta tenuerunt, increpationem iudicis in extrema examinatione non audiunt: quia praeiudicati in infidelitatis suae tenebris, eius quem despexerant invectione argui non merentur. Princeps namque terrenam rempublicam regens aliter punit civem interius delinquentem, atque aliter hostem exterius rebellantem. In isto iura sua consulit; contra hostem vero bella movet, dignaque eius malitiae tormenta retribuit; de malo vero eius quid lex habeat non requirit; neque enim lege necesse est perimi eum qui lege numquam potuit teneri.* Alcuinus. *Quare autem iudicatus est qui non credit, causam assignat dicens quia non credit in nomine unigeniti filii Dei. In hoc enim solo nomine est salus. Non habet Deus multos filios qui possint salvare; hunc habet unigenitum, per quem salvat.* Augustinus de Peccat. Mer. et Remiss. *Ubi ergo parvulos ponimus baptizatos, nisi inter eos qui crediderunt? Hoc enim eis acquiritur per virtutem sacramenti et offerentium responsionem; ac per hoc eos qui baptizati non sunt, inter eos qui non crediderunt, statuimus.*

Lectio 7

[86013] Catena in Io., cap. 3 l. 7 Alcuinus. *Reddit causam quare non crediderunt, et quare iuste damnantur, dicens hoc est autem iudicium, quia lux venit in mundum.* Chrysostomus in Ioannem. *Quasi dicat: numquid ipsi eam quaesierunt vel laboraverunt ut invenirent? Ipsa lux venit ad eos, nec ei occurrerunt; unde sequitur et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem. Hic de reliquo omni eos privat excusatione: venit enim eripere a tenebris, et ad lucem ducere. Quis ergo eius qui non vult ad lucem accedere, miserebitur?* Beda. *Lucem seipsum appellat, de qua Evangelista dixit: erat lux vera. Tenebras vero appellat peccata. Deinde, quia videbatur multis esse incredibile quod dictum est (nullus enim tenebras praehonorat luci), subdit causam quare haec passi sunt, dicens erant enim eorum opera mala. Et si quidem in iudicium venisset, haberet hoc aliquam rationem; qui enim malorum sibi conscius est, fugere iudicem consuevit; parcenti vero, qui dereliquerunt occurrunt. Decens igitur erat eos qui multorum sibi ipsis erant conscii peccatorum, maxime Christo ad ignoscendum venienti occurrere; quod et in multis factum est; etenim publicani et peccatores venientes recumbebant cum Iesu. Quia vero quidam sunt ita molles ad eos qui pro virtute sunt labores, ut usque ad ultimum velint adhaerere malitiae; in horum iniuriam subdit omnis enim qui male agit, odit lucem: quod quidem dictum est de his qui eligunt in malitia manere.* Alcuinus. *Quia omnis qui male agit, odit lucem; idest, qui est in intentione peccandi, cui placet peccatum, odit lucem, quae detegit peccatum.* Augustinus Confess. *Quia enim falli nolunt et fallere volunt, amant eam cum seipsam indicat, et oderunt eam cum eos ipsa lux indicat. Inde retribuetur eis, ut eos nolentes manifestet, et eis ipsa non sit manifesta. Amant ergo veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem; unde sequitur et non venit ad lucem, ut non arguantur opera eius.* Chrysostomus. *Eum enim qui in Paganismo vivit, nullus redarguit, quia deos tales habet, et digna dogmatibus opera demonstrat; qui vero Christi sunt male viventes ab omnibus rectis accusantur. Si autem gentiles sunt recte viventes, hoc manifeste non novi. Non enim mihi dicas eos qui a natura sunt mites et honesti; non enim est hoc virtus; sed eum dic qui a passionibus sustinet violentiam, et sapienter vivit; sed non utique habes. Si enim regni enuntiatio, et Gehennae minae, et alia tanta documenta vix detinent homines in virtute, nullo horum persuasi pertransibunt virtutem. Si vero hypocrisim fingunt, gloriae gratia hoc faciunt: unde cum potuerint latere, non omittent uti malis desideriis. Quae etiam utilitas est cum aliquis sobrius sit et non rapit, fit vero vanae gloriae servus? Hoc enim non est recte vivere. Inanis enim gloriae servus fornicario non minor est: multo enim plura et graviora operatur. Si autem quidam recte sunt viventes in gentilibus, non hoc adversatur huic sermoni: quia non frequenter contingit, sed raro.* Beda. *Moraliter etiam illi magis tenebras quam lucem diligunt, qui suos praedicatores bene docentes odiis et detractionibus insequuntur. Sequitur qui autem facit veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur opera eius, quia in Deo sunt facta.* Chrysostomus. *Non autem de his qui ab initio facti sunt Christiani hoc dicit; sed tantum de his qui ex gentibus vel Iudaeis ad rectam transponendi erant fidem. Ostendit enim quoniam nullus utique eliget in errore vivens ad fidem venire, nisi prius inscribat sibi ipsi viam rectam.* Augustinus de

Peccat. Mer. et Remiss. *In Deo autem facta dicit opera eius qui venit ad lucem: quia intelligit iustificationem suam non ad sua merita, sed ad Dei gratiam pertinere.* Augustinus in Ioannem. *Sed si omnia opera Deus mala invenit, quomodo quidam fecerunt veritatem, et venerunt ad lucem, idest ad Christum? Sed dilexerunt tenebras magis quam lucem: ibi posuit vim. Multi dilexerunt peccata sua, multi ea confessi sunt. Accusat Deus peccata tua: si et tu accuses, adiungeris Deo. Oportet ut oderis in te opus tuum, et ames in te opus Dei. Initium operum bonorum confessio est operum malorum: et tunc facis veritatem, quia non te palpas, non tibi blandiris. Venis autem ad lucem, quia hoc ipsum quod tibi displicuit peccatum tuum, non tibi displiceret nisi Deus tibi luceret, et eius veritas tibi ostenderet. Facit autem aliquis veritatem confessionis, et venit ad lucem in operibus bonis, etiam propter illa quae videntur minuta esse peccata linguae aut cogitationum, aut immorationis in rebus concessis; quoniam minuta plura peccata, si negligantur, occidunt. Minutae sunt guttae quae flumen implent; minuta sunt grana arenae; sed si multa arena imponatur, arena premit atque opprimit. Hoc facit sentina neglecta, quod facit fluctus irruens paulatim. Per sentinam intrat; sed diu intrando et non exhauriendo mergit navem. Quid est autem exhaurire, nisi bonis operibus agere ne obruant peccata, gemendo, ieiunando, tribuendo, ignoscendo?*

Lectio 8

[86014] Catena in Io., cap. 3 l. 8 Chrysostomus in Ioannem. *Nihil veritate apertius neque fortius; quae neque latere vult, neque periculum formidat, neque insidiis tremit, neque gloriam quae a multis est desiderat, nulli humanorum obnoxia; unde et dominus in solemnitatibus Ierusalem ascendebat; non se ostentans, neque honorem diligens, sed ut pluribus sua dogmata proponeret, et miraculorum utilitatem. Postquam autem solemnitates solvebantur, ad Iordanem frequenter veniebat, quia et illic etiam turbae concurrebant; unde dicitur post haec venit Iesus et discipuli eius in Iudaeam terram, et illic demorabatur cum eis.* Beda. *Dicit autem post haec, non continuo post disputationem cum Nicodemo, quae facta est in Hierosolymis, sed peracto spatio temporis de Galilaea in Iudaeam rediit.* Alcuinus. *Per Iudaeam quidem significantur confitentes, quos visitat Christus: ubi enim est peccatorum confessio vel divinarum laudum, illuc venit Christus et discipuli eius, idest doctrina et illuminatio eius, et ibi moratur purgando a vitiis; unde sequitur et illic demorabatur cum eis, et baptizabat.* Chrysostomus. *Cum autem Evangelista postmodum dicat quod Iesus non baptizabat, sed discipuli eius, manifestum est quoniam et hic hoc dicit, quod soli discipuli baptizabant.* Augustinus in Ioannem. *Baptizatus autem dominus baptizabat non eo Baptismate quo baptizatus est: baptizatus est enim a servo, ostendens humilitatis viam, et perducens ad Baptismum domini, hoc est suum. Baptizabat enim Iesus quomodo dominus, quomodo Dei filius.* Beda. *Christo autem iam baptizante, adhuc baptizat Ioannes; quia adhuc permanet umbra, nec debet praecursor cessare donec veritas manifestetur; unde sequitur erat autem Ioannes baptizans in Aennon iuxta Salim. Aennon Hebraice aqua: unde quasi nominis interpretationem aperiens subdit quia aquae multae erant illic. Salim oppidum est iuxta Iordanem situm, ubi olim Melchisedech regnavit.* Hieronymus

ad Evagrium. *Nec refert utrum Salem aut Salim nominetur, cum vocalibus in medio litteris perraro utantur Hebraei, et pro voluntate lectorum ac regionum varietate, eadem verba diversis sonis atque accentibus proferantur. Sequitur et veniebant, et baptizabantur.* Beda. *Quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit Baptisma Ioannis ante Baptismum Christi: quia sicut ille praedicabat poenitentiam et Baptismum Christi nuntiabat, et in cognitionem veritatis quae mundo apparuit attrahebat: sic ministri Ecclesiae primo erudiunt venientes ad fidem, post peccata eorum redarguunt, deinde in Baptismo Christi remissionem promittunt, et sic in cognitionem et dilectionem veritatis attrahunt.* Chrysostomus. *Discipulis autem Iesu baptizantibus, non cessavit Ioannes baptizans usque ad incarcerationem; quod significat Evangelista cum subdit nondum enim missus fuerat Ioannes in carcerem.* Beda. *Ecce aperte notat facta Christi ante Ioannem incarceratum; quae alii praeterierunt, incipientes ab his quae post missum Ioannem in carcerem facta sunt.* Augustinus. *Quare autem baptizabat Ioannes? Quia oportebat ut dominus baptizaretur. Non solum autem baptizatus est ab eo, ne Baptismus Ioannis melior Baptismate domini videretur.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed cuius gratia usque tunc baptizabat? Si enim cessasset, aestimaretur zelo vel ira facere; sed persistens, non sibi ipsi gloriam acquirebat, sed Christo auditores mittebat. Et multo efficacius hoc faciebat quam discipuli Christi, quia insuspicabile eius erat testimonium, et maiorem gloriam apud omnes habebat; ideo etiam adhuc baptizabat, ne discipulos suos in ampliorem zelum immitteret. Aestimo autem et propter hoc permissam esse mortem Ioannis, et eo sublato de medio, Iesum maxime praedicare coepisse, ut omnis multitudinis affectio ad Christum transiret, et non ultra his quae de utroque erant sententiis scinderetur. Zelotype enim se habentes discipuli Ioannis ad Christi discipulos et ad ipsum Christum, quia viderunt discipulos Christi baptizantes, coeperunt dicere ad eos qui baptizabantur, quasi aliquid maius haberet Baptisma Ioannis Baptismate discipulorum Christi; unde subditur facta est ergo quaestio ex discipulis Ioannis cum Iudaeis de purificatione. Quoniam enim ipsi quaestionem moverunt, sed non Iudaei, Evangelista occulte monstrat, non dicens quod Iudaeus quaesivit, sed quod quaestio facta est ex discipulis Ioannis.* Augustinus. *Intelligas ergo dixisse Iudaeos maiorem esse Christum, et ad eius Baptisma debere concurri; illi autem nondum intelligentes defendebant Baptismum Ioannis. Ventum est ergo ad ipsum Ioannem, ut solveret quaestionem; unde sequitur et venerunt ad Ioannem, et dixerunt ei: Rabbi, qui erat tecum trans Iordanem (...) ecce baptizat.* Chrysostomus. *Hoc est: quem tu baptizasti. Non autem dixerunt: quem tu baptizasti: quia coacti essent et vocis eius meminisse quae super eum est delata; sed dicunt qui erat tecum, quasi qui discipuli ordinem habebat, nihil plus habens nobis, nunc se a te separans baptizat. Addunt autem cui etiam testimonium perhibuisti; quasi dicant: quem tu clarum ostendisti, et circumspectum fecisti, eadem tibi audet: et hoc est quod dicunt ecce hic baptizat. Non autem in hoc solum aestimabant se excitare eum, sed et in eo quod de reliquo ea quae ipsorum erant reprobabantur; unde subdunt et omnes veniunt ad eum.* Alcuinus. *Quasi dicant: te dimisso omnes currunt ad Baptismum illius quem tu baptizasti.*

Lectio 9

[86015] Catena in Io., cap. 3 l. 9 Chrysostomus in Ioannem. *Interrogatus Ioannes, non vehementer discipulos increpat, timens ne ab eo separati, aliquid aliud operentur; sed remisse quodammodo eis loquitur; unde dicitur respondit Ioannes, et dixit eis: non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei datum de caelo: quasi dicat: etsi praeclara sunt quae Christi sunt, etsi omnes ad eum currunt, mirari non oportet: Deus enim est qui hoc facit. Humana enim facile deprehensibilia sunt, et imbecillia, et velociter defluunt; haec autem non talia sunt: non ergo sunt humanitus adinventa, sed divinitus ordinata. Si autem humilius loquitur de Christo, non mireris: non enim erat conveniens quod praeassumptos a tali passione, scilicet invidiae, ab initio doceret omnia; sed interim vult eos terrere, ostendens quod ad impossibilia conantur, et quod Deo rebelles inveniuntur.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Hoc Ioannes de seipso dicit: quasi homo de caelo accepi: ergo quia accepi ut aliquid essem, inanem me vultis esse, ut loquar contra veritatem?* Chrysostomus. *Et vide quia hoc quod aestimabant proponi in Christi subversione, quando dixerunt cui testimonium perhibuisti, hoc in eos convertit, dicens ipsi vos mihi testimonium perhibetis, quod dixerim: non sum ego Christus; quasi dicat: si verum meum testimonium aestimatis, dicite quoniam illum mihi praehonorare oportet; unde subdit sed quoniam missus sum ante illum; quasi dicat: minister sum, et ea quae sunt eius qui me misit dico, non humana gratia blandiens ei, sed patri eius qui me misit, ministrans.* Alcuinus. *Sed si aliquis dicat: quandoquidem tu non es Christus, quis ergo es tu? Vel: quis est ille cui perhibes testimonium? Ad hoc respondet: ille est sponsus; ego sum amicus sponsi, missus ut per me sponsa praeparetur suo sponso; unde subditur qui habet sponsam, sponsus est. Sponsam dicit Ecclesiam ex omnibus gentibus congregatam, quae virgo est integritate mentis, perfectione caritatis, unitate Catholicae fidei, concordia pacis, integritate animae et corporis; quae habet sponsum, de quo quotidie generat.* Beda. *Ceterum frustra est virgo corpore quae virgo non manet in mente. Hanc autem sponsam Christus in thalamo uteri virginalis sibi sociavit, et eamdem pretio sui sanguinis redemit.* Theophylactus. *Omnis etiam animae sponsus Christus est; sponsalium vero locus, ubi coniunctio efficitur, locus est Baptismatis, sive Ecclesia. Dat vero arrham sponsae, peccatorum remissionem, spiritus sancti communionem; perfectiora vero in futuro saeculo retribuet dignis. Nullus autem alius est sponsus nisi solus Christus: omnes namque doctores paranymphi existunt, sicut et praecursor. Nullus enim bonorum largitor est nisi dominus: omnes alii ministri sunt bonorum, quae dantur a domino.* Beda. *Sponsam igitur suam dominus amico suo, idest ordini praedicatorum, commendavit; qui eam non sibi, sed Christo zelare debet; unde subditur amicus autem sponsi, qui stat et audit eum, gaudio gaudet propter vocem sponsi.* Augustinus. *Quasi dicat: non est mea sponsa. Sed numquid non gaudes in nuptiis? Immo gaudeo, ait, quia sum amicus sponsi.* Chrysostomus. *Sed qualiter qui dixit: non sum dignus solvere corrigiam calceamenti, amicum nunc seipsum dicit? Non quidem propter honoris aequalitatem, sed multitudinem gaudii repraesentare volens. Non enim in talibus ita ministri sponsi laetantur sicut amici. Simul autem et condescendens eorum imbecillitati amicum se dicit: quia enim aestimabant eum morderi ab his quae fiebant, ostendit quod non solum non mordetur, sed et valde gaudet, si sponsum sponsa cognoscit.* Augustinus. *Sed quare stat? Quia non cadit, quia humilis est. Vide stantem in solido. Non sum dignus corrigiam calceamenti ei solvere. Stat autem, et audit eum. Si ergo cadit, non audit eum: ergo stare debet amicus sponsi et audire, idest permanere in gratia quam accepit, et audire vocem*

ad quam gaudeat. Non, inquit, gaudeo propter vocem meam, sed propter vocem sponsi gaudeo: ego in audiendo, ille in dicendo; ego auris, ille verbum. Qui enim custodit sponsam vel uxorem amici sui dat quidem operam ut nullus alius ametur; sed si amari se pro amico voluerit, et uti voluerit commendata sibi, quam detestandus universo generi humano apparet? Multos autem adulteros video, qui sponsam tanto pretio emptam possidere volunt, et id agunt verbis suis ut pro sponso amentur. Chrysostomus. *Vel aliter. Quod dicit qui stat, non sine causa posuit; sed indicans quod quae sua sunt, iam cessaverunt, et quoniam eum de reliquo stare oportet et audire: quod quidem dicit, a parabola sermonem transferens ad propositum: quia enim sponsi et sponsae mentionem fecerat, ostendit qualiter haec sponsalia fiant, quia per vocem et doctrinam: fides enim est ex auditu; auditus autem per verbum Dei. Et quoniam ea quae speraverat evenerunt, idcirco subdit in hoc autem gaudium meum impletum est; idest, perfectum est a me opus quod fieri oportebat, et plus nihil operari possum de reliquo.* Theophylactus. *Unde nunc gaudeo, quod scilicet omnes illum attendunt. Si enim non accessisset ad sponsum sponsa, idest populus, tunc dolerem ego paranymphus.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. In hoc gaudium meum impletum est, ut scilicet gaudeam ad vocem sponsi. Habeo gratiam meam; plus non mihi assumo, ne quod accepi amittam. Qui enim vult gaudere de se, tristis est; qui autem vult de Deo gaudere, semper gaudebit, quia Deus sempiternus est.* Beda. *Gaudio autem gaudet homo propter vocem sponsi, cum intelligit non se debere gaudere de sapientia sua, sed de sapientia quam accepit a domino. Quisquis enim in benefactis non gloriam suam vel laudem requirit, neque terrena lucra sed caelestia cupit, hic amicus est sponsi.* Chrysostomus in Ioannem. *Deinde non solum circa praesentia, sed etiam circa futura passionem invidiae a se removit, dicens illum oportet crescere, me autem minui; quasi dicat: quae nostra sunt, steterunt, et cessaverunt de reliquo; crescunt autem quae sunt illius.* Augustinus. *Sed quid est hoc illum oportet crescere? Deus nec crescit, nec minuitur. Sed Ioannes et Iesus, quod ad carnem attinet, coaevi erant: sex menses, qui intererant, nullam distinguunt aetatem. Magnum est hoc sacramentum. Antequam veniret dominus, homines gloriabantur de se: venit ille homo, ut minueretur hominis gloria et augeretur gloria Dei. Sic enim venit ille ut dimitteret peccata, et homo confiteretur: etenim confessio hominis, humilitas hominis, miseratio Dei, altitudo Dei. Hanc autem veritatem etiam passionibus significaverunt Christus et Ioannes: nam Ioannes capite minutus est, Christus autem in cruce exaltatus. Deinde natus est Christus, cum iam inciperent crescere dies; natus est Ioannes quando coeperant minui dies. Crescat ergo in nobis gloria Dei, et minuatur gloria nostra, ut in Deo crescat et nostra. Quanto autem magis intelligis Deum, videtur in te crescere Deus; non autem in se crescit, sed semper perfectus est: sicut si curarentur alicuius oculi ex pristina caecitate, et inciperet videre paululum lucis, et alia die plus videret, videretur ei lux crescere; lux tamen perfecta est, sive ipse videat, sive non: sic enim et interior homo proficit quidem in Deo, et Deus in illo videtur crescere; ipse autem minuitur, ut a gloria sua decidat, et in gloria Dei surgat.* Theophylactus. *Vel aliter. Sicut aliorum luminarium, adveniente sole, lumen extingui videtur, licet non sit secundum veritatem extinctum, sed a maiori occultatum; sic et praecursor tamquam stella a sole celatus, minui dicitur. Crescit autem Christus prout paulatim manifestat se per miracula: non quod in virtutibus cresceret aut proficeret (haec nempe Nestorii est opinio), sed secundum ostensionem divinitatis eius.*

Lectio 10

[86016] Catena in Io., cap. 3 l. 10 Chrysostomus in Ioannem. *Sicut vermis ligna corrodit et aerugo ferrum, ita vana gloria nutrientem se perdit animam; ideo multo studio opus est ut hanc destruamus passionem: unde Ioannes multis rationibus discipulos suos habentes passionem hanc, vix mitigat; post illa enim quae antea dixerat, rursus eos aliis disponit sermonibus, dicens qui desursum venit, super omnes est; quasi dicat: quia vos meum extollitis testimonium, et ex hoc dicitis me esse digniorem fide, eo scilicet cui testimonium perhibui; hoc necesse est vos scire, quod non est eum qui de caelis venit, fieri fide dignum ab eo qui terram habitat; et hoc est quod dicit super omnes est, quia ipse sibi sufficiens, et quod omnibus incomparabiliter maior est.* Theophylactus. *Ipse enim Christus desursum venit a patre descendens, et super omnes est, distinctus ab omnibus.* Alcuinus. *Vel desursum venit, idest de altitudine humanae naturae, quam habuit ante peccatum primi hominis: de illa enim altitudine assumpsit verbum Dei humanam naturam: non assumpsit culpam cuius assumpsit poenam. Sequitur qui est de terra, de terra est, idest terrenus est, et de terra loquitur, idest terrena loquitur.* Chrysostomus. *Et nimirum non ex terra erant ei omnia: etenim animam habebat, et spiritum participabat non ex terra. Qualiter igitur ipse de terra se esse dicit? Nihil aliud per hoc ostendit occulte quam quod parvus est, utpote humi reptans, et in terra natus, et nulla comparatione dignus ad Christum, qui nobis desuper venit. Non autem dicit de terra loquitur, quoniam ex propria mente loquebatur; sed de terra se loqui dicit in comparatione ad Christi doctrinam; quasi dicat: parva et humilia sunt quae mea sunt, comparata his quae Christi sunt, qualia decens est suscipere terrestrem naturam in comparatione ad illum in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi.* Augustinus in Ioannem. *Vel quod dicit de terra loquitur, de homine dicebat quantum ad ipsum hominem pertinet. Si enim aliqua loquitur divina, illuminatus est a Deo; sicut apostolus dicit: non autem ego, sed gratia Dei mecum. Ergo Ioannes, et quod ad Ioannem pertinet, de terra est, et de terra loquitur: si quid divinum audivistis a Ioanne, illuminantis est, non recipientis.* Chrysostomus. *Extincta igitur discipulorum passione, de reliquo cum ampliori propalatione loquitur de Christo: nam ante hoc superfluum erat ista praemittere, in mente audientium locum habere nondum valentia; unde sequitur qui de caelo venit.* Augustinus. *Idest, de patre venit, duobus modis super omnes est: primo super omnem humanitatem, qui de ipsa, priusquam peccaret, venit: secundo iuxta altitudinem patris, cui est aequalis.* Chrysostomus. *Magnum autem quid et excelsum dicens de Christo, rursus ad humilius ducit sermonem, dicens et quod vidit et audivit, hoc testatur. Quia scilicet per sensus hos omnia certissime discimus, et digni fide aestimamur esse magistri de his quae visu suscepimus, vel auditu apprehendimus; hoc de Christo astruere volens Ioannes dixit quod vidit et audivit, hoc testatur: ostendens, quod nihil eorum quae ab ipso dicebantur, falsum est, sed omnia vera sunt; quasi dicat: ego indigeo audire ea quae ab illo dicuntur qui desuper venit, annuntians ea quae vidit et audivit; idest, quae solus ipse manifeste novit.* Theophylactus. *Cum ergo audis quod Christus ea quae audivit et vidit a patre, loquitur, non putes quod a patre indigeat addiscere; sed quia omnia quaecumque naturaliter novit,*

a patre habet, propter hoc a patre audire dicitur, quaecumque novit. Sed quid est quod filius audivit a patre? Forte filius, patris verbum audivit? Immo filius patris verbum est. Augustinus. *Quando concipis verbum quod proferas, rem vis dicere, et ipsa rei conceptio in corde tuo iam verbum est. Quomodo ergo tu verbum quod loqueris, in corde habes, et apud te est, sic Deus edidit verbum; hoc est, genuit filium. Cum ergo verbum Dei filius sit, filius autem locutus est nobis, non verbum suum, sed verbum patris se nobis loqui voluit, qui verbum patris loquebatur. Hoc ergo quomodo decuit et oportuit, dixit Ioannes.*

Lectio 11

[86017] Catena in Io., cap. 3 l. 11 Chrysostomus in Ioannem. *Dixerat quod vidit, et audivit, hoc testatur; quasi excusans, ne quia pauci interim credituri erant, falsa aestimarentur esse quae dicuntur; et propter hoc subdit et testimonium eius nemo accipit, idest pauci: habebat enim discipulos, qui accipiebant testimonium eius in his quae dicebantur. In hoc autem suos discipulos tangit nondum credentes in eum: simul etiam Iudaicam ostendit insensibilitatem, sicut et in principio Evangelii dictum est in propria venit, et sui eum non receperunt.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Est quidam populus praeparatus ad iram Dei damnandus cum Diabolo. Horum nemo accipit testimonium Christi. Attendit ergo in spiritu divisionem, in genere autem humano commixtionem; et quod nondum locis separatum est, separavit cordis aspectu; et vidit duos populos, infidelium et fidelium. Attendit infideles, et ait et testimonium eius nemo accipit: deinde tulit se a sinistra, et aspexit ad dexteram, et secutus ait qui autem acceperit eius testimonium, signavit.* Chrysostomus. *Idest, monstravit; et adhuc augens timorem, addit quoniam Deus verax est; ostendens quoniam non aliter quis discredet huic, nisi falsi arguerit Deum, qui misit illum: quia nihil extra ea quae sunt patris loquitur; et hoc est quod subdit quem enim misit Deus, verba Dei loquitur.* Alcuinus. *Vel aliter. Signavit, idest signum posuit in corde suo, quasi singulare et speciale aliquid, hunc esse verum Deum, qui passus est ad salutem humani generis.* Augustinus. *Quid est quia Deus verax est, nisi quia homo mendax est, et Deus verax est? Quia nemo hominum potest dicere quid veritas est, nisi illuminetur ab eo qui mentiri non potest. Deus ergo verax, Christus autem Deus. Vis probare? Accipe testimonium eius, et invenies. Sed si nondum intelligis Deum, nondum accepisti testimonium eius. Ipse ergo Christus est Deus verax, et misit illum Deus. Deus misit Deum. Iunge ambos, unus Deus: hoc enim quem misit Deus, de Christo dicebat, ut se ab ipso distingueret. Quid autem? Ipsum Ioannem nonne Deus misit? Sed vide quid adiungat non enim ad mensuram dat Deus spiritum. Hominibus ad mensuram dat, unico filio non dat ad mensuram. Alii quidem datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae; aliud habet ille, et aliud iste habet. Mensura divisio quaedam donorum est, sed Christus quae dat, non ad mensuram accepit.* Chrysostomus. *Spiritum autem hic actionem spiritus sancti dicit: vult enim ostendere quoniam omnes quidem nos in mensura spiritus actiones suscipimus; Christus autem omnem spiritus suscipit actionem. Qualiter igitur erit dignus suspectus haberi? Nihil enim dicit quod non Dei est, neque quod non spiritus est; et interim de Deo*

verbo nihil loquitur, sed a patre et spiritu dignam fide facit doctrinam. Nam quoniam Deus est, sciverant; et quoniam spiritus est, noverant, etsi non decentem de eo opinionem habebant: quoniam autem filius est nesciverant. Augustinus. *Quia ergo de filio dixerat non ad mensuram dat Deus spiritum, subiungit pater diligit filium; et adiecit et omnia dedit in manu eius: ut nosses et hic distincte, quoniam dictum est pater diligit filium. Pater enim diligit Ioannem aut Paulum, et tamen non omnia dedit in manu eorum. Pater diligit filium; sed quomodo filium, non quomodo dominus servum; quomodo unicum, non quomodo adoptatum. Itaque omnia dedit in manu eius, ut tantus sit filius quantus est pater. Ergo cum ad nos dignatus est mittere filium, non putemus nobis aliquid minus missum quam est pater.* Theophylactus. *Sic ergo secundum divinitatem omnia dedit pater filio natura, non gratia. Vel dedit omnia in manu eius, secundum humanitatem; dominatur enim omnium eorum et quae in caelo et quae in terra sunt.* Alcuinus. *Et quia omnia sunt in manu eius, ergo et vita aeterna; unde subdit qui credit in filium, habet vitam aeternam.* Beda. *Non debet hic intelligi fides quae verbo tenus tenetur, sed quae operibus adimpletur.* Chrysostomus. *Non enim hic dicit quod credere in filium sufficiat ad vitam habendam perpetuam, cum ipse alibi dicat: non omnis qui dicit mihi: domine, domine, intrabit in regnum caelorum. Sed et quae in spiritum est blasphemia, sufficit sola mittere in Gehennam. Sed etsi in patrem et filium et spiritum sanctum quis recte crediderit, ne aestimemus sufficere ad salutem: opus est enim nobis vita et conversatione recta. Deinde sciens non ita promissione bonorum multos adduci ut terribilium minis, in hoc sermonem concludit, dicens qui autem incredulus est filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum. Vide qualiter hic ad patrem reducit eum qui est supplicii sermonem: non enim dixit: ita filii, quamvis ipse sit iudex, sed patrem iudicem instituit, magis terrere volens. Et non dicit manebit in eo, sed super eum, ostendens quoniam nunquam ab eo desistet: ut enim non aestimet quis mortem esse temporaneam, dixit non videbit vitam.* Augustinus. *Et non dixit ira Dei venit ad eum, sed manet super eum; quia omnes qui nascuntur mortales, habent secum iram Dei, quam accepit primus Adam. Venit filius Dei, non habens peccatum, et indutus est mortalitate: mortuus est ut vivas. Qui ergo non vult credere in filium, ira Dei manet super eum, de qua dicit apostolus: eramus natura filii irae.*

Caput 4

Lectio 1

[86018] Catena in Io., cap. 4 l. 1 Glossa. *Postquam ostendit Evangelista qualiter Ioannes repressit discipulorum suorum invidiam, quam de profectu doctrinae Christi conceperant; hic ostendit quomodo Christus declinavit Pharisaeorum malitiam, qui contra ipsum ex eadem causa zelo invidiae movebantur; unde dicitur ut ergo cognovit Iesus quia audierunt Pharisaei.* Augustinus in Ioannem. *Utique dominus, si sciret Pharisaeos ita de se cognovisse quod plures discipulos faceret, et quod plures baptizaret, ut eis hoc ad salutem valeret sequendi eum, non relinqueret Iudaeam terram, sed propter illos maneret ibi; quia vero cognovit eorum scientiam, simul et invidentiam, quia non hoc*

propterea didicerunt ut sequerentur, sed ut persequerentur, abiit inde. Poterat quidem et praesens ab his non teneri, si nollet; sed in omni re quam gessit ut homo, hominibus in se credituris praebebat exemplum, quia unusquisque servus Dei non peccat si secesserit in alium locum videns furorem se persequentium. Fecit ergo hoc ille magister bonus, ut doceret, non ut timeret. Chrysostomus in Ioannem. *Hoc etiam fecit mitigans eorum invidiam. Conveniens est etiam eum hoc fecisse, ut non discrederetur carnis dispensatio: si enim retentus effugisset, in suspicionem devenisset veritas carnis.* Augustinus. *Fortassis autem hoc moveat quod dictum est baptizabat plures quam Ioannes; et postea subiectum est quamquam Iesus non baptizaret. Quid ergo? Falsum dictum erat, et correctum est?* Chrysostomus. *Non autem ipse Christus baptizabat; sed relatores volentes erigere eos qui audiebant, in invidiam, ita annuntiabant, scilicet quod Christus plures baptizaret quam Ioannes. Sed cuius gratia ipse non baptizaret, Ioannes praedixit dicens: ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igne. Nondum autem spiritum sanctum dabat: decenter igitur nec baptizabat. Discipuli vero id agebant, volentes multos adducere ad salutarem doctrinam: ut enim non semper circumeuntes congregarent eos qui credituri erant, ut in Simone et fratre fecit, ideo baptizare instituerunt. Nihil enim amplius habebat discipulorum Baptisma, Ioannis Baptismate: utrumque enim expers erat ea quae ex spiritu est gratia; et utrique una causa erat, scilicet adducere ad Christum eos qui baptizabantur.* Augustinus. *Vel aliter. Utrumque verum est: quia Iesus et baptizabat et non baptizabat: baptizabat enim, quia ipse mundabat; non baptizabat, quia non ipse tingebat. Praebebant discipuli ministerium corporis; praebebat ille adiutorium maiestatis, de quo dictum est: hic est qui baptizat.* Alcuinus. *Solet autem quaeri si in Baptismo discipulorum Christi spiritus sanctus daretur, cum dicatur: spiritus sanctus nondum erat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Sed sciendum, quia dabatur spiritus, licet non ea manifestatione qua post ascensionem in linguis igneis datus est; quia sicut ipse Christus in homine quem ferebat, semper habebat spiritum, sed tamen postea super ipsum baptizatum visibiliter descendit spiritus in specie columbae; sic ante manifestum et visibilem adventum spiritus sancti quicumque sancti eum latenter habere potuerunt.* Augustinus ad Seleucianum. *Intelligimus autem discipulos Christi iam fuisse baptizatos sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi: neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit illius humilitatis ministerio, quando eis lavit pedes.* Chrysostomus. *Secedens autem Christus de Iudaea, rursus eisdem adhaeret quibus et prius; unde subditur et abiit iterum in Galilaeam. Sicut autem apostoli expulsi a Iudaeis ad gentes venerunt, ita et Christus ad Samaritanos accedit; sed tamen omnem auferens a Iudaeis excusationem, non principaliter ad eos vadit, sed quasi transiens; quod Evangelista occulte ostendit, dicens oportebat autem eum transire per mediam Samariam. Accepit autem hanc nominationem, quia mons Samariae Somer dicebatur, ab eo qui possedit; sed qui ibi habitabant, olim non Samaritani, sed Israelitae vocabantur. Tempore autem procedente offenderunt Deum, et rex Assyriorum ultra eos ibi manere non permisit; sed in Babylonem et Medos duxit; in Samaria vero gentes ex diversis locis ductas habitare fecit. Volens autem Deus ostendere quod non propter imbecillitatem Iudaeos tradidit, sed propter peccata eorum qui traditi sunt; immisit barbaris leones, qui eos laedebant. Annuntiata sunt haec regi, et mittit sacerdotem quemdam, tradituram eis Dei leges. Sed tamen neque ita ex toto ab impietate destiterunt, sed ex media parte. Etenim tempore procedente* *rursus ad idola quidam resilierunt; venerabantur tamen Deum qui a monte Samaritanos seipsos vocabant.* Beda. *Ideo autem oportebat ipsum transire per Samariam, quia sita est inter Iudaeam et Galilaeam. Est autem Samaria insignis provinciae Palaestinae civitas, adeo ut tota regio ei sociata Samaria dicatur. Ad quem igitur ipsius regionis locum dominus verterit, Evangelista ostendit; unde dicitur venit ergo in civitatem Samariae, quae dicitur Sichar.* Chrysostomus. *Locus ille erat ubi pro Dina, levi et Simeon gravem occisionem fecerunt.* Theophylactus. *Postquam autem filii Iacob illam civitatem desertam fecerunt, occidentes Sichimitas, hanc civitatem desertam tempore procedente dedit Iacob in sortem Ioseph; unde dicitur: do tibi partem unam extra fratres tuos, quam tuli de manu Amorrhaei, in gladio et arcu meo; et hoc est quod subditur iuxta praedium quod dedit Iacob Ioseph filio suo. Sequitur erat autem ibi fons Iacob.* Augustinus in Ioannem. *Puteus erat: sed omnis puteus fons, non omnis fons puteus: ubi enim aqua de terra manat, et usum praebet haurientibus, fons dicitur; sed si in promptu et superficie sit, fons tantum dicitur; si autem in alto et in profundo sit, ita puteus vocatur ut nomen fontis non amittat.* Theophylactus. *Quare autem Evangelista de praedio et fonte facit mentionem? Primo quidem ut, cum audieris mulierem dicentem quod pater noster Iacob dedit nobis hunc fontem, non admireris; secundo ex commemoratione fontis et praedii edocemur quod ea quae patriarchae propter fidem quam in Deo habebant, adepti sunt, Iudaei propter eorum impietatem perdiderunt, et eorum loca gentibus tradita sunt: quare nihil novi nunc accidit quod gentiles pro Iudaeis regnum caelorum consecuti sunt.* Chrysostomus in Ioannem. *Christus igitur in Samariam accedens, facilem et deliciosam vitam abiciens, laboriosam vero sequens, non subiugalibus utitur, sed ita difficulter incedit ut ex itinere fatigetur; erudiens nos ita a superfluis alienos esse ut multa necessaria abscindamus a nobis; et hoc Evangelista ostendit, dicens Iesus ergo fatigatus ex itinere.* Augustinus. *Invenimus Iesum fortem et infirmum: fortem, quia in principio erat verbum; infirmum, quia verbum caro factum est. Sic ergo infirmus Iesus, ab itinere fatigatus, sedebat super fontem.* Chrysostomus. *Quasi dicat: non in throno aut pulvinari, sed simpliciter ut contingebat super terram. Sessio autem propter laborem facta est, et ut expectaret discipulos, et propter aestum refrigeraret corpus apud fontem; unde sequitur hora autem erat quasi sexta.* Theophylactus. *Et ne quis incusaret dominum quare ipse Samariam venerit, cum hoc discipulis suis prohibuerit, propter hoc dicit, quod circa illum locum sedebat, scilicet ab itinere fessus.* Alcuinus. *Mystice autem dominus reliquit Iudaeam, idest infidelitatem eorum qui eum reprobaverunt, et per apostolos abiit in Galilaeam, idest in volubilitatem huius mundi, docens suos transmigrare de vitiis ad virtutes. Praedium autem non tam Ioseph quam Christo arbitror derelictum, cuius figuram Ioseph portaverit; quem vere sol adorat et luna et omnes stellae. Ad hoc praedium venit dominus, ut Samaritani, qui hereditatem sibi patriarchae Israel vindicare cupiebant, agnoscerent, et converterentur ad Christum, qui est patriarchae legitimus heres factus.* Augustinus. *Iter autem ipsius est caro pro nobis assumpta: qui enim ubique est, quo it, nisi quia non ad nos veniret nisi formam visibilis carnis assumeret? Ideo fatigatus ab itinere, quid est aliud quam fatigatus in carne? Quare ergo hora sexta? Quia aetate saeculi sexta. Computa tamquam unam horam, unam aetatem ab Adam usque ad Noe; secundam a Noe usque ad Abraham; tertiam ab Abraham usque ad David; quartam a David usque ad transmigrationem Babylonis; quintam usque ad Baptismum Ioannis; inde sexta agitur.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Hora igitur sexta venit ad puteum dominus noster. Video in puteo* *tenebrosam profunditatem. Admoneor ergo intelligere mundi huius infimas partes, idest terrenas, quo venit dominus Iesus hora sexta, idest sexta aetate generis humani, tamquam senectute veteris hominis, quo iubemur exui, ut induamur novo; nam sexta aetas senectus est: quoniam prima est infantia, secunda pueritia, tertia adolescentia, quarta iuventus, quinta grandaevitas. Hora etiam sexta venit dominus ad puteum, idest medio die; unde iam incipit sol iste visibilis declinare in occasum: quoniam nobis vocatis a Christo, visibilium delectatio minuitur, ut invisibilium amore homo interior recreatus ad interiorem lucem, quae numquam excidit, revertatur. Quod autem sedit, humilitatem significat: vel quoniam solent sedere doctores, magistri denuntiat personam.*

Lectio 2

[86019] Catena in Io., cap. 4 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Ne quis dicat quoniam adversatur suo praecepto, Samaritanis loquens, posuit Evangelista multas causas eius quae ad mulierem est locutionis: non enim ad hoc venit antecedenter, ut Samaritanis loqueretur: non tamen quia propter hoc non venit, advenientem ad se expellere oportebat; dicitur enim venit mulier de Samaria haurire aquam. Vide quod et mulierem ostendit propter aestum exeuntem ad aquam.* Augustinus in Ioannem. *Haec autem mulier forma est Ecclesiae, non iustificatae, sed iam iustificandae. Pertinet autem ad imaginem rei, quod ab alienigenis venit: Samaritani enim alienigenae fuerunt, quamquam vicinas terras incolerent: ventura enim erat Ecclesia de gentibus, et aliena a genere Iudaeorum.* Theophylactus. *Congrue autem disputatio ad mulierem a siti sumpsit occasionem; sequitur enim dicit ei Iesus: da mihi bibere: quia secundum humanitatem sitiebat et propter laborem et propter aestum.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Sitiebat etiam Iesus mulieris illius fidem: eorum enim fidem sitit pro quibus sanguinem fudit.* Chrysostomus. *Discimus autem domini non solum circa itinera validum robur, sed etiam circa cibaria negligentiam: non enim discipuli eius deferebant victualia; propter hoc enim subdit discipuli autem eius abierant in civitatem, ut cibos emerent. Hinc etiam Evangelista ostendit Christum humilem in eo quod solus relinquebatur. Et nimirum poterat, si vellet, aut non omnes emittere, aut abeuntibus illis alios ministros habere; sed noluit: etenim ita discipulos assuefecit omnem superbiam conculcare. Sed fortasse dicet aliquis: quid magnum est si humiles erant discipuli, piscatores existentes et tabernaculorum factores? Sed repente facti sunt omnibus regibus reverentiores, collocutores et secutores domini orbis terrarum. Maxime autem qui ex humilibus sunt, quando dignitates quandoque assumpserint, facilius ad superbiam elevantur, velut inexperte se habentes ad tantum honorem. Detinens igitur discipulos dominus in eadem humilitate erudiebat eos ut per omnia se restringerent. Mulier ergo audiens da mihi bibere, valde sapienter ad formandam interrogationem eum qui a Christo accepit sermonem; unde sequitur dicit ergo illi mulier: quomodo tu cum Iudaeus sis, a me bibere poscis, quae sum mulier Samaritana? Iudaeum quidem eum esse aestimavit a figura et a locutione. Intuere vero qualiter mulier inquisitiva erat. Etsi enim oportebat custodire Iesum, ut non couteretur illi; non tamen oportebat illam custodire. Non enim dixit Evangelista quod Samaritani Iudaeis non couterentur, sed subdit non enim coutun-*

tur Iudaei Samaritani. Iudaei igitur a captivitate revertentes zelotype se ad Samaritanos habebant, sicut ad alienigenas et impugnatores. Neque etiam Scripturis omnibus utebantur: solum enim ea quae Moysi sunt suspicientes, prophetarum non multam curam habebant. Contendebant etiam se in nobilitatem Iudaicam immittere: unde et Iudaei eos cum omnibus gentibus abominabantur. Augustinus in Ioannem. *Et omnino eorum vasculis non utebantur Iudaei. Et quia ferebat secum mulier vasculum, unde aquam hauriret, eo mirata est, quia Iudaeus petebat ab ea bibere, quod non solebant facere Iudaei.* Chrysostomus. *Sed qualiter Christus quaesivit ab ea bibere, lege non concedente? Si autem quis dixerit, quia praesciebat eam non daturam; immo propter hoc neque petere oportebat. Est igitur dicendum, quod ideo petiit, quia indifferens erat de reliquo tales observantias praeterire.* Augustinus. *Ille autem qui bibere quaerebat, sitiebat fidem ipsius mulieris; unde sequitur respondit Iesus, et dixit ei: si scires donum Dei, et quis est qui dicit: da mihi bibere, tu forsitan petisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam.* Origenes in Ioannem. *Nam quasi dogma quoddam est, neminem accipere divinum donum ex non quaerentibus illud: ipsum autem salvatorem iubet pater poscere, ut det illi, secundum illud: postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam. Et ipse salvator dicit: petite et dabitur vobis. Et ideo signanter dicit petisses et dedisset tibi.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Hic autem ei ostendit non se talem aquam petisse qualem ipsa intellexerat; sed quia ipse sciebat fidem eius, eidem sitienti spiritum sanctum dare cupiebat. Hanc enim recte intelligimus aquam vivam, quod est donum Dei, sicut ipse ait si scires donum.* Augustinus. *Dicitur enim vulgo aqua viva illa quae de fonte exit: illa enim quae colligitur de pluvia in lacunas aut cisternas, aqua viva non dicitur: et si de fonte manaverit, et in loco aliquo collecta steterit, nec ad se illud unde manabat admiserit, sed in rupto meatu tamquam a fontis tramite separata fuerit, non dicitur aqua viva.* Chrysostomus in Ioannem. *Spiritus enim sancti gratiam quandoque Scriptura ignem, quandoque aquam vocat; ostendens quoniam non substantiae sunt haec nomina repraesentativa, sed actionis. Per ignis quidem appellationem erectivum et calidum gratiae, et consumptivum peccatorum aenigmatice insinuat: per aquae vero nuncupationem purgamentum quod est ex spiritu, et multum refrigerium recipientibus eum mentibus ostendit.* Theophylactus. *Gratiam ergo spiritus sancti dixit aquam vivam, idest vivificativam, refrigerativam et motivam. Nam gratia spiritus sancti semper movet illum qui bona operatur, ascensiones in corde suo disponens.* Chrysostomus. *Iterum autem dominus eam ab humili suspicione erexit, qua existimabat eum unum multorum esse: multum enim honorem tribuens, dominum vocat; sequitur enim dicit ei mulier: domine, neque in quo haurias habes, et puteus altus est: unde ergo habes aquam vivam?* Augustinus in Ioannem. *Videte quomodo intellexit aquam vivam, scilicet aquam quae erat in illo fonte; quasi dicat: tu mihi vis dare aquam vivam, et ego fero unde hauriam et tu non fers: de hac ergo aqua viva mihi dare non potes, quoniam hauritorium non habes. Forte alium fontem promittis? Sed numquid tu maior es patre nostro Iacob, qui dedit nobis puteum, et ipse ex eo bibit, et filii eius, et pecora eius?* Chrysostomus. *Quasi dicat: non potes dicere quod Iacob dedit nobis hunc fontem, et alio ipse usus est: etenim ipse et sui ex eo bibebant: quod non esset, si meliorem alium habuissent. De hoc igitur fonte dare non potes: alium autem meliorem non est te habere, nisi confitearis te ipsum maiorem esse Iacob. Unde igitur habes aquam quam promittis te daturum nobis?* Theophylactus. *Quod autem dicit et pecora eius, ostensivum est abundantiae aquarum; quasi dicat: non solum suavis est aqua, ut Iacob ex ea biberet* *et filii eius; sed etiam intantum est abundans, ut tantae multitudini pecorum patriarchae sufficiat.* Chrysostomus. *Vide autem qualiter seipsam impulit in nobilitatem Iudaicam. Samaritani enim Abraham progenitorem suum dicebant, quasi a Chaldaea existentem; sed et Iacob patrem vocabant, quasi ipsius existentem nepotem.* Beda. *Vel patrem suum Iacob vocat, quia ipsa sub lege Moysi vixerat, et praedium quod Iacob filio suo Ioseph dederat possidebat.* Origenes in Ioannem. *Mystice autem fons Iacob Scripturae sunt; siquidem instructi in Scripturis bibunt ut Iacob et filii eius; simplices autem et rudes bibunt more pecorum Iacob.*

Lectio 3

[86020] Catena in Io., cap. 4 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Cum mulier quaesivisset numquid maior es patre nostro Iacob? Non dixit: maior sum, ne videretur gloriari; sed per ea quae subdit, hoc ostendit; sequitur enim respondit Iesus, et dixit ei: omnis qui biberit ex aqua hac, sitiet iterum; qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum; quasi dicat: si mirabilis fuit Iacob, quia hanc aquam dedit; si dabo tibi multo hac potiorem, quid dices? Non autem ab accusatione, sed ex supereminentia comparationem facit: non enim dicit quoniam haec aqua vilis est et contemptibilis; sed id quod natura testatur, hoc ponit, scilicet omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum.* Augustinus in Ioannem. *Quod quidem verum est et de aqua sensibili, et de ea quam significat illa aqua: etenim aqua in puteo voluptas est saeculi in profunditate tenebrosa: hic eam hauriunt homines hydria cupiditatum: nam qui non praemiserit cupiditatem, pervenire non potest ad voluptatem. Cum pervenerit quisque ad voluptatem saeculi huius, numquid non iterum sitiet? Ergo de hac aqua qui biberit, sitiet iterum. Si autem acceperit a me aquam, non sitiet in aeternum: nam quomodo sitient qui inebriabuntur ab ubertate domus Dei? Promittebat ergo venam quamdam in satietatem spiritus sancti.* Chrysostomus. *Hanc autem excellentiam huius aquae, ut scilicet qui ex ea biberit, non sitiat in aeternum, per ea quae consequuntur ostendit; sequitur enim sed aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam; quasi dicat: sicut qui fontem habet intra se positum, nequaquam afficietur siti; ita et qui hanc aquam habet, scilicet quam ego ei dabo.* Theophylactus. *Nam aqua quam ego tribuo, semper multiplicatur: semina enim et principium boni, sancti sumunt per gratiam; ipsi vero negotiantur et operantur ad eius augmentum.* Chrysostomus. *Vide autem qualiter mulier paulatim ad dogmatum altitudinem ducitur: nam primum quidem aestimavit eum iniquum quemdam esse Iudaeum: deinde audiens aquam vivam, suspicata est de sensibili hoc dici: postea discens quoniam spiritualia erant quae dicebantur, credidit quidem quoniam potest aqua sitis necessitatem tollere; nondum autem sciebat quae esset haec aqua, sed quaerebat eam, superiorem sensibilibus aestimans; unde subditur dicit ad eum mulier: domine, da mihi hanc aquam, ut non sitiam neque veniam huc haurire. Et sic eum patriarchae Iacob praeponit, de quo tam magnam opinionem habebat.* Augustinus. *Vel aliter. Adhuc illa mulier carnem sapit: delectata est non sitire, et putabat hoc secundum carnem sibi promissum esse a domino. Dederat autem Deus aliquando servo suo Eliae ut per dies quadraginta nec esuriret,*

nec sitiret: qui hoc potuit dare per quadraginta dies, non poterat dare semper? Delectata autem tali munere rogat ut ei aquam vivam daret; unde sequitur dicit ad eum mulier: domine, da mihi hanc aquam, ut non sitiam, neque veniam huc haurire. Ad laborem enim indigentia cogebat, et laborem infirmitas recusabat: utinam audiret: venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam. Hoc enim dicebat Iesus, ut iam non laboraret; sed illa nondum intelligebat. Denique voluit dominus ut intelligeret; unde sequitur dicit ei Iesus: vade, voca virum tuum, et veni huc. Quid est hoc? Per virum suum ei volebat aquam illam dare. An quia non intelligebat, per virum suum eam volebat docere? Forte sicut apostolus dicit de mulieribus: si quae volunt discere, domi viros suos interrogent. Sed ibi dicitur, ubi non est Iesus qui doceat; cum vero ipse dominus aderat, quid opus erat ut per virum ei loqueretur? Numquid per virum loquebatur Mariae, quae sedit ad pedes eius? Chrysostomus in Ioannem. *Quia igitur instabat mulier, accipere aquam promissam quaerens, dicit ei Iesus: voca virum tuum: quasi ostendens quoniam et illum oportet his communicare. Haec autem festinans accipere, et rei turpitudinem occultans, adhuc aestimabat se ad hominem loqui; unde sequitur respondit mulier, et dixit: non habeo virum. Hoc audiens Christus opportune de reliquo redargutionem inducit; nam et priores viros enumerat, et eum qui nunc occultabatur redarguit; unde sequitur dicit ei Iesus: bene dixisti, quia non habeo virum.* Augustinus in Ioannem. *Intelligas, revera istam mulierem non habuisse tunc virum; sed utebatur nescio quo non legitimo viro; unde ei convenienter mysteria loquitur, dicens quinque viros habuisti.* Origenes in Ioannem. *Vide autem si possibile est fontem Iacob mystice totas esse Scripturas, aquam vero Iesu ea pro quibus editae sunt; quae non est licitum omnibus perscrutari; eo quod quae scripta sunt dictaverunt homines; quae vero oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt, in scriptis non possunt redigi; sed ex fonte aquae salientis in vitam aeternam, idest ex spiritu sancto, disciplinae patefiunt his qui nondum humanum cor gestant, sed possunt dicere: nos sensum Christi habemus. Qui ergo non suscipit profunditatem verborum, etsi ad modicum quieverit, denuo insistens dubitavit; qui autem bibit de aqua Christi, ad hoc promovetur ut fons omnium quaesitorum prorumpat in eo, sursum scaturizantibus aquis, et pervolante eius mente ad consequentiam huius aquae, ad vitam aeternam. Volebat autem mulier sine aqua Iacob, angelicam et super hominem discere veritatem: neque enim Angeli indigent fonte Iacob ut bibant; sed quilibet in se habet fontem aquae scaturientis in vitam aeternam ab ipso verbo; et hoc est quod subditur dicit ei mulier: domine, da mihi hanc aquam. Sed impossibile est hic absque ea quae hauritur ex fonte Iacob aquam capere quae datur a verbo: unde petenti Samaritanae aquam videtur dicere Iesus, se illam praebere non alibi quam in fonte Iacob; unde sequitur dicit ei Iesus: vade, voca virum tuum, et veni huc. Si enim sitiamus, idoneum est primo pocula sumere ex fonte Iacob; secundum autem apostolum, vir animae lex est.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Quinque autem viros, quinque libros qui per Moysen ministrati sunt, nonnulli accipiunt. Quod autem dictum est et hunc quem habes, non est tuus vir, de seipso dominum dixisse intelligunt, ut iste sit sensus: primo quinque libris Moysi quasi quinque viris servisti: nunc autem quem habes, idest quem audis, non est tuus vir, quia nondum in eum credidisti. Sed quoniam non credens Christo, adhuc illorum quinque virorum, idest quinque librorum, copulatione tenebatur, potest movere quomodo dici potuerit quinque viros habuisti, quasi nunc eos iam non haberet. Deinde quomodo potest intelligi a quinque illis libris recedere hominem ut ad Christum transeat, cum ille qui* *credit in Christum, non relinquendos illos quinque libros, sed spiritualiter intelligendos multo avidius amplectatur? Est ergo alius intellectus.* Augustinus in Ioannem. *Videns enim Iesus quia mulier non intelligebat, et volens eam intelligere, voca, inquit, virum tuum; idest, praesenta intellectum tuum: cum enim ordinata fuerit vita, intellectus animam regit, ad ipsam animam pertinens: non enim aliud aliquid quid est, quam anima, sed aliquid animae est intellectus. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Talis lux cum muliere loquebatur, et in illa intellectus non aderat: ergo dominus, tamquam diceret: illustrare volo, et non adest quem; voca, inquit, virum tuum; idest, adhibe intellectum, per quem docearis quo regaris: et adhuc illa nondum vocato illo viro, non intelligit. Videtur autem mihi quinque viros priores animae nos posse accipere quinque sensus corporis: ante enim quam quisque possit uti ratione, non regitur nisi sensibus carnis; sed cum coeperit anima capax esse rationis, aut a sapiente mente regitur, aut ab errore; sed error non regit, sed perdit. Post illos ergo quinque sensus mulier illa adhuc errabat: error ille non erat legitimus vir, sed adulter. Dicit ergo dominus: tolle istum adulterum, qui te corrumpit, et voca virum tuum, ut intelligas me.* Origenes in Ioannem. *Ubi autem decebat confutari a Iesu putatum Samaritanae virum, non esse virum, nisi apud fontem Iacob? Potest etiam intelligi, si vir animae lex est, quod Samaritana secundum congruam acceptionem verborum legis, ritui infidelium tamquam viro illegitimo se subiciebat. Revocatur autem ad verbum veritatis, quod resurrecturum erat a mortuis, non deinceps moriturum.*

Lectio 4

[86021] Catena in Io., cap. 4 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Mulier autem a Christo reprehensa, non contristata est, neque dimittens fugit; sed admiratur magis, et immoratur; unde dicitur dicit ei mulier: domine, video quia propheta es tu; quasi dicat: in hoc quod mihi occulta dicis, ostenderis propheta esse.* Augustinus in Ioannem. *Etsi coepit ad eam venire vir, nondum plene venit: prophetam dominum putabat. Erat quidem et propheta: nam de seipso ait: non est propheta sine honore nisi in patria sua.* Chrysostomus. *Deinde quia hoc suspicata est, nihil mundanum eum interrogavit: non de corporis sanitate, non de vitiis; non molestatur sitiendo, pro doctrina sollicita.* Augustinus. *Et incipit quaerere quod illam solet movere, dicens patres nostri in hoc monte adoraverunt; et vos dicitis, quia Hierosolymis est locus ubi adorare oportet. Contentio quippe fuerat inter Samaritanos et Iudaeos: quia Iudaei in templo a Salomone fabricato adorabant Deum, et ideo meliores se esse iactabant; quibus Samaritani dicebant: quomodo iactatis vos quia templum habetis quod nos non habemus? Numquid patres nostri, qui Deo placuerunt, in illo templo adoraverunt? Melius ergo nos in hoc monte Deum rogamus, ubi patres nostri Deum adoraverunt.* Chrysostomus. *Quod autem dicit patres nostri, eos qui circa Abraham sunt intelligit: etenim illic aiunt filium suum obtulisse.* Origenes in Ioannem. *Vel Samaritani montem, qui dicitur Garizim, iuxta quem Iacob habitavit, sanctum reputantes, in eo Deum adorant; sed Iudaei montem Sion sacrum quid arbitrantes, illum locum putant esse electum a Deo. Verum, quia Iudaei, a quibus salus proces-*

sit, exemplum sunt opinantium sanos sermones, Samaritani vero diversimode opinantium; congrue Garizim quidem Samaritani significant, quod vocatur distinctio, seu divisio; at Iudaei Sion, quod est specula. Chrysostomus. *Christus autem non solvit quaestionem confestim, sed ad altiora mulierem trahit; de quibus non prius ei locutus est, donec confessa est quoniam propheta est, ut cum multa certitudine audiat de cetero quae dicuntur; unde sequitur dicit ei Iesus: mulier, crede mihi, quia venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis patrem. Dicit autem crede mihi, quia ubique nobis opus est fide matre bonorum, quae salutis est medicamentum, sine qua nihil magnorum est possidere. Sed qui tentant, assimilantur his qui sine navi pelagus tentant transire: qui parum quidem natare sufficiunt, ultra vero procedentes cito merguntur.* Augustinus in Ioannem. *Merito autem iam praesente viro audit mulier crede mihi. Iam enim est in te qui credat: coepisti adesse intellectu, sed nisi credideritis non intelligetis.* Alcuinus. *Quod autem dicit venit hora, tempus evangelicae doctrinae quod iam instabat dicit, quando ablata omni umbra figurarum, veritas pura luce mentes credentium illustratura erat.* Chrysostomus in Ioannem. *Supervacuum autem erat Christo docere propter quid patres in monte et Iudaei in Hierosolymis adorabant: ideo hoc tacuit; verumtamen reverentiores Iudaeos indicavit, non a loco, sed a cognitione; unde subdit vos adoratis quod nescitis, nos adoramus quod scimus, quia salus ex Iudaeis est.* Origenes in Ioannem. *Quod dico vos quantum ad vocem, Samaritani, quantum ad anagogem, qui erga Scripturas alienae sunt opinionis. Nos quoque quo ad verbum Iudaei, quo ad allegoriam vero ego verbum, et qui vere secundum me formati sunt, obtinentes salutem ex dictis Iudaicis.* Chrysostomus. *Samaritani quidem quod nesciebant adorabant, quoniam localem et particularem Deum aestimabant, nihil de eo plus imaginantes quam de idolis; et idcirco cultum Dei cum cultu Daemonum miscuerunt: Iudaei vero ab hac eruti erant suspicione: etenim orbis terrarum eum noverant esse Deum; propterea dixit nos adoramus quod scimus. Iudaeis autem seipsum connumerat secundum opinionem mulieris, loquens quasi propheta Iudaeus existens: ideo dixit adoramus; cum tamen manifestum sit quod ipse est qui ab omnibus adoratur. Per hoc autem quod dicit quia salus ex Iudaeis est, nihil aliud ostendit quam quod orbi terrarum inde salutaria facta sunt. Scire enim Deum et idola detestari, illinc principium habuit et omnia alia dogmata; sed ipsum quod est apud nos, a Iudaeis orationis principium habuit. Praesentiam etiam suam salutem vocat: quam dicit ex Iudaeis esse, secundum illud apostoli: ex quibus est Christus secundum carnem. Vide qualiter applaudit veteri testamento, quod radicem ostendit bonorum, per omnia semetipsum non esse contrarium legi demonstrans.* Augustinus. *Multum igitur dedit Iudaeis, ex quorum persona dixerat nos adoramus quod scimus; sed non ex persona Iudaeorum reproborum, sed ex qualibus fuerant apostoli, quales fuerant prophetae, quales fuerant omnes illi sancti qui pretia rerum suarum ad pedes apostolorum posuerunt.* Chrysostomus. *Sic igitur superabundantius vobis habent Iudaei, o mulier, in modo adorationis; verumtamen et hic adorationis modus de reliquo finem habebit; unde subdit sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate. Quia enim prophetae ante longa tempora multa praedixerunt, ideo dixit et nunc est: ne aestimes hanc talem esse prophetiam quae post multum temporis impleatur: res iam instat et in ianuis est. Dixit autem veri adoratores, ad distinctionem falsorum: quoniam quidam sunt falsi adoratores, qui temporalia et caduca quaerunt in oratione; sive qui contra hoc quod orant, agere non cessant.* Chrysostomus. *Vel dicens veros, excludit cum Samar-*

itanis Iudaeos. Etsi enim Iudaei illis meliores essent, tamen futuris multo minores sunt, tamquam figura veritate. Sunt igitur veri adoratores qui neque loco circumcludunt Dei culturam, et Deum in spiritu colunt; unde et Paulus dicit: cui servio in spiritu meo. Origenes. *Bis autem scribitur venit hora; et primo quidem non adest et nunc est; in secundo vero dicitur et nunc est. Et puto primum quidem notare adorationem praeter corpus futuram in perfectione; secundum vero eam quae fit in vita praesenti, perfecta quantum licet humanam procedere naturam. Cum ergo venerit hora quam dicit dominus, evitandus est mons Samaritanorum, et in Sion, ubi est Hierosolyma, adorandus est Deus, quae civitas esse dicitur a Christo celsi principis: et haec est Ecclesia, ubi sacra oblatio, spirituales victimae divinis aspectibus offeruntur ab his qui legem spiritualem intellexerunt. Cum autem venerit temporis complementum, tunc nequaquam pensandum verum cultum Hierosolymis, idest in praesenti Ecclesia, amplius pertractari: neque enim Angeli apud Hierosolymam colunt patrem; sic et qui similitudinem nacti sunt Iudaeorum, melius quam hi qui sunt Hierosolymis, colunt patrem. Cum autem haec hora evenerit, patri aliquis in filium deputatur. Ea propter non dictum est: adorabitis Deum, sed adorabitis patrem. Sed in praesenti colunt patrem in spiritu et veritate veri adoratores.* Chrysostomus in Ioannem. *Dicit ergo hoc de Ecclesia, in qua est vera adoratio et Deo congrua; unde subdit nam et pater tales quaerit qui adorent eum. Et si olim volebat eos veteribus immorari, concessit eis figuram: hoc tamen fecit eis condescendens, ut per hoc ad veritatem inducantur.* Origenes in Ioannem. *Si autem pater quaerit, per Iesum quaerit, qui venit quaerere et salvare quod perierat: quos erudiens veros cultores efficit. Quod autem subditur spiritus est Deus, inde abstractum esse suspicor quod ad vitam veram nos perducit: nam et corporali vita vivificamur a spiritu.* Chrysostomus. *Vel indicat quod Deus incorporeus est. Oportet igitur et incorpoream eius culturam esse, hoc est per animam: et intellectus puritatem nos ei offerre; unde subdit et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Quia enim Iudaei animam quidem negligebant, multum autem circa corpus studium faciebant, id omnifariam purgantes; ideo ait, quia non corporis mundatione, sed incorporeo quod est in nobis, hoc est intellectu, quem dicit spiritum, Deus incorporeus colitur.* Hilarius de Trin. *Vel cum in spiritu Deum spiritum docuit adorandum, et libertatem ac scientiam adorantium et adorandi infinitatem ostendit, secundum illud apostoli: ubi spiritus domini, ibi libertas.* Chrysostomus. *In veritate autem oportet adorare: quia priora figura erant, scilicet circumcisio, holocausta et thymiamata; nunc autem totum est veritas.* Theophylactus. *Vel quia multi putant se Deum secundum spiritum, idest animam, adorare, non rectam opinionem de eo habentes, ut haeretici: propter hoc addidit et veritate. Forte etiam dicet aliquis, quia duas partes philosophiae, quae secundum nos sunt, insinuat in praedictis, actionem scilicet et contemplationem: per spiritum namque activum insinuat, secundum apostolum: qui spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei; per veritatem vero contemplativum. Vel aliter. Samaritanorum erat opinio quod Deus loco concluderetur, et quia in hoc loco Deum adorari oporteat: contra quos dicit, quia veri adoratores non localiter, sed spiritualiter adorant. Iudaeis vero omnia sub figura et umbra erant; et ideo dicit, quia veri adoratores non in figura adorabunt, sed in veritate: quia enim Deus spiritus est, spirituales adoratores quaerit: quia vero veritas, veros.* Augustinus. *Quaerebas montem forte ad orandum, ut Deo esses propinquior; sed ipse qui in altis habitat, humilibus appropinquat: ergo descende, ut ascendas. Ascensiones in corde eius in convalle plorationis, quae humilitatem habet.*

In templo vis orare? In te ora; sed prius esto templum Dei.

Lectio 5

[86022] Catena in Io., cap. 4 l. 5 Chrysostomus in Ioannem. *Mulier eorum quae dicta sunt, altitudine fatigata obstupuit; unde sequitur dicit ei mulier: scio quia Messias venit, qui dicitur Christus.* Augustinus in Ioannem. *Unctus Latine, Graece Christus est, Hebraice Messias est. Sciebat ergo quis eam posset docere; sed iam docentem nondum agnoscebat; unde subdit cum ergo venerit ille, nobis annuntiabit omnia; quasi dicat: modo Iudaei de templo contendunt, nos de monte: cum ergo ille venerit, et montem spernet, et templum evertet, et docebit nos, ut in spiritu et veritate noverimus adorare.* Chrysostomus. *Sed unde erat Samaritanis expectare Christi adventum? Moysi quidem suscipientes legem, ab ipsis Moysi litteris hoc noverant: Iacob enim de Christo prophetizans dixit: non deficiet princeps de Iuda, nec dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est. Sed et Moyses dicit: prophetam vobis suscitabit Deus de fratribus vestris.* Origenes in Ioannem. *Siquidem non est ignorandum, quod sicut ex Iudaeis surrexit Iesus, Christum se esse non solum dicens, sed ostendens; sic ex Samaritanis quidam Dositheus nomine, asserebat se fore Christum qui praedicabatur.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Fortasse autem ut intelligentibus indicaret quinque corporis sensus, quinque virorum nomine significari, post quinque carnales responsiones, quae supra in littera patent, sexta responsione nominat Christum.* Chrysostomus. *Christus autem de reliquo mulieri revelat seipsum; unde sequitur dicit ei Iesus: ego sum qui loquor tecum. Et quidem si circa principium hoc mulieri dixisset, videretur ei ex vanitate loqui; nunc autem paulatim in memoriam Christi eam reducens, opportune revelavit seipsum. Et quidem Iudaeis quaerentibus: si tu es Christus, dic nobis palam, non manifeste seipsum revelavit: quia non pro discendo quaerebant, sed pro iniuriando; haec vero ex simplici mente loquebatur.*

Lectio 6

[86023] Catena in Io., cap. 4 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Expleta doctrina, et convenienter ad tempus, discipuli occurrerunt; unde dicitur et continuo venerunt discipuli eius, et mirabantur, quia cum muliere loquebatur. Admirabantur quidem superabundantem Christi mansuetudinem et humilitatem, quoniam ita perspicuus existens, sustinuit loqui cum tanta humilitate mulieri inopi et Samaritanae.* Augustinus in Ioannem. *Quia scilicet quaerebat perditam qui venerat quaerere quod perierat, hoc illi mirabantur: bonum enim mirabantur, et non malum suspicabantur.* Chrysostomus. *Sed tamen admirantes non interrogaverunt causam; unde subditur nemo tamen dixit ei: quid quaeris, aut: quid loqueris cum ea? Erant eruditi discipulorum ordinem observare; at eum timebant et venerabantur. Et nimirum alibi videntur confidenter interrogare, quia ad eos pertinentia necesse habebant scrutari; hic autem nihil ad eos pertinebat quod fiebat.* Origenes in Ioannem. *Et fere quidem*

quasi quodam apostolo ad cives utitur hac muliere, adeo eam inflammans per verba ut, amphora dimissa, iret in civitatem relatura concivibus; unde sequitur reliquit ergo mulier hydriam, non curans de corporeo ac viliori propter utilitatem plurium. Interest quoque nostra, omissis corporeis et neglectis, satagere ad impartiendum aliis de commodis acquisitis. Augustinus. *Graeco nomine appellatur, tamquam si aquarium diceretur, quoniam Graece aqua hydor vocatur.* Chrysostomus in Ioannem. *Et sicut apostoli vocati dimiserunt retia, ita haec dimittit hydriam, et Evangelistarum opus fecit; et non unum tantum vocat, sed civitatem integram; unde sequitur et abiit in civitatem, et dicit illis hominibus: venite, et videte hominem, qui dixit mihi omnia quaecumque feci.* Origenes. *Convocat quidem illos ad videndum hominem continentem verbum supra hominem. Quaecumque autem fecit mulier, erat contubernium quinque coniugum, et post illos conversatio cum sexto non proprio viro; quem deserens et septimo adhaerens, lagenam dereliquit iam pudica.* Chrysostomus. *Non verecundata autem est hoc dicere. Anima enim cum ignita fuerit igne divino, ad nihil eorum quae sunt in terra, de reliquo inspicit, neque ad gloriam, nec ad verecundiam, sed ad unam solam, quae detinet eam, flammam. Volebat autem non ex propria Annuntiatione eos inducere, sed ex auditu proprio eos facere communicatores doctrinae Christi; unde dixit venite et videte hominem. Non dixit: venite et credite, sed venite et videte, quod levius erat. Noverat enim manifeste quoniam solum gustantes de illo fonte, eadem paterentur quae et ipsa.* Alcuinus. *Paulatim autem venit ad praedicandum Christum. Primo vocat hominem, ne si diceret Christum, auditores irascerentur et nollent exire.* Chrysostomus. *Unde etiam neque manifeste annuntiavit Christum, neque tamen totaliter siluit; sed dixit* numquid ipse est Christus? *Et ideo sermonem eius acceperunt; unde sequitur* exierunt de civitate, et veniebant ad eum. Augustinus Lib. 83 quaest. *Quod autem relicta hydria discessit mulier, non negligenter praetereundum est: hydria enim amorem huius saeculi significat, idest cupiditatem qua homines de tenebrosa profunditate, cuius imaginem puteus gerit, hoc est de terrena conversatione, hauriunt voluptatem. Oportebat autem ut Christo credens, saeculo renuntiaret, et relicta hydria, cupiditatem saecularem se reliquisse demonstraret.* Augustinus. *Proiecit ergo cupiditatem, et properavit annuntiare veritatem. Discant qui volunt evangelizare, ut prius hydriam ad puteum proiciant.* Origenes. *Facta etiam mulier receptaculum honestae disciplinae, ea quae primitus sapiebat, parvipendens deponit.*

Lectio 7

[86024] Catena in Io., cap. 4 l. 7 Augustinus in Ioannem. *Ierant discipuli eius emere cibos, et venerant; quos Christo offerebant; unde dicitur interea rogabant eum discipuli eius dicentes: Rabbi, manduca.* Chrysostomus in Ioannem. *Videntes enim eum fatigatum ex itinere et aestu qui erat, rogabant eum vulgari eorum voce: neque enim erat hoc temeritatis, sed amoris cura circa magistrum.* Origenes in Ioannem. *Arbitrantur aptum fore tempus ad prandium, quod erat inter recessum mulieris ad civitatem et adventum Samaritanorum ad ipsum: non enim coram aliquo advena sibi propinabant escas. Ob hoc bene positum est interea.* Theophylactus. *Dominus vero*

sciens quod Samaritana totam civitatem ad eum traheret, hoc discipulis significavit; unde sequitur ille autem dixit eis: ego cibum habeo manducare quem vos nescitis. Chrysostomus. *Hominum salutem hic cibum vocavit, ostendens quantum desiderium habet nostrae salutis: sicut enim nobis concupiscibile est comedere, ita ei salvare nos. Tu vero intuere, quod non statim revelat, sed ubique in quaestionem immittit auditorem, ut incipiens quaerere quod dicitur et laborans, cum ampliori suscipiat desiderio.* Theophylactus. *Dicit autem quem vos nescitis; idest nescitis quod cibum voco salutem hominum; vel nescitis quia Samaritani credituri sunt, et salvi fient. Discipuli autem adhuc dubitabant; unde sequitur dicebant ergo discipuli ad invicem: numquid aliquis attulit ei manducare?* Augustinus. *Quid mirum si mulier illa non intelligebat aquam? Ecce discipuli non intelligunt escam.* Chrysostomus. *Et quidem assuetam reverentiam et honorem magistro praebent, ad se invicem quidem loquentes, ipsum vero non praesumentes interrogare.* Theophylactus. *In hoc autem quod dicunt discipuli numquid aliquis attulit ei manducare? Considerandum est, quod cibos ab aliis oblatos dominus suscipere solebat, non quod alieno ministerio indigeret qui dat escam omni carni, sed ut deferentes meritum consequerentur, simulque formam tradens non erubescere paupertatem, neque grave putare ab aliis nutriri: proprium enim et necessarium est doctoribus, alios habere procuratores ciborum, ut ipsi de nullo curantes, verbi ministrationem procurent sollicite.* Augustinus. *Audivit autem dominus cogitationes discipulorum, et instruit eos ut magister, non per circuitum sicut mulierem, sed aperte; unde sequitur dicit eis Iesus: meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me.* Origenes in Ioannem. *Idoneus cibus filio Dei, cum actor paternae voluntatis efficitur, hoc velle in semetipso protestans quod erat in patre. Solus autem filius perfecti operis paternae voluntatis est capax; ceteri vero sancti nil praeter divinam peragunt voluntatem. Plenam autem et integram facit Dei voluntatem qui dixit meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me; proprius enim cibus eius ostenditur. Quid autem sit velle patris, innuit sermo sequens ut perficiam opus eius. Siquidem simplicius quis asseret, quoniam opus est iussum mandantis; puta si dicant aedificantes vel fodientes se perficere opus eius qui conduxit eos. Sed si per Christum perficitur opus Dei, restat ut priusquam perficeretur esset diminutum. Qualiter autem diminutum erat opus, cum esset Dei? Perfectio quidem operis, rationalis naturae est perfectio; ad huius enim operis perfectionem, cum esset imperfectum, verbum caro factum accessit. Cum enim quodammodo homo perfectus fuerit, ob transgressionem factus est imperfectus; et ideo missus est salvator, primo quidem ut perficiat voluntatem eius qui misit eum; secundo vero ut consummet opus Dei, ut quilibet perfectus fiat ad solidi cibi usum.* Theophylactus. *Opus etiam Dei perfecit, scilicet hominem, Dei filius, nostram naturam in seipso sine peccato ostendens in omni opere perfectam et incorruptam. Opus etiam Dei, scilicet legem, perfecit: quia finis legis Christus eam cessare faciens, omnibus quae in ea erant perfectis, a corporali cultu in spiritualem reduxit.* Origenes. *Mystice autem post poculi negotium, ac disciplinam distinctionis aquarum, consequens erat et de cibo disceptare. Samaritana quidem petita potum, non habebat praebere Iesu dignum poculum; discipuli vero invenientes humilia pulmenta apud alienigenas, ei obtulerunt, rogantes eum ut manducaret. Et attende si forsan verentur, ne verbum Dei, propriis non vigoratum escis, in eis deficiat. Quaecumque ergo reperiunt discipuli, his iugiter proponunt verbum alere, ut corroboratum atque roboratum perseveret penes eos qui nutriunt ipsum. Quemadmodum autem corpora egentia cibo, neque eisdem aluntur, neque eadem quantitas* *ciborum cunctis sufficiens est; sic intelligendum est et in his quae sunt supra corpus: nam horum hoc quidem plurimi, hoc autem paucioris indiget nutrimenti, dissimilis capedinis entia. Sed neque qualitas alentium verborum atque intentionum contemplativarum seu operationum eadem congruit omnibus: nam nuper geniti infantes, rationale appetunt lac; perfectorum autem est solidus cibus. Veridicus est ergo Iesus dicens ego cibum habeo manducare quem vos nescitis. Semper enim qui praeest infirmis ac nequeuntibus eadem cum validis videre, hoc dicere potest.*

Lectio 8

[86025] Catena in Io., cap. 4 l. 8 Chrysostomus in Ioannem. *Quae sit voluntas patris, de cetero interpretatur, dicens nonne vos dicitis quod adhuc quatuor menses sunt et messis venit?* Theophylactus. *Scilicet materialis. Ego autem dico vobis, quod messis intelligibilis adest: hoc enim dicebat propter Samaritanos venientes ad ipsum; unde subdit levate oculos vestros, et videte regiones, quia albae sunt iam ad messem.* Chrysostomus. *Rursus consuetis nominibus ad maximorum eos contemplationem reducit. Regio enim et messis hic indicat multitudinem animarum, quae paratae sunt ad praedicationis susceptionem. Oculos autem hic dicit et eos qui mentis, et eos qui corporis: etenim videbant de reliquo multitudinem Samaritanorum venientem. Has autem praeparationes hominum decenter regiones albatas vocat; sicut enim spicae cum dealbatae fuerint, ad messem sunt paratae, ita et hi ad salutem sunt parati. Sed propter quid non manifeste dicit, quod praeparati sunt homines ad susceptionem verbi? Duarum quidem occasionum gratia: unius quidem ut manifestior fiat sermo, et magis ante oculos ponat quae dicuntur; alterius autem ut dulcior sit narratio et permanentior eorum quae dicuntur memoria.* Augustinus in Ioannem. *In opus autem fervebat et operarios mittere festinabat; unde subditur et qui metit, mercedem accipit, et congregat fructum in vitam aeternam; ut et qui seminat simul gaudeat, et qui metit.* Chrysostomus. *Per ea quae hic dicit, dividit terrena a caelestibus: sicut enim supra dixerat de aqua, quod qui bibit hanc aquam, non sitiet, ita hic dicit qui metit, congregat fructum in vitam aeternam: et iterum qui seminat, simul gaudeat, et qui metit. Prophetae enim sunt qui seminant; sed non illi messuerunt, sed apostoli: quia enim infra dicet, quod alius seminat et alius metit, ne quis aestimet quod prophetae seminantes mercede priventur, extraneum quiddam inducit, et a sensibilibus alienum: nam in rebus quidem sensibilibus si contingat alium seminare et alium metere, non simul laetantur, sed dolent qui seminant, quasi aliis laborantes; laetantur autem soli qui metunt: hic autem non ita; sed et qui non metunt seminantes, simul cum metentibus laetantur, quoniam in mercede communicant.* Augustinus. *Disparis enim temporis labores habuerunt apostoli et prophetae; sed gaudio pariter perfruentur, mercedem simul accepturi sunt vitam aeternam.* Chrysostomus. *Ad hoc autem quod dixerat sermonem proverbialem inducit; unde subdit in hoc enim est verbum verum, quia alius est qui seminat, et alius qui metit. Hoc quidem vulgariter dicebatur, si quando alii labores sustinebant, et alii fructus metebant. Sed et hic sermo iste maxime habet veritatem: quia prophetae laboraverunt, sed vos fructus ex illorum laboribus metitis; unde subdit ego misi vos metere quod vos non laborastis.* Augustinus. *Quid ergo?*

Messores misit, non seminatores? Ibi ergo messores mittendi ubi iam prophetae praedicaverant. Legite labores illorum, et in omnibus eorum laboribus est prophetia Christi: ergo iam in Iudaea messis parata erat quando tot millia hominum pretia rerum suarum offerebant, et ad pedes apostolorum ponentes, expeditis humeris a sarcinis saecularibus, Christum dominum sequebantur. De ipsa messe eiecta sunt pauca grana, et seminaverunt orbem terrarum: et surgit alia messis, quae in fine saeculi metenda est; ad quam metendam non apostoli, sed Angeli mittentur. Messores sunt Angeli. Chrysostomus. *Dicit ergo ego misi vos metere quod vos non laborastis: quasi dicat: ubi minor labor est, maior autem delectatio, ad hoc vos reservavi; et quod laboriosius erat, hoc fuit prophetarum, scilicet mittere semina; unde subdit alii laboraverunt, et vos in labores eorum introistis. Per haec omnia vult ostendere quod prophetarum voluntas erat ut homines ad eum accederent. Et hoc lex ordinabat: et propterea illi seminaverunt, ut hunc facerent fructum. Ostendit etiam quod ipse illos misit, et quod multa est cognatio novi ad vetus testamentum.* Origenes. *Vel aliter totum. Qualiter quidem non est inconveniens hoc quod est levate oculos vestros etc. allegorizare; quod autem dicitur nonne vos dicitis quoniam quatuor menses sunt et messis venit, non secundum allegoricam tractare? Putamus ergo talia quaedam esse in hoc quod dicunt discipuli quatuor menses sunt, et messis venit. Plerique enim discipulorum verbi animadvertentes veritatem incomprehensibilem fore humanae naturae, quando coniecerunt aliam esse vitam a praesente, quae corruptioni quatuor elementorum, quasi quatuor mensium subicitur, putant solum post hanc vitam cognitionem esse veritatis. Dicunt igitur discipuli de messibus, quae sunt terminus operum ad veritatem conducentium, quia post instantem quaternitatem contingunt. Huiusmodi autem opinionem arguens velut non sanam, inquit verbum incarnatum his qui talia suspicantur nonne vos dicitis, quia adhuc quatuor menses sunt et messis venit? Ego autem hoc dico: levate oculos vestros. In pluribus locis Scripturae divinae hoc legitur; iubente nobis verbo divino extollere ac sublimare considerationes et cogitationes deorsum consistentes nec valentes erigi, nisi elevante illas Iesu: nemo enim consistens in passionibus et vivens carnaliter, hoc propositum servat mandatum. Quapropter qui talis est, non videbit regiones, si albae sunt ad messem. Albescunt quidem regiones ad messem, cum adest verbum Dei illustrans singulas regiones Scripturae, fecundans in eius adventu: et etiam omnia sensibilia sunt quasi regiones albae paratae ad messem, praesto existente levantibus oculos ratione, quae de quolibet est, ut quisquis fulgorem prospiciat profusae ubilibet veritatis. Qui autem metit praedictas messes, duplex habet in metendo emolumentum: unum quidem dum accipit praemium; unde dicitur et qui metit, mercedem accipit: quod arbitror dictum causa futurarum remunerationum: alterum quod sequitur et congregat fructum in vitam aeternam, bonum habitum quemdam denotat intellectus, qui est fructus ex ipsa speculatione proveniens. Arbitror autem quod in qualibet doctrina seminat quidem qui principia excogitat, quae suscipientes alii ac pertractantes, si quid novi potuerunt exprimere, coniungentes, fiunt suae inventionis gratia posteris causa ut metendo quasi maturos fructus aggregent. Quanto autem magis hoc in arte artium expedit contemplari? Siquidem seminantes sunt Moyses et prophetae praevenientes adventum Christi; metentes autem sunt apostoli, qui Christum susceperunt et gloriam eius perspexerunt. Semen autem erat tota ratio secundum revelationem mysterii temporibus praeteritis obfuscati silentio: regiones autem, idest legales et propheticae Scripturae, nondum albuerant his qui adventus verbi nequaquam extiterunt capaces. Quod autem simul serens* *et metens gaudeat, erit cum privatio moeroris et angustiae in futuro fiet saeculo. Dum etiam Iesus transfiguraretur in gloria, simul cum messoribus Petro, Iacobo et Ioanne, Moyses et Elias satores pariter gaudent in videndo filii Dei gloriam. Attende tamen si hoc quod dico, alius et alius, intelligi potest propter aliam et aliam vitae conversationem, in qua homines iustificati sunt: ut liceat dicere alium quidem legis cultorem, alium vero Evangelii: et tamen exultant simul, dum idem finis ab uno Deo per unum Christum in uno spiritu sancto reponitur. Ad labores autem prophetarum et Moysi advenerunt apostoli, instruente Iesu, metentes, ac in horrea colligentes animae suae intellectum in Scripturis illorum reconditum: et semper qui debite capiunt disciplinam, priorum labores ad maiorem evidentiam trahunt, non tantum laborantes sunt hi qui semina condiderunt.*

Lectio 9

[86026] Catena in Io., cap. 4 l. 9 Origenes in Ioannem. *Postquam dicta sunt discipulis quae tractata sunt, resumit Scriptura de his qui venerant de civitate ad Iesum, et crediderant per testimonium mulieris.* Chrysostomus in Ioannem. *Sicut autem in messe cum facilitate fructus congregantur, et in momento uno area manipulis repletur, ita et nunc fit; unde dicitur ex civitate autem illa multi crediderunt in eum Samaritanorum, propter verbum mulieris testimonium perhibentis, quia dixit mihi omnia quaecumque feci. Considerabant enim, quod nequaquam mulier gratanter eum admirata esset qui eius delicta redarguerat, nisi magnus quis esset et excellens qui praedicabatur ab illa. Sic ergo solo mulieris testimonio credentes, et nullum signum videntes, exierunt deprecantes Christum ut apud eos maneret; et hoc est quod sequitur cum ergo venissent ad illum Samaritani, rogaverunt eum ut ibi maneret. Iudaei vero miracula videntes, non detinuerunt eum apud seipsos; sed omnia egerunt ut a regione eorum eum abicerent: nihil enim livore et invidia deterius, nihil inani gloria difficilius, quae infinita corrumpere consuevit bona. Et quidem Samaritani volebant eum semper secum detinere; ipse autem hoc non sustinuit, sed solum mansit ibi duobus diebus post haec; quod subditur et mansit ibi duos dies.* Origenes. *Non incongrue autem aliquis illud obiciet, quomodo rogatus salvator cum Samaritanis manet, qui iussit civitatem Samaritanorum non ingredi. Palam enim quoniam et discipuli eius cum eo ingressi sunt. Ad quod dicendum, quod in viam gentium pergere est imbui gentili dogmate, et in illo ambulare. Civitatem vero Samaritanorum intrare est acceptare falsam doctrinam recipientium legales, propheticos, evangelicos, et apostolicos sermones. Cum autem deseruerint propriam doctrinam et venerint ad Iesum, licet cum eis manere.* Chrysostomus in Ioannem. *Et Iudaei quidem etiam signis visis incorrecti manserunt; hi autem et sine signis multam circa eum fidem demonstraverunt; solum enim verba audierunt; unde sequitur et multo plures crediderunt propter sermonem eius. Cuius igitur gratia haec verba non dicunt Evangelistae? Ut discas quoniam multa magnorum transcurrerunt, a fine vero totum ostenderunt: suasit enim toti civitati per ea quae dicta sunt. Ubi autem auditores non persuadentur, tunc Evangelistae coguntur dicere ea quae dicta sunt, ne quod est ex indevotione auditorum, imputet quis defectui praedicantis. Ipsi autem discipuli Christi iam facti, magistram repulerunt; unde sequitur et mulieri dicebant:*

quia iam non propter tuam loquelam credimus: ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est vere salvator mundi. Vide autem qualiter confestim intellexerunt quod orbem terrarum liberare venerat, et quod ad communem salutem veniens, non debebat in Iudaeis suam concludere providentiam, sed ubique seminare sermonem. Dicentes etiam, quod est salvator mundi, ostenderunt quod mundus perditus erat, in magnis malis existens. Et quidem venerunt salvare prophetae et Angeli; sed hic est vere salvator, qui salutem tribuit, non solum temporaneam, sed aeternam. Vide etiam qualiter audientes mulierem dubitanter dicentem numquid hic est Christus? Non dixerunt hi: quoniam nos suspicamur, sed quoniam scimus; et non simpliciter, sed quoniam hic vere salvator mundi, non quasi unum ex multis Christum confitentes. Solum verba audierunt, et hoc dixerunt quod dicere habebant, si miracula multa et magna vidissent. Origenes. *Ceterum si meminimus praedictorum, non difficile est conicere quomodo cum repererint verbum sincerum, alias disciplinas relinquunt, quasi dogmatum civitatem, de qua egredientes salutifere credunt. Et puto studiose protulisse Ioannem, cum non dixit: rogabant eum Samaritani intrare tantum Samariam, vel ingredi civitatem, sed etiam ibi manere. Manet namque Iesus penes deprecantes; et praesertim quoties qui precantur exeunt civitatem, et versus eum veniunt.* Augustinus in Ioannem. *Manet apud eos biduo; hoc est, dat illis duo praecepta caritatis.* Origenes. *Neque enim capaces erant tertiae diei eius; non enim erant avidi miraculorum quid cernere, quale qui fuerant in Cana Galilaeae post triduum cum Iesu convivantes. Initium autem credendi multis fuit mulieris verbum: non enim sic per seipsum verbum conspicitur illuminans capientem, velut cum alterius dicto sibi testimonium perhibetur.* Augustinus. *Sic ergo Christum cognoverunt primo per famam, postea per praesentiam; sicut agitur hodie cum eis qui foris sunt, et nondum sunt Christiani: Christus nuntiatur per Christianos amicos: tamquam illa muliere, hoc est Ecclesia, nuntiante ad Christum veniunt: credunt per istam feminam; et multo plures et firmius in eum credunt, quoniam vere ipse est salvator mundi.* Origenes. *Impossibile est namque eamdem circa intellectum fieri passionem videnti, et ei qui per videntem instruitur; magisque est per speciem ambulare quam per fidem; unde hi non solum testimonio hominis, sed ob ipsam quoque veritatem credunt.*

Lectio 10

[86027] Catena in Io., cap. 4 l. 10 Alcuinus. *Post biduum quod fecit in Samaria, abiit in Galilaeam, ubi nutritus fuerat; unde dicitur post duos autem dies exiit inde, et abiit in Galilaeam.* Augustinus in Ioannem. *Movet autem nos cur Evangelista dixerit consequenter ipse enim Iesus testimonium perhibuit, quia propheta in sua patria honorem non habet. Magis enim videtur attestari potuisse, quod propheta in patria sua honorem non habet, si contemneret pergere in Galilaeam, et in Samaria remansisset. Hoc ego sentio. In Samaria biduum fecit, et crediderunt in eum Samaritani: tot dies fecit in Galilaea, et non crediderunt in eum Galilaei; et propter hoc dixit, quod propheta in patria sua honorem non habet.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Ideo hoc adiectum est, quia non in Capharnaum abiit, sed in Galilaeam, et in Cana, ut infra dicetur. Ego enim patriam eum hic*

aestimo dicere Capharnaum. Quoniam autem non potitus est illic honore, audi eum dicentem: et tu, Capharnaum, quae usque ad caelum exaltata es, usque ad Infernum descendes. Dicit autem hic patriam propriam, in qua videtur plus conversatus. Theophylactus. *Vel aliter. Quia dominus exiens de Samaria, venit in Galilaeam, ne aliquis dubitaret et quaereret qua de causa non semper in Galilaea maneret, dicit, quod propter hoc non manebat in Galilaea, quia nullum ibidem recipiebat honorem; quod ipse testatus est dicens quia propheta in sua patria non habet honorem.* Origenes in Ioannem. *Perscrutanda est autem huius dicti sententia. Patria siquidem prophetarum in Iudaea erat, et est non ignotum quod honorem a Iudaeis nequaquam sunt consecuti, iuxta illud: quemnam prophetarum non persecuti sunt patres vestri? Miranda etiam occurrit huius decreti veracitas, cum pervenerit non tantum ad sanctos prophetas vilipensos a propriis, et ipsum dominum nostrum; sed protensa sit etiam in quosdam prophetiae sequaces contemptos a suis civibus, et ad mortem deductos.* Chrysostomus. *Quid igitur? Nonne videmus et apud suos multos in admirationem deductos? Ita quidem: sed ab his quae raro contingunt non oportet talia pronuntiari. Sed et si in propria patria aliqui honorantur, multo magis in aliena. Consuetudo enim facile homines contemptibiles facere consuevit. Quando igitur venit in Galilaeam, susceperunt eum Galilaei; unde sequitur cum ergo venisset in Galilaeam, exceperunt eum Galilaei. Vides quoniam qui mali dicebantur, hi maxime ad Christum accedere inveniuntur. Nam propter Galilaeos dicitur: interroga, et vide, quoniam propheta ex Galilaea non surrexit. Propter Samaritanos autem improperabant ei: Samaritanus es et Daemonium habes. Sed ecce Samaritani et Galilaei credunt in confusionem Iudaeorum. Inveniuntur autem et Galilaei Samaritanis meliores: nam illi quidem mulieris crediderunt verbis; hi vero videntes signa quae faciebat; unde sequitur cum omnia vidissent quae fecerat Hierosolymis in die festo.* Origenes. *Quod enim dominus eicit de templo vendentes oves et boves, tam grande reperitur ut his moti Galilaei reciperent dominum, considerantes mirantesque maiestatem eius: non enim minor potentia eius ostenditur in his quam ut caeci videant, audiantque surdi. Aestimo vero nec haec sola ipsum tunc fecisse, sed et alia signa.* Beda. *Sed unde data est eis videndi occasio, ostendit subdens et ipsi enim venerant ad diem festum. Mystice autem intimatur quod gentibus in fide a duobus praeceptis caritatis consolidatis, Christus circa fines mundi revertetur ad patriam, idest ad Iudaeos.* Origenes in Ioannem. *Expedit autem Galilaeum, idest transmigrantem, restare Hierosolymis, ubi est templum Dei, et videre singula quae peragit ibi Iesus. Hoc enim est principium, ut Galilaei recipiant Dei filium euntem ad ipsos; alioquin vel non recepissent illum, vel etiam ipse nondum ipsis praeparatis ad eius receptionem adeo prope venisset ad eos.*

Lectio 11

[86028] Catena in Io., cap. 4 l. 11 Chrysostomus in Ioannem. *Primo quidem dominus, ut supra dictum est, in Cana Galilaeae venerat vocatus ad nuptias; nunc autem ad eos vadit, ut magis eos attrahat, sponte ad eos veniens, propria patria dimissa, et ut fidem a priori miraculo in eis initiatam fortiorem faceret propter suam praesentiam.* Augustinus in Ioannem. *Ibi enim quando aquam in*

vinum convertit, crediderunt in eum discipuli eius: et utique plena domus erat turbis convivantium, et factum est tam magnum miraculum, et non crediderunt nisi discipuli eius: et ideo hanc civitatem modo repetivit, scilicet ut qui per priora non crediderant, modo credant. Theophylactus. *Rememorat autem nobis Evangelista miraculum perpetratum in Cana Galilaeae de aqua conversa in vinum, ut augeret Christi praeconium: quia Galilaei non solum propter miracula Hierosolymis facta, sed et propter ea quae apud ipsos facta erant, receperunt Iesum; simulque ut ostenderet quod regulus credidit propter miraculum in Cana perpetratum, quamvis eius non perfecte cognoverit dignitatem; unde sequitur et erat quidam regulus, cuius filius infirmabatur Capharnaum.* Origenes in Ioannem. *Putabit autem aliquis regis Herodis hunc esse regulum: et aliquis asserit hunc esse de familia Caesaris, exercentem tunc temporis aliquid in Iudaea: neque enim dicitur quod Iudaeus fuerit.* Chrysostomus. *Regulus autem dicitur, aut quasi generis existens regalis, aut dignitatem aliquam principatus habens; aut quia sic vocabatur. Igitur quidam hunc eumdem esse existimant centurionem, qui est apud Matthaeum. Ostenditur autem alius esse ab eo: nam ille quidem Christum volentem ire ad suam domum, rogat remanere; hic autem et nihil tale promittentem ad domum trahit: et ille quidem ad Iesum de monte descendentem Capharnaum intravit; hic autem ad Iesum in Cana venientem accessit: et illius quidem puer a paralysi detinebatur; huius autem filius a febre. De hoc ergo regulo subditur hic cum audisset quod Iesus adveniret a Iudaea in Galilaeam, abiit ad eum, et rogabat eum ut descenderet, et sanaret filium eius: incipiebat enim mori.* Augustinus. *Qui rogabat, nonne credebat? Quid a me expectas audire? Dominum interroga quid de illo senserit; sequitur enim dixit ergo Iesus ad eum: nisi signa et prodigia videritis, non creditis. Arguit hominem in fide tepidum aut frigidum, aut omnino nullius fidei; sed tentare cupientem de sanitate filii sui, qualis esset Christus, quid esset, quantum posset. Prodigium quidem appellatum est, quasi porrodicium, quod porro dicat, porro significet, et futurum aliquid portendat.* Augustinus de Cons. Evang. *Adeo autem dominus supra omnia mutabilia vult mentem credentis attollere, ut nec ipsa miracula, quae, quamvis divinitus, de mutabilitate corporum fiunt, a fidelibus quaeri velit.* Gregorius in Evang. *Sed mementote etiam quae petiit; et aperte agnoscetis quia in fide dubitavit. Poposcit namque ut descenderet, et sanaret filium eius; unde sequitur dicit ad eum regulus: domine, descende priusquam moriatur filius meus. Minus itaque in illum credidit quem non putavit posse salutem dare, nisi praesens esset et corpore.* Chrysostomus. *Audi etiam qualiter adhuc terrene Christum trahit, quasi non posset eum post mortem suscitare. Si autem non credens venit et rogavit, nil mirabile. Consueverunt enim patres ex multo amore non solum medicis loqui de quibus confidunt, sed de quibus non confidunt; nihil volentes praetermittere eorum quae ad salutem pertinent filiorum. Si tamen valde crederet Christi virtutem, non neglexisset etiam in Iudaeam ire.* Gregorius. *Sed dominus qui rogatur ut vadat, quia non desit ubi invitatur, indicat: solo iussu salutem reddidit qui voluntate omnia creavit; unde sequitur dicit ei Iesus: vade, filius tuus vivit. Hic superbia nostra retunditur, qui in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed honores et divitias veneramur. Redemptor vero noster, ut ostenderet quoniam quae alta sunt hominibus, sanctis despicienda sunt, et quae despicienda sunt hominibus, despicienda non sunt sanctis, ad filium reguli ire noluit, ad servum centurionis ire paratus fuit.* Chrysostomus. *Vel aliter. Illic quidem fides confirmata erat; idcirco et promisit ire, ut discamus viri devotionem: hic autem adhuc* *imperfectus erat, et nondum noverat manifeste quod absens curare poterat: unde ex hoc quod non accedit Iesus, hoc addiscit; sequitur enim credidit homo sermoni quem dixit ei Iesus, et ibat; non tamen integre, neque sane.* Origenes in Ioannem. *Ostenditur autem eius dignitas et officium ex hoc quod servientes illi occurrunt; unde sequitur iam autem eo descendente, servi occurrerunt ei, et nuntiaverunt ei, dicentes, quia filius eius viveret.* Chrysostomus. *Qui quidem obviaverunt, non ut annuntiarent solum, sed quasi aestimantes de reliquo superfluam esse Christi praesentiam, quem credebant accedere. Quod autem regulus non integre credidit neque sane, ostenditur ex hoc quod sequitur interrogabat ergo horam ab eis in qua melius habuerat. Volebat enim scire utrum casu, vel ex praecepto Christi hoc factum esset. Sequitur et dixerunt ei, quia heri hora septima reliquit eum febris. Vide qualiter miraculum manifestum est: non enim simpliciter, neque ut contingit, a periculo liberatus est; sed repente et simul: ut appareat non esse ex naturae consequentia quod fiebat, sed ex actione Christi; unde sequitur cognovit ergo pater quia illa hora erat in qua dixit ei Iesus: filius tuus vivit: et credidit ipse, et domus eius tota.* Augustinus in Ioannem. *Si ergo propterea credidit quia nuntiatum est ei quod filius eius esset sanus, et comparavit horam nuntiantium horae praenuntiantis, quando rogabat, nondum credebat.* Beda. *Unde datur intelligi, et in fide gradus esse, sicut et in aliis virtutibus, quibus est initium, incrementum atque perfectio. Huius ergo fides initium habuit cum filii salutem petiit; incrementum dum credidit sermoni domini dicentis filius tuus vivit; deinde perfectionem obtinuit nuntiantibus servis.* Augustinus. *Ad solum sermonem crediderunt plures Samaritani; ad illud miraculum sola illa domus credidit ubi est factum; unde subdit Evangelista hoc iterum secundum signum fecit Iesus, cum venisset a Iudaea in Galilaeam.* Chrysostomus in Ioannem. *Non sine causa adiecit; sed ostendens quoniam secundo signo facto, nondum ad perfectionem Samaritanorum nullum signum videntium Iudaei pervenerunt.* Origenes in Ioannem. *Amphibologiam autem continet praesens dictum; uno enim modo denotat quod Iesus veniendo a Iudaea in Galilaeam, duo fecit miracula: quorum secundum est factum erga filium reguli: alio modo sic: duobus existentibus signis quae Iesus in Galilaea exercuit, secundum egit veniens a Iudaea in Galilaeam; et hic sensus verus est. Mystice autem, per hoc quod Iesus bis in Galilaeam accedit, binus salvatoris adventus in mundum ostenditur: primus quidem misericordiae, ut vino facto convivas exhilaret; secundus vero ut filium reguli ad mortem pene deductum suscitet, idest populum Iudaeorum, qui post plenitudinem gentium accedet salvandus in fine. Magnus autem rex regum est qui constitutus est a Deo in monte Sion sancto eius: huius qui viderunt diem, et gavisi sunt, reguli dignoscuntur. Arbitramur igitur regulum esse Abraham, aegrotum vero filium eius, Israeliticum genus debilitatum erga cultum divinum; et ideo incaluit ignitis spiculis inimici, ut proinde febrire censeatur. Apparet autem quod praecedentibus sanctis, postquam carnis exuerunt amictum, populus fuit curae: unde legitur in Machab. post mortem Ieremiae: hic est Ieremias propheta Dei, qui plurimum orat pro populo. Abraham igitur obsecrat adiuvari a salvatore populum infirmum. Et quidem potestatis verbum de Cana prodit, ubi dictum est filius tuus vivit; sed verbi efficacia in Capharnaum agitur, nam ibi filius reguli curatus est, quasi in agro consolationis morans; quod significat genus quoddam debilium, non tamen omnino fructibus privatorum. Illud autem nisi signa et prodigia videritis, non creditis, dictum illi, refertur ad multitudinem filiorum suorum, et ad ipsum quodammodo: sicut enim Ioannes expectabat datum sibi signum, scilicet: super quem videris* *spiritum descendentem, sic et praemortui sancti adventum Christi in carnem et signis et prodigiis manifestandum expectabant. Habebat autem hic regulus non solum filium, sed etiam servos; per quos significatur materies quaedam minus bene et infirme credentium. Nec a casu hora septima deserit filium febris: nam septenarius numerus est quietis.* Alcuinus. *Vel quia per septiformem spiritum est omnis remissio peccatorum: septenarius enim in tria et quatuor divisus significat sanctam Trinitatem, in quatuor anni temporibus, in quatuor mundi partibus, in quatuor elementis.* Origenes. *Possunt quoque significari duo adventus Christi verbi ad animam: primus quidem ex facto vino praebens animae gaudium spiritualis convivii; secundus vero omnes languoris ac mortis reliquias amputans.* Theophylactus. *Regulus autem est omnis homo: non solum quia regi universorum propinquus existit secundum animam, sed quia et ipse super omnia principatum sumpsit; cuius filius, idest mens, febricitat voluptatibus pravis et desideriis. Accedit autem ad Iesum, et deprecatur ut descendat; idest, ut condescensu misericordiae utatur, et parcat peccatis, priusquam a voluptatum infirmitate mortificetur. Sed dominus dicit vade, idest, profectum continuum circa bonum ostendas, et tunc filius tuus vivet; si autem ambulare cessaveris, mortificabitur tibi intellectus circa boni operationem.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Ioannem

a capite V ad caput XI

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 5

Lectio 1

[86029] Catena in Io., cap. 5 l. 1 Augustinus de Cons. Evang. *Post miraculum in Galilaea factum, inde Hierosolymam redit; unde dicitur post haec erat dies festus Iudaeorum, et ascendit Iesus Hierosolymam.* Chrysostomus in Ioannem. *Mihi videtur quod erat dies festus Pentecostes. Ascendit autem Iesus Hierosolymam semper in diebus festis, ut cum eis dies festos faciens non videatur legi contrarius, et ob hoc multitudinem simplicem per signa et doctrinam attrahat: maxime enim in diebus festis qui iuxta positi erant, concurrebant. Sequitur est autem Hierosolymis probatica piscina, quae cognominatur Hebraice Bethsaida, quinque porticus habens.* Alcuinus. *Probaton Graece, ovis dicitur; probatica ergo piscina pecuaria dicitur, ubi sacerdotes cadavera hostiarum abluebant.* Chrysostomus. *Decebat quidem Baptisma dari peccata purgans, cuius imago praescripta fuit in piscina et in aliis pluribus. Et primum quidem dedit Deus aquam expurgantem corporum sordes et inquinationes non existentes, sed opinatas, puta ea quae a funere, et quae a lepra, et quae ab aliis talibus; deinde infirmitates diversas per aquas facit solvi; unde sequitur in his iacebat multitudo magna languentium, caecorum, claudorum, aridorum expectantium aquae motum. Volens enim Deus propinquius adducere ad Baptismi donum, non adhuc inquinamenta solum mundat, sed etiam aegritudines sanat: sicut enim ministri qui prope regem sunt, his qui sunt a longe clariores sunt; ita et in figuris fit. Non autem simpliciter sanabat aquarum natura; semper enim hoc fieret; sed in Angeli descensione; unde sequitur Angelus autem domini descendebat secundum tempus in piscinam, et movebatur aqua. Sic enim et in baptizatis non simpliciter aqua operatur; sed cum spiritus sancti acceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata. Angelus enim descendens turbabat aquam, et sanativam imponebat virtutem; ut discant Iudaei quoniam multo magis Angelorum dominus omnes aegritudines animae sanare potest. Sed tunc quidem infirmitas impedimentum volenti curari fiebat; subditur enim et qui prior descendisset in piscinam post motionem aquae, sanus fiebat a quacumque detinebatur infirmitate. Nunc autem unusquisque accedere potest: non enim Angelus est qui turbat aquam, sed Angelorum dominus, qui omnia operatur. Sed etsi orbis terrarum universus veniat, gratia non consumitur, sed similis manet: sicut enim solares radii per unamquamque illuminant diem, et non*

consumuntur, neque a multa largitione minor fit solis lux; ita et multo amplius spiritus sancti actio in nullo minuitur a multitudine eorum qui potiuntur ea. Hoc autem fiebat, scilicet ut unus tantum post motionem aquae sanaretur; ut qui didicerant quoniam in aqua aegritudines corporis sanabantur, in hoc per multum tempus exercitati, facile crederent quod et aegritudines animae aqua sanare potest. Augustinus in Ioannem. *Plus est autem quod Christus vitia sanavit animarum, quam quod sanavit languores corporum mortuorum. Sed quia ipsa anima non eum noverat, a quo sananda erat, et oculos habebat in carne, unde facta corporalia videret, et nondum habebat in corde, unde Deum latenter cognosceret, fecit quod videri poterat, ut sanaretur unde videri non poterat. Ingressus est locum ubi iacebat multitudo languentium, de quibus elegit unum ut sanaret, de quo subditur erat autem quidam homo ibi triginta et octo annos habens in infirmitate sua.* Chrysostomus in Ioannem. *Non autem confestim eum a principio sanavit; sed primum eum familiarem sibi fecit, per interrogationem futurae fidei faciens viam. Non autem expetit fidem, ut in caecis fecit, dicens: creditis quia possum hoc facere? Quia hic nondum noverat eum manifeste quis esset. Nam alii quidem ex aliis eius virtutem cognoscentes, convenienter haec audiebant; alii vero nondum eum cognoscentes, sed per signa eum cognituri, post miracula requiruntur de fide; unde sequitur hunc cum vidisset Iesus iacentem, et cognovisset quia multum iam tempus haberet, dicit ei: vis sanus fieri? Non hoc quaerit ut discat (hoc enim superfluum esset), sed ut ostenderet illius patientiam, qui triginta et octo annos habens, per unumquemque annum eripi ab aegritudine expectans, assidebat, et non desistebat; et ut cognoscamus propter quam causam dimittens alios, ad hunc venit. Et non dicit: vis, te curabo? Nondum enim aliquid magnum imaginabatur ille de Christo. Non autem turbatus est ad interrogationem, neque dixit: iniuriari mihi venisti, quando interrogas si volo sanus fieri; sed mansuete respondet; sequitur enim respondit ei languidus: domine, hominem non habeo, ut cum turbata fuerit aqua, mittat me in piscinam; dum venio enim ego, alius ante me descendit. Non noverat quis esset qui interrogabat, neque quod curaturus esset eum; opinabatur autem fortasse utilem sibi fore Christum ad mittendum eum in aquam. Sed Christus ostendit quod verbo omnia potest facere; unde sequitur dicit ei Iesus: surge, tolle grabatum tuum, et ambula.* Augustinus. *Tria dixit: sed surge, non operis imperium fuit, sed operatio sanitatis; sano autem duo imperavit: tolle grabatum tuum, et ambula.* Chrysostomus. *Intuere divinae sapientiae superabundantiam. Non solum sanat, sed et lectum portare iubet: ut et credibile faceret miraculum, et nullus existimet phantasiam esse quod factum est. Non enim, nisi certissime et vehementer compacta essent membra, lectulum ferre possent. Audiens autem languidus quoniam cum potestate et velut iubens dixit surge, tolle grabatum tuum, non derisit dicens: Angelus descendit, et turbat aquam, et solum unum curat, tu autem homo existens ex solo praecepto speras te magis Angelis posse? Sed audivit et non discredidit ei qui iussit, et sanus factus est; unde sequitur et statim sanus factus est homo, et sustulit grabatum suum, et ambulabat.* Beda. *Multum quippe inter sanationem domini, et quae a medicis infertur, distare probatur: haec videlicet voce iubentis, et mox impletur; illa vero per multa temporis intervalla aliquoties perficitur.* Chrysostomus. *Igitur mirabile quidem est hoc; quae autem sequentur multo maiora erunt: nam in initio quidem nullo molestante suaderi non ita mirabile est, sicut quod post insanientibus Iudaeis et accusantibus, Christo obedivit, ut ostendit Evangelista consequenter, dicens erat autem sabbatum in illo die. Dicunt ergo Iudaei illi qui sanatus fuerat:*

sabbatum est; non licet tibi tollere grabatum tuum. Augustinus in Ioannem. *Non calumniabantur domino quia sanum fecerat sabbato, quia eis respondere posset, quia si cuiusquam iumentum in puteum cecidisset utique die sabbati erueret illud et salvaret; sed ei qui portabat grabatum suum; quasi dicant: si sanitas non erat differenda, numquid et opus fuerat imperandum? Sed ille auctorem sanitatis suae obiciebat calumniatoribus; unde sequitur respondit eis: qui me sanum fecit, ille mihi dixit: tolle grabatum tuum, et ambula; quasi dicat: quare non acciperem iussionem a quo acceperam sanitatem?* Chrysostomus. *Nimirum si malignari vellet, poterat dicere: si crimen est, accusate eum qui iussit, et deponam lectulum; sed et curationem utique occultasset; etenim sciebat non ita eos id reprehendere ex sabbati solutione, sicut ex infirmitatis sanatione. Sed neque hoc occultavit, neque veniam petiit; sed clara voce beneficium confessus est. Illi vero maligne interrogaverunt; unde subditur interrogaverunt ergo eum: quis est ille homo qui dixit tibi: tolle grabatum tuum, et ambula? Non dicunt: quis est qui fecit te sanum? Sed in medium inducunt id quod transgressio aestimabatur. Sequitur is autem qui sanus fuerat effectus, nesciebat quis esset. Iesus autem declinavit a turba constituta in loco. Et primum quidem ut eo absente testimonium insuspicabile fieret; qui enim adeptus fuerat sanitatem, idoneus erat beneficii testis: demum ut non plus faceret furorem illorum accendi. Solus enim visus eius cui invidetur, non parvam invidentibus immittit scintillam. Propterea discedens permisit ab ipsis suum factum examinari. Quidam aestimant hunc paralyticum esse eum qui in Matthaeo positus est; sed non est: ille enim multos habebat sui curam habentes, et eum ferentes; hic autem nullum. Sed et locus utrorumque diversus est.* Augustinus. *Si quidem mediocri corde et humano ingenio consideremus hoc miraculum facientem, quod ad potestatem pertinet, non magnum aliquid fecit; et quod ad benignitatem, parum fecit. Tot iacebant, et unus curatus est, cum posset uno verbo omnes erigere. Quid ergo intelligendum est, nisi quia potestas illa et bonitas magis agebat quid animae in factis eius pro salute sempiterna intelligerent, quam quid pro temporali salute corpora mererentur? In illis enim factis quicquid temporaliter sanatum est, in membris mortalibus in fine defecit; anima quae credidit, ad vitam aeternam transitum fecit. Piscina ista et aqua illa populum mihi videtur significasse Iudaeorum: significari enim populus nomine aquarum, aperte nobis indicat Apocalypsis Ioannis.* Beda. *Bene autem piscina probatica fuisse describitur. Ille enim populus ovis nomine significatur, secundum illud: nos populus tuus, et oves gregis tui.* Augustinus. *Aqua ergo illa, idest populus ille, quinque libris Moysi tamquam quinque porticibus claudebatur; sed illi libri prodebant languidos, non sanabant: lex enim peccatores convincebat, non absolvebat.* Beda. *Denique multa genera languentium in eadem iacuerunt: caeci scilicet qui scientiae lumine carent; claudi, qui ad ea quae iubentur implenda, vires non habent; aridi, qui supernae dilectionis pinguedine carent.* Augustinus. *Venit autem Christus ad populum Iudaeorum, et faciendo magna, docendo utilia, turbavit peccatores, idest aquam, praesentia sua, et excitavit ad passionem suam. Sed latens turbavit: si enim cognovissent, nunquam gloriae dominum crucifixissent. Subito enim videbatur aqua turbata, et a quo turbabatur non videbatur. Descendere ergo in aquam turbatam, hoc est humiliter credere in domini passionem. Ibi sanatur unus, significans Ecclesiae unitatem; postea quisquis veniret non sanabatur; quia quisquis praeter unitatem fuerit, sanari non poterit. Vae illis qui oderunt unitatem, et partem sibi faciunt in hominibus. Habebat autem triginta et octo annos in infirmitate qui sanatus est: hic enim numerus ad languorem pertinet magis quam* *ad sanitatem. Quadragenarius enim numerus sacratus nobis in quadam perfectione commendatur: quia lex in decem praeceptis data est, et praedicanda erat per totum mundum, qui quatuor partibus commendatur: denarius autem per quatuor multiplicatus ad quadragenarium pervenit. Vel quia per Evangelium, quod quatuor libros habet, impletur lex. Si ergo quadragenarius numerus habet perfectionem legis, et lex non impletur nisi in gemino praecepto caritatis, quid miraris, quia languebat qui quadraginta, minus duos, habebat? Necessarius erat illi homo ad sanitatem, sed homo ille qui et Deus est: et quia illum iacentem duobus minus invenit, duo quaedam iubendo, quod minus erat implevit. In duobus enim domini iussis duo praecepta significata sunt caritatis. Dei dilectio prior est ordine praecipiendi, proximi autem dilectio prior est ordine faciendi. Dicit ergo tolle grabatum tuum; quasi diceret: cum esses languidus, portabat te proximus tuus: sanus factus es, porta proximum tuum. Dicit etiam ambula. Sed quo iter agis nisi ad dominum Deum tuum?* Beda. *Quid enim est dicere surge et ambula, nisi a torpore et ignavia, in quibus prius iacebas, erigere, et in bonis operibus proficere stude? Tolle grabatum tuum, idest proximum tuum, a quo portaris, et ipse patienter tolera.* Augustinus. *Porta ergo eum cum quo ambulas, ut ad eum pervenias cum quo manere desideras. Ille autem nondum Iesum noverat, quia et nos credimus in eum quem non videmus; et ut non videatur declinat a turba. Quadam solitudine intentionis videtur Deus; turba strepitum habet; visio ista secretum desiderat.*

Lectio 2

[86030] Catena in Io., cap. 5 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Curatus homo non secessit ad nundinas, neque voluptati aut vanae gloriae dedit seipsum; sed in templo conversabatur, quod maximae religionis est signum; unde dicitur postea invenit eum Iesus in templo.* Augustinus in Ioannem. *Dominus quidem Iesus et in turba eum videbat, et in templo. Ille autem languidus Iesum in turba non agnoscit, in templo agnoscit, in loco sacrato.* Alcuinus. *Quia si gratiam conditoris cognoscere volumus, et ad eius visionem venire, fugienda est turba cogitationum et affectuum pravorum; declinanda sunt pravorum conventicula, fugiendum est ad templum, ut nosipsos templum Dei studeamus facere, quos Deus invisere et in quibus manere dignetur. Sequitur et dixit illi: ecce sanus factus es; iam noli amplius peccare, ne deterius tibi aliquid contingat.* Chrysostomus. *Ubi prius discimus quod ex peccatis ei nata est haec aegritudo: quia enim saepius animam in nobis aegrotantem insensibiliter habemus, corpus autem, etsi parvam susceperit laesionem, omne facimus studium, ut ab infirmitate liberemur, propterea Deus punit corpus pro his quae anima deliquit; secundo vero quod verus est Gehennae sermo; tertio quod longum est et infinitum supplicium. Dicunt enim quidam: numquid quia in brevi temporis momento adulteratus sum, immortaliter crucior? Vide quod hic tanto tempore pro peccatis cruciabatur: non enim temporis mensura peccata iudicantur, sed ipsa delictorum natura. Cum his autem et illud discimus, quod si gravem sustineamus poenam pro prioribus peccatis, deinde in eadem inciderimus, graviora patiemur; et hoc decenter: qui enim neque supplicio factus est melior, ut insensibilis de reliquo et contemptor, ad maius ducetur tormentum. Si*

autem hic non omnes pro peccatis torquentur, non confidamus: nihil enim nos hic pati pro peccatis, signum est maioris illic futuri supplicii. Non autem omnes aegritudines sunt ex peccatis, sed plures. Quaedam enim et a pigritia fiunt, quaedam propter probationem, sicut in Iob. Sed propter quid paralytico huic Christus de peccatis mentionem facit? Quidam huic paralytico detrahentes, dicunt eum Christi fuisse accusatorem, et propter hoc haec audisse: quid igitur dicent de paralytico qui est apud Matthaeum? Etenim et illi dictum est: dimittuntur tibi peccata tua. Neque etiam Christus hunc incusat de praeteritis, sed ad futurum eum munit solum. Alios igitur curans, peccatorum non meminit: quia his paralyticis ex peccatis aegritudines sunt factae, aliis autem ex infirmitate naturali. Vel per hos reliquos omnes admonet. Cum his autem et illud est dicere, quoniam multam vidit inesse animae huius patientiam, et ut valentem suscipere admonitionem eum admonet. Tribuit autem signum ei propriae deitatis: dicendo enim non amplius pecces, ostendit se scire omnia quae ab eo facta erant delicta. Augustinus. *Nunc autem ille, postea quam vidit Iesum, et cognovit eum auctorem salutis suae, non fuit piger in evangelizando quem viderat; unde sequitur abiit ille homo, et nuntiavit Iudaeis quia Iesus erat qui fecit eum sanum.* Chrysostomus. *Non ita insensibilis erat ut post tantum beneficium et admonitionem maligna mente hoc dicat. Si enim detrahere vellet, sanitatem tacens, transgressionem dixisset; sed hoc non fecit: non enim dixit, quoniam Iesus est qui dixit tolle grabatum tuum, quod videbatur Iudaeis crimen esse; sed dixit: quoniam Iesus est qui me sanum fecit.* Augustinus in Ioannem. *Sic igitur ille annuntiabat, et illi insaniebant; unde sequitur propterea persequebantur Iudaei Iesum, quia hoc faciebat in sabbato. Manifestum enim opus corporale factum erat ante oculos Iudaeorum, non sanitas corporis, sed deportatio grabati, quae non videbatur ita necessaria quemadmodum sanitas. Aperte ergo dicit dominus, sacramentum sabbati, et signum observandi unius diei ad tempus datum esse Iudaeis; impletionem vero ipsam sacramenti in illo venisse, cum sequitur Iesus autem respondit eis: pater meus usque modo operatur, et ego operor; quasi dicat: nolite putare quia sabbato ita requievit pater meus ut ex illo non operetur; sed sicut ipse nunc operatur sine labore, operor et ego. Sed ideo dictum est, Deum requievisse, quia iam creaturam nullam condebat postquam perfecta sunt omnia. Quietem vero propterea appellavit Scriptura, ut nos admoneret post bona opera quieturos. Et sicut Deus postquam fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam, et perfecit omnia opera sua bona valde, requievit septimo die; sic et tibi requiem non speres, nisi cum redieris ad similitudinem in qua factus es, quam peccato perdidisti; et nisi cum bona fueris operatus.* Augustinus super Genesim. *Dici ergo probabiliter potest, ad servandum sabbatum Iudaeis fuisse praeceptum in umbra futuri, quae spiritualem requiem significaret; quam Deus exemplo quietis suae fidelibus bona opera facientibus arcana significatione pollicebatur.* Augustinus super Ioannem. *Erit enim sabbatum huius saeculi cum transierint sex aetates, quasi sex dies saeculi: tunc enim ventura est requies, quae promittitur sanctis.* Augustinus super Genesim. *Cuius etiam quietis ipse dominus Iesus mysterium sua sepultura confirmavit: ipso quippe die sabbati requievit in sepulchro, postquam sexto die consummavit opera sua, quando ait: consummatum est. Quid ergo mirum si Deus istum diem, quo erat Christus in sepultura quieturus, volens etiam hoc modo praenuntiare, ab operibus suis in uno die requievit, deinceps operaturus ordinem saeculorum? Potest etiam intelligi, Deum requievisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genere nova. Deinceps autem usque nunc et ultra operatur* *eorumdem generum administrationem, quae tunc instituta sunt, non ut ipso saltem die septimo potentia eius a caeli et terrae omniumque rerum quas condiderat gubernatione cessaret; alioquin continuo dilaberentur: creatoris namque potentia causa est abstinendi omni creaturae, quae ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut structuram aedium cum fabricaverit quis abscedit, atque illo cessante stat opus eius; ita mundus vix ictu oculi stare potest, si ei Deus regimen suum subtraxerit. Proinde quod dominus ait pater meus usque modo operatur, continuationem quamdam operis eius, quae universam creaturam continet atque administrat, ostendit. Aliter enim posset intelligi, si diceret: et nunc operatur; ubi non esset necesse ut operis continuationem acciperemus. Aliter autem cogit intelligi, cum ait usque nunc, ex illo scilicet quo cuncta cum conderet operatus est.* Augustinus in Ioannem. *Ergo tamquam diceret Iudaeis: quid expectatis ut non operer sabbato? Sabbati dies vobis ad significationem meam praeceptus est. Opera Dei attenditis, per me facta sunt omnia. Operatus est pater lucem; sed dixit ut fieret. Si dixit: verbo operatus est, et verbum eius ego sum. Pater meus et tunc operatus est cum fecit mundum, et usque nunc operatur cum regit mundum: ergo et per me fecit cum fecit, et per me regit cum regit.* Chrysostomus. *Et quidem Christus, cum discipulos excusare oportebat, David conservum eorum in medium ferebat; quando vero de seipso erat accusatio, ad patrem refugit. Considerandum etiam, quod neque ut homo solum excusat, sed neque ut Deus solum: sed quandoque hoc, quandoque illo modo. Volebat enim utrumque credi, et condescensionis dispensationem et deitatis dignitatem. Unde hic aequalitatem sui ad patrem ostendit, et in dicendo eum patrem singulariter (dicit enim pater meus) et in agendo eadem illi (dicit enim et ego operor); unde sequitur propterea ergo magis quaerebant eum Iudaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat Deum.* Augustinus. *Non quomodocumque, sed quia aequalem se fecit Deo: nam omnes dicimus Deo: pater noster, qui es in caelis. Legimus et Iudaeos dixisse: cum tu sis pater noster. Ergo non hic irascebantur quia patrem suum dicebat Deum, sed quod longe alio modo quam homines.* Augustinus de Cons. Evang. *Dicendo enim pater meus usque modo operatur, et ego operor; quod ei esset aequalis voluit intelligi; consequens esse ostendens ut quoniam pater operatur, et filius operetur: quia pater sine filio non operatur.* Chrysostomus. *Si vero non naturalis esset filius, nec eiusdem substantiae, haec excusatio maior accusatione esset. Non enim praefectus regalem legem transgrediens poterit effugere, si accusatus se excuset dicens, quoniam et rex solvit legem. Sed quia par est dignitas filii ad patrem, propterea perfecta excusatio est. Sicut igitur pater operans sabbato, absolutus est a crimine, ita et filius.* Augustinus in Ioannem. *Ecce intelligunt Iudaei quod non intelligunt Ariani: Ariani quippe inaequalem dicunt filium patri, et inde haeresis pulsat Ecclesiam.* Chrysostomus in Ioannem. *Qui vero nolunt cum bona mente hoc suscipere, dicunt quod Christus non fecit se aequalem Deo, sed Iudaei hoc suspicabantur; sed ad hoc per ea quae supra dicta sunt superveniamus. Manifestum enim est quod Iudaei persequebantur Christum, et quod solvebat sabbatum, et quod dicebat patrem suum Deum: unde et quod consequenter additur aequalem se faciens Deo, adhaeret praemissis in veritate.* Hilarius de Trin. *Expositio enim est Evangelistae causam demonstrantis cur dominum Iudaei interficere vellent.* Chrysostomus. *Et iterum, si ipse hoc ipsum volebat astruere, sed Iudaei hoc inaniter suspicabantur; non dimisisset dominus eorum mentem in errore, sed correxisset: neque enim Evangelista hoc tacuisset; sicut supra* *de eo quod dictum est: solvite templum hoc.* Augustinus. *Non tamen Iudaei intellexerunt Christum esse filium Dei; sed intellexerunt in verbis Christi, quia talis commendaretur filius Dei quod aequalis esset Deo. Quia ergo nesciebant, talem tamen praedicari agnoscebant; ideo dicit aequalem se faciens Deo. Non autem ipse se faciebat aequalem, sed ille illum genuerat aequalem.*

Lectio 3

[86031] Catena in Io., cap. 5 l. 3 Hilarius de Trin. *Ad violati sabbati obiectum sibi reatum dixerat: pater meus usque modo operatur, et ego operor, ut usurpasse hoc ex auctoritate intelligeretur exempli; significans tamen hoc quod ipse ageret, patris opus esse intelligendum, quia ipse in se operaretur operante: et rursum adversum eam invidiam, quod se Deo aequasset paterni nominis usurpatione, volens et nativitatem confirmare, et naturae virtutem profiteri, respondit; unde dicitur respondit itaque Iesus, et dixit eis: amen, amen dico vobis: non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem.* Augustinus in Ioannem. *Quidam qui Christianos se haberi volunt, Ariani haeretici dicentes ipsum filium Dei qui suscepit carnem, minorem esse quam pater est, capiunt ex his verbis causam calumniae, et respondent nobis: videtis quia dominus Iesus cum adverteret Iudaeos ex hoc moveri, quia patri Deo aequalem se faceret, talia verba subiunxit, ut se aequalem non esse monstraret: qui enim non potest, inquiunt, a se facere quidquam nisi quod viderit patrem facientem, utique minor est, non aequalis. Sed si Deus erat verbum, et est Deus maior et Deus minor, duos deos colimus, non unum Deum.* Hilarius. *Ne igitur exaequatio illa per nomen naturamque filii fidem nativitatis auferret, ait filium a se nihil facere posse.* Augustinus in Ioannem. *Tamquam diceret: quid scandalizati estis, quia patrem meum dixi Deum, et quia aequalem me feci Deo? Ita sum aequalis, ut ille me genuerit, non ut ille a me, sed ego ab illo sim. Filio hoc est esse quod posse. Quia ergo substantia filii de patre est, ideo potentia filii de patre est; quia ergo filius non est a se, ideo non potest a se. Sic ergo non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem: quia videre filii hoc est natum esse de patre; non alia visio est eius et alia substantia eius: totum quod est, de patre est.* Hilarius. *Ut autem maneret salutaris in patre et filio confessionis nostrae ordo, naturam nativitatis ostendit, quae potestatem efficiendi non per incrementa indultarum ad unumquodque opus virium sumeret, sed de cognitione praesumeret; praesumeret autem non de aliquo operis corporalis exemplo ut quod prius pater faceret, id postea filius facturus esset; sed cum ex patre filius esset natus per virtutis ac naturae in se paternae conscientiam, nihil nisi quod patrem facientem vidisset, filium facere posse testatus est. Non enim corporalibus modis Deus videt; sed visus ei omnis in virtute naturae est.* Augustinus de Trin. *Hoc autem si propterea dictum acceperimus quia in forma accepta ex creatura minor est filius; consequens erit ut prior pater super aquas ambulaverit, et cetera quae filius in carne apparens inter homines fecit, ut possit filius ea facere. Quis autem vel delirus ista sentiat?* Augustinus super Ioan. *Ambulatio tamen illa carnis supra mare a patre fiebat per filium. Quando enim caro ambulabat, et divinitas filii gubernabat, pater absens non erat, cum filius dicat:*

pater in me manens ipse facit opera. Cum ergo dixisset non potest filius a se facere quidquam, ne forte carnalis subreperet intellectus, ut faceret sibi homo quasi duos fabros, unum magistrum, alterum discipulum, ut quomodo ille fecit arcam, iste faciat alteram, secutus ait quaecumque enim ille fecerit, haec et filius similiter facit. Non ait: quaecumque pater facit, et filius alia similia facit; sed: haec eadem. Mundum pater, mundum filius, mundum spiritus sanctus. Si unus Deus pater, et filius, et spiritus sanctus, unus mundus factus a patre per filium in spiritu sancto. Haec ergo eadem facit. Addit autem similiter, ne alius error in animo nasceretur. Videtur enim corpus hoc idem facere quod animus, sed non similiter: animus enim imperat corpori: corpus visibile est, animus invisibilis. Ut faceret aliquid servus, iubente domino fecit: idem ab utroque factum est; sed numquid similiter? Non ergo sic pater, et filius; sed haec eadem facit, et similiter facit; ut intelligamus simili potentia facere filium eadem ipsa quae facit pater. Aequalis igitur est patri filius. Hilarius de Trin. *Vel aliter. Omnia et eadem ad ostendendam naturae virtutem locutus est. Est igitur natura eadem, cum eadem omnia posse naturae sit. Ubi vero similiter per filium omnia eadem fiunt, similitudo operum solitudinem operantis exclusit. Haec igitur est verae nativitatis et fidei nostrae intelligentia, quia sub una hac significatione testantur et similiter facta nativitatem, et eadem facta naturam.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Totum quod dicitur a semetipso non potest filius facere quidquam, intelligendum est quia nihil contrarium patri, nihil alienum ab eo facere potest. Ideo autem non dicit quoniam nihil contrarium facit, sed quoniam non potest facere, ut hinc ostendat indissimilitudinem et certitudinem parilitatis. Non enim imbecillitatem filii, sed multam eius virtutem ostendit hoc verbum. Sicut enim cum dicimus: impossibile est Deum peccare, non imbecillitatem eius accusamus, sed ineffabilem quamdam virtutem eius testamur; ita cum dicit filius: non possum a meipso facere quidquam, hoc dicit, quoniam impossibile est eum facere aliquid contrarium patri.* Augustinus contra Serm. Arian. *Hoc autem non deficientis est, sed in eo quod de patre natus est, permanentis; tamque laudabile est omnipotentem non posse mutari, quam laudabile est quod omnipotens non potest mori. Posset enim filius facere quod non vidisset patrem facientem, si posset facere quod per illum non facit pater; hoc est, si posset peccare: neque naturae immutabiliter bonae quae a patre est genita conveniret. Hoc autem quia non potest, non deficienter non potest, sed potenter.* Chrysostomus. *His autem quae dicta sunt attestatur quod sequitur quaecumque enim ille fecerit, haec similiter et filius facit. Si enim per seipsum pater omnia facit, et filius per seipsum facit, ut hoc quod dicit similiter, maneat; vides qualiter intelligentia est excelsa, humilitatis autem verba. Si enim humilius producit verba quaedam, non mireris: quia enim persequebantur eum excelsa audientes, et contrarium Deo esse aestimabant, parum per verba remisit.* Augustinus in Ioannem. *Cum ergo dixisset et se eadem facere, et similiter quae facit pater, subdit pater enim diligit filium, et omnia demonstrat ei quaecumque ipse facit. Ad hoc quod supra dixit nisi quod viderit patrem facere, videtur pertinere et quod omnia demonstrat ei quae ipse facit. Sed rursus mortalis cogitatio perturbatur: dicet enim aliquis: seorsum facit pater, ut possit filius videre quod facit; velut si faber doceat filium artem suam, et demonstret ei quicquid facit, ut possit et ipse facere quod viderit patrem facientem. Cum ergo pater facit, filius non facit, ut possit videre filius quod pater facit. Porro si fixum atque inconcussum tenemus, quia per filium omnia pater facit, antequam faciat demonstrat filio. Ubi etiam demonstrat filio pater quod facit,* *nisi in ipso filio, per quem facit? Si enim pater exemplo faciat, et filius attendat manus patris quemadmodum faciat, ubi est illa inseparabilitas Trinitatis? Non ergo faciendo demonstrat pater filio, sed demonstrando facit per filium. Videt enim patrem filius demonstrantem antequam aliquid fiat, et ex demonstratione patris, et visione filii fit quod fit a patre per filium. Sed dices: ostendo filio meo quod volo facere, et facit ipse, atque ego per ipsum. Sed verba dicturus es filio tuo. Sed ipse filius est verbum patris. Numquid ergo per verbum loqueretur ad verbum? An quia filius magnum est verbum, minora verba transitura erant inter patrem et filium, et sonus aliquis, et quasi creatura quaedam temporalis exitura erat ex ore patris, et percussura aurem filii? Remove omnia corporalia: simplicitatem vide, si simplex es; si non potes comprehendere quid sit Deus, vel hoc comprehendere quid non Deus sit. Multum proficies, si non aliud quam est senseris de Deo. In mente tua vide quod volo dicere: in qua video memoriam et cogitationem. Demonstrat memoria tua cogitationi tuae Carthaginem, et quod in illa erat antequam intenderes, conversae ad se cogitationi ostendit. Ecce facta est a memoria demonstratio, facta est in cogitatione visio, et nulla verba in medio cucurrerunt, nullum ex corpore signum datum est; sed tamen omnia quae in memoria tenes, forinsecus accepisti. Pater quae demonstrat filio, non accepit extrinsecus: intus totum agitur; quia nihil creaturarum esset extrinsecus, nisi pater hoc fecisset per filium; et eam pater demonstrando fecit, quia per filium videntem fecit. Sic ergo demonstrans pater filii visionem gignit, quemadmodum pater filium gignit. Demonstratio quippe generat visionem, non visio demonstrationem. Quod si purius et perfectius intueri valeremus, fortassis inveniremus nec aliud esse patrem, aliud eius demonstrationem, nec aliud filium, aliud eius visionem.* Hilarius de Trin. *Non igitur per ignorationem credendus est unigenitus Deus doctrina demonstrationis eguisse. Demonstratio enim operum nihil aliud hic nobis praeterquam nativitatis fidem ingerit, ut subsistentem filium ex subsistente Deo patre credamus.* Augustinus. *Videre enim patrem hoc est illi esse filium. Sic ergo demonstrat pater omnia quae facit filio, ut a patre videat omnia filius. Videndo enim natus est, et ab eo est illi videre a quo est illi esse, et natum esse, et permanere.* Hilarius. *Neque autem incircumspectum se caelestis sermo egit, ne forte diversae naturae significatio sub occasione dicti ambigui subreperet. Demonstrata enim potius opera patris esse ait domino, quam ad operationem eorum naturam virtutis adiectam, ut demonstratio ipsa nativitas esse doceretur, cui per dilectionem patris operum paternorum, quae per eum effici vellet, esset cognata cognitio.* Augustinus. *Sed ecce quem diximus patri coaeternum, videntem patrem, et videndo existentem, rursus nobis tempora nominat; nam sequitur et maiora his demonstrabit ei opera. Si autem demonstrabit, hoc est demonstraturus est, nondum demonstravit; et tunc filio demonstraturus est quando et istis; sequitur enim ut vos miremini. Et hoc difficile est videre, quomodo tamquam temporaliter filio coaeterno aliquando monstret aeternus pater omnia scienti quae sunt apud patrem. Quae sint autem illa maiora, facile est intelligere ex hoc quod subditur sicut enim pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat. Maiora enim opera sunt mortuos suscitare, quam languidos sanare. Sed qui paulo ante loquebatur ut Deus, coepit loqui ut homo. Demonstrabit enim quasi temporaliter homini facto in tempore opera maiora, idest resurrectionem corporum. Corpora enim resurgent per dispensationem humanam; sed animae resurgent per substantiam Dei: participatione enim Dei fit anima beata, non participatione beatae animae. Quomodo enim anima, quae inferior Deo est, id quod ipsa inferius est, hoc est corpus,* *vivere facit, sic eamdem animam non facit beate vivere, nisi quod ipsa anima superius est, scilicet Deus. Unde et prius dictum est quod pater diligit filium, et demonstrat ei quae ipse facit. Demonstrat enim pater filio ut animae suscitentur, quia per patrem et filium suscitantur, nec possunt vivere nisi earum vita sit Deus. Vel nobis pater demonstraturus est, non illi; propterea subiungit ut vos miremini: in quo exposuit quid voluit dicere: et maiora his demonstrabit ei opera. Sed quare non dixit: demonstrabit vobis, sed filio? Quia et nos membra sumus filii, et ipse discit quodammodo in membris suis, quomodo et patitur in nobis: sicut enim dixit: quod uni ex minimis meis dedistis, mihi dedistis, ita si interrogetur a nobis: quando eris discens, cum tu doceas omnia? Respondet: cum unus ex minimis meis discit, ego disco.*

Lectio 4

[86032] Catena in Io., cap. 5 l. 4 Augustinus in Ioannem. *Quia dixerat quod maiora his opera pater demonstraturus est filio, quae sint maiora prosequitur, et dicit sicut enim pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat. Plane maiora sunt ista: valde enim plus est ut resurgat mortuus quam ut convalescat aegrotus. Non autem sic hoc intelligamus ut alios a patre suscitari, alios a filio aestimemus; sed eosdem quos pater suscitat et vivificat, ipsos et filius suscitat et vivificat. Et ne quis diceret: suscitat pater mortuos per filium, ille tamquam potens, iste tamquam ex aliena potestate, tamquam minister facit aliquid; potestatem filii signavit dicens filius quos vult vivificat. Tenete hic non solum potestatem filii, verum etiam et voluntatem. Eadem enim patris et filii potestas est, et voluntas: non enim vult pater aliud quam filius; sed sicut illis una substantia, sic una voluntas est.* Hilarius de Trin. *Velle quidem naturae libertas est, quae ad perfectae virtutis beatitudinem cum arbitrii voluntate in libertate subsistat.* Augustinus. *Sed qui sunt isti mortui, quos vivificat pater et filius? Vult nobis insinuare resurrectionem mortuorum quam omnes expectamus, non illam quam quidam habuerunt, ut ceteri crederent; resurrexit enim Lazarus moriturus. Cum ergo dixisset sicut enim pater suscitat mortuos et vivificat, ne intelligeremus illam mortuorum resurrectionem quam fecit ad miraculum, non ad vitam aeternam, secutus ait neque enim pater iudicat quemquam, etc.: ut ostendat quia de illa resurrectione mortuorum dixerat quae futura est in iudicio. Vel aliter de resurrectione animarum dictum est sicut pater suscitat mortuos, et cetera. Resurrectione autem corporum sic dicit: neque enim pater iudicat quemquam, et cetera. Resurrectio enim animarum fit per substantiam patris et filii, et ideo id simul operantur pater et filius: resurrectio vero corporum fit per dispensationem humanitatis non patri coaeternam. Sed vide quomodo verbum Christi mentem nostram huc atque illuc ducit, et uno carnis loco remanere non sinit; ut versando exerceat, exercendo mundet, mundando capaces reddat, capaces factos impleat. Paulo enim ante dicebat, quia demonstrat pater filio quidquid facit. Videbam quasi patrem facientem, et filium expectantem: modo rursus video filium facientem, patrem vacantem.* Augustinus de Trin. *Non enim quod dicitur omne iudicium dedit filio, secundum illam locutionem dictum est qua dicitur sic dedit filio vitam habere in semetipso; ut significaret quia sic filium genuit. Si enim sic diceretur,*

non utique diceretur pater non iudicat quemquam; secundum hoc enim quod pater aequalem genuit filium, iudicat cum illo. Secundum hoc ergo dictum est, quod in iudicio non forma Dei, sed forma filii hominis apparebit; non quia non iudicabit qui dedit omne iudicium filio, cum de illo dicat filius: est qui quaerat et iudicet; sed ita dictum est pater non iudicat quemquam, ac si diceretur: patrem nemo videbit in iudicio, sed omnes filium, quia filius hominis est, ut possit et ab impiis videri, cum et illi videbunt in quem pupugerunt. Hilarius de Trin. *Vel aliter. Quia dixerat et filius quos vult vivificat, ne non nativitatis videretur in se habere naturam, sed non natae potius potestatis iure subsistere, continuo subiecit neque enim pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio. Et in eo quod omne iudicium datum est, naturae nativitas demonstratur: quia et omnia habere sola natura possit indifferens, neque nativitas aliquid possit habere nisi datum sit.* Chrysostomus in Ioannem. *Sicut enim dedit vitam, idest genuit eum viventem, ita dedit iudicium, idest genuit eum iudicem. Dedit enim hic positum est, ne hunc ingenitum suspiceris, neque duos patres aestimes. Dicit autem omne iudicium, quia dominus est et puniendi et honorandi, ut voluerit.* Hilarius. *Datum est enim ei omne iudicium, quia vivificat quos vult. Neque ademptum patri iudicium potest videri, cum ipse non iudicet, quia filii iudicium ex iudicio est paterno. Ab eo enim datum omne iudicium est: sed dati iudicii causa non tacita est; sequitur enim ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem.* Chrysostomus. *Ne enim audiens quoniam patrem habet auctorem, dissimilitudinem substantiae aestimes, et honoris minorationem, complicat honorem filii patris honori, eumdem ostendens esse honorem patris et filii. Sed numquid patrem eum dicemus? Absit: qui enim patrem eum dicit, non adhuc filium ut patrem honorat, sed totum confundit.* Augustinus. *Et prius quidem filius videbatur ut servus, pater honorabatur ut Deus. Apparebit filius aequalis patri ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem. Sed quid, si inveniuntur qui patrem honorificant, et non honorificant filium? Non potest fieri; unde sequitur qui non honorificat filium, non honorificat patrem qui misit illum. Aliud est enim cum tibi commendatur Deus, quia Deus est, et aliud cum tibi commendatur Deus, quia pater est. Cum tibi commendatur Deus creator, tibi commendatur omnipotens, spiritus quidam summus, aeternus, invisibilis, incommutabilis; cum vero tibi, quia pater est, commendatur, nihil tibi aliud quam filius commendatur; quia pater dici non potest, si filium non habet. Sed si forte patrem quidem honorificas tamquam maiorem, filium tamquam minorem, ibi tollis honorem patris, ubi minorem das filio. Quid enim tibi aliud videtur ita sentienti, nisi quia pater aequalem sibi filium generare aut noluit, aut non potuit? Si noluit, invidit; si non potuit, defecit. Vel aliter. Quod dicitur ut omnes honorificent filium sicut honorificant patrem, redditum est resurrectioni animarum, quam sic operatur filius sicut pater; sed propter resurrectionem corporum subditur qui non honorificat filium, non honorificat patrem qui misit illum. Non dixit sic: honoratur enim homo Christus, sed non sicut pater Deus. Sed dicit aliquis: missus est filius, et maior est pater, quia misit. Recede a carne: missionem audi, non separationem. Res humanae fallunt homines, res divinae purgant; quamquam et ipsae res humanae dicant contra se testimonium; velut si quis uxorem velit petere, et per se non possit, amicum maiorem mittit qui eam petat. Et tamen attende quam sit aliud in rebus humanis: numquid enim homo pergit cum eo quem mittit? Pater autem qui misit filium, non recessit a filio, cum dicat: non sum solus, quia pater mecum est.* Augustinus de Trin. *Non autem eo ipso quod de patre natus est, missus dicitur filius; sed vel eo quod apparuit huic mundo, verbum* *caro factum; unde dicit: a patre exivi, et veni in hunc mundum: vel eo quod ex tempore cuiusdam mente percipitur, sicut dictum est. Mitte illam, ut mecum sit, et mecum laboret.* Hilarius. *Conclusa igitur sunt omnia adversum haeretici furoris ingenia. Filius est, quia a se nil facit: Deus est, quia quaecumque pater facit, et ipse eadem facit; unum sunt, quia exaequantur in honore: non est pater ipse, quia missus est.*

Lectio 5

[86033] Catena in Io., cap. 5 l. 5 Glossa. *Quia dixerat quod filius quos vult vivificat, consequenter ostendit qualiter per filium perveniatur ad vitam, dicens amen dico vobis, quia qui verbum meum audit, et credit ei qui misit me, habet vitam aeternam.* Augustinus in Ioannem. *Quandoquidem in audiendo et credendo vita aeterna est, multo magis in intelligendo. Sed gradus pietatis est fides, fidei fructus intellectus. Et non dixit: mihi; sed credit ei qui misit me. Quare verbum audit tuum, et credit alteri? Quid voluit dicere nisi quia verbum eius est in me? Et quid est audit verbum meum, nisi audit me? Credit autem ei qui misit me: quia cum illi credit, verbo eius credit, mihi credit, quia verbum patris ego sum.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel non dixit: qui audit sermones meos, et credit mihi: aestimassent enim hoc esse tumorem et gloriationem verborum superfluam. Dicens autem credit ei qui misit me, susceptibilem faciebat suum sermonem. Ex duobus enim suum sermonem susceptibilem facit: et in hoc quod patri creditur ab eo qui ipsum audit, et in hoc quod multis bonis potietur; unde sequitur et in iudicium non venit.* Augustinus in Ioannem. *Sed quis est hic? Erit quisquam Paulo apostolo melior, qui ait: oportet nos exhiberi omnes ante tribunal Christi? Aliquando ergo iudicium poena dicitur, aliquando iudicium discretio dicitur. Ergo secundum iudicium discretionis oportet nos omnes exhiberi ante tribunal Christi; secundum iudicium damnationis hic dicitur in iudicium non venit; idest, non venit in damnationem. Sequitur sed transit a morte in vitam. Non nunc transit, sed iam transiit a morte infidelitatis ad vitam fidei, a morte iniquitatis ad vitam iustitiae. Vel aliter. Ne putares credendo te non moriturum secundum carnem, scias te mortem, quam debes supplicio Adam, persoluturum. Accepit enim ille, in quo tunc omnes fuimus: morte morieris nec potes evadere divinam sententiam. Sed cum persolveris mortem veteris hominis, suscipies vitam novi hominis, et transitum facies de morte ad vitam. Ad quam vitam? Ad aeternam: resurrecturi enim in fine saeculi, mortui in vitam aeternam transibunt: vita enim ista nec vita nominanda est, quia non est vera vita nisi quae est aeterna.* Augustinus de Verb. Dom. *Videmus autem homines amatores praesentis vitae temporalis ac finiendae, sic pro illa laborare ut quando veniat mortis metus, quidquid possunt faciant, non ut auferant, sed ut differant mortem. Si ergo tanto labore, tanta cura agitur ut aliquantulum plus vivatur, quomodo agendum est ut semper vivatur? Et si prudentes dicuntur qui omnibus modis agunt ut differant mortem et vivant paucos dies, quam stulti sunt qui sic vivunt ut perdant aeternum diem?*

Lectio 6

[86034] Catena in Io., cap. 5 l. 6 Augustinus in Ioannem. *Posset aliquis dicere: ex patre aliquis vivificatur cui credit. Quid tu? Non vivificas? Vide quia et filius quos vult vivificat; unde dicit amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent.* Chrysostomus in Ioannem. *Cum autem dicat venit hora, ne forte longum suspiceris tempus, addidit et nunc est. Sicut enim in resurrectione futura vocem audientes praecipientem suscitabimur, ita et nunc fit.* Theophylactus. *Hoc enim dixit pro his quos a mortuis suscitaturus fuit, scilicet filia archisynagogi, filio viduae et Lazaro.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Ne forte quia dixit transit de morte ad vitam, intelligamus hoc in futura resurrectione, ostendere volens quomodo transit qui credit, subiungit amen, amen dico vobis, quia venit hora. Quae hora? Et nunc est, quando mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent. Non inquit: quia vivunt, audiunt; sed audiendo reviviscunt. Quid est enim audient, nisi obedient? Qui enim credunt, et secundum veram fidem agunt, vivunt, et mortui non sunt; qui autem vel non credunt, vel credunt male viventes et caritatem non habentes, mortui potius deputandi sunt. Et tamen adhuc agitur hora ista, et usque ad finem saeculi ipsa hora una agitur, ut Ioannes dicit: novissima hora est.* Augustinus de Verb. Dom. *Quando mortui, idest infideles, audient vocem filii Dei, idest Evangelium, et qui audierint, idest qui obedierint, vivent, idest iustificabuntur, et infideles iam non erunt.* Augustinus in Ioannem. *Sed quaeret aliquis: habet filius vitam unde vivant credentes? Audi ipsum dicentem sicut enim habet pater vitam in semetipso, sic dedit et filio habere vitam in semetipso. Vivere quippe suum in illo est, non aliunde, non alienum est; non quasi particeps sit vitae, quae non est quod ipse; sed habet vitam in semetipso, ut ipsa vita sibi sit ipse. Quid tu? Anima mortua eras. Audi patrem per filium: surge, ut in eo recipias vitam, quam non habes in te, qui habet vitam in semetipso; et sic agitur prima resurrectio. Haec enim vita, quod pater et filius est, ad animam pertinet. Non enim vitam illam sapientiae sentit corpus, sed mens rationalis.* Hilarius de synodis. *Conclusi quidem haeretici Scripturarum auctoritatibus, hoc solum tribuere solent filio, ut patri tantum virtute similis sit; tollunt autem ei similitudinem naturae; non intelligentes, non nisi ex naturae similitudine similitudinem esse virtutis: neque enim aliquando inferior natura superioris a se potiorisque naturae virtutem consequitur. Non autem potest negari quin filius Dei idem possit, cum dixerit quaecumque pater facit, eadem et filius facit similiter. Sed similitudini virtutis, naturae similitudo succedit, cum dixit sicut habet pater vitam in semetipso, ita et filio dedit habere vitam in semetipso. In vita, naturae et essentiae significatio est; quae sicut habetur, ita data esse docetur ad habendum. Quod enim in utroque vita est, id in utroque significatur essentia; et vita quae gignitur ex vita, idest essentia quae de essentia nascitur, dum non dissimilis nascitur, scilicet quia vita ex vita est, tenet in se originis suae indissimilem naturam.* Augustinus de Trin. *Intelligitur autem pater non sine vita existenti iam filio vitam dedisse; sed ita eum sine tempore genuisse ut vita quam pater filio gignendo dedit, coaeterna sit vitae eius qui dedit.* Hilarius de Trin. *Quod enim ex vivo vivum natum est, habet nativitatis perfectionem sine novitate naturae: non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum, quia nec ex nihilo ad nativitatem vita quaesita est; et vita quae nativitatem sumit ex vita, necesse est per naturae unitatem, et perfectae nativitatis sacramentum, ut in vivente vivat, et*

in se habeat vitam viventem. Et quidem naturae humanae infirmitas ex disparibus comparatur, et ex inanimatis continetur ad vitam, nec statim in ea quod gignitur vivit, neque totum vivit ex vita, cum in ea multa sint quae sine naturae sensu, cum excreverint, desiccentur. In Deo vero totum quod est vivit: Deus enim vita est, et ex vita non potest quidquam esse nisi vivum. Augustinus in Ioannem. *Ergo quod dicitur dedit filio, tale est ac si diceretur: genuit filium: generando enim dedit. Quomodo dedit ut esset, sic dedit ut vita esset in semetipso, ut non aliunde vita indigeret; sed ipse esset plenitudo vitae unde credentes alii viverent, dum viverent. Quid interest? Quia ille dedit, iste accepit.* Chrysostomus in Ioannem. *Vides indissimilitudinem, in uno solo differentiam ostendentem; in essendo hunc quidem patrem, illum vero filium.* Hilarius de synodis. *Discernitur enim persona accipientis et dantis: non enim potest intelligi ipse atque unus a se accepisse qui dederit: quia alius est sibi vivens, alius profitens se vivere per auctorem.*

Lectio 7

[86035] Catena in Io., cap. 5 l. 7 Theophylactus. *Non solum pater dedit filio quod vivificet, sed etiam quod iudicium faciat; unde dicit et potestatem dedit ei iudicium facere.* Chrysostomus in Ioannem. *Cuius autem gratia circa hoc continue vertitur iudicium, dico et resurrectionem et vitam? Quoniam haec maxime omnium sunt quae possunt difficilem etiam auditorem ad credendum adducere. Qui enim persuasus est quoniam resurget, et filio dabit noxas eorum quae deliquit, etsi nihil aliud viderit, signum hoc suscipiens curret, benignum sibi iudicem faciens. Sequitur quia filius hominis est, nolite mirari hoc. Paulus quidem Samosatenus non ita ait; sed sic dedit ei potestatem iudicium facere, quia filius hominis est. Sed nullam convenientiam habet hoc dictum ita: non enim propterea suscepit iudicium quia homo est: quia quis prohibet omnes homines esse iudices? Sed quia ineffabilis Dei filius est, propterea et iudex est. Ita igitur legendum: quia filius hominis est, nolite mirari hoc: quia enim videbatur audientibus obstare his quae dicebantur: quoniam nihil plus aestimabant esse Christum quam purum hominem; quae vero dicebantur erant maiora quam secundum hominem, et etiam quam secundum Angelum, et erant solius Dei: ideo hanc opinionem solvens, dixit: ne miremini quia filius hominis est: et subdit causam quare non sit mirandum, dicens quia venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei. Et cuius gratia non dixit: ne miremini, quia filius hominis est: etenim et ipse filius Dei est? Si resurrectionem posuit, quasi scilicet opus dicens quod Dei proprium erat, dat audientibus ex eo syllogizare de reliquo, quoniam Deus erat, et Dei filius. Etenim qui argumenta complicant, cum partes ponentes nobiliter demonstraverint quod quaeritur, multoties non inducunt ipsi conclusionem, sed clariorem facientes victoriam, dimittunt illi qui contradicit, ut pro eis sententiam ferat. Igitur eius quidem quae secundum Lazarum resurrectionis supra reminiscens, de iudicio tacuit: non enim propter iudicium surrexit Lazarus: universalem vero resurrectionem inducens, iudicium posuit; unde sequitur et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae; qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii. Quia enim supra dixerat: qui audit sermonem meum et credit ei qui misit me, in iudicium*

non venit, ut non aestimet quis quod credere sufficit ad salutem, adiecit haec et de vita, dum dicit et qui bona egerunt (...) et qui mala egerunt. Augustinus. *Vel aliter. Inquantum erat verbum in principio apud Deum, dedit ei vitam habere in semetipso; sed quia verbum caro factum est ex virgine Maria, homo factus filius hominis est; et quia filius hominis est, accepit potestatem iudicium facere, quod scilicet erit in fine saeculi, et ibi erit resurrectio corporum mortuorum. Animas ergo suscitat Deus per Christum filium Dei, corpora suscitat per eumdem filium hominis; unde additur quia filius hominis est: nam secundum quod Dei filius est, semper habuit.* Augustinus de Verb. Dom. *Ad iudicium enim forma hominis ventura est; forma illa iudicabit quae iudicata est: sedebit iudex qui stabat sub iudice, damnabit vero reos qui factus est falso reus. Rectum enim erat ut iudicandi viderent iudicem: iudicandi autem erant boni et mali: restabat ut in iudicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur. Beati enim mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Augustinus in Ioannem. *Omnes autem qui instituerunt alicuius etiam falsae religionis sectam, negare resurrectionem mentium non potuerunt; sed multi carnis resurrectionem negaverunt; et nisi tu, domine Iesu, dixeris eam, quid opponemus contradictoribus? Ad ipsam igitur ostendendam subdit nolite mirari hoc, scilicet quod dedit potestatem filio hominis iudicium faciendi, quia venit hora.* Augustinus de Verb. Dom. *Hic non addit et nunc est, quia ista hora in fine saeculi erit. Nolite, inquam, mirari, quia dixit: oportet homines ab homine iudicari; sed quos homines? Non solum quos inveniet vivos; unde sequitur quia venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt.* Augustinus in Ioannem. *Quid evidentius? Corpora sunt in monumentis, non animae. Superius etiam cum diceret venit hora, et adderet et nunc est, subiecit quando mortui audient vocem filii Dei. Non dixit: omnes mortui: mortuos enim iniquos voluit intelligi; sed non omnes iniqui obediunt Evangelio; at vero in fine omnes qui sunt in monumentis audient vocem eius, et procedent. Noluit dicere: et vivent, quod supra dixit, ubi vitam aeternam intelligi voluit et beatam, quam non omnes habebunt qui de monumentis procedent. Accepisti certe potestatem iudicandi, quia filius hominis es. Resurgent corpora; de ipso iudicio dic aliquid, et hoc audite qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, vivere scilicet cum Angelis Dei; qui male egerunt, in resurrectionem iudicii. Hic iudicium pro poena posuit.*

Lectio 8

[86036] Catena in Io., cap. 5 l. 8 Augustinus in Ioannem. *Dicturi eramus Christo: tu iudicabis, et pater non iudicabit; nonne ergo secundum patrem iudicabis? Et ideo adiecit non possum ego a me facere quidquam.* Chrysostomus in Ioannem. *Hoc est, non extraneum neque dissimile his quae vult pater, a me fieri videbitis; sed sicut audio, iudico: in quo nihil aliud ostendit quam quoniam impossibile est eum aliquid aliud velle quam quod pater vult: hoc est, ita iudico ac si ipse pater esset qui iudicaret.* Augustinus in Ioannem. *Cum ageretur de resurrectione animarum, non dicebat audio, sed video. Audio enim nunc dicit, tamquam praecipientis patris imperium. Iam ergo sicut homo loquitur, quo maior est pater.* Augustinus contra Arianos. *Vel aliter. Dicit filius sicut audio*

iudico, sive ex humana subiectione, quia filius hominis est, sive secundum illam incommutabilem simplicemque naturam quae sic est filii, ut tamen ei de patre sit: in qua natura non est aliud audire, aliud videre, aliud esse. Unde ab illo est ei audire, et videre a quo illi est ipsum esse. Et ideo sicut audit iudicat: quia sicut genitum est verbum, ut idem verbum sit veritas, ita secundum veritatem iudicat. Sequitur et iudicium meum iustum est: quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me patris. Hoc enim dicens, ad illum hominem voluit referre intentionem nostram qui voluntatem suam quaerendo, non eius a quo factus est, non habuit iustum iudicium de seipso: sed iustum iudicium habitum est de ipso. Ipse quippe faciens voluntatem suam, non Dei, moriturum se esse non credidit; sed hoc iudicium eius iustum non fuit. Denique fecit, et mortuus est: quia iudicium Dei iustum est, quod iudicium facit Dei filius, non quaerendo voluntatem suam, cum sit etiam hominis filius: non quia ipsius in iudicando nulla voluntas est, sed quia non ita est voluntas eius propria ut sit a voluntate patris aliena. Augustinus in Ioannem. *Non ego quaero voluntatem meam propriam, idest filii hominis, quae resistat Deo: faciunt enim homines voluntatem suam, non Dei, quando faciunt quod volunt, non quod iubet Deus. Quando autem ita faciunt quod volunt, ut tamen sequantur voluntatem Dei, non faciunt voluntatem suam. Vel ideo dicit filius non quaero voluntatem meam: quia Christus non est de se, sed de patre suo est.* Chrysostomus. *Ostendit enim non aliam esse patris voluntatem praeter suam, sed unam utriusque. Si vero humanius hoc loquitur, ne mireris: hominem enim purum adhuc eum aestimabant. Inde igitur suum iudicium iustum esse dixit, unde quilibet alius excusans dixisset; qui enim sua vult statuere, in suspicionem deveniet de corruptione iustitiae; qui vero non suis innititur, quam occasionem habebit ut iniusta iudicet?* Augustinus in Ioannem. *Filius unicus dicit non quaero voluntatem meam: et homines volunt facere voluntatem suam. Faciamus ergo voluntatem patris, Christi, et spiritus sancti: quia horum una voluntas, una potestas, una maiestas est.*

Lectio 9

[86037] Catena in Io., cap. 5 l. 9 Chrysostomus in Ioannem. *Quia Christus magna de se enuntiaverat, quorum demonstratio non erat dicta, ad confirmationem eorum quae dicta sunt, oppositionem eorum inducit, dicens si ego testimonium perhibeo de me, testimonium meum non est verum. Quis autem non statim turbabitur, Christum audiens hoc dicentem? Etenim in multis locis apparet sibi ipsi testatus. Si igitur omnia haec falsa sunt, quae nobis erit spes salutis? Unde veritatem inveniemus, cum ipsa veritas dicat testimonium meum non est verum? Hoc igitur quod dicit non est verum, non quantum ad dignitatem suam, sed quantum ad illorum suspicionem loquebatur. Poterant enim ei Iudaei subinferre: quoniam tibi non credimus: nullus enim unquam sibi testans dignus est fide. Deinde post oppositionem alias dat responsiones manifestas et irrefragabiles, tres inducens testes eorum quae dicta sunt: opera quae ab ipso sunt facta, patris testimonium, et Ioannis praedicationem: et ponit priorem minorem, eam scilicet quae Ioannis; unde dicit alius est qui testimonium perhibet de me; et scio quoniam verum est testimonium eius quod perhibet de me.*

Augustinus de Verb. Dom. *Noverat enim ipse verum esse de se testimonium suum; sed propter infirmos et propter incredulos quaerebat sol lucernas: fulgorem quippe solis lippitudo eorum ferre non poterat; ideo quaesitus est Ioannes qui testimonium perhiberet veritati. Martyres nonne testes sunt Christi, ut testimonium perhibeant veritati? Sed si diligentius inspicimus, quando martyres perhibent illi testimonium, ipse sibi perhibet testimonium; ipse enim habitat in martyribus, ut perhibeant testimonium veritati.* Alcuinus. *Vel aliter. Quia Christus Deus erat et homo, utriusque naturae proprietatem ostendit: aliquando loquens secundum hoc quod ex hominibus assumpsit, aliquando secundum maiestatem divinitatis. Quod ergo ait si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum, ex parte humanitatis est accipiendum; et est sensus: si ego homo de me perhibeo testimonium, scilicet absque Deo, testimonium meum non est verum; unde sequitur alius est qui testimonium perhibet de me. Pater enim testimonium perhibet de Christo, quia in Baptismo vox patris audita est, et in monte transfigurato Christo. Sequitur et scio quia verum est testimonium eius. Deus enim veritas est: ergo testimonium veritatis quid aliud potest esse quam verum?* Chrysostomus. *Sed secundum priorem intellectum possent illi dicere: si non est verum testimonium tuum, quomodo dicis: quoniam novi quod est verum testimonium Ioannis? Unde ad eorum suspicionem respondet dicens vos misistis ad Ioannem, et testimonium perhibuit veritati; quasi dicat: non misissetis ad Ioannem, si eum dignum fide non opinaremini. Et, quod utique maius est, non miserunt ad eum interrogandum de Christo, sed de seipso. Qui enim missi sunt, non dixerunt: quid dicis de Christo? Sed: tu quis es? (...). Quid dicis de teipso? Ita magnam de homine admirationem habebant.* Alcuinus. *Ille autem testimonium perhibuit, non sibi, sed veritati; sicut amicus veritatis veritati Christo testimonium perhibuit. Non autem dominus refellit testimonium Ioannis, quod vere necessarium fuit; sed ostendit non ita debere homines in Ioannem intendere ut iam non putent solum Christum sibi esse necessarium; unde subdit ego autem non ab homine testimonium accepi.* Beda. *Quia non indigeo. Ioannes autem etsi testimonium perhibuit, non tamen ut Christus cresceret, sed ut homines ad ipsius cognitionem promoveret.* Chrysostomus. *Testimonium etiam Ioannis Dei testimonium erat: ab illo enim discens dixit quod dixit. Sed ne dicant: unde manifestum est quod a Deo didicit quod didicit? Eorum suspicionem correxit, dicens sed hoc dico ut vos salvi sitis, quasi dicat: ego quidem Deus existens, non indigebam huiusmodi testimonio humano: quia vero ei magis attenditis, et eum magis omnibus fide dignum putatis, mihi autem neque miracula facienti credidistis; propter hoc vobis commemoro testimonium illius: ut enim non dicant: quid igitur si ille dixit, nos autem non suscepimus? Ostendit quoniam non acceptaverunt quae ab eo dicta sunt; unde sequitur ille erat lucerna ardens et lucens: vos autem voluistis ad horam exultare in luce eius. Hoc autem quod dicit ad horam, facilitatem credendi ostendit, et quam cito ab eo resilierunt: quod si non fecissent, cito eos ad Iesum manuduxisset. Vocando autem eum lucernam, ostendit quoniam non ex se habebat lumen, sed a spiritus sancti gratia.* Alcuinus. *Ioannes enim erat lucerna illuminatus a Christo luce, ardens fide et dilectione, lucens verbo et actione: qui praemissus est, ut inimicos Christi confunderet, secundum illud: paravi lucernam Christo meo: inimicos eius induam confusione.* Chrysostomus. *Ad Ioannem igitur vos duco, non quasi illius indigens testimonio, sed ut vos salvemini: nam habeo maius testimonium Ioanne; et hoc est quod sequitur ego autem habeo testimonium maius Ioanne. Hoc autem est quod est ab operibus; unde* *sequitur opera enim quae dedit mihi pater ut perficiam ea, ipsa opera quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia misit me pater.* Alcuinus. *Quod enim caecos illuminat, aures aperit, ora mutorum resolvit, Daemonia fugat, mortuos suscitat: opera haec testimonium perhibent de Christo.* Hilarius de Trin. *Unigenitus enim Deus, non hominis testimonio tantum, sed etiam virtutis, docet esse se filium: opera enim eius quae facit, testantur eum a patre missum. Itaque filii obedientia et paterna auctoritas docentur in misso. Sed quia opera non sufficiunt in credibilibus ad testimonium, sequitur et qui misit me pater, ipse testimonium perhibet de me. Revolvite evangelica volumina, et omne eorum opus recensete: nullum aliud patris de filio testimonium extat in libris, quam quod hic sit filius suus. Quid infertur hodie calumniae, ut adoptio nominis sit, ut mendax Deus sit, ut nomina inania sint?* Beda in Ioannem. *Missio autem incarnatio eius debet intelligi. Denique ostendit quod Deus incorporeus sit, et quod corporalibus et visibilibus oculis videri non possit; unde sequitur neque vocem eius unquam audistis, neque speciem eius vidistis.* Alcuinus. *Possent enim Iudaei dicere: nos soliti sumus vocem domini audire in Sina, et eum vidimus in specie ignis. Si ergo Deus perhibet testimonium de te, nos intelligeremus vocem domini. Contra hoc dicit: ego habeo testimonium a patre, quamvis non intelligatis: quia vos nunquam audistis vocem eius, neque speciem eius vidistis.* Chrysostomus. *Quomodo ergo Moyses dicit: si facta est aliquando huiusmodi res, ut audiret populus vocem Dei loquentis de medio ignis, sicut tu audisti et vidisti? Vidisse etiam eum dicuntur Isaias et alii plures. Quid ergo est quod nunc ait Christus? In philosophicum eos inducit dogma, paulatim ostendens quoniam neque vox circa Deum est neque species; sed superior et figuris est et loquelis talibus. Sicut enim dixit neque vocem eius audistis, propter hoc non indicat quod vocem emittat, sed non audibilem; ita dicens neque speciem eius vidistis, non hoc dicit quod speciem sensibilem habeat et visibilem, sed quoniam nihil horum est circa Deum.* Alcuinus. *Non enim carnalibus auribus, sed spirituali intelligentia per gratiam spiritus sancti audiri potest. Non ergo vocem spiritalem audierant, quoniam eum amare et praeceptis eius obedire nolebant; neque speciem eius viderunt, quia non exterioribus oculis videri potest, sed fide et dilectione.* Chrysostomus. *Sed neque possibile erat eis dicere quod praecepta eius suscepissent et servarent; ideoque subiungit et verbum eius non habetis in vobis manens, idest praecepta Dei, legem et prophetas: etsi enim ea Deus constituit, sed apud vos non sunt: et si Scripturae ubique docent ut mihi credatis, vos autem non creditis, manifestum est quod sermo eius deficit a vobis. Et propter hoc subdit quia quem misit ille, huic vos non creditis.* Alcuinus. *Vel aliter verbum quod in principio erat, non habent in se manens qui verbum Dei quod audiunt, et memoria tenere et opere implere contemnunt. Dixerat igitur se habere testimonium a Ioanne, ab operibus, a patre; addit et testimonium a lege quae data est per Moysen, dicens scrutamini Scripturas, in quibus putatis vitam aeternam habere; et illae sunt quae testimonium perhibent de me: quasi dicat: vos in Scripturis putatis vitam aeternam habere, et me quasi contrarium Moysi repudiatis: testimonio ipsius Moysi me esse Deum intelligere potestis, si ipsas Scripturas diligenter investigatis. Omnis enim Scriptura testimonium perhibet de Christo, sive per figuras, sive per prophetas, sive per Angelorum ministeria. Sed his Iudaei de Christo non crediderunt; et ideo vitam aeternam habere non possunt; unde sequitur et non vultis venire ad me, ut vitam habeatis; quasi dicat: Scripturae perhibent testimonium; et tamen per tot testimonia non vultis venire ad me; idest, non vultis mihi credere, et a me quaerere veram* *salutem.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter potest continuari. Possent illi dicere: qualiter si vocem eius non audivimus, Deus tibi testatus est? Et ideo dicit scrutamini Scripturas, ostendens quod per has testatus est Deus de eo: etenim in Iordane testatus est, et in monte. Sed vocem quidem factam in monte non audierunt, factam autem in Iordane audierunt, sed non attenderunt. Propterea mittit eos ad Scripturas, ostendens quoniam et patris testimonium illic est. Non autem ad lectionem simplicem Scripturarum, sed ad scrutationem exquisitam eos mittebat: quia ea quae de eo dicebantur in Scripturis, desuper obumbrabantur; neque in superficie exprimebantur, sed velut quidam thesaurus recondebantur. Non dicit autem: in quibus habetis vitam aeternam; sed in quibus aestimatis vos habere; ostendens quoniam non capiebant magnum fructum et nobilem ex Scripturis, sola lectione aestimantes se salvari, cum fide essent privati; propter quod subdit et non vultis venire ad me: quia ei credere nolebant.* Beda. *Quod autem venire pro credere ponatur, Psalmista ostendit dicens: accedite ad eum, et illuminamini. Subdit autem ut vitam habeatis: si enim anima quae peccat moritur, ipsi anima et mente mortui erant. Promittebat ergo illis vitam animae, vel felicitatis aeternae.*

Lectio 10

[86038] Catena in Io., cap. 5 l. 10 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dominus supra meminit et Ioannis, et testimonii Dei, et operum suorum, ut eos ad seipsum attraheret, probabile erat multos suspicari quod haec diceret, gloriam hominum amans; et ideo contra hoc dicit claritatem ab homine non accipio; hoc est, non indigeo. Non enim est mea natura talis ut indigeat quae ab hominibus est gloria. Si enim sol a lucernae lumine non recipit adiectionem, multo magis ego humana gloria non indigeo.* Alcuinus. *Vel claritatem ab hominibus non accipio; idest, laudem humanam non quaero: non enim veni ut honorem ab hominibus acciperem carnalem, sed honorem hominibus darem spiritualem. Non ergo ideo hoc loquor ut gloriam meam quaeram, sed condoleo vobis errantibus, et volo vos reducere ad viam veritatis; unde dicit sed cognovi vos, quia dilectionem Dei non habetis in vobis.* Chrysostomus. *Quasi dicat: ideo hoc dixi, ut convincam vos quoniam propter amorem Dei me non persequimini: etenim ipse testatur mihi et per opera et per Scripturas. Oportebat igitur ut sicut me abiciebatis, aestimantes esse Deo contrarium, ita nunc ad me veniretis, si Deum amaretis; sed non amatis. Non autem ab his solum, sed etiam a futuris hoc ostendit, dicens ego veni in nomine patris mei, et non accepistis me. Si alius venerit in nomine suo, illum accipietis. Ideo dicit se in nomine patris venisse, ut omnem abscindat occasionem indevotionis.* Alcuinus. *Ac si dicat: ideo veni in mundum ut per me glorificetur nomen patris, quia patri omnia attribuo. Dilectionem ergo Dei non habebant, quia nolebant eum recipere qui patris venerat facere voluntatem. Antichristus autem veniet in nomine non patris, sed suo, ut non gloriam patris, sed suam quaerat. Quia enim Iudaei noluerunt recipere Christum, poena peccati huius congruet ut recipiant Antichristum; ut qui nolunt credere veritati, credant mendacio.* Augustinus de Verb. Dom. *Sed audiamus et Ioannem: audisti quia Antichristus venit, et nunc Antichristi multi facti*

sunt. Quid autem expavescit in Antichristo, nisi quia nomen suum honoraturus est et nomen domini contempturus? Quid aliud facit qui dicit: ego iustifico, nisi boni fuerimus, peristis? Ergo vita mea ex te pendebit, et salus mea ex te religabitur. Ita ne oblitus sim fundamentum meum? Nonne petra erat Christus? Chrysostomus. *Sic igitur irrefragabilem indevotionis eorum ponit demonstrationem; quasi dicat: si ut amantes Deum me persequeremini, multo magis in Antichristo hoc vos facere oporteret: ille enim non dicit se a patre missum, neque secundum voluntatem illius venire; sed e contrario ea quae sibi non congruunt rapiens, super omnia Deum se esse dicet. Manifestum est igitur quod livoris persecutio erat qua Christum persequebantur, et odii in Deum. Deinde causam eorum infidelitatis ponit, dicens quomodo vos potestis credere qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quae a solo Deo est non quaeritis? Hinc enim rursus ostendit quoniam non quae Dei sunt intendebant, sed propriam volebant passionem defendere.* Alcuinus. *Magnum igitur vitium est iactantia, et humanae laudis ambitio, quae de se vult aestimari quod de se non habet. Ideo enim non possunt credere, quia superba mens eorum laudari desiderat, et se super alios efferre.* Beda. *Hoc autem vitium melius caveri non potest, quam ut ad conscientias nostras redeamus, nosque pulverem esse consideremus; et si quid nobis boni inesse deprehendimus, non nobis, sed Deo ascribamus. Instruimur etiam ut semper nos tales exhibeamus quales ab aliis videri desideramus. Denique possent ipsi respondere: ergo accusabis nos apud patrem? Et ideo eorum quaestionem praeveniens subdit nolite putare quia ego accusaturus sim vos apud patrem.* Chrysostomus. *Quia scilicet non veni damnare, sed salvare. Est qui accusat vos, Moyses, in quo vos speratis. Sicut enim de Scripturis supra dixit in quibus putatis vitam aeternam habere, ita et de Moyse ait in quo vos speratis, ex propriis eos ubique capiens. Sed dicent: qualiter nos ille accusabit? Quid tibi et Moysi commune, qui sabbatum solvisti? Et ideo subdit si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. Haec ex superioribus constitutionem habent: cum enim in confessionem deductum sit quod a Deo veni, ab operibus, a voce Ioannis, a patris testimonio, manifestum est quod Moyses eos accusabit; etenim dixit: si quis venerit signa faciens et ad Deum ducens, et futura praedicens cum veritate, oportet ei obedire. Christus autem haec omnia fecit; nec ei crediderunt.* Alcuinus *forsitan autem more nostro posuit, non quia dubitatio sit in Deo. Scripsit autem de Christo Moyses dicens: prophetam vobis suscitabit Deus de fratribus vestris: tamquam me ipsum audietis.* Augustinus contra Faustum. *Sed et omne quod scripsit Moyses, de Christo est, idest, ad Christum omnino pertinet, sive quod eum figuris rerum vel gestarum vel dictarum praenuntiet, sive quod eius gratiam, gloriamque commendet. Sequitur si autem illius litteris non creditis, quomodo verbis meis credetis?* Theophylactus. *Quasi dicat: ipse etiam scripsit, et apud vos libros reliquit, ut si forte oblivisceremini, de facili recordari possitis; et cum scriptis non credidistis, quomodo verbis meis non scriptis credetis?* Alcuinus. *Ex hoc etiam colligitur, quia qui legis praecepta, quae rapinam et alia mala prohibent, implere negligunt, et dicta Evangelii, quae perfectiora et subtiliora sunt, implere non valent.* Chrysostomus. *Et quidem si attenderent his quae dicebantur, oportebat quaerere, et ab eo discere quae sunt illa quae Moyses de eo scripsit; sed silent: talis enim est nequitia, ut quicquid dicat aliquis vel faciat, maneat proprium venenum conservans.*

Caput 6

Lectio 1

[86039] Catena in Io., cap. 6 l. 1 Chrysostomus in Ioannem. *Sicut iacula cum in durum aliquid inciderint, magno impetu huc illuc disperguntur; mollius vero assecuta figuntur et desinunt: ita et si cum audacibus hominibus impetuose incesserimus, saeviunt magis; si autem cesserimus, facile mollimus eorum insaniam. Propterea Christus furorem ex praemissis sermonibus natum, secedendo mitigavit, in Galilaeam vadens; non tamen ad eadem loca unde Ierusalem ascenderat: non enim in Cana Galilaeae, sed ultra mare ivit; unde ait post haec abiit trans mare Galilaeae, quod est Tiberiadis.* Alcuinus. *Hoc mare pro diversitate locorum diversis nominibus vocatur; sed quantum ad praesentem locum, mare Galilaeae propter provinciam, Tiberiadis autem a civitate dicitur. Mare autem dicitur, non quia sit amara aqua; sed iuxta Hebraicum modum, omnium congregationes aquarum maria vocantur: quod mare dominus etiam frequenter transit, ut populis ibi manentibus verbum praedicationis impendat.* Theophylactus. *Transit enim de loco ad locum probando populi voluntatem, et avidiores homines uniuscuiusque civitatis et sollicitiores reddens; unde sequitur et sequebatur eum multitudo magna quia videbant signa quae faciebat super his qui infirmabantur.* Alcuinus. *Scilicet quod caecos illuminabat, et alia huiusmodi. Et sciendum est, quod quoscumque in corpore sanabat, eos pariter reformabat in anima.* Chrysostomus in Ioannem. *Tanta autem doctrina potientes, a signis magis movebantur, quod grossioris mentis erant. Signa enim, ut ait Paulus, non sunt data fidelibus, sed infidelibus. Sapientiores autem erant illi de quibus dicitur quod stupebant in doctrina eius. Sed quare non dicit quae signa videbant eum facientem? Quoniam hic Evangelista maiorem partem libri in sermonibus domini consumere studuit. Sequitur subiit in montem Iesus, et ibi sedebat cum discipulis suis. In montem quidem ascendit propter signum quod fieri debebat. Sed quod discipulos secum ascendere fecit, accusatio multitudinis erat non sequentis eum. Ascendit etiam in montem erudiens nos a tumultibus et ab ea quae in mundo est turbatione requiescere; apta enim ad philosophiam solitudo est. Sequitur erat autem proximum Pascha dies festus Iudaeorum. Vide qualiter in anno integro nihil plus Evangelista nos docuit de signis Christi quam quod paralyticum sanavit, et filium reguli: non enim studuit universa annuntiare, sed ex multis magna et pauca. Qualiter igitur non ascendit ad diem festum? Paulatim enim solvebat legem, occasionem capiens a Iudaica nequitia.* Theophylactus. *Quia enim Iudaei eum persequebantur, occasionem recessus accipiens, legem exclusit, innuens observantibus quod, veritate adveniente, omnis cessat figura; et quod legibus non subicitur, ut legalia festa perficeret. Et vide hoc quod non erat festum Christi, sed Iudaeorum.* Beda. *Si quis verba Evangelistarum diligenter consideraverit, facile cognoscet quia unius anni spatium fuit inter decollationem Ioannis et passionem domini. Cum enim Matthaeus dicat, quia dominus audita nece Ioannis secessit in desertum locum, et ibi turbas pavit; et Ioannes dicit quod proximum erat Pascha Iudaeorum quando turbas pavit, aperte demonstratur quia imminente paschali festivitate decollatus est Ioannes. Evoluto autem unius anni spatio, passus est Christus in eadem festivitate. Sequitur cum sublevasset ergo oculos Iesus, et*

vidisset quia multitudo maxima venit ad eum, dixit ad Philippum: unde ememus panes ut manducent hi? Dixit cum sublevasset oculos Iesus, ut disceremus quia oculos non erigebat huc atque illuc; sed pudice sedebat attentus cum discipulis suis. Chrysostomus in Ioannem. *Neque etiam simpliciter sedebat cum discipulis suis, sed diligenter loquens aliquid eis, et eos ad seipsum convertens. Deinde respiciens vidit turbam ad se venientem. Cuius igitur gratia Philippum interrogat? Sciebat enim quod discipulorum eius congregatio ampliori indigebat doctrina. Talis autem erat Philippus, qui postea dixit: ostende nobis patrem, et sufficit nobis. Propterea igitur prius eum erudiebat. Nam si simpliciter factum esset, miraculum non tantum appareret; nunc autem prius cogit confiteri inopiam, ut certius discat miraculi magnitudinem; unde sequitur hoc autem dicebat tentans eum. Non quidem ignorans id quod debebat ab ipso dici; sed humano more hoc dictum est. Sicut enim quod dicitur: qui scrutatur corda hominum, non ostendit ignorantiae scrutationem, sed certissimae cognitionis: ita cum hic dicit quod tentavit eum, nihil aliud dicit quam quoniam sciebat certissime. Sed aliud est dicere, quoniam probatiorem eum faciebat, per talem interrogationem inducens in certissimam signi cognitionem. Propter hoc et Evangelista, ne infirmitate locutionis minorationem aliquam suspiceris, subiungit ipse enim sciebat quid esset facturus.* Alcuinus. *Interrogat igitur, non ut ignorata discat, sed ut discipulo adhuc rudi propriam tarditatem ostendat, quam ipse in se perpendere non valebat.* Theophylactus. *Vel etiam ut aliis ipsum ostenderet, non tamquam cor eius ignorans.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed si dominus, secundum narrationem Ioannis, prospectis turbis quaesivit a Philippo, tentans eum, unde illis escae dari possent; potest movere quomodo sit verum, quod alii narraverunt, prius dixisse domino discipulos, ut dimitteret turbas. Quibus ille respondit, secundum Matthaeum: non habent necesse ire: date eis vos manducare. Intelligitur igitur, post haec verba dominum inspexisse multitudinem, et dixisse Philippo quod Ioannes commemorat, alii autem praetermiserunt.* Chrysostomus. *Vel aliter. Alia quidem sunt illa, alia autem sunt haec, non eisdem facta temporibus.* Theophylactus. *Philippum igitur dominus tentans utrum fidem haberet, invenit eum adhuc humanis passionibus subiacentem; quod patet ex hoc quod sequitur respondit ei Philippus: ducentorum denariorum panes non sufficiunt eis, ut unusquisque modicum quid accipiat.* Alcuinus. *In quo tarditatem suam ostendit: nam si perfecte de creatore intelligeret, de eius potentiae largitate non diffideret.* Augustinus. *Quod autem Philippus hic apud Ioannem respondet, hoc Marcus a discipulis responsum esse commemorat, volens intelligi, hoc ex ore ceterorum Philippum respondisse; quamquam et pluralem numerum pro singulari usitatissime ponere potuerit.* Theophylactus. *Sed et Andream dominus similem Philippo invenit, quamvis altius de illo contemplantem; sequitur enim dicit ei unus ex discipulis eius, Andreas frater Simonis Petri: est puer unus hic qui habet quinque panes hordeaceos et duos pisces.* Chrysostomus. *Aestimo quidem non sine causa id eum dicere; sed quia audiverat signum quod Eliseus de panibus hordeaceis fecerat: pavit enim de viginti panibus centum homines. Ascendit igitur mente in aliquod excelsum; sed ad summum non potuit pervenire; quod patet per hoc quod subdit sed haec quid sunt inter tantos? Aestimabat enim quod de paucioribus pauciora, et de pluribus plura facturus esset qui miracula faciebat; sed hoc non erat verum: similiter enim ei facile erat et de pluribus et de paucioribus pascere turbas: non enim materia subiecta indigebat; sed ne viderentur creaturae alienae esse ab eius sapientia, ipsis creaturis utitur ad materiam miraculorum.* Theophylactus. *Confundantur Manichaei, qui dicunt, quod panes et omnia* *huiusmodi creata sunt a malo Deo: quia boni Dei filius Iesus Christus panes multiplicavit: nam si creaturae malae fuissent, nequaquam bonus mala multiplicasset.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem Andreas apud Ioannem de quinque panibus et duobus piscibus suggessit, hoc ceteri, pluralem numerum pro singulari ponentes, ex discipulorum persona retulerunt.* Chrysostomus in Ioannem. *Discamus autem hic qui voluptati attendimus quae comedebant mirabiles viri illi et magni, et quantitatem eorum quae inferebantur, et vilitatem mensae eorum. Nondum autem apparentibus panibus iussit eos discumbere, ut discas quoniam non entia ut entia ei subsistunt, sicut Paulus ait: qui vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt. Sequitur enim dicit eis Iesus: facite homines discumbere.* Alcuinus. *Ad litteram homines discumbere dicimus iacendo comedere more antiquo; unde sequitur erat autem fenum multum in loco.* Theophylactus. *Idest herba viridis: erat enim Pascha, quod in primo mense veris perficiebatur. Sequitur discubuerunt ergo viri numero quasi quinque millia. Soli viri numerantur ab Evangelista, quia legalem consuetudinem sequebatur. Etenim Moyses a viginti annis et supra, populum connumeravit, nulla mentione de mulieribus facta: innuens quod omne quod virile est et iuvenile, dignum et honorabile est apud Deum. Sequitur accepit ergo Iesus panem, et cum gratias egisset, distribuit discumbentibus similiter et ex piscibus quantum volebant.* Chrysostomus. *Sed quare paralyticum debens sanare non orat, neque suscitans mortuos, neque mare quietans; hic autem orat gratias agens? Ut scilicet ostendat, eos qui comestionem incipiunt, gratias agere oportere Deo. Sed et aliter in minoribus maxime orat, ut discas quod non propter indigentiam orat. Si enim indigeret orare, multo magis in maioribus hoc fecisset; quia vero illa ex auctoritate facit, manifestum est quod hic condescendendo nobis, orat: et adhuc quoniam turba multa erat praesens, oportebat eis suaderi quod secundum voluntatem Dei advenerat: et ideo cum occulte aliquod miraculum faciebat, non orabat; sed coram multis orabat, ne crederent quod esset Deo contrarius.* Hilarius de Trin. *Quinque igitur panes offeruntur turbae, et franguntur: subrepunt in frangentium manus quaedam fragmentorum procreationes, non imminuitur unde praefringitur; et tamen praefringentis manum fragmenta occupant: non sensus, non visus profectum tam conspicabilis operationis assequitur; est quod non erat, videtur quod non intelligitur: solum superest ut Deus omnia posse credatur.* Augustinus in Ioannem. *Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes: potestas enim erat in manibus Christi, panes autem illi quinque quasi semina erant, non quidem terrae mandata, sed ab eo qui terram fecit, multiplicata.* Chrysostomus. *Vide autem quanta est servi et domini differentia: nam prophetae quasi ex mensura habentes gratiam, ita miracula faciebant; Christus autem absoluta virtute faciens, cum multa superabundantia omnia operabatur. Sequitur ut autem impleti sunt, dixit discipulis suis: colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant. Collegerunt ergo et impleverunt duodecim cophinos fragmentorum. Non quidem haec ostentatio superflua fuit, sed ne phantasiam aestimarent quod factum est; propter quod etiam ex subiecta materia miraculum fecit. Sed quare non turbis dedit fragmenta portanda, sed discipulis? Quoniam hos maxime erudire volebat, qui orbis terrarum debebant esse magistri. Ego autem non solum admiror multitudinem panum quae facta est, sed et certitudinem superfluorum: quia neque plus neque minus fecit superfluum esse, sed tantum quantum volebat; scilicet duodecim cophinos, secundum numerum duodecim apostolorum.* Theophylactus. *Addiscimus autem ex miraculo perpetrato, non fieri pusillanimes in coarctationibus paupertatis.*

Beda. *Turbae autem cum vidissent signum quod fecit dominus, mirabantur, quia nondum eum Deum esse cognoverant; ideoque Evangelista subdit illi ergo homines, quia carnales erant et carnaliter intelligebant, cum vidissent quod fecerat signum, dicebant quia hic est vere propheta qui venturus est in mundum.* Alcuinus. *Nondum pleni fide dominum vocant prophetam, qui nondum Deum dicere noverant; sed iam multum profecerant ex virtute miraculi, qui eum secernentes ab aliis, prophetam vocabant, sicut sciebant in populo illo prophetas aliquando miracula fecisse: nec falluntur si dicunt eum prophetam, cum ipse dominus vocaverit se prophetam, dicens: non capit prophetam perire extra Ierusalem.* Augustinus in Ioannem. *Sic autem propheta est Christus et dominus prophetarum, sicut Angelus et dominus Angelorum: ex eo enim quod praesens annuntiavit, Angelus erat; ex eo quod futura praedixit, propheta erat; ex eo quod verbum caro factum est, et Angelorum et prophetarum dominus erat: nullus enim propheta sine verbo Dei.* Chrysostomus in Ioannem. *Ex hoc autem quod dicunt qui venturus est in mundum, manifestum est quod prophetam quemdam principalem expectabant; et ideo quod dicitur hic est vere propheta, in Graeco cum adiectione articuli ponitur, ad ostendendum scilicet, eum esse discretum ab aliis prophetis.* Augustinus. *Considerandum autem quod dicitur: quia enim Deus non est talis substantia quae oculis videri possit, et miracula eius quibus totum mundum regit, universamque creaturam administrat, assiduitate viluerunt; servavit sibi quaedam quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum ordinemque naturae, ut non maiora, sed insolita videndo stuperent, quibus quotidiana viluerunt. Maius enim miraculum est gubernatio totius mundi quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus: et tamen hoc nemo miratur; illud mirantur homines, non quia maius, sed quia rarum est. Nec tamen sufficit hoc intueri in miraculis Christi: quia enim dominus est in monte, verbum Dei est in alto: proinde non quasi humiliter iacet, nec transeunter praetereundum est.* Alcuinus. *Mystice enim nomine maris turbidum saeculum designatur. Mox autem ut Christus mare mortalitatis nostrae adiit nascendo, calcavit moriendo, transiit resurgendo, secutae sunt eum credendo et imitando turbae credentium ex utroque populo collectorum.* Beda. *Tunc autem dominus subiit montem quando caelum ascendit, quod designatur per montem.* Alcuinus. *Quod enim turbis inferius relictis, ad altiora cum discipulis ascendit, ostendit quod simplicibus minora praecepta sunt committenda, perfectioribus altiora: quod imminente Pascha illos reficit, significat quia quisque pane divini verbi, et corpore et sanguine domini desiderat refici, debet spirituale Pascha facere, idest, de vitiis ad virtutes transire. Oculi vero domini sunt dona spiritualia, quae cum dominus electis suis misericorditer concedit, tunc in eos oculos suos dirigit: idest respectum pietatis impendit.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Quinque autem panes hordeacei significant veterem legem: sive quia nondum spiritualibus, sed adhuc carnalibus data est lex, idest quinque corporis sensibus deditis: nam ipse et turbae quinque millia hominum fuerunt: sive quia per Moysen lex ipsa data est: Moyses enim quinque libros scripsit. Et quod hordeacei erant panes, bene significavit vel ipsam legem, quae ita data erat ut in ea vitale animae alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur: hordei enim medulla tenacissima palea tegitur: vel ipsum populum nondum expoliatum carnali desiderio, quod tamquam palea cordi eius inhaerebat.* Beda. *Hordeum etiam pabulum est iumentorum, et cibus servorum: et lex vetus data est servis et iumentis, idest carnalibus.* Augustinus. *Duo autem pisces, qui saporem suavem pani dabant, duas illas personas videntur significare quibus populus ille regebatur, regiam scilicet, et sacerdotalem;*

quae tamen duae personae dominum nostrum praefigurabant, ambas enim ille sustinuit. Alcuinus. *Vel duo pisces dicta vel scripta prophetarum et Psalmistarum significant; et cum quinarius ad quinque sensus corporis referatur, mille ad perfectionem refertur. Qui vero quinque sensus corporis perfecte regere student, viri dicuntur a viribus; quos feminea mollities non corrumpit; sed sobrie et caste vivunt, et caelestis sapientiae dulcedine merentur recreari.* Augustinus in Ioannem. *Puer autem qui ista habebat, forte populus Israel erat, qui sensu puerili ea portabat, nec manducabat. Illa enim quae portabat, clausa onerabant, aperta pascebant.* Beda. *Pulchre autem dicit haec quid sunt inter tantos? Quia lex vetus parum proficiebat, quousque eam suis manibus suscepit: idest, opere implevit, et eamdem spiritualiter intelligendam esse docuit, quia lex neminem ducebat ad perfectum.* Augustinus. *Frangendo autem panes multiplicati sunt. Quinque enim libri Moysi multos libros, cum exponuntur tamquam frangendo, idest disserendo, fecerunt.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Dominus etiam tamquam frangendo et aperiendo quod durum erat et clausum in lege, per discipulos implevit, cum eis post resurrectionem aperuit Scripturas.* Augustinus in Ioannem. *Quia autem ignorantia populi erat in lege, propterea tentatio domini ignorantiam discipuli demonstrabat. Super fenum autem discumbebant, quia carnaliter sapiebant, et in carnalibus quiescebant; omnis enim caro fenum. Illi autem de panibus domini implentur qui quod auribus audiunt, operibus implent.* Augustinus. *Quae sunt autem fragmenta, nisi quae populus non poterat manducare? Quid ergo restat, nisi ut secretiora intelligentiae, quae non potest capere multitudo, illis credantur qui idonei sunt et alios docere valent, sicut erant apostoli? Unde et duodecim cophini impleti sunt.* Alcuinus. *Cophinis enim servilia implentur officia. Cophini igitur sunt apostoli et eorum imitatores, qui licet in praesenti sint despectibiles, spiritualium sacramentorum divitiis sunt interius referti. Dicuntur autem apostoli fuisse cophini, quia per apostolos fides sanctae Trinitatis erat praedicanda in quattuor partibus mundi. Quod autem novos panes noluit facere, sed allatos cumulavit, significat quia veterem Scripturam non reprobavit, sed aperiendo patefecit.*

Lectio 2

[86040] Catena in Io., cap. 6 l. 2 Beda. *Turbae, viso tanto miraculo, intellexerunt pium atque potentem; et idcirco voluerunt ipsum facere regem: homines namque volunt habere regem pium ad regendum et potentem ad tuendum. Dominus igitur hoc cognoscens fugit in montem; idest, ascendit celeriter; unde dicitur Iesus ergo cum cognovisset quia venturi essent ut raperent eum et facerent eum regem, fugit in montem ipse solus. Datur ergo intelligi quod dominus cum sederet in monte cum discipulis suis et videret turbas ad se venientes, descenderat de monte, et circa inferiora loca turbas paverat. Nam quomodo fieri potest ut rursus ille fugeret in montem, nisi ante de monte descenderet?* Augustinus de Cons. Evang. *Non autem repugnat quod Matthaeus dixit: ascendit in montem solus orare; neque enim causae orandi contraria est causa fugiendi: quandoquidem et hinc dominus doceat hanc esse nobis magnam causam orandi, quando est causa fugiendi.* Augustinus in Ioannem. *Erat autem rex qui timebat fieri rex; nec talis rex qui ab hominibus fieret, sed talis qui hominibus*

regnum daret: semper quidem ille cum patre regnat secundum quod est filius Dei. Praedixerunt autem prophetae regnum eius et secundum id quod homo factus est Christus, et fecit fideles suos Christianos, qui sunt regnum eius; quod modo colligitur, modo emitur sanguine Christi. Erit autem aliquando manifestum regnum eius, quando erit aperta claritas sanctorum eius, post iudicium ab eo factum. Discipuli autem et turbae credentes in eum, putaverunt illum sic venisse ut iam regnaret. Hoc est velle rapere et facere eum regem. Chrysostomus in Ioannem. *Vide autem quanta est gulae virtus. Non ultra eis sabbati transgressionis cura, non ultra zelant pro Deo; sed omnia remota sunt, ventre repleto; et propheta iam erat apud eos, et regem eum inthronizare volebant. Christus autem fugit, erudiens nos mundanas contemnere dignitates. Sic igitur Iesus dimittit discipulos et ascendit in montem. Hi vero a magistro relicti, ut sero factum est, descenderunt ad mare. Et hoc est quod subditur ut autem sero factum est, descenderunt discipuli eius ad mare. Et quidem usque ad vesperam expectaverunt eum, venturum esse putantes ad se; facta vero vespera non ultra sustinent eum non inquirere (tantus eos detinebat amor), sed ab amore igniti ascenderunt in navem; unde sequitur et cum ascendissent navim, venerunt trans mare in Capharnaum. Veniebant quidem ad Capharnaum aestimantes se illic eum inventuros.* Augustinus. *Sic ergo dixit finem, et redit ut exponat quomodo venerunt: quia per stagnum navigantes transierunt: et dum navigarent recapitulando exponit quid acciderit, dicens et tenebrae iam factae erant, et non venerat ad eos Iesus.* Chrysostomus. *Non sine causa Evangelista tempus designat, sed ut per hoc validum eorum amorem ostendat. Non enim dixerunt: vespera nunc est, nox advenit; sed ab amore igniti ascenderunt in navim. Multa autem erant ex quibus impediebantur. A tempore, unde dicitur et tenebrae iam factae erant; a tempestate, unde sequitur mare autem, vento magno flante, exurgebat a longe: non enim erat prope terram; unde dicitur cum remigassent ergo quasi stadia viginti quinque aut triginta.* Beda in Ioannem. *Eo genere locutionis, quo cum dubitando loquimur, solemus dicere, ferme vigintiquinque aut prope triginta.* Chrysostomus. *Et ultimo ab inopinabili; unde sequitur vident Iesum ambulantem supra mare, et proximum fieri. Apparet quidem eis postquam illos dimiserat; illic quidem docens eos quid est derelictio, et amorem excitans maiorem; hic vero suam virtutem ostendens: propter hoc igitur illi turbabantur; unde sequitur et timuerunt. Quibus turbatis dominus confortationem adhibet; unde sequitur ille autem dicit eis: ego sum: nolite timere.* Beda. *Non autem dixit: ego sum Iesus, sed tantum ego sum: quia familiares eius erant, ideoque audita voce, facile potuerunt cognoscere magistrum: sive, quod verius est, ut ostenderet se illum esse qui Moysi dixit: ego sum qui sum.* Chrysostomus in Ioannem. *Ideo autem eis apparuit, ut ostendat quoniam ipse est qui tempestatem solvet. Hoc enim ostendit Evangelista subdens voluerunt ergo accipere eum in navi, et statim fuit navis ad terram ad quam ibant; tranquillam enim praebuit eis navigationem. Non autem navim ascendit, volens maius miraculum operari, et deitatem eius revelare apertius.* Theophylactus. *Vide namque tria miracula. Primum est quod ambulabat supra mare; secundum est quod fluctus mitigat; tertium est quod statim fecit navim ad terram ire, ad quam ibant: nam multum distabant a terra cum eis dominus apparuit.* Chrysostomus. *Turbae autem non ostendit se Iesus supra mare ambulantem, quia hoc signum imbecillitatem eorum excedebat; sed neque discipulis diu visus est hoc faciens, sed statim disparuit ab eis.* Augustinus de Cons. Evang. *Non est autem adversum quod Matthaeus prius eum dixit iussisse discipulos ascendere in naviculam, et praecedere eum trans fretum, donec* *dimitteret turbas: ac deinde dimissis turbis, ascendisse in montem solus orare; Ioannes vero prius eum fugisse commemorat solum in montem, ac deinde inquit ut autem sero factum est, descenderunt discipuli eius ad mare, et cum ascendissent navim, et cetera. Quis enim non hoc videat recapitulando Ioannem postea dixisse factum a discipulis, quod iam Iesus iusserat antequam fugisset in montem?* Chrysostomus. *Vel aliter. Mihi videtur hoc signum aliud ab eo quod apud Matthaeum positum est: tunc enim non statim eum susceperunt, nunc autem persuasi sunt statim suscipere; et tunc quidem adhuc tempestas permanebat concutiens navim, nunc autem cum voce tranquillitas advenit. Multoties enim eadem facit signa, ut facile susceptibilia fiant.* Augustinus in Ioannem. *Mystice autem pavit dominus turbas et ascendit in montem: sic enim de illo praedictum est: congregatio populorum circumdabit te; et propter hanc in altum regredere; idest, ut circumdet te congregatio populorum, regredere in altum. Quare autem dictum est fugit? Neque enim si nollet teneretur. Aliquid ergo significavit fugiendo: quia scilicet non potuit intelligi altitudo eius; quidquid enim non intellexeris fugit me dicis. Ergo fugit in montem ipse solus, quia ascendit super omnes caelos. Illo autem sursum posito discipuli in navicula tempestatem patiebantur: navicula illa Ecclesiam praesignabat. Tenebrae iam factae erant, et merito, quia lux non erat; non enim venerat ad illos Iesus. Quantum accedit finis mundi, crescunt errores, crescit iniquitas. Lux denique caritas est, secundum illud: qui odit fratrem suum, in tenebris est. Ipsi fluctus navem turbantes, et tempestates, et venti, clamores sunt maledicorum: inde caritas refrigescit, inde fluctus augentur, et turbatur navis. Nec tamen venti illi, et tempestas, et fluctus, et tenebrae id agebant ut vel navis non promoveretur, vel soluta mergeretur: qui enim perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Quinarius autem numerus ad legem pertinet; ipsi sunt quinque libri Moysi: ergo legem signat numerus vigesimus quintus: quoniam quinquies quini fiunt vigintiquinque. Sed huic legi, antequam Evangelium veniret, deerat perfectio, quae in senario numero comprehenditur. Ipsa ergo quinque per sex multiplicentur, ut lex per Evangelium impleatur, ut fiant sexies quini triginta. Ad eos ergo qui legem implent, venit Iesus calcans fluctus; idest, omnes tumores mundi sub pedibus habens, omnes altitudines saeculi premens; et tamen tantae sunt tribulationes ut etiam ipsi qui credunt in Iesum, expavescant ne deficiant.* Theophylactus. *Cum autem homines vel Daemones nos per timorem nituntur movere, audiamus Christum dicentem ego sum, nolite timere; idest, ego semper assisto, et sicut Deus permaneo, et numquam pertranseo: non perdatis in me fidem pro falsis terroribus. Vide etiam quomodo non in principio periculi dominus astitit, sed in fine. Permittit namque nos esse in medio periculorum, ut certantes in tribulationibus probabiliores fiamus, et ut ad ipsum solum recurramus qui potens est ex insperatis nos liberare. Cum enim intellectus humanus sibi providere non poterit, tunc salus divina advenit. Si voluerimus etiam Christum in naviculam nostram suscipere, idest in cordibus nostris habitare, statim inveniemur in terra ad quam ire volumus, idest in caelum.* Beda. *Quia vero haec navicula non torpentes vehit, sed fortiter remigantes, significatur quod in Ecclesia non desidiosi et molles, sed fortes et in bonis operibus perseverantes perveniunt ad portum salutis aeternae.*

Lectio 3

[86041] Catena in Io., cap. 6 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Dominus, etsi turbis non manifeste ostenderit quomodo supra mare ambulaverit, dedit tamen eis latenter suspicari quod factum erat; et hoc Evangelista ostendit, dicens altera die turba quae stabat trans mare, vidit quia navicula alia non erat ibi nisi una, et quia non introisset cum discipulis suis Iesus in navim, sed soli discipuli eius abiissent. Quid enim hoc erat aliud quam suspicari quod mare pede transiens, recesserat? Neque enim est dicere quod in alia navicula pertransivit, quia una erat ibi tantum, in quam ascenderunt discipuli eius, cum quibus ipse non intraverat.* Augustinus in Ioannem. *Insinuatum autem est illis tam magnum miraculum. Venerunt ergo et aliae naves iuxta locum illum ubi manducaverant panem, in quibus turbae eum secutae sunt; et hoc est quod subditur aliae vero naves supervenerunt quaerentes eum.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed tamen post miraculum tam magnum venientes, non interrogaverunt eum qualiter pertransiit, neque curaverunt tantum miraculum addiscere; sequitur enim et cum invenissent eum trans mare, dixerunt ei: Rabbi, quando huc venisti? Nisi quis dicat hic quando pro qualiter dictum esse ab eis. Dignum autem est et hinc conspicere facilem eorum mentem: qui enim dicebant: hic est propheta; qui studebant rapere et facere eum regem, invenientes eum, nihil tale consiliantur.* Augustinus. *Ecce enim ille qui in montem fugerat, turbatus cum ipsis turbis loquitur. Modo teneant, modo regem faciant. Sed ille post miraculi sacramentum et sermonem infert, et quorum satiavit panibus ventrem, satiat sermonibus mentem.* Alcuinus. *Qui enim dedit exemplum fugiendae laudis et terreni imperii, dat exemplum doctoribus qualiter debeant insistere praedicationi.* Chrysostomus in Ioannem. *Mansuetudo autem et lenitas non ubique est utilis; cum enim deses fuerit discipulus et grossus, stimulo uti ad eum oportet; hoc et hic filius Dei facit: venientibus enim turbis et blandientibus ei dicendo Rabbi, quando huc venisti? Ut ostendat quod eum, qui ab hominibus est, honorem non concupiscit, sed solum inspicit eorum salutem, redarguendo eis respondet, non solum corrigere volens, sed et mentem eorum revelare; unde sequitur respondit eis Iesus, et dixit: amen, amen dico vobis: quaeritis me, non quia vidistis signa, sed quia manducastis ex panibus, et saturati estis.* Augustinus. *Quasi dicat: propter carnem me quaeritis, non propter spiritum.* Chrysostomus. *Post reprehensionem autem doctrinam eis adiungit, dicens operamini, non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam; quasi dicat: vos escam exquiritis temporalem; ego autem corpora vestra nutrivi, ut per hoc exquireretis illam escam quae non temporaneam, sed aeternam tribuit vitam.* Alcuinus. *Corporeus cibus carnem tantum reficit exterioris hominis; et semel acceptus non sufficit, nisi quotidie accipiatur; spiritualis autem cibus permanet in aeternum, et satietatem perpetuam immortalitatemque largitur.* Augustinus. *Seipsum autem insinuat istum cibum, ut in sequentibus illucescit; ac si dicat: quaeritis me propter aliud: quaerite me propter me.* Chrysostomus. *Sed quia quidam, eo quod volunt pigre nutriri, abutuntur hoc verbo, necessarium est inducere id quod est Pauli: qui furabatur, iam non furetur; magis autem laboret operando manibus suis, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. Sed et ipse Corinthum veniens morabatur apud aquilam et Priscillam, et operabatur. Dicendo autem ne operemini cibum qui perit, non insinuat quod oporteat pigritari, sed quod oporteat operari et dare: hic enim est cibus qui non perit; operari autem cibum qui perit, est affici saecularibus rebus. Hoc igitur dixit, quia illi nullam fidei curam habuerunt, sed solum volebant*

ventrem implere, nihil laborantes: et hoc decenter cibum qui perit vocavit. Augustinus. *Sicut autem Samaritanae dixerat: si scires qui petit a te bibere, postulasses ab eo, et daret tibi aquam vivam, ita et hic subdit quem filius hominis vobis dabit.* Alcuinus. *Quando autem per manum sacerdotis corpus Christi accipis, non sacerdotem quem vides, sed illum quem non vides attende. Sacerdos est dispensator huius cibi, non actor. Filius hominis seipsum dat nobis, ut nos in ipso et ipse in nobis maneat. Istum filium hominis nolite sic accipere quasi alios filios hominum: sequestratus est enim quadam gratia, et exceptus a numero omnium: iste enim filius hominis et Dei filius est; et hoc est quod subdit hunc enim pater signavit Deus. Signare est signum ponere; quasi dicat: nolite me contemnere, quia filius hominis sum: sic enim sum filius hominis ut Deus pater me signaret, idest proprium aliquid mihi daret, quo non confunderer cum genere humano, sed per me liberaretur genus humanum.* Hilarius de Trin. *Signaculorum autem natura est ut omnem impressae in se speciei explicent formam, et nihil minus ex eo in se habeant unde signantur; et dum totum accipiunt quod imprimitur, totum ex se praeferunt quidquid impressum est. Verbum igitur hoc ad divinae nativitatis non proficit exemplum: quia in signaculis et materies fit, et diversitas, et impressio, per quam mollioribus naturis, validiorum generum species imprimuntur. Unigenitus vero Deus et per sacramentum salutis nostrae hominis filius, volens proprietatis nobis paternae in se signare speciem, signatum se a Deo ait, ut per hoc potestas in eo dandae ad aeternitatem escae intelligi possit, quia omnem in se paternae formae plenitudinem signantis se Dei contineret.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel signavit, idest in hoc misit hanc nobis afferentem escam; vel signavit, idest revelavit per suum testimonium.* Alcuinus. *Mystice autem altera die, idest post ascensionem Christi, turba, stans in bonis operibus, non iacens in terrenis voluptatibus, expectat ut veniat ad eos Iesus. Una autem navis est una Ecclesia: sed et aliae naves quae superveniunt, sunt conventicula haereticorum, qui quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi; unde convenienter eis dicitur quaeritis me, quia manducastis ex panibus.* Augustinus. *Quam multi etiam non quaerunt Iesum, nisi ut illis benefaciat secundum tempus. Alius negotium habet, quaerit intercessionem clericorum: alius premitur a potentiore, fugit ad Ecclesiam: vix quaeritur Iesus propter Iesum.* Gregorius Moralium. *Per eorum etiam personam, dominus illos intra sanctam Ecclesiam detestatur qui per sacros ordines ad dominum propinquantes, non in eisdem ordinibus virtutum merita, sed subsidia praesentis vitae exquirunt. Satiatos quippe de panibus dominum sequi, est de sancta Ecclesia temporalia alimenta sumpsisse; et non pro signis dominum, sed pro panibus quaerere, est ad religionis officium non pro augendis virtutibus, sed pro requirendis subsidiis inhiare.* Beda. *Illi etiam qui in oratione quaerunt non aeterna, sed temporalia, quaerunt Iesum non propter Iesum, sed propter aliquid aliud. Significatur autem mystice quoniam haereticorum conventicula carent hospitio Christi ac discipulorum eius; et dicuntur aliae supervenisse naves, quia haereses repentinae fuerunt. Per turbam autem, quae cognovit quod Iesus non erat ibi, neque discipuli eius, illi designantur qui cognoscentes errores haereticorum, relinquunt eos, et ad veram fidem veniunt.*

Lectio 4

[86042] Catena in Io., cap. 6 l. 4 Alcuinus. *Intellexerant escam istam quae permanet in vitam aeternam, esse opus Dei; et ideo interrogant quid facerent, ut istum cibum, idest opus Dei, operari possint; et hoc est quod dicitur dixerunt ergo ad eum: quid faciemus ut operemur opera Dei?* Beda. *Idest, quae praecepta servando, poterimus implere opera Dei?* Chrysostomus in Ioannem. *Hoc autem dicebant, non ut discant et faciant; sed ad cibi exhibitionem eum inducere volentes.* Theophylactus. *Christus vero, quamvis cognosceret quod eis nihil proderat, tamen propter communem utilitatem respondit, et ostendit eis, immo omnibus hominibus, quod sit opus Dei; unde sequitur respondit Iesus, et dixit eis: hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille.* Augustinus in Ioannem. *Non autem dicit: ut credatis ei, sed ut credatis in eum: non enim continuo qui credit ei, credit in eum, nam et Daemones credebant ei, et non credebant in eum; et nos credimus Paulo, sed non in Paulum. Credere ergo in eum, est credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari. Ipsa est fides quam de nobis exigit Deus, quae per dilectionem operatur. Discernitur tamen ab operibus fides, sicut dicit apostolus: iustificari hominem per fidem sine operibus legis. Et sunt opera quae videntur bona sine fide Christi, et non sunt bona, quia non referuntur ad eum finem ex quo sunt bona; finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti; et ideo noluit discernere ab opere fidem; sed ipsam fidem dixit esse opus Dei; ipsa est enim fides quae per dilectionem operatur. Nec dixit: hoc est opus vestrum; sed hoc est opus Dei, ut credatis in eum, ut qui gloriatur, in domino glorietur. Credere ergo in eum, est manducare cibum qui permanet in vitam aeternam. Ut quid paras dentem et ventrem? Crede, et manducasti. Quia ergo invitabat eos ad fidem, illi adhuc quaerebant signa quibus crederent; Iudaei enim signa quaerunt; et hoc est quod sequitur dixerunt ergo ei: quod ergo tu facis signum, ut videamus et credamus tibi? Quid operaris?* Chrysostomus. *Nihil irrationabilius quam ut, signo prae manibus existente, quasi nullo iam signo facto, hoc dicant. Neque electionem signi fiendi domino permittunt; sed in necessitatem eum aestimant ducere, ut nullum aliud faciat signum quam tale quale factum est in eorum parentibus; unde subditur patres nostri manducaverunt manna in deserto.* Alcuinus. *Et ne videatur manna aliquo modo contemnendum, auctoritate Psalmi illud extollunt, dicentes sicut scriptum est: panem de caelo dedit eis manducare.* Chrysostomus. *Multis quidem factis signis et in Aegypto, et in mari rubro, et in deserto, huius maxime meminerunt, quod valde concupiscebant propter ventris tyrannidem. Neque autem dicunt quod Deus hoc fecit, ne videantur eum exaequare Deo; neque Moysen inducunt, ut non videantur Christum deprimere; sed medium ponunt dicentes patres nostri manducaverunt manna. Vel aliter.* Augustinus in Ioannem. *Dominus Iesus talem se dicebat ut se Moysi praeponeret: non enim est ausus Moyses de se dicere, quod daret cibum qui non perit. Attendebant itaque quanta fecisset Moyses; adhuc aliqua maiora volebant fieri; quasi dicant: tu promittis cibum qui non perit, et non talia operaris qualia Moyses. Panes hordeaceos ille non dedit, sed manna de caelo.* Chrysostomus in Ioannem. *Licebat autem domino dicere, quoniam Moyse maiora miracula fecit; sed non erat tempus horum verborum nunc; sed unum erat ad quod studebat, scilicet ducere eos ad escam spiritualem; unde sequitur dicit ergo eis Iesus: amen, amen, dico vobis: non Moyses dedit vobis panem de caelo, sed pater meus dat vobis panem de caelo verum. An non ex caelo erat manna? Qualiter igitur ex caelo dicitur? Sicut et volucres caeli dicuntur, et sicut dicitur: intonuit de caelo dominus. Panem autem non verum vocavit illum, non quia falsum erat*

miraculum de manna; sed quia figura erat, non veritas. Non dixit: non Moyses dedit, sed ego; sed pro Moyse quidem Deum, pro manna vero seipsum posuit. Augustinus. *Quasi diceret: illud manna hoc significabat, scilicet cibum de quo paulo ante locutus sum; et omnia signa mea erant. Signa mea dilexistis; quod significatur, contemnitis. Deus enim dat panem quem significavit manna ipsum, scilicet dominum Iesum Christum; unde sequitur panis enim verus est qui de caelo descendit, et dat vitam mundo.* Beda. *Non quidem elementis, sed hominibus habitatoribus mundi.* Theophylactus. *Seipsum dicit panem verum, quia principale significatum per manna est unigenitus Dei filius, homo factus. Manna namque interpretatur quid est hoc? Nam Iudaei videntes, stupefacti, unus ad alium dicebant: quid est hoc? Filius autem Dei factus homo ipse est potissimum admirativum manna, ita ut cuilibet contingat quaerere: quid est hoc? Quomodo filius Dei, filius hominis est? Quomodo ex duabus naturis una fit persona?* Alcuinus. *Qui per assumptam humanitatem descendit de caelo, et per assumentem divinitatem dat vitam mundo.* Theophylactus. *Hic autem panis vita secundum naturam existens, tamquam vivi patris filius, proprium opus facit, quia vivificat cuncta. Sicut enim panis ex terra infirmam naturam carnis conservat, sic et Christus per spiritus operationes vivificat animam, et etiam corpus incorruptibile facit, nam per eius resurrectionem corporalis confertur incorruptio; et ideo dicit quod dat vitam mundo.* Chrysostomus. *Non Iudaeis solum, sed orbi terrarum. Illi vero inferius adhuc inspiciebant; unde sequitur dixerunt ergo ad eum: domine, semper da nobis hunc panem. Dicente autem eo, quoniam pater meus dat vobis panem, non dixerunt: roga ut det, sed da nobis.* Augustinus. *Sicut enim Samaritana, cui dictum est: qui biberit de hac aqua, non sitiet unquam, secundum corpus accipiens, et carere indigentia volens, da mihi, inquit, domine, de hac aqua, sic et isti dicunt da nobis panem qui reficiat et non deficiat.*

Lectio 5

[86043] Catena in Io., cap. 6 l. 5 Chrysostomus in Ioannem. *De reliquo dominus in mysteriorum traditionem eos inducturus est; et primo de deitate sua loquitur; unde dicitur dixit autem eis Iesus: ego sum panis vitae. Non enim hoc de corpore eius dictum est; de illo enim in fine dicit: panis quem ego dabo caro mea est. Sed interim de divinitate loquitur: etenim caro propter domini verbum panis est, quod spiritum ipsum suscipienti panis caelestis fit.* Theophylactus. *Non autem dixit ego sum panis nutrimenti, sed vitae: quia enim cuncta mortifera erant, vivificavit nos Christus per seipsum. Est autem panis non consuetae vitae, sed illius quae morte non resecatur; unde subditur qui venit ad me, non esuriet; et qui credit in me, non sitiet in aeternum.* Augustinus in Ioannem. *Qui venit ad me, hoc est qui credit in me; et quod dixit non esuriet, hoc intelligendum est: et non sitiet unquam; utroque enim significatur aeterna illa satietas, ubi nulla est egestas.* Theophylactus. *Vel non sitiet neque esuriet; idest, ad verbum Dei audiendum neque taediosus efficietur, neque sitiet siti intellectuali: quasi non habeat aquam Baptismi et sanctificationem per spiritum factam.* Augustinus. *Panem igitur de caelo desideratis: ante vos habetis, sed non manducatis; unde sequitur sed dixi vobis quia vidistis me et non credidistis.* Alcuinus. *Quasi dicat: non ideo hoc dixi quod*

vos sciam hoc pane satiandos, sed potius ad improperium vestrae incredulitatis dico, quia videtis et non creditis. Chrysostomus. *Vel per hoc quod dicit dixi vobis, insinuat testimonium Scripturarum, de quo dixerat: illae sunt quae testimonium perhibent de me. Et iterum dixerat: quoniam veni in nomine patris mei, et non suscepistis me. Hoc autem quod dicit quia vidistis me, signa occulte insinuat.* Augustinus. *Sed non ideo ego populum Dei perdidi, quia vos vidistis et non credidistis; unde sequitur omne quod dat mihi pater, ad me veniet, et eum qui venit ad me, non eiiciam foras.* Beda. *Absolute dicit omne, ut ostenderet plenitudinem fidelium. Hi autem sunt quos pater dat filio, quando per occultam inspirationem facit eos credere in filium.* Alcuinus. *Quemcumque ergo pater traxerit ad hoc ut credat in me, veniet per fidem ad me, ut mihi iungatur; et eum qui passibus fidei et bonae operationis veniet ad me, non eiiciam foras; idest, in secreto purae conscientiae mecum morabitur, et tandem recipiam eum in aeterna beatitudine.* Augustinus. *Illud enim intus, unde non exitur foras, est magnum penetrale et dulce secretum, sine taedio, sine amaritudine malarum cogitationum, sine interpellatione tentationum et dolorum; de quo dicitur: intra in gaudium domini tui.* Chrysostomus. *Per hoc autem quod dicit quod dat mihi pater, ostendit quoniam non contingens res est credere in Christum, neque cogitationibus humanis perficitur; sed ea quae desuper revelatione indiget, et anima devota suscipiente revelationem: unde non sunt ab accusatione eruti quibus non dat pater; indigemus enim et ea quae ex nobis est voluntate ad credendum. Per hoc autem tangit incredulitatem eorum, ostendens quoniam qui non credit ei, voluntatem transgreditur patris. Paulus autem ait quod ipse eos tradiderit patri: cum tradiderit regnum Deo et patri. Sicut igitur pater dans non privat seipsum, sic nec filius tradens. Dicitur autem filius tradere, quoniam per eum ad patrem adducimur. Et de patre dictum est: per quem vocati estis in societatem filii eius. Sic igitur qui venit ad me salvabitur, quia pro his veni et carnem assumpsi; unde sequitur quia descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. Quid dicis? Alia sunt tua, et quae illius? Ne igitur hoc aliquis suspicetur, subiunxit haec est autem voluntas eius qui misit me, ut omnis qui videt filium et credit in eum, habeat vitam aeternam. Per hoc autem et filius vult, quia filius quos vult vivificat. Quid est igitur quod dicit? Non aliud acturus veni quam quod pater vult, quasi non habens divisam voluntatem a patre: omnia enim quae patris sunt, mea sunt. Sed hoc non dixit; sed in fine reservat; excelsa enim interim occultat.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Quare non eiciat foras, subiungit dicens quia descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. Propterea enim anima a Deo exiit, quia superba erat. Superbia enim eiecti sumus, humilitate regredimur. Medicus enim quando aegritudinem discutit, si curet quod per aliquam causam factum est, et ipsam causam non curet, ad tempus videtur mederi, sed causa manente, morbus repetitur. Ut ergo causa omnium morborum curaretur, idest superbia, descendit, et humilis factus est filius Dei. Quid superbis, homo? Filius Dei propter te humilis factus est. Puderet te fortasse imitari humilem hominem; saltem imitare humilem Deum: haec est enim commendatio humilitatis. Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me: superbia quippe facit voluntatem suam, humilitas voluntatem Dei.* Hilarius de Trin. *Non igitur hoc dicit quia faciat quod non velit; sed obedientiam suam sub effectu paternae voluntatis ostendit, volens ipse voluntatem patris explere.* Augustinus. *Ideo ergo qui ad me venerit, non eiciam eum foras, quia non veni facere voluntatem meam. Humilis veni humilitatem docere: qui* *ad me venit incorporatur mihi et humilis fit, quia non faciet voluntatem suam, sed Dei; et ideo non eicitur foras, quia cum superbus esset, proiectus est foras, ad me enim venire non potest nisi humilis: non mittitur foras nisi superbia; qui servat humilitatem, non labitur a veritate. Quare autem ideo non eiciat foras qui venit ad illum, quia non venit facere voluntatem suam, ostendit cum subdit haec est enim voluntas eius qui misit me patris, ut omne quod dedit mihi pater non perdam ex eo. Ipse illi datus est qui servat humilitatem. Non est voluntas in conspectu patris, ut pereat unus de pusillis. De tumentibus potest perire, de pusillis nihil perit: quia nisi fueritis sicut pusillus iste, non intrabitis in regnum caelorum.* Augustinus de correptione et gratia. *Qui ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, etiam nondum renati, sed et nondum nati, iam filii Dei sunt et omnino perire non possunt: hi enim vere veniunt ad Christum. Ab illo ergo datur etiam perseverantia in bono usque in finem: neque enim datur nisi eis qui non peribunt: quoniam qui non perseverant peribunt.* Chrysostomus in Ioannem. *Per hoc autem quod dicit non perdam ex eo, non ostendit se indigere eorum cura; sed hoc dicit propter eorum salutem. Postquam autem dixerat: non perdam ex eo et non eiiciam foras, subiungit sed resuscitem eum in novissimo die: quia in resurrectione communi mali eicientur, secundum illud: tollite eum, et eiicite eum in tenebras exteriores. Ipsi etiam perdentur, secundum illud: qui potest animam et corpus perdere in Gehennam. Ideo autem multoties resurrectionem inducit, ut non ex solis rebus praesentibus iudicent Dei providentiam, sed aliam expectent vitam.* Augustinus in Ioannem. *Videte autem quemadmodum et hic geminam illam resurrectionem designet. Qui venit ad me, modo resurget humilis factus in membris meis. Sequitur autem sed resuscitabo illum in novissimo die. Ad exponendum autem quod dixerat: omne quod dedit mihi pater, et iterum quod dixerat: non perdam ex eo, subiungit haec est enim voluntas patris mei qui misit me, ut omnis qui videt filium et credit in eum, habeat vitam aeternam. Superius dixit: qui audit verbum meum, et credit ei qui misit me; modo autem: qui videt filium et credit in eum. Non dixit: et credit in patrem: hoc est enim credere in filium, quod et in patrem: quia sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso ut sic omnis qui videt filium et credit in eum, habeat vitam aeternam, credendo et transeundo ad vitam, tamquam prima illa resurrectione; et quia ipsa non est sola, subiungit de secunda et ego resuscitabo eum in novissimo die.*

Lectio 6

[86044] Catena in Io., cap. 6 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Iudaei existimantes se comestione carnali potiri, non turbabantur, usquequo postea diffisi sunt; unde dicitur murmurabant ergo Iudaei de illo, quia dixisset: ego sum panis vivus, qui de caelo descendi. Videbantur quidem turbari in hoc quod dixerat eum de caelo descendisse; sed non hoc erat quod turbationem faciebat, sed hoc quod non expectabant potiri mensa corporali. Adhuc tamen eum venerabantur, quia recens erat signum; et propterea non manifeste ei contradicebant, sed murmurando suam turbationem ostendebant. Quid autem murmurando dixerint subditur et dicebant: nonne hic est Iesus filius Ioseph, cuius novimus*

patrem et matrem? Quomodo ergo dicit hic: quia descendi de caelo? Augustinus in Ioannem. *Longe autem isti erant a pane de caelo, nec eum esurire noverant: panis enim iste interioris hominis quaerit esuriem.* Chrysostomus. *Manifestum est enim quoniam mirabilem eius nondum sciverant generationem; propterea eum adhuc filium Ioseph dicunt. Sed non increpantur: non enim respondit eis: non sum filius Ioseph, quia non poterant illum mirabilem partum audire. Si vero eum qui secundum carnem, non poterant manifeste audire, multo magis nec superiorem ineffabilem.* Augustinus. *Ab hominibus enim carnem assumpsit, sed non more hominum: nam patrem habens in caelo, matrem elegit in terra, et illic natus sine matre, et hic sine patre. Quid ergo talibus murmurantibus respondit subditur respondit ergo Iesus, et dixit eis: nolite murmurare invicem; quasi dicat: scio quare non esuritis sic, ut istum panem non intelligatis neque quaeratis. Nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit illum. Magna gratiae commendatio: nemo venit nisi tractus. Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare. Semel accipe, et intellige; si non traheris, ora ut traharis.* Chrysostomus. *Hic autem insiliunt Manichaei dicentes, quoniam nihil in nobis est positum. Sed hoc non quod in nobis est destruit, sed ostendit nos divino auxilio indigentes: ostendit enim hic non eum qui invitus venit, sed eum qui multam patitur oppugnationem.* Augustinus. *Sed si inviti trahimur ad Christum, inviti credimus; ergo violentia adhibetur, non voluntas excitatur. Sed intrare quisquam Ecclesiam potest nolens; credere non potest nisi volens; corde enim creditur ad iustitiam. Si ergo invitus venit qui trahitur, non credit; si non credit, non venit: non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo; nec motu corporis, sed voluntate cordis accedimus: ergo voluntate traheris. Quid est autem trahi voluntate? Delectare in domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Est quaedam voluptas cordis, cui dulcis est panis ille caelestis. Porro si poetae dicere licuit: trahit sua quemque voluptas, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, beatitudine, iustitia, sempiterna vita, quod totum Christus est? An vero habent corporis sensus voluptates suas, et animus deseritur a voluptatibus suis? Da amantem, desiderantem, ferventem, fonti aeternae patriae suspirantem; et scit quid dicam. Sed quare voluit dicere quem traxerit pater? Si trahendi sumus, ab illo trahamur cui dicit quaedam quae diligit: trahe me post te. Sed quid intelligi voluit advertamus. Trahit pater ad filium eos qui propterea credunt in filium, quia eum cogitant patrem habere Deum. Deus enim pater aequalem sibi genuit filium: et qui cogitat, atque in fide sua sentit, ac ruminat aequalem esse patri eum in quem credit, ipsum trahit pater ad filium. Arius credidit creaturam: non eum traxit pater. Photinus dicit: homo solum est Christus. Qui sic credit, non eum pater trahit. Traxit Petrum qui dixit: tu es Christus filius Dei vivi; unde ei dictum est: non tibi revelavit caro et sanguis, sed pater meus qui in caelis est. Ista revelatio ipsa attractio est. Si enim qui inter delicias terrenas revelantur amantibus, trahunt, non trahet revelatus Christus a patre? Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem? Sed hic homines esuriunt, ibi saturabuntur; ideo subiecit et ego resuscitabo eum in novissimo die: quasi dicat: saturabitur eo quod et hic sitit, in resurrectione mortuorum, quoniam ego resuscitabo eum.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Vel attrahit pater ad filium per opera quae faciebat per illum.* Chrysostomus in Ioannem. *Non parva dignitas filii, si pater adducit; et ipse suscitat, non dividens ad patrem opera, sed ostendens parilitatem virtutis. Deinde ostendit modum secundum quem pater trahit,* *dicens scriptum est in prophetis: et erunt omnes docibiles Dei. Vides fidei dignitatem; quoniam non ab hominibus, neque per homines, sed ab ipso Deo eam debeant addiscere. Magister enim praesidet omnibus paratus existens sua tribuere, ad omnes suam doctrinam effundens. Si autem erunt omnes docibiles Dei, qualiter quidam non credunt? Quia hoc de pluribus dictum est, sive quoniam omnes qui volunt.* Augustinus de Praedest. Sanct. *Vel aliter. Sicut integre loquimur cum de aliquo litterarum magistro qui in civitate solus est, dicimus: omnes iste hic litteras docet: non quia omnes discunt, sed quia nemo nisi ab illo discit quicumque ibi litteras discit; ita recte dicimus: omnes Deus docet venire ad Christum, non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter venit.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Omnes regni illius homines docibiles erunt Dei, non ab hominibus audient: et si hic ab hominibus audiunt, tamen quod intelligunt, intus datur. Strepitum verborum ingero auribus vestris, nisi revelet ille qui intus est. Quomodo ergo, o Iudaei, me potestis agnoscere, quos pater non docuit?* Beda. *Dicit autem pluraliter in prophetis, quia omnes prophetae uno eodemque spiritu repleti, licet diversa prophetarent, tamen ad idem tendebant: quapropter cum quovis eorum omnes alii concordabant, sicut cum Ioele propheta, qui dicit: erunt omnes docibiles Dei.* Glossa. *Hoc in Ioele non invenitur, sed aliquid simile: dicitur enim ibi: filii Sion, exultate et laetamini in domino Deo nostro: quia dedit nobis doctorem. Expressius tamen est in Isaia, ubi dicitur: ponam universos filios tuos doctos a domino.* Chrysostomus. *Quod quidem praecipuum est, quia ante per homines discebant quae Dei sunt, nunc autem per unicum filium Dei et spiritum sanctum.* Augustinus de Praedest. Sanct. *Omnes autem docibiles Dei veniunt ad filium, quoniam audierunt et didicerunt a patre per filium; unde subditur omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me. Si autem omnis qui audivit a patre et didicit, venit, profecto omnis qui non venit, non audit a patre, nec didicit. Valde remota est a sensibus carnis haec schola, in qua pater auditur et docet, ut veniatur ad filium; nec agit hoc cum carnis aure, sed cordis, ubi est et ipse filius; quia ipse est verbum eius per quod pater sic docet: simul est et spiritus sanctus: inseparabilia enim didicimus esse opera Trinitatis. Sed patri hoc potissimum est attributum, quia de ipso procedit et filius et spiritus sanctus. Itaque gratia quae occulte et humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo corde duro respuitur: ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. Cur ergo non omnes docet ut veniant ad Christum, nisi quia eos quos docet, misericordia docet; quos autem non docet, iudicio non docet? Si autem dixerimus, quod volunt discere, quos non docet, respondebitur nobis: et ubi est quod ei dicitur: Deus, tu convertens vivificabis nos? Aut si non faciat volentes ex nolentibus Deus, ut quid orat Ecclesia secundum praeceptum domini pro persecutoribus suis? Non enim quisquam dicere potest: credidi, ut sic vocarer; praevenit quippe eum misericordia Dei, quia sic est vocatus ut crederet.* Augustinus in Ioannem. *Ecce ergo quomodo trahit pater docendo de veritate, non necessitatem imponendo; trahere enim Dei est. Omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me. Quid igitur? Christus nihil docuit? Quid quod? Patrem magistrum homines non viderunt, filium viderunt? Filius ergo dicebat, sed pater docebat. Si enim ego homo cum sim, illum doceo qui audivit verbum meum, illum docet et pater qui audivit verbum eius. Exponit autem hoc ipse, et ostendit nobis quid dixerat, continuo subiungens non quia patrem vidit quisquam; nisi qui a Deo est, hic vidit patrem; quasi dicat: ne forte cum dico vobis omnis qui audivit a patre, et didicit, dicatis apud vos: nunquam vidimus patrem: quomodo ab eo discere poterimus? A meipso audite. Ego novi* *patrem, ab illo sum, quomodo verbum est ab illo cuius est verbum: non quod sonat et transit, sed quod manet cum dicente, et trahit audientem.* Chrysostomus. *Omnes quidem a Deo sumus. Id vero quod est praecipuum filii et proprium, hic non posuit propter auditorum imbecillitatem.*

Lectio 7

[86045] Catena in Io., cap. 6 l. 7 Augustinus in Ioannem. *Revelare voluit se dominus quid esset; unde dicit amen, amen, dico vobis: qui credit in me, habet vitam aeternam; quasi dicat: qui credit in me, habet me. Quid est autem habere me? Habere vitam aeternam: vita enim aeterna est verbum, quod in principio erat apud Deum, et vita erat lux hominum. Assumpsit vita mortem, ut vita occideret mortem.* Chrysostomus in Ioannem. *Quia vero turbae instabant, cibum corporalem petentes, et eius cibi qui patribus eorum datus erat reminiscentes, ut ostendat quod omnia illa figura erant huius veritatis praesentis, mentionem de cibo spirituali facit, dicens ego sum panis vitae. Panem quidem vitae se ipsum vocat, quoniam vitam nostram continet, et hanc, et futuram.* Augustinus. *Sed quia illi de manna superbiebant, subiungit patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt. Ideo patres vestri, quia similes estis illorum: murmuratores patres murmuratorum filiorum: nam de nulla re magis Deum offendisse ille populus dictus est, quam contra Deum murmurando. Ideo autem mortui sunt, quia quod videbant credebant; quod non videbant non credebant, neque intelligebant.* Chrysostomus. *Non autem sine causa addit in deserto; sed occulte insinuans quoniam non longum tempus fuit, quo scilicet manna datum est; neque simul cum eis venit in terram promissionis. Sed quia videbant panem datum a Christo minus quid esse illo quod patribus datum erat, in eo quod illud desuper descendebat, miraculum vero panum inferius gerebatur; propterea subiungitur hic est panis de caelo descendens.* Augustinus. *Hunc panem significavit manna; hunc panem significabat altare Dei. Sacramenta haec sunt, et illa fuerunt: in signis diversa sunt; in re quae significatur, paria sunt. Apostolum audi: omnes eamdem escam spiritalem manducaverunt.* Chrysostomus. *Deinde ostendit quod maxime eos poterat persuadere, quoniam ipsi patribus suis multo digniores effecti sunt, qui manna manducantes sunt mortui; et ideo subdit ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur. A fine utriusque cibi ostendit differentiam. Panem autem hic dogmata salutaria dicit, et fidem quae in ipsum est, aut corpus suum: haec enim conservant animam.* Augustinus. *Sed numquid nos non morimur, qui manducamus panem descendentem de caelo? Sic illi sunt mortui quemadmodum et nos sumus morituri, quantum attinet ad mortem huius corporis visibilem, atque carnalem; quantum autem pertinet ad mortem spiritalem, qua patres istorum mortui sunt, manducavit manna Moyses et multi qui domino placuerunt, et mortui non sunt; quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur. Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum; sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti: quoniam multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur: unde apostolus: iudicium sibi manducat et bibit. Panem ergo caelestem spiritualiter manducare, est innocentiam ad altare apportare; peccata, etsi sint quotidiana, non sint mortifera; antequam ad altare accedatis attendite quid dicatis: dimitte*

nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Si dimittis, dimittentur tibi; securus accede: panis est, non venenum. Si quis ergo ex hoc pane manducaverit, non morietur; sed quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacramentum; qui manducat scilicet intus, non foris. Alcuinus. *Ideo, inquam, non moritur qui comedit hunc panem: quia ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.* Theophylactus. *Per hoc scilicet quod incarnatus est. Non ergo prius solum fuit homo, et postmodum assumpsit divinitatem, ut Nestorius fabulatur.* Augustinus. *De caelo descendit et manna; sed manna umbra erat, iste veritas est.* Alcuinus. *Est autem mea vita vivificans; unde sequitur si quis manducaverit ex hoc pane, vivet, non tantum in praesenti per fidem et iustitiam, sed in aeternum.* Augustinus. *Determinat consequenter dominus quomodo se panem dicat, non tantum secundum divinitatem quae pascit omnia, sed etiam secundum humanam naturam quae est assumpta a verbo Dei, cum subdit et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Beda. *Hunc panem tunc dominus dedit, quando mysterium corporis et sanguinis sui discipulis tradidit, et quando semetipsum Deo patri obtulit in ara crucis. Quod vero dicit pro mundi vita, non debemus intelligere pro elementis, sed pro hominibus, qui mundi nomine designantur.* Theophylactus. *In hoc quod dicit quem ego dabo, potestatem suam demonstrat, quod non sicut servus minor patre crucifixus est, sed voluntarie: nam etsi a patre dari dicatur, tamen seipsum tradidit ipse. Attende autem, quod panis qui in mysteriis a nobis assumitur, non solum figuram gerit carnis Christi, sed ipse est vera caro Christi; non enim dixit panis quem ego dabo, figuram carnis meae gerit, sed caro mea est. Transmutatur inenarrabilibus verbis iste panis per mysticam benedictionem et habitationem spiritus sancti in carnem Christi. Sed quare non videmus carnem? Quia si caro videretur, horror nos in eius assumptione invaderet; unde ut nostrae infirmitati condescendatur, talis nobis videtur mysticus cibus secundum quod nostrae consuetudini competebat. Pro mundi autem vita carnem suam tradidit, quia moriendo, mortem solvit. Ego etiam intelligo pro mundi vita resurrectionem: nam domini mors universalem resurrectionem toti generi humano ministravit. Forte autem et vitam quae in sanctificatione et beatificatione consistit, et spiritu, mundi vitam dixit: quamvis enim non omnes susceperint vitam quae est in sanctificatione et spiritu; tamen dominus seipsum pro mundo tradidit; et quantum in eo est, totus mundus sanctificatur.* Augustinus in Ioannem. *Quando autem caperet caro quod dixit panem carnem? Norunt autem fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant: fiant corpus Christi, si volunt vivere de spiritu Christi: de spiritu enim Christi non vivit nisi corpus Christi. Numquid enim corpus meum vivit de spiritu tuo? Hunc panem exponit apostolus dicens: unum corpus multi sumus. O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis. Qui vult vivere, accedat, credat, incorporetur ut vivificetur.*

Lectio 8

[86046] Catena in Io., cap. 6 l. 8 Augustinus in Ioannem. *Quia Iudaei panem concordiae non intelligebant, ad invicem litigabant; unde dicitur litigabant ergo Iudaei ad invicem, dicentes: quomodo potest hic nobis dare carnem suam ad manducandum? Qui autem manducant talem panem, non*

litigant ad invicem, quoniam per hunc Deus habitare facit unanimes in domo. Beda. *Putabant ergo Iudaei quod dominus particulatim carnem suam divideret et eis ad manducandum daret; et ideo litigabant, quia non intelligebant.* Chrysostomus in Ioannem. *Quia igitur dicebant hoc esse impossibile, ut scilicet carnem suam ad manducandum daret, ostendit quoniam non solum non est impossibile, sed valde necessarium; unde sequitur dicit ergo eis Iesus: amen, amen, dico vobis: nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Augustinus. *Quasi dicat: quomodo quidem edatur, et quisnam sit modus manducandi illum panem ignoratis; verumtamen nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Beda. *Et ne crederetur illis solis haec dixisse, mox generalem sententiam intulit, dicens qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem.* Augustinus. *Et ne istam vitam intelligentes, de hac re litigarent, secutus adiunxit habet vitam aeternam. Hanc ergo non habet qui istam carnem non manducat, nec istum sanguinem bibit. Nam temporalem vitam sine illo habere homines possunt; aeternam vero omnino non possunt. Non ita est haec esca, quam sustentandae huius temporalis vitae causa sumimus: nam qui eam non sumpserit, non vivet; nec tamen qui eam sumpserit, vivet. Fieri enim potest ut morbo, vel senio, vel aliquo casu plurimi qui eam sumpserint, moriantur. In hoc vero cibo et potu, idest corporis et sanguinis domini, non ita est; nam et qui eum non sumit, non habet vitam; et qui eum sumit, habet vitam, et hanc utique aeternam.* Theophylactus. *Non enim puri hominis caro est, sed Dei, et hominem divinum facere valens, tamquam divinitate inebrians.* Augustinus de Civ. Dei. *Sunt autem quidam liberationem ab aeterno supplicio hominibus promittentes Christi Baptismate ablutis, qui participes sunt corporis eius, quomodolibet vixerint, propter illud quod dicitur hic. Sed contradicit eis apostolus dicens: manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes, et his similia; quae praedico, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Quamobrem quomodo sit accipiendum quod hic dicitur, merito quaeritur. Qui enim in eius est corporis unitate, idest in Christianorum compage membrorum, cuius corporis sacramentum fideles communicantes de altari sumere consueverunt, ipse vere dicendus est manducare corpus et bibere sanguinem Christi; ac per hoc haeretici et schismatici ab unitate corporis separati, possunt idem percipere sacramentum, sed non sibi utile, immo vero etiam noxium, quo iudicentur gravius quam vel tardius liberentur. Nec illi etiam in perditis et damnabilibus moribus debent esse securi, qui per vitae iniquitatem, ipsam vitae iustitiam, quae est Christus, deserunt, sive fornicando, sive aliquid huiusmodi faciendo: non enim isti dicendi sunt manducare corpus Christi, quoniam nec in membris computandi sunt Christi. Ut enim alia taceam, non possunt simul esse membra Christi et membra meretricis.* Augustinus in Ioannem. *Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Huius rei sacramentum, idest unitas corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur, et de dominica mensa sumitur: quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium. Res vero ipsa, cuius sacramentum est, omni homini est ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit. Ne autem putarent sic in isto cibo et potu promitti vitam aeternam, ut qui eum sumerent,* *iam nec corpore morerentur, huic cogitationi occurrens subiungit dicens et ego resuscitabo eum in novissimo die: ut scilicet habeant interim vitam aeternam secundum spiritum in requie, quae sanctorum spiritus suscipit; quod autem ad corpus attinet, nec corpus etiam vita aeterna fraudetur, sed in resurrectione mortuorum in novissimo die eam habeat.*

Lectio 9

[86047] Catena in Io., cap. 6 l. 9 Beda. *Dixerat superius: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam; et ut ostenderet quanta distantia sit inter corporalem cibum et potum, et spirituale mysterium corporis et sanguinis sui, adiecit caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Chrysostomus in Ioannem. *Hoc autem dicit, aut ut credant his quae dicta sunt, ut non aestiment aenigma et parabolam esse, sed sciant quoniam omnino oportet manducare corpus Christi; aut vult dicere, quod verus cibus est hic qui animam salvat.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant; hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit; idest societas ipsa sanctorum, ubi pax erit, et unitas plena atque perfecta. Propterea dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur ex multis: namque aliud, scilicet panis, ex multis granis in unum constat; aliud, scilicet vinum, ex multis acinis confluit. Deinde iam exponit quid sit manducare corpus eius et sanguinem bibere, dicens qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere, et Christum in se habere. At per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, proculdubio nec manducat eius carnem, nec bibit eius sanguinem; sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit.* Chrysostomus. *Vel aliter continuatur. Quia promiserat se manducantibus vitam aeternam, ut hoc confirmet, induxit qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo.* Augustinus de Verb. Dom. *Multi quidem, qui vel corde ficto carnem illam manducant et sanguinem bibunt, vel cum manducaverint apostatae fiunt, numquid manent in Christo, et Christus in eis? Sed est profecto quidam modus manducandi illam carnem et bibendi illum sanguinem, quo modo qui manducaverit et biberit, in Christo manet, et Christus in eo.* Augustinus de Civ. Dei. *Hoc est, illi qui non sacramento tenus tantum, sed revera corpus Christi manducant, et sanguinem bibunt.* Chrysostomus. *Et quia ego vivo, manifestum est quod ipse vivet: et ad hoc ostendendum subiungit sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me; ac si dicat: vivo ego sicut pater; et ne ingenitum aestimes, adiecit propter patrem, patrem sibi esse principium occulte insinuans. Quod autem dicit qui manducat me, et ipse vivet propter me, non de vita simpliciter hoc dicit, sed de approbata: etenim etiam infideles vivunt non manducantes de carne illa. Sed neque de resurrectione communi hoc dicit (etenim omnes suscitabuntur), sed de gloriosa et mercedem habente.* Augustinus in Ioannem. *Non autem ait: sicut manduco patrem, et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me: non enim filius participatione patris*

fit melior, sicut participatione filii per unitatem corporis eius et sanguinis, quod illa manducatio et potatio significat, nos efficimur meliores. Si ergo ita dictum est vivo propter patrem, quia ipse de illo est, sine detrimento aequalitatis dictum est. Nec tamen eamdem nostram et suam aequalitatem significavit, sed gratiam mediatoris ostendit. Si autem secundum id accipimus vivo propter patrem, quod alibi ait: pater maior me est; haec verba ita dixit, sicut misit me pater, ac si diceret: ut ego vivam propter patrem, idest ad illum tamquam ad maiorem referam vitam meam, exinanitio mea fecit, in qua me misit; ut autem quisque vivat propter me, participatio facit qua manducat me. Hilarius de Trin. *De veritate igitur carnis et sanguinis Christi non relictus est ambigendi locus; nunc enim ex ipsius domini professione, et fide nostra, vere caro est et vere sanguis est. Hoc ergo vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus, victuris nobis per eum ea conditione qua vivit ille per patrem. Si ergo nos naturaliter secundum carnem per eum vivimus, idest naturam carnis suae adepti; quomodo non naturaliter secundum spiritum in se patrem habeat, cum vivat ipse per patrem? Per patrem autem vivit, dum nativitas non alienam ei intulit diversamque naturam.* Augustinus in Ioannem. *Ut autem illum panem manducando vivamus, qui aeternam vitam ex nobis habere non possumus, de caelo descendit; unde sequitur hic est panis qui de caelo descendit.* Hilarius de Trin. *Se panem hic dicit; ipse enim origo sui corporis est. Ac ne verbi virtus atque natura defecisse a se existimaretur in carne, panem carnem suam esse dixit; ut per hoc quod descendens de caelis panis est, non ex humana conceptione origo esse corporis eius existimaretur, dum caeleste esse corpus ostenditur. At vero cum panis est, assumpti per verbum corporis est professio.* Theophylactus. *Non enim purum Deum comedimus, nam et impalpabilis et incorporeus est; neque etiam hominis puri carnem comedimus, quae nil posset proficere. Sed quia Deus carnem sibi univit, caro eius vivificativa existit; non quod in Dei naturam transierit; sed secundum quamdam igniti ferri consuetudinem, quod et ferrum manet, et ignis actum ostendit; sic et caro domini vivificativa est tamquam caro verbi Dei.* Beda. *Et ut ostenderet distantiam umbrae et lucis, typi et veritatis, subiunxit non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.* Augustinus. *Quod autem illi mortui sunt, ita vult intelligi, ut non vivant in aeternum. Nam temporaliter et hi profecto morientur qui Christum manducant; sed vivunt in aeternum, quia Christus est vita aeterna.* Chrysostomus. *Si enim possibile fuit sine messe et frumento et aliis huiusmodi, quadraginta annis illorum vitam conservare; multo magis nunc cibo spirituali hoc facere poterit, cuius illa erant figurae. Frequenter autem vitam repromittit, quia nihil est ita delectabile hominibus: unde et in veteri testamento longitudo vitae promittebatur; hic autem vita finem non habens. Simul etiam per hoc ostendere vult quoniam sententiam morti tradentem pro peccato nunc solvit, vitam aeternam e contrario promittens. Sequitur haec dixit in synagoga, docens in Capharnaum: ubi scilicet primae virtutes eius sunt factae. Docebat autem in synagoga et in templo, multitudinem attrahere volens, et ostendens quoniam non est contrarius patri.* Beda. *Mystice autem Capharnaum, quae interpretatur villa pulcherrima, significat mundum; synagoga vero Iudaicum populum. Per hoc ergo ostenditur quod dominus per mysterium incarnationis mundo apparens, Iudaicum populum multa docuit, quae ipse intellexit.*

Lectio 10

[86048] Catena in Io., cap. 6 l. 10 Augustinus in Ioannem. *Talia loquente Iesu, non crediderunt aliquid magnum dicentem, et verbis illis aliquam gratiam cooperientem; sed prout voluerunt intellexerunt, et more hominum, quia poterat aut disponebat Iesus carnem, qua indutum erat verbum, veluti conscissam distribuere credentibus in se; unde dicitur multi ergo audientes, non ex inimicis, sed ex discipulis eius dixerunt: durus est hic sermo.* Chrysostomus in Ioannem. *Idest, difficile susceptibilis, superexcedens eorum imbecillitatem: putabant enim eum supra seipsum loqui maiora propria dignitate, et dixerunt quis potest eum audire? Quasi pro seipsis respondentes, quia non debebant.* Augustinus. *Si autem discipuli durum habuerunt istum sermonem, quid inimici? Et tamen sic oportebat ut diceretur quod non ab hominibus intelligeretur; secretum Dei intentos debet facere, non adversos.* Theophylactus. *Cum autem audis quod discipuli eius murmurabant, non intelligas hos qui actu sunt discipuli, sed hos qui in habitu et figura videbantur ab eo instrui. Nam inter discipulos erant quidam ex plebe, qui dicebantur eius discipuli, quia multo cum discipulis manebant tempore.* Augustinus. *Sic autem apud se ista dixerunt ut ab illo non audirentur; sed ille, qui noverat in seipsis, apud seipsum audiebat; unde sequitur sciens autem Iesus apud seipsum, quia murmurarent de hoc discipuli eius, dixit eis: hoc vos scandalizat?* Alcuinus. *Quod scilicet dixi vobis, manducare carnem meam, et bibere sanguinem meum.* Chrysostomus in Ioannem. *Erat autem hoc suae deitatis signum, occulta in medium ferre; unde sequitur si ergo videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius: supple: quid dicetis? Hoc et in Nathanaele fecit dicens: quoniam dixi tibi: vidi te sub ficu, credis; maiora his videbis. Non igitur quaestiones quaestionibus copulat; sed magnitudine dogmatum et multitudine eos inducere vult. Non igitur discipulos in scandalum mittere volens hoc dicit, sed eorum scandalum solvere volens: nam dum aestimant eum de Ioseph natum, non suscipiunt ea quae dicebantur. Qui vero credituri erant quoniam de caelo descendit et illuc ascendit, facilius attendunt his quae dicebantur.* Augustinus. *Vel aliter. Hinc solvit quod illos commoverat: illum enim putabant erogaturum corpus suum; ille autem dixit se ascensurum in caelum, utique integrum. Cum videritis, inquiens, filium hominis ascendentem ubi erat prius. Certe vel tunc videbitis quia non eo modo quo putatis erogat corpus suum, et quia gratia eius non consumitur morsibus. Filius autem hominis Christus ex virgine Maria hic esse coepit in terra, ubi carnem assumpsit ex terra: quid ergo vult quod ait cum videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius, nisi ut intelligamus unam personam esse Christum Deum et hominem, non duas? Ne fides nostra sit quaternitas, sed Trinitas. Sic ergo erat filius hominis in caelo, quemadmodum filius Dei erat in terra: filius Dei in terra in suscepta carne; filius hominis in caelo in unitate personae.* Theophylactus. *Non ergo propter hoc putes quod de caelo corpus Christi descenderit: hoc enim Marciani haeretici et Apollinaris est dictum, sed quia unus et idem erat filius Dei et hominis.* Chrysostomus. *Propter hoc autem et aliam solutionem inducit, dicens spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam. Quod autem dicit, tale est. Spiritualiter oportet ea quae de me sunt audire; qui autem carnaliter audit, nihil proficit. Est autem carnaliter intelligere, simpliciter ea quae proposita sunt videre, et nihil plus imaginari. Oportet autem non ita iudicare; sed omnia mysteria interioribus oculis inspicere, quod*

semper est spiritualiter audire. Carnale vero erat dubitare qualiter potest nobis carnem dare manducare. Quid igitur? Non est vera caro? Immo utique; quod igitur ait caro non prodest quidquam, non de sua carne dicit, sed de eius carne qui carnaliter accipiebat quae dicebantur. Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Caro non prodest quidquam. Sed quomodo illi intellexerunt? Carnem quippe sic intellexerunt quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum: nam si caro nihil prodesset, verbum caro non fieret, ut habitaret in nobis; sed spiritus per carnem aliquid operatus est in nobis pro salute nostra.* Augustinus de Civ. Dei. *Non enim caro per seipsam mundat, sed per verbum a quo suscepta est; quod cum sit principium omnium, suscepta anima et carne, et animam credentium mundat et carnem. Spiritus ergo est qui vivificat; caro non prodest quidquam; sicut illi intellexerunt carnem. Non sic ego do ad manducandum carnem meam. Nec carnem debemus sapere secundum carnem; proinde dicit verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Chrysostomus. *Idest, spiritualia sunt, nihil habentia carnale, neque consequentiam naturalem; sed eruta sunt ab omni tali necessitate quae in terra, et a legibus quae hic positae sunt.* Augustinus in Ioannem. *Si ergo intellexisti spiritualiter, spiritus et vita tibi sunt; si intellexisti carnaliter, etiam sic spiritus et vita sunt, sed tibi non sunt. Diximus enim hic dominum commendasse in manducatione carnis suae et potatione sanguinis sui, ut in illo maneamus, et ipse in nobis. Hoc autem quid facit nisi caritas? Caritas autem Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis; ergo spiritus est qui vivificat.* Chrysostomus. *Et quia de carnali audientia supra locutus est, subiungit sed sunt quidam ex vobis qui non credunt. Dicens quidam, discipulos excepit; suam autem dignitatem ostendit, occulta revelans.* Augustinus. *Non dixit: sunt quidam in vobis qui non intelligunt; sed causam dixit quare non intelligant. Propheta enim dixit: nisi credideritis, non intelligetis; nam qui resistit, quomodo vivificatur? Adversarius enim radio lucis quo penetrandus est, non avertit faciem, sed claudit mentem. Credant et aperiant, et illuminabuntur.* Chrysostomus. *Et ut discas quoniam ante haec verba, et non postquam murmuraverunt et scandalizati sunt, haec Christus cognoverat, subiungit Evangelista dicens sciebat enim ab initio Iesus qui essent credituri, et qui traditurus eum esset.* Theophylactus. *Volens per hoc nobis Evangelista ostendere quod ante constitutionem mundi omnia cognoscebat; quod divinitatis erat indicium.* Augustinus. *Sed postquam distinxit credentes dominus a non credentibus, expressit causam quare non credunt; unde sequitur et dicebat: propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a patre meo.* Chrysostomus. *Quasi dicat: non turbant me neque stuporem inferunt qui non credunt. Novi quibus dedit pater. Dixit autem hoc, ut ostendat quoniam non illorum gloriam concupiscens hoc dicebat; et ut suadeat eis quod patrem eius existiment Deum, et non Ioseph.* Augustinus in Ioannem. *Ergo et credere datur nobis: non enim nihil est credere. Si autem magnum quid est, gaude quia credidisti, sed noli extolli: quid enim habes quod non accepisti? Hoc autem donum quibusdam dari et quibusdam non dari, omnino non dubitat qui non vult manifestissimis sacris litteris repugnare. Cur autem non omnibus detur, fidelem movere non debet, qui credit ex uno omnes esse in condemnationem iustissimam; ita ut nulla Dei esset iusta reprehensio, etsi nullus inde liberaretur; unde constat magnam esse gratiam quod plurimi liberantur. Cur autem istum potius quam illum liberet, inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius. Sequitur ex hoc multi discipuli eius abierunt retro, et iam cum illo non* *ambulabant.* Chrysostomus. *Non dixit: recesserunt, sed abierunt retro, ab ea quae secundum virtutem est auditione, et quam habebant olim fidem, perdiderunt.* Augustinus. *Ecce praecisi a corpore vitam perdiderunt: quia in corpore nec fuerunt: inter non credentes et ipsi reputati sunt. Abierunt retro non pauci, sed multi post Satanam, non post Christum, quomodo de quibusdam feminis dicit apostolus: quaedam conversae sunt retro post Satanam. Petrum autem non repulit dominus retro ire post Satanam, sed fecit post se ire.* Chrysostomus. *Quaeret autem aliquis: quod tempus erat verba dispensandi his quae constructa erant nocentia? Multa quidem utilitas et necessitas. Quia enim instabant cibum corporalem petentes, et eius qui sub patribus datus est reminiscentes, ostendens quoniam omnia illa typus erant, meminit cibi spiritualis. Non igitur scandalizari oportebat, sed interrogare congruum erat: quare illorum amentiae scandalum fuit, non indissolubilitatis eorum quae dicebantur.* Augustinus. *Et hoc etiam forte factum est ad consolationem nostram: quoniam aliquando contingit ut homo dicat verum, et quod dicit non capiatur, atque illi qui audiunt scandalizentur et discedant. Poenitet autem hominem dixisse quod verum est: dicit enim apud se homo: non debui sic dicere; et sic domino contingit. Dixit, et perdidit multos: sed non turbatur ipse, quia ab initio noverat qui non essent credentes. Nos, si nobis contingat, conturbamur: solatium in domino inveniamus, et tamen caute verba dicamus.* Beda. *Sciebat autem dominus de aliis discipulis qui remanserunt an vellent abire; sed tamen eos interrogavit, ut fides eorum monstraretur, et aliis imitanda proponeretur; unde sequitur dixit ergo Iesus ad duodecim: numquid et vos vultis abire?* Chrysostomus in Ioannem. *Per hunc autem modum oportebat eos trahi: nam si eos laudasset, passi essent aliquid humanum, existimantes se gratiam Christo facere, eum non relinquendo: ostendens vero se non indigere eorum sequela, magis eos detinuit. Non autem eis dixit: abite; hoc enim esset eos expellere; sed interrogavit eos an vellent abire, auferens eis vim et necessitatem, et nolens eos verecundia coarctari: ex necessitate enim detineri par esset ac si abirent. Petrus autem fratrum amator, amicitiae conservator, pro toto respondet collegio; unde sequitur respondit ergo ei Simon Petrus: domine, ad quem ibimus?* Augustinus in Ioannem. *Quasi dicat: repellis nos a te: da nobis alterum ad quem ibimus, si te relinquimus.* Chrysostomus. *Hoc autem verbum multae est amicitiae ostensivum: quia scilicet Christus eis honorabilior erat quam patres et matres. Deinde ut non videatur hoc propterea dicere, quia non essent qui eos reciperent, subiungit verba vitae aeternae habes. Audiens enim magistrum dicentem quoniam resuscitabo eum et habebit vitam aeternam, ostendit se recordari eorum quae dicta sunt verborum. Et Iudaei quidem dicebant: hic est filius Ioseph; hic vero dicit et nos credimus, et cognovimus, quia tu es Christus filius Dei.* Augustinus. *Credidimus enim, ut cognosceremus: nam si prius cognoscere, deinde credere vellemus, nec cognosceremus, nec credere valeremus. Hoc credimus et cognovimus, quia tu es Christus filius Dei; idest quia ipsa vita aeterna tu es, et non das in carne et sanguine tuo nisi quod es.* Chrysostomus. *Quia vero Petrus dixerat et nos credimus, dominus de collegio credentium excipit Iudam; unde sequitur respondit eis Iesus: nonne ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis Diabolus est? Quod autem dicit, tale est. Ne aestimetis quod quia secuti estis me, non redarguam malos. Dignum autem est hic quaerere, quare nunc nihil dicunt discipuli; sed postea formidantes dicunt: numquid ego sum, domine? Sed nondum Petrus audierat: vade retro me, Satana, et propter hoc timorem non habuit. Nunc etiam non dicit unus ex vobis me tradet, sed Diabolus est: ideo nesciebant quod dicebatur; sed malitiam* *aestimabant vituperari solum. Accusant autem hic Christum gentiles insipienter: non enim electio eius vim infert his quae futura sunt; sed in voluntate situm est salvari et perire.* Beda. *Vel dicendum, quod ad aliud elegit undecim, et ad aliud unum; undecim elegit, ut in apostolica dignitate perseverarent; unum elegit, ut per proditionis eius officium salutem operaretur humani generis.* Augustinus. *Electus enim est iste, de quo nolente et nesciente magnum aliquid boni fieret. Sicut enim iniqui male utuntur bonis operibus Dei, sic e contra Deus bene utitur malis operibus hominum. Quid Iuda peius? Sed malo eius bene usus est dominus: tradi se pertulit, ut nos redimeret. Potest etiam sic intelligi quod ait duodecim elegi: quia consecratus est duodenarius numerus eorum, qui per quatuor cardines mundi Trinitatem fuerant denuntiaturi. Non autem quia periit inde unus, ideo illius numeri honor ademptus est: nam in locum pereuntis alius subrogatus est.* Gregorius Moralium. *Capitis autem nomine censetur corpus, cum de perverso homine dicitur unus ex vobis Diabolus est; unde Evangelista exponens subdit dicebat autem de Iuda Simonis Iscariotis: hic enim erat traditurus eum, cum esset unus de duodecim.* Chrysostomus. *Considera Christi sapientiam: neque enim Christus eum manifestum fecit, ne inverecundum faciat, et sic litigiosior fiat; neque eum latere permisit, ne aestimans se latere, sine timore operaretur.*

Caput 7

Lectio 1

[86049] Catena in Io., cap. 7 l. 1 Augustinus in Ioannem. *Futurum erat ut aliquis fidelis Christi absconderet se, ne a persecutoribus inveniretur; et ne illi pro crimine obiceretur latibulum, praecessit in capite quod in membro confirmaretur; unde dicitur post haec autem ambulabat Iesus in Galilaeam: non enim volebat in Iudaeam ambulare, quia quaerebant eum Iudaei interficere.* Beda. *Haec verborum connexio talis est, ut intelligamus quoniam in medio multa geri et fieri potuerunt. Iudaea autem et Galilaea regiones sunt Palaestinae provinciae, sed Iudaea dicta est a tribu Iuda: non tamen solum illa regio quam tribus Iuda, sed et illa quam tribus Beniamin possidebat, Iudaea dicta est, quia ex tribu Iuda reges oriebantur. Galilaea vero dicitur, eo quod lacteum populum, idest candidum, gignat: Galilaea enim Graece, Latine lac dicitur.* Augustinus. *Sic autem hoc dominus dixit, quasi non posset ambulare inter Iudaeos, et non occidi a Iudaeis; hanc enim potentiam quando voluit demonstravit; sed infirmitati nostrae praebebat exemplum: non ipse perdiderat potestatem, sed nostram consolabatur fragilitatem.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed et illud est dicere, quoniam quae deitatis erant ostendebat, et quae humanitatis: etenim fugiebat persecutores ut homo, et apparebat eis ut Deus, utrumque vere existens.* Theophylactus. *Secessit etiam nunc in Galilaeam, quia nondum passionis aderat tempus: unde vanum reputabat in medio inimicorum manere, et magis ipsos ad odium incitare; unde et consequenter tempus describitur, cum subditur erat autem in proximo dies festus Iudaeorum, Scenopegia.* Augustinus. *Quid sit Scenopegia, qui Scripturas legerunt noverunt. Faciebant tabernacula in die festo ad similitudinem tabernaculorum, in quibus habitaverunt, cum ex Aegypto educti peregrinarentur in eremo. Celebrabant ex hoc diem festum,*

reminiscentes beneficiorum domini, qui tamen occisuri erant dominum. Appellabatur autem apud Iudaeos dies festus, cum tamen non esset unus, sed plures. Chrysostomus. *Ostendit igitur per hoc Evangelista, quoniam multum tempus praetermisit. Cum enim dominus sedit in monte, erat prope dies festus Paschae. Hic autem Scenopegiae meminit, et in quinque intermediis mensibus nihil aliud nobis enarravit, nisi miraculum panum et allocutionem factam ad eos qui comederunt. Quia enim indeficienter signa faciebat et disputabat, non poterant Evangelistae omnia enumerare; sed ista praecipue studuerunt dicere pro quibus aut querela aut contradictio quaedam a Iudaeis subsequebatur; quod et hic apparet.* Theophylactus. *Quia enim fratres eius viderant ipsum non esse paratum ad descendendum, subditur dixerunt autem fratres eius ad eum: transi hinc et vade in Iudaeam.* Beda. *Ac si dicant: tu signa facis, et pauci ea vident; transi ergo ad regiam urbem, ubi sunt principes, ut, visis signis, laudem consequaris ab eis. Sed quia non omnes discipuli semper dominum sequebantur, sed eorum multi in Iudaea erant, ideo subdunt ut et discipuli tui videant opera tua quae facis.* Theophylactus. *Idest, turbae quae sequuntur te: non enim de duodecim dicunt discipulis, sed de aliis qui conversabantur cum illo.* Augustinus in Ioannem. *Cum autem auditis fratres domini, Mariae cogitate consanguinitatem non iterum parientis ullam propaginem. Sicut enim in sepulchro, ubi positum est corpus domini, nec ante, nec postea mortuus iacuit, sic uterus Mariae nec ante, nec postea quidquam mortale concepit. Opera quidem domini discipulos non latebant, sed istos latebant; et ideo dicebant ut discipuli tui videant opera tua quae facis. Loquebantur autem prudentiam carnis, verbo quod caro factum est; unde et subdunt nemo quippe in occulto aliquid facit, et quaerit ipse in palam esse. Si hoc facis, manifesta teipsum mundo; quasi dicant: facis miracula: appare hominibus, ut laudari possis ab hominibus: nam qui eum videntur monere, gloriae ipsius consulunt: et quia humanam gloriam requirebant, in eum non credebant; unde sequitur neque enim fratres eius credebant in eum; Christum enim consanguineum potuerunt habere; credere autem in eum ipsa propinquitate fastidierunt.* Chrysostomus. *Dignum est autem mirari Evangelistarum morem veritatis amicum, qualiter non verecundantur dicere ea quae magistro videntur inferre iniuriam, sed hoc maxime studuerunt enuntiare. Non enim parvam habet detractionem quod fratres eius discredebant. Et videtur initium verborum quasi amicorum esse; multae autem amaritudinis erant quae dicebantur: quia de formidine et de amore gloriae eum notant; nam dicunt nemo in occulto aliquid facit: quod erat formidinem incusantium, et simul suspicantium quae fiebant non vere facta esse. Per hoc autem quod dicunt et quaerit ipse in palam esse, amorem gloriae in eo notant. Christus autem mansuete eis respondit, docens nos non indigne ferre, si aliqui etiam viles nobis consilientur; sequitur enim dicit eis Iesus: tempus meum nondum advenit; tempus autem vestrum semper est paratum.* Beda. *Ne autem videatur hoc contrarium ei quod apostolus dicit: at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, referendum est quod hic dicitur, non ad tempus nativitatis, sed ad tempus glorificationis.* Augustinus. *Dabant enim illi consilium consequendae gloriae, veluti saeculariter, et terreno affectu monentes, ne esset ignobilis et latitaret. Sed dominus voluit ad ipsam celsitudinem per humilitatem viam sternere; dicit ergo tempus meum, idest gloriae meae, qua veniam in altitudine iudicaturus, nondum venit; tempus autem vestrum, idest, mundi gloria, semper est paratum. Et quoniam nos domini corpus sumus, quando nobis insultant amatores huius saeculi, dicamus eis: tempus vestrum adest paratum, tempus nostrum nondum advenit: excelsa enim patria,* *humilis via. Qui recusat viam, quid quaerit patriam?* Chrysostomus. *Vel aliter. Videtur mihi aliud occulte insinuare: fortassis enim eum prodere volebant, et tradere Iudaeis; ideo dicit tempus meum nondum advenit, hoc est tempus crucis et mortis; tempus autem vestrum semper est paratum: quia etsi vos semper sitis cum Iudaeis, non interficient vos, eadem cum illis zelantes; unde sequitur non potest vos odisse mundus; me autem odit, quia ego testimonium perhibeo de illo, quia opera eius mala sunt; quasi dicat: qualiter mundus eos odit qui eadem cum ipso volunt, et pro eisdem student? Me autem odit, quoniam redarguo eum. Intantum ergo gloriam hominum non quaero, quod non praetermitto eos redarguere; licet sciam ex hoc odium nasci et mortem intentari. Per hoc etiam ostendit quod odium Iudaeorum contra eum concitabat publica redargutio, non autem sabbati solutio.* Theophylactus. *Vel dominus contra duo de quibus illi eum arguebant, alia duo inducit. Contra formidinem quidem dicit, quod opera mundi redarguit, idest opera eorum qui mundana sapiunt: quod non faceret, si formidolosus esset; sed contra inanem gloriam misit illos ad festum; unde sequitur vos ascendite ad diem festum hunc: nam si vanae gloriae passione detineretur, retinuisset eos secum: nam gloriae cupidi consueverunt multos habere qui sequantur eos.* Chrysostomus. *Hoc etiam dicit ostendens quod eis blandiri non vult, sed concedit eis Iudaica facere.* Augustinus. *Vel aliter. Vos ascendite ad diem festum hunc, ubi gloriam humanam quaeritis, ubi extendere vultis carnalia gaudia, non cogitare caelestia. Sequitur ego autem non ascendam ad diem festum istum.* Chrysostomus. *Scilicet modo vobiscum; quia meum tempus nondum impletum est: in futuro enim Pascha crucifigendus erat.* Augustinus in Ioannem. *Vel meum tempus, idest gloriae meae, nondum advenit: ipse erit dies festus meus, non diebus istis percurrens, et transiens; sed permanens in aeternum. Ipsa erit festivitas et gaudium sine fine, aeternitas sine labore, serenitas sine nube.*

Lectio 2

[86050] Catena in Io., cap. 7 l. 2 Theophylactus. *Quia dixerat dominus: non ascendam vobiscum, in principio denegavit ascensum, vitans iram frementium Iudaeorum; unde dicitur haec cum dixisset, ipse mansit in Galilaea. Postea vero ascendit; unde sequitur ut autem ascenderunt fratres eius, tunc et ipse ascendit.* Augustinus in Ioannem. *Ascendit autem non gloriari temporaliter, sed aliquid docere salubriter, et de festo aeterno admonere.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel ascendit, non ut patiatur, sed ut alios erudiat. Latenter autem ascendit: poterat enim manifeste ascendere et detinere eorum inordinatum impetum, quod multoties fecit; at nolebat hoc continuo facere, ne magis suam divinitatem denudaret, et ut incarnatio eius certior esset, et ut nos erudiret ad virtutem. Ut igitur disceremus quid nos oporteat facere, qui non possumus persecutores detinere, voluit latenter ascendere. Non autem dixit: in occulto, sed quasi in occulto, ut ostendat dispensative hoc esse factum. Si enim omnia ut Deus ageret, quomodo possemus nos scire, incidentes humanis periculis, quid oporteat facere?* Alcuinus. *Vel occulte ascendit, quia favorem hominum non quaerit, non pompis stipantium se turbarum delectatur.* Beda. *Mystice autem designatur quia singulis quibusque carnalibus humanam gloriam quaerentibus, dominus manet in Galilaea, quae interpretatur trans-*

migratio sancta, idest in membris suis, qui transmigrant de vitiis ad virtutes, et in eis proficiunt. Postmodum vero dominus ascendit, quia membra Christi non huius vitae, sed aeternae gloriam quaerunt. Occulte autem dominus ascendit, quia omnis gloria eius est ab intus, idest de corde puro et conscientia bona, et fide non ficta. Augustinus. *Vel quod quasi latenter ascendit, aliquid significare voluit: omnia enim quae dicta sunt antiquo populo Israel, umbrae fuerunt futurorum, et Scenopegia umbra erat futurorum. Omnia ergo quae fiebant in figura, manifestantur in nobis. Ascendit ergo in occulto; figura enim erat ipsum esse in occulto. In ipso die festo Christus latebat, quia ipse dies festus Christi membra peregrinatura significabat. Ille enim est in tabernaculis qui se in mundo esse intelligit peregrinum: Scenopegia autem erat celebratio tabernaculorum. Sequitur Iudaei autem quaerebant eum in die festo, et dicebant: ubi est ille?* Chrysostomus in Ioannem. *Ex multo odio et inimicitia; neque enim eum nominatim vocare volebant. Non autem multa erat eis in festivitate reverentia, nec multa religio; quia a festivitate credebant Christum fraudulenter detinere. Sequitur et murmur multum erat de eo in turba.* Augustinus. *Murmur erat de contentione, quam convenienter exponit dicens quidam enim dicebant, quia bonus est; alii autem dicebant: non, sed seducit turbas. Quicumque emicuerit in aliqua gratia, alii dicunt bonus est; alii: non, sed seducit turbas. Quod autem dictum est de eo, valet ad consolationem de quocumque hoc dictum fuerit Christiano. Et quidem si seducere decipere est, nec Christus seductor, nec quisquam debet seductor esse Christianus. Si autem seducere, aliunde aliquem ad aliud persuadendo ducere est, quaerendum est unde, et quo. Si a bono ad malum, malus seductor est; si a malo ad bonum, bonus est: et utinam sic omnes seductores vocemur et simus.* Chrysostomus. *Igitur illam quidem aestimo opinionem multitudinis esse, qua scilicet dicebatur bonus esse: hanc vero principum et sacerdotum; quod ostenditur per hoc quod dicunt seducit turbas: non dicunt: seducit nos. Sequitur nemo tamen palam loquebatur de illo propter metum Iudaeorum.* Augustinus. *Eorum scilicet qui dicebant bonus est, non qui dicebant seducit turbas: haec enim clarius sonabant, sed bonus est pressius susurrabant.* Chrysostomus. *Vide autem eorum qui principantur corruptionem; hi autem qui principatibus subiciuntur, sani quidem erant iudicio, sed non habebant libertatem dicendi: quod maxime multitudinis est.*

Lectio 3

[86051] Catena in Io., cap. 7 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Dominus tardatione sua auditores attentiores facere volens, non in primis diebus ascendit, sed circa solemnitatis medium; unde dicitur iam autem die festo mediante, ascendit Iesus in templum et docebat. Qui enim primis diebus eum quaesierunt, repente eum praesentem videntes, magis intendebant docenti, et qui bonum eum dicebant et qui malum: illi quidem, ut aliquid lucrarentur et admirarentur; hi vero ut comprehenderent.* Theophylactus. *Nam in principio festi his quae festi erant magis attendebant: unde postea Christum attentius audierunt.* Augustinus in Ioannem. *Quantum enim datur intelligi, ipsam festivitatem diebus pluribus celebrabant; et ideo dicit iam die festo mediante; idest, cum illius diei festi tot*

dies remansissent quot praeterissent; ut etiam hoc impleretur quod ait: non ascendam ad diem festum hunc, id est, ad quem vos vultis, primum vel secundum diem; ascendit autem postea die festo mediante. Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Tunc etiam ascendit, non quasi ad diem festum, sed quasi ad lucem. Illi vero ascenderunt quasi ad perfruendum deliciis diei festi. Christo vero ille fuit dies festus, quo passione sua redemit mundum.* Augustinus in Ioannem. *Ille autem qui prius latebat, docebat, et palam loquebatur, et non tenebatur. Illud enim quod latebat, erat causa exempli, hoc potestatis.* Chrysostomus. *Quid autem docebat, non dixit Evangelista; sed quod mirabiliter docebat, hoc solum ostendit: tanta enim erat virtus docentis ut qui dixerant: seducit turbas, transmutati mirarentur; unde sequitur et mirabantur Iudaei, dicentes: quomodo hic litteras scit, cum non didicerit? Vide admirationem nequitia plenam: non enim dicit quod in doctrina admirarentur; sed in aliam admirationem inciderunt.* Augustinus. *Omnes quidem, quantum arbitror, admirabantur, sed non omnes convertebantur. Et unde admiratio? Quia multi noverant ubi natus, quemadmodum fuerat educatus: numquam eum viderant litteras discentem; audiebant tamen de lege disputantem, legis testimonia proferentem; quae nemo posset proferre, nisi legisset; nemo legeret, nisi litteras didicisset; et ideo mirabantur.* Chrysostomus. *Ab hac autem admiratione cognoscere debebant quoniam haec scientia humanitus non erat in eo, sed divinitus; sed quia hoc ipsi nolebant confiteri, sed in sola admiratione stabant, dominus haec revelavit; sequitur enim respondit eis Iesus, et dixit: mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me.* Augustinus. *Videtur autem hoc esse contrarium quod dicit mea, et non est mea; nam si dixisset: ista doctrina non est mea, nulla esset quaestio. Quae est ergo doctrina patris, nisi verbum patris? Ipse ergo Christus est doctrina patris, si verbum patris est. Sed quia verbum non potest esse nullius, sed est alicuius; et suam doctrinam dixit seipsum, et non suam: quia patris est verbum. Quid est tam tuum quam tu; et quid tam non tuum quam tu, si alicuius es quod es? Breviter ergo hoc mihi dixisse videtur mea doctrina non est mea; ac si diceret: ego non sum a meipso. Sabellianam haeresim sententia ista dissolvit, qui dicere ausi sunt, ipsum esse filium qui est et pater: duo esse nomina, sed unam rem.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel suam dicit, quoniam eam docuerat: non suam autem, quoniam patris erat doctrina. Sed si omnia quae sunt patris, eius sunt; ex hoc ipso quod patris est, deberet esse et sua. Sed hoc quod dicit non est mea, vehementer ostendit et sui et patris unam esse doctrinam; ac si diceret: nihil habeo permutatum aut diversum; sed ita ago, ut non aestimetur aliud quid praeter patrem dicere vel agere.* Augustinus de Trin. *Vel aliter. Secundum aliud suam dixit, secundum aliud non suam: secundum formam Dei suam, secundum formam servi, non suam.* Augustinus in Ioannem. *Si quis autem hoc parum intellexerit, audiat consilium quod dominus consequenter dat, dicens si quis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina utrum ex Deo sit, an ego ex meipso loquar. Quid est si quis voluerit voluntatem eius facere? Hoc est credere in eum: ipse enim dixit: hoc est opus Dei ut credatis in eum quem ipse misit. Quis autem hoc nesciat, hoc esse facere voluntatem Dei, operari opus eius? Cognoscere autem, hoc est intelligere. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas: quia nisi credideritis, non intelligetis.* Chrysostomus. *Vel hoc ita dicit, ac si dicat: auferte iram et invidiam et odium quod sine causa in me habetis; et nihil erit quod prohibeat vos cognoscere quoniam Dei verba sunt quae loquor. Deinde aliud inducit argumentum insolubile, ab his quae sunt in consuetudine hominum, nos erudiens; unde* *sequitur qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit; quasi dicat: qui aliquam propriam vult instituere doctrinam, propter nihil aliud hoc vult quam ut gloriam acquirat. Si vero ego gloriam eius qui misit me quaero, cuius gratia aliena vellem vos docere? Et hoc est quod subdit qui autem quaerit gloriam eius qui misit illum, hic verax est, et iniustitia in illo non est.* Theophylactus. *Quasi dicat: verax sum, quia doctrina mea continet veritatem: iniustitia in me non est, quia alterius gloriam non usurpo.* Augustinus. *Qui quaerit gloriam propriam, Antichristus est. Dominus autem noster magnum nobis exemplum praebuit humilitatis, dum habitu inventus ut homo, quaerit gloriam patris, non suam. Sed tu quando aliquid boni facis, gloriam tuam quaeris: quando aliquid mali facis, Deo calumniam meditaris.* Chrysostomus. *Vide ergo quoniam causa quaedam propter quam humilia de se dicit, haec est, ut credant quoniam non desiderat gloriam neque principatum, et etiam propter imbecillitatem audientium, et ut doceat homines moderata sapere, et nihil de se dicere magnum, sed semper humile.*

Lectio 4

[86052] Catena in Io., cap. 7 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Duas criminationes Iudaei contra Christum inducebant: unam quod sabbatum solveret, aliam quod patrem suum dicebat Deum, aequalem seipsum faciens Deo. Hoc igitur prius confirmavit dum ostendit quod non est Deo contrarius, sed eadem ille docet. De reliquo ad sabbati solutionem instat, dicens nonne Moyses dedit vobis legem, et nemo ex vobis facit legem? Ac si diceret: lex dicit: non occides; vos autem occiditis; et hoc est quod subditur quid me quaeritis interficere? Ac si diceret: et si ego dissolvi legem hominem sanans, transgressio fuit, sed in salutem; vos autem transgredimini in malum: unde non debeo a vobis de solutione legis diiudicari. In duobus ergo eos corripuit: et dicendo quid me quaeritis interficere? Et ostendendo quoniam occisionem meditantes non sunt digni alium diiudicare.* Augustinus in Ioannem. *Vel hoc dicit quia si legem facerent, in ipsis litteris Christum agnoscerent, et praesentem non occiderent. Respondit autem ei turba, non pertinentia ad ordinem, sed ad perturbationem; sequitur enim respondit turba, et dixit: Daemonium habes: quis te quaerit interficere? Ei dictum est quod Daemonium haberet, qui Daemones expellebat. Dominus autem non turbatus, sed in sua veritate tranquillus, non reddidit maledictum pro maledicto, sed respondit tranquille.* Beda. *In quo nobis patientiae reliquit exemplum: ut quoties nobis ab aliquibus falsa obiciuntur convicia, patienter toleremus, et vera quae possumus non obiiciamus, sed salutaria monita praedicemus; sequitur enim respondit Iesus et dixit eis: unum opus feci, et omnes miramini.* Augustinus. *Ac si diceret: quid si omnia opera mea videretis? Ipsius enim opera erant quae in mundo videbant, et ipsum qui fecit omnia non videbant. Fecit unam rem et turbati sunt, quia salvum fecit hominem in sabbato; quasi si quisquam eorum aegrotus sabbato sinceraret, alius illum sanum fecisset quam iste qui eos scandalizavit, quia unum hominem sabbato salvum fecit.* Chrysostomus in Ioannem. *Hoc enim quod dicit miramini, hoc est turbamini et tumultuatis. Vide autem quomodo prudenter a lege eos syllogizat. Vult enim ostendere quod facere hoc opus non erat legem solvere: sunt enim*

multa principaliora quam lex de observatione sabbati, per quorum observationem lex non solvitur, sed impletur; et ideo subdit propterea Moyses dedit vobis circumcisionem, non quia ex Moyse est, sed ex patribus; et in sabbato circumciditis hominem. Augustinus. *Quasi dicat: bene factum est ut acciperetis circumcisionem a Moyse, non quia ex Moyse est, sed ex patribus: Abraham enim primus accepit circumcisionem a domino. Et in sabbato circumciditis. Convicit vos Moyses: accepistis in lege ut circumcidatis octavo die; accepistis in lege ut vacetis septimo die. Si octavus dies illius qui natus est, occurrit ad diem septimum sabbati, circumciditis hominem; quae circumcisio pertinet ad aliquod signaculum salutis, et non debent homines sabbato vacare a salute.* Alcuinus. *Propter tres enim causas data fuit circumcisio: primo ut signum esset magnae fidei Abrahae; secundo ut per eam a ceteris nationibus discernerentur; tertio ut illam in virili membro suscipientes castitatem mentis et corporis observare deberent. Et tantum conferebat tunc circumcisio quantum nunc Baptisma; nisi quia ianua nondum aperta erat. Concludit ergo ex praemissis si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi, indignamini mihi, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Chrysostomus. *Quasi dicat: sabbati solutio in circumcisione, legis est observatio: sic et ego hominem curans sabbato, legem servavi. Vos, qui non estis legislatores, ultra modum legem defenditis; sed Moyses iubet legem solvi propter mandatum quod non erat ex lege, sed ex patribus. Per hoc autem quod dici totum hominem sanum feci in sabbato, ostendit circumcisionem esse particularem sanitatem.* Augustinus. *Forte autem illa circumcisio ipsum dominum significabat. Quid enim est circumcisio, nisi carnis expoliatio? Significavit ergo expoliationem a corde cupiditatum carnalium. Non ergo sine causa data est in eo membro per quod procreatur creatura mortalium: quia per unum hominem peccatum intravit in mundum. Ideo autem quisquis cum praeputio nascitur, quia omnis cum vitio propaginis nascitur; et non mundat Deus sive a vitio cum quo nascimur, sive a vitiis quae male vivendo addimus, nisi per Christum: cultellis enim petrinis circumcidebant, et petrae nomine Christum figurabant. Ideo autem octavo die, quia post septimum sabbati dominus die dominico resurrexit. Ipsa autem resurrectio nos circumcidit; idest, abstulit desideria carnalia. Intelligite hoc significari opus bonum quo ego feci totum hominem salvum in sabbato: quia et curatus est ut sanus esset in corpore, et credidit ut sanus esset in anima. Estis autem prohibiti servilia opera facere sabbato: numquid servile opus est hominem sanare in sabbato? Manducatis siquidem et bibitis sabbato, quia pertinet ad salutem; per quod ostenditis, opera salutis nullo modo esse die sabbati omittenda.* Chrysostomus. *Non autem dixit: ego maius circumcisione operatus sum; sed solum factum narrans, iudicium eis concessit; unde subditur nolite iudicare secundum faciem, sed iustum iudicium iudicate; quasi dicat: non quia Moyses apud vos habet maiorem gloriam quam ego, ex personarum dignitate feratis sententiam, sed a rerum natura: hoc enim est iuste iudicare. Nullus autem incusavit Moysen de hoc quod iussit sabbatum solvi propter mandatum circumcisionis, quod erat aliunde quam ex lege inductum. Ergo fide dignior vobis est Moyses, qui iubet solvi legem a mandato non legali.* Augustinus. *Hoc autem quod dominus notavit hoc loco, evadere in hoc saeculo, magni laboris est: non personaliter iudicare. Admonuit quidem dominus Iudaeos, admonuit et nos: quod enim pretiosum sonabat de ore domini, et propter nos scriptum est, et nobis servatum, et propter nos recitatum. Sursum est dominus, sed etiam hic est veritas dominus. Corpus enim domini, in quo surrexit, uno loco esse potest; veritas eius ubique diffusa est. Quis ergo est qui non* *iudicat personaliter? Qui aequaliter diligit. Non enim cum homines diverso modo pro suis gradibus honoramus, timendum est ne personas accipiamus: nonnunquam enim est iudicium inter patrem et filium; non aequamus filium patri in honore, sed praeponimus, si bonam causam habet, filium patri in veritate; et sic tribuimus honorem debitum, ut non perdat aequitas meritum.*

Lectio 5

[86053] Catena in Io., cap. 7 l. 5 Augustinus in Ioannem. *Supra dictum est, quod dominus ideo velut occulte ascendit ad diem festum, non quia timebat ne teneretur, cui potestas erat ut non teneretur, sed ut significaret, etiam in ipso die festo, qui celebrabatur a Iudaeis, se occultari, et suum esse mysterium: nunc autem apparet potestas quae putabatur timiditas: loquebatur enim palam in die festo, ita ut mirarentur turbae; unde dicitur dicebant ergo quidam ex Ierosolymis: nonne hic est quem Iudaei quaerebant interficere? Ecce palam loquitur, et nihil ei dicunt. Noverant enim qua saevitia quaerebatur; mirabantur qua potentia non tenebatur.* Chrysostomus in Ioannem. *Addit autem Evangelista ex Ierosolymis, quoniam qui magis potiti erant signis, hi omnibus erant miserabiliores; qui deitatis eius signum videntes maximum, omnia iudicio corruptorum principum permittebant. An non magnum, insanientes et quaerentes interficere, habere eum in manibus, et repente quiescere?* Augustinus. *Igitur non plene intelligentes Christi potentiam, putaverunt esse principum scientiam, quod ei pepercerunt; unde subdunt numquid vere cognoverunt principes quia hic est Christus?* Chrysostomus. *Sed ipsi neque principum sequuntur sententiam: sed aliam proferunt corruptam et propria amentia dignam; unde subditur sed hunc scimus unde sit: Christus autem cum venerit, nemo scit unde sit.* Augustinus. *Haec opinio apud Iudaeos non inaniter nata est. Invenimus tamen quod Scripturae dixerunt de Christo, quoniam Nazaraeus vocabitur; ergo praedixerunt unde sit. Iudaei etiam dixerunt Herodi quaerenti, quod Christus in Bethlehem Iudae nasceretur, et testimonium etiam propheticum attulerunt. Unde ergo nata est haec opinio apud Iudaeos, quod Christus cum venerit, nemo sciat unde sit, nisi quia utrumque pronuntiaverunt Scripturae? Secundum hominem praedixerunt unde esset; secundum Deum latebat impios, et quaerebat pios. Hanc igitur opinionem in eis generaverat quod per Isaiam dictum est: generationem eius quis enarrabit? Denique dominus ad utrumque respondit, et quia noverant eum unde esset, et quia non noverant; unde sequitur clamabat ergo Iesus docens in templo, et dicens: et me scitis, et unde sim scitis; hoc est dicere: et unde sim scitis, et unde sim nescitis; unde sim scitis, Iesus a Nazareth, cuius etiam parentes nostis. Solus enim in hac causa latebat virginis partus, quo excepto, totum noverunt in Iesu quod ad hominem pertinet. Recte ergo dixit et me nostis, et unde sim scitis, secundum carnem et effigiem hominis quam gerebat; secundum divinitatem autem a meipso non veni; sed est verus qui misit me.* Chrysostomus. *Per quod ea quae in mente habebant revelat; ac si diceret: non sum de numero eorum qui sine causa venerunt; sed est verax qui misit me; et si verax est, in veritate misit; et qui missus est, congruum est veracem esse. Rursus autem ex propriis sermonibus eos capit; quia enim dicebant cum venerit Christus, nullus cognoscet unde sit: ostendit etiam inde*

se Christum esse; quoniam a patre venit, quem ipsi nesciebant: et ideo subdit quem vos nescitis. Hilarius de Trin. *Numquid autem non omnis homo, licet in carne ex Deo natus, secundum sensum communis opinionis ex Deo est? Et quomodo negat ab his vel seipsum vel unde ipse sit sciri, nisi id unde est ad naturae suae referret auctorem? Nam id quod unde sit ignoratur, naturam ex qua est, dum unde sit nescitur, ostendit. Ignorari enim unde sit non potest quidquid subsistit ex nihilo; quia hoc ipsum quod non ignoratur ex nihilo, ignorationem eius unde sit, non habet. Ob hoc autem quid sit ipse, nescitur, dum ignoratur a quo sit: non enim confitetur filium qui negat natum; nec natum intelligit, qui putat eum esse ex nihilo.* Chrysostomus. *Vel ignorantiam hic dicit quae est per opera, sicut Paulus ait: confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Dupliciter autem eos redarguit. Et primum quidem quae occulte loquebantur, haec in medium inducit, clamans, ut eos verecundari faciat.* Augustinus. *Denique ut ostenderet eis unde possent scire, subiecit ego scio eum. Ergo a me quaerite, ut sciatis eum. Patrem enim non cognoscit nisi filius, et cui voluerit filius revelare. Et si dixero quia nescio eum, ero similis vobis mendax.* Chrysostomus. *Quod est impossibile: quia enim verax est qui misit, congruum est et eum qui missus est, veracem esse. Ubique autem cognitionem patris soli sibi attribuit, quia a patre est; unde sequitur et ego scio eum, quia ab ipso sum.* Hilarius de Trin. *Quaero autem utrum id quod ab eo est, opus in eo creationis, aut naturam generationis ostendat. Si opus in eo creationis est, universa quoque quae creantur a Deo sunt. Et quomodo patrem non universa noverunt, cum filius eum, idcirco quia ab eo est, non nesciat? Si vero idcirco ei, quia ab eo sit, eum nosse sit proprium; quomodo non hoc ei qui ab eo est, erit proprium, scilicet ut verus filius ex natura Dei sit? Habes igitur proprietatem cognitionis de proprietate generationis. Tamen, ne forte id quod ab eo est, ad adventus sui tempus haeresis invaderet, continuo subiecit et ipse me misit. Tenuit ordinem evangelici sacramenti, natum se professus et missum.* Augustinus. *Ab ipso, inquit, sum, quia filius de patre: quod autem videtis me in carne, ipse me misit. Ubi noli intelligere naturae dissimilitudinem, sed generantis auctoritatem.* Chrysostomus. *Irritaverunt autem Iudaeos ea quae dicebantur, propter hoc quod dixerat quem vos nescitis, quia profitebantur se scire; unde sequitur quaerebant ergo eum apprehendere, et nemo misit in eum manus. Vide furorem eorum invisibiliter refrenatum. Evangelista vero humanius et humilius loqui volens, ut ex hoc Christus homo putaretur, non dixit quod eos invisibiliter detinuit; sed subiecit quia nondum venerat hora eius.* Augustinus. *Hoc est, quia nolebat, non enim dominus sub fato natus est. Hoc nec de te credendum est, quanto minus de illo per quem factus es? Si tua hora voluntas est illius, illius hora quae est nisi voluntas sua? Non ergo horam dixit qua cogeretur mori, sed qua dignaretur occidi.*

Lectio 6

[86054] Catena in Io., cap. 7 l. 6 Augustinus in Ioannem. *Humiles et pauperes salvos faciebat dominus; unde dicitur de turba autem multi crediderunt in eum. Turba enim, quae suam aegritudinem cito vidit, etiam illius medicinam sine dilatione cognovit.* Chrysostomus in Ioannem. *Verumtamen*

neque in his erat sana fides; sed more multitudinis vulgaria loquebantur; sequitur enim et dicebant: Christus cum venerit, numquid signa plura faciet quam quae hic facit? Dicere enim Christus cum venerit, erat non firmiter credentium hunc esse Christum. Vel etiam hoc dicere, est ostendere eum non esse Christum; ac si dicant: nonne ille cum venerit melior erit et plura signa faciet? Grossiores enim non a doctrina, sed a signis inducuntur. Augustinus. *Vel intelligunt: si duo non erunt, hic est Christus. Principes autem insaniebant: et ideo medicum non solum non agnoscebant, sed etiam occidere cupiebant; unde sequitur audierunt Pharisaei turbam murmurantem de illo haec, et miserunt principes et Pharisaei ministros ut apprehenderent eum.* Chrysostomus. *Multa quidem locutus est supra, sed nihil tale fecerunt; quod maxime enim eos mordebat, hoc erat, quod turbae scilicet Christum glorificabant. Sabbati autem solutio, apparens causa erat, quam scilicet praetendebant. Et ipsi quidem non audebant Christum capere, periculum timentes; ministros autem mittunt tamquam periculis expositos.* Augustinus. *Quia ergo non poterant apprehendere nolentem, missi sunt ut audirent docentem; sequitur enim dixit ergo Iesus: adhuc modicum tempus vobiscum sum.* Chrysostomus. *Verba loquitur humilitatis plena; ac si diceret: quid festinatis me interficere? Parvum expectate tempus.* Augustinus. *Quod modo ergo vultis facere, facturi estis, sed non modo, quia modo nolo: implere enim debeo dispensationem meam, et sic pervenire ad passionem.* Chrysostomus. *Per hoc igitur audaciorem turbam terruit, studiosiorem vero magis avidam faciebat ad audiendum, quasi parvo tempore derelicto, in quo possent hac doctrina potiri. Non autem dixit simpliciter: hic sum, sed vobiscum sum, quasi dicat: et si persequamini me, non tamen cessabo, quae sunt pro vobis dispensans, et ea quae sunt ad salutem docens et monens vos. Quod autem subdit et vado ad eum qui me misit, sufficiens erat eos terrere.* Theophylactus. *Tamquam patri sit de ipsis conquesturus: quia si missum opprobriis affecerunt, non est dubium quod et mittenti fecerunt iniuriam.* Beda. *Dicit autem vado ad eum qui misit me, ac si diceret: revertens ascendo ad patrem, qui me incarnari praecepit. Illuc se dixit ire a quo nunquam recessit.* Chrysostomus. *Quod vero eo indigebant, manifestat per hoc quod dicit quaeretis me, et non invenietis. Sed ubi quaesierunt eum Iudaei? Dicit Lucas quoniam plangebant mulieres super eum. Probabile autem est et multos alios hoc passos esse; et praecipue dum civitas caperetur, eos meminisse Christi et miraculorum eius, et praesentiam eius quaesivisse.* Augustinus in Ioannem. *Vel hic iam resurrectionem suam praedixit: quia quaesituri illum erant post resurrectionem compuncti. Noluerunt enim eum agnoscere praesentem, et postea quaesierunt cum viderent in eum multitudinem credentem: unde multi compuncti dixerunt: quid faciemus? Viderunt enim Christum suo scelere morientem, et crediderunt in Christum suis sceleribus ignoscentem, et quousque biberent sanguinem quem fuderunt, de sua salute desperaverunt.* Chrysostomus in Ioannem. *Deinde ne quis eum per mortem communi modo abire aestimet, subiungit et ubi ego sum, vos non potestis venire. Si vero in morte maneret, possent ad eum ire: illuc enim omnes abimus.* Augustinus. *Non autem dixit: ubi ero, sed ubi sum: semper enim ibi erat Christus quo fuerat rediturus; sic rediit, ut nos non derelinqueret. Erat enim Christus secundum visibilem carnem in terra, secundum invisibilem maiestatem in caelo et in terra. Non autem dixit: non poteritis, sed non potestis venire: tales enim tunc erant qui non possent. Nam ut sciatis non hoc ad desperationem dictum, et discipulis suis dixit tale aliquid quo ego vado, vos non potestis venire. Denique hoc Petro exposuit, dicens: quo ego vado, non potes me* *sequi modo, sequeris autem postea.* Chrysostomus. *Haec autem omnia induxit volens eos attrahere; etenim modicum tempus quod relinquebatur, et post recessum ipsum desiderabilem esse, et eum non posse de cetero inveniri, sufficientia erant ad suadendum ut ad eum accederent. Per hoc autem quod dicit vado ad eum qui misit me, ostendit nullam sibi fieri laesionem ab insidiis eorum, et passionem suam voluntariam sibi esse. Passi sunt autem aliquid ipsi Iudaei ad ea quae dicta sunt, et quaerunt ad seipsos quo debeat ire; quod non erat eorum qui desiderarent ab eo liberari. Sequitur enim dixerunt ergo Iudaei ad semetipsos: quo hic iturus est, quia non inveniemus eum? Numquid in dispersionem gentium iturus est, et docturus gentes? Sic enim gentes vocabant quasi exprobrantes et magna in semetipsis gloriantes: quia gentes ubique disseminatae erant, et imperfecte ad invicem permixtae. Sed hoc opprobrium postea ipsi sustinuerunt, quia ubique dispersi sunt. Antiquitus autem tota gens in unum collecta erat; sed cum Iudaei ubique terrarum iam gentibus permixti essent, non diceret: quo ego vado, vos non potestis venire: si per hoc gentes intellexisset.* Augustinus. *Dixerat autem dominus quo ego vado, de sinu patris. Hoc ergo illi nullo modo intellexerunt; et tamen ex hac occasione salutem nostram praedixerunt, quod dominus iturus esset ad gentes, non praesentia corporis, sed tamen pedibus suis; misit enim ad nos membra sua, et fecit nos membra sua.* Chrysostomus. *Non autem dixerunt quod iturus esset ad gentes laedere eas, sed docere. Iam enim iram submiserant, et his quae dicta erant, crediderant. Nequaquam autem nisi credidissent, quaesiissent ad seipsos: quis est hic sermo quem dixit: quaeretis me, et non invenietis, et: ubi ego sum, vos non potestis venire?*

Lectio 7

[86055] Catena in Io., cap. 7 l. 7 Chrysostomus in Ioannem. *Cum recessuri essent domum, celebrata festivitate, dominus dat eis viatica ad salutem; unde dicitur in novissimo autem die magno festivitatis stabat Iesus, et clamabat dicens: si quis sitit, veniat ad me et bibat.* Augustinus in Ioannem. *Tunc enim agebatur festivitas quae appellatur Scenopegia, idest tabernaculorum constructio.* Chrysostomus. *Quae per septem dies agebatur: prima autem dies et ultima erat celeberrima secundum legem; et hoc significavit Evangelista, cum dixit in novissimo die magno festivitatis. Medios autem dies magis ad voluptatem consumebant. Ideo ergo prima die hoc eis non dixit, sed neque secunda aut tertia, ne ea quae dicebantur deperirent, eis voluptati vacantibus. Clamabat autem propter turbae multitudinem.* Theophylactus. *Simul quidem, ut audibilis fieret, atque ut confidentiam largiretur, et quia neminem formidabat.* Chrysostomus. *Dicit autem si quis sitit; ac si diceret: neminem necessitate et violentia attraho; sed si quis habet desiderium multum, hunc ego voco.* Augustinus. *Est enim sitis interior, quia est homo interior. Constat autem plus amare hominem interiorem, quam exteriorem. Si ergo sitimus, veniamus, non pedibus, sed affectibus, nec migrando, sed amando.* Chrysostomus. *Quia enim de intellectuali loquitur potu, ostendit per hoc quod post inducit qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Sed ubi hoc dicit Scriptura? Nusquam. Quid igitur? Qui credit in me, sicut dicit Scriptura; hic*

subdistinguere oportet, ut postea subsequatur flumina de ventre eius fluent aquae vivae: ostendens quoniam rectam oportet habere cognitionem, et non ita a signis sicut a Scriptura credere in ipsum; etenim superius dixit: scrutamini Scripturas. Hieronymus in prologo Genes. *Vel hoc testimonium de proverbiis sumptum est, ubi scilicet dicitur: deriventur fontes tui foris, et in plateis aquas tuas divide.* Augustinus. *Venter autem interioris hominis est conscientia cordis eius. Bibito autem isto liquore, vivescit purgata conscientia, et hauriens fontem habebit, et ipsa fons erit. Quis est fons, vel quis est fluvius qui manat de ventre interioris hominis? Benevolentia, qua vult consulere proximo. Bibunt ergo qui credunt in domino. Si autem putat qui bibit quod soli ipsi debet sufficere, non fluit aqua viva de ventre eius; si autem proximo festinat consulere, ideo non siccatur, quia manat.* Gregorius super Ezechielem. *Cum enim a mente fidelium sanctae praedicationis verba defluunt, quasi de mente credentium aquae vivae flumina decurrunt. Ventris autem viscera quid sunt aliud nisi mentis interna, idest recta intentio, sanctum desiderium, humilis ad Deum, pia ad proximum voluntas?* Chrysostomus. *Dicit autem flumina, et non flumen, copiositatem et ubertatem gratiae occulte insinuans. Viventem autem aquam dicit, agentem semper. Spiritus enim gratia cum in mentem intraverit, et firmata fuerit, omni fonte magis manat, et neque deficit, neque evacuatur, neque stat: videbit quis utique hoc ad sapientiam Stephani, ad Petri linguam, ad Pauli fluxum inspiciens. Nihil enim eos detinebat, sed sicut flumina, multo impetu delati, omnia secum trahentes abibant.* Augustinus in Ioannem. *Ad qualem autem potum dominus invitasset, exposuit Evangelista, et dixit hoc autem dixit de spiritu quem accepturi erant credentes in eum. Quem dicit spiritum, nisi spiritum sanctum? Nam unusquisque homo habet in se proprium spiritum.* Alcuinus. *Spiritum autem sanctum ante ascensionem apostolis promisit; post ascensionem linguis igneis dedit; inde dicit quem accepturi erant credentes in eum.* Augustinus. *Erat ergo spiritus Dei; sed nondum in eis erat qui crediderant in Iesum. Ita enim disposuit non eis dare spiritum istum, nisi post resurrectionem suam; unde sequitur nondum enim erat spiritus datus quia nondum Iesus erat glorificatus.* Chrysostomus in Ioannem. *Apostoli quidem prius spiritu eiciebant Daemonia, sed ea quae a Christo est potestate; quando enim mittebat eos, non dicitur: dedit eis spiritum sanctum, sed: dedit eis potestatem. De prophetis autem ab omnibus confessum est quod spiritus sanctus eis dabatur: sed haec gratia a terra defecerat.* Augustinus de Trin. *Sed quomodo et de Ioanne Baptista dictum est: spiritu sancto replebitur ab utero matris suae; et spiritu sancto repletus Zacharias invenitur, ut de illo talia diceret; et spiritu sancto Maria, ut talia de domino praedicaret; spiritu sancto Simeon et Anna, ut magnitudinem Christi parvuli agnoscerent? Quomodo ergo intelligitur, nisi quia certa illa spiritus sancti datio post clarificationem Christi futura erat qualis nunquam antea fuerat? Habitura enim erat quamdam proprietatem in ipso adventu, qualis antea nunquam fuit. Nusquam enim legimus, linguis quas non noverant, homines locutos veniente in se spiritu sancto, sicut tunc factum est, cum oportet eius adventum signis sensibilibus demonstrari.* Augustinus in Ioannem. *Cum ergo et modo accipiatur spiritus sanctus, quare nemo loquitur linguis omnium gentium? Quia iam ipsa Ecclesia linguis gentium loquitur: in hac qui non est, nec modo accipit spiritum sanctum. Si amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in illa aliquid habet. Tolle invidiam, et tuum est quod habeo. Livor separat, caritas iungit: ipsam habeto, et cuncta habebis: quia sine ipsa nihil proderit quidquid habere potueris. Caritas autem Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus* *est nobis. Quare ergo dominus post resurrectionem suam spiritum sanctum dare voluit? Ut scilicet in resurrectionem nostram caritas flagraret, ab amore saeculi separaretur, et tota curreret in Deum. Qui enim dixit qui credit in me, veniat et bibat, et flumina de ventre eius fluent aquae vivae, vitam aeternam promisit, ubi nihil timeamus, ubi non moriamur. Quia ergo tale est quod promisit spiritus sancti caritate ferventibus; ideo ipsum spiritum noluit dare nisi cum esset glorificatus, ut in suo corpore ostenderet vitam, quam modo non habemus, sed in resurrectione speramus.* Augustinus contra Faustum. *Si itaque haec causa erat ut nondum daretur spiritus sanctus, quia nondum erat Iesus glorificatus; proculdubio clarificatio Iesu iam causa erat ut statim daretur. Cataphryges autem se promissum Paraclitum suscepisse dixerunt, et hinc a fide Catholica deviarunt. Manichaei etiam quae de promissione spiritus sancti dicuntur, de Manichaeo asserunt esse praedicta, tamquam scilicet antea non fuerit spiritus datus.* Chrysostomus. *Vel aliter. Gloriam Christi crucem vocat: quia enim inimici eramus, donum autem non inimicis, sed amicis datur; oportebat prius offerri hostiam, et inimicitiam in carne dissolvi, et tunc factos Dei amicos suscipere donum.*

Lectio 8

[86056] Catena in Io., cap. 7 l. 8 Augustinus in Ioannem. *Cum dominus invitasset credentes in se ad potandum spiritum sanctum, nata est de illo in turba dissensio; unde dicitur ex illa ergo turba, cum audissent hos sermones eius, dicebant: hic est vere propheta.* Theophylactus. *Qui scilicet expectabatur. Alii, scilicet populus, dicebant: hic est Christus.* Alcuinus. *Iam isti sitim illam spiritualiter haurire coeperant, iam sitim infidelitatis deposuerant; alii in suae infidelitatis ariditate permanebant; de quibus subditur quidam autem dicebant: numquid a Galilaea venit Christus? Nonne Scriptura dicit quia ex semine David, et de Bethlehem castello, ubi erat David, venit Christus? Noverant enim quid de Christo praedixissent prophetae; sed ignorabant omnia in ipso impleta fuisse; et qui noverant in Nazareth nutritum, nativitatis locum non attendebant, nec prophetiam, quam legerant, in eo completam credebant.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed esto, locum nativitatis ignorabant; num etiam genus ignorabant? Quoniam ex domo et familia David natus erat. Quare igitur dicebant nonne ex semine David venit Christus? Sed et hoc obumbrare volebant per educationem in Nazareth, omnia malitiose loquentes: unde non accedunt ad Christum quaerentes quomodo Scripturae dicunt, quod a Bethlehem oportet venire Christum; tu autem ex Galilaea venisti; sed omnia malitiose loquuntur. Et quia non diligenter attendebant his quae dicebantur, neque discendi gratia; propter hoc nihil eis Christus respondit. Nathanaelem autem dicentem: a Nazareth potest aliquid boni esse? Laudavit ut vere Israelitam, quia veritatis erat inquisitor, et omnia vetera diligenter edoctus. Sequitur dissensio itaque facta est propter eum in turba.* Theophylactus. *Non in principibus: nam principes unius voluntatis erant, ut videlicet non eum reciperent sicut Christum. Qui ergo magis moderati erant in malitia, verbis tantum gloriae Christi adversabantur; qui vero peiores erant, manus etiam appetebant imponere; de quibus subditur quidam autem ex eis volebant apprehendere eum.* Chrysostomus. *Hoc autem induxit Evangelista, ostendens quoniam loquebantur*

neque quaerentes veritatem, neque discere volentes. Sequitur sed nemo misit super illum manus. Alcuinus. *Quia scilicet ipse non permisit, qui conatus illorum in sua potestate habebat.* Chrysostomus. *Hoc autem sufficiens erat eos in compunctionem deducere; sed non sunt compuncti: talis enim nequitia nulli vult credere; ad unum aspicit solum, ut eum cui insidiatur interficiat.* Augustinus. *Qui vero missi fuerant ut eum tenerent, redierunt immunes a crimine, et pleni admiratione; de quibus subditur venerunt ergo ministri ad pontifices et Pharisaeos; et dixerunt eis illi: quare non adduxistis eum?* Alcuinus. *Qui eum lapidare volentes, tenere non potuerunt, arguunt ministros quia eum non adduxerant.* Chrysostomus. *Ecce Pharisaei et Scribae miracula videntes et Scripturas legentes, nihil profecerunt; ministri autem nihil horum habentes, ab una sola allocutione sunt capti, et abeuntes, ut eum ligarent, redierunt ligati miraculo. Et non dixerunt: non potuimus propter turbam; sed praecones efficiuntur Christi sapientiae; nam sequitur responderunt ministri: numquam sic locutus est homo, sicut hic homo loquitur.* Augustinus. *Ille autem sic locutus est, quia Deus erat et homo.* Chrysostomus. *Non est autem solum eorum prudentia admiranda, quia signis non eguerunt, sed a sola doctrina sunt capti; non enim dixerunt: nunquam talia miracula fecit homo; sed nunquam sic locutus est homo; sed etiam admiranda est eorum securitas: quoniam ad Pharisaeos, qui contra Christum adversabantur, venerunt, et eis talia locuti sunt. Nec tamen longum sermonem audiebant, sed brevem; cum enim mens fuerit incorrupta, non longis sermonibus opus est.* Augustinus. *Pharisaei tamen eorum testimonium repulerunt; nam sequitur responderunt ergo eis Pharisaei: numquid et vos seducti estis? Quasi dicant: videmus vos delectatos esse in sermonibus suis.* Alcuinus. *Et revera laudabiliter seducti erant, quia dimisso malo infidelitatis, transierunt ad fidem.* Chrysostomus in Ioannem. *Ab argumento autem insipienti contra eos syllogizant; nam sequitur numquid ex principibus aliquis credidit in eum, aut ex Pharisaeis? Sed turba haec quae non novit legem, maledicti sunt. Haec autem est ipsorum accusatio, quoniam turba quidem credidit, ipsi autem non crediderunt.* Augustinus in Ioannem. *Qui enim non noverant legem, ipsi credebant in eum qui miserat legem, et eum qui miserat legem, condemnabant illi qui docebant legem; ut impleretur quod dominus dixerat: ego veni, ut non videntes videant, et videntes caeci fiant.* Chrysostomus. *Qualiter igitur maledicti sunt illi qui a lege suadentur? Vos potius maledicti estis, qui non observastis legem.* Theophylactus. *Ideo autem suaviter et blande Pharisaei ministris respondent, quia dubitaverunt ne forte ab eis prorsus segregentur, et Christo adiciantur.* Chrysostomus. *Quia vero dixerant quod nullus principum credidit in eum, ad hoc excludendum subiungitur dicit Nicodemus ad eos (ille qui venit ad Iesum nocte), qui unus erat ex illis.* Augustinus. *Ipse non quidem incredulus, sed timidus: nam ideo nocte venerat ad lucem, quia illuminari volebat, et sciri timebat. Hic ergo respondit Iudaeis numquid lex nostra iudicat hominem, nisi prius audierit ab ipso, et cognoverit quid faciat? Credebat enim quia si eum tantummodo patienter vellent audire, forte similes fierent illis qui missi sunt tenere et maluerunt credere. Volebant autem illi perversi ante esse damnatores quam cognitores.* Augustinus de Civ. Dei. *Dicit autem lex nostra, de lege quae Dei est, eo quod est ab illo data hominibus.* Chrysostomus. *Ostendit autem Nicodemus eos neque cognoscentes legem, neque facientes quae sunt legis. Cum autem congruum esset ostendere quod non indiscrete miserunt vocaturi eum, rudius et iracundius utuntur contradictione; nam sequitur responderunt et dixerunt ei: numquid et tu Galilaeus es?* Augustinus in Ioannem. *Idest quasi a Galilaeo seductus. Dominus* *enim Galilaeus dicebatur, quoniam de Nazareth civitate erant parentes eius; secundum Mariam dixi parentes, non secundum virile semen.* Chrysostomus. *Deinde iniuriose, quasi eo nesciente, Scripturas induxerunt scrutare Scripturas, et vide quia propheta a Galilaea non surgit; ac si dicerent: vade, et disce.* Alcuinus. *Non enim locum ubi natus est, sed ubi conversabatur attendebant; et ideo non solum Messiam, sed nec prophetam eum credebant.* Augustinus. *Propheta quidem a Galilaea non surgit, sed dominus prophetarum inde surrexit. Sequitur et reversi sunt unusquisque in domum suam.* Alcuinus. *Nullo perfecto negotio, vacui fide, et ideo fraudati utilitate, sunt reversi in domum infidelitatis et impietatis suae.*

Caput 8

Lectio 1

[86057] Catena in Io., cap. 8 l. 1 Alcuinus. *Dominus maxime circa suam passionem, hanc sibi effecerat consuetudinem, ut in die quidem in templo, quod erat Hierosolymis, verbum Dei praedicaret, signa et miracula ostenderet; sero autem revertebatur in Bethaniam, ubi apud sorores Lazari hospitabatur; et mane iterum ad simile opus revertebatur. Igitur secundum hunc morem, cum in ultimo die Scenopegiae tota die in templo praedicasset, vespere perrexit in montem oliveti; et hoc est quod dicitur Iesus autem perrexit in montem oliveti.* Augustinus in Ioannem. *Ubi enim decebat docere Christum nisi in monte oliveti, in monte unguenti, in monte chrismatis? Christi enim nomen a chrismate dictum est. Chrisma autem Graece, Latine unctio nominatur. Ideo autem nos unxit, quia luctatores contra Diabolum fecit.* Alcuinus. *Unctio enim olei fessis et dolentibus membris solet afferre levamen. Mons etiam olivarum sublimitatem dominicae pietatis designat: quia oleos Graece, Latine misericordia. Natura quoque olei mysterio aptissime congruit: superfertur enim omnibus liquoribus; et sicut ait Psalmista: miserationes eius super omnia opera eius. Sequitur et diluculo iterum venit in templum, ut scilicet misericordiam cum incipiente novi testamenti lumine fidelibus, in templo videlicet suo, pandendam praebendamque signaret. Quod enim diluculo redibat, exortum novae gratiae designat.* Beda. *Significatur autem quod postquam per gratiam coepit inhabitare in templo suo, idest in Ecclesia, ex omnibus gentibus crediderunt in eum; unde sequitur et omnis populus veniebat ad eum: et sedens docebat eos.* Alcuinus. *Sessio humilitatem incarnationis insinuat. Sedente ergo domino, ad eum venit populus: quia postquam per susceptam humanitatem visibilis apparuit, coeperunt eum multi audire, et in eum credere, quem per humanitatem sibi proximum meminerant. Mansuetis autem et simplicibus sermonem domini admirantibus, Scribae et Pharisaei interrogant, non ut discant, sed ut veritati laqueos nectant; unde sequitur adducunt autem Scribae et Pharisaei mulierem in adulterio deprehensam; et statuerunt eam in medio, et dixerunt ei: magister, haec mulier deprehensa est modo in adulterio.* Augustinus. *Animadverterant enim eum nimium esse mitem: de illo quippe fuerat ante praedictum: procede et regna, propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam. Ergo attulit veritatem ut doctor, mansuetudinem ut liberator, iustitiam ut cognitor. Cum loqueretur, veritas agnoscebatur; cum adversus inimicos non moveretur, mansuetudo*

laudabatur; in tertio ergo, iustitia scilicet, scandalum posuerunt: dixerunt enim apud seipsos: si eam dimitti censuerit, iustitiam non tenebit: lex enim quod iniustum erat, iubere non poterat; et ideo legem inducunt, dicentes in lege autem Moyses mandavit nobis huiusmodi lapidare. Ut autem mansuetudinem non perdat, in qua iam populis amabilis factus est, eam dimitti debere dicturus est. Unde eius sententiam requirunt dicentes tu ergo quid dicis? Hinc nos inveniemus ad accusandum occasionem, et reum faciemus tamquam legis praevaricatorem; unde Evangelista subdit haec autem dicebant tentantes eum, ut possent accusare. Sed dominus in respondendo et iustitiam servaturus est, et a mansuetudine non recessurus; sequitur enim Iesus autem inclinans se deorsum, digito scribebat in terra. Augustinus de Cons. Evang. *Tamquam illos tales in terra scribendos significaret, non in caelo, ubi monuit discipulos ut se scriptos esse gauderent; aut quod se humiliando, quod capitis inclinatione monstrabat, signa in terra faceret; aut quod iam tempus esset ut in terra quae fructum daret, non in lapide sterili, sicut antea, lex eius conscriberetur.* Alcuinus. *Per terram enim cor humanum ostenditur, quod bonarum vel malarum actionum solet reddere fructus; per digitum autem, qui articulorum compositione flexibilis est, sublimitas discretionis exprimitur. Nos ergo instruit, ut cum qualibet mala proximorum conspicimus, non statim ea temere damnemus; sed prius ad conscientiam cordis humiliter reversi, digito discretionis ea sollicite disquiramus.* Beda. *Quantum etiam ad historiam pertinet, per hoc quod digito scripsit in terra, illum se fore monstravit qui quondam legem in lapide scripsit. Sequitur cum autem perseverarent interrogantes eum, erexit se.* Augustinus in Ioannem. *Non dixit: non lapidetur, ne contra legem dicere videretur. Absit autem ut diceret: lapidetur; venit enim non perdere quod invenerat, sed quaerere quod perierat. Quid ergo respondit? Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat. Haec vox iustitiae est. Puniatur peccatrix, sed non a peccatoribus; impleatur lex, sed non a praevaricatoribus legis.* Gregorius Moralium. *Qui enim prius semetipsum non iudicat, quid in alio rectum iudicet ignorat. Et si novit etiam per auditum recte tamen aliena merita iudicare non valet, cui conscientia innocentiae propriae nullam iudicii regulam praebet.* Augustinus. *Cum ergo eos telo iustitiae percussisset, nec dignatus est cadentes attendere; sed avertit ab eis obtutum; unde sequitur et iterum se inclinans scribebat in terra.* Alcuinus. *Potest etiam intelligi fecisse hoc dominus iuxta consuetudinem, ut quasi aliquid agens, vultu intendens in aliud, liberam eis exeundi facultatem daret. In hoc etiam figurate admonet, ut et priusquam peccantem fratrem corripiamus, et post adhibitam correctionem, diligenter perpendamus utrum ipsis peccatis, de quibus alium castigamus, aut aliis obnoxii simus.* Augustinus. *Sic igitur illi voce iustitiae tamquam telo percussi sese inspicientes, et reos invenientes, unus post unum omnes recesserunt; et hoc est quod subditur audientes autem haec, unus post alium exibant, incipientes a senioribus.* Glossa. *Qui forte magis rei erant, vel magis culpas suas cognoscebant.* Augustinus. *Relicti sunt autem duo: miseria, et misericordia; nam sequitur et remansit solus Iesus, et mulier in medio stans. Credo, territa illa mulier, ab illo se puniendam sperabat in quo peccatum inveniri non poterat. Ille autem, qui adversarios eius repulerat lingua iustitiae, levans in illam oculos mansuetudinis, interrogavit eam; unde sequitur erigens se autem Iesus, dixit ei: mulier, ubi sunt qui te accusabant? Nemo te condemnavit? Quae dixit: nemo, domine. Audivimus supra vocem iustitiae: audiamus nunc mansuetudinis; nam sequitur dixit ei Iesus: nec ego te condemno, a quo te forte condemnari timuisti, quia in me peccatum non invenisti. Quid est, domine? Faves* *ergo peccatis? Non plane; attende quod sequitur: vade, et amplius noli peccare. Ergo et dominus damnavit, sed peccatum, non hominem: nam si peccatorum auctor esset, diceret: vade, et vive ut vis; de mea liberatione esto secura: ego te quantumcumque peccaveris, etiam a Gehenna et Inferni tortoribus liberabo. Non hoc dixit. Intendant ergo qui amant in domino mansuetudinem, et timeant veritatem: etenim dulcis et rectus dominus.*

Lectio 2

[86058] Catena in Io., cap. 8 l. 2 Alcuinus. *Quia mulierem absolvit a crimine, ne aliqui dubitarent an ille quem videbant verum hominem, posset peccata dimittere, dignatur ipse apertius suae divinitatis potentiam demonstrare; unde dicitur iterum ergo locutus est eis dicens: ego sum lux mundi.* Beda. *Ubi advertendum est, quia non ait ego sum lux Angelorum vel caeli, sed lux mundi, idest hominum in tenebris commorantium: secundum illud: illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Quia superius Galilaeam ei afferebant, et quasi de quodam prophetarum, de eo dubitabant, voluit ostendere quoniam non unus prophetarum est, sed dominator orbis terrarum; unde dicitur iterum locutus est eis Iesus, dicens: ego sum lux mundi, non Galilaeae, neque Palaestinae, neque Iudaeae.* Augustinus in Ioannem. *Manichaei solem istum oculis carnis visibilem Christum dominum esse putaverunt; sed Ecclesia Catholica improbat tale commentum: non est enim dominus Christus sol factus, sed per quem sol factus est: omnia enim per ipsum facta sunt, et propter nos sub sole factum est lumen quod fecit solem: carnis nube tegitur, non ut obscuretur, sed ut temperetur. Loquens ergo per nubem carnis lumen indeficiens, lumen sapientiae ait hominibus ego sum lux mundi.* Theophylactus. *Uteris autem adversus Nestorium hoc praesenti sermone: non enim ait quoniam in me est lux mundi, sed ego sum lux mundi; ipse namque qui homo videbatur, idem et filius Dei et lux mundi erat; non, sicut nugabatur Nestorius, in simplici homine Dei filius habitabat.* Augustinus. *Abstulit autem te ab oculis carnis, et revocavit ad oculos cordis in hoc quod subdit qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae. Non enim sufficit dicere habebit lumen, sed addidit vitae. Haec verba domini cum verbis Psalmi concordant: in lumine tuo videbimus lumen, quoniam apud te est fons vitae. In istis usibus corporalibus aliud est lumen, et aliud fons: fontem fauces quaerunt, lumen oculi. Apud Deum, quod lumen est, hoc est fons. Qui tibi lucet ut videas, ipse tibi manat ut bibas. Quod promisit, futuri temporis verbo posuit; in eo quod facere debemus, praesens tempus posuit. Qui sequitur, inquit, habebit modo per fidem, post habebit per speciem. Sequere istum solem visibilem si ipse tendis ad occidentem, quo et ille tendit; et si nolueris tu illum deserere, ipse te deseret in occasu. Deus tuus ubique est totus: si non ab illo facies casum, numquam a te ille faciet occasum. Tenebrae satis metuendae sunt morum, non oculorum: et si oculorum, non exteriorum, sed interiorum, unde discernitur non album et nigrum, sed iustum et iniustum.* Chrysostomus. *Intellectualiter enim dixit non ambulat in tenebris; idest, non manet in errore. Hinc et Nicodemum laudat et ministros; et ipsos occulte insinuat dolos complicantes, qui in tenebris et errore sunt, sed lucem non superabunt.*

Lectio 3

[86059] Catena in Io., cap. 8 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dominus dixerat: ego sum lux mundi, et qui sequitur me, non ambulat in tenebris, Iudaei hoc evertere voluerunt; unde dicitur dixerunt ergo ei Pharisaei: tu de te ipso testimonium perhibes, et testimonium tuum non est verum.* Alcuinus. *Sic responderunt tamquam ipse dominus solus sibi testimonium perhiberet, cum constet quod antequam in carne appareret, multos testes praemisit, qui eius sacramenta praedixerunt.* Chrysostomus. *Dominus autem evertit quod dixerant; unde sequitur respondit Iesus, et dixit eis: et si ego testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum. Hoc iuxta eorum suspicionem locutus est, hominem eum nudum aestimantium; et causam subiungit: quia scio unde venio et quo vado; idest: ex Deo sum, et Deus, et Dei filius. Non autem hoc dicit manifeste, quia semper humilia miscet altis. Deus autem ipse sibi fide dignus est.* Augustinus in Ioannem. *Verum est enim testimonium luminis, sive se ostendat, sive alia. Locutus est propheta verum; sed unde haberet, nisi de fonte veritatis hauriret? Ergo idoneus est Iesus qui sibi testimonium perhibeat. Dicens autem quia scio unde venio et quo vado, patrem volebat intelligi: patri enim gloriam dabat filius, a quo est missus. Quantum ergo debet homo glorificare eum a quo est creatus? Non autem veniendo inde discessit, aut redeundo nos dereliquit. Non potest hoc fieri ab isto sole, qui quando pergit ad occidentem, deserit orientem. Sicut autem sol iste et videntis faciem illustrat, et caeci; sed videt ille, ille non videt: sic et sapientia Dei, verbum Dei, ubique praesens est etiam infidelibus; sed quibus eam videant oculos non habent cordis. Ut ergo dominus inter fideles suos, et inimicos suos Iudaeos, tamquam inter tenebras et lucem distingueret, subiungit vos autem nescitis unde venio aut quo vado. Isti ergo Iudaei videbant hominem, nec credebant Deum; et ideo dominus subdit vos secundum carnem iudicatis, dum scilicet dicitis tu de teipso testimonium perhibes, et testimonium tuum non est verum.* Theophylactus. *Ac si dicat: vos quoniam in carne sum, carnem me solum esse putantes, non autem Deum, secundum carnem fallibiliter iudicatis.* Augustinus in Ioannem. *Quia enim Deum non intelligitis, et hominem videtis; ideo vobis arrogans videor, quia ego de me testimonium perhibeo. Omnis enim homo quando de se perhibere vult laudabile testimonium, superbus et arrogans videtur: homines enim infirmi sumus, verum dicere et mentiri possumus; lux mentiri non potest.* Chrysostomus. *Vel aliter. Sicut secundum carnem vivere, male vivere est, ita secundum carnem iudicare, iudicare iniustum est. Et quia possent dicere: si iniuste iudicamus, propter quid non convincis, propter quid non condemnas? Subiungit ego non iudico quemquam.* Augustinus. *Quod duobus modis intelligi potest: ut aut hoc intelligamus non iudico quemquam, idest modo, sicut dicit alio loco: ego non veni ut iudicem mundum, sed ut salvum faciam mundum, non iudicium suum negando, sed differendo; aut certe quia dixerat vos secundum carnem iudicatis, ita coniunxit ego non iudico quemquam, ut subaudias: secundum carnem Christum non iudicare, sicut ab hominibus iudicatus est; nam ut agnoscas iam iudicem Christum, subditur et si iudico ego, iudicium meum verum est.* Chrysostomus. *Quasi dicat: propter hoc dixi non iudico, quasi non praesumens iudicare: quia si iudicarem iuste, vos condemnarem; sed nunc tempus iudicii non*

est; sed de futuro iudicio insinuat, cum subdit quia solus non sum, sed ego, et qui misit me pater: ostendens quia non ipse solus eos condemnabit, sed et pater. Hoc autem ad suspicionem illorum loquitur: non enim aestimabant dignum fide esse filium, nisi patris testimonium assumpsisset. Augustinus. *Si autem tecum est pater, quomodo te misit? Ergo, domine, missio tua, incarnatio tua est. Hic ergo Christus erat secundum carnem, et a patre non recesserat: quia pater et filius ubique erant. Erubesce, Sabelliane: non enim dixit: ego sum pater, et ego ipse sum filius; sed solus non sum, inquit, quia mecum est pater. Distingue ergo personas, distingue intelligentiam; agnosce quia pater pater est, et filius filius est; sed noli dicere: pater maior est, filius minor. Una substantia est, una coaeternitas, perfecta aequalitas. Ergo verum est, inquit, iudicium meum, quia filius Dei sum. Ut tamen intelligas quia mecum est pater, non sic sum filius ut ipsum deseruerim: formam servi accepi; sed formam Dei non amisi. De iudicio dixerat; de testimonio vult dicere; nam sequitur et in lege vestra scriptum est, quia duorum hominum testimonium verum est.* Augustinus contra Faustum. *An forte Manichaei calumniantur, quia non ait: in lege Dei, sed in lege vestra scriptum est? Ubi usitatam locutionem Scripturarum quis non cognoscat? Lege enim vestra dixit vobis data, sicut apostolus dicit Evangelium suum, quod se tamen accepisse testatur, non ab homine, sed per revelationem Iesu Christi.* Augustinus in Ioannem. *Magnam autem habet quaestionem, et valde videtur in mysterio res esse constituta, ubi Deus dixit: in ore duorum vel trium testium stat omne verbum: fieri enim potest ut duo mentiantur. Susanna casta duobus falsis testibus urgebatur; universus populus mentitus est contra Christum: quomodo ergo accipiendum est in ore duorum vel trium stabit omne verbum, nisi quia hoc modo per mysterium Trinitas commendata est, in qua est perpetua stabilitas veritatis? Accipite ergo nostrum testimonium, ne sentiatis iudicium: differo iudicium, non differo testimonium; unde sequitur ego sum qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium perhibet de me qui misit me, pater.* Beda. *In multis enim locis pater filio suo perhibet testimonium, ut est illud: ego hodie genui te; item: hic est filius meus dilectus.* Chrysostomus. *Vel aliter. Si quod dictum est, simpliciter accipiatur, quaestionem habet; nam in hominibus quidem propter hoc determinatum est quod in ore duorum vel trium testium stat omne verbum, quia unus solus non est fide dignus; in Deo autem qualiter utique hoc habebit rationem? Sed et aliter non staret quod dictum est; nam in hominibus cum duo de aliena re testantur, tunc testimonium est verum; hoc enim est duo testari: si vero unus eorum sibi ipsi testetur, non adhuc sunt duo testes. Ad nihil ergo aliud hoc dixit quam ut ostendat se nihil minus patre habentem; alioquin non dixisset ego, et qui misit me, pater. Considera etiam potestatem nihil habentem diminutum a patre: homo enim cum a seipso dignus fuerit fide, testimonio non indiget; sed hoc in aliena re: in propria vero cum testimonio alieno indigeat, non adhuc dignus est fide. Hic vero totum contrarium: etenim in propria re testans, et ab alio testimonium habens, dixit se fide dignum esse.* Alcuinus. *Vel potest sic intelligi quod dicitur, quasi dicat: si vestra lex approbat testimonium duorum hominum qui possent decipi et plura testari; qua ratione meum et patris mei testimonium, quod summa stabilitate firmum est, verum esse non dicitis?*

Lectio 4

[86060] Catena in Io., cap. 8 l. 4 Augustinus in Ioannem. *Illi qui audierant a domino: vos secundum carnem iudicatis, manifestaverunt quod audierunt: patrem enim Christi carnaliter acceperunt; unde dicitur dicebant ergo ei: ubi est pater tuus? Quasi dicant: audivimus te dicere: solus non sum; sed ego, et qui misit me, pater: nos solum te videmus: ostende ergo nobis tecum esse patrem tuum.* Theophylactus. *Quidam vero notant hoc prolatum esse a Iudaeis quasi ad contumeliam et contemptum. Improperabant enim ei tamquam ex fornicatione genito et proprium genitorem ignoranti, vel tamquam vili existente eo qui pater eius putabatur, scilicet Ioseph; quasi dicant: ignotus et ignobilis est pater tuus: quid frequenter patrem nobis inducis? Quia ergo non ut scire volentes, sed ut tentantes quaerebant, ad praemissam quaestionem non respondet; unde sequitur respondet Iesus: neque me scitis, neque patrem meum.* Augustinus. *Quasi dicat: quaeritis: ubi est pater tuus? Quasi me iam sciatis, quasi totum hoc sit quod videtis: ergo quia me non nostis, ideo patrem meum vobis non ostendo. Me quippe hominem putatis; ideo patrem meum hominem quaeritis. Quia vero secundum quod videtis, aliud sum, et aliud secundum quod non videtis; patrem autem meum loquor occultus occultum: prius est ut me noveritis, et tunc patrem scietis; et hoc est quod subdit si me sciretis, forsitan et patrem meum sciretis.* Chrysostomus in Ioannem. *Dicit autem hoc, ut ostendat quod nihil eis prodest dicere quod sciant patrem, filium nescientes.* Origenes in Ioannem. *Contrariari autem videtur ad invicem quod hic dicitur: neque me scitis, neque patrem meum, et quod supra dictum est: et me scitis, et unde sim scitis. Sed tamen quod dicitur: et me scitis, ad quosdam dicit Hierosolymitarum dicentium numquid vere intellexerunt principes quia hic est Christus? Hoc vero quod dicit: neque me scitis, ad Pharisaeos dicitur. Hierosolymitis tamen in prioribus ait: verax est qui me misit, quem vos nescitis. Quaeret itaque aliquis: quomodo verum est quod dicitur si me sciretis, et patrem meum sciretis: cum Hierosolymitae, quibus dicitur: et me scitis, patrem nesciverunt? Dicendum autem est ad hoc, quod salvator quandoque quidem de seipso ut de homine loquitur, quandoque autem secundum divinam naturam: hoc ergo quod dicit: et me scitis, de ipso homine dicit; hoc vero neque me scitis, de divinitate.* Augustinus in Ioannem. *Quid est enim si me sciretis, et patrem meum sciretis, nisi ego et pater unum sumus? Quando vides aliquem alicui similem, quotidiana locutio est: si hunc vidisti, illum vidisti. Propter similitudinem tale dedisti responsum. Hinc et dominus si me, inquit, sciretis, et patrem meum sciretis: non quia pater est filius, sed quia patri similis est filius.* Theophylactus. *Erubescat Arianus: nam si iuxta eum creatura filius sit, qualiter qui novit creaturam, et Deum novit? Neque enim qui substantiam novit Angeli, novit et divinam. Cum itaque qui filium novit, et patrem novit; igitur consubstantialis patri est filius.* Augustinus. *Hoc autem verbum forsitan increpative dicitur, quod videtur esse verbum dubitationis: homines enim de rebus quas certas habent, aliquando verbum dubitationis ponunt; velut si indignaris servo tuo, et dicas: contemnis me? Considera, forsan dominus tuus sum: sic et dominus dubitando increpat infideles, cum dicit et patrem meum forsitan sciretis.* Origenes. *Oportet autem videre quoniam qui alterius sectae sunt, opinantur ex hoc probari manifeste, Deum quem Iudaei colebant, patrem non esse Christi. Si enim, inquiunt, hoc Pharisaeis Deum provisorem mundi colentibus dicebat salvator, manifestum est, quod patrem Iesu, alterum*

a conditore mundi existentem, nequaquam Pharisaei noverunt. Hoc vero dicunt, non observantes consuetudinem locutionis in Scripturis. Si enim aliquis vellet inducere ea quae de Deo sunt, a parentibus eruditus, non autem bene vivat; hunc dicimus de Deo notitiam non habere: unde et filii Heli propter eorum malitiam Deum ignorasse dicuntur. Sic igitur et Pharisaei patrem ignoraverunt: non enim vivebant secundum conditoris edictum. Est autem et aliud significatum cognoscendi Deum, altero existente cognoscere dominum quam simpliciter credere. Dicitur enim in Psalmo: studete et videte, quoniam ego sum Deus quis non confitetur hoc scribi populo in conditorem credenti? Multum enim differt credendo cognoscere, et credere tantum. Sed Pharisaeis, quibus ait neque me scitis, neque patrem meum, rationabiliter diceret: neque creditis patri meo: qui enim negat filium, minime patrem habet, scilicet neque secundum fidem, neque secundum cognitionem. Sed et aliter dicit Scriptura, illos qui adiuncti sunt alicui, cognoscere illud. Tunc enim Adam cognovit uxorem suam cum ei coniunctus est. Si ergo qui adhaeret mulieri, mulierem cognoscit; et qui adhaeret domino, unus spiritus est et Deum cognoscit. Si vero sic se habet, Pharisaei nec patrem noverunt nec filium. Post hoc est quidem aliquem cognoscere Deum, non autem cognoscere patrem. Infinitis ergo orationibus editis in lege non invenimus aliquem orando dicentem Deum patrem: tamen orant eum tamquam Deum et dominum: ne praevenirent gratiam per Iesum toti mundo effusam, vocantem cunctos ad filiationem, iuxta illud: narrabo nomen tuum fratribus meis. Sequitur haec verba locutus est Iesus in gazophylacio, docens in templo. Alcuinus. *Gaza Persica lingua divitiae, philatin servare. Erat autem locus in templo ubi servabantur divitiae.* Chrysostomus. *In templo loquebatur more magistri; et hic loquebatur super quibus mordebant et accusabant, quoniam seipsum facit parem patri.* Augustinus. *Magna igitur fiducia sine timore: non enim pateretur quod nollet; unde sequitur et nemo apprehendit eum, quia nondum venerat hora eius. Nonnulli cum hoc audiunt, sub fato fuisse Christum credunt; sed si fatum, sicut nonnulli intellexerunt, a fando dictum est, idest a loquendo, verbum Dei quomodo habet fatum? Ubi sunt fata? In caelo, inquis, in ordine et conversionibus siderum. Quomodo ergo fatum habet per quem factum est caelum et sidera, cum tua voluntas, si recte sapias, transcendat et sidera? An quia nosti Christi carnem fuisse sub caelo, ideo putas et potestatem Christi subditam caelo? Igitur nondum venerat hora eius, non qua cogeretur mori, sed qua dignaretur occidi.* Origenes. *Ubicumque autem additur: haec verba locutus est Iesus in tali loco, si bene attendas, invenies additionis opportunitatem. Est autem gazophylacium locus numismatum in honorem Dei et dispensationem pauperum oblatorum. Numismata autem sunt divina verba, imaginem regis magni impressam habentia. Unusquisque autem conferat in aedificationem Ecclesiae, portans ad intellectuale gazophylacium quidquid potest ad honorem Dei et utilitatem communem. Omnibus autem offerentibus in gazophylacio templi, magis oportebat Iesum munera portare, quae erant verba vitae aeternae. Loquente ergo Iesu in gazophylacio, a nemine detentus est: quia sermones eius fortiores erant his qui eum capere volebant, cum non sit infirmitas in quibus verbum Dei loquitur.* Beda. *Vel aliter. In gazophylacio Christus loquitur, quoniam in parabolis ad Iudaeos sermones proferebat; tunc autem quasi gazophylacium aperiri coepit, quando discipulis suis caelestia reseravit: unde etiam gazophylacium templo inhaerebat: quia quae lex et prophetae figuraliter praedixerant, ad dominum pertinebant.*

Lectio 5

[86061] Catena in Io., cap. 8 l. 5 Augustinus in Ioannem. *Quia supra dictum est quod nemo apprehendit eum, quia nondum venerat hora eius, modo de ipsa sua passione, quae posita erat, non in eius necessitate, sed potestate, locutus est Iudaeis; unde dicitur dixit ergo iterum eis Iesus: ego vado. Christo enim domino mors profectio fuit illuc unde venerat et unde discesserat.* Beda. *Haec autem verborum connexio talis esse videtur, ut haec uno tempore, uno quoque in loco, vel certe alio tempore alioque in loco geri potuissent: quoniam nihil interponi et quaedam vel multa potuerunt.* Origenes in Ioannem. *Sed obiciet aliquis sic: si his qui manebant in incredulitate, ista dicebat: quomodo eis dicit et quaeretis me? Quaerere enim Iesum, est quaerere veritatem et sapientiam. Sed dices, quia et de persequentibus aliquando dicitur, quod quaerebant eum capere. Differentiae enim sunt eorum qui quaerunt Iesum: non omnes enim pro eorum salute et utilitate quaerunt eum. Propter hoc solum hi qui recte quaerunt eum, inveniunt pacem. Recte autem quaerere dicuntur qui verbum quod est in principio apud Deum quaerunt, ut illos patri adducat.* Augustinus. *Quaeretis ergo, inquit, me, non pio desiderio, sed odio: nam illum, posteaquam abscessit ab oculis hominum, inquisierunt, et qui oderunt et qui amabant: illi persequendo, isti habere cupiendo. Et ne putetis quia me bene quaeretis, in peccato vestro moriemini. Hoc est Christum male quaerere, in peccato suo mori; hoc est illum odisse, per quem solum posset salus esse. Dixit sententiam praescius quod in peccatis suis morientur.* Beda. *Sed nota, quod peccato in singulari numero utitur, sed vestro in plurali, ut idem omnium scelus ostenderet.* Origenes. *Quaero autem propter hoc quod infra dicitur, quod hoc ipso loquente multi crediderunt in eum; numquid ad omnes praesentes dicit in peccato vestro moriemini? Sed ad illos dicebat quos sciebat non esse credituros, et propter hoc in eorum peccatis esse morituros, et non valentes post ipsum sequi; nam sequitur quo ego vado, vos non potestis venire, ubi scilicet veritas et sapientia est: hoc est enim ubi est Iesus. Non possunt, ait, quia non volunt; si enim voluissent et non potuissent, non rationabiliter eis diceretur in peccato vestro moriemini.* Augustinus in Ioannem. *Hoc autem et discipulis alio loco dicit; nec tamen dixit eis in peccato vestro moriemini, sed quo ego vado, vos non potestis venire modo. Non abstulit spem, sed praedixit dilationem.* Origenes in Ioannem. *Praesens autem verbum minatur Christi recessum; sed quamdiu salvamus ea quae animae nostrae sunt insita veritatis semina, nequaquam recedit a nobis verbum Dei: si vero a lapsu in malitiam corrumpamur, tunc dicitur nobis ego vado: et cum quaeremus eum, nequaquam inveniemus, sed in peccatis nostris moriemur, ab ipsa morte occupati. Non oportet autem pertransire inexquisite quod dicitur in peccatis vestris moriemini. Si enim communiter accipiatur, manifestum est quod peccatores in peccatis eorum moriuntur, iusti vero in iustitia; si vero dicitur moriemini, sicut qui ad mortem peccat moritur, manifestum est quod hi quibus talia dicebantur, nequaquam mortui erant, sed vivebant in infirmitate animae; sed infirmitas illa ad mortem erat: propter hoc medicus videns eos graviter infirmantes, dicebat et in peccatis vestris moriemini: et sic manifestum erat illud quo ego vado, vos non potestis venire. Cum enim aliquis in suo peccato moritur, quo vadit Iesus, non potest ire: nullus enim mortuus potest sequi Iesum: non*

enim mortui laudabunt te, domine. Augustinus. *His autem verbis auditis, quomodo solent, carnalia cogitantes interrogaverunt; nam sequitur dicebant ergo Iudaei: numquid interficiet semetipsum, quia dicit: quo ego vado, vos non potestis venire? Stulta verba. Quid enim? Non poterant illi venire quo ille perrexisset, si interficeret semetipsum? Numquid ipsi non erant morituri? Ergo quo ego vado, dixit; non quo itur ad mortem, sed quo ipse ibat post mortem.* Theophylactus. *Per hoc enim manifestavit quod resurget in gloria, et sedebit ad dexteram Dei.* Origenes. *Quaeramus tamen si hoc ab eis de salvatore dicitur altius aliquid cernentibus. Multa enim aut ex traditione, aut ex apocryphis ipsos contingebat videre prae multis. Forte igitur in his quae tradita sunt de Christo, erat iuxta sanas traditiones propheticorum sermonum, sicut generari eum in Bethlehem, sic et de morte eius, ut hoc modo transire deberet ab hac vita quomodo ipse dicit: nemo tollit animam meam a me; sed ego pono eam. Quare quod hic dicitur numquid interficiet se? Non secundum simplicem sensum dicitur, sed secundum aliquam Iudaeorum de Christo traditionem. Multum enim ex hoc quod dixerat ego vado, apparet potestas voluntarie morientis, corpore derelicto. Aestimo autem quod ignominiose proferentes hoc, quod secundum traditiones suas de morte Christi ad ipsos devenerat, et non gloriam dantes, dixerunt numquid interficiet semetipsum? Oportebat enim eos cum demonstratione gloriae sic dicere: numquid anima eius, cum ipsi placuerit, egredietur relicto corpore? Dominus autem ad eos qui terrena sapiebant, tamquam ad terrenos loquitur; unde subditur et dicebat eis: vos de deorsum estis; idest, terram sapitis, sursum cor non habetis.* Chrysostomus in Ioannem. *Quasi dicat: non est mirum vos talia cogitare homines carnales, et nihil intelligentes spirituale. Ego de supernis sum.* Augustinus. *De quibus supernis? Ab ipso patre, quo nihil superius. Vos de hoc mundo estis, ego non sum de hoc mundo: quomodo enim erat de mundo, per quem factus est mundus?* Beda. *Et qui ante mundum fuit; illi autem de mundo erant, quia postquam mundus esse coepit, fuerant creati.* Chrysostomus. *Vel propter mundanas et vanas cogitationes hoc dicit ego non sum de hoc mundo.* Theophylactus. *Nihil mundanum, sive terrenum affectans: unde nullatenus ad tantam insaniam devenirem ut meipsum occiderem. Sed Apollinarius male suscipiens hunc sermonem, ait, quod corpus domini non fuit de hoc mundo, sed de sursum caelitus descendit. Numquid igitur et apostoli, quibus a domino dictum est: vos non estis de hoc mundo, omnia corpora sunt caelitus obtinentes? Sic igitur intelligendum est cum dicitur ego non sum de hoc mundo, hoc est, non sum de numero vestrum, qui mundana curatis.* Origenes. *Alius autem sensus est eorum qui sunt de sursum, et eorum qui sunt de hoc mundo. Deorsum enim sicut de loco aliquo intelligitur; sed mundus materialis locis quidem diversis continetur, quae omnia quantum ad immaterialia et invisibilia deorsum sunt; quo ad mundum vero comparando mundi loca, erunt utique quaedam deorsum et quaedam sursum. Ubi autem est thesaurus uniuscuiusque, ibi est et cor eius. Si itaque aliquis thesaurizet in terra, deorsum efficitur; si vero aliquis thesaurizet in caelis, fit desuper; sed et transcendens omnes caelos, in fine beatissimo invenietur. Et iterum qui circa hunc mundum est amor, facit eum qui de hoc mundo est; qui autem non diligit mundum, nec ea quae sunt in hoc mundo, non est de mundo hoc. Tamen est et aliquis alius mundus praeter hunc sensibilem mundum, in quo sunt invisibilia, cuius visum et decorem videbunt hi qui mundo sunt corde. Sed et ipse primogenitus omnis creaturae potest dici mundus, prout est summa sapientia: omnia enim in sapientia sunt facta. In ipso itaque erat totus mundus, intantum differens a mundo materiali, inquantum differt ratio totius mundi ab omni* *materia denudata a materiali mundo. Anima ergo Christi dicit ego non sum de hoc mundo: quia non conversatur in isto mundo.* Augustinus in Ioannem. *Exposuit autem dominus quid intelligi voluerit, cum dixit vos de hoc mundo estis; quia scilicet peccatores erant. Omnes autem cum peccato nati sumus, omnes vivendo ad id quod nati eramus addidimus. Tota ergo infelicitas Iudaeorum ipsa erat, non peccatum habere, sed in peccatis mori; unde subdit dixi ergo vobis, quia moriemini in peccatis vestris. Credo autem in illa multitudine quae dominum audiebat, et eos fuisse qui credituri erant; quasi in omnes autem processerat illa severissima sententia in peccato vestro moriemini; ac per hoc et illis qui credituri erant, spes erat ablata. Revocavit ergo eos ad spem, adiungens si enim non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato vestro. Ergo si credideritis quia ego sum, non moriemini in peccato vestro.* Chrysostomus. *Si enim propter hoc venit ut peccatum tollat, et aliter non contingit illud exuere nisi per lavacrum; nec continget eum qui non credit, baptizari, necesse est eum qui non credit, ex hac vita abire, veterem hominem, idest peccatum, habentem: non solum quia non credit, sed etiam quia priora peccata habens, hinc recedit.* Augustinus. *Cum autem dixit si non credideritis quia ego sum, quia nihil addidit, multum est quod commendavit: quia sic etiam et Deus Moysi dixerat: ego sum qui sum. Sed quomodo audio: ego sum qui sum, et nisi credideritis quia ego sum, quasi alia non sint? Sed prorsus qualiscumque excellentia, si mutabilis est, vera non est: non enim est ibi verum esse ubi est et non esse. Discute rerum mutationem: invenies fuit et erit; cogita Deum, invenies est, ubi tempus praeteritum esse non possit. Ut ergo tu sis, transcende tempus. Haec itaque promittens, ne moriamur in peccatis nostris, nihil aliud mihi videtur his verbis dixisse nisi credideritis quia ego sum, quam: nisi credideritis quia Deus sum. Deo gratias, quia dicit nisi credideritis; non dixit: nisi ceperitis: quis enim hoc capiat?* Origenes in Ioannem. *Manifestum est autem quod qui moritur in peccatis suis, quamvis dicat se Christo credere, tamen in veritate non credit: qui enim credit iustitiae, non iniustum facit; et credens in sapientiam, nil stultum dicit aut facit: et sic si scrutatus fueris ceteros intellectus Christi, invenies quomodo qui non credit Christo, moritur in peccatis suis. Accedens autem ad contraria eorum quae considerantur in Christo, in peccatis suis moritur.*

Lectio 6

[86062] Catena in Io., cap. 8 l. 6 Augustinus in Ioannem. *Quia dixerat supra dominus: nisi credideritis quia ego sum, moriemini in peccatis vestris, interrogant illi velut quaerentes nosse in quem deberent credere, ne in suo peccato morerentur; unde dicitur dicebant ergo ei: tu quis es? Non enim cum dixisti nisi credideritis quia ego sum, addidisti quis esses. Sciebat autem ibi quosdam esse credituros; et ideo cum dixissent tu quis es? Ut scirent quid illum credere deberent, dixit eis Iesus principium, qui et loquor vobis; non tamquam diceret: principium sum; sed tamquam diceret: principium me credite: quod in sermone Graeco evidenter apparet, ubi principium feminini generis est. Principium ergo me credite, ne moriamini in peccatis vestris: principium enim mutari non potest, in se manet, et innovat omnia. Absurdum est autem ut filium dicamus principium, et*

patrem principium non dicamus; non tamen duo principia, sicut nec duos deos: spiritus autem sanctus patris et filii est spiritus, nec pater est, nec filius. Pater tamen et filius et spiritus sanctus sunt unus Deus, unum lumen, unum principium. Addidit autem qui et loquor vobis: quia humilis propter vos factus ad ista verba descendi. Ergo credite me esse principium: quia ut hoc credatis non solum sum principium, sed et loquor vobis. Nam si principium sicuti est, ita maneret apud patrem, ut non acciperet formam servi, quomodo ei crederent, cum infirma corda intelligibile verbum sine voce sensibili audire non possent? Beda. *Sane in quibusdam exemplaribus invenitur qui et loquor vobis; sed congruentius esse probatur, si quia legatur, ut iste sit sensus: principium me esse credite, quia propter vos ad haec verba descendi.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Consideranda est amentia Iudaeorum, qui post tempus tantum et signa et doctrinam interrogant tu quis es? Quid igitur Christus? A principio loquor vobis, quasi dicat: sermones meos indigni estis audire, non solum ut dicam vobis quis ego sum: vos enim omnia tentantes loquimini; et haec omnia possem arguere, et vos punire; unde sequitur multa habeo de vobis loqui et iudicare.* Augustinus in Ioannem. *Supra dixit: ego non iudico quemquam; sed aliud est non iudico, et aliud habeo iudicare. Non iudico, dixit, ad praesens. Quod autem dicit multa habeo de vobis loqui et iudicare, iudicium futurum dicit. Ideo autem verus in iudicio ero, quia filius veracis veritas sum; unde sequitur sed qui misit me verax est. Verax est pater, non participando, sed generando veritatem. Numquid enim dicturi sumus: plus veritas quam verax? Si hoc dixerimus, filium incipiemus dicere patre maiorem.* Chrysostomus. *Dicit autem hoc, ut non aestiment quoniam tot audiens ex imbecillitate, non punit; aut quia eorum cogitationes et contumelias non novit.* Theophylactus. *Vel quia dixerat multa habeo de vobis loqui et iudicare, iudicium futuro saeculo reservans subiungit sed qui me misit, verax est; quasi dicat: etsi vos infideles estis, pater meus verax est, qui diem stabilivit in quo vobis retributio fiet.* Chrysostomus. *Vel aliter. Si in hoc me misit pater, non ut iudicem mundum, sed ut salvem mundum, verax autem est pater; convenienter nullum ego nunc iudico; sed haec loquor quae sunt ad salutem, non quae ad iudicium; unde sequitur et ego quae audivi ab eo, haec loquor in mundo.* Alcuinus. *Audisse autem a patre idem est et esse a patre: quia ab illo habet audientiam a quo habet essentiam.* Augustinus. *Dat gloriam patri aequalis filius; tamquam dicat: do gloriam ei cuius sum filius; quomodo tu superbus es adversus eum cuius es servus?* Alcuinus. *Cum autem audissent verax est qui misit me, non intellexerunt de quo diceret; unde subditur et non cognoverunt quia patrem eius dicebat Deum. Nondum enim oculos cordis apertos habebant, quibus patris et filii aequalitatem intelligerent.*

Lectio 7

[86063] Catena in Io., cap. 8 l. 7 Augustinus in Ioannem. *Cum dixisset dominus: verax est qui misit me, non intellexerunt Iudaei quod de patre illis diceret. Videbat autem ibi aliquos quos ipse noverat post passionem suam esse credituros; et ideo sequitur dixit ergo eis Iesus: cum exaltaveritis filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum. Recolite illud: ego sum qui sum, et cognoscetis quid*

sit dictum ego sum. Differo cognitionem vestram, ut impleam passionem meam. Ordine vestro cognoscetis qui sum, cum scilicet exaltaveritis filium hominis. Exaltationem autem crucis dicit, quia et ibi exaltatus est quando pependit in ligno. Hoc oportebat impleri per manus eorum qui postea fuerant credituri, quibus dicit hoc. Quare nisi ut nemo in quocumque scelere et male sibi conscius desperaret, quando videat eis donari homicidium qui occiderant Christum? Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter continua: quia multa signa faciens et docens eos non converterat, de cruce de reliquo loquitur, dicens cum exaltaveritis filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum; quasi dicat: vos aestimatis quod tunc maxime a me separati eritis quando me occideritis; ego autem dico quoniam tunc maxime scietis et gratia signorum et resurrectionis et captivitatis vestrae, quoniam ego sum Christus filius Dei, et quod non contrarior illi; propter quod subdit et a meipso nihil facio; sed sicut docuit me pater, sic loquor: per hoc enim indifferentiam substantiae manifestat, et quod nihil extra paternales intelligentias loquitur; si enim Deo contrarius essem, non tantam iram movissem contra eos qui me non audierunt.* Augustinus. *Vel aliter. Quia dixerat tunc cognoscetis quia ego sum, et ad ipsum esse pertinet tota Trinitas; ne forte subintraret error Sabellianorum, continuo subiunxit et a meipso facio nihil; quasi dicat: a meipso non sum: filius enim de patre est Deus. Quod ergo addidit sicut docuit me pater, haec loquor, nemini vestrum obrepat cogitatio carnalis. Nolite vobis quasi duos homines ante oculos ponere, et loquentem patrem ad filium, sicut facis tu quando aliqua verba dicis filio tuo. Quae enim verba fierent unico verbo? Si autem loquitur in cordibus vestris sine sono, quomodo loquitur filio suo? Incorporaliter pater locutus est filio, quia incorporaliter pater genuit filium; nec eum sic docuit quasi indoctum genuerit; sed hoc est eum docuisse, quod est scientem genuisse. Si enim simplex est natura veritatis, hoc est filio esse quod nosse. Quemadmodum ergo pater illi gignendo dedit ut esset, sic gignendo dedit ut nosset.* Chrysostomus. *Rursus ad humilius sermonem reduxit. Sequitur et qui me misit. Ne autem aestiment hoc quod dicit misit me, minorationis esse, dicit mecum est; nam hoc quidem dispensationis, hoc autem deitatis est.* Augustinus. *Et cum ambo simul sint, unus tamen est missus, alter misit: quoniam missio incarnatio est, et ipsa incarnatio filii tantum est, non et patris. Ergo inquit qui me misit; idest cuius auctoritate tamquam paterna incarnatus sum. Misit itaque pater filium, sed non recessit a filio; unde sequitur et non reliquit me solum: non enim quo misit filium, non ibi erat pater, qui dixit: caelum et terram ego impleo. Sed quare eum non dereliquit, subdit quia quae placita sunt ei facio semper; non ex quodam initio, sed sine initio, sine fine: Dei enim generatio non habet initium temporis.* Chrysostomus. *Vel aliter. Quia continuo dicebant, quoniam non ex Deo est, et quia sabbatum non custodit; contra est, quod ait quoniam quae placita sunt ei facio semper: ostendens quoniam et solvere sabbatum, placitum est ei. Multipliciter enim studet ut ostendat quod nihil facit patri contrarium. Et quia hoc humanius locutus est, subditur haec illo loquente multi crediderunt in eum: ac si diceret Evangelista: ne turberis si quid humile a Christo audieris; qui enim post tantam doctrinam nondum suasi erant, humiliora audiunt, et suadentur. Igitur crediderunt quidem, sed non ut oportebat; sed simpliciter quasi laetantes et requiescentes in verborum humilitate: et hoc ostendit Evangelista in subsequentibus sermonibus, in quibus narratur quod rursus ei iniuriabantur.*

Lectio 8

[86064] Catena in Io., cap. 8 l. 8 Augustinus in Ioannem. *Voluit dominus in profundum fundare fidem eorum qui crediderant, ut non superficie tenus crederent; et ideo dicitur dicebat ergo Iesus ad eos qui crediderunt ei Iudaeos: si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis. Per hoc quod dicit si manseritis, ostendit ea quae in eorum corde erant: sciebat enim quoniam crediderunt quidam, sed non manserunt: et magnum quid eis promittit, scilicet vere discipulos eius fieri: in quo occulte tangit quosdam qui prius ab ipso recesserant: et illi eum audierunt et crediderunt, et recesserunt, quia non permanserunt.* Augustinus de Verb. Dom. *Omnes autem nos unum magistrum habemus, et sub illo condiscipuli sumus. Nec ideo magistri sumus, quia de loco superiore loquimur: sed magister est omnium qui habitat in omnibus nobis. Ad discipulum autem parum est accedere; sed oportet manere nos in illo: et si in illo non manserimus, cademus. Breve opus, breve verbo, magnum opere, si manseritis. Quid enim est in verbis Dei manere, nisi nullis tentationibus cedere? Si labor non est, gratis accipis praemium; si labor est, attende magnum praemium. Et cognoscetis veritatem.* Augustinus in Ioannem. *Quasi dicat: quia nunc credentes estis, manendo, videntes eritis. Non enim quia cognoverunt crediderunt; sed ut cognoscerent crediderunt. Quid enim est fides, nisi credere quod non vides; veritas quod credidisti, videre? Si ergo permaneatur in eo quod creditur, pervenitur ad id quod videtur, ut scilicet contemplemur ipsam veritatem sicuti est, non per verba sonantia, sed per lucem splendentem. Veritas incommutabilis est, panis est mentis; reficit, nec deficit; mutat vescentem, non ipsa in vescentem mutatur. Ipsa autem veritas verbum Dei est: haec veritas carne induta est propter nos: latebat in carne, non ut negaretur, sed ut differretur; ut in carne pateretur, ut caro peccati redimeretur.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel cognoscetis veritatem, hoc est me: ego enim sum veritas. Iudaica quidem omnia typus erant, veritatem autem a me scitis.* Augustinus de Verb. Dom. *Forte aliquis dicet: et quid mihi prodest cognoscere veritatem? Et ideo subiungit et veritas liberabit vos; quasi dicat: si non delectat veritas, delectet libertas. Liberari enim proprie dicitur liberum fieri, quomodo sanari sanum fieri. Hoc in verbo Graeco planius est: nam in consuetudine Latina maxime in eo consuevimus audire hoc verbum, ut quicumque liberatur intelligatur pericula evadere, molestiis carere.* Theophylactus. *Sicut autem supra infidelibus ait: in peccatis vestris moriemini, sic manentibus in fide, absolutionem annuntiat peccatorum.* Augustinus de Trin. *Unde etiam veritas liberabit, nisi a morte, a corruptione, a mutabilitate? Veritas quippe immortalis, incorrupta, incommutabilis permanet. Vera autem incommutabilitas est ipsa aeternitas.* Chrysostomus. *Eorum autem qui crediderant, erat etiam increpationes sufferre; sed hi statim saeviunt. Si autem oportebat eos turbari in priori, convenientius erat ut turbarentur in hoc, scilicet quod dixit cognoscetis veritatem, ut dicerent: nunc ergo veritatem nescimus; lex igitur mendacium est, et cognitio nostra? Sed nullius horum eis cura erat; sed de mundanis rebus dolent: non enim aliam servitutem noverant nisi mundanam; unde sequitur responderunt ei Iudaei: semen Abrahae sumus, et nemini servivimus unquam; quomodo tu dicis: liberi eritis? Quasi dicant: eos qui de genere sunt Abrahae, qui sunt ingenui, non oportebat servos vocare: nunquam enim servivimus.*

Augustinus in Ioannem. *Vel hoc responderunt, non illi qui iam crediderant, sed qui in turba erant nondum credentes. Hoc autem ipsum nemini servivimus unquam, secundum huius temporis libertatem, quomodo verum dixisti? Ioseph non est venumdatus? Prophetae sancti in captivitatem non sunt ducti? O ingrati, quid est quod vobis assidue imputat Deus, quod vos de domo servitutis liberavit, si nemini servistis? Vos autem qui loquimini, quomodo solvebatis tributa Romanis, si nemini unquam servistis?* Chrysostomus. *Quia vero non ad vanam gloriam erant quae dicebantur a Christo, sed ad salutem, non voluit ostendere eos servos esse hominum, sed peccati: quae difficillima servitus est, a qua solus Deus eripere potest; unde sequitur respondit eis Iesus: amen, amen, dico vobis, quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati.* Augustinus. *Multum commendat quod sic pronuntiat: quodammodo, si dici fas est, iuratio eius est: amen quippe interpretatur verum, et tamen non est interpretatum, nec Graecus hoc interpres ausus est facere, vel Latinus. Nam hoc verbum amen Hebraeum est: non est autem interpretatum, ut honorem haberet velamento secreti: non ut esset ligatum, sed ne vilesceret nudatum. Iam quantum hoc commendatum sit, ex ipsa geminatione cognoscite. Verum dico vobis. Veritas dicit; quae utique etsi non diceret: verum dico, mentiri omnino non posset; tamen inculcat, dormientes quodammodo excitat: contemni non vult quod dicit. Omnis, inquit, Iudaeus, Graecus, dives, pauper, imperator et mendicus, si facit peccatum, servus est peccati.* Gregorius Moralium. *Quia quisquis se pravo desiderio subicit, iniquitatis domino dudum libera mentis colla supponit. Sed huic domino contradicimus, cum iniquitati, quae nos ceperat, reluctamur: cum consuetudini violenter resistimus; cum culpam poenitendo percutimus et maculas sordium lacrymis lavamus.* Gregorius Moralium. *Quanto autem aliqui liberius peragunt perversa quae volunt, tanto eius servitio obnoxius obligantur.* Augustinus. *O miserabilis servitus. Servus hominis aliquando sui domini duris imperiis fatigatus, fugiendo requiescit: servus peccati quo fugit? Secum trahit quocumque fugerit: peccatum enim quod facit intus est; voluptas transit, peccatum non transit: praeteriit quod delectabat, remansit quod pungat. Solus de peccato liberare potest qui venit sine peccato, et factus est sacrificium pro peccato; nam sequitur servus autem non manet in domo in aeternum. Ecclesia est domus, servus peccator est: multi intrant in Ecclesiam peccatores. Non ergo dixit servus non est in domo, sed non manet in domo in aeternum. Si ergo nullus ibi servus erit, quis ibi erit? Quis gloriabitur mundum se esse a peccato? Multum nos terruit; sed adiungit filius autem manet in aeternum. Ergo solus in domo sua erit Christus. An forte in hoc quod dicit filius, caput et corpus est? Non enim sine causa terruit et spem dedit; terruit, ne peccatum amaremus; spem dedit, ne de peccati absolutione diffideremus. Haec est ergo spes nostra ut a libero liberemur: ipse enim pretium dedit, non argentum, sed sanguinem suum; et propter hoc subditur si ergo filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Augustinus de Verb. Dom. *Non a barbaris, sed a Diabolo; non a corporis captivitate, sed ab animae iniquitate.* Augustinus in Ioannem. *Prima libertas est carere criminibus; sed ista inchoata est, non perfecta libertas: quia caro concupiscit adversus spiritum, ut non ea quae vultis faciatis. Libertas autem plena atque perfecta est quando nullae erunt inimicitiae, quando novissima inimica mors destruetur.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Quia dixerat qui facit peccatum, servus est peccati, ne praecurrant et dicant: immolationes habemus, illae nos eripere possunt; propterea induxit servus non manet in domo in aeternum. Filius manet in aeternum. Domus mentionem facit, patris principatum domum nominans, ostendens ex* *translatione humanorum, quoniam sicut dominus in domo, ita ipse omnium potestatem habet: hoc enim quod dicit non manet, significat: non habet potestatem donandi; sed filius, qui est dominus domus, habet. Et ideo sacerdotes veteris legis non habebant potestatem per sacramenta legalia peccata dimittere: omnes enim peccaverunt, etiam sacerdotes, qui pro seipsis, ut dicit apostolus, necesse habebant sacrificia offerre; sed filius hanc habet potestatem; unde concludit si ergo filius vos liberaverit, vere liberi eritis: ostendens quod mundana libertas, de qua gloriabantur, non est vera libertas.* Augustinus. *Noli ergo libertate abuti ad libere peccandum; sed utere ad non peccandum: erit enim voluntas tua libera, si fuerit pia; eris liber, si fueris servus iustitiae.*

Lectio 9

[86065] Catena in Io., cap. 8 l. 9 Augustinus in Ioannem. *Iudaei se liberos dixerant, quia semen erant Abrahae. Quid ergo dominus ad hoc responderit subditur scio quia filii Abrahae estis; quasi dicat: agnosco vos quia filii estis Abrahae carnis origine, non cordis fide; et ideo subdit sed quaeritis me interficere.* Chrysostomus in Ioannem. *Hoc enim addidit ut non dicant: peccatum non habemus. Dimittens enim omnem eorum vitam redarguere, hoc quod prae manibus erat, quod adhuc agere volebant, ducit in medium. Paulatim enim eos a cognatione illa removit, erudiens in hoc non magna sapere. Sicut enim libertas et servitus est ab operibus, ita et cognatio. Sed ne dicerent: hoc iuste agimus, subiungit causam, dicens quia sermo meus non capit in vobis.* Augustinus. *Idest, non capit cor vestrum, quia non recipitur a corde vestro. Sic est enim sermo Dei fidelibus tamquam pisci hamus: tunc capit quando capitur; nec fit iniuria illis qui capiuntur: ad salutem quippe, non ad perniciem capiuntur.* Chrysostomus. *Et non dixit: non capitis meum sermonem; sed non capit meus sermo in vobis, altitudinem suorum dogmatum ostendens. Sed possent dicere: quid si a teipso loqueris? Propter hoc inducit subdens ego quod vidi apud patrem meum, loquor: non enim solum eamdem substantiam, sed eamdem veritatem habeo patris.* Augustinus. *Dominus autem patrem suum Deum vult intelligi; quasi dicat: veritatem vidi, veritatem loquor, quia veritas sum. Si ergo dominus veritatem loquitur quam vidit apud patrem, se vidit, se loquitur, quia ipse est veritas patris.* Origenes in Ioannem. *Manifestat autem haec auctoritas salvatorem fuisse visorem eorum quae sunt apud patrem; cum tamen homines, quibus revelatio fit, visores non sint.* Theophylactus. *Cum vero audis quod vidi loquor, nequaquam corporalem visionem intelligas, sed naturalem notitiam veram et approbatam. Sicut enim oculi videntes, integre aliquid et vere prospiciunt, nec falluntur; sic ego veraciter ea loquor quae cognovi a patre meo. Sequitur et vos quod vidistis apud patrem vestrum facitis.* Origenes. *Adhuc non nominat patrem ipsorum. Paulo superius Abraham commemoravit; sed dicturus est alterum patrem eorum, scilicet Diabolum, cuius filii erant, inquantum mali erant, non inquantum homines erant. Malum ergo quod faciunt, dominus eis obiurgat et corripit.* Chrysostomus. *Alia littera habet: et vos quae vidistis apud patrem vestrum, facite; quasi dicat: sicut ego verbis et veritate ostendo patrem, ita et vos a rebus ostendite Abraham.* Origenes. *Item alia littera habet: et vos quae audistis a patre, facite. Audierant enim a patre ea quae in lege et prophetis scripta sunt.*

Qui autem hoc verbo contra eos qui alterius opinionis sunt, fuerit usus, ostendit quod non alius Deus est qui legem dedit et prophetas, et Christi pater. Quaeramus etiam ab inferentibus duas naturas, dicentes: a patre quidem audivisse alienos, inconveniens est. Si autem proprii salvatoris erant, et beatae naturae, qualiter quaerebant illum occidere, et salvatoris sermonem non capiebant? Illi autem longe molestius acceperunt quam protulerit dominus, quis eorum esset pater: nam eum qui multarum gentium pater est, fatentur sui fore patrem; unde sequitur responderunt et dixerunt: pater noster Abraham est. Augustinus. *Quasi dicant: quid tu dicturus es contra Abraham? Videbantur enim eum provocare ut aliquid mali diceret de Abraham, et esset eis occasio faciendi quod cogitabant.* Origenes. *Sed et hoc ipsum salvator interimit tamquam falso dictum; unde subditur dicit eis Iesus: si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite.* Augustinus. *Et tamen superius ait: scio quia filii Abrahae estis; unde non negavit eorum originem, sed facta condemnat. Caro eorum ex illo erat, sed vita non erat.* Origenes. *Vel dicendum, quod supra in Graeco habetur: scio quod semen Abrahae estis. Ut ergo haec pateant, videamus primo corporalis seminis et filii differentiam. Manifestum enim est quod semen in seipso habet rationes eius cuius est semen, adhuc manentes et pausantes; filius vero, transmutato semine, et agente in appositam sibi materiam a muliere, per superinducta nutrimenta similitudinem accipit generantis: et quantum ad corporalia si aliquis est filius alicuius, subsistit ex semine; si vero aliquod est semen, non omnino filius efficitur. Quoniam autem ex operibus iudicantur aliqui semen Abrahae, videndum est ne forte ex aliquibus seminalibus rationibus, infusis quibusdam animabus, oporteat imaginari eos qui semen sunt Abrahae. Non omnes igitur homines semen sunt Abrahae: neque enim omnes habent huiusmodi rationes consitas in eorum animabus. Oportet igitur eum qui Abrahae semen est, eius fieri per similitudinem et filium. Possibile vero est ex negligentia et otio destruere hoc quod est eius semen. Hi autem ad quos sermo erat, adhuc in spe erant: unde sciebat Iesus quod adhuc semen erant Abrahae, et nondum peremerant possibilitatem fiendi filii Abrahae: propter quod eis dicit si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite. Si autem super hoc quod erant semen Abrahae, ad augmentum magnitudinis adolevissent, verbum Iesu caperent. Sed quia non accesserant ad hoc quod essent filii, verbum non capiunt, sed interficere volunt verbum, et quasi confringere, non capientes magnitudinem eius. Si igitur aliquis vestrum semen est Abrahae, et adhuc verbum Dei non capit, non quaerat interficere verbum; sed transmutet se ad hoc quod sit filius Abrahae, et tunc poterit capere filium Dei. Quidam autem unum ex operibus eligunt Abrahae, illud scilicet: credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. Ut autem concedatur eis quod fides sit opus, cur non dictum est singulariter: opus Abrahae facite, sed pluraliter? Puto enim quod hoc dictum aequipollet ei quod est: cuncta opera Abrahae facite; ut tamen ex historia Abrahae allegorice sumpta opera eius spiritualiter prosequamur. Neque enim oportet eum qui vult esse filius Abrahae, adire ancillarum coniugia, nec post obitum coniugis in senectute aliam ducere coniugem. Sequitur nunc autem quaeritis me interficere, hominem qui veritatem locutus sum vobis.* Chrysostomus. *Hanc scilicet veritatem, quod est patri aequalis; propter hoc enim Iudaei quaerebant eum interficere. Et ut ostendat quod hoc non est contrarium patri, subdit quam audivi a Deo.* Alcuinus. *Quia ipse qui est veritas, a Deo patre genitus erat: audire enim nihil aliud est quam esse a patre.* Origenes. *Occidere me, inquit, hominem. Interim non dico filium Dei; non dico verbum, quia non moritur verbum; hoc dico, quod videtis, quia quod videtis potestis occidere, et quem non* *videtis, offendere. Sequitur hoc Abraham non fecit.* Alcuinus. *Quasi dicat: in hoc probatis vos non esse filios Abrahae, quia facitis opera contraria operibus Abrahae.* Origenes. *Sed diceret ad hoc quidam, quoniam superflue dictum est hoc, quod non fecerit Abraham quod suis temporibus non contingebat fieri: non enim in suis diebus natus erat Christus. Sed dicendum, quod in temporibus Abrahae natus fuerat homo, qui quam audierat a domino veritatem, dicebat; non tamen quaesitus est ab Abraham, ut eum occideret. Et scias quod spiritualis adventus Iesu nullo tempore defuit sanctis. Ex hoc igitur comprehendo, omnem hominem, qui post regenerationem et ceteras apud se factas divinitus gratias, peccat, denuo crucifigere Dei filium propriis reatibus, in quos rediit; sed hoc Abraham non fecit. Sequitur vos facitis opera patris vestri.* Augustinus. *Adhuc non dicit quis est iste pater eorum.* Chrysostomus. *Dicit autem hoc dominus, volens eis auferre superfluam gloriam de cognatione, et suadere eis ut non ultra spem salutis habeant in cognatione naturali, sed in ea quae est secundum adoptionem: hoc enim eos prohibebat venire ad Christum, quia aestimabant cognationem Abrahae sibi sufficere ad salutem.*

Lectio 10

[86066] Catena in Io., cap. 8 l. 10 Augustinus in Ioannem. *Coeperant Iudaei utrumque cognoscere: quia non de carnis generatione loqueretur dominus, sed de vitae institutione. Consuetudo autem Scripturarum est fornicationem spiritualiter appellare, cum diis multis et falsis anima tamquam prostituta subicitur; unde dicitur dixerunt itaque ei: nos ex fornicatione non sumus nati, unum patrem habemus Deum.* Theophylactus. *Quasi responderent, quod Dei quaererent ultionem; et ideo adversus eum consiliarentur.* Origenes in Ioannem. *Vel aliter. Quia redarguti sunt non esse filii Abrahae, atrocius respondent, latenter designantes, ex adulterio productum fore salvatorem. Sed magis mihi videtur quod conrixando responderunt. Cum enim prius dixissent: pater noster Abraham est, et audissent: si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite, fatentur se habere maiorem patrem quam Abraham, scilicet Deum, et non ex fornicatione sumpsisse exordium. Non enim ex sponsa, sed ex meretrice, seu materia, Daemon, qui nihil facit ex se, producit eos qui carnalibus usi inhaerent materiae.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed quid dicitis vos? Patrem habetis Deum, et Christum incusatis haec dicentem? Et nimirum ex fornicatione multi eorum nati erant; etenim illicitas commixtiones faciebant; non tamen hoc redarguit; sed instat, ut ostendat quod non sunt ex Deo; unde sequitur dixit ergo eis Iesus: si Deus pater vester esset, diligeretis utique me: ego enim ex Deo processi et veni.* Hilarius de Trin. *Religiosi nominis assumptionem Dei filius in his qui se Dei filios confitentes, patrem sibi Deum dicerent, non improbavit; sed temerariam Iudaeorum usurpationem patrem sibi Deum praesumentium, per id quod se non diligerent, obiurgat. Non utique dici potest idipsum esse ex Deo exire, quod venisse. Sed cum ab his qui sibi Deum patrem dicerent, idcirco se diligendum ait, quia ex Deo exiisset; causam dilectionis ex causa docuit esse nascendi. Exiisse enim ad incorporalis nativitatis retulit nomen: quia religio profitendi sibi patrem Deum, ex dilectione Christi, qui ex eo genitus est, merenda sit. Nec enim in Deum patrem fit*

religiosus qui non diligit filium, cum diligendi filii non alia causa sit quam quod ex Deo sit. Ex Deo igitur filius est, non adventu, sed nativitate. Dilectio autem in patrem hinc erit omnis, si filius ex eo esse credatur. Augustinus. *Sic ergo, quod de Deo processit verbum, aeterna processio est: ab illo enim processit ut verbum patris, et venit ad nos, quia verbum caro factum est. Adventus eius, humanitas eius; mansio eius, divinitas eius. Dicitis Deum patrem, cognoscite me vel fratrem.* Hilarius. *Non esse autem a se sibi originem docuit, cum subdit neque enim a meipso veni, sed ille me misit.* Origenes. *Haec arbitror dici propter quosdam per se venientes, et non missos a patre, de quibus in Ieremia dicitur: non mittebam eos, et ipsi currebant. Quoniam autem qui duas naturas ingerunt, utuntur hoc verbo, obiciendum est contra illos. Paulus enim odiebat Iesum cum persequeretur Ecclesiam Dei; unde dominus ad eum: quare me persequeris? Si ergo verum est quod hic dicitur si Deus pater vester esset, diligeretis me, palam est quoniam et recte convertitur: si non diligeretis, nequaquam Deus pater vester esset. Paulus autem aliquo tempore non diligebat Iesum: fuit ergo tempus quo Deus pater Pauli non extitit. Non igitur natura Paulus Dei filius fuit, sed postmodum Dei filius factus est. Quando vero Deus alicuius fit pater, nisi quando mandata eius custodit?* Chrysostomus. *Quia vero semper quaerebant dicentes: quid est hoc quod dicit: quo ego vado, vos non potestis venire? Propterea subdit quare loquelam meam non cognoscitis? Quia non potestis audire sermonem meum.* Augustinus in Ioannem. *Ideo autem audire non poterant, quia corrigi credendo nolebant.* Chrysostomus. *Primo igitur captanda est virtus quae verbum divinum exaudiat, ut deinceps validi sistamus ad percipiendam totam locutionem Iesu: quoniam quamdiu quis curatus non est in auditu proprio, a verbo quod dicit surdo: aperiaris, auditu percipere nequit.*

Lectio 11

[86067] Catena in Io., cap. 8 l. 11 Chrysostomus in Ioannem. *Exclusit Iudaeos dominus a cognatione Abraham; et quia maiora ausi sunt, ut scilicet patrem suum Deum dicerent, de reliquo percutit eos, dicens vos ex patre Diabolo estis.* Augustinus in Ioannem. *Hic iam cavenda est haeresis Manichaeorum, quae dicit esse quamdam naturam mali, et gentem quamdam tenebrarum cum principibus suis, unde Diabolus originem ducit; et hinc dicunt ducere originem carnem nostram; et secundum hoc putant dictum a domino vos ex patre Diabolo estis: quod essent illi velut natura mali, ducentes originem de gente contraria tenebrarum.* Origenes in Ioannem. *In hoc autem simile videntur incurrisse ei qui diceret alteram esse oculi videntis substantiam et alteram caligantis vel se avertentis: quemadmodum enim in his non differt substantia, sed quaedam contingit causa quae facit caligare; sic substantia eadem est, sive recipiat rationem, sive non.* Augustinus. *Iudaei ergo filii erant Diaboli imitando, non nascendo; unde sequitur et desideria patris vestri vultis facere. Ecce unde filii estis, quia talia desideratis, non quia de illo nati estis: quaeritis enim me occidere, hominem qui veritatem vobis dico: et ille invidit homini et occidit; unde sequitur ille homicida erat ab initio: utique in primo homine, in quo potuit fieri homicidium: non enim posset occidi homo, nisi prius fieret homo. Non ferro accinctus Diabolus ad hominem venit; verbum malum seminavit*

et occidit. Noli ergo putare non esse homicidium quando fratri tuo mala persuades. Vos autem ideo saevitis in carnem, quia non potestis in mentem. Origenes in Ioannem. *Perpende autem, quod non propter aliquem singulariter tantum, sed pro toto genere quod peremit, inquantum in Adam cuncti moriuntur, et vere, dictus est ab initio homicida.* Chrysostomus. *Et non dixit: opera, sed desideria eius facitis, ostendens quoniam vehementer et ille et ipsi ab occisionibus possidentur: et quia continue eum accusabant quod non est a Deo, insinuat occulte quod hoc etiam eis ex Diabolo est; unde sequitur et in veritate non stetit.* Augustinus de Civ. Dei. *Forte autem aliquis dicet, quod ab initio suae conditionis in veritate non steterit; et ideo numquam beatus cum sanctis Angelis fuerit, suo recusans esse subditus creatori, ac per hoc falsus et fallax, quia pia subiectione noluit tenere quod naturae est, affectans per superbam elationem simulare quod non est. Huic sententiae quisquis acquiescit, non cum Manichaeis sapit, ut suam quamdam propriam, tamquam ex adverso quodam principio, Diabolus habeat naturam mali; qui tanta vanitate desipiunt, ut non attendant non dixisse dominum: a veritate alienus fuit; sed in veritate non stetit; ubi a veritate lapsum intelligi voluit. Illud etiam quod ait Ioannes: ab initio Diabolus peccat, hoc intelligunt, si naturale est, nullo modo esse peccatum. Sed quid respondetur propheticis testimoniis? Sive quod ait Isaias sub figurata persona principis Babyloniae Diabolum notans: quomodo cecidit Lucifer, qui mane oriebatur? Sive quod Ezechiel: in deliciis Paradisi Dei fuisti: quae si aliter convenientius intelligi nequeunt, oportet ut quod dictum est, in veritate non stetit, sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit; et illud quod ab initio Diabolus peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati: coepit enim in ipso peccatum, et ipse initium peccati fuit.* Origenes. *Est autem uniforme quidem in veritate morari: varium autem ac multiforme, non morari in ea: quibusdam, ut ita dicam, trementibus gressibus et nitentibus sistere in eo, non tamen obtinere valentibus; quibusdam vero non passis illud, sed in periculo consistentibus, secundum illud: mihi autem paulisper commoti sunt pedes, et ceteris ab ea cadentibus. Causa igitur cur Diabolus veritatem non colat, subditur quia veritas non est in eo: scilicet quod vana suspicatur et seductus est ipse a seipso: in hoc deterior, quod illi quidem ab eo falluntur, is autem sibi ipsi deceptionis auctor existit. Sed oportet investigare quomodo dicitur, quod veritas in ipso non est: utrum quia nullam unquam veram habet doctrinam, sed cuncta quae opinatur, falsa sunt; vel quia Christi particeps non est, qui dixit: ego sum veritas. Impossibile autem est aliquam rationalem substantiam de cunctis opinari falso, et de nullo vel exiliter rectitudinem conspicere. Diabolus igitur saltem id vere capit dogma, considerando de se quod rationalis est. Non igitur eius natura consistit ex contrario veritatis, idest ex errore et ignavia: nunquam enim veritatem cognoscere posset.* Augustinus de Civ. Dei. *Vel cum dicit quia veritas in eo non est, subiecit indicium, quasi quaesissemus unde ostendatur quod in veritate non steterit, atque quia veritas non est in eo. Esset autem in eo, si in ipsa stetisset. Sequitur cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius.* Augustinus in Ioannem. *In his verbis quidam Diabolum putaverunt patrem habere, et quaesierunt quis esset Diaboli pater. Hic est error Manichaeorum. Diabolum autem dominus dixit patrem mendacii: non enim omnis qui mentitur, pater mendacii sui est: si enim ab alio mendacium accepisti et dixisti, tu quidem mentitus es, sed pater mendacii non es. Ille vero, quia non aliunde accepit mendacium, quo mendacio tamquam veneno serpens hominem occideret, pater est mendacii, sicut Deus pater* *est veritatis.* Theophylactus. *Is enim et Deum apud homines criminatus est, ad Evam dicens: quoniam invidens vobis, lignum inhibuit: et apud Deum quondam criminatus est homines, ut cum dixit: an gratis colit Iob dominum?* Origenes. *Attende tamen, quod hoc nomen mendax dicitur tam de Diabolo, qui mendacium genuit, sicut hic dicitur quia mendax est, quam de homine, secundum illud: omnis homo mendax. Nam si quis mendax non est, huiusmodi non est homo tantum; ita quod ei et similibus dici potest: ego dixi: dii estis. Unde, cum aliquis loquitur mendacium, de propriis loquitur. Spiritus autem sanctus loquitur a verbo veritatis et sapientiae, secundum illud: de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Vel aliter. Diabolus non speciale nomen est, sed commune. In quocumque enim opera Diaboli fuerint inventa, Diabolus est appellandus: operis enim nomen est, non naturae. Itaque hoc in loco patrem Iudaeorum Cain significat, cuius imitatores volentes esse Iudaei, salvatorem peremerunt; ab ipso enim forma data est fratricidii, quem dixit mendacium de propriis loqui, ut ostenderet unumquemque non nisi propria voluntate peccare. Sed quia Cain imitator Diaboli est, patrem eius Diabolum dixit, cuius opera secutus est.* Alcuinus. *Sed quia dominus veritas est et filius veracis Dei, veritatem dicit; sed Iudaei, qui filii erant Diaboli, aversi erant a veritate; et hoc est quod sequitur ego autem quia veritatem dico vobis, non creditis mihi.* Origenes in Ioannem. *Sed quomodo hoc dicitur Iudaeis, qui in eum crediderant? Sed considera, quod potest aliquis secundum aliquam intentionem credere, secundum aliam vero non credere: sicut qui credunt in unum qui sub Pontio Pilato crucifixus est, non autem credunt in natum de Maria virgine, in eumdem credunt et non credunt. Sic igitur hi ad quos loquebatur credebant in eum, secundum quod videbatur signorum factor, non credebant autem his quae profunde ab eo dicebantur.* Chrysostomus in Ioannem. *Quia igitur inimici estis veritatis, in nullo me incusantes vultis me interficere; et ideo subditur quis ex vobis arguet me de peccato?* Theophylactus. *Quasi dicat: si Dei filii estis, utique peccantes debetis habere odio. Si ergo me quoque, quem exosum habetis, non potestis arguere de peccato; manifestum est quod propter veritatem me odio habetis; quoniam scilicet dicebat se filium Dei.* Origenes in Ioannem. *Habet autem hoc verbum Christi magnam fiduciam; cum nullus hominum fiducialiter hoc dicere potuerit nisi solus dominus noster, qui peccatum non fecit.* Gregorius in Evang. *Pensate autem mansuetudinem Dei. Non dedignatur ex ratione ostendere se peccatorem non esse, qui ex virtute divinitatis poterat peccatores iustificare; unde subdit qui est ex Deo, verba Dei audit: propterea vos non audistis, quia ex Deo non estis.* Augustinus in Ioannem. *Noli attendere naturam, sed vitium. Sunt isti ex Deo, et non sunt ex Deo: natura ex Deo, vitium non ex Deo. Eis autem hoc dictum est qui non solum peccato vitiosi erant, nam hoc commune erat omnibus, sed etiam praecogniti quod non erant credituri ea fide qua possent a peccatorum obligatione liberari.* Gregorius. *Interroget se ergo unusquisque, si verba Dei aure cordis percipit, et intelliget unde sit. Nam sunt nonnulli qui praecepta Dei nec aure corporis percipere dignantur; et sunt nonnulli qui haec quidem corporis aure percipiunt, sed nullo ea mentis desiderio complectuntur; et sunt nonnulli qui libenter verba Dei suscipiunt, ita ut etiam in fletibus compungantur; sed post lacrymarum tempus ad iniquitatem redeunt; hi profecto verba Dei non audiunt, quia haec exercere in opere contemnunt.*

Lectio 12

[86068] Catena in Io., cap. 8 l. 12 Chrysostomus in Ioannem. *Cum aliquid altum dominus diceret, hoc apud Iudaeos, qui valde insensibiles erant, insania videbatur, ut ex eorum responsione colligitur; dicitur enim responderunt ergo Iudaei, et dixerunt ei: nonne bene dicimus nos, quia Samaritanus es tu, et Daemonium habes?* Origenes in Ioannem. *Sed dignum est quaerere quomodo, cum Samaritani saecula futura denegent, nec animae durabilitatem acceptent, ausi sunt Samaritanum dicere salvatorem, qui de resurrectione et iudicio tot et tanta edocuit. Sed forsan velut improperantes illi hoc dicunt, dum quae sentiunt ipsi non docet.* Alcuinus. *Samaritani enim gens odiosa Israelitico populo, decem tribubus in captivitatem ductis, terram eorum possidebant.* Origenes. *Convenit quoque quod aliqui de eo arbitrentur quod secundum Samaritanos sentiret, ut nihil post obitum reservetur hominibus, sed ficte ad placendum Iudaeis, de resurrectione et aeterna vita tractaret. Daemonium vero illum habere dicebant propter eius sermones transcendentes capacitatem humanam, quibus Deum patrem suum asserebat, et se de caelo descendisse, et cetera huiusmodi; vel propter suspicionem eorum, quia plures in Beelzebub principe Daemoniorum opinabantur ipsum eicere Daemones.* Theophylactus. *Vel Samaritanum illum dicebant, tamquam ritus Hebraicos dissolventem, utpote sabbati; Samaritani enim non perfecte iudaizabant. Ex hoc vero quod eorum cogitationes revelabat, Daemonium ipsum habere suspicabantur. Quando vero eum Samaritanum dixerunt, nusquam Evangelista dicit: ex quo palam est quod multa praetermiserunt Evangelistae.* Gregorius in Evang. *Ecce iniuriam suspiciens Deus, non contumeliosa verba respondet; sequitur enim respondit Iesus, et dixit: ego Daemonium non habeo. Ex qua re quid nobis innuitur, nisi ut eo tempore cum a proximis ex falsitate contumelias accipimus, eorum etiam vera taceamus mala, ne ministerium iustae correptionis in arma vertatur furoris?* Chrysostomus. *Et attendendum, quod ubi eos docere oportebat et eorum superbiam subtrahere, asper erat: ubi vero exprobratum eum oportebat sufferre, multa mansuetudine utebatur; erudiens nos, quae quidem ad Deum vindicare, quae vero ad nos despicere.* Augustinus in Ioannem. *Et ut homo prius eius imitetur patientiam, ut perveniat ad potentiam. Sed quamvis maledictus maledicta non redderet, pertinuit tamen ad eum negare. Duo autem sibi fuerant obiecta: Samaritanus es, et Daemonium habes. Non dixit: non sum Samaritanus; Samaritanus enim interpretatur custos; noverat autem ille se nostrum esse custodem; non enim pertinuit ad eum ut redimeremur, et non pertinet ut servemur. Denique ipse est Samaritanus, qui accessit ad saucium, et misericordiam impendit.* Origenes.

Aliter quoque dominus magis quam Paulus omnibus omnia fieri voluit, ut omnes nanciscatur; et ideo se non negavit esse Samaritanum. Aestimo autem solius Iesu fore vocem ego Daemonium non habeo etc., sicut et illud: venit princeps mundi huius, et in me non habet quidquam; quia etiam quae delictorum reputata sunt

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

minima, Daemonibus adaptantur. Augustinus. *Deinde post tale convicium hoc solum dixit de gloria sua: sed honorifico patrem meum; quasi dicat: ne vobis arrogans videar, habeo quem honorificem.* Theophylactus. *Honorificavit autem patrem, ulciscens eum, et non tolerans homicidas et mendaces se Dei veraces filios appellare.* Origenes. *Solus autem Christus verissime veneratus est patrem: nullus enim honorans quidquam ex his quae non honorantur a Deo, honorat Deum.* Gregorius. *Sed quia quisquis Dei zelo utitur, a pravis hominibus dehonestatur, in semetipso nobis dominus patientiae praebuit exemplum, qui ait et vos inhonorastis me.* Augustinus. *Quasi dicat: ego facio quod debeo, vos non facitis quod debetis.* Origenes. *Non autem illis solum hoc dictum est, sed et omnibus iniuste agentibus qui iniuriam inferunt Christo, qui est iustitia; et inferentibus contumeliam sapientiae, eo quod Christus est sapientia, et similiter de aliis huiusmodi.* Gregorius. *Sed quid nobis contra iniurias faciendum sit, suo exemplo nos admonet, cum subiungit ego autem gloriam meam non quaero: est qui quaerat et iudicet.* Chrysostomus in Ioannem. *Quasi dicat: ex honore quem ad patrem habeo, haec locutus sum vobis, et propter hoc dehonoratis me; sed nulla est mihi cura huius contumeliae: illi enim noxas debetis propter quem haec audio.* Origenes in Ioannem. *Quaerit autem Deus gloriam Christi in quolibet suscipientium illum, quam quidem reperiret in operantibus secundum insitas virtutis causas. Cum autem non repererit, punit illos in quibus non reperit gloriam filii sui; unde dicit est qui quaerat, et iudicet.* Augustinus in Ioannem. *Quem autem vult intelligi nisi patrem? Quomodo ergo alio loco dicit: pater non iudicat quemquam; sed omne iudicium dedit filio? Sed videte, quod iudicium quandoque pro damnatione accipitur: hic autem secundum discretionem positum est; quasi dicat: est pater qui gloriam meam a vestra discernat: vos enim secundum hoc saeculum gloriamini, ego non secundum hoc saeculum. Discernit etiam gloriam filii sui a gloria omnium hominum: non enim quia homo factus est, iam comparandus est nobis. Nos homines cum peccato, ille sine peccato, et hoc secundum ipsam formam servi; nam illud quis digne loquatur: in principio erat verbum?* Augustinus. *Vel aliter. Si vere dictum est a salvatore: omnia mea tua sunt, palam est quoniam et ipsum iudicium filii, patris est.* Gregorius in Evang. *Cum vero malorum perversitas crescit, non solum frangi praedicatio non debet, sed etiam augeri; unde dominus postquam Daemonium habere dictus est, praedicationis suae beneficia largius impendit, dicens: amen, amen, dico vobis: si quis sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum.* Augustinus. *Videbit dictum est pro eo quod est experietur. Cum ergo* *morituris moriturus loqueretur, quid sibi vult quod ait qui sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum, nisi quia videbit aliam mortem, de qua nos liberare venerat, mortem aeternam, mortem damnationis cum Diabolo et Angelis eius? Ipsa est vera mors, nam ista migratio est.* Origenes. *Sic igitur intelligendum est si quis sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum, ac si diceret: si quis lucem meam custodierit, tenebras non videbit. Quod autem dicit in aeternum, communiter est sumendum, ut sit talis intellectus: si quis sermonem meum servaverit in aeternum, mortem non videbit in aeternum: quia eousque non videt aliquis mortem, quousque Iesu verbum custodit. Cum vero quis torpens in observantia sermonis, et circa sui custodiam negligens factus, eum cessat custodire, subinde mortem videt, non apud alium quam apud seipsum. Sic igitur a salvatore instructi, prophetae quaerenti: quis est homo qui vivet, et non videbit mortem? Respondere possumus: qui custodit verbum Christi.* Chrysostomus. *Servaverit autem dicit non solum fide, sed etiam per vitam puram. Simul autem et occulte insinuat quoniam nihil possunt ei facere. Si enim qui sermonem eius servabit, non morietur in aeternum, multo magis et ipse non potest mori.*

Lectio 13

[86069] Catena in Io., cap. 8 l. 13 Gregorius in Evang. *Sicut bonis necesse est ut meliores etiam per contumelias existant, ita semper reprobi de beneficio peiores fiunt: nam accepta praedicatione, iterum Iudaei blasphemant; dicitur enim dixerunt ergo Iudaei: nunc cognovimus quia Daemonium habes.* Origenes in Ioannem. *Hi qui sacris Scripturis credunt, comprehendunt quod quae praeter rectam rationem ab hominibus exercentur, non praeter Daemones fiunt. Sic igitur Iudaei virtute Daemonis putabant Iesum dixisse: si quis sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum. Hoc autem passi sunt quia Dei virtutem non perspexerunt: nam hic de morte quadam inimica rationi, qua pereunt delinquentes, hoc fassus est; hi vero de communi morte coniectantes esse quod dicitur, increpant dicentem, quasi defuncto Abraham et prophetis; unde subditur Abraham mortuus est et prophetae, et tu dicis: si quis sermonem meum servaverit, mortem non gustabit in aeternum. Cum aliqua differentia sit inter mortem gustare et videre, pro eo quod mortem non videbit, mortem non gustabit protulerunt, velut incauti auditores confundentes dominicum sermonem. Sicut enim dominus inquantum panis vivus est, gustabilis est; in eo vero quod est sapientia, est visibilis pulchritudinis: sic etiam adversaria eius mors et gustabilis est et visibilis. Cum ergo quis steterit per Iesum in intellectuali loco, mortem non gustabit, si statum servat, secundum illud Matth. 16, 28: sunt de hic stantibus qui non gustabunt mortem. Cum autem aliquis sermonem Christi acceperit et custodierit, mortem non videbit.* Chrysostomus in Ioannem. *Rursus autem ex inani gloria ad cognationem confugiunt; unde sequitur numquid tu maior es patre nostro Abraham, qui mortuus est? Poterant etiam dicere: numquid tu maior es Deo, cuius sermonem qui audierunt mortui sunt? Sed non dicunt hoc, quia etiam quam Abraham minorem eum aestimabant.* Origenes. *Non enim discernunt, quia non solum Abraham, sed etiam quolibet*

nato ex muliere, qui natus est ex virgine maior est. Nec verum dicebant Iudaei Abraham mortuus est: audivit enim verbum Christi, atque servavit. Et huiusmodi simile dices de prophetis, de quibus subdunt et prophetae mortui sunt: nam et verbum filii Dei custodierunt, cum verbum domini factum fuerit ad Osee, vel Isaiam, vel Ieremiam; quod si quis alius custodivit, ipsi prophetae custodierunt. Mendacium ergo dicunt et in hoc: scimus quia Daemonium habes, et in hoc: Abraham mortuus est et prophetae. Gregorius. *Quia enim aeternae morti inhaeserant, et eamdem mortem cui inhaeserant, non videbant, cum solam mortem carnis aspicerent, in veritatis sermone caligabant. Subdunt autem quem teipsum facis?* Theophylactus. *Quasi dicant: tu, qui nulla cura dignus es, carpentarii filius de Galilaea, tibi subripis gloriam.* Beda. *Quem teipsum facis? Hoc est, cuius meriti cuiusve dignitatis vis credi? Abraham tamen mortuus erat corpore, anima autem vivebat. Maior autem est mors animae in aeternum victurae, quam corporis quandoque morituri.* Origenes. *Caecutientium autem fuit haec prolatio: quoniam non se fecit Iesus id quod est, sed ex patre recepit; unde sequitur respondit Iesus: si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est.* Chrysostomus in Ioannem. *Hoc quantum ad eorum suspicionem dixit, sicut et supra: testimonium meum non est verum, si testimonium perhibeo de meipso.* Beda. *His autem verbis nihil esse ostendit gloriam vitae praesentis.* Augustinus in Ioannem. *Dixit autem hoc propter illud quod dixerant quem teipsum facis? Refert enim gloriam suam ad patrem, de quo est; unde subdit est pater meus qui glorificat me. De isto verbo calumniantur Ariani fidei nostrae, et dicunt: ecce maior est pater, quia glorificat filium. Haeretici, non legistis et ipsum filium dicentem, quod glorificet patrem suum?* Alcuinus. *Glorificavit autem pater filium, cum tempore Baptismi et in monte, et tempore passionis coram turbis vox facta est ad eum, et post passionem eum resuscitavit, et collocavit eum ad dexteram suae maiestatis.* Chrysostomus. *Addidit autem quem vos dicitis quia Deus vester est: volebat enim ostendere quoniam non solum patrem eum nesciebant, sed neque Deum.* Theophylactus. *Nam si vere patrem cognoscerent, filium eius venerarentur. Deum etiam contemnunt, qui homicidium in lege prohibuit, adversus Christum clamantes; unde subdit et non cognovistis eum.* Alcuinus. *Quasi dicat: vos carnaliter illum Deum vestrum vocatis; pro temporalibus ei servitis: et non cognovistis eum, sicut intelligendus est; spiritualiter ei servire nescitis.* Augustinus. *Quidam haeretici dicunt Deum annuntiatum in veteri testamento non esse patrem Christi, sed nescio quem principem malorum Angelorum. Contra ipsos ergo dicit patrem suum quem illi dicebant Deum suum, et non cognoverunt: si enim ipsum cognovissent, eius filium recepissent. De se autem subdit ego autem novi eum. Secundum carnem iudicantibus potuit et hic arrogans videri; sed arrogantia non ita caveatur ut veritas relinquatur; propter quod subdit et si dixero quia non scio eum, ero similis vobis mendax.* Chrysostomus. *Quasi dicat: sicut vos dicentes scire eum, mentimini, ita ego si dixero me nescire. Sed maxima demonstratio est, quod ab illo sit missus, hoc quod sequitur sed scio eum.* Theophylactus. *Naturaliter ipsius cognitionem obtinens; qualis enim ego sum, talis et pater, quoniam ego meipsum cognosco, et illum cognosco. Praebet autem indicium quod ipsum cognoscat cum subdit et sermonem eius servo, sermonem mandata nuncupans. Quidam autem sic intelligunt hoc quod dicitur sermonem eius servo: idest rationem substantiae eius: eadem enim est ratio substantiae patris et filii: ideoque patrem cognosco: nam et pro quoniam sumitur, ut sit sensus: quoniam eius sermonem servo.* Augustinus. *Sermonem etiam patris tamquam filius loquebatur; et* *ipse erat verbum patris, quod hominibus loquebatur.* Chrysostomus. *Et quia dixerant: numquid tu maior es patre nostro Abraham? Nihil de morte exponens, se maiorem quam Abraham esse ostendit consequenter, cum subdit Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum: vidit et gavisus est, scilicet propter beneficium quod a me habet, ut a maiore.* Theophylactus. *Quasi dicat: diem meum desiderabilem habuit et laetitiae plenum, non quasi alicuius minimi aut fortuiti.* Augustinus. *Non timuit, sed exultavit ut videret: credens utique exultavit sperando, ut videret intelligendo diem meum. Incertum autem potest esse utrum dixerit temporalem diem domini, quo erat venturus in carne, an diem domini qui nescit ortum, nescit occasum. Sed ego non dubito patrem Abraham totum scisse: ait enim servo suo quem mittebat: pone manum sub femore meo, et iura mihi per Deum caeli. Ergo quae fuit illa iuratio, nisi quia significabatur de genere Abrahae venturum in carne Deum caeli?* Gregorius in Evang. *Tunc etiam diem domini Abraham vidit, cum in figura summae Trinitatis tres Angelos hospitio suscepit.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel diem suum dicit diem crucis, quem Abraham in oblatione arietis et Isaac praefiguravit; per hoc ostendens quod non invitus ad passionem venit, et ostendens eos esse alienos ab Abraham, si in quibus ille exultavit, hi dolent.* Augustinus. *Quale autem gaudium fuit cordis videntis verbum manens, splendorem piis mentibus refulgentem, apud patrem manentem Deum, et aliquando in carne venturum, non de patris gremio recessurum.*

Lectio 14

[86070] Catena in Io., cap. 8 l. 14 Gregorius in Evang. *Carnales mentes Iudaeorum audientium verba Christi, oculos a carne non sublevant, dum in eo solam carnis aetatem pensant; unde dicitur dixerunt ergo Iudaei ad eum: quinquaginta annos nondum habes, et Abraham vidisti? Quasi dicerent: multa sunt annorum curricula, ex quo Abraham mortuus est, et quomodo vidit diem tuum? Carnaliter enim hoc intellexerunt.* Theophylactus. *Tunc autem triginta trium annorum Christus erat: quare ergo non dixerunt: quadraginta annos nondum habes, sed quinquaginta? Supervacua est huiusmodi quaestio: simpliciter enim prout eis occurrit dixerunt. Respondent tamen quidam quod per quinquagesimum annum ex reverentia iubilaeum nominant, in quo et captivos manumittebant et emptitiis possessionibus cedebant.* Gregorius. *Quos benigne redemptor noster a carnis suae intuitu submovet, et ad divinitatis contemplationem trahit; unde sequitur dixit ergo eis Iesus: amen, amen, dico vobis: antequam Abraham fieret, ego sum. Ante enim praeteriti temporis est, sum vero praesentis; et quia praeteritum et futurum tempus divinitas non habet, sed semper esse habet, non ait: ante Abraham ego fui, sed ante Abraham ego sum: secundum illud: ego sum qui sum. Ante ergo vel post Abraham habuit esse, qui et accedere potuit per exhibitionem praesentiae, et recedere per cursum vitae.* Augustinus in Ioannem. *Quia vero creatura est Abraham, non dixit: antequam Abraham esset, sed antequam fieret; neque dixit: ego factus sum: nam in principio erat verbum.* Gregorius. *Sed sustinere ista aeternitatis verba mentes infidelium non valentes, quem intelligere non poterant, obruere quaerebant; unde sequitur tulerunt ergo lapides Iudaei, ut iacerent in eum.*

Augustinus. *Tanta duritia quo curreret, nisi ad similes, scilicet lapides? Quia vero postquam cuncta quae ad eum spectabant, docendo perfecerat, hi lapides iniciunt, deserit eos quasi correctionem non suscipientes; unde subditur Iesus autem abscondit se, et exivit de templo. Non autem abscondit se in angulo templi quasi timens, aut in domunculam fugiens, vel post murum aut columnam divertens; sed caelica potestate invisibilem insidiantibus se constituens, per medium illorum exivit. Iesus autem abscondit se, et exivit de templo.* Gregorius. *Qui si divinitatis suae potentiam exercere voluisset, tacito nutu mentis suae in suis eos actibus ligaret, aut in poenas subitae mortis obrueret. Sed qui pati venerat, exercere iudicium nolebat.* Augustinus. *Magis enim erat commendanda sapientia, quam exercenda potentia.* Alcuinus. *Ideo etiam fugit quia nondum venerat hora passionis, et quia ipse non elegerat hoc genus mortis.* Augustinus. *Ergo tamquam homo a lapidibus fugit; sed vae illis a quorum lapideis cordibus fugit Deus.* Beda. *Mystice autem quot malas cogitationes quis assumit, quasi tot lapides in Iesum mittit; ac deinde quantum ad se pertinet, si ad deliberationem transit, Iesum extinguit.* Gregorius. *Quid autem abscondendo se dominus significat, nisi quod eis ipsa veritas absconditur qui eius verba sequi contemnunt? Eam quippe quam non invenit humilem, veritas fugit mentem. Quid autem nobis hoc exemplo loquitur, nisi ut etiam cum resistere possumus, iram superbientium humiliter declinemus?*

Caput 9

Lectio 1

[86071] Catena in Io., cap. 9 l. 1 Chrysostomus in Ioannem. *Quia Iudaei sermonum Christi altitudinem non susceperant, exiens de templo curavit caecum, sui absentia eorum furorem mitigans, et per operationem signi, eorum duritiam molliens, et de his quae dicta sunt a se, faciens fidem; unde dicitur et praeteriens Iesus, vidit hominem caecum a nativitate. Ubi considerandum, quod egrediens de templo, studiose venit ad opus sui manifestativum: ipse enim vidit caecum, non caecus ad eum accessit; et ita studiose respexit ut discipuli eius videntes eum studiose aspicientem interrogarent; sequitur enim et interrogaverunt eum discipuli eius: Rabbi, quis peccavit, hic, an parentes eius, ut caecus nasceretur?* Augustinus in Ioannem. *Rabbi magister est. Magistrum appellant, quia discere cupiebant: quaestionem quippe proposuerant domino tamquam magistro.* Theophylactus. *Videtur tamen haec quaestio peccare: neque enim susceperant apostoli nugas gentilium, quoniam anima in alio saeculo vivens peccavit: sed diligenter intuenti non apparet simplex haec quaestio.* Chrysostomus. *Venerunt enim ad hanc interrogationem, quia prius paralyticum curans dixit: ecce sanus factus es: non ultra pecces. Illi igitur cogitantes quia propter peccata fuerat ille paralysi resolutus, quaerunt de isto si hic peccavit; quod non est dicere: a nativitate enim caecus est; aut parentes eius; sed neque hoc: filius enim pro patre non sustinet poenam. Sequitur respondit Iesus: neque hic peccavit, neque parentes eius.* Augustinus. *Numquid vel ipse sine originali peccato natus erat, vel vivendo nihil addiderat? Habebant ergo peccatum et ipse et parentes eius, sed non ipso peccato factum est ut caecus nasceretur. Ipse autem causam dicit quare caecus sit natus, cum subdit*

sed ut manifestentur opera Dei in illo. Chrysostomus. *Non autem ex hoc ostendit quod alii caeci facti sunt propter peccata parentum: neque enim contingit uno peccante alium puniri. Quod autem dicit ut manifestetur gloria Dei, de seipso dicit, non de patre: illius enim gloria iam manifesta erat. Sed numquid iste iniuste passus est? Sed ego eum beneficium accepisse dico per caecitatem: per hanc enim interioribus respexit oculis. Qui vero ex non ente ad esse eum deduxit, potestatem habebat absque iniuria et ita eum dimittere. Dicunt autem quidam, quoniam ut hic non est causativum, sed significat eventum, sicut et illud: lex subintravit, ut abundaret delictum; sic et hoc consecutum est, ut dominus oculos clausos aperiens, et alia naturalis infirmitatis nocumenta corrigens, suam demonstravit virtutem.* Gregorius Moralium. *Alia itaque est percussio qua peccator percutitur, ut sine retractatione puniatur; alia qua peccator percutitur ut corrigatur; alia qua quisque percutitur non ut praeterita corrigat, sed ne ventura committat; alia per quam nec praeterita culpa corrigitur, nec futura prohibetur. Sed dum inopinata salus percussionem sequitur, salvantis virtus cognita ardentius amatur.* Chrysostomus. *Et quia de seipso dixit ut manifestetur gloria Dei, subiungit me oportet operari opera eius qui misit me; idest me oportet manifestare meipsum, et facere ea quae manifestent me patri eadem facientem.* Beda. *Cum enim filius se operari opera patris asseruit, sua et patris opera eadem esse monstravit; quae sunt infirma salvare, debilia roborare, homines illuminare.* Augustinus. *Per hoc autem quod dicit qui misit me, universam gloriam dat illi de quo est, quia ille habet filium qui de illo sit; ipse non habet de quo sit.* Chrysostomus. *Addidit autem donec dies est, idest, donec licet credere hominibus in me, donec vita haec consistit, oportet me operari; et hoc ostendit subdens venit nox, quando nemo potest operari. Nox dicta est, secundum illud: proicite eum in tenebras exteriores. Ibi ergo erit nox, ubi nemo potest operari, sed recipere quod operatus est. Cum vivis, fac si quid facturus es: ultra enim neque fides est, neque labores, neque poenitentia.* Augustinus. *Si autem modo operamur, hic est dies, hic est Christus; unde subdit quamdiu sum in mundo, lux sum mundi. Ecce ipse est dies. Dies iste qui circuitu solis impletur, paucas horas habet; dies praesentiae Christi usque in consummationem saeculi extendetur: ipse enim dixit: ecce ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi.* Chrysostomus in Ioannem. *Quia vero sermonem quem dixerat, per opera credi fecit, subiungit Evangelista haec cum dixisset, expuit in terram, et fecit lutum ex sputo, et linivit lutum super oculos caeci. Qui autem maiores substantias de nihilo ad esse perduxit, multo magis oculos sine materia fecisset; sed voluit docere seipsum esse creatorem, qui in principio usus est luto ad hominis formationem. Ideo autem non aqua utitur ad lutum faciendum, sed sputo, ut nihil ascribatur fonti; sed discas quoniam virtus oris oculos aperuit et plasmavit: et deinde ut non videatur eis ex virtute terrae esse curatio, iussit lavari; unde sequitur et dixit ei: vade, et lava ad natatoria Siloe, quod interpretatur missus: ut discas quoniam non indigeo luto ad faciendos oculos. Et quia in Siloe erat virtus Christi, quae omnia operabatur, propter hoc et interpretationem nobis Evangelista adiecit, dicens quod interpretatur missus: ut discas quoniam et illic Christus eum curavit. Sicut enim apostolus dicit quod petra erat Christus, ita et Siloe spiritualis erat, cuius repentinus aquae defluxus occulte insinuat nobis Christi manifestationem praeter omnem spem. Sed quare non statim eum fecit lavari, sed ad Siloe misit? Ut destruatur Iudaeorum indevotio: conveniens enim erat omnes eum videre euntem, et lutum super oculos habentem. Et etiam volens ostendere quoniam non alienus est a lege et veteri testamento,* *mittit eum ad Siloe. Non autem erat timendum ne Siloe sumeret hanc gloriam: multi enim lavantes ibi oculos, nullo tali beneficio sunt potiti. Et iterum ut discas caeci fidem, qui non contradixit, neque cogitavit apud seipsum: lutum solet magis excaecare: multoties lavi in Siloe, et in nullo sum adiutus: si quam virtutem haberet, praesens utique curasset. Sed simpliciter obedivit; unde sequitur abiit ergo, et lavit, et venit videns. Sic igitur manifestavit suam gloriam: non enim parva gloria est ut aestimetur auctor creationis: ea enim quae de maiori est fides, quod minus est certificat. In universa autem creatione honorabilior est homo, eorum autem quae in nobis sunt membrorum honorabilior est oculus: hic enim corpus gubernat, hic ornat visum; et quod sol est in orbe terrarum, hoc est oculus in corpore: unde superiorem locum sortitur, sicut in quodam regali loco collocatus.* Theophylactus. *Quidam tamen dicunt quod lutum non fuit depositum, sed in oculos est conversum.* Beda. *Mystice autem postquam expulsus est de cordibus Iudaeorum, mox transivit ad gentilium populum. Praeterire autem eius, vel iter facere, est de caelis in terram descendere. Itaque videt caecum, cum misericorditer respexit genus humanum.* Augustinus. *Genus enim humanum est iste caecus: haec enim caecitas contigit in primo homine per peccatum, de quo omnes originem duximus: caecus est ergo a nativitate. Spuit dominus in terram, de saliva sua lutum fecit, quia verbum caro factum est, et inunxit oculos caeci. Inunctus erat et nondum videbat: quando enim inunxit, forte eum catechumenum fecit. Mittit illum ad piscinam, quae vocatur Siloe, quia baptizatus est in Christo, et tunc eum illuminavit. Pertinuit autem ad Evangelistam ut commendaret nobis nomen huius piscinae; et ait quod interpretatur missus: nisi enim ille fuisset missus, nemo nostrum esset ab iniquitate dimissus.* Gregorius Moralium. *Vel aliter. Per salivam sapor intimae contemplationis accipitur, quae ad os a capite defluit, quia de claritate conditoris adhuc in hac vita nos positos gustu revelationis tangit; unde dominus salivam luto miscuit, et caeci nati oculos reparavit, quia superna gratia carnalem cognitionem nostram per admixtionem suae contemplationis irradiat, et ab originali caecitate hominem ad intellectum reformat.*

Lectio 2

[86072] Catena in Io., cap. 9 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Inopinabilitas facti miraculi incredulitatem inducebat, et ideo dicitur itaque vicini, et qui viderant eum prius quia mendicus erat, dicebant: nonne hic est qui sedebat et mendicabat? Mirabilis Dei clementia quo descendebat? Eos qui mendicabant, cum multa devotione curabat, et hinc Iudaeorum os obstruens, quoniam non praeclaros, non insignes, neque principes, sed ignobiles sua dignos ducebat providentia: etenim in salutem omnium venerat. Sequitur alii dicebant, quia hic est. Caeco enim per longam viam eunte diligentes inspectores facti ex inopinabilitate eius quod viderant, non ultra poterant dicere: non est hic. Sequitur alii autem: nequaquam, sed similis eius est.* Augustinus in Ioannem. *Aperti enim oculi vultum mutaverunt. Sequitur ille autem dicebat: quia ego sum. Vox grata, ne damnetur ingrata.* Chrysostomus. *Non enim verecundatus est de priori caecitate, neque formidavit furorem plebis, neque renuit ostendere seipsum, ut praedicet benefactorem. Sequitur dicebant ergo ei: quomodo*

aperti sunt oculi tui? Hunc modum neque nos scimus, neque ipse qui curatus est novit: sed quod quidem factum est, noverat, modum autem comprehendere non poterat; unde sequitur respondit: ille homo qui dicitur Iesus, lutum fecit, et linivit oculos meos. Vide quomodo verax est. Non dixit unde fecit: quod enim non noverat, non dicit: neque enim scivit quoniam in terra expuit. Quoniam autem superunxit, per sensum tactus didicit. Sequitur et dixit: vade ad natatoria Siloe, et lava. Et hoc etiam ex auditu testatus est: recognovit enim eius vocem ex disputatione cum discipulis. Et quia ad unum se praeparaverat, scilicet omnia sibi suaderi a iubente, subiungit et abii et lavi et vidi. Augustinus. *Ecce annuntiator factus est gratiae, ecce evangelizat et confitetur Iudaeis. Caecus ille confitebatur, et cor impiorum stringebatur, quia non habebant in corde quod iam ille habebat in facie; unde sequitur et dixerunt: ubi est ille?* Chrysostomus. *Dicebant autem hoc, occisionem meditantes; iam enim adversus ipsum conspiraverant. Christus autem non aderat his qui curabantur; non enim quaerebat gloriam, neque se ostentare. Recedebat etiam semper curans Iesus, ut omnis suspicio tolleretur signorum. Qui enim non cognoscebant eum, qualiter ob gratiam eius se curatos confiterentur? Unde sequitur: ait: nescio.* Augustinus. *In his verbis inuncto similis erat, nondum videnti: praedicat, et nescit quid praedicat.* Beda. *Unde figuram tenet catechumenorum, qui etsi credunt in Iesum, adhuc tamen eum quasi nesciunt, quia nondum loti existunt. Pharisaeorum autem erat approbare opus vel improbare.* Chrysostomus. *Iudaei igitur quaerentes ubi est ille? Volebant eum invenire ut eum ducerent ad eos; quia vero non habuerunt eum, ducunt caecum; unde sequitur adducunt eum ad Pharisaeos qui caecus fuerat, ut scilicet vehementius eum interrogarent. Propterea autem et Evangelista subdit erat autem sabbatum quando lutum fecit Iesus, et aperuit oculos eius: ut scilicet eorum malam mentem demonstraret, et causam propter quam eum quaerebant; ut scilicet occasionem contra eum invenirent, et ut detraherent miraculo per aestimatam legis praevaricationem: quod etiam manifestum est ex his quae sequuntur; sequitur enim iterum ergo interrogabant eum Pharisaei quomodo vidisset. Vide autem qualiter non turbatur caecus: nam quandoquidem turbis dicebat sine periculo interrogatus, non ita magnum erat veritatem dicere; mirabile autem est nunc, quod in ampliori periculo constitutus, neque negat, neque contraria dicit prioribus; sequitur enim ille autem dixit eis: lutum posuit mihi super oculos meos, et lavi, et video. Hoc autem ad eos qui iam audierant succinctius loquitur: non enim dixit nomen dicentis, neque quoniam dixit mihi vade et lava; sed confestim lutum mihi posuit super oculos, et lavi, et video; et sic contrarium passi sunt eius quod volebant: duxerunt enim eum ut negaturum, sed ab eo certius didicerunt. Sequitur dicebant ergo ex Pharisaeis.* Augustinus. *Non omnes, sed quidam: iam enim inungebantur quidam. Dicebant ergo nec videntes nec inuncti non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit. Ipse potius custodiebat qui sine peccato erat: sabbatum enim observare spiritualiter, est non habere peccatum; et hoc admonet Deus quando commendat sabbatum: omne opus servile non facietis. Quid sit opus servile a domino audite: omnis qui facit peccatum servus est peccati. Sed isti sabbatum carnaliter observabant, spiritualiter violabant.* Chrysostomus in Ioannem. *Malitiose autem quod factum est silentes, aestimatam praevaricationem in medium ferebant: non enim dicebant quoniam sabbato curat, sed quoniam sabbatum non servat. Sequitur alii dicebant: quomodo potest homo peccator haec signa facere? A signis enim inducebantur, sed imbecilliter erant dispositi: congruum enim erat ostendere qualiter sabbatum non solvitur; sed nondum hanc habebant mentem quod Deus esset,* *ut possent respondere quoniam dominus sabbati haec fecit. Nullus denique eorum audebat ea quae volebat, manifeste dicere, sed in ambiguitate: hi quidem propter improbabilitatem, alii vero propter amorem principatus. Sequitur et schisma erat inter eos.* Augustinus. *Dies enim erat Christus, qui inter lucem et tenebras dividit.* Chrysostomus in Ioannem. *Volentes autem qui dixerant homo peccator non potest talia signa facere, os aliorum obstruere, eum qui suscepit virtutis experientiam, in medium ducunt, ut non videantur ipsi advocatione uti; unde sequitur dicunt ergo caeco iterum: tu quid dicis de illo qui aperuit tibi oculos?* Theophylactus. *Vide quomodo benevole quaerunt: non enim dixerunt: tu quid dicis de illo qui sabbatum non observat? Sed miraculum commemorant: quomodo aperuit tibi oculos? Pene ipsum sanatum concitantes; quasi dicerent: benefecit tibi, unde debes eum praedicare.* Augustinus. *Vel quaerebant quemadmodum hominem calumniarentur, ut eum ex synagoga eicerent. Sed ille constanter quod sentiebat expressit; unde sequitur ille autem dixit, quia propheta est. Adhuc quidem inunctus in corde, nondum Dei filium confitebatur; non mentitur tamen: ipse enim dominus de seipso ait: non est propheta sine honore nisi in patria sua.*

Lectio 3

[86073] Catena in Io., cap. 9 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Quia Pharisaei caecum attonitum facere non valuerunt, sed videbant eum cum omni propalatione benefactorem suum praedicantem, per parentes putabant Christi miraculum annihilare; unde dicitur non crediderunt ergo Iudaei de illo quia caecus fuisset et vidisset, donec vocaverunt parentes eius qui viderat.* Augustinus in Ioannem. *Idest, caecus fuerat et viderat.* Chrysostomus. *Sed haec est veritatis natura: per quae putatur insidias pati, per haec fortior fit: mendacium enim sibi ipsi quidem obviat, et per ea per quae laedere veritatem videtur, per ea clariorem eam ostendit, quod et nunc factum est. Ne enim aliquis diceret quod vicini nihil certum dixerunt, sed per quamdam assimilationem locuti sunt, parentes in medium ducuntur, qui maxime suum filium cognoscebant. Statuentes autem eos in medium, cum multo furore interrogant; unde sequitur et interrogaverunt eos, dicentes: hic est filius vester? Et non dicunt: qui quandoque fuit caecus, sed quem dicitis quia natus est caecus. O iniqui. Quis pater eligeret talia mentiri de filio? Solum non dicunt: quem vos fecistis caecum. Duobus autem his ad negationem eos inducere conantur: et in hoc quod dicunt quem dicitis quia natus est caecus, et in hoc quod subdunt quomodo ergo nunc videt?* Theophylactus. *Quasi dicant: aut hoc falsum est quod nunc videat, aut primum quod caecus fuerit; sed constat hoc esse verum quod videt: falsum ergo fuit quod caecum eum dicebatis.* Chrysostomus. *Tribus ergo interrogationibus factis: si filius eorum est, si caecus fuit, et qualiter vidit, duas confitentur; unde sequitur responderunt ergo eis parentes eius, et dixerunt: scimus quia hic est filius noster, et quia caecus natus est. Tertiam autem abiciunt; unde subdunt quomodo autem nunc videat nescimus, aut quis eius aperuit oculos nos nescimus. Et hoc etiam pro veritate factum est, ut nullus alius, sed is qui curatus est, et qui dignus fide erat, hoc confiteretur; unde sequitur ipsum interrogate: aetatem habet, ipse de se loquatur.* Augustinus. *Quasi dicant: iuste cogeremur loqui pro infante, quia ipse pro se loqui non*

posset. Caecum a nativitate novimus, sed loquentem. Chrysostomus. *Qualiter ergo grati fuerint parentes, qui eorum quae sciebant quaedam tacuerunt propter timorem Iudaeorum? Sequitur enim haec dicebant parentes eius, quia timebant Iudaeos. Rursus et hic opinionem Iudaeorum et mentem Evangelista inducit; unde sequitur iam enim conspiraverant Iudaei ut si quis eum confiteretur esse Christum, extra synagogam fieret.* Augustinus. *Iam non erat malum fieri extra synagogam: illi expellebant, Christus suscipiebat. Sequitur propterea parentes eius dixerunt: quia aetatem habet, ipsum interrogate.* Alcuinus. *In quo ostendit Evangelista, illos non per ignorantiam, sed propter metum talia respondisse.* Theophylactus. *Imbecilliores enim filio erant, qui testis aderat intrepidus veritatis, illuminatos habens oculos intellectus a Deo.*

Lectio 4

[86074] Catena in Io., cap. 9 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Quia parentes miserunt Pharisaeos ad illum qui curatus est, rursus vocaverunt eum secundo; unde dicitur vocaverunt ergo rursus hominem qui caecus fuerat. Non autem manifeste dicunt: nega quoniam Christus te curavit; sed sub praetextu religionis ad hoc eum inducere volunt; unde sequitur da gloriam Deo: quasi dicant: confitere quia hic nihil est operatus.* Augustinus in Ioannem. *Nega quod accepisti. Hoc plane non est Deo gloriam dare, sed Deum potius blasphemare.* Alcuinus. *Sic autem volebant illum dare gloriam Deo, ut, sicut et ipsi, Christum diceret peccatorem; unde sequitur nos scimus quia hic homo peccator est.* Chrysostomus in Ioannem. *Qualiter ergo non arguistis eum dicentem: quis ex vobis arguet me de peccato?* Alcuinus. *Sed ille ut neque pateret calumniae, neque veritatem celaret, non dixit: scio eum iustum; nam sequitur dicit ergo ille: si peccator est, nescio.* Chrysostomus in Ioannem. *Qualiter qui dixit: quoniam propheta est, nunc dicit si peccator est, nescio? Numquid modo timuit caecus? Absit; sed voluit Christum a rei testimonio, et non a sua voce ab incusatione eripere, et suam responsionem facere fide dignam ab accepto beneficio; unde subdit unum scio, quia caecus cum essem, modo video; quasi dicat: nihil modo de hoc dico utrum sit peccator, sed iterum dico quod manifeste novi. Quia igitur nequiverant evertere quod factum est, ad priores redeunt sermones, rursus modum curationis inquirentes; sicut canes quidem venationem nunc huc, nunc illuc investigantes; unde sequitur dixerunt ergo illi: quid fecit tibi? Quomodo aperuit tibi oculos? Hoc est, numquid praestigio aliquo? Non enim dixerunt: qualiter vidisti? Sed: qualiter aperuit oculos tibi? Dantes occasionem detrahendi contra eius operationem. Donec igitur res inquisitione indigebat, caecus remisse loquebatur; quia vero iam vicerat, audacter de reliquo eis loquitur; unde sequitur respondit eis: dixi vobis iam, et audistis; quid iterum vultis audire? Quasi dicat: non attenditis ad ea quae dicuntur: unde ultra non respondebo vobis inaniter interrogantibus, et non volentibus addiscere, sed cavillari quae dicuntur; unde sequitur numquid et vos vultis discipuli eius fieri?* Augustinus in Ioannem. *Quid est numquid et vos, nisi quia iam ego sum, numquid et vos vultis? Iam video, sed non invideo. Haec loquebatur iam stomachans adversus duritiam Iudaeorum, et ex caeco videns, non ferens caecos.* Chrysostomus. *Ita forte quid est veritas, ita*

imbecille mendacium; nam veritas quidem et si despectos assumpserit, claros eos facit vel ostendit; mendacium autem et si cum fortibus fuerit, imbecilles eos monstrat. Sequitur maledixerunt ergo ei, et dixerunt: tu discipulus eius sis. Augustinus. *Maledictum est, si cor discutias, non si verba perpendas. Tale maledictum super nos et super filios nostros. Sequitur nos autem Moysi discipuli sumus; nos scimus quia Moysi locutus est Deus. Sed tunc sciretis, quia per Moysen praedictus est Deus: habetis enim dominum dicentem: si crederetis Moysi, crederetis et mihi: de me enim ille scripsit. Itane sequimini servum et dorsum ponitis contra dominum? Nam subditis hunc autem nescimus unde sit.* Chrysostomus. *Ea quae per visum cognoscitis, auditu minora aestimatis: illa enim quae nosse vos dicitis, a progenitoribus audistis. Sed nonne fide dignior est qui certificavit quod a Deo venit per miracula, quae non solum audistis, sed vidistis? Unde sequitur respondit ille homo, et dixit eis: in hoc enim mirabile est, quia vos nescitis unde sit, et aperuit oculos meos. Ubique signum inducit, quia hoc depravare non poterant, sed ab eo convincebantur: et quia dixerant quod homo peccator non potest talia signa facere, de cetero illorum assumit iudicium, propria verba eis in memoriam reducens; unde subdit scimus autem quia peccatores Deus non audit; quasi dicat: opinio haec mea et vestra communis est.* Augustinus. *Adhuc tamen unctus loquitur: nam et peccatores exaudit Deus. Si enim non exaudiret, frustra publicanus diceret: Deus, propitius esto mihi peccatori; ex illa confessione meruit iustificationem, quomodo ipse caecus illuminationem.* Theophylactus. *Vel dicendum est, quoniam quod dictum est, Deum non exaudire peccatores, hoc significat quod facere miracula Deus peccatoribus non concedit. Cum vero veniam implorant de commissis, translati sunt de gradu peccantium ad statum poenitentium.* Chrysostomus. *Et vide quod cum supra dixit si peccator est, nescio, non dubitans dixit: hic enim non solum a peccatis eum excusat; sed valde Deo placentem ostendit: nam subdit si quis Dei cultor est, et voluntatem eius facit, hunc exaudit. Non enim sufficit Deum cognoscere, sed voluntatem eius facere. Deinde extollit quod factum est, dicens a saeculo non est auditum quia quis aperuit oculos caeci nati; quasi dicat: si confitemini quoniam Deus peccatores non audit, hic autem miraculum fecit, et tale quale nullus hominum fecit, manifestum est virtutem qua hoc fecit, maiorem esse quam quae est secundum hominem virtus; unde subdit nisi esset hic a Deo, non posset facere quidquam.* Augustinus. *Libere, constanter, veraciter. Haec enim quae facta sunt a domino, a quo fierent nisi a Deo? Aut quando a discipulis talia fierent, nisi in eis dominus habitaret?* Chrysostomus. *Quia ergo veritatem locutus, in nullo confusus est; quando maxime admirari eum oportebat, tunc eum condemnant; sequitur enim responderunt et dixerunt ei: in peccatis natus es totus, et tu doces nos?* Augustinus. *Quid est totus? Cum oculis clausis. Sed qui aperuit oculos, salvat et totum.* Chrysostomus. *Vel dicunt totus ac si dicant: a prima aetate in peccatis es. Hic igitur eius caecitatem exprobrant, ostendentes quod propter peccata factus est caecus; quod rationem non habebat. Donec ergo expectabant eum negaturum esse, fide dignum esse putabant; sed nunc eum eiciunt; unde sequitur et eiecerunt eum foras.* Augustinus. *Ipsi illum magistrum fecerant, ipsi ut discerent toties interrogaverunt, et ingrati docentem proiecerunt.* Beda. *Solet enim maiorum consuetudo a minoribus aliquid discere dedignari.*

Lectio 5

[86075] Catena in Io., cap. 9 l. 5 Chrysostomus in Ioannem. *Qui propter veritatem et Christi confessionem iniuria opprimuntur, hi maxime honorantur; quod in caeco factum est: eiecerunt enim eum ex templo Iudaei, et invenit eum dominus templi, et eum suscepit sicut agonotheta athletam multum laborantem, et coronavit; unde dicitur audivit Iesus quia eiecerunt eum foras, et cum invenisset eum, dixit ei: tu credis in filium Dei? Ostendit autem Evangelista quoniam propter hoc venit Iesus ut ei loqueretur. Interrogat autem non ignorans, sed volens seipsum notum facere, et ostendens quoniam multum appretiatur eius fidem; quasi dicat: plebs conviciata est mihi, sed nulla mihi est cura illorum: unius cura est: ut tu credas. Melior est faciens voluntatem Dei, quam decies mille iniqui.* Hilarius de Trin. *Si autem sola Christi qualiscumque confessio fidei esset consummatio, dictum fuisset: tu credis in Christum? Sed quia haereticis pene omnibus hoc nomen in ore esset futurum ut Christum confiterentur, et filium tamen negarent, id quod proprium Christo est, ad fidem poscitur, idest ut credatur in Dei filium. Credidisse autem in Dei filium quid proficit, si credatur in creaturam, cum a nobis fides in Christo non creaturae Dei, sed filii Dei postuletur?* Chrysostomus. *Nondum autem caecus Christum noverat: caecus enim erat antequam veniret ad Christum, et post curationem a Iudaeis circum trahebatur; unde sequitur respondit ille, et dixit: quis est, domine, ut credam in eum? Desiderantis et valde inquirentis animae verbum est. Pro quo tot disputavit, hunc ignorat, ut discas in eo veritatis amorem. Non autem dixit ei dominus: ego sum qui curavi te; sed medie adhuc loquitur; unde sequitur et vidisti eum.* Theophylactus. *Hoc autem dicit, ut reducat ei in memoriam sanitatem, et quia ab ipso virtutem videndi acceperat. Attende autem, quoniam qui loquebatur, ex Maria natus est, et ipse idem est Dei filius, non alius et alius secundum errorem Nestorii; unde sequitur et qui loquitur tecum, ipse est.* Augustinus in Ioannem. *Modo lavat faciem cordis eius. Denique iam facie lota cordis, et mundata conscientia, agnoscit illum non filium hominis tantum, quod ante crediderat, sed iam filium Dei, qui carnem susceperat; unde sequitur at ille ait: credo, domine. Parum est credere; vis videre qualem credat? Et procidens adoravit eum.* Beda. *In quo possunt sumere exemplum, ut non erecta cervice quis dominum roget; sed supplex in terram prostratus eius misericordiam imploret.* Chrysostomus. *Per hoc igitur eius divinam virtutem ostendit, verbo opus adiungens. Dominus autem illum ferventiorem circa fidem fecit, et eos qui eum sequebantur, erexit; unde sequitur et dixit eis Iesus: in iudicium ego in hunc mundum veni.* Augustinus. *Dies enim erat inter lucem et tenebras discurrens. Recte autem subditur ut qui non vident, videant: quia de tenebris liberat. Sed quid est quod sequitur: et qui vident, caeci fiant? Audi quod sequitur: commoti sunt enim Pharisaei quidam ex verbis istis; unde sequitur et audierunt quidam ex Pharisaeis qui cum ipso erant, et dixerunt ei: numquid et nos caeci sumus? Hoc enim eos movebat et qui vident, caeci fiant. Sequitur dixit ergo eis Iesus: si caeci essetis, non haberetis peccatum; id est, si vos caecos diceretis, et ad medicum recurreretis. Nunc vero quia dicitis: videmus, peccatum vestrum manet: quia enim dicendo videmus, medicum non quaeritis, in caecitate vestra manebitis. Hoc ergo quod paulo ante dixit ego veni ut qui non vident, videant, id est, qui se non videre confitentur, et medicum quaerunt, ut videant; et qui vident, caeci fiant, id est, qui se putant videre, et medicum non quaerunt, in sua caecitate permaneant.*

Ergo istam discretionem vocavit iudicium, cum ait in iudicium veni in hunc mundum. Non illud iudicium iam intulit mundo quo de vivis et mortuis in fine saeculi iudicabit. Chrysostomus. *Vel aliter. In iudicium dixit, id est in maius supplicium, ostendens quoniam qui condemnaverunt eum, ipsi sunt qui condemnati sunt. Quod autem dicit ut qui non vident, videant, et qui vident caeci fiant, idem est quod Paulus dicit quod gentes quae non quaerebant iustitiam, invenerunt iustitiam quae est ex fide Christi; Israel autem persequens legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit.* Theophylactus. *Quasi dicat: ecce qui a nativitate non viderat, iam videt anima et corpore; qui vero videre videntur, excaecati sunt intellectu.* Chrysostomus. *Sunt enim duae visiones et duae caecitates, scilicet sensibilis et intellectualis. Illi autem ad sensibilia inhiabant solum, et de sensibili solum verecundabantur caecitate; unde ostendit eis quod melius esset eos esse caecos quam sic videntes; propter quod dicit si caeci essetis, non haberetis peccatum, quia tolerabilius fieret vobis supplicium. Sed nunc dicitis, quia videtis.* Theophylactus. *Non considerantes factum in caeco miraculum, non estis digni venia, quasi ex visis miraculis ad fidem non attracti.* Chrysostomus. *Hoc igitur quod aestimabant esse magnam laudem, ostendit quod eis fert supplicium: et simul consolatus est eum qui a nativitate fuerat caecus de corporali caecitate. Non autem sine causa Evangelista dicit, quod audierunt hoc quidam ex Pharisaeis qui cum ipso erant; sed ut rememoretur quoniam isti illi erant qui prius restiterant Christo, deinde eum lapidare voluerunt. Erant enim quidam superficie tenus sequentes, et facile in contrarium transmutabantur.* Theophylactus. *Vel aliter. Si caeci essetis, idest inscii Scripturarum, nequaquam tam grande vobis peccatum incumberet, tamquam ignorantia peccantibus: nunc vero quia prudentes vos atque legisperitos asseritis, per vos ipsos condemnabiles estis.*

Caput 10

Lectio 1

[86076] Catena in Io., cap. 10 l. 1 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dominus de caecitate Iudaeorum disputaverat, ne dicant: non est ex nostra caecitate quod ad te non accedimus, sed a te avertimur, ut erroneum fugientes, vult ostendere quod non est erroneus, sed pastor, ponens signa latronis et pastoris. Et primo ostendit quis est erroneus et fur, dicens amen, amen, dico vobis: qui non intrat per ostium in ovile ovium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro. Hic autem et eos qui ante eum fuerunt, occulte insinuat, et eos qui post eum futuri sunt, Antichristum et pseudochristos. Ostium autem Scripturas vocavit; hae enim Dei cognitionem aperiunt, hae oves custodiunt, et lupos supervenire non permittunt, haereticis introitum praecludentes. Qui ergo non Scripturis utitur, sed aliunde ascendit, hoc est aliam sibi et non legitimam viam facit, hic fur est. Dicit autem ascendit, et non intrat, ad similitudinem furis maceriam transcendere volentis, et periculose omnia agentis. Dicens autem aliunde, etiam Scribas occulte insinuavit, qui docebant mandata et doctrinas hominum, et legem praevaricabantur. Si autem infra seipsum ostium dicit, non oportet turbari: etenim pastorem seipsum et ovem differenter praedicat: quia enim adducit nos patri, ostium se*

dicit; quia vero procurat, pastorem. Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Multi sunt qui secundum quamdam vitae huius consuetudinem dicuntur boni homines, qui ea quae in lege mandata sunt quasi observant, et Christiani non sunt, et plerumque se iactant sicut Pharisaei: numquid et nos caeci sumus? Quia vero omnia ista quae faciunt, et nesciunt ad quem finem referant, inaniter faciunt, dominus de grege suo et ostio quo intratur ad ovile, similitudinem posuit, dicens amen, amen, dico vobis: qui non intrat per ostium in ovile ovium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro. Dicant ergo Pagani vel Iudaei vel haeretici: bene vivimus: si per ostium non intrant, quid eis prodest? Ad hoc enim debet unicuique prodesse bene vivere, ut detur illi semper vivere: quia nec bene vivere dicendi sunt qui finem bene vivendi vel caecitate nesciunt, vel inflatione contemnunt. Non est autem cuiquam spes vera semper vivendi, nisi cognoscat vitam, quod est Christus, et per hanc ianuam intret in ovile. Quicumque ergo vult intrare ad ovile, per ostium intret: non solum Christum praedicet, sed Christi gloriam quaerat, non suam. Humilis autem ianua est Christus: qui intrat per hanc ianuam, oportet humilem esse, ut sano capite possit intrare. Qui autem se non humiliat, sed extollit, per maceriam vult ascendere; ideo exaltatur ut cadat. Quaerunt ergo plerumque tales homines etiam persuadere hominibus ut bene vivant et Christiani non sint: per aliam partem volunt ascendere et rapere et occidere. Tales ergo fures sunt, quia quod alienum est, suum dicunt; latrones, quia quod furantur occidunt.* Chrysostomus. *Vidisti qualiter descripsit latronem: intuere et pastoris definitionem; sequitur enim qui autem intrat per ostium, pastor est ovium.* Augustinus de Verb. Dom. *Intrat per ostium qui intrat per Christum, qui imitatur passionem Christi, qui cognoscit humilitatem Christi; ut cum Deus factus sit homo pro nobis, cognoscat se homo non esse Deum, sed hominem. Qui enim vult Deus videri cum sit homo, non imitatur illum qui cum Deus esset, homo factus est. Tibi autem non dicitur: esto aliquid minus quam es; sed: agnosce quid es. Sequitur huic ostiarius aperit.* Chrysostomus. *Nihil prohibet ostiarium vocare Moysen: ille enim est cui eloquia Dei credita sunt.* Theophylactus. *Vel spiritus sanctus est ostiarius, per quem Scripturae reseratae nobis indicant Christum.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Ostiarium ipsum dominum debemus accipere: multo sunt enim magis inter se diversa in rebus humanis pastor et ostium, quam ostiarius et ostium; et tamen dominus et pastorem se dixit et ostium. Cur ergo non intelligamus ipsum et ostiarium? Ipse enim se aperit, qui seipsum exponit. Si aliam personam quaeris ostiarii, vide ostiarium forte spiritum sanctum, de quo dominus dicit: ipse vos docebit omnem veritatem. Ostium est Christus qui est veritas. Quis aperit ostium nisi qui docet veritatem? Cavendum tamen est ne maior aestimetur ostiarius esse quam ostium, quia in domibus hominum ostiarius ostio, non ostium praeponitur ostiario.* Chrysostomus. *Quia vero dicebant eum esse deceptorem, et hoc ex infidelitate sui ipsorum certificabant dicentes: quis principum credit in eum? Ostendit nunc quod ex hoc quod non attendunt ei, ex ordine ovium excluduntur; unde sequitur oves vocem eius audiunt. Si enim pastoris est per legitimum intrare ostium, per quod ipse intravit, ab ovium congregatione se abstrahunt qui ipsum non audiunt. Sequitur et proprias oves vocat nominatim.* Augustinus in Ioannem. *Novit enim nomina praedestinatorum; unde discipulis ait: gaudete quoniam nomina vestra scripta sunt in caelo. Sequitur et educit eas.* Chrysostomus in Ioannem. *Oves educebat quando eas mittebat, non extra lupos, sed in medio luporum. Videtur autem et de caeco occulte insinuare: etenim illum eduxit vocans ex medio Iudaeorum, et vocem eius audivit.* Augustinus. *Sed et quis alius oves emittit, nisi* *qui earum peccata dimittit, ut eum sequi duris liberatae vinculis possint? Sequitur enim et cum proprias oves emiserit, ante eas vadit.* Glossa. *Emittit siquidem eas de tenebris ignorantiae ad lucem, dum ante eas vadit, quasi in columna nubis et ignis.* Chrysostomus. *Nimirum pastores contrarium faciunt oves sequentes; sed ipse ostendit se contrarium facere, quoniam oves deducit ad veritatem.* Augustinus. *Et quis est qui oves praecessit nisi qui surgens a mortuis iam non moritur, et patri dixit: quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum et ipsi sint mecum? Sequitur et oves illum sequuntur, quia sciunt vocem eius; alienum autem non sequuntur, sed fugiunt ab eo, quia non noverunt vocem alienorum.* Chrysostomus. *Alienos dicit eos qui circa Theodam et Iudam, aut eos qui post haec alios debent decipere, pseudoapostolos: ut enim non dicatur unus illorum esse, per multa se ab eis separat. Primo quidem per doctrinam Scripturarum, per quas Christus ad se homines adducebat; illi vero ab eis homines abstrahebant. Secundo per ovium obedientiam: nam in eum quidem non solum viventem, sed etiam mortuum homines crediderunt; illos autem confestim reliquerunt.* Theophylactus. *Significat etiam Antichristum, qui paululum decipiens, non obtinebit sequaces post eius mortem.* Augustinus. *Sed quomodo solvetur ista quaestio? Audiunt vocem Christi quandoque non oves: audivit enim Iudas, sed lupus erat; et non audiunt oves: aliqui enim eorum qui Christum crucifixerunt, non audierunt, sed oves erant. Sed dicet aliquis: quando non audiebant, oves non erant; vox audita eos mutavit, et ex lupis oves fecit. Me autem adhuc movet quod per Ezechielem obiurgat dominus pastores, et dicit inter cetera de ovibus: errantem non revocastis: et errantem dicit, et ovem appellat. Non erraret, si vocem pastoris audiret; sed ideo erravit, quia vocem alieni audivit. Dico ergo: novit dominus qui sunt eius: novit praescitos, novit praedestinatos. Ipsi sunt oves, aliquando se ipsi nesciunt; sed pastor novit eas: multae enim oves foris sunt, et multi lupi intus. De praedestinatis ergo loquitur. Est autem aliqua vox pastoris in qua oves non audiunt alienos, in qua non oves non audiunt Christum. Quae est ista vox? Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Hanc vocem non negligit proprius, non audit alienus. Sequitur hoc proverbium dixit eis Iesus; illi autem non cognoverunt quid loqueretur eis. Pascit enim dominus manifestis, exercet obscuris. Cum autem duo audiunt verba Evangelii, unus impius, alter pius, et talia forte sunt ut ambo non intelligant: unus dicit: verum est quod dixit, et bonum est quod dixit, sed nos non intelligimus; iste, quia credit, iam pulsat; dignus est cui aperiatur, si pulsare persistat. Alius dicit: nihil dixit; quia adhuc audiet: nisi credideritis, non intelligetis.*

Lectio 2

[86077] Catena in Io., cap. 10 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Dominus attentiores volens Iudaeos facere, manifestat quod supra dixerat; unde dicitur dixit ergo iterum eis Iesus: amen, amen, dico vobis: ego sum ostium ovium.* Augustinus in Ioannem. *Ecce quod clausum posuerat, aperuit: ipse est ostium: intremus, et nos intrasse gaudeamus. Sequitur omnes quotquot venerunt, fures sunt et latrones.* Chrysostomus. *Non de prophetis hoc dicit, sicut haeretici dicunt, sed de seditiosis; unde et laudans oves, subiungit sed non audierunt eos oves. Nusquam autem videtur laudare eos qui non*

obedierunt prophetis; sed eis detrahit vehementer. Augustinus. *Intellige ergo: quotquot venerunt praeter me; non autem praeter illum prophetae venerunt, quia cum illo venerunt qui cum verbo Dei venerunt, qui veraces fuerunt: quia ipse verbum et veritas venturus praecones mittebat: sed eorum corda quos miserat possidebat: carnem quippe ipse accepit ex tempore qui est semper: in principio enim erat verbum. Ante adventum autem eius, quo humilis venit in carne, praecesserunt iusti, sic eum credentes venturum, quomodo nos credimus in eum qui venit: tempora variata sunt, non fides: eadem enim fides utrosque coniungit, et eos qui venturum esse, et eos qui venisse crediderunt. Quotquot ergo praeter illum venerunt, fures fuerunt et latrones; idest ad furandum et occidendum venerunt. Sed non audierunt eos oves; illi scilicet de quibus dictum est: novit dominus qui sunt eius. Eos ergo non audierunt oves in quibus non erat vox Christi, errantes, vana fingentes, miseros seducentes. Quare autem se ostium dixerit, aperit subdens ego sum ostium: per me si quis introierit, salvabitur.* Alcuinus. *Quasi dicat: illos non audiunt oves, sed me audiunt: quia ego sum ostium: et qui per me non fictus, sed verus introierit, perseverando salvabitur.* Theophylactus. *Educit autem ad pascua dominus oves per ostium; unde sequitur et ingredietur et egredietur, et pascua inveniet. Quae sunt autem haec pascua nisi delectatio futura, et requies in quam nos dominus introducit?* Augustinus. *Sed quid est quod dicit ingredietur et egredietur? Ingredi quippe in Ecclesiam per ostium Christum, valde bonum est: exire autem de Ecclesia non est bonum. Potest ergo dici ingredi nos, quando interius aliquid cogitamus; egredi autem, quando exterius aliquid operamur, secundum illud: exibit homo ad opus suum.* Theophylactus. *Vel ingredi dicitur cui est curae homo interior; egredi vero qui hominem exteriorem, id est membra quae sunt supra terram, in Christo mortificat: hic enim pascua in futuro reperiet saeculo.* Chrysostomus. *Vel hoc dicitur propter apostolos, qui cum audacia introierunt, et exierunt, ut totius orbis terrarum facti domini, et nullus eos eicere valuit: et nutrimentum habuerunt.* Augustinus. *Sed plus me delectat quod ipse quodammodo nos admonuit cum secutus adiungit fur non venit nisi ut furetur.* Alcuinus. *Quasi dicat: merito oves non audiunt vocem furis, quia non venit fur nisi ut furetur, alienam rem sibi usurpando, non de praeceptis Christi suos sectatores instruens, sed suis exemplis eos vivere suadens; unde subditur et mactet, mala doctrina retrahendo a fide, et perdat, in aeterna damnatione. Illi ergo furantur et occidunt. Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Augustinus. *Videtur mihi dixisse ut vitam habeant ingredientes, hoc est per fidem quae per dilectionem operatur, per quam fidem in ovile ingrediuntur ut vivant, quia iustus ex fide vivit. Et abundantius habeant, scilicet egredientes, scilicet quando veri fideles moriuntur, et abundantius habent vitam, ubi nunquam deinde moriuntur. Quamvis ergo et hic in ipso ovili non desint pascua, invenient tamen pascua ubi saturentur, qualia invenit cui dictum est: hodie mecum eris in Paradiso.* Gregorius super Ezech. *Ingredietur ergo ad fidem, egredietur ad speciem; pascua vero inveniet in aeterna satietate.* Chrysostomus. *Quod autem dicit fur non venit nisi ut furetur et mactet et perdat, de seditiosis dicit: quod ad litteram est factum, omnibus occisis et perditis qui eos sequebantur; et sic etiam praesenti vita eos privaverunt. Ego autem veni pro salute ovium ut vitam habeant, et abundantius habeant in regno caelorum: et haec est tertia differentia, qua se discernit a pseudoprophetis.* Theophylactus. *Mystice autem fur Diabolus est, qui venit tentando ut furetur per cogitationes illicitas, et mactet per consensum, et deinde per opera destruat.*

Lectio 3

[86078] Catena in Io., cap. 10 l. 3 Augustinus in Ioannem. *Aperuit dominus duas res quas quodammodo clausas proposuerat. Primo quidem scimus quia ostium ipse est; nunc autem ostendit quia pastor est, dicens ego sum pastor bonus. Supra autem dixerat pastorem intrare per ostium. Si ergo ipse est ostium, quomodo per seipsum intrat? Sicut ergo ipse per seipsum novit patrem, nos autem per illum; sic intrat in ovile per seipsum, nos autem per ipsum: nos, quia Christum praedicamus, per ostium intramus; Christus autem seipsum praedicat: lumen enim et alia demonstrat et seipsum. Si autem praepositi Ecclesiae, qui filii sunt, pastores sunt; quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris? Et quidem quod pastor est dedit et membris suis: nam et Petrus pastor, et ceteri apostoli pastores, et omnes boni episcopi: ostium vero nemo nostrum se dicit: hoc sibi ipse proprie tenuit. Non autem adderet bonus, nisi essent et pastores mali: ipsi sunt fures et latrones, aut certe ut multum mercenarii.* Gregorius in Evang. *Atque eius bonitatis formam, quam nos imitemur, adiungit, dicens bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis. Fecit quod monuit, ostendit quod iussit: pro ovibus suis animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanguinem verteret, et oves quas redemerat carnis suae alimento satiaret. Ostensa est nobis de contemptu mortis via quam sequamur, apposita forma cui imprimamur. Primum nobis est exteriora nostra misericorditer ovibus eius impendere; postremum vero, si necesse sit, etiam in mortem animam nostram pro eisdem ovibus ministrare. Qui autem non dat pro ovibus substantiam suam, quando pro his daturus est animam suam?* Augustinus in Ioannem. *Non autem solus Christus hoc fecit, et tamen si illi qui fecerunt, membra eius sunt, idem ipse unus hoc fecit: ipse enim potuit facere sine illis, illi sine illo non poterant.* Augustinus de Verb. Dom. *Omnes tamen pastores boni fuerunt, non solum quia sanguinem fuderunt, sed quia pro ovibus fuderunt: non enim fuderunt elatione, sed caritate. Nam et apud haereticos, qui propter iniquitates et errores suos aliquid molestiarum perpessi fuerunt, nomine martyrii se iactant, ut hoc pallio dealbati facilius furentur, quia lupi sunt. Non autem omnes qui corpora sua in passione etiam ignibus tradunt, aestimandi sunt sanguinem fudisse pro ovibus, sed potius contra oves; dicit enim apostolus: si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest. Quomodo autem habet vel exiguam caritatem, qui etiam convictus non amat unitatem? Quam dominus commendans, noluit multos appellare pastores, sed pastorem unum, dicens ego sum pastor bonus.* Chrysostomus in Ioannem. *Sic igitur de cetero dominus de passione sua disputabat, ostendens quoniam pro salute fieret mundi, et non invitus in hanc venit. Deinde rursus ostendit signa pastoris et mercenarii, cum dicit mercenarius autem, et qui non est pastor, cuius non sunt oves propriae, videt lupum venientem, et dimittit oves et fugit.* Gregorius. *Sunt enim nonnulli qui dum plus terrenam substantiam quam oves diligunt, merito nomen pastoris perdunt: non enim pastor, sed mercenarius vocatur qui non pro amore intimo oves dominicas, sed ad temporales mercedes pascit. Mercenarius quippe est qui pastoris locum tenet, sed lucrum animarum non quaerit, terrenis commodis inhiat, honore praelationis gaudet.* Augustinus de Verb. Dom. *Aliud ergo quaerit in Ecclesia, non Deum quaerit: si Deum quaereret, castus esset,*

quia legitimum maritum anima Deum habet: quisquis a Deo praeter Deum aliquid quaerit, non caste Deum quaerit. Gregorius. *Utrum vero pastor sit, vel mercenarius, cognosci veraciter non potest, si occasio necessitatis deest: tranquillitatis enim tempore plerumque ad gregis custodiam sicut verus pastor, sic etiam mercenarius stat; sed lupus veniens indicat quo quisque animo super gregis custodiam stabat.* Augustinus. *Lupus autem Diabolus est, et qui illum sequuntur: nam dictum est quod induti quidam pellibus ovium, intus sunt lupi rapaces.* Augustinus in Ioannem. *Ecce lupus ovis guttur apprehendit, Diabolus fideli adulterium persuasit, excommunicandus est: sed excommunicatus inimicus erit, insidiabitur, nocebit cum potuerit: unde taces, non increpas: lupum venientem vidisti, et fugisti: corpore stetisti, animo fugisti; affectiones enim nostrae motus animorum sunt: laetitia animi diffusio est, tristitia autem contractio, cupiditas animi progressio, timor animi fuga est.* Gregorius. *Lupus etiam super oves venit cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor esse videbatur et non erat, reliquit oves et fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit. Fugit autem non mutando locum, sed subtrahendo solatium. Sed contra haec mercenarius nullo zelo accenditur: quia dum solum exteriora commoda requirit, interiora gregis damna negligenter patitur; unde subditur mercenarius autem fugit, quia mercenarius est, et non pertinet ad eum de ovibus. Sola ergo causa est ut mercenarius fugiat quia mercenarius est, ac si dicat: stare in periculo ovium non potest qui in eo quod ovibus praeest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quaerit; et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit amittat.* Augustinus. *Si autem apostoli pastores fuerunt, non mercenarii, quare fugiebant quando persecutionem patiebantur? Et hoc domino dicente: si vos persecuti fuerint, fugite. Pulsemus, aderit qui aperiet.* Augustinus ad Honoratum. *Fugiant ergo omnino de civitate in civitatem servi Christi, ministri verbi et sacramenti eius, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quaeritur, ut ab aliis qui non ita requiruntur non deseratur Ecclesia. Cum autem omnium, idest episcoporum, et clericorum, et laicorum est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. Aut igitur ad loca munita omnes transeant; aut qui habent remanendi necessitatem, non relinquantur ab eis, per quos eorum ecclesiastica est implenda necessitas. Tunc ergo de locis in quibus sumus, premente persecutione, fugiendum est Christi ministris, quando ibi aut plebs Christi non fuerit cui ministretur, aut potest impleri per alios necessarium ministerium, quibus eadem non est causa fugiendi. Cum autem plebs manet et ministri fugiunt, ministeriumque subtrahitur, quid erit nisi mercenariorum illa fuga damnabilis, quibus non est cura de ovibus?* Augustinus in Ioannem. *In bonis ergo nominantur ostium, ostiarius, pastor et oves; in malis fures et latrones, mercenarii, lupus.* Augustinus de Verb. Dom. *Diligendus est pastor, cavendus latro, tolerandus mercenarius. Tamdiu enim est utilis mercenarius, quamdiu non videt lupum, furem vel latronem; cum autem viderit, fugit.* Augustinus in Ioannem. *Nec enim mercenarius diceretur, nisi acciperet a conducente mercedem. Filii aeternam hereditatem patris patienter expectant, mercenarius temporalem mercedem conducentis festinanter exoptat; et tamen per linguas utrorumque divina Christi gloria diffamatur. Inde ergo laedit unde mala facit, non unde bona dicit: botrum carpe, spinam cave: quia botrus aliquando de radice vitis exortus, pendet in spinis: multi quippe in Ecclesia commoda terrena sectantes, Christum praedicant, et per eos vox Christi auditur; et sequuntur oves, non mercenarium, sed vocem pastoris per mercenarium.*

Lectio 4

[86079] Catena in Io., cap. 10 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Duos superius malos praemisit dominus: unum qui furatur et mactat et rapit; alterum qui non prohibet: per illum seditiosos insinuans, per hunc Iudaeorum magistros confundens, et non procurantes creditas oves. Sed ab utrisque seipsum Christus distinxit: ab illis quidem qui ad laedendum venerunt, in hoc quod dixit: veni ut vitam habeant; ab his qui contemnunt luporum rapinas, ex eo quod pro ovibus animam ponit; et ideo quasi concludens subdit: ego sum pastor bonus. Sed quia superius dixerat, quod oves pastoris vocem audiunt, et sequuntur eum, ne quis dicat: quid ergo dicis de his qui tibi non credunt? Consequenter subdit et cognosco oves meas, et cognoscunt me meae; quod et Paulus ostendit, dicens: non repellit dominus plebem suam, quam praescivit.* Gregorius in Evang. *Ac si aperte dicat: diligo oves meas, et ipsae me diligentes obsequuntur: qui enim veritatem non diligit, adhuc minime cognovit.* Theophylactus. *Hinc autem differentiam mercenarii et pastoris elicias: nam mercenarius ignorat oves, quia raro visitat eas; pastor vero cognoscit oves proprias tamquam erga eas sollicitus.* Chrysostomus. *Deinde ut non aestimes parem mensuram cognitionis Christi et ovium, consequenter subdit sicut novit me pater, et ego cognosco patrem; quasi dicat: ita certissime ipsum scio, sicut ipse me. Hic ergo est par cognitio, ibi non; nam sequitur et animam meam pono pro ovibus meis.* Gregorius. *Ac si aperte dicat: in hoc constat quia cognosco patrem et cognoscor a patre, quia animam meam pono pro ovibus meis; idest, ea caritate qua pro ovibus meis morior, quantum patrem diligam ostendo.* Chrysostomus. *Hoc etiam dicit ostendens quod non est erroneus: quia et apostolus quando seipsum voluit ostendere verum esse magistrum, contra pseudoapostolos induxit rationem a periculis et mortibus.* Theophylactus. *Seductores enim non exposuerunt animam suam pro ovibus, sed sicut mercenarii deseruerunt illos qui eos sequebantur. Dominus autem, ut non caperentur, dixit: sinite hos abire.* Gregorius. *Quia vero non solum Iudaeam, sed etiam gentilitatem redimere venerat, adiungit et alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili.* Augustinus de Verb. Dom. *Loquebatur enim primo de ovili de genere carnis Israel: erant autem alii de genere fidei ipsius Israel: extra erant, adhuc in gentibus erant, praedestinati, nondum congregati. Non ergo sunt de hoc ovili, quia non sunt de genere carnis Israel; sed erunt de hoc ovili; nam sequitur et illas oportet me adducere.* Chrysostomus. *Ostendit utrosque dispersos, et pastores non habentes. Sequitur et vocem meam audient; ac si dicat: quid miramini si hi me sunt secuturi et vocem meam audituri, quando alios videbitis me sequentes, et vocem meam audientes? Deinde et futuram eorum praenuntiat unionem; unde subdit et fiet unum ovile et unus pastor.* Gregorius. *Quasi ex duobus gregibus unum ovile efficit, quia Iudaicum et gentilem populum in sua fide coniungit.* Theophylactus. *Idem namque omnibus est Baptismi signaculum, unus pastor verbum Dei. Attendant ergo Manichaei, quoniam unum ovile et unus pastor est novi et veteris testamenti.* Augustinus in Ioannem. *Quid ergo est: non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel, nisi quia praesentiam suam corporalem non exhibuit nisi populo Israel, ad gentes autem non perrexit ipse, sed misit?* Chrysostomus. *Hoc autem verbum oportet, quod hic positum*

est, non necessitatis est demonstrativum, sed eius quod omnino fiet. Quia autem alienum dicebant eum a patre, subiungit propterea me pater diligit, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Augustinus in Ioannem. *Idest, quia morior, ut resurgam: cum magno enim pondere dictum est ego pono. Non glorientur Iudaei: saevire poterunt: si ego noluero ponere animam meam, quid saeviendo facturi sunt?* Theophylactus. *Dilexit autem pater filium, non tamquam stipendia mortis pro nobis sustinendae, dilectionem suam ei tribuens; sed quasi suae quidditatis proprietatem in genito intuens, dum ex eadem caritate pro nobis voluit mortem subire.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel utitur hic condescensione; quasi dicat: etsi nihil aliud esset, hoc suasit mihi amare vos, quod vos ita amamini a patre, ut ego etiam propter hoc diligar ab eo, quia pro vobis morior. Non autem a patre antea non amabatur, et nos sumus facti amoris eius causa. Similiter autem et hoc ostendere vult, quoniam non invitus ad passionem venit; unde sequitur nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso.* Augustinus de Trin. *In quo demonstravit quod nulla causa peccati usque ad mortem carnis accesserit, sed quia voluit, quando voluit, et quomodo voluit; unde sequitur potestatem habeo ponendi animam meam.* Chrysostomus. *Quia enim multoties consiliabatur eum interficere, dicit quoniam nolente eo inutilis erat hic labor. Ita enim habeo potestatem animam meam ponere, ut nullus possit me invito facere: quod in hominibus non est: nos enim non habemus potestatem aliter ponere, nisi interficiendo nosmetipsos; ipse autem solus dominus est ponendi eam. Hoc autem existente vero et illud constat, quod quandocumque voluerit, eam suscipere possit; unde sequitur et potestatem habeo iterum sumendi eam: in quo et resurrectionem demonstravit indubitabilem. Ut autem non aestiment, cum eum interfecerint, derelictum a patre, subiungit hoc mandatum accepi a patre meo, scilicet ponendi animam et sumendi. Ex quo non est intelligendum quod prius expectaverit audire, et opus ei fuerit discere; sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad patrem suspicionem destruxit.* Theophylactus. *Nihil enim aliud mandatum hic dicitur quam ea quae ad patrem concordia.* Alcuinus. *Verbum enim non verbo accepit mandatum, sed in verbo unigenito patris est omne mandatum. Cum autem dicitur filius accipere quod substantialiter habet, non potestas minuitur, sed generatio eius ostenditur: pater enim filio, quem perfectum genuit, omnia gignendo dedit.* Theophylactus. *Postquam autem de se sublimia ostenderat, mortis et vitae se principem exprimens, rursum inducit humilia, sic mira dispositione utraque connectens ut nec minor aut subditus patri reputetur, nec Dei adversarius, sed eiusdem potestatis et consilii.* Augustinus in Ioannem. *Per hoc autem quod dixit de anima sua, instruimur contra Apollinaristas, qui dicunt Christum non habuisse animam humanam, idest rationalem. Quaeramus autem quomodo dominus animam suam ponit. Christus enim est verbum et homo, idest verbum et anima et caro. Christus ergo ex eo quod verbum est, ponit animam, et iterum sumit eam; an ex eo quod anima humana est, ipsa se ponit, et iterum ipsa se sumit; an iterum ex eo quod caro est, caro animam ponit, et iterum sumit? Si autem dixerimus quia verbum Dei posuit animam suam et iterum sumpsit eam: ergo aliquando anima illa separata est a Dei verbo. Mors enim corpus ab anima separavit; a verbo autem animam separatam non dico. Si autem dixerimus quia ipsa se anima posuit, absurdissimus sensus est: si enim a verbo separata non erat, a seipsa poterat separari? Caro ergo ponit animam suam, et iterum sumit eam, non tamen potestate sua, sed potestate inhabitantis carnem, scilicet verbi.* Alcuinus. *Et quia lux in tenebris lucebat, et tenebrae eam non comprehenderunt, subiungitur* *dissensio itaque facta est inter Iudaeos propter sermones hos. Dicebant autem multi ex ipsis: Daemonium habet et insanit.* Chrysostomus. *Quia enim maiora erant quam secundum hominem ea quae dicebantur, Daemonium eum habere dicebant. Sed quod Daemonium non habebat ostendunt alii ab his quae fecit; unde sequitur alii autem dicebant: haec verba non sunt Daemonium habentis. Numquid Daemonium potest caecorum oculos aperire? Quasi dicant: nec ipsa verba Daemonium habentis videntur. Si vero non suademini a verbis, ab operibus moveamini. Quia ergo dominus eam quae per res est tribuerat demonstrationem, silebat de reliquo: neque enim responsione erant digni. Sed et nos erudivit mansuetudinem et longanimitatem omnem. Ipsi etiam seipsos compescebant, quando ab invicem divisi altercabantur.*

Lectio 5

[86080] Catena in Io., cap. 10 l. 5 Alcuinus. *Audivimus patientiam Dei et inter opprobria praedicationem salutis; sed ipsi obdurati magis eum tentare quam ipsi obedire volebant; unde dicitur facta sunt autem encaenia in Hierosolymis.* Augustinus in Ioannem. *Encaenia festivitas erat dedicationis templi: Graece enim chenon, dicitur novum: quandocumque novum quid fuerit dedicatum, encaenia vocantur.* Chrysostomus in Ioannem. *Dicit enim diem secundum quam templum dedicatum est, redeuntibus eis a captivitate Babylonis.* Theophylactus. *Splendide ergo prosequebantur solemnitatem, veluti proprium decorem recuperante civitate post tam longam captivitatem.* Alcuinus. *Vel haec dedicatio in memoriam illius erat dedicationis quam Iudas Machabaeus fecit. Prima enim dedicatio a Salomone facta est tempore autumni; secunda a Zorobabel et Iesu sacerdote, tempore veris; haec autem tempore hiemali; unde sequitur et hiems erat.* Beda. *Sub Iuda enim Machabaeo statutum legitur ut eadem dedicatio per omnes annos in memoriam solemnibus renovaretur officiis.* Theophylactus. *Tempus autem hiemis Evangelista exprimit, ad ostendendum quod proximum esset tempus passionis: nam in vere sequenti passus est dominus; et ideo Hierosolymis conversabatur.* Gregorius Moralium. *Vel idcirco hiemis curavit tempus exprimere, ut inesse Iudaeorum cordibus malitiae frigus indicaret.* Chrysostomus. *In hac autem solemnitate Christus cum multo studio aderat: de reliquo enim Iudaeam frequentabat, quia passio erat in ianuis; unde sequitur et ambulabat Iesus in templo in porticu Salomonis.* Alcuinus. *Porticus Salomonis dicitur ubi rex ille ad orandum stare consueverat: et ideo ex eius nomine cognominabatur. Solent autem porticus quibus templum cingebatur, ex nomine templi vocari. Si autem filius Dei in templo in quo caro brutorum animalium offerebatur, ambulare voluit; quanto magis nostram orationis domum, in qua caro et sanguis eius consecratur, visitare gaudebit?* Theophylactus. *Satagas tu quoque, dum hiems imminet, idest vita praesens turbinibus iniquitatis concussa, spirituales encaenias tui templi celebrare, semper renovando teipsum, et ascensiones in corde tuo disponens: tunc Iesus erit praesto tibi in porticu Salomonis, pacificum statum tibi tribuens sub tegmine proprio. In saeculo autem futuro nemo renovationis solemnia perficere poterit.* Augustinus in Ioannem. *Quia ergo Iudaei friguerant a diligendi caritate, et ardebant nocendi cupiditate, non accedebant prosequendo, sed premebant*

persequendo; unde sequitur circumdederunt ergo eum Iudaei, et dixerunt ei: quousque animam nostram tollis? Si tu es Christus, dic nobis palam. Non veritatem desiderabant, sed calumniam praeparabant. Chrysostomus. *Opera enim eius in nullo incusare valentes, captionem quamdam ex verbis cupiebant invenire. Et intuere perversitatem illorum: nam cum per sermonem erudit, dicunt ei quod signum ostendis? Cum autem per opera demonstrat, dicunt ei si tu es Christus, dic nobis palam: quasi semper ad contrarium stantes. Sed et plenum odio erat quod dicunt dic nobis palam. Et nimirum ipse palam omnia dicebat, in festivitatibus semper assistens, et nihil occulte loquebatur. Sed et adulationis verba praemittunt, dicentes quousque animam nostram tollis? Ut scilicet eum provocantes, aliquam captionem inveniant.* Alcuinus. *Causantur enim quod animos eorum incertos et suspensos dimittendo tolleret, qui venerat ut animas salvaret.* Augustinus. *Quaerebant autem audire a domino: ego sum Christus; et fortasse de Christo secundum hominem sapiebant, sed divinitatem Christi in prophetis non intelligebant, et sic si diceret: ego sum Christus, secundum quod illi sapiebant, de semine David, calumniarentur quod sibi arrogaret regiam potestatem.* Alcuinus. *Et sic cogitabant eum tradere potestati praesidis ad puniendum, quasi contra Augustum imperium usurparet; quare dominus ita temperavit responsionem ut etiam calumniatorum ora concluderet, et quia Christus est, fidelibus panderet: et de homine quaerentibus divinitatis mysteria narrat; unde sequitur respondit eis Iesus: loquor vobis, et non creditis. Opera quae ego facio in nomine patris mei, haec testimonium perhibent de me.* Chrysostomus. *Quia enim simulabant a solo verbo se suaderi, qui a tot operibus non sunt suasi, arguit malitiam eorum, quasi dicat: si operibus non creditis, qualiter verbis credetis? Et quare non credant, ostendit subdens sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis.* Augustinus. *Hoc autem dixit, quia videbat eos ad sempiternum interitum praedestinatos, non ad vitam aeternam sui sanguinis pretio comparatos: oves enim sunt credendo, pastorem sequendo.* Theophylactus. *Postquam vero dixerat: non estis ex ovibus meis, consequenter induxit eos ut oves eius efficiantur, dicens oves meae vocem meam audiunt.* Alcuinus. *Idest, praeceptis meis ex animo obediunt. Et ego cognosco eas, idest eligo: et sequuntur me, hic mansuetudinis et innocentiae viam incedendo, et post ad gaudia aeternae vitae intrando; unde sequitur ego vitam aeternam do eis.* Augustinus. *Ista sunt pascua de quibus supra dixerat: et pascua inveniet. Bona pascua vita aeterna dicitur, ubi nulla herba arescit, totum viret. Vos autem calumniam propterea quaeritis, quia de vita praesenti cogitatis. Sequitur et non peribunt in aeternum: subaudi tamquam eis dixerit: vos peribitis in aeternum, quia non estis ex ovibus meis.* Theophylactus. *Sed quomodo videmus Iudam periisse? Quia non permansit usque ad finem. Christus autem de perseverantibus hoc dixit; nam si quis separatur ab ovium grege, desinens sequi pastorem, confestim incurrit periculum.* Augustinus. *Quare autem non pereant, subdit et non rapiet eas quisquam de manu mea: de illis enim ovibus de quibus dicitur: novit dominus qui sunt eius, nec lupus rapit, nec fur tollit, nec latro interficit. Securus est de numero illorum qui pro eis novit quid dedit.* Hilarius de Trin. *Consciae potestatis haec vox est: at vero ut in natura licet Dei, tamen ex Deo intelligenda sit eius nativitas, subiecit pater meus quod dedit mihi, maius omnibus est. Non occultat ex patre esse se natum: quod enim a patre accepit, accepit nascendo, non postea; tamen ex alio est dum accepit.* Augustinus in Ioannem. *Non enim crescendo, sed nascendo aequalis est qui semper natus est de patre filius, de Deo Deus. Hoc est ergo quod dedit mihi pater, quod maius omnibus est, ut scilicet* *sim verbum eius, ut sim unigenitus filius eius, ut sim splendor lucis eius. Ideo ergo nemo rapit oves meas de manu mea, quia nec de manu patris mei; unde sequitur et nemo potest rapere de manu patris mei. Si manum intelligamus potestatem, una est patris et filii potestas, quia una divinitas: si autem manum intelligamus filium, manus patris est ipse filius: quod non ita dictum est tamquam Deus pater habeat corporis membra; sed quod per ipsum facta sunt omnia. Nam solent et homines dicere manus suas esse alios homines per quos faciunt quod volunt. Aliquando et ipsum opus hominis manus hominis dicitur, quod fit per manum; sicut dicitur quisque agnoscere manum suam, cum id quod scriptum sit, agnoscit. Hoc autem loco manum patris, et filii intelligimus potestatem: ne forte cum hic manum patris ipsum filium dictum acceperimus, incipiat carnalis cogitatio etiam filii quaerere filium.* Hilarius. *Ut enim per corporalem significationem, virtutem possis eiusdem nosse naturae, commemorata est filii manus, manus patris, quia natura et virtus patris est etiam in filio.* Chrysostomus in Ioannem. *Deinde ut non aestimes quia ipse quidem imbecillis est, propter patris autem virtutem in tuto sunt oves, subdit ego et pater unum sumus.* Augustinus. *Utrumque audi, et unum et sumus, et a Charybdi et a Scilla liberaberis. Quod dixit unum, liberat te a Sabellio. Si unum, non ergo diversum; si sumus, ergo pater et filius.* Augustinus de Trin. *Unum enim sumus dictum est: quod ille hoc et ego secundum essentiam, non secundum relativum.* Hilarius de Trin. *Haec igitur quia haeretici negare non possunt, impietatis suae mendacio neganda corrumpunt: tentant enim id ad unanimitatis referre consensum, ut voluntatis in his unitas sit, non naturae; idest, ut non per id quod sunt idem, sed per id quod idem volunt, unum sint. Sed per naturae nativitatem, dum nihil Deus in ea ex se gignendo eum degenerat, unum sunt. Dumque de manu eius non rapiuntur, non rapiuntur de manu patris; dum in operante se operatur pater, dum ipse in patre, et in eo pater est. Hoc non praestat creatura, sed nativitas; non efficit voluntas, sed potestas; non loquitur unanimitas, sed natura. Non negamus igitur unanimitatem inter patrem et filium: nam hoc solent haeretici mentiri, ut cum solam concordiam ad unitatem non recipimus, discordes eos a nobis affirmari loquantur. Sed audiant quam a nobis unanimitas non negetur. Unum sunt pater et filius natura, honore et virtute; nec natura eadem potest velle diversa.*

Lectio 6

[86081] Catena in Io., cap. 10 l. 6 Augustinus in Ioannem. *Audierunt ergo Iudaei: ego et pater unum sumus, et non pertulerunt, et more suo duri ad lapides cucurrerunt; unde dicitur sustulerunt lapides Iudaei, ut lapidarent eum.* Hilarius de Trin. *Nunc haereticorum furor iam domino in caelis sedente pari infidelitate dictis non obedientes, odium impietatis exercent, verborum lapides iniciunt, et, si possent, de throno eum suo in crucem retraherent.* Theophylactus. *Dominus autem ostendens quod nullam iustam habebant occasionem furendi adversus eum, commemorat signa quae fecerat; nam sequitur respondit eis Iesus: multa bona opera ostendi vobis ex patre meo.* Alcuinus. *Scilicet in sanitatibus infirmorum, in exhibitione doctrinae et miraculorum; quae ex patre ostendi, quia eius gloriam per omnia quaesivi. Propter quod eorum opus me lapidatis? Quamvis inviti,*

confitentur multa beneficia sibi impensa a Christo; sed quod de sua patrisque aequalitate dixerat, pro blasphemia deputabant; unde sequitur responderunt ei Iudaei: de bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia, et quia, homo cum sis, facis teipsum Deum. Augustinus. *Ad hoc responderunt quod dixerat: ego et pater unum sumus. Ecce Iudaei intellexerunt quod Ariani non intelligunt; ideo enim irati sunt, quoniam senserunt non posse dici: ego et pater unum sumus, nisi ubi aequalitas est patris et filii.* Hilarius. *Iudaeus dicit cum sis homo; Arianus: cum sis creatura; utrique autem dicunt facis te Deum. Subicit enim Arianus substantiae novae et alienae Deum, ut aut alterius generis Deus sit, aut omnino nec Deus; dicit enim: non est filius ex nativitate, non est Deus ex veritate; creatura est praestantior cunctis.* Chrysostomus in Ioannem. *Dominus autem non destruxit opinionem Iudaeorum aestimantium quod se Deo parem diceret; sed magis contrarium facit; nam sequitur respondit eis Iesus: nonne scriptum est in lege vestra?* Augustinus in Ioannem. *Idest, vobis data: quia ego dixi: dii estis. Deus hoc dicit per prophetam in Psalmo, hominibus. Et legem appellavit dominus generaliter omnes illas Scripturas, quamvis alicubi specialiter dicat legem, a prophetis distinguens, sicuti est: in his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. Aliquando autem in tria distribuit easdem Scripturas, ubi ait: oportebat impleri omnia quae scripta sunt in lege et prophetis et Psalmis de me. Nunc vero etiam Psalmos legis nomine nuncupavit: ex quibus sic argumentatur: si illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est, et non potest solvi Scriptura, quem pater sanctificavit, et misit in mundum, vos dicitis: quia blasphemas, quia dixi: filius Dei sum?* Hilarius. *Demonstraturus quidem quod ipse et pater unum essent, in eo primo ineptia ridiculi opprobrii confutatur, cur in reatum vocaretur, quod se, cum homo esset, Deum faceret. Cum enim lex huius nominis appellationem sanctis hominibus decerneret, et sermo Dei indissolubilis confirmaret hanc impartiti nominis professionem; iam ergo non est criminis, quod se Deum, cum homo sit, faciat, cum eos qui homines sunt, deos lex dixerit. Et si a ceteris hominibus non irreligiosa huius nominis usurpatio est: ab eo homine quem sanctificavit pater, non impudenter usurpari videtur, quia Dei filium se dixerit, cum praecellat ceteros per id quod sanctificatus in filium est, beato Paulo dicente quod praedestinatus est filius in virtute secundum spiritum sanctificationis: omnis enim haec de homine responsio est, quod Dei filius etiam hominis filius est.* Augustinus. *Vel aliter. Sanctificavit; idest, ut sanctus esset, gignendo ei dedit, quia sanctum eum genuit. Si autem sermo Dei factus est ad homines ut dicerentur dii, ipsum verbum Dei quomodo non est Deus? Si per sermonem Dei homines participando fiunt dii, verbum unde participatur non est Deus?* Theophylactus. *Vel sanctificavit eum, hoc est sanxit sacrificari pro mundo. In quo ostendit se non esse Deum sicut ceteri: nam salvum facere mundum, divinum opus est, non autem hominis deificati per gratiam.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel interim quidem, ut susciperetur sermo, humilius locutus est; postea autem ad maius eos reduxit, dicens si non facio opera patris mei, nolite credere mihi; per hoc ostendens quod in nullo minor est patre: quia enim substantiam eius impossibile erat eis videre, ab operum parilitate et identitate demonstrationem eius quae secundum virtutem indissimilitudinis est, tribuit.* Hilarius. *Quid hic adoptio, quid indulgentia nominis loci invenit, ne ex natura Dei filius sit, cum Dei filius ex naturae paternae operibus credendus sit? Non exaequatur ac similis est Deo creatura, neque ei naturae alienae potestas comparatur. Gerere autem se, non sua, sed quae patris sunt, testatur, ne per magnificentiam gestorum naturae nativitas auferatur. Et quia* *sub sacramento assumpti corporis nati ex Maria hominis, Dei filius non intelligebatur, fides nobis intimatur ex gestis, cum ait si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite. Cur enim sacramentum nati hominis intelligentiam divinae nativitatis impediat, cum divina nativitas omne opus suum sub mysterio assumpti hominis exequatur? Faciens igitur opera patris, demonstrare debuit quid esset operibus credendum; nam sequitur ut cognoscatis et credatis quia pater in me est, et ego in patre. Hoc est illud Dei filius sum; hoc est illud ego et pater unum sumus.* Augustinus in Ioannem. *Non enim filius sic dicit in me est pater et ego in illo, quomodo possunt dicere homines: si enim bene cogitemus et bene vivamus, in Deo sumus, et Deus in nobis est, quasi participantes eius gratiam et illuminati ab ipso: unigenitus autem Dei filius in patre est, et pater in illo tamquam aequalis.*

Lectio 7

[86082] Catena in Io., cap. 10 l. 7 Beda. *Adhuc Iudaeos in coepta dementia persistere Evangelista ostendit, dicens quaerebant ergo eum apprehendere.* Augustinus in Ioannem. *Non credendo et intelligendo, sed saeviendo et occidendo. Tu apprehendas ut habeas; illi apprehendere volebant ut non haberent; unde sequitur et exivit de manibus eorum. Non eum apprehenderunt, quia manus fidei non habuerunt. Sed non erat magnum verbo eicere carnem suam de manibus carnis.* Chrysostomus in Ioannem. *Cum autem Christus aliquid magnum locutus fuerit, recedit velociter, ut sedetur eorum furor per absentiam eius; quod utique et nunc fecit; unde sequitur et abiit iterum trans Iordanem in eum locum ubi erat Ioannes baptizans primum, et mansit illic. Ideo hunc locum Evangelista commemorat, ut discas quoniam proprie abiit, ut recordetur eorum quae illic facta sunt et dicta a Ioanne, et testimonii illius.* Beda. *Dicit autem ubi erat primum, idest a primaeva aetate. Demorante autem eo ibi, narrat quia multi venerunt ad eum; unde sequitur et multi venerunt ad eum, et dicebant quia Ioannes quidem fecit signum nullum.* Augustinus. *Idest, nullum miraculum ostendit: non Daemonia fugavit, non caecos illuminavit, non mortuos suscitavit.* Chrysostomus. *Vide autem qualiter syllogismos componunt indubitabiles. Ioannes quidem, dicunt, nullum signum fecit; hic autem facit: quare huius praeeminentia ostenditur. Deinde ne putetur Ioannes, quia nullum signum fecit, indignus testimonio, subdunt omnia autem quaecumque dixit Ioannes de hoc, vera erant; quasi dicant: etsi nullum signum fecerit, tamen de hoc omnia veraciter dixit. Ergo dicunt: si Ioanni credere oportebat, multo magis huic, cum illius testimonio etiam demonstrationem signorum habenti; unde sequitur et multi crediderunt in eum.* Augustinus. *Ecce qui apprehenderunt permanentem, non quomodo Iudaei volebant apprehendere discedentem. Et nos ergo per lucernam veniamus ad diem, quia Ioannes lucerna erat, et diei testimonium perhibebat.* Theophylactus. *Notandum autem, quod crebro dominus educit populus ad solitaria loca, de perfidorum societate eripiens, ut magis fructificent; sicut legem veterem daturus, eduxit populum in desertum. Mystice autem recedens a Hierosolymis dominus, hoc est a plebe Iudaica, ad loca fontes habentia se transfert, idest ad Ecclesiam ex gentibus, quae habet fontem Baptismi, per quem multi ad Christum accedunt,*

quasi transeuntes Iordanem.

Caput 11

Lectio 1

[86083] Catena in Io., cap. 11 l. 1 Beda. *Dixerat Evangelista, dominum trans Iordanem abiisse, tuncque Lazarum contigit infirmari; unde dicitur erat quidam languens Lazarus a Bethania. Hinc est quod in quibusdam exemplaribus copulativa coniunctio et posita invenitur, ut sequentia verba superioribus connexa videantur. Interpretatur autem Lazarus adiutus. Inter omnes enim mortuos quos dominus suscitavit, hic magis ab eo adiuvatur, quem non solum mortuum, sed quatriduanum suscitavit.* Augustinus in Ioannem. *Inter omnia enim miracula quae fecit dominus, Lazari resurrectio praecipue praedicatur. Sed si attendamus quis fecerit, delectari debemus potius quam mirari. Ille suscitavit hominem qui fecit hominem: plus enim est hominem creare quam resuscitare. Infirmabatur autem in Bethania Lazarus; unde dicitur a Bethania de castello Mariae et Marthae sororum eius; quod castellum erat proximum Hierosolymis.* Alcuinus. *Et quia plures feminae huius nominis erant, ne erraremus in nomine, ostenditur ex notissima actione; nam sequitur Maria autem erat quae unxit dominum unguento, et extersit pedes eius capillis suis, cuius frater Lazarus infirmabatur.* Chrysostomus in Ioannem. *Igitur primum quidem illud necessarium discere, quoniam haec non fuit illa meretrix quae in Luca legitur: haec enim honesta fuit, et studiosa circa Christi susceptionem.* Augustinus de Cons. Evang. *Vel aliter. Hoc dicens Ioannes attestatur Lucae, qui hoc in domo Pharisaei cuiusdam Simonis factum esse narravit: iam itaque hoc Maria fecerat. Quod autem in Bethania rursus fecit, aliud est, quod ad Lucae narrationem non pertinet, sed pariter narratur a tribus.* Augustinus de Verb. Dom. *Invaserat igitur Lazarum pernicies inimica languoris; miserandi hominis corpus quotidie edax febris incendium consumebat. Aderant autem duae sorores languenti, et casum dolentes, iuvenis aegrotantis lectulo iugiter inhaerebant; unde de eis mox subditur miserunt ergo sorores eius ad eum, dicentes: domine, ecce quem amas infirmatur.* Augustinus in Ioannem. *Non dixerunt: veni et sana; non ausae sunt dicere: ibi iube, et hic fiet; sed tantummodo ecce quem amas infirmatur.* Chrysostomus. *Per hoc enim ad miserendum volunt attrahere Christum; adhuc enim ei quasi homini intendebant. Ideo autem non iverunt ad Christum, sicut centurio et regulus, sed mittunt, quia vehementer confidebant de Christo, propter multam familiaritatem quam habebant ad eum, et quia a luctu detinebantur.* Theophylactus. *Et quia mulieres erant, quas non decet de facili domo exire. Multam autem devotionem et fidei magnitudinem exprimunt, dicentes ecce quem amas infirmatur: tantam enim potentiam in domino esse credebant, quod mirum videretur qualiter virum sibi dilectum infirmitas potuerit occupare. Sequitur audiens autem Iesus dixit eis: infirmitas haec non est ad mortem: quia ipsa mors non erat ad mortem, sed potius ad miraculum: quo facto crederent homines in Christum et vitarent veram mortem; unde sequitur sed pro gloria Dei. Ubi ex obliquo dominus Deum se dixit, contra haereticos qui dicunt, quod filius Dei non sit Deus. Pro gloria ergo cuius Dei? Audi quod sequitur: ut glorificetur filius Dei per eam, scilicet infirmitatem.*

Chrysostomus. *Hoc autem ut non est causale, sed eventus; nam evenit quidem aliunde infirmitas, usus est autem ea in gloriam Dei. Sequitur diligebat autem Iesus Martham et sororem eius Mariam et Lazarum.* Augustinus. *Ille languens, illae tristes, omnes dilecti. Habebant ergo spem, quoniam diligebantur ab eo qui est dolentium consolator, languentiumque sanator.* Chrysostomus. *Per hoc etiam erudit nos Evangelista non tristari, si qua infirmitas facta fuerit circa bonos viros et Dei amicos.*

Lectio 2

[86084] Catena in Io., cap. 11 l. 2 Alcuinus. *Dominus, nuntiata infirmitate Lazari, quousque quatriduum compleretur sanare distulit, ut mirabilius suscitaret; unde dicitur ut autem audivit quia infirmabatur, tunc quidem mansit in eodem loco duobus diebus.* Chrysostomus. *Ut scilicet expiraret et sepeliretur et dicerent quoniam foetet, ut nullus posset dicere, quoniam nondum defunctum eum suscitavit, sed stupor fuit, et non mors. Sequitur deinde post haec dicit discipulis suis: eamus in Iudaeam iterum.* Augustinus. *Ubi pene fuerat lapidatus, quia propterea inde discessisse videbatur ne lapidaretur. Discessit enim ut homo; sed in redeundo, quasi oblitus infirmitatem, ostendit potestatem.* Chrysostomus. *Nusquam autem alibi dominus praedixit discipulis quo iturus esset; sed hic praedicit, quia formidabant vehementer, ut non repente eos conturbet; nam sequitur dicunt ei discipuli: Rabbi, nunc quaerebant te Iudaei lapidare, et tu iterum vadis illuc? Formidabant enim et pro eo et pro seipsis: nondum enim erant in fide firmati.* Augustinus. *Cum autem vellent dare consilium homines Deo, discipuli magistro, corripuit eos; unde sequitur respondit Iesus: nonne duodecim horae sunt diei? Ut enim diem se ostenderet, duodecim discipulos elegit. In hoc autem verbo non ipsum Iudam, sed successorem eius praevidebat. Iuda enim cadente, successit Mathias, et duodenarius numerus mansit. Horae ergo illustrantur a die, ut per horarum praedicationem credat mundus in diem. Me ergo sequimini, si non vultis offendere; unde subdit si quis ambulaverit in die, non offendit, quia lucem huius mundi videt; si autem ambulaverit in nocte, offendit, quia lux non est in eo.* Chrysostomus. *Quasi dicat: qui sibi nihil conscius est nequitiae, nihil patietur versutiae; qui vero mala agit, patietur. Itaque non oportet formidare: nihil enim dignum morte gessimus. Vel aliter. Si quis lucem huius mundi videt, securus est; multo magis qui mecum est, nisi amoverit se a me.* Theophylactus. *Quidam vero hunc diem intelligunt tempus praecedens passionem, noctem vero ipsam passionem. Dicit ergo eis: dum dies est, idest dum nondum imminet tempus passionis, non offendetis: non enim vos persequentur Iudaei: cum autem nox venerit, passionem propriam dico, ex tunc noctem possidebitis angustiarum.*

Lectio 3

[86085] Catena in Io., cap. 11 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Posita una confortatione discip-*

ulorum, hic alio modo eos confortat, ostendens quoniam non Hierosolymam debent ire, sed in Bethaniam; unde dicitur haec ait, et post haec dicit illis: Lazarus amicus noster dormit; sed vado ut a somno excitem eum; quasi dicat: non eo rursus disputaturus contra Iudaeos, sed amicum nostrum excitaturus: propter hoc ergo dicit amicus noster, ut ostendat necessarium suum adventum. Augustinus in Ioannem. *Quod autem dixit dormit, verum dixit. Domino dormiebat, hominibus mortuus erat, qui eum suscitare non poterant: nam dominus tanta facilitate excitabat de sepulchro, quanta tu excitas dormientem de lecto. Ergo secundum potentiam suam dixit dormientem, sicut et apostolus dicit: de dormientibus autem nolo vos ignorare. Dormientes appellavit, quia resurrecturos praenuntiavit. Sed quomodo interest in ipsis qui quotidie dormiunt et exurgunt, quid quisque videat in somnis; alii sentiunt laeta somnia, alii torquentia: sic unusquisque cum causa sua dormit, cum causa sua surgit.* Chrysostomus. *Discipuli autem impedire voluerunt eius adventum in Iudaeam; unde sequitur dixerunt ergo discipuli eius: domine, si dormit, salvus erit: solet enim esse somnus aegrotantium salutis indicium; quasi dicant: si dormit, non igitur utile est quod tu vadas ad excitandum eum.* Augustinus. *Quomodo ergo intellexerunt discipuli, sic responderunt; unde sequitur dixerat autem Iesus de morte eius; illi vero putaverunt quod de dormitione somni diceret.* Chrysostomus. *Si vero quis dicat: quomodo non cognoverunt discipuli mortuum esse, ab eo quod dixit vado ut excitem illum? Stultum enim erat eum ire per tot stadia ut Lazarum a somno excitaret: istud dicemus, quoniam aestimabant hoc aenigma esse, qualia multa loquebatur.* Augustinus. *Quia ergo obscure dixerat dormit, manifestat quod dixerat; unde sequitur tunc ergo dixit eis manifeste: Lazarus mortuus est.* Chrysostomus. *Non autem hic adiecit: vado ut resuscitem eum; non enim volebat verbis praedicere quod per opera debebat certificare, vanam gloriam ubique nos fugere docens; et quod non oportet simpliciter promittere. Sequitur et gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi.* Augustinus. *Aeger enim, non mortuus fuerat nuntiatus; sed quomodo lateret eum qui creaverat, ad cuius manus anima morientis exierat? Ait ergo gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi: ut iam inciperent admirari, quia dominus poterat dicere mortuum, quod nec viderat nec audiverat. Ubi meminisse debemus quod adhuc etiam ipsorum discipulorum miraculis aedificabatur fides, non ut esse inciperet, sed ut quae coeperat cresceret. Quod ergo dicit ut credatis, intelligendum est ut amplius robustiusque credatis.* Theophylactus. *Intellexerunt autem quidam hoc sic. Gaudeo, inquit, pro vobis: nam cum illic non extiterim, confert ad maioritatem fidei vestrae; quoniam si astitissem, aegrotantem curassem, quod esset modicum signum ad meae virtutis indicium. Quia vero me absente supervenit mors, potius in fide mea corroboramini, cum videbitis me posse etiam defunctum putrescentem resuscitare.* Chrysostomus. *Igitur omnes discipuli quidem timebant Iudaeos, super alios vero Thomas; unde sequitur dicit ergo Thomas, qui dicitur Dydimus, ad condiscipulos: eamus et nos, et moriamur cum eo: infirmior enim erat aliis et infidelior, postea omnibus fortior factus est et irreprehensibilis, qui solus orbem terrarum percurrit, et in mediis plebibus volvebatur volentibus eum interficere.* Beda. *Vel castigati discipuli superioribus domini verbis non ausi sunt ultra contradicere; sed Thomas prae omnibus socios hortatur, ut irent et morerentur cum eo: in quo magna eius videtur esse constantia: sic enim loquebatur, quasi facere posset quae alios hortabatur, immemor suae fragilitatis, sicut et Petrus.*

Lectio 4

[86086] Catena in Io., cap. 11 l. 4 Alcuinus. *Dominus ad hoc venire distulerat ut quatriduum impleretur, ut Lazarus gloriosius resuscitaretur; unde dicitur venit itaque Iesus, et invenit eum quatuor dies iam in monumento habentem.* Chrysostomus in Ioannem. *Manserat enim dominus duobus diebus, et ante duos dies venerat nuntius, in qua die Lazarus est defunctus: ipse autem quarta die accessit.* Augustinus in Ioannem. *De quatuor autem diebus multa dici possunt. Diversis enim modis una res significari potest. Est enim unus dies mortis quem homo trahit de mortis propagine. Sed et legem naturalem transgrediuntur homines: ecce alter dies mortis. Lex etiam Scripturae data est divinitus per Moysen, et ipsa contemnitur: adde tertium diem mortis. Venit Evangelium, et ipsum transgrediuntur homines: ecce quartus dies mortis. Et ad tales excitandos dominus non dedignatur accedere.* Alcuinus. *Aliter. Primum peccatum extitit elatio in corde, secundum consensus, tertium factum, quartum consuetudo. Sequitur erat autem Bethania iuxta Hierosolymam quasi stadiis quindecim.* Chrysostomus. *Quod erat milliaria duo. Hoc autem inducitur ad ostendendum quod congruum fuit multos Iudaeorum a Hierosolymis adesse; unde subditur multi autem ex Iudaeis venerant ad Martham et Mariam, ut consolarentur eas de fratre suo. Sed quomodo Iudaei consolabantur dilectas a Christo, cum iam statuissent quod si quis Christum confiteretur, extra synagogam fieret? Sed propter calamitatis necessitatem, aut quasi nobiles has mulieres reverentes, eas consolabantur; aut quia hi aderant qui non mali erant: multi enim ex ipsis credebant. Hoc autem dicebat Evangelista ad ostendendum quod Lazarus vere mortuus erat.* Beda. *Nondum autem dominus castellum introierat; unde adhuc extra castellum posito occurrit Martha; unde sequitur Martha ergo, ut audivit quia Iesus veniret, occurrit illi; Maria autem domi sedebat.* Chrysostomus. *Non autem assumit sororem obviam Christo vadens; vult enim singulariter Christo loqui, et quod factum est ei annuntiare; cum vero eam in bonam spem duxit, tunc abiit et vocavit Mariam.* Theophylactus. *Primo itaque non pandit sorori, volens astantes hoc latere; quoniam si percepisset Maria Christum accedere, obviam iret, et comitarentur eam praesentes Iudaei, quibus notum fore adventum Iesu Martha nolebat. Sequitur dixit autem Martha ad Iesum: domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus.* Chrysostomus. *Credebat enim in Christum, sed non ut oportebat: nondum enim cognoscebat quoniam Deus erat; et ideo dicebat si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus.* Theophylactus. *Quasi diffidens quoniam etiam absens, si vellet, posset prohibere mortem fratris sui.* Chrysostomus. *Nondum etiam cognoscebat quod propria virtute hoc faceret; quod apparet ex hoc quod subditur: sed nunc scio quia quaecumque poposceris a Deo, dabit tibi Deus: ut de virtuoso quodam et approbato viro loquens.* Augustinus in Ioannem. *Non autem dicit ei: rogo te ut resuscites fratrem meum; unde enim sciebat, si fratri eius resurgere utile fuerat? Hoc tamen dixit: scio quia potes, si vis, facere: utrum facias, iudicii tui est, non praesumptionis meae.* Chrysostomus. *Dominus autem vera quae non cognoscebat eam docuit; unde sequitur dixit ei Iesus: resurget frater tuus. Non dixit: petam ut resurgat. Sed si diceret: non indigeo adiutorio, a me ipso omnia facio, valde fuisset grave mulieri; sed hoc dicere: resurget, medium erat.* Augustinus.

Ambiguum autem fuit quod dixit resurget: non enim ait: modo; et ideo sequitur dicit ei Martha: scio quia resurget in resurrectione in novissimo die. De illa resurrectione secura sum, de hac incerta sum. Chrysostomus in Ioannem. *Audierat autem mulier multa a Christo de resurrectione loquente; dominus autem manifestius suam ostendit auctoritatem: nam subditur dicit ei Iesus: ego sum resurrectio et vita: ostendens quoniam non indiget alio adiutorio: si enim alio adiutorio indigeret, qualiter erit resurrectio? Si vero ipse est vita, non loco circumcluditur, sed ubique existens potest sanare.* Alcuinus. *Ideo ego sum resurrectio, quia vita: per quem tunc cum aliis resurget, per eumdem potest et modo resurgere.* Chrysostomus. *Illa ergo dicente: quaecumque petieris, ipse dicit qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet: ostendens quoniam ipse est tributor bonorum, et ab ipso oportet petere. Per hoc autem eius intellectum elevat: non enim hoc erat solum quod quaerebatur, ut solum Lazarum suscitaret; sed etiam oportebat eam et qui praesentes erant discere resurrectionem.* Augustinus. *Dicit ergo qui credit in me, etiam si mortuus fuerit in carne, vivet in anima, donec resurget caro, nunquam postea moritura: nam vita animae fides est. Sequitur et omnis qui vivit in carne, et credit in me, etiam si moriatur ad tempus propter mortem carnis, non morietur in aeternum.* Alcuinus. *Propter vitam spiritus, et immortalitatem resurrectionis. Sciebat autem dominus, quem nihil latet, quod hoc credebat; sed confessionem qua salvaretur quaerit; unde sequitur credis hoc? Ait illi: utique, domine, ego credidi quia tu es Christus filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti.* Chrysostomus. *Videtur mihi non intellexisse mulier quod dictum est; sed quoniam magnum quid erat intellexit, non tamen cognovit quid est: propterea aliud interrogata, aliud respondit.* Augustinus. *Vel aliter. Quando hoc credidi quod filius es Dei, credidi quia tu es vita: quia et qui credit in te, etiam si moriatur, vivet.*

Lectio 5

[86087] Catena in Io., cap. 11 l. 5 Chrysostomus in Ioannem. *Ex virtute sermonum Christi interim Martha lucrata est luctus dissolutionem: ea enim quae ad magistrum erat devotio non permittebat eam sentire praesentia, quae luctum inducere poterant; unde dicitur et cum haec dixisset, abiit, et vocavit Mariam sororem suam silentio.* Augustinus in Ioannem. *Advertendum, quod suppressam vocem silentium nuncupavit: nam quomodo siluit, cum subdatur dicens: magister adest, et vocat te?* Chrysostomus in Ioannem. *Ideo autem occulte sororem vocat: si enim scivissent Iudaei Christum advenire, recessissent, et non fuissent testes miraculi.* Augustinus. *Advertendum etiam, quemadmodum Evangelista non dixerit ubi, vel quando, vel quomodo Mariam dominus vocaverit, ut hoc in verbis Marthae potius intelligeretur, narrationis brevitate servata.* Theophylactus. *Sive etiam ipsam Christi praesentiam vocationem reputavit, quasi dicat: inexcusabile est ut eo praesente tu non exeas obviam ipsi.* Chrysostomus. *Omnibus autem assidentibus, illa lugens et plangens non expectavit ad se venire magistrum, neque dignitatem servavit, neque a luctu detenta est; sed surgens confestim obviavit; unde sequitur illa ut audivit, surrexit cito, et venit ad eum.* Augustinus. *Ex quo patet quod non illam praevenisset Martha, si ei notus fuisset adventus Iesu. Sequitur nondum*

enim venerat Iesus in castellum: sed erat adhuc in illo loco ubi occurrerat ei Martha. Chrysostomus. *Vacantius enim ibat, ut non videatur inicere seipsum miraculo, sed rogari ab aliis. Hoc igitur vult occulte Evangelista insinuare: aut quia cito currebat, ut anticiparet eum venientem. Venit autem non sola, sed omnes trahens Iudaeos; unde sequitur Iudaei igitur qui erant in domo cum ea, et consolabantur eam, cum vidissent Mariam quia cito surrexit et exiit, secuti sunt eam, dicentes, quia vadit ad monumentum ut ploret ibi.* Augustinus. *Hoc pertinuit ad Evangelistam narrare, ut videamus quae occasio fuerit quod plures ibi essent quando Lazarus resuscitatus est; ut tam grande miraculum quatriduani mortui resurgentis testes plures inveniret. Sequitur Maria ergo cum venisset ubi erat Iesus, videns eum, cecidit ad pedes eius.* Chrysostomus. *Ferventior haec sorore erat: non enim turbam verecundata est, nec suspicionem timuit quam de Christo Iudaei habebant, cum aliqui inimicorum Christi interessent; sed omnia contempsit humana praesente magistro, et soli se dabat ei qui ad magistrum honori.* Theophylactus. *Quamvis etiam se diminute videbatur habere, dicens domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus.* Alcuinus. *Quasi dicat: dum nobiscum praesens fuisti, non morbus, non infirmitas aliqua apparere ausa est, apud quas vita noverat habitare sive hospitari.* Augustinus de Verb. Dom. *O infidelis conventio. Te adhuc posito in saeculo Lazarus amicus moritur. Si amicus moritur, inimicus quid patietur? Parum est si non tibi soli superi serviunt; ecce tuum dilectum Inferi rapuerunt.* Beda. *Non autem omnia dixit Maria quae Martha protulerat: quia consueto hominum more lacrymis non omnia quae voluit et in animo habuit, proferre potuit.*

Lectio 6

[86088] Catena in Io., cap. 11 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Mariae loquenti nihil Christus loquitur; neque ea dicit quae sorori dixerat: turba enim aderat multa, et non erat tempus illorum verborum. Sed condescendit, et humiliatur, humanam naturam denudans: quia enim miraculum magnum erat futurum, et multos per id lucraturus, sua condescensione attrahit testes, et humanam monstrat naturam; unde dicitur Iesus ergo ut vidit eam plorantem, et Iudaeos qui venerant cum ea plorantes, infremuit spiritu, et turbavit semetipsum.* Augustinus in Ioannem. *Quis enim eum posset nisi ipse turbare? Turbatus est Christus, quia voluit; esurivit, quia voluit; in illius potestate erat sic vel sic affici, vel non affici. Verbum enim animam suscepit et carnem, totius hominis sibi coaptans in personae unitate naturam; ac per hoc ubi summa potestas est, secundum voluntatis nutum turbatur infirmitas.* Theophylactus. *Ad approbandam enim conditionem humanam iubet ei quod suum est prosequi, nec non iniungit ei virtute spiritus sancti, illamque compescit. Haec autem cuncta naturam pati dominus connivet, cum approbando quod homo verus et non apparens fuerat, tum etiam nos monendo, ac metam moestitiae et iucunditati imponendo. Nam ex toto nec compati nec moerere ferinum, ac horum exuberantia muliebre. Sequitur et dixit: ubi posuistis eum?* Augustinus de Verb. Dom. *Non locum sepulti ignorare credi debuerat, sed fidem populi approbare volebat.* Chrysostomus. *Non enim vult ipse se inicere, sed omnia ab aliis discere, et rogatus*

facere, ut ab omni suspicione eripiat signum. Augustinus Lib. 83 quaest. *Quod et interrogat, vocationem nostram, quae fit in occulto, arbitror significare. Praedestinatio enim nostrae vocationis occulta est, cuius secreti signum est interrogatio domini quasi nescientis, cum ipsi nesciamus: vel quod ignorare se peccatores alio loco dominus ostendit, dicens: non novi vos; quia in disciplina et praeceptis eius non sunt peccata. Sequitur dicunt ei: domine, veni et vide.* Chrysostomus. *Nondum enim aliquod signum resurrectionis monstraverat: unde ita videbatur iturus ut lacrymaturus, non ut resuscitaturus, propter hoc ei dicunt veni et vide.* Augustinus. *Videt autem dominus quando miseretur; unde illi dicit: vide humilitatem meam et laborem meum, et dimitte omnia peccata mea. Sequitur et lacrymatus est Iesus.* Alcuinus. *Quia fons pietatis erat, flebat pro parte humanitatis quem resuscitare poterat per potentiam divinitatis.* Augustinus. *Quare autem flevit Christus, nisi quia homines flere docuit?* Beda. *Est autem hominum consuetudo caros suos mortuos lugere: secundum hanc consuetudinem Iudaei dominum flere putabant; unde subditur dixerunt ergo Iudaei: ecce quomodo amabat eum.* Augustinus. *Quid est amabat eum? Non veni vocare iustos, sed peccatores ad poenitentiam. Sequitur quidam autem ex ipsis dixerunt: non poterat hic, qui aperuit oculos caeci nati, facere ut hic non moreretur? Plus est quod facturus est, ut mortuus suscitetur.* Chrysostomus. *Erant autem ex inimicis eius qui hoc dixerunt. Ex quibus igitur oportebat eius admirari virtutem, ex his ei detrahunt, scilicet ex illuminatione caeci nati, quasi nec illo miraculo facto. In hoc etiam se ostendunt esse corruptos, quia nondum Christo adveniente ad monumentum, praeassumunt accusationes, non exspectantes rei finem. Sequitur Iesus ergo rursum fremens in semetipso venit ad monumentum. Studiose Evangelista frequenter dicit quod lacrymatus est, et quod fremuit, ut discas quod vere nostram naturam induit. Quia enim hic magis aliis Evangelistis magna de eo loquitur, etiam in rebus corporalibus humiliora dicit.* Augustinus in Ioannem. *Fremas autem et in te, si disponis reviviscere; omni homini dicitur qui premitur pessima consuetudine. Sequitur erat autem spelunca, et lapis superpositus ei. Mortuus sub lapide, reus sub lege: lex enim quae data est Iudaeis, in lapide scripta est. Omnes autem rei sub lege sunt, iusto autem non est lex posita.* Beda. *Est autem spelunca rupes cavata. Porro monumentum dicitur eo quod mentem moneat; hoc est, mortuos ad memoriam revocat. Sequitur ait Iesus: tollite lapidem.* Chrysostomus. *Sed quare non lapide iacente fecit resuscitari? Nonne poterat qui corpus movit mortuum voce, etiam multo magis lapidem movere? Non autem hoc fecit, ut eos testes faciat miraculi, ut non dicant quod in caeco dixerant: non est hic. Manus enim, et accessus ad monumentum testabantur quod ipse est.* Augustinus. *Mystice autem dicit removete lapidem, removete legis pondus, gratiam praedicate.* Augustinus Lib. 83 quaest. *In quo puto illos significari qui venientibus ad Ecclesiam ex gentibus, onus circumcisionis imponere volebant; vel eos qui in Ecclesia corrupte vivunt, et offensioni sunt credere volentibus.* Augustinus de Verb. Dom. *Iam autem Maria et Martha sorores Lazari, quae Christum frequenter mortuos resuscitasse viderant, fratrem suum posse resuscitare penitus non credebant; nam sequitur dicit ei Martha soror eius qui mortuus fuerat: domine, iam foetet, quatriduanus enim est.* Theophylactus. *Hoc autem Martha tamquam diffidens dicit, veluti impossibile credens posse fratrem suscitari, ob dierum diuturnitatem.* Beda. *Vel haec verba non sunt desperationis, sed potius admirationis.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed hoc etiam quod dicit, valet ad obstruendum indevotos, ut et miraculum testentur manus tollentes lapidem, et auditus vocem audiens*

Christi, et visus videntium Lazarum exire, et odoratus foetorem recipiens. Theophylactus. *Christus autem rememorat mulieri ea de quibus secum contulerat, et pene ut obliviscenti loquitur; unde sequitur dicit ei Iesus: nonne dixi tibi, quoniam si credideris, videbis gloriam Dei?* Chrysostomus. *Non enim memor erat mulier eius quod Christus dixerat supra: qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet. Et discipulis quidem dixit: ut glorificetur filius Dei in ea: hic autem gloriam Dei de patre dicit. Infirmitates enim eorum qui audiebant, causa erant differentiae eorum quae dicebantur. Nolebat dominus interim turbare adstantes; et ideo dicit videbis gloriam Dei.* Augustinus. *In hoc autem est gloria Dei, quia et foetentem et quatriduanum resuscitat. Sequitur tulerunt ergo lapidem.* Origenes in Ioannem. *Mora tollendi lapidem adiacentem ex sorore defuncti causata est: nisi enim dixisset iam foetet, est enim quatriduanus, non diceretur dixit Iesus: tollite lapidem. Sustulerunt ergo lapidem: nunc ergo longe tardius ablatus est. Commodum est igitur nihil interponere inter iussa Iesu et ipsorum executionem.*

Lectio 7

[86089] Catena in Io., cap. 11 l. 7 Alcuinus. *Quia Christus secundum hominem minor erat patre, ab illo petit suscitationem Lazari; atque ideo se exauditum esse dicitur: Iesus autem elevatis sursum oculis dixit: pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me.* Origenes in Ioannem. *Elevavit quidem sursum oculos, quoniam intelligentiam humanam erexit, adducens illam per orationem ad excelsum patrem. Sed et necesse est volentem ad exemplar orationis Christi orare, elevare oculos cordis sursum, ac erigere illos a praesentibus rebus memoria, cogitationibus, atque intentionibus. Si autem digne orantibus huiusmodi quaedam exprimitur a Deo de propria oratione promissio: adhuc loquente dicam: ecce adsum, quid expedit arbitrari de domino et salvatore? Erat enim oraturus pro resurrectione Lazari. Sed praeveniens illius orationem qui solus bonus pater est, exaudivit dicenda. Pro impletione igitur orationis subdit gratiarum actiones, dicens pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me.* Chrysostomus in Ioannem. *Hoc est, nihil est contrarium mei ad te. Non autem ostendit quod ipse non potuit, vel quod minor sit patre; quia hoc et amicis dicitur, et honore aequalibus. Ut autem ostendat quoniam non indiget oratione, subiungit ego autem sciebam quoniam semper me audis; quasi dicat: ad hoc quod fiat voluntas mea, non indigeo oratione ut tibi suadeam: una enim est nostra voluntas. Hoc autem obumbrate dicit, propter auditorum imbecillitatem. Deus enim non ita dignitatem suam respicit, ut ad salutem nostram: propterea excelsa quidem et magna, pauca, et ipsa occultata, humilia vero multa circumfluunt eius sermonibus.* Hilarius de Trin. *Non igitur prece eguit: nobis oravit, ne filius ignoraretur; unde subditur sed propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti. Cum enim sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostrae fidei loquebatur. Non inops ergo auxilii est, sed nos sumus inopes doctrinae.* Chrysostomus. *Non autem dixit ut credant quoniam minor sum, quoniam sine oratione non possum facere; sed quoniam tu me misisti. Non dixit: misisti me imbecillem, servitutem recognoscentem, a meipso nihil facientem; sed me misisti, ut non Deo contrarium aestiment, nec dicant: non est ex Deo; et*

ut ostendam, secundum tuam voluntatem opus hoc fieri. Augustinus de Verb. Dom. *Venit autem Christus ad monumentum in quo Lazarus dormiebat, et non tamquam mortuum, sed tamquam sanum, tamquam audire paratum, de sepulchro protinus vocavit; unde sequitur haec cum dixisset, voce magna clamavit: Lazare, veni foras. Ideo dicit nomen, ne omnes mortui cogerentur exire.* Chrysostomus. *Non autem dixit: surge tu; sed veni foras, ut viventi loquens ei qui mortuus fuerat: propter quod non dixit: in nomine patris mei veni foras; aut: resuscita eum, pater; sed haec omnia dimittens, postquam orantis formam acceperat, per res auctoritatem ostendit: quoniam et hoc sapientiae suae est, per verba quidem condescensionem, per res vero ostendere potestatem.* Theophylactus. *Alta vero salvatoris vox, quae Lazarum suscitavit, indicium est tubae magnae sonaturae in communi resurrectione. Altius etiam clamavit, ut gentilium ora refrenet fabulantium, in tumulis esse animas defunctorum: nam quasi foras manentem eam advocat per clamorem. Sicut autem universalis resurrectio in ictu oculorum proveniet, sic et haec resurrectio singularis; et ideo sequitur et statim prodiit qui mortuus fuerat, ligatus manus et pedes institis, et facies eius sudario erat ligata. Iam mancipatur effectui quod dicitur: venit hora cum audient defuncti vocem filii Dei, et qui audierint vivent.* Origenes in Ioannem. *Nam vox elata et clamor non inconvenienter dicitur excitasse illum; et sic adimpletum est quod dixerat: vado ut excitem eum. Sed et pater, qui filium orantem exaudivit, suscitavit Lazarum, ut sic resurrectio Lazari commune opus sit filii orantis et patris exaudientis. Sicut enim pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat.* Chrysostomus. *Exiit autem ligatus, ut non putaretur esse phantasma. Sed et hoc quod exibat ligatus, non minus videbatur esse quam resuscitare. Sequitur dicit eis Iesus: solvite eum, ut videlicet tangentes, et ei appropinquantes, videant quia vere est ille. Sequitur et sinite abire; et hoc propter humilitatem; non enim ducit eum, neque iubet secum ambulare ad sui demonstrationem.* Origenes. *Dixerat autem supra dominus: propter populum qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti: nullo autem eorum credente hoc dixisset, velut aliquis hominum inscius futurorum; unde ad hoc removendum subditur multi ergo ex Iudaeis qui venerant ad Mariam et Martham, et viderant quae fecit crediderunt in eum. Quidam autem ex ipsis abierunt ad Pharisaeos et dixerunt eis quae fecit Iesus. Continet quid ambiguum sermo praesens: verum qui iverunt ad Pharisaeos, fuerint ex illis multis qui crediderant, proponentes conciliare Christo hostiliter se habentes ad eum; vel alii a credentibus, irritare volentes invidum Pharisaeorum zelum in ipsum. Et videtur mihi hoc magis Evangelistam exprimere velle: multos enim dixit qui per hoc quod viderunt crediderunt, veluti paucis existentibus aliis, de quibus subdit quidam autem ex ipsis abierunt ad Pharisaeos, et dixerunt eis quae fecit Iesus.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Quamquam autem secundum Evangelistae historiam resuscitatum Lazarum plena fide teneamus, tamen in allegoria aliquid significare non dubito; neque cum res factae allegorizantur, gestae rei fidem amittunt.* Augustinus in Ioannem. *Omnis quidem qui peccat moritur; sed Deus magna misericordia animas suscitat, ne moriantur in aeternum. Intelligimus ergo tres mortuos, quos in corporibus suscitavit, aliquid significare de resurrectionibus animarum.* Gregorius Moralium. *Puellam enim in domo, adolescentem extra portam, in sepulchro autem Lazarum suscitat. Adhuc quippe in domo mortuus iacet qui iacet in peccato: iam quasi extra portam ducitur cuius iniquitas usque ad inverecundiam publicae perpetrationis operatur.* Augustinus. *Vel intus est mors, quia cogitatum malum nondum processit in factum. Si autem ipsum malum* *fecisti, quasi mortuum extra portam extulisti.* Gregorius. *Sepulturae vero aggere premitur qui in perpetratione nequitiae etiam usu consuetudinis pressus gravatur; sed hos plerumque divina gratia respectus sui lumine illustrat.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Vel accipiamus Lazarum in monumento animam terrenis peccatis obrutam.* Augustinus in Ioannem. *Et tamen Lazarum dominus amabat: si enim peccatores non amaret, de caelo ad terras non descenderet. Bene autem de illo qui peccare consueverat, dicitur foetet: incipit enim habere pessimam famam tamquam odorem teterrimum.* Augustinus liber 83 quaest. *Recte etiam dicit quatriduanus est: ultimum enim elementorum terra est: significat enim puteum terrenorum peccatorum, idest cupiditatum carnalium.* Augustinus in Ioannem. *Fremuit autem dominus, lacrymavit, voce magna clamavit: quia difficile surgit quem moles consuetudinis premit. Turbat semetipsum Christus, ut tibi significet quomodo tu turbari debeas, cum tanta mole peccati gravaris et premeris. Fides enim hominis sibi displicentis fremere debet in accusatione malorum operum, ut violentiae poenitentis cedat consuetudo peccandi. Quando dicis: illud feci et pepercit mihi Deus: Evangelium audivi et contempsi: quid facio? Iam fremit Christus, quia fides fremit; in voce frementis apparet spes resurgentis.* Gregorius Moralium. *Dicitur autem Lazaro veni foras, ut ab excusatione et occultatione peccati ad accusationem suam ore proprio exire provocetur; ut qui intra conscientiam suam absconsus iacet per nequitiam, a semetipso foras exeat per confessionem.* Augustinus Lib. 83 quaest. *Quod autem Lazarus exiit de monumento, animam significat recedentem a carnalibus vitiis; quod vero institis obvolutus, hoc est quod etiam a carnalibus recedentes, et mente servientes legi Dei, adhuc tamen in corpore constituti, alieni a molestiis carnis esse non possumus; quod autem facies eius sudario tecta erat, hoc est quod in hac vita plenam cognitionem habere non possumus; quod autem dicit solvite eum et sinite abire, hoc est quod post hanc vitam auferuntur omnia velamina, ut facie ad faciem videamus.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Quando contemnis, mortuus iaces; quando confiteris, procedis. Quid est enim procedere nisi ab occultis velut exeundo manifestari? Sed ut confitearis Deus facit, magna voce clamando, idest magna gratia vocando. Mortuus autem procedens adhuc ligatus est, confitens adhuc reus; ut autem solverentur peccata eius, ministris hoc dixit: solvite eum, et sinite abire; quod est: quae solveritis super terram, erunt soluta et in caelis.* Alcuinus. *Christus ergo suscitat, quia interius per seipsum vivificat: solvunt discipuli, quia per ministerium sacerdotum absolvuntur vivificati.* Beda. *Per eos autem qui Pharisaeis annuntiaverunt, significantur nonnulli, qui videntes bona servorum Dei opera, odiis insequuntur et infamare conantur.*

Lectio 8

[86090] Catena in Io., cap. 11 l. 8 Theophylactus. *Decebat admirari ac extollere eum qui talia peragebat miracula: ipsi vero potius consiliantur illum occidere; unde dicitur collegerunt ergo pontifices et Pharisaei Concilium adversus Iesum, et dicebant: quid facimus?* Augustinus in Ioannem. *Nec tamen dicebant: credemus; plus enim perditi homines cogitabant quomodo nocerent et perderent, quam quomodo sibi consulerent ne perirent; et tamen timebant, et quasi consulebant: dicebant enim*

quid facimus, quia hic homo multa signa facit? Chrysostomus in Ioannem. *Hominem eum adhuc vocant qui tantam susceperunt eius deitatis demonstrationem.* Origenes in Ioannem. *Est autem per ea quae dicuntur ab ipsis, considerare eorum insipientiam et caecitatem: insipientiam quippe, quia testificabantur illum et multa peregisse miracula, et tamen aestimabant se posse adversus eum aemulari, velut non posset pro se adversus eorum aemulationes. Caecitatis autem hoc ipsum erat: ad facientem enim tot miracula pertinebat ut se ab eorum insidiis eximeret: nisi forte crederent quod signa fecit, et putabant ea non fieri divina virtute. Hi quidem igitur deliberabant non dimittere ipsum, opinantes se per hoc esse impedimento volentibus credere in eum, et Romanis, ne eis auferrent terram et gentem; unde sequitur si dimittimus eum sic, omnes credent in eum, et venient Romani et tollent locum nostrum et gentem.* Chrysostomus. *Hoc dicentes, populum volunt concutere, ut periclitandum ex suspicione tyrannidis; quasi dicant: si Romani viderint eum turbas ducentem, suspicabuntur nos in tyrannidem velle consurgere, et destruent nostram civitatem. Sed fictio erat quae dicebantur: quid enim demonstrabat tale? Armigeros circumferebat, et equitaturas trahebat? Nonne deserta persequebatur? Sed ut non putentur ob passionem suam hoc dicere, totam civitatem periclitari dicunt.* Augustinus. *Vel timuerunt ne si omnes in Christum crederent, nemo remaneret qui adversus Romanos civitatem Dei templumque defenderent: quoniam contra ipsum templum et contra suas paternas leges doctrinam Christi esse sentiebant. Temporalia ergo perdere timuerunt, et vitam aeternam non cogitaverunt: nam et Romani post domini passionem et glorificationem tulerunt eis et locum et gentem, expugnando et transferendo.* Origenes. *Sed et secundum anagogem, locum eorum qui ex circumcisione sunt gentes occupaverunt, quia per eorum casum salus gentibus evenit: loco enim gentium Romani ponuntur, ex regnantibus qui regno suberant nuncupati. Gens etiam ab eis sublata est: quia qui fuit populus Dei, factus est non populus.* Chrysostomus. *Cum autem illi haesitabant, et in ordine consilii proponebant, dicentes quid facimus? Unus inverecunde et cum crudelitate clamavit: unde sequitur unus autem ex ipsis, Caiphas nomine, cum esset pontifex anni illius.* Augustinus. *Movere potest quomodo dicatur pontifex anni illius, cum dominus constituerit unum summum sacerdotem, cui mortuo unus succederet. Sed intelligendum est, per ambitiones et contentiones inter Iudaeos, postea constitutum esse plures fore pontifices, qui per annos singulos vicibus ministrarent; et forte etiam in unum annum plures administrabant, quibus alio anno alii succedebant.* Alcuinus. *Nam de hoc Caipha Iosephus refert, quod pretio sibi sacerdotium unius anni redemerit.* Origenes in Ioannem. *Increpatur autem Caiphae pravitas in hoc quod dicitur pontifex anni illius, quo scilicet noster salvator exercuit ministerium passionis; et tamen cum esset pontifex anni illius, dixit eis vos nescitis quidquam, neque cogitatis, quia expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat; quasi dicat: vos sedetis, et adhuc segnius rem attenditis; sed attendatis, unius hominis salutem pro communi republica oportere contemnere.* Theophylactus. *Hoc autem ipse quidem prava dixit intentione: tamen spiritus sancti gratia ore eius usa est ad futuri praesagium; unde subditur hoc autem a semetipso non dixit; sed cum esset pontifex anni illius, prophetavit quia Iesus moriturus erat pro gente.* Origenes. *Non quicumque prophetizat, propheta est; sicut non quicumque ius prosequitur, iustus est, sicut qui facit aliquod opus propter humanam gloriam. Caiphas ergo prophetavit quidem, nec tamen erat propheta, sicut et Balaam. Audebit autem quis dicere quod non per spiritum sanctum Caiphas prophetaverit, quia etiam spiritus ma-*

ligni est attestari Iesu et prophetare pro eo, iuxta illud quod dicitur: novimus te quod sis sanctus Dei: nam eius intentionis est non fideles auditores efficere, sed incitare in praetorio considentes adversus Iesum, ut eum perimerent. Deinde quod dicit expedit vobis, quod pars eius prophetiae fuit, dicit verum, vel mentitur? Nam si verum dicit, salvantur hi qui in praetorio adversus Iesum nituntur, mortuo Iesu pro populo, et pertingunt ad id quod expedit. Quod si inconveniens est, manifestum est quod non fuit spiritus sanctus qui dedit haec proferri, quia spiritus sanctus non mentitur. Si autem quis velit veridicum et in hoc esse Caipham, concederetur illi quod gratia Dei pro omnibus gustet mortem, et quod est salvator omnium hominum, maxime fidelium. Fatebitur etiam cuncta quae sunt in hoc loco prophetiam esse veridicam, incipiendo ab illo vos nihil scitis; nihil enim noverant qui Iesum ignorabant esse veritatem, sapientiam, iustitiam et pacem, et quod ipsis quoque erat expediens ut hic unus inquantum est homo moriatur pro populo; non enim inquantum est imago invisibilis Dei, est susceptibilis mortis. Pro populo autem obiit, velut potens totius orbis culpam, in seipsum retorquens, dissipare ac delere. Ex hoc vero quod dicitur hoc autem a semetipso non dixit, docemur quod aliqua nos homines per nos dicimus, nulla inducente virtute ad proferendum; quaedam vero suadente nobis quadam virtute, etsi non integre exprimamus, et sic inconsequenter disponamur ad ea, insectantes ea quae dicimus, sed non intentionem dictorum; velut Caiphas ex se nihil protulit, nec dixit intentionem, quia prophetiam dicti non accipiebat. Sed etiam apud Paulum quidam legisperiti sunt non intelligentes nec ea quae proferunt. Augustinus. *Hic docemur, etiam homines malos prophetiae spiritu futura praedicere; quod tamen Evangelista divino attribuit sacramento, quia pontifex fuit, idest summus sacerdos.* Chrysostomus. *Vide autem quanta spiritus sancti virtus est: a mente enim mala valuit verba proferre prophetiae. Vide etiam quanta est pontificalis virtus potestatis: pontifex enim effectus, etsi indignus existens, tamen prophetavit nesciens quid diceret: ore enim solum usa est gratia, contaminatum autem cor non tetigit.* Augustinus. *Caiphas igitur de sola gente Iudaeorum prophetavit, in qua erant oves, de quibus ait ipse dominus: non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel. Sed noverat Evangelista alias esse oves, quae non erant de hoc ovili, quas oportebat adduci; et ideo addidit et non tantum pro gente, sed ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum. Haec autem secundum praedestinationem dicta sunt: nam neque oves eius, neque filii Dei adhuc erant.* Gregorius Moralium. *Persecutores igitur peregerunt hoc quod perniciose moliti sunt; intulerunt mortem, ut ab eo abscinderent fidelium devotionem; sed fides inde crevit unde se hanc extinguere infidelium crudelitas credidit. Ille enim ad pietatis suae obsequium redegit quod contra illum humana crudelitas extorsit.* Origenes. *Concitati autem ad iram ex verbis Caiphae, taxaverunt ut occiderent dominum; unde sequitur ab illo ergo die cogitaverunt ut interficerent eum. Et quidem si non spiritu sancto Caiphas prophetaverat, alius spiritus fuit qui valuit et per impium loqui, et sibi compares adversum Christum incitare. Qui autem vult respondere pro spiritu sancto, dicet quod sicut sacrarum intentionem Scripturarum ad utilitatem prolatam aliqui prave suscipiunt ad constituendam enormem disciplinam, sic edita pro salvatore prophetiam veridicam non debito modo percipientes, consiliati sunt ut interficerent Christum.* Chrysostomus. *Quaerebant quidem et prius eum interficere, nunc et sententiam firmaverunt.*

Lectio 9

[86091] Catena in Io., cap. 11 l. 9 Origenes in Ioannem. *Cum Concilium congregaverunt pontifices et Pharisaei ut occiderent Iesum, ipse cautius se observans non ultra cum fiducia conversabatur cum Iudaeis; sed neque ad aliam civitatem abiit populatam, sed ad quamdam remotam: unde dicitur Iesus ergo iam non in palam ambulabat apud Iudaeos; sed abiit in regionem iuxta desertum, in civitatem quae dicitur Ephrem.* Augustinus in Ioannem. *Non quia potentia eius defecerat, in qua, si vellet, palam cum Iudaeis conversaretur, et nihil ei facerent; sed exemplum discipulis demonstravit, quo appareret non esse peccatum, si fideles eius oculis persequentium se subtraherent, et furorem sceleratorum latendo potius evitarent, quam se ostendendo magis accenderent.* Origenes. *Honestum namque est imminente agone confitenti Iesum non evitare confessionem, nec recusare subire mortem gratia veritatis; nec minus honestum est non tradere occasionem tantae tentationi, non solum propter incertitudinem eventus proprii, sed ne nos occasionem praestemus ut alii magis impii ac noxii fiant: nam si quis factus erga quemquam materia criminis luet poenas, quo modo persecutorem non declinans, non etiam et persequentis delicto dabit responsum? Non solus autem dominus illuc ivit, immo, ut nullam daret causam perquirentibus eum, discipulos etiam secum duxit; unde sequitur et ibi morabatur cum discipulis suis.* Chrysostomus in Ioannem. *Qualiter putas turbatos discipulos humane videntes eum salvatum? Ipsi autem, quando omnes laetabantur et festa celebrabant, tunc occultantur, et in periculis sunt; sed tamen permanebant cum eo, secundum illud: vos estis qui permansistis mecum in tentationibus meis.* Origenes. *Quo ad anagogiam vero dicatur, quod Iesus dudum cum fiducia ambulabat inter Iudaeos, cum verbum divinum per prophetas in ipsis conversabatur; sed abiit illinc, nec est verbum Dei inter Iudaeos. Accessit autem ad villam quae est prope desertum, de qua dicitur: multi filii desertae magis quam coniugatae. Villa autem dicitur Ephrem, qui interpretatur fertilitas. Fuit autem Ephraim frater Manasse senioris populi oblivioni traditi: post populum enim oblivioni datum et praetermissum prodiit ex gentibus abundantia. Discedens ergo a Iudaeis dominus, venit in terram totius orbis prope desertam Ecclesiam, quae dicitur civitas fecunda; et ibi moratur cum discipulis usque nunc.* Augustinus in Ioannem. *Ille autem qui de caelo venerat pati, propinquare voluit loco passionis, quia imminebat hora passionis; unde sequitur proximum autem erat Pascha Iudaeorum. Habebant Iudaei Pascha in umbra, nos in luce: sanguine occisi pecoris Iudaeorum postes signati sunt; sanguine Christi frontes nostrae signantur. Illum diem festum Iudaei cruentum habere domini sanguine voluerunt; illo die festo occisus est agnus, qui eumdem diem festum suo sanguine consecravit. Mandatum autem erat in lege Iudaeis ut die festo, quo Pascha erat, omnes undique convenirent, et illius diei celebratione sanctificarentur; unde sequitur et ascenderunt multi Hierosolymam de regione ante Pascha ut sanctificarent seipsos.* Theophylactus. *Ascenderunt autem ante Pascha ut purgarentur: quoniam quicumque peccaverant inviti vel spontanei, Pascha non celebrabant, nisi prius expiarentur, ut moris erat, balneationibus et ieiuniis, ac rasura, quin etiam quasdam deputatas oblationes offerendo. Hi ergo expiationem celebrantes, insidiantur domino; unde sequitur quaerebant ergo Iesum, et colloquebantur ad invicem in templo stantes: quid putatis quia non venit ad diem festum?* Chrysostomus. *Insidiabantur ei,*

et tempus festi tempus faciebant occisionis. Origenes. *Et propter hoc non dixit Pascha domini, sed Iudaeorum: nam salvator in illo patiebatur insidias.* Alcuinus. *Illi ergo quaerebant Iesum non bene; nos autem quaerimus eum stantes in templo Dei, mutuo nos consolando et exorando ut veniat ad diem festum nostrum, et sua praesentia nos sanctificet.* Theophylactus. *Sed si talia solum vulgus perageret, videretur utique passio ex imperitia progredi; sed etiam Pharisaei praecipiunt ut capiatur; unde sequitur dederant autem pontifices et Pharisaei mandatum ut si quis cognoverit ubi sit, indicet ut apprehendant eum.* Origenes. *Et attende, quod ignorabant ubi est: ostensum est enim eum discessisse. Dices etiam quoniam insidiantes Iesu ignorabant ubi sit: propter quod dederunt alia quam divina mandata, docente disciplinas et mandata hominum.* Augustinus. *Nos autem indicemus modo Iudaeis ubi sit. Utinam velint audire et apprehendere.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Catena aurea in quatuor Evangelia

Expositio in Ioannem

a capite XII ad caput XXI

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 12

Lectio 1

[86092] Catena in Io., cap. 12 l. 1 Alcuinus. *Appropinquante tempore in quo dominus pati disposuit, appropinquavit ipse loco in quo eiusdem passionis dispensationem perficere voluit; unde dicitur Iesus ergo ante sex dies Paschae venit in Bethaniam. Primo venit in Bethaniam, deinde Hierosolyma. In Hierosolymam quidem ut ibi pateretur; in Bethaniam vero ut resuscitatio Lazari memoriae omnium arctius imprimeretur; unde subditur ubi fuerat Lazarus mortuus, quem suscitavit Iesus.* Theophylactus. *Decima autem die mensis agnum Iudaei capiunt immolandum in festo Paschae, ex tunc enim festivitatis praelibant solemnia: quapropter in die quae est nona mensis, et praecedit sextum diem ante Pascha, epulantur splendide, et exordium festi hanc diem constituunt: quo fit ut Iesus quoque pergens Bethaniam convivaretur; unde sequitur fecerunt autem ei coenam ibi, et Martha ministrabat. Per hoc autem quod dixit quod Martha ministrabat, insinuat quod in illius domo erat convivium. Sed attende mulieris fidelitatem: non enim famulabus imponit ministerium, sed ipsamet suscepit. Innuere autem volens Evangelista verae resurrectionis Lazari signum, subdit Lazarus vero unus erat ex discumbentibus cum eo.* Augustinus in Ioannem. *Vivebat, loquebatur, epulabatur, veritas ostendebatur, infidelitas Iudaeorum confundebatur.* Chrysostomus in Ioannem. *Maria autem non faciebat communem famulatum, sed ad solum dominum constituit honorem, et non ut ad hominem accedit, sed ut ad Deum; unde sequitur Maria ergo accepit libram unguenti nardi pistici pretiosi, et unxit pedes Iesu, et extersit capillis suis pedes eius.* Augustinus. *Quod ait pistici, locum aliquem credere debemus, unde erat hoc unguentum pretiosum.* Alcuinus. *Vel pistici, idest fidelis, nec extraneis speciebus adulterati. Haec est illa mulier quae quondam peccatrix in domo Simonis venit ad dominum cum alabastro unguenti.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem hoc in Bethania rursus fecit, aliud est quod ad Lucae narrationem non pertinet, sed pariter narratur a tribus, Ioanne scilicet, Matthaeo et Marco. Quod ergo Matthaeus et Marcus caput domini unguento illo perfusum dicunt, Ioannes autem pedes; non solum caput, sed et pedes domini accipiamus perfudisse mulierem. Matthaeus et Marcus recapitulando ad illum diem redeunt in Bethaniam, qui erat ante sex dies Paschae, et narrant quod Ioannes de coena et unguento. Sequitur et domus impleta est ex odore unguenti.* Augustinus in Ioannem. *Ad apostolum revoca intentionem, qui dicit: aliis sumus odor vitae ad vitam, aliis sumus odor mortis ad mortem; denique audies hinc ex unguento isto, quomodo erat aliis odor bonus in vitam, aliis odor malus in mortem; unde sequitur dixit ergo unus ex discipulis suis, Iudas Iscariotes, qui erat eum traditurus.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod alii dicunt discipulos murmurasse de unguenti pretiosi effusione, Ioannes autem Iudam commemorat,*

puto discipulorum nomine Iudam significatum, plurali numero pro singulari usurpato. Potest etiam intelligi quod alii discipuli aut senserint hoc, aut dixerint, aut eis Iuda dicente persuasum sit: atque omnium voluntatem Matthaeus et Marcus verbis etiam expresserint; sed Iudas propterea dixerit quia fur erat, ceteri propter pauperum curam; Ioannem vero de solo illo id commemorare voluisse, cuius ex hac occasione furandi consuetudinem credidit intimandam; nam sequitur dixit autem hoc, non quia de egenis pertinebat ad eum; sed quia fur erat, et loculos habens, ea quae mittebantur portabat. Alcuinus. *Portabat ministerio, exportabat furto.* Augustinus in Ioannem. *Non tunc periit Iudas quando accepit a Iudaeis pecuniam, ut dominum traderet: iam fur erat, dominum perditus sequebatur non corde, sed corpore. Voluit autem per hoc dominus nos admonere ut malos toleremus, ne corpus Christi dividamus. Qui aliquid de Ecclesia furatur, Iudae perdito comparatur. Tolera malum bonus, ut venias ad praemium bonorum, ne immittaris in poenam malorum. Exemplum domini accipite conversantis in terra. Quare habuit loculos cui Angeli ministrabant, nisi quia Ecclesia ipsius loculos habitura erat? Quare fures admisit, nisi ut eius Ecclesia fures dum patitur toleraret? Sed ille, qui consueverat de loculis pecuniam tollere, non dubitavit accepta pecunia ipsum dominum vendere.* Chrysostomus in Ioannem. *Ideo etiam ei furi existenti loculos commisit pauperum, ut omnem abscinderet occasionem: non enim habuit dicere quoniam propter pecuniarum desiderium hoc fecit; etenim sufficientem habebat ex loculo concupiscentiae mitigationem.* Theophylactus. *Quidam vero administrationem pecuniae suscepisse Iudam fatentur, tamquam minimum omnium. Nam pecuniae administratio, doctrinae administratione inferior est, secundum quod dicunt apostoli: non est aequum nos derelinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Chrysostomus. *Christus autem multa condescensione ad Iudam utens, non increpavit eum surripientem, sed communem intulit excusationem; nam sequitur dixit ergo Iesus: sinite illam, ut in diem sepulturae meae servet illud.* Alcuinus. *Significat se moriturum, et ad sepeliendum aromatibus esse ungendum; ideo Mariae, cui ad unctionem mortui corporis multum desideranti pervenire non liceret, donatum sit viventi adhuc impendere obsequium, quod post mortem celeri resurrectione praeventa nequiret.* Chrysostomus. *Rursus etiam propter proditorem rememoratus est sepulturae; ac si dicat: gravis sum tibi et onerosus; sed expecta parum, et abibo; et hoc ostendit, cum subdit pauperes enim semper habebitis vobiscum, me autem non semper habebitis.* Augustinus in Ioannem. *Loquebatur de praesentia corporis sui: nam secundum maiestatem suam, secundum providentiam, secundum ineffabilem et invisibilem gratiam, impletur quod ab eo dictum est: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Vel aliter. In Iudae persona significati sunt in Ecclesia mali: si enim bonus homo es, habes Christum et in praesenti per fidem et sacramentum, et habebis semper: quia cum hinc exieris, ad illum venies, qui dixit latroni: hodie mecum eris in Paradiso. Si autem male versaris, videris habere in praesenti Christum, quia baptizaris Baptismo Christi, accedis ad altare Christi; sed male vivendo non semper habebis. Non autem dixit: habes, sed habebis, quia unus malus corpus malorum significat. Sequitur cognovit ergo turba multa ex Iudaeis quia illic esset, et venerunt, non propter Iesum tantum, sed ut Lazarum viderent, quem suscitavit a mortuis. Curiositas eos adduxit, non caritas.* Theophylactus. *Visores enim suscitati fieri cupiebant, expectantes etiam de Inferis aliquid Lazaro referente perpendere.* Augustinus. *Quia vero tantum miraculum domini tanta erat evidentia diffamatum, ut non possent vel occultare quod factum est, vel negare, cogitaverunt ut Lazarum* *interficerent; unde sequitur cogitaverunt autem principes sacerdotum ut et Lazarum interficerent. O caeca saevitia. Quasi dominus suscitare potuerit mortuum, et non possit occisum. Ecce utrumque dominus fecit: et Lazarum mortuum, et seipsum suscitavit occisum.* Chrysostomus in Ioannem. *Nullum autem miraculum Christi eos ita furere fecit: hoc enim mirabilius erat, et coram multis factum est; et erat inopinabile, mortuum quatriduanum videre ambulantem et loquentem. Aliter etiam isti in aliis putabant criminari sabbati solutionem, et hac via abducere turbas; hic autem quia a nullo habebant conqueri contra Iesum, adversum Lazarum faciunt conatum: itaque et in caeco hoc fecissent, nisi haberent accusationem de sabbato. Aliter autem. Ille quidem ignobilis erat, et eiecerunt eum de templo: hic vero clarus. Hoc etiam eos mordebat quod festivitatem instantem omnes dimittentes, Bethaniam veniebant.* Alcuinus. *Mystice autem quod ante sex dies venerat Bethaniam, significat quod ille qui sex diebus omnia fecerat, et sexto die hominem creaverat, ipsa sexta mundi aetate, sexta feria, sexta hora redimere mundum venerat. Coena autem dominica, fides est Ecclesiae, quae per dilectionem operatur. Martha ministrat, cum fidelis anima opera suae devotionis domino impendit. Lazarus unus erat ex discumbentibus, cum ii qui post peccatorum mortem resuscitati sunt ad iustitiam, una cum eis qui in sua permanserunt iustitia, de praesentia veritatis exsultant, et caelestis gratiae muneribus aluntur. Et bene in Bethania celebratur, quae interpretatur domus obedientiae: nam Ecclesia est obedientiae domus.* Augustinus. *Unguentum autem quo Maria unxit pedes Iesu, iustitia fuit, ideo libra fuit. Erat autem unguentum nardi pistici pretiosi. Pistis Graece, Latine fides dicitur. Quaerebas operari iustitiam? Iustus ex fide vivit. Unge pedes Iesu bene vivendo, dominica sectare vestigia, capillis terge; si habes superflua, da pauperibus, et domini pedes tersisti: capilli enim superflua corporis videntur.* Alcuinus. *Et notandum, quod primo tantum pedes unxerat, hic autem pedes et caput unxit; ibi rudimenta poenitentium, hic iustitia perfectarum designatur animarum. Per caput enim domini sublimitas divinitatis, per pedes humilitas incarnationis exprimitur; vel per caput ipse Christus, per pedes pauperes, qui sunt membra eius.* Augustinus. *Domus autem repleta est odore, mundus impletus est bona fama.*

Lectio 2

[86093] Catena in Io., cap. 12 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Praeceptum legis erat ut decima luna primi mensis agnus sive hoedus in domo recluderetur usque ad quartam decimam lunam eiusdem mensis, quando ad vesperam immolabatur: unde et verus agnus ex omni grege sine macula electus, pro populi sanctificatione immolandus, ante quinque dies, idest decima luna, Hierosolymam ascendit.* Augustinus in Ioannem. *Quantus autem fructus apparuerit praedicationis eius, et quantus grex ovium ex his quae perierant domus Israel, vocem pastoris audierit intuendum ex eo quod dicitur in crastinum autem turba multa, quae convenerat ad diem festum, cum audissent quia venit Iesus Hierosolymam, acceperunt ramos palmarum et cetera. Rami palmarum laudes sunt, significantes victoriam qua erat dominus mortem moriendo superaturus, et trophaeo crucis de Diabolo mortis principe triumphaturus.* Chrysostomus in Ioannem. *Ostendebant autem quoniam de reliquo*

maiorem quam de propheta opinionem habebant de eo; unde sequitur et processerunt obviam ei, et clamabant: hosanna, benedictus qui venit in nomine domini, rex Israel. Augustinus. *Hosanna vox est obsecrantis, magis affectum indicans quam rem aliquam significans, sicut sunt in lingua Latina quas interiectiones vocant.* Beda. *Est autem compositum ex corrupto et integro: hosi enim, salva, Anna obsecrantis est interiectio. Hosi corruptum, Anna est integrum. Benedictus autem qui venit in nomine domini, sic potius accipiendum est ut in nomine domini, in nomine Dei patris intelligatur; quamvis possit intelligi etiam in nomine suo, quia et ipse dominus est: sed verba eius melius nostrum dirigunt intellectum, qui ait: ego veni in nomine patris mei. Non utique amittit divinitatem, quando nos docet humilitatem.* Chrysostomus. *Hoc est etiam quod maxime coegit credere in Christum omnes, quoniam non est Deo contrarius: et hoc maxime erigebat plebem quod ipse dicebat se a patre venisse. Ex his ergo verbis colligimus quod Deus est: nam hosanna salvos fac interpretatur; salutem autem soli Deo Scriptura attribuit. Deinde quia vere est Deus, qui venit, inquiunt, non: qui ducitur; hoc enim servile est quodammodo, illud vero dominicum. Quod etiam dicunt in nomine domini, illud idem erga ipsum protendit: non enim in nomine servi, sed domini dicunt illum venire.* Augustinus. *Quid autem magnum fuit regi saeculorum regem fieri hominum? Non enim rex Israel Christus ad exigendum tributum vel ferro exercitum armandum; sed rex Israel, quod mentes regat, quod in regnum caelorum perducat. Quod ergo rex esse voluit Israel, dignatio est, non promotio; miserationis indicium, non potestatis augmentum: qui enim appellatus est in terra rex Iudaeorum, in caelis est dominus Angelorum.* Theophylactus. *Iudaei autem regem Israel ipsum nuncupabant, quasi sensibilem regem somniantes: expectabant namque exurgere quemdam in regem maiorem quam secundum humanam naturam, salvaturum eos a Romanorum iurisdictione. Quomodo autem dominus venerit, ostendit Evangelista subdens et invenit Iesus asellum, et sedit super eum.* Augustinus. *Hoc breviter dictum est: nam quemadmodum sit factum, apud alios Evangelistas plenissime legitur. Pullum autem asinae in quo nemo sederat (hoc enim apud alios Evangelistas invenitur), intelligimus populum gentium, qui legem domini non acceperat; asinam vero (quia utrumque domino adductum est), plebem eius quae veniebat ex populo Israel.* Chrysostomus. *Fecit ergo hoc, prophetice aliquid figurans: quoniam videlicet immundum gentium populum debebat subiectum habere; et prophetiam quamdam implens.* Augustinus. *Adhibetur autem huic facto propheticum testimonium, ut appareat quoniam maligni principes Iudaeorum eum non intelligebant in quo implebantur quae legebant; unde sequitur sicut scriptum est: noli timere, filia Sion: ecce rex tuus venit tibi sedens super pullum asinae. In illo populo erat filia Sion: ipsa est Ierusalem, quae est Sion, cui dicitur: noli timere illum, agnosce qui a te laudatur; et noli trepidare cum patitur, quia ille sanguis funditur per quem tuum delictum deleatur, et vita redimatur.* Chrysostomus. *Vel aliter. Quia reges eorum iniusti fuerant, et eos obnoxios bellis faciebant, confide, ait, hic non talis, sed mitis et mansuetus; quod ostendit ab asino: non enim exercitum habens intrabat, sed asinum habens solum. Vide autem Evangelistae sapientiam: non verecundatur priorem ignorantiam divulgare; nam sequitur haec non cognoverunt discipuli eius primum, sed quando glorificatus est Iesus.* Augustinus. *Idest, quando virtutem suae resurrectionis ostendit, tunc recordati sunt quod haec erant scripta de eo, et haec fecerunt ei, idest non alia quam quae scripta erant de eo.* Chrysostomus. *Hoc autem ignorabant, quoniam ipse non revelavit eis: scandalizasset enim eos, si rex existens talia passurus erat; et etiam non suscepissent* *statim cognitionem regni de quo hic dicebatur: de regno enim temporali hoc dici putassent.* Theophylactus. *Aspice autem consequentiam passionis. Suscitavit Lazarum, hoc omnium novissime reservans miraculum, et ob hoc plurimi concurrebant et credebant; unde sequitur testimonium ergo perhibebat turba, quae cum eo erat quando vocavit Lazarum de monumento, et suscitavit eum a mortuis: propterea et obviam venit ei turba, quia audierunt eum fecisse hoc signum. Exinde livor et insidiae; unde sequitur Pharisaei autem dicebant ad semetipsos: videtis quia nihil proficimus: ecce mundus totus post eum abiit.* Augustinus. *Turba turbavit turbam. Quid autem invidet caeca turba, quia post eum abiit mundus per quem factus est mundus?* Chrysostomus. *Mundum enim hic turbam dicunt. Videtur autem mihi hoc dictum esse eorum qui sani quidem erant, non audebant autem propalari: demum ab eventu deterrebant alios, quasi inconsummabilia tentantes.* Theophylactus. *Ac si dicerent: quantumcumque insidiemini, tanto hic augetur, et gloria eius intenditur: quis ergo profectus de tantis insidiis?*

Lectio 3

[86094] Catena in Io., cap. 12 l. 3 Beda. *Templum domini Hierosolymis situm adeo erat famosum ut diebus festis non solum vicini, sed etiam multae ex longinquis regionibus gentes illuc advenirent, sicut de eunucho Candacis reginae Aethiopum actus apostolorum declarant. Hac ergo consuetudine hi gentiles venerant adorare, de quibus dicitur erant autem quidam gentiles ex his qui ascenderant ut adorarent in die festo.* Chrysostomus in Ioannem. *Prope existentes ut de cetero proselyti fierent. Fama itaque audita de Christo, volunt eum videre; unde sequitur hi ergo accesserunt ad Philippum, qui erat a Bethsaida Galilaeae, et rogaverunt eum dicentes: domine, volumus Iesum videre.* Augustinus in Ioannem. *Ecce volunt eum Iudaei occidere, gentiles videre; sed etiam illi ex Iudaeis erant qui clamabant: benedictus qui venit in nomine domini. Ecce illi ex circumcisione, illi ex praeputio, velut duo parietes de diverso venientes, et in unam fidem Christi pacis osculo concurrentes. Sequitur venit Philippus, et dicit Andreae.* Chrysostomus. *Quasi priori existenti: audiverat enim: in viam gentium ne abieritis; propterea cum condiscipulo communicans magistro refert; unde sequitur Andreas rursum et Philippus dicunt Iesu.* Augustinus in Ioannem. *Audiamus ergo vocem lapidis angularis; unde sequitur Iesus autem respondit eis, dicens: venit hora ut clarificetur filius hominis. Forsitan aliquis putat ideo se dixisse glorificatum, quia gentiles volebant eum videre. Non ita est; sed videbat gentiles post passionem et resurrectionem suam in omnibus gentibus credituros. Ex occasione igitur istorum gentilium qui eum videre cupiebant, annuntiat futuram plenitudinem gentium, et promittit iam adesse horam glorificationis suae, qua facta in caelis gentes fuerant crediturae, secundum illud: exaltare super caelos, Deus, et super omnem terram gloria tua. Sed altitudinem glorificationis oportuit ut praecederet humilitas passionis; unde adiunxit amen, amen, dico vobis: nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. Se autem dicebat granum mortificandum in infidelitate Iudaeorum, multiplicandum in fide populorum.* Beda. *Ipse enim ex semine patriarcharum in agro huius mundi*

seminatus est ut moriendo cum multiplicatione resurgeret: solus mortuus est, cum multis surrexit. Chrysostomus. *Et quia per sermones non ita suadebat, utitur experimento, quia frumentum magis facit fructum cum mortuum fuerit. Si autem in seminibus hoc accidit, multo magis in me. Quia igitur de reliquo debebat mittere discipulos ad gentes, videt autem gentiles praesilientes ad fidem, ostendit quod tempus erat ut ad crucem veniret. Non enim prius eos ad gentes misit donec Iudaei offenderunt, donec crucifixerunt. Et quia de morte sua praevidit discipulos contristandos, superabundantiam facit sermonis, dicens: non solum si non mortem meam patienter sustinueritis, sed etiam si vos ipsi non moriamini, nullum vobis erit lucrum; et hoc est quod subdit qui amat animam suam, perdet eam.* Augustinus. *Hoc duobus modis intelligi potest: qui amat, perdet; id est: si amas, perdes: si cupis vitam tenere in Christo, noli mortem timere pro Christo. Item alio modo: qui amat animam suam, perdet eam. Noli amare in hac vita, ne perdas in aeterna vita. Hoc autem quod posterius dixi, magis habere videtur evangelicum sensum; sequitur enim et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. Ergo quod supra dictum est, qui amat, subintelligitur in hoc mundo.* Chrysostomus in Ioannem. *Amat autem animam suam in hoc mundo qui desideria eius inconvenientia facit; odit autem eam qui non cedit ei noxia concupiscenti. Et non dixit: qui non cedit ei, sed qui odit eam: quemadmodum enim eorum qui odio habentur, nec vocem audire sustinemus nec vultum videre delectamus, ita et animam cum contraria iniungit quae Deo non placent, cum vehementia avertere oportet.* Theophylactus. *Quia enim valde onerosum erat audire quod oportet odire animam, consolatur per hoc quod addit in hoc mundo, temporis indicans particularitatem: non enim in perpetuum iubet animam odio haberi; et emolumentum ponit cum dicit in vitam aeternam custodit eam.* Augustinus in Ioannem. *Sed vide ne tibi subrepat ut teipsum interimere velis: sic intelligendo quod debes in hoc mundo odisse animam tuam; hinc enim quidam maligni atque perversi homicidae flammis se donant, aquis praefocant, praecipitatione collidunt et pereunt. Hoc Christus non docuit: immo et Diabolo praecipitium suggerenti respondit: vade, Satana. Cum ergo causae articulus venerit, ut haec conditio proponatur aut faciendum esse contra Dei praeceptum, aut ab hac vita migrandum, comminante mortem persecutore, ibi oderis in hoc mundo animam tuam, ut in vitam aeternam custodias eam.* Chrysostomus. *Dulcis quidem est praesens vita his qui affixi sunt ei: si vero quis ad caelum respexerit, videns quae ibi sunt bona, cito contemnet vitam praesentem. Cum enim apparuerit melior, contemnitur peior. In hoc ergo nos inducens Christus, subdit qui mihi ministrat, me sequatur; idest, me imitetur. De morte hoc dicit, et de ea quae per opera assecutione; oportet enim eum qui ministrat, eum cui ministrat sequi.* Augustinus. *Quid ergo sit ministrare Christo, in ipsis verbis agnoscimus, cum dicit si quis mihi ministrat. Ministrant ergo Iesu qui non quae sua sunt quaerunt, sed quae Iesu Christi; hoc est enim me sequatur: vias ambulet meas, non suas: non ea tantum quae ad misericordiam pertinent corporalem, sed omnia opera bona propter Christum faciens, usque ad illud opus magnae caritatis, quod est animam pro fratribus ponere. Sed quo fructu, qua mercede? Sequitur et ubi ego sum, illic et minister meus erit. Gratis ametur, ut operi quo ministratur illi, pretium sit esse cum illo.* Chrysostomus. *Ostendit autem per hoc, quod resurrectio morti succedet. Ubi autem sum, ait, quia in caelis ante resurrectionem Christus erat. Igitur illuc transmigremus animo et mente. Sequitur si quis mihi ministraverit, honorificabit eum pater meus.* Augustinus. *Per hoc intelligitur exposuisse* *quod supra dixerat illic et minister meus erit: nam quem maiorem honorem accipere poterit adoptatus quam ut sit ubi est unicus?* Chrysostomus. *Non autem dixit: ego honorificabo eum, sed pater meus: nondum enim de eo decentem opinionem habebant, sed maiorem de patre.*

Lectio 4

[86095] Catena in Io., cap. 12 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dominus ad passionem discipulos exhortatus fuerat, ne dicant, quod ipse extra dolores existens humanos facile de morte philosophatur, et nos admonet, propter hoc quod ipse est sine periculo, ostendit quod et ipse in agonia sit, et tamen propter utilitatem mortem non renuit; unde dicit nunc anima mea turbata est.* Augustinus in Ioannem. *Audio qui in hoc mundo odit animam suam, in vitam aeternam custodit eam: et mundum contemnere accendor, et in conspectu meo nihil est vitae huius totus, quantumlibet fuerit prolixus, vapor; pro amore aeternorum temporalia mihi cuncta vilescunt; et rursum dominum audio dicentem nunc anima mea turbata est. Sequi iubes animam meam; sed turbari video animam tuam: quale fundamentum quaeram si petra succumbit? Agnosco, domine, misericordiam tuam: nam qui caritatis voluntate turbaris, multos in corpore tuo, qui suae infirmitatis necessitate turbantur, ne desperando pereant, consolaris. In se ergo caput nostrum suscepit membrorum suorum affectum; et ideo non est ab aliquo turbatus; sed, sicut de illo dictum est: turbavit semetipsum.* Chrysostomus. *Appropinquans enim de reliquo cruci, quod humanum est ostendit, et naturam non volentem mori, sed praesenti adhaerentem vitae, ostendens quoniam non extra humanas passiones erat: sicut enim esurire non crimen est, ita neque praesentem vitam appetere. Christus autem corpus a peccato mundum habebat, non a naturalibus necessitatibus erutum. Hoc igitur dispensationis est, non deitatis.* Augustinus. *Denique homo qui sequi vult, audiat qua hora sequatur. Accessit forte hora terribilis: proponitur optio aut faciendae iniquitatis, aut subeundae passionis: turbatur anima infirma; audi ergo quid subiungit: et quid dicam?* Beda. *Hoc est, quid aliud nisi ut membra mea instruantur? Pater, salvifica me ex hac hora.* Augustinus. *Docuit te quem invoces, cuius voluntatem tuae voluntati praeponas. Non ideo tibi videatur ex alto diffidere, quia te vult ab initio proficere. Hominis suscepit infirmitatem ut doceat contristatum dicere: non quod ego volo, sed quod tu vis; unde subditur sed propterea veni in horam hanc. Pater, glorifica nomen tuum, in sua scilicet passione et resurrectione.* Chrysostomus. *Quasi dicat: non habeo quid dicam, ereptionem quaerens: propterea enim veni in horam hanc; ac si dicat: etsi turbemur et tumultum patiamur, non fugiamus mortem: quia ego nunc turbatus, non dico ut effugiam; oportet enim ferre quod supervenit; non dico: eripe me ex hac hora; sed contrarium dico, scilicet clarifica nomen tuum. Ostendit enim quoniam pro veritate moritur, gloriam Dei hoc vocans; et hoc evenit: futurum enim erat ut post crucem converteretur orbis terrarum, et cognosceret nomen Dei, et coleret, non solum patris, sed etiam filii. Sed tamen hoc silet. Sequitur venit ergo vox de caelo dicens: et clarificavi, et iterum clarificabo.* Gregorius Moralium. *Huiusmodi verbis per Angelum loquitur Deus, cum nil in imagine ostenditur, sed supernae vocis verba audiuntur: et nimirum de caelestibus loquens,*

verba sua quae audiri ab hominibus voluit, rationali creatura administrante formavit. Augustinus in Ioannem. *Clarificavi autem dicit, antequam facerem mundum, et iterum clarificabo, cum resurget a mortuis. Vel aliter. Clarificavi, cum de virgine natus est, cum miracula multa fecit, cum descendente spiritu sancto in specie columbae monstratus est; et iterum clarificabo, cum resurget a mortuis, cum exaltabitur super caelos Deus et super omnem terram gloria eius. Sequitur turba ergo quae stabat et audierat, dicebat tonitruum factum esse.* Chrysostomus in Ioannem. *Aperta quidem et bene significativa erat vox: sed cito ab eis evolavit quasi a grossioribus, et carnalibus, et desidiosis. Et hi quidem sonitum tantum retinuerunt; alii vero quoniam articulata erat vox noverant; quid autem significavit non adhuc; de quibus subditur: alii dicebant: Angelus ei locutus est. Sequitur respondit Iesus, et dixit: non propter me haec vox venit, sed propter vos.* Augustinus. *Hic ostendit, illa voce non sibi indicatum quod iam sciebat, sed eis quibus indicari oportebat. Sicut autem vox illa non propter eum facta est, sed propter eos; sic anima eius, non propter ipsum, sed propter eos turbata est.* Chrysostomus. *Ad illud enim instat vox patris quod semper dicebant, quoniam non est ex Deo: qui enim a Deo glorificatur, qualiter non est ex Deo? Ubi vide quod humilia propter eos facta sunt, non quasi filio auxilio indigente. Quia ergo dixit clarificabo, ostendit consequenter et modum gloriae; nam sequitur nunc iudicium est mundi.* Augustinus. *Iudicium enim quod in fine expectant, erit praemiorum poenarumque aeternarum. Dicitur etiam iudicium, non damnationis, sed discretionis: hoc vocabat hic iudicium, discretionem scilicet, et a suis redemptis Diaboli expulsionem; unde sequitur nunc princeps mundi huius eicietur foras. Absit ut Diabolum principem mundi ita dictum existimemus ut eum caeli et terrae dominari posse credamus; sed mundus appellatur in malis hominibus, qui toto orbe terrarum diffusi sunt. Sic ergo dictum est princeps huius mundi, idest princeps malorum hominum, qui habitant in mundo. Appellatur etiam mundus in bonis, qui similiter per totum orbem terrarum diffusi sunt; ideo dicit apostolus: Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi. Hi sunt ex quorum cordibus princeps mundi eicietur foras. Praevidebat enim dominus, post passionem et glorificationem suam, per universum mundum multos populos credituros, in quorum cordibus Diabolus intus erat, cui quando ex fide renuntiant, eicitur foras. Sed numquid de cordibus veterum iustorum non est eiectus foras? Quomodo ergo dictum est nunc eicietur foras, nisi quia tunc quod in hominibus paucissimis factum est, nunc in multis magnisque populis iam mox futurum esse praedictum est? Quid ergo ait quispiam: quia Diabolus eicitur foras, iam fidelium neminem tentat? Immo tentare non cessat; sed aliud est intrinsecus regnare, aliud forinsecus oppugnare.* Chrysostomus. *Sed quale est istud iudicium quo Diabolus foras eicitur, exemplo id faciam manifestum. Sit aliquis debitores expetens, et feriat, et in vincula mittat: deinde ex eadem dementia et eum qui nihil debet sub eumdem carcerem ducat: hic et eorum quae in alios fecit, dabit vindictam. Ita et in Christo factum est: eorum enim quae Diabolus in nos fecit, per ea quae in Christum ausus est, sustinebit vindictam. Et ne quis dicat: qualiter mittetur foras, si te superabit? Subiungit et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum. Qualiter enim superatur qui et alios trahit? Hoc autem, plus fuit dicere, quam: resurgam. Si enim hoc dixisset, nondum manifestum esset quod traheret; dicendo vero traham, utrumque demonstrat.* Augustinus. *Sed quae omnia trahit, nisi ex quibus Diabolus eicitur foras? Non autem dixit: omnes, sed omnia: non enim omnium est fides. Non itaque hoc ad universitatem hominum retulit, sed ad* *creaturae integritatem, idest spiritum, et animam, et corpus; ad illud scilicet quod intelligimus, quod vivimus, quod visibiles sumus: aut si omnia ipsi homines intelligendi sunt, omnia praedestinata ad salutem possumus dicere; aut certe omnia hominum genera secundum innumerabiles differentias, quibus inter se praeter sola peccata homines distant.* Chrysostomus. *Qualiter igitur supra dixit, quoniam pater trahit? Quia scilicet filio trahente, pater trahit. Dicit autem traham, quasi a tyranno detentos, et per seipsos nequeuntes accedere, et illius manus effugere.* Augustinus. *Sed si exaltatus, inquit, fuero a terra; hoc est, cum exaltatus fuero; non enim dubitat futurum esse quod venit implere: nam exaltationem suam dixit in cruce passionem; unde Evangelista subdit hoc autem dixit significans qua morte esset moriturus.*

Lectio 5

[86096] Catena in Io., cap. 12 l. 5 Augustinus in Ioannem. *Cum intellexissent Iudaei quod dominus de sua morte dixisset, proponunt ei quaestionem, quomodo se diceret moriturum; unde dicitur respondit ei turba: nos audivimus ex lege quia Christus manet in aeternum; quomodo tu dicis: oportet exaltari filium hominis? Memoriter tenuerunt quod dominus assidue dicebat se esse filium hominis: nam hoc loco non dixit: si exaltatus fuerit filius hominis; sed superius dixerat: venit hora ut clarificetur filius hominis. Hoc ergo in animo retinentes, inquiunt: si Christus manet in aeternum, quomodo exaltabitur a terra; idest, quomodo crucis passione morietur?* Chrysostomus in Ioannem. *Hinc est videre quoniam multa eorum quae parabolice dicebantur, intelligebant: quia enim praevenit de morte disputans, audientes hic exaltationem, suspicati sunt hoc.* Augustinus. *Vel hoc eum dixisse intelligebant quod facere cogitabant. Non ergo eis verborum istorum obscuritatem aperuit infusa sapientia, sed stimulata conscientia.* Chrysostomus. *Et vide qualiter malitiose interrogant; non enim dixerunt nos audivimus ex lege quia Christus nihil patitur: in multis enim Scripturarum locis et passio et resurrectio simul ponitur; sed quoniam manet in aeternum: et nimirum hoc non erat contrarium, immortalitati enim per passionem non est factum impedimentum. Sed aestimaverunt per hoc ostendere eum non esse Christum, quoniam Christus manet in aeternum. Deinde subdunt: quis est filius hominis? Et hoc malitiose; quasi dicant: non dicas quod propter odium tuum hoc dicamus: ecce enim non novimus de quo dicis. Sed Christus respondit, ostendens quoniam passio non prohibet manere eum in aeternum; unde subditur dixit ergo eis Iesus: adhuc modicum lumen in vobis est: quasi dicat: adhuc parvo tempore ego lux vobiscum sum; per hoc ostendens quod mors eius transmigratio est: etenim lux solaris non interimitur, sed parum recedens rursus apparet.* Augustinus. *Vel aliter. Modicum lumen in vobis est, per hoc quod intelligitis quia Christus manet in aeternum; ergo ambulate, accedite, totum intelligite, et moriturum Christum, et victurum in aeternum, dum lucem habetis.* Chrysostomus. *Hic dicit tempus totum praesentis vitae et ante crucem et post crucem: multi enim post crucem crediderunt in eum. Ut non tenebrae vos comprehendant.* Augustinus. *Si scilicet eo modo credideritis Christi aeternitatem ut negetis in eo mortis humilitatem. Sequitur et qui ambulat in tenebris, nescit quo vadat.* Chrysostomus. *Quanta*

denique Iudaei nunc agunt, et nesciunt quid agunt; sed ut in tenebris ambulantes, putant rectam quidem incedere viam, contrariam autem vadunt; propterea subdit dum lucem habetis, credite in lucem. Augustinus. *Idest, dum aliquid veri habetis, credite in veritatem, ut renascamini veritati; unde sequitur ut filii lucis sitis.* Chrysostomus. *Quod est filii mei. In principio autem Evangelista dicit quod ex Deo nati sunt, hoc est ex patre; hic autem ipse dicitur hos generare, ut discas quoniam una est actio patris et filii. Sequitur haec locutus est Iesus, et abiit, et abscondit se ab eis.* Augustinus. *Non ab eis qui credere et diligere coeperunt, sed ab eis qui videbant et invidebant. Cum autem se abscondit, nostrae infirmitati consuluit, non suae potestati derogavit.* Chrysostomus. *Sed cum nec lapides levarent, nec blasphemarent, cuius gratia occultatus est? Corda enim rimatus noverat furorem in eis saevientem, et non expectavit ut in opus exirent; sed occultatur, mitigans eorum invidiam.*

Lectio 6

[86097] Catena in Io., cap. 12 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Noverat dominus ferventem animum Iudaeorum, et occisionem meditantem; et ideo occultatus est: et hoc occulte insinuavit Evangelista subdens cum autem tanta signa fecisset coram eis, non crediderunt in eum.* Theophylactus. *Non autem modicae iniquitatis fuit tantis signis non credere: ea vero signa commemorat quae supra sunt posita.* Chrysostomus. *Ne quis autem dicat: cuius gratia venit Christus, non noverant, quod non ei intenderent; ideo ad hoc excludendum inducit etiam prophetas hoc scientes; propter quod sequitur ut sermo Isaiae impleretur, quem dixit: domine, quis credidit auditui nostro, et brachium domini cui revelatum est?* Alcuinus. *Quis pro raritate posuit: quia quod sancti prophetae a Deo audierunt et populo praedicaverunt, paucissimi crediderunt.* Augustinus in Ioannem. *Satis autem ostendit brachium domini ipsum Dei filium nuncupatum: non quod Deus pater figura detinetur carnis humanae: sed quia omnia per ipsum facta sunt, ideo brachium domini dictum est. Si enim aliquis homo tanta potestate praevaleret ut sine ullo motu corporis sui, quod diceret fieret, verbum eius, brachium eius esset. Non autem patet occasio erroris his qui dicunt quia solus pater est, si brachium eius est filius (non enim duae, sed una persona est homo et brachium eius), non intelligentes quomodo verba de rebus aliis ad res alias propter aliquam similitudinem transferantur. Quidam autem inter se mussitant: quae culpa fuit Iudaeorum, si necesse erat ut sermo Isaiae impleretur? Quibus respondemus, Deum praescium futurorum per prophetam praedixisse infidelitatem Iudaeorum, non fecisse: non enim propterea quemquam Deus ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata iam novit: ipsorum enim praescivit peccata, non sua. Fecerunt ergo peccatum Iudaei quod facturos esse praedixit quem nihil latet.* Chrysostomus. *Quod ergo dixit ut sermo Isaiae prophetae impleretur, ly ut non causale est, sed eventus: non enim quia dixit Isaias, non crediderunt; sed quia non erant credituri, propterea Isaias dixit.* Augustinus. *Sed ea quae sequuntur, profundiorem faciunt quaestionem; adiungit enim et dicit propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias: excaecavit oculos eorum, et induravit cor eorum, ut non videant oculis, et non intelligant corde, et convertantur,*

et sanem eos. Si enim credere non poterant, quod peccatum est hominis non facientis quod non potest facere? Et, quod est gravius, ad Deum causa refertur, quandoquidem ipse excaecavit oculos eorum et induravit eorum cor: non enim hoc saltem de Diabolo dicitur, sed de Deo. Sed quare non poterant credere? Respondeo: quia nolebant. Sicut enim quod dominus negare seipsum non potest, laus est voluntatis divinae, ita quod illi non poterant credere, culpa est voluntatis humanae. Chrysostomus. *Hoc autem et in communi consuetudine custoditur, ut cum quis dicit: non possum amare illum: vehementiam voluntatis impotentiam dicit. Sed Evangelista dicit non poterant, ut ostendat quoniam impossibile est mentiri prophetam: non tamen propterea impossibile erat eos credere; non enim haec praedixisset, si credituri essent.* Augustinus. *Sed aliam causam, inquis, dicit propheta, non voluntates eorum: quia scilicet excaecavit oculos eorum, et induravit cor eorum. Sed hoc etiam eorum voluntatem meruisse respondeo. Sic enim excaecat et obdurat Deus deserendo et non adiuvando; quod occulto iudicio facere potest, iniquo non potest.* Chrysostomus. *Neque enim derelinquit nos nisi voluerimus nos, secundum illud: oblitus es legis Dei tui; obliviscar et ego tui. Haec dicit ostendens nos incipere derelictionem et causam fieri perditionis. Sicut enim sol infirmum offendit visum non ex propria natura; ita fit in his qui non attendunt Dei sermones. Terrens autem auditores Scriptura dicit excaecavit et induravit.* Augustinus. *Quod autem addidit et convertantur, et sanem eos, utrum subaudiendum sit non, idest non convertantur, etenim conversio de illius gratia est; an forte et hoc de supernae medicinae misericordia factum intelligendum, ut quoniam superbe suam iustitiam constituere volebant, adhuc desererentur et excaecarentur, ut offenderent in lapidem offensionis, et impleretur facies eorum ignominia, atque humiliati quaererent non suam, qua inflatur superbus, sed iustitiam Dei, qua iustificatur impius? Hoc enim multis eorum profecit in bonum, qui de suo scelere compuncti, in Christum postea crediderunt. Sequitur haec dixit Isaias quando vidit gloriam eius, et locutus est de eo. Vidit autem non sicuti est, sed modo quodam significativo, sicut prophetae visio fuerat informanda. Nemo ergo vos fallat eorum qui dicunt invisibilem patrem et visibilem filium, qui putant eum esse creaturam: in forma enim Dei, in qua aequalis est patri, etiam filius invisibilis est: ut autem ab hominibus videretur, formam servi accepit. Ostendit etiam se, antequam susciperet carnem, oculis hominum, sicut voluit in subiecta creatura, non sicuti est.* Chrysostomus. *Gloriam autem hic dicit visionem sedentis in throno excelso, et alia quae ibi dicuntur; unde sequitur et locutus est de eo, hoc scilicet: vidi Deum sedentem, et quod audivit vocem dicentem: quem mittam, et quis ibit nobis? Sequitur verumtamen ex principibus multi crediderunt in eum; sed propter Pharisaeos non confitebantur, ut de synagoga non eicerentur. Dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam gloriam Dei.* Alcuinus. *Gloria Dei est publice confiteri Christum; gloria hominum est in mundanis gloriari.* Augustinus. *Hos ergo improbavit Evangelista qui in hoc gressu fidei si proficerent per amorem, quae humanae gloriae sunt proficiendo superarent.*

Lectio 7

[86098] Catena in Io., cap. 12 l. 7 Chrysostomus in Ioannem. *Quia amor humanae gloriae principes*

credentes confiteri prohibebat, dominus contra hoc eis loquitur; unde dicitur Iesus autem clamavit, et dixit: qui credit in me, non credit in me, sed in eum qui me misit; quasi dicat: quid formidatis credere in me? In Deum fides pervenit per me. Augustinus in Ioannem. *Quia enim homo apparebat hominibus, cum lateret Deus, ne putarent eum hoc esse tantum quod videbant, talem ac tantum se volens credi qualis et quantus est pater, qui credit in me, inquit, non credit in me, idest in hoc quod videt, sed in eum qui me misit, idest in patrem. Nam si putaverit eum habere filios secundum gratiam, non autem habere filium aequalem sibi atque coaeternum, nec credit in patrem qui eum misit, quia non est hoc pater qui eum misit. Ne autem putarent sic voluisse intelligi patrem tamquam multorum filiorum per gratiam generatorem, non unici verbi aequalis sibi, continuo subiecit qui videt me, videt eum qui misit me; quasi dicat: usque adeo nihil distat inter eum et me, ut qui me videt, videat eum qui misit me. Apostolos suos certe ipse dominus misit; numquam tamen aliquis eorum dicere auderet: qui credit in me. Credimus enim apostolo, sed non credimus in apostolum. Filius autem recte unigenitus dicit qui credit in me, non credit in me, sed credit in eum qui me misit; ubi non a se abstulit credentis fidem, sed noluit in forma servi remanere credentem.* Chrysostomus. *Vel dicit qui credit in me, non credit in me, sed in eum qui misit me, quasi dicat: qui fluminis accipit aquam, non eam quae est fluminis accipit sed eam quae est fontis. Volens autem ostendere quoniam non est credere in patrem, non credentem in eum, subiungit qui videt me, videt eum qui me misit. Quid igitur? Corpus est Deus? Nequaquam; sed consideratio veri, quae est per intellectum, hic visio dicitur. Deinde ostendit eam quae est ad patrem cognitionem, in hoc quod subdit ego lux in mundum veni: quia enim pater lux vocatur, ubique eo hic utitur nomine. Lucem autem se hic vocavit, eo quod ab errore eripit, et intellectuales tenebras solvit; unde subdit ut omnis qui credit in me, in tenebris non maneat.* Augustinus. *In quo satis manifestat, omnes se in tenebris invenisse. Sed ne in eis tenebris maneant in quibus inventi sunt, debent credere in lucem, quae venit in mundum. Dixit quodam loco discipulis suis: vos estis lux mundi; non tamen eis dixit: vos lux venistis in mundum, ut omnis qui credit in vos, in tenebris non maneat. Lumina ergo sunt omnes sancti; sed credendo illuminantur ab eo a quo si quis recesserit, tenebratur.* Chrysostomus. *Ut autem non existiment quod propter imbecillitatem eos qui ipsum contemnunt illaesos dimittat, subiungit et si quis audierit verba mea et non custodierit, ego non iudico eum.* Augustinus. *Intelligendum est: modo non iudico eum; cum alio loco dicat: pater omne iudicium dedit filio. Quare autem modo non iudicat, ostendit subdens non enim veni ut iudicem mundum, sed ut salvificem mundum; idest, ut salvum faciam mundum. Nunc ergo est tempus misericordiae, post erit iudicii.* Chrysostomus. *Deinde ut non pigriores ex hoc fiant, terribile subdit iudicium qui spernit me et non accipit verba mea, habet qui iudicet eum.* Augustinus in Ioannem. *Non dicit: ego non iudico eum in novissimo die: hoc enim esset contrarium illi sententiae: omne iudicium dedit filio. Expectantibus autem quisnam esset ille, secutus adiungit sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die. Satis manifestavit seipsum in novissimo die iudicaturum: seipsum quippe locutus est, seipsum annuntiavit. Aliter itaque iudicabuntur qui non audierunt, aliter qui audierunt et contempserunt.* Augustinus de Trin. *Ideo autem iudicat verbum quod locutus est filius, quia non ex se locutus est filius; unde sequitur quia ego ex meipso non sum locutus; per quod intelligi voluit: ego non ex me natus sum. Quaero itaque quomodo intelligamus: ego non iudicabo, sed verbum quod locutus sum iudicabit; cum ipse* *sit verbum patris quod loquitur. Vel ita. Ego non iudicabo ex potestate humana, quia filius hominis sum, sed ego iudicabo ex potestate verbi Dei, quia filius Dei sum.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Ego non iudico eum; idest, non sum causa perditionis eius; sed ipse qui verba mea spernit. Verba enim quae modo locutus sum, in ordine stabunt accusatoris omnem tollentia excusationem; et hoc est quod subdit sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum. Et quis sermo? Quia ego ex meipso non sum locutus; sed qui misit me pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam, et quid loquar. Omnia igitur haec propter eos dicebantur, ut nullam habeant excusationem.* Augustinus in Ioannem. *Mandatum autem, non quod filius non habeat, pater dedit; sed in sapientia patris, quod est verbum patris, omnia mandata sunt patris. Dicitur autem mandatum datum, quia non est a seipso, cui dicitur datum; et hoc est dare filio id sine quo numquam filius fuit, quod est gignere filium qui numquam non fuit.* Theophylactus. *Cum enim verbum patris existat filius, et quae sunt in mente patris revelet in integrum, mandatum accepisse dicit quid sit dicturus, et quid loquatur. Sicut etiam nostrum verbum, si verum fateri volumus, ea profert quae suggerit mens. Sequitur et scio quia mandatum eius vita aeterna est.* Augustinus. *Si ergo vita aeterna est ipse filius, et vita aeterna est mandatum patris, quid aliud dictum est nisi quia ego sum mandatum patris? Proinde et id quod adiungit, quae ergo loquor, sicut dixit mihi pater, sic loquor, non accipiamus dixit mihi quasi per verba locutus sit unico verbo. Dixit ergo pater filio id sine quo numquam filius fuit, sicut dedit vitam filio: non quod nesciebat vel non habebat, sed quod ipse filius erat. Quid est autem sicut dixit mihi, sic loquor, nisi verbum loquor? Ita ille dixit ut verax, ita iste loquitur ut veritas; verax autem genuit veritatem: quid ergo iam diceret veritati? Non enim imperfecta erat veritas, cui verum aliquod adderetur.*

Caput 13

Lectio 1

[86099] Catena in Io., cap. 13 l. 1 Theophylactus. *Quia dominus transmigraturus erat de praesenti saeculo, explicat qualem erga suos amicitiam gereret; unde dicitur ante diem festum Paschae, sciens Iesus quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad patrem, cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos.* Beda. *Plurimas siquidem festivitates Iudaei habebant; sed apud eos insignior atque celebrior erat Paschae festivitas; propter quod signanter dicit ante diem festum Paschae.* Augustinus in Ioannem. *Pascha, non sicut quidam existimant, Graecum nomen est, sed Hebraeum; opportunissime tamen occurrit in hoc nomine quaedam congruentia utrarumque linguarum: quia enim pati Graece paschin dicitur, ideo Pascha passio putata est, ut hoc nomen a passione sit appellatum: in sua vero lingua, hoc est in Hebraea, Pascha transitus dicitur, propterea quia tunc primum Pascha celebravit populus Dei quando ex Aegypto fugientes, rubrum mare transierunt. Nunc ergo figura illa prophetica in veritate completa est, cum sicut ovis ad immolandum ducitur Christus, cuius sanguine illinitis postibus nostris, idest cuius signo crucis signatis frontibus nostris, a perditione huius saeculi, tamquam a captivitate Aegyptiaca, liberamur, et agimus*

saluberrimum transitum, cum de Diabolo transimus ad Christum, et ab isto instabili saeculo ad eius fundatissimum regnum. Hoc itaque nomen, idest Pascha, velut interpretans nobis Evangelista, dicit sciens quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad patrem. Ecce Pascha, ecce transitus. Chrysostomus in Ioannem. *Non solum autem tunc sciens, sed olim. Transitum autem eius mortem vocat. Relicturus autem discipulos maiorem eis demonstravit amorem; et hoc est quod dicit cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos; hoc est, nihil dereliquit, eorum quae eum qui valde amat, decens est facere. Non autem a principio hoc fecit, sed maiora postea adiecit ut eorum augeat familiaritatem, et multam eis praeparet consolationem ad ea quae superventura erant; suos autem eos vocat secundum familiaritatis rationem, quia et alios suos dicit secundum conditionis rationem, ut cum dicitur: sui eum non receperunt. Addit autem qui erant in mundo: quia sui erant etiam defuncti, ut Abraham, Isaac et Iacob; sed in mundo non erant. Hos ergo suos qui erant in mundo, mansit amans continue, et tandem perfectam amicitiam circa eos ostendit; et hoc est in finem dilexit eos.* Augustinus. *Vel aliter in finem dilexit eos, ut et ipsi de hoc mundo ad suum caput dilectione transirent. Quid est enim in finem, nisi in Christum? Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti, finis perficiens, non interficiens. Video autem posse ista verba quodam humano modo etiam sic accipi tamquam usque ad mortem Christus dilexerit suos. Sed absit ut dilectionem morte finierit qui non est morte finitus: nisi forte sit ita intelligendum: usque ad mortem dilexit eos: idest, usque ad mortem illum dilectio ipsa perduxit. Sequitur et coena facta, idest iam peracta, et ad convivantium mensam usumque perducta. Non enim ita debemus intelligere coenam factam, veluti iam consumptam atque transactam: adhuc enim coenabatur cum surrexit, et pedes lavit discipulis: nam postea recubuit, et buccellam traditori dedit. Quod autem ait cum iam Diabolus misisset in cor ut traderet eum Iudas Simonis Iscariotis, missio ista spiritualis suggestio est, et non fit per aurem, sed per cogitationem: diabolicae enim suggestiones immittuntur, et humanis cogitationibus immiscentur. Factum ergo iam fuerat in corde Iudae per immissionem diabolicam ut traderet discipulus magistrum.* Chrysostomus. *Hoc autem quasi stupens interseruit Evangelista, quoniam eum qui iam prodere statuerat, dominus lavit: ostendit etiam proditoris multam nequitiam, quoniam neque talis eum communicatio detinuit, quod maxime consuevit nequitiam detinere.* Augustinus. *Locuturus autem Evangelista de tanta domini humilitate, prius eius celsitudinem voluit commendare; ad quod pertinet quod dicit sciens quia omnia dedit ei pater in manus: ergo et ipsum traditorem.* Gregorius Moralium. *Sciebat enim quod in manu sua ipsos etiam persecutores acceperat, ut ipse in se ad usum pietatis intorqueret quidquid eorum contra se malitia permissa saeviret.* Origenes in Ioannem. *Omnia enim tradidit ei pater in manus, hoc est in opere eius et potestate. Pater enim meus usque huc, inquit, operatur et ego operor. Vel omnia tradidit ei pater in manus cuncta capientes, ut quaelibet ei famulentur.* Chrysostomus. *Traditionem enim hic salutem fidelium vocat. Cum autem audieris traditionem, nihil humanum suspiceris; eum enim qui ad patrem est ostendit honorem et concordiam. Sicut enim pater ei tradidit, ita ipse patri: unde Paulus: cum tradiderit, inquit, regnum Deo et patri.* Augustinus. *Sciens etiam quia a Deo exivit, et ad Deum vadit, nec Deum cum inde exiret, nec nos deserens cum rediret.* Theophylactus. *Quia ergo pater omnia ei commisit in manus; idest, salutem ei commisit fidelium; decens reputabat quaecumque spectant ad salutem, illis ostendere. Sciens etiam quod a Deo exivit et ad Deum vadit, nullatenus eius gloria minui poterat* *dum pedes discipulorum ablueret: neque enim gloriam usurpavit: qui enim dignitatem usurpant, minime condescendunt, ne dissipent quod incongrue sibi diripuerunt.* Augustinus. *Cum ergo illi pater omnia dedisset in manus, ille discipulorum non manus, sed pedes lavit; et cum se sciret a Deo exisse et pergere ad Deum, non Dei domini, sed hominis servi implevit officium.* Chrysostomus. *Hoc autem dignum erat, eo quod a Deo exivit et ad Deum vadit, ut universum conculcaret tumorem; unde sequitur surgit a coena, et ponit vestimenta sua, et cum accepisset linteum, praecinxit se. Deinde misit aquam in pelvim, et coepit lavare pedes discipulorum, et extergere linteo quo erat praecinctus. Vide qualiter humilitatem ostendit non solum in lavando pedes, sed etiam aliter. Non enim antequam recumberet, sed postquam resederunt omnes, tunc surrexit: deinde non solum lavit, sed vestimenta deposuit, linteum praecinxit, et pelvim implevit, et non alii impleri iussit; sed omnia operatur, ostendens quod cum omni studio oportet talia facere.* Origenes. *Mystice autem prandium primus cibus esse dignoscitur; et ante terminum diei spiritualis, qui in vita praesenti consideratur, et his qui introducuntur, conveniens existit: coena vero finalis; et his qui iam ultra progressi sunt apponitur. Aliter quoque poterit quis asserere prandium fore intellectionem Scripturarum antiquarum, coenam vero recondita in novo testamento mysteria. Puto autem quod qui una cum Iesu coenant, et in finali vitae praesentis die secum convivantur, egent lavacro quodam, non utique erga quod primorum, ut ita loquar, corporis et animae, sed quod ad ultima et postrema, quae terrae necessario haerent. Dicit autem, quod coepit lavare pedes; nam postmodum lavit, et finivit loturam: quia pedes apostolorum fuerunt contaminati, iuxta illud: omnes vos scandalizabimini ista nocte in me. Postea autem perfecit eos lavare, purgans eos, ut ultra non foedentur.* Augustinus. *Posuit autem vestimenta sua, qui cum in forma Dei esset, semetipsum exinanivit; praecinxit se linteo, qui formam servi accepit; misit aquam in pelvim unde lavaret pedes discipulorum, qui in terram sanguinem fudit, quo immunditiam dilueret peccatorum: linteo autem quo erat praecinctus, pedes quos laverat tersit, qui carne qua erat indutus, Evangelistarum vestigia confortavit; et linteo quidem ut se praecingeret, posuit vestimenta quae habebat; ut autem formam servi acciperet, quando semetipsum exinanivit, non quod habebat deposuit, sed quod non habebat accepit; crucifigendus sane, suis expoliatus est vestimentis, et mortuus involutus est linteis, et tota eius passio nostra purgatio est.*

Lectio 2

[86100] Catena in Io., cap. 13 l. 2 Origenes in Ioannem. *Sicut medicus plurium aegrotorum intentus curae, ab his qui magis indigent, propriam curam incipit; sic et Christus, qui foedos abluit pedes discipulorum, exorditur ab his qui magis erant foedi, et sic ultimo venit ad Petrum, quasi minus aliis indigentem lotura pedum; unde dicitur venit ergo ad Simonem Petrum; cui quodammodo ad resistendum pene munda pedum conscientia persuadebat; unde sequitur et dixit ei Petrus: domine, tu mihi lavas pedes?* Augustinus in Ioannem. *Quid est tu? Quid est mihi? Cogitanda sunt potius quam dicenda; ne forte quod ex his verbis aliquatenus quidem digne concepit anima, non explicet lingua.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel Petrus primus erat, sed credibile est proditorem stultum*

existentem ante eum recubuisse; quod Evangelista significavit cum dixit coepit lavare; deinde venit ad Petrum. Theophylactus. *Ex quo patet quod non primitus lavit Petrum; ex ceteris vero discipulis nullus tentavisset ante Petrum lavari.* Chrysostomus. *Quaereret autem utique quis quare nullus eum aliorum prohibuit, sed solus Petrus; quod non parvi amoris et verecundiae erat. Ex hoc igitur mihi videtur prius solum proditorem lavisse; deinde ad Petrum venisse, et alios discipulos per eum de reliquo castigatos. Si enim quemquam ex ceteris lavare coepisset, prohibuisset dominum, et dixisset quae Petrus dixit. Vel aliter. Omnes porrigebant pedes, decernentes quod tantus non irrationabiliter eorum lavaret pedes: solus autem Petrus nullam aliam considerationem conferens, tamquam reverens Iesum, non praebebat pedes suos ad lavandum: saepe enim Scriptura designavit Petrum fervidum ad insinuandum quae sibi visa sunt utiliora et meliora.* Augustinus. *Vel aliter. Non debemus putare hoc Petrum inter ceteros formidasse atque recusasse, cum et id alii ante ipsum libenter vel aequanimiter fieri permisissent; non enim ita intelligendum est quasi aliquibus iam lavisset, et post eos venisset ad primum: quis enim nesciat primum apostolorum esse beatissimum Petrum? Sed quod ab illo coeperit. Quando ergo pedes discipulorum lavare coepit, venit ad eum a quo coepit, idest ad Petrum; et tunc Petrus expavit; quod etiam quilibet eorum expavesceret. Sequitur respondit Iesus, et dixit ei: quod ego facio, tu nescis modo, scies autem postea.* Chrysostomus. *Idest humilitatem huius doctrinae, et quomodo humilitas sufficit in Deum perducere.* Origenes. *Vel insinuat dominus quod hoc erat mysterium. Lavando enim et exsiccando pedes eorum, faciebat eos decoros, debentes evangelizare honesta, ut ostendere valeant iter sanctum, ac pergere per eum qui dixit: ego sum via. Oportebat autem lavari pedes discipulorum a Iesu deponente vestimenta, ut mundos pedes mundiores efficiat, vel ut immunditiam pedum discipulorum suscipiat in proprium corpus per linteum, quo solo praecinctus manebat: ipse namque languores nostros portavit. Attende etiam, quod cum debeat pedes discipulorum abluere, non aliud tempus elegit quam cum Diabolus iam intraverat in cor Iudae ut eum proderet, et futura pro hominibus dispensatio imminebat: nam ante hoc non erat opportunum pedes discipulorum lavari a Iesu. Quis enim pedum eorum sorditiem intermedii temporis usque ad passionem lavasset? Sed neque tempore passionis; alter enim Iesus non aderat qui pedes eorum lavaret; sed neque post dispensationem; illo namque tempore spiritu sancto superveniente, eorum loti sunt pedes. Huius ergo mysterii, dicit dominus Petro, tu non es capax; sed post haec nosces, cum illud perceperis illustratus.* Augustinus. *Nec tamen ille dominici facti altitudine exterritus permittit fieri, quod cur fieret ignorabat; sed usque ad suos pedes humilem Christum videre non potest sustinere; nam sequitur dicit ei Petrus: non lavabis mihi pedes in aeternum; hoc est, nunquam hoc patiar. Hoc quippe in aeternum non fit quod nunquam fit.* Origenes in Ioannem. *Ex hoc autem accipimus exemplum, quoniam possibile est quemquam secundum purum propositum dicere propter ignorantiam quod sibi non prodest. Petrus enim ignorans hoc esse conveniens, primo quidem quasi dubitans suaviter dixit: domine, tu mihi lavas pedes? Secundo: non lavabis mihi pedes in aeternum: quod erat prohibitivum operis perducentis eum ad habendum partem cum Iesu: in quo etiam non tantum Iesum arguit inconvenienter lavantem pedes discipulorum, sed etiam condiscipulos indecenter suos pedes porrigentes. Cum ergo non esset expediens Petro proprium responsum, non permisit illud dominus verificari; nam subditur respondit ei Iesus: si non lavero te, non habebis partem mecum.* Augustinus. *Ita dictum est: si non lavero te, cum de solis pedibus* *ageretur, quomodo dici solet: calcas me, quando sola planta calcatur.* Origenes. *Qui autem recusant haec et similia tropologizare, dicant quomodo probabile est eum qui ob reverentiam Iesu dixit non lavabis mihi pedes in aeternum, non habiturum partem cum Dei filio, propter non lavari pedes ab eo, sicut propter immane scelus: et ideo praestandi sunt pedes, idest mentis affectus, lavandi a Iesu, ut sint pedes nostri decori, et praesertim cum aemulantes potiora dona, volumus adnumerari eis qui evangelizant bona.* Chrysostomus. *Ideo autem non dixit cuius gratia hoc faciebat, sed minas imposuit, quia ille nequaquam persuasus esset; audiens enim scies autem postea, non dixit: doce igitur me ut permittam; sed quando comminatus est id quod maxime timebat, scilicet separari ab eo, tunc permisit.* Origenes. *Hoc dicto utemur contra eos qui indiscretius se facere statuerunt quod eis non prodest: nam ostendendo illis quod non sunt habituri partem cum Iesu, dum praesumptuosum decretum observant, admonebimus illos ne immorentur male decretis, etiam si iureiurando ex multo impetu illud firmaverunt.* Augustinus. *At ille amore et timore perturbatus plus expavit Christum sibi negari quam usque ad suos pedes humiliari; unde sequitur dicit ei Simon Petrus: domine, non tantum pedes, sed et manus et caput.* Origenes. *Manus autem lavare nolebat Iesus, contemnens quae dicebantur quoniam discipuli tui non lavant manus, cum panem manducant, caput autem submergi nolebat, in quo imago et gloria patris extiterat: satis est autem ei ut pedes lavandos porrigeret; unde sequitur dicit ei Iesus: qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus.* Augustinus. *Totus utique praeter pedes, vel nisi pedes, quos habet opus lavare: homo enim in Baptismo totus abluitur, non praeter pedes, sed totus omnino; verumtamen cum in rebus humanis postea vivitur, utique terra calcatur. Ipsi igitur humani affectus, sine quibus in hac mortalitate non vivitur, quasi pedes sunt, ubi ex humanis rebus afficimur, ut si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipiamus. Si autem confitemur peccata nostra, qui pedes discipulorum lavit, nobis peccata dimittit usque ad pedes, quibus conversamur in terra.* Origenes. *Impossibile autem puto non contaminari extrema animae et infima eius, quamquam quo ad homines perfectus quis esse putetur; plurimi autem et post Baptismum implentur pulvere scelerum usque ad verticem; qui vero legitime discipuli Christi sunt, erga solos pedes indigent lavatione.* Augustinus ad Seleucianum. *Ex hoc autem quod hic dicitur, intelligitur quod iam Petrus baptizatus fuerat: intelligimus enim eius discipulos, per quos baptizabat, iam fuisse baptizatos, sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi. Neque enim renuit ministerium baptizandi, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit humilitatis ministerio, quando eis pedes lavit; unde sequitur et vos mundi estis, sed non omnes.* Augustinus in Ioannem. *Hoc quid sit ne quaeramus, ipse Evangelista patefecit adiungens sciebat enim quisnam esset qui traderet eum: propterea dixit: non estis mundi omnes.* Origenes. *Quod ergo dicit vos mundi estis, refertur ad undecim; quod vero subditur sed non omnes, dicitur propter Iudam existentem immundum: primo quidem quia pauperes non erant sibi curae, sed fur erat; demum Diabolo ingresso in cor eius, ut proderet Christum. Lavat autem pedes postquam mundi erant: quoniam gratia transcendit necessitatem; et, sicut dicit Ioannes: mundus mundificetur adhuc.* Augustinus. *Vel ipsi discipuli, cum loti essent, non opus habebant nisi pedes lavare; quia dum in isto saeculo vivit homo, humanis affectibus terram velut pedibus calcans contrahit.* Chrysostomus. *Vel aliter. Non dicit eos mundos, ut a peccatis erutos aestimes, victima nondum oblata; sed eam quae cognitionis est mundationem dicit: iam enim ab errore Iudaico eruti* *erant.*

Lectio 3

[86101] Catena in Io., cap. 13 l. 3 Augustinus. *Memor dominus se promisisse scientiam facti sui Petro, dicens: scies autem postea, quid sit quod fecit, docere nunc incipit; unde dicitur postquam ergo lavit pedes eorum, accepit vestimenta sua: et cum recubuisset iterum, dixit eis: scitis quid fecerim vobis?* Origenes in Ioannem. *Quid vel interrogative proferatur, ut ostendat facti magnitudinem, vel imperative, ut eorum erigat intellectum.* Alcuinus. *Mystice autem, impleta redemptionis nostrae purgatione per sanguinis sui effusionem, accepit vestimenta sua, tertia die de sepulchro resurgens, et eodem corpore iam immortali vestitus; et cum recubuisset ascendens in caelum in dextera paterna divinitatis recumbens, inde venturus est ad iudicandum.* Chrysostomus in Ioannem. *Non autem adhuc ad solum Petrum, sed ad omnes loquitur dicens vos vocatis me magister et domine: in quo eorum iudicium assumit; deinde ut non illorum gratiae esse putentur haec verba, subiungit et bene dicitis, sum etenim.* Augustinus. *Homini praeceptum est: non te laudet os tuum, sed laudet te os proximi tui: periculosum est enim sibi placere, cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non se extollit excelsius. Nec potest recte dici arrogans Deus: nobis namque expedit Deum nosse, non illi; nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit. Si ergo se laudando quasi arrogantiam vitare voluerit, nobis sapientiam denegabit. Quomodo autem arrogantiam veritas timet? Et quidem quod magistrum se dicit, nemo reprehenderet, etiam qui eum nihil aliud quam hominem crederet; quoniam id profitetur quod et ipsi homines in quibuslibet artibus usque adeo sine arrogantia profitentur, ut professores vocentur; quod vero dominum discipulorum se dicit, cum sint secundum saeculum ingenui, quis ferat in homine? Sed cum Deus loquitur, nulla est elatio tantae celsitudinis, nullum mendacium veritatis: nobis subiacere utile est illi celsitudini, servire veritati. Ideo bene ergo dicitis, vocando me magistrum et dominum, quia sum: nam si non essem quod dicitis, male diceretis.* Origenes. *Et illi quidem non bene dicunt domine, quibus dicetur: discedite a me qui operamini iniquitatem; sed apostoli bene dicunt: magister et domine: non enim eis nequitia dominabatur, sed verbum Dei. Sequitur si ergo lavi pedes vestros dominus et magister, et vos debetis alter alterius lavare pedes.* Chrysostomus. *A maioribus rebus accipit exemplum, ut quod minus est operemur: nam ipse quidem dominus est; nos autem ad conservos facimus, si fecerimus; et ideo subdit exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.* Beda. *Primum dominus egit factis quod postmodum docuit verbis, secundum illud: coepit Iesus facere et docere.* Augustinus in Ioannem. *Hoc est, beate Petre, quod nesciebas; hoc tibi postea sciendum promisit.* Origenes. *Considerandum vero est si necessarium est quemlibet volentem disciplinam Iesu perficere, velut debitum opus prosequi lavacrum sensibilium pedum; propter hoc quod dicit debetis ad invicem lavare pedes. Sed hic mos vel non fit, vel admodum raro.* Augustinus. *Est enim apud plerosque consuetudo huius humilitatis, cum se invicem hospitio suscipiunt, et faciunt hoc sibi invicem fratres, etiam opere ipso visibili. Multo*

enim melius est et sine controversia verius, ut etiam manibus fiat, ne dedignetur quod fecit Christus, facere Christianus. Cum enim ad pedes fratrum inclinatur corpus, etiam in corde ipso excitatur, vel, si iam inerat, confirmatur humilitatis affectus. Sed excepto hoc morali intellectu, numquid etiam frater fratrem a delicti poterit contagione mundare? Sed confiteamur invicem delicta nostra, invicem nos delicta donemus, et pro nostris delictis invicem oremus; atque ita quodammodo invicem pedes nostros lavemus. Origenes. *Vel aliter. Hoc lavacrum spirituale pedum, de quo dictum est, principaliter quidem a nullo nisi a solo Iesu potest effici: secundario vero a discipulis eius quibus dixit vos debetis ad invicem lavare pedes. Iesus enim lavit pedes discipulorum inquantum magister, et servorum in eo quod dominus. Hic autem est finis magistri, ut discipulum faciat sicut se: quod de salvatore apparet, qui, prae ceteris magistris et dominis, vult ut fiant eius discipuli quasi magister et dominus, non habentes spiritum servitutis, sed spiritum filiationis, in quo clamant: abba, pater. Prius ergo quam fiant et magister et dominus, egent lavacro pedum, velut insufficientes discipuli, et adhuc sapientes spiritum servitutis; cum autem aliquis eorum statum magistri attingit et domini, tunc imitari poterit eum qui lavit discipulorum pedes, ac lavare pedes per doctrinam quasi magister.* Chrysostomus. *Adhuc autem provocans eos ad lavandum pedes, subiungit amen, amen dico vobis: non est servus maior domino suo, neque apostolus maior eo qui misit illum; quasi dicat: si ergo haec a me facta sunt, multo magis a vobis oportet haec fieri.* Theophylactus. *Necessario etiam hic apostolos admonet: quia enim ad dignitates habebant attingere, et hic quidem maiores, hic minores, ne insurgant ad invicem, serenat conscientiam omnium.* Beda. *Quia vero scire bonum, et non facere, non pertinet ad beatitudinem, sed ad condemnationem, secundum illud: scienti bonum et non facienti, peccatum est illi, subiungit si haec scitis, beati eritis, si feceritis ea.* Chrysostomus. *Nam scire quidem omnium est, facere vero non omnium. Deinde proditorem non manifeste redarguit, sed obumbrate, cum subditur non de omnibus vobis dico.* Augustinus in Ioannem. *Quasi dicat: est inter vos qui non erit beatus, neque facit ea. Ego scio quos elegerim. Quos, nisi eos qui beati erunt, faciendo quae praecepit? Non est igitur Iudas electus. Quid est ergo quod alio loco dicit: nonne ego vos duodecim elegi? An ipse ad aliquid est electus, ad quod erat utique necessarius, non autem ad beatitudinem, de qua dicit beati eritis, si feceritis ea.* Origenes in Ioannem. *Vel aliter. Non recte existimo posse referri quod dicitur non de omnibus vobis dico, ad hoc quod dictum est beati eritis, si feceritis ea: totum enim hoc et de Iuda et de quolibet alio verum est dicere: beatus talis, si fecerit hoc. Reducemus autem haec ad illud dictum: non est servus maior domino suo, nec apostolus maior eo qui misit illum. Iudas enim, cum esset servus peccati, non erat servus divini verbi, nec apostolus, Diabolo ingresso in cor eius. Cum ergo dominus novisset qui sunt sui, alienos a se non novit: propter quod non ait: ego scio cunctos praesentes; sed ego scio quos elegerim; quasi dicat: electos meos novi.* Chrysostomus in Ioannem. *Deinde ut non multos contristet suo sermone, subiungit sed ut impleatur Scriptura: qui manducat mecum panem, levabit calcaneum suum contra me; ostendens quod non ignorans traditur; quod maxime sufficiens erat Iudam retinere. Et non dixit: tradet me; sed levabit contra me calcaneum suum, dolum et occultationem insidiarum repraesentare volens.* Augustinus. *Quid est enim levabit calcaneum suum super me, nisi conculcabit me? In quo Iudas traditor eius attingitur.* Chrysostomus. *Dicit autem qui manducat mecum panem; idest, qui a me nutritus est, qui mea mensa communicavit: ut si quando a famulis aut aliquibus vilioribus* *patiamur aliquod malum, non scandalizemur, respicientes Iudae exemplum, qui infinitis potitus bonis, in contrarium remuneravit benefactorem.* Augustinus. *Illi ergo qui electi erant, manducabant dominum; ille manducabat panem domini contra dominum: illi vitam, ille poenam. Qui enim manducat indigne, ait apostolus, iudicium sibi manducat. Sequitur amodo dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit credatis quia ego sum, de quo scilicet illa Scriptura praecessit.* Origenes. *Non autem dictum est apostolis ut credatis, quasi non credentibus; sed dictum est tamquam aequipolleat ei quod est: ut credentes operemini, perseverantes in credulitate, nec aliquam occasionem ad repulsam captantes: super ea enim quae obtinebant discipuli ad fidem facientia, hoc etiam adepti sunt, videre perfici Scripturam praedictam.* Chrysostomus in Ioannem. *Quia ergo discipuli exituri erant ad praedicandum et multa passuri, duobus modis eos consolatur: uno modo a seipso, cum dicit: beati eritis, si feceritis ea; alio vero modo consolatus est eos ab aliis, eo scilicet quod ab hominibus multa potientur procuratione; unde subdit amen, amen, dico vobis: qui accipit si quem misero, me accipit: qui autem me accipit, accipit eum qui me misit.* Origenes. *Qui enim recipit quem mittit Iesus, Iesum, qui in misso consistit, recipit; qui autem Iesum recipit, patrem recipit. Igitur qui recipit quem mittit Iesus, mittentem recipit patrem. Potest etiam et hic sermo fore: qui recipit quem ego misero, usque ad mei receptionem attingit; qui vero non per aliquem apostolorum meorum me recipit, sed recipit me venientem ad animas, patrem recipit, ut non tantum ego in eo maneam, sed et pater.* Augustinus in Ioannem. *Ariani autem cum hoc audiunt, statim ad gradus sui dogmatis currunt, dicentes: quantum apostolus distat a domino, tantum filius a patre. Sed ubi dominus dixit: ego et pater unum sumus, nullam distantiae suspicionem reliquit. Quoniam ergo nos accepturi sumus haec verba dominica qui me accipit, accipit eum qui me misit, quod unius naturae sunt pater et filius, consequens videbitur, quia dixit qui accipit si quem misero, me accipit, ut unius naturae sint filius et apostolus. Ita dixisse possit videri: qui accipit si quem misero, me secundum hominem accipit; qui autem me secundum Deum accipit, accipit eum qui me misit. Sed cum ista dicebat, non ab illo naturae unitas, sed in eo qui mittitur, mittentis commendabatur auctoritas. Si ergo attendas Christum in Petro, discipuli praeceptorem; si autem patrem in filio, invenies unigeniti genitorem.*

Lectio 4

[86102] Catena in Io., cap. 13 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dominus apostolis debentibus orbem terrarum universum percurrere, exhibuerat duplicem consolationem praedictam, cogitans quod utraque proditor privatus est, turbatur; et hoc significat Evangelista dicens cum haec dixisset Iesus, turbatus est spiritu, et protestatus est, et dixit: amen, amen, dico vobis, quia unus ex vobis me tradet.* Augustinus in Ioannem. *Non illi hoc tunc primum venit in mentem; sed quia proditorem iam fuerat expressurus, ut non lateret in ceteris, ideo turbatus est spiritu: et quia ipse traditor iam fuerat exiturus, ut Iudaeos, quibus dominus ab eo traderetur, adduceret. Turbavit eum imminens passio, et periculum proximorum, et traditoris impendentes manus, cuius fuerat praecognitus animus. Hoc etiam dominus significare sua turbatione dignatus est, quod quando ex*

falsis fratribus aliquos separari, etiam ante messem, urgens causa compellit, fieri sine Ecclesiae turbatione non possit. Turbatus est autem non carne, sed spiritu: spiritus enim in huiusmodi scandalis non perversitate, sed caritate turbatur; ne forte in separatione aliquorum zizaniorum, simul aliquod eradicetur et triticum. Sive ergo ipsum Iudam pereuntem miserando, sive sua morte appropinquante, turbatus est; non animi infirmitate, sed potestate turbatur: non enim aliquo cogente turbatur, sed turbavit semetipsum, ut supra dictum est. Quod autem turbatur, infirmos in suo corpore, hoc est in sua Ecclesia, consolatur, ut si qui suorum morte imminente turbantur, non se reprobos putent. Origenes in Ioannem. *In eo enim quod dicit turbatus est spiritu, quod humanum est, scilicet passio, proveniebat ab exuberantia spiritus: si enim sanctus quilibet in spiritu vivit, et agit, et patitur, quanto magis haec dicenda sunt de Iesu sanctorum praemiatore?* Augustinus. *Pereant igitur argumenta Stoicorum, qui negant in sapientem cadere perturbationem animorum; qui profecto, sicut vanitatem aestimant veritatem, sic stuporem deputant sanitatem. Turbetur plane animus Christiani, non miseria, sed misericordia. Dicit autem unus ex vobis, numero, non merito; specie, non virtute.* Chrysostomus in Ioannem. *Quia vero non nominatim dixit, rursum in omnes inducit timorem; unde sequitur aspiciebant ergo discipuli ad invicem, haesitantes de quo diceret. Et nimirum nullius sibi ipsis conscii mali, tamen enuntiationem Christi propriis cogitationibus credibiliorem putabant.* Augustinus in Ioannem. *Sic etiam in eis erat erga magistrum suum pia caritas, ut tamen eos humana, alterum de altero, stimularet infirmitas.* Origenes. *Reminiscebantur etiam, ut homines existentes, quoniam alterabilis est affectus adhuc provectorum, ac susceptibilis appetitus contrariorum his quae prius voluerant.* Chrysostomus. *Omnibus autem trementibus, et ipso vertice, scilicet Petro, formidante, Ioannes velut dilectus recubuit in sinu Iesu; unde sequitur erat ergo recumbens unus ex discipulis eius in sinu Iesu, quem diligebat Iesus.* Augustinus. *Ipse est Ioannes, cuius est hoc Evangelium, sicut postea manifestat. Erat enim haec eorum consuetudo qui sacras nobis litteras ministrarunt, ut quando ab aliquo eorum divina narrabatur historia, cum ad seipsum veniret, tamquam de alio loqueretur. Quid enim deperit veritati, quando et res ipsa dicitur, et quodammodo dicentis iactantia devitatur?* Chrysostomus. *Si autem huiusmodi familiaritatis causam quaeris discere, amoris res erat: propterea dicit quem diligebat Iesus: quamvis enim et alii amarentur, tamen iste plus aliis.* Origenes. *Aestimo autem quod etiam hoc protendit, quod Ioannes recumbens verbo, ac in secretioribus pausans, incumbebat gremio verbi.* Chrysostomus. *Volebat etiam ostendere seipsum esse alienum a crimine; et hoc etiam dicit, ne aestimes quod Petrus ei ut maiori existenti innueret; nam sequitur innuit ergo huic Simon Petrus, et dicit ei: quis est de quo dicit? Ubique enim invenitur Petrus ab amore impetum faciens; et quia primo increpatus est non locutus est, sed mediante Ioanne vult discere. Ubique enim Scriptura ostendit Petrum fervidum, et familiaritatem habentem ad Ioannem.* Augustinus. *Notanda autem locutio est, dicere aliquid non sonando, sed tantummodo innuendo: innuit, inquit, et dicit; idest, innuendo dicit. Si enim cogitando aliquid dicitur, sicut illud: dixerunt apud semetipsos, quanto magis innuendo, ubi iam foris qualibuscumque signis promitur quod fuerit corde conceptum?* Origenes in Ioannem. *Vel primo innuit, et deinde non contentus nutu, dixit illi: dic quis sit de quo dicit. Sequitur itaque cum recubuisset ille super pectus Iesu, dicit ei: domine, quis est?* Augustinus in Ioannem. *Quod autem nunc supra pectus dicit, paulo supra dixerat in sinu. Vel aliter. Primo quidem iacens in sinu Iesu,* *superascendit, et incubuit supra pectus; quasi si non incubuisset in pectore, sed remansisset iacens in sinu, nequaquam dominus ei tradidisset verbum quod Petrus scire cupierat. Per hoc ergo quod ultimo supra pectus incubuit, exprimitur tamquam per maiorem et abundantiorem gratiam, specialis Iesu discipulus esse.* Beda. *Quod autem in sinu et supra pectus recubuit, non solum fuit praesentis amoris indicium, sed etiam futurae rei signum: quod scilicet inde vocem sumeret, quam postmodum cunctis saeculis inauditam emitteret.* Augustinus. *Per sinum enim quid aliud significatur quam secretum? Hic est utique pectoris sinus, sapientiae secretum.* Chrysostomus. *Neque autem tunc nominatim proditorem dominus manifestavit; nam sequitur respondit Iesus: ille est cui intinctum panem porrexero. Et modus ipse manifestationis conversurus erat: quia enim ob mensationem verecundatus non est, eodem pane communicans verecundari debuit. Sequitur et cum intinxisset panem, dedit Iudae Simonis Iscariotis. Non, ut putant quidam negligenter legentes, tunc Iudas solus Christi corpus accepit: intelligendum est enim quod iam eis omnibus distribuerat dominus sacramenta corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Iudas erat, sicut Lucas narrat; at demum ad hoc ventum est, ubi secundum narrationem Ioannis dominus per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit traditorem; fortassis per panis tinctionem illius significans fictionem: non enim omnia quae tinguntur abluuntur: sed ut inficiantur, nonnulla tinguntur. Si autem bonum aliquid haec significat tinctio, eidem bono ingratum merito est secuta damnatio; sequitur enim et post buccellam, tunc introivit in eum Satanas.* Origenes in Ioannem. *Attende quod primo quidem non introivit Satanas in Iudam, sed immisit in cor eius solum ut proderet praeceptorem, post panem autem in eum ingressus est. Quamobrem nobis cavendum est ne Diabolus intrudat in cor nostrum aliquid ignitorum telorum suorum: nam si intruserit, insidiatur deinde ut et ipse introeat.* Chrysostomus. *Donec enim fuit in collegio, non audebat insilire, sed extrorsum immittebat; quando vero eum manifestum fecit et expulit, libere in eum de cetero exilivit.* Augustinus. *Vel intravit in eum, ut sibi iam traditum plenius possideret: neque enim non in illo erat quando ad Iudaeos de pretio tradendi dominum pactus est, cum Lucas dicat: intravit autem Satanas in Iudam; et abiit, et locutus est cum principibus sacerdotum. Talis iam venerat ad coenandum; sed post panem introivit in eum, non ut adhuc alienum tentaret, sed ut proprium possideret.* Origenes. *Decebat enim, ut aestimo, propter panis exhibitionem auferri ab indigno bonum quod se habere credebat; quo privatus, factus est capax ingressus Satanae in ipsum.* Augustinus in Ioannem. *Dicunt autem aliqui: ita ne hoc meruit panis porrectus de mensa Christi, ut post illum intraret in discipulum Satanas? Quibus respondemus, hinc potius nos doceri quam sit cavendum male accipere bonum: si enim corripitur qui non diiudicat, hoc est non discernit a ceteris cibis domini corpus, quomodo damnatus qui ad eius mensam fingens se amicum, accedit inimicus? Sequitur et dicit ei Iesus: quod facis, fac citius.* Origenes. *Cui autem id ambiguum est quoniam potuit vel Iudae vel Satanae dominus dixisse quod facis, citius, provocans adversarium ad pugnam, vel proditorem ad subministrandum dispensationi quae erat futura salubris saeculo? Quam non amplius tardari nec protrahi, sed pro posse maturari volebat.* Augustinus. *Non tamen praecepit facinus, sed praedixit: non tam in perniciem perfidi saeviendo, quam ad salutem fidelium festinando.* Chrysostomus. *Hoc enim quod dicit quod facis, fac citius, non praecipientis est neque consiliantis, sed exprobrantis, et ostendentis quoniam ipse nolebat suam proditionem impedire. Sequitur hoc autem nemo scivit discumbentium ad quid dixerit* *ei. Multam utique quis hic dubitationem inveniet, si interrogantibus discipulis: quis est? Dixit: cui ego intingens panem dabo, et tamen non intellexerunt: nisi dicatur, quod latenter dixit, ut nullus audiret; et propterea supra pectus Ioannes residens interrogat, quasi ad aurem, ut non fieret proditor manifestus. Fortasse enim si Christus eum manifestum fecisset, Petrus utique eum interfecisset. Propterea dicit, quod nullus cognovit recumbentium, sed neque Ioannes: nequaquam enim putavit quod discipulus in tantum iniquitatis prodiret: quia enim procul a tali iniquitate erat, non de aliis hoc suspicabatur. Veram igitur causam eorum quae a Christo dicta sunt ignoraverunt. Quid autem aestimarent, ostendit Evangelista, cum subdit quidam putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixisset ei Iesus: eme ea quae opus sunt nobis ad diem festum; aut ut egenis aliquid daret.* Augustinus. *Habebat ergo dominus loculos, et a fidelibus oblata conservans, et suorum necessitatibus, et aliis indigentibus tribuebat. Tunc primum ecclesiasticae pecuniae forma est instituta, ut intelligeremus, quod praecepit non cogitandum esse de crastino, non ad hoc esse praeceptum ut nihil pecuniae servetur a sanctis; sed ne Deo propter ista serviatur, et propter inopiae timorem iustitia deseratur.* Chrysostomus in Ioannem. *Et nimirum nullus discipulorum pecunias afferebat; sed per hoc quod dicit hic, occulte insinuat quod quaedam mulieres eum de suis facultatibus nutriebant. Qui autem non peram, non virgam, non aes iubet deferre, loculos ferebat ad inopum ministerium; ut discas quoniam valde pauperem et mundo crucifixum, huius oportet partis multam facere procurationem; multa enim ad nostram dispensans doctrinam agebat.* Origenes. *Sic igitur Iudae salvator dicebat quod facis, fac citius; ac proditor in hoc tantum ad praesens obedivit magistro: accepto namque pane, nullam traxit moram; unde sequitur cum ergo accepisset ille buccellam, exivit continuo. Et revera exiit, non solum recedendo de domo in qua tenebatur; sed omnino egressus est a Iesu. Ego autem opinor, quod post panem ingressus Satanas in Iudam, non tolerabat in eodem loco cum Iesu esse: nulla namque conformitas est Iesu ad Satanam. Non frustra autem requiram, quare super hoc quod est et accipiens panem, non adicitur: et manducans. Numquid igitur accepto pane non manducavit Iudas? Post panem enim forsan acceptum a Iuda, non esum, qui semel in cor eius immiserat ut magistrum prodat, timore ductus ne quod immissum fuerat evanesceret usu panis, quam cito panem Iudas recepit, introivit in eum, et statim domum excessit. Aliter quoque non inepte dicetur, quod sicut qui indigne manducat panem domini, aut bibit eius calicem, in praeiudicium sibi comedit atque bibit; sic panis Iesu datus aliis fuit ad salutem, Iudae in damnum, ut post panem intraret in eum Satanas.* Chrysostomus. *Subdit autem erat autem nox, ut discas Iudae temeritatem, quoniam neque tempus eum tenuit ab impetu.* Origenes in Ioannem. *Nox etiam sensibilis instar extitit obductae noctis in anima Iudae.* Gregorius Moralium. *A qualitate enim temporis, finis exprimitur actionis: dum non rediturus ad veniam, ad traditionis perfidiam nocte Iudas exisse perhibetur.*

Lectio 5

[86103] Catena in Io., cap. 13 l. 5 Origenes in Ioannem. *Post evenientia ex prodigiis, nec non ex transfiguratione praeconia, initium glorificandi filii hominis fuit exitus Iudae a loco ubi mora-*

batur Iesus, cum Satana, qui eum ingressus est; unde dicitur cum ergo exisset, dixit Iesus: nunc clarificatus est filius hominis. Non enim immortalis unigeniti verbi, sed hominis qui factus est ex semine David, gloria hic narratur. Si enim in morte Christi glorificantis Deum illud verum est: exuens principatus et potestates, traduxit confidenter triumphans in ligno, et illud: concilians per sanguinem crucis suae sive quae in terris sive quae in caelis sunt, in his omnibus glorificatus est filius hominis, Deo etiam glorificato in eo; unde sequitur et Deus clarificatus est in eo; quia non est Christum glorificari, nisi cum eo quoque glorificetur et pater. At quoniam quicumque glorificatur, ab aliquo glorificatur; si quaeras de eo quod clarificatus est filius hominis, a quo, respondens subdit si Deus clarificatus est in eo, et Deus clarificabit eum in semetipso. Chrysostomus in Ioannem. *Hoc est per seipsum, non per alium. Sequitur et continuo clarificabit eum: quasi dicat: non post longum tempus, sed confestim in ipsa cruce ea quae clara sunt apparebunt. Sol namque aversus est, petrae scissae sunt, multa corpora eorum qui dormierant surrexerunt. Hac autem via eas quae ceciderant, cogitationes discipulorum restituit, et suadet non solum non tristari, sed etiam laetari.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Exeunte immundo, omnes mundi cum suo mundatore manserunt. Tale aliquid erit cum zizaniis a tritico separatis, iusti fulgebunt sicut sol in regno patris sui. Hoc futurum praevidens dominus discedente Iuda, tamquam zizaniis separatis, remanentibus tamquam tritico apostolis sanctis, dixit nunc clarificatus est filius hominis: tamquam diceret: ecce in illa mea clarificatione quid erit, ubi malorum nullus erit, ubi bonorum nullus perit. Sic autem non est dictum: nunc significata est clarificatio filii hominis; sed nunc clarificatus est filius hominis: sicut non est dictum: petra significat Christum; sed petra erat Christus. Solet enim loqui Scriptura, res significantes, tamquam illa quae significantur appellans. Est autem clarificatio filii hominis, ut Deus clarificetur in eo; unde adiungit et Deus clarificatus est in eo. Denique tamquam ista exponens, adiungit et dicit si filius clarificatus est in eo, quia non venit facere voluntatem suam, sed voluntatem eius qui eum misit et Deus clarificabit eum in semetipso, ut natura humana, quae ab aeterno verbo suscepta est, etiam immortali aeternitati donetur. Sequitur et continuo clarificabit eum; resurrectionem scilicet suam, non sicut nostram in fine saeculi, sed continuo futuram, hac attestatione praedicens. Potest et de ista clarificatione dictum videri nunc clarificatus est filius hominis; ut quod ait nunc, non ad imminentem passionem, sed ad vicinam resurrectionem pertinere credatur; tamquam fuerit factum quod erat tam proxime iam futurum.* Hilarius de Trin. *Quod autem Deus in eo glorificatus est, ad corporis gloriam spectat, per quam Dei intellecta est gloria, quasi corpus ex naturae divinae consociatione gloriam mutuaret. Quod vero quia glorificatus in eo Deus est, ideo glorificavit eum in se, ut qui regnat in gloria quae ex Dei gloria est, ipse exinde in Dei gloriam transeat, toto iam in Deo ex ea qua homo est dispensatione mansuro. Nec sane de tempore tacuit, dicens et continuo clarificabit eum: ut quia prodeunte ad proditionem Iuda, gloriam quae sibi post passionem, consecuta resurrectione, futura esset, significasset in praesens, eam qua in se Deus eum clarificaturus esset, in posterum reservaret, Dei in eo gloria per virtutem resurrectionis ostensa; ipso vero in Dei gloria ex subiectionis dispensatione mansuro.* Hilarius de Trin. *Primam autem significationem huius dicti non ambiguam existimo, cum ait nunc clarificatus est filius hominis: gloria enim non verbo, sed carni acquirebatur. Hoc vero quod sequitur, et Deus clarificatus est in eo, quid significet interrogo; et cum non alius sit filius hominis, neque alius filius*

Dei: verbum enim caro factum est, requiro quis in hoc filio hominis, qui et filius Dei est, glorificatus sit Deus. Et videamus quid sit hoc quod tertio dicitur si Deus clarificatus est in eo, et Deus clarificabit eum in semetipso. Homo utique non per se glorificatur, neque rursum qui in homine glorificatur Deus, licet gloriam accipiat, non tamen aliud ipse quam Deus est. Utique aut Christum necesse est esse qui glorificatur in carne, aut patrem qui glorificatur in Christo. Si Christus est Deus, certe Christus est qui glorificatur in carne: si pater, sacramentum est unitatis, cum pater glorificatur in filio. De eo vero quod glorificatum in filio hominis Deum Deus glorificat in seipso, in quo relicta facultas exerendae impietatis existimatur, ne secundum naturae veritatem verus Deus Christus sit? Numquid enim extra se est quod glorificat in seipso? Quem enim in seipso pater glorificat, in eius gloria confitendus est; et qui in patris gloria glorificandus est, in his intelligendus est esse in quibus est pater. Origenes in Ioannem. *Vel aliter. Nomen gloriae non hic accipitur iuxta quosdam Paganorum, qui definiunt gloriam esse a pluribus collata praeconia. Palam est enim quod hoc aliud est ab eo quod in Exodo dicitur, quod gloria Dei repletum est tabernaculum, et quod aspectus Moysi glorificatus erat: quantum enim ad corporalia divinior quaedam apparitio contigit in tabernaculo, necnon in facie Moysi cum Deo locuti; quantum ad anagogiam vero gloria Dei dicitur esse quae apparuit: quoniam deificatus ac transcendens cuncta materialia intellectus, ut scrutetur divinam visionem in his quae cernit, deificatur: ut hoc sit tropice quod glorificata est facies Moysi, eo facto divino secundum intellectum. Nulla autem comparatio fuit excellentiae Christi ad cognitionem Moysi glorificantem faciem animae eius: totius enim divinae gloriae fulgorem esse filium aestimo, dicente Paulo: qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius; quinimmo proveniunt ab hac totius gloriae luce singulares splendores ad totam rationalem creaturam: non enim arbitror quempiam totum posse capere totius divinae gloriae fulgorem, nisi filium eius. Inquantum igitur non erat notus filius mundo, nondum in mundo glorificatus erat; cum autem pater aliquibus de mundo existentibus tradidit Iesu notitiam, tunc glorificatus est filius hominis in his qui cognoverunt eum; et hoc dedit gloriam cognoscentibus: nam qui libera facie divinam gloriam intuentur, secundum eamdem transfigurantur imaginem a gloria glorificati in glorificantium gloriam. Cum igitur appropinquavit ad eam dispensationem, qua mundo notus debebat gloriam promereri in gloria glorificantium ipsum, ait nunc clarificatus est filius hominis. Et quia nullus novit patrem nisi filius, et cui revelaverit filius, debebat autem ex dispensatione depromere patrem filius, ob hoc etiam Deus glorificatus in illo dignoscitur. Vel hoc quod est et Deus clarificatus est in eo, cum illo perscrutaberis: qui me videt, et patrem meum videt: nam videbitur in verbo, cum Deus existat, et imago invisibilis Dei, qui genuit eum pater. Amplius autem sic quoque clarius quae sunt in hoc loco capientur. Velut enim per quosdam nomen Dei blasphematur in gentibus, sic per sanctos, quorum bona gesta coram hominibus plenissime discernuntur, celsi patris nomen extollitur. In quo vero adeo glorificatus est, ut in Iesu, dum peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore eius? Cum ergo talis est filius, glorificatus est, et Deus glorificatus est in eo. At si Deus in eo glorificatus est, recompensat ei pater maius illo quod filius hominis exercuit. Longe enim superstans est gloria in filio hominis cum glorificat eum pater, quam in patre cum in illo glorificatus est: et decebat praepotentem maiorem rependere gloriam. Deinceps quoniam statim haec erant futura (dico autem filium hominis in Deo glorificari), ob hoc subiecit et continuo glorificabit eum.*

Lectio 6

[86104] Catena in Io., cap. 13 l. 6 Augustinus in Ioannem. *Cum dixisset superius: et continuo clarificabit eum, ne putarent quod sic eum clarificaturus esset Deus ut non eis coniungeretur ulterius ea conversatione quae in terra est, adiecit, atque ait filioli, adhuc modicum vobiscum sum; tamquam diceret: continuo quidem resurrectione clarificabor, non tamen continuo ascensurus in coelum. Sicut enim scriptum est in actibus apostolorum, fuit cum eis post resurrectionem quadraginta dies. Hos igitur quadraginta dies significavit dicendo adhuc modicum vobiscum sum.* Origenes in Ioannem. *Per hoc autem quod dicit filioli, ostendit adhuc imminentem animabus eorum parvitatem. Hi autem quibus nunc dicit filioli, post resurrectionem fiunt fratres: sicut et antequam essent filioli, fuerunt servi.* Augustinus. *Potest etiam et sic intelligi: adhuc sicut vos in hac infirmitate carnis etiam ipse sum, donec scilicet moreretur atque resurgeret. Cum illis quidem fuit postquam resurrexit, exhibitione praesentiae corporalis; sed non cum illis fuit consortio infirmitatis humanae. Apud alium enim Evangelistam post resurrectionem ait: haec locutus sum vobis, dum adhuc essem vobiscum; idest, in carne mortali cum essem sicut et vos. Tunc enim in eadem quidem carne erat, sed cum illis in eadem mortalitate iam non erat. Est et alia divina praesentia sensibus ignota mortalibus, de qua idem dicit: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Hoc non est adhuc modicum sum vobiscum: non enim modicum est usque ad consummationem saeculi; aut si et hoc modicum est, quia in oculis Dei mille anni sunt dies unus, non tamen hoc significare voluisse credendus est nunc, quando secutus adiunxit quo ego vado, vos non potestis venire. Numquid enim post consummationem saeculi, quo ipse vadit, venire non poterant? De quibus postea dicturus est: pater, volo ut ubi ego sum, et ipsi sint mecum.* Origenes in Ioannem. *Intrinsecus autem sciscitaberis, an post multum non fuit cum eis: non ideo quod non aderat illis secundum carnem; sed eo modico consummato, vos scandalizabimini in me in ista nocte, et sic non erit cum eis qui cum dignis tantummodo conversatur. Sed si cum eis non erat, nihilominus ipsi quaesituri erant Iesum; velut Petrus post negationem graviter plorabat quaerens puto Iesum; et ideo sequitur quaeritis me, et, sicut dixi Iudaeis, quo ego vado vos non potestis venire. Quaerere Iesum, est verbum quaerere, sapientiam, iustitiam, veritatem, divinam virtutem, quae omnia Christus est. Volentibus ergo discipulis sequi Iesum: non quippe velut rudiores arbitrantur corporaliter, sed ut significat illud: qui non tollit crucem suam et sequitur me, non potest meus esse discipulus, ait nunc dominus quo ego vado vos non potestis venire; nam etsi vellent sequi verbum et illud confiteri, tamen nondum erant validi circa hoc: cum nondum esset spiritus datus, eo quod Iesus non erat glorificatus.* Augustinus. *Vel hoc dicit, quia adhuc minus idonei erant sequi moriturum dominum pro iustitia: quomodo enim iam fuerant secuturi martyrio non maturi? Aut iturum dominum ad immortalitatem carnis, quomodo iam fuerant secuturi, non quandolibet morituri, sed in fine saeculi resurrecturi? Aut iturum dominum ad sinum patris quomodo iam erant secuturi, cum esse nemo possit in illa felicitate nisi perfectus in caritate? Iudaeis autem cum hoc diceret, non addidit modo. Ipsi autem non poterant venire tunc quo ille ibat, sed poterant postea; et ideo subdit et vobis dico:*

modo. Origenes. *Quasi dicat: et vobis dico non absque additione huius adverbii modo. Iudaei namque, quos praevidebat in suis facinoribus morituros, in brevi tempore non valebant pergere quo Iesus ibat: sed disciplui post breve tempus poterant sequi verbum.* Chrysostomus in Ioannem. *Ne autem audientes discipuli: sicut dixi Iudaeis, aestiment similiter et in eos dictum esse, adiecit filioli.* Origenes in Ioannem. *Quod est exprimentis imminentem adhuc animae discipulorum modicitatem. Fiunt autem post resurrectionem hi quibus dixit filioli, fratres; sicut et prius servi fuerant antequam essent filioli.* Chrysostomus. *Hoc autem dicit eum qui in seipsum est, erigens discipulorum amorem. Cum enim viderimus aliquos dilectissimorum discedentes, exardescimus, et maxime cum viderimus eos in locum abeuntes in quem non est possibile nobis abire. Simul etiam ostendit quoniam mors eius quaedam translatio est et transpositio melior ad loca mortalia corpora non suscipientia.* Augustinus in Ioannem. *Docens autem quomodo idonei esse possint pergere quo ille antecedebat, subiungit mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem. Nonne iam hoc erat mandatum in antiqua lege Dei, ubi scriptum est: diliges proximum tuum tamquam teipsum? Cur ergo novum mandatum appellatur a domino? An quia exuto vetere induit nos hominem novum? Innovat quippe audientem, vel potius obedientem, non omnis, sed ista dilectio, quam dominus, ut a carnali dilectione distingueret, addidit sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem: non sicut se diligunt qui corrumpunt, nec sicut se diligunt homines, quia homines sunt; sed sicut se diligunt qui Dei sunt et filii altissimi omnes, ut sint filio eius unico fratres, ea dilectione invicem diligentes qua ipse dilexit eos, perducturus eos ad illum finem ubi satiabitur in bonis desiderium eorum.* Chrysostomus. *Vel dicit sicut dilexi vos: non enim praeexistentibus vestris iustitiis debitum vobis reddidi, sed ipse incepi: ita et vos benefacere oportet, etiam nihil debentes.* Augustinus. *Noli autem putare illud maius praetermissum esse mandatum, quo praecipitur ut diligamus dominum Deum nostrum; sed bene intelligentibus utrumque invenitur in singulis: nam et qui diligit Deum, non eum potest contemnere praecipientem ut diligat proximum; et qui superne ac spiritualiter diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipsa est dilectio, quam ab omni mundana dilectione distinguendo addidit dominus sicut dilexi vos. Quid enim nisi Deum dilexit in nobis, non quem habebamus, sed ut haberemus? Sic ergo et nos invicem diligamus, ut quantum possumus, invicem ad habendum in nobis Deum cura dilectionis attrahamus.* Chrysostomus. *Praetermittens autem miracula quae erant facturi, ab amore eos designat, subdens in hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem: hoc enim est quod maxime homines sanctos ostendit; hos enim dicit esse discipulos.* Augustinus. *Tamquam diceret: alia munera mea habent vobiscum etiam non mei, non solum naturam, vitam, sensum, rationem, et eam salutem quae hominibus pecoribusque communis est; verum etiam linguam, sacramenta, prophetiam, scientiam, fidem, distributionem rerum suarum pauperibus, et traditionem corporis sui, ut ardeant; sed quoniam caritatem non habent, ut cymbala concrepant, nihil sunt, nihil eis prodest.*

Lectio 7

[86105] Catena in Io., cap. 13 l. 7 Chrysostomus in Ioannem. *Magnus amor, et ipso igne vehe-*

mentior; et nulla est prohibitio quae eius promptum impetum detinere possit. Ardentissimus itaque Petrus audiens: quo ego vado vos non potestis venire, eum interrogavit; unde sequitur dicit ei Simon Petrus: domine, quo vadis? Augustinus in Ioannem. *Sic utique hoc dixit magistro discipulus tamquam sequi paratus: propterea dominus, qui eius animum vidit, sic ei respondit; nam sequitur respondit ei Iesus: quo ego vado, non potes me modo sequi. Dilationem intulit, non spem abstulit, sed eam sequenti voce firmavit, dicens sequeris autem postea. Quid festinas, Petre? Nondum te suo spiritu solidaverat petra: noli extolli praesumendo, non potes modo: noli deici desperando; sequeris enim postea.* Chrysostomus. *Audiens autem hoc Petrus, neque ita desiderium detinuit, sed benignam spem accipiens properat: et quia timorem excussit proditionis, cum securitate per seipsum de reliquo interrogat, aliis silentibus; unde sequitur dicit ei Petrus: quare non possum te modo sequi? Animam meam pro te ponam. Quid dicis, Petre? Dixi quoniam non potes, et tu dicis quoniam possum; quocirca scies per experientiam quoniam nihil est tuus amor, nisi praesente superna liberatione; unde sequitur respondit Iesus: animam tuam pro me pones?* Beda. *Quae sententia duobus modis potest pronuntiari: uno modo affirmando, ac si dicat: animam tuam pro me pones; sed nunc timendo mortem carnis, animae mortem incurres; alio modo insultando, quasi diceret*: Augustinus. *Ita ne facies pro me, quod nondum ego pro te? Praeire potes, qui sequi non potes? Quid tantum praesumis? Audi quis sis: amen, amen, dico tibi: non cantabit gallus, donec ter me neges. Qui mihi promittis mortem tuam, ter negabis vitam tuam. Quid in animo eius esset cupiditatis videbat, quid virium non videbat: voluntatem suam iactabat infirmus; sed inspiciebat valetudinem medicus. An apostolus Petrus, sicuti cum favore perverso excusare quidam nituntur, Christum non negavit, quia interrogatus ab ancilla hominem se nescire respondit, sicut alii Evangelistae testantur expressius? Quasi qui hominem Christum negat, non Christum neget; et hoc in eo neget quod factus est propter nos, ne periret quod fecerat nos. Per quid autem caput est Ecclesiae, nisi per hominem? Quomodo est igitur in corpore Christi qui negat hominem Christum? Sed quid multis immorer? Non enim dominus ait non cantabit gallus, donec hominem aut filium hominis neges; sed donec me neges. Quid est me, nisi quod erat? Quicquid eius negavit, Christum negavit. Siquidem dubitare nefas est. Christus hoc dixit, verumque praedixit; proculdubio Petrus Christum negavit. Non accusemus Christum, cum defendimus Petrum. Agnovit plane peccatum suum infirmitas Petri. Et quantum mali Christum negando commiserit, plorando monstravit. Neque nos cum ita dicimus, primum apostolorum accusare delectat; sed hunc intuendo admoneri nos oportet, ne homo quisquam de humanis viribus fidat.* Beda. *Resipiscendi nihilominus unusquisque, si in lapsum corruerit, exemplum capiat ne desperet, sed incunctanter veniam se posse promereri credat.* Chrysostomus in Ioannem. *Unde manifestum est quoniam et casum Petri dominus concessit: nam poterat quidem et a principio revocare; sed quia permanebat in vehementia, ipse quidem non impulit ad negationem, sed dimisit desertum, ut discat propriam imbecillitatem, et ut post haec talia non patiatur, cum orbis terrarum dispensationem susceperit; sed reminiscens eorum quae passus est, cognoscat seipsum.* Augustinus. *In anima itaque contigit Petri quod offerebat in corpore; sed aliter quam putabat: nam ante mortem et resurrectionem domini, et mortuus est negando et revixit plorando.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem de praedicta negatione sua Petro non solum Ioannes, sed et ceteri tres commemorant; non sane omnes ex una eademque occasione sermonis ad eam commemorandam veniunt: nam*

Matthaeus et Marcus eam subnectunt postquam dominus egressus est ex illa domo ubi manducaverat Pascha; Lucas vero et Ioannes antequam inde esset egressus. Sed facile possumus intelligere, aut illos duos eam recapitulando posuisse, aut istis praeoccupando; nisi magis moveret quod tam diversa non tantum verba, sed etiam sententias domini praemittunt, quibus permotus Petrus illam praesumptionem proferret pro domino vel cum domino moriendi, ut magis cogant intelligi ter eum expressisse praesumptionem suam diversis locis sermonis Christi, et ter illi a domino responsum, quod eum esset ante galli cantum ter negaturus.

Caput 14

Lectio 1

[86106] Catena in Io., cap. 14 l. 1 Augustinus in Ioannem. *Ne discipuli mortem Christi tamquam homines timerent, et ideo turbarentur, consolatur eos, etiam Deum se esse contestans; unde dicitur et ait discipulis suis: non turbetur cor vestrum. Creditis in Deum, et in me credite, quasi dicat: consequens est, si in Deum creditis, ut in me credere debeatis: quod non esset consequens, si Christus non esset Deus. Mortem metuitis huic formae servi: non turbetur cor vestrum; suscitabit illam forma Dei.* Chrysostomus in Ioannem. *Ea etiam quae in me est fides et in patrem qui genuit, potentior est his quae supervenient; et nihil contra eam potest praevalere difficilium. Hoc etiam modo divinitatis virtutem ostendit, quia ea quae in mente habebant ducit in medium dicens non turbetur cor vestrum.* Augustinus. *Quia igitur etiam sibi metuebant discipuli, cum Petro dictum esset fidentiori atque promptiori: non cantabit gallus, donec ter me neges, subiunxit in domo patris mei mansiones multae sunt: per quod a turbatione recreantur, certi ac fidentes etiam post pericula tentationum, se apud Deum cum Christo esse mansuros: quia etsi alius est alio fortior, sapientior, iustior, sanctior, nullus alienabitur ab illa domo ubi mansionem pro suo quisque accepturus est merito. Denarius quidem ille aequalis est omnibus quem paterfamilias eis qui operati sunt in vinea, iubet dari: quo utique denario vita significatur aeterna, ubi amplius alio nemo vivit, quoniam vivendi non est diversitas in aeternitate mansura; sed multae mansiones diversas meritorum in una vita aeterna significant dignitates.* Gregorius super Ezech. *Vel hac ratione conveniunt mansiones multae cum uno denario, quia etsi alter minus atque alius amplius exultat, omnes tamen unum gaudium conditoris sui visione laetificat.* Augustinus. *Atque ita Deus erit omnia in omnibus, ut quoniam Deus caritas est, per caritatem fiat ut quod habent singuli, commune sit omnibus. Sic enim quisque etiam ipse habet, cum amat in altero quod ipse non habet: non enim erit ita aliqua invidia imparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus unitas caritatis.* Gregorius Moralium. *Eiusdem etiam disparilitatis damna non sentiunt: quia tantum sibi unusquisque percipit quantum sufficit.* Augustinus. *Respuendi autem sunt a corde Christiano qui putant ideo dictum multas esse mansiones, quia extra regnum caelorum erit aliquid ubi maneant beati innocentes, cum sine Baptismo ex hac vita emigraverint, sine quo in regnum caelorum intrare non possunt. Absit autem ut cum omnis domus regnantium filiorum non sit alibi nisi in regno, ipsius regiae domus pars aliqua non sit in regno; non enim ait*

dominus: in beatitudine sempiterna mansiones multae sunt, sed in domo patris mei. Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter continua. Quia dominus supra dixerat Petro: quo ego vado, non potes me sequi modo, sequeris autem postea, ne aestiment soli Petro hanc promissionem esse datam, dixit in domo patris mei mansiones multae sunt; hoc est, et vos regio illa suscipiet quae et Petrum: copia enim est ibi multa mansionum, et non est dicere quoniam praeparatione indigent; et propter hoc subdit si quo minus, dixissem vobis quia vado parare vobis locum.* Augustinus in Ioannem. *Ubi satis ostendit, ideo se hoc illis dixisse, quia iam ibi mansiones multae sunt, et non est opus illi aliquam praeparare.* Chrysostomus. *Quia vero dixerat: non potes me modo sequi, ut non aestiment se ab eo finaliter abscissos esse, subiungit et si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis: ex quo ostendit quod oportet eos vehementer confidere.* Theophylactus. *Ac si dicat utrumque. Vos turbari non oportet, sive paratae sint, sive non. Nam etsi paratae non sint, ego cum omni solertia praeparabo vobis illas.* Augustinus. *Sed quomodo vadit et parat locum, si iam mansiones multae sunt? Sed nondum sunt sicut parandae sunt; easdem enim mansiones quas praedestinando praeparavit, praeparat operando. Iam ergo sunt in praedestinatione: si quo minus, dixisset: ibo et praeparabo, hoc est praedestinabo; sed quia nondum sunt in operatione, dicit et si abiero et praeparavero vobis locum. Parat autem modo mansiones, mansionibus praeparando mansores. Quippe cum dixit in domo patris mei mansiones multae sunt, quid putamus esse domum Dei, nisi templum Dei? De quo apostolus dicit: templum Dei sanctum est, quod estis vos. Haec ergo domus Dei adhuc aedificatur, adhuc praeparatur. Sed quid est quod ut praeparet abiit, cum nosipsos praeparet; quod non faciet, si reliquerit? Sed illud significat, quia ut parentur istae mansiones, vivere debet iustus ex fide: si autem vides, non est fides. Eat ergo ne videatur, lateat ut credatur. Tunc enim locus paratur, si ex fide vivatur: creditus desideretur, ut desideratus habeatur. Si bene intelligis, nec unde vadit, nec unde venit recedit. Vadit ergo latente eo, venit apparendo. Sed nisi maneat regendo, ut proficiamus bene vivendo, non parabitur locus ubi possimus manere perfruendo.* Alcuinus. *Dicit ergo si abiero, per carnis absentiam, iterum veniam, per divinitatis praesentiam; vel iterum veniam iudicare vivos et mortuos. Et quia sciebat eos interrogaturos quo iret, vel per quam viam iret, subiungit et quo ego vado scitis, scilicet ad patrem, et viam scitis, scilicet per meipsum.* Chrysostomus. *Hoc autem dicens, desiderium quod in eorum mente erat, ostendit, et dat eis desiderium interrogandi.*

Lectio 2

[86107] Catena in Io., cap. 14 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Si Iudaei volentes a Christo separari, quaerebant quo iturus esset, multo magis discipuli numquam ab eo separari volentes, hoc discere cupiebant, et interrogant eum ex multa dilectione et timore; et ideo dicitur dicit ei Thomas: domine, nescimus quo vadis; et quomodo possumus viam scire?* Augustinus in Ioannem. *Utrumque illos dominus dixerat scire, utrumque dicit iste nescire; sed nescit ille mentiri; ergo isti sciebant, et se scire nesciebant. Convincit ergo eos hoc scire; unde subditur dicit ei Iesus: ego sum via, veritas*

et vita. Augustinus de Verb. Dom. *Quasi dicat: qua vis ire, ego sum via; quo vis ire, ego sum veritas; ubi vis permanere, ego sum vita. Veritatem et vitam omnis homo capit; sed viam non omnis invenit. Deum esse quamdam vitam aeternam, veritatem scibilem, etiam huius saeculi philosophi viderunt. Verbum ergo Dei, quod apud patrem est veritas et vita, assumendo hominem, factum est via. Ambula per hominem, et pervenies ad Deum. Melius enim est in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare.* Hilarius de Trin. *Non enim vos in erratica atque in invia deducit ille qui via est; neque illudit per falsa qui veritas est; neque in mortis relinquit errore qui vita est.* Theophylactus. *Cum itaque activam exerces, fit tibi Christus via; cum autem in contemplativa perseveras, efficitur tibi veritas. Adiecta autem vita est activo et contemplativo: decet enim ire et praedicare pro futuro saeculo.* Augustinus. *Sciebant ergo viam, quia sciebant ipsum qui est via. Quid autem opus erat ut adderet veritas et vita, cum restaret nosse quo iret? Quia ad veritatem ibat et ad vitam. Ibat ergo ad seipsum per seipsum. Sed numquid, o domine, ut venires ad nos, reliqueras te? Scio quidem quod formam servi accepisti et in carne venisti, manens ubi eras: et per hanc rediisti, non relinquens quo veneras. Si ergo per hanc et venisti et rediisti; per hanc nobis non solum qua veniremus ad te, verum etiam tibi qua venires et redires via fuisti. Cum vero ad vitam, quod es ipse, ivisti, eamdem carnem tuam de morte ad vitam duxisti. Itaque dum caro de morte venit ad vitam, Christus venit ad vitam. Et quia verbum est vita, Christus venit ad seipsum; quoniam utrumque est Christus, una persona, scilicet verbum caro. Venerat etiam per carnem Deus ad homines, veritas ad mendaces: est enim Deus verax, omnis autem homo mendax. Cum itaque se ab hominibus abstulit, atque illuc ubi nemo mentitur, carnem suam levavit, idem ipse, qua verbum caro factum est, per seipsum, idest per carnem suam, ad veritatem, quod est ipse, remeavit: quam quidem veritatem, quamvis inter mendaces, etiam in morte servavit. Ecce ego ipse, si loquor vobis quod intelligatis, quodammodo ad vos procedo, nec me relinquo. Cum autem tacuero, quodammodo ad me redeo, et vobiscum maneo, si tenueritis quod audistis. Si hoc potest imago quam fecit Deus, quid potest ex Deo nata imago? Ac per hoc et ipse per seipsum, et ad seipsum, et ad patrem, et nos per ipsum, et ad ipsum, et ad patrem imus.* Chrysostomus. *Si enim ego sum dominus ducendi ad patrem, omnino venietis illuc: neque enim est possibile alia venire via. Cum autem supra dixerit: nemo potest venire ad me, nisi pater traxerit illum, nunc dicens quoniam nullus potest venire ad patrem nisi per me, exaequat seipsum ei qui genuit. Qualiter autem dixerit: quo vado scitis, et viam scitis, ostendit subdens si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis; quasi dicat: si sciretis meam substantiam et dignitatem, et eam quae patris est sciretis. Noverant quidem eum, sed non ita ut oportebat: postea autem spiritus veniens perfectam in eis construxit cognitionem: et propter hoc subditur amodo cognoscetis eum: dicit autem eam quae secundum mentem cognitionem. Et vidistis eum: scilicet per me: ostendens quoniam qui videt eum, et patrem videt. Viderunt autem eum, non in nuda substantia, sed carne indutum.* Beda. *Sed quaerendum est quomodo nunc dicat dominus si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis: cum praemiserit supra: quo ego vado scitis, et viam scitis. Datur ergo intelligi quia quidam eorum sciebant, quidam vero nesciebant, quorum unus erat Thomas.* Hilarius de Trin. *Vel aliter continua. Cum iter ad patrem per filium sit, quaerendum est utrum hoc per doctrinae admonitionem, an per naturae fidem sit. Intelligentiae igitur sensum in consequentibus requiramus; nam sequitur si cognovissetis me,* *et patrem meum utique cognovissetis. In sacramento enim assumpti corporis divinitatis paternae naturam confirmans, hunc ordinem tenuit; tempus autem visionis separavit a tempore cognitionis: nam quem cognoscendum ait, eumdem iam dixit et visum, ut naturae iam pridem in se conspectae scientiam ex tempore nunc huius revelationis acciperent.*

Lectio 3

[86108] Catena in Io., cap. 14 l. 3 Hilarius de Trin. *Commovit apostolum Philippum novitas dictorum. Homo cernitur, Dei se filium confitetur, cognito se cognoscendum patrem fatetur, patrem visum esse dicit. Prorupit igitur apostolica familiaritas dominum interrogans; unde dicitur* dicit ei Philippus: domine, ostende nobis patrem, et sufficit nobis. *Non visum negavit, sed ostendi sibi rogavit; neque ostensionem veluti corporalis contemplationis intuitum desideravit, sed demonstrationem intelligendi eius qui visus est postulavit. Filium enim in habitu hominis viderat, sed quomodo per id patrem viderit, nescit: nam ut ostensio illa intelligendi potius esset demonstratio quam videndi, subiecit et sufficit nobis.* Augustinus de Trin. *Illa enim laetitia qua nos adimplebit cum vultu suo, nihil amplius requiretur: quod bene intellexerat Philippus, ut diceret domine, ostende nobis patrem, et sufficit nobis. Sed nondum intellexerat eo quoque modo ad ipsum se potuisse dicere: domine, ostende nobis te, et sufficit nobis. Ut enim hoc intelligeret, responsum est ei a domino; unde sequitur dixit ei Iesus: tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me?* Augustinus in Ioannem. *Sed quomodo hoc dicit, cum et quo iret scirent et viam scirent, non ob aliud nisi quod ipsum scirent? Sed facile ista quaestio solvitur, si dicamus, quod eum aliqui eorum sciebant, aliqui nesciebant, de quibus erat Philippus.* Hilarius. *Arguit ergo apostolum in cognoscendo se ignorantem: cum enim ea quae gereret, propria Deo essent, calcare undas, iubere ventis, peccata dimittere, mortuis vitam reddere; hinc querelae omnis orta conquaestio est, quod in homine assumpto Dei non intellecta natura est. Et ideo postulanti ut sibi patrem ostenderet, ait Philippe, qui videt me, videt et patrem.* Augustinus. *Solemus enim de simillimis duobus ita loqui: vidistis illum? Vidistis istum. Sic ergo dictum est qui videt me, videt et patrem: non quod ipse sit pater et filius; sed quod a patris similitudine in nullo prorsus discrepet filius.* Hilarius. *Non autem ille hic visum oculorum carnalium significat: non enim hoc quod ex partu virginis carnale est, ad contemplandam in eo Dei formam et imaginem proficit; sed intellectus Dei filius id praestat ut intellectus et pater sit, dum ita imago est ut non differat genere, sed significet auctorem; non enim solitarium sermo significat et indifferentem; tamen naturam professio docet: cum enim dicitur et patrem, exclusa est singularis atque unici intelligentia; et quid reliquum est, nisi ut per naturae unicam similitudinem pater per filium visus sit?* Augustinus. *Sed numquid obiurgandus est qui cum similem viderat, etiam illum cui est similis, vult videre? Sed ideo discipulum dominus arguebat, quoniam cor postulantis videbat. Tamquam enim melior esset pater quam filius, ita Philippus patrem nosse cupiebat; et ideo nec filium sciebat, quo alium meliorem esse credebat. Ad hunc ergo sensum corrigendum dictum est non credis quia ego in patre, et pater in me est? Quasi dicat: si ad te multum est hoc videre, saltem*

quod non vides crede. Hilarius. *Quae enim ignorandi patrem aut ostendendi ignorantibus necessitas relinquebatur, cum pater in filio visus esset ex proprietate naturae, dum ex indifferentia unitatis unum sint natus et generans, ut hic sermo domini sequeretur: non credis quia ego in patre, et pater in me est?* Augustinus de Trin. *Volebat enim eum ex fide vivere, antequam illud posset videre; et ideo dicit non credis? Contemplatio quippe merces est fidei; cui mercedi per fidem corda mundantur.* Hilarius de Trin. *Pater autem in filio est et filius in patre, non per duplicem convenientium generum coniunctionem, neque per insitam capacioris substantiae naturam; quia per corporalem necessitatem exteriora fieri his quibus continentur interiora non possunt, sed per nativitatem viventis naturae ex vivente, dum non aliud ex Deo quam Deus nascitur.* Hilarius de Trin. *Naturam enim suam, ut ita dicam, sequitur indemutabilis Deus, indemutabilem gignens Deum. Nec naturam suam deserit ex indemutabili Deo indemutabilis Dei perfecta nativitas. Subsistentem igitur in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus sit; nec praeter eum qui est Deus, quisquam alius Deus sit.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter totum. Philippus hic corporeis oculis patrem volebat videre, quia et ipsum filium ita se existimabat vidisse, fortassis a prophetis audiens, quoniam vidi dominum, et ideo dixit ostende nobis patrem. Etenim Iudaei interrogaverunt: quis est pater tuus? Et Petrus et Thomas, quo iret: et nullus didicit manifeste. Ut ergo non videatur onerosus esse Philippus, et ipse interrogans ostende nobis patrem, adiungit et sufficit nobis; idest, nihil plus quaerimus. Dominus autem non dixit ei: impossibile petis; sed ostendit quoniam neque ipsum filium vidit: nam si hunc potuisset videre, et illum vidisset; et ideo dicit tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Non dixit: non vidistis me, sed non cognovistis me, quantum ad hoc scilicet quod filius hoc manens quod pater, decenter in seipso ostendit eum qui genuit. Deinde dividens hypostases, ait qui videt me, videt et patrem: ne quis dicat, quod ipse est pater, ipse filius. Ostendit autem per hoc quoniam neque filium visu corporeo vidit. Si autem aliquis hic visum cognitionem dicere velit, non contradico; quasi dicat: qui cognovit me, cognovit et patrem. Sed non dixit hoc; sed consubstantialitatem repraesentare volens, dixit: qui meam substantiam vidit, vidit et eam quae patris. Unde patet quod non est creatura: creaturam enim videntes, Deum nesciunt omnes: Philippus etiam substantiam patris videre quaerebat. Si ergo alterius substantiae esset, non diceret qui videt me, videt et patrem. Sed nec aliquis in argento auri substantiam videre potest: non enim alia per aliam apparet naturam.* Augustinus. *Deinde non ad solum Philippum, sed ad omnes pluraliter loquitur, dicens verba quae ego loquor vobis, a meipso non loquor. Quid est a meipso non loquor, nisi: a meipso non sum, qui loquor? Ei quippe tribuit quod facit de quo est ipse qui facit.* Hilarius de Trin. *Unde neque se filium negavit, nec naturam in se paternae virtutis abscondit: nam dum loquitur, ipse in substantia manens loquitur; dum autem non a se loquitur, nativitatem in se Dei a Deo testatur.* Chrysostomus. *Vide autem superabundantem unius substantiae demonstrationem: nam subditur pater autem in me manens, ipse facit opera; quasi dicat: nequaquam aliter facit pater et aliter ego; sicut et alibi ait: si non facio opera patris mei, non credatis mihi. Sed quomodo a verbis incipiens, ad opera venit? Conveniens enim erat dicere: ipse loquitur verba; sed duo ponit de doctrina et signis; aut quia et verba opera erant.* Augustinus in Ioannem. *Nam qui proximum loquendo aedificat, bonum opus operatur. In his duabus sententiis diversi nobis adversantur haeretici. Ariani dicunt: ecce inaequalis est patri filius: non a seipso loquitur. Dicunt Sabelliani: ecce qui pater est, ipse est filius.*

Quid est pater in me manens ipse facit, nisi in me maneo ego qui facio? Hilarius. *Sed manere in filio patrem, non est singularis atque unici; operari vero per filium patrem, non est differentis aut exteri; sicut non unius est, non a se loqui qui loquitur, neque rursus alieni ac separabilis loqui per loquentem. Et quia in se patrem loqui et operari docuerat, perfecte huius unitatis fidem statuit, dicens credite mihi quia ego in patre et pater in me est: ne scilicet per virtutis efficientiam, et non per naturae, quae secundum nativitatem est, proprietatem, pater in filio et operari crederetur et loqui: sic enim habetur in Graeco. Nostra littera habet non creditis quia ego in patre, et pater in me est?* Augustinus in Ioannem. *Antea solus Philippus arguebatur.* Chrysostomus. *Si vero non sufficit hoc ad ostendendum consubstantialitatem, saltem ab operibus discite; unde subditur alioquin propter opera ipsa credite. Vidistis enim signa cum auctoritate, et omnia quae deitatis erant propria, et quae solus pater operatur: peccata soluta, mortem recedentem, et huiusmodi.* Augustinus. *Hoc ergo propter opera credite quia ego in patre et pater in me est: neque enim, si separati essemus, inseparabiliter operari ulla ratione possemus.*

Lectio 4

[86109] Catena in Io., cap. 14 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dominus dixerat: propter opera credite, ostendens quoniam non hoc solum potest, sed multo maiora, et, quod est mirabilius, aliis potest dare, adiunxit amen, amen, dico vobis: qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet.* Augustinus in Ioannem. *Sed quae sunt ista maiora? An forte quod aegros ipsis transeuntibus etiam eorum umbra sanabat? Maius est enim quod sanet umbra quam fimbria. Verumtamen quando ista dicebat, verborum suorum facta et opera commendabat. Cum enim dixit: pater in me manens, ipse facit opera, quae opera tunc dicebat nisi verba quae loquebatur? Et eorum verborum fructus erat fides illorum. Verumtamen evangelizantibus discipulis non tam pauci quam illi erant, sed gentes etiam crediderunt. Nonne ab ore ipsius dives ille tristis abscessit? Et tamen postea quod ab illo auditum non fecit unus, fecerunt multi, cum per discipulos loqueretur. Ecce maiora fecit praedicatus a credentibus, quam locutus audientibus. Verum, hoc adhuc movet quod hic maiora per apostolos fecit. Non autem ipsos tantum significans ait qui credit in me. Numquid inter credentes in Christum non est computandus qui non fecerit opera maiora quam Christus? Durum est nisi intelligatur. Apostolus dicit*: credenti *in eum qui iustificat impium, reputatur fides ad iustitiam. In hoc opere faciemus opera Christi, quia et ipsum credere in Christum, opus est Christi: hoc operatur in nobis, non utique sine nobis. Audi ergo: qui credit in me, opera quae ego facio et ipse faciet. Prius ego facio, deinde et ipse faciet: quia facio ut faciat. Quae opera, nisi ut ex impio iustus fiat? Quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus hoc maius esse dixerim quam creare coelum et terram: caelum enim et terra transibunt: praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit. Sed in caelis Angeli opera sunt Christi: numquid etiam his operibus maiora facit qui cooperatur Christo ad suam iustificationem? Iudicet qui potest utrum maius sit iustos creare quam impios iustificare. Certe si aequalis sit utrumque potentiae, hoc maioris est*

misericordiae. Sed omnia opera intelligere Christi, ubi ait maiora horum faciet, nulla necessitas cogit: horum enim forsitan dixit quae illa hora faciebat; tunc autem verba fidei faciebat; et utique minus est verba iustitiae praedicare, quod fecit praeter nos, quam impios iustificare, quod ita facit in nobis ut faciamus et nos. Magnam autem spem dominus suis promisit orantibus, dicens quia ego ad patrem vado. Chrysostomus. *Hoc est, non pereo, sed in propria manebo dignitate, et in caelis ero. Vel hoc dicit, ac si diceret: vestrum est de cetero miracula facere; ego enim vado.* Augustinus. *Et ne quisquam hoc sibi tribueret ut etiam illa opera maiora seipsum facere ostenderet, adiecit et quodcumque petieritis patrem in nomine meo, hoc faciam. Qui dixerat: faciet post ait faciam: tamquam diceret: non vobis hoc impossibile videatur: non enim poterit esse maior me qui credit in me; sed ego sum facturus et tunc maiora quam nunc; maiora per eum qui credit in me, quam nunc per me; quod non est defectio, sed dignatio.* Chrysostomus in Ioannem. *Dicit autem in nomine meo, quia et apostoli dicebant: in nomine Christi Iesu surge et ambula. Omnia enim signa quae fecerunt, ipse faciebat, et manus domini erat cum illis.* Theophylactus. *Exponit autem nobis per hoc miraculorum doctrinam: nam per orationem ac invocationem sui nominis potest quis exercere prodigia.* Augustinus. *Sed quid est quodcumque petieritis, cum videamus plerumque fideles eius petere et non accipere? An forte propterea quia male petunt? Male enim usurus eo quod vult accipere, Deo potius miserante non accipit. Quomodo ergo intelligendum est quodcumque petieritis, hoc faciam, si Deus aliqua petentibus fidelibus etiam consulendo non facit? An forte solis apostolis hoc dictum debemus accipere? Absit: superius enim dixerat: qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet. Ipsos quoque si cogitemus apostolos, inveniemus eum qui plus omnibus laboravit rogasse ut ab eo discederet Angelus Satanae, nec tamen quod rogaverat accepisse. Sed audi quod illic positum est in nomine meo, quod est Christus Iesus. Christus regem, Iesus salvatorem significat: et per hoc quodcumque petimus adversus utilitatem salutis, non petimus in nomine salvatoris: et tamen ipse salvator est, non solum quando facit quod petimus, verum etiam quando non facit: quoniam quod videt peti contra salutem, non faciendo se exhibet salvatorem. Novit enim medicus quid pro sua, quid contra suam salutem poscat aegrotus; et ideo contraria poscentis non facit voluntatem, ut faciat sanitatem. Sane quaedam quamvis in nomine eius petamus, non tunc quando petimus facit, sed tamen facit: differtur enim quod petimus, non negatur. Continuo autem subiecit ut glorificetur pater in filio, si quid petieritis in nomine meo, hoc faciam. Nullo modo igitur sine patre filius facit, quandoquidem, ut in illo pater glorificetur, propterea facit.* Chrysostomus. *Cum enim filius ostendatur magna potens, glorificabitur ille qui genuit. Ideo autem secundo id ponit, ut certificet sui ipsius sermonem.* Theophylactus. *Attende etiam seriem paternae glorificationis. In nomine Iesu facta sunt signa per quae credebant apostolorum sermonibus: et sic dum ad notitiam patris pervenirent, glorificabatur pater in filio.*

Lectio 5

[86110] Catena in Io., cap. 14 l. 5 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dominus dixerat: quodcumque*

petieritis, hoc faciam, ut non aestiment omnem simpliciter petitionem valere, induxit si diligitis me, mandata mea servate: quasi dicat: tunc faciam quod petitis. Vel quia audientes quoniam ad patrem vado consequens erat eos turbari, dicit: non est hoc me amare ut turbemini, sed ut faciatis mandata mea: hoc est enim amor, obedire et credere ei qui diligitur. Quia vero consequens erat eos vehementer inquirere carnis praesentiam, et illam habere consolationem quam prius habuerunt, subiungit et ego rogabo patrem, et alium Paraclitum dabit vobis. Augustinus in Ioannem. *In quo ostendit et seipsum esse Paraclitum. Paraclitus autem Latine dicitur advocatus: et dictum est de Christo: advocatum habemus apud patrem Iesum Christum iustum.* Alcuinus. *Vel Paraclitum, idest consolatorem: habebant enim et tunc unum consolatorem, qui miraculorum dulcedine et praedicatione eos erigere et confortare solebat.* Didymus de spiritu sancto. *Sed spiritum sanctum alium Paraclitum nominavit, non iuxta naturae differentiam, sed iuxta operationis diversitatem. Cum enim salvator mediatoris et legati personam habebat, ex qua pontifex deprecaretur pro peccatis nostris, spiritus sanctus secundum aliam significationem Paraclitus, ab eo quod consolatur in tristitia positos, nuncupatus est. Verum noli ex filii et spiritus sancti operatione diversa varias aestimare naturas: siquidem in alio loco reperitur Paraclitus spiritus legati apud patrem persona fungi, ut ibi: ipse spiritus interpellat pro nobis. Salvator quoque consolationem operatur in cordibus eorum qui indigent; scriptum est enim: et humiles populi sui consolatus est.* Chrysostomus. *Ait autem rogabo patrem, ut fide dignum faciat eis sermonem: quoniam si dixisset: ego mittam, non simpliciter credidissent.* Augustinus contra Arianos. *Qui tamen ut inseparabilia sua et patris opera demonstraret, alibi ait: cum abiero, mittam eum ad vos.* Chrysostomus. *Quid autem apostolis plus haberet, si patrem solum rogaret ut spiritum aliis daret? Quoniam illi multoties et sine oratione ostenduntur hoc facientes.* Alcuinus. *Rogabo igitur dicit, ut inferior secundum humanitatem, patrem meum, cui sum aequalis et consubstantialis secundum divinam naturam.* Chrysostomus. *Dicit autem ut maneat vobiscum in aeternum, quoniam neque post mortem recedit. Per hoc etiam occulte insinuat, quod spiritus sanctus non patietur mortem ut ipse, neque abibit. Ne autem Paraclitum audientes, rursus incarnationem aliam suspicentur, et oculis putent eum videre, subiungit spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec scit eum.* Augustinus. *Hic est utique in Trinitate spiritus sanctus, quem patri et filio consubstantialem et coaeternum fides Catholica profitetur.* Chrysostomus in Ioannem. *Spiritum autem veritatis eum vocat per hoc quod figuras veteris testamenti manifestat. Mundum autem hic malos dicit; visionem autem certissimam cognitionem dicit, quia visus est apertior sensus.* Beda. *Nota etiam, quod cum spiritum sanctum, spiritum veritatis dicit, spiritum sanctum esse spiritum suum ostendit: deinde cum a patre eum dari narrat, patris etiam eum spiritum esse declarat; ac per hoc spiritus sanctus a patre procedit et filio.* Gregorius Moralium. *Spiritus autem sanctus omnem quem repleverit, ad desideranda invisibilia accendit; et quoniam mundana corda solum visibilia diligunt, hunc mundus non accipit, quia ad diligenda invisibilia non assurgit. Saeculares etenim mentes quanto se foras per desideria dilatant, tanto ad receptionem illius, sinum cordis angustant.* Augustinus in Ioannem. *Sic autem mundum, idest mundi dilectores, dicit non posse accipere spiritum sanctum, velut si dicamus: iniustitia iusta esse non potest. Mundus ergo, idest mundi dilectores, non potest eum accipere, quia non videt eum. Non enim habet invisibiles oculos mundana dilectio, per quos videri spiritus sanctus nisi invisibiliter non* *potest. Sequitur vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit. Sed ne putarent quod dictum est, apud vos manebit, ita dictum quemadmodum apud hospes visibiliter manere consuevit, adiecit in vobis erit.* Chrysostomus. *Quasi dicat: non ita apud vos manebit sicut ego, sed in vestris habitabit animabus.* Augustinus. *Prius autem est esse alicubi, post manere. Sed exposuit quod dixerat apud vos, cum adiunxit in vobis. Si enim non sit in vobis, non potest esse in vobis eius scientia: sic enim a vobis videtur in vobis et vestra conscientia.* Gregorius Moralium. *Si autem spiritus sanctus in discipulis manet, quomodo iam singulare signum erit quod in mediatore permanet? Secundum illud: supra quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat. Quod tamen citius cognoscimus, si dona eiusdem spiritus discernamus. In his enim donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, spiritus sanctus in electis omnibus semper manet; in illis autem quibus non nostra vita servatur, sed aliorum quaeritur, nequaquam semper manet: aliquando enim se a signorum ostensionibus subtrahit, ut eo humilius virtutes eius habeamus: Christus autem in cunctis eum et semper habet praesentem.* Chrysostomus. *Hic autem sermo oppositas haereses velut uno ictu sustulit: nam dicere alium ostendit eius, idest spiritus, hypostaseos differentiam; dicere vero Paraclitum, substantiae cognitionem.* Augustinus contra Arianos. *Consolatorem enim (quod officium tamquam personae infimae in Trinitate spiritui sancto deputant) Deum dicit apostolus, secundum illud: is qui consolatur humiles, consolatus est nos Deus. Deus est itaque spiritus sanctus qui consolatur humiles. Aut si hoc de patre vel filio dictum ab apostolo volunt accipi, desinant consolationis tamquam munere proprio separare a patre et filio spiritum sanctum.* Augustinus in Ioannem. *Sed cum caritas Dei diffusa sit in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, quomodo diligemus et mandata Christi servabimus, ut eum accipiamus quem nisi habuerimus, diligere et mandata servare non possumus? An forte praecedit in nobis caritas qua diligamus Christum, ut diligendo Christum eiusque faciendo mandata, mereamur accipere spiritum sanctum, ut caritas Dei patris diffundatur in cordibus nostris? Perversa est ista sententia. Qui enim se filium Dei diligere credit, et patrem non diligit, profecto nec filium diligit; sed quod sibi ipsi videtur confinxit. Restat ergo ut intelligamus, spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat. Iam itaque habebant spiritum discipuli, quem dominus promittebat; sed dandus eis erat amplius; habebant occulte, accepturi erant manifeste. Proinde non solum non habenti, verum etiam habenti non incassum promittitur; non habenti quidem, ut habeatur; habenti autem, ut amplius habeatur.* Chrysostomus. *Quando igitur discipulos purgaverat per sacrificium passionis, et peccatum solutum erat, et ipsi ad pericula et agones mittebantur, oportebat spiritum sanctum venire abundanter. Non autem statim post resurrectionem, ut in multo eius constituti desiderio, cum multa eum suscipiant gratia.*

Lectio 6

[86111] Catena in Io., cap. 14 l. 6 Augustinus in Ioannem. *Ne quisquam putaret quod ita spiritum sanctum dominus daturus fuerat, velut per seipsum non et ipse esset futurus cum eis, adiecit, et ait*

non relinquam vos orphanos. Orphani pupilli sunt: illud enim est Graecum, hoc Latinum. Quamvis ergo nos filius Dei suo patri adoptavit filios, tamen in hoc etiam ipse erga nos paternum ostendit affectum. Chrysostomus in Ioannem. *Et quidem a principio dixerat: venietis quo ego vado; sed quia hoc longum tempus erat, promisit spiritum. Et quia nesciebant quid est hoc, promittit eis suam praesentiam, quam maxime quaerebant, cum dicit veniam ad vos. Ne tamen rursus eamdem quaerant praesentiam, qualem et prius habuerunt, occulte hoc excludit, cum subdit adhuc modicum, et mundus me iam non videt; vos autem videtis me; ac si diceret: veniam quidem ad vos, non tamen ut prius vobiscum per unamquamque diem consistens. Et ne dicant: qualiter igitur Iudaeis dixisti: amodo non videbitis me? Solvit opinionem dicens ad vos solos veniam.* Augustinus in Ioannem. *Videbat enim tunc eum mundus carneis oculis in carne conspicuum; non autem videbat quod in carne verbum latebat. Sed quoniam post resurrectionem etiam carnem suam, quam non solum videndam, verum etiam contrectandam demonstravit suis, noluit demonstrare non suis; hinc dictum est adhuc modicum, et mundus iam me non videt; vos autem videbitis me. Sed quoniam in iudicio eum mundus videbit, quo nomine significati sunt a regno eius alieni; melius intelligitur illud etiam tempus significare voluisse quando in fine saeculi auferetur ab oculis damnatorum, ut eum de cetero videant diligentes. Modicum autem dixit, quia id quod prolixum videtur hominibus, brevissimum est ante oculos Dei. Sequitur quia ego vivo, et vos vivetis.* Theophylactus. *Quasi dicat: et si mortem subiero, tamen resurgo. Vos quoque vivetis; hoc est, cum videritis me, laetabimini, et tamquam mortui reviviscetis in apparitione mea.* Chrysostomus. *Mihi autem videtur vitam non praesentem dicere, sed futuram; ac si dicat: mors crucis non distare faciet vos a me in finem, sed momento parvo occultabit me a vobis.* Augustinus. *Cur autem de praesenti se dixerit vivere, illos autem de futuro esse victuros, nisi quia et vitam carnis resurgentis qualis in ipso praecedebat, et illis est pollicitus secuturam? Et quia ipsius mox futura erat resurrectio, praesentis temporis ponit verum, propter significandam celeritatem; illorum autem, quoniam saeculi differtur in finem, non ait: vivitis, sed vivetis. Quia vero vivit ille, ideo et nos vivemus: per hominem quippe mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Sequitur in illo die, de quo scilicet ait, et vos vivetis, vos cognoscetis, contemplando, quamvis et nunc credendo noverimus, quia ego sum in patre, et vos in me, et ego in vobis: quia quando vivemus ea vita qua mors absorbetur, tunc perficietur hoc ipsum quod nunc inchoatum est iam per ipsum, ut sit in nobis, et nos in ipso.* Chrysostomus. *Vel in illo die cum resurgam, cognoscetis; quia cum viderunt eum resurrexisse et esse cum eis, tunc certissimam fidem didicerunt. Magna enim erat virtus spiritus sancti, quae omnia eos docebat. Quod autem dictum est ego sum in patre, humilitatis est; quod autem dicit et vos in me et ego in vobis, humanitatis est, et auxilii quod est a Deo. Consuevit enim Scriptura multoties eisdem verbis in Deo et hominibus positis non similiter uti.* Hilarius de Trin. *Vel hoc dicit, ut cum ille in patre per naturam divinitatis esset, nos autem in eo per corporalem eius nativitatem; et ille rursus in nobis per sacramenti mysterium inesse crederetur: ipse enim testatus est: qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo.* Alcuinus. *Per dilectionem autem et observantiam mandatorum eius, tunc perficietur hoc ipsum quod nunc inchoatum est per ipsum, ut sit in nobis, et nos in ipso. Et ut omnibus, non tantum apostolis, hanc beatitudinem promisisse videatur, adiungit qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me.* Augustinus. *Qui habet in memoria et* *servat in vita; qui habet in sermonibus et servat in operibus; qui habet audiendo et servat faciendo; qui habet faciendo et servat perseverando, ipse est qui diligit me. Opere est demonstranda dilectio, ne sit infructuosa nominis appellatio.* Theophylactus. *Ac si dicat: vos putatis quod ex affectione quadam tristamini de morte mea; sed ego signum dilectionis reputo mandata mea servari. Qualem autem praerogativam obtineat qui diligit, ostendit subdens qui autem diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum.* Augustinus. *Sed quid est diligam, tamquam nunc non diligat? Exponit per id quod sequitur: et manifestabo ei meipsum; idest, ad hoc diligam ut manifestem, et ipsam visionem mercedem fidei capiamus. Nunc enim ad hoc nos dilexit ut credamus; tunc ad hoc ut videamus; quia et nos nunc diligimus credendo quod videbimus; tunc autem diligemus videndo quod credidimus.* Augustinus ad Paulinam de videndo Deo. *Sic autem promisit ostensurum seipsum dilectoribus suis cum patre Deum unum, non quomodo in hoc saeculo visus est in corpore et a malis.* Theophylactus. *Vel quia post resurrectionem apparituros illis erat in corpore magis repraesentante divinitatem, ne credant ipsum spiritum fore, seu phantasma, ob hoc praedixit illis; ut tunc videntes illum non diffidant, sed reminiscantur quia propter mandatorum suorum custodiam apparet eis: atque ideo tenentur semper custodire illa, ut perpetuo eis appareat.*

Lectio 7

[86112] Catena in Io., cap. 14 l. 7 Augustinus in Ioannem. *Quia dominus dixerat: adhuc modicum, et mundus me iam non videt; vos autem videbitis me, interrogavit eum de hoc ipse Iudas, non ille traditor eius qui Iscariotis cognominatus est, sed cuius epistola inter Scripturas canonicas legitur; unde dicitur dicit ei Iudas non ille Iscariotis: domine, quid factum est, quia nobis manifestaturus es teipsum, et non mundo? Causam quaesivit quare non se mundo, sed suis manifestaturus esset. Dominus autem exponit quare suis se manifestaturus est, non alienis: quia scilicet hi diligunt, illi vero non diligunt; unde sequitur respondit Iesus, et dixit ei: si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Gregorius in Evang. *Probatio enim dilectionis, exhibitio est operis: nunquam amor Dei est otiosus: operatur enim magna, si est; si vero operari renuerit, amor non est.* Augustinus. *Dilectio autem sanctos discernit a mundo, quae facit unanimes habitare in domo in qua facit pater et filius mansionem; qui donant et ipsam dilectionem, quibus in fine donabunt suam manifestationem. Est enim quaedam Dei manifestatio interior, quam prorsus impii non noverunt: quibus Dei patris et spiritus sancti manifestatio nulla est: filii vero esse potuit, sed in carne; quae nec talis est qualis illa, nec semper illis adesse potest, sed ad modicum tempus; et hoc ad iudicium, non ad gaudium; ad supplicium, non ad praemium; unde sequitur et ad eum veniemus. Veniunt quidem ad nos dum venimus ad eos; veniunt subveniendo, venimus obediendo; veniunt illuminando, venimus intuendo; veniunt implendo, venimus capiendo; ut sit nobis eorum non extranea visio, sed interna; et in nobis eorum non transitoria mansio, sed aeterna; unde sequitur et mansionem apud eum faciemus.* Gregorius. *In quorumdam etenim corda venit, et mansionem non facit: quia per compunctionem quidem respectum Dei percipiunt, sed tentationis tempore hoc ipsum quod compuncti fuerant obliviscuntur,*

sicque ad perpetranda peccata redeunt ac si haec minime planxissent. Qui ergo Deum vere diligit, in eius corde dominus et venit et mansionem facit: quia sic eum divinitatis amor penetrat ut ab hoc amore tentationis tempore non recedat: ille enim vere amat cuius mentem delectatio prava ex consensu non superat. Augustinus. *An forte putabitur, mansionem in dilectore suo facientibus patre et filio, exclusus esse ab hac mansione spiritus sanctus? Quid est ergo quod superius ait de spiritu sancto: apud vos manebit, et in vobis erit? Nisi forte quisquam sic absurdus est ut arbitretur, cum pater et filius venerint, discessurum inde spiritum sanctum, tamquam locum daturum maioribus. Sed et huic carnali cogitationi occurrit Scriptura, cum dicit: ut maneat vobiscum in aeternum. In eadem ergo mansione cum ipsis erit in aeternum: quia nec ille sine ipsis venit, nec illi sine eo: sed propter insinuationem Trinitatis, personis singulis nominatis dicuntur quaedam, non tamen aliis separatis intelliguntur, propter eiusdem Trinitatis substantiam.* Gregorius. *Tanto autem quisque a superno amore disiungitur, quanto inferius delectatur; unde subditur qui non diligit me, sermones meos non servat. De dilectione ergo conditoris, lingua, mens et vita requiratur.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter totum. Aestimavit Iudas sicut mortuos videmus in somno, ita et se eum esse visuros; unde quaerit quid est quod debes te manifestare nobis, et non mundo? Quasi dicat: vae nobis, quoniam morieris, et ut mortuus debes nobis assistere. Ne igitur hoc suspicentur, dicit ego et pater ad eum veniemus; quasi dicat: sicut pater manifestat seipsum, ita et ego: et mansionem apud eum faciemus; quod somniorum non est. Sequitur et sermo quem audistis non est meus, sed eius qui misit me patris; quasi dicat: non me solum, sed neque patrem amat qui hunc non audit sermonem. Dicit autem hoc, quoniam nihil extra patrem loquitur, neque praeter id quod illi videtur.* Augustinus. *Et fortasse propter aliquam distinctionem, ubi suos dixit, pluraliter sermones dixit, dicens qui non diligit me, sermones meos non servat. Ubi autem sermonem, hoc est verbum, non suum esse dixit, sed patris, seipsum intelligi voluit; non enim suum, sed patris est verbum; quomodo nec sua imago, sed patris; nec suus filius, sed patris. Recte igitur auctori tribuit quod facit aequalis, a quo habet hoc ipsum quod illi est indifferens et aequalis.* Chrysostomus. *Quia vero eorum quae dixerat, quaedam manifesta erant et quaedam non intellexerunt, ut non turbarentur, subiungit haec locutus sum vobis apud vos manens.* Augustinus in Ioannem. *Alia est illa mansio quam promisit futuram, alia vero haec quam praesentem esse testatur: illa spiritualis est, atque intrinsecus mentibus redditur; haec corporalis forinsecus oculis atque auribus adhibetur.* Chrysostomus in Ioannem. *Ut autem eius corporalem recessum facilius sustinerent, praeparat eos, promittens quod eius recessus magnorum eis esset futura causa bonorum: quia donec ipse apud eos corporaliter manebat et spiritus non venerat, nihil magnum poterant scire; unde sequitur Paraclitus autem spiritus sanctus quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis.* Gregorius in Evang. *Graeca locutione Paraclitus, Latina advocatus dicitur, vel consolator. Qui idcirco advocatus dicitur, quia pro errore delinquentium apud iustitiam patris intervenit, dum eos quos repleverit, exorantes facit. Consolator autem idem spiritus vocatur, quia de peccati perpetratione moerentibus, dum spem veniae praeparat, ab afflictione tristitiae mentem levat.* Chrysostomus. *Continue autem eum Paraclitum vocat propter continentes eos tribulationes.* Didymus de spiritu sancto. *Spiritum autem sanctum a patre in suo mitti nomine salvator affirmat, cum proprie nomen salvatoris sit filius; siquidem naturae consortium, et, ut ita dicam, proprietas personarum ex ista voce significatur.*

Filii quippe tantummodo est in nomine patris venire, salva proprietate filii ad patrem, et patris ad filium. Nullus autem alius venit in nomine patris; sed verbi gratia, in nomine domini, Dei, et omnipotentis. Quomodo igitur servi qui in nomine domini veniunt, per hoc ipsum quod subiecti sunt et serviunt, indicant dominum, servi quippe sunt domini; sic et filius qui venit in nomine patris, portat eius nomen per hoc quod unigenitus Dei filius approbatur. Quia ergo spiritus sanctus in nomine filii a patre mittitur, ostendit quia unitate sit iunctus ad filium; unde et filii dictus est spiritus, per adoptionem suam filios faciens eos qui se recipere voluissent. Iste autem spiritus sanctus, qui venit in nomine filii missus a patre, docebit omnia eos qui in fide Christi perfecti sunt: omnia autem illa quae spiritualia sunt et intellectualia veritatis et sapientiae sacramenta. Docebit vero, non sicut qui artes aliquas et sapientiam studio industriaque didicere; sed quasi ipsa ars atque doctrina et sapientia, veritatis spiritus invisibiliter menti insinuat scientiam divinorum. Gregorius. *Nisi autem idem spiritus cordi adsit audientis, otiosus est sermo doctoris. Nemo ergo docenti homini tribuat quod ex ore docentis intelligitur: quia nisi intus sit qui doceat, doctoris lingua exterius in vacuum laborat. Sed et ipse conditor non ad eruditionem hominis loquitur, si eidem homini per unctionem spiritus non loquatur.* Augustinus. *Numquid autem dicit filius et docet spiritus sanctus, ut dicente filio verba capiamus, docente autem spiritu sancto, eadem verba intelligamus? Omnis igitur et dicit et docet Trinitas; sed nisi etiam sigillatim commendaretur, eam nullo modo humana capere utcumque posset infirmitas.* Gregorius. *Requirendum vero nobis est cur de eodem spiritu dicatur suggeret vobis omnia, cum suggerere soleat esse minoris. Sed quia suggerere aliquando dicimus subministrare, invisibilis spiritus suggerere dicitur, non quod nobis scientiam ab imo inferat, sed ab occulto.* Augustinus. *Vel quod addit suggeret, idest commemorabit vos, intelligere debemus etiam, quod iubemur non oblivisci, saluberrima monita ad gratiam pertinere, quae nos commemorat Christus.* Theophylactus. *Spiritus itaque sanctus et docuit et commemoravit: docuit quidem quaecumque non dixerat eis Christus, tamquam non valentibus portare; commemoravit vero quaecumque dominus dixerat; sed obscuritatis causa vel intellectus tarditate, commendare memoriae nequiverunt.* Chrysostomus. *Quia vero et haec audientes turbantur, excogitantes odia et praelia sibi imminere post eius recessum, rursus eos consolatur, dicens pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis.* Augustinus. *Pacem nobis reliquit in hoc saeculo, in qua manentes hostem vincimus, et ut etiam hic invicem diligamus; pacem suam nobis dabit in futuro saeculo, quando sine hoste regnabimus, ubi nunquam dissentire possimus. Pax autem nobis ipse est, et cum credimus quia est, et cum videbimus eum sicuti est. Sed quid est quod ubi dicit pacem relinquo vobis, non addit meam; ubi vero ait do vobis, ibi dixit meam? Utrum subaudiendum est meam et ubi dictum non est; an forte et hic aliquid latet? Pacem enim suam eam voluit intelligi qualem habet ipse; pax vero ista quam nobis reliquit in hoc saeculo, nostra potius dicenda est quam ipsius. Illi quippe nihil repugnat in seipso, quia nullum habet omnino peccatum; nos autem talem pacem nunc habemus in qua adhuc dicamus: dimitte nobis debita nostra. Itemque inter nos ipsos est nobis pax, quia invicem nobis credimus quod invicem diligamus. Sed nec ipsa plena est, quia cogitationes cordis nostri invicem non videmus. Nec ignoro ista domini verba etiam sic accipi posse, ut eiusdem sententiae repetitio videatur. Quod vero dominus adiunxit non quomodo mundus dat, ego do vobis, quid est aliud, nisi non quomodo homines dant qui diligunt mundum? Qui propterea sibi dant pacem, ut sine molestia* *mundo perfruantur: et quando iustis dant pacem ut non eos persequantur, pax esse non potest vera ubi non est vera concordia, quia disiuncta sunt corda.* Chrysostomus. *Pax etiam exterior ad malum fit multoties, et eis qui habent eam nihil prodest.* Augustinus de Verb. Dom. *Est autem pax serenitas mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium caritatis. Nec poterit ad hereditatem domini pervenire qui testamentum pacis noluerit observare; nec potest concordiam habere cum Christo qui discors voluerit esse cum Christiano.*

Lectio 8

[86113] Catena in Io., cap. 14 l. 8 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dixerat: pacem relinquo vobis, quod erat recedentis, hoc poterat eos conturbare, ideo dicit non turbetur cor vestrum, neque formidet: quoniam haec quidem ex dilectione, illa vero ex formidine patiebantur.* Augustinus in Ioannem. *Hinc autem turbari et formidare poterat cor illorum, quod ibat ab eis, quamvis venturus ad eos, ne forsitan gregem lupus hoc intervallo invaderet pastoris absentia; unde sequitur audistis quia ego dixi vobis: vado, et venio ad vos. Ibat autem per id quod homo erat, et manebat per id quod Deus erat. Cur itaque turbaretur et formidaret cor, quando sic deserebat oculos ut non desereret cor? Ut autem intelligerent secundum id quod homo erat, eum dixisse vado, et venio ad vos, subiecit atque ait si diligeretis me, gauderetis utique quia vado ad patrem, quia pater maior est. Per quod ergo filius non est aequalis patri, per hoc erat iturus ad patrem, a quo et venturus est, iudicaturus vivos et mortuos; per illud autem in quo est aequalis gignenti, nunquam recedit a patre, sed cum illo est ubique totus pari divinitate, quam nullus continet locus. Ipse ergo filius Dei aequalis patri in forma Dei, quia semetipsum exinanivit, non formam Dei amittens, sed formam servi accipiens, maior est etiam seipso: quia maior est forma Dei, quae amissa non est, quam forma servi, quae accepta est. Haec igitur est forma servi, in qua Dei filius minor est non patre solo, sed etiam spiritu sancto: secundum hanc formam servi puer Christus etiam parentibus minor erat, quando parvus maioribus, sicut scriptum est, subditus erat. Agnoscamus igitur geminam substantiam Christi; divinam scilicet, qua aequalis est patri; et humanam, qua maior est pater. Utrumque autem simul, non duo, sed unus est Christus, ne sit quaternitas sed Trinitas Deus. Ideo ergo dixit si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad patrem: quia naturae humanae gratulandum est, eo quod sic assumpta est a verbo unigenito ut immortalis constitueretur in caelo, atque ita fieret terra sublimis, ut incorruptibilis pulvis sederet ad dexteram patris. Quis non hinc gaudeat, qui sic diligit Christum, ut suam naturam iam immortalem gratuletur in Christo, atque ipsum speret futurum esse per Christum?* Hilarius de Trin. *Vel aliter. Si donantis auctoritate pater maior est, numquid per doni confessionem minor filius est? Maior itaque donans est, sed minor iam non est cui unum esse donatur.* Chrysostomus. *Vel aliter. Nondum noverant apostoli quid sit resurrectio, quam praedixerat dicens vado, et venio ad vos; neque qualem oportebat de eo opinionem, habebant; patrem vero magnum esse aestimabant. Dicit igitur eis: etsi de me formidatis quod me defendere nequeam, nec confiditis quod post crucem rursus vos videam; tamen audientes quoniam ad*

patrem vado, laetandum vobis est, quoniam ad maiorem vado, et potentem omnia versuta dissolvere. Haec autem omnia ad imbecillitatem discipulorum dicebantur: et ideo subdidit et nunc dixi vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit, credatis. Augustinus in Ioannem. *Quid est hoc, cum magis credere homo debeat antequam fiat id quod credendum est? Haec est enim laus fidei, si quod creditur non videtur: nam et ille cui dictum est: quia vidisti, credidisti, aliud vidit, aliud credidit: vidit hominem, credidit Deum. Sed si dicuntur credi quae videntur, sicut dicit unusquisque oculis suis se credidisse, non tamen ipsa est quae in nobis aedificatur fides; sed ex rebus quae videntur, acquiritur in nobis, ut ea credantur quae non videntur. Illud itaque dicit cum factum fuerit, quod eum post mortem visuri erant viventem et ad patrem ascendentem; quo viso, fuerant credituri quod ipse esset Christus filius Dei, qui hoc potuit facere, et praedicere antequam faceret; credituri autem hoc, non fide nova, sed aucta; aut certe cum mortuus esset, defecta; cum resurrexisset, refecta.* Hilarius. *Gloriae autem resumendae meritum continuo subiecit dicens iam non multa loquar vobiscum.* Beda. *Ideo hoc dicebat, quoniam iam instabat tempus ut comprehenderetur, et ad mortem traderetur. Venit enim princeps mundi huius.* Augustinus. *Quis nisi Diabolus? Non autem creaturarum, sed peccatorum princeps est Diabolus. Unde apostolus cum dixisset: adversus rectores mundi sequenti verbo exposuit quid dixisset mundi, cum subiungit: tenebrarum harum, idest hominum impiorum. Et in me non habet quidquam. Quia neque cum peccato Deus venerat, nec eius carnem de peccati propagine virgo pepererat. Et tamquam ei diceretur: cur ergo morieris, si non habes peccatum, cui debetur mortis supplicium? Continuo subiungit sed ut cognoscat mundus quia diligo patrem, et sicut mandatum dedit pater, sic facio; surgite, eamus hinc. Discumbens enim discumbentibus loquebatur. Eamus autem dixit ad illum locum unde fuerat tradendus ad mortem qui nullum habebat meritum mortis, sed habebat, ut moreretur, mandatum patris.* Augustinus contra Arianos. *Quod autem voluntati et praecepto patris obediens est filius nec in hominibus demonstrat diversam imparemque naturam patris praecipientis et filii obedientis. Huc accedit quod Christus non tantum Deus est, qua natura aequalis est patri, sed etiam homo, qua natura minor est patre.* Chrysostomus. *Vel hoc quod dicit surgite, eamus hinc, principium est alterius sententiae: consequens enim erat eos formidare et a tempore et a loco, in villa manifeste existentes: etenim nox profunda erat; et erat consequens eos non attendere his quae dicebantur; sed semper circumvolvere oculos, et imaginari eos qui aggressuri eos erant, et maxime audientes: adhuc modicum vobiscum sum, et: venit princeps mundi huius. Quia igitur haec et huiusmodi audientes, turbabantur, ut mox capiendi, ducit eos in locum alium, ut aestimantes se in cautela esse, cum otio de reliquo audiant: magna enim dogmata erant audituri.*

Caput 15

Lectio 1

[86114] Catena in Io., cap. 15 l. 1 Hilarius de Trin. *Ad consummandae corporeae passionis sacramentum per dilectionem efficiendi mandati paterni festinat exurgens; corporeae tamen assumptionis statim mysterium pandens, per quam ei tamquam in vite modo palmitis inessemus, adiecit ego sum*

vitis vera. Augustinus in Ioannem. *Quod secundum hoc dicit quod est caput Ecclesiae, nosque membra eius, homo Christus Iesus. Unius quippe naturae sunt vitis et palmites. Sed cum dicit ego sum vitis vera, numquid ut adderet vera, ad eam vitem retulit, unde ista similitudo translata est? Sic autem dicitur vitis per similitudinem, non per proprietatem: sicut agnus, ovis et cetera huiusmodi: ut magis ipsa sint vera, ex quibus ducuntur istae similitudines. Sed dicendo ego sum vitis vera, ab illa se discernit cui dicitur: quomodo conversa es in amaritudinem, vitis aliena? Nam quo pacto est vitis vera quae expectata est ut faceret uvam, fecit autem spinas?* Hilarius. *Sed a corporeae huius humilitatis assumptione formam paternae maiestatis alienans, agricolam patrem curiosum huius vitis ostendit, dicens et pater meus agricola est.* Augustinus de Verb. Dom. *Colimus enim Deum, et colit nos Deus; sed sic Deum colimus, ut non meliorem eum faciamus; colimus enim eum adorando, non arando; quod autem ille nos colit, meliores nos reddit. Cultura ipsius est in nos, quod non cessat verbo suo extirpare mala semina de cordibus nostris, aperire cor nostrum tamquam aratro sermonis, plantare semina praeceptorum expectare fructum pietatis.* Chrysostomus in Ioannem. *Et quia Christus sibi sufficit, discipuli vero multo indigent agricolae auxilio; propterea de vite nihil dicit, sed de palmitibus, cum subdit omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum. Fructum autem hic vitam occulte insinuat, ostendens quod sine operibus non potest aliquid esse in eo.* Hilarius. *Inutiles autem et inveraces palmites desecans, deputabit arsuros.* Chrysostomus. *Et quia etiam qui valde virtuosi sunt, indigent agricolae opere, adiungit et omnem qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat. Hoc dixit propter tribulationes eorum quae tunc inducebantur, ostendens quod tentationes fortiores eos faciebant; sicut et purgare, hoc est circumcidere palmitem, eum magis germinare facit.* Augustinus. *Quis autem est in hac vita sic mundus ut non sit magis magisque mundandus? Ubi si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus. Mundat itaque mundos, idest fructuosos, ut tanto sint fructuosiores quanto sunt mundiores. Secundum hoc ergo vitis est Christus quod ait: pater maior me est; secundum illud autem quod ait supra: ego et pater unum sumus, et ipse agricola est; nec talis quales sunt qui extrinsecus operando exhibent ministerium, sed talis ut det intrinsecus incrementum: unde continuo etiam seipsum mundatorem palmitum ostendit, dicens iam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis. Ecce ipse mundator est palmitum: quod est agricolae, non vitis officium. Sed quare non ait: mundi estis propter Baptismum quo abluti estis, nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum: et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Unde ista tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluatur, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? Nam in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus immanens. Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei ut per ipsum credentem, offerentem, benedicentem, tingentem mundet infantem, quamvis credere non valentem.* Chrysostomus. *Vel dicit mundi estis, propter sermonem quem locutus sum vobis; idest, interim lumen doctrinae iam suscepistis, et a Iudaico errore eruti estis.*

Lectio 2

[86115] Catena in Io., cap. 15 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Quia iam mundos eos dixerat propter sermonem quem locutus fuerat eis, docet quod oportet de reliquo incipere ea quae ab eis sunt; et ideo dicit manete in me et ego in vobis.* Augustinus in Ioannem. *Non eo modo illi in ipso, sicut ipse in illis: utrumque enim prodest, non ipsi, sed illis: ita sunt quippe in vite palmites ut viti non conferant, sed inde accipiant unde vivant; ita vero vitis est in palmitibus ut vitale alimentum subministret eis, non sumat ab eis; ac per hoc, ut manentem in se haberent Christum, et manerent in Christo, discipulis prodest utrumque, non Christo; unde subdit sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis. Magna gratiae commendatio. Corda instruit humilium, ora obstruit superborum. Nonne huic resistunt veritati, ad bona opera facienda Deum sibi necessarium non putantes, non assertores, sed praecipitatores liberi arbitrii? Qui enim a semetipso se fructum aestimat ferre, in vite non est; qui in vite non est, in Christo non est; qui in Christo non est, Christianus non est.* Alcuinus. *Omnis enim fructus boni operis ab illa radice procedit, qui nos sua gratia liberavit, et suo auxilio provehit, ut fructum plus afferre valeamus: unde cum repetitione et superiorum explanatione subdit ego sum vitis et vos palmites. Qui manet in me, credendo, obediendo, perseverando, et ego in eo, illuminando, subveniendo, perseverantiam donando, hic, et non alius, fert fructum multum.* Augustinus. *Sed ne quisquam putaret saltem parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, subdit quia sine me nihil potestis facere. Non ait: parum potestis facere: quia nisi palmes in vite manserit et vixerit de radice, quantumlibet fructum a semetipso non potest ferre. Quamvis autem Christus vitis non esset nisi homo esset; tamen istam gratiam palmitibus non praeberet, nisi etiam Deus esset.* Chrysostomus. *Vide ergo filium non minus patre conferentem ad discipulorum procurationem: nam pater quidem purgat; ipse vero in se tenet quod facit palmites fructificare. Sed tamen et purgare filii monstratum est esse, et manere in radice est patris, qui radicem genuit. Igitur magnum quidem damnum est nihil posse facere; verum non usque ad hoc sistit, sed ulterius producit sermonem, dicens si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, id est agricolae non potietur manus, et arescet, hoc est, si quid habebat a radice, amittet, denudatus eius auxilio et vita: et colligent eum*; Alcuinus: *messores Angeli, et in ignem, aeternum scilicet, mittent et ardet.* Augustinus. *Ligna enim vitis tanto sunt contemptibiliora si in vite non manserint, quanto gloriosiora si manserint. Unum ex duobus palmiti congruit, aut vitis, aut ignis: si in vite non est, in igne erit.* Chrysostomus. *Deinde ostendens quid est manere in eo, subdit si manseritis in me et verba mea in vobis manserint, quodcumque volueritis petetis, et fiet vobis. Eam enim quae per opera ostensionem quaerit.* Augustinus. *Tunc enim sunt dicenda verba eius in nobis manere, quando facimus quae praecepit et diligimus quae promisit. Quando autem verba eius manent in memoria nec inveniuntur in vita, non computatur palmes in vite, quia vitam non attrahit ex radice. Quid autem velle possunt manendo in salvatore nisi quod non alienum est a salute? Aliud quippe volumus quia sumus in Christo, et aliud volumus quia sumus adhuc in hoc saeculo. De mansione autem huius saeculi nobis aliquando subrepit ut hoc petamus quod nobis non expedire nescimus. Sed absit ut faciat nobis, si maneamus in Christo, qui non facit quando petimus nisi quod expedit nobis. Ad verba autem eius pertinet oratio pater noster, ab huius orationis verbis et sensibus non recedamus in petitionibus nostris; et quidquid petimus, fiet nobis.*

Lectio 3

[86116] Catena in Io., cap. 15 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Ostendit supra dominus quoniam qui eis insidiabantur, ardebunt, non manentes in Christo; deinde ostendens quoniam ipsi inexpugnabiles erunt, ita scilicet ut multum fructificent, ait in hoc clarificatus est pater meus ut plurimum fructum afferatis; quasi dicat: si ad gloriam patris pertinet quod vos fructificetis, non contemnet gloriam suam. Qui autem fructum facit, ille est discipulus Christi; unde subdit et efficiamini mei discipuli.* Theophylactus. *Fructus autem apostolorum sunt gentes, quae per eorum doctrinam astrictae sunt fidei, nec non ad Dei redactae sunt gloriam.* Augustinus in Ioannem. *Sive enim clarificatus, sive glorificatus dicatur, ex uno verbo Graeco utrumque translatum est. Doxa enim Graece dicitur, Latine gloria est. Quod ideo commemorandum putavi, ne hoc nostrae gloriae tribuamus, tamquam ex nobis ipsis habeamus: eius est enim haec gratia; et ideo in hoc non nostra, sed eius est gloria. A quo enim faciemus fructum nisi ab illo cuius misericordia praevenit nos? Unde subditur sicut dilexit me pater, et ego dilexi vos. Ecce unde sunt nobis opera bona; nam unde nobis essent, nisi quia fides per dilectionem operatur? Unde autem diligeremus, nisi prius diligeremur? Quod autem ait sicut dilexit me pater, et ego dilexi vos, non aequalitatem naturae ostendit nostrae et suae, sicut est patris et ipsius; sed gratiam, qua mediator est Dei et hominum, homo Christus Iesus. Mediator quippe monstratur, cum dicit pater dilexit me, et ego dilexi vos: nam pater utique diligit et nos, sed in ipso.* Chrysostomus. *Si igitur pater amat nos, confidite: si patris est gloria, fructificate. Deinde ut non pigros eos faciat, subdit manete in dilectione mea. Qualiter autem hoc erit, ostendit subdens si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea.* Augustinus. *Quis ambigat quod dilectio praecedat observantiam praeceptorum? Unde enim praecepta servet, non habet qui non diligit. Quod ergo hic ait, ostendit non unde dilectio generetur, sed unde monstretur; ut nemo se fallat dicendo quod eum diligat, si eius praecepta non servat. Quamvis quod dicit manete in dilectione mea, non apparet quam dixerit dilectionem: utrum qua eum diligimus, an qua ipse nos diligit; sed ex verbo superiori dignoscitur; dixerat quippe ego dilexi vos, et continuo subiecit manete in dilectione mea, illa utique qua dilexit eos. Quid est ergo manete in dilectione mea, nisi manete in gratia mea? Et quid est si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, nisi ex hoc scietis quod in dilectione mea, qua vos diligo, manetis, si mea praecepta servatis. Non ergo ut nos diligat, prius praecepta eius servamus; sed nisi nos diligat, praecepta eius servare non possumus. Haec est gratia quae humilibus patet, superbos latet. Sed quid illud est quod adiungit sicut et ego praecepta patris mei servavi et maneo in eius dilectione? Utique eam hic dilectionem patris intelligi voluit, qua eum diligit pater. Sed numquid et haec gratia intelligenda est qua pater diligit filium, sicut gratia est qua nos diligit filius; cum simus nos filii gratia, non natura, unigenitus autem natura, non gratia? An hoc etiam in ipso filio ad hominem referendum est? Ita sane: nam dicendo sicut dilexit me pater, et ego dilexi vos, gratiam mediatoris ostendit; mediator autem Dei et hominum, non inquantum Deus, sed inquantum homo, est Christus. Igitur hoc recte possumus dicere, quod cum ad naturam Dei non pertineat humana natura, ad personam tamen filii Dei per*

gratiam pertinet, qua nulla est maior, nulla prorsus aequalis. Neque enim illam susceptionem ulla hominis merita praecesserunt, sed ab illa susceptione merita eius cuncta coeperunt. Alcuinus. *Quae autem praecepta dixerit, exponit apostolus dicens: Christus factus est obediens patri usque ad mortem, mortem autem crucis.* Chrysostomus in Ioannem. *Deinde quia futura passio et tristia verba interruptura erant eorum laetitiam, subiungit haec locutus sum vobis, ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur; quasi dicat: et si incidat tristitia, hanc auferam, ut ad finem veniat gaudium.* Augustinus in Ioannem. *Quod est autem gaudium Christi in nobis, nisi quod dignatur gaudere de nobis? Et quod est gaudium nostrum, quod dicit implendum, nisi eius habere consortium? Gaudium autem iam ipse perfectum de nobis habebat, quando nos praesciendo et praedestinando gaudebat; sed illud gaudium in nobis non erat, quia nec nos, in quibus esse posset, eramus; coepit autem esse in nobis quando vocavit nos. Et hoc gaudium nostrum merito dicimus, quo nos beati futuri sumus; quod inchoatur in fide renascentium, implebitur in praemio resurgentium.*

Lectio 4

[86117] Catena in Io., cap. 15 l. 4 Theophylactus. *Quia praedixerat, quod si mandata mea custodieritis, tunc in me permanebitis; hic ostendit quae mandata observare oporteat, dicens hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem.* Gregorius in Evang. *Cum autem cuncta sacra eloquia dominicis sint plena praeceptis, quid est quod de dilectione quasi de speciali mandato hic dicit, nisi quia omne mandatum de sola dilectione est, et omnia praecepta unum sunt? Quia quidquid praecipitur, in sola caritate solidatur. Ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt, sic multae virtutes ex una caritate generantur; nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice caritatis.* Augustinus in Ioannem. *Ubi ergo caritas est, quid est quod possit deesse? Ubi autem non est, quid est quod possit prodesse? Discernitur autem ita dilectio ab ea qua se invicem diligunt homines sicut homines: unde adiunctum est sicut dilexi vos. Ut quid enim nos dilexit Christus, nisi ut possimus regnare cum Christo? Ad hoc ergo et nos invicem diligamus, ut dilectionem nostram discernamus a ceteris, qui non ad hoc se invicem diligunt ut Deus diligatur, quia nec vere diligunt. Qui autem se propter habendum Deum diligunt, ipsi se diligunt.* Gregorius. *Una autem et summa est probatio caritatis, si et ipse diligatur qui adversatur: nam et ipsa veritas et crucis patibulum sustinet, et tamen ipsis suis persecutoribus affectum dilectionis impendit, dicens: pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt. Cuius dilectionis summam exprimit cum subiungit maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Mori pro inimicis dominus venerat: et tamen positurum se animam pro amicis dicebat, ut nobis ostenderet quia, cum diligendo lucrum facere de inimicis possumus, etiam ipsi amici sunt qui persequuntur.* Augustinus in Ioannem. *Quia ergo superius dixerat: hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem sicut dilexi vos, fit ex hoc consequens quod idem Ioannes dicit, ut quemadmodum Christus pro nobis animam suam posuit, sic et nos debemus animas pro fratribus ponere. Hoc martyres ardenti*

dilectione fecerunt; ideo ad mensam Christi non sic eos commemoramus quemadmodum alios, ut etiam pro eis oremus; sed magis ut eorum vestigiis haereamus. Talia enim suis fratribus exhibuerunt qualia de domini mensa pariter acceperunt. Gregorius. *Qui vero tranquillitatis tempore non dat pro Deo tunicam suam, qualiter in persecutione daturus est animam suam? Virtus ergo caritatis ut invicta sit in perturbatione, nutriatur per misericordiam in tranquillitate.* Augustinus de Trin. *Ex una autem eademque caritate Deum proximumque diligimus; sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum. Cum ergo duo sint praecepta caritatis, in quibus tota lex pendet et prophetae, dilectio Dei et proximi; non immerito plerumque Scriptura pro utroque unum ponit: quia qui diligit Deum, consequens est ut faciat quae praecepit Deus; consequens ergo est ut proximum diligat, quia et hoc praecepit Deus; unde et hic sequitur vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis.* Gregorius Moralium. *Amicus quippe quasi animae custos dicitur: unde non immerito qui voluntatem Dei custodire in praeceptis illius dicitur, eius amicus vocatur.* Augustinus in Ioannem. *Magna dignatio. Cum servus bonus esse non possit, si praecepta domini sui non fecerit; hinc amicos suos voluit intelligi, unde boni servi possunt probari. Potest igitur esse et servus et amicus qui servus est bonus. Quomodo autem intellecturi sumus et servum et amicum esse servum bonum, declarat cum subdit iam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius. Itaque tunc servi non erimus quando boni servi fuerimus. Numquid servo bono et probato dominus eius non etiam sua secreta committit? Sed sicut sunt duo timores, sic sunt duae servitutes. Est timor quem perfecta caritas mittit foras, in quo etiam est servitus simul foras cum ipso timore mittenda; et est alius timor castus, permanens in saeculum saeculi. Ad primam ergo servitutem servos pertinentes intuebatur dominus dicens iam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius: non ille utique servus ad timorem pertinens castum, cui dicitur: euge, serve bone (...) intra in gaudium domini tui; sed ille servus pertinens ad timorem foras a caritate mittendum, de quo alibi dicitur: servus non manet in domo in aeternum: filius autem manet in aeternum. Quoniam itaque dedit nobis potestatem filios Dei fieri, ut miro modo servi, non servi esse possimus, hoc dominum facere scimus. Hoc servus ille nescit, qui nescit quid faciat dominus eius; et cum aliquid boni facit, sic extollitur quasi hoc ipse faciat, et non dominus eius; et in se, et non in domino gloriatur. Sequitur vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* Theophylactus. *Quasi dicat: servus non novit consilia sui domini; vos autem cum amicos reputem, secreta mea vobis communicavi.* Augustinus in Ioannem. *Quo autem pacto intellecturi sumus, omnia eum nota fecisse discipulis quaecumque audivit a patre, cum propterea multa non dicat eis quia scit eos modo portare non posse? Sed omnia se nota fecisse discipulis dicit, quae se novit nota esse facturum in illa plenitudine, de qua dicit apostolus: tunc cognoscam sicut et cognitus sum. Sicut enim mortalitatem carnis et salutem animarum futuram expectamus, ita omnium notitiam quaecumque unigenitus audivit a patre, futuram expectare debemus.* Gregorius in Evang. *Vel omnia quae audivit a patre, quae nota fieri voluit servis suis, sunt gaudia internae caritatis et festa supernae patriae, quae nostris quotidie mentibus per aspirationem sui amoris imprimit: dum enim audita superna caelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo nota eis fecerat, quia a terrenis desideriis immutati, amoris summi facibus ardebant.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel omnia dicit quaecumque eos audire oportebat. Per hoc* *autem quod dicit se audisse, ostendit quod nihil alienum loquitur, sed quae patris.* Gregorius. *Sed quisque ad hanc pervenit dignitatem ut amicus Dei vocetur, dona quae percipit super se, non suis meritis tribuat; unde subditur non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Augustinus in Ioannem. *Haec est ineffabilis gratia: quid enim eramus quando Christum nondum elegeramus, nisi iniqui et perditi? Neque enim credideramus in eum, ut eligeret nos: nam si credentes elegit, eligentes elegit. Hic certe vacat vana illorum ratio qui ideo nos dicunt electos ante mundi constitutionem, quia praescivit nos Deus futuros bonos, non seipsum nos facturum bonos: quoniam si propterea nos elegisset quia bonos futuros esse praescierat, simul etiam praescisset quod eum nos fuissemus prius electuri: non enim aliter possumus esse boni; nisi forte dicendus est bonus qui non elegit bonum. Quid ergo elegit in non bonis? Non est ut dicas: ideo electus sum quia iam credebam; si enim credebas in eum, iam elegeras eum. Nec est ut dicas: antequam crederem iam bona operabar, ideo electus sum. Quid enim est boni operis ante fidem? Quid ergo dicturi sumus, nisi quia mali eramus, et electi sumus ut boni per gratiam nos eligentis essemus?* Augustinus de Praedest. Sanct. *Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione in qua Deus sua futura facta praescivit; electi autem de mundo ea vocatione qua Deus id quod praedestinavit implevit: quos enim praedestinavit, hos et vocavit.* Augustinus in Ioannem. *Et videte quemadmodum non eligat bonos, sed quos elegit, faciat bonos; nam sequitur et posui vos ut eatis et fructum afferatis. Iste est fructus de quo iam dixerat: sine me nihil potestis facere. Ipse est via, in qua nos posuit, ut eamus.* Gregorius. *Posui ergo vos, scilicet ad gratiam plantavi, ut eatis volendo, quia velle iam mente ire est; et fructum afferatis operando. Qualem vero fructum afferre debeant significat cum addit et fructus vester maneat: omne enim quod secundum praesens saeculum laboramus, vix usque ad mortem sufficit: mors namque interveniens fructum nostri laboris abscindit. Quod vero pro aeterna vita agitur, etiam post mortem servatur; et tunc apparere incipit, cum laborum carnalium fructus coeperit non videri. Tales ergo fructus operemur qui maneant, qui, cum mors cuncta interimat, ipsi exordium a morte sumant.* Augustinus. *Dilectio ergo est fructus noster; quae nunc est in desiderio, nondum in saturitate. Et ipso desiderio quodcumque petierimus in nomine unigeniti filii, dat nobis pater; unde sequitur ut quodcumque petieritis patrem in nomine meo, det vobis. Hoc petimus in nomine salvatoris quod pertinet ad rationem salutis.*

Lectio 5

[86118] Catena in Io., cap. 15 l. 5 Augustinus in Ioannem. *Dixerat dominus: posui vos ut eatis et fructum afferatis: caritas autem fructus noster est: de hoc itaque fructu mandans nobis, dicit haec mando vobis ut diligatis invicem. Unde et apostolus: fructus, inquit, spiritus caritas, ac deinde cetera tamquam ex isto capite exorta et religata contexuit. Merito itaque sic dilectionem saepe commendat tamquam sola praecipienda sit, sine qua non possunt prodesse cetera bona, et quae non potest haberi sine ceteris bonis, quibus homo efficitur bonus.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter continua. Dixi quoniam animam meam pro vobis pono, et quia primum vos elegi. Haec autem*

omnia non exprobrans dixi, sed ad dilectionem vos inducens ut diligatis invicem. Deinde, quia persecutionem pati et a multis exprobrari difficile erat, ostendit consequenter quod non dolere, sed laetari oportet; unde sequitur si mundus vos odit, scitote quia me priorem vobis odio habuit; quasi dicat: scio hoc esse durum, sed propter me patiemini. Augustinus in Ioannem. *Cur enim se membra supra verticem extollunt? Recusas esse in corpore, si non vis mundi odium sustinere cum capite. Pro dilectione autem patienter debemus etiam mundi odium sustinere: necesse est enim ut nos oderit, quos cernit nolle quod diligit; unde sequitur si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret.* Chrysostomus. *Quia enim propter Christum pati nondum erat eis sufficiens mitigationis causa; illa causa dimissa, hanc adiecit, ostendens quod hoc est virtutis argumentum a mundo odio haberi; unde dolere oporteret si a mundo diligeremini: hoc enim esset malitiae vestrae ostensivum.* Augustinus. *Universae autem hoc dicit Ecclesiae, quam plurimum mundi nomine appellat, sicut est illud: Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi. Totus ergo mundus Ecclesia est, et totus mundus odit Ecclesiam. Mundus igitur odit mundum, inimicus reconciliatum, inquinatus mundatum. Quaeri ergo potest: si etiam mali faciunt persecutionem malis, sicut impii reges et iudices cum essent persecutores piorum, utique et homicidas et adulteros puniebant; quomodo intelligendum est quod dominus ait si de mundo essetis, mundus quod suum erat diligeret? Nisi quia mundus est in eis a quibus talia scelera puniuntur, et mundus est in eis a quibus diliguntur. Mundus ergo odit quod suum est ex ea parte hominum qua sceleratis nocet, et diligit quod suum est ex ea parte qua ipsis favet. Si etiam quaeratur quomodo se diligat mundus qui odit modum redemptionis; diligit utique falsa dilectione, non vera: quoniam quod ei nocet hoc diligit: odit naturam, diligit vitium: unde et nos prohibemur diligere in illo quod ipse diligit, et iubemur diligere quod ipse odit in seipso. Vitium quippe in illo diligere prohibemur, iubemurque naturam. Ut autem de hoc mundo damnato non essent, electi sunt inde non meritis suis, quorum nulla bona praecesserant opera; non natura, quae tota fuerat in ipsa radice vitiata, sed gratia; unde sequitur quia vero de mundo non estis, sed ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus.* Gregorius super Ezech. *Nam perversorum derogatio vitae nostrae approbatio est: quia iam ostenditur nos aliquid iustitiae habere, si illis displicere incipimus qui non placent Deo: nemo enim potest in una eademque re omnipotenti domino atque eius hostibus gratus existere: nam se Deo amicum denegat qui eius placet inimico; et inimicis veritatis adversabitur qui eidem veritati in mente subiugabitur.* Augustinus. *Exhortans autem dominus suos servos ad mundi odia perferenda patienter, nullum eis maius et melius quam de seipso proponit exemplum; unde sequitur mementote sermonis mei quem ego dixi vobis: non est servus maior domino suo. Si me persecuti sunt, et vos persequentur; si sermonem meum servaverunt, et vestrum servabunt.* Glossa. *Idem observaverunt ut calumniarentur, iuxta illud: observabit peccator iustum.* Theophylactus. *Vel aliter. Si dominum, inquit, persecuti sunt, vos etiam servos multo magis; si non persecuti fuissent, sed sermonem custodivissent, vestrum etiam custodirent.* Chrysostomus in Ioannem. *Quasi dicat: non vos turbari oportet, si communicabitis meis passionibus: quia vos non estis me potiores.* Augustinus. *Hic autem ubi dicitur non est servus maior domino, illum significat servum pertinentem ad timorem castum, qui permanet in saeculum saeculi.* Chrysostomus. *Deinde et aliam mitigationem ponit, quoniam et pater cum eis contumeliam patitur, cui iniuriantur; unde sequitur sed haec omnia facient vobis propter nomen* *meum.* Augustinus. *Quae omnia nisi quae dixit, quod odio habebunt, et persequentur, sermonemque contemnent? Quid est autem aliud dicere propter nomen meum, quam me in vobis odio habebunt, me in vobis persequentur, et sermonem vestrum, quia meus est, ideo non servabunt? Tanto igitur miseriores qui propter hoc nomen ista faciunt, quanto beatiores qui propter hoc nomen ista patiuntur. Faciunt autem et ista malis; sed utrique miseri, et qui faciunt, et qui patiuntur. Quomodo autem hoc erit verum haec omnia facient vobis propter nomen meum, cum illi non propter nomen Christi faciant, hoc est propter iustitiam, sed propter iniquitatem suam? Haec quaestio ita solvitur, si totum referatur ad iustos, tamquam dictum sit: haec patiemini ab eis propter nomen meum. Si autem propter nomen meum sic accipitur, idest quod in vobis oderunt, et propter iustitiam quam in vobis oderunt: similiter recte dici possunt et boni, cum persecutionem faciunt malis, et propter iustitiam facere, quam diligendo persequuntur malos; et propter iniquitatem, quam oderunt in ipsis malis. Quod autem addit quia nesciunt eum qui misit me, secundum eam scientiam dictum est qua dicitur: scire te, sensus est consummatus.*

Lectio 6

[86119] Catena in Io., cap. 15 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Ponit iterum dominus aliam discipulorum mitigationem, ostendens quoniam iniuste et in ipsum, et in discipulos talia operabuntur; unde dicitur si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent.* Augustinus in Ioannem. *Iudaeis locutus est Christus, non aliis gentibus. In eis ergo voluit intelligi mundum, qui odit Christum et discipulos eius; immo vero non eos solos, sed nos quoque ad eundem mundum pertinere monstravit. Numquid ergo sine peccato erant Iudaei, quibus Christus locutus est, antequam Christus in carne venisset? Sed magnum quoddam peccatum, non omne peccatum sub generali nomine vult intelligi: hoc est enim peccatum quo tenentur cuncta peccata, quod unusquisque si non habeat, dimittuntur ei cuncta peccata; hoc autem est, quia non crediderunt in Christum, qui propterea venit ut credatur in eum. Hoc ergo peccatum, si non venisset, non utique haberent: adventus enim eius quantum credentibus salutaris, tantum non credentibus exitialis factus est. Sequitur nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Si autem hi ad quos non venit Christus, nec locutus est eis, excusationem non habent de peccato suo; cur hic dictum est, propterea istos non habere, quia venit et locutus est eis? Si autem habent, utrum ad hoc habent ut a poenis alienentur, aut ut mitius puniantur? Ad haec inquisita respondeo, eos habere excusationem, non de omni peccato suo, sed de hoc peccato suo, quo in Christum non crediderunt. Sed non in eo sunt numero illi ad quos per discipulos venit: non sunt enim in poena leviori ponendi qui omnino legem Christi accipere noluerunt, et eam, quantum ad ipsos attinet, omnino nullam esse voluerunt. Hanc etiam excusationem possunt habere qui priusquam Evangelium Christi audirent, vitae huius fine praeventi sunt; sed non ideo possunt effugere damnationem. Quicumque enim homines, nisi in eo salvatore salventur qui venit quaerere quod perierat, ad perditionem sine dubio pertinebunt. Quamvis dici possit, alios leviores, alios graviores poenas passuros. Ille enim perire Deo dicitur, qui ab illa beat-*

itudine quam dat sanctis suis, per supplicium separatur. Tanta est autem diversitas suppliciorum, quanta est diversitas peccatorum: quae quomodo se habeat, altius iudicat sapientia divina, quam coniectura scrutatur aut effatur humana. Chrysostomus. *Quia vero hinc inde causabantur, quoniam propter patrem eum persequebantur, destruens eorum excusationem, dicit qui me odit, et patrem meum odit.* Alcuinus. *Sicut enim qui diligit filium, diligit et patrem, quia una est dilectio patris et filii, sicut una natura; ita et qui odit filium, odit patrem.* Augustinus in Ioannem. *Sed cum superius dixerit: nesciunt eum qui me misit, quomodo possunt odisse quem nesciunt? Si enim Deum, non quod est ipse, sed nescio quid aliud eum suspicantur aut credunt, non utique ipsum oderunt. Et de hominibus quidem fieri potest ut eos saepe quos numquam vidimus oderimus vel diligamus, fama de aliquo sermocinante vel bene vel male. Sed quomodo de quo natura nobis intimatur, dicendus est ignotus? Non enim eius facie corporali nobis intimatur; sed tunc nobis ad cognitionem patet quando eius mores et vita non latent: alioquin nec seipsum nosse quisquam potest, qui videre faciem suam non potest. Sed plerumque in eis nostra credulitas fallitur: quia nonnunquam et historia, et multo magis fama mentitur. Pertinet autem ad nos ut, quia non possumus hominum indagare conscientiam, de ipsis rebus habeamus veram certamque sententiam. Quando ergo non erratur in rebus, ut recta sit improbatio vitiorum, virtutumque approbatio; si erratur in hominibus, venialis est humana tentatio. Proinde, sicut fieri potest ut homo bonus hominem bonum oderit, nesciens, non ipsum, sed quod putat esse ipsum; vel potius diligat nesciens, cum bonum diligit, quod est ille; ita fieri potest ut homo iniustus hominem oderit iustum; et tamen dum eum credit iniustum, diligat non ipsum, sed quod putat esse ipsum; quemadmodum autem homines, sic et Deum. Deinde, si interrogarentur Iudaei utrum diligerent Deum, se diligere responderent, non ex animo mentientes, sed errando potius opinantes: quomodo enim diligerent patrem veritatis qui habent odio veritatem? Nolunt enim sua facta damnari; et hoc habet veritas. Tantum igitur oderunt veritatem quantum oderunt suas poenas, quas talibus irrogat. Nesciunt autem illam esse veritatem, quae tales quales ipsi sunt damnat; ac per hoc quia veritatem, qua iudicante damnantur, de patre Deo natam nesciunt, etiam ipsum et nesciunt et oderunt.* Chrysostomus. *Sic igitur non habent, inquit, excusationem, per hoc quod eam quae a sermonibus doctrinam tribuebam, sed et eam quae ab operibus adieci, secundum Moysi legem, qui ab eo qui hoc facit, persuaderi universos iussit; cum ad pietatem ducat, et miracula tribuat. Unde subdit si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Augustinus in Ioannem. *Hoc scilicet peccatum quo in eum loquentem et operantem non crediderunt. Sed quid est quod addidit quae nemo alius fecit? Nulla quippe in operibus Christi videntur esse maiora quam suscitatio mortuorum, quod scimus etiam antiquos fecisse prophetas. Fecit tamen aliqua Christus quae nemo alius fecit. Sed respondetur nobis, et alios fecisse quae nec ipse nec alius fecit. Sed quod tam multa vitia et malas valetudines vexationesque mortalium tanta potestate sanaret, nullus omnino legitur antiquorum. Ut enim taceatur quod iubendo, sicut occurrebant, salvos singulos fecit: Marcus dicit quod quocumque introibat in vicos vel in villas aut in civitates, in plateis ponebant infirmos, et deprecabantur, ut vel fimbriam vestimenti eius tangerent; et quotquot tangebant eum, salvi fiebant. Haec nemo alius fecit in eis. Sic enim intelligendum est quod ait in eis, non inter eos vel coram eis, sed prorsus in eis: quia sanavit eos. Nemo tamen alius fecit quicumque talia opera in eis fecit: quoniam quisquis alius homo aliquid eorum fecit, ipso* *faciente facit; haec autem ipse non illis facientibus fecit. Sed haec etsi pater aut spiritus sanctus fecit, nemo alius fecit, quia totius Trinitatis una substantia est. His ergo beneficiis amorem, non odium retribuere debuerunt; et hoc eis exprobrans, adiungit dicens nunc autem viderunt et oderunt me et patrem meum.* Chrysostomus. *Hoc autem dicit, ne discipuli dicant: cur igitur intra tot nos induxisti mala? Nonne praelia et odium praevidisti? Sed et prophetiam inducit, cum subdit sed ut adimpleatur sermo qui in lege eorum scriptus est: quia odio habuerunt me gratis.* Augustinus de Trin. *Legis nomine aliquando simul omnia veteris testamenti sanctarum Scripturarum significantur eloquia: et ita dominus hic dicit in lege eorum scriptus est, cum legatur in Psalmis.* Augustinus in Ioannem. *Eorum autem legem dicit, non ab ipsis inventam, sed ipsis datam. Gratis odit qui nullum ex odio commodum quaerit, vel incommodum fugit: sic oderunt Deum impii, sic diligunt iusti, ut alia praeter illum bona non expectent: quoniam ipse erit in omnibus omnia.* Gregorius Moralium. *Aliud est autem bona non facere, aliud bonorum odisse doctorem: sicut aliud est ex praecipitatione, aliud ex deliberatione peccare. Ex infirmitate enim plerumque solet accidere amare bonum, sed implere non posse. Ex studio autem peccare, est bonum nec facere nec amare. Sicut ergo nonnumquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare, ita nequius est odisse iustitiam quam non fecisse. Sunt ergo nonnulli in Ecclesia, qui non solum bona non faciunt, sed etiam persequuntur; et quae ipsi facere negligunt, etiam in aliis detestantur. Horum peccatum non ex infirmitate aut ignorantia, sed ex solo studio perpetratur.*

Lectio 7

[86120] Catena in Io., cap. 15 l. 7 Chrysostomus in Ioannem. *Possent discipuli domino dicere: si verba a te audierunt quae nullus dixit; si opera viderunt quae nullus alius fecit, et tamen non profuerunt; si oderunt et patrem tuum et te cum eo, cuius gratia nos mittis, qualiter digni fide erimus? Ne igitur haec cogitantes turbentur, consolationem inducit, dicens cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a patre, spiritum veritatis, qui a patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.* Augustinus in Ioannem. *Tamquam diceret: odio me habuerunt et occiderunt videntes: sed tale de me testimonium Paraclitus perhibebit, ut eos faciat in me credere non videntes: et quia ille perhibebit, et vos perhibebitis; unde sequitur et vos testimonium perhibebitis. Ille cordibus vestris inspirando, vos vocibus vestris sonando; unde poteritis praedicare quod nostis quia ab initio mecum estis: quod modo non facitis, quia illius spiritus plenitudo nondum adest vobis. Dabit enim vobis fiduciam testimonium perhibendi caritas Dei diffusa in cordibus vestris per spiritum sanctum qui dabitur vobis. Ille quippe testimonium perhibens, et testes fortissimos faciens, abstulit amicis Christi timorem, et inimicorum odium convertit in amorem.* Didymus de spiritu sancto. *Spiritum autem sanctum venientem consolatorem dicit, ab operatione ei nomen imponens: quia non solum eos quos se dignos esse reperit, ab omni perturbatione reddit alienos, verum incredibile quoddam gaudium eis tribuit: sempiterna quippe laetitia in eorum corde versatur quorum spiritus sanctus habitator est. Iste spiritus consolator a filio mittitur, non secundum Angelorum aut prophetarum aut apostolorum*

ministerium, sed ut mitti decet a sapientia et virtute spiritum Dei indivisam habentem cum eadem sapientia et virtute naturam. Etenim filius missus a patre non separatur atque disiungitur ab eo, manens in illo, et habens illum in semetipso. Qui spiritus sanctus supradicto modo missus a filio, de patre egreditur, non aliunde ad alia transmigrans. Quomodo enim pater non consistit in loco, cum ultra omnem corporum sit naturam; ita et spiritus veritatis nequaquam locorum fine clauditur, cum sit incorporalis, et excedens universam creaturarum essentiam. Chrysostomus. *Propterea vero non spiritum sanctum, sed spiritum veritatis eum vocavit, ut ostendat quod erit fide dignus. Dicit autem quod a patre procedit, quia omnia certissime novit, quemadmodum ipse ait de seipso: quoniam novi unde venio et quo vado.* Didymus. *Sed cum posset dicere: a Deo, sive: omnipotente, potente, nihil horum tetigit; sed ait a patre, non quod pater a Deo omnipotente sit alius; sed secundum proprietatem patris intellectum parientis, egredi ab eo dicitur spiritus veritatis. Mittente autem filio spiritum veritatis, simul mittit et pater, cum eadem voluntate patris et filii, spiritus veniat.* Theophylactus. *Et alias quidem patrem dicit mittere spiritum; nunc autem cum se missurum dixit, aequipollentiam denotat. Ne autem censeretur reniti contra patrem, velut ab alia potestate transmittens spiritum, addidit a patre; quasi acceptante patre, et pariter destinante. Cum autem audis quod procedit, ne intelligas processum missionem esse illatam extrinsecus, qua mittuntur administratorii spiritus; sed quoddam differens, et exceptae actionis proprium processum appellat uni principali spiritui attributum: originalis enim consistentia spiritus est processus. Non ergo procedere pro mittere sumendum est, sed ex patre naturalem essentiam obtinere.* Augustinus in Ioannem. *Hic aliquis forsitan quaerit utrum et a filio procedat spiritus sanctus: filius enim solius patris est filius, et pater solius filii est pater: spiritus autem sanctus non est unius eorum spiritus, sed amborum, quandoquidem dicit ipse Christus: spiritus patris vestri qui loquitur in vobis; et dicit apostolus: misit Deus spiritum filii sui in corda vestra. Nec ob aliud aestimo ipsum proprie vocari spiritum, cum etiam si de singulis interrogemur, non possimus nisi et patrem et filium spiritum dicere. Quod ergo communiter vocantur et singuli, hoc proprie vocari oportuit eum qui non est unus eorum, sed in quo communitas apparet eorum amborum. Cur ergo non credamus quod etiam de filio procedat spiritus sanctus, cum filii quoque ipse sit spiritus? Si enim ab eo non procederet, non post resurrectionem discipulis suis insufflasset, dicens: accipite spiritum sanctum. De hac quoque virtute credendus est dicere Evangelista: virtus de illo exibat, et sanabat omnes. Si ergo et de patre et de filio procedat spiritus sanctus, cur filius dixit de patre procedit, nisi quemadmodum solet ad eum referre et quod ipsius est de quo ipse est? Unde illud est quod ait: mea doctrina non est mea, sed eius qui me misit. Si igitur haec intelligatur eius doctrina, quam tamen dixit non suam, sed patris: quanto magis intelligendus est et de ipso procedere spiritus sanctus, ubi sic ait de patre procedit, ut non diceret: de me non procedit. A quo autem habet filius ut sit Deus, ab illo habet utique ut procedat ab eo spiritus sanctus. Hinc utcumque et illud intelligitur, cur non dicatur natus esse, sed potius procedere spiritus sanctus: quoniam si et ipse filius diceretur, amborum utique filius diceretur, quod absurdissimum est: filius quippe nullus est duorum, nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum patrem et Deum filium tale aliquid suspicemur, quia nec filius hominum simul ex patre et ex matre procedit; sed cum in matrem procedit ex patre, non tunc procedit et ex matre. Spiritus autem sanctus non de patre procedit in filium et de filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul* *de utroque procedit. Neque enim possumus dicere quod non sit vita spiritus sanctus, cum vita pater, vita sit filius; ac per hoc sicut pater, cum habeat vitam in semetipso, dedit et filio vitam habere in semetipso, sic ei dedit vitam procedere de illo, sicut procedit et de seipso.*

Caput 16

Lectio 1

[86121] Catena in Io., cap. 16 l. 1 Augustinus in Ioannem. *Merito promisso spiritu sancto, quo in eis operante fierent testes eius, subiunxit haec locutus sum vobis, ut non scandalizemini. Cum enim caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis, fit pax multa diligentibus legem Dei ut non sit illis scandalum. Deinde quae passuri essent exprimens, ait absque synagogis facient vos.* Chrysostomus in Ioannem. *Iam enim composuerant, ut si quis confessus fuerit Christum, extra synagogam fieret.* Augustinus. *Quid autem mali erat apostolis expelli de Iudaicis synagogis, quasi non fuerint inde exituri, etiam si eos nullus expelleret? Sed voluit denuntiare, quia Iudaei Christum non fuerant recepturi, a quo isti non fuerant recessuri. Nam quia non erat ullus alius populus Dei quam illud semen Abrahae; si cognoscerent Christum, non aliae fierent Ecclesiae Christi, aliae synagogae Iudaeorum. Quod quia noluerunt, quid restabat nisi ut remanentes extra Christum, extra synagogam facerent eos qui non reliquerunt Christum? Deinde cum hoc eis dixisset, adiecit sed venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo. Quae verba ita subiecit tamquam ex hoc consolaretur eos qui de synagogis Iudaicis pellerentur. An forte de synagogis illa separatio sic eos fuerat turbatura ut mori vellent potius quam in hac vita sine Iudaeorum congregationibus morari? Absit ut sic turbarentur qui Dei, non hominum, gloriam requirebant. Iste itaque sensus est in his verbis. Extra synagogam facient vos; sed nolite solitudinem formidare. Separati quippe a congregationibus eorum, tam multos in nomine meo congregabitis, ut illi metuentes ne templum quod erat apud eos, et omnia legis veteris sacramenta deserantur, sic interficient vos ut Deo arbitrentur se praestare obsequium, zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam. Hoc enim de Iudaeis dictum debemus accipere, de quibus dixerat: extra synagogam facient vos. Nam testes, idest martyres Christi, etiam si occisi sunt a gentilibus, non tamen illi arbitrati sunt Deo, sed diis suis falsis obsequium se praestare; Iudaeorum autem omnis qui occidit praedicatores Christi, Deo se putavit praestare obsequium, credens quod desererent Deum Israel quicumque converterentur ad Christum. Hinc ergo accensi et zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam, obsequium se Deo praestare credentes, occidebant eos.* Chrysostomus. *Deinde consolationem inducit, dicens et haec omnia facient vobis, quia non noverunt patrem neque me; quasi dicat: sufficit vobis in consolationem, propter me et patrem haec pati.* Augustinus. *Ne autem ignaros atque imparatos animos mala improvisa, quamvis cito transitura, turbarent, hanc fuisse causam ut haec eis praenuntiaret, ostendit subdens haec locutus sum vobis, ut cum venerit hora eorum, reminiscamini quia dixi vobis. Hora eorum, hora tenebrosa, hora nocturna; sed nox Iudaeorum separatum a se diem Christianorum nulla confusione fuscavit.* Chrysostomus in Ioannem.

Sed et propter aliam causam hoc praedixit, ut non dicerent, quoniam non praevidit futura; et hoc significat cum dicit reminiscamini quia ego dixi vobis. Et ut non possent dicere, quoniam blandiens nobis, ea quae ad gratiam dicebat solum. Cuius autem gratia hoc a principio non dixit, ostendit dicens haec autem ab initio vobis non dixi, quia vobiscum eram: quia scilicet in custodia mea eratis, et licitum erat interrogare quando volebatis, et super me totum praelium vertebatur: unde superfluum erat hoc a principio vobis dicere; non quia haec tunc non noveram, propterea non dixi. Augustinus in Ioannem. *Sed alii tres Evangelistae eum praedixisse ista demonstrant, antequam ventum esset ad coenam, qua peracta, secundum Ioannem, ista locutus est. An forte hinc ista solvitur quaestio, quia et illi eum narrant proximum fuisse passioni cum hoc diceret? Non ergo ab initio quando cum illis erat. Sed Matthaeus non solum imminente passione, verum etiam ab initio haec denuntiata esse commemorat. Quid sibi ergo vult quod hic dicit haec autem ab initio non dixi, nisi quia ea quae hic dicit de spiritu sancto, quod sit venturus ad eos, et testimonium perhibiturus quando mala passuri sunt, haec eis ab initio non dixit, quoniam cum ipsis erat et eius praesentia consolabantur? Abscessurus autem, oportebat ut diceret illum esse venturum, per quem caritate diffusa in cordibus suis verbum Dei cum fiducia praedicarent.* Chrysostomus. *Vel praedixit quidem quoniam flagella patientur; non autem quod mors eorum reputaretur ut Dei cultura: quod maxime poterat eos attonitos facere. Vel quia illic ea quae a gentibus debebant pati dixit; hic autem et quae a Iudaeis dicit.*

Lectio 2

[86122] Catena in Io., cap. 16 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Quia discipulos nondum perfectos tristitia impugnabat, eos dominus increpando dirigit, dicens et nunc vado ad eum qui me misit; et nemo ex vobis interrogat me: quo vadis? Audientes enim quoniam qui interficiet vos, opinabitur se obsequium praestare Deo, ita ceciderunt ut nihil ei loquerentur; et ideo subditur sed quia haec locutus sum vobis, tristitia implevit cor vestrum. Non parva autem est haec mitigatio, scire eos quoniam sciverat dominus tristitiae eorum superabundantiam, et propter desertionem eius, et propter mala quae didicerant se passuros, et nesciebant si possent viriliter ferre.* Augustinus in Ioannem. *Vel quia superius interrogaverant eum quo esset iturus; et responderat se iturum quo ipsi tunc venire non possent: nunc ita se promittit iturum ut nullus eorum quo vadat interroget; et hoc est quod dicit et nemo ex vobis interrogat me: quo vadis? Euntem enim in caelum non verbis quaesierunt, sed oculis deduxerunt. Videbat autem dominus quid sua verba in eorum cordibus agerent: spiritualem quippe nondum interius habentes consolationem quam per spiritum sanctum fuerant habituri, id quod exterius in Christo videbant, amittere metuebant; et quia se amissuros esse, illo vera denuntiante, dubitare non poterant, contristabatur humanus affectus, quia carnalis desolabatur aspectus; unde sequitur sed quia haec locutus sum vobis, tristitia implevit cor vestrum. Noverat autem ille quid eis potius expediret: quia visus interior ipse est melior, quo eos consolaturus erat spiritus sanctus; unde subdit sed ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam.* Chrysostomus. *Quasi dicat:*

et si millies contristemini, oportet vos audire, quia me recedere vobis confert. Quid autem conferat, ostendit subdens si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos. Augustinus de Trin. *Haec autem dixit non propter inaequalitatem verbi Dei et spiritus sancti; sed tamquam impedimento esset praesentia filii hominis apud eos quominus veniret ille qui minor non esset: quia non semetipsum exinanivit sicut filius formam servi accipiens. Oportebat ergo ut auferretur ab eorum oculis forma servi, quam intuentes hoc solum Christum esse putabant quod videbant; unde sequitur si autem abiero, mittam eum ad vos.* Augustinus in Ioannem. *Numquid autem hic positus, eum non poterat mittere quem scimus super eum baptizatum venisse atque mansisse; immo vero a quo scimus eum nunquam separabilem fuisse? Quid est ergo si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos, nisi: non potestis capere spiritum quamdiu secundum carnem nosse persistitis Christum? Christo autem discedente corporaliter, non solum spiritus sanctus, sed et pater et filius illis affuit spiritualiter.* Gregorius Moralium. *Ac si aperte diceret: si ab intentionis vestrae oculis corpus non subtraho, ad intellectum vos invisibilem per consolatorium spiritum non perduco.* Augustinus de Verb. Dom. *Hanc autem habitudinem spiritus sanctus Paraclitus attulit, ut, ab oculis carnis forma servi remota, quam de virginis utero accepit, in ipsa Dei forma, in qua patri aequalis, etiam cum in carne dignatus est apparere, permansit, purgata mentis acie ostenderetur.* Chrysostomus. *Quid autem hic dicunt qui non convenientem de spiritu sancto habent opinionem? Numquid expedit dominatorem abire, et servum accedere? Quae autem sit utilitas advenientis spiritus, ostendit cum subditur et cum venerit ille, arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio.* Augustinus in Ioannem. *Numquid autem Christus non arguit mundum? An forte quia Christus in Iudaeorum tantum gente locutus est, mundum non videtur arguisse? Spiritus autem sanctus in discipulis eius toto orbe diffusis, non unam gentem intelligitur arguisse, sed mundum. Sed quis audeat dicere quod per discipulos Christi arguat mundum spiritus sanctus, et non arguat Christus, cum clamet apostolus: an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus? Quos itaque arguit spiritus sanctus, utique et Christus. Sed dixit ille arguet mundum, quasi dicat: ille diffundet in cordibus vestris caritatem; sic enim timore depulso, arguendi habebitis libertatem. Exponit deinde quid dixerit, dicens de peccato quidem, quia non crediderunt in me; hoc enim peccatum solum prae ceteris posuit, quia hoc manente, cetera detinentur, et hoc discedente, cetera dimittuntur.* Augustinus de Verb. Dom. *Sed multum interest utrum quisque credat ipsum esse Christum et utrum credat in Christum; nam ipsum esse Christum, et Daemones crediderunt: ille vero credit in Christum qui et sperat in Christum et diligit Christum.* Augustinus in Ioannem. *Arguitur ergo mundus de peccato, quia in Christum non credit; et arguitur de iustitia eorum qui credunt. Ipsa quippe fidelium comparatio, infidelium est vituperatio. De iustitia vero, quia ad patrem vado. Et quoniam ista vox infidelium esse consuevit: quomodo credimus quod non videmus? Ideo credentium iustitiam sic oportuit definiri: quia ad patrem vado, et iam non videbitis me. Beati enim qui non vident et credunt. Nam et qui viderunt Christum, non in eo laudata est fides eorum quia credebant quod videbant, idest filium hominis; sed quia credebant quod non videbant, idest filium Dei. Cum vero et ipsa forma servi subtracta eorum esset aspectibus, tunc ex omni parte impletum est: iustus ex fide vivit. Erit itaque vestra iustitia, de qua mundus arguetur, quoniam in me, quem non videbitis, credetis; et quandoque me videbitis: quoniam tunc sicut ero videbitis me, non quod sum vobiscum modo; idest, non* *videbitis mortalem, sed sempiternum; dicendo enim iam non videbitis me, velut nunquam eos de cetero visuros Christum praenuntiavit.* Augustinus de Verb. Dom. *Vel aliter. Illi non crediderunt: ipse ad patrem vadit. Illorum ergo peccatum, ipsius autem iustitia. Quod enim a patre ad nos venit, misericordia est; iustitia vero quod ad patrem vadit; secundum illud apostoli: propter quod et Deus exaltavit illum. Sed si solus vadit ad patrem, quid nobis prodest? An ideo solus, quia Christus unus est cum omnibus membris suis, tamquam caput cum corpore suo? Arguitur ergo mundus de peccato in eis qui non credunt in Christum, et de iustitia in eis qui resurgunt in membris Christi. Sequitur de iudicio autem, quia princeps mundi huius iam iudicatus est, idest Diabolus princeps iniquorum, qui corde non habitant nisi in hoc mundo quem diligunt. Hoc autem ipso quo foris missus est, iudicatus est; et de hoc iudicio mundus arguitur: quia frustra de Diabolo queritur qui non vult credere in Christum, quem iudicatum, idest foras missum, et propter nostram exercitationem forinsecus expugnare permissum, non solum viri, sed etiam mulieres et pueri et puellae martyres vicerunt.* Augustinus in Ioannem. *Vel iudicatus est, quoniam iudicio ignis aeterni irrevocabiliter destinatus est; et de hoc iudicio mundus arguitur, quoniam cum suo principe iudicatur, quem superbum atque impium imitatur. Credant itaque homines in Christum, ne arguantur de peccato infidelitatis suae, quo peccata omnia detinentur; transeant in numerum fidelium, ne arguantur de iustitia eorum quos iustificatos non imitantur; caveant futurum iudicium, ne cum mundi principe iudicentur, quem iudicatum imitantur.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel aliter. Arguet mundum de peccato: idest, omnem eorum excusationem abscindet, et ostendet eos sine venia peccasse, non credentes in me, dum videbunt spiritus sancti donationem ineffabilem invocato me fieri.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Hoc etiam modo spiritus sanctus de peccato arguit mundum, quia in nomine salvatoris, qui reprobatus est a mundo, virtutes operatus est. Salvator autem, servata iustitia, non trepidavit reverti ad eum qui se miserat, et per id quod regressus est probavit se inde venisse; unde sequitur et de iustitia, quia ad patrem vado.* Chrysostomus. *Idest, ire ad patrem erit argumentum quod irreprehensibilem agebam vitam, ut non possint adhuc dicere, quoniam hic homo peccator est, et non est ex Deo. Rursus quoniam expugnavi adversarium (nequaquam autem peccator existens expugnasset), non possunt dicere quod Daemonium habeo, et quod seductor sum. Quoniam autem condemnatus est propter me, scient quod conculcabunt eum postea; et resurrectionem meam manifeste scient: non enim me valuit detinere.* Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. *Videntes Daemones animas de Inferis ire ad caelos, cognoverunt iudicatum esse principem huius mundi, ut reus factus in causa salvatoris, quae tenebat iure amitteret. Haec quidem ascendente salvatore visa sunt; sed superveniente in discipulis spiritu sancto, palam aperteque manifestata sunt.*

Lectio 3

[86123] Catena in Io., cap. 16 l. 3 Theophylactus. *Quia supra dixerat dominus: expedit vobis ut ego vadam, iam hoc amplificat dicens adhuc multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare*

modo. Augustinus in Ioannem. *Omnes haeretici audacias figmentorum suorum, quas maxime exhorret sensus humanus, hac occasione evangelicae sententiae colorare conantur; quasi haec ipsa sint quae tunc discipuli portare non poterant, et ea docuerit spiritus sanctus, quae palam docere atque praedicare spiritus erubescit immundus. Sed alia sunt mala quae portare non potest qualiscumque pudor humanus, et alia sunt bona quae portare non potest parvus sensus humanus. Ista sunt in corporibus impudicis, illa remota sunt a corporibus universis. Quis autem nostrum audeat eorum se dicere iam capacem quae illi capere non valebant? Ac per hoc nec a me expetenda sunt ut dicantur. Sed dicet aliquis: sic multi possunt quod tunc non poterat Petrus, sicut multi possunt martyrio coronari, quod tunc non poterat Petrus, praesertim iam misso spiritu sancto, qui tunc nondum erat missus. Sed numquid ideo scimus quae sunt quae dicere voluit? Absurdissime enim mihi videtur dici, tunc non potuisse portare discipulos quae de altissimis rebus invenimus in apostolicis litteris quae postmodum scriptae sunt, nec ea dominum dixisse narratur. Perversarum quidem sectarum homines ferre non possunt quod in Scripturis sanctis de fide Catholica reperitur, sicut nos ferre non possumus sacrilegas eorum vanitates: quid enim est ferre non posse, nisi aequo animo non habere? Quis autem fidelis, vel etiam catechumenus, antequam spiritum sanctum baptizatus accipiat, non aequo animo legit atque audit, etiam si non intelligit ea quae post ascensionem domini scripta sunt? Dicet autem aliquis: nihil ne spirituales viri habent in doctrina quod carnalibus taceant, et spiritualibus eloquantur? Nulla quidem necessitas est ut aliqua secreta doctrinae taceantur fidelibus parvulis, seorsum dicenda maioribus; sed spirituales spiritualia carnalibus non omnino taceant propter Catholicam fidem, quae omnibus praedicanda est: nec tamen sic edisserant ut volentes ea perducere ad intelligentiam non capacium, facilius fastidire faciant in veritate sermonem, quam in sermone percipi veritatem. Non ergo in his domini verbis nescio quae secreta suscipimus quae cum dici a docente possint, portari a discente non possint. Sed ea ipsa quae in doctrina religionis in quorumlibet hominum notitia dicimus, si vellet nobis Christus dicere, sicut ea dicit Angelis suis; quinam homines portare possent, etiam si essent spiritales, quales adhuc apostoli non erant? Nam utique quidquid de creatura sciri potest, minus est ipso creatore: et quis eum tacet? Quis autem vivens in hoc corpore posset omnem cognoscere veritatem, cum dicat apostolus: ex parte scimus? Sed quia per spiritum sanctum fit ut ad ipsam quoque plenitudinem veniamus, de qua idem dicit apostolus: tunc autem facie ad faciem; non quod est in hac tantum vita dominus nobis promisit dicens cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem; vel deducet vos in omnem veritatem: quo verbo intelligimus eius nobis plenitudinem in vita alia reservari. Ipse autem spiritus sanctus et nunc docet fideles, quanta quisque potest capere spiritalia, et in eorum cordibus desiderium maius accendit.* Didymus. *Vel hoc dicit, quod auditores verborum eius nondum fuerant omnia consecuti quae postea pro nomine eius sufferre poterant: sed aliqua tradens eis, illa quae maiora erant, in posterum distulit; quae tunc non poterant, nisi primitus in capite nostro magisterium et forma crucis praeiret. Adhuc etiam typo legis, et umbrae et imaginibus servientes non poterant veritatem, cuius umbram lex portabat, inspicere. Cum autem venerit spiritus veritatis, diriget vos in omnem veritatem sua doctrina et institutione, vos transferens a morte litterae ad spiritum vivificantem, in quo solo omnis Scripturae veritas posita est.* Chrysostomus. *Quia ergo dixerat nunc non potestis portare, tunc autem poteritis; et quoniam spiritus sanctus ducet vos in* *omnem veritatem, ne hoc audientes, maiorem spiritum sanctum existiment, subiungit non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur.* Augustinus in Ioannem. *Simile est hoc ei quod de seipso dixit: non possum a me ipso facere quidquam, sed sicut audio iudico; sed illud secundum hominem posse accipi dicimus. Cum igitur spiritus sanctus nulla susceptione cuiusquam creaturae creatura sit factus, quomodo de illo hoc intelligendum est? Sic itaque debemus accipere, ut intelligamus non eum esse a se ipso: nam filius de patre natus est, et spiritus sanctus de patre procedit. Quid autem illic intersit inter procedere et nasci, et longum est disserere, et temerarium definire. Audire autem illi scire est, scire vero esse. Quia ergo non est a semetipso, sed ab illo a quo procedit; a quo illi est essentia, ab illo scientia: ab illo igitur audientia. Semper itaque audit spiritus sanctus, quia semper scit: ab illo ergo audivit, audit et audiet a quo est.* Didymus. *Ait ergo non loquetur a semetipso; hoc est, non sine me et sine meo et patris arbitrio: quia non ex se est, sed ex patre et me est. Hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, a patre et a me illi est. Ego veritatem loquor; idest, inspiro quae loquor, siquidem spiritus veritatis est. Dicere autem et loqui in Trinitate, non secundum consuetudinem nostram accipiendum est, sed iuxta formam incorporalium naturarum, et maxime Trinitatis, quae voluntatem suam inserit cordibus credentium, et eorum qui audire eum sunt digni. Loqui ergo patrem et audire filium, eiusdem naturae in patre et filio consensusque significatio est. Spiritus vero sanctus, qui est spiritus veritatis spiritusque sapientiae, non potest filio loquente audire quae nescit, cum hoc ipsum sit quod profertur a filio, idest procedens veritas a veritate, consolator manans a consolatore, Deus de Deo spiritus veritatis procedens. Denique ne quis illum a patris et filii voluntate et societate discerneret, scriptum est sed quae audiet loquetur.* Augustinus de Trin. *Non autem hinc efficitur ut minor sit spiritus sanctus; secundum hoc enim dictum est quod de patre procedit.* Augustinus in Ioannem. *Nec moveat quod verbum futuri temporis positum est: illa quippe audientia sempiterna est, quia est sempiterna scientia. In eo autem quod sempiternum est, sine initio et sine fine, cuiuslibet temporis verbum ponatur: quamvis enim natura illa immutabilis non recipiat fuit et erit, sed tantum est; non tamen mendaciter dicimus: fuit et est et erit; fuit, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit; est, quia semper est.* Didymus. *Per spiritum etiam veritatis futurorum sanctis viris scientia certa conceditur: unde et prophetae hoc eodem repleti spiritu praenuntiabant, et quasi praesentia intuebantur quae erant deinceps secutura; unde sequitur et quae ventura sunt annuntiabit vobis.* Beda. *Constat quia multi spiritus sancti gratia repleti, quae ventura erant agnoverunt; sed quia multi variis coruscant virtutibus, nec tamen quae ventura sunt agnoscunt, potest hic sermo sic accipi: quae ventura sunt, vobis annuntiabit, idest, gaudia vobis caelestis patriae ad memoriam reducet. Ventura vero apostolis nuntiavit, mala scilicet quae pro confessione Christi erant passuri, et bona quae pro eisdem malis erant percepturi.* Chrysostomus in Ioannem. *Elevavit igitur per hoc eorum mentem, cum ad nihil ita avidum sit humanum genus ut ad sciendum futura. Ab hac igitur eos eruit sollicitudine, ostendens, quoniam futura eis pericula praedicat ut non incidant non observantes. Deinde ostendens quoniam dixerit omnem veritatem in quam spiritus sanctus adducet, subiungit ille me clarificabit.* Augustinus in Ioannem. *Quia scilicet diffundendo in credentium cordibus caritatem, spiritualesque faciendo, declaravit eis qualiter patri filius esset aequalis, quem secundum carnem prius tantummodo noverant, et hominem sicut homines cogitabant. Vel certe, quia per ipsam caritatem fiducia repleti, et timore* *depulso, annuntiaverunt hominibus Christum; ac sic fama eius diffusa est toto orbe terrarum. Quod enim facturi erant in spiritu sancto, hoc eumdem spiritum dixit esse facturum.* Chrysostomus. *Et quia dominus dixerat: magister vester unus est Christus; ut et spiritus sanctus suscipiatur ab eis, subiunxit quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Didymus. *Accipere hic ut divinae naturae conveniat intelligendum est: quomodo enim filius dans non privatur his quae tribuit, neque eum damno suo impartitur aliis, sic et spiritus sanctus non accipit quod ante non habuit: si enim prius quod non habebat accepit, translato in alium munere vacuus largitor effectus est. Sic igitur spiritum sanctum a filio accipere id quod suae naturae fuerat, cognoscendum est; et non aliam dantem et accipientem, sed unam significare substantiam. Siquidem et filius eadem a patre suscipere dicitur in quibus ipse subsistit: neque enim quid aliud est filius, exceptis his quae ei dantur a patre; neque alia est spiritus sancti substantia praeter id quod datur a filio.* Augustinus. *Non autem propterea, sicut quidam haeretici putaverunt, minor est filio spiritus sanctus, quia filius accipiat a patre, spiritus sanctus a filio, quasi quibusdam gradibus, naturam. Unde ipse quaestionem solvens, cur hoc dixerit, explanat dicens omnia quae habet pater, mea sunt: propterea: dixi vobis, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Didymus. *Quasi dicat: licet a patre procedat spiritus veritatis, tamen quia omnia quae habet pater, mea sunt, et ipse patris spiritus meus est, et de meo accipiet. Cave autem ne cum ista dicuntur, putes rem esse aliquam et possessionem quae a patre habeatur, ac a filio; verum quae habet pater iuxta substantiam, idest aeternitatem, immutabilitatem, bonitatem, haec eadem habet et filius. Procul hinc absint dialecticorum tendiculae; dicunt enim: ergo et pater est filius. Si autem dixisset: omnia quaecumque habet Deus, mea sunt, haberet occasionem impietas consurgendi; cum vero dixerit omnia quae habet mea sunt, patris nomine se filium declaravit, paternitatem qui filius erat non usurpavit; quamvis et ipse per adoptionis gratiam multorum sanctorum sit pater.* Hilarius de Trin. *Non ergo in incerto dominus reliquit, utrum ex patre an ex filio spiritus Paraclitus esse putetur: a filio enim accepit quod ab illo mittitur, et a patre procedit. Et interrogo utrum idipsum sit a filio accipere quod a patre procedere. Certe idipsum atque unum esse existimabitur a filio accipere, quod si acciperet a patre; cum enim ait omnia quaecumque habet pater, sua esse, et idcirco dixisse, de suo accipiendum esse, docet etiam a patre accipienda, a se tamen accipi, quia omnia quae patris sunt, sua sunt. Non habet haec unitas diversitatem; nec differt a quo acceptum sit, quod datum a patre, datum referatur a filio.*

Lectio 4

[86124] Catena in Io., cap. 16 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Postquam dominus discipulos relevavit per ea quae de spiritu sancto promisit, rursus eorum oppressit sensum dicens modicum et iam non videbitis me. Hoc autem facit, ut assuefaciat eos per tristium auditionem, bene ferre suam separationem: eam enim quae dolet animam, et a tristitia multa detinetur, nihil ita consuevit quietare, ut quae tristitiam pariunt verba revoluta continue.* Beda. *Dicit enim modicum et iam non videbitis me; quia tentus est nocte illa a Iudaeis, et in mane crucifixus et vespere sepultus ab*

humanis est seclusus obtutibus. Chrysostomus. *Si vero quis diligenter scrutabitur, hoc consolationis est dicere quoniam ad patrem vado: hoc enim est ostendere quod non perierit, sed mors eius translatio sit; et aliam consolationem eis imposuit cum adiecit et iterum modicum, et videbitis me: ostendens quoniam et redibit, et in pauco erit separatio, et continua quae cum eis coexistentia.* Augustinus in Ioannem. *Haec autem verba domini obscura erant discipulis, antequam id quod dicit esset impletum; unde sequitur dixerunt ergo ex discipulis eius ad invicem: quid est hoc quod dicit nobis: modicum et non videbitis me, et iterum modicum et videbitis me quia vado ad patrem?* Chrysostomus. *Hoc autem non intelligebant, aut propter tristitiam, quae amovebat a mente eorum ea quae dicebantur, aut propter immanifestationem eorum quae dicebantur: idcirco videbatur eis duo contraria ponere, non existentia contraria. Si enim videbimus te, aiunt, quomodo vadis? Si vero vadis, qualiter et videbimus? Propterea dicunt quid est hoc quod dicit nobis: modicum? Nescimus quid loquitur.* Augustinus. *Nam in praecedentibus, quia non dixerat modicum, sed dixerat ad patrem vado, aperte illis visus est loqui. Nunc ergo quod illis tunc obscurum fuit, et mox manifestatum est, iam nobis utique manifestum est. Post paululum enim passus est, et non viderunt eum; rursus post paululum resurrexit, et viderunt eum. Dicit autem et iam non videbitis me; quia scilicet mortalem Christum ulterius non viderunt.* Alcuinus. *Vel aliter. Modicum tempus est futurum quo non videbitis me, idest illud triduum quo in sepulchro quievit; et iterum est modicum futurum tempus quo videbitis me, idest illi quadraginta dies, in quibus eis saepius post passionem suam usque ad tempus ascensionis suae apparuit; et ideo illo modico tempore videbitis me, quia vado ad patrem: quia non semper in terra corporaliter sum mansurus, sed per humanitatem quam assumpsi, ascensurus in caelum. Sequitur cognovit autem Iesus quia volebant eum interrogare, et dixit eis: de hoc quaeritis inter vos, quia dixi vobis: modicum et non videbitis me. Amen, amen, dico vobis, quia plorabitis et flebitis vos. Ignorantiam ipsorum pius magister intelligens, secundum illorum dubitationem respondit, quasi expositurus quid esset quod dixit.* Augustinus. *Quod sic accipi potest, quia contristati sunt discipuli de morte domini, et confestim de resurrectione laetati. Mundus autem (quo nomine significati sunt inimici, a quibus Christus occisus est) tunc utique laetatus est occiso Christo, quando sunt discipuli contristati; unde sequitur mundus autem gaudebit, vos autem contristabimini; sed tristitia vestra vertetur in gaudium.* Alcuinus. *Sed et cunctis fidelibus convenit hic sermo domini, qui per lacrymas pressurasque praesentes ad gaudia aeterna contendunt. Flentibus autem iustis, mundus gaudet, quia in praesenti delectantur, alterius vitae nulla gaudia sperantes.* Chrysostomus. *Deinde ostendens quoniam tristitia parit gaudium, et quoniam tristitia brevis, laetitia vero infinita est, ad exemplum venit mundanum, dicens mulier cum parit, tristitiam habet, quia venit hora eius; cum autem pepererit puerum, iam non meminit pressurae propter gaudium, quia natus est homo in mundum.* Augustinus. *Ista similitudo ad intelligendum non videtur esse difficilis; quoniam comparatio eius in promptu est, eodem ipso exponente cur dicta sit; nam sequitur et vos igitur nunc quidem tristitiam habetis. Iterum autem videbo vos, et gaudebit cor vestrum. Parturitio quippe tristitiae, partus autem gaudio comparatur; quod tunc magis esse consuevit quando non puella, sed puer nascitur. Quod vero subdit et gaudium vestrum nemo tollet a vobis, quia gaudium ipsorum ipse Iesus est, significat quod ait apostolus: Christus resurgens ex mortuis iam non moritur.* Chrysostomus. *Significat etiam praedicto exemplo quoniam solvit* *ipse mortis pressuras, et novum hominem regenerans esse fecit. Et non dixit quoniam non erit ei tribulatio, sed neque meminit eius: tantum est quod succedit gaudium; ita erit et sanctis. Et non dixit: quoniam natus est puer, sed: quoniam homo, occulte suam resurrectionem insinuans.* Augustinus. *Vel de futuris visione et gaudio, quae superius dicta sunt, melius existimo intelligi modicum et iam non videbitis me: modicum enim est hoc totum spatium quo praesens pervolat saeculum; ideo namque addidit quia vado ad patrem: quod ad superiorem sententiam referendum est, ubi ait modicum et iam non videbitis me; non ad posteriorem ubi ait modicum et videbitis me. Eundo quippe ad patrem, facturus erat ut eum non viderent. Illis ergo ait modicum et iam non videbitis me, qui eum tunc corporaliter videbant: quia iturus erat ad patrem et eum deinceps mortales visuri non erant qualem cum ista loquebatur videbant. Quod vero addidit et iterum modicum et videbitis me, universae promisit Ecclesiae. Hoc autem modicum longum nobis videtur, quoniam adhuc agitur; cum finitum fuerit, tunc sentiemus quam modicum fuerit.* Alcuinus. *Mulier autem sancta Ecclesia est, propter fecunditatem bonorum operum, et quia spiritales Deo filios generat. Haec mulier dum parit, idest dum in mundo virtutum profectibus insistit, dum undique tentatur et affligitur, tristitiam habet de hoc, quia venit hora eius ut patiatur: quia nemo carnem suam odio habuit.* Augustinus in Ioannem. *Nec tamen in huius gaudii parturitione sine gaudio tristes sumus; sed, sicut apostolus ait: spe gaudentes; quia et ipsa mulier parturiens, cui comparati sumus, plus gaudet de mox futura prole quam tristis est de praesenti dolore.* Alcuinus. *Sed cum peperit, idest cum devicto laborum certamine ad palmam pervenerit, iam non meminit pressurae praecedentis, propter gaudium perceptae retributionis, quia natus est homo in mundum. Sicut enim mulier nato in hoc mundo homine laetatur, ita Ecclesia, nato in vitam aeternam fidelium populo, exultatione repletur.* Beda. *Nec novum debet videri si natus dicatur qui ex hac vita migraverit: sicut enim consuete nasci dicitur cum quis de utero matris procedens in hanc lucem ingreditur, ita potest natus appellari qui solutus a vinculis carnis, ad lucem aeternam sublimatur: unde sanctorum solemnia, non funebria, sed natalitia vocantur.* Alcuinus. *Quod autem dicit iterum videbo vos, idest assumam vos ad meipsum. Vel iterum videbo vos; idest, iterum videndus apparebo; et gaudebit cor vestrum.* Augustinus. *Hunc enim totius laboris sui fructum Ecclesia nunc parturit desiderando, tunc est paritura cernendo. Et ideo masculum, quoniam ad istum fructum contemplationis, cuncta officia referuntur actionis; solus enim liber est qui propter se appetitur, et non refertur ad aliud: huic servit actio. Ad hoc enim refertur quidquid bene agitur: ibi est finis qui sufficit nobis: aeternus igitur erit. Neque enim finis nobis sufficit nisi cuius nullus est finis. De hoc igitur quod sufficit nobis rectissime audivimus gaudium vestrum nemo tollet a vobis.*

Lectio 5

[86125] Catena in Io., cap. 16 l. 5 Chrysostomus in Ioannem. *Rursus ostendit dominus quod expedit eum abire, cum dicit et in illo die me non rogabitis quidquam.* Augustinus in Ioannem. *Hoc verbum quod est rogare non solum petere, verum et interrogare significat; et Graecum Evangelium,*

unde hoc translatum est, tale habet verbum quod utrumque possit intelligi. Chrysostomus. *Dicit ergo et in illo die, scilicet cum resurrexero, me non rogabitis quidquam, idest non dicetis: ostende nobis patrem, et: quo vadis? Quoniam scietis per spiritum sanctum. Vel non rogabitis me, idest, non indigebitis mediatore ad impetrandum; sed sufficiet nomen meum, quod invocantes, omnia accipietis; unde sequitur amen, amen, dico vobis, si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis. Ostendit autem nominis virtutem, si non visus neque rogatus, sed nominatus solum apud patrem facit mirabilia. Non ergo, ait, existimetis, quia de reliquo non ero vobiscum, vos derelictos esse; nomen enim meum maiorem dabit vobis securitatem; unde sequitur usque modo non petistis quidquam in nomine meo. Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum.* Theophylactus. *Alacritas enim vestra tunc erit integerrima, cum ad vota vobis petita succedent.* Chrysostomus. *Quia obumbrata erant quae dicta sunt, subiunxit haec in proverbiis locutus sum vobis. Venit hora cum iam non in proverbiis loquar vobis: idest erit tempus quando scietis omnia manifeste; dicit autem resurrectionis tempus: sed palam de patre meo annuntiabo vobis: etenim quadraginta diebus disputavit cum eis congregatis, loquens de regno Dei. Et nunc, inquit, in timore existentes non attenditis his quae dicuntur; tunc autem resuscitatum videntes, poteritis palam omnia dicere.* Theophylactus. *Adhuc praebet illis fiduciam, quoniam recipient in tentationibus auxilium desuper, cum subdit in illo die in nomine meo petetis: adeo assero vobis patrem favere quod neque interventu meo ulterius indigebitis; unde subdit et non dico vobis quia ego rogabo patrem pro vobis: ipse enim pater amat vos. Porro ne resiliant a domino, velut eo ulterius non egentes subiungit quia vos me amastis; quasi dicat: ob hoc diligit vos pater, quia vos me dilexistis. Cum itaque excideritis ab amore meo, confestim et a paterno decidetis.* Augustinus in Ioannem. *Sed numquid ideo amat ille quia nos amamus, an potius quia ille amat, ideo nos amamus? Hoc ipse Evangelista dicit: nos diligamus, quia ipse prior dilexit nos. Amat ergo nos pater, quia nos amamus filium, cum a patre et filio accepimus, ut patrem amemus et filium. Amavit ipse quod fecit; sed non in nobis faceret quod amaret, nisi antequam id faceret, nos amaret.* Hilarius de Trin. *Caret etiam apud patrem intercessionis necessitate perfecta de filio fides, quae quod a Deo exierit, credit, atque amat, et per seipsam iam et audiri meretur et amari, natum ex Deo filium missumque confessa; unde sequitur et credidistis quia a Deo exivi. Nativitas itaque eius, et adventus ostenditur, cum subdit exivi a patre et veni in mundum. Alterum in dispensatione, alterum in natura est. A patre enim venisse et a Deo exisse, non est significationis eiusdem; cum aliud sit a Deo in substantiam nativitatis exisse, aliud a patre in hunc mundum ad consummanda salutis nostrae sacramenta venisse. Cum autem exire a Deo sit ex nativitate subsistere, quid aliud quam Deus esse posset?* Chrysostomus in Ioannem. *Quia vero resurrectionis sermo non modicum eos mitigabat, et cum hoc audire quod a Deo exivit et illuc vadit, continue ea circumvolvit; unde sequitur iterum relinquo mundum et vado ad patrem. Nam hoc quidem certificabat quoniam recte in ipsum credebant: hoc vero quoniam sub munitione eius futuri erant.* Augustinus. *Exiit enim a patre, quia de patre est; in mundum venit, quia mundo suum corpus ostendit. Mundum reliquit corporali discessione, perrexit ad patrem hominis ascensione, nec mundum deseruit praesentiae gubernatione: quia sic in mundum venit exiens a patre ut non desereret patrem. Sed dominum Iesum Christum posteaquam resurrexit, et interrogatum legimus et rogatum: nam interrogatus est a discipulis ascensurus in caelum, quando* *regnum restitueret Israel; rogatus est a Stephano cum esset in caelo, ut spiritum eius susciperet. Et quis audeat dicere rogandum non esse immortalem, rogari debuisse mortalem? Puto ergo, quod dicit in illa die me non rogabitis quidquam, non ad illud tempus referendum esse quo resurrexit, sed ad illud quando videbimus eum sicuti est; quae visio non temporalis vitae est, sed aeternae, ubi iam nihil rogemus, nihil interrogemus, quia nihil desiderandum remanebit, nihil quaerendum latebit.* Alcuinus. *Sic ergo dicit: in futuro me non rogabitis quidquam; sed interim, dum in peregrinatione huius miseriae conversamini, si petieritis patrem, dabit vobis; unde subdit amen, amen, dico vobis: si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* Augustinus. *Hoc quod ait si quid, non quodlibet intelligitur, sed aliquid quod non in beatae vitae comparatione sit nihil. Non autem petitur in nomine salvatoris quidquid petitur contra rationem salutis: non enim sonum litterarum aut syllabarum, sed quod sono recte ac veraciter intelligitur, hic accipiendum est, cum dicit in nomine meo. Unde qui hoc sentit de Christo quod non est de unico filio Dei sentiendum, non petit in eius nomine. Qui vero quod est de illo sentiendum sentit, ipse in eius nomine petit, et accipit quod petit, si non contra suam salutem sempiternam petit; accipit autem quando debet accipere: quaedam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore differuntur. Ita sane intelligendum est, quod ait dabit vobis, ut ea beneficia significata sciantur his verbis quae ad eos qui petunt proprie pertinent. Exaudiuntur quippe omnes sancti pro seipsis, non autem pro omnibus, quia non utcumque dictum est dabit; sed dabit vobis. Quod autem sequitur, usque modo non petistis quidquam in nomine meo, duobus modis intelligi potest: vel quia in nomine meo non petistis, quod nomen non sicut cognoscendum est cognovistis; vel non petistis quidquam, quoniam in comparatione rei quam petere debuistis, pro nihilo habendum est quod petistis. Ut igitur in nomine eius non nihil, sed gaudium plenum petant, subdit petite, et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum. Hoc quod dicit gaudium plenum, non carnale, sed spirituale gaudium est; et quando tantum erit ut aliquid ei iam non sit addendum, tunc erit plenum.* Augustinus de Trin. *Hoc est autem plenum gaudium vestrum quo amplius non est, frui Deo, Trinitate, ad cuius imaginem facti sumus.* Augustinus in Ioannem. *Quidquid ergo petitur quod pertinet ad hoc gaudium consequendum, hoc est in nomine Christi petendum. Isto enim bono in petendo perseverantes sanctos suos nequaquam misericordia divina fraudabit. Quidquid autem aliud petitur, nihil petitur: non quia nulla res est, sed quia in tantae rei comparatione quidquid aliud concupiscitur, nihil est. Sequitur haec in proverbiis locutus sum vobis: venit hora cum iam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de patre meo annuntiabo vobis. Possem dicere hanc de qua loquitur horam futurum saeculum intelligi, ubi videbimus palam quod apostolus dicit: facie ad faciem; ut quod ait haec in proverbiis locutus sum vobis, hoc sit quod ab apostolo dictum est: videmus nunc per speculum in aenigmate. Annuntiabo autem vobis quia per filium pater videbitur: neque enim patrem quis cognoscit nisi filius, et cui voluerit filius revelare.* Gregorius Moralium. *Palam quippe de patre annuntiare se asserit; quia per patefactam tunc maiestatis suae speciem, et quomodo ipse gignenti non impar oriatur, et quomodo utrorumque spiritus utrique coaeternus procedat ostendet.* Augustinus. *Sed istum sensum videtur impedire quod sequitur: in illo die in nomine meo petetis: in futuro enim saeculo quid petituri sumus, quando satiabitur in bonis desiderium nostrum? Petitio namque alicuius est indigentiae. Relinquitur itaque ut intelligatur Iesus discipulos suos de carnalibus vel animalibus spirituales esse facturus. Homo* *autem animalis sic audit quaecumque audit de Dei natura ut aliud quam corpus cogitare non possit. Ideo proverbia illi sunt quaecumque dicta sapientiae de incorporea immutabilique substantia; non quod tamquam proverbia deputet, sed quia sic cogitat quomodo qui proverbia solent audire, neque intelligere. Cum vero spiritalis coeperit omnia diiudicare, etiam si in hac vita velut per speculum et ex parte perspicit, tamen nullo corporis sensu, nulla imaginaria cogitatione, sed mentis certissima intelligentia, capit Deum non corpus esse, sed spiritum. Ita palam de patre annuntiante filio ut eiusdem substantiae conspiciatur et ipse qui annuntiat, nunc in eius nomine petunt qui petunt: quia in sono eius nominis non aliud quam res ipsa est quae hoc nomine vocatur, intelligunt. Hi possunt cogitare dominum nostrum Iesum Christum, inquantum homo est, pro nobis interpellare patrem; inquantum Deus est, nos exaudire cum patre: quod eum significasse arbitror, ubi ait et non dico vobis quia ego rogabo patrem pro vobis. Ad hoc quippe intuendum, quomodo non roget patrem filius, sed simul exaudiant rogantes pater et filius, non nisi spiritualis oculus mentis ascendit.*

Lectio 6

[86126] Catena in Io., cap. 16 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Quia discipulos hoc maxime respirare fecit quod erant patris amici, propterea dicunt se cognoscere quod omnia nosset; unde sequitur dicunt ei discipuli eius: ecce nunc palam loqueris, et proverbium nullum dicis.* Augustinus in Ioannem. *Cum autem adhuc promittatur futura illa hora in qua sine proverbiis locuturus est; cur isti hoc dicunt, nisi quia illa quae scit ipsis non intelligentibus esse proverbia, usque adeo non intelligunt, ut nec saltem non se intelligere intelligant?* Chrysostomus. *Quoniam autem ad id quod in eorum mente erat respondit, subdunt nunc scimus quoniam scis omnia. Vides qualiter imperfecte se habebant, qui post tot et tanta demonstrata dicunt nunc scimus; et hoc dicunt tamquam ei quamdam gratiam tribuentes. Et non est opus tibi ut quis te interroget; hoc est, antequam audias, nosti ea quae scandalizant nos, et quiescere nos fecisti dicens quoniam pater vos amat.* Augustinus. *Quid ergo vult sibi quod ei quem sciebant nosse omnia, cum dicere debuisse videantur: non est opus tibi ut quidquam interroges, dicendum potius putaverunt non est opus tibi ut quis te interroget? Quod utrumque legimus factum: et interrogasse scilicet dominum, et interrogatum fuisse. Sed hoc cito solvitur: quia hoc non ei, sed illis potius opus erat quos interrogabat, vel a quibus interrogabatur. Neque enim aliquos ille interrogabat ut ab eis aliquid disceret, sed eos potius ut doceret: et qui interrogabant eum, volentes ab eo aliquid discere, illis profecto id opus erat ut scirent ab eo aliqua qui noverat omnia. Ille autem non opus habebat ut quod ab eo scire quisque vellet, per ipsius cognosceret interrogationem: quia priusquam interrogaretur, interrogatorum noverat voluntatem. Praevidere autem cogitationes hominum, magnum domino non erat, sed magnum parvulis erat, qui subdunt in hoc credimus quia a Deo existi.* Hilarius de Trin. *Per id enim credunt quod a Deo exiit, quia ea quae Dei sunt agit. Nam cum dominus utrumque dixisset, a Deo exivi, et a patre veni in hunc mundum, nihil admirationis in eo habuerunt quod frequenter audierunt: unde non addunt: a patre venisti in hunc mundum: sciebant enim a Deo missum, exisse tamen a Deo*

nesciebant. Inenarrabilem vero illam filii nativitatem per virtutem dicti istius intelligentes, tunc primum coeperunt advertere, cum illum sine proverbiis profiterentur esse locutum. Non enim per consuetudinem humani partus Deus ex Deo nascitur, cuius a Deo exitio potius quam partus est. Est enim unus ex uno: non est portio, non est defectio, non est diminutio, non derivatio; non est protensio, non passio, sed viventis naturae ex vivente nativitas est. Deus ex Deo exiens est, non creatura in Dei nomine electa, non ut esset coepit ex nihilo; sed exiit a manente, et exiisse significationem habet nativitatis, non inchoationis. Augustinus. *Denique de ipsa eorum aetate adhuc secundum interiorem hominem parva et infirma eos admonet; unde subditur respondit eis Iesus: modo creditis.* Beda. *Quod duobus modis pronuntiari potest; affirmando scilicet et insultando. Si insultando, hic est sensus: tardius ad credendum evigilastis: ecce enim venit hora ut dispergamini unusquisque in propria et cetera. Si affirmando, sensus est: verum est quod creditis; sed ecce venit hora ut dispergamini unusquisque in propria, et me solum relinquatis.* Augustinus in Ioannem. *Non enim quando comprehensus est, tantummodo carne sua eius carnem, verum etiam mente reliquerunt fidem.* Chrysostomus in Ioannem. *Dicit autem dispergamini, scilicet quando tradar: tantum enim vobis dominabitur timor ut neque simul possitis recedere. Sed ego ex hoc nullum patiar malum; unde subdit et non sum solus, quia pater mecum est.* Augustinus. *Ad hoc intelligendum eos volebat extendi et crescere ne sic a patre filium cogitarent exisse ut putarent etiam recessisse. Deinde sermonem concludit dicens haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis.* Chrysostomus. *Idest, ut non abiciatis me a mente vestra. Non enim nunc solum quando comprehendar, fient vobis adversa, sed donec eritis in mundo pressuram habebitis, idest tribulationem; et hoc est quod subdit in mundo pressuram habebitis.* Gregorius Moralium. *Quasi dicat: sit vobis de me interius quod consolando reficiat, quia erit de mundo exterius, quod saeviendo graviter premat.* Augustinus. *Illud initium habitura fuerat ista pressura de quo dicit venit hora ut dispergamini unusquisque in propria; sed non eo modo erat perseveratura: quod enim adiunxit, et me solum relinquatis, non vult eos tales esse in consequenti pressura, quam post eius ascensionem fuerant in mundo habituri, ut relinquant eum, sed ut in illo pacem habeant permanentes in eo; unde sequitur sed confidite.* Chrysostomus. *Idest, resurgite mente: magistro enim superante inimicos, non oportet discipulos anxiari; unde subdit quia ego vici mundum.* Augustinus. *Dato autem spiritu sancto confiderunt, et vicerunt, non nisi in illo: non enim vicisset ille mundum, si membra eius vinceret mundus. Cum autem dicitur haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis, non recentiora paulo ante ab eo dicta, sed omnia debemus accipere: sive quaecumque illis locutus est ex quo eos coepit habere discipulos, sive ex quo post coenam exorsus est hunc mirabilem prolixumque sermonem. Hanc enim causam commendavit sermonis sui, ut in illo pacem haberent. Haec pax finem temporis non habebit; sed omnis piae nostrae intentionis actionisque finis ipsa erit.*

Caput 17

Lectio 1

[86127] Catena in Io., cap. 17 l. 1 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dixerat dominus: in mundo pressuram habebitis, post admonitionem in orationem convertitur, erudiens nos in tribulationibus, omnia dimittentes, ad Deum refugere; unde dicitur haec locutus est Iesus.* Beda. *Illa intelligi debent quae in coena locutus est, quaedam quidem sedendo usque ibi: surgite, eamus hinc; deinde stando usque ad hymni finem, cuius hoc est initium: et sublevatis oculis in caelum dixit: pater, venit hora: clarifica filium tuum.* Chrysostomus. *Propter hoc in caelum oculos elevavit ut nos doceret extensionem quae est in orationibus, ut stantes sursum aspiciamus, non oculis carnis solum, sed et mentis.* Augustinus in Ioannem. *Poterat autem dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio; sed ita se patri exhiberi voluit precatorem ut meminisset nostrum se esse doctorem. Proinde non solum ad ipsos sermocinatio, sed etiam pro ipsis ad patrem oratio, discipulorum est aedificatio: profecto et nostrum, qui fueramus conscripta lecturi. Hoc autem quod ait pater, venit hora, ostendit omne tempus, et quid et quando faceret, vel fieri sineret, ab illo dispositum qui tempori subditus non est. Non autem credatur haec hora fato urgente venisse, sed Deo potius ordinante: absit enim ut sidera mori cogerent siderum conditorem.* Hilarius de Trin. *Non diem autem, non tempus, sed horam venisse dicit. In hora diei portio est: et quae erat haec hora? Iam nunc conspuendus, flagellandus, crucifigendus erat: sed clarificat pater filium. Sol de cursu operis defecit, et interitum suum cum eo reliqua mundi elementa senserunt; ad onus domini in cruce pendentis terra tremuit, et eum qui moriturus erat se contestata est non capere. Proclamat centurio: vere filius Dei erat iste; praedictioni consentit effectus. Dominus dixerat clarifica filium tuum. Non solum nomine contestatus est esse se filium, sed et proprietate qua dicitur tuum: multi enim nos filii Dei, sed non talis hic filius: hic enim proprius et verus est filius origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione. Ergo post clarificationem eius, veritatem confessio secuta est: nam verum Dei filium centurio confitetur, ne quis credentium ambigeret quod aliquis persequentium non negasset.* Augustinus in Ioannem. *Sed si passione clarificatus dicitur, quanto magis resurrectione? Nam in passione magis eius humilitas quam claritas commendatur. Quod ergo ait: pater, venit hora, clarifica filium tuum, sic intelligendum est tamquam dixerit: venit hora seminandae humilitatis: fructum non differas claritatis.* Hilarius de Trin. *Sed forte infirmus reperietur filius dum clarificationem potioris expectat. Et quis non patrem potiorem confitebitur, cum ipse dicat: pater maior me est? Sed cavendum est ne apud imperitos gloriam filii honor patris infirmet; nam sequitur ut filius tuus clarificet te. Non ergo infirmus est filius, vicem clarificationis ipse, cum clarificandus sit, redditurus. Ergo expostulatio clarificationis dandae vicissimque reddendae, eamdem in utroque ostendit divinitatis virtutem.* Augustinus. *Merito autem quaeritur quomodo patrem clarificaverit filius, cum sempiterna claritas patris nec diminuta fuerit in forma humana, nec augeri potuerit in sua perfectione divina. Sed apud homines minor erat, quando in Iudaea tantummodo Deus notus erat; quia vero per Evangelium Christi factum est ut pater innotesceret gentibus, patrem clarificavit et filius. Dicit ergo clarifica filium tuum, ut filius tuus clarificet te; ac si dicat: resuscita me, ut innotescas toti orbi per me. Deinde magis pandens quomodo clarificet patrem filius, subiungit sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti ei, det eis vitam aeternam. Omnem carnem dixit omnem hominem, a parte totum significans. Hoc autem quod potestas Christo a patre data est omnis carnis, secundum hominem intelligendum est.* Hilarius de Trin. *Caro enim factus*

ipse vitae aeternitatem erat caducis et corporeis et mortalibus redditurus. Vel acceptio potestatis sola est significatio nativitatis, in qua accepit id quod est. Non est infirmitati datio deputanda, cum in eo significetur pater esse quod dederit, et in eo filius Deus maneat quod vitae aeternae dandae sumpserit potestatem. Chrysostomus in Ioannem. *Dicit autem dedisti ei potestatem omnis carnis: ut ostendat quod non ad Iudaeos solos sua praedicatio, sed ad totum orbem terrarum extenditur. Sed quid est quod dicit omnis carnis? Non enim utique omnes crediderunt. Et quidem quantum ex eo est, omnes crediderunt; si vero non attendebant his quae dicebantur, non eius qui dicebat, est criminatio, sed eorum qui non susceperunt.* Augustinus in Ioannem. *Dicit ergo sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ita te glorificet filius, idest notum te faciat omni carni quam dedisti ei; sic enim dedisti, ut omne quod dedisti ei, det eis vitam aeternam.* Hilarius de Trin. *Sed in quo tandem aeternitatis vita est, ostendit cum subdit haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum. Vita est verum Deum nosse; sed solum hoc non facit vitam: quid ergo connectitur? Et quem misisti Iesum Christum.* Hilarius de Trin. *Dum autem Ariani intelligunt solum patrem verum Deum, solum iustum, solum sapientem, a communione horum, secundum hos, filius separatur. Soli enim, ut aiunt, propria non participantur ab altero; quae si in patre solo, et non in filio existimabuntur, necesse est ut filius Deus falsus et insipiens esse credatur. Nulli autem dubium est veritatem ex natura et ex virtute naturae esse: verum enim triticum est quod spica structum, et aristis vallatum, et folliculis excussum, et in far comminutum, et in panem coctum, et in cibum sumptum reddit ex se et naturam panis et munus. Quaero ergo in quo filio veritas Dei desit, cui non desit Dei nec natura nec virtus. Naturae enim suae virtute usus est, ut essent quae non erant, et fierent quae placerent. An forte quod ait te solum, communionem atque unitatem suam a Deo separat? Separat sane, si non ad id quod ait te solum verum Deum, continue subiecit et quem misisti Iesum Christum. Per id enim Ecclesiae fides Christum verum Deum confessa est, quod solum verum Deum confessa patrem sit: non enim unigenito Deo naturae demutationem naturalis nativitas intulit.* Augustinus de Trin. *Videndum est ergo an intelligere cogamur, cum dictum est patri ut cognoscant te solum verum Deum, tamquam hoc insinuare voluerit, quia et solus pater Deus verus est, ne non nisi ipsa tria simul, patrem et filium et spiritum sanctum, intelligeremus esse Deum. Nunc ergo ex domini testimonio et patrem solum verum Deum dicimus, et filium solum Deum verum, et spiritum sanctum solum verum Deum; et simul patrem et filium et spiritum, idest simul ipsam Trinitatem, non tres veros deos, sed unum verum Deum.* Augustinus. *Vel ordo verborum est: ut te, et quem misisti Iesum Christum, cognoscant solum verum Deum; consequenter enim et spiritus sanctus intelligitur, quia spiritus est patris et filii, tamquam caritas consubstantialis amborum. Sic igitur filius glorificat te, ut omnibus quos dedisti ei, te cognitum faciat. Porro si cognitio mei est vita aeterna, tanto magis in vita aeterna, quanto magis in hac cognitione proficimus. Non autem moriemur in vita aeterna. Tunc ergo Dei cognitio perfecta erit quando nulla mors erit: summa tunc Dei clarificatio, quia summa gloria. A veteribus autem gloria definita est frequens de aliquo fama cum laude. At si homo laudatur cum famae creditur, quomodo Deus laudabitur quando ipse videbitur? Propter quod scriptum est: beati qui habitant in domo tua, in saecula saeculorum laudabunt te. Ibi erit Dei sine fine laudatio, ubi erit Dei plena cognitio, et ideo clarificatio.* Augustinus de Trin. *Quod dixerit famulo suo Moysi: ego sum qui sum, hoc contemplabimur cum vivemus in aeternum.* Augustinus de

Trin. *Cum enim fides nostra videndo fiat veritas, tunc mortalitatem nostram commutatam tenebit aeternitas.* Augustinus in Ioannem. *Sed prius hic clarificatur Deus cum annuntiatus hominibus innotescit, et per fidem credentibus praedicatur; propter quod dicit ego te clarificavi super terram.* Hilarius de Trin. *Haec quidem clarificationis vicissitudo non pertinet ad divinitatis profectum, sed ad honorem qui ex cognitione ignorantium suscipiebatur.* Chrysostomus. *Unde bene dixit super terram: in caelo enim glorificatus fuerat, et in natura gloriam habens, et ab Angelis adoratus. Non igitur de illa gloria ait quae substantiae eius est, sed de ea quae ad culturam hominum pertinet; unde subdit opus consummavi quod dedisti mihi ut facerem.* Augustinus. *Non ait: iussisti, sed dedisti: ubi commendatur evidens gratia: quid enim habet quod non accepit, etiam in unigenito, humana natura? Sed quomodo consummavit opus quod accepit ut faciat, cum restet adhuc passionis experimentum, nisi consummasse se dicat quod se consummaturum certissime novit?* Chrysostomus. *Vel dicit consummavi; quasi, ea quae ex parte mea sunt omnia feci; aut quia, cum id quod maximum est factum est, dici potest totum iam factum esse. Radix enim bonorum submissa erat, quam omnino debebat sequi fructus: et quia his quae futura erant, ipse iam aderat et copulabatur.* Hilarius de Trin. *Post quae, ut meritum obedientiae et sacramentum totius dispensationis intelligeremus, adiecit et nunc clarifica me tu, pater, apud temetipsum.* Augustinus. *Supra dixerat: pater, venit hora, clarifica filium tuum, ut filius tuus clarificet te; in quo verborum ordine ostenderat, prius a patre clarificandum filium, ut patrem clarificaret filius; modo autem dixit ego te clarificavi, et nunc clarifica me; tamquam prior ipse patrem clarificaverit, a quo deinde ut clarificetur exposcit. Ergo intelligendum est utroque verbo superius usum eo ordine quo futurum erat; modo vero usum fuisse verbo praeteriti temporis de re futura, velut si dixisset: ego te clarificabo super terram, opus consummando quod dedisti mihi ut faciam, et nunc clarifica me tu, pater: quae est omnino eadem sententia, nisi quod hic additur clarificationis modus, cum subdit claritate quam habui, priusquam mundus fieret, apud te. Ordo verborum est: quam habui apud te, priusquam mundus esset. Hoc quidam sic intelligendum putaverunt tamquam natura humana quae suscepta est a verbo, converteretur in verbum, et homo mutaretur in Deum; immo, si diligentius cogitemus, homo periret in Deo. Non enim quisquam ex ista mutatione hominis, vel duplicari Dei verbum dicturus est, vel augeri; sed quisquis Dei filium praedestinatum negat, hunc eumdem filium hominis negat. Cum ergo videret illius praedestinatae suae glorificationis venisse tempus, ut et nunc fieret in redditione quod fuerat in praedestinatione iam factum, oravit dicens et nunc clarifica me tu, pater, etc.: idest, illam claritatem quam habui apud te praedestinatione tua, tempus est ut apud te habeam etiam vivens in dextera tua.* Hilarius de Trin. *Vel orabat ut id quod ex tempore erat, gloriam eius quae sine tempore est claritatis acciperet, ut in Dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur.*

Lectio 2

[86128] Catena in Io., cap. 17 l. 2 Chrysostomus in Ioannem. *Quia dixerat opus consummavi,*

manifestat quale opus: ut scilicet nomen Dei manifestaret; unde dicitur manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo. Augustinus in Ioannem. *Quod si de his tantum dicit discipulis cum quibus coenavit, non pertinet hoc ad illam clarificationem de qua superius loquebatur, qua filius clarificat patrem: quanta est enim gloria duodecim vel undecim innotescere potuisse mortalibus? Si autem quod ait manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo, omnes intelligi voluit qui in eum fuerant credituri, est plane ista clarificatio qua filius clarificat patrem: et tale est quod ait manifestavi nomen tuum, quale illud quod supra dixerat: ego te clarificavi, pro tempore futuro et illic et hic praeteritum ponens. Sed de his qui iam erant discipuli, non de omnibus qui in illum fuerant credituri, eum hoc dixisse, ea quae sequuntur credibilius demonstrant. Ab ipso ergo orationis suae exordio omnes suos dominus volebat intelligi, quibus notum faciendo patrem, clarificat eum. Cum enim dixisset: filius tuus clarificet te, mox quemadmodum id fieret demonstravit dicens: sicut dedisti ei potestatem omnis carnis. Iam nunc quid de illis a quibus tunc audiebatur discipulis suis dicat, audiamus: manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo. Non ergo Dei nomen noverant, cum essent Iudaei; et ubi est quod legitur: notus in Iudaea Deus, et in Israel magnum nomen eius? Ergo intelligendum est: manifestavi nomen tuum hominibus istis, quos dedisti mihi de mundo, qui me audiunt haec dicentem, non illud nomen tuum quod vocaris Deus, sed illud quod vocaris pater meus; quod nomen manifestari sine ipsius filii manifestatione non possit: nam quod Deus dicitur universae creaturae, etiam omnibus gentibus antequam in Christum crederent non omnimode esse potuit hoc nomen incognitum. In hoc ergo quod fecit hunc mundum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus in omnibus gentibus Deus; in hoc autem quod non est cum diis falsis colendus, notus in Iudaea Deus; in hoc vero quod pater est huius Christi, per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen eius prius occultum, nunc manifestavit eis quos dedit ei pater ipse de mundo. Sed quomodo manifestavit, si nondum venit hora de qua superius dixerat, quod veniet hora cum iam non in proverbiis loquar vobis? Proinde intelligendum est pro tempore futuro praeteritum positum.* Chrysostomus. *Vel quod ipsum Christum filium habeat, manifestaverat eis iam et verbis et rebus.* Augustinus. *Per hoc autem quod dicit dedisti mihi de mundo, dictum est de illis quod non essent de mundo; sed hoc eis regeneratio praestitit, non generatio. Quid est autem quod sequitur: tui erant, et mihi eos dedisti? An aliquando habuit pater aliquid sine filio? Absit. Verumtamen habuit aliquid aliquando Dei filius, quod nondum habuit idem ipse hominis filius, qui nondum erat homo factus ex matre: quapropter quod dixit tui erant, non inde se separavit Dei filius; sed solet ei tribuere omne quod potest a quo est ipse qui potest. Quod itaque ait et mihi eos dedisti, secundum hominem se accepisse hanc potestatem ut eos haberet ostendit; et etiam ipse sibi eos dedit, hoc est cum patre Deus Christus homini Christo; quod cum patre non est. Hoc autem dixit, ut ostendat eam quam ad patrem unanimitatem, et quoniam placet patri ut filio credant; unde sequitur et sermonem tuum servaverunt.* Beda. *Sermonem patris semetipsum appellat, quia per ipsum pater omnia condidit, et in se continet omnes sermones; ac si diceret: memoriae me commendaverunt, ut nunquam obliviscantur. Vel dicit: et sermonem tuum servaverunt, in eo scilicet quod mihi crediderunt; unde sequitur et nunc cognoverunt quia omnia quae dedisti mihi, abs te sunt. Quidam autem dicunt hanc esse litteram: nunc cognovi quia omnia quae dedisti mihi, abs te sunt: sed hi non habent rationem. Quomodo enim poterat ignorare filius* *quae sunt patris? Sed de discipulis dictum est; quasi dicat: didicerunt quod nihil est in me alienum extra te, et quod quaecumque doceo, tua sunt.* Augustinus. *Simul autem pater dedit ei omnia cum genuit qui habet omnia.* Chrysostomus. *Et unde didicerunt? Ex verbis meis, quibus docebam eos quoniam a te exivi: hoc enim per totum studebat ostendere Evangelium; unde sequitur quia verba quae dedisti mihi, dedi eis; et ipsi acceperunt.* Augustinus. *Idest, intellexerunt, atque tenuerunt. Tunc enim verbum accipitur quando mente percipitur; unde sequitur et cognoverunt vere quia a te exivi. Et ne quisquam putaret istam cognitionem iam per speciem factam, non per fidem, exponendo addidit et crediderunt, ut subaudiamus vere quia tu me misisti. Hoc itaque crediderunt vere, quod cognoverunt vere. Idem enim est a te exivi quod est tu me misisti. Quod autem dicit crediderunt, vere intelligendum est, non eo quo supra dixit modo crediderunt, sed vere, idest quomodo credendum est, inconcusse, firme, stabiliter; non iam ad propria redituri, et Christum relicturi. Adhuc ergo discipuli non erant tales quales eos dicit verbis praeteriti temporis, quasi iam esset praenuntians quales futuri essent accepto spiritu sancto. Quomodo autem pater ea verba filio dederit, facilior quaestio videtur, si secundum quod est filius hominis accepisse a patre credatur; si vero secundum id quod est a patre genitus, accepisse a patre ista verba cogitatur, nihil ibi temporis cogitetur, quasi prius fuerit, et ea non habuerit; quoniam quidquid Deus pater Deo filio dedit, gignendo dedit.*

Lectio 3

[86129] Catena in Io., cap. 17 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Quia multas a domino consolationes discipuli audientes nondum persuasi erant, de reliquo patri loquitur, dilectionem quam ad eos habebat ostendens; unde sequitur ego pro eis rogo; quasi dicat: non solum quae a me sunt tribuo eis, sed et alium pro hoc rogo; ut ampliorem ostendat amorem.* Augustinus in Ioannem. *Cum ergo addit non pro mundo, mundum vult intelligi eos qui vivunt secundum concupiscentiam mundi, et non sunt in ea sorte gratiae ut ab illo eligantur ex mundo; quam sortem significat cum subdit sed pro his quos dedisti mihi. Per hoc enim quod eos illi pater iam dedit, factum est ut non pertineant ad mundum pro quo non rogat. Neque autem quia pater eos filio dedit, amisit ipse quos dedit; unde subdit quia tui sunt.* Chrysostomus. *Frequenter autem hoc ponit dedisti mihi, ut discant quoniam patri hoc placet, et quoniam non ut alienus veniens eos seduxit, sed ut proprios accepit. Deinde ne quis aestimet novum esse eius principatum et nuper eos suscepisse a patre, subiungit et omnia mea tua sunt, et tua mea sunt; ac si dicat: neque audiens aliquis quoniam mihi eos dedisti, aestimet eos alienos esse a patre; mea enim eius sunt: nec audiens quoniam tui erant, aestimet alienos eos fuisse a me: quae enim sunt eius, mea sunt.* Augustinus. *Satis autem hic apparet, quoniam unigeniti filii sunt omnia quae sunt patris; per hoc utique quod etiam ipse Deus est, et de patre natus, patri aequalis: non quomodo dictum est maiori ex duobus filiis: omnia mea tua sunt; illud enim de omnibus dictum est creaturis quae infra creaturam sanctam rationalem sunt; hoc autem ita dictum est, ut sit haec etiam ipsa creatura rationalis quae non nisi Deo subditur. Hoc ergo cum sit Dei patris, non simul esset et filii, nisi patri esset aequalis. Nefas est enim ut sancti de quibus*

haec locutus est, cuiusquam sint nisi eius a quo creati et sanctificati sunt. Hoc autem quod ait, cum de spiritu sancto loqueretur: omnia quae habet pater, mea sunt, de his dicit quae ad ipsam patris pertinent divinitatem: neque enim spiritus sanctus de creatura quae patri est subdita et filio, fuerat accepturus, cum dicat: de meo accipiet. Chrysostomus. *Deinde demonstrationem praedictorum ponit, dicens et clarificatus sum in eis. Ex quo patet quoniam potestatem super eos habeo, quoniam glorificant me, tibi credentes et mihi: nullus enim in quibus non habet potestatem glorificatus est.* Augustinus in Ioannem. *Dicendo autem iam esse factum, ostendit iam fuisse praedestinatum, et certum haberi voluit quod esset futurum. Sed utrum ipsa sit clarificatio de qua dixerat: et nunc clarifica me tu, pater, apud temetipsum (si enim apud te, quomodo in eis?), An cum hoc ipsum innotescit eis, et per eos omnibus qui credunt eis, quasi testibus suis; unde subdit et iam non sum in mundo, et hi in mundo sunt.* Chrysostomus. *Hoc est: et si non appaream secundum carnem, per hos glorificor qui pro me moriuntur sicut et pro patre, et praedicant me sicut et patrem.* Augustinus. *Sed si horam illam qua loquebatur attendas, utrique in mundo adhuc erant. Non enim secundum profectum cordis et vitae id accipere possumus, cum dicat iam non sum in mundo. Numquid ergo fas est ut eum credamus aliquando mundana sapuisse? Restat igitur ut secundum illud quod etiam ipse in mundo prius erat, in mundo se dixit iam non esse praesentia corporali. An non quotidie dicimus: iam non est hic de aliquo quantocius abituro, et maxime morituro? Unde exponens cur hoc dixerit, adiecit et ego ad te venio. Commendat igitur patri eos quos corporali absentia relicturus est, dicens pater sancte, serva eos in nomine tuo quos dedisti mihi. Sicut homo Deum rogat pro discipulis suis, quos accepit a Deo. Sed attende quod sequitur: ut sint unum sicut et nos. Non ait: ut simus unum ipsi et nos, sicut et nos unum sumus: ipsi utique in natura sua unum sunt, sicut nos in nostra unum sumus: quia enim una eademque persona est Deus et homo, intelligimus hominem in eo quod rogat, et Deum in eo quod unum sunt et ille et ipse quem rogat. Poterat quidem dicere per id quod Ecclesiae caput est, et corpus eius Ecclesia: ego et ipsi, non unum sed unus sumus, quia caput et corpus unus est Christus; sed divinitatem suam consubstantialem patri ostendens, vult esse suos unum, sed in Christo; non tantum per eamdem naturam qua omnes ex hominibus mortalibus aequales Angelis fiunt, sed etiam per eamdem in eamdem habitudinem conspirantem concordissimam voluntatem, in unum spiritum quodammodo caritatis igne conflati. Ad hoc enim valet quod ait ut sint unum, sicut et nos unum sumus: ut quemadmodum pater et filius non tantum aequalitate substantiae, sed etiam voluntate unum sunt, ita et hi inter quos et Deum mediator est filius, non tantum per hoc quod eiusdem naturae sunt, sed etiam per eamdem dilectionis societatem unum sint.* Chrysostomus. *Rursus ut homo loquitur subdens cum essem cum eis, ego servabam eos in nomine tuo, hoc est per tuum adiutorium; humane enim loquitur, et ad eorum mentem aestimantium quod maiorem quamdam haberent utilitatem ab eius praesentia.* Augustinus in Ioannem. *In nomine enim patris servabat discipulos suos filius homo, cum eis humana praesentia constitutus; sed et pater in nomine filii servabat quos in nomine filii petentes exaudiebat. Neque hoc tam carnaliter debemus accipere velut vicissim nos servent pater et filius: simul enim nos custodiunt et pater et filius et spiritus sanctus; sed Scriptura nos non levat nisi descendat ad nos. Intelligamus ergo cum ita dominus loquitur, personas eum distinguere, non separare naturam. Quando ergo servabat discipulos suos filius praesentia corporali, non expectabat pater ad custodiendum succedere filio discedenti; sed eos* *ambo servabant potentia spiritali; et quando ab eis abstulit filius praesentiam corporalem, tenuit cum patre custodiam spiritalem; quia et custodiendos quando filius homo accepit, custodiae paternae non abstulit; et cum pater filio custodiendos dedit, non dedit sine ipso cui dedit; sed dedit homini filio, non sine Deo eodem ipso filio; sequitur enim quos dedisti mihi, ego custodivi, et nemo ex ipsis periit, nisi filius perditionis, idest traditor Christi, perditioni praedestinatus, ut Scriptura impleatur, qua scilicet de illo, maxime in Psalmo 108, prophetatur.* Chrysostomus. *Et nimirum solus ille tunc periit, sed multi postea. Dicit autem nemo ex eis periit, idest, quantum ex mea parte non perdam: quod manifestius alibi dicit: non eiciam foras. Si vero per seipsos exilient, non ex necessitate ad me traho. Sequitur nunc autem ad te venio. Sed quia posset aliquis quaerere: numquid non potes eos conservare recedens? Potest quidem, sed cuius gratia hoc dicat, ostendit subdens et haec loquor in mundo, ut habeant gaudium meum impletum in semetipsum; idest, ut non tumultuentur imperfectiores existentes per id quod indicavit quod propter eorum gaudium et requiem omnia haec infirma loquebatur.* Augustinus. *Vel aliter. Quod sit hoc gaudium, iam superius expressum est ubi ait ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Hoc gaudium suum, idest a se in eos collatum, in eis dicit implendum; propter quod se locutum dixit in mundo. Haec est pax et beatitudo futuri saeculi. In mundo autem loqui se dicit, qui paulo ante dixerat iam non sum in mundo; quia enim nondum abierat, hic adhuc erat; et quia mox fuerat abiturus, hic quodammodo iam non erat.*

Lectio 4

[86130] Catena in Io., cap. 17 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Rursus dominus assignat causam propter quam digni sunt discipuli multa diligentia potiri a patre, dicens ego dedi eis sermonem tuum, et mundus eos odio habuit; quasi dicat: propter te odio habiti sunt et propter sermonem tuum.* Augustinus in Ioannem. *Nondum autem id experti fuerant passionibus suis, quae illos postea sunt secutae; sed more suo dicit ista, verbis praeteriti temporis futura praenuntians. Deinde causam subicit cur eos oderit mundus, dicens quia non sunt de mundo. Hoc eis regeneratione collatum est: nam generatione de mundo erant. Donatum est ergo eis ut sicut nec ipse, ita nec ipsi de mundo essent; unde sequitur sicut et ego non sum de mundo. Ipse de mundo nunquam fuit; quia etiam secundum formam servi de spiritu sancto natus est, de quo illi renati. Quamvis autem iam non essent de mundo, adhuc tamen necessarium erat eos esse in mundo; unde subdit non rogo ut tollas eos de mundo.* Beda. *Quasi dicat: iam imminet tempus ut tollar ego de mundo, ideoque necesse est ut illi nunc non tollantur de mundo, ut me et te primum annuntient mundo. Quod vero subdit, sed ut serves eos a malo, licet omne malum intelligi possit, maxime vult intelligi malum secessionis.* Augustinus. *Repetit autem eamdem sententiam, dicens de mundo non sunt, sicut et ego non sum de mundo.* Chrysostomus. *Supra autem dixit: quos dedisti mihi de mundo; illic naturam dicens, hic autem de actibus malis. Dicit autem non sunt de mundo: quia nihil commune cum terra est eis, sed caelestium facti sunt cives: in quo amorem suum eis ostendit, dum patri eos laudat. Hoc autem quod dicit sicut, cum in ipso et patre ponitur, parilitas ostenditur propter*

naturae unitatem; sed cum de nobis et Christo dicitur, multa distantia intermedia inter utrumque existit. Cum autem prius dixit: serva eos a malo, non de periculorum ereptione ait solum, sed de permanentia in fide; unde subdit sanctifica eos in veritate. Augustinus. *Sic enim servantur a malo; quod superius oravit ut fieret. Quaeri autem potest quomodo de mundo iam non erant, si sanctificati in veritate nondum erant. An quia et sanctificati in eadem proficiunt sanctitate, neque hoc sine adiutorio gratiae Dei? Sanctificantur autem in veritate heredes testamenti novi, cuius veritatis umbrae fuerunt sanctificationes veteris testamenti; et cum sanctificantur in veritate, sanctificantur in Christo, qui dixit: ego sum via, veritas et vita; unde sequitur sermo tuus veritas est. Graecum Evangelium logos habet, idest verbum. Sanctificavit ergo pater in veritate, idest in verbo suo unigenito, suos heredes, eiusque coheredes.* Chrysostomus. *Vel aliter. Sanctifica eos in veritate; idest, sanctos fac per sancti spiritus donationem et recta dogmata: recta enim dogmata de Deo docent, et sanctificant animam: et quia hic de dogmatibus ait, subiunxit sermo tuus veritas est; hoc est: nullum mendacium est in eo, et nihil typicum ostendit neque corporeum. Videtur autem mihi et aliud ostendere hoc quod dicit sanctifica eos in veritate; idest, segrega eos sermoni et praedicationi; unde subdit sicut tu me misisti in mundum.* Glossa. *Pro quo enim Christus missus est, pro hoc et hi; unde Paulus: Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi, et posuit in nobis verbum reconciliationis. Hoc autem quod dicit sicut, non similiter de eo et de apostolis ponitur, sed ut erat possibile hominibus. Dicit autem se eos misisse in mundum, secundum quod erat ei consuetudo, futurum ut factum dicere.* Augustinus. *Manifestum est autem per hoc quod nunc adhuc de apostolis loquitur: nam ipsum nomen apostolorum quoniam Graecum est, missos significat in Latino; sed quoniam per hoc quod Christus factus est caput Ecclesiae, illi membra sunt eius, ideo ait et pro eis ego sanctifico meipsum; idest, eos in meipso sanctifico, cum et ipsi sint ego. Et ut intelligeremus, cum dixit pro eis sanctifico meipsum, hoc eum dixisse quod eos ipse sanctificaret, mox addidit ut sint et ipsi sanctificati in veritate, idest in me, secundum quod verbum veritas est, in quo et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio, quando verbum caro factum est. Tunc enim sanctificavit se in se, idest hominem se in verbo se: quia unus Christus verbum et homo; propter sua vero membra dicit et pro eis ego sanctifico meipsum; hoc est, ipsos in me, quoniam in me etiam ipsi sunt, et ego. Ut sint et ipsi sanctificati in veritate. Quid est et ipsi, nisi quemadmodum ego, et in veritate, quod sum ego?* Chrysostomus. *Vel aliter. Pro eis sanctifico meipsum; idest, meipsum offero tibi hostiam: hostiae enim omnes sanctae dicuntur, et quaecumque Deo dicantur. Quia vero antiquitus in figura sanctificatio erat, utpote in ove, nunc autem est in ipsa veritate, ideo subdit ut sint et ipsi sanctificati in veritate: quia et eos tibi facio oblationem; quod propterea dicit, quia ipse qui offertur est caput eorum, aut quia et ipsi immolantur. Exhibete enim, ait apostolus, membra vestra hostiam viventem sanctam.*

Lectio 5

[86131] Catena in Io., cap. 17 l. 5 Augustinus in Ioannem. *Cum orasset dominus pro discipulis*

suis, quos et apostolos nominavit, adiunxit et ceteros qui in eum fuerant credituri, dicens non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me. Chrysostomus in Ioannem. *Hinc rursus consolatur eos, ostendens aliorum salutis causam futuros, cum dicit qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Augustinus. *Ubi omnes suos intelligi voluit, non solum qui tunc erant in carne, sed etiam qui futuri erant; neque hi tantum qui ipsos, cum in carne viverent, apostolos audierunt, sed et post obitum eorum, et nos longe post nati, per verbum eorum credidimus in Christum: quoniam ipsi qui cum illo tunc fuerunt, quod ab illo audierunt, ceteris praedicaverunt, atque ita verbum eorum ad nos usque pervenit, et perventurum est ad posteros, quicumque credituri sunt. Potest autem videri in hac oratione non orasse pro quibusdam suis, pro illis scilicet qui neque tunc erant cum illo, neque per verbum eorum postea, sed in eum ante crediderunt. Numquid etiam cum illo erat tunc Nathanael, Ioseph ab Arimathaea, et multi alii, de quibus Ioannes dicit quod crediderunt in eum? Omitto dicere de Simeone sene, de Anna prophetissa, Zacharia, Elisabeth, Ioanne praecursore: quoniam responderi potest, orandum pro talibus mortuis non fuisse, qui cum magnis suis meritis hinc abierant: hoc enim et de antiquis iustis similiter respondetur. Intelligendum est igitur quod nondum ei sic crediderant quomodo ipse in se credi volebat; sed post eius resurrectionem spiritu sancto impartito edoctis et confirmatis apostolis, sic alios credidisse quemadmodum Christo credi oportebat. Sed restat ad quaestionem Paulus apostolus non ab hominibus, neque per hominem, et latro qui tunc credidit quando in ipsis doctoribus fides quae fuerat qualiscumque defecit. Proinde relinquitur ut sic intelligamus quod dictum est, per verbum eorum, ut ipsum verbum fidei quod praedicaverunt in mundo, sic significatum esse credamus. Dictum autem est verbum eorum, quoniam ab ipsis est primitus ac praecipue praedicatum: nam quidem ab ipsis praedicabatur in terra, quando per revelationem Iesu Christi ipsum verbum eorum Paulus accepit; ac per hoc et ille latro in fide sua verbum eorum habebat. Ergo illa oratione pro omnibus quos redemit, sive tunc in carne viventes, sive postea futuros, redemptor noster oravit. Quid autem, vel quare pro eis rogaret, continuo subiunxit dicens ut omnes unum sint. Hic pro omnibus rogavit quod est supra pro illis; ut omnes, hoc est ut nos et illi unum simus.* Chrysostomus in Ioannem. *Et sic in unanimitate sermonem concludit, unde incepit ibi finiens: nam incipiens dixit: mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem.* Hilarius de Trin. *Tum demum unitatis profectus exemplo unitatis ostenditur cum ait sicut tu, pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint: ut scilicet sicut pater in filio, et filius in patre est, ita per huius unitatis formam in patre et filio unum omnes essent.* Chrysostomus. *Rursus autem et hoc quod dicit sicut, non certissimae parilitatis in eis est, sed ut hominibus possibile est; sicut cum dicit: estote misericordes sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Augustinus in Ioannem. *Est autem hic diligenter advertendum, non dixisse dominum: ut omnes unum simus; sed ut omnes unum sint, sicut tu, pater, in me, et ego in te; subintelligitur: unum sumus. Ita est enim pater in filio ut unum sint, quia unius substantiae sunt; nos vero esse quidem possumus in eis unum; unum tamen cum eis esse non possumus, quia unius substantiae nos et ipsi non sumus. Sic autem sunt in nobis, vel nos in illis, ut illi unum sint in natura sua, nos unum in nostra. Sunt quippe et ipsi in nobis sicut Deus in templo; sumus autem nos in illis, sicut creatura in creatore suo. Ideo ergo addidit in nobis, ut quod unum efficimur fidelissima caritate, gratiae Dei tribuendum esset, non nobis.* Augustinus de Trin. *Vel quia in seipsis* *unum esse non possunt, dissociati ab invicem per diversas voluptates et cupiditates et immunditiam peccatorum: unde mundentur per mediatorem, ut sint in illo unum.* Hilarius de Trin. *Laborantes autem haeretici fallere, ne per id quod dictum est: ego et pater unum sumus, naturae in his unitas, et indifferens divinitatis subsistentia crederetur; sed ex dilectione mutua et voluntatum concordia unum essent: exemplum unitatis istius ex his dictis dominicis protulerunt ut omnes unum sint, sicut tu, pater, in me, et ego in te. Sed licet ipsum intelligentiae suae sensum impietas demutet, non tamen potest intelligentia non extare dictorum: si enim regenerati in unius vitae atque aeternitatis natura sunt, cessat in his solus unitatis assensus qui unum sunt in eiusdem regeneratione naturae; soli autem patri et filio ex natura proprium est ut unum sint, quia Deus ex Deo unigenitus, non potest nisi in originis suae esse natura.* Augustinus. *Quid est autem hoc quod subdit ut mundus credat quia tu me misisti? Numquid tunc crediturus est mundus, quando in patre et filio omnes unum erimus? Nonne ista est pax illa perpetua, potius fidei merces quam fides? Sed etsi in hac vita propter ipsam communem fidem omnes qui unum credimus, unum sumus; etiam sic non ut credamus, sed quia credimus, unum sumus. Quid est ergo omnes unum sint ut mundus credat? Ipsi quippe omnis mundus est credens, cum de his dicat de quibus dixerat: non pro his rogo tantum, sed pro his qui credituri sunt per verba eorum in me. Quomodo ergo intellecturi sumus? Nisi quia non in eo causam posuit ut credat mundus, quia illi unum sunt: sed orando dixit ut mundus credat, sicut orando dixerat ut unum sint. Denique si verbum quod ait rogo, ubique ponamus, erit huius expositio sententiae manifestior. Rogo ut omnes unum sint; rogo ut et ipsi in nobis unum sint; rogo ut mundus credat quia tu me misisti.* Hilarius de Trin. *Vel per id mundus crediturus est filium a patre missum esse, quod omnes qui credituri in illum sunt, unum in patre et filio erunt.* Chrysostomus in Ioannem. *Nihil enim ita scandalizat omnes ut ab invicem dividi; sed quod credentes fiant unum, hoc aedificat ad fidem, et hoc etiam a principio dixit: in hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem. Si enim altercantur, non dicentur pacifici magistri esse discipuli. Me vero, inquit, non existente pacifico, non confitebuntur a te missum.* Augustinus. *Deinde salvator noster, qui rogando patrem se hominem demonstrabat, nunc demonstrat, se ipsum, quoniam cum patre Deus est, facere quod rogat; unde subdit et ego claritatem quam dedisti mihi, dedi illis. Quam claritatem, nisi immortalitatem, quam natura humana in illo fuerat acceptura? Propter immutabilitatem enim praedestinationis praeteriti temporis verbis futura significat. Immortalitatis autem claritatem, quam sibi a patre datam dicit, etiam se sibi dedisse intelligendum est. Cum enim tacet filius in opere patris operationem suam, humilitatem commendat; cum vero in opere suo tacet operationem patris, parilitatem commendat. Isto igitur modo et hoc loco, nec se facit alienum a patris opere, quamvis dixerat claritatem quam dedisti mihi; nec patrem fecit alienum ab opere suo, quamvis dixerat dedi eis. Sicut autem ex eo quod patrem pro suis omnibus rogavit, hoc fieri voluit ut omnes unum sint; ita etiam suo beneficio id fieri voluit; unde adiunxit ut unum sint in nobis, sicut et nos unum sumus.* Chrysostomus. *Vel claritatem dicit gloriam quae est per signa et dogmata, et ut unanimes sint; unde subdit ut unum sint in nobis, sicut et nos unum sumus. Haec enim gloria, ut sint unum; etiam signis maior est. Universi enim qui per apostolos crediderunt, unum sunt; et si quidam ex ipsis divisi sunt, hoc eorum desidiae fuit; quod tamen eum non latuit.* Hilarius. *Per acceptum igitur et datum honorem omnes unum sunt. Sed* *nondum apprehendo ratione, quoniam datus honor unum omnes esse perficiat. Sed dominus gradum quemdam atque ordinem consummandae unitatis exposuit cum subdit ut unum sint in nobis: ut cum ille in patre per naturam divinitatis esset, nos contra in eo per corporalem eius nativitatem, et ille iterum in nobis per sacramenti esse mysterium crederetur, perfecta per mediatorem unitas docetur.* Chrysostomus. *Alibi vero ait de se et patre: veniemus, et mansionem apud eum faciemus: illic quidem Sabellianorum obstruens ora, dum scilicet ponit duas personas; hic vero Arii suspicionem destruens, cum patrem per se dicit discipulis advenire.* Augustinus in Ioannem. *Neque tamen hoc ita dictum est tamquam pater non in nobis aut nos in patre non simus, sed per mediatorem inter Deum et hominem se breviter intimavit. Quod vero addidit ut sint consummati in unum, ostendit eo perduci reconciliationem quae fit per mediatorem ut perfecta beatitudine perfruamur. Unde id quod sequitur, ut cognoscat mundus quia tu me misisti, non sic accipiendum puto tamquam iterum dixerit ut credat mundus. Quamdiu enim credimus quod non videmus, nondum sumus consummati, sicut erimus cum meruerimus videre quod credimus. Quando ergo de consummatione loquitur, talis est intelligenda cognitio qualis erit per speciem, non qualis nunc est per fidem. Ipsi quippe credentes sunt mundus, non permanens inimicus, sed ex inimico amicus effectus; propterea sequitur et dilexisti eos sicut me dilexisti. In filio quippe nos pater diligit, quia in eo nos elegit: nec ideo pares sumus unigenito filio: neque enim semper aequalitatem significat quod dicitur: sicut illud, ita et istud; sed aliquando tantum: quod illud est, est et illud. Ita in hoc loco nihil est aliud dilexisti eos sicut me dilexisti, quam dilexisti eos, quoniam et me dilexisti: non enim alia causa est diligendi membra eius, nisi quia diligit eum. Cum igitur eorum quae fecerit nihil oderit, quis digne possit eloqui quantum diligat membra unigeniti filii sui, et quanto amplius ipsum unigenitum?*

Lectio 6

[86132] Catena in Io., cap. 17 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Postquam dixerat quia multi credent per eos, et multa gloria potientur, loquitur de reliquo de coronis eis repositis, dicens pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum et illi sint mecum.* Augustinus in Ioannem. *Ipsi sunt quos a patre accepit, quos et ipse de mundo elegit: sicut enim ait in huius orationis exordio: dedit ei potestatem omnis carnis, idest omnis hominis, ut det eis vitam aeternam: ubi ostendit potestatem se omnis hominis accepisse, ut liberaret quos voluerit et damnaret quos voluerit. Quapropter omnibus membris suis promisit hoc praemium, ut ubi est ipse, et nos cum illo simus; nec poterat non fieri quod omnipotenti patri se velle dixerit omnipotens filius: una vero est patris et filii voluntas; et si intelligere nondum permittit infirmitas, credat pietas. Quantum ergo attinet ad creaturam, in qua factus est ex semine David secundum carnem, eo modo dicere potuit ubi ego sum, ut iam ibi se esse diceret ubi fuerat mox futurus. In caelo ergo nos futuros esse promisit: illo enim forma servi levata est quam sumpsit ex virgine et ad dexteram patris collocata.* Gregorius Moralium. *Ubi est ergo quod rursus veritas dicit: nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit? Quae sibi in verbis suis non discrepat: quia enim membrorum suorum caput dominus factus est, repulsa*

reproborum multitudine, solus etiam est nobiscum; et sic, dum nos cum illo unum iam facti sumus, unde solus venit in se, illuc etiam solus redit in nobis. Augustinus in Ioannem. *Quod vero attinet ad formam Dei, in qua aequalis est patri, si secundum eam velimus intelligere quod dictum est ubi ego sum, et illi sint mecum, abscedat ab animo omnis imaginum corporalium cogitatio, et non inquiratur aequalis patri filius ubi sit; quoniam nemo invenit ubi non sit: propterea non ei satis fuit dicere volo ut ubi ego sum, et ipsi sint, sed addidit mecum. Esse enim cum illo magnum bonum est: nam et miseri possunt esse ubi est ille; sed beati soli sunt cum illo. Et ut de visibili, quamvis longe dissimili, qualecumque sumamus exemplum; sicut caecus etiam si ibi sit ubi lux est, non est tamen ipse cum luce, sed absens est a praesente, ita non solum infidelis, sed etiam fidelis, etsi esse numquam possit ubi non sit Christus, non est tamen ipse cum Christo per speciem; nam fidelem non est dubitandum esse cum Christo per fidem. Sed hic de specie illa dicebat in qua videbimus eum sicuti est; unde adiunxit ut videant claritatem meam quam dedisti mihi. Ut videant dixit, non: ut credant: fidei merces est ista, non fides.* Chrysostomus in Ioannem. *Non autem dixit: ut participent gloriam meam, sed ut videant, hoc occulte insinuans quoniam omnis requies ibi est filium Dei videre. Dedit autem ei pater claritatem quando eum genuit.* Augustinus. *Cum ergo viderimus claritatem quam dedit pater filio, etiam si eam dici hoc loco intelligamus, non quam pater aequali filio, gignens eum, dedit, sed quam facto homini filio dedit post mortem crucis, tunc fiet iudicium, tunc tolletur impius ne videat claritatem domini: quam, nisi illam qua Deus est? Si ergo secundum id quod filius Deus est, accipiamus hoc dictum, volo ut ubi ego sum, et ipsi sint mecum, in patre cum Christo erimus: qui cum dixisset ut videant claritatem quam dedisti mihi, continuo subiunxit quia dilexisti me ante constitutionem mundi. In illo enim dilexit et nos ante constitutionem mundi, et tunc praedestinavit quod in fine facturus est mundi.* Beda. *Claritatem igitur vocat dilectionem qua ipse dilectus est a patre ante mundi constitutionem: in illa claritate et nos dilexit ante constitutionem mundi.* Theophylactus. *Postquam ergo pro fidelibus oravit, et tot illis prospera promisit, ponit quoddam pium et propria mansuetudine dignum, dicens pater iuste, mundus te non cognovit: quasi dicat: ego cuperem cunctos homines consequi dicta bona, quae quidem pro fidelibus imploravi; sed quia ignoraverunt te, ideo non contingent gloriam et coronas.* Chrysostomus. *Videtur autem mihi hoc et anxius dicere, quoniam eum qui ita bonus et iustus est cognoscere noluerunt. Non igitur hoc est quod Iudaei dicunt, quoniam ipsi quidem te cognoscunt, ego vero ignoro; sed e contrario est; unde subdit ego autem cognovi te, et hi cognoverunt quia tu me misisti: et notum feci eis nomen tuum, et notum faciam, per spiritum sanctum eis perfectam cognitionem dando. Si autem didicerint quis es tu, scient quia ego non sum separatus a te, sed valde amatus, et proprius filius et coniunctus. Hoc vero suasi eis, ut ego maneam in eis; et sic fidem quae est in me et amorem servabunt certissime; et hoc est quod subditur ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis; quasi dicat: ipsis me amantibus, ego manebo in eis.* Augustinus. *Vel aliter. Quid est eum cognoscere, nisi vita aeterna, quam mundo damnato non dedit, reconciliato dedit? Propterea itaque mundus non cognovit quia iustus es. Hoc meritis eius, ut non cognosceret, retribuisti; et propterea mundus reconciliatus cognovit quia misericors es; et ut cognosceret, non ei merito, sed gratia subvenisti. Denique sequitur ego autem cognovi te. Ipse fons gratiae est Deus natura, homo autem de spiritu sancto et virgine ineffabili gratia. Denique quia gratia Dei per Iesum*

Christum est, dicitur et hi cognoverunt: ipse est mundus reconciliatus; sed ideo quia tu me misisti: ergo gratia cognoverunt. Et notum feci eis nomen tuum per fidem, et notum faciam per speciem, ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit. Qualis est ista locutio, tali et apostolus usus est: bonum certamen certavi; non ait: bono certamine, quod usitatius dicetur. Quomodo autem dilectio qua pater dilexit filium, esset in nobis, nisi quia membra eius sumus, et in illo diligimus, cum ipse diligitur totus, idest caput et corpus? Et ideo subiunxit et ego in ipsis: est enim in nobis tamquam in templo suo, nos autem in illo secundum quod caput nostrum est.

Caput 18

Lectio 1

[86133] Catena in Io., cap. 18 l. 1 Augustinus in Ioannem. *Terminato sermone quem post coenam dominus ad discipulos habuit, adiuncta oratione quam dixerat ad patrem, eius passionem Ioannes Evangelista sic exorsus est haec cum dixisset Iesus, egressus est cum discipulis suis trans torrentem Cedron, ubi erat hortus, in quem introivit ipse, et discipuli eius. Non autem continuo hoc factum est cum eius illa finita esset oratio; sed alia quaedam sunt interposita, quae ab isto praetermissa, apud alios Evangelistas leguntur.* Augustinus de Cons. Evang. *Facta est enim contentio inter eos, quis eorum videretur esse maior, sicut Lucas commemorat. Dixit etiam ipse Petro, sicut ipse Lucas subiungit: ecce Satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum et cetera quae ibi sequuntur. Et hymno dicto, sicut Matthaeus et Marcus commemorant, exierunt in montem oliveti. Contexit ergo narrationem Matthaeus, et dixit: tunc venit Iesus cum illis in villam quae dicitur Gethsemani. Iste locus est quem commemorat hic Ioannes: ubi erat hortus, in quem introivit ipse, et discipuli eius.* Augustinus. *Ad hoc ergo valet quod dictum est, haec cum dixisset, ut non eum ante opinemur ingressum quam illa verba finiret.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed propter quid non dixit: cessans ab oratione venit illuc? Quoniam oratio illa fuit loquela propter discipulos facta. De nocte autem vadit, et flumen pertransit, et properat ad locum proditori cognitum, auferens his qui insidiabantur, laborem, et ostendens discipulis quoniam volens ad mortem venit.* Alcuinus. *Dicit autem trans torrentem Cedron, idest cedrorum: genitivus enim est Graecus. Transit torrentem, quia de torrente passionis bibit. Ubi erat hortus, ut peccatum quod in horto commissum fuerat, in horto deleret: Paradisus enim hortus deliciarum interpretatur.* Chrysostomus. *Ne autem audiens hortum, eum occultari aestimes, subiungit sciebat autem et Iudas, qui tradebat eum, locum: quia frequenter Iesus convenerat illuc cum discipulis suis.* Augustinus. *Ibi ergo lupus ovina pelle contectus, et inter oves alto patrisfamilias consilio toleratus didicit, ubi ad tempus exiguum dispergeret gregem, insidiis appetendo pastorem.* Chrysostomus. *Multoties autem ibi cum discipulis Iesus singulariter convenerat, de necessariis loquens, et quae non erat fas alios audire. Facit autem hoc in montibus et in hortis, maxime purum a tumultibus inquirens semper locum, ne mens impediatur ab auditione. Ideo autem Iudas illuc venit, quoniam multoties Christus extra pernoctabat. Ivisset autem ad domum, si putasset eum ibi invenire dormientem.* Theophylactus. *Noverat etiam Iudas dominum festo tempore consuevisse*

semper docere discipulos aliquod sublime: erat autem solitus docere huiusmodi mystica in talibus locis: ac quoniam tunc dies erat solemnis, arbitratus est illum esse illic, et discipulos docere quae ad celebritatem spectabant.

Lectio 2

[86134] Catena in Io., cap. 18 l. 2 Glossa. *Ostenderat Evangelista quomodo Iudas ad locum ubi Christus erat, pervenire potuerit; nunc ostendit quomodo illuc pervenit, dicens Iudas ergo cum accepisset cohortem, et a pontificibus et Pharisaeis ministros, venit illuc cum laternis et facibus et armis.* Augustinus in Ioannem. *Cohors non Iudaeorum, sed militum fuit. A praeside itaque intelligatur accepta, tamquam ad tenendum reum servato ordine legitimae potestatis, ut nullus tenentibus auderet obsistere; quamquam et manus tanta fuerat congregata, et sic armata veniebat, ut vel terreret, vel etiam repugnaret, si quisquam Christum defendere auderet.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed qualiter cohorti suaserunt? Quia milites erant, pecuniarum gratia omnia facere meditantes.* Theophylactus. *Faces autem afferunt et laternas, ne Christus latens in tenebris fugeret.* Chrysostomus. *Multoties autem alias miserunt comprehendere eum, sed non valuerunt: unde manifestum est quod tunc sponte seipsum dedit; propter quod subditur Iesus autem sciens omnia quae ventura erant super eum, processit, et dixit ad eos: quem quaeritis?* Theophylactus. *Quaerit autem non ut volens scire: nam utique noverat omnia quae ventura erant super eum: sed ostendere volens quoniam cum praesens esset, ab eis videri non poterat vel discerni; nam sequitur dicit ei Iesus: ego sum.* Chrysostomus. *In medio enim eorum existens, excaecavit eorum oculos: quoniam enim non tenebrae causa erant, indicavit Evangelista dicens, quoniam habuerunt lampades. Si vero lampades non essent, a voce saltem debebant eum agnoscere. Si vero et illi ignorabant, qualiter Iudas ignoravit, qui cum eo fuerat continue? Et ideo subdit stabat autem et Iudas, qui tradebat eum, cum ipsis. Fecit autem hoc Iesus, ostendens quoniam non solum comprehendere eum non possent, sed nec videre in medio existentem, nisi ipse concederet; unde subditur ut ergo dixit eis: ego sum, abierunt retrorsum, et ceciderunt in terram.* Augustinus. *Ubi nunc militum cohors, ubi terror, et munimen armorum? Una vox turbam odiis ferocem armisque terribilem sine telo ullo percussit, repulit, stravit. Deus enim latebat in carne, et sempiternus dies ita membris occultabatur humanis, ut cum laternis et facibus quaereretur occidendus a tenebris. Quid iudicaturus faciet qui iudicandus hoc fecit? Et nunc utique per Evangelium, ego sum, dicit Christus, et a Iudaeis expectatur Antichristus, ut retro redeant, et in terram cadant: quoniam deserentes caelestia, terrena desiderant.* Gregorius super Ezech. *Quid autem hoc est quod electi in faciem, et reprobi retrorsum cadunt, nisi quod omnis qui post se cadit, ibi cadit ubi non videt; qui vero ante se ceciderit, ibi cadit ubi videt? Iniqui ergo quia in invisibilibus cadunt, post se cadere dicuntur, quia ibi corruunt ubi quod tunc eos sequitur, modo videre non possunt: iusti vero, quia in istis visibilibus semetipsos sponte deiciunt ut in invisibilibus erigantur, quasi in faciem cadunt, quia timore compuncti videntes humiliantur.* Chrysostomus in Ioannem. *Demum ne quis dicat quoniam ipse Iudaeos ad hoc induxit ut eum*

occiderent, seipsum in manibus eorum tradens, manifeste ostendit eis omnia quae sufficiebant eos revocare. Sed quia permanebant in malitia et nullam habebant excusationem, tunc seipsum in manibus eorum tradidit; unde sequitur iterum ergo interrogavit eos: quem quaeritis? Illi ergo dixerunt: Iesum Nazarenum. Respondit Iesus: dixi vobis quia ego sum. Augustinus in Ioannem. *Audierant primo ego sum; sed non comprehenderant: quia hoc noluit qui potuit quidquid voluit. Verum si nunquam se ab eis permitteret apprehendi; non quidem illi facerent propter quod venerant, sed nec ipse faceret propter quod venerat: proinde quia tenere volentibus et non valentibus ostendit potestatem suam, iam tenebunt eum, ut faciat de nescientibus voluntatem suam; unde subditur si ergo me quaeritis, sinite hos abire.* Chrysostomus. *Quasi dicat: si me quaeritis, nihil vobis ad hos commune est: ecce meipsum trado: usque ad ultimam horam ad suos dilectionis conservantiam demonstrans.* Augustinus. *Inimicos iubet, et hoc faciunt quod iubet: sinunt scilicet nunc eos abire quos non vult perire.* Chrysostomus. *Unde Evangelista ostendens quod hoc non fuit eorum propositi, sed virtus eius qui comprehensus fuerat, subiungit ut impleretur sermo quem dixit: quia quos dedisti mihi, non perdidi ex eis quemquam. Perditionem autem non hanc dixerat quae est mortis, sed illam aeternam: Evangelista vero et de praesenti morte id accepit.* Augustinus. *Numquid autem non erant postea morituri? Cur ergo si tunc morerentur, perderet eos, nisi quia nondum in eum sic credebant quomodo credunt quicumque non pereunt?*

Lectio 3

[86135] Catena in Io., cap. 18 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Petrus confidens in praedicta voce domini et in his quae iam facta erant, armatur adversus eos qui supervenerant; unde dicitur Simon ergo Petrus habens gladium, eduxit eum, et percussit pontificis servum. Sed qualiter iussus non peram habere neque duo vestimenta, gladium habet? Mihi videtur hunc formidans praeparasse dudum.* Theophylactus. *Vel ad opus agni illo indigens, ferebat hunc etiam post coenam.* Chrysostomus. *Sed qualiter qui iussus erat non alapam dare, homicida fit? Quia maxime non se ulcisci iussus est; hic autem non se ulciscebatur, sed magistrum. Demum nondum perfecti adhuc erant, sed videbis postea Petrum verberatum, et humiliter ferentem. Non sine causa autem subdit et abscidit eius auriculam dexteram. Videtur mihi enim impetum apostoli significare quoniam ad ipsum caput impetum fecit.* Augustinus in Ioannem. *Solus autem hic Evangelista etiam nomen servi huius expressit, cum dixit erat autem nomen servo Malchus: sicut Lucas solus quod eius auriculam dominus tetigerit, et sanaverit eum.* Chrysostomus. *Tunc enim miraculum fecit, et erudiens nos, quoniam eis qui male faciunt benefacere oportet, et virtutem revelans suam. Nomen autem propterea posuit Evangelista, ut his qui tunc legerent, liceret quaerere si vere factum sit. Servum autem eum summi pontificis dicit: quia magnum est quod factum est, non solum quia curavit, sed quia curavit eum qui super eum venerat, et paulo post alapam daturus erat.* Augustinus. *Malchus autem interpretatur regnaturus. Quid ergo auris pro domino amputata et a domino sanata significat, nisi auditum amputata vetustate renovatum, ut sit in novitate spiritus, et non in vetustate litterae:*

quod cui praestitum fuerit a Christo, quis dubitet regnaturum esse cum Christo? Quod autem servus inventus est, et hoc ad illam pertinet vetustatem, quae in servitutem generat; sed cum accessit sanitas, figurata est et libertas. Theophylactus. *Vel caesio auris dexterae servi principis sacerdotum signum erat surditatis eorum, quae praecipue in principibus sacerdotum inoleverat; quod autem denuo restituta sit auris, significat ultimam reparationem intellectus in Israeliticis veniente Elia.* Augustinus. *Factum autem Petri dominus improbavit, et progredi ultra prohibuit; unde sequitur dixit ergo Iesus Petro: mitte gladium tuum in vaginam. Etenim ille ad patientiam commonendus fuit, et hoc ad intelligentiam conscribendum.* Chrysostomus. *Non solum autem minis eum cohibuit, ut Matthaeus refert; sed et aliter consolatur eum, dicens calicem quem dedit mihi pater, non vis ut bibam illum? Ostendens quoniam non illorum virtutis quae fiebant erant, sed suae concessionis; et quod non est Deo contrarius, sed obediens usque ad mortem.* Theophylactus. *In eo autem quod ipsam calicem dicit, quam sibi grata et acceptabilis pro salute mortalium mors videatur, edisserit.* Augustinus. *Quod autem a patre traditum sibi dicit calicem passionis, illud est quod ait apostolus: filio proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum. Verum auctor calicis huius est etiam ipse qui bibit: unde idem apostolus dicit: Christus dilexit nos, et tradidit seipsum pro nobis.*

Lectio 4

[86136] Catena in Io., cap. 18 l. 4 Theophylactus. *Peractis cunctis quae sufficienter se habebant ad prohibendum Iudaeos, cum illi hoc nequaquam discernerent, tunc duci se permisit; unde dicitur cohors ergo et tribunus et ministri Iudaeorum comprehenderunt Iesum.* Augustinus in Ioannem. *Comprehenderunt ad quem non accesserunt: nec audierunt illud: accedite ad eum, et illuminamini. Si enim sic accederent, non eum manibus occidendum, sed recipiendum corde comprehenderent. Nunc autem quando eum illo modo comprehenderunt, ab eo longius recesserunt. Sequitur et ligaverunt eum; a quo solvi potius velle debuerunt: et erant forte in eis qui postea liberati ab eo, dixerunt: dirupisti vincula mea. Postea vero quam persecutores tradente Iuda dominum ligaverunt, ut intelligatur Iudas non laudabilis utilitate traditionis huius, sed sceleris voluntate damnabilis, subditur et adduxerunt eum ad Annam primum.* Chrysostomus in Ioannem. *Prae delectatione enim gloriabantur in his quae fiebant, quasi trophaeum statuentes.* Augustinus in Ioannem. *Nec tacet causam cur ita factum sit, subdens erat enim socer Caiphae, qui erat pontifex anni illius. Merito et Matthaeus, cum id brevius narrare voluisset, eum ad Caipham ductum fuisse commemorat: quia et ad Annam prius ideo ductus est, quod socer eius fuerit; ut intelligendum sit hoc eumdem Caipham fieri voluisse.* Beda. *Quatenus dum a consimili pontifice damnaretur, ipse quoque minoris criminis reus haberetur. Vel fortassis sic domus eius sita erat ut praeterire eam non possent. Sive divinitus actum est, ut qui erant affines sanguine, sociarentur in scelere. Sed quod dicitur, quod esset pontifex anni illius, sonat contrarium legi, in qua praeceptum erat ut unus esset pontifex summus, quo mortuo succederet ei filius suus; sed iam pontificatus ambitione erat infectus.* Alcuinus. *Refert enim Iosephus, istum Caipham, unius anni sacerdotium redemisse. Non ergo mirum si iniquus pontifex*

inique iudicaverit: saepe qui per avaritiam ad sacerdotium accedit, per iniustitiam in eo servatur. Chrysostomus. *Ne autem audiens vincula auditor tumultuetur, recoluit prophetiae, quoniam mors eius salus fuit orbis terrarum; unde sequitur erat autem Caiphas qui consilium dederat Iudaeis, quia expedit unum hominem mori pro populo: tanta enim est veritatis superabundantia, ut et inimici eam personent.*

Lectio 5

[86137] Catena in Io., cap. 18 l. 5 Augustinus de Cons. Evang. *De Petri tentatione, quae inter domini contumelias facta est, non eodem ordine omnes narrant: nam ipsas primo commemorant Matthaeus et Marcus, deinde Petri tentationem; Lucas vero explicat prius tentationes Petri, demum domini contumelias. Ioannes autem incipit Petri tentationem dicere, cum dicit sequebatur autem Iesum Simon Petrus, et alius discipulus.* Alcuinus. *Ex devotione sequebatur magistrum, quamvis a longe propter timorem.* Augustinus in Ioannem. *Quis sit autem ille alius discipulus, non temere affirmandum est, quia tacetur. Solet autem se idem Ioannes ita significare et addere: quem diligebat Iesus: fortassis ergo et hic ipse est.* Chrysostomus in Ioannem. *Se autem occultat humilitatis gratia; etenim magnam rectitudinem enarrat, quomodo omnibus fugientibus ipse sequitur. Sed praeponit sibi Petrum, et sui ipsius coactus est meminisse, ut discas quoniam certius aliis enarrat ea quae facta sunt in atrio, quasi intus existens. Succidit autem propriam laudem, subdens discipulus autem ille erat notus pontifici, et introivit cum Iesu in atrium pontificis; non enim hoc ut magnum quid de seipso ponit; sed quia dixit quod intravit cum Iesu solus, ut non aestimes hoc excelsae mentis esse, addit causam. Igitur Petrum venisse illuc, amoris fuit; non intrasse autem intro, timoris; unde sequitur Petrus autem stabat ad ostium foris.* Alcuinus. *Foris stabat qui negaturus erat dominum, nec erat in Christo qui Christum confiteri non erat ausus.* Chrysostomus. *Sed quoniam et Petrus intrasset utique domum, si ei concessum esset, indicavit subdens exivit ergo discipulus alius, qui erat notus pontifici, et dixit ostiariae, et introduxit Petrum. Ideo autem ipse eum non introduxit, quia Christo adhaerebat, et sequebatur eum. Sequitur dixit ergo ancilla ostiaria: numquid et tu ex discipulis es hominis istius? Dicit ille: non sum. Quid dicis, o Petre? Nonne prius dixisti: et si oportuerit, animam meam pro te ponam? Quid ergo factum est, quoniam nec ostiariae fers interrogationem? Non erat miles qui interrogabat, sed ostiaria vilis; neque dixit: seductoris discipulus es, sed hominis illius; quod miserentis erat. Dicit autem numquid et tu? Quia Ioannes intus erat.* Augustinus. *Sed quid mirum si Deus vera praedixit, homo autem falsa praesumpsit? Sane in ista quae iam coepta est negatione Petri debemus advertere, non solum ab eo negari Christum qui dicit eum non esse Christum, sed ab illo etiam qui negat se esse Christianum. Dominus enim non ait Petro: discipulum meum te negabis; sed: me negabis. Negavit ergo ipsum cum se negavit esse discipulum. Quid autem aliud isto modo quam se negavit esse Christianum? Quam multi postea, etiam pueri et puellae, potuerunt mortem pro Christi confessione contemnere, et regnum caelorum fortiter introire, quod tunc iste non potuit, qui claves regni eius accepit. Ecce unde dictum est sinite hos abire: quia quos*

dedisti mihi, non perdidi ex eis quemquam. Utique enim Petrus, si negato Christo hinc iret, quid aliud quam periret? Chrysostomus. *Idcirco autem divinae providentiae secretum permisit ut primus ipse laberetur Petrus, quo erga peccantes duriorem sententiam proprii casus intuitu temperaret. Petrus enim orbis terrarum doctor et magister peccavit, et veniam impetravit, ut haec indulgentiae norma et regula iudicantibus praeberetur. Idcirco enim non Angelis arbitror commissam sacerdotii potestatem, ne cum ipsi minime peccarent, in peccatoribus sine misericordia vindicarent. Homo passibilis supra homines ordinatur, ut dum ipse in aliis suas recolit passiones, mitem apud eos se praebeat et benignum.* Theophylactus. *Quidam tamen inanem quamdam gratiam appropriantes Petro, dicunt, quod ideo negavit Petrus, quoniam volebat semper esse cum Christo, et sequi continue. Novit enim quod si fateretur se esse de Christi discipulis, divideretur ab eo, et non haberet ultra spatium sequendi videndique dilectum: unde simulabat se officium gerere ministrorum, ne vultus moestitia cognitus excluderetur; unde sequitur stabant autem servi et ministri ad prunas, quia frigus erat, et calefaciebant se. Erat autem et Petrus stans cum eis, et calefaciens se.* Augustinus. *Non hiems erat, et tamen frigus erat, quale solet etiam aequinoctio verno accidere.* Gregorius Moralium. *Iam autem intus a caritatis calore Petrus torpuerat, et ad amorem praesentis vitae, quasi ad persecutorum prunas, infirmitate aestuante recalebat.*

Lectio 6

[86138] Catena in Io., cap. 18 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Quia Christo nullum crimen inferre poterant, de discipulis interrogabant; unde dicitur pontifex ergo interrogavit Iesum de discipulis suis: fortassis ubi erant, vel cuius gratia eos collegit. Hoc autem dicebat quasi seditiosum et novarum rerum factorem eum redarguere volens, quasi nullo alio attendente ei quam eius discipulis.* Theophylactus. *Explorat insuper de doctrina; unde sequitur et de doctrina eius, cuiusmodi scilicet foret, utrum a lege discrepans et adversa Moysi, ut exinde occasione concepta ut Dei aemulum perdat.* Alcuinus. *Non enim cognoscendae veritatis amore interrogat, sed ut causam inveniret qua eum accusare potuisset, et tradere Romano praesidi ad damnandum. Sed dominus ita temperavit responsionem ut nec veritatem taceret, nec se defendere videretur; sequitur enim respondit ei Iesus: ego palam locutus sum mundo; ego semper docui in synagoga et in templo quo omnes Iudaei conveniunt, et in occulto locutus sum nihil.* Augustinus in Ioannem. *Non praetereunda nascitur hic quaestio: si enim ipsis discipulis non loquebatur palam, sed horam promittebat quando palam fuerat locuturus, quomodo palam locutus est mundo? Deinde ipsis discipulis suis multo manifestius loquebatur quando cum eis erat remotus a turbis; tunc enim et parabolas aperiebat, quas clausas proferebat ad alios. Sed intelligendum est ita eum dixisse palam locutus sum mundo, ac si dixisset: multi me audierunt. Et rursus non erat palam, quia non intelligebant; et quod seorsum discipulis loquebatur, non in occulto utique loquebatur; quis namque in occulto loquitur qui coram tot hominibus loquitur? Praesertim si hoc loquitur paucis, quod per eos velit innotescere multis.* Theophylactus. *Reminiscitur autem hic prophetiae quae dicit: non in occulto locutus sum, nec in loco terrae*

tenebroso. Chrysostomus in Ioannem. *Vel locutus est quidem in occulto, sed non, ut hi aestimabant, trepidans et seditionem faciens; sed ubi multorum auditione superiora erant quae dicebantur. Volens autem ex superabundantia fide dignum constituere suum testimonium, subdit quid me interrogas? Interroga eos qui audierunt quid locutus sim ipsis: ecce hi sciunt quae dixerim ego; quasi dicat: tu me de meis interrogas; interroga inimicos meos, qui insidiantur mihi. Sunt autem haec verba confidentis in eorum quae dicta erant veritate: haec est enim veritatis inaltercabilis demonstratio, cum inimicos quis invocat teste.* Augustinus. *Ipsa enim quae audierant et non intellexerant, talia erant ut non possent iuste ac veraciter criminari: et quotiescumque interrogando tentarunt ut invenirent unde accusarent eum, sic eis respondit ut omnes eorum retunderentur doli, et calumniae eorum frustrarentur.*

Lectio 7

[86139] Catena in Io., cap. 18 l. 7 Theophylactus. *Cum Iesus astantium interpellasset testimonium, volens se minister excusare quod non esset de his qui admirabantur Iesum, percussit eum; unde dicitur haec autem cum dixisset, unus assistens ministrorum dedit alapam Iesu, dicens: sic respondes pontifici?* Augustinus de Cons. Evang. *Hic sane ostenditur quod Annas pontifex erat, nondum enim erat missus ad Caipham cum hoc diceretur; et hos duos Annam et Caipham pontifices commemorat etiam Lucas in initio Evangelii sui.* Alcuinus. *Hic impletur prophetia threnorum: dedi maxillam meam percutientibus. Sed Iesus iniuste percussus mansuete respondit; unde sequitur respondit ei Iesus: si male locutus sum, testimonium perhibe de malo; si autem bene, quid me caedis?* Theophylactus. *Quasi dicat: si habes ex his quae nunc a me prolata sunt reprehendere, ostende quod male dixerim; quod si nequis, quid furis? Vel etiam sic: si perperam docui cum in synagogis docebam, certifica principem sacerdotum; quod si recte docui, ita ut etiam vos ministri miraremini, quid me nunc caedis, quem prius admirabaris?* Augustinus in Ioannem. *Quid ista responsione verius, mansuetius, iustius? Qui enim accepit alapam, numquid vellet eum qui percussit aut caelesti igne consumi, aut terra dehiscente sorberi, aut correptum Daemonio volutari, aut etiam alia huiusmodi qualibet poena, vel etiam graviori puniri? Quid horum per potentiam iubere non potuisset per quem factus est mundus, nisi patientiam nos docere maluisset, qua vincitur mundus? Hic dicet aliquis: cur non fecit quod ipse praecepit? Percutienti scilicet non sic respondere, sed maxillam debuit alteram praebere. Quid quod et mansuete respondit, et non solum maxillam alteram iterum percussuro, sed totum corpus figendum praeparavit in ligno? Et hinc potius demonstravit sua illa praecepta patientiae non ostentatione corporis, sed cordis praeparatione fienda: fieri enim potest ut alteram maxillam visibiliter homo praebeat iratus. Quanto ergo melius et respondet vera placatus, et ad perferenda graviora tranquillo animo fit paratus?* Chrysostomus in Ioannem. *Quid igitur consequens erat, nisi aut redarguere, aut acceptare quod dictum est? Sed hoc non fit: ea enim quae fiebant non erant iudicium, sed seditio et tyrannis. Non invenientes autem quid plus facerent, mittunt eum ligatum ad Caipham; unde sequitur et misit eum Annas ligatum ad Caipham pontificem.*

Theophylactus. *Suspicantes hunc, cum astutior esset, excogitare aliquid posse adversum Iesum dignum morte.* Augustinus. *Ad illum autem, sicut Matthaeus dicit, ab initio ducebatur, quoniam ipse erat illius anni princeps sacerdotum. Alternis quippe intelligendi sunt solere annis agere pontificatum, et credendum est secundum voluntatem Caiphae id esse factum ut Iesum primo ad Annam ducerent; vel etiam domos eorum ita fuisse positas ut non deberet Annas a transeuntibus praeteriri.* Beda. *Quod autem dicit ligatum, non sic intelligendum quod tunc tantum fuerit ligatus; sed tunc ligatus est cum est captus: itaque ligatum ad Caipham misit sicut sibi fuerat praesentatus. Sive fieri potuit ut ad horam solveretur, quatenus discuteretur, post hoc discussus iterum ligaretur, et sic ad Caipham mitteretur.*

Lectio 8

[86140] Catena in Io., cap. 18 l. 8 Augustinus in Ioannem. *Cum dixisset Evangelista, quod Iesum ligatum miserat Annas ad Caipham, reversus est ad locum narrationis, ubi reliquerat Petrum, ut explicaret quod in domo Annae de trina eius negatione contigerat; unde dicitur erat autem Simon Petrus stans, et calefaciens se. Hic recapitulat quod ante iam dixerat.* Chrysostomus in Ioannem. *Vel multo stupore detinebatur qui fervidus erat, ut deducto Iesu de cetero non moveretur. Sed hoc fit, ut discas quanta naturae sit imbecillitas, cum Deus hominem dereliquerit. Et interrogatus rursus etiam negat; unde sequitur dixerunt ergo ei: numquid et tu ex discipulis eius es? Negavit ille, et dixit: non sum.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc loco invenimus non ante ianuam, sed ad focum stantem, secundo negasse Petrum; quod fieri non posset nisi iam rediisset postea quam foras exierat, ut Matthaeus dicit. Neque enim iam exierat, et foris vidit eum altera ancilla; sed cum exiret, eum vidit; idest, cum surgeret et exiret, animadvertit eum et dixit his qui erant ibi, idest qui simul erant ad ignem intus in atrio: et hic cum Iesu Nazareno erat. Ille autem qui foras exierat, hoc audito, rediens, iuravit illis contra nitentibus: quia non novi hominem. Deinde in eo quod Ioannes hic ait dixerunt: numquid et tu ex discipulis eius es? Quod redeunti et stanti dictum intelligimus, hoc quoque confirmatur, non illam tantum alteram ancillam, quam commemorant in hac secunda negatione Matthaeus et Marcus, sed alium quemdam, quem commemorat Lucas, cum Petro illud egisse; unde Ioannes dicit dixerunt ergo ei. Ioannes autem secutus de tertia Petri negatione, ita explicat dicit ei unus ex servis pontificis, cognatus eius cuius abscidit Petrus auriculam: nonne ego vidi te in horto cum illo? Quod Matthaeus et Marcus non singulari, sed plurali numero enuntiant eos qui cum Petro agebant, cum Lucas unum dicat; Ioannes quoque unum eumdemque cognatum eius cuius abscidit Petrus auriculam: facile est intelligere aut pluralem numerum pro singulari usitata locutione usurpasse Matthaeum et Marcum; aut quod unus maxime tamquam sciens, et qui eum viderat, affirmabat; ceteri autem secuti eius fidem Petrum simul urgebant.* Chrysostomus. *Sed neque hortus in memoriam eius reduxit ea quae ibi dicta sunt, neque multa dilectio quam illic per verba multa ostendit; unde sequitur iterum ergo negavit Petrus, et statim gallus cantavit.* Augustinus. *Ecce medici completa est praedictio, aegroti convicta praesumptio: non*

enim factum est quod ille dixerat: animam meam pro te ponam; sed factum est quod ille praedixerat: ter me negabis. Chrysostomus. *Evangelistae vero concorditer negationem Petri scripserunt, non discipulum accusantes, sed nos erudire volentes quantum malum sit non Deo totum concedere, sed in semetipso confidere.* Beda. *Mystice autem per primam Petri negationem illi designantur qui ante passionem ipsius negaverunt eum esse Deum; per secundam vero illi qui post resurrectionem eius in divinitate pariter et humanitate offenderunt. Item per primum galli cantum ipsius designatur capitis resurrectio, per secundum illa quae in fine celebrabitur totius corporis. Per primam autem ancillam, quae Petrum negare coegit, designatur cupiditas; per secundam carnalis delectatio; per unum seu plures servos, Daemones, qui suadent Christum negare.*

Lectio 9

[86141] Catena in Io., cap. 18 l. 9 Augustinus in Ioannem. *Redit Evangelista ad locum narrationis suae, ubi eam reliquerat ut explicaret Petri negationem; unde dicitur adducunt ergo Iesum ad Caipham in praetorium: ad Caipham quippe ab Anna collega et socero eius dixerat missum. Sed si ad Caipham, cur ad praetorium, quod nihil aliud vult intelligi quam ubi praeses Pilatus habitavit?* Beda. *Praetorium enim dicitur sedes praetoris; praetores vero dicuntur praefecti, sive praeceptores, eo quod civibus praecepta donent.* Augustinus. *Aut igitur aliqua urgente causa de domo Annae, quo ad audiendum ambo convenerant, Caiphas perrexerat ad praetorium praesidis, et socero suo Iesum reliquerat audiendum; aut in domo Caiphae praetorium Pilatus acceperat, et tanta domus erat ut seorsum habitantem dominum suum, seorsum iudicem ferret.* Augustinus de Cons. Evang. *Tamen ad ipsum Caipham ab initio ducebatur, ad quem in extremo perductus est; sed quia iam tamquam convictum reum adducebant, Caiphae autem antea visum fuerat ut Iesus moreretur, nulla mora interposita est quin occidendus Pilato traderetur. Sequitur erat autem mane.* Chrysostomus in Ioannem. *Antequam gallus cantaret, ad Caipham ducitur; mane vero ad Pilatum: per quae demonstrat Evangelista quoniam per totum intermedium noctis a Caipha interrogatus in nullo redarguitur; et idcirco misit eum Pilato. Sed illa aliis dimittens enarranda, ipse quaesivit quod deinceps est; sequitur enim et ipsi non introierunt in praetorium.* Augustinus in Ioannem. *Hoc est in eam partem domus quam Pilatus tenebat, si ipsa erat domus Caiphae. Cur autem non introierunt, exponit subdens ut non contaminarentur, sed manducarent Pascha.* Chrysostomus. *Quoniam tunc Iudaei faciebant Pascha; ipse vero ante unam diem tradidit Pascha, reservans suam occisionem sextae feriae quando vetus Pascha fiebat: vel Pascha dicit totum festum.* Augustinus. *Dies enim agere coeperant azymorum, quibus diebus contaminatio illis erat in alienigenae habitaculum intrare.* Alcuinus. *Pascha enim proprie dicebatur dies illa qua agnus ad vesperam quartadecima luna occidebatur; septem vero dies sequentes dies azymorum dicebantur, in quibus nihil fermentatum in domibus eorum debuit inveniri. Sed tamen dies paschalis invenitur inter dies azymorum, ut apud Matthaeum: prima autem die azymorum accesserunt discipuli ad Iesum, dicentes: ubi vis paremus tibi comedere Pascha? Pascha etiam dies azymorum inveniuntur nominati, sicut hic: ut mandu-*

carent Pascha: Pascha enim non immolationem agni hic notat, quae fiebat quartadecima luna ad vesperam; sed magnam solemnitatem, quae quintadecima luna celebrabatur post agni immolationem; quartadecima enim luna dominus, sicut et alii Iudaei, Pascha celebravit; quintadecima luna, quando magna solemnitas celebrabatur, est crucifixus; quartadecima vero luna coepit esse immolatio ex quo captus est in horto. Augustinus. *O impia caecitas. Alienigenae iudicis praetorio contaminari timebant, et fratris innocentis sanguinem fundere non timebant. Nam quod etiam dominus erat et vitae dator qui occidebatur, non eorum conscientiae, sed nescientiae deputetur.* Theophylactus. *Sed Pilatus utcumque procedens mitius, ipse idem egreditur; unde sequitur exivit ergo Pilatus ad eos foras.* Beda. *Haec autem erat consuetudo Iudaeorum, ut quem mortis reum iudicarent, vinctum praesidi traderent, ut dum praeses vinctum cerneret, intelligeret morti addictum.* Chrysostomus. *Sed videns eum ligatum et a tot ductum, non aestimavit hoc argumentum esse inaltercabile accusationis, sed interrogat; unde sequitur et dixit eis: quam accusationem affertis adversus hominem hunc? Inconveniens enim dicit esse, iudicium eos rapuisse, supplicium autem illi concedere. Sed illi renuentes ex directo accusationem, coniecturis quibusdam utuntur; unde sequitur responderunt, et dixerunt: si non esset hic malefactor, non tibi tradidissemus eum.* Augustinus. *Interrogentur atque respondeant ab immundis spiritibus liberati, caeci videntes, mortui resurgentes, et, quod omnia superat, stulti sapientes, utrum sit malefactor Iesus. Sed ista dicebant, de quibus per prophetam iam ipse praedixerat: retribuebant mihi mala pro bonis.* Augustinus de Cons. Evang. *Sed videndum est ne contra sit quod Lucas dicit, certa in eum dicta esse crimina: coeperunt autem illum, inquit, accusare, dicentes: hunc invenimus subvertentem gentem nostram, et prohibentem tributa dari Caesari, et dicentem se Christum regem esse. Sed secundum Ioannem videntur Iudaei noluisse dicere crimina ut eorum auctoritatem secutus Pilatus, quid ei obicerent desineret quaerere; sed ob hoc tantum nocentem crederet, quod sibi ab eis tradi meruisset. Ergo intelligere debemus et hoc dictum esse, et illud quod Lucas commemoravit: multa enim dicta et multa responsa sunt. Unde in narratione sua quisque posuit quod satis esse iudicavit: nam et ipse Ioannes dicit quaedam quae obiecta sunt, quae suis locis videbimus. Itaque sequitur dicit ergo eis Pilatus: accipite eum vos, et secundum legem vestram iudicate eum.* Theophylactus. *Quasi dicat: quoniam ad votum iudicium poscitis, et superbitis, ac si nihil unquam profanum egeritis, accipite vos et damnate; ego nequaquam talis iudex efficiar.* Alcuinus. *Vel hoc dicit, quasi dicat: vos qui legem habetis, scitis quid lex de talibus iudicet; secundum quod iustum esse scitis, ita facite. Sequitur dixerunt ergo Iudaei: nobis non licet interficere quemquam.* Augustinus in Ioannem. *Sed nonne lex praecepit, ne malefactoribus, praesertim seductoribus adeo qualem istum putabant, parcant? Sed intelligendum est eos dixisse non sibi licere interficere quemquam propter festi diei sanctitatem quam celebrare iam coeperant. Ita ne omnem sensum nimia malitia perdidistis, ut ideo vos a sanguine innocentis impollutos esse credatis, quia eum fundendum alteri traditis?* Chrysostomus in Ioannem. *Vel ideo ipsi eum non interfecerunt, quia multum de potestate eorum abscissum erat eis Romanis regibus subiacentibus. Vel aliter. Quia dixerat eis secundum legem vestram interficite eum, volentes ostendere quod peccatum eius non est Iudaicum, dicunt non licet nobis: non enim secundum legem nostram peccavit; sed crimen eius est publicum, quia se regem dixit. Vel quia eum crucifigi cupiebant, ut etiam modo mortis eum diffament. Non autem licebat eis crucifigere. Sed quod alio modo interficiebant, monstrat Stephanus* *ab eis lapidatus; et ideo subditur ut sermo Iesu impleretur quem dixit significans qua morte esset moriturus: quoniam scilicet Iudaeis crucifigere non licebat. Aut dicit hoc Evangelista, quoniam non ab eis solum, sed et a gentibus debebat interfici.* Augustinus. *Sic enim legimus apud Marcum, ubi ait: ecce ascendimus Ierosolymam, et filius hominis tradetur principibus sacerdotum et Scribis, et tradent eum gentibus. Pilatus autem Romanus erat, eumque in Iudaeam Romani praesidem miserant. Ut ergo iste sermo Iesu impleretur, idest ut eum sibi traditum gentes interficerent, noluerunt eum accipere, dicentes nobis non licet interficere quemquam.*

Lectio 10

[86142] Catena in Io., cap. 18 l. 10 Chrysostomus in Ioannem. *Pilatus ab odio Iudaeorum eripi volens, iudicium non protraxit in longum; unde dicitur introivit ergo iterum in praetorium Pilatus, et vocavit Iesum.* Theophylactus. *Seorsum, eo quod magnam habebat de eo suspicionem. Proponebat autem omnia exquisite rimari amoto strepitu Iudaeorum; unde sequitur et dixit ei: tu es rex Iudaeorum?* Alcuinus. *His verbis ostendit Pilatus Iudaeos obiecisse hoc criminis, ut diceret se esse regem Iudaeorum.* Chrysostomus. *Vel hoc Pilatus a multis audierat. Quia vero nihil illi habebat dicere, ut non multa fieret investigatio, quod communiter dicebatur, hoc in medium ducere vult. Sequitur et respondit Iesus: a temetipso hoc dicis, an alii tibi dixerunt de me?* Theophylactus. *Innuit ex hoc, Pilatum esse vecordem, ac indiscrete iudicantem; ac si diceret: si hoc ex te ipso loqueris, pande signa meae rebellionis; at si ab aliis percepisti, inquisitionem fac ordinariam.* Augustinus in Ioannem. *Sciebat utique dominus et quod ipse interrogavit, et quod ille responsurus fuit; sed tamen dici voluit, non ut ipse sciret, sed ut conscriberetur quod voluit ut sciretur.* Chrysostomus. *Non ergo ignorans interrogat, sed ab ipso accusari Iudaeos volens; unde sequitur respondit Pilatus: numquid ego Iudaeus sum?* Augustinus. *Abstulit a se suspicionem qua posset putari a semetipso dixisse, id se a Iudaeis audisse demonstrans; unde subdit gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi. Deinde dicendo quid fecisti? Satis ostendit illud ei pro crimine obiectum; tamquam diceret: si te regem negas, quid fecisti, ut tradereris mihi? Quasi mirum non esset, si puniendus iudici traderetur qui se diceret regem.* Chrysostomus. *Reducit autem Pilatum non valde malum existentem, et vult ostendere quod non est homo nudus, sed Deus et Dei filius: et quod formidaverit Pilatus, dissolvit tyrannidis suspicionem; unde sequitur respondit Iesus: regnum meum non est de hoc mundo.* Augustinus. *Hoc est quod bonus magister scire nos voluit. Sed prius nobis demonstranda fuerat vana hominum de regno eius opinio, sive gentium, sive Iudaeorum, a quibus id Pilatus audierat; quasi propterea fuisset morte plectendus, quod illicitum affectaverit regnum, vel quoniam solent regnaturi invidere regnanti: et videlicet cavendum erat ne huius regnum sive Romanis sive Iudaeis esset adversum. Quod si interrogante Pilato continue respondisset, non etiam Iudaeis, sed solis gentibus hoc de se opinantibus respondisse videretur. Sed post responsionem Pilati, iam Iudaeis et gentibus opportunius aptiusque respondit; quasi dicat: audite, Iudaei et gentes, non impedio dominationem vestram in hoc mundo. Quid vultis amplius? Venite credendo ad regnum quod non est de hoc mundo. Quid*

est enim eius regnum, nisi credentes in eum? Quibus dicit: de hoc mundo non estis; quamvis eos esse vellet in mundo. Unde et hic non ait regnum meum non est in hoc mundo; sed non est de hoc mundo. De mundo enim est quidquid hominum a Deo quidem creatum, sed ex Adam vitiata stirpe generatum est; factum est autem regnum non iam de mundo quidquid inde in Christo regeneratum est. Sic enim nos Deus eruit de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum filii caritatis suae. Chrysostomus. *Vel hoc dicit, quoniam non tenet regnum ut hic reges terreni tenent; sed quoniam desuper habet principatum, qui non est humanus, sed multo maior et clarior; unde subdit si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique decertarent ut non traderer Iudaeis. Ostendit hic regni eius quod apud nos est imbecillitatem, quoniam a ministris habet fortitudinem; superius vero regnum sufficiens est sibi ipsi, nullo indigens. Si igitur maius est illud regnum, volens captus est, seipsum tradens.* Augustinus. *Cum autem probasset regnum suum non esse de hoc mundo, subdit nunc autem regnum meum non est hinc. Non dixit: non est hic: hic enim est regnum eius usque ad finem saeculi, habens intra se commixta zizania usque ad messem; sed tamen non est hinc, quia peregrinatur in mundo.* Theophylactus. *Vel ideo non dicit: non est hic, sed non est hinc: nam regnat in mundo, et utitur eius provisione, et iuxta votum cuncta disponit; non est autem ab infimis constitutum regnum eius, sed caelitus et ante saecula.* Chrysostomus. *Hinc autem haeretici accipientes occasionem, alienum eum esse a mundi conditione dicunt. Sed cum dicit regnum meum non est hinc, non privat mundum a sua providentia et praelatione; sed ostendit regnum suum non esse humanum neque corruptibile. Sequitur dicit itaque ei Pilatus: ergo rex es tu? Respondit Iesus: tu dicis quia rex sum ego.* Augustinus. *Non quia regem se timuit confiteri: sed ita dictum est, ut neque regem se neget, neque regem se talem esse fateatur cuius regnum putetur esse de hoc mundo. Dictum est enim tu dicis, ac si diceretur: carnalis carnaliter dicis. Deinde subiungit ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Non est producenda huius pronominis syllaba quod ait in hoc natus sum, tamquam dixerit: in hac re natus sum; sed corripienda, tamquam dixerit: ad hoc natus sum; sicut et ait ad hoc veni in mundum. Unde manifestum est eum temporalem nativitatem suam hic commemorasse, qua incarnatus venit in mundum; non illam sine initio qua Deus erat.* Theophylactus. *Vel aliter. Quaesito per Pilatum si dominus esset rex, ego, inquit, in hoc natus sum, idest ad hoc quia rex sum; hoc enim ipso quod a rege productus sum, me quoque testor fore regem.* Chrysostomus in Ioannem. *Si igitur rex natus est, nihil nisi accipiens habet. Ad hoc, inquit, veni, ut testimonium perhibeam veritati, hoc est, ut hoc ipsum suadeam omnibus. Et notandum est, quod suam humilitatem ostendit, dum dicentibus quoniam malefactor est, ferebat silens; quando vero interrogatus est de regno, tunc locutus est ad Pilatum, erudiens eum et reducens ad altiora: et ostendit se nihil versutum operatum esse, per hoc quod dicit ut testimonium perhibeam veritati.* Augustinus. *Cum autem Christus testimonium perhibeat veritati, testimonium perhibet sibi: eius quippe est vox: ego sum veritas. Sed quia non omnium est fides, adiungit, atque ait omnis qui est ex veritate, audit vocem meam. Audit utique interioribus auribus; idest, obedit meae voci; ac si diceret: credit mihi. Quod vero ait omnis qui est ex veritate, gratiam commendavit, qua secundum propositum vocat. Nam si naturam cogitemus in qua creati sumus, cum omnes veritas creaverit, quis non est ex veritate? Sed non omnes sunt, quibus ut obediant veritati, ex ipsa veritate praestatur. Si enim dixisset: omnis qui audit vocem* *meam, ex veritate est, ideo dictus ex veritate putaretur, quia obtemperat veritati. Non autem hoc dicit, sed ait omnis qui est ex veritate, audit vocem meam. Audit utique, ac per hoc non ideo est ex veritate quia eius audit vocem, sed ideo audit quia ex veritate est: quia hoc illi donum ex veritate collatum est.* Chrysostomus. *Haec autem dicens, attrahit, et suadet fieri eorum quae dicuntur, auditorem: ita denique et eum cepit his brevibus verbis, ut quaereret quid est veritas; sequitur enim dixit ei Pilatus: quid est veritas?* Theophylactus. *Nam fere ab hominibus evanuerat, et cunctis erat incognita, dum essent increduli.*

Lectio 11

[86143] Catena in Io., cap. 18 l. 11 Augustinus in Ioannem. *Cum dixisset Pilatus quid est veritas? Credo in mentem illi venisse continuo consuetudinem Iudaeorum, qua solet eis dimitti unus in Pascha; et ideo non expectavit ut responderet ei Iesus, ne mora fieret, cum recoluisset morem quo posset eis in Pascha dimitti; quod eum valde voluisse manifestum est; unde dicit et cum hoc dixisset, iterum exivit ad Iudaeos.* Chrysostomus in Ioannem. *Sciebat enim quidem quoniam haec indigebat tempore interrogatio; oportebat autem eum eripere ab impetu Iudaeorum; idcirco et exivit.* Alcuinus. *Vel non expectabat audire responsum, quia forte indignus fuit audire. Sequitur et dixit eis: ego nullam in eo invenio causam.* Chrysostomus. *Non dixit: quia peccavit, et dignus est morte, donate eum festo; sed primum eum excusans, tum rogat ex abundanti, ut si nollent eum ut innocentem dimittere, saltem obnoxium donarent tempori, ideoque induxit est autem consuetudo vobis ut unum dimittam vobis in Pascha.* Beda. *Haec consuetudo non erat legis praeceptum, sed ex antiqua patrum traditione descendit, ut ob recordationem liberationis ex Aegypto unum etiam in die Paschae dimitterent vinctum. Deinde exhortative dicit. Vultis ergo dimittam vobis regem Iudaeorum?* Augustinus. *Avelli enim ex eius corde non potuit Iesum regem Iudaeorum esse, tamquam hoc ibi sicut in titulo ipsa veritas fixerit, de qua quid esset interrogavit.* Theophylactus. *Pulchre autem Pilatus respondet per hoc quod in nullo Iesus erraverit; sed frustra inquietetur ab eis velut regnum desiderans. Non enim eum qui se regem assereret ac aemulum Romanae potestatis, Romanorum vicarius absolvisset. Quamobrem in hoc quod dixit regem Iudaeorum absolvam, prorsus innoxium Iesum prodit, illuditque Iudaeos; quasi dicat: quem vos criminamini ut regem se putantem, hunc ego absolvi iubeo quasi talem non existentem.* Augustinus. *Sed hoc audito clamaverunt; unde sequitur clamaverunt omnes rursum dicentes: non hunc, sed Barabbam. Erat autem Barabbas latro. Non reprehendimus, o Iudaei, quod per Pascha liberastis nocentem, sed quod occidistis innocentem; quod tamen nisi fieret, verum Pascha non fieret* Beda. *Quia ergo reliquerunt salvatorem et petiverunt latronem, usque hodie Diabolus sua latrocinia exercet in ipsos.* Alcuinus. *Barabbas autem interpretatur iste filius magistri eorum, idest Diaboli, qui huic latroni in suo scelere, Iudaeis in sua perfidia magister fuit.*

Caput 19

Lectio 1

[86144] Catena in Io., cap. 19 l. 1 Augustinus in Ioannem. *Cum Iudaei clamassent, non Iesum sibi dimitti a Pilato velle propter Pascha, sed Barabbam latronem, subditur tunc ergo apprehendit Pilatus Iesum, et flagellavit. Hoc Pilatus non ob aliud fecisse credendus est nisi ut eius iniuriis Iudaei satiati, sufficere sibi aestimarent, et usque ad eius mortem saevire desisterent. Ad hoc pertinet quod idem praeses etiam cohortem suam permisit facere quae sequuntur; aut fortassis et iussit: dixit enim quid deinde fecerint milites, Pilatum tamen id iussisse non dixit; sequitur enim et milites plectentes coronam de spinis imposuerunt capiti eius, et veste purpurea circumdederunt eum: et veniebant ad eum, et dicebant: ave, rex Iudaeorum, et dabant ei alapas.* Chrysostomus in Ioannem. *Quia enim Pilatus dixit eum regem Iudaeorum, schema ei contumeliae de reliquo apponunt.* Beda. *Nam pro diademate spineam illi imposuerunt coronam, et pro purpureo vestimento, quo reges veteres utebantur, vestem purpuream ei circumdant: ubi non debet videri contrarium quod Matthaeus dicit circumdedisse chlamydem coccineam, quia, ut Origenes refert, unius sunt materiae coccus et purpura: cocculae enim inciduntur, et ex his guttae sanguinis fluunt, ex quibus utriusque generis tingitur vestimentum. Et quamvis hoc milites illudendo facerent, nobis tamen operabantur mysteria. Nam per spineam coronam nostrorum designatur peccatorum susceptio, quae sicut spinas terra nostri corporis germinat. In vestimento purpureo caro passionibus subiecta significatur. Purpura etiam vestitur, cum de triumphis sanctorum martyrum gloriatur.* Chrysostomus. *Non autem iniunctio principis erat quod faciebant, sed ad gratiam Iudaicam hoc faciebant; quia neque circa initium ab illo iussi iverunt nocte; sed Iudaeis pecuniarum gratia gratificantes omnia audebant: tot autem et talibus factis ipse stabat silens. Tu vero audiens haec, in mente habe continue: et regem orbis terrarum et Angelorum dominum videns contumeliam patientem et omnia ferentem silentio imitare.* Augustinus. *Sic enim implebantur quae de se dixerat Christus; sic martyres informabantur ad omnia quae persecutores libuit facere, perferenda; sic regnum quod de hoc mundo non erat, superbum mundum non atrocitate pugnandi, sed patiendi humilitate vincebat.* Chrysostomus. *Ut autem convicium quod a militibus factum erat in eum, videntes respirent a passione, coronatum Iesum adduxit ad eos; unde sequitur exivit iterum Pilatus foras, et dixit eis: ecce adduco vobis eum foras, ut cognoscatis quia nullam in eo causam invenio.* Augustinus. *Hinc apparet non ignorante Pilato haec a militibus facta, sive iusserit ea, sive permiserit illa, scilicet causa quam supra diximus, ut haec eius ludibria inimici libentissime viderent, et ulterius sanguinem non sitirent; unde sequitur exivit ergo Iesus portans spineam coronam et purpureum vestimentum: non clarus imperio, sed plenus opprobrio. Sequitur et dicit eis: ecce homo; quasi dicat: si regi invidetis, iam parcite, quia abiectum videtis: fervet ignominia, frigescat invidia.*

Lectio 2

[86145] Catena in Io., cap. 19 l. 2 Augustinus in Ioannem. *Iudaeorum invidia pro Christi ignominia non frigescit: inardescit potius et increscit; unde dicitur cum ergo vidissent eum pontifices*

et ministri, clamabant dicentes: crucifige, crucifige eum. Chrysostomus in Ioannem. *Vidit ergo Pilatus omnia inaniter fieri; unde sequitur dicit eis Pilatus: accipite eum vos, et crucifigite. Execrantis est hoc verbum, et ad rem non concessam eos impellentis: ipsi enim ducebant eum, ut cum praesidis iudicio hoc fieret. Contigit autem contrarium, iudicio praesidis eum magis absolvi; unde sequitur ego enim non invenio in eo causam: continue enim eum ab accusationibus eruit: unde manifestum est quoniam et priora propter illorum concessit insaniam. Sed Iudaeos canes nil horum in verecundiam convertit; nam sequitur responderunt Iudaei: nos legem habemus, et secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit.* Augustinus. *Ecce alia maior invidia: parva quidem illa videbatur velut affectatae illicito ausu regiae potestatis: et tamen neutrum sibi Iesus mendaciter usurpavit; sed utrumque verum est: et unigenitus est Dei filius, et rex a Deo constitutus super Sion montem sanctum eius: et utrumque nunc demonstraret, nisi quanto erat potentior, tanto mallet esse patientior.* Chrysostomus. *Ad invicem enim ipsis disputantibus silebat, implens propheticum illud quod non aperuit os suum; in humilitate sua iudicium ei sublatum est.* Augustinus de Cons. Evang. *Hoc autem potest congruere ei quod Lucas commemorat in accusatione Iudaeorum dictum: hunc invenimus subvertentem gentem nostram, ut adiungatur quia filium Dei se fecit.* Chrysostomus. *Deinde Pilatus quidem timet ab ipsis auditis, et formidavit ne forte verum esset quod dicebatur, et videretur inique agere; unde sequitur cum ergo audisset Pilatus hunc sermonem, magis timuit.* Beda. *Non timuit quia legem audivit, quia alienigena erat; sed magis timuit, ne filium Dei occideret.* Chrysostomus. *Illi vero hoc dicentes non horruerunt; sed interficiunt eum pro quibus oportuerat adorare.*

Lectio 3

[86146] Catena in Io., cap. 19 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Pilatus timore concussus, rursus inquisitionem facit; unde dicitur et ingressus est praetorium iterum, et dicit ad Iesum: unde es tu? Non autem ultra interrogat: quid fecisti? Sequitur Iesus autem responsum non dedit ei. Qui enim audivit, quoniam in hoc natus sum et ad hoc veni, et quoniam regnum meum non est hinc, cum debuisset resistere et eripere eum, hoc quidem non fecit, sed secutus est Iudaicum impetum. Propterea ergo nihil ei respondit, quoniam inaniter omnia interrogabat. Sed et aliter operibus testantibus ei, nolebat per sermones vincere, et excusationes componere, ostendens quoniam ad hoc venit.* Augustinus in Ioannem. *Hoc autem silentium domini nostri Iesu Christi non semel factum, collatis omnium Evangelistarum narrationibus, reperitur: et apud principem sacerdotum, et apud Herodem, et apud ipsum Pilatum, ut non frustra de illo prophetia processerit: sicut agnus coram tondente fuit sine voce, sic non aperuit os suum, tunc utique quando interrogantibus non respondit; quamvis enim quibusdam interrogantibus saepe responderit, tamen propter illa in quibus noluit respondere, ad hoc data est de agno similitudo, ut in suo silentio non reus, sed innocens haberetur; idest, non sicut male sibi conscius, qui de peccatis convincebatur suis, sed sicut mansuetus qui pro peccatis immolabatur alienis.* Chrysostomus. *Quia igitur siluit, sequitur dicit ergo ei Pilatus:*

mihi non loqueris? Nescis quia potestatem habeo crucifigere te, et potestatem habeo dimittere te? Vide qualiter seipsum condemnavit. Si enim in te totum positum est, cuius gratia nullam causam inveniens, non absolvis? Quia igitur adversus seipsum protulit, respondit Iesus: non haberes potestatem adversum me ullam, nisi datum esset tibi desuper, ostendens quoniam non simpliciter et secundum aliorum consequentiam hoc fit, sed mystice consummatur. Ne igitur hoc audiens aestimes eum ab omni erutum crimine, subdit propterea qui tradidit me tibi, peccatum maius habet. Et nimirum si datum erat, neque hic neque illi obnoxii sunt criminibus; inaniter dicis. Hoc enim datum est, idest concessum; ac si diceret: permisit hoc fieri; neque tamen propterea extra nequitiam sunt. Augustinus. *Ecce respondit. Proinde ubi non respondebat, non sicut reus, sive dolosus, sed sicut ovis silebat; ubi respondebat, sicut pastor docebat. Discamus ergo quod dixit, quod et per apostolum docuit quia non est potestas nisi a Deo; et quia plus peccat qui potestati innocentem occidendum livore tradit, quam potestas ipsa si eum timore alicuius maioris potestatis occidit. Talem quippe Deus dederat illi potestatem ut esset etiam sub Caesaris potestate: quapropter inquit non haberes adversum me potestatem ullam, idest quantulamcumque habes, nisi hoc ipsum, quidquid est, tibi esset datum desuper. Sed quia scio quantum sit, non enim tantum est ut tibi omni modo liberum sit, propterea qui tradidit me tibi, maius peccatum habet. Ille quippe me tuae potestati tradidit invidendo; tu vero eamdem potestatem in me exerciturus es metuendo. Nec timendo quidem, praesertim innocentem hominem, homo debet occidere; sed id zelando facere multo maius malum est quam timendo; et ideo non ait qui me tibi tradidit, ipse habet peccatum, tamquam ille non haberet; sed ait maius peccatum habet, ut etiam se habere intelligeret.* Theophylactus. *Dicit autem qui tradidit me tibi, idest Iudas, vel etiam turba. Cum ergo patens responsum Iesus ediderit, quod nisi ego memetipsum praeberem, et pater concederet, non haberes potestatem in me; ex hoc potius ipsum absolvere Pilatus satagebat; unde sequitur et exinde quaerebat Pilatus dimittere eum.* Augustinus. *Lege superiora, et invenies iam dudum eum quaerere dimittere Iesum. Exinde itaque intelligendum est, propter hoc, idest ex hac causa, ne haberet peccatum occidendo innocentem sibi traditum.*

Lectio 4

[86147] Catena in Io., cap. 19 l. 4 Augustinus in Ioannem. *Maiorem timorem se ingerere putaverunt Iudaei Pilato terrendo de Caesare ut occideret Christum, quam superius ubi dixerunt nos legem habemus, et secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit; unde dicitur Iudaei autem clamabant dicentes: si hunc dimittis, non es amicus Caesaris: omnis enim qui se regem facit, contradicit Caesari.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed unde habetis hoc demonstrare? A purpura, a diademate, a curru, a militibus? Nonne solus semper cum duodecim discipulis incedebat, per omnia vilia transiens, et cibum et stolam et habitationem?* Augustinus. *Pilatus autem eorum legem non timuit ut occideret; sed magis filium Dei timuit, ne occideret. Nunc vero non sic potuit contemnere Caesarem auctorem potestatis suae, quemadmodum legem gentis alienae; unde subditur Pilatus autem cum audisset hos sermones, adduxit foras Iesum, et sedit pro tribunali in loco qui dicitur lithostratos,*

Hebraice autem Gabbatha. Chrysostomus. *Exiit quidem, ut scrutaturus rem: sedere enim pro tribunali, hoc ostendebat.* Glossa. *Sicut enim tribunal est iudicum, sic thronus vel solium regum, et cathedra doctorum.* Beda. *Lithostratos autem dicitur pavimentum quasi lapide stratum; et erat locus sublimis. Sequitur erat autem parasceve Paschae, hora quasi sexta.* Alcuinus. *Parasceve, idest praeparatio; hoc nomine dicebatur sexta sabbati, in qua praeparabant necessaria sabbato, ut de manna dictum est: sexta die colligetis duplum. Quia enim sexta die homo est factus, et in septima requievit Deus, ideo sexta die pro homine patitur, sabbato quiescit in sepulchro. Hora autem erat quasi sexta.* Augustinus in Ioannem.

Quid est ergo quod Marcus dicit: erat hora tertia quando crucifixerunt eum, nisi quia hora tertia crucifixus est dominus linguis Iudaeorum, hora sexta manibus militum? Ut intelligamus horam quintam iam fuisse transactam, et aliquid de sexta coeptum, quando sedit pro tribunali Pilatus, quae dicta est a Ioanne hora quasi sexta; et cum duceretur et crucifigeretur, et iuxta eius crucem gererentur quae gesta narrantur, hora sexta integra compleretur: ex qua hora usque ad nonam sole obscurato, tenebras factas, trium Evangelistarum, Matthaei, Marci et Lucae contestatur auctoritas. Sed quoniam Iudaei facinus interfecti Christi a se in Romanos, idest Pilatum et eius milites, transferre conati sunt, propterea Marcus ea hora qua Christus a militibus crucifixus est praetermissa, tertiam potius horam recordatus expressit, ut non tantum milites reperiantur crucifixisse Iesum, verum etiam Iudaei, qui ut crucifigeretur, hora tertia clamaverunt. Est et alia huius solutio quaestionis, ut non hic accipiatur hora sexta diei; quia neque Ioannes ait: erat hora diei quasi sexta; sed ait erat parasceve hora quasi sexta. Parasceve autem Latine praeparatio est Pascha enim nostrum, ut dicit apostolus, immolatus est Christus: cuius Paschae praeparationem si ab hora noctis nona computemus, quando videntur principes sacerdotum pronuntiasse domin

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

i immolationem, dicentes: reus est mortis, usque ad horam diei tertiam, qua crucifixum esse Christum Marcus Evangelista testatur, sex horae sunt: tres nocturnae et tres diurnae. Theophylactus. *Solvunt autem quidam, quod ex peccato scriptoris contigerit apud Graecos: nam quaedam littera Graeca nomine gamma, cuius talis est figura g, tertiam horam importat: quaedam autem figura, quae ab eis vocatur episemon, quae talis est s, sextam horam importat. Ex negligentia ergo scriptorum, praecedens figura cedere potuit in sequentem.* Chrysostomus in Ioannem. *Pilatus ergo, ut scrutaturus exiens, nullam tamen scrutationem faciens, tradit eum, aestimans movendos esse eos; unde sequitur et dixit Iudaeis: ecce rex vester.* Theophylactus. *Quasi dicat: ecce qualem hominem fatemini quod imperium vestrum capesseret, humilis, ut nihil tale possit tentare.* Chrysostomus. *Et nimirum quae dicta sunt erant sufficientia ut facerent eos de cetero ab ira cessare; sed trepidabant, ne dimissus, rursus turbam ducat. Amor etenim principatus versutum quid est, et animum sufficiens perdere: propterea magis insistunt; unde sequitur illi autem clamabant: tolle, tolle. Interficere enim eum conantur exprobratissima morte; unde subdunt crucifige eum, formidantes, ne aliqua eius post ipsum fiat memoria.* Augustinus. *Adhuc autem Pilatus terrorem, quem de Caesare ingesserant, superare conatur; unde subditur dixit eis Pilatus: regem vestrum crucifigam? De ignominia eorum volens eos frangere, quos de ignominia Christi mitigare non potuit. Sequitur responderunt pontifices: non habemus regem, nisi Caesarem.* Chrysostomus. *Volentes seipsos submiserunt supplicio; propterea et Deus tradidit eos; quia enim concorditer negaverunt regnum Dei, dimisit eos in suum iudicium incidere: regnum enim Christi refutantes, id quod Caesaris est super seipsos vocabant.* Augustinus. *Sed Pilatus timore mox vincitur; unde sequitur tunc ergo tradidit eis illum, ut crucifigeretur. Apertissime enim contra Caesarem venire videretur, si regem se non habere nisi Caesarem profitentibus, alium regem vellet ingerere, dimittendo impunitum quem propter hos ausus ei tradiderunt occidendum. Non autem dictum est tradidit eis illum ut crucifigerent illum, sed ut crucifigeretur, scilicet iudicio ac potestate praesidis. Sed ideo illis traditum dixit Evangelista, ut eos crimine implicatos, a quo alieni esse conabantur, ostenderet; non enim faceret hoc Pilatus, nisi ut id quod eos cupere cernebat, impleret.*

Lectio 5

[86148] Catena in Io., cap. 19 l. 5 Glossa. *Ad mandatum praesidis, milites Christum susceperunt crucifigendum; unde dicitur susceperunt autem Iesum, et eduxerunt.* Augustinus in Ioannem. *Potest enim hoc iam referri ad milites apparitores praesidis: nam postea evidentius dicitur: milites ergo cum crucifixissent eum quamvis Evangelista, etiam si totum Iudaeis tribuit, merito facit: ipsi enim fecerunt quidquid ut fieret extorserunt.* Chrysostomus in Ioannem. *Sed quia lignum ut profanum putabant et vitabant, et neque tangere ipsum sustinebant; crucem Iesu ut condemnato imponunt; unde sequitur et baiulans sibi crucem, exivit in eum qui dicitur Calvariae locum, Hebraice autem Golgotha, ubi eum crucifixerunt. Ita et in typo factum est: Isaac etenim ligna portavit; sed tunc quidem usque ad patris beneplacitum res processit; nunc autem in rebus effectum obtinuit, veritas enim erat.* Theophylactus. *Sed quodammodo, ut illic Isaac dimissus est, et mactatus est aries, sic et hic divina natura manet impassibilis; sed humanitas, secundum quam aries dicitur, tamquam errantis arietis Adae filius, hic mactata est. Sed qualiter alius Evangelista dicit, quod angariaverunt Simonem, ut crucem portaret?* Augustinus de Cons. Evang. *Utrumque factum invenimus: primo id quod Ioannes dicit, deinde quod ceteri tres; unde intelligitur quod ipse sibi portabat crucem, cum exiret in locum memoratum.* Augustinus in Ioannem. *Grande spectaculum; sed si spectet impietas, grande ludibrium; si pietas, grande mysterium. Videt impietas regem pro virga regni lignum sui portare supplicii: videt pietas regem baiulantem lignum ad seipsum figendum, quod fixurus fuerat etiam in frontibus regum, spernendum oculis impiorum, in quo erant gloriatura corda sanctorum: ipsam crucem suam gestans humero commendabat, et lucernae arsurae, quae sub modio ponenda non erat, candelabrum ferebat.* Chrysostomus. *Et sicut victores, ita et ipse in humeris portabat victoriae signum. Quidam autem dicunt, quod in illo loco qui Calvariae dicebatur, Adam mortuus est et sepultus; ut in loco ubi mors regnavit, illic et Iesus trophaeum statuerit.* Hieronymus super Matth. *Favorabilis interpretatio et mulcens aurem populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foris portam loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum, et Calvariae, quasi decollatorum, sumpsere nomen. Adam vero sepultum iuxta Ebron et Arbee in Iesu filii Nave volumine legimus.* Chrysostomus. *Crucifigebant autem eum cum latronibus; unde sequitur et cum eo alios duos hinc et inde: medium autem Iesum: in hoc prophetiam implentes, quoniam cum iniquis reputatus est. Quae enim conviciantes faciebant, haec veritati conferebant: volebat enim Daemon quod fiebat obumbrare, sed non valuit: tribus enim in cruce affixis, miracula quae fiebant, nulli ascripsit, nisi soli Iesu. Ita inanes Diaboli artes factae sunt. Nec solum non obfuit gloriae eius; sed contulit non parum: nam latronem in cruce convertere, et in Paradisum inducere, non minus fuit quam concutere petras.* Augustinus. *Tamen et ipsa crux, si attendas, tribunal fuit: in medio enim iudice constituto, unus latro, qui credidit, liberatus; alter, qui insultavit, damnatus est: iam significabat quod facturus est de vivis et mortuis, alios positurus ad dexteram, alios vero ad sinistram.*

Lectio 6

[86149] Catena in Io., cap. 19 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Sicut in trophaeo litterae ponuntur*

victoriam ostendentes, ita Pilatus titulum cruci Christi inscripsit; unde dicitur scripsit autem et titulum Pilatus, et posuit super crucem: simul quidem pro Christo respondens, ut eum a communione latronum discerneret; simul autem et de Iudaeis ulciscens, ostendens scilicet ipsorum malitiam, dum in suum regem insurrexerunt; unde sequitur erat autem scriptum: Iesus Nazarenus rex Iudaeorum. Beda. *In quo monstrabatur iam tum regnum ipsius, non, ut ipsi putabant, destructum, sed potius augmentatum.* Augustinus in Ioannem. *Sed Iudaeorum tantum rex Christus est, an etiam gentium? Immo et gentium; cum enim dixisset: ego autem sum constitutus rex ab eo super Sion montem sanctum eius, subiecit: postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam. Magnum ergo volumus intelligi in hoc titulo sacramentum: quia scilicet oleaster factus est particeps pinguedinis oleae, non olea particeps facta est amaritudinis oleastri. Rex ergo Iudaeorum Christus, secundum Iudaeorum circumcisionem, non carnis, sed cordis; non littera, sed spiritu. Sequitur hunc ergo titulum multi legebant Iudaeorum: quia prope civitatem erat locus ubi crucifixus est Iesus.* Chrysostomus. *Credibile autem est multos gentiles simul cum Iudaeis propter festum convenisse; et ideo ut nullus ignoraret, non in una lingua, sed in tribus scripsit; unde subditur et erat scriptum Hebraice, Graece et Latine.* Augustinus. *Hae quippe tres linguae ibi prae ceteris eminebant: Hebraea propter Iudaeos in lege Dei gloriantes; Graeca propter gentium sapientes; Latina propter Romanos multis et pene omnibus tunc gentibus imperantes.* Theophylactus. *Significat autem superscriptio triplici sermone figurata, dominum esse regem practicae, physicae, nec non theologiae. Nam per Latinas litteras figuratur practica, eo quod Romanorum imperium potentissimum, satisque officiosum in expeditionibus fuerit. Per Graecas vero litteras physica figuratur: Graeci namque erga naturalium speculationem insudaverunt. Demum per Hebraicas theologia praetenditur, dum Iudaeis est credita rerum divinarum agnitio.* Chrysostomus. *Iudaei autem crucifixo invidebant; unde sequitur dicebant ergo Pilato pontifices Iudaeorum: noli scribere: rex Iudaeorum; sed: quia ipse dixit: rex sum Iudaeorum. Nam haec quidem enuntiatio est, et communis sententia. Si vero adiciatur quoniam ipse dixit, ipsius petulantiae et extollentiae ostenderetur crimen esse. Sed Pilatus in priori stetit mente; unde sequitur respondit Pilatus: quod scripsi scripsi. O ineffabilem vim divinae operationis etiam in cordibus ignorantium. Nonne occulta vox quaedam Pilato intus quodam, si dici potest, clamoso silentio personabat quod tanto ante in Psalmorum litteris prophetatum est: ne corrumpas tituli inscriptionem? Sed quid loquimini, insani pontifices? Numquid enim propterea non erit verum, quia Iesus ait: rex sum Iudaeorum? Si corrumpi non potest quod Pilatus scripsit, corrumpi potest quod veritas dixit? Ideo enim Pilatus quod scripsit scripsit, quia dominus quod dixit dixit.*

Lectio 7

[86150] Catena in Io., cap. 19 l. 7 Augustinus in Ioannem. *Iudicante Pilato, milites qui ei parebant crucifixerunt Iesum; unde dicitur milites ergo, cum crucifixissent eum, acceperunt vestimenta eius: et tamen si voluntates, si clamores eorum cogitemus, Iudaei magis crucifixerunt. Sed de partitione sortitioneque vestimentorum eius, ceteri Evangelistae brevius et clause; iste vero apertissime locutus*

est; nam sequitur et fecerunt quatuor partes, unicuique militi partem: unde apparet quatuor fuisse milites qui in eo crucifigendo praesidi paruerunt. Sequitur et tunicam: subaudiendum est: acceperunt; ut iste sit sensus: acceperunt autem et tunicam; et sic locutus est, ut de ceteris vestimentis nullam sortem missam esse videamus; sed de tunica, quam simul cum ceteris acceperunt, sed non similiter diviserunt; de hac enim sequitur exponens erat autem tunica inconsutilis, desuper contexta per totum. Chrysostomus in Ioannem. *Ipsam speciem tunicae Evangelista historice designat: quia enim in Palaestina duos pannos connectentes subtexunt indumenta, ostendit Ioannes quod talis erat tunica Iesu; occulte vilitatem vestimentorum insinuans.* Theophylactus. *Alii vero dicunt, quod apud Palaestinam telas contexunt, non velut apud nos texuntur, existente superius stamine, inferius vero texentibus; ut sic non versus partem supremam textura protendat, sed e contra.* Augustinus. *Cur autem de illa sortem miserint narrat, dicens dixerunt ergo ad invicem: non scindamus eam, sed sortiamur de illa, cuius sit. Apparet itaque in aliis vestimentis aequales se habuisse partes, ut sortiri necesse non fuerit; in illa vero una non eos habere potuisse singulas partes nisi scinderetur, ut pannos eius inutiliter tollerent: quod ne facerent, ad unum eam pervenire sortitione maluerunt. Huius Evangelistae narrationi consonat et propheticum testimonium; unde subiungit ut Scriptura impleretur dicens: partiti sunt vestimenta mea sibi, et in vestem meam miserunt sortem.* Chrysostomus. *Intuere prophetiae certitudinem: non enim quae partiti sunt solum, sed et quae non partiti sunt, dixit propheta: nam vestimenta quidem diviserunt, sed vestem sorti concesserunt.* Augustinus. *Matthaeus dicendo: diviserunt vestimenta eius, sortem mittentes, totam divisionem vestimentorum voluit intelligi, et ad illam tunicam pertinere, de qua sortem miserunt. Tale est quod etiam ait Lucas: dividentes vestimenta eius, miserunt sortes. Dividentes enim venerunt ad tunicam, de qua est sortitio. Dicendo autem sortes, pluralem numerum pro singulari posuit. Marcus autem solus videtur intulisse aliquam quaestionem: dicendo enim: mittentes sortem super eis, quis quid tolleret, tamquam super omnibus vestimentis, non super sola tunica sors missa sit, locutus videatur. Sed haec brevitas obscuritatem facit. Sic enim dictum est: mittentes sortem super eis, ac si diceretur: mittentes sortem cum dividerentur. Cum autem dicit: quis quid tolleret, idest quis tunicam tolleret, tamquam si totum ita diceretur: mittentes sortem super eis, quis tunicam, quae partibus aequalibus superfuerat, tolleret. Quadripartita autem vestis domini nostri Iesu Christi, quadripartitam figuravit eius Ecclesiam, quatuor scilicet partibus in orbe diffusam, et in eisdem aequaliter, idest concorditer, distributam. Tunica vero illa sortita, omnium partium significat unitatem, quae caritatis vinculo continetur. Si autem caritas et supereminentiorem habet viam, et supereminet scientiae, et super omnia praecepta est, secundum illud: super omnia autem haec caritatem habete; merito vestis, qua significatur, desuper contexta perhibetur. Et addidit per totum: quia nemo eius est expers qui pertinere invenitur ad totum, a quo toto Catholica vocatur Ecclesia. Inconsutilis autem, ne aliquando dissuatur; et ad unum provenit, quia in unum omnes colligit. In sorte autem, Dei gratia commendata est: cum enim sors mittitur, non personae cuiusque, vel meritis, sed occulto iudicio Dei ceditur.* Chrysostomus. *Vel, sicut quidam dicunt, tunica inconsutilis desuper contexta per totum, secundum allegoriam ostendit quoniam non simpliciter homo erat qui crucifixus est, sed et desuper deitatem habebat.* Theophylactus. *Vel aliter. Vestis inconsutilis denotat corpus Christi, quod a superiori parte contextum est: spiritus enim sanctus supervenit, et virtus altissimi virgini* *obumbravit. Hoc ergo sacrosanctum Christi corpus indivisibile constat: nam et si dividatur per singulos, sanctificans uniuscuiusque animam simul et corpus, integre tamen et indivisibiliter consistit in omnibus. At quoniam ex quatuor elementis mundus consistit, intelligenda est per Christi vestimenta visibilis creatura, quam inter se dividunt Daemones, quoties morti tradunt verbum Dei quod habitat in nobis, ac satagunt nos suae partis efficere per mundanas illecebras.* Augustinus. *Nec ideo ista non aliquid boni significasse quis dixerit, quia per malos facta sunt: quid enim de ipsa cruce dicturi sumus, quae similiter ab impiis facta est? Et tamen ea significari recte intelligitur quod ait apostolus: quae sit latitudo, longitudo, altitudo et profundum. Lata est quippe in transverso ligno, quo extenduntur pendentes manus, et significat opera bona in latitudine caritatis: longa est a transverso ligno usque ad terram, et significat perseverantiam in longitudine temporis: alta est in cacumine, quo transversum lignum sursum versus excedit, et significat supernum finem, quo cuncta opera referuntur: profunda est in ea parte quae in terra figitur; ibi quippe occulta est, sed cuncta eius apparentia inde consurgunt, sicut bona nostra de profunditate gratiae Dei, quae comprehendi non potest, universa procedunt. Sed etsi crux Christi hoc solum significet quod ait apostolus: qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum passionibus et concupiscentiis, quam magnum bonum est. Postremo quid est signum Christi nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium, sive ipsi aquae, ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguntur, sive sacrificio quo aluntur, nihil eorum vitae proficitur.*

Lectio 8

[86151] Catena in Io., cap. 19 l. 8 Theophylactus. *Cum milites quae ad propriam spectabant socordiam prosequebantur, ipse de genitricis cura sollicitus est; unde dicitur et milites quidem haec fecerunt: stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius, et soror matris eius, Maria Cleophae et Maria Magdalene.* Ambrosius. *Maria mater domini ante crucem stabat filii. Nullus me hoc docuit nisi sanctus Ioannes Evangelista. Mundum alii concussum in passione domini conscripserunt, caelum tenebris obductum, refugisse solem, in Paradisum latronem, sed post piam confessionem, receptum. Ioannes docuit quod alii non docuerunt, quemadmodum in cruce positus matrem appellaverit. Pluris putavit quod victor suppliciorum, pietatis officia matri exhibebat, quam quod regnum caeleste donabatur vitae aeternae. Nam si religiosum est quod latroni donatur vita, multo uberioris pietatis est quod a filio mater tanto affectu honoratur: ecce, inquit, filius tuus. Ecce mater tua. Testabatur de cruce Christus, et inter matrem atque discipulum dividebat pietatis officia. Condebat dominus non solum publicum, sed etiam domesticum testamentum. Et hoc eius testamentum signabat Ioannes, dignus tanto testatore testis. Bonum testamentum non pecuniae, sed vitae aeternae, quod non atramento scriptum est, sed spiritu Dei vivi: lingua mea calamus Scribae velociter scribentis. Sed nec Maria minor quam matrem Christi decebat, fugientibus apostolis, ante crucem stabat, et piis spectabat oculis filii vulnera, quia spectabat non in pignoris mortem, sed in mundi salutem; aut fortasse quia cognoverat per filii mortem mundi redemptionem, aula regalis etiam sua morte putabat*

se aliquid publico additurам muneri; sed Iesus non egebat adiutore ad redemptionem omnium, qui omnes sine adiutore servavit; unde et dicit: factus sum homo sine adiutorio inter mortuos liber. Suscepit quidem affectum parentis, sed non quaesivit alterius auxilium. Hanc imitamini, matres sanctae, quae in unico filio dilectissimo tantum maternae virtutis exemplum dedit: neque enim vos dulciores liberos habetis, neque illud virgo quaerebat solatium, ut alium posset generare filium. Hieronymus contra Helvidium. *Maria ista, quae in Marco et Matthaeo, Iacobi et Ioseph mater dicitur, fuit uxor Alphaei, et soror Mariae matris domini quam Mariam Cleophae nunc Ioannes cognominat, a patre, sive a gentilitate familiae, aut quacumque alia causa ei nomen imponens. Si autem inde tibi alia atque alia videtur, quod alibi dicatur Maria Iacobi minoris mater, et hic Maria Cleophae, disce Scripturae consuetudinem, eumdem hominem diversis nominibus appellari.* Chrysostomus in Ioannem. *Et considera, quod imbecillius genus, scilicet mulierum, virilius apparuit iuxta crucem stando, fugientibus discipulis.* Augustinus de Cons. Evang. *Nisi autem Matthaeus et Lucas Mariam Magdalene nominassent, potuissemus dicere alias a longe, alias iuxta crucem fuisse: nullus enim eorum praeter Ioannem matrem domini commemoravit. Nunc ergo quomodo intelligitur eadem Maria Magdalene, et a longe stetisse cum aliis mulieribus, sicut Matthaeus et Lucas dicunt, et iuxta crucem fuisse, sicut Ioannes dicit, nisi quia in tanto intervallo erant ut iuxta dici possent, quia in conspectu eius praesto aderant, et a longe in conspectu turbae propinquius circumstantis cum centurione et militibus? Possumus etiam intelligere quod illae quae simul aderant cum matre domini, postquam eam discipulo commendavit, abire iam coeperant, ut a densitate turbae se eruerent, et cetera quae facta sunt, longius intuerentur; ut ceteri Evangelistae, qui post mortem domini eas commemoraverunt, iam longe stantes commemorarent. Quid autem interest ad veritatem quod quasdam mulieres pariter omnes, quasdam singuli nominaverunt?* Chrysostomus. *Et cum aliae mulieres astarent, nullius alterius meminit nisi matris, docens nos plus aliquid matribus praebere. Sicut enim parentes circa spiritualia adversantes neque nosse oportet, ita quando nihil impediunt, omnia decet eis praebere, et aliis praeferre; unde subditur cum vidisset ergo Iesus matrem, et discipulum stantem quem diligebat, dicit matri suae: mulier, ecce filius tuus.* Beda. *Dilectionis indicio Evangelista suam demonstrat personam: non quod exceptis ceteris solus, sed prae ceteris familiarius propter privilegium castitatis a domino amabatur, quoniam virgo ab eo vocatus, virgo permansit in aevum.* Chrysostomus. *Papae. Quanto discipulum honoravit honore. Sed ipse seipsum occultat, moderate sapiens: si enim vellet gloriari, et causam utique adiecisset propter quam amabatur: etenim conveniens est magnam quamdam et mirabilem esse causam. Ideo autem nihil aliud Ioanni loquitur, neque consolatur tristantem, quoniam tempus non erat verborum consolatione. Sed neque parum erat honorari eum tali honore. Quia vero conveniens erat matrem existentem dolore oppressam procurationem quaerere, quia ipse aberat, discipulo qui diligebatur tradidit diligentiam habituro; unde sequitur deinde dicit discipulo: ecce mater tua.* Augustinus in Ioannem. *Haec nimirum est illa hora de qua Iesus aquam conversurus in vinum dixerat matri: quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea. Tunc enim divina facturus, non divinitatis, sed humanitatis vel infirmitatis matrem velut incognitam repellebat; nunc autem humana iam patiens, ex qua factus fuerat homo, affectu commendabat humano. Moralis igitur insinuatur locus, et exemplo suo instruit praeceptor bonus, ut a filiis piis impendatur cura parentibus: tamquam lignum illud ubi* *erant fixa membra morientis, etiam cathedra fuerit magistri docentis.* Chrysostomus in Ioannem. *Itaque etiam Marcionis obstruit inverecundiam: si enim non genitus est secundum carnem, neque matrem habuit; cuius gratia tantam circa eam solam facit providentiam? Intuere autem qualiter cum crucifigeretur, universa imperturbate agebat, discipulo loquens de matre, prophetias implens, latroni bonam spem tribuens; antequam autem crucifigeretur, trepidans videtur; nam illic quidem naturae imbecillitas demonstrata est, hic autem virtutis superabundantia ostendebatur. Sed et nos per hoc erudit, si ante adversa conturbamur, non propterea desistere; cum vero agonem ingressi fuerimus, omnia sustinere ut facilia et levia.* Augustinus. *Quia ergo matri, quam relinquebat, alterum pro se filium quodammodo providebat, cur hoc fecerit ostendit in hoc quod subditur et ex illa hora accepit eam discipulus in sua. Sed in quae sua Ioannes matrem domini accepit? Neque enim non ex eis erat qui dixerant ei: ecce nos dimisimus omnia, et secuti sumus te. Suscepit ergo eam in sua, non praedia, quae nulla propria possidebat, sed officia, quae propria dispensatione exequenda curabat.* Beda. *Alia littera habet: accepit eam discipulus in suam, quidam volunt in suam matrem; sed congruentius subauditur in suam curam.*

Lectio 9

[86152] Catena in Io., cap. 19 l. 9 Augustinus in Ioannem. *Patiebatur haec omnia qui apparebat homo, et ipse idem disponebat haec omnia qui latebat Deus; unde dicitur postea, sciens quoniam omnia consummata sunt, ut consummaretur Scriptura, idest quod Scriptura praedixerat: et in siti mea potaverunt me aceto, dixit: sitio, tamquam diceret: hoc minus fecistis: date quod estis. Iudaei quippe ipsi erant acetum, degenerantes a vino patriarcharum et prophetarum. Vas ergo positum erat aceto plenum: tamquam enim de pleno vase, de iniquitate mundi huius impletum cor habentes, velut spongia, cavernosis quodammodo atque tortuosis latibulis fraudulentum; unde sequitur illi autem spongiam plenam aceto, hyssopo circumponentes, obtulerunt ori eius.* Chrysostomus in Ioannem. *Neque enim ex his quae videbant facti sunt mansueti, sed saeviebant magis, et eum potabant, condemnatorum pocula offerentes: propterea enim hyssopus appositus erat.* Augustinus. *Hyssopum autem, cui circumposuerunt spongiam aceto plenam, quoniam herba est humilis et pectus purgat, Christi humilitatem congruenter accipimus; quam circumdederunt, et se circumvenisse putaverunt: Christi namque humilitate mundamur. Ne moveat quomodo spongiam ori eius potuerunt admovere qui in cruce fuerat exaltatus a terra: sicut enim apud alios Evangelistas legitur, quod hic praetermisit, in arundine factum est, ut in spongia talis potus ad crucis sublimia levaretur.* Theophylactus. *Quidam vero hyssopum dicunt vocari arundinem: nam frondes habet arundini consimiles. Sequitur cum ergo accepisset Iesus acetum, dixit: consummatum est.* Augustinus. *Quid nisi quod prophetia tanto ante praedixerat?* Beda. *Hic quaeri potest quomodo hic dicitur cum accepisset acetum, cum alius Evangelista dicat: noluit bibere. Sed hoc facile solvitur: quoniam non accepit ut biberet, sed ut quod scriptum erat impleret.* Augustinus. *Deinde, quia nihil remanserat quod antequam moreretur fieri adhuc oporteret, sequitur et inclinato capite tradidit spiritum, peractis omnibus*

quae ut peragerentur expectabat, tamquam ille qui potestatem habebat ponendi animam suam, et iterum sumendi eam. Gregorius Moralium. *Spiritus autem hic pro anima ponitur: si enim aliud spiritum quam animam Evangelista diceret, exeunte spiritu anima remansisset.* Chrysostomus. *Non autem quoniam expiravit, inclinavit caput, sed quia inclinavit caput, tunc expiravit; per quae omnia indicavit Evangelista quoniam omnium dominus ipse erat.* Augustinus. *Quis enim ita dormit quando voluerit, sicut Iesus mortuus est quando voluit? Quanta speranda vel timenda potestas est iudicantis, si apparuit tanta morientis?* Theophylactus. *Tradidit autem dominus spiritum Deo patri, ostendens quod nequaquam sanctorum animae conversantur in tumulis, immo deveniunt ad manus patris omnium, peccatoribus ad locum poenarum delatis, videlicet ad Infernum.*

Lectio 10

[86153] Catena in Io., cap. 19 l. 10 Chrysostomus in Ioannem. *Iudaei qui camelum transglutiebant, culicem autem colabant, cum tantam fuissent operati audaciam, de die diligenter ratiocinantur; unde dicitur Iudaei ergo, quoniam parasceve erat, ut non remanerent in cruce corpora sabbato.* Beda. *Parasceve, idest praeparatio, dicta est sexta feria, quia eo die duplices sibi cibos filii Israel praeparabant. Erat enim magnus dies ille sabbati; scilicet propter solemnitatem paschalem. Rogaverunt Pilatum, ut frangerentur crura eorum.* Augustinus in Ioannem. *Non crura tollerentur, sed hi quibus ideo frangebantur ut morerentur, auferrentur ex ligno, ne pendentes in crucibus magnum diem festum sui diurni cruciatus horrore foedarent.* Theophylactus. *Sic enim iubebatur in lege, non occidere solem in hominis supplicio: vel quia noluerunt in die festo tortores aut homicidae censeri.* Chrysostomus. *Vide autem qualiter valida est veritas: per eorum enim studia prophetia completur; unde subditur venerunt ergo milites, et primi quidem fregerunt crura, et alterius qui crucifixus est cum eo; ad Iesum autem cum venissent, ut viderunt eum iam mortuum, non fregerunt eius crura; sed unus militum lancea latus eius aperuit.* Theophylactus. *Ut Iudaeis complaceant, lanceant Christum, circa corpus exanime contumelias inferentes; sed contumelia in signum prodiit: sanguinem enim de corpore extincto manare miraculosum est.* Augustinus. *Vigilanti verbo Evangelista usus est, ut non diceret latus eius percussit, aut vulneravit, sed aperuit, ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta Ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam quae vere vita est, non intratur; unde sequitur et continuo exivit sanguis et aqua. Ille sanguis in remissionem fusus est peccatorum: aqua illa salutare temperat poculum: hoc et lavacrum praestat et potum. Hoc praenuntiabat quod Noe in latere arcae ostium facere iussus est, quo intrarent animalia quae non erant diluvio peritura, quibus praefigurabatur Ecclesia. Propter hoc prima mulier facta est de viri latere dormientis; et hic secundus Adam inclinato capite in cruce dormivit, ut inde formaretur ei coniux per id quod de latere dormientis effluxit. O mors, unde mortui reviviscunt. Quid isto sanguine mundius, quid isto vulnere salubrius?* Chrysostomus. *Et quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, ut ab ipsa bibiturus Christi costa, ita accedas.* Theophylactus. *Erubescant igitur qui vinum in sacris non limphant mysteriis: videntur enim non credere quod aqua*

de latere fluxerit. Potest tamen quis calumniose dicere, quod aliqua virtus vitalis erat in corpore, et ideo sanguis effluxit; aqua vero manans inexpugnabile signum fuit; et ideo Evangelista subiungit et qui vidit, testimonium perhibuit. Chrysostomus. *Quasi dicat: non ab aliis audivit, sed ipse praesens vidit. Et verum est testimonium eius: quod convenienter subiungit, convicium Christi enarrans, non magnum aliquod et admirabile signum, ut sic suspectus sermo redderetur; sed ipse hoc dixit, haereticorum ora praecludens, et futura personans mysteria, et eum qui latebat in eis inspiciens thesaurum. Sequitur et ille scit quia vera dicit, ut et vos credatis.* Augustinus. *Scit enim qui vidit, cuius credat testimonio qui non vidit. Duo autem testimonia de Scripturis reddidit singulis rebus quas factas fuisse narravit. Nam quia dixerat: non fregerunt crura Iesu, subdidit facta sunt enim haec ut Scriptura impleretur: os non comminuetis ex eo: quod praeceptum est eis qui celebrare Pascha iussi sunt ovis immolatione in veteri lege, quae dominicae passionis umbra praecesserat. Item quia subiunxerat: unus militum lancea latus eius aperuit, ad hoc pertinet alterum testimonium quod subdit dicens et iterum alia Scriptura dicit: videbunt in quem transfixerunt: ubi promissus est Christus in ea qua crucifixus est carne futurus.* Hieronymus. *Hoc autem testimonium sumptum est de Zacharia.*

Lectio 11

[86154] Catena in Io., cap. 19 l. 11 Chrysostomus in Ioannem. *Aestimans Ioseph extinctum esse Iudaeorum furorem Christo crucifixo, cum fiducia accessit, ut deponendum funus procuraret; unde dicitur post haec autem rogavit Pilatum Ioseph ab Arimathaea.* Beda. *Arimathaea, ipsa est Ramatha civitas Helcanae et Samuelis. Caelitus autem provisum est ut esset dives, ut ad praesidem posset accedere; et ut esset iustus, ut corpus domini accipere mereretur; unde sequitur ut tolleret corpus Iesu, eo quod esset discipulus Iesu.* Chrysostomus. *Non ex duodecim, sed ex septuaginta: quoniam nullus ex duodecim accesserit. Et si timorem Iudaeorum quis pro causa assumpserit, hic eodem detinebatur timore; unde dicitur occultus autem propter metum Iudaeorum. Sed valde insignis erat, et Pilato notus; unde et gratiam accepit; et hoc est quod subditur et permisit Pilatus. Et sepelit de reliquo, non ut condemnatum, sed ut magnum quemdam et mirabilem; unde subditur venit ergo, et tulit corpus Iesu.* Augustinus de Cons. Evang. *In extremo enim illo officio funeri exhibendo, minus curavit de Iudaeis, quamvis soleret in domino audiendo eorum inimicitias devitare.* Beda. *Sedata enim utcumque eorum saevitia, eo quod se adversus Christum praevaluisse gaudebant, corpus Christi petiit, quoniam non videbatur causa discipulatus sed pietatis venisse, ut funeri officium impenderet; quod homines non solum bonis, sed etiam malis solent impendere. Adiungitur autem ei et Nicodemus; unde sequitur venit autem et Nicodemus, qui venerat ad Iesum nocte primum, ferens mixturam myrrhae et aloes quasi libras centum.* Augustinus in Ioannem. *Non ita distinguendum est, ut dicamus: primum ferens mixturam myrrhae, sed ut quod dictum est primum, ad superiorem sensum pertineat. Venerat enim ad Iesum Nicodemus nocte primum, quod idem Ioannes narravit in prioribus Evangelii sui partibus. Hic ergo intelligendum est, ad Iesum non*

tunc solum, sed tunc primum venisse Nicodemum; venisse autem postea, ut fieret audiendo discipulus Christi. Ferunt autem pigmenta, quae maxime corpus apta sunt quamplurimum conservare, et non permittere cito subici corruptioni: adhuc enim ut de nudo homine disponebant, sed tamen multam dilectionem demonstrabant. Beda. *Notandum est autem, quod simplex unguentum fuerit: quia ex diversis aromatibus licentiam conficiendi non haberent. Sequitur acceperunt ergo corpus Iesu, et ligaverunt eum linteis cum aromatibus, sicut mos est Iudaeis sepelire.* Augustinus. *In quo Evangelista admonuit in huiusmodi officiis quae mortuis exhibentur, morem cuiusque gentis esse servandum. Erat autem illius gentis consuetudo, ut mortuorum corpora variis aromatibus condirentur, ut diutius servarentur illaesa.* Augustinus de Cons. Evang. *Neque autem hic Ioannes aliis repugnat: neque enim illi qui Nicodemum tacuerunt, affirmaverunt a solo Ioseph dominum sepultum, quamvis solius commemorationem fecerint: aut quia illi una sindone a Ioseph involutum dixerunt, propterea prohibuerunt intelligi, et alia lintea potuisse afferri a Nicodemo, et superaddi; ut verum narret Ioannes, quod non uno linteo, sed linteis involutus sit: quamvis et propter sudarium quod capiti adhibeatur, et institas quibus corpus totum alligatum est, quia omnia de lino erant, etiam si una sindon ibi fuit, veracissime dici potuit ligaverunt eum linteis: lintea quippe generaliter dicuntur quae lino texuntur.* Beda. *Hinc Ecclesiae consuetudo descendit, ut corpus domini non in sericis et auro textis consecretur, sed in sindone munda.* Chrysostomus in Ioannem. *Quia vero brevitate temporis urgebantur: nona enim hora mortuo Christo, deinde accedentibus ad Pilatum et deponentibus Christi corpus, vespera imminebat; ideo ponunt eum in proximo monumento; unde subditur erat autem in loco ubi crucifixus est, hortus, et in horto monumentum novum, in quo nondum quisquam positus fuerat: quod dispensatione factum est, ne alterius alicuius, qui cum eo iaceret, aestimaretur resurrectio facta esse.* Augustinus in Ioannem. *Sicut etiam in Mariae virginis utero nemo ante illum, nemo post illum conceptus est, ita in hoc monumento nemo ante illum, nemo post illum sepultus est.* Theophylactus. *Per hoc etiam quod novum fuit sepulchrum, mystice datur intelligi quod per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructa. Attende etiam abundantiam pro nobis susceptae paupertatis: nam qui domum in vita non habuit, post mortem quoque in alieno sepulchro reconditur, et nudus existens, a Ioseph operitur. Sequitur ibi ergo propter parasceven Iudaeorum, quia iuxta erat monumentum, posuerunt Iesum.* Augustinus. *Acceleratam vult intelligi sepulturam, ne advesperasceret, quando iam propter parasceven, quam coenam puram Iudaei Latine usitatius apud nos vocant, facere tale aliquid non licebat.* Chrysostomus. *Propinquum autem fuit sepulchrum, ut discipuli possent cum facilitate accedere, et consideratores fieri eorum quae eveniebant, prope existente loco; et ut sepulturae testes essent etiam inimici custodientes sepulchrum, et ut falsus ostenderetur is qui de furto sermo.* Beda. *Mystice autem Ioseph interpretatur aptus pro acceptione boni operis; ad quod monemur ut corpus domini digne percipere mereamur.* Theophylactus. *Nunc etiam quodammodo Christus apud avaros mortificatur in paupere famem patiente. Esto ergo Ioseph, et tege Christi nuditatem non semel, sed iugiter in tuo tumulo spirituali considerando reconde, cooperi, et misce myrrham et aloem amaricantia, considerando vocem illam: ite, maledicti, in ignem aeternum, qua nihil amarius aestimo.*

Caput 20

Lectio 1

[86155] Catena in Io., cap. 20 l. 1 Chrysostomus in Ioannem. *Quia iam transierat sabbatum in quo impediebatur a lege, non potuit Maria Magdalene quiescere, sed venit profundo diluculo, consolationem quamdam a loco sepulturae invenire volens; unde dicitur una autem sabbati Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum.* Augustinus de Cons. Evang. *Venit quidem Maria Magdalene, sine dubio ceteris mulieribus quae domino ministraverant plurimum dilectione ferventior, ut non immerito Ioannes solam commemoraret, tacitis eis qui cum illa fuerant, sicut alii testantur.* Augustinus in Ioannem. *Una autem sabbati est, quem iam diem dominicum propter domini resurrectionem mos Christianus appellat, quem Matthaeus primam sabbati nominavit.* Beda. *Dicitur ergo una sabbati, hoc est altera sive prima die post sabbatum.* Theophylactus. *Vel aliter. Hebdomadae dies Iudaei sabbatum nominabant, unam autem ex sabbati diebus primam. Futuri autem saeculi exemplar est haec dies, quoniam futuri saeculi una dies est nequaquam nocte interpolata: Deus enim ibi sol est, qui numquam occidit. In hac igitur die dominus resurrexit, incorruptibilitatem corporis assumens, sicut nos in futuro saeculo incorruptione induemur.* Augustinus de Cons. Evang. *Quod autem Marcus dicit: valde mane oriente iam sole, non repugnat ei quod hic dicitur: cum adhuc tenebrae essent: die quippe surgente aliquae reliquiae tenebrarum tanto magis extenuantur, quanto magis oritur lux. Nec sic accipiendum est quod ait Marcus: valde mane orto iam sole, tamquam sol ipse iam videretur super terram; sed potius, sicut dicere solemus eis quibus volumus significare temporius aliquid faciendum, orto iam sole dicitur, idest de proximo adveniente in has partes.* Gregorius in Evang. *Congrue autem dicitur cum adhuc tenebrae essent. Maria enim auctorem omnium quem carne viderat, mortuum quaerebat in monumento: et quia hunc minime invenit, furatum credidit. Adhuc ergo erant tenebrae cum venit ad monumentum. Sequitur et vidit lapidem revolutum a monumento.* Augustinus. *Iam ergo factum erat quod solus Matthaeus commemorat de terraemotu et lapide revoluto, conterritisque custodibus.* Chrysostomus. *Surrexit quidem dominus, lapide et signaculis sepulchro iniacentibus. Quia vero oportebat et alios certificari, aperitur monumentum post resurrectionem, et ita creditur quod factum est. Hoc denique et Mariam movit: videns enim lapidem sublatum, non intravit neque prospexit, sed ad discipulos ex multo amore cum velocitate cucurrit. Nondum autem de resurrectione noverat aliquid manifestum, sed putabat translationem corporis esse factam.* Glossa. *Et ideo cucurrit nuntiare discipulis, ut aut secum quaererent, aut secum dolerent; et hoc est quod sequitur cucurrit ergo, et venit ad Simonem Petrum, et ad alium discipulum quem diligebat Iesus.* Augustinus in Ioannem. *Ita se commemorare solet quod eum diligebat Iesus, qui utique omnes, sed ipsum prae ceteris et familiarius diligebat. Sequitur et dixit eis: tulerunt dominum de monumento, et nescimus ubi posuerunt eum.* Gregorius Moralium. *Hoc autem dicens, totum pro parte insinuat; solum quippe corpus domini quaesitura venerat: et quasi totum dominum sublatum deplorat.* Augustinus. *Nonnulli autem codices Graeci habent tulerunt dominum meum; quod videri dictum potest propensiore caritatis vel famulatus af-*

fectu. Sed hoc in pluribus codicibus quos in promptu habemus, non invenimus. Chrysostomus. *Evangelista vero non privavit mulierem hac laude, nec verecundum existimavit quod ab ea prius addiscerent. Audientes ergo illi, cum multo studio monumento insistunt.* Gregorius in Evang. *Illi autem prae ceteris cucurrerunt, qui prae ceteris amaverunt, videlicet Petrus et Ioannes; unde sequitur exiit ergo Petrus et ille alius discipulus, et venerunt ad monumentum.* Theophylactus. *Sed si quaeras quomodo astantibus custodibus venerunt ad monumentum, rudis questio: quoniam postquam dominus resurrexit, et una cum terraemotu affuit Angelus in sepulchro, recesserunt custodes, annuntiantes Pharisaeis.* Augustinus. *Cum autem iam dixisset venerunt ad monumentum, regressus est, ut narraret quomodo venerunt, atque ait currebant autem duo simul: et ille alius discipulus praecucurrit citius Petro, et venit prior ad monumentum, ubi ostendit quod ipse prior venerit, sed tamquam de alio cuncta narrat.* Chrysostomus in Ioannem. *Veniens autem considerat linteamina posita; unde sequitur et cum se inclinasset, vidit posita linteamina. Nihil tamen ipse plus perscrutatur, sed desistit; et hoc est quod subditur non tamen introivit. Petrus vero ut fervidus introiens universa inspexit diligenter, et amplius vidit; unde sequitur venit ergo Simon Petrus sequens eum, et introivit in monumentum, et vidit linteamina posita, et sudarium quod fuerat super caput eius, non cum linteaminibus positum, sed separatim involutum in unum locum: quod erat resurrectionis signum. Neque enim, si quidem eum transtulissent, corpus eius denudassent; neque si furati essent, huius rei fuissent solliciti, ut levarent sudarium et involverent et ponerent in unum locum seorsum a linteaminibus, sed simpliciter ut se habebat suscepissent corpus. Ideo enim Ioannes praemiserat quoniam sepultus est cum myrrha, quae conglutinat corpori linteamina, ut non decipiaris ab his qui dicunt eum furto sublatum esse. Non enim ita insensatus esset qui furaretur, ut circa rem superfluam tantum studium consumeret. Post Petrum autem et Ioannes introivit; unde sequitur tunc ergo introivit et ille discipulus qui venerat primus ad monumentum, et vidit et credidit.* Augustinus in Ioannem. *Nonnulli putant hoc Ioannem credidisse quod Iesus resurrexerit; sed quod sequitur, hoc non indicat. Vidit ergo inane monumentum, et credidit quod dixerat mulier; nam sequitur nondum enim sciebant Scripturam quia oportebat eum a mortuis resurgere. Non ergo eum credidit resurrexisse quem nesciebat oportere resurgere. Quando autem ab ipso domino audiebant, quamvis apertissime diceretur, consuetudine tamen audiendi ab illo parabolas, non intelligebant, et aliquid aliud eum significare credebant.* Gregorius in Evang. *Haec autem tam subtilis Evangelistae descriptio a mysteriis vacare credenda non est. Per Ioannem iuniorem synagoga, per seniorem vero Petrum Ecclesia gentium designatur: quia etsi ad Dei cultum est prior synagoga quam Ecclesia gentium, ad usum tamen saeculi prior est multitudo gentium quam synagoga. Cucurrerunt autem simul, quia ab ortus sui tempore usque ad occasum pari et communi via, etsi non pari et communi sensu, gentilitas cum synagoga decucurrit. Venit synagoga prior ad monumentum, sed minime intravit: quia legis quidem mandata percepit, prophetias de incarnatione ac passione dominica audivit; sed credere in mortuum noluit; venit autem Simon Petrus, et introivit in monumentum: quia secuta posterior Ecclesia gentium, Christum Iesum et cognovit carne mortuum, et viventem credidit Deum. Sudarium autem capitis domini cum linteaminibus non invenitur: quia caput Christi Deus, et divinitatis incomprehensibilia sacramenta ab infirmitatis nostrae cognitione disiuncta sunt, eiusque potentia creaturae transcendit naturam. Non solum autem separatim, sed involutum inveniri dicitur: quia* *lintei quo involvitur, nec initium nec finis aspicitur. Celsitudo autem divinitatis nec coepit esse nec desinit. Bene autem additur in unum locum: quia in scissura mentium Deus non est: et illi eius gratiam habere merentur qui se ab invicem per sectarum scandala non dividunt. Sed quia solet per sudarium laborantium sudor detergi, potest et sudarii nomine intelligi labor Dei. Sudarium ergo quod super caput eius fuerat, seorsum invenitur, quia ipsa redemptoris nostri passio longe a nostra passione disiuncta est: quoniam ipse sine culpa pertulit quod nos cum culpa toleramus; ipse sponte morti succumbere voluit, ad quam nos venimus inviti. Postquam autem intravit Petrus, ingressus est et Ioannes: quia in fine mundi ad redemptoris fidem etiam Iudaea colligetur.* Theophylactus. *Vel aliter. Intellige Petrum activum et promptum; Ioannem vero contemplativum et docilem rerum divinarum habuisse peritiam. Plerumque autem praevenit contemplativus notitia et docilitate; sed activus instantia fervoris et sedulitate praecedit illius acumen, et prius inspicit divinum mysterium.*

Lectio 2

[86156] Catena in Io., cap. 20 l. 2 Gregorius in Evang. *Maria autem Magdalene, quae fuerat in civitate peccatrix, amando veritatem laverat lacrymis maculas criminis, cuius mentem magna vis amoris accenderat, quae a monumento domini, etiam discipulis recedentibus, non recedebat; dicitur enim abierunt ergo iterum discipuli ad semetipsos.* Augustinus in Ioannem. *Idest, ubi habitabant, et unde ad monumentum cucurrerant. Viris autem redeuntibus, infirmiorem sexum in eodem loco fortior figebat affectus; unde sequitur Maria autem stabat ad monumentum foris plorans.* Augustinus de Cons. Evang. *Idest, ante illum saxei sepulchri locum; sed tamen intra illud spatium quo iam ingressae fuerant: hortus quippe illic erat.* Chrysostomus in Ioannem. *Ne mireris autem quod Maria amare flebat ad sepulchrum, Petrus vero nihil tale passus est: compassibile enim est muliebre genus et natura flebile.* Augustinus in Ioannem. *Oculi igitur qui dominum quaesierant et non invenerant, lacrymis vacabant, amplius dolentes, quod fuerat ablatus de monumento quam quod fuerat occisus in ligno: quoniam magistri tanti, cuius vita subtracta fuerat, nec memoria remanebat.* Augustinus de Cons. Evang. *Viderat autem cum aliis mulieribus Angelum sedentem a dextris super lapidem revolutum a monumento, ad cuius verba cum fleret, prospexit in monumentum.* Chrysostomus. *Magnum enim ad mitigationem est monumentum apparens. Vide denique eam, ut plus requiesceret, et inclinantem se, et volentem locum videre ubi iacuit corpus; unde sequitur dum ergo fleret, inclinavit se, et prospexit in monumentum.* Gregorius in Evang. *Amanti enim semel aspexisse non sufficit, quia vis amoris intentionem multiplicat inquisitionis.* Augustinus in Ioannem. *Nimium enim dolebat, nec suis nec discipulorum oculis facile putabat esse credendum: an potius divino instinctu in animo eius effectum est ut prospiceret?* Gregorius. *Quaesivit enim corpus, et minime invenit; perseveravit ut quaereret: unde et contingit ut inveniret, actumque est ut desideria dilata crescerent, et crescentia caperent quod invenissent. Sancta enim desideria dilatione crescunt; si autem dilatione deficiunt, desideria non fuerunt. Ista itaque, quae sic amat, quae se ad monumentum quod prospexerat, iterum inclinat: videamus quo fructu vis amoris in ea ingeminat*

opus inquisitionis; sequitur enim et vidit duos Angelos in albis sedentes, unum ad caput, et unum ad pedes, ubi positum fuerat corpus Iesu. Chrysostomus. *Quia enim non erat excelsa mulieris mens ut ex sudariis perciperet resurrectionem, Angelos videt in laeto habitu, ut et ipsa a passione mitigetur.* Augustinus. *Quid est autem quod unus ad caput, et alter ad pedes sedebat? An, quoniam qui Graece Angeli dicuntur, Latine sunt nuntii, isto modo Christi Evangelium, velut a capite usque ad pedes, ab initio usque in finem signabant esse nuntiandum?* Gregorius. *Vel ad caput sedet Angelus cum per apostolos praedicatur, quia in principio erat verbum; et quasi ad pedes sedet, cum dicitur: verbum caro factum est. Possumus etiam per duos Angelos duo testamenta agnoscere, quae dum pari sensu incarnatum et mortuum ac resurrexisse dominum nuntiant quasi testamentum prius ad caput et testamentum posterius ad pedes sedet.* Chrysostomus. *Angeli autem apparentes nihil de resurrectione dicunt; sed paulatim in eum qui de resurrectione est intrant sermonem. Quia enim mulier ultra consuetudinem praeclarum habitum viderat, ne turbetur, audivit compassionis vocem; unde sequitur dicunt ei illi: mulier, quid ploras? Angeli lacrymas prohibebant, et futurum quodammodo gaudium nuntiabant: ita enim dixerunt quid ploras? Ac si dicerent: plorare noli.* Gregorius. *Ipsa enim sacra eloquia, quae nos in lacrymas amoris excitant, easdem lacrymas consolantur, dum nobis redemptoris nostri speciem repromittunt.* Augustinus. *At illa eos putans interrogasse nescientes, causas prodit lacrymarum; unde sequitur dicit eis: quia tulerunt dominum meum. Dominum suum vocat domini sui corpus exanime, a toto partem significans; sicut omnes confitemur Iesum Christum filium Dei sepultum, cum sola eius sepulta sit caro. Sequitur et nescio ubi posuerunt. Haec erat causa maioris doloris, quia nesciebat quo iret ad consolandum dolorem.* Chrysostomus in Ioannem. *Nondum autem de resurrectione aliquid noverat, sed adhuc translationem imaginabatur.* Augustinus de Cons. Evang. *Hic intelligendi sunt surrexisse Angeli, ut etiam stantes viderentur, sicut Lucas eos visos esse commemorat.* Augustinus in Ioannem. *Sed hora iam venerat qua id quod nuntiatum quodammodo fuerat ab Angelis flere prohibentibus, gaudium succederet flentibus; unde sequitur haec cum dixisset, conversa est retrorsum.* Chrysostomus. *Sed quare ad Angelos loquens, et nondum ab eis aliquid audiens, convertitur retrorsum? Mihi videtur quod haec ea dicente, Christus post eam apparuit, et Angeli considerantes dominatorem, et figura et inspectione et motu confestim ostenderunt quoniam dominum viderunt; et hoc est quod mulierem converti retrorsum fecit.* Gregorius. *Notandum etiam quod Maria, quae adhuc de domini resurrectione dubitabat, conversa retrorsum est ut videret Iesum, quia videlicet per eamdem dubitationem suam quasi tergum in domini faciem miserat, quem resurrexisse minime credebat. Sed quia amabat et dubitabat, videbat et non agnoscebat eum; unde sequitur et vidit Iesum stantem, et non sciebat quia Iesus esset.* Chrysostomus. *Angelis enim ut dominator apparuit, mulieri vero non ita, ne eam ex prima visione stupefaceret: non enim oportebat eam repente ad excelsa reducere, sed paulatim. Sequitur dicit ei Iesus: mulier, quid ploras? Quem quaeris?* Gregorius. *Interrogatur doloris causa, ut augeatur desiderium; quatenus cum nominaret quem quaereret, in amorem eius ardentius aestuaret.* Chrysostomus. *Et quia in communi figura apparuit, aestimavit eum hortulanum esse; unde sequitur illa aestimans quia hortulanus esset, dicit ei: domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi ubi posuisti eum, et ego eum tollam; hoc est: si propter timorem Iudaeorum levasti eum, dicito mihi, et ego eum accipiam.* Theophylactus. *Timebat enim ne Iudaei etiam in corpus saevirent exanime; et ideo volebat in alio loco incognito illud transponere.*

Gregorius. *Forsitan autem nec errando haec mulier erravit, quae Iesum hortulanum credidit. An non ei spiritualiter hortulanus erat, qui in eius pectore per amoris sui vim semina virtutum virentia plantabat? Sed quid est quod viso eo quem hortulanum credidit, cui necdum dixerat quem quaerebat, ait: domine, si tu sustulisti eum? Sed vis amoris hoc agere solet in animo, ut quem ipse semper cogitat, nullum alium credat ignorare. Postquam autem eam dominus communi vocabulo appellavit ex sexu, et agnitus non est, vocat ex nomine; unde sequitur dicit ei Iesus: Maria; ac si dicat: recognosce eum a quo recognosceris. Maria ergo, quia vocatur ex nomine, recognoscit auctorem: quia et ipse erat qui quaerebatur exterius, et ipse qui eam interius, ut quaereret, docebat; unde sequitur conversa illa dicit ei: Rabboni (quod dicitur magister).* Chrysostomus in Ioannem. *Sicut enim Iudaeis quandoque immanifestus erat et praesens; ita et loquens cum volebat, seipsum notum faciebat. Qualiter autem conversam dicit, cum Christus ad eam loqueretur? Mihi videtur quod dicente ea ubi posuisti eum, conversa est ad Angelos, ut interrogaret cur stupefacti essent. Deinde Christus vocans eam, convertit eam ad seipsum, et per vocem manifestum seipsum fecit.* Augustinus in Ioannem. *Vel quia prius conversa corpore, quod non erat putavit, nunc corde conversa quod erat agnovit. Nemo autem calumnietur mulierem, quod hortulanum dixerit dominum, et Iesum magistrum: ibi enim honorabat hominem a quo beneficium postulabat; hic recolebat doctorem, a quo discernere humana et divina discebat. Aliter ergo dominum dixit: sustulerunt dominum meum; aliter autem: domine, si tu sustulisti eum.* Gregorius. *Iam vero ab Evangelista non subditur quid mulier fecit, sed ex eo innuitur quod audivit; sequitur enim dicit ei Iesus: noli me tangere: in his namque verbis ostenditur, quod Maria amplecti voluit eius vestigia quem recognovit. Sed cur tangi non debeat, ratio quoque additur cum subiungitur nondum enim ascendi ad patrem meum.* Augustinus. *Sed si stans in terra non tangitur, sedens in caelo quomodo ab homine tangetur? Qui certe antequam ascenderet, discipulis suis se obtulit tangendum, dicens: palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, ut Lucas testatur. Quis autem tam sit absurdus ut dicat, eum a discipulis quidem, antequam ascendisset ad patrem, se voluisse tangi, a mulieribus autem noluisse, nisi cum ascendisset ad patrem? Sed leguntur etiam feminae post resurrectionem, antequam ad patrem ascenderet, tetigisse Iesum, in quibus erat etiam ipsa Maria Magdalena, narrante Matthaeo. Aut ergo hoc sic dictum est ut in illa femina figuraretur Ecclesia de gentibus, quae in Christum non credidit nisi cum ascendisset ad patrem; aut sic in se credi voluit Iesus, hoc est sic se spiritualiter tangi, quod ipse et pater unum sunt. Eius quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad patrem qui sic in eo profecerit ut patri agnoscat aequalem. Quomodo autem haec non carnaliter adhuc in eum credebat quem sicut hominem fiebat?* Augustinus de Trin. *Tactus autem tamquam finem facit notionis; ideoque nolebat in eo esse finem intenti cordis in se, ut hoc quod videbatur tantummodo putaretur.* Chrysostomus. *Vel aliter. Volebat haec mulier adhuc cum Christo esse, sicut et ante passionem; et prae gaudio nihil magnum excogitabat; quamvis caro Christi multo melior facta fuerit resurgendo. Ab hac ergo intelligentia eam abducens, dixit noli me tangere, ut cum multa reverentia ei loquatur: unde nec discipulis apparet de reliquo cum eis conversans, ut reverentius ei attendant. Dicens autem nondum enim ascendi, ostendit quoniam illuc properat et festinat. Eum autem qui illuc debet abire, et non ultra cum hominibus conversari, non oportebat cum eadem videre mente qua et ante; et hoc manifestat consequenter dicens vade autem ad fratres meos; et dic eis: ascendo* *ad patrem meum et patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* Hilarius de Trin. *Inter ceteras impietates suas etiam hoc dicto domini uti solent haeretici, ut per id quod pater eius pater eorum est, et Deus eius, Deus eorum est, in natura Dei non sit. Sed in forma Dei manens formam servi assumpsit: et cum hoc ad homines in servi forma Christus Iesus loquatur, non ambigitur quin pater sibi ut ceteris sit ex ea parte qua homo est, et Deus sibi ut cunctis sit ex ea natura qua servus est. Denique hunc eumdem sermonem coepit dicens vade ad fratres meos. Fratres autem ex carne sunt Deo; ceterum unigenitus Deus in unigeniti exceptione sine fratribus est.* Augustinus in Ioannem. *Vel aliter. Non ait: patrem nostrum, sed patrem meum et patrem vestrum. Aliter ergo meum, aliter vestrum; natura meum, gratia vestrum. Neque dixit: Deum nostrum, sed Deum meum, sub quo ego homo, et Deum vestrum, inter quos et ipsum mediator sum.* Augustinus de Cons. Evang. *Tunc ergo egressa est a monumento, hoc est ab illo loco ubi erat horti spatium ante lapidem effossum, et cum illa aliae quas secundum Marcum invaserat tremor et pavor, et nemini, scilicet aliorum, quidquam dicebant; unde et hic dicitur venit Maria Magdalene annuntians discipulis: quia vidi dominum, et haec dixit mihi.* Gregorius. *Ecce humani generis culpa ibi absconditur unde processit: quia enim in Paradiso mulier viro propinavit mortem, a sepulchro mulier viris annuntiavit vitam; et dicta sui vivificatoris narrat quae mortiferi serpentis verba narraverat.* Augustinus. *Dum autem cum aliis veniret, tunc secundum Matthaeum occurrit illis Iesus dicens: avete. Sic ergo colligamus Angelorum collocutionem bis numero eas habuisse venientes ad monumentum, et etiam ipsius domini: semel scilicet quando Maria hortulanum putavit; et iterum cum eis occurrit in via, ut eas repetitione firmaret: et sic venit Maria Magdalene annuntians discipulis, non solum ipsa, sed et aliae quas Lucas commemorat.* Beda. *Mystice autem Maria, quae interpretatur domina, illuminata, illuminatrix, seu stella maris, significat Ecclesiam, quae Magdalena, idest turrensis dicitur: nam Magdalon Graece, Latine turris dicitur, propter illud quod dicitur in Psalmo 60, 4: factus est mihi turris fortitudinis. In eo autem quod haec mulier discipulis Christum resurrexisse nuntiavit, omnes monentur, maxime quibus est commissum praedicandi officium, ut si quid ei caelitus revelatum fuit, studiose proximis propinent.*

Lectio 3

[86157] Catena in Io., cap. 20 l. 3 Chrysostomus in Ioannem. *Audientes discipuli quod Maria annuntiavit, consequens erat ut aut discrederent, aut credentes dolerent, quoniam eos non reputavit dignos sua visione. Haec igitur recogitantes neque per unam diem dimisit pertransire; sed ex eo quod sciebant iam suscitatum esse, videre sitientibus et timidis existentibus, cum sero factum esset, ipsis astitit; unde dicitur cum ergo sero esset die illo, una sabbatorum, et fores essent clausae ubi erant discipuli congregati propter metum Iudaeorum.* Beda. *In hoc infirmitas apostolorum monstratur, qui foribus clausis intus congregati resident propter timorem Iudaeorum, quorum metu fuerant prius dispersi. Venit Iesus, et stetit in medio. Ideo autem sero apparuit, quia consequens erat tunc maxime eos timidos esse.* Theophylactus. *Vel quia praestolabatur ut omnes convenirent. Ostiis vero*

clausis, ut ostendat quia eodem modo resurrexit adiacente lapide super monumentum. Augustinus. *Nonnulli autem de hac re ita moventur, ut pene periclitentur afferentes contra miracula divina, praeiudicia ratiocinationum suarum; sic enim disputant: si corpus erat, si hoc surrexit de sepulchro quod pependit in ligno, quomodo per ostia clausa intrare potuit? Si comprehendis modum, non est miraculum; ubi deficit ratio, ibi est fidei aedificatio.* Augustinus in Ioannem. *Moli quidem corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt: ille quippe non eis apertis intrare potuit quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Chrysostomus. *Sed mirabile est qualiter phantasma eum non aestimarunt. Sed hoc fuit quia mulier praeveniens, in eis multam fidem operata est. Sed et ipse per visum manifestum se eis ostendit, et voce eorum fluctuantem mentem firmavit; unde sequitur et dixit eis: pax vobis; idest, ne tumultuemini: in quo etiam commemorat verbum quod ante crucem dixerat: pacem meam do vobis; et rursus: in me pacem habebitis.* Gregorius. *Et quia ad illud corpus, quod videri poterat, fides intuentium dubitabat, ostendit eis protinus manus et latus; unde sequitur et cum hoc dixisset, ostendit eis manus et latus. Clavi enim manus fixerant, lancea latus aperuerat: ibi ad dubitantium corda sananda vulnerum sunt servata vestigia.* Chrysostomus in Ioannem. *Et quia ante crucem eis dixerat: iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum, hoc opere impletur; unde sequitur gavisi sunt discipuli viso domino.* Augustinus de Civ. Dei. *Claritas, qua iusti fulgebunt sicut sol in regno patris sui, in Christi corpore, cum resurrexit, ab oculis discipulorum potius abscondita fuisse quam defuisse credenda est (non enim eam ferret humanus atque infirmus aspectus), quando ille a suis ita deberet attendi ut posset agnosci.* Chrysostomus. *Universa autem haec eos ad fidem certissimam inducebant. Quia vero praelium inexpugnabile habebant ad Iudaeos, rursus eis pacem annuntiat; unde sequitur dixit eis ergo iterum: pax vobis.* Beda. *Iteratio confirmatio est; sive ideo repetit, quia gemina est virtus caritatis; vel quia ipse est qui fecit utraque unum.* Chrysostomus. *Simul quoque demonstrat crucis efficaciam, per quam solvit omnia tristia, et contulit omnia bona; et hoc est pax. Mulieribus autem supra annuntiatum est gaudium, quia in tristitiis illud genus erat, et hanc suscepit maledictionem, dicente domino: in dolore paries. Quia ergo universa prohibentia sunt destructa, et directa sunt omnia, de reliquo subdit sicut misit me pater, et ego mitto vos.* Gregorius. *Pater quidem filium misit, qui hunc pro redemptione generis humani incarnari constituit. Itaque dicitur sicut misit me pater, et ego mitto vos; idest, ea caritate vos diligo, cum inter scandalum persecutorum mitto, qua me caritate pater diligit, quem venire ad tolerandas passiones fecit.* Augustinus in Ioannem. *Aequalem autem patri filium novimus; sed hic verba mediatoris agnoscimus. Medium quippe se ostendit dicendo: ille me, et ego vos.* Chrysostomus. *Sic igitur elevavit eorum animum et ab his quae facta sunt et a dignitate mittentis; et non adhuc deprecatio ad patrem fit, sed sua auctoritate dat eis virtutem; unde sequitur haec cum dixisset, insufflavit, et dixit eis: accipite spiritum sanctum.* Augustinus de Trin. *Flatus ergo ille corporeus substantia spiritus sancti non fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum a patre, sed etiam a filio procedere spiritum sanctum. Quis enim dementissimus diceret alium fuisse spiritum quem sufflans dedit, et alium quem post ascensionem suam misit?* Gregorius in Evang. *Cur autem prius in terra discipulis datur, postmodum de caelo mittitur, nisi quod duo sunt praecepta caritatis, dilectio videlicet Dei et dilectio proximi? In terra datur spiritus, ut diligatur proximus; ex caelo datur spiritus, ut diligatur Deus. Sicut ergo una est caritas et duo praecepta; ita unus est spiritus* *et duo data; prius a consistente domino in terra, postmodum datur ex caelo, quia proximi amore discitur qualiter perveniri debeat ad amorem Dei.* Chrysostomus. *Quidam autem dicunt quoniam non spiritum dedit, sed aptos eos ad susceptionem spiritus per insufflationem construxit. Si enim Angelum videns Daniel excessum mentis passus est, quid ineffabilem illam gratiam suscipientes passi essent, nisi discipulos suos primitus instruxisset? Nequaquam autem quis peccabit, dicens, tunc suscepisse eos quamdam potestatem spiritualis gratiae non ut mortuos suscitent et miracula faciant, sed ut dimittant peccata; unde sequitur quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt eis.* Augustinus in Ioannem. *Ecclesiae caritas, quae per spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit; eorum autem qui non sunt eius participes, tenet; ideo postquam dixit accipite spiritum sanctum, continuo de peccatorum remissione et retentione subiecit.* Gregorius. *Sciendum vero est, quod hi qui prius spiritum sanctum habuerunt, ut et ipsi innocenter viverent, et in praedicatione quibusdam prodessent, idcirco hunc post resurrectionem domini patenter acceperunt, ut prodesse non paucis, sed pluribus possent. Libet ergo intueri, illi discipuli ad tanta onera humilitatis vocati, ad quantum culmen gloriae sint perducti. Ecce non solum de seipsis securi fiunt, sed etiam principatum superni iudicii sortiuntur, ut vice Dei quibusdam peccata retineant, quibusdam vero relaxent. Horum nunc in Ecclesia episcopi locum tenent, et solvendi ac ligandi auctoritatem suscipiunt qui gradum regiminis sortiuntur. Grandis honor, sed grave pondus istius est honoris. Durum quippe est ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex fiat vitae alienae.* Chrysostomus in Ioannem. *Sacerdos enim etsi propriam bene dispensaverit vitam, aliorum vero non cum diligentia curam habuerit, cum perniciosis in Gehennam vadit. Scientes igitur periculi magnitudinem, multam tribuite eis devotionem, etiam si non valde nobiles fuerint. Non autem iustum est ab his qui in principatu subiciuntur iudicari. Et si vita eorum fuerit valde detrectabilis, in nullo laederis in his quae sunt eis commissa a Deo: non enim sacerdos, sed neque Angelus aut Archangelus operari aliquid potest in his quae sunt data a Deo, sed pater et filius et spiritus sanctus omnia dispensant; sacerdos autem suam linguam et manum tribuit: non enim iustum esset, propter alterius malitiam circa symbola nostrae salutis laedi eos qui ad fidem veniunt. Omnibus autem discipulis congregatis, solus Thomas deficiebat a dispersione quae iam facta erat; unde dicitur Thomas autem unus ex duodecim, qui dicitur Didymus, non erat cum eis, quando venit Iesus.* Alcuinus. *Didymus Graece, Latine geminus vel dubius, propter dubium cor in credendo: Thomas abyssus quia altitudinem divinitatis certa fide penetravit.* Gregorius. *Non autem casu gestum est ut electus ille discipulus tunc deesset: egit namque miro modo superna clementia ut discipulus dubitans, dum in magistro suo vulnera palparet carnis, in nobis vulnera sanaret infidelitatis. Plus enim nobis infidelitas Thomae ad fidem quam fides credentium discipulorum profuit: quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens omni dubitatione postposita in fide solidatur.* Beda. *Quaeri autem potest quare hic Evangelista tunc Thomam defuisse dicat, cum Lucas scribat quod duo discipuli euntes in Emmaus, reversi in Ierusalem invenerunt undecim congregatos. Sed datur intelligi quoddam fuisse intervallum, quo ad horam Thomas egressus sit, et Iesus veniens in medio eorum stetit.* Chrysostomus in Ioannem. *Sicut autem simpliciter et qualitercumque credere, facilitatis est, ita multum investigare est crassissimae mentis: et propter hoc Thomas accusatur: apostolis enim dicentibus, quoniam vidimus dominum,* *non credidit, non tantum illis discredens, quantum rem putans impossibilem esse; unde sequitur dixerunt ergo ei alii discipuli: vidimus dominum. Ille autem dixit eis: nisi videro in manibus eius fixuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus eius, non credam. Aliis enim crassior existens, eam quae est per sensum crassissimum, scilicet tactum, quaerebat fidem, et neque oculis credebat: unde non suffecit ei dicere nisi videro, sed addidit et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus eius, non credam.*

Lectio 4

[86158] Catena in Io., cap. 20 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Considera dominatoris clementiam: qualiter et pro una anima ostendit seipsum vulnera habentem, et accedit ut salvet unum. Et nimirum discipuli annuntiantes, digni erant fide, et ipse promittens; sed tamen, quia solus Thomas quaesivit, neque hoc eum privavit Christus. Non autem statim ei apparet, sed post dies octo, ut in medio a discipulis admonitus accendatur in maius desiderium, et fidelior fieret in futurum; unde dicitur et post dies octo iterum erant discipuli eius intus, et Thomas cum eis. Venit Iesus ianuis clausis, et stetit in medio, et dixit: pax vobis.* Augustinus. *Quaeris a me, et dicis: si per ostia clausa intravit, ubi est corporis modus? Et ego respondeo: si super mare ambulavit, ubi est corporis pondus? Sed fecit illud dominus tamquam dominus: numquid igitur, quia resurrexit, destitit esse dominus?* Chrysostomus. *Stat itaque Iesus et non expectat a Thoma interrogari; sed ut ostendat quoniam cum loquebatur ad condiscipulos, aderat, eisdem verbis usus est. Et primo quidem increpat, vel improperat; unde sequitur deinde dicit Thomae: infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum. Secundo autem erudit dicens et noli esse incredulus, sed fidelis. Vide quoniam infidelitatis erat ambiguitas, antequam spiritum sanctum acciperent; postea autem non, sed firmi erant de reliquo. Dignum autem est quaerere qualiter corpus incorruptibile typos habebat clavorum. Sed ne tumultueris: condescensionis enim erat ut discerent quoniam ipse erat qui crucifixus fuerat.* Augustinus de symbolo. *Posset autem, si vellet, de corpore suscitato et clarificato omnem maculam cuiuslibet cicatricis abstergere; sed sciebat quare cicatrices in suo corpore reservaret. Sicut enim demonstravit Thomae non credenti, nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis suis vulnera demonstraturus est sua: non quod eis dicat sicut Thomae: quia vidisti, credidisti, sed ut convincens eos veritas dicat: ecce hominem quem crucifixistis; videtis vulnera quae infixistis, agnoscitis latus quod pupugistis, quoniam per vos et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis.* Augustinus de Civ. Dei. *Nescio autem quomodo etiam sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus; non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. Nec ideo tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra; sine ipsis membris in resurrectione erunt mortuorum, quibus dictum est: capillus capitis vestri non peribit. Sed si hoc decebit in illo novo saeculo, ut indicia gloriosorum vulnerum in illa immortali*

carne cernantur, ubi membra, ut praeciderentur, percussa vel secta sunt, ibi cicatrices, sed tamen eisdem membris redditis, non perditis, apparebunt. Quamvis igitur omnia quae acciderant corpori vitia, tunc non erunt, non sunt tamen appellanda vitia, sed virtutis indicia. Gregorius in Evang. *Palpandam autem carnem dominus praebuit, quam clausis ianuis introduxit: qua in re duo mira, et iuxta humanam rationem valde sibi contraria ostendit, dum post resurrectionem corpus suum incorruptibile, et tamen palpabile demonstravit. Nam et corrumpi necesse est quod palpatur, et palpari non potest quod non corrumpitur. Et incorruptibilem se ergo et palpabilem demonstravit, ut profecto post resurrectionem esse ostenderetur corpus suum et eiusdem naturae et alterius gloriae.* Gregorius Moralium. *Corpus etiam nostrum in illa resurrectionis gloria erit quidem subtile per effectum spiritualis potentiae, sed palpabile per veritatem naturae: non autem sicut Eutychius scripsit, impalpabile, et ventis aereque subtilius.* Augustinus in Ioannem. *Videbat autem Thomas tangebatque hominem, et confitebatur Deum, quem non videbat neque tangebat; per hoc quod videbat atque tangebat, illud iam remota dubitatione credebat; unde sequitur respondit Thomas, et dixit ei: dominus meus et Deus meus.* Theophylactus. *Qui prius infidelis fuerat, post lateris tactum, optimum se theologum ostendit: nam duplicem naturam unicamque hypostasim Christi edisseruit: dicendo enim dominus meus, humanam naturam; dicendo vero Deus meus, divinam confessus est, et unum et eumdem Deum et dominum. Sequitur dicit ei Iesus: quia vidisti me, credidisti.* Augustinus. *Non ait: tetigisti me, sed vidisti me: quoniam generalis quodammodo est sensus visus: nam et per quatuor alios sensus nominari solet, velut cum dicimus: audi, et vide quam bene sonet; olfac, et vide quam bene oleat; gusta, et vide quam bene sapiat; tange, et vide quam bene caleat. Unde et hic dominus dicit infer digitum tuum huc, et vide manus meas. Quid aliud ait quam tange et vide? Nec tamen ille oculos habebat in digito. Ergo sive intuendo, sive etiam tangendo, hoc ait: quia vidisti me, credidisti. Quamvis dici possit non ausum fuisse discipulum tangere, cum se offerret ille tangendum.* Gregorius in Evang. *Sed cum apostolus dicat: fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium, profecto liquet quia quae apparent, iam fidem non habent, sed agnitionem. Dum ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur quia vidisti me, credidisti? Sed aliud vidit, aliud credidit: hominem vidit et Deum confessus est. Laetificat autem valde quod sequitur: beati qui non viderunt et crediderunt: in qua sententia nos specialiter significati sumus, qui eum quem carne non vidimus, mente retinemus; si tamen fidem nostram operibus sequimur, ille enim vere credit qui exercet operando quod credit.* Augustinus. *Praeteriti autem temporis usus est verbis, tamquam ille qui id quod erat futurum in sua noverat praedestinatione iam factum.* Chrysostomus in Ioannem. *Cum ergo aliquis nunc dixerit: utinam in temporibus illis fuissem, et vidissem Christum miracula facientem; excogitet: beati qui non viderunt et crediderunt.* Theophylactus. *Exprimit autem et hic discipulos qui nec plagas clavorum nec latus palpantes crediderunt.* Chrysostomus. *Quia vero Ioannes pauciora aliis Evangelistis dixerat, subiungit multa quidem et alia signa fecit Iesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc. Sed nec alii omnia dixerunt, sed quae erant sufficientia attrahere ad fidem audientes. Mihi autem videtur hic dicere ea quae post resurrectionem sunt signa; et ideo dicit in conspectu discipulorum suorum, cum quibus solis post resurrectionem conversatus est. Deinde ut discas quoniam non solum discipulorum gratia signa fiebant, induxit haec autem scripta sunt, ut credatis quia Iesus est Christus filius Dei: communiter* *ad humanam naturam loquens. Et ut ostendat quoniam non illi cui creditur, sed nobisipsis utile est credere, subdit et ut credentes vitam habeatis in nomine eius, idest per Iesum; ipse autem est vita.*

Caput 21

Lectio 1

[86159] Catena in Io., cap. 21 l. 1 Augustinus in Ioannem. *Quod immediate Evangelista praemiserat, veluti huius libri indicat finem; sed narratur hic deinde quemadmodum se manifestaverit dominus ad mare Tiberiadis; unde dicitur postea manifestavit se Iesus iterum ad mare Tiberiadis.* Chrysostomus in Ioannem. *Dicit autem postea, quia non continue cum eis ambulabat, ut antea. Dicit etiam manifestavit se, quia non videretur nisi condescenderet: quia incorruptibile erat corpus. Loci autem meminit, ostendens quoniam plurimum timoris eis dominus abstulerat, ut de reliquo ipsi longe a domo procedant, non ultra in domo conclusi; sed in Galilaeam ierant, periculum declinantes Iudaicum.* Beda. *More autem solito Evangelista prius retulit causam, deinde quemadmodum res gesta sit enarrat; unde sequitur manifestavit autem sic.* Chrysostomus. *Quia vero neque dominus cum eis continue erat, neque spiritus datus erat, neque aliquid tunc erat eis commissum, neque aliquid habebant agere, artem piscatoriam tractabant; unde sequitur manifestavit autem sic: erant simul Simon Petrus, et Thomas, qui dicitur Didymus, et Nathanael, qui erat a Cana Galilaeae, qui scilicet vocatus est a Philippo, et filii Zebedaei, scilicet Iacobus et Ioannes, et alii ex discipulis eius duo. Dicit eis Simon Petrus: vado piscari.* Gregorius in Evang. *Quaeri potest cur Petrus, qui piscator ante conversionem fuit, post conversionem ad piscationem rediit, cum veritas dicat: neque mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei.* Augustinus. *Quod si fecissent discipuli, defuncto Iesu, priusquam resurrexisset a mortuis, putaremus eos illa quae animos eorum occupaverat desperatione fecisse. Nunc vero post eum sibi de sepulchro redditum vivum, post inspecta vulnerum loca, post acceptum eius insufflatione spiritum sanctum, subito fiunt sicut fuerant, non hominum, sed piscium piscatores. Respondendum est ergo, non eos fuisse prohibitos ex arte sua licita victum necessarium quaerere, sui apostolatus integritate servata, si quando unde viverent aliud non haberent. Si enim beatus Paulus ea potestate, quam profecto cum ceteris Evangelii praedicatoribus habebat, non cum ceteris uteretur, sed stipendio suo militaret, ne gentes a nomine Christi penitus alienas, doctrina eius quasi venalis offenderet, aliter educatus, artem quam non noverat didicit, ut dum suis manibus transigitur doctor, nullus gravaretur auditor, quanto magis beatus Petrus, qui iam piscator fuerat, quod noverat fecit, si ad praesens illud tempus, aliud unde viveret non invenit. Sed respondebit quispiam: et cur non invenit, cum dominus promiserit dicens: quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia apponentur vobis? Prorsus etiam dominus quod promisit implevit: nam quis alius pisces qui caperentur apposuit, qui non ob aliud credendus est eis ingessisse penuriam, qua cogerentur ire piscatum, nisi dispositum volens exhibere miraculum?* Gregorius. *Negotium ergo quod ante conversionem sine peccato extitit, hoc etiam post conversionem repetere culpa non fuit: unde post conversionem suam ad piscationem Petrus*

rediit; Matthaeus vero ad telonii negotium non resedit. Sunt enim pleraque negotia quae sine peccatis exhiberi aut vix aut nullatenus possunt. Quae ergo ad peccatum implicant, ad haec necesse est ut post conversionem animus non recurrat. Chrysostomus in Ioannem. *Alii autem discipuli sequebantur Petrum; unde dicitur dicunt ei: venimus et nos tecum: colligati enim de reliquo sibi invicem erant. Simul volebant piscationem videre. Sequitur et exierunt, et ascenderunt in navim. In nocte autem piscabantur, quia adhuc formidolosi erant.* Gregorius. *Facta est autem discipulis piscationis magna difficultas, ut veniente magistro fieret admirationis magna sublimitas; unde sequitur et illa nocte nihil prendiderunt.* Chrysostomus. *Laborantibus autem et afflictis discipulis assistit Iesus; unde sequitur mane facto stetit Iesus in littore; non tamen cognoverunt discipuli quia Iesus est. Non enim seipsum mox eis ostendit, sed voluit et allocutionem cum eis inire; et primo loquitur eis humanius; nam sequitur dicit eis Iesus: pueri, numquid pulmentarium habetis? Hoc autem dicit, quasi ab eis aliquid emere vellet. Ut autem timuerunt, eis signum ostendit, per quod cognoscerent; sequitur enim dixit eis: mittite in dexteram navigii rete, et invenietis. Multa autem consequenter facta sunt: quorum primum est, multos pisces esse comprehensos; unde sequitur miserunt ergo, et iam non valebant illud trahere prae multitudine piscium. Sed in Christi cognitione Petrus et Ioannes suos proprios modos ostenderunt. Ioannes enim perspicacior erat; et ideo primo cognovit Christum; unde sequitur dicit ergo discipulus ille quem diligebat Iesus, Petro: dominus est.* Beda. *Hoc indicio sicut saepe, ita et hic suam demonstrat personam. Cognovit autem primus dominum sive miraculo istius piscationis, sive sono praecognitae vocis, sive primae reminiscens piscationis.* Chrysostomus. *Petrus autem ferventior erat, et ideo promptius venit ad Christum; sequitur enim Simon Petrus cum audisset quia dominus est, tunica succinxit se (erat enim nudus).* Beda. *Dicitur autem Petrus nudus fuisse ad comparationem ceterorum vestimentorum quibus uti solebat; sicut solemus dicere cum aliquem simplici vestimento videmus indutum: quare nudus incedis? Sive potest intelligi quod more piscatorum studio piscandi nudus incesserit.* Theophylactus. *Quod vero se praecinxit Petrus, pudoris est signum; praecinxit autem se lineo amictu, quem Phoenices et Tyrii piscatores circumvolvunt sibi, cum nudi sunt, sive etiam ceteris indumentis apponunt.* Beda. *Eodem autem ardore quo et multa alia fecerat, venit ad Iesum; unde sequitur et misit se in mare; alii autem discipuli navigio venerunt. Non tamen intelligendum est Petrum super fluctus venisse, sed aut natando, aut pedibus propriis, quia erant prope terram; sequitur enim non longe enim erant a terra, sed quasi cubitis ducentis.* Glossa. *Interpositio est; sequitur enim trahentes rete piscium: ut sit ordo litterae: alii discipuli navigio venerunt trahentes rete piscium: non longe enim* et cetera. Chrysostomus. *Deinde aliud signum ponitur cum subditur ut ergo descenderunt in terram, viderunt prunas positas, et piscem superpositum, et panem. Non enim adhuc ex materia superposita operatur, sed ad id quod est mirabilius ducit signa, ostendens quoniam et ex subiecta materia ante crucem miracula faciebat propter quamdam dispensationem.* Augustinus in Ioannem. *Non autem hic est intelligendum, et panem fuisse prunis superpositum; sed quasi diceret: viderunt prunas positas, et piscem superpositum prunis, et viderunt panem.* Chrysostomus. *Ut autem ostenderet non esse phantasma quod factum est, iubet ex piscibus ab eis captis afferri; sequitur enim dicit eis Iesus: afferte ex piscibus, quos prendidistis nunc. Deinde et aliud signum fuit quod ex multitudine piscium rete non est scissum; unde sequitur ascendit Simon Petrus, et traxit rete ad terram plenum* *magnis piscibus centum quinquaginta tribus: et cum tanti essent, non est scissum rete.* Augustinus. *Mystice autem in captura piscium commendavit Ecclesiae sacramentum, qualis futura est in ultima resurrectione mortuorum. Et ad hoc commendandum valet quod tamquam finis est interpositus libri, quod esset etiam secuturae narrationis quasi prooemium. Quod autem septem discipuli fuerunt in illa piscatione, suo septenario numero finem significat temporis: universum quippe septem diebus volvitur tempus.* Theophylactus. *Cum autem nox erat, ante solis Christi praesentiam prophetae nihil ceperunt: quia etsi unam nationem Israel corrigere conarentur, illa tamen frequenter in idololatriam labebatur.* Gregorius in Evang. *Quaeri autem potest cur discipulis in mare laborantibus, post resurrectionem suam in littore stetit qui ante resurrectionem suam coram discipulis in fluctibus maris ambulavit. Sed mare praesens saeculum significat, quod se causarum tumultibus et undis vitae corruptibilis illidit; per soliditatem autem littoris perpetuitas quietis aeternae figuratur. Quia igitur discipuli adhuc fluctibus mortalis vitae inerant, in mari laborabant; quia autem redemptor noster iam corruptionem carnis excesserat, post resurrectionem suam in littore stabat.* Augustinus. *Littus etiam finis est maris; et ideo finem significat saeculi. Sicut enim in hoc loco qualiter in fine saeculi futura sit, ita dominus alia piscatione significavit Ecclesiam qualiter nunc sit: unde ibi Iesus non stabat in littore, sed ascendens in unam navim, quae erat Simonis, rogavit eum a terra reducere pusillum. In alia piscatione non mittuntur retia in dexteram, ne solos significent bonos; nec in sinistram, ne solos malos; sed indifferenter: laxate, inquit, retia vestra in capturam, ut permixtos intelligamus bonos et malos; hic autem mittite, inquit, in dexteram navigii rete, ut significaret eos qui stabant ad dexteram solos bonos. Illud fecit initio praedicationis suae, hoc post resurrectionem suam: hinc ostendens illam capturam piscium bonos et malos significare, quos nunc habet Ecclesia; istam vero tantummodo bonos, quos habebit in aeternum, completa in fine huius saeculi resurrectione mortuorum. Illi autem qui pertinent ad resurrectionem vitae, idest ad dexteram, et inter Christiani nominis retia defiguntur, nonnisi in littore, idest in fine saeculi, cum resurrexerint apparebunt; ideo non valuerunt sic trahere retia ut in navem refunderent quos ceperant pisces, sicut de aliis factum est. Habet autem istos dexteros Ecclesia post finem vitae huius in somno pacis velut in profundo latentes, donec ad littus rete perveniat. Quod autem in prima piscatione duabus naviculis, hoc isto loco ducentis cubitis, tamquam centum et centum, existimo figuratum, propter utriusque generis electos, et circumcisionis et praeputii.* Beda. *Vel per ducentos cubitos gemina caritatis virtus exprimitur: per dilectionem enim Dei et proximi Christo appropinquamus. Piscis autem assus, est Christus passus: ipse latere dignatus est in aquis generis humani, capi voluit laqueo nostrae noctis; et qui nobis factus est piscis humanitate, extitit nobis panis, nos reficiens sua divinitate.* Gregorius. *Petro autem sancta Ecclesia est commissa; ipsi specialiter dicitur: pasce oves meas. Quod ergo postmodum aperitur in voce, nunc significatur in opere. Ipse enim pisces ad soliditatem littoris pertrahit, quia stabilitatem aeternae patriae fidelibus ostendit. Hoc egit verbis, hoc epistolis, hoc agit quotidie miraculorum signis. Sed cum rete magnis piscibus plenum dicitur, additur et quantis; et hoc est quod subditur plenum magnis piscibus centum quinquaginta tribus.* Augustinus. *In alia piscatione numerus piscium non exprimitur, tamquam illud ibi fiat quod praedictum est per prophetam: annuntiavi, et locutus sum; multiplicati sunt super numerum; hic vero certus est numerus, cuius reddenda est ratio. Numerus enim qui legem significat decem est* *propter Decalogum. Cum autem accedit ad legem gratiae, idest ad litteram spiritus, quodammodo denario numero additur septenarius, septenario quippe numero significatur spiritus sanctus, ad quem sanctificatio proprie pertinet. Primum enim in lege sonuit sanctificatio in die septima. Isaias etiam propheta eum commendat opere, vel munere septenario. Cum itaque legis denario spiritus sanctus per septenarium numerum accedit, fiunt decem et septem, qui numerus ab uno usque ad seipsum, computatis omnibus crescens ad centum quinquaginta tres pervenit.* Gregorius. *Ducamus etiam per trigonum decem et septem, veniunt quinquaginta unum. In quinquagesimo autem anno cunctus populus ab omni operatione quiescebat. Sed vera requies in unitate est: ubi enim scissura divisionis est, vera requies non est.* Augustinus. *Non ergo tantummodo centum quinquaginta tres sancti ad vitam resurrecturi significantur aeternam, sed omnes ad gratiam spiritus pertinentes hoc numero figurantur: qui etiam numerus ter habet quinquagenarium numerum, et insuper ipsa tria propter mysterium Trinitatis. Quinquagenarius autem multiplicatis septem per septem, et unius adiectione completur. Unus autem additur, ut eos significet esse unum. Non autem frustra dictum est quod erant magni. Cum enim dixisset dominus: non veni solvere legem, sed implere, daturus spiritum, utique per quem lex posset impleri, paucis verbis interpositis ait: qui fecerit et docuerit, magnus vocabitur in regno caelorum. In prima autem piscatione rete propter significanda schismata rumpebatur; hic vero, quoniam in illa summa pace sanctorum nulla erunt schismata, pertinuit ad Evangelistam consequenter dicere et cum tanti essent, idest tam magni, non est scissum rete, tamquam illud respiceret ubi scissum est, et in illius mali comparatione commendaret hoc bonum.*

Lectio 2

[86160] Catena in Io., cap. 21 l. 2 Augustinus in Ioannem. *Peracta piscatione dominus eos ad prandium vocat; unde dicitur dicit eis Iesus: venite, prandete.* Chrysostomus in Ioannem. *Hic quidem non dicit quod comedit cum eis; sed Lucas hoc dicit. Hoc autem fiebat, non ut natura indigente cibis de reliquo, sed condescensione ad demonstrationem resurrectionis facta.* Augustinus de Civ. Dei. *Corpora autem iustorum quae in resurrectione futura sunt, neque ligno vitae indigebunt, quo fiat ut nullo morbo, vel senectute inveterata moriantur, neque ullis aliis corporalibus nutrimentis, quibus esuriendi atque sitiendi qualiscumque molestia devitetur; quoniam certo et inviolabili munere immortalitatis induentur, ut non nisi velint, possibilitate, non necessitate vescantur: non enim potestas, sed egestas edendi et bibendi talibus corporibus auferetur; sicut et salvator noster post resurrectionem iam quidem in spirituali carne, sed tamen vera, cibum ac potum cum discipulis sumpsit, non alimentorum indigentia, sed ea qua et hoc poterat potestate. Sequitur et nemo audebat discumbentium interrogare eum: tu quis es? Scientes quia dominus est; ac si diceretur*: Augustinus in Ioannem. *Nemo audebat dubitare quod ipse esset: tanta enim erat evidentia veritatis ut eorum non solum negare, sed nec dubitare quidem ullus auderet: quoniam si quisquam dubitaret, utique interrogaret.* Chrysostomus. *Vel hoc dicit, quia de reliquo non similiter confidebant ei loqui ut prius; sed cum silentio et reverentia multa sedebant attendentes in eum: et formam quidem alteratam*

videntes, et multa admiratione plenam, valde stupefacti nolebant interrogare. Sed formido in hoc quod sciebant quod dominus est, detinebat interrogationem; et solum comedebant quae eis dabat cum priori potestate. Hic autem non respicit in caelum, neque humana illa facit, ostendens quoniam condescensionis gratia fiebant; unde subditur et venit Iesus, et accepit panem, et dabat eis: et pisces similiter. Augustinus. *Mystice autem piscis assus Christus est passus; ipse est et panis qui de caelo descendit; huic incorporatur Ecclesia ad participandum beatitudinem sempiternam; propter hoc dictum est afferte de piscibus quos prendidistis nunc: ut omnes qui hanc spem gerimus, per illum septenarium numerum discipulorum, per quem potest in hoc loco nostra universitas intelligi figurata, tanto sacramento nos communicare nossemus, et eidem beatitudini sociari.* Gregorius. *Per hoc etiam quod cum septem discipulis ultimum convivium celebrat, eos tantummodo qui septiformi gratia sancti spiritus pleni sunt, futuros secum in aeterna refectione denuntiat; septem quoque diebus omne hoc tempus evolvitur, et saepe septenario numero perfectio designatur. Illi ergo ultimo convivio de praesentia veritatis epulantur qui nunc perfectionis studio terreno transcendunt.* Chrysostomus. *Quia vero non continuo cum eis conversabatur, neque similiter ut prius, subdit Evangelista dicens hoc iam tertio manifestatus est Iesus discipulis suis cum resurrexisset a mortuis.* Augustinus. *Quod non ad ipsas demonstrationes, sed ad dies referre debemus; idest, primo die cum resurrexisset, et post octo, quando Thomas vidit et credidit, et hoc die quando hoc de piscibus fecit, et deinde quoties voluit, usque ad diem quadragesimum quo ascendit in caelum.* Augustinus de Cons. Evang. *Invenimus autem apud quatuor Evangelistas decies commemoratum dominum visum esse post resurrectionem. Semel ad monumentum a mulieribus; iterum eisdem regredientibus a monumento in itinere; tertio Petro; quarto duobus euntibus in castellum; quinto pluribus in Ierusalem, ubi non erat Thomas; sexto ubi vidit eum Thomas; septimo ad mare Tiberiadis; octavo omnibus undecim in monte Galilaeae secundum Matthaeum; nono, ut dicit Marcus, novissime recumbentibus, quia iam non erant in terra cum illo convivaturi; decimo ipso die ascensionis, non iam in terra, sed elevatum in nube.*

Lectio 3

[86161] Catena in Io., cap. 21 l. 3 Theophylactus. *Finito prandio, commissionem ovium mundi Petro commendat, non aliis; unde dicitur cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Iesus: Simon Ioannis, diligis me plus his?* Augustinus in Ioannem. *Sciens dominus interrogat: sciebat enim dominus quod non solum eum diligeret, verum etiam quod plus omnibus eum diligeret Petrus.* Alcuinus. *Dicitur autem Simon Ioannis, idest filius Ioannis carnalis patris. Mystice autem Simon obediens, Ioannes gratia; et merito hoc nomine vocatur, idest obediens gratiae Dei, ut ostendatur, quod ardentiori eum caritate amplectitur, non meriti humani, sed divini esse muneris.* Augustinus in Serm. Pass. *Dum autem dominus moreretur, timuit et negavit; resurgens autem dominus amorem inseruit, timorem fugavit: nam quando negavit, mori timuit; resurgente domino quid timeret, in quo mortem mortuam reperiret? Unde sequitur ait illi: etiam, domine, tu scis quia amo te. Confitenti autem amorem suum, oves suas commendavit; unde sequitur dicit ei: pasce agnos meos: tamquam*

non esset ubi ostenderet Petrus amorem suum in Christum, nisi esset pastor fidelis sub principe omnium pastorum. Chrysostomus in Ioannem. *Quod enim maxime omnium tribuit nobis eam quae desuper est benevolentiam, est proximorum procuratio. Praeteriens autem dominus alios, Petro de talibus loquitur: eximius enim apostolorum erat Petrus et os discipulorum, et vertex collegii; unde et negatione deleta, committit ei praelationem fratrum. Et negationem quidem ei non exprobrat, sed dicit: si diligis me, praeside fratribus, et ferventem amorem quem per omnia demonstrasti, nunc ostende; et animam quam dixisti te esse positurum pro me, hanc da pro ovibus meis. Sequitur dicit ei iterum: Simon Ioannis, diligis me? Ait illi: etiam, domine, tu scis quia amo te.* Augustinus. *Merito dicitur Petro diligis me? Et respondet amo te, eique dicitur pasce agnos meos: ubi etiam demonstratur unum atque idem esse amorem et dilectionem: nam etiam dominus novissime non ait: diligis me, sed amas me. Sequitur dicit ei tertio: Simon Ioannis, amas me? Tertio, utrum Petrus eum diligat, dominus interrogat. Redditur enim negationi trinae trina confessio; ne minus amori lingua serviat quam timori; et plus vocis elicuisse videatur mors imminens quam vita praesens.* Chrysostomus. *Tertio etiam interrogat, et tertio iniungit eadem, ostendens quantum appretiat praelationem propriarum ovium, et quoniam hoc est maxime eius amoris signum.* Theophylactus. *Ex tunc etiam inolevit consuetudo, ut ter confiteantur qui veniunt ad Baptismum.* Chrysostomus. *Deinde tertio interrogatus conturbatus est; unde sequitur contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: amas me? Rursus formidans priora, ne forte aestimans se diligere, si non diligat, corripiatur, sicut et prius correptus est, multum se aestimans fortem; unde ad ipsum Christum refugit; unde sequitur et dicit ei: domine, tu omnia scis, idest ineffabilia cordis, praesentia et futura.* Augustinus de verbis Dom. *Inde ergo contristatus est quod saepe interrogatus esset ab eo qui sciverat quod interrogabat, et donaverat quod audiebat. Veraciter ergo respondit, et de intimo cordis protulit amantis vocem, dicens tu scis quia amo te.* Augustinus in Ioannem. *Non autem addit plus his; hoc enim respondit quod de seipso sciebat; non enim quantum ab alio quolibet diligeretur scire poterat qui cor alterius videre non poterat. Sequitur dicit ei: pasce oves meas; quasi dicat: sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem.* Theophylactus. *Potest autem quis assignare differentiam inter agnos et oves: agni sunt qui introducuntur, oves vero perfecti.* Alcuinus. *Pascere autem oves est credentes in Christo, ne a fide deficiant, confortare, terrena subsidia, si necesse est, subditis providere, et exempla virtutum cum verbo praedicationis impendere, adversariis obsistere, errantes subditos corrigere.* Augustinus. *Qui hoc autem animo pascunt oves Christi ut suas velint esse, non Christi, se convincuntur amare, non Christum, vel gloriandi vel dominandi vel acquirendi cupiditate, non obediendi et subveniendi et Deo placendi caritate. Non ergo nos, sed ipsum amemus, et in pascendis ovibus eius ea quae sunt eius, non quae nostra sunt, quaeramus: quisquis enim seipsum, non Deum amat, non amat se: qui enim non potest vivere de se, moritur utique amando se: non ergo se amat qui ne vivat se amat. Cum vero ille diligitur de quo vivitur, non se diligendo magis se diligit, qui propterea non se diligit ut eum diligat de quo vivit.* Augustinus. *Extiterunt autem quidam servi infideles, qui diviserunt gregem Christi, et furtis suis peculia sibi fecerunt; et audis eos dicere: oves meae sunt illae: quid quaeris ad oves meas? Non te inveniam ad oves meas. Si sic et nos dicamus meas, et illi dicant suas; perdidit Christus oves suas.*

Lectio 4

[86162] Catena in Io., cap. 21 l. 4 Chrysostomus in Ioannem. *Cum dixisset Petro dominus de amore quem habebat ad ipsum, praenuntiat ei martyrium quod pro ipso debebat sustinere; erudire nos volens quomodo eum amare oportet; unde dicit amen, amen, dico tibi: cum esses iunior, cingebas te, et ambulabas ubi volebas. Meminit prioris vitae, quia in saecularibus iuvenis quidem utilis est, qui vero senuerit, inutilis. In divinis autem non ita est; sed cum supervenerit senectus, tunc virtus clarior, tunc virilitas industrior, in nullo ab aetate prohibita. Quia ergo Petrus semper volebat in periculis esse cum Christo, dicit ei: confide: ita implebo tuum desiderium, ut quae passus non es iuvenis existens, oporteat te pati senem; unde sequitur cum autem senueris: per quod ostenditur quod neque tunc iuvenis erat neque senex, sed vir perfectus.* Origenes super Matth. *Et attende quod non facile invenitur quis ex eis qui apti fuerint ad hoc opus, ut cito transeat de hac vita; unde nunc Petro dicitur cum senueris, extendes manus tuas.* Augustinus in Ioannem. *Hoc est, crucifigeris. Ad hoc autem ut venias, alius te cinget, et ducet quo non vis. Prius dixit quod fieret, et deinde quomodo fieret: non enim crucifixus, sed crucifigendus quo nollet est ductus. Solutus quippe a corpore esse volebat cum Christo: sed si fieri posset, praeter mortis molestiam vitam concupiscebat aeternam; ad quam molestiam nolens venit sed volens eam vicit, et reliquit hunc infirmitatis affectum, quo nemo vult mori, usque adeo naturalem ut eum beato Petro nec senectus auferre potuerit. Sed molestia quantacumque sit mortis, debet eam vincere vis amoris quo amatur ille qui, cum sit vita nostra, etiam mortem voluit ferre pro nobis. Nam si nulla esset mortis, vel parva molestia, non esset tam magna martyrii gloria.* Chrysostomus. *Dicit ergo quo non vis, propter naturalem compassionem animae, quae invita separatur a corpore, Deo hoc utiliter dispensante, ut non multi sibi mortem inferant violentam. Deinde erigens auditorem Evangelista induxit hoc autem dixit significans qua morte clarificaturus esset Deum. Non dixit: moriturus esset, ut discas quoniam pati pro Christo, gloria est patientis et honor. Nisi autem certificaretur animus quia verus Deus est, minime eius intuitu mortem toleraret: quo fit ut sanctorum mors divinae sit gloriae certitudo.* Augustinus. *Hunc invenit exitum ille negator et amator, ut pro eius nomine perfecta dilectione moreretur cum quo se moriturum perversa festinatione promiserat. Hoc enim oportebat, ut prius Christus pro Petri salute, deinde Petrus pro Christi praedicatione moreretur.*

Lectio 5

[86163] Catena in Io., cap. 21 l. 5 Augustinus in Ioannem. *Cum praenuntiasset dominus Petro qua morte clarificaturus esset Deum, invitat eum ad sui sequelam; unde dicitur et cum hoc dixisset, dicit ei: sequere me. Cur dicitur Petro sequere me, nec dicitur ceteris qui simul aderant, qui eum sicut magistrum discipuli sequebantur? Sed si ad passionem intelligendum est, numquid solus pro Christiana veritate passus est Petrus? Nonne ibi erat Iacobus, qui ab Herode manifestatur occisus?*

Verum aliquis dixerit, quoniam non est Iacobus crucifixus, merito dictum esse Petro sequere me, qui non solum mortem, sed et mortem crucis sicut Christus expertus est. Theophylactus. *Audiens autem Petrus quia mortem pro Christo passurus est, quaerit de Ioanne an moriatur; unde sequitur conversus Petrus, vidit illum discipulum quem diligebat Iesus sequentem, qui et recubuit in coena super pectus eius, et dixit: domine, quis est qui tradet te?* Augustinus. *Seipsum dicit discipulum quem diligebat Iesus, quia ipsum prae ceteris et familiarius diligebat, ita ut in convivio super pectus suum discumbere faceret. Credo ut istius Evangelii quod per eum fuerat praedicaturus, divinam excellentiam hoc modo altius commendaret. Sunt qui senserint, et hi non contemptibiles sacri eloquii tractatores, a Christo Ioannem propterea plus amatum, quia ab ineunte pueritia castissimus vixerit. Sequitur hunc ergo cum vidisset Petrus, dixit Iesu: domine, hic autem quid?* Theophylactus. *Idest, numquid non morietur et ipse? Ut quidam exponunt. Sequitur dicit ei Iesus: sic eum volo manere donec veniam, quid ad te?* Augustinus. *Et repetitum est tu me sequere, tamquam ille ideo non sequeretur, quoniam eum manere voluit donec veniat. Quis facile aliud esse credat quam quod fratres crediderunt qui tunc erant? Sequitur enim exiit ergo sermo iste inter fratres, quia discipulus ille non moritur. Sed hanc opinionem Ioannes ipse abstulit subdens et non dixit Iesus: non moritur; sed: sic eum volo manere donec veniam; quid ad te? Sed cui placet adhuc resistat et dicat, verum esse quod ait Ioannes, non dixisse dominum quod discipulus ille non moritur; sed hoc tamen significatum esse talibus verbis qualia eum dixisse narravit.* Theophylactus. *Vel dicat: Christus non negavit Ioannem moriturum, nam quidquid oritur moritur; sed dixit volo eum manere, idest vivere usque ad mundi finem, et tunc pro me patietur martyrium; et ideo fatentur adhuc illum vivere, ab Antichristo vero debere occidi, et una cum Elia praedicaturum nomen Christi. Sed et si assignetur eius sepulchrum, vivens quidem illud intravit, postea discessit.* Augustinus. *Vel forte aliquis in illo sepulchro eius, quod est apud Ephesum, dormire potius eum quam mortuum iacere contendet: assumens argumentum, quod illic terra sensim scaturire, et quasi ebullire perhibetur; atque hoc eius anhelitu fieri pertinaciter asseverans. Sed cur eius discipulo quem prae ceteris diligebat, pro magno munere longum in corpore donaverit somnum, cum beatum Petrum per ingentem martyrii gloriam ab onere corporis absolverit, eique concesserit quod Paulus se concupiscere dixit: cupio dissolvi, et esse cum Christo? Si autem vere ibi fit quod semper sparsit fama, aut ideo fit ut eo modo commendetur pretiosa eius mors, quoniam non eam commendat martyrium, aut propter aliquid aliud quod nos latet. Manet tamen quaestio cur dixerit dominus de homine morituro sic eum volo manere donec veniam. Illud etiam movet ad quaerendum, cur Ioannem plus dilexerit dominus, cum ipsum dominum plus dilexerit Petrus. Quantum ipse sapio, meliorem qui plus diligit Christum, feliciorem vero quem plus diligit Christus, facile responderem, si iustitiam liberatoris nostri, quemadmodum defenderem providerem. Aggrediar igitur de solvenda quaestione tam ingenti. Duas vitas sibi divinitus praedicatas novit Ecclesia: quarum una est in fide, altera in specie. Ista significata est per apostolum Petrum propter apostolatus sui primatum, illa per Ioannem; ideo huic dicitur sequere me, per imitationem scilicet perferendi temporalia mala; de illo vero dicitur sic eum volo manere donec veniam; quasi dicat: tu me sequere per imitationem perferendi temporalia mala; ille maneat donec sempiterna venio redditurus bona; quod apertius dici potest: perfecta me sequatur actio informata meae passionis exemplo; inchoata vero contemplatio maneat donec venio,* *perficienda cum venero: quod non sic intelligendum est, quasi dixerit remanere vel permanere, sed expectare: quoniam quod per eum significatur, cum venerit Christus implebitur. In hac autem activa vita quanto magis Christum diligimus, tanto facilius liberamur a malo; at ipse nos minus diligit quales nos sumus, et hinc ideo liberat, ne semper tales simus; ibi vero amplius nos diligit, quoniam quod ei displiceat et quod a nobis auferat non habebimus. Amet ergo eum Petrus, ut ab ista mortalitate liberemur; ametur ab eo Ioannes, ut in illa immortalitate servemur. Cur ergo Ioannes minus eum diligebat quam Petrus, si eam vitam significabat in qua est multo amplius diligendus, nisi quia propterea dictum est volo eum manere, idest expectare, donec veniam; quando et ipsum amorem qui tunc multo amplior erit, nondum habemus, sed expectamus futurum, ut dum ipse venerit, habeamus. Hoc ergo per Petrum significatum est plus amantem, sed minus amatum, quia minus nos amat Christus miseros quam beatos: veritatis autem contemplationem qualis tunc futura est, minus amamus, quia nunc nondum novimus nec habemus. Nemo tamen istos insignes apostolos separet: et in eo quod significabat Petrus ambo erant, et in eo quod significabat Ioannes ambo futuri erant.* Glossa. *Vel aliter sic eum volo manere; idest, nolo eum per martyrium consummare, sed expectare eum in placidam absolutionem carnis suae, quando ego veniens recipiam eum in aeterna beatitudine.* Theophylactus. *Vel aliter totum hoc. Quando dicit dominus Petro sequere me, cunctorum fidelium praelaturam ei instituit. Simul autem et sequi intelligas hic imitationem in cunctis et verbis et operibus. Ostendit etiam affectionem ad ipsum: quia qui nobis astrictiores sunt, hos sequi nos volumus.* Chrysostomus in Ioannem. *Si vero dixerit quis: qualiter igitur Iacobus thronum assumpsit Hierosolymorum? Illud utique dicam, quoniam Petrus orbis terrarum inthronizavit magistrum. Sequitur conversus Petrus vidit illum discipulum quem diligebat Iesus, sequentem, qui et recubuit in coena super pectus eius. Non sine causa recolit illam accubationem, sed ut ostendat quantam Petrus habebat fiduciam post negationem. Qui enim in coena non audebat interrogare, sed Ioanni interrogationem commisit, huic et praepositura fratrum credita est, et non solum non committit alteri interrogare quae ad ipsum pertinent, sed de reliquo ipse pro aliis magistrum interrogat. Quia igitur magna ei praedixerat dominus, et orbem terrarum commiserat, et martyrium praenuntiaverat, et amorem protestatus est ampliorem; volens et Ioannem communicatorem accipere dixit hic autem quid? Quasi diceret: nonne eadem nobiscum veniet via? Valde enim Ioannem amabat Petrus; et per Evangelium ostenditur eorum colligatio, et in actibus apostolorum. Sic igitur nunc vicem reddit Petrus Ioanni. Aestimans autem eum velle interrogare de seipso, nec audere, ipse pro eo suscipit interrogationem. Quia vero debebant orbis terrarum procurationem accipere, nec oportebat eos de reliquo sibi invicem esse coniunctos, quod esset damnum orbi terrarum, propterea dominus dicit secundum litteram Graecam: si eum volo manere donec veniam, quid ad te? Tu me sequere; quasi dicat: opus tibi commissum attende et perfice, hunc vero si voluero manere hic, quid ad te?* Theophylactus. *Quod vero dicitur dum venero, quidam sic intellexerunt ac si diceret: quousque contra Iudaeos, qui me crucifixerunt, veniam percutiens illos baculo Romanorum. Aiunt enim, hunc apostolum usque ad Vespasiani tempus, cum Ierusalem capienda erat, in locis illis conversatum. Vel dicit dum venero, idest, dum hunc volens dirigam ad praedicandum, te namque nunc dirigo ad orbis pontificatum; et in hoc sequere me: ipse vero maneat hic donec et eum educam sicut te.* Chrysostomus. *Deinde Evangelista discipulorum opinionem ponit et corrigit, ut supra dictum est.*

Lectio 6

[86164] Catena in Io., cap. 21 l. 6 Chrysostomus in Ioannem. *Quia ex multa certitudine scripsit Ioannes, non refutat sui ipsius testimonium in medium ferre; unde dicit hic est discipulus ille qui testimonium perhibet de his. Consuetudo enim est, cum valde vera dicamus, nostrum testimonium non denegare, et multo magis ille qui spiritu sancto scribebat: unde et alii apostoli dicebant: nos sumus testes horum. Sequitur et scripsit haec; quod ipse solus dicit, quia posterior ad scribendum venit Christo monente; unde et frequenter ostendit Christi ad se amorem, occulte insinuans causam ex qua ad scribendum processit, et fide dignum faciens hunc sermonem ex sua dignitate. Sequitur et scimus quia verum est testimonium eius. Omnibus enim aderat, et neque cum crucifigeretur defuit et mater ei commissa est; quae sunt signa amoris, et quod cum certitudine sciat omnia. Et si aliqui non credant, inducantur ad credendum ex hoc quod subditur: sunt autem et alia multa quae fecit Iesus. Unde manifestum est quod nequaquam scripsi ut Christo gratiam praestarem, cum tot existentibus non tot scripserim quot ceteri; sed horum plura reliqui, contumelias et convicia in medium proponens. Eum autem qui ad gloriam alterius scribit oportet e contrario, ea quae sunt exprobrabiliora tacere, quae vero sunt clara proponere.* Augustinus in Ioannem. *Quod autem subdit: quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos qui scribendi sunt libros, non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, sed capacitate legentium comprehendi non posse; quamvis salva rerum fide plerumque verba excedere videantur fidem: quod non fit quando aliquid quod erat obscurum vel dubium, exponitur, sed quando id quod apertum est vel augetur vel extenuatur; nec tamen a tramite significandae veritatis erratur: quoniam sic verba rem quae indicatur excedunt, ut voluntas loquentis nec fallentis appareat. Hunc loquendi modum Graeco nomine hyperbolem vocant, qui modus sicut in hoc loco, ita in nonnullis aliis divinis litteris invenitur.* Chrysostomus. *Vel hoc referendum est ad eius potentiam qui faciebat virtutem: sicut enim nobis facile est loqui, ita et illi, et multo facilius, facere quae volebat: quia ipse est super omnia Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.*

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura

prooemium

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Visio fratris Paulini, Legion of Honor Museum, San Francis

---

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Prooemium

[86165] Super Rom., pr. *Vas electionis est mihi iste*, et cetera. Act. IX, v. 15. Homines in sacra Scriptura inveniuntur vasis comparati propter quatuor, scilicet: propter constitutionem, repletionem, usum et fructum. Primo enim quantum ad constitutionem. Vas enim artificis arbitrio subiacet. Ier. c. XVIII, 4: *fecit illud vas alterum, sicut placuerat ei.* Sic et constitutio hominum subiacet Dei arbitrio, de quo in Ps. XCIX, 3: *ipse fecit nos et non ipsi nos.* Unde Isaias c. XLV, 9 dicit: *numquid dicit lutum figulo suo: quid facis?* Et infra IX, 20: *numquid dicit figmentum ei, qui se finxit: quid me fecisti sic?* Et inde est quod secundum voluntatem Dei artificis diversa invenitur vasorum constitutio. I Tim. II, 20: *in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia.* Beatus autem Paulus, quia vas electionis nominatur in verbis propositis, quale vas fuerit, patet per id quod dicitur Eccli. l, 10: *quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso.* Aureum quidem vas fuit propter fulgorem sapientiae, de qua potest intelligi quod dicitur Gen. II, 12: *et aurum terrae illius optimum est*, quia, ut dicitur Prov. III, 15, *pretiosior est cunctis opibus.* Unde et beatus Petrus testimonium perhibet ei dicens. I Petr. c. III, 15: *sicut et charissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis.* Solidum quidem fuit virtute charitatis, de qua dicitur Cant. ultimo: *fortis est ut mors dilectio.* Unde et ipse dicit Rom.

c. VIII, 38 s.: *certus sum enim quia neque mors neque vita*, etc. *poterunt nos separare a charitate Dei.* Ornatum autem fuit omni lapide pretioso, scilicet omnibus virtutibus, de quibus dicitur I Cor. III, 12: *si quis superaedificat supra fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos*, et cetera. Unde et ipse dicit II Cor. I, v. 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae, quod in simplicitate cordis et in sinceritate Dei et non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conversati sumus in hoc mundo.* Quale autem fuerit istud vas patet ex hoc quod talia propinavit: docuit enim excellentissimae divinitatis mysteria, quae ad sapientiam pertinent, ut patet I Cor. II, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos*, commendavit etiam excellentissime charitatem, I Cor. XIII, instruxit homines de diversis virtutibus, ut patet Col. III, 12: *induite vos sicut electi Dei, sancti et dilecti, viscera misericordiae* et cetera. Secundo etiam ad vasa pertinere videtur ut liquore aliquo impleantur, secundum illud IV Reg. IV, 5: *illi offerebant vasa et illa infundebat.* Invenitur etiam inter vasa diversitas quantum ad huiusmodi plenitudinem. Nam quaedam inveniuntur vasa vini, quaedam olei, et diversa diversi generis. Sic etiam et homines diversis gratiis, quasi diversis liquoribus, replentur divinitus, I Cor. XII, 8: *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii*, et cetera. Hoc autem vas, de quo nunc agitur, plenum fuit pretioso liquore, scilicet nomine Christi, de quo dicitur Cant. I, 2: *oleum effusum nomen tuum.* Unde dicitur *ut portet nomen meum.* Totus enim videtur fuisse hoc nomine plenus, secundum illud Apoc. III, 12: *scribam super eum nomen meum.* Habuit enim hoc nomen in cognitione intellectus, secundum illud I Cor. II, 2: *non enim iudicavi me scire aliquid inter vos nisi Christum.* Habuit etiam hoc nomen in dilectione affectus, secundum illud Rom. VIII, 35: *quis nos separabit a charitate Christi.* I Cor. c. ultimo: *si quis non amat dominum nostrum Iesum Christum, sit anathema.* Habuit etiam ipsum in tota vitae suae conversatione. Unde dicebat Gal. II, 20: *vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus.* Tertio, quantum ad usum considerandum est quod omnia vasa alicui usui deputantur, sed quaedam ad honorabiliorem, quaedam ad viliorem, secundum illud Rom. IX, 21: *an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Sic etiam homines, secundum divinam ordinationem, diversis usibus deputantur, secundum illud Eccli. XXXIII, 10-11: *omnes homines de solo et ex terra, unde et creatus est Adam. In multitudine disciplinae dominus separavit eos et immutavit vias eorum. Ex ipsis benedixit et exaltavit, maledixit et humiliavit.* Hoc autem vas ad nobilem usum est deputatum, est enim vas portatorium divini nominis, dicitur enim *ut portet nomen meum*, quod quidem nomen necessarium erat portari quia longe erat ab hominibus, secundum illud Is. XXX, 27: *ecce nomen domini venit de longinquo.* Est autem nobis longinquum propter peccatum, secundum illud Ps. CXVIII, 155: *longe a peccatoribus salus.* Est etiam nobis longinquum propter intellectus obscuritatem, unde et de quibusdam dicitur, Hebr. XI, 13, quod erant *a longe aspicientes*, et Num. XXIV, v. 17, dicitur: *videbo eum, sed non modo; intuebor illum, sed non prope.* Et ideo sicut Angeli divinas illuminationes ad nos deferunt, tamquam a Deo distantes, ita apostoli evangelicam doctrinam a Christo ad nos detulerunt. Et sicut in veteri testamento post legem Moysi leguntur prophetae, qui legis doctrinam populo tradebant secundum illud Mal. IV, 4: *mementote Moysi servi mei* ita etiam in novo testamento, post Evangelium, legitur apostolorum doctrina, qui, ea quae a domino audierunt, tradiderunt fidelibus, secundum illud I Cor. XI, 23: *accepi a domino quod et tradidi vobis.* Portavit autem beatus Paulus nomen Christi:

primo quidem in corpore, conversationem et passionem eius imitando, secundum illud Gal. ultimo: *ego enim stigmata Christi Iesu in corpore meo porto.* Secundo in ore, quod patet in hoc quod in epistolis suis frequentissime Christum nominat: *ex abundantia enim cordis os loquitur*, ut dicitur Matth. XII, 34. Unde potest significari per columbam, de qua dicitur, Gen. VIII, 11, quod venit ad arcam portans ramum olivae in ore suo. Quia enim oliva misericordiam significat, congrue per ramum olivae accipitur nomen Iesu Christi, quod etiam misericordiam significat, secundum illud Matth. I, 21: *vocabis nomen eius Iesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Hunc autem ramum, virentibus foliis, detulit ad arcam, scilicet Ecclesiam, quando eius virtutem et significationem multipliciter expressit, Christi gratiam et misericordiam ostendendo. Unde iste dicit I Tim. I, 16: *ideo misericordiam consecutus sum, ut in me primo ostenderet Iesus Christus omnem patientiam.* Et inde est quod sicut inter Scripturas veteris testamenti maxime frequentantur in Ecclesia Psalmi David, qui post peccatum veniam obtinuit, ita in novo testamento frequentantur epistolae Pauli, qui misericordiam consecutus est, ut ex hoc peccatores ad spem erigantur; quamvis possit et alia ratio esse, quia in utraque Scriptura fere tota theologiae continetur doctrina. Tertio portavit non solum ad praesentes sed etiam ad absentes et futuros, sensum Scripturae tradendo, secundum illud Is. c. VIII, 1: *sume tibi librum grandem et scribe in eo stilo hominis.* In hoc autem officio portandi nomen Dei ostenditur eius excellentia quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad electionis gratiam, unde dicitur *vas electionis.* Eph. c. I, 4: *elegit nos in Christo ante mundi constitutionem.* Secundo quantum ad fidelitatem quia nihil sui quaesivit sed Christi, secundum illud II Cor. IV, 5: *non enim nosmetipsos praedicamus, sed Christum Iesum.* Unde dicit: *vas electionis est mihi.* Tertio quantum ad singularem excellentiam, unde ipse dicit, I Cor. XV, 10: *abundantius illis omnibus laboravi.* Unde signanter dicit *vas electionis est mihi*, quasi prae aliis singulariter. Quantum ad fructum considerandum est quod quidam sunt quasi vasa inutilia, vel propter peccatum vel propter errorem, secundum illud Ier. LI, 34: *reddidit me quasi vas inane.* Sed beatus Paulus fuit purus a peccato et errore, unde fuit vas electionis utile, secundum illud II Tim. II, 21: *si quis emundaverit se ab istis*, scilicet erroribus et peccatis, *erit vas in honorem sanctificatum utile domino.* Unde utilitas sive fructus huius vasis exprimitur cum dicitur *coram gentibus*, quarum doctor fuit secundum illud I Tim. II, 7: *doctor gentium in fide et veritate; et regibus*, quibus fidem Christi annuntiavit sicut Agrippae, ut habetur Act. XVI, 38, et etiam Neroni et eius principibus; unde dicitur Phil. c. I, 12-13: *quae circa me sunt magis ad profectum venerunt Evangelii, ita ut vincula mea manifesta fierent in Christo in omni praetorio*; Is. XLIX, 7: *reges videbunt et consurgent principes. Et filiis Israel*, contra quos de Christo disputabat, Act. IX, 22: *Saulus autem magis convalescebat et confundebat Iudaeos, qui habitabant Damasci, affirmans quoniam hic est Christus.* Sic igitur ex verbis praemissis possumus accipere quatuor causas huius operis, scilicet epistolarum Pauli, quas prae manibus habemus. Primo quidem auctorem in vase. Secundo materiam in nomine Christi, quae est plenitudo vasis, quia tota doctrina haec est de doctrina Christi. Tertio modum in usu portationis; traditur enim haec doctrina per modum epistolarum, quae per nuntios portari consueverunt, secundum illud II Par. c. XXX, 6: *perrexerunt cursores cum epistulis ex regio imperio*, et cetera. Quarto distinctionem operis in utilitate praedicta. Scripsit enim quatuordecim epistolas quarum novem instruunt Ecclesiam gentium; quatuor praelatos et principes Ecclesiae, id est reges; una populum Israel, scilicet quae est ad Hebraeos. Est enim haec doctrina tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo, et sic commendatur in epistola ad Hebraeos. Alio modo secundum quod est in membris principalibus corporis mystici, et sic commendatur in epistolis quae sunt ad praelatos. Tertio modo secundum quod in ipso corpore mystico, quod est Ecclesia, et sic commendatur in epistolis quae mittuntur ad gentiles, quarum haec est distinctio: nam ipsa gratia Christi tripliciter potest considerari. Uno modo secundum se, et sic commendatur in epistola ad Romanos; alio modo secundum quod est in sacramentis gratiae et sic commendatur in duabus epistolis ad Corinthios, in quarum prima agitur de ipsis sacramentis, in secunda de dignitate ministrorum, et in epistola ad Galatas in qua excluduntur superflua sacramenta contra illos qui volebant vetera sacramenta novis adiungere; tertio consideratur gratia Christi secundum effectum unitatis quem in Ecclesia fecit. Agit ergo apostolus, primo quidem, de institutione ecclesiasticae unitatis in epistola ad Ephesios; secundo, de eius confirmatione et profectu in epistola ad Philippenses; tertio, de eius defensione, contra errores quidem, in epistola ad Colossenses, contra persecutiones vero praesentes, in I ad Thessalonicenses, contra futuras vero et praecipue tempore Antichristi, in secunda. Praelatos vero Ecclesiarum instruit et spirituales et temporales. Spirituales quidem de institutione, instructione et gubernatione ecclesiasticae unitatis in prima ad Timotheum, de firmitate contra persecutores in secunda, tertio de defensione contra haereticos in epistola ad Titum. Dominos vero temporales instruit in epistola ad Philemonem. Et sic patet ratio distinctionis et ordinis omnium epistolarum. Sed videtur quod epistola ad Romanos non sit prima. Prius enim videtur scripsisse ad Corinthios secundum illud Rom. c. ultimo: *commendo autem vobis Phoeben, sororem nostram, quae est in ministerio Ecclesiae quae est Cenchris*, ubi est portus Corinthiorum. Sed dicendum quod epistola ad Corinthios prior est in tempore Scripturae. Sed epistola ad Romanos praemittitur, tum propter dignitatem Romanorum qui aliis gentibus dominabantur quia hic confutabatur superbia quae est *initium omnis peccati*; ut dicitur Eccli. X, 14; tum quia etiam hoc exigit ordo doctrinae ut prius gratia consideretur in se quam ut est in sacramentis. Item quaeritur unde apostolus hanc epistolam scripsit. Augustinus dicit quod de Athenis; Hieronymus quod de Corintho. Nec est contradictio, quia forte Athenis incepit eam scribere sed Corinthi consummavit. Item obiicitur contra id quod in Glossa dicitur quod aliqui fideles, antequam Petrus, Romanis praedicaverunt. In ecclesiastica vero historia dicitur quod Petrus primus praedicavit eis. Sed intelligendum est primus inter apostolos et cum sequela magni fructus. Ante vero praedicaverat Romae Barnabas ut habetur in itinerario Clementis.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura

caput I a lectione I ad lectionem IV

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Visio fratris Paulini, Legion of Honor Museum, San Francis

---

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

Lectio 1

[86166] Super Rom., cap. 1 l. 1 Haec epistola in duas partes dividitur scilicet: in salutationem et epistolarem tractatum, qui incipit ibi *primum quidem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo describitur persona salutans; secundo personae salutatae, ibi *omnibus qui sunt Romae*; tertio salus optata, ibi *gratia vobis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo describitur persona auctoris; secundo commendatur eius officium, ibi *quod ante promiserat*, et cetera. Persona autem scribens describitur a quatuor. Primo quidem ex nomine, cum dicit *Paulus.* Circa quod tria consideranda sunt. Primo proprietas eius. Hoc enim nomen, secundum quod his litteris describitur, non potest Hebraicum esse quia apud Hebraeos non invenitur hoc elementum p, sed potest esse Graecum vel Latinum. Si tamen aliquod elementum ei propinquum sumatur, id quod est p potest esse Hebraeum.

Secundo, consideranda est eius significatio. Secundum enim quod potest Hebraeum esse idem est quod mirabilis vel electus; secundum autem quod est Graecum idem est quod quietus; secundum vero quod est Latinum idem est quod modicus. Et haec quidem ei conveniunt. Electus quidem fuit quantum ad gratiam, unde Act. IX, v. 15: *vas electionis est mihi iste.* Mirabilis fuit in opere, Eccli. XLIII, 2: *vas admirabile opus excelsi.* Quietus in contemplatione, Sap. c. VIII, 16: *intrans in domum meam conquiescam cum illa.* Modicus per humilitatem, I Cor. X, 9: *ego autem sum minimus apostolorum.* Tertio, considerandum est quando sit hoc nomen apostolo impositum cum tamen ante Saulus vocaretur, ut habetur actibus IX. Circa hoc triplex est opinio. Hieronymus dicit quod cum prius vocaretur Saulus postmodum voluit vocari Paulus, propter quoddam insigne suum quod fecit, scilicet quia convertit Sergium Paulum proconsulem, ut habetur Act. XIII, 7, sicut Scipio dictus est Africanus quia devicit Africam. Alii vero dicunt quod hoc nomen impositum est sibi propter profectum virtutum qui ex hoc nomine signatur, ut dictum est. Imponuntur enim divinitus quibusdam nomina a principio nativitatis ad designandum gratiam quam a principio consequuntur, sicut patet de Ioanne Baptista, Lc. I, 13; quibusdam vero mutantur nomina ad designandum profectum virtutis eorum, ut Chrysostomus dicit, sicut patet de Abraham et de Petro. Alii vero dicunt, et melius, quod Paulus fuit a principio binomius. Consuetum enim erat apud Iudaeos ut simul cum nominibus Hebraicis assumerent sibi nomina illarum gentium quibus serviebant, sicut Graecis servientes nominabantur nominibus Graecorum, ut patet de Iasone et Menelao. Hoc autem nomen Paulus ab antiquo celebre fuit apud Romanos, et ideo, cum diceretur Saulus secundum Hebraeos, vocatus est etiam Paulus secundum Romanos, quo nomine non videtur usus nisi postquam coepit gentibus praedicare. Unde, Act. c. XIII, 9, dicitur: *Saulus qui et Paulus.* Et hoc magis approbat Augustinus. Secundo describitur persona scribentis ex conditione, cum dicit *servus Christi.* Videtur autem esse abiecta conditio servitutis si absolute consideretur. Unde et sub maledicto pro peccato infligitur, Gen. IX, 25: *maledictus Chanaan puer, servus servorum erit fratrum suorum.* Sed redditur commendabilis ex eo quod additur *Iesu Christi. Iesus* enim interpretatur salvator, Matth. c. I, 21: *ipse salvum faciet* et cetera. *Christus* interpretatur unctus, secundum illud Ps. XLIV, 8: *unxit te Deus, Deus tuus*, etc., per quod designatur dignitas Christi et quantum ad sanctitatem, quia sacerdotes ungebantur ut patet Ex. XXIX, 7; et quantum ad potestatem, quia etiam reges ungebantur ut patet de David et de Salomone; et quantum ad cognitionem, quia etiam prophetae ungebantur ut patet de Eliseo. Quod autem aliquid subiiciatur suae saluti et spirituali unctioni gratiae, laudabile est, quia tanto aliquid est perfectius quanto magis suae perfectioni subiicitur, sicut corpus animae et aer luci, Ps. CXV, 16: *o domine, quia ego servus tuus sum.* Sed contra est quod dicitur Io. XV, v. 15: *iam non dicam vos servos sed amicos.* Sed dicendum quod duplex est servitus. Una timoris, quae non competit sanctis, Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*, etc., alia humilitatis et amoris, quae sanctis convenit secundum illud Lc. XVII, 10: *dicite: servi inutiles sumus.* Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus: si quis sic agat causa alterius, sicut ab alio motus, sic est servitus timoris, quae cogit hominem operari contra suam voluntatem; si vero aliquis agat causa alterius, sicut propter finem, sic est servitus amoris, quia amicorum est bene facere et obsequi amico propter ipsum, ut philosophus dicit in IX Ethic. Tertio commendatur a dignitate cum dicitur *vocatus apostolus.* Dignitas apostolatus est praecipua in Ecclesia, secundum illud I Cor. XII, 28: *quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum apostolos.* Apostolus enim idem est quod missus, secundum illud Io. XX, 21: *sicut misit me pater et ego mitto vos*, scilicet ex eadem dilectione et cum eadem auctoritate. Dicit autem *vocatus apostolus* ad designandum gratiam, id est vocatus ad hoc quod sit apostolus; Hebr. V, 4: *nemo assumit sibi honorem*, etc.; vel ad designandum excellentiam, ut sicut urbs antonomastice vocatur ipsa Roma, ita apostolus vocatur Paulus, secundum illud I Cor. XV, 10: *abundantius illis omnibus laboravi*; vel ad designandum humilitatem, ut sit sensus: non audeo me dicere apostolum sed homines me ita vocant. Sic, I Cor. XV, 9, *non sum dignus vocari apostolus.* Quarto describitur persona scribentis ex officio cum dicit *segregatus in Evangelium Dei.* Segregatus, inquam, vel per conversionem ab infidelibus, secundum illud Gal. I, 15: *cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meae*, scilicet synagogae; vel segregatus per electionem ab aliis discipulis, secundum illud Act. XIII, 2: *segregate mihi Saulum*, et cetera. Evangelium autem idem est quod bona Annuntiatio. Annuntiatur enim in ipso coniunctio hominis ad Deum, quae est bonum hominis, secundum illud Ps. LXXII, 28: *mihi autem Deo adhaerere bonum est.* Triplex autem coniunctio hominis ad Deum annuntiatur in Evangelio. Prima quidem per gratiam unionis, secundum illud Io. I, 14: *verbum caro factum est.* Secunda per gratiam adoptionis, prout inducitur in Ps. LXXXIX, 6: *ego dixi: dii estis et filii excelsi omnes.* Tertia per gloriam fruitionis, Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna.* Is. LII, 7: *quam pulchri super montes pedes annuntiantis.* Haec autem Annuntiatio non humanitus sed a Deo facta est, Is. XXI, 10: *quae audivi a domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis.* Unde dicit *in Evangelium Dei.*

Lectio 2

[86167] Super Rom., cap. 1 l. 2 Descripta persona scribentis, hic commendatur negotium sibi commissum scilicet Evangelium, cuius, in praemissis, duplex commendatio posita est, quarum una pertinet ad utilitatem quam habet ex materia, quae significatur ex ipso Evangelii nomine, ex quo datur intelligi quod in eo bona annuntientur; alia vero ex auctoritate quam habet ex parte auctoris quae est expressa in eo quod dictum est *Dei.* Utramque ergo commendationem prosequitur apostolus: primo quidem illam quae est ex parte auctoris, secundo illam quae est ex parte materiae, ibi *de filio suo.* Circa primum commendatur Evangelium quadrupliciter. Primo quidem ex antiquitate quod fuit necessarium contra Paganos qui Evangelio detrahebant quasi post longa tempora subito eius praedicatio esset exorta. Et ad hoc excludendum dicit *quod ante*, quia licet ex tempore certo praedicari inceperit, ante tamen pronuntiatum fuit divinitus. Is. LXVIII, v. 5: *antequam venirent indicavi tibi.* Secundo, ex eius firmitate quae designatur in hoc quod dicit *promiserat*, quia ipse ante promisit qui non mentitur. Act. XIII, 32: *nos vobis annuntiamus eam quae ad patres nostros repromissio facta est.* Tertio, ex dignitate ministrorum sive testium cum dicit *per prophetas*, quibus ante fuerat revelata quae sunt completa circa verbum incarnatum. Amos III, 7: *non faciet domi-*

nus Deus verbum, scilicet incarnari, *nisi revelaverit secretum ad servos suos prophetas.* Act. X, 43: *huic omnes prophetae*, et cetera. Signanter autem dicit *suos.* Sunt enim aliqui prophetae spiritu humano loquentes, secundum illud Ier. XXIII, 16: *visionem cordis sui loquuntur non de ore domini.* Unde dicit ad Titum I, 12: *dixit quidam ex illis proprius illorum propheta.* Sunt etiam quidam prophetae Daemonum qui immundo spiritu inspirantur, sicut prophetae quos interfecit Elias, ut dicitur III Reg. XVIII, 40. Sed prophetae Dei dicuntur qui divino spiritu inspirantur. Ioel II, 28: *effundam de spiritu meo*, et cetera. Quarto, ex modo tradendi quia non solum sunt huiusmodi promissa verbo edicta, sed litteris scripta, unde dicit *in Scripturis.* Hab. II, 2: *scribe visum et explana illum.* Non autem consueverunt scribi nisi magna quae sunt digna memoria et quae oportet ad posteros devenire. Et ideo ut Augustinus dicit, XVIII de civitate Dei, tunc inceperunt scribi prophetiae de Christo per Isaiam et Oseam, quando Roma est edita sub cuius imperio Christus erat nasciturus et fides eius gentibus praedicanda. Io. V, 39: *scrutamini Scripturas*, et cetera. Addit autem *sanctis*, ad differentiam Scripturarum gentilium. Dicuntur autem sanctae, primo quidem, quia, ut dicitur II Petr. I, 21: *spiritu sancto inspirati, II Tim. III, 16: omnis Scriptura divinitus inspirata*; secundo quia sancta continent, Ps.: *confitemini memoriae sanctificationis eius*; tertio quia sanctificant; unde Io. XVII, 17: *sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est.* Unde dicitur I Mach. c. XII, 9: *habentes solatio sanctos libros qui in manibus*, et cetera. Secundo, prosequitur commendationem quae sumitur ex bonis in Evangelio denuntiatis, quae pertinent ad materiam Evangelii, quae est Christus, quem quidem commendat tripliciter: primo quidem ex origine, secundo ex dignitate sive virtute, ibi *qui praedestinatus.* Tertio ex liberalitate, ibi *per quem accepimus.* Originem autem Christi describit dupliciter. Primo quidem aeternam cum dicit *de filio suo*, in quo excellentiam Evangelii designavit. Nam mysterium generationis aeternae ante erat valde absconditum unde Salomon dicit quod *nomen eius et nomen filii eius si nosti?* Sed in Evangelio patris testimonio est declaratum. Matth. c. XVII, 5: *hic est filius meus dilectus.* Convenienter autem filius Dei materia sanctarum Scripturarum esse dicitur, quae divinam sapientiam exponunt secundum illud Deut. IV, 6: *haec est sapientia vestra et intellectus coram populis.* Filius autem dicitur esse verbum et sapientia genita, I Cor. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Sed circa hanc filiationem tripliciter aliqui erraverunt. Quidam enim dixerunt eum filiationem habere adoptivam, sicut Photinus qui posuit Christum initium sumpsisse ex Maria virgine quasi hominem purum, qui, per vitae meritum, ad hanc celsitudinem pervenit ut, prae ceteris sanctis, filius Dei diceretur. Sed secundum hoc Christo non competeret descensus ad humanitatem sed magis ascensus ad divinitatem contra id quod dicitur Io. c. VI, 51: *descendi de caelo.* Quidam vero posuerunt huiusmodi filiationem solummodo nuncupativam sicut Sabellius dixit ipsum patrem incarnatum et ex hoc filium nominari, ita quod eadem sit persona et solum nomina sint diversa. Sed secundum hoc non competeret filio mitti a patre quod falsum est cum ipse dicat, Io. VI, 38, se descendisse ut faciat voluntatem eius qui misit eum. Alii vero posuerunt, sicut Arius, huiusmodi filiationem esse creatam ita quod filius Dei sit excellentissima creatura ex nihilo tamen producta postquam prius non fuerat. Sed secundum hoc omnia non essent per ipsum facta, contra id quod dicitur Io. I, 3. Oportet enim esse non factum per quem facta sunt omnia. Et haec tria excluduntur per hoc quod signanter addit *suo*, id est proprio et naturali. Dicit enim Hilarius: hic verus et proprius est filius origine et non adoptione, veritate, non nuncupatione, nativitate, non creatione; procedit enim a patre sicut verbum a corde, quod pertinet ad eandem naturam praesertim in Deo, in quo non potest aliquid accidentaliter advenire. Unde ipse dicit Io. X, 30: *ego et pater unum sumus.* Quod dicit unum liberat te ab Ario; quod dicit sumus liberat a Sabellio, ut Augustinus dicit. Secundo tangit temporalem originem cum dicit *qui factus est.* Ubi statim videntur patrocinium sui erroris assumere tres praedicti errores per hoc quod dicit *qui factus est ei.* Non enim confitentur aeternum sed factum. Sed per ea quae adduntur tollitur eorum intentio. Quia enim dicit *qui factus est ei*, excludit dictum Sabellii. Non enim potest esse filius factus patri si sit eadem persona cum ipso, sed per incarnationem erit filius virginis. Quod vero subdit *ex semine David*, tollit intentionem Photini. Si enim per adoptionem esset factus Dei filius non diceretur factus esse ex semine David sed magis ex spiritu, scilicet qui est *spiritus adoptionis filiorum*, ut dicitur Rom. VIII, 15, et ex semine Dei, ut dicitur I Io. III, 9. Quod vero sequitur *secundum carnem*, tollit intentionem Arii qui ponit eum factum non solum secundum carnem sed etiam secundum divinam naturam. Est etiam considerandum ulterius quod circa ipsum incarnationis mysterium multipliciter aliqui erraverunt. Nestorius enim posuit unionem verbi ad hominem esse factam solum secundum inhabitationem, scilicet prout filius Dei hominem illum inhabitavit excellentius caeteris. Manifestum est enim quod alia est substantia inhabitantis et inhabitati, sicut hominis et domus; secundum hoc ponebat aliam esse personam vel hypostasim verbi et hominis, ita quod alius esset, secundum personam, filius Dei et alius filius hominis. Sed hoc manifeste apparet falsum esse, per hoc quod apostolus, Phil. II, 7, unionem huiusmodi vocat exinanitionem. Pater autem et spiritus sanctus inhabitant homines secundum illud, Io. XIV, 23: *ad eum veniemus et apud eum mansionem faciemus.* Sequeretur igitur quod pater et spiritus sanctus essent exinaniti, quod est absurdum. Hoc ergo excluditur per hoc quod apostolus dicit *de filio suo*, qui, scilicet filius Dei, est factus secundum carnem, id est habens carnem, ex semine David. Qui modus loquendi locum non haberet si haec unio facta esset solum secundum inhabitationem. De aliis enim, quos verbum inhabitat, non dicitur quod verbum factum est hic vel ille, sed quod factum est ad Ieremiam vel Isaiam. In hoc ergo quod apostolus cum dixit: *de filio suo*, addidit *qui factus est ei ex semine David*, manifeste excludit errorem praedictum. Rursus aliqui alii, licet duas personas non concedant in Christo, concedunt tamen duas hypostases vel duo supposita quod in idem redit, quia nihil aliud est persona quam hypostasis et suppositum rationalis naturae. Cum ergo sit una solum hypostasis et unum suppositum in Christo, quod est suppositum vel hypostasis verbi aeterni, non potest dici quod illa hypostasis sit facta filius Dei, quia non incepit esse filius Dei. Et ideo non proprie dicitur quod homo sit factus Deus vel filius Dei. Sed tamen, si inveniatur ab aliquo doctore dictum exponendum est sic: factum est, ut homo esset Deus. Secundum hoc proprie dicitur Dei filius factus est homo quia semper non fuit homo. Et ideo legendum est quod hic dicitur ut ly *qui* accipiatur ex parte subiecti, ut sit sensus: qui, filius Dei, factus est ex semine David; non autem ex parte praedicati, quia sensus esset quod aliquis existens ex semine David, factus est filius Dei: quod non dicitur vere et proprie, sicut dictum est. Fuerunt autem alii qui posuerunt unionem esse factam secundum conversionem verbi in carnem, sicut dicitur aer fieri ignis. Unde Eutyches dixit quod etiam ante incarnationem fuerunt duae naturae, post incarnationem vero una. Sed hoc est expresse falsum quia, cum Deus sit immutabilis, secundum illud Mal. c. III, 6: *ego Deus et non mutor*, non potest in aliquid aliud converti. Unde cum dicitur *factus est* non intelligitur secundum conversionem sed secundum unionem, absque divina mutatione. Potest enim aliquid de novo dici relative de aliquo absque eius immutatione, puta: aliquis, immobiliter sedens, fit dexter, per mutationem eius qui transfertur. Et sic Deus dicitur ex tempore dominus vel creator per mutationem creaturae; et eadem ratione dicitur de novo factus, secundum illud Psalmi: *domine refugium factus es nobis.* Quia igitur unio relatio quaedam est, per mutationem creaturae Deus dicitur de novo factus homo, scilicet unitum in persona humanae naturae. Fuerunt enim et alii qui dixerunt animam Christum non habuisse sed ibi fuisse verbum loco animae: scilicet Arius et Apollinaris. Contra quos est illud Io. X, 18: *nemo tollit animam meam.* Quod vero dicitur *secundum carnem* non excluditur a Christo anima, sed caro ponitur pro toto homine, secundum illud Is. XL, 5: *videbit omnis caro*, et cetera. Quaeritur autem, cum nos confitemur Christum natum ex virgine, quare apostolus dicat eum esse factum ex muliere. Et dicendum quod illud nascitur quod naturali ordine producitur, sicut fructus ex arbore vel proles a parente. Quod autem ex voluntate agentis producitur, non secundum naturae ordinem, sicut domus ab artifice, non potest dici nasci, sed factum. Quia igitur Christus ex virgine processit naturali ordine quantum ad aliquid, scilicet quod conceptus est ex foemina, spatio novem mensium, dicitur natus; quia vero quantum ad aliquid, non naturali ordine, sed sola virtute divina processit, absque virili semine, dicitur factus. Eva autem dicitur ex Adam facta non nata, Isaac autem ex Abraham natus non factus. Item, quare specialiter dicitur ex semine David et non ex semine Abrahae, cui promissio facta fuit de Christo, secundum illud Gal. III, 16: *Abrahae factae sunt promissiones.* Et dicendum est quod factum est ad dandam spem veniae peccatoribus, quia David peccator fuit ex cuius semine nascitur Christus, Abraham vero iustus; ad commendandam etiam dignitatem regiam Christi Romanis, regnum gentium tenentibus. Excluditur etiam per verba ista triplex error Manichaeorum. Primo quidem, quod dicunt non eumdem esse Deum veteris testamenti et qui est pater domini nostri Iesu Christi, quod excluditur per hoc quod dicit apostolus: *quod Deus ante promiserat per prophetas suos de filio suo in Scripturis sanctis*, scilicet: veteris testamenti. Secundo vero, quod damnant Scripturas veteris testamenti, quas apostolus hic dicit sanctas. Non enim aliae Scripturae fuerunt sanctae ante Evangelium. Tertio, quod dicunt Christum habuisse carnem phantasticam, quod excluditur per hoc quod dicit Christum factum ex semine David secundum carnem ei, id est ad gloriam patris, secundum illud Io. VIII, 50: *ego gloriam meam non quaero* sed *gloriam eius qui misit me.*

Lectio 3

[86168] Super Rom., cap. 1 l. 3 Commendata origine Christi, hic commendat virtutem ipsius et ponit tria: primo, praedestinationem, cum dicit: *qui praedestinatus est*; secundo, dignitatem seu virtutem, cum dicit *filius Dei in virtute*; tertio, signum sive effectum, cum dicit *secundum spiritum sanctificationis.* Circa primum considerandum est quod nomen praedestinationis a destinatione

sumitur. Dicitur enim praedestinatus quasi ante destinatus. Destinatio autem dupliciter sumitur. Quandoque pro missione: dicuntur enim destinati qui ad aliquid mittuntur, secundum illud I Mach. I, 14: *destinaverunt aliqui ex populo, et abierunt ad regem.* Quandoque vero destinare idem est quod proponere, secundum illud II Mach. VI, 20: *destinavit*, Eleazarus, *non admittere illicita.* Haec autem secunda significatio a prima derivari videtur. Sicut enim nuntius, qui mittitur, ad aliquid dirigitur, ita, quod proponimus, ad finem aliquem ordinamus. Secundum hoc igitur praedestinare nihil aliud est quam ante in corde disponere quid sit de re aliqua faciendum. Potest tamen aliquis de futura re, seu operatione, disponere: uno modo, quantum ad ipsam rei constitutionem, sicut artifex disponit qualiter debeat facere domum; secundo modo, quantum ad ipsum usum vel gubernationem rei, sicut aliquis disponit qualiter debeat uti suo equo: et ad hanc secundam praedispositionem pertinet praedestinatio, non ad primam. Id enim quo aliquis utitur refert in finem quia, ut Augustinus dicit in libro de doctrina Christiana: *uti est referre aliquid in finem quo fruendum est.* Sed cum res in seipsa constituitur, non dirigitur ex hoc ipso in aliud. Unde praedispositio constitutionis rei, proprie praedestinatio dici non potest. Ergo idem est negare praedestinationem quod negare praeordinationem divinam ab aeterno de iis quae sunt fienda in tempore. Sed quia omnia naturalia pertinent ad constitutionem rei ipsius, quia vel sunt principia ex quibus res constituitur, vel ex huiusmodi principiis consequuntur, consequens est quod naturalia proprie sub praedestinatione non cadant; sicut non dicimus proprie quod homo est praedestinatus habere manus. Relinquitur ergo quod praedestinatio dicatur proprie eorum solum quae sunt supra naturam, in quae rationalis creatura ordinatur. Supra autem naturam rationalis creaturae est Deus solus, cui unitur rationalis creatura per gratiam. Uno modo, quantum ad actum ipsius Dei, puta cum per gratiam prophetiae communicatur homini praecognitio futurorum, quae est propria Deo: et huiusmodi dicitur gratia gratis data; alio modo quantum ad ipsum Deum, cui unitur rationalis creatura, communiter quidem, secundum effectum dilectionis, secundum illud I Io. IV, 16: *qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo*, quod quidem fit per gratiam gratum facientem, quae est gratia adoptionis; alio modo, quae est singularis Christo, per unionem in esse personali: et haec dicitur gratia unionis. Sicut ergo hominem esse unitum Deo, per gratiam adoptionis, cadit sub praedestinatione, ita etiam esse unitum Deo, per gratiam unionis in persona, sub praedestinatione cadit. Et quantum ad hoc dicit *qui praedestinatus est filius Dei.* Et ne hoc referatur ad filiationem adoptionis, additur *in virtute*, quasi diceret: praedestinatus est ut sit talis filius, ut habeat aequalem, imo eamdem virtutem cum Deo patre. Quia, ut dicitur Apoc. V, 12, *dignus est agnus qui occisus est accipere virtutem et divinitatem.* Quinimmo ipse Christus est Dei virtus, secundum illud I Cor. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Unde, Io. V, 19: *quaecumque pater facit haec et filius similiter facit.* Respectu vero gratiae gratis datae, non dicitur aliquis praedestinari simpliciter, quia gratia gratis data non ordinatur directe ad hoc quod ille, qui eam recipit, ad finem ultimum dirigatur, sed ut per eam alii dirigantur, secundum illud I Cor. XII, 7: *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Manifestum est autem quod id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis, secundum illud Rom. VIII, 30: *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini filii sui.* Sicut igitur homo Christus praedestinatus non est propter merita praecedentia, sed ex sola gratia, ut sit filius Dei naturalis, ita et nos ex sola gratia, non ex meritis, praedestinamur ut simus filii adoptivi, secundum illud Deut. IX, 14: *ne dicas in corde tuo, cum deleverit eos dominus Deus tuus in conspectu tuo: propter iustitiam meam introduxit me Deus ut terram hanc possiderem.* Est igitur manifestum ad quid sit ista praedestinatio, scilicet ad hoc quod aliquis sit Dei filius in virtute. Sed restat inquirendum quis est iste qui est ad hoc praedestinatus. Cum autem praedestinatio antecessionem importet, videtur quod ille, qui est praedestinatus ut sit filius Dei in virtute, non semper fuerit filius Dei in virtute. Non enim videtur esse praedestinatio de eo quod semper fuit, quia hoc non potest antecessionem habere. Si igitur poneremus, secundum Nestorium, quod persona filii hominis esset alia a persona filii Dei, nulla esset dubitatio quia possemus dicere quod persona creata filii hominis non fuit ab aeterno, sed ex tempore incoepit esse filius Dei in virtute. Et simile est si quis dicat quod est alia hypostasis, vel suppositum, filii Dei et filii hominis. Sed haec aliena sunt a fide ut supra dictum est. Cum igitur non solum sit eadem persona filii Dei et filii hominis, sed etiam hypostasis et idem suppositum, ratione cuius non potest dici vere et proprie quod filius hominis est factus filius Dei, ne aliquod suppositum creatum intelligatur esse, de quo, de novo, praedicatur filius Dei. Pari ratione videtur quod non possit dici filius hominis esse praedestinatus filius Dei quia filius hominis supponit suppositum aeternum quod fuit semper filius Dei. Unde antecessio, quam importat praedestinatio, locum non habet. Propter hoc igitur Origenes dicit quod littera non debet esse: *qui praedestinatus est*, sed: *qui destinatus est filius Dei in virtute*, ut nulla antecessio designetur. Et secundum hoc planus est sensus; quia Christus destinatus, id est, missus est a Deo patre in mundum, tamquam verus filius Dei in virtute divina. Sed quia communiter omnes libri Latini habent *qui praedestinatus* aliter alii hoc exponere voluerunt secundum consuetudinem Scripturae in qua dicitur aliquid fieri quando innotescit, sicut dominus post resurrectionem dicit, Matth. ultimo: *data est mihi omnis potestas*, quia post resurrectionem innotuit talem potestatem sibi esse datam ab aeterno. Sed secundum hoc quod dicit *praedestinatus* non proprie accipitur, quia praedestinatio est de eo quod pertinet ad gratiam; non autem in hoc gratia Christo facta est quod eius virtus divina innotuit, sed potius nobis. Et ideo etiam in Glossa dicitur quod secundum hunc sensum praedestinatus large ponitur, pro praescito, ut sit sensus: Christus praedestinatus est, scilicet ab aeterno praescitus, ut innotesceret ex tempore esse filius Dei in virtute. Unde quidam alii praedestinationem ad ipsam unionem referentes, non attribuerunt eam personae sed naturae, ut sit sensus: qui praedestinatus est filius Dei in virtute, id est, cuius natura praedestinata est ut sit ei unita, qui est filius Dei in virtute. Sed haec etiam expositio impropria est et extorta. Cum enim praedestinatio importet ordinem in finem, eius est praedestinari cuius est per suam operationem ordinari in finem. Agere autem propter finem non est naturae sed personae. Ideo, si proprie accipiatur, oportet quod praedestinatio attribuatur ipsi personae Christi. Sed quia persona Christi subsistit in duabus naturis, humana scilicet et divina, secundum utramque potest aliquid dici de eo. Sicut enim de homine potest aliquid dici secundum corpus, ut tangi et vulnerari, aliquid autem secundum animam, ut intelligere et velle, ita et de Christo potest aliquid dici et secundum divinam naturam sicut ipse de se dicit Io. X, 30: *ego et pater unum sumus* aliquid secundum humanam naturam, sicut cum dicimus eum crucifixum et mortuum. Et hoc modo dicitur esse praedestinatus secundum humanam naturam. Quamvis enim ipsa persona Christi semper fuerit filius Dei, tamen non semper fuit, ut existens in humana natura, esset filius Dei, sed hoc fuit ineffabilis gratiae. Est autem alia ratio de hoc participio *factus*, quod designat actum realem, et de hoc participio *praedestinatus*, quod designat actum animae. Anima enim, secundum suum intellectum et rationem, potest distinguere ea quae sunt secundum rem coniuncta. Potest enim aliquis de pariete albo cogitare et loqui seorsum quidem quantum ad hoc quod est paries, seorsum autem ex hoc quod est albus. Ita etiam in praedestinatione. Nam praedestinatio potest attribui personae Christi secundum quod subsistit in humana natura, licet non attribuatur ei secundum quod subsistit in divina. Unde et apostolus prius filium Dei incarnatum esse praemiserat, et postea ei praedestinationem attribuit, ut intelligatur praedestinatus esse secundum quod factus est ex semine David secundum carnem. Et sic a filio Dei, explicando incarnationis mysterium, descendit ad carnem, et a carne, secundum praedestinationem, ascendit ad filium Dei, ut ostendatur quod neque gloria divinitatis impedivit infirmitatem carnis, neque infirmitas carnis diminuit maiestatem Dei. Quaeritur autem in Glossa, primo quidem, utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei. Et videtur quod sic. Quia hic est Christus, qui praedestinatus est ut sit, sed secundum quod homo est praedestinatus ut sit; ergo, secundum quod homo est filius Dei. Et dicendum quod si ly secundum quod denotat unitatem suppositi: verum est quod secundum quod homo est filius Dei, quia unum est suppositum Dei et hominis. Si autem designat conditionem naturae vel causam, falsum est; non enim ex natura humana habet ut sit filius Dei. In argumento autem est fallacia compositionis et divisionis. Ex eo quod ly secundum quod potest determinare participium praedestinatus, et sic verum est quod, secundum quod homo, est praedestinatus; vel potest determinare ipsum esse filium Dei ad quod ordinatur praedestinatio, et sic falsum est. Non enim praedestinatus est ut secundum quod homo sit filius Dei: et in hoc sensu procedit ratio. Secundo quaeritur utrum Christus, secundum quod homo, sit persona. Et dicendum quod si ly secundum quod referatur ad ipsum suppositum hominis, concedendum est quod ipsum suppositum hominis est persona divina. Si vero designet naturae conditionem vel causam, sic Christus secundum quod homo non est persona, quia humana natura non causat novam personalitatem in Christo. Adiungitur enim digniori in cuius personalitatem transit. Item obiicitur de hoc, quod Glossa dicit, quod qui suscepit et quod suscepit est una persona. Id autem quod suscepit filius Dei est humana natura, ergo humana natura est persona. Et dicendum est quod huiusmodi locutiones sunt exponendae, ut sit sensus: quod ille qui suscepit et natura quam suscepit, uniuntur in una persona. Quarto quaeritur utrum hoc sit verum: homo est assumptus a verbo. Et videtur quod sic, secundum illud Ps. LXIV, 5: *beatus quem elegisti et assumpsisti.* Et dicendum est quod cum homo supponat suppositum aeternum, non potest proprie dici quod homo sit assumptus a verbo. Non enim assumitur idem a seipso sed exponendum est, sicubi inveniatur, homo assumptus, id est, humana natura. Quinto quaeritur utrum haec sit vera: iste homo semper fuit. Et dicendum est hanc esse veram propter hoc quod homo supponit aeternum suppositum, unde Hebr. ultimo dicitur: *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.* Non tamen cum reduplicatione est vera huiusmodi propositio. Non enim ille homo, secundum quod homo est, semper fuit, sed secundum quod est filius Dei. Sic igitur patet et de praeordinatione et de virtute filii Dei.

Restat tertium, scilicet de signo, quod tangitur in eo quod subditur *secundum spiritum*, et cetera. Est enim proprium virtutis divinae per collationem spiritus sancti sanctificare homines, Lev. XX, 8: *ego dominus qui sanctifico vos.* Ipse etiam spiritum sanctum solus dare potest secundum illud Is. XLII, 5: *haec dicit dominus Deus creans caelos*, et infra: *dans flatum populo qui est super terram et spiritum calcantibus eam.* Ex hoc igitur apparet Christum habere virtutem divinam, quia ipse dat spiritum sanctum, secundum illud: Io. XV, 26: *cum venerit Paraclitus quem ego mittam.* Eius etiam virtute sanctificamur, secundum illud I Cor. VI, v. 11: *sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi et spiritu Dei nostri.* Dicit ergo quod Christus sit filius Dei in virtute, apparet *secundum spiritum sanctificationis*, id est secundum quod dat spiritum sanctificantem, quae quidem sanctificatio incoepit *ex resurrectione mortuorum Iesu Christi domini nostri*, id est ex mortuis secundum illud Io. VII, 30: *nondum erat spiritus datus quia nondum Iesus fuerat glorificatus*: quod non est sic intelligendum quod nullus, ante Christi resurrectionem, spiritum sanctificantem acceperit, sed quia ex illo tempore, quo Christus resurrexit, incoepit copiosius et communius spiritus sanctificationis dari. Potest etiam intelligi quod hic designentur duo signa virtutis divinae in Christo. Primum quidem ex hoc quod dicit *secundum spiritum sanctificationis*, sive intelligatur secundum sanctificantem spiritum, sicut dictum est, sive intelligatur secundum hoc quod ipse, per spiritum sanctum, est in utero virginali conceptus, quod est signum divinae virtutis in ipso, secundum illud Lc. c. I, 35: *spiritus sanctus superveniet in te*, et postea sequitur: *ideoque et quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.* Secundum autem signum virtutis divinae est resuscitatio mortuorum, secundum illud Io. V, 21: *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius.* Est ergo sensus quod apparet Christum esse filium Dei in virtute ex resurrectione mortuorum, id est ex hoc quod mortuos fecit secum resurgere, secundum illud Matth. c. XXVII, 52: *multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt*, et tandem faciet omnes resurgere secundum illud Io. V, 25: *omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii Dei, et, qui audierint, vivent.* Vel potest intelligi de spirituali resurrectione mortuorum, quae est a peccatis, secundum illud Eph. V, 14: *surge qui dormis et exurge a mortuis.* Dicuntur autem mortui Iesu Christi qui ab ipso resuscitantur, sicut et infirmi alicuius medici a quo sanantur. Possunt autem haec duo signa ad duas praecedentes clausulas referri hoc modo: qui factus est ei ex semine David secundum carnem, et hoc secundum spiritum sanctificationis ex quo, scilicet caro eius, concepta est; qui praedestinatus est filius Dei in virtute, et haec apparent in resurrectione mortuorum, et cetera. Sed prima expositio est melior.

Lectio 4

[86169] Super Rom., cap. 1 l. 4 Postquam commendavit Christum ab origine et virtute, hic commendat ipsum ex liberalitate, quae ostenditur ex muneribus quae fidelibus contulit. Ponitur autem duplex munus. Unum quidem commune omnibus fidelibus, scilicet gratia per quam reparamur, quam quidem a Deo per Christum accepimus, unde dicit *per quem accepimus*, omnes fideles, *gra-*

tiam. Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, et infra: *per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus.* Conveniens est enim ut sicut per verbum Dei omnia ista facta sunt, ut habetur Io. I, v. 3, ita et per ipsum, sicut per artem omnipotentis Dei, omnia instaurentur: sicut et artifex eadem arte reparat domum qua condidit. Col. I, 20: *per eum placuit Deo reconciliare omnia sive quae in caelo sive quae in terra sunt.* Aliud autem est munus spirituale collatum apostolis quod tangit subdens *et apostolatum*, quod est praecipuum inter ecclesiasticos gradus. I Cor. XII, 28: *et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum quidem apostolos.* Apostolus autem idem est quod missus. Sunt enim a Christo missi quasi eius auctoritatem et vicem gerentes, Io. XX, 21: *sicut misit me pater et ego mitto vos*, id est cum plenitudine auctoritatis. Unde ipse Christus apostolus nominatur Hebr. III, 1: *considerate apostolum et pontificem Iesum Christum.* Unde et per ipsum, tamquam principalem apostolum sive missum, alii sunt secundario apostolatum consecuti. Lc. VI, 13: *elegit duodecim quos et apostolos nominavit.* Praemittit autem gratiam apostolatui tum quia non ex meritis sed ex gratia apostolatum sunt consecuti, I Cor. XV, 9: *ego sum minimus apostolorum qui non sum dignus vocari apostolus; gratia autem Dei sum id quod sum*; tum etiam quia apostolatus digne haberi non potest nisi praehabita gratia sanctificante, Eph. IV, 7: *unicuique nostrum data est gratia*, et cetera. Describit autem hunc apostolatum, primo quidem, ex utilitate cum subdit *ad obediendum fidei*, quasi diceret: ad hoc sumus missi ut faciamus homines fidei obedire. In his obedientia locum habet quae voluntarie facere possumus. His autem quae sunt fidei voluntate consentimus, non ex rationis necessitate, cum sint supra rationem, nullus enim credit nisi volens, ut dicit Augustinus, et ideo circa fidem locum habet, infra VI, 17: *obedistis ex corde in eam formam doctrinae in quam traditi estis.* De hoc fructu dicitur Io. XV, 16: *posui vos ut eatis*, et cetera. Secundo, describitur ex amplitudine cum subditur *in omnibus gentibus*, quia non tantum in una gente Iudaeorum, sed ad instructionem omnium gentium sunt directi. Matth. ultimo: *euntes docete omnes gentes.* Specialiter Paulus in omnes gentes apostolatum acceperat, ut ei competere possit quod dicitur Is. XLIX, 6: *parum est ut sis mihi servus ad suscitandum tribus Iacob et faeces Israel convertendas; dedi te in lucem gentium.* Tamen ab eius apostolatu exclusi non erant Iudaei, praesertim qui inter gentes habitabant; infra XI, 13 s.: *quamdiu quidem ego sum gentium apostolus, ministerium meum honorificabo, si quomodo ad aemulandum provocem carnem meam et salvos faciam aliquos ex ipsis.* Tertio, ex plenitudine potestatis, cum subdit *pro nomine eius*, scilicet vice et auctoritate ipsius. Sicut enim Christus in nomine patris venisse dicitur, Io. XX, 21, quasi plenam patris potestatem habens, ita et apostoli in nomine Christi venisse dicuntur, quasi in persona Christi. II Cor. II, 10: *nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.* Vel per hoc describitur ex fine, ut sit sensus: pro nomine eius dilatando, non pro aliquo terreno fructu sibi quaerendo. Act. c. IX, 15: *vas electionis est mihi iste ut portet nomen meum*, etc., unde ad hoc fideles hortabatur dicens: *omnia in nomine Iesu Christi agite.* Quarto ex potestate super illos quibus scribebat qui praedicto apostolatui erant subiecti unde subdit *in quibus*, id est inter quas gentes, nostro apostolatui subiectas, *estis et vos*, scilicet Romani, quamvis sublimes. Is. XXVI, 5 s.: *civitatem sublimem humiliabit, conculcabit eam pes pauperis*, scilicet Christi, *gressus egenorum*, id est apostolorum, specialiter Petri et Pauli, II Cor. c. X, 14: *usque ad vos pervenimus in Evangelio Christi.* Subdit *vocati Iesu Christi*, secundum illud Os. I, 9: *vocabo non populum* *meum*; vel: vocati ut sitis Iesu Christi, infra VIII, v. 30: *quos praedestinavit hos et vocavit*; vel: vocati Iesu Christi, id est dicti a Iesu Christo, Christiani, Act. XI, 26: *ita ut cognominarentur primum Antiochiae discipuli Christiani.* Consequenter describuntur personae salutatae, et primo, ex loco cum dicit *omnibus qui sunt Romae.* Signanter autem omnibus scribit quia omnium salutem cupiebat; I Cor. VII, 7: *volo omnes homines esse sicut meipsum*; Act. XXIII, v. 11, dictum est ei: *oportet te et Romae testificari.* Secundo, describuntur personae salutatae ex gratiae dono, ibi *dilectis Dei.* Circa quod primo ponitur gratiae origo, quod est Dei dilectio. Deut. XXXIII, v. 3: *dilexit populos, omnes sancti in manu illius sunt.* I Io. IV, 10: *non quasi nos dilexerimus Deum*, scilicet prius, *sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Dei enim dilectio non provocatur ex bono creaturae, sicut dilectio humana, sed magis ipsum bonum creaturae causat, quia diligere est bonum velle dilecto: voluntas autem Dei est causa rerum, secundum illud Ps.: *omnia quaecumque voluit fecit.* Secundo, ponitur vocatio cum subdit *vocatis.* Quae quidem est duplex. Una exterior, secundum quam vocavit Petrum et Andream, Matth. IV, 18. Alia autem est vocatio interior, quae est secundum interiorem inspirationem, Prov. I, 24: *vocavi et renuistis.* Tertio, ponit gratiam iustificationis cum dicit *sanctis*, id est per gratiam et sacramenta gratiae, sanctificatis. I Cor. VI, 11: *sed abluti estis, sed sanctificati estis*, ut sitis dilecti a Deo, vocati ad hoc quod sitis sancti. Deinde ponuntur bona quae eis optat, quae sunt *gratia et pax.* Quorum unum, scilicet gratia, est primum inter Dei bona, quia per eam iustificatur impius, infra III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Aliud autem, scilicet pax, est ultimum quod in beatitudine perficitur. Ps.: *qui posuit fines tuos pacem.* Tunc enim erit perfecta pax, quando voluntas requiescet in plenitudine omnis boni, consequens immunitatem ab omni malo. Is. XXXII, v. 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Et sic per haec duo bona, alia media intelliguntur. Ostendit etiam consequenter unde sint huiusmodi bona expectanda, cum subdit *a Deo patre nostro.* Iac. I, 17: *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Ps. LXXXIII, 12: *gratiam et gloriam dabit dominus.* Addit autem *et domino Iesu Christo* quia, ut dicitur Io. I, 17, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Ipse etiam dicit, Io. XIV, 7, *pacem meam do vobis.* Quod autem dicit *Deo patre nostro*, potest teneri essentialiter pro tota Trinitate, quae dicitur pater, quia nomina importantia relationem ad creaturam, communia sunt toti Trinitati, sicut creator et dominus. Addit autem *et domino Iesu Christo*, non quod sit alia persona a tribus, sed propter humanam naturam, per cuius mysterium ad nos dona gratiarum perveniunt. II Petr. c. I, 4: *per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit.* Vel potest dici quod hoc quod dicit *Deo patre nostro*, tenetur pro persona patris, quae secundum proprietatem dicitur pater Christi, sed secundum appropriationem pater noster. Io. XX, 17: *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum.* Tangitur autem persona filii cum dicitur *et domino Iesu Christo.* Persona autem spiritus sancti expresse non ponitur, quia intelligitur in donis eius, quae sunt gratia et pax; vel etiam quia intelligitur in duabus personis patris et filii, quarum est unio et nexus.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura

caput I lectio V

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Visio fratris Paulini, Legion of Honor Museum, San Francis

---

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

Lectio 5

[86170] Super Rom., cap. 1 l. 5 Praemissa salutatione, hic apostolus epistolarem tractatum incipit, in quo: primo ostendit affectum suum ad eos quibus scribebat ut reddat auditores benevolos, secundo, instruit eos de veritate gratiae Christi, ibi *virtus enim Dei est.* Ostendit autem affectum ad eos tripliciter: primo quidem ex gratiarum actione, qua de eorum bonis gratias agit, secundo ex oratione, quam pro eis ad Deum fundit, ibi *testis enim est mihi Deus*, tertio ex desiderio visitationis eorum, ibi *obsecrans si quo modo.* Circa primum tria oportet considerare. Primo

quidem gratiarum actionis ordinem, cum dicit *primum quidem gratias ago Deo meo.* Necesse enim est ut in omnibus gratiarum actionem praemittamus, secundum illud I Thess. ultim.: *in omnibus gratias agite.* Non enim est dignus beneficium consequi qui de acceptis beneficiis gratias non agit. Sap. XVI, 29: *ingrati spes tamquam hybernalis glacies tabescet*, et Eccle. I, 7: *ad locum unde exeunt flumina revertuntur*, quia ad principium unde proveniunt beneficia revertuntur, scilicet per gratiarum actiones, ut iterum fluant, scilicet per iteratam beneficiorum exhibitionem. In omnibus autem, quae petimus vel agimus, divino beneficio indigemus, et ideo, ante omnia, debet gratiarum actio praemitti. Secundo, designat personas tres, quarum una est persona cui fit gratiarum actio, quam designat dicens *Deo meo*, scilicet cui debetur gratiarum actio de omnibus bonis, quia ab eo fluunt. Iac. I, 17: *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est*, et cetera. Et quamvis sit Deus omnium per creationem et gubernationem, secundum illud, infra X, 12 *dominus omnium*, specialiter tamen dicitur esse Deus iustorum tripliciter: primo quidem secundum specialem curam quam de eis gerit, Ps. XXXIII, 16: *oculi domini super iustos*, et alibi dicit: *dominus illuminatio mea.* Secundo per specialem cultum, Ex. XV, 2: *iste Deus meus, et glorificabo eum.* Tertio quia eorum praemium, Gen. XV, 1: *ego* dominus *merces tua magna nimis.* Secunda persona est mediatoris, quam tangit dicens *per Iesum Christum.* Eodem enim ordine debet gratiarum actio in Deum recurrere quo gratiae a Deo in nos deveniunt, quod quidem est per Iesum Christum, infra V, 2: *per quem accessum habemus per fidem in gratiam istam in qua stamus.* Tertia est persona illorum pro quibus gratias agit, quam designat subdens *pro omnibus vobis*, quia scilicet eorum gratias quasi suas reputat, propter vinculum charitatis, quasi diceret: maiorem horum non habeo gratiam quam ut audiam, et cetera. Signanter autem dicit *pro omnibus vobis*, quia scilicet omnibus placere desiderat, I Cor. c. X, 33: *sicut et ego per omnia omnibus placeo*, et omnium salutem cupit, secundum illud I Cor. VII, 7: *volo omnes homines esse sicut meipsum.* Tertio, ponit materiam gratiarum actionis cum subdit *quia fides vestra annuntiatur in universo mundo.* Agit quidem gratias de fide eo quod est bonorum omnium spiritualium fundamentum. Hebr. XI, 1: *est autem fides sperandarum substantia rerum.* Commendantur autem Romani de fide, quia fidem de facili susceperant, et in eadem firmiter permanebant, unde et usque hodie apud eos plurima fidei signa ostenduntur in visitatione sanctorum locorum, ut Hieronymus dicit super epistolam ad Galatas. Nondum tamen perfectam fidem habebant, quia aliqui eorum praeventi erant a pseudo apostolis ut crederent legis caeremonias Evangelio iungendas. Gaudet autem et gratias agit de eorum fide non solum propter eos, sed propter utilitatem inde consequentem, quia scilicet eorum exemplo, qui erant domini gentium, aliae gentes provocabantur ad fidem, quia, ut dicit Glossa, prompte facit inferior quod videt fieri a superiori: propter quod admonentur praelati ut fiant *forma gregis ex animo.* I Petr. ultim. Consequenter cum dicit *testis enim*, etc. ostendit affectum suum ad eos ex oratione quam pro eis fundit. Et quia orationis negotium in secreto agitur coram Deo, secundum illud Matth. VI, 6: *tu autem cum oraveris intra in cubiculum tuum et clauso ostio ora patrem tuum*, Dei testimonio probat se pro eis orare. Primo ergo inducit testem, secundo manifestat supra quod testimonium inducat, quod *sine intermissione.* Testem autem inducit cum dicit *testis est mihi Deus* sub cuius testimonio omnia aguntur. Ier. XXIX, 23: *ego sum iudex et testis.* Et ut iustum testem non frustra se invocare ostendat ponit consequenter quomodo sit ei coniunctus. Primo quidem quantum ad servitium cum dicit *cui servio*, scilicet per latriae cultum. Deut. VI, 13: *dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies.* Secundo quantum ad modum serviendi cum dicit *in spiritu meo*, quasi dicat: non solum in exteriori servitio corporali, sed praecipue interius secundum spiritum. Io. IV, 24: *spiritus est Deus et eos qui adorant eum in spiritu et veritate adorare oportet.* Vel *in spiritu* scilicet in spiritualibus observantiis non in carnalibus sicut Iudaei. Phil. III, 3: *nos sumus circumcisio qui spiritu servimus Deo.* Tertio quantum ad officium in quo servit scilicet *in Evangelio filii eius*, secundum illud, supra eodem: *segregatus in Evangelium.* Quod quidem est filii Dei tripliciter: uno modo quia est de ipso, Lc. II, 10: *evangelizo vobis gaudium magnum*, alio modo quia est ab ipso praedicatum ex proprio officio, Lc. IV, v. 43: *quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum*, tertio quia est ab eo iniunctum, Mc. ultim.: *praedicate Evangelium omni creaturae.* Sed, secundum Augustinum, cum idem sit testis enim est mihi Deus quod iuro per Deum, videtur apostolus facere contra id quod dominus dicit Matth. V, 34: *ego dico vobis non iurare omnino*; Iac. ultim.: *ante omnia autem fratres mei nolite iurare.* Sed, sicut dicit Augustinus, intellectus sacrae Scripturae ex actibus sanctorum intelligitur. Idem enim spiritus quo sacrae Scripturae sunt editae, secundum illud II Petr. I, 21: *spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei*, sanctos viros ad operandum inducit; infra c. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur hi sunt filii Dei.* Ex hoc ergo quod Paulus iurasse invenitur, ostenditur verbum domini et apostoli Iacobi non sic esse intelligendum quasi iuramentum sit omnino illicitum, sed quia ad hoc homo niti debeat ut, quantum ex ipso est, iuramento non utatur, tamquam quodam bono et per se appetibili, tum propter periculum quod imminet ex frequenti iuratione ne homo labatur in periurium propter labilitatem humanae linguae, secundum illud Eccli. XXIII, 9: *iurationi non assuescat os tuum, nam multi*, etc., tum etiam quia contra reverentiam Dei facere videtur qui ipsum, absque necessaria causa, testem inducit. Unde Eccli. XXIII, 10: *nominatio Dei non sit assidua in ore tuo.* Unde nec apostolus iurasse invenitur nisi scribendo, quando homo cum maiori deliberatione et cautela loquitur. Est autem quandoque necessarium iuramentum ut fides verbo dicentis adhibeatur, quod quandoque utile est etiam ei qui audit. Et sic apostolus iurat propter utilitatem auditorum quibus erat utile ut ei crederent, quasi non quaerens quod sibi utile est sed multis, ut salvi fierent. Unde quod dominus dicit, Matth. V, 37: *quod amplius est*, scilicet quam simplex verbum, *a malo est*, non est intelligendum a malo eius qui iurat sed eius qui exigit iuramentum; non quidem a malo culpae nisi in casu quando existimat quis eum a quo exigit iuramentum esse falsum iuraturum: tunc enim est grave peccatum, ut dicit Augustinus; sed intelligit esse a malo poenae, scilicet ignorantia, qua nescimus an sit verum quod dicitur nobis. Est autem duplex modus iurandi: unus quidem per simplicem attestationem, sicut cum dicimus per Deum vel testis est mihi Deus et hoc modo apostolus iurat hic; alius autem per execrationem, quando scilicet aliquis implorat divinum testimonium secundum aliquam poenam sibi infligendam si mentitur, secundum illud Ps. VII, 5: *si reddidi retribuentibus mihi mala*, et cetera. Et hoc etiam modo apostolus iurat, II Cor. I, 23: *testem Deum invoco in animam meam.* Consequenter hic ponit id supra quod eum testem invocat dicens *quod memoriam vestri facio semper in orationibus meis*, quae sunt *sine intermissione*, scilicet quia semper in orationibus suis pro eis orabat, propter utilitatem communem quae ex eorum conversione proveniebat. I Reg. c. XII, 23: *absit hoc peccatum a me in domino ut cessem orare pro vobis.* Quod autem dicit *memoriam* *vestri facio*, dupliciter potest intelligi. Uno modo sic: memoriam vestri habeo, secundum illud Ps. CXXXVI, 6: *adhaereat lingua mea faucibus meis si non meminero tui.* Alio modo *memoriam vestri facio*, scilicet orationem Deo, qui respicit orationes humilium. Et sic dum sancti pro aliquibus orant, quodammodo divino aspectui proponuntur, sicut et cetera sanctorum facta. Unde, III Reg. XVII, 18 dixit mulier ad Eliam: *ingressus es ad me ut rememorarentur iniquitates meae*, quasi illud sit in memoria et in oculis Dei quod contra iustos agitur. Quod autem dicit orationes *sine intermissione* se habere, congruit ei quod dicit II Thess. ultim.: *sine intermissione orate*, et, Lc. XVIII, 1: *oportet semper orare et numquam deficere.* Quae quidem possunt intelligi tribus modis. Uno modo quantum ad ipsum actum orandi: et sic semper vel sine intermissione orat qui statutis temporibus et horis orat. Act. III, 1: *Petrus et Ioannes ascendebant in templum ad horam orationis nonam.* Alio modo quantum ad finem orationis, qui est ut intellectus noster ascendat in Deum; et sic tamdiu homo orat quamdiu totam vitam suam in Deum ordinat. I Cor. X, 31: *sive manducatis sive bibitis*, et cetera. Tertio quantum ad causam: dum enim aliquis agit unde alii pro eo orent, ipse orare videtur, ut patet in his qui dant eleemosynas pauperibus, qui pro eis orant. Eccli. XXIX, 15: *conclude eleemosynam in sinu pauperis*, et cetera. Sic ergo continuanda est littera: gratias ago pro vobis, quia bona vestra reputo quasi mea, quod patet ex hoc quod pro vobis oro, sicut pro meipso. Deinde cum dicit *obsecrans*, etc. probat affectum suum ex desiderio visitationis. Et primo ponit desiderium, secundum propositum exequendi, ibi *nolo autem vos ignorare*, et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit desiderii signum, secundo desiderii causam, ibi *desidero enim.* Signum autem desiderii est oratio quam pro hoc faciebat. Ex hoc autem signum ostenditur desiderii huiusmodi primo quidem intensum, per hoc quod dicit *obsecrans*, quasi ob sacra contestans, sicut pro aliquo magno quod mea merita excedit. Prov. XVIII, 23: *cum obsecrationibus loquitur pauper et dives effabitur rigide.* Quod autem intense desideratur magnum desideranti videtur. Secundo, ostenditur esse anxium cum dicit *si quo modo.* Quae enim anxie aliquis desiderat quaerit adipisci quocumque modo, sive facili sive laborioso, Phil. I, 18: *quid enim? Dum omni modo, sive per occasionem sive per veritatem, Christus adnuntietur: et in hoc gaudeo sed et gaudebo.* Tertio, ostenditur esse diuturnum in hoc quod dicit *tandem aliquando*, scilicet post longa desideria. Iusti enim non ad horam sed perseveranter afficiuntur. Prov. XVII, 17: *omni tempore diligit qui amicus est.* Quarto, ostenditur esse rectum ex hoc quod est divinae voluntati conforme, unde subdit *prosperum iter habeam*, et hoc *in voluntate Dei*, id est secundum voluntatem eius, secundum quam solum aliquid reputo prosperum, sicut et dominus dicit Lc. XXII, v. 42: *non mea voluntas sed tua fiat.* Deinde cum dicit *desidero enim*, etc., ostendit desiderii causam, quae quidem est duplex. Una, utilitas eorum qui erant visitandi, unde dicit *desidero enim videre vos.* Phil. c. I, 8: *cupio omnes vos esse in visceribus Iesu Christi.* Et hoc non in vanum, sicut est in amicitia saeculari, sed *ut impartiar*, id est tradam, *vobis aliquid gratiae spiritualis*, non tamquam auctor gratiae sed sicut minister, I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi.* Et hoc *ad confirmandum vos*, scilicet in fide quam suscepistis, Lc. XXII, 23: *et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos.* Impartitur autem gratiam minister multipliciter, tum per administrationem sacramentorum gratiae, I Petr. IV, 10: *unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes*, etc., tum per exhortationem sermonum, Eph. IV, 29: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat, sed si quis bonus est* *ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus.* Secunda causa est mutua consolatio, quae consideratur in convictu amicorum, unde subdit *id*, scilicet me videre vos et impartiri gratiam, et *me simul consolari* cum *vobis per eam quae invicem est fidem vestram atque meam.* Ad mutuam enim consolationem redit, si unanimes in fide reddamur. II Cor. VII, 6-7: *qui consolatur humiles consolatus est nos Deus in adventu Titi. Non solum*, et cetera. Deinde cum dicit *nolo autem vos ignorare*, ne videatur esse vanum desiderium, subdit propositum prosequendi. Et primo proponit propositum, secundo ostendit causam propositi, ibi *ut aliquem fructum*, tertio concludit propositi promptitudinem, ibi *ita quod in me.* Circa primum duo facit: primo ponit propositum, secundum impedimentum, ibi *et prohibitus sum*, et cetera. Dicit ergo primo: non solum desidero vos videre sed etiam proposui ad hoc operam dare, et hoc, *fratres, nolo vos ignorare quia saepe proposui venire ad vos*, ut dilectionem meam ostenderem, *non solum verbo et lingua sed etiam opere et veritate*, ut dicitur I Io. c. III, 18. Secundo tangit obstaculum impediens eum ab isto proposito exequendo, dicens *prohibitus usque adhuc*, etc., et hoc vel a Diabolo qui nititur impedire praedicationem ex qua provenit salus hominum, Prov. XXV, v. 23: *ventus Aquilo dissipat pluviam*, id est doctrinas praedicatorum, vel ab ipso Deo secundum cuius nutum dispensantur praedicatorum itinera et verba, Iob XXXVII, 11 s.: *nubes*, id est praedicatores *spargunt lumen suum, quae lustrant cuncta per circuitum, quocumque voluntas gubernantis duxerit.* Unde et Act. XVI, 6 dicitur: *transeuntes autem Phrygiam et Galatiae regionem, vetati sunt a spiritu sancto loqui*, et iterum: *tentabant ire in Bithyniam, et non permisit eos spiritus Iesu.* Utrumque autem horum vult apostolus eos non ignorare propter eorum utilitatem, ut scilicet cognoscentes affectum apostoli devotius eius verba suscipiant et impedimentum visitationis eius imputent suae culpae et sic corrigantur. Nam in poenam culpae dicitur Is. V, v. 6: *mandabo nubibus meis ne pluant super eam imbrem.* Deinde ponit causam duplicem propositi, quarum prima est utilitas, unde dicit *ut aliquem fructum habeam in vobis sicut in ceteris gentibus quibus*, scilicet, praedicavi. Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo quasi dicat: ut faciam aliquem fructum in vobis per meam praedicationem. Io. XV, v. 16: *ut eatis et fructum afferatis.* Alio modo quasi ex eorum conversione ei fructus accrescat, secundum illud Io. IV, 36: *qui metit mercedem accipit et fructum congregat in vitam aeternam.* Alia autem causa est debitum quod sibi imminebat ex suscepto officio. I Cor. IX, v. 16: *si non evangelizavero vae mihi*, et cetera. Et quia universalem gentium apostolatum susceperat, omnibus se asserit debitorem, secundum illud I Cor. IX, 19: *cum essem liber ex omnibus omnium me servum feci.* Et ideo duplicem diversitatem ponit. Una quidem secundum diversitatem gentium cum dicit *Graecis ac barbaris.* Dicitur autem aliquis barbarus dupliciter. Uno modo secundum quid, qui scilicet est extraneus quoad aliquem, secundum illud I Cor. XIV, 11: *si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquar barbarus.* Alio modo simpliciter, qui scilicet est quasi extraneus a communitate hominum, in quantum ratione non regitur. Unde proprie barbari dicuntur qui ratione non reguntur, secundum quod dictum est II Mach. XV, 2: *ne ita ferociter ac barbare feceris*, id est inhumane. Et quia Graeci fuerunt primi legum inventores, omnes gentiles, qui humanis legibus reguntur, nominat Graecos. De Iudaeis autem, qui divinis legibus regebantur, mentionem non facit, quia non erat institutus apostolus Iudaeorum sed gentilium. Gal. II, 9: *ita ut illi in circumcisis, nos autem in gentibus.* Ex utraque autem causa concludit promptitudinem voluntatis cum subdit *ita quod in me*, id est quantum ad me pertinet dummodo aliunde non impediar, *promptum est* etiam vobis, *qui Romae estis, evangelizare.* Ex. XXXV, 20: *egressaque omnis multitudo filiorum Israel de conspectu Moysi obtulit mente promptissima atque devota.* Et excludit impedimentum promptitudinis, scilicet erubescentiam, propter quam multi ea praetermittunt quae alias facerent prompte. Et hoc est quod subdit *non enim erubesco Evangelium*, quod quidem infidelibus apud quosdam erubescibile videbatur, propter id quod dicit I Cor. I, 23: *nos autem praedicamus Christum crucifixum Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.* Non est autem secundum rei veritatem erubescendum propter id quod sequitur: *ipsis autem vocatis Iudaeis atque Graecis, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Unde dicitur Lc. IX, 26: *qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet.* Et inde est quod baptizati liniuntur chrismate in fronte signo crucis, ubi est sedes verecundiae, ne scilicet Evangelium erubescant.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura

a capite I lectione VI ad caput IV

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Visio fratris Paulini, Legion of Honor Museum, San Francis

---

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 1

Lectio 6

[86171] Super Rom., cap. 1 l. 6 Postquam apostolus Romanos fideles, quibus scribebat, sibi benevolos reddidit ostendendo affectum suum ad eos, hic incipit instruere eos de his quae pertinent ad evangelicam doctrinam in quam se segregatum praedixerat. Et primo ostendit virtutem evangelicae gratiae, secundo exhortatur ad executionem operum huius gratiae, XII cap., ibi *obsecro itaque.* Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit, secundo manifestat propositum, ibi *revelatur enim.* Circa primum tria facit: primo proponit virtutem evangelicae gratiae, secundo exponit ibi *iustitia enim*, tertio expositionem confirmat ibi *sicut scriptum est.* Dicit ergo primo: ideo Evangelium non erubesco, quia, quamvis ut dicitur I Cor. c. I, 18, *verbum crucis pereuntibus quidem stultitia sit, nobis tamen virtus Dei est. Virtus enim Dei est.* Quod potest intelligi dupliciter: uno modo, quia virtus Dei in Evangelio manifestatur secundum illud Ps. CX, 6: *virtutem operum suorum adnuntiavit populo suo*; alio modo, quia ipsum Evangelium in se Dei virtutem continet, secundum illud Ps. LXVIII, v. 34: *dabit voci suae vocem virtutis.* Circa quam virtutem tria sunt consideranda. Primo quidem ad quid se ista virtus extendat, et hoc designatur cum subditur *in salutem.* Iac. I, 21: *in mansuetudine suscipite insitum verbum quod potest salvare animas vestras.* Quod quidem fit tripliciter: uno modo, in quantum per verbum Evangelii remittuntur peccata; Io. XV, 3: *iam mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis.* Secundo, in quantum per Evangelium homo consequitur gratiam sanctificantem; Io. c. XVII, 17: *sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est.* Tertio, in quantum perducit ad vitam aeternam; Io. VI, 69: *verba vitae aeternae habes.* Secundo, per quem modum Evangelium salutem conferat, quia per fidem, quod designatur cum dicitur *omni credenti.* Quod fit tripliciter: primo per praedicationem; Mc. ultim.: *praedicate Evangelium omni creaturae; qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit.* Secundo per confessionem; infra X, 10: *oris confessio fit ad salutem.* Tertio per Scripturam, unde etiam verba Evangelii scripta virtutem salutiferam habent, sicut beatus Barnabas infirmos curabat, Evangelium superponendo. Cavendae sunt tamen superstitiones characterum, quia hoc est superstitiosum. Unde, Ez. IX, 6, illi salvati sunt in quorum frontibus est scriptum thau, quod est signum crucis. Tertio, quibus Evangelium fit in salutem, quia tam Iudaeis quam gentibus. Non enim Iudaeorum tantum Deus est sed et gentium, infra III, 29, et ideo subdit *Iudaeo primum et Graeco.* Per Graecum omnem gentilem intelligens, eo quod a Graecis gentilium sapientia est exorta. Sed, cum infra X, 10 dicatur *non est distinctio Iudaei et Graeci*, quomodo hic *Iudaeo primum?* Dicendum est ergo quod quantum ad salutis finem consequendum non est distinctio inter eos, aequalem enim consequun-

tur mercedem utrique, sicut pro labore etiam in vinea, priores et posteriores, eundem denarium acceperunt, ut dicitur Matth. XX, 1-16. Sed quantum ad ordinem salutis Iudaei sunt primi, quia eis promissiones sunt factae, ut infra III, 2, et in eorum gratiam sunt gentiles assumpti, ac si ramus oleastri inseratur in bonam olivam, ut infra XI, 24. Ex his etiam salvator noster natus est. Io. IV, 22: *salus ex Iudaeis est.* Exponit autem consequenter quomodo Evangelium sit in salutem cum dicit *iustitia enim Dei revelatur in eo ex fide in fidem.* Quod quidem dupliciter potest intelligi. Uno modo de iustitia qua Deus iustus est, secundum illud Ps. X, 8: *iustus dominus et iustitias dilexit.* Et secundum hoc, sensus est quod *iustitia Dei*, qua scilicet iustus est servando promissa, *in eo revelatur*, scilicet in homine credente Evangelio, quia credit Deum implesse quod promisit de Christo mittendo; et hoc *ex fide*, scilicet Dei promittentis Ps. CXLIV, 13: *fidelis dominus in omnibus verbis suis. In fidem* scilicet hominis credentis. Vel, alio modo, ut intelligatur de iustitia Dei, qua Deus homines iustificat. Nam iustitia hominum dicitur qua se homines, propriis viribus, iustificare praesumunt, infra c. X, 3: *ignorantes Dei iustitiam et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti.* Quae quidem iustitia revelatur in Evangelio, in quantum per fidem Evangelii homines iustificantur secundum quodcumque tempus, unde subdit *ex fide in fidem*, id est ex fide veteris testamenti procedendo in fidem novi testamenti, quia ab utroque homines iustificantur et salvantur per fidem Christi, quia eadem fide crediderunt venturum qua nos venisse credimus; et ideo dicitur II Cor. c. IV, 13: *habentes eamdem speciem fidei credimus propter quod loquimur.* Vel potest intelligi *ex fide* praedicatorum *in fidem* auditorum, infra X, 14: *quomodo credent ei quem non audierunt?* Vel *ex fide* unius articuli, *in fidem* alterius, quia ad iustificationem requiritur omnium articulorum fides. Apoc. I, 3: *beatus qui legit et audit verba prophetiae huius.* Alio modo potest intelligi *ex fide* praesenti *in fidem* futuram, id est in plenam visionem Dei, quae quidem dicitur fides ratione certae et firmae cognitionis, haec autem ratione evangelicae cognitionis. I Cor. XIII, v. 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem.* Probat autem hanc expositionem cum subdit *sicut scriptum est iustus autem meus ex fide vivit.* Quod quidem accipitur secundum litteram Lxx. Nam in littera nostra, quae est secundum Hebraicam veritatem, dicitur *iustus ex fide sua vivit.* Dicitur autem *iustus meus*, scilicet a me iustificatus et apud me iustus reputatus, infra IV, 2 s.: *si autem Abraham ex operibus* legis *iustificatus est, habet gloriam sed non apud Deum. Quid enim Scriptura dicit? Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam.* Unde ex hoc subditur *ex fide vivit*, scilicet vita gratiae. Gal. II, 20: *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei.* Quatuor autem hic considerare oportet circa fidem. Primum quidem quid sit fides. Importat enim assensum quemdam cum certitudine, ad id quod non videtur, ex voluntate, quia nullus credit nisi volens, ut Augustinus dicit. Et secundum hoc differt credens a dubitante, qui in neutram partem assentit; differt etiam ab opinante qui assentit in unam partem, non cum certitudine sed cum formidine alterius; differt etiam a sciente qui per certitudinem assentit ex necessitate rationis. Et secundum hoc fides est media inter scientiam et opinionem. Secundo considerandum est an fides sit virtus. Et manifestum est quod non est virtus si accipiatur pro eo quod creditur secundum illud *fides Catholica haec est ut unum Deum in Trinitate.* Si autem accipiatur pro habitu quo credimus, sic quandoque est virtus, quandoque non. Est enim virtus principium actus perfecti. Actus autem, ex duobus principiis dependens, non potest esse perfectus si alteri principiorum desit sua perfectio: sicut equitatio non potest esse perfecta si vel equus bene non vadat, vel sessor equum ducere nesciat. Actus autem fidei, qui est credere, dependet ex intellectu et voluntate movente intellectum ad assensum; unde actus fidei erit perfectus si voluntas perficiatur per habitum charitatis et intellectus per habitum fidei, non autem si habitus charitatis desit; et ideo fides formata charitate est virtus, non autem fides informis. Tertio considerandum est quod idem numero habitus fidei, qui sine charitate erat informis, adveniente charitate fit virtus; quia, cum charitas sit extra essentiam fidei, per eius adventum et recessum non mutatur substantia eius. Quarto considerandum est quod sicut corpus vivit per animam naturali vita, ita anima vivit per Deum vita gratiae. Primo autem Deus animam inhabitat per fidem, Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Nec tamen est perfecta habitatio nisi fides per charitatem sit formata, quae per vinculum perfectionis nos unit Deo, ut dicitur Col. III, 14. Et ideo, quod hic dicit *ex fide vivit* intelligendum est de fide formata. Deinde cum dicit *revelatur enim ira Dei*, probat quod dixerat, scilicet virtutem evangelicae gratiae esse omnibus hominibus in salutem. Et primo ostendit quod est necessaria ad salutem; secundo quod est efficax sive sufficiens, V cap., ibi *iustificati ergo ex fide.* Circa primum duo facit. Primo ostendit virtutem evangelicae gratiae esse necessariam ad salutem gentibus, quia scilicet sapientia, de qua confidebant, salvare eos non potuit; secundo ostendit quod fuit necessaria Iudaeis, quia scilicet circumcisio et lex et alia in quibus confidebant, eis salutem non attulerunt. II cap. ibi *propter quod inexcusabilis es.* Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *quia quod notum est Dei.* Proponit autem tria. Primo quidem poenam dicens: recte dico quod in eo iustitia Dei revelatur, *revelatur enim* in eo *ira Dei*, id est vindicta ipsius, quae dicitur ira Dei secundum similitudinem hominum irascentium, qui vindictam quaerunt extra. Tamen Deus vindictam infert ex animi tranquillitate. Sap. XII, 18: *tu autem dominator noster cum tranquillitate iudicas.* Et de hac ira Dei dicitur Io. III, 36: *qui incredulus est filio non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.* Hoc autem dicitur quia quidam philosophi dicebant a Deo non esse poenas peccatorum, contra id quod dicitur in Ps. XCIII, 10: *qui corripit gentes non arguet?* Unde additur *de caelo*, quia credebant circa caelestia eius providentiam occupari, ita quod ad res terrenas non se extenderet. Iob XXII, 14: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Sed, sicut in Ps. ci, 20 dicitur, *dominus de caelo in terram prospexit.* Vel dicitur *de caelo* eorum iniquitatem demonstrare, quia maxime ex magnitudine caeli creatoris virtutem intelligere debuerunt. Iob XX, 27: *revelabunt caeli iniquitatem eius.* Vel *de caelo* venturi ad iudicium. Act. c. I, 11: *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet.* Secundo ponit culpam pro qua poena infligitur. Et primo quidem culpam, quae contra Deum committitur cum subdit *super omnem impietatem.* Sicut enim pietas dicitur cultus qui Deo exhibetur, tamquam summo parenti, sic impietas dicitur peccatum quod est contra cultum divinum. Ez. XVIII, 28: *impietas impii super eum erit.* Secundo, ponit culpam quae committitur in homine cum dicit *et iniustitiam.* Nam iustitia est per quam homines sibi invicem ratione conveniunt et communicant. Iob c. XXXV, 8: *filium hominis adiuvabit iustitia tua.* Tertio ponit cognitionem quam de eo habuerunt, cum subdit *hominum eorum qui veritatem Dei*, id est veram de Deo cognitionem, *detinent in iniustitia*, quasi captivatam. Nam vera Dei cognitio quantum est de se inducit homines ad bonum, sed ligatur, quasi captivitate detenta, per iniustitiae affectum, per quam, ut Ps. XI, 1, *diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Deinde cum dicit *quia quod notum est*, manifestat propositum, ordine tamen retrogrado. Primo enim consentit quod sapientes gentilium de Deo cognoverunt veritatem; secundo, ostendit quod in eis impietas et iniustitia fuerit, ibi *ita ut sint inexcusabiles*; tertio quod iram Dei incurrerunt, ibi *qui cum iustitiam Dei.* Circa primum tria facit. Primo, quid de Deo cognoverunt; secundo, ostendit a quo huiusmodi cognitionem acceperunt, ibi *Deus enim illis*; tertio, ostendit per quem modum, ibi *invisibilia enim.* Dicit ergo primo: recte dico quod veritatem Dei detinuerunt, fuit enim in eis, quantum ad aliquid, vera Dei cognitio, quia *quod notum est Dei*, id est quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, *manifestum est in illis*, id est manifestum est eis ex eo quod in illis est, id est ex lumine intrinseco. Sciendum est ergo quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus. Unde et Paulus invenit Athenis aram inscriptam: *ignoto Deo.* Et hoc ideo quia cognitio hominis incipit ab his quae sunt ei connaturalia, scilicet sensibilibus creaturis, quae non sunt proportionata ad repraesentandam divinam essentiam. Potest tamen homo, ex huiusmodi creaturis, Deum tripliciter cognoscere, ut Dionysius dicit in libro de divinis nominibus. Uno quidem modo per causalitatem. Quia enim huiusmodi creaturae sunt defectibiles et mutabiles, necesse est eas reducere ad aliquod principium immobile et perfectum. Et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. Secundo per viam excellentiae. Non enim reducuntur omnia in primum principium, sicut in propriam causam et univocam, prout homo hominem generat, sed sicut in causam communem et excedentem. Et ex hoc cognoscitur quod est super omnia. Tertio per viam negationis. Quia si est causa excedens, nihil eorum quae sunt in creaturis potest ei competere, sicut etiam neque corpus caeleste proprie dicitur grave vel leve aut calidum aut frigidum. Et secundum hoc dicimus Deum immobilem et infinitum et si quid aliud huiusmodi dicitur. Huiusmodi autem cognitionem habuerunt per lumen rationis inditum. Ps. IV, 6: *multi dicunt quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui domine.* Deinde cum dicit *Deus illis manifestavit*, ostendit a quo auctore huiusmodi cognitio eis fuerit manifestata, et dicit quod *Deus illis manifestavit*, secundum illud Iob c. XXXV, 11: *docet nos super iumenta terrae.* Ubi considerandum est quod unus homo alteri manifestat explicando conceptum suum per aliqua signa exteriora, puta per vocem vel Scripturam, Deus autem dupliciter aliquid homini manifestat. Uno modo, infundendo lumen interius, per quod homo cognoscit, Ps. XLII, 3: *emitte lucem tuam et veritatem tuam.* Alio modo, proponendo suae sapientiae signa exteriora, scilicet sensibiles creaturas. Eccli. I, 10: *effudit illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua.* Sic ergo Deus illis manifestavit vel interius infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur. Deinde cum dicit *invisibilia enim ipsius a creatura mundi*, etc., ostendit per quem modum huiusmodi cognitionem acceperunt. Ubi, primo considerandum est quae sunt ista, quae de Deo cognoverunt. Et ponit tria. Primo quidem *invisibilia ipsius*, per quae intelligitur Dei essentia, quae, sicut dictum est a nobis videri non potest. Io. I, 18: *Deum nemo vidit unquam*, scilicet per essentiam, vita mortali vivens. I Tim. c. I, 17: *regi saeculorum immortali, invisibili.* Dicit autem pluraliter *invisibilia* quia Dei essentia non est nobis cognita secundum illud quod est, scilicet prout in se est una. Sic erit nobis in patria cognita, et tunc *erit dominus unus et nomen eius unum*, ut dicitur Zac. ult. Est autem manifesta nobis per quasdam similitudines in creaturis repertas, quae id quod in Deo unum est, multipliciter participant, et secundum hoc intellectus noster considerat unitatem divinae essentiae sub ratione bonitatis, sapientiae, virtutis et huiusmodi, quae in Deo unum sunt. Haec ergo *invisibilia Dei* dixit, quia illud unum quod his nominibus, seu rationibus, in Deo respondet, non videtur a nobis. Hebr. XI, 3: *ut ex invisibilibus invisibilia fierent.* Aliud autem quod de Deo cognoscitur est *virtus* ipsius, secundum quam res ab eo procedunt, sicut a principio; Ps. CXLVI, 5: *magnus dominus et magna virtus eius.* Hanc autem virtutem philosophi perpetuam esse cognoverunt, unde dicitur *sempiterna quoque virtus eius.* Tertium cognitum est quod dicit *et divinitas*, ad quod pertinet quod cognoverunt Deum sicut ultimum finem, in quem omnia tendunt. Divinum enim bonum dicitur bonum commune quod ab omnibus participatur; propter hoc potius dixit *divinitatem*, quae participationem significat, quam deitatem, quae significat essentiam Dei. Col. II, 9: *et in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis.* Haec autem tria referuntur ad tres modos cognoscendi supradictos. Nam invisibilia Dei cognoscuntur per viam negationis; sempiterna virtus, per viam causalitatis; divinitas, per viam excellentiae. Secundo, considerandum est per quod medium illa cognoverunt, quod designatur cum dicit *per ea quae facta sunt.* Sicut enim ars manifestatur per artificis opera, ita et Dei sapientia manifestatur per creaturas. Sap. XIII, 5: *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Tertio, ostendit quomodo per ista cognoscatur Deus, cum dicit *intellecta conspiciuntur.* Intellectu enim cognosci potest Deus, non sensu vel imaginatione, quae corporalia non transcendunt; *Deus autem spiritus est*, ut Io. c. IV, 24 dicitur; Is. LII, 13: *ecce intelliget servus meus.* Quarto, potest designari a qua, per hunc modum, Deus cognoscatur, cum dicitur *a creatura mundi.* Per quod, uno modo, potest intelligi homo, Mc. ult.: *praedicate Evangelium omni creaturae*, vel propter excellentiam hominis, qui ordine naturae minor est Angelis sed excellit inter inferiores creaturas, secundum illud Ps. VIII, 6: *minuisti eum paulo minus ab Angelis, omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves*, etc., vel quia communicat cum omni creatura: habet enim esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis, ut Gregorius dicit. Alio modo potest intelligi de universali creatura. Nulla enim creatura, ex propriis naturalibus, potest Dei essentiam in seipsa videre. Unde et de Seraphim dicitur Is. VI, 2 quod *duabus* alis *velabant caput.* Sed, sicut homo intelligit Deum per creaturas visibiles, ita Angelus per hoc quod intelligit propriam essentiam. Potest autem aliter intelligi per *creaturam mundi*, non ipsa res creata sed rerum creatio, ac si diceretur: a creatione mundi. Et tunc potest dupliciter ordinari. Uno modo quod intelligatur quod invisibilia Dei intelliguntur per ea quae facta sunt a creatione mundi, non solum per ea quae facta sunt tempore gratiae. Alio modo quod intelligatur quod a creatione mundi homines incoeperunt Deum cognoscere per ea quae facta sunt. Iob XXXVI, 25: *omnes homines vident eum.* Glossa autem dicit quod per invisibilia Dei intelligitur persona patris. I Tim. c. ult.: *quem nullus hominum vidit*, et cetera. Per sempiternam virtutem, persona filii secundum illud I Cor. I, 24: *Christum Dei virtutem.* Per divinitatem, persona spiritus sancti cui appropriatur bonitas. Non quod philosophi, ductu rationis, potuerint pervenire, per ea quae facta sunt, in cognitionem personarum quantum ad propria, quae non significant habitudinem causae ad creaturas, sed secundum appropriata. Dicuntur tamen defecisse in tertio signo, id est in spiritu sancto quia non posuerunt aliquid respondere spiritui sancto, sicut posuerunt aliquid respondere patri, scilicet ipsum primum principium, et aliquid respondere filio, scilicet primam mentem creatam, quam vocabant paternum intellectum ut Macrobius dicit in libro super somnium Scipionis.

Lectio 7

[86172] Super Rom., cap. 1 l. 7 Postquam apostolus ostendit veritatem Dei fuisse a gentibus cognitam, hic ostendit eos obnoxios culpae impietatis et iniustitiae. Et primo ostendit hoc quantum ad culpam impietatis, secundo quantum ad culpam iniustitiae, ibi *et sicut non probaverunt*, et cetera. Posset autem aliquis credere eos a culpa impietatis excusari propter ignorantiam, sicut apostolus de se dicit infra I Tim. I, 13: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, primo ergo ostendit gentiles non esse excusabiles, secundo ponit eorum culpam, ibi *et mutaverunt gloriam.* Circa primum considerandum est quod tunc ignorantia culpam excusat quando sic procedit et causat culpam, quod non causatur a culpa. Sicut cum aliquis, adhibita diligentia debita, dum credit percutere hostem, percutit patrem. Si vero ignorantia causetur ex culpa, non potest subsequentem culpam ignorantia excusare. Unde si quis per ebrietatem homicidium committit, non excusatur a culpa, quia peccavit se inebriando, unde secundum philosophum meretur duplices multctationes. Primo igitur proponit quod intendit, dicens *ita*, quod est Dei, notum est eis, *ut sint inexcusabiles*, id est ut per ignorantiam excusari non possint Iac. IV, 17: *scienti bonum et non operanti peccatum est illi.* Infra c. II, 1: *propter quod inexcusabilis est.* Secundo ibi *quia cum cognovissent*, etc., probat quod dixerat. Et primo, ostendit quod prima eorum culpa ex ignorantia non processit, secundo quod ex hac culpa est ignorantia subsecuta, ibi *sed evanuerunt.* Quod autem prima eorum culpa non fuerit ex ignorantia, ostenditur per hoc quod Dei cognitionem habentes ea non sunt usi ad bonum. Dupliciter autem Deum cognoverunt. Uno modo sicut omnibus super eminentem, et sic ei debebant gloriam et honorem quae superexcellentibus debetur. Isti ideo dicuntur inexcusabiles *quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, vel quia ei debitum cultum non impenderunt, vel quia virtuti eius et scientiae terminum imposuerunt, aliqua eius potentiae et scientiae subtrahentes, contra id quod dicitur Eccli. XLIII, v. 37: *glorificantes dominum quantumcumque potueritis.* Secundo, cognoverunt eum sicut omnium bonorum causam. Unde ei in omnibus gratiarum actio debebatur, quam tamen ipsi non impendebant, sed potius suo ingenio et virtuti suae bona sua adscribebant; unde subdit *gratias non egerunt*, scilicet domino, I Thess. ult.: *in omnibus gratias agite.* Deinde cum dicit *sed evanuerunt*, ostendit quod in eis ex culpa est ignorantia subsecuta. Et primo ponit intentum, secundo manifestat propositum, ibi *dicentes.* Primo ergo proponit culpam quae est ignorantiae causa cum dicit *evanuerunt.* Vanum enim dicitur quod non habet stabilitatem seu firmitatem. Solus autem Deus de se est immutabilis. Mal. III, 6: *ego Deus et non mutor.* Et ideo tunc solum mens humana est a vanitate libera quando Deo innititur. Cum autem, praetermisso Deo, innititur cuicumque creaturae, incurrit vanitatem. Sap. XIII, 1: *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei*, etc.; Ps. XCIII, v. 11: *dominus scit cogitationes hominum quoniam vanae sunt. In cogitationibus suis* evanuerunt, in quantum in seipsis,

et non in Deo, fiduciam habebant, sibi et non Deo bona sua adscribentes, secundum illud Ps. XI, v. 5: *labia nostra*, et cetera. Secundo ponit ignorantiam subsecutam dicens *et obscuratum est*; id est, per hoc quod obscuratum est, factum est *cor eorum insipiens*, id est lumine sapientiae privatum, per quam homo vere Deum cognoscit. Sicut enim qui oculos corporales a sole materiali avertit, obscuritatem corporalem incurrit, ita ille qui a Deo avertitur, de seipso praesumens et non de Deo, spiritualiter obscuratur. Prov. XI, 2: *ubi humilitas*, per quam scilicet homo se Deo subiicit, *ibi sapientia; ubi superbia, ibi contumelia.* Matth. c. XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus*, secundum quod scilicet eis videbatur, *et revelasti ea parvulis*, id est humilibus. Et de his habetur Eph. IV, 17 s.: *gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* Deinde cum dicit *dicentes*, exponit quod dixerat. Et, primo, qualiter in cogitationibus suis evanuerunt, cum dicit *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt. Dicentes*, id est sapientiam sibi a seipsis adscribentes. Is. V, v. 21: *vae qui sapientes estis in oculis vestris.* Is. XIX, 11: *quomodo dicetis Pharaoni: filius sapientium ego, filius regum antiquorum?* et cetera. Secundo, exponit quod dixerat *et obscuratum est insipiens cor*, cum dicit *stulti facti sunt*, quasi contra divinam sapientiam agentes. Ier. X, 14: *stultus factus est omnis homo a scientia* sua, de qua scilicet praesumebat. Deinde cum dicit *et mutaverunt gloriam*, ponit peccatum impietatis gentilium. Et primo quanto ad hoc quod peccaverunt contra Dei gloriam, secundo quomodo contra veritatem naturae ipsius, ibi *qui commutaverunt veritatem.* Circa primum duo facit: primo ponit impietatis culpam, secundo poenam, ibi *propter quod tradidit.* Culpa quidem eorum fuit quod, quantum in ipsis erat, honorem divinum in alium transtulerunt, secundum illud Ier. II, v. 11: *populus meus mutavit gloriam suam in idolum.* Primo ergo ponit id quod mutaverunt, secundo id in quod mutaverunt, ibi *in similitudinem.* Circa primum, tria sunt attendenda ex parte Dei. Primo, quidem ipsius gloriam, quam tangit dicens *et mutaverunt gloriam*, quod potest intelligi dupliciter. Uno modo de gloria qua homo Deum glorificat, ei cultum latriae exhibendo. I Tim. I, 17: *soli Deo honor.* Hanc igitur mutaverunt, cum cultum Deo debitum exhibuerunt aliis. Alio modo potest intelligi de gloria qua Deus in se gloriosus est, quae est incomprehensibilis et infinita. Prov. c. XXV, 27: *perscrutator maiestatis opprimetur a gloria.* Quae quidem gloria, nihil est aliud quam ipsa claritas divinae naturae; *lucem enim inhabitat inaccessibilem*, I Tim. ult. Hanc autem mutaverunt, dum eam aliis attribuerunt. *Incommunicabile* enim *nomen lignis et lapidibus imposuerunt*, ut dicitur Sap. c. XIV, 21. Secundo, notatur incorruptibilitas, cum dicit *incorruptibilis.* Ipse enim solus perfecte incorruptibilis est, qui est omnino immutabilis; omnis enim mutatio quaedam corruptio est. Unde dicitur I Tim. ult.: *solus habet immortalitatem.* Tertio, notatur naturae sublimitas, cum dicitur *Dei*, ut enim in Ps. XLVII, 2 dicitur: *Deus magnus dominus.* Ex parte vero eius in quod mutaverunt, tria correspondentia ponuntur. Nam, contra *gloriam* dicit *in similitudinem imaginis*, id est in similitudinem alicuius rei per modum imaginis ab aliquo expressae. Manifestum enim est quod similitudo imaginis est posterior illa re cuius est imago. Gloria autem, sive claritas Dei, est principium omnis speciei et formae; et sic dum Dei gloriam in similitudinem imaginis mutaverunt, converterunt primum in ultimum. Sap. XIV, 15: *acerbo luctu dolens pater, cito sibi rapti filii fecit imaginem.* Contra id quod dixerat *incorruptibilis*, dicit *corruptibilis.* Ps. XXIX, 10: *quae utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem?* Scilicet quod est amplius iam corruptum sive mortuum? Sap. XV, 17: *cum sit mortalis, mortuum* *fingit, manibus iniquis.* Contra id quod dixit *Dei*, ponit *hominis.* Iob XXXII, 21: *non accipiam personam viri et Deum homini non aequabo.* Et, quod est abominabilius, homo gloriam Dei transtulit non solum in hominem, qui est ad imaginem Dei sed etiam ad ea quae sunt infra hominem, unde subdit *et volucrum* quantum ad volatilia, *et quadrupedum* quantum ad gressibilia, *et serpentium* quantum ad reptilia. Praetermittit autem pisces tamquam magis ab humana conversatione seiunctos. Haec autem omnia sunt a Deo homini supposita. Ps. VIII, 8: *omnia subiecisti sub pedibus eius.* Ez. VIII, 9: *ingredere et vide abominationes pessimas quas isti faciunt hic. Et ingressus vidi; et ecce omnis similitudo reptilium et animalium* et cetera. Est autem notandum quod, sicut dicit Glossa, ab adventu Aeneae consueverunt in Italia imagines hominum coli, puta Iovis, Herculis et similium. Sed tempore Caesaris Augusti, devicta Aegypto, eorum cultum Romani assumpserunt qui imagines animalium colebant, propter figuras animalium, quae notantur in caelo, quibus Aegypti, tamquam astrologiae dediti, cultum divinitatis impendebant. Unde et dominus filios Israel in Aegypto nutritos ab huiusmodi cultu removet dicens Deut. IV, 19: *ne forte elevatis oculis ad coelum videas solem et lunam et omnia astra caeli*, et cetera. Deinde cum dicit *propter quod tradidit*, ponit poenam huiusmodi culpae respondentem. Circa quod considerandum est quod homo medium locum obtinet inter Deum et animalia bruta, et cum utroque extremorum communicat: cum Deo quidem, secundum intellectualitatem; cum animalibus vero brutis, secundum sensualitatem. Sicut igitur homo, id quod est Dei, mutavit usque ad bestias, ita Deus, id quod est divinum in homine secundum rationem, subdidit ei quod est brutale in ipso, scilicet desiderio sensualitatis, secundum illud Ps. XLVIII, 21: *homo cum in honore esset non intellexit*, similitudinem scilicet divinae imaginis propter rationem, *comparatus est iumentis insipientibus.* Hoc est ergo quod dicit *propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis*, ut eorum ratio subderetur desideriis cordis, scilicet sensualis affectus, de quibus dicitur infra XIII, 14: *carnis curam ne feceritis in desideriis.* Quod quidem est contra naturalem ordinem hominis, secundum quem ratio appetitui sensibili dominatur. Gen. IV, 7: *sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius.* Inducit ergo homines in desideria cordis eorum sicut in manu dominorum crudelium. Is. XIX, 4: *tradam Aegyptum in manu dominorum crudelium.* Praecipue tamen circa appetitum sensitivum bestialis quaedam deordinatio pertinet ad peccata carnalia. Nam delectationes tactus, circa quas sunt gula et luxuria, manifeste sunt communes nobis et brutis. Et ideo sunt magis exprobrabiles quasi magis brutales, ut dicit philosophus in III Ethicorum. Et hoc designatur cum subdit *in immunditiam* quae ad peccata carnalia pertinet, secundum illud Eph. V, 5: *omnis fornicator aut immundus*, quia scilicet homo, per huiusmodi peccata, maxime convertitur et trahitur ad id quod est infra ipsum. Unumquodque enim dicitur esse impurum sive immundum ex commixtione vilioris, sicut argentum ex commixtione plumbi. Unde exponens subdit *ut contumeliis*, id est turpibus et immundis actibus, *afficiant*, id est inficiant, *corpora sua in semetipsis*, id est non quasi ab aliis coacti, puta a barbaris, sed a semetipsis hoc agunt, propria sponte. Infra IX, 21: *an non habet potestatem figulus luti ex eodem luto facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam?* Scilicet in turpem usum. Sed cum huiusmodi immunditia sit peccatum, videtur quod Deus in eam homines non tradat, quia, ut dicitur Iac. I, 13: *Deus intentator malorum est.* Dicendum est quod Deus non dicitur tradere homines in immunditiam directe, inclinando affectum hominis ad malum, quia Deus omnia ordinat in seipsum, Prov. XVI, v. 4: *universa* *propter se operatus est dominus*, peccatum autem est aliquid per aversionem ab eo. Sed indirecte tradit homines in peccatum, in quantum iuste subtrahit gratiam per quam homines continebantur ne peccarent; sicut si aliquis alicuius substentaculum tolleret, diceretur facere casum eius. Et per hunc modum primum peccatum est causa sequentis peccati, sequens vero est poena prioris. Ad cuius evidentiam sciendum est quod unum peccatum potest esse causa alterius indirecte et directe. Directe quidem, in quantum ex uno peccato inclinatur ad aliud, quod fit tripliciter. Uno modo secundum rationem causae finalis; sicut cum quis ex avaritia vel invidia incitatur ad homicidium committendum. Secundo, secundum rationem causae materialis; sicut gula inducit ad luxuriam, ministrando materiam. Tertio, secundum rationem causae moventis; sicut cum ex multis actibus alicuius peccati generatur habitus ad simile peccatum inducens. Indirecte autem, sicut primum peccatum meretur exclusionem gratiae, qua subtracta, homo ruit in aliud peccatum. Et sic primum peccatum est causa secundi indirecte sive per accidens, sicut removens prohibens. Sed notandum est quod peccatum, in quantum huiusmodi, non potest esse poena, quia poenam contra voluntatem patimur, peccatum autem est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed quia peccatum habet quaedam adiuncta, quae sunt contra voluntatem peccantis, ratione eorum peccatum dicitur poena praecedentis peccati. Hoc autem est, uno modo, aliquid praecedens peccatum, sicut subtractio gratiae ex qua sequitur ut homo peccet. Alio modo, est aliquid adiunctum ipsi peccato, vel interius sicut est inordinatio animi, unde Augustinus dicit in I confessionum: *iussisti domine*, et sic est ut poena sibi sit omnis inordinatus animus; sive quantum ad exteriores actus, quibus difficultates ac labores adiunguntur, secundum illud quod dicunt impii Sap. V, 7: *ambulavimus vias difficiles*, et cetera. Tertio, quantum ad id quod sequitur peccatum sicut est remorsus conscientiae, infamia et similia. Deinde cum dicit *commutaverunt*, ponit culpam impietatis quam commiserunt contra veritatem divinae naturae. Et primo ponit culpam, secundo poenam, ibi *propterea tradidit.* Divina autem natura potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est ratio cognoscendi, ut veritas prima, et quantum ad hoc dicit *quia commutaverunt veritatem Dei in mendacium.* Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo quia veram cognitionem quam a Deo acceperunt, perversa ratione ad falsa dogmata converterunt, sicut cum dixerunt idola esse deos, vel Deum non esse omnipotentem, vel omniscientem. Ier. IX, 5: *docuerunt linguas suas loqui mendacium.* Alio modo veritatem Dei in mendacium mutaverunt quia divinitatis naturam, quae est ipsa veritas, attribuerunt idolo, quod est mendacium inquantum non est Deus, ut dicitur Ier. XVI, 19 s.: *vere mendacium possederunt patres nostri, vanitatem quae eis non profuit. Numquid faciet homo sibi deos, et ipsi non sunt dii?* Alio modo potest considerari divina natura secundum quod est principium essendi omnibus per creationem: et sic debetur ei ab homine, interius quidem, cultus secundum pium affectum, Io. IX, 31: *si quis cultor Dei est*, etc., exterius vero, debetur ei servitus latriae, secundum illud Deut. VI, 13: *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Unde subdit, contra eos scilicet, *coluerunt et servierunt creaturae potius*, et cetera. Colebant enim caelestia corpora et aerem et aquam et alia huiusmodi, secundum illud Sap. XIII, 2: *aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem*, et cetera. Et in hoc improbat sapientes gentilium qui, quamvis numquam in imaginibus aliquid numinis esse crederent, sicut sectatores Hermetis credebant, neque ea quae a poetis fabulose dicebantur de diis crederent esse vera, creaturis tamen aliquibus cultum divinitatis impendebant ex quibus rationem fabularum assignabant. Sicut Varro posuit totum mundum esse Deum propter animam eius, dicens quod toti mundo, et omnibus partibus eius, divinitatis cultus impendi potest, scilicet aeri quem vocabant Iunonem, et aquae quam vocabant Liaeum, et sic de aliis. Platonici etiam posuerunt quod omnibus substantiis rationalibus, quae sunt supra nos, cultus divinitatis debetur; puta Daemonibus, animabus caelestium corporum, intelligentiis, id est substantiis separatis. Quamvis autem iis, quae supra nos sunt, aliquam reverentiam exhibere debeamus, non tamen cultum latriae, quae potissime in sacrificiis et oblatione consistit, per quam homo profitetur omnium bonorum Deum esse auctorem, sicut in quolibet regno aliquis honor supremo domino exhibetur quem non licet transferre in alium. Et ideo subdit *qui est benedictus*, idest cuius bonitas est manifesta, sicut enim dicimus benedicere Deum in quantum eius bonitatem corde recognoscimus et ore confitemur. Eccli. XLIII, 33: *benedicentes Deum exaltate illum quantum potestis.* Addit autem *in saecula*, quia eius bonitas est sempiterna ab alio non dependens, sed omnis boni principium. Et ex hoc sibi debetur omnis latriae cultus. Addit autem *amen* ad omnimodam certitudinem asserendam. Is. LXV, 16: *qui benedictus est super terram benedicetur in Deo. Amen*, quod idem est quod verum, vel fiat. Videtur autem apostolus triplicem theologiam tangere gentilium. Primo quidem civilem, quae observabatur a pontificibus in adoratione idolorum in templo; et quantum ad hoc dicit: *et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei.* Secundo theologiam fabularem, quam poetae tradebant in theatris; et quantum ad hoc dicit: *qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium.* Tertio theologiam naturalem, quam observaverunt philosophi in mundo, partes mundi colentes; et quantum ad hoc dicit: *et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori.*

Lectio 8

[86173] Super Rom., cap. 1 l. 8 Posita culpa impietatis, secundum quam contra naturam divinam peccaverunt, ponit poenam, qua scilicet ad hoc reducti sunt ut contra suam naturam peccarent. Et primo ponit poenam, secundo exponit, ibi *nam feminae*, tertio eius convenientiam ostendit, ibi *et mercedem.* Dicit ergo primo *propterea*, scilicet quia Dei veritatem in mendacium mutaverunt, *tradidit illos Deus*, non quidem impellendo in malum sed deserendo, *in passiones ignominiae*, id est peccata contra naturam, quae dicuntur passiones, secundum quod proprie passio dicitur ex eo quod aliquid trahitur extra ordinem suae naturae, puta cum aqua calefit aut cum homo infirmatur. Unde quia per huiusmodi peccata homo recedit ab ordine naturali, convenienter dicuntur passiones, infra VII, 5: *passiones peccatorum.* Dicuntur autem *passiones ignominiae* quia non sunt nomine digna, secundum illud Eph. c. V, 15: *quae aguntur in occulto ab eis turpe est dicere.* Si enim peccata carnis communiter exprobrabilia sunt quia per ea homo deducitur ad id quod est bestiale in homine, multo magis peccatum contra naturam, per quod etiam homo a natura bestiali decidit. Os. IV, 7: *gloriam eorum in ignominiam commutabo.* Deinde cum dicit *nam feminae eorum*, etc., exponit quod dixerat, et primo quantum ad feminas, secundo quantum ad masculos, ibi *similiter autem masculi.* Dicit ergo primo: ideo illos dico in passiones ignominiae traditos, *nam feminae*

eorum mutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam. I Cor. c. XI, 14: *nec ipsa natura docet vos.* Is. XXIV, v. 5: *mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum*, id est ius naturale. Est autem considerandum quod dupliciter est aliquid contra naturam hominis. Uno modo contra naturam differentiae constitutivae hominis, quae est rationale; et sic omne peccatum dicitur esse contra naturam hominis, inquantum est contra rationem rectam. Unde et Damascenus dicit in II Lib. quod Angelus peccans versus est ex eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam hominis ratione generis, quod est animal. Manifestum est autem quod, secundum naturae intentionem, commixtio sexuum in animalibus ordinatur ad actum generationis, unde omnis commixtionis modus, ex quo generatio sequi non potest, est contra naturam hominis inquantum est animal. Et secundum hoc dicitur in Glossa *naturalis usus est ut vir et mulier in uno concubitu coeant, contra naturam vero ut masculus masculum polluat et mulier mulierem.* Et eadem ratio est de omni actu coitus ex quo generatio sequi non potest. Deinde cum dicit *similiter autem*, exponit quantum ad mares, qui, scilicet, *relicto naturali usu feminae exarserunt*, id est, extra terminos naturae arserunt, secundum illud Ps. CXVII, 12: *exarserunt sicut ignis in spinis*: et hoc *in desideriis suis*, scilicet carnalibus, *invicem masculi in masculos turpitudinem operantes.* Ez. XVI, 37: *nudabo ignominiam tuam coram eis*, et cetera. Deinde cum dicit *et mercedem*, ostendit hanc poenam convenientem esse culpae, dicens *recipientes in semetipsis*, id est in deformatione suae naturae, *mercedem erroris sui*, scilicet quo Dei veritatem in mendacium commutaverunt, *mercedem*, id est retributionem, *quam oportuit* scilicet eos recipere, secundum iustitiae ordinem, ex qua debitum erat ut qui in Dei naturam iniuriosi fuerant, id quod est proprium sibi, creaturis attribuendo, in sui natura contumeliosi existerent. Et quamvis merces proprie videatur in bonum sonare, tamen hic sumitur pro quacumque retributione, etiam in malis, secundum modum quo dicitur infra VI, 23: *stipendia peccati mors.* Mich. I, 7: *mercedes eorum igni comburentur.* Est autem notandum quod satis rationabiliter apostolus vitia contra naturam, quae sunt gravissima inter peccata carnalia, ponit idololatriae poenam, quia simul cum idololatria incepisse videntur, scilicet tempore Abrahae, quando creditur idololatria incoepisse. Unde et tunc primo leguntur in Sodomitis punita fuisse, ut Gen. XIX. Simul etiam idololatria crescente, huiusmodi vitia creverunt. Unde dicitur II Mach. IV, 12 s., quod Iason *ausus est sub ipsa arce optimos quosque epheborum in lupanaribus ponere. Erat autem hoc non initium sed incrementum quoddam et profectus gentilis et alienigenae conversationis.* Deinde cum dicit *et sicut non probaverunt*, ostendit eos iustitiae fuisse subiectos. Et primo ostendit ex qua priori culpa in haec peccata devenerunt, secundo enumerat horum peccatorum differentias, ibi *repletos omni iniquitate.* Culpam autem praecedentem ponit, cum dicit *et sicut non probaverunt Deum habere in notitia.* Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo, quia quamvis lumine rationis per creaturas visibiles veram Dei cognitionem habere potuerunt, tamen ut liberius possent peccare, *non probaverunt*, id est non approbaverunt, ut ipsi haberent Deum in sui notitia. Iob XXI, 14: *recede a nobis: scientiam viarum tuarum nolumus.* Alio modo, potest intelligi quod ipsi non probaverunt quod Deus in sui notitia haberet facta humana, secundum illud Ps. XCIII, 7: *dixerunt: non videbit dominus, nec intelliget Deus.* Et secundum hunc sensum convenienter huic culpae respondet poena cum subditur *tradidit illos Deus in reprobum sensum.* Dicitur autem hic sensus hominis non exterior, quo sensibilia cognoscuntur, sed interior, secundum quem iudicat de agendis, secundum illud Sap. VI, 16: *cogitare de illa sensus est consummatus.* Dicitur autem sensus reprobus quo aliquis reprobandum iudicium habet de agendis, secundum illud II Tim. III, 8: *homines mente corrupti, reprobi circa fidem.* Ier. VI, 30: *argentum reprobum vocate eos.* Et ideo subdit *ut faciant ea quae non conveniunt*, id est ea quae a recta ratione discordant. Sap. III, 11: *inutilia opera eorum* sunt. Est autem conveniens ut qui contra Dei notitiam peccaverunt, vel eum cognoscere nolentes, vel eum cognoscere non arbitrantes, in perversitatem sensus traderentur. Unde et Sap. XIV, 31 dicitur: *peccantium poena perambulat semper in iustorum praevaricationem.* Deinde cum dicit *repletos*, etc., enumerat huiusmodi inconvenientia opera. Et primo, ponit id quod est generale, dicens *repletos omni iniquitate*, quia ut dicitur I Io. III, 4, *omne peccatum est iniquitas.* Sicut enim omnis virtus, inquantum exequitur praeceptum legis, habet rationem iustitiae, ita etiam omne peccatum, inquantum a regula legis divinae discordat, habet rationem iniquitatis. Et sic in sacra Scriptura praecipue peccata arguuntur. Dupliciter autem eorum culpam exaggerat. Primo quidem intensive per hoc quod dicit *repletos.* Ille enim videtur repleri iniquitate cuius affectus est totaliter ad peccandum dispositus, secundum illud Ps. XIII, 3: *quorum os maledictione et amaritudine plenum est.* Secundo extensive quia scilicet non tantum in uno peccaverunt sed in omnibus. Sap. XIV, 27: *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est.* Consequenter cum dicit *malitia*, enumerat peccata in speciali. Et primo quantum ad transgressionem, quae opponitur praeceptis negativis, secundo quantum ad omissionem, quae opponitur praeceptis affirmativis, ibi *superbos.* Circa primum duo facit: primo ponit peccata quibus aliquis deterioratur in seipso, secundo peccata quibus aliquis fit nocivus proximo, ibi *nequitia.* Circa primum, ponit quidem id primo quod est generale cum dicit *malitia*, quae est habitus vitiosus, virtuti oppositus. Unde ex malitia peccare dicuntur qui ex habitu peccant. Ps. LI, 3: *quid gloriaris in malitia?* In speciali ponit peccatum quo quis deordinatur circa appetitum corporalium delectationum, cum dicit *fornicatione.* Quamvis enim fornicatio proprie sit cum meretricibus, quae iuxta fornices, id est arcus triumphales, se publice prostituebant, tamen hic sumitur pro omni illicito concubitu. Tob. IV, 13: *attende tibi fili mi ab omni fornicatione.* Secundo, ponit vitium per quod quis deordinatur circa appetitum rerum exteriorum cum dicit *avaritia*, quae est immoderatus appetitus habendi. Hebr. ult.: *sint mores sine avaritia, contenti praesentibus.* Deinde ponuntur peccata quae tendunt ad nocumentum proximi. Et primo ponit id quod est generale cum dicit *nequitia*, dum scilicet attentat aliquis quod nequit implere; quod maxime contingit circa nocumenta proximorum, quibus non potest aliquis aliquando pro voto nocere. Ps. VII, 10: *consumetur nequitia peccatorum.* Consequenter ponit radicem horum peccatorum dicens *plenos invidia*, quae est dolor de alieno bono, ex quo aliquis incitatur ad nocendum alteri. Sap. II, 24: *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Postea ponuntur nocumenta et primo manifesta, et quantum ad facta, cum dicit *homicidiis*, quae sunt praecipua nocumenta. Os. IV, 2: *maledictum, mendacium et homicidium, furtum et adulterium inundaverunt.* Dicit autem pluraliter *homicidiis*, quia homicidium non solum consistit in opere sed etiam in voluntate. I Io. III, 5: *qui odit fratrem suum homicida est*, qui scilicet odit ad occidendum. Et quantum ad verba, cum dicit *contentione.* Est autem contentio impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Prov. XX, v. 3: *honor est homini qui se separat a contentionibus.* Deinde ponit nocumenta occulta et, primo, illud quod est generale, cum dicit *dolo*, quando scilicet aliud simulatur et aliud agitur. Ier. IX, 8: *sagitta vulnerans lingua eorum, dolum locuta est; in ore suo pacem cum amico suo loquitur et occulte ei ponit insidias.* Post haec ponit radicem interiorem horum nocumentorum, cum dicit *malignitate*, quae importat malum ignem, id est malum affectum in corde secundum illud Ps. XXVII, 3: *loquuntur pacem cum proximo suo mala autem in cordibus.* Ps. V, 6: *non habitabit iuxta te malignus.* Consequenter ponit nocumenta occulta, quae praecipue fiunt verbis, cum dicit *susurrones*, qui scilicet occulte susurrant in auribus hominum ad seminandas inter eos discordias. Eccli. XVIII, 15: *susurro et bilinguis maledictus* in populo; *multos enim turbavit pacem habentes. Detractores*, qui scilicet detrahunt famae alicuius occulte, id est eo ignorante mala dicentes de eo. Eccle. X, 11: *si mordeat serpens in silentio nihil eo minus habet qui occulte detrahit.* Et ne putentur ista peccata esse levia, quia solo ore committuntur, subdit *Deo odibiles.* Impugnant enim id maxime quod Deus in hominibus amat, scilicet mutuum amorem. Io. XV, 12: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem.* Unde dicitur Prov. VI, 16: *sex sunt quae odit Deus et septimum detestatur anima eius*, scilicet qui seminat inter fratres discordias. Addit autem *contumeliosos*, qui scilicet mala in faciem inferunt. I Tim. I, 13: *qui prius fuit blasphemus et persecutor et contumeliosus.* Sic ergo haec tria vitia in materia conveniunt, quia omnes mala dicunt de proximo. Differunt autem in fine, nam susurro intendit discordiam, detractor infamiam, contumeliosus iniuriam. Consequenter ponit peccata quae pertinent ad omissionem, et primo ponit radicem horum peccatorum cum dicit *superbos.* Dicuntur enim superbi quasi super se euntes per inordinatum appetitum excellentiae, volunt enim praeesse, non subesse alienae regulae, et ideo praecepta omittunt. Eccli. c. X, 15: *initium omnis peccati superbia*, quod verum est quantum ad aversionem a Deo, non quantum ad conversionem ad bonum commutabile. Dicitur enim I Tim. ult. quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Secundo ponit processum superbiae, ex quo primo in corde nascitur elatio, ut scilicet homo se super alios efferat. Lc. c. XVIII, 11: *non sum sicut ceteri hominum.* Unde dicitur contra elatos illud Ps. CXXX, v. 1: *neque elati sunt oculi mei.* Secundo ex superbia in opere nascitur novitatum praesumptio, et quantum ad hoc subdit *inventores malorum*; quia enim bona iam a Deo et ab hominibus sunt instituta, consequens est ut ipsi de novo adinveniant mala. Is. III, 8: *adinventiones eorum contra dominum.* Consequenter ponuntur ipsae omissiones. Et primo respectu superiorum; unde, quantum ad parentes, dicit *parentibus non obedientes.* Contra id quod dicitur Eph. c. VI, 1: *filii obedite parentibus vestris in domino.* Quantum autem ad Deum dicit *insipientes*, id est contra divinam reverentiam agentes. Iob XXVIII, 28: *ecce timor domini ipsa est sapientia et recedere a malo intelligentia.* Secundo, ponit omissionem quantum ad seipsum. Cum dicit *incompositos*, in habitu et in incessu. Eccli. XIX, 27: *amictus corporis et risus dentium et ingressus hominis, enuntiant de illo.* Quidam tamen inculpantur Is. III, 16 de hoc quod composito gradu incedebant, quia illa compositio excedebat modum communem hominum, inter quos conversabantur. Tertio, ponit omissionem quantum ad pares ad quos debemus habere, primo, affectum in corde; contra quod dicit *sine affectione.* Prov. XII, 10: *viscera impiorum crudelia.* II Tim. III, 2: *erunt homines seipsos amantes*, scilicet et non alios. Secundo, debet homo eis exhibere socialem conversationem; contra quod subdit *absque foedere*, quo scilicet aliis socialiter non convivunt. Iud. XVIII, 27 s. *Percusserunt eos in ore gladii eo quod cum nullo hominum haberent quicquam societatis et negotii.*

Eccle. IV, 10: *vae soli quoniam cum ceciderit*, et cetera. Quarto, quantum ad inferiores, subdit *sine misericordia*, quam debemus miseris exhibere. Iac. II, 13: *iudicium sine misericordia fiet illi qui non facit misericordiam*, et cetera. Deinde cum dicit *qui cum iustitiam*, ostendit eos esse obnoxios irae, sive vindictae divinae. Circa quod tria consideranda sunt: primo, naturalis eorum affectus quia, cum cognoscerent Deum iustum et omnes alias perfectiones habentem, non crediderunt quod pro peccatis poenam inferret. Soph. I, 12: *dicunt in cordibus suis: non faciet dominus male.* Et hoc est quod dicit *qui cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt.* Secundo poena peccatis eorum debita, cum dicit *digni sunt morte.* Infra c. VI, 23: *stipendia peccati mors est.* Dignum est enim quod anima, quae deserit Deum, a corpore suo deseratur per mortem corporalem, et finaliter deseratur a Deo per mortem aeternam, de qua dicitur in Ps. XXXIII, 22: *mors peccatorum pessima*, et, Apoc. XX, 6: *in his mors secunda non habebit potestatem.* Tertio considerandum est quibus talis poena debetur. Et, primo, his *qui talia agunt*, scilicet praedicta peccata, secundum illud Ps. V, 7: *odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium. Et non solum* illis *qui faciunt sed etiam* his *qui consentiunt facientibus.* Et hoc dupliciter. Uno modo directe, vel laudando peccatum, secundum illud Ps. IX, 24: *laudatur peccator in desideriis animae suae*, vel etiam praebendo consilium et favorem, secundum illud II Par. XIX, 2: *impio praebes auxilium.* Alio modo indirecte, quando non reprehendit aut impedit quocumque modo, si potest, et praecipue si ex officio incumbat, sicut peccata filiorum imputantur Heli, sicut patet I Reg. III, 13. Haec autem specialiter apostolus dicit propter quosdam sapientes gentilium, qui, et si idola non colebant, tamen colentibus non resistebant.

Caput 2

Lectio 1

[86174] Super Rom., cap. 2 l. 1 Postquam apostolus ostendit quod gentiles iustificati non sunt ex veritatis cognitione quam habuerunt, hic ostendit quod neque etiam Iudaei iustificati sunt ex his in quibus gloriabantur. Et sic utrisque est necessaria ad salutem virtus evangelicae gratiae. Primo ergo dicit quod Iudaei non sunt iustificati ex lege. Secundo, quod non sunt iustificati ex genere, de quo gloriabantur, cap. III *quid ergo est amplius?* Tertio, quod non sunt iustificati ex circumcisione, cap. IV *quid ergo dicemus?* Circa primum considerandum est quod Iudaei et gentiles, ad fidem conversi, se invicem iudicabant de priori vita. Iudaei enim gentibus obiiciebant, quod sine Dei lege viventes, idolis immolabant. Gentes autem obiiciebant Iudaeis quod, lege Dei accepta, eam non servabant. Primo ergo utrosque arguit de inordinato iudicio; secundo specialiter ostendit quod Iudaei non erant digni praemio, quia ea in quibus gloriabantur non sufficiebant ad salutem, ibi *non enim auditores legis.* Circa primum duo facit. Primo confutat humanum iudicium; secundo astruit et commendat divinum, ibi *scimus enim.* Circa primum duo facit. Primo proponit mutuo se iudicantes inexcusabiles esse; secundo assignat rationem, ibi *in quo enim.* Primo ergo concludit ex praemissis, dicens: *propter quod* gentiles veritatem de Deo cognitam in iniustitia detinuerunt, *o*

homo, qui iudicas alium hominem, *inexcusabilis es*, sicut supra dixit: *ita ut sint inexcusabiles.* Addit autem *omnis*, quasi dicat, quicumque sis, sive gentilis sive Iudaeus, quia etiam gentilis de quo magis videbatur, non potest excusari per ignorantiam, sicut supra ostensum est. I Cor. IV, 5: *nolite ante tempus iudicare.* Deinde cum dicit *in quo enim* assignat rationem, excludendo causam excusationis. Primo, quidem ignorantiam; secundo, innocentiam, ibi *eadem enim.* Ignorantia quidem excluditur per iudicium. Quicumque enim iudicat aliquem quasi male agentem, demonstrat se cognoscere illud esse malum, et ex hoc ostendit esse condemnabilem. Et hoc est quod dicit: *ideo* (inquam) *es inexcusabilis, in quo enim iudicas alterum* quasi male agentem, *teipsum condemnas*, id est, ostendis te esse condemnabilem. Matth. VII, 1: *nolite iudicare, et non iudicabimini.* Non tamen credendum est, quod omne iudicium sit condemnationis causa. Est enim triplex iudicium. Unum quidem iustum, quod scilicet fit secundum regulam iustitiae. Sap. I, 1: *diligite iustitiam, qui iudicatis terram.* Aliud est iudicium non iustum, quod scilicet fit contra regulam iustitiae. Sap. VI, 5: *cum essetis ministri regni eius, non recte iudicastis.* Est autem tertium iudicium temerarium, contra quod dicitur Eccle. V, 1: *ne temere quid loquaris.* Quod quidem dupliciter committitur. Uno modo, quando aliquis procedit circa id quod est sibi commissum iudicium absque debita veritatis cognitione; contra id quod dicitur Iob XXIX, 6: *causam quam ignorabam diligentissime investigabam.* Alio modo, quando aliquis usurpat sibi iudicium de occultis, de quibus solus Deus iudicare habet; contra id quod dicitur I Cor. IV, 5: *nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat dominus, qui illuminabit*, et cetera. Est autem aliquid occultum, non solum quoad nos, sed secundum sui naturam, ad solam Dei cognitionem pertinens. Primo quidem cogitatio cordis, secundum illud Ier. c. XVII, 9 s.: *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego dominus scrutans corda, et probans renes.* Secundo, contingens futurum, secundum illud Is. XLI, v. 23: *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et dicemus quia dii estis vos.* Et ideo, sicut dicit Augustinus, de sermone domini in monte: *duo sunt in quibus temerarium iudicium cavere debemus: cum incertum est quo animo quidque factum fuerit, vel cum incertum est qualis quisque futurus est, qui nunc vel bonus vel malus apparet.* Primum ergo iudicium non est condemnationis causa, sed secundum et tertium. Deinde cum dicit *eadem enim*, excludit aliam excusationis causam, scilicet innocentiam. Quasi dicat: ideo tu qui iudicas alios, teipsum condemnas, quia tu *eadem agis quae iudicas*, id est de quibus alios condemnas, et ita videtur quod contra conscientiam agis. Matth. VII, 3: *quid autem vides festucam in oculo*, et cetera. Est tamen sciendum quod non semper cum aliquis aliquem iudicat de peccato quod ipse committit per hoc ipsum semper sibi condemnationem acquirit, quia non semper mortaliter peccat sic iudicando, semper tamen suam damnationem manifestat. Si enim publice sit in peccato de quo alium iudicat, videtur scandalizare iudicando, nisi forte humiliter se simul cum illo reprehendat pro suo peccato ingemiscens. Si vero sit in eodem peccato occulte, non peccat iudicando alium de peccato eodem, maxime cum humilitate et conatu ad resurgendum, ut Augustinus dicit in libro de sermone domini in monte: *primum cogitemus cum aliquem reprehendere necessitas nos cogit, utrum tale sit vitium, quod nunquam habuimus: et tunc cogitemus nos etiam habere potuisse, vel tale quod habuimus, et iam non habemus: et tunc tangat memoriam fragilitas communis, ut illam correctionem non odium, sed misericordia praecedat. Si autem invenimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus et ad pariter condolendum invitemus.*

Deinde cum dicit *scimus enim*, astruit et commendat divinum iudicium. Et circa hoc tria facit. Primo ponit divini iudicii veritatem; secundo excludit contrariam opinionem, ibi *existimas*; tertio manifestat veritatem, ibi *qui reddet unicuique.* Dicit ergo primo: ideo dico quod teipsum condemnas cum eadem agis quae iudicas, *scimus enim*, id est pro certo tenemus, *quoniam iudicium Dei est in eos qui talia agunt*, id est imminet eis divinum iudicium. Iob XIX, 29: *ultor iniquitatis est gladius, et scitote esse iudicium.* Eccle. ult.: *cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium.* Item scimus quod hoc iudicium est secundum veritatem. Ps. XCV, 13: *iudicabit orbem terrae in aequitate.* Hominis autem iudicium, etiam si iuste iudicet, non semper est secundum veritatem negotii sed secundum dicta testium, quae quandoque dissonant a veritate. Sed hoc non est in divino iudicio, quia, ut ipse dicit, Ier. XXIX, 23: *ego sum iudex et testis.* Non etiam fallitur falsis allegationibus, secundum illud Iob XLI, 3: *non parcam ei quasi verbis potentibus et ad deprecandum compositis.* Deinde cum dicit *existimas autem*, excludit opinionem contrariam, et primo ponit eam; secundo assignat causam, ibi *an divitias*; tertio improbat, ibi *ignoras.* Dicit ergo primo: ita dixi quod iudicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt, sed numquid, *o homo*, quicumque es, *qui iudicas eos qui talia agunt, et* tamen *facis ea*, superioris iudicium non times? Existimas quia *tu effugies iudicium Dei?* Quasi dicat: si hoc existimas, falsa est aestimatio tua. Ps. CXXXVIII, 7: *quo ibo a spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam?* Iob c. XI 20: *effugium peribit ab eis.* Deinde cum dicit *an divitias*, ostendit causam huius falsae aestimationis. Quia enim homo non statim punitur a Deo pro peccato, aestimat se non esse puniendum, contra id quod dicitur Eccli. V, 4: *ne dixeris* in corde tuo: *peccavi, et quid accidit triste? Altissimus enim est patiens redditor.* Et Eccle. VIII, 11: *etenim, quia non profertur cito contra malos sententia, absque ullo timore filii hominum perpetrant mala.* Attamen peccator ex eo quod centies facit malum, et per patientiam sustentatur, non debet contemnere, sed advertere quod est bonum timentibus eum. Et ideo hic dicit *an contemnis*, secundum illud Prov. XVIII, 3: *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit. Divitias*, id est abundantiam. Eph. II, 3: *Deus qui dives est in misericordia. Bonitatis eius*, per quam scilicet in nos diffundit bona, secundum illud Ps. CXLIV, v. 16: *aperis tu manum tuam et omnia imples bonitate.* Nam bonum diffusionis rationem importat secundum Dionysium. Thren. III, 25: *bonus est dominus sperantibus in eum. Et patientiae*, per quam, scilicet, sustinet graviter et ex malitia peccantes. Ps. VII, 12: *Deus iudex iustus, et patiens, numquid irascitur per singulos dies? Et longanimitatis*, per quam scilicet diu sustinet homines ex infirmitate peccantes, diu tamen in peccato permanentes. II Petr. ult.: *longanimitatem domini nostri Iesu Christi, salutem arbitramini.* Deinde cum dicit *ignoras*, improbat praedictam causam, scilicet contemptum divinae patientiae, et primo fructum divinae patientiae demonstrat; secundo, periculum contemptus, ibi *secundum duritiam autem.* Dicit ergo primo, mirum est quod contemnis, numquid igitur *ignoras quoniam benignitas Dei* differentis poenam *ad poenitentiam te adducit?* II Petr. c. III, 9: *non tardat dominus promissis, sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed ad poenitentiam reverti.* Is. XXX, 18: *expectat vos Deus ut misereatur vestri.* Videtur autem apostolus, ut in Glossa dicitur, tres gradus peccatorum tetigisse. Primo quidem impunitatem sibi promittentium; secundo, contemnentium Dei bonitatem; tertio vero, ignorantium. Unde dicit Glossa: *peccas, o homo, dum tibi impunitatem promittis; gravius peccas, quia contemnis, et gravissime peccas, quia ignoras.* Sed videtur hoc esse falsum, nam ignorantia alleviat peccatum magis quam aggravet. Est igitur secundum quosdam intelligendum *gravissime*, id est periculosissime, quia qui ignorat peccatum, non quaerit remedium. Vel gravissime propter ignorantiae speciem, quae ad infidelitatem pertinet, quae est gravissimum peccatum. Unde dicitur I Cor. XIV, v. 38: *si quis ignorat, ignorabitur.* Vel gravissime in genere ingratitudinis. Augustinus: *magis enim est ingratus qui beneficium non cognoscit, quam qui diminuit, quod est contemnere.* Deinde cum dicit *secundum duritiam*, ostendit periculum contemptus, dicens *secundum autem duritiam*, quia scilicet ob beneficia divinae bonitatis non emollitur. Eccli. III, 27: *cor durum male habebit in novissimo*, etc., *cor impoenitens*, quod scilicet ad poenitentiam non flectitur ex Dei patientia et longanimitate. Ier. VIII, 6: *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo. Thesaurizas tibi iram*, id est multiplicas tibi reatum poenae. Iac. V, 3: *thesaurizastis vobis iram in novissimis diebus.* Unde et hic sequitur *in die irae*, id est in die iudicii, de qua dicitur Sophon. I, 15: *dies illa dies irae*, quia scilicet nunc Deus vindictam non infert, quam tunc inferet, secundum illud Ps. LXXIV, 3: *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo. Et revelationis iusti iudicii Dei*, quia tunc revelabitur iustitia divini iudicii, quod nunc non creditur esse, aut non videtur esse iustum. Is. LVI, 1: *iuxta est salus mea ut veniat, et iustitia mea ut reveletur.* Et quia Glossa hic dicit, quod per duritiam et cor impoenitens significatur peccatum in spiritum sanctum, quod est irremissibile, ideo oportet videre quid sit peccatum in spiritum sanctum, et quomodo sit irremissibile. Est igitur sciendum, quod secundum antiquos doctores Ecclesiae qui fuerunt ante Augustinum, scilicet Athanasium, Hilarium, Ambrosium, Hieronymum et Chrysostomum, peccatum in spiritum sanctum dicitur blasphemia, qua opera spiritus sancti spiritui immundo attribuuntur, ut patet Matth. XII, 31. Quod quidem dicitur irremissibile et in hoc saeculo et in futuro, quia pro hoc peccato puniti sunt Iudaei, etiam in hoc saeculo per Romanos et in futuro per Daemones. Vel quia non habet aliquam rationem excusationis, sicut habebat blasphemia, quam dicebant in Christum, inquantum erat filius hominis: secundum illud Matth. XI, 19: *ecce homo vorax et potator vini.* Ad quod poterant induci per infirmitatem carnis, sicut et in veteri testamento, quia filii Israel murmuraverunt pro defectu panis et aquae, ut legitur Ex. XVI, 2 s., quasi humanum fuit et facile remissibile, sed quod postea dixerunt coram idolo, ut Ex. XXXII, 4: *isti sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti*, peccaverunt in spiritum sanctum, scilicet, opus Dei Daemonibus attribuentes. Unde et eorum peccatum dicitur irremissibile, cum dominus subdit: *ego autem in die ultionis visitabo peccatum eorum.* Augustinus autem dicit peccatum in spiritum sanctum esse verbum vel blasphemiam, quam quis dicit contra spiritum sanctum, per quem fit remissio peccatorum, secundum illud Io. XX, 22 ss.: *accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata*, et cetera. Et hoc quidem corde scilicet ore et opere, dum aliquis perseverat in peccato usque in finem ultimum. Et sic finalis impoenitentia est peccatum in spiritum, de qua manifestum est esse irremissibile. Magistri vero sequentes dicunt peccatum in spiritum sanctum, scilicet quod committitur ex certa malitia, quae contrariatur appropriato spiritui sancto, scilicet bonitati, sicut et peccatum in filium Dei, quod est ex ignorantia, quae opponitur sapientiae, quae appropriatur filio. Et similiter peccatum in patrem potest dici quod sit ex infirmitate, quae contrariatur potentiae, quae est appropriata patri. Sic ergo peccatum quod est in patrem vel in filium, dicitur remissibile, quia ex hoc ipso peccatum videtur aliquam excusationem habere, quia ex ignorantia vel ex infirmitate committitur. Quod autem ex certa malitia committitur, nullam in se habet excusationis causam: et ideo dicitur irremissibile, quia non habet in se unde remittatur, licet quandoque Deus illud ex sua bonitate remittat, sicut quandoque ex sua virtute curat morbum qui est de se incurabilis. Et secundum hoc assignantur sex species peccati in spiritum sanctum, excludentes ea per quae peccatum remittitur. Quorum prima duo accipiuntur per respectum ad ea quae se tenent ex parte Dei, scilicet spes divinae misericordiae, cui opponitur desperatio, et timor divinae iustitiae, cui opponitur praesumptio. Alia vero duo accipiuntur ex parte hominis, scilicet, contemptus boni commutabilis, cui opponitur obstinatio, quae hic duritia dicitur, per quam scilicet aliquis firmat animum suum ad peccatum; et destinatio aversionis a Deo, cui opponitur cor impoenitens, quod scilicet numquam proponit per poenitentiam reverti ad Deum. Alia vero accipiuntur ex parte donorum Dei, quorum unum est fides, secundum illud Prov. XV, 27: *per fidem purgantur peccata*, et huic opponitur impugnatio veritatis agnitae. Aliud autem est charitas, secundum illud Prov. X, 12: *universa delicta operit charitas*, et huic opponitur invidentia fraternae gratiae.

Lectio 2

[86175] Super Rom., cap. 2 l. 2 Postquam, apostolus proposuit veritatem divini iudicii, exclusa contraria opinione, hic manifestat divini iudicii veritatem, et primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *his quidem qui secundum patientiam.* Proponit autem primo veritatem divini iudicii quantum ad duo, scilicet, quantum ad opera et quantum ad personas. Quantum ad opera quidem, quia in praesenti non reddit secundum opera, sed quandoque male agentibus gratiam largitur, sicut ipsi Paulo apostolo, qui prius blasphemus et persecutor misericordiam consecutus est, ut dicitur I Tim. I, 13. Sed hoc non erit in die iudicii, quando erit tempus secundum iustitiam iudicandi. Ps. LXXIV, 3: *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo.* Et ideo alibi dicitur: *secundum opera manuum eorum tribue illis.* Quantum ad personas attenditur veritas divini iudicii, quia retributionis aequalitas servabitur quantum ad omnes. II Cor. V, v. 10: *omnes nos manifestari oportet.* Videtur autem quod non sit secundum opera retributio futura, quia peccato temporali poena aeterna retribuetur. Sed dicendum est quod, sicut Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei: in retributione iustitiae non consideratur aequalitas temporis inter culpam et poenam, quia etiam secundum humanum iudicium pro culpa adulterii, quae brevi hora committitur, infligitur poena mortis; in qua non attendit legislator moram occisionis, sed potius quod per mortem perpetuo excluditur a societate viventium. Et sic etiam suo modo homo pro culpa temporali punitur poena aeterna. Et ideo non est mirum si peccata commissa contra charitatem, per quam scilicet est societas inter Deum et homines, aeternaliter divino iudicio puniuntur. Et hoc quidem esse iustum ex tribus apparet. Primo ex infinita dignitate Dei in quem peccatur. Tanto enim quis gravius peccat, quanto maior est dignitas personae in quam peccatur, sicut plus peccat qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam. Et sic cum culpa peccati mortalis sit quodammodo infinita, oportet quod ei infinita poena respondeat. Et sic cum non possit esse infinita secundum

intentionem, relinquitur quod sit infinita secundum durationem. Secundo apparet ex voluntate per quam peccatur. Quicumque enim mortaliter peccat aversus ab incommutabili bono, finem constituit in bono commutabili, sicut fornicator in dilectione carnis, avarus in pecunia. Et quia finis per se appetitur, quicumque appetit finem, fertur in illud, volens illud semper obtinere, si aliquid aliud non obsistat. Unde ille qui peccat mortaliter, voluntatem habet perpetuo in peccato manendi, nisi forte per accidens, sicut quando timet poenam, vel aliquod aliud impedimentum. Unde conveniens est, ut ex quo homo secundum suam voluntatem peccatum perpetuo obtinendum appetit, quod aeternaliter pro illo puniatur. Deus enim qui est inspector cordis, praecipue ad voluntatem peccantis attendit. Tertio ex parte effectus peccati, qui est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod homo, quantum est de se, perpetuo maneat in peccato, a quo exire non potest nisi per auxilium gratiae. Non est autem conveniens ut durante culpa cesset poena, et ideo in perpetuum durat poena. Quod autem dicitur *reddere unicuique secundum opera sua*, non est intelligendum secundum aequalitatem operum, quia praemium excedit meritum, sed secundum proportionem, quia bonis retribuet bona et melioribus meliora. Et eadem ratio est de malis. Deinde cum dicit *his quidem qui secundum patientiam*, manifestat propositum, et primo quantum ad opera, secundo quantum ad personas, ibi *in omnem animam.* Quantum autem ad opera ostendit veritatem divini iudicii, primo quidem in bonis, secundo in malis, ibi *his autem qui ex contentione.* Circa primum duo consideranda sunt, scilicet meritum et praemium. Ad meritum tria concurrunt. Primo quidem patientia. Quod potest intelligi, uno modo, de patientia Dei, de qua supra dictum est: *an divitias bonitatis et patientiae* ut intelligantur illi esse secundum patientiam boni operis, scilicet dispositi, qui bene patientia Dei utuntur bene operando. Alio modo potest intelligi de patientia hominis, quod etiam intelligi potest dupliciter. Uno modo, secundum quod patientia importat tolerantiam adversorum cum aequanimitate cordis. Hoc autem necessarium est, quod aliquis a bono opere non desistat propter mala quae patitur, et hoc est quod dicit *secundum patientiam boni operis.* Iac. c. I, 4: *patientia opus perfectum habet.* Lc. c. XXI, 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Secundo, potest intelligi patientia pro longanimitate, sive pro perseverantia, ut scilicet aliquis a bono opere propter taedium non recedat. Iac. ult.: *patientes estote, fratres, usque ad adventum domini.* Hebr. X, 36: *patientia vobis necessaria est.* Secundum est bonitas operis, quod quidem dicitur bonum secundum ordinem ad debitum finem et secundum quod convenit regulae debitae, quae est lex Dei et ratio humana. Gal. ult.: *bonum facientes non deficiamus.* Tertio tangitur rectitudo intentionis quaerentibus vitam aeternam, ut scilicet in malis quae homo patitur, vel in bonis quae agit, non quaerat aliquid temporale, sed aeternum. Matth. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei.* Ex parte etiam praemii tangit tria, quorum primum est *gloria*, quae significat claritatem sanctorum, etiam intrinsecam, qua replebuntur in mente, secundum illud Is. c. LVIII, 11: *implebit splendoribus animam tuam*: et exteriorem, qua splendebunt in corpore. Matth. XIII, 43: *fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum.* Ps. CXLIX, 5: *exultabunt sancti in gloria.* Secundo tangitur *honor*, per quem significatur sanctorum dignitas, et reverentia quae eis exhibetur ab omni creatura. Erunt enim reges et sacerdotes. Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Et ulterius computabuntur inter filios Dei, secundum illud Sap. V, 5: *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Ps. CXXXVIII, 17: *nimis honorati sunt amici tui, Deus.* Tertio tangitur *incorruptio*, quia scilicet illa gloria et honor non erunt transitoria, sicut ea quae sunt in hoc mundo. I Cor. c. IX, 25: *illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.* Deinde cum dicit *his autem*, ostendit veritatem divini iudicii in malis, in quibus etiam tangitur culpa et poena. Et quantum ad culpam tanguntur tria, quorum primum est contentionis pertinacia. Quae quidem, primo, potest intelligi hominis ad Deum, beneficiis ad se vocantem, contra quem homo contendere videtur divinis beneficiis resistendo. Deut. XXXI, 27: *adhuc vivente me et ingrediente vobiscum, semper contentiose egistis contra dominum.* Secundo potest intelligi de contentione hominis contra fidem. II Tim. II, 14: *noli verbis contendere.* Tertio potest intelligi de contentione hominum ad invicem, quae contrariatur charitati, quae est mater virtutum. Iac. III, 16: *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Secundo ponitur duritia eorum, scilicet, *qui non acquiescunt veritati.* Quod potest, uno modo, intelligi de veritate fidei. Io. VIII, 45: *si veritatem dico, quare non creditis mihi?* Alio modo de veritate divinae iustitiae, cui non acquiescunt, veritatem divini iudicii non credentes. Ez. XVIII, v. 29: *dixistis: non est aequa via domini.* Tertio potest intelligi de veritate vitae, cui non acquiescunt, qui perverse vivunt. Io. III, 21: *qui facit veritatem, venit ad lucem.* Tertio autem tangitur malitia in hoc quod dicit *credunt autem iniquitati*, vel quia consentiunt persuadentibus iniquitatem. Prov. c. XVII, 4: *malus obedit linguae iniquae.* Vel quia credunt impunitatem peccatorum, quae in divinam iniquitatem redundaret. Eccli. V, 4: *ne dixeris, peccavi, et quid mihi accidit triste?* Vel credunt iniquitati, id est infidelitati, scilicet doctrinae quae est contra fidem. II Thess. II, 11: *iudicentur omnes qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati.* Ex parte autem poenae quatuor ponuntur, quae quidem dupliciter distingui possunt. Uno modo ut ira, id est poena et vindicta corporalis, intelligatur esse post iudicium. Soph. I, 15: *dies illa, dies irae.* Indignatio autem in iudicio, quando impii sibi ipsis indignabuntur, fit ex peccatis quae commiserunt Sap. V, 6: *erravimus a via veritatis.* Tribulatio autem et angustia pertinent ad animam separatam a corpore ante resurrectionem. Prov. I, 27: *quando venerit super vos tribulatio et angustia.* Vel alio modo possunt distingui, ut prima duo accipiantur ex parte Dei, cuius ira dicitur dispositio ad puniendum, quae est malis horribilis. Apoc. VI, 16: *dicent montibus et petris: cadite super nos*, et cetera. Indignatio eius refertur ad hoc quod peccatores indignos reputabit vita aeterna. Ps. XCIV, 11: *quibus iuravi in ira mea, si introibunt.* Alia vero accipiuntur ex parte hominis. Et tribulatio quidem dicitur a tribulo, qui pungit, unde ad tribulationem potest pertinere omne quod dolorem infert. Soph. I, 14: *vox diei domini amara, tribulabitur ibi fortis.* Angustia autem dicitur ex hoc, quod animus hominis angustiatur non valens invenire remedium contra mala quae timet, vel iam patitur. Dan. XIII, 22: *angustiae mihi sunt undique, et quid eligam ignoro.* Iob XXVII, v. 9: *numquid clamorem illius audiet Deus cum venerit super illum angustia?* Deinde cum dicit *in omnem animam*, ostendit veritatem divini iudicii quantum ad personas. Et primo proponit huius aequitatem; secundo rationem assignat, ibi *non est enim personarum*; tertio rationem manifestat, ibi *quicumque enim.* Veritatem quidem divini iudicii quantum ad personas ostendit primo in malis, cum dicit *in omnem animam hominis operantis* id est contra omnem animam, quia sicut gloria sanctorum ab anima ad corpus devenit, ita reproborum poena primo et principaliter est in anima et secundo in corpore, quod propter defectum vel culpam animae resurget passibile. Ez. XVIII, 4: *anima quae peccaverit, ipsa morietur.* Dicit autem *Iudaei primum et Graeci*, quia Iudaeis maior poena debebatur tamquam cognoscentibus Dei voluntatem per legem. Lc. XII, 47: *servus sciens voluntatem domini sui, et non fecit*, etc., *digne plagis vapulabit multis.* Et similiter Christiani quantum ad idem peccatum, puta adulterium vel furtum, graviori poena puniuntur quam infideles. Hebr. X, 29: *quanto magis putatis maiora mereri supplicia, qui filium Dei*, et cetera. Sed quantum ad totam poenam, gravior est poena infidelium propter peccatum infidelitatis, quod est gravissimum. Unde dicitur I Petr. III, quod super incredulos ira Dei manet. Secundo manifestat in bonis, et ponit primo duo, quae supra dixit gloriam et honorem, tertium vero, scilicet pacem, ponit loco incorruptionis, quam includit pax, et multa alia comprehendit. Non enim potest esse pax hominis perfecta quamdiu aliquis timet se amissurum bona quae habet, sed tunc aliquis habet veram pacem cordis, quando habet omnia quae concupiscit et ea perdere non timet. Is. XXXII, v. 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Et in his etiam primatum Iudaeis attribuit, quia eis sunt primo promissa, et in eorum promissiones gentes introierunt. Io. IV, v. 38: *alii laboraverunt et vos in labores eorum introistis.* Deinde cum dicit *non enim est acceptio*, assignat rationem dictorum, quia scilicet non est personarum acceptio apud Deum. Act. X, 34: *non est personarum acceptor Deus.* Opponitur autem personarum acceptio iustitiae distributivae, per quam aliquis distribuit unicuique secundum dignitatem personarum; ergo acceptio est quando praeter dignitatem datur alicui plus vel minus. Tunc autem hoc fit praeter dignitatem, quando hoc fit non propter conditionem, sed propter personam quae facit ad causam. Hoc est enim causam accipere, scilicet quasi regulam operandi, sed propter personam, quasi ipsa persona accipiatur ut causa aliquid faciendi. Puta si aliquis det alicui propter consanguinitatem plus de bonis patrimonialibus, non est acceptio personarum, quia consanguinitas est conveniens causa propter quam de talibus bonis debeat habere. Si autem propter consanguinitatem aliquis praelatus det alicui plus de bonis ecclesiasticis, potest hoc ad acceptionem personarum pertinere, si alia idoneitas non concurrat. Non enim consanguinitas est ratio conveniens distributionis bonorum spiritualium. Quia igitur Deus omnia convenientissima ratione facit, non cadit in ipsum personarum acceptio. Dicitur enim Sap. VIII, 1, quod *disponit omnia suaviter.* Sed videtur acceptor personarum, quia peccatorum quosdam in suis peccatis relinquit, quosdam ad se vocat. Sed dicendum quod personarum acceptio opponitur iustitiae, unde locum habet in his quae dantur ex debito, quod attendit iustitia. Deus autem non ex debito, sed gratis, peccatores ad poenitentiam vocat. *Si enim ex operibus, iam non ex gratia*, ut dicitur infra c. XI, 6, et Tit. III, 5: *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* In talibus autem beneficiis gratis datis non solum Deo, sed etiam homini, liberum est dare cui voluerit. Matth. XX, 15: *an non licet mihi quod volo facere?* Deinde cum dicit *quicumque enim*, exponit praedictam rationem. Quod enim non sit personarum acceptio apud Deum, patet per hoc quod omnes qui peccant puniuntur. Unde primo loquitur quantum ad illos qui legem non susceperunt, dicens, quod *quicumque peccaverit sine lege*, scilicet Moysi, accepta a Deo, *sine lege peribit*, id est condemnabitur, non propter legis transgressionem. Iob IV, 20: *quia nullus intelligit, in aeternum peribunt.* Secundo loquitur quantum ad illos qui legem scriptam acceperunt, et dicit quod *quicumque peccaverunt in lege*, id est, post legem scriptam, *iudicabuntur per legem*, id est, propter hoc quod transgressi sunt praeceptum legis. Io. XII, 48: *sermo quem locutus sum* vobis *ille iudicabit eum in novissimo die.* Quidam autem ex hoc modo loquendi occasionem erroris sumpserunt. Quia enim apostolus non dicit, quicumque in lege peccaverit per legem peribit, sicut dixerat de his qui sunt sine lege quod sine lege peribunt, crediderunt quod illi qui post legem susceptam peccant, iudicentur aliqualiter, scilicet in praesenti, non tamen pereunt. Sed, sicut dicit Glossa *quis Christianus dicat non perire Iudaeum si non credat in Christum, cum dominus dicat quod tolerabilius erit Sodomae in die iudicii quam eis?* Ut habetur Matth. X, 15. Unde Ez. c. XVIII, 32: *nolo mortem peccatoris.* Utitur autem tali diversitate in loquendo, quia, ut Gregorius dicit in moralibus super illud Iob XXXVI, 6: *iudicium pauperibus tribuit*, quidam in futuro iudicio peribunt, sed non iudicabuntur, id est impii, qui sunt sine fide et lege Dei. Ps. I, 5: *non resurgent impii in iudicio*, quia scilicet non est locus disceptandi contra eum, qui totaliter alienus est a Deo. Io. III, 18: *qui non credit, iam iudicatus est.* Alii vero, qui lege Dei et fide suscepta peccant, ita peribunt, quod etiam iudicabuntur, quasi quadam disceptatione cum eis facta. Unde Ez. XXXIV, 17 dicitur: *ecce ego iudico inter pecus et pecus, arietum et hircorum.* Sicut et rex, ut Gregorius dicit, hostes condemnat absque audientia, cives autem cum diligenti audientia.

Lectio 3

[86176] Super Rom., cap. 2 l. 3 Postquam apostolus confutavit humanum iudicium, quo se gentiles et Iudaei mutuo iudicabant et divinum iudicium commendavit, hic procedit ad ostendendum ea, quibus Iudaei gloriabantur, eis non sufficere ad salutem et primo ostendit propositum, secundo solvit ea quae in contrarium dici possent III cap., ibi *quid ergo amplius*, et cetera. De duobus Iudaei gloriabantur, scilicet de lege et circumcisione, quae non erat ex lege Moysi, sed ex patribus, ut dicitur Io. VII, 22. Primo ergo ostendit quod lex audita sive recepta, non sufficiebat ad salutem. Secundo ostendit idem de circumcisione, ibi *circumcisio quidem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, secundo manifestat propositum, ibi *cum enim gentes.* Circa primum proponit duo, unum excludendo, alterum asserendo. Excludit enim quod Iudaei opinabantur se per solum legis auditum iustificari. Unde dicit: ita dictum est, peccantes in lege iudicentur per legem; *non enim auditores legis*, ex hoc ipso quod legem audiunt, *iusti sunt apud Deum* et si apud homines iusti reputantur. Matth. VII, 26: *qui audit verba mea et non facit ea, similis est viro stulto.* Iac. I, 23: *si quis auditor est verbi, et non factor*, et cetera. Secundo astruit quod factores legis sunt iusti, cum dicit *sed factores legis iustificabuntur.* Matth. VII, 24: *omnis qui audit verba mea et facit ea, assimilabitur viro*, et cetera. Iac. I, 22: *estote factores verbi, et non auditores tantum* et Ps. CX, 10: *intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Sed circa secundum videtur esse quod infra III, 20, dicitur: *ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram eo.* Non ergo aliqui ex hoc quod opera legis faciunt, iustificantur. Sed dicendum est quod iustificari tripliciter accipi potest. Uno modo potest accipi quantum ad reputationem, ut tunc aliquis iustificari dicatur, quando iustus reputatur. Ez. c. XVI, 51: *iustificasti sorores tuas*, scilicet per reputationem. Et secundum hoc potest intelligi *factores legis iustificabuntur*, id est, iusti apud Deum et homines reputabuntur. Secundo, per executionem iustitiae, inquantum scilicet opera iustitiae exequuntur. Lc. c. XVIII, 14:

descendit hic iustificatus in domum suam, quia scilicet publicamus opus iustitiae fecerat confitendo peccatum. Et hoc modo verificatur quod hic dicitur *factores legis iustificabuntur*, scilicet legis iustitiam exequendo. Tertio modo potest accipi iustificatio quantum ad causam iustitiae, ut scilicet ille dicatur iustificari qui iustitiam de novo accipit, sicut infra V, 1: *iustificati igitur ex fide*, et cetera. Sic autem non intelligitur hic quod factores legis iustificentur, quasi per opera legis iustitiam acquirant. Hoc quidem esse non potest neque quantum ad opera caeremonialia, quae gratiam iustificantem non conferebant; neque etiam quantum ad moralia, ex quibus habitus iustitiae non acquiritur, sed potius per habitum iustitiae infusum huiusmodi opera facimus. Deinde cum dicit *cum enim gentes*, manifestat propositum. Et primo ostendit quod factores legis, etiam si non sint auditores, iustificantur; secundo, quod auditores legis sine legis observantia non iustificantur, ibi *si autem Iudaeus.* Circa primum tria facit. Primo proponit dignitatem eorum qui legem absque auditu observant; secundo manifestat quod dixerat, ibi *qui, ostendunt opus legis*; tertio probat ibi *testimonium reddente illis.* Circa primum tria tangit quantum ad gentiles. Primo, carentiam legis, dicens *cum enim gentes quae legem non habent*, scilicet divinam, quam non acceperunt. Non enim gentibus data est lex, sed Iudaeis, secundum illud Eccli. XXIV, 33: *legem mandavit Moyses in praeceptis iustitiarum, et haereditatem domui Iacob et Israel promissiones.* Et Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi.* Deut. XXXIII, 4: *legem praecepit nobis Moyses, haereditatem multitudinis Iacob.* Ex quo patet quod gentiles non peccabant non observando caeremonialia legis. Secundo commendat in eis legis observantiam, cum dicit *naturaliter faciunt quae sunt legis*, id est, quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis naturalis, sicut et de Iob dicitur, quod erat iustus et rectus ac timens Deum et recedens a malo. Unde ipse dicit: *vestigia eius secutus est pes meus, vias eius custodivi.* Sed quod dicit *naturaliter*, dubitationem habet. Videtur enim patrocinari Pelagianis, qui dicebant quod homo per sua naturalia poterat omnia praecepta legis servare. Unde exponendum est *naturaliter*, id est per naturam gratia reformatam. Loquitur enim de gentilibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae Christi coeperant moralia legis servare. Vel potest dici *naturaliter*, id est per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum, secundum illud Ps. IV, 7 s.: *multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum*, etc., quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. Et tamen non excluditur quin necessaria sit gratia ad movendum affectum, sicut etiam *per legem est cognitio peccati*, ut dicitur infra III, 20, et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum. Tertio ostendit eorum dignitatem, in hoc scilicet quod huiusmodi *legem non habentes, ipsi sibi sunt lex*, inquantum scilicet funguntur officio legis ad seipsos, instruendo se et inducendo ad bonum, quia, ut philosophus dicit Ethic., *lex est sermo coactionem habens ab aliqua prudentia et intellectu procedens.* Et ideo dicitur I Tim. I, 9, quod *iusto lex non est posita*, id est, exteriori lege non cogitur, *sed posita est iniustis*, qui indigent exterius cogi. Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum. Secundus vero gradus est eorum qui inducuntur ab alio, sed sine coactione. Tertius autem est eorum qui coactione indigent ad hoc quod fiant boni. Quartus est eorum qui nec coactione ad bonum dirigi possunt. Ier. II, 30: *frustra percussi filios vestros, disciplinam non receperunt.* Deinde, cum dicit *qui ostendunt*, ostendit quomodo ipsi sunt sibi lex, quod quidem accipere possumus ad similitudinem legis quae ab exteriori homine proponitur, quae scilicet consuevit ad infirmitatem et memoriam scripto tradi; et similiter illi qui legem observant absque exteriori auditu legis, *ostendunt opus legis scriptum*, non quidem *atramento, sed*, primo quidem et principaliter *spiritu Dei vivi*, ut dicitur I Cor. III, 3. Secundo, etiam humano studio, Prov. III, 3: *describe ea in tabulis cordis tui*, scilicet praecepta sapientiae. Unde et hic sequitur *in cordibus suis*, non Pergameno, aut tabulis lapideis, sive aereis. Ier. XXXI, 33: *dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum superscribam eam.* Deinde, cum dicit *testimonium reddente*, probat quod dixerat, scilicet quod opus legis sit in cordibus eorum inscriptum per quaedam opera quae huiusmodi scriptum annuntiant. Et, primo, ponit illa opera, quorum unum est testimonium conscientiae, quod tangit dicens *testimonium reddente illis conscientia*, quae quidem nihil aliud est quam applicatio cognitionis habitae ad iudicandum de aliquo opere, utrum sit bene vel male factum. Unde huiusmodi conscientia quandoque testimonium perhibet de bono, secundum illud II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae* quandoque autem de malo Eccle. VII, 23: *scit conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis.* Non autem potest aliquis perhibere testimonium de aliquo opere, quod sit bonum vel malum, nisi per hoc quod habet legis notitiam. Unde hoc ipsum quod conscientia testimonium reddit de bono vel malo, est evidens signum quod in corde hominis sit opus legis descriptum. Aliud autem opus est accusatio et defensio, quae sine notitia legis esse non possunt. Et quantum ad hoc dicit *et cogitationum*, id est, cogitationibus, *accusantium aut etiam defendentium*, id est, accusantibus vel defendentibus, more Graecorum, qui genitivis loco ablativorum utuntur. Et hoc *inter se invicem.* Insurgit enim homini circa aliquod factum aliqua cognitio accusans, dum propter rationem aliquam cogitat se male fecisse. Ps. XLIX, 21: *arguam te, et statuam contra faciem tuam.* Is. III, 9: *agnitio vultus eorum respondebit eis.* Quandoque etiam insurgit aliqua cognitio defendens, dum per aliquam rationem cogitat se fecisse bene, secundum illud Iob XXVII, v. 6: *non reprehendet me cor omni vita mea.* Et inter hanc accusationem et defensionem locum habet testimonium conscientiae, cui statur. Potest et aliter legi, ut dicatur *testimonium reddente illis conscientia ipsorum*, quae scilicet conscientia non solum est operum, sed etiam cogitationum, de quibus scilicet homo conscientiam habet, sed primum melius est. Sed quia testimonium, accusatio et defensio in iudicio locum habent, agit, secundo, de huiusmodi iudicio, ostendens tempus cum dicit *in die*, quod dicit non ad designandum temporis qualitatem, sed absconditorum manifestationem. I Cor. IV, 5: *illuminabit abscondita tenebrarum.* Quandoque tamen dicitur nox propter incertitudinem horae illius. Matth. XXV, 6: *media nocte clamor factus est.* Dicuntur autem cogitationes accusantes vel defendentes in die iudicii, non illae quae tunc erunt, quia tunc unicuique manifesta erit salus vel damnatio, sed defensio vel accusatio cogitationum quae nunc sunt et testimonium conscientiae quod nunc est, repraesentabitur homini in illa die, virtute divina faciente, ut dicit Augustinus, II de Civit. Dei. Notitia autem illarum cogitationum quae remanent in anima, nihil esse aliud videtur, ut dicit Glossa, quam reatus poenae vel meritum ex eis consequens. Ostendit etiam auctorem iudicii, dicens *cum iudicabit Deus.* Ps. XCV, 13: *iudicabit orbem terrarum in aequitate.* Determinat etiam de quibus erit iudicium, cum dicit *occulta hominum*, de quibus nunc homines iudicare non possunt. I Cor. IV, 5: *illuminabit abscondita tenebrarum.* Ostendit etiam doctrinam ex qua habetur fides de hoc iudicio, cum dicit *secundum Evangelium meum*, id est a me praedicatum. Matth. XII, 36: *omne verbum otiosum*, et cetera. Dicit autem

Evangelium meum, quamvis non possit dicere Baptismum suum et sit utriusque minister, quia in Baptismo nihil operatur industria hominis, sed in Evangelio praedicando industria praedicatoris operatur, Eph. III, 4: *prout potestis legentes intelligere prudentiam meam in ministerio.* Postea ponit cui datum est iudicium, cum subdit *per Iesum Christum*, qui scilicet est constitutus a Deo *iudex vivorum et mortuorum*, ut dicitur Act. X, 42, et Io. V, 21 s.: *pater omne iudicium dedit filio*, qui scilicet in iudicio apparebit bonis et malis: sed bonis secundum gloriam divinitatis, Is. XXXIII, v. 17: *regem in decore suo videbunt*, malis autem secundum naturam humanitatis, Apoc. c. I, 7: *videbit eum omnis caro.*

Lectio 4

[86177] Super Rom., cap. 2 l. 4 Ostenso quod factores legis iustificantur etiam sine hoc quod sint auditores, quod pertinebat ad gentiles, hic ostendit quod auditores non iustificantur, nisi sint factores, quod pertinet ad Iudaeos. Primo ergo ostendit praerogativam Iudaeorum quantum ad legis susceptionem; secundo ponit eorum defectum quantum ad legis transgressionem, ibi *qui ergo alium.* Ponit autem eorum praerogativam tripliciter. Primo, quantum ad gentem cui data est lex; secundo, quantum ad legem, ibi *et requiescis in lege*; tertio, quantum ad legis effectum sive factum, ibi *et nosti voluntatem eius.* Quantum autem ad gentem dicit *si autem tu Iudaeus cognominaris*, quod est nomen honorabile, secundum illud Ps. CXIII, v. 2: *facta est Iudaea sanctificatio eius.* Io. c. IV, 22: *salus ex Iudaeis est.* Dicuntur autem Iudaei non a Iuda Machabaeo, ut quidam dicunt, forte propter hoc quod Iudas Machabaeus gentem illam in dispersione existentem congregavit et protexit, secundum illud I Mach. III, 2 s.: *proeliabatur proelia Israel cum laetitia, et dilatavit gloriam populo suo.* Invenitur enim nomen Iudaeorum ante Iudam Machabaeum, secundum illud Esther VIII, 16: *Iudaeis nova lux oriri visa est.* Et ideo dicendum est quod Iudaei denominantur a Iuda patriarcha, Gen. XLIX, 8: *Iuda, te laudabunt fratres tui.* Cum enim tempore Roboam decem tribus, ab eius regno se segregantes, vitulum aureum adorarent, in transmigrationem sunt ductae ab Assyriis, ut habetur I Reg. XVII. Nec de eorum reversione facit mentionem Scriptura, sed potius terra remansit occupata ab alienigenis, qui postmodum Samaritani sunt dicti. Duae autem tribus, scilicet Iudae et Beniamin, adhaerentes regno Roboam, perseveraverunt in cultu Dei. Et quamvis in captivitatem Babylonis fuerint ductae, postmodum tamen per Cyrum regem Persarum sunt reducti in terram suam, ut dicitur I Esdrae I. Et quia tribus Iudae maior erat, ab ea gens tota illa denominabatur. Et non solum illi qui erant ex tribu Beniamin, sed etiam de aliis tribubus revertentibus qui se illis adiunxerunt. Consequenter cum dicit *et requiescis in lege*, ponit eorum praerogativam quantum ad legem. Et primo quidem, quantum ad ipsam legem, cum dicit *et requiescis in lege*, quasi per eam certificatus in credendis et in agendis. Dubitans enim intellectu non quiescit, sed utrinque sollicitatur: qui autem sapientiae certitudinem accipit, mente quiescit. Sap. c. VIII, 16: *intrans in domum meam conquiescam eum illa.* Secundo, quantum ad legislatorem, cum subdit *et gloriaris in Deo*, id est, in cultu et notitia unius Dei. Ier. IX, 24: *in hoc glorietur*

qui gloriatur, scire et nosse me. I Cor. c. I, 31 et II Cor. X, 17: *qui gloriatur, in domino glorietur.* Deinde, cum subdit *et nosti*, ponit praerogativam eorum quantum ad fructum legis: primo, quantum ad hominem respectu sui ipsius; secundo, respectu aliorum, ibi *confidis.* Ponit autem duplicem fructum. Primum quidem respondentem gloriae, quam de Deo habebant, cum dicit *nosti voluntatem eius*, quid scilicet Deus velit nos facere. Infra XII, 2: *ut probetis quae sit voluntas Dei.* Secundum fructum ponit, qui respondet quiescenti in lege Dei, cum dicit *et probas utiliora*, id est, scis approbare eligendo non solum mala a bonis, sed etiam meliora a minus bonis. Unde quaerebat quidam, Matth. c. XXII, 36: *quod est mandatum magnum?* Et hoc *instructus per legem.* Ps. XXXIII, v. 12: *beatus homo quem tu erudieris, domine, et de lege tua docueris eum.* Consequenter ponit fructus per respectum ad alios, qui quidem tripliciter se habent ad notitiam legis. Quidam enim sunt omnino in legis ignorantia constituti. Uno quidem modo per defectum naturalis ingenii, sicut et homo corporaliter dicitur caecus per defectum interioris potentiae visivae. Is. LIX, 10: *palpavimus ut caeci parietem.* Huiusmodi autem hominibus non potest homo lumen scientiae praebere, ut ipsi per se videre possint quid sit agendum, sed praebet eis homo ducatum ut caecis, mandando eis quid facere debeant, quamvis mandatorum rationem non cognoscant, Iob XXIX, 15: *oculus fui caeco* de quibus tamen dicitur Matth. XV, 14: *caeci sunt, et duces caecorum.* Alio modo sunt in ignorantia per defectum disciplinae, qui sunt quasi in tenebris exterioribus non illuminati per doctrinam, quibus sapiens praebere potest lumen disciplinae, ut intelligant quae mandantur, et hoc est quod dicit *lumen eorum qui in tenebris sunt.* Lc. I, 79: *illuminare his qui in tenebris.* Secundo autem tangit illos qui sunt in via perveniendi ad scientiam, quam nondum attigerunt. Et hoc, uno modo, per defectum plenae instructionis. Et hoc est quod dicit *eruditorem insipientium*, id est, eorum qui nondum sapientiam acceperunt, qui dicuntur erudiri, quasi erui a ruditate, quae a principio inest omnibus, cum primo instruuntur. Eccli. VII, 25: *filii tibi sunt? Erudi eos.* Alio modo per defectum aetatis, sicut sunt pueri. Et quantum ad hoc dicit *magistrum infantium.* Is. XXXIII, 18: *ubi est doctor parvulorum?* Tertii vero sunt qui iam sunt in scientia provecti. Et isti indigent a sapientibus informari, ut habeant sapientium dicta in auctoritate quasi quamdam regulam seu formam. Et quantum ad hoc dicit *habentem formam scientiae.* II Tim. I, 13: *formam habe bonorum verborum quae a me audisti.* Et, Phil. III, 17: *observate eos qui ita ambulant, sicut habetis formam nostram.* Oportet autem eos qui sic informantur, auctoritate maiorum instrui, ut sciant quid sit in lege traditum, et ideo dicit *scientiae.* Sap. X, 10: *dedit illi scientiam sanctorum.* Et etiam ut sciant quid sit verus intellectus eorum quae traduntur in lege. Et quantum ad hoc dicit *veritatis.* Ps. XLII, 3: *emitte lucem tuam et veritatem tuam.* Deinde, cum dicit *qui ergo alium doces*, ostendit defectum eorum secundum transgressionem legis. Et, primo, hominis ad seipsum, cum dicit *qui ergo alium doces*, dirigendo ipsum ad bonum, *teipsum non doces*, dirigendo. Et potest legi vel interrogative, quasi cum quadam indignatione, vel remisse, quasi asserendo eorum malitiam et simile est in sequentibus. Iob IV, 3: *ecce docuisti plurimos*, et infra: *nunc tetigit plaga, et defecisti.* Secundo tangit defectum quantum ad proximum. Primo quidem quantum ad res quae furto subtrahuntur, cum dicit *qui praedicas non furandum, furaris?* Is. I, 23: *principes tui infideles, socii furum.* Secundo, quantum ad personam coniunctam, quae per adulterium polluitur. Et quantum ad hoc dicit *qui doces non moechandum, moecharis?* Os. VII, 4: *omnes adulterantes quasi clibanus.*

Ier. V, 8: *unusquisque ad uxorem proximi sui.* Tertio autem ostendit eorum defectum per comparationem eorum ad Deum, et, primo quidem, quantum ad hoc quod peccabant contra ipsius cultum. Et quantum ad hoc dicit *qui abominaris idola*, cognoscens scilicet ex praecepto legis ea non esse colenda, *sacrilegium facis*, abutendo scilicet his quae pertinent ad divinum cultum. Quod quidem primo fecerunt in statu legis, Mal. I, 12: *dicitis: mensa domini contaminata est*, et postmodum blasphemando Christum. Matth. XII, 24: *in Beelzebub principe*, et cetera. Secundo, quantum ad ipsam gloriam, cum dicit *qui in lege gloriaris, per praevaricationem legis Deum inhonoras.* Sicut enim legis observantia in bonis operibus est occasio videntibus, ut honorent Deum, ita etiam transgressio legis per mala opera occasio est videntibus blasphemandi. I Petr. II, 12: *ex bonis operibus vos considerantes, glorificent Deum.* E contra autem dicitur I Tim. VI, 1: *quicumque sunt sub iugo servitutis, dominos suos omni honore dignos arbitrentur, ne nomen domini et doctrina fidei blasphemetur.* Et ideo in Ps. CXVIII, 158 dicitur: *vidi praevaricantes, et tabescebam.* Et ad hoc inducit auctoritatem, subdens *nomen enim Dei per vos blasphematur inter gentes* quia scilicet gentes videntes Iudaeorum malam conversationem, reputabant hoc provenire ex mala instructione legis a Deo traditae. Dicit autem *sicut scriptum est*, scilicet Is. LII, 5: *dominatores eius inique agunt, et iugiter tota die nomen meum blasphematur*, et Ez. XXXVI, 22, secundum aliam litteram, ubi nostra sic habet: *non propter vos faciam, domus Israel, sed propter nomen sanctum meum, quod polluistis in gentibus.* Deinde cum dicit *circumcisio*, ostendit quod nec circumcisio sufficit ad salutem eadem ratione qua nec lex, quia scilicet observantia legis sine circumcisione valet, sine qua tamen circumcisio non prodest, sicut superius dictum est. Et circa hoc tria facit. Primo comparat circumcisionem ad Iudaeos circumcisos; secundo, ad gentes incircumcisas, ibi *si igitur praeputium*; tertio manifestat quod dixerat, ibi *non enim qui in manifesto.* Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter circumcisio prosit; secundo, qualiter non prosit, ibi *si autem praevaricator*, et cetera. Dicit ergo primo *circumcisio quidem prodest* quantum ad remissionem peccati originalis, unde dicitur Gen. XVII, 14: *masculus cuius praeputii caro circumcisa*, et cetera. Sed tibi adulto tunc finaliter prodest, *si legem observes*, sicut religiosis prodest professio, si regulam observent. Circumcisio enim erat quasi quaedam professio, obligans homines ad observantiam legis. Gal. V, 3: *testificor omni circumcidenti se, quoniam debitor*, et cetera. Quod autem apostolus dixit: *si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*, loquitur quantum ad tempus post gratiam Evangelii divulgatum; hic autem loquitur quantum ad tempus ante passionem Christi, in quo circumcisio statum habebat. Secundo, ibi *si autem praevaricator*, ostendit quomodo circumcisio non prosit, dicens: si tu Iudaee adulte, *praevaricator es legis, circumcisio tua praeputium facta est*, id est, non plus valet tibi quam praeputium, quia non servas quod per circumcisionem profiteris, Ier. IX, 26: *omnes gentes praeputium habent, domus autem Israel incircumcisi sunt corde* quinimmo ex hoc sunt magis rei, quia non servant quod promiserunt. *Displicet enim stulta et infidelis promissio*, ut dicitur Eccle. V, 3. Deinde cum dicit *si ergo praeputium*, comparat circumcisionem ad gentiles, et hoc dupliciter. Primo quidem quantum ad hoc quod eius fructum habent gentiles observando legem. Unde dicit: si circumcisio prodest cum observatione legis, non autem sine ea, *igitur, si praeputium*, id est gentilis incircumcisus, *custodiat iustitias legis*, id est iusta praecepta legis, Ps. CXVIII, 86: *omnia mandata tua veritas, nonne praeputium illius in circumcisionem reputabitur?*

Quasi dicat: fructum verae circumcisionis habebit. Ad hoc enim homo exterius circumciditur in carne, ut scilicet se circumcidat in corde. Ier. IV, 4: *circumcidimini domino, et auferte praeputia cordium vestrorum.* Secundo, ibi *et iudicabit*, etc., comparat circumcisionem gentili, eum ostendens propter observantiam legis Iudaeo praeferri. Unde dicit *et praeputium*, id est gentilis incircumcisus, *consummans*, id est implens mandata legis, *ex natura*, id est per naturalem rationem, ut supra dictum est quod naturaliter quae sunt legis faciunt, *iudicabit*, per comparationem, *te*, scilicet Iudaeum circumcisum, *qui es praevaricator legis*, transgrediendo praecepta eius, *per litteram*, id est habentem legem litteris descriptam, *et circumcisionem*, scilicet carnis. Unde de hoc comparationis iudicio dicitur Matth. XII, 41: *viri Ninivitae*, et cetera. Deinde, cum dicit *non enim qui in manifesto*, etc. assignat rationem dictorum. Et primo ponit rationem; secundo probat eam, ibi *cuius laus.* Circa primum duo facit. Primo assignat rationem quare circumcisio vel Iudaismus sine legis observatione non prosit; secundo assignat rationem quare observantia legis prosit sine Iudaismo et circumcisione, ibi *sed qui in abscondito.* Dicit ergo quod ideo circumcisio praevaricantis legem sit praeputium et iudicatur a praeputio custodiente legem, *non enim est* verus Iudaeus ille *qui in manifesto est Iudaeus*, secundum carnalem generationem. Infra IX, 6: *non enim omnes qui ex* circumcisione sunt *Israel, hi sunt Israelitae, sed qui filii sunt promissionis.* Et similiter etiam non est vera circumcisio illa, quae est manifesta in carne. Illa enim est signum, ut dicitur Gen. XVII, 11: *circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis.* Non autem est signum verum, nisi ei respondeat signatum. Unde si quis Iudaeus esset transgressor foederis, non esset eius vera circumcisio, et ideo reputatur in praeputium. Deinde, cum dicit *sed qui in abscondito*, assignat rationem quare praeputium custodientis legem reputetur in circumcisionem et iudicet circumcisionem carnalem; quia scilicet ille vere est Iudaeus qui est in abscondito, id est, qui habet in affectu cordis mandata legis, quam Iudaei profitentur. Matth. VI, 6: *pater tuus qui videt in abscondito*, et cetera. Et similiter *circumcisio* vera est, quae est *cordis in spiritu*, id est, per spiritum facta, per quam superfluae cogitationes a corde praeciduntur. Vel *in spiritu*, id est per spiritualem intellectum legis, non litteralem. Phil. III, 3: *nos sumus circumcisio, qui spiritu Deo servimus.* Deinde cum dicit *cuius laus* etc., probat praemissam rationem. Manifestum est enim quod in omnibus iudicium divinum praeferendum est humano. Ea vero quae exterius apparent, sive sit Iudaismus, sive circumcisio, laudantur ab hominibus, sed ea quae sunt in abscondito laudantur secundum iudicium divinum, quia, ut dicitur I regum XVI, 7: *homines vident quae apparent, Deus autem intuetur cor*, et cetera. Unde relinquitur quod interior Iudaismus et circumcisio praevalet exteriori. Et hoc est quod dicit *cuius*, scilicet interioris circumcisionis, *laus non est ex hominibus, sed ex Deo.* II Cor. X, 18: *non enim qui seipsum commendat*, et cetera.

Caput 3

Lectio 1

[86178] Super Rom., cap. 3 l. 1 Postquam apostolus ostendit quod Iudaismus, ad quem pertinet

legis susceptio, et circumcisio non sufficiunt ad salutem sine legis custodia, per quam gentilis, sine exteriori Iudaismo et circumcisione, fructum utriusque consequitur, hic obiicit contra praemissa; et primo quidem proponit obiectionem, secundo solvit, ibi *multum quidem.* Obiicit ergo primo sic: si ita esset, sicut dictum est, quod non est verus Iudaeus, nec vera circumcisio in manifesto, sed in occulto cordis, *quid ergo amplius est Iudaeo?* Id est, quid amplius datum est quam caeteris? Videtur quod nihil. Et hoc est inconveniens, cum dominus dixerit Deut. c. VII, 6: *te elegit dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris. Aut quae utilitas circumcisionis*, scilicet exterioris? Videtur ex praemissis quod nulla, quod est inconveniens, cum sit a Deo tradita, qui dicit Is. XLVIII, 17: *ego dominus docens te utilia.* Deinde cum dicit *multum quidem*, solvit praemissam obiectionem. Et primo quantum ad praerogativam Iudaismi, secundo quantum ad utilitatem circumcisionis, IV cap. ibi *quid ergo dicemus?* Circa primum duo facit. Primo ostendit Iudaeorum praerogativam; secundo excludit eorum gloriam, qua se gentibus superbe praeferebant, ibi *quid ergo? Praecellimus.* Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat, ibi *primum quidem*, tertio excludit obiectionem, ibi *quid enim si quidam.* Dicit ergo primo: quaesitum est quid amplius sit Iudaeo, est autem ei amplius et quantum ad quantitatem, quae significatur cum dicit *multum*, et quantum ad numerum, qui significatur cum dicit *per omnem modum.* Habent enim amplius aliquid et in contemplatione divinorum, secundum illud Ps. LXXV, v. 1: *notus in Iudaea*, et secundum dispositionem temporalium, Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi.* Habent etiam amplius quantum ad patres, quantum ad promissiones, et quantum ad prolem. Infra IX, 4: *quorum est adoptio filiorum Dei et gloria, et testamentum.* Et in quolibet eorum non est parva excellentia sed magna et praecipua, quod pertinet ad id quod dicit *multum.* Maximum enim bonum hominis est in Dei cognitione, in hoc quod Deo adhaereat et a Deo instruatur, Ps. XCIII, 12: *beatus homo quem tu erudieris, domine.* Deinde, cum dicit *primum quidem*, etc., manifestat quod dixerat, dicens: *primum quidem*, id est praecipue amplius est Iudaeis *quia eloquia Dei sunt tradita illis*, quasi amicis, Io. XV, 15: *vos dixi amicos.* Et hoc est multum, quia eloquia Dei sunt honesta, Ps. XVIII, 10: *eloquia domini vera iustificata in semetipsa*, sunt delectabilia, Ps. CXVIII, 113: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua*, sunt etiam utilia ad non peccandum, Ps. eodem: *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi.* Deinde cum dicit: *quid enim si quidam*, excludit obiectionem. Et primo ponit eam; secundo excludit ipsam ducendo ad inconveniens, ibi *numquid incredulitas*; tertio ostendit esse inconveniens id ad quod inducitur, ibi *est autem Deus verax.* Posset aliquis praerogativae Iudaeorum derogare, opponendo ingratitudinem eorum, per quam viderentur dignitatem eloquiorum Dei amisisse. Unde dicit *quid autem si quidam illorum non crediderunt*; numquid per hoc excluditur quod nihil amplius sit Iudaeo? Secundum illud II Petr. II, 21: *melius erat eis non cognoscere viam iustitiae, quam post cognitam retrorsum converti.* Non crediderunt autem, primo quidem, legislatori. Ps. CV, 24: *non crediderunt in verbo eius.* Secundo non crediderunt prophetis. Ez. II, 6: *increduli et subversores sunt tecum.* Tertio non crediderunt ipsi filio. Io. c. VIII, 45: *si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* Deinde cum dicit *numquid incredulitas*, excludit dictam obiectionem ducendo ad inconveniens, quia si propter incredulitatem aliquorum praerogativa Iudaeorum tolleretur, sequeretur quod incredulitas hominis fidem Dei evacuaret, quod est inconveniens. Et hoc est quod dicit *numquid incredulitas eorum*, scilicet qui non crediderunt, *evacuavit fidem Dei?* Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo de fide qua creditur in Deum. Non enim per hoc quod quidam non crediderunt, evacuatur fides illorum qui crediderunt. Malum enim quorumdam in societate existentium, non evacuat bonum aliorum. Eccli. XXXIII, 12: *ex ipsis benedixit et exaltavit, sanctificavit et ad se applicavit*, et cetera. Quod est contra illos, contra quos Augustinus dicit in epistola ad plebem Hipponensem: *ad quid aliud sedent isti, et quid aliud tractant, nisi ut cum episcopus, vel clericus, vel monachus, vel sanctimonialis ceciderit, omnes tales esse credant, sed non omnes posse manifestari?* Alio modo potest intelligi de fide qua Deus fidelis est implens promissa. Hebr. X, 23: *fidelis enim est qui repromisit.* Haec autem fidelitas evacuaretur, si propter quorumdam incredulitatem accideret quod nihil amplius esset Iudaeo. Promisit enim Deus populum illum multiplicare et magnificare, ut patet Gen. XXII 16: *multiplicabo semen tuum.* Deinde cum dicit *absit, est autem*, ostendit hoc esse inconveniens, quod fides Dei evacuaretur propter hominum incredulitatem. Et primo quidem ad hoc inducit rationem; secundo, auctoritatem, ibi *sicut scriptum est*; tertio, excludit falsum sensum auctoris, ibi *si autem iniquitas.* Ratio autem sumitur ex hoc quod *Deus* secundum se *verax est.* Ier. X, 10: *dominus autem Deus verax est*; I Io. ult.: *hic est verus Deus et vita aeterna.* Et tamen *omnis homo est mendax.* Ps. CXV, v. 10: *ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax.* Unde patet quod mendacium hominis sive infidelitas veritati non adhaerens, Dei veritatem sive fidem non evacuat. Ad horum evidentiam sciendum est, quod veritas importat adaequationem rei ad intellectum. Aliter autem adaequatur res ad intellectum nostrum, aliter ad intellectum divinum. Noster enim intellectus cognitionem accipit a rebus, et ideo causa et mensura veritatis ipsius est esse rei: ex eo enim quod res est, vel non est, oratio dicitur vel vera vel falsa, secundum philosophum. Unde intellectus noster potest esse verus vel falsus, inquantum potest adaequari vel non adaequari. Quod autem potest esse et non esse, indiget alio agente ad hoc quod sit, sine quo remanet non ens. Sicut enim aer, sine illuminante, remanet tenebrosus, ita et intellectus noster, nisi a prima veritate illuminetur, de se in mendacio remanet. Unde, quantum est de se, omnis homo est mendax secundum intellectum, sed solum est verus inquantum veritatem divinam participat. Ps. XLII, 3: *emitte lucem tuam et veritatem tuam.* Intellectus autem divinus est causa et mensura rerum et propter hoc, secundum seipsum, est indeficienter verax, et unaquaeque res est vera, inquantum ei conformatur. Similiter, secundum quod accipitur veritas ex parte rei, homo de se non habet veritatem, quia natura sua vertibilis est in nihilum; sed solum natura divina, quae nec est ex nihilo, nec vertibilis in nihilum, de se veritatem habet. Deinde cum dicit *sicut scriptum est*, probat idem per auctoritatem Ps. l, 6, in quo sic legitur *ut iustificeris in sermonibus tuis, et vincas cum iudicaris.* Quod qualiter ad propositum faciat videri potest, si praecedentia Psalmi considerentur. Praemittitur enim, *tibi soli peccavi*, et tunc sequitur, *ut iustificeris in sermonibus tuis, et vincas cum iudicaris.* Promiserat enim Deus per Nathan prophetam David, quod eius regnum in aeternum stabiliret in semine suo, ut habetur II Reg. VII, 12. Postea vero cum in grave peccatum incideret, adulterii scilicet et homicidii, ut legitur II Reg. XI, 2 ss., propter huiusmodi peccatum dicebatur a quibusdam quod Deus non esset ei promissum observaturus. Intentio ergo Psalmistae, est duo dicere. Primo quidem, quod propter peccatum eius non mutatur iustitia Dei, ad quam pertinet ut suos sermones impleret. Et quantum ad hoc dicit *ut iustificeris in sermonibus tuis*, id est, ut ex hoc appareas in sermonibus tuis iustus, quia propter mea peccata eos non praeteris. Prov. VIII, 8: *recti sunt omnes sermones mei.* Ps. CXLIV, 13: *fidelis dominus in omnibus verbis suis.* Secundo, quod divina promissio imitetur humanum iudicium. Et hoc est quod dicit, *vincas*, scilicet promissionem tuam servando, *cum iudicaris*, scilicet ab hominibus: quod eam propter mea peccata non sis impleturus. Infra XII, 21: *noli vinci a malo, sed vince in bono malum.* Hoc dicitur homini quod multo magis competit Deo. Est autem considerandum, quod promissio facta David a Deo, erat implenda de Christi incarnatione. Unde pertinebat ad prophetiam praedestinationis, secundum quam aliquid promittitur, quasi omnibus modis implendum: quod vero promittitur vel praenunciatur secundum prophetiam comminationis, non praedicitur, quasi omnibus modis implendum, sed secundum quod exigunt humana merita quae possunt mutari. Et ideo si non factum fuisset quod promissum est David, praeiudicaret divinae iustitiae. Si vero non fiat quod promittitur per prophetiam comminationis, non praeiudicat divinae iustitiae, sed designat mutationem meritorum humanorum. Unde dicit: Ier. XVIII, v. 7: *repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam, et dissipem. Si egerit poenitentiam gens illa*, etc., *poenitentiam agam et ego super malo*, et cetera. Sic ergo patet secundum hunc sensum, quod peccatum hominis divinam fidelitatem non excludit. Ponuntur autem et alii sensus auctoritatis huius in Glossa, qui non ita pertinent ad intentionem apostoli, quorum primus est, ut haec verba, quae hic ponuntur, continuentur cum his quae ante Psalmista praemiserat: *amplius lava me ab iniquitate mea*, ad hoc scilicet *ut iustificeris*, id est iustus appareas, *in sermonibus tuis*, in quibus veniam peccatoribus promisisti non solum Ez., quia haec verba Ps. prius fuerunt dicta sed etiam Levit. XXIV, 41 s.: *orabunt pro impietatibus suis, et recordabor foederis mei,* et cetera. Deut. XXX, 1 s.: *si ductus poenitudine cordis reversus fueris ad Deum, reducet te dominus Deus tuus, et miserebitur tibi.* Et sic *vincas cum iudicaris*, ab hominibus, quod mihi veniam dare non debeas. Secundo, continuantur haec verba cum eo, quod dictum est *tibi soli peccavi*, id est, per comparationem ad te qui solus es iustus. Et hoc est, quod dicit *ut iustificeris*, id est, ex comparatione mei et aliorum peccatorum iustus appareas, Ps. X, 8: *iustus dominus, et iustitias dilexit*, et hoc non solum in factis, sed etiam *in sermonibus*, quod est maximum, secundum illud Iac. III, 2: *si quis in verbo non offendit et vincas cum iudicaris*, id est, dum cuicumque alii in iudicio compararis. Is. V, 3: *iudicate inter me et vineam meam*, et cetera. Tertio, referuntur haec verba ad Christum, qui solus est sine peccato, secundum illud I Petr. II, 22: *qui peccatum non fecit, nec inventus est in ore eius dolus*, et sic iustificatur in sermonibus in comparatione ad omnes homines. *Et vincas*, scilicet peccatum, mortem et Diabolum. Apoc. V, 5: *ecce vicit leo.* Et hoc *dum iudicaris*, scilicet iniuste a Pilato. Iob XXXVI, 17: *causa tua quasi impii iudicata est.* Deinde cum dicit *si autem iniquitas nostra*, excludit falsum intellectum auctoritatis inductae. Posset enim aliquis intelligere praemissa verba secundum hunc sensum, ut haec dictio *ut*, poneretur causaliter et non solum consecutive. Et sic sequeretur, quod peccatum hominis directe ordinaretur ad commendandum Dei iustitiam. Sed apostolus ostendit hoc esse falsum, ut sic det intelligere quod ly *ut* ponitur consecutive, quia, scilicet, David peccante, consecutum est quod divina iustitia manifestetur; non autem causaliter, quasi peccatum hominis commendet Dei iustitiam. Quod quidem probat ducendo ad inconveniens. Et hoc dupliciter. Primo quidem ex parte iudicii divini, secundo ex parte iudicii humani. Circa primum tria facit. Primo ponit sensum falsum; secundo ostendit inconveniens, quod ex hoc sequitur, ibi *quid dicemus? Numquid iniquus*; tertio ostendit hoc esse inconveniens, ibi *absit*. Est considerandum quod supra apostolus duas comparationes fecerat, unam quidem veritatis divinae ad humanum mendacium, cum dixerat: *est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*. Alia iustitiae Dei ad peccatum humanum, secundum verba Ps. l, 6, quibus dicit: *tibi soli peccavi, ut iustificeris*. Et quantum ad comparationem primam, dicit: si haec verba sunt intelligenda quod iniquitas nostra directe commendat Dei iustitiam, *quid dicemus?* Id est, non poterimus sustinere inconvenientia quae sequuntur. Non enim peccatum est Deo necessarium ad eius iustitiam commendandam. Eccli. XV, 22: *non concupiscit multitudinem infidelium filiorum et inutilium*. Exprimit autem inconveniens quod sequitur, dicens *numquid Deus qui infert iram*, id est vindictam pro peccato, *est iniquus?* Hoc enim sequitur ex eo quod dictum est. Si enim peccatum directe ordinaretur ad commendandam iustitiam, non esset dignum poena sed praemio. Et sic Deus puniens homines pro peccato, esset iniquus, contra illud Deut. XXXII, 4: *Deus autem fidelis et absque ulla iniquitate*. Excludit autem consequenter hoc inconveniens, cum subdit *absit*, scilicet quod Deus sit iniquus. *Secundum hominem dico*, id est, quod haec verba protuli, non ex meo sensu, sed ex hominis errantis sensu protuli, sicut dicitur I Cor. III, 3: *cum sint inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis?* Hoc autem non esse dicendum ostendit subdens *alioquin*, scilicet, si Deus est iniquus, *quomodo iudicabit hunc mundum*, id est, quomodo conveniet quod ipse sit universalis et supremus mundi iudex? Oportet enim, quod est primum et supremum in quolibet genere esse infallibile: sicut primum movens est immutabile. Unde in Psalmo XCV, 13 dicitur: *iudicabit orbem terrae in aequitate*. Et simile argumentum ponitur Iob XXXIV, v. 12 s., ubi dicitur: *vere Deus non condemnat frustra; nec omnipotens subvertit iudicium; quem constituit alium super terram?* etc., scilicet quia si ipse non iuste iudicaret, oporteret dicere alium esse iudicem mundi. Deinde cum dicit *si enim veritas*, ostendit idem per humanum iudicium. Et circa hoc etiam tria facit. Primo proponit falsum intellectum praedictorum verborum; secundo ponit inconveniens, quod sequitur, ibi *quid adhuc*; tertio ostendit illud esse inconveniens, ibi *quorum damnatio*. Exprimit autem falsum sensum secundum illam comparationem, quae est divinae veritatis ad humanum mendacium, cum dicit *si enim in meo mendacio*, id est propter meum mendacium, *veritas Dei*, manifesta scilicet, *abundavit in gloria ipsius*, ita quod mendacium hominis directe pertineat ad augmentum gloriae, contra id quod dicitur Iob XIII, 7: *numquid Deus indiget vestro mendacio?* Subdit autem consequenter duo inconvenientia, quae sequuntur. Quorum unum est quod homo non deberet reputari peccator propter mendacium, ex quo in Dei gloriam directe ordinatur. Et hoc est quod dicit *quid adhuc*, id est cur etiam nunc, *et ego iudicor*, scilicet ab hominibus, *tamquam peccator*, pro mendacio. Sap. XVII, 10: *cum sit timida nequitia, data est in omnium condemnationem*, quia scilicet peccatores ab omnibus iudicio condemnantur. Aliud autem inconveniens est, quod locum habeat verbum falsum, quod apostolis imponebatur. Quia enim praedicabant quod per abundantiam gratiae Christi solvebatur abundantia peccatorum, secundum illud infra V, v. 20: *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*, blasphemabant apostolos, quasi dicerent quod homines deberent facere mala ut consequerentur bona, quod sequeretur si mendacium hominis directe commendaret Dei gratiam et veritatem. Hoc est quod dicit *non faciamus mala*, peccando scilicet, et mendacium docendo, *ut veniant bona*, scilicet ut Dei veritas et iustitia commendetur, *sicut blasphemamur*, id est, sicut quidam blasphemando nobis imponunt. Infra I Cor. IV, v. 5: *blasphemamur et obsecramus* et *sicut quidam aiunt nos dicere*, verba nostra depravando. II Petr. ult.: *quae indocti et instabiles depravant.* Haec autem excludit subdens *quorum condemnatio iusta est*, idest eorum qui faciunt mala ut eveniant bona. Sicut enim non est verum syllogizandum ex falsis, ita non est perveniendum ad bonum finem per mala. Ier. XII, 1: *bene est omnibus qui praevaricantur et inique agunt*, quod dicitur ex persona impiorum. Vel *quorum*, scilicet haec nobis false imponentium, *damnatio iusta est.* Iuste enim condemnantur perversores sacrae doctrinae. Apoc. ult.: *si quis apposuerit ad haec apponet Deus plagas scriptas in libro isto.*

Lectio 2

[86179] Super Rom., cap. 3 l. 2 Postquam apostolus ostendit praerogativam Iudaeorum supra gentiles quantum ad divina beneficia, hic excludit eorum inanem gloriam, qua se gentibus ad fidem conversis praeferebant. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *causati enim sumus.* Dicit ergo primo: ita dictum est: *quid amplius est Iudaeo? Primum quidem, quia tradita sunt illis eloquia Dei. Quid igitur*, dicemus nos Iudaei ad fidem conversi? Numquid *praecellimus eos*, scilicet gentiles ad fidem conversos? De quo erat inter eos contentio. Lc. XXII, 24: *facta est contentio inter discipulos Iesu quis esset maior.* Et respondens subdit *nequaquam.* Sed hoc videtur contra praemissa in quibus dictum est, *multum per omnem modum* amplius est Iudaeo. Sed ad hoc respondetur in Glossa quod illud fuit dictum quantum ad esse quod habebant Iudaei tempore legis: hoc autem nunc dicit apostolus secundum statum gratiae, quia, ut dicitur Col. III, 11: *in Christo non est gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium*, quia scilicet non faciunt differentiam quantum ad statum gratiae. Sed haec responsio non videtur esse omnino secundum intentionem apostoli, quia infra ostendet quod etiam dum sub lege erant peccatis subiacebant, sicut et gentiles, vel amplius. Ez. V, 5 s.: *ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras, contempsit iudicia mea ut magis esset impia quam gentes?* Sic igitur dicendum est quod supra ostendit praerogativam divinorum beneficiorum, unde non dixit quod Iudaeus esset excellentior, sed quod aliquid esset Iudaeo amplius donatum; hic autem excludit excellentiam personarum, quia illi qui divina beneficia acceperunt, non sunt illis debite usi. Deinde cum dicit *causati enim sumus*, ostendit propositum, et primo quod Iudaei non excedunt gentiles quantum ad statum peccati; secundo quod non excedunt quantum ad statum iustitiae, ibi *nunc autem sine lege.* Primum ostendit dupliciter. Primo quidem ex his quae supra dicta sunt; secundo per auctoritatem, ibi *sicut scriptum est.* Dicit ergo *causati enim sumus*, id est causando rationibus ostendimus, *Iudaeos atque Graecos*, id est gentiles, *omnes sub peccato esse.* Is. I, 6: *a planta pedis usque ad verticem non est*, et cetera. Ostendit enim primo quod gentiles veritatem Dei cognitam in impietate et in iniustitia detinebant; secundo, quod Iudaei lege suscepta per praevaricationem legis Deum inhonorabant. Deinde cum dicit *sicut scriptum est*, ostendit propositum per auctoritatem Psalmistae, et primo inducit auctoritatem, secundo manifestat eam, ibi *scimus autem.* Circa primum duo facit. Primo ponit peccata

omissionis; secundo, peccata commissionis, ibi *sepulchrum patens.* Peccata autem omissionis tangit dupliciter. Primo quidem removendo principia bonorum operum; secundo, removendo ipsa bona opera, ibi *omnes declinaverunt.* Sunt autem tria bonorum operum principia, quorum unum pertinet ad ipsam operis rectitudinem et hoc est iustitia, quam excludit dicens *sicut scriptum est*, scilicet in Ps. XIII, 3, *quia non est iustus quisquam.* Mich. VII, 2: *periit sanctus de terra, et rectus in hominibus non est.* Quod quidem dupliciter potest intelligi. Uno modo quod intelligatur: nullus est iustus in se ex seipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet iustitiam. Ex. XXXIV, 6 s.: *dominator domine Deus, misericors et clemens, qui aufers iniquitatem atque peccata, nullusque apud te per se innocens est.* Alio modo quod nullus est quantum ad omnia iustus, quin aliquod peccatum habeat, secundum illud Prov. XX, 9: *quis potest dicere, mundum est cor meum?* Eccle. VII, 21: *non est homo iustus in terra quia facit bonum, et non peccet.* Tertio etiam potest intelligi, ut referatur ad populum malorum, inter quos nullus est iustus. Est enim consuetudo Scripturae, ut quandoque loquatur de toto populo ratione malorum, quandoque ratione bonorum, ut patet Ier. XXVI, 8 s., ubi dicitur quod cum complesset Ieremias loqui omnia quae praeceperat ei dominus ut loqueretur ad universum populum, apprehenderunt eum sacerdotes et prophetae, et omnis populus, dicentes, morte moriatur. Et postea subditur: *dixerunt principes et omnis populus, non est viro huic iudicium mortis.* Sed primi duo sensus magis sunt secundum intentionem apostoli. Et hoc idem dicendum est in sequentibus. Secundum autem principium boni operis est discretio rationis. Et hoc excludit subdens *non est intelligens.* Ps.: *nescierunt neque intellexerunt*, et alibi: *noluit intelligere.* Tertium principium est rectitudo intentionis quam excludit subdens *non est requirens Deum*, intentionem suam scilicet dirigendo ad ipsum. Os. X, 12: *tempus inquirendi dominum, qui cum venerit docebit iustitiam.* Consequenter excludit ipsa bona opera. Et primo quidem quantum ad offensionem divinae legis, cum dicit, *omnes declinaverunt*, scilicet a regula divinae legis. Is. LVI, 11: *omnes in viam suam declinaverunt.* Secundo, quantum ad ostensionem finis; unde subdit *simul inutiles facti sunt.* Hoc enim inutile dicimus, quod non sequitur finem suum. Et ideo cum homines a Deo declinant propter quem facti sunt, redduntur inutiles. Sap. IV, 3: *impiorum multitudo non est utilis.* Tertio excludit ipsa bona opera, cum subdit *non est qui faciat bonum.* Ier. IV, 22: *sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.* Subdit autem *usque ad unum*, quod potest uno modo intelligi exclusive, quasi diceret, praeter unum qui scilicet solus fecit bonum redimendo humanum genus. Eccle. VII, v. 29: *virum de mille unum reperi, mulierem non inveni.* Vel potest intelligi inclusive, quasi dicat, nec etiam unus est purus homo qui faciat bonum, scilicet perfectum. Ier. V, 1: *quaerite in plateis eius an inveniatis virum facientem iudicium et quaerentem fidem.* Deinde cum dicit *sepulchrum patens*, ponit peccata commissionis, et primo peccata oris; secundo, peccata operis, ibi *veloces pedes eorum.* Peccata vero cordis ex his peccatis deprehenduntur. Circa peccatum oris quatuor ponit. Primo promptitudinem, seu turpitudinem cum dicit *sepulchrum patens est guttur eorum.* Sepulchrum enim patens duo habet. Est enim paratum ad recipiendum mortuum, et secundum hoc guttur hominis dicitur esse sepulchrum patens, quando est paratum ad dicendum mortifera, per quem modum dicitur Ier. V, 16: *pharetra eius quasi sepulchrum patens.* Secundo exhalat foetorem. Matth. XXIII, 27: *similes sunt sepulchris dealbatis, quae a foris parent hominibus speciosa, intus sunt plena ossibus mortuorum et omni* *spurcitia.* Eorum ergo guttur est sepulchrum patens, ex quorum ore procedit turpiloquii foetor. Apoc. IX, 17: *et de ore ipsorum procedit ignis et fumus et sulphur.* Secundo tangit, circa peccatum oris, fraudem, cum dicit *linguis suis dolose agebant*, aliud scilicet habendo in corde, aliud in ore. Ier. IX, 8: *sagitta vulnerans lingua eorum, dolum locuta est.* Tertio ponit verborum noxietatem, cum dicit *venenum aspidum sub labiis eorum*, quia scilicet talia verba eveniunt, quae insanabiliter proximos occidunt vel spiritualiter vel corporaliter. Deut. XXXII, 33: *fel draconum vinum eorum, et venenum*, et cetera. Quarto designat abundantiam horum peccatorum, cum dicit *quorum os maledictione plenum est et amaritudine*, quia scilicet in talibus semper abundat maledictio, quia scilicet maledicunt de aliis detrahendo, contra id quod dicitur infra XII, 14: *benedicite et nolite maledicere. Et amaritudine*, in quantum scilicet non verentur in faciem proximi dicere iniuriosa verba, quibus ad amaritudinem provocantur, contra id quod dicitur Eph. IV, 31: *omnis amaritudo tollatur a vobis.* Deinde cum dicit *veloces pedes eorum*, tangit peccata operis, circa quae tria tangit. Primo quidem promptitudinem ad male agendum. Unde dicit *veloces pedes eorum*, prompti sunt pedes, id est affectus eorum, *ad effundendum sanguinem*, id est ad faciendum quaecumque gravia peccata, quia inter caetera quae committimus in proximum, homicidium est gravius. Prov. I, 16: *pedes eorum in malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem.* Secundo tangit multitudinem nocumentorum, quae aliis inferunt, cum subdit *in viis eorum*, id est in operibus eorum, est *contritio*, quia scilicet alios conterunt opprimendo eos. Is. X, 7: *ad conterendum cor eius. Et infelicitas*, inquantum scilicet privant homines bonis suis, ad miseriam eos deducendo. Iob XXIV, 7: *nudos dimittunt homines indumenta tollentes*, et cetera. Possunt tamen haec duo intelligi esse posita ad designandum poenam potius quam culpam, ut sit sensus: *in viis eorum* est *contritio et infelicitas*, id est opera eorum, quae per vias designantur, ducunt eos ad contritionem et infelicitatem. Ita quod contritio referatur ad oppressionem poenae, qua pro peccatis punientur, Is. XXX, 14: *comminuentur sicut conteritur lagena figuli*; infelicitas autem referenda est ad poenam damni, quia felicitate aeterna privabuntur. Sap. XIII, 10: *infelices autem sunt, et inter mortuos spes eorum.* Tertio ostendit eorum culpae obstinationem ad malum, a qua quidem aliqui revocantur dupliciter. Uno modo per hoc, quod volunt ab hominibus pacem habere. Sed contra dicitur *et viam pacis non cognoverunt*, id est, non acceptaverunt. Ps. CXIX, 7: *cum his qui oderunt pacem.* Alio modo intuitu divini timoris, sed isti nec Deum timent, nec hominem reverentur, ut dicitur Lc. XVIII, 7. Unde subditur *non est timor Dei ante oculos eorum*, id est, ante ipsorum considerationem. Eccli. c. I, 27: *timor domini expellit peccatum.* Nam qui sine timore est non poterit iustificari. Potest autem et hoc specialiter dici contra Iudaeos, Christo non credentes, quod non cognoverunt viam pacis, id est Christum, de quo dicitur Eph. II, 14: *ipse est pax nostra.* Deinde cum dicit *scimus autem quia quaecumque*, manifestat auctoritatem inductam tripliciter. Primo quidem exponendo sensum eius; secundo exponendo intentionem ipsius, ibi *ut omne os*; tertio, assignando rationem dictorum in ipsa, ibi *quoniam ex operibus.* Circa primum considerandum est quod Iudaei, contra quos apostolus hic loquebatur, poterant ad sui excusationem pervertere sensum auctoritatis inductae dicendo quod praedicta praemissa verba sunt intelligenda de gentibus, non de Iudaeis. Sed hoc excludit apostolus dicens *scimus quod quaecumque lex loquitur, his qui in lege sunt loquitur*, id est, ad quos lex datur, et qui legem profitentur. Deut. XXXIII, 4: *legem praecipit nobis Moyses.*

Gentiles autem non erant sub lege, et secundum hoc praedicta verba pertinent ad Iudaeos. Est hic autem duplex obiectio. Prima quidem, quia verba supra inducta non sunt assumpta de lege, sed de Psalmo. Sed ad hoc dicendum est, quod quandoque nomen legis sumitur pro toto veteri testamento, non pro quinque libris Moysi tantum, secundum illud Io. XV, 25: *ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est quia odio habuerunt me gratis*, quod scriptum est in veteri testamento, non in quinque libris Moysi, qui proprie lex dicuntur. Et sic etiam lex accipitur hic. Quandoque autem totum vetus testamentum dividitur in tria, scilicet in legem, Psalmos, et prophetas, secundum illud Lc. ult.: *necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi, Psalmis et prophetis de me.* Aliquando vero totum vetus testamentum dividitur in duo, scilicet in legem et prophetas, secundum illud Matth. XXII, 40: *in his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetae.* Et secundum hunc modum Psalterium sub prophetis continetur. Secunda obiectio est, quia in lege, id est in veteri testamento, multa dicuntur pertinentia ad alias gentes, sicut patet in pluribus locis Isaiae et Ieremiae, ubi dicuntur multa contra Babylonem, et similiter contra alias nationes. Non ergo quaecumque loquitur lex, loquitur his et de his qui in lege sunt. Sed dicendum quod quaecumque indeterminate loquitur ad eos pertinere videntur, quibus lex datur; quando vero Scriptura de aliis loquitur, speciali titulo designat alios, sicut cum dicitur *onus Babylonis, et onus Tyri*, et cetera. Quae contra alias gentes in veteri testamento dicuntur, aliquo modo ad Iudaeos pertinebant, inquantum eorum infortunia ad eorum consolationem vel terrorem praenunciabantur, sicut etiam praedicator ea debet dicere quae pertinent ad eos quibus praedicat, non autem quae pertinent ad alios. Is. LVIII, 1: *annuntia populo meo peccata eorum*, quasi diceret, non quae sunt aliorum. Deinde cum dicit *ut omne os*, etc., assignat intentionem praedictae auctoritatis: propter duo enim sacra Scriptura omnes de iniustitia arguit. Primo quidem ad reprimendum eorum iactantiam, qua se iustos arbitrabantur, secundum illud Lc. XVIII, 12: *ieiuno bis in sabbato.* Et quantum ad hoc dicit *ut omne os obstruatur*, quod scilicet sibi iustitiam praesumptuose adscribebat. Ps. LXII, 12: *obstructum est os loquentium iniqua.* I Reg. II, 3: *nolite multiplicare loqui sublimia gloriantes.* Secundo, ut suam culpam recognoscentes, se Deo subiiciant, sicut infirmus medico. Unde subdit *et subditus fiat omnis mundus Deo*, id est, non solum gentilis, sed etiam Iudaeus, culpam suam recognoscentes. Ps. LXI, 2: *nonne Deo subiecta erit anima mea?* Deinde cum dicit *quoniam ex operibus legis*, assignat rationem praemissorum verborum. Et primo ponit rationem; secundo manifestat eam, ibi *per legem* et cetera. Dicit ergo primo: ideo *non est iustus quisquam*, quoniam *omnis caro*, id est omnis homo, *non iustificatur coram illo*, id est secundum eius iudicium, *ex operibus legis*, quia, ut dicitur Gal. II, 21: *si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est*, et ad Tit. III, 5: *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit.* Est autem duplex opus legis. Quoddam quidem est proprium legis Mosaicae, sicut observatio caeremonialium praeceptorum; quoddam est opus legis naturae, quia pertinet ad legem naturalem, sicut: *non occidas, non furtum facias*, et cetera. Quidam ergo hoc intelligunt dictum esse de primis legis operibus, scilicet quod caeremonialia gratiam non conferebant per quam homines iustificantur. Non tamen ista videtur esse intentio apostoli, quod patet ex hoc quod statim subdit *per legem enim cognitio peccati.* Manifestum est autem quod peccata cognoscuntur per prohibitionem moralium praeceptorum, et ita apostolus intendit, quod ex omnibus operibus legis, etiam quae per praecepta moralia mandantur, non iustificatur homo, ita quod ex operibus in eo causetur iustitia, quia, ut dicitur infra XI, 3: *si enim per gratiam, iam non ex operibus.* Deinde cum dicit *per legem*, probat quod dixerat, scilicet quod opera legis non iustificent. Lex enim datur ut homo cognoscat quid debeat agere, quid vitare. Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.* Prov. VI, 23: *mandatum lucerna est, et lex lux et via vitae.* Ex hoc autem quod homo cognoscit peccatum, quod vitare debet tamquam prohibitum, non statim sequitur quod illud vitet, quod pertinet ad rationem iustitiae, quia concupiscentia subvertit iudicium rationis in particulari operabili. Et ideo lex non sufficit ad iustificandum, sed est necessarium aliud remedium per quod concupiscentia reprimatur.

Lectio 3

[86180] Super Rom., cap. 3 l. 3 Postquam ostendit apostolus Iudaeos et gentiles aequales esse quantum ad statum culpae praecedentis, hic ostendit eos aequales quantum ad statum gratiae subsequentis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum; secundo ostendit quoddam quod supposuerat, ibi *an Iudaeorum Deus tantum?* Tertio respondet obiectioni, ibi *legem ergo destruimus?* Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *non est distinctio*; tertio infert conclusionem intentam, ibi *ubi est ergo gloriatio tua?* Circa primum tria facit. Primo proponit habitudinem iustitiae ad legem; secundo assignat causam iustitiae, ibi *iustitia autem Dei*; tertio assignat huiusmodi iustitiae communitatem, ibi *in omnes*, et cetera. Ponit autem primo duplicem comparationem seu habitudinem iustitiae ad legem. Primo quidem quia non est ex lege causata. Et hoc est quod dicit: dictum est quod olim per opera legis non poterat esse iustitia Dei, vel quia ipse iustus est adimplens promissa de iustificatione hominum. Infra c. XV, 8: *dico enim Christum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei.* Vel potius iustitia Dei, qua aliquis iustificatur a Deo, de qua dicitur infra X, 3: *ignorantes Dei iustitiam.* Haec, inquam, *Dei iustitia, nunc*, id est tempore gratiae, *manifestata est*, tum per Christi doctrinam, tum per eius miracula, tum etiam per facti evidentiam, inquantum evidens est multos esse divinitus iustificatos. Et hoc *sine lege*, scilicet causante iustitiam. Gal. V, 4: *evacuati estis a Christo, qui in lege iustificamini, a gratia excidistis.* Is. c. LVI, 1: *prope est salus mea ut veniat, et iustitia mea ut reveletur.* Et ne aliquis credat hanc iustitiam legi esse contrariam, secundo, ponit aliam habitudinem iustitiae ad legem cum dicit *testificata a lege et prophetis.* Lex quidem Christi iustitiam testificata est praenunciando et praefigurando: Io. V, 46: *si crederetis Moysi, forsitan et mihi crederetis, de me enim ille scripsit*, et etiam per effectum, quia, cum ipsa iustificare non posset, testimonium perhibebat aliunde quaerendam esse iustitiam. Prophetae autem testificati sunt eam praenunciando. Act. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent.* Consequenter autem assignat causam huius iustitiae, et dicit *iustitia autem Dei est per fidem Iesu Christi*, id est quam ipse tradidit. Hebr. XII, 2: *aspicientes in auctorem fidei*, et cetera. Vel etiam quae de ipso habetur. Infra X, 9: *quia si confitearis in ore tuo dominum Iesum, et in corde tuo credideris*

quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Dicitur autem iustitia Dei esse per fidem Iesu Christi, non ut quasi per fidem mereamur iustificari, quasi ipsa fides ex nobis existat et per eam mereamur Dei iustitiam, sicut Pelagiani dixerunt, sed quia in ipsa iustificatione qua iustificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere*, ut dicitur Hebr. XI, 6. Unde et ipsa fides quasi prima pars iustitiae est nobis a Deo. Eph. II, 8: *gratia estis salvati per fidem*, et cetera. Haec autem fides ex qua est iustitia, non est fides informis, de qua dicitur Iac. II, 26: *fides sine operibus mortua est*, sed est fides per charitatem formata, de qua dicitur Gal. V, 6: *nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet sine fide, per quam in nobis habitat Christus.* Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*, quod sine charitate non fit. I Io. IV, 16: *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Haec est etiam fides de qua dicitur Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum*, quae quidem purificatio non fit sine charitate. Prov. X, 12: *universa delicta operit charitas.* Et ne aliquis dicere per hanc fidem solos Iudaeos iustificari, tertio, ostendit communitatem huius iustitiae, cum subdit *in omnes*, scilicet ista iustitia est in corde, non carnalibus observantiis, de quibus dicitur Hebr. IX, 10, quod carnales observantiae erant ad iustificationem carnis, usque ad tempus correctionis impositae. *Et super omnes*, quia videlicet facultatem humanam ac merita excedit. II Cor. III, 5: *non quod sufficientes simus cogitare.* Addit autem *qui credunt in eum*, quod pertinet ad fidem formatam, per quam homo iustificatur, ut dictum est. Deinde cum dicit *non est enim distinctio*, manifestat quod dixerat, et primo quantum ad communitatem iustitiae; secundo, quantum ad causam eius, ibi *iustificati gratis*; tertio, quantum ad manifestationem ipsius, ibi *ad ostensionem.* Dicit ergo primo: dictum est, iustificatio Dei est in omnes et super omnes qui credunt in Christum, *non enim est*, quantum ad hoc, *distinctio* inter Iudaeum et gentilem. Col. III, 11: *in Christo Iesu non est gentilis et Iudaeus*, scilicet distinctionem aliquam habens, quasi Iudaeus non indigeat iustificari a Deo sicut gentilis. *Omnes enim peccaverunt*, sicut supra ostensum est. Is. c. LIII, 6: *omnes nos quasi oves erravimus*, et per hoc *egent gloria Dei*, id est, iustificatione quae in gloriam Dei cedit. Non autem sibi debet homo hanc gloriam adscribere. Ps. CXIII, 1: *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.* Ps. LXV, 2: *date gloriam Deo.* Sic igitur quia omnes peccaverunt, et ex se iustificari non possunt, restat ut per aliam causam iustificentur, quam consequenter ostendit subdens *iustificati.* Ubi primo ostendit, quod huiusmodi iustificatio est sine lege, id est, quod non est ex operibus legis, cum dicit *iustificati gratis*, id est, absque merito praecedentium operum. Is. LII, 3: *gratis venumdati estis, et sine argento redimemini.* Et hoc *per gratiam ipsius*, scilicet Dei, cui ex hoc debetur gloria. I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Secundo ostendit quae sit causa iustificationis. Et primo ponit ipsam causam, cum dicit, *per redemptionem* ut enim dicitur Io. VIII, 34: *qui facit peccatum, servus est peccati*: ex qua quidem servitute homo redimitur si pro peccato satisfaciat. Sicut si aliquis ob culpam commissam obnoxius esset regi ad solvendam pecuniam, ille eum redimere diceretur a noxa, qui pro eo pecuniam solveret. Haec autem noxa ad totum humanum genus pertinebat, quod erat infectum per peccatum primi parentis. Unde nullus alius pro peccato totius humani generis satisfacere poterat, nisi solus Christus qui ab omni peccato erat immunis. Unde subdit *quae est in Christo Iesu.* Quasi dicat: in alio non poterat nobis esse redemptio. I Petr. I, 18: *non corruptibilibus auro vel argento.* Secundo, ostendit unde ista redemptio efficaciam habuit cum dicit *quem proposuit Deus propitiatorem.* Ex hoc enim Christi satisfactio efficaciam ad iustificandum habuit, et ad redimendum, quia eum Deus ad hoc ordinaverat secundum suum propositum, quod designat cum dicit *quem proposuit Deus propitiatorem.* Eph. c. I, 11: *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Vel proposuit.* Id est pro omnibus posuit, ut quia humanum genus non habebat unde satisfacere posset, nisi ipse Deus eis redemptorem et satisfactorem daret. Ps. CX, 9: *redemptionem misit dominus populo suo.* Et sic, dum satisfaciendo, nos redimit a noxa peccati, Deum peccatis nostris propitium facit, quod petebat Psalmista dicens: *propitius esto peccatis nostris*: et ideo dicit eum *propitiatorem.* I Io. c. II, 2: *propitiatio.* In cuius figura, Ex. XXV, v. 17, mandatur quod fiat propitiatorium, id est quod Christus ponatur super arcam, id est, Ecclesiam. Tertio, ostendit per quos redemptionis effectus ad nos perveniat, cum dicit *per fidem in sanguine eius*, id est, quae est de sanguine eius pro nobis effuso. Ut enim pro nobis satisfaceret, congruebat ut poenam mortis pro nobis subiret, quam homo per peccatum incurrerat, secundum illud Gen. II, 17: *quacumque die*, et cetera. Unde dicitur I Petr. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Haec autem mors Christi nobis applicatur per fidem, qua credimus per suam mortem mundum redemisse. Gal. II, 20: *in fide vivo filii Dei, qui dilexit me*, et cetera. Nam et apud homines satisfactio unius alteri non valeret, nisi eam ratam haberet. Et sic patet quomodo sit iustitia per fidem Iesu Christi, ut supra dictum est. Sed quia etiam supra dixit iustitiam Dei esse nunc manifestatam, agit consequenter de hac manifestatione, et, primo, tangit modum manifestationis, dicens *ad ostensionem* quasi dicat: hoc inquam factum est, ut iustificaremur per redemptionem Christi et per fidem sanguinis eius, *ad ostensionem iustitiae suae*, id est ad hoc quod suam iustitiam Deus ostenderet, et hoc *propter remissionem praecedentium delictorum.* In hoc enim quod praecedentia delicta Deus remisit, quae lex remittere non poterat, nec homines propria virtute ab eis se praecavere poterant, ostendit quod necessaria est hominibus iustitia, qua iustificentur a Deo. Solum autem per sanguinem Christi potuerunt remitti peccata non solum praesentia, sed praeterita, quia virtus sanguinis Christi operatur per fidem hominis, quam quidem fidem habuerunt illi qui praecesserunt Christi passionem, sicut et nos habemus. II Cor. IV, 13: *habentes eumdem spiritum fidei credimus.* Unde et legitur aliter, ut dicatur propter remissionem delictorum quae sunt hominum praecedentium Christi passionem. Unde dicitur Mich. ult.: *deponet iniquitates nostras et proiiciet*, et cetera. Secundo, ostendit tempus manifestationis eius, cum subdit *in sustentatione Dei ad ostensionem iustitiae eius in hoc tempore.* Quasi diceret: praecedentia delicta erant ante Christi passionem in sustentatione Dei quasi in quadam divina Dei sustinentia: quia nec pro eis credentes et poenitentes damnat, nec ab eis totaliter reddit absolutos, ut scilicet, eis non obstantibus, possint introire in gloriam. Vel, secundum aliam litteram, potest intelligi quod ipsi sancti patres erant in sustentatione Dei, quia detinebantur in Limbo, non quidem patientes poenam sensibilem, sed expectantes introire in gloriam per Christi passionem. Eccli. II, 3: *sustine sustentationes Dei.* Ad hoc, inquam, praecedentia delicta vel praecedentes patres erant *in sustentatione Dei, ad ostensionem scilicet iustitiae eius* in hoc tempore, id est, ut in hoc tempore gratiae suam iustitiam perfecte ostenderet, plenam remissionem peccatorum tribuendo. Ps. ci, 14: *venit tempus*, et cetera. Et II Cor. VI, 2: *ecce nunc tempus acceptabile*, et cetera. Et hoc est quod supra dixerat nunc esse iustitiam Dei manifestatam. Oportuit autem ut praecedentia peccata usque ad hoc tempus essent in Dei sustentatione, ut primo convinceretur homo de defectu scientiae, quia tempore legis naturae in errores et turpia peccata incidit, et etiam defectu potentiae, quia post legem scriptam, quae fecit cognitionem peccati, adhuc homo per infirmitatem peccavit. Tertio, ostendit quod per remissionem peccatorum Dei iustitia ostendatur, sive accipiatur Dei iustitia, qua ipse est iustus, sive qua alios iustificat. Unde subdit *ut sit ipse iustus*, id est ut per remissionem peccatorum Deus appareat esse iustus in se ipso, tum quia remittit peccata sicut promiserat, tum quia ad iustitiam Dei pertinet quod peccata destruat, homines ad iustitiam Dei reducendo. Ps. X, 8: *iustus dominus et iustitias dilexit.* Et etiam *ut sit iustificans eum, qui est ex fide Iesu Christi*, id est, qui per fidem Iesu Christi accedit ad Deum. Hebr. XI, 6: *accedentem enim ad Deum oportet credere.*

Lectio 4

[86181] Super Rom., cap. 3 l. 4 Postquam apostolus ostendit quod Iudaei non praecedunt gentiles, neque quantum ad statum culpae, neque quantum ad statum iustitiae, hic concludit conclusionem intentam, excludendo scilicet eorum gloriam qua gentibus se praeferebant. Et circa hoc tria facit primo proponit huius gloriae exclusionem; secundo exclusionis causam, ibi *per quam legem*; tertio ostendit modum quo excludit, ibi *arbitramur enim*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem dicens: ex quo communiter es sub peccato, tu, Iudaeus, sicut et gentilis, et ex quo gentilis iustificatur per fidem sicut et tu, *ubi est gloriatio tua?* Qua scilicet in lege gloriaris, ut supra dictum est, et per hoc te gentili vis praeferre. I Cor. V, v. 6: *non est bona gloriatio vestra.* Gal. c. V, 26: *non efficiamur inanis gloriae cupidi*, et cetera. Secundo, huic quaestioni respondet dicens, *exclusa est*, id est sublata est. I Reg. IV, v. 21: *et ablata est gloria de Israel.* Os. IV, v. 7: *gloriam eorum in ignominiam commutabo.* Vel *exclusa*, id est, expresse manifestata est. Gloriabantur enim Iudaei in gloria et cultu unius Dei, et hanc eorum gloriam dicit exclusam, id est expressam per Christum, sicut artifices qui aliquam imaginem in argento exprimunt, exclusores vocantur, secundum illud Ps. LXVII, 31: *ut excludant eos qui probati sunt argento.* Sed primus sensus est magis litteralis. Cum autem dicit *per quam legem*, ostendit causam huius exclusionis. Quia autem Iudaeorum gloriatio erat in lege, ut supra dictum est, ideo oportere videbatur quod per aliquid eiusdem generis, id est per aliquam legem, eorum gloriatio excluderetur. Et ideo interrogando quaerens subdit *per quam*, scilicet est eorum gloriatio exclusa? Posset autem aliquis credere, quod eorum gloriationem exclusam apostolus diceret per aliqua praecepta legalia, quibus quaedam maiora opera mandarentur. Et ideo interrogando subdit *factorum?* Quasi dicat: numquid per aliquam legem factorum, eorum gloriationem exclusam dico? Et respondet quod non *sed per legem fidei.* Et sic patet quod duplicem legem hic inducit apostolus, scilicet factorum et fidei. Et in promptu esse videtur quod per legem factorum intelligitur lex vetus, et per legem fidei lex nova, per quam gentilis aequiparatur Iudaeo. Sed dubitatur de hac distinctione. Nam et in veteri lege necessaria erat fides, sicut et in nova. Eccli. II, 8: *qui timetis dominum, credite*

illi, et Ps. CXV, 10: *credidi propter quod locutus sum.* Immo etiam in nova lege facta quaedam requiruntur et quorumdam sacramentorum, secundum illud Lc. c. XXII, 19: *hoc facite in meam commemorationem*; et etiam moralium observationum, Iac. I, 22: *estote factores verbi, et non auditores tantum.* Dicendum est igitur quod legem factorum dicit legem exterius propositam et descriptam, per quam exteriora facta hominum ordinantur, dum praecipitur quid fieri debeat, et per prohibitionem ostenditur a quo debeat abstineri. Legem autem fidei vocat legem interius descriptam, per quam non solum exteriora facta, sed etiam ipsi motus cordium disponuntur, inter quos primus est motus fidei. *Corde enim creditur ad iustitiam*, ut dicitur hic et cap. V. Et de hac lege loquitur infra: VIII, 2: *lex spiritus vitae quae est in Christo Iesu.* Deinde cum dicit *arbitramur enim*, ostendit modum quo per legem fidei gloria Iudaeorum excluditur, dicens: *arbitramur enim* nos apostoli, veritatem a Christo edocti, *hominem* quemcumque, sive Iudaeum sive gentilem, *iustificari per fidem.* Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum.* Et hoc *sine operibus legis.* Non autem solum sine operibus caeremonialibus, quae gratiam non conferebant, sed solum significabant, sed etiam sine operibus moralium praeceptorum, secundum illud ad Tit. III, 5: *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos*, et cetera. Ita tamen quod hoc intelligat sine operibus praecedentibus iustitiam, non autem sine operibus consequentibus, quia, ut dicitur Iac. II, 26: *fides sine operibus*, scilicet subsequentibus, *mortua est.* Et ideo iustificare non potest. Deinde cum dicit *an Iudaeorum*, ostendit quoddam quod praesupposuerat, scilicet quod iustitia fidei communiter se haberet ad omnes. Et prius quidem hoc manifestaverat ratione accepta ex parte causae materialis, cum supra dixerat: *omnes peccaverunt et egent gratia Dei*, id est, peccatores sunt, quos oportet per gratiam fidei iustificari. Sed probatio quae est ex sola causa materiali non sufficit, quia materia non movetur per se ad formam sine causa agente. Et ideo hic subiungit rationem acceptam ex parte causae agentis, id est iustificantis, qui est Deus. Infra c. VII, 33: *Deus qui iustificat.* Manifestum est autem quod Deus noster illos iustificando salvat, quorum est Deus, secundum illud Ps. LXVII, 21: *Deus noster, Deus salvos faciendi.* Non est autem Iudaeorum tantum Deus, sed et gentium, ergo utrosque iustificat. Circa hoc ergo tria facit. Primo proponit quaestionem de Iudaeis, cum dicit *an Iudaeorum tantum est Deus?* Quod quidem videri posset alicui per hoc quod dicitur Exodi V, 3: *Deus Hebraeorum vocavit nos.* Dicendum est ergo, quod Iudaeorum Deus tantum erat per specialem cultum ab eis Deo exhibitum, unde in Ps. LXXV, 2 dicitur: *notus in Iudaea Deus*; erat tamen Deus omnium per commune regimen universorum, secundum illud Ps. XLVI, 8: *rex omnis terrae Deus.* Secundo, proponit quaestionem ex parte gentilium dicens: *nonne et gentium*, scilicet est Deus? Et respondet *immo et gentium*, quas scilicet gubernat et regit, secundum illud Ier. X, 7: *quis non timebit te, o rex gentium?* Tertio, ibi *quoniam quidem*, manifestat per signum quod dixerat, quasi dicat: ex hoc manifestum est quod Deus est non solum Iudaeorum, sed et gentilium, *quoniam quidem unus est Deus qui iustificat circumcisionem*, idest Iudaeos, *ex fide*, ut enim dicitur Gal. V, 6: *in Christo Iesu neque circumcisio, neque praeputium.* Quod autem dicit *ex fide* et *per fidem*, secundum Glossam est omnino idem; potest tamen aliqua differentia attendi. Nam haec praepositio ex, designat aliquando causam remotam; haec praepositio per, propinquam. Iudaei ergo iustificari dicuntur ex fide, quia fides fuit prima causa ex qua processit circumcisio et caetera sacramenta legalia: et ita Iudaeos iustificat fides, sicut quaedam causa primaria per quasdam medias causas. Sed gentiles per ipsam fidem immediate iustificantur. Deinde cum dicit *legem ergo*, excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis dicere quod praedictam legem destrueret, et ideo quaerit dicens *legem ergo destruimus per fidem*, ex hoc scilicet quod dicimus homines iustificari sine operibus legis. Et respondet *absit*, secundum illud Matth. c. V, 18: *non praeteribit iota unum, aut unus apex*, et cetera. Subdit autem *sed legem statuimus*, id est per fidem legem perficimus et adimplemus, secundum illud Matth. V, 17: *non veni solvere legem, sed adimplere.* Et hoc quantum ad praecepta caeremonialia, quae cum essent figuralia, per hoc statuuntur et adimplentur, quod veritas significata per ea, in fide Christi exhibetur; et etiam quantum ad moralia, quia fides Christi auxilium gratiae confert ad implenda moralia praecepta legis, addit etiam quaedam consilia per quae praecepta moralia tutius et firmius conservantur.

Caput 4

Lectio 1

[86182] Super Rom., cap. 4 l. 1 Postquam apostolus exclusit Iudaeorum gloriam quam habebant in lege, per eam se gentibus praeferentes, hic excludit eorum gloriam quantum ad circumcisionem. Et circa hoc duo facit. Primo resumit quaestionem quam supra posuerat, dicens *quae est utilitas circumcisionis?* Et quia Abraham primus mandatum de circumcisione accepit, ut dicitur Gen. XVII, 10, ideo quaestionem iterat in persona ipsius Abrahae dicens: si ita est quod Deus iustificat praeputium, sicut et circumcisionem, *quid ergo dicemus invenisse* utilitatis *Abraham patrem nostrum secundum carnem?* Id est secundum circumcisionem carnalem et secundum alias observantias carnales? Videtur esse inconveniens si dicatur quod nihil utilitatis invenerit, cum dicatur Is. XLVII, v. 17: *ego dominus docens te utilia.* Secundo, ibi *si enim Abraham*, etc., respondet propositae quaestioni. Et duo facit. Primo ostendit quod Abraham non hoc invenerit per circumcisionem, et caetera legis opera, quod per eam iustificaretur, sed magis per fidem. Secundo commendat fidem ipsius, ibi *qui contra spem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum, ratione accepta ex parte divinae acceptationis; secundo, ratione divinae promissionis, ibi *non enim per legem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quamdam conditionalem; secundo probat destructionem consequentis, ibi *quid enim dicit Scriptura*, et cetera. Tertio, probat ipsam conditionalem, ibi *sicut et David*, et cetera. Circa primum intendit apostolus sic argumentari: si Abraham iustificatus esset ex operibus legis, non haberet gloriam apud Deum; ergo non ex operibus iustificatus est. Proponit ergo conditionalem dicens: quaesitum est quid Abraham invenit secundum carnalem circumcisionem, et manifestum est quod hoc non invenit ut iustificatus sit *ex operibus legis*, ita scilicet quod eius iustitia in operibus legis consistat; *habet quidem gloriam*, scilicet apud homines, qui exteriora facta vident, *sed non apud Deum* qui videt in occulto, secundum illud I Reg. XVI, 7: *Deus autem intuetur cor.* I Cor. III, 21: *nemo vestrum glorietur in hominibus*, et cetera. Unde contra quosdam dicitur Io. XII, 43: *dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei.* Sed contra hoc potest obiici, quia ex consuetudine operum exteriorum generatur interior habitus, secundum

quem etiam cor hominis bene disponitur, ut sit promptum ad bene operandum et in bonis operibus delectetur, sicut philosophus docet in II Ethicorum. Sed dicendum est quod hoc habet locum in iustitia humana, per quam scilicet homo ordinatur ad bonum humanum. Huius enim iustitiae habitus per opera humana potest acquiri, sed iustitia quae habet gloriam apud Deum, ordinatur ad bonum divinum, scilicet futurae gloriae, quae facultatem humanam excedit, secundum illud I Cor. II, 9: *in cor hominis non ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se.* Et ideo opera hominis non sunt proportionata ad huius iustitiae habitum causandum, sed oportet prius iustificari interius cor hominis a Deo, ut opera faciat proportionata divinae gloriae. Deinde cum dicit *quid enim*, etc., destruit consequens quod fuit negativum, probando affirmationem oppositam, scilicet quod Abraham habebat gloriam apud Deum. Et hoc probat per auctoritatem Scripturae, quam primo apostolus ponit; secundo exponit, ibi *ei autem* et cetera. Dicit ergo primo: dico Abraham sic iustificatum esse quod habet gloriam apud Deum, *quid enim Scriptura dicit?* Gen. XV, v. 6: *credidit Abraham Deo* promittenti sibi seminis multiplicationem. Eccli. II, 6: *crede Deo, et recuperabit te. Et reputatum est illi*, scilicet a Deo, *ad iustitiam.* I Mach. II, 52: *Abraham in tentatione inventus est fidelis.* Et sic patet quod apud Deum, a quo est ei reputatum ad iustitiam quod credidit, gloriam habet. Est autem considerandum quod iustitiam quam Deus reputat scriptam expressit non in aliquo exteriori opere, sed in interiori fide cordis, quam solus Deus intuetur. Cum autem dicatur triplex esse actus fidei, scilicet credere Deum, Deo, et in Deum, posuit hunc actum qui est credere Deo, qui est proprius actus fidei, eius speciem demonstrans. Nam credere in Deum, demonstrat ordinem fidei ad finem, qui est per charitatem; nam credere in Deum, est credendo in Deum ire, quod charitas facit. Et sic sequitur speciem fidei. Credere autem Deum, demonstrat fidei materiam, secundum quod est virtus theologica, habens Deum pro obiecto. Et ideo hic actus nondum attingit ad speciem fidei, quia si aliquis credat Deum esse per aliquas rationes humanas et naturalia signa, nondum dicitur fidem habere, de qua loquimur, sed solum quando ex hac ratione credit quod est a Deo dictum, quod designatur per hoc quod dicitur credere Deo; et ex hoc fides specificatur, sicut et quilibet cognoscitivus habitus speciem habet ex ratione, per quam assentit in aliquid. Alia enim ratione inclinatur ad assentiendum habens habitum scientiae, scilicet per demonstrationem, et alia ratione habens habitum opinionis, scilicet per syllogismum dialecticum. Deinde cum dicit *ei autem qui operatur*, etc., exponit praedictam auctoritatem quantum ad hoc quod dicit *reputatum est illi ad iustitiam*, et cetera. Et tangitur in Glossa duplex horum verborum expositio. Prima est secundum quod referentur ad finalem mercedem, de qua primo ostenditur qualiter se habeat ad opera, secundo qualiter ad fidem, ibi *ei vero qui non* et cetera. Dicit ergo primo, quod *ei, qui operatur*, scilicet opera iustitiae, *merces*, aeternae retributionis, de qua dicitur Is. XL, 10: *ecce merces eius cum eo, non reputatur secundum gratiam* tantum, *sed secundum debitum*, secundum illud Matth. XX, 13: *nonne ex denario convenisti mecum?* Sed contra est quod dicitur infra VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.* Et infra VIII, 18: *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam.* Sic igitur illa retributio non fit secundum debitum, sed secundum gratiam. Sed dicendum est quod opera humana possunt considerari dupliciter. Uno modo secundum substantiam operum, et sic non habent aliquid condignum, ut eis merces aeternae gloriae reddatur. Alio modo possunt considerari secundum suum principium, prout scilicet ex impulsu Dei aguntur secundum propositum

Dei praedestinantis; et secundum hoc eis debetur merces praedicta secundum debitum, quia, ut infra VIII, 14 dicitur: *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei; si autem filii, et haeredes.* Deinde cum dicit *ei vero*, etc., ostendit qualiter se habeat merces aeterna ad fidem, dicens *ei vero qui non operatur*, scilicet exteriora opera, puta quia non habet tempus operandi, sicut patet in baptizato statim mortuo, *credenti in eum qui iustificat impium*, scilicet in Deum, de quo dicitur infra, VIII, 18. *Deus qui iustificat, reputabitur fides eius*, scilicet sola sine operibus exterioribus, *ad iustitiam*, id est, ut per eam iustus dicatur, et iustitiae praemium accipiat, sicut si opera iustitiae fecisset, secundum illud infra, X, 10 *corde creditur ad iustitiam*, et hoc *secundum propositum gratiae Dei*, id est, secundum quod Deus proponit ex gratia sua homines salvare. Infra VIII, 28: *his qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Eph. I, 11: *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* Alia expositio est ut hoc referatur ad hominis iustificationem. Dicit ergo *ei autem qui operatur*, id est, si aliquis per opera iustificetur, ipsa iustitia imputaretur quasi *merces non secundum gratiam, sed secundum debitum.* Infra XI, 6: *si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia. Ei vero, qui non operatur*, ut scilicet per sua opera iustificetur, *credenti autem in eum qui iustificat impium*, computabitur haec eius *fides ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei*, non quidem ita quod per fidem iustitiam mereatur, sed quia ipsum credere est primus actus iustitiae quam Deus in eo operatur. Ex eo enim quod credit in Deum iustificantem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum. Et haec expositio est litteralis, et secundum intentionem apostoli, qui facit vim in hoc quod in Gen. XV, 6 dictum est *reputatum est illi ad iustitiam*, quod consuevit dici, quando id, quod minus est ex parte alicuius, reputatur ei gratis, ac si totum fecisset. Et ideo apostolus dicit quod haec reputatio locum non haberet, si iustitia esset ex operibus, sed solum habet locum secundum quod est ex fide. Deinde cum dicit *sicut et David*, probat conditionalem praemissam ex auctoritate Psalmi. Cuius primo praemittit sensum; secundo ponit verba eius, ibi *beati quorum*; tertio excludit falsum intellectum, ibi *beatitudo*, et cetera. Dicit ergo: *sicut et David dicit*, id est asserit, *beatitudinem hominis* esse illius, scilicet, *cui Deus fert*, id est dat, *iustitiam; accepto*, id est gratis, sine operibus praecedentibus. Tit. III, 5: *non enim ex operibus iustitiae quae fecimus nos.* Beatitudo autem hominis est a Deo, secundum illud Ps. XXXIX, 5: *beatus vir cuius est dominus Deus spes eius.* Sic igitur manifestum est illum habere gloriam apud Deum, qui non ex operibus legis iustificatur, ut dictum est. Deinde cum dicit *beati quorum*, etc., ponit verba David praedictam sententiam continentia, et dicit eos esse beatos quorum remittuntur peccata. Et sic patet quod non habuerunt prius bona opera ex quibus iustitiam seu beatitudinem consequerentur. Est autem triplex peccatum, scilicet originale, actuale mortale et actuale veniale. Primo ergo quantum ad originale dicit *beati quorum remissae sunt iniquitates.* Ubi considerandum est quod peccatum originale iniquitas dicitur, quia est carentia originalis iustitiae, per quam secundum aequitatem ratio hominis subiiciebatur Deo, inferiores vires rationi, et corpus animae; sed per peccatum originale haec aequitas tollitur, quia postquam ratio desiit esse subiecta Deo, inferiores vires rationi rebellant et corpus ab obedientia animae subducitur per corruptionem et mortem. Unde in Ps. l, 7: *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum.* Utrobique autem peccatum originale pluraliter significatur. Vel propter plures homines, in quibus multiplicatur originale peccatum, vel potius quia virtute continet in se quodammodo omnia peccata. Huiusmodi autem peccatum originale remitti dicitur, quia transit reatus superveniente gratia, sed remanet actu, remanente fomite sive concupiscentia, quae non tollitur totaliter in hac vita, sed remittitur, sive mitigatur. Secundo, quantum ad actuale mortale, dicit *et quorum tecta sunt peccata.* Dicuntur autem peccata tegi divino conspectui, inquantum non inspicit ad ea punienda. Ps. LXXXIV, 3: *operuisti omnia peccata eorum.* Tertio, quantum ad veniale, dicit *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum*, ut scilicet per peccatum intelligantur peccata venialia, quae, licet levia sint, tamen per multa homo separatur et elongatur a Deo. II Paral. XXX, 18 s.: *dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt illum, et non imputabitur illis quod minus sancti sunt.* Possunt autem et haec tria aliter distingui. Sunt enim in peccato tria, quorum unum est offensa Dei, et quantum ad hoc dicit *beati quorum remissae sunt iniquitates*, secundum quod homo dicitur remittere offensam sibi factam. Is. XL, 2: *dimissa est iniquitas illius.* Aliud autem est ipse actus inordinatus culpae, qui non potest non fuisse factus ex quo semel perpetratus est, sed tegitur manu misericordiae divinae, ut quasi pro non facto habeatur. Tertio vero est reatus poenae et quantum ad hoc dicit *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum*, scilicet ad poenam. Deinde cum dicit *beatitudo ergo* etc., excludit falsum intellectum auctoritatis praedictae. Posset enim Iudaeus sic intelligere quod praedicta gratia remissionis peccatorum non fieret nisi circumcisis. Ad hoc ergo excludendum, primo apostolus quaestionem movet dicens *beatitudo haec*, qua scilicet Deus dat iustitiam sine operibus, *manet tantum in circumcisione*, id est habet locum solum in circumcisis, *an etiam in praeputio*, id est in gentibus? Manifestum est quod in utrisque, secundum illud quod dicit infra X, 10: *idem dominus dives in omnes*, et cetera. Secundo, ibi *dicimus enim*, ad hoc ostendendum assumit auctoritatem Scripturae, quasi dicat, hoc ideo quaero: *dicimus enim*, etc., *quod reputatur fides Abrahae ad iustitiam*, Gen. XV, 6. Tertio ex hac auctoritate concludit solutionem praemissae quaestionis, sub interrogatione tamen, dicens *quomodo ergo reputata est?* Scilicet fides Abrahae ad iustitiam, *in circumcisione*, id est, quando erat circumcisus, *an in praeputio*, id est quando erat incircumcisus? Et respondet *non in circumcisione, sed in praeputio.* Et hoc manifestum est ex serie narrationis Scripturae. Nam Gen. c. XV, 6 legitur, quod fides reputata est Abrahae ad iustitiam, circumcisionem autem accepisse legitur Gen. XVII, 23 s. Si igitur Abraham, adhuc incircumcisus existens iustificatus est per fidem, manifestum est quod iustitia fidei, per quam gratis remittuntur peccata, non est solum in circumcisione, sed etiam in praeputio, id est, in gentilitate.

Lectio 2

[86183] Super Rom., cap. 4 l. 2 Ostenso quod beatitudo remissionis peccatorum non solum est in circumcisione, sed etiam in praeputio, exemplo Abrahae qui tempore praeputii est iustificatus, hic respondet cuidam obiectioni. Posset enim aliquis dicere: si Abraham iustificatus est ante circumcisionem, ergo sine causa et frustra circumcisus est. Ad hanc ergo obiectionem excludendam primo proponit, quod circumcisio non erat causa iustitiae, sed signum; secundo ostendit quid ex hoc signo consequatur, ibi *ut sit pater*, etc.; tertio ostendit modum quo consequatur *non his tan-*

tum, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit circumcisionem esse signum. Gen. c. XVII, 11: *circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos.* Secundo ostendit cuius rei sit signum, dicens, quod sit *signaculum iustitiae fidei*, id est quae est per fidem, *quae*, quidem fides, *est in praeputio*, id est quam Abraham habuit adhuc incircumcisus existens. Dicitur autem signaculum dupliciter. Uno modo quasi expressum signum habens similitudinem rei signatae, secundum illud Ezech. XXVIII, 12: *tu signaculum similitudinis*, et cetera. Habet autem circumcisio expressam similitudinem cum fide Abrahae, primo quidem, quantum ad rem creditam. Credidit enim multiplicationem sui seminis, et ideo congruenter accepit signum in membro generationis. Secundo, quantum ad effectum huius fidei, quae est remotio culpae, quae signatur per remotionem superfluae pelliculae. Alio modo signaculum dicitur signum aliquid occultans quod revelandum est amicis, sicut patet de sigillo; et secundum hoc dicitur Apoc. V, 9: *dignus est agnus qui occisus est accipere librum et aperire signacula eius.* Claudebatur ergo sub signaculo circumcisionis secretum incarnationis Christi ex semine Abrahae. Consequenter ostendit quid consequatur ex dictis. Consequitur enim ex hoc quod Abraham in praeputio iustificatus per fidem, postea circumcisionem accepit, ut sit pater non solum circumcisorum, sed etiam credentium in praeputio. Et hoc est quod dicit *ut sit pater*, id est ex praedictis consequitur, quod Abraham sit pater *omnium credentium per praeputium*, id est qui sunt in statu praeputii. Vel Abraham sit pater per praeputium, id est per id quod habuit in praeputio, ut reputetur et illis ad iustitiam, hoc scilicet quod credunt, sicut reputatum est Abrahae. Et de hac paternitate dicitur Matth. III, 9: *potens est Deus de lapidibus istis*, et cetera. *Et sit pater circumcisionis*, id est circumcisorum, qui ex eo originem ducunt. Unde Io. VIII, 39: *pater noster Abraham est.* Deinde ostendit per quem modum sit pater etiam incircumcisorum, quia per imitationem. Et hoc est quod dicit *ut sit, inquam, pater non his tantum qui sunt in circumcisione*, id est qui sunt circumcisi, *sed etiam his qui sectantur vestigia fidei patris nostri Abrahae, qui est in praeputio*, id est, quam Abraham habuit adhuc incircumcisus. Io. VIII, 39: *si filii Abrahae estis, opera eius facite.* Et quia hic de circumcisione fit mentio, oportet circa ipsam tria considerare, scilicet quare sit instituta, quam vim habuit et quare sit mutata. Circa primum considerandum quod circumcisio, sicut et aliae legis caeremoniae, est propter duo instituta. Primo quidem propter cultum divinum, ad quem homines secundum huiusmodi caeremonialia disponebantur. Et secundum hoc circumcisio habet triplicem institutionis causam, quarum prima est ad significandum fidem et obedientiam qua Abraham se Deo subiecit, ut scilicet illi qui circumcisionem acciperent Abrahae traditam, fidem et obedientiam ipsius observarent. Dicitur enim Hebr. IV, 11: *fide Abraham circumcisus est*; et ideo facta est circumcisio in membro generationis ad significandum fidem ipsius circa prolem futuram, ut dictum est. Secunda est ad exprimendum in signo corporali id quod spiritualiter erat faciendum, ut scilicet sicut a membro generationis, quod principaliter concupiscentiae deservit, abscindebatur superflua pellicula, ita etiam a corde hominis omnis superflua concupiscentia tolleretur, secundum illud Ier. IV, 4: *circumcidimini domino, et auferte praeputium cordium vestrorum*, et cetera. Tertia est ut per hoc signum populus ille Deum colens, ab omnibus aliis populis distingueretur. Et inde est quod mandavit dominus circumcidi filios Israel, qui inter alias nationes erant habitaturi, qui prius in deserto solitarii manentes circumcisi non erant. Alia autem ratio circumcisionis et omnium caeremonialium accipitur per comparationem ad Christum, ad quem comparatur, sicut figura ad veritatem et membra ad corpus, secundum illud Col. II, 17: *quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.* Sic igitur per circumcisionem corporalem significatur circumcisio spiritualis fienda per Christum. Primo quidem in animam, quantum per ipsum peccatorum reatus et concupiscentiae praescinduntur. Col. II, 11: *in quo*, Christo, *circumcisi estis circumcisione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione domini nostri Iesu Christi.* Secundo vero quantum ad corpus, quando scilicet etiam in resurrectione ab electorum corporibus omnis passibilitas et mortalitas auferetur; et ideo circumcisio fiebat octavo die, quia significat octavam aetatem resurgentium: nam septima est quiescentium in Christo. Sex autem aetates sunt quibus saeculum currit. Unde et circumcisio facta legitur cultellis petrinis Ios. V, 2 et Ex. IV, 25, ad significandum quod spiritualis circumcisio fienda erat per petram, *qui est Christus*, ut dicitur I Cor. X, 4. Non tamen hoc generaliter observabatur, quod necesse esset circumcisionem fieri cum petra. Circa secundum vero est sciendum, quod sicut hic Glossa dicit, et est Bedae, *idem salutare curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus praebebat, quod Baptismus agere tempore revelatae gratiae consuevit.* Ex quo patet quod virtus circumcisionis se extendebat ad deletionem originalis peccati. Quidam tamen dicunt quod gratia in circumcisione non conferebatur: non enim potest esse Dei gratia sine iustitia. Argumentatur autem Apost. Gal. II, 21: *si iustitia est per legem, ergo Christus gratis mortuus est*, id est sine causa. Et eodem modo argumentari possumus: si ex circumcisione est gratia iustificans, Christus gratis mortuus est; sed hoc non potest esse, nam remissio peccati numquam fit sine gratia. Tit. III, 7: *iustificati igitur gratia ipsius*, et cetera. Et ideo alii dicunt quod in circumcisione dabatur gratia, quantum ad effectus privativos, scilicet remotionis culpae, non autem quantum ad effectus positivos, puta operationem iustitiae. Sed hoc etiam conveniens non videtur; effectus enim positivi alicuius formae ordine naturae praecedunt effectus privativos. Non enim lumen pellit tenebras nisi per hoc quod illuminat. Et ita gratia per hoc culpam pellit, quod iustificat. Remoto autem priori, removetur posterius. Et ideo melius dicendum est quod circumcisio ex ipso opere operato non habebat virtutem effectivam, neque quantum ad remotionem culpae, neque quantum ad operationem iustitiae: sed erat solum iustitiae signum, ut hic apostolus dicit, sed per fidem Christi, cuius circumcisio signum erat, auferebatur peccatum originale et conferebatur auxilium gratiae ad recte agendum. Circa tertium vero manifestum est iam ex dictis, quare oportuit circumcisionem mutari. Nam circumcisio erat signum futuri. Non autem idem signum convenit praesenti, sive praeterito et futuro: et ideo Baptismus est signum praesentis gratiae qui copiosiorem et utiliorem effectum habet gratiae, quia quanto agens est propinquius et praesentius, tanto efficacius operatur. Deinde, cum dicit *non enim per legem*, etc., ostendit propositum, scilicet quod circumcisio sive quodcumque opus legis non iustificet ex divina promissione. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *si enim qui ex lege*, et cetera. Supponit ergo apostolus, primo, ex auctoritate Genes. promissionem factam Abrahae et semini eius, *ut haeres esset mundi*, id est, ut omnes gentes mundi in ipso benedicerentur, secundum illud Gen. XII, 3: *in te benedicentur*, et cetera. Dicit autem *ac semini eius*; quia huiusmodi promissio et si in ipso non est completa, complenda tamen erat in semine eius. Dicitur enim Gen. XXII, 18: *benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae.* Hoc autem semen principaliter intelligitur

Christus, secundum illud Gal. III, 16: *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit, in seminibus, quasi in multis: sed in semine, quasi in uno*, et cetera. Quia scilicet in uno in quo completur, ostenditur, ut sit *haeres mundi*, secundum illud Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam.* Secundario autem completur in illis, qui per gratiam Christi sunt spiritualiter semen Abrahae. Infra IX, 8: *qui filii sunt promissionis aestimantur in semine.* Qui etiam per Christum sunt haeredes mundi, inquantum omnia in gloria electorum cedunt. I Cor. III, 22: *omnia vestra sunt*, et cetera. Circa hanc promissionem unum negat, et unum asserit. Negat huiusmodi promissionem esse factam per legem. Quod quidem non dicitur propter ipsam promissionem, quia tempore promissionis lex data non erat, sed propter promissionis impletionem, ut sit sensus, quod talis promissio facta erat Abrahae, non quasi implenda per legem, quia, ut dicitur Hebr. c. VII, 19: *nihil ad perfectum adduxit lex.* Aliud autem astruit, quod scilicet huiusmodi promissio sit implenda *per iustitiam fidei*, quia, *sancti per fidem vicerunt regna* Hebr. XI, 33. Deinde cum dicit *si enim*, etc., ostendit propositum. Et primo quantum ad hoc, quod promissio non sit implenda per legem; secundo quantum ad hoc, quod sit implenda per iustitiam fidei, ibi *ideo ex fide*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem: si promissio facta Abrahae esset implenda per legem, fides Abrahae credentis promissioni, esset inanis, quia promissio ei facta aboleretur; sed hoc est inconveniens, ergo et primum. Circa hoc duo facit. Primo proponit conditionalem; secundo probat eam, ibi *lex enim*, et cetera. Destructio autem consequentis est manifesta. Dicit ergo primo quod promissio non est facta per legem. *Si enim qui ex lege* sunt, hi *sunt haeredes*, id est, si ad hoc quod aliqui haereditatem promissam participent, requiritur quod ex legis observantia hoc consequantur, *exinanita est fides*, id est, vacua facta est fides qua Abraham credidit Deo promittenti, ut dicitur Genesis XV, 6. Et hoc est inconveniens, secundum quod dicitur I Cor. XV, v. 14: *si Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra*, et cetera. Et quare sit inanis, ostendit subdens *abolita*, id est cassata, *est promissio*, quia non consequitur suum effectum. Contra id quod dicitur Hebr. XI, 11: *fidelem credidit eum esse qui repromiserat*, et hic infra in praesenti cap. dicitur: *quaecumque promisit Deus, potens est*, et cetera. Deinde cum dicit *lex enim*, probat conditionalem praemissam per effectum sive eventum legis. Et primo proponit legis effectum sive eventum; secundo, probat, ibi *ubi enim non est lex*, et cetera. Probat autem conditionalem sic: si aliqua promissio sit implenda per id quod impletionem promissionis impedit, talis promissio aboletur et fides credentis exinanitur; sed lex impedit consecutionem haereditatis, *lex enim iram operatur*: ergo si per legem sit adimplenda promissio, exinanita est fides, abolita est promissio. Dicitur autem lex operari iram, id est vindictam, quia per legem facti sunt homines digni Dei vindicta. IV Reg. XXII, 13: *magna ira domini succensa est contra nos, quia non audierunt patres nostri verba libri huius*, scilicet legis, et cetera. Posset autem aliquis intelligere quod lex iram operatur quantum ad caeremonialia tempore gratiae observata, secundum illud Gal. V, 2: *si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Sed quod hic dicitur, intelligendum est etiam quantum ad moralia, non quidem quod legis praecepta moralia praecipiant aliquid, quod qui observant dignos ira Dei efficiat, sed occasionaliter, quia praecipit et gratiam adimplendi non praebet, secundum illud II Cor. III, 6: *littera occidit, spiritus autem vivificat*, quia scilicet interius *adiuvat infirmitatem nostram*, ut dicitur infra VIII, 26. Deinde cum dicit *ubi enim non est lex*, etc., ostendit qualiter iram operatur, dicens *ubi non est lex, non est* *praevaricatio*, quia et si aliquis, lege non data, peccare possit contra id quod naturaliter iustum est faciendo, non tamen praevaricator dicitur, nisi legem transgrediens. Ps. CXVIII, 158: *vidi praevaricantes et tabescebam*, et cetera. Et tamen omnis peccator potest dici praevaricator, inquantum legem naturalem transgreditur. Ps. CXVIII, 119: *praevaricantes reputavi omnes peccatores terrae.* Gravius est tamen transgredi simul legem naturae et legem scriptam, quam solam legem naturae. Et ideo lege data sine gratia adiuvante, praevaricatio crevit, et maiorem iram promeruit.

Lectio 3

[86184] Super Rom., cap. 4 l. 3 Ostenso quod promissio facta Abrahae et semini eius non sit implenda per legem, hic ostendit quod sit implenda per fidem. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit per quid sit huiusmodi promissio adimplenda; secundo ostendit in quibus sit adimplenda, ibi *omni semini*, etc.; tertio a quo sit implenda, ibi *qui vivificat mortuos*, et cetera. Primo ergo concludit propositum quasi ex divisione. Videtur enim necessarium esse quod promissio adimpleatur vel per fidem, vel per legem: non autem per legem, quia promissio aboleretur, unde concludit *ideo ex fide*, scilicet consequimur promissionem, ut haeredes simus mundi. Io. V, 4: *haec est victoria quae vincit mundum*, et cetera. Et hoc confirmat per contrarium medium ei quod supra assumpserat. Dictum est enim quod si iustitia ex lege esset, promissio aboleretur; sed si sit ex fide, remanet firma promissio propter virtutem divinae gratiae iustificantis hominem per fidem. Et hoc est quod dicit *ut promissio Dei sit firma*, non quidem per operationes hominum quae possunt deficere, sed *secundum gratiam* quae infallibilis est. II Cor. XII, 9: *sufficit tibi gratia mea*, et cetera. II Cor. I, 20: *quotquot sunt promissiones, in illo*, scilicet Christo, *sunt*, id est, veritatem habent. Deinde cum dicit *omni semini*, etc., ostendit in quibus impleatur praedicta promissio. Et primo proponit quod intendit, et dicit quod praedicta promissio sic implenda per fidem, est firma per gratiam. *Omni semini*, id est, omni homini qui fuerit qualitercumque semen Abrahae. Eccli. XLIV, 11 s.: *cum semine eorum permanent bona, haereditas sancta nepotes eorum.* Secundo, ibi *non ei*, etc., exponit quod dixerat *omni semini.* Est enim quoddam semen carnale, secundum illud Io. VIII, 33: *semen Abrahae sumus.* Est aliud semen spirituale, secundum illud Matth. III, 9: *potens est Deus de lapidibus his*, id est de gentibus, *suscitare filios Abrahae*; solum autem semen Abrahae carnale legem servavit, sed fidem eius etiam imitatur semen spirituale. Et sic, si per solam legem esset promissio, non impleretur in omni semine sed solum in carnali. Quia vero impletur per fidem quae est omnibus communis, planum est, quod impletur in omni semine. Tertio, ibi *qui est pater*, etc., probat quod supposuerat, scilicet quod semen Abrahae sit non solum quod est ex lege sed etiam quod est ex fide, per auctoritatem Scripturae, cuius, primo, ponit sensum, dicens, *qui*, scilicet Abraham, *est pater omnium nostrum*, id est, omnium credentium, sive Iudaeorum, sive gentilium. Supra, eodem: *ut sit pater omnium credentium.* Is. LI, 2: *attendite ad Abraham patrem vestrum.* Secundo inducit auctoritatem, dicens *sicut scriptum est*, Gen. XVII, 4, *quia patrem multarum gentium posui te.* Littera alia habet, *constitui te*, quod sensum non variat. Eccli. XLIV, 20: *Abraham magnus pater*

multitudinis gentium. Tertio, ibi *ante Deum*, etc., exponit quod dixerat. Sic enim dictum est *posui te* quasi iam esset impletum quod longe postea erat implendum: sed quae sunt futura in seipsis, in Dei providentia sunt praesentia, secundum illud Eccli. XXIII, 29: *domino Deo nostro, antequam crearentur, omnia sunt agnita, sic et post perfectum respicit omnia.* Et ideo apostolus dicit quod hoc quod dictum est, *posui te*, intelligendum est *ante Deum*, id est, in eius praesentia, *cui credidisti.* Crediderat enim Abraham Deo futura praenuncianti, ac si videret praesentia, quia, ut dicitur Hebr. XI, 1: *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Deinde cum dicit *qui vivificat mortuos*, etc., ostendit a quo sit implenda huiusmodi promissio, dicens *qui*, scilicet Deus, *vivificat mortuos*, id est, Iudaeos, qui erant mortui in peccatis, contra legem agentes, vivificat per fidem et gratiam, ut promissionem Abrahae consequantur. Io. V, 21: *sicut pater suscitat mortuos et vivificat*, et cetera. *Et vocat ea quae non sunt*, id est, gentiles vocat, scilicet ad gratiam, *tamquam ea quae sunt*, id est, tamquam Iudaeos. Infra c. IX, 25: *vocabo non plebem meam*, et cetera. Significat autem gentiles per *ea quae non sunt*, quia erant omnino alienati a Deo. Sicut I Cor. XIII, 2 dicitur: *si charitatem non habuero, nihil sum.* Et sic per huiusmodi vocationem implebitur promissio Abrahae etiam in gentilibus. Vel quod dicit *et vocat ea quae non sunt*, non intelligitur de vocatione temporali, sed de vocatione praedestinationis aeternae, quia vocantur et eliguntur etiam qui non sunt ac si essent. Eph. I, 4: *eligit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Et de hac vocatione dicitur infra IX, 12: *non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori.* Vel, *vocationem* hic dicit simplicem Dei notitiam vel cognitionem, qua cognoscit futura, quae non sunt in actu sicut praesentia. Et hoc modo vocatio in Ps. CXLVII, 4 accipitur, cum dicitur: *qui numerat multitudinem stellarum*, et cetera. Et secundum hunc sensum quod hic dicitur, inducitur propter id quod supra dictum est *ante Deum cui credidisti.* Duo enim videbantur obstare ei quod dictum est *patrem multarum gentium posui te.* Quorum unum erat, quia ipse idem Abraham erat quasi emortuus prae senectute, ut infra dicetur. Et contra hoc dicit *qui vivificat mortuos.* Aliud autem est, quia illae multae gentes nondum erant. Et contra hoc subdit *et vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt.* Deinde cum dicit *qui contra spem*, commendat fidem Abrahae. Et primo ostendit magnitudinem fidei eius; secundo, efficaciam vel fructum eius, ibi *ideo et reputatum est*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit magnitudinem fidei Abrahae quantum ad promissionem seminis multiplicandi; secundo, quantum ad repromissionem seminis exaltandi, ibi *in repromissione*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit fidem eius fuisse magnam; secundo ostendit eam fuisse firmam, ibi *et non infirmatus est in fide*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit magnitudinem fidei Abrahae, dicens *qui*, scilicet Abraham, in hanc *spem credidit, ut fieret pater multarum gentium*, sed contra aliam spem. Circa quod considerandum est quod spes importat certam expectationem boni futuri, quae quidem certitudo est quandoque ex causa humana sive naturali, secundum illud I Cor. IX, 10: *debet in spe qui arat, arare.* Quandoque vero certitudo expectantis est ex causa divina, secundum illud Ps. XXX, 2: *in te, domine, speravi*, et cetera. Hoc ergo bonum, quod Abraham fieret pater multarum gentium, certitudinem habebat ex parte Dei promittentis, sed contrarium apparebat ex causa naturali sive humana. Ideo dicit *qui contra spem*, causae naturalis vel humanae, *credidit in spem*, scilicet divinae promissionis. Quam quidem secundo ponit dicens *secundum quod dictum est ei*, scilicet Gen. XXII, 17: *sic erit semen tuum sicut stellae caeli et sicut arena maris.* Utrumque autem horum inducitur propter similitudinem innumerabilis multitudinis. Nam, quantum ad stellas, dicitur Deut. I, 10: *dominus Deus vester multiplicavit vos, et estis hodie sicut stellae caeli.* Quantum ad arenam, dicitur III Reg. IV, 20: *Iuda et Israel innumerabiles sicut arena maris sunt.* Potest tamen aliqua differentia inter utrumque attendi, ut stellis comparentur iusti, qui fuerunt ex semine Abrahae, Dan. XII, 3: *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Arenae autem comparantur peccatores, quia fluctibus mundi quasi cuiusdam maris opprimuntur, Ier. V, v. 22: *posui arenam terminum maris.* Deinde cum dicit *et non infirmatus est*, ostendit firmitatem Abrahae, quam primo proponit dicens *et non infirmatus est.* Sicut enim temperantia ostenditur non esse infirma, quae magnis concupiscibilibus non vincitur, ita fides ostenditur non esse infirma, sed fortis quae a magnis difficultatibus non superatur. I Petr. V, 9: *cui resistite fortes in fide.* Secundo, ibi *nec consideravit*, etc., ponit difficultates ex quibus ostenditur fides eius non fuisse infirma. Et primo quidem ex parte ipsius Abrahae, cum dicit *non consideravit*, scilicet ad discernendum promissionem, *corpus suum emortuum*, scilicet quia iam mortificata erat in eo vis generativa propter senectutem, unde dicit *cum iam fere centum annorum esset.* Abrahae enim centenario existenti natus est Isaac, ut habetur Gen. XXI, 5. Per annum autem ante fuerat sibi filius promissus, secundum illud Gen. XVIII, 10: *revertens veniam ad te tempore isto, et erit Sarae filius.* Sed videtur quod non fuit corpus eius emortuum quantum ad vim generativam, quia etiam post mortem Sarae duxit Cethuram uxorem, quae genuit ei filios, ut dicitur Gen. XXV, 1. Dicunt ergo quidam quod mortua erat in eo vis generativa quantum ad hoc, quod ex muliere antiqua generaret, non quantum ad hoc quod generaret filium ex iuvencula. Solent enim senes ex iuvenculis mulieribus prolem gignere, non autem ex antiquis, quae sunt minus aptae ad concipiendum. Sed melius dicendum videtur quod Abrahae miraculose restituta erat vis generandi et quantum ad Saram et quantum ad omnes mulieres. Secundo ponit difficultatem ex parte uxoris, cum dicit *et emortuam vulvam Sarae*, scilicet non consideravit ut discrederet. Dicit autem emortuam quantum ad actum generandi, tum propter sterilitatem, tum propter senectutem. Iam enim desierant ei fieri muliebria, ut dicitur Gen. XVIII, 11. Et ideo Is. LI, 2 ubi dicitur: *attendite ad Abraham patrem vestrum et ad Saram quae vos peperit*, ut ostenderet utriusque mortificationem et frigiditatem, praemisit dicens: *attendite ad petram unde excisi estis, et ad cavernam laci de qua praecisi estis.* Deinde cum dicit *in repromissione etiam Dei*, etc., commendat fidem Abrahae quantum ad iteratam promissionem de seminis exaltatione. Et primo ponit fidei firmitatem; secundo, firmitatis causam, ibi *dans gloriam Deo.* Dicit ergo primo *in repromissione etiam Dei*, id est, in iterata eius promissione, vel de seminis multitudine quam promisit, primo quidem Gen. XV, 5, dicens: *suspice caelum et numera stellas si potes*, et infra c. XVII, 4: *eris pater multarum gentium*, et iterum infra XXII, 17: *multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli.* Vel intelligendum est *in repromissione Dei*, id est, in iterata promissione de exaltatione seminis eius, quia cum dixisset: *multiplicabo semen tuum*, statim subdit: *possidebit semen tuum portas inimicorum tuorum, et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae.* In hac quidem Dei promissione *non haesitavit*, id est, non dubitavit *diffidentia*, scilicet, quod diffideret de veritate divinae repromissionis. Iac. I, 6: *qui haesitat similis est fluctui maris*, et cetera. *Sed confortatus est fide*, id est, fortiter fidei adhaesit. I Petr. ult.: *cui resistite fortes in fide.* Consequenter cum dicit *dans gloriam Deo*, assignat rationem firmitatis fidei eius dicens: *confortatus est*, inquam, *fide, dans gloriam Deo*, in quantum scilicet consideravit omnipotentiam eius. Ps. CXLVI, 5: *magna virtus eius*, et cetera. Unde et hic subditur *plenissime sciens quia quaecumque promisit Deus, potens est et facere.* Sap. XII, 18: *subest tibi enim cum volueris posse.* Ex quo patet quod quicumque non est firmus in fide Dei, quantum est in se divinae gloriae derogat vel quantum ad eius veritatem, vel quantum ad eius potentiam. Deinde cum dicit *et reputatum est ei*, commendat fidem Abrahae quantum ad eius effectum. Et primo ponit effectum quem in ipso habuit, dicens: *ideo*, scilicet quia Abraham tam perfecte hoc ipsum credidit, *reputatum est illi ad iustitiam.* Mach. II, 52: *et reputatum est ei ad iustitiam.* Secundo ostendit effectum, quem fides eius habet etiam in aliis. Et circa hoc tria facit. Primo ponit similitudinem effectus, dicens *non autem scriptum est tantum propter ipsum, quia reputatum est illi ad iustitiam*, ut scilicet reputemus quod soli Abrahae fides ad iustitiam reputata sit, *sed*, scriptum est, *propter nos, quibus reputabitur*, scilicet fides, *ad iustitiam.* Infra XV, 4: *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sic ergo scriptum est propter eum ut sit nobis in exemplum, et propter nos ut sit nobis in iustificationis spem. Secundo, ibi *credentibus in eum*, ostendit similitudinem fidei. Reputata est enim ad iustitiam fides Abrahae credenti, quod corpus suum emortuum, et emortua vulva Sarae posset vivificari ad filiorum procreationem. *Reputabitur*, et nobis, *credentibus in eum, qui suscitavit dominum nostrum Iesum Christum a mortuis*: et in Deum patrem, cui ipse dicit in Ps. XL, v. 11: *tu autem, domine, miserere mei et resuscita me.* Et quia eadem est virtus patris et filii, ipse etiam in propria virtute surrexit. Quod autem haec fides iustificet, habetur infra X, 9: *si confitearis in ore tuo dominum Iesum, et in corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris.* Tertio, ibi *qui traditus est*, etc., assignat causam quare fides resurrectionis Christi iustificet, dicens *qui*, scilicet Christus, *traditus est*, scilicet in mortem, a Deo patre, infra VIII, 31: *proprio filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum*; et a seipso, Eph. V, 25: *tradidit semetipsum pro nobis*; et a Iuda, Io. XIX, v. 11: *qui me tradidit tibi maius peccatum habet*; et a Iudaeis, Matth. XX, 19: *tradent eum gentibus ad illudendum. Et resurrexit propter iustificationem nostram*, id est, ut nos resurgendo iustificaret. Infra VI, 4: *quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Et quod propter delicta nostra sit traditus in mortem, manifestum videtur ex hoc quod sua morte meruit nobis deletionem peccatorum, sed resurgendo non meruit, quia in statu resurrectionis non fuit viator, sed comprehensor. Et ideo dicendum est quod mors Christi fuit nobis salutaris, non solum per modum meriti sed etiam per modum cuiusdam efficientiae. Cum enim humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis eius, ut Damascenus dicit, omnes passiones et actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferae, utpote ex virtute divinitatis provenientes. Sed quia effectus habet aliqualiter similitudinem causae, mortem Christi, qua extincta est in eo mortalis vita, dicit esse causam extinctionis peccatorum nostrorum: resurrectionem autem eius qua redit ad novam vitam gloriae, dicit esse causam iustificationis nostrae, per quam redimus ad novitatem iustitiae.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura

a capite V ad caput XI

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Visio fratris Paulini, Legion of Honor Museum, San Francis

---

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 5

Lectio 1

[86185] Super Rom., cap. 5 l. 1 Postquam apostolus ostendit necessitatem gratiae Christi, quia sine ea nec cognitio veritatis gentibus, nec circumcisio et lex Iudaeis profuerunt ad salutem, hic incipit commendare virtutem gratiae. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quae bona per gratiam consequamur; secundo, a quibus malis per eam liberemur, ibi *propterea sicut per unum*

hominem, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit modum perveniendi, seu viam qua venimus ad gratiam; secundo ostendit bona quae per gratiam consequimur, ibi *et gloriamur in spe gloriae*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo exhortatur ad debitum gratiae usum; secundo ostendit nobis gratiae aditum, ibi *per quem accessum*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod fides reputabitur omnibus ad iustitiam credentibus resurrectionem Christi, quae est causa nostrae iustificationis. *Iustificati igitur ex fide*, inquantum scilicet per fidem resurrectionis effectum eius participamus, *habeamus pacem ad Deum*, scilicet subiiciendo nos et obediendo ei. Iob XXII, 21: *acquiesce igitur ei et habeto pacem.* Iob IX, 4: *quis restitit ei, et pacem habuit?* Et hoc per Iesum Christum dominum nostrum, qui nos ad istam pacem perduxit. Eph. II, 14: *ipse est pax nostra.* Unde subdit *per quem*, Christum *accessum habemus*, scilicet tamquam per mediatorem. Tim. II, 5: *mediator Dei et hominum*, et cetera. Eph. II, 18: *per ipsum accessum habemus ambo in uno spiritu ad patrem.* Accessum, inquam, *in gratiam istam*, id est, in statum gratiae. Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est. In qua*, id est, per quam gratiam, non solum resurreximus a peccatis, sed etiam *stamus*, fixi et erecti per affectum in caelestibus. Ps. CXX, 21: *stantes erant pedes nostri.* Et iterum: *nos autem surreximus, et erecti sumus.* Et hoc *per fidem*, per quam, scilicet, gratiam consequamur, non quia fides praecedat gratiam, cum potius per gratiam sit fides. Eph. II, 8: *gratia estis salvati per fidem*, scilicet, quia primus effectus gratiae in nobis est fides. Deinde cum dicit *gloriamur in spe gloriae*, etc. ostendit quae bona nobis per gratiam provenerunt. Primo dicit quod per gratiam habemus gloriam spei; secundo, quod per gratiam habemus gloriam Dei, ibi *non solum autem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit magnitudinem spei, in qua gloriamur; secundo, eius vehementiam, ibi *non solum autem*, et cetera. Tertio, eius firmitatem, ibi *spes autem non confundit*, et cetera. Magnitudo autem spei consideratur ex magnitudine rei speratae, quam ponit dicens *et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*, id est ex hoc quod speramus nos adepturos gloriam filiorum Dei. Per gratiam enim Christi adepti sumus *spiritum adoptionis filiorum Dei*, ut dicitur infra c. VIII, 15, et Sap. V, 5: *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Filiis autem debetur haereditas patris, infra VIII, 17: *si autem filii et haeredes.* Haec autem haereditas est gloria quam Deus habet in seipso. Iob XL, v. 4: *si habes brachium ut Deus*, et cetera. Et huiusmodi spes indita est nobis per Christum. I Petr. I, 3 s.: *regeneravit nos in spem vivam, per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis in haereditatem incorruptibilem*, et cetera. Et haec gloria, quae in futuro in nobis complebitur, interim nunc in nobis inchoatur per spem. Infra VIII, 24: *spe salvi facti sumus.* Ps. V, 12: *gloriabuntur in te omnes qui diligunt nomen tuum.* Deinde cum dicit *non solum autem*, etc., ostendit vehementiam huius spei. Qui enim vehementer aliquid sperat, libenter sustinet propter illud etiam difficilia et amara, sicut infirmus si vehementer sperat sanitatem, libenter bibit potionem amaram ut sanetur per ipsam. Signum ergo vehementis spei quam habemus propter Christum est quod non solum gloriamur ex spe futurae gloriae, sed etiam de malis quae pro ipsa patimur, unde dicit *non solum autem gloriamur*, scilicet in spe gloriae, *sed etiam gloriamur in tribulationibus*, per quas ad gloriam pervenimus. Act. XIV, 21: *per multas tribulationes oportet nos introire in regnum caelorum.* Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.* Et causam ostendit consequenter, dicens *scientes*, et cetera. Ubi quatuor per ordinem ponit, quorum primum est tribulatio, de qua dicitur quod *tribulatio patientiam operatur*; non quidem sic quod tribulatio sit eius causa effectiva, sed quia tribulatio est materia et occasio exercendi patientiae actum. Infra XII, 12: *in tribulatione patientes.* Secundo ponit patientiae effectum, cum dicit *patientia probationem.* Eccli. II, 5: *in igne probatur aurum et argentum: homines vero receptibiles in camino humiliationis.* Manifestum est enim quod detrimentum alicuius rei de facili sustinemus, propter rem quam magis amamus. Unde si aliquis in rebus corporalibus et temporalibus patienter sustinet propter bona consequenda aeterna, sufficienter ex hoc probatur quod talis plus amet bona aeterna quam temporalia. Sed contra id quod hic dicitur est illud Iac. I, 3: *probatio fidei vestrae patientiam operatur.* Dicendum est autem quod probatio dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum quod est in probato, et sic probatio est ipsa tribulatio per quam homo probatur. Unde idem est dictu quod tribulatio patientiam operatur, et quod tribulatio probat patientiam. Alio modo accipitur probatio pro probatum esse. Et ita accipitur hic quod patientia probationem operatur, quia ex hoc quod homo patienter tribulationem sustinet, redditur iam probatus. Tertio, subdit tertium, dicens *probatio vero spem*, scilicet operatur, quia scilicet, per hoc quod aliquis iam probatus est, potest de eo spes haberi et ab ipso et ab aliis quod ad haereditatem Dei admittatur. Sap. III, 5: *Deus probavit illos et invenit illos dignos se.* Sic igitur de primo ad ultimum patet, quod tribulatio viam parat ad spem. Unde si aliquis vehementer gloriatur de spe, consequens est, ut de ipsis tribulationibus glorietur. Deinde cum dicit *spes autem non confundit*, ostendit huiusmodi spei firmitatem. Et primo ponit eam, dicens *spes autem*, scilicet haec qua speramus gloriam filiorum Dei, *non confundit*, id est, non deficit, nisi homo ei deficiat. Ille enim dicitur a spe sua confundi, qui deficit ab eo quod sperat, Ps. XXX, 2: *in te, domine, speravi, non confundar in aeternum.* Eccle. II, 11: *nullus speravit in domino, et confusus est.* Secundo, ibi *quia charitas Dei*, etc., ponit certitudinis spei duplex argumentum, quorum primum est ex dono spiritus sancti, secundum ex morte Christi, ibi *ut quid enim Christus*, et cetera. Dicit ergo primo: ex hoc possumus scire quod spes non confundit *quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per spiritum sanctum qui datus est nobis.* Charitas Dei autem dupliciter accipi potest. Uno modo pro charitate qua diligit nos Deus, Ier. XXXI, 3: *charitate perpetua dilexi te*, alio modo potest dici charitas Dei, qua nos Deum diligimus, infra VIII, 38 s.: *certus sum quod neque mors neque vita separabit nos a charitate Dei.* Utraque autem charitas Dei in cordibus nostris diffunditur per spiritum sanctum qui datus est nobis. Spiritum enim sanctum, qui est amor patris et filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem amoris, qui est spiritus sanctus, a qua quidem participatione efficimur Dei amatores. Et hoc quod ipsum amamus, signum est, quod ipse nos amet. Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo. Non quasi nos* primo *dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I Io. IV, 10. Dicitur autem charitas, qua nos diligit, in cordibus nostris diffusa esse, quia est in cordibus nostris patenter ostensa per donum sancti spiritus nobis impressum. Io. III, v. 24: *in hoc scimus, quoniam manet in nobis Deus*, et cetera. Charitas autem qua nos Deum diligimus, dicitur in cordibus nostris diffusa, id est quia ad omnes mores et actus animae perficiendos se extendit; nam, ut dicitur I Cor. XIII, 4: *charitas patiens est, benigna est*, et cetera. Ex utroque autem intellectu horum verborum concluditur, quod *spes non confundit.* Si enim accipiatur charitas Dei qua nos diligit Deus, manifestum est quod his quos diligit seipsum non negabit. Deut. XXXIII, 3: *dilexit populos, omnes sancti in manu illius sunt.* Similiter etiam si charitas Dei accipiatur qua nos Deum diligimus, manifestum est, quod se diligentibus bona aeterna praeparavit. Io. XIV, 21: *si quis diligit me, diligetur a patre meo*, et cetera.

Lectio 2

[86186] Super Rom., cap. 5 l. 2 Postquam apostolus ostendit firmitatem spei per donum spiritus sancti, hic ostendit idem per mortem Christi. Et primo proponit quaestionem; secundo ostendit difficultatem, ibi *vix enim pro iusto*, etc.; tertio determinat quaestionis veritatem, ibi *commendat autem suam charitatem*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod spes non confundit, quod quidem apparet hoc consideranti *ut quid enim Christus cum adhuc infirmi essemus*, scilicet infirmitate peccati. Ps. VI, 3: *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum.* Nam sicut per corporalem infirmitatem dissolvitur humorum debita harmonia, ita etiam per peccatum debitus ordo affectionum excluditur. Cum ergo adhuc infirmi essemus, *Christus mortuus est pro impiis.* I Petr. c. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis.* Et hoc *secundum tempus*, id est ut certo tempore in morte moraretur, die scilicet tertia surrecturus. Matth. XII, 40: *sicut fuit Iona in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit filius hominis in corde terrae.* Hoc ergo magnum est, si consideremus quis mortuus sit. Magnum etiam est si consideremus pro quibus est mortuus. Non potest autem esse tam magnum quid, nisi fiat propter aliquem certum fructum, secundum illud Ps. XXIX, 10: *quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem?* Quasi dicat: nulla, si non sequatur humani generis salus. Deinde cum dicit *vix enim pro iusto*, etc., ostendit praedictae quaestionis difficultatem ex parte eorum, pro quibus Christus mortuus est, scilicet pro impiis, dicens *vix enim quis*, id est, aliquis, *moritur* pro homine *iusto* liberando; quin immo, ut dicitur Is. LVII, 1: *iustus perit et non est qui recogitet in corde suo*, et cetera. Ideo dico *vix moritur, nam forsitan quis*, id est aliquis rarus ex zelo virtutis, *audeat mori pro bono* homine. Rarum enim est propter hoc quod est maximum, ut enim dicitur Io. XV, 13: *maiorem hac dilectionem nemo habet*, et cetera. Illud autem quod Christus fecit, ut quis moriatur pro impiis et iniustis, nunquam invenitur. Et ideo merito admirandum est, quare Christus hoc fecerit. Potest autem et aliter legi, ut pro iusto intelligamus aliquem in virtute exercitatum; per bonum autem, hominem innocentem. Et quamvis secundum hoc iustus sit praestantior bono, tamen pro iusto vix aliquis moritur. Cuius ratio est, quia innocens, qui per bonum intelligitur, magis miserandus videtur propter defectum aetatis vel alicuius huiusmodi. Iustus autem, quia perfectus est et absque defectu, non habet in se misericordiae malitiam. Quod ergo aliquis moriatur pro innocente, potest ex compassione misericordiae provenire; sed quod aliquis moriatur pro iusto, provenit ex zelo virtutis, qui in paucioribus invenitur quam misericordiae passio. Deinde cum dicit *commendat autem*, etc., respondet praemissae quaestioni. Et primo ponit responsionem; secundo ex hoc arguit ad propositum, ibi *multo ergo magis*, etc.; tertio ostendit necessitatem consequentiae, ibi *si enim cum inimici*, et cetera. Dicit ergo primo: quaesitum est quare Christus pro impiis mortuus est; et ad hoc est responsio, quia per hoc *Deus suam charitatem commendat in nobis*, id est per hoc ostendit se nos maxime diligere, quo-

niam si *cum adhuc peccatores essemus, Christus mortuus est pro nobis*, et hoc secundum tempus, sicut supra expositum est. Ipsa autem mors Christi pro nobis charitatem ostendit Dei, quia dedit filium suum, ut pro nobis satisfaciens moreretur. Io. c. III, 16: *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*, et cetera. Et ita sicut charitas Dei patris ad nos ostenditur per hoc quod spiritum suum dedit nobis, ut supra dictum est, ita et per hoc quod dedit filium suum, ut hic dicitur. Sed in hoc quod dicit *commendat*, immensitatem quamdam divinae charitatis assignat, quae quidem ostenditur, tum ex ipso facto, quia scilicet dedit filium suum, ut moreretur pro nobis, tum ex parte nostrae conditionis, quia hoc non fecit provocatus nostris meritis, cum adhuc peccatores essemus. Eph. II, 4 s.: *Deus qui dives est in misericordia propter nimiam charitatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos Christo*, et cetera. Consequenter cum dixit *multo ergo magis*, etc., concludit propositum ex praemissis, dicens: si Christus pro nobis mortuus est, cum adhuc peccatores essemus, *multo magis vivificati nunc in sanguine ipsius*, sicut supra III, 25 habitum est, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem*, per sanguinem ipsius, *salvi erimus ab ira*, id est a vindicta damnationis aeternae, quam propter peccata homines incurrunt. Matth. III, 7: *genimina viperarum, quis demonstravit*, et cetera. Deinde cum dicit *si enim cum inimici*, etc., ostendit necessitatem praedictae consequentiae, quae procedit a minori ad maius affirmando. Et est ibi observanda duplex comparatio minoris ad maius: una quidem ex parte nostra, alia ex parte Christi. Ex parte quidem nostra comparat inimicos reconciliatis. Minus enim videtur quod aliquis bene faciat inimicis, quam iam reconciliatis. Ex parte Christi comparat mortem vitae. Potentior enim vita eius videtur quam mors, quia, ut dicitur II Cor. ult.: *mortuus est ex infirmitate*, scilicet carnis nostrae, *sed vivit ex virtute Dei.* Et ideo dicit: ratione conclusum est, quod *multo magis vivificati salvi erimus per ipsum. Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo*, et hoc *per mortem filii eius: multo magis* iam nos *reconciliati, salvi erimus*, et hoc *in vita ipsius.* Est autem considerandum, quod homo dicitur inimicus Deo dupliciter. Uno modo, quia contra Deum inimicitiam exercet, dum eius mandatis renititur. Iob XV, v. 26: *cucurrit adversus Deum erecto collo.* Alio modo per hoc quod Deus homines odio habet, non quidem secundum ipsum quod fecit, quia quantum ad hoc dicitur Sap. c. XI, 25: *dilexisti omnia, et nihil odisti eorum quae fecisti*, etc.; sed quantum ad hoc quod in homine inimicus homo, id est Diabolus, fecit, id est quantum ad peccatum. Sap. XIV, 9: *similiter odio sunt Deo impius*, et cetera. Et Eccli. XII, 7: *altissimus odio habet peccatores.* Subtracta inimicitiae causa, scilicet peccato, per Christum, sequitur reconciliatio per ipsum. II Cor. V, 19: *Deus erat in ipso mundum reconcilians sibi.* Peccatum autem nostrum sublatum est per mortem filii eius. Circa quod considerandum est quod mors Christi tripliciter considerari potest. Uno modo secundum ipsam rationem mortis. Et sic dicitur Sap. I, 13: *Deus mortem non fecit* in humana natura, sed est per peccatum inducta. Et ideo mors Christi, ex communi mortis ratione, non fuit sic Deo accepta, ut per ipsam reconciliaretur, quia *Deus non laetatur in perditione vivorum*, ut dicitur Sap. I, 13. Alio modo potest mors Christi considerari secundum quod est in actione occidentium, quae maxime Deo displicuit. Unde contra eos Petrus dicit Act. III, 14: *vos sanctum et iustum negastis et petistis homicidam*, et cetera. Unde mors Christi sic considerata, non potuit esse reconciliationis causa, sed magis indignationis. Tertio modo potest considerari secundum quod processit ex voluntate Christi patientis, quae quidem voluntas informata fuit ad mortem sustinendam, cum ex obedientia ad patrem, Phil. II, 8: *factus est obediens* patri *usque ad mortem*, tum etiam ex charitate ad homines, Eph. V, 2: *dilexit nos et tradidit se pro nobis.* Et ex hoc mors Christi fuit meritoria et satisfactoria pro peccatis nostris, et intantum Deo accepta, quod sufficit ad reconciliationem omnium hominum, etiam occidentium Christum, ex quibus aliqui sunt salvati ipso orante, quando dixit Lc. XXIII, v. 34: *ignosce illis quia nesciunt quid faciunt.* Deinde cum dicit *non solum autem*, etc., ostendit quae bona iam in re consequimur per gratiam, dicens *non solum autem gloriamur*, in spe gloriae quam in futuro expectamus, *sed in Deo*, id est in hoc quod sumus etiam nunc Deo coniuncti per fidem et charitatem, I Cor. I, 31, et II Cor. c. X, 17: *qui gloriatur, in domino*, et cetera. Et hoc quidem *per dominum nostrum Iesum Christum, per quem, etiam nunc* in praesenti tempore, *reconciliationem accepimus*, ut de inimicis facti simus amici. Col. I, v. 20: *per eum placuit reconciliari omnia*, et cetera. Posset autem et continuari cum eo quod dictum est: salvi erimus in vita ipsius a peccato et a poena, et non solum salvi erimus a malis, sed etiam gloriamur in Deo, id est per hoc quod erimus idem in futuro cum ipso. Io. XVII, 22: *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.*

Lectio 3

[86187] Super Rom., cap. 5 l. 3 Postquam apostolus ostendit quae bona per gratiam Christi consecuti sumus, hic consequenter ostendit a quibus malis per eam liberemur. Et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit quod per gratiam Christi liberati sumus a servitute peccati. Secundo ostendit quod per gratiam eius sumus liberati a servitute legis; cap. VII, ibi *an ignoratis, fratres*, et cetera. Tertio ostendit quod per gratiam Christi liberamur a damnatione; cap. VIII, ibi *nihil nunc damnationis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod per gratiam Christi liberamur ab originali peccato praeterito; secundo ostendit quod ea tuti, regimur contra peccata futura, ibi *quid ergo dicemus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo agit de processu peccati; secundo, de processu gratiae destruentis peccatum, ibi *sed non sicut delictum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit processum peccati; secundo manifestat, ibi *usque ad legem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit processum peccati; secundo ostendit eius universalitatem, ibi *et ita in omnes*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit peccati originem; secundo, originem mortis, ibi *et per peccatum mors*, et cetera. Dicit ergo primo quod per Christum reconciliationem accepimus. Ita enim a Christo reconciliatio procedit in mundum, *sicut per unum hominem*, scilicet per Adam, *peccatum intravit in hunc mundum.* I Cor. XV, 22: *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Est autem hic considerandum quod haeretici Pelagiani peccatum originale in parvulis esse negantes, haec verba apostoli dicebant esse intelligenda de peccato actuali. Quod quidem secundum eos in hunc mundum intravit per Adam, in quantum omnes peccantes peccatum Adae imitantur, secundum illud Osee VI, 7: *ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum*, et cetera. Sed, sicut dicit Augustinus contra eos, si de introitu peccati actualis, qui est per imitationem, hic apostolus loqueretur, non diceret peccatum per

hominem in hunc mundum intrasse, sed magis per Diabolum quem peccantes imitantur; secundum illud Sap. II, v. 24: *invidia Diaboli mors introivit*, et cetera. Est ergo intelligendum quod per Adam peccatum in hunc mundum intravit, non solum imitatione sed etiam propagatione, id est per carnis originem vitiatam, secundum illud Eph. II, 3: *eramus natura filii irae*, et in Ps. l, 7: *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*, et cetera. Sed videtur hoc esse impossibile, quod per originem carnis peccatum ab uno in alium traducatur. Peccatum enim est in anima rationali, quae non traducitur per originem carnis, tum quia intellectus non est alicuius corporis actus, et ita non potest per virtutem corporalis seminis causari, ut philosophus dicit in libro de generatione animalium. Tum etiam quia cum anima rationalis sit quaedam res subsistens, ut puta per se operationem habens et corpore corrupto non corrumpatur, consequens est, quod non generetur, corpore generato, sicut aliae formae, quae non possunt per se subsistere, sed potius causatur a Deo. Consequens igitur videtur quod nec peccatum, quod est accidens animae, possit per carnis originem traduci. Ad hoc autem rationabiliter respondetur, quod licet in semine non sit anima, est tamen in semine virtus dispositiva corporis ad animae receptionem, quae cum corpori infunditur, etiam ei suo modo conformatur, eo quod omne receptum est in recipiente per modum recipientis. Et exinde videmus quod filii similantur parentibus, non solum in defectibus corporalibus, sicut leprosus generat leprosum et podagricus podagricum, sed etiam in defectibus animae, sicut iracundus iracundum et amentes ex amentibus nascuntur. Quamvis enim pes, qui est subiectum podagrae, non sit in semine, nec anima quae est subiectum irae vel amentiae, est tamen in semine virtus formativa corporalium membrorum et dispositiva ad animam. Sed adhuc remanet dubitatio, quia defectus, qui ex vitiata origine trahuntur, non habent rationem culpae. Non enim merentur poenam, sed magis misericordiam, sicut philosophus dicit de eo qui nascitur caecus, vel quocumque alio modo aliter orbatus. Et hoc ideo, quia de ratione culpae est quod sit voluntaria et in potestate hominis cui culpa imputatur. Sic igitur si aliquis defectus in nos pervenit per originem primi parentis, non videtur in nobis habere rationem culpae, sed poenae. Et ideo dicendum est, quod sicut peccatum actuale est peccatum personae, quia per voluntatem personae peccantis committitur, ita peccatum originale est peccatum naturae, quod per voluntatem principii humanae naturae commissum est. Est enim considerandum quod sicut diversa corporis membra partes sunt personae unius hominis, ita omnes homines sunt partes et quasi quaedam membra humanae naturae. Unde et Porphyrius dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Videmus autem quod actus peccati exercitus per aliquod membrum, puta per manum vel pedem, non habet rationem culpae ex voluntate manus vel pedis, sed ex voluntate totius hominis, a qua sicut a quodam principio derivatur motus peccati ad singula membra. Et similiter a voluntate Adae, qui fuit principium humanae naturae, tota inordinatio naturae habet culpae rationem in omnibus, ad quos pervenit quantum ad hoc quod susceptivi sunt culpae. Et sicut peccatum actuale, quod est peccatum personae, trahitur ad singula membra per aliquem actum personalem, ita peccatum originale trahitur ad singulos homines per actum naturae, qui est generatio. Et ita sicut per generationem humana natura trahitur, ita etiam per generationem traducitur defectus humanae naturae, qui est consecutus ex peccato primi parentis. Est autem hic defectus carentia originalis iustitiae, quae erat primo homini divinitus collata, non solum ut erat persona quaedam singularis, sed etiam ut erat principium humanae naturae, ut scilicet eam simul cum natura in posteros traduceret. Et ideo simili modo amissionem huius originalis iustitiae per peccatum ad posteros transmittit, habentem in eis rationem culpae, ratione iam dicta. Et ideo dicitur quod in processu originalis peccati persona infecit naturam, scilicet Adam peccans vitiavit humanam naturam, sed postmodum in aliis natura vitiata inficit personam, dum scilicet genito imputatur ad culpam naturae vitium propter voluntatem primi parentis, ut dictum est. Ex hoc autem patet quod licet primum peccatum primi parentis per originem traducatur in posteros, alia tamen eius peccata, vel etiam aliorum hominum, in filios non traducuntur, quia per solum primum peccatum sublatum est bonum naturae, quod erat per originem naturae traducendum. Per alia vero peccata subtrahitur bonum gratiae personalis, quod non transit ad alios posteros. Et inde etiam est quod quamvis peccatum Adae deletum fuerit per suam poenitentiam, iuxta illud Sap. X, 2: *eduxit illum a delicto suo*, non tamen eius poenitentia delere potuit peccatum posterorum, quia eius poenitentia fuit per actum personalem, quia ultra eius personam non se extendebat. Et propter hoc est unum tantum originale peccatum, quia solus defectus consequens primum peccatum originaliter derivatur ad posteros. Et ideo apostolus singulariter dicit *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, non autem dixit pluraliter peccata: quod fuisset dicendum si de actualibus loqueretur. Dicitur autem quandoque pluraliter peccata originalia, sicut in Ps. l, 7: *in peccatis concepit me mater mea*, quia continet virtualiter multa peccata, inquantum ex corruptione fomitis inclinamur ad multa peccata. Sed videtur quod peccatum originale non intraverit in hunc mundum per unum hominem, scilicet Adam, sed magis per unam mulierem, scilicet Evam, quae primo peccavit, secundum illud Eccli. XXV, 33: *a muliere factum est initium peccati, et per illam omnes morimur.* Ad hoc respondetur in Glossa dupliciter. Uno modo, quia consuetudo Scripturae est ut genealogiae non per mulieres, sed per viros texantur, sicut patet Matth. I, 1 ss. et Lc. c. III, 23 ss. Et ideo apostolus hic volens quasi genealogiam quamdam peccati ostendere, non fecit mentionem de muliere, sed solum de viro. Alio modo, quia etiam mulier de viro sumpta est, et ideo quod est mulieris attribuitur viro. Potest etiam alio modo dici, et melius, quod cum peccatum originale traducatur simul cum natura, sicut dictum est, sicut per virtutem activam viri, muliere materiam ministrante, natura traducitur, ita et peccatum originale. Unde si Adam non peccasset, Eva peccante, non per hoc fuisset peccatum traductum ad posteros. Illa enim est causa quare Christus peccatum originale non traxit, quia ex sola foemina sine virili semine carnem accepit. Per hoc verbum apostoli Augustinus respondet Iuliano haeretico in hunc modum quaerenti: *non peccat iste qui nascitur, non peccat iste qui genuit, non peccat ille qui condidit: per quas igitur rimas, inter tot praesidia innocentiae peccatum fingis ingressum?* Sed Augustinus respondet: *quid quaeris latentem rimam, cum habeas apertissimam ianuam?* Nam secundum apostolum *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Consequenter tangit ingressum mortis in mundum, cum dicit *et per peccatum mors*, scilicet in hunc mundum intravit, secundum illud Sap. I: *iniustitia mortis est acquisitio.* Videtur autem quod mors non sit ex peccato, sed magis ex natura, utpote proveniens ex necessitate materiae. Est enim corpus humanum ex contrariis compositum. Unde est naturaliter corruptibile. Dicendum est autem quod natura humana dupliciter potest considerari. Uno modo secundum principia intrinseca, et sic mors est ei naturalis. Unde Seneca dicit in libro de remediis fortuitorum, quod mors natura est hominis, non poena. Alio modo potest considerari natura hominis secundum quod per divinam providentiam fuit ei per iustitiam originalem provisum. Quae quidem iustitia erat quaedam rectitudo, ut mens hominis esset sub Deo, et inferiores vires essent sub mente, et corpus sub anima, et omnia exteriora sub homine: ita scilicet, quod quamdiu mens hominis Deo subderetur, vires inferiores subderentur rationi, et corpus animae, indeficienter ab ea vitam recipiens, et exteriora homini, ut scilicet omnia servirent, et nullum ex eis nocumentum sentiret. Hoc autem providentia divina disposuit propter dignitatem animae rationalis, quae cum naturaliter sit incorruptibilis, debebatur sibi incorruptibile corpus. Sed quia corpus quod est ex contrariis compositum, oportebat esse organum sensus, et tale corpus secundum naturam suam incorruptibile esse non potest, supplevit potentia divina quod deerat naturae humanae, dans animae virtutem continendi corpus incorruptibiliter, sicut faber, si posset, daret ferro, ex quo cultellum fabricat, virtutem ut rubiginem nullam contraheret. Sic ergo postquam mens hominis per peccatum est a Deo aversa, amisit virtutem continendi inferiores vires, et etiam corpus et exteriora, et sic incurrit mortem naturalem a causis intrinsecis, et violentam ab exterioribus nocumentis. Deinde cum dicit *et ita in omnes*, etc., ostendit universalitatem huius processus et quantum ad mortem et quantum ad peccatum, ordine tamen retrogrado. Nam supra prius egit de ingressu peccati, qui est causa ingressus mortis, nunc autem prius agit de universalitate mortis, tamquam de manifestiori; et hoc est quod dicit: *et ita mors*, scilicet, vel peccatum primi parentis, *pertransiit in omnes*, quia scilicet per originem vitiatam contrahunt homines necessitatem moriendi. II Reg. XIV, 14: *omnes morimur*. Ps. LXXXVIII, 49: *quis est homo qui vivit*, et cetera. Deinde tangit universalitatem processus peccati, cum dicit *in quo omnes peccaverunt*, quod, sicut Augustinus dicit in Glossa, potest dupliciter intelligi. Uno modo in quo, scilicet primo homine, vel in quo, scilicet peccato: quia scilicet eo peccante quodammodo omnes peccaverunt, inquantum in eo erant sicut in prima sua origine. Sed cum Christus etiam originem ex Adam traxerit, ut patet Lc. III, 23 ss., videtur quod etiam ipse, eo peccante, peccaverit. Ad hoc respondet Augustinus super Genesim ad litteram, quod Christus non omnimodo fuit in Adam, quo nos fuimus: nos enim fuimus et secundum corpulentam substantiam, et secundum seminalem rationem. Christus autem fuit in eo solum secundum corpulentam substantiam. Quod quidam male intelligentes, putaverunt quod tota substantia corporum humanorum, quae pertinet ad veritatem humanae naturae, fuerit actu in Adam, et per quamdam multiplicationem divina virtute factam, id est, quod sumptum est ab Adam, est in tanta corporum quantitate ampliatum. Sed hoc est inconveniens opera naturae miraculo attribuere, praesertim quia videmus quod corpus humanum quantumcumque sit de veritate humanae naturae, corrumpitur et accipit aliam formam. Unde quia omne generabile est corruptibile, et e converso, oportet dicere quod materia quae ante generationem hominis sub alia forma quam humana fuit, formam humanae carnis assumpserit, et sic non totum quod est in corporibus nostris ad veritatem naturae pertinens fuit actu in eodem, sed solum secundum originem, prout scilicet effectus est in principio activo. Secundum hoc ergo intelligendum est quod cum in nostra generatione sit et materia corporalis quam foemina ministrat, et vis activa quae est in semine maris; utrumque per originem ducitur ab Adam, sicut a primo principio. Et ideo dicitur in eo fuisse et secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam: quia scilicet utrumque ab eo processit. In generatione autem Christi fuit corpulenta substantia quam traxit de virgine: loco autem rationis seminalis fuit virtus activa spiritus sancti, quae non derivatur ab Adam, et ideo non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed tantum secundum substantiam corpulentam. Sic igitur nos accipimus peccatum ab Adam et trahimus: atque naturam humanam ab eo accipimus; sicut a principio activo, quod est esse in eo secundum seminalem rationem, quod quidem non competit Christo, ut dictum est. Videtur ulterius quod peccatum originale non transeat in omnes, quia baptizati a peccato originali purgantur per Baptismum: et ita videtur quod non possint in posteros peccatum transmittere quod non habent. Dicendum est autem quod per Baptismum homo liberatur a peccato originali quantum ad mentem, sed remanet peccati infectio quantum ad carnem; unde, infra VII, 25 dicit apostolus: *ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Homo autem non generat mente carnales filios, sed carne: et ideo non transmittit novitatem Christi, sed vetustatem Adae.

Lectio 4

[86188] Super Rom., cap. 5 l. 4 Postquam apostolus ostendit originem peccati et mortis, sive ingressum utriusque in mundum, hic manifestat quod dixerat. Et primo manifestat ipsum dictum; secundo manifestat similitudinem quam innuebat dicens, ibi *propterea sicut*, etc.; tertio exponit similitudinem, ibi *qui est forma futuri*, et cetera. Dixerat autem quod peccatum et mors in omnes transierunt, et hoc quidem, secundum expositionem Augustini, manifestare intendit per hoc quod etiam sub lege peccatum remansit, quasi lege illud excludere non valente. Circa quod duo facit. Primo manifestat propositum quantum ad peccatum; secundo, quantum ad mortem, ibi *sed regnavit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit peccatum fuisse etiam sub lege; secundo quid circa peccatum lex facit, ibi *peccatum autem*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod omnes peccaverunt in Adam, quia nec etiam lex peccatum abstulit. *Usque ad legem*, id est etiam sub lege, ut ly *usque* teneatur inclusive, *peccatum erat in mundo*, quod quidem potest intelligi de lege naturae et de lege Moysi: similiter et de peccato actuali et de peccato originali. Peccatum enim originale erat in parvulo usque ad legem naturae, id est usque ad usum rationis per quem homo huiusmodi leges advertit. Ps. l, 6: *in peccatis concepit me mater mea.* Nec tamen cessat hoc peccatum lege naturali adveniente in homine, sed magis excrescit per additionem peccati actualis, quia, ut dicitur Eccle. VII, 21: *non est homo iustus in terra qui faciat bonum*, et cetera. Sed si intelligamus de lege Moysi, tunc quod dicitur peccatum fuisse in mundo usque ad legem, potest intelligi non solum de originali, sed etiam de actuali; quia et ante legem et sub lege peccatum utrumque permansit, Prov. XX, 9: *quis potest dicere: mundum est cor meum?* Quamvis autem lex peccatum non auferret, peccati tamen cognitionem fecit, quod antea non cognoscebatur. Unde subdit *peccatum autem non imputabatur.* Quod quidem planum est, si intelligatur de lege naturali. Quamvis enim peccatum originale sit in parvulo ante legem naturalem, et reputetur ei a Deo, non tamen imputatur ei apud homines. Si autem intelligatur de lege Moysi, planum est quantum ad aliqua peccata actualia, quod non imputabantur ante legem, sicut illa quae specialiter sunt per legem prohibita, quae homines peccata non reputabant, sicut quod dicitur Exod. XX, 17: *non concupisces*, et cetera. Imputaban-

tur tamen quaedam peccata prout erant contra legem naturae. Unde et Gen. XXXIX, 11 s. Joseph legitur in carcerem missus propter adulterium sibi impositum. Consequenter agit de morte, dicens: quamvis peccata ante legem non imputarentur, tamen *mors*, scilicet spiritualiter, id est peccatum vel aeterna damnatio, de qua dicitur in Ps. XXXIII, 21: *mors peccatorum pessima, regnavit*, id est potestatem suam exercuit in homines, ducendo eos in damnationem, *ab Adam*, per quem peccatum intravit in mundum, *usque ad Moysen*, sub quo data est lex, Io. I, 17: *lex per Moysen data est.* Non solum in eos qui peccaverunt actualiter, sed *etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*, qui actualiter peccavit. Os. VI, 7: *ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi praevaricati sunt in me*, quia etiam pueri damnationem incurrebant. Potest etiam et sub hoc sensu intelligi de morte corporali, per quam manifestatur peccatum fuisse etiam cum non imputabatur, quasi dicat *peccatum autem non imputabatur*, ante legem, sed ex hoc deprehenditur fuisse *quia regnavit mors*, scilicet corporalis, primo quidem aliquas passiones inducendo, puta famem, et sitim et aegritudinem, et tandem totaliter dissolvendo, *etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*, id est in pueros, qui non peccaverunt actualiter: quoniam etiam isti mortem corporalem antea et postea patiuntur, secundum illud Ps. LXXXVIII, 47: *quis est homo qui*, et cetera. Ambrosius autem aliter ista verba exposuit, scilicet de peccato actuali tantum et de lege Moysi. Et secundum eum inducuntur haec verba ad manifestandum, quod per primum parentem peccatum in hunc mundum intravit et in omnes transivit. *Usque enim ad legem*, id est, ante legem Moysi, *peccatum erat in mundo*, scilicet peccatum actuale. Homines enim multipliciter peccabant contra legem naturae. Unde dicitur Gen. XIII, 13: *homines Sodomitae pessimi erant. Peccatum autem non imputabatur cum lex non esset*, quod est intelligendum, non quin imputaretur quasi puniendum apud homines, cum quidam legantur ante legem puniti ab hominibus pro peccatis, ut patet Gen. XXXIX et XL, sed non imputabatur quasi a Deo puniendum. Tunc enim non credebant homines quod Deus humana facta vel puniret vel praemiaret, secundum illud Iob c. XXII, 14: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Sed postea lege divinitus data innotuit quod peccata imputantur a Deo ad poenam, et non solum ab hominibus. Et ideo quia homines non credebant se puniendos a Deo pro peccatis, libere et absque fraeno peccabant ubi humanum iudicium non timebant. Et ideo subdit: *sed mors*, id est peccatum, *regnavit*, id est, omnimodam suam potestatem exercuit, *ab Adam usque ad Moysen*, exclusive. Nam per Moysen data est lex, quae incepit regnum peccati diminuere, incutiens timorem divini iudicii, secundum illud Deut. V, 29: *quis det eos talem habere mentem, ut timeant me, et custodiant universa mandata mea?* Regnavit, inquam, peccatum usque ad Moysen, non tamen in omnes, sed *in eos qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae.* Dicit enim Ambrosius in libris antiquis non inveniri hanc negationem non, unde credit a corruptoribus appositam. Adam quippe magis credidit promissioni Diaboli quam comminationi divinae, ut patet Gen. III, et ita quodammodo Diabolum praetulit Deo. Sic igitur in similitudinem praevaricationis Adae praevaricantur idololatrae, qui, relicto Dei cultu, Diabolum colunt. In tales ergo mors, id est peccatum, totaliter regnavit, quia eos omnino possedit. Fuerunt autem ante legem Moysi veri Dei cultores, qui et si peccarent, non tamen peccatum in eis regnabat, quia non totaliter eos a Deo separabat: sed peccabant sub Deo, id est, sub fide unius Dei, etiam si peccarent mortaliter: vel sub charitate Dei, cum peccabant venialiter. Ex utraque harum expositionum potest conflari tertia, quae magis videtur ad intentionem apostoli pertinere. Dixerat enim quod *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, et quia peccatum est transgressio legis divinae, posset alicui videri, quod hoc non esset verum quantum ad tempus ante legem, praesertim cum supra IV, 15 dixerit: *ubi non est lex, nec praevaricatio.* Et ideo posset aliquis credere, quod non per unum hominem peccatum in mundum intravit, sed magis per legem. Et ideo ad hoc excludendum dicit, quod *usque ad legem*, id est, tempus ante legem, *peccatum erat in mundo*, et originale et actuale, non tamen erat peccatum cognitum; praesertim quasi a Deo puniendum. Et hoc est quod subdit *peccatum autem non imputabatur*, scilicet quasi contra Deum existens, *cum lex*, scilicet divinitus data, *non esset.* Fuerunt enim aliqui, ut dicit philosophus in V Ethicorum, qui crediderunt quod nihil est iustum naturaliter, et per consequens nec iniustum, sed per solam positionem legis humanae. Et secundum hoc non imputabatur aliquod peccatum, quasi contra Deum existens, et praecipue peccatum originale, id est non cognoscebatur. Sed quod ista reputatio hominum esset falsa, ostenditur per effectum, quia mors corporalis regnavit ab Adam, per quem intravit originale peccatum in mundum usque ad Moysen, sub quo data fuit lex; et ita cum mors sit effectus peccati praecipue originalis, manifestum est quod ante legem fuit peccatum originale in mundo. Et ne aliquis dicat quod moriebantur propter peccata actualia, ad hoc excludendum dicit quod *regnavit etiam in eos qui non peccaverunt* proprio actu, scilicet pueros, et etiam in iustos qui non peccaverunt mortaliter, qui tamen peccaverunt in primo homine, ut supra dictum est. Et ideo subdit *in similitudinem praevaricationis Adae*, inquantum similitudinem illius peccati traxerunt per originem simul cum similitudine naturae; quasi dicat, quod moriebantur absque proprio peccato, demonstrat quod in eis erat diffusa similitudo peccati Adae per originem. Et hoc est quod apostolus manifestare intendit, scilicet, quod per Adam peccatum originale in mundum intravit. Deinde, cum dicit *qui est forma futuri*, etc., exponit similitudinem, quae intelligebatur in adverbio *sicut.* Unde dicit *qui*, scilicet Adam, *est forma*, id est, figura quaedam, *futuri*, id est Christi, tamen per contrarium. Nam sicut per Adam peccatum et mors in mundum intravit, ita per Christum intravit iustitia et vita. I Cor. XV, 47: *primus homo de terra terrenus: secundus de caelo caelestis.* Sunt autem et aliae similitudines inter Christum et Adam, quod scilicet sicut corpus Adae formatum fuit sine coitu, ita et corpus Christi de virgine. Et sicut de latere Adae dormientis sumpta est mulier, ita ex latere Christi dormientis in cruce fluxit sanguis et aqua, ut dicitur Io. XIX, 34, quae significant sacramenta quibus est formata Ecclesia.

Lectio 5

[86189] Super Rom., cap. 5 l. 5 Postquam apostolus posuit ingressum peccati in hunc mundum, hic agit de progressu gratiae abolentis peccatum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo per Christi gratiam remotum est peccatum, quod per unum hominem in mundum intravit; secundo ostendit quomodo per gratiam Christi peccatum est remotum, quod lege adveniente superabundaverat, ibi *lex autem subintravit*, et cetera. Ostendit autem quod per gratiam Christi removetur

peccatum per Adam introductum in mundum, comparando gratiam Christi peccato Adae, quia scilicet plus potest gratia Christi in bono, quam peccatum Adae in malo. Et circa hoc duo facit. Primo comparat ipsas causas, scilicet gratiam Christi peccato Adae: secundo ponit comparationem earum quantum ad effectus, ibi *et non sicut per unum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit comparationem; secundo, manifestat eam, ibi *si enim unius*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod Adam est forma futuri, *sed non sicut delictum*, etc., quasi dicat: non est aestimandum quod tantae efficaciae sit delictum Adae, quantae est efficaciae donum Christi. Cuius ratio est ista: quia peccatum procedit ex infirmitate voluntatis humanae, gratia autem procedit ex immensitate bonitatis divinae, quam manifestum est voluntati humanae, praesertim infirmae, praeferri. Et ideo virtus gratiae excedit omne peccatum. Et idcirco dicebat David: *miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam.* Et propter hoc iuste reprobatur verbum Cain, Gen. IV, 13: dicentis: *maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear.* Deinde cum dicit *si enim unius*, etc., manifestat quod dixerat, scilicet quod donum gratiae excedit delictum Adae, dicens *si enim delicto unius*, scilicet Adae, *multi mortui sunt*, id est, si ex delicto Adae peccatum et mors transivit in multos alios, quia in omnes qui in eo peccaverunt, *multo magis gratia Dei et donum*, id est, gratuitum Dei donum, ut ly et expositive teneatur. Vel gratia Dei refertur ad remissionem peccati. Supra eodem: *iustificati gratis per gratiam ipsius*, et cetera. Donum autem refertur ad bona superaddita ultra remissionem peccatorum, ut dicit Ps. LXVII, 19, secundum aliam litteram, *dedit dominus dona hominibus. Multo magis*, inquam, huiusmodi gratia et dona, *abundavit in plures*, idest in multos. Quanto enim aliquid est potentius, tanto magis se potest ad multa extendere. Peccatum autem Adae ad multos se extendit, quod probatur per mortem. Unde signanter dicit quod unius delicto multi mortui sunt. Mors enim argumentum est peccati originalis, ut supra dictum est. Adae dixit Deus: *quacumque die comederis*, et cetera. Gratia Dei quae est fortior, multo amplius ad multos extenditur. Hebr. II, 10: *qui multos filios in gloriam adduxit.* Notandum est autem quod dicit *abundavit*, quia non solum gratia Dei processit in multos ad deletionem peccati per Adam inducti, sed etiam ad peccata actualia delenda, et multa alia bona consequenda. II Cor. IX, 8: *potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis.* Sicut enim peccatum ex uno homine abundavit in multos ex prima suggestione Diaboli, ita et gratia Dei per unum hominem processit ad multos. Unde signanter addit *in gratia*, id est, per gratiam *unius hominis Iesu Christi.* Sic enim a Deo gratia in multos effunditur, ut eam per Christum accipiant, in quo omnis plenitudo gratiarum invenitur, secundum illud Io. I, 16: *de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia.* Sic autem legenda est littera secundum expositionem Augustini, ut hoc quod dicitur *plures*, non accipiatur comparative, sed absolute: et ita vult quod attendatur comparatio quantum ad hoc, quod si delictum unius Adae processit in multos, multo magis gratia unius Christi in multos. Sed secundum Ambrosium ly *plures* accipitur comparative, ut sit sensus, quod *delicto*, id est peccato actuali, *unius*, scilicet Adae, *multi*, non omnes, *mortui sunt*, scilicet morte peccati, imitando scilicet peccatum ipsius Adae per idololatriam, ut supra expositum est. Sap. XIII, 10 dicitur de idololatris: *infelices autem sunt, et inter mortuos spes eorum.* Et *multo magis gratia Dei abundavit in plures*, scilicet quam in idololatris qui peccaverunt in similitudinem Adae, quia non solum eorum peccata tolluntur per gratiam Christi, sed etiam peccata eorum qui in fide unius Dei permanserunt. Mich.

ult.: *deponet iniquitates nostras, et proiiciet omnia peccata nostra.* Deinde, cum dicit *et non sicut*, etc., comparat Christi gratiam peccato Adae, quantum ad effectum, quia non solum utrumque in multos redundat, sed etiam maiorem effectum habet gratia Christi quam peccatum Adae. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *nam iudicium* etc.; tertio probat, ibi *si enim unius*, et cetera. Dicit ergo primo: non solum dictum est, scilicet quod Christi gratia magis abundat in multos, quam peccatum Adae, sed etiam in eis maiorem effectum facit. Et hoc est quod dicit *et non sicut per unum peccatum, ita et donum*, quasi dicat: non tantus effectus sequitur per unum peccatum Adae in multis, quantus consequitur in multis per donum gratiae Christi. Potentioris enim causae potentior est effectus. Unde cum dictum sit gratiam esse potentiorem quam peccatum Adae, consequens est quod maiorem effectum efficiat. Deinde cum dicit *nam iudicium*, etc., manifestat quod dixerat, dicens: *nam iudicium*, id est divina punitio, procedit *quidem ex uno*, scilicet peccato primi parentis, *in condemnationem*, scilicet omnium hominum, quia in illo peccante peccaverunt, secundum illud quod supra dictum est, quod mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt. *Gratia autem Dei*, quae datur per Christum, procedit *ex multis delictis*, id est, non solum ex illo uno originali sed etiam ex multis actualibus, *in iustificationem*, id est, perfectam emundationem. I Cor. c. VI, 11: *et haec quidem fuistis aliquando, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis.* Deinde, cum dicit *si enim unius*, etc., probat quod dixerat, scilicet quod gratia Christi procedit ex multis delictis in iustificationem. Et primo quidem hoc probat ex posteriori; secundo ex priori, ibi: *sicut enim* et cetera. Circa primum considerandum est quod apostolus in praemissa comparatione non ponit sibi respondentia, scilicet res eiusdem generis. Nam ex parte peccati ponit condemnationem, quae pertinet ad poenam, ex parte autem gratiae ponit iustificationem, quae non pertinet ad praemium, sed magis ad statum meriti. Sic igitur apostolus intendit, per hoc quod dicit quod peccatum inducit condemnationem, ostendere quod gratia inducat iustificationem. Et utitur tali ratione: sicut condemnatio mortis procedit ex peccato primi parentis, ita regnum vitae procedit ex gratia Christi. Haec enim duo uniformiter sibi correspondent, sed ad regnum vitae nullus potest pervenire, nisi per iustitiam, ergo per gratiam Christi homines iustificantur. Primo ergo ponit praemissas; secundo infert conclusionem intentam, ibi *igitur sicut per unius*, et cetera. Primam autem propositionem proponit dicens *si enim ex delicto unius hominis mors regnavit per unum* hominem, quia, sicut supra eodem dictum est, *per unum hominem peccatum intravit et per peccatum mors, multo magis*, homines, *regnabunt in vita*, scilicet aeterna, *per unum Iesum Christum*, qui dicit Io. X, 10: *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*, participando scilicet aeternitatem vitae, quae quidem abundantia hic per regnum designatur. Unde dicitur Apoc. XX, 4, quod regnabunt cum Christo annis mille, id est, aeterno tempore. Minorem autem designat, interponendo *abundantiam gratiae Christi et donationis, et iustitiae accipientes*, quasi diceret: ad regnum vitae homines pervenire non possunt, nisi hoc accipiendo. Ita quod gratia Christi referatur ad dimissionem peccati, quam nulla merita praecedere possunt, et ideo omnino gratiae deputatur; *si enim ex operibus, iam non ex gratia*, ut dicitur infra XI, 6. Quod autem dicitur *donationis*, referendum est ad dona gratiarum, quibus homines promoventur in bona. Esther II, 18: *largitus est dona iuxta magnificentiam principalem*, et cetera. Quod autem dicitur *iustitiae*, referendum est ad rectitudinem operum. I Cor. I, 30: *qui factus est* *nobis a Deo iustitia.* Deinde cum dicit *igitur sicut*, etc., infert conclusionem intentam, quae idem continet cum eo quod supra praemissum est, videlicet quod sicut per unius delictum Adae divinum iudicium processit in omnes homines qui carnaliter ex eo nascuntur in condemnationem mortis, sic et per unius scilicet iustitiam Christi, divina gratia processit in omnes homines, in iustificationem vitae, id est, quae ducit ad vitam. Sed videtur hoc esse falsum. Non enim omnes homines iustificantur per Christum, sicut omnes homines moriuntur per Adam. Sed dicendum quod intelligendum est quod, sicut omnes homines qui nascuntur carnaliter ex Adam, incurrunt condemnationem per eius peccatum, ita omnes qui renascuntur spiritualiter per Christum, adipiscuntur iustificationem vitae, quia, ut dicitur Io. III, 5, *nisi quis renatus fuerit denuo ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, et cetera. Quamvis possit dici quod iustificatio Christi transit in iustificationem omnium hominum, quantum ad sufficientiam, licet quantum ad efficientiam procedat in solos fideles. Unde dicitur I Tim. IV, 10: *qui est salvator omnium hominum, maxime autem fidelium.* Ex hoc autem quod hic dicitur, accipere debemus, quod sicut nullus moritur, nisi per peccatum Adae, ita nullus iustificatur, nisi per iustitiam Christi, quae quidem est per fidem ipsius, secundum illud quod supra III, 22 dictum est: *iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, qui credunt in eum.* In eum autem crediderunt homines, non solum qui sunt post eius incarnationem, sed etiam qui eius incarnationem praecesserunt. Sicut enim nos credimus eum natum et passum, ita ipsi crediderunt nasciturum et passurum. Unde eadem est fides nostra et eorum. II Cor. IV, 13: *habentes eumdem fidei spiritum*, et cetera. Sic igitur probatum est quod gratia Christi procedat ad multorum iustificationem ex posteriori, scilicet ex regno vitae. Consequenter cum dicit *sicut enim*, etc., probat idem ex priori. Causae enim similes sunt suis effectibus. Inobedientia autem primi parentis, quae habet rationem iniustitiae, constituit peccatores et iniustos. Igitur obedientia Christi quae habet rationem iustitiae, constituit iustos. Et hoc est quod supra dictum est, quod gratia procedit in omnes homines in iustificationem. Sed videtur esse dubium quod dicitur, quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, id est omnes qui ab eo nascuntur secundum rationem seminalem. Primum enim eius peccatum videtur fuisse superbia, magis quam inobedientia, secundum illud Eccli. X, 15: *initium omnis peccati superbia.* Sed dicendum est quod, sicut ibidem dicitur *initium superbiae facit homines apostatare a Deo*, quia scilicet prima pars superbiae consistit in hoc quod homo non vult subiici praeceptis divinis, quod ad inobedientiam pertinet. Unde primum hominis peccatum fuisse videtur inobedientia, non secundum actum exteriorem, sed secundum interiorem motum superbiae, quo voluit divino praecepto contraire. Unde eius inobedientiam dominus arguit Gen. III, 17: *quia audisti vocem uxoris tuae, et comedisti de ligno de quo praeceperam tibi ne comederes*, et cetera. Obedientia autem Christi hic dicitur secundum quam, praecepto patris obediens, mortem sustinuit pro salute nostra, secundum illud Phil. II, 8: *factus est obediens usque ad mortem*, et cetera. Nec est contrarium quod alibi dicitur, Christus ex charitate mortuus est, ut patet Eph. V, 2; quia hoc ipsum quod obedivit, processit ex dilectione quam habuit ad patrem et ad nos. Et est attendendum quod per obedientiam et inobedientiam probat nos per unum peccatores effici, et per unum iustificari: quia iustitia legalis, quae est omnis virtus, attenditur in observatione praeceptorum legis, quod pertinet ad rationem obedientiae. Iniustitia autem legalis, quae est omnis malitia ut dicitur V Ethicorum, attenditur in transgressione mandatorum legis, quae pertinet ad rationem inobedientiae. Sic ergo convenienter dicitur quod per obedientiam constituuntur homines iusti, et per inobedientiam peccatores.

Lectio 6

[86190] Super Rom., cap. 5 l. 6 Postquam apostolus ostendit quod per donum gratiae subtrahitur peccatum, quod per Adam in hunc mundum intraverat, hic ostendit quod per gratiam Christi tollitur peccatum, quod lege superveniente abundaverat. Circa hoc duo facit. Primo ponit abundantiam peccati, quae fuit per legem; secundo, absolutionem peccati, quae est per gratiam Christi, ibi *ubi abundavit*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod per obedientiam unius hominis iusti constituuntur multi, non autem lex hoc facere potuit, sed potius *lex subintravit, ut superabundaret delictum.* Circa quod apostoli dictum, duplex occurrit dubitatio. Primo quidem de hoc quod dicit legem subintrasse, id est latenter intrasse *post culpam originalem et actualem, vel post naturalem legem*, ut Glossa dicit. Non enim lex occulte intravit sed manifeste data fuit, secundum illud Io. XVIII, 20: *non in abscondito locutus sum.* Dicendum est ergo quod licet ipsa legislatio fuerit data in manifesto, tamen mysteria legis erant in occulto, et praecipue quoad intentionem Dei circa legem ferendam, quae peccatum ostenderet, non sanaret, secundum illud infra XI, 34: *quis cognovit sensum domini*, et cetera. Potest etiam dici quod lex subintravit, id est quasi media intravit, inter peccatum hominis et donum gratiae Christi, quorum utrumque supra dixerat per unum ad plures transisse. Secunda autem dubitatio est de hoc quod dicit legem subintrasse *ut abundaret delictum.* Sic enim videtur quod abundantia delicti sit finis legis, et ita sequitur quod lex sit mala, quia cuius finis malus est, ipsum quoque malum est; et hoc est contra illud I Tim. c. I, 8: *scimus quidem quod lex bona est*, et cetera. Ad hoc autem respondetur in Glossa tripliciter. Primo quidem ut dicamus quod ly ut, non ponitur causaliter, sed consecutive. Non enim ad hoc fuit data lex ut peccatum abundaret, quin potius lex, quantum in se fuit, peccatum prohibuit, secundum illud Ps. CXVIII, 11; *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi.* Sed, lege data, consecuta est abundantia delictorum dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad peccatorum multitudinem. Lex enim licet peccatum demonstraret, peccati tamen concupiscentiam non auferebat. Cum autem alicui prohibetur id quod concupiscit, vehementius in concupiscentiam illius exardescit, et sicut fluvius apposito obice fortius fluit et obicem frangit. Cuius ratio potest esse triplex. Una quidem, quia illud quod subiacet hominis potestati, non reputat aliquis pro magno, sed illud quod est extra hominis potestatem, apprehenditur ab homine quasi magnum. Prohibitio autem eius quod concupiscitur ponit illud quod prohibetur quasi extra hominis potestatem, et ideo concupiscentia magis exardescit in rem concupitam dum prohibetur. Secunda ratio est quia interiores affectiones quando interius retinentur, ita quod exterius non deriventur, ex hoc ipso magis interius incenduntur; sicut patet in dolore et ira, quae dum interius clausa tenentur, magis augentur; si autem exterius quoquo modo procedant eorum virtus diminuitur. Prohibitio autem propter timorem poenae cogit hominem ut concupiscentiam suam ad exteriora non perducat et ideo ipsa concupiscentia, interius retenta, magis

inflammatur. Tertia ratio est, quia illud quod non est nobis prohibitum, apprehendimus quasi possibile fieri quandocumque nobis placuerit: et ideo multoties, opportunitate existente, illud vitamus; sed quando aliquid est prohibitum, apprehenditur a nobis, ut non semper a nobis haberi possit: et ideo quando opportunitas datur sine timore poenae illud consequendi, promptiores ad hoc sumus. Et inde est quod, data lege, quae concupiscentiae usum prohibebat, et tamen ipsam concupiscentiam non mitigabat, concupiscentia ipsa magis ferventer homines ad peccata ducebat. Unde dicitur Ez. V, 5 s.: *ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras, et contempsit iudicia mea, ut plus esset impia, quam gentes.* Sed secundum hoc videtur quod omnis lex humana, quae gratiam non confert diminuentem concupiscentiam, faciat abundare peccata: quod est contra intentiones legislatorum, quia ad hoc tendunt, ut cives faciant bonos, ut patet per philosophum, II Ethicorum. Sed dicendum, quod alia est intentio legis humanae, et alia legis divinae. Lex enim humana refertur ad humanum iudicium, quod est de exterioribus actibus; sed lex divina refertur ad divinum iudicium, quod est de interioribus motibus cordis, secundum illud I Reg. XVI, 7: *homo videt ea quae patent, sed Deus intuetur cor.* Sic igitur lex humana suam intentionem consequitur, dum per prohibitionem et poenae comminationem impedit ne multiplicentur exteriores actus peccati, licet concupiscentia interior magis augeatur: sed quantum ad legem divinam etiam interiores concupiscentiae malae imputantur ad peccatum, quae abundant lege prohibente, et non auferente concupiscentiam. Sciendum tamen, quod, sicut philosophus dicit in X Ethic., prohibitio legis, licet illos qui sunt male dispositi cohibeat ab exterioribus peccatis solo poenae timore; quosdam tamen bene dispositos inducit per amorem virtutis. Sed ista bona dispositio quantum ad aliquid potest esse a natura, sed eius perfectio non est nisi per gratiam; ex qua contingit, quod etiam lege veteri data, non in omnibus peccatum abundat, sed in pluribus. Quidam vero, lege prohibente et gratia ulterius adiuvante, ad perfectionem virtutum tandem pervenerunt, secundum illud Eccli. XLIV, 1: *laudemus viros gloriosos*, etc., et infra: *homines magnos virtute.* Secundo superabundavit delictum lege superveniente quantum ad gravitatem reatus. Gravius enim fuit peccatum ubi accessit praevaricatio, non tantum legis naturae, sed etiam legis scriptae. Unde supra IV, 15 dictum est quod *ubi non est lex, nec praevaricatio.* Secundo, autem potest responderi ut dicitur, quod ly ut teneatur causaliter, ita tamen quod loquatur apostolus de abundantia delicti secundum quod est in nostra cognitione, ut sit sensus: *lex subintravit ut abundaret delictum*, id est ut abundantius delictum cognosceretur, secundum modum loquendi quo dicitur aliquid fieri cum innotescit. Unde supra dictum est, quod *per legem est cognitio peccati.* Tertio modo potest exponi ita quod ly ut teneatur causaliter, ita tamen quod abundantia delicti non intelligatur finis legis subintrantis, sed id quod ex abundantia delicti sequitur, scilicet humiliatio hominis. Lege enim subintrante abundavit delictum, ut dictum est in prima expositione. Ex qua quidem delicti abundantia consecutum est, quod homo infirmitatem suam recognoscens humilietur. Dicebat enim homo superbus, de viribus suis praesumens: non deest qui impleat, sed deest qui iubeat, secundum illud Ex. XXIV, 7: *omnia quae locutus est dominus, facimus, et ei obediemus.* Sed quando, lege data, consecuta est multitudo delictorum, homo suam infirmitatem cognovit ad observantiam legis, secundum illud Sap. IX, 5: *infirmus homo et exigui temporis*, et cetera. Intentio ergo Dei legem dantis non terminatur ad abundantiam peccatorum, sed ad humilitatem hominis, propter quam permisit abundare delicta.

Sic ergo quia hoc erat occultum, signanter quantum ad hoc dicit quod *lex subintravit.* Quia vero hic agitur de lege et fine legis, duo consideranda occurrunt. Primo quidem quot modis lex dicatur; secundo, quis sit finis legis. Circa primum sciendum est, quod lex, uno modo, dicitur tota Scriptura veteris testamenti, secundum illud Io. XV, 25: *ut impleatur sermo eorum, qui in lege eorum scriptus est, quia odio habuerunt me gratis*, cum tamen hoc scriptum sit in Psalmo. Quandoque vero dicitur lex Scriptura quinque librorum Moysis, secundum illud Deut. XXXIII, 4: *legem praecepit nobis Moyses.* Tertio dicitur Decalogus praeceptorum, secundum illud Exodi XXIV, 12: *dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quae scripsi ut doceas.* Quarto dicitur lex tota continentia caeremonialium, secundum illud Hebr. X, 1: *umbram habens lex futurorum bonorum.* Quinto dicitur lex aliquod speciale praeceptum caeremoniale, secundum illud Lev. VII, 11: *haec est lex hostiae pacificorum.* Sumitur autem hic lex communiter ab apostolo, quantum ad totam doctrinam legis Moysi, id est, quantum ad moralia et caeremonialia praecepta, quia scilicet per caeremonias legis non dabatur gratia, per quam homo adiuvaretur ad implenda praecepta moralia concupiscentia diminuta. Circa finem autem legis sciendum est quod in populo Iudaeorum tria fuerunt hominum genera, sicut et in quolibet alio populo, scilicet duri, id est peccatores et rebelles, proficientes et perfecti. Quantum igitur ad duros, lex fuit data in flagellum, et quantum ad praecepta moralia, ad quorum observantiam cogebantur per poenae comminationem, ut patet Lev. II, et quantum ad caeremonialia, quae ideo sunt multiplicata, ne liceret eis diis alienis alium cultum superaddere. Ex. XX, 34: *in manu valida et brachio extento, et in furore effuso regnabo super vos.* Sed proficientibus, qui dicuntur mediocres, lex fuit in paedagogum, secundum illud Gal. c. III, 24: *lex paedagogus noster fuit in Christo.* Et hoc quantum ad caeremonialia, quibus continebantur in divino cultu: et quantum ad moralia, quibus ad iustitiam promovebantur. Perfectis autem fuit quantum ad caeremonialia quidem in signum, secundum illud Ezech. XX, 12: *sabbata mea dedi eis, ut essent signum inter me*, et cetera. Quantum ad moralia vero in solatium, secundum illud infra c. VII, 22: *condelector legi Dei secundum interiorem hominem.* Deinde cum dicit *ubi abundavit*, etc., ostendit quomodo per gratiam tollitur abundantia delictorum. Et primo ponit gratiae abundantiam; secundo ostendit abundantis gratiae effectum, ibi *ut sicut regnavit*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod lege subintrante *abundavit delictum*: nec tamen propter hoc impeditur divinum propositum de salute Iudaeorum et totius humani generis, quia *ubi abundavit delictum*, scilicet in humano genere et specialiter in Iudaeis, *superabundavit et gratia*, scilicet Christi condonantis peccata. II Cor. IX, 8: *potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis.* Eius autem quod hic dicitur, duplex ratio assignari potest. Una quidem ex effectu gratiae. Sicut enim magnitudinem morbi non sanat nisi fortis et efficax medicina, ita requirebatur abundans gratia ad hoc ut sanaret abundantiam delictorum. Lc. VII, 47: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, et cetera. Alia ratio sumi potest ex dispositione peccantis, qui, dum magnitudinem peccatorum suorum recognoscit, quandoque quidem desperat et contemnit, secundum illud Prov. c. XVIII, 3: *impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit*, etc., quandoque vero per auxilium divinum ex consideratione suorum peccatorum magis humiliatur, et maiorem consequitur gratiam, secundum illud Ps. XV, 4: *multiplicatae sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt.* Deinde cum dicit *ut, sicut regnavit peccatum in mortem*, etc. ostendit effectum gratiae abundantis, qui quidem est per oppositum respondens effectui peccati. *Ut*, scilicet *sicut peccatum*, introductum per primum hominem, et abundans per legem, *regnavit*, id est plenum dominium in homines obtinuit, et hoc quousque duceret eos *in mortem* temporalem et aeternam, infra VI, 23: *stipendia peccati mors ita et gratia* Dei *regnet*, id est plene dominetur in nobis, *per iustitiam*, quam scilicet in nobis facit; supra eodem: *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Et hoc quousque nos ducat *in vitam aeternam*, secundum illud infra c. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.* Et hoc totum est *per Iesum Christum dominum nostrum*, qui est dator gratiae, secundum illud Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, et etiam iustitia, I Cor. I, 30: *qui factus est nobis iustitia a Deo*, et dator vitae aeternae, Io. X, 28: *ego vitam aeternam do eis.*

Caput 6

Lectio 1

[86191] Super Rom., cap. 6 l. 1 Postquam apostolus ostendit quod per gratiam Christi liberamur a peccato praeterito, tam introducto per primum hominem, quam etiam abundante per legem, hic ostendit quod per gratiam Christi datur nobis facultas ad resistendum peccatis futuris. Et circa hoc duo facit. Primo ponit quaestionem ex praemissis ortam; secundo solvit eam, ibi *absit. Si enim*, et cetera. Dixerat autem supra, quod ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia; quod quidem aliquis posset male intelligere, quasi abundantia delicti esset causa superabundantiae gratiarum. Et ideo inducit quaestionem dicens: *quid ergo dicemus*, numquid *permanebimus in peccato, ut gratia abundet?* Quod quidem oporteret dicere, si abundantia delicti esset causa gratiae abundantis, et non sola occasio, ut supra dictum est. Unde et supra III, 8, apostolus dicit: *sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere, faciamus mala ut eveniant bona.* Ier. XII, 1: *bene est omnibus qui praevaricantur et inique agunt.* Deinde cum dicit *absit*, etc., solvit inductam quaestionem. Et primo assignat rationem, quare non est nobis permanendum sub peccato; secundo concludit exhortationem intentam, ibi *non ergo regnet*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo assignat rationem, quare non sit in peccato permanendum; secundo ostendit nobis inesse facultatem, ad hoc quod non sub peccato maneamus, ibi *hoc scientes*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem: si sumus mortui peccato, non debemus vivere in illo; sed mortui sumus peccato, ergo non debemus vivere in peccato. Circa hoc ergo quatuor facit. Primo ponit conditionalem; secundo probat antecedens, ibi *an ignoratis*, etc.; tertio concludit consequens, ibi *ut quomodo Christus*, etc.; quarto probat necessitatem consequentiae, ibi *si enim complantati*, et cetera. Dicit ergo primo *absit*, scilicet quod hac intentione permanendum sit in peccato, *ut gratia abundet*, quia, ut dicitur Eccli. c. XV, 21, *nemini mandavit Deus impie agere.* Et huius ratio est: *si enim mortui sumus peccato* per hoc scilicet quod peccatum est mortificatum in nobis, *quomodo adhuc in illo vivemus?* Non enim naturalis ordo rerum habet, ut a morte redeatur ad vitam. Is. XXIV, 14: *morientes non vivant*, et cetera. Cant. V, 3: *lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?* Deinde cum dicit *an ignoratis*, etc., probat antecedens, scilicet, quod fideles sunt mortui peccato. Et primo proponit

medium ad propositum ostendendum; secundo manifestat medium inductum, ibi *consepulti enim sumus*, et cetera. Dicit ergo primo *an ignoratis*, quasi dicat: quod vobis proponendum est, est adeo manifestum quod illud vobis ignorare non licet, I Cor. XIV, 38: *si quis ignorat, ignorabitur, quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu*: quod intelligitur tripliciter. Uno modo secundum institutionem Iesu Christi, Matth. ult.: *docete omnes gentes, baptizantes eos*, et cetera. Secundo, per invocationem Iesu Christi, Act. c. VIII, 12: *in nomine Iesu Christi baptizabantur viri ac mulieres.* Tertio, in Christo Iesu, id est in quadam conformitate ad Christum Iesum, Gal. III, 27: *quicumque in Christo Iesu baptizati estis, Christum induistis.* Sicut igitur eius morti configuramur, in similitudinem mortis eius, quasi ipsam mortem Christi in nobis repraesentantes. II Cor. c. IV, 10: *semper mortificationem Iesu Christi in corpore nostro circumferentes.* Gal. ult.: *stigmata Iesu in corpore meo porto.* Vel *in morte ipsius*, id est, per virtutem mortis eius. Apoc. I, 5: *lavit nos a peccatis nostris.* Unde de latere Christi pendentis in cruce post mortem fluxit sanguis et aqua, ut dicitur Io. XIX, 34. Sicut igitur eius morti configuramur, inquantum peccato morimur, sic ipse mortuus est vitae mortali, in qua erat similitudo peccati, licet non esset ibi peccatum. Ergo omnes qui baptizati sumus, mortui sumus peccato. Deinde cum dicit *consepulti enim*, etc., probat propositum medium, scilicet quod omnes baptizemur in conformitate ad mortem Christi, dicens: *consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in morte.* Quasi dicat: sepultura non nisi mortuis debetur. Matth. VIII, 22: *sinite mortuos sepelire mortuos suos.* Per Baptismum autem homines sepeliuntur Christo, id est conformantur sepulturae ipsius. Sicut enim ille qui sepelitur ponitur sub terra, ita ille qui baptizatur immergitur sub aqua. Unde et in Baptismo fit trina immersio, non solum propter fidem Trinitatis, sed etiam ad repraesentandum triduum sepulturae Christi. Et sicut triduum sepulturae non facit nisi unam sepulturam, ita trina immersio non facit nisi unum Baptisma. Et inde etiam est, quod in sabbato sancto solemnis Baptismus in Ecclesia celebratur quando commemoratur sepultura Christi, sicut et in vigilia Pentecostes quando solemnizatur de spiritu sancto, ex cuius virtute aqua Baptismi accipit vim purgandi, ut dicitur Io. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*, et cetera. Est tamen considerandum, quod corporaliter aliquis prius moritur et postea sepelitur; sed spiritualiter sepultura Baptismi causat mortem peccati, quia sacramentum novae legis efficit quod signat. Unde cum sepultura, quae fit per Baptismum, sit signum mortis peccati, mortem efficit in baptizato. Et hoc est, quod dicit, quod *sumus sepulti in mortem*, ut per hoc ipsum, quod signum sepulturae Christi in nobis accipimus, consequimur mortem peccati. Deinde cum dicit *ut quomodo Christus*, infert consequens, scilicet quod non debeamus vivere in peccato. Ad hoc quidem inducit similitudinem ex resurrectione Christi, dicens *ut quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris*, id est, per virtutem patris, ex qua ipse pater glorificatur, secundum illud Ps. LVI, 8: *exurge, gloria mea, ita et nos in novitate vitae ambulemus*, id est, per bona opera vitae procedamus. Vita enim peccati vetustatem habet, quia in corruptionem nos ducit. Hebr. VIII, 13: *quod antiquatur et senescit prope interitum est.* Unde et dicitur Bar. III, 10: *quid est quod in terra inimicorum es, inveterasti in terra aliena?* et cetera. Unde et novitas vitae dicitur per quam aliquis redit ad integritatem, ut scilicet sit sine peccato. Ps. CII, 5: *renovabitur ut aquilae iuventus tua.* Eph. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Deinde cum dicit *si enim*, probat necessitatem consequentiae. Christus enim postquam fuit mortuus resurrexit; unde conveniens est, ut illi, qui conformantur Christo quantum ad mortem in Baptismo, conformentur etiam resurrectioni eius per innocentiam vitae. Et hoc est quod dicit *si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius*, id est, si in nobis assumamus similitudinem mortis eius, ut ei incorporemur sicut ramus qui inseritur plantae: ut quasi nos in ipsa passione Christi inseramur, *simul et resurrectionis erimus*, scilicet, similitudini eius complantati, ut scilicet in praesenti innocenter vivamus, et in futuro ad similem gloriam perveniamus. Phil. III, v. 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* II Tim. c. II, 11: *si commortui sumus, et convivemus.* Sic igitur, sicut apostolus per similitudinem mortis Christi probavit quod sumus mortui peccato, quod praemiserat quasi antecedens, sic, per similitudinem resurrectionis eius, probavit quod non debemus vivere in peccato; quod quasi consequens superius introduxit.

Lectio 2

[86192] Super Rom., cap. 6 l. 2 Postquam apostolus ostendit, quod non est nobis in peccato permanendum, ex eo quod per Baptismum mortui sumus peccato, hic ulterius ostendit adesse nobis facultatem ad hoc observandum. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *qui enim mortuus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit beneficium, quod consecuti sumus; secundo, huius beneficii effectum, ibi *ut destruatur*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod debemus in novitate ambulare, scilicet desistendo a peccato. Et ne hoc aliquis forte impossibile diceret, dicit quod sumus *hoc scientes, quia vetus homo noster*, id est vetustas hominis per peccatum inducta, *simul*, scilicet cum Christo, *crucifixus est*, id est per crucem Christi est mortificatus. Sicut enim supra dictum est, vetustas hominis per peccatum inducta est, inquantum per peccatum bonum naturae corrumpitur; quae quidem vetustas in homine principatur quamdiu homo peccato subiacet. Et quia id quod est principale in homine dicitur esse ipse homo, inde est quod in eo qui peccato subiicitur, ipsa vetustas peccati dicitur esse vetus homo. Vetustas autem peccati potest intelligi vel ipse reatus, seu macula actualium peccatorum, vel etiam consuetudo peccandi, quae quamdam necessitatem ingerit ad peccandum, vel etiam ipse fomes peccati proveniens ex peccato primi parentis. Sic igitur vetus homo noster dicitur esse simul crucifixus cum Christo, inquantum praedicta vetustas virtute Christi sublata est. Vel quia totaliter est amota, sicut totaliter amovetur in Baptismo reatus et macula peccati. Vel quia diminuitur virtus eius, sicut virtus fomitis vel etiam consuetudinis peccandi. Col. II, 14: *delens quod adversum nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis: et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci.* Deinde cum dicit *ut destruatur*, etc., ponit effectum praedicti beneficii duplicem; quorum primus est remotio praecedentium delictorum. Et hoc est quod dicit *ut destruatur corpus peccati.* Dicitur enim corpus peccati ipsa congeries malorum operum, sicut ipsa congeries membrorum facit unum corpus naturale. Iob XLI, 6: *corpus eius quasi scuta fusilia*, et cetera. Secundus autem effectus est ut caveamus a peccatis in futurum: et hoc est quod subdit dicens ut *ultra non serviamus*

peccato. Tunc enim homo peccato servit, quando concupiscentiae peccati obedit per consensum et corporis executionem. Io. VIII, 34: *qui facit peccatum, servus est peccati.* Deinde cum dicit *qui enim mortuus est*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo quantum ad primum effectum; secundo quantum ad secundum, ibi *si autem mortui*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod congeries peccatorum destruitur quando peccata homini remittuntur. Sic igitur destructionem corporis peccati manifestat dicens: *qui enim mortuus est*, peccato scilicet per Baptismum, quo Christo commorimur, *iustificatus est a peccato*, id est, remissis peccatis, translatus est in statum iustitiae. I Cor. VI, 11: *et haec quidem fuistis aliquando, sed abluti estis*, et cetera. Quia igitur per crucem Christi homo peccato moritur, consequens est quod a peccato iustificetur, et ita quod corpus peccati destruatur. Deinde cum dicit *si autem mortui*, etc., manifestat secundum effectum per conformitatem ad vitam Christi tali ratione: ille qui Christo morienti commoritur, simul convivit et resurgenti. Christus autem sic resurrexit a mortuis tamquam numquam de caetero moriturus; ergo ille qui mortificatus est peccato, sic Christo resurgenti convivit, quod habet facultatem numquam de caetero ad peccatum redeundi. Circa hoc ergo tria facit. Primo ostendit conformitatem hominis fidelis ad vitam Christi resurgentis; secundo ponit conditionem vitae resurgentis, ibi *scientes quod Christus*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *ita et vos*, et cetera. Dicit ergo primo, *si autem mortui sumus cum Christo*, id est, si virtute mortis Christi sumus mortui peccato, *credimus quia simul etiam vivemus cum illo*, id est, ad similitudinem vitae eius. Vivemus, inquam, hic vita gratiae et in futuro vita gloriae. Eph. II, 5: *cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos*, et cetera. Deinde cum dicit *scientes*, ponit conditionem vitae Christi resurgenti. Et primo ponit eam; secundo probat, ibi *quod enim mortuus est*, et cetera. Dicit ergo primo: hoc, inquam, quod dictum est credimus *scientes quod Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur*, sed vivit vita perpetua. Apoc. I, 18: *fui mortuus, et sum vivens in saecula saeculorum.* Et, quod plus est, *mors illi ultra non dominabitur*, quae scilicet in homine dominatur non solum dum moritur per separationem animae a corpore, sed etiam ante mortem dum patitur aegritudinem, famem et sitim, et alia huiusmodi, per quae pervenitur ad mortem: sed ab his libera est vita Christi resurgentis. Et ideo non subiicitur dominio mortis, sed potius ipse habet dominium super mortem. Apoc. I, 18: *habet clavem mortis et Inferni.* Deinde cum dicit *quod enim mortuus*, etc., probat propositum scilicet quod Christus resurgens ulterius non moriatur, et hoc dupliciter. Primo quidem ratione accepta ex parte mortis quam sustinuit, dicens *quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel.* Non autem intelligitur, quod ipse mortuus est peccato, quod ipse commisit vel contraxit, quia in eo nullo modo peccatum locum habuit. I Petr. II, 22: *qui peccatum non fecit*, et cetera. Sed dicitur mortuus esse peccato dupliciter. Uno modo, quia mortuus est pro peccato tollendo, II Cor. V, 21: *eum qui non novit peccatum pro nobis Deus fecit peccatum*, id est hostiam pro peccato. Alio modo, quia mortuus est similitudini carnis peccati, id est, vitae passibili et mortali. Infra VIII, 3: *Deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati.* Utroque autem modo concludi potest, quod Christus mortuus sit *semel*, ex hoc quod mortuus est peccato. Quantum enim ad primum, manifestum est quod per unam mortem omnia peccata delevit, secundum illud Hebr. X, 14: *una oblatione consummavit in sempiternum sanctificandos.* Ideo non restat ut adhuc pro peccato moreretur. I Petr. c. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*, et cetera. Quantum ad secundum autem idem potest concludi. Si enim Christus mortem sustinuit, ut deficeret in eo similitudo carnis peccati, debuit eius mors conformari aliis gerentibus carnem peccati, qui semel moriuntur. Unde dicitur ad Hebr. IX, v. 27 s.: *quemadmodum statutum est hominibus semel mori, sic et Christus semel oblatus est*, et cetera. Secundo ostendit idem ex conditione vitae, quam resurgendo adeptus est, dicens *quod autem vivit, vivit Deo*, id est, ad conformitatem Dei. Dicitur enim II Cor. ult. quod *si crucifixus est ex infirmitate, vivit ex virtute Dei.* Effectus autem conformatur causae; unde et vita quam Christus resurgens acquisivit, est deiformis. Sicut ergo vita Dei est sempiterna et absque corruptione, secundum illud I Tim. ult.: *qui solus habet immortalitatem*, ita et vita Christi est immortalis. Deinde cum dicit *ita et vos*, etc., infert conclusionem intentam ut conformemur vitae Christi resurgentis, et quantum ad hoc quod mortuus est peccato, id est mortali vitae, quae habet similitudinem peccati, numquam ad eam rediturus, et quantum ad hoc quod vivit ad conformitatem Dei. Et quantum ad primum dicit *ita et vos existimate vos quidem mortuos esse peccato*, scilicet tamquam ad peccatum numquam sitis redituri. Is. XXVI, 14: *morientes non vivant.* Et quantum ad secundum dicit *viventes Deo*, id est, ad honorem vel similitudinem Dei, ut scilicet numquam per peccatum moriamur. Gal. II, 20: *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei.* Et ideo subdit *in Christo Iesu domino nostro*, id est, per Iesum Christum, per quem et peccatis morimur et Deo vivimus. Vel: *in Christo Iesu*, id est, tamquam incorporati Christo Iesu, ut per eius mortem moriamur peccato et per eius resurrectionem vivamus Deo. Eph. II, 5: *convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvati estis per Christum.*

Lectio 3

[86193] Super Rom., cap. 6 l. 3 Postquam apostolus ostendit, quod non est nobis permanendum in peccato, et quod huius rei facultatem habemus, hic concludit moralem exhortationem. Et circa hoc tria facit. Primo proponit admonitionem; secundo rationem assignat, ibi *peccatum enim*, etc.; tertio movet quaestionem et solvit, ibi *quid ergo? Peccabimus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit admonitionem; secundo exponit eam, ibi *ut obediatis*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati, per quod datur intelligi, quod virtus peccati in tantum diminuta est, ut nobis dominari non possit. Ergo *peccatum*, de caetero, *non regnet in vestro mortali corpore.* Non autem dicit: non sit peccatum in vestro mortali corpore, quia quamdiu corpus nostrum est mortale, id est necessitati mortis addictum, non potest esse quin in corpore nostro sit peccatum, id est fomes peccati. Sed ex quo a Deo liberati sumus a regno peccati debemus conari, quod peccatum in corpore nostro dominium iam amissum in nobis non recuperet. Et hoc est quod dicit *non regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Et hoc quidem necessarium est cavere, dum corpus mortale gerimus, quia dicitur Sap. IX, 15: *corpus quod corrumpitur aggravat animam*, et cetera. Deinde, cum dicit *ut obediatis*, etc., exponit admonitionem praemissam. Circa quod considerandum est, quod dupliciter peccatum regnat in homine. Uno modo per interiorem consensum mentis. Et hoc removendo dicit *ut obediatis concupiscentiis eius.*

Obedire enim per consensum mentis concupiscentiis peccati est peccatum regnare in nobis. Eccli. XVIII, 30: *post concupiscentias tuas non eas.* Secundo modo regnat in nobis peccatum per operis executionem. Et ad hoc excludendum subdit *sed neque exhibeatis membra vestra peccato*, id est fomiti peccati, *arma iniquitatis*, id est instrumenta ad iniquitatem exequendam. Homo enim cum per membra sua peccatum exequitur, ad iniquitatem exequitur: et hoc ipso impugnare videtur ad restituendum dominium peccati, quod per consuetudinem peccati in nobis convalescit. Ez. XXXII, 27: *cum armis suis ad Inferos descenderunt.* Deinde, cum dicit *sed exhibete vos Deo*, etc., exhortatur ad contrarium, ut scilicet exhibeamus nos Deo. Et primo quantum ad interiorem affectum, cum dicit *sed exhibeatis vos Deo*, ut scilicet mens vestra ei subdatur. Deut. X, v. 12: *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus requirit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in viis eius?* Et hoc facere debetis *tamquam ex mortuis viventes*, id est tamquam reducti ad vitam gratiae de morte culpae. Nam et ideo iustum est ut *qui vivit, iam non sibi vivat, sed ei qui pro omnibus mortuus est*, II Cor. V, 15. Secundo, quantum ad exteriorem actum, unde dicit: exhibete *membra vestra Deo*, id est ad eius obsequium, *arma iustitiae*, id est instrumenta quaedam ad iustitiam exequendam, quibus scilicet pugnetis contra inimicos Dei. Eph. ult.: *induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli.* Deinde, cum dicit *peccatum enim*, etc., assignat rationem admonitionis praedictae. Posset, enim aliquis seipsum excusare, allegans peccati dominium, per quod assereret se ab observatione admonitionis praedictae impediri. Hoc ergo Apost. primo excludit dicens *peccatum enim vobis non dominabitur*, scilicet si coeperitis peccato resistere et vos Deo exhibere, secundum illud Iac. VI, 8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis: resistite Diabolo, et fugiet a vobis.* Quasi dicat: ideo potestis praedicta observare, quia non invenitis peccatum in vos dominari, per quod retrahi possitis; sumus enim liberati a Christo, secundum illud Io. VIII, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Secundo manifestat quod dixerat, dicens *non enim estis sub lege, sed sub gratia.* Ubi considerandum est, quod non loquitur hic de lege solum quantum ad caeremonialia, sed etiam quantum ad moralia, sub qua quidem aliquis dicitur esse dupliciter. Uno modo quasi legis observantiae voluntarie subiectus. Et hoc modo etiam Christus fuit sub lege, secundum illud Gal. IV, 4: *factum sub lege*: quia scilicet legem observavit, non solum quantum ad moralia, sed etiam quantum ad caeremonialia. Fideles autem Christi sunt quidem hoc modo sub lege, quantum ad moralia, non autem quantum ad caeremonialia. Alio modo dicitur aliquis esse sub lege, quasi a lege coactus; et sic dicitur esse sub lege, qui non voluntarie ex amore, sed timore cogitur legem observare. Talis autem caret gratia, quae si adesset, inclinaret voluntatem ad observantiam legis, ut ex amore moralia eius praecepta impleret. Sic igitur quamdiu aliquis sic est sub lege, ut non impleat voluntarie legem, peccatum in eo dominatur, ex quo voluntas hominis inclinatur ut velit id quod est contrarium legi, sed per gratiam tale dominium tollitur, ut scilicet homo servet legem, non quasi sub lege existens, sed sicut liber. Gal. IV, 31: *non sumus ancillae filii, sed liberae: qua libertate Christus nos liberavit.* Hanc autem gratiam facientem homines libere legem implere, non conferebant legalia sacramenta, sed conferunt eam sacramenta Christi; et ideo illi qui se caeremoniis legis subiiciebant, quantum pertinet ad virtutem ipsorum sacramentorum legalium, non erant sub gratia, sed sub lege, nisi forte per fidem Christi gratiam adipiscerentur. Illi vero qui se sacramentis Christi subiiciunt, ex eorum virtute gratiam consequuntur, ut non sint sub lege, sed sub gratia, nisi forte per suam culpam se subiiciant servituti peccati. Deinde cum dicit *quid ergo*, etc., movet quaestionem contra id quod dictum est. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem; secundo solvit eam ducendo ad inconveniens, ibi *absit. An nescitis*, etc.; tertio ostendit esse inconveniens id ad quod duxerat, ibi *gratias ago Deo*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod verbum praemissum poterat male intelligi ab aliquibus, ut scilicet fideles Christi non sint sub lege, quantum ad debitum observandi praecepta moralia, ex quo sequeretur, quod fidelibus Christi licitum esset peccare, scilicet contra praecepta moralia faciendo. Et ideo sub hoc sensu quaestionem movet, dicens: *quid ergo*, dicemus, numquid *peccabimus*, scilicet contra praecepta moralia legis faciendo, *quoniam* dictum est, quod *non sumus sub lege, sed sub gratia?* Et hunc sensum apostolus improbat ad Gal. V, 13 dicens: *vos in libertatem vocati estis, fratres mei, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis.* Et ideo hic etiam respondens, subdit, *absit*, scilicet ut peccemus, quia sumus a lege liberati: quia si peccaremus, sequeretur hoc inconveniens, quod iterum redigeremur in servitutem peccati. Et hoc est quod dicit *an nescitis, quoniam cui vos exhibetis* propria voluntate *servos ad obediendum* spontanee servi estis, cui obedistis. Obedire enim debitum est, quod servi dominis debent. Eph. VI, 5: *servi, obedite dominis carnalibus.* Unde cum aliquis obedit alicui, se servum profitetur eius, obediendo. Diverso tamen stipendio, diversis dominis obeditur. Qui enim obedit peccato, per servitutem peccati ducitur in mortem. Et hoc est quod dicit *sive peccati*, scilicet servi estis ei obediendo. Et hoc est in *mortem*, id est aeternam damnationem praecipitandi, de qua dicitur Apoc. II, 11: *in his mors secunda non habet locum.* Qui vero obedit Deo, efficitur huius obedientiae servus: quia per assuetudinem obediendi, mens eius magis ac magis ad obediendum inclinatur et ex hoc iustitiam perficit. Et hoc est quod dicit *sive obeditionis*, scilicet divinorum praeceptorum, servi estis *ad iustitiam* implendam, secundum illud supra II, v. 13: *factores legis iustificabuntur.* Et satis convenienter obeditionem peccato opponit, eo quod, sicut Ambrosius dicit, peccatum est transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum. Deinde, cum dicit *gratias autem Deo*, ostendit hoc esse inconveniens, scilicet quod obediendo peccato, iterum reducamur in servitutem peccati. Primo quidem ratione accepta ex beneficio, quod consecuti sumus. Si enim aliquis per gratiam alicuius a servitute liberatur, inconveniens est quod se spontaneum subiiciat servituti; unde cum nos per gratiam Dei simus liberati a peccato, inconveniens est, quod iterum nos sponte retrudamus in servitutem peccati. Secundo, ex conditione in quam ducti sumus post libertatem peccati, ut scilicet simus servi iustitiae. Non licet autem servo alicuius, se contrarii domini servituti subiicere; unde nobis non licet, ex quo sumus facti servi iustitiae, iterum redire ad servitutem peccati. Utramque rationem apostolus simul tangit dicens *gratias ago Deo*, sic et vos gratia agere debetis, quod, *cum essetis servi peccati*, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, Io. VIII, 34, *obedistis*, scilicet credendo, supra I, 5: *ad obediendum fidei in omnibus gentibus*; et hoc non coacti, sed ex corde, infra X, 10: *corde creditur ad iustitiam, in eam formam doctrinae*, idest in doctrina Catholicae fidei, II Tim. I, 13: *formam habens sanorum verborum, quae a me audistis; in quam traditi estis*, II Cor. c. VIII, 5: *semetipsos dederunt primum Deo, deinde, nobis per voluntatem Dei.* Et per hoc *liberati* estis *a peccato*, et ita non convenit quod iustitiam deseratis. I Cor. VII, 23: *pretio empti estis*, et non estis vestri.

Lectio 4

[86194] Super Rom., cap. 6 l. 4 Postquam apostolus ostendit, ratione accepta ex beneficio divino, quod non est nobis in peccato permanendum sed Deo serviendum, hic ostendit idem ratione accepta ex prioris vitae consuetudine. Et circa hoc tria facit. Primo proponit suppositi documenti conditionem, quod subdit; secundo ponit documenti expressionem ibi *sicut enim exhibuistis*, etc.; tertio documenti rationem assignat, ibi *cum enim servi.* Dicit ergo primo: monui quod exhibeatis vos Deo; adhuc dico vobis quoddam *humanum*, id est, congruens imbecillitati humanae. Sic enim quandoque homo accipitur in Scriptura, prout scilicet significat conditionem infirmitatis humanae; Sap. IX, 5: *homo infirmus et exigui temporis et minor ad intellectum iudicii et legum.* I Cor. III, 3: *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Causam autem assignat, subdens *propter infirmitatem*; perfectis enim sunt perfectiora praecepta tradenda. I Cor. II, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos.* Hebr. V, 14: *perfectorum est solidus cibus.* Infirmioribus sunt danda leviora praecepta. I Cor. III, 1 s.: *tamquam parvulis in Christo, lac potum dedi vobis, non escam.* Hebr. V, 12: *facti estis quibus lac opus est.* Haec autem infirmitas non ex spiritu sed ex carne venit, quia *corpus quod corrumpitur aggravat animam*, ut dicitur Sap. IX, 15. Et ideo subdit *carnis vestrae.* Matth. XXVI, v. 41: *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Deinde, cum dicit *sicut enim exhibuistis*, etc., ponit documentum quod dicit esse humanum, in quo docet corpus esse aequaliter exhibendum ad serviendum iustitiae, secundum quod nos exhibuimus ipsum ad serviendum peccato. Et hoc est quod dicit *sicut enim exhibuistis membra vestra servire*, scilicet per executionem mali operis, *immunditiae et iniquitati* corde conceptae: ut immunditia referatur ad peccata carnalia, Eph. V, 3: *omnis fornicatio, aut immunditia nec nominetur in vobis*, etc.; iniquitas autem refertur ad peccata spiritualia et praecipue quibus laeditur proximus. Ps.: *iniquitatem meditatus est in cubili suo.* Quibus in corde conceptis membra serviunt *ad iniquitatem*, scilicet opere exequendam. Et ponit iniquitatem hic pro immunditia et iniquitate, I Io. III, 4, secundum quod omne peccatum est iniquitas. Et hoc in quantum discordat ab aequitate legis divinae. *Ita nunc*, scilicet liberati a peccato, *exhibete membra vestra*, scilicet per executionem bonorum operum, *servire iustitiae*, in lege divina nobis propositae: et hoc *in sanctificationem*, id est in executionem et augmentum sanctitatis. Apoc. ult.: *sanctus sanctificetur adhuc.* Dicit autem hoc esse humanum, quia secundum rectum iudicium exigeretur ut homo multo plus serviret iustitiae, quam ante servierit peccato. Bar. IV, 28: *sicut fuit sensus vester, ut erraretis a Deo decies tantum, iterum convertentes requiretis eum.* Huius documenti rationem consequenter assignat dicens *cum enim servi*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo proponit rationem praedictorum; secundo probat quod supposuerat, ibi *stipendia peccati mors*, et cetera. Ostendit autem rationem praemissorum, praeferendo statum gratiae statui culpae. Si enim plura nobis bona ex iustitia proveniunt quam ex culpa, magis debemus insistere ad serviendum iustitiae, quam studuerimus ad serviendum peccato. Primo ergo ponit conditionem status peccati; secundo conditionem status iustitiae, ibi *nunc vero liberati*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit

conditionem peccati; secundo, effectum peccati, ibi *quem ergo fructum*, et cetera. Tertio, finem, ibi *nam finis illorum*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod homo naturaliter est liberi arbitrii, propter rationem et voluntatem, quae cogi non potest, inclinari tamen ab aliquibus potest. Semper ergo homo, quantum ad arbitrium rationis, remanet liber a coactione, non tamen est liber ab inclinatione. Quandoque enim liberum arbitrium inclinatur ad bonum per habitum gratiae vel iustitiae: et tunc habet servitutem iustitiae et est liber a peccato. Quandoque autem arbitrium inclinatur ad malum per habitum peccati: et tunc habet servitutem peccati et libertatem iustitiae. S

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ervitutem quidem peccati qua trahitur ad consentiendum peccato, contra iudicium rationis. Io. VIII, 34: *qui facit peccatum, servus est peccati.* Et quantum ad hoc dicit: *cum enim servi essetis peccati.* Libertatem vero a iustitia, quantum ad hoc quod homo absque freno iustitiae praecipitat se in peccatum. Et quantum ad hoc dicit *liberi fuistis iustitiae*, quod praecipue contingit his qui ex certo proposito peccant. Nam illi qui ex infirmitate vel passione peccant, aliquo freno iustitiae retinentur, ut non videantur a iustitia omnino liberi. Ier. II, 20: *a saeculo fregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam.* Iob XI, 12: *vir vanus in superbiam erigitur; et tamquam pullum onagri, liberum se putat.* Sciendum est tamen, quod iste status habet veram servitutem, libertatem autem non veram, sed apparentem. Cum enim homo sit id quod est secundum rationem, tunc homo vere est servus, quando ab aliquo extraneo abducitur ab eo quod est rationis. Sed quod aliquis freno rationis non cohibeatur a sequela concupiscentiae, est libertas quantum ad opinionem illius, qui summum bonum putat concupita sequi. Deinde cum dicit *quem ergo fructum*, etc., ostendit effectum peccati. Et unum quidem effectum excludit, scilicet effectum fructuosum, cum dicit *quem ergo fructum*, scilicet cum peccabatis in illis, scilicet peccatis. Sunt enim infructuosa peccati opera, quia non adiuvant hominem ad beatitudinem consequendam. Is. LIX, 6: *opera eorum, opera inutilia.* Mich. II, 1: *vae qui cogitatis inutile, et operamini malum in cubilibus vestris.* Adstruit autem effectum confusibilem, dicens *in quibus*, scilicet peccatis, id est de quibus *nunc*, scilicet in statu poenitentiae, *erubescitis*, propter eorum turpitudinem. Ier. XXXI, 19: *postquam ostendisti mihi, percussi femur meum confusione, et erubui.* Is. I, 29: *erubescitis super hortis*, scilicet voluptatis, quos elegeratis. Deinde cum dicit *nam finis*, etc., ponit finem peccati, dicens *nam finis illorum*, scilicet peccatorum, *mors est.* Quae quidem et si non sit finis operantis peccatum, quia peccando non intendit mortem incurrere, est tamen finis ipsorum peccatorum, quia de se nata sunt mortem inducere temporalem quia cum anima a se Deum separat, dignum est ut ab ea corpus suum separetur, et aeternam, quia cum aliquis ad tempus vult separari a Deo, propter concupiscentiam peccati, dignum est ut ab eo aeternaliter separetur, quod est mors aeterna. Supra I, 32: *qui talia agunt, digni sunt morte.* Deinde cum dicit *nunc vero*, etc., ostendit qualitatem status iustitiae. Et primo ponit conditionem status iustitiae; secundo, effectum, ibi *habetis fructum vestrum*, etc.; tertio ponit finem, ibi *finem vero*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod sicut quando aliquis a peccato inclinatur ad malum, est liber a iustitia; ita cum aliquis ex habitu iustitiae et gratiae inclinatur ad bonum, est liber a peccato; ut scilicet ab eo non superetur usque ad consensum. Unde dicit *nunc vero*, scilicet in statu iustitiae, *liberati a peccato.* Io. VIII, 36: *si filius vos liberaverit, tunc vere liberi eritis.* Similiter, e contra, sicut in statu peccati est aliquis servus peccati, cui obedit, ita in statu iustitiae est aliquis servus Dei voluntarie obediens, secundum illud Ps. XCIX, 2: *servite domino in laetitia.* Et hoc est quod subdit *servi autem facti Deo.* Ps. CXV, v. 16: *o domine, quia ego servus tuus*, et cetera. Haec autem vera est libertas, et optima servitus; quia per iustitiam homo inclinatur ad id quod convenit ipsi, quod est proprium hominis, et avertitur ab eo quod convenit concupiscentiae, quod est maxime bestiale. Deinde cum dicit *habetis fructum*, etc., ponit effectum iustitiae, dicens *habetis fructum vestrum in sanctificatione*, id est, ipsa sanctificatio, hoc est executio sanctitatis per bona opera, est fructus vester, in quantum scilicet hoc spiritualiter et sancte vos delectat. Eccli. XXIV, 23: *flores mei fructus honoris et honestatis*, et cetera. Gal. V, 22: *fructus spiritus est gaudium, pax*, et cetera. Consequenter ponit finem, dicens *finem vero* habetis *vitam aeternam.* Quae quidem est finis ipsorum iustorum, qui propter vitam aeternam habendam omnia operantur. Matth. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei*, et cetera. Et etiam ipsorum operum, quae cum ex obedientia Dei fiant et ad Dei imitationem, vitam aeternam merentur. Io. X, 27 s.: *oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me, et vitam aeternam do eis.* Deinde cum dicit *stipendia enim peccati*, etc., manifestat quod dixerat de finibus malorum et bonorum. Et primo quantum ad mala. Dicit: dictum est quod finis peccatorum est mors, *stipendia enim peccati, mors.* Dicuntur autem stipendia mercedes militum, a stipe pendenda, id est ponderanda: quia pecunia distribuenda militibus ponderabatur. Quia ergo peccatores peccato militant, membra sua exhibentes arma peccato, ut supra dictum est, mors dicitur esse stipendium peccati, id est retributio, quam retribuit sibi servientibus. Et ex hoc manifestum est, quod mors sit finis peccatorum, non quem peccantes quaerunt, sed qui eis retribuitur. Ps. X, 6: *ignis, sulphur, spiritus procellarum, pars calicis eorum.* Quantum vero ad bona, dicit *gratia Dei vita aeterna.* Quia enim dixerat iustos homines habere vitam aeternam, quam certum est non posse haberi, nisi per gratiam: ideo hoc ipsum quod bona operamur, et quod opus nostrum est dignum vita aeterna, est a gratia Dei. Unde et in Ps. LXXXIII, 12, dicitur: *gratiam et gloriam dabit dominus.* Sic igitur opera nostra si considerentur in sui natura et secundum quod procedunt ex libero arbitrio hominis, non merentur ex condigno vitam aeternam, sed solum secundum quod procedunt ex gratia spiritus sancti. Unde dicitur Io. IV, 14: quod *fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Et hoc fit *in Christo Iesu domino nostro*, id est, per Christum, vel in quantum in ipso sumus per fidem et charitatem. Io. VI, 40: *omnis qui videt filium, et credit in eum, habet vitam aeternam.*

Caput 7

Lectio 1

[86195] Super Rom., cap. 7 l. 1 Postquam apostolus ostendit quod per gratiam Christi liberamur a peccato, hic ostendit quod per eamdem gratiam Christi, liberamur a servitute legis. Et circa hoc duo

facit. Primo proponit propositum; secundo excludit obiectionem, ibi *quid ergo dicemus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod per gratiam Christi liberamur a servitute legis; secundo ostendit utilitatem huius liberationis, ibi *ut fructificemus Deo*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit documentum, ex quo arguitur ad propositum ostendendum; secundo manifestat ipsum, ibi *nam quae sub viro est*, etc.; tertio concludit, ibi *itaque, fratres mei*, et cetera. Documentum autem proponit eis quasi notum. Unde dicit *an ignoratis, fratres*, quasi diceret: hoc ignorare non debetis. I Cor. c. XIV, 38: *si quis ignorat, ignorabitur.* Et causam quare non debent ignorare, ostendit subdens *scientibus enim legem loquor.* Sed cum Romani gentiles essent et legem Moysi ignorarent, videtur eis non competere quod hic dicitur. Et ideo quidam exposuerunt hoc de lege naturali, quae gentibus non erat incognita, secundum illud, supra II, 14: *cum gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt*, et cetera. Unde et subditur *quia lex in homine dominatur*, scilicet naturalis, *quanto tempore vivit*, scilicet lex in homine. Quae quidem vivit, quamdiu ratio naturalis efficaciter in homine viget. Moritur autem lex naturalis in homine quamdiu ratio naturalis passionibus succumbit. Is. XXIV, 5: *dissipaverunt foedus sempiternum*, scilicet legis naturalis. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem apostoli qui, absolute et indeterminate de lege loquens, semper loquitur de lege Moysi. Et ideo dicendum est quod Romani fideles non erant solum gentes sed inter eos erant multi Iudaei. Unde habetur Act. XVIII, v. 2, Paulus Corinthi invenit *quemdam Iudaeum, nomine aquilam, qui nuper venerat ab Italia, et Priscillam uxorem eius, eo quod praecepisset Claudius discedere omnes Iudaeos a Roma.* Lex ergo hoc modo dominatur in homine, quanto tempore vivit, scilicet homo. Data est enim lex ad dirigendum homines in via huius vitae, secundum Ps. XXIV, 12: *legem statuit ei in via quam elegit.* Ideo legis obligatio morte solvitur. Deinde, cum dicit *nam quae sub viro*, etc., manifestat quod dixerat per exemplum in lege matrimonii. Et primo ponit exemplum; secundo manifestat per signum, ibi *ergo vivente*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo in exemplo ponit quomodo obligatio legis durat, vita durante, dicens *nam mulier quae sub viro*, id est sub viri potestate, *est*, ex lege divina, qua dictum est Gen. III, v. 16: *sub viri potestate eris. Alligata est legi*, scilicet qua tenetur convivere viro, secundum illud Matthaei XIX, 6: *quos Deus coniunxit, homo non separet.* Et haec quidem inseparabilitas matrimonii praecipue causatur in quantum est sacramentum coniunctionis indissolubilis Christi et Ecclesiae, vel verbi et humanae naturae in persona Christi. Eph. V, 32: *sacramentum hoc magnum est in Christo et Ecclesia*, et cetera. Secundo, ibi *si autem mortuus*, etc., manifestat in exemplo quomodo obligatio legis solvitur post mortem, dicens: *si autem vir*, scilicet mulieris, *fuerit mortuus*, mulier, post mortem viri, *soluta est a lege* mariti, id est a lege matrimonii, qua obligabatur viro. Cum enim, ut Augustinus ait in libro de nuptiis et concupiscentia: nuptiae sint bona mortalium, non se extendit obligatio nuptiarum post vitam mortalem. Et propter hoc in resurrectione, quando erit vita immortalis, *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. XXII, 30. Ex quo patet quod si aliquis moriatur, et resurgat, sicut in Lazaro accidit, non erit uxor, quae fuerat, nisi de novo cum ipso contrahat. Sed contra hoc inducitur quod habetur Hebr. XI, 35: *acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos.* Sed sciendum est quod mulieres non receperunt maritos suos, sed filios suos: sicut mulier quaedam per Eliam, ut habetur III Reg. XVII, 17 ss., et alia per Eliseum, ut habetur IV Reg. IV, 18 ss. Aliter autem se habet in sacramentis quae imprimunt characterem, qui est quaedam consecratio animae immortalis. Omnis autem consecratio manet quamdiu manet res consecrata: sicut patet in consecratione Ecclesiae vel altaris. Et ideo si baptizatus, vel confirmatus, vel ordinatus moriatur et resurgat, non debet iterum eadem sacramenta accipere. Deinde cum dicit *ergo vivente*, etc., manifestat quod dixerat per signum. Et primo quantum ad obligationem matrimonii, quae durat in muliere, *vivente viro*, cuius signum est quod vocatur *adultera si fuerit cum alio viro*, scilicet ei carnaliter commixta, vivente viro. Ier. III, 1: *si dimiserit vir uxorem suam, et recedens ab eo, duxerit virum alterum, numquid non polluta et contaminata est mulier illa?* Secundo, ibi *si autem mortuus*, etc., inducit signum quantum ad hoc quod obligatio legis matrimonii solvitur per mortem, dicens quod *si vir eius*, scilicet mulieris, *mortuus fuerit, liberata est* mulier *a lege viri*, qua obligatur viro, *ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro* carnaliter ei commixta, praesertim si ei matrimonialiter coniungatur. I Cor. VII, 39: *si dormierit vir eius*, scilicet mulieris, *liberata est: cui vult nubat.* Ex quo patet quod secundae nuptiae vel tertiae vel quartae sunt secundum se licitae et non solum per dispensationem, ut videtur dicere Chrysostomus, qui super Matthaeum dicit quod sicut Moyses permisit libellum repudii, ita apostolus permisit secundas nuptias. Nulla est enim ratio, si lex matrimonialis solvitur per mortem, quare non liceat coniugi remanenti ad secunda vota transire. Quod autem apostolus dicit I Tim. III, 2, quod *oportet episcopum esse unius uxoris virum*, non hoc dicitur quia secundae nuptiae sint illicitae, sed propter defectum sacramenti, quia non esset unus unius, sicut Christus est sponsus unius Ecclesiae. Deinde, cum dicit *itaque, fratres mei*, etc., concludit principale propositum, dicens *itaque*, etc., id est per hoc quod estis facti membra corporis Christi, simul cum eo mortui et sepulti, ut supra est habitum; *mortificati estis legi*, id est quantum ad hoc quod cessat in vobis obligatio legis, ita scilicet *ut iam sitis alterius*, scilicet Christi, eius legi subiecti, *qui ex mortuis resurrexit*, in quo et vos resurgentes novam vitam assumpsistis. Et ita non lege prioris vitae, sed lege novae vitae tenemini obligati. Videtur autem esse dissimilitudo quantum ad hoc, quod in praecedenti exemplo vir moriebatur et remanebat mulier absque obligatione legis. Hic autem ille qui solvitur ab obligatione, dicitur mori. Sed si recte consideremus utrumque est eiusdem rationis, quia cum matrimonium sit inter duos, sicut quaedam relatio, non refert, quicumque eorum moriatur, ad hoc quod tollatur lex matrimonii: utrumlibet enim contingat, manifestum est, quod per mortem, qua commorimur Christo, cessat obligatio veteris legis. Deinde cum dicit *ut fructificemus*, ostendit utilitatem praedictae liberationis. Et circa hoc tria facit. Primo ponit utilitatem, dicens *ut fructificemus Deo.* Per hoc enim quod sumus facti membra Christi, in Christo manentes, possumus fructum boni operis facere ad honorem Dei. Io. XV, 4: *sicut palmes non potest ferre fructum*, et cetera. Secundo, ibi *cum enim essemus.* Ostendit quod iste fructus impediebatur, quando eramus sub servitute legis, dicens: *cum essemus in carne*, id est subditi concupiscentiis carnis. Infra VIII, 9: *vos autem non estis in carne, sed in spiritu. Passiones* autem et affectiones *peccatorum, quae quidem erant per legem*, vel notificatae vel augmentatae occasionaliter ut supra patuit, *operabantur in membris nostris*, id est movebant membra nostra. Iac. IV, 1: *unde bella et lites, nonne ex concupiscentiis?* Et hoc, *ut fructificarent morti*, id est, ut fructum facerent mortis. Iac. I, 15: *peccatum cum consummatum fuerit, generat mortem.* Tertio, ibi *nunc autem soluti.* Ostendit quod praedicta utilitas acquiritur ab his qui sunt liberati a servitute legis, dicens *nunc autem soluti sumus* per gratiam Christi *a lege mortis*, id est a servitute legis Moysi, quae dicitur *lex mortis*, vel quia corporaliter occidebat absque misericordia. Hebr. c. X, 28: *irritam quis faciens legem Moysi*, et cetera. Vel potius dicitur lex mortis, quia spiritualiter occidebat per occasionem, secundum illud II Cor. III, 6: *littera occidit*, et cetera. *In qua* lege, nos *tenebamur*, quasi servi sub lege. Gal. III, 23: *prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur. Ita*, scilicet sumus soluti, *ut serviamus in novitate spiritus*, in spiritu renovati per gratiam Christi. Ez. XXXVI, 27: *dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri non in vetustate litterae*, id est non secundum veterem legem. Vel non in vetustate peccati, quam littera legis auferre non potuit. Ps. VI, 8: *inveteravi inter omnes inimicos meos.*

Lectio 2

[86196] Super Rom., cap. 7 l. 2 Postquam apostolus ostendit quod per gratiam Christi liberamur a servitute legis, et quod ista liberatio est utilis, hic respondet cuidam obiectioni, quae ex praemissis occasionem habet, per quam videtur quod lex vetus non sit bona. Et circa hoc duo facit. Primo solvit obiectionem per quam videtur legem non esse bonam; secundo ostendit legem esse bonam, ibi *scimus enim*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit obiectionem quantum ad ipsam legem; secundo solvit, ibi *itaque lex quidem sancta*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod passiones peccatorum erant per legem et quod est lex mortis, *quid ergo dicemus* ex his sequi? Numquid dicemus, quod *lex est peccatum?* Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod lex peccatum doceat, sicut dicitur Ier. X, 3: *leges populorum vanae sunt*, quia scilicet vanitatem docent. Alio modo, ut lex dicatur peccatum, quia ille qui legem dedit, peccaverit, talem legem ferendo. Et haec duo invicem se consequuntur, quia si lex peccatum docet, legislator legem ferendo peccat. Is. X, 1: *vae qui condunt leges iniquas.* Videtur autem quod lex peccatum doceat, si passiones peccatorum sunt per legem, et si lex ducit ad mortem. Deinde cum dicit *absit*, solvit praedictam obiectionem. Circa quod sciendum est, quod si lex per se et directe causaret passiones peccatorum vel mortem, sequeretur quod lex esset peccatum altero modorum dictorum, non autem si lex est occasio passionum peccati et mortis. Circa hoc ergo duo facit. Primo ostendit quid lex per se facit; secundo ostendit quid ex ea occasionaliter sequatur, ibi *occasione autem accepta*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo respondet ad quaestionem dicens *absit*, scilicet, quod lex sit peccatum. Neque enim ipsa docet peccatum, secundum illud Ps. XVIII, 8: *lex domini immaculata*, neque legislator peccavit, quasi iniustam legem ferens, secundum illud Prov. VIII, v. 15: *per me reges regnant*, et cetera. Secundo, ibi *sed peccatum*, et cetera. Ponit id quod per se pertinet ad legem, scilicet notificare peccatum et non auferre. Et hoc est, quod dicit *sed peccatum non cognovi nisi per legem.* Supra III, 20: *per legem enim Dei cognitio peccati.* Et siquidem hoc intelligitur de lege naturali manifestum est quod dicitur, quia per legem naturalem homo diiudicat inter bonum et malum. Eccli. XVII, 6: *sensu implevit corda illorum, et bona et mala ostendit.* Sed apostolus hic videtur loqui de lege veteri, quam significavit supra, dicens *non in vetustate litterae.* Dicendum est ergo, quod sine lege poterat quidem peccatum cognosci, secundum quod

habet rationem inhonesti, id est contra rationem existens, non autem secundum quod importat offensam divinam; quia per legem divinitus datam manifestatur homini quod Deo displicent peccata humana, in hoc quod ea prohibet et mandat puniri. Tertio, ibi *nam concupiscentiam*, et cetera. Probat quod dixerat, dicens *nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: non concupisces.* Circa quod considerandum est quod hoc quod dixerat, peccatum non cognosci nisi per legem, posset aliquis referre ad ipsum actum peccati, quem lex in notitiam hominis ducit dum prohibet. Et hoc quidem verum est quantum ad aliqua peccata; dicitur enim Lev. c. XVIII, 23: *mulier non succumbet iumento.* Sed quod hic non sit intellectus apostoli, patet ex his quae hic dicuntur. Nullus enim est qui ipsum actum concupiscentiae ignoret, cum omnes ipsum experiantur. Est ergo intelligendum, sicut supra diximus, quod peccatum non cognoscitur nisi per legem, quantum ad reatum poenae et offensam Dei. Ideo autem hoc probat per concupiscentiam, quia concupiscentia prava communiter se habet ad omnia peccata. Unde Glossa, dicit et Augustinus: *hoc elegit apostolus quod est generale peccatum*, scilicet *concupiscentiam.* Bona est ergo lex, quae dum concupiscentias prohibet, omnia mala prohibet. Potest autem intelligi, quod concupiscentia sit generale peccatum, secundum quod sumitur pro concupiscentia rei illicitae, quae est de essentia cuiuslibet peccati. Non autem sic appellavit Augustinus concupiscentiam generale peccatum, sed quia est radix et causa omnis peccati aliqua concupiscentia specialis. Unde et Glossa dicit quod concupiscentia est generale peccatum, unde omnia mala veniunt. Inducit enim apostolus praeceptum legis, quod habetur Ex. XX, 17, ubi specialiter prohibetur: *non concupisces rem proximi tui*, quae est concupiscentia avaritiae, de qua loquitur I Tim. VI, 10: *radix omnium malorum est cupiditas.* Et hoc ideo quia *pecuniae obediunt omnia*, ut dicitur Eccle. X, 19. Et ideo concupiscentia, de qua hic loquitur, est generale malum, non communitate generis vel speciei, sed communitate causalitatis. Nec est contrarium quod habetur Eccli. X, v. 15: *initium omnis peccati, superbia.* Nam superbia est initium peccati ex parte aversionis. Cupiditas autem est principium peccatorum ex parte conversionis ad bonum commutabile. Potest autem dici, quod apostolus specialiter assumit concupiscentiam ad propositi manifestationem, quia vult ostendere quod sine lege peccatum non cognoscebatur, in quantum scilicet pertinet ad offensam Dei: et hoc maxime patet in hoc quod lex Dei prohibet concupiscentiam quae ab homine non prohibetur. Nam solus Deus hominem reum reputat propter concupiscentiam cordis, secundum illud I Reg. XVI, 17: *homines vident quae patent, Deus autem intuetur cor.* Ideo autem lex Dei potius prohibuit concupiscentiam rei alienae, quae furto aufertur, et uxoris alienae, quae per adulterium violatur, quam concupiscentiam aliorum peccatorum, quia ista peccata etiam in ipsa concupiscentia habent quamdam delectationem, quod non contingit de aliis peccatis. Deinde cum dicit *occasione autem*, etc., ostendit quid ex lege occasionaliter consequatur. Et primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *sine lege*, et cetera. Dicit ergo primo, quod *peccatum occasione accepta per mandatum*, scilicet legis prohibentis peccatum, *operatum est in me omnem concupiscentiam.* Per peccatum autem potest hic intelligi Diabolus secundum emphaticam locutionem, quia ipse est peccati initium. Et secundum hoc in homine operatur omnem concupiscentiam peccati. I Io. III, 8: *qui facit peccatum, ex Diabolo est, quia ab initio Diabolus peccat.* Sed quia apostolus hic de Diabolo mentionem non fecerat, potest dici quod peccatum actuale quodcumque, prout est cogitatione apprehensum, operatur in homine sui concupiscentiam, secundum illud Iac. I, 14: *unusquisque tentatur a concupiscentia sua: deinde concupiscentia parit peccatum.* Sed melius est quod hoc referamus ad peccatum, quod supra dixerat c. V, v. 12 per unum hominem in hunc mundum ingressum, scilicet ad peccatum originale, quod scilicet ante gratiam Christi est in homine secundum culpam et poenam, sed, veniente gratia, transit reatu et remanet actu quantum ad fomitem peccati; vel concupiscentiam habitualem, quae operatur in homine omnem concupiscentiam actualem, sive hoc referatur ad concupiscentias diversorum peccatorum: alia enim est concupiscentia furti, alia adulterii, et sic de aliis; sive referatur ad diversos concupiscentiae gradus, prout consistit in cogitatione, delectatione, consensu et opere. Sed ad hunc effectum in homine operandum peccatum accipit occasionem ex lege. Et hoc est quod dicit *occasione accepta.* Vel quia adveniente mandato additur ratio praevaricationis, quia *ubi non est lex, nec praevaricatio*, ut supra IV, 15 dictum est, vel quia crescit desiderium peccati prohibiti, rationibus supra positis. Et est notandum quod non dicit quod lex dederit occasionem peccandi, sed quia ipsum peccatum occasionem acceperit ex lege. Ille enim qui dat occasionem, scandalizat et per consequens peccat: quod quidem fit, quando aliquis facit aliquod opus minus rectum, unde proximus offenditur aut scandalizatur, puta si quis loca inhonesta frequentaret, licet non mala intentione. Unde dicitur infra XIV, 18: *hoc iudicate magis ne ponatis offendiculum fratribus vel scandalum.* Sed si quis rectum opus faciat, puta si det eleemosynam et alius inde scandalizatur, ipse non dat occasionem scandalizandi; unde nec scandalizat, nec peccat, sed alius accipit occasionem qui scandalizatur et ille peccat. Sic igitur lex rectum aliquid fecit quia peccatum prohibuit, unde occasionem non dedit peccandi; sed homo occasionem ex lege accipit, et propter hoc sequitur, quod lex non sit peccatum, sed magis quod peccatum sit ex parte hominis. Sic igitur intelligendum est quod passiones peccatorum quae pertinent ad concupiscentiam peccati, non sunt per legem, quasi lex illas operetur, sed peccatum illas operatur, accepta occasione ex lege. Et eadem ratione dicitur lex mortis, non quia lex mortem operetur, sed quia peccatum mortem operatur, occasione accepta ex lege. Potest autem eodem sensu littera aliter ordinari ut dicatur quod peccatum operatum est per mandatum legis omnem concupiscentiam et hoc occasione accepta ab ipso mandato; sed prima expositio simplicior et melior est. Deinde cum dicit *sine lege enim* manifestat quod dixerat et hoc per experientiam effectus. Et primo proponit effectum; secundo resumit causam, ibi *nam peccatum*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo describit statum ante legem; secundo statum sub lege, ibi *sed cum venisset*, etc.; tertio, ex comparatione utriusque status, concludit eventum legis, ibi *et inventum est mihi*, et cetera. Dicit ergo primo, quod *peccatum occasione accepta per mandatum, operatum est in me omnem concupiscentiam*, quod ex hoc apparet: *sine lege enim peccatum erat mortuum*, non quidem sic quod peccatum non esset, quia *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit* ante legem, ut supra V, 12 dictum est. Sed intelligitur quod erat mortuum, vel quantum ad cognitionem hominis, qui quaedam lege prohibita nesciebat esse peccata, puta concupiscentiam, vel quia erat mortuum, quantum ad efficaciam moriendi, per comparationem ad id quod postea fuit. Non enim habebat tantam virtutem inducendi hominem ad mortem, quantam postea habuit occasione accepta sub lege. Habetur enim quasi mortuum, quod est debilitatum virtute. Col. III, 5: *mortificate membra vestra quae sunt super terram.* Talis ergo erat status ante legem quantum ad peccatum. Sed qualis esset quantum ad hominem, ostendit subdens *ego autem vivebam sine lege aliquando.* Quod etiam dupliciter potest intelligi. Uno modo quantum ad id quod homini videbatur ex seipso quod viveret, dum ignorabat peccatum esse id per quod mortuus erat. Apoc. III, 1: *nomen habes quod vivas, sed mortuus es.* Vel hoc dicitur per comparationem ad mortem, quae consecuta est occasione legis. Dicuntur enim minus peccantes vivere, in comparatione ad eos qui magis peccant. Deinde cum dicit *sed cum venisset*, etc. describit statum sub lege. Et primo quantum ad peccatum cum dicit *sed cum venisset mandatum*, data scilicet lege, *revixit peccatum*, quod potest dupliciter intelligi. Uno modo quantum ad cognitionem hominis, qui incepit cognoscere peccatum in se esse, quod prius non cognoverat. Ier. XXXI, v. 19: *postquam ostendisti mihi, percussi femur meum, confusus sum et erubui.* Et signanter dixit *revixit*, quia in Paradiso plenam notitiam homo habuerat de peccato, licet non habuerit per experientiam. Vel *revixit*, quantum ad virtutem, quia data lege occasionaliter augmentata est virtus peccati. I Cor. XV, 56: *virtus peccati, lex.* Secundo quantum ad ipsum hominem, cum dicit *ego autem mortuus sum.* Quod etiam dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum cognitionem, ut sit sensus *mortuus sum*, id est, cognovi me mortuum. Alio modo per comparationem ad statum priorem, ut sit sensus *mortuus sum*, id est magis morti obligatus sum, quam ante. Unde aliqualiter verum est quod dictum est Moysi et Aaron Num. XIV, 41: *vos interfecistis populum domini.* Deinde cum dicit *et inventum*, etc. concludit ex comparatione utriusque status eventum legis, dicens: *et inventum est*, secundum praedicta, *mandatum quod erat ad vitam.* Primo quidem secundum intentionem dantis legem; secundo quantum ad ipsam mandati honestatem et devotionem obedientis. Ez. XX, 11: *dedi eis praecepta bona et iudicia, quae faciens homo, vivet in eis.* Hoc est mihi ad mortem occasionaliter, scilicet per peccatum quod in homine erat. Iob XX, 14: *panis eius in utero eius vertetur in fel aspidum intrinsecus*, et cetera. Deinde cum dicit *nam peccatum*, etc., resumit causam quasi manifestans per eventum praemissum, dicens: hoc ideo contingit, scilicet quod mandatum praemissum, quod erat ad vitam, inveniretur ad mortem esse, *nam peccatum, occasione accepta per mandatum, seduxit me*, scilicet per concupiscentiam quam in me operatum est, ut dictum est Dan. XIII, 56: *species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum, et per illud*, scilicet mandatum, occasionaliter peccatum me *occidit.* II Cor. III, 6: *littera occidit.* Deinde cum dicit *itaque lex*, etc., concludit conclusionem intentam, scilicet quod lex non solum non sit peccatum, sed ulterius quod sit bona, tamquam faciens cognoscere peccatum et prohibens ipsum. Et primo concludit quantum ad totam legem, dicens: sicut ex praemissis patet *lex quidem* est *sancta.* Ps. XVIII, 8: *lex domini immaculata.* I Tim. I, 8: *scimus quia bona est lex.* Secundo quantum ad particulare legis mandatum, dicens *et mandatum* legis est *sanctum*, quantum ad praecepta caeremonialia, quibus homines ordinantur ad Dei cultum. Lev. XX, 7: *sancti estote, quia ego sanctus sum. Et iustum* quantum ad praecepta iudicialia, quibus homo debito modo ordinatur ad proximum. Ps. XVIII, 10: *iudicia domini vera, iustificata*, et cetera. *Et bonum*, id est honestum, quantum ad praecepta moralia. Ps. CXVIII, 72: *bonum est mihi lex oris tui super millia*, et cetera. Quia tamen omnia praecepta ordinant nos in Deum, ideo totam legem sanctam nominavit. Deinde cum dicit *quod ergo bonum est*, etc., movet quaestionem quantum ad legis effectum. Et primo quaestionem, dicens *quod ergo bonum est*, scilicet in se, *factum est mihi mors*, id est per se causa mortis. Quod quidem aliquis poterat falso intelligere ex eo quod supra dictum est: *inventum est mihi mandatum, quod erat ad* *vitam, hoc esse ad mortem.* Secundo solvit per interemptionem, dicens *absit.* Non potest id quod est secundum se bonum et vivificum, esse causa mali et mortis, secundum illud Matth. VII, v. 18: *non potest arbor bona fructus malos facere.* Tertio, ibi *sed peccatum*, etc., concordat id quod nunc dicitur, cum eo quod supra dictum est. Non enim mandatum sic invenitur esse ad mortem, quod ipsum mortem operetur sed quia, occasione accepta ab ipso peccato, mortem operatur. Et hoc est quod dicit *sed peccatum, ut appareat peccatum*, id est ex hoc apparet esse peccatum *per* legis *bonum* id est per mandatum legis: quia ex hoc ipsum bonum est, quod facit cognitionem peccati. Et hoc occasionaliter in quantum manifestat peccatum. Non autem sic intelligitur peccatum per legem operatum esse mortem, quasi sine lege mors non fuisset. Dictum est enim supra quod *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen*, scilicet cum lex non esset. Sed intelligitur quod peccatum per legem operatur mortem, quia damnatio mortis est augmentata lege adveniente. Et hoc est quod subditur: ita dico quod peccatum operatum est mortem per bonum, *ut peccatum fiat peccans*, id est peccare faciens per mandatum legis occasionaliter. Et hoc *supra modum* quo antea peccabant, vel quia accessit reatus praevaricationis, vel quia crevit concupiscentia peccati, ut supra dictum est, veniente prohibitione legis. Peccatum autem hic intelligitur, sicut supra diximus, vel Diabolus vel potius fomes peccati.

Lectio 3

[86197] Super Rom., cap. 7 l. 3 Postquam apostolus exclusit illa ex quibus lex videbatur esse mala et mali effectus, hic probat legem esse bonam. Et circa hoc duo facit. Primo probat bonitatem legis ex ipsa repugnantia, quae in homine invenitur ad bonum, quam lex tollere non potest; secundo ostendit per quod huiusmodi legis repugnantia tolli potest, ibi *infelix*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *quod enim operor*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *invenio igitur*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit legis bonitatem; secundo, hominis conditionem, ibi *ego autem*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod lex est sancta. Et hoc dicit *scimus enim*, nos qui sumus in divinis sapientes, quod *lex*, scilicet vetus, *spiritualis est*, scilicet spiritui homines concordans. Ps.: *lex domini immaculata.* Vel *spiritualis est*, id est a spiritu sancto data, qui digitus Dei dicitur in Scripturis. Lc. XI, 20: *si in digito Dei eiicio Daemonia.* Unde dicitur Ex. XXXI, 18: *dedit dominus Moysi duas tabulas lapideas scriptas digito Dei.* Lex tamen nova non solum dicitur lex spiritualis, sed lex spiritus, ut patet infra VIII, 2, quia non solum a spiritu sancto, est, sed spiritus sanctus eam imprimit cordi quod inhabitat. Deinde cum dicit *ego autem carnalis sum*, etc. ostendit conditionem hominis. Et potest hoc verbum dupliciter exponi. Uno quidem modo, ut apostolus loquatur in persona hominis in peccato existentis. Et ita hoc Augustinus exponit in libro LXXXIII quaestionum. Postea vero in libro contra Iulianum, exponit hoc ut apostolus intelligatur loqui in persona sua, id est, hominis sub gratia constituti. Prosequamur ergo declarando qualiter haec verba et sequentia diversimode possunt utroque modo exponi, quamvis secunda expositio melior sit. Quod ergo dicitur primo *ego*

autem etc., sic intelligendum est, ut ly ego pro ratione hominis intelligatur, quae est principale in homine; unde videtur unusquisque homo esse sua ratio vel suus intellectus, sicut civitas videtur esse rector civitatis, ita ut quod ille facit, civitas facere videatur. Dicitur autem homo carnalis, quia eius ratio carnalis est, quae dicitur carnalis dupliciter. Uno modo ex eo quod subditur carni, consentiens his, ad quae caro instigat, secundum illud I Cor. III, 3: *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis*, et cetera. Et hoc modo intelligitur de homine nondum per gratiam reparato. Alio modo dicitur ratio esse carnalis, ex eo quod a carne impugnatur, secundum illud Gal. V, 17: *caro concupiscit adversus spiritum.* Et hoc modo intelligitur esse carnalis ratio etiam hominis sub gratia constituti. Utraque enim carnalitas provenit ex peccato, unde subdit *venumdatus sub peccato.* Sed tamen notandum quod carnalitas quae importat rebellionem carnis ad spiritum, provenit ex peccato primi parentis, quia hoc pertinet ad fomitem, cuius corruptio ex illo peccato derivatur. Carnalitas autem quae importat subiectionem ad carnem, provenit non solum ex peccato originali, sed etiam actuali, per quod homo obediendo concupiscentiis carnis, servum se carnis constituit; unde subdit *venumdatus sub peccato*, scilicet vel primi parentis, vel proprio. Et dicit *venumdatus*, quia peccator seipsum vendit in servum peccati, pretio propriae voluntatis implendae. Is. l, 1: *ecce in iniquitatibus vestris venditi estis.* Deinde cum dicit *quod enim operor*, etc., ostendit quod proposuerat. Et primo quod lex sit spiritualis; secundo, quod homo sit carnalis, venumdatus sub peccato, ibi *nunc autem iam non ego*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit probationem; secundo inducit conclusionem, ibi *si autem quod nolo*, et cetera. Sumitur autem probatio ex hominis infirmitate, quam primo proponit; secundo adducit probationem, ibi *non autem*, et cetera. Infirmitas autem hominis est manifesta et ex hoc quod operatur id quod intelligit non esse operandum; unde dicitur *quod enim operor, non intelligo*, scilicet esse operandum. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo de eo qui est subiectus peccato, qui quidem in universali intelligit non esse operandum peccatum, tamen victus suggestione Daemonis vel passione vel inclinatione perversi habitus, operatur illud. Et ideo dicitur operari quod intelligit non esse operandum contra conscientiam faciens; sicut, Lc. XII, v. 47 s.: *servus sciens voluntatem domini sui et non faciens, digne plagis vapulabit multis.* Alio modo potest intelligi de eo qui est in gratia constitutus. Qui quidem operatur malum, non quidem exequendo in opere vel consentiente mente, sed solum concupiscendo secundum passionem sensibilis appetitus, et illa concupiscentia est praeter rationem et intellectum, quia praevenit eius iudicium, quo adveniente talis operatio impeditur. Et ideo signanter non dicit intelligo non esse faciendum, sed *non intelligo*, quia scilicet intellectu nondum deliberato, aut praecipiente, talis operatio concupiscentiae insurgit. Gal. V, 17: *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Deinde cum dicit *non enim quod volo*, etc., probat quod dixerat et per divisionem et per effectum. Per divisionem quidem eius, quod dixit *quod enim operor*, etc., sub quo duo continentur, scilicet non agere bonum et agere malum, quia etiam ille qui non agit bonum, dicitur operari peccatum, peccato omissionis. Ex parte autem eius quod dixit *non intelligo*, probat per effectum; quia enim intellectus movet voluntatem, velle est effectus eius, quod est intelligere. Dicit ergo primo quantum ad omissionem boni *non enim ago hoc bonum, quod volo agere.* Quod quidem uno modo potest intelligi de homine sub peccato constituto: et sic hoc quod dicit *ago* est accipiendum secundum actionem completam, quae exterius opere exercetur per rationis consensum. Quod autem dicit *volo* est intelligendum non quidem de voluntate completa, quae est operis praeceptiva, sed de voluntate quadam incompleta, qua homines in universali bonum volunt, sicut et in universali habent rectum iudicium de bono, tamen per habitum vel passionem perversam pervertitur hoc iudicium et depravatur talis voluntas in particulari, ut non agat quod in universali intelligit agendum et agere vellet. Secundum autem quod intelligitur de homine per gratiam reparato, e converso oportet intelligere per hoc quod dicit *volo* voluntate completa perdurante in electione particularis operationis, ut per hoc quod dicit *ago* intelligatur actio incompleta, quae consistit tantum in appetitu sensitivo non perveniens usque ad rationis consensum. Homo enim sub gratia constitutus, vult quidem mentem suam a pravis concupiscentiis conservare, sed hoc bonum non agit propter motus inordinatos concupiscentiae insurgentes in appetitu sensitivo. Et simile est quod dicit Gal. V, 17: *ut non quaecumque vultis, illa faciatis.* Secundo quantum ad perpetrationem mali, subdit: *sed quod odi malum, illud facio.* Quod quidem si intelligatur de homine peccatore, per hoc quod dicit *odi* intelligatur quoddam odium imperfectum, secundum quod omnis homo naturaliter odit malum. Per hoc autem quod dicit *facio* intelligatur actio perfecta per operis executionem secundum rationis consensum. Nam illud odium mali in universali, tollitur in particulari eligibili per inclinationem habitus vel passionis. Si vero intelligitur de homine sub gratia constituto, per hoc quod dicit *facio* intelligitur e converso actio imperfecta, quae consistit in sola concupiscentia appetitus sensitivi. Per hoc quod dicit *odi* intelligitur odium perfectum quo quis perseverat in detestationem mali usque ad finalem reprobationem ipsius, de quo dicitur in Ps. CXXXVIII, 22: *perfecto odio oderam illos*, scilicet malos, inquantum sunt peccatores. II Mach. III, 1: *cum leges adhuc optime custodirentur propter Oniae pontificis pietatem, et alios odio habentes malum.* Deinde cum dicit *si autem quod nolo* etc., concludit ex praemissa dispositione hominis, quod lex sit bona, dicens *si autem quod nolo, illud facio*, quocumque dictorum modorum intelligatur, hoc ipso quod nolo malum, *consentio legi, quoniam bona est*, in hoc quod prohibet malum, quod ego naturaliter nolo. Manifestum est enim quod inclinatio hominis secundum rationem ad volendum bonum et fugiendum malum est secundum naturam vel gratiam, et utraque est bona. Unde et lex, quae huic inclinationi consentit praecipiendo bonum et prohibendo malum, eadem ratione est bona. Prov. IV, 2: *donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis*, et cetera. Deinde cum dicit *nunc autem ego*, etc., probat quod dixerat de conditione hominis, scilicet quod sit carnalis venumdatus sub peccato. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *scio enim*, etc.; tertio concludit intentum, ibi *si autem quod nolo*, et cetera. Quod autem homo carnalis venumdatus sub peccato, quasi aliqualiter sit servus peccati, ex hoc apparet quod ipse non agit sed agitur a peccato. Ille enim qui est liber, ipse per seipsum agit et non ab alio agitur. Et ideo dicit: dictum est quod per intellectum et voluntatem *consentio legi, nunc autem*, dum contra legem facio, *ego iam non operor illud* quod facio contra legem, *sed peccatum, quod in me habitat*, et sic patet me esse servum peccati, in quantum peccatum, in me quasi dominium habens, operatur. Et hoc quidem recte ac faciliter potest intelligi de homine sub gratia constituto, quod enim concupiscit malum secundum appetitum sensitivum ad carnem pertinentem, non procedit ex opere rationis, sed ex inclinatione fomitis. Illud autem homo dicitur operari quod ratio operatur, quia homo est id quod est secundum rationem: unde motus concupiscentiae, qui non sunt a ratione sed a fomite, non operatur homo sed fomes peccati, qui hic peccatum nominatur. Iac. IV, 1: *unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris quae militant in membris vestris?* Sed de homine sub peccato constituto hoc proprie intelligi non potest, quia eius ratio peccato consentit, et ideo ipsemet operatur. Unde dicit Augustinus, et habetur in Glossa: *multum fallitur homo, qui consentiens est concupiscentiae carnis suae: et quod illa desiderat decernens facere, et statuens putat sibi adhuc esse dicendum: non ego operor illud.* Potest tamen, licet extorte, exponi etiam de homine peccatore. Actio enim maxime attribuitur principali agenti, quod secundum proprietatem suam movet, non autem agenti quod movet vel agit secundum proprietatem alterius a quo movetur. Manifestum est autem quod ratio hominis, secundum illud quod est proprium sibi, non inclinatur ad malum sed secundum quod movetur a concupiscentia. Et ideo operatio mali quam ratio facit, prout est a concupiscentia victa, non attribuitur principaliter rationi, quae hic per hominem intelligitur, sed potius ipsi concupiscentiae vel habitui, ex quo ratio inclinatur ad malum. Dicitur autem peccatum habitare in homine, non quasi peccatum sit res aliqua, cum sit privatio boni, sed designatur permanentia huiusmodi defectus in homine. Deinde cum dicit *scio enim* probat quod peccatum habitans in homine, operetur malum quod homo facit. Et primo ponit medium ad probandum propositum; secundo illud medium manifestat, ibi *nam velle*, et cetera. Probat ergo primo quod peccatum habitans in homine operetur malum quod homo facit. Quae quidem probatio manifesta est secundum quod verba referuntur ad hominem sub gratia constitutum, qui est liberatus a peccato per gratiam Christi, ut supra VI, 22 habitum est. Quantum ergo ad eum in quo Christi gratia non habitat, nondum est liberatus a peccato. In carne autem gratia Christi non habitat sed habitat in mente, unde infra VIII, 10 dicitur, quod *si Christus in nobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem vivit propter iustificationem.* Igitur adhuc in carne dominatur peccatum quod operatur concupiscentia carnis. Carnem enim hic accipit simul cum viribus sensitivis. Sic enim caro distinguitur contra spiritum et ei repugnat, in quantum appetitus sensitivus tendit in contrarium eius quod ratio appetit, secundum illud Gal. V, v. 17: *caro concupiscit adversus spiritum.* Dicit ergo: dictum est quod *in me*, etiam per gratiam reparato, *peccatum operatur*; sed intelligendum est in me, secundum carnem simul cum appetitu sensitivo. *Scio enim*, per rationem et experimentum, *quod bonum*, scilicet gratiae, quo reformatus sum, *non habitat in me.* Sed ne intelligatur secundum rationem, secundum modum superius positum, exponit: *hoc est in carne mea.* Nam in me, id est, in corde meo, hoc bonum habitat, secundum illud Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Et per hoc patet, quod hoc verbum non patrocinatur Manichaeis, qui volunt carnem non esse bonam secundum naturam, et ita non esse creaturam Dei bonam, cum scriptum sit I Tim. IV, 4: *omnis creatura Dei bona est.* Non enim hic apostolus agit de bono naturae, sed de bono gratiae, quo a peccato liberamur. Si vero hoc referatur ad hominem sub peccato existentem, superflue additur quod dicit *hoc est in carne mea.* Quia in homine peccatore bonum gratiae non habitat nec quantum ad carnem, nec quantum ad mentem; nisi forte quis extorte velit exponere hoc esse dictum quia peccatum, quod est privatio gratiae, quodammodo a carne derivatur ad mentem. Deinde cum dicit *nam velle*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo ex hominis facultate; secundo, ex hominis actione, quae facultatem demonstrat, ibi *non enim quod volo*, et cetera. Facultas autem hominis primo describitur quantum ad voluntatem, quae videtur in hominis esse potestate. Unde dicit *nam velle adiacet mihi*, id est propinquum est mihi, quasi sub mea potestate existens. Nihil enim est tam in hominis voluntate constitutum, quam hominis voluntas, ut Augustinus dicit. Secundo ponit facultatem hominis, vel potius difficultatem, quantum ad consummationem effectus, cum subdit *perficere autem bonum non invenio*, scilicet in mea potestate existens, secundum illud Prov. XVI, 1: *hominis est praeparare animum*; et iterum: *cor hominis disponit viam suam, sed domini est dirigere gressus eius.* Hoc autem verbum patrocinari videtur Pelagianis, qui dicebant quod initium boni operis est ex nobis in quantum bonum volumus. Et hoc est quod videtur apostolus dicere: *perficere autem bonum non invenio.* Sed hunc sensum excludit apostolus Phil. c. II, 13 dicens: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Quod ergo dicit *velle adiacet mihi*, scilicet per gratiam iam reparato, est ex operatione divinae gratiae, per quam quidem gratiam non solum volo bonum, sed etiam aliquid boni facio, quia repugno concupiscentiae et contra eam ago ductus spiritu, sed non invenio in mea potestate quomodo istud bonum perficiam, ut scilicet totaliter concupiscentiam excludam. Et per hoc manifestatur, quod bonum gratiae non habitat in carne, quia si in carne habitaret, sicut habeo facultatem volendi bonum per gratiam habitantem in mente, ita haberem facultatem perficiendi bonum per gratiam habitantem in carne. Si vero referatur ad hominem sub peccato constitutum, sic exponi poterit, ut *velle* accipiatur pro voluntate incompleta, quae ex instinctu naturae in quibuscumque peccantibus est ad bonum. Sed illud velle adiacet homini, id est iuxta hominem iacet, quasi infirmum, nisi gratia voluntati tribuat efficaciam ad perficiendum. Deinde cum dicit *non enim quod volo*, etc., manifestat quod dixerat ex actione hominis, quae est signum et effectus facultatis humanae. Ex hoc enim apparet, quod homo non invenit perficere bonum, quia non agit bonum quod vult, sed facit malum quod non vult, et hoc quidem supra expositum est. Deinde cum dicit *si autem quod nolo*, etc., concludit illud quod supra proposuerat, dicens *si autem quod nolo illud facio, non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*; et hoc etiam supra expositum est. Sed notandum est quod ex uno et eodem medio, scilicet *quod nolo illud facio*, apostolus duo concludit quae supra posuerat, scilicet legis bonitatem, cum dicit: *si autem quod nolo illud facio, consentio legi Dei quoniam bona est*, et iterum dominium peccati in homine, cum dicit hic *si autem quod nolo illud facio, non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Quarum duarum conclusionum prima pertinet ad hoc quod dixerat *lex spiritualis est*, secunda ad hoc quod dixerat *ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato.* Sed primam conclusionem, quae est de bonitate legis, elicit ex illo medio, ratione eius quod dicit *nolo*, quia eius ratio non vult illud quod lex prohibet, et ex hoc patet legem esse bonam. Sed ex parte eius quod dicit *illud facio*, concludit in homine dominari peccatum, quod contra voluntatem rationis operatur.

Lectio 4

[86198] Super Rom., cap. 7 l. 4 Postquam apostolus ostendit legem esse bonam ex eo quod rationi concordat, hic infert duas conclusiones secundum duo quae posuerat; secunda ponitur, ibi *video*

autem aliam legem, et cetera. Circa primum duo facit. Primo infert conclusionem ex dictis; secundo ponit signum ad maiorem manifestationem, ibi *condelector*, et cetera. Duo autem supra posuerat. Primum quidem quod lex spiritualis est, quo iam probato, concludit sic: *invenio igitur*, scilicet per experimentum, *legem* Moysi consonam esse *mihi volenti facere bonum*, id est rationi meae, per quam bonum approbo et malum detestor, dum et ipsa lex bonum mandat et malum prohibet. Deut. XXX, 14: *iuxta te est verbum valde in ore tuo et in corde tuo ut facias illud.* Et hoc modo necessarium fuit quod, id est *quia malum*, id est peccatum vel fomes peccati, *mihi adiacet*, id est iuxta rationem meam iacet, quasi carnem meam inhabitans. Mich. VIII, 5: *ab ea quae dormit in sinu tuo, custodi claustra oris tui*, id est a carne. Deinde cum dicit *condelector enim*, etc., ponit signum per quod ostenditur quod lex rationi consentiat. Nullus enim delectatur nisi in eo quod est sibi conveniens. Homo autem secundum rationem delectatur in lege Dei; ergo lex Dei est conveniens rationi. Et hoc est quod dicit *condelector legi Dei secundum interiorem hominem*, id est secundum rationem et mentem, quae interior homo dicitur, non quod anima sit effigiata secundum formam hominis, ut Tertullianus posuit, vel quod ipsa sola sit homo, ut Plato posuit, quod homo est anima utens corpore; sed quia id quod est principalius in homine dicitur homo, ut supra dictum est. Est autem in homine principalius, secundum apparentiam quidem, id quod est exterius, scilicet corpus sic effigiatum, quod dicitur homo exterior; secundum veritatem autem id quod est intrinsecum, scilicet mens vel ratio, quae hic dicitur homo interior. Ps. CXVIII, 103: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua.* I Mach. XII, 9: *habentes solatio libros sanctos, qui in manibus nostris sunt.* Deinde cum dicit *video autem*, etc., ponit aliam conclusionem quae respondet ei quod supra posuerat dicens *ego autem carnalis sum*, et cetera. Dicens *video aliam legem in membris meis*, quae est fomes peccati, quae quidem potest dici lex duplici ratione. Uno modo propter similes effectus, quia sicut lex inducit ad bonum faciendum, ita fomes inducit ad peccandum. Alio modo per comparationem ad causam. Cum autem fomes sit quaedam poena peccati, duplicem causam habet: unam quidem ipsum peccatum, quod in peccante dominium accepit, et ei legem imposuit, quae est fomes, sicut dominus servo victo legem imposuit. Alia causa fomitis est Deus qui hanc poenam homini peccanti indidit, ut rationi eius inferiores vires non obedirent. Et secundum hoc ipsa inobedientia inferiorum virium, quae dicitur fomes, lex dicitur inquantum est per legem divinae iustitiae introducta, sicut iusti iudicis sententia quae legem habet, secundum illud I Reg. XXX, 25: *et factum est hoc ex die illa, et deinceps constitutum et praefinitum, et quasi lex in Israel usque ad diem hanc.* Haec autem lex originaliter quidem consistit in appetitu sensitivo, sed diffusive invenitur in omnibus membris, quae deserviunt concupiscentiae ad peccandum. Supra VI, 19: *sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae*, et cetera. Et ideo dicit *in membris meis.* Haec autem lex duos effectus in homine habet. Primo namque resistit rationi, et quantum ad hoc dicit *repugnantem legi mentis meae*, id est legi Moysi, quae dicitur lex mentis inquantum consonat menti, vel legi naturali, quae dicitur lex mentis quia naturaliter menti indita est. Supra II, 15: *qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.* Et de hac repugnantia dicitur Gal. V, v. 17: *caro concupiscit adversus spiritum.* Secundus effectus est quod hominem in servitutem redigit. Et quantum ad hoc subdit *et captivantem me*, vel *captivum me ducentem*, secundum aliam litteram, *in lege peccati, quae est in membris meis*, id est in meipso, more Hebraicae locutionis, secundum quam ponuntur nomina loco pronominum. Lex autem peccati captivat hominem dupliciter. Uno modo hominem peccatorem per consensum et operationem; alio modo hominem sub gratia constitutum quantum ad concupiscentiae motum. De hac captivitate dicitur in Ps. CXXV, 1: *in convertendo dominus captivitatem Sion.* Deinde cum dicit *infelix ego homo*, etc., agit de liberatione a lege peccati, et tria circa hoc facit. Primo quidem ponit quaestionem; secundo ponit responsionem, ibi *gratia Dei*, etc.; tertio infert conclusionem, ibi *igitur ego ipse*, et cetera. Circa primum duo facit. Unum quidem confitetur, scilicet suam miseriam, cum dicit *infelix ego homo*; quod quidem est per peccatum quod in homine habitat, sive quantum ad carnem tantum sicut in iusto, sive etiam quantum ad mentem sicut in peccatore. Prov. XIV, 34: *miseros facit populos peccatum.* Ps. XXXVII, v. 7: *miser factus sum et curvatus sum usque in finem.* Aliud autem quaerit dicens *quis me liberabit de corpore mortis huius?* Quae quidem videtur quaestio esse desiderantis, secundum illud Ps. CXLI, 10: *educ de carcere animam meam.* Sciendum est tamen, quod in corpore hominis considerari potest natura ipsa corporis quae est conveniens animae, unde ab ea non vult separari, II Cor. V, 4: *nolumus expoliari, sed supervestiri*, et iterum corruptio corporis, quae aggravat animam, secundum illud Sap. IX, 15: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, et cetera. Et ideo signanter dicit *de corpore mortis huius.* Deinde cum dicit *gratia Dei*, etc., respondet quaestioni. Non enim homo propriis viribus potest liberari a corporis corruptione, nec etiam animae, quamvis consentiat rationi contra peccatum, sed solum per gratiam Christi, secundum illud Io. VIII, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Et ideo sequitur *gratia Dei*, scilicet me liberabit, quae datur *per Iesum Christum.* Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Haec autem liberat a corpore mortis huius dupliciter. Uno modo ut corruptio corporis menti non dominetur, trahens eam ad peccandum; alio modo ut corruptio corporis totaliter tollatur. Quantum ergo ad primum convenit dicere peccatori: *gratia liberavit me de corpore mortis huius*, id est liberavit me a peccato, in quo est anima inducta ex corporis corruptione. Sed ad hoc iam iustus liberatus est, unde ei competit dicere, quantum ad secundum, *gratia Dei liberavit me de corpore mortis huius*, ut scilicet in corpore meo non sit corruptio peccati, aut mortis; quod erit in resurrectione. Deinde cum dicit *igitur ego ipse*, etc., infert conclusionem quae secundum duas praemissas expositiones diversimode ex praemissis infertur. Secundum enim quod praemissa verba exponuntur in persona peccatoris, sic inferenda est conclusio: dictum est quod gratia Dei liberavit me a corpore mortis huius, ut scilicet ab ea non deducar in peccatum, ergo quando ero iam liberatus, *mente servio legi Dei*, secundum carnem autem *legi peccati*, quae quidem in carne remanet quantum ad fomitem, per quem caro concupiscit adversus spiritum. Si autem praemissa verba intelligantur ex persona iusti, sic est inferendum: *gratia Dei per Iesum Christum* liberavit me *de corpore mortis huius*, ita scilicet ut in me non sit corruptio peccati et mortis. Igitur, *ego ipse*, unus et idem antequam liberer, *mente servio legi Dei*, ei consentiens, *carne autem servio legi peccati*, inquantum caro mea, secundum legem carnis, movetur ad concupiscendum.

Caput 8

Lectio 1

[86199] Super Rom., cap. 8 l. 1 Postquam apostolus ostendit, quod per gratiam Christi liberamur a peccato et lege, hic ostendit quod per eamdem gratiam liberamur a damnatione. Et primo, ostendit quod per gratiam Christi liberamur a damnatione culpae; secundo, quod per eamdem gratiam liberamur a damnatione poenae, ibi *si autem Christus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *lex enim spiritus vitae*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit beneficium quod gratia confert, concludens ex praemissis ita: gratia Dei per Iesum Christum liberavit me de corpore mortis huius, in qua existit nostra redemptio, *ergo* nunc, ex quo sumus per gratiam liberati, *nihil damnationis est* residuum, quia tollitur damnatio et quantum ad culpam et quantum ad poenam, Iob XXXIV, 29: *ipso concedente pacem, quis est qui condemnet?* Secundo ostendit quibus hoc beneficium concedatur. Et ponit duas conditiones, quae ad hoc requiruntur. Quarum primam ponit dicens *iis qui sunt in Christo Iesu*, id est qui sunt ei incorporati per fidem, et dilectionem, et fidei sacramentum. Gal. III, 17: *omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Io. XV, 4: *sicut palmes non potest ferre fructum, nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis.* Illis vero qui non sunt in Christo Iesu, damnatio debetur, unde, ibidem subditur: *si quis in me non manserit, mittetur foras, sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent, et ardet.* Secundam conditionem ponit dicens *qui non secundum carnem ambulant*, id est concupiscentiam carnis non sequuntur. II Cor. c. X, 3: *in carne ambulantes, non secundum carnem militamus.* Ex his autem verbis aliqui volunt accipere, quod in infidelibus, qui non sunt in Christo Iesu, etiam primi motus sint peccata mortalia, quamvis eis non consentiant, quod est secundum carnem ambulare. Si enim illi qui non secundum carnem ambulant, ex hoc non eis damnabile est, quod carne serviunt legi peccati secundum primos concupiscentiae motus, quia sunt in Christo Iesu, sequitur, a contrario sensu, quod illis, qui non sunt in Christo Iesu, hoc sit damnabile. Ad hoc etiam rationem inducunt. Dicunt enim quod necesse est actum damnabilem esse, qui procedit ex habitu damnabilis peccati. Peccatum autem originale est damnabile, quia privat hominem aeterna vita, cuius habitus manet in infideli, cui non est originalis culpa dimissa. Quilibet ergo motus concupiscentiae, ex originali peccato proveniens, est in eis peccatum damnabile. Primo autem ostendendum est hanc positionem esse falsam. Primus enim motus habet quod non sit peccatum mortale ex eo quod rationem non attingit, in qua completur ratio peccati. Ista autem causa etiam in infidelibus manet; unde in infidelibus primi motus non possunt esse peccata mortalia. Praeterea, in eadem specie peccati, gravius peccat fidelis quam infidelis, secundum illud Hebr. X, 29: *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia*, et cetera. Si ergo primi motus in infidelibus essent peccata mortalia, multo magis in fidelibus. Secundo respondendum est ad eorum rationes. Nam primo quidem ex littera apostoli hoc habere non possunt. Non enim dicit apostolus quod hoc solum non sit damnabile his qui sunt in Christo Iesu quod carne serviunt legi peccati, secundum concupiscentiae motus, sed quod omnino nihil est eis damnationis. Illis autem, qui non sunt in Christo Iesu, est hoc ipsum damnabile. Praeterea, si hoc ad primos motus referatur his qui non sunt in Christo Iesu, sunt damnabiles huiusmodi motus secundum damnationem originalis peccati, quae adhuc in eis manet, a qua sunt liberati hi,

qui sunt in Christo Iesu. Non autem sic quod per huiusmodi motus nova addatur eis damnatio. Quod etiam secundo obiiciunt non ex necessitate concludit quod intendunt. Non enim verum est, quod actus quilibet procedens ex habitu peccati damnabilis sit etiam et ipse damnabilis, sed solum quando est actus perfectus per consensum rationis. Si enim in aliquo sit habitus adulterii, motus concupiscentiae adulterii, qui est actus imperfectus, non est in eo peccatum mortale, sed solum motus perfectus qui est per consensum rationis. Et praeterea actus, ex tali habitu procedens, non habet aliam rationem damnationis ab ea, quae est secundum rationem habitus. Et secundum hoc primi motus in infidelibus ex eo quod procedunt a peccato originali, non afferunt damnationem peccati mortalis, sed solum originalis. Deinde, cum dicit *lex*, etc., probat quod dixerat. Et primo quantum ad primam conditionem qua dixerat *nihil esse damnationis his qui sunt in Christo Iesu*; secundo, quantum ad secundam conditionem, qua dixerat *qui non secundum carnem ambulant*, ibi *qui non secundum carnem ambulamus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit probationem; secundo manifestat quod supposuerat per causam, ibi *nam quod impossibile erat legi*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Lex spiritus liberat hominem a peccato et morte; sed lex spiritus est in Iesu Christo: ergo, per hoc quod aliquis est in Christo Iesu, liberatur a peccato et morte. Quod autem lex spiritus liberet a peccato et morte, sic probat: lex spiritus est causa vitae, sed per vitam excluditur peccatum et mors, quae est effectus peccati, nam et ipsum peccatum est spiritualis mors animae: ergo lex spiritus liberat hominem a peccato et morte. Damnatio autem non est nisi per peccatum et mortem: ergo his qui sunt in Christo Iesu nihil damnationis existit. Hoc est ergo quod dicit *lex enim spiritus*, et cetera. Quae quidem lex potest dici, uno modo, spiritus sanctus, ut sit sensus: lex spiritus, id est lex quae est spiritus. Lex enim ad hoc datur, ut per eam homines inducantur ad bonum; unde et philosophus in II Ethic. dicit quod intentio legislatoris est cives facere bonos. Quod quidem lex humana facit, solum notificando quid fieri debeat; sed spiritus sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinat ad recte agendum. Io. XIV, 26: *Paracletus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*, quantum ad primum, *et suggeret vobis omnia*, quantum ad secundum, *quaecumque dixero vobis.* Alio modo lex spiritus potest dici proprius effectus spiritus sancti, scilicet fides per dilectionem operans. Quae quidem et docet interius de agendis, secundum illud infra: *unctio docebit vos de omnibus*, et inclinat affectum ad agendum, secundum illud II Cor. V, 14: *charitas Christi urget nos.* Et haec quidem lex spiritus dicitur lex nova, quae vel est ipse spiritus sanctus, vel eam in cordibus nostris spiritus sanctus facit. Ier. XXXI, 33: *dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum superscribam eam.* De lege autem veteri supra dixit solum quod erat spiritualis, id est a spiritu sancto data. Et sic praedicta considerantes, inveniemus quatuor leges ab apostolo esse inductas. Primo, legem Moysi, de qua dicit: *condelector legi Dei secundum interiorem hominem*, secundo, legem fomitis, de qua dicit: *video aliam legem in membris meis*, tertio, legem naturalem secundum unum sensum, de qua subdit: *repugnantem legi mentis meae*, quarto tradit legem novam, cum dicit: *lex spiritus.* Et addit *vitae*; quia sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic spiritus divinus facit vitam gratiae. Io. VI, 64: *spiritus est qui vivificat*; Ez. I, 20: *spiritus vitae erat in rotis.* Addit autem *in Christo Iesu*, quia scilicet iste spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Iesu. Sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem ad caput, ita spiritus sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus. I Io. III, 24: *in hoc scimus quod ipse manet in nobis, quia de spiritu suo ipse dedit nobis.* Act. V, 2: *spiritus sanctus quem dedit Deus omnibus obedientibus sibi.* Haec, inquam, lex eo quod est in Christo Iesu, *liberavit me.* Io. VIII, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi estis.* Et hoc *a lege peccati*, id est a lege fomitis quae inclinat ad peccatum. Vel *a lege peccati* id est a consensu et operatione peccati, quod hominem tenet ligatum per modum legis. Per spiritum enim sanctum remittitur peccatum. Io. XX, v. 22: *accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Et mortis*, non solum spiritualis sed etiam corporalis, ut infra probabitur. Et hoc ideo quia est spiritus vitae. Ez. XXXVII, 9: *a quatuor ventis veni, spiritus, et insuffla super interfectos istos et reviviscant.* Deinde cum dicit *nam quod impossibile*, etc. manifestat quod dixerat scilicet quod lex vitae, quae est in Christo Iesu, liberat a peccato: nam quod liberet a morte infra probabitur. Et hoc probat per causam quae sumitur ex incarnatione Christi. Circa quam tria ponit. Primo, necessitatem incarnationis, secundo, modum incarnationis ibi *Deus filium suum*, tertio, incarnationis fructum ibi *et de peccato.* Et ut planior fiat expositio accipiemus primo secundum, secundo tertium, tertio primum, hoc modo. Recte dico quod *lex spiritus vitae in Christo Iesu liberat a peccato*, nam *Deus*, pater, *filium suum*, id est proprium consubstantialem sibi et coaeternum, Ps. II, 7: *dominus dixit ad me: filius meus es tu*, et cetera. *Mittens*, non de novo creans vel faciens, sed quasi praeexistentem misit. Matth. XXI, 37: *novissime misit ad eos filium suum*, non quidem ut esset ubi non erat, quia, ut dicitur Io. I, 10, *in mundo erat*, sed ut esset modo quo non erat in mundo, id est, visibiliter per carnem assumptam; unde ibidem sequitur: *verbum caro factum est, et vidimus gloriam eius.* Bar. c. III, 38: *post hoc in terris visus est.* Et ideo hic subditur *in similitudinem carnis peccati.* Quod non est sic intelligendum, quasi veram carnem non habuerit sed solum carnis similitudinem, quasi phantasticam, sicut Manichaei dicunt, cum ipse dominus dicat Lc. ult.: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Unde non subdit solum, *in similitudinem carnis*, sed *in similitudinem carnis peccati.* Non enim habuit carnem peccati, id est, cum peccato conceptam, quia caro eius fuit concepta per spiritum sanctum qui tollit peccatum. Matth. I, 20: *quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.* Unde Ps. XXV, 11 dicit: *ego in innocentia mea ingressus sum*, scilicet in mundum. Sed habuit similitudinem carnis peccati, id est, similem carni peccatrici in hoc quod erat passibilis. Nam caro hominis, ante peccatum, passioni subiecta non erat. Hebr. II, 17: *debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret.* Subdit autem duplicem effectum incarnationis, quorum primus est remotio peccati, quam ponit dicens *de peccato damnavit peccatum in carne.* Quod quidem potest legi: *de peccato*, id est, pro peccato commisso in carne Christi, Diabolo instigante, ab occisoribus eius. *Damnavit*, id est destruxit *peccatum*, quia cum Diabolus innocentem, in quo nihil iuris habebat, attentavit morti tradere, iustum fuit ut potestatem amitteret. Et ideo per suam passionem et mortem dicitur peccatum destruxisse. Col. II, 15: *expolians*, scilicet in cruce, *principatus et potestates.* Sed melius est ut dicatur *damnavit peccatum in carne*, id est debilitavit fomitem peccati in carne nostra, *de peccato*, id est ex virtute passionis suae et mortis, quae dicitur peccatum propter similitudinem peccati, ut dictum est, vel quia per hoc factus est hostia pro peccato, quae in sacra Scriptura dicitur peccatum. Os. IV, 8: *peccata populi mei comedent.* Unde dicit II Cor. V, 21: *eum qui non noverat peccatum pro nobis Deus fecit peccatum*, idest hostiam pro peccato. Et ita, satisfaciendo pro peccato nostro, abstulit peccata mundi. Io. I, 29: *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Secundum effectum ponit consequenter dicens *ut iustificatio legis*, id est iustitia quam lex promittebat, et quam ex lege aliqui sperabant, *impleretur*, id est perficeretur, *in nobis*, existentibus scilicet in Christo Iesu. Infra IX, 30: *gentes quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam quae est ex fide.* Et II Cor. V, 21, cum dixisset: *eum qui non noverat peccatum Deus pro nobis fecit peccatum*, subdit: *ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso.* Hoc aliter fieri non poterat quam per Christum et ideo praemisit quod scilicet damnare potest peccatum in carne et implere iustificationem, *quod erat impossibile legi* Moysi. Hebr. VII, 19: *nihil ad perfectum adduxit lex.* Et hoc quidem erat legi impossibile, non propter defectum legis, sed *in quo*, id est inquantum, *infirmabatur per carnem*, id est propter infirmitatem carnis, quae erat in homine ex corruptione fomitis, ex qua proveniebat quod etiam lege data, homo a concupiscentia vincebatur. Matth. XXVI, 41: *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Et supra VI, 19: *humanum dico propter infirmitatem carnis vestrae.* Et ex hoc patet quod necesse fuit Christum incarnari, unde et Gal. II, 21 dicitur: *si per legem est iustitia, Christus gratis mortuus est*, id est sine causa. Ideo ergo necessarius fuit Christum incarnari, quia lex iustificare non poterat. Deinde, cum dicit *qui non secundum carnem*, etc., probat propositum quantum ad secundam conditionem, ostendens quod ad hoc quod aliqui damnationem evadant requiritur quod non secundum carnem ambulent. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *qui enim secundum carnem*, etc.; tertio manifestat quoddam quod in probatione supposuerat, ibi *quoniam sapientia*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est, quod iustificatio legis impletur in nobis, qui scilicet non solum sumus in Christo Iesu, sed etiam *non ambulamus secundum carnem, sed secundum spiritum*, id est, qui non sequimur concupiscentias carnis, sed instinctum spiritus sancti. Gal. V, 16: *spiritu ambulate.* Deinde, cum dicit *qui enim secundum carnem*, etc., probat quod dixerat. Et inducit duos syllogismos. Unum quidem ex parte carnis, qui est talis: quicumque sequuntur prudentiam carnis, ducuntur ad mortem; sed quicumque sunt secundum carnem, sequuntur prudentiam carnis: ergo, quicumque sunt secundum carnem, ducuntur ad mortem. Alium syllogismum ponit ex parte spiritus, qui est talis: quicumque sequuntur prudentiam spiritus, consequuntur vitam et pacem; sed quicumque sunt secundum spiritum, sequuntur prudentiam spiritus: ergo, quicumque sunt secundum spiritum, sequuntur vitam et pacem. Et sic patet quod illi, qui non ambulant secundum carnem, sed secundum spiritum, liberantur a lege peccati et mortis. Primo, ergo ponit minorem primi syllogismi, dicens *qui enim secundum carnem*, id est, qui carni subduntur quasi ei subiecti, Rom. XVI, 18, huiusmodi domino *non serviunt, sed suo ventri, sapiunt ea quae sunt carnis* ac si dicat, habent sapientiam carnis. Sapere enim quae sunt carnis est approbare et iudicare bona esse quae sunt secundum carnem. Matth. XVI, 23: *non sapis quae Dei sunt, sed quae hominis.* Ier. IV, 22: *sapientes sunt, ut faciant mala.* Secundo, ponit minorem secundi syllogismi, dicens *qui vero sunt secundum spiritum*, id est, qui spiritum sanctum sequuntur, et secundum eum ducuntur secundum illud Gal. V, 18: *si spiritu ducimini, non estis sub lege, sentiunt ea quae sunt spiritus*, id est, habent rectum sensum in rebus spiritualibus, secundum illud Sap. I, 1: *sentite de domino in bonitate.* Et horum ratio est, quia, sicut philosophus dicit in III Ethic., qualis est unusquisque, talis finis videtur ei. Unde ille cuius est animus informatus per habitum bonum vel malum, existimat de fine secundum exigentiam illius habitus. Tertio, ponit maiorem primi syllogismi, dicens *nam prudentia carnis*, et cetera. Ad cuius intellectum oportet scire, quod prudentia est recta ratio agibilium, ut dicit philosophus VI Ethic. Recta autem ratio agendorum unum praesupponit, et tria facit. Praesupponit enim finem qui est sicut principium in agendis, sicut et ratio speculativa praesupponit principia ex quibus demonstrat. Facit autem recta ratio agibilium tria. Nam primo, recte consiliatur; secundo, recte iudicat de consiliatis; tertio, recte et constanter praecipit quod consiliatum est. Sic ergo ad prudentiam carnis requiritur quod aliquis praesupponat pro fine delectabile carnis et quod consilietur et iudicet et praecipiat ea quae conveniunt ad hunc finem. Unde talis prudentia *est mors*, id est, causa mortis aeternae. Gal. ult.: *qui seminat in carne, de carne et metet corruptionem.* Quarto, ponit maiorem secundi syllogismi, dicens *prudentia autem spiritus vita et pax.* Dicitur autem secundum praedicta prudentia spiritus, quando aliquis, praesupposito fine spiritualis boni, consiliatur et iudicat et praecipit quae ordinantur convenienter ad hunc finem. Unde talis prudentia est *vita*, id est, causa vitae gratiae et gloriae. Gal. ult.: *qui seminat in spiritu, de spiritu et metet vitam aeternam.* Et est *pax*, id est causa pacis, nam pax causatur a spiritu sancto. Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam, domine.* Gal. V, 22: *fructus spiritus charitas, gaudium et pax.*

Lectio 2

[86200] Super Rom., cap. 8 l. 2 Supposuerat apostolus in praecedentibus quod prudentia carnis mors est, et hoc quidem nunc probare intendit. Et primo probat propositum; secundo ostendit fideles quibus scribit a tali prudentia esse alienos, ibi *vos autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo propositum probat de prudentia carnis in abstracto; secundo id quod de prudentia carnis dixerat, adaptat eis qui prudentiam carnis sequuntur, ibi *qui autem in carne*, et cetera. Circa primum ponit tria media, quorum posterius probat prius. Per primum autem probat id quod supra positum est, scilicet quod prudentia carnis sit mors, hoc modo: qui inimicatur Deo, incurrit mortem. Lc. XIX, 27: *verum tamen inimicos illos qui noluerunt me regnare supra se, adducite huc, et interficite ante me.* Et hoc quia Deus vita nostra est. Deut. XXX, 20: *ipse est enim vita tua.* Et ideo ille qui inimicatur Deo, incurrit mortem; sed prudentia *carnis inimica est Deo*: ergo prudentia carnis est causa mortis. Ubi notandum est, quod id quod supra dixerat *prudentiam carnis*, nunc nominat *carnis sapientiam*, non quod idem sit sapientia simpliciter et prudentia, sed quia in rebus humanis est prudentia. Prov. X, 23: *sapientia est viro prudentia.* Ad cuius intellectum sciendum quod sapiens simpliciter dicitur qui cognoscit causam altissimam ex qua omnia dependent. Causa autem suprema simpliciter omnium Deus est. Unde sapientia simpliciter est cognitio divinarum rerum, ut Augustinus dicit in libro de Trinitate. I Cor. II, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos.* Dicitur autem sapiens in unoquoque genere qui cognoscit altissimam causam illius generis: sicut in arte aedificatoria dicitur sapiens, non ille qui scit dolare

ligna et lapides, sed ille qui concipit et disponit convenientem formam domus: ex hoc enim totum artificium dependet; unde et apostolus dicit I Cor. III, 10: *ut sapiens architectus fundamentum posui.* Sic igitur sapiens in rebus humanis dicitur qui bonam aestimationem habens de fine humanae vitae, secundum hoc ordinat totam humanam vitam, quod pertinet ad prudentiam. Et ita sapientia carnis est idem quod carnis prudentia. De hac sapientia dicitur Iac. c. III, 15: *non est desursum descendens*, sed terrena, animalis, diabolica. Dicitur autem haec sapientia Deo inimica, quia contra legem Dei hominem inclinat. Iob XV, 26: *currit adversus Deum collo erecto et pingui cervice.* Et ideo ad hoc probandum inducit aliud medium, subdens *legi enim Dei non est subiecta.* Non enim potest aliquis Deum odire secundum quod in se est, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis: sed secundum hoc aliquis peccator Deum odit, quod praeceptum divinae legis est contrarium suae voluntati, sicut adulter odit Deum, inquantum odit hoc praeceptum: *non moechaberis.* Et sic omnes peccatores inquantum nolunt subiici legi Dei, sunt inimici Dei. II Par. XIX, 2: *his qui oderunt Deum amicitia iungeris.* Unde convenienter probat quod prudentia, vel sapientia carnis sit inimica Deo, quia non est subiecta legi Dei. Probat autem hoc per tertium medium, dicens *nec enim potest.* Prudentia enim carnis vitium est quoddam, ut ex praedictis patet. Quamquam autem ille qui subiectus est vitio possit liberari a vitio et subiici Deo, secundum illud supra VI, 18: *liberati a peccato, servi facti Deo*, tamen ipsum vitium Deo subiici non potest, cum ipsum vitium sit aversio a Deo vel a lege Dei, sicut ille qui est niger potest fieri albus, sed ipsa nigredo numquam potest fieri alba. Et secundum hoc dicitur Matth. VII, v. 18: *non potest arbor mala fructus bonos facere.* Ex quo patet quod non recte Manichaei ad confirmationem sui erroris haec verba assumunt, volentes per haec verba ostendere naturam carnis non esse a Deo, cum sit inimica Deo, nec possit Deo subiici. Non enim agit apostolus hic de carne ista quae est vitium hominis, ut dictum est. Deinde cum dicit *qui autem in carne*, etc., adaptat quod dixerat de prudentia carnis, ad homines, quibus prudentia carnis dominatur, dicens *qui autem in carne sunt*, id est qui concupiscentias carnis sequuntur per prudentiam carnis, quamdiu tales sunt *Deo placere non possunt*, quia, ut in Ps. CXLVI, 11 dicitur, *beneplacitum est Deo super timentes eum.* Unde illi qui ei non subiiciuntur, non possunt ei placere, quamdiu tales sunt. Possunt autem desinere esse in carne secundum modum praedictum, et tunc Deo placebunt. Deinde, cum dicit *vos autem*, etc., ostendit eos, quibus loquitur, esse immunes a prudentia carnis. Et circa hoc tria facit. Primo ponit fidelium statum, dicens *vos autem non estis in carne.* Et sic patet non esse intelligendum de carnis natura. Romani enim, quibus loquebatur, mortales erant carne induti. Sed carnem accipit pro vitiis carnis, secundum illud I Cor. XV, 50: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Unde dicit *vos non estis in carne*, id est, non estis in vitiis carnis, quasi secundum carnem viventes, II Cor. X, 3: *in carne viventes, non secundum carnem militamus, sed in spiritu*, id est, spiritum sequimini. Apoc. I, 10: *fui in spiritu dominica die.* Secundo apponit conditionem, dicens *si tamen spiritus Dei habitat in vobis*, scilicet per charitatem I Cor. III, 16: *templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis.* Apponit autem hanc conditionem, quia quamvis in Baptismo spiritum sanctum receperint, potuisset tamen contingere, quod per peccatum superveniens spiritum sanctum amisissent, de quo dicitur Sap. I, 5, quod *corripitur a superveniente iniquitate.* Tertio ostendit conditionem hanc oportere in eis exstare, dicens *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum Christi non habet. I Io. IV, 13: *in hoc scimus quoniam manet in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis.* Est autem notandum, quod idem est spiritus Christi et Dei patris; sed dicitur Dei patris inquantum a patre procedit; dicitur spiritus Christi, inquantum procedit a filio. Unde etiam dominus ubique attribuit eum simul sibi et patri, sicut Io. XIV, 26: *Paracletus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo.* Item: *cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a patre*, et cetera. Deinde cum dicit *si autem Christus*, etc. ostendit, quod per gratiam Christi sive per spiritum sanctum liberamur a poena. Et primo ostendit quod liberamur per spiritum sanctum in futuro a morte corporali; secundo, quod interim in hac vita adiuvamur a spiritu sancto contra infirmitates praesentis vitae, ibi *similiter autem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo ex hoc infert quoddam corollarium, ibi *ergo, fratres*, etc.; tertio probat propositum, ibi *quicumque enim*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod supra mentionem fecerat de spiritu Dei, et de spiritu Christi, quamvis sit unus et idem spiritus. Primo ergo ostendit quid consequamur ex spiritu, ex hoc quod est Christi; secundo ostendit quid consequamur ex eo, inquantum est spiritus Dei patris, ibi *quod si spiritus eius*, et cetera. Dicit ergo: dictum est, quod si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius, unde, cum vos sitis Christi, spiritum Christi habetis, et ipsum Christum in vobis habitantem per fidem, secundum illud Eph. c. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris. Si autem Christus* sic *in vobis est*, oportet vos Christo esse conformes. Christus autem sic venit in mundum, ut quantum ad spiritum esset plenus gratia et veritate, et tamen, quantum ad corpus, habet similitudinem carnis peccati, ut supra dictum est. Unde et hoc oportet esse in vobis, quod *corpus quidem* vestrum *propter peccatum*, quod adhuc manet in carne vestra, *mortuum est*, id est, necessitati mortis addictum, sicut Gen. II, 17 dicitur: *quacumque die comederitis, morte moriemini*, id est necessitati mortis addicti eritis; *spiritus vero vivit*, qui iam revocatus est a peccato, secundum illud Eph. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae*: vivit vita gratiae, *propter iustificationem*, per quam iustificatur a Deo. Gal. II, v. 3: *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei.* Supra I, 17: *iustus ex fide vivit.* Deinde, cum dicit *quod si spiritus*, etc., ostendit quid consequamur in spiritu sancto, inquantum est spiritus patris, dicens *quod si habitat in vobis spiritus eius*, scilicet Dei patris, *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis.* Ps. XL, 11: *tu autem, domine, miserere mei, et resuscita me.* Act. c. III, 15: *hunc Deus suscitavit*, etc., et tamen ipse Christus propria virtute resurrexit, quia eadem est virtus patris et filii, consequens est, quod id quod Deus pater fecit in Christo, faciat etiam in nobis. Et hoc est quod subdit *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra.* Non dicit mortua, sed mortalia, quia in resurrectione non solum a corporibus vestris auferetur quod sint mortua, id est necessitatem mortis habentia, sed etiam quod sint mortalia, id est potentia mori, quale fuit corpus Adam ante peccatum. Nam post resurrectionem corpora nostra erunt penitus immortalia. Is. XXV, v. 19: *vivent mortui tui, interfecti mei resurgent*, et cetera. Os. VI, 3: *vivificabit nos post duos dies.* Et hoc *propter inhabitantem spiritum eius* in nobis, id est in virtute spiritus sancti in nobis habitantis. Ez. XXXVII, 5: *haec dicit dominus Deus ossibus his: ecce ego intromittam in vobis spiritum, et vivetis.* Et hoc propter *inhabitantem spiritum*, id est propter dignitatem quam corpora nostra habent eo quod fuerunt receptacula spiritus sancti. I Cor. VI, 19:

nescitis quod membra vestra templum sunt spiritus sancti. Illi vero, quorum membra non fuerunt templum spiritus, resurgent, sed habebunt corpora passibilia. Deinde, cum dicit *ergo debitores*, etc., concludit corollarium ex dictis. Et primo ponit conclusionem; secundo rationem assignat, ibi *si enim*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est, quod per spiritum sanctum multa bona nobis proveniunt et quod ex prudentia carnis sequitur mors: *ergo debitores sumus* spiritui sancto propter beneficia ab eo recepta, ut vivamus secundum spiritum et non secundum carnem. Gal. V, 25: *si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus.* Deinde, cum dicit *si enim secundum carnem*, assignat rationem conclusionis praemissae. Et primo quantum ad carnem dicens *si enim secundum carnem vixeritis*, scilicet sequendo concupiscentias carnis, *moriemini*, scilicet morte culpae in praesenti et morte damnationis in futuro, I Tim. V, 6: *quae in deliciis vivens mortua est.* Secundo assignat rationem quantum ad spiritum, dicens *si autem spiritu*, id est per spiritum, scilicet *mortificaveritis facta carnis*, id est opera quae ex concupiscentia carnis proveniunt, *vivetis*, vita gratiae in praesenti et vita gloriae in futuro. Col. III, 5: *mortificate membra vestra quae sunt super terram.* Gal. V, 24: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.*

Lectio 3

[86201] Super Rom., cap. 8 l. 3 Postquam apostolus proposuit, quod per spiritum sanctum dabitur nobis vita gloriosa quae omnem mortalitatem a corporibus nostris excludet, hic probationem inducit. Et primo ostendit, quod per spiritum sanctum huiusmodi gloriosa vita datur; secundo ostendit causam quare differtur, ibi *si tamen compatimur*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem: quicumque sunt filii Dei consequuntur aeternitatem gloriosae vitae: sed quicumque reguntur spiritu sancto sunt filii Dei; ergo quicumque reguntur spiritu sancto, consequuntur haereditatem gloriosae vitae. Primo ergo ponit minorem praedictae rationis; secundo maiorem, ibi *si autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *non enim accepistis*, et cetera. Circa primum duo consideranda sunt. Primo quidem quomodo aliqui aguntur a spiritu Dei. Et potest sic intelligi: *quicumque spiritu Dei aguntur*, id est reguntur sicut a quodam ductore et directore, quod quidem in nobis facit spiritus, scilicet inquantum illuminat nos interius quid facere debeamus. Ps. CXLII, 10: *spiritus tuus bonus deducet me*, et cetera. Sed quia ille qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a spiritu sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a spiritu sancto movetur, ideo plus intelligendum est in hoc, quod dicitur *quicumque spiritu Dei aguntur.* Illa enim agi dicuntur, quae quodam superiori instinctu moventur. Unde de brutis dicimus quod non agunt sed aguntur, quia a natura moventur et non ex proprio motu ad suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter sed ex instinctu spiritus sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Is. LIX, 19: *cum venerit quasi fluvius violentus quem spiritus Dei cogit*; et Lc. IV, 1, quod Christus agebatur a spiritu in deserto. Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii

spiritus sanctus in eis causat, secundum illud Phil. II, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Secundo considerandum est quomodo illi, qui *spiritu Dei aguntur, sunt filii Dei.* Et hoc est manifestum ex similitudine filiorum carnalium, qui per semen carnale a patre procedentes generantur. Semen autem spirituale a patre procedens, est spiritus sanctus. Et ideo per hoc semen aliqui homines in filios Dei generantur. I Io. III, 9: *omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen Dei manet in eo.* Deinde cum dicit *non enim accepistis*, etc., probat propositum scilicet quod spiritum sanctum accipientes sint homines filii Dei, et hoc tripliciter. Primo quidem ex distinctione donorum spiritus sancti; secundo, ex confessione nostra, ibi *in quo clamamus*, etc.; tertio, ex testimonio spiritus, ibi *ipse enim spiritus.* Circa primum considerandum est, quod spiritus sanctus duos effectus facit in nobis: unum quidem timoris, Is. XI, 3: *replebit eum spiritus timoris domini*, alium amoris, supra V, 5: *charitas Dei diffusa est per spiritum sanctum in cordibus nostris, qui datus est nobis.* Timor autem facit servos, non autem amor. Ad cuius evidentiam considerari oportet, quod timor habet duo obiecta, scilicet malum quod quis timendo refugit, et illud a quo sibi hoc malum imminere videt. Dicitur enim homo timere et occisionem et regem qui potest occidere. Contingit autem quandoque quod malum quod quis refugit, est contrarium bono corporali vel temporali quod quis interdum inordinate amat et refugit pati ab aliquo homine temporali. Et hic est timor humanus vel mundanus; et hic non est a spiritu sancto. Et hunc prohibet dominus. Matth. X, 28: *nolite timere eos qui corpus occidunt.* Alius autem est timor qui refugit malum quod contrariatur naturae creatae, scilicet malum poenae, sed tamen refugit hoc pati a causa spirituali, scilicet a Deo: et hic timor est laudabilis quantum ad hoc saltem, quod Deum timet. Deut. V, 29: *quis det eos talem habere mentem ut timeant me?* Et secundum hoc a spiritu sancto est. Sed inquantum talis timor non refugit malum quod opponitur bono spirituali, scilicet peccatum, sed solum poenam, non est laudabilis. Et istum defectum non habet a spiritu sancto sed ex culpa hominis: sicut et fides informis quantum ad id quod est fidei, est a spiritu sancto, non autem eius informitas. Unde et si per huiusmodi timorem aliquis bonum faciat, non tamen bene facit, quia non facit sponte, sed coactus metu poenae, quod proprie est servorum. Et ideo timor iste proprie dicitur servilis, quia serviliter facit hominem operari. Est autem tertius timor qui refugit malum quod opponitur bono spirituali, scilicet peccata vel separationem a Deo, et hoc quidem timet incurrere ex iusta Dei vindicta. Et sic quantum ad utrumque obiectum respicit rem spiritualem, sed tamen cum hoc habet oculum ad poenam. Et iste timor dicitur esse initialis, quia solet esse in hominibus in initio suae conversionis. Timent enim poenam propter peccata praeterita et timent separari a Deo per peccatum propter gratiam charitati infusam. Et de hoc dicitur in Ps. CX, 10: *initium sapientiae timor domini.* Est autem quartus timor, qui ex utraque parte oculum habet solum ad rem spiritualem, quia nihil timet nisi a Deo separari. Et iste timor est sanctus *qui permanet in saeculum saeculi*, ut in Psalmo dicitur. Sicut autem timor initialis causatur ex charitate imperfecta: ita hic timor causatur ex charitate perfecta. I Io. IV, 18: *perfecta charitas foras mittit timorem.* Et ideo timor initialis et timor castus non distinguuntur contra amorem charitatis, qui est causa utriusque, sed solum timor poenae; quia sicut hic timor facit servitutem, ita amor charitatis facit libertatem filiorum. Facit enim hominem voluntaria ad honorem Dei operari, quod est proprie filiorum. Lex igitur vetus data est in timore, quod significabant tonitrua et alia huiusmodi, quae facta sunt in datione veteris legis, ut dicitur Ex. XIX, 16 s. Et ideo dicitur Hebr. XII, 21: *et ita terribile erat quod videbatur.* Et ideo lex vetus per inflictionem poenarum inducens ad mandata Dei servanda, data est in spiritu servitutis. Unde dicitur Gal. IV, 24: *unum quidem in monte Sina in servitutem generans.* Et ideo hic dicit: recte dictum est quod *qui spiritu Dei aguntur*, etc., *non enim iterum*, in nova lege sicut in veteri lege fuit, *accepistis spiritum servitutis in timore*, scilicet poenarum, quem timorem spiritus sanctus faciebat; *sed accepistis spiritum*, scilicet charitatis, qui est *adoptionis filiorum*, id est, per quem adoptamur in filios Dei. Gal. IV, 5: *ut adoptionem filiorum reciperemus.* Non autem hoc dicitur quasi sit alius et alius spiritus, sed quia idem est spiritus, scilicet qui in quibusdam facit timorem servilem quasi imperfectum, in aliis facit amorem quasi quoddam perfectum. Deinde cum dicit *in quo clamamus*, etc., manifestat idem per nostram confessionem. Profitemur enim nos patrem habere Deum instructi a domino, cum dicimus orantes *pater noster qui es in caelis*, ut habetur Matth. VI, 9. Hoc autem convenit dicere non solum Iudaeis, sed etiam gentibus. Et ideo duo ponit idem significantia, scilicet *abba*, quod est Hebraeum, et *pater*, quod est Latinum vel Graecum, ut ostendat hoc ad utrumque populum pertinere. Unde et dominus, Mc. XIV, 36: *abba pater, omnia possibilia sunt tibi.* Ier. III, 19: *patrem vocabis me.* Hoc autem dicimus non tantum sono vocis, quantum intentione cordis, quae quidem propter sui magnitudinem clamor dicitur, sicut et ad Moysen tacentem dicitur, Ex. XIV, v. 15: *quid clamas ad me*, scilicet intentione cordis? Sed ista magnitudo intentionis ex affectu filialis amoris procedit, quem in nobis scilicet, facit. Et ideo dicit *in quo*, scilicet spiritu sancto, *clamamus: abba, pater.* Unde Is. VI, 3 dicitur quod Seraphim qui interpretantur ardentes, quasi igne spiritus sancti, *clamabant alter ad alterum.* Deinde cum dicit *ipse enim spiritus*, etc., ostendit idem ex testimonio spiritus sancti, ne forte aliquis dicat, quod in nostra confessione decipimur; unde dicit: ideo dico, quod in spiritu sancto *clamamus: abba, pater, ipse enim spiritus testimonium reddit quod sumus filii Dei.* Hic autem testimonium reddit non quidem exteriore voce ad aures hominum; sicut pater protestatus est de filio suo, Matth. III, 17, sed reddit testimonium per effectum amoris filialis, quem in nobis facit. Et ideo dicit quod *testimonium reddit*, non auribus, *sed spiritui nostro*, et cetera. Act. III, 15: *nos testes sumus horum verborum.* Deinde cum dicit *si autem filii*, etc., ponit maiorem. Et, primo, ostendit quod filiis debetur haereditas, dicens: si autem aliqui filii, per spiritum scilicet, sequitur etiam quod sint haeredes, quia non solum filio naturali, sed etiam adoptivo debetur haereditas. I Petr. I, v. 3 s.: *regeneravit nos in spem vivam in haereditatem*, et cetera. Ps. XV, 6: *haereditas mea praeclara est mihi.* Secundo ostendit quae sit ista haereditas. Et primo describit eam quantum ad Deum patrem, dicens *haeredes quidem Dei.* Dicitur autem aliquis haeres alicuius existere, qui principalia eius bona percipit seu adipiscitur, non autem qui aliqua munuscula recipit, sicut legitur Gen. XXV, 5 quod Abraham dedit cuncta quae possedit Isaac, filiis autem concubinarum largitus est munera. Bonum autem principale quo Deus dives est, est ipsemet. Est enim dives per seipsum, et non per aliquid aliud, quia extrinsecorum bonorum non indiget, ut dicitur in Ps. XV, 2. Unde ipsum Deum adipiscuntur filii Dei pro haereditate. Unde Ps. XV, 5: *dominus pars haereditatis meae.* Thren. III, 24: *pars mea dominus, dixit anima mea.* Sed cum filius haereditatem non adipiscatur nisi patre defuncto, videtur quod homo non possit esse haeres Dei, qui numquam decidit. Dicendum est autem, quod illud habet locum in bonis temporalibus, quae simul a multis possideri non possunt, et ideo necesse est unum decedere ut alius succedat: sed bona spiritualia simul a multis haberi possunt, et ideo non oportet patrem decedere ut filii sint haeredes. Potest tamen dici quod Deus decedit nobis inquantum est in nobis per fidem: erit autem nostra haereditas, inquantum videbimus eum per speciem. Secundo describit hanc haereditatem ex parte Christi, dicens *cohaeredes autem Christi*, quia ipse cum sit principalis filius a quo nos filiationem participamus, ita est principalis haeres, cui in haereditate coniungimur. Matth. XXI, 38: *hic est haeres*, et cetera. Mich. I, 15: *adhuc haeredem adducam tibi.* Deinde cum dicit *si tamen compatimur*, etc., ostendit causam dilationis huius vitae gloriosae. Et primo ponit causam ex parte passionum; secundo, praeeminentiam gloriae ad passiones, ibi *existimo enim*, et cetera. Circa primum considerandum est quod Christus, qui est principalis haeres, ad haereditatem gloriae pervenit per passiones. Lc. ult.: *nonne oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam?* Non autem nos faciliori modo debemus haereditatem adipisci. Et ideo nos etiam oportet per passiones ad illam haereditatem pervenire. Act. XIV, 21: *per multas tribulationes oportet nos introire in regnum Dei.* Non enim statim immortale et impassibile corpus accipimus, ut simul cum Christo pati possimus. Unde dicit *si tamen compatimur*, id est simul cum Christo patienter sustinemus tribulationes huius mundi, *ut et* cum Christo *glorificemur.* II Tim. II, 11: *si commortui sumus, et conregnabimus.*

Lectio 4

[86202] Super Rom., cap. 8 l. 4 Postquam apostolus demonstravit et dixit quod per gratiam Christi liberamur, nunc assignat causam dilationis immortalis vitae, quae est haereditas filiorum Dei, ex eo quod oportet nos Christo compati, ut ad eius gloriae societatem perveniamus. Et quia posset aliquis dicere onerosam esse haereditatem huiusmodi, ad quam non potest nisi per tolerantiam passionum perveniri, ideo hic ostendit excellentiam futurae gloriae ad passiones praesentis temporis. Et primo ponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *nam expectatio*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod oportet nos pati ut et glorificemur, nec debemus refugere passiones, ut gloriam habeamus. *Existimo enim*, ego, qui utrumque expertus sum, Eccli. XXXIV, 9: *vir in multis expertus, cogitabit multa.* Ipse abundanter passiones sustinuit, secundum illud II Cor. c. XI, 23: *in laboribus et carceribus abundantius.* Ipse etiam futurae gloriae contemplator fuit, secundum illud II Cor. XII, 4: *raptus in Paradisum, et audivit arcana verba*, et cetera. Hoc, inquam, existimo *quod passiones huius temporis non sunt passiones condignae ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Ubi quatuor ponit ad ostendendum excellentiam illius gloriae. Primo quidem designat eius aeternitatem, cum dicit *ad futuram*, scilicet post hoc tempus; nihil autem est post hoc tempus nisi aeternitas. Unde illa gloria excedit passiones huius temporis, sicut aeternum temporale. II Cor. IV, v. 17: *id enim quod in praesenti est momentaneum, et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis.* Secundo designat eius dignitatem, cum dicit *gloriam*, quae claritatem quamdam dignitatis insinuat. Ps. CXLIX, 5: *exultabunt sancti in*

gloria. Tertio designat manifestationem cum dicit *quae revelabitur*. Nunc enim gloriam quidem habent sancti, sed occultatam in conscientia. II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est: testimonium conscientiae nostrae*. Tunc autem gloria illa in conspectu omnium revelabitur, et bonorum et malorum, de quibus dicitur Sap. V, 2: *mirabuntur in subitatione insperatae salutis*. Quarto designat eius veritatem, cum dicit *in nobis*. Gloria enim huius mundi vana est, quia est in his quae sunt extra hominem, puta in apparatu divitiarum et in opinione hominum. Ps. XLVIII, 7: *in multitudine divitiarum suarum gloriantur*. Sed illa gloria erit de eo quod est intra hominem, secundum illud Lc. XVII, 21: *regnum Dei intra vos est*. Sic igitur passiones huius temporis, si secundum se considerentur, multum deficiunt a quantitate huius gloriae. Is. LIV, v. 7: *ad punctum in modico dereliqui te, et in miserationibus magnis congregabo te*. Sed si considerentur huiusmodi passiones inquantum eas aliquis voluntarie sustinet propter Deum ex charitate, quam in nobis spiritus facit, sic ex condigno per huiusmodi passiones homo meretur vitam aeternam. Nam spiritus sanctus est fons cuius aquae, id est effectus, saliunt in vitam aeternam, ut dicitur Io. IV, 14. Deinde cum dicit *nam expectatio creaturae*, etc. ostendit propositum per excellentiam illius gloriae. Et primo ex expectatione creaturae; secundo ex expectatione apostolorum, ibi *non solum autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit expectationem creaturae; secundo manifestat eam, ibi *vanitati enim*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod etiam futura gloria excedit passiones praesentes. Et tamen hoc manifestum est; *nam expectatio creaturae*, id est ipsa creatura expectans, *expectat revelationem filiorum Dei*: quia, ut dicitur I Io. III, 2: *nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus*. Occultatur enim dignitas divinae filiationis in sanctis propter exteriores passiones sed postmodum revelabitur illa dignitas, quando immortalem et gloriosam vitam suscipient, ita quod ex persona impiorum dicitur Sap. V, 5: *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*. Dicit autem *expectatio expectat*, ut talis geminatio intensionem expectationis designet, secundum illud Ps. XXXIX, 1: *expectans expectavi dominum*. Sciendum est autem quod creatura hic tripliciter accipi potest. Uno modo homines iusti, qui specialiter creatura Dei dicuntur, vel quia permanent in bono, in quo creati sunt; vel propter excellentiam, quia omnis creatura quodammodo eis deservit. Iac. I, 18: *voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae eius*. Haec autem creatura, id est homo iustus, *expectat revelationem gloriae filiorum Dei*, tamquam praemium sibi repromissum. Tit. c. II, 13: *expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei*. Secundo, potest dici creatura ipsa humana natura, quae subiicitur bonis gratiae, quae quidem in hominibus iniustis nondum iustificata est sed est sicut informis. In hominibus autem iam iustificatis, est quidem partim formata per gratiam sed tamen est adhuc informis respectu illius formae, quam est acceptura per gloriam. Sic igitur ipsa creatura, id est nos ipsi, secundum quod consideramur in bonis naturae, *expectat revelationem gloriae filiorum Dei*. Quod etiam nobis competit per gratiam, sicut si dicamus quod materia expectat formam, vel colores expectant completionem imaginis, sicut dicit Glossa. Iob XIV, 14: *cunctis diebus quibus nunc milito, expecto, donec veniat immutatio mea*. Tertio modo potest intelligi de ipsa creatura sensibili, sicut sunt elementa huius mundi, secundum illud Sap. XIII, 5: *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit eorum creator videri*. Huiusmodi autem creatura dupliciter aliquid expectat: nam expectatio creaturae sensibilis, secundum quod est a Deo, ordinatur ad aliquem finem, quod quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod Deus imprimit aliquam formam et virtutem naturalem huiusmodi creaturae, ex qua inclinatur ad aliquem finem naturalem, puta si dicamus quod arbor expectat fructificationem et ignis expectat locum sursum. Alio modo creatura sensibilis ordinatur a Deo ad aliquem finem qui superexcedit formam naturalem ipsius. Sicut enim humanum corpus induetur quadam forma gloriae supernaturali, ita tota creatura sensibilis, in illa gloria filiorum Dei, quamdam novitatem gloriae consequetur, secundum illud Apoc. XXI, 1: *vidi caelum novum et terram novam.* Et per hunc modum creatura sensibilis expectat revelationem gloriae filiorum Dei. Deinde cum dicit *vanitati enim*, etc., manifestat praedictam expectationem. Et primo ponit necessitatem expectandi; secundo, expectationis terminum, ibi *quia ipsa creatura*, etc.; tertio, expectationis signum, ibi *scimus enim quod omnis creatura*, et cetera. Necessitas autem expectandi est ex defectu cui subiacet creatura. Cui enim nihil deficit non habet necesse aliquid expectare. Defectum autem creaturae ostendit, dicens *vanitati enim creatura subiecta est.* Et siquidem per creaturam intelligatur homo iustus, sic intelligitur subiici vanitati, id est istis rebus corporalibus, quae sunt mutabilia et caduca. Unde dicitur vana, secundum illud Eccle. I, 2: *vanitas vanitatum et omnia vanitas.* Subiicitur autem eis propter necessitatem praesentis vitae, circa ea occupationem habens, *non tamen volens*, quia huiusmodi temporalia non amat, sicut illi contra quos dicitur in Ps. IV, 3: *ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?* Sed tamen huiusmodi vanitati subiicitur talis creatura *propter eum*, id est propter ordinationem Dei, *qui subiecit eam*, id est hominem iustum, huiusmodi sensibilibus creaturis, et tamen *in spe*, ut scilicet quandoque a tali occupatione homo liberetur, *in resurrectione* scilicet quando *neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli in caelo*, Matth. XXII, 30. Si vero intelligatur creatura ipsa humana natura, sic *est subiecta vanitati*, id est passibilitati secundum illud Ps. XXXVIII, 6: *verumtamen universa vanitas omnis homo vivens. Non tamen volens*, quia talis vanitas est humanae naturae in poenam inflicta. Poena autem est involuntaria, sicut et culpa voluntaria. Sed tamen huiusmodi passionibus humana natura subiicitur *propter eum*, id est propter sententiam Dei, *qui subiecit eam*, scilicet humanam naturam, defectibus, sed tamen *in spe*, quandoque evadendi huiusmodi passiones. Is. XXVIII, 28: *non in perpetuum triturans triturabit.* Si autem intelligatur de creatura sensibili, sic talis creatura *subiecta est vanitati*, id est mutabilitati, *non volens.* Huiusmodi enim defectus, qui consequuntur mutabilitatem, sicut corruptio et senium et alia huiusmodi, sunt contra naturam particularem huius vel illius rei, cuius appetitus est ad conservationem, licet sint secundum naturam universalem. Sed nihilominus huiusmodi vanitati creatura sensibilis subiicitur *propter eum*, id est propter ordinationem Dei, *qui subiecit eam in spe*, id est in expectatione gloriosae novitatis, ut supra dictum est. Deinde cum dicit *quia et ipsa creatura*, etc., ostendit terminum praedictae expectationis. Non enim est vana eius expectatio vel spes, *quia ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Et si quidem per creaturam intelligatur homo iustus, per servitutem corruptionis intelligitur cura quaerendi victum et vestitum et alia quibus servitur nostrae mortalitati, quae est quaedam servitus, a qua liberabuntur sancti tendentes in libertatem gloriae filiorum Dei. Qui, quamvis nunc habeant libertatem iustitiae, quae est a servitute peccati, nondum tamen habent libertatem gloriae, quae est a servitute miseriae. Iob XXXIX, 5: *quis dimisit onagrum liberum?* Si vero per creaturam intelligatur humana natura, ipsa *liberabitur a servitute* *corruptionis*, id est ad litteram a passibilitate et corruptione, et hoc tendens *in libertatem gloriae filiorum Dei*, quae est non solum a culpa, sed etiam a morte, secundum illud I Cor. XV, 54: *absorpta est mors in victoria.* Si vero intelligatur de creatura sensibili, sic ipsa creatura *liberabitur a servitute corruptionis*, id est, mutabilitatis: quia in qualibet mutatione est aliqua corruptio, ut Augustinus dicit et etiam philosophus in VIII Physic. Et hoc *in libertatem gloriae filiorum Dei*, quia hoc etiam libertati gloriae filiorum Dei congruit ut sicut ipsi sunt innovati ita etiam eorum habitatio innovetur. Is. LXV, 17: *ego creo caelos novos et terram novam, et non erunt in memoria priora*, id est, prior mutabilitas creaturae. Dicit autem, quia *et ipsa*, etc. secundum primum sensum. Ac si dicat: non solum nos apostoli sed etiam alii iusti. In sensu autem secundo: non solum iusti, sed etiam ipsa humana natura, quae in quibusdam nondum est renovata per gratiam. In tertio autem sensu intelligendum est ac si dicatur: non solum homines sed alia creatura. Deinde cum dicit *scimus enim*, etc., ponit signum expectationis, dicens *scimus enim*, nos apostoli, per spiritum sanctum instructi et etiam per experimentum, *quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc.* Quod quidem si intelligatur de creatura sensibili, habet difficultatem. Primo quidem quantum ad hoc quod dicit *ingemiscit et parturit*, hoc enim convenire videtur non nisi creaturae rationali. Sed potest sic exponi, ut hoc quod dicit *ingemiscit* idem sit ei quod dixit *non volens.* In illis enim ingemiscimus, quae nostrae voluntati repugnant. Sic ergo inquantum defectus creaturae sensibilis sunt contra naturalem appetitum particularis naturae, dicitur ipsa creatura sensibilis ingemiscere. Quod autem dicit *parturit*, idem est ei quod supra dixerat *expectat.* Nam parturitio est via ad prolem producendam. Secundum autem dubium est in hoc quod dicit *omnis creatura*, quia sic etiam includerentur corpora caelestia; unde et Glossa dicit quod sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia. Sed exponendum est ut labor accipiatur pro motu, sicut et requies quandoque accipitur pro cessatione ab opere, sicut Deus die septima requievisse dicitur Gen. II, 3. Et, secundum hoc, per gemitum intelligitur corruptio, quae ammiscetur motui locali, prout scilicet desinit esse in hoc ubi et incipit esse in alio. Per parturitionem autem intelligitur ordinatio caelestium corporum ad eorum innovationem. Si vero exponatur de hominibus, sic dicitur humana natura *omnis creatura*, quia participat cum omni creatura: cum spirituali quidem quantum ad intellectum, cum animali quantum ad corporis animationem, cum corporali quantum ad corpus. Haec ergo creatura, id est homo, *ingemiscit*, partim propter mala quae patitur, partim propter bona sperata quae differuntur Thren. I, 22: *multi gemitus mei. Parturit* autem, quia cum quadam afflictione animi sustinet dilationem gloriae expectatae. Prov. XIII, 12: *spes quae differtur, affligit animam.* Io. XVI, 21: *mulier cum parit, tristitiam habet.* Ps. XLVII, v. 6: *ibi dolores ut parturientis.* Dicit autem *usque adhuc*, quia iste gemitus non est ablatus per nostram iustificationem, sed manet *usque adhuc*, id est usque ad mortem. Vel *usque adhuc*, quia et si aliqui iam sint liberati qui sunt in gloria, adhuc tamen nos sumus residui. Vel *usque adhuc*, quia non solum antiqui patres, qui fuerunt ante Christum, sed etiam adhuc tempore gratiae eadem patimur. II Petr. III, 9 dicitur ex persona impiorum: *ubi est nunc promissio aut adventus eius? Ex quo patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturae.* Est autem sciendum quod creatura Dei potest dici omne illud, quod sub Deo est. Aliqui voluerunt praedicta verba exponere de qualibet creatura, etiam de Angelis sanctis: sed valde inconveniens est, ut ipsi dicantur vanitati subiecti, aut ingemiscere et parturire, cum ipsi iam habeant gloriam eius cuius similitudinem expectamus, secundum illud Matthaei XXII, 30: *erunt sicut Angeli Dei in caelis*: et ideo convenientius secundum praedicta exponitur.

Lectio 5

[86203] Super Rom., cap. 8 l. 5 Supra ostendit apostolus excellentiam futurae gloriae ex expectatione creaturae, nunc ostendit idem ex expectatione apostolorum. Non autem potest esse parvum quod a magnis viris expectatur tam anxie. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *spe enim*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit dignitatem expectantium cum dicit *non solum autem illa*, scilicet creatura, expectat gloriam filiorum Dei, *sed et nos ipsi*, scilicet apostoli, *habentes primitias spiritus sancti*, quia scilicet spiritum sanctum et tempore prius, et caeteris abundantius apostoli habuerunt, sicut et in fructibus terrae illud quod primo ad maturitatem pervenit, est pinguius et magis acceptum. Ier. II, 3: *sanctus Israel domino primitiae frugum eius.* Hebr. XII, 23: *accessistis ad Ecclesiam primitivorum qui conscripti sunt in caelestibus.* Ex quo patet quod apostoli sunt omnibus aliis sanctis, quacumque praerogativa praefulgeant, sive virginitatis, sive doctrinae, sive martyrii, praeferendi, tamquam abundantius spiritum sanctum habentes. Sed potest aliquis dicere, quod quidam alii sancti maiora tormenta sustinuerunt, et maiores austeritates propter Christum, quam apostoli. Sed sciendum est quod magnitudo meriti principaliter et respectu essentialis praemii, attenditur secundum charitatem. Consistit enim praemium essentiale in gaudio quod habetur de Deo. Manifestum est autem, quod de Deo plus gaudebunt qui plus amant. Unde et illam visionem beatam dominus suo dilecto promittit, dicens Io. XIV, 21: *si quis diligit me, diligetur a patre meo: et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Sed secundum quantitatem operum, meretur homo praemium accidentale, quod est gaudium de talibus operibus. Apostoli ergo, illa opera quae fecerunt, ex maiori charitate fecerunt, ex qua habebant cor ad multa maiora facienda si fuisset opportunum. Si autem dicat aliquis: potest tantum quis conari quod habebit aequalem charitatem cum apostolis, dicendum, quod charitas hominis non est a seipso, sed ex gratia Dei, quae datur unicuique *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur Eph. IV, 7. Unicuique autem dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur, sicut homini Christo data est excellentissima gratia, quia ad hoc est electus, ut eius natura in unitatem personae divinae assumeretur, et post eum habuit maximam plenitudinem gratiae beata Maria, quae ad hoc est electa ut esset mater Christi. Inter caeteros autem ad maiorem dignitatem sunt electi apostoli, ut scilicet immediate ab ipso Christo accipientes, aliis traderent ea, quae pertinent ad salutem, et sic in eis Ecclesia quodammodo fundaretur, secundum illud Apoc. XXI, 14: *murus habebat fundamenta duodecim, et nomina apostolorum erant in eis scripta*: et ideo dicitur I Cor. XII, 28: *Deus posuit in Ecclesiam primum quidem apostolos.* Et ideo Deus eis abundantiorem gratiam prae caeteris tribuit. Secundo ponit anxietatem expectationis cum dicit *et ipsi intra nos gemimus.* Qui quidem gemitus designat afflictionem ex dilatione rei cum magno desiderio expectatae, secundum illud Prov. XIII, 12: *spes quae differtur, affligit animam.* Ps. VI, 6: *laboravi in gemitu meo.* Iste autem gemitus non

est tam exterius, quam interius, tum quia ex interiori cordis affectu procedit, tum quia est propter interiora bona. Unde signanter dicit *intra nos.* Thren. I, 22: *multi gemitus mei.* Tertio ponit rem expectatam dicens *adoptionem filiorum Dei expectantes*, id est completionem huius adoptionis. Inchoata enim est huiusmodi adoptio per spiritum sanctum iustificantem animam. Supra eodem: *accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Consummabitur autem per ipsius corporis glorificationem. Unde supra V, 2: *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Et hoc est quod subdit *redemptionem corporis nostri*, ut scilicet sicut spiritus noster redemptus est a peccato, ita corpus nostrum redimatur a corruptione et morte. Os. XIII, 41: *de morte redimam eos.* Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae.* Deinde cum dicit *spe enim*, etc., probat quod dixerat tali ratione: spes est de his quae non praesentialiter videntur, sed in futuro expectantur. Sed nos sumus salvi facti per spem, ergo expectamus in futurum complementum salutis. Primo ergo ponit minorem, dicens: nos enim, apostoli et caeteri fideles, *spe salvi facti sumus*, quia scilicet spem nostrae salutis habemus. I Petr. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam.* Ps. LXI, 9: *sperate in eum omnis congregatio populi.* Secundo ponit maiorem, dicens *spes autem*, id est, res sperata, *quae videtur*, quasi praesentialiter habita, *non est spes*, id est, non est res sperata, sed habita. Spes enim est expectatio futuri. Soph. III, 8: *expecta me in die resurrectionis meae in futurum.* Tertio ponit probationem maioris, dicens *nam quod videt quis, quid*, id est cur, *sperat?* Quasi dicat: spes importat motum animae in aliquid non habitum tendentem. Cum autem aliquid iam habetur, non est necessarium ut in id aliquis moveatur. Et est notandum, quod quia spes ex fide quodammodo oritur, attribuit spei opus illud quod est fidei, scilicet esse de non visis, secundum illud Hebr. XI, 1: *fides est argumentum non apparentium.* Quarto ponit conclusionem, dicens *si autem quod non videmus speramus*, sequitur, quod *per patientiam expectamus.* Unde notandum est, quod proprie patientia importat tolerantiam tribulationum cum quadam aequanimitate. Infra XII, 12: *in tribulatione patientes.* Quia vero dilatio boni habet quandam rationem mali, inde est quod etiam diutina expectatio bonorum absentium, cum tranquillitate animi, attribuitur patientiae, sed haec maxime ad longanimitatem pertinent, secundum illud Iac. V, 7: *patientes estote, fratres, usque ad adventum domini.* Utroque autem modo patientia hic accipitur: quia apostoli expectabant aequanimiter gloriam, et cum dilatione et tribulatione. Deinde cum dicit *similiter autem*, etc., ostendit quomodo per spiritum sanctum adiuvamur in defectibus vitae praesentis. Et primo quantum ad completionem desideriorum; secundo, quantum ad directionem exteriorum eventuum, ibi *scimus autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *nam quid oremus*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod per spiritum sanctum vivificabuntur nostra mortalia corpora, quando auferetur a nobis nostra infirmitas, *similiter autem*, et in statu huius vitae, in quo adhuc infirmitati subiicimur, *spiritus adiuvat infirmitatem nostram*, et si non totaliter eam tollat. Ez. III, v. 14: *spiritus quoque elevavit me, et assumpsit me: et abii amarus in indignatione spiritus mei*, quasi infirmitate nondum totaliter cessante, *manus enim domini erat mecum confortans me.* Et in hoc spiritus me assumpsit. Matth. XXVI, 41: *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Deinde cum dicit *nam quid oremus*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo ostendit necessitatem auxilii spiritus, quod pertinet ad infirmitatem praesentis vitae; secundo ostendit modum auxilii, ibi *sed ipse spiritus*, etc.; tertio ostendit efficaciam auxilii, ibi *qui autem scrutatur.* Dicit ergo primo: recte dico quod *spiritus* *adiuvat infirmitatem nostram; nam* in hoc patimur infirmitatem quod *nescimus quid oremus, sicut oportet.* Iob III, v. 23: *viro cuius abscondita est via, et circumdedit eum Deus tenebris.* Et est considerandum quod duo dicit nos apostolus nescire, scilicet quid orando petamus, et modum quo petere oporteat; sed utrumque videtur esse falsum. Nam primum scimus quid oremus: quia hoc nos dominus docuit Matth. VI, 9: *sanctificetur nomen tuum*, et cetera. Sed dicendum quod in generali quidem possumus scire quid convenienter oremus, sed in speciali hoc non possumus scire. Primo quidem, quia si desideramus aliquod opus virtutis facere, quod est implere voluntatem Dei, sicut in caelo et in terra, potest contingere quod illud opus virtutis non est huic vel illi congruum: sicut alicui qui utiliter potest in actione proficere, non expedit contemplationis quies, et e converso, ut Gregorius dicit in moralibus super illud Iob V, v. 26: *ingrediens in abundantia sepulchrum.* Unde dicitur Prov. XIV, 12: *est via quae videtur homini iusta, novissima autem illius ducunt ad mortem.* Secundo aliquis desiderat aliquod temporale bonum ad sustentationem vitae, quod est petere panem quotidianum, quod tamen sibi vertitur in periculum mortis. Multi enim propter divitias perierunt. Eccle. V, 12: *divitiae conservatae in malum domini sui.* Tertio aliquis desiderat liberari ab aliqua molestia tentationis, quae tamen est sibi ad custodiam humilitatis: sicut Paulus petiit amoveri a se stimulum, qui tamen erat ei datus ne eum magnitudo revelationum extolleret, ut dicitur II Cor. XII, 7. Similiter etiam videtur quod sciamus sicut nos oportet orare: secundum illud Iac. I, 6: *postulet in fide nihil haesitans.* Et ad hoc dicendum, quod in generali hoc scire possumus, sed speciali motu cordis nostri usquequaque discernere non possumus, utputa utrum petamus aliquid ex ira, vel ex zelo iustitiae. Unde et Matth. XX, 20, reprobata est petitio filiorum Zebedaei, quia licet viderentur participationem divinae gloriae postulare, tamen ex quadam vana gloria seu elatione procedebat eorum petitio. Deinde, cum dicit *sed ipse*, etc., ponit modum auxilii spiritus sancti, dicens quod *ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Quod quidem videtur suffragari errori Arii et Macedonii, qui posuerunt spiritum sanctum esse creaturam et minorem patre et filio; postulare enim est minoris, sed si ex eo, quod dicit eum postulare, intelligamus eum esse passibilem creaturam et patre minorem, consequens est etiam quod ex eo quod dicit gemitibus postulare, intelligamus eum esse passibilem creaturam beatitudine carentem, quod nullus umquam haereticus dixit. Nam gemitus ex dolore est qui ad miseriam pertinet. Et ideo exponendum est *postulat*, id est postulantes nos facit, sicut et Gen. XXII, 12: *nunc cognovi quod timeas dominum*, id est, cognoscere feci. Facit autem spiritus sanctus nos postulare, inquantum in nobis recta desideria causat. Nam postulatio est quaedam desideriorum explicatio. Desideria autem recta ex amore charitatis proveniunt, quam in nobis scilicet facit. Supra V, 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Spiritu autem sancto dirigente et instigante cor nostrum, et nostra desideria non possunt esse nisi nobis utilia Is. XLVIII, 17: *ego dominus docens te utilia*; et ideo subdit *pro nobis.* Eius autem quod multum desideramus et desideranter petimus, dilationem cum dolore et gemitibus patimur, et ideo subdit *gemitibus*, quos scilicet in corde nostro causat, inquantum scilicet nos facit caelestia desiderare, quae differuntur animae. Iste est gemitus columbae, quem spiritus sanctus in nobis facit. Nah. II, 7: *minabantur gementes ut columbae.* Dicit autem *inenarrabilibus*: aut quia sunt propter rem inenarrabilem, scilicet caelestem gloriam II Cor. XII, 4: *audivit arcana verba quae non licet homini loqui*, aut quia ipsi motus cordis sufficienter enarrari non possunt, secundum quod a spiritu sancto procedunt. Iob XXXVIII, 37: *quis enarrabit caelorum rationem?* Deinde, cum dicit *qui autem scrutatur*, etc., ostendit efficaciam auxilii, quo spiritus sanctus nos adiuvat, dicens *qui autem scrutatur corda*, id est, Deus cui proprium est corda scrutari. Ps. VII, 10: *scrutans corda et renes Deus.* Dicitur autem Deus scrutari corda, non quod inquirendo occulta cordis cognoscat, sed quia manifeste scit ea quae in corde latent. Soph. I, 12: *scrutabor Ierusalem in lucernis.* Deus, inquam, scrutans corda, *scit*, id est approbat secundum illud II Tim. II, 19: *novit dominus qui sunt eius, quid desideret spiritus*, id est, quid desiderare nos faciat. Ps. XXXVII, 9: *domine, ante te omne desiderium meum.* Ideo autem desideria spiritus quae in sanctis facit spiritus sanctus, sunt Deo accepta: quia *postulat pro sanctis*, id est postulare eos facit, secundum Deum, id est, quod convenit divino beneplacito Prov. XI, 23: *desiderium iustorum omne bonum*, in cuius exemplum dominus patri dicebat, Matth. XXVI, v. 39: *non sicut ego volo, sed sicut tu vis.*

Lectio 6

[86204] Super Rom., cap. 8 l. 6 Ostendit supra apostolus quod spiritus sanctus adiuvat nos in infirmitatibus praesentis vitae, quantum ad impletionem nostrorum desideriorum, hic ostendit qualiter nos iuvat quantum ad exteriores eventus, dirigendo in bonum nostrum. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *nam quos praescivit*, etc.; tertio infert quandam conclusionem ex dictis, ibi *quis ergo separabit nos*, et cetera. Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo quidem magnitudo beneficii quod nobis a spiritu sancto confertur, ut scilicet omnia nobis cooperentur in bonum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quidquid fit in mundo, etiamsi malum sit, cedit in bonum universi: quia, ut Augustinus dicit in Enchiridion: *Deus est adeo bonus, quod nihil mali esse permitteret, nisi esset adeo potens quod ex quolibet malo posset elicere aliquod bonum.* Non autem semper cedit malum in bonum eius in quo est, quod sicut corruptio unius animalis cedit quidem in bonum universi, inquantum per corruptionem unius generatur aliud, non tamen in bonum eius quod corrumpitur: quia bonum universi est a Deo volitum secundum se, et ad ipsum ordinantur omnes partes universi. Et eadem ratio esse videtur circa ordinem nobilissimarum partium ad alias partes, quia malum aliarum partium ordinatur in bonum nobilissimarum. Sed quicquid fit circa nobilissimas partes, non ordinatur nisi in bonum ipsarum, quia de eis propter se cura habetur, de aliis autem propter ipsas: sicut medicus infirmitatem pedis sustinet, ut curet caput. Inter omnes autem partes universi excellunt sancti Dei, ad quorum quemlibet pertinet quod dicitur Matth. XXV, 23: *super omnia bona sua constituet eum.* Et ideo quicquid accidit, vel circa ipsos vel alias res, totum in bonum eorum cedit: ita quod verificatur quod dicitur Prov. XI, 29: *qui stultus est, serviet sapienti*, quia scilicet etiam mala peccatorum in bonum iustorum cedunt. Unde et Deus specialem curam de iustis habere dicitur, secundum illud Ps. XXXIII, 16: *oculi domini super iustos*, inquantum scilicet sic de eis curat, quod nihil mali circa eos esse permittit, quod non in eorum bonum convertat. Et hoc quidem manifestum est quantum ad mala poenalia quae

patiuntur, unde in Glossa dicitur quod *ipsorum infirmitate exercetur humilitas, afflictione patientia, contradictione sapientia, odio benevolentia*; unde I Petr. III, 14: *si quid patimini propter iustitiam, beati.* Sed numquid etiam eis peccata cooperantur in bonum? Quidam dicunt quod peccata non continentur sub hoc quod dicit *omnia*, quia secundum Augustinum, *peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant.* Sed contra hoc est quod in Glossa sequitur: *usque adeo talibus Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum.* Unde et in Ps. XXXVI, 24 dicitur: *cum ceciderit iustus, non collidetur, quia dominus supponit manum suam.* Sed secundum hoc videtur, quod semper tales in maiori charitate resurgant, quia bonum hominis in charitate consistit, quam si non habeat apostolus se nihil esse recognoscit I Cor. XIII, 2. Sed dicendum est, quod bonum hominis non solum consistit in quantitate charitatis, sed praecipue in ipsius perseverantia usque ad mortem, secundum illud Matth. XXIV, 13: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ex hoc autem quod iustus cadit, resurgit cautior et humilior: unde in Glossa subditur, postquam dixerat quod hoc ipsum faciat eis in bonum proficere, *quia sibi humiliores redeunt atque doctiores.* Discunt enim cum tremore se exultare debere: non quasi arrogando sibi tamquam de sua virtute fiduciam permanendi. Secundo oportet considerare quibus hoc beneficium competat. Circa quod, primo, attenditur aliquid ex parte hominis, cum dicit *diligentibus Deum.* Dei enim dilectio est in nobis per inhabitantem spiritum, ut habitum est supra. Ipse autem spiritus sanctus est qui nos dirigit in viam rectam, ut dicitur in Ps. XXVI, v. 11. Unde dicitur I Petr. III, 13: *quis est qui vobis noceat, si boni aemulatores fueritis?* Et Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.* Et hoc rationabiliter: quia, ut dicitur Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo*; diligere est bonum velle dilecto; Dei autem velle est operari. *Omnia enim quaecumque voluit fecit*, ut in Ps. CXXXIV, 6 dicitur. Et ideo Deus omnia convertit in bonum his qui eum diligunt. Secundo attenditur id quod est ex parte Dei, qui primo fideles ab aeterno praedestinavit; secundo ex tempore vocat; tertio sanctificat: et haec tria tangit, cum dicit *his qui secundum propositum vocati sunt sancti*, id est, praedestinatis, vocatis, et sanctificatis: ut *propositum* referatur ad praedestinationem, quae, secundum Augustinum, est propositum miserendi, Eph. I, 11: *praedestinati secundum propositum eius.* Quod dicit, *vocati*, ad vocationem pertinet. Is. XLI, 2: *vocavit eum, ut sequeretur se.* Quod dicit *sancti*, ad sanctificationem, secundum illud Lev. XXI, 8: *ego dominus qui sanctifico.* Hoc autem apostolus se scire dicit ex persona sanctorum, dicens *scimus.* Sap. X, 10: *dedit illi scientiam sanctorum.* Procedit autem haec scientia tum ex experimento, tum etiam ex consideratione efficaciae charitatis, Cant. VIII, 6: *fortis est ut mors dilectio*, et etiam praedestinationis aeternae, Is. XLVI, 10: *omnis voluntas mea implebitur, et omne consilium meum fiet.* Deinde, cum dicit *nam quos praescivit*, etc., probat quod dixerat tali ratione: nullus potest nocere his quos Deus promovet, sed praedestinatos diligentes Deum, Deus promovet; ergo nihil potest eis nocere, sed omnia cedunt eis in bonum. Primo ergo probat minorem, scilicet quod eos Deus promoveat; secundo, maiorem, scilicet quod promotis a Deo nihil potest esse nocivum, ibi *quid ergo dicemus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit ea quae sunt ad promotionem sanctorum ab aeterno; secundo, ea quae sunt ex tempore, ibi *quos autem praedestinavit*, et cetera. Ponit autem duo circa primum, scilicet praescientiam et praedestinationem, cum dicit *nam quos praescivit et praedestinavit.* Dicunt autem quidam quod praedestinatio hic accipitur pro praeparatione quae est in tempore, qua scilicet Deus praeparat sanctos ad gratiam, et hoc dicunt ad distinguendum praescientiam a praedestinatione. Sed si recte consideretur, utrumque est aeternum, et differunt ratione. Nam sicut dictum est supra, super illud: *qui praedestinatus est*, praedestinatio importat praeordinationem quamdam in animo eorum quae quis est facturus. Ab aeterno autem Deus praedestinavit beneficia quae sanctis suis erat daturus. Unde praedestinatio est aeterna. Differt autem a praescientia secundum rationem, quia praescientia importat solam notitiam futurorum: sed praedestinatio importat causalitatem quamdam respectu eorum. Et ideo Deus habet praescientiam etiam de peccatis, sed praedestinatio est de bonis salutaribus. Unde Apost. Eph. I, 5 s. dicit: *praedestinati secundum propositum eius, ut simus in laudem*, et cetera. Circa ordinem autem praescientiae et praedestinationis dicunt quidam quod praescientia meritorum bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis, ut scilicet intelligatur quod Deus praedestinet aliquos, quia praescit eos bene operaturos, et in Christum credituros. Et secundum hoc littera sic legitur: quos praescivit conformes fieri imaginis filii eius, hos praedestinavit. Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret tantum vitam aeternam, quae datur meritis; sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum; unde eadem ratione omnia beneficia quae nobis confert ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno. Unde ponere quod aliquod meritum ex parte nostra praesupponatur, cuius praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud quam gratiam ponere dari ex meritis nostris, et quod principium bonorum operum est ex nobis, et consummatio est ex Deo. Unde convenientius sic ordinatur littera: quos praescivit, hos et praedestinavit fieri conformes imaginis filii sui. Ut ista conformitas non sit ratio praedestinationis, sed terminus vel effectus. Dicit enim apostolus Eph. I, 5: *praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei.* Nihil enim aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas. Ille enim qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero filio eius. Primo quidem in iure participandae haereditatis, sicut supra dictum est v. 17: *si filii et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi.* Secundo, in participatione splendoris ipsius. Ipse enim est genitus a patre tamquam splendor gloriae eius, Hebr. I, v. 3. Unde per hoc quod sanctos illuminat de lumine sapientiae et gratiae, facit eos fieri conformes sibi. Unde in Ps. CIX, 3 dicitur: *in splendoribus sanctorum ex utero ante Luciferum genui te*, id est, profundentem omnem splendorem sanctorum. Quod autem dicit *imaginis filii eius*, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut sit constructio appositiva, ut sit sensus: conformes imaginis filii eius, qui est imago. Col. c. I, 15: *est imago invisibilis Dei.* Alio modo potest intelligi, ut sit constructio transitiva, ut sit sensus: praedestinavit nos fieri conformes filio suo in hoc quod portemus eius imaginem. I Cor. XV, 49: *sicut portavimus imaginem terreni, sic portemus imaginem caelestis.* Dicit autem *quos praescivit et praedestinavit*, non quia omnes praescitos praedestinet, sed quia eos praedestinare non poterat, nisi praesciret. Ier. I, 5: *priusquam te formarem in utero, novi te.* Quid autem ex hac praedestinatione sequatur, subiungit *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sicut enim Deus suam naturalem bonitatem voluit aliis communicare, participando eis similitudinem suae bonitatis, ut non solum sit bonus, sed etiam auctor bonorum, ita filius Dei voluit conformitatem suae filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse filius, sed etiam primogenitus filiorum. Et sic qui per generationem aeternam est unigenitus, secundum illud Io. I, 18: *unigenitus qui est in sinu* *patris*, secundum collationem gratiae, *sit primogenitus in multis fratribus.* Apoc. I, 5: *qui est primogenitus mortuorum et princeps regum terrae.* Habet igitur Christus nos fratres, tum quia nobis similitudinem filiationis communicavit, sicut hic dicitur, tum quia similitudinem nostrae naturae assumpsit, secundum illud Hebr. c. II, 17: *debuit per omnia fratribus assimilari.* Deinde, cum dicit *quos autem praedestinavit*, etc., ponit ea quae ex parte sancti divinitus consequuntur. Et primo ponit vocationem, cum dicit: *quos praedestinavit, hos et vocavit.* Praedestinatio autem eius irrita esse non potest, secundum illud Is. XIV, 24 s.: *iuravit dominus exercituum, dicens: si non, ut putavi, ita erit, et quomodo mente tractavi, sic eveniet.* Primum autem in quo incipit praedestinatio impleri, est vocatio hominis, quae quidem est duplex, una exterior, quae fit ore praedicatoris. Prov. IX, 3: *misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem.* Hoc modo Deus vocavit Petrum et Andream, ut dicitur Matth. IV, 18. Alia vero vocatio est interior, quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus, quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his quae sunt fidei vel virtutis. Is. XLI, 2: *quis suscitavit ab oriente iustum, et vocavit eum ut sequeretur se?* Et haec vocatio necessaria est, quia cor nostrum non se ad Deum converteret, nisi ipse Deus nos ad se traheret. Io. VI, 44: *nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit eum.* Thr. V, 21: *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Et etiam haec vocatio est efficax in praedestinatis, quia huiusmodi vocationi assentiunt. Io. c. VI, 45: *omnis qui audivit a patre meo et didicit, venit ad me.* Unde, secundo, ponit iustificationem, cum dicit *quos vocavit, hos et iustificavit*, scilicet gratiam infundendo. Supra III, v. 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Haec autem iustificatio et si in aliquibus frustretur, quia non perseverant usque ad finem, in praedestinatis tamen nunquam frustratur. Unde, tertio, ponit magnificationem, cum subdit *hos et magnificavit.* Et hoc dupliciter, scilicet uno quidem modo per profectum virtutis et gratiae; alio autem modo per exaltationem gloriae. Sap. ult.: *in omnibus, domine, magnificasti populum tuum et honorasti.* Ponit autem praeteritum pro futuro, si intelligatur de magnificatione gloriae, vel propter certitudinem futuri, vel quia quod in quibusdam est futurum, in aliis est completum. Deinde, cum dicit *quid ergo dicemus* etc., manifestat maiorem, scilicet quod promotis a Deo nullus potest nocere. Et primo ostendit quod non possint pati detrimentum per malum poenae; secundo quod nec per malum culpae, ibi *quis accusabit*, et cetera. Malum poenae est duplex. Unum quidem consistit in illatione malorum, aliud in subtractione bonorum. Primo ostendit quod illi, qui promoventur a Deo, non patiuntur detrimentum per conatum alicuius persequentis, dicens: *quid ergo dicemus?* Quasi dicat: cum tot bona Deus suis electis praestet, quid potest dici contra haec, ut scilicet praedicta Dei beneficia annullentur? Quasi diceret: nihil. Prov. c. XXI, 30: *non est sapientia, et non est prudentia, et non est consilium contra dominum.* Vel: *quid dicemus?* Ad haec scilicet aspicientes, oportet nos obstupescere. Habac. 3, secundum aliam litteram: *consideravi opera tua, et expavi.* Vel: *quid dicemus ad haec?* Id est, quid poterimus Deo retribuere tot beneficiis dignum? Ps. CXV, 3: *quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi?* Et subiungit *si Deus pro nobis est*, scilicet praedestinando, vocando, iustificando et magnificando, *quis contra nos*, scilicet esse poterit efficaciter? Is. l, 8: *stemus simul, quis est adversarius meus?* Iob XVII, 3: *pone me iuxta te, et cuiusvis manus pugnet contra me.* Secundo ostendit quod sancti Dei non possunt pati detrimentum ex subtractione bonorum, dicens *qui etiam proprio filio non pepercit.* Cum autem supra de multis filiis mentionem fecisset, dicens:

accepistis spiritum adoptionis filiorum, ab omnibus illis hunc filium separat, dicens *proprio filio suo*, id est non adoptato, ut haeretici mentiuntur, sed naturali et coaeterno. I Io. ult.: *ut simus in vero filio eius Iesu Christo*, de quo pater dicit Matth. III, 17: *hic est filius meus dilectus.* Quod autem dicit *non pepercit*, intelligendum est quod eum a poena non exemit. Nam culpa in eo non fuit, cui parci potuisset. Prov. XIII, 24: *qui parcit virgae, odit filium suum.* Non tamen Deus pater filio suo non pepercit, ut ei aliquid accresceret, qui est per omnia Deus perfectus, sed propter nostram utilitatem eum passioni subiecit. Et hoc est quod subdit *sed pro nobis omnibus tradidit illum*, id est, exposuit eum passioni pro expiatione peccatorum nostrorum. Supra IV, v. 25: *traditus est propter delicta nostra.* Is. c. LIII, 6: *dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.* Tradidit eum Deus pater in mortem, eum incarnari et pati statuendo, et humanae eius voluntati inspirando charitatis affectum, qua passionem spontaneus subiret. Unde ipse seipsum tradidisse dicitur Eph. V, 2: *tradidit semetipsum pro nobis*; tradidit etiam Iudas, et Iudaei exterius aliquid operando, ut supra habitum est. Est autem notandum quod dicit *qui etiam proprio*, etc., quasi dicat. Non solum alios sanctos pro salute hominum tribulationi exposuit, secundum illud Osee VI, v. 5: *propter hoc dolavi in prophetis*, II Cor. c. I, 6: *cum tribulamur pro vestra exhortatione et salute*, sed etiam proprium filium suum. In ipso autem filio Dei omnia existunt, sicut in primordiali et praeoperativa causa. Col. I, 17: *ipse est ante omnia*, et cetera. Unde, eo tradito nobis, omnia sunt data nobis; unde subdit *quomodo non etiam cum illo*, scilicet dato nobis, *omnia donavit* nobis, ut scilicet omnia cedant in bonum nostrum; superiora quidem, scilicet divinae personae ad fruendum, rationales spiritus ad convivendum, omnia inferiora ad utendum, non solum prospera sed etiam adversa. I Cor. c. III, 22 s.: *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* Unde patet quod, sicut in Psalmo dicitur, *nihil deest timentibus eum.*

Lectio 7

[86205] Super Rom., cap. 8 l. 7 Postquam apostolus ostendit quod sancti, quos Deus promovet, nullum detrimentum pati possunt, quasi a malo poenae, hic ostendit quod nullum detrimentum pati possunt quasi a malo culpae. Et primo ostendit propositum; secundo excludit quamdam obviationem, ibi *Christus Iesus*, et cetera. Circa primum considerandum est quod aliquis propter culpam laeditur a duobus. Primo quidem ab accusatione; secundo a iudice condemnante. Primo ergo ostendit quod nulla accusatio possit esse sanctis Dei nociva: et hoc ratione divinae electionis. Qui enim aliquem elegit, ex hoc ipso eum approbare videtur. Sancti autem sunt electi a Deo. Eph. c. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.* Qui autem accusat, improbat eum quem accusat. Non autem valet alicuius accusatio contra Dei approbationem. Et ideo dicit *quis accusabit*, scilicet efficaciter, *adversus electos*, id est adversus quos Deus elegit ut sint sancti? Unde dicitur Apoc. XII, 10: *proiectus est accusator fratrum nostrorum.* Secundo ostendit quod nullius accusatio potest esse sanctis nociva. Et hoc etiam ostendit ex alio Dei beneficio, quo scilicet Deus nos iustificat; quod quidem beneficium praemittit dicens *Deus*, scilicet est, *qui*

iustificat, secundum illud quod supra dictum est: *quos vocavit, hos et iustificavit.* I Cor. VI, 11: *sed iustificati estis.* Condemnatio autem contra iniustos locum habet. *Quis est ergo qui condemnet* iustificatos a Deo? Iob XXXIV, 29: *ipso concedente pacem, quis est qui condemnet?* Deinde, cum dicit *Christus Iesus*, excludit obviationem. Posset aliquis timere ne a Christo Iesu aliquis accusaretur et condemnaretur tamquam transgressor mandati ipsius Christi, sicut et de Moyse dominus dicit Io. V, 45: *est qui accusat vos Moyses, in quo speratis.* Et quod etiam ab ipso condemnaretur, eo quod *ipse est constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum*, ut dicitur Act. X, 42. Ipse etiam est immunis a peccato, I Petr. II, 22: *qui peccatum non fecit*, et ideo idoneus videtur ad accusandum et condemnandum, secundum illud Io. VIII, 7: *qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat.* Et ideo dicit *Christus Iesus*, quasi diceret: numquid Christus Iesus accusabit adversus electos Dei vel etiam eos condemnabit? Et ostendit quod non, quia etiam ipse secundum humanitatem suam magna beneficia sanctis confert sicut et secundum suam divinitatem. Et ponit quatuor humanitatis ipsius beneficia. Primo quidem mortem, cum dicit *qui mortuus est*, scilicet pro nostra salute, I Petr. c. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Secundo, resurrectionem, per quam scilicet nos vivificat, et nunc vita spirituali, et tandem vita corporali. Unde subdit *qui et resurrexit*, ut supra IV, 25: *resurrexit propter iustificationem nostram.* Addit autem *imo*, quia potius est nunc commemorandus ex virtute resurrectionis, quam ex infirmitate passionis. II Cor. ult.: *nam si crucifixus est ex infirmitate nostra, vivit ex virtute Dei.* Tertio, ipsam patris confessionem, cum dicit *qui est a dextris Dei*, id est in aequalitate Dei patris secundum naturam divinam, et in potioribus bonis eius secundum naturam humanam. Et hoc etiam est ad gloriam nostram, quia, ut dicitur Eph. II, 6, *consedere nos fecit in caelestibus in Christo Iesu.* Inquantum enim nos membra eius sumus, nos in ipso Deo patri consedemus. Apoc. c. III, 21: *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut ego vici et sedi cum patre meo in throno eius.* Quarto, interpellationem eius, cum dicit *qui etiam interpellat pro nobis*, quasi advocatus noster existens. I Io. II, 1: *advocatum habemus apud patrem Iesum Christum.* Ad officium advocati pertinet, non quod accuset vel condemnet, sed magis accusatorem repellat et condemnationem impediat. Dicitur autem pro nobis interpellare dupliciter. Uno modo pro nobis orando, secundum illud Io. XVII, 20: *non pro his rogo tantum*, scilicet apostolis, *sed et pro his qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Nunc autem eius interpellatio pro nobis est voluntas ipsius de nostra salute. Io. XVII, 24: *volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum.* Alio modo interpellat pro nobis humanitatem pro nobis assumptam et mysteria in ea celebrata conspectui paterno repraesentando. Hebr. IX, 24: *introivit in ipsum caelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis.* Deinde cum dicit *quis ergo nos separabit*, etc., infert conclusionem ex dictis. Et quia haec conclusio quasi incredibilis videtur inexpertis, proponit eam per modum quaestionis; unde tria facit. Primo proponit quaestionem; secundo ostendit necessitatem quaestionis propositae, ibi *sicut scriptum est*, etc.; tertio ponit solutionem, ibi *in his omnibus*, et cetera. Potest autem haec quaestio ex praemissis duplici ratione concludi. Primo quidem sic: tot beneficia sunt nobis divinitus collata, et tam efficacia, ut nullus contra ea possit. Omnia autem praedicta beneficia ad hoc tendunt, ut nos simus *in charitate radicati et fundati*, ut dicitur Eph. c. III, 17. *Quis ergo nos separabit a charitate Christi?* Qua scilicet Christum diligimus et proximum, secundum quod ipse praecepit, Io. XIII, 34:

mandatum novum do vobis, et cetera. Alio modo sic: dictum est, quod magna beneficia Deus sanctis suis confert, ex quorum consideratione adeo charitas Christi in cordibus nostris fervet, quod nihil eam extinguere potest. Cant. ult.: *aquae multae non potuerunt extinguere charitatem.* Proponit autem mala, per quorum passionem aliquis cogi posset, ut charitatem Christi desereret. Et primo ponit ea quae pertinent ad vitam; secundo, id quod pertinet ad mortem. Circa vero ea quae in vita imminent sustinenda, primo ponit mala praesentia; secundo, futura. Circa praesentia vero primo ponit ea quae pertinent ad tolerantiam malorum; secundo, ea quae pertinent ad defectum bonorum. Mala autem perpessa considerari possunt dupliciter. Uno modo secundum quod sunt in patiente, qui dupliciter ab eis affligitur, scilicet exterius secundum corpus. Et ad hoc pertinet *tribulatio.* Dicitur enim a tribulis, quae sunt herbae pungitivae. Gen. III, 18: *spinas et tribulos germinabit tibi.* Unde aliquis tribulari dicitur, cum exterius pungitur. Nec tamen propter hoc iusti vincuntur. Ps. XXXIII, v. 19: *multae tribulationes iustorum, et de his omnibus liberabit eos dominus.* Affligitur etiam homo ab eis per interiorem anxietatem cordis, dum scilicet aliquis non videt quo divertat, vel quomodo evadat. Et quantum ad hoc subdit *an angustia?* Dan. XIII, v. 22: *angustiae mihi sunt undique, et quid eligam ignoro.* Alio modo huiusmodi mala considerari possunt secundum quod sunt in agente. Et quantum ad hoc subdit *an persecutio?* Quamvis enim persecutio ad hoc proprie pertinere videatur, quod aliquis alium persequitur effugando, secundum illud Matth. X, 23: *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam*, tamen communiter persecutio accipi potest pro inflictione cuiuslibet nocumenti. Ps. CXVIII, 157: *multi qui persequuntur me et tribulant me.* Deinde ponit mala quae pertinent ad subtractionem bonorum, quae sunt necessaria vitae, scilicet cibus et vestimenta, secundum illud I Tim. VI, 8: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Ad subtractionem autem cibi pertinet fames, unde subdit *an fames?* Ad subtractionem autem vestitus pertinet nuditas. Unde subdit *an nuditas?* I Cor. IV, 11: *usque in hanc horam esurimus, et sitimus, et nudi sumus.* Quantum ad mala futura subdit *an periculum*, scilicet imminens in futurum? II Cor. c. XI, 26: *periculis fluminum, periculis latronum.* Quantum autem ad mortem subdit *an gladius?* Hebr. XI, 37: *in occisione gladii mortui sunt.* Deinde cum dicit *sicut scriptum est*, etc., ostendit huius quaestionis necessitatem per hoc quod dicit, quod sanctis omnia ista imminebant patienda propter Christi charitatem. Et inducit verba Psalmistae, quasi in persona martyrum proposita, in quibus, primo, ponit causam passionis. *Martyrem enim non facit poena, sed causa*, ut dicit Augustinus. Unde dicit *propter te.* Matth. X, 39: *qui perdiderit animam suam*, id est vitam, *propter me, inveniet eam.* I Petr. IV, 15 s.: *nemo vestrum patiatur ut fur, aut homicida; si autem ut Christianus, non erubescat.* Patitur etiam propter Christum, non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque iustitiae opere, pro amore Christi. Matth. V, 10: *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.* Secundo ponit gravitatem passionis, cum dicit *mortificamur*, id est morti tradimur. Esth. VII, 4: *traditi sumus ego et populus meus, ut conteramur et pereamus.* Tertio continuitatem persecutionis, cum dicit *tota die*, id est, per totum tempus vitae. II Cor. IV, 11: *semper nos qui vivimus, in mortem tradimur propter Iesum.* Quarto promptitudinem persequentium ad occidendum, cum dicit *aestimati sumus ut oves occisionis*, id est deputatae ut occidantur in macello, quae cum studio occiduntur. Ita et sancti ex proposito et cum studio occidebantur. Io. XVI, 2: *venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur* *obsequium se praestare Deo.* Zac. XI, 4: *pasce pecora occisionis, quae qui possidebant, occidebantur.* Deinde cum dicit *sed in his omnibus*, solvit quaestionem. Et, primo, proponit solutionem dicens *sed in his omnibus*, scilicet malis quae supra posui, *superamus*, dum scilicet circa omnia illibatam charitatem servamus. Sap. c. X, 12: *certamen forte dedit illi ut vinceret.* Et hoc non nostra virtute, sed per auxilium Christi, unde subdit *propter eum qui dilexit nos*, id est propter eius auxilium, vel propter affectum quem ad eum habemus, non quasi nos primo dilexerimus eum sed quoniam *ipse prior dilexit nos*, ut dicitur Io. IV, v. 19; et I Cor. XV, 57: *gratias Deo qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum.* Secundo, ibi *certus sum*, manifestat solutionem, ostendens inseparabilem esse sanctorum charitatem. Et primo ostendit quod non potest separari a creaturis quae sunt; secundo, quod nec etiam a creaturis quae non sunt, sed esse possent, ibi *neque creatura alia.* Circa primum duo facit. Primo ponit ea quae sunt in homine, dicens *certus sum enim, quia neque mors*, quae est praecipuum inter terribilia, *neque vita*, quae est praecipuum inter appetibilia, scilicet *poterit nos separare a charitate Dei.* Infra c. XIV, 8: *sive vivimus, domino vivimus: sive morimur, domino morimur.* In his autem duobus includuntur omnia quae supra posuit. Nam sex praecedentia pertinent ad vitam; unum autem, scilicet gladius, pertinet ad mortem, ut supra dictum est. Deinde ponit ea quae sunt exterius, inter quae, primo, ponit spirituales creaturas, dicens *neque Angeli*, qui scilicet sunt minores deputati ad custodiam hominum singulorum. Ps. XC, 11: *Angelis suis mandavit de te. Neque principatus*, scilicet qui sunt deputati ad custodiam gentium. Dan. X, v. 20 s.: *nunc revertar ut praelier adversus principem Persarum. Cum enim egrederer, apparuit princeps Graecorum veniens, et nemo est adiutor meus, nisi Michael noster princeps.* Addit autem *neque virtutes*, qui est supremus ordo ministrantium. Lc. XXI, 26: *virtutes caelorum movebuntur.* Potest autem hoc intelligi dupliciter. Uno modo de malis Angelis, qui contra sanctos decertant. Eph. VI, 12: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates.* Alio modo potest intelligi de bonis. Et secundum hoc, ut Chrysostomus dicit in libro de compunctione cordis, hoc dicebat, non quod Angeli affectare possent aliquando eum a Christo separare, sed etiam ea quae sunt impossibilia, verbi gratia, fieri posse dixit magis quam se ab amore Christi seiungi: ut per hoc quanta in eo vis esset divinae charitatis ostenderet, atque omnibus ante oculos poneret. Hic enim amantium mos est, ut amorem suum silentio tegere nequeant: sed necessariis suis et charis asserunt et produnt, et flammas suas infra pectus cohibere non possunt. Enarrant ea frequentius, ut ipsa assiduitate narrandi amoris sui solatium capiant, et refrigeria immensi ardoris assumant. Sic ergo facit beatus hic eximius amator Christi, omnia quae sunt et quae erunt, quaeque accidere possunt, et quae omnino non possunt, simul uno sermone complectitur. Et simile est quod dicitur Gal. c. I, 8: *sed licet nos, aut Angelus de caelo evangelizet vobis, praeter quam quod evangelizavi vobis, anathema sit.* Deinde posuit etiam creaturas sensibiles, quarum duplicem diversitatem ponit. Primo quidem secundum tempus, quo diversificantur secundum praesens et futurum. Unde dicit *neque instantia*, id est praesentia sive dolorem sive delectationem inferant. II Cor. IV, 18: *non contemplantibus nobis ea quae videntur.* Addit autem *neque futura*, quorum nec timor, nec desiderium potest nos separare a Christo. Unde dicebat Act. c. XXI, 13: *ego non solum alligari, sed et mori in Ierusalem paratus sum propter nomen domini Iesu.* Deinde ponit diversitatem sensibilium creaturarum ex parte magnitudinis: et, primo, tangit magnitudinem virtutis, cum dicit *neque fortitudo*, id est neque quaecumque creatura fortis, potest me separare a Christo, puta fortis ignis, aut fortis aqua: quia, ut Cant. VIII, 6 dicitur, *fortis est ut mors dilectio.* Deinde ponit magnitudinem dilectionis, describens eam secundum ea quae proprie conveniunt corporibus, scilicet altum et profundum. Unde dicit *neque altitudo*, ex qua, scilicet aliquis mihi minaretur praecipitium, sicut dicitur Lc. IV, 29 quod *duxerunt Iesum usque ad supercilium montis ut praecipitarent eum. Neque profundum*, in quo aliquis submersionem minaretur. Ps. LXVIII, 2: *infixus sum in limo profundi.* Possunt etiam haec tria ad res humanas referri. Tripliciter enim aliquis homo posset a Deo aliquem avertere. Uno quidem modo cogendo per fortitudinem; sed sicut dicitur I Reg. II, 2: *non est fortis sicut Deus noster.* Secundo, stupefaciendo per altitudinem auctoritatis; sed de eo dicitur in Ps. LXXXII, 19: *tu solus altissimus super omnem terram.* Tertio, seducendo per profundum sapientiae; sed de eo dicitur Iob XI, 8: *profundior Inferno et unde cognosces?* Possunt etiam haec duo, *altitudo* et *profundum*, ad prospera et adversa referri, secundum illud II Cor. VI, 7: *per arma iustitiae a dextris et a sinistris.* Vel secundum Chrysostomum, in libro de compunctione cordis, qui ait: *altitudo et profundum non mihi aliud indicare videntur, quam regnum caelorum et Gehennam.* Quasi dicat: nec si a regno decidere me necesse sit, aut etiam in Gehennam trahi pro Christo, nec hoc mihi quidem metuendum est. Quantum autem ad ea quae non sunt sed possunt esse, subdit *neque creatura alia*, quod utique secundum Chrysostomum de his dicitur quae non sunt, quasi illi non sufficiant omnia quae sunt, sed illa quae non sunt provocat quodammodo ad certamen. Nihil, inquit, istorum *poterit nos separare a charitate Dei.* I Cor. XIII, 8: *charitas nunquam excidit.* Quae quidem charitas Dei *est in Christo Iesu domino nostro*, quia scilicet per eum data est nobis, inquantum per spiritum sanctum nobis dedit. Lc. XII, 49: *ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur?* Sed cum scriptum sit Eccle. IX, 1: *nescit homo utrum amore vel odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta*: quid est hoc quod dicit se esse certum quod nihil possit eum a charitate separare? Ad quod dici potest quod apostolus non loquitur singulariter de seipso, sed loquitur in persona omnium praedestinatorum, de quibus propter certitudinem praedestinationis annuntiat quod nihil eos a charitate possit separare. Potest etiam ista certitudo causari ex virtute charitatis quae, quantum in se est, ab aliquibus non potest separari, cum Deum super omnia diligant. Quod autem aliquis interdum a charitate recedat, non est propter defectum charitatis, sed propter defectum liberi arbitrii. Si autem Paulus hoc dicit de seipso, de hoc certus esse non poterat, nisi forte per revelationem, quia dictum est ei, II Cor. XII, 9: *sufficit tibi gratia mea.* Nam quantum ad possibilitatem liberi arbitrii, ipse alibi dicit I Cor. IX, 27: *ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.*

Caput 9

Lectio 1

[86206] Super Rom., cap. 9 l. 1 Apostolus supra necessitatem et virtutem gratiae demonstravit, hic

incipit agere de origine gratiae, utrum ex sola Dei electione detur aut detur ex meritis praecedentium operum, occasione accepta ex eo quod Iudaei, qui videbantur divinis obsequiis mancipati, exciderant a gratia, gentiles autem ad eam erant admissi, qui prius fuerant a Deo alieni. Primo igitur agit de electione gentium; secundo de casu Iudaeorum cap. X *fratres voluntas quidem cordis mei*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo commemorat dignitatem Iudaeorum; secundo ostendit quomodo gentiles ad illam dignitatem sunt assumpti, ibi *non autem quod exciderit.* Circa primum duo facit. Primo apostolus ostendit affectum suum ad gentem Iudaeorum, ne ea quae contra eos dixit vel dicturus est, ex odio dicere videatur; secundo eorum dignitatem ostendit, ibi *qui sunt Israelitae*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo confirmat ea quae dicturus est; secundo demonstrat suum affectum, ibi *quoniam mihi tristitia.* Circa primum duo facit. Primo confirmat dicenda per simplicem assertionem, dicens *veritatem dico*, quod maxime convenit praedicatori, qui est testis veritatis. Prov. VIII, 7: *veritatem meditabitur guttur meum.* Zach. VIII, 19: *pacem et veritatem diligite.* Et quia quandoque aliquis veritati quam loquitur aliquod mendacium interserit, ad hoc excludendum subdit *non mentior.* Eph. c. IV, 25: *deponentes mendacium loquimini veritatem.* Secundo confirmat quae dicenda sunt per iuramentum, quod est quaedam confirmatio per testimonium infallibilis veritatis. Tales autem sunt testes sanctorum. Primo quidem Deus, secundum Iob XVI, 20: *ecce in caelo testis meus.* Et ideo dicit *in Christo Iesu*, id est, per Christum Iesum, qui est veritas absque mendacio. II Cor. I, 19: *Dei enim filius qui praedicatus est in vobis, non fuit in illo est, et non.* Secundo testis infallibilis sanctorum est eorum conscientia, unde subdit *testimonium perhibente mihi conscientia mea.* II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* Et quia interdum conscientia errat, nisi per spiritum sanctum rectificetur, subdit *in spiritu sancto.* Supra VIII, 16: *ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro.* Deinde cum dicit *quoniam tristitia*, etc., ostendit suum affectum ad Iudaeos per dolorem, quem de eorum casu patiebatur, quem quidem primo exponit; secundo eius signum ponit cum dicit *optabam*, et cetera. Exaggerat autem suum dolorem tripliciter. Primo quidem ex eius magnitudine: *quoniam mihi tristitia est magna*, quia scilicet est de magno malo, id est de excidio tantae gentis. Thr. II, 13: *magna est velut mare contritio tua.* Sed contra hoc videtur esse quod dicitur Eccli. XXX, 22: *tristitiam non des animae tuae*, quod videtur sententiae Stoicorum consonare, qui tristitiam omnino ab animo sapientis propellebant. Cum enim tristitia sit de malo praesenti, non potest sapienti competere, cui nullum malum est praesens. Non enim aestimabant aliquid esse bonum nisi honestum, et malum nisi peccatum. Sed haec opinio refellitur dupliciter. Primo quidem quia corporales defectus licet non sint simpliciter mala, quibus scilicet homines fiant mali, sunt tamen quaedam mala, quae natura abhorret. Unde et dominus pro his tristatus legitur Matth. XXVI, 38: *tristis est anima mea usque ad mortem.* Secundo cum ex charitate homo debet suum diligere proximum sicut seipsum, imminet sapienti tristitia laudabilis de peccato proximi, sicut de peccato sui ipsius; unde apostolus dicit I Cor. XII, 21: *et lugeam multos ex eis qui peccaverunt.* Sic igitur reprobatur saeculi tristitia quae mortem operatur, procedens ex amore saeculi: sed *tristitia quae est secundum Deum*, utpote ex divina charitate procedens, *salutem operatur*, ut dicitur II Cor. VII, 10. Et talis fuit ista tristitia. Secundo exaggerat eam ex continuitate; unde subdit *et continuus dolor.* Non quod continuo actu doleret, sed secundum habitum. Ier. IX, 1: *ut plorem die ac* *nocte interfectos populi mei.* Tertio exaggerat eam ex sui veritate, et dicit *cordi meo*; non enim erat superficialis, sed in corde radicata. Thr. I, 22: *multi gemitus mei et cor meum moerens.* Deinde cum dicit *optabam enim*, etc., ponit signum doloris dicens: *optabam enim ego ipse*, qui tam fervens sum in charitate Christi, ut supra ostensum est, *anathema esse a Christo pro fratribus meis.* Ubi, primo, sciendum est quod anathema est Graecum et componitur ab ana quod est sursum, et thesis quod est positio, ut dicatur anathema quasi sursum positum: quia scilicet cum capiebatur aliquid in praeda quod nolebant esse in usu hominum, suspendebant illud in templo. Et inolevit usque adhuc ut ea quae sunt separata ab hominum communi usu, anathemata vocarentur; unde Ios. VI, v. 17 dicitur: *sit civitas haec anathema, et omnia quae in ea sunt, domino.* Dicit ergo *optabam ego ipse anathema esse a Christo*, id est separatus ab eo, quod quidem fit dupliciter. Uno modo per culpam, per quam aliquis a charitate Christi separatur, eius praeceptum non servans. Io. XIV, 15: *si diligitis me, mandata mea servate.* Sic autem apostolus non poterat optare esse anathema a Christo pro quacumque causa, ut ex supra dictis in VIII, 35, patet. Est enim hoc contra ordinem charitatis, quo quis tenetur Deum super omnia diligere et salutem suam plusquam salutem aliorum. Et ideo non dicit, opto sed *optabam*, scilicet, tempore infidelitatis. Sed secundum hoc nihil magnum dicit apostolus, quia tunc etiam propter se volebat esse separatus a Christo. Unde et quaedam Glossa exponit quod dicit, *tristitia magna est mihi*, de tristitia qua dolebat de praeterito statu peccati, in quo a Christo voluerat esse separatus. Alio modo potest aliquis esse separatus a Christo, id est a fruitione Christi quae habetur in gloria. Sic autem separari a Christo volebat apostolus pro salute gentilium, nedum pro conversione Iudaeorum, secundum illud Philipp. c. I, 23 s.: *desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo melius; permanere in carne necessarium propter vos.* Et hoc modo dicebat *optabam*, scilicet si fieri posset, *anathema esse*, id est separatus a gloria, vel simpliciter vel ad tempus, propter honorem Christi, qui est ex conversione Iudaeorum, secundum illud Prov. XIV, 28: *in multitudine populi dignitas regis.* Unde Chrysostomus dicit in libro de compunctione cordis: ita totam eius mentem devicit amor, ut etiam eo quod prae caeteris omnibus amabilius erat esse cum Christo, rursum idipsum, quia ita placeret Christo contemneret, sed et caelorum regna, quod videbatur laborum esse remuneratio pro Christo, nihilominus cedere pateretur. Et causam tanti affectus ostendit subdens *pro fratribus meis.* Unde Eccli. XXV, v. 1 s. dicitur, quod *tria sunt probata coram Deo et hominibus: concordia fratrum*, et cetera. Et ne hoc intelligeretur de his qui erant spiritualiter in Christo fratres, secundum illud Matth. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis*, subiungit *qui sunt cognati mei secundum carnem.* II Cor. XI, 22: *semen Abrahae sunt, et ego.* Deinde cum dicit *qui sunt Israelitae* ostendit dignitatem Iudaeorum, ut eius tristitia videretur esse rationabilis propter pristinam dignitatem populi pereuntis *propensius enim est malum dignitatem perdidisse, quam numquam habuisse*, ut dicit Glossa et non solum ex affectu carnali procedens. Ostendit autem eorum dignitatem tripliciter. Primo quidem quantum ad suam gentem, cum dicit *qui sunt Israelitae*, id est, a genere Iacob descendentes, qui est dictus Israel, Gen. XXXII, 28, et II Cor. XI, 22: *Israelitae sunt, et ego.* Et hoc ad dignitatem pertinet. Dicitur enim Deut. IV, 7: *non est alia natio tam grandis*, et cetera. Secundo ostendit dignitatem illius gentis ex Dei beneficiis, inter quae primo ponit spiritualia beneficia, quorum unum respicit praesens; et quantum ad hoc dicit *quorum est adoptio filiorum Dei*; unde dicitur Exod. c. IV, 22:

primogenitus meus Israel. Et hoc quidem dicitur quantum ad spirituales viros qui fuerunt in illo populo. Quantum ad carnales vero supra VIII, 15 innuit, quod acceperunt spiritum servitutis in timore. Aliud vero beneficium ponit quod respicit futurum, cum dicit *et gloria*, scilicet filiorum Dei eis repromissa. In cuius signum legitur Ex. ult. quod *gloria domini implevit tabernaculum.* Deinde ponit alia beneficia figuralia, quorum tria sunt figura praesentis spiritualis beneficii. Et horum primum est *testamentum*, id est, pactum circumcisionis Abrahae datum, ut dicitur Gen. XVII, 2. Quamvis hoc possit referri ad testamentum novum, quod primo Iudaeis est praedicatum. Unde et dominus dicebat, Matth. XV, 24: *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel.* Et Ier. c. XXXI, 31 dicitur: *feriam domui Israel foedus novum.* Secundum est lex data Moysi. Unde et subdit *legislatio.* Eccli. XXIV, 33: *legem mandavit nobis Moyses.* Tertium est cultus divinus, cum dicit *et obsequium*, quo scilicet Deo serviebant, omnibus aliis gentibus servientibus idolis. Is. XLIV, 1: *et nunc audi, serve meus Iacob, et Israel quem elegi.* Deinde ponit id quod pertinet ad futuram gloriam, cum dicit *et promissa.* Promissiones enim factae in veteri testamento impletae per Christum, Iudaeis praecipue factae videntur. Unde dicitur infra XV, 8: *dico Iesum Christum ministrum fuisse circumcisionis ad confirmandas promissiones patrum*, et cetera. Fuerunt autem eis multae promissiones factae de bonis terrenis, ut patet Lev. XXVI, v. 3 s., et Deut. XXVIII, 1-14. Sed per illa temporalia bona spiritualia figurabantur. Tertio autem describit dignitatem Iudaeorum ex origine, cum dicit *quorum patres*, quia scilicet secundum carnem sunt progeniti ab illis patribus qui fuerunt maxime Deo accepti. Deut. IV, 37: *dilexi patres tuos, et elegi semen eorum.* Os. IX, 10: *quasi prima poma ficulneae eius vidi patres eorum.* Quarto ostendit dignitatem eorum ex prole cum dicit *ex quibus est Christus secundum carnem*, sicut ipse dicit. Io. IV, v. 22: *salus ex Iudaeis est.* Et ne hoc parum videatur, ostendit Christi dignitatem, dicens: *qui est super omnia Deus benedictus in saecula, amen.* I Io. ult.: *hic est verus Deus et vita aeterna.* In quibus verbis quatuor haereses destruuntur. Primo quidem Manichaei, qui dicebat Christum habuisse corpus phantasticum et non verum, quod removet per hoc quod dicit *secundum carnem.* Habet enim veram carnem, secundum illud Lc. ult.: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Secundo, haeresis Valentini qui dicit Christum non de massa humani generis, sed de caelo corpus attulisse. Quod quidem excludit in hoc quod dicit Christum ex Iudaeis secundum carnem esse, secundum illud Matth. I, v. 1: *liber generationis Iesu Christi filii David.* Tertio, haeresis Nestorii qui posuit alium esse filium hominis alium Dei: contra quem apostolus hic dicit, quod *ille est ex patribus secundum carnem qui est Deus super omnia.* Quarto, excluditur haeresis Arii qui dicebat Christum esse minorem patre et quod est creatus ex nihilo. Contra quorum, primum dicit quod *est super omnia*; contra secundum, quod *est benedictus per omnia saecula.* Hoc enim de solo Deo dicendum est, quod eius bonitas duret in saecula.

Lectio 2

[86207] Super Rom., cap. 9 l. 2 Postquam apostolus posuit dignitatem Iudaeorum, nunc ostendit

quod ista dignitas non pertineat ad eos qui carnaliter processerunt ab antiquis patribus sed ad spirituale semen quod est a Deo electum. Et primo ostendit, quod huiusmodi dignitas proveniat ex electione divina; secundo ostendit, quod haec electio communiter pertinet ad Iudaeos et ad gentiles, ibi *quos etiam vocavit non solum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo ex electione divina homines spiritualem dignitatem consequuntur; secundo movet quaestionem de iustitia divinae electionis, ibi *quid ergo dicemus?* Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo ostendit propositum, ibi *sed in Isaac*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit firmitatem divinae electionis; secundo ostendit in quibus impleatur, ibi *non enim omnes*, et cetera. Dicit ergo primo: ita dictum est quod eorum sunt promissa et adoptio filiorum et gloria, pro quorum casu est mihi magna tristitia et continuus dolor. Non autem est hoc sic intelligendum, quod *verbum Dei exciderit*, id est frustratum sit, quia et si non habet locum in quibusdam qui exciderunt, habet tamen locum in aliis. Is. LV, 11: *verbum quod egreditur ex ore meo, non revertetur ad me vacuum*, et cetera. Ps. CXVIII, 89: *in aeternum, domine, permanet verbum tuum.* Deinde cum dicit *non enim*, etc., ostendit quomodo et in quibus verbum Dei exciderit. Circa quod considerandum est quod Iudaei de duobus praecipue gloriabantur, videlicet de Abraham qui primo accepit pactum circumcisionis a domino, ut dicitur Gen. c. XVII, 10, et de Iacob sive Israel, cuius tota posteritas in populo Dei connumerabatur. Non autem ita fuit de Isaac; nam posteritas filii eius Esau ad populum Dei non pertinebat. Unde apostolus ostendit propositum, primo quidem per comparationem ad Iacob, dicens *non enim omnes qui sunt ex Israel*, id est ex Iacob secundum carnem progeniti, *hi sunt veri Israelitae* ad quos pertinent Dei promissa, sed illi qui sunt recti et videntes Deum per fidem. Is. XLIV, 2: *rectissime quem elegi.* Unde et dominus dixit Nathanaeli Io. I, 47: *ecce verus Israelita, in quo dolus non est.* Hoc autem nomen Israel impositum fuit Iacob ab Angelo, ut patet Gen. c. XXXII, 28. Secundo ostendit idem propter comparationem ad Abraham, dicens *neque omnes qui sunt* carnale *semen Abrahae*, sunt spirituales Abrahae filii, quibus Deus benedictionem repromisit, sed solum illi qui eius fidem et opera imitantur. Io. VIII, 39: *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite.* Deinde, cum dicit *sed in Isaac*, etc., manifestat propositum. Et primo quantum ad Abraham; secundo quantum ad Iacob, ibi *non solum autem illa*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit auctoritatem Scripturae, dicens *sed in Isaac vocabitur tibi semen.* Hoc dominus dixit Abrahae, ut habetur Gen. XXI, 12, ubi agebatur de expulsione Ismaelis. Quasi dicat: non omnes qui nati sunt carnaliter ab Abraham pertinent ad illud semen, cui facta est repromissio, secundum illud Gal. III, 16: *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius*, sed illi qui similes sunt Isaac. Deinde, cum dicit *id est, non qui filii*, etc., exponit auctoritatem inductam secundum quod facit ad propositum. Ad cuius evidentiam accipiendum est quod apostolus dicit Gal. IV, 22 s.: *Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera: sed qui de ancilla*, scilicet Ismael, *secundum carnem natus est*, quia scilicet secundum legem et consuetudinem carnis ex iuvencula natus est; *qui autem ex libera*, scilicet Isaac, *per repromissionem*, et non secundum carnem, id est non secundum carnis legem et consuetudinem, quia natus est ex sterili et vetula, ut habetur Gen. XVIII, 10, quamvis sit natus secundum carnem, id est secundum substantiam carnis quam accepit a parentibus. Ex quo apostolus hic accipit quod illi non adoptantur in filios Dei, *qui sunt filii carnis*, id est ex hoc ipso quod secundum carnem progeniti sunt ab Abraham, sed illi *aestimantur in semine*, quibus facta est repromissio, *qui sunt filii promissionis*, id est illi qui ex gratia promissionis divinae facti sunt filii Abrahae secundum imitationem fidei, secundum illud Matth. III, 9: *potens est Deus de lapidibus his suscitare filios Abrahae.* Sicut etiam Ismael, secundum carnem natus, non est computatus in semine, sed Isaac per repromissionem natus. Tertio, ibi *promissionis enim*, etc., probat convenientem fuisse suam expositionem, qua per Isaac significari dixit eos qui sunt filii repromissionis, quia scilicet Isaac per promissionem natus est. Unde dicit *promissionis enim, hoc verbum est* quod Angelus, imo dominus in Angelo, dixit ad Abraham Gen. XVIII, 10: *secundum hoc tempus veniam*, quo significatur tempus gratiae. Gal. IV, 4: *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum. Et erit Sarae filius*, scilicet per gratiam repromissionis. Unde et Gal. IV, 5 dicitur: *ut adoptionem filiorum reciperemus.* Deinde, cum dicit *non solum autem illa*, etc., manifestat propositum quantum ad Iacob. Et primo ponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *cum enim nondum nati*, et cetera. Dicit ergo primo: *non solum illa*, scilicet Sara, habuit filium de quo facta est promissio, *sed et Rebecca habens* in utero duos filios, quorum unus pertinebat ad promissionem, alius ad carnem solum, et hoc *ex uno concubitu Isaac patris nostri.* Dicitur enim Gen. XXV, 21 ss. quod *Isaac rogavit pro uxore sua eo quod sterilis esset, et dedit dominus conceptum Rebeccae, sed collidebantur in ventre eius parvuli.* Et est notandum quod hoc apostolus inducit contra Iudaeos, qui reputabant se Dei iustitiam adepturos propter merita patrum, contra quos dicit de viris iustis Ez. XIV, 16, quod *filium et filiam non liberabunt, sed ipsi in iustitia sua liberabuntur.* Unde et Ioannes Iudaeis dicebat Matth. III, 9: *ne coeperitis dicere: patrem habemus Abraham*, et cetera. Contra horum opinionem ergo primo induxerat quod de filiis Abrahae unus erat electus, et alius reprobatus. Possent autem hoc adscribere vel diversitati matrum, quia Ismael natus est de ancilla et Isaac de libera; vel diversitati meritorum patris, quia Ismaelem genuit incircumcisus. Ut igitur omne subterfugium excludatur, inducit exempla, ubi unus eligitur et alius reprobatur eorum, qui non solum ab uno patre sed etiam ab una matre sunt geniti et eodem tempore, imo ex uno concubitu. Deinde, cum dicit *cum nondum*, etc., ostendit propositum, et primo per auctoritatem Gen. XXV, 24; secundo per auctoritatem prophetae, ibi *sicut scriptum est*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo designat tempus promissionis, et dicit quod per repromissionem est unus filiorum Rebeccae alii praelatus, *cum nondum nati fuissent.* Et sicut per superiora exclusit opinionem Iudaeorum de meritis patris confidentium, ita etiam per hoc excludit errorem Manichaeorum, qui diversitatem eorum quae hominibus accidunt, nativitati adscribunt, ut scilicet uniuscuiusque vita et mors disponatur secundum constellationem sub qua natus est, contra quod dicitur Ier. X, 2: *a signis caeli nolite metuere quae gentes timent.* Subdit autem *aut aliquid egissent boni aut mali*, ubi excluditur error Pelagianorum, qui dicunt secundum merita praecedentia gratiam dari, cum tamen scriptum sit Tit. III, v. 5: *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Utrumque autem horum ostenditur falsum per hoc quod ante nativitatem et ante opera unus filiorum Rebeccae alteri est praelatus. Excluditur per hoc etiam error Origenis, qui posuit animas hominum simul cum Angelis esse creatas et quod pro meritis eorum, quae ibi egerunt bene vel male, diversitatem vitae sortiuntur, secundum quem non posset esse verum quod hic dicitur: *cum nondum aliquid mali vel boni egissent.* Contra hoc autem est quod dicitur Iob XXXVIII, 7: *ubi eras, cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes* *filii Dei?* Posset enim secundum Origenis errorem responderi: eram inter ipsos Dei filios iubilantes. Secundo ostendit quid accipi posset ex ipsa promissione, quia unus geminorum in utero existentium alteri est praelatus, dicens *ut propositum Dei*, scilicet volentis unum prae alio magnificare, *maneret*, id est firmum esset, et hoc non secundum merita sed *secundum electionem*, id est inquantum ipse Deus spontanea voluntate unum alteri praelegit, non quia sanctus erat, sed ut sanctus esset, secundum illud Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.* Hoc autem est propositum praedestinationis, de quo ibidem dicitur: *praedestinati secundum propositum voluntatis eius.* Tertio ponit promissionem, dicens *non ex operibus*, quae nulla praecesserunt, ut dictum est, *sed ex vocante*, id est ex ipsa gratia vocantis de quo supra dictum est: *quos praedestinavit, hos et vocavit, dictum est ei*, scilicet Rebeccae, *quia maior*, scilicet Esau, *serviet minori*, scilicet Iacob. Quod quidem tripliciter potest intelligi. Uno modo secundum eorum personas, et sic intelligitur Esau servisse Iacob, non directe sed occasionaliter, inquantum persecutio quam ei intulit, in eius bonum cessit, secundum illud Prov. XI, 29: *qui stultus est serviet sapienti.* Secundo potest referri ad populos ex utroque progenitos: quia Idumaei aliquando fuerunt subiecti Israelitis, secundum illud Ps. LIX, 8: *in Idumaeam extendam calceamentum meum.* Et hoc videtur competere his quae praemittuntur in Gen. XXV, 23. Praemittuntur enim: *duo populi ex ventre tuo dividentur: populus populum superabit, et maior minori serviet.* Tertio potest intelligi figuraliter dictum ut per maiorem intelligatur populus Iudaeorum, qui primo adoptionem filiationis accepit, secundum illud Ex. IV, 22: *primogenitus meus Israel*, per minorem autem figuratur populus gentilium, qui posterius est ad fidem vocatus, qui etiam figuratur per filium prodigum. Maior ergo populus serviet minori, inquantum Iudaei sunt nostri capsarii, custodientes libros ex quibus nostrae fidei testimonium perhibetur. Io. V, 39: *scrutamini Scripturas.* Deinde, cum dicit *sicut scriptum est*, etc., probat propositum ex auctoritate prophetae, dicens *sicut scriptum est*, scilicet c. I, 2 Malachiae prophetae, ex persona Dei dicentis *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Dicit autem hic quaedam Glossa quod id quod supra dictum est *maior serviet minori*, dictum est secundum praescientiam; quod autem hic dicit, est intelligendum secundum iudicium, quia scilicet Deus propter bona opera dilexit Iacob, sicut et omnes sanctos diligit. Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo.* Esau vero odio habuit propter peccata, sicut scriptum est Eccli. XII, 7: *altissimus odio peccatores habet.* Sed quia dilectio hominis praevenitur a dilectione Dei, secundum illud I Io. IV, 10: *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, oportet dicere quod ante Iacob dilectus sit a Deo, quam ipse Deum dilexerit. Nec potest dici quod Deus ex tempore eum diligere inceperit, alioquin eius affectus esset mutabilis. Et ideo oportet dicere quod Deus ab aeterno Iacob dilexit, ut dicitur Ier. XXXI, 3: *in charitate perpetua dilexi te.* Est autem in his verbis apostoli considerandum, quod tria ponit in Deo pertinentia ad sanctos, videlicet electionem, per quam intelligitur praedestinatio, et electio Dei, quae quidem realiter sunt idem in Deo, sed differunt ratione. Nam ipsa Dei dilectio dicitur secundum quod vult bonum alicui absolute; electio autem dicitur secundum quod per bonum quod alicui vult, eum alteri praefert; praedestinatio autem est secundum quod hominem dirigit in id bonum quod ei vult, diligendo et eligendo. Et ideo secundum rationem praedestinatio sequitur dilectionem, sicut et voluntas de fine naturaliter praecedit directionem aliquorum in finem. Electio autem et dilectio aliter ordinantur in Deo et in homine. In homine enim electio praecedit dilectionem, voluntas enim hominis movetur ad amandum ex bono quod in re amata considerat, ratione cuius ipsam praeelegit alteri et praeelectae suum amorem impendit. Sed voluntas Dei est causa omnis boni quod est in creatura et ideo bonum per quod una creatura praefertur alteri per modum electionis, consequitur voluntatem Dei, quae est de bono illius, quae pertinet ad rationem dilectionis. Unde non propter aliquod bonum quod in homine eligat Deus eum diligit, sed potius eo quod ipsum diligit, praefert eum aliis eligendo. Sicut autem dilectio de qua hic loquitur, pertinet ad aeternam Dei praedestinationem, ita etiam odium, de quo hic loquitur, pertinet ad reprobationem qua Deus reprobat peccatores. Nec est dicendum quod ista reprobatio sit temporalis, quia nihil temporale est in voluntate divina, sed est ab aeterno: quae quidem quantum ad aliquid convenit cum dilectione vel praedestinatione, quantum autem ad aliquid differt. Convenit quidem quantum ad hoc quod sicut praedestinatio est praeparatio gloriae, ita reprobatio est praeparatio poenae. Is. c. XXX, 33: *praeparata est ab heri Thopheth a rege praeparata.* Differt autem quantum ad hoc quod praedestinatio importat praeparationem meritorum quibus pervenitur ad gloriam, sed reprobatio importat praeparationem peccatorum quibus pervenitur ad poenam. Et ideo praescientia meritorum non potest esse aliqua ratio praedestinationis, quia merita praescita cadunt sub praedestinatione; sed praescientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte poenae, quae praeparatur reprobatis, inquantum scilicet Deus proponit se puniturum malos propter peccata quae a seipsis habent, non a Deo; iustos autem proponit se praemiaturum propter merita quae a seipsis non habent. Os. XIII, 9: *perditio tua ex te, Israel, tantum in me auxilium tuum.*

Lectio 3

[86208] Super Rom., cap. 9 l. 3 Postquam praemisit apostolus quod secundum Dei electionem unus alteri praefertur non ex operibus, sed ex gratia vocantis hic inquirit de iustitia huius electionis. Et primo proponit dubitationem; secundo solvit, ibi *absit. Moysi*, et cetera. Tertio obiicit contra solutionem, ibi *dicis itaque mihi: quid adhuc*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod Deus sine merito praecedente unum eligit, et alterum reprobat. *Quid ergo dicemus? Numquid* per hoc probari potest quod sit *iniquitas apud Deum?* Videtur quod sic. Pertinet enim ad iustitiam in distributionibus, ut aequaliter aequalibus distribuatur. Homines autem, remota differentia meritorum, sunt aequales. Si ergo absque consideratione meritorum Deus inaequaliter distribuit, unum eligens et alium reprobans, videtur quod sit in eo iniquitas, quod est contra illud quod dicitur Deut. XXXII, 4: *Deus fidelis et absque ulla iniquitate*; Ps. CXVIII, 137: *iustus es, domine, et rectum iudicium tuum.* Est autem sciendum quod Origenes hanc obiectionem solvere volens incidit in errorem. Ponit enim in suo periarchon, Deum ab initio solum creaturas spirituales fecisse, et omnes aequales, ne ex eorum inaequalitate posset secundum rationem praedictam iniquitas Deo adscribi, sed postea creaturarum diversitas subsecuta est ex diversitate meritorum. Nam illarum creaturarum spiritualium quaedam per amorem conversae sunt ad Deum plus vel minus, et secundum hoc distincti sunt diversi ordines Angelorum: quaedam vero aversae sunt a Deo plus vel minus, et secundum

hoc alligatae sunt corporibus vel nobilibus vel ignobilibus, quaedam quidem caelestibus corporibus, quaedam autem corporibus Daemonum, quaedam autem corporibus hominum. Et secundum hoc ratio condendi et distinguendi creaturas corporeas, est peccatum spiritualis creaturae. Quod est contra id quod Gen. I, 31 dicitur: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, per quod datur intelligi quod causa producendi creaturas corporales, est bonitas, ut dicit Augustinus, de civitate Dei. Et ideo, hac opinione reiecta, videndum est qualiter apostolus dubitationem solvat, cum dicit *absit. Moysi enim dicit*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo solvit obiectionem praedictam quantum ad dilectionem sanctorum; secundo quantum ad odium seu reprobationem malorum, ibi *dicit enim Scriptura*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit auctoritatem Scripturae ex qua procedit solutio; secundo ex ea conclusionem inducit, ibi *igitur non volentis*, et cetera. Inducit autem auctoritatem quae habetur Exod. XXXIII, 19, ubi dixit dominus Moysi, secundum litteram nostram: *miserebor cui voluero, et clemens ero in quem placuero*, sed apostolus inducit eam secundum litteram Lxx, dicens *Moysi enim dicit*, dominus, *miserebor cui misereor, et misericordiam praestabo cui miserebor*, ubi secundum superficiem litterae omnia bona nostra Dei misericordiae adscribuntur secundum illud Is. c. LXIII, 7: *miserationum domini recordabor, laudem domini super omnibus quae reddidit nobis.* Et Thren. III, 22: *misericordiae domini quod non sumus consumpti, multae enim sunt miserationes eius.* Exponitur autem haec auctoritas in Glossa dupliciter, et secundum hoc ex auctoritate hac dupliciter solvitur quaestio et obiectio. Uno modo sic: *miserebor cui misereor*, id est illi qui est dignus misericordia; et, ad maiorem expressionem, iterat dicens *misericordiam praestabo cui misereor*, id est cui dignum iudico misereri: sicut et in Ps. CII, 13 dicitur: *misertus est dominus timentibus se.* Et secundum hoc licet misericorditer sua impendat, tamen ab iniustitia excusatur, quia dat quibus dandum est, et quia non dat cui dandum non est, secundum rectitudinem sui iudicii. Sed misereri cui dignum est, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut intelligatur aliquis dignus misericordia propter opera praeexistentia in hac vita, licet non in alia, ut posuit Origenes, quod pertinet ad haeresim Pelagianorum, qui posuerunt gratiam Dei hominibus secundum merita dari. Sed hoc stare non potest, quia, sicut dictum est, ipsa etiam bona merita sunt homini a Deo, et sunt praedestinationis effectus. Alio modo potest intelligi ut aliquis dicatur dignus misericordia, non propter aliqua merita praecedentia gratiam sed propter merita subsequentia, puta ut dicamus quod Deus dat alicui gratiam et proposuit eam ab aeterno illi se daturum, quem praescivit ea bene fore usurum. Et secundum hoc intelligit Glossa quod miseretur cui miserendum est. Unde dicit *miserebor cui misertus ero*, id est, illi miserebor vocando et gratiam apponendo, cui praescius ero quod misericordiam daturus essem, *sciens illum convertendum et apud me permansurum.* Sed videtur quod nec hoc convenienter dici possit. Manifestum est enim quod nihil potest poni ut ratio praedestinationis, quod est praedestinationis effectus, etiam si accipiatur prout est in Dei praescientia, quia ratio praedestinationis praeintelligitur praedestinationi, effectus autem in ipsa includitur. Manifestum est autem quod omne Dei beneficium quod homini confert ad salutem, est divinae praedestinationis effectus. Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo iustificatur, sed etiam ad gratiae usum: sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat ipsas formas in rebus, sed etiam ipsos motus et operationes formarum, eo quod Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo, ex formis nullus motus vel operatio sequitur. Sicut autem se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad usum ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem. Et ideo dicitur Is. XXVI, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.* Probat autem hoc speciali ratione Aristoteles de operibus voluntatis humanae. Cum enim homo habeat potentiam ad opposita, puta ad sedendum vel non sedendum, oportet quod reducatur in actum per aliquid aliud. Reducitur autem in actum alterius horum per consilium, ex quo unum oppositorum praeelegit alteri. Sed cum iterum homo habet potentiam consiliandi vel non consiliandi, oportebit esse aliquid per quod reducatur in actum consilii. Et cum in hoc non sit procedere in infinitum, oportet esse aliquod principium extrinsecum superius homine, quod ipsum moveat ad consiliandum, et hoc non est aliud quam Deus. Sic igitur ipse usus gratiae est a Deo, nec propter hoc superfluit habitus gratiae, sicut nec superfluunt formae naturales, quamvis Deus in omnibus operetur, quia, sicut dicitur Sap. VIII, 1, *ipse disponit omnia suaviter*, quia scilicet per suas formas omnia inclinantur quasi sponte in id ad quod ordinantur a Deo. Sic igitur non potest esse quod merita consequentia gratiam sint ratio miserendi aut praedestinandi, sed sola Dei voluntas, secundum quam misericorditer aliquos liberat. Manifestum est enim quod iustitia distributiva locum habet in his quae dantur ex debito, puta si aliqui meruerunt mercedem, ut plus laborantibus maior merces donetur, non autem habet locum in his quae sponte et misericorditer aliquis dat; puta si aliquis duos pauperes in via inveniens det uni quod potest, vel disponit in eleemosynam dare, non est iniquus sed misericors. Similiter si aliquis, duobus aeque ipsum offendentibus, uni dimittat offensam et non alteri, est misericors uni, et iustus ad alterum, neutri vero iniquus. Cum enim omnes homines propter peccatum primi parentis damnationi nascantur obnoxii, quos Deus per suam gratiam liberat, sola misericordia liberat: et sic quibusdam est misericors, quos liberat, quibusdam autem iustus, quos non liberat, neutris autem iniquus. Et ideo apostolus quaestionem solvit per auctoritatem, quae omnia divinae misericordiae adscribit. Sciendum est tamen quod Dei misericordia secundum tria attenditur. Primo quidem secundum praedestinationem, qua ab aeterno proposuit aliquos liberare. Ps. CII, 16: *misericordia eius ab aeterno et usque in aeternum.* Secundo, secundum vocationem et iustificationem quibus homines salvat ex tempore. Tit. III, 5: *secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Tertio, magnificando per gloriam, quando liberat ab omni miseria. Ps. CII, 4: *qui coronat te in misericordia et miserationibus.* Et ideo dicit *miserebor*, scilicet vocando et iustificando, *cui misereor*, praedestinando et misericordiam praestando, finaliter glorificando eum cui misereor vocando et iustificando. Et hic sensus magis concordat cum nostra littera, quae dicit: *miserebor cui voluero, et clemens ero cui mihi placet.* Ubi manifeste non meritis, sed soli divinae voluntati adscribitur divina misericordia. Deinde, cum dicit *igitur non volentis*, etc., concludit propositum ex praemissa auctoritate. Et potest haec conclusio multipliciter intelligi; uno modo sic: *igitur*, ipsa salus hominis, *non est volentis neque currentis*, id est non debetur alicui per aliquam eius voluntatem, vel exteriorem operationem, quae dicitur cursus secundum illud I Cor. IX, 24: *sic currite ut comprehendatis, sed est miserentis Dei*, id est, procedit ex sola Dei misericordia, et maxime sequitur ex auctoritate inducta Deut. IX, 4: *nec dicas in corde tuo: propter iustitiam meam introduxit me dominus, ut terram hanc possiderem.* Potest autem et aliter intelligi ut sit sensus: omnia procedunt ex Dei misericordia, *igitur non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, sed utrumque *est miserentis Dei*, secundum illud I Cor. c. XV, 10: *non autem ego, sed gratia Dei mecum.* Et Io. XV, 5: *sine me nihil potestis facere.* Sed si hoc solum in hoc verbo intellexisset apostolus, cum etiam gratia sine libero arbitrio hominis non velit neque currat, potuisset e converso dicere: non est miserentis Dei, sed volentis et currentis, quod aures piae non ferunt. Unde plus aliquid est ex his verbis intelligendum, ut scilicet principalitas gratiae Dei attribuatur. Semper enim actio magis attribuitur principali agenti, quam secundario, puta si dicamus quod securis non facit arcam, sed artifex per securim. Voluntas autem hominis movetur a Deo ad bonum. Unde supra VIII, v. 14 dictum est: *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Et ideo hominis operatio interior non est homini principaliter, sed Deo attribuenda. Phil. II, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Sed si non est volentis velle, neque currentis currere, sed Dei moventis ad hoc hominem, videtur quod homo non sit dominus sui actus, quod pertinet ad libertatem arbitrii. Et ideo dicendum est, quod Deus omnia movet, sed diversimode, inquantum scilicet unumquodque movetur ab eo secundum modum naturae suae. Et sic homo movetur a Deo ad volendum et currendum per modum liberae voluntatis. Sic ergo velle et currere est hominis, ut libere agentis: non autem est hominis ut principaliter moventis, sed Dei. Deinde, cum dicit *dicit enim Scriptura*, etc., solvit quaestionem praemissam quantum ad reprobationem malorum. Et primo inducit auctoritatem; secundo infert conclusionem, ibi *ergo cui vult miseretur*, et cetera. Dicit ergo: ita ostensum est quod non est iniquitas apud Deum, quantum ad hoc quod ab aeterno diligit iustos. Sed etiam nec quantum ad hoc quod ab aeterno reprobat malos. *Dicit enim Scriptura* ex ore Dei, Ex. IX, 16: *quia in hoc ipsum excitavi te*, vel *servavi te*, secundum aliam litteram, *ut ostendam in te virtutem meam ut annuntietur nomen meum in universa terra.* Nostra autem littera sic habet: *et idcirco posui te, ut ostendam in te fortitudinem meam, ut enarretur nomen meum in omni terra.* Ubi primo, consideratum est quid Deus circa reprobos faciat, quod ostendit dicens *in hoc ipsum servavi te*, id est dignus eras mori propter mala quae feceras, supra c. I, 32: *qui talia agunt, digni sunt morte*, sed tamen non statim tibi mortem induxi sed servavi te in vita eo fine quo sequitur, *ut* scilicet *ostendam*, et cetera. Et in hoc etiam sensu potest legi quod dicitur *excitavi te*, id est, cum apud me pro tuis meritis mortuus esses, concessi tibi vitam, quasi te excitarem. In quo apparet quod Deus iniquitatem reprobis non facit, cum ipsi ex suis meritis essent digni statim consumi, sed hoc ipsum quod eos servat in vita, procedit ex nimia sua bonitate. Ier. X, 24: *corripe me, domine verumtamen in iudicio et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.* Alio modo potest intelligi *excitavi te*, in peccatum, ut deterior fias. Quod quidem non est intelligendum hoc modo quod Deus in homine causet malitiam, sed est intelligendum permissive, quia scilicet ex iusto suo iudicio permittit aliquos ruere in peccatum propter praecedentes iniquitates, sicut supra I, 24 dictum est: *tradidit eos Deus in reprobum sensum.* Sed aliquid amplius videtur mihi in hoc esse intelligendum, quia, videlicet, instinctu quodam interiori moventur homines a Deo ad bonum et ad malum. Unde Augustinus dicit in libro de gratia et libero arbitrio, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum. Unde et Deus dicitur saepius suscitare aliquos ad bonum, secundum illud Dan. XIII, 45: *suscitavit Deus spiritum pueri iunioris.* Dicitur etiam suscitare aliquos ad malum faciendum, secundum illud Is. XIII, 17: *suscitabo Medos qui sagittis parvulos interficiant.*

Aliter tamen ad bona, aliter ad mala: nam ad bona inclinat hominum voluntates directe et per se, tamquam actor bonorum; ad malum autem dicitur inclinare vel suscitare homines occasionaliter, inquantum scilicet Deus homini aliquid proponit vel interius, vel exterius, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum; sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum. Supra II, 4: *ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit: secundum autem duritiam tuam et cor impoenitens thesaurizas tibi iram in die irae.* Et Iob XXIV, 23: *dedit ei Deus locum poenitentiae, et ille abutitur eo in superbia.* Et similiter Deus quantum est de se, interius instigat hominem ad bonum, puta regem ad defendendum iura regni sui, vel ad puniendum rebelles. Sed hoc instinctu bono malus homo abutitur secundum malitiam cordis sui. Et hoc patet Is. X, 6, ubi dicitur de Assur: *ad gentem fallacem mittam eum, contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat spolia*, et cetera. Et post: *ipse autem non sic arbitrabitur, et cor eius non ita aestimabit, sed ad conterendum erit cor eius.* Et hoc modo circa Pharaonem accidit, qui cum a Deo excitaretur ad regni sui tutelam, abusus est hac excitatione in crudelitatem. Secundo, oportet considerare quo fine Deus ista partim faciat et partim permittat. Est enim considerandum, quod Deus operatur in creaturis ad suam manifestationem, secundum illud supra I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Unde et huiusmodi excitatio in hoc ipsum ordinatur, et quantum ad praesentes, *ut ostendam in te virtutem meam*, Ex. XIV, 31: *viderunt filii Israel manum magnam, quam exercuerat dominus contra Aegyptios*, et quantum ad absentes, *ut annuntietur nomen meum in universa terra.* Ps. XCV, 3: *annuntiate inter gentes gloriam eius.* Sic igitur patet quod quantum ad hoc, non est iniquitas apud Deum, quia utitur creatura sua secundum eius merita ad gloriam suam. Et in hoc eodem sensu potest exponi si dicatur, *posui te*, id est ordinavi malitiam tuam ad gloriam meam; Deus enim malitiam ordinat, sed non causat. Deinde cum dicit *ergo cui vult miseretur*, etc.; infert conclusionem quamdam ex utraque auctoritate supra inducta. Nam ex eo quod dictum est *miserebor cui misereor*, concludit *ergo cui vult miseretur.* Ps. CII, 13: *misertus est dominus timentibus se.* Ex eo vero quod dictum est: *in hoc ipsum excitavit te*, concludit *et quem vult indurat.* Is. LXIII, 17: *indurasti cor nostrum, ne timeremus te.* Eccli. XXXIII, 12: *ex ipsis benedixit et exaltavit, et ex ipsis maledixit et humiliavit.* Et quidem quod dicitur de Dei misericordia, dubitationem non habet, suppositis his quae praemissa sunt. Sed circa indurationem videtur esse duplex dubitatio. Primo quidem quia duritia cordis ad culpam pertinere videtur, secundum illud Eccli. c. III, 27: *cor durum male habebit in novissimo.* Si ergo Deus indurat, sequitur quod sit auctor culpae. Contra quod dicitur Iac. I, 13: *Deus intentator malorum est.* Ad quod dicendum quod Deus non dicitur indurare aliquos directe, quasi in eis causet malitiam, sed indirecte, inquantum scilicet ex his quae facit in homine intus vel extra, homo sumit occasionem peccati, et hoc ipse Deus permittit. Unde non dicitur indurare quasi immittendo malitiam, sed non apponendo gratiam. Secunda dubitatio est, quia ipsa obduratio non videtur divinae voluntati posse adscribi, cum scriptum sit I Thess. IV, 3: *haec est voluntas Dei sanctificatio vestra.* Et I Tim. II, 4: *qui vult omnes homines salvos fieri.* Ad quod dicendum est, quod tam misericordia quam iustitia dispositionem voluntatis important. Unde sicut miseratio attribuitur divinae voluntati, ita et id quod est iustitiae. Sic ergo intelligendum est *cui vult miseretur*, scilicet per suam misericordiam, et *quem vult indurat*, per suam iustitiam; quia illi, quos indurat, hoc merentur ut indurentur ab ipso, ut supra cap. 1 dictum est.

Lectio 4

[86209] Super Rom., cap. 9 l. 4 Posita solutione praemissae quaestionis, hic apostolus contra ipsam solutionem obiicit, et praecipue contra ultimam conclusionem qua dictum est: *cuius vult miseretur, et quem vult indurat.* Primo ergo ponit obiectionem; secundo solutionem, ibi *o homo, tu quis es*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod Deus cuius vult miseretur, et quem vult indurat, *dicis itaque mihi: quid adhuc quaeritur?* Id est, quid oportet ulterius quaerere de causa bonorum et malorum quae hic aguntur, cum omnia voluntati divinae attribuantur, quae est causa sufficiens, eo quod nullus potest ei resistere? Unde sequitur *voluntati eius quis resistit?* Eccle. I, 13: *proposui in animo meo quaerere et investigare sapienter de omnibus quae fiunt sub sole.* Vel aliter *quid adhuc quaeritur*, id est conqueritur Deus de hominibus quando peccant, sicut Is. I, 2: *filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me*, et cetera. Ideo autem videtur iustam querimoniam non habere, quia ex voluntate eius totum procedit, cui nullus potest resistere. Unde subdit *voluntati eius quis resistit?* Vel aliter *quid adhuc quaeritur*, scilicet ab homine ut faciat bonum vel vitet malum. Mich. VI, 8: *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Deus requirat a te*, et cetera. Frustra autem requiritur ab aliquo quod non est in eius potestate. Nihil autem in hominis potestate esse videtur secundum praedicta, quibus omnia divinae voluntati videntur adscribi, cui resisti non potest. Sequitur *voluntati enim eius quis resistit?* Quasi diceret: nullus. Esth. XIII, 9: *non est qui tuae possit resistere voluntati.* Et haec videtur esse intentio apostoli. Deinde cum dicit *o homo, tu quis es*, etc. respondet praemissae quaestioni. Ad cuius responsionis intellectum considerandum est, quod circa electionem bonorum et reprobationem malorum duplex quaestio potest moveri. Una quidem in generali, quare Deus velit quosdam indurare, et quorumdam misereri. Alia vero in speciali, quare velit huius misereri et hunc vel illum indurare. Et potest quidem ratio huius quaestionis assignari; secundae autem quaestionis non potest assignari ratio, nisi simplex Dei voluntas, cuius exemplum patet in rebus humanis. Si enim aliquis aedificare volens, haberet multos lapides similes et aequales congregatos, posset ratio assignari quare quosdam ponat in summo et quosdam in imo ex parte finis, quia ad perfectionem domus quam facere intendit, requiritur et fundamentum quod habet lapides in imo, et cacumen parietis quod habet lapides in summo. Sed quare ponat hos lapides in summo et hos in imo, non habet aliquam rationem, nisi quia artifex voluit. Primo igitur apostolus respondet dubitationi quantum ad quaestionem secundam, quare scilicet huius hominis misereatur et illum induret; secundo quantum ad quaestionem primam, quare scilicet quibusdam misereatur, et quosdam induret, ibi *quod si volens Deus*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo arguit praesumptionem quaerentis; secundo inducit auctoritatem quae quaestionem solvit, ibi *numquid dicit figmentum*, etc.; tertio exponit auctoritatem, ibi *an non habet potestatem*, et cetera. Dicit ergo primo: *o homo*, qui es fragilis et ignorans, *tu quis es qui respondeas Deo?* Unde sufficis ad respondendum ei, si voluerit tecum iudicio contendere? Iob IX, 3: *si voluerit contendere iudicio cum illo, non poterit ei respondere unum pro mille.* Et, sicut dicitur Iob XXXIX, 32, *qui arguit Deum, debet ei respondere.* In quo datur intelligi quod homo non debet scrutari rationem divinorum

iudiciorum cum intentione comprehendendi, eo quod excedant rationem humanam. Eccli. III, 22: *altiora te ne quaesieris.* Prov. XXV, 27: *perscrutator maiestatis opprimetur a gloria.* Deinde cum dicit *numquid dicit figmentum*, etc., inducit auctoritatem, quae habetur Is. XLV, 9: *numquid dicit lutum figulo suo: quid facis? Et opus tuum sine manibus est.* Ubi considerandum est quod si aliquis artifex ex materia vili faciat vas pulchrum et nobilibus actibus accommodatum, totum adscribitur bonitati artificis, puta si ex luto faciat scutellas et urceos ad nobilem mensam decentes. Si vero ex vili materia, puta ex luto, faciat vas accommodatum vilibus usibus, puta coquinae vel huiusmodi officiis, non posset vas conqueri si rationem haberet. Posset enim conqueri si ex materia pretiosa quae praeiacet artificis operationi, puta ex auro et lapidibus pretiosis faceret vas ad vilia officia deputatum. Humana autem natura vilitatem habet ex sua materia, quia, ut dicitur Gen. II, 7: *fecit Deus hominem de limo terrae*, sed maiorem vilitatem habet ex corruptione peccati, quae per unum hominem in hunc mundum intravit. Et ideo homo luto merito comparatur Iob XXX, 19: *comparatus sum luto, et assimilatus sum favillae et cineri.* Unde quicquid boni habet homo debet bonitati divinae quasi principali agenti adscribere. Is. LXIV, v. 8: *nunc, domine, pater es tu, nos vero lutum, et fictor noster tu, et opus manuum tuarum omnes nos.* Si vero Deus hominem ad meliora non promoveat, sed in sua infirmitate eum dimittens, deputat eum ad infimum usum, nullam ei facit iniuriam: ut possit iuste de Deo conqueri. Deinde cum dicit *an non habet potestatem*, etc., exponit apostolus verba prophetae. Quasi dicat: hoc est dictum figmentum, id est vas fictile, non posset dicere fictori quid me fecisti sic? Quia figulus liberam potestatem habet ex materia luti opus facere quodcumque sibi placuerit. Unde dicit *an non habet potestatem*, scilicet liberam, *figulus luti*, qui scilicet operatur in vili materia, *ex eadem massa*, scilicet vilis materiae, *facere*, absque alicuius iniuria, *aliud quidem vas in honorem*, id est in honorabiles usus, *aliud vero in contumeliam*, id est in usus viliores. II Tim. II, 20: *in magna enim domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia: et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam.* Et similiter Deus liberam potestatem habet facere ex eadem corrupta materia humani generis, sicut ex quodam luto, nulli faciendo iniuriam, quosdam homines praeparatos in gloriam, quosdam autem in miseria derelictos. Ier. XVIII, 6: *sicut lutum in manu figuli, ita in manu mea vos, domus Israel.* Deinde cum dicit *quod si volens Deus*, etc., solvit primam quaestionem, scilicet quare Deus velit quibusdam misereri, et quosdam in miseria derelinquere, sive quosdam eligere et quosdam reprobare. Circa quod considerandum est, quod finis omnium divinorum operum est manifestatio divinae bonitatis. Prov. XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus.* Unde supra I, 20 dictum est quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Tanta est autem divinae bonitatis excellentia, quod non potest uno modo nec in una creatura sufficienter manifestari. Et ideo diversas creaturas condidit, in quibus diversimode manifestatur. Praecipue autem in creaturis rationalibus, in quibus eius iustitia manifestatur quantum ad illos quos pro eorum meritis punit, misericordia vero in illis quos ex sua gratia liberat. Et ideo ut utrumque in hominibus manifestaretur, quosdam misericorditer liberavit, sed non omnes. Primo ergo ponit rationem reprobationis malorum; secundo ponit rationem electionis bonorum, ibi *ut ostenderet divitias*, et cetera. Est autem in utrisque triplex differentia attendenda. Prima quidem secundum finem; secunda, secundum usum; tertia, secundum divinum actum. Finis autem reprobationis vel obdurationis malorum est manifestatio divinae iustitiae et virtutis. Et quantum ad hoc dicit *quod*, id est sed, *si Deus volens ostendere iram suam*, id est iustitiam vindicativam. Non enim dicitur ira in Deo secundum affectus commotionem, sed secundum effectus vindictae. Supra I, 18: *revelatur ira Dei*, et cetera. Addit autem *et notam facere potentiam suam*, quia Deus contra malos non solum utitur ira, id est vindicta, puniendo eos sibi subiectos, sed etiam sua potentia subiiciendo sibi. Phil. c. III, 21: *secundum operationem qua potest etiam sibi subiicere omnia.* Ex. XIV, 31: *viderant Aegyptios mortuos super littus maris, et manum magnam quam exercuerat dominus contra eos.* Usus autem malorum ad quem utitur eis Deus est ira, id est poena. Et ideo vocat eos *vasa irae*, id est, iustitiae instrumenta, quibus Deus utitur ad ostendendam iram, id est iustitiam vindicativam. Eph. II, 3: *eramus natura filii irae.* Actus vero quem Deus erga eos exercet, non est quod disponat eos ad malum, quia ipsi de se habent dispositionem ad malum ex corruptione primi peccati. Unde dicit *vasa apta in interitum*, id est, in se habentia aptitudinem ad aeternam damnationem. Gen. VI, v. 5: *videns Deus quod multa malitia hominum esset in terra, et cuncta cogitatio humani cordis intenta esset ad malum omni tempore.* Hoc autem solum Deus circa eos agit, quod eos permittit agere quae concupiscunt. Unde signanter dicit *sustinuit.* Et hoc eius patientiam demonstrat, quod non statim vindictam infert. Unde addit *in multa patientia.* Eccli. V, 4: *altissimus est patiens redditor.* Deinde ex parte bonorum similiter tria ponit. Primo quidem finem, cum dicit *ut ostenderet divitias gloriae suae.* Finis enim electionis et miserationis bonorum est, ut manifestaret in eis abundantiam bonitatis suae, revocando eos a malo, et ad iustitiam eos trahendo, et finaliter eos perducendo in gloriam. Et hoc est quod dicit *ut ostenderet divitias gloriae suae*, de quibus divitiis supra II, 4: *an divitias bonitatis eius contemnis?* Eph. II, v. 4: *Deus autem qui dives est in misericordia.* Signanter autem dicit *ut ostenderet divitias gloriae suae*, quia ipsa condemnatio et reprobatio malorum, quae est secundum Dei iustitiam, manifestat et commendat sanctorum gloriam, qui ab ipsa tali miseria liberantur. Secundo describit usum eorum, cum dicit *in vasa misericordiae.* Nominat autem bonos *vasa misericordiae*, quia utitur eis Deus quasi instrumentis ad suam misericordiam manifestandam. Eccli. XLIV, 10: *isti sunt viri misericordiae.* Tertio ponit actum quem circa eos Deus exercet. Non enim Deus eos solum sustinet, quasi de se aptos existentes ad bonum, sed eos praeparat et disponit vocando ad gloriam. Unde dicit *quae praeparavit in gloriam.* Ps. LXIV, 7: *praeparans montes in virtute tua.* Est autem constructio defectiva et suspensiva usque huc, ut sit sensus: si volens Deus hoc facere, quibusdam miseretur et quosdam indurat, quid contra hoc iuste poterit dici? Quasi dicat: nihil. Non enim sic quos vult indurat, ut eos peccare compellat, sed sustinet eos ut secundum suam inclinationem tendant in malum.

Lectio 5

[86210] Super Rom., cap. 9 l. 5 Postquam apostolus ostendit quod Dei gratia datur hominibus ex divina electione, per quam homines ad gratiam vocantur, hic ostendit quod praedicta electio sive vocatio non solum pertinet ad Iudaeos (ut ipsi poterant gloriari, propter hoc quod dicitur Deut.

IV, 37: *dilexi patres tuos*), sed etiam ad gentes. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *sicut in Osea dicit*, etc.; tertio ex dictis infert conclusionem, ibi *quid ergo dicemus*, et cetera. Dicit ergo primo, dictum est quod sanctos praeparavit in gloriam, *quos et vocavit*, scilicet per gratiam suam, *non solum ex Iudaeis, sed etiam ex gentibus.* Supra III, 29: *an Iudaeorum Deus tantum? Nonne et gentium?* Soph. II, 11: *adorabunt eum viri de loco suo omnes insulae gentium.* Deinde cum dicit *sicut in Osea dicit*, etc., probat propositum. Et primo quantum ad gentiles; secundo quantum ad Iudaeos, ibi *Isaias autem clamat*, et cetera. Circa primum ponit duas auctoritates Oseae loquentis pro gentibus, quarum prima promittit eis dona Dei; secunda ipsam divinam filiationem, ibi *et erit in loco ubi dictum*, et cetera. Dicit ergo primo: *sicut*, dominus, *dicit in Osea*, quia ipse erat qui loquebatur in prophetis. II Reg. XXIII, 2: *spiritus domini locutus est per me, et sermo eius per linguam meam.* Unde et Oseae I, 2 dicitur: *principium loquendi domino in Osea.* Est autem considerandum quod a tribus bonis quae in Iudaeis eminebant, gentiles erant alieni, quorum primum erat divinus cultus, ratione cuius dicebantur populus Dei, quasi ei servientes et eius praeceptis obedientes. Unde in Ps. XCIV, 7 dicitur: *nos autem populus eius et oves pascuae eius.* Sed ab huius populi societate gentiles erant alieni, secundum illud Ephes. II, 12: *alienati a conversatione Israel et hospites testamentorum.* Sed per Christum facti sunt populus Dei. Tit. II, 14: *dedit semetipsum pro nobis, ut emundaret sibi populum acceptabilem.* Et hoc est quod dicit *vocabo non plebem meam*, id est, gentilitatem quae non erat plebs mea, *plebem meam*, id est, ad hoc ut sit plebs mea. Secundum est privilegium dilectionis. Os. c. III, 1: *diligit dominus filios Israel*, in eo scilicet quod eis multa beneficia inducentia ad specialem gratiam praestabat, a qua quidem dilectione gentiles olim erant exclusi. Eph. IV, 18: *alienati a veritate Dei propter ignorantiam quae est in illis.* Et ideo dicit *et non dilectam*, meam, scilicet gentilitatem, *vocabo dilectam*, meam. Eph. II, 13: *vos qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi.* Supra V, 10: *cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius.* Tertium est libertas a peccato originali, quae Iudaeis in circumcisione conferebatur. Is. XIV, 1: *miserebitur dominus Iacob.* Sed huius miserationis gentiles non erant participes. Ez. XVI, 4: *quando nata es, in die ortus tui non est praecisus umbilicus tuus*; et infra: *non pepercit super te oculus ut faceret tibi unum de his, misertus tui.* Sed postea per Christum sunt misericordiam consecuti. Ideo sequitur *et non misericordiam consecutam, misericordiam consecutam.* Tit. III, v. 5: *secundum suam misericordiam salvos nos fecit*, et cetera. Haec autem auctoritas habetur Oseae II, 24 secundum Lxx, loco cuius littera nostra habet: *miserebor eius quae fuit absque misericordia, et dicam non populo meo, populus meus es tu.* Deinde cum dicit *et erit in loco*, etc., inducit aliam auctoritatem quae habetur Oseae I, 10: in qua eis repromittitur dignitas filiorum Dei, de qua Iudaei gloriabantur propter id quod dicitur Is. I, 2: *filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me.* Et Deut. XXXII, 6: *nonne ipse est pater tuus?* Gentiles etiam non solum non dicebantur filii, quod pertinet ad eos qui ex amore Deo serviunt et spiritu Dei aguntur, ut supra cap. VIII, 14 dictum est, sed nec etiam digni erant ut populi Dei dicerentur, quod pertinere poterat etiam ad eos qui spiritum servitutis acceperant in timore. Unde dicit *et erit in loco*, id est, in Iudaea, *ubi dictum est eis*, scilicet gentilibus a Iudaeis quasi ex persona Dei loquentibus, *non plebs mea vos*, quia non reputabant eos populum Dei, *ibi*, id est etiam apud Iudaeos credentes, *vocabuntur filii*

Dei. Vel *in loco*, id est toto mundo in quo convertentur ad fidem, ut detur intelligi quod non hoc modo convertentur sicut proselyti, quos Iudaei faciebant, qui suis locis derelictis in Iudaeam pergebant; hoc autem non ita futurum esse in his qui ad Christum convertendi erant ostenditur Soph. II, 11: *adorabunt eum viri de loco suo.* Unicuique ergo in loco suo habitanti, *ubi dictum est eis*, olim ex divina sententia, *non plebs mea vos, ibi vocabuntur filii Dei* per divinam adoptionem. Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius.* Deinde cum dicit *Isaias autem clamat*, etc., probat propositum quantum ad Iudaeos per auctoritatem Isaiae. Et ponit duas auctoritates, quarum prima videtur pertinere ad omnes credentes ex Iudaeis, secunda specialiter ad apostolos, ibi *et sicut praedixit*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est per Oseam pro gentibus, *Isaias autem clamat*, id est aperte loquitur pro conversione Israel. Is. LVIII, 1: *clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam.* In hac autem prima auctoritate, primo, ponit paucitatem conversorum Israel, dicens *si fuerit numerus filiorum Israel quasi arena maris*, id est innumerabiles prae multitudine gentium. Gen. XXII, 17: *multiplicabo semen tuum velut arenam maris* et cetera. III Reg. IV, 20: *Iuda et Israel innumerabiles quasi arena maris. Reliquiae salvae fient*, id est non omnes, nec maior pars, sed aliqui pauci qui relinquentur ex excidio aliorum. Mich. VII, v. 1: *factus sum sicut qui colligit in autumno racemos vindemiae.* Infra XI, 5: *reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt.* Secundo, ibi *verbum enim consummans*, etc., assignat causam salutis, et, primo, ponit efficaciam evangelici verbi, dicens *verbum enim consummans et abbrevians in aequitate.* Ubi notatur duplex efficacia evangelici verbi. Prima est, quia *consummans*, id est, perficiens; ut enim dicitur Hebr. VII, 19: *nihil ad perfectum adduxit lex.* Dominus autem dicit, Matth. V, 17: *non veni solvere legem, sed adimplere*: tum quia figuris legis veritatem adhibuit, tum quia praecepta legis moralia debito modo exposuit, et occasiones transgrediendi abstulit, et etiam eis consilia perfectionis adiunxit. Unde et iuveni diviti Matth. c. XIX, 21, qui omnia mandata legis servaverat, dixit: *unum tibi deest, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes*, et cetera. Et propter hoc discipulis suis dicebat Matth. c. V, 49: *estote perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Secunda efficacia est abbreviandi, et haec convenienter primae adiungitur, quia quanto aliquod verbum est magis perfectum, tanto est altius, et per consequens magis simplex et breve. Est autem verbum Evangelii abbrevians verba legis, quia omnia sacrificia figuralia legis in uno vero sacrificio comprehendit, quo *Christus obtulit seipsum pro nobis hostiam*, ut dicitur Ephes. V, 2. Omnia vero praecepta legis moralia in duobus praeceptis charitatis concludit Matth. XXII, 40: *in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.* Unde dicit *abbrevians in aequitate*, vel quia nihil est praetermissum de multitudine figurarum et praeceptorum legis, quin sub brevitate Evangelii comprehenderetur; vel quia nihil ipsorum remanet observandum quod est aequum secundum dictamen rationis naturalis Ps. CXVIII, 72: *omnia mandata tua aequitas.* Subaudiendum est autem erit ut sit sensus: verbum Evangelii erit abbrevians et consummans in aequitate. Secundo cum dicit *quod verbum*, etc., assignat rationem praedictae efficaciae, dicens *quia dominus super terram*, existens, id est in terris tamquam homo inhabitans (secundum illud Baruch III, 38: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est) faciet verbum breviatum.* Perfectius enim debet esse verbum et maioris virtutis quod ipse dominus Deus carnem indutus locutus est per semetipsum, quam verba quae locutus est per prophetas, secundum illud

Hebr. I: *multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis*, et cetera. Vel aliter: *quia dominus*, scilicet Deus pater, *faciet super terram verbum breviatum*, id est incarnatum, quia filius Dei exinanivit semetipsum, formam servi accipiens. Dicitur autem exinanitum vel breviatum, non quia aliquid subtractum sit plenitudini vel magnitudini divinitatis ipsius, sed quia nostram exilitatem et parvitatem suscepit. Habetur autem haec auctoritas Is. X, 22, ubi secundum litteram nostram sic dicitur: *si fuerit populus tuus Israel quasi arena maris, reliquiae convertentur ex eo. Consummatio abbreviata inundabit iustitiam. Consummationem enim et abbreviationem dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae.* Deinde cum dicit *et sicut praedixit Isaias*, etc., inducit auctoritatem pertinentem specialiter ad apostolos, dicens *et sicut praedixit Isaias* I, 9: *nisi dominus Sabaoth*, id est, exercituum vel virtutum, *reliquisset nobis*, scilicet ex sua misericordia, *semen*, id est, verbum Evangelii; Lc. VIII, 11: *semen est verbum Dei.* Vel, *semen*, id est Christum, Gal. III, 16: *et semini tuo qui est Christus.* Vel, *semen*, id est, apostolos, Is. VI, 13: *semen sanctum erit id quod steterit in ea. Sicut Sodoma facti essemus, et sicut Gomorrha similes fuissemus.* Gravius enim fuit peccatum Iudaeorum quam Sodomorum. Thr. IV, 6: *maior effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum.* Et Ez. XVI, 48: *non fecit Sodoma ipsa et filiae eius sicut fecisti tu et filiae tuae.* Et ideo quod Iudaei non sunt totaliter exterminati sicut Sodomitae, est divinae misericordiae imputandum. Thr. III, 22: *misericordiae domini quia non sumus consumpti.* Deinde cum dicit *quid ergo dicemus?* Infert conclusionem ex dictis. Et primo quantum ad gentes; secundo, quantum ad Iudaeos, ibi *Israel vero*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo concludit quod intendit, dicens: *quid ergo dicemus*, ex consideratione praedictorum? Hoc, inquam, *quod gentes apprehenderunt*, id est, consecutae sunt, *iustitiam*, scilicet qua vocantur filii. I Cor. VI, 11: *et hoc quidem fuistis, sed iustificati estis.* Et hoc quidem ex vocatione divinae electionis, non ex meritis, quod patet per hoc quod dicit *quae non sectabantur iustitiam*, secundum illud Ephes. II, 12: *eratis in illo tempore sine Christo alienati a conversatione Israel.* Secundo, exponit quod dixerat. *Iustitiam autem quae ex fide est*, non eam quae in operibus consistit. Non enim ad hoc gentes conversae sunt, ut iustitiam legalem observent, sed ut iustificentur per Christi fidem. Supra III, 22: *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi.* Deinde cum dicit *Israel vero*, etc., inducit conclusionem quantum ad Iudaeos. Et primo concludit quod intendit, dicens: *Israel vero*, id est, populus Iudaeorum, *sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit.* Dicitur lex iustitiae lex spiritus vitae, per quam homines iustificantur, ad quam Iudaeorum populus non pervenit: quam tamen sectabatur observando umbram huius spiritualis legis, quae consistit in observationibus legalibus. Hebr. X, 1: *umbram habens lex futurorum bonorum.* Vel *sectando legem iustitiae*, id est legem Moysi, quae est lex iustitiae si sit bene intellecta: quia docet iustitiam. Vel dicitur lex iustitiae, quia facit homines iustos non vere, sed exterius dum peccata vitantur, non ex amore sed timore poenae quam lex infligebat. Is. LI, 1: *audite me, qui sequimini quod iustum est, et quaeritis dominum.* Et in eodem: *audite me qui scitis iustum, populus meus, lex mea in cordibus eorum.* Secundo assignat causam, dicens *quare*, scilicet dum sectarentur legem ad legem iustitiae non pervenerunt? Quia scilicet non per debitam viam sectabantur. Et hoc est quod subdit *quia non ex fide*, scilicet Christi quaerebant iustificari, *sed quasi ex operibus* legis. Sequebantur enim figuram et repudiaverunt veritatem. Supra c. III, 20: *ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo.* Tertio manifestat causam propositam, et primo proponit manifestationem, dicens: *offenderunt enim in lapidem offensionis*, id est ad Christum qui assimilatur lapidi offensionis, in hoc quod sicut lapis in quem homo offendit non cavetur propter suam parvitatem, ita Iudaei videntes Christum infirmitate nostra contentum, non caverunt in eum offendere. Is. LIII, 3: *quasi absconditus vultus eius, et despectus, unde non reputavimus eum.* Ier. XIII, 16: *antequam offendant pedes vestri ad montes caliginosos*, id est ad Christum et eius apostolos qui dicuntur montes caliginosi, propter hoc quod eorum dignitas et magnitudo latebat. Secundo ad hoc inducit auctoritatem, dicens *sicut scriptum est*, in Isaia scilicet. Componit autem apostolus verba Isaiae in diversis locis Scripturae. Nam Is. XXVIII, v. 16 dicitur: *ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem. Lapidem angularem, probatum, pretiosum, in fundamento fundatum. Qui crediderit, non festinet.* Et hinc sumitur principium auctoritatis: *ecce ponam in Sion lapidem*, scilicet quasi fundamentum, in quo designatur quod Christus divina ordinatione constitutus erat Ecclesiae fundamentum. I Cor. III, 11: *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus.* Legitur etiam Is. VIII, 14: *in lapidem autem offensionis et petram scandali duabus domibus Israel.* Et hinc sumitur medium auctoritatis quo dicit *lapidem offensionis et petram scandali*, ut offensio referatur ad ignorantiam, quia, ut dicitur I Cor. II, 8, *si cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent.* Scandalum autem referendum est ad impactionem et casum, quo per infidelitatem ceciderunt, Christum et eius apostolos persequentes. I Cor. I, 23: *nos praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum.* Lc. II, 34: *ecce hic positus est in ruinam*, et cetera. Finis autem auctoritatis sumitur Isaiae c. XXVIII, 16: *qui crediderit, non festinet*, loco cuius hic dicitur: *omnis qui credit in eum non confundetur*, quia scilicet consequetur mercedem ab eo. Eccli. II, 8: *qui timetis Deum, credite illi, et non evacuabitur merces vestra.* Ponit autem apostolus haec verba secundum litteram Lxx. Et ad hunc sensum pertinet quod in littera nostra dicitur: *qui crediderit, non festinet.* Ille enim festinare videtur, qui delusum se reputat, quia cito non adipiscitur quod sperabat.

Caput 10

Lectio 1

[86211] Super Rom., cap. 10 l. 1 Postquam apostolus ostendit quomodo per electionem gratiae Dei gentiles sunt ad fidem vocati et etiam aliqui ex Iudaeis de maiori parte populi Iudaici offendentibus et scandalizatis, hic agit specialiter de casu Iudaeorum. Et circa hoc tria facit. Primo manifestat causam casus eorum quem supra tetigerat; ex qua ostenditur casus eorum esse miserandus; secundo, ostendit casum eorum non esse universalem, ibi cap. XI *dico ergo: numquid*, etc.; tertio ostendit casum eorum non esse inutilem neque irreparabilem, ibi *dico ergo: numquid*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit casum eorum esse miserandum ex sua causa; secundo ostendit quod non est totaliter excusabilis, ibi *sed dico: numquid non audierunt*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit se ad Iudaeos habere miserationis affectum; secundo ostendit causam miserationis, ibi *testimonium enim illis, perhibeo*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod

Iudaei in legem iustitiae non pervenerunt propter hoc quod offenderunt in lapidem offensionis, nec tamen contra eos indignor sed eorum misereor. Et ideo dico vobis, *o fratres*, qui conversi estis tam ex gentibus quam ex Iudaeis. Matth. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis, voluntas quidem cordis mei*, id est ex intimo cordis affectu procedens est ad salutem eorum, ut scilicet ipsi salventur sicut et ego salvatus sum. I Cor. VII, 7: *volo omnes homines esse sicut meipsum.* Act. XXVI, 29: *opto apud Deum omnes qui audiunt tales fieri, qualis et ego sum.* Et in hoc Deo conformabatur, qui, ut dicitur I Tim. II, 4, *vult omnes homines salvos fieri.* Nec sola voluntas est in salutem eorum, sed etiam voluntatis effectus; unde subdit *et obsecratio*, scilicet mea, *fit ad Deum pro illis in salutem.* I Reg. XII, 23: *absit a me hoc peccatum in domino, ut cessem orare pro vobis.* Iac. ult.: *orate pro invicem ut salvemini.* Et ex hoc patet, quod orandum est pro infidelibus ut salventur, quia et ipsa fides est donum Dei. Eph. II, 8: *gratia salvati estis per fidem, et non ex vobis, Dei enim donum est.* Deinde, cum dicit *testimonium*, etc., assignat causam suae miserationis, quia scilicet non ex certa malitia, sed ex ignorantia peccabant. Et circa hoc tria facit. Primo enim proponit eorum ignorantiam; secundo ostendit quid ignorabant, ibi *ignorantes enim Dei*, etc.; tertio ostendit veritatem eorum quae ignorabant, ibi *Moyses enim dicit*, et cetera. Dicit ergo primo: ideo salutem eorum volo, et propter hoc oro, misertus eorum, quia *testimonium perhibeo de illis quod aemulationem quidem Dei habent*, scilicet quia zelo Dei Christum et eius membra persequuntur. Io. XVI, 2: *veniet hora, in qua omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo.* Et huius rei testis esse poterat, quia et ipse aliquando fuerat in simili causa. Phil. III, 6: *secundum aemulationem persecutus sum Ecclesiam Dei. Sed non secundum scientiam*, quia scilicet eorum zelus per rectam scientiam non ordinatur dum ignorant veritatem. Is. V, 13: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* I Cor. XIV, 38: *si quis autem ignorat, ignorabitur.* Deinde, cum dicit *ignorantes enim*, etc., ostendit cuius rei scientiam non haberent. Et primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *finis enim legis Christus*, et cetera. Dicit ergo primo: recte dico quod non secundum scientiam, *ignorantes enim Dei iustitiam*, scilicet qua Deus per fidem iustificat, supra III, 22: *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi et quaerentes statuere*, id est, firmare, *suam*, scilicet iustitiam, quae consistit in operibus legis, quae secundum eorum opinionem non expectabat aliquid a Deo, sed solum ex arbitrio operantium erat. Et ideo dicit eorum esse iustitiam, quasi humanam et non divinam, secundum illud supra IV, 2: *si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam*, scilicet apud homines, *sed non apud Deum. Iustitiae enim Dei non sunt subiecti*, id est, nolunt subiici Christo, per cuius fidem iustificantur homines a Deo. Ps. LXI, 1: *nonne Deo subiecta erit anima mea?* Supra c. III, 19: *ut subditus fiat omnis mundus Deo.* Ex. X, 3: *usquequo non vis subiici mihi?* Deinde cum dicit *finis legis Christus*, etc., manifestat quod dixerat, scilicet eos Dei iustitiam ignorare et quod ei subiici nolunt, cum tamen iustitiam legalem statuere velint. Circa quod considerandum est, quod sicut etiam philosophi dicunt, intentio cuiuslibet legislatoris est facere homines iustos: unde multo magis lex vetus hominibus divinitus data ordinabatur ad faciendum homines iustos. Hanc tamen iustitiam lex per semetipsam facere non poterat, quia neminem *ad perfectum adduxit lex*, ut dicitur Hebr. VII, 19, sed ordinat homines in Christum quem promittebat, et praefigurabat. Gal. III, 24: *lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur.* Et hoc est quod dicit *Christus enim est finis legis*, ad quem scilicet tota lex ordinatur. Ps. CXVIII, 96: *omnis consummationis vidi finem.* Finis, inquam, *ad iustitiam*, ut scilicet homines per Christum iustitiam consequantur, quam lex intendebat. Supra c. VIII, 3: *quod impossibile erat legi, mittens Deus filium suum, damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis.* Et hoc dico *omni credenti*, quia per fidem suos iustificat. Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius.* Deinde, cum dicit *Moyses enim*, etc., probat veritatem eorum quae Iudaei ignorabant, scilicet quod iustitia Dei sit perfectior quam iustitia legalis et hoc auctoritate ipsius Moysi veteris legislatoris. Primo ergo per eius verba ostendit conditionem iustitiae legalis; secundo, conditionem iustitiae fidei, ibi *quae autem ex fide est*, et cetera. Dicit ergo primo: recte distinxi iustitiam humanam a iustitia Dei, *Moyses enim scripsit*, Lev. XVIII, 5: *quoniam homo qui fecerit iustitiam quae ex lege est, vivet in ea.* Ubi sic littera nostra habet: *custodite leges meas atque iudicia, quae faciens homo, vivet in eis.* Et Ez. XX, 13: *iudicia mea proiecerunt, quae faciens homo, vivet in eis*, quia scilicet hoc commoditatis consequebatur homo per legis observantiam, ne occideretur tamquam legis transgressor. Hebr. X, v. 28: *irritam quis faciens legem Moysi, absque ulla misericordia moritur.* Lev. XX, 9: *qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur*, et sic de aliis. Possumus ulterius dicere quod per legis observationem homo ordinatur in vita praesenti: promittebat enim lex temporalia bona, et quaedam mandabat, quae ad ordinationem carnalis vitae pertinebant, Hebr. c. IX, 10: *iustitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis.* Sed contra videtur esse quod dominus dicit, Matth. XIX, 16 ss., quaerenti: *quid boni faciam ut habeam vitam aeternam?* Respondit: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Unde et supra V, 20 super illud: *lex autem subintravit*, dicit quaedam Glossa: *iustitia legis suo tempore custodita, non solum bona temporalia, sed et vitam conferebat aeternam.* Sed haec intelligenda sunt secundum spiritualem sensum legis, qui pertinet ad fidem Christi. Sed quod hic dicitur, refertur ad interiorem legis sensum, secundum quem lex de vita aeterna mentionem non faciebat. Deinde cum dicit *quae autem ex fide est iustitia*, etc., inducit auctoritatem Moysi de iustitia fidei. Et primo Moyses ostendit certitudinem fidei, quae debet esse in corde hominis; secundo fidei effectum, ibi *sed quid dicit Scriptura*, et cetera. Dicit ergo primo: non solum loquitur Moyses de iustitia legis, sed etiam ipse sic dicit de iustitia quae est ex fide. *Quae autem est ex fide iustitia, sic dicit*, id est sic loquitur in corde hominis: *ne dixeris in corde tuo*, scilicet dubitando, *quis ascendit in caelum?* Quasi hoc impossibile reputans, sicut et Prov. XXX, 4 quaeritur: *quis ascendit in caelum atque descendit?* Quia scilicet hoc tenere quasi impossibile, est deducere Christum a caelo, id est, asserere quod Christus non sit in caelo, contra id quod dicitur Io. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo.* Eph. IV, 9: *qui descendit, ipse est qui et ascendit super omnes caelos.* Aut etiam *ne dixeris: quis descendit in abyssum*, id est, in Infernum, quasi reputans hoc esse impossibile; hoc enim negare, *est revocare Christum ex mortuis*, scilicet negare eum non esse mortuum. Ipse enim moriens in abyssum descendit. Eccli. XXIV, 45: *penetrabo inferiores partes terrae.* Et secundum hoc prohibet dubitari de duobus articulis fidei Christi, scilicet de eius ascensione, et de eius morte et descensu ad Inferos, quorum primum pertinet ad maximam Christi exaltationem; secundum ad maximam eius humiliationem. Potest autem et aliter exponi, ut dicatur nobis certitudo duorum articulorum; primo quidem incarnationis, qua de caelis ad terram descendit; ut sit sensus *ne dixeris in corde* *tuo, quis ascendit in caelum?* Et exponitur supplendo, *id est, Christum deducere*; quasi dicat: quis ascendit in caelum ad deducendum Christum ad nos? Quod quidem non fuit necessarium, quia ipse propria virtute descendit. Secundo autem, resurrectionis, cum subdit *aut* etiam ne dixeris *quis descendet in abyssum?* Et supplendo additur *hoc est Christum a mortuis revocare*, quasi dicat: illuc descendit, ut inde posset Christum revocare, sicut ex persona insipientium dicitur Sap. II, v. 1: *non est qui agnitus sit reversus ab Inferis.* Et hic sensus congruit verbis Moysi; dicitur enim Deut. XXX, 11 s. secundum litteram nostram: *mandatum quod ego praecipio tibi hodie, non supra te est, neque procul positum, neque in caelo situm, ut possitis dicere: quis nostrum valet ad caelum conscendere, ut deferat illud ad nos?* Nec est inconveniens si quod Moyses dixit de mandato legis, hoc apostolus attribuit Christo: quia Christus est verbum Dei, in quo sunt omnia Dei mandata. Sic ergo intelligendum est quod dixit: quis ascendit in caelum, id est, Christum deducere? Ac si dicat: quis potest in caelum conscendere, ut verbum Dei inde deferat ad nos? Et idem est dicendum in alio quod sequitur. Deinde cum dicit *sed quid dicit Scriptura*, etc., ostendit fructum fidei per eiusdem auctoritatem. Et primo proponit auctoritatem; secundo exponit eam, ibi *hoc est verbum fidei*, etc.; tertio probat expositionem esse convenientem, ibi *corde enim creditur*, et cetera. Dicit ergo primo: *sed quid dicit Scriptura?* Hoc, inquam, *prope est verbum in ore tuo et in corde tuo.* Sic enim post praemissa verba Deut. sequitur: *iuxta te est sermo valde in ore tuo et in corde tuo.* Quasi dicat: non solliciteris quod tibi desit verbum fidei iustificantis, propter hoc quod Christus est in caelo secundum naturam divinam, aut quod descendit in Infernum propter mortem humanitatis, quia ipse descendens de caelo et resurgens ab Inferis, impressit verbum fidei in ore tuo et in corde tuo. Unde quod dicit *prope est*, potest referri ad hoc quod verbum Dei sumus adepti per Christum incarnatum et resurgentem. Hebr. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrari per dominum.* Ier. I, 9: *ecce dedi verba mea in ore tuo.* Vel, secundum Glossam, quod dicit, *prope*, referendum est ad utilitatem, secundum quod dicimus, prope apud nos esse quod nobis est commodum et utile. Verbo enim Dei cor nostrum mundatur. Io. XV, 3: *iam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis.* Vel potest referri ad hoc quod verba fidei etsi sint supra rationem, Eccli. III, 25: *plurima supra sensum hominis monstrata sunt tibi*, non tamen sunt contra rationem, quia veritas non potest esse veritati contraria. Ps. XCII, 7: *testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* Deinde cum dicit *hoc est verbum*, etc., exponit auctoritatem praedictam. Et primo ostendit quid sit illud verbum de quo Moyses loquitur, dicens *hoc est verbum fidei quod praedicamus.* II Tim. IV, v. 2: *praedica verbum.* Ier. XXIII, 28: *qui habet sermonem meum, loquatur sermonem vere.* Secundo exponit quomodo hoc verbum est in ore per confessionem, et in corde per fidem. Et hoc est quod subdit *quia si confitearis in ore tuo dominum Iesum Christum* scilicet recognoscens eum dominum, subiiciendo sibi tuum affectum, secundum quod dicitur I Cor. XII, 3: *nemo potest dicere, dominus Iesus, nisi in spiritu sancto*; et iterum *si credideris in corde tuo*, scilicet fide formata, quae per dilectionem operatur, ut dicitur Gal. V, 6, *quod Deus illum suscitavit a mortuis*, Ps. XL, 10: *tu autem, domine, miserere mei, et resuscita me*, quia, ut dicitur II Cor. ult.: *resurrexit ex virtute Dei*, quae est communis sibi et patri; *salvus eris*, scilicet salute aeterna, de qua dicitur Is. XLV, 17: *salvatus est Israel in domino salute aeterna.* Quod autem dicit *dominum Iesum*, ad mysterium incarnationis refertur. Quod autem sequitur *Christum*, manifeste ad resurrectionem refertur. De quibus duobus articulis supra fecerat mentionem.

Lectio 2

[86212] Super Rom., cap. 10 l. 2 Postquam praemiserat apostolus exponendo verbum Moysi, quod confessio oris et fides cordis operantur salutem, proponens hoc causa exempli in duobus articulis, de quibus videbatur Moyses fecisse mentionem, hic probat quod dixerat in universali. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod per fidem et confessionem homo consequitur salutem; secundo ponit salutis ordinem, ibi *quomodo ergo invocabunt*, etc.; tertio infert quamdam conclusionem ex dictis, ibi *ergo fides ex auditu*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit, dicens: recte dico, quod si confitearis ore et credas corde, salvus eris; *corde enim creditur*, ab homine, *ad iustitiam*, id est ad hoc ut iustitiam per fidem consequatur. Supra V, 1: *iustificati igitur ex fide.* Signanter autem dicit *corde creditur*, id est voluntate. Nam caetera, quae ad exteriorem Dei cultum pertinent, potest homo nolens sed credere non potest nisi volens. Intellectus enim credentis non determinatur ad assentiendum veritati ex necessitate rationis, sicut intellectus scientis, sed ex voluntate: et ideo scire non pertinet ad iustitiam hominis, quae est in voluntate, sed credere. Gen. XV, v. 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam.* Postquam autem homo est iustificatus per fidem, oportet quod eius fides per dilectionem operetur ad consequendam salutem. Unde subdit *ore autem confessio fit ad salutem*, scilicet aeternam consequendam. Is. LI, 8: *salus autem mea in sempiternum erit.* Est autem triplex confessio necessaria ad salutem. Primo quidem confessio propriae iniquitatis, secundum illud Ps. XXXI, 5: *dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam domino*, quae est confessio poenitentis. Secunda confessio est per quam homo confitetur Dei bonitatem misericorditer beneficia praestantis Ps. CXVII, 1: *confitemini domino quoniam bonus*, et haec est confessio gratias agentis. Tertia est confessio divinae veritatis Matth. X, 32: *omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo*; et haec confessio est credentis, de qua nunc apostolus loquitur. Haec autem est necessaria ad salutem pro loco et tempore, quando scilicet exposcitur fides alicuius, scilicet a persecutore fidei, vel quando periclitatur fides aliena: sicut praecipue praelati debent praedicare fidem subditis suis. Et ideo baptizati liniuntur chrismate in fronte signo crucis, ut ipsum crucifixum confiteri non erubescant. Supra I, 16: *non enim erubesco Evangelium.* Ita est autem et de omnibus virtutum actibus, qui pro loco et tempore sunt necessarii ad salutem. Nam praecepta affirmativa quae de his dantur, obligant semper, sed non ad semper. Secundo, ibi: *dicit enim Scriptura*, etc., probat per auctoritatem, dicens: *dicit enim Scriptura*, scilicet Is. XXVIII, 16, *omnis qui credit in illum*, fide scilicet formata, *non confundetur*, scilicet quasi deficiens a salute. Eccli. II 8: *qui timetis dominum, credite illi, et non evacuabitur merces vestra.* Littera vero nostra habet: *qui crediderit, non festinet*, ut supra dictum est. Tertio, ibi *non enim est distinctio*, etc., probat hoc esse universaliter intelligendum, cum Isaias indefinite hoc proponat. Et, primo, proponit quod intendit, dicens: ideo dictum est *omnis qui credit*, etc., *non enim est distinctio* quantum ad hoc *Iudaei et Graeci.* Col. III, 11: *ubi*

non est gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium, et cetera. Secundo probat per rationem quae duplici modo innititur, quorum primum tangit, dicens *nam idem dominus omnium.* Supra III, v. 29: *an Iudaeorum Deus tantum? Nonne et gentium?* Ps. XLVI, 7: *rex omnis terrae Deus.* Et ideo ad ipsum pertinet providere omnium saluti. Secundum medium tangit, dicens *dives est in omnes qui invocant illum.* Si enim non esset tantae bonitatis quod sufficeret ad satisfactionem utriusque, posset putari quod non omnibus credentibus provideret, sed divitiae bonitatis eius et misericordiae indeficientes sunt. Supra II, 4: *an divitias bonitatis eius contemnis?* Eph. II, 4: *Deus autem qui dives est in misericordia*, et cetera. Tertio probat idem per auctoritatem quae habetur Ioel. II, 32: *omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit.* Est autem invocare, in se vocare per affectum et devotum cultum. Ps. XC, 15: *invocabit me, et ego exaudiam eum.* Deinde cum dicit *quomodo ergo invocabunt*, etc. ponit ordinem quo quis vocatur in salutem, quae est ex fide. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod ea quae sunt posteriora in hoc ordine, sine prioribus esse non possunt; secundo ostendit quod, positis prioribus, non est necessarium posteriora poni, ibi *sed non omnes obediunt Evangelio.* Circa primum duo facit. Primo ponit ordinem eorum quae requiruntur ad salutem; secundo confirmat quod supposuerat per auctoritatem, ibi *sicut scriptum est.* Ponit autem primo quinque per ordinem, incipiens ab invocatione ad quam, secundum auctoritatem prophetae, sequitur salus. Dicit ergo *quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt?* Quasi dicat: sine dubio invocatio salutem facere non potest, nisi fide praecedente. Pertinet autem invocatio ad confessionem oris quae ex fide cordis procedit. Ps. CXV, 10: *credidi, propter quod locutus sum.* II Cor. IV, 13: *nos credidimus, propter quod et loquimur.* Secundo a fide ascendit vel procedit ad auditum, dicens *aut quomodo credent ei quem non audierunt?* Illa enim homo credere dicitur quae sibi ab aliis dicuntur quae ipse non videt. Io. IV, 42: *iam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus et scimus quia hic est vere salvator mundi*, et cetera. Est autem duplex auditus: unus quidem interior, quo quis audit a Deo revelante, Ps. LXXXIV, 8: *audiam quid loquatur in me dominus Deus*; alius autem auditus est, quo aliquis audit ab homine exterius loquente. Act. c. X, 44: *adhuc loquente Petro verba haec, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum.* Primus autem auditus non communiter pertinet ad omnes, sed proprie pertinet ad gratiam prophetiae, quae est gratia gratis data distincte aliquibus, sed non omnibus, secundum illud I Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt.* Sed quia nunc loquitur de eo quod indistincte ad omnes pertinere potest, secundum illud quod supra dixit *non enim est distinctio*, ideo relinquitur quod hoc sit intelligendum de secundo auditu. Et ideo subdit: *quomodo ergo audient sine praedicante?* Auditus enim exterior est passio quaedam audientis, quae absque actione loquentis esse non potest. Unde et dominus mandavit discipulis, Matth. ult.: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* Ea vero quae fidei sunt, praedicatores a semetipsis non habent, sed a Deo. Is. XXI, v. 10: *quae audivi a domino Deo exercituum annuntiavi vobis.* I Cor. XI, 23: *ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis.* Et ideo apostolus quarto subdit *quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur?* Quasi dicat, non digne. Ier. XXIII, 21: *non mittebam eos, et ipsi currebant.* Mittuntur autem aliqui a domino dupliciter. Uno modo immediate ab ipso Deo per inspirationem internam. Is. XLVIII, 16: *et nunc dominus Deus misit me, et spiritus eius.* Huius autem missionis signum quandoque quidem est sacrae Scripturae auctoritas, unde Ioannes Baptista cum quaereretur ab eo quis esset, auctoritatem prophetae induxit, dicens: *ego vox clamantis in deserto, dirigite viam domini, sicut dixit Isaias propheta*, ut legitur Io. I, 23. Quandoque autem signum huius missionis est veritas eorum quae annuntiantur. Unde per contrarium dicitur Deut. XVIII, 22, quod *hoc habebit signum: quod in nomine domini propheta praedixerit et non evenerit, hoc dominus non est locutus.* Quandoque vero signum huius missionis est operatio miraculi. Unde dicitur Ex. IV, 1, quod cum dixisset Moyses domino: *non credent mihi, nec audient vocem*, scilicet illi ad quos mittor, dominus dedit ei potestatem signa faciendi. Nec tamen ista duo ultima sufficienter demonstrant Dei missionem, praesertim cum aliquis annuntiat aliquid contra fidem. Dicitur enim Deut. XIII, 1 s.: *si surrexerit in medio tui propheta, et praedixerit signum atque portentum, et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi, eamus et sequamur deos alienos, non audies verba illius.* Alio modo mittuntur aliqui a Deo mediante auctoritate praelatorum, qui gerunt vicem Dei. II Cor. VIII, 18: *misimus cum illo fratrem nostrum, cuius laus est in Evangelio per omnes Ecclesias.* Deinde, cum dicit *sicut scriptum est*, inducit auctoritatem ad probandum hoc ultimum, quod dixerat de missione praedicatorum, dicens *sicut scriptum est*, scilicet Is. c. LII, 7: *quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona* ubi littera nostra sic habet: *quam pulchri supra montes pedes praedicantis et annuntiantis pacem, annuntiantis bonum.* Et similiter habetur Nahum I, 15: *ecce super montes pedes evangelizantis et annuntiantis pacem.* In his autem verbis, primo, commendatur processus praedicatorum, cum dicit *quam speciosi pedes*, quod dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per pedes intelligantur eorum processus, quia scilicet ordinate procedunt, non usurpantes sibi praedicationis officium. Cant. VII, 1: *quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis, filia principis.* Alio modo possunt intelligi per pedes affectus qui rectitudinem habent, dum non intentione laudis aut lucri verbum Dei annuntiant, sed propter hominum salutem et Dei gloriam. Ez. I, 7: *pedes eorum, pedes recti.* Secundo tangit praedicationis materiam, quae quidem est duplex. Praedicant enim ea quae sunt utilia ad vitam praesentem, quod designat cum dicit: *evangelizantium pacem*, scilicet triplicem. Primo quidem annuntiant pacem quam Christus fecit inter homines et Deum. II Cor. V, v. 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. Et posuit in nobis verbum reconciliationis.* Supra V, 1: *pacem habeamus per Iesum Christum ad dominum.* Secundo annuntiant pacem habendam cum omnibus hominibus. Infra XII, 18: *si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes.* Tertio annuntiant ea per quae homo potest habere pacem in semetipso. Ps. CXVIII, v. 165: *pax multa diligentibus legem tuam, domine.* Et sub his tribus continentur omnia quae in hac vita sunt utilia ad salutem, vel quantum ad Deum, vel quantum ad proximum, vel quantum ad semetipsum. Praedicant etiam ea quae speramus habere in alia vita. Et quantum ad hoc dicit *evangelizantium bona.* Lc. XII, 44: *super omnia bona sua constituet eum.* Deinde, cum dicit *sed non omnes obediunt Evangelio*, etc., ostendit ex prioribus non semper sequi posteriora. Licet namque non possit esse quod quis credat nisi audiat a praedicante, non tamen quicumque audit a praedicante credit, et hoc est quod subdit *sed non omnes obediunt Evangelio.* II Thes. III, 2: *non enim omnium est fides.* Hoc autem dicit ideo ut ostendatur quod verbum exterius loquentis non est causa sufficiens fidei, nisi cor hominis attrahatur interius virtute Dei loquentis, Io. VI, 45: *omnis qui audivit a patre meo et didicit, venit ad me.* Et sic quod homines credunt, non est attribuendum praedicatoris industriae. Per hoc etiam ostenditur quod omnes increduli non excusantur a peccato sed illi qui non audiunt et non credunt. Io. XV, 22: *si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Et hoc etiam magis consonat his quae apostolus posterius dicet. Secundo, ad hoc inducit auctoritatem, cum subdit *Isaias enim dicit: domine, quis credidit auditui nostro?* Quasi diceret: rarus. Ez. II, 6: *increduli et subversores sunt tecum.* Mich. VII, 1: *factus sum sicut qui colligit in autumno racemos vindemiae.* Quod quidem Isaias dixit praevidens Iudaeorum infidelitatem futuram. Eccli. c. XLVIII, 27: *spiritu magno vidit ultima*, et cetera. Dicit autem *auditui nostro*, vel propter id quod a Deo audierunt; sicut dicitur in Abdia v. 1: *auditum audivimus a domino, et legatos ad gentes misit*; vel propter id quod homines ab apostolis audiebant. Ez. XXXIII, v. 32: *audiunt verba tua, et non faciunt ea.* Deinde, cum dicit *ergo fides ex auditu*, etc., infert conclusionem ex dictis, dicens: *ergo* ex quo aliqui non credunt nisi audierint, *fides est ex auditu.* Ps. XVII, 45: *in auditu auris obedivit mihi.* Sed contra videtur esse quod fides est virtus infusa divinitus. Phil. I, 29: *vobis datum est, ut in ipsum credatis.* Dicendum est ergo, quod ad fidem duo requiruntur: quorum unum est cordis inclinatio ad credendum et hoc non est ex auditu, sed ex dono gratiae; aliud autem est determinatio de credibili et istud est ex auditu. Et ideo Cornelius qui habebat cor inclinatum ad credendum, necesse habuit ut ad eum mitteretur Petrus, qui sibi determinaret quid esset credendum. Ex eo vero quod dixerat: *quomodo audient sine praedicante? Et quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Concludit *auditus autem*, scilicet credentium, est *per verbum* praedicatorum quod est *verbum Christi*, vel quia est de Christo, I Cor. I, 23: *nos praedicamus Christum Iesum*, vel quia a Christo habent quod mittantur I Cor. XI, 23: *ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis.*

Lectio 3

[86213] Super Rom., cap. 10 l. 3 Postquam apostolus ostendit casum Iudaeorum esse miserandum, quia ex ignorantia peccaverunt, hic ostendit quod eorum talis casus non est excusabilis ex toto, quia eorum ignorantia non fuit invincibilis vel ex necessitate existens, sed quodammodo voluntaria. Et hoc quidem ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod audierunt ex doctrina apostolorum; secundo, per hoc quod cognoverunt ex doctrina legis et prophetarum, ibi *sed dico, numquid Israel non cognovit?* Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem, dicens: dictum est quod fides est ex auditu et non possunt homines credere ei quem non audierunt, dico ergo *numquid non audierunt?* Ut scilicet per hoc possint excusari totaliter ab incredulitate, secundum illud Io. XV, 22: *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent.* Secundo ad quaestionem respondet interveniendo per auctoritatem Ps. XVIII, v. 5 dicentis *in omnes terram exivit sonus eorum*, scilicet apostolorum, id est fama eorum exivit in omnem terram, non solum Iudaeorum sed etiam omnium gentium. Iob c. XXVIII, 22: *perditio et mors dixerunt: auribus nostris audivimus famam eius*, scilicet sapientiam per apostolos praedicatam. Et dominus eis praeceperat Matth. ult. XXVIII, v. 19: *euntes in universum mundum, praedicate Evangelium omni creaturae. Et verba*

eorum, scilicet distincta eorum doctrina, exierunt in fines orbis terrae. Ad litteram: usque ad fines mundi. Is. XXIV, 16: *a finibus terrae laudes audivimus gloriam iusti.* Et XLIX, 6: *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Et est notandum quod secundum Augustinum haec verba nondum erant completa, quando apostolus talia loquebatur sed praevidebat ea esse complenda. Et ideo utitur praeterito pro futuro, propter certitudinem divinae praeordinationis: sicut etiam David, cuius verba assumit apostolus, manifeste utebatur praeterito pro futuro. Et ideo hoc dicit Augustinus, quia adhuc tempore suo dicit fuisse quasdam gentes in Africae partibus, quibus non erat fides Christi praedicata. Chrysostomus autem super Matth. e contrario dicit hoc quod hic dicitur, completum fuisse tempore apostolorum, exponens sic quod habetur Matth. XXIV, 14: et oportet hoc Evangelium praedicari in universo orbe et tunc veniet consummatio, idest, destructio Ierusalem. Utrumque autem est aliqualiter verum. Tempore enim apostolorum, ad omnes gentes etiam usque ad fines mundi pervenit aliqua fama de praedicatione apostolorum per ipsos apostolos vel discipulos eorum. Matthaeus namque praedicavit in Aethiopia, Thomas in India, Petrus et Paulus in occidente. Et hoc est quod Chrysostomus dicere intendit. Non tamen sic fuit impletum tempore apostolorum, quod in omnibus gentibus Ecclesia aedificaretur, quod tamen est implendum ante finem mundi, ut dicit Augustinus in epistola ad Hesychium. Magis tamen praesenti intentioni apostoli congruit expositio Chrysostomi quam Augustini. Nulla enim ratio esset auferendi excusationem infidelibus per hoc quod in futurum erant audituri. Per hoc tamen non habetur quod ad singulos homines fama praedicationis apostolicae pervenerit, licet pervenerit ad omnes gentes. Numquid ergo illi ad quos non pervenit, utpote si fuerunt nutriti in sylvis, excusationem habent de peccato infidelitatis? Ad hoc dicendum est quod, secundum sententiam domini, quae habetur Io. XV, 22, illi qui loquentem dominum per se vel per eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequentur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt, et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent quod in se est, dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedicatorem fidei, sicut Petrum Cornelio, Act. X, 5 s., et Paulum Macedonibus, ut habetur Act. XVI, 9 s. Sed tamen hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. Thr. V, v. 21: *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Deinde, cum dicit *sed dico: numquid Israel*, etc., ostendit eos esse inexcusabiles propter notitiam, quam habuerunt ex lege et prophetis. Et primo movet quaestionem, dicens *sed dico*, adhuc inquirendo, *numquid Israel*, id est populus Iudaeorum, non cognovit ea quae pertinent ad mysterium Christi, et ad vocationem gentium, et casum Iudaeorum? Plane cognovit. Infra II, 18: *instructus per legem*; Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi*; Bar. IV, 4: *beati sumus, o Israel, quoniam quae placita sunt Deo, manifesta sunt nobis.* Secundo, cum dicit, ibi *primus Moyses*, solvit quaestionem et ostendit eos cognovisse, primo quidem, per doctrinam legis, dicens *primus Moyses*, qui est legislator. Quod non est sic intelligendum per hoc quod inducit *primus*, quasi fuerint duo Moyses, quorum primus hoc dixit; sed quia Moyses fuit primus, id est, praecipuus inter doctores Iudaeorum; Deut. ult.: *non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses*; vel primus fuit in ordine talia dicendi, quia ipse primus inter alios hoc dixit. *Ego ad aemulationem vos adducam in non gentem, in gentem insipientem, in iram* *vos mittam.* Ubi littera nostra sic habet: *ego provocabo eos in eo qui non est populus et in gente stulta irritabo eos.* Ubi duplex est distinctio attendenda. Prima quidem ex parte gentilitatis, quam vocat non gentem, quasi non dignam vocari gentem, eo quod non erat adunata in cultu unius Dei. Eccli. l, 27: *secunda non est gens quam oderim.* Eamdem autem gentem vocat gentem insipientem, et si aliqualiter gens dici posset secundum quod adunatur et gubernatur lege humana, dicitur tamen insipiens, quasi privata vera sapientia, quae in cognitione et cultu Dei consistit. Eph. IV, 17 s.: *sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati a via Dei.* Et sic refertur ad gentilitatem, secundum statum ante conversionem. Possunt etiam haec duo attribui gentilitati post conversionem, quae dicitur non gens, id est non gentiliter vivens, sicut apostolus dicit ibidem: *iam non amplius ambuletis sicut et gentes.* Dicitur etiam gentilitas conversa gens insipiens, secundum opinionem infidelium. I Cor. III, 18: *si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc saeculo, stultus fiat ut sit sapiens.* Secunda differentia attenditur quantum ad hoc quod, primo, ponit aemulationem, scilicet invidiae, qua Iudaei invidebant gentilibus conversis, Gal. IV, 17: *aemulantur vos non bene.* Secundo ponit iram, qua contra eos irascuntur. Ps. XXXVI, v. 12: *observabit peccator iustum, et stridebit*, et cetera. Et haec duo congrue coniunguntur, quia ex invidia causatur ira. Unde Iob V, 2 dicitur: *virum stultum interficit iracundia, et parvulum occidit invidia.* Dicitur autem Deus in aemulationem inducere et in iram mittere, non quidem in eis causando malitiam sed subtrahendo gratiam, vel potius faciendo conversionem gentium, unde Iudaei occasionem irae et invidiae sumunt. Secundo ostendit eos cognovisse per doctrinam prophetarum, et inducit Isaiam, primo quidem praenuntiantem conversionem gentium, dicens *Isaias autem audet et dicit*, id est audacter Iudaeis annuntiat veritatem, quamvis ei periculum mortis immineret, Iob XXXIX, 12: *audacter in occursum pergit armatis; et dicit*, Is. LXIV, 1: *inventus sum a gentibus non quaerentibus me, palam apparui his qui me non interrogabant*, ubi littera nostra sic habet: *quaesierunt me qui ante non interrogabant, invenerunt qui non inquisierunt me.* In his autem verbis primo designat conversionem gentium, dicens *inventus sum a gentibus non quaerentibus me.* Et ideo praeter merita et intentionem gentilium ostenditur fuisse eorum conversio. Infra XV, v. 9: *gentes autem super misericordia honorare Deum.* De hac autem inventione dicitur Matth. XIII, 44: *simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro, quem qui invenit homo abscondit*, et cetera. Secundo ostendit causam et modum conversionis eorum. Causam quidem, quia non casu factum est ut invenirent quod non quaerebant sed ex gratia eius qui eis voluit apparere; quod designatur in hoc quod dicit *apparui.* Tit. II, v. 11: *apparuit gratia salvatoris nostri Dei omnibus hominibus.* Modum autem, quia non apparuit Christus gentilibus in aenigmatibus et figuris legis sed in manifesta veritate. Unde dicit *palam.* Io. c. XVI, 29: *ecce palam loqueris, et proverbium nullum dicis. Palam*, inquit, *apparui eis*, scilicet gentilibus, *qui me non interrogabant*, id est qui meam doctrinam non quaerebant. Is. XLV, 20: *rogant Deum non salvantem.* Secundo ostendit quod Isaias praenuntiavit incredulitatem Iudaeorum, dicens *ad Israel autem*, id est contra Israel, *dicit*, Is. LXV, 2: *tota die expandi manus meas ad populum non credentem, sed contradicentem mihi.* Ubi nostra littera sic habet: *expandi manus meas tota die ad populum incredulum, qui graditur in via non bona post cogitationes suas, populus qui ad iracundiam provocat me.* Quod autem dicit *expandi manus meas*, potest uno modo intelligi de expansione manuum Christi in cruce, quae quidem dicitur fuisse in cruce tota die, id est principali parte totius diei, scilicet ab hora sexta usque ad vesperas, Matth. XXVII, 45. Et quamvis eo expandente manus in cruce, sol sit obscuratus, petrae scissae, monumenta aperta, Iudaei tamen in sua incredulitate permanserunt, eum blasphemantes, ut dicitur Matth. XXVIII, 39 s. Unde subdit *ad populum non credentem, sed contradicentem mihi.* Hebr. XII, 3: *recogitate eum qui talem sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem.* Alio modo potest referri ad extensionem manus Dei in miraculis faciendis, Act. IV, 30: *in eo quod manum tuam extendis ad sanitates, et signa et prodigia fieri per nomen sanctum filii tui Iesu*; ut sit sensus: *tota die*, id est toto tempore praedicationis meae, *expandi manus meas*, miracula faciendo, *ad populum non credentem*, etiam miraculis visis, Io. XV, 24: *si opera non fecissem, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent, sed contradicentem mihi*, id est meis miraculis detrahentem, secundum illud Matth. XII, 24: *in Beelzebub, principe Daemoniorum, eiicit Daemonia.* Osee IV, 4: *populus tuus sicut hi qui contradicunt sacerdoti.* Tertio potest intelligi de extensione manus Dei ad beneficia illi populo exhibita, secundum illud Prov. I, 24: *extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret*; ut sit sensus *tota die*, id est toto tempore legis et prophetarum, *expandi manus meas* ad dandum beneficia *ad populum non credentem, sed contradicentem mihi.* Deut. XXXI, 27: *semper contentiose egistis contra dominum.*

Caput 11

Lectio 1

[86214] Super Rom., cap. 11 l. 1 Postquam apostolus ostendit Iudaeorum casum esse miserandum, non tamen totaliter excusabilem, hic ostendit casum Iudaeorum non esse universalem. Et primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi *absit*, etc.; tertio infert conclusionem, ibi *quid ergo*, et cetera. Dicit ergo primo: *dico*, ad haec inquirendo, *numquid Deus repulit*, totaliter, *populum suum?* Scilicet Iudaeorum, quia vocat eum non credentem sed contradicentem. Et hoc Psalmista etiam inquirit dicens: *ut quid Deus, repulisti in finem?* Thr. II, 7: *repulit dominus altare suum.* Deinde, cum dicit *absit*, etc., solvit quaestionem ostendens quod Deus non totaliter repulit populum Iudaeorum. Et hoc est quod dicit *absit*, ut scilicet populus Iudaeorum sit totaliter repulsus. Et hoc quidem, primo, probat quantum ad personam suam, dicens: *nam et ego*, scilicet in fide Christi existens, *Israelita sum*, scilicet gente; II Cor. XI, 22: *Israelitae sunt et ego.* Et quia in populo Israel erant aliqui proselyti, qui non descenderunt secundum carnem ex patriarchis, secundo, hoc de se excludit, subdens *ex semine Abrahae.* II Cor. c. XI, 22: *semen Abrahae sunt, et ego.* Erant autem in populo Iudaeorum tribus distinctae secundum filios Iacob, quorum quidam fuerunt filii ancillarum, quidam uxorum. Ioseph autem et Beniamin filii Rachel, praedilectae uxoris. Unde, tertio, suam excellentiam in populo Iudaeorum ostendens dicit *ex tribu Beniamin.* Phil. III, 5: *ex genere Israel, de tribu Beniamin.* Unde et de eo exponitur a quibusdam quod legitur Gen. penult.: *Beniamin, lupus rapax mane comedet praedam, et vespere dividet spolia.* Secundo, ibi: *non repulit*, etc., ostendit populum illum non esse repulsum a Deo etiam quantum ad multos electos

suos. Et primo proponit quod intendit; secundo inducit similitudinem, dicens *an nescitis*; tertio adaptat eam, ibi *sic ergo et in hoc tempore*, et cetera. Dicit ergo primo: non solum ego non sum repulsus sed *Deus non repulit plebem suam*, totam, *quam praescivit*, id est praedestinavit. Supra VIII, 8: *quos praescivit, hos et praedestinavit.* Ps. XCIII, 14: *non repellet dominus plebem suam.* Quod apostolus hic exponit quantum ad praedestinatos. Deinde, cum dicit *an nescitis*, etc., inducit similitudinem de his quae contigerunt tempore Eliae, quando etiam totus populus videbatur a cultu unius Dei aberrasse. Ubi primo ponit interpellationem Eliae; secundo responsionem domini, ibi *sed quid dicit Scriptura divina*, et cetera. Dicit ergo primo *an nescitis quid Scriptura* sacra *dicat in Elia*, id est de Elia III Reg. XIX, 10. Vel, *in Elia* id est in libro de Elia scripto. Totus enim liber regum est principaliter scriptus ad notificandum dicta et facta prophetarum. Unde et inter libros propheticos computatur, ut Hieron. dicit in prologo libri regum. *Quemadmodum*, scilicet ipse Elias, *interpellat Deum adversus Israel.* Contra quod videtur esse verbum Samuelis dicentis I Reg. XII, 23: *absit hoc peccatum a me in domino, ut cessem orare pro vobis.* Multo ergo minus est contra populum interpellandum. Sed intelligendum est quod prophetae contra populum aliquem interpellant tripliciter. Uno modo conformando voluntatem suam voluntati divinae eis revelatae, sicut et in Ps. LVII, 11 dicitur: *laetabitur iustus, cum viderit vindictam.* Alio modo interpellando contra regnum peccati, ut scilicet non homines, sed peccata hominum destruantur. Tertio modo ut interpellatio, vel oratio est interpretanda per modum denuntiationis, secundum illud Ier. XVII, 18: *confundantur qui me persequuntur*, id est confundentur. Duo autem in hac sua interpellatione contra eos allegat. Primo quidem impietatem quam commiserant contra cultum Dei, uno quidem modo persequendo ministros eius, quod tangit dicens *domine, prophetas tuos occiderunt.* III Reg. XVIII, 13: *numquid non indicatum est tibi domino meo quid fecerim, cum interficeret Iezabel prophetas domini?* Act. VII, v. 52: *quem prophetarum non sunt persecuti patres vestri?* Alio modo quantum ad loca Deo sanctificata, secundum illud Ps. LXXIII, 7: *incenderunt igni sanctuarium tuum.* Et quantum ad hoc dicit: *altaria tua suffoderunt.* Unde notandum est quod, Deut. c. XII, 5, dominus mandavit dicens: *ad locum quem elegerit dominus Deus vester de cunctis tribubus vestris, ut ponat nomen suum ibi et habitet in eo, venietis et offeretis in illo loco holocausta et victimas vestras.* Tamen ante aedificationem templi permittebatur populo, ut in diversis locis altaria construeret ad cultum divinum; quod quia erat contra legem, aedificato iam templo, Ezechias rex piissimus omnia huiusmodi altaria destrui fecit. Et hoc est quod dicitur IV Reg. c. XVIII, 22: *nonne iste est Ezechias, qui abstulit excelsa et altaria, et praecepit Iudae et Ierusalem: ante altare hoc adorabitis in Ierusalem?* Quod ergo Ezechias fecit ex pietate, hoc fecit Achab et Iezabel ex impietate, volentes cultum Dei totaliter extirpare. Tertio, allegat contra eos impietatem quam facere intendebant, dicens *et relictus sum ego solus*, scilicet in cultu unius Dei; quod quidem dixit Elias, eo quod alii non ita aperte manifestabant se esse Dei cultores. Dicitur enim de eo Eccli. c. XLVIII, 1: *surrexit Elias propheta quasi ignis, et verbum illius quasi facula ardebat. Et quaerunt animam meam*, scilicet ut auferant eam. Miserat enim Iezabel ad Eliam, IV Reg. XIX, 2, dicens: *haec mihi faciant dii, et haec addant, nisi hac hora cras posuero animam tuam sicut animam unius ex illis*, scilicet prophetis Baal, quos occiderat Elias. Deinde, cum dicit *sed quid dicit*, etc., ponit divinum responsum, dicens: *sed quid dicit Scriptura* ibidem, scilicet dixisse, *illi*, scilicet Eliae, *responsum divinum?* Hoc inquam, quod sequitur: *reliqui mihi*, id est in cultu meo non permittendo eos cadere in peccatum, *septem millia virorum*, ponitur certum pro incerto propter perfectionem septenarii et miliarii, *qui non curvaverunt genua ante Baal* id est qui cultum Dei non deseruerunt. Is. XLVII, v. 7: *omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi*, et cetera. Deinde, cum dicit *sic ergo*, etc., adaptat quod dixerat ad propositum. Et primo ponit adaptationem, dicens *sic ergo et in hoc tempore*, in quo videtur multitudo populi deviasse, *reliquiae*, id est multi qui sunt relicti ab illo excidio, *salvae fient*, vel salvae factae sunt *secundum electionem gratiae Dei*, id est secundum gratuitam electionem Dei. Io. XV, 16: *non me elegistis, sed ego elegi vos.* Secundo ex hoc infert conclusionem, dicens *si autem gratia*, salvi facti sunt, *iam non ex operibus* eorum. Tit. III, 5: *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Tertio ostendit sequi conclusionem ex praemissis, dicens *alioquin*, scilicet si *gratia* est ex operibus, *iam non est gratia*, quae dicitur ex eo quod gratis datur. Supra III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Deinde, cum dicit *quid ergo*, etc., infert conclusionem intentam. Et, primo ponit eam, dicens *quid ergo* secundum praemissa dicemus? Hoc scilicet, quod *Israel*, quantum ad maiorem multitudinem populi, *non est consecutus quod quaerebat*, scilicet iustitiam. Et hoc modo intelligendum est quod supra IX, 31 dictum est *Israel sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit.* Io. VII, 34: *quaeretis me, et non invenietis.* Ita tamen quod *electio*, id est electi ex Iudaeis, *consecuta est* iustitiam, Eph. I, 4: *elegit nos in ipso, ut essemus sancti, caeteri vero*, id est alia pars populi, *excaecati sunt* propter suam malitiam. Sap. II, 21: *excaecavit eos malitia eorum.* Secundo, ibi *sicut scriptum est*, etc., manifestat conclusionem quantum ad ultimam partem. Et primo per auctoritatem Isaiae; secundo, per auctoritatem David, ibi *et David dicit.* Circa primum notandum quod apostolus componit auctoritatem ex duabus. Legitur enim Is. XIX, 10: *miscui vobis spiritum soporis.* Et quantum ad hoc dicit *dedit Deus illis spiritum compunctionis*, quod pertinet ad perversitatem affectus. Compunctio enim importat quamdam cordis punctionem sive dolorem. Est ergo quaedam bona compunctio qua quis dolet de propriis peccatis, secundum illud Ps. LIX, 5: *potasti nos vino compunctionis.* Est autem et mala compunctio, scilicet invidiae, qua quis dolet de bonis aliorum. Hunc ergo compunctionis, id est invidiae, spiritum eis dedit Deus, non quidem immittendo malitiam sed subtrahendo gratiam, sicut supra dictum est X, 10: *ego ad aemulationem adducam vos in non gentem.* Item legitur Is. VI, 10: *excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava, et oculos eius claude: ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat.* Et quantum ad hoc designans defectum cognitivae virtutis, subdit *oculos, ut non videant*, scilicet per seipsos quantum ad miracula, quae Christus, eis videntibus, fecit, *et aures, ut non audiant*, scilicet fructuose doctrinam Christi et apostolorum. Is. XLII, 20: *qui vides multa, nonne custodies? Qui apertas aures habes, nonne audies?* Addit autem apostolus de suo *usque in hodiernum diem*, quia in fine mundi videbunt et audient, quando convertentur corda filiorum ad patres eorum, ut dicitur Malach. ult. Deinde cum dicit *et David dicit*, etc., ponit ad idem auctoritatem David. In qua, primo, tangit occasionem defectus Iudaeorum, dicens *fiat mensa eorum*, id est malitia qua peccatores reficiuntur. Iob XX, v. 12: *cum dulce fuerit in ore eius malum, abscondet illud sub lingua sua.* Quae quidem mensa est coram ipsis quando ex certa malitia peccant. Hoc quidem fit *in laqueum* quando ex ea paratur tentatio ad peccandum, Is. XXIV, 18: *qui explicaverit se de fovea,* *tenebitur laqueo, et in captionem*, quando delectationi succumbit per consensum, Is. c. VIII, 15: *capientur et irretientur, et in scandalum*, id est in pactionem casus quando ruunt de peccato in peccatum, Ps. CXVIII, v. 165: *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum, et in retributionem illis* quando scilicet punientur pro suis peccatis. Vel quia hoc ipsum est retributio delictorum, quia Deus eos permittit sic cadere. Ps. XCIII, 2: *redde retributionem superbis.* Vel *mensa* est sacra Scriptura Iudaeis apposita. Prov. IX, 2: *proposuit mensam suam.* Quae quidem fit *in laqueum*, quando occurrit aliquod ambiguum, *in captionem*, quando male intelligitur, *in scandalum*, quando ruit in pertinaciam erroris, et *retributionem*, ut supra. Secundo ponit ipsum defectum quantum ad cognitivam virtutem, cum dicit *obscurentur oculi eorum ne videant*, quod magis praenuntiando quam optando dicitur. Eph. IV, 18: *tenebris obscuratum habentes intellectum.* Et quantum ad effectum cum dicit *et dorsum eorum*, id est liberum arbitrium quod portat ad bona et ad mala, *semper incurva*, id est incurvari permitte ab aeternis ad temporalia, a rectitudine iustitiae ad iniquitatem. Is. LI, 23: *incurvare ut transeamus.*

Lectio 2

[86215] Super Rom., cap. 11 l. 2 Postquam apostolus ostendit quod casus Iudaeorum non est universalis, hic incipit ostendere quod casus eorum non est inutilis neque irreparabilis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit casum Iudaeorum esse utilem et reparabilem; secundo excludit gloriam gentilium Iudaeis insultantium, ibi *quod si aliqui ex ramis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem; secundo solvit, ibi *absit*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est et probatum, quod caeteri Iudaei praeter electos sunt excaecati. Dicit ergo, quaestionem movens, *numquid sic offenderunt ut caderent?* Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo sic: numquid Deus permisit eos offendere solum *ut caderent*, id est propter nullam aliam utilitatem inde consequentem, sed solum volens eos cadere? Quod quidem esset contra bonitatem divinam, quae tanta est, ut Augustinus dicit in Enchiridion, quod numquam permitteret aliquid mali fieri nisi propter bonum, quod ex malo elicit. Unde et Iob XXXIV, 24 dicitur: *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Et Apoc. III, 11 dicitur: *tene quod habes, ne alter accipiat coronam tuam*, quia scilicet Deus aliquos sic permittit cadere, ut quorumdam casus sit aliorum salutis occasio. Alio modo potest intelligi sic: *numquid sic offenderunt ut caderent?* Id est perpetuo in casu remanerent? Ps. XL, 9: *numquid qui dormit non adiiciet ut resurgat?* Deinde cum dicit *absit*, etc., solvit quaestionem. Et primo secundum primum intellectum ostendens casum Iudaeorum fuisse utilem; secundo solvit quaestionem quantum ad secundum intellectum, ostendens casum Iudaeorum esse reparabilem, ibi *quod si delictum illorum*, et cetera. Dicit ergo primo *absit*, ut scilicet inutiliter caderent. *Sed*, magis, *illorum*, scilicet Iudaeorum, *delicto, salus gentibus* facta est occasionaliter. Unde et dominus dicit Io. IV, 22: *salus ex Iudaeis est.* Quod quidem potest intelligi tripliciter. Primo modo, quia per delictum quod in occisione Christi commiserunt, est subsecuta salus gentium per redemptionem sanguinis Christi. I Petr. I, 18: *non enim corruptibilibus auro*

vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine agni immaculati. Secundo modo potest intelligi de delicto quo doctrinam apostolorum repulerunt, ex quo confectum est ut apostoli gentibus praedicarent, secundum illud Act. XIII, 46: *vobis oportebat primum loqui verbum Dei, sed quoniam repulistis illud, ecce convertimur ad gentes*, et cetera. Tertio modo potest intelligi de hoc quod propter suam impoenitentiam sunt in omnes gentes dispersi. Et sic Christus et Ecclesia ubique a libris Iudaeorum testimonium habuit fidei Christianae, ad convertendos gentiles qui suspicari potuissent prophetias de Christo, quas praedicatores fidei inducebant, esse confictas, nisi probarentur testimonio Iudaeorum; unde in Ps. LVIII, 12 dicitur: *ostendit mihi super inimicos meos*, scilicet Iudaeos, *ne occidas eos, ne quando obliviscantur populi mei: disperge illos in virtute tua.* Sequitur *ut illos aemulentur.* Et quia non dicit qui vel quos, cum etiam sit duplex aemulatio, scilicet indignationis et imitationis, potest hoc quatuor modis exponi. Primo modo ut intelligatur sic *ut*, gentiles, *illos*, scilicet Iudaeos, *aemulentur*, id est imitentur in cultu unius Dei. Eph. II, 12: *eratis in illo tempore sine Christo alienati a conversatione Israel*, et postea subdit: *nunc autem vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi.* I Thess. II, v. 14: *vos imitatores facti estis Ecclesiarum Dei*, quae sunt in Iudaea. Vel ut gentiles aemulentur Iudaeos, id est indignentur contra eos propter incredulitatem eorum. Ps. CXVIII, 158: *vidi praevaricantes et tabescebam, quia eloquia tua non custodierunt.* Tertio modo potest intelligi sic: ut Iudaei aemulentur, id est imitentur gentiles quando ubique et nunc aliqui eorum particulariter convertuntur ad fidem, imitantes fidem gentium et finaliter omnis Israel salvus fiet cum plenitudo gentium intraverit et sic impleatur quod dicitur Deut. XXVIII, 44: *ille erit in caput, et tu eris in caudam.* Quarto modo potest exponi sic: ut Iudaei aemulentur gentiles, id est contra eos ex invidia turbentur dum vident ad eos eorum gloriam translatam. Deut. XXXII, 21: *ego provocabo eos in eo qui non est populus.* Deinde cum dicit *quod si delictum eorum*, etc., solvit quaestionem quantum ad secundum intellectum, ostendens casum Iudaeorum esse reparabilem, quod quidem ostendit tripliciter. Primo ex utilitate; secundo ex apostoli intentione, ibi *vobis enim dico*, etc., tertio ex conditione illius populi, ibi *quod si delibatio sancta*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem: bonum est potentius ad utilitatem inferendam quam malum; sed malum Iudaeorum magnam utilitatem gentibus contulit, ergo multo maiorem confert mundo eorum bonum. Hoc est ergo quod dicit: dictum est quod eorum delicto salus gentibus facta est, *quod*, pro sed, *illorum*, scilicet Iudaeorum, *delictum divitiae sunt mundi*, id est, gentilium, quia scilicet delictum Iudaeorum redundavit in spirituales divitias gentilium, de quibus dicitur Is. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia et scientia*, quod quidem refert ad eorum culpam. *Et diminutio eorum*, qua scilicet decreverunt ab illa celsitudine gloriae quam habebant, quod pertinet ad poenam. Dan. III, 37: *imminuti sumus plusquam omnes gentes, sumusque humiles in universa terra hodie propter peccata nostra.* Sunt autem divitiae gentium per occasionem, ut dictum est. Vel *diminutio eorum*, id est, aliqui minimi et abiecti ex Iudaeis gentes spiritualiter ditaverunt, scilicet apostoli, de quibus I Cor. I, 27: *infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia. Quanto magis plenitudo eorum*, id est abundantia eorum spiritualis, vel multitudo eorum ad Deum conversa in divitias gentium redundabit? Eccli. c. XXIV, 16: *in plenitudine sanctorum detentio mea.* Et sic, si Deus propter utilitatem totius mundi permisit Iudaeos delinquere et diminui, multo magis implebit ruinas eorum propter totius mundi utilitatem. Deinde cum dicit *vobis enim dico gentilibus*, etc., ostendit idem ex sua intentione quam primo proponit; secundo eius rationem assignat, ibi *si enim amissio*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod cum in superioribus huius epistolae partibus locutus fuerit omnibus fidelibus existentibus Romae, sive fuerint ex gentibus, sive ex Iudaeis, nunc specialiter sermonem suum dirigit ad gentiles conversos. Dicit ergo: dixi quod plenitudo eorum divitiae mundi essent. In huius enim signum *dico vobis gentibus*, scilicet gentibus ad fidem conversis. Is. LXV, 1: *dixi, ecce ego ad gentes*, et cetera. Hoc, inquam, vobis dico *quamdiu ego sum gentium apostolus*, quarum cura specialiter mihi incumbit ex iniuncto officio. Gal. II, 9: *dextras dederunt mihi et Barnabae societatis, ut nos in gentes, ipsi autem in circumcisionem.* I Tim. I, 7: *in quo positus sum ego praedicator et apostolus, veritatem enim dico in Christo Iesu, non mentior, doctor gentium in fide et veritate. Ministerium meum honorificabo*, non quidem his quae ad saecularem honorem pertinent sed primo quidem ornando ipsum bonis moribus. II Cor. VI, 4: *in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia.* Secundo per supererogationem operum, ad quae non tenebatur. I Cor. IX, 18: *quae est ergo merces mea ut Evangelium Christi praedicans sine sumptu*, et cetera. Tertio ampliando sollicitudinem ad omnium salutem. II Cor. XI, 28: *praeter illa quae extrinsecus sunt instantia mea quotidiana sollicitudo omnium Ecclesiarum.* Unde et hic subdit *si quo modo ad aemulandum provocem carnem meam*, id est Iudaeos, qui sunt mihi cognati secundum carnem, ut supra IX, 3 dictum est. Is. LVIII, v. 7: *carnem tuam ne despexeris.* Et hoc ad aemulandum bona aemulatione, secundum illud I Cor. XII, 31: *aemulamini charismata meliora.* Et per hunc modum *ut salvos faciam aliquos ex illis*, scilicet ex Iudaeis I Cor. X, 33: *non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant.* Sed contra est quod ipse dicit II Cor. X, 13: *nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum mensuram regulae, qua mensus est nobis Deus, mensuram pertingendi usque ad vos.* Non autem acceperat mensuram sui ministerii, nisi super gentes. Non ergo debebat se intromittere de Iudaeis. Dicunt autem quidam quod Iudaei in Iudaea habitantes non pertinebant ad eius apostolatum, sed Petri, Iacobi et Ioannis, ut dicitur Gal. II, 7. Sed Iudaei inter gentes habitantes, ad eius apostolatum pertinebant, et eorum saluti insistebat. Sed hoc videtur contra intentionem litterae. Si enim illi Iudaei ad eius apostolatum pertinebant in hoc quod eorum conversioni intendebat, non honorificasset suum ministerium. Et ideo dicendum est quod sic erat sibi commissa praedicatio gentilium, ut ad eam ex necessitate teneretur, sicut ipse dicit I Cor. c. IX, 16: *si non evangelizavero, vae mihi; necessitas enim mihi incumbit*; nec tamen erat ei prohibitum Iudaeis praedicare, quamvis ad hoc non teneretur. Et secundum hoc eorum saluti insistendo, ministerium suum honorificabat; quod quidem non faceret, si casum eorum irreparabilem reputaret. Unde ipsum apostoli studium quod adhibebat ad conversionem Iudaeorum, inducit pro signo quod casus Iudaeorum sit reparabilis. Deinde cum dicit *si enim*, etc. assignat rationem suae intentionis, quia scilicet videbat quod conversio Iudaeorum proveniebat in salutem gentium. Unde dicit *si enim amissio eorum*, id est incredulitas et inobedientia eorum, sicut dicitur servus amissus quando sub cura et obedientia domini refugit esse. Ier. l, 6: *grex perditus factus est populus meus.* Si, inquam, ista Iudaeorum amissio est occasionaliter *reconciliatio mundi*, inquantum per mortem Christi sumus reconciliati Deo, *quae assumptio nisi vita ex mortuis?* Id est, quod Iudaei reassumantur a Deo, secundum illud Zach. XI, 7: *sumpsi mihi duas virgas.* Quid, inquam, faciet talis assumptio, nisi quod gentiles resurgere faciat ad vitam? Gentiles enim sunt fideles qui tepescent. Matth. XXIV, 12: *quoniam abundavit iniquitas refrigescet charitas multorum.* Vel etiam qui totaliter cadent decepti ab Antichristo, Iudaeis conversis in pristinum fervorem restituentur. Et etiam sicut Iudaeis cadentibus, gentiles post inimicitias sunt reconciliati, ita post conversionem Iudaeorum, imminente iam fine mundi, erit resurrectio generalis, per quam homines ex mortuis ad vitam immortalem redibunt. Deinde cum dicit *quod si delibatio*, etc. ostendit idem ex conditione ipsius gentis Iudaeorum. Et hoc quidem dupliciter. Primo, ex parte apostolorum cum dicit *quod si delibatio sancta est, et massa.* Dicitur autem delibatio id quod ex massa pastae sumitur, quasi ad probandum. Sunt autem apostoli ex gente Iudaeorum assumpti a Deo, sicut delibatio ex massa. Et ideo si apostoli sunt sancti, consequens est quod gens Iudaeorum sit sancta. I Petr. II, 9: *gens sancta, populus acquisitionis* et cetera. Secundo probat idem ex parte patriarcharum, qui comparantur ad Iudaeos, sicut radix ad ramos, unde et Is. XI, 1 dicitur: *egredietur virga de radice Iesse.* Si ergo patriarchae, qui sunt radix, sunt sancti, et Iudaei, qui ex eis processerunt sicut rami, sunt sancti. Os. XIV, 6: *erumpet radix eius, ut Libani, ibunt rami*, et cetera. Sed contra est quod dicitur Ezech. c. XVIII, 5 s.: *vir si fuerit iustus, vita vivet.* Sic ergo non sequitur quod si radix est sancta, et rami. Ibidem etiam subditur quod *si filius videns peccata patris sui timuerit et non fecerit simile, non morietur, sed vita vivet*; unde etiam videtur non sequi quod si delibatio sancta est et massa. Sed dicendum quod apostolus hic non loquitur de actuali sanctitate; non enim intendit ostendere Iudaeos incredulos esse sanctos sed de sanctitate potentiali. Nihil enim prohibet eos reparari in sanctitate, quorum patres et quorum filii sunt sancti. Vel potest dici quod illi sunt specialiter rami patriarcharum, qui eos imitantur, secundum illud Io. VIII, 39: *si filii estis Abrahae, opera Abrahae facite.*

Lectio 3

[86216] Super Rom., cap. 11 l. 3 Postquam apostolus ostendit casum Iudaeorum fuisse utilem et reparabilem, hic excludit gloriationem gentilium contra Iudaeos. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit gentilibus conversis, non esse gloriandum contra Iudaeos; secundo respondet obiectioni gentilium, ibi *dices ergo: fracti sunt*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo prohibet gentiles contra Iudaeos gloriari; secundo rationem prohibitionis assignat, ibi *quod si gloriaris*, et cetera. Videbatur autem ex duabus partibus imminere gentilibus gloriandi occasio contra Iudaeos. Primo quidem ex defectu Iudaeorum, dicens: dictum est, quod si radix est sancta, et rami, sed *si aliqui ex ramis*, id est Iudaeis, non omnes tamen, *sunt fracti*, id est, divisi a fide patrum qui comparantur radici, *noli* scilicet *gloriari.* Iob XV, 30: *ramos eius arefacit flamma.* Sap. IV, 5: *confringentur rami inconsumpti.* Secundo videtur eis imminere materia gloriandi ex parte promotionis eorum. Promotio autem alicuius tanto magis consuevit eum extollere in vanam gloriam, quanto ex viliori statu elevatur, secundum illud Prov. XXX, 21: *propter tria movetur terra, et quartum non poterit sustinere. Per servum cum regnaverit*, et cetera. Et ideo praemittit abiectum statum, de quo

assumpti erant, dicens *tu autem* gentilis, *cum* in statu gentilitatis *oleaster esses*, id est arbor infructuosa. Ier. XVII, 6: *erunt quasi myricae in deserto.* Matth. III, 10: *omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur*, et cetera. Deinde ponit eorum promotionem. Et primo quidem quantum ad hoc quod sunt assumpti in dignitatem illius gentis, unde dicit *insertus es in illis*, id est loco illorum. Iob XXXIV, 24: *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Secundo per hoc quod sunt consociati patriarchis, quos supra radici comparaverat unde dicit *et socius radicis factus es*, id est, consociatus es patriarchis et prophetis. Matth. VIII, 11: *multi venient ab oriente, et recumbent cum Abraham, Isaac et Iacob in regno caelorum.* Tertio per comparationem ad gloriam apostolorum, cum dicit *et socius pinguedinis olivae factus es.* Oliva quidem dicitur ipsa gens Iudaeorum propter uberes fructus spirituales, quos attulit. Ier. XI, 6: *olivam uberem, pulchram, fructiferam, speciosam vocavit Deus nomen tuum*; Ps. LI, 10: *ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei.* Sicut autem huius olivae radix sunt patriarchae et prophetae, ita etiam pinguedo huius olivae est abundantia gratiae spiritus sancti, quam prae omnibus apostoli habuerunt, ut Glossa dicit. Unde Iud. IX, 9 oliva dixisse inducitur: *numquid possum deserere pinguedinem meam?* Ps. LXII, 6: *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea.* Sic ergo promoti sunt gentiles ad societatem illius populi, scilicet patriarcharum et apostolorum et prophetarum. Eph. II, 19 s.: *estis cives sanctorum et domestici Dei, superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum.* Et licet has occasiones gloriandi habere videaris, gentilis, *noli tamen gloriari adversus ramos*, id est adversus Iudaeos. I Cor. c. V, 6: *non est bona gloriatio vestra.* Deinde cum dicit *quod si gloriaris*, etc., assignat rationem suae admonitionis, dicens, *quod si*, non obstante hac admonitione, *gloriaris*, insultando Iudaeis stantibus vel excisis, hoc consideres, ad repressionem gloriae tuae, quod *tu radicem non portas, sed radix te*, id est Iudaea non accepit a gentilitate salutem sed potius e converso. Io. IV, 22: *salus ex Iudaeis est.* Unde et Abrahae promissum est Gen. XXII, 18, quod in ipso benedicentur omnes cognationes terrae. Deinde cum dicit *dicis ergo*, etc., excludit obiectionem gentilium. Et primo proponit obiectionem; secundo excludit eam ex consideratione divini iudicii, ibi *bene*, etc.; tertio inducit eos in diligentem considerationem divinorum iudiciorum, ibi *vide ergo bonitatem*, et cetera. Dicit ergo primo: ergo tu gentilis, qui gloriaris contra Iudaeos, forte dicis: *fracti sunt rami ut ego inserar*, id est ad hoc Deus permisit Iudaeos a fide excidere, ut ego ad fidem intrarem. Nullus autem sustinet detrimentum unius rei, nisi propter rem pretiosiorem et magis dilectam, sicut medicus permittit infirmitatem esse in pede ut sanet oculum. Sic igitur ex hoc ipso videtur gentilitas esse pretiosior et magis Deo accepta, quam Iudaea. Unde Mal. I, 10 s. dicitur: *non est mihi voluntas in vobis, dicit dominus Deus, et munus non accipiam de manu vestra. Ab ortu autem solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus.* Et Is. XLIX, 6: *parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob. Dedi te in lucem gentium.* Deinde cum dicit *bene*, etc., excludit obiectionem. Et primo assignat causam defectus Iudaeorum et promotionis gentilium, dicens: bene in hoc dicis quod Deus permisit frangi ramos ut tu insereris, sed considera causam fractionis ramorum: *propter incredulitatem*, inquam, *fracti sunt*, quia scilicet in Christum credere noluerunt. Ez. II, 6: *increduli et subversores sunt tecum.* Io. VIII, 46: *si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi? Tu autem*, scilicet gentilis, *stas in fide*, id est credendo in Christum, in quo gratiam consecutus es. II Cor. I, 23: *nam fide statis.* I Cor. XV, 1: *notum facio* *vobis Evangelium, in quo statis, per quod et salvamini.* Secundo inducit admonitionem, dicens *noli altum sapere*, id est noli de te ultra teipsum praesumere. Infra XII, 16: *non alta sapientes, sed humilibus consentientes.* Ps. CXXX, 1: *domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei. Sed time*, ne scilicet etiam tu frangaris per incredulitatem, quod pertinet ad timorem castum. Prov. c. XXVIII, 14: *beatus homo qui semper est pavidus, qui vero mentis est durae, corruet in malum.* Eccli. I, 27: *timor domini expellit peccatum.* Tertio assignat rationem suae admonitionis, dicens *si enim naturalibus ramis*, id est Iudaeis, qui ex naturali origine ex patriarchis descenderunt, *non pepercit Deus*, quin eos frangi permitteret, *time ne forte nec tibi parcat*, quin, scilicet te permittat per incredulitatem excidere. Prov. VI, v. 34: *zelus et furor viri non parcet in die vindictae.* Ier. XIII, 14: *non parcam, neque miserebor, ut non dispergam eos.* In hoc ergo consistit solutio apostoli quod cum aliquis videt se gratiam adeptum, alio cadente, non debet extolli contra cadentem, sed magis timere sibi ipsi, quia ipsa superbia est causa praecipitii et timor est causa custodiae et cautelae. Deinde cum dicit *vide ergo bonitatem et severitatem*, etc., inducit eos in diligentem considerationem divinorum iudiciorum. Et primo inducit eos ad considerandum; secundo instruit eos quasi per se considerare non valentes, ibi *nolo enim vos ignorare, fratres*, etc.; tertio quasi nec ipse perfecte sufficeret ad istorum investigationem, exclamat admirando divinam sapientiam ibi *o altitudo divitiarum*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid considerari oporteat dicens *vide ergo*, idest diligenter considera, *bonitatem Dei*, miserentis; Ps. LXXII, 1: *quam bonus Israel Deus, his qui recto sunt corde*; supra II, 4: *an divitias bonitatis eius contemnis? Et severitatem*, ipsius punientis; Ps. XCIII, 1: *Deus ultionum dominus.* Nah. c. I, 2: *Deus aemulator et ulciscens dominus.* Prima enim consideratio tribuit spem; secunda timorem, ut vitetur desperatio et praesumptio. Secundo ostendit in quibus utrumque dictorum sit considerandum quantum ad praedicta, dicens *in eos quidem*, scilicet Iudaeos, *qui ceciderunt severitatem* Thr. II 2, *praecipitavit dominus, nec pepercit, omnia speciosa Iacob destruxit, in te autem*, scilicet gentilem qui insertus es, *bonitatem.* Ps. CXVIII, 65: *bonitatem fecisti cum servo tuo, domine.* Tertio ostendit quo tenore possint in praedictis haec considerari, quia non immobiliter sicut quod potest mutari in futurum. Et primo ostendit quantum ad gentiles, dicens: *in te*, dico, vide *bonitatem Dei* operantem, eo tamen tenore, *si permanseris* in bonitate. Io. XV, 9: *manete in dilectione mea. Alioquin*, si tu non dederis operam ad permanendum per timorem et humilitatem, *et tu excideris.* Matth. III, 10: *omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur.* Secundo ostendit idem quantum ad Iudaeos, et, primo, proponit quod intendit, dicens *sed et illi*, scilicet Iudaei, *si non permanserint in incredulitate, inserentur*, id est, in suum statum restituentur. Ier. III, 1: *fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit dominus.* Secundo probat quod dixerat, et primo, ex divina potentia, dicens *potens est enim dominus Deus iterum inserere illos*; et ideo non est de eorum salute desperandum. Is. LIX, 1: *ecce non est abbreviata manus domini, ut salvare non possit.* Secundo probat idem per locum a minori, dicens *nam si tu*, gentilis, *excisus es ex naturali oleastro*, id est ex gentilitate quae naturaliter erat infructuosa, non quidem, prout dominus fecit naturam, sed secundum quod corrupta est per peccatum. Sap. XII, 10: *iniqua est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum.* Eph. II, 3: *eramus natura filii irae. Et insertus in bonam olivam* id est, in fide Iudaeorum, *contra naturam*, id est contra communem cursum naturae.

Non enim consuevit ramus arboris malae inseri in bonam arborem, sed potius e converso. Id autem quod Deus facit, non est contra naturam, sed simpliciter est naturale. Dicimus enim esse naturale, quod fit ab agente, cui naturaliter subditur patiens, quamvis etiam non sit secundum propriam naturam patientis; sicut enim fluxus et refluxus maris est naturalis, propter hoc quod causatur ex motu lunae, cui naturaliter subditur aqua, quamvis non sit naturalis secundum formam aquae. Ita etiam cum omnis creatura sit naturaliter Deo subiecta, quicquid Deus facit in creatura, est simpliciter naturale, licet forte non sit naturale secundum propriam et particularem naturam rei in qua fit, puta cum caecus illuminatur et mortuus resuscitatur. Si, inquam, hoc factum est contra naturam, *quanto magis hi qui sunt secundum naturam*, id est qui naturali origine pertinent ad gentem Iudaeorum, *inserentur suae olivae*, id est reducentur ad dignitatem gentis suae, Mal. ult.: *convertet corda patrum ad filios, et corda filiorum ad patres eorum.*

Lectio 4

[86217] Super Rom., cap. 11 l. 4 Postquam apostolus induxit gentiles in cognitionem divinorum iudiciorum, in quibus divina bonitas et severitas manifestatur, hic quasi eis adhuc non sufficientibus considerare praedicta, exponit quid sibi circa haec videatur. Et primo proponit factum; secundo probat, ibi *sicut scriptum est*, etc.; tertio rationem assignat, ibi *si enim*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit suam intentionem, dicens: ideo induxi vos ad considerandum bonitatem et severitatem Dei, *nolo enim*, o fratres, *ignorare vos mysterium hoc*, non enim omnia mysteria capere potestis. Hoc est enim perfectorum, quibus dominus dicit Lc. VIII, v. 10: *vobis datum est nosse mysterium regni Dei.* Sap. VI, 24: *non abscondam a vobis sacramenta Dei.* Sed ignorantia huius mysterii esset vobis damnosa. I Cor. XIV, v. 38: *si quis ignorat, ignorabitur.* Secundo assignat suae intentionis rationem, *ut non sitis vobismetipsis sapientes*, id est non de sensu vestro praesumatis et ex vestro sensu alios condemnantes, vos eis praeferatis. Infra XII, 16: *nolite esse prudentes apud vosmetipsos.* Is. V, 21: *vae qui sapientes estis in oculis vestris, et coram vobismetipsis prudentes.* Tertio proponit quod intendit. Primo quidem quantum ad casum particularium Iudaeorum, cum dicit *quia caecitas contingit in Israel*, non universaliter sed ex aliqua parte ut supra ostensum est. Is. VI, v. 10: *excaeca cor populi huius.* Secundo ponit terminum huius caecitatis, dicens *donec intraret*, ad fidem, *plenitudo gentium*, id est non solum aliqui particulariter ex gentibus, sicut tunc convertebantur sed, vel pro toto vel pro maiori parte, in omnibus gentibus Ecclesia fundaretur. Ps. XXIII, 1: *domini est terra et plenitudo eius.* Dicuntur autem gentiles ad fidem conversi intrare, quasi ex exterioribus et visibilibus rebus quae venerabantur, in spirituali et voluntate divina. Ps. XCIX, 2: *introite in conspectu eius in exultatione.* Et est notandum quod hoc adverbium donec potest designare causam excaecationis Iudaeorum. Propter hoc enim permisit Deus eos excaecari, ut plenitudo gentium intraret, sicut patet ex supradictis. Potest etiam designare terminum, quia videlicet usque tunc caecitas Iudaeorum durabit, quousque plenitudo gentium ad fidem intrabit. Et huic concordat quod infra subdit de futuro remedio Iudaeorum, cum dicit *et*

tunc, scilicet cum plenitudo gentium intraverit, *omnis Israel salvus fiet*, non particulariter sicut modo, sed universaliter omnes. Os. I, 7: *salvabo eos in domino Deo suo.* Mich. ult.: *revertetur et miserebitur nostri.* Deinde cum dicit *sicut scriptum est*, etc., probat quod dixerat de futura salute Iudaeorum. Et primo probat hoc per auctoritatem; secundo per rationem, ibi *secundum Evangelium meum*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod *omnis Israel salvus fiet, sicut scriptum est* Is. LVI, 20 ubi nostra littera sic habet: *veniet ex Sion redemptor, et eis qui redeunt ad Iacob, hoc foedus meum cum eis, dicit dominus.* Sed apostolus hoc inducit secundum litteram Lxx et tangit tria verba hic posita. Primo salvatoris adventum, cum dicit *veniet*, Deus scilicet humanatus ad salvandum nos, *ex Sion*, id est ex populo Iudaeorum, qui significatur per Sion, quae erat arx Ierusalem, quae est metropolis Iudaeae. Unde dicitur Zachariae IX, 9: *exulta satis, filia Sion, iubila, filia Ierusalem, ecce rex tuus venit tibi*, et cetera. Io. IV, 22: *salus ex Iudaeis est.* Vel dicit, ex Sion eum venire, non quia sit ibi natus sed quia inde doctrina eius exivit in universum mundum, per hoc quod apostoli in coenaculo Sion spiritum sanctum receperunt. Is. II, 3: *de Sion exibit lex.* Secundo ponit salutem per Christum Iudaeis oblatam, dicens *qui eripiat, et avertat impietatem a Iacob.* Et potest ereptio referri ad liberationem a poena. Ps. CXIV, 8: *eripiet animam meam de morte.* Quod vero dicit *avertet impietatem a Iacob*, potest referri ad liberationem a culpa. Ps. XIII, 7: *avertet dominus captivitatem plebi suae.* Vel utrumque refertur ad liberationem a culpa sed dicit *qui eripiat*, propter paucos, qui nunc difficulter quasi cum quadam violentia convertuntur. Amos III 12: *quomodo si eruat pastor de ore leonis duo crura, aut extremum auriculae, sic eruentur filii Israel.* Dicit autem *avertet impietatem a Iacob*, ad ostendendum facilitatem conversionis Iudaeorum in fine mundi. Mich. ult.: *quis Deus similis tui, qui aufers iniquitatem, et transfers peccatum reliquiarum haereditatis tuae?* Tertio ostendit modum salutis, cum dicit *et hoc testamentum*, scilicet novum, erit *illis a me cum abstulero peccata eorum.* Vetus enim testamentum peccata non auferebat, quia, ut dicitur Hebr. X, 4: *impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.* Et ideo propter imperfectionem veteris testamenti promittitur eis novum testamentum. Ier. XXXI, 31: *feriam domui Israel, et domui Iuda foedus novum.* Quod quidem habebit efficaciam ad remissionem peccati per sanguinem Christi. Matth. c. XXVI, 28: *hic sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Mich. ult.: *deponet iniquitates nostras, et proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra.* Deinde, cum dicit *secundum Evangelium meum*, etc., probat propositum per rationem. Et primo inducit probationem; secundo removet obiectionem, ibi *sine poenitentia enim.* Dicit ergo primo quod eorum peccata auferentur et quod postquam peccata habent, manifestum est quod sunt inimici Christi. *Secundum Evangelium quidem inimici*, id est quantum ad doctrinam Evangelii pertinet, quam impugnant, *propter vos*, id est ad utilitatem vestri cedit, ut supra dictum est. Unde dicitur Lc. XIX, 27: *verumtamen inimicos meos illos qui noluerunt me regnare super se, adducite huc, et interficite ante me.* Io. XV, 24: *nunc autem et viderunt, et oderunt me, et patrem meum.* Vel *secundum Evangelium* dicit, quod eorum inimicitia ad utilitatem Evangelii pertinet, cuius praedicatio, occasione talis inimicitiae, ubique diffunditur. Col. I, 5 s.: *in verbo veritatis Evangelii, quod pervenit ad vos, sicut et in universo mundo est, fructificat et crescit.* Sed sunt *charissimi Deo propter patres*, et hoc *secundum electionem*, quia scilicet ob gratiam patrum eorum semen elegit. Deut. IV, 37: *dilexit patres tuos, et elegit semen eorum* *post eos.* Quod non est sic intelligendum quasi merita praestita patribus fuerint causa aeternae electionis filiorum sed quia Deus ab aeterno elegit gratis et patres et filios, hoc tamen ordine ut filii propter patres consequerentur salutem, non quasi merita patrum sufficerent ad filiorum salutem, sed per quamdam abundantiam divinae gratiae et misericordiae hoc dicit, quae intantum patribus est exhibita, ut propter promissiones eis factas, etiam filii salvarentur. Vel intelligendum est *secundum electionem*, id est quantum ad electos ex illo populo, sicut supra dictum est, electio consecuta est. Si autem sunt domino charissimi, rationabile est quod a Deo salventur, secundum illud Is. LXIV, 4: *oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti*, et cetera. Deinde cum dicit *sine poenitentia enim sunt*, etc., excludit obviationem. Posset enim aliquis obviando dicere quod Iudaei, et si olim fuerint charissimi propter patres, tamen inimicitia, quam contra Evangelium exercent, prohibet ne in futurum salventur. Sed hoc apostolus falsum esse asserit, dicens *sine poenitentia enim sunt*, scilicet *dona et vocatio Dei*, quasi dicat: quod Deus aliquid aliquibus donet, vel aliquos vocet, hoc est sine poenitentia, quia de hoc Deum non poenitet, secundum illud I Reg. c. XV, 29: *triumphator in Israel non parcet, nec poenitudine flectetur.* Ps. CIX, 5: *iuravit dominus, et non poenitebit eum.* Sed videtur falsum. Dicit enim dominus Gen. VI, 6: *poenitet me fecisse hominem.* Et Ier. XVIII, 9 s.: *loquar de gente et de regno, ut aedificem et plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, poenitentiam agam super bonum quod locutus sum ut facerem ei.* Sed dicendum est quod sicut dominus irasci dicitur, non propter hoc quod in eo sit commotio irae sed quia ad modum irati se habet quantum ad punitionis effectum, ita quandoque poenitere dicitur, non quasi in eo sit poenitentiae commutatio sed quia ad modum poenitentis se habet dum mutat quod fecerat. Sed adhuc videtur hoc quod dona et vocatio non sint sine poenitentia, quia dona divinitus concessa, frequenter amittuntur, secundum illud Matth. XXV, 28: *tollite itaque ab eo talentum, et date ei qui habet decem talenta.* Vocatio enim Dei etiam quandoque mutari videtur, cum scriptum sit Matth. XXII, 14: *multi sunt vocati, pauci vero electi.* Sed dicendum est quod donum hic accipitur pro promissione, quae fit secundum Dei praescientiam vel praedestinationem. Vocatio autem hic accipitur pro electione, quia propter certitudinem utriusque, quod Deus promittit, iam quodammodo dat: et quos elegit, iam quodammodo vocat. Et tamen ipsum temporale Dei donum et temporalis vocatio, non irritatur per mutationem Dei quasi poenitentis sed per mutationem hominis, qui gratiam Dei abiicit, secundum illud Hebr. XII, v. 15: *contemplantes ne quis desit gratiae Dei.* Potest etiam quod hic dicitur aliter intelligi, ut dicamus quod dona Dei quae dantur in Baptismo et vocatio qua baptizatus vocatur ad gratiam, sunt sine poenitentia hominis baptizati, quod quidem hic inducitur, ne aliquis desperet de futura Iudaeorum salute, propter hoc quod non videntur de peccato suo poenitere. Sed contra hoc quod dicitur, est quod Petrus dicit Act. II, 38: *poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.* Sed dicendum est quod duplex est poenitentia: interior et exterior. Interior quidem consistit in contritione cordis, qua quis dolet de peccatis praeteritis, et talis poenitentia requiritur a baptizato, quia, ut Augustinus dicit in libro de poenitentia: nemo suae voluntatis arbiter constitutus, potest novam vitam inchoare, nisi poeniteat eum veteris vitae, alioquin fictus ad Baptismum accedit. Exterior vero poenitentia consistit in exteriori satisfactione quae a baptizato non requiritur, quia per gratiam baptismalem liberatur homo non solum a culpa sed etiam a tota poena per virtutem passionis Christi, qui pro peccatis omnium satisfecit, sicut supra VI, 3 dictum est: *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Unde dicitur Tit. III, 5 s.: *per lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti, quem effudit in nos abunde.* Sed cum claves Ecclesiae et omnia alia sacramenta in virtute passionis Christi operentur, videtur quod pari ratione omnia alia sacramenta liberent hominem a culpa et a tota poena. Sed dicendum est, quod passio Christi operatur in Baptismo per modum cuiusdam generationis, quae requirit ut homo totaliter priori vitae moriatur, ad hoc ut novam vitam accipiat. Et ideo tollitur in Baptismo totus reatus poenae, qui pertinet ad vetustatem prioris vitae. Sed in aliis sacramentis operatur virtus passionis Christi per modum sanationis ut in poenitentia. Sanatio autem non requirit, ut statim omnes infirmitatis reliquiae auferantur. Et eadem ratio est in aliis sacramentis. Sed cum confessio peccatorum pertineat ad exteriorem poenitentiam, quaeri potest utrum a baptizato confessio peccatorum requiratur: et videtur quod sic. Dicitur enim Matth. III, 6, quod baptizabantur homines a Ioanne, confitentes peccata sua. Sed dicendum est quod Baptismus Ioannis erat Baptismus poenitentiae, quia scilicet accipiendo illum Baptismum quodammodo se profitebantur poenitentiam accepturos de peccato suo et ideo conveniens erat ut confiterentur, ut secundum modum peccati eis poenitentia statueretur. Sed Baptismus Christi est Baptismus remissionis omnium peccatorum, ita quod non restat baptizato aliqua satisfactio pro peccatis praeteritis, propter quod nulla est confessionis vocalis necessitas. Ad hoc enim necessaria est confessio in sacramento poenitentiae, ut sacerdos per potestatem clavium convenienter poenitentem solvat vel liget. Deinde cum dicit *sicut enim aliquando*, etc., assignat rationem futurae salutis Iudaeorum post eorum incredulitatem. Et primo ponit similitudinem inter utriusque populi salutem; secundo huius similitudinis causam ostendit, ibi *conclusit enim Deus*, et cetera. Dicit ergo primo: ita dico quod omnis Israel salvus fiet, quamvis nunc sint inimici. *Sicut enim et vos*, gentiles, *aliquando non credidistis Deo.* Eph. II, 12: *eratis illo tempore sine Deo in hoc mundo; nunc autem misericordiam consecuti estis*, infra c. XV, 9: *gentes autem super misericordia honorare Deum.* Os. II, 23: *miserebor eius quae fuit absque misericordia.* Et hoc *propter eorum incredulitatem*, quae scilicet fuit occasio vestrae salutis, ut supra dictum est. *Ita et isti*, scilicet Iudaei, *nunc*, scilicet tempore gratiae, *non crediderunt*, scilicet Christo. Io. VIII, 43: *quare non creditis mihi?* Et hoc est quod subdit *in vestram misericordiam*, id est in gratiam Christi, per quam misericordiam consecuti estis. Tit. III, v. 5: *secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Vel *non crediderunt* ut per hoc pervenirent in vestram misericordiam. Vel *non crediderunt*, quod in vestram misericordiam occasionaliter cessit, *ut et ipsi* quandoque *misericordiam consequantur.* Is. XIV, v. 1: *miserebitur dominus Iacob.* Deinde, cum dicit *conclusit enim*, etc., assignat rationem huius similitudinis, quia scilicet Deus voluit, ut sua misericordia in omnibus locum haberet. Et hoc est quod subdit *conclusit enim Deus*, id est concludi permisit, *omnia*, id est omne hominum genus, tam Iudaeos quam gentiles, *in incredulitate*, sicut in quadam catena erroris. Sap. XVII, 7: *una catena tenebrarum omnes erant colligati. Ut omnium misereatur*, id est ut in omni genere hominum sua misericordia locum habeat. Sap. XI, 24: *misereris omnium, domine.* Quod quidem non est extendendum ad Daemones secundum errorem Origenis, nec etiam quantum ad omnes homines singillatim, sed ad omnia genera hominum. Fit enim hic distributio pro generibus singulorum et non pro singulis generum. Ideo autem Deus vult omnes per suam misericordiam salvari, ut ex hoc humilientur et suam salutem non sibi, sed Deo adscribant. Os. c. XIII, 9: *perditio tua in te, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum.* Supra III, 19: *ut omne os obstruatur, et subditus fiat omnis mundus Deo.*

Lectio 5

[86218] Super Rom., cap. 11 l. 5 Supra apostolus conatus fuit assignare rationem divinorum iudiciorum quibus tam gentes, quam Iudaei post incredulitatem misericordiam consequuntur, nunc, quasi ad haec investiganda se insufficientem recognoscens, exclamando divinam excellentiam admiratur. Et primo admiratur divinam excellentiam; secundo probat quod dixerat, ibi *quis enim cognovit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo admiratur excellentiam divinae sapientiae secundum se consideratae; secundo per comparationem ad nos, ibi *quam incomprehensibilia*, et cetera. Excellentiam divinae cognitionis admiratur. Primo quantum ad altitudinem, dicens *o altitudo.* Eccle. VII, 25: *alta profunditas, quis inveniet eam?* Ier. XVII, 12: *solium gloriae altitudinis a principio.* Haec autem altitudo attenditur quantum ad tria. Uno quidem modo quantum ad rem cognitam, inquantum scilicet Deus seipsum perfecte cognoscit. Eccli. XXIV, 5: *ego in altissimis habito.* Alio modo quantum ad modum cognoscendi, inquantum scilicet per seipsum omnia cognoscit. Ps. ci, 20: *prospexit de excelso sancto suo, dominus de caelo in terram aspexit.* Tertio quantum ad certitudinem cognitionis. Eccli. XXIII, 28: *oculi domini multo plus lucidiores sunt super solem.* Secundo admiratur excellentiam divinae cognitionis quantum ad eius plenitudinem, cum dicit *divitiarum.* Is. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia et scientia.* Quae quidem plenitudo attenditur in tribus. Uno modo in multitudine cognitorum, quia scilicet omnia novit. Ioan. ult.: *domine, tu omnia scis.* Col. II, 3: *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae Dei absconditi.* Alio modo quantum ad facilitatem cognoscendi, quia statim omnia intuetur sine inquisitione et difficultate. Hebr. IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Tertio quantum ad copiam cognitionis, quia eam omnibus communicat affluenter. Iac. I, 5: *si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter.* Tertio admiratur divinam excellentiam quantum ad perfectionem, cum dicit *sapientiae et scientiae Dei.* Habet enim sapientiam de divinis, Iob XII, 16: *apud ipsum est fortitudo et sapientia*, et scientiam de rebus creatis, Bar. III, 32: *qui scit universa, novit eam.* Deinde cum dicit *quam incomprehensibilia*, etc., ostendit excellentiam divinae sapientiae per comparationem ad nostrum intellectum. Et primo quantum ad sapientiam, ad quam pertinet iudicare et ordinare. Unde dicit *quam incomprehensibilia sunt iudicia eius*, quia scilicet homo non potest comprehendere rationem divinorum iudiciorum, quia in sapientia Dei latent. Ps. XXXV, 7: *iudicia tua abyssus multa.* Iob XI, 7: *forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies.* Secundo quantum ad scientiam, per quam in rebus operatur. Unde subdit *et investigabiles*, id est non perfecte ab homine vestigabiles, *viae eius*, id est processus eius, quibus in creaturis operatur. Et si ipsae creaturae sint homini notae, tamen modi quibus Deus in creaturis operatur ab homine comprehendi non possunt. Ps. LXXVI, 19: *in mari via tua et semitae tuae in aquis multis, et*

vestigia tua non cognoscentur. Iob XXXVIII, v. 24: *per quam viam spargitur lux*, et cetera. Deinde cum dicit *quis enim*, etc., probat quod dixerat, ad quod inducit duas auctoritates, quarum una habetur Isaiae XL, v. 13 ubi secundum litteram nostram sic legitur: *quis adiuvit spiritum domini, aut quis consiliarius eius fuit?* Loco cuius hic dicitur *quis enim cognovit sensum domini, aut quis consiliarius eius fuit?* Alia auctoritas habetur Iob XLI, 2: *quis ante dedit mihi ut, reddam ei?* Ex loco cuius hic dicitur *aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* In his autem verbis et sequentibus apostolus tria facit. Primo ostendit excellentiam divinae sapientiae per comparationem ad intellectum nostrum, dicens: dictum est quod *incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius, quis enim cognovit sensum domini*, per quem scilicet iudicat et operando procedit; quasi dicat: nullus, nisi eo revelante. Sap. IX: *sensum tuum quis scire poterit, nisi tu dederis sapientiam, et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis?* Et I Cor. II, 11: *quae sunt Dei nemo novit, nisi spiritus Dei, nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.* Secundo ostendit excellentiam divinae sapientiae, secundum quod in se habet altitudinem, quae quidem est altitudo, quae est supremi principii, ad quod duo pertinent: primo quod non sit ab alio; secundo quod alia sint ab eo, et haec ostendit, ibi *quoniam ex ipso.* Quod autem sapientia Dei non dependeat ab altiori principio, ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod non est instructa alieno consilio. Unde dicit *aut quis consiliarius eius fuit?* Quasi diceret: nullus. Ille enim consilio indiget, qui non plene cognoscit qualiter sit agendum, quod Deo non competit. Iob XXVI, 3: *cui dedisti consilium? Forsitan illi qui non habet sapientiam.* Ier. c. XXIII, 18: *quis affuit in consilio domini?* Secundo per hoc quod non est adiuta alieno dono. Unde subdit *aut quis prior dedit illi, et* per hoc *retribuetur ei?* Quasi prius danti. Quasi dicat: nullus. Non enim potest homo dare Deo, nisi quae a Deo accepit. Par. ult.: *tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Iob XXXV, 7: *porro si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Deinde cum dicit *quoniam ex ipso*, etc., ostendit altitudinem Dei, quantum ad hoc quod in ipso sunt omnia. Et primo ostendit eius causalitatem; secundo eius dignitatem, ibi *ipsi honor et gloria*; tertio eius perpetuitatem, ibi *in saecula saeculorum, amen.* Dicit ergo primo: recte dixi quod nullus prior dedit illi, *quia ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Et ita nihil potest esse nisi a Deo acceptum. Ad designandum autem Dei causalitatem utitur tribus praepositionibus, quae sunt, ex, per et in. Haec autem praepositio, ex, denotat principium motus; et hoc tripliciter: primo quidem ipsum principium agens, vel movens; alio modo, ipsam materiam; tertio modo, ipsum contrarium oppositorum, quod est terminus a quo incipit motus. Dicimus enim cultellum fieri ex fabro et ferro et ex infigurato. Universitas autem creaturarum non est facta ex praeexistenti materia, quia et ipsa materia est effectus Dei. Et secundum hoc omnia creata non dicuntur ex aliquo esse sed, sicut ex opposito, dicuntur esse ex nullo, quia nihil erant antequam crearentur ut essent. Sap. II, 2: *ex nihilo nati sumus.* Ex Deo autem sunt omnia, sicut ex primo agente. I Cor. XI, 12: *omnia autem ex Deo.* Notandum tamen quod haec praepositio de, easdem habitudines designare videtur, hoc tamen superaddit, quia semper designat causam consubstantialem. Dicimus enim cultellum esse de ferro, non autem de artifice; quia igitur filius procedit a patre ut ei consubstantialis, dicimus filium esse de patre. Creaturae vero non procedunt a Deo tamquam ei consubstantiales; unde non dicuntur esse de ipso, sed solum ex ipso. Haec autem praepositio per, designat causam operationis, sed quia operatio est medium inter faciens et factum, dupliciter haec praepositio per, potest operationis causam designare. Uno modo secundum quod operatio exit ab operante: sicut aliquid dicitur per se operari, quod est sibi causa ut operetur. Hoc autem est uno quidem modo forma, sicut dicimus quod ignis calefacit per calorem. Alio modo aliquid superius agens, puta si dicamus quod homo generat per virtutem solis, vel potius Dei. Sic igitur omnia dicuntur dupliciter esse per ipsum. Uno modo, sicut per primum agens, cuius virtute omnia alia agunt. Prov. c. VIII, 15: *per me reges regnant.* Alio modo, inquantum eius sapientia, quae est eius essentia, est forma per quam Deus omnia fecit, secundum illud Prov. III, 19: *dominus sapientiae fundavit terram.* Alio vero modo haec praepositio per, designat causam operationis, non quidem secundum quod exit ab operante sed secundum quod terminatur ad opera, sicut dicimus quod faber facit cultellum per martellum, quod non est sic intelligendum, quod martellus sic cum fabro operetur, sicut in prioribus intelligebatur, sed quia cultellus fit ex operatione fabri per martellum. Et ideo dicitur quod haec praepositio per, quandoque designat auctoritatem in recto, sicut cum dicimus: rex operatur per balivum; quod pertinet ad hoc quod nunc dicitur. Quandoque autem in causali, sicut cum dicitur: balivus per regem operatur; quod pertinet ad praecedentem modum. Hoc autem modo de quo nunc loquimur, dicuntur omnia esse facta a patre per filium, secundum illud Io. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt*: non ita quod pater habeat a filio hoc quod facit res, sed potius, quia virtutem faciendi filius accipit a patre, non tamen instrumentalem, aut diminutam, aut aliam, sed principalem et aequalem, et eamdem. Io. V, v. 19: *quaecumque pater facit, haec et filius similiter facit.* Unde licet omnia sint facta a patre per filium, non tamen filius est instrumentum vel minister patris. Haec autem praepositio in, designat etiam triplicem habitudinem causae: uno quidem modo designat materiam, sicut dicimus animam esse in corpore et formam in materia, hoc autem modo non dicitur quod omnia sint in Deo, quia ipse non est causa materialis rerum. Alio modo designat habitudinem causae efficientis, in cuius potestate est effectus suos disponere, et secundum hoc dicuntur omnia esse in ipso, secundum quod omnia in eius potestate et dispositione consistunt, secundum illud Ps. XCIV, 4: *in manu eius sunt omnes fines terrae.* Et Act. XVII, 28: *in ipso vivimus, movemur et sumus.* Tertio modo designat habitudinem causae finalis, secundum quod totum bonum rei et conservatio ipsius consistit in suo optimo, et secundum hoc dicuntur omnia esse in Deo, sicut in bonitate conservante. Col. I, 17: *et omnia in ipso constant.* Quod autem dicit *omnia*, est absolute accipiendum pro omnibus, quae habent verum esse; peccata autem non habent verum esse, sed in quantum sunt peccata, dicuntur per defectum alicuius entis, eo quod malum nihil est nisi privatio boni. Et ideo cum dicitur *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, non est intelligendum de peccatis quia, secundum Augustinum, *peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant.* Quicquid tamen entitatis est in peccato, totum est a Deo. Sic igitur, secundum praemissa, omnia sunt *ex ipso*, scilicet Deo, sicut ex prima operatrice potentia. Omnia autem sunt *per ipsum*, inquantum omnia facit per suam sapientiam. Omnia sunt *in ipso*, sicut in bonitate conservante. Haec autem tria, scilicet potentia, sapientia et bonitas, communia sunt tribus personis. Unde hoc quod dicitur *ex ipso, et per ipsum, et in ipso*, potest attribui cuilibet trium personarum, sed tamen potentia, quae habet rationem principii, appropriatur patri, qui est principium totius divinitatis; sapientia filio, qui procedit ut verbum, quod nihil aliud est quam sapientia genita; bonitas appropriatur spiritui sancto, qui procedit ut amor, cuius obiectum est bonitas. Et ideo appropriando dicere possumus: *ex ipso*, scilicet ex patre, *per ipsum*, scilicet per filium, *in ipso*, scilicet in spiritu sancto, omnia sunt. Deinde cum dicit *ipsi honor et gloria*, ostendit Dei dignitatem, quae consistit in duobus quae praemissa sunt. Nam ex eo quod *ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, debetur ei honor et reverentia et subiectio a tota creatura. Mal. I, 6: *si ego pater, ubi est honor meus?* Ex eo vero quod ab alio non accipitur nec consilium, nec donum, debetur ei gloria, sicut e contrario dicitur homini I Cor. IV, 7: *si accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Et quia hoc est proprium Dei dicitur Is. XLII, 8: *gloriam meam alteri non dabo.* Ultimo ponit eius aeternitatem, cum dicit *in saecula saeculorum*, quia eius gloria non est transitoria, sicut gloria hominis, de qua dicitur Is. XL, 6: *omnis gloria eius quasi flos agri*, sed durat in saecula saeculorum, id est per omnia saecula succedentia saeculis, prout saeculum dicitur duratio uniuscuiusque rei. Vel *saecula saeculorum* dicuntur saecula, id est durationes rerum incorruptibilium, quae continent saecula corruptibilium rerum, et praecipue ipsa Dei aeternitas, quae tamen pluraliter dici potest, licet in se sit una et simplex, propter multitudinem et diversitatem contentorum, ut sit sensus: in saecula contentiva saeculorum. Ps. CXLIV, 13: *regnum tuum, regnum omnium saeculorum.* Addit autem ad confirmationem *amen*, quasi dicat vere, ita est. Et sic accipitur in Evangeliis, ubi dicitur *amen dico vobis.* Quandoque tamen accipitur pro fiat. Unde in Psalterio Hieronymi dicitur *dicet omnis populus: amen, amen*, ubi nos habemus *fiat, fiat.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura

a capite XII ad caput XVI

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Visio fratris Paulini, Legion of Honor Museum, San Francis

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 12

Lectio 1

[86219] Super Rom., cap. 12 l. 1 Postquam apostolus ostendit necessitatem virtutum et originem gratiae, hic docet gratiae usum, quod pertinet ad instructionem moralem. Et circa hoc duo facit. Primo ponit doctrinam moralem in generali; secundo specialiter descendit ad quaedam particularia pertinentia ad eos quibus scribit, circa medium XV cap., ibi *certus sum autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo docet usum gratiae, quantum ad hoc quod sit homo perfectus; secundo quantum ad hoc quod perfectus imperfectum sustineat, XIV cap., ibi *infirmum autem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo inducit ad perfectionem vitae quantum ad sanctitatem quam homo servat Deo; secundo quantum ad iustitiam quam quis exhibet proximo, XIII cap., ibi *omnis anima*, etc.; tertio quantum ad puritatem quam homo conservat in seipso, circa finem XIII capituli, ibi *et hoc scientes*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo monet ut homo se exhibeat Deo sanctum; secundo docet qualiter aliquis uti debeat donis gratiae Dei, quibus sanctificatur, ibi *dico enim per gratiam*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo docet qualiter aliquis se debeat exhibere Deo quantum ad corpus; secundo quantum ad animam, ibi *et nolite conformari*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit observantiam eorum quae docentur: et hoc dupliciter. Uno quidem modo ex parte sui ipsius, cum dicit *obsecro itaque vos, fratres*, quasi dicat: dictum est incomprehensibilia esse iudicia Dei, et investigabiles vias eius, itaque *obsecro vos, fratres*, ut scilicet observetis ea quae dicentur. Utitur autem obsecratione propter tria. Primo quidem ad demonstrandum suam humilitatem. Prov. XVIII, 23: *cum obsecrationibus loquitur pauper*, qui scilicet de sua abundantia non confidit, et ideo non ex eo quod suum est, sed ex eo quod Dei est, homines conatur inducere ad bonum. Nam obsecrare est ob sacra contestari. Secundo ut magis ex amore moveat rogando, quam ex timore, auctoritative imperando. Unde dicitur ad Philem. 8 s.: *multam fiduciam habens in Christo Iesu imperandi tibi quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro*. Gal. ult.: *vos qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis.* Tertio propter reverentiam Romanorum quibus scribebat. I Tim. V, 1: *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Alio modo inducit eos ex parte Dei, cum dicit *per misericordiam Dei*, per quam scilicet salvati estis. Tit. II, 5:

secundum misericordiam suam salvos nos fecit. Et ideo ex consideratione divinae misericordiae debemus facere quod monemur. Matth. c. XVIII, 33: *nonne oportuit et te misereri conservi tui, sicut et ego tui misertus sum?* Vel potest dici *per misericordiam Dei*, id est auctoritate apostolatus mihi misericorditer commissi. I Cor. VII, 25: *misericordiam consecutus sum a domino, ut sim fidelis.* Secundo ponit admonitionem, cum dicit *ut exhibeatis corpora vestra*, et cetera. Circa quod sciendum est quod, sicut Augustinus dicit X de Civit. Dei, visibile sacrificium, quod exterius Deo offertur, signum est invisibilis sacrificii, quo quis se et sua in Dei obsequium exhibet. Habet autem homo triplex bonum. Primo quidem bonum animae, quod exhibet Deo per devotionis et contritionis humilitatem, secundum illud Ps. l, 19: *sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Secundo habet homo exteriora bona, quae exhibet Deo per eleemosynarum largitionem. Unde dicitur Hebr. ult.: *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Tertio habet homo bonum proprii corporis: et quantum ad hoc dicit, ibi *ut exhibeatis*, scilicet Deo, *corpora vestra*, sicut quamdam spiritualem hostiam. Dicebatur autem animal Deo immolatum hostia, vel quia pro victoria hostium offerebatur, seu pro securitate ab hostibus, vel quia ad ostium tabernaculi immolabatur. Exhibet autem homo Deo corpus suum ut hostiam tripliciter. Uno quidem modo, quando aliquis corpus suum exponit passioni et morti propter Deum, sicut dicitur de Christo Eph. V, 2: *tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo.* Et apostolus dicit de se Phil. II, 17: *si immolor supra sacrificium et obsequium fidei vestrae, gaudeo.* Secundo per hoc quod homo corpus suum ieiuniis et vigiliis macerat ad serviendum Deo, secundum illud I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum, et in servitutem redigo.* Tertio per hoc quod homo corpus suum exhibet ad opera iustitiae et divini cultus exequenda. Supra VI, 19: *exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem.* Est autem considerandum, quod hostia quae Deo immolabatur, quatuor habebat. Primo namque ipsa oblatio debebat esse integra et incorrupta. Unde dicitur Mal. I, v. 14: *maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile domino.* Et propter hoc dicit *viventem*, ut scilicet hostia nostri corporis quam Deo offerimus, sit vivens per fidem formatam charitate. Gal. II, 20: *quod nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei.* Est autem attendendum quod naturalis hostia quae prius viva erat, occidebatur, ut immolaretur, ad ostendendum quod adhuc mors regnabat in homine regnante peccato, ut supra V, 12 ss. dictum est. Sed haec hostia spiritualis semper vivit et in vita proficit, secundum illud Io. X, 10: *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*, quia iam peccatum ablatum est per Christum: nisi dicamus quod hostia corporis nostri vivit quidem Deo per iustitiam fidei, sed mortificatur concupiscentiis carnis. Col. III, 5: *mortificate membra vestra quae sunt super terram.* Secundo vero hostia Deo oblata in ipsa immolatione sanctificabatur. Unde dicitur Lev. XXII, 3: *omnis homo qui accesserit de stirpe vestra ad ea quae consecrata sunt, et quae obtulerunt filii Israel domino, in quo est immunditia, peribit coram domino.* Et ideo subdit *sanctam*, scilicet per devotionem, qua corpus nostrum Dei servitio mancipatur. Lev. XX, 7: *sanctificamini et estote sancti, quia ego sanctus dominus Deus vester.* Proprie autem sanctitas dicitur per respectum ad Deum, inquantum scilicet homo servat ea quae sunt iusta, quoad Deum. Tertio quantum ad ipsam sacrificii consumptionem dicebatur sacrificium suave et acceptum domino, secundum illud Lev. I, v. 9: *oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum, et in odorem suavissimum domino.* Unde hic dicit *Deo placentem*, scilicet per rectitudinem intentionis. Ps. LV, 13: *ut placeam coram Deo in lumine viventium.* Quarto in ipsa sacrificii praeparatione apponebatur sal. Unde Lev. II, 13: *quicquid obtuleris sacrificii, sale condies.* Et Mc. IX, 48 dicitur: *omnis victima sale salietur.* Sal autem discretionem sapientiae significat. Unde dicitur Col. ult.: *in sapientia ambulate ad eos qui foris sunt, sermo vester semper in gratia sit sale conditus.* Unde et hic sequitur *rationabile obsequium vestrum*, scilicet cum discretione corpora vestra Deo exhibeatis hostiam, vel per martyrium vel per abstinentiam vel per quodcumque opus iustitiae. I Cor. XIV, 40: *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis.* Et in Ps. XCVIII, 4: *honor regis iudicium diligit.* Aliter se habet homo iustus ad interiores actus, quibus Deo obsequitur, et ad exteriores. Nam bonum hominis et iustitia eius principaliter in interioribus actibus consistit, quibus scilicet homo credit, sperat et diligit. Unde dicitur Lc. XVII, 21: *regnum Dei intra vos est.* Non autem principaliter consistit in exterioribus actibus. Infra XIV, v. 17: *non est regnum Dei esca et potus.* Unde interiores actus se habent per modum finis, qui secundum se quaeritur: exteriores vero actus per quos Deo corpora exhibentur, se habent sicut ea quae sunt ad finem. In eo autem quod quaeritur tamquam finis nulla mensura adhibetur, sed quanto maius fuerit, tanto melius se habet. In eo autem quod quaeritur propter finem, adhibetur mensura secundum proportionem ad finem, sicut medicus sanitatem facit tantum quantum potest, medicinam autem non tantum dat quantum potest, sed quantum videt expedire ad sanitatem consequendam. Et similiter homo in fide, et spe, et in charitate nullam mensuram debet adhibere, sed quanto plus credit, sperat, et diligit, tanto melius est; propter quod dicitur Deut. IV, 5: *diliges dominum Deum tuum*, et cetera. Sed in exterioribus actibus est adhibenda discretionis mensura per comparationem ad charitatem. Unde dicit Hieronymus: *nonne rationalis homo dignitatem amittit, qui ieiunium vel vigilias praefert sensu integritati, ut propter Psalmorum atque officiorum decantationem, amentiae vel tristitiae quis notam incurrat?* Deinde cum dicit *et nolite conformari*, etc., ostendit qualiter se debeat homo exhibere Deo quantum ad animam. Et primo prohibet saeculi conformitatem, cum dicit *et nolite conformari huic saeculo*, id est, rebus quae temporaliter transeunt. Nam saeculum praesens est quaedam mensura eorum quae temporaliter labuntur. Rebus autem temporalibus homo conformatur per affectum, eis amore inhaerendo. Os. IX, v. 10: *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Iac. I, 27: *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, immaculatum se custodire ab hoc saeculo.* Conformatur etiam huic saeculo qui vitam saeculariter viventium imitatur. Eph. IV, 17: *testificor in domino, ut iam non amplius ambuletis, sicut et gentes ambulant.* Secundo mandat interiorem mentis reformationem, cum dicit *sed reformamini in novitate sensus vestri.* Sensus autem hominis hic dicitur ratio, secundum quod per eam homo iudicat de agendis. Hunc autem sensum homo in sua creatione habuit integrum et vigentem, unde dicitur Eccli. XVII, 6: *sensus implevit corda illorum, et bona, et mala ostendit illis.* Sed per peccatum hic sensus est corruptus, et quasi inveteratus, Bar. III, 11: *inveterasti in terra aliena*, et per consequens pulchritudinem et decorem suum amisit. Thren. I, 6: *egressus est a filia Sion omnis decor eius.* Monet ergo apostolus ut reformemur, id est, iterato formam et decorem mentis assumamus, quem nostra mens habuit, quod quidem fit per gratiam spiritus sancti, ad quam participando homo studium habere debet, ita scilicet ut qui eam nondum perceperunt, eam percipiant, et qui illam perceperunt, in ea proficiant. Eph. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Ps. CII, 5: *renovabitur ut aquilae* *iuventus tua.* Vel aliter *renovamini*, scilicet in exterioribus actibus, *in novitate sensus vestri*, id est secundum novitatem gratiae, quam mente percepistis. Tertio assignat rationem admonitionis praedictae, cum dicit *ut probetis quae sit voluntas.* Circa quod considerandum est, quod, sicut homo qui habet gustum infectum, non habet rectum iudicium de saporibus sed ea quae sunt suavia interdum abominatur, ea vero quae sunt abominabilia appetit, qui autem habet gustum sanum, rectum iudicium de saporibus habet; ita homo qui habet corruptum affectum quasi conformatum rebus saecularibus, non habet rectum iudicium de bono; sed ille qui habet rectum et sanum affectum, sensu eius innovato per gratiam, rectum iudicium habet de bono. Ideo ergo dixit: *nolite conformari huic saeculo, sed renovamini in novitate sensus vestri, ut probetis*, id est, experimento cognoscatis —Ps. XXXIII, 9: *gustate et videte, quoniam suavis est dominus*—, *quae sit voluntas Dei*, qua scilicet vult vos esse salvos —I Thess. IV, 3: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*—, *bona*, id est, vult bonum honestum nos velle, et ad hoc suis praeceptis nos inducit —Mich. VI, 8: *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Deus requirat a te*—, *et beneplacens*, inquantum scilicet bene disposito est delectabile id, quod Deus vult nos velle. Ps. XVIII, v. 9: *iustitiae domini rectae laetificantes corda.* Et non tantum utilis ad finem consequendum, sed etiam *perfecta*, quasi coniungens nos fini. Matth. V, 48: *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Gen. XVII, 1: *ambula coram me, et esto perfectus.* Talem ergo experiuntur Dei voluntatem illi, qui non conformantur huic saeculo, sed reformantur in novitate sensus sui. Illi autem qui in vetustate permanent, saeculo conformati, iudicant Dei voluntatem non esse bonam, sed gravem et inutilem. Eccli. VI, 21: *quam aspera est sapientia indoctis hominibus.* Deinde, cum dicit *dico enim per gratiam*, etc., docet qualiter donis Dei homo debeat uti. Et primo docet hoc quantum ad dona quae non sunt omnibus communia, sicut sunt gratiae gratis datae; secundo, quantum ad donum charitatis, quod est omnibus commune, ibi *dilectio sine simulatione*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo docet in generali, quomodo debeat homo uti gratiis gratis datis; secundo exequitur hoc per partes ibi *habentes autem donationes.* Circa primum duo facit. Primo proponit documentum; secundo rationem assignat, ibi *sicut enim in uno corpore*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo excludit superfluum, dicens: monui quod reformemini in novitate sensus vestri, quod quidem moderate facere debetis, *dico enim*, id est, mando, *per gratiam*, apostolatus et auctoritate apostolica, *quae data est mihi.* Gal. II, 9: *cum cognovissent gratiam quae data est mihi inter gentes.* Eph. III, 8: *mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec*, etc., *omnibus qui sunt inter vos*, quia omnibus est hoc utile. I Cor. c. VII, 7: *volo omnes homines esse sicut meipsum.* Hoc, inquam, mando, *non plus sapere, quam oportet sapere*, id est, nullus praesumat, de sensu aut sapientia sua confidens supra suam mensuram. Eccle. VII, 17: *non plus sapias quam necesse est.* Ps. CXXX, 1: *neque ambulavi in magnis, neque in mirabilibus super me.* Secundo hortatur ad id quod est medium dicens *sed sapere ad sobrietatem*, scilicet mando vobis ut mensurate sapiatis secundum gratiam vobis datam. Sobrietas enim mensuram importat. Et quamvis proprie dicatur circa potum vini, potest tamen accipi circa quamlibet materiam, in qua homo debitam mensuram observat. Tit. II, v. 12: *sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo.* Tertio docet secundum quid accipienda sit mensuram medii, dicens *et hoc*, inquam, *sicut Deus unicuique divisit*, id est distribuit, *mensuram fidei*, id est mensuram donorum suorum, quae ordinatur ad fidei aedificationem. I Cor. XII, 7: *unicuique* *datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Dat enim Deus huiusmodi dona, non eadem omnibus, sed diversa diversis distribuit, secundum illud I Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt.* Nec omnibus aequaliter dat sed unicuique secundum certam mensuram. Eph. IV, 7: *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Et ideo apostolus sobrie sapiens secundum hanc mensuram dicebat II Cor. X, 13: *non autem in immensum gloriamur, sed secundum mensuram regulae, qua mensus est nobis Deus.* Soli autem Christo datus est spiritus non ad mensuram, ut dicitur Io. III, 34. Non solum autem alias gratias gratis datas dat Deus mensurate sed etiam ipsam fidem quae per dilectionem operatur. Unde Lc. XVII, v. 5 discipuli Christo dixerunt: *domine, adauge nobis fidem.*

Lectio 2

[86220] Super Rom., cap. 12 l. 2 Praemissa admonitione, hic apostolus rationem assignat sumptam ex similitudine corporis mystici ad corpus naturale. Et primo in corpore naturali tangit tria. Primo quidem corporis unitatem, cum dicit *sicut enim in uno corpore*; secundo, membrorum pluralitatem, cum dicit *multa membra habemus*: est enim corpus humanum organicum ex diversitate membrorum constitutum; tertio officiorum diversitatem, cum dicit *omnia autem membra non eumdem actum habent.* Frustra enim esset membrorum diversitas, nisi ad diversos actus ordinarentur. Deinde aptat haec tria ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia. Eph. I, v. 22: *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus eius.* Circa quod etiam tria tangit. Primo quidem fidelium quasi membrorum multitudinem, cum dicit *ita multi.* Lc. XIV, v. 16: *homo quidam fecit coenam magnam, et vocavit multos.* Is. LIV, 1: *multi filii desertae.* Quamvis enim sint pauci per comparationem ad infructuosam multitudinem damnatorum, secundum illud Matth. VII, 14: *arcta est via quae ducit ad vitam, et pauci inveniunt eam*, tamen absolute loquendo sunt multi. Apoc. VII, 9: *post haec vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat.* Secundo tangit corporis mystici unitatem, cum dicit *unum corpus sumus.* Eph. II, 16: *ut reconciliet ambos in uno corpore*, et cetera. Huius autem corporis mystici est unitas spiritualis, per quam fide et affectu charitatis invicem unimur Deo, secundum illud Eph. IV, 4: *unum corpus, et unus spiritus.* Et quia spiritus unitatis a Christo in nos derivatur, supra VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius* ideo subdit *in Christo*, qui per spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo. Io. XVII, 2 s.: *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Tertio tangit officiorum diversitatem ad utilitatem communem reductam, dicens *singuli autem alter alterius membra.* Membrum enim quodlibet proprium actum habet et virtutem; inquantum ergo unum membrum sua virtute et actu alteri prodest, dicitur membrum alterius, sicut pes dicitur membrum oculi, inquantum oculum defert, et oculus dicitur membrum pedis, inquantum dirigit pedem. I Cor. XII, 2: *non potest dicere oculus manui: opera tua non indigeo.* Ita etiam in corpore mystico ille qui accepit gratiam prophetiae, indiget illo qui accepit gratiam sanitatum, et ita est in omnibus aliis. Unde dum unusquisque fidelis secundum gratiam sibi datam alteri servit, efficitur alterius membrum. Gal. ult.:

alter alterius onera portate. I Petr. IV, 10: *unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes.* Deinde, cum dicit *habentes autem donationes*, exequitur per partes monitionem, quam supra posuerat de sobrio et moderato gratiae usu. Et primo ponit gratiarum diversitatem, dicens: *sumus*, inquam, *alter alterius membra*, non secundum eamdem gratiam, sed *habentes* diversas *donationes differentes*, non ex diversitate meritorum, sed *secundum gratiam* quae data est nobis. I Cor. VII, 7: *unusquisque proprium donum habet ex Deo, unus quidem sic, alius vero sic.* Matth. XXV, 14 s.: *vocavit servos suos, et tradidit illis bona sua, et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum.* Secundo docet diversarum gratiarum usum, et, primo, in rebus divinis, quantum ad cognitionem quidem, dicens: *sive prophetia*, quam habentes, utamur ea secundum rationem fidei. Dicitur autem prophetia quaedam apparitio ex revelatione divina eorum quae sunt procul. Unde I Reg. IX, 9 dicitur: *qui propheta hodie dicitur, vocabatur olim videns.* Sunt autem procul a cognitione nostra, secundum se quidem futura contingentia, quae propter defectum sui esse cognoscibilia non sunt; sed res divinae sunt procul a nostra cognitione, non secundum se, cum sint maxime cognoscibiles, quia, ut dicitur I Io. I, 5: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*, sed propter defectum intellectus nostri, qui se habet ad ea, quae sunt in seipsis manifestissima, sicut oculus noctuae ad lucem solis. Et quia unumquodque magis proprie dicitur tale, quod est secundum se tale, quam quod est est tale secundum aliud; inde est quod magis proprie dicuntur esse procul a cognitione nostra futura contingentia. Et propter hoc horum proprie est prophetia. Amos c. III, 7: *non faciet dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum.* Dicitur tamen prophetia communiter etiam revelatio quorumcumque occultorum. Hoc autem donum prophetiae, non solum fuit in veteri testamento, sed etiam in novo Ioel II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri.* Dicuntur etiam prophetae in novo testamento, qui prophetica dicta exponunt, quia sacra Scriptura eodem spiritu interpretatur quo est condita. Eccli. XXIV, 46: *adhuc doctrinam quasi prophetiam effundam.* Ordinatur autem prophetiae donum, sicut et aliae gratiae gratis datae, ad fidei aedificationem. I Cor. XII, 7: *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Hebr. II, 3 s.: *confirmata est*, scilicet doctrina fidei, *contestante Deo signis et prodigiis, et variis virtutibus, et spiritus sancti distributionibus.* Et ideo prophetia est utendum *secundum rationem fidei*, id est non in vanum sed ut per hoc fides confirmetur, non autem contra fidem. Unde dicitur Deut. XIII, v. 1: *si surrexerit in medio tui propheta, et dixerit tibi: eamus, et sequamur deos alienos; non audies verba prophetiae illius*, quia scilicet prophetizat contra rationem fidei. Quantum ad sacramenta ministranda subdit *sive ministerium in ministrando*, id est, si quis accepit gratiam vel officium ministerii, puta ut sit episcopus vel sacerdos, qui dicuntur ministri Dei. Is. c. LXI, 6: *vos sacerdotes domini vocabimini, ministri Dei nostri: dicetur vobis*, exequatur illud diligenter exequendo *in ministrando*, II Tim. IV, 5: *ministerium tuum imple.* Secundo tangit ea quae pertinent ad res humanas, in quibus potest aliquis alteri subvenire. Primo quidem quantum ad cognitionem vel speculativam vel practicam. Quantum ergo ad speculativam primo dicit *sive qui docet*, id est qui habet officium vel gratiam docendi, utatur *doctrina*, id est ut studiose et fideliter doceat. Iob IV, 3: *ecce docuisti plurimos.* Matth. ult.: *euntes docete omnes gentes.* Quantum autem ad cognitionem practicam subdit *qui exhortatur*, id est qui habet officium vel gratiam exhortandi homines ad bonum, utatur illo *in exhortando.* Thess. II, v. 3: *exhortatio nostra non fuit* *de errore, neque de immunditia, neque in dolo.* Tit. II, v. 15: *haec loquere et exhortare.* Deinde ponit ea quae pertinent ad exteriora opera, in quibus quandoque aliquis subvenit alicui aliquod donum dando, et quantum ad hoc dicit *qui tribuit*, id est qui habet facultatem tribuendi et gratiam, exequatur hoc *in simplicitate*, ut scilicet nihil mali ex illo intendat, quasi donis homines ad malum alliciens. Vel etiam cum aliquis ex modico dato intendit multo maiora acquirere. Eccli. XX, 14 s.: *datus insipientis non erit tibi utilis, oculi enim illius septemplices sunt. Exigua dabit, et multa improperabit.* Et Prov. c. XI, 28: *simplicitas iustorum dirigit eos.* Quandoque autem aliquis subvenit alteri, eius curam habendo, et quantum ad hoc dicit *qui praeest*, id est qui est in praelationis officio constitutus, utatur illo officio *in sollicitudine.* Hebr. ult.: *obedite praepositis vestris, et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem reddituri pro animabus vestris.* II Cor. XI, 28: *sollicitudo omnium Ecclesiarum.* Quandoque autem subvenit aliquis alicui relevando eius miseriam, et quantum ad hoc dicit *qui miseretur*, id est qui habet facultatem et affectum miserendi, exequatur hoc *in hilaritate*, quasi libenter hoc faciens. II Cor. IX, 7: *non ex tristitia, aut ex necessitate. Hilarem enim datorem diligit Deus.* Eccli. XXXV, 11: *in omni dato hilarem fac vultum tuum.* Deinde cum dicit *dilectio sine simulatione*, etc., docet usum doni gratuiti, quod est omnibus commune, scilicet charitatis. Et primo ponit ea quae pertinent ad charitatem in generali; secundo ponit quaedam specialiter pertinentia ad dilectionem quorumdam, ibi *necessitatibus sanctorum*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit qualis debeat esse dilectio charitatis ex parte diligentis; secundo, qualiter se debeat habere ad proximum, ibi *charitatem fraternitatis*, etc.; tertio, qualiter se debeat habere ad Deum, ibi *sollicitudine non pigri.* Circa qualitatem autem charitatis tria docet. Primo quidem, quod dilectio debet esse vera. Unde dicit *dilectio sine simulatione*, ut scilicet non tantum in verbo, aut in exteriori apparentia, sed sit in vero cordis affectu, et efficacia operis. I Io. III, 18: *non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate.* Eccli. VI, 15: *amico fideli nulla est comparatio.* Secundo docet quod dilectio debet esse pura, cum dicit *odientes malum.* Tunc etiam est pura dilectio, quando homo non consentit amico suo in malum, sed ita diligit hominem, ut eius vitium odiat. Unde dicitur I Cor. XIII, 6: *non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Ps. CXVIII, 113: *iniquos odio habui.* Tertio docet quod dilectio debet esse honesta, cum dicit *adhaerentes bono*, ut scilicet aliquis adhaereat alteri propter bonum virtutis. Gal. IV, 18: *bonum autem aemulamini in bono semper.* Haec est pulchra dilectio, de qua dicitur Eccli. XXIV, 24: *ego mater pulchrae dilectionis.* Deinde, cum dicit *charitatem fraternitatis*, ostendit qualiter charitas se debeat habere ad proximum. Et primo quantum ad interiorem affectum, cum dicit *charitatem fraternitatis invicem diligentes*; ut scilicet non solum fratres diligamus per charitatem sed etiam diligamus ipsam charitatem, qua eos diligimus et ab eis diligimur. Sic enim si charam habemus charitatem, non de facili eam dissolvi faciemus. Hebr. ult.: *charitas fraternitatis maneat in vobis.* Cant. ult.: *si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, tamquam nihil despiciet illam.* Secundo, quantum ad exteriorem effectum, cum dicit *honore invicem praevenientes.* In quo tria designantur. Primo quidem quod homo proximum in reverentia debet habere, quod pertinet ad rationem honoris. Nullus enim potest vere diligere eum quem despicit. Phil. II, 3: *in humilitate, superiores invicem arbitrantes.* Quod quidem fit dum aliquis suum defectum considerat et bonum proximi. In honore autem non solum reverentia intelligitur, sed etiam necessariorum subventio, sicut, cum dicitur Ex. XX, 12: *honora patrem tuum, et matrem tuam*, praecipitur necessariorum subventio, sicut patet per hoc quod dominus, Matth. XV, v. 3 ss., arguit Pharisaeos contra hoc praeceptum impedientes filios a subventione parentum. Secundo designatur quod effectus dilectionis debet mutuo exhiberi, ut scilicet homo non solum velit beneficia recipere, sed etiam exhibere. Eccli. IV, 36: *non sit porrecta manus tua ad accipiendum, et ad dandum collecta.* Et XIV, 15 s.: *in divisione sortis da et accipe.* Et hoc designat, cum dicit *invicem.* Tertio designatur quod effectus dilectionis debet esse promptus et velox, quod designatur, cum dicit *praevenientes*, ut scilicet aliquis praeveniat amicum in beneficiis. Eccli. c. XXXVII, 1: *omnis amicus dicet: et ego amicitiam copulavi.* Deinde, cum dicit *sollicitudine*, etc., ostendit qualiter se debeat habere dilectio charitatis ad Deum. Et primo incipit ab ipsa rationis attentione, cum dicit *sollicitudine* sitis *non pigri*, scilicet ad serviendum Deo. Mich. VI, 8: *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Deus requirat a te*; postea subdit: *sollicite ambulare cum Deo tuo.* II Tim. II, 15: *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Secundo, quantum ad effectum, cum dicit *spiritu* sitis *ferventes*, scilicet in Dei dilectione. Procedit autem fervor ex abundantia caloris, unde fervor spiritus dicitur, quia propter abundantiam divinae dilectionis totus homo fervet in Deum, Act. XVIII, 25 dicitur quod Apollo fervens spiritu loquebatur. I Thes. ult.: *spiritum nolite extinguere.* Tertio, quantum ad exterius obsequium, cum dicit *domino servientes*, scilicet servitute latriae, quae soli Deo debetur. Deut. VI, 13: *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Ps. II, 11: *servite domino in timore.* Vel, secundum aliam litteram: *tempori servientes*, ut scilicet Dei servitium congruo tempore faciamus. Eccle. VIII, 6: *omni negotio tempus est, et opportunitas.* Quarto, quantum ad mercedem servitutis, cum dicit *spe gaudentes*, scilicet mercedis, quae est Dei fruitio. Gen. XV, 2: *ego dominus merces tua magna nimis.* Supra V, 2: *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis, sed tamen affligit ratione dilationis. Prov. XIII, 12: *spes quae differtur affligit animam.* Quinto, quantum ad difficultatem quam homo patitur in Dei servitio. Unde subdit *in tribulatione*, scilicet quam propter Deum sustinetis, sitis *patientes.* Supra V, v. 3: *tribulatio patientiam operatur.* Sexto quantum ad omnia praedicta dicit *orationi instantes*, in quo orationis assiduitas designatur. Lc. XVIII, 1: *oportet semper orare, et numquam deficere.* II Thess. V, 17: *sine intermissione orate.* Per orationem enim in nobis sollicitudo excitatur, fervor accenditur, ad Dei servitium incitamur, gaudium spei in nobis augetur et auxilium in tribulatione promeremur. Ps. CXIX, 1: *ad dominum, cum tribularer, clamavi, et exaudivit me.* Deinde, cum dicit *necessitatibus sanctorum*, etc., determinat de charitate quantum ad speciales quasdam personas. Et primo quidem quantum ad indigentes; secundo quantum ad inimicos, ibi *benedicite persequentibus vos.* Circa primum duo facit. Primo inducit ad exhibenda beneficia charitatis indigentibus in universali, cum dicit *necessitatibus sanctorum communicantes.* Ubi tria sunt notanda. Primo quidem quod eleemosynae ex charitate sunt impendendae indigentibus, sive necessitatem patientibus. Eph. IV, 28: *laboret operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Secundo, quod potius est subveniendum iustis et sanctis quam aliis. Unde dicit *necessitatibus sanctorum.* Eccli. XII, 5: *da iusto, et non recipias peccatorem.* Quod quidem non sic est intelligendum, quin etiam in necessitatibus sit peccatoribus subveniendum, sed quia non est eis subveniendum ad fomentum peccati. Utilius tamen est subvenire iustis, quia talis eleemosyna fructuosa est, non solum ex parte dantis sed etiam ex suffragio recipientis. Lc. XVI, 9: *facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula*, scilicet suis suffragiis. Secundo in speciali admonet ad hospitalitatem, dicens *hospitalitatem sectantes*, quia scilicet in hoc misericordiae opere alia misericordiae opera includuntur. Nam hospes non solum domum exhibet ad manendum sed etiam alia necessaria subministrat. Hebr. ult.: *hospitalitatem nolite oblivisci.* I Petr. IV, 9: *hospitales invicem sine murmuratione.*

Lectio 3

[86221] Super Rom., cap. 12 l. 3 Supra apostolus ostendit qualiter charitas sit exhibenda indigentibus, nunc ostendit qualiter sit exhibenda etiam inimicis. Et primo ponit admonitionem; secundo probat quod dixit, ibi *scriptum est enim*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod ad charitatem tria pertinent. Primo quidem benevolentia, quae consistit in hoc quod aliquis velit bonum alteri et malum eius nolit; secundo concordia, quae consistit in hoc quod amicorum sit idem nolle et velle; tertio beneficentia, quae consistit in hoc quod aliquis benefaciat ei quem amat et eum non laedat. Primo ergo ponit ea quae pertinent ad benevolentiam; secundo ea quae pertinent ad concordiam, ibi *gaudere cum gaudentibus*; tertio ea quae pertinent ad beneficentiam, ibi *nulli malum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo monet ut benevolentia sit ampla, quae se extendat etiam ad inimicos, cum dicit *benedicite persequentibus vos.* Circa quod notandum est, quod benedicere est bonum dicere. Contingit autem bonum dicere tripliciter. Uno modo enuntiando, puta cum quis bonum alterius laudat. Eccli. c. XXXI, 28: *splendidum in panibus benedicent labia multorum et testimonium veritatis illius fidele.* Alio modo imperando, et sic benedicere per auctoritatem, est proprium Dei, cuius imperio bonum ad creaturas derivatur: ministerium autem pertinet ad ministros Dei, qui nomen domini super populum invocant. Num. VI, 22-26: *sic benedicetis filiis Israel, et dicetis eis: benedicat tibi dominus, et custodiat te. Ostendat dominus faciem suam tibi, et misereatur tui. Convertat dominus vultum suum ad te, et det tibi pacem.* Et post: *invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis.* Tertio benedicit aliquis optando. Ps. CXXVIII, 8: *et non dixerunt qui praeteribant, benedictio domini super vos.* Et secundum hoc benedicere est bonum alicui velle, et quasi bonum pro aliquo precari. Et hoc modo accipitur hic. Unde in hoc quod dicitur *benedicite persequentibus vos*, datur intelligi quod etiam ad inimicos et persecutores debemus esse benevoli, eis bona optando et pro eis orando. Matth. V, 44: *diligite inimicos vestros, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* Quod autem hic dicitur, quodam quidem modo est in praecepto, quodam autem modo est in consilio. Quod enim aliquis in generali dilectionis affectum impendat inimicis, non excludendo eos a communi dilectione proximorum et a communi oratione, quam quis pro fidelibus facit, pertinet ad necessitatem praecepti. Similiter etiam quod aliquis in articulo necessitatis inimico dilectionis effectum particulariter impendat, pertinet ad necessitatem praecepti. Unde dicitur Ex. c. XXIII, 4: *si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reducas eum.* Sed quod aliquis in speciali dilectionis affectum et orationis suffragium, aut qualecumque

subventionis beneficium exhibeat inimico, interdum etiam extra articulum manifestae necessitatis, pertinet ad perfectionem consiliorum: quia per hoc ostenditur tam perfecta charitas hominis ad Deum quod omne humanum odium superet. Ille autem qui poenitet et misericordiam petit, iam non est inter inimicos aut persecutores computandus. Unde ei absque omni difficultate sunt charitatis indicia ostendenda. Eccli. XXVIII, 2: *relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.* Secundo docet quod benevolentia sive benedictio sit pura, id est absque permixtione contrarii. Unde dicit *benedicite, et nolite maledicere*, id est ita benedicatis quod nullo modo maledicatis. Quod est contra quosdam qui ore benedicunt et corde maledicunt, secundum illud Ps. XXVII, 3: *qui loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum.* Et etiam contra illos qui quandoque benedicunt, quandoque maledicunt, vel quibusdam benedicunt, quibusdam maledicunt. Iac. III, 10: *ex ipso ore procedit benedictio et maledictio. Non oportet, fratres mei, haec ita fieri.* I Petr. III, 9: *non reddentes maledictum pro maledicto.* Sed contra hoc videtur esse quod in sacra Scriptura plures maledictiones inveniuntur. Dicit enim Deut. XXVII, 26: *maledictus qui non permanserit in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit.* Ad quod dicendum est quod maledicere est malum dicere: quod quidem tripliciter contingit, sicut et benedicere, scilicet enuntiando, imperando et optando; et secundum quodlibet horum modorum potest bene et male fieri. Si enim id quod est materialiter malum, dicatur malum quolibet praedictorum modorum, sub ratione boni non est illicitum, quia hoc est magis benedicere, quam maledicere: unumquodque enim magis iudicatur secundum suam formam, quam secundum suam materiam. Si vero aliquis dicat malum sub ratione mali, formaliter maledicit; unde est omnino illicitum. Utrumque autem horum contingit in hoc, quod aliquis enuntiando malum profert. Quandoque enim aliquis enuntiat malum alicuius ad notificandum necessariam veritatem et sic dicit malum sub ratione veri necessarii, quod est bonum, unde est licitum. Et hoc modo Iob III, 1 s. dicitur, quod Iob maledixit diei suae, enuntians malitiam praesentis vitae, sicut apostolus dicit Eph. V, 16: *redimentes tempus, quoniam dies mali sunt.* Quandoque autem aliquis enuntiat malum alterius sub ratione mali, scilicet intentione detrahendi. Et hoc est illicitum. Dicitur enim I Cor. VI, 10: *neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Similiter etiam in eo quod quis dicit malum imperando; contingit autem quandoque quod aliquis dicit id quod est materialiter malum sub ratione boni, puta cum ex imperio alicuius provenit alicui malum poenae propter iustitiam, quod quidem est licitum. Et hoc modo transgressores legis maledicuntur, id est, poenae secundum iustitiam deputantur. Quandoque vero aliquis imperando dicit malum alterius iniuste, puta propter odium et vindictam. Et talis maledictio est illicita. Ex. XXI, 17: *qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur.* Et idem est etiam, circa id quod aliquis dicit malum optando. Si enim hoc optet sub ratione boni, puta ut per adversitatem alicuius perveniat ad spiritualem profectum, hoc licitum est. Iob V, 3: *vidi stultum firma radice, et maledixi pulchritudini eius statim.* Si vero hoc homo faciat propter odium vel vindictam, est omnino illicitum. I Reg. XVII, v. 43: *maledixit Philisthaeus David in diis suis.* Deinde cum dicit *gaudere cum gaudentibus*, etc., ponit ea quae pertinent ad concordiam. Et primo ponit concordiae documenta; secundo removet impedimenta, ibi *non alta sapientes*, et cetera. Concordia autem potest dupliciter attendi. Uno modo quantum ad effectum in bonis et in malis. In bonis quidem, ut aliquis bonis aliorum congaudeat; unde dicit *gaudere*, scilicet debetis, *cum gaudentibus.* Phil. II, v. 17: *gaudeo et congratulor omnibus vobis.* Sed hoc est intelligendum, quando quis gaudet de bono. Sunt autem quidam qui gaudent de malo, secundum illud Prov. II, 14: *laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.* Et in istis non est congaudendum. I Cor. XIII, 6 dicitur de charitate, quod *non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* In malis autem, ut aliquis tristetur de malis alterius. Unde subdit, *flere*, scilicet debetis, *cum flentibus.* Iob XXX, 25: *flebam quondam super eo, qui afflictus erat.* Eccli. c. VII, 38: *non desis plorantibus in consolatione, et cum lugentibus ambula.* Ipsa enim compassio amici condolentis consolationem in tristitiis affert dupliciter: primo quidem, quia ex hoc colligitur efficax amicitiae argumentum. Eccli. XII, 9: *in malitia illius*, id est in infortunio, *amicus cognitus est.* Et hoc ipsum est delectabile cognoscere aliquem sibi esse verum amicum. Alio modo, quia ex hoc ipso quod amicus condolet, videtur se offerre ad simul portandum onus adversitatis, quod tristitiam causat. Et quidem levius portatur quod portatur a pluribus, quam ab uno solo. Secundo, concordia consistit in unitate sententiae, et quantum ad hoc dicit *idipsum*, id est idem sitis, *invicem sentientes*, ut scilicet in eadem sententia conveniatis. I Cor. I, 10: *sitis perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia.* Phil. II, 2: *eamdem charitatem habentes unanimes, idipsum sentientes.* Sciendum est tamen, quod duplex est sententia. Una quidem quae pertinet ad iudicium intellectus circa speculabilia, puta circa considerationes geometricas vel naturales: dissentire autem in talibus non repugnat amicitiae vel charitati, quia charitas in voluntate est. Huiusmodi autem iudicia non proveniunt ex voluntate, sed ex necessitate rationis. Alia vero sententia pertinet ad iudicium rationis circa agenda, et in talibus dissensio amicitiae contrariatur: quia talis dissensio habet contrarietatem voluntatis. Et quia fides non solum est speculativa sed etiam practica, inquantum per dilectionem operatur, ut dicitur Gal. V, 6, ideo etiam dissentire a recta fide, est contrarium charitati. Deinde cum dicit *non alta sapientes*, etc., excludit impedimenta concordiae, quae quidem sunt duo. Primum est superbia, ex qua contingit quod dum aliquis inordinate suam excellentiam quaerit et subiectionem refugit, vult alium subiici et eius excellentiam impedire. Et ex hoc sequitur discordia. Prov. XIII, 10: *inter superbos semper iurgia sunt.* Et ideo ad hoc removendum dicit *non* sitis *alta sapientes*, ut scilicet inordinate vestram excellentiam appetatis. Supra XI, 20: *noli altum sapere, sed time.* Eccli. III, 22: *altiora te ne quaesieris. Sed* sitis *consentientes humilibus*, id est his quae sunt humilia, id est quae abiecta videntur non recusetis cum oportuerit. Ps. LXXXIII, 11: *elegi abiectus esse in domo Dei mei.* I Petr. ult.: *humiliamini sub potenti manu Dei*, et cetera. Secundum impedimentum concordiae est praesumptio sapientiae, vel etiam prudentiae, ex qua contingit quod aliquis aliorum sententiae non credit. Ad quod removendum dicit *nolite esse prudentes apud vosmetipsos*, ut scilicet iudicetis solum id esse prudentiae quod vobis videtur. Is. V, 21: *vae qui sapientes estis in oculis vestris, et coram vobismetipsis prudentes.* Supra XI, 25: *ut non sitis vobismetipsis sapientes.* Deinde, cum dicit *nulli malum pro malo*, etc., docet illa quae pertinent ad beneficentiam, excludendo contrarium. Et primo docet quod non sit alicui malefaciendum ratione vindictae; secundo docet quod non sit alicui malefaciendum ratione defensionis, ibi *non vosmetipsos defendentes.* Circa primum tria facit. Primo prohibet vindictam dicens *nulli malum pro malo reddentes*, scilicet sitis. Ps. VII, 5: *si reddidi retribuentibus mihi mala.* I Petr. III, v. 9: *non reddentes malum pro malo.* Sed hoc est intelligendum formaliter, sicut supra dictum est de maledicto: prohibemur enim affectu odii vel invidiae reddere malum pro malo, ita quod in malo alterius delectemur. Sed si pro malo culpae quod quis facit, reddat iudex malum poenae secundum iustitiam ad compensandam malitiam, materialiter quidem infert malum, sed formaliter et per se infert bonum. Unde cum iudex suspendit latronem pro homicidio, non reddit malum pro malo sed magis bonum pro malo. Et hoc modo apostolus quemdam pro peccato incestus tradidit *Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus fieret*, ut habetur I Cor. V, 5. Secundo docet quod etiam bona sint proximis exhibenda, dicens *providentes*, scilicet sitis, *bona non tantum coram Deo*, ut scilicet curetis satisfacere conscientiae vestrae coram Deo, *sed etiam coram omnibus hominibus*, ut scilicet ea faciatis quae hominibus placeant. I Cor. X, 32 s.: *sine offensione estote Iudaeis, et gentibus, et Ecclesiae Dei, sicut et ego per omnia omnibus placeo.* II Cor. VIII, 21: *providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Hoc tamen contingit et bene et male fieri. Si enim hoc fiat propter favorem humanum, non bene agitur. Matth. VI, 1: *attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis.* Si autem hoc fiat ad gloriam Dei, bene agitur, secundum illud Matth. c. V, 6: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Tertio assignat rationem utriusque dictorum. Ad hoc enim debemus abstinere a retributione malorum, et coram hominibus bona providere, ut cum hominibus pacem habeamus, et ideo subdit *cum omnibus hominibus pacem habentes*, Hebr. ult.: *pacem sequimini cum omnibus.* Sed hic addit duo, quorum primum est quod dicit *si fieri potest.* Quandoque enim malitia aliorum impedit ne cum eis pacem habere possimus, quia scilicet cum eis pax haberi non potest, nisi eorum malitiae consentiatur, quam quidem pacem constat esse illicitam. Unde dominus dicit Matth. X, 34: *non veni pacem mittere, sed gladium.* Aliud autem addit dicens *quod ex vobis est*, scilicet et si ipsi contra pacem agant, tamen quod in nobis est facere nos debemus, ut eorum pacem quaeramus. Ps. CXIX, 7: *cum his qui oderunt pacem eram pacificus.* Et alibi: *inquire pacem et persequere eam.* Deinde, cum dicit *non vosmetipsos defendentes*, etc., ostendit quod non sunt mala proximis inferenda per modum defensionis. Et primo ponit documentum, dicens *non* sitis *vosmetipsos defendentes*, o charissimi, sicut de Christo dicitur Is. l, 6: *dedi corpus meum percutientibus, et genas meas vellentibus.* Et Is. LIII, 7: *quasi agnus coram tondente se obmutuit*, et cetera. Unde et ipse dominus mandavit Matth. V, 39: *si quis te percusserit in una maxilla, praebe ei etiam alteram.* Sed, sicut Augustinus dicit in libro contra mendacium, ea quae in novo testamento a sanctis facta sunt, valent ad exempla intelligendarum Scripturarum, quae in praeceptis data sunt. Ipse autem dominus cum alapa percussus esset, non ait: ecce altera maxilla; sed: *si male locutus sum, testimonium perhibe de malo; si autem bene, quid me caedis?* Ubi ostendit praeparationem alterius maxillae in corde esse faciendam. Paratus enim fuit dominus non solum in altera caedi pro salute hominis, sed in toto corpore crucifigi. Et sicut Augustinus dicit ad Marcellinum, tunc quidem hoc mandatum recte fit cum ei creditur profuturum esse propter quem fit, ad operandam in eo correctionem atque concordiam, etiam si alius exitus consequatur. Sunt igitur ista praecepta patientiae semper in cordis praeparatione retinenda et ipsa benevolentia, ne reddatur malum pro malo, semper in voluntate complenda est. Agenda sunt autem et multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Secundo assignat rationem, cum dicit *sed date locum irae*, id est divino iudicio. Quasi diceret: committatis vos Deo, qui suo iudicio potest vos defendere et vindicare, secundum illud I Petr. ult.: *omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.* Sed haec intelligenda sunt in casu in quo nobis non adest facultas aliter faciendi secundum iustitiam; sed quia, ut dicitur Deut. I, v. 17: *domini est iudicium*, cum aliquis auctoritate iudicis, vel vindictam quaerit ad comprimendam malitiam et non propter odium, vel etiam cum auctoritate alicuius superioris suam defensionem procurat, intelligitur locum dare irae, id est divino iudicio, cuius ministri sunt principes, ut dicitur infra XIII, 4. Unde etiam Paulus procuravit se per armatos defendi contra insidias Iudaeorum, ut patet Act. XXIII, 12 ss. Deinde, cum dicit *sicut scriptum est*, etc., probat quod dixerat. Et primo per auctoritatem; secundo per rationem, ibi *noli vinci a malo*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo probat quod dictum est de prohibitione vindictae, dicens dictum est: *date locum irae*, id est divino iudicio, *scriptum est enim*, Deut. XXXII, 35, *mihi vindictam*, scilicet servate, et *ego retribuam, dicit dominus.* Nostra littera sic habet: *mea est ultio, et ego retribuam eis in tempore.* Ps. XCIII, 1: *Deus ultionum dominus.* Nahum I, 2: *Deus aemulator et ulciscens dominus.* Secundo probat per auctoritatem, quod dictum est de benevolentia exhibenda inimicis. In qua quidem auctoritate, primo, ponit documentum ut subveniamus inimicis in articulo necessitatis, quia hoc est de necessitate praecepti, ut supra dictum est. Et hoc est quod dicit *sed, si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, potum da illi.* Matth. V, v. 44: *benefacite his qui oderunt vos.* Secundo rationem assignat, dicens *hoc enim faciens, carbones ignis congeres super caput eius.* Quod quidem uno modo potest intelligi in malum, ut sit sensus: si tu ei benefacias, bonum tuum vertetur ei in malum, quia ex hoc incurret combustionem ignis aeterni per suam ingratitudinem. Sed iste sensus repugnat charitati, contra quam ageret, qui alicui subveniret ut ei proveniret in malum. Et ideo est exponendum in bonum, ut sit sensus *hoc enim faciens* id est, in necessitate ei subveniens, *carbones ignis*, id est amorem charitatis de qua dicitur Cant. VIII, v. 6: *lampades eius, ut lampades ignis atque flammarum congeres*, id est, congregabis, *super caput*, id est, super mentem *eius.* Quia, ut Augustinus dicit in libro de catechizandis rudibus, *nulla est maior provocatio ad amandum, quam praevenire amando. Nimis enim durus animus qui dilectionem: et si nolebat impendere, nolit rependere.* Deinde, cum dicit *noli vinci a malo*, etc., probat quod dixit per rationem. Naturale est enim homini ut velit adversarium vincere et non vinci ab eo. Illud autem ab aliquo vincitur, quod ad illud trahitur, sicut aqua vincitur ab igne quando trahitur ad calorem ignis. Si ergo bonus aliquis homo, propter malum quod sibi ab aliquo infertur, trahatur ad hoc quod ei male faciat, bonus a malo vincitur. Si autem e contrario propter beneficium quod bonus persecutori exhibet, eum ad suum amorem trahat, bonus malum vincit. Dicit ergo *noli vinci a malo*, scilicet eius qui te persequitur, ut tu eum persequaris, *sed in bono tuo vince malum* illius, ut scilicet ei benefaciendo, eum a malo trahas. I Io. ult.: *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.* Ier. XV, 19: *ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos.*

Caput 13

Lectio 1

[86222] Super Rom., cap. 13 l. 1 Postquam apostolus ostendit qualiter se debeat homo exhibere Deo, utendo donis gratiae eius hic ostendit quomodo debeat se exhibere proximo: et primo quantum ad superiores; secundo quantum ad omnes, ibi *nemini quicquam debeatis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit homines ad subiectionem quam debent superioribus; secundo ad exhibendum subiectionis signum, ibi *ideo et tributa praestatis*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit documentum; secundo rationem assignat, ibi *non enim est potestas*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *ideoque*, et cetera. Circa primum considerandum est quod quidam fideles in primitiva Ecclesia dicebant terrenis potestatibus se subiici non debere propter libertatem, quam consecuti erant a Christo, secundum illud Io. VIII, v. 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Sed libertas per Christum concessa, est libertas spiritus qua liberamur a peccato et morte, sicut supra VIII, 2 dictum est: *lex spiritus in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis.* Caro autem adhuc remanet servituti obnoxia, sicut supra dictum est. Et ideo tunc nulli subiectioni homo, per Christum liberatus, erit obnoxius, nec spirituali scilicet, nec carnali. Unde dicitur I Cor. XV, 24: *cum tradiderit Christus regnum Deo patri, et evacuaverit omnem principatum et potestatem.* Interim autem dum corruptibilem carnem gerimus, oportet nos dominis carnalibus subiacere. Unde dicitur Eph. VI, 5: *servi, obedite dominis carnalibus.* Et hoc est etiam quod hic apostolus dicit *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Potestates autem sublimiores hic dicuntur homines in potestatibus constituti, quibus secundum iustitiae ordinem subiici debemus. I Petr. II, 23: *subditi estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti, sive ducibus, tamquam ab eo missis*, et cetera. Dicit autem indefinite *potestatibus sublimioribus*, ut ratione sublimitatis officii eis subiiciamur, etiam si sint mali. Unde I Petr. II, 18 subditur: *subiecti estote non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Quod autem dicitur *omnis anima*, per synecdochen intelligitur omnis homo, sicut et Gen. XVII, 14: *delebitur anima illa de populo suo.* Utitur autem hoc modo loquendi, quia subiectionem superioribus debemus ex animo, id est ex pura voluntate, secundum illud Eph. c. VI, 6 s.: *non ad oculum servientes, quasi hominibus placentes, sed ex animo cum bona voluntate.* Deinde cum dicit *non est enim potestas*, etc., ponit rationem admonitionis praemissae. Primo quidem ex parte honesti; secundo ex parte necessarii, ibi *qui autem resistunt*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit duo principia; secundo ex eis concludit, ibi *itaque qui resistit*, et cetera. Primo enim praemittit originem potestatis, dicens *non est enim potestas nisi a Deo.* Quicquid enim communiter de Deo et creaturis dicitur, a Deo in creaturas derivatur, sicut patet de sapientia, Eccli. I, 1: *omnis sapientia a domino Deo est.* Potestas autem de Deo et de hominibus dicitur. Iob c. XXXVI, 5: *Deus potestates non abiicit, cum ipse sit potens.* Unde consequens est, quod omnis humana potestas sit a Deo. Dan. c. IV, 14: *dominabitur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud.* Io. XIX, 11: *non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper.* Sed contra hoc esse videtur, quod dicitur Osee VIII, 4: *ipsi regnaverunt, et non ex me: principes extiterunt, et non cognovi.* Ad hoc dicendum est, quod regia potestas, vel cuiuscumque alterius dignitatis potest considerari quantum ad tria. Uno quidem modo quantum ad ipsam potestatem, et sic est a Deo, per quem reges regnant, ut dicitur Prov. VIII, 15. Alio

modo potest considerari quantum ad modum adipiscendi potestatem, et sic quandoque potestas est a Deo: quando scilicet aliquis ordinate potestatem adipiscitur, secundum illud Hebr. V, 4: *nemo sibi honorem assumit, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.* Quandoque vero non est a Deo sed ex perverso hominis appetitu, qui per ambitionem, vel quocumque alio illicito modo potestatem adipiscitur. Amos VI, 14: *numquid non in fortitudine nostra assumpsimus nobis cornua?* Tertio modo potest considerari quantum ad usum ipsius: et sic quandoque est a Deo, puta cum aliquis secundum praecepta divinae iustitiae utitur concessa sibi potestate, secundum illud Prov. VIII, 15: *per me reges regnant*, et cetera. Quandoque autem non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam iustitiam, secundum illud Ps. II, 2: *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum*, et cetera. Dubitatur etiam de potestate peccandi, utrum sit a Deo. Ad quod dicendum est quod ipsa potentia qua peccatur, a Deo est. Eadem enim potentia est qua peccatur et qua recte agitur: sed quod in bonum ordinetur, a Deo est; quod autem ordinetur ad peccandum, est ex defectu creaturae, inquantum est ex nihilo. Secundo ponit, quod *ea quae sunt, a Deo ordinata sunt*, cuius ratio est quia Deus omnia per suam sapientiam fecit, secundum illud Ps. CIII, 24: *omnia in sapientia fecisti.* Est autem proprium sapientiae ordinate omnia disponere. Sap. VIII, 1: *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Et ideo oportet effectus divinos ordinatos esse. Iob XXXVIII, 33: *numquid nosti ordinem caeli, et pones rationem eius in terra?* Duplicem autem ordinem Deus in suis effectibus instituit: unum quidem quo omnia ordinantur in ipsum, Prov. XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est Deus*, alium vero quo effectus divini ordinantur ad invicem, sicut dicitur Deut. IV, 19 de sole et luna et stellis, quod fecit ea *in ministerium cunctis gentibus.* Deinde cum dicit *itaque qui resistit*, etc., ex duabus praemissis concludit propositum. Si enim potestas principum, inquantum talis est, a Deo est, et nihil est a Deo sine ordine, consequens est, quod etiam ordo, quo inferiores potestatibus superioribus subiiciuntur, sit a Deo. *Itaque qui* contra hunc ordinem *resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* I Reg. VIII, 7: *non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Lc. X, 16: *qui vos spernit, me spernit.* Resistere autem divinae ordinationi contrariatur honestati virtutis. Unde contra virtutem agit quicumque potestati resistit, in eo quod pertinet ad ordinem suae potestatis. Deinde cum dicit *qui autem resistunt*, etc., ostendit huiusmodi subiectionem non solum esse honestam, sed necessariam. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *nam principes*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est, quod *qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit*, quod quidem secundum se est vitandum, tamquam contrarium virtuti. Multi tamen sunt, qui amorem virtutis non habentes, ea quae sunt contraria virtuti non detestantur. Unde tales cogendi sunt ad vitationem malorum per poenas, et quantum ad hoc subdit *qui autem resistunt*, scilicet divinae ordinationi, *sibi damnationem acquirunt*, contra potestatis ordinem agendo. Quod quidem potest intelligi, uno modo, de damnatione aeterna, quam merentur qui potestatibus subiici nolunt in eo quod debent. In cuius exemplum Dathan et Abiron, qui Moysi et Aaron restiterunt, sunt a terra absorpti, ut habetur Num. XVI, 20 ss. Alio modo potest intelligi de damnatione poenae, quae per ipsos principes infertur. Prov. XX, 2: *sicut rugitus leonis, ita et terror regis: qui provocant eum, peccant in animam suam.* Sed contra hoc videtur esse quod apostoli et martyres principibus et potestatibus restiterunt et ex hoc non damnationem a Deo sed praemium acquisiverunt. Sed dicendum est quod apostolus hic loquitur de eo qui resistit potestati inferiori, secundum quod est a Deo ordinata. Habet autem hoc divina ordinatio ut potestati inferiori non obediatur contra superiorem, sicut etiam in rebus humanis ut proconsuli non obediatur contra imperatorem, nec balivo contra regem. Et omnis potestas humana sub potestate Dei ordinatur et nulli potestati humanae est contra Deum obediendum, secundum illud Act. V, 29: *oportet obedire magis Deo quam hominibus.* Deinde cum dicit *nam principes*, etc., assignat rationem eius quod dixerat. Et primo proponit rationem; secundo ex ratione posita quoddam utile documentum trahit, ibi *vis autem non timere potestatem*, et cetera. Tertio huius documenti necessitatem assignat, ibi *si autem malefeceris*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod *qui resistunt potestati, sibi damnationem acquirunt, nam principes*, qui hic potestates dicuntur, *non sunt timori*, id est in timorem, *boni operis*, id est propter bonum opus, *sed mali*, id est propter malum. Quod quidem videtur esse intelligendum secundum causam instituendi principes. Ad hoc enim sunt instituendi principes, ut illi qui amore virtutis non provocantur ad vitandum malum et faciendum bonum, cogantur ad hoc timore poenae. Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Et secundum hoc dicitur quod *principes non sunt timori boni operis sed mali*, quantum ad id quod principi ex officio competit, sicut et Is. XXXII, 8 dicitur: *princeps ea quae sunt digna principe cogitabit.* Potest autem hoc referri etiam ad malos principes, qui non sunt timori boni operis sed mali: quia et si interdum iniuste persequuntur bene operantes, non tamen illi qui bene operantur, causam habent timendi, quia hoc ipsum, si patienter sustinent, in eorum bonum cedit, secundum illud I Petr. III, 14: *si quid patimini propter iustitiam, beati: timorem autem eorum ne timueritis, ut non conturbemini.* Ex hoc autem quod hic dicitur, assignari potest ratio quare qui potestati resistunt, sibi damnationem acquirant: sive intelligatur de damnatione punitionis, qua principes rebelles puniunt, sive de damnatione qua homines puniuntur a Deo. Si enim principes sunt timori mali operis, consequens est quod si aliquis potestati resistat, male operetur; et ita ipse homo, male agendo, est sibi causa punitionis temporalis et aeternae. Deinde cum dicit *vis autem non timere*, etc., ex eo quod dixerat quoddam utile documentum tradit, scilicet vitandi timorem principum. Et primo insinuat sua interrogatione hoc esse desiderabile, dicens *vis non timere potestatem?* Quasi dicat: hoc debet homini esse placitum. Prov. XX, 2: *sicut rugitus leonis, ita et terror regis.* Secundo docet medium ad hoc perveniendi, dicens *bonum fac*; quia, ut dicitur Prov. XVI, 13: *voluntas regum, labia iusta*; et in Ps. c, 6: *ambulans in via immaculata, hic mihi ministrabat.* Tertio ostendit huius effectum, dicens: et si benefeceris, non solum timorem vitabis, sed etiam *habebis laudem ex illa*, scilicet potestate; quod planum est si accipiatur secundum finem, ad quem institutae sunt potestates. Ad hoc enim institutae sunt ut non solum a malis timore poenarum retrahant sed etiam ut ad bonum per praemia alliciant, secundum illud I Petr. II, 14: *sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malorum, laudem vero bonorum.* Verificatur hoc etiam de malis principibus, quorum iniustam persecutionem, dum boni patienter sustinent, laudantur. Iac. V, 11: *ecce beatificamus eos qui sustinuerunt.* Quarto rationem assignat, dicens *Dei enim minister est tibi in bonum.* Quod quidem manifeste patet, quantum ad debitum ordinem principum. Sunt enim sub regimine Dei, quasi supremi principis, tamquam ministri ordinati. Sap. VI, 3: *cum essetis ministri regis illius*, et cetera. Ad idem autem tendit minister et dominus. Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et* *ministri eius.* Et ideo sicut Deus operatur in bonum his qui bonum agunt, ita et principes si recte ministerium suum impleant. Sed et mali principes ministri Dei sunt, secundum ordinationem Dei ad inferendas poenas, licet hoc sit praeter intentum eorum; secundum illud Is. X, 5: *Assur virga furoris mei, et baculus ipse in manu mea est. Ipse autem non sic arbitrabitur.* Et Ier. XXV, 9: *assumam universam cognationem Aquilonis, et Nabuchodonosor regem Babylonis servum meum, et adducam eos super terram istam, et super habitatores eius*, et cetera. Et quia tales mali principes, interdum, Deo permittente, bonos affligunt, quod in bonum eorum cedit, secundum illud supra VIII, 28: *diligentibus Deum*, et cetera. Deinde cum dicit *si autem male*, etc., ostendit necessitatem praemissi documenti. Dictum est enim quod benefaciendo non timebis potestatem, *si autem malefeceris, time*: quia causam timoris habes. Prov. c. X, 29: *pavor his qui operantur malum.* Sap. XVII, 10: *cum sit timida nequitia, data est in omnium condemnationem.* Secundo assignat rationem dicens *non enim sine causa gladium portat.* Loquitur autem secundum consuetudinem principum, qui quasi insignia suae potestatis deferebant instrumenta puniendi, puta fasces virgarum ad verberandum, et secures vel gladios ad occidendum. Iob XIX, 29: *fugite a facie gladii, quoniam ultor iniquitatum est gladius.* Tertio rationem exponit dicens *portat*, inquam, *gladium, quia est minister Dei, vindex*, id est vindictam exercens, *in iram*, id est, ad exequendam iram Dei, id est iustum iudicium eius, *ei qui malum agit*, id est, contra malefactorem. Ez. XVII, 37 ss.: *ecce ego congregabo omnes amatores tuos, et iudicabo te in iudiciis adulterorum, et dabo te in manus eorum*, et cetera. Prov. XVI, 12: *abominabiles regi qui impie agunt, quoniam iustitia firmatur solium.* Ex quo patet quod non solum est licitum sed etiam meritorium principibus, qui zelo iustitiae vindictam exercent in malos. Unde dicitur Ez. XXIX, 19 s.: *erit merces exercitui illius, et operi quo servivit mihi adversus eam.* Deinde cum dicit *ideoque necessitate*, etc., infert conclusionem principaliter intentam, dicens: *ideoque*, propter praedictas rationes, *subditi estote* principibus ex necessitate, quia scilicet hoc est ex necessitate salutis, vel subditi estote voluntarie necessitati, quae vobis imminet potentia principum, ut faciatis de necessitate virtutem; *non solum propter iram*, id est vindictam vitandam, quod pertinet ad secundam rationem, *sed etiam propter conscientiam* bonam conservandam, quod pertinet ad primam rationem, quia *qui potestati resistit Dei ordinationi resistit.* Tit. III, 1: *admone illos principibus et potestatibus subditos esse.* Deinde cum dicit *ideo enim et tributa praestatis*, etc. inducit homines ad exhibendum suis superioribus signum subiectionis. Et primo ponit signum subiectionis; secundo inducit ad eius exhibitionem, ibi *reddite ergo*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit subiectionis signum, dicens *ideo enim*, scilicet quia debetis esse subiecti, *et tributa praestatis*, id est, praestare debetis, in signum scilicet subiectionis. Et ideo conquerendo dicitur Thren. I, 1: *princeps provinciarum facta est sub tributo.* Dicuntur autem tributa, eo quod subditi dominis ea tribuunt. Secundo assignat rationem, dicens *ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum*, id est, pro ipso, scilicet tributa recipiendo, *servientes*, scilicet Deo, et populo. Quasi dicat: unusquisque de suo ministerio vivere debet, secundum illud I Cor. IX, v. 7: *quis, pascit gregem et de lacte eius non edit?* Et ideo cum principes nostri suo regimine Deo ministrent, a populo debent tributa suscipere, quasi stipendia sui ministerii, non autem ita quod hoc debeant sibi computare pro praemio. Proprium enim praemium principis est laus et honor, ut philosophus dicit in V Ethic. Et cum hoc non sufficit, tyrannus fit. Sed hoc non est intelligendum de laude humana solum vel honore, quia tale praemium esset vanum, sed de laude et honore divino, qui principibus bene gubernantibus exhibetur. Sap. VI, 22: *o reges populi, diligite sapientiam, ut in perpetuum regnetis.* Huiusmodi autem tributa recipiunt ad sustentationem, laborant autem principes ad omnium pacem. Unde dicitur I Tim. II, 1 s.: *obsecro primum omnium fieri obsecrationes pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt constituti, ut quietam ac tranquillam vitam agamus.* Baruch I, 11 s.: *orate pro vita Nabuchodonosor regis Babylonis, ut vivamus sub umbra eius.* Ab hoc tamen debito liberi sunt clerici ex privilegio principum, quod quidem aequitatem naturalem habet. Unde etiam apud gentiles liberi erant a tributis illi qui vacabant rebus divinis. Legitur enim Gen. XLVII, v. 20-22, quod Ioseph subiecit Pharaoni totam terram Aegypti praeter terram sacerdotum, quae a rege tradita fuerat eis, quibus et statuta cibaria ex horreis publicis praebebantur. Et infra dicitur quod in universa terra Aegypti, quinta pars solvitur absque terra sacerdotali, quae libera erat ab hac conditione. Hoc autem ideo aequum est, quia sicut reges sollicitudinem habent de bono publico in bonis temporalibus, ita ministri Dei in spiritualibus, et sic per hoc quod Deo in spiritualibus ministrant, recompensant regi quod pro eorum pace laborat. Sed attendendum est: cum tributa dicat regibus esse debita quasi laboris stipendium, dupliciter peccare possunt principes accipiendo tributa. Primo quidem si utilitatem populi non procurent sed solum ad diripiendum eorum bona intendant. Unde dicitur Ez. XXXIV, 3: *lac comedebatis et lanis operiebamini, et quod crassum erat, occidebatis, gregem autem meum non pascebatis.* Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem, quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem. Unde dicitur Mich. III, 1: *audite principes Iacob, et duces domus Israel.* Et postea subdit: *qui violenter tollitis pelles eorum desuper eis, et carnes eorum desuper ossibus eorum.* Deinde cum dicit *reddite ergo*, etc., monet ad reddendum praedictum subiectionis signum. Et primo quidem in generali, dicens: ex quo tributum debetur principibus, tamquam Dei ministris, *reddite ergo omnibus debita.* Ex quo patet quod ex necessitate iustitiae tenentur subditi sua iura principibus exhibere. Matth. XVIII, 24: *oblatus est regi unus qui debebat decem millia talenta.* Et Matth. XXII, v. 21: *reddite quae sunt Caesaris, Caesari*, et cetera. Secundo specificat, et, primo, ea quae sunt exteriora, dicens *cui tributum*, scilicet debetis, reddite *tributum*, quia scilicet principi tribuitur pro generali regimine, quo patriam in pace et quiete gubernat. Gen. c. XLIX, 15: *vidit requiem quod esset bona, factusque est tributis serviens. Cui vectigal*, scilicet debetis, reddite *vectigal*, quod scilicet redditur principi in aliquibus certis locis de mercimoniis, quae deferuntur pro reparatione viarum et custodia. Vel vectigal dicitur, quod datur principi, quando per patriam devehitur, sicut sunt procurationes et alia huiusmodi. Secundo ponit ea quae sunt interius exhibenda. Est autem considerandum quod principi debetur et timor et honor: timor quidem, inquantum est dominus, sua potestate malos coercens a malis. Mal. I, 6: *si ego dominus, ubi est timor meus?* Et ideo dicit *cui timorem*, scilicet debetis, reddite *timorem.* Prov. XXIV, 21: *Deum time, fili mi.* Inquantum autem quasi pater providet bonis quae sunt in laudem eorum, debetur illi honor. Mal. I, 6: *si ego pater, ubi honor meus?* Et ideo subdit, *cui honorem*, scilicet debetis, reddite *honorem.* I Petr. II, 17: *regem honorificate.* Sed contra est quod dicitur Lev. XIX, 15: *non honores vultum potentis.* Sed hoc est intelligendum quantum ad hoc ut pro eo a iustitia non declines. Unde subditur: *iuste iudica proximo tuo.*

Lectio 2

[86223] Super Rom., cap. 13 l. 2 Supra apostolus ostendit qualiter debeant fideles ad superiores iustitiam observare, hic ostendit quid debeant omnibus communiter exhibere. Et circa hoc duo facit. Primo ponit quod intendit; secundo reddit rationem, ibi *qui enim diligit*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est reddite omnibus debita, non quidem particulariter, sed integraliter, et hoc est quod subdit *nemini quidquam debeatis.* Quasi dicat: ita plene omnibus omnia debita persolvatis, ut nihil remaneat, quod solvere debeatis. Et hoc quidem propter duo. Primo quia in ipsa mora reddendi peccatum committitur, dum homo iniuste detinet rem alienam. Unde dicitur Lev. XIX, 13: *non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Et eadem est ratio de aliis debitis. Secundo quia quamdiu aliquis debet, est quodammodo servus et, cui debet, obligatur. Prov. XXII, 7: *qui accipit mutuum, servus est foenerantis.* Sunt tamen quaedam debita, a quibus homo numquam potest se absolvere. Et hoc contingit dupliciter. Uno quidem modo propter excellentiam beneficii, cui aequivalens recompensari non potest: sicut philosophus dicit de honore qui exhibetur Deo vel parentibus, secundum illud Ps. CXV, 12: *quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi?* Alio modo propter causam debendi, quae semper manet; vel etiam propter hoc quod illud quod redditur, numquam exhauritur sed semper in reddendo crescit. Et propter has causas debitum dilectionis fraternae ita solvitur, quod semper debetur. Primo quidem quia dilectionem proximo debemus propter Deum, cui sufficienter recompensare non possumus. Dicitur enim I Io. IV, 21: *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Secundo quia causa dilectionis semper manet, quae est similitudo naturae et gratiae. Eccli. XIII, 19: *omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi.* Tertio quia charitas in diligendo non deficit sed proficit. Phil. I, 9: *hoc oro, ut charitas vestra magis ac magis abundet.* Ideo dicit *nisi ut invicem diligatis*, quia scilicet dilectionis debitum ita semel redditur, ut tamen semper maneat sub debito praecepti. Io. XV, 12: *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem.* Deinde cum dicit *qui enim diligit*, etc., assignat causam eius quod dixerat, debito dilectionis nos numquam absolvi, quia scilicet in dilectione tota legis impletio consistit. Unde circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *nam non adulterabis*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *plenitudo ergo legis*, et cetera. Dicit ergo primo: ideo dictum est quod non intendamus nos expedire a debito dilectionis, sicut ab aliis debitis, *qui enim diligit proximum, legem implevit*, id est tota impletio legis ex proximi dilectione dependet. Sed hoc non videtur verum. Dicitur enim I Tim. I, 5: quod *finis praecepti charitas est.* Unumquodque enim perficitur cum ad finem pervenit: et ideo tota legis perfectio in charitate consistit. Sed charitas duos habet actus, scilicet dilectionem Dei et dilectionem proximi; unde et dominus dixit Matth. XXII, v. 40 quod tota lex et prophetae pendet in duobus mandatis charitatis: quorum unum est de dilectione Dei, aliud de dilectione proximi. Non ergo videtur quod qui proximum diligit, impleat totam legem. Sed dicendum est quod illa dilectio proximi ad charitatem pertinet, et legem implet, qua proximus diligitur propter Deum; et ita in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut causa includitur in

effectu. Dicitur enim I Io. IV, 21: *et hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Et, e converso, dilectio proximi includitur in dilectione Dei, sicut effectus in causa; unde ibidem dicitur: *si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum odit, mendax est.* Et inde est quod in sacra Scriptura quandoque fit mentio solum de dilectione Dei, quasi sufficiat ad salutem, secundum illud Deut. X, 12: *et nunc, Israel, audi, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum.* Quandoque autem fit mentio solum de dilectione proximi. Io. XV, v. 12: *haec vobis mando, ut diligatis invicem.* Deinde cum dicit *nam non adulterabis*, etc., probat propositum. Primo quidem per inductionem; secundo vero per medium syllogismi, ibi *dilectio proximi*, et cetera. Circa primum, more inducentium, enumerat quaedam praecepta, quae dilectionem proximi implent. Et quia praecepta tria primae tabulae immediatius ordinantur ad dilectionem Dei, non facit mentionem hic de eis, quamvis et ipsa impleantur in dilectione proximi, prout dilectio Dei includitur in dilectione proximi. Enumerat autem mandata secundae tabulae, praetermittit tamen praeceptum affirmativum tantum quod est de honore parentum, in quo etiam intelligitur, ut omnibus reddamus quae debemus. Enumerat autem praecepta negativa, per quae aliquis prohibetur malum proximis inferre. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia praecepta negativa sunt magis universalia, et quantum ad tempora et quantum ad personas. Quantum ad tempora quidem, quia praecepta negativa obligant semper et ad semper. Nullo enim tempore est furandum et adulterandum. Praecepta autem affirmativa obligant quidem semper, sed non ad semper, sed pro loco et tempore; non enim tenetur homo, ut omni tempore honoret parentes, sed pro loco et tempore. Quantum ad personas autem, quia nulli hominum est nocendum, non autem sufficientes sumus, ut unus homo possit omnibus hominibus servire. Secundo quia magis manifestum est quod per dilectionem proximi implentur praecepta negativa quam affirmativa. Qui enim diligit aliquem, magis abstinet a nocumento illius, quam ei beneficia impendat, a quo quandoque homo impeditur per impotentiam. Tripliciter autem aliquis nocumentum proximo inferre potest. Uno modo, facto; alio modo, verbo; tertio, desiderio. Facto quidem tripliciter. Uno modo quantum ad personam ipsius proximi, et hoc prohibetur cum dicitur *non occides.* In quo etiam intelligitur prohiberi omnis iniuria in personam proximi illata. I Io. III, 15: *omnis homicida non habet vitam aeternam in seipso.* Secundo quantum ad personam coniunctam, scilicet uxorem, et hoc prohibetur cum dicitur *non adulterabis.* In quo etiam intelligitur prohiberi fornicatio et omnis illicitus usus genitalium membrorum. Hebr. ult.: *fornicatores et adulteros iudicabit Deus.* Tertio quantum ad res exteriores, quod prohibetur, cum dicitur *non furaberis.* In quo etiam prohibetur omnis iniusta subtractio rei alienae, sive per vim, sive per dolum. Zach. V, 3: *omnis fur, sicut ibi scriptum est, iudicabitur.* Nocumentum autem, quod quis proximo infert verbo, prohibetur, cum dicitur *non falsum testimonium dices.* Quod non solum prohibetur in iudicio sed etiam extra iudicium, sive per modum detractionis, sive per modum contumeliae. Prov. XIX, 5: *testis falsus non erit impunitus, et qui mendacia loquitur, non effugiet.* Nocumentum autem quod quis infert proximo, solo desiderio, prohibetur cum dicitur *non concupisces* rem proximi tui. Ubi etiam intelligitur prohiberi concupiscentia uxoris; supra VII, 7: *nam concupiscentiam nesciebam*, scilicet esse peccatum, *nisi lex diceret: non concupisces.* Ponuntur autem haec mandata Ex. XX, 17 ss. Enumeratis autem pluribus praeceptis, colligit omnia alia in communi dicens *et si quod est aliud* *mandatum*, affirmativum vel negativum, vel ad Deum, vel ad proximum pertinens, per modum supra dictum, *instauratur*, id est perficitur et impletur, *in hoc verbo: diliges proximum tuum sicut teipsum.* Quod quidem ponitur Lev. c. XIX, 18; ubi nos habemus: *diliges amicum tuum sicut teipsum.* Quod autem dicit *proximum tuum*, referendum est ad omnem hominem et etiam ad sanctos Angelos, ut Augustinus probat in I de doctrina Christiana. Nomine enim proximi intelligitur quicumque facit alicui misericordiam, secundum illud Lc. X, 36: *quis tibi videtur illi proximus fuisse, qui incidit in latrones? Et ille dixit: qui fecit misericordiam*, et cetera. Et quia proximus est proximo proximus, consequens est quod etiam ille, qui ab aliquo misericordiam recipit, proximus ei dicatur. Sancti autem Angeli nobis misericordiam impendunt, et nos omnibus hominibus misericordiam debemus impendere et ab eis, cum necesse fuerit, recipere. Unde patet quod et sancti Angeli et omnes homines proximi nobis dicuntur, quia beatitudinem, ad quam nos tendimus, vel iam habent, vel ad eam nobiscum tendunt. Ex quo patet quod Daemones non sunt secundum hanc rationem proximi nobis, nec sub hoc praecepto eorum dilectio nobis iniungitur, quia sunt totaliter a dilectione Dei exclusi et non sunt computandi in numero proximorum, sed in numero hostium. Quod autem dicit *sicut teipsum*, non est referendum ad aequalitatem dilectionis, ut scilicet aliquis teneatur diligere proximum aequaliter sibi: hoc enim esset contra ordinem charitatis, quo quilibet plus tenetur suam, quam aliorum salutem curare. Cant. II, 4: *ordinavit in me charitatem.* Sed est referendum ad similitudinem dilectionis, ut scilicet similiter diligamus proximum sicut nosipsos. Et hoc tripliciter. Primo quidem quantum ad finem dilectionis, ut scilicet nos et proximum diligamus propter Deum. Secundo quantum ad formam dilectionis, ut scilicet sicut aliquis seipsum diligit, quasi sibi volens bonum, ita aliquis proximum diligat, quasi ei bona volens. Qui autem diligit proximum ad hoc solum ut eius utilitate vel dilectione potiatur, non vult bonum proximo, sed ex proximo vult sibi bonum. Quo quidem modo homo amare dicitur res irrationales, puta vinum vel aquam, ut scilicet eis utatur. Tertio quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet aliquis necessitati proximi subveniat, sicut sibi, et quod nihil illicitum, propter amorem proximi, committat sicut nec propter suum amorem. Deinde, cum dicit *dilectio proximi*, etc., manifestat propositum medio syllogismi per hunc modum: qui diligit proximum, nullum malum operatur ad ipsum. Sed ad hoc tendit omne legis praeceptum, ut abstineatur a malo. Qui ergo diligit proximum, legem implevit. Quod autem dilectio proximi malum non operetur, habetur I Cor. XIII, 4: *charitas non agit perperam*, et cetera. Quocumque autem modo accipiatur hic malum, vel pro malo transgressionis, vel etiam omissionis, poterit hoc referri non solum ad praecepta negativa sed etiam ad affirmativa. Inquantum vero dilectio proximi includit dilectionem Dei, intelligitur quod dilectio proximi excludit malum, non solum quod est contra proximum, sed etiam quod est contra Deum. Et sic includuntur etiam praecepta tabulae primae. Ultimo autem infert conclusionem principaliter intentam, dicens *plenitudo ergo legis est dilectio*, id est, per dilectionem lex impletur et perficitur. Eccli. XXIV, 16: *in plenitudine sanctorum detentio mea.* Col. c. III, 14: *charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.*

Lectio 3

[86224] Super Rom., cap. 13 l. 3 Postquam apostolus ostendit quomodo homo debet se Deo exhibere pium, convenienter eius donis utendo, et proximo iuste ei debita reddendo, hic ostendit quomodo in seipso debeat honestatem conservare. Et circa hoc duo facit. Primo proponit temporis congruitatem; secundo exhortatur ad honestatem operum, ibi *abiiciamus ergo*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit temporis congruitatem; secundo assignat rationem, ibi *nunc enim propior est*, etc.; tertio adhibet similitudinem, ibi *nox praecessit*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quae debetis observare et hoc, non solum propter ea quae dicta sunt, sed etiam *scientes hoc tempus*, id est per hoc quod debetis considerare huius temporis conditionem, quia ut dicitur Eccle. VIII, 6: *omni negotio tempus est et opportunitas.* Ier. VIII, 7: *milvus in caelo cognovit tempus suum, turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventus sui, populus autem meus*, et cetera. Ad quid autem congruum sit hoc tempus ostendit, subdens *quia hora est iam nos de somno surgere.* Quod quidem intelligendum est non de somno naturae, qui quandoque dicitur mors, secundum illud I Thess. IV, 12: *nolumus vos ignorare de dormientibus*, quandoque autem est quies animalium virtutum, secundum illud Io. XI, v. 12: *si dormit, salvus erit.* Nec enim intelligendum est de somno gratiae, qui quandoque dicitur quies aeternae gloriae, secundum illud Ps. IV, 9: *in pace in idipsum*, etc., quandoque autem est quies contemplationis etiam in hac vita. Cant. V, 2: *ego dormio, et cor meum vigilat.* Sed intelligitur de somno culpae, secundum illud Eph. V, 14: *exurge, qui dormis, et exurge a mortuis*, etc., vel etiam negligentiae, secundum illud Prov. c. VI, 9: *usquequo, piger, dormies?* Tempus ergo est surgendi a somno culpae per poenitentiam Ps. CXXVI, 2: *surgite, postquam sederitis*, etc., a somno vero negligentiae per sollicitudinem bene operandi Is. XXI, 5: *surgite, principes, accipite clypeum.* Eccli. XXXII, 15: *hora surgendi non te tristet.* Deinde, cum dicit *nunc enim*, etc., assignat rationem eius quod dixerat, dicens *nunc enim propior est salus nostra, quam cum credidimus.* Quod quidem secundum intentionem apostoli intelligitur de salute vitae aeternae, de qua dicitur Is. LI, 8: *salus autem mea in sempiternum erit.* Ad hanc autem salutem homo ordinatur, primo quidem, per fidem. Mc. ult.: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed semper magis ac magis homo accedit ad eam per bona opera et charitatis augmentum. Unde dicitur Iac. IV, 8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Hoc est ergo quod apostolus dicit: ideo *hora est iam nos de somno surgere, nunc enim*, quando scilicet per opera bona et per charitatis augmentum profecimus, *propior*, id est propinquior, *est*, scilicet nobis, *nostra salus*, scilicet vitae aeternae de qua dicitur Is. LI, 8: *salus autem mea in sempiternum erit; quam cum credidimus*, id est quam cum a principio fidem accepimus. Et potest hic intelligi duplex propinquitas. Una quidem secundum tempus, qua viri sancti, in operibus iustitiae proficientes, magis appropinquant ad terminum vitae huius, in quo mercedem accipiunt. Alia vero est propinquitas dispositionis vel praeparationis, quia per augmentum charitatis et operationem iustitiae homo praeparatur ad illam salutem. Matth. XXV, 10: *quae paratae erant, intraverunt cum eo ad nuptias.* Sed secundum quod Ecclesia haec verba adventus tempore legit, videntur haec verba esse referenda ad salutem quam Christus fecit in suo primo adventu, ut intelligamus apostolum loquentem quasi ex persona omnium fidelium qui fuerunt ab initio mundi. Appropinquante enim iam tempore incarnationis Christi, quo vaticinia prophetarum crebrescebant, quod tempus repraesentat Ecclesia, poterit dici: *nunc propior est nostra salus* scilicet Christus, *quam cum credidimus*, id est cum homines a principio

credere coeperunt Christi adventum futurum. Is. LVI, 1: *iuxta est salus mea, ut veniat, et iustitia mea, ut reveletur.* Posset etiam assumi ad tempus misericordiae, quo quis incipit velle a praeteritis peccatis discedere. Tunc enim magis appropinquat suae saluti, quam a principio, dum haberet fidem informem. Iac. IV, 7 s.; *resistite Diabolo, et fugiet a vobis; appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*, et cetera. Deinde, cum dicit *nox praecessit, dies autem appropinquavit*, etc., ponit ad propositum similitudinem. Quod quidem secundum intentionem apostoli sic videtur esse intelligendum ut totum tempus vitae praesentis nocti comparetur propter ignorantiae tenebras, quibus praesens vita gravatur. Iob XXXI, 1: *omnes quippe involvimur tenebris*, et cetera. Et de hac nocte dicitur Is. XXVI, v. 9: *anima mea desideravit te in nocte.* Diei autem comparatur status futurae beatitudinis propter claritatem Dei, qua sancti illustrantur. Is. LX, 19: *non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te, sed erit tibi dominus in lucem sempiternam.* Ad quem diem refertur quod dicitur in Ps. CXVII, 24: *haec dies, quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea.* Alio modo potest intelligi quod status culpae nocti comparetur propter tenebras culpae, de quibus dicitur in Ps. LXXXI, v. 5: *nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Et de hac nocte dicitur Sap. c. XVII, 20: *solis autem illis superposita erat gravis nox, imago tenebrarum, quae superventurae erant illis.* Dies autem dicitur status gratiae propter lumen spiritualis intelligentiae, quod iusti habent sed impiis deest. Ps. XCVI, 11: *lux orta est iusto.* Sap. V, 6: *sol intelligentiae non est ortus nobis.* Tertio modo potest intelligi quod comparetur nocti tempus praecedens Christi incarnationem, quia nondum erat manifestata, sed sub quadam caligine. II Petr. I, v. 19: *habetis propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* Et de hac nocte dicitur Is. XXI, 11: *custos, quid de nocte?* Unde, sicut in nocte apparent umbrae ita etiam illo tempore eminebant legalia, *quae sunt umbra futurorum*, ut dicitur Col. II, 17. Tempus autem ab incarnatione Christi comparatur diei propter potentiam spiritualis solis in mundo, de quo dicitur Mal. ult.: *vobis timentibus nomen meum orietur sol iustitiae.* Unde et ipse dominus dicit Io. IX, 4: *me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est.* Et postea subdit: *quamdiu in mundo sum, lux sum mundi.* Quod ergo dicitur *nox praecessit*, indifferenter accipi potest pro qualibet praedictarum trium noctium. Iam enim praecesserat eos quibus scribebat, et magna pars temporis huius vitae, et, quod verius est, praecesserat nox culpae; praecesserat etiam tempus legis, quod fuit ante Christum. Quod autem subdit *dies autem appropinquavit*, videtur secundum intentionem apostoli referendum esse ad diem futurae gloriae, qui licet nondum advenisset fidelibus Christi quibus scribebat, tamen in propinquo erat eis. Secundum praedicta posset etiam intelligi tempus gratiae Christi, quod etsi iam advenerit secundum temporum cursum, appropinquare tamen nobis dicitur per fidem et devotionem, sicut et Phil. IV, 5 dicitur: *dominus prope est*, et in Ps. CXLIV, 18: *prope est dominus omnibus invocantibus eum.* Potest etiam hoc congruere his qui de peccatis poenitere incipiunt, quibus dies gratiae appropinquat. Deinde, cum dicit *abiiciamus*, etc., concludit exhortationem de honestate vitae. Et primo ponit exhortationem; secundo exponit eam, ibi *non in comessationibus*, et cetera. Circa honestatem vitae tria tangit. Primo quidem remotionem vitiorum concludens ex praemissis: si *nox praecessit*, ut dictum est, *abiiciamus opera tenebrarum*, quia, ut dicitur Eccle. VIII, 6, *omni negotio tempus est et opportunitas.* Unde, recedente nocte, cessare debent opera noctis. Dicuntur autem opera tenebrarum opera peccatorum: primo quidem, quia in seipsis privata sunt lumine rationis, quo illustrari debent humana opera, Eccle. II, 14: *sapientis oculi in capite eius, stultus in tenebris ambulat*, secundo, quia in tenebris aguntur, Iob XXIV, v. 15: *oculus adulteri observat caliginem*, tertio, quia per ea homo ad tenebras ducitur, secundum illud Matth. XXII, 13: *mittite eum in tenebras exteriores.* Secundo inducit ad assumendas virtutes, quasi dicat: ex quo dies appropinquavit, assumentes ea quae congruunt diei, *induamur arma lucis*, id est virtutes, quae et arma dicuntur, inquantum nos muniunt. Eph. ult.: *induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli.* Et dicuntur lucis arma, tum quia lumine rationis decorantur et perficiuntur, unde dicitur Prov. IV, 18: *iustorum semita quasi lux splendens procedit*, tum quia lucis examen requirunt, Io. III, 21: *qui facit veritatem, venit ad lucem*, tum quia per opera virtutum alii illuminantur, Matth. V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus*, et cetera. Tertio exhortatur ad usum virtutum et profectum, cum dicit *sicut in die honeste ambulemus.* Haec enim duo videntur diei congruere. Primo quidem honestas. Nam in die unusquisque seipsum studet componere, ut coram aliis honestus appareat. In nocte autem non sic. Unde dicitur I Thess. c. V, 7: *qui dormiunt, nocte dormiunt: et qui ebrii sunt, nocte ebrii sunt: nos autem qui diei sumus, sobrii simus.* Unde I Cor. c. XIV, 40 dicitur: *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis.* Secundo homo in die ambulat, non in nocte. Unde dicitur Io. XI, 10: *qui ambulat in nocte offendit.* Et ideo, quia dies est, oportet quod ambulemus, id est de bono in melius procedamus. Unde dicitur Io. XII, 35: *ambulate, dum lucem habetis.* Deinde, cum dicit *non in comessationibus*, etc., exponit quod dixerat. Et, primo, exponit quomodo sunt abiicienda opera tenebrarum, quae sunt opera peccatorum, de quibus quaedam enumerat. Primo ponens ea quae pertinent ad corruptionem concupiscibilis, cuius corruptio est intemperantia, quae est circa delectationes tactus et circa cibos. Unde, primo, excludit intemperantiam ciborum, cum dicit *non in comessationibus.* Dicuntur comessationes superfluae et nimis accuratae comestiones. Prov. c. XXIII, 20: *noli esse in conviviis peccatorum, nec in comessationibus eorum qui carnes ad vescendum conferunt.* Quod quidem potest esse peccatum mortale ex hoc quod secundum legem pro hac culpa aliquis damnatur ad mortem. Dicitur enim de filio protervo Deut. XXI, 22: *comessationibus vacat, et luxuriae atque conviviis; lapidibus eum obruet populus*, et cetera. Dicitur autem aliquis vacare comessationibus atque conviviis, non quidem si comedat magnifice secundum statum suae dignitatis, sicut dicitur, Esther II, 18, quod Assuerus iussit praeparari convivium magnificum propter coniunctionem Esther, iuxta magnificentiam principalem; sed quando aliquis hoc facit praeter decentiam sui status, et praecipue si ad hoc principalis eius cura existat, sicut illi de quibus dicitur infra ult.: *huiusmodi Christo domino non serviunt, sed suo ventri*; et Phil. III, 9: *quorum Deus venter est.* Secundo excludit intemperantiam circa potum, cum subdit *et ebrietatibus*, quae pertinent ad superfluitatem potus extra mensuram rationis hominem ponentis. Eccli. XXXI, 35: *vinum in iucunditate creatum, et non in ebrietate.* Et est considerandum quod ebrietas ex suo genere est peccatum mortale, cum scilicet homo ex proposito inebriatur, quia videtur praeferre delectationem vini integritati rationis. Unde dicitur Is. V, 22: *vae qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem.* Si vero aliquis inebrietur praeter intentionem, non ex proposito, puta quia ignorat virtutem vini, vel quia non aestimat se tanto potu inebriandum, non est peccatum mortale, quia non per se inebriatur sed per accidens, id est praeter intentionem, quod quidem non potest contingere in his, qui frequenter inebriantur. Et ideo dicit Augustinus in sermone de Purgatorio, quod ebrietas est peccatum mortale, si assidua fuerit. Unde signanter hic apostolus in plurali numero dicit: *non in comessationibus et ebrietatibus.* Tertio excludit intemperantiam circa corporalem quietem, cum dicit *non in cubilibus* id est non in superflua dormitione, quam convenienter post comessationem et ebrietatem prohibet, quia sequitur ex illis. Et potest esse in hoc peccatum mortale, quando propter quietem corporalem et somnum omittit homo quae facere debet et inclinatur ad aliqua mala facienda. Mich. II, 1: *vae qui cogitatis inutile, et operamini malum in cubilibus vestris.* Potest etiam quod dicit *non in cubilibus* vestris, referri ad apparatum luxuriae. Unde dicitur in persona meretricis Prov. VII, 17: *aspersi cubile meum myrrha*, et cetera. Gen. XLIX, v. 4: *ascendisti cubile patris tui.* Et ideo convenienter, quarto, excludit intemperantiam circa venerea, cum subdit *et impudicitiis*, id est quibuscumque venereis actibus, qui dicuntur impudici, quia non cavent id quod est maxime pudore vel confusione dignum: tum quia omnes delectationes tactus, gulae et luxuriae sunt communes nobis et brutis. Unde qui eis inordinate insistit, brutalis efficitur. Ps. XXXI, 9: *nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus*, et cetera. Tum etiam quia specialiter in actibus venereis ratio hominis totaliter absorbetur a delectatione, ut non possit homo tunc aliquid intelligere, sicut Aristoteles dicit in libro Ethicorum. Unde et Osee IV, 11 dicitur: *fornicatio, et ebrietas, et vinum auferunt cor.* Apoc. IX, 21: *non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia, quam gesserunt.* Deinde excludit ea quae pertinent ad corruptionem irascibilis, cum dicit *non in contentione.* Quae quidem, ut Ambrosius dicit, est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Potest autem intelligi quod per hoc prohibetur omnis rixa, non solum verborum, sed et factorum, quae ut plurimum a verbis incipit. Prov. XX, 3: *honor est homini qui separat se a contentionibus.* Solet autem contentio ex invidia generari, et ideo subdit *et aemulatione.* Unde Iac. III, v. 16 dicitur: *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Secundo exponit quomodo debeamus induere arma lucis, dicens *sed induimini dominum Iesum Christum*, in quo scilicet abundantissime fuerunt omnes virtutes, secundum illud Is. IV, 1: *apprehendent septem mulieres virum unum.* Induimus autem Iesum Christum, primo quidem, per sacramenti susceptionem. Gal. c. III, 27: *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Secundo, per imitationem. Col. III, 9: *expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum*, et cetera. Et Eph. IV, 24: *induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia*, et cetera. Dicitur autem induere Christum qui Christum imitatur, quia, sicut homo continetur vestimento et sub eius colore videtur, ita in eo, qui Christum imitatur, opera Christi apparent. Per hoc ergo induimur arma lucis, quando induimur Christum. Tertio exponit quod dixerat *sicut in die honeste ambulemus*, per hoc quod subdit *et carnis curam ne feceritis in desideriis.* In hoc enim pulchritudo honestatis consistit ut homo non carnem spiritui sed spiritum praeferat carni. Supra VIII, 12: *debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus.* Sed notandum quod non dicit simpliciter *carnis curam ne feceritis*, quia quilibet tenetur ut carnis curam gerat ad sustentandam naturam, secundum illud Eph. V, 29: *nemo umquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet*, et cetera. Sed addit *in desideriis*, ut scilicet inordinata carnis desideria, id est concupiscentias, non sequamur. Unde dicitur Gal. V, 16: *spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis.*

Caput 14

Lectio 1

[86225] Super Rom., cap. 14 l. 1 Postquam apostolus ostendit quomodo aliquis debeat perfectus fieri, hic ostendit quomodo perfecti debeant se habere ad imperfectos. Et primo ostendit quod non debeant eos scandalizare vel iudicare; secundo ostendit quod debent eos sustentare, cap. XV ibi *debemus autem nos firmiores*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo prohibet inordinata iudicia; secundo prohibet infirmorum scandala, ibi *sed hoc iudicate magis*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit admonitionem; secundo exponit eam, ibi *alius enim* etc.; tertio rationem assignat, ibi *Deus enim illum* et cetera. Circa primum considerandum est quod in primitiva Ecclesia aliqui ex Iudaeis conversi ad Christum, credebant legalia cum Evangelio esse servanda, ut patet Act. XV, 1 s. Et hos apostolus vocat infirmos in fide Christi, quasi nondum perfecte credentes quod fides Christi sufficiat ad salutem. Perfectos autem vel firmos in fide vocat eos qui fidem Christi sine legalibus credebant esse servandam. De utrisque tamen erant aliqui Romae inter fideles Christi. Alloquitur ergo apostolus perfectos in fide, dicens: dictum est quod sic debetis induere dominum Iesum Christum, *assumite autem*, id est affectu charitatis vobis coniungite ad supportandum, *infirmum in fide*, sicut expositum est, de quo potest intelligi illud Sap. c. IX, 5: *infirmus homo et exigui temporis, et minor ad intellectum iudicii et legum.* Infra XV, 7: *suscipite invicem, sicut et Christus suscepit vos.* Eccli. XXIX, 12: *propter mandatum assume pauperem.* Et hoc *non in disceptationibus cogitationum*, id est non disceptando propter hoc quod unus contra alium cogitat, dum scilicet illi qui legalia servabant, iudicabant tamquam transgressores eos qui non servabant. Et illi qui non servabant, contemnebant tamquam errantes et ignorantes qui servabant. Supra II, 15: *cogitationum invicem accusantium aut defendentium*, et cetera. Deinde, cum dicit *alius enim*, etc., exponit quod dixerat. Et primo ostendit qui sunt infirmi in fide; secundo ostendit qualiter sint disceptationes cogitationum vitandae, ibi *is qui manducat*, et cetera. Circa primum considerandum est quod inter caeteras legales observantias una erat discretio ciborum propter aliquos cibos in lege prohibitos, ut patet Lev. XI, 2 ss.; et hac quidem observantia quotidie erat utendum vel non utendum. Et ideo de hoc mentionem fecit specialiter apostolus, dicens *alius enim*, inter vos, qui scilicet est perfectus in fide, *credit se* posse licite *manducare omnia*, eo quod non reputat se astrictum ad legales observantias. Matth. XV, 11: *quod intrat in os non coinquinat hominem.* I Tim. IV, 4: *omnis creatura Dei bona est, et nihil reiiciendum, quod cum gratiarum actione accipitur*, et cetera. In veteri autem lege prohibebantur aliqui cibi, non quia naturaliter essent immundi. Sicut enim in verbis hoc nomen stultus significat aliquod malum, quamvis hoc nomen sit bonum, ita in rebus quoddam animal bonum est secundum naturam, sed significatione est malum, sicut porcus, qui significat immunditiam. Et ideo prohibitus est antiquis esus illarum carnium, ut significaretur in eorum vitatione vitatio immunditiae. Tota enim illius veteris populi

vita figuralis erat, ut Augustinus dicit in libro contra Faustum. Veniente autem Christo qui est veritas, cessaverunt figurae. Subdit autem quantum ad infirmum *qui autem infirmus est, olus manducet*, quasi dicat: illis cibis utatur quibus non occurrit aliquod immundum in lege prohibitum. In singulis enim generibus animalium, puta terrestribus, volatilibus et aquaticis, quaedam genera erant concessa et quaedam prohibita; sed in herbis et arboribus nihil erat prohibitum, ut patet Levit. XI, T. Et huius potest esse ratio duplex. Una est quia terrae nascentia fuerunt a principio concessa homini ad edendum, secundum illud Gen. I, 29: *ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam.* Sed post diluvium primo legitur homini concessus carnium esus. Unde dicitur Gen. IX, 3: *quasi olera virentia tradidi vobis omnia*, scilicet animalium genera. Alia ratio est, quia primam prohibitionem de abstinendo a quibusdam terrae nascentibus homo in Paradiso transgressus fuerat, ut patet Gen. III, T.; et propter hoc non erat ei similis prohibitio iteranda. Sed cum legalia cessaverunt in Christi passione, videtur quod inconvenienter apostolus infirmis in fide permittat quod a cibis prohibitis in lege abstineant, quod nunc in Christianis non sustinetur ab Ecclesia. Sed distinguendum est triplex tempus, secundum Augustinum, quantum ad legalia. Quorum primum est tempus ante passionem Christi, in quo legalia suum robur obtinebant quasi adhuc viventia. Secundum autem tempus est post passionem Christi ante divulgationem Evangelii, in quo quidem tempore legalia mortua erant, quia nullus ad ea tenebatur, nec observata aliquid conferebant alicui, nondum tamen erant mortifera, quia sine peccato poterant Iudaei ad Christum conversi legalia observare: et pro illo tempore loquitur hic apostolus. Tertium autem tempus est post divulgationem Evangelii, in quo legalia non solum sunt mortua sed mortifera, ut quisquis ea observet, peccet mortaliter. Exponitur autem et aliter in Glossa, ut dicatur infirmus qui est ad lapsus vitiorum carnalium pronus, et huic consulendum est quod comedat olus, id est, tenues et aridos cibos qui non sunt fomentum vitiorum, et abstineat ab illis quibus excitatur libido. Sed alius qui est fortior credit se absque periculo posse omnia manducare. Et haec differentia apparet inter discipulos Christi qui non ieiunabant, tamquam confortati praesentia Christi et discipulos Ioannis Baptistae qui ieiunabant. Unde et poenitentiam agentes a quibusdam cibis abstinent non propter eorum immunditiam, sed ad libidinem refrenandam. Deinde, cum dicit *is qui manducat*, etc., exponit quomodo sunt vitandae disceptationes cogitationum. Et primo quantum ad perfectos, dicens *is qui manducat*, scilicet cum secura conscientia omnia vel etiam sine periculo libidinis, *non spernat non manducantem*, scilicet indifferenter omnia, tamquam infirmum in fide, vel quasi pronum ad vitia. Is. XXXIII, v. 1: *vae qui spernis, nonne et ipse sperneris?* Lc. X, 16: *qui vos spernit, me spernit.* Secundo loquitur quantum ad infirmos, dicens *et qui non manducat*, scilicet indifferenter omnia, vel quia est infirmus in fide, de quo loquitur apostolus, vel etiam quia pronus est ad libidinem, *non iudicet manducantem*, scilicet indifferenter omnia, quasi transgressorem legis, vel quasi in libidinem praecipitem. Matth. VII, 1: *nolite iudicare, et non iudicabimini.* Supra II, 1: *inexcusabilis es, o homo omnis qui iudicas.* Deinde cum dicit *Deus enim illum assumpsit*, etc., assignat tres rationes propter quas debemus a falso iudicio abstinere. Secunda ponitur, ibi *suo domino*, etc.; tertia, ibi *tu autem qui iudicas*, et cetera. Prima ratio sumitur ex auctoritate iudicantis. Unde primo ostendit hanc charitatem Deo competere; secundo concludit quod iudicium ad homines non pertinet, ibi *tu* *quis es*, et cetera. Dicit ergo primo: recte dictum est quod qui non manducat manducantem non iudicet, *Deus enim assumpsit illum*, scilicet in servum a se iudicandum. Zac. XI, 7: *assumpsi mihi duas virgas*, id est duos populos. Ps. XVII, 17: *assumpsit me de aquis multis.* Ille autem qui assumitur ad superioris iudicium, non debet ab inferiori iudicari. Et ideo concludit *tu quis es*, id est, cuius auctoritatis vel virtutis es, *qui iudicas alienum servum?* Id est proximum tuum, qui est servus Dei? Requiritur enim in iudicante auctoritas, secundum illud Ex. II, v. 14: *quis constituit te principem et iudicem super nos?* Et, Lc. XII, 14: *quis me constituit iudicem aut divisorem super vos?* Sed ex hac ratione sequi videtur hominis iudicium de alio homine esse illicitum. Sed dicendum est quod intantum hominis iudicium licitum est, inquantum agitur auctoritate concessa divinitus. Unde dicitur Deut. c. I, 16: *audite illos, et quod iustum est iudicate*, et postea sequitur *quia Dei est iudicium*, id est auctoritate divina agitur. Si quis vero velit sibi usurpare iudicium super ea quae non sunt ei divinitus concessa ad iudicandum, est iudicium temerarium, sicut si quis iudex delegatus a Papa vellet in iudicando transgredi mandati fines. Deus autem soli sibi reservavit iudicare occulta, quae praecipue sunt cogitationes cordium et futura. Et ideo si quis de his iudicare praesumpserit, est temerarium iudicium. Unde Augustinus dicit in libro de sermone domini in monte: *in his duobus temerarium est iudicium, cum videlicet incertum sit quo animo quid factum sit; vel incertum qualis futurus sit qui nunc vel bonus vel malus apparet.* Deinde cum dicit *suo domino stat, aut cadit*, etc., ponit secundam rationem, quae quidem sumitur ex fine meriti vel demeriti. Posset aliquis dicere quod licet homo non habeat iudiciariam auctoritatem, tamen intromittere se debet iudicio alterius propter damnum vel fructum qui inde provenit; sed apostolus ostendit hoc ad Deum magis quam ad homines pertinere. Et sic etiam propter hoc debemus Deo proximorum iudicia relinquere, nisi inquantum vice ipsius fungimur in iudicando per auctoritatem nobis commissam: circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo exemplificat, ibi *nam alius iudicat*, etc.; tertio probat propositum, ibi *qui sapit diem*, et cetera. Circa primum duo proponit. Primo quod quidquid circa hominem accidit, ad Deum pertinet, cum dicit *suo domino stat*, scilicet recte agendo Ps. CXXI, 2: *stantes erant pedes nostri in atriis tuis, Ierusalem; aut cadit*, scilicet peccando Amos V, 1: *domus Israel cecidit, et non adiiciet ut resurgat.* Ponit autem sub disiunctione *stat aut cadit*, propter incertitudinem, quia multi videntur cadere qui stant, et e converso, secundum illud Eccle. VIII, 10: *vidi impios sepultos, qui cum adhuc viverent, in loco sancto erant, et laudabantur in civitate quasi iustorum operum.* Loquitur autem hic apostolus secundum similitudinem hominis servi, ad cuius dominum pertinet omne quod circa servum agitur. Nec intelligendum est quod Deo aliquid proficiat vel noceat, si homo stet aut cadat. Dicitur enim Iob XXXV, 6: *si peccaveris, quid ei nocebis? Porro si iuste egeris, quid ei donabis?* Sed quantum ad homines, id quod iuste agimus, ad gloriam Dei spectat. Matth. V, 16: *ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Quod autem cadimus peccando, est hominibus occasio blasphemandi Deum. Supra II, v. 24: *nomen Dei propter vos blasphematur inter gentes.* Vel quod dicit *suo domino stat, aut cadit*, exponendum est in iudicio domini sui. I Cor. c. IV, 4: *qui iudicat me, dominus est.* Secundo ostendit quod hominis statum iudicare ad Deum pertinet, dicens *stabit autem.* Quasi dicat: et si aliquis nunc cadat per peccatum, tamen potest esse quod iterum stabit. Et hoc omnino implebitur, si est praedestinatus. Ps. XL, 9:

numquid qui dormit non adiiciet ut resurgat? Mich. VII, 8: *ne laeteris, inimica mea, quia cecidi, resurgam.* Et propter hoc si videmus aliquem manifeste cadentem, non debemus eum despicere, temerarie iudicando de eo quod numquam resurget, sed magis debemus praesumere quod iterum stabit, non ex consideratione conditionis humanae, sed considerando virtutem divinam. Unde cum dicit *potens est Deus statuere illum*, propter eius bonitatem praesumere debemus, quod iterum statuet eum, Ez. III, 24: *ingressus est in me spiritus, et statuit me supra pedes meos*, sicut et supra dictum est: *si non permanserint in incredulitate, inserentur; potens enim est Deus iterum inserere illos.* Deinde, cum dicit *nam alius iudicat*, etc., exemplificat quod dictum est. Et, primo, proponit diversitatem humanae sententiae, dicens: ideo dico quod *suo domino stat, aut cadit, nam alius iudicat inter diem et diem*, id est iudicat inter unum diem et alium, ut scilicet uno die abstineat et non alio. Quod quidem videtur pertinere ad infirmum in fide, qui reputat adhuc legalia esse observanda. Dicitur enim Lev. c. XXIII, 27: *decimo die mensis septimi dies expiationum erit, affligetisque animas vestras in eo.* Et Iudith VIII, 6 dicitur quod Iudith ieiunabat omnibus diebus vitae suae praeter sabbata et Neomenias et festa domus Israel. *Alius autem iudicat omnem diem* indifferenter esse observandum quantum ad caeremonialia legis, quae iam cessaverunt. Unde hoc videtur pertinere ad eum qui est perfectus in fide. Ps. CXLIV, 2: *per singulos dies benedicam tibi.* Potest hoc etiam referri ad abstinentias quae fiunt causa cohibendae libidinis, quibus omni die aliqui vacant, puta qui perpetuo a carnibus vel vino abstinent vel ieiunant, quidam autem interpositis diebus abstinent et ab abstinentia cessant, secundum illud Eccle. c. III, 1: *omnia tempus habent.* Secundo ostendit haec omnia posse ad Dei gloriam pertinere, dicens *unusquisque in sensu suo abundet*, id est suo sensui dimittatur. Abundare enim in sensu suo est sensum suum sequi. Eccli. XV, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Vel *in sensu suo*, id est secundum sensum suum studeat abundare ad gloriam Dei, secundum illud I Cor. XIV, 12: *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis.* Sed hoc videtur locum habere in his quae non sunt secundum se mala. In his autem quae sunt secundum se mala, non est homo suo sensui relinquendus. Quod autem aliquis iudicet diem inter et diem, videtur esse secundum se malum, secundum primam expositionem. Dicitur enim Gal. IV, 10 s.: *dies observatis, et menses, et tempora, et annos, timeo ne sine causa laboraverim in vobis.* Et loquitur ibi ad litteram de his qui dixerunt dies observandos secundum caeremonias legis. Sed dicendum, quod apostolus hic loquitur secundum tempus illud in quo, Iudaeis ad fidem conversis, licitum erat legalia observare, ut dictum est. Sed quantum ad secundam expositionem videtur esse illicitum, quod dicit: *alius iudicat omnem diem.* Sunt enim quidam dies in quibus non est licitum ieiunare. Dicit enim Augustinus in epistola ad Casulanum: *quisquis diem dominicum ieiunio decernendum esse putarit, non parvo scandalo esset Ecclesiae, nec immerito. Illis enim diebus quibus nihil certi statuit Ecclesia vel Scriptura divina, mos populi Dei et instituta maiorum, pro lege tenenda sunt.* Et in decretis dicitur D. 30: *si quis presbyter propter publicam poenitentiam a sacerdote acceptam absque alia necessitate die dominica pro quadam religione ieiunaverit, sicut Manichaei, anathema sit.* Sed intelligendum est quod hic apostolus loquitur quantum ad illas abstinentias, quae quolibet die licite fieri possunt absque dissonantia communis consuetudinis, vel eorum quae sunt a maioribus instituta. Deinde, cum dicit *qui sapit diem*, etc., probat propositum, quod scilicet unusquisque suo domino stet aut cadat: et hoc tripliciter. Primo per actum fidelium; secundo per intentionem eorum, ibi *nemo enim vestrum*, etc.; tertio per eorum conditionem, ibi *sive ergo vivimus, sive morimur*, et cetera. Probat ergo primo quomodo unusquisque fidelium suo domino stat aut cadit, per hoc quod de omnibus quae fecit secundum suam conscientiam gratias agit Deo. Unde dicit *qui sapit diem*, ut scilicet uno die abstineat et alio die ab abstinentia cesset, *domino sapit*, id est ad reverentiam Dei cibos discernit, sicut etiam nos discernimus vigilias festorum in quibus ieiunamus, a diebus festis quibus ieiunium solvimus propter reverentiam Dei. Eccli. XXXIII, 7: *quare dies diem superat, et iterum lux lucem.* Deinde loquitur quantum ad illos qui iudicant omnem diem, quorum quidam omni die a ieiunio cessabant, sicut dicitur Matth. c. IX, 14 quod discipuli Christi non ieiunabant. Unde dicit *et qui manducat*, scilicet omni die, *domino manducat*, id est ad gloriam domini, quod per hoc patet, *gratias enim agit Deo*, scilicet de cibo assumpto. I Tim. IV, 3: *abstinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus.* Ps. XXI, 27: *edent pauperes et saturabuntur*, et cetera. Ulterius quantum ad eum qui sic iudicat omnem diem, ut scilicet omni die abstineat, subdit *et qui non manducat*, id est abstinet omni die, *domino*, id est, ad honorem domini, *non manducat.* Et hoc patet per hoc quod *gratias agit Deo* qui sibi dedit voluntatem, et virtutem abstinendi. I Thess. ult.: *in omnibus gratias agite.* Sed quod hic dicit apostolus de his qui omni die vel abstinebant vel ab abstinentia cessabant, debet intelligi quantum ad illud tempus in quo hoc non erat contrarium statutis maiorum, nec communi consuetudini populi Dei. Deinde cum dicit *nemo enim vestrum sibi vivit*, etc., probat idem ex intentione fidelium. Et, primo, excludit inordinatam intentionem, dicens: recte dico quod unusquisque domino suo stat aut cadit, *nemo nostrum sibi vivit* vel naturali vita vel spirituali, de qua dicitur Hab. II, 4: *iustus autem meus ex fide vivit. Sibi*, id est propter seipsum, quia hoc esset frui seipso. I Cor. X, 33: *non quaerens quod mihi utile est.* Ps. CXIII, 9: *non nobis, domine, non nobis*, etc.; vel *sibi*, id est, secundum suam regulam, sicut qui dicunt Sap. II, 11: *sit fortitudo nostra lex iniustitiae*; vel *sibi*, id est suo iudicio, I Cor. c. IV, 3: *sed neque meipsum iudico. Et nemo moritur*, scilicet morte corporali vel morte spirituali peccando, vel etiam morte spirituali qua quis moritur vitiis, puta in Baptismo, secundum illud supra VI, 7: *qui mortuus est iustificatus est a peccato*; vel *sibi*, id est suo iudicio, vel propter seipsum aut suo exemplo; sed exemplo Christi moritur aliquis a vitiis. Rom. VI, 10: *quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel*; et infra: *ita et vos existimate vos mortuos esse peccato.* Secundo ostendit qualis sit recta intentio fidelium, dicens *sive enim vivimus*, vita corporali, *domino vivimus*, id est ad gloriam domini; *sive morimur*, morte corporali, *domino morimur*, id est ad honorem domini. Phil. I, 20: *magnificabitur Christus in corpore meo sive per mortem sive per vitam.* Vel sic exponatur quod dicit *vivimus* et *morimur* de vita et morte spirituali, exponendum est quod dicit *domino*, id est iudicio domini *qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum*, ut dicitur Act. X, 42. Deinde cum dicit *sive ergo vivimus*, etc., ostendit propositum ex conditione fidelium. Et, primo, concludit ex praemissis conditionem fidelium, scilicet quod non sunt sui, sed alterius. Illi enim qui sui sunt, sicut liberi homines, sibi vivunt et sibi moriuntur. Quia ergo dictum est quod fideles non sibi vivunt aut moriuntur sed domino, concludit sic *sive ergo vivimus, sive morimur, domini sumus*, quasi servi eius qui habet potestatem vitae et mortis. I Cor. VII, 23: *pretio empti estis, nolite fieri servi.* I Cor. VI, 20: *empti enim estis pretio magno.* I Par. XII, 18: *tui sumus, o David, et tecum, fili Isai.*

Secundo assignat causam huius conditionis, dicens *in hoc enim Christus mortuus est, et resurrexit*, id est hoc adeptus est sua morte et resurrectione, *ut vivorum dominaretur*, quia resurrexit, vitam novam et perpetuam inchoando, *et mortuorum*, quia mortem nostram moriendo destruxit. II Cor. c. V, 15: *pro quibus mortuus est Christus, ut qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei qui pro eis mortuus est, et resurrexit.* Sic igitur per omnia praedicta apostolus probavit, quod unusquisque domino suo stat aut cadit, per hoc scilicet quod fideles gratias agunt Deo, et quod domino vivunt et moriuntur, et quod domini sunt et in morte et in vita. Deinde cum dicit *tu autem quid iudicas*, etc., ponit tertiam rationem quae sumitur ex futuro iudicio. Et circa hoc tria facit. Primo proponit superfluitatem praesentis iudicii, dicens *tu autem quid iudicas?* Id est qua utilitate vel necessitate iudicas, *fratrem tuum*, temere de occultis, quae tuo iudicio non sunt commissa? *Aut tu*, alius qui iudicaris, *quare spernis fratrem tuum*, pro nullo reputans ab eo iudicari? Mal. II, 10: *quare despicit unusquisque fratrem suum?* Secundo praenuntiat futurum Christi iudicium, quasi dicat: recte dico cur iudicas, quia non debes timere quod absque iudicio remaneat, *omnes enim stabimus ante tribunal Christi.* Dicitur enim tribunal Christi eius iudiciaria potestas, sicut et Matth. c. XXV, 21 dicitur: *cum venerit filius hominis in maiestate sua, tunc sedebit super sedem maiestatis suae.* Dicit autem *omnes stabimus*, quasi iudicandi, tam boni quam mali, quantum ad remunerationem vel punitionem. II Cor. V, v. 10: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum.* Sed quantum ad discussionem non omnes stabunt ut iudicandi, sed quidam consedebunt, ut iudices. Matth. XIX, 28: *sedebitis super sedes, iudicantes duodecim tribus Israel.* Tertio, ibi *scriptum est enim*, etc., probat quod dixerat. Et primo inducit auctoritatem; secundo infert conclusionem, ibi *itaque unusquisque*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod omnes stabimus ante tribunal Christi, et hoc patet per auctoritatem sacrae Scripturae. *Scriptum est enim*, Is. XLV, 23, *vivo ego, dicit dominus: quoniam mihi flectetur omne genu, et omnis lingua confitebitur Deo.* Littera nostra sic habet: *in memetipso iuravi, quia mihi curvabitur omne genu et iurabit omnis lingua.* Tria autem in his verbis ponuntur. Primo quidem iuramentum, quod interdum in verbis Dei ponitur ad ostendendum id, quod dicitur, firmum esse immutabilitate divini consilii, non autem esse mutabile sicut ea quae praenuntiantur secundum causas inferiores, ut prophetia comminationis. Unde dicitur in Ps. CIX, 4: *iuravit dominus, et non poenitebit eum. Homines autem*, ut apostolus dicit Hebr. VI, 16: *per maiorem sui iurant.* Quia vero Deus non habet maiorem in quo maior firmitas consistat veritatis, per seipsum iurat. Ipse autem est ipsa vita et fons vitae, secundum illud Deut. XXX, 20: *ipse est enim vita tua, et longitudo dierum tuorum*, etc., Ps. XXXV, 10: *apud te est fons vitae*, etc.; et ideo forma iuramenti domini est *vivo ego*, quasi dicat: iuro per vitam qua ego singulariter vivo. Secundo praenuntiatur subiectio communis creaturae ad Christum, cum dicitur *quoniam mihi*, scilicet Christo, *flectetur omne genu.* In quo designatur perfecta subiectio rationalis creaturae ad Christum. Solent enim homines in signum subiectionis maioribus flectere genua. Unde Phil. II, 10 dicitur: *in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et Infernorum.* Tertio praenuntiat fidei confessionem qua omnes gloriam Christi confitebuntur. Unde sequitur *et omnis lingua confitebitur Deo*, id est confitebitur Christum esse dominum, secundum illud Phil. II, 11: *omnis lingua confiteatur, quia dominus noster Iesus Christus in gloria est Dei patris.* Omnis enim lingua intelligi potest expressio cognitionis sive hominum, sive Angelorum, secundum illud I Cor. XIII, 1: *si linguis hominum loquar et Angelorum*, et cetera. Hoc autem impletur nunc in hac vita, non quantum ad singulos homines sed quantum ad genera singulorum. De quolibet enim genere hominum nunc aliqui Christo subiiciuntur et ei confitentur per fidem, sed in futuro iudicio omnes et singuli ei subiicientur: boni quidem voluntarie, mali autem inviti. Unde dicitur Hebr. II, 8: *in eo quod ei omnia subiecit, nihil dimisit non subiectum ei: nunc autem necdum videmus omnia subiecta ei.* Deinde, cum dicit *itaque unusquisque*, etc., infert conclusionem ex dictis. Et primo conclusionem intentam ex eo quod immediate dixerat, dicens *itaque*, ex quo Christo flectitur omne genu, *unusquisque nostrum per se reddet rationem Deo*, scilicet ante tribunal Christi. Matth. XII, v. 36: *de omni verbo otioso quod locuti fuerint homines, reddent Deo rationem in die iudicii.* Et XVIII, 23: *assimilatum est regnum caelorum homini regi qui voluit rationem ponere cum servis suis.* Sed videtur quod non quilibet per se rationem reddet, sed unus pro alio. Hebr. ult.: *obedite praepositis vestris et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem reddituri pro animabus vestris.* Sed dicendum quod in hoc ipso quod praelati pro aliis rationem reddent, reddent rationem pro suis actibus quos circa subditos agere debuerunt. Si enim fecerunt quod competebat eorum officio, non eis imputabitur si subditi pereant. Imputaretur autem eis si negligerent facere quod eorum officium requirebat. Unde dicitur Ezech. III, 18 s.: *si dicente me ad impium, morte morieris, non annuntiaveris ei, ipse in iniquitate sua morietur, sanguinem autem eius de manu tua requiram. Si autem tu annuntiaveris impio, et ille non fuerit conversus, ipse quidem in iniquitate sua morietur, tu autem animam tuam liberasti.* Secundo infert conclusionem principaliter intentam in tota praecedenti parte, dicens *non ergo amplius invicem iudicemus*, scilicet temerario iudicio, quod includitur rationibus supradictis. I Cor. IV, 5: *nolite ante tempus iudicare*, et cetera.

Lectio 2

[86226] Super Rom., cap. 14 l. 2 Postquam apostolus prohibuit humana iudicia, hic prohibet scandalum proximorum, et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *si enim propter cibum*, et cetera. Circa primum proponit tria. Primo enim docet scandala esse vitanda, dicens: dixi quod non iudicetis invicem sed unusquisque de suis actibus iudicare debet, ne sint in scandalum aliorum. Et hoc est quod dicit *sed hoc iudicate magis ne ponatis fratribus offendiculum, vel scandalum.* Scandalum autem, sicut dicit Hier. super Matthaeum, notat offendiculum vel ruinam, quam impactionem pedis possumus dicere. Unde scandalum est factum vel dictum minus rectum, praebens alicui occasionem ruinae, ad similitudinem lapidis ad quem in via positum homo impingit, et cadit. Maius autem aliquid videtur esse scandalum quam offendiculum. Nam offendiculum potest esse quicquid retinet seu retardat motum procedentis: scandalum autem, id est, impactio, videtur esse cum aliquis disponitur ad casum. Non ergo debemus fratri ponere offendiculum ut aliquid faciamus, unde impediatur proximus a via iustitiae. Is. LVI, 14: *auferte offendiculum de via populi mei.* Neque etiam debemus fratri ponere scandalum, aliquid faciendo,

unde ipse inclinetur ad peccatum. Matth. XVIII, 7: *vae homini illi per quem scandalum venit.* Secundo docet id ex quo scandalum putabatur esse, secundum suam naturam, sive secundum se licitum. Circa quod sciendum est quod, sicut supra dictum est, apud Romanos erant quidam ex Iudaeis ad fidem Christi conversi, qui cibos secundum legem discernebant; alii vero habentes fidem perfectam indifferenter omnibus cibis utebantur, quod quidem secundum se licitum erat. Unde dicit *scio et confido in domino Iesu, quia nihil est commune per ipsum.* Circa quod notandum est, sicut dicit Hier. super Matth., quod populus Iudaeorum partem Dei se esse iactans, communes cibos vocat quibus omnes utuntur homines, verbi gratia suillam carnem, lepores et huiusmodi; et caeterae gentes, quae talibus utebantur cibis, non erant de parte Dei, ideo talis cibus immundus appellatur. Quod ergo dicit *nihil commune* est, idem est ac si diceret: nihil immundum est. Et hoc quidem apostolus, primum, dicit se scire, quia ita est secundum rerum naturam, secundum illud I Tim. IV, 4: *omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Secundo dicit se confidere in Christo Iesu, quia per seipsum nihil est commune, quia scilicet cibi secundum suam naturam nunquam fuerunt immundi, vitabantur tamen aliquo tempore ut immundi, secundum legis praeceptum propter figuram, sed hoc Christus removit implendo omnes figuras. Et ideo apostolus per fiduciam quam habet in domino Iesu, asserit nihil esse commune vel immundum per ipsum, id est, ipso hoc faciente. Act. X, v. 15: *quod Deus purificavit, tu ne commune dixeris.* Tertio ostendit quomodo hoc posset esse per accidens illicitum, inquantum scilicet est contra conscientiam manducantis. Unde dicit: dictum est quod nihil est commune, sed hoc intelligendum est *nisi ei qui*, erronea conscientia, *aestimat quid*, id est aliquid ciborum, *commune esse*, id est immundum, *illi commune est*, id est ita est illicitum sibi, ac si esset secundum se immundum. Tit. I, 15: *omnia munda mundis, coinquinatis autem et infidelibus nihil mundum est, sed inquinata est eorum mens, et conscientia.* Et sic apparet quod aliquid, quod est secundum se licitum, efficitur illicitum ei qui id contra suam conscientiam agit, licet conscientia sua sit erronea, quod rationabiliter accidit. Nam actus iudicantur secundum voluntatem agentium, voluntas autem movetur a re apprehensa. Unde in id voluntas tendit quod ei vis apprehensiva repraesentat, et secundum hoc qualificatur, vel specificatur actio. Si igitur ratio alicuius iudicet aliquid esse peccatum et voluntas feratur in id faciendum, manifestum est quod homo habet voluntatem faciendi peccatum; et ita actio eius exterior, quae informatur ex voluntate, est peccatum. Et eadem ratione si aliquis aestimet id quod est veniale peccatum, esse mortale peccatum, si hac conscientia durante illud faciat, manifestum est quod elegit peccare mortaliter, et ita actio eius propter suam electionem est peccatum mortale. Si tamen aliquis post factum habeat conscientiam erroneam, per quam credat id quod est licitum a se factum fuisse peccatum, vel quod est veniale fuisse mortale, non propter hoc efficitur id quod est prius, vel peccatum, vel mortale, quia voluntas et actio non informantur ex apprehensione sequenti, sed ex praecedenti. Haec autem quae dicta sunt dubitationem non habent, sed dubium potest esse, utrum si aliquis habeat erroneam conscientiam ut credat esse necessarium ad salutem quod est peccatum mortale, puta si aliquis aestimet se peccare mortaliter nisi furetur vel fornicetur, utrum talis conscientia eum liget, ita scilicet si contra conscientiam agat, mortaliter peccet. Et videtur quod non. Primo quidem quia lex Dei quae prohibet fornicationem et furtum, fortius ligat, quam conscientia. Secundo quia hoc posito esset perplexus, peccaret enim et fornicando et non fornicando.

Sed dicendum est quod etiam in per se malis conscientia erronea ligat. In tantum enim conscientia ligat, ut dictum est, inquantum ex hoc quod aliquis contra conscientiam agit, sequitur quod habeat voluntatem peccandi; et ita si aliquis credat non fornicari esse peccatum mortale, dum eligit non fornicari, eligit peccare mortaliter, et ita mortaliter peccat. Et ad hoc etiam facit quod hic dicit apostolus. Manifestum est enim quod discernere cibos quasi necessarium ad salutem erat illicitum, quia nec Iudaeis conversis etiam ante divulgationem Evangelii licebat servare legalia, spem ponendo in eis, quasi essent necessaria ad salutem, ut Augustinus dicit. Et tamen apostolus hic dicit quod si quis habens conscientiam cogentem discernere cibos, quod est aestimare aliquid esse commune, et non discernit eos, scilicet abstinendo ab eis, peccat ac si manducaret immundum. Et ita etiam in per se illicitis conscientia erronea ligat. Nec obstat quod primo obiicitur de lege Dei, quia idem est ligamen conscientiae etiam erroneae et legis Dei. Non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum vel vitandum, nisi quia credit hoc esse contra vel secundum legem Dei. Non enim lex nostris actibus applicatur, nisi mediante conscientia nostra. Similiter etiam nec obstat quod secundo obiicitur. Nihil enim prohibet aliquem esse perplexum aliquo supposito, licet nullus sit perplexus simpliciter, sicut sacerdos fornicarius, sive celebret Missam, sive non celebret quando debet ex officio, peccat mortaliter; non tamen est perplexus simpliciter, quia potest peccatum dimittere et celebrare. Et similiter potest aliquis conscientiam erroneam dimittere, et a peccato abstinere. Est autem adhuc alia dubitatio. Non enim dicitur scandalizare qui facit opus rectum, licet etiam ex eo aliquis sumat materiam scandali, legitur enim Matth. XV, v. 12 quod Pharisaei audito verbo Christi, scandalizati sunt. Sed non discernere cibos est opus rectum: ergo non est dimittendum propter scandalum eius qui perversam conscientiam habet errans in fide. Nam secundum hoc Catholici deberent abstinere a carnibus et matrimonio, ne inde haeretici scandalizarentur secundum erroneam conscientiam. Sed dicendum est quod aliquis scandalizare alium potest, non solum faciendo aliquod malum, sed etiam aliquid faciendo quod habet speciem mali, secundum illud I Thess. c. ult.: *ab omni specie mali abstinete vos.* Dicitur autem aliquid habere speciem mali dupliciter. Primo videlicet secundum opinionem eorum qui sunt ab Ecclesia praecisi; secundo, secundum opinionem eorum qui adhuc ab Ecclesia tolerantur. Infirmi autem in fide, aestimantes legalia esse observanda, adhuc tolerabantur ab Ecclesia ante Evangelii divulgationem. Et ideo non erat comedendum cum eorum scandalo de cibis in lege prohibitis. Haeretici autem non tolerantur ab Ecclesia, et ideo de eis non est similis ratio. Deinde cum dicit *si enim propter cibum*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo primum, scilicet quod non sit ponendum scandalum fratribus; secundo, secundum et tertium, quomodo scilicet sit aliquid commune, ibi *omnia quidem munda sunt*, et cetera. Circa primum ponit quatuor rationes quarum prima sumitur ex parte charitatis, dicens *si enim frater tuus contristatur*, de hoc quod reputat te peccare, *propter cibum* quem tu comedis, quem ipse reputat immundum, *iam non secundum charitatem ambulas*, secundum quam aliquis proximum suum diligit sicut seipsum. Et ita vitat eius contristationem et non praefert cibum quieti fratris, quia, ut dicitur I Cor. c. XIII, 5: *charitas non quaerit quae sua sunt.* Secundam rationem ponit, ibi *noli cibo tuo*, etc., quae sumitur ex parte mortis Christi. Videtur enim parum appretiare mortem Christi, qui pro cibo fructum eius evacuare non recusat. Unde dicit *noli cibo tuo*, quem tu scilicet indifferenter comedis non discernendo cibos, *illum perdere*, id est scandalizare, *pro quo*, id est pro cuius salute, *Christus* *mortuus est.* I Petr. III, 18: *Christus semel mortuus est pro peccatis nostris, iustus pro iniustis.* Dicit autem illum perdi qui scandalizatur, quia scandalum passivum sine peccato scandalizati esse non potest. Ille enim scandalizatur qui occasionem sumit ruinae. I Cor. c. VIII, 11: *peribit infirmus in tua conscientia frater, pro quo Christus mortuus est.* Tertiam rationem ponit, ibi *non ergo blasphemetur*, et cetera. Quae sumitur ex donis spiritualis gratiae. Et primo ostendit inconveniens quod sequitur contra huiusmodi dona ex eo quod alios scandalizamus; secundo manifestat quod dixerat, ibi *non enim*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *itaque quae pacis sunt sectemur*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod ex hoc quod aliqui indifferenter cibis utebantur in primitiva Ecclesia cum scandalo infirmorum, hoc inconveniens sequebatur, quod infirmi fidem Christi blasphemabant, dicentes eam voracitatem ciborum inducere contra legis mandatum. Et ideo apostolus dicit: ex quo per dominum Iesum factum est quod nihil est commune, *non ergo bonum nostrum*, id est fides vel gratia Christi, per quam libertatem a caeremoniis consecuti estis, *blasphemetur* ab infirmis dicentibus eam gulae hominum indulgere. Iac. c. II, 7: *ipsi blasphemant nomen bonum quod invocatum est super vos*; de hoc bono dicitur in Ps. LXXII, 28: *mihi adhaerere Deo, bonum est.* Deinde cum dicit *non enim*, etc., manifestat quod dixerat, scilicet in quo bonum nostrum consistat. Et primo ostendit in quo non consistat, dicens *non enim est regnum Dei esca et potus.* Regnum autem Dei dicitur hic id per quod Deus regnat in nobis et per quod ad regnum ipsius pervenimus; de quo dicitur Matth. VI, 10: *adveniat regnum tuum*; et Mich. IV, 7: *regnabit dominus super omnes in monte Sion.* Deo autem coniungimur et subdimur per interiorem intellectum, et affectum, ut dicitur Io. IV, 24: *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Et inde est quod regnum Dei principaliter consideratur secundum interiora hominis, non secundum exteriora. Unde dicitur Lc. XVII, 21: *regnum Dei intra vos est.* Ea vero quae sunt exteriora ad corpus pertinentia, intantum ad regnum Dei pertinent, inquantum per ea ordinatur, vel deordinatur interior affectus, secundum ea in quibus principaliter consistit regnum Dei. Et ideo cum esca et potus ad corpus pertineant, ipsa secundum se non pertinent ad regnum Dei, nisi secundum quod eis utimur, vel ab eis abstinemus. Unde dicitur I Cor. VIII, 8: *esca autem nos non commendat Deo. Neque enim si non manducaverimus, deficiemus, neque si manducaverimus, abundabimus.* Pertinet tamen usus, vel abstinentia escae et potus ad regnum Dei, inquantum affectus hominis circa hoc ordinatur, vel deordinatur. Unde Augustinus dicit in libro de quaestionibus Evangelii, et habetur hic in Glossa: *iustificatur sapientia a filiis suis qui intelligunt non in abstinendo, nec in manducando esse iustitiam, sed in aequanimitate tolerandi inopiam, et in temperantia non se corrumpendi per abundantiam atque importunitatem sumendi. Non enim interest quomodo*, ut in Glossa dicitur, *quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personae suae et pro valetudinis suae necessitate; sed quanta facultate et severitate animi careat his, vel cum oportet vel cum necesse est his carere.* Secundo ostendit in quo consistat bonum nostrum, quod regnum Dei vocat, dicens *sed regnum Dei est iustitia, et pax, et gaudium in spiritu sancto.* Ut *iustitia* referatur ad exteriora opera, quibus homo unicuique reddit quod suum est et ad voluntatem huiusmodi opera faciendi, ut dicitur Matth. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius. Pax* autem referatur ad effectum iustitiae. Per hoc enim pax maxime perturbatur, quod unus homo non exhibet alteri quod ei debet. Unde dicitur Is. c. XXXII, 17: *opus iustitiae pax. Gaudium* autem referendum est ad modum quo sunt iustitiae opera perficienda; ut enim dicit philosophus in I Ethic.: *non est iustus qui non gaudet iusta operatione.* Unde et in Ps. XCIX, v. 2 dicitur: *servite domino in laetitia.* Causam autem huius gaudii exprimit dicens *in spiritu sancto.* Est enim spiritus sanctus quo charitas Dei diffunditur in nobis, ut dicitur supra V, 6. Illud enim est *gaudium in spiritu sancto*, quod charitas parit, puta cum aliquis gaudet de bonis Dei et proximorum. Unde I Cor. XIII, 6 dicitur, quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Et Gal. V, 22 dicitur: *fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax.* Haec autem tria quae hic tanguntur, imperfecte quidem in hac vita habentur, perfecte autem quando sancti possidebunt regnum Dei sibi paratum, ut dicitur Matth. XXV, 34. Ibi erit perfecta iustitia absque omni peccato. Is. LX, 21: *populus tuus omnes iusti.* Ibi erit pax absque omni perturbatione timoris. Is. c. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae.* Ibi erit gaudium. Is. XXXV, 10: *gaudium et laetitiam obtinebunt, et fugiet dolor et gemitus.* Tertio probat quod dixerat, scilicet quod in his regnum Dei consistit. Ille enim homo videtur ad regnum Dei pertinere, qui placet Deo et a sanctis hominibus approbatur; sed hoc illi contingit in quo invenitur iustitia, pax et gaudium: ergo in his est regnum Dei. Dicit ergo: dictum est quod *regnum Dei est iustitia, pax et gaudium in spiritu sancto, qui ergo in hoc servit Christo*, qui est rex huius regni, secundum illud Col. I, 13: *transtulit nos in regnum filii dilectionis suae*, ut scilicet vivat in iustitia, pace et spirituali gaudio, *placet Deo*, qui est huius regni auctor, Sap. IV, 10: *placens Deo factus dilectus et probatus est hominibus*, id est ab eis approbatur, qui sunt huius regni participes. Eccli. XXXI, 10: *qui probatus est in illo, et perfectus inventus est.* Deinde cum dicit *itaque*, etc., infert admonitionem intentam, dicens: ex quo regnum Dei consistit in iustitia, pace et spirituali gaudio, itaque, ut ad regnum Dei pervenire possimus, sectemur ea quae pacis sunt, id est ea studeamus adimplere per quae Christianorum pacem conservemus, Hebr. XII, v. 14: *pacem sequimini et sanctimoniam*, et cetera. *Custodiamus invicem ea quae sunt aedificationis*, id est ea per quae invicem nos aedificemus, id est bonum conservemus, et in melius provocemur. I Cor. XIV, 12: *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis.* Quod quidem fiet si in iustitia et spirituali gaudio vixerimus. Quartam rationem ponit, ibi *noli propter escam*, et cetera. Quae sumitur ex reverentia divinorum operum, quibus hoc reverentiae debemus, ut ea quae Deus operatur non debeamus destruere propter aliquod commodum corporale. Et hoc est quod dicit *noli propter escam*, quae ad corporis utilitatem pertinet, *destruere opus Dei.* Quod quidem non intelligitur de quocumque Dei opere. Nam omnia quae in cibum hominis veniunt, Dei opera sunt, sicut terrae nascentia et animalium carnes, quae sunt hominibus in cibum a Deo concessa, ut patet Gen. c. I, 29 et IX, 3. Sed intelligitur de opere gratiae, quod in nobis ipsis specialiter operatur. Phil. II, 13: *Deus enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Hoc igitur opus Dei non debemus in proximo destruere propter escam nostram, sicut facere videbantur illi qui, turbatione et scandalo proximorum, indifferentibus utebantur.

Lectio 3

[86227] Super Rom., cap. 14 l. 3 Postquam apostolus posuit rationem ad ostendendum, quod non debemus cum scandalo proximorum indifferenter sumere omnia, hic ostendit qualiter aliqui cibi possunt esse mundi et immundi. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quae sunt munda ex sua natura, dicens *omnia quidem*, quae scilicet ad escam hominis pertinere possunt, *munda sunt*, scilicet ex sui natura, quia ex sui natura non habent quod animam hominis inquinent, secundum illud Matth. XV, 11: *non enim omne quod intrat in os inquinat hominem.* I Tim. IV, 4: *omnis creatura Dei bona.* Dicebantur autem in lege quaedam immunda, non natura, sed significatione, ut patet Lev. XI, 2 ss. Sed et hanc immunditiam Christus removit, implendo veteris legis figuras. Unde dictum est Petro, Act. X, 15: *quod Deus purificavit, tu ne commune dixeris*, id est immundum. Secundo, ibi *sed malum est homini*, etc., ostendit qualiter aliquis cibus homini possit fieri immundus, ut scilicet ex eius esu secundum animam inquinetur, quod quidem ostendit fieri dupliciter. Primo ex eo quod aliquis cibum quemcumque cum scandalo proximorum manducat; secundo ex eo quod contra conscientiam manducat, ibi *beatus qui non iudicat*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid circa esum ciborum sit malum, dicens: licet omnia ex sui natura sint munda, sed tamen *malum est homini qui manducat*, quemcumque cibum, *per offendiculum*, id est, cum confusione et scandalo proximorum. Matth. XVIII, 7: *vae homini illi per quem scandalum venit.* Secundo ostendit quid circa huiusmodi usum ciborum sit bonum, dicens *bonum est non manducare carnem et non bibere vinum*; quorum primum praecipuum esse videtur inter cibos, secundum inter potus. Et ab his quidem abstinere ponit bonum esse, vel propter carnis concupiscentiam edomandam, secundum illud Eph. V, 18: *nolite inebriari vino in quo est luxuria*; vel etiam ut homo reddatur habilior ad spiritualia contemplanda, secundum illud Eccle. II, 3: *cogitavi a vino abstrahere carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* Sed hoc non intendit hic apostolus dicere, sed quod bonum est his non uti cum scandalo proximorum, quod quidem apparet ex hoc quod subditur *neque in quo frater tuus offenditur*, et cetera. Quod dico, non solum dico de vino et carnibus quod bonum est eis non uti, sed quocumque alio cibo; *frater tuus offenditur*, id est turbatur contra te, quasi illicite agentem, per quod pax eius perturbatur, *aut scandalizatur*, id est, ad casum peccati provocatur, propter quod laeditur eius iustitia, *aut infirmatur*, id est saltem in dubitationem venit, utrum hoc quod agitur sit licitum, per quod eius spirituale gaudium diminuitur. Unde et ipse apostolus dicit I Cor. VIII, 13: *si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem.* Sed cum licitum sit his cibis uti, si est ab his abstinendum propter hoc quod vitetur scandalum proximorum, videtur pari ratione quod ab omnibus licitis quae non sunt necessaria ad salutem, sicut sunt necessaria iustitia, pax et spirituale gaudium, sit propter proximorum scandalum abstinendum. Et ita videtur quod homini non liceat sua repetere cum scandalo proximi. Sed dicendum est quod si scandalum ex infirmitate vel ex ignorantia proveniat eorum qui propter hoc scandalizantur, ad vitandum hoc scandalum, debet homo a licitis abstinere, si non sunt necessaria ad salutem. Hoc enim est scandalum pusillorum, quod dominus vitari iubet, Matth. XVIII, 10: *videte ne contemnatis unum ex his pusillis.* Si vero huiusmodi scandalum ex malitia proveniat eorum qui scandalizantur, tale scandalum est quasi Pharisaeorum, quod dominus, Matth. c. XV, 12 ss., docuit esse contemnendum. Unde ad vitandum huiusmodi scandalum non oportet a licitis abstinere. Sed tamen circa scandalum pusillorum attendendum est, quod propter

illud vitandum tenetur homo usum licitorum differre, quousque reddita ratione hoc scandalum amoveri possit. Si vero ratione reddita, adhuc scandalum maneat, iam non videtur ex ignorantia vel ex infirmitate procedere sed ex malitia: et sic iam pertinebit ad scandalum Pharisaeorum. Tertio excludit quamdam excusationem. Posset enim aliquis dicere: licet proximus scandalizetur de hoc quod indifferenter ego cibis utor, tamen ad ostensionem meae fidei, per quam certum est hoc mihi licere, volo indifferenter cibis uti. Sed hanc rationem excludens apostolus dicit *tu*, qui scilicet indifferenter cibis uteris, *fidem habes*, rectam apud temetipsum, per quam constat licitum esse his cibis uti. Bona quidem et laudabilis est fides ista, sed habe eam in occulto, *coram Deo*, cui talis fides placet, Eccli. I, 34 s.: *beneplacitum est Deo fides et mansuetudo.* Quasi dicat: non oportet quod fidem istam manifestes per operis executionem, ubi hoc fit cum scandalo proximorum. Sed contra videtur esse quod dicitur supra X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Non ergo videtur quod sufficiat corde solum coram Deo fidem habere, sed oportet huiusmodi fidem proximo manifestare, confitendo. Dicendum est autem quod eorum quae sunt fidei, quaedam sunt quae non sunt perfecte per Ecclesiam manifestata, sicut in primitiva Ecclesia nondum erat perfecte declaratum apud homines quod illi qui erant ex Iudaeis conversi non tenerentur legalia observare, et sicut tempore Augustini nondum erat per Ecclesiam declaratum quod anima non esset ex traduce. Unde in huiusmodi sufficit homini quod fidem habeat coram Deo, nec oportet quod fidem suam propalet cum scandalo proximorum, nisi forte apud eos qui habent de fide determinare. Quaedam vero sunt ad fidem pertinentia iam per Ecclesiam determinata, et in talibus non sufficit fidem habere coram Deo, sed oportet quod coram proximo fidem quis confiteatur, quantumcumque ex hoc aliquis scandalizetur, quia veritas doctrinae non est dimittenda propter scandalum, sicut nec Christus veritatem suae doctrinae propter scandalum Pharisaeorum dimisit, ut habetur Matth. c. XV, 12 ss. Sciendum etiam quod licet circa talia oporteat quod homo fidem suam manifestet confessione verborum, non tamen oportet quod eam manifestet executione operis, sicut si aliquis tenet fide uti matrimonio esse licitum, non requiritur ab eo quod matrimonio utatur ad fidei suae manifestationem. Et sic etiam non requirebatur ab eis, qui rectam fidem habebant, quod fidem suam usu ciborum manifestarent. Poterant enim manifestare verbotenus confitendo. Deinde cum dicit *beatus qui non iudicat*, etc., ostendit quomodo ciborum usus efficitur aliquibus immundus, ex eo quod est contra conscientiam. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid circa hoc sit bonum, ut scilicet de eo quod homo non facit non habeat conscientiam remordentem. Unde dicit *beatus qui non iudicat semetipsum*, id est cuius conscientia eum non reprehendit vel condemnat, *in eo quod probat*, id est approbat esse faciendum. Sed hoc est intelligendum, si recta fide approbet esse aliquid faciendum. Si autem falsa opinione approbat aliquid esse faciendum, puta si arbitratur obsequium se praestare Deo, de eo quod discipulos Christi interficit, ut dicitur Io. XVI, 2, non excusatur ex eo quod circa hoc non iudicat semetipsum; imo beatior esset si circa hoc eum conscientia reprehenderet, inquantum per hoc a peccato magis prohiberetur. Sed in his quae sunt licita, est intelligendum quod hic apostolus dicit. Hoc enim ad gloriam hominis pertinet quod eum sua conscientia non reprehendat. II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* Iob XXVII, 6: *neque enim reprehendit me cor meum in omni vita mea.* Secundo ostendit quid circa hoc sit malum, ut scilicet contra conscientiam agat. Unde dicit *qui autem discernit*, id est, qui habet opinionem falsam quod oportuit cibos discernere, *si manducaverit*, scilicet cibos quos reputat esse illicitos, *damnatus est*, ex hoc quod quantum in ipso est, habet voluntatem faciendi quod est illicitum, et sic *delinquit proprio iudicio condemnatus*, ut dicitur Tit. III, 11. Tertio assignat causam eius quod dixerat dicens *quia non ex fide*; ideo scilicet condemnatus est. Potest autem hic fides dupliciter accipi: uno modo de fide quae est virtus, alio modo secundum quod fides dicitur conscientia. Et hae duae acceptiones non differunt nisi secundum differentiam particularis et universalis. Id enim quod universaliter fide tenemus, puta usum ciborum esse licitum vel illicitum, conscientia applicat ad opus quod est factum vel faciendum. Dicitur ergo, ideo eum qui manducat et discernit, esse condemnatum, quia hoc non est ex fide, imo est contra fidem, id est contra veritatem fidei et contra conscientiam facientis. Hebr. XI, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.* Et quod haec sit sufficiens causa condemnationis, ostendit subdens *omne autem quod non est ex fide peccatum est.* Ex quo videtur quod, sicut dicitur in Glossa omnis vita infidelium peccatum sit, sicut omnis vita fidelium est meritoria, inquantum ad Dei gloriam ordinatur, secundum illud I Cor. c. X, 31: *sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed dicendum est quod aliter se habet fidelis ad bonum, et infidelis ad malum. Nam in homine qui habet fidem formatam nihil est damnationis, ut supra VIII, 1 dictum est. Sed in homine infideli cum infidelitate est bonum naturae. Et ideo cum aliquis infidelis ex dictamine rationis aliquod bonum facit, non referendo ad malum finem, non peccat. Non tamen opus eius est meritorium, quia non est gratia informatum. Et hoc est quod in Glossa dicitur: *nihil bonum est sine summo bono*, id est, nullum bonum meritorium est sine gratia Dei, et *ubi deest agnitio vitae aeternae et incommutabilis veritatis*, quae scilicet est per fidem, *falsa virtus est in optimis moribus*, inquantum scilicet non refertur ad finem beatitudinis aeternae. Cum vero homo infidelis aliquid agit ex eo quod infidelis est, manifestum est quod peccat. Unde in Glossa cum dicitur: *opus omne quod non est ex fide, peccatum est*, sic est intelligendum: omne quod est contra fidem vel contra conscientiam, peccatum est, et si ex genere suo bonum esse videatur, puta si Paganus ad honorem suorum deorum virginitatem servet, vel eleemosynam det, hoc ipso peccat. Tit. I, 15: *coinquinatis et infidelibus nihil mundum est, sed inquinatae sunt eorum et mens, et conscientia.*

Caput 15

Lectio 1

[86228] Super Rom., cap. 15 l. 1 Supra apostolus docuit quod maiores debent scandala infirmorum vitare, hic docet quod maiores debent etiam infirmitates minorum sustinere. Et circa hoc duo facit. Primo proponit admonitionem; secundo manifestat eam, ibi *unusquisque vestrum*, et cetera. Ista admonitio duo continet, quorum primum pertinet ad exteriorem exhibitionem. Unde dicit: non solum debemus scandala infirmorum vitare, sed etiam nos qui sumus *firmiores* in fide, *debemus sustinere imbecillitates infirmorum.* Sicut enim in materiali aedificio eliguntur aliqua firmiora ad sustinendum totum aedificii pondus quod ex fragiliori materia superponitur, sicut sunt fundamenta

et columnae; ita etiam in spirituali Ecclesiae aedificio, non solum eliguntur, sed efficiuntur aliqui firmiores, ut sustineant pondus aliorum. Unde in Ps. LXXVI, 4 dicitur: *ego confirmavi columnas eius.* Et Gal. VI, 2: *alter alterius onera portate.* Sustinent autem firmiores imbecillitates infirmorum, dum eorum defectus patienter ferunt, et pro posse sublevare nituntur. Secundum autem pertinet ad interiorem intentionem. Unde dicitur: et non debemus *nobis placere*, ita scilicet ut semper illud velimus impleri quod nobis placet, sed debemus condescendere voluntatibus aliorum, ut faciamus ea quae aliis placent et quae eis sunt utilia. I Cor. X, 33: *sicut et ego per omnia omnibus placeo.* Deinde cum dicit *unusquisque vestrum*, etc., manifestat propositam admonitionem, et primo quantum ad secundam partem; secundo quantum ad primam, ibi *propter quod suscipite invicem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo exponit quod dixerat; secundo rationem inducit, ibi *etenim Christus non sibi*, et cetera. Dicit ergo primo: ita dictum est quod nos non debemus nobis placere, et hoc quidem est, quia *unusquisque nostrum*, qui sumus firmiores, debet placere *proximo suo* infirmo, id est, condescendere ei in his quae ei placent, non tamen in his quae mala sunt, sicut Is. XXX, 10 quidam requirunt: *loquimini nobis placentia*, et cetera. Et ideo subdit *in bonum.* Similiter etiam non debemus intendere ut hominibus placeamus propter humanum favorem vel gloriam, cum in Ps. LII, 6 dicatur: *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent*, sed ad honorem Dei, et utilitatem proximorum. Unde subdit *ad aedificationem*, id est propter hoc quod aliorum voluntati condescendentes, ipsi aedificentur in fide et dilectione Christi. Supra XIV, 19: *quae aedificationis sunt, invicem custodiamus.* Deinde, cum dicit *etenim Christus*, assignat rationem eius quod dixerat exemplo Christi. Et primo proponit exemplum Christi; secundo ostendit eius exemplum esse a nobis imitandum, ibi *quaecumque scripta sunt*; tertio subiungit rationem, ut id implere possimus, ibi *Deus autem pacis* et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit exemplum, dicens: dictum est quod non debemus nobis placere, scilicet secundum nostram privatam voluntatem, *etenim Christus*, qui est caput nostrum, *non sibi placuit*, dum elegit pati pro nostra salute, et ea quae suae propriae voluntati erant contraria, scilicet naturali voluntati humanae, ut impleret divinam, quae sibi et patri erat communis, secundum illud Matth. XXVI, 42: *non mea voluntas, sed tua fiat.* Secundo ad hoc auctoritatem inducit, dicens *sed sicut scriptum est* in Psalmo ex persona Christi dicentis ad patrem: o pater, *improperia* Iudaeorum *improperantium tibi*, id est, te blasphemantium per sua mala opera et per hoc quod veritati tuae doctrinae contradicunt, *ceciderunt super me*, quia videlicet opprimere me voluerunt, quia voluntatem tuam eis proponebam, et eorum mala opera redarguebam. Io. XV, 24: *sed oderunt me et patrem meum.* Potest et hoc referri ad peccata totius humani generis, quia omnia peccata quodammodo sunt improperia Dei, inquantum per ea lex Dei contemnitur. Is. I, 4: *dereliquerunt dominum, blasphemaverunt sanctum Israel.* Sic ergo improperia improperantium Deo ceciderunt super Christum, inquantum ipse pro peccatis omnium mortuus est. Is. c. LIII, 6: *Deus posuit in eo iniquitates omnium nostrum.* I Petr. II, 24: *peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum.* Deinde, cum dicit *quaecumque enim scripta sunt*, etc., ostendit quod hoc exemplum Christi sit nobis imitandum, dicens *quaecumque enim scripta sunt* in sacra Scriptura, vel de Christo vel de membris eius, *scripta sunt ad nostram doctrinam.* Nulla enim necessitas fuit haec scribere, nisi propter nos, ut ex his instruamur. II Tim. III, v. 16: *omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum et erudiendum*, et cetera.

Quid autem in Scripturis ad nostram doctrinam contineatur, ostendit subdens *ut per patientiam et consolationem Scripturarum*, id est quas Scripturae continent. Continetur enim in sacra Scriptura patientia sanctorum in malis sustinendis. Iac. ult.: *patientiam Iob audistis.* Continetur etiam in eis consolatio, quam Deus eis exhibuit, secundum illud Ps. XCIII, 19: *secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuae laetificaverunt animam meam.* Unde et I Petr. I, 11 dicitur: *praenuntians eas, quae in Christo sunt, passiones*, quod pertinet ad patientiam, *et posteriores glorias*, quod pertinet ad consolationem. Quem autem fructum ex hac doctrina suscipiamus, ostendit subdens *spem habeamus.* Per hoc enim quod ex sacra Scriptura instruimur eos, qui patienter propter Deum tribulationes sustinuerunt, divinitus consolatos fuisse, spem accipimus, ut et ipsi consolemur, si in ipsis fuerimus patientes. Iob XIII, 15: *et si occiderit me, in ipso sperabo.* Deinde cum dicit *Deus autem patientiae*, etc., quia videbatur nimis arduum ut purus homo possit exemplum Christi imitari, secundum illud Eccle. II, 12: *quid est homo ut sequi possit regem, factorem suum?* Ideo adhibet orationis suffragium, dicens *Deus autem patientiae*, scilicet dator, Ps. LXX, v. 5: *tu es patientia mea, et solatii*, idest qui spiritualem consolationem largitur, II Cor. c. I, 3: *pater misericordiarum et Deus totius consolationis, det vobis, a quo est omne datum optimum*, ut dicitur Iac. I, 17, *idipsum sapere in alterutrum*, idest ut invicem idem sapiatis, II Cor. ult.: *idem sapite, pacem habete*, non quidem secundum consensum in peccatum, sed *secundum Iesum Christum*, de quo dicitur Eph. II, 14: *ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum. Ut*, per hoc quod idem sapiatis, *unanimes*, existentes per fidem et charitatis consensum, secundum illud Ps. secundum aliam litteram: *qui habitare facit unanimes in domo, uno ore*, idest una oris confessione, quae ex unitate fidei procedit, I Cor. I, 10: *idipsum dicatis omnes*; ut, pro conformitate cordis, *honorificetis Deum*, omnium creatorem, idipsum etiam existentem *patrem domini nostri Iesu Christi*, per quem nos sibi in filios adoptavit. I Reg. II, 30: *qui honorificaverit me, honorificabo eum.* Mal. I, 6: *si ego pater, ubi est honor meus?* Deinde, cum dicit *propter quod suscipite invicem*, manifestat primam partem admonitionis, in qua dixerat quod firmiores debent imbecillitatem infirmorum sustinere. Et circa hoc duo facit. Primo resumit admonitionem; secundo inducit rationem exemplo Christi, ibi *sicut et Christus*, etc.; tertio subiungit rationem, ibi *Deus autem spei*, et cetera. Dicit ergo primo *propter quod*, id est, quia ea quae scripta sunt ad nostram doctrinam ordinantur, scilicet exempla Christi et aliorum sanctorum, consequenter, *suscipite invicem*, secundum charitatis affectum, ut scilicet unus sustineat ea quae sunt alterius, sicut vult se sustineri quantum charitas permittit: et unus alium etiam suscipiat ad adiuvandum et promovendum. Supra c. XIV, 1: *infirmum in fide suscipite.* Deinde, cum dicit *sicut et Christus suscepit vos*, etc., assignat rationem exemplo Christi. Et, primo, ponit eius exemplum, dicens *sicut et Christus suscepit vos*, scilicet in sua protectione et cura. Is. XLII, 1: *ecce servus meus, suscipiam eum.* Lc. I, 54: *suscepit Israel puerum suum, recordatus misericordiae suae.* Et hoc *in honorem Dei*, in quem omnia referebat. Io. VIII, 49: *honorifico patrem meum, et vos inhonorastis me.* Ex quo datur intelligi, quod nos invicem debemus suscipere in his quae pertinent ad honorem Dei. Secundo, ibi *dico enim Christum*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo quidem quantum ad Iudaeos; secundo, quantum ad gentiles, ibi *gentes autem*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod Christus vos suscepit, qui estis congregati in unitate fidei ex Iudaeis et gentibus. Et hoc patet quantum ad utrosque. *Dico*, ergo, *Christum min-*

istrum fuisse circumcisionis. Est enim ipse auctor fidei quantum ad omnes, secundum illud Hebr. XII, 2: *aspicientes in auctorem fidei*, et cetera. Sed in propria persona non exhibuit seipsum nisi Iudaeis, secundum illud Matth. XV, 24: *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel.* Is. XLII, 2: *non audietur vox eius foris.* Et hoc quidem *propter veritatem Dei*, ut scilicet veritas Dei promittentis comprobaretur. Supra III, 4: *est autem Deus verax.* Unde subdit *ad confirmandas promissiones patrum*, id est, ut per hoc implerentur promissiones patribus factae. Lc. I, v. 69: *erexit cornu salutis nobis in domo David pueri sui; sicut locutus est per os sanctorum.* II Cor. I, 20: *quotquot sunt promissiones Dei, in illo est.* Deinde, cum dicit *gentes autem*, etc., ostendit etiam gentes susceptas a Christo. Et primo proponit quod intendit; secundo confirmat per auctoritatem, ibi *sicut scriptum est*, et cetera. Dicit ergo: ita dictum est quod Christus suscepit Iudaeos propter veritatem Dei, ut promissiones patrum implerentur, gentibus autem non erant promissiones factae. Unde hoc non habet locum quantum ad gentiles, sed sunt propter misericordiam suscepti. Et hoc est quod dicit *gentes autem* debent *honorare Deum super misericordia* eis exhibita per Christum, quia licet eis personaliter non praedicaverit, ad eos tamen discipulos suos misit, qui in gentibus ministerium exercuerunt, sicut ipse exercuerat in Iudaeis, secundum illud Matth. ult.: *euntes docete omnes gentes.* Et de hac misericordia dicitur in Ps. XXXII, 5: *misericordia domini plena est terra.* Lc. I, 50: *misericordia eius a progenie in progenies timentibus eum*, et cetera. Sic ergo apostolus conversionem Iudaeorum attribuit veritati divinae, conversionem gentilium divinae misericordiae. Contra quod videtur esse quod dicitur in Ps. XXIV, 10: *universae viae domini misericordia et veritas.* Sed dicendum est quod per hoc quod ascribit vocationem Iudaeorum divinae veritati, non excludit misericordiam, quia et apostolus ex Iudaeis natus dicit I Tim. I, 13: *misericordiam consecutus sum.* Et hoc ipsum misericordiae fuit quod Deus patribus promissiones facit de posterorum salute. Similiter etiam per hoc quod vocationem gentium ascribit divinae misericordiae, non excludit totaliter divinam veritatem, quia hoc ipsum ad divinam veritatem pertinebat, quod propositum suum de salvatione gentium implevit, quod dicit apostolus ad Eph. III, 9 esse *sacramentum absconditum a saeculis in Deo.* Sed aliquis modus veritatis, scilicet pro impletione promissorum, consideratur in vocatione Iudaeorum, qui non consideratur in vocatione gentium, quibus promissiones non sunt factae. Deinde, cum dicit *sicut scriptum est*, etc., confirmat quod dixerat de conversione gentium, per auctoritatem. Licet enim gentibus non fuerit repromissa vocatio ad fidem Christi, non tamen ex improviso accidit, sed fuit praenuntiata vaticiniis prophetarum. Inducit autem quatuor auctoritates, quarum prima continet gratiarum actiones Christi ad patrem, pro conversione gentium per ipsum facta. Unde dicit *sicut scriptum est*, in Ps. XVII, 50 ex persona Christi: *constitues me in caput gentium, et ab insurgentibus in me* Iudaeis *exaltabis me.* O Deus pater, ego Christus *confitebor tibi*, confessione gratiarum actionis, *in gentibus*, id est pro gentium conversione per me facta, *et cantabo* nova quadam mentis exultatione *nomini tuo*, quod eis manifestum est, secundum illud Io. XVII, v. 6: *manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi.* Vel aliter: *confitebor tibi in gentibus*, id est, faciam quod tibi gentes confiteantur confessione fidei, Ps. LXVI, 4: *confiteantur tibi populi, Deus, confiteantur tibi populi omnes, et nomini tuo cantabo*, id est faciam quod gentes cantent tibi canticum quod consistit in exultatione spiritus renovati. Ps. XCV, 1: *cantate domino canticum novum, cantate domino, omnis terra.* Secunda auctoritas continet adunationem gentium et Iudaeorum. Unde subdit *et iterum dicit*, Scriptura, *o gentes quae eratis alienae, a conversatione Israel*, ut dicitur Eph. II, 12, *laetamini, gentes, cum plebe eius*, idest simul communem exultationem assumatis cum Iudaeis, qui olim erant plebs eius. Is. IX, 3: *laetabuntur coram te, sicut qui laetantur in messe.* Io. X, 16: *fiet unum ovile et unus pastor.* Nostra autem littera habet: *laetamini cum Ierusalem et exultate in ea, omnis qui diligitis eam.* Tertia autem auctoritas continet devotionem gentium ad Deum. Unde subdit *et iterum* scriptum est in Psalmis *laudate, omnes gentes, dominum*, scilicet eius bonitatem confitentes, Ps.: *a solis ortu usque ad occasum laudabile nomen domini; et omnes populi*, non solum populus Iudaeorum, *magnificate eum*, id est credite esse magnum, id est quod sua magnitudine omnem laudem excedat. Eccli. XLIII, v. 33: *benedicentes dominum, exaltate illum quantum potestis: maior enim est omni laude.* Matth. I, 11: *ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus.* Quarta auctoritas continet reverentiam gentium ad Christum. Unde subditur *et rursus Isaias ait erit radix Iesse.* In quo praenuntiat Christi originem, ex David semine nasciturum. Iesse namque fuit pater David. Dicit ergo *erit radix Iesse*, ex cuius semine Christus nascetur. Is. XI, 10: *egredietur virga de radice Iesse, et flos*, et cetera. Vel Christus erit radix Iesse, quia licet ex Iesse processerit secundum carnis originem, tamen sua virtute Iesse sustentavit et gratiam ei influxit. Supra XI, 18: *non tu radicem portas, sed radix te.* Deinde tangit Christi officium, subdens *et qui exurget* in tantam gratiae excellentiam, ut possit *regere gentes*, eos divino cultui subiugando, quod nullus ante eum facere potuit. Ps. II, 8: *dabo tibi gentes haereditatem tuam. Reges eos in virga ferrea.* Ultimo ponit devotionem gentium ad Christum, dicens *in eum gentes sperabunt*, ut scilicet per eum haereditatem caelestis gloriae consequantur. I Petr. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis.* Deinde, cum dicit *Deus autem spei*, etc., subiungit orationem, dicens: dictum est quod in Christum gentes sperabunt. *Deus autem spei*, id est, qui nobis hanc spem infundit, secundum illud Ps. LXX, 5: *spes mea, domine.* Vel *Deus spei*, i. e., in quo sperandum est,

repleat vos omni gaud

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

io, scilicet spirituali, quod est de Deo, Nehem. c. VIII, 10: *gaudium enim domini est fortitudo vestra, et pace* per quam homo in seipso et ad Deum et proximum est pacatus, Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam, domine; in credendo*, quasi dicat: ut cum hoc quod creditis, etiam pacem et gaudium habeatis, quae quidem sunt charitatis effectus, secundum illud Gal. V, 22: *fructus autem spiritus sunt charitas, gaudium, pax.* Unde patet quod a Deo, qui est dator spei, optat eis ut cum fide habeant charitatem, per quam fides operatur, ut habetur Gal. V, 6, ne fides eorum sit informis et mortua: *quia fides sine operibus mortua est*, ut dicitur Iac. II, 26. *Et ut* sic per plenitudinem harum virtutum *abundetis*, proficiendo de bono in melius, non solum *in spe*, sed etiam *in virtute spiritus sancti*, id est in charitate, quae in cordibus nostris diffunditur per spiritum sanctum, ut supra V, 5 dictum est. II Cor. IX, 8: *potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in nobis.*

Lectio 2

[86229] Super Rom., cap. 15 l. 2 Postquam apostolus generalibus admonitionibus Romanos instruxerat, hic incipit eis quaedam familiaria scribere. Et primo quaedam pertinentia ad seipsum; secundo, quaedam pertinentia ad alios ibi cap. XVI *commendo autem vobis Phoeben*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo excusat praesumptionem de hoc quod eos instruxerat et reprehenderat; secundo excusat suam tarditatem circa visitationem eorum, ibi *propter quod plurimum impediar*; tertio petit suffragia orationum ipsorum, ibi *obsecro autem vos, fratres*, et cetera. Et circa primum duo facit. Primo excludit oppositam causam instruendi et arguendi eos; secundo assignat veram causam, ibi *audacius enim scripsi vobis, fratres, ex parte*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod aliquis posset credere apostolum ideo scripsisse Romanis, quia aestimaret illum esse apud Romanos qui posset instruere et corrigere. Sed hoc ipse excludit, dicens *certus sum enim, fratres mei*, per ea quae de vobis audivi, quoniam idonei estis ad admonendum eos qui inter vos admonitione indigent. Ad hoc autem ut aliquis recte admoneat duo requiruntur, quorum primum est ut non ex odio vel ira, sed ex dilectione moneat secundum illud Ps. CXL, 6: *corripiet me iustus in misericordia.* Et Gal. VI, 1: *vos qui spirituales estis, instruite huiusmodi in spiritu*

lenitatis. Et quantum ad hoc dicit *quoniam et ipsi pleni estis dilectione.* Ez. X, 2: *imple manum tuam prunis ignis quae sunt inter Cherubim*, qui est ignis charitatis. Secundo requiritur scientia veritatis, eo quod quidam habent zelum Dei in corrigendo, sed non secundum scientiam, ut supra c. X, 2 dictum est. Et ideo subdit *repleti omni scientia*, scilicet humana et divina: et veteris et novae legis. I Cor. I, 5: *in omnibus divites facti estis in illo, in omni verbo et in omni scientia.* Et ex hoc concludit sic *ita ut possitis* convenienter propter dilectionem et scientiam *alterutrum monere.* Quia enim *in multis offendimus omnes*, ut dicitur Iac. III, 2, oportet ut invicem moneamus; quia, ut dicitur Eccli. XVII, 12, *unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Deinde, cum dicit *audacius*, etc., assignat veram causam quare eos admonuerat et correxerat. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod hoc pertinebat ad auctoritatem apostolatus sibi commissam; secundo ostendit qualiter hac potestate usus fuerit, ibi *habeo igitur gloriam*, et cetera. Dicit ergo *audacius autem*, id est securius, *scripsi vobis*, errores et defectus vestros arguendo, quod quidem ad audaciae praesumptionem posset ascribi propter hoc quod offensionem vestram non timui. Iob XXXIX, 21: *audacter in occursum pergit armatis.* Sed haec praesumptio excusatur ex tribus. Primo quidem ex conditione eorum quibus scribebat, quia etsi inter Romanos essent aliqui respectu quorum talis reprehensio audax et praesumptuosa videretur, erant tamen aliqui, qui indigebant dura reprehensione propter contentionum insolentiam. Tit. I, 13: *increpa illos dure.* Et hoc est quod dicit *ex parte*, quasi dicat: non videtur mea Scriptura esse audax quantum ad omnes vos, sed quantum ad partem aliquam vestrum. Vel potest intelligi *ex parte* epistolae, in qua eos reprehendit. Potest intelligi etiam *ex parte* Ecclesiae, quae, scilicet, mecum est. Secundo excusatur praedicta audacia ex intentione apostoli. Non enim scripsit eis tamquam reputans eos ignorantes, sed in memoriam eos reducens cognitorum. Et hoc est quod subdit *tamquam in memoriam vos reducens*, quasi oblitos eorum quae sciebatis, sicut et Phil. IV, 10 dicitur: *occupati autem eratis.* Hebr. X, 32: *rememoramini pristinos dies, in quibus illuminati magnum certamen sustinuistis passionum.* Tertio excusatur ex auctoritate apostoli, quae hoc requirebat. Unde subdit *per gratiam*, scilicet apostolatus mihi commissi. I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Huius autem gratiae, primo, describit auctoritatem, cum dicit *quae data est mihi a Deo*, quasi diceret: non ab hominibus. Ad Gal. I, 1: *Paulus apostolus non ab hominibus, neque per hominem.* Secundo specificat istam gratiam, cum dicit *ut sim minister Christi Iesu in gentibus*, id est ut serviam Christo in gentium conversione. I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi.* Supra XI, 3: *quamdiu sum gentium apostolus, ministerium meum honorificabo.* Tertio ostendit huius gratiae actum, cum dicit *sanctificans Evangelium Dei*, id est sanctum esse ostendens et verbo veritatis et opere bonae conversationis et miraculorum. Col. I, 5 s.: *in verbo veritatis Evangelii quod pervenit ad vos, sicut et in universo mundo est, et fructificat, et crescit.* Prov. VIII, 8: *recti sunt sermones mei.* Quarto ponit finem huius gratiae, cum dicit *ut fiat oblatio gentium*, id est, gentes per meum ministerium conversae. In quo quasi quoddam sacrificium et oblationem Deo obtuli, secundum illud Phil. II, 17: *et si immolor super sacrificium et obsequium fidei vestrae, gaudeo et congratulor omnibus vobis. Fiat accepta*, scilicet Deo per rectitudinem intentionis. Ps. l, 20: *tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta; et sanctificata in spiritu sancto*, id est per charitatem et alia spiritus sancti dona. I Cor. VI, 11: *sanctificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi, et in spiritu Dei* *nostri.* Deinde, cum dicit *habeo igitur gloriam*, etc., ostendit quomodo auctoritate apostolica fuerat usus. Et primo ponit fructum quem fecit; secundo ostendit huius fructus magnitudinem, ibi *ita ut*, et cetera. Tertio ostendit difficultatem, ibi *sic autem praedicavi*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo dat gloriam Deo de fructu quem fecit, dicens *igitur*, quia talem gratiam accepi et diligenter executus sum id ad quod mihi haec gratia data est, *habeo gloriam*, id est meritum dignum gloriae, sicut fidelis minister. I Cor. IX, 15: *melius est mihi mori, quam ut gloriam meam quis evacuet.* Sed hanc gloriam non mihi principaliter attribuo sed eam habeo *in Christo Iesu*, id est per Iesum Christum, cuius virtute fructificare potui. Io. XV, v. 5: *sine me nihil potestis facere.* Et quia ipsi omnia tradita sunt a patre, ut dicitur Matth. XI, 27, et pater in eo manens, ipse facit opera, Io. XIV, 10, ideo ulterius hanc gloriam refert ad patrem, dicens *ad Deum*, scilicet patrem. Ps. CXIII, 9: *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.* Assignat autem rationem eius quod dixerat, subdens *non enim audeo loqui aliquid eorum quae per me non effecit Christus*, quasi dicat: nihil referam de fructu per me facto, quod per me factum non sit. Alioquin gloriam non haberem apud Deum, et si apud homines. Quae quidem refero non tamquam per me principaliter facta, sed sicut quae per me Christus fecit. Et ideo hanc gloriam dixi me habere in Christo Iesu. Is. c. XXVI, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis.* Secundo ponit ipsum fructum, dicens *in obedientiam gentium*, quasi dicat: gloria mea haec est pro eo quod feci gentes fidei obedire. Supra I, 5: *ad obediendum fidei in omnibus gentibus.* Ps. XVII, 44: *in auditu auris obedivit mihi.* Tertio ostendit quomodo gentes ad hanc obedientiam adduxerit. Quia autem supra X, 17 dictum est *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*, ideo dicit *in verbo*, id est per verbum praedicationis fidei. Argumenta autem fidei praedicatae sunt bona conversatio praedicantis, et quantum ad hoc subdit *et factis*, quasi scilicet per recta opera vos ad fidem allexi, Matth. V, 16: *videant opera vestra*, etc., et opera miraculorum, quibus Deus dat testimonium doctrinae praedicatae, secundum illud Mc. ult.: *domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis.* Unde subdit *in virtute signorum*, id est miraculorum minorum, puta sanationes aegritudinum; *et prodigiorum*, id est maiorum miraculorum, quae ex sua magnitudine aliquid magni portendunt, id est ostendunt. Sed hoc totum non sufficeret nisi spiritus sanctus intus corda audientium ad fidem commoveret. Unde dicitur Act. X, 44 quod, loquente Petro verba fidei, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum. Et ideo subdit *in virtute spiritus sancti.* Hebr. II, 4: *contestante Deo signis et prodigiis et variis spiritus sancti distributionibus.* Deinde, cum dicit *ita ut ab Ierusalem*, ostendit magnitudinem fructus ex multitudine locorum, in quibus praedicavit, dicens *ita ut* incipiens *ab Ierusalem*, ubi in principio suae conversionis praedicavit in synagogis Iudaeorum, ut dicitur Act. IX, 28. Ut sic impleret quod dicitur Is. II, 4: *de Sion exibit lex, et verbum domini de Ierusalem. Usque ad Illyricum*, quod est mare Adriaticum ex parte opposita Italiae, *repleverim Evangelium Christi*, id est omnia illa loca replevi praedicatione Evangelii. Et ne aliquis intelligat quod solum vadens per rectam viam ab Ierusalem in Illyricum praedicaverit Evangelium, addit *per circuitum*, quia scilicet gentibus circumquaque praedicavit et eas ad fidem convertit. Unde sibi potest competere quod dicitur Iob c. XXXVIII, 25: *quis dedit vehementissimo imbri cursum?* Deinde, cum dicit *sic autem praedicavi*, etc., ostendit difficultatem hunc fructum faciendi: difficile enim est omnino ignaros ad fidem convertere. Primo igitur difficultatem se passum ostendit, dicens *sic autem praedicavi Evan-*

gelium, non quidem *ubi nominatus est Christus*, idest non apud illos qui nomen Christi audiverant. Ps. XVII, 44: *populus, quem non cognovi, servivit mihi.* Is. LV, 5: *ecce gentes, quas nesciebas, vocabis, et gentes, quae te non cognoverunt, ad te current.* Subdit autem rationem, dicens: *ne super alienum fundamentum aedificarem.* Potest autem *alienum fundamentum* dupliciter intelligi. Uno modo doctrina haeretica, quae est aliena a verae fidei fundamento: et sic, hoc quod dicit *ne*, ponitur causaliter. Ea enim intentione apostolus voluit praedicare illis, qui nomen Christi non audierant, ne si praeventi essent a doctrina pseudoapostolorum, difficilius esset eos ad veritatem reducere. Unde Matth. VII, 27 dicitur *stultus est qui aedificat domum suam super arenam*, cui comparatur falsa doctrina. Alio modo per *alienum fundamentum* potest intelligi doctrina verae fidei ab aliis praedicata: et sic potest sumi *ne*, consecutive. Non enim vitavit apostolus praedicare illis quibus ante fuerat ab aliis praedicatum, sicut ipsis Romanis specialiter praedicavit, quos prius Petrus instruxerat, sed, eo praedicante illis qui nihil de Christo audierant, consecutum est, ut non aedificaret super alienum fundamentum, sed ipse iaceret prima fidei fundamenta, secundum illud I Cor. III, 10: *ut sapiens architectus fundamentum posui.* Secundo, ad hoc quod dixerat, auctoritatem inducit dicens *sicut scriptum est*, Is. LII, 15, *quoniam quibus non est annuntiatum de eo, videbunt, et qui non audierunt, contemplati sunt.* In quibus verbis propheta videtur praedicere, quoniam gentiles excellentiori modo ad cognitionem Dei essent perventuri quam Iudaei, qui ante cognoverant. Ostendit ergo, primo, excellentiam quantum ad causam cognitionis, quae scilicet duplex est: scilicet verba audita et res visae. Hi enim duo sensus sunt disciplinabiles. Iudaei ergo in notitiam mysteriorum Christi pervenerunt per verba annuntiata eis a prophetis. I Petr. I, 10 s.: *prophetae, quae de futura in vobis gratia prophetaverunt, scrutantes in quod vel quale tempus significaret in eis spiritus Christi, praenuntians eas, quae in Christo sunt, passiones et posteriores glorias.* Sed gentiles huiusmodi Christi mysteria iam realiter impleta vident, ideo dicitur *quoniam gentes, quibus non est annuntiatum* per prophetas *de eo*, id est de Christo, sicut fuit annuntiatum Iudaeis, *videbunt* res iam impletas. Lc. X, 24: *multi reges et prophetae voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt.* Secundo ostendit excellentiam quantum ad modum cognoscendi, quia Iudaei ex Annuntiatione prophetarum solum auditum habebant. Abd. v. 1: *auditum audivimus a domino, et legatos ad gentes misit.* Sed gentiles ex visione intellectum perceperunt. Unde dicitur *et*, gentes scilicet, *qui*, ante, *non audierunt*, praenuntiari Christum per prophetas, *intelligent*, scilicet fidei veritatem. Ps. II, 10: *et nunc, reges, intelligite*, et cetera.

Lectio 3

[86230] Super Rom., cap. 15 l. 3 Postquam apostolus se excusavit de praesumptione quae ei potuisset adscribi, ex hoc quod Romanos instruxerat et correxerat, hic se excusat de eo quod eos visitare distulerat. Et circa hoc tria facit. Primo ponit impedimentum visitationis praeteritum; secundo ponit visitandi propositum, ibi *nunc vero ulterius*, etc.; tertio promittit visitationis fructum, ibi *scio autem*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est: praedicavi Evangelium per multa loca, in

quibus Christus non fuerat nominatus, *propter quod*, hactenus, *impediebar plurimum*, ex huiusmodi occupatione, *venire ad vos.* Et istud impedimentum usque nunc duravit, unde subdit *et prohibitus sum usque adhuc.* Quod quidem potest referri ad multitudinem occupationum quas in aliis locis habuerat, vel etiam ad divinam providentiam per quam apostoli impediebantur ne pervenirent ad quosdam et dirigebantur in salutem aliorum, secundum illud Act. XVI, 6: *transeuntes Phrygiam et Galatiae regionem, vetati sumus a spiritu sancto loqui verbum in Asia.* Unde et supra I, 13 dictum est: *saepe proposui venire ad vos, et prohibitus sum usque adhuc.* Et hoc est quod dicitur Iob XXXVII, 12 de nubibus, per quas praedicatores intelliguntur: *lustrant cuncta per circuitum quocumque eos voluntas gubernantis duxerit.* Deinde cum dicit *nunc vero ulterius*, etc., manifestat propositum suum de eorum visitatione. Et primo promittit eis suam visitationem; secundo assignat causam quare oporteat eam differre, ibi *nunc igitur proficiscar*, etc.; tertio assignat eis visitationis terminum, ibi *hoc igitur cum consummavero*, et cetera. Dicit ergo primo ita: usque modo sum prohibitus, *nunc vero*, iam peragratis omnibus his locis, *ulterius non habens locum*, id est necessitatem permanendi *in his regionibus*, in quibus iam per me fundata est fides, *cupiditatem habens veniendi ad vos ex multis iam praecedentibus annis* secundum illud supra I, 11: *desidero enim videre vos, ut aliquid impartiar vobis gratiae spiritualis, cum in Hispaniam proficisci coepero*, quo scilicet ire intendebat ut etiam in extremis terrae fundamenta fidei collocaret, secundum illud Is. XLIX, 6: *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae, spero quod praeteriens videbo vos.* Per quod dat intelligere quod non intendebat ad eos principaliter ire, quia reputabat eis sufficere doctrinam Petri, qui primus inter apostolos Romanis fidem praedicavit. Et quia tunc Romani dominabantur in toto occidente, eorum auxilio et ducatu se sperabat in Hispaniam proficisci, unde subdit *et a vobis deducar illuc.* Intendebat tamen aliquam moram apud eos contrahere; unde subdit *si vobis fruitus fuero*, id est consolatus secundum illud quod supra I, 12 dictum est: *simul consolari in vobis.* Et hoc *ex parte*, scilicet temporis, quia per aliquod tempus intendebat cum eis consolari. Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de doctrina Christiana, quod illis solis rebus fruendum est, quae nos beatos faciunt, scilicet patre, filio et spiritu sancto. Inconvenienter ergo dicit, se fruiturum esse Romanis. Sed dicendum est quod sicut Augustinus dicit ibidem, hominem in se non esse fruendum, sed in Deo, secundum illud ad Philemonem, 20: *ita, frater, ego te fruar in domino*, quod est delectari in homine propter Deum. Et sic intelligendum est quod dicit *si fuero fruitus vobis*, scilicet in Deo. Vel quod dicit *ex parte*, potest referri ad bonos, quibus poterat frui in Deo. Nam alia parte, scilicet malis, non poterat frui, sed magis de eis dolere, sicut dicitur II Cor. XII, v. 21: *ne cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt.* Deinde cum dicit *nunc igitur proficiscar*, assignat rationem quare differebat visitationem. Et circa hoc tria facit. Primo ponit causam, dicens *nunc igitur proficiscar*, id est ideo non statim venio ad vos, quia proficiscor *Ierusalem ministrare sanctis.* Circa quod sciendum est quod legitur Act. c. IV, 34 s., illi qui ex Iudaeis a principio convertebantur ad fidem, venditis possessionibus suis, de pretio communiter vivebant, quod cum defecisset, maxime quadam magna fame imminente, ut legitur Act. XI, 27 ss., discipuli, scilicet Christiani, ex diversis partibus mundi, prout quisque habebat, proposuerunt singuli in ministerium mittere habitantibus in Iudaea fratribus, quod et fecerunt, mittentes ad seniores per manus Barnabae et Sauli. Ministerium igitur sanctorum hic dicit eleemosynam, quam fidelibus Christi attulit in Ierusalem, secundum illud I Cor. ult.: *quos probaveritis, hos mittam perferre gratiam vestram in Ierusalem, quod si dignum fuerit, ut et ego eam, mecum ibunt.* Secundo exponit quod dixerat de ministerio sanctorum, dicens *probaverunt enim*, id est approbaverunt, *Macedonia et Achaia*, id est fideles utriusque regionis, per eum conversi, *collectionem aliquam facere*, id est aliquam collectam, *in pauperes* Christi, id est ad usum pauperum, qui sunt de numero sanctorum, secundum illud Eccli. c. XII, 4: *da iusto, et non recipias peccatorem. Qui sunt in Ierusalem*, in paupertate viventes. II Cor. IX, 1: *de ministerio quod fit in sanctos ex abundanti est mihi scribere vobis. Scio enim promptum animum vestrum, pro quo de vobis glorior apud Macedones.* Tertio assignat rationes dictorum, quarum prima est beneplacitum. Unde dicit *placuit enim illis*, II Cor. IX, 7: *unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut necessitate.* Secunda causa est debitum. Unde subdit *et debitores sunt eorum.* Supra XIII, 7: *reddite omnibus debita.* Rationem autem debiti assignat, dicens *nam si* gentiles *facti sunt participes* bonorum *spiritualium*, quae erant specialiter *eorum*, id est Iudaeorum, scilicet notitiae divinae, et promissionum et gratiae, secundum illud supra IX, 4: *quorum adoptio est filiorum et gloria*, etc.; et supra XI, 17: *socius radicis et pinguedinis olivae factus es.* Sunt etiam facti participes spiritualium eorum, per hoc quod illi praedicatores eis miserunt. *Debent et in carnalibus ministrare illis*, secundum illud Eccli. c. XIV, 15: *in divisione sortis da et accipe.* Et Ps. *sumite Psalmum*, id est spiritualia, *et date tympanum*, id est temporalia. Et ex hoc sumitur argumentum quod debentur sumptus non solum illis qui praedicant, sed etiam qui praedicatores mittunt. Deinde cum dicit *hoc igitur cum*, etc., praefigit terminum quo ad eos sit venturus, dicens *hoc igitur cum consummavero*, scilicet ministerium sanctorum, *et assignavero eis fructum hunc*, id est eleemosynam gentilium, quae est quidam fructus conversionis eorum, Os. X, 1: *vitis frondosa Israel fructus est ei adaequatus; proficiscar per vos in Hispaniam.* Sed videtur hic apostolus falsum dicere: nunquam enim in Hispania fuisse legitur. In Ierusalem enim captus fuit, et exinde Romam perlatus est in vinculis, ut habetur Act. ult., ubi est occisus simul cum Petro. Dicunt ergo quidam quod, sicut dicitur Act. ult., *cum venisset Romam Paulus, permissum est ei manere sibimet cum custodiente se milite*; et postea dicitur, quod *mansit biennio toto in suo conductu*, et in illo spatio dicunt eum in Hispaniam ivisse. Sed quia hoc certum non est, potest melius dici, quod apostolus falsum non dixit, quia proponebat se facturum quod dicebat. Et sic verba eius erant intelligenda quasi insinuantia eius propositum, non autem futurum eventum qui ei erat incertus; unde non poterat hoc praedicere, nisi forte sub conditione quam Iacobus dicit apponendam Iac. c. IV, 15: *pro eo ut dicatis: si dominus voluerit, et: si vixerimus, faciemus hoc aut illud.* Et sic etiam apostolus se excusat II Cor. c. I, 17, de hoc quod ad eos non iverat, sicut promiserat; dicens: *cum ergo volui, numquid levitate usus sum? Aut quae cogito, secundum carnem cogito, ut sit apud me est et non?* Et sic ex hoc quod ex iusta causa praetermisit facere quod promiserat, se immunem dicit a levitate, carnalitate et falsitate. Et sic etiam solvit hoc Gelasius Papa, et habetur in decretis: *beatus*, inquit, *Paulus apostolus non ideo, quod absit, fefellisse credendus est, aut sibi extitisse contrarius, quoniam cum ad Hispaniam se promisisset iturum, dispositione divina, maioribus occupatus causis, implere non potuit quod promisit. Quantum enim ipsius voluntatis interfuit, hoc pronuntiavit quod re vera voluisset efficere. Quantum vero ad divini secreta consilii (quae ut homo non potuit, licet spiritu Dei* *plenus, agnoscere) superna praetermisit dispositione praeventus.* Licet enim propheticum spiritum habuerit, tamen prophetis non omnia revelantur, ut patet IV Reg. IV, 27, ubi Eliseus dixit: *anima eius in amaritudine est, et dominus celavit a me, et non indicavit mihi.* Deinde cum dicit *scio autem*, etc., praenuntiat eis fructum suae visitationis, dicens *scio autem*, scilicet ex fiducia divinae gratiae, *quoniam veniens ad vos, in abundantia benedictionis Christi veniam*, id est, Christus abundantius suam benedictionem dabit vobis in meo adventu, de qua dicitur in Ps. LXXXIII, 7: *etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem.* Et sic Laban dixit ad Iacob, Gen. III, v. 27: *experimento didici quod benedixerit mihi Deus propter te.* Deinde cum dicit *obsecro, ergo*, etc., petit ab eis orationis suffragia, et primo petit eorum orationes, secundo ipse pro eis rogat, ibi *Deus pacis*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo inducit eos ad orandum pro se ex tribus. Primo quidem ex superna charitate, cum dicit *obsecro ergo vos, fratres.* Ad Philemonem *propter charitatem autem magis obsecro.* Secundo ex reverentia Christi, cuius ipse erat minister, dicens *per dominum nostrum Iesum Christum*; in quo omnes unum sumus, ut supra XII, 5 dictum est. Tertio ex dono spiritus sancti, quod eius ministerio tradebatur, unde subdit *per charitatem spiritus sancti*, quam spiritus sanctus in cordibus nostris diffundit, ut supra c. V, 5 dictum est. Secundo petit auxilium orationis eorum, dicens *ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum*, scilicet pro me fusis. Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma.* Hoc autem, ut Glossa dicit, *non ideo dicit apostolus quia ipse minus mereatur quam alii minores, sed ordinem sequitur.* Primo quidem ut ab Ecclesia pro rectore suo fiat oratio, secundum illud I Tim. II, 1 s.: *obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui sunt in sublimitate constituti*, et cetera. Secundo, quia multi minimi dum congregantur unanimes, magis merentur. Et ideo impossibile est, ut multorum preces non impetrent. Matth. XVIII, v. 19: *si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis a patre meo qui est in caelis.* Tertio, ut dum multi orant, multi etiam gratias agant exauditi, secundum illud II Cor. I, 11: *adiuvantibus vobis in oratione pro nobis, ut per multos gratiae agantur Deo.* Tertio ponit ea quae vult sibi impetrari, quorum primum pertinet ad hostes quos habebat in Iudaea. Unde dicit *ut liberer ab infidelibus qui sunt in Iudaea*, qui praecipue Paulum impugnabant et odiebant, quia fiducialiter praedicabat cessationem legalium. Act. XXI, 21: *audierunt de te quod discessionem doces a Moyse*, et cetera. Secundum pertinebat ad eos in quorum ministerium ibat. Et hoc est quod subdit *et oblatio obsequii mei*, id est Ecclesia in qua eis ministro, *fiat accepta sanctis qui sunt in Ierusalem*, scilicet ut ex hac provocentur ad gratias agendum Deo et ad orandum pro ipsis gentibus a quibus recipiunt. Eccli. XXXI, v. 28: *splendidum in panibus benedicent labia multorum.* Tertium pertinet ad ipsos quibus scribebat. Unde subdit *ut veniam ad vos in gaudio*, et hoc *per voluntatem Dei*, contra quam nihil agere volebat. Supra I, 10: *obsecrans si quomodo prosperum iter habeam in voluntate Dei veniendi ad vos. Et refrigerer vobiscum*, id est ut ex vestra praesentia refrigerium tribulationum mearum accipiam. Deinde cum dicit *Deus autem pacis*, etc., ostendit quod pro eis orat, dicens: *Deus autem*, dator *pacis, sit cum omnibus vobis*, per hoc scilicet quod vos ad invicem pacem habeatis. II Cor. ult. v. 11: *idipsum sapite, et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum.* Subdit *amen*, id est fiat. Psalmista: *et dicet omnis populus, fiat, fiat.*

Caput 16

Lectio 1

[86231] Super Rom., cap. 16 l. 1 Postquam apostolus proposuit fidelibus Romanis quibus scribebat quaedam familiaria pertinentia ad suam personam, hic ponit quaedam familiaria pertinentia ad alios. Et circa hoc tria facit. Primo monet quid ad alios debeant facere; secundo ostendit quid alii ad eos agant, ibi *salutat vos*, etc.; tertio epistolam finit in gratiarum actione, ibi *ei autem qui potens*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quos debeant salutare; secundo ostendit quos debeant vitare, ibi *rogo autem vos, fratres.* Circa primum mandat quasdam personas salutari in speciali; secundo ponit in generali modum salutationis, ibi *salutate invicem*, et cetera. Tertio salutat eos in communi ex parte fidelium, ibi *salutant vos*, et cetera. Circa primum loquitur de quadam muliere Corinthia quae Romam ibat, quam eis recommendat, describens eam, primo, ex nomine, dicens *commendo autem vobis Phoeben*, quae licet esset Deo devota, non tamen erat tantae auctoritatis ut commendatitiis litteris non egeret, sicut ipse de se dicit II Cor. III, 1: *aut numquid egemus, sicut quidam, commendatitiis litteris?* Secundo describit eam ex fidei religione, dicens *sororem nostram.* Omnes enim mulieres fideles, sorores vocantur, sicut et omnes viri fratres. Matth. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis.* Tertio ex officio pietatis, cum dicit *quae est in ministerio Ecclesiae, quae est in Cenchris*, portu Corinthiorum, ubi aliqui Christiani erant congregati, quibus dicta mulier serviebat, sicut et de ipso Christo Lc. c. VIII, 3 dicitur quod quaedam mulieres ministrabant ei de facultatibus suis. Et de vidua eligenda dicitur I Tim. V, 10: *si hospitio recepit, si pedes sanctorum lavit.* Deinde dicit duo in quibus vult eam commendatam haberi, quorum primum est ut honeste recipiatur. Et hoc est quod dicit *ut suscipiatis eam in domino*, id est propter amorem Dei. *Digne sanctis*, id est secundum quod dignum est recipi sanctos, secundum illud Matth. X, 11: *qui recipit iustum in nomine iusti, mercedem iusti recipiet.* Quidam libri habent, *digne satis*, id est, convenienter; tamen littera non concordat cum Graeco. Secundum est ut eam sollicite adiuvent. Unde subdit *ut assistatis ei*, scilicet consilium et auxilium ferendo in quocumque negotio vestri indiguerit. Habebat enim forte aliquid expedire in curia Caesaris. Sed contra hoc videtur esse quod dicitur I Thess. IV, 11: *vestrum negotium agatis*, quasi dicat: non intromittatis vos de negotiis alienis. Sed dicendum est quod assistere negotiis alienis contingit dupliciter. Uno modo saeculariter, id est propter favorem hominum vel lucra, et hoc non convenit servis Dei. II Tim. c. II, 4: *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus.* Alio modo assistit aliquis negotiis alienis ex pietate, puta in auxilium indigentium et miserorum et hoc est religiosum, secundum illud Iac. I, 27: *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum.* Et hoc modo apostolus hic loquitur. Ultimo autem ostendit apostolus meritum eius, quare hoc sibi debeatur, dicens *etenim ipsa quoque multis astitit et mihi ipsi.* Is. III, 10: *dicite iusto quoniam bene, retributio enim manuum eius fiet ei.* Matth. V, 7: *beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Deinde mandat salutari quasdam

alias personas sibi coniunctas, dicens *salutate Priscam et aquilam*, qui erat vir Priscae, sed mulierem praeponit, forte propter maiorem fidei devotionem, *adiutores meos in Christo Iesu*, id est in fide Christi praedicanda. Apud enim eos Corinthi hospitabatur, ut habetur Act. XVIII, 2 s. *Qui pro anima mea suas cervices supposuerunt*, id est seipsos mortis periculo exposuerunt pro vita mea conservanda, quod est indicium maximae charitatis. Io. XV, 13: *maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Hoc autem videtur factum fuisse Corinthi, ubi Paulus persecutionem est passus, sicut habetur Act. XVIII, 6. Vel forte melius dicendum est quod alii se periculo pro apostolo exposuerunt. Nam illud quod legitur Act. XVIII, 2, factum fuit quando Prisca et aquila de Roma recedentes Corinthum venerunt, ut ibidem dicitur. Sed hoc scribebat apostolus quando adhuc aestimabat eos esse Romae. Vita autem apostoli, non tam sibi quam aliis necessaria erat, secundum illud Phil. I, v. 24: *permanere autem in carne necessarium propter vos.* Et ideo subdit *quibus non solum ego gratias ago, sed et cunctae Ecclesiae gentium*: quarum sum apostolus et doctor I Tim. II, 7: *doctor gentium in fide et veritate. Et* etiam salutate *domesticam eorum Ecclesiam.* Habebant enim in domo sua multos fideles congregatos. Deinde vult alium salutari sibi dilectione coniunctum, dicens *salutate Ephenetum dilectum mihi, qui est primitivus Asiae in Christo.* Primus enim in tota Asia fuit ad fidem Christi conversus, quod erat ei ad magnam dignitatem, Hebr. XII, 22 s.: *accessistis ad Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis.* Tunc autem erat Romae. Deinde dicit *salutate Mariam, quae multum laboravit in vobis*, ad hoc ut eos ad concordiam revocaret, quae cum hoc facere non posset, significavit apostolo. Sap. c. III, 15: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Deinde dicit *salutate Andronicum et Iuniam*, quos, primo, describit ex genere, cum dicit *cognatos meos.* In quo ostendit eos fuisse Iudaeos, de quibus supra c. IX, 3: *qui sunt cognati mei secundum carnem.* Secundo ex passione pro Christo suscepta, dicens *et concaptivos meos.* Fuerant enim aliquando cum apostolo Christi incarcerati. II Cor. XI, 23: *in carceribus abundantius.* Tertio ex auctoritate, cum dicit *qui sunt nobiles in apostolis*, id est nobiles inter praedicatores, secundum illud Prov. ult.: *nobilis in portis vir eius.* Quarto ex tempore, cum dicit *et ante me fuerunt in Christo Iesu.* Prius enim fuerunt conversi quam ipse apostolus et ex hoc eis maior reverentia debebatur. I Tim. V, 1: *seniorem te ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Deinde dicit *salutate ampliatum dilectum meum in domino*, scilicet dilectione charitatis, quae est in Christo. Phil. I, 8: *testis est mihi Deus, quomodo cupiam omnes vos esse in visceribus Christi.* Deinde dicit *salutate Urbanum adiutorem nostrum in Christo*, scilicet in praedicatione fidei, Prov. XVIII, 19: *frater qui adiuvatur a fratre*, et cetera. *Et Stachyn dilectum meum*, quos coniungit, quia forte simul habitabant, vel aliqua alia necessitudine erant coniuncti. Deinde dicit *salutate Apellen, probum in Christo*, id est approbatum in Christo forte per aliquas tribulationes. Iob c. XXIII, 10: *probavit me quasi aurum quod per ignem transit.* Deinde dicit *salutate omnes qui sunt ex domo*, id est ex familia *Aristoboli*, in cuius domo multi fideles erant congregati, quem non salutat, quia forte ex aliqua causa erat absens. Deinde dicit *salutate Herodionem cognatum meum*, qui ex hoc ipso dicitur fuisse Iudaeus. Deinde dicit *salutate omnes qui sunt ex domo Narcissi*, qui dicitur fuisse presbyter et peregrinabatur per deserta loca ut fideles Christi confortaret. Unde quia tunc eum absentem noverat esse apostolus non mandat eum salutari, sed familiam eius. Erant tamen in eius familia aliqui infideles, et ideo ad discretionem subdit *qui sunt in domino*, quia solos fideles salutari mandat.

II Io. V, 10: *si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave dixeritis ei.* Deinde dicit *salutate Tryphaenam et Tryphosam quae laboraverunt in domino*, id est in ministerio sanctorum, quod dominus sibi reputat fieri, secundum illud Matth. XXV, 40: *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Deinde dicit *salutate Persidem charissimam* meam, quam scilicet apostolus propter eius devotionem specialiter diligebat. Unde subdit *quae multum laboravit in domino*, scilicet exhortando alios et ministrando sanctis, et etiam in paupertate et aliis spiritualibus laboribus. II Cor. XI, 27: *in laboribus, in ieiuniis, in vigiliis*, et cetera. Deinde dicit *salutate Rufum electum in domino*, id est, in gratia Christi, Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, et matrem eius*, scilicet carne, *et meam*, quia fuit eius mater beneficio. Aliquando enim servierat apostolo, licet tunc Romae non esset. I Tim. V, 2: *anus ut matres, iuvenculas ut sorores in omni castitate.* Deinde dicit *salutate Asyncritum, Hermem, Patrobam, Hermam et qui cum eis sunt fratres*, quos simul salutat, quia simul concorditer habitabant. Ps. LXVII, v. 6: *qui habitare facit unius moris in domo.* Deinde dicit *salutate Philologum et Iuliam, Nereum et sororem eius Olympiadem, et omnes qui cum eis sunt sanctos*, id est in fide Christi sanctificatos. I Cor. VI, 11: *abluti estis et sanctificati estis.* Deinde ostendit modum quo se generaliter salutent, dicens *salutate invicem in osculo sancto*, quod dicitur ad differentiam osculi libidinosi, de quo dicitur Prov. c. VII, 13: *apprehensum deosculatur iuvenem.* Et etiam dolosi, de quo dicitur Prov. c. XXVII, 6: *meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula inimici.* Osculum autem sanctum est quod in signum sanctae Trinitatis datur. Cant. I, 1: *osculetur me osculo oris sui.* Exinde autem mos in Ecclesia inolevit ut fideles inter Missarum solemnia invicem dent oscula pacis. Deinde salutat eos ex parte aliarum Ecclesiarum, dicens *salutant vos omnes Ecclesiae Christi*, id est, in nomine et fide Christi congregatae quia omnes vestram salutem optant et pro vobis orant. Iac. ult.: *orate pro invicem ut salvemini.*

Lectio 2

[86232] Super Rom., cap. 16 l. 2 Postquam apostolus mandavit quos salutarent hic ostendit eis quos debeant vitare. Et circa hoc tria facit. Primo docet quos debeant vitare; secundo rationem assignat, ibi *huiusmodi enim*, etc.; tertio promittit eis divinum auxilium ad hoc implendum, ibi *Deus autem pacis*, et cetera. Et quia illi quos vitari volebat fraudulenter incedebant decipientes sub specie pietatis, secundum illud Matth. VII, 15: *veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*; ideo, primo, inducit eos ad cautelam habendam, dicens *rogo autem vos, fratres, ut observetis eos qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam quam vos didicistis, faciunt.* Ubi, primo, considerandum est quod observare, nihil aliud est quam diligenter considerare, quod quidem quandoque in bono sumitur, quandoque in malo. In malo quidem sumitur, quando aliquis diligenter considerat conditionem et processum alicuius ad nocendum, secundum illud Ps. XXXVI, 12: *observabit peccator iustum et stridebit super eum dentibus suis.* Et Lc. XIV, v. 1 dicitur: *et ipsi observabant eum.* In bono autem accipitur, uno modo, quando quis considerat

praecepta Dei ad faciendum. Ex. XXIII, 21: *observa igitur et audi vocem eius.* Alio modo quando diligenter considerat bonos ad imitandum, secundum illud Phil. III, 17: *imitatores mei estote, fratres, et observate eos qui ita ambulant, sicut habetis formam nostram.* Tertio observantur mali ad cavendum, et ita accipitur hic. Erant enim quidam ad fidem conversi ex Iudaeis, qui praedicabant legalia esse observanda, et ex hoc, primo, quidem in Ecclesia sequebantur dissensiones et sectae, dum quidam eorum errori adhaererent, alii vero in vera fide persisterent. Gal. V, 20: *dissensiones, sectae*, et cetera. Secundo sequebantur offendicula et scandala, de quibus supra XIV actum est, dum quidam alios iudicarent, et alii alios spernerent, qui dissensiones et offendicula faciunt. Is. c. LVII, 14: *auferte offendicula de medio populi mei.* Dicit autem *praeter doctrinam quam vos didicistis* a veris Christi apostolis, ut ostendat quod huiusmodi dissensiones et scandala ex falsitate doctrinae proveniebant. Gal. I, 9: *si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit.* Secundo, monet ut cogniti vitentur, dicens *et declinate ab illis*, id est eorum doctrinam et consortia fugiatis. Ps. CXVIII, v. 115: *declinate a me, maligni, et scrutabor mandata Dei mei.* Deinde cum dicit *huiusmodi enim*, etc., assignat eius quod dixerat duas rationes, quarum prima sumitur ex parte eorum quos vult vitari. Et primo describit eorum intentionem, dicens *huiusmodi enim* homines *non serviunt Christo domino, sed suo ventri.* Non enim praedicabant propter gloriam Christi, sed propter quaestum, ut suum ventrem implerent. Phil. III, 18: *multi ambulant quos saepe dicebam vobis, nunc autem et flens dico, inimicos crucis Christi, quorum Deus venter est.* Secundo describit eorum deceptionem, dicens *et per dulces sermones seducunt corda innocentium*, id est, simplicium et imperitorum. Prov. XIV, 15: *innocens credit omni verbo.* Per dulces sermones in quibus sanctitatem praetendunt, secundum illud Ps. XXVII, v. 3: *qui loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum. Et benedictiones*, quibus scilicet benedicunt et adulantur illis qui eos sequuntur. Is. III, v. 12: *popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt.* Mal. II, 2: *maledicam benedictionibus vestris.* Secundam rationem assignat ex conditione Romanorum, qui faciles se exhibebant ad sequendum bonum et malum. Unde primo commendat eos de facilitate ad bonum, dicens *vestra enim obedientia*, qua de facili fidei obedistis, *in omni loco divulgata est*, propter dominium quod tunc Romani obtinebant super alias nationes. Unde quod a Romanis fiebat, de facili divulgabatur ad alios. Supra I, 8: *fides vestra in universo mundo annuntiatur. Gaudeo igitur in vobis*, quia scilicet fidei obedistis, et hoc in charitate, de qua dicitur I Cor. XIII, 6 quod *non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Secundo reddit eos cautos contra malum, dicens *sed volo vos esse sapientes in bono*, ut scilicet ei quod bonum est inhaereatis, I Thess. ult.: *quod bonum est tenete; et simplices in malo*, ne scilicet per aliquam simplicitatem declinetis ad malum, ut talis sit vobis simplicitas, quod nullum decipiatis in malum. Matth. X, 16: *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* E converso de quibusdam dicitur Ier. IV, 22: *sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nesciunt.* Deinde cum dicit *Deus autem pacis*, etc., promittit eis divinum auxilium contra huiusmodi deceptores. Et primo ponitur promissio, cum dicit *Deus autem pacis*, scilicet auctor, qui dissensiones odit quas isti faciunt, *conteret Satanam*, id est, Diabolum qui per istos pseudoapostolos vos decipere conatur, *sub pedibus vestris*, quia scilicet per vestram sapientiam eum vincetis. Et hoc fiet *velociter*, scilicet in adventu meo. Lc. X, 19: *ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones et omnem virtutem inimici.* Mal. ult.:

calcabitis impios, cum fuerint sicut cinis sub planta pedum vestrorum. Secundo ponitur oratio ad hoc obtinendum, cum dicit *gratia domini nostri Iesu Christi sit vobiscum*, quae scilicet sufficit ad vos tuendos. II Cor. XII, 9: *sufficit tibi gratia mea.* Deinde cum dicit *salutat vos*, etc., salutat eos ex parte aliorum, dicens *salutat vos Timotheus adiutor meus*, scilicet in praedicatione Evangelii. I Cor. IV, 17: *misi ad vos Timotheum, qui est filius meus charissimus et fidelis*, et cetera. Addit autem *et Lucius et Iason et Sosipater, cognati mei*, qui Iudaei erant, scilicet vos salutant. Erat autem quidam notarius Pauli nomine tertius, cui Paulus concessit ut ex sua persona Romanos salutaret. Unde subditur *ego tertius qui scripsi hanc epistolam, saluto vos in domino.* Deinde dicit *salutat vos Caius hospes*, cui scribitur Ioannis tertia canonica, in qua commendatur de charitate, quam exhibebat sanctis. *Et universa Ecclesia*, scilicet quae erat in domo eius congregata, vel quae erat in illa provincia. Deinde dicit *salutat vos Erastus, arcarius civitatis*, qui scilicet custodiebat arcam communem, id est communes redditus civitatis, *et* quidam *frater*, id est, fidelis, nomine *quartus.* Deinde salutat eos ex parte sua, dicens *gratia domini nostri Iesu Christi sit cum omnibus vobis. Amen.* Et finit epistolam cum gratiarum actione, dicens *ei autem*, scilicet Deo qui est Trinitas, *qui potens est vos confirmare*, I Petr. ult.: *modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque.* Et hoc in fide quae est *iuxta Evangelium* meum id est secundum Evangelium quod ego praedico. I Cor. c. XV, 11: *sive ego, sive illi sic praedicavimus et sic credidistis.* Et etiam secundum *praedicationem Iesu Christi*, qui primo Evangelium praedicavit, secundum illud Hebr. c. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrari per dominum.* Unde Matth. IV, 23 dicitur, quod *circuibat Iesus praedicans Evangelium regni.* Subditur autem, *in revelatione mysterii*, id est, secreti, quod quidem potest referri ad id quod dixerat *iuxta Evangelium meum*; vel quia in ipso Evangelio revelatur secretum incarnationis divinae, secundum illud supra I, 17: *iustitia Dei revelatur in eo*; vel quia ipsi apostolo est Evangelium revelatum. I Cor. II, 10: *nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.* De hoc autem secreto dicitur Is. XXIV, 16: *secretum meum mihi.* Vel potest melius hoc referri ad hoc quod dixerat *confirmare*, quasi dicat: Deus potest vos confirmare in Evangelio meo et praedicatione, et hoc secundum revelationem mysterii, id est, secreti, scilicet de conversione gentium, sicut habetur Eph. III, 8 s.: *mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec in gentibus, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti*, et cetera. Unde et ipse subdit *temporibus aeternis*, quia videlicet occultum erat apud homines quod gentes essent convertendae ad fidem. Vocat autem haec *tempora aeterna* quasi diu durantia, quia a principio mundi hoc fuit occultum, sicut et in Ps. LXXV, 4 dicitur: *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.* Et potest dici quod tempora aeterna dicuntur ipsa aeternitas, de qua dicitur Is. LVII, v. 15: *excelsus et sublimis habitans aeternitatem*, ut sicut simplex Dei essentia per quamdam similitudinem dimensionibus corporalibus describitur, secundum illud Iob c. XI, 9: *longior terra mensura eius et latior mari*, ita et simplex eius aeternitas per tempora aeterna designatur, inquantum omnia tempora continet. Subdit autem *quod*, scilicet mysterium, *nunc patefactum est*, de conversione gentium, *per Scripturas prophetarum*, id est, secundum quod prophetae praedixerunt, ut patuit supra XV. Unde ad Eph. c. III, 5 s. dicitur: *aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc manifestum est sanctis apostolis eius et prophetis in spiritu esse gentes cohaeredes*, et cetera. Est autem patefactum per operis impletionem ex praecepto Dei. Unde *secundum praeceptum aeterni Dei*, qui scilicet aeterno proposito ea quae vult temporaliter facit, quod quidem praeceptum Dei *ad obeditionem fidei est in cunctis gentibus*, id est, ut omnes gentes obediant fidei. Supra I, 5: *ad obedientiam fidei in omnibus gentibus.* Si autem loquamur de mysterio incarnationis, sic construenda est littera: *mysterii*, inquam, temporibus *aeternis taciti*, quia antea non erat ita manifestum. *Quod*, inquam, mysterium *nunc patefactum est per Scripturas prophetarum*, qui hoc praedixerunt *secundum praeceptum aeterni Dei*, qui voluit mysterium incarnationis patefieri, et hoc ad obedientiam *fidei in cunctis gentibus.* Mysterii, inquam, licet taciti apud homines, tamen cogniti *soli Deo sapienti*, quia ipse solus hoc cognovit et quibus hoc voluit revelare, quia, ut dicitur I Cor. II, 11: *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.* Vel potest intelligi de eo qui solus est sapiens, scilicet per essentiam, sicut dicitur Matth. c. XIX, 17, et Mc. X, 18: *nemo bonus, nisi solus Deus.* Nec excluditur per hoc filius, quia eadem est perfectio totius Trinitatis, sicut e converso dicitur: *nemo novit patrem nisi filius*, Matth. XI, 27. Non excluditur pater a notitia sui ipsius. Subdit autem *per Iesum Christum*; quod non sic intelligendum, quod Deus pater sit sapiens per Iesum Christum; quia cum Deo sit idem sapere quod esse, sequeretur quod pater esset per filium, quod est inconveniens; sed hoc referendum est ad hoc quod supra dixerat: *nunc patefactum est*, scilicet per Iesum Christum. *Cui*, Iesu Christo, est *honor et gloria*, per reverentiam totius creaturae, secundum illud Phil. II, 10: *in nomine Iesu omne genu flectatur.* Et gloria, scilicet quantum ad plenam divinitatem, sicut ibi subditur: *et omnis lingua confiteatur quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris.* Et hoc non ad tempus, sed *in saecula saeculorum.* Hebr. c. ult.: *Iesus Christus heri et hodie, ipse in saecula.* Addit autem ad confirmationem veritatis: *amen.* Vel potest sic construi: cogniti soli sapienti Deo, cui per Iesum Christum est gloria, qui Deum glorificavit, secundum illud Io. XVII, 4: *ego clarificavi te super terram.* Est autem advertendum quod haec constructio est defectiva, et est sic supplenda: ei qui potest, etc., sit honor et gloria per Iesum Christum, cui est honor et gloria. Si autem non sit ibi ly cui, erit constructio plana.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Testibus primaevis catalogis operum eius, Thomas hanc expositionem proprio stylo notavit usque ad caput VII. Exinde vero ad caput X amissa est lectura, ac lacuna repleta ex commentario Petri de Tarantasia breviato forte a Nicholao de Gorran. A capite vero XI exstant reportationes duae: una ad caput XIII, Reginaldo de Piperno tribuenda, altera vulgata copiis, usque ad finem lecturae.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura

a prooemio ad caput VII versiculum X

Thomas de Aquino a Bartolomeo degli Erri depictus (Visio fratris Paulini, Legion of Honor Museum, San Francis

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

Prooemium

[86233] Super I Cor., pr. *Non abscondam a vobis sacramenta Dei*, etc., Sap. VI, 24. Sacramenti nomen dupliciter accipi consuevit. Nam quandoque sacramentum dicitur quodcumque secretum, et praecipue de rebus sacris; quandoque sacramentum dicitur sacrae rei signum, ita quod et eius imaginem gerat, et causa existat, secundum quod nos dicimus septem sacramenta Ecclesiae, scilicet Baptismus, confirmatio, Eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium. In qua quidem significatione sacramenti etiam prima significatio continetur; nam in his Ecclesiae sacramentis, divina virtus secretius operatur salutem, ut Augustinus dicit. Haec igitur sacramenta Dei praelatus, seu doctor Ecclesiae, fidelibus Christi non debet abscondere sed manifestare, propter tria. Primo quidem, quia hoc pertinet ad honorem Dei, secundum illud Tob. XII, 7: *sacramentum regis abscondere bonum est, opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est.* Secundo, quia hoc pertinet ad salutem hominum, qui per horum ignorantiam in desperationem labi possent, sicut de quibusdam dicitur Sap. II, 22 quod *nescierunt sacramenta Dei, nec speraverunt mercedem iustitiae*, quia per sacramenta homines purificantur, ut sint praeparati ad recipiendum mercedem iustitiae. Tertio quia hoc pertinet ad debitum officium praelati vel doctoris, secundum illud Eph. III, 8: *mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Sic ergo praedicta verba demonstrant nobis materiam huius epistolae, in qua apostolus agit de sacramentis Ecclesiae. Cum enim in epistola ad Romanos gratiam Dei commendasset, quae in sacramentis Ecclesiae operatur: hic, scilicet in prima epistola ad Corinthios, de ipsis Ecclesiae sacramentis agit; in secunda vero de ministris sacramentorum. Videamus ergo primo textum.

Caput 1

Lectio 1

[86234] Super I Cor., cap. 1 l. 1 Dividitur ergo haec epistola in partes duas. In prima parte ponit epistolarem salutationem; in secunda prosequitur suam intentionem, ibi *gratias ago Deo meo.* Circa primum tria facit. Primo ponit personas salutantes; secundo, personas salutatas *Ecclesiae Dei*, etc.; tertio bona salutifera optat, ibi *gratia vobis et pax.* Circa primum duo facit. Primo ponit personam principalem quam describit ex nomine, dicens *Paulus*, de quo quidem nomine satis dictum est in epistola ad Romanos. Hic autem sufficiat dicere quod hoc nomen praemittit in signum humilitatis; nam Paulus idem est quod modicus, quod ad humilitatem pertinet. I Reg. c. XV, 17: *cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* Matth. XI, v. 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Consequenter describit eam a dignitate. Et primo ponit modum adipiscendae dignitatis, cum dicit *vocatus*, secundum illud Hebr. V, 4: *nemo sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.* Secundo ponit ipsam dignitatem, dicens *apostolus Iesu Christi*, quae quidem est prima dignitas in Ecclesia, et interpretatur missus, quia fuerunt missi a Deo, ut vice eius fungerentur in terris. Unde dicitur Lc. c. VI, 13, *quod elegit duodecim, quos et apostolos nominavit*, et infra XII, 28: *Deus posuit in Ecclesia quosdam, primum quidem apostolos*, et cetera. Tertio ponit originem sive causam huius dignitatis, cum dicit *per voluntatem Dei.* Quod est intelligendum de voluntate beneplaciti, ex qua perficiuntur illi qui multipliciter praesunt Ecclesiis. Eccli. X, 4: *in manibus Dei potestas terrae, et utilem rectorem in tempore suscitabit super illam.* Et de praedicta voluntate sub figura nobis dicitur, Iob XXXVII, 12, quod *lustrant cuncta per circuitum quocumque voluntas gubernantis perduxerit.* Dimittit autem Deus aliquos praefici propter subditorum peccata, secundum illud Iob XXXIV, 30: *regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Talis autem rector non dicitur esse secundum voluntatem Dei, sed secundum eius indignationem, secundum illud Osee XIII, 11: *dabo tibi regem in furore meo, et auferam in indignatione mea.* Secundo ponit personam adiunctam, cum dicit *et Sosthenes frater*, quem sibi salutando adiungit, quia ad apostolum detulerat contentiones et alios Corinthiorum defectus, ne hoc videretur ex odio fecisse; et ideo nominat eum fratrem, ut ostendat quod ex zelo charitatis hoc fecerat. Prov. IX, 8: *argue sapientem, et diliget te.* Deinde ponit personas salutatas, cum dicit *Ecclesiae Dei quae est Corinthi.* Et, primo, ponit principales personas, quas describit tripliciter. Primo quidem ex loco, cum dicit *Ecclesiae Dei quae est Corinthi*, id est, fidelibus Christi Corinthi congregatis. Ps. XXXIV, 18: *confitebor tibi in Ecclesia magna.* Secundo ex munere gratiae, cum dicit *sanctificatis in Christo Iesu*, id est, in fide, passione et sacramento Christi Iesu. Infra VI, 11: *sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Hebr. ult.: *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Tertio ponit originem gratiae, cum dicit *vocatis sanctis*; quia scilicet ad sanctitatem per gratiam vocationis pervenerunt. Rom. VIII, 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit.* I Petr. II, 9: *de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.* Secundo ponit personas secundarias, fideles scilicet, quae non erant in ipsa civitate sed habitabant in dioecesi civitatis vel districtu. Unde subdit vobis, inquam, qui estis Corinthi scribo, *cum omnibus qui invocant nomen domini nostri Iesu Christi*, scilicet per veram fidei confessionem. Ioel. c. II, 32: *omnis qui invocaverit nomen domini salvus erit.* Et hoc *in omni loco ipsorum*, id est eorum iurisdictioni subiecto, *et nostro*, quia per hoc quod subiiciebantur episcopo civitatis, non eximebantur a potestate apostoli, quinimo magis erant ipsi apostolo subiecti, quam his quibus

ipse eos subiecerat. Ps. CII, 22: *in omni loco dominationis eius, benedic, anima mea, domino.* Ultimo autem in salutatione ponit bona salutifera quae eis optat, quorum primum est *gratia*, per quam iustificamur a peccatis, Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius*; ultimum autem est *pax*, quae perficitur in felicitate aeterna. Ps. CXLVII, 14: *qui posuit fines tuos pacem.* Is. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Per haec autem duo, omnia alia includit. Unde dicit *gratia et pax.* Causam eorum ostendit, subdens *a Deo patre nostro*, secundum illud Iac. I, 17: *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Addit autem *et domino Iesu Christo, per quem*, ut dicitur II Petr. I, 4, *maxima et pretiosa promissa donavit nobis Deus.* Io. I, v. 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Quod autem dicit *a Deo patre nostro.* Potest intelligi de tota Trinitate, a qua creati sumus et in filios adoptati. Additur autem *et domino Iesu Christo*, non quia sit persona alia vel hypostasis praeter tres personas, sed propter aliam naturam. Vel quod dicitur *Deo patre nostro*, per quamdam appropriationem accipitur pro persona patris, sicut Io. XX, 17: *ascendo ad patrem meum, Deum meum et Deum vestrum.* In hoc autem quod subdit *et domino Iesu Christo*, manifestatur persona filii. Tacetur autem de spiritu sancto, quia est nexus patris et filii, et intellectus ex ambobus, vel quia est donum utriusque, intelligitur in donis, de quibus dicit *gratia et pax*, quae per spiritum sanctum dantur. Infra XII, v. 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus.* Deinde cum dicit *gratias ago Deo meo*, incipit epistolarem tractatum. Et primo gratias agit de bonis eorum, ut correctionem suorum defectuum tolerabilius ferant; secundo ponit eorum instructionem, ibi *obsecro vos autem, fratres.* Circa primum duo facit. Primo gratias agit de bonis quae iam acceperant; secundo de bonis quae in futurum expectabant, ibi *expectantibus revelationem.* Circa primum duo facit. Primo ponit gratiarum actionem, cum dicit *gratias ago Deo meo*, qui scilicet etsi sit Deus omnium per creationem et gubernationem, tamen est eius et cuiuslibet iusti per fidem et devotionem. Ps. CXVII, 28: *Deus meus es tu, et confitebor tibi.* Ostendit etiam quando gratias agit, cum dicit *semper*, quia haec gratiarum actio ex charitatis affectu procedit, qui in eius corde assiduus erat. Prov. XVII, 17: *omni tempore diligit qui amicus est.* Et quamvis omni tempore eos diligeret, et pro eorum bonis gratias ageret actualiter, tamen etiam pro eis gratias agebat omnibus horis quas habebat orationi deputatas. Ostendit etiam pro quibus gratias agit, cum dicit *pro vobis*, de quorum scilicet bonis propter charitatis unionem gaudebat, sicut de suis. III Io. v. 4: *maiorem horum non habeo gratiam, quam ut audiam filios meos in veritate ambulare.* Secundo ostendit materiam gratiarum actionis, et primo in generali, cum dicit *in gratia Dei*, id est, per gratiam Dei, *quae data est vobis in Christo Iesu*, id est per Christum Iesum. Io. I, 16: *de plenitudine eius omnes nos accepimus gratiam pro gratia.* Secundo in speciali, ubi primo ostendit gratiae abundantiam cum dicit *quia in omnibus*, scilicet quae pertinent ad salutem, *divites*, id est abundantes, *facti estis in illo*, id est per Christum, secundum illud II Cor. VIII, 9: *propter vos egenus factus est, ut illius inopia divites essetis.* Et exponit in quibus sint divites facti, cum dicit *in omni verbo*, vel quia omnibus generibus linguarum loquebantur, vel quia in verbo doctrinae abundabant. Verbum autem non proferretur ordinate, nisi ex scientia procederet, et ideo subdit *in omni scientia*, id est, intelligentia omnium Scripturarum, et universaliter omnium quae pertinent ad salutem. Sap. X, 10: *dedit illi scientiam sanctorum.* Hoc autem quod dicit apostolus referendum est ad eos qui erant in

Ecclesia perfectiores, in quibus etiam alii minores has divitias possidebant, sicut Augustinus dicit super Ioannem: *si amas unitatem cui haeres, habes quicquid in illa alter habet: tolle invidiam, et tuum est quod alius habet; quos enim cupiditas et invidia separat, charitas iungit.* Secundo ostendit rectitudinem, dicens *sicut testimonium Christi confirmatum est in vobis*; non esset rectum verbum doctrinae, neque recta scientia, si a testimonio Christi discordaret, vel si etiam Christi testimonium non firmiter per fidem cordibus inhaereret; quia, ut dicitur Iac. I, 6: *qui haesitat similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur.* Testimonium autem Christi dicit, vel quia de ipso prophetae praenuntiaverunt, secundum illud Act. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent*; vel quia ipse Christus testimonium perhibuit, secundum illud Io. c. VIII, 14: *si ego testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum*; vel etiam quia apostolus in sua praedicatione Christo testimonium dedit. Act. XXII, 18: *non recipient testimonium tuum de me.* Tertio tangit gratiae perfectionem, cum dicit *ita ut nihil vobis desit in ulla gratia*, quia scilicet in diversis personis omnes gratias gratis datas habebant. Ad divinam enim providentiam pertinet, ut absque defectu necessaria largiatur. Ps. XXXIII, 10: *nihil deest timentibus eum*; et iterum: *inquirentes autem dominum non minuentur omni bono.* Deinde ponit bona in futurum expectanda. Et circa hoc tria facit. Primo ponit futuri boni expectationem, dicens *vobis*, inquam, non solum habentibus gratiam in praesenti, sed etiam *expectantibus*, in futurum, *revelationem domini nostri Iesu Christi*, qua scilicet sanctis suis revelabitur, non solum per gloriam humanitatis, secundum illud Is. XXXIII, 17: *regem in decore suo videbunt*, sed etiam per gloriam divinitatis, secundum illud Is. XL, 5: *revelabitur gloria domini*; quae quidem revelatio homines beatos facit. I Io. III, 2: *cum autem apparuerit, similes ei erimus: et videbimus eum sicuti est.* Et in hoc vita aeterna consistit, secundum illud Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.* Sicut autem illi quibus Christus revelatur, sunt beati in re, ita illi qui hoc expectant, sunt beati in spe. Is. XXX, 18: *beati omnes qui expectant eum.* Et ideo de ipsa expectatione gratias agit. Secundo ostendit quod haec expectatio non est vana ex auxilio divinae gratiae. Unde subdit: *qui*, scilicet Christus, qui spem dedit vobis huiusmodi revelationis, etiam *confirmabit vos* in gratia accepta. I Petr. ult.: *modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque.* Et hoc *usque in finem*, scilicet vitae vestrae. Matth. c. X, 22: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Non autem ut sitis sine peccato: quia, *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nosmetipsos seducimus, et veritas in nobis non est*, ut dicitur I Io. I, 8, sed ut sitis *sine crimine*, id est, sine peccato mortali. I Tim. III, 10: *ministrent nullum crimen habentes.* Et hoc, inquam, erit *in die adventus domini nostri Iesu Christi*, quia scilicet qui sine crimine invenitur in die mortis, sine crimine perveniet ad diem iudicii, secundum illud Eccle. XI, 3: *si ceciderit lignum ad Austrum, sive ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Nisi autem sine crimine nunc inveniatur, frustra illam revelationem expectaret. Tertio rationem suae promissionis assignat, dicens quod Deus vos confirmabit, quod debetis sperare, quia *Deus est fidelis* (Deut. XXXII, 4: *Deus fidelis et absque ulla iniquitate), per quem vocati estis in societatem filii eius Iesu Christi domini nostri*, ut scilicet habeatis societatem ad Christum, et in praesenti per similitudinem gratiae, secundum illud I Io. I, 7: *si in luce ambulamus, sicut et ipse in luce est, societatem habemus cum eo ad invicem*, et in futuro per participationem gloriae, Rom. VIII, 17:

si compatimur, ut et simul glorificemur. Non autem videretur esse fidelis Deus, si nos vocaret ad societatem filii et nobis denegaret, quantum in ipso est, ea, per quae pervenire ad eum possemus. Unde Iosue I, v. 5 dicit: *non te deseram, neque derelinquam.*

Lectio 2

[86235] Super I Cor., cap. 1 l. 2 Praemissa salutatione et gratiarum actione, hic incipit eos instruere. Et primo ponitur instructio de his quae ad omnes communiter pertinent, scilicet de his quae pertinent ad ecclesiastica sacramenta. Secundo instruit eos de his quae ad quosdam pertinebant, XVI cap. *de collectis autem quae fiunt in sanctos*, et cetera. In sacramentis autem tria sunt consideranda. Primo quidem ipsum sacramentum, sicut Baptismus; secundo id quod est res significata et contenta, scilicet gratia; tertio id quod est res significata et non contenta, scilicet gloria resurrectionis. Primo ergo agit de ipsis sacramentis; secundo de ipsis gratiis, XII cap. *de spiritualibus autem nolo vos*, etc., tertio, de gloria resurrectionis, infra XV *notum autem vobis facio.* Circa primum tria facit. Primo determinat ea quae pertinent ad sacramentum Baptismi; secundo ea quae pertinent ad sacramentum matrimonii, V cap., ibi *omnino auditur inter vos*, etc.; tertio ea quae pertinent ad sacramentum Eucharistiae, VIII cap., ibi *de his autem quae idolis sacrificantur.* Dominus autem, Matth. ult., discipulis praeceptum dedit de doctrina simul et Baptismo, dicens *euntes docete omnes gentes, baptizantes*, et cetera. Et ideo apostolus in prima parte simul cum Baptismo agit de doctrina. Est autem sciendum quod inter Corinthios fideles erat quaedam dissensio propter baptistas et doctores; illi enim qui erant instructi contemnebant alios, quasi qui meliorem doctrinam acceperint, et meliorem Baptismum. Unde circa primum duo facit. Primo removet contentionem; secundo contentionis causam quae erat in hoc, quod gloriabantur de quibusdam, et alios Christi ministros contemnebant, infra III capite *et ego, fratres, non potui vobis loqui.* Circa primum tria facit. Primo proponit admonitionem; secundo admonitionis necessitatem ostendit, ibi *significatum est enim mihi*, etc.; tertio rationem admonitionis assignat, ibi *divisus est Christus?* et cetera. Circa primum duo consideranda sunt. Primum quidem quod eos inducit ad admonitionem servandam. Uno modo per propriam humilitatem, cum dicit *obsecro autem vos*, et cetera. Prov. XVIII, 23: *cum obsecrationibus loquitur pauper.* Alio modo per fraternam charitatem, cum dicit *fratres*, quia scilicet ex affectu fraternae charitatis hoc dicebat. Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma.* Tertio per reverentiam Christi, cum dicit *per nomen domini nostri Iesu Christi*, quod est ab omnibus honorandum, et cui oportet omnes esse subiectos. Phil. II, 10: *in nomine Iesu omne genu flectatur.* Secundo considerandum est quod inducit eos ad tria. Primo quidem ad concordiam, cum dicit *ut idipsum dicatis omnes*, id est, omnes eamdem fidem confiteamini, et eamdem sententiam proferatis de his quae sunt communiter agenda. Rom. XV, 6: *ut unanimes uno ore honorificetis Deum.* Secundo prohibet vitium contrarium virtuti, cum dicit *et non sint in vobis schismata*, quia unitas ecclesiastica dividi non debet, in cuius signum milites de tunica inconsutili, Io. XIX, 24 dixerunt: *non scindamus eam, sed sortiamur de ea cuius*

sit. Sunt autem proprie schismata, quando, vel propter diversam fidei confessionem, vel propter diversas sententias de agendis, homines unius collegii in diversas separantur partes. Is. XXII, v. 9: *scissuras civitatis David videbitis, quia multiplicatae sunt.* Tertio inducit eos ad id per quod possunt schismata vitare, scilicet ad perfectionem. Est enim divisionis causa, dum unusquisque partiale bonum quaerit, praetermisso perfecto bono, quod est bonum totius. Et ideo dicit *sitis autem perfecti in eodem sensu*, scilicet quo iudicatur de agendis, *et in eadem scientia*, qua iudicatur de cognoscendis, quasi dicat: per haec perfecti esse poteritis, si in unitate persistatis. Col. III, 14: *super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Matth. V, 48: *estote perfecti sicut pater vester caelestis perfectus est.* Deinde, cum dicit *significatum est mihi*, ostendit necessitatem praedictae admonitionis, quia scilicet contentionis vitio laborabant, quasi dicat: ideo necesse est vos ad hoc inducere, quia *significatum est mihi, fratres mei, ab his qui sunt Cloes*, id est, in quadam villa Corinthiorum iurisdictioni subiecta, vel Cloes potest esse nomen matronae, in cuius domo erant multi fideles congregati, *quia contentiones sunt inter vos*, contra id quod dicitur Prov. XX, 3: *honor est homini qui separat se a contentionibus.* Et modum contentionis exponit, subdens *hoc autem dico*, id est, contentionem nomino, *quod unusquisque vestrum* nominat se ab eo a quo est baptizatus et instructus, et *dicit: ego quidem sum Pauli*, quia erat a Paulo baptizatus et instructus; alius *ego autem Apollo*, qui scilicet Corinthiis praedicaverat, ut habetur Act. XIX, 1; alius *ego vero Cephae*, scilicet Petri, cui dictum est Io. I, v. 42: *tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus.* Quod quidem ideo dicebant, quod putabant a meliori baptista meliorem Baptismum dari, quasi virtus baptistae in baptizatis operaretur. Et de hoc pseudoapostoli gloriabantur, secundum illud Ps. XLVIII, 12: *vocaverunt nomina sua in terris suis.* Alius autem dicit *ego autem sum Christi*, qui solus benedixit, quia solius Christi virtus operatur in Baptismo Christi. Io. I, 33: *super quem videris spiritum descendere et manere, ipse est qui baptizat.* Et ideo baptizati a solo Christo denominantur Christiani, non autem a Paulo Paulini. Is. IV, 1: *tantummodo invocetur nomen tuum super nos.* Ad huius autem erroris vitationem, dicuntur Graeci hac forma in baptizando uti *baptizetur servus Christi Nicolaus in nomine patris, et filii, et spiritus sancti*, ut detur intelligi quod homo non baptizat interius, sed baptizatur a Christo. Quia tamen etiam homo baptizat ministerio, ut membrum et minister Christi, ideo Ecclesia utitur hac forma in baptizando *ego te baptizo in nomine patris, et filii, et spiritus sancti*, quod quidem est expressius secundum formam a Christo traditam, qui dixit discipulis: *docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti*, etc., ubi ipsos apostolos dicit baptizantes, secundum quem modum sacramenti minister dicit: *ego te baptizo.* Deinde cum dicit *divisus est Christus?* etc., ponit rationem praedictae admonitionis, quare inter eos scissurae et contentiones esse non debebant, et primo ex parte Baptismi; secundo ex parte doctrinae, ibi *non in sapientia verbi*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit inconveniens quod ex praedicta contentione sequitur; secundo manifestat quare illud inconveniens sequatur, ibi *numquid Paulus crucifixus est*, etc.; tertio excludit quamdam falsam suspicionem, ibi *gratias ago Deo meo*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi quod unusquisque vestrum dicit *ego sum Pauli, ego Apollo*, et ex hoc sequitur quod Christus est divisus. Nec refert utrum interrogative vel remissive legatur. Hoc autem potest intelligi, uno modo, quasi diceret: per hoc quod inter vos contenditur, Christus est divisus a vobis, qui non nisi in pace habitat, secundum illud Ps. LXXV, 3: *in pace factus est locus eius.* Is. LIX, 2: *iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed melius aliter hoc potest intelligi, ut sit sensus: per hoc quod creditis Baptismum esse meliorem, qui a meliori baptista datur, sequitur quod Christus, qui principaliter et interius baptizat, sit divisus, id est, differens in sua virtute et effectu, secundum differentiam ministrorum: quod patet esse falsum per id quod dicitur Eph. IV, 5: *unus dominus, una fides, unum Baptisma.* Sed adhuc melius hoc intelligitur quod apostolus dicit: ex hoc quod ea quae sunt propria Christi aliis attribuitis, quodammodo Christum dividitis, plures christos facientes, contra id quod dicitur Matth. XXIII, 10: *magister vester unus est Christus.* Is. XLV, v. 22: *convertimini ad me, et salvi eritis, omnes fines terrae, quia ego dominus, et non est alius.* Est autem sciendum quod Christus in sacramento Baptismi duplicem habet virtutem sibi propriam. Unam quidem divinam, qua simul cum patre et spiritu sancto interius mundat a peccato, et hoc nulli creaturae potuit communicari. Alia autem est propria virtus secundum humanam naturam, quae est potestas excellentiae in sacramentis, et consistit in quatuor. Quorum unum est, quod ipse sacramenta instituit; secundum est quod potuit effectum sacramentorum sine sacramento conferre; tertium est quod meritum passionis eius operatur in Baptismo et aliis sacramentis; quartum est quod ad invocationem nominis eius sacramenta conferuntur. Hanc autem potestatem excellentiae, et maxime quantum ad ultimum, conferre potuit ministris Baptismi, ut scilicet eorum nominibus consecraretur Baptismus, sed noluit, ne schisma ex hoc in Ecclesia fieret, dum tot reputarentur Baptismi, quot essent baptistae. Et hoc est quod, secundum expositionem Augustini, Ioannes Baptista de Christo nescisse fatetur, utrum scilicet hanc potestatem sibi retineret. Deinde, cum dicit *numquid Paulus*, etc., ostendit praedictum inconveniens sequi ex eorum errore quod diversum Baptisma esse aestimabant secundum differentiam baptistarum; hoc enim esset, si a baptistis Baptismus efficaciam haberet, quod quidem solius est Christi. Hoc autem ostendit dupliciter. Primo quidem ex parte passionis Christi, in cuius virtute Baptismus operatur, secundum illud Rom. VI, 3: *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Et ideo dicit *numquid Paulus crucifixus est pro vobis?* Quasi dicat: numquid passio Pauli causa est nostrae salutis, ut secundum ipsum Baptismus habeat virtutem salvandi? Quasi dicat: non. Hoc enim proprium est Christo, ut sua passione et morte nostram salutem operatus fuerit. Io. XI, 50: *expedit ut unus homo moriatur pro populo, et non tota gens pereat.* II Cor. c. V, 14: *unus pro omnibus mortuus est.* Sed contra videtur esse quod apostolus dicit Col. I, 24: *gaudeo in passionibus meis pro vobis, et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia.* Sed dicendum quod passio Christi fuit nobis salutifera non solum per modum exempli, secundum illud I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius*, sed etiam per modum meriti, et per modum efficaciae, inquantum eius sanguine redempti et iustificati sumus, secundum illud Hebr. ultimo: *ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Sed passio aliorum nobis est salutifera solum per modum exempli, secundum illud II Cor. I, 6: *sive tribulamur, pro vestra exhortatione et salute.* Secundo ostendit idem ex virtute nominis Christi, qui in Baptismo invocatur. Unde subdit *aut in nomine Pauli baptizati estis?* Quasi dicat: non. Ut enim dicitur Act. IV, 12, *non est aliud nomen datum hominibus, per quod oporteat nos salvos fieri.* Unde et Is. XXVI, 8 dicitur: *nomen tuum et memoriale tuum in desiderio animae.* Sed videtur quod in nomine Christi homines non baptizentur. Dicit enim Matth. ult.: *docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* Dicendum est autem quod in primitiva Ecclesia, quia nomen Christi multum erat odiosum, ut venerabile redderetur, apostoli in nomine Christi baptizabant ex speciali ordinatione spiritus sancti. Unde dicitur Act. c. VIII, 12, quod *in nomine Christi baptizati sunt viri et mulieres.* Et tamen, ut Ambrosius dicit *in nomine Christi tota Trinitas intelligitur.* Christus enim interpretatur unctus, in quo intelligitur non solum ille qui ungitur, qui est filius Dei, sed etiam ipsa unctio, quae est spiritus sanctus, et ipse ungens, qui est pater, secundum Ps. XLIV, 8: *unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis.* Nunc autem quia nomen Christi iam est *magnum in gentibus ab ortu solis usque ad occasum*, ut dicitur Mal. I, 11, Ecclesia utitur forma prius instituta a Christo, baptizans *in nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* Et tamen quicumque in hac forma baptizantur, in nomine eius, qui est vere filius Dei, baptizantur, secundum illud I Io. c. ult.: *ut simus in vero filio eius, Iesu Christo.* Baptizantur etiam omnes fideles in nomine Christi, id est, fide et confessione nominis Christi, secundum illud Ioel. c. II, 32: *omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit.* Unde baptizati a Christo Christiani nominantur, quia, ut dicitur Gal. III, 27: *quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Sic ergo, si solius Christi passio, si solius Christi nomen virtutem confert Baptismo ad salvandum, verum est proprium esse Christo, ut ex eo Baptismus habeat sanctificandi virtutem. Unde qui hoc aliis attribuit, dividit Christum in plures. Deinde, cum dicit *gratias ago Deo meo*, excludit quamdam suspicionem. Quia ibi dixerat: *numquid enim Paulus crucifixus est pro vobis?* Posset aliquis credere quod et si non auctoritate, ministerio tamen plures baptizaverit. Et circa hoc tria facit. Primo gratias agit de hoc quod paucos baptizavit; secundo, quibusdam paucis nominatis, quosdam alios addit, ibi *baptizavi autem*; tertio assignat rationem quare non multos baptizaverit, ibi *non enim misit me Deus.* Dicit ergo primo *gratias ago Deo meo, quod neminem vestrum baptizavi, nisi Crispum*, de quo Act. XVIII, 8: *Crispus archisynagogus credidit domino cum omni domo sua, et Caium*, ad quem scribitur tertia canonica Ioannis. Et quia gratiarum actio locum non habet, nisi in beneficiis perceptis, consequenter apostolus ostendit qualiter de hoc gratias agat, cum subdit *ne quis dicat quod in nomine meo baptizati estis.* Est enim optabile sanctis viris, ne ex bonis quae ipsi faciunt, alii sumant occasionem erroris sui, sive peccati. Et quia Corinthii in eum errorem devenerant, ut se a suis baptistis nominarent, dicentes ego sum Pauli et Apollo, ac si in eorum nominibus essent baptizati, ideo gratias agit de hoc quod de suo ministerio talis error consecutus non fuerit. Et ideo signanter dicit se baptizasse illos qui ab hoc errore immunes erant. Deinde, cum dicit *baptizavi autem*, etc., ponit quosdam alios a se baptizatos, ne in eius verbis aliquid veritatis minus appareret. Unde dicit *baptizavi et domum*, id est familiam, *Stephanae*, scilicet cuiusdam matronae. Et quia circa particularia facta memoria hominum labilis est, subdit *caeterum nescio*, id est in memoria non habeo, *si quem alium baptizaverim*, in propria persona. Deinde, cum dicit *non enim misit*, etc., assignat rationem quare paucos baptizaverit, dicens *non enim misit me Deus baptizare, sed evangelizare.* Contra quod videtur esse quod dicitur Matth. ult.: *euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* Sed dicendum est quod Christus apostolos misit ad utrumque, ita tamen quod ipsi per seipsos praedicarent, secundum quod ipsi dicebant Act. VI, 2: *non est aequum relinquere nos verbum Dei, et ministrare mensis.* Baptizarent autem per inferiores ministros, et hoc ideo quia in Baptismo nihil operatur industria vel virtus baptizantis: nam indifferens est utrum per maiorem vel minorem ministrum detur Baptismus, sed in praedicatione Evangelii multum operatur sapientia et virtus praedicantis, et ideo praedicationis officium per seipsos apostoli tamquam maiores ministri exercebant, sicut et de ipso Christo dicitur Io. IV, 2 quod ipse non baptizabat, sed discipuli eius, qui tamen de seipso dicit Lc. IV, 43: *quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum.* Is. LXI, 1: *ad annuntiandum mansuetis misit me.*

Lectio 3

[86236] Super I Cor., cap. 1 l. 3 Postquam apostolus improbavit Corinthiorum contentionem, ratione sumpta ex parte Baptismi, hic excludit eorum contentionem, ratione sumpta ex parte doctrinae. Quidam enim eorum gloriabantur de doctrina pseudo-apostolorum, qui ornatis verbis et humanae sapientiae rationibus veritatem fidei corrumpebant. Et ideo apostolus primo ostendit hunc modum convenientem non esse doctrinae fidei; secundo ostendit hoc modo docendi se usum apud eos non fuisse, II cap., ibi *et ego, cum venissem ad* et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *ut non evacuetur.* Dicit ergo primo: dixi quod misit me Christus evangelizare, non tamen ita quod ego *in sapientia verbi* evangelizem, id est, in sapientia mundana, quae verbosos facit, inquantum per eam multis vanis rationibus homines utuntur. Eccle. VI, 11: *ubi verba sunt plurima, multam in disputando habentia vanitatem.* Prov. XIV, 23: *ubi verba sunt plurima, ibi frequenter egestas.* Vel sapientiam verbi nominat rhetoricam, quae docet ornate loqui, ex quo alliciuntur interdum homines ad assentiendum erroribus et falsitatibus. Unde Rom. XVI, 18: *per dulces sermones seducunt corda innocentium.* Et de meretrice dicitur Prov. II, 16, in figura haereticae doctrinae: *ut eruaris a muliere aliena et extranea, quae mollit sermones suos.* Sed contra dicitur Is. XXXIII, 19: *populum impudentem non videbis*, scilicet in Catholica Ecclesia, *et populum alti sermonis, ita ut non possis intelligere disertitudinem linguae eius, in quo nulla est sapientia.* Sed quia in Graeco ponitur *logos*, quod rationem et sermonem significat, posset convenientius intelligi sapientia verbi, id est humanae rationis, quia illa quae sunt fidei, humanam rationem excedunt, secundum illud Eccli. III, 25: *plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* Sed contra hoc videtur esse quod multi doctores Ecclesiae in doctrina fidei sapientia et rationibus humanis et ornatu verborum sunt usi. Dicit enim Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romae, quod omnes doctores fidei in ornatu philosophiae doctrinis atque scientiis suos referserunt libros, ut nescias quid in illis primum admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum. Et Augustinus dicit in quarto de doctrina Christiana: *sunt viri ecclesiastici qui divina eloquia non solum sapienter, sed etiam suaviter tractaverunt.* Dicendum est ergo quod aliud est docere in sapientia verbi quocumque modo intelligatur, et aliud uti sapientia verbi in docendo. Ille in sapientia verbi docet qui sapientiam verbi accipit pro principali radice suae doctrinae, ita scilicet quod ea solum approbet, quae verbi sapientiam continent: reprobet

autem ea quae sapientiam verbi non habent, et hoc fidei est corruptivum. Utitur autem sapientia verbi, qui suppositis verae fidei fundamentis, si qua vera in doctrinis philosophorum inveniat, in obsequium fidei assumit. Unde Augustinus dicit in secundo de doctrina Christiana, quod *si qua philosophi dixerunt fidei nostrae accommoda, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.* Et in IV de doctrina Christiana dicit: *cum posita sit in medio facultas eloquii, quae ad persuadendum seu prava seu recta valent pluribus, cur non bonorum studio comparetur ut militet veritati, si eam mali in usum iniquitatis et erroris usurpant.* Deinde, cum dicit *ut non evacuetur crux Christi*, probat quod dixerat, et primo quidem ex parte materiae, secundo ex parte ipsorum docentium, ibi *videte enim vocationem vestram*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit modum docendi qui est in sapientia verbi, non esse congruum fidei Christianae; secundo probat quod supposuerat, ibi *verbum enim crucis*; tertio probationem manifestat, ibi *quoniam Iudaei signa petunt.* Circa primum considerandum est, quod etiam in philosophicis doctrinis non est idem modus conveniens cuilibet doctrinae. Unde sermones secundum materiam sunt accipiendi, ut dicitur in primo Ethicorum. Tunc autem maxime modus aliquis docendi est materiae incongruus, quando per talem modum destruitur id quod est principale in materia illa, puta si quis in rebus intellectualibus velit metaphoricis demonstrationibus uti, quae non transcendunt res imaginatas, ad quas non oportet intelligentem adduci, ut Boetius ostendit in libro de Trinitate. Principale autem in doctrina fidei Christianae est salus per crucem Christi facta. Unde, cap. II, 2, dicit *non iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Iesum Christum et hunc crucifixum.* Qui autem principaliter innititur in docendo sapientiam verbi, quantum in se est, evacuat crucem Christi. Ergo docere in sapientia verbi non est modus conveniens fidei Christianae. Hoc est ergo quod dicit *ut non evacuetur crux Christi*, id est, ne si in sapientia verbi praedicare voluero, tollatur fides de virtute crucis Christi. Gal. V, 11: *ergo evacuatum est scandalum crucis.* Ps. CXXXVI, v. 7: *qui dicunt, exinanite usque ad fundamentum in ea.* Deinde, cum dicit *verbum crucis*, etc., probat quod per doctrinam, quae est in sapientia verbi, crux Christi evacuetur. Et circa hoc duo facit primo inducit probationem; secundo assignat causam dictorum, ibi *scriptum est enim*, et cetera. Dicit ergo primo: ideo dixi quod si per sapientiam verbi doctrina fidei proponeretur, evacuaretur crux Christi, *verbum* enim *crucis*, id est Annuntiatio crucis Christi, *stultitia est*, id est stultum aliquid videtur, *pereuntibus quidem*, id est, infidelibus qui se secundum mundum existimant sapientes, eo quod praedicatio crucis Christi aliquid continet, quod secundum humanam sapientiam impossibile videtur, puta quod Deus moriatur, quod omnipotens violentorum manibus subiiciatur. Continet etiam quaedam quae prudentiae huius mundi contraria videntur, puta quod aliquis non refugiat confusiones, cum possit, et aliqua huiusmodi. Et ideo Paulo huiusmodi annuntianti dixit Festus, ut legitur Act. XXVI, 24: *insanis, Paule, multae litterae ad insaniam te adducunt.* Et ipse Paulus dicit infra IV, 10: *nos stulti propter Christum.* Et ne credatur revera verbum crucis stultitiam continere, subdit *his autem qui salvi fiunt, id est nobis*, scilicet Christi fidelibus qui ab eo salvamur, secundum illud Matth. c. I, 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum, virtus Dei est*, quia ipsi in cruce Christi mortem Dei cognoscunt, qua Diabolum vicit et mundum. Apoc. V, 5: *ecce vicit leo de tribu Iuda.* Item virtutem quam in seipsis experiuntur, dum simul cum Christo vitiis et concupiscentiis moriuntur, secundum illud Gal. V, 24: *qui Christi sunt,* *carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Unde in Ps. CIX, 2 dicitur *virgam virtutis tuae emittit dominus ex Sion.* Lc. VI, 19: *virtus de illo exibat et sanabat omnes.* Deinde cum dicit *scriptum est enim*, ostendit praedictorum causam, et ponit primo quare verbum crucis sit hominibus stultitia; secundo ostendit quare ista stultitia sit virtus Dei his, qui salvantur, ibi *nam quia in Dei sapientia*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit auctoritatem praenuntiantem quod quaeritur; secundo ostendit hoc esse impletum, ibi *ubi sapiens?* Circa primum considerandum quod id quod est in se bonum, non potest alicui stultum videri, nisi propter defectum sapientiae. Haec est ergo causa quare verbum crucis quod est salutiferum credentibus, quibusdam videtur stultitia, quia sunt ipsi sapientia privati. Et hoc est quod dicit *scriptum est enim: perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo.* Potest autem hoc sumi ex duobus locis. Nam in Abdia dicitur: *perdam sapientiam de Idumaea, et prudentiam de monte Esau.* Expressius autem habetur Is. XXIX, v. 14: *peribit sapientia a sapientibus, et intellectus prudentium eius abscondetur.* Differunt autem sapientia et prudentia. Nam sapientia est cognitio divinarum rerum; unde pertinet ad contemplationem, Iob XXVIII, v. 28: *timor Dei ipsa est sapientia*; prudentia vero proprie est cognitio rerum humanarum, unde dicitur Prov. X, 23: *sapientia est viro prudentia*, quia scilicet scientia humanarum rerum prudentia dicitur. Unde et philosophus VI Ethicorum dicit quod prudentia est recta ratio agibilium, et sic prudentia ad rationem pertinet. Est autem considerandum quod homines quantumcumque mali non totaliter donis Dei privantur, nec in eis dona Dei reprobantur, sed in eis reprobatur et perditur quod ex eorum malitia procedit. Et ideo non dicit simpliciter *perdam sapientiam*, quia omnis sapientia a domino Deo est, ut dicitur Is. XXIX, 14 ss., sed *perdam sapientiam sapientium*, id est, quam sapientes huius mundi adinvenerunt sibi contra veram sapientiam Dei, quia, ut dicitur Iac. III, 15, *non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica.* Similiter non dicit *reprobabo prudentiam*, nam veram prudentiam sapientia Dei docet, sed dicit *prudentiam prudentium*, id est, quam illi qui se prudentes aestimant in rebus mundanis prudentiam reputant ut scilicet bonis huius mundi inhaereant. Vel quia, ut dicitur Rom. VIII, v. 6, *prudentia carnis mors est.* Et sic propter defectum sapientiae reputant impossibile Deum hominem fieri, mortem pati secundum humanam naturam; propter defectum autem prudentiae reputant inconveniens fuisse quod homo sustineret crucem, confusione contempta, ut dicitur Hebr. XII, 2. Deinde cum dicit *ubi sapiens*, etc., ostendit esse impletum quod de reprobatione humanae sapientiae et prudentiae fuerat probatum. Et primo ponit medium sub interrogatione; secundo conclusionem infert, ibi *nonne stultam Deus fecit sapientiam huius mundi*, et cetera. Dicit ergo primo *ubi sapiens?* Quasi diceret: non invenitur in congregatione fidelium qui salvatur. Per sapientem intelligit illum qui secretas naturae causas scrutatur. Is. XIX, 11: *quomodo dicetis Pharaoni: filius sapientium ego?* Et hoc refertur ad gentiles, qui huius mundi sapientiae studebant. *Ubi Scriba?* Id est peritus in lege, et hoc refertur ad Iudaeos; quasi diceret: non est in coetu fidelium. Io. VII, 48: *numquid ex principibus aliquis credidit in eum? Ubi inquisitor huius saeculi?* Qui scilicet per prudentiam exquirit quae sit convenientia vitae humanae in rebus huius saeculi; quasi dicat: non invenitur inter fideles, et hoc refertur ad utrosque, scilicet Iudaeos et gentiles. Baruch c. III, 23: *filii Agar, qui exquisierunt prudentiam quae de terra est.* Videtur autem apostolus hanc interrogationem sumere ab eo, quod dicitur Is. XXXIII, v.

18: *ubi est litteratus?* Pro quo ponit *sapientem. Ubi est verba legis ponderans?* Pro quo ponit *Scribam. Ubi est doctor parvulorum?* Pro quo ponit *inquisitorem huius saeculi*, quia parvuli maxime solent instrui de his, quae pertinent ad disciplinam moralis vitae. Deinde cum dicit *nonne stultam fecit*, etc., infert conclusionem sub interrogatione, quasi dicat: cum illi qui sapientes mundi reputantur a via salutis defecerint, *nonne Deus sapientiam huius mundi fecit stultam?* Id est, demonstravit esse stultam, dum illi qui hac sapientia pollebant tam stulti inventi sunt ut viam salutis non acciperent. Ier. X, 14 et LI, 17: *stultus factus est omnis homo a scientia sua.* Is. XLVII, 10: *sapientia tua et scientia tua haec decepit te.* Potest autem et aliter intelligi quod dictum est, ac si diceret: *perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo*, id est eligam eam in primis meis praedicatoribus, secundum illud Prov. XXX, 1: *visio quam locutus est vir cum quo est Deus*; et infra: *stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum. Ubi sapiens?* Quasi dicat: inter praedicatores fidei non invenitur. Matth. XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Nonne Deus stultam fecit*, id est demonstravit, *sapientiam huius mundi?* Faciendo quod ipsis impossibile reputabatur, scilicet dictum esse hominem mortuum resurgere, et alia huiusmodi. Deinde cum dicit *nam quia in Dei sapientia*, etc., assignat rationem quare per praedicationis stultitiam salventur fideles. Et hoc est quod dictum est, quod verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est, virtus vero salvationis credentibus; *nam placuit Deo per stultitiam praedicationis*, id est per praedicationem, quam humana sapientia stultam reputat, *salvos facere credentes*; et hoc ideo, quia mundus, id est mundani, non cognoverunt Deum per sapientiam ex rebus mundi acceptam, et hoc in Dei sapientia. Divina enim sapientia faciens mundum, sua iudicia in rebus mundi instruit, secundum illud Eccli. I, 10: *effudit illam super omnia opera sua*; ita quod ipsae creaturae, per sapientiam Dei factae, se habent ad Dei sapientiam, cuius iudicia gerunt, sicut verba hominis ad sapientiam eius quam significant. Et sicut discipulus pervenit ad cognoscendum magistri sapientiam per verba quae ab ipso audit, ita homo poterat ad cognoscendum Dei sapientiam per creaturas ab ipso factas inspiciendo pervenire, secundum illud Rom. c. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed homo propter sui cordis vanitatem a rectitudine divinae cognitionis deviavit. Unde dicitur Io. I, 10: *in mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.* Et ideo Deus per quaedam alia ad sui cognitionem salutiferam fideles adduxit, quae in ipsis rationibus creaturarum non inveniuntur, propter quod a mundanis hominibus, qui solas humanarum rerum considerant rationes, reputantur stulta. Et huiusmodi sunt fidei documenta. Et est simile, sicut si aliquis magister considerans sensum suum ab auditoribus non accipi, per verba quae protulit, studet aliis verbis uti, per quae possit manifestare quae habet in corde. Deinde cum dicit *quoniam et Iudaei*, etc., manifestat probationem praemissorum, et primo quantum ad id, quod dixerat: *verbum crucis pereuntibus stultitia est.* Secundo quantum ad id quod dixerat: *his qui salvi fiunt, virtus Dei est ipsis autem vocatis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit pereuntium differens studium et intentionem; secundo ex hoc rationem assignat eius quod dixerat, ibi *nos autem praedicamus Christum.* Pereuntium autem, id est infidelium, quidam erant Iudaei, quidam gentiles. Dicit ergo: dictum est quod verbum crucis pereuntibus est stultitia, et hoc ideo *quoniam Iudaei signa petunt.* Erant enim Iudaei consueti divinitus instrui, secundum illud Deut. c. VIII, 5: *erudivit eum et* *docuit.* Quae quidem doctrina cum esset a Deo per multa mirabilia manifestata, secundum illud Ps. LXXVII, 12: *fecit mirabilia in terra Aegypti*, et ideo ab afferentibus quamcumque doctrinam signa quaerebant, secundum illud Matth. c. XII, 38: *magister, volumus a te signum aliquod videre.* Et in Ps. LXXIII, 9 dicitur: *signa nostra non vidimus.* Sed *Graeci sapientiam quaerunt*, utpote in studio sapientiae exercitati, sapientiam dico quae per rationes rerum mundanarum accipitur, de qua dicitur Ier. IX, 23: *non glorietur sapiens in sapientia.* Per Graecos autem omnes gentiles dat intelligere qui a Graecis mundanam sapientiam acceperunt. Quaerebant igitur sapientiam, volentes omnem doctrinam eis propositam secundum regulam humanae sapientiae iudicare. Deinde concludit quare verbum crucis sit eis stultitia, dicens *nos autem praedicamus Christum crucifixum*, secundum illud infra cap. XI, 26: *mortem domini annuntiabitis donec veniat. Iudaeis scandalum*, quia scilicet desiderabant virtutem miracula facientem et videbant infirmitatem crucem patientem; nam, ut dicitur II Cor. ultimo: *crucifixus est ex infirmitate. Gentibus autem stultitiam*, quia contra rationem humanae sapientiae videtur quod Deus moriatur et quod homo iustus et sapiens se voluntarie turpissimae morti exponat. Deinde, cum dicit *ipsis autem vocatis*, manifestat quod dixerat: *his autem qui salvi fiunt, virtus Dei est.* Et primo manifestat hoc; secundo rationem assignat; ibi *quia quod stultum*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis scandalum et gentibus stultitiam, sed praedicamus Christum Dei virtutem et Dei sapientiam *ipsis vocatis Iudaeis et Graecis*, id est his qui ex Iudaeis et gentibus ad fidem Christi vocati sunt, qui in cruce Christi recognoscunt Dei virtutem, per quam et Daemones superantur et peccata remittuntur et homines salvantur. Ps. XX, 14: *exaltare, domine, in virtute tua.* Et hoc dicit contra scandalum Iudaeorum, qui de infirmitate Christi scandalizabantur et recognoscunt in cruce Dei sapientiam, inquantum per crucem convenientissimo modo humanum genus liberat. Sap. IX, 19: *per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi a principio.* Dicitur autem Dei virtus et Dei sapientia per quamdam appropriationem. Virtus quidem, inquantum per eum pater omnia operatur, Io. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt*, sapientia vero, inquantum ipsum verbum, quod est filius, nihil est aliud quam sapientia genita vel concepta. Eccli. c. XXIV, 5: *ego ex ore altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam.* Non autem sic est intelligendum, quod Deus pater sit fortis et sapiens virtute aut sapientia genita, quia, ut Augustinus probat VI de Trinitate, sequeretur, quod pater haberet esse a filio, quia hoc est Deo esse, quod fortem et sapientem esse. Deinde cum dicit *quia quod stultum est Dei*, assignat rationem eius quod dixerat, dicens quomodo id, quod est infirmum et stultum possit esse virtus vel sapientia Dei, quia *quod stultum est Dei sapientius est hominibus*, quasi dicat: iam aliquod divinum videtur esse stultum, non quia deficiat a sapientia, sed quia superexcedit sapientiam humanam. Homines enim quidam consueverunt stultum reputare quod eorum sensum excedit. Eccli. III, 25: *plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi. Et quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*, quia scilicet non dicitur aliquid infirmum in Deo per defectum virtutis, sed per excessum humanae virtutis, sicut etiam dicitur invisibilis, inquantum excedit sensum humanum. Sap. XII, 17: *virtutem ostendis tu qui non crederis esse in virtute consummatus.* Quamvis hoc possit referri ad incarnationis mysterium: quia id quod reputatur stultum et infirmum in Deo ex parte naturae assumptae, transcendit omnem sapientiam et virtutem. Ex. XV, 11: *quis similis tui in fortibus, domine?*

Lectio 4

[86237] Super I Cor., cap. 1 l. 4 Supra ostendit apostolus quod modus docendi, qui est in sapientia verbi, non convenit doctrinae Christianae, ratione materiae quae est ipsa crux Christi, hic ostendit quod praedictus docendi modus non convenit doctrinae Christianae, ratione doctorum, secundum illud Prov. XXVI, 7: *in derisum est in ore stulti parabola*; et Eccli. c. XX, 22: *ex ore fatui reprobabitur parabola.* Quia igitur primi doctores fidei non fuerunt sapientes sapientia carnali, non erat eis conveniens ut in sapientia verbi docerent. Circa hoc ergo duo facit. Primo ostendit quomodo primi doctores fidei non fuerunt sapientes sapientia carnali et in rebus humanis defectum patiebantur; secundo ostendit quomodo talis defectus est in eis per Christum suppletus, ibi *ex ipso autem vos estis.* Circa primum tria facit. Primo excludit a fidei primis doctoribus excellentiam saecularem; secundo astruit eorum subiectionem quantum ad saeculum, ibi *sed quae stulta sunt mundi*; tertio rationem assignat, ibi *ut non glorietur.* Dicit ergo primo: dictum est *quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*, et hoc considerare potestis in ipsa vestra conversione. *Videte enim*, id est diligenter considerate, *vocationem vestram*, quomodo scilicet vocati estis: non enim per vos ipsos accessistis, sed ab eo vocati estis. Rom. VIII, v. 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit.* I Petr. II, 9: *de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.* Inducit autem eos ut considerent modum suae vocationis, quantum ad eos per quos vocati sunt, sicut Is. LI, 2 dicitur: *attendite ad Abraham patrem vestrum, et ad Saram quae genuit vos.* A quibus vocationis ministris primo excludit sapientiam, cum dicit *quia non multi*, eorum per quos vocati estis, *sapientes secundum carnem*, id est in carnali sapientia et terrena. Iac. III, 15: *non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica.* Baruch III, 23: *filii Agar exquisierunt sapientiam, quae de terra est.* Dicit *non multi*, quia aliqui pauci erant etiam in sapientia mundana instructi, sicut ipse, et ut Barnabas, vel Moyses in veteri testamento, de quo dicitur Act. VII, 22, quod *eruditus erat Moyses in omni sapientia Aegyptiorum.* Secundo excludit saecularem potentiam, cum dicit *non multi potentes*, scilicet secundum saeculum. Unde et Io. VII, 48 dicitur: *numquid aliquis ex principibus credidit in eum?* Et Bar. III, 16 dicitur: *ubi sunt principes gentium? Exterminati sunt, et ad Inferos descenderunt.* Tertio excludit excellentiam generis, cum dicit *non multi nobiles.* Et aliqui inter eos nobiles fuerunt, sicut ipse Paulus, qui in civitate Romana se natum dicit, Act. XXII, 25, et Rom. ult. de quibusdam dicit *qui sunt nobiles in apostolis.* Deinde, cum dicit *sed quae stulta sunt*, etc., ponit e converso eorum abiectionem quantum ad mundum, et primo defectum contrarium sapientiae, cum dicit *quae stulta sunt mundi*, id est, eos qui secundum mundum stulti videbantur, *elegit Deus* ad praedicationis officium, scilicet piscatores illiteratos, secundum illud Act. IV, 13: *comperto quod homines essent sine litteris et idiotae, admirabantur.* Is. XXXIII, 18: *ubi est litteratus, ubi verba legis ponderans?* Et hoc *ut confundat sapientes*, id est eos qui de sapientia mundi confidunt, dum ipsi non cognoverunt quae sunt simplicibus revelata. Matth. XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Is. XIX, 12: *ubi sunt nunc sapientes tui? Annuntient tibi.* Secundo ponit defectum contrarium potentiae, dicens *et infirma mundi*, id

est homines impotentes secundum mundum, puta rusticos et plebeios, *elegit Deus* ad praedicationis officium. In cuius figura dicitur III Reg. XX, 14: *ego tradens eos in manu tua per pedissequos principum provinciarum*; et Prov. IX, 3 dicitur quod sapientia *misit ancillas ut vocarent ad arcem.* In utrisque autem primorum praedicatorum infirmitas designatur. Et hoc ideo *ut confundat fortia*, id est potentes huius mundi. Is. II, 17: *incurvabitur omnis sublimitas hominum, et humiliabitur altitudo virorum.* Tertio ponit defectum contrarium nobilitati, in quo possunt tria considerari. Primo quidem claritas generis, quam ipsum nomen nobilitatis designat. Et contra hoc dicit *et ignobilia mundi*, id est qui secundum mundum sunt ignobiles. Infra IV, 10: *vos nobiles, nos autem ignobiles.* Secundo, circa nobilitatem considerantur honor et reverentia quae talibus exhibentur, et contra hoc dicit *et contemptibilia*, id est homines contemptibiles in hoc mundo elegit Deus ad praedicationis officium, secundum illud Ps. LXXVIII, 4: *facti sumus opprobrium vicinis nostris, et his qui in circuitu nostro sunt.* Tertio, in nobilitate consideratur magna opinio quam homines de eis habent. Et contra hoc dicit *et ea quae non sunt*, id est quae non videntur esse in saeculo, elegit Deus ad praedicationis officium. Iob XXX, 2: *quorum virtus manuum erat mihi pro nihilo, et vita ipsa putabantur indigni.* Et hoc ideo *ut destrueret ea quae sunt*, id est eos qui in hoc mundo aliquid esse videntur. Is. XXIII, v. 9: *dominus exercituum cogitavit hoc, ut detraheret superbiam omnis gloriae, et ad ignominiam deduceret universos inclytos terrae.* Deinde assignat causam dictorum dicens: ideo non elegit in saeculo excellentes sed abiectos, *ut non glorietur omnis caro*, etc., id est ut nullus pro quacumque carnis excellentia glorietur per comparationem ad dominum. Ier. IX, 23: *non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua et non glorietur dives in divitiis suis.* Ex hoc enim quod Deus mundum suae fidei subiecit, non per sublimes in mundo, sive in saeculo, sed per abiectos, non potest gloriari homo quod per aliquam carnalem excellentiam salvatus sit mundus. Videretur autem non esse a Deo excellentia mundana, si Deus ea non uteretur ad suum obsequium. Et ideo in principio quidem paucos, postremo vero plures saeculariter excellentes Deus elegit ad praedicationis officium. Unde in Glossa dicitur, quod *nisi fideliter praecederet piscator, non humiliter sequeretur orator.* Et etiam ad gloriam Dei pertinet, dum per abiectos sublimes in saeculo ad se trahit. Deinde cum dicit *ex ipso autem vos estis*, ne praedicatores fidei tamquam non excellentes, sed abiecti in saeculo contemnerentur, ostendit quomodo Deus praedictum defectum in eis supplet. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit cui sit attribuenda salus mundi, quae praedicatorum ministerio facta est, dicens: dictum est quod vocati estis non per excellentes sed per abiectos in saeculo, ex quo patet quod vestra conversio non est homini attribuenda sed Deo. Et hoc est quod dicit *ex ipso autem*, id est ex virtute Dei, *vocati estis in Christo Iesu*, id est ei iuncti et incorporati per gratiam. Eph. II, v. 10: *ipsius enim factura sumus, creati in Christo Iesu in operibus bonis.* Deinde ostendit quomodo Deus praedictos defectus in praedicatoribus suis supplet per Christum. Et primo quantum ad defectum sapientiae, cum dicit *qui*, scilicet Christus, *factus est nobis* praedicantibus fidem, et, per nos, omnibus fidelibus, *sapientia*, quia ei inhaerendo, qui est Dei sapientia, et participando ipsum per gratiam, sapientes facti sumus. Et hoc a Deo, qui nobis Christum dedit et nos ad ipsum traxit, secundum illud Io. VI, 44: *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui me misit, traxerit eum.* Deut. c. IV, 6: *haec est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Secundo quantum ad defectum potentiae, dicit *et* *iustitia*, quae propter sui fortitudinem thoraci comparatur Sap. V, 19: *induet pro thorace iustitiam.* Dicitur autem Christus nobis factus iustitia, inquantum per eius fidem iustificamur, secundum illud Rom. III, v. 22: *iustitia autem Dei per fidem Christi Iesu.* Tertio quantum ad defectum nobilitatis subdit *et sanctificatio, et redemptio.* Sanctificamur enim per Christum, inquantum per eum Deo coniungimur, in quo consistit vera nobilitas, secundum illud I Reg. II, 30: *quicumque honorificaverit me, glorificabo eum, qui autem contemnunt me, erunt ignobiles.* Unde dicitur Hebr. ult.: *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Factus est autem nobis *redemptio*, inquantum per ipsum redempti sumus de servitute peccati, in quo vere ignobilitas consistit. Unde in Ps. XXX, 6 dicitur: *redemisti me, Deus veritatis.* Tertio assignat dictorum causam, cum dicit *ut quemadmodum scriptum est*, Ier. IX, 23 s., *qui autem gloriatur, in domino glorietur*; ubi nostra littera habet: *in hoc glorietur scire et nosse me.* Dicit enim: si salus hominis non provenit ex aliqua excellentia humana, sed ex sola virtute divina, non debetur homini gloria, sed Deo, secundum illud Ps. CXIII, 1: *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.* Eccli. ult.: *danti mihi sapientiam, dabo gloriam.*

Caput 2

Lectio 1

[86238] Super I Cor., cap. 2 l. 1 Postquam apostolus ostendit quis sit conveniens modus doctrinae Christianae, hic ostendit se illum modum observasse. Et circa hoc tria facit: primo ostendit se non fuisse usum apud eos aliqua excellentia saeculari; secundo ostendit apud quos excellentia spirituali utatur, ibi *sapientiam autem loquimur inter perfectos*, etc., tertio rationem assignat, ibi *quae etiam loquimur*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo dicit quod non ostendit apud eos excellentiam saecularis sapientiae; secundo quod non praetendit excellentiam potentiae saecularis, ibi *et ego in infirmitate*; tertio non praetendit excellentiam eloquentiae, ibi *et sermo meus.* Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo rationem assignat, ibi *non enim iudicavi.* Dicit ergo primo: quia dictum est quod Christus misit me evangelizare non in sapientia verbi, et quod non sunt multi sapientes, *et ego, fratres*, quamvis sapientiam saecularem habeam, secundum illud II Cor. XI, 6: *et si imperitus sermone, sed non scientia, cum venissem ad vos*, convertendos ad Christum, ut habetur Act. XVIII, 1, *veni annuntians vobis testimonium Christi*, secundum illud Act. IV, 33: *virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis domini nostri Iesu Christi*, et hoc *non in sublimitate sermonis aut sapientiae.* Attenditur autem sublimitas sapientiae in consideratione aliquorum sublimium et elevatorum supra rationem et sensum hominum. Eccli. XXIV, 7: *ego in altissimis habitavi.* Sublimitas autem sermonis potest referri vel ad verba significantia sapientiae conceptiones, secundum illud Eccle. ult.: *verba sapientium quasi stimuli, et quasi clavi in altum defixi*, vel ad modum ratiocinandi per aliquas subtiles vias. Nam in Graeco habetur logos, quod et verbum et rationem significat, ut Hieronymus dicit. Hoc autem dicit apostolus, quia fidem Christi per huiusmodi sublimitates sermonis aut sapientiae confirmare nolebat. I Reg. II, 3: *nolite multi-*

plicare sublimia. Deinde huius rationem assignat, dicens *non enim iudicavi me scire aliquid, nisi Christum Iesum.* Non enim ad hoc opus erat ut sapientiam ostentaret sed ut demonstraret virtutem, secundum illud II Cor. IV, 5: *non enim praedicamus nosmetipsos, sed Iesum Christum.* Et ideo solum utebatur his quae ad demonstrandam virtutem Christi pertinebant, existimans se ac si nihil sciret quam Iesum Christum. Ier. IX, 24: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* In Christo autem Iesu, ut dicitur Col. II, 3, sunt *omnes thesauri sapientiae et scientiae* Dei *absconditi*, et quantum ad plenitudinem deitatis et quantum ad plenitudinem sapientiae et gratiae, et etiam quantum ad profundas incarnationis rationes, quae tamen apostolus eis non annuntiavit sed solum ea quae erant manifestiora et inferiora in Christo Iesu. Et ideo subdit *et hunc crucifixum*, quasi dicat: sic vobis me exhibui ac si nihil aliud scirem quam crucem Christi. Unde Gal. ult. dicit: *mihi absit gloriari, nisi in cruce domini nostri Iesu Christi.* Quia igitur per sapientiam verbi evacuatur crux Christi, ut dictum est ideo ipse apostolus non venerat in sublimitate sermonis aut sapientiae. Deinde cum dicit *et ego in infirmitate*, etc., ostendit quod non praetenderit apud eos potentiam, sed potius contrarium et foris et intus. Unde quantum ad id quod foris est dicit *et ego fui apud vos in infirmitate*, id est tribulationes apud vos patiens. Gal. IV, 11: *scitis quia per infirmitatem carnis evangelizavi vobis iampridem.* Ps. XV, 4: *multiplicatae sunt infirmitates eorum.* Quantum vero ad id quod intus est, dicit *et timore*, scilicet de malis imminentibus, *et tremore*, inquantum scilicet timor interior redundat ad corpus. II Cor. VII, 5: *foris pugnae, intus timores.* Deinde cum dicit *et sermo meus*, ostendit quod non praetenderit apud eos excellentiam eloquentiae: et circa hoc tria facit. Primo excludit indebitum modum praedicandi, dicens *et sermo meus*, quo scilicet privatim et singulariter aliquos instruebam, Eph. IV, v. 29: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat, sed si quis bonus est ad aedificationem fidei; et praedicatio mea*, qua scilicet publice docebam, *non fuit in verbis persuasibilibus humanae sapientiae*, id est per rhetoricam, quae componit ad persuadendum. Ut scilicet supra dixit quod non fuit intentionis quod sua praedicatio niteretur philosophicis rationibus, ita nunc dicit non fuisse suae intentionis niti rhetoricis persuasionibus. Is. c. XXXIII, 19: *populum impudentem non videbis, populum alti sermonis, ita ut non possis intelligere disertitudinem linguae eius, in quo nulla est sapientia.* Secundo ostendit debitum modum quo usus fuit in praedicando, dicens: sermo meus fuit *in ostensione spiritus et virtutis*, quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad hoc quod credentibus praedicationi eius dabatur spiritus sanctus, secundum illud Act. X, 44: *adhuc loquente Petro verba haec, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum.* Similiter etiam suam praedicationem confirmabat, faciendo virtutes, id est miracula, secundum illud Marc. c. ultimo: *sermonem confirmante sequentibus signis.* Unde Gal. III, 5: *qui tribuit vobis spiritum, et operatur in vobis.* Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod ipse per spiritum loquebatur, quod sublimitas et affluentia doctrinae ostendit. II Reg. c. XXIII, 2: *spiritus domini locutus est per me.* Et II Cor. IV, 13: *habentes eumdem spiritum fidei credimus, propter quod et loquimur.* Confirmat etiam suam praedicationem, ostendendo in sua conversatione multa opera virtuosa. I Thess. II, 10: *vos enim testes estis, et Deus, quam sancte et iuste sine querela vobis qui credidistis, affuimus.* Tertio assignat rationem dictorum, dicens *ut fides vestra non sit in sapientia hominum*, id est non innitatur sapientiae humanae, quae plerumque decipit homines, secundum illud Is. XLVII, 10: *sapientia tua et scientia tua haec decepit te. Sed* *in virtute Dei*, ut scilicet virtuti divinae fides innitatur, et sic non possit deficere. Rom. I, 16: *non erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* Deinde cum dicit *sapientiam loquimur*, etc., ostendit apud quos excellentia spiritualis sapientiae utatur. Et primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *sapientiam vero.* Dicit ergo: apud vos solum Christum crucifixum praedicavi, *sapientiam autem*, id est profundam doctrinam, *loquimur inter perfectos.* Dicuntur autem aliqui perfecti dupliciter: uno modo, secundum intellectum; alio modo secundum voluntatem. Haec enim inter potentias animae sunt propria hominis, et ideo secundum eas oportet hominis perfectionem considerari. Dicuntur autem perfecti intellectu illi, quorum mens elevata est super omnia carnalia et sensibilia, qui spiritualia et intelligibilia capere possunt, de quibus dicitur Hebr. c. V, 14: *perfectorum est solidus cibus, eorum qui per consuetudinem exercitatos habent sensus ad discretionem mali et boni.* Perfecti autem secundum voluntatem sunt, quorum voluntas super omnia temporalia elevata soli Deo inhaeret et eius praeceptis. Unde Matth. V, 48, praepositis dilectionis mandatis, subditur: *estote perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Quia igitur doctrina fidei ad hoc ordinatur, ut fides per dilectionem operetur, ut habetur Gal. V, 6, necesse est eum qui in doctrina fidei instruitur, non solum secundum intellectum bene disponi ad capiendum et credendum sed etiam secundum voluntatem et affectum bene disponi ad diligendum et operandum. Deinde cum dicit *sapientiam vero*, etc., exponit qualis sit sapientia de qua mentionem fecit. Et primo ponit expositionem; secundo rationem expositionis confirmat, ibi *quam nemo principum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo exponit qualis sit ista sapientia per comparationem ad infideles; secundo, per comparationem ad fideles, ibi *sed loquimur Dei sapientiam*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod sapientiam loquimur inter perfectos. *Sapientiam* vero dico, *non huius saeculi*, id est de rebus saecularibus, vel quae est per rationes humanas; *neque* eam *principum huius saeculi.* Et sic separat eam a sapientia mundana, et quantum ad modum et materiam inquirendi, et quantum ad auctores, qui sunt principes huius saeculi; quod potest intelligi de triplici genere principum, secundum triplicem sapientiam humanam. Primo possunt dici principes huius saeculi reges et potentes saeculares, secundum illud Ps. II, 2: *principes convenerunt in unum adversus dominum et adversus Christum eius.* A quibus principibus venit sapientia humanarum legum, per quas res huius mundi in vita humana dispensantur. Secundo possunt dici principes Daemones. Io. XIV, 30: *venit princeps mundi huius, et in me non habet quicquam*, et cetera. Et ab his principibus venit sapientia culturae Daemonum, scilicet necromantia, et magicae artes, et huiusmodi. Tertio possunt intelligi principes huius saeculi philosophi, qui quasi principes se exhibuerunt hominibus in docendo, de quibus dicitur Is. XIX, v. 11: *stulti principes Thaneos, sapientes consiliarii Pharaonis.* Et ab his principibus processit tota humana philosophia. Horum autem principum homines destruuntur per mortem et per amissionem potestatis et auctoritatis: Daemones vero non per mortem, sed per amissionem potestatis et auctoritatis, secundum illud Io. XII, 31: *nunc princeps huius mundi eicietur foras*; de hominibus autem dicitur Bar. III, 16: *ubi sunt principes gentium?* Et postea subdit: *exterminati sunt et ad Inferos descenderunt.* Sicut ipsi non sunt stabiles, ita et eorum sapientia non potest esse firma: et ideo non ei innitendum est. Deinde cum dicit *sed loquimur*, etc., exponit qualis sit sapientia per comparationem ad fideles. Et primo describit eam quantum ad materiam vel auctoritatem, cum dicit *sed loquimur Dei sapientiam*, id est quae est Deus et a

Deo. Quamvis enim omnis sapientia a Deo sit, ut dicitur Eccli. I, 1, tamen speciali quodam modo haec sapientia, quae est de Deo, est etiam a Deo per revelationem, secundum illud Sap. IX, 17: *sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam et miseris spiritum tuum de altissimis?* Secundo ostendit qualitatem eius, dicens *in mysterio, quae abscondita est*; haec enim sapientia abscondita est ab hominibus, inquantum hominis intellectum excedit, secundum illud Eccli. III, 25: *plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* Unde dicitur Iob c. XXVIII, 21: *abscondita est ab oculis omnium viventium.* Et quia modus docendi et doctrinae debet esse conveniens, ideo dicitur quod loquitur eam in *mysterio*, id est in aliquo occulto, vel verbo vel signo. Infra XIV, 2: *spiritus loquitur mysteria.* Tertio ostendit fructum huius sapientiae, dicens *quam Deus praedestinavit*, id est praeparavit, *in gloriam nostram*, id est praedicatorum fidei, quibus ex praedicatione tam altae sapientiae gloria magna debetur, et apud Deum, et apud homines. Prov. III, 35: *gloriam sapientes possidebunt.* Et quod dicit *in gloriam nostram*, exponendum est omnium fidelium, quorum gloria haec est ut in plena luce cognoscant ea quae nunc in mysterio praedicantur, secundum illud Io. c. XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.*

Lectio 2

[86239] Super I Cor., cap. 2 l. 2 Posita expositione de sapientia quam apostolus loquitur inter perfectos, hic rationem assignat expositionis praedictae, et primo quantum ad hoc, quod eam descripserat per comparationem ad infideles; secundo, quantum ad hoc quod eam descripserat per comparationem ad fideles, ibi *nobis autem revelavit Deus.* Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *si enim cognovissent.* Dicit ergo primo: dictum est quod sapientia quam loquimur non est *principum huius saeculi*, haec enim sapientia est, *quam nemo principum huius saeculi cognovit*, quod verum est, de quibuscumque principibus intelligatur. Saeculares enim principes hanc sapientiam non cognoverunt, quia excedit rationem humani regiminis. Iob XII, 24: *qui immutat cor principum populi terrae, et decipit eos, ut frustra incedant per invium.* Philosophi etiam eam non cognoverunt, quia excedit rationem humanam. Unde dicitur Bar. c. III, 23: *exquisitores prudentiae et scientiae viam sapientiae nescierunt.* Daemones etiam eam non cognoscunt, quia excedit omnem creatam sapientiam. Unde dicitur Iob XXVIII, 21: *volucres caeli quoque latent. Perditio et mors dixerunt: auribus nostris audivimus famam eius.* Deinde cum dicit *si enim cognovissent*, etc., probat quod dixerat, et primo quidem probat per signum quod non cognoverunt principes Dei sapientiam, secundum quod est in se abscondita. Secundo probat per auctoritatem, quod non cognoverunt eam, secundum quod praeparata est in gloriam nostram, ibi *sicut scriptum est.* Dicit ergo primo: recte dico, quod principes huius saeculi Dei sapientiam non cognoverunt, *si enim cognovissent* Dei sapientiam, cognovissent utique Christum esse Deum, qui in hac sapientia continetur, quo cognito, *numquam crucifixissent Deum gloriae*, id est, ipsum Christum dominum dantem gloriam suis, secundum illud Ps. XXIII, v. 10: *dominus virtutum ipse*

est rex gloriae; et Hebr. II, 10: *qui multos filios in gloriam adduxerat.* Cum enim creaturae rationali sit naturaliter appetibilis gloria, non potest in voluntatem humanam cadere, quod auctorem gloriae interimat. Quod autem principes crucifixerunt Iesum Christum, certum est, si intelligatur de principibus qui potestatem habent inter homines. Dicitur enim in Ps. II, 2: *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum, et adversus Christum eius*, quod Act. IV, 27 exponitur de Herode et Pilato, et principibus Iudaeorum qui consenserunt in mortem Christi. Sed etiam Daemones operati sunt in mortem Christi, persuadendo, secundum illud Io. XIII, 2: *cum Diabolus iam misisset in cor ut eum traderet*, et cetera. Sed et Pharisaei, et Scribae in lege periti, qui studium sapientiae dabant, operati sunt ad mortem Christi instigando et approbando. Sed circa hoc duplex oritur dubitatio, quarum prima est de hoc quod dicit Deum gloriae crucifixum. Non enim divinitas Christi aliquid pati potuit, secundum quam dicitur Christus dominus gloriae. Sed dicendum quod Christus est una persona et hypostasis in utraque natura consistens, divina scilicet et humana. Unde potest utriusque naturae nomine designari, et quocumque nomine significetur, potest praedicari de eo id quod est utriusque naturae, quia utrique non supponitur nisi una hypostasis. Et per hunc modum possumus dicere quod homo creavit stellas, et quod dominus gloriae est crucifixus, et tamen non creavit stellas secundum quod homo, sed secundum quod Deus, nec est crucifixus secundum quod est Deus, sed inquantum homo. Unde ex hoc verbo destruitur error Nestorii, qui dixerat unam naturam esse in Christo, Dei et hominis, quia secundum hoc nullo modo posset verificari quod dominus gloriae sit crucifixus. Secunda dubitatio est de hoc quod videtur supponere, quod principes Iudaeorum vel Daemones non cognoverunt Christum esse Deum. Et quidem, quantum ad principes Iudaeorum, videtur hoc astrui per hoc quod dicit Petrus, Act. III, 17: *scio quia per ignorantiam hoc feceritis, sicut et principes vestri.* Videtur autem esse contrarium quod dicitur Matth. XXI, 38: *agricolae videntes filium, dixerunt intra se: hic est haeres, venite, occidamus eum*; quod exponens Chrysostomus dicit: *manifeste dominus probat his verbis Iudaeorum principes non per ignorantiam, sed per invidiam Dei filium crucifixisse.* Solvitur in Glossa quod *sciebant*, principes Iudaeorum, *eum esse qui promissus erat in lege, non tamen mysterium eius quod filius Dei erat, neque sciebant sacramentum incarnationis et redemptionis.* Sed contra hoc esse videtur quod Chrysostomus dicit quod *cognoverunt eum esse filium Dei.* Dicendum est ergo quod principes Iudaeorum pro certo sciebant eum esse Christum promissum in lege, quod populus ignorabat. Ipsum autem esse verum filium Dei non pro certo sciebant, sed aliqualiter coniecturabant; sed haec coniecturalis cognitio obscurabatur in eis ex invidia et ex cupiditate propriae gloriae, quam per excellentiam Christi minui videbant. Similiter etiam videtur esse de Daemonibus dubitatio. Dicitur enim Mc. I, 23 ss. et Lc. IV, 34, quod Daemonium clamavit, dicens: scio quod sis sanctus Dei. Et ne hoc praesumptioni Daemonum ascribatur, qui se iactabant scire quod nesciebant, eorum notitia quam habebant de Christo per ipsos Evangelistas asseritur. In Marco quidem sic scribitur: *non sinebat ea loqui*, scilicet Daemonia, *quoniam sciebant eum Christum esse.* Et Lucas dicit: *increpans non sinebat ea loqui quia sciebant eum esse Christum.* Et ad hoc respondetur in libro de quaestionibus novi et veteris testamenti, quod Daemonia sciebant ipsum esse, qui per legem fuit repromissus, quia omnia signa videbant in eo quae dixerunt prophetae, mysterium autem divinitatis eius ignorabant. Sed contra hoc videtur esse quod Athanasius dicit, quod Daemonia dicebant

Christum esse sanctum Dei, quasi singulariter sanctum: ipse enim naturaliter est sanctus cuius participatione omnes alii sancti vocantur. Dicendum est autem quod, sicut Chrysostomus dicit, non habebant adventus Dei firmam et certam notitiam, sed quasdam coniecturas. Unde Augustinus dicit in IX de civitate Dei quod innotuit Daemonibus, *non per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia sua virtute effecta.* Deinde cum dicit *sed sicut scriptum est*, probat per auctoritatem quod principes huius saeculi Dei sapientiam non cognoverunt, quantum ad hoc quod praedestinata est in gloriam fidelium, dicens: *sed sicut scriptum est* Is. LXIV, 4, ubi littera nostra habet: *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti his qui diligunt te.* Ostenditur autem illa gloria visionis aperte ab hominibus ignorari dupliciter. Primo quidem quod non subiacet humanis sensibus, a quibus omnis humana cognitio initium sumit. Et ponit duos sensus. Primo visionis quae deservit inventioni, cum dicit quod *oculus non vidit*, Iob XXVIII, 7: *semitam eius ignoravit avis, nec intuitus est eam oculus vulturis.* Et hoc ideo, quia non est aliquid coloratum et visibile. Secundo ponit sensum auditus, qui deservit disciplinae, dicens *nec auris audivit*, scilicet ipsam gloriam, quia non est sonus aut vox sensibilis. Io. V, v. 37: *neque speciem eius vidistis, neque vocem eius audistis.* Deinde excludit notitiam eius intellectualem, cum dicit *neque in cor hominis ascendit.* Quod quidem potest intelligi: uno modo ut ascendere in cor hominis dicatur quidquid quocumque modo cognoscitur ab homine, secundum illud Ier. II, v. 50: *Ierusalem ascendat super cor vestrum*: et sic oporteat, quod cor hominis accipiatur pro corde hominis carnalis, secundum illud quod dicitur infra III, 3: *cum sint inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Est ergo sensus quod illa gloria non solum sensu non percipitur, sed nec corde hominis carnalis, secundum illud Io. XIV, 17: *quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum.* Alio modo potest exponi secundum quod proprie dicitur in cor hominis ascendere id quod ab inferiori pervenit ad hominis intellectum, puta a sensibilibus, de quibus prius fecerat mentionem. Res enim sunt in intellectu secundum modum eius; res igitur inferiores sunt in intellectu altiori modo quam in seipsis. Et ideo quando ab intellectu capiuntur, quodammodo in cor ascendunt. Unde dicitur Is. LXV, 17: *non erunt in memoria priora, nec ascendent super cor.* Illa vero quae sunt in intellectu superiora, altiori modo sunt in seipsis quam in intellectu. Et ideo quando ab intellectu capiuntur, quodammodo descendunt. Iac. I, v. 17: *omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum.* Quia igitur illius gloriae notitia non accipitur a sensibilibus, sed ex revelatione divina, ideo signanter dicit *nec in cor hominis ascendit*, sed descendit, id scilicet quod *praeparavit Deus*, id est, praedestinavit, *diligentibus se*, quia essentiale praemium aeternae gloriae charitati debetur, secundum illud Io. c. XIV, 21: *si quis diligit me diligetur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum*, in quo perfectio aeternae gloriae consistit; et Iob XXXVI, 33: *annuntiat de ea*, id est de luce gloriae, *amico suo quod possessio eius sit.* Caeterae autem virtutes accipiunt efficaciam merendi vitam aeternam, inquantum informantur charitate. Deinde cum dicit *nobis autem*, etc., probat praedictam expositionem de sapientia divina per comparationem ad fideles. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *spiritus enim.* Dicit ergo primo: dictum est quod sapientiam Dei nemo principum huius saeculi cognovit, *nobis autem Deus revelavit per spiritum suum*, quem scilicet nobis misit, secundum illud Io. XIV, 26: *Paracletus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*, Iob c. XXXII, 8: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam.* Quia enim spiritus sanctus est spiritus veritatis, utpote a filio procedens, qui est veritas patris, his quibus mittitur inspirat veritatem, sicut et filius a patre missus notificat patrem, secundum illud Matth. XI, 27: *nemo novit patrem nisi filius, et cui voluerit filius revelare.* Deinde cum dicit *spiritus enim*, probat quod dixerat, scilicet quod per spiritum sanctum sit sapientia fidelibus revelata. Et primo ostendit quod spiritus sanctus ad hoc sit efficax; secundo probat quod hoc in discipulis Christi fecerat, ibi *nos autem.* Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *quis enim scit hominum*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod per spiritum sanctum revelavit nobis Deus suam sapientiam, et hoc fieri potuit: *spiritus enim* sanctus *omnia scrutatur.* Quod non est sic intelligendum, quasi inquirendo quomodo fiant, sed quia perfecte et etiam intima quarumlibet rerum novit, sicut homo quod aliquando diligenter scrutatur. Unde dicitur Sap. VII, 22 s. quod *spiritus intelligentiae sanctus est, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus intelligibiles, mundos, subtiles*, et non solum res creatas, sed *etiam profunda Dei* perfecte cognoscit. Dicuntur autem profunda ea quae in ipso latent, et non ea quae de ipso per creaturas cognoscuntur, quae quasi superficie tenus videntur esse, secundum illud Sap. XIII, 5: *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator eorum videri.* Deinde, cum dicit *quis enim scit hominum*, probat quod dixerat de spiritu Dei per similitudinem humani spiritus, dicens *quis enim scit hominum ea quae sunt hominis*, id est, ea quae latent in corde, *nisi spiritus hominis, qui in eo est*, id est, intellectus? Et ideo quae interius latent, videri non possunt. Signanter autem dicit *quis hominum*, ne ab horum cognitione etiam Deus videatur excludi; dicitur enim Ier. XVII, 9: *pravum est cor hominis, et quis cognoscet illud? Ego Deus probans corda et scrutans renes*, quia scilicet secretorum cordis solus Deus est cognitor. Manifesta autem est ratio quare homo ea quae in corde alterius latent scire non potest, quia cognitio hominis a sensu accipitur, et ideo ea quae sunt in corde alterius, homo cognoscere non potest, nisi quatenus per signa sensibilia manifestantur, secundum illud I Reg. XVI, 7: *homo videt quae foris patent, Deus autem intuetur cor.* Sed nec Angelus bonus, nec malus ea quae in corde hominis latent scire potest, nisi inquantum per aliquos effectus manifestantur, cuius ratio accipi potest ex ipso verbo apostoli, qui dicit ea ratione spiritum hominis cognoscere quae in corde hominis latent quia in ipso homine est; Angelus autem, neque bonus neque malus, illabitur menti humanae, ut in ipso corde hominis sit et intrinsecus operetur, sed hoc solius Dei proprium est. Unde solus Deus est conscius secretorum cordis hominis, secundum illud Iob XVI, 20: *ecce in caelo testis meus, et in excelsis conscius meus.* Secundo similitudinem adaptat ad spiritum Dei, dicens *ita et quae Dei sunt*, id est, quae in ipso Deo latent, *nemo cognoscit, nisi spiritus Dei*, secundum illud Iob c. XXXVI, 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Sed sicut ea quae sunt in corde unius hominis alteri manifestantur per sensibilia signa, ita ea quae sunt Dei possunt esse nota homini per sensibiles effectus, secundum illud Sap. XIII, 5: *a magnitudine speciei et creaturae*, et cetera. Sed spiritus sanctus, qui est in ipso Deo, utpote patri et filio consubstantialis, secreta divinitatis per seipsum videt, secundum illud Sap. VII, 22: *est enim in illa*, scilicet Dei sapientia, *et spiritus intelligentiae* sanctus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens. Deinde, cum dicit *nos autem*, etc., ostendit quomodo cognitio spiritus sancti percipiatur, dicens: licet nullus hominum per se possit scire quae sunt Dei, *nos autem*, spiritu sancto scilicet repleti, *non accepimus spiritum huius mundi, sed spir-*

itum qui a Deo est. Nomine autem spiritus vis quaedam vitalis et cognitiva et motiva intelligitur. Spiritus ergo huius mundi potest dici sapientia huius mundi, et amor mundi, quo impellitur homo ad agendum ea quae mundi sunt; hunc autem spiritum sancti apostoli non receperunt, mundum abiicientes et contemnentes, sed receperunt spiritum sanctum, quo corda eorum illuminata sunt et inflammata ad amorem Dei, secundum illud Io. XIV, 26: *Paracletus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo*, etc., et Num. XIV, 24: *servum meum Caleb, qui plenus est alio spiritu, et secutus est me, introducam in terram hanc.* Spiritus autem huius mundi errare facit, secundum illud Is. XIX, 3: *dirumpetur spiritus Aegypti in visceribus eius, et consilium eius praecipitabo.* Ex divino autem spiritu eius consecuti sumus, *ut sciamus quae a Deo data sunt nobis*, ut sciamus de rebus divinis quantum unicuique Deus donavit: quia, sicut dicitur Eph. IV, 7, *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Vel potest intelligi spiritum Dei donatum sanctis, ut dona spiritualia cognoscant, quae, non habentes, eumdem spiritum ignorant, secundum illud Apoc. II, 17: *vincenti dabo manna absconditum, quod nemo scit, nisi qui accipit.* Ex hoc autem accipi potest, quod sicut *nemo novit patrem nisi filius, et cui voluerit filius revelare*, ut dicitur Matth. XI, 27: ita nemo novit quae sunt Dei patris et filii, nisi spiritus sanctus et qui ipsum acceperunt: et hoc ideo, quia sicut filius consubstantialis est patri, ita spiritus sanctus patri et filio.

Lectio 3

[86240] Super I Cor., cap. 2 l. 3 Dixerat supra apostolus *sapientiam loquimur inter perfectos.* Postquam ergo manifestavit qualis sit haec sapientia, quia mundanis hominibus incognita, cognita autem sanctis, hic manifestat qua ratione hanc sapientiam sancti inter perfectos loquuntur. Et primo proponit quod intendit; secundo assignat rationem, ibi *animalis autem homo*, et cetera. Circa primum, primo proponit revelatorum manifestationem, dicens: dictum est quod spiritum Dei accepimus, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis, *quae* scilicet nobis per spiritum revelata sunt, *loquimur.* Sunt enim eis revelata ad utilitatem. Unde et Act. II, 4: *repleti sunt omnes spiritu sancto, et coeperunt loqui.* Secundo tangit modum enarrandi, excludens modum inconvenientem, dicens *non in doctis humanae sapientiae verbis*, id est, non nitimur ad probandam nostram doctrinam per verba composita ex humana sapientia, sive quantum ad ornatum verborum, sive quantum ad subtilitatem rationum. Is. XXXIII, v. 19: *populum alti sermonis non videbis.* Astruit enim modum convenientem, cum dicit *sed in doctrina spiritus*, id est, prout spiritus sanctus nos loquentes interius docet, et auditorum corda ad capiendum illustrat. Io. XVI, 13: *cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Tertio determinat auditores, dicens *spiritualibus spiritualia comparantes*, quasi dicat: recta comparatione spiritualia documenta tradimus spiritualibus viris, quibus sunt convenientia. II Tim. II, 2: *haec commenda fidelibus viris, qui idonei erunt et alios docere.* Eosdem autem hic nominat spirituales, quos supra perfectos, quia per spiritum sanctum homines perficiuntur in virtute, secundum illud Ps. XXXII, 6: *spiritu oris eius omnis virtus eorum.* Deinde, cum dicit *animalis*, etc., assignat rationem dictorum, et primo ostendit quare spiritualia

non sunt tradenda animalibus hominibus; secundo quare sunt tradenda spiritualibus, ibi *spiritualis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationem; secundo manifestat eam, ibi *stultitia enim*, et cetera. Ratio ergo talis est: nulli sunt tradenda documenta quae capere non potest, sed homines animales non possunt capere spiritualia documenta; ergo non sunt eis tradenda. Hoc est ergo quod dicit *animalis homo*, et cetera. Et ideo recta ratione non possunt tradi eis. Ubi primo considerandum est quis homo dicatur animalis. Est ergo considerandum quod anima est forma corporis. Unde propriae animae intelliguntur illae vires quae sunt actus corporalium organorum, scilicet vires sensitivae. Dicuntur ergo homines animales qui huiusmodi vires sequuntur, inter quas est vis apprehensiva, et appetitiva, et ideo potest dici homo dupliciter animalis. Uno modo quantum ad vim apprehensivam, et hic dicitur animalis sensu, qui, sicut dicitur in Glossa, de Deo iuxta corporum phantasiam vel legis litteram, vel rationem philosophicam iudicat, quae secundum vires sensitivas accipiuntur. Alio modo dicitur quis animalis quantum ad vim appetitivam, qui scilicet afficitur solum ad ea quae sunt secundum appetitum sensitivum, et talis dicitur animalis vita, qui, sicut dicitur in Glossa, sequitur dissolutam lasciviam animae suae, quam intra naturalis ordinis metas spiritus rector non continet. Unde dicitur in canonica Iudae v. 19: *hi sunt qui segregant semetipsos, animales spiritum non habentes.* Secundo autem videndum quare tales *non possunt percipere ea quae sunt spiritus Dei*: quod quidem manifestum est, et quantum ad animalem sensum, et quantum ad animalem vitam. Ea enim de quibus spiritus sanctus illustrat mentem, sunt supra sensum et rationem humanam, secundum illud Eccli. III, 25: *plura supra sensum hominis ostensa sunt tibi*, et ideo ab eo capi non possunt, qui soli cognitioni sensitivae innititur. Spiritus etiam sanctus accendit affectum ad diligendum spiritualia bona, sensibilibus bonis contemptis, et ideo ille qui est animalis vitae, non potest capere huiusmodi spiritualia bona, quia philosophus dicit in IV Ethic. quod qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Prov. XVIII, 2: *non recipit stultus verba prudentiae, nisi ei dixeris quae versantur in corde eius.* Eccli. XXII, 9: *cum dormiente loquitur, qui narrat sapientiam stulto.* Deinde, cum dicit *stultitia enim*, etc., manifestat quod dixerat per signum; cum enim aliquis aliqua sapienter dicta reprobat quasi stulta, signum est quod ea non capiat. Quia igitur animalis homo ea quae sunt spiritus Dei reputat stulta, ex hoc manifestatur quod ea non capit. Et hoc est quod dicit *stultitia enim est illi*, scilicet animali. Iudicat enim esse stulta quae secundum spiritum Dei aguntur. Eccle. X, 3: *in via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat.* Quod autem homini animali quae secundum spiritum sunt videantur stulta, non procedit ex rectitudine sensus: sicut sapientes aliqua iudicant esse stulta quae stultis videntur sapientia propter defectum intellectus; quia homo sensui deditus non potest intelligere ea quae supra sensum sunt, et homo carnalibus affectus non intelligit esse bonum, nisi quod est delectabile secundum carnem. Et hoc est quod sequitur *et non potest intelligere*, Ps. LXXXI, 5: *nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Quare autem non possit intelligere, ostendit subdens *quia spiritualiter examinatur*, id est, spiritualium examinatio fit spiritualiter. Numquam enim inferior potest examinare et iudicare ea quae sunt superioris, sicut sensus non potest examinare ea quae sunt intellectus. Et similiter, neque sensus, neque ratio humana potest iudicare ea quae sunt spiritus Dei. Et ita relinquitur quod huiusmodi solo spiritu sancto examinantur, secundum illud Ps. XVII, 31: *eloquia domini igne examinata*, probata scilicet a spiritu sancto. Quia ergo animalis homo caret spiritu sancto, non potest spiritualia examinare, et per consequens nec ea intelligere. Deinde, cum dicit *spiritualis autem iudicat omnia*, etc., assignat rationem quare spiritualibus spiritualia tradantur, et primo ponit rationem; secundo manifestat causam, ibi *quis enim novit*. Assignat autem talem rationem: illi tradenda sunt spiritualia qui potest iudicare, secundum illud Iob XII, 11: *auris verba diiudicat*; sed spiritualis est huiusmodi, ergo ei spiritualia sunt tradenda. Et hoc est quod dicit *spiritualis autem diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*. Ubi primo videndum est quis homo dicatur spiritualis. Est autem notandum quod spiritus nominare consuevimus substantias incorporeas; quia igitur aliqua pars animae est quae non est alicuius organi corporei actus, scilicet pars intellectiva comprehendens intellectum et voluntatem, huiusmodi pars animae spiritus hominis dicitur, quae tamen a spiritu Dei et illuminatur secundum intellectum, et inflammatur secundum affectum et voluntatem. Dupliciter ergo dicitur homo spiritualis. Uno modo ex parte intellectus, spiritu Dei illustrante. Et secundum hoc in Glossa dicitur quod homo spiritualis est, qui, spiritui Dei subiectus, certissime ac fideliter spiritualia cognoscit. Alio modo ex parte voluntatis, spiritu Dei inflammante: et hoc modo dicitur in Glossa quod spiritualis vita est, qua spiritum Dei habens rectorem animam regit, id est animales vires. Gal. ult.: *vos qui spirituales estis, instruite huiusmodi*, et cetera. Secundo considerandum est quare spiritualis diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur. Ubi notandum est quod in omnibus ille qui recte se habet, rectum iudicium habet circa singula. Ille autem qui in se rectitudinis defectum patitur, deficit etiam in iudicando: vigilans enim recte iudicat et se vigilare et alium dormire; sed dormiens non habet rectum iudicium de se, nec de vigilante. Unde non sunt res tales quales videntur dormienti, sed quales videntur vigilanti. Et eadem ratio est de sano et infirmo circa iudicium saporum, et de debili et forti circa iudicium ponderum, et virtuoso et vitioso circa agibilia. Unde et philosophus dicit in V Ethicorum quod virtuosus est regula et mensura omnium humanorum, quia scilicet in rebus humanis talia sunt singularia, qualia virtuosus iudicat ea esse. Et secundum hunc modum apostolus hic dicit quod *spiritualis iudicat omnia*, quia scilicet homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per spiritum sanctum, de singulis quae pertinent ad salutem, rectum iudicium habet. Ille autem qui non est spiritualis habet etiam intellectum obscuratum et affectum inordinatum circa spiritualia bona, et ideo ab homine non spirituali, spiritualis homo iudicari non potest, sicut nec vigilans a dormiente. Quantum ergo ad primum horum dicitur Sap. III, 8 quod *iudicabunt iusti nationes*. Quantum ad secundum dicitur infra IV, 3: *mihi pro minimo est, ut a vobis iudicer, aut ab humano die*. Deinde cum dicit *quis enim novit*, etc., manifestat rationem inductam. Et primo inducit auctoritatem; secundo adaptat ad propositum, ibi *nos autem*, et cetera. Est autem considerandum quod ad hoc quod aliquis possit de aliquo homine iudicare, duo requiruntur. Primo ut iudicans cognoscat ea quae sunt iudicati, quia, ut dicitur I Ethic.: *unusquisque bene iudicat quae cognoscit, et horum est optimus iudex*. Ex quo patet quod sensum, id est sapientiam Dei omnia iudicantem, nullus possit diiudicare. Ideo dicit *quis enim novit sensum domini?* Quasi dicat: nullus: quia sapientia Dei excedit omnem cupiditatem hominis. Eccli. I, 3: *sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit?* Sap. IX, 17: *sensum autem tuum quis scire poterit, nisi tu dederis sapientiam?* Secundo requiritur quod iudicans sit superior iudicato. Unde dominus habet iudicium de servo, magister de discipulo. Ex quo etiam patet quod nullus potest sensum Dei iudicare. Propter quod sequitur *aut quis instruxit eum?* Quasi dicat: nullus. Non enim habet scientiam ab aliquo acceptam, sed potius fontem omnis scientiae. Iob XXVI, 3: *cui dedisti consilium? Forsitan ei qui non habet sapientiam?* Videntur autem verba haec assumpta ex eo quod dicitur Is. XL, 13: *quis adiuvit spiritum domini, aut quis consiliarius eius fuit et ostendit illi? Cum quo iniit consilium et instruxit eum?* Deinde adaptat quod dixerat ad propositum, dicens *nos autem*, scilicet spirituales viri, *sensum Christi habemus*, idest, recipimus in nobis sapientiam Christi ad iudicandum. Eccli. XVII, 6: *creavit illis scientiam spiritus, sensu adimplevit corda illorum.* Lc. ult. dicitur quod aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas, et ita, quia sensus Christi diiudicari non potest, conveniens est quod spiritualis, qui sensum Christi habet, a nemine iudicetur.

Caput 3

Lectio 1

[86241] Super I Cor., cap. 3 l. 1 Supra apostolus ostenderat contentionem et divisionem Corinthiorum, qui propter ministros Christi, a quibus baptizati et docti erant, ad invicem disceptabant; hic incipit eorum iudicium quod habebant de ministris improbare, ex quo iudicio contentiones in eis procedebant. Et circa hoc duo facit. Primo improbat eorum iudicium quantum ad hoc quod quibusdam ministrorum, de quibus gloriabantur, plus attribuebant quam deberent; secundo, quantum ad hoc quod alios Christi ministros contemnebant, IV cap., ibi *sic nos existimet homo.* Circa primum duo facit. Primo ostendit detrimentum quod patiebantur propter contentiones ex perverso iudicio provenientes; secundo improbat eorum perversum iudicium, ibi *quid igitur est Apollo?* Circa primum duo facit. Primo ponit detrimentum quod hactenus passi erant propter eorum defectum; secundo ostendit quod adhuc idem patiuntur, ibi *sed nec nunc quidem.* Circa primum tria facit. Primo ponit detrimentum quod hactenus passi erant propter eorum defectum. Dixerat enim supra quod apostoli quidem spiritualia documenta spiritualibus tradebant, quae animales homines percipere non poterant: quod eis adaptat, dicens *et ego, fratres*, qui scilicet inter alios apostolos spiritualibus spiritualia loquor, *non potui*, scilicet convenienter, *vobis loqui quasi spiritualibus*, ut scilicet traderem vobis spiritualia documenta, *sed quasi carnalibus*, scilicet locutus sum vobis. Eosdem enim carnales dicit quos supra animales, quibus oportet tradi ea quae sunt infirmitati eorum accommoda. Is. XXVIII, 9: *quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus*, id est, carnali conversatione et sensu. Secundo adhibet similitudinem, dicens *tamquam parvulis in Christo*, id est, parum adhuc introductis in perfectam doctrinam fidei, quae spiritualibus debetur. Hebr. c. V, 13: *omnis qui lactis est particeps, expers est sermonis iustitiae; parvulus enim est: perfectorum autem est solidus cibus.* Tertio rationem assignat, ne credatur ex invidia eis spiritualem doctrinam subtraxisse, contra quod dicitur Sap. VII, 13: *quam sine fictione didici, et sine invidia communico.* Unde subditur *nondum enim poteratis*, quasi dicat: non subtraxi vobis escam propter meam invidiam, sed propter vestram impotentiam, quia verba spiritualia *nondum* bene *poteratis* capere, secundum illud Io. XVI, v. 12: *adhuc multa habeo vobis*

dicere, sed non potestis portare modo. Deinde, cum dicit *sed nec nunc quidem potestis*, ostendit quod adhuc idem detrimentum patiuntur. Et primo quidem ponit impotentiam cui adhuc subiacebant, dicens *sed nec nunc quidem potestis*, quasi dicat: quod a principio perfectam doctrinam capere non poteratis, non mirum fuit, quia hoc nescire vestrae novitati competebat, secundum illud I Petr. c. II, 2: *sicut modo geniti infantes lac concupiscite.* Sed hoc videtur esse culpabile, quod post tantum tempus in quo proficere debuistis, eamdem impotentiam retinetis, secundum illud Hebr. V, 12: *cum deberetis magistri esse propter tempus, rursus indigetis doceri, quae sunt elementa sermonum Dei.* Secundo assignat praedictae impotentiae rationem, dicens *adhuc enim carnales estis*, scilicet vita et sensu. Et ideo ea quae sunt spiritus capere non potestis, sed sapitis ea quae sunt carnis, secundum illud Rom. VIII, 5: *qui secundum carnem sunt, quae carnis sunt sapiunt.* Tertio ponit rationem probationis inductae, dicens *cum enim inter vos sit zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Ubi considerandum est quod recte coniungit zelum et contentionem, quia zelus, id est invidia, est contentionis materia. Invidus enim tristatur de bono alterius, quod ille nititur promovere, et ex hoc sequitur contentio. Unde Iac. III, 16: *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Et similiter e converso charitas, per quam quis diligit bonum alterius, est materia pacis. Secundo considerandum est quod zelus et contentio non habent locum nisi in carnalibus hominibus, quia ipsi circa bona corporalia afficiuntur, quae simul a pluribus integre possideri non possunt. Et ideo, propter hoc quod aliquis aliquod bonum corporale possidet, alius impeditur a plena possessione illius, et ex hoc sequitur invidia, et per consequens contentio. Sed spiritualia bona, quibus spirituales afficiuntur, simul a pluribus possideri possunt, et ideo bonum unius non est alterius impedimentum, et propter hoc in talibus nec invidia, nec contentio locum habet. Unde Sap. VII, 13: *sine invidia communico.* Tertio considerandum est quare homines carnales dicit secundum hominem ambulare, cum tamen homo ex spiritu et carne componatur, quia naturae humanae consonum est, ut spiritus cognitionem a sensibus carnis accipiat. Unde consequenter affectus rationis humanae secundum ea quae sunt carnis movetur, nisi spiritus hominis per spiritum Dei supra hominem elevetur. Unde dicitur Eccli. XXXIV, 6: *sicut parturientis, cor tuum phantasias patitur, nisi ab altissimo fuerit emissa visitatio.* Est ergo sensus *secundum hominem*, id est, secundum naturam humanam sibi a Dei spiritu derelictam, sicut et in Ps. IV, 3 dicitur: *filii hominum, usquequo gravi corde, ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?* Quarto manifestat probationem inductam, dicens *cum enim quis*, id est, aliquis vestrum, *dicat: ego quidem sum Pauli*, quia a Paulo baptizatus et doctus, *alius autem: ego Apollo* (genitivi casus), per quod denotatur in vobis esse zelus et contentio, *nonne homines estis*, scilicet carnales et non spirituales, utpote zelum et contentionem habentes pro rebus humanis? Qualis enim homo est, talibus rebus afficitur et per affectum inhaeret, secundum illud Osee IX, 10: *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Deinde, cum dicit *quid igitur est Apollo?* Improbat eorum iudicium, quantum ad hoc quod plus ministris attribuebant quam deberent. Et primo ostendit veritatem; secundo excludit errorem, ibi *nemo vos seducat*; tertio infert conclusionem intentam, ibi *itaque nemo glorietur in hominibus.* Circa primum duo facit. Primo ostendit conditionem ministrorum; secundo agit de eorum mercede, ibi *unusquisque propriam mercedem.* Circa primum tria facit. Primo ponit ministrorum conditionem; secundo ponit similitudinem, ibi *ego plantavi, Apollo rigavit*;

tertio ostendit intentum, ibi *itaque neque qui plantat.* Circa conditionem autem ministrorum duo tangit. Primo quod non sunt domini, sed ministri, dicens: vos de Paulo et Apollo gloriamini, igitur quaero a vobis: *quid est Apollo, et quid Paulus?* Id est, cuius dignitatis vel potestatis, ut digne de eis gloriari possitis? Et respondet: *ministri eius*, scilicet Dei sunt. Quasi dicat: quod agunt in Baptismo et in doctrina, non principaliter agunt sicut domini, sed sicut ministri eius, secundum illud Is. LXI, 6: *ministri Dei, dicetur vobis.* Posset autem alicui videri magnum esse, ministrum Dei esse, et gloriandum esse in hominibus de ministeriis Dei. Et vere esset, si sine hominibus non pateret accessus ad Deum, sicut illi qui solent gloriari de ministris regis, sine quibus non patet aditus ad regem. Sed hoc hic locum non habet, quia fideles Christi per fidem habent accessum ad Deum, secundum illud Rom. V, 2: *per quem accessum habemus* ad Deum *per fidem et gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Ideo signanter addit *cui credidistis*, quasi dicat: per fidem iam estis coniuncti Deo, non hominibus. Unde supra II, 5 dictum est: *ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei.* Et ideo primo de Deo est vobis gaudendum, quam de hominibus. Contingit autem quod ministri hominum, vel dominorum, vel artificum primo habeant a seipsis aliquam dignitatem, vel virtutem, ex qua idonei ad ministerium fiunt, sed hoc non est de ministris Dei. Et ideo, secundo, ostendit quod tota dignitas et virtus ministrorum est a Deo, dicens *et unicuique sicut Deus divisit*, quasi dicat: in tantum aliquis, et unusquisque nostrum habet de virtute ministrandi, inquantum ei Deus dedit, unde nec sic nobis est gloriandum. II Cor. c. III, 5 s.: *sufficientia nostra a Deo, qui idoneos nos fecit ministros novi testamenti.* Deinde, cum dicit *ego plantavi*, ponit similitudinem ministrorum ex similitudine agricolarum, ubi duplex differentia operationum intelligitur. Una, operationis unius ministri ad operationem alterius. Et quantum ad hoc dicit *ego plantavi*, id est, in praedicatione ad modum plantantis me habui, quia scilicet primo vobis praedicavi fidem, Is. LI, v. 16: *posui verba mea in ore tuo, ut plantes caelos; Apollo rigavit*, id est, ad modum rigantis se habuit, qui aquam plantis exhibet ad hoc ut nutriantur et crescant. Et similiter legitur Act. XVIII, 1 s. quod, cum Paulus multos Corinthiorum convertisset, supervenit Apollo, qui multum contulit his qui crediderunt, publice ostendens per Scripturam esse Iesum Christum. Eccli. c. XXIV, 42 dicitur: *rigabo hortum meum plantationum.* Secunda differentia est operationis ministrorum, qui exterius operantur plantando et rigando, ad operationem Dei, qui interius operatur. Unde subdit *sed Deus incrementum dedit*, interius scilicet operando. II Cor. IX, 10: *augebit incrementa frugum iustitiae vestrae.* Sic etiam in rebus corporalibus plantantes et rigantes exterius operantur, sed Deus operatur interius per operationem naturae ad incrementa plantarum. Deinde cum dicit *itaque neque qui plantat, neque qui rigat*, etc., infert ex praemissis duas conclusiones, quarum prima infertur secundum comparationem ministrorum ad Deum, dicens: ex quo Paulus plantavit, et Apollo rigavit, non sunt nisi ministri Dei, et non habent aliquid nisi a Deo, et non operantur nisi exterius, Deo interius operante. *Itaque neque qui plantat est aliquid*, scilicet principaliter et magnum de quo sit gloriandum, *neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus.* Ipse enim per se est aliquid principale et magnum, de quo est gloriandum. Actio enim non attribuitur instrumento, cui comparatur minister, sed principali agenti. Unde Is. XL, v. 17 dicitur: *omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo.* Secundam conclusionem infert pertinentem ad comparationem ministrorum ad invicem, dicens *qui plantat autem, et qui rigat*, cum sint ministri

Dei, et nihil nisi a Deo habentes, et solum exterius operantes, *unum sunt*, ex conditione naturae et ministerii ratione: quare scilicet non potest unus alteri praeferri, nisi secundum donum Dei, et ita quantum in seipsis est, unum sunt. Et quia, consequenter, in intentione ministrandi Deo unum sunt per concordiam voluntatis, ideo stultum est de his qui unum sunt, dissentire. Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.* Rom. XII, 5: *multi unum corpus sumus in Christo.*

Lectio 2

[86242] Super I Cor., cap. 3 l. 2 Supra apostolus ostendit qualis sit conditio ministrorum, hic agit de remuneratione eorum. Et primo ponit de mercede bonorum ministrorum; secundo agit de punitione malorum, ibi *nescitis quia templum Dei estis*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo promittit ministris mercedem propriam; secundo assignat rationem, ibi *Dei enim sumus*; tertio agit de diversitate mercedis, ibi *secundum gratiam Dei.* Dicit ergo primo: dictum est, quod neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, non tamen inutiliter plantat vel rigat, sed *unusquisque suam propriam mercedem accipiet, secundum suum laborem.* Quamvis enim qui incrementum dat, sit Deus, et ipse solus interius operetur, exterius tamen laborantibus mercedem tribuit, secundum illud Ier. XXXI, 16: *quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrymis; quia merces est operi tuo.* Quae quidem merces est ipse Deus, secundum illud Gen. XV, 1: *ego protector tuus sum, et merces tua multa nimis.* Pro qua mercede laborantes mercenarii laudantur, secundum illud Lc. XV, 17: *quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus?* Alioquin si pro alia mercede in opere Dei aliquis laboret, laudandus non est, secundum illud Io. X, 12: *mercenarius autem, cuius non sunt oves propriae, videt lupum venientem, et fugit.* Haec autem merces et communis est omnibus, et propria singulorum: communis quidem, quia idem est quod omnes videbunt, et quo omnes fruentur, scilicet Deus, secundum illud Iob XXII, 26: *super omnipotentem deliciis afflues, et levabis ad Deum faciem tuam*; Is. XXVIII, 5: *in illa die erit dominus exercituum corona gloriae et sertum exultationis populo suo.* Et ideo Matth. c. XX, 9 s. omnibus laborantibus in vinea datur unus denarius. Propria vero merces erit singulorum: quia unus alio clarius videbit, et plenius fruetur secundum determinatam sibi mensuram. Unde et Dan. XII, 3 illi qui docti sunt, comparantur splendori firmamenti, qui ad iustitiam erudiunt plurimos quasi stellae. Hinc est quod Io. XIV, 2 dicitur: *in domo patris mei mansiones multae sunt*, propter quod etiam hic dicitur *unusquisque propriam mercedem accipiet.* Ostendit autem secundum quid attendatur mensura propriae mercedis, cum subdit *secundum suum laborem.* Unde et in Ps. CXXVII, 2 dicitur: *labores manuum tuarum, quia manducabis, beatus es et bene tibi erit.* Non tamen propter hoc designatur aequalitas secundum quantitatem laboris ad mercedem, quia, ut dicitur II Cor. IV, 17: *quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operabitur in nobis.* Sed aequalitatem designat proportionis, ut scilicet ubi est potior labor, ibi sit potior merces. Potest autem intelligi labor esse potior tripliciter. Primo quidem secundum formam charitatis, cui respondet merces es-

sentialis praemii, scilicet fruitionis et visionis divinae. Unde dicitur Io. XIV, 21: *qui diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Unde qui ex maiori charitate laborat, licet minorem laborem patiatur, plus de praemio essentiali accipiet. Secundo ex specie operis; sicut enim in rebus humanis ille magis praemiatur qui in digniori opere laborat, sicut architector quam artifex manualis, licet minus laboret corporaliter: ita etiam in rebus divinis ille qui in nobiliori opere occupatur, maius praemium accipiet quantum ad aliquam praerogativam praemii accidentalis, licet forte minus corporaliter laboret. Unde aureola datur doctoribus, virginibus et martyribus. Tertio ex quantitate laboris, quod quidem contingit dupliciter. Nam quandoque maior labor maiorem mercedem meretur, praecipue quantum ad remissionem poenae, puta quod diutius ieiunat vel longius peregrinatur, et etiam quantum ad gaudium quod percipiet de maiori labore. Unde Sap. X, 17 dicitur: *reddidit*, Deus scilicet, *iustis mercedem laborum suorum.* Quandoque vero est maior labor ex defectu voluntatis. In his enim quae propria voluntate facimus, minorem laborem sentimus. Et talis magnitudo laboris non augebit, sed minuet mercedem. Unde dicitur Is. XL, 31: *assument pennas ut aquilae, current et non laborabunt, volabunt et non deficient*; et ibi praemittitur: *deficient pueri et laborabunt.* Deinde, cum dicit *Dei enim sumus*, assignat rationem eius quod dixerat. Et primo ponit rationem; secundo adhibet similitudinem, ibi *Dei agricultura estis.* Dicit ergo primo: recte quilibet nostrum mercedem accipiet, *Dei enim sumus adiutores*, scilicet secundum nostros labores. Contra quod videtur esse quod dicitur Iob c. XXVI, 2: *cuius adiutor es, numquid imbecillis?* Et Is. XL, 13: *quis adiuvit spiritum domini?* Dicendum est autem, quod dupliciter aliquis alium adiuvat. Uno modo augendo eius virtutem, et sic nullus potest esse Dei adiutor. Unde et post praemissa verba Iob subditur: *et sustentas brachium eius qui non est fortis.* Alio modo obsequendo operationi alterius, sicut si minister dicatur domini adiutor, in quantum exequitur opus eius aut ministerium artificis, et hoc modo ministri Dei sunt eius adiutores, secundum illud II Cor. VI, 1: *adiuvantes autem exhortamur.* Sicut ergo ministri hominum exequentes eorum opera, mercedem ab eis accipiunt secundum suum laborem, ita et minister Dei. Secundo adhibet similitudinem simplicis operis, scilicet agriculturae et aedificationis. Populus quidem fidelis ager est a Deo cultus, in quantum per operationem divinam fructum boni operis Deo acceptum producit, secundum illud Rom. VII, 4: *sitis alterius qui ex mortuis resurrexit, ut fructificetis Deo*, et Io. XV, 1 dicitur: *pater meus agricola est.* Et hoc est quod primo dicitur *Dei agricultura estis*, id est, quasi ager a Deo cultus, et fructum ferens eius opere, et populus fidelis est quasi domus a Deo aedificata, inquantum scilicet Deus in eis habitat, secundum illud Eph. II, 22: *et vos coaedificamini in habitaculum Dei.* Et ideo secundo dicitur *Dei aedificatio estis*, id est aedificium a Deo constructum, secundum illud Ps. CXXVI, 1: *nisi dominus aedificaverit domum*, et cetera. Sic igitur ministri Dei sunt adiutores, inquantum laborant in agricultura et aedificatione fidelis populi. Deinde, cum dicit *secundum gratiam Dei*, etc., agit de diversitate mercedis, et quia merces distinguitur secundum distinctionem laboris, ut dictum est, ideo primo agit de diversitate laboris; secundo de diversitate mercedis, ibi *si quis superaedificat.* Circa primum duo facit. Primo ponit distinctionem laborum; secundo subiungit admonitionem, ibi *unusquisque autem videat*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo, relicta similitudine agriculturae quam supra prosecutus fuerat, sub similitudine aedificationis suum proprium laborem describit, dicens *secundum gratiam Dei quae data est mihi, ut sapiens* *architectus fundamentum posui.* Ubi considerandum est quod architectus dicitur principalis artifex, et maxime aedificii, ad quem pertinet comprehendere summam dispositionem totius operis, quae perficitur per operationem manualium artificum. Et ideo dicitur sapiens in aedificio, quia simpliciter sapiens est qui summam causam cognoscit, scilicet Deum, et alios secundum Deum ordinat. Ita sapiens in aedificio dicitur qui principalem causam aedificii, scilicet finem, considerat, et ordinat inferioribus artificibus quid sit propter finem agendum. Manifestum est autem quod tota structura aedificii ex fundamento dependet, et ideo ad sapientem architectum pertinet idoneum fundamentum collocare. Ipse autem Paulus fundamentum spiritualis aedificii collocavit Corinthiis, unde supra dixit: *ego plantavi.* Sicut enim se habet fundamentum in aedificio, sic plantatio in plantis. Per utrumque enim significatur spiritualiter prima praedicatio fidei. Unde et ipse dicit Rom. XV, 20: *sic autem praedicavi Evangelium, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem*, et ideo se comparat sapienti architecto. Hoc autem non suae virtuti attribuit, sed gratiae Dei. Et hoc est quod dicit *secundum gratiam Dei quae data est mihi*, qui scilicet me aptum et idoneum ad hoc ministerium fecit. Infra XV, 10: *abundantius omnibus laboravi, non autem ego, sed gratia Dei mecum.* Secundo describit laborem aliorum, dicens *alius autem*, id est, quicumque inter vos laborat, *superaedificat*, fundamento a me posito. Quod quidem potest ad duo referri. Uno quidem modo inquantum aliquis superaedificat fidei in seipso fundatae profectum charitatis et bonorum operum. I Petr. II, 5: *et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini.* Alio modo ad doctrinam, per quam quis fundatam fidem in aliis perfectius manifestat. Unde Ier. I, 10 dicitur: *ut aedifices et plantes.* Et secundum hoc idem significat haec superaedificatio, quod supra rigatio. Deinde, cum dicit *unusquisque autem*, etc., subiungit monitionem, dicens: dictum est quod ad alios pertinet superaedificare, *unusquisque autem videat*, id est, diligenter attendat, *quomodo superaedificet*, id est, qualem doctrinam fidei fundatam in aliis superaddat, vel qualia opera fidei in se fundatae habeat. Prov. IV, 25: *oculi tui videant recta, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos.* Secundo respondet tacite quaestioni, quare scilicet admoneat alios de superaedificatione et non de fundatione, vel potius assignat rationem quare dixerit quod ad alios pertinet superaedificare, dicens *fundamentum aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est*, scilicet a me, *quod est Iesus Christus*, qui habitat in cordibus vestris per fidem, ut dicitur Eph. III, 17. Et de fundamento dicitur Is. XXVIII, 16: *ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem angularem, probatum, pretiosum*, id est, in fundamento fundatum. Sed contra videtur esse quod dicitur Apoc. XXI, 14: *murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis duodecim nomina apostolorum.* Non ergo solus Christus est fundamentum. Dicendum est autem, quod duplex est fundamentum. Unum quidem quod per se habet soliditatem, sicut rupes aliqua supra quam aedificium construitur, et huic fundamento Christus comparatur. Ipse enim est petra de qua dicitur Matth. VII, 25: *fundata enim erat supra firmam petram.* Aliud est fundamentum, quod habet soliditatem non ex se, sed ex alio solido subiecto, sicut lapides qui primo supponuntur petrae solidae. Et hoc modo dicuntur apostoli esse fundamentum Ecclesiae, quia ipsi primo superaedificati sunt Christo per fidem et charitatem. Unde dicitur Eph. II, 20: *superaedificati supra fundamentum apostolorum.* Deinde cum dicit *si quis superaedificat*, etc., agit de mercedis differentia quantum ad hoc, quod quidam eam accipiunt sine detrimento, quidam cum detrimento. Et circa hoc tria facit. Primo docet quod diversitas operationum manifestatur ex retributione; secundo ostendit quando manifestatur, ibi *dies enim domini*; tertio ostendit quomodo manifestatur, ibi *si cuius opus*, et cetera. Circa primum considerandum est quod apostolus intendens ostendere diversitatem superaedificationis, sex ponit, videlicet tria contra tria. Ex una quidem parte aurum, argentum, et lapides pretiosos; et ex alia parte lignum, foenum et stipulam, quorum tria, scilicet aurum, argentum, et lapides pretiosi habent quamdam inclytam claritatem simul et inconsumptibilitatem et pretiositatem. Alia vero tria obscura sunt, et facile ab igne consumuntur, et vilia sunt. Unde per aurum, argentum et lapides pretiosos intelligitur aliquid praeclarum et stabile; per lignum vero, foenum et stipulam aliquid materiale et transitorium. Dictum est autem supra quod superaedificatio potest intelligi, et quantum ad opera quae unusquisque superaedificat fidei fundamento, et quantum ad doctrinam quam aliquis doctor vel praedicator superaedificat in fundamento fidei ab apostolis fundatae. Unde ista diversitas quam hic apostolus tangit, ad utramque superaedificationem referri potest. Quidam ergo referentes haec ad superaedificationem operum, dixerunt quod per aurum, et argentum, et lapides pretiosos intelliguntur bona, quae quis fidei superaddit. Sed per lignum, foenum, et stipulam debent intelligi peccata mortalia quae quis facit post fidem susceptam. Sed ista expositio penitus stare non potest. Primo quidem quia peccata mortalia sunt opera mortua, secundum illud Hebr. IX, 14: *mundabit conscientias nostras ab operibus mortuis.* In hoc autem aedificio nihil aedificatur nisi vivum, secundum illud I Petr. II, v. 5: *et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini.* Unde qui cum fide habet peccata mortalia, non superaedificat, sed magis destruit vel violat, contra quem dicitur infra: *si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus.* Secundo, quia peccata mortalia magis comparantur ferro, vel plumbo, vel lapidi, tum propter gravitatem, tum quia etiam non renovantur per ignem, sed semper in eo manent in quo sunt: peccata vero venialia comparantur ligno, foeno et stipulae, tum propter levitatem, tum etiam quia ab eis aliquis de facili expurgatur per ignem. Tertio, quia secundum hanc expositionem videtur sequi, quod ille qui moritur in peccato mortali, dummodo fidem retineat, finaliter salutem consequatur, licet primo aliquas poenas sustineat. Sic enim sequitur: *si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Quod quidem contrariatur manifeste sententiae apostoli qua dicitur infra VI, 9 s.: *neque fornicarii, neque idolis servientes*, etc. *regnum Dei possidebunt*; et Gal. V, 21: *qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* Non est autem alicui salus nisi in regno Dei. Nam qui ab eo excluduntur, mittuntur in ignem aeternum, ut dicitur Matth. XXV, 41. Quarto quia fides non potest dici fundamentum, nisi quia per eam Christus habitat in nobis, cum supra dictum sit quod fundamentum est ipse Christus Iesus. Non enim habitat Christus in nobis per fidem informem, alioquin habitaret in Daemonibus, de quibus scriptum est Iac. II, 19: *et Daemones credunt et contremiscunt.* Unde quod dicitur Eph. III, 17, habitare Christum per fidem in cordibus nostris, oportet intelligi de fide per charitatem formata, cum scriptum sit I Io. IV, 16: *qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo.* Haec est fides quae per dilectionem operatur, ut dicitur infra XIII, 4: *charitas non agit perperam.* Unde manifestum est quod illi qui operantur peccata mortalia, non habent fidem formatam, et ita non habent fundamentum. Oportet ergo intelligere quod tam ille qui superaedificat fundamento aurum, argentum, lapides pretiosos, quam etiam ille qui superaedificat lignum, foenum, stipulam, vitet peccata mortalia. Ad horum ergo distinctionem intelligendum est, quod actus humani ex obiectis speciem habent. Duplex est autem obiectum humani actus, scilicet res spiritualis et res corporalis, quae quidem obiecta differunt tripliciter. Primo quidem quantum ad hoc quod res spirituales sunt perpetuae, res autem corporales sunt transitoriae. Unde II Cor. IV, 18: *quae videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.* Secundo, quantum ad hoc quod res spirituales in seipsis claritatem habent, secundum illud Sap. VI, 13: *clara est et quae numquam marcescit sapientia.* Res corporales obscuritatem habent ex materia. Unde dicitur Sap. II, 5: *umbrae transitus est tempus nostrum.* Tertio, quantum ad hoc quod res spirituales sunt pretiosiores et nobiliores rebus corporalibus; unde Prov. III, 15 dicitur de sapientia: *pretiosior est cunctis opibus*; et Sap. VII, 9: *omne aurum in comparationem illius, arena est exigua, et tamquam lutum aestimabitur argentum in conspectu illius.* Et ideo opera quibus homo innititur rebus spiritualibus et divinis comparantur auro, argento et lapidi pretioso, quae sunt solida, clara et pretiosa. Ita tamen quod per aurum designentur ea quibus homo tendit in ipsum Deum per contemplationem et amorem; unde dicitur Cant. V, 11: *caput eius aurum optimum.* Caput enim Christi est Deus, ut dicitur I Cor. XI, 3. De quo auro dicitur Apoc. III, 18: *suadeo tibi emere a me aurum ignitum*, id est sapientiam cum charitate. Per argentum significantur actus, quibus homo adhaeret spiritualibus credendis, et amandis, et contemplandis; unde in Glossa refertur argentum ad dilectionem proximi, propter quod et in Psalmo LXVII, 14 pennae columbae describuntur deargentatae, cuius superior pars, id est, posteriora describuntur esse in pallore auri. Sed per lapides pretiosos designantur opera diversarum virtutum, quibus anima humana ornatur; unde dicitur Eccli. l, 10: *quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso.* Vel etiam mandata legis Dei, secundum illud Ps. CXVIII, 127: *dilexi mandata tua super aurum et topazion.* Opera vero humana quibus homo intendit rebus corporalibus procurandis, comparantur stipulae, quae vilia sunt, namque fulgent et facile comburuntur; habent tamen quosdam gradus, prout quaedam sunt aliis stabiliora, quaedam vero facilius consumptibilia; nam ipsi homines inter creaturas carnales et digniores sunt, et per successionem conservantur. Unde comparantur lignis, secundum illud Iudic. IX, 8: *ierunt ligna sylvarum ut eligerent super se regem.* Caro autem hominis facilius corrumpitur per infirmitatem et mortem; unde comparatur foeno, secundum illud Is. XL, 6: *omnis caro foenum.* Ea vero quae pertinent ad gloriam huius mundi facillime transeunt, unde stipulae comparantur; unde in Ps. LXXXII, 14 sequitur: *pone illos ut rotam et ut stipulam ante faciem venti.* Sic ergo superaedificare aurum, et argentum et lapides pretiosos, est superaedificare fidei fundamento ea quae pertinent ad contemplationem sapientiae divinorum, et amorem Dei, et devotionem sanctorum, et obsequium proximorum, et ad exercitium virtutum. Superaedificare vero lignum, foenum et stipulam, est superaddere fidei fundamento ea quae pertinent ad dispositionem humanarum rerum, et ad curam carnis, et ad exteriorem gloriam. Sciendum tamen quod contingit aliquem hominem id intendere tripliciter. Uno modo ita quod in his finem constituat; et cum hoc sit peccatum mortale, per hoc homo non superaedificat sed, everso fundamento, aliud fundamentum collocat. Nam finis est fundamentum in rebus appetibilibus quae quaeruntur propter finem. Alio modo aliquis intendit uti praedictis rebus totaliter ordinans eas in Dei gloriam; et quia opera specificantur ex fine intento, hoc iam non erit aedificare lignum, foenum et stipulam, sed aurum, argentum et lapides pretiosos. Tertio modo aliquis licet in his finem non constituat, nec vellet propter ista contra Deum facere, afficitur tamen istis magis quam deberet, ita quod per haec retardatur ab his quae Dei sunt, quod est peccare venialiter: et hoc proprie est superaedificare lignum, foenum, stipulam, non quia ipsa superaedificentur proprie loquendo, sed quia opera ad temporalium curam pertinentia habent venialia adiuncta propter vehementiorem affectum ad ipsa, quae quidem affectio, secundum quod magis et minus inhaeret, ligno, foeno et stipulae comparatur. Et dupliciter potest distingui. Uno modo secundum permanentiam rerum spiritualium, ut prius dictum est, alio modo secundum vehementiam adhaesionis. Sciendum tamen quod et illi qui spiritualibus rebus intendunt, non omnino possunt absolvi a cura rerum temporalium, nec etiam qui in charitate rebus temporalibus intendunt, sunt omnino a rebus spiritualibus vacui, sed studio diversificantur. Nam quidam studium vitae suae ordinant ad spiritualia, temporalibus vero non intendunt, nisi inquantum requirit necessitas corporalis vitae. Quidam vero studium vitae suae applicant ad temporalia procuranda, utuntur tamen spiritualibus rebus ad directionem vitae suae. Primi igitur superaedificant aurum, argentum et lapides pretiosos; secundi vero superaedificant foenum, lignum et stipulam. Ex quo patet, quod illi qui superaedificant aurum, argentum et lapides pretiosos, habent aliquid de peccatis venialibus, sed non in quantitate notabili, propter hoc quod modicum attingunt de cura temporalium rerum. Illi etiam qui superaedificant lignum, foenum, stipulam, habent aliquid stabile, pretiosum et praeclarum, sed in minori quantitate, scilicet inquantum diriguntur per bona spiritualia. Potest autem et haec diversitas referri ad superaedificationem doctrinae. Nam illi qui fidei ab apostolis fundatae per suam doctrinam superaedificant solidam veritatem et claram, sive manifestam, et ad ornamentum Ecclesiae pertinentem, superaedificant aurum, argentum, lapides pretiosos. Unde Prov. X, 20: *argentum electum labia iusti.* Illi vero qui fidei ab apostolis fundatae superaddunt in doctrina sua aliqua inutilia, et quae non sunt manifesta, nec veritatis ratione firmantur, sed sunt vana et inania, superaedificant lignum, foenum, stipulam. Unde dicitur Ier. XXIII, 28: *qui habet somnium, narret somnium, et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere. Quid paleis ad triticum?* Qui vero falsitatem doceret, non superaedificaret, sed magis subverteret fundamentum. Dicit ergo *si quis superaedificat*, vel operando, vel docendo, *super fundamentum hoc*, id est, super fidem formatam in corde, vel super fidem fundatam ab apostolis et praedicatam, *aurum, argentum aut lapides pretiosos*, id est spiritualia opera vel praeclaram doctrinam, *vel lignum, foenum, stipulam*, id est corporalia opera, vel frivolam doctrinam, *uniuscuiusque opus manifestum erit*, scilicet in divino iudicio, *quale sit.* Non enim latet per humanam ignorantiam. Nam quidam videntur superaedificare aurum, argentum, lapidem pretiosum, qui tamen superaedificant lignum, foenum, stipulam, in rebus spiritualibus corporalia meditantes, puta lucrum vel favorem humanum; quidam vero videntur superaedificare lignum, foenum, stipulam, qui tamen aedificant aurum, argentum et lapidem pretiosum, quia in administratione temporalium nihil nisi spiritualia cogitant. Unde et Sophon. I, 12 dicitur: *scrutabor Ierusalem in lucernis*, et Lc. XII, v. 2: *nihil opertum quod non reveletur.* Deinde, cum dicit *dies enim domini*, ostendit quando haec manifestatur. Et primo ponit tempus manifestationis, cum dicit *dies enim domini declarabit.* Circa quod sciendum est quod tunc dicitur esse tempus et dies alicuius rei, quando est in optimo statu et maximo sui posse. Unde Eccle. III, 1 dicitur: *omnia tempus habent.* Quando ergo homo suam voluntatem implet, etiam contra Deum, tunc est dies hominis. Unde dicitur Ier. XVII, 16: *diem hominis non desideravi, tu scis.*

Dies vero domini dicitur quando voluntas domini completur de hominibus, qui per eius iustitiam vel praemiabuntur vel damnabuntur, secundum illud Ps. LXXIV, 3: *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo.* Unde secundum triplex Dei iudicium tripliciter potest intelligi dies domini. Erit nempe quoddam iudicium generale omnium, secundum illud Matth. XII, v. 41: *viri Ninivitae surgent in iudicio.* Et secundum hoc dies domini dicitur novissimus dies iudicii, de quo II Thess. II, 2: *non terreamini quasi instet dies domini.* Et secundum hoc intelligitur *dies domini declarabit*, quia in die iudicii manifestabitur differentia humanorum meritorum. Rom. II, 16: *in die quando iudicabit dominus occulta hominum.* Aliud autem est particulare iudicium quod fit de unoquoque in morte ipsius, de quo habetur Lc. XVI, 23: *mortuus est dives, et sepultus est in Inferno, mortuus est autem mendicus, et portatus est ab Angelis in sinum Abrahae.* Et secundum hoc dies domini potest intelligi dies mortis, secundum illud I Thess. V, 2: *dies domini sicut fur in nocte veniet.* Sic ergo *dies domini declarabit*, quia in morte uniuscuiusque eius merita patent. Unde dicitur Prov. XI, 7: *mortuo homine impio, nulla erit ultra spes*; et eiusdem XIV, v. 32: *sperat autem iustus in morte sua.* Tertium autem est iudicium in hac vita, inquantum Deus per tribulationes huius vitae interdum homines probat. Unde dicitur infra XI, 32: *cum iudicamur, a domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.* Et secundum hoc dicitur dies domini, dies temporalis tribulationis, de quo dicitur Sophon. I, 14: *vox diei domini amara, tribulabitur ibi fortis. Dies* ergo *domini declarabit*, quia in tempore tribulationis affectus hominis probatur. Eccli. XXVII, 6: *vasa figuli probat fornax, et homines iustos tentatio tribulationis.* Secundo ostendit per quod fiet ista declaratio, quia per ignem, unde sequitur *quia in igne revelabitur*, scilicet dies domini. Nam dies iudicii revelabitur in igne, qui praecedet faciem iudicis, exurens faciem mundi, et involvens reprobos, et iustos purgans: de quo dicitur in Ps. XCVI, 3: *ignis ante ipsum praecedet, et inflammabit in circuitu inimicos eius.* Dies autem domini, qui est dies mortis, revelabitur in igne Purgatorii, per quem purgabitur si quid in elementis invenietur purgandum, de quo potest intelligi quod dicitur Iob XXIII, 10: *probabit me quasi aurum quod per ignem transit.* Dies vero qui est dies tribulationis divino iudicio permissae, revelabitur in igne tribulationis, de quo dicitur Eccli. II, 5: *in igne probatur aurum et argentum, homines vero acceptabiles in camino tribulationis.* Tertio ponit effectum manifestationis, cum subdit *et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit*, quia scilicet per quemlibet ignium praedictorum probantur merita hominis vel demerita: unde in Ps. XVI, 3 dicitur: *igne me examinasti, et non est inventa in me iniquitas.* In his tribus quae hic apostolus ponit, primum est conclusio duorum sequentium. Si enim dies domini revelatur in igne, et ignis probat quale sit uniuscuiusque opus, consequens est quod dies domini declaret differentiam operum humanorum. Deinde cum dicit *si cuius opus*, ostendit modum praedictae manifestationis. Et primo quantum ad bona opera, cum dicit *si cuius*, id est, alicuius *opus*, quod ipse superaedificavit, *manserit*, scilicet in igne, ille, scilicet qui superaedificavit, *mercedem accipiet.* Ier. XXXI, 16: *est merces operi tuo.* Et Is. XL, 10: *ecce merces eius cum eo.* Dicitur autem aliquod opus in igne permanere illaesum dupliciter. Uno modo ex parte ipsius operantis, quia scilicet ille qui hoc facit opus, scilicet bonae doctrinae, vel quodcumque bonorum operum, propter huiusmodi opus non punitur, inquantum scilicet nec torquebitur igne Purgatorii, nec igne qui praecedit faciem iudicis, nec etiam aestuat igne tribulationis. Qui enim non immoderate temporalia dilexit, consequens est quod non nimis doleat de eorum amissione. Dolor enim causatur ex amore rei quae amittitur. Unde superfluus amor superfluum generat dolorem. Alio modo potest intelligi ex parte ipsius operis: quolibet enim praedictorum iudiciorum superveniente homini, permanet et opus bonae doctrinae, vel quodcumque aliud bonum opus. Nam igne tribulationis superveniente, non cessat homo neque a vera doctrina, neque a bono opere virtutis; utrumque autem horum permanet homini quantum ad meritum et in igne Purgatorii et in igne qui praecedit faciem iudicis. Secundo ostendit diem quantum ad mala opera, dicens *si cuius*, id est, alicuius, *opus arserit*, scilicet per aliquem ignium praedictorum, *detrimentum patietur*, scilicet qui hoc operatus est, non tamen usque ad damnationem. Unde subdit: *ipse autem salvus erit*, scilicet salute aeterna, secundum illud Is. XLV, 17: *salvatus est Israel in domino salute aeterna. Sic tamen quasi per ignem*, quem scilicet prius sustinuit, vel in hac vita, vel in fine huius vitae, vel in fine mundi. Unde dicitur in Ps. LXV, 12: *transivimus per ignem et aquam, et eduxisti nos in refrigerium.* Et Is. XLIII, 2 s.: *cum transieris per ignem, non combureris, et flamma non comburet te, quia ego dominus Deus salvator tuus.* Dicitur autem opus alicuius ardere dupliciter. Uno modo ex parte operantis, inquantum scilicet aliquis affligitur igne tribulationis propter immoderatum affectum quo superflue terrena diligit, et punitur igne Purgatorii, vel igne qui praecedet faciem iudicis propter peccata venialia, quae circa curam temporalium commisit, sive etiam per frivola et vana quae docuit. Alio modo ardet opus in igne ex parte ipsius operis, quia scilicet tribulatione superveniente, homo non potest vacare nec doctrinae vanae, nec terrenis operibus, secundum illud Ps. CXLV, 4: *in illa die peribunt omnes cogitationes eorum.* Nec etiam igne Purgatorii vel praecedente faciem iudicis remanebit ei aliquid praedictorum vel ad remedium vel ad meritum. Et similiter dupliciter patitur detrimentum, vel inquantum ipse punitur, vel inquantum perdit id quod fecit, et quantum ad hoc dicitur Eccli. XIV, 20 s.: *omne opus corruptibile in fine deficiet, et qui operatur illud ibit cum illo, et omne opus electum in fine iustificabitur, et qui operatur illud honorificabitur in illo.* Quorum primum pertinet ad eum qui superaedificat lignum, foenum et stipulam, quod est opus in igne ardens; secundum autem pertinet ad eum qui superaedificat aurum, argentum et lapides pretiosos, quod est opus manens in igne absque detrimento.

Lectio 3

[86243] Super I Cor., cap. 3 l. 3 Supra ostendit apostolus, quae sit merces bene laborantium, hic agit de poena male laborantium sive destruentium. Et circa hoc duo facit. Primo demonstrat poenam; secundo excludit errorem contrarium, ibi *nemo vos seducat.* Ostendit autem poenam operantium ad destructionem, prosequens similitudinem aedificii spiritualis, et circa hoc tria facit. Primo ostendit dignitatem spiritualis aedificii; secundo determinat poenam destruentium, ibi *si quis*; tertio assignat rationem poenae, ibi *templum enim Dei*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod ille qui superaedificat, mercedem salutis accipiet, vel sine detrimento vel cum detrimento; sed ut possitis agnoscere, quae sit poena male in vobis laborantium, oportet vos vestram dignitatem agnoscere; quam primo ponit, dicens: an vos *nescitis quia*, vos fideles Christi, *estis templum Dei?*

Eph. c. II, 21 s.: *in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in domino, in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei.* Secundo probat quod fideles sint templum Dei. Est enim de ratione templi quod sit habitaculum Dei, secundum illud Ps. X, 5: *Deus in templo sancto suo.* Unde omne illud in quo Deus habitat, potest dici templum. Habitat autem Deus principaliter in seipso, quia ipse solus se comprehendit. Unde et ipse Deus templum Dei dicitur Apoc. XXI, 22: *dominus Deus omnipotens templum illius est.* Habitat etiam Deus in domo sacrata per spiritualem cultum, qui in ea sibi exhibetur; et ideo domus sacrata dicitur templum, secundum illud Ps. V, 8: *adorabo ad templum sanctum tuum*, et cetera. Habitat etiam Deus in hominibus per fidem, quae per dilectionem operatur, secundum illud Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Unde et ad probandum quod fideles sint templum Dei, subiungit quod inhabitantur a Deo, cum dicit *et spiritus Dei habitat in vobis.* Et Rom. VIII, 11 dictum est: *spiritus, qui suscitavit Iesum Christum habitabit in vobis.* Ez. XXXVI, 27: *spiritum meum ponam in medio vestri.* Ex quo patet quod spiritus sanctus est Deus, per cuius inhabitationem fideles dicuntur templum Dei. Sola enim inhabitatio Dei templum Dei facit, ut dictum est. Est autem considerandum quod Deus est in omnibus creaturis, in quibus est per essentiam, potentiam et praesentiam, implens omnia bonitatibus suis, secundum illud Ier. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo.* Sed spiritualiter dicitur Deus inhabitare tamquam in familiari domo in sanctis, quorum mens capax est Dei per cognitionem et amorem, etiam si ipsi in actu non cognoscant et diligant, dummodo habeant per gratiam habitum fidei et charitatis, sicut patet de pueris baptizatis. Et cognitio sine dilectione non sufficit ad inhabitationem Dei, secundum illud I Io. IV, 16: *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Inde est quod multi cognoscunt Deum, vel per naturalem cognitionem, vel per fidem informem, quos tamen non inhabitat spiritus Dei. Deinde cum dicit *si quis autem templum*, etc., subiungit poenam male operantium secundum convenientiam praedictorum, dicens *si quis autem*, et cetera. Violatur autem templum Dei dupliciter. Uno modo per falsam doctrinam, quae non superaedificatur fundamento, sed magis subruit fundamentum et destruit aedificium. Unde dicitur Ez. XIII, 19 de falsis prophetis: *violabant me ac populum meum propter pugillum hordei et fragmentum panis.* Alio modo violat aliquis templum Dei per peccatum mortale, per quod aliquis vel seipsum corrumpit vel alium, opere vel exemplo. Unde dicitur Malac. II, 11: *contaminavit Iudas sanctificationem domini quam dilexit.* Sic autem dignum est, ut disperdatur ille a Deo per damnationem aeternam qui violat spirituale templum Dei, vel qualitercumque polluit. Unde dicitur Malac. II, 12: *disperdet dominus virum qui fecerit hoc, magistrum et discipulum.* Et in Ps. XI, 4: *disperdet dominus universa labia dolosa*, et cetera. Deinde cum dicit *templum Dei*, etc., assignat rationem eius quod dixerat de sanctitate templi. Qui enim aliquam rem sacram violat, sacrilegium committit, unde dignum est ut disperdatur. *Templum enim Dei sanctum est quod estis vos*, sicut supra dictum est, et in Ps. LXIV, 5 dicitur: *sanctum est templum tuum, mirabile in aequitate*; et alibi *domum tuam, domine, decet sanctitudo.* Et quidem in materiali templo est quaedam sacramentalis sanctitas, prout templum divino cultui dedicatur, sed in fidelibus Christi est sanctitas gratiae, quam consecuti sunt per Baptismum, secundum illud infra IV, 11: *abluti estis, sanctificati estis.* Deinde cum dicit *nemo vos seducat*, excludit errorem contrarium. Et primo monet fideles ut sibi caveant a seductione errorum; secundo docet modum cavendi, ibi *si quis inter vos*;

tertio assignat rationem, ibi *sapientia enim huius mundi*, et cetera. Circa primum sciendum quod quidam dixerunt quod Deus neque punit, neque remunerat hominum facta; ex quorum persona dicitur Sophon. I, 12: *qui dicunt in cordibus suis: non faciet bene dominus, et non faciet male.* Et Thren. III, 37 s.: *quis est iste qui dixit, ut fieret, domino non iubente? Ex ore altissimi non egredietur bonum neque malum.* Ad hunc ergo errorem excludendum dicit *nemo vos seducat*, asserens scilicet quod ille qui templum Dei violat, non disperdatur a Deo, sicut Eph. V, 6 dicitur: *nemo vos seducat inanibus verbis, propter hoc enim venit ira Dei in filios diffidentiae.* Deinde cum dicit *si quis inter vos*, etc., docet modum cavendi huiusmodi seductionem. Ubi sciendum est quod quidam dixerunt Deum non punire peccata hominum, innitentes rationibus humanae sapientiae, puta quod Deus non cognoscat singularia, quae fiunt hic, ex quorum persona dicitur Iob XXII, v. 14: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Ad hoc ergo vitandum dicit *si quis inter vos videtur esse sapiens in hoc saeculo*, id est, sapientia saeculari, quae in eo quod contrariatur veritati fidei, non est sapientia, licet videatur esse, *stultus fiat*, abiiciendo istam sapientiam apparentem, *ut sit sapiens*, scilicet secundum sapientiam divinam, quae est vera sapientia. Et hoc etiam observandum est non solum in his in quibus saecularis sapientia contrariatur veritati fidei, sed etiam in omnibus in quibus contrariatur honestati morum. Unde Prov. XXX, 1 dicitur: *Deo secum morante confortatus est*, et cetera. Deinde cum dicit *sapientia huius mundi*, etc., assignat rationem eius quod dixerat. Et primo ponit rationem. Videbatur enim ineptam monitionem fecisse, ut aliquis fieret stultus, et vere inepta esset si stultitia illa, de qua loquebatur, esset per abnegationem verae sapientiae, sed non est ita. *Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum.* Dicitur autem sapientia huius mundi, quae principaliter mundo innititur. Nam illa, quae per res huius mundi ad Deum attingit, non est sapientia mundi, sed sapientia Dei, secundum illud Rom. I, 19 s.: *Deus enim illis revelavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sapientia ergo mundi, quae sic rebus intendit, ut ad divinam veritatem non pertingat, *stultitia est apud Deum*, id est, stultitia reputatur secundum divinum iudicium. Is. XIX, 11: *stulti principes Thaneos, sapientes consiliarii Pharaonis dederunt consilium insipiens.* Secundo probat quod dixerat per duas auctoritates, quarum prima scribitur Iob V, 13. Unde dicit *scriptum est: comprehendam sapientes in astutia eorum.* Comprehendit autem sapientes dominus in astutia eorum, quia per hoc ipsum quod astute cogitant contra Deum, impedit Deus eorum conatum, et implet suum propositum; sicut per malitiam fratrum Ioseph volentium impedire eius principatum, impletum est per divinam ordinationem, quod Ioseph in Aegypto venditus principaretur. Unde et ante praemissa verba dicit Iob: *qui dissipat cogitationes eorum*, scilicet malignorum, *ne possint implere manus eorum, quod coeperant*; quia, ut dicitur Prov. XXI, 30, *non est sapientia, non est scientia, non est consilium contra dominum.* Secunda auctoritas sumitur ex Ps., unde dicit *et iterum scriptum est: dominus novit cogitationes sapientium*, id est, secundum sapientiam mundi, *quoniam vanae sunt*; quia scilicet non pertingunt ad finem cognitionis humanae, quae est cognitio veritatis divinae. Unde dicitur Sap. XIII, v. 1: *vani sunt homines, in quibus non subest sapientia Dei.* Deinde cum dicit *itaque nemo glorietur in hominibus*, infert conclusionem principaliter intentam, scilicet quod non debeant gloriari de ministris Dei. Et primo concludit propositum ex praedictis dicens *itaque*, ex quo ministri nihil sunt, sed laborant pro mercede, *nemo glorietur in hominibus*; sicut et in Ps. CXLV, 2 s. dicitur:

nolite confidere in principibus, neque in filiis hominum, in quibus non est salus. Et Ier. XVII, 5: *maledictus vir qui confidit in homine*, et cetera. Secundo rationem assignat ex dignitate fidelium Christi, assignans ordinem fidelium in rebus. Et primo ponit ordinem rerum ad fideles Christi, dicens *omnia vestra sunt*, quasi dicat: sicut homo non gloriatur de rebus sibi subiectis, ita et vos gloriari non debetis de rebus huius mundi, quae omnia sunt vobis data a Deo, secundum illud Ps. VIII, 8: *omnia subiecisti sub pedibus eius.* Exponit autem, quae *omnia*, inter quae primo ponit ministros Christi, qui sunt divinitus ordinati ad ministerium fidelium, secundum illud II Cor. IV, 5: *nos autem servos vestros per Iesum.* Et hoc est, quod dicit *sive Paulus*, qui plantavit, *sive Apollo*, qui rigavit, *sive Cephas*, id est, Petrus, qui est universalis pastor ovium Christi, ut dicitur Io. ult. Post haec ponit res exteriores, cum dicit *sive mundus*, qui est continentia omnium creaturarum, qui quidem est fidelium Christi, eo quod homo per res huius mundi iuvatur, vel quantum ad necessitatem corporalem, vel quantum ad cognitionem Dei, secundum illud Sap. XIII, 5: *a magnitudine speciei et creaturae*, et cetera. Consequenter ponit ea quae pertinent ad ipsam hominis dispositionem, dicens *sive vita, sive mors*, quia scilicet fidelibus Christi et vita est utilis in qua merentur, et mors per quam ad praemia perveniunt, secundum illud Rom. XIV, 8: *sive vivimus, sive morimur*, et cetera. Et Phil. I, 21: *mihi vivere Christus est, et mori lucrum.* Ad haec autem duo reducuntur omnia bona vel mala huius mundi, quia per bona conservatur vita, per mala pervenitur ad mortem. Ultimo ponit quae pertinent ad statum hominis praesentem vel futurum, dicens *sive praesentia*, id est, res huius vitae, quibus iuvamur ad merendum; *sive futura*, quae nobis reservantur ad praemium. Non enim habemus hic civitatem permanentem, sed futuram inquirimus, ut dicitur Hebr. ult. *Omnia*, inquit, *vestra sunt*, id est, vestrae utilitati deservientia, secundum illud Rom. VIII, 28: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Sic ergo primus ordo est rerum Christi ad fideles; secundus vero fidelium Christi ad Christum, quos ponit subdens *vos autem Christi* estis, quia scilicet sua morte vos redemit. Rom. XIV, 8: *sive vivimus, sive morimur, domini sumus.* Tertius ordo est Christi, secundum quod homo ad Deum; ideo addit *Christus autem*, secundum quod homo, *Dei est.* Unde eum Deum et dominum in Ps. VII, 2 nominat, dicens: *domine Deus meus, in te speravi*, ut nomine Dei tota Trinitas intelligatur. Quia ergo nullus debet gloriari de eo quod infra ipsum est, sed de eo quod est supra ipsum, ideo non debent fideles Christi gloriari de ministris, sed magis ministri de ipsis. II Cor. VII, 4: *multa mihi fiducia est apud vos, multa mihi gloriatio pro vobis.* Sed fideles Christi debent gloriari de Christo, secundum illud Gal. ult.: *mihi absit gloriari, nisi in cruce domini nostri Iesu Christi*, sicut Christus de patre, secundum illud Sap. II, 16: *gloriatur se patrem habere Deum.*

Caput 4

Lectio 1

[86244] Super I Cor., cap. 4 l. 1 Superius redarguit apostolus Corinthios de hoc, quod de quibusdam ministris gloriabantur, hic autem arguit eos quod alios ministros contemnebant. Et circa hoc duo

facit. Primo arguit eorum culpam; secundo instat ad eorum correctionem, ibi *non ut confundam vos.* Circa primum duo facit. Primo arguit eorum temeritatem, qua male de ministris iudicabant; secundo arguit eorum elationem, qua Christi ministros contemnebant, ibi *hoc autem, fratres.* Circa primum duo facit. Primo ostendit, quid sit de ministris Christi firmiter sentiendum; secundo quod non sit de eis temere iudicandum, ibi *hic iam quaeritur inter dispensatores.* Dicit ergo primo: dixi quod nullus vestrum debet gloriari de hominibus, tamen quilibet vestrum debet cognoscere auctoritatem officii nostri, ad quod pertinet quod sumus mediatores inter Christum cui servimus, ad quos pertinet quod dicit *sic nos existimet homo ut ministros Christi*, Is. LXI, v. 6: *sacerdotes Dei vocabimini ministri Dei nostri, dicetur vobis*, et inter membra eius, quae sunt fideles Ecclesiae, quibus dona Christi dispensant, ad quos pertinet quod subditur *et dispensatores mysteriorum Dei*, id est, secretorum eius, quae quidem sunt spiritualia eius documenta, secundum illud infra XIV, 2: *spiritus est, qui loquitur mysteria*; vel etiam ecclesiastica sacramenta, in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Unde et in forma consecrationis Eucharistiae dicitur: *mysterium fidei.* Pertinet ergo ad officium praelatorum Ecclesiae, quod in gubernatione subditorum soli Christo servire desiderent, cuius amore oves eius pascunt, secundum illud Io. ult.: *si diligis me, pasce oves meas.* Pertinet etiam ad eos, ut divina populo dispensent, secundum illud infra IX, 17: *dispensatio mihi credita est*, et secundum hoc sunt mediatores inter Christum et populum, secundum illud Deut. V, 5: *ego sequester fui, et medius illo tempore inter Deum et vos.* Haec autem aestimatio de praelatis Ecclesiae necessaria est ad salutem fidelium; nisi enim eos recognoscerent ministros Christi, non eis obedirent, tamquam Christo, secundum illud Gal. IV, 14: *sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Iesum Christum.* Rursum, si eos non cognoscerent dispensatores, recusarent ab eis dona recipere, contra illud quod idem apostolus dicit II Cor. II, 10: *quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi donavi.* Deinde cum dicit *hic iam quaeritur inter dispensatores*, ostendit circa ministros Christi, temere iudicari non debere. Et circa hoc tria facit. Primo, ponit quoddam per quod iudicare satagunt de fidelitate ministrorum; secundo, ostendit de hoc iudicio se non curare, sed Deo reservare, ibi *mihi autem pro minimo est*; tertio, concludit prohibitionem temerarii iudicii, ibi *itaque nolite.* Circa primum considerandum est, quod ministrorum et dispensatorum Christi, quidam sunt fideles, quidam infideles. Infideles dispensatores sunt, qui in dispensandis divinis ministeriis non intendunt utilitatem populi, et honorem Christi, et utilitatem membrorum eius, secundum illud Lc. XVI, v. 11: *in iniquo mammona fideles non fuistis.* Fideles autem, qui in omnibus intendunt honorem Dei, et utilitatem membrorum eius, secundum illud Lc. XII, 42: *quis, putas, est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?* Qui autem sunt fideles divino iudicio manifestabuntur in futuro. Sed Corinthii temere volebant discutere, qui dispensatores essent fideles vel infideles. Et hoc est quod dicit *hic*, hoc est, inter vos, *iam*, id est, praesenti tempore, *quaeritur*, id est, discutitur, *ut quis*, id est aliquis, *inter dispensatores fidelis inveniatur.* Iudicabant enim plures esse infideles, vix aliquem virum putantes esse fidelem, secundum illud Prov. XX, 6: *multi viri misericordes vocantur, virum autem fidelem quis inveniet?* Deinde cum dicit *mihi autem pro minimo est*, ostendit se hoc iudicium reputare nihil, et circa hoc tria facit. Primo ponit, quod non curat circa hoc ab aliis iudicari, dicens *mihi autem*, qui sum minimus inter dispensatores, *pro minimo est*, id est, minima bona reputo, *ut a vobis iudicer*, scilicet esse fidelis, vel infidelis. Et ne putarent ab apostolo haec dici in eorum contemptum, ac si eorum iudicium despiceret, quasi vilium personarum, subiungit *aut ab humano* intellectu, qui est dies hominis, secundum illud Io. XI, 9: *qui ambulat in die, non offendit, quia lucem huius mundi videt.* Vel ad litteram *aut ab humano die*, id est, ab intellectu in hoc tempore iudicantibus, quasi dicat: vestrum, vel quorumcumque hominum iudicium parum curo. Ier. XVII, 16: *diem hominis non desideravi, tu scis.* Est autem sciendum, quod de iudicio hominum dupliciter debet curari. Uno modo, quantum ad alios, qui ex eorum bono, vel aedificantur, vel scandalizantur, et sic sancti non pro minimo, sed pro magno habent ab hominibus iudicari, cum dominus dicat Matth. V, 16: *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est.* Alio modo quantum ad seipsos, et sic non curant multum, quia nec gloriam humanam concupiscunt, secundum illud I Thess. II, 6: *neque gloriam ab hominibus quaerentes, neque aliquid a vobis, neque ab aliis.* Neque opprobrium hominis timent, secundum illud Is. LI, 7: *nolite timere opprobrium hominum, et blasphemias eorum ne timeatis.* Unde apostolus signanter dicit *mihi autem*, etc., id est, quantum ad me pertinet, non autem id pro nullo est, sed pro minimo, quia bona temporalia, inter quae bona fama computatur, non sunt nulla bona, sed minima, ut Augustinus dicit in libro de libero arbitrio. Unde et Sap. VII, 9: *omne aurum in comparatione illius arena est exigua.* Secundo ostendit, quod neque seipsum iudicare praesumit, dicens *sed neque meipsum iudico.* Videtur autem hoc esse contra id quod infra XI, 31 dicitur: *si nosmetipsos diiudicaremus, non utique iudicaremur.* Debet ergo quilibet iudicare seipsum. Sed sciendum est, quod iudicio discussionis, de quo apostolus hic loquitur, quilibet debet iudicare seipsum, secundum illud Ps. LXXVI, 7: *exercitabar et scopebam spiritum meum*, et similiter iudicio condemnationis et reprehensionis in manifestis malis, secundum illud Iob XIII, 15: *arguam coram eo vias meas*; sed iudicio absolutionis non debet aliquis praesumere se iudicare ut innocentem; unde dicitur Iob IX, 20: *si iustificare me voluero, os meum condemnabit me; si innocentem considero, pravum me comprobabit.* Cuius rationem assignat, dicens *nihil mihi conscius sum*, id est, non habeo alicuius peccati mortalis conscientiam, secundum illud Iob XXVII, 6: *neque reprehendit me cor meum in omni vita mea. Sed non in hoc iustificatus sum*, id est, non sufficit ad hoc, quod me iustum pronunciem, quia possunt aliqua peccata in me latere, quae ignoro, secundum illud Ps.: *delicta quis intelligit?* Et Iob c. IX, 21 dicitur: *et si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea.* Tertio concludit cui hoc iudicium reservetur, dicens *qui autem iudicat me dominus est*, id est, ad solum Deum pertinet iudicare utrum sim fidelis minister an non; hoc enim pertinet ad intentionem cordis, quam solus Deus ponderare potest, secundum illud Prov. XVI, 2: *spirituum ponderator est dominus.* Et Ier. XVII, 9: *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego dominus probans renes et scrutans corda.* Deinde cum dicit *itaque nolite*, etc., concludit prohibitionem temerarii iudicii, et circa hoc tria facit. Primo prohibet praevenire divinum iudicium, dicens: itaque exemplo meo qui neque meipsum iudico, neque ab aliis iudicari curo, sed iudicium meum Deo reservo, *nolite ante tempus iudicare*, quia, ut dicitur Eccle. c. VIII, 6, *omni negotio tempus est et opportunitas. Quoadusque veniat dominus*, scilicet ad iudicandum, secundum illud Is. III, v. 14: *dominus ad iudicium veniet cum senatoribus populi sui.* Unde et dominus dixit Matth. VII, 1: *nolite iudicare.* Sed hoc intelligendum est de occultis; de manifestis autem iudicare commissum est a Deo hominibus, secundum illud Deut. I, 16: *audite illos, et quod* *iustum est iudicate.* Sunt enim aliqua manifesta non solum per evidentiam facti, sicut notoria, sed et propter confessionem, aut testium probationem. Occulta vero Deus suo reservat iudicio. Sunt autem occulta nobis, quae latent in corde, vel etiam in abscondito fiunt, et de his dicitur in Ps. IV, 5: *quae dicitis in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini.* Unde homo quidem de his est temerarius iudex, sicut iudex delegatus, qui excedit formam mandati iudicii de causa non sibi commissa. Est ergo temerarium iudicium, quando aliquis de dubiis iudicat. Perversum autem, quando falsum iudicium profert. Et quamvis non sit iudicandum circa personas, puta ut aliquis iudicet malum hominem, qui bonus est, tamen multo gravius est, ut iudicium pervertatur de rebus ipsis, puta si quis diceret virginitatem esse malam, et fornicationem bonam. Contra quod dicitur Is. V, 20: *vae qui dicitis bonum malum, et malum bonum.* Secundo describit perfectionem futuri divini iudicii, dicens *qui*, scilicet dominus ad iudicandum veniens, *illuminabit abscondita tenebrarum*, id est faciet esse lucida et manifesta ea quae occulte in tenebris facta sunt. *Et manifestabit consilia cordium*, id est omnia cordis occulta, secundum illud Iob XII, 22: *qui revelat occulta de tenebris, et producit in lucem umbram mortis.* Et Sophon. I, 12: *scrutabor Ierusalem in lucernis.* Quod quidem est intelligendum tam de bonis, quam de malis, quae non sunt per poenitentiam tecta, secundum illud Ps. XXXI, v. 1: *beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Tertio ponit fructum, quem boni reportabunt de divino iudicio, dicens *et tunc laus erit unicuique*, scilicet bonorum *a Deo.* Quae quidem laus vera erit, quia Deus nec decipi, nec decipere potest. Rom. II, 29: *cuius laus non ex hominibus, sed ex Deo est.* II Cor. X, 18: *non enim qui seipsum commendat ille probatus est, sed quem Deus commendat.*

Lectio 2

[86245] Super I Cor., cap. 4 l. 2 Postquam apostolus reprehendit in Corinthiis temeritatem, qua ministros Christi iudicabant, hic arguit eorum elationem, qua ministros Christi contemnebant. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo rationem assignat, ibi *quis enim te discernit?* Tertio eorum contemptum ironice loquens irridet, ibi *iam saturati estis.* Circa primum considerandum est, quod apostolus supra volens reprimere contentiones Corinthiorum, quas habebant ratione ministrorum, usus fuerat nominibus bonorum ministrorum Christi, sicut supra I, 12 dixit: *unusquisque vestrum dicit: ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephae*; et supra III, 22 ubi dixit: *sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas*, et tamen non gloriabantur de bonis ministris Christi, nec propter eos dissidebant, sed propter pseudo-apostolos, quos nominare noluit, ne videretur ex odio, vel invidia contra eos loqui; sed loco eorum posuerat nomen suum et aliorum bonorum praedicatorum, et hoc est quod dicit *haec autem, fratres*, scilicet quae dixi de ministris, de quibus gloriamini, et pro quibus contenditis, *transfiguravi* id est, figuraliter loquens, transtuli, *in me et Apollo.* Dicit enim Prov. I, 6: *animadvertent parabolam et interpretationem verba sapientium et aenigmata eorum.* Et hoc *propter vos*, id est, vestram utilitatem, II Cor. IV, 15: *omnia propter vos; ut in vobis discatis, ne unus vestrum infletur*, id est, superbiat, *adversus*

alium proximum suum, *pro alio*, scilicet pro quocumque ministro Christi, *ne supra quam scriptum est*, id est, ultra formam vobis in praemissis descriptam. Dicitur enim Sap. IV, v. 19: *disrumpens illos inflatos sine voce.* Deinde cum dicit *quis enim te discernit?* Assignat rationem quare unus non debeat contra alium inflari. Et primo ponit rationem, dicens *quis enim te discernit?* Quod potest intelligi dupliciter: uno modo sic: quis enim te discernit a massa perditorum? Tu teipsum discernere non potes: unde non habes in te unde contra alium superbias. Et de hac discretione dicitur in Ps. XLII, 1: *iudica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta.* Alio modo potest intelligi *quis te discernit*, scilicet superiorem faciens proximo tuo? Hoc quod tu facere non potes, unde contra eum superbire non debes. Et de hac discretione dicitur Eccli. XXXIII, 11: *in multitudine disciplinae domini separavit eos, et immutavit vias illorum.* Sed inter homines, inquantum sunt fideles Christi, non est discretio, quia, ut dicitur Rom. XII, 5, *multi unum corpus sumus in Christo.* Et dicit Petrus: *nihil discernit inter nos et illos, fide purificans corda eorum.* Secundo excludit quamdam rationem. Posset enim aliquis discerni a bonis vel a malis, melior eis existens, propter bona quae habet, puta fidem, sapientiam, et huiusmodi. Sed hoc excludit apostolus, dicens *quid autem habes, quod non accepisti?* Quasi dicat: nihil. Omnia enim bona sunt a Deo, secundum illud Ps. CIII, 28: *aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*; et Par. XXIX, 14: *tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ex hoc concludit propositum, dicens *si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Ille igitur gloriatur quasi non accipiens, qui de seipso gloriatur, et non de Deo, sicut de quibusdam dicitur in Ps. XLVIII, v. 7: *qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur.* Et ad hoc pertinet prima species superbiae, qua scilicet aliquis superbiendo, quod habet, dicit a seipso habere, iuxta illud Ps. XI, 5: *labia nostra a nobis sunt, quis noster dominus est?* Ille autem gloriatur quasi accipiens, qui omnia Deo adscribens, gloriatur de ipso, sicut supra dictum est: *qui gloriatur, in domino glorietur.* Sic autem gloriari non est superbire, sed humiliari sub Deo, cui homo dat gloriam, secundum illud Eccli. ult.: *danti mihi sapientiam, dabo gloriam.* Deinde, cum dicit *iam saturati estis*, irridet eorum superbiam, qui apostolos Christi contemnebant. Et primo in generali, secundo in speciali, ibi *nos stulti sumus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo irridet in eis quod de se nimis praesumebant; secundo deridet in eis, quod apostolos contemnebant, ibi *puto enim quod Deus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo irridet eos de praesumptione, qua sibi attribuebant quod non habebant; secundo irridet eos de hoc, quod sibi singulariter attribuebant, quod singulariter non habebant, ibi *sine nobis regnatis.* Attribuebant autem sibi abundantiam bonorum, quorum quaedam sunt interiora; et quantum ad hoc dicit *iam saturati estis*, id est, vobis videtur quod saturati estis, id est, abundanter refecti spirituali dulcedine, de qua dicitur in Ps. XVI, 15: *satiabor dum manifestabitur gloria tua.* Poterat autem eis secundum veritatem dici, quod iam saturati estis, non plenitudine, sed fastidio, secundum illud Prov. XXVII, 7: *anima satiata calcabit favum.* Quaedam vero sunt bona exteriora, et quantum ad hoc dicit *iam divites facti estis*, sicut vobis videtur, scilicet divitiis spiritualibus, de quibus dicitur Is. c. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia et scientia.* Simile est, quod dicitur Apoc. III, v. 17: *dicis, quia dives sum, et locuples valde, et nullius egeo.* Sed contra hoc videtur illud quod supra dixit in principio, dicens quia *in omnibus divites facti estis in illo, in omni verbo, et in omni scientia*, et cetera. Sed dicendum est, quod supra dixit quantum ad bonos, qui inter eos erant; hic autem dicit quantum ad praesumptuosos, qui superbiebant de eo quod non habebant. Potest et aliter distingui satietas et divitiae, ut saturitas referatur ad usum gratiae, quo quis spiritualibus fruitur; divitiae autem ad ipsos habitus gratiarum. Secundo cum dicit *sine nobis regnatis*, irridet eos, quod sibi singulariter attribuebant quod non habebant. Unde dicit *sine nobis regnatis*, id est, ita vobis videtur, quod regnum ad vos pertineat, non ad nos. Sic enim erant decepti a pseudo-apostolis, ut crederent se solos habere fidei veritatem, quae in regno Dei consistit, apostolum autem et sequaces eius errare. Contra quos dicitur Is. V, 8: *numquid habitabitis vos soli in medio terrae?* Et ne videatur apostolus ex invidia hoc dicere, subiungit *utinam regnetis.* Optat enim ut veram fidem habeant, secundum illud Act. XXVI, 29: *opto omnes qui audiunt, tales fieri, qualis et ego sum, exceptis vinculis his.* Et ut eis exempla humilitatis praebeat, subiungit *ut et nos regnemus vobiscum*, quasi dicat: si aliquam excellentiam habetis, non dedignamur vos sequi, sicut vos dedignamini sequi nos, contra illud quod dicitur Gal. IV, v. 18: *quod bonum est, aemulamini in bono semper.* Et est advertendum, quod apostolus hic quatuor species superbiae tangit, quarum prima est, quando aliquis reputat se non habere a Deo quod habet, quam tangit dicens *quid gloriaris quasi non acceperis?* Et hoc etiam potest reduci ad secundam speciem qua aliquis existimat propriis meritis accepisse. Tertia species est, qua quis iactat se habere quod non habet, et quantum ad hoc dicit *iam saturati estis, iam divites facti estis.* Quarta species, quando aliquis, despectis caeteris, singulariter vult videri, et quantum ad hoc pertinet quod dicit *sine nobis regnatis.* Deinde, cum dicit *puto quod Deus*, etc., irridet eos de hoc quod apostolos Christi contemnebant, et primo irrisorie ponit contemptum; secundo causam contemptus, ibi *quia spectaculum facti sumus.* Dicit ergo primo: prius dixi, quod *sine nobis regnatis, puto enim*, id est, vos putare videmini, *quod Deus nos apostolos ostendit novissimos*, cum tamen infra c. XII, 28 dicatur, quod Deus in Ecclesia posuit primum apostolos. Sic enim impletur quod dicitur Matth. XX, 16: *erunt primi novissimi, et novissimi primi.* Et ponit exemplum: *tamquam morti destinatos.* Illi enim, qui sunt condemnati ad mortem, novissimi habentur inter homines, utpote quos indignum sit vivere, et tales apostoli reputantur a mundanis hominibus, secundum illud Ps. XLIII, 22: *aestimati sumus sicut oves occisionis.* Deinde, cum dicit *quia spectaculum*, assignat causam contemptus. Circa quod considerandum est, quod quando aliqui sunt condemnati ad mortem, convocantur homines ad eorum occisionem, quasi ad spectaculum, et hoc maxime fiebat circa eos, qui damnabantur ad bestias. Quia apostoli erant quasi morti destinati, subiungit *quia spectaculum facti sumus mundo*, quasi totus mundus concurrat ad spectandum nostram occisionem, secundum illud Ps. XLIII, v. 14: *posuisti nos opprobrium vicinis nostris.* Exponit autem quid nomine mundi intelligat, cum subdit *et Angelis, et hominibus*, scilicet bonis et malis. Concurrebant enim ad eorum spectaculum boni Angeli ad confortandum, mali autem ad impugnandum; boni homines ad compatiendum, et exemplum patientiae sumendum, mali homines ad persequendum, et irridendum. Deinde cum dicit *nos stulti*, etc., irridet eos in speciali, quod apostolos contemnebant. Et circa hoc duo facit. Primo ponit contemptum; secundo causam contemptus, ibi *usque in hanc horam*, et cetera. Circa primum irridet eorum contemptum quantum ad hoc, quod sibi excellentiam, apostolis defectum attribuebant. Et primo quantum ad perfectionem intellectus. Et quantum ad hoc dicit *nos stulti sumus propter Christum*, id est stulti reputamur, quia crucem Christi praedicamus, supra I, 18:

verbum crucis pereuntibus stultitia est, et etiam quia propter Christum opprobria et contentiones sustinemus, secundum illud Sap. V, 4: *nos insensati vitam illorum aestimabamus insaniam.* Item, ut legitur Act. c. XXVI, 24, Festus dixit Paulo: *insanis, Paule, multae te litterae ad insaniam adducunt. Vos*, secundum vestram reputationem, estis *prudentes in Christo*, quia scilicet nec crucem eius publice confiteri audetis, nec persecutionem pro eo sustinetis. Prov. XXVI, 16: *sapientior sibi videtur piger septem viris sequentibus sententias.* Secundo quantum ad potestatem actionis, cum dicit *nos infirmi*, reputamur scilicet in exterioribus, propter afflictiones quas sustinemus. II Cor. XII, 9: *libenter gloriabor in infirmitatibus meis. Vos autem*, scilicet secundum vestram reputationem, estis *fortes*, scilicet in rebus corporalibus, quia secure vivitis sine tribulatione. Is. V, 22: *vae qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem. Vos nobiles*, scilicet estis, secundum vestram aestimationem, id est, honore digni, qui exterius contumelias non patimini. Is. XIX, 11: *filius sapientium, ego filius regum antiquorum. Nos autem ignobiles* sumus, secundum vestram et aliorum reputationem, quia contemptibiles habemur. Supra I, 27: *quae contemptibilia sunt mundi et ignobilia elegit Deus.* Et tamen secundum rei veritatem est e converso. Soli enim contemptibiles illi sunt, qui Deum contemnunt, secundum illud I Reg. c. II, 30: *qui autem contemnunt me, erunt ignobiles.* Deinde, cum dicit *usque in hanc horam*, etc., assignat causam contemptus. Et primo ponit pro causa defectum bonorum temporalium; secundo mala quae in eis intelligebantur, ibi *maledicimur et benedicimus*; tertio concludit intentum, ibi *tamquam purgamenta.* Circa primum duo facit. Primo ponit defectum quem patiebantur in rebus necessariis. Unde quantum ad ea, quae pertinent ad victum, dicit *usque in hanc horam*, id est, continue a conversione nostra usque in praesens tempus, *esurimus et sitimus.* II Cor. XI, 27: *in fame et siti.* Quantum vero ad vestitum, subdit *et nudi sumus*, id est, propter vestimentorum inopiam, quia etiam interdum expoliabantur. Iob XXIV, 7: *nudos dimittunt homines vestimenta tollentes, quibus non est operimentum in frigore.* Sed contra est quod dicitur in Ps. XXXVI, v. 25: *non vidi iustum derelictum, nec semen eius quaerens panem.* Sed dicendum est, quod ita patiebantur apostoli, quod non derelinquebantur, quia divina providentia moderabatur in eis et abundantiam et inopiam, quantum eis expediebat ad virtutis exercitium. Unde et apostolus Phil. IV, 11 ss.: *ubique et in omnibus institutus sum, et saturari, et esurire, et abundare, et penuriam pati; omnia possum in eo, qui me confortat.* Secundo ponit defectum eorum, quae pertinent ad bene esse humanae vitae, quorum primum est reverentia ab hominibus exhibita, contra quod dicit *et colaphis caedimur*, quod quidem fit magis ad opprobrium, quam ad poenam. Unde de Christo legimus Matth. XXVI, 67 quod *expuerunt in faciem suam, et colaphis eum caeciderunt.* Secundo requiritur quies in loco, contra quod dicitur *et instabiles sumus*, tum quia expellebantur a persecutoribus de loco in locum, secundum illud Matth. X, 23: *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam*, tum etiam quia pro executione sui officii discurrebant ubique, secundum illud Io. c. XV, 16: *posui vos ut eatis.* Tertio requiritur ministrantium auxilium, contra quod dicitur *et laboramus operantes manibus nostris*, tum quia aliquando nullus dabat eis unde possent sustentari; tum etiam, quia labore manuum suarum victum acquirebant vel ad vitandum fidelium gravamen, vel ad repellendum pseudo-apostolos, qui propter quaestum praedicabant, ut habetur II Cor. XII, 16 ss.; tum etiam, ut darent otiosis laborandi exemplum, ut habetur II Thess. III, 9. Unde dicit

Paulus Act. XX, v. 34: *ad ea quae mihi opus erant, et his qui mecum sunt, ministraverunt manus istae.* Deinde, cum dicit *maledicimur*, etc., ponit mala quae apostoli patiebantur. Et primo in verbis, cum dicit *maledicimur*, id est, male de nobis dicunt homines, vel ad detrahendum, vel ad contumelias inferendum, vel etiam mala imprecando. Ier. XV, v. 10: *omnes maledicunt mihi. Et benedicimus*, id est, reddimus bonum pro malo, secundum illud I Petr. III, 9: *non reddentes maledictum pro maledicto, sed e contrario benedicentes.* Secundo in factis, et quantum ad hoc dicit *persecutionem patimur*, non solum quantum ad hoc, quod fugamur de loco ad locum, quod proprie persecutio dicitur, sed quantum ad hoc quod multipliciter tribulamur, secundum illud Ps. CXVIII, 157: *multi qui persequuntur me, et tribulant me. Et sustinemus*, in Christo scilicet omnia patienter. Eccli. I, 29: *usque ad tempus sustinebit patiens.* Tertio tangit causam utriusque, cum dicit *blasphemamur*, id est, blasphemia imponuntur nobis, dum dicimur magi vel malefici, et reputamur Dei inimici, secundum illud Io. c. XVI, 2: *venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo*; et Rom. III, 8: *sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere, faciamus mala, ut veniant bona.* Tamen, *obsecramus* Deum pro his qui nos persequuntur et blasphemant, secundum illud Matth. V, 44: *orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* Deinde cum dicit *tamquam purgamenta*, etc., concludit ex omnibus praemissis eorum contemptum, dicens: et propter omnia praedicta *facti sumus tamquam purgamenta huius mundi*, id est, reputati sumus et a Iudaeis et a gentilibus, ut per nos mundus inquinetur: et propter nostram occisionem mundus purgetur, et tamquam simus *peripsema omnium.* Dicitur peripsema quodcumque purgamentum, puta vel pomi, vel ferri, vel cuiuscumque alterius rei. Et hoc, *usque adhuc*, quia scilicet continue hoc patimur. Sed quandoque deficiet, secundum illud Sap. V, 3, ubi ex ore impiorum dicitur: *hi sunt, quos aliquando habuimus in derisum, et in similitudinem improperii.* Et postea subditur: *quomodo ergo computati sunt inter filios Dei?*

Lectio 3

[86246] Super I Cor., cap. 4 l. 3 Postquam, apostolus reprehendit Corinthios de hoc quod apostolos temere iudicabant, et praesumptuose contemnebant, hic instat ad eorum correctionem, et primo admonitionis verbo; secundo, exemplo, ibi *rogo ergo vos, fratres*, etc.; tertio, correctionis flagello, ibi *tamquam non venturus sim*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit admonitionis modum, dicens *haec*, scilicet quae in serie epistolae hucusque vobis dixi, *scribo non ut confundam vos*, scilicet mala confusione, quae in desperationem mittit, quamvis velim vos confundi confusione, quae peccatum vitat, secundum illud Eccli. IV, 25: *est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gratiam et gloriam.* Sed praedicta moneo vos, *ut filios.* Eccle. VII, 25: *filii tibi sunt? Erudi illos, et cura illos a pueritia eorum.* Secundo ostendit debitum admonendi modum, dicens *nam si decem millia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres.* Ubi considerandum est quod pater est qui primo generat: paedagogus autem est qui iam natum nutrit et erudit. Gal. III, 24: *lex paedagogus noster fuit in Christo.* Dicit ergo apostolus se patrem eorum in Christo,

quia eis primo Evangelium praedicavit. Unde, assignans rationem eius quod dixerat, subdit *nam in Christo Iesu per Evangelium vos genui.* Est autem generatio processus ad vitam, homo autem vivit in Christo per fidem. Gal. II, 20: *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei.* Fides autem, ut dicitur Rom. X, 17, est ex auditu, auditus autem per verbum. Unde verbum Dei est semen, quo apostolus eos genuit in Christo. Unde Iac. I, 18: *voluntarie nos genuit verbo veritatis.* Alios autem dicit paedagogos, quia postquam fidem receperant, eos adiuvarunt: ut intelligatur esse eadem comparatio, quantum ad praedicationem Evangelii, paedagogi ad patrem, quae supra III, 6 ss. posita est, rigatoris ad plantatorem, et superaedificatoris ad fundatorem. Deinde, cum dicit *rogo ergo vos, fratres*, instat ad corrigendum eos suo exemplo. Et primo hortatur eos ad imitandum suum exemplum, dicens: ergo ex quo estis filii, cum bonorum filiorum sit imitari patres, *rogo vos, imitatores mei estote*, scilicet ut non temere iudicetis, sicut nec ego, quia neque meipsum iudicare praesumo, et de vobis humilia sentiatis, et de aliis maiora. Unde non sine causa tali modo loquendi usus est: *nos infirmi, vos fortes.* II Thess. c. III, 9: *ut formam nosmetipsos daremus vobis ad imitandum.* Advertendum est autem quod eosdem, quos supra filios nominavit, nunc nominat fratres. Dixerat autem suos filios in Christo, quia eos non sibi, sed Christo genuerat, et quia ipse genitus erat a Christo, ex consequenti eos habebat ut fratres et filios. Intantum ergo debebant eum imitari ut patrem, inquantum et ipse Christum imitabatur, qui est omnium principalis pater. Et per hoc subtrahitur subditis occasio de adhaerendo malis exemplis praelatorum. Unde in hoc subditi solum praelatos imitari debent, in quo ipsi Christum imitantur, qui est infallibilis regula veritatis; unde seipsum apostolis in exemplum posuit. Io. XIII, 15: *exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci*, et cetera. Quod quidem exemplum Paulus sequebatur, secundum illud Iob XXIII, 11: *vestigia eius secutus est pes meus, viam eius custodivi, et non declinavi ab ea.* Secundo removet excusationem ignorantiae, dicens *ideo misi ad vos Timotheum, qui est filius meus charissimus et fidelis in domino*, secundum illud Phil. II, v. 20, de Timotheo loquens: *neminem habeo ita unanimem, qui sincera affectione pro vobis sollicitus sit. Qui vos commonefaciat vias meas*, id est, qui vos doceat meos processus, id est, omnia opera, et moneat vos ad ea sequendum, secundum illud Ier. c. VI, 16: *interrogate de semitis antiquis, quae sit via bona, et ambulate in ea. Quae* quidem viae *sunt in Christo*, et ideo non debetis dedignari eas sequi, secundum illud Ps. XXIV, 4: *vias tuas, domine, demonstra mihi.* Et non videatur vobis hoc onerosum, quia hoc communiter omnibus impono. Unde subdit *sicut ubique in Ecclesia doceo.* Col. I, 5 s.: *audistis veritatis Evangelium, quod pervenit ad vos, sicut et in universo mundo.* Vel hoc quod dicit *vias meas*, referendum est ad opera, quod vero dicit *sicut et ubique*, ad documenta. Ad hoc enim missus erat Timotheus, ut induceret eos ad imitanda opera, et tenenda apostoli documenta. Deinde, cum dicit *tamquam non venturus sim ad vos*, comminatur eis correctionis flagellum. Et primo ostendit eos esse dignos correctionis flagello, dicens *tamquam non venturus sim ad vos, inflati sunt quidam*, scilicet vestrum, quasi non timentes per me de sua superbia convinci, et tamen digni sunt flagellis: nam humiles solis verbis corriguntur, superbi flagellis indigent, secundum illud Iob c. XL, 7: *respice cunctos superbos, et confunde eos.* Secundo praenuntiat eis suum adventum quo veniet ad iudicandum, ubi primo praenuntiat adventum, dicens *veniam autem cito ad vos.* Et quia dicitur Prov. XVI, v. 9: *cor hominis disponit viam suam, sed domini est dirigere gressus eius*, ideo subdit *si dominus voluerit.*

Iac. IV, 15: *si dominus voluerit, et si vixerimus, faciemus hoc aut illud.* Secundo praenuntiat eis suam iudiciariam cognitionem, cum dicit *et cognoscam*, scilicet ordine iudiciario, secundum illud Iob c. XXIX, 16: *causam, quam nesciebam, diligentissime investigabam. Non sermonem eorum, qui inflati sunt, sed virtutem*, quasi dicat: non propter haec ex mea examinatione approbabuntur, qui abundant in verbis, sed si abundarent in virtute; quia, ut dicitur Prov. XIV, 23, *ubi verba sunt plurima, ibi frequenter egestas.* Tertio rationem assignat, dicens *non enim in sermone est regnum Dei, sed in virtute*, id est, non ideo aliqui pertinent ad regnum Dei, qui abundant in sermone, secundum illud Matth. VII, 21: *non omnis qui dicit mihi: domine, domine, intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem patris mei.* Ultimo comminatur eis correctionem, reservans tamen correctionem arbitrio eorum, dicens *quid vultis? In virga*, scilicet disciplinae, *veniam ad vos*, scilicet castigandos, *an in charitate*, id est, ostensione amoris, *et in spiritu mansuetudinis* ut scilicet nihil durius vobiscum agam? Hoc enim pendet ex vobis; nam si vos in via stultitiae permanetis, oportet me ad vos cum virga venire, secundum illud Prov. XXII, 15: *stultitia colligata est in corde pueri, et virga disciplinae fugabit eam.* Si vero vos correxeritis, ostendam vobis charitatem et mansuetudinem, Gal. ult.: *vos qui spirituales estis, instruite huiusmodi in spiritu lenitatis.* Hoc autem non dicit quin si in virga veniens, non cum charitate veniret, cum scriptum sit Prov. c. XIII, 24: *qui parcit virgae, odit filium suum: qui autem diligit illum, instanter erudit*, sed quia ille qui castigatur virga, non sentit interdum dulcedinem charitatis, sicut illi quos blande consolatur.

Caput 5

Lectio 1

[86247] Super I Cor., cap. 5 l. 1 Postquam apostolus prosecutus est ea, quae pertinent ad Baptismi sacramentum, hic incipit prosequi ea quae pertinent ad matrimonium. Et primo arguit peccatum contrarium matrimonio, scilicet fornicationem; secundo agit de ipso matrimonio, c. VII, ibi *de quibus autem scripsistis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit culpam; secundo redarguit eam, ibi *non est bona gloriatio*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit culpam cuiusdam fornicarii; secundo culpam aliorum, qui peccatum fornicarii tolerabant, ibi *et vos inflati estis*, et cetera. Circa primum, primo ponit tria, quae pertinent ad culpae gravitatem. Primo namque ostendit peccatum esse notorium, dicens: non sine causa quaesivi, an velitis quod in virga veniam ad vos. Est enim in vobis aliquid dignum virga disciplinae, quia *fornicatio auditur inter vos omnino*, secundum publicam formam; contra quod dicitur Eph. V, 3: *fornicatio autem nec nominetur in vobis*; Is. III, 9: *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt.* Secundo aggravat peccatum ex comparatione, cum dicit *et talis fornicatio, qualis nec inter gentes* licita reputatur vel invenitur. Apud gentiles enim simplex fornicatio non reputabatur peccatum. Unde apostoli Act. XV, 20, ad hunc errorem excludendum, gentilibus ad fidem conversis imposuerant, quod abstineant se a fornicatione. Erat tamen quaedam fornicationis species, quae et apud gentiles illicita habebatur. Et ideo dicit *ita ut uxorem patris aliquis habeat*, sicut dicitur Gen. XLIX, 4: *effusus*

es sicut aqua, non crescas, quia ascendisti cubile patris tui, et maculasti stratum eius. Hoc autem erat horribile etiam apud gentiles, utpote contrarium naturali rationi existens. Per naturalem enim reverentiam filii ad parentes secundum omnem statum et legem pater et mater a matrimonio excluditur. Ut sic etiam possit intelligi, quod habetur Gen. II, 24: *propter hoc relinquet homo patrem et matrem*, scilicet in contractu matrimonii, *et adhaerebit uxori suae.* Sicut autem ibi subditur: *vir et mulier erunt duo in carne una.* Et ideo uxor patris repellitur a matrimonio: sicut persona patris vel matris, secundum illud Lev. XVIII, 8: *turpitudinem uxoris patris tui ne discooperias, turpitudo enim patris tui est.* Deinde, cum dicit *vos inflati estis*, ponit culpam eorum qui hoc peccatum tolerabant. Et primo reprehendit eorum tolerantiam; secundo supplet quod illi negligebant ibi *ego quidem*, et cetera. Circa primum notat in eis tria vitia. Primo superbiam, cum dicit *et vos inflati estis*, scilicet vento superbiae, reputantes vos innocentes ex comparatione peccatoris, sicut, Lc. XVIII, 11, Pharisaeus dicebat: *non sum sicut caeteri hominum, velut etiam hic publicanus.* Sap. IV, 19: *disrumpam illos inflatos sine voce.* Secundo tangit eorum iniustitiam, cum dicit *et non magis luctum habuistis*, scilicet patiendo causam peccatoris, sicut Ier. IX, 1 dicitur: *quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum, ut plorem die ac nocte interfectos filiae populi mei? Vera enim iustitia*, ut dicit Gregorius, *compassionem habet, non dedignationem.* Tertio tangit eorum iudicii negligentiam *ut tollatur de medio vestrum qui hoc opus fecit.* Talis enim compassio viri iusti ad peccatorem vulnerat et liberat, secundum illud Prov. XXIII, 14: *tu virga percutis eum, et animam eius de Inferno liberabis.* Per hoc etiam alii corriguntur, secundum illud Prov. c. XIX, 25: *pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Unde Eccle. VIII, 11: *quia non profertur cito contra malos sententia, absque ullo timore filii hominum perpetrant mala.* Debet autem ad correctionem aliorum interdum peccator separari, ubi de contagione timetur, secundum illud Prov. XXII, 10: *eiice derisorem, et exibit cum eo iurgium, cessabuntque causae et contumeliae.* Deinde, cum dicit *ego quidem absens corpore*, etc., supplet eorum negligentiam, sententiam proferens contra peccatorem. Et circa hoc tria facit. Primo ponit auctoritatem iudicantis; secundo modum iudicandi, ibi *congregatis vobis*, etc.; tertio sententiam iudicis, ibi *tradere huiusmodi*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit auctoritatem ministri, scilicet sui ipsius. Videbatur autem contra iudiciarium ordinem, ut condemnaret absentem, secundum illud Act. XXV, 16: *non est consuetudo Romanis condemnare aliquem, priusquam is qui accusatur, praesentes habeat accusatores*; sed hoc apostolus excusat, dicens *ego quidem absens corpore, praesens autem spiritu*, id est, affectu et sollicitudine mentis, secundum illud Col. II, 5: *et si corpore absens sum, sed spiritu vobiscum sum, gaudens et videns ordinem vestrum.* Vel *praesens spiritu*, quia per spiritum cognoscebat ea quae apud ipsos agebantur, ac si praesens esset, sicut et Eliseus dixit IV Reg. V, 26: *nonne cor meum in praesenti erat, quando reversus est homo de cursu suo?* Et quia sum spiritu praesens, *iam iudicavi*, id est, sententiam condemnationis ordinavi in eum, qui sic operatus est. Secundo ponit auctoritatem principalis domini, dicens *in nomine domini nostri Iesu Christi*, id est, vice et auctoritate, seu cum virtute et invocatione nominis eius, secundum illud Col. III, 17: *omne quodcumque facitis verbo aut opere, in nomine domini nostri Iesu Christi facite.* Deinde, cum dicit *congregatis vobis in unum*, ostendit modum iudicandi, ubi tria tangit: primo fidelium congregationem, cum dicit *congregatis vobis.* Ea enim, quae gravia sunt, multorum concordi deliberatione punienda sunt. Unde et antiquitus iudices sedebant in portis, ubi populus congregabatur, secundum illud Deut. XVI, 18: *iudices constitues in omnibus portis tuis.* Unde dicitur in Ps. CX, 1: *in consilio iustorum et congregatione magna opera domini.* Et Matth. XVIII, 20: *ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio.* Secundo adhibet suum assensum, cum dicit *et meo spiritu*, id est, mea voluntate et auctoritate, secundum illud quod dixerat: *praesens autem spiritu.* Tertio adhibet auctoritatem principalis domini, scilicet Christi, dicens *cum virtute domini nostri Iesu Christi*, ex qua iudicium Ecclesiae habet robur firmitatis, secundum illud Matth. XVIII, 18: *quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis.* Deinde, cum dicit *tradere huiusmodi*, etc., ponit condemnationis sententiam, circa quam tria ponit. Primo poenam, cum dicit *tradere huiusmodi Satanae* supple: iudicavi. Quod potest dupliciter intelligi. Primo quod, sicut dicitur Matth. X, 8, dominus dedit apostolis potestatem spirituum immundorum, ut eiicerent eos, et per eamdem potestatem poterant imperare spiritibus immundis, ut vexarent corporaliter quos hac poena iudicabant dignos. Mandavit ergo apostolus Corinthiis in eius auctoritate tradere praedictum fornicarium Satanae corporaliter vexandum. Unde ponit, secundo, huius sententiae effectum, cum dicit *in interitum carnis*, id est, ad vexationem carnis et afflictionem in qua peccavit, secundum illud Sap. XI, 17: *per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Tertio ponit fructum, cum dicit *ut spiritus salvus sit in die domini nostri Iesu Christi*, id est, ut salutem consequatur in die mortis, vel in die iudicii, sicut supra tertio expositum est et sic impletur quod ibi subditur: *ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*, poenae scilicet temporalis. Non enim apostolus Satanae tradidit peccatorem, ut eius potestati perpetuo subiaceret, sed ut carnis vexatione ad poenitentiam convertatur, secundum illud Is. XXVIII, 19: *sola vexatio intellectum dat auditui.* Est autem haec sententia apostoli, quam dominus servavit Iob II, 6, ubi Satanae dixit: *ecce in manu tua est*, scilicet caro eius, *verumtamen animam illius serva*, scilicet illaesam. Alio modo intelligi potest quod dicitur tradere huiusmodi Satanae, scilicet per excommunicationis sententiam, per quam aliquis separatur a communione fidelium, et a participatione sacramentorum, et privatur Ecclesiae suffragiis, quibus homo munitur contra impugnationem Satanae, propter quod de Ecclesia dicitur Cant. IV, 9: *terribilis ut castrorum acies ordinata*, scilicet Daemonibus. Quod autem subditur *in interitum carnis*, intelligitur, ut scilicet ab Ecclesia separatus, et tentationibus Satanae expositus liberius ruat in peccatum, secundum illud Apoc. ult.: *qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Vocat autem peccata mortalia *carnis interitum*, quia, ut dicitur Gal. ult., *qui seminat in carne, de carne et metet corruptionem.* Subdit autem *ut spiritus salvus sit*, ut scilicet peccatorum turpitudinem cognoscens confundatur et poeniteat, et sic sanetur, secundum illud Ier. XXXI, 19: *confusus sum et erubui, quoniam sustinui opprobrium adolescentiae meae.* Potest etiam intelligi, ut spiritus eius, scilicet Ecclesiae, id est spiritus sanctus Ecclesiae salvus sit fidelibus in diem iudicii, ne scilicet perdant eum per contagium peccatoris, quia, ut dicitur Sap. I, 5. *Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum*, et cetera.

Lectio 2

[86248] Super I Cor., cap. 5 l. 2 Supra apostolus memoravit duplicem culpam, scilicet Corinthii fornicatoris, et aliorum qui eius peccatum tolerabant, hic utramque culpam redarguit. Primo culpam tolerantium eius peccatum; secundo culpam fornicatoris, ibi *corpus autem non fornicationi*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo redarguit in Corinthiis negligentiam iudicii; secundo redarguit in eis quaedam alia vitia circa iudicium, VI cap. *audet aliquis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo redarguit eos qui fornicatorem a se non separaverunt; secundo reprobat falsum intellectum quem ex verbis suis conceperant, ibi *scripsi vobis in epistola*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo reprehendit quod fecerant; secundo ostendit quid faciendum sit, ibi *expurgate vetus fermentum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo reprehendit culpam praeteritam quantum ad suam radicem. Dixerat enim supra quod ex inflatione sequitur in eis incompassio, et ex incompassione correctionis negligentia. Arguit ergo primo Corinthiorum elationem, dicens *non est bona gloriatio vestra*, qua scilicet defectibus aliorum gloriamini, quasi vos sitis innocentes. Debet enim unusquisque in domino gloriari de bonis sibi divinitus datis, non de aliis, secundum illud Gal. VI, 4: *opus autem suum unusquisque probet, et sic in semetipso gloriam habebit, et non in alio.* Praecipue autem malum est de malis aliorum gloriari. Dicitur enim in Ps. LI, 3: *quid gloriaris in malitia?* Secundo assignat rationem eius quod dixerat, dicens *an nescitis quod modicum fermentum totam massam corrumpit?* Quasi dicat: hoc ignorare non potestis. Est autem sciendum quod in fermento duo possunt considerari. Primo sapor quem tribuit pani, et secundum hoc per fermentum significatur sapientia Dei, per quam omnia quae sunt hominis sapida redduntur, et secundum hoc dicitur Matth. XIII, 33: *simile est regnum caelorum fermento, quod acceptum mulier abscondit in farinae satis tribus, donec fermentatum est totum.* Secundo, in fermento potest considerari corruptio, et secundum hoc per fermentum potest intelligi uno modo peccatum, quia scilicet per unum hominis peccatum omnia opera eius corrupta redduntur, puta per peccatum simulationis, quod comparatur fermento. Lc. XII, 1: *attendite a fermento Pharisaeorum, quod est hypocrisis.* Alio modo per fermentum potest intelligi homo peccator, et ad hoc inducitur haec similitudo. Sicut enim per modicum fermentum tota massa pastae corrumpitur, ita per unum peccatorem tota societas inquinatur. Unde Eccli. XI, 34: *ab una scintilla augetur ignis, et ab uno doloso augetur sanguis.* Et hoc quidem contingit, dum per peccatum unius alii provocantur aliqualiter ad peccandum. Vel etiam dum peccanti consentiunt, saltem non corrigendo, dum possunt corrigere, secundum illud Rom. I, 32: *digni sunt morte, non solum qui faciunt ea, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Et ideo Corinthiis non erat gloriandum de peccato unius, sed magis cavendum, ne peccato unius omnes inquinarentur ex eius consortio, secundum illud Cant. II, 2: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias*, ubi dicit Glossa: *non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit.* Deinde, cum dicit *expurgate vetus fermentum*, ostendit quid de caetero sit faciendum. Et primo ponit documentum; secundo rationem assignat, ibi *Pascha nostrum*, et cetera. Dicit ergo primo *quia modicum fermentum totam massam corrumpit*, ideo *expurgate vetus fermentum*, id est, expurgate vos, abiiciendo a vobis vetus fermentum, id est fornicarium, qui peccando rediit in vetustatem corruptionis antiquae, secundum illud Baruch III, 11: *inveterasti in terra aliena, coinquinatus es cum mortuis.* Quod quidem dicit, quia per separationem unius peccatoris tota societas expurgatur. Unde et, egresso Iuda, dominus dixit Io. XIII, 31: *nunc clarificatus est filius hominis.* Potest etiam per vetus fer-

mentum intelligi antiquus error, secundum illud Is. XXVI, 3: *vetus error abiit*, vel etiam corruptio originalis peccati, secundum illud Rom. VI, 6: *vetus homo noster simul crucifixus est*, vel etiam quodcumque peccatum actuale, secundum illud Col. III, 9: *expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis*: horum enim admonitione homo expurgatur. Ponit autem consequenter purgationis effectum, dicens *ut sitis nova conspersio.* Dicitur autem conspersio commixtio aquae et farinae novae, antequam admisceatur fermentum. Remoto ergo fermento a fidelibus, id est peccatore, vel peccato, remanent sicut nova conspersio, id est, in puritate suae novitatis, secundum illud Ps. CII, 5: *renovabitur ut aquilae iuventus tua*; Eph. IV, v. 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Deinde ponit modum debitum expurgationis cum dicit *sicut estis azymi*, id est, sine fermento peccati. Dicitur enim ab a, quod est sine, et zyma, quod est fermentum. Unde dominus Matth. XVI, 6 dicit discipulis *cavete a fermento Pharisaeorum et Sadducaeorum.* Deinde, cum dicit *etenim Pascha nostrum*, assignat rationem eius quod dixerat, scilicet quare fideles debent esse azymi, quae quidem ratio sumitur ex mysterio passionis Christi. Unde primo proponit ipsum mysterium; secundo concludit propositum, ibi *itaque epulemur*, et cetera. Circa primum considerandum est quod inter caetera sacramenta legalia celeberrimum erat agnus paschalis, qui, ut praecipitur Ex. XII, 1 ss., immolabatur ab universa multitudine filiorum Israel in memoriam illius beneficii, quo Angelus percutiens primogenita Aegypti pertransivit domos Iudaeorum, quorum fores linitae essent sanguine agni. Unde nomen Paschae sumitur, secundum quod ibi dicitur *est enim phase, id est, transitus domini*, et ultimo virtute huius beneficii transivit populus mare rubrum, ut dicitur Ex. XIV, 15 ss. Ille enim agnus figura fuit Christi innocentis, de quo dicitur Io. I, 29: *ecce agnus Dei.* Sicut ergo ille agnus figuralis immolabatur a filiis Israel, ut populus Dei liberaretur ab Angelo percutiente, et ut transirent mare rubrum, liberati de servitute Aegypti, ita Christus est occisus a filiis Israel, per cuius sanguinem populus Dei liberatur a Diaboli impugnatione et servitute peccati per Baptismum quasi per mare rubrum. Ille autem agnus figuralis Pascha Iudaeorum dicebatur, quia in signum transitus immolabatur. Unde dicitur Matth. XXVI, 17: *ubi vis paremus tibi comedere Pascha?* Id est, agnum paschalem. Dicit ergo apostolus: ideo debetis esse azymi, *etenim*, id est, quia, sicut figurale Pascha veteris populi est agnus immolatus, ita *Pascha nostrum*, id est, novi populi, *est Christus immolatus*, cuius etiam immolationi convenit nomen Paschae, tum significatione linguae Hebreae, quod significat transitum, Ex. XII, 11: *est enim phase, id est, transitus*, tum significatione linguae Graecae, prout nomen Paschae significat passionem. Christus enim per passionem, qua fuit immolatus, transivit ex hoc mundo ad patrem, ut dicitur Io. XIII, 1. Deinde, cum dicit *itaque epulemur*, concludit propositum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, sicut legitur Ex. XII, 8, agnus paschalis post immolationem manducabatur cum azymis panibus. Sicut ergo agnus figuralis fuit figura nostri Paschae immolati, ita figuralis observantia paschalis debet conformari observantiae novi Paschae. Ergo quia Christus immolatus est Pascha nostrum, *itaque epulemur*, scilicet manducantes Christum, non solum sacramentaliter, secundum illud Io. VI, v. 54: *nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*, sed spiritualiter fruendo sapientia eius, secundum illud Eccli. XXIV, v. 29: *qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient*, et sic cum gaudio spirituali, secundum illud Ps. XLI, 5: *in voce exultationis et confessionis, sonus epulantis.* Deinde determinat modum epulandi secundum conformitatem veritatis ad figuram, dicens *non in fermento veteri, neque in fermento malitiae, et nequitiae.* Mandabatur enim Ex. XII, 15, quod omne fermentum non inveniretur in domibus manducantium agnum paschalem. Fermentum autem habet et vetustatem et corruptionem. Unde per remotionem fermenti, primo quidem potest intelligi amotio observantiae praeceptorum veteris legis, quae per passionem Christi est mortificata, secundum illud Lev. c. XXVI, 10: *vetera, novis supervenientibus, proiicietis.* Secundo, per remotionem fermenti potest intelligi remotio corruptionis peccati, sicut supra dictum est, quod *modicum fermentum totam corrumpit massam.* Et quantum ad hoc subdit *neque in fermento malitiae et nequitiae*, ut malitia referatur ad perversitatem operis, secundum illud Iac. I, v. 21: *abiicientes omnem immunditiam et abundantiam malitiae.* Per nequitiam vero intelligitur fraudulenta machinatio. Prov. XXVI, v. 25: *quando sumpserit vocem suam, non credideris ei, quoniam septem nequitiae sunt in corde eius.* Vel secundum Glossam cum dicit *non in fermento veteri*, removet vetustatem peccati in communi. Quod autem subdit *neque in fermento malitiae et nequitiae*, explicat peccatum per partes; ut malitia dicatur peccatum quod committitur in seipsum, nequitia peccatum quod committitur in alium. Excluso ergo modo indebito epulandi, determinat modum convenientem, subdens *sed in azymis sinceritatis et veritatis*, id est, sinceritate et veritate, quae significantur per azyma. Ponitur autem sinceritas contra corruptionem peccati, quod significavit, cum dixit *non in fermento malitiae et nequitiae.* Nam sincerum dicitur quod est sine corruptione. Unde II Cor. II, 17 dicitur: *non sumus sicut plurimi adulterantes verbum Dei, sed ex sinceritate in Christo loquimur.* Veritas vero ponitur contra figuras veteris legis, sicut Io. I, v. 17 dicitur *veritas et gratia per Iesum Christum facta est*, quia scilicet verum Pascha cum veritate et non cum figuris celebrare debemus. Unde secundum Glossam per sinceritatem intelligitur innocentia a vitiis, seu novitas vitae: per veritatem autem iustitia bonorum operum, vel rectitudo, quae fraudem excludit.

Lectio 3

[86249] Super I Cor., cap. 5 l. 3 Induxerat supra apostolus Corinthios ad hoc, quod a seipsis peccatorem separarent, quod quidem praetermiserant propter falsum intellectum cuiusdam verbi, quod continebatur in epistola quadam, quam eis prius miserat. Et ideo pravum sensum, quem ex verbis conceperant, nunc excludit. Unde circa hoc tria facit. Primo resumit verbum prioris epistolae; secundo excludit falsum intellectum, ibi: *non utique fornicariis*; tertio exponit verum intellectum, ibi: *nunc autem scripsi vobis.* Dicit ergo primo: dixi *vobis in epistola* quadam alia, quae in canone non habetur, *ne commisceamini fornicariis*, id est, non habeatis cum eis societatem, vel communionem, secundum illud Prov. I, 15: *fili mi, ne ambules cum eis, prohibe pedem tuum a semitis eorum*; Eccli. IX, 6: *non des fornicariis animam tuam in ullo.* Deinde, cum dicit *non utique fornicariis*, excludit falsum intellectum praedicti verbi. Et primo proponit quod intendit; secundo concludit propositum, ibi *alioquin debueratis*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod in praedicto verbo apostoli dupliciter falsum intellectum conceperant Corinthii. Primo quantum

ad hoc, quod intelligebant illud esse dictum de fornicariis infidelibus. Sed illud excludit apostolus, dicens *non utique* intendo dicere quod non commisceamini *fornicariis huius mundi.* Vocat autem infideles nomine mundi, secundum quod dicitur Io. I, 10: *mundus eum non cognovit*; supra c. I, 21: *non cognovit mundus per sapientiam Deum.* Secundo conceperant falsum intellectum quantum ad hoc, quod putabant prohibuisse apostolum solum de fornicariis, non autem de aliis peccatoribus. Et ideo ad hoc excludendum subdit *aut avaris*, qui scilicet iniuste detinent aliena. Eph. V, 5: *avaritia, quae est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei. Aut rapacibus*, qui scilicet violenter diripiunt aliena. Infra eodem: *neque rapaces regnum Dei possidebunt. Aut idolis servientibus*, contra quos dicitur Sap. XIV, 27: *nefandorum enim idolorum cultura omnis malitiae causa est, initium et finis.* Et est sensus: non solum vobis prohibui societatem fornicatorum, sed etiam omnium aliorum peccatorum. Et est advertendum, quod per fornicationem quis peccat contra seipsum, per avaritiam autem et rapacitatem contra proximum, per idolorum autem culturam contra Deum; et in his, quae ponit, omne peccati genus intelligitur. Deinde cum dicit *alioquin*, etc., assignat rationem propositi, dicens *alioquin*, si scilicet sit intelligendum verbum praedictum de fornicariis huius mundi, *debueratis de hoc mundo exisse*, quia scilicet totus mundus talibus plenus est. Unde non possetis tales fornicarios vitare, nisi de hoc mundo exeundo. Dicitur enim I Io. V, 19: *totus mundus in maligno positus est.* Vel aliter: debueratis de hoc mundo exisse, quasi dicat: a tempore conversionis vestrae debueratis ab infidelibus mundi separari. Unde non oportet vos super hoc moneri; dicitur enim Io. XV, 16: *ego elegi vos de mundo.* Vel aliter: debueratis de hoc mundo exisse, scilicet per mortem. Melius est enim hominibus mori, quam peccatoribus in peccatis consentire. Unde dicitur infra IX, 15: *melius est enim mihi mori, quam ut gloriam meam quis evacuet.* Deinde, cum dicit *nunc autem scripsi vobis*, exponit eis verum intellectum et primo proponit quod intendit; secundo rationem assignat, ibi: *quid enim mihi est?*; Tertio infert conclusionem intentam, ibi *auferte malum*, et cetera. Dicit ergo primo: *nunc autem* sic expono, quod olim *scripsi vobis: non commisceamini*, scilicet fornicariis et aliis peccatoribus. *Si is qui*, inter vos, *frater nominatur*, eo modo quo dominus dicit, Matth. c. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis.* Non tamen dicit: si is qui frater est, sed: *si is, qui frater nominatur*, quia per peccatum mortale aliquis a charitate recedit, quae est spiritualis fraternitatis causa. Unde Hebr. ult. dicitur *charitas fraternitatis maneat in vobis.* Nominatur ergo frater propter fidei veritatem, non autem est vere frater, propter charitatis defectum, qui est ex peccato. Unde subditur *aut fornicator, aut avarus, aut idolis serviens, aut maledicus, aut rapax, aut ebriosus, cum huiusmodi nec cibum sumere*, scilicet debetis, secundum illud Io. II Canon.: *si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite eum recipere in domo vestra, nec ave dixeritis ei*; quasi dicat: per hoc quod dixi non debere vos misceri peccatoribus, intellexi de fidelibus qui nominantur fratres, et sunt inter vos. Non autem per hoc intelligendum est, sicut dicit Augustinus in libro contra Parmenianum, et habetur in Glossa hic, quod aliquis extraordinario iudicio debeat a communione aliorum separari, quia frequenter posset errare, sed potius hoc debet fieri secundum ordinem Ecclesiae, quando aliquis a communione repellitur, ut convictus, vel sponte confessus. Et ideo signanter dicit *si is qui nominatur*, ut eam nominationem intelligamus, quae fit per sententiam Ecclesiae ordine iudiciario contra aliquem prolatam. Illi autem qui sic a communione pelluntur, sunt vitandi quantum ad mensam, sicut hic dicitur, et quantum ad salutationem, ut dicitur in praedicta auctoritate Ioannis, et ulterius quantum ad sacram communionem. Unde in versu dicitur: *os, orare, vale, communio, mensa negatur*, scilicet excommunicato. Sed notandum quod apostolus supra non numeravit nisi peccata mortalia, in signum, quod pro solo peccato mortali debet aliquis excommunicari. Et de aliis quidem quae ponit manifestum est; sed de ebrietate potest esse dubium, quae non semper videtur esse peccatum mortale. Dicit enim Augustinus in sermone de Purgatorio, quod ebrietas, nisi sit frequens, non est peccatum mortale. Quod credo ideo esse, quia ebrietas ex suo genere est peccatum mortale. Quod enim aliquis propter delectationem vini velit perdere usum rationis, exponens se periculo multa alia peccata perpetrandi, videtur esse contrarius charitati. Contingit tamen per accidens ebrietatem non esse peccatum mortale propter ignorantiam vini fortitudinis, vel debilitatis proprii capitis, quae tamen excusatio tollitur per frequentem experientiam: et ideo apostolus signanter non dicit ebrius sed *ebriosus*. Addit autem duo peccata his quae supra posuerat, scilicet ebriosum et maledicum. Refertur autem ebrietas ad genus peccati quod committitur contra seipsum, sub quo continetur non solum luxuria, sed etiam gula; maledicus autem refertur ad genus peccati quod committitur contra proximum, cui nocet aliquis non solum facto, sed etiam verbo, mala imprecando, vel male diffamando: quod pertinet ad detractionem, vel mala in faciem dicendo: quod pertinet ad contumeliam, et hoc totum pertinet ad rationem maledici, ut supra dictum est. Deinde, cum dicit *quid enim mihi est*, etc., assignat rationem eius quod dixerat. Et circa hoc tria facit. Primo assignat rationem, dicens: dixi hoc esse intelligendum de fratribus, et non de infidelibus. *Quid enim mihi est*, id est, quid ad me pertinet, *iudicare*, id est, sententiam condemnationis ferre, *de his qui foris sunt?* Id est, de infidelibus, qui sunt omnino extra Ecclesiam? Praelati enim Ecclesiarum accipiunt spiritualem potestatem super eos tantum, qui se fidei subdiderunt, secundum illud II Cor. X, 6: *in promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam, cum impleta fuerit vestra obedientia.* Indirecte tamen praelati Ecclesiarum habent potestatem super eos qui foris sunt, inquantum propter eorum culpam prohibent fideles, ne illis communicent. Secundo adhibet similitudinem, dicens *nonne de his qui intus sunt vos iudicatis?* Quasi dicat: eadem auctoritate vos iudicatis, qua et ego. Unde nec vos non iudicatis nisi de vestris, ita et ego. Dicitur Eccli. X, 1: *iudex sapiens iudicabit populum suum.* Tertio respondet tacitae dubitationi. Posset enim videri, quod infideles essent meliores, qui propter peccata praedicta non condemnantur; sed hoc excludit, dicens: ideo nihil mihi de his qui foris sunt iudicare, *nam eos qui foris sunt*, id est, infideles, *iudicabit Deus*, scilicet iudicio condemnationis, non examinationis; quia, ut Gregorius dicit in moralibus, infideles damnabuntur sine iudicio discussionis et examinationis. Et quantum ad hoc dicitur Io. III, 18: *qui non credit, iam iudicatus est*, id est, manifestam in se habet causam condemnationis, et hoc gravius reservatur Dei iudicio, secundum illud Hebr. X, 31: *horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Deinde, cum dicit *auferte malum*, etc., infert conclusionem principaliter intentam, dicens: ex quo hoc quod dixi *non commisceamini fornicariis*, intelligendum est de fidelibus, non de his qui foris sunt. Ergo *auferte malum*, scilicet hominem, *ex vobis ipsis*, id est, de vestra societate eiicite, secundum illud Deut. XIII, 5: *auferes malum de medio tui.* Est ergo considerandum ex praemissis apostoli verbis, quod non prohibemur communicare infidelibus, qui numquam fidem receperunt propter eorum poenam. Est tamen hoc cavendum aliquibus, scilicet infirmis, propter eorum cautelam, ne seducantur. Illi vero qui sunt firmi in fide, possunt eis licite communicare, et dare operam conversioni eorum, ut dicitur infra X, 27: *si quis infidelium vocat vos ad caenam et vultis ire, omne quod appositum fuerit manducate.* Infidelibus autem qui aliquando fideles fuerunt, vel sacramentum fidei receperunt, sicut haereticis et apostatantibus a fide, subtrahitur omnino communio fidelium, et hoc in eorum poenam, sicut et caeteris peccatoribus qui adhuc subduntur potestati Ecclesiae.

Caput 6

Lectio 1

[86250] Super I Cor., cap. 6 l. 1 Supra apostolus reprehenderat Corinthios de negligentia iudicii, hic reprehendit in eis quaedam alia peccata circa iudicia. Et primo quantum ad iudices eorum coram quibus litigabant; secundo quantum ad ipsa iudicia, ibi *iam quidem omnino.* Circa primum tria facit. Primo arguit eos de inordinatione; secundo rationem reprehensionis assignat, ibi *an nescitis*; tertio remedium adhibet, ibi *saecularia igitur iudicia.* Dicit ergo primo: ita negligitis in iudicando vestros, sed tamen praesumptuosi estis subire infidelium iudicia, et hoc est quod dicit *audet*, id est, praesumit, *aliquis vestrum habens negotium*, scilicet saeculare, *adversus alium, iudicari apud iniquos*, id est, subire iudicium infidelium, *et non apud sanctos*, id est, apud fideles, qui sunt sacramentis fidei sanctificati. Hoc enim est inordinatum multipliciter. Primo quidem, quia per hoc derogatur auctoritati fidelium; secundo, quia derogatur dignitati fidelium quantum ad hoc quod infidelium iudicia subeunt; tertio quia per hoc datur occasio infidelibus iudicibus contemnendi fideles, quos dissentire vident; quarto, quia per hoc datur occasio infidelibus iudicibus calumniandi et opprimendi fideles, quos odio habent propter fidem et ritus diversitatem. Et ideo dicitur Deut. I, v. 15 s.: *tuli de tribubus vestris viros sapientes et nobiles, praecepique eis, dicens: audite illos, et quod iustum est iudicate.* Et eod. XVII, 15: *non poteris alterius gentis facere regem, qui non sit frater tuus.* Sed videtur esse contra id quod dicitur I Petr. II, 13: *subditi estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi tamquam praecellenti, sive ducibus tamquam ab eo missis*: pertinet enim ad auctoritatem principis iudicare de subditis. Est ergo contra ius divinum prohibere quod eius iudicio non stetur, si sit infidelis. Sed dicendum quod apostolus non prohibet, quin fideles, sub infidelibus principibus constituti, eorum iudicio compareant, si vocentur, hoc enim esset contra subiectionem, quae debetur principibus; sed prohibet quod fideles non eligant voluntarie infidelium iudicium. Deinde cum dicit *an nescitis*, etc., assignat rationem contra id, quod illi faciebant, sumptam ex hoc, quod derogabant auctoritati sanctorum. Et primo quantum ad auctoritatem quam habent super res mundanas; secundo quantum ad auctoritatem quam habent ad res supermundanas, id est, super Angelos, ibi *an nescitis, quoniam Angelos iudicabimus?* Dicit ergo primo: inordinatum est iudicium apud infideles, quia fideles habent auctoritatem iudicandi, *an nescitis, quia sancti de hoc mundo iudicabunt*, id est, de hominibus mundanis huius mundi? Quod quidem impletur tripliciter. Primo quidem secundum comparationem, scilicet secundum quod non solum boni iudicabunt malos, et sancti mundanos; sed etiam secundum quod boni iudicabuntur a melioribus, et mali iudicabunt

peiores, secundum illud Matth. c. XII, 41: *viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Secundo iudicabunt approbando sententiam iudicis, scilicet Christi, et hoc erit proprie iustorum, secundum illud Ps.: *laetabitur iustus cum viderit vindictam.* Unde Sap. III, 8 dicitur: *iudicabunt sancti nationes.* Tertio modo per sententiae prolationem. Et hoc erit apostolorum et similium, qui contemptis rebus mundi, solis spiritualibus inhaeserunt. Spiritualis enim iudicat omnia, ut dictum est supra II, 15. Unde et Matth. c. XIX, 28 dicitur: *vos qui secuti estis me, sedebitis super sedes, iudicantes duodecim tribus Israel.* Et in Ps. CXLIX, 6 s. dicitur: *gladii ancipites in manibus eorum, ad faciendam vindictam in nationibus.* Intelligitur autem ista prolatio sententiae non vocalis, sed spiritualis, inquantum per superiores sanctos inferiores vel etiam peccatores spirituali quadam illuminatione illuminabuntur, quales poenae, et qualia praemia eis debeantur: sicut etiam nunc homines illuminantur ab Angelis, vel etiam inferiores Angeli a superioribus. Secundo ex hoc, quod dictum est, argumentatur ad propositum, dicens *et si in vobis*, id est, per vos, *iudicabitur mundus*, id est, mundani homines, numquid *indigni estis, qui iudicetis de minimis*, scilicet de negotiis saecularibus, Lc. XVI, 10: *qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus erit.* Deinde cum dicit *nescitis*, etc., argumentatur ad idem ex auctoritate sanctorum super Angelos. Et primo ponit eam, dicens *an nescitis, quoniam* nos, scilicet fideles Christi, *iudicabimus Angelos?* Quod quidem potest intelligi de malis Angelis, qui condemnabuntur a sanctis, quorum virtute sunt victi. Unde dominus, Lc. X, 19, dicit: *ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes, et super omnem virtutem inimici.* Et in Ps. XC, 13: *super aspidem et basiliscum ambulabis.* Potest etiam hoc intelligi de bonis Angelis, quorum plurimi in comparatione quadam invenientur Paulo et similibus sibi inferiores. Unde signanter non dicit: iudicabitis, sed *iudicabimus.* Quamvis etiam dici possit, quod ex consequenti, si sancti iudicabunt homines bonos et malos, erit iudicium de bonis Angelis, quorum accidentale praemium augetur ex praemio sanctorum per Angelos illuminatorum, et etiam de malis Angelis, quorum poena augetur ex poena hominum per eos seductorum. Secundo argumentatur ad propositum, dicens *quanto magis saecularia*, scilicet iudicia, idonei erimus iudicare: qui enim est idoneus ad maiora, multo magis est idoneus ad minora. Unde et dominus, cui commiserat quinque talenta, postmodum commisit unum, ut habetur Matth. XXV, 28. Deinde cum dicit *saecularia igitur iudicia*, adhibet remedium contra culpam eorum. Et primo ponit remedium; secundo exponit, ibi *ad verecundiam vestram dico.* Dicit ergo primo: ergo ex quo sancti de hoc mundo iudicabunt, si habueritis inter vos saecularia iudicia, quae tamen habere non debetis, illos qui sunt contemptibiles in Ecclesia constituite ad iudicandum, potius scilicet quam iudicemini apud infideles. Unde et in Ps. CXL, 5 dicitur: *corripiet me iustus in misericordia, et increpabit me, oleum autem peccatoris non impinguet caput meum.* Et Eccle. IX, 4 dicitur: *melius est canis vivus leone mortuo.* Deinde cum dicit *ad verecundiam vestram dico*, exponit quo sensu praedicta dixit. Posset enim aliquis credere, quod ad litteram essent eligendi contemptibiliores ad iudicandum; sed hoc excludit, dicens *ad verecundiam vestram dico.* Quasi dicat: non hoc dixi ut ita fiat, sed ut vos faciam verecundari, illa scilicet confusione, quae adducit gratiam et gloriam, ut dicitur Eccli. IV, 25. Contemptibiles enim in Ecclesia essent eligendi ad iudicandum, si non invenirentur inter vos sapientes, quod esset vobis verecundum. Unde subdit *sic non est inter vos sapiens quisquam, qui possit iudicare inter fratrem et fratrem, sed frater cum fratre* *in iudicio contendit, et hoc apud infideles?* Potius autem quam hoc faceretis, deberetis constituere contemptibiles, qui sunt in Ecclesia, ad iudicandum et supplendum defectum sapientum, qui tamen non est apud vos, secundum illud quod supra primo, dixerat: *divites facti estis in illo, in omni verbo et in omni scientia.* Vel aliter ab illo loco *saecularia*, et cetera. Dixerat enim, quod sancti idonei sunt ad iudicandum saecularia, et ideo vult ostendere per quos iudicia saecularia debeant exerceri, scilicet per contemptibiles qui sunt in Ecclesia. Vocat autem contemptibiles illos, qui sunt sapientes in rebus mundanis, per comparationem ad illos, qui sunt sapientes in rebus divinis, quibus est reverentia exhibenda, qui in rebus temporalibus non occupantur, ut solis spiritualibus vacent. Et hoc est quod subditur *ad verecundiam vestram dico*; secundum aliam litteram: *ad reverentiam vestram.* Unde et apostoli dixerunt Act. c. VI, 2: *non est aequum relinquere nos verbum Dei, et ministrare mensis.* Postmodum autem redit ad id quod supra reprehenderat, scilicet quod Corinthii sub infidelibus iudicibus litigabant, dicens *sic non est inter vos sapiens quisquam*, scilicet in rebus temporalibus, quem supra contemptibilem dixit. Unde alia non mutantur a prima expositione, quae tamen videtur esse magis litteralis.

Lectio 2

[86251] Super I Cor., cap. 6 l. 2 Postquam apostolus reprehendit Corinthios de hoc quod coram infidelibus iudicibus litigabant, hic reprehendit eos quantum ad ipsa iudicia. Et circa hoc duo facit. Primo ponit in quo peccabant circa iudicia; secundo manifestat quod dixerat, ibi *an nescitis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo reprehendit in eis circa iudicia id quod est licitum, sed non expediens; secundo id quod est penitus illicitum, ibi *sed et vos*, et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit reprehensionem; secundo removet excusationem, ibi *quare non magis*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est, quod frater cum fratre in iudicio contendit, quod non solum malum est quod apud infideles contenditis, sed *iam quidem*, post conversionem vestram, *omnino delictum est in vobis*, id est, ad delictum vobis reputatur, *quod iudicia habetis inter vos*, inter quos scilicet debet esse pax: quia, ut dicitur II Tim. II, 24, *servum domini non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes.* Apparet autem ex hoc, ut dicit hic Glossa Augustini, quod *peccatum est iudicium habere contra aliquem*, sed hoc videtur esse falsum: quia si peccatum est iudicium habere, videtur sequi quod etiam peccatum sit iudices constituere, cum hoc sit occasionem dare iudicium habentibus, cum tamen dicatur Deut. I, 16: *audite illos, et quod iustum est iudicate*, et postea subditur, *quia Dei iudicium est.* Solvitur enim in Glossa quod infirmis permittitur in iudicio sua repetere, non autem perfectis: quibus licet sua repetere, sed non in iudicio. Est autem sciendum hic, quod aliquid est perfectis illicitum, aliquid autem omnibus. Perfecti quidem proprium non habent, secundum illud Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me*; et ideo non licet eis in iudicio repetere quasi propria, cum eis non liceat habere proprium, licet tamen eis in iudicio repetere ea quae sunt communia. Non enim hoc faciendo peccant, sed magis merentur. Est enim opus charitatis defendere vel recuperare

res pauperum, secundum illud Ps. LXXXI, 4: *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.* Sed iudicium adversus aliquem est illicitum omnibus quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam ex qua aliquis iudicium habet, puta ex cupiditate et avaritia. Unde, Lc. XII, 13, cum quidam de turba domino dixisset: *dic fratri meo ut dividat mecum haereditatem*, dominus dixit: *quis me constituit iudicem ad dividendum inter vos?* Postea subdit: *videte et cavete ab omni avaritia.* Secundo quantum ad modum iudicii, quia scilicet cum contentione et detrimento pacis iudicium prosequuntur; ut enim dicitur Iac. c. III, 16, *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Et hoc videtur apostolus in eis reprehendere, ut patet ex hoc quod supra dixit: *frater cum fratre in iudicio contendit.* Tertio ex perversitate iudicii, puta cum aliquis iniuste et fraudulenter in iudicio procedit, secundum illud Is. X, 2: *ut opprimerent pauperem, et vim facerent causae humilium populi mei.* Et hoc etiam apostolus in eis reprehendit, ut patet per id quod subdit: *sed vos iniuriam facitis.* Quarto propter scandalum quod sequitur. Unde et dominus mandat, Matth. V, 40: *qui vult tecum in iudicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium.* Ex charitate vero, sua in iudicio repetere licitum est. Unde Gregorius dicit in moralibus: *cum curam rerum nobis necessitas imponit, quidam dum ea repetunt, solummodo sunt tolerandi: quidam vero servata charitate sunt prohibendi, scilicet ne rapientes non sua, semetipsos perdant.* Deinde cum dicit *quare non magis*, etc., tollit excusationem. Possent enim dicere: necessitas nos inducit ad iudicia habenda, ut scilicet resistamus iniuriis et fraudibus aliorum; sed hoc excludit, subdens, quantum ad primum, *quare non magis iniuriam*, scilicet manifestam, *accipitis*, scilicet patienter sustinendo, secundum illud quod dominus dicit, Matth. V, 39: *si quis te percusserit in maxillam, praebe ei et alteram.* Quantum vero ad secundum subdit *quare non magis fraudem patimini*, id est, dolosam seductionem, secundum illud Matth. V, 41: *si quis te angariaverit mille passus, vade cum illo et alia duo.* Sed, sicut Augustinus dicit in libro de sermone domini in monte, haec praecepta domini non sunt semper observanda in executione operis, sed semper sunt habenda in praeparatione animi, ut scilicet simus parati hoc facere vel sustinere potius, quam aliquid agere contra charitatem fraternam. Deinde cum dicit *sed vos*, etc., reprehendit in eis id quod est omnino illicitum. Et primo arguit in eis manifestam iniustitiam, cum dicit *sed vos iniuriam facitis*, scilicet manifeste loquendo contra iustitiam aliorum, vel in iudicio, vel extra iudicium. Eccli. IX, 17: *non placeat tibi iniuria iniustorum.* Secundo dolosam deceptionem, cum subdit *et fraudatis*, Prov. XII, 5: *consilia impiorum fraudulenta.* Tertio aggravat utrumque, cum subdit *et hoc fratribus*, id est, fidelibus, ad quos debemus bonum maxime operari, secundum illud Gal. ult.: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes; maxime autem ad domesticos fidei.* Et ideo contra quosdam dicitur Ier. IX, 4: *omnis frater supplantans, supplantabit, et omnis amicus fraudulenter incedet.* Deinde, cum dicit *an nescitis*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo, quantum ad id quod est omnino illicitum; secundo, quantum ad id quod est licitum, sed non expediens, ibi *omnia mihi licent.* Circa primum duo facit. Primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi *nolite errare*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi quod vos iniuriam facitis, et defraudatis, quod est iniquitatem committere, sed *an nescitis quod iniqui regnum Dei non possidebunt?* Quasi dicat: videmini haec nescire, dum ab iniquitate non receditis, cum tamen in Ps. VI, 9 et Matth. VII, 23 dicatur: *discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem.* Deinde, cum dicit *nolite errare*, etc., determinat veritatem. Et primo ostendit periculum quod imminet iniquis; secundo ostendit quomodo ipsi hoc periculum evaserunt, ut timeant iterum in ipsum incidere, ibi *et hoc quidem aliquando fuistis*, et cetera. Dicit ergo primo: *nolite errare*, quod signanter dicit, quia circa impunitatem peccatorum aliqui multipliciter errabant, secundum illud Sap. II, 21: *et cogitaverunt, et erraverunt.* Quidam enim philosophi erraverunt credentes Deum non habere curam rerum humanarum, secundum illud Soph. I, 12: *non faciet dominus bene, et non faciet dominus male.* Quidam vero credentes solam fidem sufficientem esse ad salutem, secundum illud Io. XI, 26: *qui credit in me, non morietur in aeternum.* Quidam vero credentes per sola Christi sacramenta salvari, propter id quod dicitur Mc. ult.: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*, et Io. c. VI, 55: *qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.* Quidam vero propter sola opera misericordiae se impune peccare arbitrantur, propter illud quod dicitur Lc. XI, 41: *date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis.* Nec intelligunt quod haec omnia sine charitate non prosunt, secundum illud quod dicitur infra XIII, 2 s.: *si habuero omnem fidem, et distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Et ideo subdit quod peccata contraria charitati a regno Dei excludunt, in quod sola charitas introducit, dicens *neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri* (de quibus dicitur Hebr. ult.: *fornicatores et adulteros iudicabit Deus), neque molles*, id est, mares muliebria patientes, *neque masculorum concubitores*, quantum ad agentes in illo vitio, de quibus dicitur Gen. XIII, 13: *homines Sodomitae pessimi erant et peccatores coram domino nimis, neque avari, neque fures* (de quibus dicitur Zach. V, 3: *omnis fur, sicut scriptum est, iudicabitur), neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Dicitur enim Is. XXXV, 8: *via sancta vocabitur, non transibit per eam pollutus.* Et Apoc. XXI, 27: *non intrabit in illam aliquid coinquinatum, faciens abominationem.* Et est advertendum quod hic enumerat eadem vitia quae in praecedenti capitulo posuerat. Addit autem quaedam in genere luxuriae, scilicet adulterium et vitium contra naturam, in genere autem iniustitiae, furtum. Deinde, cum dicit *et haec quidem*, etc., ostendit quomodo praedictum periculum evaserunt. Et primo commemorat statum praeteritum, dicens *et quidem aliquando fuistis*, scilicet fornicarii et idolis servientes, etc., et ideo specialiter haec vitia commemorat, quia in eis abundaverunt, secundum illud Eph. V, 8: *eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino.* Secundo ostendit quomodo ab his intus fuerunt liberati, dicens *sed abluti estis*, scilicet virtute sanguinis Christi in Baptismo, secundum illud Apoc. I, 5: *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. Sed sanctificati estis* virtute sanguinis Christi per gratiam consecrati, secundum illud Hebr. ult.: *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. Sed iustificati estis*, ad statum iustitiae et virtutis, secundum illud Rom. VIII, 30: *quos vocavit, hos et iustificavit.* Subditur autem horum beneficiorum causa. Et primo ex parte humanitatis, Christi, cum dicit *in nomine domini nostri Iesu Christi*, id est, in fide et invocatione nominis Christi, secundum illud Act. IV, 12: *non est aliud nomen datum sub caelo hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Secundo ex parte divinitatis, cum subdit *et in spiritu Dei nostri*, secundum illud Ez. XXXVII, v. 5: *ecce ego mittam in vos spiritum, et vivetis.* Quia igitur tam potenti virtute liberati estis, ad eadem redire non debetis. Deinde, cum dicit *omnia mihi licent*, etc., manifestat id quod dixerat de prohibitione iudicii, ostendens quo sensu id reprehenderit, quia scilicet non reprehendit illud quasi omnino illicitum, sed quasi non expediens et nocivum. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo rationem assignat, ibi *esca ventri*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod reprehenderat esse licitum, sed non expediens, dicens *omnia mihi licent.* Dicuntur autem illa licita quae homo facere non prohibetur; est autem duplex prohibitio, una coactionis, alia praecepti, et secundum hoc quidam intellexerunt illa licere a quibus non prohibetur aliqua necessitate cogente; et ideo, quia arbitrium hominis naturaliter liberum est a coactione, intellexerunt apostolum eo sensu dicere: *omnia mihi licent*, quia scilicet libero arbitrio hominis subiacent, sive sint bona, sive sint mala, secundum illud Eccli. XV, 18: *ante hominem bonum et malum, vita et mors, quodcumque voluerit, dabitur ei.* Sed hic modus loquendi alienus est a Scriptura sacra, in qua dicitur non licere ea quae divina lege prohibentur, secundum illud Matth. XIV, 4: *non licet tibi habere uxorem fratris tui.* Et ideo quod hic apostolus dicit *omnia mihi licent*, non potest absolute intelligi, sed ut sit accomoda distributio sub hoc sensu: omnia mihi licent, quae scilicet divina lege non prohibentur. Et potest hoc ad tria referri, primo quidem ad id quod dixerat de iudiciis, quia scilicet unicuique licet omnia sua iudicio repetere, cum non sit lege divina prohibitum. Alio modo potest referri ad id quod infra VIII, 8 dicturus est de indifferenti usu ciborum, ut sit sensus: licitum est mihi omnes cibos comedere, secundum illud Tit. I, v. 15: *omnia munda mundis.* Tertio potest referri ad id quod dicturus est infra IX, 4 ss., de sumptibus accipiendis, ut sit sensus: *omnia mihi licent*, scilicet accipere ad necessitatem vitae, sicut coapostolis meis. Subdit autem *sed non omnia expediunt.* Dicitur autem illud expedire, quod est sine impedimento finem consequendi. Contingit autem quod aliquid non totaliter excludit finem, sed impedimentum aliquod affert, sicut matrimonium non excludit hominem a regno Dei, impedimentum tamen affert, quia scilicet, ut infra VII, 34 dicit *quae sub viro est mulier, cogitat quomodo placeat viro.* Unde, Matth. XIX, 10, discipuli dicunt: *si ita est causa hominis cum uxore sua, non expedit nubere.* Sic ergo fornicari nec licet, nec expedit, quia totaliter excludit finem, qui est vita aeterna; matrimonium autem est licitum, sed non expediens. Secundum igitur hunc modum, sua in iudicio repetere, indifferenter omnibus cibis uti, sumptus accipere ab his quibus praedicatur, est quidem licitum, quia non est contra iustitiam, nec aliqua prohibetur lege; non tamen est expediens, vel quia impeditur pax ad proximum, vel infirmis scandalum aliquod generatur, vel aliqua maledicendi occasio praebetur; unde Eccli. XXXVII, 31: *non omnia omnibus expediunt.* Alio modo potest intelligi non absolute, sed sub conditione, ut sit sensus: dixi quod *neque fornicarii*, etc., *regnum Dei possidebunt*, et ideo non licent, quia finem excludunt; sed si omnia licerent mihi, *non omnia expediunt*, quia per ea praestatur impedimentum vitae humanae. Unde in persona impiorum dicitur Sap. V, 7: *lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, et ambulavimus vias difficiles.* Secundo ostendit esse nocivum id quod supra reprehendit, dicens *omnia mihi licent*, ut supra expositum est, *sed* tamen *ego sub nullius redigar potestate*, scilicet hominis. Ille enim qui utitur eo quod non expedit, sive licitum, sive illicitum, quodammodo redigitur sub potestate rei alicuius, vel hominis. Rei quidem, quia qui nimis rem aliquam amat, quodammodo servus illius rei efficitur, secundum illud Rom. ult.: *huiusmodi non Christo domino serviunt, sed suo ventri.* Hominis autem, quia dum aliquis facit quod non expedit, quodammodo subiicitur iudicio aliorum, et specialiter ille qui sua in iudicio repetit, subiicitur potestati iudicis. Infra X, 29: *ut quid enim libertas mea iudicatur ab aliena conscientia?* Deinde, cum dicit *esca ventri*, etc., assignat rationem eius quod dixerat. Et primo quare omnia licent, dicens *esca ventri*, scilicet debetur, ut scilicet in ventre decocta in nutrimentum totius corporis cedat. *Et venter escis*, scilicet recipiendis et decoquendis deservit. Quia igitur ex Dei ordinatione venter est sollicitus ad escas recipiendas, et escae ad hoc deputatae sunt, quod in ventre ponantur, secundum illud Gen. I, v. 29 s.: *ecce dedi vobis omnem escam et cunctis animantibus, ut habeant ad vescendum*, non est illicitum quod homo res suas repetat, vel praedicator stipendia accipiat propter necessitatem escarum, vel ut etiam homo omnibus escis utatur. Secundo ibi *Deus autem*, etc., assignat rationem quare omnia non expediunt. Non enim expedit, quod homo patiatur aliquod detrimentum in eo quod numquam corrumpitur, scilicet in regno caelesti, propter id quod corrumpitur; et hoc accidit de esca et de ventre. Cessabit enim post hanc vitam escarum usus et ventris, quia corpora resurgentium conservabuntur absque cibo, Deo id faciente. Et hoc est quod dicit *Deus autem destruet*, id est, cessare faciet, *hunc*, scilicet ventrem, non quidem quantum ad essentiam, sed quantum ad effectum, quem nunc habet; *et has*, scilicet escas, quantum pertinent ad usum hominis, quia in resurrectione homines erunt sicut Angeli in caelo, ut dicitur Matth. XXII, 30.

Lectio 3

[86252] Super I Cor., cap. 6 l. 3 Supra apostolus tripliciter reprehendit Corinthios circa iudicia, nunc autem redit ad reprehendendum peccatum fornicarii, cuius supra V, 1 mentionem fecerat, et in cuius iudicio Corinthii negligentes erant; improbat autem fornicationem quatuor rationibus, quarum prima sumitur ex divina ordinatione; secunda ex unione ad Christum, ibi *an nescitis quoniam corpora*, etc.; tertia ex corporis inquinatione, ibi *fugite fornicationem*; quarta ex gratiae dignitate, ibi *an nescitis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit divinam ordinationem; secundo ordinationis finem, ibi *Deus enim*, et cetera. Circa primum considerandum est quod aliqui argumentum suae lasciviae sumunt ex ordinatione Dei. Qui enim fornicantur, utuntur suo corpore ad usum a Deo institutum. Sed hoc excludit, dicens quod esca est ordinata ad ventrem, et venter ad escas, *corpus autem* hominis *non fornicationi*, id est, non est ordinatum ad fornicandum, *sed domino*, id est, ad hoc est ordinatum, ut sit domini nostri Iesu Christi, *et dominus corpori*, id est, dominus Iesus Christus ad hoc datus est hominibus, ut humana corpora suae gloriae conformet, secundum illud Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Sed contra hoc videtur esse quod sicut venter ordinatus est a Deo ad usum ciborum; ita quaedam membra humani corporis sunt ordinata a Deo ad usum generationis, quibus fornicatio exercetur. Sed attendenda est differentia quantum ad duo. Primo quidem quod apostolus supra locutus est de uno corporis membro, scilicet de ventre, hic autem loquitur de toto corpore, quod sicut non est ordinatum ad fornicandum, ita nec ad escas sumendum; sed potius usus escarum est propter corpus, corpus autem propter animam, a qua percipit vitam secundum eius conditionem. Et quia omnia ordinantur in Deum sicut in finem, ideo corpus debet esse subiectum domino et ei dedicatum. Et quia supra locutus est de usu escarum in communi absque inordinatione, fornicatio autem est usus

inordinatus ex membro fornicatoris. Unde nec ipsa membra sunt propter fornicationem, sed propter usum generationis ordinata ratione, cui omnia membra corporis deservire debent, sicut etiam venter non propter crapulam et ebrietatem, sed propter convenientem usum ciborum. Deinde, cum dicit *Deus vero*, etc., ponit finem ordinationis praedictae. Et primo ponit quid Deus circa dominum fecerit, dicens *Deus vero et dominum*, scilicet dominum Iesum Christum, *suscitavit* a mortuis, a quo ipse Christus petit in Ps. XL, v. 11: *tu autem, domine, miserere mei, et resuscita me.* Deus autem est et pater, et filius, et spiritus sanctus, unde et ipse Christus, qui est filius Dei, se suscitavit, et sua virtute resurrexit, secundum illud Ps. III, 6: *ego dormivi, et soporatus sum, et exsurrexi, quia dominus suscepit me*; et II Cor. ult.: *si crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.* Secundo ponit quid circa nos facturus sit, dicens quod *nos suscitabit Deus per virtutem suam*, per quam scilicet Christum suscitavit, secundum illud Rom. VIII, 11: *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra.* Et est advertendum, quod supra de escis et ventre loquens, quae pertinent ad usum animalis vitae, dixit eas a Deo destruendas; nunc autem loquens de corpore et domino, facit mentionem de resurrectione, quia scilicet animali vita cessante natura corporis in melius reformabitur. Unde patet quod non est utendum corpore ad fornicationem, quae impedit futuram incorruptionem, secundum illud Gal. ult.: *qui seminat in carne, de carne et metet corruptionem.* Deinde, cum dicit *nescitis*, etc., ponit secundam rationem, quae sumitur ex affinitate humani corporis ad Christum, quae talis est: membra hominis fornicantis sunt membra meretricis; sed membra hominis sunt membra Christi; ergo per fornicationem fiunt membra Christi membra meretricis, quod est inconveniens. Circa quod quatuor facit. Primo ponit maiorem, dicens *an nescitis quoniam corpora vestra sunt membra Christi?* Quasi dicat: hoc non debetis nescire, quia quicumque estis regenerati in Christo, membra Christi estis effecti, secundum illud infra XII, 27: *vos estis corpus Christi, et membra de membro.* Et hoc non solum quantum ad animas quae ab eo iustificantur, sed etiam quantum ad corpora quae ab eo resuscitabuntur, ut dictum est. Secundo ponit conclusionem, dicens *tollens ergo membra Christi*, id est, iuste subtrahens servitio Christi, cui debent deputari (secundum illud Rom. VI, 13: *exhibeatis membra vestra, arma iustitiae, Deo), faciam*, scilicet eadem, *membra meretricis* esse fornicando? *Absit*: hoc enim est horrendum sacrilegium. Unde dicitur Mal. II, v. 11: *contaminavit Iudas sanctificationem domini quam dilexit, et habuit filiam Dei alieni.* Tertio ponit minorem, dicens *an nescitis quia qui adhaeret meretrici*, scilicet fornicando, *unum corpus efficitur?* Scilicet per immundam commixtionem. Et ad hoc probandum, inducit auctoritatem Genesis, dicens: *inquit*, enim Scriptura, scilicet Gen. II, 24: *erunt duo*, scilicet vir et mulier, *in carne una*, id est, per mixtionem carnalem una caro efficiuntur, et sic membra unius fiunt membra alterius. Sunt enim haec verba Adae de viro et uxore loquentis, quae apostolus hic etiam ad fornicationem refert, quia secundum speciem naturae non differunt utriusque actus. Est autem intelligendum, quod, sicut dicit philosophus in libro de generatione animalium, in masculo est principium activum generationis, in foemina est passivum. Et sicut in planta, cuius vita principaliter ordinatur ad generationem, semper est unum corpus, in quo utrumque principium unitur; ita in animalibus quae ordinantur ad altiores actus vitae, non semper est unum corpus habens haec duo principia, sed ex duobus fit unum in actu generationis. Quod quidem non est tantum viri, quia, sicut infra cap. VII, 4 dicitur, *vir non habet potestatem sui* *corporis, sed mulier.* Quarto probat minorem, dicens *qui autem adhaeret domino*, etc., scilicet per fidem et charitatem, *est unus spiritus cum illo*, quia scilicet unitur ei unitate spirituali, non corporali. Unde et Rom. VIII, 9 dicitur: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*; et Io. XVII, 21 s.: *ut sint unum in nobis, sicut nos unum sumus*, scilicet per connexionem spiritus: et quia corpus deservit spiritui, consequens est ut etiam corpora nostra, membra eius sint, cui per spiritum unimur, non quidem carnali coniunctione, sed spirituali. Potest autem ex praemissis duabus rationibus una ratio conflari, ut scilicet quia corpus nostrum non est deputatum fornicationi, sed domino, hoc scilicet modo quod membra nostra sunt membra Christi, ut postmodum exponit, non faciamus ea membra meretricis fornicando. Deinde, cum dicit *fugite fornicationem*, etc., ponit tertiam rationem, quae sumitur ex corporis inquinatione. Primo ponit conclusionem intentam, dicens *fugite fornicationem.* Ubi notandum quod caetera vitia vincuntur resistendo, quia quanto magis homo particularia considerat et tractat, tanto minus in eis invenit unde delectetur, sed magis anxietur: sed vitium fornicationis non vincitur resistendo, quia quanto magis ibi homo cogitat particulare, magis incenditur; sed vincitur fugiendo, id est, totaliter vitando cogitationes immundas, et quaslibet occasiones, ut dicitur Zach. II, 6: *fugite de terra Aquilonis, dicit dominus.* Secundo assignat rationem, dicens *omne peccatum* aliud *quodcumque fecerit homo*, et cetera. Ad cuius evidentiam sciendum quod quaedam peccata non consummantur in carnali delectatione, sed in sola spirituali, ideo spiritualia vitia dicuntur, sicut superbia, avaritia, acedia; fornicatio autem completur maxime in carnali delectatione, et secundum hoc posset intelligi quod hic dicitur *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est*, quia scilicet completur praeter sui corporis delectationem. *Qui autem fornicatur, in corpus suum peccat*, quia scilicet eius peccatum in carne consummatur. Sed huic expositioni contrarium videtur esse, quod etiam peccatum gulae consummatur in delectatione corporis. Ad quod posset dici quod peccatum gulae sub luxuria continetur, inquantum ad ipsam ordinatur, secundum illud Eph. V, 18: *nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Sed melius potest dici, quod apostolus non dicit *qui fornicatur* corpore suo peccat, quod congrueret primae expositioni; sed *peccat in corpus suum*, id est, contra corpus suum, corrumpendo et inquinando illud praeter usum rationis. Unde et Apoc. III, 4: *habes pauca nomina in Sardis, qui non inquinaverunt vestimenta sua*, id est, corpus; et Apoc. XIX, 4: *hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati.* Vel aliter secundum Augustinum, hic in Glossa, qui fornicatur, in corpus suum peccat, quia anima eius totaliter carni in illo actu subiicitur, ita quod non possit aliud ibi cogitare. Unde in Ps. XXXI, 9 dicitur: *nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.* Vel aliter: in corpus suum peccat, id est, contra uxorem suam, quae dicitur corpus viri, contra quam non ita directe sunt alia peccata, sicut viri fornicatio. Unde et I Thess. c. IV, 4 dicitur: *ut sciat unusquisque vestrum possidere vas suum in sanctificatione*, id est, uxorem suam. Vel secundum Augustinum potest intelligi de fornicatione spirituali, per quam anima adhaeret per amorem mundo, et recedit a Deo, secundum illud Ps. LXXII, 27: *perdes omnes qui fornicantur abs te.* Est ergo sensus *qui fornicatur*, recedens a Deo propter amorem mundi, *in corpus suum peccat*, id est, per corporalem concupiscentiam. Omne autem aliud peccatum, puta quod homo committit ex oblivione, vel ex ignorantia, seu negligentia, *est extra corpus*, id est, corporalem concupiscentiam. Deinde, cum dicit *an nescitis*, etc., ponit quartam rationem, quae sumitur ex dignitate gratiae, quae quidem ex duobus consurgit, scilicet ex gratia spiritus sancti, et ex redemptione sanguinis Christi. Circa hoc igitur tria facit. Primo proponit dignitatem corporis nostri, quam habet ex gratia spiritus sancti, dicens *an nescitis*, quasi dicat, ignorare non debetis, *quoniam membra vestra*, scilicet corporalia, *templum sunt spiritus sancti?* Sicut supra III, 16 dictum est: *nescitis quia templum Dei estis.* Et huius rationem assignat subdens *qui in vobis est.* Dicitur autem templum, domus Dei; quia igitur spiritus sanctus Deus est, conveniens est, quod in quocumque est spiritus sanctus, templum Dei dicatur. Est autem spiritus sanctus principaliter quidem in cordibus hominum, in quibus charitas Dei diffunditur per spiritum sanctum, ut dicitur Rom. V, 5. Sed secundario etiam est in membris corporalibus, inquantum exequuntur opera charitatis. Unde in Ps. LXXXIII, 3 dicitur: *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et ne hanc dignitatem sibi ascriberent, subdit *quem habetis a Deo*, non ex vobis. Unde Ioel. II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem*; et Act. V, 23: *spiritum suum dedit obedientibus sibi.* Secundo ponit dignitatem, quam habent corpora nostra ex redemptione sanguinis Christi, dicens *et non estis vestri* sed Iesu Christi, secundum illud Rom. XIV, 8: *sive vivimus, sive morimur, domini sumus*; II Cor. V, 15: *qui vivit, iam non sibi vivat.* Rationem huius assignat, dicens *empti estis pretio magno*, et ideo servi estis eius, qui vos redemit de servitute peccati. Unde infra VII, 22 dicitur: *qui liber vocatus est, servus est Christi; pretio enim empti estis*; et in Ps. XXX, 6: *redemisti me, domine Deus veritatis.* Dicitur autem pretium redemptionis magnum, quia non est corruptibile, sed aeternam habens virtutem, cum sit sanguis ipsius Dei aeterni. Unde I Petr. I, 18 s.: *redempti estis de vana vestra conversatione, non corruptibilibus auro vel argento, sed sanguine agni immaculati et incontaminati, Iesu Christi.* Tertio infert conclusionem intentam, dicens *glorificate ergo et portate Deum in corpore vestro.* Quia enim membra vestra sunt templum Dei, in corpore vestro nihil debet apparere, nisi quod ad gloriam Dei pertinet, et hoc est glorificare Deum in corpore vestro, quia in Ps. XXVIII, 9 dicitur: *in templo eius omnes dicent gloriam.* Ex. ult. dicitur: *operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria domini implevit illud.* Quia vero non estis vestri, sed estis servi Dei, debet corpus vestrum portare Deum, sicut equus vel aliud animal portat dominum suum. Unde in Ps. LXXII, 23 dicitur: *ut iumentum factus sum apud te.* Portat autem corpus nostrum dominum, inquantum divino ministerio deputatur. Sic ergo homo debet vitare, ne in corpus suum peccet fornicando, quod est contra gloriam Dei, et contra ministerium quod corpus nostrum debet Deo.

Caput 7

Lectio 1

[86253] Super I Cor., cap. 7 l. 1 Postquam apostolus reprehendit fornicarium et sustinentes eum, hic accedit ad tractandum de matrimonio. Et circa hoc tria facit. Primo determinat de coniugatis et matrimonio iunctis; secundo, de virginibus, ibi *de virginibus autem*, etc.; tertio, de viduis, ibi *mulier alligata est*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo instruit eos qui non sunt matrimonio iuncti, utrum scilicet debeant matrimonium contrahere; secundo manifestat quod

dixerat, ibi *hoc autem dico*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo manifestat quid circa hoc sit per se bonum; secundo, quid necessarium, ibi *propter fornicationem autem*, et cetera. Circa primum considerandum quod in detestationem fornicationis, contra quam locutus iam fuerat, aliqui non habentes zelum Dei secundum scientiam, intantum procedebant, quod etiam matrimonium condemnabant, secundum illud I Tim. IV, 2 s.: *in hypocrisi loquentium mendacium, prohibentium nubere.* Et quia hoc durum Corinthiis videbatur fidelibus, super hoc apostolo scripserunt, eius sententiam requirentes, et ideo apostolus eis respondet: ita reprehendi ea quae facitis. *De quibus autem scripsistis mihi*, respondeo, quantum ad matrimonium, *bonum est homini mulierem non tangere.* Circa quod notandum quod mulier data est viro ad adiutorium generationis: et in hoc differt vis generativa a nutritiva, quia vis nutritiva deservit homini ad conservationem individui; unde bonum est homini nutrimento uti, quia per hoc eius vita conservatur; generativa autem non deservit homini ad conservationem individui, sed ad conservationem speciei. Unde non potest dici quod *bonum est homini*, ad suum individuum, *mulierem tangere*, primo quidem quantum ad animam, quia, ut Augustinus dicit in Soliloquiis, *nihil sic deiicit animam ab arce virtutis suae, sicut contactus ille corporum, sine quo uxor haberi non potest*; et ideo Ex. XIX, 15 dicitur populo accepturo legem Dei: *estote parati in diem tertium, et ne appropinquetis uxoribus vestris.* I Reg. XXI, 4 dixit Abimelech ad David: *si mundi sunt pueri, maxime a mulieribus, manducent panem sanctum.* Secundo quantum ad corpus, quod vir subiicit per matrimonium potestati uxoris, se ex libero servum constituens. Servitus autem haec prae omnibus aliis est amara. Unde et Eccle. VII, 27 dicitur: *inveni amariorem morte mulierem.* Tertio quantum ad res exteriores, quarum occupatione necesse est hominem implicari, qui habet uxorem et filios nutriendos, cum tamen dicatur II Tim. II, 4: *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus, ut ei placeat cui se probavit.* Deinde cum dicit *propter fornicationem*, etc., ostendit quid circa hoc sit necessarium. Primo quantum ad contractum matrimonii; secundo quantum ad actum matrimonii iam contracti, ibi *uxori vir debitum*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod actus generativae virtutis ordinatur ad conservationem speciei per generationem filiorum, et quia mulier data est viro in adiutorium generationis, prima necessitas tangendi mulierem est propter procreationem filiorum. Unde Gen. I, 27 s. dicitur: *masculum et foeminam creavit eos, et benedixit eis Deus, et ait: crescite et multiplicamini, et replete terram.* Sed haec necessitas fuit circa institutionem humani generis, quamdiu oportuit multiplicari populum Dei per successionem carnis. Sed apostolus, considerans humanum genus iam multiplicatum et populum Dei iam esse augmentatum, non propagatione carnis, sed generatione quae est ex aqua et spiritu sancto, ut dicitur Io. III, 5, praetermisit hanc necessitatem, qua scilicet primitus institutum fuerat matrimonium in officium naturae, et proponit secundam necessitatem secundum quam institutum est in remedium culpae. Quia enim carnalis concupiscentia adhuc post Baptismum in fidelibus remanet, licet non dominetur, instigat homines maxime ad actus venereos propter vehementiam delectationis. Et quia maioris virtutis est totaliter hanc concupiscentiam superare, quam possit hominibus convenire, secundum illud Matth. XIX, v. 11: *non omnes capiunt verbum hoc*, necessarium est quod in parte concupiscentiae cedatur, et in parte superetur; quod quidem fit dum actus generationis ratione ordinatur, et non totaliter homo concupiscentia ducitur, sed magis concupiscentia subditur rationi. Habet autem hoc ratio naturalis, quod homo utatur generationis actu, secundum quod convenit generationi et educationi filiorum. Hoc autem in brutis animalibus invenitur, quod in quibuscumque speciebus animalium sola foemina non sufficit ad educationem prolis, masculus simul nutrit prolem cum foemina; et ad hoc exigitur, quod masculus cognoscat propriam prolem. Et ideo in omnibus talibus animalibus, ut patet in columbis, turturibus et huiusmodi, naturaliter indita est sollicitudo de educatione prolis. Et propter hoc in huiusmodi non sunt vagi et indifferentes concubitus, ex quibus sequeretur incertitudo prolis; sed masculus determinatus determinatae foeminae coniungitur, non indifferenter quaelibet cuilibet, sicut accidit in canibus et aliis huiusmodi animalibus, in quibus sola foemina nutrit prolem. Maxime autem in specie humana masculus requiritur ad prolis educationem, quae non solum attenditur secundum corporis nutrimentum, sed magis secundum nutrimentum animae, secundum illud Hebr. XII, 9: *patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores et reverebamur eos*; et ideo ratio naturalis dictat quod in specie humana non sint vagi et incerti concubitus, quales sunt concubitus fornicarii, sed sint determinati viri ad determinatam foeminam, quae quidem determinatio fit per legem matrimonii. Sic igitur triplex bonum habet matrimonium, primum quidem quod est in officium naturae, prout scilicet ordinatur ad generationem et educationem prolis, et hoc bonum est bonum prolis. Secundum bonum habet prout est in remedium concupiscentiae, quae scilicet coarctatur ad determinatam personam, et hoc bonum dicitur fides, quam scilicet vir servat uxori suae, non accedens ad aliam, et similiter uxor viro. Tertium bonum habet, prout in fide contrahitur Christi, quod quidem bonum dicitur sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, secundum illud Eph. V, 32: *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo, et Ecclesia.* Hoc est ergo quod dicit: dictum est quod *bonum est homini mulierem non tangere*, sed quia ad hoc bonum non sunt omnes homines idonei, *unusquisque vir, propter fornicationem*, scilicet vitandam, *suam uxorem habeat*, id est, sibi determinatam, ut tollantur vagi et incerti concubitus, quod pertinet ad fornicationem. Unde et Prov. V, 18: *laetare cum muliere adolescentiae tuae*, et postea subditur: *quare seduceris, fili mi, ab aliena?* Deinde cum dicit *uxori vir debitum reddat*, etc., agit de usu matrimonii contracti. Et primo agit de debito reddendo; secundo de debiti intermissione, ibi *nolite fraudare*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, dicens: dictum est quod vir habeat uxorem, et uxor virum; habendi autem haec est ratio, ut *vir reddat debitum uxori*, scilicet de suo corpore per carnalem commixtionem, *similiter autem et uxor viro*, quia quantum ad hoc ad paria iudicantur. Unde mulier non est formata de pedibus viri tamquam ancilla, nec de capite tamquam domina, sed de latere tamquam socia, ut legitur Gen. II, 21. Unde et mutuo debent sibi debitum reddere, secundum illud Rom. XIII, 7: *reddite omnibus debita.* Secundo assignat debiti rationem, dicens *mulier non habet potestatem sui corporis*, scilicet ad actum generationis, ut scilicet possit proprio arbitrio vel continere, scilicet vel alteri se tradere; *sed vir*, scilicet habet potestatem sui corporis, quantum scilicet ad usum carnalis copulae, et ideo uxor debet viro proprii corporis officium offerre. *Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier*, et cetera. Unde et ipse debet sui corporis officium offerre uxori, legitimo impedimento cessante. Unde et Gen. c. II, 24 dicitur: *adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.* Deinde cum dicit *nolite fraudare invicem*, etc., agit de intermissione debiti reddendi. Et primo ostendit qualiter intermitti debeat actus coniugalis. Circa quod docet unum esse cavendum, ne scilicet hoc per fraudem fiat, dicens *nolite fraudare invicem*, ut scilicet velit vir continere, invita uxore, aut etiam e converso. Quod apostolus fraudem nominat, quia unus subtrahit alteri quod ei debetur, quod ad fraudem pertinet, non minus in actu matrimonii, quam in aliis rebus. Unde et Prov. c. XII, 27 dicitur: *non inveniet fraudulentus lucrum*, quia scilicet ille, qui tali fraude continentiam Deo offert, non lucratur meritum vitae aeternae. Sicut enim dicit Augustinus non vult Deus tale lucrum tali damno compensari, ut dum unus coniugum continet, altero invito, ille incidat in damnabiles corruptelas. Tria autem docet observanda in tali intermissione: quorum primum est ut fiat ex communi consensu. Unde dicit *nisi forte ex consensu.* Unde dicitur Eccli. XXV, 1 s.: *in tribus beneplacitum est spiritui meo, quae sunt probata coram Deo et hominibus: concordia fratrum, et amor proximorum, vir et mulier bene sibi consentientes.* Secundum est, ut sit ad certum tempus. Unde subdit *nisi forte ad tempus*, secundum illud Eccle. c. III, 5: *tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus.* Tertium est, ut hoc fiat propter debitum finem, scilicet causa spiritualium actuum, ad quos continentia reddit magis aptos. Unde subdit *ut vacetis orationi*, secundum illud Ioel. II, 14: *sacrificium et libamen domino Deo nostro*, et postea subdit: *egrediatur sponsus de cubili suo, et sponsa de thalamo suo.* Secundo agit de reiteratione coniugalis actus; et primo ponit documentum, dicens *iterum revertimini in idipsum*, ut scilicet vobis invicem debitum reddatis, finito tempore orationis. Unde et III Reg. VIII, 66 dicitur, quod celebratis dedicationis solemniis, *profecti sunt in tabernacula sua laetantes.* Secundo assignat rationem documenti. Non enim hoc dicit, quasi sit necessarium ad salutem, sed ad periculum vitandum. Unde subdit *ne tentet vos Satanas*, id est, ne sua tentatione vos prosternat; sicut etiam dicitur I Thess. III, 5: *ne forte vos tentaverit is qui tentat, et inanis sit labor noster.* Tentatio autem Satanae non est fortibus timenda, de quibus dicitur I Io. II, 14: *scribo vobis, iuvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei manet in vobis, et vicistis malignum.* Est autem timenda debilibus, unde subdit *propter incontinentiam vestram*, id est, propter pronitatem ad incontinentiam, ex quo contingit, quod Diabolus hominem tentando prosternit, et provocatur ad tentandum, secundum illud I Petr. ult.: *circuit quaerens quem devoret.* Deinde cum dicit *hoc autem dico*, etc., manifestat quo sensu praedicta sunt accipienda, et primo facit quod dictum est; secundo, rationem assignat, ibi *volo autem*, etc.; tertio, exponit quod dixerat, ibi *dico autem*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi, quod unusquisque suam uxorem habeat, et unaquaeque mulier virum suum, et iterum quod post continentiam determinati temporis, iterum revertamini in idipsum. *Hoc autem dico secundum indulgentiam*, id est, parcens infirmitati vestrae, *non secundum imperium*, quasi scilicet vobis necessarium ad salutem. Subditis enim sunt quaedam eorum infirmitati indulgenda, et non ad bona imperio cogendi. Unde contra quosdam praelatos dicitur Ez. XXXIV, 4 s.: *cum austeritate imperabatis eis, et cum potentia, et dispersi sunt greges mei.* Sed videtur apostolus inconvenienter loqui; indulgentia enim non est nisi de peccato. Per hoc ergo quod apostolus, secundum indulgentiam se dicit matrimonium concessisse, videtur exprimere quod matrimonium sit peccatum. Sed ad hoc potest responderi dupliciter. Uno modo ut indulgentia sumatur hic pro permissione. Est autem duplex permissio: una quidem de minus malo, sicut dicitur Matth. c. XIX, 8, quod *Moyses permisit Iudaeis dare libellum repudii propter duritiam cordis eorum*, scilicet ad vitandum uxoricidium, ad quod erant proni. Talis enim permissio non fit in novo testamento propter sui perfectionem, secundum illud Hebr. VI, 1: *ad perfectum feramur.*

Alia autem est permissio de minus bono, cum scilicet homo praecepto non cogitur ad maius bonum; et hoc modo apostolus hic indulget, id est, permittit matrimonium, quod est minus bonum quam virginitas, quae non praecipitur, quae est maius bonum. Alio modo potest accipi indulgentia prout respicit culpam, secundum illud Is. XXVI, 15: *indulsisti, domine, indulsisti genti.* Et secundum hoc indulgentia refertur ad actum coniugalem secundum quod habet annexam culpam venialem, tamen propter bona matrimonii sine quibus esset mortalis. Unde considerandum est quod actus coniugalis quandoque quidem est meritorius, et absque omni culpa mortali vel veniali, puta cum ordinatur ad bonum prolis procreandae et educandae ad cultum Dei: sic enim est actus religionis; vel cum fit causa reddendi debitum: sic enim est actus iustitiae. Omnis autem actus virtutis est meritorius, si sit cum charitate. Quandoque vero est cum culpa veniali, scilicet cum quis ad actum matrimonialem ex concupiscentia excitatur, quae tamen infra limites matrimonii sistit, ut scilicet cum sola uxore sit contentus. Quandoque vero est culpa mortalis, puta cum concupiscentia fertur extra limites matrimonii, scilicet cum aliquis accedit ad uxorem, aeque libenter vel libentius ad aliam accessurus. Primo ergo modo actus matrimonii non requirit indulgentiam; secundo modo habet indulgentiam inquantum aliquis consentiens concupiscentiae in uxorem, non fit reus peccati mortalis; tertio modo omnino indulgentiam non habet. Deinde cum dicit *volo autem* etc., assignat rationem eius quod dixerat, et primo quare non loquatur secundum imperium; secundo quare loquatur secundum indulgentiam, ibi *sed unusquisque*, et cetera. Circa primum considerandum est quod nullus sapiens praecipit illud cuius contrarium magis vult fieri. Ideo apostolus non praecipit quod homines matrimonium contrahant, vel matrimonio contracto utantur, quia magis vult quod homines contineant. Et hoc est quod dicit *volo autem omnes*, homines, *esse sicut meipsum*, ut scilicet contineant, sicut ego contineo. Et similiter dicit Act. XXVI, 29: *opto apud Deum omnes qui audiunt, fieri tales qualis ego sum.* Sed contra hoc videtur esse, quia si omnes homines continerent, sicut apostolus continebat, cessasset generatio, et sic non fuisset impletus numerus electorum, quod erat contra dispositionem divinam. Dicunt quidam quod apostolo revelatum erat, quod si omnes homines salvarentur in continentia viventes, sicut ipse vivebat, sufficiebat ad implendum numerum electorum. Sed hoc nulla auctoritate fulcitur; et ideo potest dici, quod apostolus volebat omnes esse continentes, quia scilicet volebat hoc de singulis, non tamen volebat quod omnes simul continerent. Vel potest dici, et melius, quod volebat omnes homines esse continentes voluntate antecedente, sicut ipse dicit I Tim. II, 4, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*, non autem voluntate consequente, qua Deus vult quosdam salvare, scilicet praedestinatos, et quosdam damnare, scilicet reprobatos, secundum illud Mal. I, 2 s.: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Est autem voluntas antecedens de eo, quod absolute consideratum est melius, sicut omnes homines esse salvos, vel continentes: voluntas autem consequens est de eo, quod est melius, consideratis circumstantiis personarum et negotiorum, et secundum hoc Deus vult quosdam damnare, et apostolus quosdam matrimonio iungi. Deinde cum dicit *sed unusquisque*, assignat rationem quare secundum indulgentiam matrimonium permiserit, quia scilicet non quilibet tantae virtutis donum accepit a Deo, ut scilicet possit totaliter continere, sicut et dominus dixit Matth. XIX, 11: *non omnes capiunt verbum hoc, sed qui capere potest, capiat.* Et hoc est quod dicit: vellem quidem omnes esse continentes, *sed unusquisque proprium*, id est, secundum certam mensuram, *habet donum ex Deo, alius quidem sic*, puta ut in virginitate Deo serviat, *alius vero sic*, id est, ut Deo serviat in matrimonio, secundum illud Matth. XXV, v. 15: *uni dedit quinque talenta, alii vero duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem.* Et Sap. VIII, 21: *scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae scire cuius esset hoc donum.* Deinde cum dicit *dico autem*, etc., exponit quod obscure dixerat. Et primo quantum ad hoc quod dixerat: *volo omnes homines esse sicut meipsum*, quia scilicet hoc est absolute melius. Unde dicit *dico autem*, scilicet exponendo, *non nuptis*, id est, virginibus, *et viduis: bonum est illis si sic permanserint*, scilicet continentes, *sicut ego*, secundum illud Sap. c. IV, 1: *quam pulchra est casta generatio cum claritate.* Secundo quantum ad hoc quod dixerat: *sed unusquisque*, etc., quasi dicat: quia non quilibet hoc donum accepit a Deo ut contineat. Unde dicit *quod si non continent*, id est, si donum continendi non acceperunt, *nubant*, id est, matrimonio iungantur, secundum illud I Tim. V, 14: *volo iuvenes nubere.* Et assignat rationem, subdens *melius est enim nubere, quam uri*, id est, concupiscentia superari. Concupiscentia enim est calor quidam noxius; qui ergo concupiscentia impugnatur, calescit quidem, sed non uritur, nisi humorem gratiae perdat a concupiscentia superatus. Unde Iob XXXI, 12 dicitur: *ignis est usque ad consummationem devorans, et universa eradicans germina.* Est autem hic attendendum quod apostolus utitur abusiva comparatione; nam nubere bonum est, licet minus, uri autem est malum. Melius est ergo, id est magis tolerandum, quod homo minus bonum habeat, quam quod incurrat incontinentiae malum; et hoc est quod supra dixit *propter fornicationem*, scilicet vitandam, *unusquisque suam uxorem habeat*, etc., et postmodum: *ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram.*

Lectio 2

[86254] Super I Cor., cap. 7 l. 2 Supra apostolus posuit documenta de contractu matrimonii, hic instruit eos qui iam matrimonium contraxerunt de matrimonio non dissolvendo: et primo docet eos qui sunt in matrimonio iuncti, ut in matrimonio maneant; secundo ponit utilem doctrinam quantum ad omnes status vel conditiones hominum, ibi *unumquemque sicut vocavit Deus*, et cetera. Circa primum duo facit: primo agit de indissolubilitate matrimonii quantum ad eos qui sunt unius cultus; secundo quantum ad eos qui sunt in dispari cultu, ibi *nam caeteris ego dico*, et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit praeceptum de indissolubilitate matrimonii; secundo docet quid sit servandum quando matrimonium quodammodo separatur, ibi *quod si discesserit*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi non nuptis, id est, virginibus et viduis, quod melius est eis si sic permanserint, *his autem qui matrimonio sunt iuncti* non patet eadem conditio: his enim *praecipio non ego*, scilicet indicta mihi auctoritate, *sed dominus*, hoc praecepit.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura

a capite XI ad caput XIII versiculum XI

Reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Leoninum 1969 praebitum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 11

Versiculus 1

[87583] Super I Cor., cap. 11 v. 1 Imitatores mei estote et cetera. Apostolus superius removit Corinthienses ab ydolatria, hic inducit eos ad (Ecclesiae) Eucharistiae sacramentum, et circa hoc tria facit: primo excludit indebitum ritum; secundo ostendit dignitatem sacramenti, scilicet Eucharistiae, ibi (XI 23): ego enim accepi a domino etc.; tertio ordinat debitum ritum ipsius sacramenti, ibi (XI 33): itaque, fratres mei, dum convenitis et cetera. Circa primum duo facit: primo

enim praemittit quamdam generalem admonitionem; secundo reprehendit eos de inconvenienti ritu in sacramento Eucharistiae, ibi (XI 3): volo autem vos scire et cetera. Circa primum duo facit: primo enim ponit admonitionem, secundo ponit quamdam ironicam commendationem, ibi (XI 2): laudo et cetera. Circa primum sciendum est quod in Ecclesia sunt quidam gradus dignitatis. Nam quidam sunt maiores, ut praelati, quidam vero minores, ut subditi, et utrique habent quos imitentur, quia minores debent imitari maiores, I Pet. ult.: *non vi dominantes in cleris, sed formam gregis facti* etc.; maiores vero imitantur Christum, Io. XIII: *exemplum enim meum dedi vobis ut quemadmodum* et cetera. Et hoc est quod dicit: *imitatores mei* etc., quasi dicat: sitis sine offensione et ut nullum offendatis, *imitatores mei estote*, qui per omnia omnibus placeo, quaerens quod utile est multis ut salvi fiant. Et in hoc imitator sum Christi qui venit omnes salvare, et ideo dicit: *sicut et ego Christi*, supple: imitator sum. Dicit autem: *sicut et ego Christi*, quia maiores in illis tantum sunt imitandi in quibus ipsi imitantur Christum; unde cum ipsi non imitentur Christum nisi in bonis, non sunt ipsi imitandi in malis quae faciunt aliquando, sed in bonis, supra IIII: *imitatores*. Et nota quod Paulus imitatus est Christum praecipue quantum ad quatuor: in mentis devotione et intentione, Gal. III: *vivo ego, iam non ego, vivit vero* etc.; in fraternae salutis sollicitudine: Christus enim ad hoc venit ut homines salvos faceret, I Thim. 1: *Christus Iesus venit in mundum peccata* etc., et beatus Paulus inter alios apostolos et praelatos sollicitudinem habuit de salute hominum, Ro. XV: *debemus autem nos firmiores* etc.; in aequanimi usu temporalium rerum item: nam Iohannes Baptista semper ieiunabat, Matth.: *venit Iohannes non manducans neque bibens*, Christus vero non semper sed quando videbatur expedire, unde etiam cum peccatoribus manducabat et propter hoc dicebant Iudaei, Io. XX: *ecce homo verax* etc.; sic et Paulus, secundum quod expediebat saluti credentium, utebatur rebus temporalibus, Phili. IV 12: *scio abundare, scio et penuriam pati*; in corporis passione, II Cor. V: *semper mortificationem domini Iesu in corpore* etc., et ideo specialiter dicebat ipse, Gal. ult.: *ego autem stigmata domini Iesu* et cetera.

Versiculus 2

[87584] Super I Cor., cap. 11 v. 2 Laudo autem et cetera. Hic ponitur ironica commendatio. Sunt autem duo in quibus subditi se debent habere ad praelatos: ut scilicet secundum eorum bonam vitam informentur, Hebr. ult.: *mementote praepositorum vestrorum* etc., et hoc praecipue in quibus sunt ipsi informati a Christo; et ut eorum praecepta servent, I Reg. XV 23: *quasi peccatum ariolandi est repugnare et quasi scelus nolle acquiescere.* Sed Corinthienses in his duobus offenderant, et ideo laudans eos ironice reprehendit eos de istis duobus, scilicet quod non sequuntur vitam suam, et hoc est quod dicit: *laudo vos quod per omnia mei memores (me peiores) estis*, idest in nullo memoriam vitae meae habetis; et iterum quod non servant traditiones suas et praecepta, et hoc est quod dicit: *et sicut tradidi vobis, praecepta mea tenetis*, idest non tenetis. Sed contra. In sacra Scriptura nihil debet esse falsum; sed hoc quod dicit apostolus est falsum quia non sunt memores sui nec tenebant praecepta sua; non ergo deberet uti ironica locutione. Respondeo. Dicendum

quod in omni figurata locutione, commune est quod sensus non est ille quem primo aspectu verba praetendunt, sed ille quod ille qui loquitur significare intendit, sicut si dicam: pratum ridet, non est sensus huius locutionis quod illud pratum rideat, sed illud quod ego significare intendo, scilicet quod pratum similiter se habet in decore cum floret sicut homo cum ridet. Hoc etiam modo se habet in locutionibus ironicis: cum enim non intendo hoc quod verba praetendunt significare, sed contrarium, ille est verus sensus quem ego intendo, et ideo nihil falsitatis est ibi.

Versiculus 3

[87585] Super I Cor., cap. 11 v. 3 Volo autem vos scire. Hic reprehendit eos de his quae inordinate agebant circa dictum sacramentum. Habebant autem se inordinate in tribus: in dissoluto habitu, in discordi affectu, quia pugnabant in Ecclesia, et in immoderato esu, quia pransi veniebant ad Ecclesiam. Et de istis reprehendit eos hic, et primo de primo, secundo de secundo, ibi (XI 17): hoc autem praecipio quod non in melius etc.; tertio de tertio, ibi (XI 20): convenientibus ergo vobis in unum et cetera. Circa primum duo facit: primo praemittit quaedam necessaria ad propositum, secundo prosequitur propositum, ibi (XI 4): omnis autem vir et cetera. Dicit ergo: quia non tenetis praecepta, *volo vos scire* quoddam utile ad sequentia, et hoc quia periculosum est ignorare, infra XIIII 38: *omnis ignorabitur*. Triplicem gradum vult eos scire, scilicet quod vir est caput mulieris, viri vero Christus, Christi autem Deus. Circa quod sciendum quod in capite tria considerantur: principatus in corpore, diffusiones in membra et conformitas naturae cum ipsis membris. Unde secundum hoc, aliquis potest dici caput alicuius secundum principatum tantum, sicut (I) Reg. XV 17: *cum esses parvulus in oculis tuis, caput* etc.; aliquando vero secundum diffusionem, sicut illud Eph. IIII 15: *qui est caput Christus ex quo* et cetera. Sed hic dicitur quodlibet istorum caput secundum ista tria. Vir quidem dicitur caput mulieris quia praesidet, Gen. III 16: *sub viri potestate eris*, quia gubernat, I Pet. III 6: *sicut Sara obediebat Abrahae, dominum eum vocans*, Eph. VI (V 22): *mulieres subditae sint* etc., et quia de eius costa sumpta est, Gen. II 25: *vocavit eam virago quia de viro* et cetera. Christus autem est caput viri, quia praesidet, Eph. II (I 22): *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam quae est corpus*, Ps. (71 8): *dominabitur a mari usque ad mare*, quia dona gratiarum effundit, Eph. IIII 7: *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*; quia est conformis nostrae naturae, Phil. II 6: *qui cum in forma Dei esset* et cetera. Quod autem dicit quod Deus est caput Christi potest intelligi dupliciter: nam Christus nominat suppositum in duabus naturis, scilicet divina et humana. Si ergo loquatur de Christo secundum naturam divinam tantum, tunc li Deus supponit pro persona patris, et tunc dicitur caput Christi Deus, idest (patris) pater, non quod li caput importet maioritatem, sed originem tantum, Io. XV (XVI 28): *exivi a patre et veni in mundum.* Si vero accipiatur hic li Christus secundum humanam naturam tantum, sic li Deus supponit pro tota Trinitate, et tunc dicitur caput Christi Deus, idest tota Trinitas, quia Christus inquantum est homo est minor patre, et seipso inquantum est verbum, et spiritu sancto, et tota Trinitate. Possumus autem mystice exponere hoc quod dicitur: *caput mulieris vir et caput*

viri Christus, ut per mulierem intelligatur sensualitas seu inferiorem intelligamus (partis) partem rationis quae occupatur temporalibus ministrandis; per virum autem superiorem partem rationis quae elevatur divinis et spiritualibus contemplandis. Et sic Christus est caput omnium in quantum per eum dirigimur ad virtuose operandum, et elevamur et adiuvamur ad Deum contemplandum.

Versiculus 4

[87586] Super I Cor., cap. 11 v. 4 Omnis autem vir orans. Hic arguit eos, et circa hoc duo facit: ponit intentum et probat illud, ibi (XI 5): unum est et cetera. Ponit autem duo quae intendit: primum de viro, secundum de muliere, ibi (XI 5): omnis autem mulier et cetera. Circa primum secundum hoc ergo, sciendum est quod, sicut ipse dicit infra, velatio capitis est quasi obumbratio potestatis viri, quia in capite est gloria viri. Cum ergo vir velat caput suum, ostendit subiectionem quae est contra libertatem, quae quidem libertas maxime profitenda coram iudice suo et praecipue quando quis exequitur officium suum. Unde cum vir sit liber quia non est sub potestate mulieris, ideo coram Deo debet profiteri libertatem non velando caput suum, et hoc est quod dicit apostolus: *omnis autem vir orans* et cetera. Est autem vir coram Deo dupliciter: aut per orationem, et sic ea quae sunt populi offert Deo, aut per prophetiam, et sic ea quae sunt Dei insinuat populo. Et ideo dicit: *omnis vir orans*, offerendo quae populi sunt Deo, *aut prophetans* quae sunt Dei insinuando populo, *velato capite*, idest ostendendo se esse non esse liberae mentis, *deturpat caput suum*, idest inconvenienter agit. Sed numquid episcopi inconvenienter orant tenendo mitram? Dicendum quod non, quia mitra est indicium potestatis, velare autem caput est, sicut hic intendit apostolus, obumbrare potestatem.

Versiculus 5

[87587] Super I Cor., cap. 11 v. 5 Omnis autem mulier. Hic prosequitur de muliere et dicit contrarium. Et huius causa est quia mulier naturaliter est subiecta, vir autem praesidens. Unde sicut vir non debet velare caput, ita nec mulier non debet orare aut prophetare capite non velato, Deut. XXIII: *non induetur vir vestes mulieris* etc., et hoc est quod dicit: *omnis autem mulier* et cetera. Sed quid est quod dicit: *aut prophetans*, idest Scripturas reserans, ut dicit Glossa? Nonne apostolus dicit: *mulierem docere in Ecclesia non permitto?* Respondeo. Dicendum quod prophetia aliquando accipitur pro elevatione Scripture et hoc non permittitur mulieri, aliquando pro laude divina cantanda, et hoc permittitur mulieri, sicut Paral.: *prophetare* etc., et de hoc loquitur hic apostolus, et ideo dicit infra XIIII: *potestis per singulos prophetare.* Unum est enim ac si decalvetur. Hic probat intentum, et primo per rationes, secundo per consuetudinem, ibi (XI 16): si quis autem videtur contentiosus et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit rationes ad intentum, secundo excludit quamdam obiectionem, ibi (XI 11): verumtamen neque vir sine etc., tertio manifestat

unam positarum rationum, ibi (XI 13): vos ipsi iudicate. Ad probandum autem intentum, ponit tres rationes: prima sumitur ex naturali inclinatione, secunda sumitur per comparationem ad Deum, ibi (XI 7): vir quidem non debet etc., tertia per comparationem ad Angelos, ibi (XI 10): ideo debet mulier. Circa primum duo facit: primo ponit similitudinem, secundo ex similitudine facta arguitur, ibi (XI 6): nam si non et cetera. Circa primum sciendum quod artificialia sunt in supplementum naturalium, et inde est quod vestes additae sunt hominibus, propter defectum corii naturalis quod non sufficit protegere hominem a contrariis, scilicet a frigore et aliis. Sunt quaedam velamina naturalia circa caput, sicut capilli, quaedam artificialia, sicut infulae et huiusmodi, et haec sunt in supplementum naturalium. Sic ergo illa artificialia sunt addenda ad quae inclinat natura; naturaliter autem mulier comam nutrit, ergo naturaliter debet cooperire caput. Et hoc est quod dicit: *unum est* etc., quasi dicat: vere deturpat caput quia unum est, idest tantumdem ac si decalvetur, Is. III: *decalvabit dominus filias Sion.*

Versiculus 6

[87588] Super I Cor., cap. 11 v. 6 Ex hac autem similitudine arguitur cum dicit: *nam si non velatur* et cetera. Et primo ponit conditionalem sic: si mulier non velatur competens est ei quod decalvetur; secundo destruit consequens dicens quod *turpe est mulieri tonderi aut decalvari*; tertio concludit destructionem antecedentis: ergo *velet caput suum.* Sed numquid peccant moniales tondendo se? Dicendum quod non, quia iam sunt exemptae a potestate virorum et positae immediate sub Christo.

Versiculus 7

[87589] Super I Cor., cap. 11 v. 7 Vir quidem non debet velare et cetera. Hic ponit apostolus secundam rationem ad probandum quod intendit, et sumitur ex praecedenti, in qua quidem ratione argumentatur ex hiis quae supra praemiserat quod *caput mulieris est vir, caput viri Christus.* Facit autem tria in ratione ista: primo enim ponit rationem, secundo probat quaedam in ratione supposita, ibi (XI 8): non est enim vir ex muliere; tertio infert conclusionem, ibi (XI 10): ideo debet mulier et cetera. In ratione autem duo facit: primo praemittit partem propositi, scilicet quod vir non debet velare caput suum, scilicet ad modum mulieris quae totum caput velat sicut antiqui faciebant, et hoc est quia sic non discernerentur viri a mulieribus, quod est inconveniens, Deut.: *non induetur mulier veste virili* etc.; secundo rationem assignat dicens: *quoniam imago* etc., ubi tria consideranda sunt: primo quomodo vir ponatur ab apostolo imago Dei tantum et non mulier, secundo qualiter vir fit imago Dei, tertio quid faciat ad propositum hoc quod hic dicit apostolus. Circa primum sic obiicitur contra verbum apostoli: imago Dei attenditur in homine secundum mentem, Eph. IIII: *renovari spiritu mentis vestrae* etc., et Col. III: *induite novum hominem* etc.; ergo imago Dei in homine accipitur secundum spiritum; cum ergo non sit distinctio inter hominem

et mulierem secundum spiritum, videtur quod non tantum vir sit imago et gloria Dei, sed etiam mulier. Respondeo. Dicendum quod hoc exprimitur tripliciter in Glossa. Primo quidem quantum ad dignitatem principii: cum enim imago sit expressa similitudo eius cuius est imago, vir in hoc dicitur imago Dei quod sicut Deus est principium omnium rerum, ita vir est principium totius humani generis, Act. XLIII (XVII 26): *produxit ex uno* et cetera. Secundo quantum ad Christum: sicut enim ex latere Christi in cruce dormientis profluxit sanguis et aqua per quae instituta sunt sacramenta per quae salvatur Ecclesia, ita ex latere viri soporati et dormientis extracta est costa de qua formata est mulier. Tertio quantum ad interiorem imaginem, secundum quam etiam in viro praepollet imago Dei: nam viri sapientiores et fortiores sunt mulieribus, Prov. ult.: *mulierem fortem quis* etc., Eccl. VII: *virum de mille unum reperi* et cetera. Et secundum hoc solvitur obiectio, quia licet vir non differat secundum spiritum a muliere, tamen plus viget in eo ratio, potentia et ratio cognoscendi, secundum quam accipitur ratio imaginis. Et secundum hoc exponitur quod dicit hic: *quoniam imago est* et cetera. Et dicit hic duo: *imago et gloria.* Homo enim ordinatur ad Deum sicut ad causam efficientem, et quantum ad hoc dicit *imago.* Sicut enim dicit Augustinus, imago importat similitudinem; unum tamen non potest dici imago alterius nisi unum sit ab alio, sicut unum omnium non dicitur imago alterius licet sint similia. Unde cum vir sit a Deo immediate, ideo specialiter dicitur imago Dei. Sed notandum quod duplex est imago: perfecta quae consistit in identitate naturae, et secundum hunc modum solus filius dicitur imago Dei, imperfecta quae consistit in diversitate naturae, sicut imago regis est in denario, et hoc modo homo dicitur imago Dei, non autem filius. Et inde est quod homo quandoque dicitur imago, quandoque ad imaginem Dei, Gen. I: *faciamus hominem ad imaginem*; sed filius dicitur imago et non ad imaginem Dei. Ratio huius est quia haec praepositio ad notat distantiam; filius autem est imago patris nulla ex parte dissimilis, et ideo non dicitur ad imaginem. Homo vero licet Deum imitetur in natura intellectuali, tamen multum distat a perfecta imagine, sicut dictum est. Secundum ergo quod imitatur dicitur imago licet imperfecte, et sic accipit hic apostolus, secundum vero quod distat dicitur ad imaginem. Ordinatur etiam homo ad Deum sicut ad causam finalem, non quidem quod hoc cedat in utilitate Dei, quia bonorum nostrorum non indiget, sed in gloriam Dei, Is. XLII: *omnem qui invocat nomen meum in gloriam meam* etc., et ideo dicit: *gloria Dei.* Et pari ratione mulier est gloria viri. Et nota quod non dicit quod mulier sit imago viri: nam in hoc est mulier gloria viri in quantum ordinatur quod subserviat viro: in hoc enim est gloria hominis quod habeat multos subditos, Prov. XIIII: *in multitudinem populi*; non tamen dicitur imago: vir enim dicitur imago Dei quia similis est ei, et etiam hoc ipsum quod sit sibi similis habet a Deo; mulier autem, licet sit similis viro, non tamen hoc habet a viro sed a Deo quod similem viro eam formavit. Quomodo autem hoc sit ad propositum? Sic patet: gloria enim Dei non est occultanda, sed manifestanda ab hiis qui Deo serviunt et facti sunt ad gloriam Dei, Matth. V: *videant opera vestra bona* et cetera. Gloria autem viri occultanda est. Et ideo vir qui est ad gloriam Dei non debet velare caput (Io. VII: *dilexerunt magis gloriam* etc.), idest gloria Dei non debet abscondi quae videtur in viro; mulier vero quae est gloria viri debet velare caput.

Versiculus 8

[87590] Super I Cor., cap. 11 v. 8 Consequenter cum dicit: non enim est vir etc., probat quaedam quae supposuit, scilicet quod mulier est gloria viri, et hoc dupliciter: primo quia mulier est ex viro, et hoc est quod dicit: *non est enim vir*, idest non sumpsit principium ex muliere, *sed mulier*, idest principium mulieris ex viro, I Thim. II: *adeo primus* etc., et est primus tempore et dignitate; secundo quia mulier est facta propter virum, Eccli. XVII: *creavit ex ipso adiutorium.*

Versiculus 9

[87591] Super I Cor., cap. 11 v. 9 Et ideo dicit: *etenim non creatus*, et huius ratio est quia imperfecta semper sumunt originem a perfectis et ordinantur ad perfecta.

Versiculus 10

[87592] Super I Cor., cap. 11 v. 10 Ideo debet et cetera. Hic infert principalem conclusionem, dicens quod propter haec quae dicta sunt, *mulier debet velamen* etc.: nam velamen obumbrans subiectionem significat potestatem. Propter Angelos. Hic ponitur tertia (ratio) quae sumitur ex comparatione ad Angelos, et hoc exponitur dupliciter. *Propter Angelos*, idest propter sacerdotes: nam sacerdotes dicuntur aliquando Angeli, Mal. II: *labia sacerdotum etc., Angelus enim domini*; et hoc fit propter duo: primo propter eorum reverentiam: sacerdotes enim sunt loco Dei; unde sicut coram Deo homo debet profiteri conditionem suam, ita coram sacerdotibus, Eccl. VII: *sacerdotes* etc., Is. LXI: *vos autem sacerdotes* et cetera. Unde quia conditio mulieris est ut sit subdita, debet velare caput suum *propter Angelos.* Secundo, propter eorum cautelam, ne incitentur ad peccatum ex aspectu mulieris, Eccl. IX: *virginem ne intuearis* et cetera. Sed quare *propter Angelos* solum? Numquid non aliis malum est videre mulierem? Respondeo: quia sacerdotes sunt magis assidui in Ecclesia, et quia mulieres familiarius sunt cum sacerdotibus cum eis confitentur, et quia de eis esset magis periculum si caderent. Augustinus autem aliter exponit dicens quod vir et mulier accipiuntur hic pro quodam interiori coniugio. In anima enim nostra est quoddam spirituale coniugium, ita ut vir assignetur aliquando ab Augustino pro ipsa ratione, et sensualitas pro muliere. In libro vero de Trinitate, ponit sensualitatem loco serpentis, loco viri rationem superiorem, inferiorem vero loco mulieris. Et sicut mulier regitur per virum, ita sensualitas per rationem, Exo. XXIII: *facit omnia secundum* etc., et ideo dicit quod vir non debet velare caput quia superior ratio non debet cohiberi, sed libere debet se immittere in Deum, et quanto plus se immittit tanto melius. Sed mulier debet velari quia nisi ratio inferior frenetur freno rationis et imperio in usu temporalium, de facili labimur in peccatum. Sed hoc secundum hanc expositionem facit hoc ad propositum, quia illa

quae interius sunt debent ostendi per aliqua exteriora. Unde et secundum hoc in anima sunt quae dicuntur, quia *vir est imago Dei*, idest ipsa ratio superior, et non *mulier*, idest sensualitas; et quod mulier est ad gloriam viri, idest sensualitas ad servitium rationis; et quod *vir*, idest ratio non est *ex muliere*, idest ex sensualitate, scilicet quod sensualitate regatur (rationalis) ratio, sed *mulier*, idest sensualitas, est *ex viro*, idest ex ratione. Et huius ratio est quia vir, idest ratio, non est creatus ut serviat mulieri, idest sensualitati. Et ideo mulier debet velare caput suum ad significandum exterius quod sit interius, scilicet quod sensualitas debet subiici rationi. Et hoc *propter Angelos*, ex quo etiam sumitur tertia ratio secundum hanc expositionem. Et sic per Angelos non intelligimus ipsos sacerdotes sed ipsos veros Angelos: cum enim Angeli debeant haberi in reverentia; et hoc maxime exhibetur quando quilibet servat statum suae conditionis, non est dubitatio quod in loco orationis ubi sunt sancti Angeli, mulier debet velare caput in ostensionem suae conditionis: ipsi enim Angeli assunt nobis cum oramus, Ps.: *prevenerunt principes* etc., Ps.: *in conspectu Angelorum* et cetera.

Versiculus 11

[87593] Super I Cor., cap. 11 v. 11 *Verumtamen neque vir* et cetera. Supra apostolus ostendit quod vir non debet velare faciem suam, inducens ad hoc pro ratione quod vir est imago (Dei), non autem mulier. Ne igitur mulieres desperarent de gratia Christi, et ne crederent se propter hoc haberi contemptum a viris, ideo hic apostolus intendit hoc excludere, et circa hoc duo facit: primo docet veritatem dicti, secundo rationem assignat, ibi (XI 12): nam sicut mulier et cetera. Dicit ergo primo: dixi quia vir est imago et gloria Dei, mulier autem non sed viri; verumtamen mulieres non debent desperare de gratia Christi, quia *neque vir sine muliere*, nec e converso *mulier sine viro in domino*, idest in gratia Christi, Gal. I: *quicumque in Christo baptizati estis etc., in Christo enim Iesu* et cetera. Et huius ratio est quia in gratia Christi quae est in Baptismo, non habet plus vir quam mulier propter conditionem sexus. Vel aliter secundum Glossam, ut referatur ad primam conditionem, ut sit sensus: dixi quod vir non est ex muliere sed mulier ex viro, et hoc est in prima conditione et hominis et mulieris; verumtamen post modum, *neque vir est sine muliere* a qua nascatur, *neque mulier sine viro* qui sit principium generationis suae, et hoc *in domino*, scilicet secundum operationem Dei hoc ordinantis. Et nota hic quadruplicem generationem: prima fuit viri sine muliere, in qua materia fuit terra, artifex fuit Deus solus, Gen. II: *formavit Deus hominem* etc.; secunda fuit mulieris de viro solo, et in hac materia fuit costa, artifex vero Deus, Gen. II: *tulit Deus unam de costis*; tertia vero ex viro et muliere, et in hac materia fuit comixtio sanguinum et operatrix natura, Io. I: *qui non ex sanguinibus* etc.; quarta, de muliere sine viro, et haec Christi, in qua materia fuit corpus virginis, auctor spiritus sanctus, Matth. I: *quod in ea natum est de spiritu sancto est*; et ista est quarta generatio de qua dicitur Gen. XV: *generatione quarta revertetur huc* et cetera.

Versiculus 12

[87594] Super I Cor., cap. 11 v. 12 Consequenter, cum dicit: nam sicut mulier, assignat rationem eius quod dixit, et hoc dupliciter potest exponi secundum duplicem expositionem superioris dicti, quia si exponatur quantum ad primam expositionem, sic refertur ad generationem spiritualem quae est per gratiam, et est sensus: sicut mulier per virum sanctificata est, ita et vir per mulierem, supra VII 14: *sanctificatur vir infidelis per mulierem fidelem.* Si vero exponatur quantum ad secundam, sic refertur ad generationem carnalem et est sensus: nam sicut mulier est (a) viro in creatione, ita ex consequenti et in (processe) processu generationis vir est per mulierem, ex qua scilicet nascitur; et haec omnia a Deo, quia principium utriusque, scilicet mulieris et viri, est a Deo, vel sanctificatio utriusque similiter ex Deo est, Ro. XI: *ex ipso, in ipso et per ipsum* et cetera.

Versiculus 13

[87595] Super I Cor., cap. 11 v. 13 Vos ipsi iudicate et cetera. Hic apostolus quod in una positarum rationum implicite et obscure dixerat manifestat, hoc scilicet quod dixit: *unum est ac si decalvetur*, et circa hoc duo facit: primo enim auditoris iudicium invocat, secundo interrogat, ibi: decet mulierem, tertio argumentatur, ibi (XI 14): nec ipsa natura et cetera. Committit autem auditoris iudicio ut ostendat securitatem et idoneitatem sententiae: consuetum est enim quando quis confidit de veritate quod committit sententiam suam auditoribus, secundum illud Iob: *quod iustum est iudicate, et non invenietis* et cetera. Et ideo dicit apostolus: *vos ipsi iudicate*, quasi dicat: ita est idoneum quod dico quod illud iudicio vestro committo; et dicit: *vos ipsi*, quia quilibet bonus auditor debet aliquo modo scire quae audit, aliter non posset diiudicare, et ideo omnis communicatio debet incipere ab hiis quae sunt magis nota, Iob: *nonne auris verba diiudicat* et cetera. Interrogat vero ut magis eos excitet: *decetne mulierem non velatam orare Deum?*, Et dicit specialiter *orare Deum*, quia maxima reverentia exhibenda est in oratione et honestas, Ecc. 4: *custodi pedem tuum*, Ecc. 18: *ante orationem praepara* et cetera.

Versiculus 14

[87596] Super I Cor., cap. 11 v. 14 Argumentatur autem ut fortius convincat: *nec ipsa natura* etc., in quo duo facit: primo ponit illud unde sumit argumentum, quia a naturali inclinatione humana, et hoc est quod dicit: *nec ipsa natura*, scilicet humana, *docet*, scilicet quod mulieres sint velatae, et natura est quasi quaedam lex, Rom. II: *cum enim gentes quae legem non habent* et cetera. Secundo argumentatur et primo quantum ad virum et ideo dicit: *quia vir si comam nutriat* etc.; et ratio potest esse talis: illud quod est alicui naturaliter vituperabile non est faciendum, sed *si vir nutriat comam ignominia est illi*; coma autem significat velamen capitis; ergo vir non debet velare caput. Glossa enim exponit hoc de lege: dicit quod est ignominia secundum legem quod quis nutriat comam,

sed non habetur expressum quod in lege quod praecipiatur alicui tonderi caput nisi de Nazarenis quorum coma debebat offerri domino. Sed nec est etiam secundum sententiam apostoli, quod (quia) hic non arguitur ex lege, sed a natura. Praeterea videmus quod multi nutriunt comam, etiam de Nazarenis, sicut Samson, et ideo dicendum est quod hic loquitur apostolus secundum quod natura inclinat, quae etiam videtur habere quamdam vim legis; et sic *si nutriat comam vir, ignominia est ei*, idest vituperabile secundum opinionem hominum, licet aliqui propter humilitatem vel propter mysterium nutriunt comam. Secundo arguitur quantum ad mulierem, et primo arguitur, secundo assignat causam, ibi: capilli et cetera. Ratio sua talis est: illud quod naturaliter est laudabile et gloriosum alicui, debet ab eo fieri; sed mulieri est laudabile et gloria nutrire comam: haec autem significat velamen capitis; ergo mulier naturaliter debet velare caput.

Versiculus 15

[87597] Super I Cor., cap. 11 v. 15 Huius autem rationis ponit medium tantum cum dicit: *mulier si comam nutriat, gloria est illi*; et est ei gloria et quantum ad Deum et quantum ad seipsam, quia est signum verecundiae et subiectionis, Ecc. XXIIII: *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata.* Et subiungit causam: quoniam capilli et cetera. Contra: (non) nonne et viri habent capillos? Respondeo. Dicendum est quod loquitur hic secundum communem consuetudinem, quia mulieres comam nutriunt, licet non in quibusdam terris, sed cum etiam in illis terris maiorem habent quam viri. Ista autem sic communis consuetudo apud mulieres non esset nisi natura inclinaret, et ideo pro velamine data sunt ei, scilicet mulieri, quia natura inclinat ad hoc.

Versiculus 16

[87598] Super I Cor., cap. 11 v. 16 Si quis autem videtur contentiosus et cetera. Hic probat per consuetudinem quod probavit per rationes, et ratio huius est quia illae rationes possent alicui videri non multum efficaces cum sint mysticae et figuratae. Unde ne aliquis contentiose resisteret, intendit alia via convincere eum. Et circa hoc duo facit: primo convincit eum per communem consuetudinem Ecclesiae, secundo per auctoritatem praecepti sui, ibi (XI 17): hoc autem praecipio. Dicit ergo: habetis, o Corinthii, per rationes quod mulier debet velare caput, sed *si quis videtur contentiosus esse*, idest clamosus impugnator: nam *contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris* et ideo fugienda est, Prov. 20: *honor est homini qui separat*; II Thim. II: *servum Dei non oportet* etc.; si quis, dico, resistat rationibus contentiose, non poterit resistere consuetudini, quia nos, scilicet apostoli et Iudaei (quia ex Iudaeis sumus), *talem consuetudinem*, idest quod mulieres non velentur, *non habemus, neque etiam Ecclesia Dei*, quia neque secundum legem Moysi et secundum Christum est ut vir velet caput et non mulier. Et sciendum ex hoc quod, sicut dicit Augustinus, *mos populi Dei pro auctoritate habetur*, et propter hoc quilibet debet in his quae non sunt per se mala neque

prohibita conformare se moribus gentis. Et ideo Ambrosius dixit Augustino: *serva consuetudines Ecclesiarum ad quas ibis, in his tamen quae non sunt contra Deum.*

Versiculus 17

[87599] Super I Cor., cap. 11 v. 17 Sed quia malum est quod aliquis sit singularis in factis suis, ideo quando nolunt acquiescere rationibus, non sequi consuetudines, sunt huiusmodi reprimendi auctoritate praecepti superioris, et hoc facit apostolus cum dicit: *hoc autem praecipio*, quasi dicat: ut inducat ratio et consuetudo Ecclesiae Dei, et nostra sit quod viri non velent caput sed mulieres; nihilominus tamen ego sic praecipio observari. Et utitur hic auctoritate praecepti, ut penitus obtemperent: nam praecepto maioris obediendum est, Hebr. II: *obedite praepositis* et cetera. Non laudans quod non in melius et cetera. Superius apostolus reprehendit in Corinthiis inordinatum habitum, hic vero reprehendit in eis alia duo, scilicet dissensiones et inordinatum esum. Et circa hoc duo facit: primo enim redarguit eos de illis duobus in generali, secundo vero explicat hoc in speciali, ibi (XI 18): primum quidem convenientibus et cetera. Dicit ergo primo: haec, quae de velamine capitis dicta sunt, *praecipio, non laudans* vos sed improbans *quod non in melius se in deterius convenitis*, scilicet ad Ecclesiam, idest non convenitis ut meliores sed ut deteriores efficiamini, Ps.: *convenerunt adversus dominum.* Et huius ratio erat quia ad duo inordinata conveniebant, scilicet ad dissensiones et quia pransi et refecti.

Versiculus 18

[87600] Super I Cor., cap. 11 v. 18 Consequenter quod dicit in generali exponit in speciali, et hoc est quod dicit: primum quidem etc., et circa hoc duo facit: primo ponit accusationem factam sibi de huiusmodi inordinationes, secundo asserit se fidem adhibuisse accusationi sibi factae, ibi: et ex parte credo. Accusatio erat quod cum venerant in Ecclesia, erant inter eos dissensiones, et ideo dicit: *primum*, scilicet quod in deterius et non in melius convenitis, est quia *convenientibus vobis in Ecclesiam audio scissuras* etc., et hoc est valde detestabile quod conveniant corpore, et mente dissentiant, cum conventio corporum non fiat nisi propter unitatem mentium. Contra quod dicitur Eccli. 25: *in tribus beneplacitum est etc., concordia fratrum* etc.; supra I: *non sint in vobis schismata.* Et nota secundum Glossam quod ideo dicit *primum* ut ostendat quod dissensio est primum malum ex quo omnia alia oriuntur. Sed contra: Ecc. X: *initium omnis peccati superbia.* Respondeo. Dicendum quod in diversis et secundum diversos respectus possunt esse diversa principia malorum; et inde est quod alicubi dicitur: *radix omnium malorum cupiditas* I Tim. V (VI 10), alicubi: *infandorum idolorum cultura* et cetera. Sap. XIIII 27, et etiam de superbia: Ecc. X. Et huius ratio est quia de uno peccato possunt alia omnia oriri. Sicut in eo quod propter divitias superbit, ex cupiditate et avaritia oritur superbia; in eo quod ut superbiat quaerit divitias, ex superbia nascitur

avaritia; et hoc modo est etiam hic, quia ex contentione multa mala oriuntur, Iac. IIII: *ubi zelus et contentio* et cetera.

Versiculus 19

[87601] Super I Cor., cap. 11 v. 19 Ex parte credo. Hic ponitur fides adhibita accusationi, quia *ex parte credo*, idest de aliquibus credo quod dissident, et causam huius assignat: *nam oportet haereses esse*, idest utile est. Et circa hoc quaerenda sunt duo, scilicet quod sit haeresis et quomodo oporteat haereses esse. Quantum ad primum, sciendum est quod haeresis divisionem sonat et sectam; divisio autem opponitur unitati; prima vero unio inter fideles est unio fidei; illi igitur sunt simpliciter divisi qui non conveniunt in sententia Ecclesiae; et ideo illi proprie dicuntur haeretici qui dissident a communione Ecclesiae quantum ad sententiam fidei. Sed attendendum quod ad sententiam fidei quaedam pertinent directe, quaedam indirecte; directe quidem sunt articuli fidei, indirecte vero seu per accidens quibus positis sequeretur contrarium sacrae Scripturae: sicut si aliquis diceret quod Isaac non est filius Abrahae, non directe diceret contra fidem sed per accidens, in quantum esset contra sacram Scripturam quae dicit hoc. Quicumque ergo in istis duobus discordaret a veritate fidei, habet quidem materiam haeresis, sed nondum est haereticus dicendus nisi pertinaciter suam + errorem defenderet, et tunc est iudicandus haereticus, sed tamen ab illo qui habet iudicare et definire de fide, scilicet a summo pontifice. Hoc autem quod homo sit singularis in sensu suo provenit ex superbia, et ideo apostolus dicit, Rom. XII: *nolite esse prudentes*, Ecc. X: *ne innitaris sensu tuo* et cetera. Et ideo in Glossa definitur sic haeresis: *haereticus est qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur*, quia sive ipse adinveniat, sive alios sequitur in his quae sunt contra fidem, si pertinaciter persistat haereticus est. Quantum ad secundum vero, sciendum est quod illud dicitur opportunum ex quo utilitas aliqua provenit vel per se vel per accidens; per se quidem quando de eo quod bona intentione fit aliquid bonum provenit, per accidens vero quando de eo quod mala intentione fit ab agente provenit aliquod bonum in patiente, sicut ex persecutione tyrannorum secutum est bonum patientiae in martyribus. Bona ergo oportet fieri, idest utile est quod fiant ut accipiatur opportunum per se; sed quia Deus, ut dicit Augustinus, est adeo bonus ut non sineret fieri aliquod malum nisi ex illo eliceret aliquod bonum, ideo per accidens potest dici opportunum esse quod mala fiant; non quin per se sint mala et peccent qui operantur malum, sed in quantum sequitur aliqua utilitas in aliis qui hoc vel patienter sustinent vel ex hoc in Dei amore firmantur. Et hoc modo dicit apostolus quia *oportet*, idest utile est, *haereses esse*, non quod ex intentione haereticorum sed Dei, et hoc quantum ad utilitatem duplicem. Una est quia sancti doctores ex hoc sunt magis exercitati ad veritatem fidei elucidandam, et eorum ingenia magis subtiliata, Prov. XXVI: *ferrum ferro acuitur*; et ideo post haereses sancti inveniuntur cautius locuti de his quae pertinent ad fidem, sicut Augustinus post Pelagianos de gratia, et Leo Papa post Nestorium et Eutychen de incarnatione. Alia utilitas, quia ex hoc fuit manifestata constantia fidei in his qui perstiterunt contra haereses, et hanc rationem

assignat apostolus cum subdit: *ut qui probati sunt*, scilicet a Deo, *in vobis*, idest inter vos, *manifesti fiant*, idest manifestentur etiam hominibus, Sap. III: *sicut aurum in fornace*, I Pet. II: *in vobis erunt* et cetera.

Versiculus 20

[87602] Super I Cor., cap. 11 v. 20 Convenientibus vobis. Hic reprehendit eos apostolus de tertio vitio, scilicet de inordinato esu in sacramento Eucharistiae. Ad intellectum autem huius litterae, intelligendum est quod hoc habet duas expositiones. Una est quod quando debebat celebrari Missa, isti Corinthii conveniebant ad Ecclesiam et antequam diceretur Missa comedebant et tunc dicebant Missam, qua dicta sumebant corpus Christi. Alia expositio est quod isti quando conveniebant, portabant oblationes, scilicet panes, in magna quantitate et offerebant eos ad sacrificandum, et post erant sacrificati, tunc quilibet accipiebat illud quod obtulerat de altari, et non dividebantur inter omnes sed quilibet vel portabat domi vel seorsum cum suis cenabat in Ecclesia, et inde erat inter eos scissura. Et propter hoc apostolus de his hic reprehendit eos dicens: *convenientibus etiam vobis* et cetera. Et circa hoc duo facit: primo exaggerat culpam in generali, secundo exponit in particulari, ibi (XI 21): *unusquisque* et cetera. Potest autem hoc quod dicit *convenientibus in unum* etc., exponi dupliciter: vel referendo hoc ad praemissa et sic exponit Glossa, vel ad sequentia; et quocumque modo hoc exponatur, ex secundo vitio, scilicet ex scissura, oritur istud tertium. Si autem referatur ad praecedentia, sic exponitur dupliciter. Primo sic: ergo quia in vobis sunt scissurae, *convenientibus vobis in unum, iam*, idest ex hoc solo, non estis digni *manducare dominicam coenam*, quia ad hoc exigitur maxima unitas mentium; secundo vero sic: *iam*, idest in praesenti, hoc damnum habetis quod *non est*, idest non licet vobis, *manducare dominicam coenam*, et in futura peius erit vobis. Sed melius est quod referatur ad sequentia, et hoc modo potest etiam dupliciter exponi. Uno modo sic: quia pransi estis antequam sumatis corpus Christi, *iam non est dominicam coenam manducare*, idest non restat locus coenae dominicae: nam facta coena, non est iterum coenandum. Causa autem quare isti Corinthii post coenam sumebant corpus Christi potest videri haec: Christus consecravit panes iam facta coena cum discipulis; sed hoc fecit Christus ex speciali causa, et hoc propter tres rationes. Prima ratio est ut ostendat hoc sacramentum figuratum fuisse per agnum paschalem, et ideo post comestionem agni paschalis consecravit panem: primo enim est figura et postea veritas. Secunda ratio est quia hoc sacramentum est memoriale passionis, et ideo ante passionem immediate hoc sacramentum instituit, et inde est quod statim dixit: *surgite eamus hinc.* Tertia ratio est quia Christus voluit hoc sacramentum imprimi in cordibus discipulorum, et ideo ultimo instituit: ea enim quae ultimo fiunt magis imprimuntur. Apostoli vero post passionem Christi instituerunt quod sacramentum illud a ieiunis conficeretur, et hoc propter reverentiam sacramenti. Et inde est quod post potum aquae vel vini, vel cibum, nullus debet sumere corpus Christi. Sed si aliquis non dormiret de nocte, vel coenaret post mediam noctem, vel etiam esset indigestus, numquid potest de mane sumere corpus Christi? Respondeo. Dicendum

quod somnus vel indigestio non faciunt quantum ad substantiam sacramenti, sed quantum ad quandam congruentiam; sed quia statutum est ut ieiuno stomacho accipiatur, et dies apud Romanos incipiat a media nocte, ideo nullus si coenat post mediam noctem vel aliquid sumat post, nec debet recipere eodem die corpus Christi. Alio modo exponitur *iam non est dominicam coenam manducare*: dominica enim coena est coena communis, coena autem uniuscuiusque est coena specialis; quia igitur isti ea quae offerebant accipiebant et comedebant, vel seorsum in Ecclesia cum suis, vel portabant domi, ideo dicit: *iam non est dominicam coenam manducare*, idest iam coena illa non est dominica, idest communis, sed specialis.

Versiculus 21

[87603] Super I Cor., cap. 11 v. 21 Unusquisque enim et cetera. Hic exponit vitia in particulari, et circa hoc tria facit: primo exponit factum, secundo infert inconveniens quod ex hoc sequitur, et tertio improbat; secundum ibi: et alius quidem esurit, tertium ibi (XI 22): numquid non habetis. Potest autem hoc quod dicit *unusquisque* etc., exponi dupliciter secundum duas expositiones superioris dicti. Secundum primam, sic: dixi quod iam non relinquitur opportunitas comedendi dominicam coenam, *enim*, idest quia, *unusquisque praesumit coenam suam ad manducandum*, idest ante coenavit, Osee IV: *separatum est convivium* etc., Eccli. XI: *haec est pars mercedis* et cetera. Sed secundum secundam expositionem, exponitur hoc sic: iam non est dominicam, idest communem, coenam manducare, quia *unusquisque praesumit suam coenam ad manducandum*, idest unusquisque manducat illam coenam seorsum cum suis non dividendo inter alios, ac si esset sua et non domini. Et alius quidem esurit. Hic subdit inconveniens quod sequitur, quia *alius quidem esurit* etc., cuius ratio est quia illi qui divites erant portabant multa, pauperes vero vel nihil vel parum; unde quia divites non dividebant dum ipsi medebantur, et pauperes esuriebant, Iob XXXI: *si comedi buccellam solus* etc., Is. XLIX: *frange esurienti* et cetera. Sed ex hoc surgit questio, utrum scilicet de corpore et sanguine Christi consecratis posset aliquis nutriri vel inebriari. Quidam dicunt quod ex sanguine Christi posset aliquis inebriari eodem modo quod multi inebriantur ex odore vini. In sacramento enim, licet non maneat substantia panis et vini sed transsubstantietur in corpore et sanguine Christi, remanent tamen accidentia. Sed tamen dicunt quod ex hoc nullus posset nutriri quia accidentia non nutriunt. Sed hoc est falsum: nutrimentum enim fit (per) conversionem cibi in carnem et sanguinem; constat autem quod species illae quae remanent in sacramento si comburantur, convertuntur in cineres vel etiam putrescunt, et eodem modo si comedantur possint converti in carnem et sanguinem hominis, et ideo dicendum est quod nutriunt. Qualiter autem hoc fiat, duplex opinio est. Quidam enim dicunt quod redibat substantia panis et vini et nutriebat, et haec fuit opinio Innocentii; sed haec videtur impossibilis, quia si redit substantia panis et vini, aut hoc erit manentibus accidentibus, aut non manentibus: si primo modo, hoc non potest esse quia quamdiu manent illa accidentia tamdiu est ibi corpus Christi, et sic essent simul substantia panis et corpus (Christi), quod est erroneum; sed secundo modo hoc etiam non potest esse, quia substantia

panis non potest esse sine speciebus. Et ideo aliter dicendum quod cuicumque conceditur aliquod principale, conceduntur etiam et accessoria ad illud; cum ergo illa accidentia habeant ex virtute Dei quod subsistant, conceditur etiam eis ex virtute Dei quidquid substantia panis efficere solet, scilicet nutrire et alia huiusmodi. Et ideo et de pane et de vino consecrato, si sumantur in magna quantitate, posset homo nutriri et vivere diu.

Versiculus 22

[87604] Super I Cor., cap. 11 v. 22 Numquid non habetis et cetera. Hic improbat factum quod ex posito inconvenienti sequitur, et improbat dupliciter: primo per rationes, secundo per auctoritatem, ibi: quid dicam et cetera. Rationes autem quibus improbat ponit tres. Prima sumitur ex congruitate et est talis: in illis locis non debet fieri nisi id ad quod deputata sunt loca illa; sed ad convivia deputatae sunt domus communes omnium, quia quilibet facit convivium in domo sua, non autem (in) Ecclesia; ergo in domo propria quilibet debet convivia facere, non in Ecclesia. Et hoc est quod dicit: *numquid domos* etc., quasi dicat: numquid non habetis domos vestras in quibus manducetis et bibatis? Non haec finiatis in Ecclesia, II Mach. VI 4: *templum Dei luxuria et comessationibus.* Secunda ratio sumitur ex dignitate loci et est talis: quae inordinate fiunt in aliquo loco videntur locum illum contemnere; sed facere convivia in Ecclesia est inordinatum; cum ergo Ecclesia non sit contemnenda, non debent convivia in ea fieri, et hoc est quod dicit: *aut Ecclesiam Dei contemnitis?* Et nota quod *Ecclesia Dei* dicitur dupliciter: uno modo ipsa congregatio fidelium, et ista non est contemnenda, alio modo ipsa domus in qua conveniunt fideles ad orationem, nec ista est contemnenda, Ier. VII: *numquid spelunca latronum* et cetera. Tertia ratio sumitur ex parte pauperum, et hoc est quod dicit: *et confunditis eos qui non habent* etc., dum scilicet pauperes ex eorum affluentia erubescunt, vel dum nihil dabant eis, Eccli. IV: *animam esurientem* etc., Prov. (XVII 5): *qui despicit pauperem* et cetera. Consequenter improbat idem per auctoritatem suam, dicens: *quid dicam*, idest cum hoc facitis; *laudo vos* etc., et hoc potest dupliciter legi: uno modo interrogative, ut li hoc ponatur ex parte subiecti sic: *laudo vos in hoc? Non laudo*, quia periculosum est et malum laudare de malo, Is. III 12: *popule meus, qui beatum* etc.; alio modo remissive, et sic li hoc ponitur ex parte praedicati, sic: *laudo vos*, supple in multis aliis, sed in hoc quod inordinate facitis *non laudo vos.*

Versiculus 23

[87605] Super I Cor., cap. 11 v. 23 Ego enim quod accepi a domino et cetera. Hic ostendit dignitatem sacramenti Eucharistiae, et circa hoc duo facit: primo enim praemittit auctoritatem doctrinae, secundo ponit ipsam doctrinam quantum ad dignitatem sacramenti: quoniam dominus Iesus in qua nocte tradebatur etc., tertio quantum ad usum ibi (XI 26): quotiescumque enim et

cetera. Sed auctoritas doctrinae sacrae magna est, quia non ex meo sensu hoc quod trado vobis, sed illud *tradidi vobis quod accepi a domino*, Gal. II: *non enim ab homine accepi* etc., Hebr. II: *quae cum initium accepisset et cetera. Tradidi vobis*, sicut bonus minister qui dispensat bona domini sui, Math. X: *gratis accepistis, gratis* etc., Is. XXXI: *quae audivi a domino* et cetera. Institutio vero ordinata: quoniam dominus etc., et circa hoc tria ponuntur: auctor institutionis, tempus et modus: in auctore vero, dignitatem, quia ipse Christus, et ideo dicit: *quoniam dominus noster Iesus Christus* etc., et ideo cum magna reverentia est tractandum illud sacramentum, quia ipse dominus, Io. VI: *caro quam ego dabo* etc.; in tempore, pietatem, quia tempore passionis institutum est; *in qua*, inquit, *nocte tradebatur* etc., Io.: *erat enim nox*, et ideo cum maiori caritate tractandum, Lc. XXXIII: *desiderio desideravi hoc Pascha etc., patiar* etc.; in modo, perfectionem, quia *accepit panem* etc., et hic duo facit: primo ponit modum quantum ad sacramentum corporis, secundo modum quantum ad consecrationem sanguinis, ibi (XI 25): *similiter et calicem* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod Christus fecerit in consecrationem corporis, secundo quod dixit: *et dixit: accipite* et cetera. Sed fecit tria: accepit panes, gratias egit et fregit. Sciendum est autem circa hoc quod multa ponuntur in Glossa quae non oportet quod hic ponantur cum non sint multum necessaria. Et ideo aliis omissis, primo inquiremus rationem institutionis huius sacramenti. Circa quod sciendum est quod, sicut Dionysius dicit, spiritualia traduntur nobis sub similitudine corporalium, et ideo remedia spiritualis vitae secundum similitudinem corporalium distinguuntur. Invenimus autem in vita corporali triplicem profectum: primo quidem generationem seu nativitatem qua res vivens accepit esse, secundo vero augmentum quo ad robur et debitam quantitatem perducitur, tertio nutrimentum quo conservatur in esse; et haec tria per se (sunt) necessaria quia sine his vita corporalis perfici non potest, sed sanatio necessaria est per accidens. Sic ergo in vita spirituali: primum est spiritualis generatio quae fit per Baptismum, secundum, spirituale augmentum perducens ad robur perfectum quod fit per sacramentum confirmationis, tertium est spirituale nutrimentum quod fit per Eucharistiae sacramentum. In generatione autem corporali, generans non unitur generato secundum substantiam sed secundum virtutem, nutrimentum autem unitur nutrito secundum substantiam. Unde et in Baptismo quod est spiritualis regeneratio non continetur ipse Christus sed virtus eius, in Eucharistia autem quae est spirituale nutrimentum continetur ipse Christus. Proponitur tamen sub alia specie propter tria: primo quidem ad vitandum horrorem: horridum enim esset carnes humanas (mendicare) manducare, secundo ad vitandam irrisionem fidelium, tertio propter meritum fidei ut ei humana ratio experimentum non praebeat. Sub duplici etiam specie proponitur propter tria: primo quidem quia spiritualis refectio tradi debet sub similitudine corporalis refectionis quae consistit in cibo et potu, secundo quia hoc sacramentum repraesentativum est dominicae passionis per quam sanguis Christi effusus separatus fuit a corpore, tertio propter effectum sacramenti: valet enim ad salutem corporis, quod significatur per corpus Christi sub specie panis propositum, et ad salutem animae, quod significatur per sanguinem Christi sub specie vini (propositi) propositum: nam anima in sanguine esse perhibetur Gen. IX. Ideo autem sub specie panis et vini, primo quidem quia hoc competit corporali refectioni quae communius fit per panem et vinum; unde non assumitur aliquis alius panis nisi triticeus, nec aliquis potus nisi vinum de vite, quia haec sunt principalia, alia vero per defectum horum sunt adinventa; secundo quia haec consonant virtuti corporis et sanguinis Christi in quantum panis confirmat et vinum laetificat cor hominis; tertio quia per hoc repraesentatur unitas corporis mystici: sicut enim ex multis granis conficitur unus panis, et ex multis racemis effluit unum vinum, ita ex multis fidelibus constituitur una Ecclesia quae est mysticum corpus Christi. Dicit ergo: *accepit*, ut significaret quod virtus qua hoc sacramentum instituebat erat ei a patre, secundum illud Math. XI: *omnia tradita sunt a patre meo.*

Versiculus 24

[87606] Super I Cor., cap. 11 v. 24 Et quia ab alio accepit, sequitur: gratias agens, secundum illud I Thess. V: *in omnibus gratias agite; quid enim habes quod non accepisti*, I Cor. IV. Sequitur: fregit, ubi quaeritur utrum fregerit panem consecratum vel non consecratum: si (vero) non consecratum, hoc videtur esse contra ritum Ecclesiae quae panem consecratum frangit; si autem consecratum, hoc non videtur quia postea verba consecrationis videtur protulisse; nam consequenter subditur: *et dixit: accipite* et cetera. Dicendum est autem quod panem consecratum fregit. Sed quidam dixerunt quod prius consecravit per alia verba, vel quod eadem verba prius protulit occulte ad consecrandum, postmodum vero in manifesto ad docendum. Sed melius est ut dicatur quod hoc quod sequitur: *et dixit*, non est accipiendum per consequentiam facti sed per comitantiam, quia simul dum acciperet et gratias ageret, verba consecrationis protulit et postea fregit. Consequenter cum dicit: *accipite et manducate* etc., ponit verba quae Christus dixit, in quibus primo iniungit usum sacramenti, secundo manifestat veritatem sacramenti cum dicit: *hoc est corpus meum*, tertio exponit mysterium cum subdit: *quod pro vobis tradetur.* Dicit ergo: *accipite*, quasi non ex vobis sed ex me habentes hoc beneficium, Sap. XVI: *Angelorum esca nutrivisti populum tuum*; et ad quem usum accipiant subdit: *et manducate*, Io. VI: *nisi manducaveritis carnem* et cetera. Sequitur de veritate huius sacramenti cum dicit: *hoc est corpus meum*, ubi duo sunt consideranda: primo qualiter sit ibi corpus Christi, secundo quomodo haec locutio sit vera. Circa primum, reiecta opinione haeretica quae posuit corpus Christi non esse ibi secundum veritatem substantiae sed solum secundum significationem figurae, tres fuerunt olim opiniones. Prima fuit dicentium quod simul cum substantia panis, est ibi substantia corporis Christi, sed secundum hoc non esset hoc verum: *hoc est corpus meum*, quia haec dictio *hoc* demonstrat contentum sub accidentibus sensibilibus, quod esset substantia panis si ibi remaneret et ibi non est corpus Christi, et secundum hoc verius diceretur: hic est corpus meum. Alii vero dixerunt quod substantia panis ibi non remanet nec tamen convertitur in corpus Christi, sed vel adnihilatur vel resolvitur in praeiacentem materiam. Sed hoc etiam stare non potest, quia corpus Christi ante consecrationem non erat in hoc altari, est autem ibi post consecrationem; nullum autem corpus est ubi prius non fuit nisi vel per motum localem, sicut cum ignis accensus introducitur in domum, vel per conversionem alterius in ipsum, sicut cum ignis de novo in domo accenditur; non potest autem dici quod corpus Christi per motum suum localem incipiat esse in hoc altari, cum in caelo quietum remaneat; et iterum motus localis non potest ad plura loca simul

terminari. Relinquitur ergo quod secundum tertiam opinionem, panis in corpus Christi convertatur. Sed sciendum quod alius modus est huius conversionis a conversionibus naturalibus. Natura enim, quia non agit (nisi) ex praesuppositione materiae, non potest convertere unum in aliud nisi secundum formam tam substantialem quam accidentalem; sed cum individuationis principium sit materia, non potest natura facere quod hoc individuum convertatur in illud individuum, quia eius potentia non se extendit ad materiam. Divina autem virtus se extendit non solum ad formam sed etiam ad materiam, et ideo potest non solum secundum formam convertere hoc in aliud, sed etiam secundum materiam ut totum hoc individuum convertatur in illud individuum; et hoc modo tota substantia huius panis convertitur in totam substantiam corporis Christi. Et ideo conversiones naturales dicuntur formales, ista autem conversio dicitur substantialis vel transsubstantiatio. Et accidit contrarium eius quod accidit in conversionibus naturalibus: ibi enim manet subiectum et mutatur formam, hic vero manet forma accidentalis ad occultationem sacramenti et fit conversio in substantiam. Sed tunc remanet quaestio de fractione quod in pane consecrato frangatur. Dixerunt autem quidam quod non est ibi fractio vera sed apparens tantum: quod non potest esse quia in sacramento veritatis non debet esse aliqua fictio; unde quidquid ibi sensus deprehendit quasi per se sensibile, ut color et sapor et huiusmodi, vere est ibi; substantia vero est sensibilis per accidens. Alii vero dixerunt quod fractio est ibi, sed non in subiecto. Sed hoc etiam falsum est: omnia enim alia accidentia sensus ibi esse deprehendit in aliquo quanto; unde solae dimensiones sunt ibi sine subiecto; non autem potest dici quod ipsa substantia corporis Christi sit fractionis subiectum propter eius impassibilitatem; unde relinquitur quod subiectum fractionis sint ipsae species, et hoc est quod apostolus dixit supra X: *panis autem frangimus* et cetera. Sic cum species panis frangitur, (oportet) quod sub qualibet parte remanet totum corpus Christi; quod ideo est quia corpus Christi sub hoc sacramento est per vim conversionis panis in ipsum, substantia autem panis conversa est in substantia corporis Christi, dimensionibus panis remanentibus; unde dimensiones corporis Christi non sunt in sacramento nisi per naturalem concomitantiam, quia scilicet sine his substantia corporis Christi esse non potest; non ergo comparatur substantia corporis Christi ad dimensiones sacramentales mediantibus propriis dimensionibus, sed potius dimensiones mediante substantia, et propter hoc etiam non commensuratur loco sacramenti secundum dimensiones proprias, sed secundum dimensiones panis remanentes. Ubicumque autem substantia comparatur ad aliquod quantum non per dimensiones, oportet quod totum sit in toto et in qualibet parte, sicut patet de anima; unde et substantia corporis Christi tota est sub qualibet parte fractionis. Signat autem fractio panis passionem Christi et distinctionem partium corporis mystici et divisionem donorum diversorum, secundum diversos fideles, a Christo in quo uniuntur. Circa secundum vero, videtur haec locutio esse falsa: *hoc est corpus meum.* Transsubstantiatio enim fit in ultimo instanti pronuntiationis verborum: tunc enim prima locutio habet suam perfectam locutionem; cum ergo dicitur *hoc*, in principio locutionis, demonstratur substantia panis; ergo sensus est: hic panis est corpus meum, quod patet esse falsum. Et ideo aliqui dixerunt quod verba ista a sacerdote consecrante recitative dicuntur; unde sumuntur materialiter et non significative. Sed secundum hoc, verba non referrentur ad materiam praesentem, et sic non fieret consecratio per haec verba. Dicit enim Augustinus: *accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.* Et praeterea eadem difficultas sequeretur de prima prolocutione qua Christus significative protulit. Quamvis ergo sacerdos recitative proferret, tamen significative sumuntur, quia ipse consecrat in persona Christi ex cuius persona recitat; unde utitur verbis Christi sicut suis, ad materiam praesentem applicando. Et ideo alii dixerunt quod li hoc facit demonstrationem ad intellectum, ut sit sensus: *hoc est corpus meum*, idest significatum per hoc est corpus meum. Alii vero dixerunt quod demonstratio huius pronominis fertur ad hoc quod est in fine locutionis. Sed neutrum horum potest esse, quia sacramentalia signa efficiunt quod figurant; quod autem panis sit signum corporis Christi vel quod corpus Christi sit corpus Christi, non efficitur per formam huius sacramenti; neutrum ergo potest esse sensus huius locutionis. Et ideo aliter dicendum quod verba formarum sacramentalium non solum sunt significativa sed etiam factiva. Sicut autem in factione naturae vel artis est quid commune quod manet in tota transmutatione, ita et in hoc sacramento, sed ibi manet subiectum, hic autem species. Illud ergo commune indeterminate demonstratur per pronomen *hoc*, ut sit sensus: *hoc*, idest contentum sub his accidentibus sensibilibus est corpus Christi, et hoc facit consecratio; et ideo significative non apponitur aliquod nomen ex parte suppositi quod significet certam substantiam, sed pronomen tantum non significans determinatam formam. Mysterium autem ostendit cum subdit: *quod pro vobis tradetur*, scilicet ad passionem, secundum illud Eph. V: *tradidit semetipsum pro nobis*; quae quidem passio per hoc sacramentum representatur, unde subdit: *hoc facite in meam commemorationem*, idest in memoriam meae passionis, Ps.: *memoriam fecit mirabilium suorum* et cetera.

Versiculus 25

[87607] Super I Cor., cap. 11 v. 25 Similiter et calicem et cetera. Hic agit de institutione Eucharistiae quantum ad consecrationem sanguinis, et circa hoc duo facit: primo ponit ordinem institutionis, secundo verba consecrationis, ibi: hic calix et cetera. Dicit ergo primo: *similiter*, quia ex aequo ad perfectionem sacramenti pertinet consecratio corporis et sanguinis: neque enim est perfecta refectio si sit cibus sine potu, neque etiam corpus Christi sine sanguine consecrari debuit. Et quia corpus Christi sine sanguine consecrari non debet, quidam antiqui dixerunt quod istae duae formae se exspectant ita scilicet quod (per) verba prolata ad consecrationem corporis non sortiuntur suum effectum quousque verba quae pertinent ad consecrationem sanguinis fuerint terminata. Sed hoc non videtur convenienter dictum quia utraque forma per seipsam efficaciam habet, et tamen in corpore consecrato est sanguis et in sanguine consecrato est corpus. Ad cuius evidentiam sciendum est quod in sacramento altaris continetur aliquid dupliciter: uno modo ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi sacramenti continetur ibi illud in quod transsubstantiatio terminatur, et hoc potest cognosci ex ipsa forma consecrationis; ex naturali autem concomitantia continetur ibi illud in quod transsubstantiatio non terminatur, sed tamen est realiter adiunctum termino transsubstantiationis. Ex hac enim forma qua dicitur: *hoc est corpus meum*, potest cognosci quod panis convertitur in substantiam corporis, non autem in animam; unde corpus est ibi ex vi sacramenti, anima autem est ibi ex naturali concomitantia quia corpori unitur. Unde si fuisset hoc sacramentum

peractum in triduo mortis Christi, quando anima erat a corpore separata, realiter fuisset sub sacramento corpus sine anima. Sic igitur sub specie panis est corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex naturali concomitantia. Sciendum autem quod vino addenda est aqua secundum Ecclesiae consuetudinem quae initium habuit a prima institutione huius sacramenti: credibile enim est quod Christus in illa cena, vinum cum aqua mixtum discipulis dederit secundum consuetudinem terrae illius ubi sunt vina fortia, unde dicitur Prov. IX: *bibite vinum quod miscui vobis.* Habet tamen significationem, quia per aquam adiunctam vino significatur populus fidelis participans redemptioni quae est per sanguinem Christi: aqua enim populum significat secundum illud Apoc. XVII: *aquae multae populi multi.* Ex quo etiam patet quod appositio aquae non est de necessitate sacramenti; unde si omitteretur vel ex proposito vel oblivione, peccaret quidem omittens, nihilominus tamen perficeretur sacramentum. Significatio enim aquae appositae non refertur ad ipsam substantiam corporis et sanguinis Christi, sed ad usum fidelium; verum autem sacramentum hoc non consistit in usu materiae consecratae, sicut sacramentum Baptismi et confirmationis et extremae unctionis, sed ipsa materia consecrata continens corpus et sanguinem Christi est sacramentum. De aqua autem apposita, quidam dixerunt quod manet in aliud non conversa, sed alii verius dicunt quod convertitur in vinum propter vini abundantiam, et vinum convertitur in sanguinem Christi, et ideo tutius est ut apponatur minimum de aqua: hoc enim sufficit ad significationem; si autem multum apponetur, corrumperet speciem vini, et maxime si vinum sit debile. Sequitur: postquam cenavit, ubi considerandum est quod post cenam agni typici sacramentum sanguinis sui instituit, ut significaret illud esse figuram suae passionis secundum illud Col. II: *quae sunt umbra futurorum* et cetera. Sequitur: hic calix novum testamentum et cetera. Hic ponuntur verba consecrationis in quibus primo demonstrat dignitatem sacramenti, secundo iniungit usum, ibi: hoc facite et cetera. Circa primum considerandum est quod verba quibus Ecclesia in consecratione sanguinis utitur differunt ab omnibus illis quae in sacra Scriptura leguntur: dicitur enim Matth. XVI et Mc. XIV: hic est sanguis meus novi testamenti, Luc. vero XXII habetur sicut hic. Dicunt igitur quidam quod quaecumque verba proferuntur a sacerdote eorum quae in sacra Scriptura continentur perficitur consecratio sanguinis. Sed melius vero dicendum quod in illis verbis tantum consecratio fieri potest quibus Ecclesia utitur: haec enim verba Ecclesia retinuit ad consecrandum ex privata traditione apostolorum, secundum quod a Christo acceperunt; Evangelistae vero et etiam Paulus hic non intendunt formam sacramenti tradere sed factum recitare. Tanguntur autem in forma Ecclesiae quaedam quae in nullo Scripturae loco inveniuntur, sicut hoc quod dicitur: *mysterium fidei*, et hoc quod additur: *aeterni.* Quidam vero dicunt quod non omnia verba ista sunt de forma consecrationis sanguinis, sed solum hoc quod dicitur: *hic est calix sanguinis mei.* Mihi autem videtur quod totum sit de forma praeter verba quae pertinent ad usum sacramenti, ut quod dicitur: *accipite et bibite*, et item: *hoc facite in meam commemorationem*; non enim hoc sacramentum consistit in usu sed in materia consecrata, ut dictum est. Ideo vero in forma consecrationis corporis nihil additur supra hoc quod dicitur: *hoc est corpus meum*; in forma vero consecrationis sanguinis additur aliquid supra hoc quod dicitur: *hic est calix sanguinis mei*, quia sub specie panis representatur tantum subiectum patiens, scilicet corpus Christi, sub specie vero vini representatur ipsa passio Christi per quam sanguis effusus est, et ideo oportuit quod in forma sanguinis exprimerentur effectus passionis qui ad nos perveniunt per hoc sacramentum. Sunt autem tres effectus passionis Christi, quorum primus est remissio peccatorum, secundum illud Apoc. I: *lavit nos a peccatis* etc., et hoc tangitur cum dicitur: *quod pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Secundus est iustificatio fidei, secundum illud Ro. III: *iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius*, et hoc tangit (tangitur) cum dicitur: *mysterium fidei*, quia scilicet passio Christi hoc sacramento representata est, quoddam occultum latens in omnibus figuris veteris testamenti, quod quidem occultum fides Ecclesiae suscepit credendum. Tertius autem effectus est adeptio celestis gloriae, secundum illud Hebr. X: *habentes itaque fratres fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi*, et hoc tangitur cum dicitur: *novi et aeterni testamenti*; caelestis enim hereditas dicitur novum (aeternum) testamentum, propter rei repromissae aeternitatem, novum vero per comparationem ad praecedens in quo promittebantur terrena; ponuntur autem converso ordine quia finis prior est in intentione. His autem praeexpositis, expositio litterae consideranda est. Dicit ergo: *hic calix*, quod dupliciter sumi potest: uno modo metonimice secundum quod continens ponitur pro contento, ut sit sensus: *hic calix*, idest contentum in hoc calice; alio modo metaphorice secundum quod calix significat passionem, secundum illud Matth. XX: *potestis bibere calicem quem* et cetera. Sequitur: *novum testamentum est in meo sanguine* etc., ubi considerandum est quod testamentum potest hic dupliciter sumi. Uno modo pro quolibet pacto, propter testes qui adhibentur. Consuetudo autem fuit apud antiquos quod in confirmatione cuiuslibet pacti hostia caederetur et sanguis effunderetur; unde et in primo pacto quod Deus cum hominibus fecit, in latione veteris legis, promittens observantibus bona terrena, legitur sanguis effusus, et hoc est quod dicitur Exod. XXIV quod Moyses *sumptum sanguinem respersit in populum et ait: hic est sanguis foederis quod pepigit dominus vobiscum super cunctis sermonibus istis.* Postea vero fecit novum pactum in datione novae legis, promittens bona aeterna, Ier. XXXI: *feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum*, pro qua habetur in alia littera qua utitur apud Hebr. VIII: *novum testamentum*, et hoc pactum confirmatum est per sanguinem Christi; unde dicitur Hebr. IX: *per proprium sanguinem introivit* etc.; sic ergo sensus est: *hic calix est novum testamentum in meo sanguine*, idest representans confirmationem novi testamenti quae est per meum sanguinem. Alio modo potest accipi testamentum proprie pro dispositione hereditatis; huius autem testamentum confirmatur sola morte testatoris, et ideo ut firmum esset testamentum quod Deus nobis fecerat de hereditate celesti, voluit mori et sanguinem fundere, et hoc est quod dicitur Hebr. IX: *novi testamenti mediator est, ut morte intercedente repromissionem accipiant etc., ubi enim est testamentum etc., testamentum enim in mortuis* etc.; sic ergo sensus est: *hic calix* est confirmatio novi testamenti per meum sanguinem. Consequenter praecipit usum dicens: *hoc facite quotiescumque sumetis in meam commemorationem*, idest in memoriam mortis meae, Thren. III: *recordare paupertatis* etc., Ps.: *memoriam fecit mirabilium suorum* et cetera.

Versiculus 26

[87608] Super I Cor., cap. 11 v. 26 Quotiescumque enim manducabitis et cetera. Hic apostolus tradit usum sacramenti, ubi tria facit: primo enim assignat figuratum mysterium, secundo ostendit imminens periculum indigne sumentibus: itaque qui indigne, tertio adhibet salutare remedium seu consilium, ibi: probet autem seipsum et cetera. Dicit ergo primo quod mysterium dominicae passionis representatur in usu istius sacramenti quia *quotiescumque manducabitis panem hunc*, scilicet consecratum, qui *panis vivus*, Io. VI, *et calicem hunc, mortem domini annuntiabitis*, idest in ipso sacramento facitis commemorationem et representatis dominicam passionem, *donec veniat*, scilicet ad iudicium, Is. III: *dominus ad iudicium venerit* et cetera. Et hoc ergo haberi potest quod sacramenta non deficient ecclesiastica usque ad diem iudicii, Matth.: *ecce ego vobiscum sum* et cetera. Nota autem quod memoria dominicae passionis tria facit: inflammat ad amorem Dei, Ro. VI: *commendat Deus suam caritatem*; inducat ad malorum tolerantiam, Hebr. XII: *recogitate eum qui talem* etc.; est nobis ad speciale magisterium omnium virtutum, Philip. II: *hoc sentite in vobis etc., humiliavit semetipsum* etc.; et propter hoc dominus voluit frequentari istud sacramentum a nobis ut memoria suae passionis iugiter esset in cordibus nostris, Thren. III: *recordans paupertatis meae etc., memoria memor* et cetera.

Versiculus 27

[87609] Super I Cor., cap. 11 v. 27 Itaque quicumque indigne. Hic ostendit periculum indigne manducantibus, dicens quod ex quo memoria dominicae passionis sit in isto sacramento, *itaque quicumque manducaverit* etc.; ubi nota quod tribus modis indigne accipitur hoc sacramentum: primo si deficiat in ritu debito consecrandi; secundo si indevote accedit ad sacramentum, ut scilicet non aliam reverentiam specialem non adhibet huic sacramento quam cibis indifferenter sumptis, et ideo subdit: *non diiudicans corpus domini*, et semper habenda est devotio vel actualis vel habitualis; tertio si cum conscientia peccati mortalis vel cum voluntate peccandi accedit. Qui ergo indigne sumit *reus est corporis et sanguinis Christi*; hoc potest tripliciter exponi secundum Glossam. Uno modo expositio est magis litteralis et exponitur sic: *reus erit corporis et sanguinis*, idest reus erit de hoc quod ipse irreverenter accedit ad corpus et sanguinem domini, ac si dicat: reus est noxae commissae in dominum. Vel aliter, *reus erit corporis et sanguinis domini*, idest similis erit in culpa illis qui occiderunt Christum. Sed numquid indigne sumere corpus Christi est gravissimum peccatum? Videtur quod sic, quia illi qui occiderunt Christum gravissime peccaverunt. Dicendum quod sumere corpus Christi indigne non est gravissimum simpliciter respectu omnium peccatorum sed respectu multorum. Et ad hoc sciendum quod totum meritum hominis est in caritate, et ideo quanto aliquis actus magis est ex caritate, vel secundum suum genus vel quantum ad modum faciendi, tanto magis est meritorium; et dico secundum suum genus, quia contingit aliquem actum minus meritorium secundum genus aequiparari actui secundum genus suum magis meritorium quantum ad modum faciendi, in quantum fit ex maiori caritate, sicut actus matrimonii fit aliquando ex tanta caritate quod aequiparatur actui virginitatis in merito. Et e converso est de actu demeritorio, quia

quanto contrariatur magis directe caritati tanto magis demeritorius, et hoc est contemptus Dei, et ideo actus qui plus habet de contemptu Dei magis demeritorius; Deus autem contemnitur vel in seipso vel in proximo vel in praeceptis eius; sed magis peccat quis quando Deum in seipso contemnit, et ideo blasphemia, idolatria et huiusmodi sunt gravissima peccata. Sed in his etiam quae in Deum sunt est gradus, quia Christus potest contemni vel in deitate vel in humanitate vel secundum quod est in sacramento; et plus peccat qui directe contemnit Christum in quantum Deum, quam qui contemnit eius humanitatem, Matth.: *qui dixerit blasphemiam in filium hominis* etc.; et similiter plus peccat qui contemnit humanitatem Christi quam ipsum prout est in sacramento. Sed in hoc etiam est gradus, quia magis peccat qui ex intentione contra sacramentum facit contemnendo, quam qui ex infirmitate, sicut qui propter verecundiam sumit timens iudicari peccatorum ab aliis. Et ideo dicendum est quod hoc peccatum quod hic dicit apostolus est maximum non simpliciter, sed respectu ad multa alia, scilicet quae sunt in proximum et quae fiunt ex infirmitate, Hebr. VI: *rursus crucifigentes*. Potest et tertio modo exponi: *reus erit sanguinis et corporis domini*, idest reus erit ex sanguine et corpore domini: sicut enim dicit Augustinus, malum alicui convertitur in bonum quando scilicet patienter sustinetur, ita bonum convertitur in malum quando male utitur bono, et quanto meliori bono male utitur tanto maius malum fit ei.

Versiculus 28

[87610] Super I Cor., cap. 11 v. 28 Probet seipsum homo. Apostolus hic adhibet salutare consilium, ubi tria facit: primo dat consilium, secundo consilii rationem assignat: qui enim manducat, tertio probat rationem ipsam: ideo inter vos. Dicit ergo primo: ex quo periculum imminet si indigne accipiatur corpus Christi, quod est faciendum? Quid? *Probet seipsum homo*, idest examinet conscientiam suam, Gal. VI: *opus suum* etc., II Cor. XIII: *vosmetipsos probate* et cetera. Et nota quod sunt quattuor signa per quae potest homo seipsum probare utrum dignus sit sumere corpus Christi, licet non possit esse certus utrum odio vel amore dignus sit: primum est si libenter audit verba Dei, Io. VIII: *qui est ex Deo verba Dei audit*; secundum est si inveniatur promptus ad opera caritatis, Io. XIV: *si diligitis me, sermo* etc.; tertium si detestetur peccata praeterita, Ier.: *peccata praeterita non nocent si non placent*, Ps.: *peccatum meum contra me est semper*; quarto si vadit cum proposito non peccandi, Eccli. XXI: *fili peccasti* et cetera. Et tunc, si haec quattuor signa invenit in se, accedat et *de pane illo edat et de calice bibat*, Cant. V: *comedite amici* et cetera.

Versiculus 29

[87611] Super I Cor., cap. 11 v. 29 Qui enim manducat et cetera. Hic ponit rationem et circa hoc duo facit: primo enim ponit consilii rationem, secundo probat ipsam per signum: *ideo inter vos*. Dicit ergo: dico quod probet et examinet se unusquisque antequam accedat ad communionem

corporis Christi, *enim*, idest quia, *qui manducat panem*, scilicet corpus Christi, et bibit calicem salutis, scilicet sanguinem Christi, *indigne*, idest cum conscientia peccati vel ficte, *iudicium*, idest condemnationem, *sibi manducat et bibit*; et sumit hic *iudicium* pro damnatione, sicut Io. V: *qui male egerunt ibunt in ratione iudicii*; et in hoc *indigne manducat et bibit* quia non diiudicat, idest non discernit ab aliis cibis corpus domini, sed irreverenter et indiscrete sicut et alios cibos sumit, Matth. I: *dicitis: polluta est mensa domini* et cetera. Sed contra, Io. V: *dicit dominus: qui manducat me vivit propter me*; non ergo in damnationem sed in vitam sumit. Respondeo. Sciendum est circa hoc quod tripliciter aliquis manducat corpus Christi: quidam enim manducant sacramentum sed non sacramentaliter, quidam sacramentaliter sed non spiritualiter, quidam vero et sacramentaliter et spiritualiter; potest etiam addi quartus modus, scilicet quod quidam manducant spiritualiter sed non sacramentaliter. Sacramentaliter autem sumere sacramentum est uti sacramento ut sacramento; quicumque ergo modo hostia consecrata ab aliquo sumatur, sacramentum sumit, sed tamen non sacramentaliter: qui enim non credit nec habet fidem Christi cuius virtute sunt sacramenta, potest quidem sumere sacramentum si sumat rem consecratam, sed non sacramentaliter; fidelis etiam si sumat hostiam nesciens quod consecrata sit, sumit sacramentum sed non sacramentaliter, quia non sumit eam ut sacramentum, idest prout significat et representat passionem Christi; et similiter est si sumatur ab aliquo animali irrationali. Sed inter istos est differentia, quia fidelis etsi non sumat sacramentaliter actu, sumit tamen habitu in quantum habitualem devotionem et fidem habet ad sacramentum hoc; infidelis vero nec habitu nec actu, sed potentia in quantum possibile est ipsum converti ad fidem; animal vero irrationale nec habitu nec actu nec potentia, in quantum non est in eo potentia ad fidem. Sed tamen advertendum est quod circa hoc est duplex falsa opinio: quidam enim dicunt quod quam cito sumitur a peccatore hostia consecrata desinit esse corpus Christi sub speciebus panis; alii dicunt quod si sumatur ab aliquo animali bruto, quam cito intrat os muris et bruti desinit similiter esse sub speciebus illis corpus Christi. Et utraque est falsa, quia in omni consecratione quam Ecclesia facit, quamdiu manet res consecrata consecrationem non amittit, quia consecrationes Ecclesiae perpetuae sunt; et ideo dicendum est quod quamdiu manet in hostia consecrata species panis, tamdiu est ibi veritas corporis Christi. Sacramentaliter autem et non spiritualiter sumitur (sumunt) corpus Christi qui indigne, idest cum conscientia peccati et cum non recta intentione sumunt, quia non accipiunt ut rem sacramenti quae est innovatio corporis Christi. Sacramentaliter autem et spiritualiter sumunt qui et devote et sine conscientia peccati digne sumunt. Spiritualiter autem et non sacramentaliter sumunt qui devotionem habent ad sacramentum, non tamen sumunt. Illud ergo quod dicit dominus in Ioh. intelligitur de illis qui sumunt sacramentaliter et spiritualiter; hic vero dicitur de illis qui sumunt sacramentaliter sed non spiritualiter.

Versiculus 30

[87612] Super I Cor., cap. 11 v. 30 Ideo inter vos et cetera. Hic probat positam rationem per signum, et circa hoc duo facit: primo ponit signum, secundo causam signi, ibi: quod si nosmetipsos

iudicaremus et cetera. Dicit ergo *iudicium sibi manducat*, idest futuram damnationem, et huius signum est quia in praesenti infirmitatibus puniebantur, et hoc est quod dicit: *ideo*, scilicet quia indigne sumitis, *inter vos*, supple sunt, *multi infirmi*, communibus infirmitatibus, *et imbecilles*, longa invalitudine laborantes, *et dormiunt multi*, morte corporali. Et forte inde est quod tempore paschali consueverunt esse pestilentiae, quia tunc multi communicant inter quos forte multi indigne sumunt, Sap. XI: *per quae quis peccat* et cetera. Sed quaeritur quare tunc etiam corporaliter puniebantur, et modo non. Dicendum est quod, sicut dicit Glossa super illud Act. V de Anania et Zaphira, omnis lex incipit a severitate, ut homines ad observantiam legis per timorem adducantur quousque assuescant et afficiantur per amorem ad legem, et ideo in primitiva Ecclesia durius puniebantur transgressores; nunc vero, quia iam afficiuntur ad fidem et habent sacramentum fidei in reverentia, non necessarius est tantus rigor. Vel potest respondi aliter, quia tunc quolibet die communicabant, et ideo maius peccatum erat indigne sumentibus.

Versiculus 31

[87613] Super I Cor., cap. 11 v. 31 Quod si nosmetipsos iudicaremus. Hic ponit causam signi, et duplicem: unam ex parte nostra, aliam ex parte Dei, ibi: cum iudicaremur et cetera. Causa signi ex parte nostra est negligentia discutionis conscientiae nostrae, et hoc est quod dicit: *si nosmetipsos iudicaremus*, paenitendo, timendo, accusando conscientiam suam in praesenti, *non utique iudicaremur* a Deo, Iob XXXIII: *ponam coram eo* et cetera. Sed contra, Ro. XIV: *beatus qui non iudicat semetipsum* etc., et supra X: *neque meipsum iudico.* Respondeo. Dicendum est quod iudicium dupliciter dicitur: aliquando pro discutione, quandoque pro finali sententia. Primo modo debet quilibet iudicare se, idest discutere conscientiam suam; secundo modo nullus debet se iudicare, quia nullus est certus utrum sit iustus finaliter, et ideo dicit apostolus: *nec mihi conscius sum* etc.; illud ergo dicitur ad Romanos: *beatus homo qui non iudicatur*, idest qui non reddit se iudicabilem.

Versiculus 32

[87614] Super I Cor., cap. 11 v. 32 Causa signi ex parte Dei est quod iudicat nos hic, non ad damnationem sed ad nostram correctionem, Prov. III: *quem diligit dominus corripit*, Iob V: *beatus homo qui corripitur a domino*, et ideo dicit: *cum iudicaremur* et cetera. In hoc etiam corrigimur in quantum alios punit, quia poena aliorum est ad correctionem nostram, Prov. XIX: *pestilente flagellato stultus* etc.; ideo corripimur ut non *cum hoc mundo*, idest cum mundanis hominibus qui iudicantur ad damnationem, damnemur; iusti vero iudicantur ad correctionem, Io. XV: *vos de mundo non estis*, I Io. I: *nolite diligere mundum* et cetera.

Versiculus 33

[87615] Super I Cor., cap. 11 v. 33 Itaque fratres mei. Hic reducit Corinthienses ad debitum ritum, et circa hoc duo facit: primo ponit ordinationem, secundo reservat alia ordinanda in adventu suo, ibi: cetera cum venero disponam et cetera. Circa primum, tria facit: primo ponit ordinem statuti, secundo excludit obiectionem, ibi: si quis autem etc., tertio rationem dictorum assignat, ibi: ut non in iudicium et cetera. Dicit ergo primo: ex quo tot mala veniunt vobis quia male convenitis, *itaque fratres mei, cum convenitis*, in Ecclesia, *ad manducandum* corpus domini, *exspectate* invicem, vel una consecratio simul fiat pro omnibus, Exod. XII: *immolabit haedum universa multitudo* etc., Ps.: *ecce quam bonum* et cetera.

Versiculus 34

[87616] Super I Cor., cap. 11 v. 34 Et quia posset aliquis dicere quod non possunt alios exspectare propter famem, ideo excludit hoc dicens: *si quis autem esurit*, ita quod propter hoc non possit exspectare, *manducet domi*, idest in domo sua suos cibos quos sibi paravit, scilicet corporales, Eccli. XXXIII: *omnem escam manducabit venter* et cetera. Rationem huius statuti assignat ut scilicet *non conveniatis in iudicium*, idest in condemnationem vestram, Habac. I: *non pervenit ad finem iudicium*, Ps.: *non congregabo conventicula* et cetera. Sed notandum quod in Glossa movetur quaestio utrum sit quotidie communicandum vel raro, et dicitur quod utrum est laudabile, scilicet quod frequenter et quod raro communicetur. Invenimus enim in Scriptura duos laudatos, scilicet Zacchaeum, quia cum gaudio recepit dominum et devotione, centurionem quia noluit dominum intrare domum suam dicens: *non sum dignus ut intres in domum meam.* Laudabile ergo est frequenter communicare ex devotione et raro ex humilitate; sed quod istorum sit melius? Sciendum est quod aliquid dicitur melius simpliciter, et aliquid huic seu secundum quid; illud dicitur melius simpliciter in istis operationibus quod procedit ex meliori actu simpliciter; communicare frequenter est actus caritatis, raro vero est actus timoris; cum igitur melior simpliciter sit caritas quam timor, simpliciter melius frequenter est quam raro communicare. Sed quoad hunc, tunc videndum est si ex frequenter sumere crescit in homine devotio, tunc melius est sumere frequenter; si vero non cresceret devotio et diminueretur devotio ad sacramentum, tunc melius est raro. Sequitur: cetera cum venero disponam, quasi dicat: servate quae principalia circa hoc sacramentum sunt; necessaria vobis scripsi, cetera vero quae non sunt necessaria nec periculosa, disponam cum venero.

Caput 12

Versiculus 1

[87617] Super I Cor., cap. 12 v. 1 De spiritualibus autem nolo vos ignorare fratres et cetera. Post doctrinam trium sacramentorum, scilicet Baptismi, matrimonii et Eucharistiae, instruit apostolus Chorinthienses de re ipsorum sacramentorum. Est autem duplex res sacramenti: una est significata et contenta in sacramento, scilicet gratia, alia est significata et non contenta, scilicet gloria; et ideo primo tractat de prima, scilicet de donis gratiarum, secundo vero de gloria resurrectionis, et hoc in XV capitulo. Circa dona vero gratiarum tripliciter errabant Chorinthii: primo quia aliqui inter eos credebant quod dona gratiarum non essent a spiritu sancto sed a Diabolo, secundo quia inter eos erat invidia et dissentio ex hoc (quod) unus abundantiorem gratiam alio recipiebat a Deo, tertio quia quaedam dona minus valentia praeferebant quibusdam donis magis valentibus. Et ideo tria facit circa dona gratiarum: primo enim ostendit gratiarum sive donorum auctorem, secundo donorum distributionem, ibi: divisiones vero gratiarum etc., tertio vero donorum ad invicem comparationem, ibi: si linguis hominum loquar et cetera. XIII capitulo. Circa primum duo facit: primo excitat attentionem, secundo manifestat veritatem: scitis quoniam cum gentes et cetera. Dicit ergo primo: o fratres, ita vos docui de ipsis sacramentis quae sunt necessaria, et ea quae non sunt ita necessaria disponam cum venero; sed *de spiritualibus*, idest de donis spiritus sancti, significatis seu contentis in ipsis sacramentis, *nolo vos ignorare*, et quia periculum est, quia omnis ignorans ignorabitur, infra XIIII, et quia necessarium est scire, Iob 19: *si ignoravi*, scilicet spiritualia, *mecum erit* et cetera.

Versiculus 2

[87618] Super I Cor., cap. 12 v. 2 Scitis quoniam et cetera. Hic manifestat veritatem, scilicet quis sit dator donorum gratiae, quia spiritus sanctus, et circa hoc duo facit: primo sumit experimentum ex pristina vita, secundo ex hoc concludit veritatem: notum vobis facio et cetera. Hoc est ergo quod intendit hic apostolus. Constat quod antequam essetis conversi ad fidem, faciebatis multa mala, et huius causa erat quia non habebatis spiritum sanctum; cum ergo modo faciatis bona, scilicet postquam recepistis spiritum sanctum, constat quod hoc non est nisi a spiritu sancto. Et hoc est quod dicit: *scitis*, per experientiam, *quoniam cum gentes essetis*, idest gentiliter viveretis, *eratis euntes*, idest ibatis, *ad simulacra muta*, colendo ea et adorando; ibatis, inquam, non coacti sed *prout ducebamini*, quasi in nullo resistentes sed sponte euntes: qui enim resistunt non vadunt prout ducuntur, quia etsi vadant ex infirmitate ad peccatum, tamen displicet eis, sed qui non resistunt vadunt prout ducuntur a spiritu maligno, Ier. 33: *factus est cursus eorum malus*, Prov. VII: *statim ea sequebatur quasi bos* et cetera. Et notandum quod tradens doctrinam de spiritualibus, reducit eos ad considerationem pristinae vitae, ut dum illa displicet spiritualia magis placeant.

Versiculus 3

[87619] Super I Cor., cap. 12 v. 3 Ex hoc concludit quod quia antequam spiritum sanctum

haberent semper peccabant, manifestum est quod bona quae nunc faciunt sunt a spiritu sancto, et hoc est quod dicit: *ideo vobis notum facio* et cetera. Et circa hoc duo facit: et primo ostendit quod spiritus sanctus potens est custodire hominem a peccato, secundo quod sine spiritu sancto nullus potest vitare peccatum. Quantum ad primum dicit quod *nemo in spiritu Dei loquens dicit: anathema Iesu* etc., quasi dicat: nemo habens spiritum Dei peccat, cum sit potens custodire a peccato. Sed tamen dupliciter potest intelligi aliquis *loquens in spiritu Dei*, vel quasi spiritum Dei habens, vel spiritu Dei motus; sed aliqui spiritu Dei moventur ad loquendum qui non habent spiritum Dei, sicut Balaam cum laudaret filios Israel: spiritu Dei movebatur sed non habebat ipsum: et quocumque istorum modorum exponatur verum est: si enim dicatur *nemo loquens in spiritu Dei*, idest motus a spiritu Dei, vel *nemo in spiritu Dei loquens*, idest habens spiritum Dei, *dicit: anathema Iesu.* Et hoc similiter exponitur dupliciter: anathema enim importat separationem; separatur autem quis a Iesu blasphemando Iesum vel peccando. *Nemo* ergo *loquens in spiritu Dei*, idest habens vel motus a spiritu Dei, *dicit: anathema Iesu*, idest blasphemat Iesum, quia hoc non est a spiritu Dei, nec ore nec corde nec opere peccando recedit a Iesu, quia spiritus sanctus coniungit nos Iesu, Ioh.: *omnis spiritus qui solvit Iesum.* Sed contra hoc est quia ex hoc sequitur quod nullus habens spiritum sanctum peccare possit. Ad hoc dicendum quod quandocumque hae locutiones dicuntur, intelligendum quod nullus secundum caritatem agens vel secundum instinctum spiritus sancti peccat. Nihilominus tamen potest peccare si vult, quia licet haec perficiant hominem non tamen tollunt libertatem arbitrii, et hoc modo intelligitur illud Ioh.: *omnis qui natus est ex Deo non peccat*, scilicet si vult. Quantum vero ad secundum dicit: *nemo potest dicere dominus Iesus nisi in spiritu sancto.* Sed contra: qui habet spiritum sanctum est dignus vita aeterna, quia spiritus sanctus est arra vitae aeternae; sed Matth.: dicit dominus: *non omnis qui dicit mihi domine, domine, intrabit in regnum caelorum*; non ergo omnis dicens dominus Iesus habet spiritum sanctum. Respondeo dicendum quod hoc potest exponi dupliciter, primo modo sic: *nemo potest dicere dominus Iesus nisi in spiritu sancto*, idest nisi motus a spiritu sancto; secundo modo; idest nisi habens spiritum sanctum; si primo modo, tunc sic intelligitur: nemo potest dicere dominus Iesus, idest istam veritatem quod Iesus est dominus, nisi a spiritu sancto, quia omne verum et omne bonum est a spiritu sancto, et sic li dicere accipitur simpliciter; si vero secundo modo, tunc li dicere acciperetur strictius, sic: nemo potest dicere, ut li dicere sit efficaciter, quasi dicat: ut sic confiteatur corde et opere sicut dicit ore Iesum esse dominum, et hoc non est nisi a spiritu sancto. Ad illud vero quod obicitur de auctoritate Matth., respondendum est de illis qui dicunt solo ore, factis autem eum negant. Circa hoc autem nota quod ex his tribus quae posita sunt possumus colligere tres conditiones seu effectus gratiae spiritualis: prima est quod homo in peccato existens sine gratia non potest vitare peccatum, et hoc colligitur ex hoc quod dicit: *cum gentes essetis* etc., Ps. (XCIII 17): *nisi quia dominus adiuvit me* etc.; secunda conditio est quia gratia sufficienter custodit hominem a peccato, et hoc ibi: *nemo in spiritu Dei loquens* etc.; tertia conditio quia nullus potest facere opus meritorium sine gratia, et hoc ibi: *nemo potest dicere dominus Iesus* etc., infra XI (XV 10): *gratia Dei sum id quod sum.*

Versiculus 4

[87620] Super I Cor., cap. 12 v. 4 Divisiones vero gratiarum et cetera. Hic ponitur donorum distributio, et circa hoc tria facit: primo ponit donorum actorem, secundo donorum utilitatem, ibi: unicuique autem datur etc., tertio ponit similitudinem huius, ibi: sicut enim unum corpus et cetera. Circa primum sciendum est quod differentia graduum vitae spiritualis in membris Ecclesiae est secundum differentem distributionem donorum gratiae, et ideo in hoc duo ponit: primo ipsa dona differenter distributa, secundo ipsorum donorum actorem. Attenditur autem differentia in membris Ecclesiae, secundum dona: sic beatus Paulus praeminebat dono sapientiae, beatus Petrus dono virtutis seu miraculorum, et sic de aliis, quia diversi secundum diversa dona praeminebant; secundum officia, quia unus fuit apostolus, alius Evangelista; secundum affectiones, quia unus contemplativus, alius activus, alius in exercitio patientiae. Et quantum ad illa tria ponit distributiones, et primo quantum ad dona seu gratiarum, et ideo dicit: divisiones gratiarum sunt; secundo quantum ad administrationes seu officia, et ideo dicit: et divisiones ministrationum sunt; tertio quantum ad operationes seu actiones, et ideo dicit: et divisiones operationum sunt. Et quolibet istorum ponit actorem: nam distributio gratiarum attribuitur spiritui sancto sicut actori, et hoc est quod dicit: divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus, et huius ratio est quia gratia gratis datur et gratum facit, et haec dantur ex amore, unde quia spiritus est amor ei attribuitur distributio gratiarum, Ro. V: *caritas diffusa est in cordibus nostris per spiritum* etc., et ideo dicit: *idem autem spiritus, qui dividit singulis prout vult*, Sap. Est enim in illa spiritus unicus in essentia, multiplex in effectu.

Versiculus 5

[87621] Super I Cor., cap. 12 v. 5 Distributio ministrationum attribuitur domino, et huius ratio est quia domini est distribuere officia, supra 8: *nobis autem unus dominus* etc., et hoc est quod dicit: *et distinctiones ministrationum*, idest officiorum, sunt, Ps. 31: *vos autem sacerdotes domini etc. ministri* etc., supra 4: *sic nos existimet homo ut ministros etc.; idem autem dominus*, qui scilicet distribuit.

Versiculus 6

[87622] Super I Cor., cap. 12 v. 6 Distributio operationum attribuitur ei qui in omnibus operatur, hoc est Deo, et huius ratio est quia prima causa operatur in omnibus, Is. XXVI: *omnia opera vestra* etc., et ideo dicit: *et divisiones operationum sunt, idem autem Deus.* Et nota quod haec tria quae ponit, scilicet spiritus, dominus, Deus, attribuuntur tribus personis: spiritus enim attribuitur spiritui sancto, dominus Christo, Deus patri. Et ne intelligatur quod horum operationes sint diver-

sae, ideo subiungit: *qui operatur omnia in omnibus*, quod exponitur dupliciter: uno modo quasi collective, non ita: qui operatur omnia in unoquoque, sed *omnia in omnibus*, quia in uno unum in alio operatur aliud; alio modo *operatur omnia in omnibus*, quia omnia dona in omnibus membris Ecclesiae quilibet per caritatem facit sua: si enim diligis aliquem bona operantem, illa bona sunt tua, si odis perdis illa, Phil. II: *Deus autem est* et cetera. Et huiusmodi expositiones satis sunt bonae, sed secundum intentionem apostoli convenientius videtur quod haec tria, scilicet spiritus, dominus, Deus, attribuantur spiritui sancto, et ideo subdit: haec autem operatur unus atque spiritus Dei et cetera. Est ergo spiritus sanctus et dominus et Deus, contra errorem Macedonii qui dicebat spiritum sanctum creatum et minorem filio: non enim est creatura, quia Deus per naturam, non minor filio quia dominus. Et ex hoc videtur sumptum illud de symbolo: *et in spiritum sanctum dominum et vivificantem.*

Versiculus 7

[87623] Super I Cor., cap. 12 v. 7 Unicuique autem datur manifestatio. Hic ponit apostolus utilitatem donorum, et circa hoc facit tria: primo ponit donorum utilitatem, secundo enumerat ipsa dona, ibi: alii quidem datur etc., tertio manifestat donorum causam: haec autem operatur unus et cetera. Circa primum tria facit: primo ostendit quod haec dona non habet homo a se, sed dantur sibi ab alio, et ideo dicit: *unicuique autem datur*, scilicet a Deo, Iac. I 17: *omne datum optimum* etc., Matth. XXV: *unicuique secundum propriam virtutem*, I Pet. 4: *unusquisque gratiam quam accepit*; et ideo non debet homo gloriari de his, quasi ex se habeat, supra 4: *quid habes quod non accepisti* et cetera. Secundo ostendit quod haec dona, scilicet gratis data, non sunt secundum quae inhabitat spiritus sanctus, sed sunt ad manifestationem, et ideo dicit: *manifestatio spiritus*, et hoc dupliciter: quia quandoque datur manifestatio spiritus ut scilicet inhabitet in eo qui faciet ista opera, scilicet ut miracula, vel prophetizat, Phil.: *notum fecit Deus* etc.; quandoque datur manifestatio spiritus non qui inhabitet in eo qui operatur, quia aliquando haec fiunt ab homine in peccato existente, sed quod spiritus sit in Ecclesia, quia omne verum et omne bonum a quocumque fiat fit a spiritu sancto. Tertio ostendit finem donorum, quia non dantur ista dona solum ut cognoscatur quod spiritus sit in illo vel in Ecclesia, quia hoc esset vanum - solius enim Dei est cognosci propter (se) secundum cognoscere solum - sed dantur *ad utilitatem* quae attenditur quantum ad duo: quantum ad hoc quod ex manifestatione spiritus alii convertuntur et imitantur eos in bonum, et quantum ad hoc quod fides confirmatur ex hoc in cordibus fidelium, Ro. XIIII: *unusquisque proximo placeat ad edificationem.*

Versiculus 8

[87624] Super I Cor., cap. 12 v. 8 Alii quidem datur per spiritum et cetera. Hic enumerat dona

distributa, et circa hoc duo facit: primo ponit illa quae sunt ad utilitatem fidei, secundo illa quae sunt ad argumentum fidei, ibi: alii gratia sanitatum. Et quia dantur ad utilitatem fidei, ut dictum est, ideo secundum quod fides exigit ordinate distribuentur; ad constitutionem autem fidei duo exiguntur: verba ex parte docentis et auditus ex parte audientis, iuxta illud Ro. X: *fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei*; et ideo circa hoc duo facit: primo ponit ea quae requiruntur ex parte docentis, secundo ea quae requiruntur ex parte audientis, ibi: alii autem fides. Potest autem manifestari fides, vel ex his quae Dei sunt - sicut ex bonitate Dei non sustinentis homines totaliter perire, insinuo alicui mysterium incarnationis - vel ex parte creaturarum, sicut ex hoc quod mundus totus in maligno positus est et quod vitia habundant, ostendo quod homines recedunt a Deo; quibus ergo ut ex parte Dei inducant homines ad fidem datur sermo sapientiae, et ideo dicit: *alii quidem per spiritum sanctum datur sermo sapientiae*, qua scilicet praedicant fidem ex his quae a Deo sunt; quibusdam autem datur ut inducant homines ad fidem per rationes ex creaturis sumptas, et hic vocatur scientia, et ideo dicit: alii autem sermo scientiae, Prov. IX: *scientia sanctorum prudentia*, Sap. X: *dedit illi scientiam sanctorum*, ut scilicet illa doceat quae sunt ad edificationem non quae sunt ad curiositatem philosophiae, sicut sunt istae scientiae curiosae et quadruviales, secundum quod dicit Augustinus. Ad sciendum autem quid sit sapientia videndum est quid sit sapiens. Est autem sapiens ille qui recte iudicat de rebus; iudicium autem fit per causam: quanto ergo aliqua causa altior tanto necesse est quod per causam iudicans sit sapientior, unde illi qui causas altiores in aliquo indeterminato genere cognoscunt non sunt sapientes simpliciter sed in illo genere; sed architectus dicitur sapiens in genere edificii vel artis, quia iudicat de fine illius, supra 3: *ut sapiens architectus* etc.; ille vero qui ultimam et universalissimam causam considerat et cognoscit simpliciter dicitur sapiens, et hic solus Deus, et ideo ille qui per rationes divinas et de aliis et de se iudicat dicitur sapiens; et ad hoc datur sermo sapientiae de qua apostolus supra II: sapientiam loquimur etc., sapientiam, inquam, non acquisitam ex rebus creatis sed infusam nobis per revelationem.

Versiculus 9

[87625] Super I Cor., cap. 12 v. 9 Alteri fides. Hic ponitur quod est ex parte audientis, quia *fides*. Fides autem potest accipi vel secundum quod pertinet ad gratiam gratum facientem prout est caritate informata - et sic non accipitur hic fides,- vel secundum quod dicit firmitatem et quandam certitudinem prae aliis in cognitione eorum quae fidei sunt, et sic accipitur hic, Matth. XV: *o mulier, magna est fides tua.* Vel aliter: *alteri datur fides*, idest sermo fidei, et secundum hoc etiam hoc refertur ad doctorem fidei, et sic ista tria, scilicet sapientia, scientia et fides, differunt, quia aliquis annuntiat fidem, ut dictum est, ex his quae sunt in Deo, et sic est sapientia, aliquis ex his quae sunt ex creaturis sumpta, et sic est scientia, aliquis simpliciter annuntiat fidem non per aliquas rationes ostendendo, et sic est fides. Alii gratia sanitatum et cetera. Hic ponuntur argumenta fidei, quae quidem sunt miracula et opera super natura, et dicuntur argumenta fidei. Si quaeritur

autem quare credam his (quae) de fide praedicantur, respondetur quia Deus dicit; et iterum quaero unde constat quod Deus haec dicit: faciunt illa quae nullus potest facere nisi Deus, et haec sunt miracula, Marc. ult. (XVI 20): *illi autem profecti* etc., Hebr. II: *quae cum initium accepisset* et cetera. Et ponuntur hic argumenta eorum quae pertinent vel ad operationem vel ad cognitionem vel ad locutionem. Quantum ad operationem, ponuntur duo, quorum unum includit aliud: primum est gratia curandi infirmos verbo vel tactu, sine mora, et ideo dicit: alii gratia (sanitatum) in uno spiritu, Luc. IX: *dedit eis potestatem super omnia Daemonia et ut languores curarent.* Matth. X: *infirmos curate* et cetera.

Versiculus 10

[87626] Super I Cor., cap. 12 v. 10 Secundum est operatio virtutum, idest miraculorum quae sunt contra naturam, idest solitum cursum naturae, et ideo dicit: alii operatio virtutum, et primo includit secundum quia omnis operatio sanitatis miraculosa est operatio virtutum et non e converso. Dicitur autem operatio miraculorum virtus, quia virtus est ultimum de potentia, idest id quod ultimo quis potest, et ideo illud quod est ultimum in omnibus operibus dicitur antonomastice virtus; ultimum in omnibus operibus est instituere ipsam naturam, et ideo facere supra ipsam naturam dicitur hic virtus, Act. VIII: *Symon magus videns signa et virtutes* et cetera. Quantum ad cognitionem ponuntur duo quae sunt supra cognitionem naturalem nostram: primum est cognitio futurorum quae solius Dei est, Is. XLI: *futura quoque annuntient nobis* etc., et ideo dicit: alii prophetia, Ioel II: *effundam de spiritu meo* etc.; secunda est cognitio substantiarum separatarum et discretio spirituum, ut scilicet sciamus utrum ex Deo sunt, quia etiam Satanas transformat se in Angelum lucis, II Cor. X, et quantum ad hoc dicit: alii discretio spirituum, I Ioh. IIII: *nolite probare spiritus utrum ex Deo* et cetera. Quantum autem ad locutionem ponuntur duo simul quae sunt supra hominem: primum est quod aliquis sciat loqui omnibus linguis, et hoc non est nisi a Deo et supra naturam: locutio enim non est quid naturale sed quid positum et ad placitum hominum, et numquam haberetur nisi addiscendo; constat autem quod nullus posset virtute suae naturae addiscere omnia genera linguarum, et ideo hoc est a solo Deo, et hoc est quod dicit: alii genera linguarum; secundum est interpretatio sermonum et somniorum, et hoc etiam a Deo, et quantum ad hoc dicit: alii interpretatio sermonum, idest linguarum vel visionum, Dan. V: *audivi de te quod possis obscura interpretare et ligata dissolvere.*

Versiculus 11

[87627] Super I Cor., cap. 12 v. 11 Haec omnia operatur. Hic ponitur causa seu actor donorum qui est spiritus sanctus, ut dictum est, et ex hoc excluduntur quatuor errores. Quidam enim huiusmodi opera et dona referebant in virtutes stellarum, volentes quod quia hic homo natus est

tali stella existente in tali loco sortitus est talem virtutem, scilicet vel praecognoscere futura vel curare infirmos, et sic de aliis; sed hoc excluditur hic cum dicitur: *haec operatur spiritus sanctus*, et non virtus corporum caelestium, Iob 26: *spiritus eius ornavit caelos*, Sap. 1: *spiritus domini replevit* etc., et ratio quare ista dona gratis data spiritui sancto attribuitur supra assignata est. Quidam autem, scilicet Platonici, istas diversitates donorum et effectuum omnium referebant in diversas causas spirituales et separatas, scilicet quod ab una causa habet homo quod vivat, ab alia quod sit sapiens, et huiusmodi; sed hoc excluditur hic cum dicitur: *unus sanctus spiritus*, Sap. VII: est enim unicus in essentia et multiplex in effectibus. Quidam autem, scilicet Pelagiani, ista dona attribuebant propriis meritis uniuscuiusque; sed hoc excluditur cum dicitur: *ut vult*, idest non pro exigentia meritorum, sed pro libero voluntatis arbitrio, Sap. XII: *subest cum volueris posse*; Ro. 4: *cuius vult miseretur* et cetera. Quidam, scilicet Macedonii, volebant quod spiritus sanctus non erat eorum dator nisi sicut minister, sed hoc excluditur cum dicitur: *prout vult*, non ergo ut minister, sed ut dominus, II Cor.: *spiritus dominus est*, et ideo in symbolo dicitur: *et in spiritum sanctum dominum* et cetera.

Versiculus 12

[87628] Super I Cor., cap. 12 v. 12 Sicut enim unum corpus et cetera. Posita distinctione donorum spiritualium, hic apostolus inducit similitudinem huius distinctionis, et hoc in corpore naturali. Et quantum ad duo, scilicet quantum ad unitatem partium corporis, et quantum ad operationem eorum ad invicem, ibi: si dixerit pes, quoniam non sum et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit conditionem corporis naturalis, secundo adaptat similitudinem ad corpus mysticum, ibi: ita ut Christus. Conditio corporis naturalis duo habet: primo quod unitas corporis non excludit multitudinem membrorum, et quantum ad hoc dicit: sicut enim unum corpus, scilicet humanum, unum est coniunctione membrorum et habet multa membra et diversa; secundo quia multitudo membrorum non excludit unitatem corporis, et quantum ad hoc dicit: omnia autem etc., Rom. XII: *sicut in uno corpore multa membra* et cetera. Ita et Christus. Hic adaptat illas conditiones corpori mystico dicens quod sicut corpus naturale haec quae dicta sunt habet, ita et Christus, Rom. XII: *omnes unum corpus sumus.* Et circa hoc duo facit: primo enim adaptat similitudinem quantum ad distinctionem membrorum, secundo quantum ad unitatem corporis. Et (ponit) duplicem distinctionem: secundum legem, scilicet Iudaei et gentiles, et secundum naturam, scilicet liberi et servi.

Versiculus 13

[87629] Super I Cor., cap. 12 v. 13 Ponit etiam duplicem unitatem in Ecclesia, scilicet generationis quae est in Baptismo in quo regeneramur, et nutritionis quae est in uno potu quo sustentamur, ut sic distinctio non excludit unitatem, nec e converso, et ideo dicit: omnes in uno spiritu sancto, *unum*

corpus, idest ut simus unum corpus, *baptizati sumus*, quantum ad unitatem generationis quae est in spiritu sancto non in unitate aquae, et hoc sive sint Iudaei sive gentiles, quantum ad distinctionem secundum (legem), sive servi sive liberi, quantum ad distinctionem (secundum naturam), Col. III: *ubi non est lex* et cetera. Et non sumus solum unum unitate spiritus, sed *omnes uno spiritu potati sumus*, in quo apparet unitas nutritionis, et potest hoc exponi dupliciter: *uno spiritu potati sumus*, idest uno potu sacramentali, supra X: *omnes eundem calicem* etc., et hoc sanctum quia virtute eius consecratur calix, vel de spiritu sancto seu dono eius, Eccli. IIII: *aqua sapientiae salutaris potabit* et cetera. Et dicitur spiritus potus, primo quia aufert sitim temporalium, Ioh. IIII: *si quis de hac aqua* etc., secundo quia dat refrigerium contra anxietates, Luc. I: spiritus suavitate, Hebr. III: *sicut nubes roris* etc., tertio quia cum suavitate percipitur, Sap. XII: *o quam bonus est spiritus* etc., quarto quia inebriatur, in quantum facit oblivisci temporalium et praeteritorum, Ps.: *calix meus inebrians* et cetera.

Versiculus 14

[87630] Super I Cor., cap. 12 v. 14 Consequenter replicat similitudinem praedictam cum dicit: nam et corpus etc., quasi dicat: non est mirum, scilicet haec sunt in corpore mystico quia etiam corpus humanum seu naturale non est unum membrum sed multa.

Versiculus 15

[87631] Super I Cor., cap. 12 v. 15 Si dixerit pes et cetera. Comparat membra ad invicem, et primo comparat membra naturalia, secundo adaptat similitudinem ad membra spiritualia, ibi: vos autem estis et cetera. Comparat autem membra ad invicem quantum ad quatuor, primo quantum ad integritatem corporis, secundo quantum ad mutuum auxilium membrorum, ibi non potest autem etc., tertio quantum ad exteriorem cultum, ibi (et quae putamus etc.), quarto quantum ad mutuam compassionem (ibi: sed in idipsum etc.). Circa primum duo facit: primo enim ostendit diversitatem (in) membris, secundo causam huius diversitatis assignat, ibi: nunc autem posuit et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit diversitatem membrorum, secundo ostendit inconveniens quod sequeretur si non esset in eis diversitas: si totum corpus et cetera. Ad evidentiam huius primae partis, sciendum est quod in corpore naturali quaedam membra sunt quae serviunt corpori ad operationem, sicut pedes et manus, quaedam quae ad cognitionem, sicut oculus (et) auris; et inter istos est etiam differentia, quia aliqua sunt magis nobilia et aliqua minus, et minus nobilia serviunt magis nobilia, sicut pes qui est minus nobilis servit manui, et auris oculo; et similiter ea quae sunt ad operationem serviunt his quae sunt ad cognitionem, et sunt ignobiliora eis. Et similiter in corpore mystico est duplex vita, scilicet activa et contemplativa, et haec est nobilior illa, et in qualibet sunt maiores et minores, quia in vita activa sunt praelati et subditi, et in vita contemplativa similiter.

Sicut ergo in corpore naturali necessaria sunt diversa membra ad diversa officia, ita et in corpore mystico necessarius est diversus gradus: omnes tamen sunt de corpore Ecclesiae, scilicet maiores et minores. Et ideo hoc ostendit apostolus, et primo quantum ad vitam activam, unde dicit: *si dixerit pes*, idest subditus seu ille cui datum minus donum scilicet virtutum, *non sum manus*, idest praelatus, seu non habeo maiorem gratiam, *non sum de corpore*, non propter hoc non est de corpore; de pedibus istis dicitur Ez. I: *pedes eorum pedes recti*; de manibus dicitur: Cant. V: *manus eius coronati.*

Versiculus 16

[87632] Super I Cor., cap. 12 v. 16 Secundo ponit differentiam quantum ad vitam contemplativam, in qua est differentia quia quidam sunt qui per se capiunt doctrinam divinorum vel per revelationem, sicut prophetae, quidam qui per disciplinam, et ideo dicit: *si dixerit auris*, idest ille qui per disciplinam acquirit, scilicet qui habet scientiam per studium, *quia non sum oculus*, idest non sum propheta seu non habeo sermonem sapientiae, ideo *non sum de corpore* etc., sed est certe quia diversa membra unum corpus; de auribus dicitur Is. l: *dominus aperuit mihi aurem* etc., Iob XXIX: *auris audiens* etc.; de oculis, Cant. VI: *oculi tui sicut columbae* et cetera.

Versiculus 17

[87633] Super I Cor., cap. 12 v. 17 Si totum corpus. Hic ponit inconveniens quod sequeretur, quasi dicat: si non esset diversitas in membris, corpus esset imperfectum, quia si totum corpus esset oculus deficeret auditus. Et similiter esset in Ecclesia, quia si omnes essent doctores, non esset auditor, et si omnes essent audientes tum non esset aliquis qui discerneret. Odoratus enim est sensus spiritualis et deservit in spiritualibus ad discretionem boni et mali, et de hoc odore dicitur Cant. I: *in odorem* et cetera.

Versiculus 18

[87634] Super I Cor., cap. 12 v. 18 Nunc autem posuit. Ponit diversitatis huius causam, quae est Deus: et potest intelligi in corpore naturali et de membris interioribus et exterioribus, Iob 10 11: *pelle et carnibus* et cetera. Et ex hoc non excluditur operatio naturae, quia agit in virtute Dei. Et similiter haec ratio potest assignari in diversitate membrorum Ecclesiae: voluntas Dei. Circa hoc tamen sciendum est quod in omnibus rebus in quibus attenditur integritas totius et diversitas partium, ratio agentis potest quantum ad quaedam assignari et quantum ad quaedam non. Quia si quaeratur quare partes in generali sunt tales vel sic positae, respondetur propter integritatem

totius; si vero quaeratur quare haec et illa sunt posita in ista vel in illa parte, non assignatur causa nisi sola voluntas artificis. Sicut si quaeratur quare haec domus habet fundamentum et parietem et tectum, respondetur propter integritatem domus; si vero quaeratur quare hic lapis positus est hic et non ibi, dicitur quod hoc voluit artifex. Et hoc similiter potest dici si quaeratur ratio diversitatis membrorum Ecclesiae. Et primo assignat causam in speciali, dicens quod non est alia causa nisi sola voluntas Dei: et hoc est quod dicit nunc autem posuit etc., quasi dicat: si quaeris quare Deus Petrum fecit apostolum et Nathanaelem non, et quare hunc prophetam illum Evangelistam, non est alia causa nisi voluntas Dei, quia unumquemque eorum posuit in corpore, id est in Ecclesia sicut voluit, Rom. IX 18 *cuius vult miseretur* etc., Eph. I 5 *secundum propositum* et cetera.

Versiculus 19

[87635] Super I Cor., cap. 12 v. 19 Sed causa in generali potest assignari. Si enim quaeris quare alios quidem apostolos, alios Evangelistas, vel quare aliquibus plus de gratia aliquibus minus, assignatur ratio, scilicet integritas Ecclesiae, II Tim. II 20 *in magna autem domo* et cetera.

Versiculus 20

[87636] Super I Cor., cap. 12 v. 20 Et hoc est quod dicit: *quod si essent omnia*, scilicet membra, *unum membrum, ubi corpus?*, Id est: ubi esset perfectio et integritas corporis; et ideo necessarium fuit ut essent multa membra et unum corpus.

Versiculus 21

[87637] Super I Cor., cap. 12 v. 21 Non potest autem oculus et cetera. Hic comparat membra corporis naturalis quantum ad mutuum auxilium, et ponit duplicem differentiam: una est oculorum et manuum, alia est capitis et pedis. Et licet haec sint diversa membra, tamen necessaria sunt sibi ad invicem, quia oculus indiget manu, et ideo dicit *non potest oculus dicere manui*, quia si oculus praevidet, manus operatur. Caput etiam indiget pedibus, et ideo dicit *aut iterum caput* et cetera.

Versiculus 22

[87638] Super I Cor., cap. 12 v. 22 Sed adhuc plus addit inter membra corporis naturalis, quia illa quae videntur in corpore infirmiora esse sunt magis necessaria, et ideo dicit *sed multo magis quae videntur membra infirmiora*, id est minus nobilia, *sunt necessariora*, id est magis necessaria. Et

huius ratio est quia nobiliora sunt magis perfecta et perfectiora fundantur super minus perfectis et indigent eis. Licet enim nobilior sit visus quam tactus, tamen magis necessarius est tactus, quia hoc sublato desinit corpus vivere, sine visu tamen vivit. Et licet ea quae pertinent ad cognitionem sint nobiliora, tamen ea quae pertinent ad operationem sunt necessariora, quia per ea nutrimur et vivimus. Si ergo ita est in corpore naturali quod, licet membra sint diversa et minus et magis nobilia tamen indigent se ipsis ad invicem, simile est in corpore Ecclesiae: quod sic adaptatur. In Ecclesia enim sunt et activi et contemplativi; activi quidem significantur per manus, contemplativi vero per oculum. Et licet contemplativi sint nobiliores activis, tamen indigent activis, et ideo dicit *non potest oculus*, id est contemplativus, *dicere manui*, id est activo, *opera tua non indigeo.* Unde et in Luc. X 39 licet Maria sederet *secus pedes domini et audiebat verbum illius, Martha tamen satagebat*, quia et in Ecclesia et contemplativi qui divinis vacent, et activi qui proximis deserviant, necessarii sunt. Item in Ecclesia est alia differentia, quia quidam sunt praelati, et isti significantur per caput, quidam sunt subditi, et isti (significantur) per pedes; et licet praelati sint nobiliores, indigent subditis, et ideo dicit *aut iterum caput*, id est praelatus, non potest dicere *pedibus*, id est subditis, *non estis* etc., quia si non essent subditi non haberent quibus praeessent, Prov. XIV 28: *in multitudine populi dignitas regis.* Et non solum non possunt dicere contemplativi et praelati activis et subditis: non estis nobis necessarii, sed multo magis activi et subditi quantumcumque sint ignobiles sunt necessarii. Cuius ratio est quia perfectiora fundantur super minus perfecta. Et iterum sine his Ecclesia esse non posset.

Versiculus 23

[87639] Super I Cor., cap. 12 v. 23 Et quae putamus et cetera. Hic comparat membra quantum ad exteriorem cultum; et circa hoc duo facit: primo ponit diversitatem cultus in membris corporis naturalis; secundo causam diversitatis huius assignat, ibi sed Deus temperavit et cetera. In membris autem est duplex distinctio: una est secundum nobilitatem et ignobilitatem, alia secundum pulcritudinem et turpitudinem. Et videmus quod quanto aliqua membra sunt magis nobilia vel pulcriora, tanto minus habent de exteriori ornatu, et ideo quantum ad primam differentiam dicit: ideo inferiores non debent sperni quia *quae putamus ignobiliora esse membra corporis*, sicut sunt pedes qui sunt ignobiliores faciebus, *his honorem habundantiorem*, id est plurima ornamenta, *circumdamus.* Naturaliter enim viliora membra omnes ornant et cooperiunt. Ita est etiam in Ecclesia. Necessarium est ut minoribus beneficia et exhibitio reverentiae adsint quo fiant utiles, Gal. VI 1: *vos qui spirituales estis* est. Quantum autem ad secundam differentiam dicit *et quae inhonesta sunt nostra*, id est turpiora sicut pudenda et alia turpiora membra. Et dicit inhonesta non propter culpam sed propter turpem speciem seu formam, vel inhonesta non propter actum peccati sed propter corruptionem fomitis, in quibus magis viget *habundantiorem honestatem*, id est honestiorem cultum habent.

Versiculus 24

[87640] Super I Cor., cap. 12 v. 24 *Honesta autem nostra*, scilicet pulcra membra corporaliter seu spiritualiter, *nullius cultus egent.* Ita est et in Ecclesia quod quando aliquis per aliquod peccatum inhonestus est, debent habundantius adiuvari consolationibus et orationibus ut honesti fiant, Prov. XXXI 6: *date siceram maerentibus.* Sed Deus. Hic assignat causam diversitatis cultus. Et primo causam institutivam, quae est Deus. Non enim diversitas huius est ex hoc quod homo plus vel minus de cultu adhibet uni quam alteri, sed ex hoc quod natura instigat communiter omnes ad hoc; et huiusmodi instinctus est a Deo, et ideo dicit *sed Deus temperavit*, instigando mentes hominum ad hoc, *tribuendo habundantiorem honorem*, id est cultum, illi parti corporis cui deerat aliquid pulcritudinis. Et inde est quod mulieres quae naturaliter infirmiores (sunt), naturaliter magis ornant se, I Pet. III 7: *quasi infirmiori* et cetera.

Versiculus 25

[87641] Super I Cor., cap. 12 v. 25 Secundo assignat causam finalem, quae est unitas in corpore, et ideo dicit *ut non sit schisma*, scilicet in corpore. Si enim alicui membro dedisset excellentiam in omnibus, non indigeret auxilio aliorum membrorum. Sed sic ordinavit ut ita excedat unum membrum in uno, quod tamen deficit in alio in quo aliud membrum corporis excedit, et ita dum unum indiget alio non est schisma, id est divisio in corpore. Et ita est in Ecclesia, quia unus excedit in uno et in multis deficit in quibus alii excedunt, et communicando sibi ipsis dona non est divisio inter eos; II Cor. VIII 14: *vestra habundantia* et cetera. Infra XIV 33: *non enim est dissensionis et cetera. Sed in idipsum pro se* et cetera. Hic ponitur comparatio quantum ad mutuam sollicitudinem membrorum; et circa hoc tria facit: primo ostendit mutuam sollicitudinem membrorum ad invicem in uno corpore; secundo mutuam compassionem; tertio mutuam congratulationem. Sollicita sunt membra ad invicem in necessitatibus acquirendis, et ideo dicit *sed in idipsum pro se invicem sollicita sunt membra.* Et dicit *in idipsum*, id est concorditer in uno. Videmus enim in corpore quod manus servit toto corpori, et pes similiter, et oculus dirigit totum corpus. Et ita est in Ecclesia, Eccli. XVII 12: *unicuique mandavit*; Rom. XII 11 *sollicitudine non pigri.*

Versiculus 26

[87642] Super I Cor., cap. 12 v. 26 Sed compatiuntur sibi ad invicem in adversitatibus illatis, et ideo dicit: *et si quid patitur* et cetera. Sic in Ecclesia, Iob XXX 25 *flebam quondam* et cetera. Sed et congratulantur sibi membra in bonis adeptis, et ideo dicit *sive gloriatur unum membrum* etc., Rom. XII 15 *gaudere cum gaudentibus* etc., Is. ult. 10 *laetamini et cetera. Vos autem estis* et

cetera. Hic adaptat similitudinem. Et circa hoc duo facit: primo ponit adaptationem, secundo concludit quandam conclusionem: aemulamini autem et cetera. Circa primum tria facit: primo enim adaptat quantum ad unitatem Ecclesiae, secundo quantum ad ordinem, tertio quantum ad distinctionem.

Versiculus 27

[87643] Super I Cor., cap. 12 v. 27 Quantum ad unitatem dicit: *vos autem estis* etc., id est sicut omnia membra sunt unum corpus naturale, ita et vos unum corpus Christi; et dicit: *membra de membro*, quia aliquis posset dicere: non pertineo ad Christum, et sic non esset unum corpus. Sed hoc excludit quia *membrum de membro*, id est de Christo capite, quod est nobis conformis secundum naturam nostram quam accepit, Phil. II 7 *exinanivit semet ipsum* etc.; et per gratiam quam effudit habunde, Ioh. I 16: *de plenitudine* et cetera. Sic ergo, licet sit totum in quantum Deus, tamen est caput Ecclesiae in quantum homo; vel aliter: *vos corpus Christi et membra* Christi, de me *membro*, supra IV 15: *in Christo Iesu per Evangelium* et cetera.

Versiculus 28

[87644] Super I Cor., cap. 12 v. 28 Quantum ad ordinem donorum dicit: *et quosdam quidem posuit* et cetera. Et circa hoc primo ponit quaedam dona specialia, secundo quaedam secundaria. Principalia autem dona sunt tria: unum pertinet ad auctoritates praelationis, et quantum ad hoc dicit: *primum apostolos*, Luc. VI 19: *elegit*; et isti sunt fundamenta Ecclesiae, Apoc. XXI 14: *et super fundamenta* etc.; et ideo ipsi maiores in Ecclesia. Secundum pertinet ad auctoritatem doctrinae, et haec est duplex: una est per revelationem, et quantum ad hoc dicit: *secundo prophetas*, Act. (II 5) *erant in Ierusalem* etc.; alia est acquisita per auditum, et quantum ad hoc dicit: *alios doctores*, Rom. XII 7: *qui docent* et cetera. Sed contra: *lex et prophetae usque ad Iohannem*, non ergo in Ecclesia prophetae. Dicendum: illud intelligitur de prophetis qui annuntiaverunt Christum venturum; isti vero predicabant alia futura. Tertio pertinet ad operationem, et quantum ad hoc dicit *deinde virtutes*, Rom. XV 19: *in virtute signorum* et cetera. Secundaria dona ponit cum dicit: *exinde gratias curationum*: et primo dona quae subserviunt praelationi et coadiuvant apostolis; et hoc vel est quantum ad totam Ecclesiam, et sic dicit *opitulationes*, Phil. IV 3: *adiuva* etc.; vel quantum ad particulares curas, et quantum ad hoc dicit *gubernationes*, Prov. XI 14: *ubi non est gubernator.* Secundo ponit dona quae subserviunt doctrinae et coadiuvant prophetis, et quantum ad hoc dicit *genera linguarum*, infra XIV 18: *gratias ago Deo qui omnium vestrum lingua loquor.*

Versiculus 29

[87645] Super I Cor., cap. 12 v. 29 Quantum vero ad distinctionem donorum dicit: *numquid omnes apostoli?* Et hoc est planum, quasi dicat: non omnes possunt omnia habere.

Versiculus 30

[87646] Super I Cor., cap. 12 v. 30 Sed tamen qui non habet in se amet in altero et sic facit sua, Eccli. XXXIII 11: *in multitudine disciplinatorum* et cetera.

Versiculus 31

[87647] Super I Cor., cap. 12 v. 31 Aemulamini. Hic infert ammonitionem in quo primo ordinat desiderium ad meliora quam illa quae desiderabant, scilicet linguas et alia de quibus dissentio erat inter eos, et ideo dicit: *aemulamini meliora.* Secundo promittit se ostensurum eis alia quae maxime sunt eis necessaria, scilicet caritatem, unde dicit: *et adhuc excellentiorem viam* eundi ad Deum quam sint dicta dona *demonstrabo vobis*, scilicet caritatem: Is. XXX 21: *haec est via, ambulate*; Prov. IV 11: *viam sapientiae monstrabo.*

Caput 13

Versiculus 1

[87648] Super I Cor., cap. 13 v. 1 Si linguis hominum loquar et Angelorum et cetera. Enumeratis diversis donis spiritus sancti, hic consequenter apostolus ostendit quod donum cui dono sit praeferendum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod donis omnibus est caritas praeferenda; secundo ostendit quod donum inter alia cui donorum praeferendum sit, et hoc in XIV capitulo, ibi: sectamini caritatem et cetera. Ostendit etiam caritatem esse omnibus aliis donis praeferendam ex tribus: primo ex eius necessitate, secundo ex eius utilitate, tertio ex eius perpetuitate. Ex necessitate quidem, quia sine ipsa nullum bonum est meritorium; et hoc est quod dicit: *si linguis* et cetera. Ex utilitate vero, quia ipsa sola ad omnia sufficit; et hoc est quod dicit *caritas patiens est* et cetera. Ex perpetuitate autem, quia *caritas numquam excidit* et cetera. Est ergo praeferenda caritas quia magis necessaria, quia sine ea nullum bonum meritorium; et hoc probat inducendo per singula bona quae supra enumeravit. Dicta enim bona vel pertinent ad locutionem, vel ad cognitionem, vel ad operationem. Et ostendit quod nullum istorum meritorium est sine caritate. Sine ipsa enim non reputatur nec sermonis sublimitas, quia *si linguis hominum loquar*, nec intelligentiae profunditas, quia *si habuero prophetiam*, nec operum honestas, quia *si distribuero in cibos* et cetera. Primo ergo

praemittit de locutione quia Corinthii plus affectabant donum linguarum quam aliquod aliud, et ideo dicit: *si linguis hominum loquar* etc., quasi dicat: vos desideratis habere dona linguarum, sed hoc nihil valet sine caritate, et ideo dicit: *si linguis hominum.* Quae autem sit lingua hominum satis patet; quid vero sit lingua Angeli? Sciendum est quod per linguas Angelorum hic potest intelligi triplex locutio: una locutio est secundum quod homo loquitur homini, et sic per Angelos intelligendi sunt homines qui sunt altioris scientiae, per homines illi qui sunt inferioris scientiae: et sic dicit: *si linguis hominum*, id est inferioris scientiae, *et Angelorum*, id est hominum superioris scientiae, *loquar* etc., Matth. II 7: *labia sacerdotum et cetera. Angelus enim* et cetera. Secunda locutio intelligi potest secundum quod unus Angelus loquitur alteri Angelo. Qualiter autem fiat haec locutio: sciendum est quod locutio fit ad manifestandum aliquod ignotum illi cui fit locutio. Est autem dupliciter ignotum in Angelo uno quod alteri est cognitum. Primum est occultum mysteriorum divinorum, quia haec cognoscunt superiores Angeli in ipso divino lumine; inferiores vero non possunt in ipso divino lumine cognoscere, sed cognoscunt ea per revelationem superiorum Angelorum. Et sic superior Angelus dicitur loqui inferiori in quantum haec mysteria sibi revelat. Et sicut apud nos manifestatio eorum quae unice habemus in corde nostro per signa particularia et distincta verba dicitur locutio, ita et revelatio huiusmodi mysteriorum quae Angeli superiores in universali et unico modo vident in divino lumine, facta inferioribus Angelis divisim et distinctim per intentiones eis proportionatas, dicitur locutio Angelorum; et deductio harum intentionum dicitur hic lingua Angeli. Secundum occultum in Angelis ad invicem est secretum cordis uniuscuiusque Angeli; solius enim Dei est occulta cordium non solum Angelorum verum etiam hominum cognoscere. Et ideo superior non potest cognoscere quod cogitat inferior Angelus, et e converso. Et secundum hoc manifestatio conceptus unius Angeli alteri facta dicitur locutio Angelorum. Quae quidem manifestatio non fit per aliquas voces seu per aliqua sensibilia, quia his carent Angeli. Sunt tamen in eis aliqua cognoscibilia sibi invicem naturaliter, et ideo quando (unus) Angelus vult manifestare conceptum sui cordis alteri Angelo quod est sibi ignotum, accipit aliquid quod est in eo illi Angelo naturaliter cognoscibile et utitur eo ut signo ad innotescendum, et hoc signum dicitur nutus. Quaerere autem qualiter excitet unus Angelus alium ad intelligendum praedictos nutus est ridiculosum, cum excitatio proprie conveniat dormientibus vel ad alia distractis; Angeli autem semper vigilant et intenti sunt ad servandum ordinem suum et explendum dispositionem divinae providentiae, et ideo non oportet quod excitentur: Psal. (CXX 4): *ecce non dormitabit neque dormiet* etc., Habac. (II 1): *super custodiam* et cetera. Tertia locutio intelligi potest secundum quod Angelus loquitur homini, et hoc facit tripliciter secundum triplex genus visionis. Quia aliquando loquitur homini visione corporali, sicut tres Angeli locuti sunt Abrahae, Gen. (XVIII 1 ss.), et Angelus ad Tobiam, et tunc lingua Angeli est illud instrumentum corporeum per quod exprimit verbum sensibile. Aliquando loquitur homini visione imaginaria, sicut locutus est prophetis, et tunc lingua Angeli dicitur illa potestas qua imprimit species in imaginatione prophetarum. Aliquando loquitur visione intellectuali, et tunc lingua Angeli dicitur lumen per quod confortat intellectum ad intelligendum ea quae sibi proponit. Sic ergo si sic loquar *caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans et cymbalum tinniens.* Aes enim et cymbalum sonando et tinniendo sibi nihil prosunt, sed aliis in quantum sunt alicui rei determinate sicut quod conveniat ad aliquid et huiusmodi; ideo ad insinuandum quod quantumcumque homo bene praedicet, bene exhortetur et non habeat caritatem, nihil sibi prodest sed aliis, dicit: *sicut aes sonans et cymbalum tinniens*, Iob XI 2 *numquid vir verbosus iustificabitur*, quasi dicat: non iustificabitur aliquis propter multa verba quae habet nisi habeat caritatem. Supra IV 20: *non est in sermone regnum Dei sed in virtute.* Differt autem aes a cymbalo, quia aes licet faciat suum sonum clarum et pulcrum, non tamen facit nisi unum sonum; cymbalum vero quia est concavum multiplicatur ex repercussione ictus in concavitate sonus, et sic reddit diversos sonos, ut sic *aes sonans* referatur ad illos qui habent verba plana et simplicia, in quibus non est aliqua profunditas; *cymbalum* vero *tinniens* referatur ad illos qui proferunt verba profunda, in quibus latent multi sensus.

Versiculus 2

[87649] Super I Cor., cap. 13 v. 2 Si habuero prophetiam et cetera. Hic ostendit quod sine caritate non sunt meritoria dona quae pertinent ad cognitionem. Et enumerat quatuor dona ad cognitionem pertinentia superius posita, scilicet donum prophetiae quod est per revelationem immediate a Deo, donum sapientiae quae per rationes divinas inducit, donum scientiae quae per rationes ex creaturis procedit, et donum fidei quae est illorum qui tantum per auditum recipiunt fidem. Dicit ergo quod etiam si omnia ista habeam et caritatem non habeo, nihil sum. Et hoc est quod dicit: *et si habuero prophetiam*, quantum ad primum donum cognitionis quae est per revelationem, Eccli. XXIV 46: *adhuc doctrinam* etc., Ioel. II 28 *effundam de spiritu etc.; et noverim mysteria omnia*, quantum ad donum sapientiae, Dan. II 28; *est Deus in caelo etc.; et omnem scientiam*, quantum ad donum scientiae, Sap. X 10: *dedit illi scientiam sanctorum; et si habuero omnem fidem*, id est omnium credendorum, vel, *omnem fidem*, id est perfectam, Matth. XV 28: *o mulier, magna est fides tua*; et non solum fidem sed etiam ipsum effectum fidei, quod est miracula facere, et ideo dicit: *ita ut montes transferam*, Luc. (XVII 6) *si habueritis fidem sicut granum sinapis* et cetera. Si omnia ista habuero, *caritatem autem non habeam nihil sum*, id est nihil mihi prodest ad vitam, Ez. XXVII 36 *ad nihilum deducam te*, Iob XVIII 15: *habitent in tabernaculo eius* et cetera. Sed hic est duplex quaestio. Primo quaeritur quare fidei attribuatur operatio miraculorum. Et ad hoc est duplex ratio. Una ratio est quia fides proponit nobis quaedam supra rationem, unde non possunt per aliqua argumenta probari nisi per opera quae sunt supra naturam, et haec sunt miracula; unde miracula sunt argumenta fidei et pro tanto dicuntur effectus fidei. Alia ratio est quia miracula sunt ex omnipotentia Dei; fides autem omnipotentiae Dei innititur: quod enim Deus sit incarnatus credo quia est omnipotens, et similiter quia Deus est omnipotens credo quod creavit mundum et alia omnia. Secunda quaestio est utrum aliquis sine caritate possit facere miracula. Et videtur quod non, quia nullus facit miracula sua virtute nisi solus Deus; virtus autem Dei ad hoc impetratur per orationem; qui ergo non habet caritatem non videtur posse hanc virtutem impetrare. Responsio: dicendum quod oratio habet duos effectus, scilicet mereri et impetrare. Aliquando autem aliquis orando meretur et non impetrat, sicut qui oraret pro aliquo magno peccatore quod converteretur,

aliquando non obtinet quia Deus non exaudit eum propter peccata illius pro quo orat, ipse tamen qui orat meretur orando. Aliquando vero obtinet sed non meretur; meritum enim importat quandam aequalitatem et iustitiam: unde, cum aliquis non mereatur nisi per caritatem, quando non habens caritatem orat pro aliquo, impetrat quod petit vel propter meritum illius pro quo petit vel propter confirmationem fidei, ipse tamen non meretur. Et hoc etiam dicit Augustinus super illud Ioh. (IX 31) peccatores Deus non audit. Unde impetrat aliis, sed non sibi, Matth. VII 22 *multi venient in illa die* et cetera.

Versiculus 3

[87650] Super I Cor., cap. 13 v. 3 Et si distribuero et cetera. Hic ostendit quod sine caritate non est perfectio quantum ad operationes. Sunt autem in operationibus duo opera perfectissima, scilicet misericordiae et martyrii; unde si haec non prosunt sine caritate, multo magis nec alia proderunt, et ideo quasi per locum a maiori probat intentum suum. Et primo quantum ad opus misericordiae, et hoc est quod dicit: *et si distribuero* etc., in quo docet modum et perfectionem eleemosynae faciendae. Quantum ad modum dicit: *si distribuero*, quia non debet eleemosyna tota dari uni, sed distribui inter multos, Ps. (CXI 9): *dispersit dedit pauperibus; in cibos*, quia non debet dari ad superfluitates sed ad necessitatem, II Cor. VIII 13: *non ut aliis sit remissio*, id est ut lasciviant et vacent otio, *vobis autem etc.; pauperum*, quia non debet dari divitibus, Luc. XIV 12: *cum facis prandium aut cenam* et cetera. Quantum ad perfectionem eleemosynae dicit: *omnes facultates*: nam, sicut dicit Augustinus, bonum est aliquid dare pro Deo, Luc. XIX 8 *dimidium bonorum meorum* etc., sed melius est et perfectius omnia propter Christum dimittere, et ideo dicit: *omnes facultates*, Matth. XIX 21: *si vis perfectus esse, vade et vende etc.; meas*, non alienas, Is. LVIII 7: *frange esurienti panem tuum*, non alienum. Sed si omnia faciam haec sine caritate, nihil mihi prosunt. Secundo ostendit hoc quantum ad opus martyrii, et ideo dicit: *et si tradidero corpus meum ita ut ardeam*, sicut tradidit beatus Laurentius, *nihil mihi prodest*, Prov. XV 8: *victima impiorum*, qui scilicet sunt sine caritate, *abominabilis.* Nihilominus tamen si aliquis existens in peccato et esset attritus, id est sine proposito peccandi, et accederet ad martyrium, consequeretur effectum martyrii, si causa est quae facit martyrem, sicut etiam est in Baptismo. Notandum autem quod diligenter consideranti apparet quod apostolus subtiliter locutus est et proprie. Donum linguarum sine caritate assimulat sono aeris et tinnitui cymbali; dono cognitionis sine caritate adiunxit: *nihil sum*; dono operationis adiunxit: *nihil mihi prodest.* Cuius ratio est quia locutio est quidam actus rei viventis denuntians conceptum cordis; quando autem non fertur nec denuntiatur aliquid a re viva, tunc non potest proprie dici locutio. Vita autem animae est per caritatem, et ideo locutio quae non est ex caritate assimulatur voci mortuae et est quasi sonus, et ideo dicit: *factus sum sicut aes sonans* et cetera. Item per cognitionem anima perficitur, quia intellectus est perfectio intelligentis. Sed sciendum est quod quaedam intelligibilia sunt supra animam, quaedam vero sub anima. In his autem quae sunt supra animam non est ultima perfectio in cognoscendo sed in habendo rei cognitae per amorem; in

his autem quae sunt infra animam cognitio est melior amore. Cuius ratio est quia cognitio perficitur per hoc quod res cognitae sunt in cognoscente, amor autem perficitur per hoc quod amans trahitur in rem amatam. Res autem quae sunt infra animam habent nobilius esse in anima cognoscente quam in se ipsis, et ideo cognitio rerum corporalium est nobilior quam amor eorum. Deus autem est excellentius in se ipso quam sit in cognitione animae vel cuiuscumque rationalis creaturae, et ideo dilectio Dei praevalet eius cognitioni; unde ultima perfectio rationalis creaturae non est in cognoscendo Deum sed in amando; et ideo dicit quod quantumcumque cognoscat si non amet, nihil est, quia nondum consequitur perfectum esse. Item operationes habent bonitatem secundum quod sunt utiles ad finem. Si igitur deficiant a fine, nihil prosunt. Ad finem autem ultimum ordinantur per caritatem, quae est amor boni, quod est ultimus finis; et ideo dicit quod quaecumque sunt actiones, sine caritate nihil prosunt.

Versiculus 4

[87651] Super I Cor., cap. 13 v. 4 Caritas autem patiens est et cetera. Hic apostolus ostendit caritatis excellentiam ex eius utilitate, quia ipsa perficit et operatur actus omnium virtutum. Ex hoc autem surgunt quaedam dubia. Primum est quod si caritas operatur actus omnium virtutum, videtur quod sit generalis et non specialis virtus. Ad hoc dicendum quod caritas est specialis virtus, et tamen est mater et forma omnium virtutum, et secundum hoc imperat, non secundum quod est virtus specialis. Ad cuius evidentiam sciendum est quod in omnibus artibus, actibus et habitibus quae sunt propter finem, illa ars, actus seu habitus quae considerat finem imperat omnibus aliis et movet ea quae sunt ad finem illum, sicut apparet in navifactiva: finis enim navis est navigare, unde gubernator imperat et movet omnia quae sunt ad finem illum, ipse imperat nautis et movet, ipse ordinat et imperat de forma navis; ille autem qui considerat formam imperat illi qui parat materiam. Videmus etiam hoc in moralibus, sicut in vitiis: aliquis enim quaerit pervenire ad finem aliquem, puta ad excellentiam, et per divitias, et ideo quantum ad hoc excellentia est finis, divitiae sunt ad finem; cum ergo excellentia pertineat ad superbiam, divitiae vero ad avaritiam, constat quod superbia gerat avaritiam: hoc modo est eius mater. Caritas ergo, quia habet pro obiecto immediate ipsum Deum qui est finis ultimus omnium, ad ipsum omnia refert. Deus enim est finis omnium, et ideo oportet quod omnia in ipsum referamus sicut in ultimum finem nostrae beatitudinis, alias non esset virtutis quod facimus sed vanum. Si enim aliquis exercet actus fortitudinis contra pericula et hoc non refert in Deum, non est virtuosus sed vanus. Cum ergo caritas omnia opera nostra referat in Deum, manifestum est quod ab ea habent quod sint virtuosa, et ideo dicitur mater virtutum. Quia vero actus morales consequuntur formam suam et perfectionem a fine - ut puta si aliquis fornicatur ut expoliet fornicariam, magis dicitur avarus quam fornicator -, finis autem omnium est Deus ad quem caritas et dirigit et unit nos sibi, ideo dicitur forma omnium virtutum. Quicumque enim servaret castitatem, non diceretur castus nisi in quantum hoc faceret propter amorem Dei. Et sic patet quod in quantum imperat et movet actus omnium virtutum, dicitur mater earum, in

quantum vero omnes actus ex hoc habent quod sint virtuosi quod a caritate informantur, dicitur forma earum. Et ex hoc attribuit ei apostolus actus omnium virtutum, non in quantum est virtus specialis. Secundum dubium est quod si caritas sufficit ad perficiendum actus omnium virtutum, videtur quod animae virtutes non sunt necessariae. Ad hoc dicendum quod ad hoc quod aliquis actus prompte fiat, oportet omnia illa quae ad actum illum concurrunt esse ordinata et bene disposita, alias non posset sine labore et resistentia fieri. Ad actum enim qui est currere concurrunt et equus et sessor; quantumcumque sessor esset instructus, non bene posset currere nisi equus esset domitus et bene curreret, nisi cum magno labore. Ad actus autem virtutum ut potentia movens est ratio, mota vero et exequens sunt vires inferiores. Si ergo ratio sit ordinata et bene disposita, numquam poterit aliquem actum elicere a potentiis inferioribus, scilicet irascibili et concupiscibili, si non sint bene domitae et rationi subiectae, nisi cum difficultate et resistentia: et talis actus non est virtuosus, quia non est cum delectatione et facilitate. Quando vero (potentia) rationalis perfecta est et aliae potentiae subiectae sunt ei et sine difficultate et cum delectatione obsequuntur ei ad actus quod imperat, tunc illi actus sunt virtuosi. Et secundum hoc Aristotiles assignat differentiam inter continentem et castum, quia continens est ille qui vitat actus (et) habet rationem bene dispositam circa actus continentiae, sed tamen patitur multas molestias in parte inferiori, scilicet in concupiscibili; castus vero est ille qui et superiorem rationem et inferiorem habet bene dispositam circa actus praedictos. Et ideo licet caritas, quae est in voluntate imperante potentiis inferioribus, moveat in Deum actus omnium virtutum, tamen necessariae sunt aliae virtutes speciales quae perficiant potentias inferiores ad exequendum actus illos sine difficultate. Manifestatis ergo dubiis, sciendum est quod apostolus de actibus virtutum quos perficit caritas tractat per comparationem ad tria: primo per comparationem ad proximum, secundo per comparationem ad se ipsum, tertio per comparationem ad Deum. Quantum ad proximum dupliciter. Primo in operando bonum, et hoc in sustinendo patienter illata ab aliis, et quantum ad hoc dicit: *caritas patiens est*, id est facit nos patienter sustinere iniurias, Luc. XXI 19: *in patientia vestra possidebitis* etc., Iac. V 7: *patientes estote*; in largiendo beneficia, quia *benigna est*, supple caritas, id est facit nos benignos proximis per beneficia - unde benignitas, quasi bona igneitas -, Eph. IV 32: *estote benigni*, Luc. VI 38: *date et dabitur vobis* et cetera. Secundo in retrahendo a nocumentis, et hoc quantum ad affectum, quia *caritas non aemulatur*, id est facit nos invidere, Rom. XIII 13: *non in contentione et aemulatione*, Iob V 2: *parvulum occidit invidia*; quantum ad opus, quia *non agit perperam*, id est non agit perverse contra proximum, Eccli. VII 1: *noli facere mala et non te* et cetera. Quantum vero ad se ipsum ponit quatuor contra quae perficit caritas. Primo enim perficit contra superbiam, et hoc dupliciter. Quantum ad ipsam superbiam, quia caritas *non inflatur*, id est expellit superbiam. Qui enim diligit Deum, omnia recognoscit ab eo et refert in illum, et ideo quicquid habet virtuosum est. Sed inflata dicuntur illa proprie quae sunt plena vento; et ideo superbi qui ea quae habent non recognoscunt a Deo, vel etiam non eo modo quo debent, vel imputant propriis meritis, dicuntur proprie inflari, quia nihil habent quod non sit a Deo; unde si de aliquo gloriantur, quasi a se ipsis habeant, nihil est illud, supra VIII 1: *scientia inflat, caritas aedificat.* Item quantum ad filiam superbiae, quae est ambitio. Ex quo enim homo praesumit de se, magna ambit et desiderat magna utpote eis dignus, et ideo dicit: *non est ambitiosa*, Eccli. VII 4: *noli quaerere ab homine* etc., Gal. V 26: *non efficiamini inanis gloriae* et cetera.

Versiculus 5

[87652] Super I Cor., cap. 13 v. 5 Secundo perficit hominem contra avaritiam, quia *non quaerit quae sua sunt*, scilicet tantum, sed quae aliorum, supra X 33: *non quaerens quod mihi* etc., Phil. II 21: *omnes quae sua sunt quaerunt*. Vel aliter: *non quaerit quae sua sunt*, id est non quaerit quae sibi auferuntur in iudicio. Videtur ergo contra caritatem si aliquis in iudicio contendat cum aliquo de rebus sibi ablatis. Ad hoc quidam dicunt quod numquam aliquis cum caritate contendit in foro litigioso. Sed hoc est falsum, quia plus est contendere in campo pugnando cum homine quam in foro litigando, quia ibi occidunt se, hic auferunt tantum res. Et ideo ad verba Glosae et ad alias auctoritates quae circa hoc sunt - sicut dicitur Luc. VI 30: *quae tua sunt ne repetas*, et iterum (Matth. V 41): *si quis angariaverit te mille passus* etc. -, dicendum est cum Augustino quod haec sunt accipienda quantum ad praeparationem animae, id est quod debes esse ex caritate ita paratus quod tua non repeteres quando esset scandalum vel proximus indigeret. Et intelligendum quod ea quae repetis ordines ad bonum finem et etiam ad salutem proximi, quia ex hoc aliquando inducitur proximus ad restitutionem. Et ideo intelligendum est quod *non quaerit quae sua sunt*, id est si opus esset quaereret. Tertio perficit contra iram, quia caritas *non irritatur*, Eccl. VII 10: *ira in sinu stulti* et cetera.

Versiculus 6

[87653] Super I Cor., cap. 13 v. 6 Quarto, generaliter contra omnem malitiam, et hoc quantum ad cognitionem: *non cogitat mala*, Is. I 16: *auferte malum cogitationum* etc.; quantum ad affectionem, quia *non gaudet super iniquitate*, contra illos de quibus dicitur Prov. II 14: *qui delectantur cum malefecerint* etc., sed hoc non est faciendum, Prov. XVII 5: *qui in ruina laetatur* etc.; sed debemus gaudere de bono, et hoc facit caritas, quia *congaudet autem veritati*, II Ioh. 4: gaudeo valde quia inveni.

Versiculus 7

[87654] Super I Cor., cap. 13 v. 7 Quantum autem ad Deum ordinat et perficit, primo quantum ad tolerantiam malorum temporalium, et ideo dicit: *omnia suffert*, id est facit hominem paratum ad sustinendum patienter omnes adversitates, Iac. V 11: *patientiam Iob audistis*, quae est Iob II 10: *si bona suscepimus de manu* et cetera. Secundo quantum ad bona, et hoc quantum ad intellectum in oboedientia fidei, quia *omnia credit*, non dicit cito, sed *omnia*, id est in omnibus credit Deo,

quia Deo nihil impossibile credit, Eccli. II 8: *qui timetis Deum, credite illi*; in gaudio spei, et hoc quantum ad affectum, quia *omnia sperat* quae veritas promittit, Ps. (LXI 9): *sperate in eo omnis* etc., Eccli. II 9: *qui timetis Deum, sperate* etc., in longanimitate expectationis, quia *omnia sustinet*: quantumcumque enim quae sperat quis differantur, non frangitur, Eccli. II 3: *iungere Deo et omnia sustine* etc., Rom. VIII 25: *quod speramus per patientiam expectamus*, Ps. (XXX 25): *viriliter agite* et cetera. Etsi caritas sit specialis virtus, tamen non connumerat eam istis, quia ex quo omnia ista perficit caritas, manifestum est quod etiam proprium actum eliciat.

Versiculus 8

[87655] Super I Cor., cap. 13 v. 8 Caritas numquam excidit et cetera. Hic probat apostolus caritatis excellentiam ad alia dona per rationem sumptam ex eius perpetuitate. Et ratio talis est: caritas numquam excidit, alia dona excidunt, ergo caritas est excellentior aliis donis. Et ideo circa hoc tria facit: primo enim ponit maiorem, scilicet quod *caritas numquam excidit*; secundo mediam, ibi: sive prophetiae etc.; tertio conclusionem, ibi: nunc cognosco et cetera. Quantum ad primum dicit: *caritas numquam excidit*, id est nec in hoc saeculo nec in futuro finietur. Sed circa hoc est error quorundam haereticorum, quia ex hoc dicebant quod si caritas numquam excidit, quicumque habet caritatem numquam peccat, et si peccat dicunt eum numquam habuisse caritatem. Sed hoc est falsum, quia omnis perfectio perficit perfectibile suum secundum modum suae naturae. Modus autem naturalis animae est quod utatur suis perfectionibus libera voluntate unde et est domina sui actus, et ideo sive a caritate sive a quacumque perfectione ita perficitur quod potest uti libere et non uti perfectione illa, sicut vult. Et ideo habens caritatem potest peccare si vult. Unde non est intentio apostoli quia habens caritatem non peccet, sed dicit quod caritas non excidit, id est non tollitur per gloriam supervenientem sed magis perficitur. Cuius ratio est quia amor cum non sit nisi rei cognitae, ad cognitionem et praesentiam rei cognitae inflammatur et excitatur affectus ad amorem, et inde est quod quanto vera bona magis cognoscuntur tanto magis amantur, sed falsis bonis e converso. Cum ergo Deus videatur facie ad faciem in patria, constat quod caritas ibi non destruitur, sed maxime perficitur; et hoc (est) quod dicit Isaias XXXI 9 quod *cuius ignis in Sion et caminus in Ierusalem*, quia hic est parvus amor Dei, sed ibi maximus, Ier. (XXI consequenter cum dicit: *sive prophetiae* etc., probat mediam, scilicet quod alia dona excidunt, et circa hoc tria facit: primo ponit propositum, secundo probat ipsum, ibi: ex parte enim cognoscimus etc., tertio confirmat probationem, ibi: cum essem parvulus et cetera. Ponit ergo propositum, scilicet quod alia dona evacuantur, et hoc ostendit quantum ad tria dona quae isti magis reputabant, et primo quantum ad donum prophetiae, et ideo dicit: *sive prophetiae evacuabuntur* etc., et quantum ad rem prophetatam: prophetiae enim sunt de futuris, I Petri I 10: *de qua locuti sunt prophetae* etc., tunc autem omnia erunt praesentia; et quantum ad modum prophetandi, qui est in figuris et visionibus aenigmaticis, Num. XII 6: *si quis fuerit inter vos propheta* etc., tunc autem erit perfecta cognitio et plena visio. Secundo quantum ad donum linguarum, et ideo dicit *sive linguae cessabunt*,

quod quidem non potest intelligi de lingua corporali, quia si cessaret corpus esset imperfectum; nec de usu linguae, quia ibi erit laus vocalis; nec de linguis Angelorum, quia, secundum quod dictum est, ibi sunt. Sed apostolus intendit hic de locutione linguae secundum quod est donum spiritus sancti. Dona autem spiritus sancti sunt ad utilitatem, sicut dictum est supra, quae est finis ipsorum donorum. Finis autem linguarum fuit ut fides omnibus gentibus nuntiaretur, Act. II 4: *repleti sunt omnes* et cetera. Cessabunt ergo linguae quantum ad finem qui modo est, quia tunc non per alium quis veniet in cognitionem Dei sed per se ipsum, Ier. XXXI 34: *non docebit vir fratrem et cetera. Omnes enim cognoscent* et cetera. Erunt ergo ibi linguae, sed non ad instructionem de Deo. Tertio probat hoc quantum ad donum scientiae, et ideo dicit: *sive scientia destruetur.* Sed circa hoc est opinio multiplex. Quidam enim dicunt quod scientia hic acquisita non remanebit post mortem, et haec opinio videtur ortum habere a positione Avicennae, qui dicit quod species intelligibiles non remanent in intellectu possibili postquam desinit actu intelligere. Quod enim in parte sensitiva species conservantur quibus non actu aliquis utatur, est ex natura organi corporei quo utitur pars sensitiva. Unde in parte sensitiva est imaginativa quae est thesaurus formarum per sensum acceptarum, et memorativa quae est thesaurus intentionum particularium non per sensum acceptarum, sicut et ovis extimat lupum inimicum. Quia igitur intellectus possibilis non utitur organo corporeo, dicit esse impossibile quod conserventur in eo species sicut in thesauro rerum quae actu non intelliguntur. Et sic oportet quod semper quando intellectus possibilis vult actu intelligere, quod respiciendo ad phantasmata convertat se ad intellectum agentem. Sic igitur scientia, quae est secundum species intelligibiles acquisitas modo praedicto, non remanet in anima cum fuerit a corpore separata. Sed haec positio est contra philosophum, qui dicit in III de anima quod cum intellectus possibilis - qui *ante intelligere nihil est actu eorum quae sunt -, fiat unaquaeque sciens, tunc dicitur secundum actum; est tamen et tunc in potentia dum non considerat, sed aliter quam ante addiscere.* Ex quo patet quod postquam acceperat intelligibiles non est semper actu considerans, sed quandoque in potentia. Est etiam haec opinio contra veritatem, quia cum intellectus habeat esse firmum et stabile, quod ideo recipitur oportet stabiliter recipi. Unumquodque enim quod est in altero est in eo per modum recipientis. Hoc autem est ex voluntate quod speciebus in intellectu existentibus quandoque actu utitur et quandoque non utitur. Unde habitus diffinitur: habitus est quo quis utitur cum voluerit. Alii autem dicunt quod scientia destruetur quantum ad actum, sed non quantum ad habitum. Sed haec positio ridiculosa est, quia cum habitus sit habilitas quaedam ad actum, si destrueretur scientia quantum ad actum, tunc habitus scientiae esset ibi frustra. Et ideo dicendum est quod scientia non destruetur neque quantum ad habitum neque quantum ad actum, sed quantum ad modum intelligendi, quia hic nullo modo potest homo considerare illa quorum habitum scientiae habet nisi convertat se ad phantasmata, quod contingit ex unione intellectus ad corpus, cum non perfecte dominatur in illa; unde iste modus non erit in patria, sed considerabit per species influxas et infusas absque aliquibus phantasmatibus corporalibus. Quod ergo dicit hic apostolus quod *scientia destruetur*, sciendum est quod de omnibus istis donis, scilicet de prophetia et dono linguarum vel de scientia secundum quod est donum, loquitur secundum quod ordinantur in cognitionem Dei. Scientia autem secundum quod est donum gratis datum, est, sicut dictum est, quo quis per rationes ex rebus sumptas pervenit seu ducit alios in cognitionem Dei, et haec scientia destruetur in patria, quia tunc non cognoscemus Deum per creaturas sed per se ipsum.

Versiculus 9

[87656] Super I Cor., cap. 13 v. 9 Consequenter cum dicit: ex parte cognoscimus etc., probat quod proposuit tali ratione: adveniente perfecto cessat imperfectum, sed haec omnia, scilicet dona alia, sunt imperfecta, ergo adveniente perfecto cessabunt. Et huius rationis primo ponit mediam, scilicet quod alia dona a caritate sint imperfecta, ostendens eorum imperfectionem. Primo quantum ad donum scientiae cum dicit *ex parte enim cognoscimus*, scilicet imperfecte Deum, secundo quantum ad donum prophetiae cum dicit: *et ex parte*, id est imperfecte, *prophetamus*, Ps. (CXXXVIII 16): *imperfectum meum viderunt oculi* et cetera.

Versiculus 10

[87657] Super I Cor., cap. 13 v. 10 Sed contra: haec ratio non videtur esse ad propositum, quia si propter hoc scientia seu prophetia evacuabuntur quia *ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus*, eadem ratione et caritas destruetur, quia ex parte diligimus et non perfecte. Responsio: dicendum quod aliquid dicitur imperfectum dupliciter: uno modo quando imperfectio est de propria ratione rei imperfectae, alio modo quando imperfectio non est de ratione rei sed accidit ei. Verbi gratia cognitio fidei est imperfecta primo modo, quia imperfectio est de eius ratione, unde et ponitur in eius diffinitione quod est *argumentum non apparentium.* Similiter et spes quia est de non habitis, et prophetia quia aenigmatica, et scientia quia est cognitio Dei ex creaturis sumpta. Caritas autem non habet de sui ratione imperfectionem, sed accidit ei secundum quod imperfecte participatur ab aliquibus. Ratio enim quare imperfectio non sit de ratione caritatis, sicut est de ratione aliorum donorum, est quia caritas cum sit in affectu et res amata non sit in affectu, sed affectus tendat in ipsam, de ratione habitus caritatis quae perficit affectum est ut perfectissime et immediate in ipsum tendat. Et si contingit aliquis defectus seu retardatio, hoc non est ex ratione eius, sed per accidens contingit in quantum remisse et minus intense ipsa caritas participatur. Alia vero dona, quae pertinent ad cognitionem, sunt in intellectu ut cognitum in cognoscente. Et quia cognitio Dei diversis modis potest esse in intellectu, quia aliquando ut credita tantum, aliquando ut sperata, aliquando etiam per rationes debiles, ideo secundum diversos et imperfectos modos cognitionis sortiuntur nomina, et sic patet quod imperfectio est de ratione eorum et non caritatis.

Versiculus 11

[87658] Super I Cor., cap. 13 v. 11 Cum essem parvulus et cetera. Hic apostolus confirmat suam

probationem. Posuerat autem (duo) in praedicta probatione: primum est quod adveniente perfecto evacuatur imperfectum, secundum est quod hic cognoscimus ex parte. Et haec duo confirmat hic: primo confirmat primum, secundo secundum ibi: videmus nunc per speculum et cetera. Probat autem primum per similitudinem in rebus humanis comparando statum futurae gloriae ad statum praesentem, sicut statum aetatis perfectae ad statum pueritiae, et hoc quantum ad tria dona de quibus ipse mentionem fecit, quorum duo pertinent ad cognitionem, scilicet donum linguarum et donum scientiae, et in istis deficiunt pueri. Unde quantum ad primum dicit: *cum essem parvulus loquebar ut parvulus*, id est more parvuli, scilicet balbutiendo, ut parvulus loquitur qui vana loquitur, Ps. (XI 3):

vana locuti sunt un

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

usquisque ad proximum et cetera. Quantum ad secundum dicit: *sapiebam ut parvulus.* Cognitio autem consistit in duobus, scilicet in iudicando et in deliberando, id est in eligendo et in inveniendo. Multi enim bene adinveniunt sed non bene iudicant, et e converso; sed quandoque aliquis utrumque, scilicet bene iudicat et adinvenit. Sed in istis duobus hic assimulamur imperfectioni puerorum, et primo quantum ad electionem seu iudicium, et hoc est quod dicit: *sapiebam ut parvulus*: illi dicuntur sapere ut parvuli qui male iudicant, Phil. III 19: *gloria in confusione eorum* etc.; secundo quantum ad inventionem, cum dicit: *cogitabam ut parvulus*, id est ratiocinabar, ut parvuli cogitant qui male cogitant, Ps. (XCIII 11) *dominus scit cogitationes hominum* et cetera. Et hoc quod dicit *sapiebam* refertur ad donum sapientiae, quod pertinet ad affectum; *cogitabam*, ad donum scientiae. Quando autem factus vir etc., quasi dicat: sicut factus vir, evacuantur ea quae sunt parvuli, ita quando veniemus ad futuram vitam quae est perfecta, evacuabuntur ea quae sunt hic imperfecta, Prov. I 22: *usquequo diligitis infantiam*, Is. penult. (LXV 20): *maledictus puer centum annorum* et cetera.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura

a capite XI ad caput XVI

Reportatio vulgata

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 11

Lectio 1

[87660] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 11 l. 1 Supra apostolus removit a fidelibus id quod est contrarium Eucharistiae sacramento, scilicet participationem mensae idolorum, nunc autem instruit fideles de ipso Eucharistiae sacramento. Et primo praemittit quamdam admonitionem generalem; secundo accedit ad propositum, ibi *volo autem vos scire*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit admonitionem; secundo significat quomodo Corinthii ad praedictam admonitionem se habebant, ibi *laudo autem vos, fratres*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod ita se habet naturalis ordo rerum, quod ea quae sunt inferiora in entibus imitantur ea quae sunt superiora secundum suum posse. Unde etiam naturale agens tamquam superius assimilat sibi patiens. Primordiale autem principium totius processionis rerum est filius Dei, secundum illud Io. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Et ipse ideo est primordiale exemplar, quod omnes creaturae imitantur tamquam veram et perfectam imaginem patris. Unde dicitur Col. I, 15: *qui est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae, quia in ipso condita sunt universa.* Speciali tamen quodam modo exemplar est spiritualium gratiarum, quibus spirituales creaturae illustrantur, secundum illud quod in Ps. CIX, 3 dicitur ad filium: *in splendoribus sanctorum ex utero ante Luciferum genui te*, quia scilicet genitus est ante omnem creaturam per gratiam lucentem, habens exemplariter in se splendores omnium sanctorum. Hoc autem exemplar Dei prius erat a nobis valde remotum, secundum illud Eccle. II, v. 12: *quid est homo, ut sequi possit regem factorem suum?* Et ideo homo fieri

voluit, ut hominibus humanum exemplar praeberet. Unde Augustinus dicit de agone Christiano: *qua perversitate non careat, qui dicta et facta illius hominis intueri diligit et sectatur, in quo se nobis ad exemplum vitae praebuit filius Dei?* Et sicut divinitatis eius exemplar primo quidem imitantur Angeli, secundario vero reliquae creaturae, ut Dionysius dicit X cap. angelicae hierarchiae, ita humanitatis exemplar principaliter quidem imitandum proponitur praelatis Ecclesiae tamquam superioribus. Unde et dominus apostolis dicit Io. c. XIII, 15: *exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Secundario vero ipsi praelati informati exemplo Christi, proponuntur exemplar vitae subditis, secundum illud I Petr. ult.: *forma facti gregis ex animo*; et II Thess. III, 9: *ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos.* Et ideo apostolus signanter dicit: dixi ut sine offensione omnibus sitis, et hoc quidem facere poteritis, si hoc quod dico servetis. *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*, scilicet sum imitator. Imitabatur enim eum primo quidem in mentis devotione. Gal. c. II, 20: *vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus.* Secundo in subditorum sollicitudine. Unde dicebat Phil. II, 17: *si immolor supra sacrificium et obsequium fidei vestrae, gaudeo et congratulor omnibus vobis*, sicut et Christus obtulit semetipsum pro nobis, ut dicitur Eph. V, 2. Tertio quantum ad passionis tolerantiam. II Cor. IV, 10: *semper mortificationem Iesu in corpore circumferentes.* Et Gal. ult.: *ego stigmata domini Iesu in corpore meo porto.* Est autem notandum, quod non simpliciter dicit, *imitatores mei estote*, sed addit *sicut et ego Christi*, quia scilicet subditi praelatos suos imitari non debent in omnibus, sed in quibus illi Christum imitantur, qui est indeficiens sanctitatis exemplar. Deinde, cum dicit *laudo autem vos, fratres*, ostendit qualiter Corinthii se habebant ad admonitionem praedictam. Circa quod considerandum est, quod subditi suos praelatos sequuntur dupliciter, scilicet quantum ad facta et dicta. Quantum quidem ad facta, dum subditi praelatorum exempla imitantur, unde dicitur Iac. V, 10: *exemplum accipite, fratres mei, prophetarum, qui locuti sunt in nomine domini.* Quantum vero ad dicta, dum eorum praeceptis obediunt. Prov. IV, 4: *custodi praecepta mea et vives.* In his autem Corinthii deficiebant, et maxime quantum ad maiorem multitudinem, et ideo apostolus, alloquens eos, dicit *laudo autem vos, fratres*, quasi dicat: super hoc laudandos vos praebere debetis, sed non facitis, *quod per omnia memores estis*, quasi ad imitandum mea exempla. Non enim possumus illorum exempla imitari, quorum memoriam non habemus. Unde dicitur Hebr. c. XIII, 7: *mementote praepositorum vestrorum, quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem.* Quantum vero ad dicta, subdit *et sicut tradidi vobis, praecepta mea tenetis*, quasi dicat: eodem tenore observatis, quo ego tradidi; hoc enim dicit, quia ab observantia praeceptorum eius recesserant. Io. XV, 20: *si sermonem meum servaverunt, et vestrum servabunt.* Sed videtur hic modus loquendi non esse conveniens veritati sacrae Scripturae, quae nihil patitur falsitatis, secundum illud Prov. VIII, 8: *iusti sunt omnes sermones mei, et non est in eis pravum quid, neque perversum.* Sed dicendum, quod ironica locutio est una de locutionibus figurativis, in quibus veritas non attenditur secundum sensum quem verba faciunt, sed secundum id quod loquens exprimere intendit per simile, vel contrarium, vel quocumque alio modo. Et ideo in ironica locutione veritas attenditur secundum contrarium eius quod verba sonant, sicut in metaphorica, secundum simile. Deinde cum dicit *volo autem vos scire, fratres*, etc., accedit ad propositum, instruens scilicet fideles de Eucharistiae sacramento. Et circa hoc tria facit. Primo redarguit eorum errores circa ritum huius sacramenti; secundo ostendit huius sacramenti dignitatem, ibi *ego enim accepi a domino*, etc.; tertio docet convenientem ritum, ibi *itaque, fratres mei.* Circa primum tria facit. Primo redarguit eorum errorem, quo scilicet errabant in habitu, quia scilicet mulieres ad sacra mysteria conveniebant capite non velato; secundo arguit errorem in conventu, quia scilicet dum convenirent ad sacra mysteria contentionibus vacabant, ibi *haec autem praecipio non laudans*, etc.; tertio quantum ad certum cibum, quia scilicet pransi ad sacra mysteria sumenda accedebant, ibi: *convenientibus autem vobis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit quoddam documentum, ex quo sumitur ratio subsequentis monitionis; secundo ponit monitionem, ibi *omnis autem vir orans*, et cetera. Circa primum ponit triplicem comparationem, quarum prima est Dei ad hominem, dicens: dixi quod praecepta mea tenetis per contrarium; sed ut appareat vos irrationabiliter agere, *volo vos scire*, tamquam rem necessariam, secundum illud Is. c. V, 13: *captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam, quod omnis viri caput Christus est*, quod quidem dicitur secundum similitudinem capitis naturalis, in quo quatuor considerantur. Primo quidem perfectio, quia cum caetera membra unum solum sensum habeant, scilicet tactum, in capite vigent omnes sensus; et similiter in aliis viris inveniuntur singulae gratiae, secundum illud quod dicitur infra XII, 8: *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae*, etc.; sed in homine Christo est plenitudo omnium gratiarum. Non enim ad mensuram dat ei Deus spiritum, ut dicitur Io. III, 34. Secundo in capite invenitur sublimitas, quia ut, scilicet in homine, est superius omnibus membris, ita etiam Christus supereminet non solum omnibus hominibus, sed et omnibus Angelis, secundum illud ad Ephesios I, 20 s.: *constituens illum ad dexteram suam in caelestibus, super omnem principatum et potestatem*, et infra: *et ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam.* Tertio in capite invenitur influentia, quia scilicet quodam modo influit caeteris membris sensum et motum, ita a capite Christo in caetera membra Ecclesiae motus et sensus spiritualis derivatur, secundum illud Col. II, v. 19: *non tenens caput, ex quo totum corpus per nexum et coniunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.* Quarto in capite invenitur conformitas naturae ad caetera membra, et similiter in Christo ad alios homines, secundum illud Phil. II, v. 7: *in similitudinem hominum factus et habitu inventus, ut homo.* Secundam comparationem ponit hominis ad hominem, cum dicit *caput autem mulieris vir.* Quod etiam secundum praedicta quatuor verificatur. Nam primo quidem vir est perfectior muliere, non solum quantum ad corpus, quia, ut philosophus dicit in libro de generatione animalium, foemina est masculus occasionatus, sed etiam quantum ad animae vigorem, secundum illud Eccle. VII, 29: *virum ex mille reperi unum, mulierem ex omnibus non inveni.* Secundo, quia vir naturaliter supereminet foeminae, secundum illud Eph. V, 22 s.: *mulieres viris suis subiectae sint sicut domino, quoniam vir caput est mulieris.* Tertio, quia vir influit gubernando mulierem, secundum illud Gen. III, 16: *sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui.* Quarto vir et foemina conformes sunt in natura, secundum illud Gen. II, 18: *faciamus ei adiutorium simile sibi.* Tertiam comparationem ponit Dei ad dominum, cum dicit *caput vero Christi, Deus.* Est autem considerandum, quod hoc nomen Christus significat personam praedictam ratione humanae naturae: et sic hoc nomen Deus non supponit solum personam patris, sed totam Trinitatem, a qua in humanitate Christi, sicut a perfectiori, omnia bona derivantur, et cui humanitas Christi subiicitur. Alio modo potest intelligi, secundum quod hoc nomen Christus supponit dictam personam ratione divinae naturae: et sic hoc nomen Deus supponit solum personam patris, quae dicitur caput filii, non quidem secundum maiorem perfectionem, vel secundum aliquam suppositionem, sed solum originem et secundum conformitatem naturae, sicut in Ps. II, 7 dicitur: *dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te.* Possunt tamen haec mystice accipi, prout in anima est quoddam spirituale coniugium. Nam sensualitas foeminae comparatur, ratio vero viro, per quem sensualitas regi debet. Unde et caput eius dicitur. Vel potius ratio inferior, quae inhaeret temporalibus disponendis, mulieri comparatur; viro autem ratio superior, quae vacat contemplationi aeternorum, quae caput inferioris dicitur: quia secundum rationes aeternas sunt temporalia disponenda, secundum illud Ex. XXV, 40: *inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Dicitur autem caput viri Christus, quia sola ratio secundum superiorem sui partem Deo inhaeret.

Lectio 2

[87661] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 11 l. 2 Praemisso documento subiungit admonitionem, cuius ratio sumitur ex documento praedicto. Et circa hoc duo facit. Primo ponit admonitionem ex parte viri; secundo ex parte mulieris, ibi *omnis autem mulier*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod caput mulieris est vir, *omnis autem vir orans aut prophetans velato capite, deturpat caput suum.* Circa quod considerandum est, quod quilibet homo iudici assistens, suam conditionem vel dignitatem debet profiteri, et praecipue assistens Deo, qui est omnium iudex; et ideo, qui Deo assistunt, ordinatissime et convenientissime se gerere debent, secundum illud Eccle. IV, 17: *custodi pedem tuum ingrediens domum Dei.* Dupliciter autem homo Deo assistit. Uno modo humana in Deum referens, quod quidem fit orando, secundum illud Eccli. XXXIX, v. 6 s.: *in conspectu altissimi deprecabitur, aperiet os suum in oratione, et pro delictis suis deprecabitur.* Alio modo divina ad homines deferens, quod quidem fit prophetando, secundum illud Ioel. II, 28: *effundam spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri.* Unde signanter apostolus dicit *vir orans et prophetans.* His enim duobus modis vir Deo tamquam iudici, vel domino assistit. Dicitur autem prophetans dupliciter. Uno modo inquantum homo aliis annuntiat, quae ei divinitus revelantur, secundum illud Lc. I, v. 67 s.: *Zacharias pater eius impletus est spiritu sancto, et prophetavit, dicens: benedictus dominus Deus Israel*, et cetera. Alio modo dicitur homo prophetans, inquantum profert ea quae sunt aliis revelata; unde illi qui in Ecclesia dicunt prophetias, vel alias sacras Scripturas legunt, dicuntur prophetantes. Et sic accipitur infra XIV, 4: *qui prophetat, Ecclesiam aedificat*; et ita etiam hic accipitur. Pertinet autem ad dignitatem viri (ut infra patebit) carere velamine capitis, et ideo dicit quod *omnis vir orans, aut prophetans velato capite, deturpat caput suum*, id est, rem inconvenientem sibi agit. Sicut enim in corpore pulchritudo dicitur ex debita proportione membrorum in convenienti claritate vel colore, ita in actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportione verborum vel factorum, in quibus lumen rationis resplendet. Unde et per oppositum turpitudo intelligitur, quando contra rationem aliquid agitur, et non observatur debita proportio in verbis et factis. Unde supra VII, 36 dictum est: *si quis turpem se videri existimat, super virgine sua,*

quod sit superadulta. Sed contra hoc obiicitur: nam multi velato capite in Ecclesia orant absque omni turpitudine secretius orare volentes. Dicendum est autem, quod duplex est oratio. Una privata, quam scilicet quis Deo offert in propria persona; alia publica, quam quis offert Deo in persona totius Ecclesiae, ut patet in orationibus, quae in Ecclesia per sacerdotes dicuntur, et de talibus orationibus apostolus hic intelligit. Item obiicitur de hoc quod dicit Glossa, quod prophetans dicitur *Scripturas reserans*, et secundum hoc ille qui praedicat, prophetat. Episcopi autem praedicant capite tecto mitra. Sed dicendum est, quod ille qui praedicat vel docet in scholis, ex propria persona loquitur. Unde et apostolus, Rom. II, 16, nominat Evangelium suum, scilicet propter industriam qua utebatur in praedicatione Evangelii; sed ille, qui sacram Scripturam in Ecclesia recitat, puta legendo lectionem, vel epistolam, vel Evangelium, ex persona totius Ecclesiae loquitur. Et de tali prophetante intelligitur, quod hic apostolus dicit. Sed tunc remanet obiectio de his, qui cantant Psalmos in choro capite tecto. Sed dicendum, quod Psalmi non cantantur, quasi ab uno singulariter se Deo praesentante, sed quasi a tota multitudine. Deinde cum dicit *omnis autem mulier*, etc., ponit admonitionem quantum ad mulieres, dicens *omnis autem mulier orans, aut prophetans*, ut supra, *non velato capite*, quod repugnat propter conditionem eius, *deturpat caput suum*, id est, rem inconvenientem facit circa sui capitis detectionem. Sed contra hoc obiicitur, quia apostolus dicit I Tim. II, 12: *docere in Ecclesia mulieres non permitto.* Quomodo ergo competit mulieri, ut oret, aut prophetet publica oratione, aut doctrina? Sed dicendum est, hoc intelligendum esse de orationibus ac lectionibus, quas mulieres in suis collegiis proferunt. Deinde cum dicit *unum est enim*, etc., probat admonitionem praedictam. Et primo inducit probationem, secundo probationis iudicium auditoribus committit, ibi *vos ipsi iudicate*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit probationem, secundo excludit obiectionem, ibi *verumtamen neque vir*, et cetera. Circa primum ponit triplicem probationem, quarum prima sumitur per comparationem ad humanam naturam; secunda per comparationem ad Deum, ibi *vir quidem non debet*, etc.; tertia per comparationem ad Angelos, cum dicit *et propter Angelos.* Circa primum considerandum est, quod natura, quae caeteris animalibus providit auxilia sufficientia vitae, hominibus praebuit ea imperfecta, ut per rationem, arte, usu, manu sibi ea perficerent, sicut tauris dedit cornua ad defensionem, homines autem arma defensionis sibi praeparant manuali artificio rationis. Et inde est, quod ars imitatur naturam, et perficit ea quae natura facere non potest. Sic igitur ad tegumentum capitis natura homini dedit capillos. Sed quia hoc tegumentum insufficiens est, per artem praeparat homo sibi aliud velamen. Eadem igitur ratio est de velamine naturali capillorum, et de velamine artificiali. Naturale autem est mulieri, quod comam nutriat. Habet enim ad hoc dispositionem naturalem, et ulterius inclinatio quaedam inest mulieribus ad comam nutriendam. In pluribus enim hoc accidit, quod mulieres magis student ad nutriendam comam, quam viri. Videtur ergo conditioni mulierum conveniens esse, quod magis utantur artificiali velamine capitis, quam viri. Circa hoc ergo tria facit. Primo ponit convenientiam velaminis naturalis et artificialis, dicens: dictum est mulier non velans caput, deturpat caput suum, *unum est enim*, scilicet unius rationis, privari scilicet velamine artificiali, *ac si decalvetur*, id est, ac si privetur naturali velamine capillorum, quod in poenam quibusdam praedicitur Is. III, 17: *decalvabit dominus verticem filiarum Sion, et crinem earum nudabit.* Secundo ducit ad inconveniens, dicens *nam et si non velatur mulier, tondeatur*, quasi dicat: si abiicit velamen artificiale, abiiciat pari ratione etiam naturale, quod est inconveniens. Sed contra hoc videtur esse, quod sanctimoniales tondentur. Ad quod dupliciter potest responderi: primo quidem, quia ex hoc ipso quod votum viduitatis vel virginitatis assumunt, Christo desponsante, promoventur in dignitatem virilem, utpote liberatae a subiectione virorum, et immediate Christo coniunctae. Secundo quia assumunt poenitentiae lamentum, religionem intrantes. Est autem consuetudo viris, quod tempore luctus comam nutriant, quasi hoc sit suae conditioni conveniens: mulieres autem e contrario tempore luctus comam deponunt. Unde dicitur Ier. c. VII, 29: *capillum tuum tonde, et proiice, et sume indirectum planctum.* Tertio concludit propositum dicens *si vero turpe*, id est indecens, *est mulieri tonderi aut decalvari*, id est, privari naturali velamine, arte, vel natura, *velet caput suum*, utens scilicet velamine artificiali. Deinde cum dicit *vir quidem*, etc., ponit secundam probationem, quae accipitur per comparationem ad Deum. Et primo inducit ad probationem, secundo probat quod supposuerat, ibi *non enim est vir*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationem eius quod est ex parte viri, secundo illud quod est ex parte mulieris, ibi *mulier autem*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod turpe est mulieri tonderi, sicut et non velari; viro autem non est turpe, cuius ratio est haec *vir quidem non debet velare caput suum, quia est imago et gloria Dei.* Per hoc autem quod dicit *est imago Dei*, excluditur quorumdam error, dicentium quod homo solum est ad imaginem Dei, non autem est imago, cuius contrarium hic apostolus dicit. Dicebant autem, quod solus filius est imago, secundum illud Col. c. I, 15: *qui est imago invisibilis Dei.* Est ergo dicendum, quod homo imago Dei dicitur et ad imaginem. Est enim imago imperfecta: filius autem dicitur imago, non ad imaginem, quia est imago perfecta. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod de ratione imaginis in communi duo sunt. Primo quidem similitudo, non in quibuscumque, sed vel in ipsa specie rei, sicut homo filius assimilatur patri suo. Vel in aliquo quod sit signum speciei, sicut figura in rebus corporalibus. Unde qui figuram equi describunt, dicuntur imaginem eius depingere. Et hoc est, quod dicit Hilarius in libro de synodis, quod imago est species indifferens. Secundo requiritur origo. Non enim duorum hominum, qui sunt similes specie, unus imago alterius dicitur, nisi ex eo oriatur, sicut filius a patre. Nam imago dicitur ab exemplari. Tertio ad rationem perfectae imaginis requiritur aequalitas. Quia igitur homo similatur Deo secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem mentis, quod pertinet ad speciem intellectualis naturae, et hoc habet a Deo, dicitur esse Dei imago; quia tamen deest aequalitas, est Dei imago imperfecta. Et ideo dicitur ad imaginem, secundum illud Gen. I, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Sed filius, qui est aequalis patri, est imago perfecta, non autem ad imaginem. Considerandum est etiam, quod gloria Dei dupliciter dicitur. Uno modo qua Deus in se gloriosus est, et sic homo non est gloria Dei, sed potius Deus est gloria hominis, secundum illud Ps. III, 4: *tu, domine, susceptor meus es et gloria mea.* Alio modo dicitur gloria Dei claritas eius ab eo derivata, secundum illud Ex. ult.: *gloria domini implevit illud.* Et hoc modo hic dicitur, quod *vir est gloria Dei*, inquantum claritas Dei immediate super virum refulget, secundum illud Ps. IV, 7: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Deinde cum dicit *mulier autem*, etc., ponit id quod est ex parte mulieris, dicens *mulier autem est gloria viri*, etc., quia claritas mulieris derivatur a viro, secundum illud Gen. II, 23: *haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est.* Sed contra hoc obiicitur, quia imago Dei attenditur in homine secundum spiritum, in quo non est differentia maris et foeminae, ut dicitur Col. III, 11. Non ergo magis debet dici, quod vir dicitur imago Dei, quam mulier. Dicendum est autem, quod vir dicitur hic specialiter imago Dei secundum quaedam exteriora, scilicet quia vir est principium totius sui generis, sicut Deus est principium totius universi, et quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta sanguinis et aquae, a quibus fabricata est Ecclesia. Potest etiam quantum ad interiora dici, quod vir specialius dicitur imago Dei secundum mentem, inquantum in eo ratio magis viget. Sed melius dicendum est quod apostolus signanter loquitur. Nam de viro dixit, quod vir imago et gloria Dei est: de muliere autem non dixit, quod esset imago et gloria viri, sed solum quod est gloria viri, ut detur intelligi quod esse imaginem Dei, commune est viro et mulieri: esse autem gloriam Dei immediate proprium est viri. Restat autem considerandum, propter quid vir non debeat velare caput, sed mulier. Quod quidem dupliciter accipi potest. Primo quidem quia velamen, quod capiti superponitur, designat potestatem alterius super caput existentis ordine naturae: et ideo vir sub Deo existens, non debet velamen habere, super caput, ut ostendat se immediate Deo subesse, mulier autem debet velamen habere, ut ostendat se praeter Deum alteri naturaliter subesse. Unde cessat obiectio de servo et subdito: quia haec subiectio non est naturalis. Secundo ad ostendendum, quod gloria Dei non est occultanda, sed revelanda: gloria autem hominis est occultanda; unde in Ps. CXIII, v. 9 s. dicitur: *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.*

Lectio 3

[87662] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 11 l. 3 Praemiserat apostolus quod mulier est gloria viri, quod hic probare intendit. Et circa hoc tria facit. Primo ponit probationem; secundo assignat rationem eius quod dixerat, ibi *etenim non est creatus*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *ideo debet*, et cetera. Circa primum considerandum, quod, sicut supra dictum est, mulier dicitur gloria viri per quamdam derivationem, et ideo, ad hoc probandum, subdit *non enim*, prima scilicet rerum conditione, *vir est ex muliere*, scilicet formatus, *sed mulier ex viro.* Dicitur enim Gen. II, 22, quod *aedificavit dominus Deus costam, quam tulerat de Adam in mulierem.* De viro autem dicitur *formavit dominus Deus hominem de limo terrae.* Deinde cum dicit *etenim*, etc., assignat rationem eius quod dixerat. Ad cuius evidentiam considerandus est talis ordo perfecti et imperfecti, quod imperfectum in uno et eodem subiecto prius est tempore, quam perfectum. Prius enim aliquis homo est puer, quam vir; simpliciter tamen perfectum est prius imperfecto, tempore et natura. Nam puer producitur ex viro. Haec igitur est ratio quare mulier producta est ex viro, quia perfectior est muliere, quod ex hoc probat apostolus, quia finis est perfectior eo quod est ad finem: vir autem est finis mulieris. Et hoc est quod dicit *etenim non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum*, in adiutorium scilicet generationis: sicut patiens est propter agens, et materia propter formam. Unde dicitur Gen. II, 18: *non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adiutorium simile sibi.* Deinde cum dicit *ideo debet*, etc., infert conclusionem intentam, dicens *ideo*, scilicet quia vir est imago et gloria Dei, mulier autem est gloria viri, *mulier*

debet habere velamen super caput suum, quando scilicet Deo assistit orando, vel prophetando, ut per hoc ostendatur, quod non immediate subest Deo, sed subiicitur etiam viro sub Deo; hoc enim significat velamen, quod capiti superponitur. Unde alia littera habet, quod *mulier debet habere potestatem super caput suum*, et idem est sensus: nam velamen est signum potestatis, secundum quod in Ps. LXV, 12 dicitur: *imposuisti homines super capita nostra.* Deinde cum dicit *et propter Angelos*, etc., assignat tertiam rationem, quae sumitur ex parte Angelorum, dicens *et etiam mulier debet habere velamen super caput suum propter Angelos.* Quod quidem dupliciter intelligi potest. Uno modo de ipsis Angelis caelestibus, qui conventus fidelium visitare creduntur, praecipue quando sacra mysteria celebrantur. Et ideo tunc tam mulieres, quam viri ad reverentiam eorum honeste et ordinate se debent habere, secundum illud Ps. CXXXVII, 1: *in conspectu Angelorum psallam tibi.* Alio modo potest intelligi, secundum quod Angeli dicuntur sacerdotes, inquantum divina populo annuntiant, secundum illud Mal. II, v. 7: *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent ex ore eius, quia Angelus domini exercituum est.* Debet ergo mulier velamen habere semper in Ecclesia propter Angelos, id est, propter sacerdotes, duplici ratione. Primo quidem propter eorum reverentiam, ad quam pertinet quod mulieres coram eis honeste se habeant. Unde dicitur Eccli. VII, 33: *honora Deum ex tota anima tua, et sacerdotes illius.* Secundo propter eorum cautelam, ne scilicet ex conspectu mulierum non velatarum ad concupiscentiam provocentur. Unde dicitur Eccli. c. IX, 5: *virginem ne aspicias, ne forte scandalizeris in decore illius.* Augustinus autem aliter exponit praedicta. Ostendit enim quod tam mulier quam vir est ad imaginem Dei, per hoc quod dicitur Eph. IV, 23 s.: *renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui renovatur in agnitione Dei secundum imaginem eius qui creavit eum*, ubi non est masculus et foemina. Et sic patet, quod imago Dei attenditur in homine secundum spiritum, in quo non est differentia masculi et foeminae; et ideo mulier est imago Dei sicut et vir. Expresse enim dicitur Gen. I, 27, quod *creavit Deus hominem ad imaginem suam, masculum et foeminam creavit eos*: et ideo Augustinus dicit hoc esse intelligendum in spirituali coniugio, quod est in anima nostra, in qua (sicut supra dictum est) sensualitas, vel etiam inferior ratio se habet per modum mulieris, ratio autem superior per modum viri, in qua attenditur imago Dei. Et secundum hoc mulier est ex viro et propter virum, quia administratio rerum temporalium, vel sensibilium, cui intendit inferior ratio vel etiam sensualitas, debet deduci ex contemplatione aeternorum, quae pertinent ad superiorem rationem, et ad eam ordinari. Et ideo mulier dicitur habere velamen, vel potestatem super caput suum, ad significandum quod circa temporalia dispensanda debet homo cohibitionem quamdam et refraenationem habere, ne ultra modum homo progrediatur in eis diligendis. Quae quidem cohibitio circa amorem Dei adhiberi non debet, cum praeceptum sit Deut. VI, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Nam circa desiderium finis non apponitur mensura, quam necesse est apponi circa ea quae sunt ad finem. Medicus enim sanitatem inducit quanto perfectiorem potest, non tamen dat medicinam quanto maiorem potest, sed secundum determinatam mensuram. Sic vir non debet habere velamen super caput. Et hoc debet propter Angelos sanctos: quia, sicut in Glossa dicitur *grata est sanctis Angelis sacrata et pia significatio.* Unde et Augustinus dicit de Civit. Dei, quod Daemones alliciuntur quibusdam sensibilibus rebus, non sicut animalia cibis, sed sicut spiritus signis. Deinde cum dicit *verumtamen neque vir*, etc., excludit dubitationem quae posset ex dictis oriri. Quia enim dixerat, quod vir est gloria Dei, mulier autem est gloria viri, posset aliquis credere, vel quod mulier non esset ex Deo, vel quod non haberet potestatem in gratia. Unde primo hoc excludit, dicens: licet mulier sit gloria viri, qui est gloria Dei, *verumtamen neque vir est in domino*, id est, a domino productus, *sine muliere, neque mulier sine viro*; utrumque enim Deus fecit, secundum illud Gen. I, 27: *masculum et foeminam creavit eos.* Vel aliter: neque vir est sine muliere in domino, scilicet in gratia domini nostri Iesu Christi, neque mulier sine viro, quia uterque per gratiam Dei salvatur, secundum illud Gal. III, 27: *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Et postea subdit: *non est masculus, neque foemina*, scilicet differens in gratia Christi. Secundo assignat rationem, dicens: nam sicut in prima rerum institutione mulier est de viro formata, ita et in subsequentibus generationibus, vir per mulierem productus est, secundum illud Iob XIV, 1: *homo natus de muliere.* Nam prima productio hominis fuit sine viro et muliere, quando Deus *formavit hominem de limo terrae*, ut dicitur Gen. Secunda autem fuit de viro sine muliere, quando formavit Evam de costa viri, ut ibidem legitur. Tertia autem est ex viro et muliere, sicut Abel natus est ex Adam et Eva, ut legitur Gen. IV, 2. Quarta autem est ex muliere sine viro, ut Christus ex virgine, secundum illud Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere.* Tertio ostendit rationem esse convenientem, dicens *omnia autem ex Deo*, quia scilicet et hoc ipsum, quod mulier primo fuit ex viro, et hoc quod postmodum vir est ex muliere, est ex operatione divina. Unde ad Deum pertinent tam vir, quam mulier. Unde dicitur Rom. XL, 36: *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Deinde cum dicit *vos ipsi iudicate*, etc., committit iudicium eius quod dixerat auditoribus. Et circa hoc duo facit. Primo committit iudicium rationalibus auditoribus; secundo comprimit protervos auditores, ibi *si quis autem videtur*, et cetera. Circa primum quatuor facit. Primo committit auditoribus iudicium eius quod dixerat, more eius qui confidit se sufficienter probasse, dicens *vos ipsi iudicate*, et cetera. Pertinet enim ad bonum auditorem iudicare de auditis. Unde dicitur Iob VI, 29: *loquentes id quod iustum est iudicate.* Et XII, 11: *nonne auris verba diiudicat?* Secundo proponit sub quaestione id de quo debet esse iudicium, dicens *decet mulierem non velatam orare Deum.* Hoc prohibetur I Petr. III, 3, ubi dicitur: *quarum sit non exterius capillatura.* Tertio ostendit unde debeant sumere suum iudicium, quia ab ipsa natura, et hoc est quod dicit *nec ipsa natura docet vos.* Et vocat hic naturam ipsam inclinationem naturalem, quae est mulieribus ad nutriendum comam, quae est naturale velamen, non autem viris. Quae quidem inclinatio naturalis esse ostenditur, quia in pluribus invenitur. Oportet autem ab ipsa natura doceri, quia est Dei opus: sicut in pictura instruitur aliquis artificio pictoris. Et ideo contra quosdam dicitur Is. XXIV, 5: *transgressi sunt leges, mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum*, id est, ius naturale. Quarto autem a natura sumit rationem; et primo ponit id quod est ex parte viri, dicens *quod vir quidem, si comam nutriat*, more mulieris, *ignominia est illi*, id est, ad ignominiam ei reputatur apud plures homines, quia per hoc videtur muliebris esse. Et ideo Ez. XLIV, 20 dicitur: *sacerdotes comam non nutriant.* Nec est instantia de quibusdam, qui in veteri lege comam nutriebant, quia hoc erat signum, quod tunc erat positum in lectione veteris testamenti, ut dicitur II Cor. III, 14. Secundo ponit id quod est ex parte mulieris, dicens *mulier et si comam nutriat, gloria est illi*, quia videtur ad ornatum eius pertinere. Unde dicitur Cant. VII, 5: *comae capitis eius sicut purpura regis.* Et assignat consequenter rationem, cum dicit *quoniam capilli dati sunt ei*, scilicet mulieri, *pro velamine*; et ideo eadem ratio est de capillis nutriendis, et de velamine artificiali apponendo. Cant. IV, 1: *capilli tui sicut grex caprarum*, et cetera. Deinde cum dicit *si quis autem videtur*, etc., comprimit protervos auditores, dicens *si quis autem videtur contentiosus esse*, ut scilicet rationibus praedictis non acquiescat, sed confidentia clamoris veritatem impugnet, quod pertinet ad contentionem, ut Ambrosius dicit, contra id quod dicitur Iob c. VI, 29: *respondete, obsecro, absque contentione*; et Prov. XX, 3: *honor est ei, qui separat se a contentionibus.* Hoc sufficiat ad comprimendum talem, quod nos Iudaei in Christum credentes *talem consuetudinem non habemus*, scilicet quod mulieres orent non velato capite, *neque etiam tota Ecclesia Dei* per gentes diffusa. Unde si nulla esset ratio, hoc solum deberet sufficere, ne aliquis ageret contra communem Ecclesiae consuetudinem. Dicitur enim in Ps. LXVII, 7: *qui habitare facit unius moris in domo.* Unde Augustinus dicit in epistola ad Casulanum quod *omnibus, in quibus nihil certi diffinit sacra Scriptura, mos populi Dei, atque instituta maiorum pro lege habenda sunt.*

Lectio 4

[87663] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 11 l. 4 Postquam apostolus redarguit Corinthios de eorum errore in habitu, quia scilicet mulieres ad sacra mysteria conveniebant capite non velato consequenter arguit eorum errorem de scissuris in conventu, quia scilicet dum convenirent ad sacra mysteria, contentionibus vacabant. Et primo tangit eorum defectum in generali; secundo in speciali, ibi *primum quidem*, et cetera. Dicit ergo primo *hoc autem*, quod dictum est supra quod mulieres velatae sint in Ecclesiis, *praecipio*, ut sic tripliciter eos induceret ad huiusmodi observantiam. Primo quidem ratione, secundo consuetudine, tertio praecepto: quod solum sine aliis necessitatem induceret. Prov. IV, 4: *custodi praecepta mea, et vives.* Et Eccle. IV, v. 12 dicitur: *funiculus triplex difficile rumpitur.* Non *laudans*, sed magis vituperans, *quod convenitis*, in Ecclesiam, *non in melius*, sicut deberet esse, *sed in deterius*, ex culpa vestra. Omnia enim animalia gregalia, puta columbae, grues, oves, naturali instinctu in unum conveniunt, ut sit eis corporaliter melius. Unde et homo cum sit animal gregale vel sociale, ut philosophus probat, I Lib. Politic., secundum rationem agere debet, ut multi in unum conveniant propter aliquod melius, sicut in rebus saecularibus multi in unitatem civitatis conveniunt, ut sit eis melius saeculariter, scilicet propter securitatem et sufficientiam vitae. Et ideo fideles in unum convenire debent propter aliquod melius spirituale, secundum illud Ps. ci, 23: *in conveniendo populos in unum, et reges ut serviant domino.* Et alibi: *in consilio iustorum et congregatione, magna opera domini.* Sed isti in deterius conveniebant propter culpas quas committebant dum convenirent. Is. I, 13: *iniqui sunt caetus vestri.* Eccli. XXI, 10: *stupa collecta synagoga peccantium.* Deinde cum dicit *primum quidem*, etc., ponit in speciali quomodo in deterius convenirent. Et primo ponit iudicium culpae, dicens *primum quidem*, inter caetera scilicet quod in deterius convenitis, *convenientibus vobis in Ecclesia, audio scissuras esse inter vos*, scilicet per contentiones quas exercebant. Quod quidem Ecclesiae non convenit, quae in unitate constituitur, secundum illud Eph. c. IV, 4: *unum corpus et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis*

vestrae. Hoc autem praedicitur Is. XXII, 9: *scissuras civitatis David videbitis, quia multiplicatae sunt.* Dicit autem Glossa, quod *dicendo, primum, ostendit quod primum malum est dissensio, unde cetera oriuntur. Ubi enim est dissensio, nihil rectum est.* Sed contra videtur esse, quod dicitur Eccli. c. X, 15: *initium omnis peccati superbia*; et I Tim. ult.: *radix omnium malorum cupiditas.* Dicendum est autem, quod hae auctoritates loquuntur quantum ad peccata personalia singularium hominum, quorum primum est superbia ex parte aversionis, et cupiditas ex parte conversionis. Sed Glossa hic loquitur de peccatis multitudinis; inter quae primum est dissensio, per quam solvitur rigor disciplinae. Unde dicitur Iac. III, 16: *ubi est zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Secundo ponit credulitatem auditorum, cum dicit *et ex parte credo*, id est, quantum ad aliquos vestrum, qui erant ad contentionem proni, secundum illud quod dixerat supra I cap., v. 11 ss.: *contentiones sunt inter vos. Hoc autem dico, quod unusquisque vestrum dicit: ego quidem sum Pauli, ego Apollo, ego vero Cephae.* Alii vero non erant contentiosi, ex quorum persona ibi subditur *ego autem Christi.* Unde et Cant. c. II, 2 dicitur: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias*, id est, boni inter malos. Tertio assignat rationem suae credulitatis, dicens *nam oportet*, non solum quascumque scissuras, sed etiam *haereses esse.* Ubi duo consideranda sunt. Primo quid sit haeresis, secundo quomodo oportet haereses esse. Circa primum sciendum, quod, sicut Hieronymus dicit super epistolam ad Galatas, haeresis Graece ab electione dicitur: quia scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem: ex quo duo accipi possunt. Primo quidem quod de ratione haeresis est, quod aliquis privatam disciplinam sequatur, quasi per electionem propriam: non autem disciplinam publicam, quae divinitus traditur. Secundo quod huic disciplinae aliquis pertinaciter inhaereat. Nam electio firmam importat inhaesionem: et ideo haereticus dicitur, qui spernens disciplinam fidei, quae divinitus traditur, pertinaciter proprium errorem sectatur. Pertinet autem aliquid ad disciplinam fidei dupliciter. Uno modo directe, sicut articuli fidei, qui per se credendi proponuntur. Unde error circa hos secundum se facit haereticum, si pertinacia adsit. Non possunt autem a tali errore propter simplicitatem aliquam excusari, praecipue quantum ad ea, de quibus Ecclesia solemnizat, et quae communiter versantur in ore fidelium, sicut mysterium Trinitatis, nativitatis Christi, et alia huiusmodi. Quaedam vero indirecte pertinent ad fidei disciplinam, inquantum scilicet ipsa non proponuntur, ut propter se credenda, sed ex negatione eorum sequitur aliquid contrarium fidei: sicut si negetur Isaac fuisse filium Abrahae, sequitur aliquid contrarium fidei, scilicet sacram Scripturam continere aliquid falsi. Ex talibus autem non iudicatur aliquis haereticus, nisi adeo pertinaciter perseveret, quod ab errore non recedat, etiam viso quid ex hoc sequatur. Sic igitur pertinacia qua aliquis contemnit in his quae sunt fidei directe vel indirecte subire iudicium Ecclesiae, facit hominem haereticum. Talis autem pertinacia procedit ex radice superbiae, qua aliquis praefert sensum suum toti Ecclesiae. Unde apostolus dicit I ad Tim. VI, 3 s.: *si quis aliter docet, et non acquiescit sanis sermonibus domini nostri Iesu Christi, et ei quae secundum pietatem est doctrinae, superbus est, nihil sciens, sed languens circa quaestiones et pugnas verborum.* Secundo considerandum est, quomodo oporteat haereses esse. Si enim opportunum est haereticos esse, videtur quod sint commendabiles, et non sint extirpandi. Sed dicendum est quod dupliciter de aliquo dicitur quod oportet illud esse. Uno modo ex intentione illius, qui hoc agit, puta si dicamus quod oportet iudicia esse: quia scilicet iudices, iudicia exercentes, intendunt iustitiam et pacem in rebus humanis constituere. Alio modo ex intentione Dei, qui etiam mala ordinat in bonum, sicut persecutionem tyrannorum ordinavit in gloriam martyrum. Unde Augustinus dicit in Enchiridion, quod *Deus est adeo bonus, quod nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere bonum.* Et secundum hoc dicitur Matth. XVIII, 7: *necesse est, ut veniant scandala, verumtamen vae homini illi per quem scandalum venit.* Et secundum hoc hic dicit apostolus, quod *oportet haereses esse*, ex eo quod Deus malitiam haereticorum ordinavit in bonum fidelium. Et hoc dicit primo quidem ad maiorem declarationem veritatis. Unde dicit Augustinus de Civit. Dei, Lib. XVI in Glossa: *ab adversario mota quaestio, discendi existit occasio: multa quippe ad fidem Catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine excogitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et praedicantur instantius.* Unde et Prov. XXVII, v. 17: *ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui.* Secundo ad manifestandam infirmitatem fidei in his qui recte credunt. Et hoc est quod hic subdit apostolus *ut et qui probati*, id est, approbati sunt a Deo, *manifesti fiant in vobis*, id est, inter vos. Sap. III, 6: *tamquam aurum in fornace probavit illos.* Deinde cum dicit *convenientibus ergo vobis*, etc., redarguit eos de tertio delicto, quia scilicet peccabant in modo et ordine sumendi corpus Christi. Et potest totum quod sequitur, dupliciter exponi. Secundum autem primam expositionem redarguuntur de hoc quod corpus Christi pransi accipiebant. Circa hoc ergo quatuor facit. Primo ponit detrimentum quod incurrebant; secundo ponit culpam, ibi *unusquisque enim*, etc.; tertio inquirit de causa culpae, ibi *numquid domos*, etc.; quarto concludit eorum vituperationem, ibi *quid dicam vobis*, et cetera. Dicit ergo, primo, ita: *convenientibus vobis*, scissurae sunt inter vos, ergo *convenientibus vobis in unum*, corpore, non animo, *iam* ad hoc advenistis, quod *non est*, id est, non licet vel non competit vobis, *dominicam coenam manducare*, id est sumere Eucharistiae sacramentum, quod dominus in coena discipulis dedit. Hoc enim sacramentum, ut Augustinus dicit super Ioannem, est *sacramentum unitatis et charitatis.* Et ideo non competit dissentientibus. Cant. c. V, 1: *comedite, amici, et bibite, et inebriamini, charissimi.* Vel melius potest referri ad ea quae sequuntur, ut sit sensus: non solum *convenientibus vobis* scissurae sunt inter vos, sed convenit vobis convenientibus *iam*, id est in praesenti hoc determinatum habetis, quod *non est*, id est non licet vobis, *dominicam coenam manducare*, ad quam pransi acceditis. Quia enim dominus discipulis suis post coenam hoc sacramentum tradidit, ut legitur Matth. XXVI, 26, volebant etiam Corinthii post communem coenam sumere corpus Christi. Sed dominus hoc rationabiliter fecit propter tria. Primo quidem, quia ordine congruo figura praecedit veritatem. Agnus autem paschalis erat figura, sive umbra huius sacramenti. Et ideo post coenam agni paschalis, Christus hoc sacramentum dedit. Dicitur enim Coloss. II, 17 de omnibus legalibus, quod *sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.* Secundo ut ex hoc sacramento statim ad passionem transiret, cuius hoc sacramentum est memoriale. Et ideo dixit discipulis *surgite, eamus hinc*, scilicet ad passionem. Tertio ut arctius imprimeretur hoc sacramentum cordibus discipulorum, quibus ipsum tradidit in ultimo suo recessu. Sed in reverentiam tanti sacramenti postmodum Ecclesia instituit, quod non nisi a ieiunis sumatur, a quo excipiuntur infirmi, qui in necessitate, quae legem non habet, possunt non ieiuni sumere corpus Christi. Quia vero aqua non solvit ieiunium, aestimaverunt quidam, quod post potum aquae posset aliquis sumere hoc sacramentum, praesertim quia, ut dicunt, aqua non nutrit, sicut nec aliquod aliud simplex elementum. Quamvis autem aqua secundum se non nutriat, et ob hoc non solvat ieiunium Ecclesiae, secundum quod dicuntur aliqui ieiunantes, nutrit tamen aliis admixta, et ideo solvit ieiunium naturae. Et secundum hoc dicuntur aliqui ieiuni, qui scilicet eadem die nihil sumpserunt, nec cibi, nec potus. Et quia reliquiae cibi, quae in ore remanent, sumuntur per modum salivae, hoc non impedit aliquos esse ieiunos. Similiter et non impedit aliquos esse ieiunos, si tota nocte nihil dormierint, vel si etiam non sint plene digesti, dummodo eadem die omnino cibi vel potus nihil sumpserint. Unde quia principium diei est sumendum secundum usum Ecclesiae a media nocte, ideo quicumque post mediam noctem aliquid sumpserit quantumcumque modicum cibi vel potus, non potest eadem die sumere hoc sacramentum. Deinde, cum dicit *unusquisque enim*, etc., ponit culpam, et primo secundum quod peccabant in Deum; secundo prout peccabant in proximum, ibi *et alius quidem*, et cetera. Dicit ergo primo: ideo dico quod non licet *vobis dominicam coenam manducare*, quia *unusquisque* vestrum *praesumit*, id est ante sumit, *suam coenam*, scilicet ciborum communium, *ad manducandum.* Quilibet enim eorum portabat ad Ecclesiam fercula praeparata, et comedebat quilibet seorsum antequam sumeret sacra mysteria. Os. IV, v. 18: *separatum est convivium eorum, nunc interibunt.* Eccli. XI, 19 dicitur in persona parci: *inveni requiem mihi, et comedebam de bonis meis solus.* Deinde, cum dicit *et alius quidem*, etc., arguit culpam eorum, inquantum erat contra proximum. Divites enim laute comedebant in Ecclesia, et bibebant usque ad ebrietatem, pauperibus autem nihil dabant, ita quod remanebant esurientes. Et hoc est quod dicitur *et alius quidem esurit*, scilicet pauper, qui non habebat unde sibi praepararet, *alter autem ebrius est*, scilicet dives, qui superflue comedebat et bibebat, contra id quod dicitur Nehem. c. VIII, 10: *comedite pinguia, et bibite mulsum, et mittite partes eis, qui non praeparaverunt sibi.* Iob XXXI, 17: *si comedi buccellam meam solus, et non comedit pupillus ex ea.* Deinde, cum dicit *numquid domos*, etc., inquirit de causa huius culpae. Et primo excludit causam per quam poterant excusari. Non enim est licitum domum Dei, quae est deputata sacris usibus, communibus usibus applicare. Unde et dominus Io. II, 16 eiiciens ementes et vendentes de templo, dixit *domus mea domus orationis vocabitur, vos autem fecistis eam domum negotiationis.* Et Augustinus dicit in regula: *in oratorio nemo aliquid faciat, nisi ad quod factum est, unde et nomen accepit.* Tamen propter necessitatem, quando scilicet aliquis aliam domum non inveniret, licite posset Ecclesia uti ad manducandum, vel ad alios huiusmodi licitos usus. Hanc ergo excusationem excludit apostolus, dicens *numquid non habetis domos*, scilicet proprias, *ad manducandum et bibendum?* Ut propter hoc excusemini, si in Ecclesia convivia celebretis, quae debetis in propriis domibus facere. Unde et Lc. V, 29 dicitur quod levi fecit Christo convivium magnum in domo sua. Secundo, cum dicit *aut Ecclesiam Dei*, etc., asserit causam quae eos inexcusabiles reddit, quarum prima est contemptus Ecclesiae Dei. Et hanc ponit dicens *aut Ecclesiam Dei contemnitis?* Et ideo in Ecclesia praesumitis coenam vestram ad manducandum. Et potest hic sumi Ecclesia tam pro congregatione fidelium, quam pro domo sacra, quae non est contemnenda, secundum illud Ps. XCII, 5: *domum tuam decet sanctitudo*; et Ier. VII, 11: *numquid spelunca latronum facta est domus ista, in qua invocatum est nomen meum in oculis vestris?* Isti autem utrumque contemnebant, dum, praesente conventu fidelium, in loco sacro convivia celebrabant. Secundo ponit contemptum proximorum in hoc quod subditur *et confunditis eos qui non habent.* In hoc enim pauperes erubescebant, quod ipsi esuriebant in conspectu totius multitudinis, aliis laute comedentibus et bibentibus. Dicitur autem Prov. XVII, 5: *qui despicit pauperem, exprobrat factori eius.* Et Eccli. IV, 2: *animam esurientem ne despexeris.* Deinde, cum dicit *quid dicam*, etc., concludit eorum vituperationem, dicens: *quid dicam vobis* ex consideratione praedictorum? Numquid *laudo vos?* Et respondet: et si in aliis factis laudo vos, *in hoc* tamen facto *non laudo.* Et est advertendum quod supra dum de habitu mulierum loqueretur, saltem ironice laudavit eos, dicens: *laudo vos quod per omnia mei*, et cetera. Hic vero nec ironice vult eos laudare, quia in gravioribus delictis nullo modo sunt peccatores palpandi. Unde et in Ps. IX, 3 dicitur: *quoniam laudatur peccator in desideriis animae suae, et iniquus benedicitur. Exacerbavit dominum peccator.* Et Is. III, 12: *popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt.* Secundum aliam vero expositionem arguuntur de alia culpa. In primitiva enim Ecclesia fideles panem et vinum offerebant, quae consecrabantur in sanguinem et corpus Christi, quibus iam consecratis, divites, qui multa obtulerant, eadem sibi repetebant, et sic ipsi abundanter sumebant, pauperibus nihil sumentibus, qui nihil obtulerant. De hac ergo culpa apostolus eos hic reprehendit, dicens *convenientibus enim vobis in unum, iam non est*, id est, non contigit inter vos, *dominicam coenam manducare.* Coena enim domini est communis toti familiae; unusquisque autem vestrum sumit eam, non quasi communem, sed quasi propriam, dum sibi vult vindicare quod Deo obtulit; et hoc est quod subdit *unusquisque praesumit*, id est, praesumptuose attentat, *ad manducandum coenam*, scilicet domini, id est panem et vinum consecratum, quasi suam, id est, quasi propriam vindicans, scilicet ea quae consecrata sunt domino in suos usus. *Et* ita sequitur quod *alius*, scilicet pauper qui nihil obtulit, *esurit*, nihil scilicet sumens de consecratis, *alius autem*, scilicet dives qui multa obtulit, *ebrius est*; ad litteram, propter hoc quod nimium sumpsit de vino consecrato quod scilicet quasi proprium repoposcit. Sed videtur hoc esse impossibile, quod de vino consecrato aliquis inebrietur, vel etiam nutriatur de pane, quoniam post consecrationem sub speciebus panis et vini nihil remanet, nisi substantia corporis Christi et sanguinis, quae non possunt converti in corpus hominis, ad hoc quod ex eis nutriatur, aut inebrietur. Dicunt ergo quidam, quod hoc non fit per aliquam conversionem, sed per solam immutationem sensuum hominis ab accidentibus panis et vini, quae remanent post consecrationem. Consueverunt enim homines ex solo ciborum odore confortari, et ex multo odore vini stupefieri et quasi inebriari. Sed confortatio vel stupefactio, quae provenit ex sola immutatione sensuum, parvo tempore durat, cum tamen post consecrationem panis aut vini, si vinum in magna quantitate sumeretur aut panis, diu sustentaretur homo propter panem aut stupefieret propter vinum. Et praeterea manifestum est quod panis consecratus in aliam substantiam converti potest, ex hoc quod per putrefactionem resolvitur in pulveres, aut per combustionem in cineres. Unde nulla ratio est, quare negetur posse nutrire, cum ad nutriendum nihil aliud requiratur, quam quod cibus convertatur in substantiam nutriti. Quidam ergo posuerunt, quod panis aut vinum consecratum possunt converti in aliud, et sic nutrire, quia remanet ibi substantia panis aut vini cum substantia corporis Christi et sanguinis. Sed hoc repugnat verbis Scripturae. Non enim verum esset quod dominus dicit Matth. c. XXVI, 26: *hoc est enim corpus meum*, quia hoc demonstratum, est panis, sed potius esset dicendum hic, id est, in hoc loco, est corpus meum. Et praeterea corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per loci mutationem, quia iam desineret esse in caelo. Unde relinquitur quod ibi incipiat esse per conversionem alterius, scilicet panis, in ipsum; unde non potest esse quod remaneat substantia panis. Et ideo alii dixerunt quod remanet ibi forma substantialis panis, ad quam pertinet operatio rei: et ideo nutrit, sicut et panis nutriret. Sed hoc non potest esse, quia nutrire est converti in substantiam nutriti, quod non competit nutrimento ratione formae, cuius est agere, sed magis ratione materiae, cuius est pati. Unde si esset ibi forma substantialis, panis nutrire non posset. Alii vero dixerunt quod aer circumstans convertitur vel in substantiam nutriti, vel in quodcumque aliud huiusmodi; sed hoc non posset fieri absque multa condensatione aeris, quae sensui latere non posset. Et ideo alii dixerunt quod divina virtute ad hoc quod sacramentum non deprehendatur in huiusmodi conversionibus, redit substantia panis et vini. Sed hoc videtur esse impossibile, quia, cum substantia panis conversa sit in corpus Christi, non videtur quod possit substantia panis redire, nisi e converso corpus Christi converteretur in panem. Et praeterea si substantia panis redit, aut hoc est manentibus accidentibus panis: et sic simul erit ibi substantia panis et substantia corporis Christi, quod supra improbatum est; nam tamdiu est ibi substantia corporis Christi, quamdiu species remanent. Aut redit speciebus non manentibus, quod etiam est impossibile, quia sic esset substantia panis absque propriis accidentibus, nisi forte intelligatur quod Deus in termino conversionis causaret ibi quamdam materiam quae sit subiectum huius conversionis. Sed melius est ut dicatur quod sicut virtute consecrationis miraculose confertur speciebus panis et vini, ut subsistant sine subiecto ad modum substantiae, ita etiam eis miraculose confertur ex consequenti quod agant et patiantur quidquid agere aut pati posset substantia panis aut vini, si adesset. Et hac ratione species illae panis et vini possunt nutrire et inebriare, sicut si esset ibi substantia panis et vini. Caetera non mutantur a prima expositione.

Lectio 5

[87664] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 11 l. 5 Postquam apostolus redarguit Corinthiorum inordinationes, quas committebant conveniendo ad Eucharistiae sacramentum sumendum, hic agit de ipso sacramento. Et primo agit de dignitate huius sacramenti; secundo inducit fideles ad reverenter sumendum, ibi *itaque quicumque manducaverit* et cetera. Circa primum duo facit. Primo commendat auctoritatem doctrinae quam daturus est; secundo ponit doctrinam de dignitate huius sacramenti, ibi *quoniam dominus noster*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo commendat auctoritatem doctrinae ex parte auctoris, qui est Christus, dicens: dixi quod iam non est vobis dominicam coenam manducare, sacramentum Eucharistiae dominicam coenam vocans, *ego enim accepi a domino*, scilicet Christo, qui est auctor huius doctrinae, non ab aliquo puro homine. Gal. c. I, 1: *Paulus apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per Iesum Christum.* Hebr. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrari per dominum*, et cetera. Secundo commendat auctoritatem doctrinae ex parte ministri, qui est ipse Paulus, cum subdit *quod et tradidi vobis.* Is. XXI, 10: *quae audivi a domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis.* Sap. VII, 13: *quam sine fictione didici, et sine invidia communico.* Deinde cum dicit *quoniam dominus Iesus*, commendat dignitatem huius sacramenti, tradens institutionem ipsius. Et primo ponit institutionem; secundo

tempus institutionis, cum dicit *in qua nocte tradebatur*, et cetera. Tertio modum instituendi, ibi *accepit panem*, et cetera. Institutor autem sacramenti est ipse Christus. Unde dicit *quoniam dominus noster Iesus Christus*, et cetera. Dictum est enim supra cum de Baptismo ageretur, quod Christus in sacramentis habet excellentiae potestatem, ad quam quatuor pertinent. Primo quidem quod virtus et meritum eius operetur in sacramentis; secundo quod in nomine eius sanctificetur sacramentum; tertio quod effectum sacramenti sine sacramento praebere potest; quarto institutio novi sacramenti. Specialiter tamen congruebat ut hoc sacramentum ipse in sua persona institueret, in quo corpus et sanguis eius communicatur. Unde et ipse dicit Io. VI, 52: *panis quem ego dabo vobis, caro mea est pro mundi vita.* Deinde cum dicit *qua nocte tradebatur*, describit tempus institutionis huius sacramenti, quod quidem congruum fuit, primo quidem quantum ad qualitatem temporis. Fuit enim in nocte. Per virtutem enim huius sacramenti anima illuminatur. Unde I Reg. XIV, 27 dicitur quod Ionathas *intinxit virgam in favum mellis, et convertit manum suam ad os suum, et illuminati sunt oculi eius*; propter quod et in Ps. CXXXVIII, v. 11 dicitur: *nox illuminatio mea in deliciis meis.* Secundo quantum ad negotium quod in illo tempore gerebatur, quia scilicet quando tradebatur ad passionem, per quam transivit ad patrem, hoc sacramentum, quod est memoriale passionis, instituit. Unde dicitur Eccli. XXIX, 33: *transi, hospes, et orna mensam, et quae in manu habes, ciba caeteros.* Deinde cum dicit *accepit panem*, etc., ostendit modum institutionis. Et primo ponit ea quae fecit et dixit Christus instituendo hoc sacramentum; secundo exponit, ibi *quotiescumque enim*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo agit de institutione sacramenti huius quantum ad corpus Christi; secundo quantum ad eius sanguinem, ibi *similiter et calicem*, et cetera. Circa primum ante expositionem litterae, oportet primo considerare necessitatem institutionis huius sacramenti. Est autem sciendum quod sacramenta instituta sunt propter necessitatem vitae spiritualis. Et quia corporalia sunt quaedam similitudines spiritualium, oportet sacramenta proportionari eis quae sunt necessaria ad vitam corporalem. In qua primo invenitur generatio, cui proportionatur Baptismus, per quem regeneratur aliquis in vitam spiritualem. Secundo ad vitam corporalem requiritur augmentum, per quod aliquis perducitur ad quantitatem et virtutem perfectam: et huic proportionatur sacramentum confirmationis, in quo spiritus sanctus datur ad robur. Tertio ad vitam corporalem requiritur alimentum, per quod corpus hominis sustentatur, et similiter vita spiritualis per sacramentum Eucharistiae reficitur, secundum illud Ps. XXII, 2: *in loco pascuae ibi me collocavit, super aquam refectionis educavit me.* Est autem notandum quod generans non coniungitur genito secundum substantiam sed solum secundum virtutem, sed cibus coniungitur nutrito secundum substantiam. Unde in sacramento Baptismi, quo Christus regenerat ad salutem, non est ipse Christus secundum suam substantiam, sed solum secundum suam virtutem. Sed in sacramento Eucharistiae, quod est spirituale alimentum, Christus est secundum suam substantiam. Continetur autem sub alia specie propter tria. Primo quidem ne esset horribile fidelibus sumentibus hoc sacramentum, si in propria specie carnem hominis ederent, et sanguinem biberent; secundo ne hoc ipsum esset derisibile infidelibus; tertio ut cresceret meritum fidei, quae consistit in hoc quod creduntur ea quae non videntur. Traditur autem hoc sacramentum sub duplici specie propter tria. Primo quidem propter eius perfectionem, quia, cum sit spiritualis refectio, debet habere spiritualem cibum et spiritualem potum. Nam et corporalis refectio non perficitur sine potu et cibo. Unde et supra X, 3 s. dictum est quod *omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt, et omnes eumdem potum spiritualem biberunt*; nam et corporalis refectio non perficitur sine cibo et potu. Secundo propter eius significationem. Est enim memoriale dominicae passionis, per quam sanguis Christi fuit separatus a corpore; et ideo in hoc sacramento seorsum offertur sanguis a corpore. Tertio propter huius sacramenti effectum salutarem. Valet enim ad salutem corporis, et ideo offertur corpus: et valet ad salutem animae, et ideo offertur sanguis. Nam *anima in sanguine est*, ut dicitur Gen. IX, 4 ss. Offertur autem specialiter hoc sacramentum sub specie panis et vini. Primo quidem, quia pane et vino communius utuntur homines ad suam refectionem. Et ideo assumuntur in sacramento haec, sicut aqua ad ablutionem in Baptismo, et oleum ad unctionem. Secundo propter virtutem huius sacramenti. Nam panis confirmat cor hominis, vinum vero laetificat. Tertio quia panis, qui ex multis granis fit, et vinum ex multis uvis, significant Ecclesiae unitatem, quae constituitur ex multis fidelibus. Est autem haec Eucharistia specialiter sacramentum unitatis et charitatis, ut dicit Augustinus super Ioannem. His autem visis circa litterae expositionem, primo considerandum est quid Christus fecerit; secundo quid dixerit, ibi *et dixit*, et cetera. Tria autem facit. Primum quidem designatur, cum dicit *accepit panem*, per quod duo significari possunt: primo quidem quod ipse voluntarie passionem accepit, cuius hoc sacramentum est memoriale, secundum illud Is. LIII, 7: *oblatus est, quia ipse voluit.* Secundo potest significari quod ipse accepit a patre potestatem perficiendi hoc sacramentum, secundum illud Matth. c. XI, 27: *omnia tradita sunt mihi a patre meo.* Secundum tangit, cum dicit *et gratias agens.* In quo datur nobis exemplum gratias agendi de omnibus quae nobis divinitus dantur, secundum illud I Thess. ult.: *in omnibus gratias agite.* Tertium tangit, cum dicit *fregit.* Is. LVIII, v. 7: *frange esurienti panem tuum.* Sed videtur hoc esse contrarium usui Ecclesiae, secundum quam prius consecratur corpus Christi, et postea frangitur: hic autem dicitur quod prius fregit, postea protulit verba consecrationis. Et ideo quidam dixerunt quod Christus consecravit prius verbis aliis, et postea protulit verba quibus nos consecramus. Sed hoc non potest esse, quia sacerdos, dum consecrat, non profert ista verba quasi ex persona sua sed quasi ex persona Christi consecrantis. Unde manifestum est quod eisdem verbis quibus nos consecramus, et Christus consecravit. Et ideo dicendum est quod hoc quod hic dicitur *et dixit*, non est sumendum consequenter, quasi Christus acceperit panem, et gratias agens fregerit, et postea dixerit verba quae sequuntur, sed concomitanter, quod dum accepit per se panem, gratias agens fregit et dixit. Et ideo cum Matth. XXVI, 26 dicatur quod *Iesus accepit panem, et benedixit, ac fregit*, apostolus non curavit hic de benedictione facere mentionem, intelligens nihil aliud esse illam benedictionem, quam hoc quod dominus dixit *hoc est corpus meum.* Deinde cum dicit *et dixit*, ostendit quid Christus dixerit instituendo hoc sacramentum. In verbis autem primo quidem iniunxit sacramenti usum; secundo expressit sacramenti veritatem; tertio docuit mysterium. Usum quidem sacramenti iniunxit, dicens *accipite.* Quasi diceret: non ex potestate vel merito humano competit vobis usus huius sacramenti, sed ex eminenti Dei beneficio. Sap. XVI, 20: *Angelorum esca nutrivisti populum tuum, domine.* Supra IV, 7: *quid habes quod non accepisti?* Et determinat speciem usus, cum dicit *et manducate.* Io. VI, 54: *nisi manducaveritis carnem filii hominis.* Iob XXXI, 31: *si non dixerunt viri tabernaculi mei: quis det de carnibus eius, ut saturemur?* Sciendum est tamen quod haec verba non sunt de forma consecrationis. Est enim haec differentia inter haec et alia sacramenta, quia alia sacramenta perficiuntur non quidem in consecratione materiae, sed in usu materiae consecratae, sicut in ablutione aquae, aut in unctione olei seu chrismatis. Et hoc ideo, quia in materiis aliorum sacramentorum non est aliqua natura rationalis, quae sit gratiae sanctificantis susceptiva; et ideo in forma aliorum sacramentorum fit mentio de usu sacramenti, sicut cum dicitur: *ego te baptizo*, vel *confirmo te chrismate salutis*, et cetera. Sed hoc sacramentum perficitur in ipsa consecratione materiae, in qua continetur ipse Christus, qui est finis totius gratiae sanctificantis. Et ideo verba quae pertinent ad usum sacramenti, non sunt de substantia formae, sed solum illa quae continent veritatem et continentiam sacramenti, quae consequenter ponit, subdens *hoc est corpus meum*. Circa quae verba tria oportet considerare. Primo quidem de re significata per haec verba, quod scilicet sit ibi corpus Christi; secundo de veritate huius locutionis, tertio utrum haec sit conveniens forma huius sacramenti. Circa primum considerandum est, quod quidam dixerunt corpus Christi non esse in hoc sacramento secundum veritatem, sed solum sicut in signo, sic exponentes quod hic dicitur *hoc est corpus meum*, id est, hoc est signum et figura corporis mei, sicut et supra X, 4 dictum est: *petra autem erat Christus*, id est, figura Christi. Sed hoc est haereticum, cum expresse dominus dicat, Io. VI, 56: *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*. Unde alii dixerunt quod est ibi vere corpus Christi, sed simul cum substantia panis, quod est impossibile, ut supra ostensum est. Unde alii dixerunt quod est ibi solum corpus Christi, substantia panis non remanente, quae annihilatur, vel in praeiacentem materiam resolvitur. Sed hoc non potest esse, quia, sicut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaest.: *Deus non est auctor tendendi in non esse*. Secundo quia etiam per hanc positionem tollitur hoc quod substantia panis convertatur in corpus Christi, et sic cum corpus Christi non incipiat esse in hoc sacramento per conversionem alterius in ipsum, relinquitur quod incipiat ibi esse per motum localem, quod est impossibile, ut supra dictum est. Oportet igitur dicere, quod corpus Christi vere sit in hoc sacramento per conversionem panis in ipsum. Considerandum tamen quod haec conversio differt ab omnibus conversionibus quae sunt in natura. Actio enim naturae praesupponit materiam, et ideo eius actio non se extendit, nisi ad immutandum aliquid secundum formam vel substantialem vel accidentalem. Unde omnis conversio naturalis dicitur esse formalis. Sed Deus qui facit hanc conversionem, est auctor materiae et formae, et ideo tota substantia panis, materia non remanente, potest converti in totam substantiam corporis Christi. Et quia materia est individuationis principium, totum hoc individuum signatum, quod est substantia particularis, convertitur in aliam substantiam particularem, propter quod dicitur ista conversio substantialis seu transubstantiatio. Contingit igitur in hac conversione contrarium eius quod accidit in conversionibus naturalibus, in quibus, manente subiecto, fit transmutatio interdum circa accidentia. Hic autem, transmutata substantia, manent accidentia sine subiecto, virtute divina, quae sicut causa prima sustentat ea sine causa materiali, quae est substantia causata ad hoc quod corpus Christi et sanguis sumatur in specie aliena rationibus supradictis. Et quia ordine quodam accidentia referuntur ad substantiam, ideo dimensiones sine subiecto remanent, et alia accidentia remanent in ipsis dimensionibus, sicut in subiecto. Si autem sub illis dimensionibus nulla substantia remaneat, nisi corpus Christi, dubium potest esse de fractionibus hostiae consecratae, cum corpus Christi glorificatum sit, et per consequens infrangibile. Unde non potest huic fractioni substare, sed nec etiam aliud potest fingi quod subsistat, quia sacramentum veritatis non decet aliqua fictio. Unde nihil sensu percipitur in hoc sacramento, quod non sit ibi secundum veritatem. Sensibilia enim per se sunt qualitates, quae quidem remanent, sicut prius fuerant in hoc sacramento, ut dictum est. Et ideo alii dixerunt quod est quaedam ibi vero fractio sine subiecto, unde nihil ibi frangitur. Sed nec hoc dici potest, quia cum fractio sit in genere passionis, quae habet debilius esse quam qualitas, non potest esse in hoc sacramento sine subiecto, sicut nec qualitas. Unde restat dicendum, quod fractio illa fundatur sicut in subiecto in dimensionibus panis et vini remanentibus. Corpus autem Christi non attingitur ab huiusmodi fractione, quia totum remanet sub qualibet parte dimensionum divisarum. Quod quidem hoc modo considerari potest. Nam corpus Christi est in hoc sacramento ex conversione substantiae panis in ipsum. Non autem fit conversio ratione dimensionum. Nam dimensiones panis remanent, sed solum ratione substantiae. Unde et corpus Christi est ibi ratione suae substantiae, non autem ratione suarum dimensionum, licet dimensiones eius sunt ibi ex consequenti, inquantum non separantur a substantia ipsius. Quantum autem ad naturam substantiae pertinet, tota est sub qualibet parte dimensionum. Unde sicut ante consecrationem tota veritas substantiae et natura panis erat sub qualibet parte dimensionum: ita post consecrationem totum corpus Christi est sub qualibet parte panis divisi. Significat autem hostiae consecratae divisio, primo quidem passionem Christi, per quam corpus eius fuit vulneribus fractum, secundum illud Ps. XXI, 17: *foderunt manus meas et pedes meos.* Secundo distributionem donorum Christi ex ipso progredientium, secundum illud infra XII, 4: *divisiones gratiarum sunt.* Tertio diversas partes Ecclesiae. Nam eorum qui sunt membra Christi, quidam adhuc in hoc mundo peregrinantur; quidam vivunt in gloria cum Christo, et quantum ad animam et quantum ad corpus; quidam autem expectant finalem resurrectionem in fine mundi, et hoc significat divisio hostiae in tres partes. Secundo considerandum est de veritate huius locutionis. Videtur enim haec locutio esse falsa *hoc est corpus meum.* Conversio enim panis in corpus Christi fit in termino prolationis horum verborum. Tunc enim completur significatio huius locutionis. Formae enim sacramentorum significando efficiunt; et ideo sequitur quod in principio locutionis quando dicitur quod non sit ibi corpus Christi, sed sola substantia panis, quae demonstratur per hoc pronomen *hoc*, quando est demonstrativum substantiae. Idem est ergo, hoc, cum dicitur *hoc est corpus meum*, ac si diceret substantia panis est corpus meum, quod manifeste falsum est. Dixerunt ergo quidam, quod sacerdos haec verba materialiter et recitative profert ex persona Christi, et ideo demonstratio huius pronominis non refertur ad praesentem materiam, ut ex hoc locutio falsa reddatur, secundum quod obiectio procedebat. Sed hoc non potest stare. Primo quidem, quia si haec locutio non applicetur ad praesentem materiam, nihil faciet circa eam, quod est falsum. Dicit enim Augustinus super Ioannem: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Unde necesse est dicere, quod verba ista formaliter accipiantur, referendo ea ad praesentem materiam. Profert autem ea sacerdos ex persona Christi, a quo virtutem sumpserunt, ad ostendendum quod eamdem efficaciam nunc habent, sicut quando Christus ea protulit. Non enim virtus his verbis collata evanescit, neque temporis diversitate, neque ministrorum varietate. Secundo, quia eadem difficultas remanet de prima prolatione qua Christus ea protulit. Ideo alii dicunt quod sensus huius est *hoc est corpus meum*, id est hic panis, designat corpus meum, ut ly *hoc*, designet id quod est in principio locutionis. Sed hoc etiam esse non potest, quia cum sacramenta efficiant quod figurant, haec verba nihil efficiunt, nisi quod significant. Secundo, quia ex hoc sequeretur, quod per haec verba nihil efficeretur, quam quod corpus Christi esset ibi: sicut sub signo, quod supra improbatum est. Et ideo alii dicunt quod ly *hoc*, facit demonstrationem ad intellectum, et demonstrat id quod erit in fine locutionis, scilicet corpus Christi. Sed nec hoc videtur convenienter dici, quia secundum hoc sensus esset corpus meum est corpus meum, quod non fit per haec verba, cum hoc ante verba consecrationis fuerit verum. Et ideo aliter dicendum est, quod formae sacramentorum non solum sunt significativae, sed etiam factivae: significando enim efficiunt. In omni autem factione oportet subiici aliquid commune tamquam principium. Commune autem in hac conversione non est aliqua substantia, sed accidentia quae et prius fuerunt, et postea manent; et ideo ex parte subiecti in hac locutione non ponitur nomen, quod significat certam speciem substantiae, sed ponitur pronomen, quod significat substantiam sine determinata specie. Est ergo sensus *hoc*, id est, contentum sub his accidentibus, *est corpus meum.* Et hoc est quod fit per verba consecrationis. Nam ante consecrationem id quod erat contentum sub his accidentibus non erat corpus Christi, quod tamen fit corpus Christi per consecrationem. Tertio autem oportet considerare quomodo est haec conveniens forma huius sacramenti. Nam hoc sacramentum, ut dictum est, non consistit in usu materiae, sed in consecratione ipsius. Consecratio autem non fit per hoc, quod materia consecrata solum suscipiat aliquam virtutem spiritualem, sed per hoc quod transubstantiatur secundum esse in corpus Christi; et ideo nullo alio verbo utendum fuit, nisi verbo substantivo, ut dicatur *hoc est corpus meum.* Per hoc enim significatur id quod est finis, quod significando efficitur. Deinde cum dicit *quod pro vobis tradetur*, tangit mysterium huius sacramenti. Est enim sacramentum repraesentativum divinae passionis, per quam corpus suum tradidit in mortem pro nobis, secundum illud Is. l, 6: *corpus meum dedi percutientibus*; et Eph. V, 2: *tradidit semetipsum pro nobis.* Et ut ostendat rationem frequentandi hoc mysterium, subiungitur *hoc facite in meam commemorationem*, hoc recolendo scilicet tam magnum beneficium, pro quo vobis me tradidi in morte. Unde et Thren. III, 19 dicitur: *recordare paupertatis meae, absinthii et fellis.* Et in Ps. CX, 4: *memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator dominus, escam dedit timentibus se.*

Lectio 6

[87665] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 11 l. 6 Postquam apostolus posuit institutionem huius sacramenti quantum ad consecrationem corporis, hic ponit institutionem eius quantum ad sanguinis consecrationem. Et primo ponit ordinem institutionis; secundo verba, cum dicit *hic calix*, et cetera. Ordo autem attenditur quantum ad duo. Primo ad concomitantiam utriusque speciei, cum dicit *similiter et calicem.* Utrumque enim est de perfectione huius sacramenti, tum propter perfectionem refectionis, tum propter repraesentationem passionis, tum propter efficientiam salutis animae et corporis, ut supra dictum est. Sed si prius consecratur in hoc sacramento corpus Christi, et postea sanguis, videtur sequi quod ante consecrationem sanguinis, corpus Christi in hoc sacramento sit exsangue: quod quidam inconveniens reputantes dixerunt, quod duae formae se expectant

in efficiendo, ita scilicet quod prima forma consecrationis corporis non consequitur suum effectum, antequam perficiatur forma consecrationis sanguinis; sicut etiam dictum est, quod verba quae proferuntur in consecratione corporis, non consequuntur suum effectum usque ad finem prolationis verborum. Sed hoc non est simile. Nam significatio verborum quibus consecratur corpus Christi, non completur nisi in termino prolationis eorum. Et quia verba sacramentalia significando efficiunt, ideo non possunt habere effectum ante terminum prolationis. Tunc autem habent plenam significationem, etiam antequam proferantur verba consecrationis sanguinis, et ideo necesse est quod etiam tunc habeant suum effectum. Alioquin sacerdos peccaret statim, post verba consecrationis, proponens hostiam non consecratam populo adorandam, nisi iam esset corpus Christi, quia induceret populum ad idololatriam. Est ergo dicendum, quod ante consecrationem sanguinis est in hoc sacramento corpus Christi, non sine sanguine. Sciendum est enim quod in hoc sacramento dupliciter aliquid est. Uno modo ex vi consecrationis, illud scilicet in quod terminatur conversio panis et vini, sicut per formam consecrationis significatur, et sic sub specie panis est corpus Christi. Alio modo est aliquid in hoc sacramento ex reali concomitantia, sicut divinitas verbi est in hoc sacramento propter indissolubilem unionem ipsius ad corpus Christi, licet nullo modo substantia panis in divinitatem convertatur. Et similiter est ibi anima, quae coniuncta est realiter ipsi corpori. Si vero in triduo mortis Christi, fuisset corpus Christi ab aliquo apostolorum consecratum, non fuisset ibi anima quae tunc realiter erat a corpore separata. Et idem dicendum est de sanguine. Nam sub speciebus panis ex vi consecrationis est corpus Christi, in quod substantia panis convertitur. Sanguis autem est ibi ex reali concomitantia, quia tunc realiter sanguis Christi non est ab eius corpore separatus. Et, eadem ratione, sub specie vini est sanguis Christi ex vi consecrationis, corpus autem ex reali concomitantia, ita quod sub utraque specie est totus Christus. Si vero tempore passionis quando sanguis Christi erat ex corpore effusus, fuisset hoc sacramentum ab aliquo apostolorum perfectum, sub panis specie fuisset solum corpus Christi exsangue, sub speciebus autem vini fuisset solus sanguis Christi. Secundo, attenditur ordo per comparationem ad cibos materiales, qui praecesserant, ubi subdit *postquam coenavit*, quod videtur signanter addidisse. Nam Christus corpus suum tradidit inter coenam. Unde Matth. XXVI, 26 dicitur, quod *coenantibus illis accepit Iesus panem*, et cetera. Sed sanguinem dedit expresse post coenam. Unde et Lc. XXII, 20 dicitur *similiter et calicem postquam coenavit, dicens*, et cetera. Cuius ratio est, quia corpus Christi repraesentat mysterium incarnationis, quae facta est adhuc legalibus observantiis statum habentibus, inter quas praecipua erat coena agni paschalis. Sed sanguis Christi in sacramento directe repraesentat passionem, per quam est effusus et per quam sunt terminata omnia legalia. Unde Hebr. IX, 12 dicitur, quod *per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa.* Deinde ponit verba, dicens *hic calix*, et cetera. Et primo demonstrat veritatem huius sacramenti; secundo iniungit usum, ibi *hoc facite*, et cetera. Quantum ergo ad primum, dicit *hic calix*, et cetera. Quod quidem dupliciter sumi potest. Uno modo metonymice, ut scilicet ponatur continens pro contento, quasi dicat: contentum in hoc calice; quod convenientius ponitur in consecratione vini, quod ratione suae humiditatis indiget aliis terminis contineri, quam in consecratione panis, qui ratione suae siccitatis, propriis terminis continetur. Alio modo potest accipi metaphorice, ut sit sensus: sicut calix inebriat et perturbat, ita et passio. Unde Matth. XX, 22 dicit: *potestis* *bibere calicem, quem ego bibiturus sum?* Et Matth. XXVI, 39: *transeat a me calix iste.* Est ergo sensus *hic calix*, id est, contentum in hoc calice, vel haec mea passio, *est novum testamentum in meo sanguine.* Unde considerandum est, quod testamentum dupliciter sumitur in Scripturis. Uno modo communiter pro quolibet pacto, quod quidem testibus confirmatur, et sic considerandum est, quod Deus dupliciter pactum iniit cum humano genere. Uno modo promittendo bona temporalia et a malis temporalibus liberando: et hoc vocatur vetus testamentum, vel pactum. Alio modo promittendo bona spiritualia et a malis oppositis liberando: et hoc vocatur testamentum novum. Unde dicitur Ier. XXXI, 31: *feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum, non secundum pactum quod pepigi cum patribus vestris, ut educerem eos de terra Aegypti, sed hoc erit pactum: dabo legem meam in visceribus eorum, et ero eis in Deum.* Est autem considerandum quod apud antiquos erat consuetudo ut alicuius victimae sanguinem funderent ad confirmationem pacti. Unde Gen. XXXI, 54 legitur, quod postquam inierunt enim foedus Laban et Iacob, *immolatis victimis in monte, vocavit fratres suos.* Unde et Ex. XXIV, 8 legitur, quod *Moyses sumptum sanguinem respersit in populum, et ait: hic est sanguis foederis, quod pepigit dominus vobiscum.* Sicut ergo vetus testamentum seu pactum confirmatum est sanguine figurali taurorum, ita novum testamentum seu pactum confirmatum est in sanguine Christi, qui per passionem est effusus. Et in hoc calice sacramentum taliter continetur. Alio modo testamentum accipitur magis stricte pro dispositione haereditatis percipiendae, quam necesse est secundum leges certo numero testium confirmare. Non autem testamentum sic acceptum confirmatur nisi per mortem, quia, ut apostolus dicit Hebr. IX, 17, *testamentum in mortuis confirmatum est, alioquin nondum valet, dum vivit qui testatus est.* Deus autem primo quidem dispositionem fecerat de aeterna haereditate percipienda, sed sub figura temporalium bonorum, quod pertinet ad vetus testamentum; sed postmodum fecit novum testamentum, expresse promittens haereditatem aeternam, quod quidem confirmatum est per sanguinem mortis Christi. Et ideo dominus de hoc dicit *hic calix novum testamentum est in meo sanguine*; quasi dicat: per id quod in calice continetur commemoratur novum testamentum per Christi sanguinem confirmatum. Est autem advertendum quod eadem verba quae hic apostolus ponit, habentur Lc. XXII, 20, nisi quod ibi additur: *qui pro vobis effundetur.* Lucas enim discipulus fuit Pauli et eum in conscriptione Evangelii est secutus. Sed Matth. XXVI, 28 dicitur *hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Eadem verba ponuntur in Mc. XIV, v. 24. Dicunt ergo quidam, quod quaecumque formae horum verborum proferantur, quae sunt scripta in canone sufficere ad consecrationem. Probabilius autem dici videtur quod illis solis verbis perficitur consecratio, quibus Ecclesia utitur ex traditione apostolorum structa. Evangelistae enim verba domini recitare intenderunt quantum pertinet ad rationem historiae, non autem secundum quod ordinantur ad consecrationem sacramentorum, quas in occulto habebant in primitiva Ecclesia, propter infideles. Unde Dionysius dicit in ultimo cap. ecclesiasticae hierarchiae: *perfectivas invocationes non est fas in Scripturis exponere, neque mysticum ipsarum ante factas in ipsis ex Deo virtutes ex occulto in communi adducere.* Sed circa ista verba quibus Ecclesia utitur in consecratione sanguinis, quidam opinantur quod non omnia sint de necessitate formae sed solum quod dicitur *hic est calix sanguinis mei*, non autem residuum quod sequitur: *novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem* *peccatorum.* Sed hoc non videtur convenienter dici. Nam totum illud quod sequitur est quaedam determinatio praedicati. Unde et ad eiusdem locutionis sententiam seu significationem pertinet. Et quia, ut saepe dictum est, formae sacramentorum significando efficiunt, totum pertinet ad vim effectivam formae. Nec obstat ratio quam inducunt, quia in consecratione corporis sufficit quod dicitur *hoc est corpus meum*, quia sanguis seorsum consecratus, specialiter repraesentat passionem Christi, per quam eius sanguis separatus est a corpore. Et ideo in consecratione sanguinis oportuit exprimere Christi passionis virtutem, quae attenditur, primo quidem, respectu nostrae culpae quam Christi passio abolet, secundum illud Apoc. I, 5: *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*, et, quantum ad hoc, dicit *qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Effusus est siquidem sanguis in remissionem peccatorum, non solum pro multis, sed etiam pro omnibus, secundum illud I Io. II, 2: *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* Sed quia quidam se reddunt indignos ad recipiendum talem effectum, quantum ad efficaciam dicitur esse effusus pro multis, in quibus habet effectum passio Christi. Dicit autem signanter *pro vobis et pro multis*, quia hoc sacramentum valet in remissionem peccatorum sumentibus per modum sacramenti, quod notatur signanter, cum dicitur *pro vobis*, quibus dixerat *accipite.* Valet etiam per modum sacrificii multis non sumentibus, pro quibus offertur; quod significatur cum dicitur: *et pro multis.* Secundo, virtus eius consideratur per comparationem ad vitam iustitiae, quam facit per fidem, secundum illud Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit propitiationem per fidem in sanguine ipsius.* Et quantum ad hoc, dicit: *mysterium*, id est occultum fidei, quia scilicet fides passionis Christi erat occulta in omnibus sacrificiis veteris testamenti, sicut veritas in signo. Hoc autem Ecclesia habet ex traditione apostolorum, cum in canone Scripturae non inveniatur. Tertio, virtus eius attenditur quantum ad vitam gloriae, in quam per passionem Christi introducitur, secundum illud Hebr. X, 19: *habentes fiduciam in introitum sanctorum in sanguine Christi.* Et quantum ad hoc, dicit: *novi et aeterni testamenti.* Aeterni siquidem, quia est dispositio de haereditate aeterna. Novi autem, ad differentiam veteris, quia temporalia promittebat. Unde Hebr. IX, 15 dicitur: *ideo novi testamenti mediator est, ut morte intercedente, repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae haereditatis.* Deinde cum dicit *hoc facite*, etc., iniungit usum huius sacramenti, dicens *hoc facite, quotiescumque sumitis, in meam commemorationem*, scilicet in memoriam meae passionis. Unde et Thr. III, 20 dicit propheta: *memoria memor ero, et tabescet in me anima mea.* Et Is. LXIII, 7: *miserationum domini recordabor.* Est autem notandum quod in calice principaliter quidem debet poni vinum, rationibus supradictis. Debet autem apponi et aqua. Probabile enim est quod Christus in coena vinum mixtum discipulis dederit, propter consuetudinem terrae illius, in qua, ut temperetur fortitudo vini, ab omnibus vinum bibitur aqua mixtum. Unde et Prov. IX, 5 sapientia dicit: *bibite vinum quod miscui vobis.* Nihilominus tamen aqua vino mixta significat populum Christianum Christo per passionem coniunctum, secundum illud Apoc. c. XVII, 15: *aquae, populi sunt et gentes.* Et participatio sanguinis Christi a fidelibus pertinet ad usum sacramenti, qui non est de necessitate huius sacramenti. Sed potest vinum consecrari absque aqua, licet peccet qui sic consecrat, non servans ritum Ecclesiae. Et ideo si sacerdos ante consecrationem vini advertat quod aqua non fuerit apposita calici, debet apponere. Si vero post consecrationem advertat, non debet apponere, sed debet perficere sacramentum. Nihil enim post consecrationem est sanguini Christi miscendum quia talis permixtio non posset esse sine qualicumque corruptione vini consecrati, quod pertinet ad crimen sacrilegii. Dicunt autem quidam quod cum de latere Christi pendentis in cruce fluxerit sanguis et aqua, ut legitur Io. XIX, 34, sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua in aquam. Sed hoc non competit, quia in illa aqua figuratur ablutio quae est per Baptismum. Et ideo alii dicunt quod, facta conversione vini in sanguinem, aqua remanet in sua substantia, et circuntegitur accidentibus vini. Sed hoc non competit, quia aqua admiscetur vino ante consecrationem, quando non differt ab alio vino. Unde non seorsum manet, sed permiscetur. Et ideo dicendum est, quod aqua convertitur in vinum et sic totum convertitur in sanguinem Christi. Propter quod mos est modicum de aqua apponere et praecipue si sit vinum debile, quod non potest nisi modicum aquae in seipsum convertere. Deinde cum dicit *quotiescumque*, etc., exponit verba domini quae dixerat: *hoc facite in meam commemorationem*, dicens *quotiescumque enim manducabitis panem hunc*, et cetera. Et dicit *panem*, propter species remanentes. Dicit autem *hunc*, propter idem numero corpus significatum et contentum. *Et calicem*, scilicet hunc, *bibetis, mortem domini annuntiabitis*, repraesentando scilicet eam per hoc sacramentum. Et hoc, *donec veniat*, id est, usque ad ultimum eius adventum, in quo datur intelligi, quod hic ritus Ecclesiae non cessabit usque ad finem mundi, secundum illud Matth. ult.: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Et Lc. XXI, 32: *non praeteribit generatio haec*, scilicet Ecclesiae, *donec omnia fiant.*

Lectio 7

[87666] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 11 l. 7 Postquam apostolus ostendit dignitatem huius sacramenti hic excitat fideles ad sumendum illud reverenter: et primo ponit periculum quod imminet indigne sumentibus; secundo adhibet salutare remedium, ibi *probet autem*, et cetera. Dicit ergo primo *itaque*, ex quo hoc quod sacramentaliter manducatur, est corpus Christi et, quod bibitur, est sanguis Christi, *quicumque manducaverit hunc panem, vel biberit calicem indigne, reus erit corporis et sanguinis domini.* In quibus verbis, primo, considerandum est qualiter aliquis indigne manducat et bibit: quod quidem, secundum Glossam contingit tripliciter. Primo quidem quantum ad celebrationem huius sacramenti, quia scilicet aliquis aliter celebrat sacramentum Eucharistiae, quam a Christo traditum est: puta si offerat in hoc sacramento alium panem quam triticeum, vel alium liquorem, quam vinum de vite. Unde Lev. X, 1 s. dicitur quod Nadab et Abiu, filii Aaron, obtulerunt coram domino *ignem alienum, quod eis praeceptum non erat: egressusque ignis a domino, devoravit eos.* Secundo ex hoc quod aliquis non devota mente accedit ad Eucharistiam. Quae quidem indevotio quandoque est veniale: puta cum aliquis, distracta mente ad saecularia negotia, accedit ad hoc sacramentum habitualiter retinens debitam reverentiam ad ipsum; et talis indevotio licet impediat fructum huius sacramenti, qui est spiritualis refectio, non tamen facit reum corporis et sanguinis domini, sicut hic apostolus loquitur. Quaedam vero indevotio est peccatum mortale, quae scilicet est cum contemptu huius sacramenti, prout dicitur Malach. I, 12: *vos polluistis*

nomen meum in eo quod dicitis: mensa domini contaminata est, et quod supponitur contemptibile. Et de tali indevotione loquitur Glossa. Tertio modo dicitur aliquis indignus ex eo quod cum voluntate peccandi mortaliter, accedit ad Eucharistiam. Dicitur enim Levit. XXI, 23: *non accedat ad altare qui maculam habet.* Intelligitur aliquis maculam peccati habere, quamdiu est in voluntate peccandi, quae tamen tollitur per poenitentiam. Per contritionem quidem, quae tollit voluntatem peccandi, cum proposito confitendi et satisfaciendi, quantum ad remissionem culpae et poenae aeternae; per confessionem autem et satisfactionem quantum ad totalem remissionem poenae et reconciliationem ad membra Ecclesiae. Et ideo in necessitate quidem, puta quando aliquis copiam confessionis habere non potest, sufficit contritio ad sumptionem huius sacramenti. Regulariter autem debet confessio praecedere cum aliqua satisfactione. Unde in libro de Eccl. dogmatibus dicitur: *communicaturus satisfaciat lacrymis et orationibus, et confidens de domino mundus accedat ad Eucharistiam intrepidus et securus. Sed hoc de illo dico quem capitalia peccata et mortalia non gravant. Namque, quem mortalia crimina post Baptismum commissa premunt, hortor prius publica poenitentia satisfacere, et ita sacerdotis iudicio reconciliatum communioni sociari, si non vult ad condemnationem Eucharistiam percipere.* Sed videtur quod peccatores non indigne accedant ad hoc sacramentum. Nam in hoc sacramento sumitur Christus, qui est spiritualis medicus, qui de se dicit Matth. c. IX, 12: *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus.* Sed dicendum quod hoc sacramentum est spirituale nutrimentum, sicut Baptismus est spiritualis nativitas. Nascitur autem aliquis ad hoc ut vivat, sed non nutritur nisi iam vivus. Et ideo hoc sacramentum non competit peccatoribus, qui nondum vivunt per gratiam: competit eis tamen Baptismus. Et, praeterea, Eucharistia est *sacramentum charitatis et ecclesiasticae unitatis*, ut dicit Augustinus super Ioannem. Cum igitur peccator careat charitate, et sit separatus merito ab Ecclesiae unitate, si accedat ad hoc sacramentum, falsitatem committit, dum significat se habere charitatem, quam non habet. Quia tamen peccator quandoque habet fidem huius sacramenti, licitum est ei hoc sacramentum inspicere, quod omnino infidelibus denegatur, ut Dionysius dicit III cap. ecclesiasticae hierarchiae. Secundo considerandum est, quomodo ille qui indigne sumit hoc sacramentum, sit reus corporis et sanguinis domini. Quod quidem in Glossa tripliciter exponitur. Uno modo materialiter: incurrit enim reatum ex peccato commisso circa corpus et sanguinem domini, prout in hoc sacramento continetur, quod indigne sumit, et ex hoc eius culpa aggravatur. Tanto est enim eius culpa gravior, quanto maior est contra quem peccatur. Hebr. X, 29: *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia eum, qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Secundo exponitur per similitudinem, ut sit sensus *reus erit corporis et sanguinis domini*, et mortis domini poenas dabit, hoc est, ac si Christum occiderit, punietur, secundum illud Hebr. VI, 6: *rursum crucifigentes sibimetipsis filium Dei, et ostentui habentes.* Sed secundum hoc videtur gravissimum esse peccatum eorum qui indigne sumunt corpus Christi. Sed dicendum quod peccatum aliquod habet gravitatem dupliciter. Uno modo ex ipsa specie peccati, quae sumitur ex obiecto, et secundum hoc gravius est peccatum quod contra divinitatem committitur, puta infidelitas, blasphemia vel aliquid huiusmodi, quam quod committitur contra humanitatem Christi. Unde et ipse dominus Matth. XII, 32 dicit, quod *qui dixerit verbum contra filium hominis remittetur ei: qui autem dixerit contra spiritum sanctum, non remittetur ei.* Et iterum, gravius est peccatum quod committitur contra humanitatem in propria specie, quam sub specie sacramenti. Alio modo gravitas peccati attenditur ex parte peccantis. Magis autem peccat qui ex odio aut invidia vel ex quacumque malitia peccat, sicut peccaverunt illi qui Christum crucifixerunt, quam qui peccat ex infirmitate, sicut interdum peccant illi qui indigne sumunt hoc sacramentum. Non ergo per hoc intelligitur quod peccatum indigne sumentium hoc sacramentum, comparetur peccato occidentium Christum secundum aequalitatem sed secundum similitudinem speciei: quia utrumque est circa eumdem Christum. Tertio modo exponitur *reus erit corporis et sanguinis domini*, id est corpus et sanguis domini facient eum reum. Ita enim bonum male sumptum nocet, sicut prodest malum quo quis bene utitur, sicut stimulus Satanae Paulo. Per haec autem verba excluditur error quorumdam dicentium, quod quam statim hoc sacramentum tangitur a labiis peccatoris, desinit sub eo esse corpus Christi. Contra quod est quod apostolus dicit: *quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem domini indigne.* Secundum enim praedictam opinionem nullus indignus manducaret vel biberet. Contrariatur autem praedicta opinio veritati huiusmodi sacramenti, secundum quam tamdiu corpus et sanguis Christi manent in sacramento, quamdiu remanent species, in quocumque loco existant. Deinde cum dicit *probet autem*, etc., adhibet remedium contra praedictum periculum. Et primo ponit remedium; secundo assignat rationem, ibi *qui enim manducat*, etc.; tertio rationem manifestat per signum, ibi *ideo inter vos*, et cetera. Dicit ergo primo: quia tantum reatum incurrit qui indigne sumit hoc sacramentum, ideo necesse est ut primo homo seipsum probet, id est, diligenter examinet suam conscientiam, ne sit in eo voluntas peccandi mortaliter, vel aliquod peccatum praeteritum, de quo non sufficienter poenituerit. *Et sic*, post diligentem examinationem securus, *de pane illo edat, et de calice bibat*, quia digne sumentibus non est venenum, sed medicina. Gal. ult.: *opus autem suum probet unusquisque.* II Cor. XIII, 5: *si estis in fide Christi, vos probate.* Deinde cum dicit *quicumque enim manducaverit*, etc., assignat rationem praedicti remedii, dicens: ideo probatio praeexigitur, *qui enim indigne manducat et bibit, iudicium*, id est condemnationem, *sibi manducat et bibit*, sicut dicitur Io. V, 29: *resurget qui male egerunt in resurrectionem iudicii. Non diiudicans corpus domini*, id est ex eo quod non discernit corpus domini ab aliis, indifferenter ipsum assumens, sicut alios cibos. Lev. XXII, 3: *omnis homo qui accesserit ad ea quae consecrata sunt, in quo est immunditia, peribit coram domino.* Sed contra videtur esse quod dicitur Io. VI, 58: *qui manducat me, vivit propter me.* Sed dicendum est, quod duplex est modus manducandi hoc sacramentum, scilicet spiritualis et sacramentalis. Quidam ergo manducant sacramentaliter et spiritualiter, qui scilicet ita sumunt hoc sacramentum, quod etiam rem sacramenti participant, scilicet charitatem, per quam est ecclesiastica unitas. Et de talibus intelligitur verbum domini inductum: *qui manducat me, vivit propter me.* Quidam vero manducant sacramentaliter tantum, qui scilicet ita hoc sacramentum percipiunt, quod rem sacramenti, id est, charitatem non habent, et de talibus intelligitur quod hic dicitur: *qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit.* Est autem praeter duos modos quibus sumitur sacramentum hoc, tertius modus sumendi, quo manducatur per accidens, dum scilicet sumitur non ut sacramentum, quod quidem contingit tripliciter. Uno modo sicut quando aliquis fidelis sumit hostiam consecratam, quam non credit esse consecratam; talis enim habet habitum utendi hoc sacramento, sed non utitur eo actu, ut sacramento. Alio modo sicut quando hostiam consecratam sumit aliquis infidelis, qui nullam fidem habet huius sacramenti; talis enim non habet habitum utendi hoc sacramento, sed solum potentiam. Tertio modo sicut quando hostiam sacratam comedit mus vel quodlibet animal brutum, quod etiam non habet potentiam utendi hoc sacramento. Ex hoc igitur quod spiritualiter sumentes hoc sacramentum acquirunt vitam, alliciuntur quidam ad hoc quod frequenter hoc sacramentum assumant. Ex hoc autem quod indigne sumentes acquirunt sibi iudicium, plures deterrentur, ut rarius sumant: et utrumque commendandum videtur. Legimus enim Lc. XIX, 6, quod Zachaeus recepit Christum gaudens in domum suam, in quo eius charitas commendatur. Legitur etiam eodem, VII, 6, quod centurio dixit Christo: *non sum dignus ut intres sub tectum meum.* In quo commendatur honor et reverentia eius ad Christum. Quia tamen amor praefertur timori, per se loquendo, commendabilius esse videtur quod aliquis frequentius sumat, quam quod rarius. Quia tamen quod est in se eligibilius, potest esse minus eligibile quantum ad hunc vel illum: considerare quilibet in seipso debet, quem effectum in se habeat frequens susceptio huius sacramenti. Nam si aliquis sentiat se proficere in fervore dilectionis ad Christum et in fortitudine resistendi peccatis, quae plurimum consequuntur homines, debet frequenter sumere. Si vero ex frequenti sumptione sentiat aliquis in se minus reverentiam huius sacramenti, monendus est ut rarius sumat. Unde et in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur: quotidie Eucharistiam sumere, nec laudo nec vitupero. Deinde cum dicit *ideo inter vos*, etc., manifestat praedictam rationem per signum. Et primo ponit signum; secundo assignat causam illius signi, ibi *quod si nosmetipsos*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod, sicut Augustinus dicit in I de Civit. Dei, cap. VIII: *si omne peccatum nunc manifeste Deus plecteret poena, nihil ultimo iudicio reservari putaretur.* Rursus, si nullum peccatum nunc puniret, nulla esse divina providentia crederetur. In signum ergo futuri iudicii Deus etiam in hoc mundo pro peccato quosdam temporaliter punit, quod maxime observatum videtur in principio legislationis, tam novae quam veteris. Legimus enim Ex. c. XXXII, 28, propter peccatum vituli aurei adorati, multa millia hominum perempta. Rursum legitur Act. V, 1-11, propter peccatum mendacii et furti Ananiam et Saphiram interiisse. Unde et propter peccatum huius sacramenti indigne sumpti, aliqui in primitiva Ecclesia puniebantur a Deo infirmitate corporali vel etiam morte. Unde dicit *ideo*, scilicet in signum futuri iudicii, *inter vos*, multi indigne sumentes corpus Christi, sunt *infirmi* corporaliter. Ps. XV, v. 4: *multiplicatae sunt infirmitates. Et imbecilles*, id est longa invaletudine laborantes, *et dormiunt multi*, scilicet morte corporali, secundum quod sumitur dormitio I ad Thess. IV, 12: *nolumus vos ignorare de dormientibus.* Deinde cum dicit *quod si nosmetipsos*, etc., assignat duplicem rationem praedicti signi, quarum prima sumitur ex parte nostri, secunda ex parte Dei, ibi *cum iudicamur autem*, et cetera. Ex parte autem nostra causa divinae punitionis est a negligentia, quia in nobis ipsis peccata commissa punire negligimus. Unde dicit *quod si nosmetipsos diiudicaremus*, redarguendo et puniendo peccata nostra, *non utique iudicaremur*, id est, non puniremur a domino neque postmodum in futuro, neque etiam in praesenti. Sed contra est quod supra IV, 3 dictum est: *sed neque meipsum iudico*, et Rom. XIV, 22 dicitur: *beatus qui non iudicat semetipsum.* Sed dicendum est quod aliquis potest seipsum iudicare tripliciter: uno modo discutiendo, et sic aliquis debet iudicare seipsum et quantum ad opera praeterita et quantum ad futura, secundum illud Gal. ult.: *opus suum probet unusquisque.* Alio modo sententialiter seipsum absolvendo, quasi iudicando se innocentem quantum ad praeterita, et secundum hoc nullus debet iudicare seipsum, ut scilicet se innocentem iudicet, secundum illud Iob IX, 20: *si iustificare me voluero, os meum condemnabit me. Si innocentem me ostendero, pravum me comprobabit.* Tertio modo reprehendendo, ut scilicet faciat aliquid quod ipse iudicat esse malum. Et hoc modo intelligitur quod inductum est: *beatus est qui non iudicat semetipsum in eo quod probat.* Sed quantum ad ea quae iam fecit, debet quilibet se ipsum iudicare, reprehendendo et puniendo pro maleficiis. Unde dicitur Iob XIII, 15: *vias meas in conspectu eius arguam*, et XXIII, 4: *ponam coram eo iudicium, et os meum replebo increpationibus.* Et de hoc iudicio Augustinus dicit in libro de poenitentia, et inducitur hic in Glossa: *versetur ante oculos nostros imago futuri iudicii, et ascendat homo adversum se ante faciem suam, atque constituto in corde iudicio adsit accusans cogitatio, et testis conscientia, et carnifex cor. Inde quidem sanguis animi confitentis per lacrymas profluat, postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo iudicet participem corporis et sanguinis domini.* Deinde cum dicit *cum iudicamur autem*, etc., ponit causam quae est ex parte Dei, dicens *cum iudicamur autem, a domino*, id est in hoc mundo punimur, *corripimur*, id est hoc fit ad correctionem nostram, ut scilicet quilibet propter poenam quam sustinuit a peccato recedat. Unde et Iob V, 17 dicitur: *beatus vir qui corripitur a domino.* Et Prov. III, 12: *quem diligit dominus, corripit.* Vel etiam dum per poenam unius, alius peccare desistit, Prov. XIX, 25: *pestilente flagellato stultus sapientior erit*, et hoc ideo, *ut non damnemur*, aeterna damnatione in futuro, *cum hoc mundo*, id est cum hominibus mundanis. Deinde cum dicit *itaque, fratres mei*, etc., reducit eos ad debitam observantiam: et primo ponitur id quod nunc ordinat, secundo ponitur promissio de ordinatione futura, ibi *caetera autem.* Circa primum tria facit. Primo ponit ordinationem suam, dicens *itaque, fratres mei*, etc., ne unusquisque coenam suam praesumat ad manducandum, *cum convenitis*, scilicet in Ecclesia, *ad manducandum*, scilicet corpus Christi, *invicem expectate*, ut scilicet simul omnes sumatis. Unde Ex. XII, 6 dicitur: *immolabit haedum multitudo filiorum Israel.* Secundo excludit excusationem, dicens *si quis autem esurit*, etc., et non potest tantum expectare, *domi manducet*, scilicet communes cibos, postmodum Eucharistiam non sumpturus. Eccli. XXXVI, 20: *omnem escam manducabit venter.* Tertio rationem assignat, dicens *ut non conveniatis*, scilicet ad sumendum corpus Christi, *in iudicium*, id est in vestram condemnationem. Deinde ponitur promissio, cum dicit *caetera*, scilicet quae non sunt tanti periculi, *cum venero*, praesentialiter, *disponam*, qualiter scilicet ea conservare debeatis. Ex quo patet quod Ecclesia multa habet ex dispositione apostolorum, quae in sacra Scriptura non continentur. Eccli. X, 3: *civitates inhabitabuntur*, id est Ecclesiae disponentur, *per sensum prudentium*, scilicet apostolorum.

Caput 12

Lectio 1

[87667] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 12 l. 1 Postquam apostolus prosecutus est de tribus sacramentis, scilicet Baptismo, matrimonio et Eucharistia, hic incipit determinare de his quae pertinent ad rem sacramentorum. Est autem duplex res sacramenti: una significata et contenta,

scilicet gratia, quae statim cum sacramento confertur; alia significata et non contenta, scilicet gloria resurrectionis, quae in fine expectatur. Primo ergo agit de donis gratiarum; secundo de gloria resurrectionis, XV capit., ibi *notum autem vobis facio*, et cetera. Circa primum agit de gratiis gratis datis; secundo praefert omnibus his charitatem, quae pertinet ad gratiam gratum facientem, XIII cap., ibi *si linguis hominum*, etc.; tertio comparat gratias datas ad invicem, XIV cap., ibi *sectamini charitatem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo principaliter exponit quid intendat, dicens: dixi quod caetera, quae pertinent ad usum sacramentorum, *cum venero disponam*, sed quaedam statim vobis tradere oportet. Et hoc est quod dicit *de spiritualibus autem*, id est de donis gratiarum quae sunt a spiritu sancto, *o fratres, nolo vos ignorare.* Est enim maximum genus ingratitudinis ignorare beneficia accepta, ut Seneca dicit in libro de beneficiis; et ideo ut homo non sit Deo ingratus, non debet spirituales gratias ignorare. Supra II, 12: *spiritum accepimus qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Is. V, 13: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam*, scilicet spiritualium. Secundo ibi *scitis, quoniam cum gentes*, etc., prosequitur suam intentionem et primo ostendit spiritualium gratiarum necessitatem; secundo ponit gratiarum distributionem, ibi *divisiones vero*, et cetera. Necessitas autem alicuius rei maxime cognoscitur ex defectu ipsius. Unde circa primum duo facit. Primo ponit defectum quem patiebantur ante susceptam gratiam; secundo concludit gratiae necessitatem, ibi *ideo notum vobis*, et cetera. Dicit ergo primo: *scitis*, quasi experti, *quoniam cum gentes essetis*, id est gentiliter viventes, nondum suscepta gratia per Baptismum. Gal. II, 15: *nos enim natura Iudaei, non ex gentibus peccatores.* Eph. c. IV, 17: *gentes ambulant in vanitate sensus sui.* Eratis *euntes* quasi prompta mente et assidua, secundum illud Ier. VIII, 6: *omnes conversi sunt ad cursum suum, quasi equus impetu vadens in proelium*; Prov. I, v. 16: *pedes eorum ad malum currunt. Ad simulacra muta*, scilicet adoranda et colenda, secundum illud Ps. CXIII, 5: *os habent et non loquuntur.* Et ponitur specialiter in eis defectus locutionis, quia locutio est proprius effectus cognitionis; unde ostenditur non intelligere simulacra, et per consequens nihil divinitatis habere si sunt muta. Et hoc *prout ducebamini*, id est sine aliqua resistentia. Ducebantur autem vel allecti ex pulchritudine simulacrorum, unde dicitur in epistola Ier.: videbitis in Babylonia deos aureos et argenteos, videte ne metus vos capiat in ipsis; aut etiam ex imperio alicuius principis, sicut legitur Dan. III, 1, quod Nabuchodonosor cogebat homines adorare statuam auream. Et II Mac. VI, 7 dicitur de quibusdam quod *ducebantur cum amara necessitate in die natalis regis ad sacrificia.* Vel etiam instinctu Daemonum, qui ad hoc praecipue anhelant, ut divinus cultus eis exhibeatur, secundum illud Matth. IV, 9: *haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.* Ibant ergo ad idola colenda, prout ducebantur, id est sine aliqua resistentia, sicut de iuvene etiam vecorde dicitur Prov. VII, v. 22: *statim eam sequitur, quasi bos ductus ad victimam.* Per hoc ergo apparet, quod homo ante susceptam gratiam prompte currit in peccatum sine resistentia. Specialiter autem facit mentionem de peccato idololatriae propter tria. Primo quidem, quia hoc est peccatum gravissimum introducere alium Deum, sicut gravissime peccaret contra regem qui alium regem in regnum eius introduceret. Unde dicitur Iob c. XXXI, 26: *si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare, et osculatus sum manum meam*, scilicet quasi cultor solis et lunae, quae est iniquitas maxima et negatio contra Deum altissimum. Secundo, quia a peccato idololatriae omnia alia peccata oriebantur, secundum illud Sap. XIV, 27: *nefandorum idolorum cultura omnis malis causa est.* Tertio, quia hoc peccatum apud gentiles commune erat et non reputabatur, unde in Ps. XCV, 5 dicitur: *omnes dii gentium Daemonia.* Est autem considerandum quod quidam dixerunt hominem in peccato mortali existentem sine gratia quadam non posse a peccato, cui subiacet, liberari, quia remissio peccatorum non fit nisi per gratiam, secundum illud Rom. III, 24: *iustificati per gratiam eius*; posse autem se praeservare a peccato mortali, sine gratia, per liberum arbitrium. Sed haec positio non videtur vera. Primo quidem, quia non potest aliquis se a peccato mortali praeservare, nisi omnia legis praecepta servando, cum nullus mortaliter peccet nisi transgrediendo aliquod legis praeceptum; et ita posset aliquis observare omnia legis praecepta sine gratia, quod est haeresis Pelagiana. Secundo quia charitatem, per quam Deus diligitur super omnia, nullus potest habere sine gratia, secundum illud Rom. V, 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis.* Non potest autem esse quod homo omnia peccata declinet, nisi Deum super omnia diligat: sicut illud magis contemnitur, quod minus diligitur. Poterit ergo esse per aliquod tempus, quod ille qui caret gratia, a peccato abstinebit quousque occurrat illud, propter quod Dei praeceptum contemnet, a quo ducitur ad peccandum. Signanter autem apostolus dicit *prout ducebamini.* Deinde cum dicit *ideo notum vobis facio*, etc., concludit duos effectus gratiae, quorum primus est quod facit abstinere a peccato; secundus est quod facit operari bonum et hoc ponit ibi *et nemo potest*, et cetera. Dicit ergo primo: ex quo quando sine gratia eratis, prompte ad peccandum currebatis, *ideo notum vobis facio*, quod si gratiam habuissetis hoc vobis non contigisset, *nemo enim in spiritu Dei*, etc., id est, per spiritum Dei, *loquens, dicit: anathema Iesu*, etc., id est blasphemiam contra Iesum secundum illud I Io. IV, 3: *omnis spiritus qui solvit Iesum, ex Deo non est.* Notandum quod supra posuit gravissimum peccatum, quod est blasphemia, quod per gratiam declinatur, ut de aliis minoribus peccatis intelligatur. Potest autem per hoc quod dicitur *anathema Iesu*, intelligi quodlibet peccatum mortale. Anathema enim separationem significat. Dicitur ab ana, quod est sursum, et thesis, quod est positio, quasi sursum positum, quia olim res, quae ab usu hominum separabantur, suspendebantur in templis vel in locis publicis. Omne autem peccatum mortale separat a Iesu, secundum illud Is. LIX, 2: *iniquitates vestrae diviserunt inter vos, et Deum vestrum.* Quicumque ergo mortaliter peccat, dicit corde vel ore: anathema, id est, separationem a Iesu. Nemo ergo in spiritu Dei loquens dicit: anathema Iesu, quia nullus per spiritum Dei peccat mortaliter, quia, ut dicitur Sap. I, 5: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Sed secundum hoc videtur quod quicumque habet spiritum sanctum, non possit peccare mortaliter; quia etiam dicitur I Io. III, 9: *omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Sed dicendum est quod quantum est ex spiritu Dei, homo non facit peccatum, sed magis a peccato retrahitur. Potest tamen peccatum facere ex defectu voluntatis humanae, quae spiritui sancto resistit, secundum illud Act. VII, 51: *vos autem semper spiritui sancto restitistis.* Non enim per spiritum sanctum inhabitantem tollitur facultas peccandi a libero arbitrio totaliter in vita praesenti. Et ideo signanter apostolus non dixit: nemo spiritum Dei habens, sed *nemo in spiritu Dei loquens.* Deinde cum dicit *et nemo potest*, etc., ponit secundum effectum gratiae, scilicet quod sine ea homo non potest bonum operari. Dicit ergo *et nemo potest dicere*, quod Iesus est dominus, *nisi in spiritu sancto.* Contra quod videtur esse, quia per spiritum sanctum homo introducitur in regnum caelorum, secundum illud Ps. CXLII, 10: *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.* Dominus autem dicit Matth. VII, 21: *non omnis qui dicit: domine, domine, intrabit in regnum caelorum.* Non omnis ergo qui dicit: dominum Iesum, dicit hoc in spiritu sancto. Dicendum est autem quod dicere aliquid in spiritu sancto, potest intelligi dupliciter. Uno modo in spiritu sancto movente, sed non habito. Movet enim spiritus sanctus corda aliquorum ad loquendum, quos non inhabitat sicut legitur Io. XI, 49 ss., quod Caiphas hoc quod de utilitate mortis Christi praedixerat, a semetipso non dixit, sed per spiritum prophetiae. Balaam etiam multa vera praedixit motus a spiritu sancto, ut legitur Num. c. XXIII et XXIV, licet eum non haberet. Secundum hoc ergo intelligendum est quod nullus potest dicere quodcumque verum, nisi a spiritu sancto motus, qui est spiritus veritatis, de quo dicitur Io. XVI, 13: *cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Unde et in Glossa Ambrosius, hoc in loco dicit: *omne verum a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.* Et specialiter in illis quae sunt fidei, quae per specialem revelationem spiritus sancti sunt habita, inter quae est quod Iesus sit omnium dominus, unde Act. II, 36 dicitur: *certissime sciat omnis domus Israel, quia Deus fecit hunc dominum Iesum quem vos crucifixistis.* Alio modo loquitur aliquis in spiritu sancto movente et habito. Et secundum hoc etiam potest verificari quod hic dicitur, ita tamen quod dicere accipiatur non solum ore, sed etiam corde et opere. Dicitur enim aliquid corde, secundum illud Ps. XIII, 1: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Dicitur etiam aliquid opere, inquantum exteriori opere aliquis suum conceptum manifestat. *Nemo*, ergo nisi habendo spiritum sanctum, *potest dicere Iesum dominum*, ita scilicet quod non solum hoc ore confiteatur, sed etiam corde revereatur ipsum ut dominum et opere obediat ipsi quasi domino. Sic igitur ex verbis praemissis tria circa gratiam considerare possumus. Primo quod, sine ea, peccatum homo vitare non potest, secundum illud Ps. XCIII, 17: *nisi quia dominus adiuvit me, paulo minus in Inferno habitasset anima mea.* Secundo quod per eam vitatur peccatum, secundum illud I Io. III, 9: *qui natus est ex Deo, non peccat.* Tertio quod sine ea non potest homo bonum facere, secundum illud Io. XV, 5: *sine me nihil potestis facere.* Deinde cum dicit *divisiones vero*, etc., incipit distinguere gratis datas, et primo distinguit eas in generali; secundo manifestat in speciali, ibi *unicuique autem datur*, et cetera. In his autem quae per gratiam spiritus sancti conferuntur, tria oportet considerare. Primo quidem facultatem hominum ad operandum, secundo auctoritatem, tertio executionem utriusque. Facultas quidem habetur per donum gratiae, puta per prophetiam vel potestatem faciendi miracula, aut per aliquid huiusmodi. Auctoritas autem habetur per aliquod ministerium, puta per apostolatum vel aliquid huiusmodi. Executio autem pertinet ad operationem. Primo ergo distinguit gratias, secundo ministeria, tertio operationes. Quantum ergo ad primum ostendit necessitatem gratiae, quae tamen non totaliter advenit omnibus, nisi Christo, cui datus est spiritus non ad mensuram, ut dicitur Io. III, v. 34; sed quantum ad alios sunt divisiones gratiarum, quia quidam abundant in una, quidam in alia. Sicut enim in corpore naturali caput habet omnes sensus, non autem alia membra, ita in Ecclesia solus Christus habet omnes gratias, quae in aliis membris dividuntur, quod significatur Gen. II, 12, ubi dicitur quod *fluvius*, scilicet gratiarum, *egrediebatur ad irrigandum Paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita.* Et Matth. XXV, v. 15 dicitur et quod *uni dedit quinque talenta, alii duo, alii unum.* Et quamvis dona gratiarum sint diversa, quae a diversis habentur, non tamen procedunt a diversis auctoribus, sicut ponebant gentiles, qui sapientiam attribuebant Minervae, locutionem Mercurio, et sic de aliis. Ad quod excludendum subdit *idem autem spiritus*, scilicet sanctus, qui est auctor omnium gratiarum. Eph. IV, 4: *unum corpus, et unus spiritus*, et, Sap. VII, 22: *est spiritus unus et multiplex*: unus in substantia, multiplex in gratiis. Deinde ponit distinctiones ministrationum, dicens *et divisiones ministrationum sunt*, id est diversa ministeria et officia requiruntur ad gubernationem Ecclesiae. Praelati enim Ecclesiae ministri dicuntur, supra c. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi.* Pertinet autem ad decorem et perfectionem Ecclesiae, ut in ea diversa ministeria sint, quae significantur per ordines ministrantium, quod mirabatur regina Saba in domo Salomonis, ut legitur III Reg. X, 5. Omnes tamen uni domino serviunt. Unde subditur *idem autem dominus.* Supra VIII, 6: *nobis unus dominus Iesus Christus, per quem omnia.* Deinde ponit distinctionem operationum, dicens *et divisiones operationum sunt*, quibus aliquis in seipso bonum operatur, sicut per ministrationes ad proximum. Ps. CIII, 23: *exibit homo ad opus suum*, scilicet sibi proprium. Eccli. XXXIII, 11: *immutavit*, id est distinxit, *vias*, id est operationes, *eorum*, quae tamen omnes procedunt ab uno principio. Unde subdit *idem vero Deus, qui operatur omnia*, sicut prima causa creans omnes operationes. Ne tamen aliae causae videantur esse superfluae subdit *in omnibus*, quia in causis secundariis prima causa operatur. Isa. XXVI, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis.* Et notandum quod apostolus valde congrue gratias attribuit spiritui qui est amor, quia ex amore procedit quod aliquid gratis detur ministerii a domino cui ministratur; operationes Deo sicut primae causae moventi. Et quod dicit *spiritus*, potest referri ad personam spiritus sancti; quod dicit *dominus*, ad personam filii; quod dicit *Deus*, ad personam patris. Vel haec tria possunt attribui spiritui sancto, qui est dominus Deus.

Lectio 2

[87668] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 12 l. 2 Posita in generali distinctione gratiarum et ministrationum, et operationum, hic manifestat ea quae dixerat in speciali. Et primo quantum ad divisionem gratiarum; secundo quantum ad divisionem ministrationum, ibi *et quosdam quidem posuit Deus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit distinctionem gratiarum in speciali; secundo adhibet similitudinem, ibi *sicut enim corpus*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit conditionem gratiarum gratis datarum; secundo ponit earum distinctionem, ibi *alii quidem datur*, etc.; tertio describit earum actionem, ibi *haec autem omnia*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est, quod sunt divisiones gratiarum, *unicuique autem datur*: in quo designatur earum subiectum. Sicut enim nullum membrum est in corpore quod non participet aliquo modo sensum vel motum a capite, ita nullus est in Ecclesia qui non aliquid de gratiis spiritus sancti participet, secundum illud Matth. XXV, v. 15: *dedit unicuique secundum propriam virtutem* et, Eph. IV, 7: *unicuique nostrum data est gratia. Manifestatio spiritus*, in quo designatur officium gratiae gratis datae. Pertinet autem ad gratiam gratum facientem, quod per eam spiritus sanctus inhabitet, quod quidem non pertinet ad gratiam gratis datam, sed solum ut per eam spiritus sanctus manifestetur,

sicut interior motus cordis per vocem. Unde Io. III, 8 dicitur: *vocem eius audis*, et in Ps. XCVII, 2 dicitur: *notum fecit dominus salutare suum.* Manifestatur autem, per huiusmodi gratias, spiritus sanctus dupliciter. Uno modo ut inhabitans Ecclesiam et docens et sanctificans eam, puta cum aliquis peccator, quem non inhabitat spiritus sanctus, faciat miracula ad ostendendum, quod fides Ecclesiae quam ipse praedicat, sit vera. Unde dicitur Hebr. II, 4: *contestante Deo signis et prodigiis, et variis spiritus sancti distributionibus.* Alio modo manifestatur per huiusmodi gratias spiritus sanctus, ut inhabitans eum cui tales gratiae conceduntur. Unde dicitur Act. VI, 8, quod Stephanus plenus gratia faciebat prodigia et signa multa, quem spiritu sancto plenum elegerunt; sic autem non conceduntur huiusmodi gratiae nisi sanctis. Et ne huiusmodi manifestatio vana videatur, subdit *ad utilitatem*, scilicet communem. In quo designatur finis harum, et hoc vel dum probatur vera doctrina Ecclesiae; et sic fideles confirmantur et infideles convertuntur; vel dum sanctitas alicuius proponitur aliis in exemplum. Unde et infra XIV, v. 12: *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*, et supra X, 33: *non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant.* Deinde cum dicit *alii quidem*, etc., ponit distinctionem gratiarum, quae quidem, ut dictum est, dantur ad utilitatem communem. Et ideo oportet earum distinctionem accipere secundum quod per unum potest aliorum salus procurari. Quod quidem homo non potest facere interius operando, hoc enim solius Dei est, sed solum exterius persuadendo. Ad quod quidem tria requiruntur. Primo quidem facultas persuadendi; secundo facultas persuasionem confirmandi; tertio persuasionem intelligibiliter proponendi. Ad facultatem autem persuadendi requiritur quod homo habeat peritiam conclusionum et certitudinem principiorum, circa ea in quibus debemus persuadere. Conclusiones autem in his quae pertinent ad salutem, quaedam sunt principales, scilicet res divinae et ad hoc pertinet sapientia, quae est cognitio divinarum rerum, ut Augustinus dicit, libro XIII de Trinitate. Et quantum ad hoc dicitur *alii quidem per spiritum datur*, scilicet sanctum, *sermo sapientiae*, ut possit persuadere ea quae ad cognitionem divinorum pertinent. Lc. XXI, 15: *ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Supra II, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos.* Secundariae conclusiones sunt quae pertinent ad notitiam creaturarum, quarum cognitio dicitur scientia, secundum Augustinum ibidem. Et quantum ad hoc subdit *alii autem*, scilicet datur, *sermo scientiae, secundum eumdem spiritum*, ut scilicet per creaturas ea quae sunt Dei, manifestare possit. Huic enim scientiae attribuitur illud quo pia fides defenditur et roboratur, non autem quidquid curiositatis in humanis scientiis invenitur, ut Augustinus ibidem dicit. Sap. X, v. 10: *dedit illi scientiam sanctorum.* Is. c. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia et scientia.* Est tamen notandum quod sapientia et scientia inter septem dona spiritus sancti computantur, sicut habetur Is. XI, 2. Unde apostolus signanter inter gratias gratis datas non ponit sapientiam et scientiam, sed sermonem sapientiae et scientiae, quae pertinent ad hoc ut homo aliis persuadere valeat per sermonem, ea quae sunt sapientiae et scientiae. Principia autem doctrinae salutis sunt articuli fidei et ideo quantum ad hoc subditur *alteri*, scilicet datur, *fides in eodem spiritu.* Non autem hic accipitur pro fidei virtute, quia hoc commune est omnibus membris Christi, secundum illud Hebr. XI, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.* Sed accipitur pro sermone fidei, prout scilicet homo potest recte proponere ea quae fidei sunt, vel pro certitudine fidei quam aliquis habet excellenter, secundum illud Matth. XV, 28: *mulier, magna est fides tua.*

Ea vero quae pertinent ad salutarem doctrinam non possunt confirmari seu probari ratione, quia rationem humanam excedunt, secundum illud Eccli. III, 25: *plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* Confirmantur seu probantur signo divino; unde et Moyses, mittendus ad populum Israel, signum accepit a Deo, per quod confirmaret ea, quae ex parte Dei dicebat, ut patet Ex. IV, 1-9, sicut et signo regio confirmatur quod aliquid sit de mandato regis. Signum autem Dei sumitur uno quidem modo ab eo quod solus Deus facere potest, sicut sunt miracula, quae apostolus hic in duo distinguit. Nam primo dicit *alii*, scilicet datur, *gratia sanitatum*, id est per quam alicuius possit sanare infirmitatem, *in uno*, scilicet et eodem, *spiritu.* Ier. XVII, 14: *sana me, domine, et sanabor.* Ex his enim persuadetur aliquis, non solum propter magnitudinem facti, sed etiam propter beneficium. Secundo autem dicit *alii datur operatio virtutum*, ex quibus aliquis persuadetur solum propter magnitudinem facti, puta cum mare dividitur, ut legitur Ex. XIV, 21, vel quod sol et luna stetit in caelo, sicut legitur Ios. X, 13. Gal. III, 5: *quis tribuit nobis spiritum, et operatur virtutes in nobis?* Alio autem modo accipitur signum divinum ab eo quod solus Deus cognoscere potest. Hoc autem est vel futurum contingens, secundum illud Is. XLI, 23: *annuntiate quae ventura sunt, et sciemus quia dii estis vos.* Et quantum ad hoc dicit *alii*, scilicet datur, *prophetia*, quae est divina revelatio inter eventus immobili veritate denuntians. Ioel. c. II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri.* Aliud autem est cognitio humani cordis, secundum illud Ier. XVII, 9 s.: *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego dominus scrutans corda et probans renes.* Et quantum ad hoc subdit *alii discretio spirituum*, ut scilicet homo discernere possit, quo spiritu aliquis moveatur ad loquendum vel operandum, puta utrum spiritu charitatis vel spiritu invidiae. I Io. IV, 1: *nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus si ex Deo sunt.* Facultas autem persuasionem pronuntiandi consistit in hoc quod homo possit loqui intelligibiliter aliis. Quod quidem impeditur dupliciter. Uno modo per diversitatem idiomatum. Contra quod remedium adhibetur per hoc quod dicit *alii*, scilicet datur, *genera linguarum*, ut scilicet possit loqui diversis linguis, ut intelligatur ab omnibus, sicut de apostolis legitur Act. II, 4, quod loquebantur variis linguis. Alio modo per obscuritatem Scripturae inducendae. Contra quod remedium datur per id quod subditur *alii interpretatio sermonum*, id est difficilium Scripturarum. Dan. V, v. 16: *audivi de te quod possis obscura interpretari.* Gen. XL, 8: *numquid non Dei est interpretatio?* Deinde cum dicit *haec autem omnia*, etc., determinat auctorem praedictarum gratiarum. Circa quod tres errores excludit. Primo quidem gentilium attribuentium diversa dona diversis diis. Contra quod dicit *haec autem omnia operatur unus atque idem spiritus.* Eph. IV, 4: *unum corpus et unus spiritus.* Secundo errorem eorum qui Deo attribuebant solum universalem providentiam rerum, ponentes quod distinctiones particularium fiunt solum per causas secundas. Contra quod subditur *dividens singulis prout vult.* Eccli. c. XXXIII, 11: *in multitudine disciplinae domini separavit eos.* Tertio excludit errorem eorum qui diversitatem gratiarum attribuebant vel fato, vel humano merito, et non solum voluntati divinae, sicut Macedonii, qui dicebant spiritum sanctum esse ministerium patris et filii. Et hoc excludit per hoc quod subdit *prout vult.* Io. III, 8: *spiritus ubi vult spirat.*

Lectio 3

[87669] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 12 l. 3 Posita distinctione gratiarum, hic manifestat eam per similitudinem corporis naturalis. Et primo ponit similitudinem in generali; secundo exemplificat eam in speciali, ibi *nam et corpus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur similitudo; secundo similitudinis adaptatio, ibi *ita et Christus*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod, sicut in V metaphysicae, tripliciter dicitur aliquid unum per se. Uno modo indivisibilitate, ut unitas et punctum, secundum quem modum unitas excludit totaliter multitudinem, non solum actualem, sed etiam potentialem. Alio modo dicitur unum continuitate, ut linea et superficies, quae quidem unitas excludit multitudinem actualem, sed non potentialem. Tertio modo integritate, quae non excludit multitudinem neque potentialem, neque actualem, sicut domus est una quae constituitur ex diversis lapidibus et lignis. Et, eodem modo, corpus hominis aut cuiuslibet animalis est unum, quia eius perfectio integratur ex diversis membris, sicut ex diversis animae instrumentis; unde et anima dicitur esse actus corporis organici, id est, ex diversis organis constituti. Proponit ergo primo apostolus quod unitas corporis, membrorum multitudinem non excludit, dicens quod *sicut corpus unum est, et multa membra habet*, unde et Rom. XII, v. 4 dicitur *in uno corpore multa membra habemus.* Item proponit quod multitudo membrorum non tollit corporis unitatem, unde subdit *omnia autem membra corporis cum sint multa*, nihilominus *unum corpus sunt*, quod ex omnibus perficitur. Unde et Iob X, 11 dicitur: *pelle et carne vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.* Deinde cum dicit *ita et Christus*, etc., ponitur adaptatio similitudinis. Et primo adaptat similitudinem, dicens *ita et Christus*, scilicet est unus, secundum illud, supra c. VIII, 6: *unus dominus noster Iesus, per quem omnia.* Et tamen multa et diversa habet membra, scilicet omnes fideles, secundum illud Rom. XII, 5: *multi unum corpus sumus in Christo.* Secundo ponitur ratio adaptationis, ubi ponitur duplex ratio distinctionis. Una quidem ratio unitatis est spiritus sanctus, secundum illud Eph. IV, 4: *unum corpus et unus spiritus.* Sed per virtutem spiritus sancti duplex beneficium consequimur. Primo quidem, quia per ipsum regeneramur, secundum illud Io. c. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto.* Unde dicit *etenim in uno spiritu*, scilicet per virtutem unius spiritus sancti, *omnes nos*, qui sumus membra Christi, *sumus baptizati in unum corpus*, id est in unitatem Ecclesiae, quae est corpus Christi, secundum illud Eph. I, 22: *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus eius*; et Gal. III, 27: *omnes qui in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Secundo, per spiritum sanctum reficimur ad salutem. Unde subdit *et omnes potati sumus in uno spiritu*, id est per virtutem unius spiritus sancti. Potest autem hic potus intelligi dupliciter. Uno modo de interno refrigerio quod spiritus sanctus cordi humano praebet, extinguendo sitim carnalium desideriorum et concupiscentiarum. Unde Eccli. XV, 3: *aqua salutaris sapientiae potavit eum*, et, Io. VII, 38, *flumina de ventre eius fluent aquae vivae.* Alio modo potest intelligi de potu sacramentali, qui per spiritum sacratur. Supra X, v. 4: *omnes eumdem potum spiritualem biberunt.* Interponitur autem duplex ratio diversitatis. Una ex parte ritus, cum dicit *sive Iudaei, sive gentiles*, etc., alia ex parte conditionis, cum dicit *sive servi, sive liberi.* Nulla enim huiusmodi diversitas impedit unitatem corporis Christi. Unde Gal. III, 28

dicitur: *non est Iudaeus, neque Graecus; non est servus, neque liber; unum enim estis in Christo Iesu.* Deinde cum dicit *nam et corpus*, explicat similitudinem in speciali. Et primo describit conditionem corporis naturalis et membrorum ipsius. Secundo adaptat ad corpus mysticum Christi, ibi *vos autem estis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo describit integritatem corporis naturalis; secundo habitudinem membrorum ad invicem, ibi *non potest autem oculus dicere*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat exemplificando, ibi *si dixerit pes*, etc.; tertio probat ducendo ad inconveniens, ibi *si totum corpus oculus*, et cetera. Dicit ergo primo: dictum est quod, omnes nos in unum corpus mysticum baptizati sumus, quod repraesentat similitudo corporis naturalis. Nam corpus naturale hominis non est unum membrum, sed multa. Quia scilicet eius perfectio non salvatur in uno membro, sed integratur ex multis, quae necesse habent deservire diversis potentiis et actibus animae. Unde et Rom. XII, 4 dicitur: *sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra corporis non eumdem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo.* Deinde cum dicit *si dixerit pes*, etc., manifestat quod dixerat exemplificando in membris quibusdam. Et primo in membris deservientibus motui: et ponit duo membra: pedem, tamquam ignobilius membrum, eo quod calcat terram et portat totius corporis pondus; manum autem tamquam membrum nobilius, eo quod ipsa est organum organorum. Et hoc est quod dicit *si dixerit pes: non sum de corpore, quoniam non sum manus, non ideo non est de corpore?* Quasi dicat: perfectio corporis non tota consistit in uno membro, quamvis nobiliori sed ad eius perfectionem requiruntur etiam ignobiliora. Per membra autem deservientia motui, designantur in Ecclesia homines dediti vitae activae, ita quod pedes sunt subditi, de quibus dicitur Ez. I, 7: *pedes eorum pedes recti*; per manus autem figurantur praelati, per quos alii disponuntur, unde et Cant. V, 14 dicitur: *manus illius tornatiles aureae, plenae hyacinthis.* Sunt autem in Ecclesia necessariae non solum manus, id est praelati, sed etiam pedes, id est subditi. Unde Prov. XIV, v. 28 dicitur: *in multitudine populi dignitas regis.* Secundo exemplificat de membris servientibus virtuti apprehensivae, et ponit oculum qui deservit visui et aurem quae deservit auditui. Nam isti duo sensus praecipue deserviunt humanae sapientiae: visus quidem quantum ad inventionem, eo quod plures rerum differentias ostendit; auditus autem quantum ad disciplinam, quae fit per sermonem. Horum tamen sensuum dignior est visus quam auditus, quia et spiritualior est et plura demonstrat, ac per hoc oculus est dignior aure. Dicit ergo *et si dixerit auris*, quae est ignobilius membrum, *non sum de corpore, quia non sum oculus*, qui est membrum nobilius, *non ideo non est de corpore?* et cetera. Per membra ergo deservientia virtuti apprehensivae, designantur in Ecclesia illi qui student vitae contemplativae, inter quos sunt, sicut oculi, doctores, qui per seipsos veritatem inspiciunt. Unde dicitur Cant. V, 12: *oculi eius sicut columbae super rivos aquarum, quae resident iuxta fluenta plenissima.* Per aures autem significantur discipuli, qui a magistris veritatem audiendo recipiunt. Unde et Matth. XIII, 19 dicitur: *qui habet aures audiendi, audiat.* Sunt enim in Ecclesia necessarii non solum doctores sed etiam discipuli. Unde et Iob XXIX, 11 dicitur: *auris audiens beatificavit me.* Deinde cum dicit *si totum corpus*, etc., probat ducendo ad inconveniens duplex, quorum primum est subtractio necessariorum a corpore, secundum est remotio integritatis corporis, ibi *quod si essent omnia*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit inconveniens quod sequitur, dicens *si totum corpus* esset *oculus*, quod est membrum nobilius, *ubi* esset *auditus?*

Id est instrumentum audiendi, quasi dicat: si in Ecclesia omnes essent magistri. Unde dicitur Iac. III, 1: *nolite plures magistri fieri, fratres mei.* Et, iterum: *si* totum corpus esset *auditus*, id est instrumentum audiendi, *ubi* esset *odoratus?* et cetera. Per quem possunt in Ecclesia intelligi illi qui, et si non sint capaces verborum sapientiae, percipiunt tamen quaedam eius indicia a remotis, quasi odorem. Unde et Cant. I, 3 dicitur *in odorem unguentorum tuorum currimus.* Secundo asserit contrariam veritatem, scilicet quod nec auditus corpori debet deesse, dicens *nunc autem Deus posuit*, id est ordinate disposuit, *membra* diversa. Nam et si membrorum distinctio sit opus naturae, hoc tamen agit natura ut instrumentum divinae providentiae. Et ideo primam causam dispositionis membrorum assignans, subdit *unumquodque eorum in corpore*, quasi dicat: non sic posuit membra diversa, ut unumquodque eorum secundum se separatim existeret, sed ut omnia convenirent in uno corpore. Et *sicut voluit*; nam prima causa institutionis rerum est voluntas divina, secundum illud Ps. CXIII, 3: *omnia quaecumque voluit fecit.* Sic autem et in Ecclesia disposuit diversa officia, diversos status secundum suam voluntatem. Unde et Eph. I, 11 dicitur: *praedestinati secundum propositum eius qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* Deinde cum dicit *quod si esset*, etc., ducit ad aliud inconveniens, quod est defectus integritatis corporis. Unde primo ponit hoc inconveniens, dicens *quod si essent omnia unum membrum, ubi esset corpus?* Id est ubi esset integritas corporalis? Quasi dicat: non esset. Ita si omnes in Ecclesia unius conditionis et gradus essent, tolleretur perfectio et decor Ecclesiae, quae in Ps. XLIV, 10 describitur *circumamicta varietate.* Secundo asserit veritatem contrariam, dicens *nunc autem multa quidem sunt membra, sed unum corpus* quod ex omnibus integratur. Sic Ecclesia ex diversis ordinibus constituitur. Unde et Cant. VI, 9 describitur: *terribilis ut castrorum acies ordinata.* Deinde cum dicit *non potest autem oculus*, etc., ponit comparationem membrorum ad invicem. Et primo quantum ad necessitatem; secundo quantum ad cultum membris adhibitum, ibi *et quae putamus*, etc.; tertio quantum ad mutuam sollicitudinem, ibi *sed in ipsum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit omnia membra corporis esse necessaria, quamvis quaedam sint ignobilia; secundo ponit necessitatis comparationem, ibi *sed multo magis*, et cetera. Ostendit autem primo rationem necessitatis membrorum secundum duplicem differentiam. Primo quidem secundum differentiam membrorum deservientium motui, unde dicit *non potest autem oculus*, qui deservit cognitioni et significat contemplativos, *dicere manui*, quae deservit motui et significat activos *opera tua non indigeo.* Indigent enim contemplativi per opera activorum sustentari. Unde et Lc. X, 39 s. dicitur quod cum Maria secus pedes domini sederet, audiens verba eius, Martha satagebat circa frequens ministerium. Secundo ostendit idem secundum differentiam praelatorum, qui significantur per caput, et subditorum, qui significantur per pedes; et hoc est quod subdit *aut iterum caput*, id est praelatus, secundum illud I Reg. XV, 17: *caput in tribubus Israel factus es, non potest dicere pedibus*, id est subditis, *non estis mihi necessarii*, quia, ut dicitur Prov. XIV, 28, *in multitudine populi dignitas regis.* Deinde cum dicit *sed multo magis*, etc., comparat diversa membra ad invicem quoad necessitatem eorum, dicens quod membra corporis quae videntur esse infirmiora, sunt magis necessaria, sicut intestina. Ita etiam in Ecclesia sine officio aliquarum abiectarum personarum, puta agricultorum et aliorum huiusmodi, praesens vita transiri non posset; quae tamen posset duci sine aliquibus excellentioribus personis contemplationi et sapientiae deputatis, quae Ecclesiae deserviunt ad hoc quod sit ornatior et melius se habens. Ex hoc enim aliquid dicitur necessarium, quod est utile ad finem. Illa vero quae sunt nobilissima, non se habent in ratione utilium, sed sunt per seipsa appetenda ut fines. Et ideo dicitur Iob XXXI, 39: *si fructus terrae comedi absque pecunia, et animam agricolarum eius afflixi.* Deinde cum dicit *et quae putamus*, etc., comparat membra quantum ad exteriorem cultum. Et primo ponit diversitatem quae diversis membris adhibetur; secundo causam diversitatis assignat, ibi *Deus temperavit*, et cetera. Cultus autem exterior membris adhibitus ad duo pertinet scilicet ad honorem, sicut ea quae apponuntur ad ornatum, ut monilia et inaures; et ad honestatem, sicut quae apponuntur ad tegumentum, ut brachae et alia huiusmodi. Quantum ergo ad primum cultum, dicit primo *et quae putamus esse ignobiliora membra corporis, his circumdamus abundantiorem honorem*, idest maiorem ornatum, sicut auribus alicubi suspenduntur inaures, oculis autem nihil apponitur, et pedibus apponuntur calceamenta depicta et gemmata, secundum illud Cant. VII, 1: *quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis, filia principis.* Manus autem nudae habentur. Et, similiter in Ecclesia, imperfectioribus sunt magis consolationes adhibendae, quibus perfectiores non egent. Unde dicitur Is. XL, 11: *in brachio suo congregabit agnos, et in sinu suo levabit, foetas ipse portabit*, et, I Petr. III, 7 dicitur: *viri quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honorem.* Secundo prosequitur quantum ad cultum honestatis, dicens *et quae inhonesta sunt, abundantiorem honestatem habent*, scilicet per studium humanum. Dicuntur autem membra aliqua inhonesta in sanctis, non propter aliquam peccati turpitudinem, sed propter inobedientiam membrorum genitalium subsecutam ex peccato originali. Vel etiam quia sunt ignobili usui deputata, sicut omnia membra quae deserviunt emissioni superfluitatum, quibus abundantior honestas adhibetur dum studiosius teguntur, quo non indigent membra nobilibus usibus deputata. Unde subdit *honesta autem nostra nullius egent*, scilicet exterioris honestatis, unde nec faciei velamen apponitur. Et similiter in Ecclesia illi qui sunt in aliquo culpabiles, sunt admonendi et custodiendi, secundum illud Eccli. XLII, 11: *super filiam luxuriosam confirma custodiam.* Et Gal. VI, 1 dicitur: *si praeoccupatus quis fuerit in aliquo delicto vos, qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis*; illi autem qui sunt absque culpa his non egent. Et est notandum quod triplicem defectum circa membra notavit, scilicet inhonestatis, ignobilitatis et infirmitatis. Quorum primum in membris Ecclesiae pertinet ad culpam; secundum ad conditionem servilem; tertium ad statum imperfectionis. Deinde cum dicit *et Deus temperavit*, etc., ponit causam praedicti cultus, et primo assignat causam efficientem primam. Licet enim homines taliter se habeant ad cultum membrorum, hoc tamen procedit ex ordinatione divina, unde dicit *sed Deus temperavit corpus, abundantiorem honorem tribuendo ei* membro *cui deerat.* Nam homines hoc faciunt ex quodam divino instinctu, secundum illud Iob XXXIII, 16: *aperit aures virorum et erudiens eos instruit disciplina.* Secundo ponit causam finalem, dicens *ut non sit schisma in corpore.* Quod quidem sequeretur, si defectui membrorum non subveniretur. Hoc autem schisma quantum ad membra corporis mystici manifeste vitatur, dum pax Ecclesiae custoditur per hoc, quod singulis ea quae sunt necessaria attribuuntur. Unde et supra dictum est cap. I, v. 10: *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.* Sed quantum ad membra corporis naturalis, schisma esset in corpore si debita proportio membrorum tolleretur. Deinde cum dicit *sed in idipsum*, etc., ponit comparationem membrorum ad invicem quantum ad mutuam sollicitudinem. Et, primo, proponit eam, dicens: non solum praedicta membra operantur ad invicem, sed etiam per se invicem sunt sollicita in idipsum, id est in unitatem corporis conservandi. Et hoc quidem manifeste in corpore naturali apparet. Nam quodlibet membrum naturalem quamdam inclinationem habet ad iuvamentum aliorum membrorum. Unde et naturaliter homo opponit manum ad protegendum alia membra ab ictibus. Et similiter alii fideles, qui sunt membra corporis mystici, pro se invicem sollicitudinem gerunt, secundum illud Eccli. XVII, 12: *unicuique mandavit Deus de proximo suo*, et, Gal. VI, 2: *alter alterius onera portate.* Secundo, specificat hanc sollicitudinem; et primo in malis, in quibus magis est manifestum. Unde dicit *et si quid*, scilicet mali, *patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra.* Quod quidem manifestum est in corpore naturali. Nam uno membro languente, totum corpus quasi languescit, et ad locum languoris confluunt spiritus et humores quasi ad subveniendum. Et similiter debet esse in fidelibus Christi, ut unus, malo alterius compatiatur, secundum illud Iob XXX, 25: *flebam quondam super eo qui afflictus erat, et anima mea compatiebatur.* Secundo in bonis, unde subdit *sive gloriatur*, id est, quocumque modo vigoratur, *unum membrum, congaudent omnia membra.* Quod etiam manifestum est in corpore naturali, in quo vigor unius membri in iuvamentum cedit aliis membris. Sic debet etiam esse in membris Ecclesiae, ut unusquisque bonis alterius congaudeat. Phil. II, v. 17: *gaudeo et congratulor omnibus vobis.* Rom. XII, 15: *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus.* Deinde cum dicit *vos autem estis*, etc., adaptat similitudinem ad propositum. Et, primo, quantum ad corporis unitatem, dicens *vos autem*, scilicet qui estis in unitate fidei congregati, *estis corpus Christi*, secundum illud Eph. I, 22 s.: *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus eius.* Secundo quantum ad membrorum distinctionem, cum subdit *et estis membra de membro.* Quod potest intelligi tripliciter. Uno modo sic: estis membra dependentia de Christo membro, quod quidem dicitur membrum secundum humanitatem secundum quam, praecipue, dicitur Ecclesiae caput. Nam secundum divinitatem non habet rationem membri aut partis, cum sit commune bonum totius universi. Alio modo sic: vos estis membra dependentia de membro, inquantum per me Christo acquisiti estis, secundum illud, supra IV, 15: *in Christo Iesu per Evangelium ego vos genui.* Tertio modo posset exponi ut designaretur distinctio et series membrorum, ut sit sensus: vos estis membra de membro, id est ita distinguimini et ordinamini ad invicem, sicut unum membrum ad aliud. Deinde cum dicit *et quosdam quidem*, etc., prosequitur de distinctione ministrationum. Circa quod tria facit. Primo assignat ordinem ministrationum; secundo manifestat earum distinctionem, ibi *numquid apostoli omnes*, etc.; tertio ordinat eorum affectionem circa diversas administrationes et gratias, ibi *aemulamini autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit maiores seu principales administrationes; secundo ministrationes secundarias, ibi *opitulationes*, et cetera. Maiores autem ministri in Ecclesia sunt apostoli ad quorum officium tria pertinent, quorum primum est auctoritas gubernandi fidelem populum, quae proprie pertinet ad officium apostolatus; secundo facultas docendi; tertio potestas miracula faciendi ad confirmationem doctrinae. Et de his tribus habetur Lc. IX, 1 s., ubi dicitur: *convocatis Iesus duodecim apostolis, dedit illis virtutem et potestatem super omnia Daemonia, et ut languores curarent, et misit illos praedicare regnum Dei.* In omnibus autem potestatibus seu virtutibus ordinatis, illud quod est principale reservatur supremae potestati; alia vero etiam inferioribus communicantur. Potestas autem faciendi miracula, ordinatur ad doctrinam sicut ad fidem, secundum illud Marc. ult.: *ser-*

monem confirmante sequentibus signis. Doctrina autem ordinatur ad gubernationem populi sicut ad finem, secundum illud Ier. III, 15: *dabo vobis pastores secundum cor meum, et pascent vos in scientia et doctrina.* Et ideo primus gradus inter ecclesiastica ministeria est apostolorum, quibus specialiter competit Ecclesiae regimen. Et propter hoc dicit *et Deus posuit*, id est ordinate collocavit, *in Ecclesia, quosdam*, scilicet in determinatis ministeriis, secundum illud Io. XV, 16: *posui vos, ut eatis. Primum quidem apostolos*, quorum regimini commisit Ecclesiam, secundum illud Lc. XXII, v. 29: *ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum.* Unde et Apoc. XXI, v. 19 s. super duodecim fundamenta civitatis describuntur duodecim apostolorum nomina. Propter quod et ipsi inter caeteros fideles primatum in spiritualibus gratiis obtinuerunt, secundum illud Rom. VIII, 23: *nos ipsi primitias spiritus habentes.* Et quamvis ad apostolos praecipue pertineat doctrinae officium, quibus dictum est Matth. ult.: *euntes docete omnes gentes*, tamen alii in communionem huius officii assumuntur, quorum quidam per seipsos revelationes a Deo accipiunt, qui dicuntur prophetae; quidam vero de his, quae sunt aliis revelata, populum instruunt, qui dicuntur doctores, unde subdit *secundo prophetas*, qui etiam in novo testamento fuerunt. Quod enim dicitur Matth. XI, 13: *lex et prophetae usque ad Ioannem*, intelligitur de prophetis qui futurum Christi adventum praenuntiaverunt. *Tertio doctores*, unde et Act. XIII, 1 dicitur: *erant in Ecclesia quae erat Antiochiae, prophetae et doctores.* Similiter etiam et gratia miraculorum fuit aliis communicata, quae primitus a Christo data fuit apostolis, unde subdit *deinde virtutes*, qui scilicet miracula faciunt circa ipsa elementa mundi. Gal. III, 5: *operatur virtutes in nobis.* Quantum autem ad miracula quae fiunt in corporibus humanis, subdit *exinde gratias curationum*, secundum illud Lc. IX, 1: *ut languores curarent.* Deinde cum dicit *opitulationes*, etc., ponit minores sive secundarias administrationes, quarum quaedam ordinantur ad regimen Ecclesiae, quod ad apostolatus dignitatem pertinere diximus; quaedam vero ad doctrinam. Ad regimen Ecclesiae pertinent in generali quaedam opitulationes, id est illi qui opem ferunt maioribus praelatis in universali regimine, sicut archidiaconi episcopis, secundum illud Phil. IV, 3: *adiuva illas quae mecum laboraverunt in Evangelio cum Clemente et caeteris adiutoribus meis.* In speciali autem ponit gubernationes, sicut sunt parochiales sacerdotes, quibus committitur gubernatio aliquarum particularium plebium. Prov. XI, v. 14: *ubi non est gubernator, corruet populus.* Ad doctrinam autem pertinet secundario, quod subdit *linguarum genera*, quantum ad illos qui variis linguis loquuntur magnalia, ut dicitur Act. II, 4; nec scilicet propter varietatem idiomatum evangelica doctrina impediretur. Quantum vero ad amovendum impedimentum doctrinae, quod posset provenire ex obscuritate sermonum, subdit *interpretationes sermonum.* Infra XIV, 13: *qui loquitur lingua, oret ut interpretetur.* Deinde cum dicit *numquid omnes apostoli*, etc., manifestat distinctionem praedictarum ministrationum, dicens *numquid omnes* in Ecclesia sunt *apostoli?* Quasi dicat: non. *Numquid omnes prophetae?* et cetera. Ex quo patet diversitas harum administrationum. Eccli. XXXIII, 11: *in multitudine disciplinae domini separavit eos.* Et XXXVII, v. 31: *non omnia omnibus expediunt.* Deinde cum dicit *aemulamini autem*, etc., ordinat eorum affectum circa praedicta spiritualia dona, dicens: cum multa sint dona spiritus sancti, ut dictum est, *aemulamini*, id est desiderate, *charismata meliora*, id est gratias potiores, ut scilicet magis desideretis ea quae sunt meliora, puta prophetiam quam donum linguarum, ut infra c. XIII, 1 s. dicetur. I Thess. ult.: *omnia probate, quod bonum est tenete.* Et ne in praemissis donis eorum affectus quiesceret, subdit *et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, scilicet charitatem, qua directius in Deum itur. Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum tuorum cucurri.* Is. c. XXX, 21: *haec est via, ambulate in ea.*

Caput 13

Lectio 1

[87670] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 13 l. 1 Apostolus gratiarum gratis datarum distinctionem assignavit, et ministrationum in quibus membra Ecclesiae distinguuntur, hic agit de charitate, quae inseparabiliter concomitatur gratiam gratum facientem. Et quia promiserat eis se demonstraturum viam excellentiorem, ostendit praeeminentiam charitatis ad caetera gratuita dona. Et primo quantum ad necessitatem, quia scilicet sine charitate alia dona gratuita non sufficiunt; secundo quantum ad utilitatem, quia scilicet per charitatem omnia mala vitantur, et omnia bona aguntur, ibi *charitas patiens est*, etc.; tertio quantum ad permanentiam, ibi *charitas numquam excidit*, et cetera. Omnia autem dona gratuita reducere videtur apostolus ad tria. Nam primo ostendit quod donum linguarum, quod pertinet ad locutionem, sine charitate non valet; secundo quod etiam non valent ea quae pertinent ad cognitionem, ibi *et si habuero prophetiam*, etc.; tertio ostendit idem de his quae pertinent ad operationem, ibi *et si distribuero in cibos pauperum*, et cetera. Erat autem apud Corinthios multum desiderabile donum linguarum, ut infra c. XIV T. patebit; et ideo, ab eo incipiens, dicit: promisi me demonstraturum excellentiorem viam, et hoc primo patet in dono linguarum, quia *si linguis hominum*, scilicet omnium, *loquar*, id est, si habuero donum gratiae, per quod loqui possim linguis omnium hominum; et ad maiorem abundantiam subdit *et Angelorum: charitatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens.* Recta comparatione utitur. Anima enim per charitatem vivit quae vivit Deo, qui est animae vita, secundum illud Deut. XXX, 20: *ipse est vita tua.* Unde et I Io. III, 14 dicitur: *translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres; qui non diligit manet in morte.* Recte ergo comparat loquelam charitate carentem, sono rei mortuae, scilicet aeris aut cymbali, qui licet clarum sonum reddat, non tamen est vivus sed mortuus. Ita etiam locutio hominis charitate carentis, quantumcumque sit diserta, tamen habetur pro mortua, quia non proficit ad meritum vitae aeternae. Est autem differentia inter aes sonans et cymbalum tinniens, quia aes, cum sit planum, ex percussione simplicem sonum emittit; cymbalum autem, cum sit concavum, ex una percussione sonum multiplicat, quod pertinet ad tinnitum. Aeri ergo comparantur qui veritatem simpliciter pronuntiant, cymbalo vero qui veritatem multiplicant et pronuntiant, multas rationes et similitudines apponendo, et conclusiones plurimas eliciendo, quae tamen omnia sine charitate habentur ut mortua. Considerandum est autem quae linguae Angelorum dicantur. Nam cum lingua sit membrum corporeum et ad eius usum pertineat donum linguarum, quod interdum lingua dicitur, ut patebit infra XVI, neutrum videtur Angelis competere qui membra non habent. Potest ergo dici quod per Angelos intelliguntur homines Angelorum officium habentes, qui scilicet aliis hominibus divina annuntiant, secundum illud Mal. II,

7: *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius, quia Angelus domini exercituum est.* Sub hoc ergo sensu dicitur *si linguis hominum loquar et Angelorum*, id est non solum minorum sed etiam maiorum qui alios docent. Potest etiam intelligi de ipsis incorporeis Angelis, prout in Ps. CIII, 4 dicitur: *qui facit Angelos suos spiritus.* Et quamvis non habeant linguam corpoream, per similitudinem tamen lingua in eis dici potest vis, qua manifestant aliis quod habent in mente. Est autem sciendum quod in cognitione mentis angelicae aliquid est, de quo superiores Angeli non loquuntur inferioribus, neque e converso, scilicet ipsa divina essentia quam omnes immediate vident, Deo se omnibus monstrante, secundum illud Ier. c. XXXI, 34: *non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum, dicens: cognosce dominum. Omnes enim cognoscent me a minimo usque ad maximum eorum.* Aliquid autem est in cognitione mentis angelicae, de quo superiores loquuntur inferioribus, sed non econverso. Et huiusmodi sunt divinae providentiae mysteria, quorum plura cognoscunt in ipso Deo superiores, qui clarius eum vident quam inferiores. Unde superiores de huiusmodi inferiores instruunt vel illuminant, quod locutio potest dici. Aliquid vero est in cognitione mentis angelicae, de quo superiores loquuntur inferioribus et econverso; et huiusmodi sunt occulta cordium quae ex libero arbitrio dependent, quae soli Deo patent, et his quorum sunt, secundum illud supra II, 11: *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est.* Quae in notitiam alterius deveniunt, eo cuius sunt manifestante, sive sit inferior, sive superior. Fit autem huiusmodi manifestatio dum inferior Angelus superiori loquitur, non per illuminationem, sed per quemdam significationis modum. Est enim in quolibet Angelo aliquid quod naturaliter ab altero Angelo cognoscitur. Dum ergo id quod est naturaliter notum, proponitur ut signum eius quod est ignotum, manifestatur occultum. Et talis manifestatio dicitur locutio ad similitudinem hominum, qui occulta cordium manifestant aliis per voces sensibiles, aut per quodcumque aliud corporale exterius apparens. Unde et ea, quae sunt in Angelis naturaliter nota, inquantum assumuntur ad manifestationem occultorum, dicuntur signa vel nutus. Potestas autem manifestandi conceptum suum hoc modo metaphorice lingua nominatur. Deinde cum dicit *et si habuero*, etc., ostendit idem de his quae pertinent ad cognitionem. Est autem attendendum quod supra proposuit quatuor dona gratuita ad cognitionem pertinentia, scilicet sapientiam, scientiam, fidem et prophetiam. Incipit ergo hic a prophetia, dicens *et si habuero prophetiam*, per quam divinitus occulta revelantur, secundum illud II Petr. I, 21: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Secundo, quantum ad sapientiam, subdit et *noverim omnia mysteria*, id est occulta divinitatis, quod pertinet ad sapientiam, secundum illud supra II, 7: *loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam.* Tertio, quantum ad scientiam, dicit *et omnem scientiam*, sive humanitus acquisitam, sicut habuerunt philosophi, sive divinitus infusam, sicut habuerunt eam apostoli. Sap. c. VII, 17: *dedit mihi eorum quae sunt veram scientiam.* Quarto, quantum ad fidem, subdit *et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam.* Potest autem exponi id quod dicit *omnem fidem*, id est omnium articulorum; sed merito est ut exponatur *omnem*, id est perfectam fidem, propter illud quod subditur *ita ut montes transferam.* Dicitur enim Matth. XVII, 19: *si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc, et transibit.* Et quamvis granum sinapis sit minimum quantitate, non tamen intelligitur parva, sed perfecta fides grano sinapis comparari. Dicitur enim Matth. XXI, v. 21:

si habueritis fidem, et non haesitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed etiam si monti huic dixeritis: tolle et iacta te in mare, fiet. Fides ergo quae non haesitat, grano sinapis comparatur, quod quanto magis atteritur, tanto magis eius fortitudo sentitur. Obiiciunt autem aliqui quod cum multi sancti perfectam fidem habuerint, nullus legitur montes transtulisse; quod quidem solvitur per id quod supra XII, 7 dictum est: *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Illo nempe modo, loco et tempore miracula per gratiam spiritus sancti fiunt, quo Ecclesiae requiritur utilitas. Fecerunt autem sancti multo maiora, quam translationem montium, prout erat fidelibus utile, puta suscitando mortuos, dividendo mare et alia huiusmodi opera faciendo. Et hoc etiam fecissent, si necessitas adfuisset. Potest etiam hoc transferri ad expulsionem Daemonum de humanis corporibus, qui montes dicuntur propter superbiam. Ier. XIII, 16: *antequam offendant pedes vestri ad montes caliginosos, ecce ego ad te, mons pestifer, qui corrumpis universam terram.* Attribuitur autem operatio miraculorum fidei non haesitanti, quia fides innititur omnipotentiae, per quam miracula fiunt. Si, inquam, habuero omnia praedicta ad perfectionem intellectus pertinentia, *charitatem autem non habuero*, per quam perficitur voluntas, *nihil sum*, scilicet secundum esse gratiae, de quo dicitur Eph. II, 10: *ipsius sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis.* Unde et contra quemdam dicitur Ez. XXVII, 19: *nihil factus es, et non eris in perpetuum.* Quod quidem fit propter defectum charitatis, per quam homo bene utitur intellectu perfecto. Sine charitate autem eius usus bonus non est. Unde et supra c. VIII, 1 dicitur, quod *scientia inflat, charitas aedificat.* Est autem notandum quod apostolus hic loquitur de sapientia et scientia, secundum quod pertinent ad dona gratiae gratis datae, quae sine charitate esse possunt. Nam secundum quod computantur inter septem dona spiritus sancti, numquam sine charitate habentur. Unde et Sap. I, 4 dicitur: *in malevolam animam non intrabit sapientia.* Et Sap. X, 10 dicitur: *dedit illi scientiam sanctorum.* De prophetia autem et fide manifestum est, quod sine charitate haberi possunt. Sed notandum est hic quod fides firma, etiam sine charitate, miracula facit. Unde, Matth. VII, 22, dicentibus: *nonne in nomine tuo prophetavimus, et multas virtutes fecimus?* Dicitur: *numquam novi vos.* Spiritus enim sanctus operatur virtutes etiam per malos, sicut et per eos loquitur veritatem. Deinde cum dicit *et si distribuero*, etc., ostendit idem in his quae pertinent ad opera, quae consistunt in hoc quod homo faciat bona, secundum illud Gal. VI, v. 9: *bonum facientes, non deficiamus*; et in hoc quod patienter sustineat mala, secundum illud Ps. XCI, 15 s.: *bene patientes erunt, ut annuntient.* Inter caetera vero bona opera magis commendantur opera pietatis, secundum illud I Tim. IV, 8: *pietas ad omnia utilis est.* Circa quod opus quatuor conditiones designat. Quarum prima est, quod opus pietatis non totum congregetur in unum, sed dividatur in plures, secundum illud Ps. CXI, 9: *dispersit, dedit pauperibus.* Et hoc designatur cum dicitur *si distribuero.* Secundo ut opus pietatis fiat ad subveniendum necessitati, non ad serviendum superfluitati, secundum illud Is. LVIII, 7: *frange esurienti panem tuum*, et hoc designatur, cum dicitur *in cibos pauperum.* Tertio ut opus pietatis exhibeatur indigentibus, secundum illud Lc. XIV, 13: *cum facis convivium, voca pauperes*; et hoc designatur, cum dicitur *pauperum.* Quarto ad perfectionem pertinet, ut homo omnia bona sua in opera pietatis expendat, secundum illud Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus*; et hoc designatur, cum dicitur *omnes facultates meas.* Inter mala vero quae quis sustinet patienter, potissimum est martyrium. Unde dicitur Matth. V, 10:

beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam. Quod etiam quadrupliciter commendat. Primo quidem, quia laudabilius est quod, necessitate imminente, puta propter defensionem fidei, seipsum offerat passioni, quam si deprehensus patiatur. Et ideo dicit *si tradidero.* Sicut et de Christo dicitur Eph. V, 2: *tradidit semetipsum pro nobis.* Secundo quia gravior est corporis humani iactura, quam rerum, de quo tamen quidam commendantur Hebr. X, 34: *rapinam bonorum vestrorum cum gaudio sustinuistis.* Et ideo dicit *corpus.* Is. l, 6: *dedi corpus meum percutientibus.* Tertio laudabilius est quod aliquis exponat corpus suum supplicio, quam corpus filii, vel cuiuscumque propinqui, de quo tamen commendatur quaedam mulier II Mac. VII, 20: *supra modum videtur mirabilis et bonorum memoria digna, quae pereuntes septem filios sub unius diei tempore conspiciens, bono animo ferebat.* Et ideo dicit *meum.* Iudicum V, v. 9: *qui propria voluntate obtulistis vos discrimini pro domino.* Quarto redditur martyrium laudabilius ex acerbitate poenae, de quo subditur *ita ut ardeam*, sicut Laurentius. Eccli. l, 9: *quasi ignis effulgens et thus ardens in igne.* Si, inquam, praedicta opera tam excellentia fecero, *charitatem autem non habuero*, vel quia simul cum praedictis operibus adest voluntas peccandi mortaliter, vel quia fiunt propter inanem gloriam, *nihil mihi prodest*, scilicet quantum ad meritum vitae aeternae, quae solis diligentibus Deum repromittitur, secundum illud Iob XXXVI, 33: *annuntiat de ea amico suo quod possessio eius sit.* Et notandum quod locutionem, quae est vox animalis, si sit sine charitate, comparat non existenti, opera autem quae fiunt propter fidem, si sint sine charitate, dicit esse infructuosa. Sap. III, 11: *vacua est spes eorum, et labores sine fructu.*

Lectio 2

[87671] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 13 l. 2 Postquam apostolus ostendit charitatem esse adeo necessariam, quod sine ea nullum spirituale donum sufficiat ad salutem, hic ostendit eam adeo esse utilem et efficacis virtutis, quod per eam cuncta opera virtutis implentur. Et primo praemittit duo quasi generalia; secundo subiungit in speciali virtutum opera, quae per charitatem complentur, ibi *charitas non aemulatur*, et cetera. Circa primum duo facit. Nam omnis virtus consistit in hoc quod aliquis in operando bene se habeat in sustinendo mala, vel in operando bona. Quantum ergo ad tolerantiam malorum, dicit *charitas patiens est*, id est facit patienter tolerari mala. Cum enim homo diligit aliquem propter eius amorem, de facili tolerat quaecumque difficilia; et similiter qui diligit Deum, propter eius amorem patienter tolerat quaecumque adversa. Unde et Cant. VIII, 7 dicitur: *aquae multae non poterunt extinguere charitatem, nec flumina obruent eam.* Iac. I, 4: *patientia opus perfectum habet.* Quantum autem ad operationem bonorum, subdit *benigna est*; benignitas autem dicitur quasi bona igneitas, ut scilicet sicut ignis liquefaciendo effluere facit, ita charitas hoc efficit, ut bona quae homo habet, non sibi soli retineat, sed ad alios derivet, secundum illud Prov. V, 16: *deriventur fontes tui foras, et in plateis aquas tuas divide.* Quod quidem charitas facit. Unde I Io. III, 17 dicitur: *qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necesse habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Unde et Eph. IV, 32 dicitur:

estote invicem benigni et misericordes. Et Sap. I, 6 dicitur: *benignus est spiritus sapientiae.* Deinde cum dicit *charitas non aemulatur*, etc., proponit in speciali virtutum opera, quae charitas efficit, et quia ad virtutem duo pertinent, scilicet abstinere a malo et facere bonum, secundum illud Ps. XXXIII, v. 15: *declina a malo, et fac bonum*, et Is. c. I, 16 s.: *quiescite agere perverse, discite benefacere.* Primo ostendit quomodo charitas facit omnia mala vitare; secundo quomodo facit omnia bona efficere, ibi *congaudet autem veritati*, et cetera. Malum autem efficaciter non potest homo Deo facere, sed solum sibi et proximo, secundum illud Iob XXXV, 6: *si peccaveris, quid ei nocebis?* Et postea subditur: *homini qui similis tui est, nocebit impietas tua.* Primo ergo ostendit quomodo per charitatem vitantur mala, quae sunt contra proximum; secundo quomodo vitantur mala, quibus aliquis deordinatur in seipso, ibi *non inflatur*, et cetera. Malum autem quod est contra proximum, potest esse in affectu et in effectu. In affectu autem praecipue est, cum per invidiam quis dolet de bonis proximi, quod directe contrariatur charitati, ad quam pertinet quod homo diligat proximum sicut seipsum, ut habetur Lev. XIX, 18. Et ideo ad charitatem pertinet, ut sicut homo gaudet de bonis propriis, ita gaudeat de bonis proximi. Ex quo sequitur quod charitas excludat invidiam. Et hoc est quod dicit *charitas non aemulatur*, id est non invidet, quia scilicet facit cavere invidiam. Unde et in Ps. XXXVI, 1 dicitur: *noli aemulari in malignantibus.* Et Prov. c. XXIII, 17: *non aemuletur cor tuum peccatores.* Quantum ad effectum, subdit *non agit perperam*, id est perverse contra aliquem. Nullus enim iniuste agit contra illum quem diligit sicut seipsum. Is. I, 16: *quiescite agere perverse.* Deinde cum dicit *non inflatur* etc., ostendit quomodo charitas facit vitare mala, quibus aliquis deordinatur in seipso. Et primo quantum ad passiones, secundo quantum ad electionem, ibi *non cogitat malum.* Ostendit ergo primo quod charitas repellit inordinatam passionem, quantum ad tria. Primo quidem quantum ad superbiam, quae est inordinatus appetitus propriae excellentiae. Tunc autem inordinate suam excellentiam quis appetit, quando non sufficit ei contineri in eo gradu, qui sibi est a Deo praestitus. Et ideo dicitur Eccli. X, 14: *initium superbiae hominis, apostatare a Deo.* Quod quidem fit, dum homo non vult contineri sub regula ordinationis divinae. Et hoc repugnat charitati, qua quis super omnia Deum diligit. Col. II, 18 s.: *inflatus sensu carnis suae, et non tenens caput*, et cetera. Recte autem superbia inflationi comparatur. Nam id quod inflatur, non habet solidam magnitudinem, sed apparentem; ita superbi videntur quidem esse sibi magni, cum tamen vera magnitudine careant, quae non potest esse absque ordine divino. Sap. IV, v. 19: *dirumpet illos inflatos sine voce.* Est autem principalis superbiae filia, ambitio, per quam aliquis quaerit praeesse; quam etiam charitas excludit, quae potius proximis eligit ministrare, secundum illud Gal. V, 13: *per charitatem spiritus servite invicem.* Et ideo subdit *non est ambitiosa*, id est, facit hominem ambitionem vitare. Eccli. VII, 4: *noli quaerere ab homine ducatum, neque a rege cathedram honoris.* Secundo, ostendit quomodo charitas excludit inordinationem cupiditatis, cum dicit *non quaerit quae sua sunt*, ut intelligatur cum praecisione, id est neglectis bonis aliorum. Nam qui diligit alios sicut seipsum, bona aliorum quaerit sicut et sui ipsius. Unde et supra X, 33 apostolus dixit *non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant.* Contra quod de quibusdam dicitur Phil. II, 21: *omnes quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi.* Potest et aliter intelligi *non quaerit quae sua sunt*, id est, non repetit ea quae sunt sibi ablata, scilicet in iudicio cum scandalo: quia magis amat salutem proximi, quam pecuniam, secundum illud Phil. ult.: *non quaero datum, sed requiro fructum abundantem in iustitia vestra.* Quod tamen qualiter intelligendum sit, supra VI dictum est. Tertio, ostendit quomodo charitas excludat inordinationem irae, dicens *non irritatur*, id est non provocatur ad iram. Est enim ira inordinatus appetitus vindictae. Ad charitatem autem pertinet magis remittere offensas, quam supra modum aut inordinate vindicare, secundum illud Col. III, v. 13: *donantes vobismetipsis, si quis adversus aliquem habet querelam*; Iac. I, 20: *ira viri iustitiam Dei non operatur.* Deinde cum dicit *non cogitat*, etc., ostendit quomodo per charitatem excluditur inordinatio electionis. Est autem electio, ut dicitur in III Ethic. appetitus praeconsiliati. Tunc ergo homo peccat ex electione et non ex passione, quando ex consilio rationis affectus eius provocatur ad malum. Charitas ergo primo quidem excludit perversitatem consilii. Et ideo dicit *non cogitat malum*, id est non permittit excogitare quomodo aliquis perficiat malum. Mich. II, 1: *vae qui cogitatis inutile, operamini malum in cubilibus vestris.* Is. I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Vel *charitas non cogitat malum*, quia non permittit hominem per varias suspiciones et temeraria iudicia cogitare malum de proximo. Matth. IX, 4: *ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Secundo, charitas excludit inordinatum affectum malorum, cum dicit *non gaudet super iniquitate.* Ille enim qui ex passione peccat, cum quodam remorsu et dolore peccatum committit; sed ille qui peccat ex electione, gaudet ex hoc ipso quod peccatum committit, secundum illud Prov. II, 14: *qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Hoc autem charitas impedit, inquantum est amor summi boni, cui repugnat omne peccatum. Vel dicit quod charitas *non gaudet super iniquitate*, scilicet a proximo commissa, quinimo de ea luget, inquantum contrariatur proximorum saluti quam cupit. II Cor. XII, v. 21: *ne iterum cum venero humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his, qui ante peccaverunt.* Deinde cum dicit *congaudet autem*, etc., ostendit quomodo charitas facit operari bonum. Et primo quantum ad proximum; secundo quantum ad Deum, ibi *omnia credit*, et cetera. Quantum ad proximum autem, homo operatur bonum dupliciter. Primo quidem gaudendo de bonis eius. Et quantum ad hoc dicit *congaudet autem veritati*, scilicet proximi, vel vitae, vel doctrinae, vel iustitiae, ex eo quod proximum diligit sicut seipsum. In III Io. v. 3: *gavisus sum valde venientibus fratribus, et testimonium perhibentibus veritati tuae, sicut in charitate ambulas.* Secundo in hoc quod homo mala proximi sustinet prout decet. Et quantum ad hoc dicit *omnia suffert*, id est absque turbatione sustinet omnes defectus proximorum, vel quaecumque adversa. Rom. XV, 1: *debemus nos firmiores imbecillitates infirmorum sustinere.* Gal. VI, 2: *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, scilicet charitatem. Deinde cum dicit *omnia credit*, ostendit quomodo charitas faciat operari bonum in comparatione ad Deum. Quod quidem fit praecipue per virtutes theologicas, quae habent Deum pro obiecto. Sunt autem praeter charitatem duae virtutes theologicae, ut infra dicitur, scilicet fides et spes. Quantum ergo ad fidem dicit *omnia credit*, scilicet quae divinitus traduntur. Gen. XV, v. 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam.* Credere vero omnia quae ab homine dicuntur, est levitatis, secundum illud Eccli. XIX, 4: *qui cito credit, levis est corde.* Quantum autem ad spem, dicit *omnia sperat*, quae scilicet promittuntur a Deo. Eccli. c. II, 9: *qui timetis Deum, sperate in eum.* Et ne spes frangatur per dilationem, subdit *omnia sustinet*, id est patienter expectat quae promittuntur a Deo quamvis dilata, secundum illud Hab. II, 3: *si moram fecerit, expecta eum*; Ps. XXVI, 14: *confortetur cor* *tuum, et sustine dominum.*

Lectio 3

[87672] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 13 l. 3 Postquam apostolus ostendit quod charitas excellit alia dona spiritus sancti necessitate et fructuositate, hic ostendit excellentiam charitatis ad alia dona quantum ad permanentiam. Et circa hoc tria facit. Primo proponit differentiam charitatis ad alia dona spiritus sancti, quantum ad permanentiam; secundo probat quod dixerat, ibi *ex parte enim cognoscimus*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *nunc autem manent*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit permanentiam charitatis; secundo cessationem aliorum donorum, ibi *sive prophetiae*, et cetera. Dicit ergo primo *charitas numquam excidit.* Quod quidem male intelligentes, in errorem ceciderunt, dicentes, quod charitas semel habita, numquam potest amitti, cui videtur consonare quod dicitur I Io. III, v. 9: *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Sed huius dicti primo quidem sententia falsa est. Potest enim aliquis charitatem habens, a charitate excidere per peccatum, secundum illud Apoc. II, 4 s.: *charitatem tuam primam reliquisti. Memor esto itaque unde excideris, et age poenitentiam.* Et hoc ideo est, quia charitas recipitur in anima hominis secundum modum ipsius, ut scilicet possit ea uti, vel non uti. Dum vero ea utitur homo, peccare non potest: quia usus charitatis est dilectio Dei super omnia, et ideo nihil restat propter quod homo Deum offendat. Et per hunc modum intelligitur verbum Ioannis inductum. Secundo, praedicta sententia non est secundum intentionem apostoli, quia non loquitur hic de cessatione donorum spiritualium, per peccatum mortale, sed potius de cessatione donorum spiritualium, quae pertinent ad hanc vitam per gloriam supervenientem. Unde sensus apostoli est *charitas numquam excidit*, quia scilicet sicut est in statu viae, ita permanebit in statu patriae et cum augmento, secundum illud Is. XXXI, 9: *dixit dominus cuius ignis est in Sion*, scilicet in Ecclesia militante *et caminus eius in Ierusalem*, id est in pace caelestis patriae. Deinde cum dicit *sive prophetiae*, etc., proponit cessationem aliorum donorum spiritualium, et specialiter eorum quae praecipua videntur. Primo quantum ad prophetiam, dicit *sive prophetiae evacuabuntur*, id est cessabunt, quia scilicet in futura gloria prophetia locum non habebit, propter duo. Primo quidem quia prophetia respicit futurum, status autem ille non expectabit aliquid in futurum, sed erit finale complementum omnium eorum quae ante fuerant prophetata. Unde in Ps. XLVII, v. 9 dicitur: *sicut audivimus*, scilicet per prophetas, *ita et vidimus*, praesentialiter, *in civitate domini virtutum.* Secundo quia prophetia est cum cognitione figurali et aenigmatica, quae cessabit in patria. Unde dicitur Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, per somnium aut in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Et Osee XII, 10: *in manibus prophetarum assimilatus sum.* Secundo quantum ad donum linguarum, dicit *sive linguae cessabunt.* Quod quidem non est intelligendum quantum ad ipsa membra corporea, quae linguae dicuntur, ut dicitur infra XV, 52: *mortui resurgent incorrupti*, id est, absque diminutione membrorum. Neque autem intelligendum est quantum ad usum linguae corporeae. Est enim futura in patria laus vocalis,

secundum illud Ps. CXLIX, 6: *exultationes Dei in gutture eorum*, ut Glossa ibidem exponit. Est ergo intelligendum quantum ad donum linguarum, quo scilicet aliqui in primitiva Ecclesia linguis variis loquebantur, ut dicitur Act. II, 4. In futura enim gloria, quilibet quamlibet linguam intelliget. Unde non erit necessarium variis linguis loqui. Nam etiam a primordio generis humani, ut dicitur Gen. c. XI, 1: *unus erat sermo, et unum labium omnibus*, quod multo magis erit in ultimo statu, in quo erit unitas consummata. Tertio quantum ad scientiam, subdit: *sive scientia destruetur.* Ex quo quidam accipere voluerunt quod scientia acquisita totaliter perditur cum corpore. Ad cuius veritatis inquisitionem considerare oportet, quod duplex est vis cognitiva, scilicet vis sensitiva et vis intellectiva. Inter quas est differentia, quia vis sensitiva est actus organi corporalis, et ideo necesse est quod desinat corpore corrupto; vis autem intellectiva non est actus alicuius organi corporei, ut probatur in III de anima, et ideo necesse est quod maneat corpore corrupto. Si ergo aliquid scientiae acquisitae conservetur in parte animae intellectivae, necesse est quod id permaneat post mortem. Quidam ergo posuerunt quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili, nisi quamdiu intelligit. Conservantur autem species phantasmatum in potentiis animae sensitivae, puta in memorativa et imaginativa; ita scilicet quod semper intellectus possibilis quando de novo vult intelligere, etiam quae prius intellexit, indiget abstrahere a phantasmatibus per lumen intellectus agentis, et secundum hoc consequens est quod scientia hic acquisita non remaneat post mortem. Sed haec positio est primo quidem contra rationem. Manifestum est enim quod species intelligibiles in intellectu possibili recipiuntur ad minus dum actu intelligit. Quod autem recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Cum ergo substantia intellectus possibilis sit immutabilis et fixa, consequens est, quod species intelligibiles remaneant in eo immobiliter. Secundo est contra auctoritatem Aristotelis in III de anima, qui dicit quod cum intellectus possibilis est sciens unumquodque, tunc etiam est intelligens in potentia. Et sic patet quod habet species intelligibiles per quas dicitur sciens, et tamen adhuc est in potentia ad intelligendum in actu, et ita species intelligibiles sunt in intellectu possibili, etiam quando non intelligit actu. Unde etiam, ibidem, philosophus dicit, quod anima intellectiva est locus specierum, quia scilicet in ea conservantur species intelligibiles. Indiget tamen in hac vita convertere se ad phantasmata, ad hoc quod actu intelligat, non solum ut abstrahat species a phantasmatibus, sed etiam ut species habitas phantasmatibus applicet: cuius signum est quod laeso organo virtutis imaginativae, vel etiam memorativae, non solum impeditur homo ab acquisitione novae scientiae, sed etiam ab usu scientiae prius habitae. Sic ergo remanet scientia in anima post corporis mortem, quantum ad species intelligibiles, non autem quantum ad inspectionem phantasmatum, quibus anima separata non indigebit, habens esse et operationem absque corporis communione. Et secundum hoc apostolus hic dicit, quod scientia destruetur, scilicet secundum conversionem ad phantasmata. Unde et Is. XXIX, v. 14 dicitur: *peribit sapientia a sapientibus, et intellectus prudentium eius abscondetur.* Deinde cum dicit *ex parte enim cognoscimus*, probat quod dixerat: et primo inducit probationem; secundo manifestat ea, quae in probatione continentur, ibi *cum essem parvulus*, et cetera. Inducit ergo primo ad probandum propositum talem rationem: adveniente perfecto cessat imperfectum; sed dona alia praeter charitatem habent imperfectionem; ergo cessabunt superveniente perfectione gloriae. Primo ergo proponit minorem propositionem quo ad imperfectionem scientiae, cum dicit *ex* *parte enim cognoscimus*, id est imperfecte. Nam pars habet rationem imperfecti. Et hoc praecipue verificatur quantum ad cognitionem Dei, secundum illud Iob XXXVI, v. 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*; et XXVI, 14: *ecce haec ex parte dicta sunt viarum eius.* Proponit etiam imperfectionem prophetiae, cum subdit *et ex parte* id est imperfecte, *prophetamus.* Est enim prophetia cognitio cum imperfectione, ut dictum est. Tacet autem de dono linguarum, quod est imperfectius his duobus, ut infra XIV, 2 patebit. Secundo ponit maiorem, dicens *cum autem venerit quod perfectum est*, id est, perfectio gloriae, *evacuabitur quod ex parte est*, id est, omnis imperfectio tolletur. De qua perfectione dicitur I Petr. ult.: *modicum passos ipse perficiet.* Sed secundum hoc videtur, quod etiam charitas evacuetur per futuram gloriam, quia ipsa est imperfecta in statu viae per comparationem ad statum patriae. Dicendum ergo, quod imperfectio dupliciter se habet ad id quod dicitur imperfectum. Quandoque enim est de ratione eius, quandoque vero non, sed accidit ei; sicut imperfectio est de ratione pueri, non autem de ratione hominis, et ideo, adveniente perfecta aetate, cessat quidem pueritia: sed humanitas fit perfecta. Imperfectio est ergo de ratione scientiae, prout hic de Deo habetur, inquantum scilicet cognoscitur ex sensibilibus; et similiter de ratione prophetiae, inquantum est cognitio figuralis et in futurum tendens. Non est autem de ratione charitatis ad quam cognitum bonum diligere pertinet. Et ideo superveniente perfectione gloriae, cessat prophetia et scientia; charitas autem non cessat, sed magis perficitur, quia quanto perfectius cognoscetur Deus, tanto etiam perfectius amabitur. Deinde cum dicit *cum essem parvulus*, etc., manifestat ea quae praemissa sunt. Et primo manifestat maiorem, scilicet quod veniente perfecto cessat imperfectum; secundo manifestat minorem, scilicet quod scientia, et prophetia sint imperfecta, ibi *videmus nunc*, et cetera. Ostendit autem primum per similitudinem perfecti et imperfecti, quod invenitur in aetate corporali. Unde et primo describit imperfectum aetatis corporalis, dicens *cum essem parvulus*, scilicet aetate, *loquebar ut parvulus*, id est prout congruit parvulo, scilicet balbutiendo. Unde propter naturalem defectum locutionis, qui est in parvulis, commendatur sapientia quod *linguas infantium facit disertas*, Sap. X, v. 21; et ut parvulus loquitur, qui vana loquitur. Ps. XI, 3: *vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum.* Quantum vero ad iudicium subdit *sapiebam ut parvulus*, id est, approbabam vel reprobabam aliqua stulte, ut faciunt parvuli, qui quandoque pretiosa contemnunt, et vilia appetunt, ut dicitur Prov. I, 22: *usquequo, parvuli, diligitis infantiam, et stulti ea quae sunt sibi noxia cupient?* Sapiunt ergo ut parvuli, qui, spiritualibus contemptis, terrenis inhaerent; de quibus dicitur Phil. III, v. 19: *gloria in confusione eorum, qui terrena sapiunt.* Quantum autem ad rationis discursum, dicit *cogitabam ut parvulus*, id est aliqua vana. Unde et in Ps. XCIII, 11 dicitur: *dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt.* Et videtur apostolus ordine praepostero haec tria ponere. Nam locutio praeexigit iudicium sapientiae: iudicium vero praesupponit cogitationes rationis. Et hoc satis congruit imperfectioni puerili, in qua est locutio sine iudicio, et iudicium sine deliberatione. Potest autem referri, quod dicit *loquebar ut parvulus*, ad donum linguarum; cum dicit *sapiebam ut parvulus*, ad donum prophetiae; quod autem subdit *cogitabam ut parvulus*, ad donum scientiae. Secundo ponit id quod pertinet ad perfectionem aetatis, dicens *quando autem factus sum vir*, id est quando perveni ad perfectam et virilem aetatem, *evacuavi*, id est abieci, *quae erant parvuli*; quia, ut dicitur Is. LXV, 20, *puer centum annorum morietur, et peccator centum annorum maledictus erit.* Et est attendendum, quod apostolus hic comparat statum praesentem pueritiae propter imperfectionem; statum autem futurae gloriae propter perfectionem, virili aetati.

Lectio 4

[87673] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 13 l. 4 Hic loquitur de visione, quae est cognitio Dei. Unde omnia praecedentia dona evacuanda, sunt intelligenda secundum quod ordinantur ad cognitionem Dei. Circa hoc duo facit. Primo enim probat id quod intendit in generali; secundo in speciali de seipso, ibi *nunc cognosco*, et cetera. Dicit ergo: dixi quod ex parte cognoscimus, quia nunc *videmus per speculum in aenigmate*, sed tunc, scilicet in patria videbimus *facie ad faciem*. Ubi primo considerandum est, quid sit videre per speculum in aenigmate; secundo quid sit videre facie ad faciem. Sciendum est ergo, quod sensibile aliquid potest tripliciter videri, scilicet aut per sui praesentiam in re vidente, sicut ipsa lux, quae praesens est oculo; aut per praesentiam suae similitudinis in sensu immediate derivatam ab ipsa re, sicut albedo quae est in pariete videtur, non existente ipsa albedine praesentialiter in oculo, sed eius similitudine, licet ipsa similitudo non videatur ab eo; aut per praesentiam similitudinis non immediate derivatae ab ipsa re, sed derivatae a similitudine rei in aliquid aliud, sicut cum videtur aliquis homo per speculum. Non enim similitudo hominis immediate est in oculo, sed similitudo hominis resultantis in speculo. Per hunc ergo modum loquendo de visione Dei, dico quod naturali cognitione solus Deus videt seipsum: quia in Deo idem est sua essentia et suus intellectus. Et ideo sua essentia est praesens suo intellectui. Sed secundo modo forte Angeli naturali cognitione Deum vident, inquantum similitudo divinae essentiae relucet immediate in eos. Tertio vero modo cognoscimus nos Deum in vita ista, inquantum invisibilia Dei per creaturas cognoscimus, ut dicitur Rom. I, 20. Et ita tota creatura est nobis sicut speculum quoddam: quia ex ordine, et bonitate, et magnitudine, quae in rebus a Deo causata sunt, venimus in cognitionem sapientiae, bonitatis et eminentiae divinae. Et haec cognitio dicitur visio in speculo. Ulterius autem sciendum est, quod huiusmodi similitudo, quae est similitudinis in alio relucentis, est duplex: quia aliquando est clara et aperta, sicut illa quae est in speculo; aliquando obscura et occulta, et tunc illa visio dicitur aenigmatica, sicut cum dico: me mater genuit, et eadem gignitur ex me. Istud est per simile occultum. Et dicitur de glacie, quae gignitur ex aqua congelata, et aqua gignitur ex glacie resoluta. Sic ergo patet, quod visio per similitudinem similitudinis est in speculo per simile occultum in aenigmate, sed per simile clarum et apertum facit aliam speciem allegoricae visionis. Inquantum ergo invisibilia Dei per creaturas cognoscimus, dicimur videre per speculum. Inquantum vero illa invisibilia sunt nobis occulta, videmus in aenigmate. Vel aliter, *videmus nunc per speculum*, id est per rationem nostram, et tunc ly per, designat virtutem tantum. Quasi dicat *videmus per speculum*, id est virtute animae nostrae. Circa secundum vero sciendum est, quod Deus, secundum quod Deus, non habet faciem, et ideo hoc, quod dicit, *facie ad faciem*, metaphorice dicitur. Cum enim videmus aliquid in speculo, non videmus ipsam rem, sed similitudinem eius; sed quando videmus aliquid secundum faciem, tunc videmus ipsam rem sicut est. Ideo nihil aliud vult

dicere apostolus, cum dicit: *videbimus* in patria *facie ad faciem*, quam quod videbimus ipsam Dei essentiam. I Io. III, 2: *videbimus eum sicuti est*, et cetera. Sed contra est, quia Gen. XXXII, 30 dicitur: *vidi dominum facie ad faciem*, et cetera. Sed constat, quod tunc non vidit essentiam Dei; ergo videre facie ad faciem, non est videre essentiam Dei. Responsio. Dicendum est quod illa visio fuit imaginaria; visio autem imaginaria est quidam gradus altior, scilicet videre illud quod apparet: in ipsa imagine in qua apparet et alius gradus infimus scilicet audire tantum verba. Unde Iacob, ut insinuaret excellentiam visionis imaginariae sibi ostensae, dicit *vidi dominum facie ad faciem*, id est vidi dominum imaginarie apparentem in sua imagine et non per essentiam suam. Sic enim non fuisset visio imaginaria. Sed tamen quidam dicunt, quod in patria ipsa divina essentia videbitur per similitudinem creatam. Sed hoc est omnino falsum et impossibile, quia numquam potest aliquid per essentiam cognosci per similitudinem, quae non conveniat cum re illa in specie. Lapis enim non potest cognosci secundum illud quod est, nisi per speciem lapidis, quae est in anima. Nulla enim similitudo ducit in cognitionem essentiae alicuius rei, si differat a re illa secundum speciem, et multo minus si differt secundum genus. Non enim per speciem equi, vel albedinis potest cognosci essentia hominis, et multo minus essentia Angeli. Multo ergo minus per aliquam speciem creatam, quaecumque sit illa, potest videri divina essentia, cum ab essentia divina plus distet quaecumque species creata in anima, quam species equi, vel albedinis ab essentia Angeli. Unde ponere quod Deus videatur solum per similitudinem, seu per quamdam refulgentiam claritatis suae, est ponere divinam essentiam non videri. Et, praeterea, cum anima sit quaedam similitudo Dei, visio illa non magis esset specularis et aenigmatica, quae est in via, quam visio clara et aperta, quae repromittitur sanctis in gloria, et in qua erit beatitudo nostra. Unde Augustinus dicit hic in Glossa, quod visio Dei, quae est per similitudinem, pertinet ad visionem speculi et aenigmatis. Sequeretur etiam quod beatitudo hominis ultima esset in alio, quam in ipso Deo, quod est alienum a fide. Naturale etiam hominis desiderium, quod est perveniendi ad primam rerum causam, et cognoscendi ipsam per seipsam, esset inane. Sequitur *nunc cognosco ex parte*, et cetera. Hic, illud quod probavit in generali, probat in speciali de cognitione sui ipsius, dicens *nunc*, id est in praesenti vita, ego Paulus *cognosco ex parte*, id est obscure et imperfecte; *tunc autem*, scilicet in patria, *cognoscam sicut et cognitus sum*, id est: sicut Deus cognovit essentiam meam, ita Deum cognoscam per essentiam; ita quod ly sicut, non importat hic aequalitatem cognitionis, sed similitudinem tantum. Consequenter infert principalem conclusionem cum dicit *nunc autem manent*, et cetera. Causa autem quare non facit mentionem de omnibus donis, sed de istis tribus tantum est quia haec tria coniungunt Deo, alia autem non coniungunt Deo, nisi mediantibus istis; alia etiam dona sunt quaedam disponentia ad gignendum ista tria in cordibus hominum. Unde et solum ista tria, scilicet fides, spes et charitas, dicuntur virtutes theologicae, quia habent immediate Deum pro obiecto. Sed cum dona sint ad perficiendum vel affectum vel intellectum, et charitas perficiat affectum, fides intellectum: non videtur quod spes sit necessaria, sed superflua. Ad hoc sciendum, quod amor est quaedam vis unitiva, et omnis amor in unione quadam consistit. Unde et secundum diversas uniones, diversae species amicitiae a philosopho distinguuntur. Nos autem habemus duplicem coniunctionem cum Deo. Una est quantum ad bona naturae, quae hic participamus ab ipso; alia quantum ad beatitudinem, inquantum nos hic sumus participes per gratiam supernae felicitatis, secundum quod hic est possibile, speramus etiam ad perfectam consecutionem illius aeternae beatitudinis pervenire et fieri cives caelestis Ierusalem. Et secundum primam communicationem ad Deum, est amicitia naturalis secundum quam unumquodque, secundum quod est, Deum ut causam primam et summum bonum appetit et desiderat, ut finem suum. Secundum vero communicationem secundam est amor charitatis, qua solum creatura intellectualis Deum diligit. Quia vero nihil potest amari nisi sit cognitum, ideo ad amorem charitatis exigitur primo cognitio Dei. Et quia hoc est supra naturam, primo exigitur fides, quae est non apparentium. Secundo ne homo deficiat, vel aberret, exigitur spes, per quam tendat in illum finem, sicut ad se pertinentem. Et de his tribus dicitur Eccli. II, 8: *qui timetis Deum, credite in illum*, quantum ad fidem; *qui timetis Deum, sperate in illum*, quantum ad spem; *qui timetis Deum, diligite eum*, quantum ad charitatem. Ista ergo tria manent nunc, sed charitas maior est omnibus, propter ea quae dicta sunt supra.

Caput 14

Lectio 1

[87674] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 14 l. 1 Posita excellentia charitatis ad alia dona, hic consequenter apostolus comparat alia dona ad invicem, ostendens excellentiam prophetiae ad donum linguarum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit excellentiam prophetiae ad donum linguarum; secundo quomodo sit utendum dono linguarum, et prophetiae, ibi *quid ergo est, fratres*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod donum prophetiae est excellentius, quam donum linguarum, rationibus sumptis ex parte infidelium, secundo ex parte fidelium, ibi *fratres mei*, et cetera. Prima pars dividitur in duas. Primo ostendit, quod donum prophetiae est excellentius dono linguarum, quantum ad usum eorum in exhortationibus seu praedicationibus; secundo quantum ad usum linguarum, qui est in orando. Ad haec enim duo est usus linguae, ibi *et ideo loquitur*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim praemittit unum, per quod continuat se ad sequentia, et hoc est quod dicit: dictum est, quod charitas omnia dona excellit, si ergo ita est, *sectamini*, scilicet viribus, *charitatem*, quae est dulce et salubre vinculum mentium. I Petr. IV, 8: *ante omnia charitatem*, et cetera. Col. III, 14: *super omnia autem charitatem habete*, et cetera. Secundo subdit illud per quod continuat se ad sequentia. Et hoc est quod dicit *aemulamini*, et cetera. Quasi dicat: licet charitas sit maior omnibus donis, tamen alia non sunt contemnenda. Sed *aemulamini, id est ferventer ametis, spiritualia dona* spiritus sancti. I Petr. III, 13: *quid est, quod vobis noceat*, et cetera. Licet autem aemulatio quandoque sumatur pro ferventi dilectione, quandoque pro invidia, tamen non est aequivocatio; imo unum procedit ab alio; zelari enim et aemulari designat ferventem amorem alicuius rei. Contingit autem quod res amata ita diligatur ferventer ab aliquo, quod non patitur sibi consortem, sed ipse vult eam solus et singulariter. Et iste est zelus, qui secundum quosdam est amor intensus, non patiens consortium in amato. Hoc tamen contingit in spiritualibus, quae possunt perfectissime a multis participari, sed solum in illis quae non possunt a multis participari. Unde in charitate non est huiusmodi zelus non patiens consortium in amato,

sed tantum in corporalibus, in quibus provenit, quod si aliquis habet illud quod ipse zelat, doleat: et ex hoc consurgit aemulatio, quae est invidia. Sicut si ego amo dignitatem seu divitias, doleo quod aliquis habet eas, unde et ei invideo. Et sic patet, quod ex zelo surgit invidia. Cum ergo dicitur *aemulamini spiritualia*, non intelligitur de invidia, quia spiritualia possunt a multis haberi, sed dicit, *aemulamini*, ut inducat ad ferventer amandum Deum. Et quia inter spiritualia est gradus quidam, quia prophetia excedit donum linguarum, ideo dicit *magis autem, ut prophetetis*, quasi dicat: inter spiritualia magis aemulamini donum prophetiae. I Thess. V, v. 19 s.: *spiritum nolite extinguere, prophetias nolite spernere.* Ad explanationem autem totius capitis praenotanda sunt tria, scilicet quid sit prophetia, quot modis dicatur in Scriptura sancta prophetia et quid sit loqui linguis. Circa primum sciendum est, quod propheta dicitur, quasi procul videns, et secundum quosdam dicitur a for faris, sed melius dicitur a pharos, quod est videre. Unde I Reg. c. IX, 9 dicitur, quod *qui nunc dicitur propheta, olim videns dicebatur.* Unde visio eorum quae sunt procul, sive sint futura contingentia, sive supra rationem nostram, dicitur prophetia. Est igitur prophetia visio seu manifestatio futurorum contingentium, seu intellectum humanum excedentium. Ad huiusmodi autem visionem quatuor requiruntur. Cum enim cognitio nostra sit per corporalia et per phantasmata a sensibilibus accepta, primo exigitur quod in imaginatione formentur similitudines corporales eorum quae ostenduntur, ut Dionysius dicit quod impossibile est aliter lucere nobis divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Secundum quod exigitur est lumen intellectuale illuminans intellectum ad ea quae supra naturalem cognitionem nostram ostenduntur cognoscenda. Nisi enim ad similitudines sensibiles in imaginatione formatas intelligendas adsit lumen intellectuale, ille cui similitudines huiusmodi ostenduntur, non dicitur propheta, sed potius somniator. Sicut Pharao, qui licet viderit spicas et vaccas, quae erant indicativa futurorum quorumdam, quia tamen non intellexit quod vidit, non dicitur propheta, sed potius ille, scilicet Ioseph, qui interpretatus est. Et similiter est de Nabuchodonosor, qui vidit statuam, et non intellexit, unde nec propheta dicitur, sed Daniel. Et propter hoc dicitur, Dan. X, 1: *intelligentia opus est in visione.* Tertium quod exigitur, est audacia ad annuntiandum ea quae revelantur. Ad hoc enim Deus revelat, ut aliis denuntientur. Ier. I, 9: *ecce dedi verba mea in ore.* Quartum est operatio miraculorum, quae sunt ad certitudinem prophetiae. Nisi enim facerent aliqua, quae excedunt operationem naturae, non crederetur eis in his, quae naturalem cognitionem transcendunt. Secundum ergo hos modos prophetiae, dicuntur aliqui diversis modis prophetae. Aliquando enim aliquis dicitur propheta, qui habet omnia ista quatuor, scilicet quod videt imaginarias visiones, et habet intelligentiam de eis, et audacter annuntiat aliis, et operatur miracula, et de hoc dicitur Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta*, et cetera. Aliquando autem dicitur propheta ille, qui habet solas imaginarias visiones, sed tamen improprie et valde remote. Aliquando etiam dicitur propheta, qui habet intellectuale lumen ad explanandum etiam visiones imaginarias, sive sibi, sive alteri factas, vel ad exponendum dicta prophetarum, vel Scripturas apostolorum. Et sic dicitur propheta omnis qui discernit doctorum Scripturas, quia eodem spiritu interpretatae sunt quo editae sunt. Et sic Salomon et David possunt dici prophetae, inquantum habuerunt lumen intellectuale, ad clare et subtiliter intuendum; nam visio David intellectualis tantum fuit. Dicitur etiam propheta aliquis solum ex hoc quod prophetarum dicta denuntiat, seu exponit, seu cantat in Ecclesia, et hoc modo dicitur I Reg. XIX, 24 quod Saul erat inter prophetas, id est, inter canentes dicta prophetarum. Dicitur etiam aliquis propheta ex miraculorum operatione, secundum illud Eccli. c. XLVIII, 14, quod *corpus Elisei mortuum prophetavit*, id est, miraculum fecit. Quod ergo dicit hic apostolus per totum caput de prophetis, intelligendum est de secundo modo, scilicet quod ille dicitur prophetare, qui per lumen intellectuale divinum, visiones sibi et aliis factas exponit. Et secundum hoc planum erit, quod hic dicitur de prophetis. Circa secundum sciendum est, quod quia in Ecclesia primitiva pauci erant quibus imminebat fidem Christi praedicare per mundum, ideo dominus, ut commodius et pluribus verbum Dei annuntiarent, dedit eis donum linguarum, quibus omnibus praedicarent. Non quod una lingua loquentes ab omnibus intelligerentur, ut quidam dicunt, sed, ad litteram, quod linguis diversarum gentium, imo omnium loquerentur. Unde dicit apostolus *gratias ago Deo, quod omnium vestrum lingua loquor.* Et Act. II, 4 dicitur: *loquebantur variis linguis*, et cetera. Et hoc donum multi adepti sunt a Deo in Ecclesia primitiva. Corinthii autem, quia curiosi erant, ideo libentius volebant illud donum, quam donum prophetiae. Quod ergo dicitur hic loqui lingua, vult apostolus intelligi lingua ignota, et non explanata, sicut si lingua Theutonica loquatur quis alicui Gallico, et non exponat, hic loquitur lingua. Vel etiam si loquatur visiones tantum, et non exponat, loquitur lingua. Unde omnis locutio non intellecta, nec explanata, quaecumque sit illa, est proprie loqui lingua. His ergo visis ad expositionem litterae accedamus, quae plana est. Circa hoc ergo duo facit. Primo probat, quod donum prophetiae excellentius est dono linguarum; secundo excludit quamdam obiectionem, ibi *volo autem vos*, et cetera. Quod autem donum prophetiae excedat donum linguarum, probat duabus rationibus, quarum prima sumitur ex comparatione Dei ad Ecclesiam; secunda ratio sumitur ex comparatione hominum ad Ecclesiam. Prima autem ratio talis est: illud per quod facit homo ea non solum quae sunt ad honorem Dei sed etiam ad utilitatem proximorum est melius, quam illud quod fit tantum ad honorem Dei; sed prophetia est non tantum ad honorem Dei sed etiam ad proximi utilitatem, per donum vero linguarum solum illud fit quod est ad honorem Dei; ergo, et cetera. Huius autem rationis ponit medium, et primo quantum ad hoc quod dicit, quod qui loquitur lingua, honorat tantum Deum. Et hoc est quod dicit *qui loquitur lingua*, scilicet ignota, *non loquitur hominibus*, id est, ad intellectum hominum, *sed Deo*, id est, ad honorem Dei tantum. Vel *Deo*, quia ipse Deus solus intelligit. Sap. I, 10: *auris zeli Dei audit omnia*, et cetera. Et quod non loquatur homini, subdit *nemo enim audit*, id est intelligit. Sic enim frequenter accipitur, non audire, pro non intelligere. Matth. XIII, 9: *qui habet aures audiendi, audiat.* Quare autem soli Deo loquatur, subdit quod ipse Deus loquitur. Unde dicit *spiritus autem Dei loquitur mysteria*, id est occulta. Matth. X, 20: *non enim vos estis, qui loquimini*, et cetera. Supra II, 11: *nemo novit quae sunt spiritus Dei*, et cetera. Secundo probat id quod dicit, quod prophetia est ad honorem Dei et utilitatem proximorum. Unde dicit *nam qui prophetat*, etc., id est explanat visiones seu Scripturas, *loquitur hominibus*, id est ad intellectum hominum, et hoc *ad aedificationem* incipientium, et ad *exhortationem* proficientium. I Thess. V, 14: *consolamini, pusillanimes.* Tit. II, 15: *loquere et exhortare*, et ad *consolationem* desolatorum. Vel aedificatio pertinet ad spiritualem affectionem, quia ibi primo incipit aedificium spirituale. Eph. II, 22: *in quo et vos coaedificamini*, et cetera. Exhortatio vero ad inductionem ad bonos actus, quia si affectus est bonus, tunc actus est bonus. Tit. II, 15: *haec loquere et exhortare.* Consolatio vero inducit ad tolerantiam malorum. Rom. XV, 4: *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Ad haec enim tria inducunt praedicantes divinam Scripturam. Secunda ratio talis est: illud quod est utile soli facienti est minus quam illud quod prodest etiam aliis; loqui autem linguis est utile soli ei qui loquitur, prophetare vero aliis prodest; igitur, et cetera. Huius autem rationis ponit medium, et primo quantum ad primam partem medii, et hoc est quod dicit *qui loquitur lingua, semetipsum*, et cetera. Ps. XXXVIII, 4: *concaluit cor meum intra me*, et cetera. Secundo quantum ad secundam partem, et hoc est quod dicit *qui autem prophetat, Ecclesiam*, id est fideles, *aedificat* instruendo. Eph. II, 20: *superaedificati supra fundamentum apostolorum et prophetarum.*

Lectio 2

[87675] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 14 l. 2 Hic apostolus excludit obiectionem seu falsum intellectum, qui posset esse circa praemissa. Possent enim aliqui credere, quod ex quo apostolus praefert prophetiam dono linguarum, quod donum linguarum esset contemnendum. Unde, ut hoc excludat, dicit *volo autem vos*, et cetera. Ubi primo ostendit, quid intenderit insinuare; secundo rationem horum assignat, ibi *nam maior*, et cetera. Dicit ergo: licet haec, quae dicta sunt supra, dixerim, non tamen volo vos donum linguarum spernere, sed *volo vos omnes loqui linguis*, tamen *magis volo ut prophetetis.* Num. XI, 29: *quis tribuat ut omnis populus*, et cetera. Cuius rationem assignat, cum dicit *nam maior*, etc., quasi dicat: ideo volo ut magis prophetetis, quia *maior est*, et cetera. Et huius ratio est, quia aliquando aliqui moventur a spiritu sancto loqui aliquid mysticum, quod ipsi non intelligunt; unde isti habent donum linguarum. Aliquando autem non solum loquuntur linguis, sed etiam ea, quae dicunt, interpretantur. Et ideo dicit *nisi forte interpretetur.* Nam donum linguarum cum interpretatione est melius quam prophetia; quia, sicut dictum est, interpretatio cuiuscumque ardui pertinet ad prophetiam. Unde qui loquitur et qui interpretatur propheta est et donum linguarum habet, et interpretatur, ut Ecclesiam Dei aedificet; ideo dicit *ut Ecclesia*, etc., id est non solum intelligat se, sed etiam ut Ecclesia aedificetur. Rom. XIV, 19: *quae aedificationis sunt invicem custodiamus.* Et Rom. XV, v. 2: *unusquisque proximo suo placeat in bonum ad aedificationem. Nunc autem, fratres*, et cetera. Hic probat donum prophetiae esse excellentius quam donum linguarum, per exempla, et hoc tripliciter. Primo per exemplum a seipso sumptum; secundo per exemplum sumptum a rebus inanimatis, ibi *tamen quae sine anima*, etc.; tertio per exemplum sumptum ab hominibus diversimode loquentibus, ibi *tam multa*, et cetera. Ex seipso autem argumentatur sic: constat ergo quod ego non minus habeo donum linguarum quam vos; sed si loquerer vobis solum linguis, et non interpretarer, nihil vobis prodessem. Ergo nec vos ab invicem. Et hoc est quod dicit *nunc autem, fratres, si venero ad vos linguis loquens.* Hoc dupliciter potest intelligi, scilicet vel linguis ignotis, vel, ad litteram, quibuscumque signis non intellectis. *Quid vobis prodero, nisi loquar vobis aut in revelatione*, et cetera. Ubi notandum quod ista quatuor, scilicet *aut in revelatione*, etc., possunt dupliciter distingui. Uno modo penes ea de quibus sunt. Et sic sciendum est, quod illustratio mentis ad cognoscendum, est de quatuor, quia vel

est de divinis, et haec illustratio pertinet ad donum sapientiae. Divinorum enim, ut supra dictum est II, 11 est revelatio, quia, *quae sunt Dei, nemo novit*, et cetera. Et ideo dicit *in revelatione*, qua scilicet illuminatur mens ad cognoscendum divina. Vel est de terrenis, et non de quibuscumque, sed de illis tantum, quae sunt ad aedificationem fidei, et hoc pertinet ad donum scientiae, et ideo dicit *in scientia*, non geometriae, nec astrologiae, quia haec non pertinent ad aedificationem fidei, sed in scientia quae est sanctorum. Sap. X, 10: *dedit illi scientiam sanctorum*, et cetera. Vel est de eventibus futurorum, et hoc pertinet ad donum prophetiae; et ideo dicit *aut in prophetia.* Sap. VIII, 8: *signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum.* Notandum autem quod prophetia non accipitur hic communiter, scilicet secundum quod supra dictum est, sed accipitur hic particulariter prout est manifestatio futurorum tantum. Et secundum hoc diffinitur a Cassiodoro: *prophetia est divina inspiratio rerum futura immobili veritate denuntians.* Eccli. XXIV, 46: *adhuc doctrinam quasi prophetiam effundam*, et cetera. Vel est de agendis moralibus, et hoc pertinet ad doctrinam; et ideo dicit *aut in doctrina.* Rom. XII, 7: *qui docet in doctrina.* Prov. XIII, 15: *doctrina bona dabit gratiam.* Alio modo possunt haec distingui penes diversos modos acquirendi cognitionem. Et sic sciendum est quod omnis cognitio aut est a supernaturali principio, scilicet Deo, aut naturali, scilicet lumine naturali intellectus nostri. Si autem a supernaturali principio, scilicet lumine divino infuso, hoc potest esse dupliciter, quia aut infunditur subito cognitio, et sic est revelatio; aut infunditur successive, et sic est prophetia, quam non subito habuerunt prophetae, sed successive et per partes, ut eorum prophetiae ostendunt. Si vero cognitio acquiratur a naturali principio, hoc est aut per studium proprium, et sic pertinet ad scientiam; aut traditur ab alio, et sic pertinet ad doctrinam. *Tamen quae sine anima*, et cetera. Hic ostendit idem per exempla sumpta ex rebus inanimatis, scilicet per instrumenta quae videntur vocem habere. Et primo per instrumenta gaudii; secundo per instrumenta pugnae, ibi *etenim si incertam*, et cetera. Dicit ergo: hoc non solum patet per ea quae supra dicta sunt, sed etiam quantum ad ea, quae sine anima vocem dant, quod loqui linguis non solum non prodest aliis. Et *quae sine anima sunt vocem dantia.* Contra. Vox est sonus ab ore animalis prolatus, naturalibus instrumentis formatus. Non ergo ea quae sunt sine anima dant vocem. Dicendum est quod licet vox non sit nisi animalium, tamen potest dici per quamdam similitudinem, scilicet secundum quod quaedam, sicuti instrumenta, habent quamdam consonantiam et melodiam, et ideo de illis facit mentionem, scilicet de cithara, quae dat vocem tactu, et tibia, quae flatu. Si ergo haec dant vocem sine distinctione, *quomodo scietur*, et cetera. Cum enim homo per instrumenta aliquid intendat exprimere, scilicet aliquos cantus, qui ordinantur vel ad fletum, vel ad gaudium, Is. XXX, 29: *canticum erit vobis sicut vox sanctificatae solemnitatis et laetitia cordis, sicut qui pergit cum tibia, ut intret in montem domini*, vel etiam ad lasciviam, non poterit diiudicari ad quid canitur tibia, aut ad quid cithara, si sonus sit confusus et indistinctus. Ita si homo loquitur linguis, et non interpretatur, non poterit sciri quid velit dicere. *Etenim si incertam vocem dederit*, et cetera. Hic ostendit idem per exempla inanimatorum, scilicet per instrumenta ad pugnam ordinata. Et sumitur haec similitudo ex Lib. Num. X, v. 1-10. Ibi enim legitur quod dominus praecepit Moysi ut faceret duas tubas argenteas, quae essent ad conveniendum populum, ad movendum castra et ad pugnandum. Et pro quolibet istorum habebant certum modum tubandi, quia aliter dabant vocem quando debebant convenire ad Concilium, aliter quando movebant castra, et aliter quando pugnabant. Et ideo arguit apostolus quod sicut *si tuba det incertam vocem*, id est indistinctam, nescitur utrum se debeant parare ad bellum; et ita vos, si loquimini tantum linguis, nisi distinctum sermonem dicatis interpretando, vel exponendo, non poterit quis scire quid loquamini. Per tubam potest intelligi praedicator. Is. LVIII, 1: *quasi tuba exalta vocem tuam*, et cetera. Ratio autem quare non potest sciri quid loquamini est quia *eritis in aera loquentes*, id est, inutiliter. Supra IX, 26: *sic pugno non quasi aera verberans*, et cetera. *Tam multa*, et cetera. Hic sumit exemplum a diversis linguis loquentium. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit diversitatem linguarum; secundo inutilitatem loquentium sibi ad invicem in linguis extraneis, ibi *si ergo nesciero*, etc.; tertio concludit quod intendit ibi *sic et vos quoniam aemulatores*, et cetera. Dicit ergo primo: multae et diversae linguae in mundo sunt, et quilibet potest loqui quacumque vult; si tamen non loquatur determinate, non intelligitur. Et hoc est quod dicit *tam multa*, et cetera. Hoc potest dupliciter exponi, quia potest continuari cum praecedentibus, ut dicatur: *eritis in aera loquentes, et tam multa, ut puta*, etc., quasi dicat: ideo in aera, id est, inutiliter loquimini omnibus linguis, quia loquimini sine intellectu, quae tamen proprias significationes vocum ad hoc habent, ut intelligantur. Nihil enim sine voce est. Vel potest sic punctuari: *eritis in aera loquentes. Tam multa, ut puta, sunt genera linguarum*, id est singulis linguis. *Si ergo nesciero*, et cetera. Hic ostendit horum inutilitatem. Et hoc est quod dicit: *si loquar omnibus linguis*, sed *si nesciero virtutem vocis*, id est significationem vocis, *ero cui loquar barbarus.* Ier. V, 15: *adducam super te gentem de longinquo, gentem cuius ignoras linguam.* Nota quod barbari, secundum quosdam, dicuntur illi, quorum idioma discordat omnino a Latino. Alii vero dicunt quod quilibet extraneus est barbarus omni alii extraneo, quando scilicet non intelligitur ab eo. Sed hoc non est verum, quia, secundum Isidorum, Barbaria est specialis natio. Col. III, v. 11: *in Christo Iesu non est barbarus et Scytha*, et cetera. Sed secundum quod verius dicitur, barbari proprie dicuntur illi, qui in virtute corporis vigent, in virtute rationis deficiunt et sunt quasi extra leges et sine regimine iuris. Et huic videtur consonare Aristoteles in politicis suis. Consequenter, cum dicit *sicut*, etc., concludit quod intendit, et hoc potest dupliciter construi. Primo ut punctetur hoc modo, quasi dicat: sic ego ero barbarus vobis, si loquar sine significatione et interpretatione, sicut et vos eritis barbari ad invicem; et ideo *quaerite, ut abundetis*, etc., et hoc *quoniam estis aemulatores*, et cetera. Vel, alio modo, ut totum ponatur sub distinctione; quasi diceret: ne ergo sitis barbari, sic scilicet sicut ego facio, *quoniam estis aemulatores spirituum*, id est, donorum spiritus sancti, *quaerite* a Deo, *ut abundetis.* Prov. XV, 5: *in abundanti iustitia virtus maxima est.* Quae quidem iustitia est aedificare alios. Matth. VII, 7: *petite, et dabitur vobis; quaerite et invenietis; pulsate, et aperietur vobis.*

Lectio 3

[87676] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 14 l. 3 Supra ostendit apostolus excellentiam doni prophetiae ad donum linguarum, rationibus sumptis ex parte exhortationis, hic vero ostendit idem rationibus sumptis ex parte orationis: haec enim duo per linguam exercemus, orationem scilicet

et exhortationem. Et circa hoc duo facit. Primo enim probat excellentiam prophetiae ad donum linguarum rationibus; secundo exemplis, ibi *gratias ago Deo meo*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit necessitatem orationis; secundo ostendit quomodo in oratione plus valet donum prophetiae quam donum linguarum *nam si orem lingua*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi quod donum linguarum sine dono prophetiae non valet, *et ideo*, quia interpretari est actus prophetiae, quae est excellentior illi, *qui loquitur lingua*, ignota vel extranea vel aliqua mysteria occulta, *oret*, scilicet Deum, *ut interpretetur*, id est, ut interpretandi gratia detur sibi. Col. IV, 3: *orantes ut Deus aperiat ostium.* Glossa aliter exponit *oret.* Orare enim dicitur dupliciter, scilicet vel deprecari Deum vel persuadere, quasi dicat *qui loquitur lingua, oret*, id est ita persuadeat *ut interpretetur.* Et sic accipit orare hic Glossa per totum capitulum. Sed non est haec intentio apostoli, sed pro deprecatione ad Deum. *Nam si orem*, et cetera. Hic ostendit quod in orando plus valet prophetia, quam donum linguarum, et hoc dupliciter. Primo, ratione sumpta ex parte ipsius orantis; secundo, ratione sumpta ex parte audientis, ibi *caeterum, si benedixeris*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationem ad propositum ostendendum; secundo removet obiectionem, ibi *quid ergo*, et cetera. Circa primum sciendum est quod duplex est oratio. Una est privata, quando scilicet quis orat in seipso et pro se; alia publica, quando quis orat coram populo et pro aliis: et in utraque contingit uti et dono linguarum et dono prophetiae. Et ideo vult ostendere quod in utraque plus valet donum prophetiae, quam donum linguarum. Et primo in oratione privata, dicens, quod si sit aliquis idiota, qui faciat orationem suam, dicens Psalmum, vel pater noster, et non intelligat ea quae dicit, iste orat lingua, et non refert utrum oret verbis sibi a spiritu sancto concessis, sive verbis aliorum; et si sit alius qui orat, et intelligit quae dicit, hic quidem orat et prophetat. Constat quod plus lucratur qui orat et intelligit, quam qui tantum lingua orat, qui scilicet non intelligit quae dicit. Nam ille qui intelligit, reficitur et quantum ad intellectum et quantum ad affectum; sed mens eius, qui non intelligit, est sine fructu refectionis. Unde et cum melius sit refici quantum ad affectum et intellectum, quam quantum ad affectum solum, constat quod in oratione plus valet prophetiae donum quam solum donum linguarum. Et hoc est quod dicit: dico quod *oret, ut interpretetur, nam si orem lingua*, id est orando utor dono linguarum, ita quod proferam aliqua quae non intelligo; tunc *spiritus meus*, id est spiritus sanctus mihi datus, *orat*, qui inclinat et movet me ad orandum. Et nihilominus mereor in ipsa oratione, quia hoc ipsum, quod moveor a spiritu sancto, est mihi meritum. Rom. VIII, 26: *nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed ipse spiritus sanctus postulare nos facit.* Vel *spiritus meus*, id est ratio mea, *orat*, id est dictat mihi quod ego loquar ea quae ad bonum sunt, sive verbis propriis sive aliorum sanctorum. Vel *spiritus meus*, id est virtus imaginativa, *orat*, inquantum voces seu similitudines corporalium sunt tantum in imaginatione absque hoc quod intelligantur ab intellectu; et ideo subdit: *mens autem mea*, id est intellectus meus, *sine fructu est*, quia non intelligit. Et ideo melius est in oratione prophetia seu interpretatio, quam donum linguarum. Sed numquid quandocumque quis orat, et non intelligit quae dicit, sit sine fructu orationis? Dicendum quod duplex est fructus orationis. Unus fructus est meritum quod homini provenit; alius fructus est spiritualis consolatio et devotio concepta ex oratione. Et quantum ad fructum devotionis spiritualis privatur qui non attendit ad ea quae orat, seu non intelligit; sed quantum ad fructum meriti, non est dicendum quod privetur:

quia sic multae orationes essent sine merito, cum vix unum pater noster potest homo dicere, quin mens ad alia feratur. Et ideo dicendum est quod quando orans aliquando divertit ab his quae dicit, seu quando quis in uno opere meritorio non continue cogitat in quolibet actu, quod facit hoc propter Deum, non perdit rationem meriti. Cuius ratio est, quia in omnibus actibus meritoriis, qui ordinantur ad finem rectum, non requiritur quod intentio agentis coniungatur fini, secundum quemlibet actum: sed vis prima, quae movet intentionem, manet in toto opere, etiam si aliquando in aliquo particulari divertat; et hic prima vis facit totum opus meritorium, nisi interrumpatur per contrariam affectionem, quae divertat a fine praedicto ad finem contrarium. Sed sciendum est quod triplex est attentio. Una est ad verba quae homo dicit: et haec aliquando nocet, inquantum impedit devotionem; alia est ad sensum verborum, et haec nocet, non tamen est multum nociva; tertia est ad finem, et haec est melior et quasi necessaria. Tamen id quod dicit apostolus *mens est sine fructu*, intelligitur de fructu refectionis. *Quid ergo est*, et cetera. Quia posset aliquis dicere: ex quo orare lingua est sine fructu mentis, sed tamen spiritus orat, numquid ergo non est orandum spiritu? Ideo apostolus hoc removet dicens, quod utroque modo orandum est, et spiritu et mente: quia homo debet servire Deo de omnibus quae habet a Deo; sed a Deo habet spiritum et mentem, et ideo debet de utroque orare. Eccli. XLVII, 10: *de omni corde suo laudabit dominum*, et cetera. Et ideo dicit *orabo spiritu, orabo et mente: psallam spiritu*, et cetera. Et sic dicit orabo et psallam; quia oratio, vel est ad deprecandum Deum et sic dicit *orabo*, vel laudandum et sic dicit *psallam*. De istis duobus Iac. V, 13: *tristatur quis in vobis? Oret aequo animo, et psallat.* Ps. IX, v. 12: *psallite domino*, et cetera. *Orabo ergo spiritu*, id est imaginatione, *et mente*, id est voluntate. *Caeterum si benedixeris*, et cetera. Hic secundo ostendit quod donum prophetiae plus valet quam donum linguarum, etiam in oratione publica, quae est quando sacerdos publice orat, ubi aliquando dicit quaedam quae non intelligit, aliquando aliqua quae intelligit. Et circa hoc tria facit. Primo ponit rationem; secundo exponit eam, ibi *quomodo dicit*, etc.; tertio probat quod supposuerat, ibi *quoniam quid*, et cetera. Dicit ergo: dixi quod donum prophetiae in oratione privata plus valet, *caeterum*, pro sed, et in publica, quia *si benedixeris*, id est si benedictionem dederis, *spiritu*, id est in lingua quae non intelligatur, seu imaginatione, et motus a spiritu sancto, *quis supplet locum idiotae?* Idiota proprie dicitur qui scit tantum linguam in qua natus est; quasi diceret: quis dicet illud quod debet dicere ibi idiota? Quod est, dicere: *amen.* Et ideo dicit *quomodo dicet super tuam benedictionem?* Ubi Glossa exponit, id est: *quomodo consentiet benedictioni a te factae in persona Ecclesiae?* Is. LXV, 16: *qui benedictus est super terram, benedicetur in Deo, amen. Amen* idem est quod fiat, vel verum est; quasi dicat: si non intelligit quae dicis, quomodo conformabit se dictis tuis? Potest quidem se conformare, etiam si non intelligat, sed in generali tantum, non in speciali, quia non potest intelligere quid boni dicas, nisi quod benedicas tantum. Sed quare non dantur benedictiones in vulgari, ut intelligantur a populo, et conforment se magis eis? Dicendum est quod hoc forte fuit in Ecclesia primitiva, sed postquam fideles instructi sunt et sciunt quae audiunt in communi officio, fiunt benedictiones in Latino. Consequenter probat, quare non potest dicere *amen*, cum dicit *nam tu quidem*, id est: licet *tu gratias agas* bene Deo, inquantum intelligis, *sed alter*, qui audit et non intelligit, *non aedificatur*, inquantum non intelligit in speciali, etsi in generali intelligat et aedificetur. Eph. IV, 29: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat, sed si quis bonus est ad* *aedificationem fidei.* Et ideo melius est ut non solum lingua benedicat, sed etiam, ut interpretetur et exponat, licet tu qui gratias agis, bene agas.

Lectio 4

[87677] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 14 l. 4 Hic ostendit apostolus excellentiam doni prophetiae ad donum linguarum per rationes sumptas ex parte sui ipsius. Et circa hoc duo facit. Primo agit gratias de dono linguarum sibi a Deo dato; secundo se eis in exemplum proponit, ibi *sed in Ecclesia volo*, et cetera. Dicit ergo *gratias ago*, etc., quasi dicat: non ideo vilipendo donum linguarum, quia ego dico quod donum prophetiae sit excellentius, sed debet charum haberi. Unde et *ego gratias ago*, et cetera. Est ergo de omnibus gratias agendum. I Thess. V, 18: *in omnibus gratias agite*, et cetera. Vel *gratias ago*, quasi dicat: non ideo vilipendo donum linguarum, quasi eo carens, immo etiam ego habeo; et ideo dicit *gratias ago*, et cetera. Et ne intelligatur quod omnes loquerentur una lingua, dicit *quod omnium vestrum lingua loquor*, Act. II, 4: *loquebantur variis linguis apostoli*, et cetera. *Sed in Ecclesia.* Hic ponit se in exemplum, quasi dicat: si ego habeo donum linguarum sicut et vos, debetis facere illud quod facio. *Sed ego volo*, id est magis volo, *loqui in Ecclesia quinque*, id est pauca, *verba sensu meo*, id est intellectu, ut scilicet ego intelligam et intelligar, et ex hoc *instruam alios, quam decem millia*, id est quamcumque multitudinem, *verborum in lingua*; quod est loqui non ad intellectum quocumque modo fiat, ut supra expositum est. Dicunt quidam quod ideo dicit *quinque*, quia apostolus videtur velle, quod magis velit dicere solum unam orationem ad intellectum, quam multas sine intellectu. Oratio autem, secundum grammaticos, ad hoc quod debeat facere perfectum sensum, debet habere quinque, scilicet subiectum, praedicatum, copulam verbalem, determinationem subiecti, et determinationem praedicati. Aliis videtur melius quod quia ad hoc loquendum est cum intellectu, ut alii doceantur, ideo ponit *quinque*, quia doctor debet quinque, scilicet: credenda, Tit. II, 11: *haec loquere et exhortare*, etc.; agenda, Mc. XVI, v. 15: *euntes in mundum*, etc.; vitanda, scilicet peccata Eccli. XXI, 2: *quasi a facie colubri fuge*, etc.; Is. LVIII, 1: *annuntia populo meo scelera*, etc.; speranda scilicet mercedem aeternam, I Petr. I, 10: *de qua salute exquisierunt*, etc.; timenda, scilicet poenas aeternas, Matth. XXV, 21: *ite, maledicti, in ignem aeternum*, et cetera. *Fratres mei, nolite*, et cetera. Hic ostendit excellentiam doni prophetiae ad donum linguarum, rationibus sumptis ex parte infidelium. Et circa hoc duo facit. Primo excitat attentionem, et reddit attentos; secundo arguit ad propositum, ibi *in lege quid scriptum est?* Circa primum videtur apostolus excludere pallium excusationis aliquorum qui ideo docent quaedam rudia et superficialia, quasi ostendant se volentes vivere in simplicitate, et ideo non curantes de subtilitatibus ad quas secundum rei veritatem non attingunt, habentes verbum domini ad hoc Matthaei XVIII, 3: *nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli*, et cetera. Sed hoc apostolus excludit, cum dicit *nolite pueri effici sensu*, id est nolite puerilia et inutilia et stulta loqui et docere. Supra XIII, v. 11: *cum essem parvulus*, et cetera. Sed quomodo debetis effici pueri? Affectu, non intellectu. Et ideo dicit *sed malitia.* Ubi sciendum est quod parvuli deficiunt

in cogitando mala, et sic debemus effici parvuli, et ideo dicit *sed malitia parvuli estote*, et deficiunt in cogitando bona, et sic non debemus esse parvuli, immo viri perfecti, et ideo dicit *sensibus autem perfecti*, etc., id est ad discretionem boni et mali perfecti sitis. Unde Hebr. V, 14: *perfectorum est solidus cibus*, et cetera. Non ergo laudatur in vobis simplicitas quae opponitur prudentiae, sed simplicitas, quae astutiae. Et ideo dominus dicit Matth. c. X, 16: *estote prudentes sicut serpentes.* Rom. XVI, 19: *volo vos sapientes esse in bono, simplices in malo.* Consequenter cum dicit *in lege quid scriptum est?* Arguit ad propositum. Ubi sciendum est quod hoc argumentum, sicut patet per Glossam, distinguitur per multa; sed secundum intentionem apostoli non videtur quod attendatur in loco hoc nisi una ratio. Et ratio sua ad probandum quod donum prophetiae est excellentius, quam donum linguarum, est talis: omne quod plus valet ad illud ad quod alterum principaliter ordinatur, est melius illo altero ordinato ad hoc; sed tam donum prophetiae, quam donum linguarum, ordinatur ad conversionem infidelium; sed prophetiae plus valent ad hoc, quam donum linguarum; ergo prophetia est melior. Circa hanc ergo rationem duo facit. Primo ostendit ad quid ordinatur donum linguarum, et ad quid ordinatur donum prophetiae; secundo quod plus valet donum prophetiae, ibi *si ergo conveniat universa*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit auctoritatem; secundo ex auctoritate arguit ad propositum, ibi *itaque linguae*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod hoc quod dicit *in lege quid scriptum est?* Potest legi vel interrogative, quasi dicat: non debetis effici pueri sensibus, sed perfecti, et hoc est videre et scire legem. Unde si estis perfecti sensibus, sciatis scilicet legem, et in lege quid scriptum est de linguis? Quae sunt inutiles aliquando ad id ad quod ordinatae sunt, quia licet in diversis linguis loquar, scilicet populo Iudaeorum, tamen homo non exaudit, et cetera. Potest etiam legi remissive *in lege quid scriptum est.* Quasi dicat: nolite moveri sicut pueri ad aliquid appetendum, non discernentes utrum bonum vel minus bonum sit quod affectatis, et praeponatis meliori bono, sed estote perfecti sensibus, idest discernatis inter bona et magis bona, et sic affectetis. Et hoc fit si cogitatis quid scriptum est in lege *quoniam in aliis*, etc., Sap. VI, 16: *cogitare ergo de illa, sensus est consummatus.* Et dicit *in lege*, non accipiendo legem stricte pro quinque libris Moysi tantum, sicut accipitur Lc. ult.: *necesse est impleri omnia quae scripta sunt de me in lege*, etc.; sed pro toto veteri testamento, sicut accipitur Io. XV, 25: *ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est: quia odio habuerunt me gratis*, quod tamen in Ps. XXIV, 19 scriptum est. Accipitur tamen haec auctoritas ex Is. c. XXVIII, 11, ubi littera nostra habet: *in loquela labii et lingua altera loquetur ad populum istum.* Hoc igitur scriptum est *quoniam in aliis linguis*, id est in diversis generibus linguarum, et *labiis*, id est in diversis idiomatibus et modis pronuntiandi, *loquar populo huic*, scilicet Iudaico, quia hoc signum specialiter fuit datum ad conversionem populi Iudaeorum. *Nec sic exaudient*, quia scilicet signis visis non crediderunt. Is. VI, 10: *excaeca cor populi huius*, et cetera. Sed quare Deus dedit eis signa, si non debebant converti? Ad hoc sunt duae rationes. Una ratio est, quia licet non omnes conversi fuerint, tamen aliqui sunt conversi, eo quod non repellit dominus plebem suam, et cetera. Alia ratio est, ut iustior appareat eorum damnatio, dum manifestius apparet eorum nequitia. Io. XV, v. 22: *si non venissem, et locutus eis non fuissem*, et cetera. Consequenter, cum dicit *itaque linguae*, etc., ex inducta auctoritate argumentatur ad propositum, quasi dicat: ex hoc manifeste apparet, quod donum linguarum datum est *non fidelibus* ad credendum, quia iam credunt, Io. IV, 42: *non propter tuam loquelam*, etc., *sed infidelibus*, ut convertantur. In Glossa autem ponuntur duae expositiones Ambrosii hoc in loco, quae non sunt litterales; quarum una est ut dicatur: sicut in veteri testamento locutus sum populo Iudaeorum per linguas, id est per figuras, et per labia, id est promittendo bona temporalia, sic, adhuc in novo testamento, loquar huic populo *in aliis linguis*, id est aperte et clare, et *aliis labiis*, id est spiritualibus, nec tamen sic *exaudient me*, scilicet quantum ad eorum multitudinem. *Itaque linguae* datae sunt *non fidelibus, sed infidelibus*, ad manifestandum scilicet eorum infidelitatem. Alia est *in aliis linguis*, id est obscure et parabolice, *loquar*, ut quia sunt indigni. *Non exaudient*, id est non intelligent. Consequenter ostendit ad quid ordinatur prophetia, scilicet ad instructionem fidelium, qui iam credunt. Et ideo quod *prophetiae* datae sunt *non infidelibus*, qui non credunt, Is. LIII, 1: *domine, quis credidit auditui nostro? Sed fidelibus*, ut credant et instruantur. Ez. III, 17: *fili hominis, speculatorem dedi te*, et cetera. Prov. XXIX, 18: *cum defecerit prophetia*, etc., *dissipabitur populus.*

Lectio 5

[87678] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 14 l. 5 Glossa vult quod hic incipiat alia ratio ad propositum ostendendum. Sed secundum quod dictum est, non est nisi unum posita ratione, et est quasi manifestatio mediae ipsius rationis, scilicet quod prophetia plus valet ad illud, ad quod specialiter ordinatur donum linguarum. Unde circa hoc duo facit. Primo ostendit inconveniens quod sequitur quantum ad infideles ex dono linguarum, ibi *si autem omnes linguis.* Secundo ostendit bonum quod sequitur ex dono prophetiae etiam ad infideles, ibi *si autem omnes.* Inconveniens, quod sequitur ex dono linguarum sine prophetia, etiam quantum ad infideles, est quia reputantur insani qui sic loquuntur solis linguis, cum tamen donum linguarum ordinetur ad conversionem infidelium, ut iam patet. Et hoc est quod dicit *si autem omnes*, etc., quasi dicat: ex hoc patet quod linguae non sunt praeferendae prophetiis, quia, *si conveniant*, scilicet omnes fideles, *in unum*, non solum corpore, sed etiam mente, Act. IV, 32: *multitudinis credentium erat cor*, etc., *et omnes*, qui iam convenerunt, *loquantur linguis*, ad litteram extraneis, vel loquantur ignota et obscura, et, dum sic confuse loquuntur, *intret aliquis idiota*, id est qui non intelligit nisi linguam suam, vel *infidelis*, propter quem datae sunt linguae, *nonne dicent* his, qui sic loquuntur, *quid insanitis?* Quod enim non intelligitur, reputatur insanitio. Quod si intelligatur lingua, nihilominus quae loquuntur sunt occulta, tamen malum est si non exponatur, quia poterunt credere de vobis, si occulta loquimini, quae creduntur de gentilibus, qui occultabant ea quae faciebant in ritu eorum, propter eorum turpitudinem. Et haec etiam insanitio quaedam est. Contra. Idem est loqui linguis et loqui litteraliter quantum ad idiotas; cum ergo omnes loquantur litteraliter in Ecclesia, quia omnia dicuntur in Latino, videtur quod similiter sit insania. Dicendum est ad hoc, quod ideo erat insania in primitiva Ecclesia, quia erant rudes in ritu ecclesiastico, unde nesciebant quae fiebant ibi, nisi exponeretur eis. Modo vero omnes sunt instructi; unde licet in Latino omnia dicantur, sciunt tamen illud quod fit in Ecclesia. Consequenter autem cum dicit *si autem omnes prophetent*,

ostendit quod bonum sequitur ex dono prophetiae. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid per bonum prophetiae sequatur, quantum ad infideles; secundo ostendit quomodo hoc sequatur, ibi *occulta enim*, etc.; tertio, subinfert quis effectus inde proveniat, ibi *et ita cadens in faciem*, et cetera. Dicit ergo: constat quod ex dono linguarum non convincuntur infideles; *si autem*, pro sed; si hi, qui conveniunt, *prophetent*, id est omnes ad intellectum loquantur, vel exponant Scripturas vel etiam revelationes eis factas interpretentur. Omnes dico non simul, sed unus post alium sic prophetent. *Intret autem*, scilicet Ecclesiam, *idiota aliquis*, scilicet non habens nisi linguam maternam, hoc est bonum quod inde sequitur, quia *convincitur* de aliquo errore, qui ostenditur sibi. Ier. XXXI, 19: *postquam ostendisti mihi, confusus sum. Ab omnibus*, qui prophetant, *diiudicatur*. Quasi dicat: damnabilis ostenditur de malis moribus et vitiis suis. I Cor. II, 15: *spiritualis*, id est doctor, *omnia diiudicat*, et cetera. Ad haec enim duo valet prophetia, scilicet ad confirmationem fidei, et instructionem morum. Quomodo autem hoc bonum sequatur ex prophetiae dono, subdit cum dicit *occulta enim cordis*. Quod potest intelligi tripliciter. Uno modo, et hoc ad litteram, quod aliqui in primitiva Ecclesia gratiam habuerunt, ut secreta cordium et peccata hominum scirent. Unde legitur de Petro, Act. V, 1 ss., quod damnavit Ananiam de fraudato pretio agri. Et secundum hoc legitur *occulta enim*, etc., quasi dicat: ideo convincitur, quia *occulta*, id est secreta peccata sua, *manifesta fiunt* ab illis qui ea revelant. Alio modo, ex hoc quod aliquando quis in praedicatione tangit multa, quae homines gerunt in corde, sicut patet in libris beati Gregorii, ubi quilibet invenire potest fere omnes motus cordis sui. Et secundum hoc legitur *occulta cordis*, quasi dicat: ideo convincuntur, quia *occulta cordis sui*, id est ea quae gerunt in corde, Prov. XXVII, 19: *quomodo in aquis resplendet vultus aspicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus, manifestantur*, id est tanguntur ab eis. Alio modo, quia aliquando occultum cordis dicitur illud quod est alicui dubium et non potest per se certificari. Et secundum hoc legitur *occulta cordis sui*, id est ea de quibus in corde suo dubitabat et quae non credebat, manifestantur, dum scilicet vadens ad Ecclesiam frequenter fiunt sibi manifesta, sicut de seipso dicit Augustinus quod ipse ibat ad Ecclesiam solum pro cantu et tamen ibi multa de quibus dubitabat et propter quae non iverat, manifestabantur sibi. Ex hoc enim sequebatur reverentia, quia convictus reverebatur Deum. Et hoc est, quod dicit *et ita cadens*, id est ex quo ita convincebatur et manifestabantur occulta cordis sui, *cadens in faciem adorabit Deum*, Matth. II, 11: *procidentes adoraverunt eum*, quod signum est reverentiae. De reprobis autem legitur, quod cadunt retrorsum. Prov. IV, 19: *via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruent.* Electus vero in faciem cadit, quia videt ubi prosternitur, quod signum est reverentiae. Matth. II, 11, et Lev. c. IX, 24: *laudaverunt Deum ruentes in facies suas.* Ps. LXXI, 9: *coram illo procident Aethiopes.* Et non solum exhibebit reverentiam Deo sed etiam Ecclesiae, quia *pronuntians* dicet *quod vere Deus* est *in vobis*, qui prophetatis in Ecclesia. Zac. VIII, 23: *ibimus vobiscum, audivimus enim quod Deus est vobiscum.* Apparet igitur quod donum prophetiae est utilius quantum ad infideles. *Quid ergo est, fratres?* Hic ordinat eos ad usum donorum dictorum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter se debeant habere ad usum horum donorum; secundo concludit principale intentum, ibi *itaque, fratres, aemulamini prophetare*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo ordinate se debeant habere in usu dictorum donorum; secundo exprimit eorum praesumptionem, ibi *an a vobis sermo*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit in generali quomodo se debent habere in omnibus donis; secundo quomodo se habeant quantum ad donum linguarum, ibi *sive lingua quis loquatur*, etc.; tertio ostendit quomodo se habeant quantum ad donum prophetiae, ibi *prophetent duo aut tres*, et cetera. Dicit ergo: prophetare est melius quam loqui linguis. *Quid ergo, fratres*, agendum est? Hoc scilicet agendum est: nam, *cum convenitis*, constat quod unus non habet omnia dona, et ideo non debet uti aliquis vestrum omnibus donis, sed eo dono quod specialius accepit a Deo et quod melius sit ad aedificationem. *Nam unusquisque vestrum habet* aliquod donum speciale, *alius habet Psalmum*, id est canticum ad laudandum nomen Dei, vel Psalmos exponit. Abac. III, 19: *super excelsa mea deducet me*, et cetera. *Alius* vero *doctrinam*, id est habet praedicationem ad instructionem morum, vel expositionem et spiritualem sensum. Prov. XII, 8: *doctrina sua cognoscitur vir. Alius Apocalypsim habet*, id est revelationem, vel in somniis, vel in visione aliqua. Dan. II, 28: *est Deus in caelo revelans mysteria*, et cetera. *Alius linguam habet*, id est donum linguarum, vel legendi prophetias. Act. II, 4: *et coeperunt loqui variis linguis*, et cetera. *Alius interpretationem*, supra XII, 10: *alii interpretatio sermonum*, et cetera. Haec autem sic ordinantur, quia vel sunt ex ingenio naturali, vel ex solo Deo. Si sunt ex solo ingenio naturali vel sunt ad laudem Dei, et sic dicit *Psalmum habet*, vel ad instructionem proximi, et sic dicit *doctrinam habet.* Si sunt a solo Deo, sic dupliciter: vel sunt aliqua occulta interius et sic dicit *Apocalypsim habet*, vel occulta exterius et sic dicit *linguam habet.* Et ad horum manifestationem est tertium, scilicet *interpretatio.* Et debet fieri, *ut omnia ad aedificationem fiant.* Rom. XV, 2: *unusquisque vestrum proximo suo placeat in bonum ad aedificationem.*

Lectio 6

[87679] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 14 l. 6 Hic apostolus ordinat eos quomodo se habeant ad usum doni linguarum, et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter debent uti dono linguarum; secundo quando debent cessare ab usu, ibi *si autem non fuerit*, et cetera. Dicit ergo, primo, quod modus utendi dono linguarum talis sit inter vos, ut *sive quis*, id est si aliquis, *loquatur lingua*, id est dicat visiones vel somnia, huiusmodi locutio non fiat a multis propter occupationem temporis in linguis et non restet locus prophetiis et confusionem generet, sed *secundum duos*, id est duobus, et, si necesse fuerit, secundum *multum tres*, ut sit satis a tribus. Deut. XVII, 6: *in ore duorum vel trium*, et cetera. Sed notandum quod haec consuetudo adhuc partim servatur in Ecclesia. Nam lectiones et epistolas ac Evangelia habemus loco linguarum, et ideo in Missa secundum duos servatur, quia solum duo dicuntur, quae pertinent ad donum linguarum, scilicet epistola et Evangelium. In matutinis secundum multa fit, scilicet tribus lectionibus dictis in uno nocturno. Antiquitus enim dicebantur nocturna divisim secundum tres vigilias noctis, nunc vero dicuntur simul. Non solum autem debet servari ordo quantum ad numerum loquentium, sed etiam quantum ad modum, et hoc est quod dicit *et per partes*, id est ut illi qui loquuntur succedant sibi ad invicem, scilicet quod unus post alium loquatur. Vel *per partes*, id est intercise, ut scilicet loquatur unam partem visionis, seu instructionis et eam exponat, et post aliam et ipsam exponat, et sic deinceps; quem

modum consueverunt servare praedicatores, quando praedicant per interpretationem hominibus ignotae linguae, et ideo dicit *et unus interpretetur.* Consequenter cum dicit *si autem non fuerit*, etc., ostendit quando non est utendum linguis, dicens quod loquendum est per partes et unus debet interpretari. Sed *si non fuerit* aliquis *interpres*, id est qui interpretetur, ille, qui donum habet linguarum, *taceat in Ecclesia*, id est non loquatur seu praedicet multitudini in lingua ignota, quia non intelligitur ab eis, sed *sibi loquatur*, quia ipse se intelligit, et hoc tacite, orando vel meditando. Iob X, 1: *loquar in amaritudine animae meae, dicam Deo*, et cetera. *Prophetae autem duo*, et cetera. Hic apostolus ordinat eos, quomodo se habeant ad usum prophetiae. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter utendum est dono prophetiae, et quantum ad numerum et ad ordinem; secundo ostendit, quibus usus prophetiae interdicitur, ibi *mulieres in Ecclesia*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo docet ordinem utendi dono prophetiae; secundo huius rationem assignat, ibi *potestis enim omnes*, etc.; tertio obiectionem excludit, ibi *spiritus prophetarum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat ad numerum utentium dono dicto; secundo, docet modum seu ordinem utendi, ibi *quod si alii*, et cetera. Circa primum sciendum est quod usus prophetiae secundum quod hic videtur accipere apostolus, est proponere verbum exhortationis ad plebem, exponendo Scripturas sacras. Et quia erant in primitiva Ecclesia plures qui a Deo hoc donum habebant, et fideles non erant adhuc multiplicati, ideo, ne esset confusio et taedium, vult apostolus, quod non omnes qui sciunt exponere prophetias et sacram Scripturam, prophetent, sed aliqui et determinati. Et hoc est quod dicit *prophetae*, etc., quasi dicat: nolo quod omnes qui conveniunt, sed *duo* tantum, *aut*, ad plus, *tres*, prout hoc loquendi necessitas exigit, *dicant*, id est exhortentur. Et hoc etiam consonat Scripturae. Supra XVII, v. 6 et Matth. XVIII, 16: *in ore duorum, vel trium*, et cetera. *Caeteri* vero, scilicet illi qui non debent, *diiudicent* ea quae ab his proponuntur, utrum scilicet bene vel male dicta sint: bene dicta approbando, et male dicta retractari faciendo. Supra II, 15: *spiritualis homo omnia diiudicat.* Est etiam servandus ordo in utendo dicto dono, ut si alteri illorum, qui sedebant et tacebant et diiudicabant, fuit aliquid melius revelatum, quam illi qui exhortatur et stat prior, tunc iste, qui stat, debet sedere, et ille, cui melius revelatum est, debet surgere et exhortari. Et hoc est quod dicit *quod si alii*, sedenti, *revelatum fuerit*, scilicet per spiritum sanctum, *prior* stans *taceat* et cedat ei, Rom. XII, 10: *honore invicem praevenientes.* Et ratio huius est, quia secundum hunc modum *potestis*, successive, *prophetare per singulos*, id est omnes scilicet, *ut sic omnes*, id est maiores, *discant, et omnes*, id est minores, *exhortentur*, Prov. I, 5: *audiens sapiens*, et cetera. Et si aliquis dicat: o apostole, ego non possum tacere dum alius prophetat, vel cedere sedenti, ex quo incepi, quia non possum retinere spiritum, qui in me loquitur, secundum illud Iob IV, 2: *conceptum sermonem tenere quis potest?* Ideo apostolus hoc removet cum dicit *et spiritus prophetarum*, etc., quasi dicat: immo bene potest tacere vel sedere, quia *spiritus prophetarum*, id est spiritus qui dat prophetias, et ponit in plurali numero propter multas revelationes eis instinctas, *prophetis subiecti sunt*, quidem quantum ad cognitionem, quia, sicut dicit Gregorius quod non semper spiritus prophetiae adest prophetis. Unde non est habitus, sicut scientia. Sic enim sequeretur, quod etiam quantum ad cognitionem eis subiectus esset, et possent uti eo quando vellent, et non uti: sed est quaedam vis aut impressio a Deo, illuminans et tangens corda prophetarum, et tunc solum quando sic tanguntur, cognoscunt. Unde non est sic eis subiectus. Nec secundum hoc intelligitur verbum apostoli, sed spiritus prophetarum sunt subiecti prophetis quantum ad pronuntiationem, quia scilicet in eorum potestate est pronuntiare ea quae revelantur eis quando volunt, et non pronuntiare. Et sic nihil valet excusatio, quia non cogit te spiritus quin tacere possis. Et quod hoc sit verum, probat cum dicit *non enim est dissensionis*, et cetera. Et facit talem rationem. Deus numquam cogit ad id unde oriatur rixa vel dissensio, quia Deus non est dissensionis sed pacis; sed si cogeret homines spiritus prophetiae ad loquendum, tunc esset causa dissensionis, quia sic vellet semper loqui vel docere vel non tacere alio loquente, de quo alii turbarentur. Ergo spiritus sanctus non cogit homines ad loquendum. II Cor. ult.: *Deus pacis et dilectionis erit vobiscum*, et cetera. Verumtamen, quia adhuc posset obiicere, quod hoc non faceret, quia solum eis ista mandabat, et non aliis Ecclesiis, unde et in gravamen posset videri, ideo apostolus subdit, hoc non solum in eis, sed etiam in omnibus Ecclesiis docere. Et hoc est quod dicit *sicut in omnibus Ecclesiis sanctorum doceo*, scilicet de usu linguarum et prophetiae. Supra I, 10: *idipsum dicatis omnes.*

Lectio 7

[87680] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 14 l. 7 Hic apostolus ponit personas quibus interdicit usum prophetiae. Et circa hoc duo facit. Primo, ostendit quibus prophetiae usus interdicitur; secundo, removet obiectionem, ibi *si quid autem volunt*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo, ponit mandatum de interdicto; secundo huius rationem assignat, ibi *non enim permittitur*, et cetera. Dicit ergo: volo ut viri hoc modo utantur dono prophetiae, sed *mulieres*, in Ecclesia, nolo loqui; sed *taceant in Ecclesiis*, I Tim. II, 12: *mulierem docere in Ecclesia non permitto.* Et rationem huius assignat Chrysostomus, dicens, quod semel est locuta mulier et totum mundum subvertit. Sed contra hoc videtur quia de multis mulieribus legitur quod prophetarunt, sicut de Samaritana, Io. IV, 39, et de Anna uxore Phanuel, Lc. II, 36, et de Debora, Iud. IV, 4, et de Holdama propheta, de uxore Sellum, IV Reg. XXII, 14, et de filiabus Philippi, Act. c. XXI, 9. Supra etiam dicitur *omnis mulier orans vel prophetans*, et cetera. Responsio. Dicendum quod in prophetia sunt duo, scilicet revelatio et manifestatio revelationis, sed a revelatione non excluduntur mulieres sed multa revelantur eis sicut et viris. Sed Annuntiatio est duplex. Una publica, et ab hac excluduntur; alia est privata, et haec permittitur eis, quia non est praedicatio, sed Annuntiatio. Huius autem rationem assignat, dicens *non enim permittitur eis loqui*, scilicet ab Ecclesiae auctoritate, sed hoc est officium earum, ut sint subditae viris. Unde cum docere dicat praelationem et praesidentiam, non decet eas quae subditae sunt. Ratio autem quare subditae sunt et non praesunt est quia deficiunt ratione, quae est maxime necessaria praesidenti. Et ideo dicit philosophus, in politica sua, quod corruptio regiminis est quando regimen pervenit ad mulieres. Consequenter cum dicit *si quid volunt*, etc., quia possent aliqui dicere quod ad minus de dubiis possunt quaerere in Ecclesia, ideo apostolus hoc excludit, et circa hoc duo facit. Primo enim removet obiectionem, secundo rationem assignat, ibi *turpe est*, et cetera. Dicit ergo: dico quod mulieres taceant in Ecclesia, sed

si aliqua, de quibus dubitant, *addiscere volunt, interrogent viros suos domi.* I Tim. II, 11: *mulier in silentio discat cum omni*, et cetera. Huius autem ratio est quia *turpe est*, non solum indecens: in mulieribus enim commendatur verecundia. Eccli. XXVI, 19: *gratia super gratiam*, et cetera. Si ergo in publico quaereret et disputaret, signum esset inverecundiae, et hoc est ei turpe. Et inde est etiam quod in iure interdicitur mulieribus officium advocandi. Consequenter cum dicit *an a vobis sermo*, etc., confutat contradicentes. Et quia possent omnes simul contradicere, vel ad minus sapientes inter eos, ideo circa hoc duo facit. Primo enim confutat eos quantum ad totam eorum Ecclesiam; secundo quantum ad sapientes tantum, ibi *si quis autem videtur*, et cetera. Circa primum sciendum est quod causa quare populus consuevit contradicere domino, vel rectori, est singularitas. Singularitas enim potest causari vel ex prioritate in aliquo bono, vel excellentia. Et ideo apostolus, volens contradicentes Corinthios confutare, excludit primo ab eis prioritatem, cum dicit *an a vobis sermo Dei processit?* Quasi dicat: non, sed a Iudaeis. Is. II, 3: *de Sion exibit lex*, et cetera. Quasi dicat: si in Ecclesia Iudaeorum facerem aliquas ordinationes contra ordinationes suas, possent contradicere, quia ipsi prius habuerunt verbum Dei, sed vos non, quia non processit a vobis sermo Dei. Secundo excludit ab eis excellentiam *an in vos solos*, etc., quasi dicat: non solum vos credidistis, sed etiam alii. Unde vos non excellitis eos, Ps. XVIII, 5: *in omnem terram exivit sonus eorum*, et ideo debetis facere, ut alii faciunt. Consequenter cum dicit *si quis autem videtur*, etc., in speciali confutat maiores. Et circa hoc duo facit. Primo confutat eos; secundo respondet cuidam tacitae obiectioni, ibi *si quis autem ignorat*, et cetera. Dicit ergo: esto quod tota Ecclesia non contradicat, sed aliquis, qui *videtur esse propheta*, et cetera. Et dicit *videtur*, quia si contradicit non vere est propheta vel sapiens seu spiritualis, quia non contradiceret. Dicit etiam, *propheta*, et *spiritualis*, quia multi sunt spirituales qui non sunt prophetae, licet omnes prophetae sint spirituales. Iste, inquam, qui sic videtur propheta et spiritualis, non contradicat, sed *cognoscat*, id est sciat quia ea, quae scribo vobis, sunt mandata Dei et non tantum mea. Quasi dicat: ex quo nullus ausus est mandatis domini contradicere, et ea quae scribo sunt mandata Dei, non audeat aliquis contradicere. II Cor. ultimo: *an experimentum quaeritis*, et cetera. Et ex hoc possumus colligere, quod verba apostolorum sunt ex familiari revelatione spiritus sancti et Christi et ideo servanda sunt sicut praecepta Christi. Unde et signanter apostolus distinguit illa, quae ex se mandat, cum dicit *de virginibus autem mandatum domini non habeo.* Sed posset dicere: o apostole, quomodo ego cognoscam quod haec sint mandata Dei? Non possum hoc scire. Hoc apostolus excludit, dicens: non valet tibi hoc, quia non debes ignorare. Quare? *Quia omnis ignorans*, et cetera. Matth. XXV, 12: *amen dico vobis: nescio vos.* Ex quo patet quod omnes tenentur scire ea quae sunt de necessitate salutis, quae ipse prius mandat et apostoli et prophetae. Vel aliter: *si quis videtur*, etc., ut sit confirmatio praecedentium, quasi dicat: ita scribo, sed vos non potestis ea agnoscere propter eorum difficultatem, et quia simplices estis, sed ut sciatis quod ea, quae scribo, iusta sunt et honesta, volo adducere testimonium prophetarum et spiritualium virorum, qui sunt inter vos. Et ideo dicit *si quis autem*, et cetera. Supra II, 15: *spiritualis iudicat omnia.* Et ne aliquis dicat: non curamus scire ista, subdit quod tenentur scire *quia omnis ignorans*, et cetera. Is. V, 13: *propterea captivus ductus*, et cetera. Ps. LXXXI, 5: *nescierunt neque intellexerunt*, et cetera. *Itaque, fratres mei*, et cetera. Apostolus hic concludit generalem admonitionem. Et circa hoc tria facit. Primo monet eos ad appetitum omnium donorum, dicens: itaque et loqui linguis et prophetare est bonum. *Aemulamini*, id est desideretis, *prophetare*. Cuius causa est, quia, sicut dicitur Prov. c. XXIX, 18, *deficiente prophetia, dissipabitur populus*. Et accipitur prophetare hic, secundum quod totum capitulum expositum est. Et tamen, licet desideretis prophetare, *nolite prohibere loqui linguis*, ne fiat dissensio. Secundo inducit ad modum debitum, cum dicit *omnia autem honeste*, ut scilicet uno loquente, alii taceant, et mulieres in Ecclesia non loquantur, et similia. Rom. XIII, 13: *sicut in die honeste ambulemus*, et cetera. Tertio inducit eos ad congruum ordinem, cum dicit *et secundum ordinem*, ut scilicet primo unus, et postea alius loquatur, et per partes et similia, quae dicta sunt. Iudic. V, v. 20: *stellae manentes in ordine et cursu suo, adversus Sisaram pugnaverunt.*

Caput 15

Lectio 1

[87681] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 1 Postquam apostolus instruxit Corinthios de ipsis sacramentis et de re contenta et significata in sacramentis, scilicet de gratia et eius effectibus hic consequenter instruit eos de re non contenta sed significata in sacramentis, scilicet de gloria resurrectionis, quae non est contenta in sacramento, cum non statim habeat eam qui suscipit sacramenta, sed significatur gloria resurrectionis in ipsis, inquantum confertur in eis gratia per quam ad beatitudinem pervenitur. Circa hoc autem duo facit. Primo praemittit tractatum de resurrectione; secundo per hoc probat resurrectionem communem omnium hominum, ibi *si autem Christus praedicatur*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo commendat evangelicam doctrinam; secundo annuntiat quae oportet scire circa resurrectionem Christi, ibi *tradidi enim vobis*, et cetera. Commendat enim eminentiam evangelicae doctrinae quantum ad quatuor. Primo quantum ad praedicantium auctoritatem, quia ipsi apostoli. Et hoc est quod dicit *o fratres*, continuando se ad praecedentia, *facio vobis notum Evangelium*, quod idem est quod bona Annuntiatio, quae incipit a Christo; unde, quidquid pertinet ad Christum vel est de ipso Christo, dicitur Evangelium. *Quod praedico vobis*, quasi dicat: illud quod praedicavi vobis de Christo, notum facio vobis, id est reduco vobis ad memoriam, quasi non sint nova ea quae scribo. Phil. III, 1: *eadem scribere vobis*, et cetera. Praedicavi ego, scilicet vobis, et alii apostoli, aliis. Et in hoc apparet auctoritas huius doctrinae, quia a Christo, a Paulo, et ab aliis apostolis. Hebr. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrandi.* Secundo quantum ad communem fidem omnium populorum, et ideo dicit *quod et accepistis*, omnes. Sed hoc Augustinus dicit pertinere ad eminentiam huius fidei, faciens tale argumentum: ad credenda ea quae sunt fidei, aut sunt miracula facta, aut non. Si sunt facta miracula, habeo propositum quod dignissima et certissima est. Si non sunt facta, hoc est maximum omnium miraculorum, quod per quosdam paucos conversi sunt ad fidem infinita multitudo hominum; per pauperes, praedicantes paupertatem, divites; per idiotas, praedicantes ea quae rationem excedunt, conversi sunt sapientes et philosophi. Ps. XVIII, 5: *in omnem terram exivit sonus eorum*, et cetera. Sed si obiiciatur, quod etiam lex Mahometi recepta est a multis, dicendum quod non est simile, quia ille opprimendo et vi

armorum subiugavit eos; sed isti apostoli moriendo, ipsi alios ad fidem duxerunt, et faciendo signa et prodigia. Ille enim proponebat quaedam quae ad delicias et lascivias pertinent, sed Christus et apostoli terrenorum contemptum. I Thess. II, 13: *cum accepistis a nobis verbum Dei*, et cetera. Tertio quantum ad virtutem, quia confirmat et elevat ad caelestia. Ideo dicit *in quo statis*, scilicet elevati ad caelestia. Ille enim dicitur stare qui rectus est, et hoc sola lex Christi facit. Rom. V, 1: *iustificati per fidem*, et cetera. Lex enim vetus non faciebat stare, sed curvabat ad terrena. Deut. XXXIII, 28: *oculus Iacob in terra frumenti et vini.* Quarto quantum ad utilitatem, quia sola nova lex perducit ad finem salutis; vetus autem non. Hebr. VII, 19: *neminem ad perfectum adduxit lex.* Et ideo dicit *per quod et salvamini.* Hic iam ex certitudine spei per inchoationem, quae est per fidem, salvamini, et in futuro in veritate rei et spei. Iac. c. I, 21: *in mansuetudine suscipite insitum verbum*, et cetera. Io. XX, 31: *haec autem scripta sunt, ut credatis, et ut credentes*, et cetera. Et apponit hic duas conditiones. Primam cum dicit *si tenetis*, et cetera. Glossa sic exponit: *si tenetis qua ratione praedicavi vobis, illud Evangelium*, id est resurrectionem mortuorum, *ea ratione, qua confirmavi vobis, id est per resurrectionem Christi.* Vel aliter: salvamini, ita tamen si tenetis, id est, si servatis ea ratione qua praedicavi vobis Evangelium Christi. Secunda conditionem ponit cum dicit *nisi frustra credidistis.* Quasi dicat: salvamini per fidem, *si non frustra credidistis*, id est si fidei adduntur bona opera, quia *fides sine operibus mortua est*, Iac. II, 26. Illud enim dicitur esse frustra, quod est ad finem quem non consequitur. Finis autem fidei est visio Dei. Unde si non salvamini, frustra credidistis, non simpliciter, sed inquantum non pervenit ad finem. Vel aliter: *si tenetis*, quasi dicat, teneatis, *nisi frustra*, et cetera. *Tradidi enim.* Hic ostendit propositum, et cetera. Circa hoc tria facit. Primo ostendit originem doctrinae de resurrectione Christi; secundo ostendit ea quae in doctrina huiusmodi continentur, ibi *quoniam Christus mortuus*; tertio consonantiam seu convenientiam praedicantium ad hanc doctrinam, ibi *sive enim ego*, et cetera. Dicit ergo primo: istud debetis tenere, id est memoria habere, quod *tradidi vobis in primis*, et adhuc trado. Et dicit *in primis*, id est inter prima credenda. Credenda enim vel pertinent ad Trinitatem, vel fidem incarnationis. Et primo debet homo credere ea quae ad fidem incarnationis pertinent, et postea quae ad Trinitatem pertinent. Unde quod *tradidi vobis in primis*, scilicet de incarnatione, et non a me, vel ex mea auctoritate tradidi, sed *quod accepi* a Christo vel a spiritu sancto. Gal. I, 1: *Paulus apostolus*, etc., supra XI, 23: *ego accepi a domino*, et cetera. Is. XXI, 10: *quae audivi a domino exercituum*, et cetera. Ea autem quae accepit et tradidit, sunt quatuor, scilicet: mors, sepultura, resurrectio, apparitio Christi. Dicit ergo primo: tradidi vobis, primo, mortem Christi. Et ideo dicit *quoniam Christus mortuus est.* In quo removet duplicem suspicionem, quae suboriri posset circa mortem Christi. Prima est quod mortuus esset pro peccatis suis actualibus, vel originali. Et hoc excludit, cum dicit *pro peccatis nostris*, non suis. Is. LIII, 8: *propter scelus populi mei percussi eum.* I Petr. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris*, et cetera. Alia suspicio est quod mors Christi esset casualis, vel violentia Iudaeorum. Et hoc excludit cum dicit *secundum Scripturas*, scilicet veteris et novi testamenti; et ideo signanter specialiter dicit *secundum Scripturas.* Is. LIII, 7: *sicut ovis ad occisionem ductus est.* Ier. XI, 19: *ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam*, et cetera. Matth. XX, 18: *ecce ascendimus Ierosolymam*, et cetera. Tradidi enim vobis, secundo, sepulturam Christi, et ideo dicit *et quia sepultus est.* Sed numquid sepultura est articulus fidei specialiter, quia facit hic mentionem specialiter de ea? Dicendum quod secundum illos, qui numerant articulos secundum credenda, non est specialis articulus fidei, sed includitur cum articulo passionis et mortis Christi. Cuius ratio est quia fides est eorum quae sunt supra rationem. Unde ibi incipit articulus fidei, ubi deficit ratio. Hoc autem primum est, quod dominus sit conceptus, et ideo conceptio est articulus fidei; secundum, quod Deus est natus de virgine, et ideo hic est alius; tertium, quod impassibilis Deus patiatur et moriatur, et hic est alius, et cum hoc intelligitur etiam de sepultura. Unde non est specialis articulus. Facit autem apostolus hic mentionem de sepultura propter tria. Primo ut ostendat veritatem mortis Christi. Evidens enim mortis signum alicuius est, quod sepeliatur. Secundo ad ostendendum veritatem resurrectionis, quia si non fuisset sepultus, nec custodes fuissent iuxta sepulchrum illis diebus, possent dicere, quod discipuli fuissent eum furati. Tertio quia apostolus vult eos inducere ad fidem resurrectionis, et hoc videtur magis difficile, quod sepultus resurgat. Et de hoc dicitur Is. c. XI, 10: *et erit sepulchrum eius gloriosum.* Is. LIII, 9: *dabit impios*, et cetera. Tradidi etiam vobis resurrectionem, quia *resurrexit tertia die.* Os. VI, 3: *vivificabit nos post*, et cetera. Et etiam dicit *tertia die*, non quod fuerint tres dies integri, sed duae noctes, et una dies per synecdochen. Et huius causa fuit, sicut dicit Augustinus, quia Deus per suum simplum, id est per malum poenae, quod significatur per unum diem, destruxit nostrum duplum, id est poenam et culpam, quod significatur per duas noctes. Tradidi etiam vobis, quarto, Christi apparitiones, *quia visus est Cephae.* Et ponit primo apparitiones factas aliis, secundo apparitiones factas sibi soli, ibi *novissime.* Sciendum est autem, circa primum, quod apparitiones Christi non sunt factae omnibus communiter, sed aliquibus specialibus personis. Act. X, 40: *dedit eum manifestum fieri*, et cetera. Et huius ratio fuit, ut servaretur ordo in Ecclesia, ut, per quosdam speciales, fides resurrectionis deveniret ad alios. Notandum autem est quod apparitiones Christi non ponuntur hic omnes, nec illae quae factae sunt mulieribus. Ponuntur autem hic quaedam quae non leguntur in Evangeliis. Et horum ratio fuit, quia apostolus vult ex ratione confutare infideles, et ideo noluit ponere testimonia nisi authentica; et ideo tacuit apparitiones mulieribus factas, et posuit quasdam quae non inveniuntur, ut ostendat quod etiam aliis pluribus apparuit. Sed facit mentionem specialem de Petro et Iacobo, quia erant quasi columnae, ut dicitur Gal. c. II, 9. Dicit ergo: *tradidi vobis, quia visus est Cephae*, id est Petro, Lc. ult.: *surrexit dominus vere*, et cetera. Et creditur quod inter viros primo apparuit Petro, quia erat in maxima tristitia. Unde et Angelus dixit Mc. ult.: *ite, dicite discipulis eius et Petro*, et cetera. *Postea*, id est in alia vice, *visus est undecim apostolis.* Semel quidem visus est decem tantum, quando Thomas erat absens, et post octo dies undecim, quando Thomas erat cum eis. Augustinus dicit quod debet dicere duodecim, sed corruptum est vitio scriptorum, et dicit quod non refert quod iam obierat, et Mathias nondum erat electus, quia consuetum est quod quando maior pars collegii facit aliquid, dicitur quod totum collegium hoc facit. Unde quia dominus elegerat duodecim, ideo potest dici quod visus est duodecim, id est, toti collegio apostolorum; sed non est vitium, sive dicatur duodecim, sive undecim. *Deinde*, iterum, *visus est plus quam quingentis fratribus.* Sed de hoc nihil legimus in sacra Scriptura, nisi hoc quod hic dicitur. Potest tamen dici quod haec apparitio fuit de qua loquitur Dionysius in III de divinis nominibus, quando omnes discipuli convenerunt ad videndum corpus, quod ferebat principem vitae. Sed contra hoc videtur esse quia hoc fuit ante ascensionem, quando scilicet Christus apparuit Iacobo. Sed congregatio discipulorum ad videndum beatam virginem, de qua videtur loqui Dionysius, fuit multum post. Et ideo melius videtur dicendum quod apparuit quingentis fratribus simul ante ascensionem suam; et non refert quod dicitur discipuli erant centum viginti, quia licet illi, qui erant in Ierusalem, essent centum viginti, tamen in Galilaea multi erant discipuli, et forte omnes congregati sunt simul cum apparuit. Et, ut huius testimonium sit magis certum, dicit quod ex eis *adhuc multi manent*, id est vivunt, *quidam autem* ex eis *dormierunt*, id est mortui sunt in spe resurrectionis. Et vocat sanctorum mortem dormitionem quia moriuntur carne corruptibili, ut resurgant incorruptibiles. Rom. VI, 9: *Christus resurgens*, et cetera. *Deinde*, id est post, *visus est Iacobo*, scilicet Alphaei. Et ratio huius potest assignari, quia, ut legitur, Iacobus vovit se non sumpturum cibum, nisi prius videret Christum. Sed secundum hoc non servaretur ordo apparitionis, quia, si post omnes numeratas apparitiones apparuisset Iacobo, nimis fuisset sine cibo: et hoc est difficile. Et ideo dicendum est quod ideo singulariter Christus apparuit Iacobo, quia specialem devotionem Iacobus ad Christum habuit. Et de ista etiam apparitione nihil habetur in Evangelio. *Deinde*, post hoc scilicet, visus est *omnibus apostolis* in ascensione, ut legitur Matth. ult. et Act. I, 3 ss. *Novissime autem omnium*, et cetera. Hic apostolus commemorat apparitionem factam sibi soli. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit ordinem apparitionis; secundo rationem eius assignat, ibi *ego enim sum*, et cetera. Dicit ergo ita: dixi quod omnibus manifestatus est Christus, *novissime*, id est ultimo et post ascensionem, *visus est et mihi tamquam abortivo*, et ideo novissime. Dicit autem tamquam abortivo, propter tria. Abortivus dicitur aliquis foetus vel quia nascitur extra tempus debitum, vel cum violentia educitur, vel quia non perducitur ad debitam quantitatem; et quia haec tria videbat in se apostolus, ideo dicit *tamquam abortivo.* Primo enim ipse extra tempus aliorum apostolorum renatus est Christo. Nam alii apostoli renati sunt Christo ante adventum spiritus sancti, Paulus vero post. Secundo quia alii apostoli spontanee conversi sunt ad Christum, sed Paulus coactus. Act. IX, 4: *prostravit eum ad terram*, et cetera. Et hoc multum valet contra haereticos, qui dicunt quod nullus debet cogi ad fidem, quia Paulus coactus fuit. Et sicut dicit Augustinus, plus profecit in fide Paulus cum coacte conversus est, quam multi qui spontanee venerunt. Tertio quia reputat se aliis minorem, et non pervenisse ad virtutem aliorum apostolorum. Et ideo, quasi rationem assignans, dicit *ego enim sum minimus*, et cetera. Circa hoc duo facit. Primo enim ostendit suam parvitatem; secundo rationem huius exponit, ibi *quoniam persecutus sum*, et cetera. Parvitatem autem suam manifestat, primo, in comparatione ad apostolos cum dicit *ego enim sum minimus.* Is. LX, v. 22: *minimus erit in mille, et parvulus in gentem fortissimam*, Eccli. III, 20: *quanto magnus es*, et cetera. Et licet sit minimus in comparatione ad apostolos, posset tamen dici quod est magnus in comparatione ad alios, quia est apostolus; et ideo, secundo, ostendit suam parvitatem in comparatione ad alios, cum dicit *qui non sum dignus*, non solum esse sed *vocari apostolus*, licet vocer, II Cor. III, 5: *non quod sufficientes*, et cetera. Sed posses dicere: o apostole, propter humilitatem nullus debet dicere falsum; cum ergo tu sis magnus, quare vocas te minimum? Et ideo cum dicit *quoniam persecutus*, etc., ostendit quomodo sit minimus, et quomodo non minimus. Minimum autem dicit se, considerando praeterita facta sua. Et dicit *non sum dignus*, et cetera. Quare? *Quia persecutus sum Ecclesiam Dei*, quod alii apostoli non fecerunt. Gal. I, 13: *supra modum persequebar*, et cetera. I Tim. I, 13: *qui fui blasphemus et* *persecutor*, et cetera. Et licet ex me sim minimus, tamen ex Deo non sum minimus; et ideo dicit *gratia Dei sum id quod sum.* Et circa hoc duo facit. Primo commendat conditionem suam quantum ad statum; secundo quantum ad executionem status, ibi *et gratia eius*, et cetera. Dicit ergo primo: ex me nihil sum, sed id quod sum, *gratia Dei sum*, id est ex Deo, non ex me. Eph. III, 7: *cuius factus sum minister*, et cetera. Et dicit *id quod sum*, quia homo sine gratia nihil est. Supra c. XIII, 2: *si habuero omnem prophetiam*, et cetera. Sed qualiter usus sit et executus statum suum, ostendit, dicens *et gratia eius*, et cetera. Ubi primo ostendit quomodo usus sit gratia ista, quia ad bonum, et ideo dicit *in me vacua non fuit*, id est otiosa, quia ea usus est ad id ad quod data est sibi. Gal. c. II, 2: *non in vacuum cucurri*, et cetera. Secundo manifestat quomodo alios excessit, et ideo subdit *sed abundantius illis omnibus*, id est apostolis sigillatim, *laboravi*, praedicando, quia nullus per tot loca praedicavit et annuntiavit Christum, unde dicit Rom. XV, 19: *ita quod a Ierusalem usque ad Illyricum*, etc., et etiam usque ad Hispaniam; operando, quia licet ipse, sicut alii apostoli, posset exigere sumptus sibi necessarios, tamen specialiter voluit de labore manuum quaerere sumptus suos, ut ipse dicit II Thess. III, 8: *nocte et die manibus nostris*, etc.; tribulationes sustinendo; nullus enim apostolorum tot persecutiones et tribulationes sustinuit, ut ipse enumerat II Cor. XI, 23: *in laboribus plurimis et carceribus*, et cetera. Tertio ostendit usus efficaciam, quia hoc non a se solo sed ex instinctu et adiutorio spiritus sancti. Et ideo dicit *non autem ego*, solus operor, *sed gratia Dei mecum*, quae movet voluntatem ad hoc. Is. XXVI, 12: *omnia opera nostra*, et cetera. Phil. II, 13: *qui operatur in nobis velle*, et cetera. Deus enim non solum infundit gratiam, qua nostra opera grata fiunt et meritoria, sed etiam movet ad bene utendum gratia infusa, et haec vocatur gratia cooperans. *Sive ego enim*, et cetera. Hic ostendit concordiam praedicantium; et hoc potest dupliciter legi. Primo ut sit confirmatio dictorum, quasi dicat aliquis: tu ita praedicas sed tamen non credimus tibi soli, quia minimus es inter apostolos. Ideo respondens apostolus ait: immo debetis mihi credere, quia ego non praedico alia; *sive ego*, sive alii apostoli *sic praedicamus*, scilicet Christum resurrexisse et visum fuisse, et cetera. Et vos etiam *credidistis* sicut ego et illi praedicaverunt, scilicet quod Christus resurrexit, et visus est, et cetera. II Cor. c. IV, 13: *habentes eumdem spiritum*, et cetera. Secundo potest legi ut efficacia praedicationis sit omnibus apostolis ex uno, id est a gratia Dei, quasi dicat: *sive ego* praedicem, *sive illi*, id est apostoli, sicut praedicamus, hoc fecimus adiuti et firmati per gratiam Dei; et etiam vos ipsi *credidistis*, scilicet inspirati spiritu sancto et gratia Dei, sine qua nihil facere possumus. Io. XV, 5: *sine me nihil potestis facere.*

Lectio 2

[87682] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 2 Supra apostolus astruxit fidem per resurrectionem Christi, hic vero probat per resurrectionem Christi, resurrectionem mortuorum futuram. Et primo probat futuram resurrectionem; secundo ostendit qualitatem resurgentium, ibi *sed licet aliquis*, etc.; tertio vero describit ordinem resurrectionis, ibi *ecce mysterium vobis dico*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo probat resurrectionem mortuorum futuram, ratione sumpta ex res-

urrectione Christi; secundo ratione sumpta ex vita sanctorum, ibi *alioquin quid facient*, et cetera. Probat autem mortuorum resurrectionem ex resurrectione Christi, tali ratione: si Christus resurrexit, ergo et mortui resurgent. Circa ergo hanc rationem tria facit. Primo ponit conditionale, scilicet si Christus resurrexit, et mortui resurgent; secundo vero probat antecedens ipsius conditionalis, ibi *si autem resurrectio mortuorum*, etc.; tertio probat conditionalem esse veram, ibi *nunc autem Christus resurrexit*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi, quod sive ego praedicaverim, sive illi, scilicet alii apostoli, sic credidistis. Sed *si praedicatur* a nobis, *quod Christus resurrexit a mortuis, quomodo quidam in vobis*, id est, inter vos, *dicunt*, etc.; quasi dicat: si Christus resurrexit a mortuis, secundum quod nos praedicamus I Thess. IV, 13: *si credimus quod Christus*, etc., nullus debet dubitare resurrectionem mortuorum futuram. Unde Rom. c. VIII, 11: *qui suscitavit Iesum*, et cetera. Sed videtur quod haec argumentatio non valeat, cum sit locus a maiori affirmando. Quia, licet Christus resurrexit specialiter ex virtute divinitatis suae, non sequitur quod alii homines resurgant. Sed ad hoc dicunt aliqui quod non est locus a maiori, sed a simili. Mori enim et resurgere competit Christo secundum humanam naturam, et dicunt, quod est simile argumentum, sicut si dicerem: anima Socratis est immortalis, ergo omnes, scilicet animae hominum, sunt immortales. Videtur autem quod sit melius dicendum quod sit locus a causa, quia resurrectio Christi est causa resurrectionis nostrae. Et ideo, secundum Glossam dicendum est: *si Christus, qui est causa efficiens nostrae resurrectionis, resurrexit, quomodo dicunt*, et cetera. Sed tamen non est dicendum quod sit causa efficiens tantum per modum meriti, quia resurgendo non meruit eam, cum iam esset comprehensor et viveret vita gloriosa, nisi forte meritum resurrectionis mortuorum referatur ad passionem Christi. Nec est causa exemplaris tantum, ut quidam dicunt, sed est causa efficiens et exemplaris. Unde Augustinus dicit super Ioannem, quod *verbum caro factum vivificat animas, et resuscitat mortuos.* Sic ergo patet quod si Christus resurrexit, et mortui resurgent. Sed contra: resurgere a mortuis est supra naturam, hoc autem non est nisi virtutis infinitae, qui Deus est; non ergo resurrectio corporis Christi est causa efficiens resurrectionis mortuorum, cum humanitas Christi, seu corpus, sit creatura: licet de Christo vel de homine, non possit dici quod est creatura. Responsio. Dicendum quod inquantum Deus, sive inquantum divinitas est in Christo, Christus est et exemplar et causa efficiens resurrectionis mortuorum per humanitatem suam, sicut per instrumentum divinitatis suae. Ad illud quod obiicitur, dicendum quod caro Christi seu humanitas non dicitur facere effectum virtutis infinitae, inquantum caro vel humanitas, sed inquantum caro Christi vel humanitas Christi. Sed quaeritur adhuc: nam, posita causa sufficienti, statim ponitur effectus; si ergo resurrectio Christi est sufficiens causa resurrectionis mortuorum, statim deberent mortui resurgere et non tantum differre. Responsio. Dicendum, quod effectus sequitur ex causis instrumentalibus secundum conditionem causae principalis. Et ideo cum Deus sit principalis causa nostrae resurrectionis, resurrectio vero Christi sit instrumentalis, resurrectio nostra sequitur resurrectionem Christi secundum dispositionem divinam, quae ordinavit ut tali tempore fieret. Sed numquid si Deus non fuisset incarnatus, homines resurrexissent? Dicendum videtur quod non, quia Christus non fuisset passus, nec resurrexisset. Dicendum est autem ad hoc quod haec obiectio nulla est, quia quando aliquid ordinatur ab aliqua causa, debet argumentari ad illud, servato ordine illius causae. Et ideo dicendum est quod Deus ordinavit resurrectionem mortuorum fore per istum modum; potuisset tamen et alius modus adhuc inveniri a Deo si voluisset. Deinde cum dicit *si autem resurrectio mortuorum non est*, etc., probat antecedens, scilicet quod Christus resurrexit, et hoc ducendo ad inconvenientia. Et circa hoc duo facit. Primo ducit ad inconvenientia; secundo ostendit illa esse inconvenientia, ibi *invenimur autem et falsi testes*, et cetera. Circa primum facit deductionem suam supponendo quod si Christus non resurrexit, neque mortui resurgent: quod, si ita est, sequuntur duo inconvenientia: unum est quod inanis est praedicatio apostoli et inutilis; aliud est quod inanis est fides Corinthiorum. Unde dicit *si autem Christus non resurrexit, inanis est*, et cetera. Et hoc est quod dicit: ex hoc quod sive ego, sive illi, si sic praedicant, et cetera. Dicit ergo *si autem Christus non resurrexit, inanis est*, id est falsa, *praedicatio nostra*, quia sic credidistis; et hoc magnum est inconveniens, quod praedicationem eorum non suffulserit veritas, cum apostolus dicat Phil. II, 16: *non in vacuum cucurri neque laboravi. Invenimur autem*, et cetera. Hic ostendit illa duo esse inconvenientia. Et primo ostendit quod sit inconveniens, si praedicatio apostolorum esset inanis seu falsa; secundo ostendit quod sit inconveniens, si fides illorum esset inanis, ibi *quod si Christus non resurrexit*, et cetera. Ostenditur autem primum esse inconveniens, quia essent falsi testes, non solum dicendo aliqua vana vel aliqua contra aliquem hominem false, quod est mortale peccatum, sed falsi testes adversus Deum, quod est sacrilegium. Quia si Deus non suscitavit Christum a mortuis, secundum quod nos praedicamus, invenimur falsi testes; et si mortui non resurgunt, Deus non resuscitavit Christum a mortuis. Iob XIII, 7: *numquid Deus indiget vestro mendacio?* et cetera. Et hoc est pessimum, scilicet quod aliquid attribuatur Deo quod non facit et laudare in eo quod non est. Unde dicit Augustinus: *non minori, sed maiori fortasse scelere in Deo laudatur falsitas, quam vituperetur veritas.* Cuius ratio est quia intellectus noster numquam potest tantum laudare Deum, quin deficiat a perfectione eius; et ideo si non totaliter intellectus omnem veritatem possit de Deo intelligere, hoc est, ad excellentiam Dei; sed si attribuitur aliquid Deo quod non habet, vel non facit, videtur quod intellectus noster est maior Deo, et intelligat aliquid maius eo quod sibi false attribuit. Et hoc contra illud I Io. III, 20: *Deus maior est corde nostro. Quod si Christus.* Hic ostendit quod inconveniens sit, si fides illorum esset inanis. Et hoc ostendit per tria inconvenientia, quae sequuntur inde. Primum est, quia constat quod falsitas non habet virtutem purgandi, sed constat quod fides purgat peccata. Act. XV, 9: *fide purificans*, et cetera. Si ergo fides nostra sit inanis, quod esset si Christus non resurrexit, quia sic credidistis, scilicet quod resurrexit, peccata vestra non sunt vobis dimissa. Et hoc est quod dicit *adhuc estis in peccatis vestris.* Sed quia posset aliquis dicere: licet fides non purget peccata, possunt tamen purgari ab eis per bona opera; ideo addit secundum inconveniens, scilicet quod mortui, qui non possunt purgari in alia vita, perierunt absque spe salutis. Et ideo, quasi concludens, dicit *ergo qui in Christo*, id est in fide Christi, *dormierunt*, id est mortui sunt in spe salutis, *perierunt*, quia in alia vita nulla sunt opera meritoria. Sed quia posset adhuc dicere: non curo de peccatis, non curo de mortuis, dummodo habeam in vita ista quietem et tranquillitatem, ideo addit tertium inconveniens cum dicit *si in hac tantum vita*, et cetera. Et innititur tali argumento: si resurrectio mortuorum non est, sequitur quod nihil boni habeatur ab hominibus, nisi solum in vita ista; et si hoc est, tunc illi sunt miserabiliores, qui in vita ista multa mala et tribulationes patiuntur. Cum ergo plures tribulationes apostoli et Christiani patiantur, sequitur quod sint miserabiliores caeteris hominibus, qui ad minus perfruuntur huius mundi bonis. Sed circa hanc rationem videntur duo dubitanda. Unum quia non videtur quod sit verum universaliter quod apostolus dicit, scilicet quod Christiani sunt confidentes in hac vita tantum, quia possent dicere illi, quod licet corpora non habeant bona nisi in vita ista, quae est mortalis, tamen secundum animam habent multa bona in alia vita. Ad hoc obviatur dupliciter. Uno modo, quia si negetur resurrectio corporis, non de facili, imo difficile est sustinere immortalitatem animae. Constat enim quod anima naturaliter unitur corpori, separatur autem ab eo contra suam naturam, et per accidens. Unde anima exuta a corpore, quamdiu est sine corpore, est imperfecta. Impossibile autem est quod illud quod est naturale et per se, sit finitum et quasi nihil; et illud quod est contra naturam et per accidens, sit infinitum, si anima semper duret sine corpore. Et ideo Platonici ponentes immortalitatem, posuerunt reincorporationem, licet hoc sit haereticum: et ideo si mortui non resurgunt, solum in hac vita confidentes erimus. Alio modo quia constat quod homo naturaliter desiderat salutem sui ipsius, anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo. Et praeterea cum homo naturaliter desideret salutem, etiam corporis, frustraretur naturale desiderium. Secundum dubium est quia videtur quod, dato quod corpora non resurgant, non essemus nos Christiani miserabiliores caeteris hominibus, quia illi qui sunt in peccatis, sustinent maximos labores. Ier. IX, 5: *ut inique agerent, laboraverunt*, et Sap. V, v. 7: *dicunt impii: ambulavimus vias difficiles*. At vero de bonis et iustis dicitur Gal. c. V, 22: *fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax*, et cetera. Ad hoc dicendum quod mala quae sunt in hoc mundo, non sunt secundum se appetenda, sed secundum quod ordinantur ad aliquod bonum. Apostoli autem et Christiani multa mala passi sunt in hoc mundo. Nisi ergo ordinarentur ad aliquod bonum, essent miserabiliores caeteris hominibus. Aut ergo ordinantur ad bonum futurum, aut ad bonum praesens; sed ad bonum futurum non ordinantur, si non est resurrectio mortuorum. Si autem ordinantur ad bonum praesens, hoc vel est bonum intellectus, sicut philosophi naturales paupertates et alia multa mala passi sunt, ut pervenirent ad veram veritatem. Sed ad hoc non possunt ordinari, si non est resurrectio mortuorum: quia sic fides eorum esset falsa, quia ipsi praedicaverunt resurrectionem futuram; falsitas autem non est bonum intellectus. Vel est bonum moris, sicut morales philosophi multa mala passi sunt, ut pervenirent ad virtutes et famam. Sed nec ad hoc ordinari possunt, quia si resurrectio mortuorum non sit, non reputatur virtus et gloria velle omnia delectabilia dimittere, et sustinere poenas mortis et contemptus, sed potius reputatur stultitia. Et sic patet quod miserabiliores essent caeteris hominibus.

Lectio 3

[87683] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 3 Hic probat positam superius conditionalem esse veram, scilicet si Christus resurrexit, mortui resurgunt. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quomodo se habeat resurrectio Christi ad resurrectionem aliorum; secundo ostendit ordinem resurrectionis, ibi *unusquisque autem in suo ordine*, etc.; tertio ostendit finem resurrectionis, ibi

deinde finis, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit habitudinem resurrectionis Christi ad resurrectionem aliorum, per conditionalem praedictam, probans hoc; secundo probat ipsam habitudinem, ibi *quoniam quidem*, et cetera. Dicit ergo *nunc*, id est ex quo dicta inconvenientia sequuntur si Christus non resurrexit, ideo ad ipsa vitanda dicamus, quod *Christus resurrexit.* Hoc autem verum est, secundum quod Matth. ult. dicitur, et aliis locis Evangeliorum. Sed resurrectionis Christi habitudo ita se habet ad resurrectionem aliorum, sicut primitiae fructuum ad sequentes fructus, quae excedunt alios fructus tempore et melioritate, seu dignitate; et ideo dicit quod *resurrexit*, non sicut alii, sed *primitiae*, id est primo tempore et dignitate. Apoc. I, 5: *primogenitus mortuorum. Primitiae*, dico, *dormientium*, id est, mortuorum qui in spe resurrectionis quiescunt. Ex hoc potest inferri conditionalis posita, quia, sicut dicimus et verum est, si Christus, qui est primitiae dormientium, resurrexit, ergo et alii dormientes. Sed contrarium videtur, scilicet quod Christus non resurrexit primitiae dormientium, quia Lazarus fuit resuscitatus a Christo nondum passo, et aliqui prophetae suscitaverunt alios a mortuis, ut habetur in veteri testamento. Ad hoc dicendum quod duplex est resurrectio. Una est ad vitam mortalem, et ad istam Lazarus et alii, qui suscitati fuerunt, resurrexerunt ante Christum. Alia ad vitam immortalem, et de hac loquitur hic apostolus. Sed contra Matth. XXVII, 52 dicitur, quod *multa corpora sanctorum surrexerunt.* Cum ergo hoc legatur ante Christi resurrectionem, et constet quod non resurrexerunt ad vitam immortalem, videtur quod adhuc restet quaestio prima. Responsio. Dicendum est, quod hoc quod Matthaeus dicit de resurrectione illorum, dicit per anticipationem, quia licet dicatur in tractatu de passione, non tunc resurrexerunt, sed postquam Christus resurrexit. *Quoniam quidem*, et cetera. Hic probat habitudinem positam, scilicet quod Christus sit primitiae dormientium. Et primo probat in generali, secundo in speciali, ibi *et sicut in Adam*, et cetera. Probat in generali tali ratione: Deus voluit reintegrare humanam naturam, sed humana natura corrupta est per hominem, quia mors intravit per hominem. Pertinebat ergo ad dignitatem humanae naturae, ut reintegraretur per hominem, hoc autem est ut reducatur ad vitam. Conveniens ergo fuit, sicut mors intravit per hominem, scilicet per Adam, ita *resurrectio mortuorum* fieret *per hominem*, scilicet per Christum. Rom. c. V, 17: *si enim unius delicto*, et cetera. *Et sicut in Adam.* Hic probat idem in speciali, dicens quod sicut in Adam omnes morimur morte corporali, ita et omnes vivificamur in Christo. Rom. V, 12: *per unum hominem*, et cetera. Et non dicit per Evam, quod videtur contra illud Eccli. XXV, 33: *per illam omnes morimur.* Dicendum quod hoc est per illam Evam, scilicet suggerentem, sed per Adam sicut causantem. Nam si solum Eva peccasset, peccatum originale non fuisset traductum in posteros. *Vivificabuntur*, inquam, *in Christo*, scilicet boni et mali vita naturae, sed vita gratiae non nisi boni; sed tamen apostolus loquitur hic de resurrectione ad vitam naturae, ad quam omnes vivificabuntur. Io. V, 26: *sicut pater habet vitam in semetipso, ita et filio dedit vitam habere*, id est vivificandi virtutem. Io. V, 28: *omnes qui in monumentis sunt*, et cetera. *Unusquisque autem in suo ordine*, et cetera. Hic ostendit ordinem resurrectionis. Et primo insinuat ipsum ordinem; secundo manifestat id quod dixerat, ibi *primitiae Christus*, et cetera. Dicit ergo quod verum est quod omnes in Christo vivificabuntur, sed tamen differenter, quia differentia erit inter caput et membra, et differentia quantum ad bonos et malos. Et ideo dicit quod *unusquisque* resurget *in suo ordine*, scilicet dignitatis. Rom. XIII, 1: *quae autem sunt, a Deo ordinata sunt.*

Sed hunc ordinem consequenter manifestat, quia *primitiae Christus*, quia ipse est prior tempore et dignitate, quia plus de gloria. Io. I, 14: *vidimus eum quasi unigenitum*, et cetera. *Deinde* resurgent omnes *qui sunt Christi*, posteriores tempore et dignitate. Isti sunt qui carnem suam crucifixerunt cum vitiis, et cetera. Gal. IV, 4: *at ubi venit plenitudo.* I Tim. VI, v. 14: *serves mandatum sine macula irreprehensibile usque in adventum domini nostri.* Qui autem sint Christi exponit, dicens *qui crediderunt* per fidem, per dilectionem operantem. Hebr. XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere*, et cetera. *In adventu eius*, primo et secundo. Sed sciendum quod inter alios sanctos non erit ordo temporis, quia omnes resurgent in ictu oculi, sed bene secundum dignitates, quia martyr resurget ut martyr, apostolus ut apostolus, et sic de aliis. *Deinde finis.* Hic ostendit finem resurrectionis, et hunc duplicem. Unum quantum ad adeptionem boni, alium quantum ad remotionem mali, ibi *oportet illum regnare*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod adeptio ipsius boni consistit in inhaerentia ad Deum; secundo ostendit, quod in immediata inhaerentia, ibi *cum evacuaverit*, et cetera. Dicit ergo, quod *deinde*, id est post hoc, erit *finis* resurrectionis. Et finis huiusmodi non erit, ut vivant vita corporis et voluptatibus, ut Iudaei et Saraceni fingunt; sed quod inhaereant Deo per immediatam visionem et beatam fruitionem: et hoc est tradere regnum Deo et patri. Et ideo dicit *cum tradiderit*, id est, perduxerit, *regnum*, id est fideles suos quos proprio sanguine acquisivit, Apoc. V, 9: *redemisti nos Deo in sanguine tuo, Deo et patri*, id est ante conspectum Dei, id est creatoris sui, inquantum est homo, et patris, inquantum est Deus. Et hoc est, quod petebat Philippus, Io. XIV, 8: *domine, ostende nobis patrem*, et cetera. Sed sic tradet, ut sibi non adimat, imo ipse unus Deus cum patre et sancto spiritu regnabit. Vel *cum tradiderit regnum Deo et patri*, id est cum ostendet Deum patrem regnare. In Scriptura enim tunc dicuntur aliqua fieri, quando primo innotescunt, et huiusmodi innotescentia fit per Christum. Matth. XI, 27: *nemo novit patrem, nisi filius, et cui*, et cetera. *Cum evacuaverit.* Hic ostendit immediationem dictae inhaerentiae. Sicut enim dicitur Gal. IV, 1 s., *quanto tempore haeres parvulus est, est sub tutoribus*, et cetera. Sed quando iam est magnus et perfectus, tunc immediate absque paedagogo et tutore sub patre est in domo. Status autem huius vitae praesentis assimilatur pueritiae, et ideo in vita ista sumus sub Angelis, sicut sub tutoribus, inquantum praesunt nobis et dirigunt nos; sed quando tradetur regnum Deo et patri, tunc immediate erimus sub Deo, et cessabunt omnia alia dominia. Et hoc est quod dicit *et cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem*, id est cum cessaverit omne dominium, tam humanum quam angelicum, tunc immediate erimus sub Deo. Is. II, 12: *exaltabitur dominus solus in die illa.* Ier. c. XXXI, 34: *non docebit ultra vir proximum suum*, et cetera. Sed numquid non remanebunt ordines Angelorum distincti? Dicendum quod sic, quantum ad eminentiam gloriae, qua unus alteri praeeminet, sed non quantum ad efficaciam executionis ad nos. Et ideo illos dicit evacuari, quorum nomina pertinent ad executionem, scilicet principatus, potestates et virtutes. Illos autem qui sunt de superiori hierarchia non nominat, quia non sunt exequentes; nec Angelos, quia est nomen commune. Dominationes autem non dixit evacuari, quia licet sint de exequentibus, non tamen ipsi exequuntur, sed dirigunt et imperant. Dominorum enim est dirigere et imperare, non exequi; Archangeli vero intelliguntur cum principatibus; archos enim idem est quod princeps. Hi tres ordines secundum Gregorium leguntur descendendo, quia secundum ipsum principatus sunt super potestates, et potestates super virtutes;

sed secundum Dionysium, ascendendo, quia vult quod virtutes sint super potestates, et potestates super principatus. Vel aliter *cum evacuaverit*, etc., id est tunc erit notum, quod principatus, et potestates, et dominationes nihil potestatis habuerunt ex seipsis, sed a Deo, ex quo sunt omnia. Deinde cum dicit *oportet illum*, etc., ostendit apostolus finem resurrectionis quoad remotionem mali. Quod quidem ostendit per destructionem omnium inimicorum ad Christum. Et primo ponit ipsorum destructionem; secundo subiectionis perfectionem, ibi *novissime autem*, etc.; tertio subiectionis finem, ibi *cum autem subiecta fuerint*. Dicit ergo primo: dixi quod finis erit, cum tradiderit regnum Deo et patri; sed numquid Christus habet regnum ita quod oportet illum regnare? Sic enim dicitur Matth. ult.: *data est mihi*, et cetera. Lc. I, 32: *et regnabit in domo Iacob. Oportet*, inquam, *donec ponat inimicos suos sub pedibus eius.* Sed numquid modo non sunt inimici eius sub pedibus eius, id est, sub potestate Christi? Dicendum quod modo inimici Christi sunt sub potestate eius, sed dupliciter. Vel inquantum per ipsum convertuntur sicut Paulus, quem prostravit Act. IX, 3 s.; vel inquantum Christus facit voluntatem suam, etiam de his qui faciunt hic contra voluntatem Christi. Sic ponit inimicos suos sub pedibus suis, puniendo eos; sed in futuro ponet sub pedibus, id est sub humanitate Christi. Sicut enim per caput deitas Christi intelligitur, *quia caput Christi Deus*, I Cor. XI, 3, ita per pedem, humanitas. Ps. CXXXI, 7: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius*, et cetera. Sic ergo inimici erunt non solum sub deitate, sed etiam sub humanitate Christi. Phil. II, 10: *in nomine Iesu omne genu*, et cetera. Sed quid est quod dicit *donec ponat?* et cetera. Numquid non regnabit, priusquam posuerit inimicos sub pedibus? Dicendum quod hoc potest intelligi dupliciter, nam ly *donec* quandoque determinat tempus, et ponitur pro finito, sicut si dicerem: non videbo Deum donec moriar, quia usque tunc non videbo, sed postea videbo. Quandoque ponitur pro infinito, sicut cum dicitur: *non cognovit eam donec peperit filium suum.* Non quod velit dicere, quod non cognovit eam solum usque ad partum filii, sed nec etiam postea unquam cognovit, sicut dicit Hieronymus. Iste modus servatur quando aliqui intendunt excludere illa solum de quibus est dubium. Unde Evangelium exclusit illud solum, quod videtur esse dubium, scilicet quod Ioseph cognovisset beatam virginem ante partum. Hoc vero quod post partum non cognovit eam, nulli est dubium, cum tot mysteria pueri viderit et toties ab Angelis monitus sit, et adoratus etiam a magis Iesus fuisset; unde poterat eam iam Dei matrem cognoscere, et ideo non curavit hoc excludere: sic etiam loquitur hic apostolus. Quod enim aliquis regnet, adhuc inimicis non subiugatis, videtur esse dubium; sed quod regnet postquam inimici subiugati sunt, nulli est dubium. Et ideo illud excludit principaliter dicens *donec ponat*, etc., quasi dicat: verum est, quod Christus habet regnum, et licet sint aliqui inimici, dum non faciunt voluntatem suam, tamen regnat *donec ponat*, et cetera. Potest etiam alio modo intelligi *donec ponat*, etc., ut ly *donec* determinet tempus, et ponatur pro futuro, ut dicatur sic *oportet illum regnare*, sed quando? *Donec ponat*, et cetera. Quasi dicat: usque tunc regnabit, quousque ponat inimicos sub pedibus, postea vero non regnabit. Sed secundum hanc expositionem, regnare non importat regnum habere, sed in regnando proficere et regnum augeri, et hoc quantum ad manifestationem perfectam regni Christi. Quasi dicat: regnum Christi paulatim proficit, inquantum scilicet manifestatur et innotescit, *donec ponat inimicos sub pedibus*, id est quousque omnes inimici regnare eum fateantur: boni quidem cum gaudio beatitudinis, mali vero cum confusione; et postea non regnat, id est regnum suum non proficit, et non amplius manifestatur, quia iam plene manifestum erit. Sic ergo patet omnium adversantium subiectio, quae quidem subiectio perfectissima erit, quia etiam illud quod maxime inimicatur, subiicietur sibi. Hoc autem est mors, quae maxime contrariatur vitae; et ideo dicit *novissime autem*, etc.; ubi tria facit. Primo ponit subiectionem mortis; secundo probat hoc per auctoritatem, ibi *omnia enim subiecit*, etc.; tertio ex ipsa auctoritate arguit, ibi *cum autem dicat*, et cetera. Dicit ergo: dixi quod omnes inimicos subiecit sub pedibus eius. Sed qualiter? Perfectissime, inquam, quia *novissime inimica mors destruetur*, scilicet in fine, quia non poterit esse cum vita, ubi omnes per resurrectionem vivent. Os. XIII, 14: *ero mors tua, o mors.* Is. XXV, 8: *praecipitabit mortem in sempiternum.* Sciendum est autem, quod Origenes ex hoc verbo sumpsit occasionem erroris sui, quem ponit in periarchon. Ipse enim voluit quod poenae damnatorum essent purgatoriae et non aeternae, et voluit quod omnes, qui sunt in Inferno, quandoque converterentur ad Christum et salvarentur, et etiam Diabolus. Et hoc confirmat per ista verba *donec ponam inimicos*, et cetera. Et intelligit quod hoc quod dicitur *inimicos sub pedibus*, solum intelligitur de subiectione, quae fit per conversionem peccatorum ad Deum, non de subiectione qua sunt subiecti Christo etiam illi, qui numquam convertuntur ad Christum, inquantum punit eos in Inferno. Et ideo dicit *oportet illum regnare, donec ponat inimicos sub pedibus*, quia tunc omnes damnati et qui sunt in Inferno salvabuntur, inquantum scilicet convertentur ad ipsum, et servient ei, et non solum ipsi homines damnati; *autem*, pro sed, *novissime ipsa mors*, id est Diabolus, *destruetur*, non quod non sit omnino, sed quod non sit mors, quia etiam ipse Diabolus in fine salvabitur. Sed hoc est haereticum et damnatum in Concilio. Iterum sciendum est quod apostolus signanter posuit hoc quod dicitur *novissime autem*, etc., ad removendum duas quaestiones, quae possunt fieri circa praedicta de resurrectione, scilicet utrum Christus posset vivificare mortuos. Et hoc solvitur, quia omnes inimicos posuit sub pedibus eius, et etiam ipsam mortem. Et quare non statim omnes resuscitavit? Ad quod respondetur, quod oportet quod primo subiiciat inimicos sub pedibus, et novissime cum destruetur ipsa mors, tunc resurgent omnes ad vitam. Non ergo differt, quia non potest, sed ut servet ordinem, quia quae a Deo sunt, ordinata sunt. Quod autem ipsa mors subiiciatur Christo, probat per auctoritatem Ps. VIII, 8: *omnia subiecisti sub pedibus eius*, id est, sub humanitate eius, scilicet Christi. Phil. II, v. 11: *omnis lingua*, et cetera. Is. XLV, 24: *mihi curvabitur omne genu*, et cetera. Ex hac autem auctoritate argumentatur, dicens *cum autem dicat*, et cetera. Et est ratio sua talis: propheta dicit *omnia subiecisti*, etc., sed dicendo *omnia*, constat quod nihil exclusit, nisi illum qui subiecit; ergo subiecta sunt Christo omnia et ipsa mors. Dicit ergo: *cum autem dicat*, Psalmista scilicet, *omnia subiecta sunt ei*, scilicet Christo, inquantum homini, *praeter eum*, scilicet patrem, *qui subiecit ei omnia.* Hebr. II, v. 8: *in eo qui omnia sibi subiecit*, et cetera. Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas*, et cetera. Sed contra. Si pater subiecit omnia filio, ergo filius est minor patre. Responsio. Dicendum est, quod pater subiecit omnia filio, inquantum est homo, ut dictum est, et sic pater est maior filio. Est enim minor patre secundum humanitatem, aequalis vero secundum divinitatem. Vel dicendum, quod etiam ipse filius, inquantum Deus, subiecit sibi omnia, quia sic potest omnia quae pater potest, Phil. III, 20: *salvatorem expectamus*, etc., *secundum operationem qua potens est subiicere omnia.* Consequenter cum dicit *cum autem subiecta fuerint illi omnia*, etc., ostendit finem huius resurrectionis non esse in humanitate Christi, sed ulterius perducetur rationalis creatura ad contemplationem divinitatis, et in ea est beatitudo nostra, et finis noster ipse Deus est. Et ideo dicit *cum autem subiecta*, etc., quasi dicat: nondum Deus subiecit omnia Christo, sed cum omnia fuerint ei subiecta, scilicet Christo, tunc ipse filius secundum humanitatem subiectus erit illi, scilicet patri, Io. XIV, 28: *pater maior me est*; et subiectus est nunc etiam Christus secundum quod homo patri, sed hoc tunc manifestius erit. Et ratio huius subiectionis est *ut sit Deus omnia in omnibus*, id est ut anima hominis totaliter requiescat in Deo, et solus Deus sit beatitudo. Modo enim in uno est vita et virtus in alio et gloria in alio, sed tunc Deus erit vita et salus et virtus, et gloria et omnia. Vel aliter ita, *ut sit Deus omnia in omnibus*, quia tunc manifestabitur quod quidquid boni habemus est a Deo.

Lectio 4

[87684] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 4 Ostensa resurrectione mortuorum ex resurrectione Christi, hic consequenter ostendit resurrectionem mortuorum ex vita sanctorum. Et circa hoc duo facit. Primo probat propositum; secundo subiungit admonitionem, ibi *nolite seduci*, et cetera. Probat autem propositum, ducendo ad tria inconvenientia. Primum inconveniens est quod frustraretur devotio hominum ad Baptismum; secundum est quod frustraretur labor sanctorum, et hoc ponit ibi *ut quid et nos periclitamur*, etc.; tertium est quod daretur occasio fruendi voluptatibus. Et hoc ponit, ibi *manducemus et bibamus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit primum inconveniens; secundo explicat illud, ibi *si omnino mortui*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi quod mortui resurgunt, *alioquin*, scilicet si non est resurrectio mortuorum futura, ut nos praedicamus, *quid facient qui*, et cetera. Hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut per hoc quod dicit *mortui*, intelligantur opera peccati, quae sunt mortua, quia carent vita gratiae, et ducunt ad mortem. Hebr. IX, 14: *sanguis Christi emundabit*, et cetera. Et secundum hoc plana est littera. *Quid*, scilicet *facient illi, qui baptizantur pro mortuis*, id est pro peccatis abluendis, si non sint vitam gratiae habituri? Alio modo, quia quidam tunc temporis volebant, quod homines possent primo baptizari, ut sibi ipsis remissionem peccatorum consequerentur; et iterum baptizabantur pro aliquo consanguineo suo defuncto, ut etiam post mortem dimitterentur ei peccata. Et secundum hoc sit littera: *quid facient qui baptizantur pro mortuis*, scilicet consanguineis, pro quorum salute baptizantur, si non sit resurrectio mortuorum? Sed isti in aliquo commendari possunt, scilicet in hoc quod fidem resurrectionis videbantur habere. Sed in aliquo possunt reprehendi, in hoc scilicet quod unum credebant posse pro alio baptizari. Sed tunc est quaestio: si oratio unius prodest alteri, quare non etiam Baptismus? Ad hoc est duplex responsio. Una est, quod opera quae faciunt vivi, prosunt mortuis propter unionem charitatis et fidei. Et ideo non prosunt nisi illis qui decedunt cum charitate et fide. Unde infidelibus nec oratio, nec Baptismus vivorum prosunt; tamen oratio prodest illis qui sunt in Purgatorio. Alia responsio, et melior, quia bona opera valent mortuis, non solum ex vi charitatis, sed etiam ex intentione facientis. Sicut si ego dicerem Psalterium pro aliquo qui est in Purgatorio, qui tenebatur dicere, ut satisfaciam pro eo, valet quidem quantum

ad satisfactionem solum illi pro quo dico. Dicendum est ergo secundum hoc, quod Baptismus non habet virtutem ex intentione nostra, sed ex intentione Christi. Intentio autem Christi est ut Baptismus illis proficiat, qui in Christi fide baptizantur. Consequenter istud inconveniens explicat, dicens *si omnino*, et cetera. Et ista explicatio videtur magis convenire secundae expositioni supra positae, quasi dicat: ut quid baptizantur pro illis, id est, pro mortuis, si non resurgunt? Sed si secundum primam expositionem exponatur, tunc sic potest dici *si omnino mortui non resurgunt, ut quid etiam baptizantur pro illis*, id est pro peccatis, cum ipsa non dimittantur? *Ut quid periclitamur*, et cetera. Hic ponit secundum inconveniens, et circa hoc duo facit. Primo ponit inconveniens in communi; secundo in speciali, ibi *quotidie*, et cetera. Dicit ergo: non solum frustra baptizantur aliqui pro remissione peccatorum, sed nos etiam frustra affligimur, si resurrectio mortuorum non est. Et hoc est quod dicit *ut quid et nos*, sancti apostoli, *periclitamur*, id est pericula patimur, *omni hora?* II Cor. c. XI, 26: *periculis fluminum, periculis*, et cetera. Constat enim, quod sancti exponunt se tribulationibus, et affligunt seipsos propter spem vitae aeternae, secundum illud Rom. V, 11: *non solum autem, sed et gloriamur*, et cetera. *Spes autem non confundit*, et cetera. Si ergo resurrectio mortuorum non sit, totaliter spes perit. Frustra ergo affligerent se, si mortui non resurgunt. Nec obstat, si dicatur quod anima separata praemiatur, quia, ut probatum est supra, non posset probari quod anima esset immortalis. Consequenter cum dicit *quotidie*, etc., enumerat pericula in speciali, et primo quantum ad personam; secundo quantum ad locum, ibi *si, secundum hominem, ad bestias*, et cetera. Manifestat ergo in speciali pericula quantum ad personam suam; unde dicit *quotidie morior*, etc., quasi dicat: non quaecumque pericula patimur, sed etiam mortis, quia *quotidie morior*, id est sum in periculis mortis. Ps. XLIII, 22: *propter te mortificamur tota die.* Et hoc ostendit apostolus Roman. 8 in persona apostolorum esse dictum, II Cor. IV, v. 10: *semper mortificationem*, et cetera. *Propter gloriam vestram*, id est ut ego acquiram gloriam, quam expecto ex vestra conversione ad fidem. II Thess. II, 20: *vos estis gloria mea et gaudium, quam habeo*, id est, spero me habiturum, *in Christo Iesu domino nostro*, id est per charitatem Christi. Alia littera habet *per gloriam*, etc., et tunc ly *per gloriam*, est verbum iurantis; quasi dicat: *per gloriam vestram*, quam scilicet expectatis, quae est Deus. Ac si diceret: iuro per Deum, quem habeo in spe in Christo Iesu, id est per passionem, et cetera. Ex quo apparet, quod etiam apostolus iuravit, et quod in viris perfectis iurare non est peccatum. *Si secundum hominem*, et cetera. Hic specificat pericula quantum ad locum. Ubi sciendum est, quod hoc legitur Act. c. XIX, ubi dicitur quod, cum Paulus apud Ephesum multos convertisset ad fidem, quidam concitaverunt contra eum populum, intantum quod non esset ausus exire in theatrum, et quod multa pericula sit ibi passus. Ergo forte facit hic de hoc mentionem, quia e vicino passus hoc fuerat. Dicit ergo: *si secundum hominem*, id est secundum rationem ex qua homo est, hoc disputando de resurrectione, concludens quod homo non moritur sicut bestia. *Pugnavi ad bestias*, id est ad homines bestialiter viventes apud Ephesum. Vel *si pugnavi ad bestias Ephesi*, et hoc dico non ex revelatione divina, sed *secundum hominem*, id est ex instinctu humano, si tot pericula passus sum, et cetera. Deinde cum dicit *manducemus*, etc., ponit tertium inconveniens, quod est: si resurrectio mortuorum non esset, daretur occasio fruendi voluptatibus. Quasi dicat: si non est alia vita, stulti sumus si affligimus nos, sed *manducemus et bibamus*, id est utamur deliciis et fruamur voluptatibus. Sap. II, v. 1: *non est, qui sit agnitus*, etc.:

venite, fruamur, et cetera. *Cras enim*, id est, in proximo, *moriemur*; totaliter enim deficiemus in anima et corpore, si mortui non resurgunt. Deinde cum dicit *nolite seduci*, ex praedictis concludit admonitionem, et primo quantum ad infirmos; secundo vero quantum ad perfectos et iustos, ibi *vigilate, iusti*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo reddit eos attentos, dicens *nolite seduci*, quasi dicat: dictum est, quod si resurrectio mortuorum non sit, stultum esset non uti lasciviis et voluptatibus. Ne ergo ad lascivias inducamini, nolite seduci ab his qui negant resurrectionem. Col. II, 18: *videte ne quis vos seducat*, et cetera. Secundo rationem attentionis assignat, dicens *corrumpunt*, etc., quasi dicat: ideo nolite seduci, quia *colloquia mala*, illorum scilicet qui negant resurrectionem, *corrumpunt bonos mores*, II Tim. II, 17: *sermo eorum serpit ut cancer.* Hieronymus dicit quod hoc est sumptum ex dictis gentilium, et est versus cuiusdam Menandri. Et ex hoc, ut ipse dicit, argumentum habemus, quod licet nobis quandoque in sacra Scriptura uti auctoritatibus gentilium. Deinde cum dicit *vigilate*, etc., ponit admonitionem quantum ad perfectos. Posset enim dicere, quod a colloquiis illorum debent cavere infirmi qui de facili seducuntur; perfecti autem non sic seduci possunt. Apostolus autem vult, quod etiam perfecti sint cauti. Unde circa hoc duo facit. Primo reddit eos attentos, dicens *vigilate, iusti*, id est vos, qui reputamini iusti, *vigilate*, id est, solliciti sitis. Matth. XXIV, 42: *vigilate, quia nescitis*, et cetera. Apoc. XVI, 15: *beatus qui vigilat*, et cetera. Secundo rationem assignat, dicens *nolite*, etc., et hanc duplicem, quarum unam propter seipsos. Nullus enim est adeo perfectus, quin debeat sibi cavere a peccatis. Inertia autem et torpor frequenter inducit ad peccatum, unde ne peccent inducit eos ad vigiliam, et ideo dicit *et nolite peccare*, id est ne peccetis, Tob. IV, 6: *in mente habeto Deum, et cave ne aliquando peccato consentias.* Aliam rationem inducit propter alios, quia non solum propter seipsos sint solliciti, sed et propter alios, ne illi seducantur. Et hoc est quod dicit *quidam enim habent ignorantiam Dei*, id est non rectam fidem. Rom. X, v. 3: *ignorantes Dei iustitiam*, et cetera. Et hoc *loquor vobis ad reverentiam vestram*, ut sitis cauti. Vel ad verecundiam vestram, quia verecundum est vobis, qui reputamini sapientes, et instructi in fide, quod sint aliqui inter vos ignorantiam Dei habentes, id est non rectam fidem.

Lectio 5

[87685] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 5 Superius apostolus probavit resurrectionem mortuorum, hic ostendit qualitatem et modum resurgentium. Et circa hoc duo facit. Primo movet quaestionem circa qualitatem resurgentium; secundo solvit, ibi *insipiens tu*, et cetera. Circa resurrectionem fuerunt duo errores. Quidam enim totaliter negabant resurrectionem mortuorum futuram. Cum enim non considerarent nisi principia naturae et posse, et viderent quod secundum principia naturae et posse nullus de morte potest redire ad vitam, nec caecus potest recuperare visum, ideo totaliter negaverunt resurrectionem, ex quorum persona dicitur Sap. II, 5: *umbrae transitus est tempus nostrum*, et cetera. Et ibidem: *de nihilo nati sumus*, et cetera. Iob XIV, v. 14: *putasne mortuus homo rursum vivet*, et cetera. Alii autem dixerunt resurrectionem mortuorum futuram

esse, sed dicebant quod resurgebant ad eumdem modum vivendi, et ad eosdem actus. Et hoc etiam posuerunt quidam philosophi qui dicunt: post multa annorum curricula Plato adhuc resurget, et habebit eosdem scholares Athenis, quos aliquando habuit. Hoc etiam asserunt Pharisaei, Matth. XXII, 28, de muliere septem virorum, unde dicebant: *in resurrectione cuius erit?* Saraceni etiam fingunt quod habebunt post resurrectionem uxores, et voluptates, et delicias corporales. Iob XX, 17: *non videat rivulos fluminis torrentis mellis et butyri.* Contra quos dicitur Matth. XXII, 30, quod *erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Has ergo duas quaestiones movet hic apostolus. Primam cum dicit *quomodo resurgunt mortui?* Quomodo est possibile quod mortui qui sunt cinis possint resurgere? Secundam, cum dicit *quali autem corpore venient?* Quasi dicat: numquid cum tali corpore resurgent cum quali sumus modo? Has duas quaestiones solvit cum dicit *insipiens*, et cetera. Primo solvit secundam, secundo vero solvit primam, ibi *ecce mysterium vobis dico*, et cetera. Ad intellectum autem eorum quae apostolus ponit in prima parte, oportet investigare quid apostolus intendat. Intendit autem in ista parte apostolus ostendere quod mortui resurgunt, et quod erit eadem substantia. Ubi primo ponit similitudines; secundo adaptat, ibi *sic etiam resurrectio mortuorum*, etc.; tertio probat, ibi *si est corpus animale*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit similitudines in una specie, secundo in diversis speciebus, ibi *non omnis caro, eadem caro*, et cetera. Circa primum sciendum est quod videmus in una et eadem specie quod una res in via generationis habet diversas qualitates et formas; sicut granum aliam formam et qualitatem habet quando seminatur, aliam quando pullulat, aliam quando iam est in herba. Et ideo ex hac similitudine apostolus intendit ostendere qualitatem resurgentium. Unde circa hoc tria facit. Primo comparat ordinem seminationis ad pullulationem; secundo differentiam qualitatis in semine et in pullulatione, ibi *tu quod seminas*, etc.; tertio causam qualitatis in pullulatione, ibi *Deus autem*, et cetera. Dicit ergo *insipiens*, et cetera. Sed contra Matth. V, 22: *qui dixerit fratri suo: racha*, et cetera. Dicendum quod dominus prohibet dici fratri racha seu fatue, ex ira non ex correctione. Causa autem quare dicit *insipiens*, est quia haec obiectio contra resurrectionem procedit ex principiis humanae sapientiae, quae tamdiu est sapientia, quamdiu est subiecta sapientiae divinae; sed quando recedit a Deo, tunc vertitur in insipientiam; unde cum contradicat sapientiae divinae, vocat eam insipientem. Quasi dicat: *insipiens*, nonne quotidie experiris, *tu*, quia *quod seminas*, in terra, *non vivificatur*, id est vegetatur, *nisi prius moriatur*, id est putrescat? Io. XII, 24: *nisi granum frumenti*, et cetera. Ex hoc videtur apostolus facere comparationem, quod quando corpus hominis ponitur in sepulchro in terra, tunc est quaedam seminatio; quando vero resurgit, tunc est quaedam vivificatio. Unde ex hoc opinantur aliqui, resurrectionem mortuorum esse naturalem, propter hoc quod apostolus hic resurrectionem comparat pullulationi seminis quae est naturalis. Opinantur enim in pulveribus resolutis, in quos resolvuntur humana corpora, esse quasdam virtutes seminales activas ad corporum resurrectionem. Sed istud non videtur esse verum. Fit enim resolutio corporis humani in elementa, sicut et aliorum mixtorum corporum, unde pulveres in quos humana corpora resolvuntur, nullam aliam habent virtutem activam quam alii pulveres, in quibus constat non esse aliam virtutem activam ad corporis humani constitutionem, sed solum in semine hominis; differunt autem pulveres in quos humana corpora resolvuntur, ab aliis pulveribus solum secundum ordinationem divinam, prout huiusmodi pulveres sunt ex divina sapientia ordinati, ut iterum ex eis humana corpora reintegrentur. Unde resurrectionis activa causa solus Deus erit, etsi ad hoc utatur ministerio Angelorum, quantum ad pulverum collectionem. Propter quod apostolus infra modum resurrectionis exponens, attribuit sono tubae, et supra attribuit Christo resurgenti, non autem alicui virtuti activae in pulveribus. Non ergo intendit hic probare apostolus quod resurrectio sit naturalis, per hoc quod semen naturaliter pullulat, sed intendit hic manifestare per exempla quaedam, quod non sit eadem qualitas corporum resurgentium et corporum morientium, et primo per hoc quod non est eadem qualitas seminis et pullulationis, ut ex sequentibus manifeste ostendetur. Nam consequenter cum dicit *et quod seminas*, etc., ostendit qualitatem seminis differentem esse a qualitate pullulationis, cum dicit *et quod seminas, non corpus, quod futurum est, seminas*, id est non quale futurum est seminas. Quod exponens subdit *sed nudum granum, puta tritici vel alicuius caeterorum*, scilicet seminum, quia seminatur nudum semen, pullulat autem ornatum herba, et aristis, et huiusmodi. Et similiter corpus humanum aliam qualitatem habebit in resurrectione quam nunc habet, ut infra exponetur. Est tamen differentia inter resurrectionem humani corporis, et pullulationem seminis; nam surget idem corpus numero, sed habebit aliam qualitatem, sicut infra dicit apostolus, quod *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*; et Iob XIX, 27 dicitur *quem visurus sum ego ipse, et non alius.* Sed in pullulatione nec est eadem qualitas, nec idem corpus numero, sed solum idem specie. Et ideo signanter apostolus de pullulatione loquens, dixit *non corpus, quod futurum est, seminas*, dans intelligere quod non sit idem numero. Et in hoc opus naturae deficit ab opere Dei. Nam virtus naturae reparat idem specie, sed non idem numero: virtus autem Dei reparare potest etiam idem numero. Et sic etiam ex hoc quod hic dicitur potest sumi probatio ad hoc quod resurrectionem futuram fieri non est impossibile, sicut insipiens obiiciebat. Quia si natura ex eo quod mortuum est, potest reparare idem specie, multo magis Deus potest reparare idem numero; quia et hoc ipsum quod natura facit, opus Dei est. Habet enim hoc natura a Deo, quod hoc facere possit. Et ideo consequenter describens qualitatem pullulationis, attribuit eam primum quidem Deo, secundo proportioni naturae. Dicit autem primo *Deus autem dat illi corpus sicut vult*, quia scilicet ex ordinatione divinae voluntatis procedit, quod ex tali semine talis planta producatur, quae quidem planta est quasi corpus seminis. Ultimus enim fructus plantae est semen. Et hoc ideo attribuit operationi divinae, quia omnis operatio naturae est operatio Dei, secundum illud supra XII, 6: *idem autem Deus qui operatur omnia in omnibus.* Et hoc sic potest considerari. Manifestum est enim quod res naturales absque cognitione operantur ad finem determinatum, alioquin non semper, vel in maiori parte, eumdem finem consequerentur. Manifestum est etiam, quod nulla res cognitione carens in certum finem tendit, nisi directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta tendit ad certum signum ex directione sagittantis. Sicut ergo si aliquis videret sagittam directe tendere ad certum signum, quamvis sagittantem non videretur, cognosceret statim quod dirigeretur a sagittante. Ita cum videamus res naturales absque cognitione tendere ad certos fines, possumus pro certo cognoscere quod operantur ex voluntate alicuius dirigentis, quem dicimus Deum. Et sic dicit apostolus quod *Deus dat*, semini, *corpus*, id est, ex semine producit plantam, *sicut vult.* Sed rursus, ne aliquis crederet huiusmodi naturales effectus ex sola Dei voluntate provenire, absque operatione et proportione naturae, subiungit *et unicuique seminum proprium corpus*, puta ex semine olivae generatur oliva, et ex semine tritici generatur triticum. Unde et Gen. I, 11: *germinet terra* *herbam virentem et facientem semen iuxta genus suum.* Sic ergo et in resurrectione erit alia qualitas corporis resurgentis, quae tamen proportionabitur meritis morientis.

Lectio 6

[87686] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 6 Hic apostolus ponit exemplum de diversitate qualitatis corporis resurgentis in diversis speciebus. Et primo comparando caelestia ad terrestria; secundo terrestria ad caelestia, ibi *sunt corpora caelestia*, etc.; tertio corpora caelestia ad invicem, ibi *alia claritas*, et cetera. Quia posset aliquis dicere: quomodo est possibile quod mortui resumant corpus et carnem, si non sint habituri eamdem corporis qualitatem? Ideo ad hoc excludendum introducit diversas qualitates corporis et carnis, ut sic manifestum sit quod non oportet, si non erit eadem qualitas, quod non resumatur idem corpus, vel eadem caro. Dicit ergo primo quod *non omnis caro est eadem caro*, secundum formam, *sed alia* est caro *hominum, alia piscium, alia pecorum, alia volucrum*, et cetera. Et similiter est alia morientis, et alia resurgentis. Sicut autem exemplum superius inductum de semine et pullulatione deficiebat in hoc quod in seminatione et pullulatione non est idem numero, nec eaedem qualitates, ita haec exempla deficiunt, quia in his exemplis nec est eadem species, nec eadem qualitas. Sed caro hominis resurgentis est eadem secundum speciem cum carne morientis, sed tamen erit alia secundum qualitatem. *Erit enim eiusdem naturae, sed alterius gloriae*, ut Gregorius de corpore Christi dicit. Si quis autem haec quae dicta sunt, ad diversum statum resurgentium referre vellet, posset dici quod per homines intelliguntur boni secundum rationem viventes, secundum illud Ez. XXXIV, 31: *vos autem greges mei, greges pascuae meae, homines estis.* Per pecora vero intelliguntur luxuriosi, secundum illud II Petr. II, 12: *hi vero velut irrationabilia pecora*, et cetera. Per volucres, superbi, per pisces, cupidi, secundum illud Ps. VIII, v. 9: *volucres caeli et pisces maris*, et cetera. Ad idem autem introducit diversitatem caelestium et terrestrium corporum, cum subdit: sunt *corpora caelestia*, ut sol et luna et huiusmodi, et sunt *corpora terrestria*, ut ignis, aqua, etc.; *sed alia quidem est gloria*, id est pulchritudo et decor, *caelestium* corporum, *alia autem terrestrium*, Eccli. XLIII, v. 10: *species caeli gloria stellarum.* Et possunt per caelestia corpora intelligi contemplativi. Phil. III, 20: *nostra conversatio in caelis est.* Per terrestria activi, qui circa terrena occupantur; unde Marthae dictum est, Lc. X, 41: *turbaris erga plurima.* Et ad idem ulterius introducit diversam qualitatem caelestium corporum, cum dicit *alia claritas solis*, et cetera. Similiter inter stellas est differentia, *stella enim differt*, et cetera. Et potest intelligi per solem Christus, Mal. ult.: *orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae*, et cetera. Per lunam beata virgo, de qua Cant. VI, 9: *pulchra ut luna.* Per stellas ad invicem ordinatas, caeteri sancti. Iudic. V, 20: *stellae manentes in ordine suo*, et cetera. Consequenter cum dicit *sic erit resurrectio mortuorum*, adaptat praedicta exempla ad resurrectionem mortuorum. Nec intelligendum est, quantum ad litteralem expositionem, quod apostolus hoc dicat ad designandum in resurgentibus generis diversitatem, propter id quod praemiserat *stella differt*, et cetera. Sed hoc refert ad omnia praecedentia, ut ostendatur ex omnibus praemissis, quod sicut in rebus inveniuntur

diversae qualitates corporum, ita erit diversa qualitas resurgentium a qualitate morientium. Unde sequitur *seminatur corpus*, et cetera. Ubi apostolus maxime ostendit aliam esse qualitatem corporis morientis, et corporis resurgentis. Et agit hic de corpore resurgente glorioso, cuius propriae qualitates dotes corporis gloriosi dicuntur. Quae quidem sunt quatuor, quas hic apostolus tangit. Primo enim tangit dotem impassibilitatis, cum dicit *seminatur in corruptione*, et cetera. Et quamvis seminatio accipi posset pro prima corporis origine, secundum quod generatur ex semine, tamen convenientius est, secundum intellectum apostoli, ut seminatio referatur ad mortem et sepulturam, ut respondeat ei quod supra dictum est: *quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur.* Dicitur autem mors et resolutio, seminatio, non quod in corpore mortuo, vel in cineribus ex eo resolutis sit aliqua virtus ad resurrectionem, sicut est virtus activa in semine ad generationem; sed quia a Deo talis ordinatio est deputata, ut ex eo iterato reformetur corpus humanum. Sic igitur corpus humanum, quando seminatur, id est, quando moritur, est in corruptione, id est secundum suam proprietatem est corruptioni subiectum, secundum illud Rom. VIII, 10: *corpus quidem mortuum est propter peccatum. Sed resurget in incorruptione.* Dicitur autem hic incorruptio, non solum ad excludendum separationem animae a corpore, quia hanc incorruptionem et corpora damnatorum habebunt, sed ad excludendum tam mortem quam quamlibet noxiam passionem, sive ab interiori, sive ab exteriori. Et quantum ad hoc intelligitur impassibilitas corporis gloriosi, secundum illud Apoc. VII, 16: *non esurient, neque sitient amplius*, et cetera. Secundo tangit dotem claritatis, cum dicit *seminatur in ignobilitate*, id est corpus quod ante mortem, et in morte est deformitatibus et miseriis multis subiectum, secundum illud Iob XIV, 1: *homo natus de muliere*, et cetera. *Sed resurget in gloria*, quae claritatem significat, ut Augustinus dicit super Ioannem. Erunt enim corpora sanctorum clara et fulgentia, secundum illud Matth. XIII, v. 43: *fulgebunt iusti, sicut sol*, et cetera. Tertio tangit dotem agilitatis, cum dicit *seminatur in infirmitate*, id est, corpus animale, quod ante mortem est infirmum et tardum, et ab anima non facile mobile, secundum illud Sap. IX, 15: *corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Sed *surget in virtute*, quia scilicet fiet ut ex tanta virtute ab anima moveri possit, ut in nullo difficultatem ad motum exhibeat, quod ad dotem agilitatis pertinet. Tanta enim erit ibi facilitas, quanta felicitas, ut Augustinus dicit. Unde dicitur Sap. III, 7 de iustis: *fulgebunt iusti, et tamquam scintillae in arundineto discurrent.* Et Is. XL, 31: *qui sperant in domino habebunt fortitudinem, assument pennas*, et cetera. Quarto tangit dotem subtilitatis, cum dicit *seminatur corpus animale*, et cetera. Quam quidam ad hoc referre volunt quod corpori glorioso secundum hanc dotem competat ut possit simul esse cum corpore non glorioso in eodem loco. Quod quidem sustineri posset, si corpori secundum statum praesentem competeret, quod non posset simul cum alio corpore esse in eodem loco secundum aliquid quod a corpore removeri posset. Nunc autem si diligenter consideretur, quod secundum hoc nihil aliud corpori competit nisi secundum quod habet dimensiones corporales. Unde videmus corpora quantumcumque subtilia, non compati secum alia corpora, ut patet in aere et in igne; et, ulterius, si essent corpora separata omnino absque materia, sicut quidam posuerunt, non possent simul cum corporibus naturalibus esse in eisdem locis, ut philosophus dicit. Remanentibus igitur dimensionibus in quocumque corpore, est contra suam naturam quod sit cum alio corpore in eodem loco. Unde si hoc aliquando contingit, erit ex miraculo. Propter quod Gregorius et Augustinus miraculo adscribunt quod corpus

Christi ad discipulos ianuis clausis intravit. Nulla enim virtus terminata potest facere miraculum, hoc enim solius Dei est. Relinquitur ergo quod esse simul cum alio corpore in eodem loco, non possit esse ex dote seu ex qualitate corporis gloriosi. Non tamen negandum est quin corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore in eodem loco, quia corpus Christi post resurrectionem intravit ad discipulos ianuis clausis, cui corpus nostrum in resurrectione conformandum speramus; sed sicut corpus Christi hoc habuit non ex proprietate corporis, sed ex virtute divinitatis unitae, ita corpus cuiuslibet alterius sancti hoc habebit non ex dote, sed ex virtute divinitatis existentis in eo. Per quem modum corpus Petri habuit quod ad umbram eius sanarentur infirmi, non per aliquam proprietatem ipsius. Est ergo dicendum quod ad dotem subtilitatis pertinet quod hic apostolus tangit dicens *seminatur corpus animale, surget spirituale.* Quod quidam male intelligentes, dixerunt quod corpus in resurrectione vertetur in spiritum, et erit simile aeri aut vento, qui spiritus dicitur. Quod maxime excluditur per illud quod ad apostolos dicitur Lc. ult.: *palpate et videte, quia spiritus*, et cetera. Unde et hic apostolus non dicit quod resurgat spiritus, sed spirituale corpus. Ergo in resurrectione spirituale erit, non spiritus, sicut nunc est animale, non anima. Ad horum autem differentiam cognoscendam considerandum est, quod unum et idem in nobis est quod dicitur et anima et spiritus; sed anima dicitur secundum quod perficit corpus, spiritus autem proprie secundum mentem, secundum quam spiritualibus substantiis assimilamur, secundum illud Eph. c. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Item considerandum est, quod triplex est differentia potentiarum in anima; quaedam enim potentiae sunt quarum operationes ad bonum corporis ordinantur, sicut generativa, nutritiva, et augmentativa. Quaedam vero sunt, quae quidem corporeis organis utuntur, ut omnes potentiae sensitivae partis; sed earum actus ad corpus non ordinantur directe, sed magis ad perfectionem animae. Quaedam vero sunt potentiae quae neque utuntur corporeis organis, neque directe ad bonum corporis ordinantur, sed magis ad bonum animae, sicut quae pertinent ad intellectivam partem. Primae ergo potentiae pertinent ad animam, inquantum animat corpus; secundae vero maxime pertinent ad animam, inquantum est spiritus; tertiae vero medio modo se habent inter utrasque: quia tamen iudicium de potentia aliqua magis debet sumi ex obiecto et fine, quam ex instrumento, ideo secundae potentiae magis se tenent cum tertiis, quam cum primis. Item considerandum est quod cum unaquaeque res sit propter suam operationem, corpus ad hoc perficitur ab anima, ut sit subiectum operationibus animae. Nunc autem in statu isto corpus nostrum est subiectum operationibus, quae pertinent ad animam, inquantum est anima, prout generatur et generat, nutritur, crescit et decrescit. Quantum autem ad spirituales animae operationes, corpus, licet aliquo modo subserviat, tamen multum impedimentum affert, quia *corpus quod corrumpitur aggravat animam*, ut dicitur Sap. IX, 5. Sed in statu resurrectionis cessabunt operationes animales a corpore, quia non erit generatio, nec augmentum aut nutrimentum, sed corpus absque aliquo impedimento et fatigatione incessanter serviet animae ad spirituales operationes eius, secundum illud Ps. LXXXIII, 5: *beati qui habitant in domo tua, domine*, et cetera. Sicut ergo nunc est corpus nostrum animale, tunc vero erit spirituale. Causam autem harum proprietatum quidam attribuunt luci, quam dicunt esse de natura quintae essentiae, et venire in compositionem humani corporis, quod quia frivolum est et fabulosum, sequentes Augustinum, dicimus quod procedunt ex virtute animae glorificatae. Dicit enim Augustinus in epistola ad Dioscorum: *tam potenti* *natura Deus fecit animam, ut eius plenissima beatitudo, quae in fine temporum promittitur sanctis, redundet etiam in inferiorem naturam, quae est corpus; non beatitudo, quae fruentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor.* Videmus autem ex anima quatuor corpori provenire, et tanto perfectius, quanto anima fuerit virtuosior. Primo quidem dat esse; unde quando erit in summo perfectionis, dabit esse spirituale. Secundo conservat a corruptione; unde videmus homines quanto sunt fortioris naturae, minus a calore et frigore pati. Cum ergo anima fuerit perfectissima, conservabit corpus omnino impassibile. Tertio dat pulchritudinem et claritatem; infirmi enim et mortui propter debilitatem operationis animae in corpus, efficiuntur discolorati, et quando erit in summa perfectione, faciet corpus clarum et fulgidum. Quarto dat motum, et tanto facilius, quanto virtus animae fuerit fortior supra corpus. Et ideo quando erit in ultimo suae perfectionis, dabit corpori agilitatem.

Lectio 7

[87687] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 7 Hic apostolus differentiam qualitatis corporum morientium ad corpora resurgentium supra exemplis ostensam, ostendit ratione. Circa autem hoc duo facit. Primo enim praemittit quod probare intendit; secundo praemissum probat, ibi *sicut scriptum est*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi quod id quod seminatur animale, surget spirituale, et, quod hoc sit verum, scilicet quod sit aliquod corpus spirituale, ostendo, quia si est corpus animale, est et spirituale. Et non intendit apostolus ex hoc arguere ad propositum sed hoc supponit, intendens probare ipsum quod dicit *si est corpus*, et cetera. Eccli. XXXIII, 15: *intuere in omnia opera altissimi, duo contra duo, et unum contra unum. Sicut scriptum est*, et cetera. Hic probat propositum. Est autem sua probatio talis: duo sunt principia humani generis; unum secundum vitam naturae, scilicet Adam, aliud secundum vitam gratiae, scilicet Christus; sed animalitas est derivativa in omnes homines a primo principio, scilicet Adam; ergo constat quod multo amplius a secundo principio, scilicet Christo, spiritualitas derivabitur in omnes homines. Huius rationis, primo, probat primam diversitatem principiorum, secundo mediam, scilicet determinationem similitudinis ex utroque principiorum, ibi *qualis terrenus*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit principiorum differentiam; secundo principiorum ordinem ad invicem, ibi *sed non prius quod spirituale*, etc.; tertio rationis ordinem assignat, ibi *primus*, et cetera. Ponit ergo, primo, conditionem primi principii secundum vitam naturae, sumens auctoritatem Gen. II, 7. Unde dicit *sicut scriptum est: factus est*, a Deo, *primus homo Adam in animam viventem*, vita scilicet animali, qualem anima potest dare, cum scilicet *spiravit dominus in faciem eius spiraculum vitae*, Gen. II, 7. Forma enim humana et anima dicitur et spiritus. Inquantum enim intendit curae corporis, scilicet vegetando, nutriendo et generando, sic dicitur anima; inquantum autem intendit cognitioni, scilicet intelligendo, volendo et huiusmodi, sic dicitur spiritus. Unde cum dicit *factus est primus homo Adam in animam viventem*, intendit hic apostolus de vita qua anima deservit circa corpus, non de spiritu sancto, sicut quidam fingunt, propter hoc quod praecedit *et inspiravit in faciem eius*

spiraculum vitae, dicentes hoc esse spiritum sanctum. Secundo ponit conditionem secundi principii, dicens *novissimus* vero *Adam*, id est Christus. Et dicitur novissimus, quia Adam induxit unum statum, scilicet culpae, Christus vero gloriae et vitae. Unde cum post statum istum nullus alius sequatur in vita ista, ideo dicitur novissimus. Is. LIII, 2 s.: *desideravimus eum despectum et novissimum virorum.* Et alibi scilicet Apoc. I, 17: *ego primus et novissimus.* Et alibi: *ego sum alpha et omega*, et cetera. Dicit autem *Adam*, quia de natura Adae factus in spiritum viventem. Et ex hoc, conditionibus principiorum visis, apparet eorum diversitas, quia primus homo factus est in animam, novissimus in spiritum. Ille autem in animam viventem solum, iste vero in spiritum viventem et vivificantem. Cuius ratio est: quia, sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam, ita et Christus perfectionem sui esse, inquantum homo, per spiritum sanctum. Et ideo cum anima non possit nisi proprium corpus vivificare, ideo Adam factus est in animam, non vivificantem, sed viventem tantum; sed Christus factus est in spiritum viventem et vivificantem, et ideo Christus habuit potestatem vivificandi. Io. I, 16: *de plenitudine eius*, etc., et Io. X, 10: *veni ut vitam habeant et abundantius habeant.* Et in symbolo: *et in spiritum sanctum vivificantem.* Sed ne aliquis diceret: si Christus factus est in spiritum vivificantem, quare dicitur novissimus? Ideo, consequenter, cum dicit *sed non prius*, etc., ostendit ordinem principiorum. Videmus enim in natura quod in uno et eodem, prius est imperfectum quam perfectum. Unde cum spiritualitas se habeat ad animalitatem, sicut perfectum ad imperfectum, ideo in humana natura non prius debet esse spirituale, quod est perfectum, sed, ut servetur ordo, prius debet esse imperfectum, scilicet quod animale est, deinde perfectum, scilicet quod spirituale est. Supra c. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est*, et cetera. Sicut dicit Augustinus, huius signum est, quod primogeniti antiquitus consueverunt esse animales, sicut Cain ante Abel natus, Ismael ante Isaac, et Esau ante Iacob. Rationem autem dictae diversitatis assignat dicens *primus homo*, etc., quasi dicat: vere primus homo factus est in animam viventem, quia *de terra*, Gen. II, 7: *formavit dominus hominem de limo terrae*, et ideo dicitur esse *terrenus*, id est animalis; *secundus homo*, scilicet Christus, factus est *in spiritum vivificantem*, quia *de caelo*; quia divina natura quae fuit huic naturae unita, de caelo est. Et ideo debet esse *caelestis*, id est, talem perfectionem debet habere, qualem decet de caelo venire, scilicet perfectionem spiritualem. Io. III, 31: *qui de caelo venit, super omnes est.* Dicit autem primum hominem de terra, secundum modum loquendi, quo res de illo esse dicuntur quia prima pars est in eorum fieri, sicut cultellus dicitur de ferro quia prima pars, unde est cultellus, est ferrum. Et quia prima pars unde Adam factus est, terra est, ideo, dicitur de terra. Secundus homo dicitur de caelo, non quod attulerit corpus de caelo, cum de terra assumpserit, scilicet de corpore beatae virginis, sed quia divinitas (quae naturae humanae unita est) de caelo venit, quae fuit prior quam corpus Christi. Sic ergo patet principiorum diversitas, quod erat maior propositio rationis principalis. Consequenter cum dicit *qualis terrenus*, etc., ostendit derivationem similitudinis horum principiorum ex utroque, et primo in communi, secundo dividit eam per partes, ibi *igitur sicut portavimus*, et cetera. Dicit ergo *qualis terrenus*, etc., quasi dicat: primus homo, quia terrenus fuit et mortalis, ideo derivatum est ut omnes essent et terreni et mortales. Supra eodem v. 22: *et sicut in Adam omnes moriuntur.* Zach. XIII, 5: *Adam exemplum meum*, et cetera. Quia vero fuit secundus homo caelestis, id est spiritualis et immortalis, ideo omnes et immortales et spirituales erimus.

Rom. c. VI, 5: *sed complantati facti sumus similitudini*, et cetera. *Igitur sicut portavimus*, et cetera. Hic concludit qualiter in speciali debeamus conformari homini, scilicet caelesti. Possumus autem dupliciter conformari caelesti in vita scilicet gratiae et gloriae, et una est via ad aliam: quia sine vita gratiae non pervenitur ad vitam gloriae. Et ideo dicit *sicut portavimus*, etc., id est quamdiu peccatores fuimus, in nobis fuit similitudo Adae. II Reg. VII, 19: *ista est lex Adam, domine Deus*, et cetera. Ut ergo possimus esse caelestes, id est pervenire ad vitam gloriae, *portemus imaginem caelestis*, per vitam gratiae. Col. c. III, 9 s.: *exuentes veterem hominem, induite novum hominem*, scilicet Christum. Rom. VIII, 29: *quos praescivit et praedestinavit conformes*, et cetera. Sic ergo debemus conformari caelesti in vita gratiae, quia alias non perveniemus ad vitam gloriae. Et hoc est quod dicit *hoc autem dico, fratres*, quasi dicat: nisi vivatis, scilicet vita gratiae, non poteritis pervenire ad regnum Dei, scilicet ad vitam gloriae, *quia caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Quod quidem non est intelligendum, sicut quidam haeretici dicunt, quod non resurget caro et sanguis secundum substantiam, sed quod totum corpus vel vertetur in spiritum, vel in aerem: quod est haereticum et falsum; nam apostolus dicit quod conformabit corpus nostrum corpori claritatis suae. Unde cum Christus post resurrectionem habuerit carnem et sanguinem, sicut dicitur Lc. ult.: *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet*, etc., constat quod et nos in resurrectione carnem et sanguinem habebimus. Non est intelligendum *caro et sanguis*, id est substantia carnis et sanguinis, *regnum Dei non possidebunt*, sed *caro et sanguis*, id est, carni et sanguini operam dantes, scilicet homines dediti vitiis et voluptatibus, regnum Dei non possidebunt. Et sic accipitur *caro*, id est, homo carnaliter vivens, Rom. VIII, 9: *vos autem non in carne*, et cetera. Vel: *caro et sanguis*, id est, opera carnis et sanguinis regnum Dei non possidebunt, quod est contra Iudaeos et Saracenos, qui fingunt se habituros post resurrectionem uxores, fluvios mellis et lactis. Vel: *caro et sanguis*, id est corruptio carnis et sanguinis, *regnum Dei non possidebunt*, id est post resurrectionem, corpus non subiicietur corruptioni carnis et sanguinis, secundum quam vivit homo. Unde, et secundum hoc, subdit *neque corruptio incorruptionem possidebit*, id est neque corruptio mortalitatis, quae nomine *carnis* hic exprimitur, possidebit incorruptionem, id est, incorruptibile regnum Dei, quia resurgemus in gloria. Rom. VIII, 21: *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis*, et cetera.

Lectio 8

[87688] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 8 Hic apostolus postquam respondit quaestioni de qualitate resurgentium, respondet consequenter quaestioni qua quaerebatur de modo et ordine resurgendi. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit modum et ordinem resurrectionis; secundo confirmat per auctoritatem, ibi *cum autem mortale hoc*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim proponit intentum; secundo ostendit quo ordine fiat, ibi *in momento, in ictu oculi*, et cetera. Primo igitur reddit eos attentos, ostendens id quod proponit esse arduum et occultum, dicens *ecce mysterium*, id est occultum quoddam, *dico vobis*, id est aperio vobis, fratres, quod debet vobis aperiri et omnibus credentibus. Lc. VIII, 10: *vobis datum est nosse*, et cetera. Supra, II, 6: *sapientiam*

loquimur inter perfectos, et, post: *sed loquimur Dei sapientiam quae abscondita est*, et cetera. Quid autem sit istud mysterium, subdit *omnes quidem*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod sicut Hieronymus dicit, in quadam epistola ad Minervium et Alexandrum monachos, hoc quod hic dicitur *omnes quidem resurgemus*, etc., in nullo libro Graecorum habetur; sed in quibusdam habetur *omnes quidem dormiemus*, id est omnes moriemur. Et dicitur mors somnus, propter spem resurrectionis. Unde idem est ac si diceret *omnes quidem resurgemus*, quia nullus resurget nisi moriatur. *Sed non omnes immutabimur.* Hoc non mutatur in libris Graecis. Et hoc est verum, quia ista mutatio, de qua hic loquitur, non erit nisi secundum corpora beatorum, quia immutabuntur ad illa quatuor quae supra posita sunt, quae dicuntur dotes corporum gloriosorum. Et hanc desiderabat Iob. XIV, 14: *cunctis diebus quibus nunc milito, expecto, donec veniat immutatio mea.* In quibusdam vero libris invenitur: *non omnes quidem dormiemus*, id est, moriemur, *sed omnes immutabimur.* Et hoc intelligitur dupliciter. Primo ad litteram, quia quorumdam opinio fuit quod non omnes homines morientur, sed quod aliqui in adventu Christi ad iudicium venient vivi, et isti non morientur sed isti mutabuntur in statum incorruptionis, et, propter hoc dicunt *non omnes quidem dormiemus*, id est moriemur, *sed omnes immutabimur*, tam boni quam mali et tam vivi quam mortui. Unde secundum hos immutatio non intelligitur de statu animalitatis ad statum spiritualitatis, quia, secundum hanc, soli boni immutabuntur, sed de statu corruptionis ad statum incorruptionis. Alio modo exponitur mystice ab Origene, et dicit quod hoc non dicitur de somno mortis, quia omnes morientur, Ps. LXXXVIII, 49: *quis est homo qui vivet*, etc., sed de somno peccati, de quo in Ps. XII, 4: *illumina oculos meos ne unquam obdormiam*, ut sic dicatur: *non omnes moriemur*, id est non omnes peccabimus mortaliter, *sed omnes immutabimur*, sicut supra de statu corruptionis ad incorruptionem. Et licet haec littera, scilicet *non omnes moriemur*, etc., non sit contra fidem, tamen Ecclesia magis acceptat primam, scilicet quod omnes moriemur sive resurgemus, etc.; quia omnes morientur etiam si sint tunc aliqui vivi. Ordinem autem et modum resurrectionis manifestat consequenter cum dicit *in momento, in ictu oculi*, et cetera. Et hoc quantum ad tria. Primo enim manifestat ordinem quantum ad tempus; secundo quantum ad causam resurrectionis, ibi *in novissima tuba*; tertio quantum ad progressum effectus a causa, ibi *canet enim tuba*, et cetera. Dicit ergo quod omnes resurgemus, sed quomodo? *In momento.* Per quod excludit errorem dicentium resurrectionem non esse futuram omnium simul, sed dicunt quod martyres resurgent ante alios per mille annos, et tunc Christus descendet cum illis, et possidebit regnum corporale Ierusalem mille annis cum eis. Et haec fuit opinio Lactantii. Sed hoc patet esse falsum, quia omnes in momento resurgemus et in ictu oculi. Excluditur etiam per hoc alius error eiusdem qui dicebat quod iudicium duraturum erat per spatium mille annorum. Sed hoc est falsum, quia non erit ibi aliquod perceptibile tempus, sed in momento, et cetera. Sciendum est autem quod momentum potest accipi vel pro ipso instanti temporis, quod dicitur nunc, vel pro aliquo tempore imperceptibili; tamen utroque modo potest accipi hoc, referendo illud ad diversa. Quia si nos referamus hoc ad collectionem pulverum (quae fiet ministerio Angelorum), tunc momentum accipitur pro tempore imperceptibili. Cum enim in collectione illorum pulverum sit mutatio de loco ad locum, oportet quod sit ibi tempus aliquod. Si autem referamus ad reunitionem corporum et pro unione animae, quae omnia fient a Deo, tunc momentum accipitur pro instanti temporis, quia Deus in instanti unit animam corpori et vivificat corpus. Potest etiam hoc quod dicit *in ictu oculi*, ad utrumque referri, quasi si in ictu oculi intelligitur tantum apertio palpebrarum (quae fit in tempore perceptibili), tunc refertur ad collectionem pulverum. Si vero *in ictu oculi* intelligitur ipse subitus contuitus oculi, et qui fit in instanti, tunc refertur ad unionem animae ad corpus. Consequenter cum dicit *in novissima tuba*, ostendit ordinem resurrectionis, quantum ad causam immediatam. Et ista tuba est vox illa Christi, de qua Matth. XXVI, 6 dicitur: *media nocte clamor factus est*; Io. V, 25: *audient vocem filii Dei, et qui audierint*, et cetera. Vel ipsa praesentia Christi manifesta mundo, secundum quod dicit Gregorius: *tuba nihil aliud esse designat, quam praesentiam Christi mundo manifestatam*, quae dicitur tuba propter manifestationem, quia omnibus erit manifesta. Et hoc modo accipitur tuba Matth. VI, 2: *cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te.* Item dicitur tuba propter officium tubae, quod erat ad quatuor, ut dicitur Num. X, v. 1-10, scilicet ad vocandum consilium, et hoc erit in resurrectione, quia tunc convocabit ad consilium, id est ad iudicium. Is. III, v. 14: *dominus ad iudicium veniet*, et cetera. Ad solemnizandum festum. Ps. LXXX, 4: *buccinate in Neomenia tuba.* Sic et in resurrectione. Is. XXXIII, 20: *respice Sion civitatem solemnitatis nostrae.* Ad pugnam, et hoc in resurrectione. Sap. V, 21: *pugnabit pro illo*, et cetera. Is. XXX, 32: *in cytharis et tympanis*, et cetera. Ad movendum castra, sic et in resurrectione: quidam eundo ad Paradisum, quidam eundo ad Infernum. Matth. XXV, 46: *ibunt qui bona fecerunt in vitam aeternam, qui vero mala in ignem aeternum.* Consequenter cum dicit *canet enim tuba*, etc., ponit progressum effectus a causa praedicta. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit progressum effectus; secundo necessitatem huius assignat, ibi *oportet enim mortale*, et cetera. Progressus effectus est quia statim ad sonitum tubae sequetur effectus, quia *mortui*, etc., Ps. LXVII, 34: *dabit voci suae vocem virtutis*, et cetera. Ponit autem duplicem effectum. Unus est communis, quia *mortui resurgent incorrupti*, id est integri, sine aliqua diminutione membrorum. Quod quidem est commune omnibus, quia in resurrectione est commune omne quod pertinet ad reparationem naturae, quia omnes habent communionem cum Christo in natura. Et licet Augustinus relinquat sub dubio, utrum deformitates remaneant in damnatis, ego tamen credo quod quidquid pertinet ad reparationem naturae, totum confertur eis: sed quod pertinet ad gratiam, solum electis confertur. Et ideo omnes resurgent incorrupti, id est, integri, etiam damnati. Hieronymus autem exponit *incorrupti*, id est in statu incorruptionis, ut scilicet ulterius post resurrectionem non corrumpantur, quia isti ad beatitudinem aeternam ibunt, mali vero ad poenam aeternam. Dan. XII, 2: *multi de terrae pulvere evigilabunt.* Alius effectus est proprius, id est apostolorum tantum, quia *nos immutabimur*, scilicet apostoli, et non solum erimus incorrupti, sed etiam immutabimur, scilicet de statu miseriae ad statum gloriae, quia seminatur animale surget autem spirituale. Et secundum hunc modum exponendi apparet, quod melior est littera illa quae dicit *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*, quam illa quae habet *omnes immutabimur*, quia licet omnes resurgant, tamen soli sancti et electi immutabuntur. Posset tamen etiam secundum illos qui habent *non omnes quidem morimur, sed omnes immutabimur*, legi sic: mortui resurgent incorrupti, id est ad statum incorruptionis, et nos qui vivimus, licet non resurgamus, quia non morimur, tamen immutabimur de statu corruptionis ad incorruptionem. Et videtur consonare iis quae dicit I Thess. IV, 16: *nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis*, etc.; ut sicut et ibi, et hic connumeret se vivis.

Lectio 9

[87689] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 9 Hic apostolus ponit necessitatem effectus resurrectionis ab ipsa causa progredientis. Et circa hoc duo ponit correspondentia duobus quae posuerat in progressu effectuum ab ipsa causa. Primum fuit generale omnium, scilicet quod *mortui resurgent incorrupti*. Et ideo, primo, quantum ad hoc dicit *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*. Secundum fuit speciale apostolis et bonis, scilicet *et nos immutabimur*, et ideo, secundo, quantum ad hoc dicit *et mortale hoc induere immortalitatem*. Quia enim corruptibile opponitur incorruptibili, et in statu praesentis vitae subiicimur corruptioni, ideo dicit quod cum resurgemus, *oportet hoc corruptibile*, etc., necessitate scilicet congruentiae. Et hoc propter tria. Primo propter completionem humanae naturae. Nam, sicut etiam dicit Augustinus, anima quamdiu est separata a corpore est imperfecta, non habens perfectionem suae naturae, et ideo non est in tanta beatitudine separata existens, in quanta erit corpori unita in resurrectione. Ut ergo perfruatur beatitudine perfecta, *oportet corruptibile hoc*, id est corpus, *induere*, ut ornamentum, *incorruptionem*, ut ulterius aliquatenus non laedatur mortale. Secundo propter exigentiam divinae iustitiae, ut scilicet illi qui bona fecerunt seu mala in corpore, praemientur vel puniantur etiam in ipsis corporibus. Tertio propter conformitatem membrorum ad caput; ut sicut Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos *in novitate vitae ambulemus*, Rom. VI, 4. Notandum autem quod ipsam incorruptionem seu immortalitatem assimilat vestimento, cum dicit *induere*. Vestimentum enim adest vestito et abest, manente eadem numero substantia vestiti, ut per hoc ostendat quod corpora eadem numero resurgant et iidem homines iidem numero erunt in statu incorruptionis et immortalitatis, in quo sunt modo. Unde ex hoc excluditur error dicentium quod corpora non resurgent eadem numero. Unde signanter dicit *oportet corruptibile hoc*, scilicet corpus, nam anima non est corruptibilis. Excluditur etiam error dicentium quod corpora glorificata non erunt eadem cum istis, sed caelestia, et de isto modo simile habetur II Cor. V, 2: *nam in hoc ingemiscimus*, etc.; Is. LII, 1: *induere vestimentis gloriae tuae*; Iob XL, 5: *circumda tibi decorem*, et cetera. Sed contra hoc est, quia videtur impossibile quod corruptibile hoc induat incorruptionem, id est, quod corpora resurgant eadem numero, quia impossibile est ea, quae differunt genere vel specie, esse eadem numero; sed corruptibile et incorruptibile non solum differunt specie, sed genere; ergo impossibile est quod corpora resurgentium sint incorruptibilia, et remaneant eadem numero. Praeterea, philosophus dicit, quod impossibile est quod illa quorum substantia corruptibilis mota est, reintegrentur eadem numero, sed eadem specie; substantia autem corporum humanorum est corruptibilis, ergo impossibile est reintegrari eadem numero. Respondeo. Dicendum est, ad primum, quod unumquodque consequitur genus et speciem ex sua natura et non ex aliquo extrinseco suae naturae, et ideo dico, quod si resurrectio corporum futura esset ex principiis naturae corporum, impossibile esset quod corpora resurgerent eadem numero. Sed dico quod incorruptio corporum resurgentium dabitur ab alio principio, quam a natura ipsorum corporum, scilicet a gloria animae, ex cuius beatitudine et incorruptione, tota beatitudo et incorruptio corporum derivabitur. Sicut ergo eiusdem naturae et

idem numero est liberum arbitrium, modo dum est volubile ad utramque partem et cum erit firmatum in fine ultimo, ita et eiusdem naturae et idem numero erit corpus, quod modo est corruptibile et tunc, quando per liberum arbitrium firmatum erit per gloriam animae, erit incorruptibile. Ad secundum dicendum, quod ratio philosophi procedit contra illos, qui ponebant omnia, in istis inferioribus, causari ex motu corporum caelestium, et quod revolutis eisdem revolutionibus corporum superiorum, sequebantur iidem effectus numero, qui aliquando fuerant. Unde dicebant quod adhuc Plato idem numero leget Athenis et quod habebit easdem scholas, et eosdem auditores quos habuit. Et ideo philosophus contra eosdem arguit, quod licet idem caelum numero, et idem sol sit in eisdem revolutionibus, tamen effectus, qui inde proveniunt non consequuntur identitatem numero, sed specie, et hoc secundum viam naturae. Similiter dico, quod si corpora induerent incorruptionem, et surgerent secundum viam naturae, quod non resurgerent eadem numero, sed eadem specie. Sed cum reintegratio et resurrectio, sicut dictum est, fiant virtute divina, dicimus quod corpora erunt eadem numero, cum neque principia individuantia huius hominis sint aliud, quam haec anima, et hoc corpus. In resurrectione autem redibit et anima eadem numero, cum sit incorruptibilis, et hoc corpus idem numero ex eisdem pulveribus, in quibus resolutum fuit, ex virtute divina reparatum, sic erit idem homo numero resurgens. Nec facio vim in formis intermediis, quia non pono esse aliquam aliam formam substantialem in homine, nisi animam rationalem, a qua habet corpus humanum quod sit animatum natura sensibili et vegetabili et quod sit rationale. Formae vero accidentales nihil impediunt identitatem numeralem quam ponimus. Consequenter cum dicit *cum autem corruptibile*, etc., confirmat quod dixerat per auctoritatem. Et circa hoc duo facit. Primo ponit auctoritatem; secundo ex ea concludit tria, ibi *ubi enim est, mors*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi quod oportet *corruptibile hoc induere*, etc., sed *cum mortale hoc induerit immortalitatem, tunc*, scilicet in futuro, quod est contra illos qui dicunt iam resurrectionem factam, *fiet sermo qui scriptus*, scilicet, *absorpta est*, et cetera. Hoc secundum translationem nostram non invenitur in aliquo libro Bibliae; si tamen inveniatur in translatione Lxx, non est certum unde sumptum sit. Potest tamen dici hoc esse sumptum ex Is. XXVI, 19: *vivent mortui*, etc., et XXV, 8: *praecipitabit mortem in sempiternum.* Osee XIII, 14, ubi nos habemus: *ero mors tua, o mors*, Lxx habent: *absorpta est mors in victoria*, id est propter victoriam Christi. Et ponit praeteritum pro futuro, propter certitudinem prophetiae. I Petr. III, 22: *deglutiens mortem*, et cetera. Consequenter cum dicit *ubi est, mors, victoria tua?* etc., concludit tria ex praemissa auctoritate; insultationem sanctorum contra mortem, gratiarum actiones ad Deum, ibi *Deo autem gratias*, et admonitionem suam Corinthiis, ibi *itaque, fratres mei*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit insultationem, secundo exponit, ibi *stimulus autem*, et cetera. Loquens ergo apostolus de victoria Christi contra mortem, quasi in quodam speciali gaudio positus, assumit personam virorum resurgentium, dicens *ubi est, mors, victoria tua?* Hoc non invenitur in aliquo loco sacrae Scripturae; utrum autem ex se, vel aliunde habuerit hoc apostolus, incertum est. Si tamen aliunde accepisset, videtur accepisse de Is. XIV, 4: *quomodo cessavit exactor, quievit tributum*, et cetera. Dicit ergo *ubi est, mors, victoria tua?* etc., scilicet corruptionis victoria tua, id est potentia qua totum humanum genus prosternebas, de omnibus triumphabas. II Reg. c. XIV, 14: *omnes morimur*, etc., Iob XVIII, v. 14: *calcet super eum quasi rex interitus*, et cetera. *Ubi est, mors, stimulus tuus?* Quid autem sit stimulus consequenter exponit dicens *stimulus autem*, et cetera. Unde duo ponit: unum per quod exponit quod dixit; aliud per quod obiectionem excludit, ibi *virtus peccati*, et cetera. Sciendum est autem quod stimulus mortis potest dici vel stimulans ad mortem, vel quo utitur seu quem facit mors; sed litteralis sensus est *stimulus mortis*, id est stimulans ad mortem, quia homo per peccatum est impulsus et deiectus ad mortem. Rom. V, 23: *stipendia peccati mors*, et cetera. Sed quia aliquis posset obiicere, quod iste stimulus est remotus per legem, ideo consequenter hoc apostolus excludit, subdens *virtus vero*, id est augmentum, *peccati lex*, quasi dicat: non est remotum peccatum per legem, imo virtus peccati lex, id est augmentum occasionaliter, scilicet non quod induceret ad peccatum sed inquantum dabat occasionem peccati et non conferebat gratiam; ex qua magis accedebatur concupiscentia ad peccandum. Rom. V, 20: *lex subintravit, ut abundaret delictum.* Rom. VII, 8: *occasione accepta, peccatum per mandatum*, et cetera. Est autem alius sensus, sed non litteralis, ut stimulus mortis dicatur quo utitur mors. Et sic per mortem intelligitur Diabolus. Apoc. VI, 8: *nomen illi mors.* Et sic stimulus mortis est tentatio Diaboli. Et sic totum quod dicitur de morte, exponitur de Diabolo, ut in Glossa habetur. Vel *stimulus mortis*, id est a morte factus, id est a carnali concupiscentia. Iac. I, 15: *concupiscentia cum conceperit*, et cetera. Concupiscentia enim primo volentes allicit, sicut in intemperatis; secundo repugnantes trahit, ut in incontinentibus; postea contendit, sed non vincit, ut in continentibus; postea debilitatur eius contentio, sicut in temperatis, et ultimo totaliter deficit, sicut in beatis, quibus dicere competit: ubi est, mors, contentio vel victoria tua? Quia ergo stimulus mortis destructus est non per legem, sed per victoriam Christi, ideo Deo sunt reddendae gratiarum actiones. Et hoc est quod dicit *Deo autem gratias*, scilicet ago, seu agamus, *qui dedit nobis victoriam*, mortis et peccati, per *Iesum Christum*, non per legem. I Io. V, 4: *haec est victoria*, et cetera. Rom. VII, 24: *quis me liberabit*, et cetera. *Gratia Dei*, et cetera. *Nam quod impossibile*, et cetera. Consequenter cum dicit *itaque, fratres mei*, etc., subdit admonitionem. Sicut enim dictum est, pseudo-apostoli corrumpebant Corinthios negando resurrectionem, et ideo, postquam iam astruxit fidem resurrectionis, et per exempla ostendit, admonet eos quod bene se habeant, ne seducantur a pseudo-apostolis. Et circa hoc tria facit. Primo enim eos in fide confirmat, dicens *itaque*, scilicet iam ostensa resurrectione, *fratres mei*, per fidem, per quam omnes sumus filii Dei Io. I, 12: *dedit eis potestatem*, etc., *dilectissimi*, per charitatem qua debemus nos invicem diligere I Io. IV, 21: *hoc mandatum habemus a Deo*, etc., *stabiles estote*, scilicet in fide resurrectionis, ne recedatis a fide Eph. IV, 14: *non simus sicut parvuli fluctuantes*, etc., *et immobiles*, ne scilicet ab aliis seducamini Col. I, 23: *in fide fundati, stabiles, et immobiles*, et cetera. Secundo inducit ad bona opera, dicens *abundantes in omni opere bono semper* Gal. ult.: *dum tempus habemus*, et cetera. Prov. XV, 5: *in abundanti iustitia.* Tertio roborat eos per spem, dicens *scientes quod labor vester*, etc., Sap. III, 15: *bonorum enim laborum gloriosus est fructus.*

Caput 16

Lectio 1

[87690] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 16 l. 1 Supra per totam seriem epistolae proposuit apostolus Corinthiis quamdam doctrinam generalem, in hoc ultimo capite proponit eis quaedam specialia et familiaria. Et circa hoc duo facit. Primo monet eos quid ipsi debeant aliis facere; secundo ostendit quid alii faciant ipsis, ibi *salutat vos Ecclesia*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo instruit eos de his quae debent facere ad absentes; secundo vero de his quae debent facere ad praesentes, ibi *vigilate et state in fide*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo instruit eos de his quae pertinent ad absentes pauperes sanctos, qui sunt in Ierusalem; secundo de his quae pertinent ad apostolum, ibi *veniam ad vos*, etc.; tertio de his quae pertinent ad discipulos, ibi *si autem venerit*, et cetera. Circa ea quae debent fieri sanctis, qui erant in Ierusalem, de tribus instruit eos apostolus. Primo qualiter eleemosyna sanctis facienda sit colligenda; secundo qualiter sit conservanda, ibi *unusquisque autem vestrum*, etc.; tertio qualiter sit in Ierusalem transmittenda, ibi *cum autem praesens fuero*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod, sicut legitur Act. IV, 34 s., mos erat in primitiva Ecclesia, ut conversi ad fidem venderent possessiones et omnia quae habebant, et pretium ponerent ad pedes apostolorum, et de eis unicuique (prout erat opus) provideretur, ut sic nullus haberet proprium, sed essent illis omnia communia. Et, sicut dicitur in collationibus patrum, omnis religio ab illa sancta societate sumpsit exordium. Contigit autem ut fame pervalida exorta, pauperes sancti, qui erant in Ierusalem, inopia maxima laborarent. Unde factum est, ut apostoli ordinarent ad ipsorum subventionem, quod per alias Ecclesias Christi collectae fierent, et haec commissio facta est Paulo et Barnabae, Gal. II, 9: *dederunt mihi et Barnabae*, et cetera. Et quia apostolus super hoc sollicitus erat, monebat illos, quos converterat, ut eis subvenirent, quia, sicut ipse ad Romanos dicit, iustum est, ut a quibus spiritualia receperant, temporalia ministrent. Et hoc est quod dicit *de collectis autem quae fiunt* per Ecclesias *in sanctos*, id est in usum sanctorum, et non quorumlibet. Eccle. XII, v. 5: *da iusto, et ne recipias peccatorem.* Non quod peccatoribus non sit aliquid dandum, sed quia magis debet quis dare eleemosynam iusto indigenti quam peccatori. *Sicut ordinavi in Ecclesia Galatiae, ita et vos facite*, id est colligite, *per unam*, scilicet diem, *sabbati*, id est, septimanae. Et hoc ideo ordinatum est, ut paulatim qualibet hebdomada aliquid parvum solverent, ne si simul totum solvissent, gravarentur. Et licet eis paululum videretur, et quasi insensibile, paulatim dare, tamen, completo anno, eleemosynae in simul collectae, magnae erant. Vel per *unam sabbati* intelligitur prima dies post sabbatum, scilicet dies dominicus. Et hoc ideo illo die fieri voluit apostolus, quia iam inoleverat consuetudo, ut populus in dominicis diebus ad Ecclesiam conveniret. Lev. XXIII, 35: *dies primus celeberrimus erit atque sanctissimus*, et cetera. Et post: *est enim coetus atque collectae*, et cetera. De huiusmodi eleemosyna dicitur Dan. IV, 24: *peccata tua eleemosynis redime*; et Eccli. XXIX, v. 15: *eleemosyna viri quasi sacculus*, et cetera. Quia vero non solum debet apponi modus in colligendo, sed etiam in conservando, ideo consequenter instruit qualiter collectae conserventur, cum dicit *unusquisque autem vestrum*, et cetera. In quo ostenditur maxima industria apostoli, ne aliqui crederent quod apostolus faceret collectas istas magis causa quaestus proprii, quam propter necessitatem sanctorum. Ideo suspicionem hanc vitans, et quantum ad se et quantum ad suos ministros, noluit dictam pecuniam a se, seu a suis ministris custodiri, sed ordinavit quod quilibet illud quod sibi placebat elargiri, reportaret domi et conservaret seorsum, faciens sic per totum annum. Et huius ratio erat, quia apostolus nolebat, quod quando veniret Corinthum,

vacarent collectis, sed doctrinae et rebus spiritualibus. Et ideo dicit *ut non cum venero*, et cetera. Act. VI, 2: *non est aequum nos relinquere*, et cetera. Notandum est ergo quod quilibet debet cavere sibi, ne videatur aliquid spirituale facere propter quaestum, et inde est quod dominus, Matth. X, 9 voluit praedicatores nihil habere. Romanis etiam mos erat, ut nullus assumeretur ad senatus officium, nisi prius probatus fuisset in officio quaestoris, quia virtutis est magnae res temporales custodire. Qualiter autem debeant mitti in Ierusalem, subdit, dicens *cum autem praesens fuero*, etc., quasi dicat: nec in hoc volo aliquos specialiter onerare, *cum praesens fuero*, scilicet ad portandum pecuniam, sed *mittam illos quos probaveritis*, id est approbaveritis mittendos, *mittam*, inquam, *per epistolas*, id est cum epistolis missis a vobis et a nobis, laudatoriis et commendatoriis, scilicet in quibus contineatur quantitas pecuniae, commendatum studium nostrum et charitas. *Mittam*, inquam, *perferre gratiam vestram*, id est quod gratis dabitis sanctis pauperibus, *in Ierusalem.* II Cor. VIII, 1: *notam facimus vobis gratiam Dei*, et cetera. *In Ierusalem*, id est sanctis qui sunt in Ierusalem. Et non solum mittam illos quos probaveritis, sed *si dignum fuerit*, etc., id est si magna quantitas fuerit, *mecum ibunt*, in quo inducit eos ad bene et liberaliter solvendum. Rom. XV, 25: *nunc igitur proficiscar Ierusalem ministrare sanctis*, et cetera. Consequenter apostolus instruit eos de his quae pertinent ad seipsum. Et circa hoc tria facit. Primo promittit eis suam praesentiam, dicens *veniam ad vos, cum Macedoniam pertransiero*, etc.; secundo dicit se facturum apud eos diutinam moram; tertio excusat suae praesentiae dilationem. Circa primum sciendum est, quod, sicut dicitur Act. XVI, 9, vir Macedo apparuit apostolo cum esset in Troade, deprecans eum, et dicens ei: *transiens in Macedoniam libera nos.* Ut ergo apostolus iussa impleret, disposuit se Macedoniam iturum. Et quia Macedonia erat media inter Asiam et Achaiam, in qua est Corinthus, ideo dicit *cum pertransiero in Macedoniam, veniam ad vos*, imo veniam ad vos inde, scilicet quia tunc ero vobis propior. Secundo promittit se facturum apud eos diutinam moram, dicens *apud vos forsitan manebo*, id est moram contraham, *vel etiam hyemabo*, id est per totam hyemem permanebo vobiscum, quia multa corrigenda sunt in vobis. Vel, causam quare ad eos vadit, subdit, cum dicit *ut vos me deducatis quocumque iero.* Et dicit *quocumque*, quia nesciebat determinare quo iret, nisi secundum quod spiritus sanctus inspirabat sibi. *Deducatis*, inquam, non defendatis me, sed ut doceatis vias. Tertio cum dicit *nolo enim vos*, etc., excusat dilationem suae praesentiae dupliciter. Uno modo, quia Corinthii possent dicere: non est necesse quod tantum differas venire et quod primo vadas in Macedoniam, quia tu potes venire in Achaiam et permanere, ita quod non transeas per Macedoniam. Et ad hoc dicit: licet sic possem venire ad vos, tamen non diu possem manere vobiscum, quia statim oportet me ire in Macedoniam, vel redire in Asiam. Unde quia nolo vos modo in transitu videre, ideo modo non venio primo ad vos: nam ego spero aliquam moram contrahere vobiscum, *si dominus permiserit.* Dicit *si dominus permiserit*, quia forte vel antequam esset ibi, vel postquam iam esset ibi, dominus inspiraret ei quod iret ad alium locum, ubi faceret maius bonum. Alio modo excusat se, et hoc videtur magis litterale, quia oportebat eum diu manere apud Ephesum, quae est in Asia. Et ideo dicit *permanebo autem Ephesi usque ad Pentecosten*, et cetera. Forte haec epistola missa fuit in hyeme, seu in vere, et tunc post Pentecosten debebat ire in Macedoniam et morari ibi usque ad hyemem, et tunc ire Corinthum et hyemare. Rationem autem quare volebat morari Ephesi usque ad Pentecosten, subdit, cum dicit *ostium autem*, etc., id est, magnum fructum facio in Epheso. Et dicit *ostium* esse apertum *magnum*, id est multa corda hominum ad credendum parata, *et evidens*, quia sine contradictione. Col. IV, 3: *orantes simul et pro nobis, ut Deus aperiat nobis ostium*, et cetera. Sed quia sunt *multi adversarii*, qui conantur impedire vel subintrare, si ergo absentarem me, tantus fructus posset de facili impediri, ideo nolo recedere quousque sitis bene firmati. Apoc. III, 8: *ecce dedi coram te ostium apertum.*

Lectio 2

[87691] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 16 l. 2 Hic instruit eos de his quae pertinent ad discipulos suos. Et primo de his quae pertinent ad Timotheum, secundo de his quae pertinent ad Apollo, ibi *de Apollo*, et cetera. De Timotheo tria mandat. Primo ut secure custodiatur, unde dicit *si autem venerit ad vos Timotheus, videte*, studeatis, *ut sine timore sit apud vos.* Forte aliqua commotio fuerat ibi propter pseudo-apostolos. II Cor. VII, 5: *foris pugnae, intus timores*, et cetera. Et hoc debetis facere, quia *opus domini operatur, sicut et ego* praedicando. II Tim. IV, 5: *tu vero vigila, in omnibus labora.* Secundo ut in honore habeatur, et ideo dicit *ne quis ergo illum spernat.* Et ratio huius est forte, quia iuvenis erat. I Tim. IV, 12: *nemo adolescentiam tuam spernat.* Lc. X, v. 16: *qui vos spernit, me spernit.* Tertio ut pacifice deducatur, et hoc est quod dicit *deducite autem illum*, et cetera. Et ratio huius est quia *expecto illum cum fratribus*, qui sunt cum eo. *De Apollo*, et cetera. Iste est ille Apollo, de quo habetur Act. XVIII, 24, quod *Iudaeus quidam*, etc., et iste ivit in Achaiam, et fuit quasi specialis doctor eorum post apostolum, I Cor. III, 6: *ego plantavi, Apollo rigavit*, etc. et, ut Glossa dicit, episcopus erat. Et quia Corinthii male se habuerant, recesserat ab eis, et iverat ad apostolum. Postmodum vero Corinthii rogaverunt apostolum, ut remitteret illuc ipsum, ad quod respondet eis, dicens *de Apollo autem fratre*, quem rogastis remitti ad vos, *notum vobis facio*, tria. Primo, preces meas sibi factas, *quoniam multum rogavi eum, ut veniret ad vos cum fratribus.* Et dicit: *rogavi eum*, licet possit praecipere, quia magnis viris non de facili debet fieri praeceptum. I Tim. V, 1: *seniorem obsecra*, et cetera. Eccle. XXXII, 1: *rectorem te posuerunt*, et cetera. Sed numquid licuit sibi relinquere populum suum? Ad hoc dicendum quod, sicut Gregorius dicit, quando omnes subditi male se habent et nolunt corrigi, licet episcopo recedere ab eis. Unde quia isti erant tales, licuit ei. Vel dicendum est, quod forte non erat episcopus eorum, sed specialiter praedicaverat eis. Secundo, responsum Apollinis, quia renuit venire ad eos, ibi *et utique non fuit voluntas eius ut nunc*, et cetera. Et ratio huius est quia forte nondum erant bene correcti, vel quia ipse erat in aliis arduis occupatus. Tertio, promittit eum aliquando ad eos iturum. Unde dicit *veniet autem cum ei vacuum*, id est opportunum, *fuerit*, scilicet quando vos eritis correcti. Consequenter, postquam instruxit eos quid debeant facere absentibus hic instruit eos qualiter se habeant ad praesentes. Circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter se habeant quantum ad omnes in communi; secundo quantum ad quosdam in speciali, ibi *obsecro autem vos, fratres.* Instruit autem eos apostolus in communi de tribus, scilicet de fide, de bona operatione et de modo bene operandi. Sed tamen istis tribus praemittit unum quod est omnibus

necessarium, id est, sollicitudo. Unde dicit *vigilate et orate.* Lc. XII, 43: *beati servi illi, quos cum venerit dominus, invenerit vigilantes*, etc., et, Matth. XXVI, 41: *vigilate et orate*, et cetera. De fide ergo instruit, cum dicit *state*, scilicet *in fide*, Eph. VI, 14: *state succincti*, et cetera. De bona operatione, cum dicit *viriliter*, id est fortiter, *agite*, quia *fides sine operibus mortua est*, Iac. II, 26. Sed quia bona operatio non est attribuenda nobis sed Deo, ideo subdit *et confortamini* in domino. Ps. XXX, 25: *viriliter agite, et confortetur cor vestrum*, et cetera. De modo agendi, cum dicit *omnia vestra in charitate fiant*, id est, omnia debent referri ad finem charitatis, scilicet ut fiant propter Deum et proximum, Col. III, 14: *super omnia charitatem*, et cetera. Consequenter cum dicit *obsecro autem*, etc., instruit eos quomodo se habeant ad quosdam in speciali. Et primo quantum ad illos qui videntur habere aliquam praerogativam in spiritualibus; secundo quantum ad illos qui in corporalibus operibus, ibi *gaudeo autem*, et cetera. Dicit ergo *obsecro autem vos, fratres: nostis*, id est approbastis, *domum Stephanae, et fortunati, et Achaici.* Approbastis, inquam, propter duo, et quia *sunt primitiae*, id est primo conversi, quia ab ipso apostolo in primis baptizati, supra I, v. 16: *baptizavi autem*, etc., et quia magis devoti et prompti ad ministeria sanctorum, unde dicit *et in ministerio sanctorum ordinaverunt seipsos.* Rom. XII, 13: *necessitatibus sanctorum*, et cetera. Et ideo obsecro, *ut et vos subditi*, etc., Hebr. XIII, 17: *obedite praepositis*, et cetera. *Et omni cooperanti*, Phil. IV, v. 3: *adiuva eos qui mecum laboraverunt.* Sap. III, 15: *bonorum laborum gloriosus*, et cetera. Hic instruit eos quantum ad illos, qui praeeminent in ministeriis et potest dupliciter exponi. Uno modo ut dicatur *gaudeo autem in praesentia Stephanae, fortunati, et Achaici*, qui sunt praesentes vobis, quorum praesentia est vobis proficua. *Quoniam ipsi id quod vobis deerat, suppleverunt*, docendo vos. Et in hoc quidem *refecerunt spiritum meum*, inquantum gaudeo de bono vestro, *et* spiritum *vestrum*, inquantum instructi estis. Phil. IV, 5: *gavisus sum valde, quia inveni*, et cetera. Et ideo, quia sic se habuerunt, *ergo agnoscite*, id est, honorate eos, et cetera. Alio modo, ut dicatur: gaudeo in praesentia Stephanae, fortunati, et Achaici, quia scilicet personaliter mecum sunt, et serviunt mihi, in quo supplent quod deerat vobis, id est, quod vos non poteratis mihi corporaliter exhibere. In quo quidem refecerunt spiritum meum, inquantum mihi servierunt, et paverunt me, et vestrum, inquantum de bono meo gaudetis, et ideo cognoscite, et cetera. *Salutant vos*, et cetera. Hic apostolus insinuat quid alii faciant Corinthiis. Et circa hoc duo facit. Primo insinuat quomodo salutentur ab aliis; secundo subdit suam salutationem, ibi *salutatio mea*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo insinuat quomodo salutat eos tota Ecclesia Asiae in communi. Unde dicit *salutant vos omnes Ecclesiae Asiae.* Rom. ult.: *salutant vos omnes Ecclesiae Christi.* Secundo quomodo salutant eos specialiter hospites Pauli. Unde dicit *salutant vos in domino multum, aquila*, et cetera. Isti erant hospites apostoli, et de his habetur Rom. XVI, v. 3 et Act. XVIII, 2 s. Tertio quomodo salutant eos apostoli et familiares sui. Unde dicit *salutant vos omnes fratres*, qui scilicet mecum sunt, Phil. ult.: *salutant vos qui mecum sunt fratres.* Ex quo ergo omnes salutant vos, et *vos* etiam *salutate invicem in osculo sancto*, non libidinoso, quo mulier apprehensum deosculatur iuvenem, Prov. VII, 13, non fraudulento, quo Iudas osculatus est Christum, Matth. c. XXVI, 49. *Salutatio*, et cetera. Hic suam salutationem subdit, et circa hoc duo facit. Primo ponit titulum salutationis, dicens *salutatio mea*, scilicet scripta est, *manu mea Pauli.* Et hoc faciebat in epistolis suis propter quosdam, qui sub specie apostoli scribebant falsas litteras. Unde ut non deciperentur, postquam scripta erat epistola per aliquem, in fine consequenter scribebat apostolus manu sua. Secundo ponit ipsam salutationem, in qua, primo, male dicit malis, dicens *si quis non amat*, etc., *anathema sit*, id est separatus vel excommunicatus; *maranatha*, id est dominus veniet; quasi dicat: qui non amat dominum nostrum Iesum Christum, sit anathema in adventu domini. Sed numquid sunt excommunicandi omnes qui non sunt in charitate? Respondeo. Dicendum, quod hoc intelligitur, si quis non amat dominum Iesum Christum, id est fidem Christi, et isti sunt haeretici et sunt excommunicati. Vel si quis usque ad finem mortis non perseverat in amore domini Iesu Christi, in adventu erit separatus a bonis. Secundo, benedicit bonis, bene optans eis, scilicet gratiam Christi, cum dicit *gratia domini nostri Iesu Christi.* Et hoc optans, optat eis omne bonum, quia in gratia domini nostri Iesu Christi continetur omne bonum. Optat etiam eis charitatem suam, dicens *charitas mea*, etc., ut vos invicem et Deum diligatis ea charitate qua ego vos diligo, et non propter aliquod aliud nisi in Christo Iesu, id est propter amorem Christi. *Amen*, id est fiat.

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Petri de Tarantasia

Super I Epistolam ad Corinthios

commentarium forte a Nicholao de Gorran breviatum

a capite VII versiculo X ad caput X

Thomas de Aquino a Reynolds Stone depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

age retro age ultra

Caput 7

Lectio 2

[90324] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 7 l. 2 Dicens Matth. XIX, 6: *quos Deus coniunxit, homo non separet.* Praecipio, inquam, *uxorem a viro non discedere*, et subintelligendum est, excepta causa fornicationis, quam Christus excepit, et hic tacetur, quia notissima est. Hanc solam excepit dominus, caeteras omnes molestias iubet pro fide coniugii fortiter sustineri. Matth. XIX, 9: *quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, excepta causa fornicationis, moechatur.* Hoc autem quod dicitur hic, secundum Glossam Augustini, intelligitur de coniunctis matrimonialiter, quorum uterque fidelis est. *Quod si discesserit*, scilicet propter causam fornicationis, *praecipio*, inquam, *manere innuptam*, vivente marito, quia si solvitur matrimonium quoad thorum, non tamen quoad vinculum, *aut viro suo reconciliari*, scilicet si vir non continet. Et similiter *vir uxorem non dimittat*, nisi ob causam fornicationis. Similis forma in viro et in muliere servatur. Unde supplendum est quod de uxore praemisit, scilicet quod si omnino dimiserit, non ducat aliam, vel reconcilietur uxori. Sed contrarium videtur dicere Ambrosius super hunc locum. Unde dicit: *ideo non subdit de viro sicut de muliere, quia licet viro aliam ducere, quia inferior non omnino hac lege utitur qua et superior.* Sed Magister dicit a falsariis esse appositum, et ideo nullatenus est tenendum. Notandum est hic quod septem sunt casus in quibus vir non potest ob causam fornicationis uxorem dimittere. Primus casus quando ipsemet eam prostituit; secundus quando ipse cum alia fornicatus fuerit; tertius quando ipse ei occasionem fornicandi dedit, ut quia non vult reddere debitum; quartus quando ipsa credens probabiliter virum mortuum, alteri nupsit; quintus quando violenter ab aliquo oppressa fuit; sextus quando sub specie viri sui ab altero cognita fuit; septimus quando fuit a viro post adulterium manifeste deprehensum, nihilominus retenta. Deinde cum dicit *nam caeteris dico*, etc., agit de inseparabilitate matrimonii personarum disparis cultus, cum alter est fidelis, alter non. Ubi primo dicit quod fidelis non dimittat infidelem volentem sine contumelia creatoris cohabitare; secundo quod si non vult, fidelis non tenetur eum sequi, sed potest alteri nubere, ibi *quod si infidelis discedit*, etc.; tertio quod nisi infidelis prior recedat, fidelis debet patienter commanere, ibi *unde enim mulier*, et cetera. In prima, primo ponit admonitionem; secundo admonitionis rationem, ibi *sanctificatus est enim*, et cetera. In prima, primo loquitur generaliter tam viris quam foeminis; secundo specialiter viris, ibi *si quis frater*, etc.; tertio specialiter foeminis,

ibi *et si qua mulier*, et cetera. Dicit ergo *nam caeteris*, id est, ubi non uterque fidelis est, sed alter fidelis, alter infidelis, *dico ego*, consulendo non praecipiendo, *non dominus* dixit hoc proprio ore. Ac si dicat: et hoc dico ex Deo, licet ipse non dicat hoc ore proprio. Dico, inquam, hoc: *si quis frater*, fidelis, conversus scilicet ad fidem in coniugio. Intelligitur enim hoc de his qui in infidelitate contraxerunt, non de his qui in dispari cultu; tunc enim nullum esset matrimonium, sed essent separandi, sicut fecit Esdras Esdrae X, T. *Si quis*, inquam, *habet* talem *uxorem infidelem, et haec consentit habitare cum illo*, sine contumelia scilicet creatoris, *non dimittat illam*; consilium est, non praeceptum, ut qui contrarium agit, non sit transgressor, secundum Glossam. Deinde cum dicit *et si qua mulier*, hic loquitur specialiter foeminis, ubi primo supponit fidem in aliquo, cum dicit *et si qua mulier*; secundo infidelitatem in altero, cum addit *virum infidelem*; tertio infidelis voluntatem cohabitandi, ibi *et hic consentit*; quarto consulit fideli commanere illi, ibi *non dimittat.* Dicit ergo: et similiter *si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et consentit habitare cum illa* sine contumelia creatoris; nam si nollet cohabitare sine contumelia nominis Christi, debet fidelis eum dimittere, quia *contumelia creatoris solvit matrimonium*, secundum Glossam, et potest fidelis contrahere. Si, inquam, ita est, *non dimittat virum*: consilium est, non praeceptum; licet enim infidelem fideli dimittere, sed tunc non expediebat. Deinde cum dicit *sanctificatus est vir*, posita admonitione, hic ponit admonitionis rationem, ubi allegat exemplum; secundo periculum, ibi *alioquin*, etc.; tertio fructum, ibi *nunc autem sancti*, et cetera. In prima primo exemplificat de viro infideli, secundo de muliere, ibi: *et sanctificata est mulier*, et cetera. Dicit ergo, *sanctificatus est*, quasi dicat: fidelis infidelem volentem cohabitare non dimittat; hoc ideo dico, *sanctificatus est enim*, et cetera. Hoc dupliciter legitur. Primo modo sic: *sanctificatus est enim vir infidelis*, aliquando, *per mulierem fidelem*; id est, aliquando contingit quod unus per alium convertitur ad fidem, et sic sanctificatur; et hoc iam forte contigerat, sicut Sisinnius per Theodoram Romae tempore Clementis conversus est. Et similiter *sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem*, scilicet per ipsius admonitionem et doctrinam. Alio modo legitur sic: ita fidelis infidelem non dimittat, *sanctificatus est enim vir*, etc., id est, nullam immunditiam contrahit fidelis ex cohabitatione vel ex commixtione cum infideli, sed servat veram pudicitiam, secundum Augustinum. Deinde cum dicit *alioquin filii*, etc., hoc legitur dupliciter: uno modo de filiis nascituris; alio modo de iam natis. Primo modo sic: *alioquin*, scilicet si disceditis, et vos aliis copulatis, *filii vestri*, qui de hac copula nascerentur, *immundi essent*, scilicet spurii, quia non de legitimo matrimonio. *Nunc autem*, si permanetis, *sancti sunt*, id est, mundi, quia de legitimis coniugiis nati. Secundo modo legitur sic: *alioquin*, scilicet si disceditis, *filii vestri*, iam nati, *immundi essent*, id est, in infidelitate remanerent, sequentes scilicet maiorem partem quae tunc erat infidelium; *nunc autem*, si permanetis, *sancti sunt*, id est, Christiani fiunt. Deinde cum dicit *sanctificatus est vir infidelis per mulierem fidelem.* Thema in festo beatae Caeciliae quae convertit virum suum ad fidem. Inter omnia quae regunt hominem in via salutis praecipuum est sequi societatem sanctorum. Hoc ostendit Psalmista verbo, cum dicit: *cum sancto sanctus eris*, etc.; hoc ostendit Caecilia facto, secundum quod hic dicitur: *sanctificatus est vir*, etc.; in quibus verbis tria commendant ipsam, scilicet natura, gratia et doctrina. Natura humana quae notatur in muliere: gratia, quae notatur in viri sanctificatione, ut sibi sit nobilis per naturam, Deo humilis per fidem, proximo utilis per doctrinam. Doctrina enim redditur commendabilior consideranti actum, obiectum, et oppositum. Actus est sanctificare, obiectum est vir, oppositum est infidelitas. Infidelitas est culpa tenacior: virilitas sexus robustior: sanctificare actus difficilior. Et tamen cum esset mulier, per doctrinam suam convertit incredulum, emollivit robustum, mundavit immundum, et sic sanctificavit infidelem virum. Multae vero sunt proprietates mulieris commendabiles, quae huic conveniunt, ut sint tres proprietates quoad actum cordis, tres quoad actum oris, et tres quoad actum operis. Tres primae sunt: sapientia ex parte rationalis, Prov. XIV, 1: *sapiens mulier aedificat sibi domum*, munditia ex parte concupiscibilis, Eccli. XL, 19: *aedificatio civitatis confirmabit nomen, et super eam mulier immaculata computabitur*, constantia ex parte irascibilis, Ruth III, 11: *scit omnis populus te esse mulierem virtutis*, etc.; tres secundae sunt: modestia contra multiloquium, Eccli. XXVI, 18: *mulier sensata et tacita non est immutatio animae eruditae*: veritas contra mendacium, Iudith VIII, 28: *omnia quae locuta es vera sunt*, discretio contra stultiloquium, I Reg. XXV, 3: *erat mulier prudentissima et speciosissima*; Iudith c. XI, 19: *non est talis mulier super terram in aspectu, et in pulchritudine et in sensu verborum.* Tres ultimae sunt: sanctimonia in facto, Iudith VIII, 29: *ora pro populo, quia mulier sancta es*, verecundia in signo, Eccli. XXVI, v. 19: *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata*, gratia in conversando, Prov. XI, 16: *mulier gratiosa inveniet gloriam.* Propter eminentiam horum dicitur de beata virgine Maria: *benedicta tu in mulieribus.*

Lectio 3

[90325] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 7 l. 3 Superius ostendit quod fidelis non debet dimittere infidelem cohabitare volentem, hic autem dicit quod si non vult cohabitare, non tenetur fidelis eum sequi, sed potest alteri nubere; ubi primo ponitur ipsa concessio; secundo concessionis ratio duplex: prima est libertas, ibi *non est enim servituti*, etc.; secunda est pacis tranquillitas, ibi *in pace autem*, et cetera. Dicit ergo: *quod si infidelis*, vel mulier, *discedit*, a fideli, odio fidei, *discedat*, et potest fidelis qui dimittitur contrahere; primum enim matrimonium dissolubile erat, quia numquam fuit ratum. *Non enim servituti*, scilicet coniugali, *subiectus est frater aut soror*, fidelis, id est, non cogitur sequi infidelem odio fidei discedentem, sicut dicit Glossa Io. VIII, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis. In pace autem*, quasi dicat: ideo discedat fidelis, quia *in pace vocavit nos Deus*, id est, ideo non debemus litigare cum eo qui odio fidei discedit. Vel sic, quamvis ita sit quod fidelis non est subiectus servituti, nihilominus tamen non debet occasionem discordiae et dissidii praebere, sed pacem servare. *In pace autem vocavit nos Deus.* Non est enim Deus dissensionis, sed pacis, infra XIV, 33. Deinde cum dicit *unde enim scis, mulier*, etc., hic dicit quod si infidelis non discedat, fidelis debet patienter commanere. Ad quod allegat primo spem alienae conversionis; secundo permanentiam in statu propriae vocationis, ibi *unumquemque sicut vocavit Deus*, etc.; tertio exemplum in ritu conversationis, ibi *circumcisus aliquis*, etc.; quarto exemplum in statu conditionis, ibi *servus vocatus es*, et cetera. In prima, primo innuit quod mulier fidelis commanendo, virum ad fidem potest convertere; secundo quod similiter vir fidelis mulierem infidelem potest salvare, ibi *aut*

unde scis hoc, vir, etc.; tertio quod ideo debent patienter commanere, ibi *nisi unicuique*, et cetera. Dicit ergo *unde enim scis*, quasi dicat: vere debet manere fidelis cum infideli, quia *unde scis*, id est, scire potes, o tu mulier fidelis, *si virum* infidelem *salvum facies?* Eum scilicet commonendo et convertendo ad fidem; quasi dicat, hoc potest contingere. Ambrosius: hoc ideo dicit, quia forsan potest credere qui horret nomen Christi. *Aut unde scis*, id est, scire potes, o tu *vir* fidelis, *si mulierem* infidelem *salvam facies*, eam ad fidem convertendo? Quia hoc sperare debes. *Nisi unicuique*, hoc dupliciter legitur; uno modo sic: unde scis hoc, *nisi* ita habeas te, supple ad tuum comparem, *sicut dominus divisit unicuique?* Scilicet viro praeesse, et mulieri subesse. Secundo modo sic: unde scis hoc, *nisi*, supple, patienter expectes fieri, *sicut divisit dominus unicuique?* Id est, ordinavit de unoquoque quando credat et quando salvetur. Ergo tu debes expectare et commanere. Rom. XII, 3: *unicuique sicut divisit dominus.* Deinde cum dicit *unumquemque sicut vocavit*, etc., hic ostendit quod fidelis debet manere cum infideli coniuge, allegans permanentiam in statu propriae vocationis. Primo ergo allegat divinam vocationem; secundo suam auctoritatem, ibi *sicut in omnibus Ecclesiis*, et cetera. Dicit ergo, *unumquemque*, quasi dicat: et quomodo scis hoc, o vir et mulier, nisi quilibet *ambulet* perseveranter *ita sicut Deus vocavit unumquemque*, id est, in eo statu in quo Deus vocavit unumquemque, non autem quomodo sint. Quasi dicat: et hoc ita praedico in Ecclesia vestra, *sicut in omnibus Ecclesiis.* Turpis enim est pars quae suo toto non convenit. Est ergo sua ratio talis: unusquisque debet manere in eo statu in quem Deus vocavit; ergo si vocavit aliquos in coniugium, debent manere in ipso. Haymo: *si habeas uxorem, maneas cum ea, et si non habeas, ducere non concupiscas.* Deinde cum dicit *circumcisus aliquis*, etc., hic ponit exemplum: ubi primo ponit ipsum exemplum; secundo exempli rationem, ibi *circumcisio enim nihil est*; tertio regulam generalem, ibi *unusquisque in qua vocatione.* Ponit autem exemplum in ritu vivendi, primo Iudaeorum, secundo gentilium, ibi *in praeputio aliquis vocatus est*, et cetera. Dicit ergo *circumcisus*, etc., quasi dicat: unusquisque ambulet in eo statu in quo vocatus est; verbi gratia *circumcisus quis vocatus est*, id est in ritu Iudaico? *Non adducat*, id est, non cogatur adducere, *praeputium*, id est, ritum gentilium. *In praeputio*, id est, in ritu gentili, *quis vocatus est? Non circumcidatur*, id est non cogatur ad ritus Iudaicos. Augustinus: servat ubique apostolus construere Ecclesias, sive Iudaeorum, sive gentilium; numquam enim aufert consuetudinem, quae servata non impedit salutem; ergo si coniugium non impediat, debent vocati in coniugio commanere. Deinde cum dicit *circumcisio enim nihil est*, hic subdit rationem exempli, quae talis est: ritus non impediens salutem, non debet mutari propter vocationem ad fidem, sed ritus tam Iudaicus quam gentilis est huiusmodi, ergo et cetera. A simili ergo arguit in matrimonio. Primo ergo tangit quod est ad salutem indifferens; secundo quod est necessarium et expediens, ibi *sed observatio mandatorum*, et cetera. Dicit igitur *circumcisio nihil est*, id est nihil prodest, *et praeputium nihil est*, id est nihil prodest vel obest; quasi dicat: talis vel talis ritus vivendi nihil proficit ad salutem. Gal. ult.: *in Christo Iesu nec circumcisio aliquid valet, nec praeputium, sed nova creatura.* Ambr.: *ad salutem nec prodest nec obest Iudaicus aut gentilis ritus. Sed observatio mandatorum Dei*, aliquid prodest. Sap. VI, 19: *custoditio legum, consummatio est incorruptionis.* Deinde cum dicit *unusquisque in qua vocatione*, etc., hic concludit regulam generalem, dicens *unusquisque*, etc., quasi dicat: ita gentilis non inducatur ad circumcisionem, nec econverso; sed potius unusquisque in qua conditione vocatus est, *in ea*, scilicet conditione vocationi non repugnante, *in ea permaneat*, et in qua, non a qua. In Glossa Augustini: *hoc enim ad eas consuetudines vitae retulit, quae nihil obsunt fidei bonisque moribus; sicut enim coniux, sic et latro ad fidem vocatur. Sed ille in coniugio manet, non a coniugio revocatur. Iste vero a latrocinio revocatur, et in latrocinio non manet. Non enim necesse est ut coniuges desinant esse coniuges propter Christi fidem, sicut necesse est ut latrones desinant esse latrones.* Hic quaeritur super illud *uxorem a viro non discedere*, quare solam causam fornicationis dominus excipit, caeteras vero omnes molestias iubet fortiter sustineri. Contra Lev. XIII, 26 praecipit lex leprosum extra castra eiicere; ergo pro lepra debet uxor a viro discedere. Respondeo: licet possit ob lepram discedere a cohabitatione, non tamen a thoro, quin aliquando teneatur reddere debitum, prope eam manendo. Item *aut viro suo reconciliari.* Contra, Deut. XXIV, 4 dicitur, quod semel repudiata non potest amplius reconciliari. Respondeo: illud habebat locum in repudio legali, istud vero in divortio evangelico. Lex enim erat severitatis, sed Evangelium pietatis. Item super illud: *vir uxorem non dimittat*, Glossa notabilis: *non subdit de viro sicut de muliere, quia licet viro aliam ducere.* Contra Augustinus dicit quod similis forma debet servari in viro et muliere. Respondeo: illud primum in libris Ambrosii a falsariis creditur additum. Vel dicendum quod illud Ambrosii intelligitur in repudio, hoc autem in divortio; nam in repudio legali licebat viro contrahere, non uxori, quia licebat antiquitus uni viro habere plures uxores, non econverso, quia per repudium illud solvebatur matrimonium, non autem per divortium. Item *nam caeteris ego dico, non dominus.* Contra Matth. IX: *qui vos audit, me audit.* Respondeo. Non dominus dicit ore proprio, sed inspirando. Item super illud *si quis frater habet uxorem*, Glossa: *coniux fidelis licite potest dimittere infidelem.* Contra, Catholica non potest dimittere haereticum. Glossa loquitur de infideli qui caret sacramento fidei, non solum habitu. Item ibidem Glossa: *non est reputandum matrimonium quod extra decretum Dei factum est.* Contra: ergo matrimonium contractum causa voluptatis non est matrimonium. Respondeo. Extra decretum Dei matrimonium contrahi dicitur, quando contrahitur inter personas lege prohibitas. Item *si qua mulier habet virum infidelem*, et cetera. Contra: ergo Iudaea conversa non debet dimittere virum Iudaeum, cohabitare volentem. Respondeo. Secus est hodie quam tempore primitivae Ecclesiae, quia tunc erat spes conversionis, nunc autem potius est spes subversionis propter obstinationem infidelium. Item super illud *quod si infidelis, discedat*, Glossa: *recte dimittitur mulier si dicat viro. Non ero mulier tua, nisi de latrocinio divitias mihi augeas.* Contra Matth. XIX, 9 excipitur sola causa fornicationis. Respondeo. Tunc debet dimitti, ne scandalum, ad tempus exortum, sit in perpetuum. Item super illud *non est enim servituti subiectus*, Glossa: *contumelia creatoris solvit ius matrimonii in eo qui relinquitur.* Contra: matrimonium semper est inter duos; ergo in utroque solvitur vel in nullo. Respondeo. Matrimonium solvitur in utroque, sed impedimentum ex matrimonio resultans, manet in discedente solum. Item *circumcisio nihil est.* Contra *circumcisio quidem prodest, si legem observes.* Respondeo. Ante Christum proderat, sed post non prodest. Item super illud *unusquisque in qua vocatione*, Glossa: *ad salutem nihil prodest vel obest Iudaicus vel gentilis ritus.* Contra, Gal. V, 2: *si circumcidimini, Christus vobis nihil prodest.* Responsio. Glossa loquitur de ritu conversandi inter homines, non de ritu Deum colendi.

Lectio 4

[90326] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 7 l. 4 Superius ostendit quod si infidelis coniux non discedat, fidelis debet patienter commanere. Primo ad hoc allegando spem conversionis infidelis; secundo permanentiam in statu propriae vocationis; tertio exemplum in ritu conversationis, hic; quarto allegat exemplum in statu conditionis. Ubi primo ipsum exemplum ponit; secundo rationem exempli subdit, ibi *qui enim in domino*, etc.; tertio ex hoc regulam generalem concludit, ibi *unusquisque ergo*, et cetera. In prima primo proponit in aliquo statum servilem; secundo supponit libertatis possibilitatem, ibi *sed et si potes*, etc.; tertio horum praeeminentiam ad salutem, ibi *magis utere.* Dicit ergo *servus*, etc., quasi dicat: unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat, verbi gratia, *servus vocatus es?* Ad fidem scilicet Christi, *non sit tibi curae*, ut scilicet velis servitutem effugere. Unde Onesimum servum Philemonis, qui ad eum confugerat, cum precibus remittit ad dominum, ut patet in epistola ad Philemonem; *sed*, potius, *si potes fieri liber*, maneas in servitute, quia causa est humilitatis. Et sicut ait Ambrosius: *quanto quis despectior est in hoc saeculo propter dominum, tanto magis exaltabitur in futuro.* Gregorius: *quanto quis Deo pretiosior est, tanto propter eum utilior.* Boetius: *cum omnis fortuna timenda sit, magis tamen prospera quam adversa.* Deinde cum dicit *qui enim in domino vocatus est*, etc., hic subdit rationem exempli. Et primo ponit rationem exempli ex parte servorum; secundo ex parte liberorum, ibi *similiter qui liber est*, et cetera. Et est ratio talis in generali: servitus et libertas sunt in domino ad salutem, sed solum debemus esse solliciti de pertinentibus ad salutem, ergo pro indifferenti debet esse nobis servitus et libertas. Dicit ergo *qui enim in domino*, quasi dicat: et vere non debes curare, *enim*, pro quia, *qui in domino*, id est in fide domini, *vocatus est servus*, servitute corporali, *libertus est domini*; quia scilicet a domino manumissus liber est libertate spirituali. Est autem libertus a servitute liberatus, et talis a servitute peccati a domino est liberatus; ideo domini libertus. Io. VIII, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Deinde cum dicit *similiter qui liber vocatus est*, etc., hic ponit rationem ex parte liberorum. Ubi primo tangit in liberis cum servis pro Christo debitam servitutem; secundo servitutis rationem, ibi *pretio empti*; tertio servitutis obligationem, ibi *nolite*, et cetera. Dicit ergo: *similiter et qui liber vocatus est*, libertate corporali, *servus est Christi*, servitute spirituali, Rom. I, 1: *Paulus servus Christi Iesu*, etc., quia sive servus, sive liber, omnes tamen servi. Et hoc iustum est, quia *pretio empti estis.* Hoc dicitur, quia pretio inaestimabili sanguine Christi. I Petr. I, 18: *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vestra vana conversatione*, et cetera. Et quia tanto *pretio empti estis, nolite fieri servi hominum*, postponendo servitium Dei et vos humanis superstitionibus occupando, hoc enim faciebant isti. Supra I, 12: *ego sum Pauli, ego autem Apollo. Unusquisque ergo*, et circumcisus et praeputiatus, servus et liber, *in quo*, statu, *vocatus est frater*, id est fidelis, *in hoc permaneat apud Deum*, scilicet observando divina mandata. *Qui enim perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, Matth. XXIV, v. 13. Ergo si coniugatus vocatus est ad fidem, maneat coniugatus, servando fidem.

Lectio 5

[90327] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 7 l. 5 A principio huius cap. egit de matrimonio, hic incipit pars secunda, in qua agit de virginitate. Ubi primo agit de virginibus; secundo de virginum custodibus, ibi *si quis autem turpem se videri existimat*, et cetera. In prima, primo ponit virginibus permanendi in virginitate consilium; secundo nubentibus dat bene vivendi modum, ibi *hoc itaque dico, fratres*, et cetera. Tertio ostendit quod magis expedit servare continentiae propositum, ibi *volo autem vos sine sollicitudine esse*, et cetera. In prima parte virginitatem consulit et laudat; secundo matrimonium iam contractum concedit et approbat, ibi *alligatus es uxori*, etc.; tertio matrimonium contrahendum defendit, et a peccato excusat, ibi *si autem acceperis uxorem*, et cetera. In prima dicit duo de virginitate. Primo quod non est servanda ex praecepto; secundo quod est servanda ex consilio, ibi *consilium autem do.* Ubi ponit duplicem rationem quare istud consilium est servandum. Prima est consiliarii auctoritas; secunda rei consultae dignitas, ibi *existimo enim hoc bonum.* Dicit ergo *de virginibus*, etc., quasi dicat: de coniugatis non separandis praeceptum Dei est, *de virginibus autem praeceptum domini non habeo*; ut scilicet contineant, vel ut nubant. Quod enim de hoc dixit dominus, Matth. XIX, 12, dixit consulendo: *qui potest*, inquit, *capere, capiat.* Virginitas autem, secundum Augustinum *res est non praecepta, suaderi potest, imperari non potest. Consilium autem do*, scilicet de continendo, consilium mihi a spiritu sancto inspiratum. Tob. IV, 19: *consilium semper a sapiente perquire.* Consilium, inquam, do, et hoc *tamquam consecutus a domino misericordiam*, id est, apostolatum mihi misericorditer concessum. Consecutus, inquam, ad hoc *ut sim fidelis*, in dispensatione mihi credita. Unde credendum est mihi in consiliis. Lc. c. XII, 42: *quis putas est fidelis servus?* Haymo: *quia ei mandatum fuit ut esset fidelis consiliator, non debuit consilium indigentibus abscondere.* Et est argumentum quod est acquiescendum consilio praelati. Deinde cum dicit *existimo ergo*, etc., hic tangitur dignitas eius quod consulitur. Et haec duplex: una quia expediens bonum; secunda, quia honestum, ibi *quoniam bonum est*, et cetera. Dicit ergo *existimo*, etc., quasi dicat: quia fidelis consiliarius sum, *existimo ergo hoc bonum esse*, scilicet manere in virginitate, et hoc *propter instantem necessitatem*, coniugium scilicet vitandum, quia multae necessitates instant. Unde dicuntur esse in mola, Lc. XVII, 31. Unde vulgariter dicitur quod matrimonium habet magnum os. *Existimo*, inquam, et vere, quia *bonum est homini sic esse*, scilicet in virginitate. Bonum scilicet honestum propter puritatem, delectabile propter libertatem, utile propter mercedem, quia ei debetur aureola et fructus centesimus, Lc. VIII. Augustinus in Glossa: *supergreditur virginitas conditionem humanae naturae, per quam homines Angelis assimilantur. Maior tamen victoria virginum quam Angelorum. Angeli enim sine carne vivunt, virgines autem in carne triumphant.* Deinde cum dicit *alligatus es uxori*, etc., hic matrimonium contractum concedit et approbat. Ubi primo dicit quod coniugatus non debet quaerere divortium; secundo consulit quod solutus non quaerat coniugium, ibi *solutus es ab uxore*, et cetera. Dicit ergo *alligatus*, etc.; quasi dicat: licet continere sit bonum, tamen *alligatus es uxori? Noli quaerere solutionem*, maxime si bona est. Eccli. VII, 21: *noli discedere a muliere sensata.* Et dicit *alligatus*, quasi duplici

vinculo ligatus, scilicet consensu per matrimonium initiatum, et copula carnali per matrimonium consummatum. Si enim tantum uno vinculo, scilicet solo consensu ligatus esset, posset quaerere solutionem, scilicet intrando religionem. *Solutus es ab uxore? Noli quaerere uxorem*, si potes continere, quia, sicut dicunt apostoli Matth. XIX, 10, *si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere.* Deinde cum dicit *si autem acceperis*, etc., hic excusat matrimonium contrahendum a peccato. Ubi primo ostendit quod matrimonium potest contrahi sine peccato; secundo quod levius est esse sine coniugio, ibi *tribulationem tamen*, et cetera. In prima, primo proponit veritatem de non virgine; secundo de virgine, ibi *et si nupserit*, et cetera. Dicit ergo: si autem solutus es, noli quaerere uxorem. *Si autem acceperis uxorem*, scilicet bono fine, non ad expletionem libidinis, *non peccasti.* Hic autem est argumentum evidens contra haereticos qui contemnunt matrimonium, de quibus I Tim. IV, 3: *prohibentes nubere. Et* similiter *si nupserit virgo*, non virgo Deo dicata, quia, secundum Hieronymum, *voventibus virginitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere peccatum est, non peccavit*, scilicet nubendo, alioquin peccasset beata virgo, cum desponsata esset Ioseph. *Tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi*, scilicet coniugati, id est, afflictionem pro rebus necessariis procurandis et sibi et filiis suis et aliis. Unde levius est esse sine coniugio. *Ego autem vobis parco*, quasi dicat: consulo evitare coniugium, quod tamen concedo, parcendo infirmitati vestrae. Vel sic: *ego autem vobis parco*, in hoc quod consulo cavere tribulationes carnis. Notandum est hic quod sancta virginitas magnum bonum est propter multa. Primo, quia carnis munditiam servat, Apoc. c. XIV, 4: *hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati, virgines enim sunt*: sicut bonum est sal quia conservat carnem a corruptione. Secundo, quia animam decorat et ornat. Unde frequenter in Scriptura iungitur virgo pulchra, Sap. IV, 1: *o quam pulchra est casta generatio cum claritate*; Cant. IV, 7: *tota pulchra es, amica mea.* Tertio, quia Angelis caeli assimilatur, sicut hic dicit Glossa, et Matth. XXII, 30: *in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei.* Hieronymus: in carne praeter carnem vivere, et cetera. Quarto, quia Christo desponsat, II Cor. c. XI, 2: *despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Quinto, quia iungit et approximat Deo, Ps. XLIV, 15: *adducentur regi virgines post eam*; Ier. III, 4: *dux virginitatis meae tu es.* Sexto, quia caeteris statibus praeponderat, Eccli. XXVI, 20: *non est digna ponderatio animae continentis*; infra: *qui matrimonio iungit virginem bene facit, qui non iungit melius facit.* Septimo, quia odorem bonae famae spirat. Lucae dicitur: *et nomen virginis Maria*; Cant. II, 2: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias Ierusalem.* Octavo, quia ad nuptias aeternas invitat, Matth. XXV, 10: *quae paratae erant intraverunt cum eo ad nuptias.* Sed, heu, quia ad conservandum difficilis, ideo Eccli. XLII, 9: *filia patris abscondita est*, et cetera. Et hoc quia Diabolus suggerit contrarium. Corruptio inclinat ad actum, pulchritudo allicit ad consensum.

Lectio 6

[90328] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 7 l. 6 Haec est secunda pars, ubi nubentibus sive nuptis ostendit bene vivendi modum, docens primo qualiter utantur uxoribus; secundo qualiter

fortunae casibus sive eventibus, ibi *et qui flent*, etc.; tertio qualiter mundi rebus sive possessionibus, ibi *et qui emunt*, etc.; quarto subdit rationem in his admonitionibus, ibi *praeterit enim figura.* In prima implicat tria, scilicet auctoritatem consiliarii, *hoc itaque dico*, etc.; necessitatem consulendi *tempus breve est*, etc.; formam consilii *reliquum est*, et cetera. Dicit ergo *hoc itaque*, quasi dicat: quia non est peccatum nubere, *hoc itaque dico, fratres*, si coniugii *tempus breve est*, quo scilicet non generatione carnali propagandus est populus Dei, sed regeneratione spirituali colligendus, secundum Glossam; et quia tempus breve est, *reliquum est*, id est hoc solum restat agendum, *ut qui habent uxores, sint tamquam non habentes*, studendo servitio Dei, non autem operi carnali, debitum scilicet exigendo. Unde dicitur *sint tamquam non habentes*, non dicit: tamquam non habenti, sicut erant antiqui patres; propter quod dicit Augustinus quod *caelibatus Ioannis non praefertur coniugio Abrahae*; sed hodie faciunt e converso, quia qui non habent sunt tamquam habentes. Est autem notandum quod tamquam non habens uxorem est qui vel uxori debitum reddit nec exigit, vel propter infirmitatem uxorem ducit, dolens quod sine ea esse nequit, vel pari affectu continentiam custodit, vel causa generandae prolis ad cultum Dei uxorem propriam cognoscit. *Et qui flent*, pro casibus coniugii vel pro aliqua tristitia saeculi, *sint tamquam non flentes*, consolati scilicet spe appropinquantis boni futuri. Prov. XII, 21: *non contristabit iustum quidquid ei acciderit. Et qui gaudent*, pro aliqua prosperitate saeculi, *tamquam non gaudentes*, sed tamquam in timore existentes imminentis mali periculi. Eccli. XI, v. 27: *in die bonorum ne immemor sis malorum.* Deinde, cum dicit *et qui emunt*, hic ostendit qualiter utantur mundi rebus sive possessionibus. Et primo qualiter uti debeant acquirendis; secundo qualiter acquisitis, ibi *et qui utuntur*, et cetera. Dicit ergo *qui emunt, tamquam non possidentes*, id est, post haec terrena non sedentes, scilicet supple, non apponendo cor rebus perituris. Ps. LXI, 11: *divitiae si affluant, nolite cor apponere.* Ez. VII, 12: *qui emit, non laetetur: et qui vendit, non lugeat.* Et, ut universaliter colligam, *qui utuntur hoc mundo*, id est, rebus mundanis; non dico fruuntur ut mali qui de eis malum faciunt finem, qui dicunt, Sap. II, 6: *fruamur bonis quae sunt*, id est, praesentibus; sed qui utuntur eis ad finem debitum referendo, sint *tamquam non utantur*, id est, non adhaereant eis nimia delectatione. I Tim. VI, 8: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Praeter actum ergo coniugalem ponit quatuor differentias actuum circa sollicitudinem mundanorum, scilicet flere, gaudere, emere, uti. Duo primi pertinent ad affectum, duo alii ad effectum. Ex humana vero sollicitudine generatur duplex effectus, scilicet emendi respectu habendorum, et utendi respectu habitorum; et secundum hoc ponit apostolus consilium temperantiae in his quatuor actibus. Deinde, cum dicit *praeterit enim figura*, etc., hic subdit rationem praedictarum admonitionum, quae talis est: transitoria sunt reputanda quasi non sint, sed talia sunt mundana peritura, ergo quasi non sint sunt reputanda. Et hoc est quod dicit, quod ideo mundana quasi non sint aestimanda sunt, quia *praeterit figura*, id est, exterior pulchritudo, vel quod est ibi fragile conveniens statui fragilitatis. Transibunt enim qualitates mortales, et remanebunt immortales. Ideo transibit mundus et concupiscentia eius. Omnia notanda: quia *figura*, non substantia mundi, non Paradisi, *praeterit*, non sistit. Hic quaeritur super illud: *si potest fieri liber*, Glossa: *quanto quis propter Deum despectior est in hoc saeculo, tanto magis exaltabitur in futuro.* Contra, ergo magis exaltabitur bonus subditus, quam bonus praelatus. Respondeo. Glossa intelligenda est caeteris paribus. Item super illud: *unusquisque, in quo vocatus* *est.* Glossa: contra, ergo qui vocatus est in statu saeculari, non debet intrare religionem. Respondeo. Apostolus loquitur de statibus promoventibus ad salutem, non de impedientibus. Item, super illud: *existimo hoc bonum esse*, Glossa: *maior est victoria virginum, quam Angelorum.* Contra, ergo maior corona; ergo homines erunt maiores Angelis, non solum aequales. Respondeo. Maior extensive, id est, multiplicative, quia habent aureolam non solum auream. Item super illud: *bonum est homini sic esse*, Glossa: *in virginitate.* Contra Gen. I, 28: *crescite et multiplicamini*; virginitas autem contraria est huic praecepto. Respondeo. Illud praeceptum non est perpetuum, sed datum usque ad tempus sufficientis multiplicationis humani generis. Item super illud: *qui habent uxores*, Glossa: *beatiora coniugia iudicanda sunt quae prole concepta, pari consensu continentiam servare potuerunt.* Contra, unumquodque tanto beatius est, quanto magis convenit fini suo: finis autem coniugii est generatio prolis. Respondeo. Expone: *coniugia*, id est, coniuges. Vel dicendum est quod ille non est ultimus finis coniugii, sed adimpletio numeri electorum, qui citius impleretur, si omnes continerent. Item super illud: *praeterit figura huius mundi*, Glossa: *in iudicio mundanorum ignium flagratione huius mundi peribit non substantia, sed figura.* Contra II Petr. III, 10: *per quem caeli magno impetu transient.* Respondeo. Ille transitus et illa solutio accidentalis est, non substantialis, id est, secundum qualitatem, non secundum substantiam.

Lectio 7

[90329] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 7 l. 7 Superius dedit primo virginibus consilium continendi, secundo nubentibus documentum bene vivendi, hic tertio ostendit quod magis expedit tempus continendi. Et hoc ostendit, primo ratione maioris tranquillitatis; secundo ratione maioris sanctitatis, ibi *et mulier innupta*, etc.; tertio ratione maioris utilitatis, ibi *porro hoc ad utilitatem vestram*, et cetera. Prima ratio talis est: tranquillitas in amore solius Dei praeferenda est sollicitudini mundanorum; sed continentes habent tranquillitatem, coniugati sollicitudinem mundi: ergo status continentium praeferendus est statui coniugatorum. Primo ergo dehortatur sollicitudinem mundi; secundo subdit quod continentes non sunt solliciti nisi in his quae sunt Dei, ibi *quoniam qui sine uxore*, etc.; tertio ostendit quod coniugatos oportet esse sollicitos in his quae sunt mundi, ibi *qui autem cum uxore*, et cetera. Dicit ergo *volo autem*, quasi dicat: si nubitis, praedicta facere consulo; sed magis *volo vos esse sine sollicitudine* rei uxoriae. Phil. IV, 6: *nihil solliciti sitis.* Nota quod dehortatur nos Scriptura a sollicitudine triplici: scilicet circa mulierem, ut hic *volo vos sine sollicitudine esse*, circa ventrem, Matth. VI, 25: *ne solliciti sitis animae vestrae*, etc., circa bursam, Prov. XI, 7: *expectatio sollicitorum peribit.* Et recte hoc volo, quia *qui sine uxore est, sollicitus est quae domini sunt*, ut complaceat ei. Non enim habet excusationem illorum qui dicunt Lc. XIV, 20: *uxorem duxi, et non possum venire. Sollicitus*, inquam, scilicet *quomodo placeat Deo*, interiori scilicet pulchritudine sua. Felix cuius votum est uxorem fugere, cuius sollicitudo est domino servire, cuius intentio est Deo placere. Deinde, cum dicit *qui autem cum uxore est*, etc., hic ostendit quomodo coniugatos oportet esse sollicitos in his quae sunt mundi, ubi implicantur

quatuor gravia. Primo vinculum coniugale, ibi *qui cum uxore est*, studium mundiale, ibi *sollicitus est*, subiectio uxoris, ibi *quomodo placeat*, operis divisio, ibi *et divisus est.* Dicit ergo *qui autem cum uxore est*, scilicet in matrimonio, *sollicitus est quae sunt mundi*, id est, de regimine familiae et huiusmodi. Unde Iacob, acceptis uxoribus, ait Gen. XXX, 30: *iustum est ut aliquando provideam domui meae*, id est, sollicitus sim quomodo placeam uxori. Et hoc fine potest se licite ornare. Nam, secundum Glossam, *magna amaritudo in domo est uxor tristis.* Et talis *divisus est* non natura, sed actu, scilicet divisione officii, non intentionis principalis; unde Glossa *partim servit Deo, partim mundo.* Deinde, cum dicit *et mulier innupta*, etc., hic ponitur secunda ratio probans quod magis expedit servare propositum continentiae quam nubere, ratione maioris sanctitatis. Et est ratio sua talis: continens studet sanctitati et divinitati et amori Dei, nupta vero mundo: ergo illa praeferenda est isti. Primo ergo tangit studium innuptae, quia cogitat totaliter placere Deo; secundo studium nuptae, quia cogitat partim placere mundo, ibi *quae autem nupta est.* In prima implicat tria, scilicet continentium statum, cogitatum et fructum; statum honestum, quia *innupta et virgo*; cogitatum rectum, quia *cogitat quae domini sunt*; multiplicatum fructum, quia *ut sit sancta*, et cetera. Dicit ergo: et similiter *mulier innupta*, id est vidua, *et virgo cogitat*, id est, maiorem habet facultatem cogitandi, *quae domini sunt*, id est, spiritualia et aeterna. Cogitat, inquam, *ut sit sancta*, magis quam nupta. Multae enim nuptae sunt sanctae. Augustinus, de bono coniugali: *ampliorem non nuptarum et in corpore et in spiritu sanctificationem intelligi voluit, non tamen nuptas omnino sanctificatione privavit. Sancta*, inquam, *corpore*, id est, corporalibus actionibus, *et spiritu*, id est, spiritualibus actionibus. Vel *sancta corpore*, contra vitia carnalia, *et spiritu*, contra spiritualia. Deinde, cum dicit *quae autem nupta est*, hic tangit sollicitudinem nuptarum, ubi implicat tria. Primo coniugium; secundo sollicitudinem, ibi *cogitat quae*, etc.; tertio coniugii studium, ibi *quo modo placeat*, et cetera. Dicit ergo: *quae autem nupta est cogitat quae mundi sunt*, scilicet de cura filiorum, de regimine domus, et huiusmodi. Unde parentes monuerunt Saram honorare socrum, diligere maritum, gubernare domum, etc., Tob. X, 30. Cogitat, inquam, *quomodo placeat viro*, unde hoc fine ornantes se non peccant: verumtamen magis debent studere ei placere ornatu morum quam vestimentorum. I Tim. II, 9: *mulieres in habitu ornato ornantes se, non in tortis crinibus, auro*, et cetera. Deinde, cum dicit *porro hoc ad utilitatem*, etc., hic allegat tertiam rationem, scilicet maiorem utilitatem. Et est ratio talis: illud quod est utilius, magis expedit; sed continere est utilius quam nubere, ergo magis expedit eligere continentiam quam nuptias. Primo ergo ostendit quod utile est continere; secundo quod honestum est, ibi *sed id quod est honestum*, etc.; tertio quod facile, ibi *et quod facultatem*, et cetera. Dicit ergo *porro*, etc., quasi dicat: consulo non nubere, *porro hoc ad utilitatem vestram*, maiorem scilicet, *dico*, ut expeditius Deo serviatis, quia sic mortificatur caro quae est inimica spiritus. Augustinus de verbis domini: *sicut inimicus occisus non facit tibi iniuriam, sic caro mortificata non turbat animam.* Dico, inquam, non *ut laqueum*, fornicationis scilicet, incontinentibus *vobis iniiciam*, aliquid difficile super hoc faciendo; imo potius laqueus poneretur, si consuleret nubere, quia de muliere dicitur Eccle. VII, 27, quod *laqueus venatorum est*, sed potius intendens inducere omnes *ad id quod honestum est*, scilicet ad sanctitatem corporis et animae: non quia coniugalis status non sit honestus, sed quia minus honestus. Augustinus, de bono viduali: *non matrimonium turpe esse monstravit, sed quod honestius erat generalis honesti nomine commendavit,* *et monens ad illud quod facultatem praebeat alicui observandi se in domino*, id est, ad servitium domini, et hoc sine impedimento quod est in coniugio. II Cor. XI, 2: *despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Vere eligendus est status continentiae, ubi maius commodum, quia *hoc ad utilitatem*, ubi minus periculum, quia *non ut laqueum*, maior honestas, quia *id quod honestum*, liberior facultas serviendi Deo, quia *facultatem praebet*, et cetera. Notandum est hic quod multiplex sollicitudo est bona. Prima praelationis, sicut nauta sollicitus est de regimine navis, pater de filiis. Rom. XII, v. 8: *qui praeest in sollicitudine.* Secunda praedicationis, sicut paedagogus sollicitus est de puero, doctor de discipulis. I Thess. II, 2: *fiduciam habuimus loqui ad vos verbum Dei in multa sollicitudine.* Tertia dilectionis, sicut amicus verus sollicitus est de conservatione amoris. Eph. IV, 3: *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*, et cetera. Quarta compassionis, sicut vir misericors sollicitus est de egenis et afflictis. II Tim. I, v. 17: *cum venisset Romam, sollicite me quaesivit et invenit.* Quinta devotionis, sicut servus sollicitus est de placendo domino, religiosus Deo. Mich. VI, 8: *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum*, et post: *sollicite ambulare cum Deo tuo.* Sexta circumspectionis, sicut speculator est de castro custodiendo. Deut. IV, 15: *custodite animas vestras sollicite.* Corpus enim cum organis, anima cum potentiis quoddam castrum est. Septima actionis, sicut agricola sollicitus est de opere perficiendo. Lc. X, 41: *Martha, Martha, sollicita es.* II Tim. II, 15: *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Octava provisionis, sicut dispensator de domo, mercator de computo, pauper de pane quaerendo. Rom. XII, 11: *sollicitudine non pigri.*

Lectio 8

[90330] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 7 l. 8 Superius egit de virginibus hic agit de virginum custodibus, ostendens primo quod licet eis virgines suas coniugio copulare; secundo quod non similiter nuptis licet, nisi post mortem viri, contrahere, ibi *mulier alligata est*, et cetera. In prima, primo ostendit quod custos potest dare virginem suam in coniugio; secundo quod non peccat hoc faciendo, ibi *nec peccat, si nubat*, etc.; tertio quod etiam bene facit servando, ibi *nam qui statuit*, etc.; quarto quod licet utrumque sit bonum, tamen hoc est melius illo, ibi *igitur et qui matrimonio*, et cetera. In prima, primo supponit in virgine aetatem nubilem; secundo voluntatem nubendi, ibi *et ita oportuit fieri*, etc.; tertio dat nubendi licentiam, ibi *quod vult faciat*, et cetera. Dicit ergo *si quis autem*, etc., quasi dicat: esse sine coniugio, honestius est et expeditus, sed tamen *si quis turpem se videri existimat* apud iudicium hominum *super virgine sua*, timens ne corrumpatur, eo *quod sit superadulta*, id est, ultra pubertatem et iam in nubilibus annis, *et ita oportet fieri* ut nubat, quia non vult continere, *quod vult*, virgo, *faciat, custos.* Eccli. VII, 27: *trade filiam tuam, et grande opus fecisti, et homini sensato da illam.* Nec *peccat* custos, *si nubat* virgo: hoc ideo dicit, secundum Glossam, ne, *etsi virgo non peccet, custos videatur peccare.* Augustinus, de bono viduitatis: *quae se non continet, nubat; quae non coepit, deliberet; quae egressa est, perseveret; nulla adversario detur occasio, sed falsa retrahatur oblatio.* Deinde, cum dicit *nam qui statuit*, etc., hic ostendit quod custos virginis bene facit eam in statu virginali servando, ubi implicatur quadruplex

conditio ad hoc expediens. Prima quod custos firmus sit in proposito eam virginem custodiendi; secunda quod non timeat de casu virginali, ibi *non habens necessitatem*, etc., tertia quod cognoscat in virgine propositum continendi, ibi *potestatem autem habens*, etc., quarta quod hoc faciat ex deliberatione, ibi *et hoc iudicavit.* Dicit ergo *nam qui statuit*, etc., quasi dicat: ideo autem dico quod non peccat qui tradit virginem, nam de alio, qui servat eam, patet quod bene faciat. *Nam qui statuit in corde servare virginem suam, firmus* in proposito suo, non curans sobolem, vel aliud huiusmodi, *non habens necessitatem* tradendi eam, cum virgo velit continere, *potestatem autem habens*, secundum alumnae continentiam, *voluntatis suae* perficiendae. *Et hoc iudicavit in corde suo*, id est, ex iudicio rationis, non ex levitate mentis discernit esse bonum. I Tim. V, 21: *sine praeiudicio nihil facias.* Iudicavit, inquam, *servare virginem suam.* Ambrosius, super hunc locum: *non ingerens ei fomitem nuptiarum.* Eccli. c. VII, 26: *filiae tibi sunt? Serva corpus illarum.* Qui facit, inquam, sic *bene facit.* Deinde, cum dicit *igitur et qui matrimonio*, etc., hic ostendit quod licet utrumque sit bonum, tamen virginitas est melior matrimonio. Ubi primo approbat statum coniugalem: secundo praeponit statum virginalem, ibi *qui non iungit*, et cetera. Dicit ergo *igitur et qui*, etc., quasi dicat: quia oportet fieri ut diximus, *igitur et qui matrimonio iungit virginem, bene facit*, quia licitum est quod facit; *et qui non iungit*, cum virgo acquiescat continere, *melius facit.* Glossa: *melius facit qui apud Deum meritum suum collocat, et a sollicitudine liberat eam. Melius est enim quod licet et expedit, quam quod licet et non expedit. Hic enim bene utitur malo, ibi vero bene utitur bono. Bene utitur quis bono, continentiam dedicans Deo; male utitur quis bono, continentiam dedicans idolo. Male utitur quis malo, concupiscentiam relaxans adulterio; bene utitur malo, concupiscentiam restringens connubio. Bonum est pudicitia coniugalis, sed melius est continentia virginalis vel vidualis*, secundum Glossam. Deinde cum dicit *mulier alligata est legi*, etc., hic ostendit quod non similiter coniugata, nisi viro mortuo, potest contrahere. Ubi primo ostendit quod coniugata non potest nubere, viro vivente; secundo quod, viro mortuo, potest alii nubere, ibi *quod si dormierit*, etc.; tertio quod melius est illi continere, ibi *beatior autem erit*, etc.; quarto quod debet consilio eius credere, ibi *puto autem quod et ego*, et cetera. Dicit ergo *mulier alligata est*, etc.; quasi dicat: qui non iungit virginem suam, melius facit. Et vere melius, quia *mulier alligata est*, et cetera. Vel sic: virgo quocumque tempore potest nubere, sed uxorata non, quia *mulier alligata est legi, ita ut non possit nubere alteri quanto tempore vir eius vivit.* Rom. VII, 2: *quae autem sub viro est mulier, vivente viro est alligata legi viri.* Deinde, cum dicit *quod si dormierit*, somno mortis. De qua dormitione Io. c. XI, 11: *Lazarus amicus noster dormit. Vir eius*, et cetera. Augustinus: *non dicit primus, secundus, vel tertius, vel quartus, vel quousque licet. Nec nobis diffiniendum est quod non diffinit apostolus. Unde nec ullas nuptias debeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis afferre. Si dormierit*, inquam, *liberata est a lege viri*, unde permittitur ei nubere. Hic patet quod resurgenti non tenetur copulari. *Sed cui vult nubat.* Invitae enim nuptiae solent habere malos proventus; ideo dicitur Gen. XXIV, 57: *vocemus puellam, et quaeramus voluntatem eius.* Nubat, inquam, *tantum in domino*, id est, viro suae religionis; nam in dispari cultu prohibitum est in lege matrimonium. Deut. VII, 3. Per hanc licentiam apostoli revocatae sunt omnes poenae et infamiae, quae secundum leges infligebantur olim mulieri secundo nubenti infra tempus luctus, scilicet intra annum. Ergo in nuptiis exigitur personarum legitimitas, unde dicitur *liberata est*, consensus libertas, unde addit *cui vult nubat*, cultus paritas, unde subdit *tantum in domino.* Deinde, cum dicit *beatior autem erit*, etc., hic ostendit quod melius est illi continere quam nubere, dicens: quamvis liceat ei nubere, tamen *beatior erit, si sic permanserit*, scilicet innupta. Et hoc est consilium meum super eodem datum: habebit enim fructum sexagesimum qui debetur viduis, Matth. XIII. Augustinus: *satis ostendit beatam esse post mortem viri, et secundo nubentem, sed beatior est non nubens.* Deinde, cum dicit *puto autem quod et ego*, etc., hic ultimo ostendit quod debent consilio eius credere, quia, inspirante spiritu sancto, hoc consulit. Et hoc est quod dicit *puto autem*, etc., quasi dicat: faciendum est secundum consilium meum, quia *puto quod et ego*, sicut caeteri apostoli, *spiritum Dei habeam.* Rom. VIII, 23: *sed et nosipsi primitias spiritus habentes*, et cetera. Hoc ergo consilium debet impleri et propter fructum sequentem, quia *beatior erit*, et propter consulentis auctoritatem, quia *secundum consilium meum*, et propter spiritum Dei inspirantem, quia *puto*, et cetera. Hic quaeritur super illo verbo *volo vos sine sollicitudine esse.* Contra Rom. XII, 11: *sollicitudine non pigri.* Responsio. Ibi loquitur de sollicitudine spirituali, hic de temporali. Item super illo *divisus est.* Contra Osee X, 2: *divisum est cor eorum, nunc interibunt.* Responsio. Ibi loquitur de divisione intentionis principalis, hic de divisione actionis. Item Glossa ibid.: *partim servit Deo, partim mundo.* Contra Matth. VI, 24: *nemo potest duobus dominis servire.* Responsio. Verum est ita quod aequaliter serviat utrique in eo quod duo, id est contrarii, sunt. Item super illud: *mulier innupta cogitat quae domini sunt*, Glossa: *non cogitat ne damnetur a Deo.* Contra: damnari potest, ut patet in parabola de fatuis virginibus. Responsio. Non cogitat hoc solum, sed cum hoc etiam ne offendat sponsum. Item super illud: *ut sit sancta corpore et spiritu*, Glossa: *non potest fieri ut non sit sanctum corpus quo utitur sanctificator spiritus.* Contra: spiritus sanctus usus est lingua Caiphae non sancta, Io. XI, 49 s. Responsio. Utebatur ea ut spiritus, non ut sanctificator. Item: *sed ad id quod honestum est.* Contra: ergo matrimonium turpe. Responsio. Secundum Glossam *positivum posuit pro comparativo.* Item super illud: *qui non iungit, melius facit*, Glossa: *hic*, scilicet in coniugio, *bene utitur homo malo.* Contra: cuius usus bonus est, ipsum quoque bonum est. Responsio. Illud intelligitur de usu rei per se, scilicet ad quem ordinata est, non per accidens, scilicet ad quem ex prudentia utentis ordinatur. Item Glossa ibid.: *melius est bene uti bono, quam bene uti malo.* Contra: hoc difficilius illo. Responsio. Loquitur hic de malo vitii, non supplicii. Item super illo verbo in Glossa, *duae permissae.* Contra: ergo duae nuptiae non sunt a Deo. Responsio. Non ex eo quod duae, nisi ex consequenti. Item *si dormierit vir*; quid dicendum est, si resuscitatur? Responsio. Requiritur consensus novus ad hoc quod sit matrimonium. Item super illud *puto quod spiritum Dei habeam.* Contra, Rom. VIII, 38: *certus sum quod neque mors, neque vita*, et cetera. Responsio. Secundum Glossam non dicit hoc dubitando, sed quasi increpando.

Caput 8

Lectio 1

[90331] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 8 l. 1 Excluso errore circa correctionem criminum, cap. V et VI; item circa virginitatem et matrimonium, cap. VII, hic excludit errorem circa esum et abstinentiam ciborum, cap. isto, IX et X, loquens de his quae idolis immolabantur, a quibus, quamvis in se licitis, abstinere monet, primo allegando eis scandalum infirmorum, cap. isto; secundo exemplum sui, qui propter alios abstinet a receptione sumptuum licitorum, cap. IX; tertio exemplum poenae Iudaeorum post tanta beneficia Dei in deserto prostratorum, cap. X. Ergo propter scandalum proximi, exemplo apostoli, non propter timorem supplicii debemus abstinere a cibis aliquando licitis. In primo ostendit quod in se licita est comestio idolothitorum; secundo monet nihilominus abstinere propter scandalum fratrum infirmorum, ibi *videte ne forte*, et cetera. In prima, primo proponit quod maiores eorum habent scientiam de idolothitis; secundo ostendit qualem scientiam habent de eis, ibi *de escis autem quae idolis immolantur*, etc.; tertio quod quidam infirmi hac scientia carent, ibi *sed non in omnibus est scientia*, etc.; quarto quod alii coram eis idolothita edere non debent, ibi *esca autem nos non commendat Deo.* In prima, primo dicit, quod de idolothitis scientiam habent; secundo quod eam sine charitate inutiliter habent, ibi *scientia autem inflat*, etc.; tertio ostendit a quibus habeatur haec scientia insufficienter, ibi *si quis autem existimat*; quarto a quibus sufficienter, ibi *si quis autem diligit*, et cetera. Dicit ergo *de his autem*, etc., quasi dicat: de praedictis quaesivistis a me, scilicet de pertinentibus ad matrimonium: de aliis autem, ut de immolatis idolo, non fuit necesse quaerere; quia omnes scitis super hoc veritatem. Et hoc est quod dicit *de his autem quae idolis sacrificantur*, an liceat edere vel non, scimus ego et vos, quod liceat ea comedere secundum illud ad Tit. I, 15: *omnia munda mundis. Scimus quia omnes scientiam habemus*, ego scilicet et vos perfecti inter alios, id est, scientiam de creatore et creaturis; et ideo minus excusabiles si male facimus. Deinde cum dicit *scientia autem inflat*, etc., hic ostendit quomodo sine charitate scientiam inutiliter habent, quasi dicat: habetis quidem scientiam, sed non valet vobis, quia inde superbitis contra ignaros; scientia autem si sola est, inflat. Eccle. I, 18: *in multa sapientia, multa est indignatio.* Act. c. XXVI, 24: *multae litterae te faciunt insanire.* Haec enim fuit plaga Aegyptiorum, id est, sapientium huius mundi, *vesicae turgentes*, Ex. IX, 9. *Charitas vero aedificat* infirmos, quae quod eis obesse potest, dimittit, quia non quaerit quae sua sunt. Unde addenda est scientiae charitas. Augustinus: *addite ergo scientiae charitatem, et utilis erit scientia.* Per se quidem est inutilis, ex charitate vero utilis. Philosophus: *scire aut nihil, aut parum prodest ad virtutem.* Deinde cum dicit *si quis autem existimat*, etc., hic ostendit a quibus haec scientia habetur insufficienter, quia ab illis, qui ea utuntur in nocumentum proximi. Et est sua ratio talis: quicumque habet scientiam et non modum utendi ea, habet scientiam insufficienter; sed qui habet scientiam sine charitate est huiusmodi: ergo qui habet scientiam sine charitate, habet insufficienter scientiam. Primo ergo supponit scientiam sine charitate; secundo ostendit insufficientiam talis scientiae, ibi *nondum cognovit*, etc.; tertio rationem insufficientiae, ibi *quemadmodum oporteat*, et cetera. Dicit ergo *si quis autem*, etc., quasi dicat: habetis scientiam, sed non sufficientem, quia si quis vestrum *existimat se scire*, habens scientiam sine charitate, aliquid scit, scilicet quod liceat comedere idolothita. *Nondum tamen cognovit*, quia non se cognoscere facto ostendit, *quomodo oporteat eum scire*, id est, qualiter debeat uti scientia, quia in aedificationem, non in nocumentum aliorum. Scire autem contingit dupliciter, scilicet habere scientiam et uti scientia: sicut videre, habere visum, et uti visu. Glossa

Bernardi: hic non approbat apostolus multa scientem, si modum sciendi nescierit. Modus enim sciendi est, ut scias quo ordine, quo studio, quo fine scire quaeque oporteat: quo ordine, ut id prius quod maturius ad salutem; quo studio, ut id ardentius quod efficacius est ad amorem; quo fine, ut non ad inanem gloriam vel curiositatem velle aliquid, sed ad aedificationem tui et proximi. Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant, et curiositas est; quidam ut sciantur, et vanitas est; quidam ut scientiam vendant, et turpis quaestus est; quidam ut aedificentur, et prudentia est; quidam ut aedificent, et charitas est. Deinde cum dicit *si quis autem diligit*, etc., hic ostendit a quibus haec scientia habetur sufficienter, quia ab illis qui utuntur ea ex charitate. Primo ergo supponit scientiam cum charitate; secundo ostendit sufficientiam talis scientiae, ibi *hic cognitus est.* Dicit ergo *si quis*, etc., quasi dicat: ille perfecte non scit qui nescit quemadmodum oporteat eum scire. *Si quis autem diligit Deum*, et ita cum scientia habet charitatem, *hic cognitus*, id est approbatus, *est ab eo. Novit enim dominus qui sunt eius*, II Tim. c. II, 19. Unde talis vere scit Deo approbante, quia bene utitur scientia propter charitatem annexam. Notandum est hic, quod ad hoc quod aliquis sciat quemadmodum oporteat scire, novem sunt necessaria. Primo humiliter sine inflatione. Phil. IV, v. 12: *scio humiliari.* Ps. CXXX, 2: *si non humiliter sentiebam.* Secundo sobrie sine praesumptione. Supra c. II, 2: *non iudicavi me scire.* Rom. XII, v. 3: *non plus sapere quam oportet.* Tertio certitudinaliter sine haesitatione. II Tim. I, 12: *scio cui credidi, et certus sum.* Quarto veraciter et sine errore. II Tim. III, v. 7: *semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes.* Quinto simpliciter sine deceptione. I Tim. c. VI, 20: *oppositiones falsi nominis scientiae.* Sexto salubriter cum charitate et dilectione. Infra XIII, 2: *si habuero omnem scientiam, charitatem autem non habuero.* Septimo utiliter cum proximorum aedificatione. Infra XII, 8: *alii datur sermo scientiae in eodem spiritu.* Octavo liberaliter cum gratuita communicatione. Sap. VI, 24: *ponam in lucem sapientiam eius.* Nono efficaciter cum bona operatione. Iac. IV, 17: *scienti enim bonum, et non facienti, peccatum est illi.* Primum, scilicet humilitas scientiae, arguit sapientes superbos, sobrietas curiosos, certitudo dubiosos, veritas haereticos, simplicitas advocatos, salubritas magnos, utilitas iniquos, liberalitas avaros, efficacia otiosos. Deinde cum dicit *de escis autem quae idolis*, etc., hic ostendit qualem scientiam habent de idolothitis, ostendens primo quod sciunt idolum nihil esse; secundo quod sciunt omnia a Deo esse, ibi *nam etsi sunt qui dicantur dii.* In prima, primo dicit idolum nihil esse; secundo iuxta hoc ad declarationem ostendit Deum non nisi unum esse, ibi *et quod nullus Deus*, et cetera. Dicit ergo *de escis autem*, etc., quasi dicat: praedictis modis non valet scientia, sed tamen, *de escis quae immolantur idolis, scimus*, scientia vera scilicet, quod in se sunt licitae, nec propter idolum sunt immundae; et hoc quia *idolum nihil est in mundo.* Hoc tripliciter exponitur. Primo modo sic: idolum nihil est in mundo, id est, inter creaturas mundi quantum ad formam idoli; licet enim materia idoli sit aliquid, scilicet aurum, vel argentum, vel huiusmodi, tamen nil est forma, scilicet quae creditur ibi esse ab idololatris, qui credunt idolum esse Deum. Is. XLI, 24: *ecce vos estis ex nihilo, et opus vestrum ex eo quod non est.* Secundo modo sic: idolum nihil est, scilicet persona subsistens ex simulacro et spiritu praesidente. Ex istis enim duobus nihil fit, sicut ab idololatris putatur. Ier. X, 14: *confusus est omnis artifex in sculptili, quia falsum est quod conflavit, et non est spiritus in eo.* Tertio modo sic: idolum nihil est in mundo, id est, nullius rei quae sit in mundo habens similitudinem. Est enim differentia inter idolum et simulacrum, quia simulacrum dicitur quod fit ad similitudinem rei alicuius naturalis: idolum autem ad nullius rei est similitudinem, ut si corpori humano addatur caput equinum. Is. XL, 18: *cui similem fecistis Deum*, et cetera. Et scimus etiam quod *nullus Deus nisi unus.* Deut. VI, 4: *audi Israel, dominus Deus tuus, Deus unus est.* Deinde cum dicit *nam etsi sunt qui*, etc., hic ostendit quod sciunt omnia a Deo esse, non a diis nuncupativis vel adoptivis, ut sunt idola, vel sancti, sed ab uno summo. Primo ergo dicit, quomodo potest intelligi deorum pluralitas, scilicet per adoptionem vel nuncupationem; secundo quomodo est divinitatis unitas, scilicet per essentiam, ibi *nobis tantum unus Deus*, et cetera. Ubi primo tangit unitatem in patre; secundo in filio, ibi *et unus dominus*, et cetera. In prima tangit tria, scilicet essentiam, quia unus Deus; personam, quia pater; potentiam, ex quo omnia; clementiam, quia et nos in illo; similiter ista tangit in filio. Dicit ergo *nam etsi sunt*, etc., quasi dicat: et vere non est nisi unus Deus, *nam etsi sunt qui dicantur dii*, vere participatione divinitatis, ut sancti, Ps. LXXXI, 6: *ego dixi, dii estis, sive in caelo*, ut sancti comprehensores, *sive in terra*, ut sancti viatores; *siquidem sunt dii multi* vere participatione divinitatis, ut sancti et iusti domini apostoli et praelati, *nobis tamen*, et cetera. Alio modo legitur sic *nam etsi sunt qui dicuntur dii* a gentibus, scilicet falsa nuncupatione, *sive in caelo*, ut sol et luna, *sive in terra*, ut Mercurius et Diana. *Siquidem sunt dii multi*, sola scilicet nuncupatione secundum gentiles. Ps. XCV, 5: *dii gentium Daemonia. Et domini multi*, qui aliis praesunt, *nobis tamen* tantum *unus est Deus* essentialiter, scilicet *pater, ex quo omnia* secundum naturam et per paternam auctoritatem, Rom. c. XI, 36: *ex quo omnia, et nos in illo* per gratiam. Act. XVII, 28: *in ipso vivimus, movemur et sumus. Et unus* cum patre Deus *dominus Iesus Christus.* Io. X, 30: *ego et pater unum sumus. Per quem omnia*, scilicet facta sunt secundum naturam, Io. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt. Et nos per illum*, scilicet sumus in Deo per gratiam. Rom. I, v. 5: *per quem accepi gratiam*, et cetera. Ergo unus est altissimus creator omnium omnipotens. Ex his elicitur talis ratio: non est nisi unus Deus qui fecit omnia, sed multa sunt idola, ergo non sunt Deus qui fecit omnia, nec creduntur aliquid, ergo nihil. *Sed non in omnibus est scientia.* Habito quod maiores illorum habent scientiam de idolothitis, hic ostendit quod minores hac scientia carent. Ubi primo ostendit quod in quibusdam defuit praedicta de idolothitis scientia; secundo quod propter hoc, esu scilicet idolothitorum, polluitur eorum conscientia. Ubi primo tangit pollutae conscientiae rationem; secundo ipsam pollutionem, ibi *et conscientia ipsorum*, et cetera. Dicit ergo *sed non in omnibus*, etc., quasi dicat: hoc scimus nos, scilicet quod *idolum nihil est, sed non in omnibus*, ut in infirmis, *est scientia* haec. Et vere non est in omnibus: *quidam tamen*, et cetera. Vel sic: nos scimus quod *idolum nihil est in mundo, quidam enim cum conscientia idoli*, quia scilicet putant idolum aliquid divinum esse, *usque nunc*, id est, post conversionem, sicut ante *manducant idolothitum*, id est, de sanctificatis idolis, et hoc non quasi cibum simpliciter, sed *quasi idolothitum*, scilicet ad reverentiam idoli, et *conscientia illorum, cum sit infirma, polluitur*, per illos scilicet qui habent rectam scientiam, sed non cum charitate, per quos in hunc errorem infirmi inducuntur. Deut. XXVII, 19: *maledictus qui errare facit caecum in itinere.* Hic innuit quod non cibus, sed conscientia polluitur per peccatum, comedendo ad exemplum malorum. Deinde cum dicit *esca autem non commendat*, etc.; hic, quarto, ostendit quod coram eis idolothita comedere non debent. Ubi primo ostendit quod huiusmodi comestio nihil prodest apud Deum; secundo probat quod non praestat aliquod bonum augmentum, ibi *neque enim si non manducaveritis.* Dicit ergo *esca autem*, etc., quasi dicat: illis nocet vestra comestio, vobis autem non prodest. *Esca enim nos non commendat Deo*, sed recta fides in edendo. Nam nec Esau esu lenticulae iustificatus est, nec Elias esu carnium pollutus est. Rom. XIV, 17: *non est regnum Dei esca et potus.* Hebr. ult.: *bonum est gratia stabilire cor, non escis.* Deinde cum dicit *neque enim si non manducaverimus*, etc., hic probat quod proposuit, et est sua ratio talis: non comedere idolothitum non diminuit bonum, comedere non auget, ergo talis esca sumpta vel non sumpta nihil prodest apud Deum. Et hoc est quod dicit *neque enim si non manducaverimus, deficiemus*, id est, minus ab eo habebimus, *neque si manducaverimus, abundabimus* in virtutibus, quia esca ventri, non menti proficit, et ita cum non sit de veritate vitae, iustitiae et doctrinae, dimittenda est propter scandalum.

Lectio 2

[90332] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 8 l. 2 Haec est secunda pars huius capituli; superius enim ostendit quod in se licita est comestio idolothitorum, hic monet abstinere ab ea propter scandalum infirmorum. Ubi primo monet ne offendant fratres sua comestione; secundo quod potest offendere, ibi *si enim quis viderit*, etc.; tertio ostendit malum quod inde potest accidere, ibi *et peribit infirmus*, etc.; quarto praebet se in exemplum abstinentium, ibi *quapropter si esca scandalizat*, et cetera. Dicit ergo: videte, quia quantum ad nos nihil prodest vel obest esca ipsa, sed tamen *videte ne forte haec licentia vestra*, qua scitis licere vobis comedere de idolothitis, *offendiculum fiat infirmis* in fide, qui nondum sciunt idolum nihil esse. Lev. XIX, 14: *coram caeco non pones offendiculum.* Deinde cum dicit *si quis viderit*, etc., hic ostendit quomodo possunt offendere, quia comedendo idolothitum coram infirmis: ubi implicantur quatuor concurrentia ad scandalum. Primo maiorum scientia; secundo comestio idolothiti publica, ibi *in idolio recumbentem*, tertio occasio scandali accepti, ibi *nonne conscientia eius?* Dicit ergo *si enim quis*, etc.; quasi dicat: et vere potest esse offendiculum, *si enim quis infirmus viderit eum qui habet scientiam, recumbentem in idolio*, id est, in praesentia idoli, *nonne conscientia eius cum sit infirma*, per te, *aedificabitur*, id est, per factum tuum, *ad manducandum idolothita*, id est, sacrificata in reverentiam idoli? Quasi dicat: sic videns enim quis fratrem peritum in idolio sacrificata comedere, incipit ipse edere non illa conscientia qua ille, scilicet peritiae causa, sed id putat esse numen in cuius reverentia hoc fiat. Deinde cum dicit *et peribit infirmus*, hic ostendit malum quod inde potest accidere, et hoc duplex: primo scandalum proximi; secundo offensam proximi, ibi *sic autem peccantes*, et cetera. In prima implicantur tria, peccantis conditio, quia infirmus; peccandi occasio, quia in tua conscientia; peccati exaggeratio, quia propter quem Christus mortuus est. Dicit ergo: et ita *peribit infirmus*, in fide idest, *in tua scientia, frater*, id est, occasione accepta a tua scientia, quia te sapientem videt comedere, putans quod sub idoli veneratione comedas, *propter quem* salvandum *Christus mortuus est*, et ita graviter peccas. Rom. XIV, 15: *noli cibo perdere illum pro quo mortuus est Christus. Sic autem peccantes in fratres*, peccato scandali, *et percutientes conscientiam eorum infirmam*, gladio mali exempli, Amos

IX, 1: *percute cardinem*, id est conscientiam, *et commovebuntur superliminaria*, id est, intellectus et affectus; *in Christo peccatis*, cuius membra sunt. Non ait in Christum, secundum Glossam, quia in Christum peccare, est Christum negare, id est, peccare in fide. In Christo peccare est in his quae Christi sunt peccare, scilicet in moribus; sicut ille qui in lege est, dicitur in lege peccare: qui autem in lege non est, dicitur peccare in legem. Deinde cum dicit *quapropter si esca*, etc., hic ultimo proponit se in exemplum abstinentiae, ubi primo implicat scandalum; secundo ex hoc explicat abstinentiae propositum, ibi *non manducabo*, etc.; tertio praevenit dubium, ibi *ne fratrem meum*, et cetera. Dicit ergo: *quapropter*, ne scilicet peccem in Christum, *si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem* aliquam, non solum idolothita, *in aeternum*: si ergo propter scandalum fratrum abstinendum est quasi a necessariis vitae, multo magis a superfluis. Et hoc, non ideo quod esca in se mala sit, sed *ne scandalizem fratrem meum. Nam qui scandalizaverit unum de pusillis istis, expedit ei ut suspendatur in collo eius mola asinaria*, etc., Matth. XVIII, 6. Rom. XIV, v. 20: *omnia munda mundis, sed malum est homini qui per offendiculum manducat.* Hic quaeritur super illud *scientia inflat*, Glossa: *scientia per se inutilis est.* Contra, scientia per se bona est, ergo et utilis. Responsio. Inutilis est ad salutem, utilis tamen ad multa alia. Item *charitas aedificat.* Contra: sicut scientia inflat, non per causam, sed per occasionem, sic et charitas. Responsio. Non est simile, quia scientia habenti se manifestat, sed non sic charitas, quia nemo certus est de charitate. Item super illud *idolum nihil est*, Glossa: *naturam Deus formavit, sed stultitia hominum formam dedit.* Contra: omne esse est a Deo, ergo omnis forma. Responsio. Glossa loquitur de forma putativa in natura, non de vera. Item ibidem Glossa: *forma hominis in idolo non est facta per verbum.* Contra Io. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Responsio: quamvis forma hominis in illo sit facta per verbum, non tamen in idolo, id est, ad colendum. Item ibidem Glossa: *idolum nihil est, quia nullius rei quae sit in mundo similitudinem habet.* Contra: non potest artifex cogitare vel formare nisi qualia vidit. Responsio. Non habet similitudinem in toto, sed in partibus. Item super illud *nullus Deus nisi unus*, Glossa: *hoc dicit ne putetur esse Deus in idolo.* Contra: Deus, licet sit unus, tamen est ubique. Responsio. In idolo est per potentiam, non per praesentiam vel unionem, ut putabant gentiles. Item ibidem Glossa: *pars Trinitatis non potest esse quicumque unus in tribus.* Contra: cuiuslibet numeri pars est unitas. Responsio. Trinitas non est numerus simpliciter, sed numerus personarum. Item super illud *et si sunt qui dicuntur dii*, Glossa: *participatione divinitatis.* Contra: divinitas est imparticipabilis. Responsio. Participatio haec per causam est, non per essentiam. Item ibid. Glossa quaeritur utrum Angeli vocandi sint dii. Responsio. Quamvis participent divinitatem, tamen, secundum Glossam, non sunt dicendi dii propter periculum adorationis. Item super illud *nobis tamen unus pater*, Glossa: *Trinitas est nobis unus pater, non tamen ille qui tertia in Trinitate persona alius.* Contra: idem et diversum dividunt ens. Respondeo, quod quamvis idem et diversum dividant ens creatum, non tamen increatum, quia ibi est identitas in essentia cum diversitate in personis. Item *non in omnibus est scientia.* Contra, supra eodem: omnes scientiam habemus. Responsio. Illud non intelligitur universaliter, sed de maioribus. Item super illud *esca non commendat nos Deo*, dicit Glossa *sumpta vel non sumpta.* Contra: ergo abstinentia nihil meretur. Responsio. Non virtus escae, sed virtus abstinentiae prodest. Item *si esca scandalizat*, et cetera. Contra: ergo pro scandalo fratris a pane et vino abstinendum est in perpetuum. Responsio: non est simile de necessariis et superfluis; vel loquitur hic de scandalo activo, non passivo. Vel perfectionis est hoc, non necessitatis. Notandum est hic super illud: *unus Deus*, quod Deus potest accipi multipliciter, scilicet falsa nuncupatione, et sic idola dicuntur dii. Ps. XCV, 5: *omnes dii gentium Daemonia*, Ier. X, 11: *dii qui caelum et terram non fecerunt, pereant de terra.* Vera adoptione, et sic sancti dicuntur dii. Ps. LXXXI, 6: *ego dixi: dii estis, et filii excelsi omnes, vos autem sicut*, et cetera. Mundana praelatione, et sic praelati dicuntur dii. Ex. XXII, 28: *diis non detrahes.* Io. c. X, 35: *si illos dixit deos, ad quos*, et cetera. Essentiae proprietate, et sic Trinitas dicitur Deus. Deut. VI, 4: *audi, Israel, dominus Deus tuus unus est.* Item notandum quod Christus unus sine pari multipliciter dicitur. Primo unus Deus propter naturam divinitatis; unde sic nullus est Deus nisi unus. Secundo unus creator propter infinitatem potestatis. Eccli. I, 8: *unus est altissimus creator omnium.* Tertio unus homo propter singularem eminentiam sanctitatis. Ps. XIII, 1: *non est qui faciat bonum*, et cetera. Io. XI, 50: *expedit ut unus moriatur homo.* Quarto unus dominus propter gubernationem praelationis. Eph. IV, 5: *unus dominus, una fides*, et cetera. Et hoc modo unus dominus Iesus Christus. Quinto unus magister propter infusionem cognitionis. Matth. XXIII, 10: *non vocemini magistri, quia magister vester unus est Christus.* Sexto unus pater propter productionem universitatis. Matth. XXIII, 9: *unus est enim pater vester qui in caelis est.* Septimo unus pastor propter generalem refectionem populi fidelis. Io. X, 16: *fiet unum ovile et unus pastor.* Octavo una hostia propter singulare pretium nostrae redemptionis. Hebr. X, 14: *una enim oblatione consummavit in aeternum sanctificatos.*

Caput 9

Lectio 1

[90333] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 9 l. 1 Superius monuit cavere ab edendo idolothita coram infirmis, propter scandalum fratrum infirmorum, hic proponit se in exemplum, quia propter alios abstinet se a sibi licitis, scilicet ab acceptione sumptuum, ubi primo proponit multipliciter, quia licitum est sumptus accipere; secundo quod nihilominus non vult accipere, ibi *ego autem nullo horum usus sum*, et cetera. In prima parte, quod licitum sit sumptus accipere, probat tripliciter. Primo per auctoritatem; secundo per rationem, ibi *si nos vobis spiritualia seminavimus*, etc.; tertio per exemplorum similitudinem, ibi *nescitis quod hi qui*, et cetera. In prima, primo probat per auctoritatem apostolicae dignitatis; secundo per auctoritatem humanae consuetudinis, ibi *quis militat suis stipendiis*, etc.; tertio per auctoritatem divinae legis, ibi *numquid secundum hominem*, et cetera. In prima primo probat quod sit apostolus generaliter; secundo quod sit apostolus eorum specialiter, ibi *et si aliis non sum apostolus*; tertio quod potest accipere sumptus licite, ibi *numquid non habemus*, et cetera. In prima, primo quaerit an habeat libertatem accipiendi sumptus; secundo an sit apostolus, ibi *non sum apostolus*, etc.; tertio probat duplici ratione quod sit liber, et apostolus, ibi *nonne dominum Iesum Christum*, et cetera. Dicit ergo *non sum liber?* etc., quasi dicat: abstinete ab hoc licito, scilicet ab esu idolothitorum, quia ego etiam abstineo a stipendiis, cum tamen habeam

libertatem accipiendi. Numquid enim *non sum apostolus?* Immo vere sum apostolus. Gal. II, 8: *qui operatus est Petro in apostolatum circumcisionis, operatus est et mihi inter gentes.* Est ergo ratio sua talis: omnis apostolus ratione sui apostolatus habet libertatem accipiendi sumptus; sed ego sum apostolus: utrumque probat postea; ergo, et cetera. Deinde cum dicit *nonne dominum Iesum Christum*, etc., hic probat duplici ratione quod sit apostolus, primo per causam, secundo per effectum, ibi *nonne opus meum*, et cetera. Prima ratio sumitur ex parte Christi mittentis; secunda ex parte Corinthiorum quibus mittitur. Prima ratio talis est: ego vidi dominum qui me misit ad praedicandum, ergo sum apostolus. Et hoc est quod dicit *nonne*, etc.; quasi dicat: vere sum apostolus, *nonne dominum Iesum Christum vidi?* Hoc dicit propter pseudoapostolos, qui dicebant ipsum non esse apostolum, quia non fuerat in societate domini sicut caeteri apostoli. Ipse autem vidit eum iam immortalem, secundum Glossam, vel in via, Act. III, 9, vel in templo, Act. XXII, 19. Unde, Act. IX, 27, *Barnabas apprehensum illum duxit ad apostolos, et narravit quomodo in via vidisset dominum.* Infra, XV, 8: *novissime omnium tamquam abortivo visus est et mihi. Nonne opus meum*, et cetera. Ecce secunda ratio talis: vos estis conversi ad fidem per me missum ad hoc; ergo sum apostolus; *nonne opus meum vos estis*, o Corinthii? Sicut templum architecti, supra III, 10: *ut sapiens architectus fundamentum posui.* Item ut filius opus genitoris, supra IV, 15: *in Christo Iesu per Evangelium vos genui. Opus*, inquam, *meum*, et hoc *in domino*, id est, domino cooperante. Vel in domino, id est ad gloriam domini, quasi dicat: sic estis. Deinde cum dicit *et si aliis apostolus*, etc., hic probat quod est apostolus eorum specialiter. Ubi primo proponit quod est apostolus eorum specialiter; secundo probat hoc per effectum, ibi *nam sigillum apostolatus*, etc.; tertio ostendit quod per effectum illum defendit se esse apostolum, ibi *mea defensio ad eos*, et cetera. Dicit ergo *et si*, etc., quasi dicat: vere opus meum estis, quia *et si aliis*, scilicet Iudaeis quorum legem evacuo, non sum, id est non videor esse, *apostolus, sed tamen vobis sum*, qui per me conversi estis specialiter. Rom. XI, 13: *quamdiu gentium sum apostolus, ministerium meum honorificabo.* Et vere vobis sum apostolus, nam *vos estis sigillum apostolatus mei*, id est forma et sigillum, quia apostolatus meus impressus est in vobis, sicut forma sigilli in cera. Glossa: *in vobis apparet quod sum apostolus dum habetis per me quod etiam per alios apostolos.* I Cor. IX, 2: *signa apostolatus mei facta sunt super vos. Vos estis*, inquam, *in domino*, id est domino principali auctore. Et vere ita est, quia *mea defensio ad eos qui me interrogant*, utrum scilicet sim apostolus, scilicet hoc estis vos; per vos enim ostendo me esse apostolum. Deinde cum dicit *numquid non habemus*, etc., hic ostendit quod potest accipere sumptus licenter. Ubi primo quaerit an habeat hanc potestatem generaliter; secundo quantum ad personas determinatas specialiter, ibi *numquid non habemus potestatem*, etc.; tertio an ipse et Barnabas sint hac potestate privati singulariter, ibi *an ego solus*, et cetera. Dicit ergo *numquid*, etc., quasi dicat: nam cum sim apostolus, *numquid non habemus*, ego et mei, *potestatem manducandi et bibendi* nostra, id est, vivendi stipendiis nostris? Augustinus: *permisit dominus, non iussit apostolis accipere necessaria a subditis. Numquid non habemus potestatem mulierem sororem*, scilicet fide, *circumducendi nobiscum*, propter sumptus ministrandos? Ambrosius in Glossa: *mulieres desiderio doctrinae dominicae et virtutum cupidae, apostolos sequebantur, et ministrabant eis sumptus, et servitia.* Et similiter Christum secutae sunt, Lc. VIII, 2 s. et XXIII, v. 27, *sicut caeteri apostoli*, ut habetur Act. VI, 1, *et sicut fratres*, id est, cognati, *domini*, qui maiores sunt. Gal. II, 9: *Iacobus et Ioannes, qui videbantur columnae esse*, etc., *et Cephas*, qui maximus est inter apostolos, unde Cephas interpretatur caput. Ambrosius: *non hos reprehendit apostolus, sed eorum more sibi probat licere*; idcirco autem, ut ait Augustinus; *dominus mulieres ministraturas sequi voluit, ostendens quid debetur a plebibus Evangelistis.* Vel ideo etiam ne viderentur alienae a salute. Aut *numquid ego solus et Barnabas* (isti enim fuerunt coniuncti ad praedicandum gentibus, Act. XIII, 2: *segregate mihi Barnabam et Paulum in opus ad quod assumpsi eos), non habemus*, secundum opinionem vestram, *potestatem* hoc operandi? Scilicet mulieres circumducendi, et sumptus accipiendi, quasi dicat: imo habemus sicut alii, sed omnes alii licite accipiunt, ergo et nobis licet. Deinde cum dicit *quis militat suis stipendiis*, etc., hic secundo probat quod licet accipere sumptus per auctoritatem humanae consuetudinis: et primo in statu militis; secundo agricolae, ibi: *quis plantat vineam*, etc.; tertio pastoris, ibi: *quis pascit gregem*, et cetera. Militi comparatur praelatus propter subsidium, agricolae propter verbum, pastori propter exemplum. Debet enim subditos defendere suffragio, plantare verbo, pascere exemplo. Primum respicit extra Ecclesiam existentes, secundum Ecclesiam intrantes, tertium in Ecclesia commorantes. Dicit ergo, *quis militat*, quasi dicat: utique habemus potestatem accipiendi sumptus, et merito *quis militat suis stipendiis?* Quasi dicat: unquam nullus, dabantur enim militibus stipendia de republica. Unde Ioannes dicit: *contenti estote stipendiis vestris.* Sic praedicatores et praelati accipere possunt sumptus a subditis. I Tim. I, 18: *ut milites in illis militiam bonam. Quis* enim *plantat vineam, et de fructu eius non edit?* Vinea domini est Ecclesia. Is. V, 7: *vinea domini Sabaoth, domus Israel est.* Apostoli enim fuerunt plantatores huius vineae. Supra XIV, 6: *ego plantavi, Apollo rigavit. Quis etiam pascit gregem, et de lacte eius non manducat?* Quasi dicat: nullus. Grex domini sunt fideles Ecclesiae. Ez. XXIV, v. 31: *vos greges pascuae meae.* Huius gregis pastores sunt praelati et praedicatores. Unde primo praelato dictum est: *pasce oves meas*, Io. XXI, 17. Tales possunt pasci de lacte gregis, quia possunt accipere sumptus a subditis. Si ergo defendimus, plantamus et pascimus more boni militis, boni agricolae, boni pastoris, licet nobis sumptus accipere. Sed quia hodie multi sunt qui stipendia accipiunt, et non militant, edunt fructum vineae, et non plantant, lac comedunt, et gregem non pascunt. Ez. XXXIV, 3: *lac comedebatis, gregem autem meum non pascebatis.* Notandum super illud *nonne dominum Iesum vidi?* Quod multiplicem domini legimus visionem. Unam corporalem, quae praeteriit, de qua Bar. IV, 38: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Secundam spiritualem, quae praesens est. Ps. XLV, 11: *vacate et videte, quoniam ego sum Deus*, et cetera. Tertiam aeternalem, quae futura est, de qua Io. XVII, 24: *volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum*, ut videant claritatem meam. Iob XIX, 26: *in carne mea videbo Deum.* Quartam momentaneam, quae etiam futura est, de qua Lc. XXI, 27: *tunc videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna.* Prima fuit in mundo, secunda in animo, tertia in caelo erit, quarta erit in iudicio. Prima visio dat exemplum vivendi; secunda adiutorium proficiendi; tertia desiderium perveniendi; quarta odium peccandi. Prima dat exemplum vivendi tripliciter, quia visus est pauper et pannosus, ut refrenetur cupiditas divitiarum. Ps. LXVIII, 30: *ego sum pauper et dolens*, etc., et, v. 33: *videant pauperes, et laetentur.* Sic viderunt pastores, Lc. II, 16. Vilis et abiectus, ut refrenetur ambitio honorum. Is. LIII, 2: *vidimus eum, et non erat aspectus, et desideravimus eum virum despectum.* Ideo dicitur Matth. XI, 29: *discite a me, quia* *mitis et humilis sum.* Afflictus et passus, ut refrenetur concupiscentia voluptatum. Thren. I, v. 12: *o vos omnes, qui transitis per viam, videte*, et cetera. Secunda visio dat adiutorium proficiendi tripliciter, quia dat robur poenitentibus, culpas et poenas ostendendo, sicut sol atomos. Dan. V, 5: *vidit Balthassar manum scribentis.* Iob XLII, 5: *nunc oculus meus videte*, et cetera. Spem certantibus, mercedem manifestando, sicut dominus operanti. Act. VII, v. 55: *ecce video caelos*, et cetera. Laetitiam contemplantibus, praegustationes offerendo, sicut tabernarius modicum vini. Ps. XXXIII, v. 9: *gustate et videte, quoniam suavis est dominus.* Gen. XXXII, 30: *vidi dominum facie ad faciem*, sicut Paulus hic. Tertia visio aeternalis dat desiderium perveniendi propter tria, videlicet propter veram iucunditatem. Is. ult.: *videbitis, et gaudebit cor vestrum*, quia dulce lumen et delectabile, et cetera. Hoc significatum est Io. XX, 20: *gavisi sunt discipuli, viso domino.* Propter iucunditatis multiplicitatem, sive pluralitatem. Is. LX, 5: *tunc videbis et afflues*, etc.; quippe quia videbimus eum sicuti est, et ipse erit omnia in omnibus. Erit enim rationi plenitudo lucis, voluntati multitudo pacis, memoriae continuatio aeternitatis. Propter puritatis aeternitatem. Apoc. ult.: *servi eius servient illi, et videbunt faciem eius, et regnabunt in saecula saeculorum.* Ps.: *adimplebis me laetitia*, et cetera. Quarta visio dat odium sive terrorem peccandi propter tria, videlicet propter furtum propalandum coram iudice vidente. Mal. III, v. 2: *ecce veniet, et quis stabit ad videndum eum? Ipse enim quasi ignis conflans*, et cetera. Propter malefactorum severam ultionem. Latro enim videns socium suum suspendi, plus timet furari. Ier. VII, 12: *ite ad locum meum in Sylo, et videte quod fecerim ibi.* Sylo interpretatur avulsa. Apoc. I, 13: *vidi similem filio hominis*, et infra v. 16: *ex ore eius, quasi gladius ex utraque parte acutus exibat*, et cetera. Propter visam bonorum praemiationem; videns enim clericus alium praebendari, quia bonus, cavet a malo. Ps. CVI, 42: *videbunt iusti, et laetabuntur, et omnis iniquitas oppilabit os suum.* Deinde cum dicit *numquid secundum hominem*, etc., hic probat tertio, quod licet sumptus accipere per auctoritatem divinae legis. Ubi primo proponit, quod lex haec dicit; secundo verbum legis ponit, ibi *scriptum est enim*, etc.; tertio qualiter intelligendum sit, ostendit ibi *numquid de bobus cura est*, et cetera. Dicit ergo *numquid*, etc., quasi dicat: probavi ratione humanae consuetudinis, quod licet nobis sumptus accipere; sed *numquid secundum hominem*, id est, secundum humanam consuetudinem vel similitudinem tantum, *dico hoc? An non lex* Moysi divinitus promulgata *hoc dicit?* Quasi dicat: immo dicit. *Scriptum est enim in lege Moysi*, Deut. XXV, 4, et habetur idem I Tim. c. V, 18: *non alligabis os bovi trituranti*, ut possit vivere de labore suo, id est, non prohibebis praedicatorem vivere de Evangelio. Triturare enim est separare granum a paleis, quod facit praedicator abstrahendo animas a terrenis, discernendo virtutes a vitiis, separando utilia a vanis. Ier. XV, 19: *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris.* Deinde cum dicit *numquid de bobus*, etc., hic ostendit qualiter dicta auctoritas intelligenda sit. Et primo, quod intelligenda sit litteraliter de bobus; secundo quod non tantum litteraliter de bobus, sed spiritualiter de praedicatoribus, ibi *an propter nos*, etc.; tertio replicat, quod licet accipere sumptus, ibi *nam propter nos utique scripta*, et cetera. Dicit ergo *numquid*, etc.; quasi dicat: haec auctoritas de bobus spiritualibus, id est praedicatoribus, intelligitur. *Numquid enim de bobus* materialibus *cura est Deo*, ut de eis lege praecipiat? *An propter nos hoc utique dicit?* Quasi dicat: hoc utique propter nos dicit. *Nam propter nos scripta sunt haec* et similia. Rom. XV, 4: *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.*

Propter nos, inquam; idcirco, *quoniam* praedicator, qui corda aperit ad fidem, *debet arare in spe* stipendiorum temporalium, non tamen propter spem hanc. Debet enim primum quaerere regnum Dei. *Et qui triturat*, id est bonos a malis, quasi grana a paleis, discernit praedicando, scilicet ad mores, debet hoc facere *in spe fructus percipiendi.* II Tim. II, 6: *laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere.* Eccli. VI, v. 19: *is qui arat et qui seminat accedit ad illam, et sustinet bonos fructus illius.*

Lectio 2

[90334] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 9 l. 2 Superius probavit per auctoritatem, quod licet accipere sumptus, hic probat idem per rationem. Et primo probat hoc ex eorum obligatione; secundo ex pseudo-apostolorum accipientium ab eis comparatione, ibi *si alii potestatis vestrae*, etc.; tertio dicit, quod nihilominus noluit uti hac potestate, ibi *sed non usi sumus*, et cetera. Prima ratio talis est: maius est dare spiritualia quam accipere temporalia; ergo si apostolus dat spiritualia, licet ei accipere temporalia. Primo ergo explicat beneficium impensum; secundo explicat stipendium exhibendum, ibi *magnum est si nos*, et cetera. Dicit ergo *si nos*, etc., quasi dicat: vere habemus potestatem accipiendi sumptus a vobis; *si enim nos seminavimus vobis spiritualia*, fidem scilicet et sacramenta spiritum alentia, a spiritu sancto ministrata, *magnum est si nos metamus*, ad sustentationem nostram, *carnalia?* Id est, ad carnis sustentationem concessa. Quasi dicat: non est magnum. Rom. XV, 27: *si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent in carnalibus ministrare.* Deinde cum dicit *si autem alii*, et cetera. Ecce secunda ratio ad idem talis: veri apostoli licentius participant bona subditorum, quam pseudo, sed pseudo-apostoli participant, ergo multo plus veri apostoli participare debent. Primo ergo ponit antecedens; secundo consequens, ibi *quare non potius nos*, et cetera. Dicit ergo *si autem alii*, scilicet pseudo, quos non exprimit ex nomine, ne confundantur, vocat eos alios quasi a consortio alienos Ecclesiae. Omnes enim Catholici unum sunt. Io. XVII, 11: *ut sint unum*, et cetera. *Si*, inquam, *alii potestatis vestrae participes sunt*, id est, tam potenter utuntur bonis vestris, *quare non potius nos* apostoli, qui causa salutis vestrae laboramus? Eccli. XII, 5: *da bono, et ne receperis peccatorem.* Deinde cum dicit *sed non usi sumus*, hic ostendit, quod noluit uti hac potestate. Ubi dicit primo se sumptus non accepisse; secundo dicit se nihilominus indiguisse, ibi *sed omnia sustinemus*, etc.; tertio rationem utriusque assignat, ibi *ne quod offendiculum*, et cetera. Dicit ergo *sed non*, etc., quasi dicat: ecce patet quod licet nobis sumptus accipere, *sed* tamen *usi non sumus hac potestate.* Supra VI, 12: *omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. Non sumus*, inquam, *usi*, non quia non indigeamus; *sed omnia sustinemus*, quia et si penuriam patiamur, tamen patienter sustinemus. II Cor. XI, 9: *cum essem apud vos et egerem, nulli onerosus fui.* Et hoc feci ideo, *ne quod offendiculum demus Evangelio Christi.* Hoc autem posset accidere, vel quia pseudo-apostolis daret exemplum accipiendi; vel quia Corinthii avari erant et scandalizarentur si ab eis acciperet, vel forte putarent se emisse licentiam peccandi et diminueretur in apostolo auctoritas arguendi, et his modis daret offendiculum Evangelio Christi.

Prov. XV, 19: *via iustorum absque offendiculo.* Deinde cum dicit *nescitis quoniam qui in sacrario*, et cetera. Probavit quod licet sumptus accipere, primo per auctoritatem, secundo per rationem; tertio idem probat hic per exemplorum multitudinem. Ubi primo inducit similitudinem eorum qui templa reparant: secundo, eorum qui templo ministrant, ibi *et qui altari deserviunt*, etc.; tertio adaptat similitudinem his, qui praedicant, ibi *et dominus ordinavit his*, et cetera. Quasi dicat: et vere licet mihi sumptus accipere: *nescitis quoniam qui in sacrario*, id est, templo Iudaeorum vel gentilium, *operantur*, ut artifices, *quae de sacrario sunt, edunt?* Sustentabantur enim artifices de denariis qui in gazophylacio templi offerebantur, ut patet tempore Ioas IV Reg. XII, 4 ss. *Et qui altari* templi Ierosolymitani, vel etiam ipsi templo, ut sacerdotes, *deserviunt*, id est, devote serviunt: una enim de duodecim abusionibus est irreverentia coram altari; *cum altari participant?* Quia partem habent de his, quae offeruntur in altari, ut patet per totum Leviticum, et maxime VI et VII cap., et sicut fit hic. *Ita et dominus ordinavit*, id est rationabiliter disposuit, *his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Hoc ordinavit, dicens Matth. X, 10 et Lc. X, v. 7: *dignus est enim operarius mercede sua.* Notandum est hic, quod apostolus nominibus multorum officiorum, praedicatorem hic designat, quia vocat eum primo militem propter officium, Ecclesiam contra adversarios defendendo. II Cor. X, 4: *arma militiae nostrae,* et cetera. II Tim. II, 3: *labora sicut bonus miles Christi.* Secundo vinitorem, propter officium palmites superfluos, id est malos, resecandi. Os. II, v. 15: *dabo ei vinitores eius ex eodem loco.* Sed heu Cant. I, 5 dicitur *vineam meam non custodivi.* Tertio pastorem, propter officium subditos bono exemplo pascendi. I Petr. V, 2: *pascite qui in vobis est gregem.* Sed heu, quia hodie impletur illud Zach. XI, 17: *o pastor et idolum derelinquens gregem*, et cetera. Quarto bovem, propter officium maturitatis in omnibus procedendi. Prov. XIV, 4: *ubi non sunt boves, praesepe vacuum est.* Iob I, v. 14: *boves arabant, et asinae pascebantur iuxta eos*, et cetera. Quinto aratorem, propter officium corda ad fidem et poenitentiam aperiendi. Os. X, v. 11: *arabit Iudas, confringet sibi sulcos Iacob*, et cetera. Sexto trituratorem, propter officium malos a bonis discernendi. Is. XLI, 15: *ego posui te quasi plaustrum triturans novum, habens rostra ferrantia, et triturabis montes*, et cetera. Septimo seminatorem, propter officium frequenter et utiliter praedicandi. Lc. VIII, 5: *exiit qui seminat seminare semen suum.* Ps. CXXV, 6: *euntes ibant*, et cetera. Octavo templi architectum, propter officium Ecclesiam construendi et reparandi. Supra III, 10: *ut sapiens architectus fundamentum posui*, et cetera. Nono altaris ministrum, propter officium Deo devotum impendendi. Supra IV, 1: *sic nos existimet homo*, et cetera. Quaeritur hic super illud *non sum liber*, Glossa: *ipse enim apostolica dignitate potestatem habens non operari manibus, sed de Evangelio vivere.* Contra: ergo qui praedicant, non habentes apostolicam dignitatem, non possunt sine opere manuum de Evangelio vivere. Responsio. Glossa loquitur de potestate qua potest invitos ad hoc cogere, non de spontanea, qua potest a voluntarie dantibus petere et accipere. Item ex dicta Glossa videtur quod praelati non teneantur manibus operari. Contra Gen. III, 19: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Ipsi non sunt exempti ab hac maledictione; ergo, et caetera. Responsio. Tenentur ad laborem spiritualem, non corporalem, tamen bene facerent si occuparent se in honestis antequam vacarent. Item super illud: *nonne opus meum?* Glossa: *perfectum.* Contra: ipsi erant imperfecti. Responsio. Opus perfectum dicebantur, quia eis apostolus praedicaverat, vel quia eos perfecte docuerat quantum in se erat. Item super illud:

numquid non habemus potestatem manducandi? Contra Matth. X, 8: *gratis accepistis, gratis date.* Responsio. Gratis, id est, sine pretio, sed non sine stipendio. Item super illud: *quis pascit gregem*, Glossa: *ex Evangelio viventes, panem gratuitum manducabant.* Contra, subditi tenebantur dare. Responsio. Gratuitas erat ex parte recipientium, quia humiliter, non potestative recipiebant, licet debitus ex parte dantium. Item: *numquid de bobus cura est Deo?* Quasi dicat: non. Contra Sap. c. VI, 8: *cura est illi de omnibus.* Respondeo. Ibi loquitur de cura generali, scilicet providentiae; hic de speciali, scilicet disciplinae. Item *debet in spe qui arat arare.* Contra: spes non est de visibilibus, sed aeternis. Responsio. Spes accipitur aequivoce. Item *in spe fructus percipiendi.* Contra: *non debet poni lucerna* praedicationis *sub modio* rei temporalis. Respondeo. Praedicare in spe rei temporalis, non est ponere lucernam sub modio, sed praedicare propter spem. Item *si nos vobis seminaverimus spiritualia*, et cetera. Contra Gal. VI, 6: *quae seminaverit homo, haec et metet*; ergo qui seminat spiritualia, debet metere spiritualia, non carnalia, et cetera. Respondeo. Ibi loquitur de messione mercedis, hic de messione stipendii.

Lectio 3

[90335] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 9 l. 3 Superius multipliciter probavit, quod sibi licet accipere sumptus, hic ostendit, quod nihilominus non vult accipere, sed abstinere tribus rationibus. Primo propter intentionem praemii; secundo propter dilectionem Evangelii, ibi *nam cum liber essem ex omnibus*, etc.; tertio propter expeditionem cursus sui, ibi *nescitis quod hi, qui in stadio currunt.* In prima, primo dicit quare non vult accipere, scilicet ne gloria sua evacuetur; secundo ostendit, quod accipiendo evacuaretur, ibi *nam si evangelizavero, non est mihi gloria*, etc.; tertio quod non accipiendo conservabitur, ibi *quae est ergo merces mea*, et cetera. In prima, primo ostendit quod potestate accipiendi uti noluit; secundo quod uti non intendit, ibi *non autem scripsi hoc, ut*, et cetera. Dicit ergo *ego autem*, etc., quasi dicat: tot modis constat, quod licet mihi sumptus accipere, sed tamen ego nulla horum auctoritate, ratione, exemplo, ad accipiendum usus sum. Ipse enim vel ab aliis Ecclesiis accipiebat, ut II Cor. XI, 8: *alias Ecclesias spoliavi*, etc., vel manibus operabatur, Act. XX, v. 34. *Non autem*, etc., quasi dicat: non sum usus, sed nec uti volo. *Non enim scripsi haec*, scilicet quod licet mihi accipere, *ut ita fiat in me*, sicut scripsi, id est, ut ego accipiam, quia non quaero datum, sed fructum. Deinde cum dicit *bonum est enim mihi*, etc., hic ostendit quare hoc fecit, scilicet ne gloria sua evacuetur. Ubi primo multiplicat afflictionem corporalem; secundo supponit ei gloriae diminutionem, ibi *quam ut gloriam*, et cetera. Dicit ergo *bonum est*, etc., quasi diceret: non accipiam, nam si acciperem, gloriam meam evacuarem, quod nullatenus facerem. *Bonum est enim mihi mori*, non solum sumptuum egestate affligi, magis *quam ut gloriam meam*, quam habeo de gratuita sinceritate praedicationis, de praemio supererogationis, abstinendo a licitis, *quis evacuet*, ab aliquo importune accipiendo, vel propter sumptus evangelicos. Multi tamen moderni doctores gloriam istam evacuant, vel propter intentionem sumptuum, vel propter favorem humanum, dicente Iob XII, 19: *ducit sacerdotes inglorios et optimates supplantat.*

Notandum est hic, quod gloria amittitur septempliciter propter septem vitia. Nam gloria gulosorum evacuatur. Unde hic dicitur: *bonum est enim mihi magis*, et cetera. Gloria luxuriosorum maculatur. Eccli. c. XLVII, 21 s.: *inclinasti faemora tua mulieribus, dedisti maculam in gloria tua.* Gloria superborum captivatur. I Mach. c. II, 9: *vasa gloriae eius captiva ducta sunt.* Gloria iracundorum intermittitur. Ps. XII, v. 5: *si reddidi retribuentibus mihi mala*, etc., et post: *persequatur inimicus animam meam*, etc., et post: *et gloriam meam in pulverem deducat.* Gloria invidorum excluditur. Rom. III, 27: *ubi est gloriatio tua?* Gloria avarorum annihilatur. Ps.: *ne timueris dum dives factus erit homo*, et cetera. Gloria accidiosorum culpatur. I Mach. IX, v. 10: *moriamur in virtute propter fratres nostros, et non inferamus crimen gloriae nostrae.* Eccli. XXXIII, 44: *praecellens esto in operibus tuis, et ne dederis maculam in gloria tua.* Ergo per gulam evacuatur gloria sobrietatis: per luxuriam maculatur gloria castitatis: per superbiam captivatur gloria humilitatis: per iracundiam intermittitur gloria mansuetudinis: per invidiam excluditur gloria charitatis: per avaritiam annihilatur gloria liberalitatis: per accidiam culpatur gloria strenuitatis. De istis dicitur Osee IV, 7:

gloriam eorum in ignominiam commutabo

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

. De primo exemplum in Esau, Gen. XXV, v. 29, in Holoferne, Iudith XIII, 1; de secundo in Salomone, III Reg. II, 13; de tertio in Lucifero, Is. XIV, 12; de quarto in Achitophel, II Reg. XVI, 20; de quinto in Cain, Gen. IV, v. 3; de sexto in Giezi, IV Reg. V, 20; de septimo in exploratoribus, Num. XIII et XIV. *Nam et si evangelizavero*, et cetera. Hic ostendit quod accipiendo sumptus evacuaretur gloria eius, quia non supererogaret. Et est sua ratio talis: gloria quae est praemium supererogationis, non debetur operibus necessitatis, ad quae tenemur ex praecepto; sed evangelizare tenebatur ex praecepto, ergo ex hoc non habebat gloriam supererogationis, sed potius ex hoc, quod non accipiebat sumptus. Primo ergo tangit gloriae evacuationem; secundo evacuationis rationem, ibi *necessitas enim mihi est*, etc.; tertio rationis declarationem, ibi *vae enim mihi est*, etc.; quarto recte evangelizantium mercedem, ibi *si volens hoc ago*, et cetera. Dicit ergo *nam si evangelizavero*, etc., quasi diceret: vere evacuaretur gloria mea, *nam si evangelizavero*, ita quod sumptus accipiam, *non est mihi gloria*, id est, supererogationis praemium; *necessitas enim mihi incumbit*, Act. XXII, 21: *vade, quoniam ad nationes longe mittam te.* Et vere necessitas *vae enim mihi est*, id est poena transgressionis in me manet, *si non evangelizavero*, Is. VI, 5: *vae mihi, quia tacui.* Aliter legitur secundum Glossam. Et hoc dupliciter. Primo modo sic *nam si*, etc., quasi dicat: utique evacuaretur gloria mea caelestis, scilicet si ideo praedicarem, ut sumptus acciperem. *Nam si evangelizavero* tantum, ita quod non ex dilectione Dei et proximi hoc faciam, nec libera voluntate, *non est mihi gloria apud Deum; necessitas enim* praecepti, quod non audeo omittere, *mihi incumbit*; unde si solo timore servili praedico, *vae enim*, id est, aeterna damnatio, *mihi est si non evangelizavero*, sicut mihi iniunctum est. *Si autem volens*, et cetera. Quasi dicat: si necessitate hoc facio, non est mihi gloria, *si autem volens hoc ago*, id est, si voluntatem adiungo necessitati, *mercedem* aeternam *habeo*; ideo Ps. LIII, 8 dicit: *voluntarie sacrificabo tibi, et confitebor*, et cetera. *Si autem invitus*, id est, solo praecepto coactus evangelizo, *dispensatio mihi credita est*, sicut servo, ut scilicet dispensem ad aliorum utilitatem, non meam; quasi dicat, aliis proficio, non mihi. Intelligit enim hoc de dispensatione servili, non filiali; secundum Glossam Augustini, *nemo invitus bene facit, etsi bonum est, quod facit.* Infra XIII, 3: *si charitatem non habuero, factus sum velut aes sonans*, et cetera. Secundo modo legitur sic: *nam si evangelizavero* pro sumptibus accipiendis, *non est mihi gloria* de supererogatione in praedicando. Peto enim contra me (Matth. X, 8: *gratis accepistis, gratis date); necessitas enim* vitae sustentandae *mihi incumbit*; quia pro necessitate vitae praedico. *Vae* *enim mihi est*, id est, famis cruciatio, *si non evangelizavero. Si autem volens*, id est, si non pro victus necessitate, sed pro charitate, *hoc ago, mercedem* aeternam *habeo: si autem invitus*, id est, pro necessitate coactus, *dispensatio mihi credita est* sicut servo, et cetera. Deinde cum dicit *quae est ergo merces mea*, etc., hic ostendit, quod non capiendo sumptus, gloria eius conservatur. Ubi primo quaerit, secundo solvit, ibi *ut Evangelium praedicans*, et cetera. Dicit ergo *quae est merces mea*, id est, quid faciendo mercedem accipiam? Quia hoc est meritum mercedis, *ut* scilicet *ego praedicans Evangelium sine sumptu, ponam*, id est stabiliam, *Evangelium*, Is. XXVIII, 25: *ponet triticum per ordinem*, et cetera. Hoc autem faciebat, secundum Glossam, ne Evangelium venale putaretur. *Sine sumptu*, inquam, et hoc *ut non abutar potestate mea*, id est, mihi commissa in Evangelio praedicando, quod esset si acciperem indistincte, quia perderem auctoritatem libere arguendi: quia, Eccli. XX, 31, *xenia et dona excaecant oculos iudicum, et quasi mutus in ore avertet correptionem.* Ecclesiastica ergo utilitas implicatur in hac solutione, scilicet confirmatio boni, quia *ut Evangelium praedicans*, et declinatio mali, quia *ne abutar potestate.* Et notandum, quod quatuor tetigit differentias eorum, qui tenentur praedicare. Quidam enim tenentur, sed non evangelizant, hi merentur poenam. Quidam tenentur et evangelizant, sed coacti, hi non merentur mercedem, sed vitant poenam. Quidam tenentur et evangelizant voluntarie, sed accipiunt sumptus, et hi merentur mercedem, et vitant poenam, sed non habent supererogationis gloriam. Quidam tenentur et evangelizant voluntarie, nec accipiunt sumptus, et hi mercedem merentur, et vitant poenam, et habent supererogationis gloriam. Primum statum tangit, ibi *vae mihi est*, etc.; secundum ibi *nam si invitus*, etc.; tertium, ibi *si autem volens*, etc.; quartum, ibi *quae est ergo merces*, et cetera.

Lectio 4

[90336] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 9 l. 4 Superius ostendit, quod non vult sumptus accipere, et hoc propter intentionem praemii, hic ostendit, quod idem fecit propter amorem Evangelii. Ubi primo dicit, quod omnium se servum fecit; secundo quod omnibus se contemperare studuit, ibi *et factus sum Iudaeis*, etc.; tertio subdit causam quare hoc fecit, ibi *omnia autem facio propter Evangelium*, et cetera. In prima implicat triplicem conditionem commendabilem in servitio: quae sunt generalitas, liberalitas, utilitas. Servit ergo gratis sive liberaliter, ibi *cum essem liber*, etc., generaliter, ibi *omnium me*, etc., utiliter, ibi *ut plures lucrifacerem*, et cetera. Dicit ergo *nam cum essem*, etc., quasi dicat: sine sumptu ponam Evangelium, nam et maius feci, scilicet quod *cum liber essem ex omnibus*, etc., id est, nullius meritis obnoxius, *omnium me servum feci*, omnibus me contemperando per vilitatem, et quasi debitorem constituendo, II Cor. IV, 5: *nos autem servos vestros per Iesum.* Et hoc *ut plures lucrifacerem*, id est, lucrum meae praedicationis et servitutis facerem. Quaerebat enim non res, sed animas. II Cor. XII, v. 14: *non quaero vestra, sed vos.* Si enim commendabile est servire in temporalibus propter lucrum temporale, quanto plus in spiritualibus propter lucrum spirituale? Deinde, cum dicit *et factus sum Iudaeis*, etc., hic ostendit, quod omnibus se contemperare studuit. Et primo dicit quod contemperavit se nondum conversis;

secundo quod etiam iam conversis, ibi *factus sum infirmis*, etc.; tertio quod generaliter universis, ibi *omnibus omnia factus sum*, etc. in prima primo dicit, quod contemperavit se Iudaeis; secundo quod Samaritanis, ibi *et his qui sub lege*, etc.; tertio quod gentilibus, ibi *his qui sine lege erant*, et cetera. In prima, primo tangit contemperationem; secundo contemperationis rationem, ibi *ut Iudaeos*, et cetera. Dicit ergo: *et factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus*, scilicet aliqua legalia servando, sicut in discretione ciborum, in circumcisione Timothei Act. XVI, 3, in purificatione legali Act. XXI, 24. Potest autem hoc intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Hieronymum, *factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus*, per simulationis dispensationem. Simulabat enim se servare legalia aliqua, quae tamen non servabat. Alio modo, secundum Augustinum, *factus sum Iudaeus*, et cetera. Vere enim condescendebat eis in observatione aliquorum legalium propter piam compassionem; et hoc fecit, ut Iudaeos lucraretur Christo, id est, eos ad fidem Christi converteret. Deinde, cum dicit *et his qui sub lege sunt*, etc., hic dicit quod contemperabat se Samaritanis. Ubi notantur tria de ipso. Primo eius sagacitas in hoc quod se contemperabat; secundo eius libertas in hoc quod sub lege non erat; tertio eius utilitas in hoc quod lucrifaciebat. Dicit ergo: sum etiam *his qui sub lege* Moysi *sunt*, id est Samaritanis, qui non sunt Iudaei sed Assyrii, qui fuerunt adducti ad inhabitandum terram Israel, IV Reg. XVII, v. 24 ss. Isti etiam erant sub lege Moysi, quia tantum quinque libros Moysi recipiebant. His ergo *factus sum quasi sub lege essem*, approbando scilicet legem, et ex ea docendo Christum, *cum tamen ipse sub lege non essem*, secundum litteralem observantiam, vel serviliter, quia *iusto non est lex posita*, I Tim. I, 9. Et hoc ideo feci *ut eos, qui sub lege erant*, scilicet ipsos Samaritanos, *lucrifacerem*, eos ad fidem Christi convertendo. Deinde, cum dicit *his qui sine lege erant*, etc., hic dicit quod contemperavit se gentilibus. Ubi primo tangit suam conformitatem; secundo suae fidei veritatem, ibi *cum tamen sine lege*, etc.; tertio suae intentionis rectitudinem, ibi *ut lucrifacerem*, et cetera. Et hoc est: *et factus sum his qui sine lege erant*, id est gentibus, Rom. II, 14: *cum enim gentes, quae legem non habent, tamquam sine lege essem*, id est, assentiendo rationibus eorum, et bonis positionibus philosophorum, ut patet Act. XVII; *cum tamen sine lege non essem.* Rom. VII, 25: *mente servio legi Dei. Sed in lege essem*, non Iudaica, sed *Christi*, qui est Deus, non autem Moyses. De qua Gal. VI, 2: *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis*, et cetera. Et hoc ideo feci *ut lucrifacerem eos qui sine lege erant*, gentiles ad fidem convertendo. O felix zelator. Gregorius: *nullum tale sacrificium quale zelus animarum.* Deinde, cum dicit *factus sum infirmis*, etc., hic ostendit quod se contemperavit iam conversis. Ubi primo ponit modum bonum, secundo finem debitum, ibi *ut infirmos.* Dicit ergo *factus sum etiam infirmis*, in fide, *infirmus*, a licitis abstinendo. II Cor. c. XI, 29: *quis infirmatur, et ego non infirmor?* Sic facit bonus medicus, qui comedit cibum infirmi, ut eum provocet ad comedendum, et sic sanet. Et hoc feci *ut infirmos lucrifacerem*, eos in fide roborando. Et breviter *omnibus omnia factus sum*, quasi essem omnium sectarum. Ideo dicitur infra X, 33: *sicut et ego per omnia omnibus placeo.* Et hoc *ut omnes facerem salvos.* In vestimento poderis quod habebat Aaron, totus orbis terrarum erat descriptus, Sap. c. XVIII, 24. Et, IV Reg. IV, 34, Eliseus contraxit se ad modum pueri, et sic suscitavit illum. Et quia, secundum Boetium, *omnis alteritas discors, similitudo vero appetenda est*; ideo viri spirituales, salva vitae et religionis suae observantia, omnibus se debent conformare. Deinde, cum dicit *omnia facio propter Evangelium*, superius ostendit quod omnibus se contemperare studuit; hic subdit rationem quare hoc facit, et hanc duplicem: unam ex parte Evangelii, scilicet ut cursum liberum habeat; aliam ex parte sui, scilicet ut promissum praemium obtineat, ibi *ut particeps*, et cetera. Et hoc est quod dicit *omnia autem facio propter Evangelium*, sine impedimento praedicandum, *ut particeps eius*, id est, promissionum, quae in eo continentur, *efficiar.* Matth. V, 19: *qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum.*

Lectio 5

[90337] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 9 l. 5 Superius ostendit quod proposuit a sumptibus abstinere, primo propter intentionem praemii, secundo propter amorem Evangelii, hic, tertio, propter expeditionem cursus et agonis sui. Primo quidem ostendit quod oportet in stadio expedite currere; secundo quod similiter oportet in agone expedite certare, ibi *omnis enim qui in agone*, etc.; tertio quod ipse facit utrumque, ibi *ego igitur sic curro*, et cetera. In prima, primo ponit exemplum expedite currentium; secundo monet eos ad similiter currendum, ibi *sic currite*, et cetera. In prima, primo tangit currendi exercitium; secundo convenientiam currentium, ibi *omnes quidem currunt*, etc.; tertio differentiam pervenientium, ibi *sed unus accipit bravium*, et cetera. In primo notatur conditio viatorum; in secundo multitudo vocatorum; in tertio paucitas electorum. Matth. XX, 16: *multi sunt vocati, pauci vero electi.* Conditionem vero viatorum describit a tribus. A certitudine, cum quaerit *nescitis*; a brevitate, cum addit *in stadio*; a labore, cum subdit *currunt.* Dicit ergo *nescitis.* Quod tripliciter continuatur. Primo modo sic quasi dicat: recte abstineo a sumptibus sumendis, ut particeps efficiar. Nam si non abstinerem a contrariis Evangelio, non essem eius particeps. *Nescitis* enim *quod hi*, et cetera. Vel sic: *nescitis* quod hoc facio, ut particeps Evangelii efficiar? Et utique possum esse particeps. Nam non sic est de Evangelii praemio, vel de cursus bravio; quia hic unus accipit bravium, ibi vero omnes accipere possunt. Tertio modo sic: *nescitis*, quasi diceret: ideo autem sic curro, quia licet multi currentes sint, pauci tamen sunt pervenientes. Nescitis enim *quod hi qui in stadio currunt, omnes quidem currunt*, in labore pares sunt, *sed unus tantum accipit bravium*, id est, praemium cursus? Stadium enim est spatium in quo pedites currunt, quod Hercules dicitur statuisse. Perficiunt autem stadium 125 passus. Et dicitur stadium a stando, quia Hercules tot passus currebat et postea stabat et respirabat; in fine huius spatii ponebatur aliquid quod erat praemium cursus, ut equus et pannus purpureus, et hoc dicitur bravium. Et licet in hoc stadio omnes currerent, unus tamen solus accipiebat bravium, scilicet qui citius perveniebat. Sic in cursu spirituali unus tantum, scilicet perseverans, accipit bravium. Quia qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Deinde, cum dicit *sic currite*, etc., monet eos ad currendum. Ubi implicat tria: actum strenuum *currite*, modum debitum *sic*, finem optimum *ut comprehendatis.* Dicit ergo *sic*, etc., quasi diceret: quia unus accipit bravium, *sic currite*, per viam veritatis perseverantes, *ut comprehendatis* bravium vitae aeternae. Hebr. XII, 1: *per patientiam curramus ad propositum nobis certamen.* Deinde, cum dicit *omnis autem qui in agone*, etc., ostendit quod in agone oportet expedite certare. Ubi primo tangit agonizantium pugnam; secundo pugnandi

formam firmam, ibi *ab omnibus se abstinet*, etc.; tertio sic pugnantium mercedem debitam, ibi *et illi quidem ut corruptibilem*, et cetera. Primum est necessitatis, scilicet pugnare; secundum virtutis, scilicet abstinere; tertium felicitatis, scilicet coronam accipere. Dicit ergo *omnis qui in agone*, etc., quasi diceret: vere sic agendum est, quod patet exemplo: quia *omnis qui in agone contendit, ab omnibus* impedientibus *se abstinet.* Unde et nudi agonizabant in palaestra. Attende, ut Augustinus ait, quod *de rebus non laudandis multae trahuntur similitudines.* Deinde, cum dicit *et illi quidem ut corruptibilem*, etc., tangit pugnantium mercedem, et primo pugnantium materialiter; secundo pugnantium spiritualiter, ibi *nos autem incorruptam*, et cetera. Dicit ergo *et illi quidem* abstinent, *ut corruptibilem coronam accipiant*, quod modicum est. *Nos autem* abstinere debemus, ut accipiamus *incorruptam*, scilicet coronam vitae, de qua Iac. I, 12: *beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit*, et cetera. Deinde, cum dicit *ego igitur sic curro*, etc., ponit exemplum utriusque, scilicet currendi et pugnandi. Ubi primo tangit cursum suum in profectu boni; secundo pugnam suam in victoria mali, ibi *sic pugno*, etc.; tertio rationem utriusque facti, ibi *sed castigo*, et cetera. Dicit ergo *ego igitur* etc., quasi dicat: quia talis corona servatur, igitur *ego sic curro*, bonum operando, *non quasi in incertum*, id est, ut sim incertus de praemio. In incertum enim currit qui talia facit, ut de quibusdam sperare, ex aliis vero possit desperare. Omnia instruunt ad bonum: et persona apostolica, quae notatur ibi *ego*, et forma implicita, quae notatur ibi *sic*, et actio strenua, quae notatur ibi *curro*, et merces sperata, quae notatur ibi *non quasi in incertum.* Phil. II, 16: *non in vacuum cucurri, nec in vacuum laboravi. Sic pugno* contra hostes, decertando contra malum, *non quasi aerem verberans*, id est, non verbis tantum, sed factis. *Non enim in sermone est regnum Dei, sed in virtute*, supra IV, 20. Vel *non quasi aerem verberans*, id est, non inaniter me fatigando, adversarium non laedendo. Sic erit perfectus homo, si sic se habeat, ut sit intentus in confessione, Is. XXXVIII, 15: *recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animae meae*, devotus in oratione, Matth. VI, 9: *sic ergo orabitis: pater noster, qui es in caelis*, etc., efficax in praedicatione, Iac. II, 12: *sic loquimini, et sic facite.* Haec tria pertinent ad actum oris recti, ita tamen quod confessio dirigitur Deo et proximo, oratio soli Deo, praedicatio soli proximo. Fortis in pugnando. Unde *sic pugno*, et cetera. Apoc. III, 5: *qui vicerit, sic vestietur veste alba.* Patiens in sustinendo. Iudith VIII, 23: *sic Isaac, sic Iacob, sic Moyses, et omnes qui placuerunt Deo, per multas tribulationes transierunt fideles.* Cautus in servando. Ios. c. II, 16: *ad montana conscendite, ne forte occurrant vobis revertentes*, et cetera. *Et sic ibitis viam vestram.* Primum propter malum culpae, scilicet pugna; secundum contra malum poenae, scilicet patientia; tertium contra malum tentationis, scilicet cautela. Benignus in condonando. Matth. XVIII, 14: *sic non est voluntas ante patrem*, et cetera. Inutilem se reputando. Lc. XVII, 10: *sic et vos cum feceritis omnia quae praecepta*, et cetera. Sollicitus, se discutiendo. Infra XI, 28: *probet autem se homo, et sic de pane illo edat*, et cetera. Primum reprobat malitiam proximi; secundum probat bonitatem Dei; tertium dubietatem status proprii. Humilis in obsequendo. Matth. III, 15: *sic decet nos implere omnem iustitiam.* Agilis in proficiendo. Unde hic v. 24: *sic currite*, id est, proficite in bono, *ut comprehendatis.* Constans in perseverando. Unde hic v. 24: *sic currite.* Phil. IV, 1: *sic state in domino, charissimi.* Famosus in conversando. Supra IV, 1: *sic nos existimet homo*, et cetera. Primum respicit incipientes; secundum proficientes; tertium perseverantes; quartum perfectos. Deinde, cum dicit *sed* *castigo corpus meum*, etc., tangit rationem praedictorum utriusque. Ubi primo tangit austeritatem vitae; secundo commendationem doctrinae, ibi *ne forte*, etc.; tertio rationem concordiae utriusque, ibi *ipse reprobus*, et cetera. Ergo implet facto, quod docet verbo, ne se damnet ore proprio. Et hoc est quod dicit *sed castigo corpus meum*, per declinationem mali, motus carnis illicitos reprimendo. *Castigo* ergo, non occido, *corpus meum*, non tantum alienum. Rom. XII, 1: *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum. Et in servitutem redigo* per operationem boni, corpus scilicet spiritui servire cogendo et sensualitatem rationi subiiciendo, sicut de beato Martino legitur: *carnem spiritui servire cogebat.* Et hoc facio, *ne forte, cum aliis praedicaverim*, et cetera. Augustinus: *suo timore nos terruit apostolus; quid enim faciet agnus, ubi aries timet et tremit? Ipse reprobus*, id est, a Deo reprobatus, *efficiar*, quod turpe esset. Rom. II, 21: *qui praedicas non furandum, furaris.* De huiusmodi posset vere dici illud Iob IV, 3: *ecce docuisti plurimos*, etc.: *nunc autem venit super te plaga, et defecisti.* Hic quaeritur, ibi *melius est mihi mori*, et cetera. Contra: gloria non evacuatur nisi per peccatum; ergo accipere esset ei peccatum, non ergo licitum. Respondeo. Gloria essentialis per hoc non evacuaretur, sed gloria accidentalis est de hoc opere supererogationis. Item *si evangelizavero, non est mihi gloria.* Contra: evangelizanti et sumptus accipienti debetur et aurea et aureola. Sed Glossa exponit: *quando evangelizatur ex necessitate timoris, vel ex cupiditate mercedis temporalis.* Item super illud *dispensatio mihi credita est*, Glossa: *non debemus evangelizare, ut manducemus.* Contra: ergo praedicatores quaestuarii peccant mortaliter, quia faciunt quod non debent. Respondeo. Si propter quaestum principaliter faciunt, peccant: sed si propter fructum spiritualem inde provenientem, bene faciunt, item ibidem Glossa: *propter regnum Dei debemus operari omnia non solum, sed cum regno Dei mercedem temporalem meditari.* Contra: ergo qui vadunt ad Ecclesiam pro distributionibus, peccant. Respondeo. Verum est, si solum vel principaliter propter hoc vadant. Item super hoc *ut non abutar potestate*, Glossa: quod esset, si acciperet, quod probavit supra eodem quod ei licet accipere. Respondeo. Intelligendum est si acciperetur indiscrete et inordinate et immoderate. Item *omnium servum me feci.* Contra supra VII, 23: *nolite servi effici hominum.* Respondeo. Hic loquitur de servitute charitatis, scilicet in bono, ibi de servitute iniquitatis, scilicet in malo. Item *factus sum Iudaeis Iudaeus*, Glossa: *in cibis accipiendis, vel non accipiendis.* Contra Glossa: *iniuste ergo reprehendit Petrum de discretione ciborum*, Gal. II, 11. Immo bene, quia Petrus discernebat cum scandalo gentium, scilicet in locis gentilium, Paulus autem non. Item ibidem Glossa: *propter scandalum Iudaeorum circumcidit Timotheum*, Act. XVI, 3. Contra: veritas doctrinae vitae et iustitiae non debet dimitti propter scandalum. Respondeo. Usque ad divulgationem Evangelii non erat de veritate doctrinae sive vitae, ne homines circumciderentur, sed ne spem ponerent in circumcisione. Item *ut omnes facerem salvos.* Contra, sciebat non omnes salvandos. Respondeo. Volebat omnes in particulari, id est, quemlibet per se, non omnes simul. Item super illud *omnes quidem currunt*, Glossa: *in spirituali agone, quotquot quidem currunt, si spiritualiter currunt, accipiunt; et qui prior venerit, expectat, ut coronetur cum posteriori.* Contra, unusquisque in morte coronatur. Respondeo. Hoc intelligitur de gloria corporis, non animae. Item super illud *ne forte cum praedicaverim*, Glossa: *suo timore nos terret apostolus.* Contra, I Io. IV, 18: *perfecta charitas foras mittit timorem.* Verum est timorem poenae, sed non timorem separationis sive offensae.

Caput 10

Lectio 1

[90338] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 10 l. 1 Superius monuit abstinere ab idolothitis, primo propter vitandum scandalum fratrum infirmorum, cap. VIII, secundo propter exemplum suum, qui abstinet propter alios ab acceptione sumptuum, c. IX, hic, tertio, monet ad idem ex consideratione poenae Iudaeorum in deserto idola venerantium, ubi, exemplo poenae istorum, primo monet abstinere a perpetratione peccatorum similium; secundo specialiter a comestione idolis immolatorum, ibi *propter quod, charissimi, fugite ab idolorum cultura*, et cetera. In prima, primo ostendit quod antiquitus Iudaeis contigit; secundo propter quod, quia non propter se tantum, sed propter nos corrigendos ita evenit *haec autem in figura facta sunt nostri*, etc.; tertio, ut exemplo eorum caveant, concludit, ibi *itaque qui se existimat stare*, et cetera. Ergo poena timenda, causa memoranda, cautela adhibenda. In prima, primo ponit beneficia gratiae eis impensa existentibus in Aegypto; secundo praestita in deserto, ibi *et omnes eamdem escam*, etc.; tertio flagella propter ingratitudinem inflicta, ibi *sed non in pluribus*, et cetera. In prima tangit tria beneficia. Primum, in protectione nubis; secundum, in transitu maris rubri, ibi *et omnes mare transierunt*, etc.; tertium, in purgatione Baptismatis, ibi *et omnes in Moyse*, et cetera. Dicit ergo *nolo vos*, etc., quasi dicat: sic agendum est, sicuti monui. Non enim sufficiunt sacramenta Ecclesiae suscepta vobis postea peccantibus, sicut nec Iudaeis Dei beneficia, quin postea punirentur. *Nolo enim vos ignorare*, et cetera. Hoc dupliciter legitur. Uno modo de bonis et malis communiter; alio modo de malis specialiter. Primo modo sic: *nolo vos ignorare, fratres, quoniam patres nostri*, institutores fidei nostrae, *omnes*, tam boni quam mali, *sub nube* protegente *fuerunt*. Ex. XIII, 21: *dominus praecedebat eos ad ostendendum viam per diem in columna nubis*, et cetera. Vel *sub nube*, id est, sub figura et umbra. Hebr. X, 1: *umbram habens lex futurorum*, et cetera. *Et omnes mare* rubrum, submersis hostibus, *transierunt*, non de una ripa ad ripam oppositam, sed ad eamdem, unde transierunt quemdam sinum maris. *Et omnes in Moyse*, id est, in ducatu Moysi, *baptizati sunt in nube et in mari*, id est, per visa signa illa purgati ab ignorantia; vel a vitiis per fidem, scilicet submersis Aegyptiis. Ex. XIV, 31: *timuit populus dominum, et crediderunt domino et servo suo Moysi.* Vel *baptizati sunt*, id est, signum Baptismi receperunt. Nam Baptismus constat ex aqua et spiritu. Io. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu.* Nubes autem symbolum erat spiritus, mare vero aquae, ut dicit Damascenus. Deinde, cum dicit *et omnes eamdem escam spiritualem*, etc., post beneficia exhibita Israel de Aegypto exeunti, hic tangit beneficia exhibita in deserto. Et primo beneficium mannae; secundo beneficium aquae, ibi *et omnes eumdem potum*, etc.; tertio potus originem mirabilem, ibi *bibebant autem*, etc.; quarto, originis significationem, ibi *petra autem*, et cetera. Dicit ergo *et omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt*, manna scilicet de caelo. Vocat autem eam spiritualem, cum esset corporalis, quia miraculose fuit data; de hoc habetur Sap. XVI, 20: *panem de caelo praestitisti eis. Et omnes eumdem potum spiritualem*, scilicet aquam de petra. Num. c. XX, 8: *loquimini ad petram, et ipsa dabit*

vobis aquam. Percussit petram, et fluxerunt aquae. Bibebant autem de petra spirituali, quae dicitur spiritualis propter effectum miraculosum, propter futuri signum. Petra *consequente eos.* Dupliciter intelligitur *consequente*, id est, satisfaciente voluntati eorum. Ps. LXXVII, 29: *desiderium eorum attulit eis.* Aquae enim ubique sequebantur eos. Is. XLVIII, 21: *aquam de petra produxit eis*, et cetera. Vel *consequente eos*, id est veritatem sequentem significante. *Petra autem erat Christus*, non per substantiam, sed per significationem. Matth. XXI, 42 *hic est lapis quem reprobaverunt*, et cetera. Alio modo legitur de bonis breviter sic *nolo vos ignorare, fratres, quoniam patres nostri*, institutores fidei nostrae, omnes boni spiritualiter. Unde dicit: *patres nostri*, non illorum, *sub nube fuerunt*, sicut prius, *et omnes eamdem escam manducaverunt spiritualem*, id est, corpus Christi in signo spiritualiter intellecto. Unde eamdem escam spiritalem manducaverunt, idem scilicet quod nos, sed aliam escam corporalem quam nos; et hoc quantum ad maiores in Christum credentes. Manducabant Christum spiritualiter, secundum illud: *crede, et manducasti. Et omnes eumdem potum biberunt*, scilicet Christi sanguinem, in signo. Sic loquitur de signo et potu spirituali per fidem, non de corporali. *Bibebant autem de spirituali*, etc., sicut prius. Appetendus cibus et potus, quia sufficiens; unde dicit *omnes manducaverunt*, indeficiens, quia eumdem; utilis, quia potus et cibus spiritualis: quod notatur in ipso nomine spiritualis, et cetera. Deinde, cum dicit *sed non in pluribus*, etc., post beneficia tangit flagella. Et primo offensam, secundo poenam, ibi *nam prostrati sunt.* Dicit ergo *sed non in pluribus*, etc., quasi dicat: his omnibus beneficiis usi sunt Iudaei, *sed non in pluribus eorum beneplacitum est Deo*: in illis scilicet qui Deum offenderunt, sed tantum in duobus, scilicet Caleph et Iosue, quibus solis concessum est terram promissionis obtinere, Num. XIV, 24. Mal. I, 10: *non est mihi voluntas in vobis.*

Lectio 2

[90339] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 10 l. 2 Superius ostendit quid antiquis Iudaeis contigit; hic ostendit quod non propter se tantum, sed propter nos corrigendos ita evenit. Ubi primo ostendit quod propter nos corrigendos a peccato praedicta facta sunt; secundo quod propter hoc etiam scripta sunt, ibi *haec autem omnia in figura*, et cetera. In prima ostendit quod ideo facta sunt, ut cohibeamur a peccato, et primo a peccato cordis; secundo a peccato operis, ibi *neque idololatrae efficiamini*, etc.; tertio a peccato oris, ibi *neque murmuraveritis sicut quidam*, et cetera. In prima, primo deterret per poenam; secundo ex hoc dehortatur culpam, ibi *ut non simus concupiscentes*, etc.; tertio malos reducit ad memoriam, ibi *sicut et illi concupierunt*, et cetera. Dicit ergo *haec autem in figura facta sunt nostri*, non ficta, sed vere facta. In figura, inquam, ideo scilicet nos considerantes illorum supplicia, *non simus concupiscentes malorum, sicut et illi concupierunt*, de quibus Ps. CV, 14: *concupierunt concupiscentiam in deserto.* Num. XI, 4 dicitur quod vulgus promiscuum flagravit desiderio carnium. Et notandum quod sicut in bonis longe melius est quod figuratur quam ipsa figura, ut regnum caelorum quam terra promissionis, ita in malis longe peius est quod figuratur, quam figura significans. Secundum autem Augustinum, illa supplicia quae

sustinuerunt, figura Gehennae fuerunt, quae omni poena maior est. Haec autem pertinent ad sapientes inter Corinthios, qui desiderio carnes comedebant in idolio, et scandalizabant infirmos. Unde similes erant Iudaeis carnes desiderantibus in deserto, unde digni erant etiam simili poena. Deinde, cum dicit *neque idololatrae*, etc., dehortatur peccatum operis, ubi tangit tria peccata. Primo idololatriae; secundo fornicationis, ibi *neque fornicemur*, etc.; tertio divinae tentationis, ibi *neque tentemus*, et cetera. In prima, primo dissuadet idololatriae vitium; secundo deterret per exemplum, ibi *sicut quidam ex ipsis*, etc.; tertio explicat exemplum implicitum, ibi *quemadmodum scriptum est*, et cetera. Dicit ergo *neque idololatrae efficiamini* idolothitis vescendo in venerationem idoli, vel scandalum infirmorum, *sicut quidam* illorum, supple idololatrae, fuerunt, Ex. XXXII, v. 4 et Ps. CV, 19: *et fecerunt vitulum in Horeb, et adoraverunt sculptile, quemadmodum scriptum est.* Ex. XXXII, 6: *sedit populus*, id est, quidam de populo, *manducare et bibere* coram idolo, quibus similes sunt qui comedunt idolothita, idola venerando, *et surrexerunt ludere*, id est, ludos facere, sicut choreas et huiusmodi, in venerationem idoli. Vel *surrexerunt ludere*, id est, idolum adorare, quod est simile ludo puerorum, qui faciunt imagines luteas. Deinde, cum dicit *neque fornicemur*, etc., tangit peccatum fornicationis, ubi primo dissuadet tale peccatum; secundo deterret per exemplum culpae, ibi *sicut quidam*, etc.; tertio poenae, ibi *et ceciderunt una die.* Dicit ergo *neque fornicemur*, ut quidam ex vobis, supra V, 1: *omnino auditur fornicatio inter vos, sicut quidam ex ipsis fornicati sunt*, cum Madianitis scilicet, Num. XXV, v. 1 ss., *et ideo ceciderunt una die viginti tria*, immo viginti quatuor millia, sed maior numerus non excludit minorem, unde non dicitur hic cum praecisione, vel forte vitium scriptorum est. Deinde, cum dicit *neque tentemus Christum*, etc., tangit peccatum divinae tentationis, quod dissuadet, primo, verbo, secundo, exemplo, ibi *sicut quidam*, etc., tertio, supplicio, ibi *et a serpentibus*, et cetera. Dicit ergo *neque tentemus Christum*, diffidendo de eius potentia, sicut illi qui in vobis desperant de resurrectione, *sicut quidam eorum tentaverunt* Deum vel Christum in Moyse, dicentes: numquid poterit parare mensam in deserto? *Et* ideo *a serpentibus perierunt*, donec scilicet serpens aeneus erectus est, ad cuius aspectum sanabantur. De hoc habetur Num. XXI, 8 s., et Deut. VI, 16: *non tentabis dominum Deum tuum.* Deinde, cum dicit *neque murmuraveritis*, etc., post peccatum cordis et operis dehortatur peccatum oris. Ubi primo dissuadet murmurationis vitium; secundo adducit quosdam in exemplum, et primo culpae, ibi *sicut quidam*, etc.; secundo poenae, ibi *et perierunt a serpentibus.* Dicit ergo *neque murmuraveritis* contra me, vel minores contra maiores. Sap. I, 11: *custodite vos a murmuratione. Sicut quidam eorum murmuraverunt* contra Moysen. Num. c. XVI, 41: *murmuravit omnis congregatio filiorum Israel contra Moysen, et* ideo *perierunt ab exterminatore*, ab Angelo scilicet, qui extra terminos terrae eos percussit. Bar. c. III, 19: *exterminati sunt, et ad Inferos descenderunt.* Notandum super illud: *in Moyse baptizati sunt*, quod Damascenus in libro, IV cap. de Baptismo distinguit novem genera Baptismatum, accipiendo Baptismata large. Primum est aqua diluvii, de quo habetur Gen. VI, 11 ss.; secundum mare rubrum, de quo Ex. XIV, 15; tertium aqua expiationis, de qua Num. XIX, 20 s.; quartum Baptismus Ioannis, de quo Matthaei III, 6; quintum Baptismus de quo Christus baptizatus fuit, Lc. III, 21; sextum Baptismus spiritus sancti super discipulos, Act. I, 5: *vos autem baptizabimini spiritu sancto*; septimum Baptismus poenitentiae et contritionis, de quo Eccli. XXIV, 30: *qui baptizatur a mortuo*, etc.; octavum Baptismus sanguinis, de quo Lc.

XII, 50: *Baptismo habeo baptizari, et quomodo coarctor, usque dum perficiatur*; nonum Baptismus aquae et spiritus, de quo Io. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto.* Matth. ult.: *baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Deinde cum dicit *haec autem omnia in figura*, etc., habito quod propter nos praedicta facta sunt, hic ostendit, quod propter nos etiam scripta sunt. Et primo quod in significatione, secundo quod in correctione, ibi *scripta sunt autem*, et cetera. Dicit ergo: *haec autem*, etc.; quasi dicat: ista contigerunt illis, et hoc non tantum propter sua peccata, non autem pro se, sed *omnia in figura*, nostri scilicet, *contingebant illis*: erat enim tunc tempus figurarum. Deinde cum dicit *scripta sunt autem ad correptionem*, tangit quod scripta sunt ad correctionem nostram. Ubi implicantur tria incitantia ad correctionem nostram. Primo antiquorum exempla, quae notantur in Scripturis; secundo exemplorum causa, quae est correctio nostra; tertio, aetas novissima, quae est finis saeculorum. Dicit ergo *scripta sunt autem ad correptionem nostram*, quia *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*, Rom. XV, 4. Nos, dico, *in quos fines saeculorum devenerunt*, id est, sexta aetas, quae est ultima aetas laborantium. I Io. II, 18: *filioli mei, novissima hora est.* Quia ergo in ultima saeculi aetate sumus, tot exemplis priorum corrigi debemus. Vel *in quos fines saeculorum devenerunt*, id est, in quibus per fidem et amorem Christi finita est saecularitas, quia Phil. III, 20 dicitur: *conversatio nostra in caelis est.* Unde temporalia non promittuntur tempore gratiae, sicut tempore legis. Unde nec in pactum deducuntur, sed adiiciuntur. Matth. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei*, et cetera. Sed antiquitus erant in pactum. Is. I, 19: *si volueritis, et audieritis*, et cetera. Ecce ergo exempla certa, quia *scripta sunt*; utilia, quia *ad correctionem nostram*; durabilia, quia *in quos fines*, et cetera.

Lectio 3

[90340] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 10 l. 3 Habita primo Iudaeorum punitione, secundo punitionis ratione, hic tertio concludit, quod exemplo eorum debent a malo cavere; ubi primo monet, ut caveant casum; secundo cavendi docet modum, ibi *vos non apprehendat*, etc.; tertio promittit firmum adiutorium, ibi *fidelis autem Deus est*, et cetera. In primo implicat quatuor sollicitantia sapientem, scilicet multitudinem cadentium, cum dicit *itaque*, incertitudinem stantium, cum subdit *qui se existimat stare*, etc., necessitatem cautelae, cum addit *videat*, facilitatem ruinae, cum dicit *ne cadat.* Dicit ergo *itaque*, etc., quasi dicat: illi et si beneficiis Dei usi sunt, nihilominus propter peccata perierunt. *Itaque* ex eorum consideratione, *qui existimat*, aliqua coniecturatione, *se stare*, id est quod sit in gratia et charitate, *videat*, diligenti attentione, *ne cadat*, peccando, vel alios faciendo peccare. Is. XIV, 12: *quomodo cecidisti, Lucifer?* Ps. XC, 7: *cadent a latere tuo mille*, et cetera. Ideo Eph. V, 15: *videte quomodo caute ambuletis.* Deinde cum dicit *tentatio vos non apprehendat*, etc., docet modum cavendi causam, scilicet cavendo tentationem. Ubi primo docet aliquam tentationem fugiendam; secundo aliquam sustinendam, ibi *nisi humana.* Primo notificat, quia pulsat ut introeat: unde dicitur *tentatio*; secundo quia impugnat, ut praevaleat; unde subditur *non vos apprehendat.* Dicit ergo *tentatio*, etc., quasi diceret: ne cadatis, *tentatio*, scilicet peccati,

non vos apprehendat, trahendo in consensum peccati, *nisi humana.* Hoc dupliciter exponitur. Uno modo de tentatione interiori mala, et tunc est permissio; quasi dicat: nulla peccati dilectio vos apprehendat, nisi forte de malis, sine qua vita humana non ducitur. Non enim est homo, qui semper faciat bonum et non peccet, III Reg. VIII, 46 et II Paralip. VI, 36. Alio modo exponitur de tentatione exterioris boni. Et tunc est exhortatio, sic: tentatio vos non apprehendat, nisi humana, scilicet tribulationum praesentium propter Christum tolerantia. Augustinus: *propter Christum pati humana tentatio est.* Tob. XII, v. 13: *quia acceptus eras Deo, necesse fuit, ut tentatio probaret te.* Deinde cum dicit *fidelis Deus*, ostendit paratum adiutorium in tentatione. Ubi commendat Deum adiutorem, quia dat nobis resistendi potentiam, quod notatur ibi *sed faciet cum tentatione*, etc.; perseverantiam, quod notatur ibi *ut possitis sustinere*, vere fidelis Deus, qui dat potentiam, ne vincamur, gratiam ut mereamur, constantiam ut vincamus. Dicit ergo *fidelis* etc., quasi diceret: vos ad hoc hortor et moneo, quod potestis: *fidelis dominus in omnibus verbis suis, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis*: quod utique posset Diabolus, si permitteretur, quia *non est potestas super terram, quae ei comparetur*, Iob XLI, 24. Et Is. XL, 29: *dat lasso virtutem.* Ideo Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres, cum in varias tentationes incideritis.* Augustinus: *qui dat Diabolo tentandi licentiam, ipse dat tentatis misericordiam. Proventum*, inquam, *ita ut possitis sustinere*, ne deficiatis in lucta, sed vincatis: quod fit per humilitatem, ut dicit Augustinus. Illi enim non crepant in fornace, qui non habent ventum superbiae. Notandum est super illud *qui se existimat stare*, etc., quod ad casum impellunt nos primo debilitas virium, sicut cadunt pueri, decrepiti, infirmi, Is. XL, 30: *in infirmitate cadent*, quod contingit per tepiditatem bene operandi et instabilitatem. Secundo onus peccatorum sicut cadunt asini sub onere nimio, Ps. XXXV, 13: *ceciderunt qui operantur iniquitatem*, quod contingit per negligentiam poenitendi: quia peccatum, quod per poenitentiam, et cetera. Tertio multitudo trahentium, sicut arbor vel domus multis trahentibus deorsum cadit, supra: *neque fornicemur*, etc., quod contingit per impulsum hostium. Quarto lubricitas viarum, sicut incauti cadunt in lubrico, Eccli. XXVIII, 30: *attende ne forte labaris in lingua, et cadas, et in conspectu*, etc., quod contingit per incautam custodiam sensuum. Quinto varietas offendiculorum, sicut avis capta in medio laqueorum, Prov. XIX, 8: *hi in curribus*, et cetera. Prov. XXIV, 16: *septies in die cadit iustus*, quod contingit per corruptionem creaturarum. Sexto ignorantia agendorum, sicut caeci cadunt de facili, Matth. XV, 14: *si caecus caeco ducatum praestet*, etc., quod contingit per negligentiam addiscendi necessaria. Septimo exempla cadentium, sicut Angeli ad exemplum Luciferi, Ps. XC, 7: *cadent a latere tuo mille*, et cetera. Prov. XXV, 26: *fons turbatus pede et vena corrupta iustus cadens coram impio*, quod contingit per imitationem malorum. Octavo ponderositas corporum, corpus enim quod corrumpitur aggravat animam, sicut lapis in collo natantis, Iob XIV, 18: *mons cadens defluit*, quod contingit per carnis fomentum superfluum.

Lectio 4

[90341] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 10 l. 4 Superius ex consideratione Iudaeorum poenae monuit abstinere a perpetratione peccatorum similium, hic specialiter monet cavere a comestione idolis immolatorum. Ubi primo ponit commonitionem cavendi ab idolothitis; secundo subdit causam commonitionis, ibi *quid ergo dico*, etc.; tertio docet modum cavendi a dictis, ibi *omne quod in macello venit, manducate*, et cetera. In prima cavere ab idolothitorum comestione monet, primo ex timore poenae consimilis; secundo ex communione sancti altaris, ibi *ut prudentibus loquor*, etc.; tertio ex similitudine sacrificii legalis, ibi *videte Israel secundum carnem*, et cetera. In prima, ut eius obediant dictis, primo arguit inferendo, cum dicit *propter quod*; secundo allicit blandiendo, cum subdit *charissimi mei*; tertio instruit exhortando, cum addit *fugite*, et cetera. Dicit ergo *propter quod*, etc., quasi diceret: quia sacramenta sola non salvant, et qui cadit punitur, et auxilium Dei non deest, *propter quod, charissimi mei, fugite ab idolorum cultura*, id est, ab omni idoli veneratione. Glossa: *ideo hos apostolus hortatur fugere ab idololatriae superstitione, vel ne sapientes comedant idolothita cum offendiculo infirmorum quibus idololatrare viderentur; vel ne ipsi infirmi idololatrae sint, edendo in idoli veneratione. Fugite* ergo *ab idolorum cultura*, vel putativa, quo ad esum sapientium; vel vera quo ad esum infirmorum. Deinde cum dicit *ut prudentibus loquor*, etc., monet cavere ab idolothitorum comestione ex communione sacramenti altaris. Ubi primo quod dicturus est supponit eorum iudicio; secundo ostendit quid est illud, scilicet quod per communionem Eucharistiae efficimur unum cum Christo, ibi *calix benedictionis*, etc.; tertio probat, quod ita est, quod omnes sumus unum in corpore eius mystico, ibi *quoniam unus panis*, et cetera. Dicit ergo *ut prudentibus*, etc.; quasi dicat: ut fugiatis *loquor* vobis *ut prudentibus.* Vel sic *loquor* vobis altum quid, scilicet quod sequitur *ut prudentibus.* Vel sic: loquor infirmis, scilicet qui sunt inter vos, ut supra locutus sum prudentibus. Et ideo, *vos ipsi*, maiores, *iudicate quod dico* Iob XXXI, 13: *si contempsi subire iudicium cum servo meo. Iudicate*, inquam, hoc quod sequitur *calix benedictionis*, id est, potus calicis, per quem participantes benedicuntur, Lc. XXII, 20: *similiter et calicem postquam caenavit, dicens: hic calix*, et cetera. *Cui benedicimus*, id est, quod nos fideles exaltamus credendo et gratias agendo; vel *cui benedicimus*, id est, quem nos sacerdotes consecramus; *nonne communicatio sanguinis Christi est?* Faciens nos unum cum ipso, secundum illud Augustini: *nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.* Est ergo sua ratio talis: sicut participans calicem domini fit unum cum eo, sic participans calicem Daemoniorum fit unum cum eis; sed Daemonum unitas est maxime fugienda, ergo et participatio idolothitorum in eorum veneratione. Et ideo fugite ab idolorum cultura. *Et panis quem frangimus*, id est, sumptio panis fracti in altari, *nonne participatio corporis domini est?* Faciens nos unum cum Christo: quia sub specie panis sumitur corpus Christi. Deinde cum dicit *quoniam unus panis*, etc., ostendit, quod omnes sumus unum in corpore eius mystico. Ubi proponit primo unitatem, secundo subdit unitatis rationem, ibi *omnes qui de uno*, et cetera. In primo tangit duplicem unitatem: primam incorporationis, qua in Christum transformamur, cum dicit *unus panis*, et cetera. Aliam vitae et sensus, quam a Christo capite accipimus, cum addit *et unum corpus*, et cetera. Dicit ergo *quoniam unus*, etc., quasi dicat: per hoc patet, quod unum sumus cum Christo, *quoniam unus panis*, unione fidei, spei et charitatis, et *unum corpus multi sumus*, per subministrationem operum charitatis. Corpus scilicet illius capitis, qui est Christus. *Multi*, dico, scilicet omnes, *qui de uno pane*, id est corporis

Christi, *et de uno calice*, id est sanguine, *participamus*, digna participatione, scilicet spirituali, non tantum sacramentali. Augustinus: *accipite, quia unus panis et unum corpus Ecclesia Christi dicitur, pro eo quod sicut unus panis ex multis granis, et unum corpus ex multis membris componitur, sic Ecclesia Christi ex multis fidelibus charitate copulatis connectitur.* De ista unitate infra cap. XII dicitur. Hic quaeritur super illo *omnes in Moyse baptizati.* Glossa: *per visa illa legalia purgati.* Contra, legalia non iustificabant. Respondeo. Iustificabant dispositive a remotis, non causative, quia per modum signi, non causae. Item super illud *petra autem erat Christus*, Glossa: *non petra dedit aquas, sed Christus.* Contra Num. XX, 8: *loquimini ad petram, et ipsa dabit vobis aquas.* Respondeo. Petra dabat originaliter, non effective. Item super illud *omnes eamdem escam*, Glossa: *si quis manducaverit ex hoc pane, non morietur in aeternum, scilicet qui manducat corde, non qui premit ore.* Contra: ergo non oportet sacramentaliter manducare. Respondeo. Non qui premit ore, solum scilicet. Item super illud *eumdem potum spiritualem*, Glossa: *idem est effectus in illis sacramentis, sed non tantum quantum in nostris.* Contra, sacramenta vetera non efficiebant quod figurabant. Respondeo. Idem est effectus, sed aliter: nam illorum per modum signi: nostrorum per modum causae. Item super illud *haec autem in figura facta sunt*, Glossa: *omnes poenae minores sunt Gehenna.* Contra, carentia visionis Dei maior est, quam Gehenna, secundum Chrysostomum. Respondeo. Loquitur de poenis temporalibus. Item super illud *qui stat, videat ne cadat*, Glossa: *non quod sit aliquis sine casu.* Contra, multi sunt sine mortali. Respondeo. Duplex est casus, unus a domino per mortale, alter in domino per veniale. Item super illud *fidelis Deus*, Glossa: *qui dat tentandi Diabolo licentiam, dat tentatis misericordiam.* Contra, quod fit de licentia, licite fit. Ergo licet Diabolo tentare. Respondeo. Licentia accipitur hic pro permissione, non pro concessione. Item *vos ipsi iudicate.* Contra, non est inferiorum iudicare de factis superiorum. Respondeo. Non debent iudicare iudicio superordinationis, sed licet iudicio discretionis. Item super illud *benedicimus*, Glossa: *nos sacerdotes.* Contra: quod minus est a maiori benedicitur. Respondeo. In sacramento altaris benedictio sacerdotis fertur super terminum a quo, id est, super panem, non super terminum ad quem, id est, corpus Christi. Item *panis, quem frangimus*, et cetera. Contra: iam tunc non est ibi panis. Respondeo. Ponitur significatum pro signo, id est, panis pro specie panis. Item super illud *nonne participatio*, etc., Glossa: *per partes manducatur in sacramento, et manet integer in caelo.* Contra: Christus sub sacramento est impartibilis. Respondeo. Manducatur per partes sacramenti, non sui. Item ibidem Glossa: *in illo sacramento corpus suum et sanguinem commendavit, quod est, fecit nos ipsos.* Contra: non fecit nos corpus Christi verum. Respondeo. Quod id est cuius significatum, unde relatio est simplex.

Lectio 5

[90342] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 10 l. 5 Superius monuit abstinere a comestione idolothitorum, primo ex timore poenae consimilis, secundo ex communione altaris; hic tertio monet ad idem ex similitudine sacrificii legalis. Ubi primo excitat attentionem; secundo ostendit propositum,

ibi *nonne qui edunt hostias.* Dicit ergo *videte.* Hoc dupliciter legitur. Uno modo de sacrificiis Iudaeorum, alio modo de ritu gentilium. Primo modo hoc, quod dico *Israel*, est accusativi casus, alio modo vocativi. Primo modo sic, quasi dicat: multi unum corpus sumus, qui de uno pane, et de uno calice participamus. Et hoc patet per hanc similitudinem *videte Israel secundum carnem*, supple ambulantem, id est carnalibus sacrificiis deservientem. Hoc dicit ad differentiam Israel secundum spiritum. De utroque Rom. II, 28: *non enim qui in manifesto Iudaeus*, et cetera. *Nonne qui edunt hostias*, legales, *participes sunt altaris*, legalis? Sicut qui edunt carnem Christi et sanguinem, participes sunt corporis eius. Secundo modo legitur sic: *videte, o Israel*, o vos qui estis Israel, spiritualis videntis, scilicet Deum; videte, inquam, ea quae sunt *secundum carnem*, id est, in idololatriae ritu carnali. *Nonne qui edunt hostias*, idolis scilicet immolatas, *participes sunt altaris*, Daemonum et idolorum? Quasi dicat: sic. Est ergo sua ratio talis: qui edunt hostias oblatas altari, participes sunt altaris. A simili qui edunt hostias immolatas idolis, participes sunt idolorum sive Daemoniorum. Deinde cum dicit *quid ergo dico*, etc., superius posuit monitionem cavendi ab idolothitorum comestione, hic ponit causam admonitionis. Ponit autem quatuor causas quare debent ab idolothitis abstinere: primo propter vitandam Daemonis societatem, secundo propter vitandam sacrae communionis exclusionem, ibi *quia non potestis calicem domini bibere*, etc., tertio propter vitandam Dei indignationem, ibi *an aemulamur dominum*, etc., quarto propter fratrum laesionem, ibi *omnia mihi licent*, et cetera. In prima, primo ostendit per hoc, quod non dicit hoc, eo quod alicuius virtutis reputet idolum, vel idolothitum; secundo, quod potius ideo, quia Daemonibus est immolatum, ibi *sed quae immolant*, etc.; tertio, quod non vult eos esse socios Daemonum, ibi *nolo autem vos socios*, et cetera. Dicit ergo: *quid ergo?* Quasi dicat: moneo cavere ab idolothitis. Quid ergo dico? Id est, quid dicere videor hoc monendo? Numquid hoc, supple quod illud, *quod idolis est immolatum, sit aliquid*, vel alicuius virtutis, ut noceat, *aut quod idolum sit aliquid* veneratione dignum? Quasi dicat: non. Ps. CXXXIV, 17: *neque enim est spiritus in ore ipsorum. Sed* hoc potius dico quod *quae immolant gentes*, idolo, *Daemoni immolant, et non Deo.* Ps. XCV, 5: *omnes dii gentium Daemonia.* Deut. XXXII, 17: *immolaverunt Daemonibus, et non Deo.* Deinde cum dicit *nolo autem vos fieri*, etc., ostendit, quod non vult eos fieri socios Daemonum, quod fieret si communicarent mensae idolorum. Et hoc est, quod dicit *nolo autem vos*, qui fideles estis, *socios fieri Daemonum*, edendo scilicet de his, quae idolis immolantur. II Cor. VI, 14 s.: *quae societas lucis ad tenebras, aut quae conventio Christi ad Belial?* Deinde cum dicit *non potestis calicem*, et cetera. Ecce secunda ratio quare abstinendum est ab idolothitis, quae est talis: omne quod excludit a communione corporis et sanguinis Christi, vitandum est: comestio idolothitorum est huiusmodi; ergo vitanda est. Primo ergo ostendit, quod huiusmodi comestio excludit a communione sanguinis Christi; secundo, quod et a communione corporis Christi, ibi *non potestis mensae domini participes*, et cetera. Dicit ergo *non potestis*, etc., quasi dicat: *nolo vos fieri socios Daemoniorum.* Hoc autem ideo dicit quia *non potestis calicem domini bibere*, potu spirituali, non sacramentali tantum, Ps. CXV, 13: *calicem salutaris accipiam, et calicem Daemoniorum*, simul: et hoc quoad sacramentum sanguinis. *Non potestis mensae domini participes esse*, quoad sacramentum corporis, *et mensae Daemoniorum.* Matth. VI, 24: *nemo potest duobus dominis servire.* Ecce ergo calix fructuosus, quia ad bibendum spiritualiter pretiosus, quia domini specialiter purus et mundus, quia non datur immundis utiliter.

Similiter potest dici de mensa. Deinde cum dicit *an aemulamur dominum*, etc., ecce tertia ratio, talis: omne illud quod provocat iram Dei, vitandum est; comestio idolothitorum est huiusmodi, ergo vitanda est. Primo ergo ostendit, quod Deus provocatur ex tali comestione; secundo, quod stultum est eum provocare, ibi *numquid fortiores illo*, et cetera. Dicit ergo *an aemulamur*, id est, ad iram provocare volumus *dominum*, comedendo idolothita? Vel sic *an aemulamur dominum*, id est, invidemus ei, ut quasi in contemptum eius hoc faciamus? Deut. XXXII, v. 16: *provocaverunt eum in diis. Numquid*, quasi dicat: non debemus eum provocare. *Numquid illo fortiores sumus?* Quasi dicat: non. Iob IX, 19: *si fortitudo quaeritur, robustissimus est.* Fatuum est enim provocare fortiorem se. Notandum super illud *nolo autem vos socios fieri*, quod est societas bona et mala, et utraque quadruplex. Est ergo societas bona, prima personarum divinarum, de qua I Io. I, 3: *ut societatem habeamus cum Deo, et societas nostra sit cum patre et cum filio eius Iesu Christo.* Et hoc exigit summa iucunditas, quia nullius rei sine socio iucunda est possessio. Secunda Angelorum sanctorum, de qua Tob. V, 27: *credo enim, quod Angelus Dei bonus comitetur ei*, et hoc exigit hominis dignitas. Hieronymus: magna est dignitas animarum, et cetera. Tertia virorum iustorum, de qua Gal. c. II, 9: *Iacobus et Ioannes dextras dederunt mihi et Barnabae societatis*, et hoc exigit nostra utilitas. Eccle. IV, 9: *melius est duos*, et cetera. Quarta beatorum, de qua Apoc. I, 9: *ego Ioannes socius vester et frater in tribulatione et regno*, et hoc exigit communis felicitas; quia si socii sumus passionis, erimus et consolationis, II Cor. I, 7. Societas mala similiter quadruplex: prima a parte malorum, de qua Is. I, 23: *principes tui infideles socii furum.* Haec est societas Herodis et Pilati in crucifixione Christi. Secunda hypocritarum, de qua Iob XXX, 29: *frater fui draconum et socius struthionum*, quae alas habere videtur et volare non potest. Haec est societas vulpis et lupi. Tertia Daemonum, de qua Iob XVIII, 15: *habitent in tabernacula eius socii eius, qui non est.* Haec societas catti et muris, carnificis et bovis. Quarta damnatorum, de qua II Cor. c. VI, 14: *quae societas lucis ad tenebras?* Haec est societas incarceratorum in igne. Deinde cum dicit *omnia mihi licent*, etc., ponitur quarta ratio talis: omne illud quod laedit proximorum salutem vitandum est; sed comestio idolothitorum est huiusmodi, ergo vitanda. Primo ostendit, quod talis comestio comedenti non proficit; secundo, quod alterum laedit, ibi *omnia mihi licent*, et cetera. Dicit ergo *omnia mihi*, etc., quasi dicat: si illos peccare dicam, qui comedunt idolothita, non tamen dico cibos in se illicitos, quia *omnia* quae ad escam pertinent, *mihi licent.* Vel: et si *omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*, id est, adiuvant me in cursu meo. Simile supra VI, 12. *Omnia mihi licent*, id est, et si omnia mihi licerent *sed non omnia aedificant* proximos, sed ea, quae charitatis sunt, supra VIII, 1: *scientia inflat, charitas aedificat.* Et quia non omnia aedificant, *nemo quod suum est quaerat tantum*, charitas enim non *quae sua sunt quaerit*, infra XIII, 5, *sed quod alterius*, id est, quod alteri proficit. Sed heu. Phil. II, 21 dicitur: *omnes quae sunt sua quaerunt.* Audiendus est ergo apostolus, qui et docet verum, et monet bonum. Docet verum duplex, scilicet expedientiae sibi, quia *omnia licent, sed non expediunt*, et aedificationis aliis, quia *omnia licent, sed non omnia aedificant.* Monet bonum duplex, scilicet expedientiae sibi *nemo quod suum est quaerat*, et aedificationis aliis *sed quod alterius.*

Lectio 6

[90343] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 10 l. 6 Superius monuit cavere ab idolothitis, et posuit rationem quadruplicem suae monitionis: hic tertio docet modum cavendi a praedictis, ostendendo quomodo liceat edere, et quomodo non. Primo ergo ostendit an liceat edere; secundo quando non licet, *si quis autem dixerit*, etc.; tertio quid in utrisque debent attendere, ibi *sive ergo manducatis*, et cetera. In prima primo ponit duos casus in quibus licet idolothita comedere. Primus, quando comedit per se; secundus, quando cum aliis, ibi *si quis autem infidelium*, et cetera. Vel primus, quando nescit idolis immolatum; secundus, quando non in proximi scandalum. In primo casu primo tangit comedendi licentiam, secundo comedendi praestat cautelam, ibi *nihil interrogantes*, et cetera. Dicit ergo *omne quod in macello venit*, id est venditur, etc.; quasi dicat: quia licet edere, sed non expedit aliquando, ideo sic edite. *Omne quod in macello venit*, id est, venditur, *manducate*, si vultis. *Omnis enim creatura Dei bona, et nihil reiiciendum,* et cetera. I Tim. IV, 4. Vos, dico, *nihil interrogantes*, scilicet an sit idolis immolatum, vel non, et hoc *propter conscientiam*, astantis infirmi. *Domini est terra*, et cetera. Quasi dicat: hoc secure potestis facere, quia *domini est terra, et plenitudo eius*, id est, omnia quibus terra impletur. Ps. XLIX, 10: *quoniam meae sunt omnes ferae.* Ambrosius hoc in loco: *non potest esse immundum, quod domini est; sed omnes carnes sunt domini, ergo de se mundae sunt et licitae.* Deinde cum dicit *si quis autem vocat*, etc., ostendit quando licet comedere idolothita cum aliis, quando, si dantur in convivio, et ignoratur ab infirmis, quod sint idolis immolata. Ubi implicantur quatuor expedientia cuilibet convivae, scilicet ne sit impudens, se ingerendo, quod notatur ibi *si quis vocat vos*, quod non sit offendens in respuendo, quod notatur ibi *et vultis ire*, quod non sit onerosus in petendo, quod notatur ibi *omne quod vobis apponitur*, quod non sit indiscretus in loquendo, ibi *nihil interrogantes.* Dicit ergo *si quis infidelium*, id est, gentilium. Nam cum Iudaeis comedere prohibitum est, XXVIII, qu. 1, c. *Omnes*, ubi sic dicitur: *omnes deinceps, sive clerici, sive laici, Iudaeorum convivia vitent, nec eos ad convivium quisquam recipiat, quia cum Iudaei apud Christianos cibis communibus non utantur, indignum atque sacrilegum est eorum cibos a Christianis sumi.* Si quis ergo infidelium, id est gentilium, vocat vos ad coenam, *et vultis ire*, id est placet vobis invitatio, *omne* comestibile *quod vobis apponitur, manducate.* Concessio est, non iussio. Lc. X, 8: *manducate quae vobis apponuntur.* Vos dico, *nihil interrogantes*, an sit immolatum idolis, vel non. Et hoc *propter conscientiam* infirmorum. Deinde cum dicit *si quis autem dixerit*, etc., ostendit quando non licet comedere. Ubi assignat triplicem causam quare non licet comedere. Primo propter alterius conscientiam; secundo propter damnationem propriam, ibi *ut quid enim libertas mea*, etc.; tertio propter imperitorum blasphemiam, ibi *si cum gratia participo*, et cetera. Prima ratio talis est: nihil faciendum est scienter, quod laedat conscientiam eius qui facit, sed comestio idolothiti est huiusmodi; ergo nihil tale est faciendum. Primo ergo proponit idolothiti cognitionem; secundo dissuadet eius comestionem, ibi *nolite manducare*, etc.; tertio subdit huius rationem, ibi *propter illum qui indicavit.* Dicit ergo *si quis autem dixerit*, etiam non interrogatus, *hoc est immolatum idolis, nolite manducare*; et hoc *propter illum, qui indicavit*, hoc esse immolatum idolis, ne scilicet credat te manducare sub veneratione idoli, non quod cibus de se sit immundus.

Rom. XIV, 14: *scio et confido in domino, quod nihil commune est per ipsum, nisi illi, qui existimat aliquid commune esse.* Sed etiam *propter conscientiam* aliorum infirmorum. *Conscientiam autem non tuam*, quae firma est, *sed alterius*, scilicet infirmi, II Cor. c. VI, 3: *nemini dantes ullam offensionem.* Deinde cum dicit *ut quid enim libertas mea*, et cetera. Ecce iam secunda ratio, quae est talis: quod facit ad iudicium damnationis propriae vitandum est: sed comestio idolothiti cum scandalo proximi est huiusmodi; ergo talis comestio vitanda est. Et hoc est, quod dicit *ut quid*, etc., quasi dicat: nolite manducare propter conscientiam infirmi, *ut quid enim libertas mea*, id est, quod liberum mihi est, *iudicatur ab aliena conscientia?* Id est, mihi fit damnabile propter conscientiam alienam ratione scandali. Quasi dicat: si comedo cum alterius scandalo, sic ago ut reddam me damnabilem. Matth. XVIII, 6: *qui scandalizaverit unum de pusillis istis, expedit ei ut suspendatur mola asinaria*, et cetera. Ut quid ergo sic ago? Quasi dicat, male ago. Deinde cum dicit *si ego cum gratia participo*, et cetera. Ecce ratio tertia talis: cavendus est casus in blasphemiam et vituperium aliorum; sed comedendo idolothitum, cum scandalo comedo sic; ergo, et cetera. Ubi primo tangit modum edendi debitum, secundo nihilominus blasphemiam insipientium, ibi *quid blasphemor.* Dicit ergo *si ego cum gratia*, id est cum gratiarum actione, *participo*, id est, comedo. Sic enim semper sumendus est cibus, Io. VI, v. 11: *gratias agens benedixit et fregit. Quid blasphemor?* Ab imperitis dicentibus idololatrare. Blasphemor, inquam, *pro eo, quod gratias ago*, id est, quod gratias agendo participo. Rom. XIV, 16: *non ergo blasphemetur bonum nomen vestrum.*

Lectio 7

[90344] Petrus de Tarantasia, In I Cor., cap. 10 l. 7 Habito quando licet de idolothitis comedere et quando non, hic ostendit, quin in utroque debent intendere. Primo respectu Dei, quia debent quaerere eius gloriam; secundo quid respectu proximi, quia debent cavere eius offensam, ibi *sine offensione estote*, et cetera. In prima, primo inducit actum multiplicem; secundo persuadet actuum intentionem debitam, ibi *omnia in gloria Dei*, et cetera. Dicit ergo *sive ergo*, etc., quasi dicat: quia haec mala contingunt, *ergo sive manducatis, sive bibitis*, quae sunt opera necessitatis, *vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*, et cum invocatione creatoris, ea intentione, ut Deus laudetur et glorificetur. Matth. V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus*, et cetera. Col. III, 17: *omne quodcumque facitis in verbo aut opere, omnia in gloriam Dei facite.* Augustinus in Ps. XXXIV, concione II, in fine: *haec si recte fiunt, laudes Dei sunt. Non ergo solum vox tua sonet laudes Dei, sed etiam opera tua concordent cum voce tua. Cum enim Deus laudatur de bono opere, Deum laudas, et cum blasphematur Deus de malo opere tuo, Deum blasphemas.* Deinde cum dicit *sine offensione estote*, etc., monet ut caveant ab offensa aliorum, et persuadet hoc primo, verbo, secundo, exemplo, ibi *sicut et ego per omnia*, et cetera. Ubi ponit se in exemplum, primo pacificae conversationis; secundo fructuosae operationis, ibi *non quaerens quod mihi utile*, etc.; tertio rectae intentionis, ibi *ut salvi fiant.* Felix cuius conversatio amabilis, operatio utilis, intentio salubris. Dicit ergo *sine offensione*, etc., quasi dicat: ut omnia in gloriam Dei fiant, *sine offensione estote Iudaeis*, qui non

adorant idola, et ideo in tali comestione scandalizantur, *et gentibus*, qui adorant idola, et ideo per huiusmodi comestionem in errore confirmantur, *et Ecclesiae Dei*, quantum ad infirmos in fide, qui inde offenduntur. Iudaei sunt sub lege, sed non sunt sub fide; gentes nec sub lege, nec in fide; Ecclesia Dei et sub lege et in fide. Rom. XII, 18: *si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes. Sicut et ego per omnia omnibus placeo*, tamquam conversus sine scandalo. *Ego*, inquam, *non quaerens quod mihi utile est* tantum, *sed quod multis.* Ecce optimus modus placendi omnibus, si omnium utilitas, non privatum commodum procuretur. Charitas, inquam, non quaerit quae sua sunt. Quod est utile, inquam, multis, et non hoc ad aliquod commodum temporale, sed ad hoc *ut salvi fiant.* Phil. ult.: *non quaero datum, sed fructum.* Notandum, quod multa sunt quae merito placere faciunt hominibus. Primum prudentia in consiliis, sicut advocatus clienti, dispensator principi placet. Gen. XLI, 37: *placuit Pharaoni consilium, et omnibus servis eius.* Eccli. XX, 29: *vir prudens placebit magnatis.* Secundum, munditia in factis, sicut coniux coniugi, instrumentum utenti placet. I Reg. II, 26: *puer autem Samuel crescebat et proficiebat, placens tam Deo, quam hominibus.* Non sic filii Heli. Tertium, pietas in suffragiis, sicut medicus infirmanti, baculus seni placet. Unde de sepultura Abner dicitur II Reg. III, 36: *placuerunt eis omnia, quae fecit David*, et cetera. Quartum, sapientia in verbis, sicut lumen viatori, viror visui placet. Ios. XXII, 33: *placuit sermo cunctis audientibus.* Eccli. XX, 29: *sapiens in verbis producet seipsum, et homo prudens placebit magnatis.* Quintum, clementia in responsis, sicut sapor gustui, melodia auri placet. II Par. X, 7: *si placueris populo huic, et lenieris eos verbis clementibus, servient tibi omni tempore.* Sextum, fortitudo in bellis, sicut pugil conductori, miles principi placet. I Reg. XVIII, v. 22: *dixerunt servi Saul ad David: ecce places regi, et omnes servi eius diligunt te.* Septimum, largitas in beneficiis, sicut pluvia terrae arenti, sicut fons sitienti placet. I Mac. XIV, 4 de Simone: *quaesivit bona gentis suae, et placuit illis potestas eius.* Hic quaeritur super illud *nolo vos esse socios Daemoniorum.* Glossa: *ad hoc genus pertinent quae fiunt in quibusdam rebus suspendendis, vel alligandis.* Contra, ergo suspensio herbarum ad collum, vel chartularum, quae fieri solet, ad idololatriam pertinet. Responsio. Aut herbae habent a natura vim naturalem ad effectum illum, aut non. In primo casu non pertinet ad idololatriam, sed in secundo. Similiter cedulae, aut continent solum verba sacra, et ex hoc creduntur habere vim, aut non. In primo casu non pertinet ad idololatriam, sed in secundo. Item super illud *omnia mihi licent*, Glossa: *potestate liberi arbitrii, et doctrina legis naturalis.* Contra, secundum legem naturalem multa sunt illicita. Respondeo. Hic loquitur de cibis specialiter. Item ibidem Glossa: *praecepto domini illa prohibentur.* Respondeo. Illa praecepta ad tempus fuerunt, et revocata sunt. Item *nihil interrogantes.* Contra, Tob. II, 21: *videte ne forte furtivus sit.* Respondeo. Non est simile, quia cibum furtivum non est licitum in se comedere, sed idolo immolatum licet edere, nisi propter scandalum alterius. Item *omnia in gloriam Dei facite.* Contra: ergo nullus actus est indifferens. Respondeo. Relatio haec in gloriam Dei intelligitur, vel in actu, vel in aptitudine referendi, quae non est solum in bonis, sed etiam in indifferentibus. Item *domini est terra et plenitudo.* Contra, eadem ratio fuit sub lege. Ergo si omnia sunt modo munda, quia domini sunt, et tunc fuerunt. Respondeo. Reputatione legis immunda dicta sunt, sed non sui natura. Item *sicut ego per omnia omnibus placeo.* Contra Gal. I, 10: *si hominibus placerem, Christi servus non essem.* Item, quomodo placebat persecutoribus suis. Respondeo ad primum: placere volebat hominibus propter Deum, non propter se. Ad argumentum secundum intelligitur hoc, non de omnibus generaliter, sed de ecclesiasticis viris, secundum Glossam.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura

Reportatio vulgata

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87692] Super II Cor., pr. *Ministri Dei nostri, dicetur vobis*, Is. LXI, v. 6. In his verbis congrue tangitur materia huius secundae epistolae ad Corinthios. Nam in prima epistola agit apostolus de

ipsis sacramentis, sed in hac secunda agit de ministris ipsorum sacramentorum, tam bonis, quam malis. Ratio autem hanc epistolam scribendi fuit, quod Corinthii, post praedicationem eius, admiserant pseudo-apostolos, quos apostolo praeferebant. Propter hoc scribit eis hanc epistolam, in qua commendat apostolos et ostendit verorum apostolorum dignitatem; ostendit etiam et vituperat falsorum apostolorum falsitatem. Commendat autem verorum apostolorum dignitatem, ex hoc quod sunt ministri Dei. *Ministri*, inquit, *Dei, dicetur vobis*, scilicet apostolis, qui quidem dicuntur ministri quantum ad tria. Primo quantum ad dispensationem sacramentorum. I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo, ut ministros*, et cetera. Christus enim institutor est sacramentorum, sed apostoli et eorum successores ea dispensant, et ideo subditur in praedicta auctoritate *et dispensatores mysteriorum Dei.* Secundo quantum ad gubernationem, scilicet inquantum gubernant populum Dei. Sap. c. VI, 5: *cum essetis ministri, non recte iudicastis*, et cetera. Deus enim gubernat omnia per prudentiam. Unde quicumque aliquid gubernat, dicitur minister Dei. Tertio quantum ad humanae salutis operationem, inquantum scilicet eorum ministerio et praedicatione, homines ad salutem conversi sunt: cuius salutis solus Deus est auctor, quia ipse est qui venit salvum facere quod perierat, apostoli vero ministri. I Cor. III, v. 4 s.: *quid ergo est Apollo? Quid Paulus? Ministri eius, cui credidistis*, et cetera.

Caput 1

Lectio 1

[87693] Super II Cor., cap. 1 l. 1 De istis ergo ministris tractat hic apostolus, ostendens in hac epistola eorum dignitatem etiam scribens Corinthiis. In qua quaedam praemittit. Primo salutationem; secundo prosequitur epistolam, ibi *benedictus Deus*, et cetera. In salutatione autem tria ponit: primo enim describit personas salutantes; secundo personas salutatas, ibi *Ecclesiae quae est*, etc.; tertio bona optata, ibi *gratia vobis*, et cetera. Circa primum primo describitur persona salutans principalis, quia *Paulus*; secundo persona adiuncta, quia *Timotheus.* Persona salutans describitur ab humilitate, quia Paulus, qui Latine dicitur modicus. Iste est ille modicus, de quo Is. LX, 22: *minimus erit in mille*, et cetera. Vel a doctrina, quia Paulus dicitur os tubae. Ista est illa tuba de qua Zach. IX, 14: *dominus in tuba canet*, et cetera. Et competit quod dicitur Is. LVIII, 1: *quasi tuba exalta vocem tuam*, et cetera. A dignitatis auctoritate, quia apostolus, et cetera. Ubi tria ponuntur. Primo quod sit legatus, unde dicitur *apostolus*, id est principaliter missus. Soli enim duodecim apostoli electi missi sunt a Christo. Lc. VI, 13: *elegit duodecim, quos et apostolos*, et cetera. Alii autem discipuli non missi sunt principaliter, sed secundario. Et inde est quod apostolis succedunt episcopi, qui habent specialem curam gregis domini. Alii autem sacerdotes succedunt septuaginta duobus discipulis, qui gerunt vices commissas sibi ab episcopis. Est ergo eius dignitas quia *apostolus.* I Cor. IX, 2: *si aliis non sum apostolus, sed tamen vobis sum*, et cetera. Gal. II, 8: *qui operatus est Petro*, et cetera. Sed quare vocat se hic apostolum, dicens *Paulus apostolus*, cum in epistola ad Romanos scribit se servum? Ratio huius est, quia Romanos

reprehendit de dissensione et superbia, quae est mater dissensionis, quia *inter superbos semper iurgia sunt.* Unde ut eos revocet a dissensione, inducit eos ad humilitatem, vocando se servum. Corinthii vero erant pertinaces et rebelles, et ideo, ut reprimat eorum proterviam, usus est hic nomine dignitatis, dicens se apostolum. Secundo ponitur cuius sit legatus, quia *Iesu Christi.* Infra V, 20: *pro Christo legatione fungimur.* Tertio ponitur modus quo adeptus est legationem, quia non iniecit se ut pseudo. Ier. c. XXIII, 21: *non mittebam eos, et ipsi currebant.* Non est datus populo ex divino furore, iuxta illud Iob XXXIV, 30: *qui facit regnare hypocritam*, et cetera. Osee XIII, 11: *dabo tibi regem, sed in furore meo.* Est adeptus apostolatum ex voluntate Dei et beneplacito. Act. IX, 15: *vas electionis est mihi iste.* Et ideo dicit *per voluntatem Dei.* Persona autem adiuncta est Timotheus. Unde dicit *et Timotheus frater.* Frater, inquam, propter fidem, Matth. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis*, etc., et propter dignitatem, quia episcopus: et inde est quod Papa vocat omnes episcopos fratres. Connumerat autem sibi Timotheum, quia cum ipse transisset per eos, sicut dixit in I Epist., ult. cap., possent credere quod malitiose retulisset apostolo ea de quibus ipse scribit ad eos. Consequenter ponuntur personae salutatae, et primo principales, secundo adiunctae principalibus, in hoc quod dicit *Ecclesiae Dei*, quae est totus populus fidelis, tam clerici quam laici. I Tim. III, 15: *ut scias quomodo oporteat te conversari. Quae est Corinthi*, quia Corinthus erat metropolis Achaiae. Sed adiunctae personae sunt omnes sancti, qui sunt unius spiritus sancti gratia renati. I Cor. VI, 11: *sed abluti estis, sed sanctificati*, et cetera. *Qui sunt in Achaia*, cuius metropolis est Corinthus. Istis autem personis salutatis optat apostolus bona. Unde dicit *gratia vobis*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsa bona; secundo ipsorum auctorem, ibi *a Deo patre*, et cetera. Ponit autem ista duo extrema bona, ut in eis intelligantur media. Primum enim bonum est gratia, quae est principium omnium bonorum. Nam ante gratiam nihil est nisi diminutum in nobis. Ultimum autem omnium bonorum est pax, quia pax est generalis finis mentis. Nam qualitercumque pax accipiatur, habet rationem finis; et in gloria aeterna et in regimine et in conversatione, finis est pax. Ps. CXLVII, 3: *qui posuit fines tuos pacem.* Quis autem sit auctor horum bonorum ostendit, subdens *a Deo patre*, et cetera. Et haec duo possunt dupliciter distingui, quia cum dicit *a Deo patre*, potest intelligi pro tota Trinitate. Nam, licet persona patris dicatur pater Christi per naturam, tamen tota Trinitas est pater noster per creationem et gubernationem. Is. LXIII, 16: *et nunc, domine, pater noster es tu.* Ier. III, 19: *patrem vocabis me.* A Deo ergo patre nostro, id est a tota Trinitate proveniunt bona. Matth. VII, 11: *si vos cum sitis mali*, et cetera. Sed si Deus pater noster accipiatur pro tota Trinitate, quare additur persona filii, cum dicit *et domino Iesu Christo?* Numquid est alia persona a Trinitate? Dicendum quod additur non propter aliam personam sed propter aliam naturam, scilicet humanitatis assumptae a filio in personam divinam: quam quidem Trinitati connumerat, quia omnia bona proveniunt nobis a Trinitate per incarnationem Christi; et primo gratia, Io. I, 17: *gratia et veritas*, etc., secundo pax, Eph. II, 14: *ipse est pax nostra*, et cetera. Item cum dicit *a Deo patre nostro*, potest intelligi persona patris solum; et, licet tota Trinitas sit pater noster, ut dictum est, tamen persona patris est pater noster per appropriationem; et sic hoc quod dicit *et domino Iesu Christo*, intelligitur de persona filii. De persona autem spiritus sancti non fit hic mentio, quia, sicut dicit Augustinus, cum sit nexus patris et filii, ubicumque ponitur persona patris et persona filii, intelligitur persona spiritus sancti.

Lectio 2

[87694] Super II Cor., cap. 1 l. 2 Hic incipit epistola in qua apostolus duo facit. Primo enim excusat se de eo quod non iverat ad eos, sicut promiserat; secundo prosequitur intentionem suam, cap. III, ibi *incipimus iterum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit excusationem de mora; secundo morae assignat causam, secundo cap., ibi *statui autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim reddit eos benevolos; secundo excusationem ponit, ibi *et hac confidentia*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo captat eorum benevolentiam, recitando quaedam in generali; secundo quaedam in speciali, ibi *non enim*, et cetera. Benevolentiam autem eorum captat apostolus ostendendo quod quidquid facit, totum facit ad eorum utilitatem. Et circa hoc duo facit. Primo praemittit utilitatem quae ex ipso aliis provenit; secundo rationem eorum assignat, ibi *quoniam sicut abundant*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo enim ponitur gratiarum actio; secundo actionis gratiarum modus, ibi *qui consolatur*, etc.; tertio causa, ibi *ut possimus et ipsi consolari.* Agit ergo gratias toti Trinitati, a qua provenit omne bonum. Et ideo dicit *benedictus Deus*, id est tota Trinitas. Item personae patris, cum dicit *et pater domini nostri Iesu Christi*, per quem, scilicet Christum, pater nobis omnia donavit. Sed sciendum quod nos benedicimus Deum, et Deus benedicit nobis, sed aliter et aliter. Nam dicere Dei, est facere. Ps. XXXII, 9: *dixit et facta sunt.* Unde benedicere Dei est bonum facere, et bonum infundere, et sic habet rationem causalitatis. Gen. I, 28, et XXII, v. 17: *benedicens benedicam tibi*, et cetera. Dicere autem nostrum non est causale, sed recognoscitivum seu expressivum. Unde benedicere nostrum idem est quod bonum recognoscere. Cum ergo gratias agimus Deo, benedicimus sibi, id est recognoscimus eum bonum et datorem omnium bonorum. Tob. XII, v. 6: *benedicite Deum caeli*, et cetera. Dan. III, v. 57: *benedicite, omnia opera*, et cetera. Recte ergo gratias agit patri, quia misericors est, unde dicit *pater misericordiarum*, et quia consolator, unde dicit *et Deus totius consolationis.* Et agit gratias de duobus, quibus homines maxime indigent. Primo enim indigent, ut auferantur ab eis mala, et hoc facit misericordia, quae aufert miseriam; et misereri est proprium patri. Ps. CII, 13: *quomodo miseretur pater filiorum*, et cetera. Secundo indigent ut sustententur in malis quae adveniunt. Et illud est proprie consolari, quia nisi homo haberet aliquid in quo quiesceret cor eius, quando superveniunt mala, non subsisteret. Tunc ergo aliquis consolatur aliquem, quando affert ei aliquod refrigerium, in quo quiescat in malis. Et licet in aliquibus malis homo possit in aliquo consolari et quiescere et sustentari, tamen solus Deus est, qui nos consolatur in omnibus malis. Et ideo dicit *Deus totius consolationis*; quia si peccas, consolatur te Deus, quia ipse misericors est. Si affligeris, consolatur te, vel eruendo ab afflictione per potentiam suam, vel iudicando per iustitiam. Si laboras, consolatur te remunerando, Gen. XV, 1: *ego merces tua*, et cetera. Et ideo dicitur Matth. V, 5: *beati qui lugent*, et cetera. Materiam autem gratiarum actionis subdit dicens *qui consolatur*, et cetera. Quasi dicat: ideo benedictus, quia *consolatur nos in omni tribulatione.* Infra VII, 6: *qui consolatur*, et cetera. Causam autem huius ponit, cum dicit *ut possimus et ipsi consolari.* Ubi notandum est, quod in donis divinis est ordo. Ad hoc enim Deus dat aliquibus specialia dona,

ut ipsi effundant illa in utilitatem aliorum. Non enim dat lumen soli, ut sibi soli luceat sed ut toti mundo. Unde vult quod de omnibus bonis nostris, sive sint divitiae, sive potentia, sive scientia, sive sapientia, accrescat aliqua utilitas aliis. I Petr. c. IV, 10: *unusquisque gratiam quam accepit*, et cetera. Hoc est ergo quod apostolus dicit *consolatur nos in omni tribulatione.* Sed quare? Non ut solum nobis hoc sit ad bonum, sed etiam ut aliis prosit. Unde dicit *ut possimus et ipsi consolari eos*, et cetera. Possumus enim consolari alios per exemplum consolationis nostrae. Qui enim non est consolatus, nescit consolari. Eccli. XXXIV, v. 11: *qui non est tentatus, qualia scit? Qui sunt in omni*, id est in qualibet *pressura.* Is. c. LXI, 1 s.: *spiritus domini misit me*, etc., *ut consolarer omnes lugentes*, etc., Eccli. c. XLVIII, 27: *consolatus est lugentes*, et cetera. Possumus, dico, consolari *per exhortationem* ad tolerantiam passionum, promittendo praemia aeterna, *qua* scilicet *exhortamur* vos per Scripturas et internas inspirationes, ut patienter sustineamus, et alios exhortemur exemplo nostro, et per ipsas Scripturas. I Cor. c. XI, 23: *ego enim accepi a domino*, et cetera. Is. XXI, 10: *quae audivi a domino*, et cetera. Posita utilitate quae ex apostolis aliis provenit, dictorum consequenter rationem assignat, dicens *quoniam sicut abundant*, et cetera. Et quia duo dixerat, scilicet quod Deus *consolatur nos in omni tribulatione*, et quod *possimus et ipsi*, etc., hic rationem horum duorum exponit, et primo ostendit quomodo Deus consolatur nos in omni tribulatione; secundo quomodo consolatio nostra convertitur in consolationem aliorum, ibi *sive autem tribulamur*, et cetera. Dicit ergo: recte dico quod consolatur nos in omni tribulatione nostra, quia secundum quod *abundant passiones Christi in nobis*, et cetera. Dicit *Christi*, id est inchoatae a Christo. Ez. IX, 6: *a sanctuario meo incipite.* In Christo enim inceperunt passiones pro peccatis nostris, quia *ipse peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum*, I Petr. II, v. 24, deinde per apostolos, qui dicebant *mortificamur tota die*, Ps. XLIII, 22 etc., deinde per martyres *qui secti sunt, tentati sunt*, etc., Hebr. XI, 37; ultimo ipsi peccatores pro suis peccatis patienter iram domini portabunt, quia peccaverunt ei. Vel *passiones Christi*, id est quas sustinemus propter Christum: Act. V, 41: *ibant apostoli gaudentes*, et cetera. Et Ps. XLIII, 22: *propter te mortificamur*, et cetera. Sicut, inquam, huiusmodi *passiones abundant*, sic *abundat per Christum consolatio nostra.* Ps. XCIII, v. 19: *secundum multitudinem dolorum*, et cetera.

Lectio 3

[87695] Super II Cor., cap. 1 l. 3 Postquam apostolus ostendit quod Deus consolatur servos suos in tribulationibus, scilicet ministros fidei et praedicatores, hic consequenter manifestat, quod eorum consolatio cedit ad bonum aliorum. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat qualiter eorum consolatio sit ad aliorum utilitatem et salutem; secundo ordinem huius consolationis et salutis insinuat, ibi *quae operatur tolerantiam*, et cetera. Circa primum advertendum est, quod tria dicit apostolus se recepisse: tribulationem, cum dicit: *in omni tribulatione nostra*, consolationem, cum dicit: *qui consolatur nos*, exhortationem, cum subdit: *ut possimus et ipsi*, et cetera. Accipiendo ergo haec tria passive, dicimus, quod apostoli consolantur, tribulantur et exhortantur. Unde et tria ostendit apos-

tolus cedere ad consolationem aliorum, et hoc in quodam ordine. Et primo eorum tribulationem, cum dicit *sive*, inquit, *tribulamur*, et cetera. Quasi dicat: vere quidquid recipimus est in bonum vestrum, quia *sive tribulamur, pro vestra exhortatione et salute*, quia scilicet nostro exemplo monet vos Deus ad passionum tolerantiam, unde provenit vobis salus aeterna. Unde I Machab. VI, 34 legitur, quod ostenderunt elephantis sanguinem uvae, et mororum, ut acuerent eos ad bellum. Quod fit, quando tepidis et pigris adhibentur passiones sanctorum in exemplum. Secundo ostendit, quod eorum consolatio in aliorum utilitatem cedit, cum dicit *sive consolamur.* Quasi dicat: ipsa nostra consolatio, qua nos spe praemii consolamur, est ad consolationem vestram, inquantum exemplo nostro vos etiam eamdem spem praemii habentes, gaudetis. Tertio ostendit quod eorum exhortatio passiva est ad bonum aliorum, dicens *sive exhortamur*, per internam inspirationem vel per flagella, hoc est *pro vestra exhortatione*, scilicet ut vos ad maiora animemini, et salutem speretis. Unde dicitur II Mach. ult., quod *exhortati sermonibus Iudae*, et cetera. *Adiuvantibus autem vobis*, et cetera. Huius autem consolationis et salutis ordinem insinuat, cum subdit *quae operatur tolerantiam*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit patientiam habitam in adversis; secundo manifestat fructum, qui ex patientia provenit, ibi *ut spes firma*, et cetera. Dicit ergo: dico quod haec ad vestram salutem cedunt, quae salus est vobis in hoc, inquantum exemplo nostri estis fortes ad tolerantiam passionum, et ut patienter sustineatis passiones quas et nos patimur. Lc. XXI, 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Iac. V, 10: *exemplum accipite, fratres mei*, et cetera. Ex qua quidem patientia provenit vobis fructus, quia ex hoc *spes nostra firma* est *pro vobis*, quod vos efficiamini haeredes vitae aeternae. Rom. V, 3 s.: *tribulatio patientiam operatur, patientia vero spem.* Gregorius: *tanto spes in Deum solidior surgit, quanto quis graviora pro nomine eius pertulerit. Nam ex passionibus quas sustinent sancti Dei pro Christo, consurgit eis spes vitae aeternae.* Et causa spei huius est, quia sumus *scientes*, quia *sicut estis socii* nostri in passionibus, *eritis* socii *et consolationis*, id est vitae aeternae. II Tim. II, 11: *fidelis sermo, nam si commortui sumus, et convivemus*, et cetera. I Petr. IV, 13: *communicantes Christi passionibus gaudete*, et cetera. Consequenter cum dicit *non enim volumus vos*, captat eorum benevolentiam, recitando quaedam in speciali. Et circa hoc tria facit. Primo enim describit persecutionem quam passus est in Asia; secundo specialem ei consolationem collatam, ibi *qui de tantis*, etc.; tertio subdit consolationis causam, ibi *nam gloria*, et cetera. Dicit ergo primum: non solum ea quae dicta sunt de tribulationibus in generali, bonum est vos scire, sed non volumus vos ignorare, quia scire est utile vobis, inquantum exemplo nostri patientiores estis. *Nolumus*, inquam, *vos ignorare de tribulatione nostra*, et cetera. Thren. III, 19: *recordare paupertatis meae*, et cetera. Haec est illa persecutio, de qua legitur Act. XIX, 23 ss., quae facta est apostolo ab Asiano quodam argentario concitante plebem contra eum, quam quidem apostolus exaggerat a tribus. Ex loco, quia in Asia, et hoc est quod dicit *quae*, scilicet tribulatio, *facta est in Asia*, id est, apud Ephesum, quae est in Asia, ubi debuisset magis honorari et consolari. Ex acerbitate, quia supra consuetudinem humanarum passionum, et ideo dicit *quoniam supra modum sumus*, et cetera. Item supra posse, et ideo dicit *supra virtutem.* Sed contra I Cor. X, 13: *fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra*, et cetera. Respondeo. Dicendum quod pati supra virtutem potest intelligi dupliciter. Vel supra virtutem naturalem, et de hac loquitur hic, supra quam Deus aliquando permittit sanctos tentari; vel supra virtutem gratiae, et de hac intelligitur illud I Cor. X, 13: *fidelis Deus*, etc., supra quam non permittit aliquem Deus tentari. Et quod apostolus loquatur hic de virtute naturali, ostendit consequenter cum dicit *ita ut taederet nos vivere.* Constat enim quod inter alia vivere magis desideratur. Quando ergo est tanta persecutio, ut et ipsa vita reddatur taediosa, manifestum est quod est supra virtutem naturae. Et hoc est quod dicit *ita ut*, etc.; quasi dicat: sic erat gravis persecutio, ut vita esset nobis taediosa. Iob X, 1: *taedet animam meam vitae meae.* Contra Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres mei*, et cetera. Respondeo. Dicendum quod tribulatio potest considerari dupliciter. Vel secundum se, et sic est taediosa; vel in comparatione ad finem, et sic est iucunda, inquantum propter Deum et spem vitae aeternae sustinetur. Et non solum erat nobis taediosa vita, sed eramus certi de morte. Unde dicit *sed ipsi in nobis responsum mortis*, id est certitudinem mortis, *habuimus*; quasi dicat: opinio mea dictabat mihi hoc, quod deberem mori. Vel aliter, *responsum mortis*, id est ipsa ratio diceret et eligeret mori propter taedium vitae. Exaggerat etiam tribulationem ex causa, unde dicit *ut non simus in nobis*, etc., scilicet ut reprimatur humana superbia. Ier. XVI, 19: *domine, fortitudo mea et robur*, et cetera. Sed in omnibus confidamus de Deo. Ier. XVII, 7: *benedictus qui confidit in domino*, et cetera. Et ideo dicit *sed in Deo qui suscitat*, et cetera. I Reg. II, 6: *dominus mortificat et vivificat.* Sed quia dominus non derelinquit sperantes in se, ideo subdit apostolus consolationem ei factam a domino, dicens *qui de tantis periculis*, et cetera. Et circa hoc tria facit. Primo describit consolationem praesentem contra mala praeterita; secundo consolationem futuram; tertio causam spei. Dicit ergo: consolati sumus a Deo, *qui eripuit nos* in praeterito *de tantis periculis, et eruit* in praesenti, quia non cessat liberare, Is. XLIII, 2: *cum transieris per aquas*, etc., *in quem speramus, quoniam eripiet*, et adiecit in futuro, Eccli. II, 9: *qui timetis dominum, sperate in illum.* Huius autem spei causam nobis praebent orationes vestrae. Unde dicit *adiuvantibus vobis nos in orationibus*, quas pro nobis facitis. Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre*, et cetera. Rom. XV, 30: *obsecro vos, fratres, per dominum Iesum Christum, et per charitatem sancti spiritus, ut adiuvetis me in orationibus vestris*, et cetera. Quae quidem orationes necessariae sunt, quia Deus multa bona confert uni ad preces multorum. Cuius ratio est, quia Deus de bonis quae confert, vult exhiberi sibi gratias et quod multi ex hoc teneantur ad gratiarum actiones, hoc autem fit quando ex eo quod dat uni ad preces multorum, obligat sibi omnes, ad quorum preces confert bonum aliquod, ut sic non solum ille cui confert, sed etiam ipsi rogantes, gratias referant Deo. Et hoc est quod dicit *ut ex multarum personis.* Et dicit *ex multarum facierum*, vel quantum ad aetatem, vel quantum ad conditionem, vel quantum ad diversitatem gentium vel morum. *Eius quae in nobis est donationis*, id est pro illa donatione, scilicet fidei, quae in nobis est, *per multos agantur gratiae Deo pro nobis.* Eph. V, 20: *gratias agentes Deo et patri.* Vel aliter: *ut ex multarum personis facierum*, id est conditionum personis. Dico *eius donationis, quae est in nobis*, id est, quae habent idem donum, scilicet fidei vel charitatis, id est ex multis personis illorum qui sunt in fide Christi, *agantur*, et cetera. Et sic secundum hanc expositionem per diversas facies intelliguntur diversae virtutes, ut facies unius dicatur illa virtus in qua praeeminet: sicut facies Iob, patientia; facies David, humilitas, et sic de aliis.

Lectio 4

[87696] Super II Cor., cap. 1 l. 4 Posita consolatione apostolo a Deo facta post persecutionem, hic consequenter consolationis causam assignat, quae est de spe divini auxilii. Et circa hoc duo facit. Primo proponit causam spei; secundo adducit ad hoc testimonium eorum quibus scribit, ibi *non enim alia*, et cetera. Dicit ergo: dico quod speramus adhuc eripi a domino et consolari, *nam gloria*, etc., quasi dicat: causa huius est bona conscientia nostra. Spes enim est expectatio futurorum ex gratia et meritis proveniens. Unde et circa hoc tria facit. Primo ostendit gloriam quam habet de testimonio purae conscientiae; secundo causam huius gloriae insinuat, ibi *quod in simplicitate*; tertio manifestat unde proveniat haec causa, ibi *et non in sapientia carnali.* Dicit ergo: ideo spero et confido de Deo, quia *gloria nostra*, id est, glorior ex testimonio et puritate conscientiae nostrae, ex quibus secure potest confidere de Deo. I Io. III, 20: *si cor nostrum nos reprehenderit*, et cetera. Rom. VIII, 16: *ipse spiritus testimonium*, et cetera. Notandum autem quod conscientiae testimonium verum est, quia non decipit. Multi enim exterius videntur boni, qui in conscientia sua non sunt boni. Et semper durat. Sed non dicit conscientiae aliorum sed *nostrae*, quia semper homo plus debet stare testimonio conscientiae suae de se, quam testimonio aliorum; quod non faciunt illi qui reputant se bonos ex hoc quod alii sunt mali, non ex hoc quod ipsi in veritate boni sint; et illi qui gloriantur de bonitate alicuius boni viri, qui eis aliqua affinitate coniungitur. Causam autem huius gloriae insinuat, dicens, *quod in simplicitate*, etc.; quae consistit in duobus. In duobus enim consistit puritas conscientiae, ut scilicet ea quae facit sint bona, et quod intentio facientis sit recta, et ista dicit apostolus de se. Primo quod habet intentionem rectam ad Deum in operibus suis, et ideo dicit *quod in simplicitate*, id est in rectitudine intentionis. Sap. I, 1: *in simplicitate cordis*, et cetera. Prov. XI, 3: *simplicitas iustorum*, et cetera. Secundo quod ea quae facit sunt bona, et ideo dicit *et sinceritate operationis*, Phil. I, v. 10: *ut sitis sinceri et sine offensa.* Unde autem proveniat huius gloriae causa, manifestat subdens *sed non in sapientia carnis.* Hoc potest dupliciter legi. Primo ut referatur ad hoc quod immediate praecedit, scilicet *Dei*; et tunc est insinuativum, unde veniat ei sinceritas et simplicitas; quasi dicat: multi antiqui fuerunt sapientes in sapientia terrena, sicut philosophi, et multi Iudaei pure vixerunt confidentes in iustitia legis, sed nos non in sapientia carnali, quae secundum naturas rerum, vel desideria carnis est, sed in gratia Dei conversati sumus in hoc mundo. Rom. VIII, 6: *prudentia carnis mors est*, et cetera. I Cor. II, 4: *non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*, et cetera. I Cor. XV, v. 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Vel etiam secundum hunc modum *non in sapientia*, etc., id est, quasi innixus humanae sapientiae, sed gratiae Dei. Prov. III, 5: *ne innitaris prudentiae tuae.* Alio modo potest exponi, ut hoc quod dicit *in simplicitate*, etc., referatur ad puritatem vitae; hoc vero quod dicit *non in sapientia*, etc., referatur ad veritatem doctrinae, quasi dicat: sicut vita nostra est in simplicitate et sinceritate Dei, sic doctrina non est in sapientia carnali, sed in gratia Dei. Sed tamen duae primae magis valent. Et licet sic bene conversati simus in mundo isto, tamen *abundantius quantum ad vos*, quia scilicet ab aliis Ecclesiis receperat sumptus, ab eis non. Infra XI, 8: *alias Ecclesias expoliavi.* Et ratio huius potest esse, quia avari erant, unde, ne contristaret eos, noluit ab eis recipere sumptus.

Consequenter huius sanctae suae conversationis testimonium eorum invocat, dicens *non enim alia*, etc., quasi dicat: haec quae scribimus vobis, non sunt vobis incognita, quia iam legistis ea in prima epistola, et cognovistis per experientiam operum. I Io. II, v. 7: *non mandatum novum.* Et licet non perfecte cognoveritis, quia comparastis vobis pseudo-apostolos, *spero tamen quod usque in finem*, scilicet vitae, *cognoscetis*, scilicet perfecte, *sicut* usque modo *cognovistis nos ex parte.* Cuius ratio est, quia cum quis videt aliquem aliquid bene incipere, debet sperare quod semper bene proficiat. Et quare? Quia *qui coepit in vobis opus bonum*, etc., ut dicitur Phil. I, 6. Et cognoscetis, *quia nos sumus gloria vestra*, id est, per nos debetis consequi gloriam aeternam, ad quam homo pervenit per fidem Christi, quam praedicamus vobis. Prov. XVII, 6: *gloria filiorum sunt patres eorum.* Ita dico *sumus gloria vestra*, sicut et *vos gloria nostra estis*, quia per vos a nobis instructos habere speramus praemium aeternae gloriae. I Thess. II, 19: *quae est spes nostra aut corona gloriae nostrae? Nonne vos?* Et haec gloria erit nobis ex vobis, *in die domini nostri Iesu Christi*, id est, in die iudicii, qui dicitur Christi, quia tunc faciet voluntatem suam cum peccatoribus, puniendo eos, qui in hoc mundo fecerunt voluntatem suam, contra Christi domini voluntatem peccando. Ps. LXXIV, 3: *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo*, et cetera. Apoc. XX, v. 12: *libri aperti sunt*, et cetera.

Lectio 5

[87697] Super II Cor., cap. 1 l. 5 Apostolus, captata benevolentia Corinthiorum, consequenter excusationem suam addit, et circa hoc tria facit. Primo enim ponit intentum; secundo sub quaestione accusationem contra eum ab eis factam exponit, ibi *cum ergo hoc*, etc.; tertio excusat se, ibi *fidelis autem Deus.* Circa primum sciendum est quod apostolus in prima epistola (quam nos non habemus) missa ab eo Corinthiis, vel per nuntium, promiserat eis quod primo iret ad eos antequam iret in Macedoniam, et per eos iret in Macedoniam, et iterum inde rediret in Achaiam, in qua est Corinthus, et de Achaia in Iudaeam; postmodum, in secunda epistola, quam nos habemus primam, scribit eis quod primo iret in Macedoniam, et postmodum iret in Corinthum. Quia ergo videtur secundum hoc contrarium primae promissioni, apostolus excusat se modo de hoc, ponens primo ipsam promissionem primo factam, et ideo dicit *et hac confidentia*, quasi dicat: vos scitis puritatem et sinceritatem meam, et estis testes mei, et gloria mea, ideo in *hac confidentia*, id est in hoc confisus, quia per alterutrum glorificari speramus, *volui primo venire ad vos, ut secundam gratiam haberetis*, quia secunda visitatio et confirmatio in fide, dicitur secunda gratia respectu conversionis, quam primo habuerunt ministerio et praedicatione ipsius. *Et per vos transire in Macedoniam, et iterum a Macedonia venire ad vos, et a vobis deduci in Iudaeam.* Iste est ordo primae promissionis, sed in praecedenti epistola est ordo contrarius, sicut dictum est. Consequenter huius mutationis accusationem, qua accusabant eum Corinthii, ponit sub quaestione, dicens *cum ergo hoc voluissem*, et cetera. Duo imponebant ei ex hoc, levitatem, quia mutaverat propositum, Eccli. XXVII, 12: *stultus ut luna mutatur*, et carnalitatem, quia visum erat eis, quod ex aliquo carnali et humano

affectu hoc fecisset. Unde haec duo tangit, et primo levitatem, unde dicit *numquid levitate usus sum*, si non feci quod aliquando volui? Absit. Est. XVI, 9: *nec putare debetis, si diversa iubeamus, ex animi levitate venire.* Ps. XXXIV, 18: *in populo gravi*, et cetera. Secundo tangit carnalitatem cum dicit *aut* numquid ea *quae cogito*, facienda vel dimittenda, *secundum carnem cogito*, id est secundum aliquem carnalem affectum, *ut sit apud me, est et non*, id est affirmatio et negatio? Infra X, 2: *arbitrantur nos tamquam secundum carnem ambulemus.* Iac. c. I, 8: *vir duplex animo*, et cetera. Exposita eorum accusatione, consequenter excusat se, dicens *fidelis autem Deus*, etc., et circa hoc duo facit. Primo insinuat se non fuisse mentitum; secundo ostendit modum quomodo non fuit mentitus, ibi *qui autem confirmat*, et cetera. Quod autem non fuerit mentitus, excusat se dupliciter, scilicet ex consuetudine, et ex causa. Ex consuetudine quidem, quia non debet credi quod aliquis de facili mentiatur, qui numquam inventus est mendax, et secundum hanc expositionem *fidelis Deus*, etc., accipitur in vi iuramenti, quasi: testis sit mihi Deus, quod *sermo meus*, scilicet praedicationis, *qui fuit apud vos, non est in illo est et non*, id est, non est in illo falsitas. Deut. XXXII, 4: *Deus fidelis, et absque ulla*, et cetera. Si autem sumatur *fidelis Deus*, etc., pro veritate divinae promissionis, tunc est sensus: fidelis est Deus, id est servat promissa sua. Promiserat autem mittere ad vos praedicatores veritatis, Ier. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor*, etc., et ideo cum sim missus ab eo, *sermo noster qui fuit*, etc., sicut supra. Ex causa excusat se, cum dicit *Dei enim filius*. Et hoc dupliciter, scilicet motiva et efficiente, ibi *qui autem confirmat*, et cetera. Causa autem motiva ad non mentiendum est, quia qui assumit aliquod officium, naturaliter movetur ad ea quae congruunt illi officio, et non ad contraria. Sed constat quod officium apostolicum est praedicare veritatem; non ergo movetur ad contrarium veritatis, quod est mentiri. Et circa hoc tria facit. Primo probat veritatem dicti sui per dictum Christi; secundo veritatem Christi per dictum Dei, ibi *quotquot autem*, etc.; tertio concludit suum propositum, ibi *ideo et per ipsum*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod dicta nostra debent reputari vera, et vera sunt, quia praedicavimus Christum in quo non fuit aliqua falsitas. Et hoc est quod dicit *Dei enim filius Christus, qui est praedicatus per nos in vobis; per me*, scilicet principaliter, *et Sylvanum*, secundario (iste est Sylas de quo habetur Act. XVIII, 5) *et Timotheum*, de quo supra. Isti enim duo fuerunt cum apostolo, quando primo convertit eos. In illo, scilicet filio Dei, *non fuit est et non*, id est, falsitas, vel non fecit quod non convenit. *Sed fuit in illo est*, id est veritas; nam verum et ens convertuntur. Io. c. XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita.* Sed quia posset videri dubium hoc quod dicit, quod in Christo non fuit falsitas, ideo statim hoc probat, subdens *quotquot autem*, et cetera. Et probat hoc modo. Constat quod in illo quod est manifestativum divinae veritatis non potest esse falsitas; filius Dei venit ad manifestandum divinam veritatem in promissionibus a Deo factis complendis per ipsum; ergo in ipso non est falsitas. Et hoc est quod dicit: non est in filio Dei *est et non*, sed *est*, quia *quotquot promissiones Dei*, scilicet sunt factae hominibus, *in illo*, id est in Christo, *est*, id est in Christo verificantur et complentur. Rom. XV, 8: *dico Iesum Christum ministrum fuisse*, et cetera. *Ad confirmandas*, et cetera. Ex his ergo concludit, quod postquam dicta sua vera sunt, quia praedicat filium Dei, in quo est veritas, *ideo et per ipsum*, scilicet Christum, dicimus, *amen Deo*, id est verum. Apoc. III, 14: *haec dicit, amen testis fidelis*, et cetera. Is. LXV, 16: *qui benedictus est in terra, benedicetur in Deo, amen*, et cetera. Et istam veritatem dicimus Deo, id est, ad honorem Dei, scilicet manifestantes eius veritatem et gloriam nostram, quia gloria nostra est conversio vestra. Vel *gloria nostra*, quia gloria nostra est ostendere et praedicare verbum Dei. Consequenter cum dicit *qui autem confirmat*, etc., probat apostolus quod non est mentitus, per causam efficientem. Licet enim homo ex libero arbitrio possit uti lingua sua ad verum vel ad falsum loquendum, nihilominus tamen Deus potest confirmare hominem sic in vero, ut non nisi vera loquatur. Si ergo Deus aliquem confirmaret in vero, manifestum est quod non diceret falsum; sed Deus confirmat nos in veritate; ergo, et cetera. Et ideo dicit quod Deus est *qui confirmat vos nobiscum in Christo*, id est, in vera praedicatione Christi, quasi dicat: si Christus esset extra nos, possemus mentiri, sed ex quo est nobiscum, et nos sumus in Christo, non mentimur. Ps. LXXIV, 4: *ego confirmavi columnas eius*, et cetera. Sumus ergo in Christo dupliciter, scilicet per gratiam et per gloriam. Per gratiam quidem sumus inquantum uncti sumus spiritus sancti gratia, et effecti sumus membra Christi, et iuncti sibi. Qua etiam gratia Christus unctus est secundum quod homo. Ps. XLIV, v. 8: *unxit te Deus*, et cetera. Et ex plenitudine istius unctionis redundavit in omnes suos, sicut *unguentum in capite*, scilicet Christo, *quod descendit*, et cetera. Et ideo dicit quod *unxit nos Deus*. Unxit, inquam, in reges et sacerdotes. Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo*, et cetera. I Petr. II, 9: *vos autem genus electum*, et cetera. Unionem autem quae est per gloriam, non habemus in re, sed in spe certa, inquantum habemus firmam spem vitae aeternae. Et habemus duplicem certitudinem spei huius unionis consequendae. Una est per signum, alia per pignus. Per signum evidens, quia fidei. Unde dicit *signavit nos* signo fidei Christi. Item signum crucis. Ez. IX, 4: *signa thau*, id est signum crucis. Apoc. VII, 3: *quoadusque signemus servos Dei nostri*, et cetera. Et hoc per spiritum sanctum. Rom. VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet*, et cetera. Et ideo speciale et certum signum est vitae aeternae consequendae configurari Christo. Cant. VIII, 6: *pone me ut signaculum*, et cetera. Vel signavit signo vitae. Per pignus vero maximum, quia spiritus sancti, et ideo dicit *dedit pignus spiritus in cordibus nostris*. De quo certum est quod nullus potest eum accipere a nobis. Sed nota, in pignore duo sunt consideranda, scilicet quod faciat spem habendae rei, et quod valeat tantum, quantum valet res, vel plus; et haec duo sunt in spiritu sancto. Quia si consideremus substantiam spiritus sancti, sic valet tantum spiritus sanctus quantum vita aeterna, quae est ipse Deus, quia scilicet valet quantum omnes tres personae. Si vero consideretur modus habendi, sic facit spem, et non possessionem vitae aeternae, quia nondum perfecte habemus ipsum in vita ista. Et ideo non perfecte beati sumus, nisi quando perfecte habebimus in patria. Eph. I, 13: *signati estis spiritu*. Consequenter cum dicit *ego autem testem*, etc., excusat se de eo quod non venit: et hoc per iuramentum quod maius est. Et circa hoc tria facit. Primo ponit suam excusationem; secundo respondet tacitae quaestioni, ibi *non quia dominamur*; tertio exponit quod dicit, ibi *nam fide statis*. Excusat se autem per iuramentum duplex. Unum attestationis, cum dicit *ego autem testem Deum invoco*, aliud execrationis, cum dicit *in animam meam*, id est, contra animam meam. Rom. I, 9: *testis est mihi Deus*, et cetera. *Testem*, inquam, *invoco Deum*, quia *non veni ultra*, id est, post primam vicem, vel postquam discessi a vobis; et hoc feci, *parcens vobis*, scilicet quia ipse sciebat eos incorrigibiles. Unde si ivisset tunc, aut punivisset, et sic forte recessissent totaliter a fide; aut non punivisset, et sic dedisset occasionem magis peccandi. Sed quia aliquis posset dicere: quare dicis *parcens vobis?* Numquid dominus noster es? Ideo consequenter hoc removet, dicens *non*, dico, *quia dominamur fidei vestrae, sed adiutores*, etc., quasi dicat: non dico hoc ut dominus, sed ut coadiutor. I Petr. V, v. 3: *non enim dominantes in cleris*, et cetera. Adiutor, inquam, *gaudii vestri*, vel emendationis vestrae. Quare autem dicat, *fidei vestrae*, exponit consequenter, dicens *nam fide statis*, id est, statis in gratia ista Christi per fidem.

Caput 2

Lectio 1

[87698] Super II Cor., cap. 2 l. 1 Apostolus supra posuit excusationem in generali de mora eundi ad Corinthios, hic vero insinuat causam tantae morae, et quomodo eis pepercit. Circa hoc autem duo facit. Primo enim insinuat unam causam dilationis fuisse ne in adventu suo tristitiam inferret eis; secundo ostendit aliam causam fuisse ne fructus quem apud alios sperabat, et inceperat facere, impediretur, ibi *cum venissem autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit causam dilationis esse in communi, ne tristitiam inferret; secundo loquitur in speciali de quodam, qui eum contristaverat, ibi *si quis autem contristavit me.* Circa primum tria facit. Primo assignat rationem quare venire distulit; secundo causam dicti assignat *si enim ego contristatus*, etc.; tertio manifestat quae dixit, ibi *nam ex multa tribulatione.* Dicit ergo: dixi quod non veni ad vos parcens vobis, in hoc scilicet quia nolui vos contristari, ideo *statui*, id est firmiter disposui, *hoc ipsum apud me*, quod proposui, cum aliam epistolam misi, Eccli. XXXVII, v. 20: *ante omnia verbum verum*, et cetera. *Ne iterum*, id est alia vice, *in tristitia venirem ad vos*, id est vos contristem. Et ratio quare noluit eos contristare est illa qua dominus noluit ieiunare discipulos suos, scilicet ad hoc, ut amore et non timore afficerentur ad Christum, et iungerentur sibi. Voluit enim eos dominus firmare et nutrire in fide, in omni dulcedine et desiderio cordis, et sic, firmati ex amore, non de facili avellerentur propter tribulationes, quia *aquae multae non potuerunt extinguere charitatem*, Cant. VIII, 7. Similiter apostolus non vult eos propter hoc contristare. Rationem huius dicti, scilicet quod non vult eos contristare, assignat cum dicit *si enim ego contristo*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo assignat causam quare noluit eos contristare; secundo manifestat quare hoc significet eis, ibi *et hoc ipsum scripsi.* Dicit ergo: ratio quare nolui in tristitia venire est quia tristitia vestra redundat in tristitiam meam, et de consolatione vestra gaudeo, et solum vos consolamini me, cum sum apud vos; unde, si venirem et contristarem vos, ego ex tristitia vestra tristarer, et sic nullus esset qui laetificaret me inter vos, qui contristamini ex me, quia contristatus non de facili alium consolatur. Prov. c. X, 1: *filius sapiens*, et cetera. Prov. XXIX, 3: *vir qui amat sapientiam*, et cetera. Vel aliter: est duplex tristitia. Una secundum mundum; alia secundum Deum, quae poenitentiam in salutem operatur. Apostolus non loquitur de prima, sed de secunda. Et dicit: ex hoc ipso ego consolabor, si contristo vos, id est, si increpando reduco ad poenitentiam; sed si venirem, et viderem vos non poenitere de peccatis, tunc nullam consolationem haberem, quia nullus contristatur et poenitet ex me, id est, mea correctione et increpatione. Causa autem quare hoc scribo vobis est ut ita disponatis vos quod, quando venero, non habeam tristitiam de eo quod

viderim vos incorrectos, super tristitiam quam habui, quando audivi vos peccasse. Et circa hoc duo facit. Primo ponit admonitionem; secundo spem de impletione admonitionis ostendit, ibi *confidens in omnibus vobis*, et cetera. Admonitio est ista: ideo *scripsi vobis hoc*, scilicet quod tristor de peccato vestro commisso, II Petr. II, 8: *iniquis operibus animam iusti cruciabant*, etc., ut paretis et disponatis vos corrigendo, *ut cum venero* ad vos, *non habeam tristitiam* de peccatis, *de quibus*, scilicet vobis, *oportuerat me gaudere*, id est, debebam laetari et congratulari, scilicet de praesentia vestra. Lc. XV, 10: *gaudium est Angelis Dei*, et cetera. Qualem autem spem habeat de impletione suae admonitionis, subdit, dicens: *confidens de omnibus vobis*, etc.; quasi dicat: hanc fiduciam habeo de vobis taliter disponi vos, ut cum venero, omnes detis mihi materiam gaudii. Et hoc debetis libenter facere, *quia gaudium meum*, etc., id est cedit ad gaudium vestrum, vel est propter gaudium vestrum, quod habetis de recuperatione gratiae. I Tim. II: *quod est gaudium meum* et cetera. Rom. XII, 15: *gaudere cum gaudentibus*, et cetera. Sed quia posset aliquis dubitare de hoc, quod dicit *ne, cum venero, tristitiam super tristitiam habeam*, et quaerere quam tristitiam habuit de eis, ideo consequenter hoc exponit, dicens *nam ex multa tribulatione*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat tristitiam iamdudum habitam; secundo respondet cuidam tacitae quaestioni, ibi *non ut contristemini*, et cetera. Dicit ergo primo: quia haberem tristitiam, si non invenirem vos correctos, super tristitiam quam habui quando peccastis, et oportuit me contristare vos redarguendo dure. *Nam ex multa tribulatione et angustia cordis scripsi* primam epistolam, *per multas lacrymas*, quas fudi pro vobis iam mortuis per peccatum. Ier. IX, 1: *quis dabit capiti meo aquas*, et cetera. Eccli. XXII, v. 3: *confusio est patri de filio indisciplinato.* Is. LVII, 1: *iustus perit, et non est qui recogitet*, et cetera. Sciendum est autem quod duo ponit ad exaggerationem tristitiae, tribulationem scilicet et angustiam, quia unum additum alteri aggravat tristitiam. Nam aliquando quis tribulatur, sed sine angustia, tunc scilicet quando aliqua adversitate quasi acutissimo tribulo pungitur, et tamen videt sibi patere vias evadendi, quia si non pateat, tribulationi angustia iungitur. Dicit ergo *ex multa tribulatione*, qua pungebar de facto et malo vestri, *et angustia cordis*, quia non videbam unde de facili posset poni remedium, *scripsi*, et cetera. Ps. CXVIII, 143: *tribulatio et angustia invenerunt me.* Sed quia possent dicere: o apostole, etiam haec scribis nobis ut tristemur, et ideo hoc removet, dicens *non ut contristemini*, scilicet scribo vobis illa, *sed ut sciatis quam charitatem habeam in vobis.* Duo enim sunt signa dilectionis, scilicet quod gaudeat quis de bono alterius, et tristetur de malo eius, et haec ego habeo ad vos. Infra V, v. 14: *charitas Christi urget nos. Abundantius*, quam credatis, vel *abundantius* quam ad alios.

Lectio 2

[87699] Super II Cor., cap. 2 l. 2 Postquam apostolus insinuavit causam dilationis, ne scilicet tristitiam inferret, et de eius contristatione tractavit, hic consequenter tractat de contristante. Et circa hoc tria facit. Primo enim exaggerat culpam contristantis; secundo poenam eius pro culpa inflictam, ibi *sufficit illi*, etc.; tertio hortatur eos habere misericordiam ad contristantem, ibi *ita*

ut e contrario, et cetera. Dicit ergo primo: *scripsi vobis per multas lacrymas*, quas fudi propter tristitiam conceptam et propter poenam infligendam peccanti, sed *si quis contristavit me*, ille scilicet fornicarius enormis, de quo dicitur I Cor. V, 1: *omnino auditur inter vos fornicatio*, et cetera. Iste, inquam, et si contristavit, *non contristavit me, sed ex parte*, id est, non contristavit me, scilicet solum, sed vos et nos. Non omnes, *sed ex parte.* Et hoc dico, *non ut onerem vos omnes*, id est, ut vobis hoc onus omnibus non imponam derisorie loquendo, quasi dicat: non ita estis boni et diligitis me, quod pro tristitia mea, et pro peccato fratris omnes doleatis. Vel *ut non onerem omnes vos*, non tantum illos qui non doluerunt de peccato. Vel aliter dicendum, et melius, *non me contristavit, sed ex parte*, et cetera. Sciendum est enim quod aliquis aliquando tristatur totaliter, et aliquando non totaliter. Totaliter quidem tristatur quis, quando prae tristitia absorbetur a dolore; et haec tristitia est *quae mortem operatur*, ut dicitur infra, c. VII, 10, quae quidem, secundum philosophum, *non cadit in sapientem.* Non totaliter autem tristatur quis quando licet ex aliquo malo quod patitur seu videt fieri, tristatur, tamen ex aliis causis bonis gaudet, et ista tristitia est secundum Deum et cadit in sapientem. Quia ergo apostolus dicit se contristatum, ne credatur totaliter a tristitia absorptus, quod non est sapientis, dicit se contristatum ex parte, quasi non totaliter. Et secundum hoc legitur sic: contristavit me, scilicet fornicarius, propter peccatum suum sed non me contristavit totaliter, quia licet in ipso propter peccatum habuerim tristitiam, tamen in vobis propter multa bona quae facitis, et in ipso propter poenitentiam quam fecit, habeo gaudium. Et dico *ex parte, ut non onerem omnes vos*, id est, ut non imponam vobis hoc onus, quod scilicet contristaveritis me. Sed ne isti propter tristitiam apostoli adhuc vellent eum magis punire, ostendit eis poenam sufficientem fuisse, dicens *sufficit illi qui eiusmodi est*, quod scilicet contristavit me, tam graviter peccando, *obiurgatio quae fit a pluribus*, id est tam manifesta et publica correctio, quae fuit, quod separatus fuit ab omni communione, id est excommunicatus ab Ecclesia et traditus Satanae, ut habetur I Cor. V, 5. Est ergo sufficiens haec poena propter dictas causas. Vel potest dici sufficiens, non quantum ad Dei iudicium, sed quantum expediebat tempori et personae. Melius enim est sic servare lenitatis spiritum in corrigendo, ut per poenitentiam correctionis fructus sequatur, quam si durius corrigatur, et desperet peccans et maioribus peccatis immergatur. Et ideo dicitur Eccli. XXI, 5: *obiurgatio et iniuriae annullabunt substantiam.* Quia ergo poena sufficiens fuit et poenitentiam egit, ideo consequenter inducit eos ad miserendum, dicens *ita ut e contrario magis*, etc., ubi tria facit. Primo mandat ut ei, scilicet peccanti, parcant; secundo huius rationem assignat, ibi *ne forte*, et cetera. Tertio inducit eos ad observantiam huius monitionis, ibi *propter quod*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod sufficiens poena est illi, et intantum ut velim *ut e contrario magis donetis*, id est remittatis. Lc. VI, 37: *dimittite, et dimittetur vobis.* Eph. IV, 32: *donantes invicem, sicut et Deus in Christo donavit vobis.* Et non solum donetis, sed, quod plus est, *consolemini.* Et hoc proponendo sibi exempla peccantium, qui restituti sunt ad statum gratiae, sicut dicitur de David, Petro, Paulo, et Magdalena, et per verba Dei: Ez. XVIII, v. 32: *nolo mortem peccatoris*, et cetera. I Thess. c. ult.: *corripite inquietos, consolamini pusillanimes*, et cetera. Rationem autem huius admonitionis subdit *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est.* Aliquis enim propter peccatum et poenam peccati, aliquando sic mergitur tristitia, quod absorbetur, dum nullum habet consolatorem; et hoc est malum, quia non sequitur ex hoc poenitentiae fructus, qui speratur, scilicet correctio, sed potius desperans tradit se omnibus peccatis, sicut Cain, cum dixit: *maior est iniquitas*, etc., Gen. IV, 13; et Eph. IV, 19: *qui desperantes tradiderunt se*, et cetera. Et propter hoc dicitur II Reg. II, 26, quod periculosa res est desperatio. Et ideo dicebat David in Ps. LXVIII, 16: *neque absorbeat me profundum*, et cetera. Et ideo ne hoc contingat, dicit *consolamini*, ut scilicet cesset a peccato. Is. XXVII, v. 9: *hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Contra apostolus, non solum per rationem sed ex aliis causis, inducit eos ad hoc cum dicit *propter quod obsecro*, et cetera. Et inducit eos a tribus modis. Primo precibus, dicens *propter quod*, scilicet ne absorbeatur, *obsecro*, qui possum praecipere. Phil. v. 8: *multam fiduciam habens in Christo Iesu imperandi tibi*, et cetera. Contrarium faciunt mali praelati. Ez. XXXIV, 4: *cum austeritate imperabatis eis*, et cetera. *Ut confirmetis in illum charitatem.* Quod fit si ostenditis charitatem vestram ad eum, et non abominamini eum propter peccata, nec contemnitis, sed propter consolationem vestram facitis eum habere odio peccatum suum, et diligere iustitiam. Lc. XXII, 32: *et tu conversus confirma fratres tuos*, et cetera. Secundo inducit eos praecepto, dicens *ideo enim scripsi hoc*, scilicet *ut cognoscam experimentum vestrum, an in omnibus obedientes sitis.* Et dicit *in omnibus*, scilicet sive in his quae placent vobis, sive in his quae displicent. Primo enim mandaverat eis quod excommunicarent eum, et sic fecerunt mandatum apostoli: nunc vero secundo mandat eis quod parcant. Et ideo dicit *an in omnibus obedientes sitis.* Tertio ex commemoratione beneficii, cum dicit *cui autem aliquid donastis*, etc., quasi dicat: vos debetis hoc facere, quia etiam ego feci. Sic enim vos remisistis alicui et rogastis me quod ego remitterem, et ego remisi. Et hoc est quod dicit *cui autem aliquid donastis vos, et ego*, scilicet donavi. Et hoc patet. *Nam et ego, quod donavi*, etc.; ubi quatuor tanguntur ad huiusmodi donationem seu remissionem necessaria. Primum est discretio, ut scilicet non passim et temere remittatur. Et ideo dicit *si quid*, scilicet in debito modo. Prov. IV, 25: *palpebrae tuae praecedant*, et cetera. Secundum est finis, quia non propter amorem vel odium debet fieri, sed propter utilitatem aliquam Ecclesiae vel aliquorum. Et ideo dicit *propter vos.* Tertium est auctoritas, quia non debet fieri auctoritate propria, sed Christi, qui remittit peccata auctoritate; alii vero, quibus commissum est, ministerio, et sicut membra Christi. Et ideo dicit *in persona Christi*, scilicet non mea auctoritate. Et tamen quodcumque remittitur, Christus remittit. Io. XX, v. 23: *quorum remiseritis peccata*, et cetera. Quartum est necessitas; unde dicit *ut non circumveniamur a Satana.* Diabolus enim multos decepit, quosdam scilicet trahendo ad peccatorum perpetrationem, quosdam vero ad nimiam rigiditatem contra peccantes, ut si non potest eos habere per perpetrationem facinorum, saltem perdat quos iam habet per praelatorum austeritatem, qui eos non misericorditer corrigentes in desperationem inducunt, et sic hos perdit, et illos Diaboli laqueus includit. Eccle. VII, 17: *noli esse nimis iustus*, et cetera. I Petr. V, 8: *adversarius vester Diabolus*, et cetera. Et hoc continget nobis, si non remittamus peccantibus. Et ideo, *ut non circumveniamur a Satana, ego donavi, si quid donavi. Non enim ignoramus cogitationes eius*, scilicet Satanae. Verum est in generali, sed in speciali nullus potest scire eius cogitationes, nisi solus Deus. Iob XLI, 4: *quis revelavit faciem indumenti eius?* et cetera.

Lectio 3

[87700] Super II Cor., cap. 2 l. 3 Posita prima causa suae dilationis, ne scilicet cum tristitia iret ad eos, hic ponit causam secundam quae est ex fructu quem alicubi faciebat. Et circa hoc duo facit. Primo ponit sui itineris processum; secundo ipsius processus effectum, ibi *Deo autem gratias*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit impedimentum fructificandi, quod habuit in Troade; secundo subiungit processum suum in Macedoniam, ibi *sed valefaciens*, et cetera. Dicit ergo *cum venissem Troadem propter Evangelium*, id est ad praedicandum Christum, Io. XV, 16: *posui vos ut eatis*, etc., *et ostium mihi apertum esset*, id est mentes hominum paratae et dispositae essent ad recipiendum praedicationis verba et Christum. I Cor. XVI, 9: *ostium mihi apertum est*, et cetera. Apoc. III, 20: *ecce sto ad ostium*, et cetera. Sed non in quocumque, imo *in domino*, quia ipsa praeparatio mentis humanae est ex virtute divina. Nam licet facilitas qua mentes praeparantur, sit causa conversionis, tamen ipsius facilitatis et praeparationis causa est Deus. Thren. ult.: *converte nos, domine, ad te, et convertemur. Cum*, inquam, *ita esset apertum mihi ostium in domino, non habui requiem spiritui meo*, id est non potui facere quod spiritus meus volebat, id est dictabat. Tunc enim dicitur habere spiritus requiem, quando efficit quod vult, sicut tunc dicitur caro requiescere, quando habet quod concupiscit. Lc. c. XII, 19: *anima mea, habes multa bona*, et cetera. Apostolus non dicit: non habui requiem carni meae vel corpori sed *spiritui meo*, id est voluntati meae spirituali, quae est ut Christum firmem in cordibus hominum. Et impediebar, quia videbam corda parata et disposita, et non poteram praedicare. Sed quare non habuit requiem spiritui suo, subdit *eo quod non inveni Titum fratrem meum*, id est propter absentiam Titi, et hoc duplici de causa. Una causa est, quod licet apostolus sciret omnes linguas, ita ut diceret: *gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor*, tamen magis expeditus et edoctus erat in lingua Hebraea, quam in Graeca; Titus autem magis in Graeca. Et ideo volebat eum habere praesentem, ut praedicaret in Troade. Et quia erat absens, nam Corinthii detinuerant eum, dicit *non habui requiem spiritui meo.* Sed quia dona Dei non sunt imperfecta, et donum linguarum fuit specialiter apostolis collatum ad praedicandum per totum mundum, Ps. XVIII, 5: *in omnem terram exivit sonus eorum*, etc., et ideo alia causa est melior, quae est, quia apostolo imminebant in Troade multa facienda. Nam ex una parte imminebat ei praedicare his qui parati erant recipere Christum per fidem; ex alia parte imminebat ei resistere adversariis qui impediebant; et ideo quia ipse non poterat solus ista facere, angustiabatur de absentia Titi, qui institisset praedicationi et conversioni bonorum, et apostolus restitisset adversariis. Et specialiter etiam hoc scribit eis, ut innuat, quod non solum prima causa dilationis suae fuit ex eis, sed etiam secunda. Nam ipsi propter duritiam et dissensionem eorum detinuerant tanto tempore Titum, et ideo dicit *eo quod non inveni Titum fratrem*, vel in Christo, vel coadiutorem. Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre*, et cetera. Et quia non inveni Titum in Troade, non remansi ibi, *sed valefaciens eis*, qui erant conversi, et in quibus ostium apertum erat, *profectus sum in Macedoniam*, ubi credebam eum invenire. Causa autem essendi in Macedonia legitur Act. XVI, 9, ubi dicitur quod *vir Macedo*, et cetera. Consequenter cum dicit *gratias autem Deo*, etc., ponit profectum sui processus, et circa hoc duo facit. Primo enim describit ordinem sui processus; secundo excludit ab isto processu pseudoapostolos, ibi *ad hoc quis tam idoneus*,

et cetera. Circa primum duo facit. Primo insinuat profectum quem faciebat; secundo exponit quoddam quod dixerat, ibi *Christi bonus odor*, et cetera. Circa primum sciendum quod apostolus profectum et fructum quem faciebat, non attribuit sibi, neque propriae virtuti, sed Deo. I Cor. XV, 10: *abundantius omnibus laboravi non ego, sed gratia*, et cetera. Et ideo dicit *gratias autem Deo*, scilicet ago. I Thess. c. V, 18: *in omnibus gratias agite.* Eph. V, v. 20: *gratias agentes*, et cetera. *Qui semper triumphat nos in Christo Iesu*, id est triumphare nos facit in praedicatione Christi contra adversarios. Ubi sciendum est quod praedicatores veritatis duo debent facere, scilicet exhortari in doctrina sacra et contradicentem devincere. Et hoc dupliciter: disputatione haereticos, patientia vero persecutores. Unde per ordinem ista tangit hic apostolus, et ideo dicit *qui triumphat nos*, quantum ad contradicentes. Rom. VIII, 37: *in his omnibus superamus.* Et I Mac. III, 19: *non in fortitudine exercitus victoria belli, sed de caelo*, et cetera. *Et odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco*, quantum ad exhortationem sacrae doctrinae. Sed *odorem notitiae suae* exponit Glossa, id est filium suum; sed melius est ut hoc dicatur ad differentiam notitiae de Deo, quam faciunt aliae scientiae et quam facit fides. Nam notitia de Deo quae habetur per alias scientias, illuminat intellectum solum, ostendens quod Deus est causa prima, quod est unus et sapiens, et cetera. Sed notitia de Deo quae habetur per fidem et illuminat intellectum et delectat affectum, quia non solum dicit quod Deus est prima causa, sed quod est salvator noster, quod est redemptor, et quod diligit nos, quod est incarnatus pro nobis: quae omnia affectum inflammant. Et ideo dicendum quod *odorem notitiae suae*, id est notitiam suae suavitatis, credenti *per nos in omni loco manifestat*, quia iste odor longe lateque diffunditur. Eccli. XXIV, 23: *ego quasi vitis fructificavi*, et cetera. Gen. XXVII, v. 27: *ecce odor filii*, et cetera. Quia vero aliqui possent dicere: quid est odor Dei in omni loco? Nam multa loca sunt in quibus non recipitur praedicatio nostra. Ideo apostolus exponit, dicens: non curo, quia sive recipiant praedicationem, sive non, tamen notitia Dei manifestatur ubique per nos, *quia sumus bonus odor Christi Deo*, id est ad honorem Dei. Et loquitur ad similitudinem legis, ubi dicitur quod sacrificium fiat in odorem suavitatis suavissimum Deo; quasi dicat: nos sumus holocaustum quod offertur Deo in odorem suavitatis. Et tam *in his qui salvi fiunt*, ut scilicet non pereant, quod est eis a Deo, quam *in his qui pereunt*, quod est eis ex seipsis. Unde Osee XIII, 9: *perditio tua, Israel, ex te*, et cetera. Sed estne odor bonis et malis eodem modo? Non, sed *aliis quidem* est *odor mortis in mortem*, id est, invidiae et malitiae occasionaliter ducentis eos in mortem aeternam, illis scilicet qui invidebant bonae famae apostoli et impugnabant praedicationem Christi et conversionem fidelium. Lc. II, 34: *positus est hic in ruinam, et in resurrectionem*, et cetera. *Aliis autem odor vitae*, dilectionis et bonae opinionis ducentis eos *in vitam* aeternam scilicet illis qui gaudent et convertuntur ad praedicationem apostoli. I Cor. I, 18: *verbum crucis pereuntibus*, et cetera. *His autem qui salvi*, et cetera. Sic ergo ex odore apostoli boni vivunt, mali moriuntur, sicut legitur quod ad odorem vinearum florentium moriuntur serpentes. Consequenter cum dicit: sed *ad haec quis tam idoneus*, etc., excludit ab isto profectu pseudo-apostolos, dicens *quis* illorum pseudo-apostolorum *est tam idoneus ad ista*, scilicet quae nos apostoli veri facimus? Quasi dicat: nullus. Ps. CXXXVIII, 17: *nimis honorati sunt amici tui, Deus.* Sed contra Prov. XXVII, 2: *laudet te alienus*, et cetera. Ad hoc respondet Gregorius super Ezech., quod sancti duplici ex causa seipsos laudant, et non propter gloriam suam et vanitatem.

Prima causa est, ut non desperent in tribulationibus, sicut Iob, quando amici nitebantur eum ad desperationem inducere, reduxit ad memoriam sua bona quae fecerat, ut confortatus non desperaret. Unde dicebat: *pepigi foedus cum oculis meis*, et cetera. Legitur etiam de quodam sancto patre, quod quando tentabatur de desperatione, reducebat ad memoriam bona quae fecerat, ut confortaretur; quando tentabatur de superbia, reducebat ad memoriam mala, ut humiliaretur. Secunda causa est propter utilitatem, ut scilicet haberetur in maiori fama, et citius crederetur doctrinae suae. Et propter hanc causam hic apostolus laudat se. Nam Corinthii praeferebant sibi pseudo-apostolos, et condemnabant eum, et ideo non sic obediebant sibi. Ut ergo non vilipenderent eum, sed obedirent sibi, praefert se eis et laudat se, et dicit *sed ad haec quis tam idoneus*, sicut nos? Non pseudo-apostoli, quia licet ipsi praedicent, tamen adulterant verbum Dei, quod nos non facimus. Unde dicit *non sumus sicut plurimi*, scilicet pseudo-apostoli, *adulterantes verbum Dei*, admiscendo contraria, sicut haeretici, qui licet confiteantur Christum, tamen non dicunt eum esse verum Deum. Sic faciunt pseudo-apostoli, qui dicunt cum Evangelio debere observari legalia. Item non *adulterantes verbum Dei*, id est, praedicantes vel propter quaestum, vel propter favorem laudis. Sic enim mulieres adulterae dicuntur quando recipiunt semen ex alio viro ad propagationem prolis. In praedicatione autem semen nihil aliud est quam finis seu intentio tua, vel favor gloriae propriae. Si ergo finis tuus est quaestus, si intentio tua est favor gloriae propriae, adulteras verbum Dei. Hoc faciebant pseudo-apostoli, qui propter quaestum praedicabant. Infra IV, 2: *neque adulterantes verbum Dei*, et cetera. Apostoli autem praedicabant neque propter quaestum, neque gloriam propriam, sed propter laudem Dei et salutem proximi. Et ideo subiungit *sed ex sinceritate*, id est, sincera intentione, non pro quaestu et sine admixtione corruptionis. Supra I, 12: *ex sinceritate*, et cetera. Ponit autem triplicem rationem huius sinceritatis. Prima ratio sumitur ex dignitate mittentis. Nuntium enim veritatis decet vera loqui. Et ideo dicit *ex Deo*, id est, illa sinceritate quae est digna nuntiatio Dei. I Petr. IV, 11: *si quis loquitur quasi sermones Dei.* Secunda sumitur ex auctoritate praesidentis cui astat. Ideo dicit *coram Deo*, coram quo ex sinceritate loqui debemus. III Reg. c. XVII, 1: *vivit dominus, in cuius conspectu sto*, et cetera. Tertia sumitur ex dignitate materiae de qua loquitur. Nam praedicatio apostolorum est de Christo, et ideo debet esse sincera, sicut et ipse Deus et Christus. Et ideo dicit *in Christo* solum, non de legalibus, ut pseudo-apostoli faciunt. I Cor. II, 2: *neque existimavi me scire aliquid inter vos, nisi Christum, et hunc crucifixum.*

Caput 3

Lectio 1

[87701] Super II Cor., cap. 3 l. 1 Postquam apostolus suam excusationem posuit, in qua benevolentiam captavit auditorum, hic consequenter prosequitur suam intentionem, scilicet tractans de ministris novi testamenti. Et circa hoc duo facit. Primo enim commendat dignitatem bonorum ministrorum; secundo vero exaggerat malitiam malorum ministrorum, et hoc a X cap. et deinceps. Circa primum duo facit. Primo enim commendat ministerium novi testamenti; secundo commendat

usum huius ministerii in aliis, exhortando eos ad hoc, ibi VI cap. *adiuvantes autem*, et cetera. Circa primum commendat huiusmodi ministerium novi testamenti ex tribus. Primo ex dignitate in isto capite; secundo ex usu, cap. IV, ibi *ideo habentes*, etc.; tertio ex praemio, cap. V, ibi *scimus autem quoniam si*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo removet quamdam obiectionem; secundo commendat ministros novi testamenti, ibi *qui et idoneos nos fecit*, et cetera. Circa primum sciendum est quod apostolus intendit commendare ministros novi testamenti, quorum ipse erat unus. Et ideo ne Corinthii obiicerent sibi quod in hoc vellet commendare seipsum, statim excludit, dicens *incipimus iterum nosmetipsos*, et cetera. Ubi duo facit. Primo movet quaestionem; secundo respondet, ibi scilicet *aut numquid egemus*, et cetera. Quaestio sua talis est: dico quod non sumus adulterantes verbum Dei, sicut pseudo, sed ex sinceritate, sicut ex Deo. Sed numquid hoc dicendo, *incipimus iterum nos commendare*, id est, dicimus ista ut velimus nostram gloriam quaerere et non Dei? Et dicit *iterum*, quia in epistola prima commendaverat se satis, cum dixit: *ut sapiens architectus*, et cetera. Non ergo hoc dicimus, ut quaeramus gloriam nostram, sed Dei. Prov. XXVII, 2: *laudet te alienus*, et cetera. Huic autem quaestioni respondet, cum dicit *aut numquid egemus*, et cetera. Et ostendit, quod non libenter commendat se. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non indiget commendatione hominum; secundo quod neque etiam hoc requirit ipse ab eis, ibi *fiduciam autem talem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non indiget commendatione eorum ad gloriam propriam; secundo huius causam assignat, ibi *epistola nostra vos estis*, et cetera. Dicit ergo: dico quod non incipimus commendare nosmetipsos, quia non indigemus commendatione. Et hoc est, quod dicit *aut numquid egemus nos*, veri ministri, *sicut quidam*, scilicet pseudo, *commendatitiis epistolis*, id est laudibus missis, *ad vos*, ab aliis, *aut ex vobis*, aliis missis? Sed contra Col. IV, 10 dicitur: *Marcus consobrinus Barnabae, de quo accepistis mandatum*, et cetera. Etiam legati Papae semper portant litteras commendatitias. Non est ergo malum. Respondeo. Dicendum, quod accipere litteras huiusmodi a personis famosis, ut solum per illas commendentur et honorentur, quousque ipsi ex bonis operibus suis veniant in notitiam, hoc non est malum, hoc faciunt legati Papae. Apostolus vero ita iam erat notus et commendatus apud istos per opera sua, quod non indigebat litteris commendatitiis. Et ideo statim causam huius assignans, subdit *epistola nostra vos estis*. Quasi dicat: ego habeo bonas litteras, non indigeo aliis. Et ideo circa hoc duo facit. Primo enim ostendit quae sit ista littera quam habet; secundo exponit hoc idem, ibi *manifestati*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quae sit illa littera; secundo ostendit eam esse sufficientem ad commendationem propriam, ibi *scripta*, et cetera. Dicit ergo sic *epistola nostra vos estis*, id est epistola per quam manifestatur dignitas nostra, qua nos commendamur, ita ut epistolis aliis non indigeamus. Supra II: *gloria nostra vos estis*. Gal. c. IV, 19: *filioli mei quos iterum parturio*, et cetera. Sed haec epistola estne sufficiens? Ita, quia *scripta*, et cetera. Ubi duo tangit, sufficientiam litterarum huiusmodi causantia. Unum est, quod intelligatur et sciatur ab eo pro quo mittitur, alias adhuc quaereret, nisi sciret se eam habere. Et quantum ad hoc dicit *scripta in cordibus nostris*, quia semper vos habemus in memoria, habentes de vobis specialem curam. Phil. I, 7: *eo quod habeam vos*, et cetera. Secundum est, quod ille cui mittitur, legat et sciat eam, alias non curaret de commendatione eius. Et quantum ad hoc dicit *quae scitur et legitur ab omnibus hominibus*. Scitur, inquam, quia per nos instituti estis et conversi. Legitur autem, quia exemplo nostri etiam alii imitantur vos. Hab. II, 2: *scribe visum, et explana eum super tabulas, ut percurrat qui legerit eum.* Quomodo autem scitur haec epistola, exponit dicens *manifestati*, et cetera. Et circa hoc tria facit. Primo exponit cuius sit haec littera; secundo quomodo sit scripta, et tertio in quo. Cuius autem sit, sic ostendit, quia Christi. Et ideo dicit *manifestati* quoniam *estis Christi*, id est a Christo informati et inducti, scilicet principaliter et auctoritative. Matth. XXIII, 8: *unus est magister vester.* Sed a nobis secundario et instrumentaliter. Et ideo dicit *ministrata a nobis.* I Cor. c. IV, 1: *sic nos existimet homo*, et cetera. I Cor. c. III, 4: *quid igitur Cephas*, et cetera. Quomodo autem sit scripta, ostendit, quia non *atramento*, id est non admixta erroribus, sicut pseudo-apostoli; non mutabilis et imperfecta, sicut vetus lex, quae neminem ad perfectum adduxit, Hebr. VII, 19. Nam atramentum nigrum est per quod intelligitur error, et delebile per quod intelligitur mutabilitas. Non, inquam, atramento est scripta, sed *spiritu Dei vivi*, id est spiritu sancto, quo vivitis, et quo docente instructi estis. Eph. I, 13: *in quo signati estis.* Ubi autem sit scripta insinuat, subdens *non in tabulis lapideis*, sicut lex vetus, ut excludat duritiem, quasi dicat: non in lapideis cordibus habentibus duritiem, sicut Iudaei. Act. VII, 51: *dura cervice*, et cetera. Sed *in tabulis cordis carnalibus*, id est, in cordibus latis ex charitate, et carnalibus, id est, mollibus ex affectu implendi et intelligendi. Ez. XXXVI, 26: *auferam a vobis cor lapideum*, et cetera. *Fiduciam autem talem*, et cetera. Apostolus supra excusavit se, quod non quaerebat gloriam suam quia non indigebat ea, hic vero probat quia ipse non quaerit gloriam propriam, imo omnia bona quae facit, non attribuit sibi, sed Deo. Et circa hoc duo facit. Primo enim attribuit omnia bona, quae habet et facit, Deo; secundo causam huius assignat, ibi *non quod sufficientes*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod non egemus epistolis commendatitiis, et quod vos estis epistola nostra ministrata a nobis. Nec etiam quaerimus gloriam nostram, sed Christi. Et *fiduciam talem*, id est dicendi talia, *habemus ad Deum*, id est referimus in Deum. Vel fiduciam tendentem in Deum, ex cuius viribus hoc dico, quia ipse in me operatur. Quam quidem fiduciam habemus *per Christum*, per quem accessum habemus ad patrem, ut dicitur Rom. V, 2, qui univit nos Deo. Ier. XVII, 7: *benedictus vir*, et cetera. Et quia unitus Deo per Christum habeo hanc fiduciam. Ps. XI, 6: *fiducialiter agam*, et cetera. Causa autem huius fiduciae est, quia quidquid ego facio, etiam ipsum principium operis, Deo attribuo. Et ideo dicit *non quod simus sufficientes cogitare*, saltem non dicere, vel implere. Nam in quolibet processu operis primo est assensus, qui fit cogitando, deinde collatio per verbum, et postmodum impletio per opus; unde fit, ut sic nec cogitare quis a se habeat, sed a Deo; non est enim dubium, quod non solum perfectio operis boni est a Deo, sed etiam inchoatio. Phil. I, 6: *qui coepit in vobis opus bonum*, et cetera. Et hoc est contra Pelagianos dicentes, quod inchoatio boni operis est ex nobis, sed perfectio est a Deo. Is. XXVI, 12: *omnia opera nostra*, et cetera. Sed ex hoc, ne videatur tollere libertatem arbitrii, dicit *a nobis, quasi ex nobis*, quasi dicat: possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii, sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert; ut sic, et libertatem hominis defendat cum dicit *a nobis*, id est a nostra parte, et divinam gratiam commendet, cum dicit *quasi ex nobis* scilicet procedat, *sed a Deo.* Hoc etiam philosophus vult, quod numquam homo per liberum arbitrium potest quoddam bonum facere, sine adiutorio Dei. Et ratio sua est, quia in his, quae facimus, quaerendum est illud propter quod facimus. Non est autem procedere in infinitum, sed est devenire ad aliquid primum, puta ad consilium. Sic ergo bonum facio, quia consilium mihi inest ad hoc, et hoc est a Deo. Unde dicit, quod consilium boni est ab aliquo, quod est supra hominem, movens eum ad bene operandum. Et hoc est Deus, qui et homines movet et omnia, quae agunt ad actiones suas, sed aliter et aliter. Cum enim huiusmodi motus sit quoddam receptum in moto, oportet quod hoc fiat secundum modum suae naturae, id est, rei motae. Et ideo omnia movet secundum suas naturas. Ea ergo, quorum natura est ut sint liberae voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas, sicut creaturas rationales et intellectuales. Alia autem non libere, sed secundum modum suae naturae. Licet autem non simus sufficientes cogitare aliquid a nobis, tamquam ex nobis, tamen habemus aliquam sufficientiam, qua scilicet bonum possumus velle et credere incipiamus, et hoc a Deo est. I Cor. IV, 7: *quid habes, quod non accepisti?*

Lectio 2

[87702] Super II Cor., cap. 3 l. 2 Commendato ministerio novi testamenti, hic consequenter commendat ministros eius. Et primo ponit duo quae respondent verbis praemissis. Praemiserat enim donum a Deo acceptum, cum dixit: *sufficientia nostra*, etc.; et fiduciam ex dono conceptam, cum dixit: *fiduciam talem*, et cetera. Primo ergo determinat ea quae pertinent ad donum perceptum; secundo ea quae ad fiduciam conceptam, ibi *habentes igitur talem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit donum a Deo susceptum, scilicet ministerium novi testamenti; secundo describit novum testamentum, ibi *non littera, sed spiritu*; tertio ex dignitate novi testamenti ostendit dignitatem ministrorum eius, ibi *si ministratio*, et cetera. Dicit ergo: dico quod sufficientia nostra ex Deo est, *qui et fecit nos idoneos ministros novi testamenti*, Is. LXI, 6: *ministri Dei nostri, dicetur vobis.* Et in hoc tenemus locum Angelorum. Ps. CIII, 4: *qui facit Angelos*, et cetera. Sed non solum fecit nos ministros, sed *idoneos.* Deus enim cuilibet rei dat ea per quae possit consequi perfectionem suae naturae. Unde, quia Deus constituit ministros novi testamenti, dedit et eis idoneitatem ad hoc officium exercendum, nisi sit impedimentum ex parte recipientium. Supra II, 16: *et ad haec quis tam idoneus*, scilicet sicut apostoli a Deo instituti? Hoc autem novum testamentum quid sit, describit, subdens *non littera*, et cetera. Et describit ipsum quantum ad duo, scilicet quantum ad illud in quo consistit, et quantum ad causam propter quam datum est, ibi *littera enim occidit*, et cetera. Circa primum sciendum est quod apostolus loquitur profunde. Dicitur enim Ier. c. XXXI, 31 ss.: *feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum, non secundum pactum quod pepigi cum patribus vestris.* Et post: *dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum superscribam eam*, et cetera. Vetus ergo testamentum scribitur in libro, postmodum sanguine aspergendo, ut dicitur Hebr. IX, 19: *accepit sanguinem et aspersit librum*, etc., dicens: hic est sanguis, et cetera. Et sic patet, quod vetus lex est testamentum litterae. Sed novum testamentum est testamentum spiritus sancti, quo charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, ut dicitur Rom. V, 5. Et sic dum spiritus sanctus facit in nobis charitatem, quae est plenitudo legis, est testamentum novum, *non littera*, id est per litteram scribendum, *sed spiritu*, id est per spiritum qui vivificat. Rom. VIII, 2: *lex spiritus*

vitae, id est vivificantis. Causa autem quare datum sit novum testamentum per spiritum, subditur quia *littera occidit* occasionaliter. Nam littera legis dat solam cognitionem peccati. Rom. III, 20: *per legem autem cognitio peccati.* Ex hoc autem, quod cognosco peccatum, solum duo sequuntur. Nam lex dum per eam cognoscitur, non reprimit concupiscentiam: sed magis occasionaliter auget, inquantum concupiscentia ferventius fertur in rem prohibitam. Unde huiusmodi cognitio, nondum destructa causa concupiscentiae, occidit; hinc vero addit praevaricationem. Nam gravius est peccare contra legem scriptam et naturalem simul, quam contra legem naturalem solum. Rom. VII, 8: *occasione accepta* non data, *peccatum*, et cetera. Licet autem occasionaliter occidat, inquantum scilicet auget concupiscentiam, et addit praevaricationem, non tamen est mala lex vetus, quia ad minus prohibet mala. Est tamen imperfecta, inquantum non removet causam. Est ergo lex sine spiritu interius imprimens legem in corde, occasio mortis. Et ideo necessarium fuit dare legem spiritus, qui charitatem in corde faciens, vivificet. Io. VI, 64: *spiritus est, qui vivificat.* Consequenter ex his ostendit dignitatem sui ministerii. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod ministerium novi testamenti praefertur ministerio veteris testamenti; secundo quod non solum praefertur, sed quod ministerium veteris testamenti quasi nihil habet de gloria in comparatione ad novum, ibi *nam nec glorificatum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ministerium novi testamenti praefertur veteri; secundo rationem huius assignat, ibi *nam si ministratio*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod apostolus argumentatur ex hoc quod habetur Exodi XXIV, ubi littera nostra habet, quod Moyses habebat faciem cornutam, *ita quod non possent*, et cetera. Alia littera habet *faciem splendidam*, quod melius dicitur. Non enim intelligendum est eum habuisse cornua ad litteram, sicut quidam eum pingunt; sed dicitur cornuta propter radios, qui videbantur esse quasi quaedam cornua. Arguitur autem ex hoc sic. Et primo per unum simile, et est locus a minori. Constat enim quod si aliquid quod minus est, habet aliquid de gloria, quod multo magis illud quod est maius. Sed vetus testamentum est minus quam novum; cum ergo illud fuerit in gloria, *ita ut non possent*, etc., videtur quod multo magis novum est in gloria. Quod autem vetus testamentum minus sit novo, probat tripliciter. Primo quantum ad effectum, quia illud est testamentum mortis, istud vitae, ut dictum est. Et quantum ad hoc dicit, quod *si ministratio mortis*, id est vetus, quae est occasio mortis. Et hoc respondet ei quo dicitur *littera occidit*, et cetera. Secundo quantum ad modum tradendi, quia vetus fuit tradita litteris in tabulis lapideis, nova vero fuit impressa spiritu in cordibus carnalibus. Et hoc innuit, cum dicit *litteris deformata*, id est perfecte formata, *in lapidibus*, id est in tabulis lapideis. Et hoc ei respondet, quo dicitur: *non littera, sed spiritu*, et cetera. Tertio quantum ad perfectionem, quia gloria veteris testamenti sine fiducia est, quia neminem ad perfectum adduxit lex. In novo vero est gloria cum spe melioris gloriae, scilicet sempiternae. Is. LI, 6: *salus mea in sempiternum erit.* Et hoc innuit, cum dicit *quae evacuatur*, Gal. V, 2: *quod si circumcidamini, Christus nihil*, et cetera. Conclusio ponitur, cum dicit *quomodo non magis*, quod planum est. Horum autem rationem assignat consequenter, cum dicit *nam si ministratio*, et cetera. Et est ratio sua talis: gloria magis debetur iustitiae, quam damnationi, sed ministerium novi testamenti est ministerium iustitiae, quia iustificat interius vivificando. Ministerium autem veteris testamenti est ministerium damnationis occasionaliter. Supra eodem: *littera occidit, spiritus autem vivificat.* Cum ergo *ministratio damnationis*, id est, ministratio veteris testamenti, quae occasionaliter est causa damnationis, ut dictum est, *est* in *gloria*, quae apparuit in facie Moysi, constat quod *multo magis abundat in gloria*, id est, dat abundantem gloriam ministris eius, *ministerium iustitiae*, id est, novi testamenti, per quod datur spiritus, per quem est iustitia et consummatio virtutum. Prov. III, 35: *sapientes gloriam possidebunt.* Consueverunt hoc in loco fieri quaestiones de comparatione Moysi et Pauli, sed, si recte considerentur verba apostoli, non sunt necessariae, quia hic non fit comparatio personae ad personam, sed ministerii ad ministerium. Sed quia possent pseudo-apostoli dicere quod licet maius ministerium sit novi testamenti quam ministerium veteris testamenti non tamen est multo maius, et ideo bonum est quod illi ministerio, et isti intendamus, quod et faciebant, quia simul servabant legalia cum Evangelio. Ideo hic consequenter apostolus hoc improbat, cum dicit *nam nec glorificatum*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, quod ministerium novi testamenti absque aliqua comparatione excedit ministerium veteris; secundo causam huius assignat, ibi *si enim quod evacuatur*, et cetera. Dicit ergo: dixi quod ministerium iustitiae abundat in gloria, et intantum quod gloria veteris ministerii non est dicenda gloria, *quia nec glorificatum*, etc.: quod dupliciter exponitur. Primo modo sic *quia nec*, etc., id est illa gloria nihil est in comparatione ad istam novi testamenti, quia illa gloria non est omnibus ministris collata, sed solum Moysi, et non claruit in toto Moyse, sed in parte, id est in facie solum particulariter. Et ideo *nec glorificatum est*, id est nec glorificari debet, *propter excellentem gloriam*, id est comparatione excellentis gloriae novi testamenti, quae abundat gratia, ut per eam purificati homines possent videre non gloriam hominis, sed Dei. Secundo modo ut punctetur sic: *nec glorificatum est quod claruit*; quasi dicat: nam in hac parte, id est in respectu huius naturae particularis, qui sumus servi, non est glorificatum, id est non gloriosum illud quod claruit in veteri testamento; et hoc propter excellentem gloriam, quae est in novo, quia illa est gloria Dei patris. Huius autem causam assignat consequenter, cum dicit *si enim quod evacuatur*, et cetera. Et est ratio sua talis: illud quod datur ut transeat, nihil est in respectu ad illud quod datur ut semper maneat. Si ergo testamentum vetus, quod evacuatur, tollitur, I Cor. c. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, et cetera. Per gloriam enim Moysi ministratum saltem per particularem gloriam. Constat quod testamentum novum manet, quia hic inchoatur, et perficitur in patria. Lc. XXI, 33: *caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Erit *multo magis in gloria* aeterna, in qua perficietur. Erit, inquam, nobis, qui sumus eius ministri.

Lectio 3

[87703] Super II Cor., cap. 3 l. 3 Positis his quae pertinent ad commendationem doni percepti a Deo, hic consequenter ponit ea quae pertinent ad commendationem fiduciae de ipso dono conceptae. Circa hoc autem duo facit. Primo ponit fiduciam ex dono conceptam; secundo vero comparat fiduciam veteris et novi testamenti, ibi *et non sicut Moyses.* Dicit ergo primo: *habentes igitur talem spem*, ex hoc scilicet quod nobis dictum est, scilicet videndi gloriam Dei, Rom. c. VIII, 24: *spe enim salvi facti sumus, multa fiducia utimur*, id est, confidenter operamur ea quae pertinent ad

usum huius ministerii, ex quo crescit nobis spes. Prov. XXVIII, v. 1. *Iustus quasi leo confidens absque terrore erit.* Ier. XVII, 7: *benedictus vir qui confidit in domino.* Consequenter, sicut praetulit donum dono, ita praefert fiduciam novi testamenti fiduciae veteris testamenti, cum dicit *et non sicut Moyses*, et cetera. Et circa hoc duo facit: primo proponit factum in veteri testamento; secundo exponit, ibi *quod evacuatur*, et cetera. Factum autem quod proponit legitur Exodi XXXIV, 34, ubi dicitur quod Moyses quando loquebatur ad populum, velabat faciem suam, quia propter claritatem vultus eius non poterant respicere in eum filii Israel. Et ideo dicit *et non sicut Moyses*, etc., quasi dicat: dico quod utimur multa fiducia, et tanta, quod non accidit nobis, sicut Moyses faciebat eis, scilicet non revelando faciem suam populo, quia nondum venerat tempus revelandi claritatem veritatis. Habemus ergo nos fiduciam absque velamine. Consequenter exponit hoc quod dixerat, de velamine, dicens *quod evacuatur*, et cetera. Velamen enim illud erat obscuritas figurarum, quae per Christum evacuata est. Et circa hoc tria facit. Primo enim ponit evacuationem huius velaminis; secundo quomodo haec evacuatio habet locum in Iudaeis, ibi *sed obtusi*, etc.; tertio quomodo non habeat locum in ministris novi testamenti, ibi *nos vero revelata*, et cetera. Dicit ergo quod *Moyses ponebat velamen*, scilicet figurae, *super faciem suam, quod*, scilicet velamen, *evacuatur*, id est tollitur per Christum, scilicet implendo in veritate quod Moyses tradidit in figura, quia omnia in figura contingebant illis. Sic enim Christus per mortem suam removit velamen de occisione agni paschalis, et ideo statim cum emisit spiritum, velum templi scissum est. Item, in mittendo spiritum sanctum in corda credentium, ut intelligerent spiritualiter quod Iudaei carnaliter intelligunt. Et hoc velamen removit, cum aperuit eis sensum, ut intelligerent Scripturas, Lc. ult. Qualem autem effectum habeat in Iudaeis haec evacuatio, ostendit, dicens *sed obtusi*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod remotum ab illis non fuit in statu infidelitatis; secundo ostendit, quod removebitur in eorum conversione, ibi *cum autem conversus fuerit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit rationem quare haec evacuatio non habet locum in Iudaeis; secundo, ex hoc ostendit eos adhuc habere velamen, ibi *sed usque in hodiernum diem*, et cetera. Dicit ergo quod evacuatur in his qui credunt, sed non quantum ad Iudaeos infideles. Et ratio huius est, quia *obtusi sunt sensus eorum*, id est ratio eorum hebes est, et sensus eorum imbecilles et obtusi sunt, nec possunt videre claritatem divini luminis, id est divinae veritatis, absque velamine figurarum. Et huius ratio est quia claudunt oculos, ut non videant, quia velum templi scissum est. Et ideo est ex eorum culpa infidelitatis, non ex defectu veritatis, quia, remoto velamine, omnibus aperientibus oculos mentis per fidem clarissime veritas manifestatur. Rom. XI, 25: *caecitas ex parte contigit in Israel.* Io. IX, 39: *in iudicium veni in hunc mundum*, et cetera. Sic enim prophetaverat Isaias VI cap.: *excaeca cor populi huius*, et cetera. Et vere intantum obtusi sunt sensus eorum, ut veritatem nobis manifestatam usque in hodiernum diem non intelligant. Sed idipsum velamen, quod erat in veteri testamento, antequam velum templi scissum esset in lectione veteris testamenti, quia non aliter intelligunt illud, quam ante, quia adhuc innituntur figuris, ut veritatem non revelent, id est non intelligant: sic velamen Dei, non figuram, sed veritatem credunt, quod scilicet evacuatur quantum ad fideles, et quantum in se est omnibus per Christum, id est in fide Christi, sed in eis non manet, quia non credunt venisse Christum. Consequenter cum dicit *sed usque in hodiernum diem*, etc., ostendit quomodo adhuc apud Iudaeos est velamen quantum ad infideles, licet remotum sit per Christum. Circa quod sciendum est, quod velamen dicitur apponi alicui dupliciter: aut quia apponitur rei visae ne possit videri, aut quia apponitur videnti ne videat. Sed Iudaeis in veteri lege utroque modo appositum erat velamen. Nam et corda eorum excaecata erant, ne cognoscerent veritatem propter eorum duritiem, et vetus testamentum nondum completum erat, quia nondum veritas venerat. Unde in signum huius velamen erat in facie Moysi et non in faciebus eorum, sed, veniente Christo, velamen remotum est a facie Moysi, id est a veteri testamento, quia iam impletum est, sed tamen non est remotum a cordibus eorum. Et hoc est quod dicit *sed usque in hodiernum diem*, quasi dicat: amotum est a fidelibus veteris testamenti velamen, sed adhuc *cum legitur Moyses*, id est, cum exponitur eis vetus testamentum, Act. c. XV, 21: *Moyses a temporibus antiquis habet in singulis civitatibus, qui eum praedicent in synagogis*, etc., *velamen*, id est caecitas, *est positum super cor eorum.* Rom. XI, 25: *caecitas ex parte contigit*, et cetera. Quando autem et quomodo removetur ab eis illud velamen, ostendit consequenter, cum dicit *cum autem conversus*, et cetera. Et primo describit modum removendi hoc velamen; secundo rationem huius reddit, ibi *dominus autem spiritus*, et cetera. Dicit ergo, quod illud velamen adhuc est in eis, sed non quod vetus testamentum sit velatum, sed quia corda eorum velata sunt. Et ideo, ad hoc ut removeatur, nihil restat, nisi quod convertantur, et hoc est quod dicit *cum autem conversus fuerit*, scilicet aliquis eorum ad Deum per fidem in Christum, ex ipsa conversione *auferetur velamen.* Is. X, 21: *reliquiae convertentur*, et cetera. Et hoc idem habetur Rom. IX, 27. Et nota, quod cum ageret de caecitate, loquitur in plurali, unde dicit *super corda eorum*, cum vero loquitur de conversione, loquitur in singulari dicens *cum autem conversus*, ut ostendat eorum facilitatem ad malum, et difficultatem ad bonum, quasi pauci convertantur. Ratio autem quare convertantur, et velamen removeatur, hoc modo est, quia Deus vult. Posset enim dicere, quod velamen illud appositum est ex praecepto domini, et ideo non potest removeri. Sed apostolus ostendit, quod non solum potest removeri, imo quia removetur per eum, qui est dominus. Et hoc est, quod dicit *dominus enim*, et cetera. Quod potest dupliciter legi. Uno modo, ut spiritus teneatur ex parte subiecti, ut dicatur: *spiritus*, id est spiritus sanctus, scilicet qui est auctor legis, *est dominus*, id est operatur ex proprio libertatis arbitrio. Io. III, 8: *spiritus ubi vult spirat.* I Cor. XII, 11: *dividens singulis prout vult. Ubi autem spiritus domini, ibi libertas*; quasi dicat: quia spiritus est dominus, potest dare libertatem, ut possimus libere uti Scriptura veteris testamenti absque velamine. Et ideo, qui non habent spiritum sanctum, non possunt libere uti. Gal. V, 13: *vos in libertatem vocati estis.* I Petr. II, 16: *quasi liberi, et non quasi velamen habentes malitiae libertatem.* Alio modo, ut per dominum intelligatur Christus, et tunc legitur sic *dominus*, id est Christus, *est spiritualis*, id est spiritus potestatis, et ideo *ubi est spiritus domini*, id est lex Christi spiritualiter intellecta, non scripta litteris, sed per fidem cordibus impressa, *ibi* est *libertas*, ab omni impedimento velaminis. Sciendum autem, quod occasione istorum verborum, scilicet *ubi spiritus domini, ibi libertas*, et illorum, scilicet *iusto lex non est posita*, aliqui erronee dixerunt quod viri spirituales non obligantur praeceptis legis divinae. Sed hoc est falsum; nam praecepta Dei sunt regula voluntatis humanae. Nullus autem homo est, nec etiam Angelus, cuius voluntatem non oporteat regulari et dirigi lege divina. Unde impossibile est aliquem hominem praeceptis Dei non subdi. Hoc autem quod dicitur *iusto lex non est posita*, exponitur, id est, propter iustos, qui interiori habitu moventur ad ea quae lex Dei praecipit, lex non est posita: sed propter iniustos, non quin etiam iusti ad eam teneantur. Et similiter *ubi spiritus domini, ibi libertas*, intelligitur, quia liber est, qui est causa sui: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit spiritus sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat. Deinde, cum dicit *nos vero omnes*, etc., ostendit quomodo Christi fideles sunt omnino liberi ab hoc velamine. Dicit ergo: dico quod ab illis aufertur velamen hoc, cum aliquis conversus fuerit sicut nos, non aliquis, sed omnes, qui sumus Christi fideles. Lc. VIII, 10: *vobis datum est*, et cetera. *Revelata facie*, non habentes velamen supra cor, sicut illi. Et intelligitur per faciem, cor, seu mens, quia sicut per faciem videt quis corporaliter, ita per mentem spiritualiter. Ps. CXVIII, 18: *revela oculos meos*, et cetera. *Gloriam domini*, non Moysi: gloria enim significat claritatem, ut dicit Augustinus. Iudaei autem videbant quamdam gloriam in facie Moysi ex hoc, quod locutus est cum Deo. Sed haec gloria est imperfecta, quia non est claritas ex qua ipse Deus est gloriosus; et hoc est cognoscere ipsum Deum. Vel *gloriam domini*, id est, filium Dei. Prov. X: *gloria patris, filius sapiens*, et cetera. *Speculantes* non sumitur hic a specula, sed a speculo, id est ipsum Deum gloriosum cognoscentes per speculum rationis, in qua est quaedam imago ipsius. Et hunc speculamur quando homo ex consideratione sui ipsius assurgit in cognitionem aliquam de Deo, et transformatur. Cum enim omnis cognitio sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, oportet quod qui vident, aliquo modo transformentur in Deum. Et siquidem perfecte vident, perfecte transformantur, sicut beati in patria per fruitionis unionem, I Io. III, 2: *cum autem apparuerit*, et cetera. Si vero imperfecte, imperfecte, sicut hic per fidem, I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate.* Et ideo dicit *in eamdem imaginem*, id est sicut videmus, *transformamur*, inquam, *a claritate in claritatem*, in quo distinguit triplicem gradum cognitionis in discipulis Christi: primus est a claritate cognitionis naturalis in claritatem cognitionis fidei. Secundus est a claritate cognitionis veteris testamenti, in claritatem cognitionis gratiae novi testamenti. Tertius est a claritate cognitionis naturalis et veteris et novi testamenti, in claritatem visionis aeternae. Infra IV, 16: *licet is qui foris est*, et cetera. Sed unde est hoc? Non ex littera legis, sed *tamquam a spiritu domini.* Rom. VIII, v. 14: *quicumque spiritu Dei aguntur.* Ps. CXLII, 10: *spiritus tuus bonus deducet*, et cetera.

Caput 4

Lectio 1

[87704] Super II Cor., cap. 4 l. 1 Ostensa dignitate ministerii novi testamenti, hic consequenter apostolus determinat de usu ministerii. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit usum huius ministerii, qui debet esse in agendis bonis; secundo illum, qui debet esse in malis patienter tolerandis, ibi *habemus autem thesaurum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit huius ministerii

usum; secundo obiectionem excludit, ibi *quod si*, et cetera. Dicit ergo: quia igitur huiusmodi ministerium est tantae dignitatis in se et in ministris, *ideo habentes hanc administrationem*, idest hanc dignitatem administrandi spiritualia. I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo, ut ministros*, et cetera. Rom. XI, 13: *quamdiu sum gentium apostolus, ministerium*, et cetera. Habentes, inquam, non ex nobis, seu ex meritis nostris, sed *iuxta quod misericordiam consecuti sumus a Deo*, id est ex misericordia Dei, quam in hoc consecuti sumus a Deo. I Tim. I, 13: *misericordiam consecutus sum*, et cetera. Consequenter cum dicit *non deficimus*, etc., describit usum huius ministerii, qui debet esse circa bona agenda, et hoc quantum ad duo. Primo quantum ad vitationem malorum; secundo quantum ad operationem bonorum *in manifestatione*, et cetera. Docet autem vitari mala in usu huius ministerii, et quantum ad vitam, et quantum ad doctrinam. Sed quantum ad vitam dupliciter, scilicet quantum ad operationem, et quantum ad intentionem. Nam si quis vitat mala operari et bona intentione, perfecte vitat mala. In operatione autem vitatur malum, in adversitate patienter mala sustinendo, et ideo dicit *non deficimus*, per impatientiam. Gal. VI, 9: *bonum autem facientes non deficiamus.* II Cor. XII, v. 10: *cum infirmor, tunc fortior sum et potens.* Vitatur etiam in prosperitate, temperate utendo eis quae prospere succedunt, et ideo dicit *sed abdicamus occulta dedecoris*, id est amovemus a nobis quae hominem turpem et dedecorosum faciunt, scilicet immunda et turpia, et etiam occulta, non solum manifesta. Iac. I, 21: *abiiciamus omnem immunditiam.* Eph. V, 12: *quae in occulto ab eis fiunt, turpe*, et cetera. In intentione autem vitatur malum vitae, si est intentio recta, et quantum ad hoc dicit *non ambulantes in astutia*, id est in astutia et simulatione et hypocrisi, quod faciunt pseudo, qui aliud praetendunt exterius, et aliud gerunt interius in corde. Iob XXXVI, 13: *simulatores et callidi provocant iram Dei.* In doctrina autem vitatur malum quando verbum domini debito modo proponitur, et quantum ad hoc dicit *non adulterantes verbum.* Quod dupliciter exponitur, ut patet supra. Et primo non permiscentes doctrinae Christi falsam doctrinam, quod faciebant pseudo dicentes legalia debere servari cum Evangelio. Secundo non praedicantes propter lucrum, vel gloriam propriam. Et istorum primus est lupus, secundus mercenarius. Sed qui vera praedicat, et propter gloriam Dei, est pastor. Unde Augustinus: *pastor est amandus, lupus vitandus, sed mercenarius ad tempus tolerandus.* Sed quia non sufficit ad perfectam iustitiam solum vitare mala, sed requiritur operatio bona, ideo consequenter subiungit de operatione bonorum in ipso usu huius ministerii. Et ponitur triplex bonum, quod facit contra triplex malum. Primum bonum contra malum doctrinae; secundum contra malum operationis; tertium contra malum intentionis. Contra malum doctrinae, quod debet vitari, facit bonum manifestae veritatis. Et quantum ad hoc dicit *in manifestatione veritatis*, quasi dicat: non deficimus sed, vitantes mala, ambulamus et proficimus in manifestatione veritatis, id est veritatem puram manifestamus. Io. XVIII, 37: *ad hoc natus sum, ut testimonium perhibeam veritati.* Eccli. XXIV, v. 31: *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.* Contra malum operationis faciunt bona opera, et quantum ad hoc dicit *commendantes nosmetipsos*, et cetera. Et hoc non facimus dicendo de nobis bona, quia non de facili creditur ei qui seipsum commendat, sed operando bona, quia talia opera facimus, ut ex ipsis operibus reddamus nosmetipsos commendabiles, *ad omnem conscientiam hominum.* I Petr. II, 12: *conversationem vestram inter gentes*, et cetera. Contra malum intentionis facimus bonum reddendo nos commendabiles, non solum ad omnem conscientiam hominum, sed etiam *coram Deo*, qui intuetur corda. Infra X, 18: *non enim qui seipsum commendat, ille probatus est*, et cetera. Rom. XII, 17: *providentes bona, non solum coram*, et cetera. Et, secundum Augustinum in Glossa, apostolus implet in hoc mandatum domini, Matth. V, 16: *sic luceat*, etc., item c. VI, 1: *attendite ne iustitiam*, etc., primum in hoc quod dicit *commendantes nos*, etc.; secundum vero in hoc quod dicit *coram Deo*, Rom. II, 28: *non enim, qui in manifesto*, et cetera. Vel potest totum hoc magis secundum continuationem litterae, legi sic, ut dicatur: *ideo habentes hanc administrationem, iuxta quod*, etc., *non deficimus*, supple a bene operando, *sed abdicamus*, etc., et iterum, *in manifestatione veritatis*; servato tamen eodem modo exponendi, sicut in prima lectura.

Lectio 2

[87705] Super II Cor., cap. 4 l. 2 Hic consequenter apostolus respondet cuidam tacitae obiectioni. Posset enim dici sibi ab aliquo: tu dicis, quod non deficis in manifestatione veritatis Christi, sed hoc non videtur, quia multi contradicunt tibi. Huic ergo quaestioni respondet. Et circa hoc duo facit. Primo enim respondet quaestioni praedictae; secundo excludit quoddam dubium, quod videtur ex responsione sua sequi, ibi *non enim nosmetipsos*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quibus occultatur veritas Christi; secundo occultationis causam assignat, ibi *in quibus Deus huius saeculi*; tertio ostendit quod hoc non est ex defectu veritatis Evangelii, ut occultetur, ibi *ut non fulgeat*, et cetera. Dicit ergo: dixi quod non deficimus in manifestatione, *quod*, idest sed, *si Evangelium nostrum*, quod scilicet nos praedicamus, *est opertum*, id est occultum, non est opertum omnibus, sed illis tantum, *qui pereunt*, scilicet praebendo impedimentum ne eis manifestetur. I Cor. I, 18: *verbum crucis pereuntibus stultitia est*, et cetera. Causa ergo huius occultationis est non ex parte Evangelii, sed propter eorum culpam et malitiam. Et hoc est quod subdit *in quibus Deus huius saeculi*, et cetera. Et hoc potest exponi tribus modis. Primo modo sic: *Deus huius saeculi*, id est Deus qui est dominus huius saeculi et omnium rerum creatione et natura, iuxta illud Ps. XXIII, 1: *domini est terra, et plenitudo eius, orbis terrarum, excaecavit mentes infidelium*, non inducendo malitiam, sed merito, imo demerito praecedentium peccatorum subtrahendo gratiam. Is. VI, 10: *excaeca cor populi huius*, et cetera. Unde et praecedentia peccata insinuat, cum dicit *infidelium*, quasi infidelitas eorum fuerit causa huius excaecationis. Secundo modo sic: *Deus huius saeculi*, id est Diabolus, qui dicitur Deus huius saeculi, id est saeculariter viventium, non creatione sed imitatione, qua saeculares eum imitantur. Sap. II, 25: *imitantur eum, qui sunt*, et cetera. Et hic excaecat suggerendo, trahendo et inclinando ad peccata. Et sic quando iam sunt in peccatis, operiuntur in tenebris peccatorum ne videant. Eph. IV, 18: *tenebris obscuratum habentes intellectum*, et cetera. Tertio modo sic: Deus habet rationem ultimi finis, et complementum desideriorum totius creaturae. Unde quidquid aliquis sibi pro fine ultimo constituit in quo eius desiderium quiescit, potest dici Deus illius. Unde cum habes pro fine delicias, tunc deliciae dicuntur Deus tuus; similiter etiam si voluptates carnis, vel honores. Et tunc exponitur sic: *Deus huius saeculi*, id est illud quod homines

saeculariter viventes sibi pro fine constituunt, ut puta voluptates, vel divitiae et huiusmodi. Et sic Deus excaecat mentes, inquantum impedit ne homines lumen gratiae hic, et gloriae in futuro, videre possint. Ps. LVII, v. 9: *supercecidit ignis*, scilicet concupiscentiae, *ut non viderent solem.* Sic ergo excaecatio infidelium non est ex parte Evangelii, sed ex culpa infidelium. Et ideo subdit *ut non fulgeat*, et cetera. Ubi sciendum est, quod Deus pater est fons totius luminis. I Io. I, 5: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt*, et cetera. Ex hoc autem fontanoso lumine derivatur imago huius luminis, scilicet filius verbum Dei. Hebr. c. I, 3: *qui cum sit splendor*, et cetera. Hic ergo splendor gloriae, imago fontanosae lucis, carnem nostram accepit et multa gloriosa et divina in hoc mundo opera fecit. Declaratio igitur huius lucis est Evangelium, unde et Evangelium dicitur notitia claritatis Christi, quae quidem notitia virtutem habet illuminativam. Sap. VI, 13: *clara est et quae numquam marcescit sapientia*, et cetera. Et quidem, quantum est de se, in omnibus refulget et omnes illuminat, sed illi qui praebent impedimentum, non illuminantur. Et hoc est quod dicit: *ideo excaecavit mentes infidelium, ut* scilicet *non effulgeat in eis*, scilicet in mentibus infidelium, licet in se effulgens sit, *illuminatio Evangelii* illuminantis. Quod quidem est illuminans, quia est gloria Christi, id est claritas. Io. I, 14: *vidimus gloriam*, et cetera. Quae quidem gloria provenit Christo ex eo quod est imago Dei. Col. I, 15: *qui est imago invisibilis Dei.* Nota, secundum Glossam, quod Christus perfectissima imago Dei est. Nam ad hoc quod aliquid perfecte sit imago alicuius, tria requiruntur, et haec tria perfecte sunt in Christo. Primum est similitudo, secundum est origo, tertium est perfecta aequalitas. Si enim inter imaginem et eum, cuius est imago, esset dissimilitudo, et unum non oriretur ex alio, similiter etiam si non sit aequalitas perfecta, quae est secundum eamdem naturam, non esset ibi perfecta ratio imaginis. Nam similitudo regis in denario, non perfecte dicitur imago regis, quia deest ibi aequalitas secundum eamdem naturam; sed similitudo regis in filio dicitur perfecta imago regis, quia sunt ibi illa tria quae dicta sunt. Cum ergo ista tria sint in Christo filio Dei, quia scilicet est similis patri, oritur a patre, et aequalis est patri, maxime et perfecte dicitur imago Dei. Consequenter cum dicit *non enim nosmetipsos*, etc., removet apostolus quoddam dubium. Posset enim aliquis, contra praedicta, dicere apostolo: supra dixisti Evangelium vestrum esse opertum, modo dicis Evangelium Christi illuminare; si ergo detur quod Evangelium Christi sit illuminans, non potest hinc sequi quod opertum sit Evangelium vestrum. Et ideo ad hoc removendum, duo facit. Primo, ostendit quod idem est Evangelium suum et Christi; secundo, ostendit unde sit quod Evangelium suum sit illuminativum, ibi *quoniam Deus qui dixit*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod manifestatio claritatis Christi est Evangelium Christi et nostrum. Nostrum quidem tamquam per nos praedicatum; Christi vero, tamquam in ipso Evangelio praedicati. Et hoc est quod *non praedicamus nosmetipsos*, id est non commendamus nos, nec ad nos, id est ad laudem, vel lucrum nostrum convertimus praedicationem nostram, sed ad Christum totum referimus et laudem eius. I Cor. c. I, 23: *nos autem praedicamus Christum*, et cetera. Ps. LXXII, 28: *ut annuntiem omnes praedicationes tuas*, non meas, *in portis*, et cetera. *Sed Iesum dominum nostrum, nos autem servos vestros per Iesum.* Quasi dicat: Iesum praedicamus ut dominum, nos autem servos. Et huius ratio est quia principaliter quaerimus laudem Christi et non nostram. Nam servus est, qui est propter utilitatem domini. Et inde est, quod minister Ecclesiae, qui non quaerit honorem Dei et utilitatem subditorum, non dicitur verus rector, sed tyrannus. Nam quicumque bene regit, debet esse sicut servus, quaerens honorem et utilitatem subditorum. Gen. XXV, 23: *maior serviet minori.* I Cor. IX, 19: *cum essem liber, omnium vestrum me servum feci.* Consequenter cum dicit *quoniam Deus qui dixit*, etc., ostendit unde Evangelium suum habet virtutem illuminativam. Ubi nota ordinem procedendi servatum ab apostolo, qui talis est: nos aliquando, scilicet antequam conversi essemus ad Christum, eramus tenebrosi sicut et vos et alii in quibus non fulget claritas gloriae Christi. Nunc vero, postquam Christus vocavit nos per gratiam suam ad se, tenebrae istae remotae sunt a nobis, et iam fulget in nobis virtus gloriae claritatis Christi; et intantum refulget in nobis, quod non solum illuminamur ad hoc quod videre possimus, sed etiam quod alios illuminemus. Ex spirituali ergo gratia et abundanti refulgentia claritatis gloriae Christi in nos, habet Evangelium nostrum virtutem illuminativam. Et hoc est quod dicit: dico quod ideo illuminat Evangelium nostrum, quoniam *Deus, qui dixit*, id est praecepto solo fecit, *lucem splendescere*, quod fuit in separatione elementorum, quando chaos tenebrosum illuminavit per lucem quam fecit. Gen. I, 3: *dixit, fiat lux.* Eccli. XXIV, 6: *ego feci, ut in caelis oriretur lux*, et cetera. *Iste*, inquam, Deus, *illuxit in cordibus*, id est in mentibus, *nostris*, prius tenebrosis per absentiam luminis gratiae et obscuritatem peccati. Lc. I, 79: *illuminare his qui in tenebris*, et cetera. *Illuxit*, inquam, non solum ut nos illuminaremur, sed *ad illuminationem*, id est ut et alios illuminemus. Eph. III, 8: *mihi omnium sanctorum minimo data est*, et cetera. Matth. V, v. 14: *vos estis lux*, et cetera. Ad illuminationem dico, *scientiae*, id est ut faciamus alios scire. Dico, *claritatis Dei*, id est clarae divinae visionis, *in facie Iesu Christi.* Glossa: id est per Iesum Christum, qui est facies patris, quia sine ipso non cognoscitur pater. Sed melius dicitur sic: ad illuminationem sanctae claritatis Dei, quae quidem claritas fulget in facie Christi Iesu, id est ut per ipsam gloriam et claritatem, cognoscatur Christus Iesus. Quasi dicat: in summa, ad hoc Deus illuxit nobis ad illuminationem, ut ex hoc Iesus Christus cognoscatur et praedicetur in gentibus.

Lectio 3

[87706] Super II Cor., cap. 4 l. 3 Supra tractavit de usu ministerii novi testamenti quantum ad bona agenda, hic consequenter tractat de usu eius quantum ad tolerantiam malorum. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit tolerantiam malorum, quae patiebantur; secundo vero hoc manifestat, ibi *semper enim nos, qui vivimus*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit causam quare tribulationibus exponantur a Deo; secundo ostendit, quod in istis tribulationibus patienter se habeant, ibi *in omnibus tribulationem patimur*, etc.; tertio vero rationem huius patientiae assignat, ibi *semper mortificationem Iesu*, et cetera. Dicit ergo, Deus illuxit mentibus nostris ad illuminationem aliorum, quae quidem lux est maximus thesaurus. Sap. VII, 14: *infinitus enim thesaurus*, et cetera. Is. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia*, et cetera. Istum autem maximum thesaurum non habemus in pretioso loco, sed in re vili et fictili: et ratio huius est, ut scilicet Deo efficacia eius tribuatur. Et hoc est quod dicit *habemus thesaurum istum*, id est lucem illam qua alios illuminamus, *in vasis fictilibus*, id est in corpore fragili et vili. Ps. CII, 14: *ipse cognovit figmentum nostrum.*

Ier. XVIII, 6: *sicut lutum in manu figuli, sic et vos in manu*, et cetera. Is. LXIV, 8: *et nunc, domine, pater noster es tu, nos vero lutum.* Ideo *habemus in vasis fictilibus, ut sublimitas*, istius lucis, *sit virtutis Dei*, id est Deo attribuatur, *et non ex nobis* credatur esse. Nam si essemus divites, si potentes, si nobiles secundum carnem, quidquid magnum faceremus, non Deo, sed nobis ipsis attribueretur. Nunc vero, quia pauperes et contemptibiles sumus, huiusmodi sublimitas Deo, et non nobis, attribuitur. Et ideo vult nos Deus contemptui haberi, et tribulationibus exponi. Deut. XXXII, 27: *ne dicerent: manus nostra excelsa*, et cetera. Et I Cor. I, 29: *ut non glorietur omnis caro*, et cetera. Sap. XII, 8: *misisti antecessores tuos ne dicerent*, et cetera. Consequenter cum dicit *in omnibus tribulationem patimur*, etc., ostendit eorum patientiam in iis, quae patiuntur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit mala, quae patiuntur in generali; secundo enumerat ea in speciali, ibi *aporiamur, sed non destituimur*, et cetera. Dicit ergo. Vere habemus hunc thesaurum in vasis fictilibus, quia *in omnibus tribulationem patimur*; quasi dicat: nullus modus tribulandi deest nobis. Act. XIV, v. 21: *per multas tribulationes*, et cetera. Nec mirum, quia, ut dicitur Lc. ult.: *oportuit Christum pati, et sic intrare*, et cetera. Et licet sic tribulemur, *non* tamen *angustiamur.* Et loquitur ad similitudinem viatoris, qui quando non patet ei via, qua exeat de aliquo arcto loco, angustiatur. Quasi dicat: homines, qui solum in mundo confidunt, angustiantur, si undique a mundo tribulantur, quia non patet eis via remedii, cum non sperent nisi de mundo. Sed nos, licet tribulemur in mundo, quia tamen confidimus de Deo et speramus in Christo, patet nobis via evasionis et auxilii a Deo, et ideo non angustiamur. Consequenter cum dicit *aporiamur*, etc., enumerat tribulationes in speciali. Sunt autem quatuor in quibus homines consueverunt tribulari, et in istis tribulati sunt apostoli, scilicet in rebus exterioribus, in inquietudine status, in laesione famae, et in afflictione proprii corporis. Quantum ergo ad primum dicit *aporiamur*, id est depauperamur. Aporos enim Graece, Latine dicitur pauper; quasi dicat: adeo pauperes sumus, ut necessaria desint. I Cor. IV, v. 11: *usque in hanc horam esurimus*, et cetera. *Sed non destituimur* a Deo, qui est thesaurus noster. Divitiae enim non quaeruntur propter se, sed propter sufficientiam vitae. Unde homines, qui sine Dei auxilio et spe sunt, si careant divitiis, destituuntur; sed qui solum de Deo confidunt et sperant, quantumcumque aporiantur, non destituuntur. Infra VI, 10: *tamquam nihil habentes, et omnia possidentes.* Sed nec sufficit, imo cum hoc inquietamur, *persecutionem patimur*, scilicet de loco ad locum. Matth. X, 23: *persequentur vos. Sed non derelinquimur* a Deo, quin praebeat auxilium. Hebr. ult.: *non te deseram*, et cetera. Ps. IX, 11: *sperent in te, qui noverunt te*, et cetera. Sed et cum hoc laedimur in fama, quia *humiliamur*, id est contemnimur et pro nihilo reputamur. Io. XVI, 2: *venit hora, ut omnis qui interficit vos*, et cetera. Matth. V: *beati eritis cum vos oderint*, et cetera. Sed quia quando quis contemnitur, et causa contemptus subest, ille qui contemnitur, consuevit confundi; quando vero causa non subest, non confunditur, et istis non suberat causa contemptus, ideo dicit *non confundimur.* Quasi dicat: quia non subest causa, non curamus. Ps. XXX, 2: *in te, domine, speravi, non confundar*, et cetera. Sed quasi haec pauca sint, addit ad tribulationis exaggerationem, dicens *deiicimur* ad mortis pericula, *sed non perimus*, id est a bono non cessamus, vel non perimus quia Deus sustentat nos. Iob XI, 17: *cum te consumptum putaveris*, et cetera. I Cor. IV, 13: *tamquam purgamenta huius mundi*, et cetera. Ps. XLIII, v. 22: *aestimati sumus sicut oves*, et cetera. Consequenter cum dicit *semper mortificationem*, etc., subdit rationem huius patientiae. Circa quod sciendum est quod in Christo talis fuit processus. Nam a principio suae conceptionis carnem habens passibilem, et passus mortuus fuit, sed tamen interius vivebat spirituali vita. Post resurrectionem vero, illa spiritualis et gloriosa vita usque ad corpus derivata est, et factum est ipsum corpus gloriosum et immortale, quia: *Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur*, et cetera. Unde ex hoc accipitur duplex status in corpore Christi, scilicet mortis et gloriae. Et ideo dicit: quod ideo pericula mortis et passiones patienter sustinemus, ut perveniamus ad gloriosam vitam. Et hoc est quod dicit: ita sustinemus *semper*, id est in omnibus et ubique, *mortificationem Iesu*, id est propter Iesum, vel ad similitudinem mortis Iesu, Gal. ult.: *stigmata domini Iesu*, et cetera. Quia propter veritatem passi sumus, sicut et Iesus. *In corpore nostro*, non solum in mente, Ps. XLIII, 22: *propter te mortificamur tota die. Ut vita Iesu*, id est vita gratiae quam Iesus dat; vel vita gloriae ad quam Iesus per passiones pervenit, Lc. XXIV, 26: *nonne oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam*, id est manifeste appareat etiam inimicis. Dicit ergo in futura, scilicet resurrectione, vel etiam nunc vita gloriae, *in corporibus nostris*, non solum in animabus, Iudic. VII: *fractis lagunculis apparuerunt lucernae.* Et idcirco dicit Ambrosius: *non timebat mori propter resurrectionem promissam. Circumferentes*, id est ubique portantes et sustinentes, quia quocumque eamus patimur et non caedimus. Et hoc ideo *ut vita Iesu*, quae latet nunc in corde nostro, *in corporibus nostris manifestetur*, quando scilicet *reformabit corpus humilitatis nostrae*, etc., Phil. c. III, 21. Col. III, 3: *mortui estis, et vita vestra*, et cetera. II Tim. II, 11: *si commortui sumus, et convivemus.*

Lectio 4

[87707] Super II Cor., cap. 4 l. 4 Posita patientia apostolorum in malis, et causa patientiae ostensa, hic apostolus consequenter manifestat ea; et primo manifestat id quod dixit de spe gloriae; secundo vero id quod dixit de sua patientia, ibi *propter quod non deficimus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo manifestat spem gloriae quam habet; secundo ostendit unde haec spes sibi proveniat, ibi *habentes autem eundem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo mortificationem Iesu in corpore suo portet; secundo vero manifestat quomodo portet vitam Iesu, ibi *ut et vita*, etc.; tertio manifestat quid ex hoc sibi et aliis proveniat, ibi *ergo mors*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod portamus mortificationem in corporibus nostris, non quod moriamur, sed quia *nos qui vivimus*, corporali vita vel virtutibus, *semper tradimur in mortem*, vel in pericula mortis. Et hoc quidem, *propter Iesum.* Ps. XLIII, 22: *aestimati sumus sicut oves*, et cetera. Qualiter autem vitam Iesu portemus in corpore exponit subdens: ita, scilicet *ut vita Iesu* immortalis et impassibilis, *manifestetur in carne nostra* nunc *mortali*, ita ut caro nostra mortalis recipiat immortalitatem in resurrectione. I Cor. XV, 53: *oportet autem mortale hoc induere*, et cetera. Sed ex hoc quid proveniat, subdit, dicens *ergo mors operatur*, id est exercet dominium suum in nos, *vita autem*, scilicet praesens, operatur *in vobis*, quia estis in prosperitate, iuxta illud I Cor. IV, 10: *nos stulti*, et cetera. Ut mors operetur in nobis magnum bonum, scilicet consecutionem

vitae spiritualis. Ps. CXV, v. 15: *pretiosa est in conspectu domini mors sanctorum eius*, et cetera. Sed vita terrena quam amatis, operatur in vobis magnum malum, scilicet mortem aeternam. Prov. X, 16: *opus iusti ad vitam*, et cetera. Io. XII, 25: *qui amat animam suam in hoc mundo*, et cetera. Vel aliter: duo fuerunt in Christo, mors corporalis et vita spiritualis. Dicit itaque *ergo mors*, etc., quasi dicat: in nobis non solum vita spiritualis operatur, inquantum imitamur spiritualiter, sed etiam mors operatur, id est propter spem resurrectionis, et propter amorem Christi, vestigia mortis Christi in nobis apparent, inquantum passionibus mortis exponimur, Ps. XLIII, 22: *propter te mortificamur tota die*; sed in vobis operatur solum vita Christi, per quam vitam fides plantatur in vobis et vita spiritualis. Unde autem proveniat apostolo haec spes certitudinis, subdit, dicens *habentes autem*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit causam certitudinis; secundo concludit ipsam certitudinem, ibi *scientes quoniam qui*, et cetera. Causa autem huius certitudinis est spiritus, infundens fidem in cordibus eorum. Unde primo ponit causam hanc; secundo vero manifestat eam per exemplum, ibi *sicut scriptum est*, et cetera. Dicit ergo: ex hoc speramus et non deficimus, quia sumus *habentes eumdem spiritum fidei*, quem antiqui habuerunt, quia, licet tempora mutata sint, spiritus tamen et fides non est mutata, nisi quod illi credebant Christum venturum et passurum, nos autem credimus ipsum venisse et passum fuisse. Et hic spiritus est spiritus sanctus, qui est spiritus fidei. I Cor. XII, 11: *haec autem omnia operatur unus atque idem spiritus*, et cetera. Et ibidem: *alteri fides in eodem spiritu.* Hunc ergo spiritum habentes, quem antiqui habuerunt, facimus eadem quae illi, et credimus. Illi autem quid fecerint, dicit Ps. CXV, 10: *credidi*, scilicet Deo et perfecte. Et hoc omnes antiqui fecerunt. Hebr. XI, 39: *hi omnes testimonio fidei*, et cetera. *Propter quod*, scilicet credidi, *locutus sum*, id est confessus sum fidem. Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam*, et cetera. Quod etiam nos facimus, quia propter hoc quod credimus, loquimur et confitemur fidem et praedicamus. Act. IV, 20: *non enim possumus quae vidimus et audivimus non loqui.* Spiritus ergo sanctus est causa huius certitudinis. Ultimo ergo concludit conclusionem intentam, scilicet ipsam certitudinem. Et primo de salute propria; secundo de salute aliorum, ibi *et constituet vobiscum*, et cetera. Dicit ergo *scientes*, id est certam scientiam habentes, *quoniam qui suscitavit Iesum*, id est Deus pater, vel tota Trinitas, *et nos cum Iesu suscitabit*, ut scilicet sumamus eamdem gloriam cum Iesu, quia cum simus membra eius, debemus esse cum capite. Io. XII, 26: *volo, pater, ut ubi ego sum, illic sit et minister meus*, et cetera. Rom. VIII, v. 11: *qui suscitavit dominum Iesum a mortuis, suscitabit*, et cetera. Et non solum sum certus de salute nostra, sed etiam de vestra, quia *constituet* nos *vobiscum*, id est simul erimus; quia sicut nos sumus membra Christi, ita et vos per nos. I Thess. IV, 16: *et sic semper cum domino erimus.* Matth. XXIV, 28: *ubicumque fuerit corpus*, et cetera. Et ideo dicit *vobiscum*, ut animet eos ad bonum, inquantum ostendit eos non esse inferiores, sed pares. Et bene hoc possum certe dicere, quia omnia sunt propter utilitatem vestram. Nam *omnia*, quae sustinemus, omnes gratiae quas recipimus a Deo, sunt *propter vos*, scilicet instruendos nostro exemplo. Et hoc ideo *ut gratia abundans* a nobis, in vos *abundet per multos in gloriam Dei*, id est multi agant gratias Deo super beneficio tanto. Eph. V, v. 20: *gratias agentes Deo et patri*, et cetera.

Lectio 5

[87708] Super II Cor., cap. 4 l. 5 Posita patientia quam apostoli habebant in tribulationibus, et praemio quod expectabant manifestato, hic consequenter agit de patientiae causa et patientiae modo, seu ratione. Et circa hoc tria facit. Primo enim insinuat sanctorum patientiam; secundo patientiae causam, ibi *non contemplantibus nobis*, etc.; tertio patientiae remunerationem, ibi *id enim*, et cetera. Circa primum intendit ostendere, quod sanctorum patientia est invincibilis. Et hoc est quod dicit *propter quod*, scilicet quia sumus scientes quod qui suscitavit Iesum a mortuis, suscitabit nos et constituet vobiscum, ideo *non deficimus*, scilicet in tribulationibus, id est non deducimur ad hoc quod non possimus propter Christum amplius ferre et sustinere. Nam deficere idem est quod ferre non posse. Ier. XX, 9: *defeci, ferre non sustinui.* Causa autem quare non deficimus est quia licet quantum ad aliquid deficiamus, scilicet quantum ad exteriorem hominem, tamen quantum ad aliquid semper renovamur, scilicet quantum ad interiorem hominem. Et hoc est quod dicit *sed licet is qui foris est*, et cetera. Ubi sciendum est, quod occasione istorum verborum haereticus, Tertullianus nomine, dixit quod anima rationalis, quae est in hominis corpore, habet corpoream figuram et membra corporea, sicut et corpus habet: et hoc dicitur homo interior; corpus vero, cum sensibus suis, dicitur homo exterior. Quod quidem falsum est. Unde, ad intellectum huius verbi, sciendum est quod etiam secundum philosophum in Ethic., et secundum consuetudinem loquendi, unumquodque dicitur esse illud quod est principalius in ipso, puta, quia in civitate principalius est potestas et Concilium, id quod facit potestas et Concilium, dicitur tota civitas facere. Principalius autem in homine potest aliquid iudicari et secundum veritatem et secundum apparentiam. Secundum veritatem quidem principalius in homine est ipsa mens, unde secundum iudicium spiritualium virorum mens dicitur homo interior. Secundum apparentiam vero principalius in homine est corpus exterius cum sensibus suis; unde secundum iudicium illorum, qui tantum corporalia et sensibilia considerant et terrena sapiunt, quorum Deus venter est, corpus cum sensibus dicitur homo exterior. Et ideo, secundum hunc modum, loquitur hic apostolus, dicens *licet homo noster*, scilicet corpus cum natura sensitiva, *corrumpatur*, in tribulationibus, ieiuniis et abstinentiis et vigiliis, Rom. VI, 6: *vetus homo noster simul*, et cetera. Habac. III, 16: *ingrediatur putredo*, etc., *tamen is* homo, *qui intus est*, scilicet mens, seu ratio munita spe futuri praemii et firmata munimine fidei, *renovatur.* Quod sic intelligendum est: vetustas enim est via ad corruptionem. Hebr. VIII, v. 13: *quod antiquatur et senescit*, et cetera. Natura autem humana fuit in integritate condita et, si in illa integritate permansisset, semper esset nova: sed per peccatum incepit corrumpi; quo fit, quod quidquid consecutum est, sicut ignorantia, difficultas ad bonum, et pronitas ad malum, poenalitas et alia huiusmodi, totum pertinet ad vetustatem. Cum ergo natura humana huiusmodi peccatum sequentia deponit, tunc dicitur renovari. Quae quidem depositio hic incipit in sanctis, sed perfecte consummabitur in patria. Hic enim deponitur vetustas culpae: nam spiritus deponit vetustatem peccati et subiicitur novitati iustitiae. Hic intellectus deponit errores et assumit novitatem veritatis; et, secundum hoc, is, qui intus est homo, scilicet anima, renovatur. Eph. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Sed in patria tolletur etiam vetustas poenae. Unde ibi erit consummata renovatio.

Ps. CII, 5: *renovabitur ut aquilae*, et cetera. Sed quia sancti quotidie proficiunt in puritate conscientiae et in cognitione divinorum, ideo dicit *de die in diem.* Ps. LXXXIII, 6: *ascensiones in corde suo.* Sic ergo patientia est invincibilis, quia renovatur de die in diem. Tertium principale, scilicet huius patientiae causa, est recogitatio praemii, quae est efficacissima, quia, secundum Gregorium, *recogitatio praemii, diminuit vim flagelli.* Et hoc est quod dicit *id enim quod*, etc., quasi dicat: nihil sunt tribulationes quas hic patimur, si respiciatur ad gloriam, quam ex eis consequimur. Unde comparat statum sanctorum, qui sunt in vita ista, ad statum eorum, qui sunt in patria, et ponit quinque in utroque statu correspondentia sibi invicem. Nam primo status istius vitae in sanctis est status, quantum in se est, parvus et quasi imperceptibilis. Unde dicit *id*, id est minimum. Is. LIV, 7: *ad punctum, in modico dereliqui te.* Item transitorium. Unde dicit *in praesenti*, id est in vita ista, quae est in afflictionibus et aerumnis. Iob VII, 1: *militia est vita hominis*, et cetera. Item temporis brevitas. Unde dicit *momentaneum.* Is. LIV, 8: *in momento indignationis abscondi faciem meam parumper a te*, et cetera. Nam totum tempus huius vitae comparatum ad aeternitatem, non est nisi momentaneum. Item est levis. Unde dicit *leve.* Nam licet supra I, 8 dicatur: *gravati sumus supra modum*, quia scilicet grave est corpori, tamen spiritui charitate ferventi levissimum est. Augustinus: *omnia gravia et immania facilia et prope nulla facit amor.* Item est poenosus. Et ideo dicit *tribulationis.* Mich. VII, 9: *iram domini portabo*, et cetera. Sed quantum ad statum beatitudinis ponit quinque, quia contra hoc, quod dicit, *id*, ponit *supra modum*, id est supra mensuram. Rom. VIII, 18: *existimo quod non sunt condignae passiones*, et cetera. Sed contra Matth. XVI, 27: *reddet unicuique iuxta opera sua.* Non ergo supra mensuram. Respondeo. Dicendum est, quod ly *sed*, non designat aequalitatem quantitatis, ut scilicet quantum quis meruit, tantum praemietur, sed designat aequalitatem proportionis, ut scilicet qui plus meruit, plus praemii accipiat. Item contra id quod dicit *in praesenti*, ponit *in sublimitate*, id est in statu sublimi absque perturbatione. Is. LVIII, 14: *sustollam te super altitudinem nubium*, et cetera. Contra id quod dicit *momentaneum*, ponit *aeternum*, Is. XXXV, 10: *laetitia sempiterna super capita eorum*, et cetera. Contra id quod dicit *leve*, ponit *pondus.* Et dicit *pondus*, propter duo. Pondus enim inclinat et trahit ad motum suum quae subsunt sibi. Sic gloria aeterna erit tanta, quod totum hominem faciet gloriosum, et in anima et in corpore; nihil erit in homine, quod non sequatur impetum gloriae. Vel dicitur *pondus*, propter pretiositatem. Nam pretiosa solum ponderari consueverunt. Contra hoc, quod dicit *tribulationis*, ponit *gloriae.* Vel hoc quod dicit *gloriae*, potest esse commune ad alia quatuor, quae de statu patriae dicuntur; hoc vero quod dicit *tribulationis*, ad quatuor quae de statu praesentis vitae dicta sunt. *Operatur* supra id, scilicet quod tribulationes patimur, nam haec sunt causa et meritum, quare Deus istam gloriam nobis conferat. Est ergo sanctorum patientia invincibilis, eorum remuneratio ineffabilis, sed, remunerationis eorum recompensatio, recta et delectabilis. Unde dicit *non contemplantibus nobis*, etc., quasi dicat: licet haec, quae speramus, sint futura, et interim corpus nostrum corrumpatur, nihilominus tamen renovamur, quia non attendimus ad ista temporalia, sed ad caelestia. Et hoc est quod dicit: *operatur in nobis pondus gloriae*, nobis dico, *non contemplantibus*, id est non attendentibus ad *ea quae videntur*, id est ad terrena, sed ad ea *quae non videntur*, scilicet caelestia. Phil. III, 13: *quae retro sunt obliviscens*, et cetera. I Cor. II, 9: *oculus non vidit*, et cetera. Et quare caelestia contemplamur? *Quia ea quae videntur*, id est terrena, *sunt temporalia*, et transitoria, *ea autem quae non videntur*, scilicet caelestia, *sunt aeterna.* Is. LI, v. 8: *salus autem mea in sempiternum erit.*

Caput 5

Lectio 1

[87709] Super II Cor., cap. 5 l. 1 Postquam apostolus commendavit ministerium novi testamenti, et quantum ad dignitatem, et quantum ad usum, consequenter hic commendat illud quantum ad praemium, licet de praemio, quantum ad aliquid aliqualiter et incomplete supra tractavit, hic tamen de hoc complete tractat. Circa quod tria facit. Primo enim agit de praemio; secundo vero de praeparatione et praemii susceptione, ibi *et ideo contendimus sive*, etc.; tertio vero de causa utriusque, scilicet praeparationis et praemii quod expectatur, ibi *omnia autem ex Deo, qui reconciliavit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit praemium, quod expectatur; secundo exprimit desiderium praemii expectati, ibi *nam in hoc ingemiscimus*, et cetera. Sed quia praemium quod expectatur est inaestimabile, scilicet gloriae caelestis, et ideo dicit *scimus quoniam*, etc., quasi dicat secundum Glossam vere operatur in nobis pondus gloriae, quia in corporibus erit haec gloria, non tantum in animabus. *Enim*, id est quia, *scimus*, id est certi sumus, quia iam habemus in spe, *quoniam si terrestris domus nostra*, id est, corpus. Homo enim, ut dictum est, dicitur mens, cum sit principalius in homine; quae quidem mens se habet ad corpus, sicut homo ad domum. Sicut enim destructa domo, non destruitur homo eam inhabitans sed manet, sic, destructo corpore, non destruitur mens seu anima rationalis, sed manet. Corpus ergo terrestre dicitur *domus habitationis*, id est, in qua habitamus. Iob IV, 19: *qui habitant domos luteas*, et cetera. *Dissolvatur*, id est destruatur. *Scimus*, inquam, *quod habemus aedificationem*, id est aedificium, *ex Deo*, id est paratum a Deo. Aedificium, dico, *domum non manufactam*, id est non opere hominis, nec opere naturae, sed corpus incorruptibile, quod assumemus; quod quidem non est manufactum, quia incorruptibilitas in corporibus nostris provenit solum ex operatione divina. Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae*, et cetera. *Domum aeternam*, id est domum ab aeterno praeparatam. Is. XXXIII, v. 20: *tabernaculum quod nequaquam destruetur in caelis.* Matth. V, 12: *merces vestra copiosa est in caelis.* Hanc autem commutationem, ut scilicet pro terrestri domo habeant caelestem, desiderabat Iob, dicens c. XIV, 14: *cunctis diebus quibus nunc milito.* Expositio est secundum Glossam. Sed tamen non est secundum intellectum apostolicum, nec praecedentibus, nec sequentibus concordat. Nam ipse cum habeat unam materiam continuam de qua loquitur, non interponit aliam. Et ideo videamus quid intendat apostolus dicere. Sciendum est autem, quod apostolus vult hic ostendere quod sancti rationabiliter sustinent tribulationes, ex quibus vita praesens corrumpitur, quia ex hoc statim perveniunt ad gloriam, non ad gloriosum corpus, ut dicitur in Glossa. Et ideo dicit: ideo sustinuimus *enim*, id est quia, *scimus*, id est, pro certo habemus, *quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis*, id est, corpus, *dissolvatur*, id est, corrumpatur per mortem, *habemus*, statim, non in spe sed in re, meliorem domum, scilicet *aedificationem, domum non manufactam*, id est, gloriam

caelestem, non corpus gloriosum. De hac autem domo dicitur Io. XIV, 2: *in domo patris mei mansiones multae*, et cetera. Quae quidem est *ex Deo* non manufacta, quia gloria aeterna est ipse Deus. Ps. XXX, 3: *esto mihi in Deum protectorem et in domum*, et cetera. Et *aeternam*, ad litteram, quia ipse Deus est aeternus. *In caelis*, id est, in excelsis, quia statim corrupto corpore, anima sancta consequitur hanc gloriam non in spe, sed in re. Nam et antequam corpus dissolvatur, habemus hanc domum in spe. Sic ergo praemium sanctorum est admirabile et desiderabile, quia gloria caelestis est. Ideo consequenter subiungit desiderium sanctorum ad ipsum praemium, dicens *nam in hoc ingemiscimus*, et cetera. Ubi tria facit. Primo exprimit desiderium gratiae ad praemium ipsum; secundo ostendit quod desiderium gratiae retardatur ex desiderio naturae, ibi *nam et qui sumus in hoc tabernaculo*, etc.; tertio ostendit quomodo desiderium gratiae vincit desiderium naturae, ibi *audentes igitur*, et cetera. Sed desiderium gratiae est cum fervore. *Nam in hoc ingemiscimus*, etc., quasi dicat: haec est vera probatio, quod habemus domum non manufactam, quia si desiderium naturae non est frustra, multo minus desiderium gratiae frustra est. Cum igitur nos habeamus ferventissimum desiderium gratiae de gloria caelesti, impossibile est, quod sit frustra. Et hoc est, quod dicit *ingemiscimus*, id est, ingemendo desideramus, *in hoc*, scilicet animae desiderio retardati. Ps. CXIX, 5: *heu mihi, quia incolatus meus*, et cetera. In hoc enim quod *cupientes* sumus, id est cupimus, *superindui habitationem nostram*, id est fruitionem gloriae, *quae de caelo est*, id est caelestis; quae dicitur habitatio, quia in ipsa gloria sancti habitant sicut in suo consolatorio. Matth. XXV, 21-23: *intra in gaudium domini tui.* Per hoc autem quod dicit *superindui*, dat intelligere quod illa domus caelestis, de qua supra dixerat, non est aliquid ab homine separatum, sed aliquid homini inhaerens. Non enim dicitur homo induere domum sed vestimentum, domum autem dicitur aliquis inhabitare. Haec ergo duo coniungit, dicens *superindui habitationem*, per quod ostendit, quod illud desiderium est aliquid inhaerens, quia induitur, et aliquid continens et excedens, quia inhabitatur. Sed quia non simpliciter dixit: indui, sed *superindui*, rationem sui dicti subdit, dicens *si tamen vestiti, et non nudi inveniamur.* Quasi dicat: si anima indueretur habitatione caelesti, quod non exueretur habitatione terrena, id est non corrumperetur corpus nostrum per mortem, sed caelestis adeptio illius habitationis esset superinduitio. Sed quia oportet quod evacuetur habitatione terrena, ad hoc quod induatur caelesti, non potest dici superinduitio, sed induitio simplex. Et ideo dicit *si tamen vestiti et non nudi inveniamur*, quasi dicat: superindueremur quidem, si inveniremur induti, et non nudi. Nudus enim non dicitur superindui, sed indui tantum. Glossa vero aliter exponit de vestimento spirituali, dicens: *cupimus superindui, quod utique fiet, tamen hac conditione, si nos inveniamur vestiti, scilicet virtutibus, et non nudi, scilicet virtutibus.* De istis vestibus dicitur Col. III, 12: *induite vos sicut electi Dei*, et cetera. Quasi dicat: nullus ad illam gloriam perveniet, nisi habeat virtutes. Quae quidem expositio non videtur concordare intentioni apostoli. Sic ergo desiderium gratiae fervet ad praemium, sed tamen retardatur a desiderio naturae, quod ostendit cum dicit *nam dum sumus in tabernaculo isto*, et cetera. Ubi primo ponit conditionem desiderii naturalis; secundo ostendit, quod etiam hic status desiderii naturalis est a Deo, ibi *qui autem efficit nos*, et cetera. Conditio autem desiderii est naturalis retardans desiderium gratiae, quia vellemus inveniri vestiti et non nudi, id est ita vellemus quod anima perveniret ad gloriam, quod corpus non corrumperetur per mortem. Cuius ratio est quia naturale desiderium inest animae esse unitam corpori, alias mors non esset poenalis. Et hoc est quod dicit *nam*, nos, *qui sumus in hoc tabernaculo*, id est, qui habitamus in isto mortali corpore, II Petr. c. I, 14. *Scio quod velox sit depositio tabernaculi mei, ingemiscimus*, id est intus in corde, non solum extra in voce, gemimus, Is. LIX, 11: *ut columbae meditantes gememus*, quia durum est cogitare mortem. Et tamen *gravati*, quasi aliquo existente contra desiderium nostrum, eo quod non possumus pervenire ad gloriam, nisi deponamus corpus, quod est ita contra naturale desiderium, ut dicit Augustinus, quod nec ipsa senectus a Petro timorem mortis auferre potuit. Et ideo dicit *eo quod nolumus spoliari*, scilicet tabernaculo terreno, *sed supervestiri*, gloria supercaelesti, vel, secundum Glossam, corpore glorioso. Sed quia posset videri indecens, quod corpus ex una parte esset corruptibile ex sui natura, si non fuisset ante dissolutum, et ex parte gloriae esset gloriosum, subdit modum quomodo fieri vellet, dicens *ut absorbeatur quod mortale est*, etc., quasi dicat: non sic supervestiri volumus, quod corpus remaneat mortale, sed ita quod gloria auferat ex toto corruptionem corporis, absque corporali dissolutione. Et ideo dicit *absorbeatur quod mortale est*, id est ipsa corruptio corporis, *a vita*, scilicet gloriae. I Cor. XV, 54: *absorpta est mors in victoria*, et cetera.

Lectio 2

[87710] Super II Cor., cap. 5 l. 2 Hic ostendit auctorem supernaturalis desiderii de habitatione caelesti. Causa enim naturalis desiderii quod nolumus expoliari est quia scilicet anima naturaliter unitur corpori, et e converso. Sed hoc, quod caelestem inhabitationem superindui cupiamus, non est ex natura, sed ex Deo. Et ideo dicit *qui autem efficit nos in hoc*, etc., quasi dicat: volumus superinduere caelestem habitationem, ita tamen quod non spoliemur terrena, et tamen, hoc ipsum quod volumus sic supervestiri, efficit in nobis Deus. Phil. II, 13: *Deus est qui operatur in nobis*, et cetera. Cuius ratio est, quia quamlibet naturam consequitur appetitus conveniens fini suae naturae, sicut grave naturaliter tendit deorsum, et appetit ibi quiescere. Si autem sit appetitus alicuius rei supra naturam suam, illa res non movetur ad illum finem naturaliter, sed ab alio quod est supra naturam suam. Constat autem quod perfrui caelesti gloria et videre Deum per essentiam, licet sit rationalis creaturae, est tamen supra naturam ipsius, non ergo movetur rationalis creatura ad hoc desiderandum a natura, sed ab ipso Deo, *qui in hoc ipsum efficit nos*, et cetera. Sed quomodo hoc efficit subdit, dicens *qui dedit pignus*, et cetera. Circa quod sciendum est, quod Deus efficit in nobis naturalia desideria et supernaturalia. Naturalia quidem quando dat nobis spiritum naturalem convenientem naturae humanae. Gen. II, 7: *inspiravit in faciem eius*, et cetera. Supernaturalia vero dat quando infundit in nobis supernaturalem spiritum, scilicet spiritum sanctum. Et ideo dicit *dedit nobis pignus spiritus*, id est spiritum sanctum causantem in nobis certitudinem huius rei, qua desideramus impleri. Eph. I, 13: *signati estis spiritu promissionis sancto*, et cetera. Dicit autem *pignus*, quia pignus debet tantum valere, quantum valet res pro qua ponitur. Sed in hoc differt a re pro qua ponitur, quia pleniori iure possidetur res, quando iam habetur, quam pignus, quia res possidetur ut quid suum, pignus vero servatur et tenetur quasi pro certitudine rei habendae. Ita

est de spiritu sancto, quia spiritus sanctus tantum valet quantum gloria caelestis, sed differt in modo habendi, quia nunc habemus eum quasi ad certitudinem consequendi illam gloriam; in patria vero habebimus, ut rem iam nostram, et a nobis possessam. Tunc enim habebimus perfecte, modo imperfecte. Sic ergo retardatur desiderium gratiae a desiderio naturae. Sed numquid impeditur? Non, sed desiderium gratiae vincit. Et hoc est quod dicit *audentes igitur*, etc., quasi dicat: duo desideria sunt in sanctis: unum quo desiderant caelestem habitationem, aliud quo nolunt expoliari. Et si haec duo essent compossibilia, non essent contraria et unum non retardaretur ab alio. Sed apostolus ostendit ea esse incompossibilia et quod oportet quod unum vincat alterum. Unde circa hoc tria facit. Primo enim ostendit incompossibilitatem dictorum desideriorum; secundo interponit quamdam probationem, ibi *per fidem enim*, etc.; tertio ostendit quod horum vincat, ibi *audemus autem*, et cetera. Incompossibilitatem ostendit cum dicit *audentes igitur*, et cetera. Audere, proprie est immiscere se in pericula mortis, et non cedere propter timorem. Licet autem sancti naturaliter timeant mortem, tamen audent ad pericula mortis et non cedunt timore mortis. Prov. XXVIII, 1: *iustus quasi leo confidens.* Eccli. XLVIII, 13: *in diebus suis non pertimuit principem. Et scientes*, scilicet sumus hoc quod confirmat in nobis audaciam, ut pro Christo mori non timeamus, *quoniam dum sumus in hoc corpore mortali, peregrinamur*, id est elongamur, a Deo. Ps. CXIX, 5: *heu mihi, quia incolatus meus*, et cetera. Peregrinamur, inquam, quia sumus extra patriam nostram, qui Deus est, alias non diceremur peregrinari ab eo. Et hoc non est ex natura nostra, sed ex eius gratia. Quod autem peregrinamur a domino, probat cum dicit *per fidem enim ambulamus*, id est procedimus in vita ista per fidem, *et non per speciem*, id est non per perfectam visionem. Fidei enim verbum est sicut lucerna a qua illuminamur ad ambulandum in vita ista. Ps. CXVIII, 105: *lucerna pedibus meis verbum*, et cetera. In patria autem non erit huiusmodi lucerna, quia ipsa claritas Dei, id est ipse Deus, illuminabit illam. Et ideo tunc per speciem, id est per essentiam, videbimus eum. Dicit autem *per fidem ambulamus*, quia fides est de non visis. *Est enim fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, Hebr. XI, 1 s. Quamdiu autem anima corpori mortali unitur, non videt Deum per essentiam. Ex. XXXIII, 20: *non videbit me homo*, et cetera. Unde inquantum assentimus, credendo his, quae non videmus, dicimur ambulare per fidem et non per speciem. Sic ergo patet duorum desideriorum incompossibilitas, quia non possumus cum hoc corpore superindui caelestem habitationem: et probatio huius, quia *per fidem ambulamus.* Sequitur consequenter victoria unius desiderii de duobus, scilicet desiderium gratiae, cum dicit *audemus*, et cetera. Et debet resumi *scientes* supra positum, quia littera suspensiva est, ut dicatur sic: *hoc*, inquam, *scientes, quia dum sumus in hoc corpore*, etc., *audemus et bonam voluntatem habemus*, et cetera. Duo dicit, quorum unum importat repugnantiam, quam habet in volendo, quae fit per timorem mortis. Ubi enim est timor, non est audacia. Nam ex appetitu naturae surgit timor mortis, ex appetitu gratiae surgit audacia. Ideo dicit *audemus.* Aliud importat imperfectionem animi in desiderando, quia nisi bene desideraretur, non vinceretur timor mortis, cum sit valde naturalis. Et ideo, non solum oportet audere, sed bonam voluntatem habere, id est cum gaudio velle. Licet enim, secundum philosophum in actu fortitudinis non requiratur gaudium ad perfectionem virtutis, sicut in aliis virtutibus, sed solum non tristari, tamen quia fortitudo sanctorum perfectior est, non solum non tristantur in periculis mortis, sed etiam gaudent. Phil. I, 23: *habens desiderium* *dissolvi*, et cetera. Sed quid audemus? *Magis peregrinari a corpore*, id est removeri a corpore, per corporis dissolutionem, quod est contra desiderium naturae, *et praesentes esse ad dominum*, id est ambulare per speciem, quod est desiderium gratiae. Hoc desiderabat Psalmista XLI, 3, qui dicebat: *sitivit anima mea ad Deum*, et cetera. Et nota, quod hic concludit eadem duo, quae proposuit in principio, supra secundo, scilicet quod *si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur*, quod idem est, quod hic dicit *peregrinari a corpore*, et quod *habemus* habitationem *in caelis non manufactam*, et hoc quod idem est *praesentes esse* ad Deum. Confutatur per haec verba error dicentium animas sanctorum decedentium non statim post mortem deduci ad visionem Dei et eius praesentiam, sed morari in quibusdam mansionibus usque ad diem iudicii. Nam frustra sancti auderent et desiderarent peregrinari a corpore, si separati a corpore non essent praesentes ad Deum. Et ideo dicendum est quod sancti statim post mortem vident Deum per essentiam, et sunt in caelesti mansione. Sic ergo patet quod praemium, quod sancti expectant, est inaestimabile. Sequitur de praeparatione ad praemium, quae fit per pugnam contra tentationes et per exercitium bonorum operum, et hoc est quod dicit *ideo contendimus*, et cetera. Praeparantur autem sancti ad hoc praemium tripliciter, scilicet primo placendo Deo; secundo proficiendo proximo, ibi *scientes autem timorem Dei*; tertio abdicando a se carnales affectus, ibi *itaque nos*, et cetera. Deo autem placent resistendo malis, et ideo dicit *ideo*, quia scilicet totum desiderium nostrum est quod simus praesentes Deo, *contendimus*, id est cum conatu nitimur, seu studemus cum pugna et lucta, contra tentationes Diaboli, carnis et mundi. Lc. XIII, 24: *contendite intrare per angustam portam*, et cetera. *Placere illi*, scilicet Deo ad quem desideramus esse praesentes; et hoc *sive absentes, sive praesentes* illi sumus: quia nisi studeamus ei placere in vita ista dum sumus absentes, non poterimus ei placere, nec esse ei praesentes in alia vita. Sap. c. IV, 10: *placens Deo factus dilectus*, et cetera. Consequenter cum dicit *omnes enim nos manifestari*, etc., subdit causam quare sancti contendunt placere Deo, quae quidem causa sumitur ex consideratione futuri iudicii, ubi nos omnes manifestari oportet. Ponit autem apostolus quinque conditiones futuri iudicii. Primo enim ponit ipsius universalitatem, quia nullus excipietur ab illo iudicio. Et ideo dicit *omnes nos*, id est omnes homines, bonos et malos, magnos et parvos. Rom. XIV, 10: *omnes stabimus ante tribunal Christi.* Apoc. XX, 12: *vidi mortuos pusillos et magnos stantes in conspectu agni*, et cetera. Sed contra hoc obiicitur dupliciter. Primo quia videtur quod infideles non venient ad iudicium, nam *qui non credit iam iudicatus est*, ut dicitur Io. III, 18. Secundo quia quidam erunt ibi ut iudices, Matth. XIX, 28: *sedebitis super sedes*, et cetera. Non ergo omnes erunt ante tribunal, ut iudicentur. Responsio. Dicendum quod in iudicio duo erunt, scilicet prolatio sententiae, et discussio meritorum, et quantum ad hoc non omnes iudicabuntur, quia illi qui totaliter abrenuntiaverunt Satanae et pompis eius, et per omnia adhaeserunt Christo, non discutientur, quia iam dii sunt. Illi vero, qui in nullo adhaeserunt Christo, nec per fidem, nec per opera, similiter non indigent discussione, quia nihil habent cum Christo; sed illi qui cum Christo aliquid habent, scilicet fidem, et in aliquo recesserunt a Christo, scilicet per mala opera et prava desideria, discutientur de his quae contra Christum commiserunt. Unde quantum ad hoc, soli Christiani peccatores manifestabuntur ante tribunal Christi. Item, erit in iudicio prolatio sententiae, et quantum ad hoc omnes manifestabuntur. Sed de pueris non videtur, quia dicitur *ut referat unusquisque propria corporis prout gessit*; sed pueri nihil gesserunt in corpore, ergo, et cetera. Sed hoc solvit Glossa, quia non iudicabuntur pro his, quae ipsi gesserunt per se, sed de his quae gesserunt per alios, dum per eos crediderunt vel non crediderunt, baptizati vel non baptizati fuerunt. Vel damnabuntur pro peccato primi parentis. Secundo vero ponit iudicii certitudinem. In iudicio hominum multi decipi possunt, dum quidam iudicantur mali, qui tamen sunt boni, et e converso. Et huius ratio est, quia non manifestantur corda, sed in illo iudicio perfectissima certitudo erit, quia erit ibi manifestatio cordium. Unde dicit *manifestari.* I Cor. IV, 5: *nolite ante tempus iudicare*, et cetera. Tertio ponit iudicii necessitatem, quia nec per interpositam personam, nec per contumaciam poterit quis effugere iudicium illud. Unde dicit *oportet*, id est necessarium est. Iob XIX, 29: *scitote esse iudicium.* Eccle. ult.: *cuncta quae fiunt adducet Deus*, et cetera. Quarto ponit iudicis auctoritatem. Unde dicit *ante tribunal Christi*, ut scilicet veniat ad iudicandum homines in eadem forma, in qua iudicatus est ab hominibus, ut existens in forma humana videatur a bonis et malis. Mali enim non possunt videre gloriam Dei. Io. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere*, et cetera. Tribunal autem dicit iudiciariam potestatem, et sumptum est ab antiqua consuetudine Romanorum, qui elegerunt tres tribunos plebis, ad quorum officium pertinebat diiudicare excessus consulum et senatorum, et loca istorum vocabantur tribunalia. Quinto ponit iudicis aequitatem, quia secundum merita propria erunt praemia vel poenae. Unde dicit *ut referat unusquisque*, et cetera. Rom. II, 6: *reddet unicuique secundum opera sua.* Et dicit *corporis*, non solum pro his quae fecit motu corporis, sed pro his quae mente gessit, alias infideles non punirentur. Et ideo cum dicit *corporis*, intelligendum est, id est pro his quae gessit dum vixit in corpore.

Lectio 3

[87711] Super II Cor., cap. 5 l. 3 Ostenso qualiter sancti se praeparant ad praemium aeternae gloriae placendo Deo, hic ostendit consequenter quomodo praeparant se ad hoc proficiendo proximo. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit sollicitudinem suam, quam habet de salute proximorum; secundo vero huius sollicitudinis causam assignat, ibi *charitas Christi*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit curam quam habet de salute proximorum persuadendo eis; secundo excludit quamdam falsam suspicionem, ibi *non iterum nos*, etc.; tertio ostendit quod etiam in modo docendi proximorum utilitatem intendat, ibi *sive enim mente*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo, ponit studium suum de utilitate proximorum; secundo, manifestat hoc, ibi *Deo autem*, et cetera. Dicit ergo: dico quod *oportet nos manifestari ante tribunal*, etc., et haec consideratio inducit homines ad timendum iudicium. Et ideo dicit *scientes ergo timorem domini*, id est quam pure et caste timendus sit dominus Iesus Christus, *suademus hominibus*, ut timeant et credant. Iob XXIII, 15: *considerans eum timore sollicitor.* Ier. X, 7: *quis non timebit te, o rex gentium?* Is. VIII, v. 13: *dominum exercituum, ipsum sanctificate*, et cetera. Sed quia aliquis posset dicere quod non ex conscientia bona, sed ex commodo suo suadebat hominibus, et ideo manifestat hoc esse falsum duplici testimonio, scilicet Dei, unde dicit *Deo autem manifesti sumus*, quod scilicet ex timore Dei loquimur. Deus enim videt intentionem cordis nostri. Ier. c. XVII, 9: *pravum est cor*

hominis et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego dominus, et cetera. Io. II, 25: *ipse sciebat*, et cetera. Item testimonio conscientiarum ipsorum, unde dicit *spero autem in conscientiis vestris*, et cetera. Et vere spero, quia sic me exhibui ut vos scire possitis nos esse probatos, et firmiter hoc tenere etsi non confiteamini ore. Supra IV, 2: *commendantes nosmetipsos ad omnem conscientiam*, et cetera. Consequenter, quia possent credere quod hoc dixerit apostolus ad commendationem propriam, removet hanc suspicionem falsam dicens *non iterum nos commendamus vobis*, id est non dicimus hoc ad commendationem nostram ut quasi iterum velimus nos commendare: supra enim, III, et etiam I Cor. III, aliqua dixerat ad commendationem suam. Et ideo dicit *iterum.* Infra X, 18: *non enim qui seipsum commendat*, et cetera. Sed hoc dicimus propter utilitatem vestram, quasi dicat *damus vobis occasionem gloriandi*, id est materiam gloriandi. Pseudo-Apostoli enim per elationem gloriabantur, dicentes se fuisse doctos ab apostolis, qui fuerunt a domino, scilicet a Petro et Iacobo, qui erant columnae fidei, detrahentes in hoc apostolo, quasi non fuerit cum domino Iesu, et volentes eius doctrinam destruere. Ut ergo et Corinthii haberent in quo gloriarentur contra ipsos pseudo-apostolos, scilicet de gratia apostolo data, ut eos et refellant et non seducantur ab eis, ideo dicit hoc. Unde subdit *ut habeatis ad eos*, id est contra eos, vel ad eos reprimendos, quid possitis dicere. Ad eos, dico, *qui in facie gloriantur, et non in corde.* Quod tripliciter exponitur sic: *in facie gloriantur*, id est exterioribus observantiis legalibus, quia ad litteram docebant servare legalia. *Et non in corde*, id est in virtute Christi, quae est in corde, quia in spiritualibus, sicut apostolus, qui in virtute crucis Christi dicebat: *mihi autem absit gloriari*, et cetera. Item *in facie gloriantur*, id est in conspectu hominum, sicut hypocritae faciunt, *et non in corde*, id est in testimonio conscientiae, sicut apostolus. Unde dicit: *gloria nostra haec est*, et cetera. Vel *in facie gloriantur*, quia aliqua praetendebant exterius, quae tamen non ita sentiebant interius in corde, scilicet quod dicebant se doctos ab apostolis, et quod sequerentur eorum doctrinam, quam tamen nitebantur destruere. Patet ergo qualiter apostolus in docendo proximorum salutem procurabat. Sequitur videre quomodo ipsorum salutem procurabat etiam in modo docendi. Unde dicit *sive enim mente*, etc., quod exponitur dupliciter. Uno modo sic, ut apostolus dicat se excedere, quando loquitur eis, commendando se sobrium esse; quando non loquitur de commendatione propria. Secundum hoc dicit: quocumque modo doceamus, vel est honor Dei vel utilitas proximi, quia si *excedimus mente*, id est commendamus nos, Deo, scilicet est, id est ad honorem Dei, vel de servando iudicio Dei: *sive sobrii sumus*, id est non alta dicamus de nobis, hoc est vobis, id est, ad utilitatem vestram. Sed aliter, et est magis litteralis sensus. Dico quod *damus vobis occasionem gloriandi pro nobis*, quia nos, in omnibus quae facimus et etiam in modo faciendi, intendimus bonum vestrum. Unde sciendum quod apostoli sunt medii inter Deum et populum. Deut. V, 5: *ego sequester et medius fui*, et cetera. Oportebat ergo quod haurirent a Deo quod effunderent populo. Et ideo necessarium erat quod quandoque elevarent se per contemplationem in Deum ad percipiendum caelestia, quandoque conformarent se populo ad tradendum quae a Deo perceperant, et hoc totum in eorum utilitatem cedebat. Et ideo dicit *sive enim excedimus mente*, id est elevamur ad hoc quod percipiamus dona gratiarum, et hoc ut Deo scilicet uniamur, quod fit per excessum rerum temporalium. Ps. CXV, 11: *ego dixi in excessu meo.* Dionysius: *est enim extasim faciens divinus amor*, et cetera. *Sive sobrii simus*, id est commensuremus nos vobis, tradendo divina praecepta, hoc est vobis, id est ad utilitatem vestram. Sobrietas enim idem est, quod commensuratio. Bria enim in Graeco idem est quod mensura. Haec sobrietas non opponitur ebrietati, quae est de vino, quae ad bella trahit in terra, sed opponitur ebrietati quae est a spiritu sancto, quae rapit hominem ad divina, de qua dicitur Cant. V, 1: *bibite, amici, et inebriamini, charissimi.* Nam illa scilicet sobrietas est propter utilitatem proximi, sed haec ebrietas est propter amorem Dei. Huiusmodi autem descensus, signatus est per descensum Angelorum per scalam quam vidit Iacob Gen. XXVIII, 12, et Io. I, 51: *videbitis caelum apertum*, et cetera. Consequenter cum dicit *charitas autem Christi*, etc., subiungit apostolus causam praemissae sollicitudinis, quae quidem est charitas Christi. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit se urgeri a charitate Christi ad procurandam salutem proximorum; secundo ostendit unde provocetur charitas Christi in ipso, ibi *aestimantes hoc*, et cetera. Dicit ergo: dico quod *sive excedimus Deo sive sobrii sumus vobis*, est ad utilitatem vestram. Et huius causa est quia *charitas Christi urget nos* ad hoc. Et dicit *urget*, quia urgere idem est quod stimulare; quasi dicat: charitas Christi, quasi stimulus, stimulat nos ad faciendum ea, quae charitas imperat, ut scilicet procuremus salutem proximorum. Hic est effectus charitatis. Rom. c. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur*, id est agitantur, et cetera. Cant. VIII, 6: *lampades eius, ut lampades ignis*, et cetera. Unde autem proveniat iste stimulus charitatis, ostendit consequenter, subdens *aestimantes hoc, quoniam si unus*, etc., et primo assignat rationem huius; secundo exponit, ibi *et pro omnibus mortuus est*, et cetera. Dicit ergo: dico quod omnia pro vobis facimus, quia urget nos charitas Christi, quia aestimamus, quod si unus, scilicet Christus, pro omnibus mortuus est, quod etiam nos ita vivamus, id est ad utilitatem vestram, quod etiam nobis mortui simus, id est nihil curemus de nobis, sed de Christo et de his quae Christi sunt. Et hoc est quod dicit *si unus.* Rom. V, 8: *commendat Deus suam charitatem in nobis*, et cetera. I Petr. c. II, 21: *Christus passus est pro nobis*, et cetera. Quod ergo infertur *ergo omnes mortui sunt*, exponitur tribus modis. Primo ut dicatur *omnes mortui sunt*, morte peccati in Adam. Non enim esset necessarium quod Christus pro omnibus moreretur, nisi omnes mortui fuissent morte peccati in Adam. I Cor. XV, 22: *sicut in Adam omnes*, et cetera. Secundo ut dicatur *omnes mortui sunt*, scilicet veteri vitae. Christus enim mortuus est ad delenda peccata, ergo omnes debent mori veteri vitae, scilicet peccati, et vivere vita iustitiae, Rom. VI, 10: *quod enim mortuus est peccato*, etc., *ita et vos aestimate vos mortuos esse*, et cetera. Tertio, et magis litteraliter, *ergo mortui sunt omnes*, id est ita debet se quilibet reputare ac si esset mortuus sibi ipsi. Col. III, 3: *mortui estis*, et cetera. Et hunc modum exponit consequenter cum dicit *et pro omnibus mortuus est Christus*, I Io. II: *mortuus est ut vivamus Christo.* Unde subdit *ut et qui vivit*, scilicet vita naturali, *iam non sibi vivat*, id est non propter seipsum et propter bonum suum tantum, *sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit*, scilicet Christo, id est totam vitam suam ordinet ad servitium et honorem Christi. Gal. II, 20: *vivo ego, iam non ego*, et cetera. Eccli. XXIX, 20: *gratiam fideiussoris tui ne obliviscaris*, et cetera. Et horum ratio est quia unusquisque operans sumit regulam operis sui a fine. Unde si Christus est finis vitae nostrae, vitam nostram debemus regulare non secundum voluntatem nostram, sed secundum voluntatem Christi. Sic enim et Christus dicebat Io. VI, v. 38: *descendi de caelo, non ut facerem voluntatem meam*, et cetera. Nota autem quod duo dicit, scilicet quod mortuus est Christus et quod resurrexit pro nobis; ubi duo exiguntur a nobis. Quia enim mortuus est pro nobis et nos debemus mori nobis ipsis, id est pro ipso abnegare nos ipsos. Unde dicebat Lc. IX, 23: *qui vult venire post me, abneget semetipsum*, et cetera. Quod idem est ac si diceret: moriantur sibi ipsis. Quia vero Christus resurrexit pro nobis, et nos debemus ita mori peccato et veteri vitae et nobis ipsis, quod tamen resurgamus ad novam vitam Christi. Rom. VI, 4: *quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate*, et cetera. Et propter hoc dominus non dixit solum: *abneget semetipsum et tollat crucem suam*, sed addidit *et sequatur me*, scilicet in novitate vitae, proficiendo in virtutibus. Ps. LXXXIII, 8: *ibunt de virtute in virtutem*, et cetera.

Lectio 4

[87712] Super II Cor., cap. 5 l. 4 Posito quomodo sancti praeparant se ad susceptionem gloriae caelestis, placendo Deo et proficiendo proximo, hic consequenter ostendit quomodo praeparant se ad hoc idem, abdicando a se carnalem affectum. Et circa hoc tria facit. Primo ponit abdicationem carnalis affectus; secundo excludit instantiam, ibi *et si cognovimus*, etc.; tertio concludit intentum, ibi *si qua ergo in Christo*, et cetera. Dicit ergo primo: ex quo ergo adeo certi sumus de gloria aeterna, ita quod *nos ex hoc neminem secundum carnem novimus.* Ubi nota, quod *secundum carnem* est quaedam determinatio, et potest dupliciter exponi, secundum quod dupliciter constructio fieri potest. Uno modo, ut ly *secundum carnem*, construatur cum hoc accusativo neminem, et sic exponit Glossa: *neminem secundum carnem*, id est carnaliter viventem, approbamus. Ex quo enim quilibet debet mori, non approbamus eum, qui carnaliter vivit. Et hoc modo accipitur *caro* Rom. VIII, 9: *vos autem in carne non estis*, et cetera. Alio modo: *neminem secundum carnem*, id est secundum carnales legis observantias viventem, *novimus*, id est approbamus. Et hoc modo accipitur *caro* Phil. III, 4: *qui confidunt in carne*, id est, in carnalibus legis observantiis, et cetera. Tertio: *neminem secundum carnem*, id est secundum carnis corruptionem, *novimus*, id est reputamus. Licet enim fideles adhuc carnem corruptibilem gerant, tamen in spe iam habent corpus incorruptibile. Unde non reputant se secundum quod modo carnem corruptibilem habent, sed secundum quod habituri sunt corpus incorruptibile. Hoc modo accipitur *caro* I Cor. XV, 50: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Alio modo potest construi, ut ly *secundum carnem*, construatur cum hoc verbo *novimus.* Et sic est sensus: dico quod ex quo non debemus nobis vivere, sed ei qui pro nobis mortuus est, *itaque nos ex hoc neminem secundum carnem novimus*, id est non sequimur in aliquo carnalem affectum, nec aliquem hoc modo reputamus. Et hoc modo accipitur illud Deut. XXXIII, 9: *qui dixerit patri suo et matri: nescio vos*, et cetera. Et sic ly *secundum carnem*, refertur ad cognoscentem; sed in prima expositione referebatur ad cognitum. Quia vero aliquis posset dare instantiam de Christo, quod saltem cognovisset eum secundum carnem, ideo consequenter hoc removet dicens *quod si cognovimus*, et cetera. Circa hoc sciendum est quod Manichaeus adducebat verba ista pro se in fulcimentum sui erroris. Ipse enim dicebat Christum non habuisse verum corpus, nec fuisse ex semine David natum. Et sic Augustinus dicit in libro contra Faustum: si quis contra eum allegaret verbum apostoli ad Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum*

carnem, et illud I Tim. III, 16: *et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne*, etc., et II Tim. II, 8: *memor esto dominum Iesum Christum resurrexisse a mortuis ex semine David*, etc., respondebat, quod apostolus aliquando fuerat huius opinionis, scilicet quod fuisset ex semine David et quod verum corpus habuisset, sed postea hanc opinionem mutavit et correxit se hic. Unde dicebat *et si cognovimus secundum carnem Christum*, id est si fuerimus aliquando huius opinionis, quod Christus habuisset veram carnem, *sed nunc iam non novimus*, id est modo mutavimus illam opinionem et non credimus ita. Quod quidem dupliciter improbat Augustinus. Primo quia de eo, quod falso putamus, nullus dicit novimus, sed opinamur. Cum ergo apostolus utatur hic hoc verbo *cognovimus*, videtur quod non aliquando falso putaverit. Secundo quia supra apostolus dicit *neminem novimus secundum carnem.* Si ergo verum esset quod dicit Manichaeus, apostolus nullum cognosceret habere verum corpus, quod est falsum. Est ergo falsum quod Manichaeus dicit. Et ideo aliter exponendum secundum veritatem, et dupliciter. Uno modo, ut sumatur hic caro pro corruptione carnis, I Cor. XV, 50: *caro et sanguis*, etc., et tunc est sensus: *et si cognovimus* aliquando *Christum secundum carnem*, id est habere eum carnem corruptibilem ante passionem, *sed nunc iam non novimus*, scilicet eum habere carnem incorruptibilem, quia Rom. VI, 9 dicitur: *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*, et cetera. Alio modo secundum Glossam, ut ly *si* aliquando *secundum carnem Christum cognovimus*, referatur ad statum Pauli ante conversionem ad Christum; quod vero sequitur sed *nunc iam non novimus*, referatur ad statum eius post conversionem. Et sic est sensus: et ego et alii Iudaei infideles aliquando, id est ante conversionem meam, *cognovimus Christum secundum carnem*, id est secundum quod carnaliter opinati sumus de Christo, scilicet eum esse tantum hominem et quod venit tantum ad carnales observantias legis; *sed iam*, id est postquam conversus sum, *non novimus*, id est haec opinio cessavit, immo credo quod sit verus Deus et quod non sit colendus per carnales observantias. Unde dicebat Gal. V, v. 2: *si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit.* Potest et aliter exponi, ut hoc quod dicit *et si cognovimus*, etc., dicat apostolus in persona omnium apostolorum Christi; et sic videtur respondere ultimae expositioni huius, quod dicitur *neminem cognovimus.* Unde sciendum est quod Augustinus, exponens illud Io. XVI, 7: *expedit vobis, ut ego vadam*, ubi ratio domini ad hoc subditur: *si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos*, dicit, quod hoc ideo erat, quia discipuli carnaliter amantes Christum afficiebantur ad ipsum, sicut carnalis homo ad carnalem amicum, et sic non poterant elevari ad spiritualem dilectionem, quae etiam pro absente multa facit pati. Ut ergo radicaretur in eis affectus spiritualis, qui est a spiritu sancto, et cessaret carnalis, dixit eis dominus: *pax vobis*, et cetera. Hoc ergo apostolus, in persona omnium discipulorum, commemorans dixit *et si cognovimus*, id est si adhaesimus Christo aliquando, scilicet quando nobiscum erat praesentia corporali, *secundum carnem*, id est secundum carnalem affectum, *sed iam non novimus*, id est iam iste affectus cessavit a nobis per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Consequenter cum dicit *si qua igitur in Christo*, etc., ex praemissis concludit quemdam effectum esse consecutum, scilicet novitatis in mundo. Et ideo dicit *si qua igitur*, id est si aliqua, *in Christo*, id est in fide Christi, vel per Christum, *nova creatura* est facta. Gal. V, 6: *in Christo Iesu neque praeputium, neque circumcisio*, et cetera. Ubi notandum quod innovatio per gratiam dicitur creatura. Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: *vetustam fecit pellem meam*, et cetera. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt. I Cor. XIII, v. 2: *si noverim mysteria omnia*, etc., *charitatem autem non habeam*, et cetera. Iob XVIII, v. 15: *habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est*, id est peccati. Augustinus dicit: *peccatum enim nihil est, et nihili fiunt homines cum peccant.* Et sic patet, quod infusio gratiae est quaedam creatio. Si ergo aliqua creatura facta est nova per ipsum, *vetera transierunt ei.* Hoc quidem sumptum est Lev. XXVI, 10, ubi dicitur: *novis supervenientibus vetera proiicietis.* Ex quo sic argumentatur: si omnia nova facta sunt et secundum legem novis supervenientibus vetera sunt proiicienda, ergo si qua creatura est, *vetera transierunt ei*, id est transire debent ab eo. Vetera autem quae transire debent sunt legalia. Rom. VII, 6: *serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.* Item errores gentilium. Is. c. XXVI, 3: *vetus error abiit.* Item corruptiones peccati. Rom. VI, 6: *vetus homo noster*, et cetera. Quibus quidem in nobis transeuntibus, virtutes contrariae his vitiis debent in nobis innovari. Apoc. XXI, 5: *et dixit qui sedebat in throno: ecce nova facio omnia.*

Lectio 5

[87713] Super II Cor., cap. 5 l. 5 Postquam apostolus in superioribus tractavit de praemio sanctorum et de praeparatione ad susceptionem eius, hic consequenter agit de causa utriusque. Et circa hoc tria facit, quia primo, ostendit auctorem omnium praedictorum esse Deum; secundo, commemorat beneficium a Christo collatum, ibi *qui reconciliavit*, etc.; tertio, beneficii usum, ibi *pro Christo ergo legatione*, et cetera. Dicit ergo: dixi quod intendimus salutem proximorum, et *vetera transierunt*, sed haec *omnia* sunt nobis *ex Deo* patre, vel ex Deo auctore. Rom. XI, 36: *ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia.* Iac. I, v. 17: *omne datum optimum*, et cetera. Sequitur beneficium susceptum a Deo, ibi *qui reconciliavit*, etc., ubi primo, ponit ipsum beneficium collatum; secundo exponit, ibi *quoniam quidem Deus*, et cetera. Commemorat autem duplex beneficium per Christum collatum: unum commune, aliud speciale. Commune quidem toti mundo, scilicet reconciliationis ad Deum, et hoc est quod dicit: *qui*, scilicet Deus pater, *reconciliavit*, id est pacificavit, *nos sibi*, et hoc *per Christum*, id est per incarnatum verbum. Homines enim erant inimici Dei propter peccatum, Christus autem hanc inimicitiam abstulit de medio, satisfaciens pro peccato. Et fecit concordiam. Col. I, 20: *pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis*, et cetera. Et ideo dicit *per Christum.* Rom. V, 10: *reconciliati sumus Deo per mortem*, et cetera. Speciale autem beneficium est apostolis collatum, scilicet quod ipsi sint ministri huius reconciliationis. Unde dicit *et dedit nobis*, apostolis, vicariis Christi, *ministerium* huius *reconciliationis.* Supra III, 6: *ministros nos elegit*, et cetera. Ps. LXXI, 3: *suscipiant montes*, id est apostoli, *pacem populo*, scilicet a domino. Consequenter cum dicit *quoniam*, etc., exponit quae dixit: primo, primum; secundo, secundum, ibi *posuit in nobis*, et cetera. Dicit ergo. Dico quod Deus reconciliavit

nos sibi, hoc modo: inimicitiae enim inter Deum et hominem erant propter peccatum, ut dictum est, secundum illud Is. LIX, 2: *peccata vestra diviserunt*, et cetera. Destructo ergo peccato per mortem Christi, inimicitiae iam solutae sunt. Et hoc est quod dicit *quoniam quidem Deus erat in Christo*, per unitatem essentiae, Io. XIV, 10, 11: *ego in patre, et pater in me est.* Vel *Deus erat in Christo* per Christum *mundum sibi reconcilians*, Rom. c. V, 10: *reconciliati sumus Deo*, et cetera. Et hoc *non reputans illis delicta ipsorum*, id est non habens in memoria illorum delicta, tam actualia quam originalia, ad puniendum, pro quibus Christus plene satisfecit. Et secundum hoc dicitur nos reconciliasse sibi, inquantum non imputat delicta nostra nobis. Ps. XXXI, v. 2: *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum.* Consequenter cum dicit *et posuit in nobis*, etc., exponit secundum, scilicet de beneficio apostolis collato. Quasi dicat: hoc modo dedit nobis ministerium reconciliationis, quia *posuit in nobis verbum reconciliationis*, id est dedit virtutem et inspiravit in cordibus nostris, ut annuntiemus mundo hanc reconciliationem esse factam per Christum. Et hoc faciendo inducimus homines, ut conforment se Christo per Baptismum. Ier. I, 9: *ecce dedi verba mea*, et cetera. Consequenter cum dicit *pro Christo ergo legatione*, etc., ostendit usum beneficii. Et primo quantum ad secundum beneficium collatum apostolis; secundo, quantum ad primum collatum omnibus, ibi *obsecramus pro Christo*, et cetera. Dicit ergo: ex quo Deus posuit verbum reconciliationis, debemus eo uti. Et hoc est ergo quod *fungimur legatione pro Christo*, id est sumus legati Christi. Eph. VI, 20: *pro quo legatione fungimur in catena ista*, et cetera. Et idoneitas ad hanc legationem est nobis ex virtute Dei, quae est in me. Et ideo dicit *tamquam Deo exhortante per nos*, quia Deus, qui in nobis loquitur, dat nobis idoneitatem ad hanc legationem. Matth. X, 20: *non vos estis qui loquimini*, et cetera. Infra XIII, v. 3: *an experimentum quaeritis eius, qui in me*, et cetera. Consequenter cum dicit *obsecramus*, etc., subdit quantum ad usum primi beneficii. Et primo inducit ad usum; secundo ostendit unde adsit nobis facultas ad ipsum usum, ibi *eum qui non*, et cetera. Dicit ergo: ex quo Deus fecit reconciliationem, et nos sumus legati Dei in hoc, *obsecramus*, et cetera. Blande alloquitur, cum posset imperare. II Tim. ult.: *argue, obsecra, increpa*, et cetera. Ad Philem. 8: *potestatem habens imperandi*, et cetera. *Obsecramus*, inquam, *pro Christo*, id est propter amorem Christi, *reconciliamini Deo.* Videtur autem hoc esse contrarium ei quod dicit, quod Deus reconciliavit nos sibi. Si ergo ipse reconciliavit, quid necesse est ut nos reconciliemur? Iam enim reconciliati sumus. Ad hoc dicendum quod Deus reconciliavit nos sibi, ut causa efficiens, scilicet ex parte sua, sed, ut sit nobis meritoria, oportet etiam quod fiat reconciliatio ex parte nostra. Et hoc quidem in Baptismo et in poenitentia, et tunc cessamus a peccatis. Unde autem adsit nobis huiusmodi facultas reconciliandi Deo, ostendit ex hoc scilicet quod dedit nobis potestatem iuste vivendi, qua possumus abstinere a peccatis, et, hoc faciendo, reconciliamur Deo. Et ideo dicit *eum qui non*, et cetera. Quasi dicat: bene potestis reconciliari, quia Deus, scilicet pater, *eum*, scilicet Christum, *qui non noverat peccatum*, I Petr. II, 22: *qui peccatum non fecit*, etc.; Io. VIII, 46: *quis ex vobis arguet me*, etc., *pro nobis fecit peccatum.* Quod tripliciter exponitur. Uno modo, quia consuetudo veteris legis est ut sacrificium pro peccato, peccatum nominetur. Os. c. IV, 8: *peccata populi mei comedent*, id est oblata pro peccato. Tunc est sensus *fecit peccatum*, id est hostiam, vel sacrificium pro peccato. Alio modo, quia peccatum aliquando sumitur pro similitudine peccati, vel pro poena peccati. Rom. VIII, 3: *misit Deus filium suum in similitudinem peccati*, etc., id est de similitudine peccati damnavit peccatum. Et tunc est sensus *fecit peccatum*, id est fecit eum assumere carnem mortalem et passibilem. Tertio modo, quia aliquando dicitur hoc esse hoc vel illud, non quia sit, sed quia opinantur homines ita esse. Et tunc est sensus *fecit peccatum*, id est fecit eum reputari peccatorem. Is. LIII, 12: *cum iniquis reputatus est.* Et hoc quidem fecit, *ut nos efficeremur iustitia*, id est ut nos, qui peccatores sumus, efficeremur non solum iusti, imo ipsa iustitia, id est iustificaremur a Deo; vel *iustitia*, quia non solum nos iustificavit, sed etiam voluit quod per nos alii iustificarentur. *Iustitia*, dico, *Dei*, non nostra. Et *in Christo*, id est per Christum. Vel, aliter, ut ipse Christus dicatur iustitia. Et tunc est sensus *ut nos efficeremur iustitia*, id est ut inhaereremus Christo per amorem et fidem, quia Christus est ipsa iustitia. Dicit autem, *Dei*, ut excludat iustitiam hominis, quae est qua homo confidit de propriis meritis. Rom. X, 3: *ignorantes Dei iustitiam*, etc. *in ipso*, scilicet Christo, id est per Christum, quia ipse factus est nobis iustitia, I Cor. I, 30.

Caput 6

Lectio 1

[87714] Super II Cor., cap. 6 l. 1 Supra apostolus commendavit ministerium apostolatus, hic consequenter ipsum ministerium, sibi commissum ad utilitatem subditorum, exequitur. Et circa hoc duo facit. Primo hortatur eos in generali ad omnia, quae communiter sunt necessaria ad bonam vitam; secundo hortatur eos de quodam speciali suffragio fiendo sanctis in Ierusalem, et hoc VIII cap., ibi *notum autem vobis facimus, fratres*, et cetera. Circa primum autem duo facit. Primo hortatur eos ad bona praesentia; secundo commendat eos de bonis in praeterito factis, et hoc VII cap., ibi *has igitur habentes promissiones*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo hortatur in generali, quod gratia Dei non utantur in vanum; secundo ostendit gratiam Dei eis esse collatam, ibi *ait enim: tempore accepto*, etc.; tertio docet eos in speciali modum utendi dicta gratia, ibi *nemini dantes ullam offensionem*, et cetera. Dicit ergo primo: ex quo facultas adest nobis ad bene operandum, et haec est gratia Dei, nos autem ad hoc *pro Christo legatione fungimur*; ideo, *adiuvantes*, nos, scilicet praedicationibus, exemplis et exhortationibus. Prov. XVIII, 19: *frater qui adiuvatur a fratre*, et cetera. Vel, *adiuvantes*, scilicet Deum. I Cor. III, 9: *adiutores Dei sumus.* Sed contra Is. XL, 13: *quis adiuvit spiritum domini*, et cetera. Non ergo bene dicitur, adiuvantes Deum. Responsio: quod iuvare Deum potest intelligi, vel ei vires ministrare ad aliquid agendum, et sic nullus iuvat Deum, nec iuvare potest; vel eius mandatum exequi, et sic sancti homines Deum iuvare dicuntur, exequendo eius mandata. Nos, inquam, sic iuvantes, *hortamur vos*, Rom. XII, 8: *qui exhortatur*, et cetera. Hoc scilicet exhortamur, *ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*, quasi dicat: ne receptio gratiae sit vobis inutilis et vacua, quod tunc contingit, quando ex perceptione gratiae quis non sentit fructum. Qui quidem duplex est, scilicet remissio peccatorum. Is. XXVII, 9: *hic est omnis fructus*, et cetera. Et ut homo iuste vivendo perveniat ad gloriam caelestem. Rom. c. VI, 21: *habetis fructum vestrum.* Quicumque ergo gratia percepta non utitur ad vitandum

peccata, et consequendum vitam aeternam, hic gratiam Dei in vanum recipit. Phil. II, 16: *non in vacuum cucurri*, et cetera. Et ne aliquis dubitaret de perceptione huius gratiae a Deo, ideo consequenter apostolus probat eos iam recepisse gratiam hanc, vel paratam habere ad recipiendum, dicens *ait enim: tempore*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo inducit auctoritatem prophetae; secundo inductam adaptat ad propositum, ibi *ecce nunc tempus*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod paretis vos ad fructuose percipiendum gratiam, quae vobis est collata, vel parata. *Ait enim*, dominus per Isaiam XLIX, 8: *tempore accepto*, et cetera. Circa quod sciendum est quod dominus dicitur facere nobis gratiam, vel exaudiendo nos in petitionibus nostris, vel iuvando in operationibus nostris; sed exaudit, ut percipiamus quod petimus. Iac. I, 5: *si quis indiget sapientia, postulet*, et cetera. Adiuvat, ut perficiamus quod operamur. Ps. XCIII, 17: *nisi quia dominus adiuvit me*, et cetera. Et haec duplex est gratia, praeveniens scilicet et cooperans, vel subsequens, quae quidem necessaria est nobis ad obtinendum. Et primo gratiam praevenientem quam optare debemus, ut simus accepti a Deo. Ps. XXXI, 6: *pro hac orabit ad te omnis sanctus.* Et quantum ad hoc dicit *in tempore accepto*, id est acceptionis et gratificationis; hoc enim tempore accepto fit, quod gratis fit. Rom. IV, 6: *beatitudinem hominis cui Deus accepto fert iustitiam*, et cetera. *Exaudivi te*, id est acceptavi te. Vel *tempore accepto*, id est in tempore gratiae. Et hoc modo gratia praeveniens dicitur illa, per quam liberamur a peccatis. Gratia vero subsequens dicitur per quam virtutes nobis ex perseverantia in bono conferuntur. Secundo necessaria est nobis gratia cooperans; et hanc petebat Ps. XXII, 6: *et misericordia eius subsequatur me*, et cetera. Et quantum ad hoc dicit *in die salutis adiuvi te.* Tempus enim ante Christum non fuit dies, sed nox. Rom. XIII, 12: *nox praecessit*, et cetera. Sed tempus Christi dicitur dies, et non solum dies, sed dies salutis. Ante enim non erat salus, quia nullus ad finem salutis perveniebat, scilicet ad visionem Dei, sed modo, quando iam nata est salus in mundo, homines salutem sequuntur. Matth. I, 21: *vocabis nomen eius Iesum. Ipse enim salvum faciet populum*, et cetera. I Petr. IV: *operamini vestram salutem.* Et hoc fit auxilio gratiae cooperantis, qua per nostra opera pervenimus ad vitam aeternam. Phil. II, 13: *Deus est qui operatur*, et cetera. Consequenter auctoritatem inductam adaptat ad propositum, dicens *ecce nunc*, etc., quasi dicat: haec quae dixit dominus de tempore gratiae per prophetam, implentur modo, quia *ecce nunc tempus acceptabile*, id est gratificationis, per quam exaudimur a Deo, quia iam *venit plenitudo temporis*, scilicet incarnationis Christi, Gal. c. IV, 4. Et hoc quantum ad primam partem auctoritatis Ps. LXVIII, 14: *tempus beneplaciti Deus. Ecce nunc dies salutis*, in quo scilicet, adiuti gratia cooperante, possumus operari ad consequendum salutem aeternam. Io. IX, 4: *me oportet operari*, et cetera. Gal. VI, v. 10: *dum tempus habemus*, et cetera. Consequenter cum dicit *nemini dantes*, etc., docet modum utendi gratia eis collata. Et primo in generali, qualiter scilicet in vacuum non recipiatur; secundo in speciali, ibi *in multa patientia*, et cetera. Dicit ergo: sic utendum est gratia, *ut dantes nemini ullam offensionem.* Nam gratia ad duo datur, scilicet ad vitandum mala, et ad operandum bona. Et ideo duo docet, ut scilicet vitemus mala, et quantum ad hoc dicit *nemini dantes*, et cetera. Quod potest dupliciter exponi. Uno modo, ut referatur ad apostolos, quasi dicat: nos *adiuvantes vos exhortamur*; nos, dico, *nemini ullam dantes offensionem*, quia si per malam vitam aliquos offenderemus, vituperaretur ministerium nostrum, et contemneretur praedicatio nostra. Rom. II, 24: *nomen Dei per vos blasphematur.*

Gregorius: *cuius vita despicitur, restat ut eius praedicatio contemnatur.* Unde publicus et famosus peccator cavere debet sibi ne praedicet, alias peccat. Ps. XLIX, 16: *peccatori autem dixit Deus*, et cetera. Alio modo, ut referatur ad subditos, quasi dicat *hortamur vos ne in vacuum*, etc.; vos, dico, *nemini dantes ullam*, etc.; id est, non facientes aliquid unde alii scandalizentur. I Cor. X, 32: *sine offensione estote*, et cetera. Rom. XIV, 13: *non ponatis offendiculum*, et cetera. Et ratio huius est *ut non vituperetur*, et cetera. Id est ita irreprehensibiliter vos habeatis, ut *ministerium nostrum*, id est apostolatus noster, *non vituperetur.* Quando enim subditi male se habent, vituperium est praelatis. I Petr. II, 12: *conversationem vestram inter gentes*, et cetera. Vel *ut non vituperetur* commune *ministerium*, quo ad vos et nos, qui sumus ministri Dei. Nos, dico, sumus ministri Dei ad exequendum voluntatem eius in nobis, et in aliis. Sed vos ad exequendum voluntatem eius in vobis tantum. Is. LXI, 6: *vos sacerdotes domini vocabimini*, et cetera. Consequenter cum dicit *sed in omnibus exhibeamus*, etc., docet eos modum utendi percepta gratia quantum ad bona operanda. Dicit ergo: nemini demus ullam offensionem, sed exhibeamus nos, et vos, opere et sermone, in omnibus quae ad virtutes pertinent, tales, quales debent esse ministri Dei, ut scilicet conformemur nos Deo faciendo eius voluntatem. Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius.* I Cor. IV, v. 1: *sic nos existimet homo, ut ministros*, et cetera. Consequenter cum dicit *in multa patientia*, etc., ostendit in speciali quomodo nos debemus exhibere sicut Dei ministros in usu gratiae collatae. Et hoc quantum ad tria. Primo, quantum ad exteriorem operationem; secundo quantum ad maiorem devotionem, ibi *os nostrum patet*, etc.; tertio quantum ad infidelium vitationem, ibi *nolite iugum ducere*, et cetera. Circa primum tria facit, secundum tria in quibus consistit operatio exterior. Primo enim consistit in sufferentia malorum; et quantum ad hoc dicit *in multa patientia*, et cetera. Secundo in operatione bonorum, et quantum ad hoc dicit *in castitate*, et cetera. Tertio in mutua cooperatione bonorum ad mala, et quantum ad hoc dicit *per arma iustitiae*, et cetera. Est ergo necessaria in malis sustinendis virtus patientiae. Unde dicit *in multa patientia*, et cetera. Ubi tria facit. Primo inducit ad patientiam. Et hoc quia in Ps. XCI, 15 s. legitur: *bene patientes erunt, ut annuntient.* Et quantum ad hoc dicit *in multa patientia.* Prov. XIX, 11: *doctrina viri per patientiam noscitur.* Lc. XXI, 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Dicit *in multa*, id est propter multas tribulationes quae occurrunt. Secundo ostendit materiam patientiae in generali, et hoc dupliciter, scilicet in superventione malorum; unde dicit *in tribulationibus*, Rom. XII, 12: *in tribulatione patientes*; Act. XIV, 12: *per multas tribulationes*, et cetera. Et in defectu necessariorum; unde dicit *in necessitatibus*, scilicet eorum quae sunt necessaria ad vitam. Ps. XXIV, 17: *de necessitatibus*, et cetera. Tertio ostendit materiam patientiae in speciali. Et primo in his, quae pertinent ad tribulationes, quae sunt voluntariae, et hoc quantum ad tribulationes, quae pertinent ad animam, et sic dicit *in angustiis*, scilicet cordis, quando scilicet sic arctatur adversis, ut non pateat via evadendi. Hebr. c. XI, 37: *angustiati, afflicti*, et cetera. Item inquantum ad tribulationes, quae sunt in corpore, et sic dicit *in plagis*, scilicet illatis ab aliis, *et carceribus*, Act. XVI, 23: *cum multas plagas ei intulissent*, et cetera. Infra XI, 23: *in carceribus abundantius, in plagis supra modum*, et cetera. *In seditionibus*, scilicet totius populi commoti. Act. XIX, 40: *periclitamur argui seditionis hodiernae*, et cetera. Secundo in his, quae pertinent ad necessitates. Necessitas autem aliquando est voluntaria. Et sic dicit *in laboribus*, propria manu operando apud

Corinthios, quia avari erant, ne eos gravaret sumptibus; et apud Thessalonicenses, quia erant otiosi, ut daret exemplum exercitii. Act. XI: *ad ea quae mihi opus erant*, et cetera. *In vigiliis*, propter praedicationes. Infra XI, 27: *in vigiliis. In ieiuniis*, aliquando voluntariis aliquando involuntariis propter penuriam. I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum*, et cetera. Sed contra est quod dicitur Matth. c. XI, 30: *iugum meum suave est.* Hic vero dicitur *in tribulationibus multis*, et cetera. Non ergo suave, sed gravissimum. Respondeo. Haec sunt in seipsis aspera, sed propter amorem et interiorem fervorem spiritus dulcorantur. Unde Augustinus: *omnia grandia et immania, facilia et prope nulla facit amor.*

Lectio 2

[87715] Super II Cor., cap. 6 l. 2 Positis his quae pertinent ad tolerantiam malorum, ponit consequenter ea quae pertinent ad observantiam bonorum. Bonitas autem operis consistit in tribus: in perfectione virtutum, et hoc pertinet ad cor; in veritate locutionis, et hoc pertinet ad os; in virtute operis, et hoc pertinet ad opus. Primo ergo ostendit apostolus qualiter se habeant in his quae pertinent ad perfectionem virtutum, quae consistunt in corde; secundo in his, quae ad virtutem oris, ibi *in verbo veritatis*; tertio in his, quae pertinent ad perfectionem operis, ibi *in virtute Dei.* Circa primum ponit quatuor virtutes: et primo virtutem castitatis, quae maximum locum tenet in virtute temperantiae, et quantum ad hoc dicit *in castitate*, scilicet mentis et corporis. Ubi notandum est quod immediate post multos labores, vigilias et ieiunia, subdit de castitate, quia qui vult habere virtutem castitatis, necesse habet laboribus dari, vigiliis insistere, et macerari ieiuniis. I Cor. IX, v. 27: *castigo corpus meum, et in servitutem redigo*, et cetera. Hebr. XII, 14: *pacem sequimini*, et cetera. Si autem quaeratur, quare non facit mentionem de aliis virtutibus, nisi solum de temperantia, dicendum est quod sic facit, sed implicite; quia hoc quod dicit: *in multa patientia, in tribulationibus*, etc., pertinet ad virtutem fortitudinis; hoc vero quod dicit: *per arma iustitiae*, pertinet ad virtutem iustitiae. Secundo ponit virtutem scientiae. Unde dicit *in scientia.* Et siquidem scientia referatur ad scientiam qua aliquis scit bene conversari in medio nationis pravae et perversae, sic refertur ad virtutem prudentiae. Si vero scientia referatur ad certitudinem, qua fideles certi sunt de his quae pertinent ad cognitionem Dei, sic pertinet ad virtutem fidei. Et utraque necessaria est Christianis, quia sine scientia, primo modo sive secundo modo accepta, homines de facili ruunt in peccatis. Is. V, 13: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Ier. c. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor meum.* Tertio ponit virtutem spei. Unde dicit *in longanimitate*, quae pertinet ad perfectionem spei. Nihil autem aliud est longanimis, quam qui arduum aliquod ex spe, semper ac diu dilatum, patienter expectat, et hoc a spiritu sancto. Gal. V, 22; *fructus autem spiritus, charitas*, etc., *longanimitas*, et cetera. Col. I, 11: *in omni patientia et longanimitate.* Quarto ponit virtutem charitatis. Charitas autem duo habet, scilicet effectum exteriorem et interiorem. Sed in effectu exteriori habet suavitatem ad proximum. Non enim convenit quod aliquis non sit suavis ad eos quos diligit. Et ideo dicit *in suavitate*, id est dulci conversatione ad proximos, ut scilicet blandi

simus. Prov. XII, 11: *qui suavis est, vivit in moderationibus*, et cetera. Eccli. VI, 5: *verbum dulce multiplicat amicos*, et cetera. Sed non in suavitate mundi, sed in ea quae causatur ex amore Dei, scilicet ex spiritu sancto, et ideo dicit *in spiritu sancto*, id est quam spiritus sanctus causat in nobis. Sap. c. XII, 1: *o quam bonus et suavis*, et cetera. In effectu autem interiori habet veritatem absque fictione, ut scilicet non praetendat exterius contrarium eius quod habet interius. Et ideo dicit *in charitate non ficta.* I Io. c. III, 18: *non diligamus verbo neque lingua, sed*, et cetera. Col. III, 14: *super omnia charitatem habentes.* Et huius ratio est quia, ut dicitur Sap. I, 5: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Consequenter ostendit quomodo se habeant in his, quae pertinent ad veritatem oris, ut scilicet sint veraces. Et ideo dicit *in verbo veritatis*, scilicet vera loquendo et praedicando. Quomodo autem se habeant in perfectione operis, subdit, dicens *in virtute Dei*, id est non in operibus nostris confidamus, sed solum in virtute Dei, et non in propria. I Cor. IV, 20: *regnum Dei non est in sermone*, et cetera. Consequenter cum dicit *per arma iustitiae*, etc., ostendit qualiter se habeant in operatione bonorum et malorum, inter bona et mala, prospera et adversa, et hoc pertinet ad virtutem iustitiae. Et primo ostendit hoc in generali; secundo exponit in speciali. Dicit ergo primo, quod exhibeamus nos sicut Dei ministros in multa patientia. Et quod plus est, *per arma iustitiae.* Ubi sciendum est quod iustitia ordinat et facit hominem tenere locum suum, *a dextris*, id est, in prosperis, ut scilicet non elevetur, *et a sinistris*, id est in adversis, ut scilicet non deiiciatur. Phil. IV, 12: *ubique et in omnibus*, etc., *scio abundare*, et cetera. Consequenter hoc exponit per partes prosperorum et adversorum, dicens *per gloriam*, et cetera. Ubi sciendum est, quod in rebus temporalibus prosperitas vel adversitas in tribus consistit: in superbia vitae, in concupiscentia carnis, in concupiscentia oculorum, iuxta illud I Io. II, 16: *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis*, et cetera. Et haec prosequitur ordine suo, quia primo dicit quomodo se habeant in adversis et prosperis, quae pertinent ad superbiam vitae, dicens *per gloriam*, et cetera. Secundo quomodo se habeant in his quae pertinent ad concupiscentiam carnis, ibi *quasi morientes*, et cetera. Tertio quomodo se habeant in his quae pertinent ad concupiscentiam oculorum, ibi *sicut egentes*, et cetera. Sunt autem duo, quae ad superbiam pertinent, scilicet sublimitas status et operum. Et ideo dicit *per gloriam*, id est per statum excellentiae, quasi dicat: exhibeamus nos Dei ministros, scilicet per Dei gloriam, id est in prosperitate. Is. XXIII, 9: *dominus exercituum cogitavit*, et cetera. Et quod apostoli gloriosi appareant, patet Act. XIV, 10, quod Paulus et Barnabas credebantur esse dii. *Et ignobilitatem*, quae est in sinistris, quasi dicat: nec in gloria elevemur, nec, si contemptibiles sumus, deiiciamur. I Cor. I, 28: *ignobilia huius mundi elegit Deus*, et cetera. Quantum ad famam operum dicit *per infamiam et bonam famam.* Ubi sciendum est, quod, sicut Gregorius dicit, *homo non debet ex se dare causam infamiae suae, sed potius debet procurare bonam famam*, iuxta illud Eccli. XLI, 15: *curam habe de bono nomine*, et hoc propter alios, quia oportet nos bonum testimonium habere ad eos, qui foris sunt, I Tim. III, 7. Si vero contingat aliquem incurrere in infamiam iniuste, non debet esse ita pusillanimis, ut propter hoc derelinquat iustitiam. Si vero sit in bona fama apud infideles, non debet tamen superbire, sed debet inter utrumque medio modo incedere. Consequenter exponit ista duo quae posuit. Et primo quam infamiam habuerunt, et ostendit quod magnam, quia *ut seductores*, etc., quasi dicat: a quibusdam habemur *ut seductores*, a quibusdam vero habemur ut *veraces.* Nec mirum, quia etiam de Christo alii dixerunt quia bonus est, alii vero quod non, sed seducit turbas, ut dicitur Io. VII, v. 12. Secundo ostendit quomodo fuerunt gloriosi et ignobiles, quia *sicut ignoti et cogniti*, id est approbati a bonis, et incogniti, id est despecti a malis. I Cor. IV, 13: *tamquam purgamenta*, et cetera. Consequenter prosequitur ea quae pertinent ad concupiscentiam carnis. Et ponit tria quae concupiscit caro. Primo enim concupiscit longam vitam, et quantum ad hoc dicit *quasi morientes*, id est licet exponamur periculis mortis, infra XI, 23: *in mortibus frequenter*, etc., tamen *ecce vivimus*, virtute et fide. Et ideo Hab. II, 4: *iustus ex fide vivit.* Ps. CXVII, 17: *non moriar, sed vivam*, et cetera. Secundo concupiscit incolumitatem et quietem. Et quantum ad hoc dicit *ut castigati et non mortificati*, quasi dicat: licet diversis flagellis castigemur a domino, non tamen tradit nos morti. Ps. XI: *castigans castigavit me dominus*, et cetera. II Tim. c. III, 12: *omnes qui pie volunt*, et cetera. Tertio concupiscit gaudium et iucunditatem, et quantum ad hoc dicit *quasi tristes, semper autem gaudentes*; quia licet in exterioribus, et quae ad carnem sunt, patiamur tristitiam et amaritudinem, interius tamen continuum gaudium habemus, quod crescit in nobis ex consolationibus spiritus sancti, et spe remunerationis aeternae. Iac. I, 2: *omne gaudium existimate*, et cetera. Io. XVI, 20: *tristitia vestra vertetur in gaudium*, et cetera. Consequenter prosequitur de his quae pertinent ad concupiscentiam oculorum. Et circa hoc ponit duo, quorum unum est in comparatione ad alios; et secundum hoc, prosperum in divitiis est quod homo abundet, ita quod possit aliis ministrare de divitiis suis. Sinistrum autem in hoc est, quod homo sit ita pauper, quod oporteat eum ab aliis mendicare. Et ideo dicit quod, in his temporalibus, sumus *sicut egentes*, id est ab aliis accipientes; sed tamen quantum ad spiritualia sumus *multos locupletantes.* Et non dicit omnes, quia non sunt omnes locupletari parati. Prov. XIII, 7: *est quasi pauper, cum in multis divitiis sit.* Secundum est in comparatione ad seipsos, et secundum hoc prosperum in divitiis est multa possidere, sinistrum autem, ut nihil penitus habeat. Et quantum ad hoc dicit, quod in exterioribus sunt *tamquam nihil habentes*, scilicet in temporalibus, quia omnia dimiserunt propter Christum. Matth. XVI: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes*, et cetera. Sed interius et in spiritualibus, *omnia possidentes*, scilicet per interiorem magnitudinem cordis. Et hoc ideo est quia ipsi vivebant non sibi, sed Christo, et ideo, omnia quae sunt Christi, reputabant ut sua. Unde cum Christo omnia sint subiecta, omnia possidebant, et omnia tendebant in eorum gloriam. Ios. I, 3: *et omnem locum quem calcaverit pes vester, vobis tradam.* Nota autem circa praemissa, quod apostolus utitur in praemissis miro modo loquendi. Nam ipse quasi semper ponit unum contra unum, et temporale contra spirituale; sed tamen in temporalibus semper addit quamdam conditionem, puta: ut, sicut, quasi, tamquam, sed in opposito spirituali, nihil addit. Cuius ratio est quia temporalia, sive sint mala, sive bona, sive transmutabilia et apparentia, habent tamen similitudinem vel boni vel mali. Et ideo dicit: *ut seductores, et quasi ignoti*, quia non erant in rei veritate sic, sed in opinione hominum, et si erant transitoria, erant bona aut mala. Bona autem spiritualia existentia sunt et vera, et ideo non addit eis conditionem aliquam.

Lectio 3

[87716] Super II Cor., cap. 6 l. 3 Postquam apostolus docuerat usum gratiae collatae quantum ad bonas operationes exteriores, hic consequenter instruit eos circa usum praedictum quantum ad interiorem devotionem, quae consistit in laetitia cordis, quae latitudinem cordis causat. Et circa hoc tria facit. Primo enim exhibet se eis in exemplum latitudinis; secundo ostendit, quod ab ipso non habent contrarium exemplum, nec possunt accipere, ibi *non angustiamini in nobis*, etc.; tertio exhortatur eos ad cordis latitudinem, ibi *eamdem autem habentes*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit signum latitudinis cordis; secundo ponit ipsam latitudinem cordis quam habebat apostolus, ibi *cor nostrum dilatatum est*, et cetera. Signum autem latitudinis est os latum, quia os immediate adhaeret cordi. Unde quae per os exprimimus, sunt expressa signa conceptionum cordis. Matth. XII, 34: *ex abundantia cordis os loquitur*. Et hoc est quod dicit *os nostrum patet ad vos*. Os enim clausum est aliquando, tunc scilicet quando ea quae sunt in corde non patent exterius; sed apertum et patens est, quando ea quae in corde sunt, manifestantur. Iob III, 1: *post haec aperuit*, et cetera. Matth. V, 2: *aperiens os suum*, et cetera. Et ne hoc videatur pertinere ad vitium vanitatis, quia manifestat se, subdit rationem, dicens *ad vos*, id est propter utilitatem vestram manifestamus vobis secreta cordis nostri. I Cor. X, 33: *non quaerens quod mihi utile sit*, et cetera. Causa autem huius dilatationis procedit ex dilatatione et latitudine cordis. Et ideo dicit *cor nostrum dilatatum est*, et cetera. Prov. XXI, 4: *exaltatio oculorum dilatatio est cordis*. Cor autem aliquando est strictum, tunc scilicet quando comprimitur et concluditur in modico, sicut cum quis non curat nisi de terrenis, et contemnit caelestia, non valens ea intellectu capere. Aliquando autem est latum, tunc scilicet quando quis magna appetit et desiderat, et talis erat apostolus, qui non reputans ea quae videntur, desiderabat caelestia. Et ideo dicit *cor nostrum dilatatum est*, id est ampliatum ad magna appetenda. Consequenter ostendit quod non habent ab apostolo contrarium exemplum, dicens *non angustiamini*, etc., quasi dicat: ex quo ostendimus vobis latitudinem cordis nostri, non habetis a nobis exemplum, nec causam unde angustiamini. Sed si hoc facitis, tunc quidem angustiamini, sed non in nobis, imo ex visceribus vestris, id est ex vobis. Ubi sciendum est quod angustiari idem est quod includi in aliquo, unde non patet alius aditus evadendi. Isti autem erant seducti adeo a pseudo, quod non credebant posse salutem consequi, nisi in observantiis legalibus. Et ideo efficiebantur servi, cum essent liberi secundum fidem Christi. Unde angustiatio huius servitutis non proveniebat eis ab apostolo, sed ex visceribus eorum, id est ex duritia cordium ipsorum. Lc. XXIII, 28: *nolite flere*, et cetera. Consequenter hortatur eos ad latitudinem cordis, dicens *eamdem autem habentes*, etc., quasi dicat: si aliquando decepti a pseudo angustiati estis, non omnino remaneatis in angustiatione, imo studeatis habere latum cor, sicut nos habemus, quia eamdem habebitis remunerationem quam nos habemus. Et ideo dicit *eamdem remunerationem habentes*, scilicet sicut et nos. Supra I, v. 7: *sicut estis socii passionum*, et cetera. *Tamquam filiis*, non inimicis, *dico* vobis, vel tamquam filiis Dei; quasi dicat: eamdem remunerationem habentes, quam filii Dei, scilicet haeredes vitae aeternae. Rom. VIII, 17: *si filii, et haeredes*. *Eamdem*, inquam, *habentes remunerationem, dilatamini et vos*, id est habeatis cor magnum et liberum libertate spiritus, quae est in fide Christi, et non coangustiamini in servitute observantiae legalis. Consequenter cum dicit *nolite iugum ducere*, etc., docet eos usum collatae gratiae quantum ad infidelium vitationem. Et circa hoc duo facit. Primo ponitur apostoli

exhortatio; secundo exhortationis ratio, ibi *quae enim participatio*, etc.; tertio rationem huius auctoritate confirmat, ibi *vos enim estis templum Dei*, et cetera. Dicit ergo *nolite iugum ducere*, et cetera. Ubi est sciendum quod iugum dicitur omne illud quod ligat plures ad aliquid faciendum. Unde quia aliquando aliqui conveniunt ad faciendum aliquid boni quod est ex Deo, et aliqui ad faciendum aliquid mali quod est ex Diabolo, ideo dicitur iugum Dei et iugum Diaboli. Iugum quidem Dei est ipsa charitas, quae ligat hominem ad serviendum Deo. Matth. X: *tollite iugum meum*, et cetera. Iugum vero Diaboli est ipsa iniquitas, quae ligat ad malum et ad male faciendum. Is. IX, 4: *iugum oneris eius.* Hoc ergo dicit *nolite iugum ducere*, id est nolite communicare in operibus infidelitatis, *cum infidelibus.* Et hoc propter duo. Primo quia aliqui erant inter eos, qui reputabantur sapientiores, non abstinentes ab idolothitis, et ex hoc scandalizabant inferiores. Alii autem erant qui communicabant cum Iudaeis in traditionibus seniorum. Unde apostolus hortatur eos, cum dicit *nolite*, etc., ut non communicent cum Iudaeis in traditionibus legis, neque cum gentibus in cultu idolorum. Utrique enim infideles sunt. Rationem autem huius assignat, dicens *quae enim participatio*, et cetera. Quae sumitur ex distinctione duplici. Una distinctio est quantum ad causam, sed alia est quantum ad statum. Distinctio quantum ad causam duplex est, scilicet quantum ad causam habitualem, et quantum ad causam efficientem. Causa autem habitualis est duplex: una quantum ad effectum, et hoc est quod dicit *quae enim participatio iustitiae*, etc.; quasi dicat: non debetis iugum ducere cum infidelibus, quia alius habitus est in vobis, alius in illis. In vobis quidem est habitus iustitiae, in illis vero est habitus iniquitatis. Maxima autem iustitia est reddere Deo quod suum est, et hoc est colere ipsum. Unde cum vos colatis Deum, est in vobis habitus iustitiae; summa autem iniquitas est auferre Deo quod suum est, et dare Diabolo. Is. I, 13: *iniqui sunt coetus vestri.* Ier. XXIII, 28: *quid paleis ad triticum?* Alia causa habitualis est quantum ad intellectum, et haec distinctio est, quia fideles sunt illuminati lumine fidei sed infideles sunt in tenebris errorum. Et quantum ad hoc dicit *aut quae societas lucis ad tenebras?* Quasi dicat: non est conveniens quod eis communicetis, quia non est aliqua societas conveniens, quia vos estis lux per scientiam fidei. Eph. V, 8: *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino*, et cetera. Illi vero tenebrae sunt per ignorantiam. Prov. IV, 19: *via impiorum tenebrosa*, et cetera. Unde dominus a principio divisit lucem a tenebris, ut dicitur Gen. c. I, 18. Quantum vero ad causam efficientem dicit *quae autem conventio Christi ad Belial?* Quasi dicat: vos estis servi Christi, et membra eius, I Cor. XII, 27: *vos estis corpus Christi*, illi autem sunt membra Diaboli. Et dicitur Diabolus Belial, absque iugo, quia noluit subiici iugo Dei. Ier. II, 20: *a saeculo fregisti*, et cetera. Quod autem non possit esse conventio Christi ad Belial, patet ex verbis Christi, Io. XIV, 30: *venit princeps mundi huius*, etc., et etiam ex verbis Diaboli, Matth. VIII, 29: *quid nobis, et tibi, Iesu*, et cetera. Alia distinctio est quantum ad statum fidei, et hoc quantum ad duo, scilicet quantum ad statum fidei, et secundum hoc dicit *aut quae pars est fidelis*, etc.; quasi dicat: non eadem est pars utriusque, quia pars fidelis est ipse Deus, quem habet praemium, et ut finem suae beatitudinis. Ps. XV, 5: *dominus pars haereditatis meae*, et cetera. Sed pars infidelis sunt bona terrena. Sap. II, 9: *haec est sors nostra*, et cetera. Matth. XXIV, 51: *dividet eum, et partem*, et cetera. Item quantum ad statum gratiae, et secundum hoc dicit *quis autem consensus*, etc., quasi dicat: non est aliqua convenientia templo Dei et idolis. Unde vos estis templum Dei per gratiam, I Cor. III, 16:

templum Dei, etc. et VI, 19: *nescitis quoniam membra vestra templum sunt*, etc., non debetis ergo communicare cum infidelibus qui sunt templa idolorum. Sed notandum quod dominus prohibet per Ezechielem, quod in templo Dei non colantur idola, Ez. XXVI. Multo ergo magis prohibentur homines, quorum animae sunt templum Dei, ne violent illa per participationem idolorum. I Cor. III, 17: *si quis templum Dei violaverit*, et cetera. Consequenter cum dicit *vos enim estis*, etc., confirmat rationem propositam per auctoritatem. Et circa hoc duo facit. Primo enim confirmat quod induxit ratione admonitionis; secundo vero confirmat ipsam admonitionem, ibi *propter quod exite*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo resumit quod probare intendit; secundo vero inducit auctoritatem ad propositum, ibi *sicut dicit dominus*, et cetera. Dicit ergo: recte dico quod non est consensus templo Dei cum idolis, id est non debetis cum eis participare, quia *vos estis templum Dei vivi*, et non mortui, sicut idololatrae. Ad hoc probandum adducit auctoritatem, probans hoc ipsum per usum templi. Usus enim templi est ut Deus habitet in eo, nam templum est locus Dei ad inhabitandum sibi consecratus. Ps. X, 5: *dominus in templo sancto suo*, et cetera. Quae quidem auctoritas sumitur ex Levit. XXVI, 12, quae talis est: *ponam tabernaculum meum in medio vestri*, et cetera. In qua auctoritate quatuor tangit, quantum ad hunc usum pertinet. Primum, pertinet ad gratiam operationum quod est Deum esse in aliquo per gratiam. Et hoc est quod dicit *inhabitabo in eis*, scilicet in sanctis, per gratiam excolens eos. Licet autem Deus in omnibus rebus dicatur esse per praesentiam, potentiam et essentiam, non tamen dicitur in eis inhabitare, sed in solis sanctis per gratiam. Cuius ratio est quia Deus est in omnibus rebus per suam actionem, inquantum coniungit se eis, ut dans esse et conservans in esse. In sanctis autem est per ipsorum sanctorum operationem, qua attingunt ad Deum, et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere: nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta. Secundum pertinet ad gratiam cooperantem, quo scilicet proficiunt sancti auxilio Dei, et quantum ad hoc dicit *inambulabo in eis*, id est promovebo eos de virtute in virtutem. Nam hic profectus sine gratia Dei esse non potest. I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum*: nam, sicut gratia operans facit nos esse aliquid in esse iustitiae, ita et gratia cooperans facit nos in ipso esse proficere. Tertium pertinet ad Dei beneficium, et hoc vel protectionis per providentiam, et hoc tangit, dicens *ego ero illorum Deus*, id est providentia mea protegam eos. Ps. CXLIII, 15: *beatus populus, cuius dominus*, et cetera. Vel beneficium remunerationis, ut sic dicatur *ero illorum Deus*, id est dabo eis meipsum in mercedem. Gen. XV, 1: *ego ero merces tua*, et cetera. Et Hebr. XI, 16: *non confunditur Deus eorum vocari Deus.* Quartum pertinet ad debitum cultum et servitium sanctorum, et quantum ad hoc dicit *et ipsi erunt mihi in populum*, id est me colent et mihi obedient, ut mei et non alterius. Ps. XCIV, 7, IC, 3: *nos autem populus eius, et oves*, et cetera. Vel possunt ad praesentiam corporalem referri, et tunc exponitur sic: *quoniam inhabitabo in illis* per carnis assumptionem, Io. I, 14: *verbum caro factum est*, etc.; *et ambulabo inter illos*, corporaliter cum eis conversando, Bar. III, 38: *post haec in terris visus est*, etc.; *et ero illorum Deus* per gloriam, Deut. IV, 7: *non est alia natio tam grandis*, etc.; *et ipsi erunt mihi populus*, id est per fidem me colent. Consequenter cum dicit *propter quod exite*, etc., confirmat ipsam admonitionem per aliam auctoritatem. Et circa hoc duo facit. Primo confirmat admonitionem per auctoritatem; secundo ostendit praemium promissum servantibus monitionem, ibi *ego recipiam vos*, et cetera. Dicit ergo *propter quod*, id est quia estis templum Dei, *exite de medio* *eorum.* Et sumitur de Is. LII, 11: *recedite, recedite inde, et pollutum nolite tangere.* Ubi tria dicit: *exite, separamini, et immundum nolite tangere*, quia tripliciter debemus nos habere ad infideles. Primo ut exeamus ab eis, relinquendo peccata. Zach. II, 6: *o, o, fugite de terra Aquilonis*, et cetera. Sed Donatistae dicunt quod debemus corporaliter deserere malam societatem, quod non est verum. Unde quod apostolus dicit, intelligendum est de separatione spirituali. Et ideo sic exponit: *exite*, spiritualiter, non sequendo vitam eorum. Cant. II, 2: *sicut lilium inter spinas*, et cetera. Et hoc ideo, ut vitemus ipsas peccatorum occasiones ab eis datas. Et ideo dicit *separamini*, id est longe ab eorum consensu sitis. Matth. X, 35: *veni enim separare*, et cetera. Num. XVI, 26: *recedite a tabernaculis hominum impiorum*, et cetera. Tertio ut arguamus eos cum male agunt. Et ideo dicit *immundum ne tetigeritis*, scilicet consentientes eis in malis. Rom. I, 32: *non solum qui faciunt ea, sed et qui consentiunt*, et cetera. Eph. V, 11: *nolite communicare operibus infructuosis.* Et hoc, quia *qui tangit picem*, etc., Eccli. XIII, 1. Praemium autem repromissum servantibus monitionem, est duplex, scilicet divina familiaritas et divina adoptio. Divina familiaritas, quia *ego recipiam vos*, quasi dicat: secure exeatis, quia ego recipiam vos in meos. Ps. XXVI, 10: *quoniam pater meus et mater mea*, et cetera. Ps. LXIV, 5: *beatus quem elegisti*, et cetera. Is. XLII, 1: *ecce servus meus*, et cetera. Sed divina adoptio, quia adoptat nos in filios, quia dicit *et ero vobis in patrem, et vos eritis mihi in filios*, Rom. VIII, v. 15: *non accepistis*, et cetera. Et dicit *filios* quantum ad perfectos, et *filias* quantum ad imperfectos, et hoc sumitur ex II Reg. VII, v. 14, ubi dicitur de Salomone: *ego ero ei in patrem*, et cetera.

Caput 7

Lectio 1

[87717] Super II Cor., cap. 7 l. 1 Monuit apostolus Corinthios qualiter se in futuro debeant habere, hic commendat eos de bonis praeteritis. Sed ut fiat quaedam continuatio praeteritorum ad futura, primo concludit admonitionem; secundo vero commendat eos, ibi *multa mihi fiducia*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit admonitionem; secundo inducit exemplum sui ipsius ad admonitionem servandam, ibi *capite nos*, etc.; tertio ponit admonentis intentionem, ibi *non ad condemnationem vestram*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit motivum ad observantiam admonitionis, et hoc est promissio eis facta. Et ideo dicit *has igitur habentes promissiones charissimi*, scilicet quod Deus habitet in nobis, et recipiat nos, et cetera. Secundo ponit admonitionem, cum dicit: *mundemus*, et cetera. Et hoc ideo, quia promissiones istae non dantur nisi mundis, et ideo *mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus*, id est carnalium et spiritualium vitiorum. Is. LII, 11: *mundamini, qui fertis vasa domini*, et cetera. Ubi sciendum est, quod omne peccatum quod consummatur in delectatione carnis est carnale; illud vero quod consummatur in delectatione spiritus, est spirituale. Et inde est quod peccata carnalia, si considerentur quantum ad sui consummationem, sunt duo tantum, scilicet gula et luxuria, caetera vero peccata sunt spiritualia. Si vero considerentur quantum ad sui originem, sic omnia peccata possunt

dici carnalia, quia omnia ex conceptione carnis originem habent, et hoc modo loquitur ad Gal. V, 19: *manifesta sunt autem opera carnis*, et cetera. Tertio ponit modum implendi admonitionem, ibi *perficientes*, et cetera. Posset enim aliquis dicere: numquid non sumus mundati in Baptismo? Et ideo addit *perficientes sanctificationem*, id est perficimus emundationem inchoatam in Baptismo. Sanctus enim idem est quod mundus. Lev. XI, 44 et XIX, 2: *sancti estote, quoniam ego sanctus sum*, et cetera. Perficiamus, inquam, quia philosophi conati sunt perficere et non potuerunt, quia non potuerunt omnia peccata vitare: quantumcumque enim aliqua peccata vitarent et exercerent actus virtutum, adhuc tamen remanebat in eis peccatum infidelitatis. Et ideo in vero cultu Dei solum perficitur emundatio, et hoc est quod dicit *in timore*, id est, in cultu, *Dei.* Eccli. XXV, 14: *timor domini*, et cetera. Sed contra Col. III, 14: *super omnia charitatem habentes, quae est vinculum perfectionis.* Non igitur perficitur sanctificatio in timore Dei, sed in charitate Dei. Respondeo. Dicendum est quod hic loquitur de timore filiali, qui est charitatis effectus, et non de servili, qui contrariatur charitati. Dicit autem *in timore*, ut doceat nos habere affectum ad Deum cum quadam reverentia et sollicitudine. Amor enim causat securitatem, quae quandoque negligentiam parit, sed, qui timet, semper est sollicitus. Consequenter cum dicit *capite nos*, etc., in exemplum se praebet, quasi diceret: accipite nos in exemplum. I Cor. XI, v. 1: *imitatores mei estote*, et cetera. Ego enim mihi cavi ab immunditia per sanctificationem, quia neminem laesi. Ubi notandum quod tripliciter potest aliquis laedere proximum, et nullo istorum modorum laesit aliquem. Primo in persona, et quantum ad hoc dicit *neminem laesimus*, scilicet in persona, sicut faciunt mali domini, Mich. III, 2: *violenter tollitis pellem eorum*, et cetera. Secundo quantum ad famam, inducendo eos, vel exemplo vel persuasionibus, ad malum, et quantum ad hoc dicit *neminem corrupimus.* I Cor. XV, 33: *corrumpunt bonos mores.* Tertio quantum ad subtractionem bonorum, et quantum ad hoc dicit *neminem circumvenimus*, id est in bonis fraudavimus. I Thess. IV, 6: *ne quis circumveniat*, et cetera. Consequenter cum dicit *non ad condemnationem vestram*, etc., aperit suam intentionem, quasi dicat: non dico hoc condemnando vos, sed ut emendemini. Mala enim praeterita propter duo consueverunt commemorari. Aliquando ad condemnationem, et hoc quando non est ultra spes correctionis; aliquando autem ad emendationem, ut scilicet corrigantur, et hoc modo loquitur hic *non ad condemnationem vestram*, et cetera. I Cor. VII, 35: *haec ad utilitatem vestram dico*, et cetera. Et ratio huius est, quia gaudeo de bono vestro, *praediximus enim quod vos estis*, et cetera. Supra III, 2: *epistola nostra vos estis scripta in cordibus nostris.* Phil. I, 7: *eo quod habeam vos*, et cetera. *Estis*, inquam, *in cordibus nostris*, scilicet *ad commoriendum et ad convivendum.* Quod potest intelligi de morte culpae, et de morte naturali. De morte culpae, ut non intelligatur quod nos simus parati ad commoriendum vobiscum, id est quando vos peccatis, nos volumus peccare, sed quod mortem culpae vestram eo dolore accipimus quo nostram. II Cor. XI, 29: *quis infirmatur, et ego non infirmor?* I Cor. XV, 31: *quotidie morior*, et cetera. *Et ad convivendum*, quia ita gaudeo de bona vita vestra in gratia, sicut et de nostra. De morte vero naturali, ut intelligatur *ad commoriendum*, id est paratus sum mori pro vobis, infra XII, 15: *libentius impendar, et superimpendar*, etc., *et ad convivendum*, id est ut desiderem vos esse socios in vita aeterna, II Tim. II, 11: *si commortui sumus, et convivemus.*

Lectio 2

[87718] Super II Cor., cap. 7 l. 2 Apostolus posuit supra admonitionem ex praemissis conclusam, hic subdit suam commendationem. Et circa hoc duo facit. Primo ponit eorum commendationem; secundo ipsam exponit, ibi *nam et cum venissem*, et cetera. Commendationem autem ipsorum ponit ostendendo affectum suum, qui consurgit ex bonis operibus quae Corinthii faciebant. Consuevit enim quadruplex affectus in cordibus diligentium consurgere ex bonis quae dilecti operantur, et hos quatuor se apostolus concepisse de eis ostendit. Et primo affectum fiduciae. Unde dicit *multa mihi fiducia est apud vos*, inquantum scilicet confido, quod qui bene coepistis, semper proficietis in melius. Unde ex bonis auditis de vobis, spero maiora in futurum. Phil. I, 6: *confido de vobis, quod qui coepit in vobis opus bonum*, et cetera. Hebr. VI, 9: *confidimus de vobis, charissimi*, et cetera. Et haec fiducia bona est et salubris. Hebr. X, 35: *nolite amittere fiduciam*, et cetera. Secundo ex hoc concipit affectum gloriationis. Ex quo enim quis bona amici sicut sua diligit, consequens est ut de bonis amici, sicut de propriis, glorietur. Et hoc specialiter, quoniam ipse est causa illorum bonorum, sicut magister est causa doctrinae discipuli. Et ideo dicit *multa mihi gloriatio pro vobis* est, et cetera. Prov. X, 1: *gloria patris filius sapiens.* Tertio ex praedictis concipit affectum consolationis, quando is qui laetatur et gloriatur de bonis suis vel amici, habet remedium contra tristitias. Consolatio enim est remedium contra tristitias. Naturale autem est quod semper delectatio et gaudium, tristitiae opponitur. Et, secundum philosophum, omnis delectatio debilitat, vel totaliter tollit tristitiam. Si delectatio sit contraria tristitiae, totaliter absorbet tristitiam; si autem non sit contraria, debilitat et diminuit eam. Et inde est quod quando quis est in tristitia, quandocumque nuntiantur sibi aliqua laeta, diminuitur tristitia. Et ideo, quia audit laeta de Corinthiis, dicit *repletus sum consolatione*, audita scilicet correctione vestra. Supra I, 5 s.: *sicut abundant Christi passiones*, et cetera. Phil. II, 2: *si qua consolatio*, et cetera. *Implete gaudium meum*, et cetera. Quarto, consurgit ex praedictis affectus exsuperantis gaudii. Licet enim ex aliquibus delectationibus diminuatur tristitia, non tamen totaliter tollitur, nisi gaudium sit magnum. Quamvis autem apostolus multas tribulationes sustineret, quia tamen multum gaudebat de bonis Corinthiorum, ideo non solum non absorbebatur tristitia totaliter, sed etiam superabundabat gaudio. Et ideo dicit *superabundo gaudio in omni tribulatione nostra*, id est gaudium meum superat omnem tribulationem, quae erat in animo meo. I Thess. II, 19: *quae est enim spes nostra, aut gaudium*, et cetera. Rom. c. XII, 12: *in tribulatione patientes.* Consequenter cum dicit *nam cum venissem*, etc., exponit suam commendationem. Duo autem dixerat, scilicet se accepisse gaudium, et habuisse tribulationem. Primo ergo manifestat suam tribulationem; secundo vero suam consolationem, ibi *sed qui consolatur*, et cetera. Tribulationem autem aggravat ex duobus, scilicet ex subtractione remedii, et ex tribulationis multiplicitate. Ex subtractione remedii, cum dicit *nam et cum venissem*, et cetera. Quasi dicat: vere tribulationem habeo, quia in nullo consolor, *nam cum venissem Macedoniam, nullam requiem habuit caro nostra.* Hic facit mentionem de persecutione quam passus est in Macedonia, quando liberavit ancillam pythonissam, ut legitur Act. XVI, 18-24. Dicit autem *nullam requiem*

habuit caro nostra, et non dicit spiritus noster, quia sancti semper habent pacem spiritus, cum etiam in adversis, anima quae in corpore patitur, spe futuri praemii quiescat, quamquam multa sustineat affectui carnis contraria. Ex multiplicitate vero tribulationum aggravat, cum dicit *omnem tribulationem passi sumus*, id est omne genus tribulationis secundum corpus, et secundum animam. Supra IV, 8: *in omnibus tribulationem patimur*, et cetera. Io. XVI, 33: *in mundo pressuram*, et cetera. Et quod omnem tribulationem passus fuerit exponit consequenter, cum dicit *foris pugnae, intus timores. Foris*, id est extra meipsum, *pugnae* persecutionum, sed tamen *intus*, id est in corde, est timor de malo, timens persecutionem in futuro. Deut. c. XXXII, 25: *foris vastabit eos gladius*, et cetera. Sed contra Prov. XXVIII, 1: *iustus quasi leo confidens absque terrore erit.* Respondeo. Est sine timore quantum ad spiritum, non tamen quantum ad carnem. Vel *foris*, id est extra Ecclesiam, *pugnae* illatae ab infidelibus, sed *intus timores*, ne scilicet illi qui intra Ecclesiam sunt, excidant a fide propter persecutores. Vel *foris*, id est in manifesto, *pugnae*, quibus impugnantur a manifestis inimicis; *intus timores*, qui iniiciuntur nobis ab illis, qui dicunt se amicos, et non sunt: quia, ut dicit Boetius de consolatione, *nulla pestis efficacior ad nocendum, quam familiaris inimicus.* Matth. X, 36: *inimici hominis domestici eius.* Consequenter, cum dicit *sed qui consolatur*, etc., ponit materiam suae consolationis, quam extollit ex duobus, scilicet grata praesentia Titi, et ex consolatione Titi, ibi *non solum autem*, et cetera. Dicit ergo: licet hic graviter afflicti fuerimus, *sed qui*, scilicet Deus, *consolatur humiles, consolatus est*, etc., cuius praesentia, utpote mihi gratissima, est et in adiutorium. Supra: *qui consolatur nos in omni tribulatione nostra.* Dicit autem, *qui consolatur humiles*, quia superbos non consolatur, sed eis resistit, ut dicitur Iac. IV, 6 et I Petr. V, 5. Consolatur autem humiles, dando eis gratiam, quae est consolatio spiritus sancti. Is. LXI, 2: *ut consolarer omnes lugentes*, et cetera. *Non solum autem*, et cetera. Hic ponitur alia materia consolationis apostoli, scilicet consolatio Titi. Et materia huius consolationis est duplex. Prima emendatio Corinthiorum, quam habuerunt in praesentia Titi; secunda est devotio Corinthiorum, quam ostenderunt ad Titum, ibi *in consolatione autem vestra*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit consolationem de poenitentia Corinthiorum; secundo exponit quaedam quae dixit, ibi *contristati enim estis*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit consolationem Titi; secundo materiam consolationis, ibi *referens nobis*, etc.; tertio effectum consolationis in mente apostoli, ibi *ita ut magis gauderem*, et cetera. Dicit ergo: non solum consolatur nos Deus in adventu Titi, sed etiam in consolatione qua ipse Titus consolatus est de vobis et in vobis. Et huius consolationis materia est, quia ipse Titus consolatus est, *referens nobis vestrum desiderium*, et cetera. Ubi tria ponit laudabilia propter tria reprehensibilia quae fuerunt in eis. Fuerunt enim pigri ad bonum, et contra hoc dicit *referens nobis vestrum desiderium*, de proficiendo in melius. Item erant proni ad malum, et contra hoc dicit *vestrum fletum*, scilicet de peccatis commissis. Ier. VI, 26: *luctum unigeniti fac*, et cetera. Item erant faciles deceptioni pseudorum, et contra hoc dicit *vestram aemulationem*, contra pseudos habitam pro amore mei. Nam ante aemulabamini contra me pro eis. Consequenter, cum dicit *ita ut magis*, etc., ponit affectum conceptum ex consolatione Titi, qui quidem affectus est gaudium. Unde circa hoc tria facit. Primo ponit conceptum gaudium; secundo ostendit suae aestimationis imitationem; tertio subdit rationem gaudii. Dicit ergo: intantum gavisus sum de his quae Titus retulit mihi, ita ut magis gauderem de hoc, quam de tribulatione mea doluerim. Nam spiritualia praeferenda sunt temporalibus. Vel, ut magis gauderem de hoc quod contristavi vos, quam doluerim olim. Peccaverant enim faciendo fornicationem, et apostolus increpaverat eos, ut patet in prima epistola. Tunc autem incertus erat apostolus, quem eventum deberet habere illa tristitia, bonum scilicet an malum; et ideo dubitans poenituit. Sed videns postmodum quod bonum inde provenerat, gaudebat, ideo dicit *quoniam etsi contristavi vos*, increpando in prima epistola, *non me poenitet* modo, quia correcti estis, *etsi* olim *poeniteret*, quando scilicet eram incertus, utrum tristitia induceret vos ad correctionem vel desperationem, *videns quod epistola illa, etsi ad horam vos contristavit, nunc gaudeo*, quia estis conversi. Et rationem gaudii assignat, quia non gaudeo de hoc, quia *contristati estis*, sed de effectu, scilicet de correctione, quia scilicet *contristati estis* non ad desperationem, sed *ad poenitentiam*, sicut medicus non gaudet de amaritudine medicinae sed de effectu, scilicet de sanitate. Supra VI, 10: *quasi tristes, semper autem gaudentes.*

Lectio 3

[87719] Super II Cor., cap. 7 l. 3 Posita consolatione apostoli et Titi de tristitia Corinthiorum, eo quod fuerit ad poenitentiam, et non ad desperationem, hic consequenter huius consolationis ratio assignatur, eorum tristitiam commendando. Et circa hoc duo facit. Primo enim commendat eorum tristitiam; secundo ex hoc concludit propositum, ibi *et si scripsi vobis*, et cetera. Commendat autem Corinthiorum tristitiam ex duobus. Primo ex causa, secundo ex effectu, ibi *quae enim tristitia est*, et cetera. Causa autem ex qua commendatur eorum tristitia, haec est, quia est secundum Deum. Et ideo dicit: licet ad horam contristaverim vos per epistolam, tamen gaudeo, id est quia *contristati estis secundum Deum.* Ubi sciendum est, quod tristitia et gaudium et communiter omnis affectio, ex amore causatur. Tristatur enim quis, quia caret eo quod amat. Qualis autem est amor, talis est tristitia ex amore causata. Est autem duplex amor. Unus quo diligitur Deus, et ex hoc causatur tristitia quae est secundum Deum; alius amor quo amatur saeculum, et ex hoc causatur tristitia saeculi. Amor, quo diligimus Deum, facit nos libenter servire Deo, sollicite quaerere honorem Dei, et vacare Deo dulciter. Et quia peccando impedimur a servitio Dei et ideo ei non vacamus, nec eius honorem quaerimus, ideo amor Dei causat tristitiam de peccato, et haec est tristitia secundum Deum, quae quidem tristitia non fuit vobis ad malum, nec detrimentum, sed potius ad fructum et meritum. Et ideo dicit *ut in nullo detrimentum patiamini ex nobis*, quia non solum bona et grata quae vobis impendimus, vobis prosunt, sed etiam hoc ipsum quod vos corrigimus et contristamus. Hebr. XII, 11: *omnis disciplina in praesenti*, et cetera. Consequenter cum dicit *quae enim tristitia*, etc., commendat eorum tristitiam ex effectu, qui quidem est praemium vitae aeternae. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit effectum in generali; secundo experimentum specialiter in eis consecutum, ibi *ecce enim hoc ipsum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim ponit effectum tristitiae, quae est secundum Deum; secundo ponit effectum tristitiae, quae est secundum mundum, ibi *saeculi autem*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod tristitia nostra non fuit vobis detrimentum, *enim*, id est quia, *tristitia quae est secundum Deum, operatur poenitentiam*;

poenitentiam autem dico *in salutem stabilem*, id est sempiternam, quae est salus stabilis, et est beatorum, de qua Is. XLIX: *salus autem mea in sempiternum erit.* Et hanc operatur poenitentia. Matth. III, 2: *agite poenitentiam, appropinquabit enim regnum caelorum.* Et dicit *stabilem*, ut excludat salutem temporalem, quae est transitoria et communis ipsis hominibus et iumentis, de qua in Ps. XXXV, 7: *homines et iumenta salvabis, domine*, et cetera. Sed contra hoc quod dicit quod *tristitia, quae est secundum Deum, poenitentiam operatur*, videtur esse, quia ipsa tristitia secundum Deum est poenitentia. Poenitere enim est tristari de malo, et secundum Deum. Non ergo operatur poenitentiam. Respondeo. Dicendum est, quod poenitentia habet tres partes, quarum pars prima est tristitia, scilicet dolor et compunctio de peccatis; aliae duae sunt confessio et satisfactio. Cum ergo dicit, quod *tristitia operatur poenitentiam*, intelligendum est, quod compunctio, seu dolor de peccato operetur in nobis poenitentiam, id est, alias partes poenitentiae, scilicet confessionem et satisfactionem. Vel dicendum est, quod tristitia secundum Deum est communior quam poenitentia, quia poenitentia est de proprio peccato, sed tristatur quis secundum Deum et de peccatis propriis et de alienis. Sic ergo effectus tristitiae, quae est secundum Deum, est salus aeterna. Effectus vero tristitiae, quae est secundum mundum, est mors. Quia enim qui diligit saeculum, inimicus Dei constituitur, ut dicitur Iac. IV, 4, ideo ex amore saeculi mors causatur. Tristatur enim secundum saeculum quis, non quia peccans Deum offendit, sed, deprehensus in peccato, punitur de eo et detegitur. Et haec tristitia est vitanda in peccatis. Eccli. XXX, 24: *tristitiam longe fac a te*, et cetera. Consequenter manifestat effectum praedictum per experimentum sumptum in ipsis, cum dicit *ecce enim hoc ipsum*, etc., quasi dicat: vere salutem stabilem, quia experimento patet quod in nobis multa, quae ad salutem ducunt, operatur. Ponit autem sex ad hoc pertinentia, quorum unum est generale, scilicet sollicitudo. Quando enim homo est in laetitia, de facili committit aliquas negligentias; sed quando est tristis et in timore, sollicitatur. Et ideo dicit *ecce enim*, scilicet in vobis experti estis, *hoc ipsum*, scilicet *secundum Deum contristari vos, quantam in vobis operatur sollicitudinem* ad vitandum mala et ad faciendum bona. Mich. VI, 8: *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum*, et cetera. Et infra: *sollicitum*, et cetera. Alia vero sunt specialia, quorum quaedam pertinent ad effectum interiorem, quaedam ad actum exteriorem. Eorum vero quae pertinent ad effectum interiorem, quaedam sunt ad peccati remotionem, quaedam vero ad boni adeptionem. Nam verus poenitens debet recedere a malo et facere bonum. Quantum autem ad remotionem mali, ponit tria. Primum est, ut desistat facere malum, et quantum ad hoc dicit *sed defensionem*, contra alios qui nos ad malum inducunt. I Petr. V, 9: *cui resistite fortes in fide.* Vel, secundum Glossam, ut contra pseudo-apostolos me defendatis. Eph. VI, 13: *accipite armaturam Dei*, et cetera. Secundum est quod homo indignetur contra se pro peccatis quae fecit, et quantum ad hoc dicit *sed indignationem.* Indignatio autem sui operatur tristitiam secundum Deum. Is. LXIII, v. 5: *indignatio mea auxiliata est mihi.* Tertium est, quod sit in continuo timore de futuro, ut caveat, et quantum ad hoc dicit *sed timorem*, de recidivo, ne scilicet in futuro similiter contingat. Eccli. XXV, 14: *timor domini omnia*, et cetera. Quantum autem ad hanc boni adeptionem, duo ponit. Primo desiderium, quo ad bonum afficitur, et quantum ad hoc dicit *sed desiderium*, quo bonum facere affectetis. Prov. c. XI, 23: *desiderium iustorum omne bonum.* Secundo aemulationem bonam, qua bonos imitari conatur, et quantum ad hoc dicit *sed aemulationem*, ut scilicet me et alios bonos imitemini. I Cor. XIV, 1: *sectamini charitatem, aemulamini charismata meliora.* Eorum vero quae pertinent ad exteriorem actum duo ponit. Primum est ut vindicent in seipsis quod peccaverunt: et hoc utile est. Cum enim omne malum necessarium sit puniri, vel ab homine vel a Deo, si hoc non punit, melius est quod homo malum in se puniat quod fecit, quam quod Deus, quia, ut dicitur Hebr. X, v. 31, *horrendum est incidere in manus Dei*, et cetera. Et quantum ad hoc dicit *sed vindictam*, id est quia peccantes punitis, et etiam vos ipsos. I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum*, et cetera. Is. XXVI: *iustitiam non fecimus*, et cetera. Secundum est quod totaliter abstineat a malo. Et ideo dicit *in omnibus exhibuistis*, duce scilicet fide, *incontaminatos esse negotio*, scilicet Christiano. Supra VI, 4: *in omnibus exhibeamus*, et cetera. Eph. I, 4: *elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.* Ps. c, 6: *ambulans in via immaculata*, et cetera. Vel negotio de quo scilicet correcti estis, puta de favore quem dedistis fornicatori, sed postmodum, puniendo et condemnando ipsum, ostendistis vos in hoc incontaminatos esse.

Lectio 4

[87720] Super II Cor., cap. 7 l. 4 Hic, assignata ratione quare gaudet apostolus de ipsorum tristitia, consequenter inducit conclusionem suam, in qua duo facit. Primo enim ostendit intentionem suam quam habuit in scribendo; secundo manifestat gaudium quod habuit de ipsorum correctione, ibi *ideo consolati*, et cetera. Dicit ergo primo: ex quo incontaminati estis, *igitur* apparet quod *et si scripsi vobis*, per epistolam increpando, *non* scripsi *propter eum* tantum *qui fecit iniuriam*, incestu maculando cubile patris sui, ut dicitur I Cor. V, 1; *nec propter eum* tantum *qui passus est*, scilicet propter patrem, quasi non propter zelum vindictae solum; *sed* hoc feci *ad manifestandam sollicitudinem nostram, quam pro vobis habemus*, id est ut sciretis quam solliciti simus pro vobis. Et hoc dico *coram Deo*, ut sit iuramentum, id est Deo teste. Vel ad manifestandam coram vobis Deo, scilicet de omnibus, sollicitudinem nostram. Col. II, 1: *volo vos scire quam sollicitudinem*, et cetera. Vel aliter: *non* scripsi tantum *propter eum qui fecit iniuriam*, ut scilicet corrigeretur, vel *propter eum qui passus est* ut placaretur, *sed ad manifestandam*, etc., ut scilicet vos, qui indignati fuistis pro contumelia et poena inflicta fornicatori, reconciliaremini Deo. Consequenter concludit gaudium quod habuit de eorum correctione, cum dicit *ideo et consolati sumus*, etc., quasi dicat: quia hoc consecutus sum, ex eo quod scripsi, scilicet quod estis correcti, *ideo consolati sumus*, id est consolationem accepimus. Gaudium enim hominis est cum consequitur quod cum desiderio intendit. Supra I, 12: *abundantius autem*, et cetera. Consequenter cum dicit *in consolatione autem*, etc., ponit secundam causam suae consolationis, quae sumitur ex devotione quam ostenderunt ad Titum. Et circa hoc tria facit. Primo ponit gaudium suum de gaudio Titi conceptum; secundo gaudii rationem assignat, ibi *et si quid apud illum*, etc.; tertio materiam gaudii Titi assignat, ibi *reminiscentis omnium vestrum*, et cetera. Dicit ergo primo: gavisi sumus, de correctione vestra, *autem*, id est sed, *in consolatione nostra abundantius magis gavisi sumus*, quam turbati fuerimus de tribulatione, *super gaudio Titi.* Vel *magis gavisi sumus*, id est magis gaudium attulit consolationi

nostrae gaudium Titi. Et hoc *quia refectus est spiritus eius.* Tunc enim reficitur animus praelati, quando subditi eius sunt obedientes ei et eum reverentur. Ad Philem.: *refice viscera*, et cetera. *Refectus*, inquam, *ab omnibus vobis*, quia omnes vel correcti estis, vel est spes correctionis. Rationem autem huius gaudii assignat quantum ad duo. Unum est ex parte apostoli, quia scilicet ipse inventus est verax. Nam apostolus commendaverat Corinthios Tito, antequam iret ad eos. Quia vero nunc ita invenit Titus, sicut apostolus dixit, gaudet apostolus verba sua vera fuisse, et hoc est quod dicit *et si quid apud illum de vobis gloriatus sum*, commendando vos. Dicit autem *gloriatus sum*, quia gloria apostoli erat bonum illorum. *Non sum confusus*, id est non erubesco me falsa dixisse. Quando enim aliquis invenitur mendax, confunditur. Eccli. XXXVII, 20: *ante omnia sermo verax*, et cetera. *Sed sicut omnia in veritate vobis locutus sum*, id est sicut praedicavi vobis veritatem, *ita gloriatio nostra quae fuit ad Titum* de vobis, *veritas facta est*, id est inventa est vera. Alia ratio est ex parte Corinthiorum. Nam amici desiderant, ut illi quos diligunt, ab omnibus diligantur. Quia ergo Titus diligebat Corinthios propter eorum devotionem, ideo de hoc apostolus gaudebat. Et ideo dicit apostolus *et viscera eius*, etc., quasi dicat: non solum gaudeo quia inventus sum verax, sed etiam quia *viscera eius*, id est viscerosa charitas eius, et nimius amor *abundantius*, quam antea, *in vobis* esset, ex quo vidit profectum vestrum; vel abundantius quam in aliis. Eph. VI: *induite vos sicut electi Dei*, et cetera. Materiam autem gaudii manifestat ex duobus, scilicet ex obedientia et reverentia. Ex obedientia quidem cum dicit *reminiscentis omnium vestrum obedientiam*, qua obedienter sibi obtemperastis. In quo etiam et laudavit vos. I Reg. XV, 22: *melior est obedientia*, et cetera. Eccli. III, 1: *filii sapientiae Ecclesia iustorum.* Ex reverentia autem cum dicit *quomodo cum timore*, scilicet filiali, non servili, cum *timore* animi *et tremore* corporis *excepistis eum.* Gal. IV, 15: *testimonium enim vobis*, et cetera. Et quia ita habuistis vos ad eum, gavisus sum, quia verax inventus sum, et ipse diligit vos. Unde *gaudeo quod in omnibus confido in vobis*, non solum in bona voluntate sed etiam in bonis operibus in futuro, quod bene vos habeatis. Hebr. VI, 9: *confidimus de vobis meliora et viciniora saluti.*

Caput 8

Lectio 1

[87721] Super II Cor., cap. 8 l. 1 Posita iam exhortatione ad bonum in generali, hic consequenter exhortatur eos ad quoddam bonum particulare, scilicet ad largitionem collectarum pro sanctis qui erant in Ierusalem. Nam, sicut Act. c. XV, 2 dicitur, et apostolus tangit ad Gal. c. II, 9, apostoli imposuerunt Paulo et Barnabae, ut proponerent verbum salutis gentibus, exhortando eos ad subveniendum sanctis, qui erant in Ierusalem, qui venditis omnibus, et positis ad pedes apostolorum, in maxima erant paupertate; et ad hoc inducit eos ad praesens. Ubi duo facit. Primo inducit eos ad dandum; secundo monet ad modum dandi, ut scilicet cito et abundanter dent, et hoc cap. IX, ibi *nam de ministerio*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo tractat de collectis dandis; secundo de ministris per quos huiusmodi collectae fiant, ibi *gratias autem Deo qui dedit*, et cetera.

Circa primum duo facit. Primo inducit eos ad dandum; secundo excludit excusationem, ibi *si enim voluntas prompta est*, et cetera. Inducit autem eos ad dandum tripliciter. Primo exemplo aliorum qui dederunt; secundo exemplo Christi, ibi *scitis enim gratiam domini nostri*, etc.; tertio ex ipsorum propria utilitate, ibi *hoc enim vobis utile*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit exemplum; secundo ostendit se permotum ab hoc exemplo, ibi *ita ut rogaremus Titum*, etc.; tertio monet ut ipsi hoc exemplum sequantur, ibi *sed sicut in omnibus abundatis*, et cetera. Circa primum sciendum est quod apostolus ad hoc, ut Corinthii liberaliter tribuant, proponit eis Macedones in exemplum. Et commendat eos quantum ad duo, scilicet primo quantum ad patientiam in adversis; secundo quantum ad liberalitatem in donis, ibi *et altissima paupertas*, et cetera. Circa primum sciendum est quod apostolus inducit eos ad eleemosynas ut merita ipsorum crescant, et ideo in illo tempore hoc fecit, quando possunt mereri, scilicet tempore gratiae; tunc enim eleemosynae meritoriae sunt. Et hoc est quod dicit *notam vobis facimus gratiam*, id est gratuitum donum Dei, scilicet eleemosynarum largitionem. Et dicit hoc esse gratiam, quia quidquid boni facimus, est ex gratia Dei. Quae, quidem gratia, non est *data* istis, sed *mihi*, inquantum scilicet ex mea procuratione et sollicitudine et monitione, Macedones ad hoc moti sunt. Eph. III, 8: *mihi autem omnium sanctorum minimo*, et cetera. *Data est*, inquam, mihi *in Ecclesiis Macedoniae*, id est apud fideles Macedoniae. Quae quidem gratia est quantum ad duo, scilicet quantum ad patientiam, quia *in multo experimento*, et cetera. Ubi ponit conditiones patientiae perfectae. Una est quod homo sit constans, ita quod nec timore tribulationis deiiciatur, sed nec etiam in ipso tribulationis experimento. Et ideo dicit quod *in multo experimento tribulationis*, constantes fuerunt. Alia est quod in ipsis tribulationibus gaudeat, sicut legitur de beato Laurentio; et quantum ad hoc dicit *abundantia gaudii ipsorum*, scilicet Macedonum, *fuit.* Iac. c. I, 2: *omne gaudium existimate*, et cetera. Rom. c. XII, 12: *in tribulatione gaudentes*, et cetera. Vel in multo experimento tribulationis, non quam ipsi passi fuerunt, sed quam viderunt pati in Macedonia, abundantia gaudii ipsorum fuit. Item secundo, gratia est quantum ad liberalitatem in eleemosynis. Et quantum ad hoc dicit *et altissima*, et cetera. Ubi duo facit. Primo ponit eorum liberalitatem; secundo exponit quod dixerat, ibi *quia secundum virtutem*, et cetera. Dicit ergo primo: non solum fuerunt patientes in tribulationibus, scilicet Macedones, sed etiam fuerunt liberales, quia *altissima*, id est maxima, *paupertas eorum*, vel nobilissima. Secundum Glossam facit paupertatem altam elevatio spiritus supra res temporales et contemptus earum. Et sic istorum paupertas altissima erat, quia non habebant divitias, et contemnebant eas. Iac. II, 5: *nonne Deus elegit pauperes in mundo*, et cetera. *Haec*, inquam, paupertas *abundavit*, id est excrevit, in divitiis copiose dando. Sed haec expositio Glossae non videtur esse secundum intentionem apostoli, et ideo aliter dicendum est *altissima paupertas*, et cetera. Ubi sciendum est, quod homo ex duabus causis habet promptum animum ad dandum satis, scilicet ex abundantia divitiarum, sicut divites, vel ex contemptu divitiarum; et sic idem facit in paupere contemptus, quod facit in divite abundantia. Et ideo dicit *altissima paupertas*, sic supra, *abundavit*, id est effectum abundantiae fecit, *in divitias simplicitatis eorum*, quia cor eorum erat solum ad Deum, et ex hoc provenit contemptus divitiarum. Prov. XI, 3: *simplicitas iustorum*, et cetera. Consequenter cum dicit *quia secundum virtutem*, etc., exponit quod dixit commendando ipsorum liberalitatem quantum ad tria, scilicet quantum ad quantitatem dati, quantum ad voluntatem dandi, et quantum ad ordinem dationis.

Quantum ad quantitatem dati, quia dederunt supra virtutem. Et ideo dicit: vere *abundavit in divitias*, quia ego *reddo illis testimonium* quod fuerunt voluntarii ad dandum secundum virtutem rerum suarum et *supra virtutem*, quia intantum dederunt quod post eguerunt. Vel dicendum est, et melius, quod est virtus interior animi, et virtus exterior, scilicet facultas rerum temporalium. Virtus interior est promptitudo animi ad dandum. Et ideo dicit *testimonium illis reddo*, quod fuerunt voluntarii ad dandum, *secundum virtutem* animi interiorem, *et supra virtutem* exteriorem, scilicet divitiarum. Tob. IV, 9: *si multum tibi fuerit*, et cetera. Contra: quicumque dat supra virtutem, dat immoderate; non ergo ex hoc est dignus laude. Respondeo. Dicendum est quod virtus in dando potest considerari dupliciter, scilicet simpliciter seu absolute, et secundum proportionem aliorum. Quando ergo dat plus quam alii suae proportionis, non peccat; sed si simpliciter dat supra virtutem, tunc immoderate dat. Sic ergo commendat eorum liberalitatem quantum ad quantitatem dati. Commendat autem eam quantum ad voluntatem dandi, cum dicit quia *voluntarii fuerunt*, Ex. XXV, 2: *ab omni qui ultroneus offert.* In hoc autem fuerunt voluntarii, quia rogaverunt nos *cum multa exhortatione, obsecrantes*, id est rogantes. Quasi dicat: non solum rogaverunt, sed etiam per rationes nos induxerunt, ut habeant *gratiam et communicationem ministerii*, etc., id est ut liceret eis dare sua pauperibus sanctis, qui sunt in Ierusalem, non reputantes se facere gratiam nobis, sed quod eis gratia fiat. Hebr. ult.: *beneficentiae autem et communionis*, et cetera. Commendat etiam eorum liberalitatem quantum ad ordinem dandi, quia non solum sua dederunt, sed primo seipsos, quia talis debet esse ordo in dando, ut primo homo sit acceptus Deo, quia nisi homo sit Deo gratus, non sunt accepta munera eius. Gen. IV, 4: *respexit dominus ad Abel*, scilicet primo, *et ad munera eius* consequenter. Eccli. XXX, 24: *miserere animae tuae*, et cetera. Et ideo dicit *non sicut speravimus*, quasi dicat: vere voluntarii fuerunt, quia *non sicut speravimus*, id est non ea intentione qua putabamus, ut scilicet darent pro culpis redimendis, sed *semetipsos dederunt primum domino*, emendando vitam suam, et *deinde nobis*, obediendo per omnia, *per voluntatem Dei*, quae est ut subdantur homines vicariis suis. Hebr. ult.: *obedite praepositis vestris*, et cetera. Glossa dicit quod non aliter erat ab eis recipiendum, nisi scilicet prius seipsos dedissent Deo; ergo videtur quod non sint recipiendae eleemosynae a peccatoribus. Sed dicendum est quod non est ab eis recipiendum, quando dant ea intentione ut foveantur in peccatis. Sic ergo, posito exemplo Macedonum, ostendit se consequenter permotum esse hoc exemplo, cum dicit *ita ut rogaremus Titum*, quasi diceret: intantum nos permoti fuimus hoc exemplo de liberalitate Macedonum, ut scilicet rogaremus Titum, ut etiam vos sitis participes ipsius gratiae, *ut*, scilicet Titus, *quemadmodum coepit* vos monere ad benefaciendum, postquam vidit vos correctos, et inducere vos ad communionem, *ita perficiat in vobis, et* spiritualiter *gratiam istam* de largitione eleemosynarum, ut non desit vobis. Phil. I, 6: *qui coepit in vobis*, et cetera. Consequenter admonet eos, ut hoc exemplo ipsi inducantur, cum dicit *sed sicut in omnibus*, et cetera. Ubi duo dicit. Primo monet ut ipsi, exemplo Macedonum, sint prompti ad eleemosynas faciendum; secundo quamdam suspicionem aufert, ibi *non quasi imperans dico*, et cetera. Dicit ergo *sed sicut in omnibus*, etc., quasi dicat: sicut vos superatis Macedones in omnibus aliis gratiis, ita debetis eos superare etiam in ista, scilicet eleemosynis faciendis. Et hoc est quod dicit *sicut in omnibus aliis abundatis*; et, primo in his quae pertinent ad intellectum, et quantum ad hoc dicit *in fide*, qua creditur, *et sermone*, quo confitemur, Rom. X, 10: *corde creditur* *ad iustitiam*, quantum ad fidem, *ore autem confessio fit ad salutem*, quantum ad sermonem; et *in scientia* Scripturarum. I Cor. I, 5: *in omnibus divites facti estis*, et cetera. Secundo in his quae pertinent ad opus, et quantum ad hoc dicit *et in omni sollicitudine*, scilicet bene operandi. Rom. XII, 11: *sollicitudine non pigri.* Tertio in his quae pertinent ad affectum, et quantum ad hoc dicit *in charitate vestra* spirituali habita *in nos* superabundantius. Col. III, 14: *super omnia charitatem habentes*, et cetera. Sicut, inquam, in omnibus istis abundatis, ita scilicet rogavi Titum, *ut in hac gratia*, scilicet eleemosynarum, *abundetis.* Et quia posset haberi suspicio quod quasi ex imperio mandaret, ut darent eleemosynas, contra quod est quod dicitur Ez. XXXIV, 4: *vos autem cum austeritate*, etc., et ideo contra removet, dicens *non quasi imperans dico.* Hoc est quod rogavi Titum, vel quod ego ipse hoc dico vobis, id est non feci quasi imperans. I Petr. ult.: *non ut dominantes in cleris.* Sed dico hoc *comprobans*, id est volens comprobare *per aliorum sollicitudinem*, scilicet Macedonum, *vestrae charitatis ingenium.* Ubi sciendum est, quod ingenium bonum sumitur non solum pro aptitudine ad sciendum faciliter, sed etiam ad bene operandum. Cuius ratio est, quia ad hoc quod aliquis bene operetur, exigitur scientia dirigens. Et ideo sicut in addiscendo dicitur boni ingenii esse qui cito capit verba magistri, ita, in operando, boni ingenii dicitur, qui exemplo aliorum cito movetur ad bene operandum. Et ideo dicit apostolus *comprobans*, id est probare volens, *bonum ingenium vestrum*, id est quam promptam voluntatem habeatis ad dandum, moti exemplo Macedonum. I Cor. c. IV, 14: *non ut confundam vos haec scribo.*

Lectio 2

[87722] Super II Cor., cap. 8 l. 2 Hic inducit Corinthios ad dandum eleemosynas exemplo Christi, dicens: volo comprobare ingenium vestrum bonum ad dandum, scilicet pauperibus, et hoc facere debetis exemplo Christi. *Enim*, id est quia, *scitis gratiam domini nostri Iesu Christi*, quam quidem humano generi contulit. Io. I, v. 17: *gratia et veritas per Iesum Christum*, et cetera. Et haec dicitur gratia, quia quidquid filius Dei poenalitatum nostrarum assumpsit, totum gratiae est imputandum, quia nec praeventus alicuius bonitate, nec alicuius virtute coactus, nec inductus sua necessitate. Est autem gratia ista *quoniam propter nos egenus factus est.* Et dicit *egenus*, quod plus est quam pauper. Nam egenus dicitur ille, qui non solum parum habet, sed qui indiget seu eget; pauper vero ille qui parum habet. Ad significandum ergo maiorem paupertatem dicitur *egenus factus est*, scilicet in temporalibus. Lc. IX, 58: *filius hominis non habet*, et cetera. Thren. III, 19: *recordare paupertatis*, et cetera. Est autem factus egenus, non ex necessitate, sed ex voluntate, quia gratia ista iam non esset gratia. Et ideo dicit *cum dives esset*, scilicet in bonis spiritualibus. Rom. X, v. 12: *idem Deus dives in omnes*, et cetera. Prov. c. VIII, 18: *mecum sunt divitiae*, et cetera. Dicit autem *esset*, non fuisset, ne videretur Christus amisisse divitias spirituales cum assumpsit paupertatem. Sic enim assumpsit hanc paupertatem quod illas inaestimabiles divitias non amisit. Ps. XLVIII, 3: *simul in unum dives et pauper.* Dives in spiritualibus, pauper in temporalibus. Causam autem quare voluit fieri egenus, subdit cum dicit *ut illius inopia divites essemus*, id est

ut illius paupertate in temporalibus, vos essetis divites in spiritualibus. Et hoc est propter duo, scilicet propter exemplum et propter sacramentum. Propter exemplum quidem, quia si Christus dilexit paupertatem, et nos, exemplo suo, debemus diligere eam. Diligendo autem paupertatem in temporalibus, efficimur divites in spiritualibus. Iac. II, 5: *nonne Deus elegit pauperes in mundo, divites in fide*, et cetera. Et ideo dicit *ut illius inopia*, et cetera. Propter sacramentum autem, quia omnia quae Christus egit vel sustinuit, fuit propter nos. Unde sicut per hoc quod sustinuit mortem, liberati sumus a morte aeterna et restituti vitae, ita per hoc quod sustinuit inopiam in temporalibus, liberati sumus ab inopia in spiritualibus, et facti divites in spiritualibus. I Cor. I, 5: *divites facti estis in illo in omni scientia*, et cetera. Consequenter cum dicit *consilium in hoc do*, etc., inducit eos ad dandum ex parte eorum. Et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsorum utilitatem, quae ex hoc provenit; secundo ostendit quod hoc etiam ab ipsis volitum est, scilicet ut darent eleemosynas, ibi *qui non solum*, et cetera. Dicit ergo: considerans hoc beneficium, consilium vobis do, id est hortor vos ad hoc, scilicet ad dandum eleemosynas, scilicet non solum propter utilitatem sanctorum, qui sunt in Ierusalem, sed et propter utilitatem vestram. Prov. XXVII, 9: *boni amici consiliis anima dulcoratur*, et cetera. Et hoc quia *utile est vobis.* Bonum enim pietatis plus est utile facienti, quam illi cui fit, quia faciens reportat inde commodum spirituale, recipiens vero temporale. Et sicut spirituale praeferri debet temporali, sic in operibus pietatis utilitas dantis praefertur utilitati accipientis. I Tim. IV, 8: *pietas ad omnia valet.* Hoc autem non solum eis est utile sed etiam ipsi hoc voluerunt, et ideo dicit *quia non solum*, et cetera. Ubi tria facit. Primo commemorat bonum principium in eis; secundo hortatur eos ad debitum finem, ibi *nunc vero et facto*, etc.; tertio exponit quoddam quod dixerat, ibi *si enim voluntas*, et cetera. Dicit ergo: vere debetis libenter dare eleemosynas, quia non solum est vobis utile, sed etiam hoc ipsum velle *sponte coepistis*, scilicet dare eleemosynas, *a priori anno*, quo scilicet veni ad vos. Vel *a priori anno*, id est praecedenti. Quasi dicat: plus est velle, quam facere, iuxta illud Eccli. XVIII, v. 16: *verbum melius est quam datum*, et cetera. Et ideo debetis esse prompti ad dandum. Et quia estis prompti ad dandum, ideo nunc quod habuistis in animo *perficite facto*, alioquin illa voluntas esset frustra. Io. IV: *non diligamus verbo, neque lingua*, et cetera. Phil. I, 6: *qui coepit in vobis*, et cetera. Et huius ratio est, *ut quemadmodum promptus est animus voluntatis*, id est discretio voluntatis. Secundum Glossam, prompta est, ita sit prompta discretio perficiendi. Vel, aliter, ut *animus* sumatur pro voluntate. Et tunc dicitur: quemadmodum prompti fuistis ad volendum, ita prompti ad perficiendum. Et hoc *ex eo quod habetis*, id est secundum facultatem vestram. Consequenter exponit hoc quod dicit *ex eo quod habetis*, dicens *si enim*, etc., quasi dicat: dico quod debetis esse prompti ad dandum, et in hoc non intendo vos gravare, ut scilicet detis supra facultates vestras, quia forte voluntas prompta ad hoc inducit vos, sed in hoc opus non potest imitari voluntatem. Et ideo dicit: *ex eo quod habetis, enim*, pro quia, *si voluntas prompta est secundum id quod habet, accepta est.* Et huius ratio est, quia voluntas acceptatur in perfectione operationis; opus autem non perficitur, nisi ex eo quod habetur. Et ideo dicit *secundum quod habet, accepta est.* Tob. IV, 9: *si multum tibi fuerit, abundanter tribue*, et cetera. Consequenter cum dicit *non enim ut aliis*, etc., removet suspicionem quamdam. Possent enim dicere isti: si damus eleemosynas pauperibus sanctis, qui sunt in Ierusalem, ipsi otiosi vivent, et nos damna patiemur, et sic efficiemur miseri. Ideo apostolus primo hanc suspicionem excludit; secundo suam intentionem manifestat; tertio vero confirmat per auctoritatem. Et removet suspicionem, cum dicit *non enim ut aliis*, etc.; quasi dicat: non enim ita moneo vos eleemosynas dare, ut aliis sit refrigerium, dum otiose viverent de eleemosynis vestris, vobis autem sit tribulatio, id est paupertas, quia vos affligeremini. Sed numquid peccant illi qui dant omnia aliis, et ipsi postea paupertate affliguntur? Et videtur quod sic per haec verba apostoli. Respondeo. Dicendum est, secundum Glossam, quod melius esset totum dare pauperibus, et affligi pro Christo. Illud autem quod dicit hic, condescendendo fecit, quia infirmi erant, et forte deficerent, si egestate premerentur. Intentionem suam manifestat, cum dicit *sed ex aequalitate*, etc., quasi dicat: non intendo tribulationem vestram, sed quamdam aequalitatem, ut scilicet *vestra abundantia*, et cetera. Quod potest exponi tripliciter. Primo de aequalitate quantitatis; secundo de aequalitate proportionis; tertio de aequalitate voluntatis. De aequalitate quantitatis, quia isti, scilicet Corinthii, abundabant in temporalibus et deficiebant in spiritualibus; sancti vero, qui erant in Ierusalem, abundabant in spiritualibus et deficiebant in temporalibus. Vult ergo ut fiat inter eos aequalitas quantitatis, ut scilicet illi qui abundant in temporalibus, dent medietatem omnium illis, qui deficiunt in eis, et isti dent medietatem spiritualium eis, ut sic sint aequaliter divites. Et ideo hoc potius dicit, ut scilicet *ex aequalitate* quantitatis, id est dimidia parte bonorum vestrorum, *in praesenti tempore*, quod breve est, *vestra abundantia*, terrenorum, *suppleat illorum inopiam*, qui deseruerunt omnia mundi, *et ut illorum abundantia*, scilicet in spiritualibus, *sit supplementum vestrae inopiae* in spiritualibus, id est ut sitis participes vitae aeternae. Lc. XVI, 9: *facite vobis amicos*, et cetera. Eccli. XIV, 15 s.: *in divisione sortis da et accipe*; da temporalia et accipe spiritualia. De aequalitate autem proportionis exponitur sic, et melius. Vos, Corinthii, habetis abundantiam temporalium, sancti qui sunt in Ierusalem abundantiam spiritualium. Volo ergo ex quadam aequalitate, non quae sit secundum quantitatem, sed secundum proportionem, ut scilicet sicut illi sustentantur eleemosynis vestris, ita vos ditemini precibus illorum apud Deum. Sicut enim illi non ita ditantur de bonis vestris temporalibus, sicut vos estis divites, ita nec vos bonis illorum spiritualibus ditemini sicut illi. Et ideo dicit *sed ex aequalitate*, etc., praedicta vestra abundantia terrenorum, *illorum*, scilicet sanctorum, *inopiam*, in temporalibus, *suppleat*, ut et illorum abundantia in spiritualibus, et cetera. I Cor. IX, 11: *si nos vobis spiritualia seminavimus*, et cetera. De aequalitate autem voluntatis exponitur sic: *sed ex aequalitate*, etc., id est volo quod sit in vobis aequalitas voluntatis, ut scilicet sicut illi habent voluntatem communicandi vobis ea in quibus abundant, ita vos habeatis voluntatem communicandi illis ea in quibus abundatis. Consequenter confirmat hoc per auctoritatem. Unde dicit *sicut scriptum est*, scilicet Ex. XVI: *qui multum*, scilicet collegerat de manna, id est qui amplius habuit quam gomor, *non abundavit*, id est non habuit ultra sufficientiam suam; *et qui modicum, non minoravit*, id est non defecit ei, quia omnes aequaliter abundabant, ut dicitur Ex. XVI. Et sic nec qui plus collegerat, plus habuit, nec qui minus paraverat, reperit minus.

Lectio 3

[87723] Super II Cor., cap. 8 l. 3 Postquam tractavit de collectis dandis, hic consequenter tractat de ministris per quos collectae fiant. Et circa hoc duo facit. Primo nominat eos; secundo recommendat eos Corinthiis, ibi *ostensionem ergo quae est*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo enim nominat Titum; secundo Barnabam, ibi *misimus etiam cum illo fratrem*, etc.; tertio Apollo, ibi *misimus autem cum illis*, et cetera. Circa Titum duo commendat, scilicet eius sollicitudinem et sollicitudinis signum, ibi *quoniam exhortationem*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi, supra, quod rogavi Titum ut perficeret gratiam istam de eleemosynis colligendis, quod imminet sollicitudini meae ex ordinatione apostolorum, de quo inveni etiam ipsum sollicitum; et ideo ago *gratias Deo, qui dedit eamdem sollicitudinem*, quam ego habeo, *pro vobis*, exhortandis et promovendis ad opera misericordiae, *in corde Titi*; quia ipse etiam sollicitus est, sicut et ego, ut perficiat in vobis hanc gratiam. Hebr. VI, 11: *cupimus unumquemque vestrum eamdem ostentare sollicitudinem*, et cetera. Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine.* Signum autem huius sollicitudinis est, quia quando rogavi eum, ipse consensit exhortationi meae. Et ideo dicit *quoniam exhortationem quidem suscepit.* Et quia prosecutus est quod petii, unde dicit *sed cum sollicitior esset sua voluntate*, quam mea exhortatione, *profectus est ad vos*; qui tamen primo recusabat venire propter peccata vestra. Rom. XII, 11: *sollicitudine non pigri.* Consequenter cum dicit *misimus autem*, etc., tractat de secundo ministro. Et circa hoc duo facit. Primo commendat ipsum; secundo subdit rationem quare mittit tam solemnes nuntios, ibi *devitantes*, et cetera. Frater iste, secundum quosdam, est Lucas, vel secundum alios Barnabas, quem quidem commendat ex tribus, scilicet ex fama, quia *laus eius*, scilicet Lucae, *est* in *Evangelio* ab eo scripto *per omnes Ecclesias*, quia est approbatum per apostolos. Vel *cuius laus*, scilicet Barnabae, *est in Evangelio* praedicato ab ipso *per omnes Ecclesias*, quia Iudaeis et gentibus. Unde dicitur de Barnaba, Act. XI, 24, quod erat vir bonus plenus fide et spiritu sancto. Item commendat ipsum ex societate sua, quia *non solum* est famosus, *sed et ordinatus est ab Ecclesiis* Iudaeae *comes peregrinationis meae*, id est praedicationis meae, qua, ut peregrini, mundum circuimus. Supra c. V, 6: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Deo*, et cetera. Et hoc est verum de Luca, quia ipse fuit unus de septuaginta duobus discipulis, et socius Pauli. De Barnaba similiter, quia per spiritum sanctum dicitur Act. XIII, 2: *segregate mihi Barnabam et Paulum in opus*, et cetera. Et factus est comes *in hanc gratiam*, scilicet collectionis eleemosynarum. *Vel in hanc gratiam*, scilicet praedicationis, de qua dicitur Eph. III, 8: *mihi autem omnium sanctorum minimo*, et cetera. Item commendat eum ex officio, quia est minister gratiae *quae ministratur a nobis.* I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo.* Supra c. III, 6: *qui et idoneos nos*, et cetera. Ministratur autem gratia ista *ad domini gloriam*, ut scilicet dominus noster glorificetur, scilicet de eleemosynis factis, de conversione plurimorum populorum praedicationi nostrae, quia, ut dicitur Prov. XIV, 28, *in multitudine populi*, et cetera. Item ministratur, ut voluntas nostra impleatur, quia nos hoc volumus fieri. Et ideo dicit *et voluntatem nostram destinatam*, id est praedestinatam a Deo, qui praedestinavit ab aeterno nos talem voluntatem habere. Consequenter cum dicit *devitantes*, etc., assignat causam quare mittat tam solemnes nuntios. Et primo huius rationem assignat; secundo probat, ibi *providemus ergo*, et cetera. Dicit ergo: causa quare tam solemnes nuntios mittimus, est ista: ut sciatis negotium huiusmodi inesse cordi nostro. Et ideo dicit *devitantes hoc*, scilicet *ne quis*, etc., quasi dicat: ut vitemus vituperium quod posset mihi impingi

ab aliquibus, vel negligentiae, si non mitterem strenuos, vel fraudis si non mitterem securos. Et isti strenui erant et prompti et securi, quia dati ab Ecclesiis et electi per spiritum sanctum. Supra c. VI, 3: *nemini dantes ullam offensionem*, et cetera. Dicit autem *in hac plenitudine*, scilicet eleemosynarum vel conversionis gentium. I Petr. IV, 10: *unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum*, et cetera. Et hoc probat dicens *providemus enim*, etc., quasi dicat: bene dico devitantes, quia *providemus*, id est providere debemus, *bona*, id est ut opera nostra bona sint *non solum coram Deo*, ut ei placeamus, *sed etiam coram hominibus*, ut scilicet eis bona videantur. Et hoc facit, sollicite procurando et bonos imitando. Rom. XII, 9: *adhaerentes bono*, et cetera. Consequenter cum dicit *misimus autem cum illis et fratrem nostrum*, etc., tractat de tertio nuntio, scilicet de Apollo. Ubi duo facit. Primo, quia commendat eum de sollicitudine, cum dicit *quem*, scilicet Apollo, *probavimus saepe sollicitum esse* de salute vestra; *nunc autem multo sollicitiorem.* Nam, sicut supra apparet, Apollo fuit primus, qui post apostolum praedicavit apud Corinthum. I Cor. III, 6: *ego plantavi, Apollo rigavit.* Hic autem, turbatus de peccato ipsorum recessit, et sollicitudinem quam ante pro ipsis habebat, postposuit. Nunc vero, audita conversione eorum, factus est de salute ipsorum sollicitior, quam antea esset. Eph. IV, 3: *solliciti servare unitatem spiritus*, et cetera. Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine*, et cetera. Secundo, subdit causam sollicitudinis quam assumpsit, quia Apollo confidit de vobis ex his quae Titus dixit de vobis, commendans vos. Unde dicit *multa confidentia in vobis, sive pro Tito qui est socius meus*, et quia libenter venit in societatem Titi et Lucae seu Barnabae, et quia ad hoc inductus fuit ab apostolis Ecclesiarum, quae sunt in Iudaea. Et ideo dicit *sive fratres nostri, apostoli Ecclesiarum* Iudaeae, scilicet induxerunt eum ad sollicitudinem habendam pro vobis. Quae quidem Ecclesiae sunt *gloriae Christi*, id est ad gloriam Christi. Consequenter cum dicit *ostensionem ergo quae est*, etc., recommendat istos nuntios Corinthiis, dicens: quia tales misimus ad vos, *ergo ostensionem*, etc., id est, ostendatis opere, quod charitatem habetis ad eos et quod vere commendavi vos et quod ego vere gloriatus sim de vobis *in faciem Ecclesiarum*, ad quas perveni et quibus praedicavi. Vel *in faciem omnium Ecclesiarum*, quia quod facitis eis, innotescet omnibus Ecclesiis.

Caput 9

Lectio 1

[87724] Super II Cor., cap. 9 l. 1 Supra apostolus induxit Corinthios ad dandum eleemosynas sanctis qui sunt in Ierusalem, hic vero inducit eos quantum ad modum dandi, ut scilicet hilariter et abundanter dent. Unde ad hoc quod bene darent, misit tam solemnes nuntios. Circa hoc autem duo facit. Primo excludit opinatam causam de missione nuntiorum; secundo vero astruit veram, ibi *misimus autem fratres*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo excludit suspicionem; secundo ad hoc causam assignat, ibi *scio enim promptum*, etc.; tertio causam probat, ibi *pro quo de vobis*, et cetera. Quantum ad primum, quia posset aliquis dicere apostolo: tu mones nos quod bene recipiamus nuntios quos mittis, sed quare non potius mones quod bene largiamur eleemosynas? Et

ideo hoc removens dicit: non est necessarium quod hoc moneam, *nam*, id est quia, *de ministerio quod fit in sanctos ex abundanti est*, id est superfluum est, *mihi scribere vobis.* Et huius causa est, quia *scio promptum animum vestrum*, ad subveniendum eis. Ps. CVII, 2: *paratum cor meum, Deus*, et cetera. Quod autem sit promptus animus vester, probo ex duobus. Primo ex gloriatione nostra de vobis. Nam nisi scirem vos esse promptos ad hoc, non fuissem gloriatus de vobis apud alios. Et ideo dicit *pro quo*, scilicet promptitudine animi vestri. Supra I, 12: *gloria nostra*, et cetera. Et supra VII, 4: *multa mihi fiducia*, et cetera. *Glorior apud Macedones*, de hoc scilicet *quoniam et Achaia*, in qua Corinthus metropolis est, *parata est ab anno praeterito*, ad largiendum. Secundo ex effectu, quia vos provocastis exemplo vestro multos ad hoc. Et ideo dicit *et vestra aemulatio*, id est amor et studium imitandi vos, *provocavit plurimos*, quia enim audierunt vos bene correctos proficere, provocantur plurimi, scilicet ad proficiendum. Prov. XXVII, 17: *ferrum ferro acuitur*, et cetera. Gal. IV, 18: *bonum autem aemulamini*, et cetera. I Cor. XII, 31: *aemulamini charismata*, et cetera. Consequenter cum dicit *misimus autem fratres*, etc., ponit veram causam quare miserit tam solemnes nuntios. Et primo ponit in generali; secundo in speciali, ibi *ut quemadmodum dixi*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo assignat veram causam, dicens: causa autem quare istos misi, est non quod credam vos nolle subvenire pauperibus, sed *ut ne quod gloriamur de vobis*, id est ne gloria nostra, quam habemus de vobis, *evacuetur*, si scilicet deficeretis. I Cor. IX, 15: *bonum est mihi mori*, et cetera. *Evacuetur*, inquam, *in hac parte*, quia bene constat mihi quod in aliis virtutibus et bonis non evacuabitis gloriam meam. Secundo cum dicit *ut quemadmodum*, etc., hortatur eos ad debitum modum dandi. Et primo hortatur, ut dent prompte; secundo ut dent abundanter, ibi *necessarium ergo*, etc.; tertio ut dent hilariter ibi *unusquisque prout destinavit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit modum dandi; secundo rationem assignat, ibi *ne cum venero*, et cetera. Modus dandi est ut scilicet prompte detur. Et ideo dicit: ideo misi ministros, *ut sitis parati* ad dandum, *quemadmodum dixi*, scilicet exemplo Macedonum. Matth. XXV, 10: *quae paratae erant*, et cetera. Prov. III, 28: *ne dicas amico tuo: vade, et revertere, et cras dabo tibi*, et cetera. Ratio autem huius est *ne cum venerint mecum*, scilicet ad vos, *Macedones*, et *invenerint vos imparatos, erubescamus nos*, quasi dicat: vobis erit confusio si promisistis, et non solvistis. Sed esto quod sustineatis, et non curetis de confusione vestra, ad minus caveatis erubescentiae nostrae, qui dicimus vos esse paratos. Consequenter cum dicit *necessarium ergo*, etc., hortatur eos quod dent abundanter. Et circa hoc duo facit. Primo ponit admonitionem; secundo admonitionis rationem assignat, ibi *hoc autem dico*, et cetera. Dicit ergo: ne ergo evacuetur gloria nostra, et vos non erubescatis, *necessarium existimavi rogare fratres*, scilicet Lucam. Titum et Apollo, *ut perveniant ad vos, et praeparent repromissam benedictionem hanc*, scilicet eleemosynam, quae dicitur benedictio, quia est causa aeternae benedictionis. Nam per actionem dandi, homo benedicitur a Deo, Ps. XXIII, 5: *hic accipiet benedictionem a domino*, etc., et ab hominibus, Eccli. XXXI, 28: *splendidum in panibus*, et cetera. Prov. XXII, 9: *qui pronus est ad misericordiam*, et cetera. Et dicit hanc benedictionem *paratam esse quasi benedictionem*, id est abundanter, *et non quasi avaritiam*, id est parce. Ratio autem quare debeant abundanter dare, est quia ego *dico*, quod *qui parce seminat*, id est qui parum dat in mundo isto, *parce et metet*, id est parum recipiet in alio saeculo. Et dicit *seminat*, quia semina nostra sunt quidquid boni fecerimus. Et iterum, quia si parum seminatur, non multum colligetur. Gal. VI, 8: *quae seminaverit homo, haec et metet.* Sed multiplicata, *et qui seminat in benedictionibus*, id est abundanter, *metet et de benedictionibus*, scilicet Dei largam retributionem. Sed numquid non metent omnes abundanter? Dicendum est sic, quantum ad quantitatem praemii, quia omnes affluent, et nullus ibi parce metet. Sed dicit abundanter, quasi ad proportionem et bene seminantium. I Cor. c. XV, 41: *stella a stella differt.* Abundanter omnes quantum ad praemium substantiale, sed parce in comparatione ad praemium accidentale, in quo est sanctorum differentia. Supra VIII, 15: *qui multum, non abundavit, et qui modicum, non minoravit.* Quia aliquando aliquis parce dat, et cum magna charitate, et abundanter metet. Consequenter cum dicit *unusquisque enim*, etc. hortatur eos, ut dent hilariter et gaudenter. Et circa hoc duo facit. Primo enim monet eos ad gaudenter dandum; secundo rationem assignat, ibi *hilarem enim datorem*, et cetera. Dicit ergo: dico quod paretis illud quod vultis dare *quasi benedictionem*, id est abundanter, et dignum benedictione, *non quasi avaritiam*, id est non parce. Et hoc dicit, quia illud quod sponte fit, non potest avare fieri. Et ideo subdit *unusquisque enim*, etc., quasi non avare, *quia unusquisque*, scilicet vestrum, det eleemosynas *prout destinavit*, id est praedeliberavit, *in corde suo*, scilicet secum conferens, *non ex tristitia*, et cetera. Quasi dicat unusquisque voluntarie det, non coacte. Ponit autem duo opposita voluntario, scilicet tristitiam et necessitatem. Voluntarium enim tollitur per violentum. Est autem duplex violentum, scilicet simplex et mixtum. Simplex quando absolute quis cogitur ad aliquid contra voluntatem suam faciendum. Ad removendum ergo illud violentum, dicit *non ex necessitate*, quod fieret si darent coacti mandato apostoli. Quasi dicat: non cogat vos ad dandum mandatum nostrum, sed moveat vos ad hoc prompta voluntas vestra. Ex. c. XXXV, 5: *omnis voluntarius*, et cetera. Violentum mixtum est quando quis non absolute cogitur ad faciendum aliquid contra voluntatem suam, sed secundum quid, scilicet quod nisi faciat incurrit maius damnum, sicut si non proiiciantur merces in mari, navis submergitur. Et ideo aliquo modo fit sponte et aliquo modo violenter inquantum scilicet coguntur timore maioris damni. Ut ergo hoc removeat, dicit *non ex tristitia*, id est non ita quod sit violentum mixtum. Quasi dicat: non ex timore confusionis, ne scilicet erubescatis, sed ex gaudio quod concepistis propter amorem quem habetis ad sanctos. Ps. LIII, 8: *voluntarie sacrificabo tibi*, et cetera. Consequenter cum dicit *hilarem enim datorem*, etc., rationem assignat, et est talis: omnis remunerator remunerat ea quae sunt remuneratione digna. Haec autem sunt solum actus virtutum. In actibus autem virtutum duo sunt, scilicet species actus et modus agendi qui est ex parte agentis. Unde, nisi in actu virtutis utrumque istorum concurrat, non dicitur actus ille simpliciter virtuosus, sicut non dicitur perfecte iustus, secundum virtutem, qui operatur opera iustitiae, nisi delectabiliter et cum gaudio operetur. Et licet apud homines, qui non vident nisi ea quae patent, sufficiat quod quis operetur actum virtutis secundum ipsam speciem actus, puta actum iustitiae, tamen apud Deum, qui intuetur cor, non sufficit quod solum operetur actum virtutis secundum speciem, nisi etiam secundum debitum modum operetur, scilicet delectabiliter et cum gaudio. Et ideo non datorem tantum, sed *hilarem datorem diligit Deus*, id est approbat et remunerat, et non tristem, et remurmurantem. Ps. IC, 2: *servite domino in laetitia.* Eccli. c. XXXV, 11: *in omni dato hilarem*, et cetera. Rom. c. XII, 8: *qui miseretur in hilaritate*, et cetera.

Lectio 2

[87725] Super II Cor., cap. 9 l. 2 Hic rationem trium modorum assignat. Et circa hoc duo facit. Primo assignat rationem sumptam ex parte ipsorum; secundo rationem sumptam ex parte Dei, ibi *ut in omnibus locupletati*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit rationem; secundo ipsam confirmat, ibi *sicut scriptum est*, et cetera. Ratio est talis: quicumque dat aliquid quod multiplicatur sibi, debet prompte, abundanter et hilariter dare, sicut videmus quod homines abundanter et prompte et cum gaudio seminant semen, quia multiplicatum illud recolligunt. Cum ergo eleemosynae multiplicentur dantibus, debetis illas prompte, gaudenter et abundanter facere. Et quod multiplicentur patet, quia *Deus potens est omnem gratiam*, etc., quasi dicat: non timeatis dare ne, indigentia gravati, poeniteat aliquando vos dedisse, quia potens est Deus facere abundare omnem gratiam spiritus sancti, qua scilicet semper gaudeatis de bono opere quod fecistis. Et ideo dicit *abundetis in omne opus bonum*, id est abundantem affectum habeatis ad dandum eleemosynam, sicut habetis ad alia opera virtutum. Et tamen habeatis plenam sufficientiam bonorum exteriorum; et ideo dicit *semper omnem sufficientiam habentes*, id est vos reputantes habere. Iac. I, 5: *qui dat omnibus affluenter*, et I Tim. VI, 8: *habentes alimenta*, et cetera. De ista sufficientia dicitur infra XII, 9: *sufficit tibi gratia mea*, et cetera. De multiplicatione vero dicitur Is. XXX, 23: *dabitur pluvia semini tuo*; Matth. XIX, 29: *omnis qui reliquerit*, etc., *centuplum accipiet*, et cetera. Consequenter cum dicit *sicut scriptum est*, etc., probat positam rationem dupliciter, scilicet auctoritate et experimento, ibi *qui autem administrat*, et cetera. Probat autem auctoritate, dicens: recte debet vos movere praedicta ratio, quia, *sicut scriptum est*, et cetera. Sed Glossa in alio sensu adducit hanc auctoritatem, quam sit intentio apostoli. Nam Glossa sic adducit: dico quod abundetis *in omne opus bonum*, scilicet largitione eleemosynarum, quia scriptum est *dispersit, dedit pauperibus*. Sed apostolus videtur hoc velle referre ad illud quod dicit *abundare facere omnem gratiam*, et hoc quia ille qui dispersit, dedit pauperibus, iustitia eius manet in aeternum. Eccli. c. XII, 2: *bene fac iusto, et invenies retributionem*, et cetera. In auctoritate autem proposita notatur quibus sit dandum, quia *pauperibus* id est indigentibus, et cetera. Lc. XIV, 12: *cum facis prandium*, et cetera. Quomodo dandum, quia *dispersit*, quia non totum uni, sed divisim multis. I Cor. c. XII, 3: *si distribuero*, et cetera. Is. LVIII, 7: *frange esurienti panem*, et cetera. *Iustitia eius*, id est virtus iustitiae, *manet in aeternum*, quia ex quo dat, augetur voluntas ad dandum. Vel *iustitia eius*, id est merces iustitiae eius, manet in aeternum. Prov. c. XI, 18: *seminanti iustitiam merces fidelis*, et cetera. Experimento autem confirmat rationem praedictam, dicens *qui autem administrat*, et cetera. Quasi dicat: experti estis, quia hoc ipsum quod datis in eleemosynas, habetis a Deo. Et ideo debetis libenter dare amore Dei. I Par. ultimo: *tua sunt omnia quae de manu*, et cetera. Et insinuat tria circa hoc. Primum est quod aliquis posset dicere: si nos damus modo quod habemus, deficient nobis necessaria ad quotidianum victum. Et hoc removet, quia non solum *semen ministrat seminanti*, sed *panem*, id est necessaria vitae, *praestabit ad manducandum*, Ps. CXXXV, 25: *qui dat escam omni carni.* Secundum est, quia posses dicere quod si multum daremus, deficient nobis quae habemus

ad dandum iterum. Et hoc apostolus removet dicens, quod non deficiet, sed *multiplicabit semen vestrum*, unde scilicet plures eleemosynas facitis. Tertium est, quia posset aliquis dicere, quod si modo damus, deficiet nobis voluntas ad dandum, et poenitebit nos dedisse, et sic totum amittemus. Et hoc removet, dicens *et augebit incrementa frugum iustitiae vestrae*, id est intantum augebit facultatem et voluntatem dandi eleemosynas, ex quibus procedit iustitia vestra, quod semper parati et prompti eritis ad dandum eleemosynas, et quod fruges maximae erunt in comparatione ad parvum semen. Prov. III, 9: *de primitiis frugum tuarum da pauperibus.* Lev. XXV, 21: *dabo benedictionem*, et cetera. I Tim. IV, 8: *pietas ad omnia valet.* Deinde cum dicit *ut in omnibus locupletati*, etc., assignat rationem, quare prompte, abundanter et hilariter dare debeant, ex parte ipsorum dantium; hic assignat rationem ex parte ipsius Dei pro quo dare debent. Et primo assignat rationem; secundo manifestat eam, ibi *quoniam ministerium huius officii*, et cetera. In ratione autem assignanda tria considerantur, quorum primum est ipsorum locupletatio, quod respondet praemissis. Dixerat enim supra: *multiplicabit semen vestrum et augebit incrementa frugum iustitiae vestrae* et hoc primo resumit, dicens et *ut in omnibus locupletati*, id est tam in corporalibus, quam in spiritualibus bonis. I Cor. I, 5: *divites facti estis*, et cetera. Sed ne aliquis crederet, quod finis ponendus sit in abundantia divitiarum temporalium, aut quod divitias spirituales aliquis otiose absque usu possidere deberet, refert hoc primum ad aliud secundum, dicens *abundetis in omnem*, id est perfectam, *simplicitatem*, id est largitatem simplici animo factam, ut largitio procedat ex divitiis temporalibus, simplicitas autem ex spiritualibus. Prov. XI, 3: *simplicitas iustorum*, et cetera. Sed et hoc ipsum ad alium finem referendum est, scilicet ad Deum. Et ideo tertio subdit *quae*, scilicet largitio simplex, *operatur per nos*, id est mediantibus nobis, *gratiarum actionem Deo*, I Thess. V, 18: *in omnibus gratias agite*, et cetera. Deinde cum dicit *quoniam ministerium*, etc., manifestat rationem supra positam, scilicet quomodo eorum largitio operetur gratiarum actionem Deo. Et primo hoc ostendit; secundo ponit gratiarum actionis materiam, ibi *glorificantes Deum*, etc.; tertio ipse prorumpit in gratiarum actionem, ibi *gratias Deo*, et cetera. Dicit ergo: dico quod largitio vestra operatur gratiarum actiones Deo, quia *ministerium huius officii* vestri, quo subvenitis sanctis, multa bona habet, quia *non solum supplet ea quae desunt sanctis*, quantum ad temporalia. Supra VIII, 14: *vestra abundantia illorum inopiam suppleat*, et cetera. Non solum ergo hoc bonum sequitur inde, sed etiam quod ipsi orant pro vobis, et agunt gratias Deo, probantes et approbantes ministrationem vestram. Et hoc est quod dicit *sed etiam abundat*, id est excrescit, *in actione gratiarum*, quae fit per multos, non solum perfectos, sed per alios fideles pauperes, qui inde agunt gratias Deo *in domino*, qui eos ad hoc movet, videntes et probantes ministerium vestrum. Supra I, 11: *ut ex multarum personis facierum*, et cetera. Huius quidem gratiarum actionis materia est propter tria. Primo propter eorum fidem quam acceperunt, et ideo dicit: dico quod *abundat in gratiarum actione, glorificantes*, scilicet fideles, *Deum in obedientia confessionis vestrae*, id est de confessione fidei vestrae, quam confitemini et creditis in Christum. Matth. V, v. 16: *sic luceat lux vestra*, et cetera. Prov. XXI, v. 28: *vir obediens loquetur victorias.* Secundo propter eorum largitionem. Et ideo dicit *glorificantes et in simplicitate communicationis vestrae*, id est pro largitione vestra, *in illos*, scilicet sanctos pauperes, *et in omnes*, scilicet fideles qui indigent, simplici et puro animo facta. Gal. VI, 6: *communicet is qui catechizatur verbo ei qui se catechizat*, etc., et iterum *operemur* *bonum ad omnes*, et cetera. Tertio propter hoc quod ipsi viri sancti habent a Deo, ut pro eis agant gratias Deo. Et ideo dicit: *glorificantes* etiam *Deum in ipsorum obsecratione pro vobis*; id est glorificant Deum de hoc quod ipsi viri sancti obsecrant pro nobis. Ipsorum, dico, *desiderantium vos* videre in aeterna beatitudine, et hoc *propter eminentem gratiam Dei in vobis.* Ex his ergo apostolus prorumpit in gratiarum actionem Deo, dicens *gratias*, et cetera. Id est quia tot bona inde proveniunt de ministerio vestro, ego ago *gratias Deo*, etc., scilicet charitatis, quae maxime videtur vigere in vobis, qui subvenitis etiam illis qui sic agunt gratias Deo et orant pro vobis. Et hoc donum est inenarrabile, quia non potest dici, quantum utile sit, quia *oculus non vidit, nec auris audivit*, et cetera.

Caput 10

Lectio 1

[87726] Super II Cor., cap. 10 l. 1 Postquam tractavit de bonis ministris Christi et fidei, consequenter apostolus invehitur contra falsos ministros et pseudo-prophetas. Et primo invehitur contra eos; secundo vero contra illos, qui, decepti ab eis, adhaerebant eis, in XIII cap., ibi *ecce tertio*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo excusat se de eis quae imponuntur sibi per rationem; secundo vero per facti evidentiam, ibi *quae autem secundum faciem sunt*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo recusat se excusare per experimentum, cum tamen posset; secundo vero excusat per rationem, ibi *qui arbitrantur*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo praemittit obsecrationem; secundo interponit illud quod imponitur sibi a pseudo, ibi *qui in facie quidem*, etc.; tertio recusat experimentum, ibi *rogo autem.* Dicit ergo *ipse autem ego Paulus*, qui vos et alios ad eleemosynas exhortor; ego, inquam, ipse, *obsecro vos per mansuetudinem et modestiam Christi.* De mansuetudine Christi habetur Matth. XI, 29: *discite a me, quia mitis sum*, et cetera. De modestia Sap. c. XI, 21: *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*, et cetera. Modestia enim nihil aliud est quam modum servare in agendis. Facit autem specialiter hic mentionem de mansuetudine et modestia Christi, quia pseudo, et Corinthii, specialiter imponebant Paulo quod cum esset praesens apud eos conversaretur humiliter, et cum esset absens scriberet eis valde dure. Et ideo posuit illa duo quae Christus habuit, ut sciant quod apostolus haec etiam ostendit et servavit exemplo Christi. Et ideo consequenter interponit vitium sibi impositum, dicens: *ego ipse Paulus*, id est vere humilis, quia Paulus humilis et quietus interpretatur. I Cor. XV, 9: *ego sum minimus*, et cetera. Unde *ego ipse*, id est, vere *Paulus.* Ps. ci, 28: *tu quidem ipse es.* Eccli. c. XIX, 23: *est qui nequiter humiliat se*, et cetera. Et Iac. III, 16: *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia*, et cetera. *Ego* inquam *obsecro, qui in facie*, id est exterius, ut dicitis, *humilis sum inter vos*, id est humiliter conversatus, cum sum vobis praesens, *absens autem*, id est cum sum absens a vobis, quando scilicet non timeo laedi ab aliquo vestrum, *confido in vobis*, id est confidenter ago, aspere vobis per epistolam scribens. Prov. XXVIII, 1: *iustus quasi leo confidens*, et cetera. Consequenter cum dicit *rogo autem*, etc., recusat sumere experimentum. Isti enim credebant quod apostolus ex

timore ductus conversaretur humiliter inter eos, et ideo dicit: vos ita creditis, sed ego *rogo vos*, qui et ipse obsecro, ut velitis experiri, utrum ego, si necesse sit, faciam in praesentia, quomodo facio in absentia. Et ideo dicit *ne praesens*, id est cum fuero apud vos, *audeam* facere in vobis, si necesse sit, *per eam confidentiam*, id est ita confidenter, sicut *existimor* a vobis *audere*, id est audacter et confidenter agere, *in quosdam*, incorrectos dure reprehendendo, per litteras etiam corrigendo. Iob XXXI: *exaltat audacter*, et cetera. Deinde excusat se per rationem, dicens *qui arbitrantur*, etc., quasi dicat: et licet nolim experimento me excusare propter vos, tamen ratio in promptu est ad excusandum me sufficienter. Circa hoc ergo tria facit. Primo ponit causam, quare imponunt ei quod dictum est; secundo destruit causam illam; tertio confirmat per rationem. Causa autem quare hoc sibi imponitur, scilicet quod praesens sit humilis, absens autem severus et austerus, est quia isti arbitrabantur apostolum secundum carnem ambulare. Et quia unusquisque secundum regulam operis operatur, finis autem habet rationem regulae, ideo quilibet dirigit opus suum ad finem quem intendit. Qui ergo ponunt finem suum in bonis carnalibus dicuntur ambulare secundum carnem. Et inde est quod ita regulant opera sua, ut consequantur ea quae sunt carnis; quae quidem, quia possunt subtrahi ab hominibus, ideo homines, qui in carnalia tendunt, blande se habent ad homines et humiliter. Et ideo, quia credebant apostolum ambulare secundum carnem ideo credebant quod propter hoc humiliter conversatus sit inter eos. Sed haec ratio nulla est et vana, et ideo destruit eam. Dicens *in carne enim*, etc., quasi dicat: quod nos sumus in carne non possumus negare, quia Rom. VIII, 12 dicitur: *debitores sumus non carni*, etc.; sed quod nos regulemur secundum carnem, ponendo in bonis carnalibus finem, sive intentionem nostram, hoc est falsum, quia *non secundum carnem militamus*, id est vitam nostram, quae est quaedam militia, ut dicitur Iob VII, 1, non regulamus secundum carnem. Et quod non militemus secundum carnem probat, cum dicit *nam arma nostra*, etc., et primo, ex militaribus armis, sicut unusquisque pugnator habet arma accommoda militiae et pugnae suae. Sed constat quod arma eorum qui pugnant secundum carnem, seu militant, sunt divitiae, voluptates, honores et potentiae mundanae et temporales, cum ergo arma nostra non sint huiusmodi, quia *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed potentia Deo*, id est secundum Deum, vel ad honorem Dei, ergo nos non militamus secundum carnem. Secundo vero cum dicit *ad destructionem*, etc., ponit virtutem armorum spiritualium, quorum quidem virtus patet ex triplici effectu eorum. Primus effectus est quod per ipsa arma confunduntur rebelles. Et quantum ad hoc dicit *ad destructionem munitionum*, quasi dicat: bene sunt potentia Deo, ut destruant rebelles. Infra Tit. I, 9: *ut sit potens exhortari*, et cetera. Ier. I, 10: *ut evellas et destruas*, et cetera. Muniunt autem se aliqui contra Deum dupliciter. Aliqui astutis consiliis, sicut sunt tyranni, qui machinantur pravis consiliis suis destruere quae Dei sunt, ut ipsi tyrannizent. Et quantum ad hoc dicit *consilia destruentes*, scilicet tyrannorum. Iob V, 13: *qui apprehendit sapientes*, et cetera. Aliqui vero per superbiam vel altitudinem ingenii proprii. Et quantum ad hoc dicit *et omnem altitudinem*, scilicet suae superbiae. Rom. XII, 16: *non alta sapientes*, etc., id est superba. Sive profunditatem intellectus tam legisperitorum, quam philosophorum. Rom. VIII, 39: *neque altitudo, neque profundum.* Is. V, 21: *vae qui sapientes estis in oculis vestris.* Altitudinem, dico, *extollentem se adversus scientiam Dei*, scilicet fidem, quae est scientia Dei, quia quae de Deo dicuntur impugnant, scilicet partum virginis, et alia Dei mirabilia. Is. XI, 9: *repleta est terra scientia Dei.* Apoc. II, 23: *quam* *dicunt altitudinem Satanae.* Apoc. II, 24: *qui non cognoverunt altitudinem Satanae.* Rom. XI, 20: *noli altum sapere, sed time.* Secundus effectus est conversio infidelium ad fidem. Et quantum ad hoc dicit *et in captivitatem redigentes*, etc.; quod quidem fit quando id quod homo scit, totum supponit ministerio Christi et fidei. Ps. CIL, v. 8: *ad alligandos reges eorum in compedibus*, et cetera. Eccli. VI, 25: *iniice pedem tuum in compedes illius*, id est in documenta fidei, et cetera. Tertius effectus est correctio peccantium. Et quantum ad hoc dicit *et in promptu habentes*, id est promptum et liberum animum habentes ad puniendum omnem inobedientiam. Ps. CIL, 6: *gladii ancipites in manibus*, et cetera. Et hoc erit, *cum impleta fuerit vestra obedientia*, id est cum vos perfecte obedientes eritis, quia si vos velitis obedire, non erit nobis locus puniendi inobedientiam aliorum et vestram. Vel, tunc ulciscemur vos de inobedientia, *quando impleta fuerit obedientia vestra*, id est quando destruetur inobedientia vestra: contraria enim contrariis curantur.

Lectio 2

[87727] Super II Cor., cap. 10 l. 2 Supra excusavit se apostolus per rationem hic excusat se per facti evidentiam. Et circa hoc duo facit. Primo enim committit auditoribus iudicium suae excusationis; secundo prosequitur suam causam, ibi *si quis confidit*, et cetera. Dicit ergo primo: licet appareat per rationem falsum esse quod imponunt mihi pseudo, tamen si aliqui sint inter vos, qui ratione non vincantur et noluerint rationi acquiescere, saltem *videte*, id est considerate, *ea quae sunt secundum faciem*, id est in manifesto apparent de me evidenter. Committit autem eis iudicium causae suae, ad ostendendam securitatem cordis sui. Iob VI, v. 29: *respondete, obsecro, absque contradictione.* Sed contra Io. VII, 24: *nolite secundum faciem iudicare.* Non ergo bene dicitur hic *quae secundum faciem sunt videte.* Respondeo. Dicendum est quod ibi accipitur *secundum faciem* pro his quae exterius apparent in homine, scilicet pro sola veritatis apparentia, secundum quae non debet homo iudicare, quia aliquando contrarium latet in corde. Unde dicitur Matth. VII, 15: *veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus*, et cetera. Hic vero accipitur *secundum faciem* pro ipsa veritate evangelica et facti evidentia, secundum quam potest fieri iudicium. Glossa aliter exponit, scilicet *secundum faciem*, id est pseudo videte, id est attendite. Quasi dicat: considerate facta eorum, quia impossibile est quin inter multa bona quae praetendunt, non faciant aliqua ex quibus poteritis cognoscere intentionem ipsorum pravam. Matth. VII, 20: *ex fructibus eorum*, et cetera. Consequenter cum dicit *si quis autem confidit*, etc., prosequitur causam suam. Contingit autem quod aliquis movetur contra aliquem, deceptus auctoritate alicuius qui se magnum facit. Et sic Corinthii commoti erant contra apostolum decepti a pseudo, qui se dicebant maioris auctoritatis quam Paulus, quia venerant a Iudaea, et quia erant primo conversi. Et ideo apostolus duo facit. Primo evacuat auctoritatem illorum pseudorum; secundo prosequitur causam suam, ibi *ut autem non existimer*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod pseudo non sint sibi praeferendi; secundo quod ipse est praeferendus eis, ibi *nam et si amplius*, et cetera. Dicit ergo: hoc, inquam, *secundum faciem videte*; quod *si quis*, de pseudo, *confidit se Christi esse*, propter

aliquod magnum quod fecerit, vel propter aliquod donum spirituale quod a Christo receperit, *hoc cogitet apud se*, id est consideret diligenter in corde suo quia *sicut ipse Christi est, ita et nos.* Quasi dicat: quidquid invenitur in eis, totum invenitur in nobis, unde debeamus dici et esse Christi. I Cor. VII, 40: *puto quod et ego spiritum Christi habeam.* Rom. c. VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Non solum autem nos sumus Christi sicut et ipsi, sed multo plus possumus gloriari quod sumus Christi quam ipsi. Et hoc est quod dicit *nam et si amplius aliquid gloriatus fuero de potestate nostra, quam*, scilicet potestatem, *dedit nobis dominus.* Act. IX, 15: *vas electionis est mihi iste.* Gal. II, 8: *qui operatus est Petro*, et cetera. Dedit, inquam, mihi potestatem hanc specialem ad convertendum gentes *in aedificationem*, scilicet Ecclesiae, *et non in destructionem*, sicut faciunt pseudo, abutentes potestate eis data in contrarium ad quod data est. Nam, licet potestas detur in aedificationem Ecclesiae in fide et charitate, isti tamen quaerunt gloriam suam et non Christi, et ideo destruunt. Et hoc faciebant praedicando observari legalia et faciendo quaestum. Si ergo amplius glorior de hac potestate quam habeo, et in qua gloriam Christi quaero et non meam, *non erubescam*, scilicet de huiusmodi commendatione mea, quia non facio ad ostendendum me, sed causa necessitatis, scilicet ut ostendens auctoritatem meam esse magnam, et pseudo nullam, non decipiamini ab eis de caetero. Ubi nota quod, secundum Gregorium, duabus de causis potest aliquis se commendare absque peccato, scilicet quando aliquis provocatur opprobriis et conculcatur; et hoc ut non desperet videns se conculcari, et ut confutet adversarios. Sic Iob commendavit se multum, sicut patet XXVII cap., unde dicit: *neque enim reprehendit me cor meum in omni vita mea*, et cetera. Item quando aliquis praedicans veritatem, et alius adversarius veritatis contradicit sibi et impedit manifestationem veritatis, tunc huiusmodi praedicator debet se commendare et ostendere auctoritatem suam, ut confutet illum et ut trahat auditores ad veritatem. Et hoc facit apostolus in multis locis et hic etiam. Consequenter cum dicit *ut autem non existimer*, etc., prosequitur causam suam ex facti evidentia. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit falsum esse quod sibi imponitur; secundo rationem dicti assignat, ibi *non enim audemus*, etc.; tertio exponit rationem ipsam, ibi *non autem non*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod, sicut dictum est, imponebatur apostolo quod in praesentia esset humilis propter timorem, vel propter gratiam et favorem captandum, et in absentia dure scriberet eis. Et ideo dicit apostolus quod non est ita, sed si bene volunt considerare quae apparent, ita invenient eum facto, qualem habuerunt scripto, et hoc possunt experiri, si volunt. Et hoc est quod dicit *ut autem non existimer*, a pseudo seu a vobis, *tamquam terrere vos*, vel timorem vobis incutere, *per epistolas* nostras quas vobis mittimus, quem quidem timorem non incutiebam vobis in praesentia. Et hoc ideo est *quoniam* ipsi, scilicet pseudo, *inquiunt: epistolae*, scilicet Pauli, *graves sunt*, id est dure et graviter punientes, *et fortes*, id est absque timore; sed *praesentia* non talis, imo *infirma*, id est debilis et humilis, quod respondet ei quod dicit *fortes; et sermo*, scilicet praedicatio sua, et collocutio, et exhortatio, *contemptibilis*, quod respondet ei quod dicitur *graves.* Sed *qui est huiusmodi*, id est qui talia dicit de nobis, *cogitet*, id est sciat certe, *quia quales sumus*, et cetera. Id est tales erimus praesentes, cum venimus ad vos, quales sumus per epistolas, absentes, si necesse fuerit. Causam autem quare apostolus se habuit humiliter ad eos, manifestat apostolus I Cor. c. II, 3: *et ego, fratres, cum timore multo et tremore*, etc., quod faciebat, quia non erant firmi in fide. Et voluit eos per dulcedinem suae conversationis firmare. Quare autem locutus fuerit sibi plana, et praedicaverit eis non subtilia, insinuat I Cor. III, dicens: *tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis*, et cetera. Nondum enim erant capaces altioris doctrinae. Consequenter cum dicit *non enim audemus*, etc., ostendit rationem dicti sui, dicens: dico quod non sumus similes pseudo, nec etiam est verum quod imponitur nobis, quia ego non dico alia quam facere est necesse. Et ideo dicit *non enim audemus nos inserere*, id est dicere nos esse unum ex eis, *aut comparare*, id est similem facere, *quibusdam*, scilicet pseudo, *qui seipsos* vobis tantum *commendant*, et tamen ab aliis et a factis suis non commendantur, contra illud Prov. XXVII, 2: *laudet te alienus, et non os tuum*, et cetera. *Sed ipsi in nobis*, etc., id est secundum ea quae sunt in nobis commensuramus facta nostra et dicta. Quasi dicat: illa dicimus de nobis quae sunt proportionata nobis, id est commensurata factis nostris. Gal. ult.: *unusquisque opus suum probet*, et cetera. Sed contra cap. IV, 2 dicitur *commendantes nosmetipsos ad omnem conscientiam*, et cetera. Ergo non bene dixit. Respondeo. Dicendum est quod aliud est commendare seipsum ad conscientiam, et aliud ad aures. Nam ad conscientias hominum commendamus nos ipsos, cum bene agimus, et hoc est bonum. Ad aures autem commendamus nosmetipsos verbis tantum, et hoc est malum. Primo modo commendant se iusti et apostolus; secundo modo pseudo et hypocritae.

Lectio 3

[87728] Super II Cor., cap. 10 l. 3 Supra apostolus ostendit rationem eorum quae dixerat, hic consequenter ipsam rationem manifestat. Dixerat enim quod commensurabat se sibi, et non excedebat mensuram suam. Potest autem aliquis in gloriando et commendando se, excedere dupliciter. Primo quantum ad id de quo gloriatur, puta, si quis gloriatur de eo quod non habet; secundo quantum ad id in quo gloriatur, puta, si quis habens aliquid ex alio, gloriatur in ipso, tamquam a se haberet. Et ideo apostolus ostendit quod neutro istorum modorum excedit mensuram gloriando vel laudando se. Et primo quantum ad primum; secundo quantum ad secundum, ibi *qui autem gloriatur*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo probat quod non excedit mensuram suam quantum ad gloriam de praeteritis; secundo quantum ad gloriam de futuris, ibi *spem autem habentes*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit intentum; secundo propositum probat, ibi *non enim quasi non*, etc.; tertio concludit, ibi *nec in immensum gloriantes*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod metimur et comparamus nosmetipsos nobis, facientes scilicet secundum quod officium nostrum exigit. Hoc autem nos agentes *non in immensum gloriamur*, id est non excedimus mensuram nostram exercendo potestatem nostram et commendando nos, Lev. XIX, v. 35: *nolite facere iniquum*, etc.; *sed*, gloriamur, *secundum mensuram regulae, qua mensus est nobis Deus.* Glossa hic exponit de mensura praelationis apostoli, et dicit *secundum mensuram*, id est secundum mensuratum mihi a Deo populum, cuius ego sum praelatus et regula ad dirigendum. Sed hoc idem potest universalius accipi, ut mensura regulae dicatur quantitas gratiae: et tunc est sensus: sed gloriamur *secundum mensuram qua mensus est nobis Deus*, id est, secundum quantitatem gratiae, quam dedit nobis Deus. Eph. IV, 7: *unicuique data est gratia*, et cetera. Quae quidem gratia est

nobis regula, ne extollamur, et deviemus a Deo. *Qua mensus est nobis Deus*, quia quidquid boni facimus in evangelizando et in conversatione vestra et aliorum, totum est ex Deo mihi in vobis et aliis concessum. I Cor. III, v. 6: *ego plantavi, Apollo rigavit*, et cetera. *Mensuram*, dico, *pertingendi usque ad vos*, quia vos estis sub mensura gratiae mihi datae, per quam conversi estis ad Christum et obeditis Evangelio. Hoc est ergo quod proponit, scilicet quod non excedit mensuram suam gloriando se, quod sit eorum praelatus et quod per eum conversi sunt. Et quod ita sit, scilicet quod pertingat usque ad eos, probat consequenter, cum dicit *non enim quasi non pertingentes*, etc., quasi dicat: vere gloriamur, non enim superextendimus nos in gratia vel gloria, vel in potestate nostra, quasi non simus pertingentes usque ad vos potestate nostra et ministerio. Nam *usque ad vos pervenimus in Evangelio Christi*, id est, in praedicatione Evangelii Christi. I Cor. IV, 15: *in Christo Iesu per Evangelium ego vos genui*, etc.; et supra IX, 1: *nonne opus meum vos estis*, et cetera. Gal. II, 8: *qui operatus est Petro in apostolatum*, et cetera. Et ideo concludit dicens: igitur cum glorior de vobis, non glorior in immensum. Unde dicit *non in immensum gloriantes*, etc., ubi alius fundamentum fidei posuisset. Consequenter cum dicit *spem autem habentes*, etc., ostendit quod non excedit mensuram suam quantum ad gloriam de futuro. Sciendum est autem, quod praedicator potest habere duplex argumentum gloriae de praedicatione sua. Unum est ut conversi ad praedicationem suam proficiant in melius. Aliud ut per ipsos conversos alii convertantur, quia, ut dicitur Ex. XXXVI, *cortina cortinam trahit*, etc.; et Apoc. ult.: *qui audit, dicat: veni.* Nam quando quis videt alios converti, facilius convertitur. Et quantum ad ista duo, apostolus sperat augeri gloriam suam de Corinthiis, primo scilicet de profectu eorum in melius. Et ideo dicit: dico quod nec in immensum gloriamur de conversione vestra per nos causata olim sed adhuc *habentes*, scilicet sumus, *spem* magnificari in futuro, id est augeri gloriam nostram, *crescentis fidei vestrae in vobis*, id est de fide vestra crescente et proficiente in melius per bona opera. I Petr. II, 2: *lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem*, et cetera. Et iterum, secundo, speramus magnificari in conversione aliorum per vos. Et ideo dicit *in abundantia*, etc., id est in abundantia praedicationis, non solum in vobis, sed etiam in illa loca quae ultra vos sunt. Et hoc *secundum regulam nostram*, id est, secundum quod iniunctum est nobis a Christo, non solum evangelizare vobis, sed omnibus gentibus. Mc. ult.: *euntes in mundum universum*, et cetera. Nec tamen sumus habentes spem in aliena regula, id est non speramus gloriari, nec gloriamur in aliqua aliena regula. Quasi dicat: non in illis quae praeparata sunt ab aliis, id est quos alii duxerunt ad fidem sed faciam fructum in illis, in quibus ab aliis non est praedicatum. Rom. XV, 20: *praedicavi Evangelium hoc, non ubi nominatus est Christus.* Contra est quod Petrus praedicavit Romae antequam praedicaret ibi Paulus. Respondeo. Dicendum est, quod non dicit hoc recusans praedicare ubi alius praedicasset, sed dicit quod intendit praedicare etiam ubi non praedicasset aliquis. Consequenter cum dicit *qui autem gloriatur*, etc., ostendit quod non excedit mensuram suam quantum ad id in quo gloriatur, dicens: quia si ego glorior in eo, in quo gloriandum est, non excedo. Cum autem gloriandum sit in Deo, *qui gloriatur, in domino glorietur*, Ier. IX, 24: *in hoc glorietur qui gloriatur*, et cetera. Potest autem hoc exponi tripliciter. Uno modo, *in domino glorietur*, ut ly *domino*, denotet obiectum gloriandi, quasi dicat: ex hoc glorietur quod habet dominum amando et cognoscendo. Ier. IX, 24: *in hoc glorietur*, et cetera. Alio modo, *glorietur in domino*, id est secundum Deum; et hoc modo gloriatur qui gloriatur de his quae Dei sunt, et non de malis, sicut ille, de quo dicitur in Ps. LI, 3: *quid gloriaris in malitia?* Alio modo, *in domino glorietur*, id est ut gloriam suam reputet se habere a Deo, totum quod cecidit ad gloriam suam referens in Deum. I Cor. IV, 7: *quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti*, et cetera. Et sic accipitur hic cum dicitur *qui gloriatur, in domino glorietur*, quasi dicat: glorior de praedictis, sed non quasi hoc a me habeam, sed a Deo. Et hoc etiam est mensura vestra, quia totum bonum vestrum habet ortum a nobis. Et vere in domino debemus gloriari, non nobis imputare gloriam nostram, sed Deo. Nam non est *probatus*, id est comprobatus, a Deo vel hominibus, ille, *qui seipsum commendat*, Prov. XXVII, 2: *laudet te*, etc., sed ille *quem Deus commendat*, id est commendabilem facit bonis operibus et miraculis. Nam Deus est causa totius boni operis per homines facti.

Caput 11

Lectio 1

[87729] Super II Cor., cap. 11 l. 1 Postquam apostolus excusavit se de his quae falso imponebantur sibi a pseudo, hic consequenter, ut confutet eos, scilicet pseudo, et reddat auctoritatem suam honorabilem, commendat se Corinthiis. Circa hoc autem duo facit. Primo rationem suae commendationis assignat; secundo ponit suam commendationem, ibi *in quo quis audet*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo petit ut eius insipientia supportetur; secundo subdit necessitatem suae commendationis, ut non insipiens videatur, ibi *aemulor enim vos*, etc.; tertio innuit quod dato quod sit insipiens, supportare debent, ibi *iterum dico ne quis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit suum desiderium, ut petitio sua facilius exaudiatur; secundo ponit suam petitionem, ibi *sed et supportate me*. Desiderium autem apostoli est, ut Corinthii sustineant apostolum commendantem se. Et ideo per adverbium optandi incipit dicens *utinam sustineretis*, et cetera. Circa quod sciendum est, quod praecepta moralia sunt de agendis, quae cum sint particularia et variabilia, non possunt determinari una communi ratione et regula indefinite, sed oportet quandoque praeter regulam communem aliquid facere in aliquo casu emergente. Quando autem hoc modo fit aliquid praeter communem regulam, sapientes, qui causam huius considerant, non turbantur, nec reputant insipienter factum esse. Indiscreti vero et minus sapientes non considerantes ex qua causa hoc ita fiat, turbantur et reputant stulte factum fore; sicut patet, quia praeceptum morale est *non occides*, aliquando tamen necesse est malos occidere. Et quando hoc fit, sapientes commendant vel non reputant male factum. Stulti autem et haeretici damnant, dicentes hoc esse male factum. Quia ergo communis lex moralis est quod homo non commendet seipsum, secundum quod dicitur Prov. XXVII, 2: *laudet te alienus*, etc., potest fieri in aliquo casu praeter hanc communem regulam ut homo commendet se, et laudabiliter hoc facit, et tamen indiscreti hoc reputant insipientiam. Unde cum immineret casus quo apostolus deberet se commendare, hortatur eos ad hoc quod istud non reputent ei ad insipientiam, dicens *utinam sustineretis*, scilicet patienter, *modicum insipientiae meae*, supportando me. Et dicit *modicum*, quia si commendaret se sine causa, esset maxima insipientia.

Et iterum, si commendaret se ex causa omnino urgente, tunc nihil esset ibi insipientiae. Sed quia commendat se, licet ex causa non tamen omnino urgente, cum alio modo posset confutare pseudo, et quia commendat se multum, videtur ibi esse aliquid insipientiae, et hoc est, quod dicit *modicum insipientiae meae.* Infra XII, 11: *factus sum insipiens*, et cetera. Et licet sic sim insipiens, tamen *supportate me.* Et hoc debent facere, quia subditi debent supportare praelatos, et e converso. Gal. VI, 2: *alter alterius onera*, et cetera. Eph. IV, v. 2: *supportantes invicem in charitate.* Necessitatem autem commendationis ostendit, dicens *aemulor*, et cetera. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit huiusmodi commendationem provenire ex zelo, ut excludat insipientiam; secundo dicit hunc zelum non esse inordinatum, ut vitet indiscretionem, ibi *timeo autem*, etc.; tertio excludit eorum excusationem, ibi *nam si is qui venit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit zelum, quem habet ad eos, sanctum, quia Dei; secundo ostendit causam huius zeli, quia incumbebat sibi ex officio, ibi *despondi vos*, et cetera. Est ergo zelus sanctus, quia *aemulor vos*, id est diligo vos ferventer, *Dei aemulatione*, id est ad honorem Dei, non meum. Circa quod nota, quod aemulatio, prout est idem quod zelus, non aliud est quam quidam motus animi bonus vel malus, tendentis in statum proximi, et importat fervorem amoris. Et ideo consuevit sic definiri: *zelus est amor intensus non patiens consortium in amato.* Et si quidem non patiatur consortium in aliquo bono, puta vitii vel alicuius imperfectionis, sed singulariter illud solus vult habere, tunc zelus est bonus et aemulatio bona, de qua dicitur I Cor. XII, 31: *aemulamini charismata*, et cetera. Gal. IV, 18: *aemulamini bonum in bono*, et cetera. III Reg. XVII: *zelo zelatus*, et cetera. Ps. LXVIII, 10: *zelus domus tuae*, et cetera. Si vero non patiatur consortium in aliqua excellentia vel in aliqua prosperitate mundi, quia aliquis singulariter vult eam sibi, tunc zelus est malus et aemulatio mala. Hoc autem bono zelo, seu aemulatione, aliquando quis aemulatur alios pro se, sicut vir zelatur pro uxore sua, quam sibi soli vult servari. Aliquando vero zelatur aliquis pro alio, sicut eunuchus zelatur uxorem domini sui, ut custodiat eam sibi. Sic apostolus populum suum, quem videbat paratum ad praecipitium, et cum sponso Christo velle prostitui Diabolo, aemulabatur, ne Christus sponsus verus in eis aliquod Diaboli consortium pateretur. Et ideo dicit *Dei aemulatione*, quasi dicat: non pro me sed Christo, qui est sponsus. Io. IX, 29: *qui habet sponsam, sponsus est.* III Reg. XIX, 10, 14: *zelo zelatus sum pro domino*, et cetera. Unde autem apostolo incumbebat huiusmodi aemulatio, ostendit, dicens *despondi enim vos*, etc., quasi diceret: merito vos aemulor Dei aemulatione, quia ego sum paranymphus huius matrimonii, quod est inter vos et Christum, quia ego despondi vos, id est feci sponsalia, quae sunt per fidem et charitatem. Os. II, 20: *sponsabo te mihi*, et cetera. Et ideo pertinet ad me custodire vos. Quicumque ergo convertit populum ad fidem et ad iustitiam, despondet eum Christo. *Despondi*, inquam, non multis, quia quae multis adhaeret, polluitur. Ier. III, 1: *tu autem polluta es*, et cetera. Sed *uni Christo*, scilicet viro perfecto virtutis plenitudine. Zach. VI, v. 12: *oriens nomen eius.* Ier. XXXI, 22: *novum faciet dominus super terram*, et cetera. Et dicitur Christus vir unus quia singularis, et quantum ad modum conceptionis, et quantum ad modum nascendi, et quantum ad gratiae plenitudinem. Eccle. VII, 29: *unum de mille*, et cetera. Isti, inquam, viro *despondi vos exhibere virginem.* Nota quod a plurali ad singulare descendit, dicens *desponsavi vos* in plurali, et *exhibere virginem* in singulari, volens ostendere quod ex omnibus fidelibus fit unum corpus et una Ecclesia, quae debet esse virgo in omnibus membris suis, et ideo dicit *virginem castam.* In omnibus enim accipitur virginitas pro integritate corporis, castitas pro integritate mentis. Nam aliquando aliqua est virgo corpore, quae non est casta mente. Sic Ecclesia exhibet se Christo virginem, quando perseverat in fide, et infra sacramenta absque corruptione alicuius idololatriae et infidelitatis. Ez. XVI, 25: *ad omne caput viae aedificasti signum*, et cetera. Castam exhibet se quando existens infra sacramenta et in fide Christi, exhibet puritatem corporis et operis. Eph. V, 27: *ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, neque rugam*, et cetera. Sed quia Corinthii possent dicere: non necesse est quod custodias nos, et zelus tuus non est rationabilis, quia nos bene servabimus nosmetipsos; ideo consequenter causam huius zeli ostendit, dicens *timeo autem*, et cetera. Ubi sciendum est quod in Paradiso fuit coniugium Adam et Evae; sed Eva corrupta fuit per serpentem non violenter, sed astute, inquantum promisit falsum et suasit iniquum. Falsum quidem, cum dixit: *eritis sicut dii* et *nequaquam moriemini*, cum tamen ex hoc ipsi incurrerint necessitatem mortis; iniquum vero ut transgrederentur et praeterirent mandatum Dei. Et secundum hanc similitudinem apostolus loquens, dicit Ecclesiam esse sicut Evam, quam Diabolus aliquando persecutus est manifeste per tyrannos et potestates, et tunc *sicut leo rugiens circuit, quaerens quem devoret*, ut dicitur I Petr. V, 8. Aliquando molestat Ecclesiam latenter per haereticos, qui promittunt veritatem et simulant se bonos, et tunc sicut serpens seducit astutia sua promittendo falsa. Et ideo dicit *timeo ne sicut serpens Evam seduxit*, a Paradiso eam eiiciens, *astutia sua*, promittendo falsa, I Tim. II, 14: *Adam non est seductus, sed mulier; ita*, idest per similes deceptiones haereticorum, *corrumpantur sensus vestri.* Et dicit *sensus vestri*, quia sicut in matrimonio carnali cavet sponsus ne coniux corrumpatur carnaliter, ita apostolus in hoc matrimonio spirituali timet ne corrumpantur spiritualiter sensus cordis, I Cor. XV, 33: *corrumpunt bonos mores*, etc.; vel sensus spirituales, de quibus Sap. I, v. 1: *sentite de domino*, etc.; I Cor. XIV, v. 20: *nolite pueri effici sensibus. Et excidant a simplicitate, quae est in Christo Iesu.* Simplex enim est illud quod compositione caret. Pseudo ergo componebant unam sectam ex Iudaismo et Evangelio, mandantes simul cum Evangelio servari legalia. Illi ergo excidunt a simplicitate Christi, qui seducti a pseudo, simul cum Evangelio servant legalia, et hoc timebat apostolus de Corinthiis. Eccli. II, 14: *vae peccatori ingredienti terram duabus viis.* Et e contra Prov. XI, 3: *simplicitas iustorum dirigit eos.*

Lectio 2

[87730] Super II Cor., cap. 11 l. 2 Posito zelo quem ad Corinthios habebat apostolus, et ostenso zelum esse rationabilem, hic consequenter removet eorum excusationem. Et circa hoc duo facit. Primo proponit eorum excusationem; secundo vero removet eam, ibi *existimo enim me*, et cetera. Circa primum sciendum est quod Corinthii possent suspicari quod ideo zelum haberet de eis, quia timeat ne dimittant doctrinam suam propter doctrinam pseudo; unde possent dicere: constat quod minus bona sunt dimittenda propter magis bona; ergo si pseudo meliora doceant, non debes turbari, si acquiescimus eis. Et ideo hanc excusationem ponit, ostendendo quod nihil maius quam apostolus,

docent et praedicant. Nam apostolus tria praedicavit eis, et docuit eos. Primo quod essent Christi. Supra IV, 5: *non enim praedicavimus nosmetipsos, sed Christum Iesum.* Secundo quod haberent spiritum Christi. Rom. VIII, v. 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Tertio ut reciperent Evangelium Christi. Rom. I, 16: *non enim erubesco Evangelium*, et cetera. Si ergo pseudo meliora vobis praedicarent et vos docerent, recte faceretis et excusabiles essetis; sed hoc non faciunt. Et hoc est quod dicit *nam* et *si is qui*, etc., quasi dicat: timeo ne pseudo qui venit ad vos non missus, sed ex se, sicut fur et latro. Io. X, 8: *quotquot venerunt, fures sunt et latrones.* Ier. XXIII, 21: *non mittebam eos, et ipsi currebant.* Rom. X, 15: *quomodo praedicabunt, nisi*, et cetera. Si, inquam, talis praedicator *praedicat* vobis *alium Christum*, scilicet excellentiorem quam illum quem nos praedicavimus: quod non potest esse, quia, ut dicitur I Cor. VIII, 6: *unus dominus noster Iesus Christus, per quem omnia*, et cetera. Et hoc quantum ad primum. *Aut alium spiritum*, scilicet meliorem, *accipitis*, scilicet per talem, quam accepistis, scilicet per nos, id est ministerio nostro, quod non potest esse, quia, ut dicitur I Cor. c. XII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus*, et cetera. Et hoc quantum ad secundum. *Aut* praedicat vobis *aliud Evangelium*, id est aliam praedicationem vel doctrinam, quam per nos *non recepistis*, Gal. I, 6: *miror quod sic tam cito transferimini*, et cetera. Si, inquam, alia et meliora facerent vobis, *recte pateremini*, id est faceretis, excusando vos. Et quia non potest eis aliud Evangelium, id est melius tradi, ideo apostolus excommunicat Galatas, si aliud Evangelium recipiant, Gal. I, 9: *si quis aliud vobis evangelizaverit*, et cetera. Consequenter cum dicit *existimo*, etc., removet hanc excusationem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod ipse non minus fecit eis quam alii; secundo quod plus, ibi *aut numquid*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod nihil minus fecit facto quam alii apostoli; secundo innuit quod non defuit ei facultas ad hoc faciendum, ibi *nam et si imperitus sermone*, etc.; tertio ostendit evidentiam utriusque, ibi *in omnibus autem*, et cetera. Dicit ergo: *recte pateremini* vos seduci ab eis, si melius praedicarent vobis, sed hoc non est verum. *Enim*, id est quia, *existimo me nihil minus fecisse*, in his, *a magnis apostolis*, id est quam Petrus et Ioannes, quos isti habebant magnos. Et comparat se magnis apostolis, tum quia Paulus videbatur et reputabatur ab eis minor quam illi, eo quod illi fuerunt cum Iesu, et Paulus non; tum etiam quia pseudo dicebant se missos ab eis, et ideo ostendendo se parem magnis apostolis, istorum errorem removet et pseudo confutat. Et non solum nihil minus fecit, sed plus. I Cor. XV, 10: *plus omnibus laboravi.* Et ne forte dicerent ei: unde tibi est facultas ad hoc faciendum, cum sis imperitae linguae? Ostendit quod ei facultas affuit ex magnitudine scientiae, dicens: licet sim *imperitus sermone*, tamen *non* sum *imperitus scientia*, II Petr. ult.: *sicut et charissimus frater noster Paulus, secundum sapientiam*, et cetera. Sed hoc sciendum est, quod pseudo quaerentes gloriam propriam et lucra sectantes, nitebantur attrahere populum per ornata et subtilia et exquisita verba, non attendentes nisi solum aures permulcere. Apostolus vero, quia non quaerebat utilitatem propriam, sed solum dilatationem fidei Christi et profectum eius, ita proponebat verbum fidei, ut omnes possent capere, conformans se conditioni audientium et capacitati. Unde quia isti in principio non erant capaces altae doctrinae, proposuit eis fidem, non in subtilitate sermonis, sed eo modo quo capere possent, scilicet plane et aperte. Et ideo isti dicebant eum esse imperitum sermone. I Cor. I, 17: *non in sapientia verbi*, et cetera. Et propter hoc dicit apostolus: licet sim imperitus sermone, ut vobis videtur, hoc non fuit ex defectu scientiae, sed propter vos, ex quadam dispensatione, quia *tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis*, et cetera. Vel dicendum, ad litteram, quod apostolus fuit balbus, et ex hoc pseudo deridebant eum. Et ideo dicit *et si imperitus sermone*, id est impeditae linguae, *non* tamen sum imperitus scientia, Ex. IV, 10: *impeditioris et tardioris linguae sum.* Quod autem nihil minus fecerim a magnis apostolis, evidenter apparet per ea quae feci vobis. Et ideo dicit *in omnibus* praedictis, *manifestatus sum in vobis*, qui experti estis quae per me fiunt. I Cor. IX, 2: *signaculum apostolatus mei vos estis in domino.* Et infra XII, 12: *signa tamen apostolatus mei facta sunt super vos*, et cetera. Consequenter cum dicit *aut numquid peccatum*, etc., ostendit quod plus fecit quam omnes alii, et hoc quia praedicavit sine sumptibus. Circa hoc duo facit. Primo ponit factum, secundo causam facti assignat, ibi *quare? Quia non diligo vos*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit factum quantum ad praeteritum; secundo quantum ad futurum, ibi *et in omnibus*, et cetera. Factum autem praeteritum ostendit dupliciter. Primo in generali, secundo in speciali, ibi *quoniam gratis*, et cetera. Dicit ergo: recte dico quod nihil minus feci ab illis, nisi forte hoc reputetis male et minus factum, quia diminui de auctoritate mea, non accipiens sumptus a vobis; sed si hoc esset malum, minus fecissem. Et ideo ostendit quod non est malum. Et hoc est quod dicit *aut numquid peccatum feci*, id est numquid peccavi, *humilians meipsum* et diminuens de auctoritate mea? Quasi dicat, non. Eccli. III, 20: *quanto maior es*, et cetera. I Cor. IX, 19: *cum essem liber*, et cetera. Matth. VI: *qui humiliaverit se*, et cetera. Ratio autem humiliationis meae est non propter lucrum proprium, sed propter promotionem vestram. Unde dicit *ut vos exaltemini*, id est in fide confirmemini. Corinthii autem avari erant, et ideo si a principio accepisset sumptus, forte destitissent a fide. Item, pseudo praedicabant propter quaestum. Ut ergo Corinthii reciperent apostolum et pseudo auferret occasionem quaestus, gratis praedicavit eis sine sumptibus propriis. Hoc autem quod dixerat in generali, manifestat in speciali, ibi *quoniam gratis*, etc., et facit duo. Primo ostendit quomodo sine sumptibus praedicavit eis in primo adventu ad eos; secundo ostendit quod idem fecit in mora quam apud eos contraxit, ibi *et cum essem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, scilicet humiliationem, dicens: *in hoc humilians meipsum, quoniam evangelizavi vobis gratis*, id est sine sumptu, non autem sine mercede, quia hoc non est laudis. Licet enim omnes possent capere sumptus personae ab eis quibus proponunt verbum Dei, nullus tamen praedicare debet pro mercede et quaestu. Secundo, quia possent dicere isti: unde ergo accepisti sumptus? Respondet quod ab aliis Ecclesiis, dicens *Ecclesias alias expoliavi, accipiens* ab eis *stipendium ad ministerium vestrum.* Ex hoc convincit eos quod non possint dicere apostolo quod non liceret ei accipere ab eis. Si enim accipitur ab aliis ad servitium eorum, multo magis liceret ei accipere ab ipsis. Ex hoc etiam apparet quod legatus Papae visitans unam partem legationis, potest accipere stipendia. Et quod dominus Papa, pro necessitate unius patriae, potest accipere subsidium ab aliis partibus mundi. Ratio est, quia Ecclesia est sicut unum corpus. Videmus autem in corpore naturali quod natura, quando deficit virtus in uno membro, subministrat humores et virtutem accipiens ab aliis membris.

Lectio 3

[87731] Super II Cor., cap. 11 l. 3 Ostenso quod quando primo eis praedicavit in ipso adventu, evangelizavit eis gratis, hic ostendit quod nec etiam contrahendo moram apud eos, accepit ab eis sumptus. Et primo hoc ostendit, secundo vero respondet cuidam tacitae quaestioni, ibi *nam quod mihi*, et cetera. Dicit ergo: non solum quando primo veni ad vos non accepi a vobis sumptus; sed etiam *cum essem apud vos* diu et etiam *egerem*, ut ostendat quod non dimisit eis sumptus propter divitias, *nulli onerosus fui*, aliquid ab aliquo accipiendo. In quo apparet causa quare dimisit: quia Corinthii, propter avaritiam eis innatam, reputabant sibi onus ministrare sumptus. I Cor. IX, 12: *non sumus usi hac potestate, sed omnia sustinemus*, et cetera. Sed possent isti dicere: unde ergo habuisti necessaria? Et ideo respondet dicens quod ab aliis Ecclesiis. Ideo scilicet nihil accepi, quia illud *quod mihi deerat*, scilicet a pretio quod lucrabatur nocte laborando manibus suis, apud aquilam et Priscam. Erat enim scenofactoriae artis, per quam lucrabatur sibi necessaria. Act. XX, 34: *ad ea quae mihi opus erant*, et cetera. Illud ergo quod deerat non dedistis vos, sed *suppleverunt fratres qui venerunt a Macedonia*, scilicet Philippenses, qui erant valde liberales. Unde de hoc in epistola ad Philippenses commendat eos: Phil. IV, 15: *nulla Ecclesia communicavit mihi in ratione dati et accepti, nisi vos.* Sed Corinthii erant avari. Consequenter cum dicit *et in omnibus sine onere*, etc., ostendit quomodo se habebit in hoc ad eos in futurum, dicens, quod etiam sine onere vult se habere ad eos. Et circa hoc duo facit. Primo ponit suam rationem communem; secundo confirmat eam, ibi *est veritas Christi*, et cetera. Dicit ergo: non solum feci hoc, scilicet quod gratis vobis evangelizavi et *nulli onerosus fui*, sed etiam *in omnibus servabo me vobis sine onere*, sicut usque modo servavi, non dure reprehendendo, non severe corrigendo, nec vestra accipiendo. Act. III: *argentum et aurum et vestem nullius concupivi.* Num. XVI, 15: *tu scis quod nec asellum quidem acceperim ab eis*, dicit Moyses ad dominum. Samuel dicit, I Reg. c. XII, 3: *loquimini de me, si oppressi*, et cetera. Et quod ita facturus sit, confirmat ex duobus. Primo ex eo qui loquitur in ipso, scilicet Christo, qui est veritas, a qua non potest esse falsum. Et ideo dicit *est veritas Christi in me*, etc., quasi dicat: hoc quod dixi verum est, quia veritas Christi loquitur in me, et cetera. Hoc infra ultimo: *an experimentum quaeritis eius qui in me*, et cetera. Vel hoc potest accipi per modum iurantis. Quasi dicat: Deus, qui est veritas et est in me scrutans corda, sit mihi testis, quod ita servabo me. Rom. I, 9: *testis est mihi Deus*, et cetera. Secundo, ex eo quod non intendit minuere gloriam suam, sed augere. Apostolus enim attribuebat sibi apud Christum ad magnam gloriam quod ipse solus, inter apostolos, sine sumptu praedicabat Corinthiis. Et ideo dicit: *ideo servabo me sine onere, quoniam non infringetur*, id est non minuetur, *in me haec gloria*, quod scilicet gratis praedico vobis, et quod a licitis abstineo, propter salutem vestram: quae quidem est gloria Christi, quia ipse glorificatur per hoc in me; vel quia ego hanc gloriam habeo specialiter apud Christum. Quae quidem refringeretur *in regionibus Achaiae*, ubi Corinthus erat metropolis, si recepisset ab eis, quia avari erant. Habitabant enim in maritimis, et erant intenti mercationibus, et tales consueverunt esse avari. I Cor. IX, 15: *bonum est mihi magis mori, quam ut gloriam meam quis evacuet.* Consequenter cum dicit *quare? Quia non*, etc., ponit causam quare non accepit sumptus ab eis. Et circa hoc duo facit. Primo excludit falsam causam; secundo astruit veram, ibi *quod autem facio*, et cetera. Circa primum

sciendum est, quod pseudo imponebant apostolo, quod ideo non recipiebat a Corinthiis sumptus, quia non diligebat eos, et quia non intendebat eis benefacere et servire. Dicit ergo *quare*, scilicet hoc facio, *quia non diligo vos*, id est pro odio quod habeo ad vos, sicut dicunt pseudo? *Deus scit* quod diligo vos, et quod non pro odio hoc facio. Io. ult.: *domine, tu scis, quia amo te.* Sic ergo, exclusa causa falsa, sequitur vera, ibi *quod autem facio*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit veram causam; secundo rationem huius assignat, ibi *nam eiusmodi pseudo*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod pseudo, ut dictum est, quaerebant lucra et gloriam propriam. Et ideo, ut in reverentia haberentur, nitebantur exterius sequi vestigia apostoli, vel etiam, si potuissent, excellere ipsum. Dicit ergo apostolus: si ergo volunt me imitari, in hoc imitentur, ut nihil accipiant. Et quia sciebat quod pseudo praedicabant ut acciperent, et, per consequens, quod non praedicarent si deficeret eis lucrum, dicit *quod facio*, ideo facio *et faciam* hoc, non propter odium, sed *ut amputem occasionem eorum*, scilicet pseudo, *qui volunt*, supple meo exemplo, habere *occasionem* accipiendi vestra. Sciebat enim, secundum Ambrosium, quod si non acciperent, non diu praedicarent. E contrario dicitur Prov. VI: *da occasionem sapienti*, et cetera. Et hoc, ut tales *inveniantur*, scilicet pseudo, *sicut et nos*, scilicet non accipientes pecunias, sicut et nos non accipimus. In quo quidem ipsi gloriantur, scilicet quod imitantur nos, et ego nolo, si perfecte volunt nos imitari, quod accipiant. I Cor. VII, 7: *volo omnes homines esse sicut me*, scilicet non accipientes. *Ut in quo*, et cetera. Hoc legitur tripliciter. Uno modo sic: ut inveniantur tales, supple sicut et nos, non accipiendo sicut et nos non accipimus, et, per consequens, a praedicatione cessando. In quo, scilicet esse tales, sicut et nos gloriantur; contendebant enim esse similes veris apostolis. Secundo modo sic: ut in eo in quo gloriantur, scilicet accipiendo, quia hoc solum quaerebant, inveniantur sicut et nos, id est similes nobis, cessando scilicet et desistendo ab acceptione, ut nobis assimilentur. Tertio modo sic: ut in eo in quo gloriantur, scilicet in non accipiendo, dicunt enim se nihil accipere, inveniantur sicut et nos, id est non meliores nobis, ne scilicet possint se in hoc nobis praeferre. *Nam eiusmodi*, hoc continuatur tripliciter. Primo modo sic: ita gloriantur et contendunt, non sicut nos, *nam eiusmodi*, et cetera. Secundo modo sic: et vere desistant accipere, ut nobis assimilentur, *nam eiusmodi*, et cetera. Tertio modo sic: ita in non accipiendo gloriantur, ut nobis similes videantur. Posita autem vera causa, probat eam consequenter, dicens *nam eiusmodi*, etc., ostendens quomodo student assimilari apostolos. Et circa hoc tria facit. Primo ponit causam; secundo probat eam, ibi *sed non mirum*; tertio consequenter ostendit differentiam pseudo ad veros apostolos, ibi *quorum finis*, et cetera. Dicit ergo: recte dico, quod hoc facio, ut amputem eis occasionem accipiendi. *Nam eiusmodi pseudo-apostoli sunt operarii*, scilicet falsi. Phil. III, 2: *videte canes, videte malos operarios*, et cetera. *Subdoli*, id est, callidi et vulpini, sub specie religionis decipientes. Ez. XIII, 4: *quasi vulpes in desertis*, et cetera. Cant. II, 15: *capite nobis vulpes parvulas, quae demoliuntur vineas*, et cetera. Matth. VII, 15: *veniunt ad vos in vestimentis ovium*, et cetera. Et hoc est quod dicit *transfigurantes se in apostolos Christi*, id est exterius portantes signa bonorum apostolorum. II Tim. III, 5: *habentes quidem speciem pietatis*, et cetera. Et hoc probat, quia sicut veri apostoli mittuntur a Deo et informantur ab ipso, sic *Satanas transformat se in Angelum lucis*, qui est dux et incentor eorum, ostendens se esse vel Angelum Dei, vel aliquando Christum. Non est ergo mirum neque magnum si ministri eius, scilicet pseudo, transformant se in ministros iustitiae, id est simulant se esse iustos. Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et minister eius*, et cetera. Notandum autem est, quod Satanas transfigurat se aliquando visibiliter, sicut beato Martino, ut deciperet eum, et hoc modo multos decepit. Sed ad hoc valet et necessaria est discretio spirituum, quam specialiter Deus contulit beato Antonio. In hoc tamen potest cognosci, quod Satanas sit, quia bonus Angelus in principio hortatur ad bona, et perseverat in eis, sed malus in principio quidem praetendit bona, sed postmodum volens explere desiderium suum, et quod intendit, scilicet decipere, inducit et instigat ad mala. I Io. IV, 1: *omni spiritui nolite credere*, et cetera. Et ideo Iosue cum videret Angelum in campo suo, dixit Iudic. V: *noster es an adversariorum?* Aliud etiam signum est, quod bonus Angelus etsi terreat in principio, tamen statim consolatur, et confortat, sicut Zachariam, Lc. I, v. 13: *ne timeas, Zacharia.* Et ad beatam virginem dixit: *ne timeas, Maria*, et cetera. Malus autem Angelus stupefacit et desolatum dimittit. Et hoc ideo, ut stupefactum facilius decipiat et persuadeat sibi. Aliquando autem transfigurat se invisibiliter, et hoc quando ea, quae in se mala sunt, facit apparere bona, pervertendo sensus hominis et inflammando concupiscentiam. Prov. c. XVI, 25: *est via quae videtur homini recta*, et cetera. Sic decepit monachum quemdam, qui cum proposuisset in animo suo numquam exire cellam, suggessit ei Diabolus, quod bonum esset quod exiret ad Ecclesiam et reciperet corpus Christi. Cui suggestioni consentiens, propositum mutavit vadens ad Ecclesiam. Postmodum cognoscens eum fuisse Diabolum, gloriatus est monachus quod non deceperat eum, quia ad bonum iverat, et tamen iam removit eum a proposito continue standi in cella. Postmodum vero iterum suggessit ei, quod pater suus esset mortuus, et dimiserat sibi multas divitias distribuendas inter pauperes, quod iret ad civitatem, ad quam cum iret, numquam rediit ad cellam, et mortuus est in peccato. Unde valde difficile est, quod homo caveat sibi, et ideo recurrendum est ad adiutorium divinum. Iob XLI, 4: *quis revelabit faciem indumenti eius*, etc., quasi dicat: nullus nisi Deus. Consequenter ponit ministrorum, et malorum et bonorum differentiam, quae consistit in hoc, quod *finis illorum*, scilicet ministrorum Christi, et Satanae, *erit secundum opera eorum.* Nam finis bonorum erit bonus, et malorum erit malus, et boni inducuntur ad bonum, et mali ad malum. Phil. c. III, 19: *quorum finis interitus*, et cetera. Item boni recipient bona, et mali mala. Supra V, v. 10: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi.*

Lectio 4

[87732] Super II Cor., cap. 11 l. 4 Supra apostolus induxit Corinthios, ut patienter sustinerent suam commendationem, ostendens, quod hoc faciebat ex zelo quem habebat ad eos, et quia zelus ille erat rationabilis et ordinatus, hic autem consequenter ponit aliam rationem, per quam ostendit, quod dato, quod insipienter ageret, nihilominus tamen deberent eum supportare. Unde in ista ratione procedit ex suppositione stultitiae. In hac autem parte duo facit. Primo enim proponit suam petitionem; secundo rationem dictorum assignat, ibi *quod loquor*, et cetera. In petitione sua duo facit. Primo enim petit, quod non reputent eum insipientem, quod pertinet ad praemissam rationem. Et ideo dicit *iterum dico*, quod ex quo zelus meus est rationabilis, et ego rationabiliter

commendo me, *ne quis*, scilicet vestrum, *me reputet insipientem.* Secundo petit, quod dato, quod insipienter agat, tamen supportent eum, et hoc pertinet ad rationem hanc. Et ideo dicit *alioquin*, id est si non rationabiliter commendo me, et penitus velitis me ex hoc insipientem reputare, tamen *accipite*, id est supportate, *me velut insipientem.* Et dicit, *velut*, quia licet ipsi reputent eum insipientem in hoc, tamen in rei veritate non est insipiens. *Accipite me*, inquam, *velut insipientem, ut et ego modicum quid glorier.* Et dicit *modicum*, quia infra commendabit se de gloria, quae est secundum carnem, quae valde modica est. Iob XXV, 6: *homo putredo et filius hominis vermis.* Eccli. X, 9: *quid superbis, terra et cinis?* Rationem autem dictorum assignat, dicens *quod loquor*, et cetera. Dixerat autem tria. Primo quia supponit insipienter commendasse se ipsum; secundo quod vult gloriari; tertio quod sustineant eum. Et horum trium rationem assignat. Et primo de hoc, quod supposuit insipienter commendare se; secundo quare vult gloriari, ibi *quoniam multi gloriantur*, etc.; tertio quod debeant eum supportare, ibi *libenter enim suffertis*, et cetera. Dicit ergo primo: ratio quare debetis insipientem accipere me est, quia illud *quod loquor in hac substantia gloriae, id est commendatione carnis, quae a quibusdam appetitur, ac si per eam debeant subsistere, non loquor secundum Deum, sed quasi in insipientia.* Et dicit ex hypothesi, sicut illud quod supra dixit: *velut insipientem.* Unde ibi posuit *velut*, hic ponit *quasi.* Ac si diceret: si non rationabiliter commendarem me, tunc illud quod loquor, in commendatione mea, non est secundum Deum, id est, secundum rationem divinae sapientiae. Et tunc merito acciperetis me non secundum Deum loqui, sed insipienter. Supra X, 18: *non enim, qui seipsum commendat, ille probatus est*, et cetera. Prov. XXVII, 2: *laudet te alienus*, et cetera. Rationem autem suae commendationis et gloriae ostendit, subdens *quoniam multi gloriantur*, et cetera. Ubi sciendum est, quod pseudo, quia ex Iudaeis erant, gloriabantur secundum carnem, dicentes se esse filios Abrahae et ex hoc volebant haberi in reverentia a Corinthiis et auctoritate. Dicit ergo apostolus: dato, quod sit insipientia, quod glorier secundum carnem, tamen *quoniam multi*, scilicet pseudo, *gloriantur secundum carnem, et ego* etiam *gloriabor* secundum carnem, Prov. XXVI, 5: *responde stulto secundum stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur.* Sed contra est quia Seneca dicit *summa malorum est, quod ad exemplum vivitur malorum.* Et Ex. XXIII, 2: *non sequaris turbam ad faciendum malum.* Non ergo apostolus debet gloriari secundum carnem, eo quod pseudo gloriantur. Respondeo. Dicendum est, quod licet sit eadem materia gloriationis, non tamen est eadem intentio et idem finis, quia pseudo commendabant se propter gloriam propriam, et ut ipsi haberentur in auctoritate, et possent lucrari; apostolus autem gloriabatur, ut verbum Dei, per eum praedicatum, esset maioris auctoritatis et ponderis, et fructum faceret Christo. Rationem autem quare debeant eum supportare, subdit, dicens *libenter enim suffertis*, etc., et primo ponit rationem hanc, quod scilicet debeant eum supportare. Possent enim dicere: quare debemus te supportare, si es insipiens? Et dicit apostolus, quod ideo, quia cum vos ipsi sitis sapientes in oculis vestris et in vestra reputatione, *libenter suffertis*, id est estis consueti supportare, *insipientes*, pseudo scilicet. Secundo ostendit in quo supportent insipientes. Et ponit quinque gravia quae sustinebant a pseudo: primum est iugum servitutis. Et quantum ad hoc dicit *sustinetis enim si quis*, id est aliquis pseudo, *redigit vos in servitutem*, quasi dicat: per Christum liberati fuistis a servitute legis, quae est in timore, et reducti estis in libertatem filiorum Dei, quae est in charitate. Gal. IV, 31: *non sumus ancillae filii, sed liberae.* Et tamen vos sustinetis pseudo, qui ex huiusmodi libertate redigunt vos in servitutem legis, quia cogunt vos servare legalia. Gal. V, 1: *nolite iugo servitutis*, et cetera. Multo ergo magis debetis sustinere me, qui volo vos praeservare in libertate Christi, quam pseudo, qui volunt vos reducere in servitutem legis. Secundum est grave valde, scilicet quod pseudo vivunt de bonis vestris laute, nos vero non. Supra VIII, 13: *non ut aliis sit remissio*, et cetera. Et ideo dicit *si quis devorat*, Matth. c. XXIII, 14: *vae qui comeditis domos viduarum*, et cetera. Tertium grave est depraedatio et expoliatio, quia isti ad litteram blandis verbis et praetextu pietatis accipiebant eis omnia, et quantum ad hoc dicit *si quis accipit*, id est blande decipit, subtrahendo vestra. Rom. c. XVI, 18: *per blandos sermones seducunt corda insipientium.* Quartum grave est nimia iactantia super eos cum Corinthiorum contemptu. Ideo dicit *si quis extollitur*, iactando se importune. Eccli. c. VI, 2: *non te extollas in cogitatione*, et cetera. Quintum grave est illatio opprobriorum. Nam pseudo non solum tam gravia eis inferebant, sed super hoc addebant improperia, dicentes eis iniurias, et maxime de ignobilitate. Nam quia ipsi erant Iudaei, et cultores unius Dei, dicebant se nobiles esse, et Corinthios ignobiles, quia non erant de semine Abrahae, nec circumcisi, et quod de idololatris. Et quantum ad hoc dicit *si quis in faciem vos caedit*, id est coram vobis infert contumelias et dicit iniurias. Et huiusmodi iniuriae sunt *secundum ignobilitatem*, quam vobis obiiciunt, vel ignominiam quam inferunt. Et tamen illos sustinetis, et nos non, *quasi nos fuerimus infirmi in hac parte* gloriae, quam attribuistis eis, praeferendo eos nobis, praesertim cum pseudo dicant, quod ideo nos non dicimus nec facimus vobis ista, quia nos sumus infirmi in hac parte, id est quia sumus ignobiles. I Cor. c. IV, 10: *nos infirmi, vos fortes; vos nobiles, nos autem ignobiles.*

Lectio 5

[87733] Super II Cor., cap. 11 l. 5 Positis rationibus suae commendationis et causis quare supportandus est, hic consequenter incipit se commendare. Et circa hoc duo facit. Primo enim adaequat se pseudo et aliis, qui commendabant se; secundo praefert se eis, ibi *ut minus sapiens*, et cetera. Adaequat autem se apostolus eis in gloria. Est autem gloria duplex. Una secundum carnem, quae modica est et contemnenda. Unde ipse dicit Phil. III, 7: *sed quae mihi fuerunt lucra, arbitratus*, et cetera. Alia est secundum Christum, quia *magna gloria est sequi dominum*, Eccli. XXIII, 38. Et haec est quaerenda. Gal. ult. 14: *mihi absit gloriari nisi in cruce*, et cetera. Et ideo apostolus adaequat se eis quantum ad utramque gloriam. Et primo quantum ad primam; secundo quantum ad secundam, ibi *ministri Christi*, et cetera. Et, primo, adaequat se eis in generali, dicens: recipiatis me insipientem, si tamen insipientia est. Ex hypothesi enim loquor, quia si quis ausus est praesumere de se, et commendare se, et ego possum bene audere et commendare me in eodem, in quo ipse commendat se, quia non subest eis maior causa suae commendationis, quam mihi. Et hoc *dico in insipientia*, id est dico, quod insipienter agam, cum tamen ipse sapienter ageret, cum hoc non faceret pro sui iactantia sed ut pseudo humiliaret. Supra eodem: *existimo me non minus fecisse a magnis apostolis*, et cetera. Secundo cum dicit *Hebraei sunt*, etc., adaequat se eis

in speciali, ostendens per singula se parem eis esse in quibus pseudo gloriabantur. Commendatio autem istorum et gloria erat de tribus. Primo de natione et lingua, quia dicebant se Hebraeos; secundo de genere, quia dicebant se esse de genere Israel; tertio de promissione, quia dicebant se esse participes promissionis Abrahae, cum essent de semine eius. Et quantum ad haec tria adaequat se eis. Primo quantum ad nationem et linguam, dicens *Hebraei sunt, et ego*, scilicet lingua et natione, quasi dicat: ita sicut et illi. Et notandum est, quod, secundum quod quidam dicunt, Hebraei dicuntur ab Abraham, quia ante eum de facili non invenitur illud nomen. Potest tamen dici et forte melius, quod dicuntur a quodam Heber, de quo habetur Gen. cap. XI, 14: *vixit sale triginta annis, et genuit Heber.* Et sequitur: *vixit Heber triginta tribus annis, et genuit Phaleg.* Et tempore eius fuerunt divisae linguae, et lingua Hebraeorum remansit in familia sua. Secundo adaequat se eis quantum ad genus, dicens *Israelitae sunt, et ego*, scilicet secundum ritus. Tertio quantum ad tertium, dicens *semen Abrahae sunt, et ego.* Et de istis tribus dicitur Phil. III, 4 s.: *si quis alius sibi confidere videtur, ego magis circumcisus octavo die* quantum ad tertium, *ex genere Israel de tribu Beniamin* quantum ad secundum, *Hebraeus, ex Hebraeis* quantum ad primum. Rom. XI, 1: *nam ego Israelita sum ex semine Abrahae*, et cetera. Sic ergo patet, quod non sum minor eis quantum ad gloriam, quae est secundum carnem; sed nec etiam quantum ad gloriam, quae est secundum Christum, quia *ministri Christi sunt*, id est dicunt se sic, ut decipiant vos, *et ego* sum minister Christi. I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo, ut ministros Christi*, et cetera. Supra III, 6: *qui et nos idoneos fecit*, et cetera. Consequenter cum dicit *ut minus sapiens*, etc., praefert se omnibus apostolis et pseudo. Et primo quantum ad mala perpessa, secundo quantum ad beneficia recepta, et hoc cap. XII, ibi *si gloriari oportet*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo praefert se quantum ad mala, quae pertulit; secundo quantum ad modum quo mala vitavit, ibi *Damasci praepositus.* Circa primum tria facit. Primo proponit se aliis praeferendum; secundo ostendit in quo sit praeferendus, ibi *quia in laboribus*, etc.; tertio confirmat quaedam dictorum, ibi *si gloriari oportet*, et cetera. Dicit ergo: si videor insipiens vobis, quia commendo me et adaequo me aliis, quanto magis videbor vobis minus sapiens, si praeferam me eis? Et ideo dicit: non solum sum minister Christi sicut et illi, sed *ut minus sapiens*, secundum vestrum iudicium, *dico* quod *ego* sum *plus* minister Christi quam illi, et quantum ad hoc dicit se praeferendum esse. Rom. XI, 13: *ministerium meum honorificabo*, praeponendo scilicet illud ministerio aliorum. In quo autem sit praeferendus ostendit, dicens *quia in laboribus*, etc., quasi dicat: in hoc plus ego, quia sum magis ostensus minister Christi. In hoc, primo, quantum ad mala illata, secundo quantum ad mala sponte assumpta, ibi *in itineribus saepe.* Mala autem illata primo ponit in generali, dicens: plus ego sum, scilicet ostensus minister, *in laboribus plurimis* quam illi, etsi aliquos labores pertulerint. I Cor. XV, v. 10: *abundantius omnibus illis laboravi.* Secundo enumerat ista mala in speciali, et hoc, primo, quantum ad carceris squalores, quia *in carceribus abundantius*, scilicet quam illi. Act. XVI, 23: *cum multas plagas illis intulissent*, scilicet Paulo et sociis, *miserunt in carcerem.* Secundo quantum ad flagellorum dolores, quia *in plagis*, scilicet ostensus sum, *supra modum* aliorum, scilicet modum humanae virtutis, vel supra modum humanae consuetudinis. Supra XI, 23: *in plagis, in carceribus*, et cetera. Sed contra I Cor. X, 13: *fidelis Deus, qui non permittet vos tentari supra id*, et cetera. Non ergo supra modum humanae virtutis. Respondeo. Dicendum est, quod Deus non permittit nos tentari sine adiutorio gratiae divinae. Et ideo dicebat apostolus I Cor. XV, v. 10: *non autem ego, sed gratia Dei mecum.* Et quantum ad mortis terrorem; unde dicit *in mortibus frequenter*, id est in periculis et terroribus mortis. Unde dicebat ipse Rom. VIII, 36: *mortificamur tota die.* I Cor. c. XV, 31: *quotidie morior propter gloriam vestram.* Sed consequenter, cum dicit *a Iudaeis quinquies*, etc., manifestat duo ultima pericula, quae perpessus est. Et primo periculum plagarum, secundo periculum mortis. Plagarum autem periculum manifestat per ipsa perpessa a suis, scilicet Iudaeis. Et ideo dicit *a Iudaeis quinquies*, et cetera. Notandum est autem, sicut dicitur Deut. c. XXV, 2 s., *pro mensura delicti erit plagarum modus. Ita dumtaxat, ut quadragenarium numerum non excedant*, et cetera. *Ex* quo habetur quod homines pro minoribus peccatis debent flagellari, ita tamen, quod flagellatus non reciperet ultra quadraginta plagas. Iudaei autem, ut viderentur misericordes, semper faciebant citra mandatum legis, dantes pauciores quam quadraginta, secundum quod eis videbatur. Quia ergo odio habebant Paulum, quando flagellabant eum, dimittebant sibi de numero praedicto quantominus poterant, scilicet unam tantum minus, dantes sibi trigintanovem. Et hoc est, quod quinque vicibus accepit, id est recepit *quadraginta* plagas, *minus una*, plaga, id est trigintanovem. Secundo manifestat pericula perpessa ab extraneis, scilicet a gentibus, dicens *ter virgis caesus sum.* Act. XVI, 22: *magistratus, scissis eorum tunicis, iussit eos virgis caedi.* Item XXII, 24: *iussit eum tribunus duci in castra, et flagellis caedi, et torqueri eum*, et cetera. Pericula vero mortis illata, et primo pericula mortis illata ab hominibus ostendit, dicens *semel lapidatus sum.* Hoc fuit in civitate Licaoniae, ibi obrutus lapidibus fuit quasi mortuus. Act. XIV, 18: *lapidantes Paulum eiecerunt eum extra civitatem, credentes eum mortuum.* Secundo pericula mortis illata a periculis naturae, et haec sunt specialiter maris, et aggravat ea, primo, ex numero, quia *ter naufragium feci*, id est pertuli; secundo ex continuitate, quia *nocte et die in profundo maris fui*, quod est gravius; quia ad litteram dicit, quod cum pluries passus sit naufragium, tamen semel stetit sub aqua per diem et noctem, divina eum virtute protegente. Unde poterat dicere illud Ionae II, 4: *et proiicite me in profundum*, et cetera. Enumeratis autem malis illatis, enumerat consequenter etiam mala assumpta, cum dicit *in itineribus.* Et primo exteriora, secundo interiora, ibi *praeter illa quae extrinsecus*, et cetera. Mala exteriora exprimit, et primo quantum ad mala, quae contingunt in itineribus; secundo quantum ad ea quae eveniunt in domibus. Quantum ad primum, primo, ponit multiplicitatem itinerum, dicens *in itineribus saepe*, scilicet ostensus sum minister Christi, sustinendo multa dura et gravia patienter. Rom. XV, 19: *ab Ierusalem usque in Illyricum*, et cetera. Et cum hoc multas alias vias fecit, et Romam, et Hispaniam vadens. Psalmo XVI, 4: *propter verba labiorum tuorum*, et cetera. Secundo enumerat periculum itinerum. Et primo praemittit minora, secundo subdit gravius periculum, quod in falsis fratribus. Praemittit autem tria, secundum quae multa pericula passus est. Primo pericula secundum causas. Et hoc, vel ex causa naturali, et ideo dicit *periculis fluminum.* Naturaliter enim flumina hyeme excrescunt, et sunt rapida et valde periculosa, et cetera. Vel ex malitia violenta, et quantum ad hoc dicit *periculis latronum*, quos excitabat ei Diabolus, ut vel vestes ei auferrent. Iob XIX, 2: *simul venerunt latrones*, et cetera. Secundo enumerat pericula metum inferentia, et hoc vel ex suis, unde dicit *periculis ex genere*, id est, a Iudaeis procuratis; vel ab extraneis, et ideo dicit *periculis ex gentibus*, propter unius Dei praedicationem, qui eum capere volebant; et sic in suis et in aliis non habebat requiem. Ier. XV, 10: *ut quid me genuisti, mater* *mea, virum doloris?* et cetera. Tertio enumerat pericula quantum ad loca, et hoc, vel quantum ad civitates, unde dicit *periculis in civitate*, id est, in commotionibus civitatum contra me sicut fuit Ephesi et apud Corinthum, ut patet Act. XVIII, 12 et XIX, 23; vel quantum ad solitudines, et quantum ad hoc dicit *periculis in solitudine*, quae erant vel a bestiis malis, sicut quando vipera momordit manum suam, Act. ult., quando congregavit sarmenta, vel ex penuria ciborum. Vel quantum ad maria, et ideo dicit *periculis in mari*, non ex mari, sicut supra, sed in mari, ut pericula quae proveniunt ex praedonibus et piratis. Eccli. XLIII, 26: *qui navigant mare*, et cetera. Sed gravius periculum subdit, dicens *periculis in falsis fratribus*, id est in falsis Christianis et haereticis, et in pseudo. Ier. c. IX, 4: *unusquisque a fratre suo se custodiat.*

Lectio 6

[87734] Super II Cor., cap. 11 l. 6 Hic consequenter enumerat mala sponte assumpta, quae sustinentur in domibus. Et enumerat tria mala opposita tribus bonis, quae sunt necessaria ad vitam domesticam. Primum bonum est requies somni, secundum est sustentatio cibi, tertium est fomentum vestis. Requiei ergo somni, opponit laborem et vigilias. Quantum ad laborem dicit *in labore*, scilicet manuum. Act. XX, 34: *ad ea quae mihi opus erant*, et cetera. Et ideo dicit supra VI, v. 5: *in laboribus*, quia, ad litteram, ut dictum est supra, manu sua victum quaerebat. Et II Thess. III, 8: *nocte et die laborantes*, et cetera. Quantum ad laboris defectum dicit *aerumna*, quae est defectus et languor consequens ex labore, vel ex morbo naturali. Ps. c. XXXI, 4: *conversus sum in aerumna*, et cetera. Quantum vero ad vigilias dicit *in vigiliis multis*, vel in vacando praedicationibus de nocte, vel operi manuali. Act. XX, 7 dicitur quod protraxit sermonem usque ad mediam noctem. Sustentationi vero cibi opponit duplicem subtractionem cibi, unam quae est ex necessitate; unde dicit *in fame et siti*, quia scilicet, ad litteram, deficiebat sibi aliquando cibus et potus. I Cor. IV, 11: *usque in hanc horam*, et cetera. Aliam quae est ex voluntate, unde dicit *in ieiuniis multis*, scilicet voluntarie assumptis, et propter exemplum bonum et propter macerationem carnis. I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum*, et cetera. Sed contra, Matth. VI, 33: *haec omnia adiicientur vobis*, scilicet temporalia. Quare ergo in fame et siti? Respondeo. Dicendum est quod quando expedit, adiiciuntur nobis, scilicet temporalia, et propter utilitatem nostram, sed aliquando expedit carere eis. Fomento vero vestis opponit duo, unum ex parte naturae, unde dicit *in frigore*, aliud ex parte inopiae, unde dicit *et nuditate*, scilicet ostensus sum, scilicet minister Christi. I Cor. IV, 11: *nudi et instabiles*, etc. supra VI, 4: *in necessitatibus*, et cetera. Consequenter cum dicit *praeter illa*, etc., enumerat mala assumpta interiora, quae causantur ex sollicitudine cordis pro pseudo. Bonus autem praelatus dupliciter affligitur pro subditis. Et primo sollicitudine conservationis subditorum, secundo pro defectu ipsorum. Et istam duplicem afflictionem passus est apostolus. Primam cum dicit *praeter illa, quae extrinsecus*, etc., quasi dicat: praeter omnia quae exterius patior et passus sum, angit me gravius interior afflictio, scilicet sollicitudo subditorum. Et ideo dicit *instantia omnium Ecclesiarum* magna est et multum gravat, quia multum sollicitat. Lc. X, 41: *Martha, Martha,*

sollicita es, et turbaris erga plurima, et cetera. Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine.* Secundam afflictionem passus est pro defectu subditorum, et hoc dupliciter, scilicet pro defectu spiritualium; unde dicit *quis infirmatur*, scilicet in fide et bono, et *ego non infirmor?* In corde dolens de eo, sicut de me. I Cor. IX, 22: *factus sum infirmis infirmus*, et cetera. Ier. IX, 1: *quis dabit capiti meo aquam*, et cetera. Item pro defectu corporalium; unde dicit *quis scandalizatur*, malo poenae, id est quis patitur tribulationes, *et ego non uror?* Igne compassionis. Iste est ignis, quem dominus venit mittere in terram, Lc. XII, 49. Et attende, quod congrue utitur hoc verbo *uror*, quia compassio procedit ex amore Dei et proximi, qui est ignis consumens, dum movet ad sublevandas miserias proximorum, et purgat ex affectu compassionis, et per quem nobis peccata relaxantur: charitas autem illius compassionis operit multitudinem peccatorum. Vel, aliter, aliquando enim labitur homo in peccatum ex seipso, et tunc infirmatur; aliquando autem ex malo exemplo aliorum, et tunc scandalizatur. Lc. XVII, 1 et Matth. c. XVIII, 7: *vae homini illi per quem scandalum venit*, et cetera. Deinde cum dicit *si gloriari oportet*, etc., confirmat quaedam dictorum superius. Vel dic quod supra loquitur quantum ad mala, quae pertulit commendabiliter, hic autem quantum ad mala, quae vitavit prudenter. Sed quia vitare pericula, quae surgunt propter fidem, videtur pertinere ad infirmitatem, ideo primo praemittit, quod in illis, quae infirmitatis sunt, vult gloriari; secundo proponit iuramentum ad confirmationem dicendorum, ibi *Deus et pater*, etc.; tertio ostendit modum vitandi, ibi *Damasci*, et cetera. Proponit ergo primo de quibus gloriatur, si debet gloriari, dicens *si*, pro quia, *oportet gloriari, quae sunt infirmitatis meae gloriabor*; quasi dicat: alii gloriantur in genere et in aliis mundanis rebus. Phil. c. III, 19: *gloria in confusione*, et cetera. Et ego etiam coactus gloriatus sum in eis. Tamen si gloriari oportet, gloriabor in infirmitatibus meis. Infra XII, 9: *libenter gloriabor in infirmitatibus meis*, et cetera. Secundo subdit, quod non mentitur invocans testimonium divinum per modum iuramenti, ut credatur sibi, dicens *Deus et pater*, et cetera. Ubi tria ponit: unum per quod inducit ad amorem, unde dicit, *Deus*, Ier. X, 7: *quis non timebit te*, et cetera. Aliud per quod excitavit ad amorem, unde dicit: *pater*, Iac. I, 17: *omne datum optimum*, etc.; Mal. I, 6: *si ego pater, ubi est amor meus?* Vel, secundum aliam litteram, *honor meus.* Tertium per quod movet ad reverentiam et laudem; unde dicit *qui est benedictus Deus in saecula*, supra I, 3: *benedictus Deus et pater*, et cetera. Iste ergo tam reverendus, tam diligendus, tam timendus *scit, quod non mentior*, scilicet in his quae dixi et dicturus sum. Supra c. I, 18: *non enim est apud nos est, et non*, et cetera. Consequenter cum dicit *Damasci praepositus*, etc., ostendit quanta mala vitavit, et hoc in quodam particulari periculo. Ubi sciendum est, quod apostolus primo coepit praedicare Christum in Damasco, ubi dum pergeret Christianos capere, prostratus est et ad fidem conversus. Et ideo Iudaei ad praepositum illius civitatis, qui erat ibi pro Aretha rege, confugerunt, ut Paulum caperent et occiderent. Et ideo ille faciebat custodiri nocte et die portas civitatis, ut dicitur Act. IX, v. 24. Christiani autem, qui erant ibi, volentes servare Paulum, eum submiserunt in sporta per murum, et sic evasit. Hunc ergo modum evadendi tangit apostolus, dicens: vere non mentior de hoc quod dico etiam modo, nam *Damasci praepositus*, qui sub Aretha rege, genti Damascenorum praeerat, custodiri faciebat, inductus a Iudaeis, *civitatem Damascenorum*, ad hoc scilicet *ut me comprehenderet*, et comprehensum assignaret Iudaeis, ne amplius praedicarem; sed ego *per fenestram submissus sum per murum, et sic effugi manus eius*, scilicet praepositi. Et hoc fuit de mandato domini dicentis Matth. X, 23: *si vos persecuti fuerint*, et cetera. Sic Michol David deposuit per fenestram, ne caperetur a Saule, I Reg. c. XIX, 2. Sic Rahab exploratores demisit cum fune per fenestram, Ios. II, 15. Sed hic obiicitur contra apostolum, primo, quia videtur quod non fuerit sufficienter confisus in domino, sed fugit. Respondeo. Dicendum est, quod quamdiu adest humanum auxilium, homo non debet confugere ad auxilium divinum, quia hoc esset tentare Deum, sed debet illo uti auxilio quantum potest. Apostolo autem nondum deerat humanum auxilium. Secundo obiicitur, quia Io. X, 12 dicitur: *mercenarius autem et qui non est pastor, videt lupum venientem, et fugit.* Unde videtur quod non fuerit bonus pastor. Respondeo. Dicendum est, quod aliquando quaeritur persona praelati tantum, aliquando cum praelato totus populus. Quando ergo quaeritur praelatus solus, tunc debet committere curam alteri, et absentare se. Et sic fecit hic Paulus. Et ideo dicit Glossa quod licet fugeret, tamen fuit ei cura de ovibus, bono pastori in caelo sedenti eas commendando, et utilitati eorum se, per fugam, praeservando. Quando vero quaeritur totus grex, tunc debet praeponere utilitatem et salutem gregis saluti corporis sui. Nota autem, quod est quaedam fuga humilitatis, quando quis fugit honores, sicut Christus fugit Io. VI, 15, cum vidisset quod vellent eum eligere in regem. Sic Saul cum electus fuit in regem, abscondit se domi, I Reg. X, 22. Quaedam vero fuga est cautelae, quando scilicet fugit pericula, ut praeservetur ad maiora. Sic Helias fugit propter Iezabel, III Reg. XIX, 3; et sic apostolus hic fugit manus praepositi.

Caput 12

Lectio 1

[87735] Super II Cor., cap. 12 l. 1 Posita sua commendatione quantum ad mala perpessa, hic consequenter apostolus commendans se, ostendit praeeminentiam suae dignitatis quantum ad bona divinitus recepta. Prima autem gloriatio fuit de infirmitatibus; ista vero est de bonis eius. Unde circa hoc duo facit. Primo commendat se de bonis susceptis divinitus; secundo excusat se de hac commendatione, quod hoc fecerit quasi coactus, ibi *factus sum insipiens*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo extollit magnitudinem eorum quae sunt sibi collata a Deo; secundo manifestat remedium infirmitatis sibi adhibitum contra periculum superbiae, ibi *et ne magnitudo*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit bonum sibi divinitus collatum; secundo ostendit quomodo se habuit in gloriando de huiusmodi bono, ibi *pro huiusmodi*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod hoc sit sibi collatum divinitus in generali; secundo vero in speciali, ibi *scio hominem*, et cetera. Bonum autem apostolo collatum divinitus, sunt revelationes sibi divinitus factae, et de istis vult hic gloriari. Unde dicit *si gloriari oportet*, id est quia gloriari oportet propter vos, tamen secundum se non expedit, quia qui gloriatur de bono recepto, incidit in periculum amittendi quod habet. Eccli. XLIII, 15: *aperti sunt thesauri*, scilicet virtutum, per gloriationem inanem, *et evanuerunt nebulae sicut aves.* Et hoc significatur in Ezechia, Is. XXXIX, 2, quando ostendit thesauros domus domini nuntiis regis Babylonis. Et licet simpliciter non expediat gloriari, tamen

aliquando propter aliquam specialem causam potest homo gloriari, sicut ex praemissis manifestum est. Et ideo dicit: quia gloriari oportet, ideo dimissis commendationibus de infirmitatibus, *veniam*, commendando me, *ad visiones et revelationes domini.* Ubi notandum est, quod differentia est inter visionem et revelationem. Nam revelatio includit visionem, et non e converso. Nam aliquando videntur aliqua, quorum intellectus et significatio est occulta videnti et tunc est visio solum. Sicut fuit visio Pharaonis et Nabuchodonosor Daniel II, 1 et Gen. XLI, 1. Sed quando cum visione habetur significatio intellectus eorum quae videntur, tunc est revelatio. Unde quantum ad Pharaonem et Nabuchodonosor visio de spicis et de statua, fuit solum visio; sed quantum ad Ioseph et Danielem, qui significationem visorum habuerunt, fuit revelatio et prophetia. Utrumque tamen, scilicet visio et revelatio, quandoque quidem fit a Deo. Dan. II, 28: *est Deus in caelo revelans mysteria.* Os. XII, v. 10: *ego visiones multiplicavi eis.* Ps. CXVIII, v. 18: *revela oculos meos*, et cetera. Quandoque vero a malo spiritu. Ier. XXIII, 13: *prophetae prophetabant in Baal.* Apostolo autem facta est et visio, et revelatio, quia secreta, quae vidit, plene intellexit a domino, non a malo spiritu. Unde dicit *veniam autem ad visiones et revelationes domini.* Est autem revelatio amotio velamenti. Potest autem esse duplex velamen. Unum ex parte videntis, et hoc est infidelitas, vel peccatum, vel duritia cordis; et de hoc supra III, v. 14: *usque in hodiernum diem velamen*, et cetera. Aliud ex parte rei visae, quando scilicet res spiritualis proponitur alicui sub figuris rerum sensibilium, et de hoc dicitur Num. IV, v. 15, quod sacerdotes tradebant Levitis vasa sanctuarii velata, quia scilicet debiliores non possunt spiritualia capere, secundum quod in seipsis sunt. Et ideo dominus loquebatur turbis in parabolis, Matth. XIII, 13. Consequenter visiones et revelationes huiusmodi, manifestat apostolus in speciali, loquens de se tamquam de alio. Unde dicit *scio hominem in Christo*, et cetera. Et ponit duas visiones. Prima incipit hic, secunda vero incipit ibi *et scio huiusmodi hominem in Christo*, et cetera. Circa primam autem visionem utitur apostolus quadam distinctione. Dicit enim se, circa huiusmodi revelationem, scire quaedam et quaedam nescire. Dicit autem se scire tria, scilicet videntis conditionem unde *scio hominem in Christo*; visionis tempus quia *ante annos quatuordecim*; et visionis fastigium quia *raptus usque ad tertium caelum.* Dicit autem se nescire videntis dispositionem, quia *sive in corpore, sive extra corpus, nescio.* Videamus ergo ea quae scivit, ut, per nota ad ignota, facilius pervenire possimus. Et primo videntis conditionem, quae est laudabilis, quia *in Christo*, id est conformem Christo. Sed contra: in Christo nullus est, nisi qui habet charitatem, quia I Io. IV, 16 dicitur: *qui manet in charitate, in Deo manet.* Ergo scivit se habere charitatem, quod est contra illud: *nescit homo utrum odio, vel amore dignus sit*, et cetera. Respondeo, quod esse in Christo potest intelligi dupliciter. Uno modo per fidem et fidei sacramentum, secundum illud apostoli, Gal. III, 27: *quotquot baptizati estis, Christum induistis*, scilicet per fidem et fidei sacramentum. Et hoc modo scivit se apostolus in Christo esse. Alio modo dicitur aliquis esse in Christo per charitatem, et hoc modo nullus scit se esse in Christo certitudinaliter, nisi per quaedam experimenta et signa, inquantum sentit se dispositum et coniunctum in Christo, ita quod nullo modo, etiam propter mortem, permitteret se separari ab eo. Et hoc de se expertus erat apostolus, cum dicebat Rom. c. VIII, 38: *certus enim sum, quod neque mors, neque vita*, etc., *separabit nos a charitate.* Unde potuit habere huiusmodi signa, quod esset in charitate Christi. Secundo visionis tempus, quod fuit conveniens, *quia ante* *annos quatuordecim*, quia quatuordecim anni transacti erant ab eo tempore quo viderat visionem usque ad tempus quo scripsit hanc epistolam. Quando enim hanc epistolam scripsit, nondum apostolus erat positus in carcerem. Et sic videtur, quod fuit circa principium imperii Neronis, a quo post multum tempus occisus fuit. Unde si computemus annos descendentes a principio imperii Neronis usque ad quatuordecim annos, manifeste apparet, quod apostolus habuit has visiones in principio suae conversionis. Ipse enim conversus fuit ad Christum anno quo Christus passus est. Christus autem passus est circa finem Tiberii Caesaris, quo mortuo successit ei Gaius imperator, qui vixit quatuor annis, post quem Nero factus est imperator. Et sic inter Tiberium et Neronem fluxerunt quatuor anni. Et sic, additis duobus annis de tempore Tiberii, quia nondum mortuus erat quando Paulus fuit conversus, et octo de tempore Neronis, quod fluxerat usque ad tempus quando scripsit hanc epistolam, relinquitur quod a tempore suae conversionis, usque ad tempus quo hanc epistolam scripsit, fuerunt anni quatuordecim. Et ideo quidam dicunt satis probabiliter, quod apostolus has visiones habuit in illo triduo, quo post prostrationem suam a domino stetit neque videns, neque manducans, neque bibens, Act. IX, 9. Commemorat autem tempus suae conversionis apostolus ut ostendat, quod si a tempore suae conversionis tantum erat gratus Christo, ut talia sibi ostenderet, quanto magis post quatuordecim annos, cum profecerit et in auctoritate apud Deum, et in virtutibus, et gratia? Tertio videamus fastigium visionis, quod quidem est excellens, quia raptus *usque ad tertium caelum.* Sed sciendum quod aliud est furari et aliud rapi. Furari quidem proprie est, cum res alicui latenter aufertur. Unde Gen. XL, 15 dicebat Ioseph: *furtim sublatus sum.* Sed rapi proprie dicitur quod subito et per violentiam aufertur. Iob VI, 15: *sicut torrens raptim*, id est subito et rapide, *transit in convallibus.* Inde est quod praedones, qui violenter expoliant, dicuntur raptores. Sed attende quod aliquis homo dicitur rapi ab hominibus, sicut Enoch. Sap. IV, 11: *raptus est, ne malitia*, et cetera. Aliquando rapitur anima a corpore. Lc. XII, 20: *stulte, hac nocte animam tuam*, et cetera. Aliquando aliquis dicitur rapi a seipso, quando propter aliquid homo efficitur extra se ipsum, et hoc est idem quod extasis. Sed et extra se ipsum efficitur homo et per appetitivam virtutem et cognitivam. Per appetitivam enim virtutem homo est solum in se ipso, quando curat quae sunt sua tantum. Efficitur vero extra se ipsum, quando non curat quae sua sunt, sed quae perveniunt ad bona aliorum, et hoc facit charitas. I Cor. c. XIII, 4: *charitas non quaerit quae sua sunt.* Et de hac extasi dicit Dionysius, IV cap. de divinis nominibus: *est autem extasim faciens divinus amor non sinens amatorem sui ipsius esse, sed amatorum*, scilicet rerum amatarum. Secundum cognitivam vero aliquis efficitur extra se, quando aliquis extra naturalem modum hominis elevatur ad aliquid videndum, et de isto raptu loquitur hic apostolus. Sed sciendum quod modus naturalis humanae cognitionis est, ut cognoscat simul per vim mentalem quae est intellectus, et corporalem quae est sensus. Et inde est quod homo non habet in cognoscendo liberum iudicium intellectus, nisi quando sensus fuerint in suo vigore bene dispositi, absque aliquo ligationis impedimento, alias, cum impediuntur, etiam iudicium intellectus impeditur, sicut in dormientibus patet. Tunc ergo homo efficitur extra se secundum cognitivam, quando removetur ab hac naturali dispositione cognitionis, quae est ut intellectus, ab usu sensuum et sensibilium rerum abstractus, ad aliqua videnda moveatur. Quod quidem contingit dupliciter, uno modo per defectum virtutis, undecumque talis defectus contingat, sicut accidit in phreneticis et aliis mente captis, et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed potius depressio, quia virtus eorum debilitatur. Alio vero modo per virtutem divinam, et tunc proprie dicitur elevatio, quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quae fit virtute divina et est supra hominem, est aliquid altius, quam sit hominis natura. Et ideo raptus, sic acceptus, diffinitur sic: raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam, vi superioris naturae, elevatio. In qua quidem definitione tangitur eius genus, dum dicitur elevatio; causa efficiens, quia vi superioris naturae; et duo termini motus, scilicet a quo et in quem, cum dicitur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam. Sic ergo patet de raptu. Sequitur de termino raptus, scilicet ad quem, cum dicitur *usque in tertium caelum.* Notandum est autem, quod tertium caelum tripliciter accipitur. Uno modo secundum ea, quae sunt infra animam; alio modo secundum ea, quae sunt in anima; tertio modo secundum ea, quae sunt supra animam. Infra animam sunt omnia corpora, ut dicit Augustinus in libro de vera religione. Et sic possumus accipere triplex caelum corporeum, scilicet aereum, sydereum et Empyreum. Et hoc modo dicitur quod apostolus erat raptus usque ad tertium caelum, id est usque ad videndum ea quae sunt in caelo Empyreo, non ut existeret ibi, quia sic sciret si fuisset sive in corpore, sive extra corpus. Vel secundum Damascenum, qui non ponit caelum Empyreum, possumus dicere quod tertium caelum, ad quod raptus est apostolus, est supra octavam sphaeram, ut scilicet evidenter videret ea quae sunt supra totam naturam corporalem. Si autem accipiamus caelum secundum ea, quae sunt in ipsa anima, sic caelum debemus dicere aliquam altitudinem cognitionis, quae excedit naturalem cognitionem humanam. Est autem triplex visio, scilicet corporalis, per quam videmus et cognoscimus corporalia, sive imaginaria, qua videmus similitudines corporum, et intellectualis, qua cognoscimus naturas rerum in seipsis. Nam proprie obiectum intellectus est, quod quid est. Huiusmodi autem visiones, si fiant secundum naturalem modum, puta, si video aliquid sensibile, si imaginor aliquid prius visum, si intelligo per phantasmata, non possunt dici caelum. Sed tunc quaelibet istorum dicitur caelum, quando est supra naturalem facultatem humanae cognitionis, puta, si aliquid vides oculis corporalibus, supra facultatem naturae, sic es raptus ad primum caelum. Sicut Baltassar raptus est videns manum scribentis in pariete, ut dicitur Dan. V, 6. Si vero eleveris per imaginationem, vel per spiritum ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, sic es raptus ad secundum caelum. Sic raptus fuit Petrus, quando vidit linteum immissum de caelo, ut dicitur Act. X, 10. Sed si aliquis videret ipsa intelligibilia et naturas ipsorum, non per sensibilia, nec per phantasmata, sic esset raptus usque ad tertium caelum. Sed sciendum est, quod rapi ad primum caelum, est alienari a sensibus corporalibus. Unde cum nullus possit abstrahi totaliter a sensibus corporeis, manifestum est quod nullus potest dici simpliciter raptus in primum caelum, sed secundum quid, inquantum contingit aliquando aliquem sic esse intentum ad unum sensum quod abstrahitur ab actu aliorum. Rapi ad secundum caelum est, quando aliquis alienatur a sensu ad videndum quaedam imaginabilia, unde tales semper consueverunt fieri in extasi. Et ideo, Act. X, 10, quando Petrus vidit linteum, dicitur quod factus fuit in extasi. Paulus vero dicitur raptus ad tertium caelum, quia sic fuit alienatus a sensibus, et sublimatus ab omnibus corporalibus, ut videret intelligibilia nuda et pura eo modo quo vident Angeli et anima separata, et, quod plus est, etiam ipsum Deum per essentiam, ut Augustinus expresse dicit XII super Genesim ad litteram, et in Glossa, et ad Paulin. in Libr. de videndo Deum. Nec etiam est probabile, ut Moyses, minister veteris testamenti ad Iudaeos, viderit Deum, et minister novi testamenti ad gentes et doctor gentium, hoc dono fuerit privatus. Unde dicit ipse supra III, 7: *si ministratio damnationis fuit in gloria*, et cetera. De Moyse autem quod viderit Deum per essentiam, patet. Nam ipse a domino petivit Ex. XXXIII, v. 13: *ostende mihi faciem tuam.* Et licet tunc negatum fuerit sibi, non tamen dicitur, quod dominus finaliter negaverit ei. Unde dicit Augustinus, quod concessum fuit ei per hoc quod dicitur Num. XII, 6 ss.: *si quis fuerit inter vos propheta domini*, et cetera. *At vero non talis servus meus Moyses*, et cetera. Palam enim et non per aenigmata vidit Deum. Sed numquid fieri potuisset Paulo, ut non raptus videret Deum? Dicendum quod non. Nam impossibile est, quod Deus videatur in vita ista ab homine non alienato a sensibus, quia nulla imago, nullum phantasma est sufficiens medium ad Dei essentiam ostendendam, ideo oportet quod abstrahatur et alienetur a sensibus. Tertio modo accipiendo caelum secundum ea quae sunt supra animam: et sic triplex caelum est triplex hierarchia Angelorum, et secundum hoc apostolus raptus fuit usque ad tertium caelum, id est ad hoc, ut videret essentiam Dei ita clare, sicut vident eum Angeli superioris et primae hierarchiae, qui sic vident Deum, quod immediate in ipso Deo recipiunt illuminationes, et cognoscunt divina mysteria. Et sic vidit Paulus. Sic ergo vidit Dei essentiam sicut Angeli superioris hierarchiae. Ergo bene videtur, quod apostolus fuerit beatus, et per consequens fuerit immortalis. Respondeo, quod licet viderit Deum per essentiam, non tamen fuit beatus simpliciter, sed solum secundum quid. Sciendum est autem, quod visio Dei per essentiam fit per lumen aliquod, scilicet per lumen gloriae, de quo dicitur in Ps. XXXV, v. 10: *in lumine tuo videbimus lumen.* Sed aliquod lumen communicatur alicui per modum passionis, alicui vero per modum formae inhaerentis, sicut lumen solis invenitur in carbunculo et in stellis, ut forma inhaerens, id est connaturalis effecta, sed in aere invenitur ut forma transiens, et non permanens, quia transit, abeunte sole. Similiter et lumen gloriae dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum formae connaturalis factae et permanentis, et sic facit mentem simpliciter beatam. Et hoc modo infunditur beatis in patria, et ideo dicuntur comprehensores, et, ut ita dicam, visores. Alio modo contingit lumen gloriae mentem humanam sicut quaedam passio transiens, et sic mens Pauli fuit in raptu lumine gloriae illustrata. Unde etiam ipsum nomen raptus ostendit transeundo hoc esse factum. Et ideo non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriae, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas. Et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in hoc statu perpetuo permansit. Unde solum actum beati habuit in ipso raptu, sed non fuit beatus. Sic per hoc patet quid apostolus scivit in suo raptu, scilicet videntis conditionem, visionis tempus et visionis fastigium. Sequitur quid nescivit, scilicet utrum esset in corpore, vel extra corpus, quod tamen dicit Deum scire. Unde dicit *sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit*; quod quidam intelligere voluerunt, ut raptus referatur ad corpus, dicentes apostolum dixisse se nescire, non quidem an anima esset coniuncta corpori in illo raptu an non, sed esset raptus secundum animam et corpus simul, ut simul corporaliter portaretur in caelum, sicut Habacuc portatus fuit Dan. ult.; an secundum animam tantum esset in visionibus Dei, ut dicitur Ez. c. VIII, 3: *in visione adduxit me in terram Israel.* Et iste fuit intellectus cuiusdam Iudaei, quem exponit Hieronymus in prologo super Danielem, ubi dicit: *denique et apostolum nostrum dicit non fuisse ausum affirmare se raptum in corpore, sed dixisse: sive in corpore*, et cetera. Sed hunc intellectum Augustinus maxime improbat II super Genesim ad litteram, quia non conveniunt cum aliis verbis apostoli. Apostolus enim dicit se raptum usque in tertium caelum; unde scivit pro certo, illud fuisse verum caelum. Scivit ergo an illud caelum esset corporeum an incorporeum, id est res incorporea. Sed si fuit incorporeum, scivit quod corporaliter ibi rapi non potuit, quia in re incorporea non potest esse corpus. Si vero corporeum fuerat, scivit quod non fuit ibi anima sine corpore; quia anima coniuncta corpori non potest esse in loco ubi non est corpus, nisi caelum incorporeum dicatur similitudo caeli corporei. Sed si sic, apostolus non dixisset se scire quod esset raptus in tertium caelum, id est in similitudinem caeli, quia, pari ratione, dicere potuisset quod fuisset raptus in corpore, id est in similitudine corporis. Dicendum est ergo, secundum Augustinum, quod divinam essentiam nullus in hac vita positus, et in hac mortali vita vivens, videre potest. Unde dicit dominus Ex. c. XXXIII, 20: *non videbit me homo, et vivet*, id est non videbit me homo, nisi totaliter separetur a corpore, ita scilicet quod anima eius non insit corpori, ut forma, vel si inest ut forma, tamen mens eius omnino in huiusmodi visione totaliter alienetur a sensibus. Et ideo dicendum est, quod hoc quod apostolus dicit se nescire, utrum scilicet in illa visione anima eius fuerit totaliter separata a corpore, unde dicit *sive extra corpus*; vel utrum anima eius extiterit in corpore, ut forma, tamen mens eius fuerit a sensibus corporeis alienata, unde dicit *sive in corpore*. Et hoc etiam alii concedunt.

Lectio 2

[87736] Super II Cor., cap. 12 l. 2 Posito primo raptu, ponitur consequenter secundus raptus. Et duo facit: primo ponitur raptus, secundo raptus excellentia, ibi *audivit arcana*, et cetera. Sed notandum, quod Glossa dicit istum raptum esse alium a primo. Et si bene consideretur, bis legitur aliquid de apostolo, ad quod possunt isti duo raptus referri. Nam Act. IX, 9 legitur de eo quod stetit tribus diebus non videns et nihil manducans, neque bibens, et ad hoc potest referri primus raptus, ut scilicet tunc fuerit raptus usque ad tertium caelum. Sed Act. XXII, 17 legitur quod factus est in templo in stupore mentis, et ad hoc refertur iste secundus raptus. Sed hoc non videtur verisimile, quia quando in stupore mentis factus fuit, missus iam fuerat in carcerem apostolus; sed hanc epistolam scripsit apostolus diu ante, unde prius scripta fuit haec epistola, quam apostolus fuisset in stupore. Et ideo dicendum est, quod differt iste raptus a primo, quantum ad id in quod raptus est. Nam in primo raptus est in tertium caelum; in secundo vero in Paradisum Dei. Si vero aliquis tertium caelum acciperet corporaliter, secundum primam acceptionem caelorum superius positam, vel si fuerit visio imaginaria, posset similiter dicere Paradisum corporalem, ut diceretur quod fuerit raptus in Paradisum terrestrem. Sed hoc est contra intentionem Augustini, secundum quem dicimus, quod fuit raptus in tertium caelum, id est visionem intelligibilium, secundum quod in se ipsis et in propriis naturis videntur, ut supra dictum est. Unde secundum hoc oportet non aliud intelligere per caelum, et aliud per Paradisum, sed unum et idem per utrumque, scilicet gloriam sanctorum, sed secundum aliud et aliud. Caelum enim dicit altitudinem quamdam cum claritate, Paradisus vero quamdam iucundam suavitatem. In sanctis autem beatis et Angelis Deum

videntibus sunt excellenter haec duo, quia est in eis excellentissima claritas, qua Deum vident, et summa suavitas, qua Deo fruuntur. Et ideo dicuntur esse in caelo quantum ad claritatem, et in Paradiso quantum ad suavitatem. Is. LXVI, 14: *videbitis et gaudebitis*, et cetera. Fuit ergo utrumque collatum apostolo, ut scilicet sublimaretur ad illam altissimam claritatem cognitionis, et hoc significat cum dicit *ad tertium caelum*, et ut sentiret suavitatem divinae dulcedinis, unde dicit *in Paradisum.* Ps. XXX, 20: *magna multitudo dulcedinis tuae*, et cetera. Apoc. II, 17: *vincenti dabo manna absconditum*, et cetera. Et ista dulcedo est gaudium de divina fruitione, de qua Matth. XXV, 21 dicitur *intra in gaudium domini tui.* Sic ergo patet terminus raptus, quia *in Paradisum*, id est in eam dulcedinem, qua indeficienter reficiuntur illi, qui sunt in caelesti Ierusalem. Sequitur consequenter ipsius raptus excellentia, quia *audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.* Et hoc potest dupliciter exponi. Uno modo, ut ly *homini* construatur cum *licet* et *loqui*; et sensus est: *audivit arcana verba*, id est percepit intima cognitione, secreta de Dei essentia quasi per verba, quae scilicet verba non est licitum ut homini dicantur. Alio modo, ut ly *homini* construatur solum cum *non licet*, et tunc est sensus: *audivit verba*, etc., quae verba non licet homini loqui, homini scilicet imperfecto. Sciendum autem, quod secundum Augustinum, Paulus est raptus ad videndum divinam essentiam, quae quidem non potest videri per aliquam similitudinem creatam. Unde manifestum est, quod illud quod Paulus vidit de essentia divina nulla lingua humana potest dici, alias Deus non esset incomprehensibilis. Et ideo secundum primam expositionem dicendum est *audivit*, id est consideravit *arcana verba*, id est magnificentiam divinitatis, quam nullus homo potest loqui. Dicit autem *audivit* pro vidit, quia illa consideratio fuit secundum interiorem actum animae, in quo idem est auditus et visus, secundum quod dicitur Num. XII, 8: *ore ad os loquitur ei et palam*, et cetera. Dicitur autem illa consideratio visio, inquantum Deus videtur in hoc, et locutio, inquantum homo in ipsa instruitur de divinis. Et quia huiusmodi spiritualia non sunt pandenda simplicibus et imperfectis, sed perfectis, secundum quod dicitur I Cor. II, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos*, ideo, secundo modo, exponitur quod secreta, quae ibi audivit, *non licet* mihi *loqui homini*, id est imperfectis, sed spiritualibus, inter quos loquimur sapientiam. Prov. XXV, 2: *gloria Dei est celare verbum*, id est hoc ipsum, quod necesse est celare magnalia Dei, pertinet ad gloriam Dei. Psalmus secundum translationem Hieronymi: *tibi silet laus, Deus*, id est quod incomprehensibilis est verbis nostris. Deinde cum dicit *pro huiusmodi gloriabor*, etc., ostendit quomodo se habet ad gloriam. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit se non gloriari de huiusmodi revelationibus; secundo insinuat se habere aliquid praeter illud unde gloriari possit, ibi *nam et si voluero*, etc.; tertio assignat causam, quare non gloriatur de omnibus, ibi *parco autem, ne quis*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod hoc quod dicit *pro huiusmodi autem gloriabor*, etc., potest dupliciter legi. Uno modo, ut apostolus ostendat se esse ipsum pro quo gloriatur, ut scilicet ipse sit qui vidit has visiones; alio modo, ut ostendat quod alius sit qui vidit has visiones. Sciendum est enim, quod in homine duo possunt considerari, scilicet donum Dei et humana conditio. Si ergo aliquis gloriatur in aliquo dono Dei, ut a Deo accepto, illa est bona gloria, quia sic in domino gloriatur, ut dictum est supra, X, 17. Sed si gloriatur de illo dono, sicut a se habito, tunc mala est gloriatio huiusmodi. I Cor. IV, 7: *quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Dicit ergo apostolus, secundum hoc: *pro huiusmodi*, scilicet visionibus et donis Dei mihi collatis, *gloriabor,* *pro me autem* non, id est non gloriabor inde, quasi a me acceperim, quia a Deo habui. Sed si pro me oportet gloriari, *nihil gloriabor, nisi in infirmitatibus meis*, id est non habeo unde possim gloriari, nisi de infirma conditione mea. Si autem exponatur, ut ostendat alium esse, qui vidit, etsi ipse sit, tunc est sensus, ut quasi loquatur de quodam alio, dicens *pro huiusmodi gloriabor*, id est pro illo homine, qui hoc vidit et qui haec dona recepit, gloriabor; sed *pro me*, quasi velim manifestare me esse talem, *nihil gloriabor, nisi in infirmitatibus meis*, id est de tribulationibus quas patior. Sed quia isti possent sibi dicere: o apostole, non est mirum si non gloriaris, quia non habes unde glorieris; ideo apostolus ostendit quod etiam praeter illas visiones habet aliquid unde possit gloriari, dicens: licet pro huiusmodi homine glorier, et non pro me, tamen etiam bene pro me possum gloriari. *Nam, si voluero gloriari*, etc., vel pro huiusmodi tribulationibus, vel pro aliis mihi a Deo collatis, vel etiam pro infirmitatibus, *non ero insipiens*, id est non insipienter agam. Et quare? *Veritatem enim dicam* de aliis, de quibus praeter dictas visiones gloriari possum. Dicit autem *non ero insipiens*, quia gloriabatur de his quae habebat. Quando enim gloriatur quis de his quae non habet, stulte gloriatur. Apoc. III, 17: *dicis quia dives sum, et nullius egeo, et nescis*, et cetera. Et quia gloriabatur ex causa sufficienti, ut ex praedictis est manifestum. Consequenter autem cum dicit *parco autem*, etc., ostendit rationem quare non gloriatur de omnibus si potest gloriari; quae quidem ratio est, ut eis parcat. Unde dicit *parco autem*, etc., quasi dicat: possem de pluribus aliis gloriari, sed *parco*, id est parce glorior, vel *parco* vobis commendando me, nolens esse onerosus vobis. Nam talia mihi Deus concessit, quae si sciretis, reputaretis me multo maiorem, et haec sunt dona gratuita multa, quae habebat apostolus. Ex quibus homines huius mundi consueverunt plus commendare homines, et maiores eos reputare quam ex gratum facientibus. Et ideo dicit: nolo ex gratuitis commendari, et ideo *parco*, id est non glorior. Et quare? *Ne quis existimet me*, commendare, vel gloriari, *supra id quod videt*, et cetera. Vel aliter: homo dupliciter cognoscitur, per conversationem et doctrinam suam; apostolus autem nolebat aliqua de se dicere, licet posset, quae excedebant et vitam et doctrinam suam. Et ideo *parco autem, ne quis existimet me* esse *supra id quod videt*, de conversatione mea exteriori, *aut audit aliquid ex me*, id est ex doctrina praedicationis, et exhortationis, et instructionis meae: quia forte crederent eum esse vel immortalem, vel Angelum. Prov. XI, 12: *vir prudens tacebit.* Prov. XXIX, 11: *totum spiritum suum profert stultus, sapiens differt*, et cetera. Vel dicit *parco autem*, etc., pro detractoribus, scilicet pseudo, qui dicebant eum gloriari ex elatione et non ex causa, neque de his quae in ipso erant. Et ideo dicit *parco autem*, id est parce glorior, *ne quis* pseudo *existimet me* excedere elationis spiritu, *supra id*, id est in aliquid, *quod videt in me, vel audit ex me*, id est supra posse meritorium. Ps. CXXX, 1: *domine, non est exaltatum cor meum*, et cetera. Eccli. c. III, 20: *quanto magnus es*, et cetera.

Lectio 3

[87737] Super II Cor., cap. 12 l. 3 Hic agit de remedio adhibito contra superbiam. Et circa hoc tria facit. Primo enim ponit remedium adhibitum; secundo manifestat suam orationem de remedio

removendo, ibi *propter quod ter dominum*, etc.; tertio insinuat domini responsionem assignantis rationem de adhibito remedio, ibi *et dixit mihi dominus*, et cetera. Circa primum sciendum est quod plerumque sapiens medicus procurat et permittit supervenire infirmo minorem morbum, ut maiorem curet, vel vitet, sicut ut curet spasmum, procurat febrem; hoc evidenter in se beatus apostolus a medico animarum domino nostro Iesu Christo factum ostendit. Christus enim, velut medicus animarum summus, ad curandum graves animae morbos permittit plurimos electos suos et magnos in morbis corporum graviter affligi, et, quod plus est, ad curandum maiora crimina, permittit incidere in minora etiam mortalia. Inter omnia vero peccata gravius peccatum est superbia. Nam sicut charitas est radix et initium virtutum, sic superbia est radix et initium omnium vitiorum. Eccli. X, 15: *initium omnis peccati superbia.* Quod sic patet: charitas enim ideo dicitur radix omnium virtutum, quia coniungit Deo, qui est ultimus finis. Unde sicut finis est principium omnium operabilium, ita charitas est principium omnium virtutum. Superbia autem avertit a Deo. Superbia enim est appetitus inordinatus propriae excellentiae. Si enim aliquis appetit aliquam excellentiam sub Deo, si moderate quidem appetit, et propter bonum, sustineri potest; si vero non debito ordine, potest quidem alia vitia incurrere, scilicet ambitionis, avaritiae, seu inanis gloriae, et huiusmodi, tamen non est proprie superbia, nisi quando quis appetit excellentiam, non ordinando illam ad Deum. Et ideo superbia proprie dicta separat a Deo, et est radix omnium vitiorum, et pessimum omnium; propter quod *Deus resistit superbis*, ut dicitur Iac. IV, 6. Quia ergo in bonis est maxime materia huius vitii, scilicet superbiae, quia eius materia est bonum, permittit aliquando electos suos impediri, ex aliqua sui parte, ut per infirmitatem, vel per aliquem defectum, et aliquando etiam per peccatum mortale, ab huiusmodi bono, ut sic ex hac parte humilientur, quod ex illa non superbiant, et homo sic humiliatus recognoscat se suis viribus stare non posse. Unde dicitur Rom. VIII, 28: *diligentibus Deum omnia*, etc., non quidem ex eorum peccato, sed ex ordinatione Dei. Quia igitur apostolus magnam habebat superbiendi materiam, et quantum ad specialem electionem, qua a domino electus est, Act. IX, 15: *vas electionis est*, etc., et quantum ad secretorum Dei cognitionem, quia hic dicit se *raptum in tertium caelum et in Paradisum, ubi audivit arcana verba quae non licet homini loqui*, et quantum ad malorum perpessionem, quia supra XI, 23: *in carceribus plurimis, in infirmitatibus, ter virgis caesus sum*, etc., et quantum ad virginalem integritatem, quia *volo omnes esse sicut et ego*, I Cor. VII, 7, et quantum ad bonorum operationem, quia, supra, *plus omnibus laboravi*, et specialiter quantum ad maximam scientiam qua emicuit, quae specialiter inflat: ideo dominus adhibuit ei remedium, ne in superbiam extolleretur. Et hoc est quod dicit *et ne magnitudo* revelationis mihi factae *extollat me*, in superbiam. Eccli. VI, 2: *non te extollas in cogitatione animae tuae velut taurus*, et cetera. Ps. LXXXVII, 16: *exaltatus autem humiliatus*, et cetera. Et dicit, ut ostendat sibi factas fuisse revelationes praedictas, *datus est mihi*, id est ad meam utilitatem et humiliationem. Iob XXX, v. 22: *elevasti me, et quasi super ventum ponens*, et cetera. Datus est, inquam, mihi *stimulus*, crucians corpus meum per infirmitatem corporis, ut anima sanetur; quia, ad litteram, dicitur quod fuit vehementer afflictus dolore iliaco. Vel *stimulus carnis meae*, id est concupiscentiae surgentis ex carne mea, a qua multum infestabatur. Rom. VII, 15: *non enim, quod volo*, etc.: *igitur ego ipse mente servio legi Dei*, et cetera. Unde Augustinus dicit quod inerant ei motus concupiscentiae, quos tamen divina gratia refraenabat. Iste, inquam, stimulus est *Angelus*

Satanae, id est Angelus malignus. Est autem Angelus a Deo missus seu permissus, sed Satanae, quia Satanae intentio est ut subvertat, Dei vero ut humiliet et probatum reddat. Timeat peccator, si apostolus et vas electionis securus non erat. De remotione autem huius stimuli removendi sollicitus erat apostolus. Unde propter hoc orabat. Et hoc est quod subdit *propter quod ter*, et cetera. Ubi sciendum est, quod infirmus nesciens processum medici apponentis mordax emplastrum, rogat medicum, ut removeat; quod tamen sciens medicus causam quare faciat, scilicet propter sanitatem, non exaudit eum quantum ad voluntatem petentis, magis curans de eius utilitate. Sic apostolus sentiens stimulum sibi gravem esse, ad singularis medici confugit auxilium, ut eum removeat. Ter enim expresse et devote rogavit, ut Deus tolleret ab eo, scilicet stimulum. II Par. c. XX, 12: *cum ignoremus quod agere debeamus*, et cetera. Forte pluries hoc petiit, sed expresse et instanter ter eum petiit, vel ter, id est multoties. Ternarius enim est numerus perfectus. Et vere ipse rogandus est, *quia ipse vulnerat, et medetur*, Iob V, 18. Lc. XXII, v. 40: *orate ne intretis in tentationem*, et cetera. Sequitur responsio domini *et dixit mihi dominus*, et cetera. Ubi duo facit. Primo ponit domini responsionem; secundo responsionis rationem assignat, ibi *nam virtus*, et cetera. Dicit ergo: ego rogavi, sed dominus dixit mihi *sufficit tibi*, etc., quasi dicat: non est tibi necessarium, quod infirmitas corporis recedat a te, quia non est periculosa, quia non duceris ad impatientiam, cum gratia mea confortet te; nec infirmitas concupiscentiae, quia non protrahet te ad peccatum, quia gratia mea proteget te. Rom. c. III, 24: *iustificati gratis*, et cetera. Et vere sufficit gratia Dei ad mala vitanda, ad bona facienda, et ad vitam consequendam aeternam. I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum*, et cetera. Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.* Sed contra Io. XV, 16: *quidquid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis*, et cetera. Aut ergo Paulus discrete petivit, et tunc debuit exaudiri; aut indiscrete, et tunc peccavit. Respondeo. Dicendum est quod de una et eadem re potest homo dupliciter loqui. Uno modo secundum se et naturam illius rei; alio modo secundum ordinem ad aliud. Et sic contingit, quod illud quod est malum secundum se, est vitandum: secundum ordinem ad aliud est appetendum. Sicut potio inquantum secundum se est amara, est vitanda, tamen qui considerat eam secundum ordinem ad sanitatem, appetit eam. Ergo et stimulus carnis secundum se est vitandus ut affligens, inquantum vero est via ad virtutem et exercitium virtutis, est appetendus. Apostolus autem, quia nondum revelatum ei erat illud secretum divinae providentiae, ut ad utilitatem suam cederet, considerabat sibi malum quantum in se est, et ideo petierat suam amotionem, nec in eo peccavit; sed Deus, qui ordinaverat hoc ad bonum humilitatis suae, non exaudivit eum quantum ad eius voluntatem; quod tamen sciens, postmodum apostolus gloriabatur cum diceret: *libenter gloriabor in infirmitatibus meis*, et cetera. Et licet non exaudierit eum quantum ad voluntatem, exaudivit tamen eum, et exaudit sanctos suos, quantum ad eius utilitatem. Unde dicit Hieronymus in epistola ad Paulinum: *bonus dominus, qui saepe non tribuit quod volumus, ut tribuat quod mallemus.* Rationem autem suae responsionis subdit consequenter, cum dicit *nam virtus*, et cetera. Mirus modus loquendi. *Virtus in infirmitate perficitur*: ignis in aqua crescit. Intelligi vero potest hoc, quod dicitur *virtus perficitur in infirmitate*, dupliciter, scilicet materialiter et occasionaliter. Si accipiatur materialiter, tunc est sensus: *virtus in infirmitate perficitur*, id est infirmitas est materia exercendae virtutis. Et primo humilitatis, ut supra dictum est, secundo patientiae, Iac. I, 3: *tribulatio patientiam operatur*, tertio temperantiae, quia ex infirmitate debilitatur fomes, et temperatus efficitur quis. Si vero accipiatur occasionaliter, tunc *virtus in infirmitate perficitur*, id est occasio perveniendi ad perfectam virtutem, quia homo sciens se infirmum, magis sollicitatur ad resistendum, et ex hoc, quod magis resistit et pugnat, efficitur exercitatior et per consequens fortior. Et ideo Levit. legitur et Iudic. c. III, 1 s., quod dominus noluit destruere omnes habitatores terrae; sed aliquos reservavit, ut scilicet filii Israel exercitarentur pugnando cum eis. Sic etiam Scipio nolebat destructionem civitatis Carthaginensis, ut scilicet dum Romani haberent hostes exterius, non sentirent hostes interiores, contra quos durius bellum est, quam contra exteriores, ut ipse dicebat. Consequenter ponit apostolus effectum huius responsionis dominicae, dicens *libenter gloriabor*, et cetera. Ponit autem duplicem effectum. Unus est gloriationis; unde dicit: quia virtus mea perficitur in infirmitatibus, igitur *libenter gloriabor in infirmitatibus meis*, id est mihi ad utilitatem meam datis. Et hoc, quia magis coniungitur Christo. *Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce*, etc., Gal. ult. Eccli. c. X, 34: *qui in paupertate gloriatur*, et cetera. Et ratio quod libenter gloriabor, *ut inhabitet in me virtus Christi*, ut scilicet per infirmitates inhabitet et consummetur in me gratia Christi. Is. XL, 29: *qui dat lapso virtutem*, et cetera. Alius effectus est gaudii, unde dicit *propter quod complaceo*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit huiusmodi effectum; secundo huius effectus rationem assignat, ibi *cum enim infirmor*, et cetera. Ponit autem effectum gaudii et materiam gaudii. Dicit ergo *propter quod*, quia virtus Christi habitat in me in infirmitatibus et in tribulationibus omnibus, et ideo *complaceo mihi*, id est multum delector et gaudeo dictis infirmitatibus meis. Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres*, et cetera. Defectus autem in quibus propter gratiam Christi abundanter delectatur, enumerat. Et primo illos, qui sunt a causa interiori, et huiusmodi sunt infirmitates, et ideo dicit *in infirmitatibus.* Ps. XV, 4: *multiplicatae sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt*, scilicet ad gratiam. Secundo, illos qui sunt a causa exteriori. Et hos quidem quantum ad verbum, cum dicit *in contumeliis*, scilicet mihi illatis. Act. V, v. 41: *ibant apostoli gaudentes*, etc.; et quantum ad factum, et hoc, vel quantum ad defectum bonorum, cum dicit *in necessitatibus*, id est in penuriis necessariorum et in paupertate qua premebatur. Et hoc modo accipitur necessitas, cum dicitur Rom. XII, v. 13: *necessitatibus sanctorum communicantes.* Vel quantum ad experimentum malorum illatorum, et hoc quantum ad exteriora, Matth. V, 10: *beati qui persecutionem*, etc. cum dicit *in persecutionibus*, scilicet corporis, quas de loco ad locum et ubique experimur. Et quantum ad interiora, dicens *in angustiis*, id est in anxietatibus animi. Dan. c. XIII, 22: *angustiae sunt mihi undique*, et cetera. Sed materia omnium horum, quae faciunt ad gaudium est, quia *pro Christo*, quasi dicat: ideo complaceo, quia propter Christum patior. I Petr. IV, 15: *nemo vestrum patiatur quasi homicida, vel fur.* Et huius gaudii rationem assignat, dicens *cum enim infirmor*, etc., quasi dicat: merito complaceo mihi in illis, quia quando infirmor, etc., id est quando ex his, quae in me sunt, vel ex persecutione aliorum incido in aliquod praedictorum, adhibetur mihi auxilium divinum, per quod confirmor. Ps. XCIII, 19: *consolationes tuae laetificaverunt animam meam.* Ioel III, 10: *infirmus dicat, quia ego fortis sum.* Supra IV, 16: *licet is qui foris est, noster homo corrumpatur*, et cetera. Ex. I, 12 legitur, quod quanto plus premebantur filii Israel, tanto plus multiplicabantur.

Lectio 4

[87738] Super II Cor., cap. 12 l. 4 Posita commendatione sua consequenter apostolus excusat se de his quae dixit, ostendens se coactum hoc dixisse, quae ad gloriam suam pertinent. Et circa hoc duo facit. Primo imponit Corinthiis causam eiusmodi gloriationis; secundo exponit et manifestat hanc causam, ibi *ego enim debui*, et cetera. Dicit ergo: confiteor quod in his omnibus commendationibus meis *factus sum insipiens*, id est videtur vobis, quod opus insipientis fecerim, sed hoc non ex me, nec sponte, immo coactus feci, et vestra culpa fuit, quia *vos me coegistis*, id est dedistis mihi occasionem. Frequenter enim subditi cogunt praelatos aliqua facere, quae insipienter facta esse iudicari possunt, sed tamen pro loco et tempore sapienter facta sunt. Hoc autem quod dixerat in communi, scilicet quod ipsi fuerant causa suae commendationis, exponit consequenter, cum dicit *ego enim debui*, etc.; ubi dicit quod ipsi fuerunt causa suae commendationis, primo omittendo bona quae facere debuissent, in quo exaggerat eorum ingratitudinem; secundo committendo mala, in quo detestatur eorum malitiam, ibi *timeo enim ne forte*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo commemorat quid facere debuissent, ostendens causam, ibi *nihil enim minus*, etc.; secundo removet ipsorum excusationem, ibi *quid est enim quod minus*, et cetera. Dicit ergo: vere vos me coegistis, quia vos debuissetis facere illud quod ego feci. Unde dicit *ego debui commendari a vobis*, quod non fecistis quando necesse erat, scilicet quando pseudo vilipendendo me, et praeferendo se reddebant vilem doctrinam et Evangelium Christi a me praedicatum. Unde quia vos non commendastis me, ne deperiret fides Christi in vobis, prorupi in commendationem propriam. Sed contra supra III, 1 dicit: *numquid egemus commendatitiis epistolis*, et cetera. Quare ergo voluit commendari ab istis? Respondeo. Dicendum est quod apostolus propter se non egebat commendationibus sed propter alios, ut scilicet dum commendaretur, doctrina sua esset in maiori auctoritate, et pseudo confutarentur. Sed quia possent isti dicere: ideo non commendavimus te, quia non est in te aliquid commendatione dignum, propter hoc apostolus probat eis, quod bene poterant eum commendare, cum dicit *nihil enim*, etc., ostendens esse in se multa commendatione digna. Et primo quantum ad praeterita bona, quae fecit; secundo quantum ad futura, quae facere intendit, ibi *ecce tertio hoc paratus*, et cetera. Ostendit autem praeterita commendabilia, quae fecit primo in generali, quantum ad omnes Ecclesias; secundo in speciali, quantum ad ea, quae egit apud eos, ibi *tametsi nihil*, etc.; tertio excludit obiectionem, ibi *quid est enim*, et cetera. Dicit ergo: merito debui commendari a vobis, quia multa sunt in me commendatione digna. Nam *nihil minus feci ab eis*, scilicet Petro et Iacobo et Ioanne, *qui sunt supra modum apostoli*, id est qui videntur a quibusdam digniores apostoli, quam ego sum. Pseudo enim dicebant, quod erant docti a Petro et Ioanne, qui fuerunt docti a Christo, et quod Petrus et Ioannes servabant legalia, unde et ipsi debebant servare. Sed quia nihil minus feci ab eis, nec quantum ad praedicationem, nec quantum ad conversionem fidelium, ostensiones miraculorum, et perpessionem laborum, immo plus, quia ut supra plus omnibus laboravi, I Cor. c. XV, 10: *abundantius omnibus*, etc.; ideo magis sum commendandus. Vel dicuntur *supra modum apostoli*, scilicet Petrus, Ioannes et Iacobus, quia fuerunt primo conversi ad Christum. I Cor. XV, 8: *novissime autem visus est et mihi*, et cetera. Si secundum hoc accipiatur, nihil tamen minus

fecit eis, quia in modico tempore, et postquam conversus fuit, plus laboravit. Sed esto quod nihil fecerim quantum ad Ecclesias, per quod possem commendari, multa tamen specialia egi apud vos, de quibus potuissetis me commendare. Et ideo dicit *tametsi nihil*, id est, dato, quod nihil fecerim in comparatione ad eos, tamen effectus meae virtutis manifeste apparent in vobis, et, primo, quantum ad praedicationem nostram, qua conversi estis ad fidem. Et sum apostolus vester. Et ideo dicit *signa apostolatus mei*, id est meae praedicationis, *facta sunt supra vos*, a Deo, inquantum credentes conversi estis. I Cor. IX, v. 2: *signaculum apostolatus mei vos estis.* I Cor. IV, 15: *in Christo Iesu per Evangelium ego vos genui.* Secundo per conversationem, per quam confirmatur fides, quia quando vita concordat doctrinae, maioris auctoritatis est doctrina. Et virtus praedicatoris magis apparet per patientiam. Prov. XIX, 11: *doctrina viri per patientiam noscitur.* Et ideo dicit *in omni patientia.* Tertio quantum ad operationem miraculorum. Et ideo dicit *in signis*, et cetera. Mc. ult. *illi autem profecti*, et cetera. Et haec tria distinguuntur, quia virtus est commune ad omnia miracula. Nam virtus est ultimum de potentia. Et ideo aliquid dicitur virtuosum, quia ex magna virtute. Quia ergo miracula fiunt ex magna virtute, scilicet divina, ideo dicuntur virtutes. Signum vero refertur ad minus miraculum. Prodigium autem ad maximum. Vel dicit signa quantum ad miracula facta de praesenti, prodigia quantum ad miracula de futuris. Vel signa et prodigia dicit miracula quae fiunt contra naturam, sicut illuminatio caeci, suscitatio mortui, et cetera. Virtutes vero dicit, quae sunt secundum naturam, sed non eo modo quo natura facit, sicut quod ad impositionem manus statim sanentur infirmi, quod etiam natura facit, sed successive. Vel virtutes dicit virtutes mentis, sicut est castitas et huiusmodi. Consequenter excludit obiectionem cum dicit *quid enim est quod minus*, et cetera. Possent enim Corinthii respondere ad praedicta, et dicere: verum est quod multa bona fecisti et magna, et tamen alii fecerunt plura et maiora quam tu, et ideo apud eos et in eorum comparatione nolumus te commendare. Et ideo hoc excludit, ostendens quod nihil minus fecit quam illi, sed plus. Et ideo dicit *quid est enim quod minus habuistis a me prae caeteris Ecclesiis*, id est quam aliae Ecclesiae Christi habuerunt per illos quantum ad spiritualia? Quasi dicat: nihil; quia ipsi praedicaverunt fidem, et apostolus praedicavit; illi ostenderunt signa et virtutes, et apostolus similiter. Et non solum non minus habuistis, sed plus, quia alii apostoli vivebant de sumptibus illorum quibus praedicabant; sed apostolus non, quia nihil accepit a Corinthiis. Et ideo dicit *nisi quod ego ipse non gravavi vos*, accipiendo vestra, quasi dicat: nihil habuistis minus, nisi hoc forte reputetis minus, quia nihil accepi a vobis, quod tamen plus est. Act. XX, 34: *ad ea quae mihi opus erant, et his qui mecum sunt, necessaria ministraverunt*, et cetera. II Thess. III, 8: *nocte ac die laborantes*, et cetera. Is. XXXIII, 15: *qui excutit manus suas*, et cetera. Quod si hoc ipsum reputatis iniuriam, scilicet quod nolui vestra recipere, quod feci, quia non dilexi vos, et videtur vobis quod male fecerim, parcatis mihi. Et ideo dicit ironice loquendo *donate*, id est parcite, *mihi hanc iniuriam.* Hoc modo accipitur donare Eph. IV, 32: *donantes invicem, sicut et Christus vobis donavit.*

Lectio 5

[87739] Super II Cor., cap. 12 l. 5 Hic ostendit se esse commendabilem quantum ad bona futura, quae facere intendit. Et tria facit. Primo ostendit suum propositum de futuro bono, quod intendit; secundo propositi huius rationem assignat, ibi *non enim quaero quae vestra sunt*, etc.; tertio ad rationem, similitudinem adhibet, ibi *nec enim debent*, et cetera. Sciendum est circa primum, quod aliquando contingit, quod ideo aliqui non accipiunt uno tempore, ut reservent se ad aliud tempus, in quo possint et plus recipere et audacius. Ne ergo isti simile crederent de apostolo, ut ideo noluisset prima vice recipere ab eis, ut postmodum reciperet plus, dicit, quod non solum hoc fecit olim, sed etiam paratus est facere in futurum. Unde dicit *ecce iam tertio*, id est tertia vice, *paratus sum venire ad vos, et non ero vobis gravis*; quasi dicat: nec etiam tunc gravabo vos, accipiendo vestra. Supra II: *in omnibus sine onere me servavi et servabo.* Iob XXVII, 6: *iustificationem quam coepi tenere*, et cetera. Dicit autem *tertio paratus sum venire*, et non dicit tertio venio, quia bene ter paratus fuit ire ad eos, sed tamen non ivit nisi bis. Paratus enim fuit ire prima vice, et tunc ivit, et conversi sunt. Secunda vice fuit paratus, et fuit impeditus propter peccatum eorum, et tunc non ivit, de quo excusat se in principio huius epistolae. Modo est paratus ire tertio, et ivit, unde bis ivit, et ter fuit paratus ire. Rationem autem huius boni propositi subdit, dicens *non enim quaero*, etc., quae talis est: constat quod artifex disponit opus suum secundum finem quem intendit; praedicatores autem in praedicando, aliqui intendunt quaestum et bona temporalia, et ideo totam praedicationem ad hoc ordinant et disponunt; aliqui vero intendunt salutem animarum, et ideo hoc modo disponunt praedicationem suam, secundum quod vident expedire saluti illorum quibus praedicant. Quia ergo apostolus intendebat in praedicatione sua salutem Corinthiorum, et videbat, quod non expediebat quod reciperet ab eis sumptus, tum ut confutaret pseudo, tum etiam quia avari erant, ideo noluit accipere sumptus. Et ideo huius rationem assignat, dicens: ideo non gravabo vos, sumptus accipiendo, quia *non quaero quae vestra sunt*, in praedicatione mea, *sed vos*, et vestram salutem procurare intendo. Phil. IV, 17: *non quaero datum, sed fructum.* Et ideo dominus dixit apostolis: *faciam vos fieri piscatores hominum*, non pecuniae. Hoc etiam figuratur Gen. XLVII, 19, ubi legitur, quod Ioseph emit Aegyptios in servitutem regis, quia bonus praedicator debet ad hoc studere, ut infideles convertat ad servitium Christi. Sed huiusmodi rationi adaptat similitudinem, cum dicit *nec enim debent*, et cetera. Et primo ponit similitudinem; secundo adaptat eam, ibi *ego autem libentissime*, etc.; tertio arguit eorum ingratitudinem, ibi *licet plus vos*, et cetera. Dicit ergo: quod autem non quaeram vestra, patet per simile. Videmus enim, quod parentes carnales debent thesaurizare filiis carnalibus, quia *filii non debent thesaurizare parentibus, sed parentes filiis.* Cum ergo ego sim pater vester spiritualis, et vos sitis filii mei, nolo quod vos thesaurizetis mihi, sed ego vobis. Sed hic est quaestio de patribus carnalibus. Nam Ex. XX, 12 dicitur: *honora patrem tuum*, et cetera. In quo etiam praecipitur nobis, quod ministremus eis necessaria. Ergo filii tenentur thesaurizare parentibus. Respondeo. Dicendum est quod ex praecepto tenentur filii ministrare et subvenire parentibus in necessariis, non autem congregare et thesaurizare eis. Nam thesaurizatio et congregatio fit in posterum. Sed nos videmus quod secundum naturam filii succedunt parentibus, et non e contrario, nisi in aliquo tristi eventu; et ideo naturaliter amor parentum est ad hoc, ut congregent filiis. Et hoc modo loquitur apostolus. Exodi autem c. XX, 12 loquitur dominus de subventione in necessariis. Item quaestio oritur de

hoc quod dicit *parentes filiis*, et cetera. Ergo cum praelati sint parentes nostri spirituales, videtur quod male fecerint principes et alii dando divitias praelatis. Responsio. Dicendum est quod non dederunt praelatis propter se, sed propter pauperes. Et ideo non dederunt eis, sed pauperibus. Et hoc dominus monet Matth. VI, 20: *thesaurizate vobis thesauros in caelis*, et cetera. Praelatis autem dantur tamquam pauperum dispensatoribus. Consequenter positam similitudinem adaptat. In similitudine autem duo proposuit. Unum est, quod filii non debent thesaurizare parentibus, et hoc iam patet; et aliud est, quod parentes debent thesaurizare filiis, et dare. Et quantum ad hoc dicit: quia ergo ego sum pater vester, ideo paratus sum dare vobis. Et hoc est quod dicit *ego libentissime impendam* vobis bona, non solum bona spiritualia, praedicando et exempla monstrando, sed etiam temporalia, quod et faciebat, inquantum praedicabat et serviebat eis cum sumptibus aliarum Ecclesiarum. Haec tria ministrare debet quilibet praelatus suis subditis. Unde dominus dixit ter Petro Io. XXI, 17: *pasce oves meas*, id est pasce verbo, pasce exemplo, pasce temporali subsidio. Et non solum ista impendam vobis, sed paratus sum mori pro salute animarum vestrarum. Unde dicit *et superimpendar pro animabus vestris.* Io. XV, 13: *maiorem charitatem nemo habet*, et cetera. I Io. III, 16: *si Christus animam suam pro nobis posuit, et vos debetis*, et cetera. Io. X, 11: *bonus pastor animam suam*, et cetera. Ingratitudinem istorum increpat consequenter, dicens *licet plus vos diligens*, etc., quasi dicat: libenter impendar pro vobis, licet sitis ingrati, quia *licet plus vos diligens*, et cetera. Et haec comparatio potest exponi dupliciter. Uno modo sic: licet plus diligam vos quam pseudo, tamen minus diligor, scilicet a vobis, quam diligantur pseudo, quos plus diligitis quam me. Et sic patet, quod ego plus vos diligo, quam illi; quia ego quaero salutem vestram tantum, illi vero bona vestra solum. Alio modo sic: licet plus diligam, scilicet vos, quam alias Ecclesias, tamen minus diligor a vobis, quam ab aliis Ecclesiis. Phil. I, v. 8: *testis est mihi Deus quomodo cupiam*, et cetera. Et quod plus dilexerit Corinthienses, quam alias Ecclesias, patet, quia plus pro eis laboravit. Illud autem in quo plus laboramus, magis consuevimus diligere. Consequenter cum dicit *esto, ego vos*, etc., removet suspicionem. Et primo ponit suspicionem ipsam; secundo excludit eam, ibi *numquid per aliquem*, etc.; tertio rationem exclusionis assignat, ibi *olim putatis quod excusemus*, et cetera. Posset autem esse istorum suspicio talis, quod ideo ipse ab eis per se ipsum non acceperit, ut per alios dolose ab eis plus accipiat. Et ideo dicit, hoc ponens, *esto*, id est dato et concesso, quod *ego*, in persona mea et eorum qui mecum sunt, aliquid accipiendo *non gravavi vos, sed*, sicut credidistis, *cum essem astutus, dolo*, etc., id est per alios detraxi vobis bona vestra plurima: sed hoc est falsum, quia nihil ex dolo feci. I Thess. II, 3: *exhortatio nostra non de errore, neque de immunditia, neque in dolo.* Nam ipse erat verus Israelita, in quo dolus non fuit, Io. I, 47. Hanc ergo suspicionem excludit consequenter

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

, cum dicit *numquid per aliquem*, et cetera. Et primo in generali, secundo in speciali. In generali sic: si per alios voluissem surripere vestra, misissem aliquos, qui hoc procurarent apud vos. Sed *numquid per aliquem eorum quem misi ad vos, circumveni vos*, extorquendo per eos vestra? Quasi dicat: non. Supra VII, 2: *neminem circumvenimus*, et cetera. I Thess. IV, 6: *ne quis circumveniat in negotio fratrem suum.* In speciali vero excludit suspicionem praedictam, cum dicit *rogavi Titum*, etc., quasi dicat: nullus eorum in speciali, quem misi ad vos, circumvenit vos. Titum enim cum precibus misi ad vos. Et hoc est, quod dicit *rogavi Titum*, et cetera. De isto habetur supra VIII, 18. *Misi etiam cum illo fratrem*, scilicet Barnabam, vel Lucam. Supra c. VIII, 18: *misimus cum illo*, scilicet Tito, *fratrem* (scilicet alterum dictorum) *cuius laus est in Evangelio. Sed numquid Titus circumvenit vos*, etc., quasi dicat: non. Supra VIII, 16: *gratias ago Deo meo, qui dedit eamdem sollicitudinem pro vobis in corde Titi*, et cetera. Et quod Titus non circumvenerit eos, probat per conformitatem Titi ad seipsum apostolum, et ponit duplicem conformitatem, scilicet cordis. Et ideo dicit *nonne eodem spiritu ambulavimus*, id est eamdem voluntatem habemus? Vel eodem spiritu instigamur ad bene et recte agendum? Supra IV, 13: *habentes autem eumdem spiritum*, et cetera. Item conformitatem operis. Et ideo dicit *nonne eisdem vestigiis*, id est operibus intendimus, scilicet vestigiis Christi? Nam ego sequor vestigia Christi. Iob XXIII, 11: *vestigia eius*, scilicet Christi, *secutus est pes meus*, et cetera. I Petr. II, 21: *Christus passus est*, etc., *ut sequamini vestigia eius.* Et Titus sequitur vestigia mea. I Cor. XI, 1: *imitatores mei estote*, et cetera. Et sic patet, quod si conformis est mihi in voluntate et opere, et ego non circumveni vos, nec intendo circumvenire; quod autem nec ipse circumvenerit vos, patet per illud Matth. VII, 16: *a fructibus eorum cognoscetis*, et cetera. Rationem autem exclusionis subdit, dicens *olim*, seu rursus, *putatis*, et cetera. Et primo ponit eorum opinionem, secundo excludit eam. Opinio autem istorum erat, quod apostolus quasi reus et culpabilis omnia verba ista epistolae diceret ad excusationem suam, et quod non essent vera sed ad excusandum tantum inventa; et ideo ponens hanc opinionem ipsorum, dicit *vos putatis olim*, id est a principio huius epistolae, *quod excusemus nos apud vos*, id est quod haec verba non sint vera, sed sint ad excusandum conficta. Hanc autem excludit sic: qui enim sic excusat se, duo habet; unum est, quod non utitur verbis veris, sed confictis; aliud est, quia non vult pati detrimentum famae suae et gloriae. Unde specialiter propter dispendium famae aliqui excusant se. Sed neutrum istorum est in nobis; non ergo vera est opinio vestra. Quod autem neutrum istorum sit in nobis, patet. Non enim dicimus verba falsa; quod probo, primo per testimonium Dei, quia *coram Deo loquimur*. Quasi dicat: teste Deo, hoc in veritate dico. Iob XVI, 20: *ecce in caelo testis meus*, et cetera. Secundo per testimonium Christi, quia *in Christo loquimur*, id est per Christum, in quo nulla est falsitas. Supra II, 17: *ex sinceritate sicut ex Deo in Christo loquimur*. Item non quaerimus gloriam nostram, nec timemus infamiam, quia *omnia*, quae dixi et de revelationibus et de tribulationibus, facio, seu dico, *propter vestram aedificationem*, ut scilicet permaneatis in virtute, et expellatis pseudo. Io. XIV: *quae aedificationis sunt invicem*, et cetera. I Cor. XIV, v. 26: *omnia ad aedificationem fiant*. Io. XII, v. 30: *non propter me haec vox venit, sed propter vos*, et cetera.

Lectio 6

[87740] Super II Cor., cap. 12 l. 6 Posita una causa commendationis, quae provenit ex omissione Corinthiorum, quantum ad ea bona quae facere debuissent, in qua detestatur eorum ingratitudinem, hic consequenter ponit aliam causam, quae provenit ex eorum commissione quantum ad mala quae debuissent vitare, in qua exaggerat eorum malitiam. Et circa hoc duo facit. Primo ponit eorum culpam in generali; secundo explanat eam in speciali, ibi *ne forte*, et cetera. Dicit ergo: non solum laudavi me propter hoc, quod vos omisistis me laudare, sed etiam propter periculum vestrum, quod est in hoc quod vos adhaeretis pseudo, quia, dum fovent vos in peccatis, exponunt vos in magno periculo. Et ideo dicit *timeo*, scilicet *ne forte cum venero*, ad vos personaliter, *non inveniam vos quales vos volo*, scilicet iustos sed peccatores et incorrectos, et displiceatis mihi et ego vobis, quia iusto non placent peccatores, inquantum peccatores. *Et inveniar* talis *a vobis*, scilicet contristatus et puniens, *qualem* me *non vultis habere*. Mali enim odiunt correctionem, et veritatem. *Ergo inimicus factus sum vobis, verum dicens vobis?* etc., Gal. IV, 16. Sic patet eorum malitia in generali, scilicet quod timebat ne nondum plene poenituerint. In speciali etiam manifestat eorum malitiam, cum dicit *ne forte contentiones*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo enim enumerat eorum mala praesentia; secundo commemorat praeterita mala, de quibus nondum poenituerunt, ibi *ne iterum cum venero*, et cetera. Sciendum est autem, circa primum, quod Corinthienses post conversionem inciderunt in peccatum carnale, ut patet de illo qui uxorem patris habuit, et de hoc in hac parte correcti sunt per primam epistolam, non tamen plene sed adhuc aliquid in eis remansit, et supra hoc remanserunt in eis multa peccata spiritualia, quae proprie opponuntur charitati. Charitas vero duo facit. Primo enim facit corda hominum ad invicem consentientia; secundo inducit homines ad mutuum profectum. Et ideo, peccata spiritualia, e contrario, primo, faciunt homines ad invicem dissentientes; secundo faciunt eos invicem offendentes. Et ideo primo enumerat peccata spiritualia quae pertinent ad dissensionem; secundo ea quae faciunt ad offensionem, ibi *detractiones*, et cetera. In dissensionibus autem procedit ordine retrogrado. Nam, secundum rectum ordinem, homines primo dissentiunt, inquantum unus vult unum, alius vult contrarium; secundo, ex hoc procedunt ad inferendum nocumenta, inquantum quilibet vellet obtinere in proposito suo; tertio, quando non potest obtinere in proposito suo, sed succumbit, accenditur zelo invidiae; quarto, ex

hoc prorumpit ad contentiones verborum. Et ab isto ultimo incipit apostolus, dicens *ne forte contentiones*, etc., quasi dicat: non solum timeo mala vestra in generali, sed in speciali, ne forte sint in vobis contentiones de meritis praelatorum, et de Baptistis, et cetera. Prov. XX, 3: *honor est homini qui separat se a contentionibus*, et cetera. Ambrosius: contentio est impugnatio veritatis, cum confidentia clamoris. Et haec contentio venit ab aemulatione; et ideo dicit *et aemulationes*, id est invidiae, in his qui minores sunt, et minus habent. Iac. c. III, 16: *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia*, et cetera. Iob V, 2: *parvulum occidit invidia*, et cetera. Sap. II, 24: *invidia Diaboli*, et cetera. Et aemulatio venit ab animositate, unde dicit *animositates*, in ultione et illatione nocumenti. Eccli. VIII, 18: *cum audace ne eas*, et cetera. Et animositas venit ex dissensionibus, et ideo dicit *dissensiones*, id est odia et contrarietas animorum. Rom. ult.: *observetis eos qui dissensiones et offendicula*, et cetera. I Cor. I, 10: *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.* Consequenter enumerat eorum mala praesentia quantum ad offensionem. Et quia ista specialiter sunt mala in nocumentis verborum, et non factorum, ideo dimissis nocumentis factorum, enumerat nocumenta verborum, in quibus etiam procedit ordine retrogrado, incipiens a posteriore, et hoc est, cum quis expresse malum dicit de aliquo, et, siquidem in manifesto, sic est detractor, et ideo dicit *detractiones*, Rom. I, 30: *detractores, Deo odibiles*, etc.; si vero in occulto, tunc est susurro, et ideo dicit *susurrationes.* Sunt enim susurrones, qui latenter seminant discordias. Eccli. XXVIII, 15: *susurro et bilinguis maledictus erit.* Et haec duo procedunt ex superbia, quae animum inflatum contra aliquos prorumpere facit in mala verba. Et ideo dicit *inflationes*, I Cor. IV, 18: *tamquam non sim venturus ad vos, sic inflati*, et cetera. Et hae inflationes veniunt ex seditionibus, quae sunt praeparationes partium ad pugnam, quia *inter superbos semper iurgia sunt*, Prov. c. XIII, 10. Et ideo dicit *seditiones*, id est, tumultus ad pugnam. Prov. XVII, 11: *semper iurgia quaerit malus.* Sic ergo patet eorum malitia quantum ad mala praesentia, quae multa sunt et in dissensionibus et in nocumentis. Manifestat autem eorum malitiam quantum ad mala praeterita, de quibus non poenituerunt, cum dicit *ne iterum cum venero, humiliet me Deus*, id est affligat, *apud vos*, ita quod *et lugeam multos* vestrum, *ex his qui ante peccaverunt*, id est ante primam epistolam, *et non egerunt poenitentiam*, plene post primam epistolam. Et merito lugeam, quia, sicut gloria patris est gloria filiorum, ita confusio patris est confusio filiorum. Sic Samuel lugebat Saul, I Reg. XVI, 1: *usquequo luges Saul*, et cetera. Et hoc quia non poenituerunt, nec *egerunt poenitentiam* de peccatis carnalibus praedictis, quorum quaedam sunt contra naturam, et ideo dicit *super immunditia*, id est luxuria contra naturam. Quaedam sunt, quae committuntur cum mulieribus corruptis, scilicet viduis seu coniugatis, et ideo dicit *et fornicatione.* Quaedam sunt, quae fiunt in corruptione virginum, et ideo dicit *et impudicitia quam gesserunt.* Gal. V, 19: *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia*, et cetera.

Caput 13

Lectio 1

[87741] Super II Cor., cap. 13 l. 1 In praecedentibus apostolus multa locutus est ad detestationem pseudo, hic consequenter loquitur contra illos qui a pseudo sunt seducti. Et circa hoc duo facit. Primo increpat seductos; secundo consolatur persistentes, ibi *de caetero, fratres, gaudete*, et cetera. Circa primum, primo comminatur sententiae severitatem; secundo ostendit suam iudiciariam potestatem, ibi *an experimentum quaeritis*, etc.; tertio monet ad correctionem, ibi *vosmetipsos tentate*, et cetera. Circa primum, primo promittit suam praesentiam; secundo praedeterminat sui iudicii formam, ibi *in ore duorum vel trium*, etc.; tertio comminatur severam sententiam, ibi *praedixi enim, et praedico*, et cetera. Promittit ergo, primo, suum adventum, dicens *ecce* ego *venio*, quasi dicat: certum sit vobis, quod *venio ad vos*, et ideo cavete vobis ne inveniam vos imparatos. Et dicit *tertio*, non quod tertio iverit, sed quia tertio iam paraverat ire, etsi non iverat nisi semel, in secundo apparatu impeditus. I Cor. IV, 19: *veniam ad vos cito*, et cetera. Veniam, inquam, et iudicabo malos, secundum ordinem tamen, ita scilicet quod *in ore duorum vel trium testium*, accusantium seu testantium contra aliquem, *sit omne verbum*, accusatorum; quod quidem dicitur Deut. XVII, 6: *nemo occidetur, uno teste dicente testimonium*, et eiusdem XIX, 15: *non stabit testis unus contra aliquem.* Vel aliter *in ore duorum*, etc., quasi dicat: hoc quod dico de adventu meo ad vos, ita est certum, sicut testimonium duorum, vel trium. Sic ergo ordo iudicii erit. Sed severitatem sententiae comminatur, dicens *praedixi enim*, et cetera. Ubi, primo, insinuat ordinem iudiciarium quo est procedendum, in quo exigitur ut praecedat trina admonitio. Et quantum ad hoc dicit *praedixi vobis ut praesens*, bis, quando scilicet eram vobiscum, *et nunc absens* praedico, ut sic ter admoneat. Praedico, inquam, *his qui ante peccaverunt*, et omnibus aliis; quasi dicat: omnes moneo. Secundo, praemissa monitione, comminatur sententiam. Unde dicit *quoniam si venero, non parcam iterum*, quasi dicat: illis qui peccaverunt peperci prima vice, sed, si iterum peccaverint, vel si non egerint poenitentiam, non parcam eis iterum. Et hoc iuste fit, quia ille cui semel remittitur et iterum peccat, si remitteretur sibi, cresceret in malitia, et efficeretur insolens. Et ideo dicit sapiens Prov. XIII, 24: *qui parcit virgae, odit filium suum*, et cetera. Ex hoc ergo ordinatum est in Ecclesia, ut praecedat trina monitio antequam quis sententiam excommunicationis fulminet, quia contingit, quod aliqui, licet sint in peccatis et offendant, tamen ex solo verbo admonitionis corriguntur et satisfaciunt. Et etiam a levioribus semper incipiendum est. Quod si admonitione non ducitur, ne magis insolescat, adhibenda est severitas sententiae. Eccle. VIII, v. 11: *ex eo quod non profertur cito contra malos sententia*, et cetera. Consequenter ne possent calumniari de potestate apostoli, ostendit apostolus suam iudiciariam potestatem, dicens *an experimentum*, et cetera. Ubi tria facit. Primo ostendit se habere legationem et potestatem iudicandi a Christo; secundo ostendit virtutem Christi, ibi *qui in vobis non infirmatur*, etc.; tertio ostendit, quod virtus Christi etiam ad alios derivatur, ibi *nam et nos infirmi sumus in illo.* Dicit ergo: *si venero, non parcam*, immo severissime iudicabo, et hoc bene possum, quia habeo auctoritatem Christi in puniendo et remittendo. Supra II, 10: *nam si quid donavi*, et cetera. Supra V, 20: *pro Christo legatione fungimur*, et cetera. Et ideo dicit *an experimentum*, etc., quasi dicat: non est dubitandum de potestate mea, quia quidquid ego loquor, vel proferendo sententias, vel remittendo, vel praedicando, loquor a Christo. Ex. IV, 12: *perge, ergo, ego ero in ore tuo.* Lc. XXI, 15: *ego dabo vobis os et sapientiam*, et cetera. Quae ergo homo facit ex instinctu spiritus sancti, dicitur quod spiritus sanctus facit; ideo apostolus quia a Christo

motus hoc loquebatur, attribuit Christo tamquam principali, dicens *qui in me loquitur Christus*, et cetera. Sed ne dubitetur de potestate et virtute Christi, ideo consequenter apostolus ostendit virtutem Christi, cum dicit *qui in vobis*, et cetera. Ubi primo ostendit virtutem Christi, quantum ad ea quae in eis apparuerunt; secundo quantum ad ea quae in Christo sunt, ibi *nam etsi*, et cetera. Dicit ergo: habeo potestatem iudiciariam a Christo, qui in me loquitur, qui magnae virtutis est in vobis, dando dona gratiarum, distributionem spiritus et alia multa, quae experti estis; et non solum *non infirmatur, sed potens est in vobis*, quia potenter vos liberavit a peccato, potenter vos convertit ad bonum. Ps. XXIII, 8: *dominus fortis et potens*, et cetera. Sap. XII, 18: *subest tibi cum volueris posse.* Et paulo ante: *virtutem enim ostendis tu*, et cetera. Et non solum potentia Christi apparuit in vobis, sed etiam in seipso, scilicet inquantum a morte crucis, quam sustinuit ex infirmitate humana, quam assumpsit infirmatam in paupertate, surrexit, *et vivit ex virtute Dei*, quae est ipse Deus. Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum. I Cor. I, 25: *quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*, et cetera. Vel, *ex virtute Dei*, scilicet patris, qui est etiam virtus Christi, quia eadem est virtus patris et filii. Apoc. I, 18: *fuit mortuus*, et cetera. Haec etiam virtus Christi derivatur ad nos. *Nam et nos infirmi*, etc., quasi dicat: ad nos etiam pertinet illa virtus, quia *et nos infirmi sumus in illo*, id est ad intentionem illius, inquantum propter ipsum multa patimur, et mortificamus nosmetipsos, et humiliamus nos. I Cor. IV, 10: *nos infirmi propter Christum*, et cetera. Supra X, 10: *praesentia corporis infirma.* Supra IV, 10: *semper mortificationem*, et cetera. Et ideo *vivemus*, id est vivificabimur, *ex virtute Dei in vobis*, iudicandis. Gal. I, 1: *qui suscitavit Iesum Christum*, et cetera. Et est sensus: nos ex virtute qua Christus vivit, resuscitamur; et illa virtute habemus etiam potestatem iudicandi in vobis, vel *vivemus*, simili beatitudine, *cum eo*, et hoc *ex virtute Dei*, quae quidem virtus Dei est *in vobis*, id est in conscientiis vestris.

Lectio 2

[87742] Super II Cor., cap. 13 l. 2 Post comminationem severi Dei iudicii, subdit apostolus admonitionem ad praeparationem, ut iudicium severum non patiantur, et primo ponit ipsam admonitionem; secundo rationem admonitionis assignat, ibi *ideo haec absens scribo*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit admonitionem; secundo excludit falsam suspicionem, ibi *oramus autem ad Deum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo monet ut se examinent; secundo innuit quid per huiusmodi examinationem invenire possint, ibi *an non cognoscitis*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod ille, qui secure vult comparere in iudicio, debet se primo examinare de factis suis, et sic poterit scire utrum tute compareat. Et ideo apostolus monet ut antequam veniant ad iudicium, quod erit in adventu suo ad eos, examinent se, dicens *vosmetipsos tentate*, id est examinate et considerate actus vestros. I Thess. V, 21: *omnia probate, quod bonum est tenete*, et cetera. Monet autem, ut de duobus se examinent, scilicet de fide. Unde dicit *si estis in fide*, scilicet quam praedicavi vobis, et a me accepistis de domino Iesu Christo, an excideritis ab

ea et sitis prolapsi in aliam. Et hoc necessarium est, quia I Cor. XI, 31 dicitur: *si nosmetipsos iudicaremus*, et cetera. Ier. II, 23: *vide vias tuas*, et cetera. Item de operibus. Unde dicit *ipsi vos probate*, scilicet an sitis in operibus bonis, et utrum conscientia remordeat vos aliquid mali fecisse. Et hoc utile est, quia I Cor. XI, v. 28 dicitur: *probet autem seipsum homo*, etc.; Gal. VI, 4: *opus suum probet unusquisque.* Consequenter cum dicit *an non cognoscitis*, etc., ostendit quid per huiusmodi examinationem invenire poterunt. Et primo quid inveniant in seipsis; secundo quid inveniant in apostolo, ibi *spero autem*, et cetera. In seipsis autem duo invenire poterunt per examinationem, quia aut scient se tenere fidem, et sic invenire poterunt et cognoscere, quod Christus sit in eis, et hoc est quod dicit *an non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Iesus in vobis est?* Id est numquid si examinaretis vos, sciretis vos habere fidem, et cognosceretis, quod Christus est in vobis? Quasi dicat: sic, quia ubi est fides Christi, ibi est Christus. Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem*, et cetera. I Cor. VI, v. 19: *nescitis quia corpora vestra templum*, et cetera. Aut scient se non tenere fidem, et sic invenient quod sint reprobi. Et ideo dicit *nisi forte reprobi estis*, id est vere invenietis vos habere Christum, nisi forte dimiseritis fidem et reprobi sitis ab eo, quod prius habuistis per fidem. Ier. XV, 6: *reliquisti me, retrorsum abiisti.* Ier. VI, 29: *malitiae eorum non sunt consumptae, argentum reprobum*, et cetera. Sed hic quaestio est litteralis de hoc quod dicit *an non cognoscitis*, et cetera. Nam Christus in eis solum manet, qui habent charitatem, ut dicitur I Io. IV, 16: *Deus charitas est*, et cetera. Si ergo cognoscimus, quod Christus per fidem sit in nobis, oportet quod hoc sit per fidem formatam. Cognoscentes ergo hoc modo Christum esse in nobis, sciemus nos habere charitatem qua informatur fides, quod est contra illud Eccle. IX, 1: *nemo scit utrum odio*, et cetera. Respondeo. Dicendum est, quod habitare Christum in nobis, potest accipi dupliciter: vel quantum ad intellectum, vel quantum ad affectum. Si quantum ad intellectum, sic ipse habitat in nobis per fidem informem. Et hoc modo nihil prohibet nos per certitudinem scire, quod Christus habitet in nobis, scilicet cum scimus nos tenere fidem, quam Ecclesia Catholica docet et tenet. Si vero quantum ad affectum, sic habitat Christus in nobis per fidem formatam, et hoc modo nullus potest scire, quod Christus habitet in nobis, vel quod habeamus charitatem, nisi per revelationem et specialem gratiam alicui concedatur certitudo. Per quamdam tamen coniecturam nihil prohibet nos scire posse quod in charitate sumus, quando scilicet quis invenit se taliter paratum et dispositum, ut nullo modo propter aliquod temporale vellet aliquid facere contra Christum. I Io. III, 21: *si cor nostrum non reprehenderit nos*, et cetera. Patet ergo quod apostolus loquitur quantum ad primum modum. Vel etiam loquitur de cognitione, quae est per coniecturam quamdam, ut dictum est. Argumentum autem procedit quantum ad secundum modum, et de cognitione quae est per certitudinem. Quid autem in apostolo possint invenire subdit, dicens *spero autem*, et cetera. Nam quia isti Corinthii possent dicere: nos non sumus reprobi, sed ideo non tenemus documenta tua, quia non sunt recta, sed reprobanda. Et ideo dicit: quidquid sit de vobis, tamen *spero*, quod ex vita et doctrina nostra, quam ostendi vobis, *cognoscetis, quia non sumus reprobi*, et non docuimus mala, nec exclusi sumus a potestate quam dicimus nos habere. Eccli. XIX, 26: *ex visu cognoscitur vir.* Matth. VII, 16: *a fructibus eorum*, et cetera. Consequenter cum dicit *oramus*, etc., excludit suspicionem. Comminatus enim fuerat eis iudicium severum, cum ostenderat potestatem suam in iudicando, et indixerat examinationem, credens Christum in eis esse, nisi ipsi essent reprobi. Sed tamen hoc dimittit sub dubio, utrum sit Christus in eis. Et quia ipsi possent credere et suspicari, quod apostolus gauderet de hoc quod essent reprobi, ut ipse in comparatione ad eos maior appareat et ut in eis posset exercere severius iudicium: ideo apostolus hanc suspicionem removet hic, primo, per orationem, quam pro eis ad Deum dirigit; secundo per gaudium, quod de eis concepit, ibi *gaudemus enim*, et cetera. Orat autem, ut ipsi inveniantur innocentes, ut non examinentur ex severitate iudicii. Et ideo dicit *oramus autem*, scilicet Deum, *ut* vos *nihil mali faciatis*; quasi dicat: non credatis, quod velimus, quod sitis reprobi, sed *oramus, ut nihil*, et cetera. Item orat, quod ipse appareat infirmus, per quod excluditur appetitus excellentiae apostoli in comparatione ad eos. Et ideo dicit *non*, scilicet oramus, *ut probati appareamus*, id est non ut nos commendemur probati in comparatione ad vos, *sed* magis, *ut vos quod bonum est, faciatis*, Gal. VI, 9: *bonum autem facientes*, et cetera. Ps. XXVI: *viriliter agite et confortetur cor vestrum; nos autem, ut reprobi simus*, amittendo potestatem puniendi et iudicandi, quia ubi non est culpa, omnes sumus pares, et unus non habet potestatem iudicandi super alios. Magis ergo vult apostolus, ut sint boni, quam ut subiaceant potestati iudicii sui. Et quod careat potestate iudicandi si boni sint, ostendit cum dicit *non enim possumus*, etc., quasi dicat: nos non laboramus nisi pro veritate et pro ipsa stamus. Constat autem, quod si puniremus innocentes, faceremus contra veritatem, et contra iustitiam. Unde cum apostolus non possit facere contra veritatem sed pro veritate, id est pro iustitia, manifestum est, quod non puniet innocentes. Notandum est, secundum Augustinum in Glossa, quod ad vitandum peccata, necessaria sunt duo, scilicet liberum arbitrium, et gratia Dei. Si enim liberum arbitrium non esset necessarium, numquam darentur homini praecepta, nec prohibitiones, nec exhortationes. Frustra etiam darentur poenae. Gratia etiam est necessaria, quia nisi Deus omnes regeret per gratiam suam, non posset homo stare. Frustra etiam oraremus, quod non inducat nos in tentationem. Et ideo apostolus ostendens utrumque esse necessarium, et orat Deum pro gratia obtinenda, et monet ut per liberum arbitrium recedant a malo et faciant bonum. Unde dicit *oramus* quantum ad primum, *ut nihil mali faciatis* quantum ad secundum. Consequenter cum dicit *gaudemus*, etc., removet falsam suspicionem propter gaudium de bono ipsorum conceptum. Et primo ponit gaudium, quod de ipsorum innocentia concepit; secundo orationem quam pro ipsorum perfectione emittit, ibi *hoc autem oramus, vestram*, et cetera. Dicit ergo: oramus quod vos probati appareatis, sed nos infirmi, et hoc apparet ex affectu nostro, quia gaudemus, quod scilicet aliqui sint inter vos boni et innocentes, ex quo subtrahatur nobis potestas iudicandi et videamur infirmi. Et hoc est quod dicit *gaudemus, quoniam nos infirmi sumus*, id est non exercentes potestatem nostram, *vos autem potentes*, id est sic bene agentes et vitia vincentes, quod subtrahitis vos a potestate nostra iudicandi. Cum enim aliquis male agit, subdit se potestati iudicis, sed bene faciendo repellit illam a se. Rom. c. XIII, 3: *vis non timere potestatem? Benefac*, et cetera. I Cor. IV, 10: *nos infirmi, vos fortes.* De isto gaudio dicitur Phil. II, 17: *gaudeo et congratulor vobis*, et cetera. Et non solum de his gaudemus, sed etiam super hoc *oramus vestram consummationem*, id est perfectionem. In rebus enim naturalibus videmus quod quaelibet res naturalis naturaliter tendit ad suam perfectionem, ad quam habet naturale desiderium. Et ideo cuilibet rei datur virtus naturalis, ut ad suam perfectionem naturalem possit pervenire. Gratia autem datur homini a Deo, per quam homo perveniat ad suam ultimam et perfectam consummationem, id est beatitudinem, ad quam habet naturale desiderium. Unde quando aliquis non tendit ad suam perfectionem, signum est, quod non habet satis de gratia Dei. Et ideo apostolus, ut isti possint in gratia crescere, orat ut perficiantur. Et Phil. I, 9: *oro ut charitas*, et cetera. Eph. VI, 13: *ut possitis resistere in die malo*, et cetera. Consequenter posita admonitione, causam admonitionis assignat, dicens *ideo haec absens scribo*, etc., id est ideo absens scribo vobis haec, monendo vos, ne scilicet cogar aliquid facere contra voluntatem meam, quae est ut nihil dure agam contra vos, nisi quatenus per vos compellar. Et ideo dicit *ut non praesens vobis durius agam* contra vos quam velim vel quam velitis. Sap. XI, 11: *hos quidem tamquam pater monens probasti*, et cetera. Supra X, 1: *absens confido in vobis. Rogo autem vos ne praesens audeam*, et cetera. Sed quia Corinthii possent dicere: numquid etiam si benefecerimus, non poteris contra nos, o apostole, dure agere? Ideo respondet, dicens: non, quia non propono nec possum agere, nisi secundum quod recepi a Deo potestatem. Deus autem *dedit mihi hanc potestatem*, scilicet ligandi atque solvendi, *in aedificationem, non in destructionem*, id est ut vos aedificemini, et non ut destruamini. Et si dure vos corrigerem, non aedificarem, sed destruerem. Supra X, v. 8: *de potestate nostra, quam dedit nobis dominus ad aedificationem*, et cetera. Hanc autem potestatem dedit dominus Paulo, Act. IX: *segregate mihi Barnabam et Paulum ad opus*, et cetera.

Lectio 3

[87743] Super II Cor., cap. 13 l. 3 In praecedentibus apostolus increpavit seductos a pseudo, hic vero consolatur persistentes in fide et doctrina sua. Et primo ponit monitionem; secundo subdit salutationem, ibi *salutate in osculo*, et cetera. Circa primum, primo ponit monitionem; secundo praemium impletae monitionis, ibi *et Deus pacis*, et cetera. Monet autem ad tria. Primo qualiter se habeant in seipsis; secundo qualiter se habeant ad proximos; tertio qualiter debent esse omnes ad invicem. In seipsis autem debent bona duo habere. Primo gaudium de bono habito, et quantum ad hoc dicit *de caetero, fratres*, qui constantes fuistis, *gaudete*, in his quae ad servitium Dei facitis. Et hoc est necessarium ad hoc quod sitis iusti et virtuosi, quia nullus est virtuosus, seu iustus, qui non gaudet iusta et virtuosa operatione. Et ideo dicitur in Ps. XCIX, 2: *iubilate Deo, omnis terra, servite domino in laetitia*; Phil. IV, 4: *gaudete in domino semper; iterum dico, gaudete*, et cetera. Et vere semper est gaudendum, quia gaudium conservat hominem in bono habitu, quia nullus potest esse diu in eo quod contristat. Secundo debent habere boni in seipsis aemulationem perfectionis, et quantum ad hoc dicit *perfecti estote*, id est semper tendatis ad profectum. Hebr. VI, 1: *quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem, ad perfectionem*, et cetera. Non est autem hoc, quod hic dicitur, praeceptum, scilicet quod homo sit perfectus, sed hoc, quod semper tendat ad perfectionem. Et hoc est necessarium, quia qui non studet ad proficiendum, est in periculo deficiendi. Videmus enim quod nisi remiges conentur ascendere, navis semper descendit. Et ideo dicebat dominus Mc. ult.: *estote perfecti*, et cetera. Proximis autem est impendenda exhortatio ad bona. Et quantum ad hoc dicit *exhortamini*, et cetera. Eccli. XVII, 12: *unicuique mandavit Deus*

de proximo, et cetera. Rom. c. XII, 8: *qui exhortatur in exhortando*, Apoc. ult.: *qui audit, dicat, veni.* Communia autem omnibus debent esse duo, scilicet ut idem sapiant, et ideo dicit *idem sapite*, et ut pacem habeant, et ideo dicit *pacem habete.* Et haec duo ita se habent, quod unum est exterius, aliud interius. Constat enim quod corpora non possunt servari et ordinari, nisi membra ordinentur ad invicem. Similiter nec Ecclesia, nec Ecclesiae membra, nisi ordinentur et uniantur ad invicem. Est autem duplex unio necessaria ad membra Ecclesiae unienda. Una est interior, ut scilicet idem sapiant per fidem, quantum ad intellectum, idem credendo, et per amorem, quantum ad affectum, idem diligendo. Et ideo dicit *idem sapite*, id est idem sentiatis de fide, et idem diligatis affectu charitatis. Quia tunc est vera sapientia, quando operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem et delectationem affectus. Unde sapientia dicitur, quasi sapida scientia. Rom. XV, 6: *ut* sic *unanimes, uno ore honorificetis Deum*, et cetera. I Cor. I, 10: *idipsum dicatis*, et cetera. Phil. c. II, 2: *idem sapiatis*, et cetera. Alia est exterior, scilicet pax, et ideo dicit *pacem habete* inter vos. Hebr. XII, 14: *pacem sequimini*, et cetera. Ps. XXXIII, 15: *inquire pacem.* II Thess. III, v. 16: *ipse Deus pacis det vobis pacem sempiternam in omni loco.* Consequenter cum dicit *et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum*, ponit praemium quod redditur implentibus monitionem praedictam; quasi dicat: si servabitis pacem inter vos, Deus pacis et dilectionis erit vobiscum. Circa quod notandum est, quod apud gentiles consuetum erat, quod aliqui ex donis denominabant deos, quia licet esset unus Deus tantum, tamen singula dona sua denominabant deos ex illis donis, sicut ex dono pacis denominabant Deum pacis, et ex dono salutis, Deum salutis. Huic vocabulo alludens apostolus dicit *Deus pacis*, et cetera. Non quod pax sit unus Deus, sicut illi dicebant, sed ideo Christus dicitur Deus pacis, quia est dator pacis et amator. Io. XIV, 27: *pacem meam do vobis*, et cetera. I Cor. XIV, 33: *non est Deus dissensionis, sed pacis.* Rom. V, 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, et cetera. Ipse etiam est auctor pacis. Io. XVI, 33: *in me pacem habebitis*, et cetera. Ipse in pace habitat. Ps. LXXV, 3: *in pace factus est locus eius*, et cetera. Item non solum est Deus pacis, sed etiam dilectionis. Et ideo dicit *Deus pacis et dilectionis erit vobiscum.* Et hoc ideo est, quia qui est in vera pace cordis et corporis, est in charitate, *et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo*, ut dicitur I Io. IV, 16, et quia homo non meretur nisi per pacem et dilectionem. Io. XIV, 23: *si quis diligit me*, et cetera. Consequenter cum dicit *salutate invicem in osculo*, etc., ponit salutationem, et circa hoc primo indicit eis mutuam salutationem; secundo salutat eos ex parte aliorum, ibi *salutant vos*, etc.; tertio salutat eos ex parte sua, ibi *gratia Dei*, et cetera. Mutuam salutationem indicit faciendam per osculum. Unde dicit *salutate invicem*, vos ipsos, *in osculo sancto.* Ubi notandum est, quod osculum est signum pacis. Nam per os in quo datur osculum, homo respirat. Et ideo quando homines dant sibi mutua oscula signum est quod uniunt spiritum suum ad pacem. Est autem pax simulata, et haec est eorum *qui loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum*, etc., ut dicitur in Ps. XXVII, 3. Quae quidem fit per osculi fraudulentiam. Prov. XXVII, 6: *meliora sunt verbera diligentis*, et cetera. Est et pax mala et turpis, quando scilicet conveniunt ad malum faciendum. Sap. XIV, v. 22: *in magno viventes inscientiae bello*, et cetera. Et haec fit per osculum libidinosum. Prov. VII, 13 dicitur de mala muliere, quod apprehensum deosculatur iuvenem, et cetera. Est et pax sancta quam facit Deus. Phil. c. ult.: *et pax Dei, quae exsuperat*, et cetera. Et haec fit per osculum sanctum, quia unit spiritum ad sanctitatem. Et de hoc osculo dicitur hic *in osculo sancto.* Et ex hoc inolevit consuetudo, quod fideles et sancti viri, in signum charitatis et unionis, se invicem osculantur, et datur pax in Ecclesiis in osculo sancto. Ex parte autem aliorum salutat eos, dicens *salutant vos sancti omnes*, quia omnes sancti et fideles sperant et desiderant, ac orationibus procurant salutem nostram; unde omnes fideles Christi ad invicem sperant et desiderant sibi salutem. Ps. CXVIII, *participem me fac, Deus*, et cetera. Ex parte autem sua salutat eos apostolus, dicens *gratia domini nostri*, et cetera. Ubi sciendum quod duplex est modus appropriandi aliquid divinis personis. Unus est essentialiter, alius causaliter; essentialiter autem appropriatur divinis personis, sicut patri potentia, quia ipse est potentia essentialiter, inquantum est principium; filio sapientia, inquantum est verbum; spiritui sancto amor, inquantum est bonitas. Hic vero apostolus non appropriat ista hoc modo, scilicet per essentiam, quia sic omnia appropriarentur spiritui sancto, sed appropriat per causam. Et ideo cum gratia sit donum, quo dimittuntur nobis peccata Rom. c. III, 24: *iustificati gratis*, etc., et remissio peccatorum sit nobis facta per filium, qui, carnem nostram accipiens, pro peccatis nostris satisfecit, Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, etc.; propter hoc apostolus attribuit gratiam Christo. Unde dicit *gratia domini nostri*, et cetera. Charitas autem est nobis necessaria, quia oportet nos uniri Deo. I Io. IV, 16: *qui manet in charitate, in Deo manet*, et cetera. Et quia hoc est a Deo patre, in quantum ipse sic dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut dicitur Io. III, 16, Rom. V, 8: *commendat autem Deus suam charitatem*, ideo sibi, ut principio istius charitatis, attribuit charitatem cum dicit *et charitas Dei*, scilicet patris. Communicatio vero divinorum fit per spiritum sanctum, quia est distributor donorum spiritualium. I Cor. XII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus.* Et ideo spiritui sancto attribuit communicationem, cum dicit *et communicatio sancti spiritus.* Vel attribuit sibi hoc, quia ipse est communis aliis duabus personis. Sic ergo apostolus in salutatione sua optat omnia necessaria, cum dicit *gratia domini nostri Iesu Christi, et charitas Dei, et communicatio spiritus sancti, sit semper cum omnibus vobis. Amen.* Gratia Christi, qua iustificamur et salvamur; charitas Dei patris, qua sibi unimur; et communicatio spiritus sancti, divina nobis dona distribuentis. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87744] Super Gal., pr. *Vetera, novis supervenientibus, proiicietis*, Lev. XXVI, 10. Haec verba competunt praesenti epistolae, in qua apostolus redarguit Galatas, qui intantum seducti fuerant a pseudo, ut simul servarent legalia et Evangelium, quod apostolus improperat eis in verbis praemissis, dicens *vetera, novis supervenientibus, proiicietis.* In quibus verbis innuit dominus quadruplicem vetustatem. Prima vetustas est erroris, de qua Is. XXVI, 3: *vetus error abiit*, et haec remota est per novitatem doctrinae Christi. Mc. I, 27: *quae est haec nova doctrina?* Secunda vetustas est figurae, de qua Hebr. c. VIII, 8: *consummabo super domum David, et super Iuda testamentum novum, non secundum testamentum quod feci patribus eorum.* Ubi primo ostendit primum testamentum esse vetustum, et hoc renovari per novitatem gratiae, seu veritatis praesentiae Christi. Ier. XXXI, 22: *novum faciet dominus super terram*, et cetera. Tertia est vetustas culpae, de qua Ps. XXXI, v. 3: *quoniam tacui* (confitendo scilicet peccata mea), *inveteraverunt*, et cetera. Et haec renovatur per novitatem iustitiae. Rom. VI, 4: *in novitate vitae ambulemus*, et cetera. Quarta est vetustas poenae. Thren. III, 4: *vetustam feci pellem meam.* Et haec renovabitur per novitatem gloriae, de qua novitate Is. ult.: *ecce ego creo caelum novum*, etc.; Apoc. XXI, 21: *dixit, qui sedebat in throno: ecce nova facio omnia.*

Caput 1

Lectio 1

[87745] Super Gal., cap. 1 l. 1 Scribit ergo apostolus Galatis hanc epistolam, in qua ostendit, quod, veniente gratia novi testamenti, debet proiici vetus testamentum, ut impleta veritate deseratur figura, quibus duabus, scilicet gratia et veritate, adeptis, perveniatur ad veritatem iustitiae

et gloriae. Acquiruntur autem illa duo, si observantia legalium dimissa, observantiae Evangelii Christi ferventer insistamus. Ordo autem huius epistolae congruus est, ut post duas epistolas ad Corinthios, in quarum prima agitur de sacramentis Ecclesiae, in secunda de ministris horum sacramentorum, necessarie sequatur epistola ad Galatas, in qua agitur de cessatione sacramentorum veteris testamenti. Dividitur autem haec epistola in duas partes, in salutationem, et epistolarem narrationem, ibi *miror quod*, et cetera. In salutatione autem primo ponitur persona salutantis; secundo ponuntur personae salutatae, ibi *Ecclesiis Galatiae*, etc.; tertio bonum optatum, ibi *gratia vobis*, et cetera. Circa primum, primo, ponitur persona salutans principaliter, quae describitur ex nomine et ex auctoritate. Ex nomine quidem cum dicit *Paulus*, quod congruit humilitati suae, quia interpretatur humilis. Unde dicitur I Cor. XVI, 9: *ego sum minimus apostolorum*, et cetera. Item congruit officio suo, quia secundum alium modum interpretatur os tubae, in quo specialiter est officium praedicationis significatum. Is. LVIII, 1: *quasi tuba exalta vocem tuam*, et cetera. Ex auctoritate autem describitur, cum dicitur *apostolus.* Ubi duo ponuntur, scilicet eius auctoritas, et auctoritatis origo. Auctoritas, quia *apostolus*, qui idem est quod missus. Sciendum est autem, quod apostolus in quibusdam epistolis scribit se servum, ostendens nomen humilitatis, ut in epistola ad Romanos; in quibusdam vero scribit se apostolum, ostendens auctoritatem suam. Cuius ratio est, quia Romani superbi erant, et ideo apostolus, ut inducat eos ad humilitatem, scribit se servum, in exemplum humilitatis. Galatis vero, quia stulti erant et superbi, ut frangat eos, nominat se apostolum; et ideo hic ponit auctoritatem suam. Originem autem auctoritatis suae describit, cum dicit *non ab hominibus*, et cetera. Et primo removet originem aestimatam; secundo assignat veram, ibi *sed per Iesum Christum*, et cetera. Origo autem aestimata erat, quia intantum Galatae seducti erant a pseudo, quod crederent apostolum non esse eiusdem auctoritatis qua alii apostoli erant, quia non fuit doctus a Christo vel conversatus cum eo, sed esset missus ab eis, quasi minister eorum. Opinionem ergo istam removet, cum dicit *non ab hominibus*, et cetera. Quidam enim mittebantur a toto collegio apostolorum et discipulorum. Et ideo ostendens se non esse ab eis missum, dicit *non ab hominibus.* Quidam enim mittebantur ab aliquo apostolorum speciali, sicut Paulus aliquando mittebat Lucam et Titum. Et ideo ostendens, quod nec sic missus sit, dicit *neque per hominem*, id est, per aliquem apostolorum in speciali, sed per spiritum sanctum, qui dicit, Act. XIII, 2: *segregate mihi*, et cetera. Causa autem originis huius auctoritatis vera est Christus Iesus, et ideo dicit *sed per Iesum Christum, et Deum patrem.* Haec autem distinctio, cum dicit *per Iesum Christum et Deum patrem*, potest accipi, vel quantum ad personam patris, et personam filii, et tunc alius est in persona Deus pater, et alius Iesus Christus. Ab utroque autem missus est beatus apostolus Paulus ad praedicandum, et a tota Trinitate, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Non fit autem mentio de persona spiritus sancti, quia cum sit unio et nexus duorum, positis personis duabus, scilicet patris et filii, intelligitur etiam spiritus sanctus. Vel potest sumi distinctio praedicta quantum ad naturam assumptam, scilicet humanam, quia secundum naturam divinam non est distinctio inter Deum patrem et Iesum Christum. Et tunc missus est Paulus per Deum patrem, sicut per auctorem, et per Iesum Christum, sicut per ministrum. Rom. c. XV, 8: *dico Iesum Christum ministrum fuisse*, et cetera. Quia vero Galatae derogabant apostolo, quod non fuisset conversatus cum Christo sicut alii, nec missus ab eo, ideo in hoc specialiter magnificat se, quia illi fuerunt missi per Christum adhuc viventem in carne mortali, ipse vero a Christo iam glorificato missus est, ideo dicit *qui*, scilicet Deus pater, *suscitavit eum*, scilicet Iesum Christum, inquantum hominem, *a mortuis.* Quasi dicat: apostolus sum, non ab hominibus, scilicet collegio apostolorum, nec per hominem, scilicet Christum in mortali carne viventem, sed sum apostolus per Christum iam suscitatum et glorificatum. Rom. VI, 9: *Christus resurgens a mortuis*, et cetera. Et quia praesens vita significatur per sinistram, futura vero per dexteram, inquantum ista est caelestis et spiritualis, illa vero temporalis, ideo Petrus, qui vocatus fuit a Christo adhuc in carne mortali posito, ponitur in bulla Papae in sinistra parte; Paulus vero, qui vocatus fuit a Christo iam glorificato, ponitur in parte dextera. Consequenter cum dicit *et qui mecum sunt*, etc., ponuntur personae adiunctae salutantes, quas describit a dulci familiaritate, quia *mecum sunt*, scilicet ad solatium et adiutorium. Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre*, et cetera. Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum*, et cetera. Item ab inseparabili charitate, cum dicit *fratres*, Io. XIII, 35: *in hoc cognoscent omnes*, et cetera. Item ab universalitate, cum dicit *omnes*; quod ideo addit, quia isti forte erant intantum seducti, quod dictum Pauli non reputarent. Et ideo dicit *omnes qui mecum sunt*, ut ostendat eos testes esse veritatis suae, et facile intelligant se errare, dum ab omnibus reprehenduntur. II Cor. II, 6: *sufficit illi qui eiusmodi est obiurgatio haec, quae fit a pluribus*, et cetera. Personas autem salutatas ponit, cum dicit *Ecclesiis Galatiae*, et cetera. Ubi sciendum quod sicut in Glossa tangitur, Brennus dux Senonum olim congregato exercitu intravit Italiam, qua pertransita, venit in Graeciam ante tempus Alexandri magni, ubi cum essent aliqui de gente sua remanentes, in una parte Graeciae miscuerunt se Graecis; unde illa provincia Gallograecia dicta est; deinde illi Galatae sunt appellati, quasi albi. Et licet Graeci sint acuti ingenii, tamen illi Galatae stulti erant et instabiles et ad intelligendum tardiores, sicut et indociles Galli, unde originem traxerunt. Et ideo infra dicit eis: *o insensati Galatae*, et cetera. Istis ergo scribit epistolam hanc et isti sunt personae salutatae. Consequenter cum dicit *gratia vobis*, etc., ponit bona quae eis optat. Et primo ponit ipsa bona optata; secundo ipsorum bonorum auctorem, ibi *a Deo patre*, et cetera. Bona autem quae eis optat sunt duo, in quibus omnia spiritualia includuntur. Primum est gratia, quae est principium vitae spiritualis, cui in Glossa adscribitur remissio peccatorum, quae est primum in vita spirituali. Nullus enim potest esse in vera vita spirituali, nisi prius moriatur peccato. Secundum est pax, quae est quietatio mentis in fine, quae in Glossa dicitur esse reconciliatio ad Deum. Et sic, dum optat principium et finem omnium bonorum spiritualium, includit apostolus tamquam inter duo extrema desiderium omnis boni eis proveniendum. Ps. LXXXIII, v. 12: *gratiam et gloriam dabit dominus.* II Cor. ult.: *gratia domini nostri*, et cetera. Bonorum autem ipsorum auctor est Deus pater, et ideo dicit *a Deo patre*, et cetera. Ubi primo ponitur bonorum causa; secundo causandi modus, ibi *qui dedit*; tertio gratiarum actio pro ipsis bonis, ibi *cui est honor*, et cetera. Causa autem et auctoritas bonorum est Deus pater tamquam auctor, inquantum Deus, et tota Trinitas, quae dicitur Deus omnium per creationem. Sap. XIV, 3: *tu autem, pater, gubernas*, et cetera. Et ideo dicit *a Deo patre*, et cetera. Item auctor est dominus Iesus Christus, sicut minister, et hoc inquantum homo. Rom. c. XV, 8: *dico Iesum Christum ministrum*, et cetera. Et quod per Christum sit nobis gratia, patet Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, et cetera. Rom. V: *iustificati gratis*, et cetera. Pax etiam est nobis per ipsum. Io. XIV, 27: *pacem meam do vobis*, et cetera. Modus autem causandi huiusmodi bona ponitur, cum dicit *qui tradidit*, et cetera. Ubi primo ponitur causa efficiens, quae est mors Christi. Et quantum ad hoc dicit *qui dedit semetipsum*, etc., quasi dicat: ideo Christus est auctor gratiae et pacis, quia ipse morti dedit se et sustinuit crucem. Unde ipsa mors Christi est causa efficiens gratiae. Rom. c. V: *iustificati gratis*, etc., et Col. c. I, 20: *pacificans quae in caelis*, et cetera. Et dicit primo *qui dedit*, etc., id est, sponte se obtulit. Eph. V, 2: *dilexit nos Christus, et tradidit*, et cetera. Hebr. II, 9: *ut pro omnibus nobis gustaret mortem.* Tit. II, 14: *qui dedit semetipsum*, et cetera. Ex quo manifeste apostolus arguit contra eos, quod si mors Christi est sufficiens causa salutis nostrae, et in sacramentis novi testamenti, quae efficaciam habent ex passione Christi, confertur gratia, quod sit superfluum simul cum novo testamento servari legalia, in quibus gratia non confertur, nec salus acquiritur, quia *neminem ad perfectum adduxit lex*, ut habetur Hebr. VII, 19. Secundo ponitur finis et utilitas ipsorum bonorum quae est causa finalis. Et est duplex: unus est ut liberemur a peccatis praeteritis, et quantum ad hoc dicit *pro peccatis nostris*, scilicet praeteritis delendis et expiandis, quod est initium nostrae salvationis. Apoc. I, 5: *dilexit nos*, et cetera. Alius finis est, ut liberaret nos a potestate mortis, et quantum ad hoc dicit *ut eriperet nos de praesenti*, et cetera. Col. I, 13: *eripuit nos a potestate*, et cetera. Et ponit tria, scilicet *ut eriperet*, inquit, *de praesenti*, et *saeculo*, et *nequam. Ut eriperet de praesenti*, trahendo nos ad aeterna, per desiderium et spem. *De saeculo*, id est, de conformitate huius mundi qui nos allicit, ut non ei conformemur. Rom. XII, 2: *nolite conformari huic saeculo*, et cetera. *Nequam*, reducens nos ad veritatem iustitiae. Et dicitur saeculum nequam, non propter sui naturam, cum bonum sit creatum a Deo, sed propter mala quae in eo fiunt, sicut illud Ephes. V, 16: *dies mali sunt*, et cetera. Gen. c. XLVII, 9, dixit Iacob: *dies peregrinationis vitae meae centum triginta annorum sunt, parvi et mali*, et cetera. Et licet haec sint nobis per Christum, non tamen excluditur Deus pater. Et ideo ponitur, tertio, acceptatio divinae voluntatis. Unde dicit *secundum voluntatem Dei, et patris.* Patris, inquam, Christi per naturam, qua ab aeterno procedit, ut verbum. Ps. II, 7: *ego hodie genui te.* Io. I, 1: *in principio erat verbum*, et cetera. Item patris nostri per adoptionem. Io. I, 12: *dedit eis potestatem*, et cetera. Primo modo ly *Deus pater*, accipitur pro sola persona patris; secundo modo pro tota Trinitate. Et quia a Deo patre nostro, scilicet a tota Trinitate, haec omnia proveniunt nobis per Christum, ideo ipsi, scilicet toti Trinitati, *gloria*, in se honor aliis sit vel est, *in saecula saeculorum*, id est semper. *Amen*, est nota confirmationis. Habes ergo, in summa, in salutatione praedicta auctoritatem apostoli, qua eorum superbiam frangit; virtutem gratiae, qua eos ad observantiam Evangelii provocat; et insufficientiam legalium, ut ab eis eos revocet.

Lectio 2

[87746] Super Gal., cap. 1 l. 2 In superioribus praecessit salutatio, sequitur in sequentibus epistolaris narratio, in qua arguit apostolus eorum errorem; secundo eos monet ad correctionem, V cap., ibi *state ergo*, et cetera. Errorem autem eorum arguit dupliciter, et per auctoritatem evangelici documenti, et per rationem veteris testamenti, III cap., ibi *o insensati*, et cetera. Arguit autem

errorem ipsorum, ostendendo auctoritatem evangelicae doctrinae. Primo ostendendo ipsorum levitatem quantum ad levem dimissionem evangelicae doctrinae; secundo commendando auctoritatem ipsius doctrinae evangelicae: ut sic quanto dignius est quod dimittunt, tanto eorum error appareat maior, ibi *notum enim vobis facio*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim exaggerat culpam; secundo infligit poenam, ibi *sed licet nos*, et cetera. Culpam autem exaggerat et seductorum et seducentium, ibi *nisi sunt*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo enim aggravat culpam seductorum ex animi levitate. Unde dicit *miror*, quasi dicat: cum sciatis tot bona quae dicta sunt provenire vobis per Christum, et quod cum fueritis ita bene instructi per me, tamen *sic*, id est, intantum et tam vehementer, ut videamini iam obliti, *tam cito*, id est, in tam brevi tempore, *transferimini*, ut alludat nomini. Galatia enim translatio dicitur. Quasi dicat: vos estis Galatae, quia tam cito transferimini. Eccli. XIX, 4: *qui cito credit, levis est corde.* Secundo aggravat eorum culpam ex eo quod dimiserunt. Si enim ratio recedit et transfertur a malo, commendabilis est et bene facit, sed quando recedit a bono, tunc est culpabilis. Et sic isti a bono translati erant. Et ideo dicit eis: et si mirandum sit quod tam cito et sic transferimini, addit tamen materiam admirationis, quod scilicet transferimini *ab eo*, scilicet a Deo, et fide eius, *qui vos vocavit in gratiam Christi*, id est, in participationem aeterni boni, quam habemus per Christum. I Petr. II, v. 9: *gratias agentes Deo, qui vos vocavit in admirabile lumen suum.* Item II Petr. II, 21: *melius erat eis viam veritatis non agnoscere, quam*, et cetera. Tertio aggravat eorum culpam ex eo ad quod conversi sunt, quia non sunt conversi ad bonum, sed ad malum. Unde dicit *in aliud Evangelium*, id est, veteris legis, quae Annuntiatio bona est inquantum annuntiat quaedam bona, scilicet temporalia et carnalia. Is. I, 9: *si volueritis et audieritis me*, et cetera. Sed tamen non est perfecta et simpliciter, sicut Evangelium; quia non annuntiat perfecta et maxima bona, sed parva et minima. Sed lex nova est perfecte et simpliciter Evangelium, id est, bona Annuntiatio, quia annuntiat maxima bona, scilicet caelestia, spiritualia et aeterna. Et licet sit aliud Evangelium secundum traditionem pseudo, tamen secundum meam praedicationem non. Est enim aliud in promissis, sed non est aliud in figura, quia idem continetur in veteri testamento et in novo: in veteri quidem ut in figura, in novo vero ut in re et expresse. Et sic est aliud Evangelium quantum ad ea quae exterius apparent, sed quantum ad ea quae interius sunt et continentur, non est aliud. Licet autem non sit aliud in se, tamen potest esse aliud ex culpa aliorum, scilicet seducentium. Et ideo eorum culpam exaggerans, dicit *nisi sunt aliqui*, scilicet seductores, *qui vos conturbant*, id est, puritatem sensus vestri, qua imbuti fuistis per fidei veritatem, obfuscant. Quia, licet idem contineatur quantum ad interiorem intellectum per vetus et novum testamentum, ut dictum est, tamen si post susceptionem novi testamenti reiteratur vetus, videtur ostendi quod novum non sit perfectum, et quod illud sit aliud ab isto. Et ideo dicit *quod non est aliud, nisi sunt*, etc., quia isti pseudo post fidei evangelicae susceptionem cogebant eos circumcidi, ostendendo per hoc, quod circumcisio est aliquid aliud quam Baptismus et efficit aliquid quod Baptismus non potest efficere, et ideo isti conturbant vos. Infra V, 12: *utinam abscindantur qui vos conturbant*, et cetera. Et vere conturbant, quia *volunt convertere Evangelium Christi*, id est, veritatem evangelicae doctrinae in figuram legis, quod est absurdum et turbatio maxima. In illud enim debet aliquid converti ad quod ordinatur; novum autem testamentum et Evangelium Christi non ordinatur ad vetus, sed potius e contrario lex vetus ordinatur ad legem novam, sicut figura ad veritatem; et ideo figura converti debet ad veritatem, et lex vetus in Evangelium Christi, non autem veritas in figuram, neque Evangelium Christi in legem veterem: quod patet ex ipso usu loquendi. Non enim dicimus quod homo sit similis imagini hominis, sed potius e converso, imago est similis homini. Ier. XV, 9: *ipsi convertentur ad te*, etc.; et Lev. XXVI, 10: *novis supervenientibus*, et cetera. Consequenter post exaggerationem culpae ponitur inflictio poenae, cum dicit *sed licet*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo promulgat sententiam; secundo rationem sententiae assignat, ibi *modo enim hominibus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit auctoritatem suae sententiae; secundo profert eam, ibi *sicut praedixi*, et cetera. Ostendit autem auctoritatem suae sententiae multam esse, eo quod non solum in perversores et in seductores subditos, sed etiam in pares, sicut sunt alii apostoli, et etiam in superiores, sicut sunt Angeli, si huius criminis, scilicet conversionis Evangelii in veterem legem, rei essent, efficaciam haberet. Et ideo dicit: quia nostrae sententiae auctoritas quam ego promulgo (quae est excommunicatio), non solum in illos qui talia intendunt, efficaciam habet, *sed licet nos*, scilicet apostoli, *aut Angelus*, bonus vel malus, *de caelo* veniens *evangelizet, praeter quam quod evangelizatum est a nobis, anathema sit*, id est, reus erit huius sententiae, quam promulgamus. Ad evidentiam autem dictorum tria inquirere oportet. Primo quid significat hoc nomen, anathema. Circa quod sciendum est, quod anathema est nomen Graecum, et componitur ab ana, quod est sursum, et thesis, positio, quasi sursum positio. Et est ortum ex quadam antiqua consuetudine. Antiqui enim quando pugnabant, capiebant aliquando aliquam praedam ab hostibus, quam nolebant convertere in usum proprium, sed suspendebant illam in templis, vel in aliquo loco publico civitatis, quasi separatam a communi usu hominum, et omne tale sic suspensum nominabant Graeci anathema; et ex hoc inolevit consuetudo, quod omne illud quod excludebatur ab usu communi, diceretur anathematizatum. Unde dicitur Iosue VI, 17 de Ierichо et omnibus quae in ea sunt, quod Iosue mox anathematizavit ea. Et ideo etiam hoc in Ecclesia inolevit, ut illi qui excluduntur a communi societate Ecclesiae, et a participatione sacramentorum Ecclesiae, dicantur anathematizati. Secundo inquirenda est ratio eorum, quae dicit *licet nos aut Angelus*, et cetera. Ubi sciendum est, quod est triplex doctrina. Prima est philosophorum, qui ex ductu rationis propriae in cognitionem suae doctrinae devenerunt. Quaedam alia doctrina est, quae est tradita per Angelos, sicut lex vetus. Lex enim non est allata voluntate humana (sicut dicitur ad Gal. III, 19), sed per Angelos in manu mediatoris, ut dicitur infra III, v. 19. Quaedam vero doctrina tradita est a Deo immediate, sicut doctrina Evangelii. Io. c. I, 18: *Deum nemo vidit unquam*, et cetera. Ad Hebr. I, 2: *novissime diebus istis locutus est nobis in filio.* Et post: *quae cum initium accepisset*, et cetera. Doctrina ergo quae traditur per hominem potest mutari et revocari per alium hominem qui melius novit, sicut unus philosophus reprobat dicta alterius; item per Angelum qui perspicacius videt veritatem. Doctrina etiam quae traditur per Angelum posset forte removeri per alium Angelum superiorem, seu per Deum. Sed contra doctrina quae immediate a Deo traditur, non potest neque per hominem, neque per Angelum irritari. Et ideo si contingat quod homo vel Angelus diceret contrarium illi quae per Deum tradita est, dictum suum non est contra doctrinam, ut per hoc irritetur et repellatur, sed potius doctrina est contra eum, quia ipse qui dicit, debet excludi et repelli a communione illius doctrinae. Et ideo dicit apostolus quod dignitas doctrinae evangelicae, quae est immediate a Deo tradita, est tantae dignitatis, quod sive homo, sive Angelus evangelizet aliud praeter id, quod in ea evangelizatum est, est anathema, id est, abiiciendus et repellendus est. Tertio solvere oportet obiectiones quae circa hoc occurrunt. Quarum una est, *cum par in parem non habeat imperium*, et multo magis non habeat in superiorem, videtur quod apostolus non potuit excommunicare apostolos qui erant sibi pares, et minus Angelos qui sunt superiores. Matth. XI, v. 11: *qui minor est in regno caelorum, maior est illo.* Non est ergo anathema per hoc. Ad hoc dicendum est, quod apostolus hanc protulit sententiam, non propria auctoritate, sed auctoritate evangelicae doctrinae, cuius minister erat, cuius doctrinae auctoritas habet, ut quicumque contra illam dicunt, excludendi et repellendi sint. Io. X: *sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die*, et cetera. Alia quaestio est, quia ipse dicit, *praeterquam quod evangelizatum est.* Ergo non debet aliquis docere, neque praedicare, nisi quod scribitur in epistolis et in Evangelio. Sed hoc est falsum, quia I Thess. III, 10 dicitur: *ut compleamus ea quae desunt fidei nostrae*, et cetera. Respondeo. Dicendum quod nihil aliud evangelizandum est, quam illud quod continetur in Evangeliis, et in epistolis, et in sacra Scriptura implicite vel explicite. Nam sacra Scriptura et Evangelium evangelizat esse credendum Christo explicite. Unde quidquid continetur in eis implicite, quod facit ad doctrinam eius, et ad fidem Christi, evangelizari et doceri potest. Et ideo cum dicit *praeter id*, etc., id est, omnino alienum addendo. Apoc. ult.: *si quis apposuerit ad haec, aut addiderit*, scilicet omnino alienum, *apponat Deus super illum plagas scriptas in libro isto.* Et Deut. IV: *non addetis quidquam*, etc., scilicet contrarium seu alienum, *nec minuetis*, et cetera. Consequenter cum dicit *sicut praedixi*, etc., sententiam suam profert in malo, dicens: sicut praedixi de Angelis et apostolis, idem dico de seductoribus. *Si quis* seductor *evangelizaverit praeter id quod accepistis a me, anathema sit*, id est, excommunicatus. Et haec est sententia quam profert. Sed numquid ex hoc sunt excommunicati omnes haeretici? Videtur quod non, quia dicitur Tit. III, 10: *haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita*, et cetera. Respondeo. Dicendum est, quod haereticus potest dici aliquis, vel quia simpliciter errat ex ignorantia, et ex hoc non est excommunicatus; vel quia errat ex pertinacia et alios nititur pervertere, et tunc incurrit in canonem latae sententiae. Utrum autem ex tunc his verbis sententiam in haereticos protulerit, dubium est. Cum tamen sententia iam lata sit contra haereticos in Conciliis. Potest tamen dici quod forte hic ostenduntur excommunicatione digni. Consequenter cum dicit *modo enim hominibus*, etc., ostendit rationem sententiae. Ubi primo ponit rationem ipsius sententiae; secundo manifestat hic propositum, ibi *an quaero*, et cetera. Posset enim aliquis dicere: quare sic excommunicas? Forte aliqui sunt amici, vel alicuius auctoritatis, non ergo sic faciendum est. Ideo respondens apostolus, dicit: immo sic faciendum est, quia ea quae modo dico, non sunt ad favorem hominum, sed ut placeam Deo, et hoc est quod dicit *modo enim*, id est, post conversionem, vel in ista epistola, *suadeo hominibus*, id est, tendit ad hoc appetitus meus, ut placeam hominibus, *an Deo?* Quasi dicat: haec quae facio, ideo facio, ut complaceam soli Deo. I Thess. II, 4: *loquimur non quasi hominibus placentes, sed Deo*, et cetera. Nec etiam loquimur auctoritate hominum, sed divina. Quod autem non intendam placere hominibus, patet ex intentione et ex proposito meo. Nam ego non *quaero hominibus placere*, id est, non est intentionis meae homines convertere, ut placeam hominibus tantum, sed propter honorem Dei. Et hoc patet, quia *si adhuc* intenderem *placere hominibus*, ut olim placui, *non essem servus Christi.* Cuius ratio est, quia haec sunt contraria. Ita dumtaxat, ut scilicet velim placere hominibus propter homines, non referendo illud in Deum. Si enim ideo intendam aliquando placere hominibus, ut eos traham ad Deum, non pecco. Sed si primo modo, non sum servus Christi. Is. XXVIII, 20: *coangustatum est stratum, ita ut alter decidat*, et cetera. Matth. VI, 24: *nemo potest duobus dominis servire*, et cetera. Ps. LII, 6: *confusi sunt qui hominibus placent.*

Lectio 3

[87747] Super Gal., cap. 1 l. 3 Supra apostolus redarguit Galatas de levitate animi, eo quod sic cito dimiserant doctrinam Evangelii, hic vero ipsius evangelicae doctrinae dignitatem ostendit. Et circa hoc duo facit. Quia primo commendat auctoritatem doctrinae evangelicae secundum seipsam; secundo ex parte aliorum apostolorum, et sua simul, cap. II, ibi *deinde post annos quatuordecim*, et cetera. Iterum prima pars dividitur in duas, quia primo proponit intentum; secundo manifestat propositum, ibi *audistis enim*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat quod proponit, ibi *neque enim*, et cetera. Intendens ergo commendare veritatem evangelicae doctrinae, dicit *notum vobis*, etc., quasi dicat: ita sum certus de auctoritate Evangelii, quod non solum hominibus, immo etiam Angelis contrarium non crederem; sed eos si contrarii essent, anathematizarem. Quam quidem certitudinem ex hoc habeo, quia magis credendum est Deo quam hominibus, seu Angelis. Et ideo cum ego habuerim illud Evangelium a Deo, maximam certitudinem habere debeo et habeo. Et ideo dicit *notum enim vobis facio, fratres, Evangelium, quod evangelizatum est a me* vobis et aliis Ecclesiis, *quia non est secundum hominem*, id est, secundum humanam naturam discordantem a regula seu revelatione divina. Et sic ly *secundum hominem*, sonat in vitium. I Cor. III, 3: *cum enim sit inter vos zelus et contentio*, et cetera. Et sic accipit hic apostolus. Et ideo dicit *non secundum hominem* docentem me vel mittentem: quasi dicat: nullo modo potest hoc Evangelium haberi ab homine, sed a Deo. Et ideo subdit *neque enim ego ab homine*, etc., ubi duplicem modum acceptionis excludit. Primo quod non habuit ab homine auctoritatem evangelizandi, et quantum ad hoc dicit *neque ab homine*, scilicet puro, *accepi illud*, id est, auctoritatem evangelizandi Evangelium, sed a Christo. Rom. c. X, 15: *quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Is. XLII, 6: *dedi te in lucem gentium*, et cetera. Act. IX, 15: *vas electionis est mihi iste*, et cetera. Secundo, quod non accepit scientiam evangelizandi ab homine. Et ideo dicit *neque didici*, scilicet Evangelium per hominem purum, *sed per revelationem Iesu Christi*, id est, per Iesum Christum omnia clare ostendentem. I Cor. II, 10: *nobis autem revelavit Deus*, etc., Is. l, 5: *dominus Deus aperuit mihi aurem*, et cetera. Et ibid., 4: *dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam*, et cetera. Haec autem revelatio facta fuit apostolo, cum raptus fuit in Paradisum, ubi *audivit arcana verba quae non licet homini loqui*, II Cor. XII, 4. Consequenter cum dicit *audistis enim*, etc., probat propositum, scilicet quod non accepit ab homine Evangelium, neque ante conversionem, neque post conversionem ad Christum, ibi *cum enim placuit*, et cetera. Quod autem non acceperit ab homine ante conversionem suam, ostendit et per odium quod habebat ad fidem Christi et ad Christianos, et

per fervorem quem habebat ad Iudaismum, ibi *et proficiebam*, et cetera. Dicit ergo: dico quod non accepi ab homine, et hoc ante conversionem meam, quod patet ex factis illius temporis, et ex odio quod habebam ad fidem. Nam vos ipsi *audistis*, infra eodem, *tantum autem auditum habebant*, etc., *conversationem meam aliquando*, dum infidelis eram, *in Iudaismo*, quo Iudaice vivebam. Et dicit, *meam*, quia hoc quod male facimus ex nobis est, ex Deo autem quidquid boni facimus. Os. XIII, 9: *ex te perditio tua, Israel, tantummodo in me auxilium tuum.* Istud scilicet audistis, *quoniam supra modum*, scilicet aliorum, quia non solum per se, sed provocabat principes ad hoc. Alii enim forte a principibus inducti persequebantur, sed iste eos inducebat. Act. IX, 1: *Saulus adhuc spirans minarum*, etc., *accessit*, et cetera. Et quia non solum in Ierusalem, sed etiam per totam regionem. Unde *accepit litteras in Damascum*, et cetera. Unde de eo potest intelligi illud quod dicitur Gen. XLIX, 27: *Beniamin lupus rapax*, et cetera. *Persecutus sum Ecclesiam Dei*, scilicet inquirendo Christianos et fugando. I Cor. XV, 9: *non sum dignus vocari apostolus*, et cetera. *Et expugnabam illam*, non quidem spiritualiter, quia corda fidelium non poteram a fide avertere, sed corporaliter affligendo eos poenis corporalibus, et ponendo in carcere. Act. IX, 21: *nonne hic est qui*, etc., Ps. CXXVIII, 1: *saepe expugnaverunt me*, et cetera. Sic ergo patet, per odium quod habebat ad fidem Christi ante conversionem, quod non accepit Evangelium ab homine. Patet hoc etiam per amorem et fervorem zeli, quem habuit ad Iudaismum, et hoc quantum ad profectum exteriorem. Unde dicit *et proficiebam*, etc., ubi tria ponit quae exprimunt profectus magnitudinem, quia *supra multos*, non supra paucos proficiebat, non supra senes ineptos ad profectum scientiae, sed *coaetaneos*, scilicet adolescentes acutos et aptos ad profectum. Thren. III, 27: *bonum est viro, cum portaverit iugum ab adolescentia sua.* Item non supra coaetaneos extraneos, quasi ignotae linguae, sed illos qui sunt *in genere meo*, scilicet Iudaeorum. Act. XXII, 3: *ego sum vir Iudaeus, secus pedes Gamalielis eruditus*, et cetera. Item quantum ad zelum interiorem quem habebat ad legem. Et ideo dicit *abundantius prae aliis aemulator existens*, non solum legis, sed *paternarum mearum traditionum*, scilicet quas habent Iudaei licitas, *quas boni patres addiderunt*, ut dicitur in Glossa, quas quidem traditiones vocat suas, quia ita reputabat eas, ac si suae fuissent. Phil. III, 5: *secundum legem Pharisaeus, secundum aemulationem persequens*, et cetera. Sed quaestio est super hoc quod dicit Glossa: *boni patres addiderunt.* Videtur quod non fuerint boni, quia Deut. IV, 2 dicitur: *non addetis ad verbum quod ego loquor vobis*, et cetera. Ergo fecerunt contra mandatum domini, addentes traditiones, et sic non fuerunt boni. Dicendum est quod verbum illud domini intelligendum est sic: non addetis aliquid contrarium, seu extraneum verbis quae ego loquor, et cetera. Addere autem aliqua quae non sunt contraria, licuit eis, scilicet aliquos dies solemnes et alia similia, sicut factum est tempore Mardochaei, et tempore Iudith, in memoriam beneficiorum quae a Deo recipiebant. Contra, Matth. XV, 6, dominus reprehendit eos, dicens: *irritum fecistis mandatum domini propter traditiones hominum.* Non ergo sunt licitae traditiones. Respondeo. Dicendum est, quod non arguuntur, quod tenent traditiones hominum, sed quia propter traditiones hominum dimittunt mandata Dei.

Lectio 4

[87748] Super Gal., cap. 1 l. 4 Postquam autem apostolus ostendit quod ipse non accepit ab homine Evangelium ante suam conversionem, nunc hic probat quod non accepit ipsum ab homine post conversionem suam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non recepit Evangelium ab homine tempore conversionis suae; secundo quod nec etiam post conversionem suam, ibi *deinde post annos tres*, et cetera. Circa primum duo facit. Quia primo ostendit quod non accepit Evangelium ab apostolis, neque didicit; secundo quod non ab aliis fidelibus, ibi *sed abii in Arabiam*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit causam efficientem suae conversionis; secundo finem, ibi *ut revelaret*, etc.; tertio modum, ibi *continuo non acquievi*, et cetera. Circa primum notat causam suae conversionis, quae duplex est, scilicet beneplacitum Dei, quod est divina electio, et convertentis vocatio. Quantum ad primum dicit *cum autem placuit*, scilicet Deo, non quando volui ego, sed quando placitum fuit sibi, quia *non est volentis neque currentis*, etc., ut dicitur Rom. IX, 16. Ps. CXLVI, 11: *beneplacitum est domino*, et cetera. Phil. II, 13: *Deus est qui operatur in nobis*, et cetera. *Qui*, scilicet Deus, *me*, scilicet rebellem I Cor. XV, 9: *ego sum minimus apostolorum*, etc., *quoniam persecutus sum*, et cetera. Act. c. IX, 1: *Saulus adhuc spirans minarum*, et cetera. Persecutorem: *Saule, Saule, quid me persequeris*, etc. blasphemum I Tim. I, v. 13: *qui fui blasphemus*, et cetera. *Me*, talem, inquam, *segregavit ex utero matris meae.* Vel ad litteram: qui fecit me nasci ex ventre matris meae. Et vere dicitur Deus segregare ex utero, licet sit opus naturae, quae est quasi instrumentum Dei, quia opera etiam nostra attribuuntur Deo, sicut principali auctori, Is. c. XXVI, 12: *omnia enim opera nostra operatus es in nobis*, etc., sicut et effectus principali agenti attribuuntur. Ideo dicitur Iob X, v. 11: *pelle et carnibus vestisti me*, et cetera. Et ab hoc utero segregatus est ad iustificationem, quia eiusdem est iustificare, cuius est condere. Ps. XXI, 11: *de ventre matris meae*, et cetera. Vel: *ex utero matris meae*, scilicet synagogae, cuius uterus est collegium Pharisaeorum, qui nutriebant alios in Iudaismo. Matth. XXIII, v. 15: *circuitis mare et aridam, ut faciatis*, et cetera. Sic ergo mater sua fuit synagoga. Cant. c. I, 5: *filii matris meae pugnaverunt contra me*, et cetera. Uterus eius sunt Pharisaei. Ex hoc ergo utero est segregatus per spiritum sanctum ad fidem Evangelii. Rom. I, 1: *segregatus in Evangelium Dei.* Vel mater sua est Ecclesia Christi; uterus eius, collegium apostolorum. Segregavit ergo Deus ipsum ab utero Ecclesiae, id est, a collegio apostolorum in officium apostolatus et praedicationis ad gentes, quando dixit apostolis, Act. XIII, 2: *segregate mihi Barnabam et Paulum*, et cetera. Vocat autem synagogam matrem suam, quia Pharisaeus erat, quasi magnus in ea, dum dicitur Pharisaeus, et ex Pharisaeis, quia zelator legis erat. Supra: *abundantius autem aemulator*, et cetera. Quantum autem ad aliam causam dicit *et vocavit*, et cetera. Est autem duplex vocatio. Una est exterior, et sic dicit: *vocavit* me caelesti voce. Act. IX, 4: *Saule, Saule, quid me persequeris?* et cetera. *Vade in civitatem*, et cetera. Sic etiam alios apostolos vocavit. Alia est interior, et sic vocavit per quemdam instinctum interiorem, quo Deus per gratiam tangit cor, ut convertatur ad ipsum, et sic *vocavit* a mala via in bonam, et hoc *per gratiam suam*, non nostris meritis. Rom. VIII, 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit*, et cetera. Is. XLV, 13: *suscitavit eum ad iustitiam*, et cetera. Amos, V, 8: *qui vocat aquas maris*, et cetera. Finis autem conversionis ponitur, cum dicit *ut revelaret filium*, etc., qui quidem finis est Christus. Ordinatur autem conversio sua ad Christum dupliciter, scilicet facto, et sic dicit *ut revelaret filium suum*, id est, in eo quod circa me fecit, convertendo me et

dimittendo peccata mihi, revelaret quanta sit mihi facta misericordia. I Tim. I, 15 s.: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*, et cetera. *Sed ideo misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans*, et cetera. Sic ergo revelavit in eius conversione filium suum, et hoc inquantum filius dicitur gratia Dei. Item revelavit eum in eius operatione; unde dicebat ipse, Rom. XV, 18: *non enim audeo aliquid loqui eorum, quae per me non effecit Christus in obedientiam gentium, in verbo, in factis, et virtute*, et cetera. Et hoc inquantum filius virtus est Dei. Item revelavit eum in eius praedicatione; unde ipse dicebat, I Cor. I, 23: *nos praedicamus*, etc., usque *et Dei sapientiam.* Et hoc inquantum filius eius dicitur Dei sapientia. Item ordinatur ad Christum sua conversio verbo, et sic dicit *ut evangelizarem illum in gentibus*, quia, aliis apostolis evangelizantibus Christum Iudaeis, Paulus de mandato domini ivit ad gentes convertendas. Is. c. XLIX, 6: *parum enim est mihi, ut sis mihi servus*, etc., *dedi te in lucem*, et cetera. Act. XIII, v. 47: *sic enim praecepit*, et cetera. Infra: *ecce testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus.* Modus autem suae conversionis est perfectus, et quantum ad effectum; unde dicit *continuo non acquievi carni et sanguini*, id est, statim ita perfecte fui conversus, quod omnis carnalis affectus recessit a me. Eccli. c. XI, 23: *facile est enim in oculis domini subito honestare pauperem.* Et accipitur hic caro et sanguis pro vitiis carnalibus. I Cor. XV, 50: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*, et cetera. Infra V, 17: *caro concupiscit*, et cetera. Vel pro affectu et amore ad carnaliter sibi coniunctos. Matth. c. XVI, 17: *caro et sanguis non revelavit tibi*, et cetera. Sic apostolus et vitia sua superavit, et suos Iudaeos contempsit. Item quantum ad intellectum; quia ita fuit instructus a Christo, quod non fuit ei necesse instrui ab apostolis. Et ideo dicit *nec veni Ierosolymam*, ut scilicet ab eis instruerer. Item non fuit necesse instrui ab aliis fidelibus. Et ideo dicit *sed abii in Arabiam*, etc., quasi dicat: non ivi ad loca ubi erant alii fideles, ut me instruerent, sed ivi in Arabiam, ubi non erant edocti in fide, sed infideles. *Et iterum reversus sum Damascum*, scilicet ad parentes. Iob XXXVIII, 25: *quis dedit vehementissimo imbri cursum*, et cetera. Sed contra dicitur Act. IX, 25 quod *demiserunt eum de muro per sportam*, et cetera. Cum autem venisset Ierusalem, tentabat se iungere discipulis. Venit ergo Ierusalem. Dicendum est quod venit, sed non ut instrueretur. Vel, melius, dicendum est quod non statim venit, sed post aliquod tempus, et ideo sequitur *deinde post annos*, et cetera.

Lectio 5

[87749] Super Gal., cap. 1 l. 5 Postquam superius apostolus ostendit se non accepisse Evangelium ab homine ante conversionem suam, nec tempore suae conversionis, hic probat quod nec etiam post conversionem accepit ipsum ab homine; sed potius hic ostendit quomodo doctrina sua fuit ab hominibus approbata. Et circa hoc duo facit. Primo enim manifestat quomodo doctrina sua fuit ab apostolis approbata; secundo ostendit qualiter fuit approbata ab aliis fidelibus, ibi *deinde veni in partes*, et cetera. Et primo narrat factum; secundo confirmat veritatem dicti, ibi *ecce coram Deo*, et cetera. Dicit ergo: licet non iverim ad apostolos, ut instruerer ab eis circa principium meae

conversionis, quia iam eram instructus a Christo, tamen ex affectu charitatis compulsus, *post annos tres*, scilicet conversionis meae, *veni Ierosolymam*, quoniam iamdiu desideravi *videre Petrum*, non ut discerem ab eo, sed ut visitarem eum. Iob c. V, 24: *visitans speciem tuam*, et cetera. *Et mansi apud eum diebus quindecim*, repertus ab eo, ut verax apostolus. Et dicit *diebus quindecim*, quia numerus iste componitur ex octo et septem. Octonarius autem est numerus novi testamenti, in quo expectatur octava resurgentium; septenarius autem, numerus veteris testamenti, quia celebrat septimam diem. Mansit autem apud Petrum diebus quindecim, conferens cum eo de mysteriis veteris testamenti et novi. Et ne credatur quod licet non sit instructus a Petro, esset tamen etiam instructus ab aliis, subdit quod nec ab aliis fuit instructus. Unde dicit *alium autem apostolorum*, a quo instruerer, *vidi neminem*, id est nullum, *nisi Iacobum fratrem domini.* Illum enim vidit in Ierusalem. Circa istum Iacobum sciendum est, quod iste fuit episcopus Ierosolymorum, et fuit vocatus Iacobus minor, eo quod vocatus fuerat post Iacobum alium. Dicuntur autem multa de isto Act. XV, 13 ss. Ipse etiam fecit epistolam canonicam. Quare autem dicatur frater domini, a diversis diversimode dicitur. Elvidius enim dicit, quod ideo dicitur frater domini, quia fuit filius beatae virginis. Dicit enim quod beata virgo Christum concepit et peperit, et post partum Christi concepit de Ioseph, et peperit alios filios. Sed hic error est damnatus et reprobatus. Item patet esse falsum, quia Iacobus non fuit filius Ioseph, sed Alphaei. Alii vero dicunt, quod Ioseph ante beatam virginem habuit aliam uxorem, de qua habuit filium Iacobum et alios, qua mortua, accepit in uxorem beatam virginem, de qua natus est Christus, non tamen cognita a Ioseph, sed per spiritum sanctum, ut in Evangelio dicitur. Quia ergo ex patre nominantur cognationes, et Ioseph putabatur pater Christi, ideo iste Iacobus, licet non fuit filius virginis, tamen vocabatur frater domini. Sed hoc est falsum, quia si dominus matrem virginem noluit nisi virgini commendare custodiendam, quomodo sustinuisset sponsum eius, virginem non fuisse, et sic perstitisse? Ideo alii dicunt, et in Glossa tangitur, quod Iacobus iste fuit filius Mariae Cleophae, quae fuit soror virginis. Dicunt enim quod Anna mater beatae virginis nupsit primo Ioachim, ex quo peperit Mariam, matrem domini, quo mortuo, nupsit Cleophae fratri Ioachim, ex quo peperit Mariam Cleophae, et ex hac natus est Iacobus minor, Iudas et Simon, quo mortuo, dicitur quod nupsit adhuc cuidam tertio, qui vocatus est Salome, ex quo concepit et peperit aliam Mariam, quae dicta est Salome, et de hac natus est Iacobus maior, et Ioannes, frater eius. Sed huic opinioni dupliciter contradicit Hieronymus. Primo quia Salome non est nomen viri, ut etiam in Graeco apparet, sed est nomen mulieris, quae fuit soror beatae virginis, et ex Zebedaeo genuit Iacobum maiorem et Ioannem, sicut Maria Cleophae ex Alphaeo genuit Iacobum minorem, Iudam et Simonem. Dicitur autem frater domini iste Iacobus, specialiter inter alios suos consobrinos, et hoc propter duo, primo propter similitudinem effigiei, quia similis erat Christo in facie; et propter similitudinem vitae, quia imitabatur Christum in moribus. Vel quia Alphaeus pater eius fuit de cognatione Ioseph. Et ideo quia Iudaei cognationis lineam texere solent a maribus, et *Christus putabatur filius Ioseph*, ut dicitur Lc. III, 23, ideo specialiter dictus est frater domini, et non alii, qui solum ex matre coniuncti erant ei. Accipitur autem hic frater cognatione. Nam in Scriptura fratres aliquando dicuntur natura. Matth. I, 2: *Iacob autem genuit Iudam et fratres eius.* Cognatione, sicut omnes consanguinei sunt fratres. Gen. XIII, 8: *ne, quaeso, sit iurgium inter te et me, fratres enim sumus.* Gente, et sic omnes unius linguae dicuntur fratres. Deut. XVII, 15: *non poteris alterius gentis hominem regem facere, qui non sit frater tuus.* Affectione, et sic omnes amici, et qui habent eumdem affectum dicuntur fratres. II Cor. II, 13: *eo quod non invenerim Titum fratrem meum*, et cetera. Religione, et sic omnes Christiani qui habent unam regulam vitae, dicuntur fratres. Matth. XXIII, v. 8: *fratres estis*, et cetera. Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*, et cetera. Communiter autem omnes homines dicuntur fratres, quia ab uno Deo gubernati et educati. Mal. II, 10: *numquid non unus est pater omnium nostrum*, et cetera. Consequenter cum dicit *quae autem scribo vobis*, etc., confirmat per iuramentum quod dixerat, quasi dicat: ea *quae* nunc *scribo vobis* de me, *ecce* in manifesto sunt, ita quod satis constat *quia non mentior.* Et hoc dico, *coram Deo*, id est, teste Deo. Iurat autem hic apostolus non ex levitate, sed ex necessitate istorum, quibus necessarium erat, ut crederent. Nisi enim hoc faceret, non crederent ei. II Cor. II, 17: *coram Deo in Christo loquimur.* Rom. I, 9: *testis est mihi Deus*, et cetera. Quid ergo dicit dominus: *sit sermo vester, est, est; non, non; quod amplius est, a malo est?* Dicendum est, quod est a malo eius qui non credit, vel a malo poenae quo cogitur quis iurare. Consequenter cum dicit *deinde veni*, etc., ostendit quomodo fuit approbatus ab aliis Ecclesiis Iudaeae. Ubi tria facit. Primo ostendit ubi fuit conversatus, quia in Cilicia. Unde dicit *deinde veni in partes Syriae et Ciliciae*, scilicet patriae; unde etiam fuit raptus: quia dicitur Act. XXII, 3: *erat autem Paulus a Tharso Ciliciae*, et cetera. Secundo quomodo fuit cognitus ab eis, quia non facie, sed auditu tantum et fama. Unde dicit *eram enim ignotus facie Ecclesiis Iudaeae quae erant in Christo*, id est, in fide Christi. II Cor. VI, 8: *sicut qui ignoti et cogniti.* Unde patet quod Ecclesiae Iudaeae non docuerunt me. *Tantum* enim *auditum habebant*, scilicet de me per famam, *quoniam qui persequebatur*, et cetera. Tertio quomodo approbatus est ab eis, quia *in me glorificabant Deum*, id est, in mea conversione magnificum probabant, qui gratia sua me convertit. Is. XLIII, 20: *glorificabit me bestia*, et cetera.

Caput 2

Lectio 1

[87750] Super Gal., cap. 2 l. 1 Postquam apostolus in praecedenti cap., commendavit auctoritatem evangelicae doctrinae secundum seipsam, nunc in isto cap. commendat ipsam ex parte aliorum apostolorum et sua simul. Et circa hoc duo facit. Primo commendat auctoritatem suae doctrinae ex approbatione aliorum apostolorum; secundo ex exemplo sui et aliorum apostolorum, ibi *nos natura Iudaei, non ex gentibus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod alii apostoli approbaverunt suam doctrinam; secundo ostendit quod libere reprehendit alios apostolos in his quae contraria suae doctrinae dicebant, ibi *cum venisset Petrus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo agit de collatione quam habuit cum apostolis; secundo insinuat quid inde secutum sit, ibi *sed neque Titus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit circumstantias ipsius collationis; secundo ponit ipsam collationem, ibi *et contuli cum illis*, et cetera. Quantum ad primum tangit quatuor circumstantias, scilicet tempus, locum, testes, et motivum ipsius. Describit autem tempus,

cum dicit *deinde post annos quatuordecim.* Sed contra est, quia apostolus fuit conversus primo anno post passionem Christi, et post tres ivit in Ierusalem, et sic sunt quatuor, et hic dicit *post annos quatuordecim*, iterum ivit in Ierusalem, et sic fiunt decem et octo; et tunc invenit Petrum in Ierusalem. Et hoc non potest esse, quia Petrus sedit in Antiochia septem annis; in Roma vero viginti quinque annis. Et sic essent duo de viginti, et septem (qui sunt viginti quinque anni) antequam iret Romam, et Romae moratus est viginti quinque annis; ergo vixisset Petrus post passionem Christi quinquaginta annis, quod est falsum: quia quadragesimo anno a passione Christi passus est Petrus Romae, ut in historia habetur, quod fuit tempore Neronis. Respondeo. Dicendum, quod cum dicitur *deinde*, etc., non est intelligendum quod post tres annos iterum elapsi sint quatuordecim anni, antequam iret in Ierusalem, sed quod anno quartodecimo suae conversionis iterum ascendit. Nec sunt addendi supra istos quatuordecim, septem anni, quibus Petrus rexit Ecclesiam Antiochenam, quia ante istos annos incepit regere. Et cum Antiochia sit prope Ierusalem, potuit esse ut aliquando Petrus ivisset in Ierusalem, et tunc Paulus invenerit eum ibi. Et sic colligitur ex historia, quod post annos quatuordecim Petrus venit Romam tempore Claudii imperatoris, et existens ibi viginti quinque annis, complevit numerum triginta novem annorum, et mortuus est quadragesimo anno post passionem domini. Dicit autem signanter, *quatuordecim*, ut ostendat, quod non indigebat apostolorum instructione, si quatuordecim annis fuit sine eis. Locum vero describit, cum dicit *Ierosolymam.* Et dicit *ascendi*, quia in alto posita est. Ascendit autem Ierosolymam, ut ostenderet se concordare cum prophetia quae dicit Is. II, 3: *de Sion exibit lex*, et cetera. Testes describit, cum dicit *cum Barnaba, assumpto et Tito.* Barnabas Iudaeus erat, Titus vero gentilis. Cum eis ergo ascendit, ut haberet testes suae doctrinae, et ut in nullam partem, sive Iudaeorum, sive gentilium, ostendat se declinare. Deut. XVII: *in ore duorum vel trium stat omne verbum.* Motivum autem describit, cum dicit *secundum revelationem Dei*, id est, Deo revelante et praecipiente sibi quod ascenderet in Ierusalem. Ex hoc colligi potest quod omnes actus apostolorum et motus fuerunt secundum instinctum spiritus sancti. Iob c. XXXVII, 11: *nubes spargunt lumen suum*, et cetera. Consequenter cum dicit *et contuli*, etc., agit de ipsa collatione, ubi tria facit. Primo manifestat materiam super quam contulit; secundo personas cum quibus contulit; et tertio causam propter quam contulit. Materia de qua contulit, fuit Evangelium. Et ideo dicit *contuli cum illis Evangelium Dei*, et cetera. Personae cum quibus contulit sunt maiores et excellentiores inter apostolos *seorsum autem* cum *his*, et cetera. Sed causa utilis et necessaria *ne* scilicet *in vacuum*, et cetera. Quantum ad primum dicit *ascendi Ierosolymam*, ubi *contuli cum illis*, tamquam cum amicis et paribus, Evangelium quod praedicavi in gentibus, non ut addiscerem, quia iam doctus eram a Christo, non ut certificarer, quia sic certus sum quod si Angelus diceret contrarium, non crederem, ut patet supra I cap. Sed contuli propter duo, scilicet ad insinuandam unitatem doctrinae meae cum doctrina aliorum apostolorum. I Cor. I, 10: *idipsum dicatis omnes*, et cetera. Contulit ergo cum eis quasi idem verbum cum eis, sed non pares habuit. Item ad vitandum calumniam aliorum. Apostolus enim quia non fuerat conversatus cum Christo, nec edoctus ab apostolis, sed statim post conversionem suam incepit praedicare quae erant odiosa Iudaeis, et specialiter de vocatione gentium, et quod non debebant servari legalia. Sic ergo contulit Evangelium. Sed cum quibus hoc fecerit, ostendit subdens *seorsum autem his*, etc., quasi dicat: non cum omnibus, sed cum his qui erant inter alios alicuius auctoritatis et momenti, scilicet cum Petro, Iacobo et Ioanne et aliis magnis. Eccli. IX, 21: *cum sapientibus et prudentibus tracta*, et cetera. Sed *seorsum*, etc., non quod turpia vel falsa cum eis tractaret vel conferret, sicut haeretici faciunt, sed quia sciebat ibi esse Iudaeos calumniantes, propterea quia de legalibus docuerat. Et ideo ne veritas pateret calumniae, cum illis seorsum contulit, qui non calumniarentur. Prov. XXV, 9: *causam tuam tracta cum amico tuo, et secretum extraneo ne reveles*, et cetera. Eccli. VIII, 21: *coram extraneo ne facias consilium*, et cetera. Sic ergo patet et materia collationis et personae. Sequitur causa, quae fuit scilicet *ne in vacuum currerem, aut cucurrissem*, id est, ne reputarer praedicasse inutiliter. Vocat autem praedicationem suam, cursum, propter velocitatem suae doctrinae, quia in modico tempore a Ierusalem usque in Illyricum, et usque in Hispaniam praedicavit Evangelium. Unde posset dici de eo illud Ps. CXLVII, 15: *velociter currit sermo eius*, etc.; II Thess. III, 1: *fratres, orate pro nobis, ut sermo domini currat*, et cetera. Sed numquid dubitabat quod in vacuum curreret? Dicendum est quod sibi non dubitabat, sed illis quibus praedicaverat, quia nisi ab illis firmiter teneretur sua doctrina, quantum ad illos in vacuum cucurrisset; et ideo voluit conferre cum eis, ut dum scirent auditores, quod doctrina sua concordaret cum doctrina aliorum apostolorum, et approbaretur ab eis, firmius eius doctrinam tenerent, et sic quantum ad eos non in vanum curreret. I Cor. IX, 26: *ego sic curro non quasi in incertum.* Consequenter cum dicit *sed neque Titus*, etc., ostendit quid secutum sit ex collatione cum apostolis habita. Et ponit tria quae inde secuta sunt, scilicet quod a sua sententia non recessit, et quod suae doctrinae nihil superadditum fuit, ibi *ab his autem qui videbantur*, et cetera. Tertio quod sua doctrina approbata est, ibi *sed contra cum vidissent*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod non recessit a sua sententia in quodam particulari; secundo ostendit quod etiam in nullo alio recessit ab ea, ibi *sed propter subintroductos*, et cetera. Dicit ergo: dico quod ita contuli cum eis de doctrina Evangelii, quod ex hoc secutum est, quod doctrina mea et sententia firma permansit, scilicet de legalibus non observandis, sic quod gentiles non cogerentur ad servandum legalia, intantum quod *neque Titus, qui mecum erat, cum esset* etiam *gentilis, compulsus est*, rationibus eorum, *circumcidi*, sed susceptus est ab apostolis in societatem incircumcisus. Unde tunc data est sententia ab apostolis de legalibus non observandis, sicut habetur Act. XV, 28. Ratio autem quare post passionem Christi non debent servari legalia, assignatur a Chrysostomo talis: manifestum est enim quod instrumentum quod fit de aliqua promissione seu foedere tenet tantum quousque compleatur foedus et promissio, quibus completis, instrumentum praedictum in hoc non tenet. Circumcisio autem est quoddam instrumentum promissionis et foederis inter Deum et fideles homines; unde et Abraham accepit circumcisionem in signum promissionis, ut dicitur Gen. XVII. Et quia Christi peracta passione, soluta fuit promissio et completum foedus, ideo post passionem non tenet, nec valet circumcisio. Sic ergo patet quod non recessit a sententia sua in hoc quod non permitteret circumcidi Titum. Consequenter ostendit quod in nullo alio etiam recessit ab ea, cum dicit *sed propter subintroductos*, et cetera. Littera autem ista est diversa in diversis et obscura, et legitur sic: tu dicis quod non permisisti circumcidi Titum, sed quare non permisisti? Nonne alibi permisisti Timotheum, sicut legitur Act. XVI, 3? Ad hoc potest sic respondere apostolus, quia tunc temporis, quando Timotheus fuit circumcisus, indifferens erat circumcisio, utrum scilicet servaretur vel non; sed modo cum ageretur de Tito, erat specialis quaestio de circumcisione, quam ego dicebam non debere servari. Unde si permisissem eum circumcidi, cum egomet diffinivissem quaestionem, fuisset factum in contrarium, nec licebat ultra de hoc movere quaestionem, vel facere difficultatem, utpote iam determinatam. Et ideo dicit: dico quod non solum non permisi ipsum circumcidi ab illis, *quibus neque ad horam cessimus subiectione*, scilicet ut gentes subderentur legi. Et hoc *propter subintroductos*, a Diabolo vel a Pharisaeis, *falsos fratres*, qui se fingunt amicos. II Cor. c. XII: *periculum in falsis fratribus. Qui*, scilicet fratres falsi, *subintroierunt* in locum ubi erant apostoli, latenter *explorare*, id est ad explorandam, *libertatem nostram* a peccato et lege. II Cor. III, 17: *ubi spiritus domini, ibi libertas.* Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis*, et cetera. Infra IV, 5: *ut eos qui sub lege erant redimeret. Quam*, scilicet libertatem, *habemus in Christo Iesu*, id est per fidem Christi. Infra IV, v. 31: *non estis ancillae filii, sed liberae.* Et ad hoc subintroierunt *ut in servitutem*, legis et carnalium observantiarum, *redigerent*, sicut ante passionem Christi, quod non est faciendum, quia *fundamentum aliud nemo potest ponere*, etc., I Cor. III, 11. Et hoc *ut veritas Evangelii permaneat apud vos*, quasi dicat: in nullo cessimus eis propter hoc, ne scilicet occasionem daremus eis qui sine circumcisione dicebant vos non posse salvari, quod est contra veritatem Evangelii quod praedicavi vobis. Ambrosius autem aliter legit. Secundum praemissa enim habetur, quod ideo ad horam non cessit propter subintroductos. Ex quo sequitur quod nisi fuissent subintroducti falsi fratres, cessisset eis de legalium observatione. Et ideo propter hoc non fuit, quia propter hoc non cessisset eis, sed propter ipsam veritatem. Ideo dicit Ambrosius quod littera est falsa, et superfluit ibi *neque.* Unde vult quod non sit ibi *neque.* Et tunc est sensus: non permisi circumcidi Titum, sed Timotheum permisi circumcidi *propter subintroductos falsos fratres*, in loco ubi eram cum Timotheo et aliis, *qui subintroierunt*, et cetera. Quod cum facere nequivissent, populum in seditionem contra nos incitare moliebantur. *Quibus*, scilicet falsis fratribus, propter hoc *cessimus ad horam subiectionis*, in facto circumcisionis, circumcidendo Timotheum ibi *ut veritas Evangelii permaneat*, etc., quae habet quod nec circumcisio aliquid confert, neque praeputium, sed fides. Fuit autem specialis causa quare Timotheus circumcisus fuit, et non Titus, quia Timotheus fuit ex patre gentili et matre Iudaea, Titus vero ex utroque parente gentili. Et sententia apostoli erat quod qui ex aliquo parente Iudaeo nati fuerant, circumciderentur; qui vero totaliter ex gentilibus parentibus nati essent, nullo modo debeant circumcidi.

Lectio 2

[87751] Super Gal., cap. 2 l. 2 Ostenso quod apostolus in nullo recessit a sententia sua in collatione praedicta, hic consequenter ostendit quod nihil suae doctrinae per alios apostolos superadditum fuit. Et circa hoc duo facit. Primo enim describit conditionem apostolorum, nihil ei addere valentium; secundo prosequitur propositum, ibi *mihi enim qui*, et cetera. Conditionem autem illorum describit ex tribus. Primo ex auctoritate quam habebant in Ecclesia, quae est magna. Et quantum ad hoc dicit *ab his autem*, et cetera. Littera defectiva est, unde debet suppleri sic *ab his autem*, scilicet Petro et Ioanne; quasi dicat: licet ad horam cesserim eis, nihil tamen accepi ab eis potestatis vel

doctrinae. Et si ab his nihil accepi, multo minus ab aliis. Sed notandum est quod hoc quod dicit *qui videbantur aliquid esse*, si hoc intelligatur secundum gratiam Dei quae in ipsis erat, sic verum est quod secundum hanc magni erant, quia *quos iustificavit, hos et magnificavit*, ut dicitur Rom. VIII, 30. Si vero intelligantur aliquid esse secundum seipsos, sic falsum est, quia secundum hoc nihil erant. Nam si secundum se aliquid esse viderentur, semper fuissent magni; quia quod per se inest, semper inest. Unde cum non fuerint semper magni, non secundum se videbantur aliquid esse. Secundo describit eorum conditionem ex statu eorum ante conversionem, quam habuerunt in synagoga. Et hunc statum caute ostendit fuisse abiectum et vilem. Unde dicit *quales aliquando fuerint*, quia rustici, pauperes, idiotae, et sine litteris erant. I Cor. I, 26: *non multi sapientes secundum carnem*, et cetera. Sed quales fuerint *nihil*, id est non, *mea interest*, scilicet referre. Et hoc forte introducit, ut considerantes statum quem illi habuerunt in synagoga (qui nullus fuit) et statum Pauli (qui magnus fuit), manifeste cognoscant quod Paulus in sententia quantum ad legalia sit eis praeferendus, et praesertim cum Paulus in statu Ecclesiae Christi eis aequaretur, ita quod Paulus eos in statu synagogae ante conversionem praecedebat, in statu post conversionem eis aequalis erat. Unde cum agebatur de synagoga, magis erat standum sententiae Pauli, quam aliorum; sed cum de Evangelio ageretur, standum erat sententiae suae sicut sententiae aliorum. Et sicut alii non erant magni per legalia, sed per Christum, sic et apostolus per Christum magnus erat in fide, et non per legalia. Tertio describit eorum conditionem ex divina electione, et quantum ad hoc dicit *Deus enim personam*, etc., quasi dicat: ideo magni sunt, quia Deus eos magnificavit, non attendens ad merita vel demerita eorum, sed ad ipsum quod facere intendit. Et ideo dicit *Deus personam hominis non accipit*, id est, non considerat magnam vel parvam. Sap. VI, 8: *pusillum et magnum ipse fecit*, et cetera. Sed sine personarum acceptione ad salutem omnes vocat, non imputans illis delicta eorum, et hoc quia transierunt. II Cor. V, 17: *vetera transierunt*, et cetera. Ps. XV, 4: *nec memor ero nominum eorum*, et cetera. Et ideo dicit Petrus, Act. X, 34: *in veritate comperi, quod non est personarum acceptio*, et cetera. Circa hoc sciendum est, quod accipere personam proprie est in aliquo negotio attendere, quasi regulam ipsius negotii, conditionem personae nihil facientem ad negotium, puta, cum ideo do beneficium alicui, quia est nobilis, sive pulcher. Nobilitas enim seu pulchritudo, nil facit ad hoc, quod habeat beneficium. Si vero conditio personae facit ad negotium, sic considerando illam conditionem in facto illo, non accipio personam; sicut si ideo do beneficium alicui, quia bonus est, et bene deserviet Ecclesiae, quia bene litteratus et honestus, non sum acceptor personae. Nihil ergo est proprie accipere personam, quam considerare conditionem personae, nil facientem ad negotium. Cum ergo Deus in operibus suis et beneficiis nihil praeexistens ex parte creaturae respiciat, quia ipsum, quod est creaturae, est effectus suae electionis, sed respiciat solum quasi pro regula beneplacitum voluntatis suae secundum quam omnia operatur, et non secundum aliquam conditionem personae, ut dicitur Ephes. IV, 7, manifestum est quod non accipit personam hominis. Consequenter descripta conditione eorum, ostendit propositum, scilicet quod nil ei addere potuerunt. Et ideo dicit *mihi enim qui videbantur aliquid esse, nihil contulerunt*, quasi dicat: licet essent magnae auctoritatis, tamen nil addiderunt doctrinae meae nec potestati, quia, sicut supra dictum est neque ab homine accepi Evangelium, neque per hominem didici. Glossa autem aliter legit *quales aliquando fuerunt*, etc., quasi dicat: non pertinet ad me referre statum eorum ante conversionem, quales scilicet fuerunt, quia et hoc nihil refert, cum et ego fuerim ipsius Ecclesiae etiam persecutor, et tamen Deus suae beneplacito voluntatis elegit me et magnificavit, et hoc quia dominus personam hominis non acceptat. Consequenter cum dicit *sed e contra cum vidissent*, etc., ostendit quomodo eius sententia sit approbata ab apostolis. Et circa hoc tria facit. Primo ponit causam approbationis; secundo insinuat ipsam approbationem, ibi *Iacobus et Cephas*, et cetera. Tertio addit quamdam conditionem approbationi interpositam, ibi *tantum ut pauperes*, et cetera. Causam autem approbationis (quae movit apostolos approbare sententiam apostoli) ponit duplicem, scilicet praedicationis officium apostolo iniunctum a Christo, et effectum iniuncti officii, ibi *et cum cognovissent*, et cetera. Circa primum, primo ponit officium iniunctum quod movit eos ad approbandum; secundo officii manifestationem, ibi *qui enim operatus est*, et cetera. Dicit ergo: dico quod illi *qui videbantur aliquid esse, nihil* mihi *contulerunt*, sed potius, contra opinionem adversariorum, qui ascenderant contra me in Ierusalem ad apostolos pro ipsa quaestione, me ipsi apostoli approbaverunt, et hoc *cum vidissent quod creditum est mihi Evangelium*, id est, officium praedicationis, *praeputii*, id est, iniunctum praedicare incircumcisis, scilicet gentibus. Ier. IX, 26: *omnes gentes habent praeputium, omnis autem domus*, et cetera. Sicut Petro commissa est auctoritas, ut praedicaret Iudaeis tantum, et Paulo gentibus; sed postmodum et Petrus praedicavit gentibus, et Paulus Iudaeis. Sed quia aliquis posset dicere: unde constat nobis quod tibi sit commissum Evangelium in gentibus? Ideo interponens dicit, quod per operationes Christi. Sicut enim patet quod Petrus accepit Evangelium a Christo propter mirabilia quae Christus fecit per eum, ita patet quod ego ab ipso accepi propter miracula quae Christus operatus est, et operatur in me. Et ideo dicit *qui operatus est Petro*, etc., id est, qui Petrum fecit apostolum in Iudaea, scilicet Christus, ipse me fecit apostolum in gentibus. Et haec est causa quae movet eos. Sed quia non sufficit iniunctio et auctoritas praedicandi, nisi homo per bonam scientiam et discretam eloquentiam ipsam exequatur, et per bonam vitam commendet, ideo addit usum suae auctoritatis seu officii effectum, dicens *et cum cognovissent gratiam Dei*, et cetera. Et est littera suspensiva, id est, cum vidissent quod gratiosa et fructuosa esset praedicatio mea, tunc *Iacobus, et Cephas, et Ioannes*, et cetera. In quo notatur approbatio seu societas facta cum eis et Paulo. Et primo ponuntur personae inter quas facta est societas, quae sunt Iacobus, et Cephas, id est Petrus, et Ioannes. Et praemittitur Iacobus, quia erat episcopus Ierosolymorum, ubi haec facta sunt. Ioannes autem iste fuit Ioannes Evangelista, qui non deseruit Iudaeam usque ad tempus Vespasiani. *Qui videbantur columnae esse.* Metaphorice dicitur hoc, id est sustentatio totius Ecclesiae. Sicut enim totum aedificium sustentatur per columnas, ita per istos tota Ecclesia Iudaeorum sustentabatur et regebatur. Et de istis columnis dicitur in Ps. LXXIV, 4: *ego confirmavi columnas eius*, id est, apostolos Ecclesiae; Can. V, 15: *crura illius columnae marmoreae, quae fundatae sunt super bases aureas.* Isti, scilicet ex una parte, *dederunt dextras societatis*, id est, consenserunt in societatem, *mihi et Barnabae*, in quo designantur personae ex alia parte. Per hoc autem quod dederunt sibi dexteras, significatur quod per manus se acceperunt in signum coniunctionis et unitatem opinionis. Secundo ostenditur societatis tenor seu conditio, cum dicitur *ut nos in gentes, ipsi autem in circumcisionem*, scilicet praedicarent; quasi dicat: facta fuit inter nos coniunctio et unio, ita tamen quod sicut omnes fideles obediunt Petro in circumcisione, id est, in Ecclesia Iudaeorum fidelium: ita omnes gentiles qui conversi fuerunt ad Christum, obedirent Barnabae et Paulo. Hoc tamen apposito, *ut nos essemus memores pauperum Christi*, qui scilicet vendiderant omnia bona sua, et pretium eorum ad pedes apostolorum posuerant, propter Christum pauperes effecti. *Quod* quidem *sollicitus fui hoc idem facere*, non minus affectus, quam ipsi qui ordinaverunt, sicut apparet Rom. XV, et I Cor. VI, et II Cor. c. VIII et IX. Ratio autem quare consuetudo primitivae Ecclesiae de venditione possessionum servabatur in Ecclesia ex circumcisione, et non in Ecclesia ex gentibus, haec est, quia fideles Iudaei congregati erant in Ierusalem, et in Iudaea quae destruenda in brevi a Romanis erat, ut postmodum rei probavit eventus; et ideo voluit dominus ut ibi possessiones non reservarentur ubi permansuri non erant. Ecclesia vero gentilium firmanda erat et augenda, et ideo consilio spiritus sancti factum est, ut in ea possessiones non venderentur.

Lectio 3

[87752] Super Gal., cap. 2 l. 3 Supra apostolus ostendit quod ipse nil utilitatis accepit ex collatione habita cum dictis apostolis, hic vero ostendit quod ipse aliis profuit. Et primo ostendit quomodo profuit Petro in corrigendo eum; secundo manifestat ea quae dixit, ibi *prius enim quam venirent*, et cetera. Dicit ergo: vere ipsi mihi nihil contulerunt, sed ego potius contuli eis, et specialiter Petro; quia *cum venisset Petrus Antiochiam*, ubi erat Ecclesia gentium, ego *restiti ei in faciem*, id est, manifeste. Eccli. c. IV, 27: *ne reverearis proximum in casu suo, nec retineas verbum*, et cetera. Vel *in faciem*, id est non in occulto, tamquam detrahens et timens, sed publice, et ut par ei. Lev. XIX, 17: *non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum*, et cetera. Et hoc ideo, *quia reprehensibilis erat.* Sed contra: quia hoc fuit post acceptam gratiam spiritus sancti; sed post gratiam spiritus sancti nullo modo peccaverunt apostoli. Respondeo. Dicendum quod post gratiam spiritus sancti nullo modo peccaverunt mortaliter apostoli, et hoc donum habuerunt per potentiam divinam, quae eos confirmaverat. Ps. LXXIV, 4: *ego confirmavi columnas eius*, et cetera. Peccaverunt tamen venialiter, et hoc fuit eis ex fragilitate humana. I Io. I, 8: *si dixerimus, quia peccatum non habemus*, scilicet veniale, *ipsi nos seducimus*, et cetera. Quod vero dicitur in Glossa: *restiti ei tamquam par*, dicendum est quod apostolus fuit pro Petro in executione auctoritatis, non in auctoritate regiminis. Ex praedictis ergo habemus exemplum: praelati quidem humilitatis, ut non dedignentur a minoribus et subditis corrigi; subditi vero exemplum zeli et libertatis, ut non vereantur praelatos corrigere, praesertim si crimen est publicum et in periculum multitudinis vergat. Consequenter cum dicit *priusquam venirent*, etc., manifestat ea quae dixit. Et primo hoc quod dixit eum reprehensibilem esse; secundo vero hoc, quod dixit Petrum reprehendisse, ibi *sed cum vidissem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid Petrus sentiebat; secundo quid faciebat, ibi *cum autem venisset*, etc.; tertio quid inde sequebatur, ibi *et simulationi eius*, et cetera. Dicit ergo circa primum, quod Petrus sentiebat legalia non esse servanda. Et hoc facto ostendebat, quia *priusquam venirent quidam*, Iudaei scilicet zelantes pro legalibus, *a Iacobo*, Ierosolymitanae Ecclesiae episcopo, *edebat*, scilicet Petrus, *cum gentibus*, id est, indifferenter utebatur cibis gen-

tilium; et hoc faciebat ex instinctu spiritus sancti, qui dixerat ei *quod Deus sanctificavit, tu ne commune dixeris*, ut habetur Act. X, 15, ut ipse ibidem sequenti cap. dixit Iudaeis, qui contra eum insurrexerunt, quia cum incircumcisis comedisset, quasi rationem reddens. Quid autem faciebat, ostendit hic Paulus dicens, quod cum erat cum Iudaeis, subtrahebat se a consortio fidelium qui fuerant ex gentibus, adhaerens Iudaeis tantum, et congregans se cum eis. Et ideo dicit *cum autem venisset*, scilicet a Iudaea, *subtrahebat se* Petrus a gentibus conversis, *et segregabat se* ab eis. Et hoc ideo, quia erat *timens eos, qui ex circumcisione erant*, id est, Iudaeos, non quidem timore humano sive mundano, sed timore charitatis, ne scilicet scandalizarentur, sicut dicitur in Glossa. Et ideo factus est Iudaeis tamquam Iudaeus, simulans se cum infirmis idem sentire; sed tamen inordinate timebat, quia veritas numquam dimittenda est propter timorem scandali. Quid autem ex hac simulatione sequebatur, subdit dicens, quod *simulationi eius*, scilicet Petri, *consenserunt caeteri Iudaei*, qui erant Antiochiae discernentes cibos, et segregantes se a gentibus, cum tamen ante simulationem huiusmodi hoc non fecissent. Et non solum illi consenserunt Petro, sed *ita* fuit illa simulatio in cordibus fidelium, *ut etiam Barnabas*, qui mecum erat doctor gentium, et contrarium fecerat et docuerat, *duceretur ab eis in illam simulationem*, subtrahens se ab eis, scilicet gentibus. Et hoc ideo, quia, secundum quod dicitur Eccli. X, v. 2: *qualis est rector civitatis*, et cetera. Et ibidem: *secundum iudicem populi*, et cetera. Consequenter cum dicit *sed cum vidissem*, etc., manifestat ea quae dixerat de reprehensione sua, qua Petrum reprehendit. Et circa hoc tria facit. Primo ponit causam reprehensionis; secundo reprehendendi modum; tertio reprehensionis verba. Occasio autem reprehensionis est non levis, sed iusta et utilis, scilicet periculum evangelicae veritatis. Et ideo dicit: sic Petrus reprehensibilis erat, sed ego solus, *cum vidissem quod non recte ambularent* illi qui sic faciebant *ad veritatem Evangelii*, quia per hoc peribat veritas, si cogerentur gentes servare legalia, ut infra patebit. Quod autem recte non ambularent, ideo est quia veritas, maxime ubi periculum imminet, debet publice praedicari, nec fieri contrarium propter scandalum aliquorum. Matth. X, 27: *quod dico vobis in tenebris, dicite in lumine.* Is. XXVI, 7: *semita iusti recta est, rectus callis iusti ad ambulandum.* Modus autem reprehendendi fuit conveniens, quia publicus et manifestus. Unde dicit *dixi Cephae*, id est, Petro, *coram omnibus*, quia simulatio illa in periculum omnium erat. Tim. V, 20: *peccantem coram omnibus argue.* Quod intelligendum est de peccatis manifestis, et non de occultis, in quibus debet servari ordo fraternae correctionis. Cuiusmodi autem verba apostolus dixerit Petro, cum eum reprehenderet, subdit dicens *si tu Iudaeus cum sis*, etc., quasi dicat: o Petre, *si tu cum Iudaeus sis*, natione et genere, *gentiliter et non Iudaice vivis*, id est, gentium et non Iudaeorum ritum servas, cum scias et sentias discretionem ciborum nihil conferre, *quomodo cogis gentes*, non quidem imperio, sed tuae conversationis exemplo, *iudaizare?* Et dicit *cogis*, quia secundum quod Leo Papa dicit *validiora sunt exempla quam verba.* In hoc ergo Paulus reprehendit Petrum, quod cum ipse esset instructus a Deo, cum Iudaice prius viveret, ne postea amplius cibos discerneret Act. X, 15: *quod Deus sanctificavit, tu ne commune dixeris*, ipse contrarium simulabat. Sciendum est autem quod occasione istorum verborum, non parva controversia est orta inter Hieronymum et Augustinum. Et secundum quod ex eorum verbis aperte colligitur, in quatuor discordare videntur. Et primo in tempore legalium, quando scilicet servari debuerunt. Nam Hieronymus duo tempora distinguit, unum ante passionem Christi, aliud post passionem. Vult ergo Hieronymus quod legalia ante passionem Christi viva essent, id est, habentia virtutem suam, in quantum scilicet per circumcisionem tollebatur peccatum originale, et per sacrificia et hostias placabatur Deus. Sed post passionem non solum dicit ea non fuisse viva vel mortua, sed, quod plus est, ea fuisse mortifera, et quod quicumque post passionem Christi ea servavit, peccavit mortaliter. Augustinus vero distinguit tria tempora. Unum tempus ante passionem Christi, et concordans cum Hieronymo, dicit, isto tempore legalia viva fuisse. Aliud tempus est post passionem Christi immediate, ante gratiam divulgatam (sicut tempus apostolorum in principio), in quo tempore dicit Augustinus legalia mortua fuisse, sed tamen non mortifera Iudaeis conversis, dummodo ipsa servantes, spem in eis non ponerent, ita quod etiam ipsi Iudaei ea servantes tunc non peccarent. Si vero in eis spem posuissent, quicumque conversi ea servantes, peccassent mortaliter, quia si posuissent in eis spem, quasi essent necessaria ad salutem, quantum in eis erat, evacuassent gratiam Christi. Aliud tempus dicit esse post veritatem et gratiam Christi divulgatam, et in isto tempore dicit ea mortua et mortifera omnibus ea servantibus. Ratio autem dictorum est, quia si Iudaei statim post conversionem fuissent prohibiti ab observantiis legalium, visum fuisset eos pari passu ambulare cum idololatris, qui statim ab idolorum cultura prohibebantur, et legalia non fuisse bona, sicut nec idololatriam. Et ideo instinctu spiritus sancti permissum est, ut legalia modico tempore servarentur ea intentione quae dicta est, ut per hoc ostenderetur legalia tunc bona fuisse. Unde dicit Augustinus quod per hoc ostendebatur quod mater synagoga cum honore deducenda ad tumulum erat, dum non statim post passionem Christi legalia prohibita sunt. Quicumque vero non eo modo ipsa servaret, non honoraret matrem synagogam, sed eam extumularet. Secundo discordant praedicti Hieronymus et Augustinus de observatione legalium quantum ad ipsos apostolos. Hieronymus enim dicit quod apostoli numquam secundum veritatem servabant legalia, sed simulaverunt se servare, ut vitarent scandalum fidelium qui fuerant ex circumcisione. Et hoc quidem modo dicit simulasse Paulum, quando persolvit votum in templo Ierosolymitano, ut habetur Act. XXI, 26; et quando circumcidit Timotheum, ut habetur Act. XVI, v. 3; et quando a Iacobo monitus quaedam legalia suscepit, ut habetur Act. XV, 20. Et hoc quidem facientes non deludebant alios, quia faciebant hoc, non intendentes legalia servare, sed propter aliquas causas, sicut quod quiescebant in sabbato non propter observantiam legis, sed propter quietem. Item abstinebant ab immundis secundum legem, non propter observantiam legis, sed propter alias causas, utpote propter abominationem et aliquid huiusmodi. Augustinus vero dicit quod apostoli servabant ipsa legalia, et hoc intendentes, sed tamen non ponentes in eis spem, quasi essent necessaria ad salutem. Et hoc quidem licebat eis, quia fuerunt ex Iudaeis. Ita tamen quod haec servarent ante gratiam divulgatam; unde sicut eo tempore alii Iudaei conversi sine periculo servare poterant, absque eo quod in eis spem ponerent, ita et ipsi. Tertio discordant de peccato Petri. Nam Hieronymus dicit in simulatione praedicta Petrum non peccasse, quia hoc ex charitate fecit, et non ex aliquo timore mundano, ut dictum est. Augustinus vero dicit eum peccasse, venialiter tamen, et hoc propter indiscretionem quam habuit, nimis inhaerendo huic parti (scilicet Iudaeorum) ad vitandum eorum scandalum. Et validius argumentum Augustini contra Hieronymum est, quia Hieronymus adducit pro se septem doctores, quorum quatuor, scilicet Laudicensem, et Alexandrinum, Origenem et Didymum excludit Augustinus, utpote de haeresi infames. Aliis vero tribus opponit tres, quos pro se et pro sua opinione habet, scilicet Ambrosium, Cyprianum, et ipsum Paulum, qui manifeste dicit, quod reprehensibilis erat Petrus. Si ergo nefas est dicere in Scriptura sacra aliquod falsum contineri, non erit fas dicere Petrum reprehensibilem non fuisse. Et propter hoc verior est opinio et sententia Augustini, quia cum dictis apostoli magis concordat. Quarto discordant in reprehensione Pauli. Nam Hieronymus dicit, quod Paulus vere non reprehendit Petrum, sed simulatorie, sicut et Petrus simulatorie legalia servabat, ut scilicet sicut Petrus nolens scandalizare Iudaeos simulabat se legalia servare, ita Paulus ut non scandalizaret gentes, ostendit sibi displicere quod Petrus faciebat, et simulatorie reprehendit, faciebantque hoc quasi ex condicto, ut utrisque fidelibus sibi subditis providerent. Augustinus vero sicut dicit Petrum vere servasse legalia, ita dicit Paulum eum vere reprehendisse, et non simulatorie. Sed et Petrus quidem servando peccavit, quia inde erat scandalum apud gentiles, a quibus se subtrahebat. Paulus vero non peccavit reprehendendo, quia ex eius reprehensione nullum scandalum sequebatur.

Lectio 4

[87753] Super Gal., cap. 2 l. 4 Supra ostendit veritatem doctrinae apostolicae praedicatae per eum ex auctoritate aliorum apostolorum, hic ostendit idem ex eorum conversatione et exemplo. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum per apostolorum conversationem; secundo adversantium obiectionem *quod si quaerentes iustificari*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo praemittit apostolorum conditionem; secundo insinuat eorum conversationem, ibi *scientes autem quod non iustificatur*, etc.; tertio intentam conditionem, ibi *propter quod ex operibus legis*, et cetera. Conditio autem apostolorum et etiam ipsius Pauli haec est, quod secundum naturalem originem ex Iudaeis processerunt. Et hoc est quod dicit *nos*, scilicet ego et apostoli alii, sumus *natura*, id est naturali origine, *Iudaei*, non proselyti. II Cor. XI, v. 22: *Hebraei sunt, et ego*, et cetera. Et haec est magna laus, quia, ut dicitur Io. IV, 22, *salus ex Iudaeis est. Et non ex gentibus peccatores*, id est, non sumus peccatores, ut gentes idololatrae et immundae. Sed contra est quod dicitur I Io. I, v. 8: *si dixerimus quoniam peccatum non habemus*, etc., ergo Iudaei sunt peccatores. Respondeo. Dicendum est, quod aliud est peccantem esse, aliud peccatorem. Nam primum denominat actum, secundum vero promptitudinem, sive habitum ad peccandum. Unde Scriptura iniquos et gravibus peccatorum sarcinis oneratos peccatores appellare consuevit. Iudaei ergo propter legem superbientes, quasi per eam coerciti a peccatis, gentes quae sine fraeno legis erant, et ad peccandum pronae, peccatores vocabant. Eph. IV, 14: *non circumferamur omni vento doctrinae*, et cetera. Cum ergo dicat apostolus *non ex gentibus peccatores*, exponitur, id est, non sumus de numero peccatorum qui sunt inter gentiles, et cetera. Consequenter cum dicit *scientes autem quod non iustificatur homo*, etc., ponit apostolorum conversationem, quae quidem non est in legalibus, sed in fide Christi. Et circa hoc duo facit. Primo exprimit rationem apostolicae conversationis; secundo ponit ipsam apostolicam conversationem, ibi *et nos in Christo*, et cetera. Erat ergo apostolica conversatio in fide, et non in legalibus. Cuius ratio est, quia licet fuerimus Iudaei natura et in legalibus nutriti, tamen *scientes*

pro certo, *quod non iustificatur homo ex operibus legis*, id est, per opera legalia, *nisi per fidem Iesu Christi*, ideo deserentes illa conversamur in praeceptis fidei. Rom. III, 28: *arbitramur enim hominem iustificari per fidem sine operibus legis.* Act. IV, 12: *non est aliud nomen*, et cetera. Sed contra, Rom. enim II, 13 dicitur: *non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*, et cetera. Videtur ergo quod ex operibus legis iustificetur homo. Respondeo. Dicendum est, quod iustificari potest dupliciter accipi, scilicet iustitiam exequi, et iustum fieri. Primo autem modo homo iustificatur, qui opera iustitiae facit. Non autem iustus fit aliquis nisi a Deo, per gratiam. Sciendum est ergo, quod opera legis quaedam erant moralia, quaedam vero caeremonialia. Moralia autem licet continerentur in lege, non tamen poterant proprie dici opera legis, cum ex naturali instinctu, et ex lege naturali homo inducatur ad illa. Sed caeremonialia dicuntur proprie opera legis. Quantumcumque ergo homo quoad executionem iustitiae ex moralibus iustificetur, et etiam ex caeremonialibus, inquantum servare ea est opus obedientiae, ut ad sacramenta pertineant, et sic accipitur secundum dictum apostoli ad Rom. II, 13. Quantum tamen ad iustum fieri, ex operibus legis non iustificari homo per haec videtur, quia sacramenta veteris legis non conferebant gratiam. Infra IV, 9: *conversi estis ad egena elementa*, id est, gratiam non conferentia, neque gratiam in se continentia. Sacramenta vero novae legis, licet sint elementa materialia, non tamen sunt elementa egena, quia in se gratiam continent, unde et iustificare possunt. Si qui autem in veteri lege iusti erant, non erant iusti ex operibus legis, sed solum ex fide Christi, quem Deus proposuit propitiatorem per fidem, ut dicitur Rom. III, 20. Unde et ipsa sacramenta veteris legis non fuerunt nisi quaedam protestationes fidei Christi, sicut et nostra sacramenta, sed differenter, quia illa sacramenta gratiam Christi configurabant quasi futuram; nostra autem sacramenta protestantur quasi continentia gratiam praesentem. Et ideo signanter dicit, quod *ex operibus legis non iustificatur homo, nisi per fidem Iesu Christi*, quia etsi olim aliqui servantes opera legis iustificarentur, non tamen hoc erat nisi per fidem Iesu Christi. Ex hac autem scientia apostolorum quam habebant, quod iustificatio non est per operationem legis, sed per fidem Christi, concludit conversationem apostolorum eligentium fidem Christi et dimittentium opera legis. Unde sequitur *et nos in Christo Iesu credimus*, quia, ut dicitur Act. IV, 12, *non est aliud nomen datum*, et cetera. Unde sequitur *ut iustificemur ex fide Christi.* Rom. V, 1: *iustificati ergo ex fide*, et cetera. Et ne aliquis credat quod simul cum lege Christi opera legis iustificent, subiungit *et non ex operibus legis.* Rom. III, 28: *arbitramur enim iustificari hominem per fidem*, et cetera. Ex hoc concludit principale intentum, dicens quod si apostoli, qui sunt naturaliter Iudaei, non quaerunt iustificari per opera legis, sed per fidem, quod *non iustificatur omnis caro ex operibus legis*, nec homo quicumque potest iustificari per opera legis. Sumitur enim hic caro pro homine, scilicet pars pro toto, sicut Is. XL: *videbit omnis caro salutare Dei nostri.* Dicens autem *propter quod*, etc., concludit quasi a maiori. Magis enim videtur naturale vel rationabile de Iudaeis, quod per opera legis, non per fidem, iustificarentur, quam alii; sed hoc non est: quare, et cetera.

Lectio 5

[87754] Super Gal., cap. 2 l. 5 Postquam apostolus ostendit per conversationem apostolorum legalia non esse observanda, quod ipse dicebat, hic movet quaestionem in contrarium. Et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem; secundo solvit eam, ibi *absit*, etc.; tertio solutionem eius manifestat, ibi *ego enim per legem*, et cetera. Primum dupliciter potest exponi secundum Glossam. Primo sic: posset enim aliquis dicere quod apostoli deserentes legem, veniendo ad fidem Christi peccassent. Sed ex hoc apostolus introducit quasi quoddam inconveniens, scilicet Christum esse auctorem peccati, eo quod homines ad suam fidem vocat. Et hoc est quod dicit *quod*, id est sed, *si* nos apostoli *quaerentes iustificari* in ipso, id est, per ipsum, scilicet Christum, *inventi sumus*, id est, manifeste comprobemur, *et ipsi* apostoli *peccatores* propter legis dimissionem, *numquid Christus est minister peccati?* Id est, inducens nos ad peccandum qui nos a statu legis ad suam fidem vocavit? Infra IV, 4: *factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret*, scilicet ab onere legis. Respondet apostolus *absit*, quia magis est minister iustitiae. Rom. V, 19: *per unius obedientiam iusti constituuntur multi.* I Petr. II, 22: *qui peccatum non fecit*, et cetera. Et quod Christus non sit minister peccati abstrahens a lege veteri, patet, quia si ego ipse *quae destruxi*, scilicet superbiam gloriantem de lege, *iterum reaedifico*, volens redire ad gloriandum de lege, *praevaricatorem meipsum constituo*, resumens quae destruxi. II Petr. II, 22: *canis reversus ad vomitum*, et cetera. Ios. II: *maledictus homo qui reaedificaverit Iericho.* Dicit autem *quae destruxi*, non ipsam legem, ut Manichaei volunt, quia lex sancta est, Rom. VII, 12, sed superbiam de lege, de qua dicitur Rom. X, 3: *quaerentes suam iustitiam statuere*, et cetera. Si quis autem obiiciat quod cum ipse olim destruxerit fidem Christi, praevaricatorem se faciebat eam aedificans, patet responsio, quia fidem Christi conatus fuit quidem destruere, sed non praevaluit propter veritatem. Act. IX, v. 4: *quid me persequeris? Durum est tibi*, et cetera. Sed superbia legis vana erat, et ideo destrui poterat, et reaedificanda non erat. Secundo modo potest exponi, ut quod dicit *inventi sumus et ipsi peccatores*, referatur non ad dimissionem legis, sicut nunc expositum est, sed magis ad ipsam legis observantiam. Manifestum enim est quod quicumque quaerit iustificari, profitetur se non esse iustum, sed peccatorem. Est ergo sensus: *si* nos *quaerentes iustificari in Christo*, ex hoc ipso quod quaerimus nos iustificari, *inventi sumus*, id est, ratione comprobamur *et ipsi peccatores* fuisse, propter hoc quod legem observabamus, *numquid* Iesus *Christus minister peccati est?* Ut scilicet mandaverit homines post suam passionem legalia observare, quod sine peccato fieri non potest. Et attendendum est, quod haec expositio procedit secundum opinionem Hieronymi, qui ponebat statim post passionem Christi legalia fuisse mortifera. Tertio modo potest exponi, ut quod dicit *inventi sumus et ipsi peccatores*, pertineat quidem ad statum quo lex observabatur, non tamen quod ipsi offenderent propter legis observantiam, sed propter legis defectum, quae peccatum auferre non poterat, ut sit sensus: si quaerentes iustificari in ipso, inventi sumus et ipsi peccatores, id est, peccatum habentes, lege peccatum non auferente, secundum illud Rom. III, 9: *causati sumus Iudaeos et Graecos omnes sub peccato esse*, numquid Iesus Christus peccati minister est, ut reducat nos ad observantiam legis, in qua sub peccato eramus? Et haec expositio procedit secundum expositionem Augustini. Et respondet, secundum utramque expositionem, *absit*, quia ego destruxi legem carnaliter intellectam, spiritualiter iudicando et docendo. Unde si iterum vellem aedificare carnalis legis observantias, essem praevaricator legis spiritualis. Potest et quarto modo sic exponi.

Dixeram, hominem non iustificari ex operibus legis. Posset aliquis dicere, quod nec etiam per fidem Christi, quia multi post fidem Christi acceptam, peccant. Et hoc est quod dicit: *si quaerentes iustificari in Christo*, id est, per fidem Christi, *inventi sumus* post fidem Christi susceptam *etiam ipsi* nos fideles *peccatores*, id est, in peccatis viventes, *numquid* Iesus *Christus minister peccati est* et damnationis, sicut minister veteris legis est minister peccati et damnationis? Non quod lex induceret ad peccatum, sed occasionaliter, quia prohibebat peccatum, et non conferebat gratiam adiuvantem ad resistendum peccato. Unde dicitur Rom. VII, 8: *occasione accepta, peccatum per mandatum*, et cetera. Sed Christus dat gratiam adiuvantem. Io. I, v. 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Unde nullo modo est minister peccati, nec directe, nec occasionaliter.

Lectio 6

[87755] Super Gal., cap. 2 l. 6 Hic apostolus solutionem superius assignatam manifestat. Et primo ponit solutionis manifestationem; secundo concludit principale intentum, ibi *non abiicio gratiam Dei*, et cetera. Sed attendendum est, quod apostolus inquirendo procedens, nullum dubium indiscussum relinquit. Et ideo verba eius licet videantur intricata, tamen si diligenter advertantur, nihil sine causa dicit, et hoc apparet in verbis propositis. Ubi tria facit: primo manifestat solutionem; secundo explicat solutionis manifestationem, ibi *Christo confixus sum cruci*, etc.; tertio removet dubitationem, ibi *quod autem vivo*, et cetera. Quia ergo apostolus dixerat *si enim quae destruxi*, etc., quod intelligitur de veteri lege, posset enim ab aliquo reputari legis destructor, et per consequens iniquus, secundum illud Ps. CXVIII, 126: *dissipaverunt iniqui legem tuam*, ideo apostolus vult ostendere quomodo legem destruat, et tamen non est iniquus, dicens *ego enim per legem*, et cetera. Ubi sciendum est, quod quando aliquis dissipat legem per ipsam legem, talis est praevaricator legis, non iniquus. Dissipatur autem lex per legem, quando in lege datur aliquod praeceptum locale seu temporale, ut scilicet lex illa tali tempore, seu tali loco servetur, et non alio, et hoc ipsum exprimatur in lege. Si quis tunc in illo tempore, seu in illo loco lege non utitur, destruit legem per ipsam legem, et hoc modo apostolus destruxit legem. Unde destruxi, inquit, quodammodo legem, tamen per legem, quia ego *mortuus sum legi per legem*, id est, per auctoritatem legis ipsam dimisi, quasi legi mortuus. Auctoritas enim legis, per quam mortuus est legi, in multis sacrae Scripturae locis habetur; Ier. XXXI, 31, tamen sub aliis verbis: *confirmabo testamentum novum super domum Israel*, etc.; Deut. XVIII, 15: *prophetam suscitabit dominus de fratribus vestris*, etc.; et multis aliis locis; non est ergo transgressor apostolus legem destruendo. Vel aliter: *ego per legem*, scilicet spiritualem, *mortuus sum legi* carnali. Tunc enim moritur legi, quando abiicit legem solutus a lege. Iuxta illud Rom. VII, 2: *mortuo viro, soluta est mulier a lege viri.* Inquantum vero apostolus subiectus erat legi spirituali, dicit se mortuum legi, id est, solutum a legis observatione. Rom. VIII, 2: *lex spiritus vitae*, et cetera. Alius modus dimittendi legem sine praevaricatione esse potest, quia videlicet lex aliqua quando est scripta in charta, tunc dicitur lex mortua, et quando est in mente legislatoris, tunc dicitur lex viva. Constat autem, quod si aliquis secundum verbum legislatoris

operaretur contra legem scriptam, et solveret legem, et solveretur a lege mortua, et servaret legem vivam secundum imperium legislatoris. Dicit ergo, secundum hoc, *mortuus sum legi* scriptae et mortuae, id est solutus sum ab ea, *ut Deo vivam*, id est, motus meos secundum dicta ipsius dirigam, et ad honorem eius ordiner. Lex enim statuta in scriptis aliquid tradit propter extraneos, et eos qui ab eo verbotenus audire non possunt; sed his qui coram eo sunt, non dicit eam scriptis, sed verbo tantum. A principio enim homines infirmi erant, ad Deum accedere non valentes. Et ideo necesse fuit eis praecepta legis in scriptis dare, ut per legem quasi per paedagogum manu ducerentur ad hoc, quod ab eo praecepta eius audirent, secundum quod dicitur infra III, 24: *lex paedagogus noster fuit in Christo*, et cetera. Sed postquam habemus accessum ad patrem per Christum, ut dicitur Rom. V, 2, non instruimur per legem de mandatis Dei, sed ab ipso Deo. Et ideo dicit: per legem manuducentem mortuus sum legi scriptae, *ut vivam Deo*, scilicet ipsi factori legis, id est, ut ab ipso instruar et dirigar. Consequenter cum dicit *Christo confixus sum*, etc., explicat quae dixit. Dixerat autem quod est mortuus legi, et quod vivit Deo. Et ista duo manifestat. Et primo quod sit mortuus legi, per hoc quod dicit *Christo confixus sum cruci*; secundo quod vivit Deo, cum dicit *vivo ego, iam non ego*, et cetera. Et primum quidem potest exponi dupliciter. Uno modo sicut in Glossa, sic: quilibet homo secundum carnalem originem nascitur filius irae, Eph. II, 3: *eramus enim natura filii irae*, et cetera. Nascitur etiam in vetustate peccati, Bar. III, 11: *inveterasti in terra aliena*, et cetera. Quae quidem vetustas peccati tollitur per crucem Christi, et confertur novitas vitae spiritualis. Dicit ergo apostolus *Christo confixus sum cruci*, id est, concupiscentia seu fomes peccati, et omne huiusmodi, mortuum est in me per crucem Christi. Rom. VI, 6: *vetus homo noster simul crucifixus est*, et cetera. Item ex quo cum Christo confixus sum cruci, et mortuus sum peccato, et Christus resurrexit, cum resurgente etiam resurrexi. Rom. IV, 25: *traditus est*, et cetera. Sic ergo Christus in nobis renovat vitam novam, destructa vetustate peccati. Et ideo dicit *vivo autem*, id est, quia *Christo confixus sum cruci*, vigorem bene operandi habeo, *iam non ego* secundum carnem, quia iam non habeo vetustatem quam prius habui, *sed vivit in me Christus*, id est, novitas, quae per Christum nobis data est. Vel aliter: homo quantum ad illud dicitur vivere, in quo principaliter firmat suum affectum, et in quo maxime delectatur. Unde et homines qui in studio seu in venationibus maxime delectantur, dicunt hoc eorum vitam esse. Quilibet autem homo habet quemdam privatum affectum, quo quaerit quod suum est; dum ergo aliquis vivit quaerens tantum quod suum est, soli sibi vivit, cum vero quaerit bona aliorum, dicitur etiam illis vivere. Quia ergo apostolus proprium affectum deposuerat per crucem Christi, dicebat se mortuum proprio affectui, dicens *Christo confixus sum cruci*, id est, per crucem Christi remotus est a me proprius affectus sive privatus. Unde dicebat infra ult.: *mihi absit gloriari nisi in cruce domini nostri*, etc., II Cor. V, 14 s.: *si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei*, et cetera. Vivo autem, id est, *iam non* vivo *ego*, quasi in affectu habens proprium bonum, *sed vivit in me Christus*, id est tantum Christum habeo in affectu, et ipse Christus est vita mea. Phil. I, 21: *mihi vivere Christus est, et mori lucrum.* Consequenter autem cum dicit *quod autem nunc vivo*, etc., respondet dubitationi quae poterat esse duplex ex praemisso verbo. Una est quomodo ipse vivit, et non est ille, scilicet qui vivit; secunda quomodo confixus est cruci. Et ideo haec duo aperit. Et primo primum, quomodo scilicet vivit, et non ipse vivit, dicens *quod autem nunc vivo*, et cetera. Ubi notandum est, quod illa proprie dicuntur vivere, quae moventur a principio intrinseco. Anima autem Pauli constituta erat inter Deum et corpus, et corpus quidem vivificabatur et movebatur ab anima Pauli, sed anima eius a Christo. Quantum ergo ad vitam carnis vivebat ipse Paulus, et hoc est quod dicit *quod autem nunc vivo in carne*, id est, vita carnis; sed quantum ad relationem ad Deum, Christus vivebat in Paulo, et ideo dicit *in fide vivo filii Dei*, per quam habitat in me et movet me. Hab. II, 4: *iustus autem meus ex fide vivit.* Et nota quod dicit, *in carne*, non ex carne, quia hoc malum est. Secundo ostendit quod confixus est cruci, dicens: quia amor Christi quem ostendit mihi in cruce moriens pro me, facit ut semper ei configar. Et hoc est quod dicit *qui dilexit me.* I Io. IV, 10: *ipse prior dilexit nos.* Et intantum dilexit me, quod *tradidit semetipsum pro me*, et non aliud sacrificium. Apoc. I, 5: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Eph. c. V, 25: *sicut Christus dilexit Ecclesiam, et semetipsum tradidit pro ea*, et cetera. Sed attendendum est, quod ipse filius tradidit se, et pater tradidit filium, Rom. VIII, v. 32: *qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*; et Iudas tradidit eum, ut dicitur Matth. XXVI, 48: et totum una res est, sed non una intentio, quia pater ex charitate, filius ex obedientia simul et cum charitate, Iudas vero ex cupiditate et proditorie. Consequenter cum dicit *non abiicio gratiam Dei*, infert conclusionem principalem. Et primo inducit conclusionem; secundo manifestat modum. Dicit ergo: ex quo tantam gratiam recepi a Deo quod tradidit se, et ego vivo in fide filii Dei, *non abiicio gratiam filii Dei*, id est, non repudio, nec ingratum me exhibeo. I Cor. XV, 10: *gratia Dei in me vacua non fuit*, et cetera. Unde et alia littera habet. *Non sum ingratus gratiae Dei* (Hebr. XII, 15: *contemplantes ne quis desit gratiae Dei*), scilicet per ingratitudinem se indignum fatendo. Modus autem abiiciendi et ingratitudinis est, si dicerem quod lex esset necessaria ad iustificandum. Et ideo dicit *si enim per legem iustitia, ergo Christus gratis est mortuus*, id est, si sufficiens sit lex, id est, opera legis sufficiunt ad iustificandum hominem, Christus sine causa mortuus est, et frustra, quia ad hoc mortuus est, ut nos iustificaret. I Petr. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*, et cetera. Quod si hoc per legem fieri posset, superflua fuisset Christi mors. Sed non gratis mortuus, nec in vacuum laboravit, ut dicitur Is. c. XLIX, 4, quia per ipsum solum gratia iustificans et veritas facta est, ut dicitur Io. I, 17. Si qui ante passionem Christi iusti fuerunt, hoc etiam fuit per fidem Christi venturi, in quem credebant, et in cuius fide salvabantur.

Caput 3

Lectio 1

[87756] Super Gal., cap. 3 l. 1 Supra confutavit apostolus vanitatem et mutabilitatem Galatarum per auctoritatem evangelicae doctrinae, ostendens suam doctrinam authenticam fuisse ab aliis apostolis, hic vero per rationem et auctoritatem ostendit hoc idem, scilicet quod legalia non sunt servanda. Et hoc dupliciter. Primo ex insufficientia legis; secundo ex dignitate eorum qui ad Christum conversi sunt; et hoc IV cap., ibi *dico autem: quanto tempore*, et cetera. Circa primum duo facit.

Primo praemittit obiurgationem; secundo prosequitur suam probationem, ibi *hoc solum a vobis volo*, et cetera. Circa primum duo facit: primo obiurgat eos, ostendens eorum fatuitatem; secundo rationem obiurgationis assignat, ibi *ante quorum oculos*, et cetera. Primo ergo eos de fatuitate obiurgat, vocans eos insensatos. Unde dicit *o insensati*, et cetera. Insensatus autem proprie dicitur qui sensu caret. Sensus autem spiritualis est cognitio veritatis; qui ergo veritate caret, proprie insensatus dicitur. Matth. V: *et vos sine intellectu estis.* Sap. V, 4: *nos insensati vitam istorum*, et cetera. Sed contra, Matth. V, 22 dicitur: *qui dixerit fratri suo: fatue*, etc.; sed fatuus idem est quod insensatus; ergo apostolus reus est Gehennae ignis. Sed dicendum est, ut Augustinus dicit, quod intelligendum est si dixerit sine causa, et animo vituperandi; sed apostolus ex causa dixit, et animo corrigendi. Unde dicitur in Glossa *hoc dolendo dicit.* Secundo cum dicit *quis vos fascinavit*, etc., ostendit modum quo insensati erant effecti. Ubi primo notandum est, quod insensatus fit aliquis multis modis. Vel quia non proponitur sibi aliqua veritas quam cognoscere possit; vel quia etsi proponatur sibi, tamen numquam eam acceptat; vel quia veritatem propositam et acceptam deserit, a via veritatis recedens; et tales erant isti Galatae, qui veritatem fidei quam acceperant deserentes, veritatem propositam renuerunt. Supra I, 6: *miror quod sic tam cito*, et cetera. Et ideo istum gradum insensationis in eis reprehendit, dicens *quis vos fascinavit*, et cetera. Ad sciendum autem quid sit fascinatio, sciendum est, quod secundum Glossam fascinatio proprie dicitur ludificatio sensus, quae per artes magicas fieri consuevit; puta cum hominem facit aspectibus aliorum apparere leonem vel cornutum, et huiusmodi. Et hoc etiam per Daemones potest fieri, qui habent potestatem movendi phantasmata, et reducendi ad principia sensuum, ipsos sensus immutando. Et secundum hanc acceptionem satis proprie dicit apostolus *quis vos fascinavit?* Quasi dicat: vos estis sicut homo ludificatus, qui res manifestas aliter accipit, quam sint in rei veritate: quia scilicet vos estis ludificati per deceptiones et sophismata, *veritati non obedire*, id est, veritatem manifestam, et a vobis receptam non videtis, nec obediendo recipitis. Sap. IV, 12: *fascinatio nugacitatis obscurat bona.* Is. V, 20: *vae qui dicunt bonum malum*, et cetera. Alio modo accipitur fascinatio secundum quod aliquis ex aspectu malevolo laeditur, et hoc maxime in vetulis quae visu urenti et aspectu invido fascinant pueros, qui ex hoc infirmantur et vomunt cibum. Huius causam volens assignare Avicenna in libro suo de anima dicit, quod materia corporalis obedit substantiae intellectuali, magis quam qualitatibus activis et passivis in natura. Et ideo ponit quod ad apprehensionem substantiarum intellectualium (quas vocat animas seu motores orbium) multa fiunt praeter ordinem motus caeli et omnium corporalium agentium. Eodem modo dicit, quod quando anima sancta depurata est ab affectibus terrenorum, et a carnalibus vitiis, accedit ad similitudinem substantiarum dictarum, et obedit ei natura. Et hinc est quod aliqui sancti viri operantur quaedam mira praeter naturae cursum; et similiter quia anima alicuius foedata passionibus carnalibus, habet fortem apprehensionem in malitia, obedit ei natura ad transmutationem materiae, in illis maxime in quibus materia habilis est: sicut in pueris teneris contingit. Et sic contingit, secundum eum, quod ex forti apprehensione vetularum, in malitiam immutatur puer et fascinatur. Haec autem positio satis videtur vera secundum opinionem Avicennae. Nam ipse posuit formas omnes corporales in istis inferioribus influi a substantiis incorporalibus separatis, et quod agentia naturalia non habent se ad hoc nisi ut disponentia tantum. Sed hoc quidem improbatur a philosopho. Agens enim oportet esse simile subiecto. Non fit autem forma tantum, nec materia, sed compositum ex materia et forma. Id ergo quod agit ad esse corporalium, oportet quod habeat materiam et formam. Unde dicit quod transmutare materiam et formam non potest, nisi id quod habet materiam et formam, et hoc quidem vel virtute, sicut Deus, qui actor est formae et materiae: vel actu, sicut agens corporeum. Et ideo materia corporalis quantum ad huiusmodi formas, nec Angelis, nec alicui purae creaturae obedit ad nutum, sed soli Deo, ut Augustinus dicit. Unde non est verum quod Avicenna dicit de huiusmodi fascinatione. Et ideo dicendum, quod ad imaginationem seu apprehensionem hominis, quando fortis est, immutatur sensus, seu appetitus sensitivus: quae quidem immutatio non est sine alteratione corporis et spirituum corporis, sicut nos videmus quod ad apprehensionem delectabilis movetur appetitus sensitivus ad concupiscentiam, et exinde corpus calefit. Similiter ex apprehensione timendi, frigescit. Immutatio autem spirituum maxime inficit oculos, qui infecti rem per aspectum inficiunt, sicut patet in speculo mundo, quod ex aspectu menstruatae inficitur. Sic ergo quia vetulae obstinatae in malitia et durae sunt, ex forti apprehensione immutatur appetitus sensitivus, et ex hoc, sicut dictum est, infectio maxime fit a venis ad oculos, et ex oculis ad rem perspectam. Unde quia caro pueri mollis est, ad earum invidum aspectum inficitur et fascinatur. Et quandoque quidem ad hunc effectum Daemones operantur. Dicit ergo *quis vos fascinavit veritati non obedire?* Quasi dicat: vos aliquando obedistis veritati fidei, sed modo non; ergo estis sicut pueri, qui ex aliquo invido aspectu infecti, cibum receptum vomitis. Rationem autem obiurgationis assignat, dicens *ante quorum oculos*, et cetera. Quod potest tripliciter legi. Uno modo, secundum Hieronymum, ut respondeat primae acceptioni fascinationis; quasi dicat: dico vos fascinatos, quia *ante quorum oculos*, etc., id est proscriptio Christi, qui damnatus est in mortem, adeo vobis manifesta fuit, ac si ante oculos vestros fuisset, *et in vobis crucifixus*, id est, in intellectibus vestris erat crucifixio Iesu Christi, ita ut sciretis qualiter facta esset; unde si eam non videtis modo, nec obeditis, hoc contingit, quia estis ludificati et fascinati. Contra quod dicitur Cant. ult.: *pone me ut signaculum super cor tuum*, et cetera. Alio modo secundum Augustinum; quasi dicat: recte fascinati estis, quia veritatem quam recepistis, scilicet Christum, per fidem, in cordibus vestris evomitis sicut pueri. Et hoc quia ante oculos vestros, id est, in vestra praesentia, *Iesus Christus proscriptus est*, id est, expellitur et eiicitur de haereditate sua, quod molestum deberet esse vobis; quia quem non deberetis pati quod ab aliis proscriberetur, et expelleretur, in vobis proscriptus est, id est, haereditatem suam amisit in vobis, id est, vosipsos. Et tunc hoc quod sequitur, scilicet *crucifixus*, legi debet cum pondere et ostensione doloris, quia hoc addidit, ut considerarent quo pretio Christus emerit possessionem, quam in eis amittebat, et ex hoc moverentur magis. Quasi dicat: Christus proscriptus est in vobis, scilicet qui crucifixus, id est, qui cruce sua et sanguine proprio acquisivit hanc haereditatem. I Cor. VI, 20: *empti enim estis pretio magno*, et cetera. I Petr. I, 18: *non corruptibilibus auro vel argento*, et cetera. Tertio modo secundum Ambrosium, quasi dicat: vere fascinati estis, *ante quorum oculos*, id est, in quorum reputatione, scilicet secundum iudicium vestrum, *Iesus Christus proscriptus est*, id est, damnatus, non alios salvans. *Et in vobis*, id est, secundum quod vos intelligitis, *crucifixus* est, id est, mortuus tantum, non autem alios iustificans, cum tamen de eo dicatur, II Cor. c. ult., quod *si mortuus est ex infirmitate nostra, vivit tamen ex virtute Dei.* Potest, et quarto modo, exponi secundum Glossam, ut per hoc designet apostolus gravitatem culpae eorum, quia in hoc quod Christum deserunt legem observantes, aequaliter quodammodo peccabant Pilato, qui Christum proscripsit, id est, damnavit. Ut dum insufficientem Christum credunt ad salvandum, similes in peccando crucifixoribus Christi sint, qui ipsum in ligno suspenderunt, morte turpissima condemnantes et afficientes. Aequalitas tamen est accipienda ex parte eius, in quem peccatur, quia in Christum Galatae peccabant, sicut Pilatus et crucifixores Christi.

Lectio 2

[87757] Super Gal., cap. 3 l. 2 Posita obiurgatione, consequenter apostolus procedit ad insufficientiam legis et virtutem fidei ostendendam. Et primo ostendit insufficientiam legis; secundo movet quaestionem et solvit, ibi *quid igitur lex*, et cetera. Et circa primum duo facit. Primo probat defectum legis et insufficientiam per ea quae ipsi experti sunt; secundo per auctoritates et rationes, ibi *sicut scriptum est.* Circa primum duo facit, quia primo probat propositum, experimento sumpto ex parte ipsorum; secundo probat idem, experimento sumpto ex parte ipsius apostoli, ibi *qui ergo tribuit vobis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit donum quod receperunt; secundo defectum in quem inciderunt, ibi *sic stulti estis*, et cetera. Donum autem quod receperunt ostendit, quaerendo ab eis unde illud receperunt. Unde susceptum donum supponens, interrogans, quaerit ab eis, dicens: quamvis fascinati et stulti sitis, tamen non tantum estis ludificati quin unum quod valde manifestum est, me docere possitis. Et ideo *solum hoc volo a vobis discere*, quia hoc solum sufficit ad probandum quod intendo: hoc, inquam, est, quia constat, quod spiritum sanctum accepistis; quaero ergo an accepistis illum *ex operibus legis, an ex auditu fidei?* Ad quod sciendum est, quod in primitiva Ecclesia, ex divina dispositione, ut fides Christi promoveretur et cresceret, statim post praedicationem fidei ab apostolis manifesta signa spiritus sancti fiebant super audientes. Unde de Petro dicitur Act. X, 44: *adhuc loquente Petro verba haec, cecidit spiritus sanctus*, et cetera. Ipsi etiam Galatae ad praedicationem Pauli manifeste spiritum sanctum acceperant. Quaerit ergo apostolus ab eis, unde habuerunt spiritum sanctum. Constat autem quod non per opera legis, quia cum essent gentiles, ante receptionem spiritus sancti legem non habebant; ergo habuerunt spiritum sanctum, id est, dona spiritus sancti ex auditu fidei. Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*, qui scilicet dabatur in lege (unde et cum tremore lex data est), *sed accepistis spiritum filiorum*, qui datur per fidem, quae est *ex auditu*, ut dicitur Rom. X, 17. Si ergo hoc potuit fidei virtus, frustra quaeritur aliud per quod salvemur, quia multo difficilius est de iniusto facere iustum, quam iustum in iustitia conservare. Si ergo fides de iniustis Galatis sine lege iustos fecerat, non est dubium, quod sine lege poterat eos in iustitia conservare. Magnum ergo erat donum, quod per fidem acceperant. Consequenter cum dicit *sic stulti estis*, etc., ostendit defectum in quem prolapsi sunt. Et exaggerat duplicem defectum in eis apostolus, scilicet quantum ad dona quae a Christo acceperant, et quantum ad mala quae pro ipso pertulerunt, ibi *tanta passi estis*, et cetera. Circa primum sciendum est quod isti Galatae deserentes quod magnum erat, scilicet spiritum sanctum, adhaeserunt minori, scilicet carnali observantiae legis, et hoc stultum est. Et

ideo dicit *sic stulti estis*, adeo *ut cum coeperitis* instinctu sancti spiritus, id est, initium perfectionis vestrae habueritis a spiritu sancto, *nunc*, dum perfectiores estis, *consummamini carne*, id est, quaeratis conservari per carnales observantias legis, a qua nec initium iustitiae potest haberi? Io. VI, v. 64: *caro non prodest quicquam*, et cetera. Et sic ordinem pervertitis, quia via perfectionis est ab imperfecto tendere ad perfectum. Vos autem, quia e converso facitis, stulti estis. Eccli. XXVII, 12: *homo sanctus permanet in sapientia sicut sol, stultus ut luna mutatur.* Similes isti sunt his, qui incipiunt servire Deo cum fervore spiritus, postmodum deficiunt in carne; qui etiam assimilantur statuae Nabuchodonosor, cuius caput aureum, et pedes lutei, Dan. II, 32. Et ideo dicitur Rom. c. VIII, 8: *qui in carne sunt, Deo placere non possunt.* Et infra VI, 8: *qui seminat in carne, de carne metet corruptionem.* Consequenter cum dicit *tanta passi estis*, etc., exaggerat eorum defectum quantum ad mala quae pro Christo pertulerunt. Qui enim aliquid sine labore recipiunt, illud minus chare custodiunt; sed illud quod cum labore acquiritur vilipendere et non custodire stultum est. Isti autem cum labore et tribulatione magna, quam passi sunt a contribulibus suis propter fidem, receperunt spiritum sanctum. Et ideo dicit *tanta passi estis sine causa*, quasi dicat: non contemnatis tantum donum quod cum labore accepistis, alias illa, *sine causa*, id est sine utilitate, *passi estis*, quia haec sustinuistis ut perveniretis ad vitam aeternam. Rom. V, 3: *tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem*, et cetera. Unde si praecluditis vobis aditum vitae aeternae, deserentes fidem, quaerentes conservari carnalibus observantiis, *sine causa*, id est inutiliter, *passi estis.* Et hoc dico, *si tamen sine causa.* Quod ideo dicit, quia in eorum potestate erat poenitere si vellent, quamdiu viverent. Ex hoc autem habetur, quod opera mortificata reviviscunt. Sap. III, 11: *labores eorum sine fructu*, et cetera. Gal. IV, 11: *timeo autem ne sine causa laboraverim*, et cetera. Si vero accipiatur de malis qui non poenitent, potest dici quod patiuntur sine causa conferente, scilicet vitam aeternam. Consequenter cum dicit *qui ergo tribuit vobis*, etc., probat propositum, experimento sumpto ex parte apostoli. Possent enim dicere quod verum est nos recepisse spiritum sanctum ex auditu fidei, tamen propter devotionem quam ad legem habuimus, accepimus fidem quam praedicabas. Et ideo dicit: non curo quicquid sit ex parte vestra, tamen illud quod ego feci, tribuens vobis ministerio meo spiritum sanctum, qui *operatur in vobis virtutes*, id est inter vos miracula, sed numquid facio hoc sic, *ex operibus legis, an ex operibus fidei?* Non utique ex operibus legis, sed ex fide. Sed numquid aliquis potest dare spiritum sanctum? Augustinus enim, XV de Trinitate, dicit, quod nullus homo purus spiritum sanctum dare potest, nec ipsi apostoli dabant, sed imponebant manus super homines, et accipiebant spiritum sanctum. Quid ergo est quod hic dicit apostolus de se loquens *qui tribuit vobis spiritum sanctum?* Respondeo. Dicendum est quod in datione spiritus sancti tria per ordinem se habentia occurrunt, scilicet spiritus sanctus inhabitans, donum gratiae et charitatis cum caeteris habitibus, et sacramentum novae legis, cuius ministerio datur. Et sic potest ab aliquibus tripliciter dari. Ab aliquo enim datur sicut auctoritatem habente quantum ad tria praedicta, scilicet respectu spiritus sancti inhabitantis, respectu doni, et respectu sacramenti; et hoc modo spiritus sanctus datur a solo patre et filio secundum quod eius auctoritatem habent, non quidem dominii sed originis, quia ab utroque procedit. Sed quantum ad gratiam seu donum, et quantum ad sacramenta spiritus sanctus dat etiam se, secundum quod datio importat causalitatem spiritus sancti respectu donorum ipsius;

quia, ut dicit apostolus I Cor. XII, v. 11, *ipse dividit singulis prout vult.* Secundum autem quod in datione importatur auctoritas, non potest proprie dici spiritum sanctum seipsum dare. Quantum vero ad sacramentum quod ministerio ministrorum Ecclesiae datur, potest dici quod sancti per ministerium sacramentorum dant spiritum sanctum. Et hoc modo hic loquitur apostolus secundum quod tangitur in Glossa, tamen huiusmodi modus non est consuetus neque extendendus. Dicit etiam Glossa quod facere miracula attribuitur fidei, quia ex hoc quod credit quae supra naturam sunt, supra naturam operatur, et quia apostoli praedicabant fidem, quae quaedam rationem excedentia continebat, ideo oportebat ad eorum credulitatem aliqua testimonia adducere quod missi essent a Deo: quod rationem excedit. Unde Christus dedit eis signum suum ad hoc ostendendum. Est autem duplex signum Christi. Unum est quod est dominus omnium; unde dicitur in Ps. CXLIV, 13: *regnum tuum, regnum omnium saeculorum*, et cetera. Aliud est quod est iustificator et salvator, secundum illud Act. IV, v. 12: *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus*, et cetera. Dedit ergo eis duo signa: unum est quod facerent miracula, per quod ostenderent quod missi sunt a Deo domino creaturae omnis. Lc. X: *dedit eis potestatem et virtutem super omnia Daemonia*, et cetera. Aliud quod darent spiritum sanctum ministerio, per quod ostenderent, quod missi sunt ab omnium salvatore. Act. VIII, 17: *tunc imponebant manus super eos*, etc., et tunc *cum imposuisset illis manus Paulus, spiritus sanctus venit super illos*, et cetera. Et de his duobus modis dicitur Hebr. II, 4: *contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus, et spiritus sancti distributionibus, secundum suam voluntatem.*

Lectio 3

[87758] Super Gal., cap. 3 l. 3 Supra probavit apostolus experimento virtutem fidei et insufficientiam legis, hic vero probat idem per auctoritates et rationes. Et primo probat virtutem fidei in iustificando; secundo in hoc ostendit legis defectum, ibi *quicumque enim ex operibus legis*, et cetera. Primum autem probat utens quodam syllogismo. Unde circa hoc tria facit. Primo ostendit minorem; secundo maiorem, ibi *providens autem Scriptura*, etc.; tertio infert conclusionem, ibi *igitur qui ex fide*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quamdam auctoritatem, ex qua elicit minorem; secundo concludit eam, ibi *cognoscite ergo*, et cetera. Dicit ergo: vere iustitia et spiritus sanctus est ex fide, *sicut scriptum est*, Gen. XV, 6, et introducitur Rom. IV, 3, quod *credidit Abraham Deo*, et cetera. Ubi notandum est quod iustitia consistit in redditione debiti, homo autem debet aliquid Deo, et aliquid sibi, et aliquid proximo. Sed quod aliquid debeat sibi et proximo, hoc est propter Deum. Ergo summa iustitia est reddere Deo quod suum est. Nam si reddas tibi vel proximo quod debes, et hoc non facis propter Deum, magis es perversus quam iustus, cum ponas finem in homine. Dei autem est quidquid est in homine, et intellectus et voluntas et ipsum corpus; sed tamen quodam ordine, quia inferiora ordinantur ad superiora, et exteriora ad interiora, scilicet ad bonum animae; supremum autem in homine est mens. Et ideo primum in iustitia hominis est, quod mens hominis Deo subdatur, et hoc fit per fidem. II Cor. X, 3: *in captivitatem redigentes*

omnem intellectum in obsequium Christi. Sic ergo dicendum est in omnibus, quod Deus est primum principium in iustitia, et qui Deo dat, scilicet summum quod in se est, mentem ei subdendo, perfecte est iustus. Rom. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei.* Et ideo dicit *credidit Abraham Deo*, id est, mentem suam Deo per fidem subdidit. Eccli. II, 6: *crede Deo, et recuperabit te*, etc., et infra *qui timetis dominum, credite illi*, et cetera. *Et reputatum est ei ad iustitiam*, id est, ipsum credere et ipsa fides fuit ei et est omnibus aliis sufficiens causa iustitiae, et quod ad iustitiam reputetur ei exterius ab hominibus, sed interius datur a Deo, qui eos qui habent fidem, per charitatem operantem iustificat, eis peccata remittendo. Ex hac autem auctoritate concludit minorem propositionem, dicens *cognoscite ergo*, etc., quasi dicat: ex hoc aliquis dicitur filius alicuius, quod imitatur opera eius; *si ergo vos estis filii Abrahae, opera Abrahae facite*, Io. VIII, 39. Abraham autem non quaesivit iustificari per circumcisionem, sed per fidem; ergo et illi qui quaerunt iustificari per fidem, sunt filii Abrahae. Et hoc est quod dicit: quia Abraham iustus est ex fide, per hoc quod Deo *credidit, et reputatum est ei ad iustitiam, ergo cognoscite*, quod illi *qui ex fide sunt*, id est, qui ex fide credunt se iustificari et salvari, *hi sunt filii Abrahae*, scilicet imitatione et instructione. Rom. IX, 8: *qui filii sunt promissionis aestimantur in semine*, et cetera. Lc. c. XIX, 9 dicitur Zachaeo: *hodie huic domui salus a Deo facta est, eo quod et ipse sit filius Abrahae*, et cetera. Et Matth. III, 9: *potens est Deus de lapidibus istis*, id est, de gentibus, *suscitare filios Abrahae*, inquantum scilicet facit eos credentes. Consequenter cum dicit *providens autem Scriptura*, etc., ponit maiorem, quae scilicet est, quod Abrahae praenuntiatum est quod in semine suo benedicerentur omnes gentes. Et hoc est quod dicit *providens autem Scriptura*, inducens Deum loquentem Abrahae dicit Gen. XII, 3, quod *Deus praenuntiavit Abrahae* quod *in te*, id est, in his qui ad similitudinem tuam filii tui erunt imitatione fidei, *benedicentur omnes gentes.* Matth. VIII, 11: *multi venient ab oriente et occidente*, et cetera. Consequenter cum dicit *ergo qui ex fide*, etc., infert conclusionem ex praemissis. Unde sic potest formari argumentum: Deus pater nuntiavit Abrahae, quod in semine suo benedicerentur omnes gentes; sed illi qui quaerunt iustificari per fidem, sunt filii Abrahae; *ergo qui ex fide sunt*, id est, qui quaerunt iustificari per fidem, *benedicentur cum fideli*, id est credente, *Abraham.*

Lectio 4

[87759] Super Gal., cap. 3 l. 4 Supra ostendit apostolus virtutem fidei, hic consequenter ostendit defectum legis. Et primo per auctoritatem legis; secundo per humanam consuetudinem, ibi *fratres, secundum hominem dico*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit damnum occasionaliter ex lege consecutum; secundo legis insufficientiam ad ipsum damnum removendum, ibi *quoniam autem in lege*, etc.; tertio Christi sufficientiam, qua ipsum damnum est remotum, ibi *Christus autem nos redemit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit intentum; secundo probat propositum, ibi *scriptum est enim: maledictus*, et cetera. Dicit ergo: *quicumque enim*, et cetera. Nam quia dixerat quod qui ex fide sunt benedicentur, cum sint filii Abrahae, posset quis dicere quod propter opera legis et propter fidem benedicuntur, et ideo, hoc excludens, dicit

quicumque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt. Sed contra. Antiqui patres fuerunt in operibus legis, ergo sunt maledicti, et per consequens damnati, quod est error Manichaei. Ideoque hoc est sane intelligendum. Et attendendum est quod apostolus non dicit: quicumque servant opera legis sub maledicto sunt, quia hoc est falsum pro tempore legis, sed dicit *quicumque ex operibus legis*, etc., id est, quicumque in operibus legis confidunt, et putant se iustificari per ea, sub maledicto sunt. Aliud enim est esse in operibus legis, et aliud est servare legem; nam hoc est legem implere, et qui eam implet, non est sub maledicto. Esse vero in operibus legis est in eis confidere et spem ponere. Et qui in eis hoc modo sunt, sub maledicto sunt, scilicet transgressionis, quod quidem non facit lex, quia concupiscentia non venit ex lege, sed cognitio peccati, ad quod proni sumus per concupiscentiam per legem prohibitam. Inquantum ergo lex cognitionem peccati facit, et non praebet auxilium contra peccatum, dicuntur esse sub maledicto, cum nequeant illud per ipsa opera evadere. Sunt autem quaedam opera legis caeremonialia, quae in observationibus fiebant. Alia sunt opera quae pertinent ad mores, de quibus sunt mandata moralia. Unde secundum Glossam hoc quod hic dicitur *quicumque ex operibus legis*, etc., intelligendum est de operibus caeremonialibus, et non de moralibus. Vel dicendum quod loquitur hic apostolus de omnibus operibus tam caeremonialibus quam moralibus. Opera enim non sunt causa quod aliquis sit iustus apud Deum, sed potius sunt executiones et manifestationes iustitiae. Nam nullus per opera iustificatur apud Deum, sed per habitum fidei, non quidem acquisitum, sed infusum. Et ideo quicumque ex operibus iustificari quaerunt, sub maledicto sunt, quia per ea peccata non removentur, nec aliquis quoad Deum iustificatur, sed per habitum fidei charitate informatum. Hebr. XI, 39: *hi omnes testimonio fidei*, et cetera. Consequenter cum dicit *scriptum est enim*, etc., probat propositum, et hoc primo quidem secundum Glossam ostenditur per hoc quod nullus potest legem servare hoc modo, quo lex praecipit Deut. XXVIII, 15, quod *omnis qui non permanserit in omnibus quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea*, id est, qui non impleverit totam legem, *sit maledictus.* Sed implere totam legem est impossibile, ut dicitur Act. XV, 10: *ut quid tentatis imponere iugum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Ergo nullus est ex operibus legis, quin sit maledictus. Potest etiam accipi hoc quod dicitur *scriptum est enim*, etc., non ut probatio propositi, sed ut ostendatur eius expositio; quasi dicat: dico quod sunt sub maledicto, sub illo scilicet de quo dicit lex *scriptum est enim: maledictus est omnis*, etc.: ut intelligatur de peccato, id est, de maledicto. Nam lex imperat bona facienda seu mala vitanda, et imperando obligat, sed non dat virtutem obediendi. Et ideo dicit *maledictus, quasi malo adiectus, omnis*, nullum excipiendo, quia, ut dicitur Act. X, 34, *non est personarum acceptio apud Deum. Qui non permanserit* usque in finem. Matth. XXIV, 13: *qui perseveraverit usque in finem. In omnibus*, non in quibusdam tantum, quia, ut dicitur Iac. II, 10, *quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea*, non solum ut credat seu velit tantum, sed ut opere impleat. Ps. CX, v. 10: *intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Sancti autem patres etsi in operibus legis erant, salvabantur tamen in fide venturi, confidentes in eius gratia, et saltem spiritualiter legem implentes. *Moyses enim*, ut in Glossa dicitur, *multa quidem praecepit, quae nullus implere potuit ad domandam Iudaeorum superbiam dicentium: non deest qui impleat, sed deest qui iubeat.* Sed hic est quaestio de hoc quod dicitur *maledictus omnis*, et cetera. Dicitur enim Rom. XII, 14: *benedicite,* *et nolite maledicere.* Respondeo. Dicendum est quod maledicere nihil aliud est quam malum dicere; possum ergo dicere bonum esse malum, et malum esse bonum, et rursum bonum esse bonum, et malum esse malum. Et primum quidem prohibet apostolus, dicens: *nolite maledicere*, id est, nolite dicere bonum esse malum, et e contra; sed secundum licet, et ideo cum vituperamus peccatum, maledicimus quidem, sed non dicendo bonum malum, sed dicimus malum esse malum. Et ideo licet peccatorem maledicere, id est, dicere eum esse malo addictum vel esse malum. Consequenter cum dicit *quoniam autem in lege*, etc., ostendit insufficientiam legis non valentis ab illo maledicto eripere ex hoc quod iustificare non poterat. Ad quod ostendendum utitur quodam syllogismo in secunda figura, et est talis: iustitia est ex fide, sed lex ex fide non est; ergo lex iustificare non potest. Circa hoc ergo primo ponit conclusionem, cum dicit *quoniam autem in lege nemo iustificatur*; secundo autem maiorem, cum dicit *quia iustus ex fide vivit*; tertio minorem, cum dicit *lex autem non est ex fide.* Dicit ergo: dico quod per legem maledictio inducta est, nec tamen ab illa maledictione lex eripit, quia manifestum est quod *nemo in lege iustificatur apud Deum*, id est per opera legis. Circa quod intelligendum, quod illi qui negaverunt vetus testamentum, ex hoc verbo occasionem sumpserunt. Et ideo dicendum est quod nemo iustificatur in lege, id est per legem. Nam per eam cognitio quidem peccati habebatur, ut dicitur Rom. V, sed non habebatur per eam iustificatio. Rom. III, 20: *ex operibus legis nullus iustificabitur.* Sed contra Iac. II, 21 dicitur: *nonne Abraham ex operibus iustificatus est?* Respondeo. Dicendum est, quod iustificare potest accipi dupliciter: vel quantum ad executionem iustitiae et manifestationem, et hoc modo iustificatur homo, id est, iustus ostenditur, ex operibus operatis. Vel quantum ad habitum iustitiae infusum, et hoc modo non iustificatur quis ex operibus, cum habitus iustitiae qua homo iustificatur apud Deum, non sit acquisitus, sed per gratiam fidei infusus. Et ideo signanter apostolus dicit *apud Deum*, quia iustitia quae est apud Deum, in interiori corde est: iustitia autem quae est ex operibus, id est, quae manifestat iustum, est apud homines. Et hoc modo apostolus accepit *apud Deum.* Rom. II, 13: *non enim auditores, sed factores*, et cetera. Rom. IV, 2: *si ex operibus Abraham iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum*, et cetera. Sic ergo patet conclusio rationis, scilicet quod lex iustificare non potest. Consequenter cum dicit *quia iustus*, etc., ponit maiorem, quae est ex auctoritate Scripturae, Hab. II, 4 et introducitur etiam Rom. I, 17 et ad Hebr. X, 38. Circa quod notandum est, quod in homine est duplex vita, scilicet vita naturae et vita iustitiae. Vita quidem naturae est per animam; unde anima a corpore recedente, corpus remanet mortuum. Vita vero iustitiae est per Deum habitantem in nobis per fidem. Et ideo primum quo Deus est in anima hominis, est fides. Hebr. XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere.* Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem*, et cetera. Et sic dicimus, quod in anima prima indicia vitae apparent in operibus animae vegetabilis: quia anima vegetabilis est, quae primo advenit animali generato, ut philosophus dicit. Ita quia primum principium quo Deus est in nobis, est fides, ideo fides dicitur principium vivendi. Et hoc est quod hic dicitur *iustus meus ex fide vivit.* Et intelligendum est de fide per dilectionem operante. Minor autem ponitur ibi *lex autem non est*, et cetera. Et primo ponitur ipsa minor; secundo probatur, ibi *sed qui fecerit*, et cetera. Dicit ergo *lex non est ex fide.* Sed contra, lex mandat credere quod sit unus Deus, et hoc pertinet ad fidem; ergo lex habebat fidem. Quod autem sit unus Deus, mandatur Deut. VI, *audi, Israel, dominus Deus tuus*, et cetera. Respondeo. Dicendum est, quod hic loquitur de observationibus mandatorum legis, secundum quod lex consistit in mandatis et praeceptis caeremonialibus, et dicit quod talis lex non est ex fide. *Fides enim*, ut dicitur Hebr. XI, 1, *est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Et ideo proprie implet mandatum de fide qui non sperat ex hoc aliqua praesentia et visibilia consequi, sed bona invisibilia et aeterna. Lex ergo quia promittebat terrena et praesentia, ut dicitur Is. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis*, ideo non est ex fide, sed ex cupiditate potius, vel ex timore, secundum illos praecipue, qui carnaliter legem servabant. Aliqui tamen spiritualiter vivebant in lege, sed hoc non erat ex ea, sed ex fide mediatoris. Et quod lex non sit ex fide, probat cum dicit *sed qui fecerit ea*, id est, opera legis, *vivet in illis*, scilicet vita praesenti, id est, immunis erit a morte temporali, et conservabitur in vita praesenti. Vel aliter: dico quod *lex non est ex fide*, et hoc patet, quia *qui fecerit*, etc.; quasi dicat: praecepta legis non sunt de credendis, sed de faciendis, licet aliquid credendum annuntiet. Et ideo virtus eius non est ex fide, sed ex operibus; et hoc probat, quia dominus quando voluit eam confirmare, non dixit: qui crediderit sed: *qui fecerit ea, vivet in illis.* Sed nova lex ex fide est. Mc. ult.: *qui crediderit et baptizatus fuerit*, et cetera. Lex tamen est quoddam effigiatum et effectum ex fide, et ideo comparatur lex vetus ad legem novam, sicut opera naturae ad opera intellectus. Nam in ipsis operibus naturae apparent quaedam opera intellectus, non quod res naturales intelligant, sed quia aguntur et ordinantur ab intellectu ut finem consequantur. Sic et in veteri lege aliqua continentur, quae fidei sunt, non quod Iudaei ea prout erant fidei haberent, sed habebant ea in figura tantum fidei Christi, et protestatione, ex cuius fidei virtute salvabantur iusti.

Lectio 5

[87760] Super Gal., cap. 3 l. 5 Posito damno a lege illato, et defectu legis ab illo eripere non valentis, hic consequenter ostendit virtutem Christi ab ipso damno liberantis. Et primo ostendit quomodo per Christum ab ipso damno liberamur; secundo quomodo etiam super hoc auxilium a Christo acquirimus, ibi *ut in gentibus*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo enim ponit liberationis auctoritatem; secundo liberationis modum, ibi *factus pro nobis*, etc.; tertio testimonium propheticum, ibi *quia scriptum est*, et cetera. Dicit ergo primo: quicumque servabant opera legis erant sub maledicto sicut dictum est, nec per legem liberari poterant. Ideo necesse fuit aliquem habere, qui nos liberaret, et iste fuit Christus. Et ideo dicit *Christus redemit nos de maledicto legis*, et cetera. Rom. VIII, 3: *quod impossibile erat legi*, etc., *Deus mittens filium suum*, scilicet Christum, et cetera. *Redemit*, inquam, *nos*, scilicet Iudaeos, pretioso sanguine suo, Apoc. V, 9: *redemisti nos in sanguine*, et cetera. Is. XLIII, 1: *noli timere, quia redemi te*, et cetera. *De maledicto legis*, id est, de culpa et poena. Infra IV, v. 5: *ut eos qui sub lege erant redimeret*; Os. XIII, 14: *de morte redimam eos.* Modum liberationis ponit cum dicit *factus pro nobis maledictum.* Ubi notandum quod maledictum est quod dicitur malum. Et secundum duplex malum potest dici duplex maledictum, scilicet maledictum culpae et maledictum poenae. Et utroque modo potest hoc legi dupliciter

factus est pro nobis maledictum. Et primo quidem de malo culpae. Nam Christus redemit nos de malo culpae. Unde sicut redemit nos de morte mortuus, ita redemit nos de maledicto culpae factus maledictum, scilicet culpae; non quidem quod in eo peccatum esset aliquod, *qui peccatum non fecit, nec dolus*, etc., ut dicitur I Petr. II, v. 22, sed secundum opinionem hominum, et praecipue Iudaeorum qui reputabant eum peccatorem. Io. XVIII, 30: *si non esset hic malefactor, non tibi tradidissemus eum.* Et ideo de hoc dicitur II Cor. V, 21: *eum qui non noverat peccatum, fecit pro nobis peccatum.* Dicit autem *maledictum*, non maledictus, ut ostendat quod Iudaei eum sceleratissimum reputabant. Unde dicitur Io. IX, 16: *non est hic homo a Deo*, etc.; et Io. X, 33: *de bono opere non lapidamus te, sed de peccato et de blasphemia.* Et ideo dicit *factus est pro nobis maledictum*, in abstracto; quasi dicat: factus est ipsa maledictio. Secundo exponitur de malo poenae. Nam Christus liberavit nos a poena, sustinendo poenam et mortem nostram: quae quidem in nos provenit ex ipsa maledictione peccati. In quantum ergo hanc maledictionem peccati suscepit, pro nobis moriendo, dicitur esse factus pro nobis maledictum. Et est simile ei quod dicitur Rom. VIII, 3: *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati*, id est, mortalis. *Eum qui non noverat peccatum*, scilicet Christum, qui peccatum non fecit, Deus scilicet pater, *pro nobis fecit peccatum*, II Cor. V, 21, id est fecit pati peccati poenam, quando scilicet oblatus est propter peccata nostra. Consequenter ponit Scripturae testimonium cum dicit *quia scriptum est: maledictus omnis*, et cetera. Et hoc Deut. XXVII. Ubi sciendum, secundum Glossam, quod in Deuteronomio, unde accipitur hoc verbum, tam in nostris, quam in Hebraeis codicibus habetur: *maledictus a Deo omnis*, etc., quod quidem, scilicet *a Deo*, in antiquis Hebraeorum voluminibus non habetur, unde creditur quod a Iudaeis post passionem domini appositum sit ad infamiam Christi. Potest autem exponi auctoritas de malo poenae et de malo culpae. De malo quidem culpae sic *maledictus omnis qui pendet in ligno*, non propter hoc quod pendet in ligno, sed pro culpa pro qua pendet. Et hoc modo Christus aestimatus maledictus in cruce pendens, propter hoc quod maxime tali poena punitus fuit. Et secundum hoc continuatur ad praecedentia. Dominus enim praecepit in Deuteronomio, ut qui suspensus fuerit, in vespera deponatur; et ratio huius est, quia haec poena erat caeteris abiectior et ignominiosior. Dicit ergo: vere factus est pro nobis maledictum, quia ipsa mors crucis, quam sustinuit, sufficit ad maledictionem, hoc modo exponendo de malo culpae, sed solum aestimatione Iudaeorum, *quia scriptum est maledictus omnis*, et cetera. De malo vero poenae sic exponitur *maledictus omnis qui*, etc., quia ipsa poena est maledictio, scilicet quod sic mortuus est. Et est hoc modo exponendo vere maledictus a Deo, quia Deus ordinavit quod hanc poenam sustineret, ut nos liberaret. Consequenter cum dicit *ut in gentibus benedictio*, etc., ponit spem quam per Christum, super hoc quod per eum liberamur de maledicto, acquirimus, ut dicitur Rom. V, 16: *non sicut delictum, ita et donum*; immo multo maius, scilicet quia liberat a peccato, et confert gratiam. Primo ergo ponit fructum, et quibus datur, dicens *ut in gentibus benedictio Abrahae*, etc., quasi dicat: factus est pro nobis maledictum, non solum ut maledictionem removeret, sed ut in gentibus, quae non sub maledictione legis erant, fieret benedictio Abrahae promissa Gen. XXII, 18: *in semine tuo benedicentur omnes gentes*, et cetera. Et haec quidem benedictio facta est nobis, id est, impleta est, per Christum, qui est de semine Abrahae, cui dictae sunt promissiones et semini suo, qui est Christus, ut dicitur infra. Quae quidem benedictio et fructus est *ut pollicitationem* *spiritus accipiamus*, id est, promissiones quas spiritus sanctus facit in nobis, scilicet de beatitudine aeterna, qui quasi arra et pignus nobis traditus ipsam nobis promittit, ut habetur Eph. I, 14 et II Cor. c. VI. Et quidem in pignore datur ad certitudinem. Nam pignus est quaedam certa promissio de re accipienda. Rom. V: *non enim accepistis spiritum servitutis*, etc., et infra: *si filii, et haeredes.* Vel *pollicitationem spiritus accipiamus*, id est, spiritum sanctum, quasi dicat: accipiamus pollicitationem de spiritu sancto factam semini Abrahae, Ioel II, 28: *effundam de spiritu meo*, etc.; quia per spiritum sanctum coniungimur Christo, et efficimur semen Abrahae, et digni benedictione. Secundo ostendit per quid proveniat nobis iste fructus, dicens *per fidem*, per quam quidem et haereditatem aeternam acquirimus. Ad Hebr. IX: *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Per fidem etiam acquirimus spiritum sanctum, quia, ut dicitur Act. V, 32, *dominus dat spiritum sanctum obedientibus sibi*, scilicet per fidem.

Lectio 6

[87761] Super Gal., cap. 3 l. 6 Postquam apostolus probavit per auctoritates, quod lex non iustificat, nec ad iustificationem, quae est per fidem, est necessaria, hic consequenter ostendit idem per rationes humanas. Et circa hoc quatuor facit. Primo humanam consuetudinem ponit; secundo assumit promissionem divinam, ibi *Abrahae dictae sunt promissiones*, etc.; tertio infert conclusionem, ibi *hoc autem dico*, etc.; quarto ostendit conclusionem sequi ex praemissis, ibi *nam si ex lege*, et cetera. Dicit ergo: aperte quidem prius locutus sum secundum auctoritatem Scripturae non allatae voluntate humana, sed spiritu sancto, ut dicitur II Petr. I, 21; sed nunc *secundum hominem dico*, et secundum ea quae humana ratio et consuetudo habet. Ex quo quidem habemus argumentum, quod ad conferendum de his quae sunt fidei, possumus uti quacumque veritate cuiuscumque scientiae. Deut. XXI, 11: *si videris in numero captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam, volueris que habere in uxorem, introduces eam in domum tuam*, id est, si sapientia et scientia saecularis placuerit tibi, introduces eam intra terminos tuos, *quae radet caesariem*, etc., id est, resecabit omnes sensus erroneos. Et inde est quod apostolus in multis locis in epistolis suis utitur auctoritatibus gentilium, sicut illud I Cor. XV, 33: *corrumpunt bonos mores*, etc., et illud Tit. I, 11: *Cretenses malae bestiae*, et cetera. Vel quamvis huiusmodi rationes vanae sint et infirmae, quia, ut dicitur in Ps. XCIII, 11: *dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt; tamen hominis confirmatum testamentum nemo spernit aut superordinat*, quia nihil humanum tantam firmitatem habet sicut ultima voluntas hominis; sperneret autem illud aliquis, si diceret quod testamentum hominis confirmatum morte testatoris et testibus non valeret. Si ergo testamentum huiusmodi nemo spernit, dicens non esse servandum, aut spernit, aliquid mutando; multo magis testamentum Dei nullus spernere debet aut superordinare, infringendo illud, vel addendo vel diminuendo. Apoc. ult.: *si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas scriptas in isto libro, et si quis diminuerit de verbis prophetiae huius, auferet Deus partem eius*, et cetera. Deut. IV, 2: *non addetis ad verbum, quod vobis loquor, neque auferetis ex eo*, et cetera. Consequenter cum dicit *Abrahae dictae sunt promissiones*, etc.,

assumit promissionem divinam Abrahae factam, quae est quasi quoddam testamentum Dei. Et primo exponit hanc promissionem seu testamentum; secundo vero aperit veritatem testamenti, ibi *non dicit: et seminibus*, et cetera. Dicit ergo primo *Abrahae dictae sunt promissiones*, quasi dicat: sicut testamentum hominis est firmum, ita promissiones divinae firmae sunt. Sed numquid Deus aliquas promissiones fecit ante legem? Utique, quia *Abrahae*, qui fuit ante legem, scilicet quod non falleret Deus, *dictae*, id est, factae *sunt promissiones, et semini eius* a Deo. Sed Abrahae factae sunt, ut cui erant implendae, semini vero, ut per quod implerentur. Dicit autem *promissiones* pluraliter, quia promissio de benedicendo semine multa continebat. Vel quia frequenter idem, id est, aeterna beatitudo sibi promissa est, sicut Gen. c. XII, 3, *in te benedicentur universae cognationes terrae*; item XV, 5, *suscipe caelum, et numera stellas*, etc.; item eodem: *semini tuo dabo terram hanc*, etc.; item XXII, 18: *benedicam tibi et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli.* Istae ergo promissiones sunt quasi testamentum Dei, quia est quaedam ordinatio de haereditate danda Abrahae et semini suo. Veritatem autem testamenti aperit, cum dicit *non dicit: et seminibus*, et cetera. Quam quidem aperit eodem spiritu quo testamentum conditum est. Et hoc patet ex verbis testamenti. *Non*, inquit, *dicit et seminibus, quasi in multis*, id est, sicut faceret, si de multis illud valeret, *sed quasi in uno, quod est Christus*, quia ipse solus est per quem et in quo omnes poterunt benedici. Nam ipse solus et singularis est, qui non subiacet maledictioni culpae, etsi maledictio pro nobis dignatus sit fieri. Unde dicitur in Ps. CXL, 10: *singulariter sum ego*, et cetera. Item: *non est qui faciat bonum*, et cetera. Eccle. VII, 29: *virum de mille unum reperi*, scilicet Christum, qui esset sine omni peccato, *mulierem autem ex omnibus non inveni*, quae omnino a peccato immunis esset, ad minus originali, vel veniali. Conclusionem autem infert consequenter cum dicit *hoc autem dico: testamentum*, etc., ubi videamus per ordinem quid sit quod dicit. Dicit ergo, quod hoc promisit Deus Abrahae, sed hoc est *testamentum*, scilicet ista promissio de haereditate adipiscenda. Ier. XXXI, 31: *feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum*, et cetera. *Confirmatum*, quod ideo ponit, ut concordet cum praemissis. Nam supra dixerat *testamentum hominis confirmatum*, et cetera. *A Deo*, scilicet qui promisit. Et confirmatum dico iureiurando. Gen. XXII, 16: *per memetipsum iuravi*, etc., Hebr. VI, 18: *ut per duas res immobiles quibus impossibile est mentiri Deum*, et cetera. *Hoc*, inquam, *testamentum* lex *non facit irritum, quae* quidem *lex facta est*, et data a Deo per Moysen. Io. I, 17: *lex per Moysen data est*, etc., *post quadringentos et triginta*, et cetera. Et quasi exponens quod dixerat, subiungit *non irritum facit ad evacuandam promissionem.* Sic enim irritum fieret praedictum testamentum, si promissio facta Abrahae evacuaretur, id est, in vacuum facta esset, quasi non sufficeret semen Abrahae repromissum ad gentium benedictionem. Per Christum autem non sunt evacuatae promissiones patribus factae, sed confirmatae. Rom. XV, 8: *dico Iesum Christum ministrum fuisse circumcisionis, ad confirmandas promissiones patrum.* Et II Cor. c. I, 20: *quotquot enim promissiones Dei sunt, in illo est*, et cetera. Hoc autem quod dicitur *post quadringentos et triginta annos*, concordat ei quod habetur Ex. XII, 40: *habitatio filiorum Israel, qua manserunt in Aegypto, fuit quadringentorum triginta annorum.* Et Act. VII, 6: *locutus est dominus*, scilicet Abrahae, *quia erit semen eius accola in terra aliena, et servituti eos subiicient annis quadringentis triginta.* Sed contra est quod dicitur Gen. c. XV, 13: *scito praenoscens, quod peregrinum futurum sit semen tuum, et servituti eos subiicient, et affligent eos* *annis quadringentis.* Respondeo. Dicendum quod si fiat computatio annorum a prima promissione facta Abrahae, quae legitur Gen. XII, usque ad exitum filiorum Israel de Aegypto, quando data est lex, sic sunt anni quadringenti triginta, sicut hic scribitur, et Ex. XII, et Act. c. VII. Si autem incipiat computatio a nativitate Isaac de qua legitur Gen. XXI, sic sunt tantum quadringenti et quinque anni. Nam viginti quinque anni fuerunt a promissione facta Abrahae usque ad nativitatem Isaac. Abraham enim erat septuaginta quinque annorum quando exivit de terra sua, et facta est ei prima promissio, ut habetur Gen. XII. Centenarius autem fuit, quando natus est Isaac, ut habetur ibidem cap. XXI. Quod autem a nativitate Isaac usque ad exitum filiorum Israel de Aegypto fuerint quadringenti quinque anni, probatur per hoc, quod Isaac fuit sexaginta annorum quando genuit Iacob, ut habetur Gen. XXV; Iacob autem erat centum triginta annorum quando intravit Aegyptum, ut habetur Gen. XXVII. Et sic a nativitate Isaac usque ad introitum Iacob in Aegyptum fuerunt centum nonaginta anni. Ioseph autem fuit triginta annorum, quando stetit coram Pharaone, ut habetur Gen. XLI. Et postea transierunt septem anni fertilitatis et duo sterilitatis, usque ad ingressum Iacob in Aegyptum, ut habetur XLV. Vixit autem Ioseph centum et decem annis, ut habetur Gen. ult. A quibus si subtrahantur triginta novem anni, remanent septuaginta et unus annus. Fuerunt ergo a nativitate Isaac usque ad mortem Ioseph ducenti et sexaginta unus annus. Fuerunt autem in Aegypto filii Israel post mortem Ioseph centum quadraginta quatuor annis, ut Rabanus dicit in Glossa. Fuerunt ergo a nativitate Isaac usque ad exitum filiorum Israel de Aegypto et legem datam quadringenti et quinque anni; Scriptura autem non curavit de minutis. Vel potest dici, quod quinto anno Isaac expulsus fuit Ismael, et remansit solus Isaac haeres Abrahae, a quo tempore fuerunt quadringenti anni. Deinde, cum dicit *nam si ex lege*, etc., ostendit quomodo sequatur ex praemissis, quod lex evacuaret promissiones, si lex necessaria esset ad iustificationem sive benedictionem gentium. Dicit ergo: vere promissio evacuaretur si lex necessaria esset. *Nam si haereditas*, scilicet benedictionis Abrahae, esset *ex lege, iam non* esset *ex repromissione*, id est, ex semine repromisso Abrahae. Si enim semen promissum esset sufficiens ad haereditatem benedictionis consequendam, non fieret iustificatio per legem. Destruit autem consequens, cum dicit *Abrahae autem donavit Deus*, etc., id est, promisit se daturum, quod ita certum erat ac si statim daret, *per repromissionem*, id est per semen repromissum. Non ergo est ex lege haereditas, id est benedictio, de qua dicitur I Petr. III, 9: *in hoc vocati estis, ut benedictionem haereditate possideatis.*

Lectio 7

[87762] Super Gal., cap. 3 l. 7 Postquam ostendit apostolus et auctoritate Scripturae et consuetudine humana, quod lex iustificare non potuit, hic movet duas dubitationes et solvit. Secunda dubitatio incipit ibi *lex ergo adversus promissa Dei*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo movet dubitationem; secundo solvit, ibi *propter transgressiones*, etc.; tertio quoddam in solutione positum manifestat, ibi *mediator autem*, et cetera. Potest autem esse dubium ex praemissis tale: si lex iustificare non poterat, an esset omnino inutilis. Et hanc dubitationem movet, dicens *quid igitur*

lex, etc., sit, id est, ad quid lex utilis fuit? Et hanc punctuationem magis approbat Augustinus ut habetur in Glossa, quam aliam quae sibi primitus melior videbatur, ut distinguatur: *quid igitur?* Et postea dicatur: *lex propter transgressiones*, et cetera. Similis dubitatio proponitur Rom. III, 1 ubi sic dicitur: *quid igitur amplius Iudaeo*, et cetera. Deinde cum dicit *propter transgressiones*, solvit dubitationem motam, ubi quatuor facit. Primo proponit legis utilitatem; secundo legis fructum, ibi *donec veniret semen*, etc.; tertio legis ministros, ibi *ordinata per Angelos*; quarto legis dominium, ibi *in manu mediatoris.* Circa primum notandum est, quod lex vetus data est propter quatuor, secundum quatuor ex peccato consecuta, quae enumerat Beda, scilicet propter malitiam, infirmitatem, concupiscentiam et ignorantiam. Est ergo lex primo data ad reprimendam malitiam, dum scilicet prohibendo peccatum et puniendo, retrahebantur homines a peccato, et hoc tangit dicens *propter transgressiones posita est* lex, id est, ad transgressiones cohibendas: et de hoc habetur I Tim. I, 9: *iusto lex non est posita, sed iniustis.* Cuius ratio potest sumi a philosopho in IV Ethicorum. Homines enim bene dispositi ex seipsis moventur ad bene agendum, et sufficiunt eis paterna monita, unde non indigent lege: sed, sicut Rom. II, 14 dicitur, *ipsi sibi sunt lex, habentes opus legis scriptum in cordibus suis.* Sed homines male dispositi indigent retrahi a peccatis per poenas. Et ideo quantum ad istos fuit necessaria legis positio, quae habet coarctativam virtutem. Secundo, lex data est ad infirmitatem manifestandam. Homines enim de duobus praesumebant. Primo quidem de scientia, secundo de potentia. Et ideo Deus reliquit homines absque doctrina legis, tempore legis naturae, in quo dum in errores inciderunt, convicta est eorum superbia de defectu scientiae, sed adhuc restabat praesumptio de potentia. Dicebant enim *non deest qui impleat, sed deest qui iubeat*, ut dicitur in Glossa super illud Ex. XXIV: *quicquid praeceperit dominus, faciemus, et erimus obedientes.* Et ideo data est lex, quae cognitionem peccati faceret, *per legem enim cognitio peccati*, Rom. III, 20. Quae tamen auxilium gratiae non dabat ad vitandum peccata, ut sic homo sub lege constitutus et vires suas experiretur, et infirmitatem suam recognosceret, inveniens se sine gratia peccatum vitare non posse, et sic avidius quaereret gratiam. Et haec etiam causa potest ex his verbis accipi, ut dicatur, quod lex posita est propter transgressiones adimplendas, quasi illo modo loquendo quo apostolus dicit Rom. c. V, 20: *lex subintravit ut abundaret delictum*; quod non est intelligendum causaliter, sed consecutive: quia lege subintrante, abundavit delictum, et transgressiones sunt multiplicatae, dum concupiscentia nondum per gratiam sanata, in id quod prohibebatur, magis exarsit, et factum est peccatum gravius, addita praevaricatione legis scriptae. Et hoc Deus permittebat, ut homines imperfectionem suam cognoscentes, quaererent mediatoris gratiam. Unde signanter dicit *posita est*, quasi debito ordine collocata inter legem naturae et legem gratiae. Tertio, data est lex ad domandam concupiscentiam populi lascivientis, ut diversis caeremoniis fatigati neque ad idololatriam, neque ad lascivias declinarent. Unde dicit Petrus Act. XV, 10: *hoc est onus, quod neque nos*, et cetera. Quarto, ad instruendum ignorantiam data est lex in figuram futurae gratiae, secundum illud Hebr. X, 1: *umbram habens lex*, et cetera. Deinde cum dicit *donec veniret semen*, etc., id est Christus, de quo promiserat Deus, per eum benedicendas omnes gentes. Matth. XI, 13: *lex et prophetae usque ad Ioannem*, et cetera. Gen. XII: *in semine tuo*, et cetera. Ministri autem legis ponuntur, cum dicit *ordinata*, id est, ordinanter data, *per Angelos*, id est, per nuntios Dei, scilicet Moysen et Aaron. Mal. II, 7: *legem requirent ex ore eius*, et cetera. *Angelus enim domini*, et cetera. Vel *per Angelos*, id est, ministerio Angelorum. Act. VII, 35: *accepistis legem in dispositionem Angelorum*, et cetera. Et est data per Angelos, quia lex non debebat dari per filium, qui maior est. Hebr. II, 2: *si enim, qui per Angelos factus est sermo*, et cetera. Dicit autem *ordinata*, quia ordinabiliter data est, scilicet inter tempus legis naturalis, qua homines convicti sunt, quod se iuvare non poterant, et tempus gratiae. Nam antequam gratiam acciperent, convincendi erant de lege. Dominus autem legis dicitur Christus. Et ideo dicit *in manu mediatoris*, id est, in potestate Christi. Deut. XXXIII, 2: *in dextera eius ignea lex.* I Tim. II, 5: *mediator Dei et hominum*, et cetera. Iste mediator significatus est per Moysen, in cuius manu est lex data. Deut. V, 5: *ego sequester et medius fui inter Deum et vos*, et cetera. Deinde, cum dicit *mediator autem*, etc., exponit quod dixit *in manu mediatoris*, quod potest tripliciter exponi. Uno modo, quia mediator non est unius tantum, sed duorum. Unde cum iste sit mediator Dei et hominis, oportet quod sit Deus et homo. Si enim esset purus homo, vel Deus tantum, non esset verus mediator. Si ergo est verus Deus, cum nullus est mediator sui ipsius, posset videri alicui, quod praeter ipsum sunt alii dii quorum est mediator; et hoc removet, dicens quod *mediator* iste et si *non est unius* tantum, non propter hoc sunt alii dii, sed *Deus unus est*, quia licet ipse alius sit in persona a Deo patre, non est tamen aliud in natura. Deut. VI, 4: *audi, Israel, dominus Deus tuus*, et cetera. Eph. IV, 6: *unus Deus*, et cetera. Secundo modo, quia posset credi, quod iste esset mediator Iudaeorum tantum, ideo dicit: dico quod Christus est mediator, sed non unius, scilicet Iudaeorum, sed unus est omnium, id est, sufficiens ad omnes reconciliandos Deo, quia ipse Deus est. Rom. III, 30: *unus Deus qui iustificavit circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem*, et cetera. II Cor. V, v. 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*, et cetera. Tertio modo, quia non est mediator unius populi tantum, scilicet Iudaeorum, sed etiam gentilium. Eph. II, 14: *ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum.* Et hoc ex parte gentium auferendo idololatriam, et ex parte Iudaeorum observantiam legis. Specialiter autem mediator est filius, non pater, non spiritus sanctus, nihilominus tamen unus est Deus.

Lectio 8

[87763] Super Gal., cap. 3 l. 8 Hic movet apostolus aliam dubitationem, utrum scilicet lex noceat gratiae. Et primo movet dubitationem, dicens *lex ergo*, etc., quasi dicat: si lex posita est propter transgressiones, numquid lex facit adversus promissa Dei, scilicet ut id quod Deus promisit se facturum per semen repromissum, per alium faciat? *Absit.* Quasi dicat: non. Nam, supra eodem: *lex non irritum facit testamentum ad evacuandas promissiones*, et cetera. Rom. VII, 12: *lex sancta, et mandatum sanctum.* Secundo cum dicit *si enim lex esset data*, etc., solvit dubitationem. Et primo ostendit, quod lex non est contra promissa Dei; secundo quod est in obsequium promissorum, ibi *sed conclusit*, et cetera. Dicit ergo, quod licet lex sit posita propter transgressiones, non tamen contrariatur promissioni Dei, quia transgressiones ipsas removere non potest. Si enim eas removeret, tunc manifeste esset contra promissa Dei, quia iustitia esset per alium modum, quam Deus promisit,

quia esset per legem et non per fidem, cum tamen dicatur, Hab. II, v. 4: *iustus meus ex fide vivit.* Rom. III, 22: *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi.* Et ideo dicit, quod *si lex esset data* talis, *quae posset vivificare*, id est, tantae virtutis esset, quod posset vitam gratiae, et aeternam beatitudinem conferre, tunc *vere* et non apparenter *iustitia esset ex lege*, si lex faceret quod fides facere dicitur, et sic frustra esset fides. Sed lex non iustificat, quia *littera*, scilicet legis, *occidit*, ut dicitur II Cor. III, 6 et Rom. c. VIII, 2: *lex enim spiritus vitae in Christo Iesu*, et cetera. Deinde cum dicit *sed Scriptura conclusit*, etc., ostendit quod lex non solum non contrariatur gratiae, sed est ei etiam in obsequium. Et primo ostendit quod lex obsequitur promissis Dei; secundo quomodo hoc obsequium manifestatum est in Iudaeis, ibi *prius autem quam veniret fides*, etc.; tertio quomodo gentiles etiam sine lege consecuti sunt promissa Dei, ibi *omnes enim filii Dei estis*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod lex obsequitur promissis Dei in generali quantum ad duo. Primo quia manifestat peccata. Rom. III, 20: *per legem cognitio peccati.* Deinde quia manifestat infirmitatem humanam, in quantum homo non potest vitare peccatum, nisi per gratiam, quae per legem non dabatur. Et sicut ista duo, scilicet cognitio morbi et impotentia infirmi, multum inducunt ad quaerendum medicum, ita cognitio peccati et propriae impotentiae inducunt ad quaerendum Christum. Sic ergo lex obsecuta est gratiae, inquantum praebuit cognitionem peccati et experientiam propriae impotentiae. Et ideo dicit *Scriptura*, id est lex scripta, *conclusit*, id est tenuit inclusos Iudaeos, *sub peccato*, id est, ostendit eis peccata, quae faciebant. Rom. VII, 7: *concupiscentiam nesciebam*, et cetera. Item *conclusit*, quia veniente lege sumpserunt occasionem peccati. Rom. c. XI, 32: *conclusit Deus omnia in incredulitate*, et cetera. Et hoc ideo, ut homo quaereret gratiam. Et ideo dicit *ut promissio*, id est, gratia repromissa, *daretur* non solum Iudaeis, sed omnibus *credentibus*, quia illa gratia poterat liberare a peccatis, et haec gratia est *ex fide Iesu Christi.* Deinde cum dicit *prius autem quam veniret*, etc., ponit experimentum huius obsequii manifestatum in Iudaeis. Et primo ponit obsequium Iudaeorum; secundo concludit quoddam corollarium, ibi *itaque lex paedagogus*, et cetera. Dicit ergo: si Scriptura, id est, lex scripta, detinuit omnia sub peccato, quas utilitates habebant Iudaei ex lege antequam veniret fides ex gratia? Respondet et dicit: nos Iudaei, ante adventum fidei, *custodiebamur sub lege*, inquantum faciebat nos vitare idololatriam et multa alia mala; custodiebamur, inquam, non sicut liberi, sed quasi servi sub timore, et hoc *sub lege*, id est, sub onere legis et dominio. Rom. VII, 1: *lex in homine dominatur quanto tempore vivit*, et cetera. Et *custodiebamur conclusi*, id est, servati ne deflueremus a vita, sed praepararemur *in eam*, id est, tam bonam *fidem, quae revelanda erat.* Is. LVI, 1: *iuxta est salus mea, ut veniat, et iustitia mea ut reveletur.* Et dicit *revelanda*, quia cum fides excedat omne humanum ingenium, non potest per proprium sensum haberi, sed ex revelatione et dono Dei. Is. XL, 5: *revelabitur gloria domini*, et cetera. Vel *in eam fidem, quae revelanda erat* tempore gratiae, in antiquis temporibus multis signis latens. Unde et tempore Christi velum templi scissum est, Matth. XXVII, 51. Consequenter cum dicit *lex paedagogus*, etc., concludit quoddam corollarium. Et primo ostendit legis officium; secundo officii testationem, ibi *at ubi venit plenitudo temporis*, et cetera. Officium autem legis fuit officium paedagogi, et ideo dicit *lex paedagogus noster*, et cetera. Quamdiu enim haeres non potest consequi beneficium haereditatis, vel propter defectum aetatis seu alicuius debitae perfectionis, conservatur, et custoditur ab aliquo instructore, qui quidem instructor paedagogus dicitur, a paedos, quod est puer, et goge, quod est ductio. Per legem enim Iudaei tamquam imbecilles pueri, per timorem poenae retrahebantur a malo, et promovebantur amore et promissione temporariorum ad bonum. Iudaeis autem promissa erat benedictio futuri seminis de haereditate obtinenda, sed nondum advenerat tempus ipsius haereditatis consequendae. Et ideo necessarium erat, quod conservarentur usque ad tempus futuri seminis et cohiberentur ab illicitis, quod factum est per legem. Et ideo dicit *itaque*, etc., quasi dicat: ex quo sub lege custodiebamur, *lex fuit noster paedagogus*, id est, dirigens et conservans *in Christo*, id est in via Christi. Et hoc ideo, *ut ex fide* Christi *iustificaremur.* Os. XI, 1: *puer Israel, et dilexi eum.* Ier. c. XXXI, 18: *castigasti me, domine, et eruditus sum*, et cetera. Rom. III, 28: *arbitramur enim hominem iustificari per fidem*, et cetera. Et quamvis lex paedagogus noster esset, non tamen ad perfectam haereditatem ducebat, quia, ut dicitur Hebr. VII, *neminem ad perfectum adduxit lex*, et cetera. Sed hoc officium cessavit postquam venit fides. Et hoc est quod dicit *at ubi venit fides*, scilicet Christi, *iam non sumus sub paedagogo*, id est sub coactione, quae non est necessaria liberis. I Cor. XV: *cum essem parvulus*, et cetera. *Cum autem factus sum vir*, et cetera. II Cor. V, 17: *si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt*, et cetera.

Lectio 9

[87764] Super Gal., cap. 3 l. 9 Hic ostendit apostolus quod ad fructum gratiae gentiles sine obsequio legis pervenerunt, ad quem tamen Iudaei perducti sunt per legis custodiam et obsequium. Et circa hoc tria facit. Primo proponit intentum; secundo manifestat propositum, ibi *quicumque enim in Christo*, etc.; tertio ex hoc argumentatur, ibi *si autem vos Christi; ergo*, et cetera. Dicit ergo: vere non sumus sub lege, id est, sub paedagogo et coactione, quia sumus filii Dei. Similiter et vos neque sub lege, neque sub paedagogo estis, quia scilicet ad gratiam pervenistis. Ideo *omnes estis filii Dei per fidem*, non per legem. Rom. VIII, v. 15: *non enim accepistis spiritum servitutis*, scilicet timoris, qui dabatur in lege veteri, *sed accepistis spiritum filiorum*, scilicet charitatis et amoris, qui datur in nova lege per fidem. Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, et cetera. Si ergo filii Dei estis per fidem, quare vultis esse servi per legis observantias? Nam sola fides homines facit filios Dei adoptivos. Nullus siquidem est filius adoptivus, nisi uniatur et adhaereat filio naturali. Rom. VIII, v. 29: *quos praescivit conformes fieri imaginis filii eius*, et cetera. Fides enim facit nos in Christo Iesu filios. Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Et hoc *in Christo Iesu*, id est filii Dei estis per Iesum Christum. Consequenter cum dicit *quicumque enim in Christo*, etc., manifestat propositum. Et circa hoc tria facit. Primo proponit propositi manifestationem; secundo manifestationis expositionem, ibi *non est Iudaeus*, etc.; tertio assignat manifestationis rationem, ibi *omnes enim vos unum estis*, et cetera. Manifestat autem circa primum quomodo sumus in Christo Iesu filii Dei. Et hoc est quod dicit *quicumque enim in Christo Iesu*, et cetera. Quod potest quadrupliciter exponi. Uno modo, ut dicatur: *quicumque in Christo Iesu baptizati estis*, id est, institutione Christi ad Baptismum instructi estis. Mc. c. ult.: *euntes in mundum*

universum, praedicate Evangelium omni creaturae, et cetera. *Qui crediderit et baptizatus fuerit*, et cetera. Alio modo: *quicumque in Christo Iesu baptizati estis*, scilicet per similitudinem, et per configurationem mortis Christi. Rom. VI, v. 3: *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Vel *in Christo Iesu*, id est, in fide Iesu Christi. Nam Baptismus non fit nisi in fide, sine qua effectum Baptismi nullum consequimur. Mc. ult.: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*, et cetera. Vel *in Christo Iesu*, id est, in virtute et operatione eius. Io. I, 33: *super quem videris spiritum descendentem, hic est qui baptizat. Quicumque* ergo istis quatuor modis *baptizati estis, Christum induistis.* Ubi sciendum est, quod qui induitur aliqua veste, protegitur ac contegitur ea, et apparet sub colore vestis, colore proprio occultato. Eodem modo et qui induit Christum, protegitur et contegitur a Christo Iesu contra impugnationes et aestus, et in eo nihil aliud apparet nisi quae Christi sunt. Rom. XIII, 14: *induite dominum Iesum Christum.* Et sicut lignum accensum induitur igne, et participat eius virtutem, ita et qui Christi virtutes accipit, induitur Christo. Lc. ult.: *sedete in civitate donec induamini virtute*, etc., quod in illis locum habet qui interius Christi virtute informantur. Eph. IV, 24: *induite novum hominem, qui secundum*, et cetera. Et nota, quod Christum aliqui induunt exterius per bonam conversationem, et interius per spiritus renovationem; et secundum utrumque per sanctitatis configurationem, ut tangitur in Glossa. Expositionem autem manifestationis ponit, cum dicit *non est Iudaeus*, etc., quasi dicat: vere dixi, quod quicumque in Christo Iesu, et cetera. Quia nihil potest esse in hominibus, quod faciat exceptionem a sacramento fidei Christi et Baptismi. Et ponit tres differentias hominum, ostendens quod per eas nullus excipitur a fide Christi. Prima differentia est quantum ad ritum, cum dicit *non est Iudaeus, neque Graecus*, quasi dicat: ex quo in Christo Iesu baptizatus est, non est differentia, quod propter hoc sit indignior in fide, ex quocumque ritu ad eam venerit, sive ex ritu Iudaico sive Graeco. Rom. III, 29 s.: *an Iudaeorum Deus tantum? Nonne et gentium? Immo et gentium, quoniam quidem unus est Deus, qui iustificavit circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem.* Et Rom. X, 12: *non est distinctio Iudaei et Graeci*, et cetera. Sed contra est quod dicitur Rom. III, 1: *quid ergo amplius est Iudaeo? Multum quidem per omnem modum.* Respondeo. Dicendum est, quod Iudaei et Graeci possunt considerari dupliciter: uno modo secundum statum in quo erant ante fidem; et sic amplius fuit Iudaeo propter beneficium legis. Alio modo quantum ad statum gratiae, et sic non est amplius Iudaeo; et de hoc intelligitur hic. Secunda differentia est quantum ad statum et conditionem, cum dicit *non est servus, neque liber*, id est, neque servitus, neque libertas, neque nobilitas, neque ignobilitas differentiam facit ad recipiendum effectum Baptismi. Iob III, 19: *parvus et magnus ibi sunt, et servus liber a domino suo.* Rom. II, 11: *non est personarum acceptio apud Deum.* Tertia differentia est quantum ad naturam, cum dicit *non est masculus, neque foemina*, quia sexus nullam differentiam facit quantum ad participandum Baptismi effectum. Gal. III, 28: *non est masculus, aut foemina*, et cetera. Expositionis vero rationem ponit, cum dicit *omnes enim vos unum estis in Christo Iesu*, quasi dicat: vere nihil horum est per quod differentia fiat in Christo, quia vos omnes, scilicet fideles, unum estis in Christo Iesu, qui in Baptismo omnes estis effecti membra Christi, et unum corpus, etsi inter vos sitis diversi. Rom. XII, 5: *omnes unum corpus sumus in Christo*, et cetera. Eph. IV, v. 4: *unum corpus, unus spiritus*, et cetera. Ubi autem est unitas, differentia non habet locum. Pro hac unitate orat Christus, Io. XVII, 21: *volo, pater, ut sint* *unum*, et cetera. Consequenter cum dicit *si autem vos estis*, etc., arguit ad principale propositum hoc modo: dixi quod *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius*, sed vos estis Abrahae, ergo ad vos pertinet promissio Abrahae de haereditate consequenda. Minorem sic probat: vos estis filii Dei adoptivi, quia estis uniti per fidem Christo, qui est filius Dei naturalis; sed Christus est filius Abrahae, ut supra eodem: *quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus*; ergo *si vos estis Christi*, id est, in Christo, *estis semen Abrahae*, id est, filii, cum Christus filius eius sit. Et si filii, estis et *haeredes*, id est, ad vos pertinet haereditas *secundum promissionem* Abrahae factam. Rom. IX, 8: *non qui filii sunt carnis, hi filii Dei, sed qui sunt filii promissionis, aestimantur in semine.*

Caput 4

Lectio 1

[87765] Super Gal., cap. 4 l. 1 Postquam ostendit apostolus legis defectum, hic consequenter ostendit gratiae dignitatem. Et primo per exemplum humanum; secundo per exemplum Scripturae, ibi *dicite mihi qui sub lege vultis esse*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit dignitatem gratiae supra primitivum statum veteris legis, per similitudinem a lege humana sumptam; secundo ostendit, quod ipsi facti sunt participes huius dignitatis per fidem, ibi *quoniam autem estis filii Dei*, etc.; tertio arguit ipsos, eo quod hanc dignitatem contemnebant, ibi *sed tunc quidem ignorantes Deum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit similitudinem; secundo adaptat eam ad propositum, ibi *ita et nos cum essemus*, et cetera. Notandum est quod in proposita similitudine quatuor tangit apostolus. Primo quidem dignitatem, quia non est servus, sed haeres. Unde dicit *quanto tempore haeres*, etc., quod aptatur et refertur ad populum Iudaeorum, qui fuit haeres promissionis Abrahae, Ps. CXXXIV, 4: *elegit nos in haereditatem sibi* et ad Christum, qui est haeres omnium, Hebr. I, 2: *quem constituit haeredem universorum.* Secundo eius parvitatem. Unde dicit *parvulus est*, quia et Iudaei parvuli erant secundum statum legis. Amos VII, 5: *quis suscitabit Iacob, quia parvulus est?* Similiter et Christus parvulus factus est per incarnationem. Is. IX, 6: *parvulus natus est nobis*, et cetera. Sed nota quod apostolus aliquando assimilat parvulo statum legis, sicut hic, aliquando statum praesentis vitae. I Cor. XIII, v. 11: *cum essem parvulus*, et cetera. Cuius ratio est, quia status veteris legis est sicut parvulus, propter imperfectionem cognitionis, in ipsa comparatione ad statum gratiae et veritatis, quae per Christum facta est. Sic et status praesentis vitae, in qua videmus per speculum in aenigmate, est sicut parvulus, comparatus statui futurae vitae, in qua est perfecta Dei cognitio, quia videtur sicuti est. Tertio eius subiectionem, cum dicit *nihil differt a servo, cum sit dominus omnium, sed sub tutoribus*, et cetera. Proprium enim servi est, quod sit subiectus alicui domino. Puer autem, quamdiu parvulus est, quia non habet cognitionem perfectam et usum liberae voluntatis propter defectum aetatis, committitur custodiae aliorum, qui et bona sua defendant: et hi dicuntur tutores; et negotia agant: et hi actores nominantur. Et ideo licet sit dominus omnium rerum suarum, tamen in quantum subiicitur aliis, nihil differt a servo, quia nec voluntatem liberam habet, imo cogitur: et haec adaptantur ad populum Iudaicum

Is. XLIV, 1: *et nunc servus meus Iacob*, et cetera. Sed notandum est, quod in populo Iudaico aliqui erant simpliciter servi, illi scilicet qui propter timorem poenae et cupiditatem temporalium, quae lex promittebat, legem servabant. Aliqui vero erant, qui non erant servi simpliciter, sed, quasi servi existentes, erant vere filii et haeredes: qui licet attenderent exterius ad temporalia et vitarent poenas, nihilominus tamen in eis finem non ponebant sed accipiebant ea, ut figuram spiritualium bonorum. Unde licet viderentur nihil exterius differre a servis, inquantum caeremonias et alia legis mandata servabant, tamen erant domini, quia non ea intentione eis utebantur, ut servi, quia illis utebantur amore spiritualium bonorum, quae praefigurabant: servi vero principaliter timore poenae et cupiditate terrenae commoditatis. Christus erat etiam quasi servus, quia, licet sit dominus omnium, secundum illud Ps. CIX, v. 1: *dixit dominus domino meo*, etc., tamen nihil videbatur differre a servo in exterioribus, inquantum homo. Phil. II, 7: *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, et habitu inventus ut homo.* Sub tutoribus autem et actoribus erat, quia sub lege factus erat, ut dicitur infra eodem, *factum sub lege*, et hominibus subditus, ut dicitur Lc. II, 51: *erat subditus illis.* Quarto ponit temporis congruitatem, cum dicit *usque ad praefinitum tempus a patre*, quia sicut haeres secundum determinationem patris praefinito tempore sub tutoribus est, ita et lex determinatum tempus habuit a Deo, quamdiu deberet durare, et quamdiu haeres, scilicet populus Iudaeorum, esset sub ea. Similiter et praefinitum tempus fuit a patre, quo Christus non erat facturus miracula et ostensurus dominium potestatis divinae. Io. II, 4: *nondum venit hora mea.* Hanc similitudinem adaptat, cum dicit consequenter *ita et nos*, et cetera. Et primo adaptat eam quantum ad Iudaeos; secundo quantum ad Christum, ibi *at ubi venit plenitudo temporis.* Dicit ergo: dico quod *quanto tempore haeres parvulus*, etc., et *ita nos*, Iudaei, *cum essemus parvuli*, in statu legis veteris, *sub elementis mundi eramus servientes*, id est sub lege, quae temporalia promittebat Is. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis* et comminabatur poenas temporales. Vel lex vetus dicitur elementum, quia sicut pueris, qui sunt instituendi ad scientiam, primo proponuntur elementa illius scientiae, per quae manuducuntur ad illam scientiam: ita lex vetus proposita est Iudaeis, per quam manuducerentur ad fidem et iustitiam. Supra III, 24: *lex paedagogus noster fuit in Christo.* Vel, *sub elementis*, id est corporalibus rerum ritibus quos servabant, sicut lunares dies, Neomenias et sabbatum. Nec tamen instandum est quod propter hoc non differrent a Paganis, qui elementis serviebant huius mundi, cum eis non servirent Iudaei, seu cultum impenderent; sed sub eis Deo serviebant, et eum colebant, gentiles vero elementis servientes, eis divinum cultum impendebant. Rom. I, 25: *servierunt creaturae potius quam creatori*, et cetera. Fuit autem necessarium, quod Iudaei sub elementis huius mundi deservirent Deo, quia iste ordo est congruus naturae humanae, ut a sensibilibus ad intellectualia perducantur.

Lectio 2

[87766] Super Gal., cap. 4 l. 2 Hic adaptat apostolus similitudinem propositam ad Christum. Et primo ponitur adaptatio; secundo finis rei, in qua similitudo adaptatur, ibi *ut eos qui sub lege*

erant, et cetera. Sciendum est autem quod supra, in similitudine proposita, quatuor ostendit per ordinem, sicut dictum est. Hic autem illa quatuor adaptans ad Christum, incipit ab ultimo, scilicet a determinatione temporis, cuius ratio est, quia idem tempus fuit in quo Christus fuit humiliatus et in quo fideles fuerunt exaltati. Et ideo dicit *at ubi venit plenitudo temporis*, id est postquam tempus, quod fuerat praefinitum a Deo patre de mittendo filio suo, erat completum; et hoc modo accipitur Lc. II, 6: *impleti sunt dies*, et cetera. Dicitur autem plenum tempus illud propter plenitudinem gratiarum, quae in eo dantur, secundum Ps. LXIV, 10: *flumen Dei repletum est aquis*, et cetera. Item propter impletionem figurarum veteris legis. Matth. V, 17: *non veni solvere legem*, et cetera. Item, propter impletionem promissorum. Dan. IX, 27: *confirmabit autem pactum multis hebdomada una.* Hoc autem quod dicit *at ubi venit plenitudo temporis*, etc., similiter et in aliis Scripturae locis, ubi tempus circa Christum impleri dicitur, non est referendum ad fatalem necessitatem, sed ad divinam ordinationem, de qua dicitur in Ps. CXVIII, 91: *ordinatione tua perseverat dies*, et cetera. Assignatur autem duplex ratio, quare illud tempus praeordinatum est ad adventum Christi. Una sumitur ex magnitudine. Quia enim magnus est qui venturus erat, oportebat et multis indiciis et multis praeparationibus homines ad adventum eius disponi. Hebr. I, 1: *multifarie multisque modis*, et cetera. Alia ex conditione venientis. Quia enim medicus erat venturus, oportebat quod ante adventum suum convincerentur homines de morbo, et quantum ad defectum scientiae in lege naturae et quantum ad defectum virtutis in lege scripta. Et ideo oportuit utrumque, scilicet et legem naturae et legem Scripturae, adventum Christi praecedere. Secundo adaptat quantum ad haereditariam dignitatem, cum dicit *misit Deus filium suum*, scilicet proprium et naturalem. Et si filius, ergo et haeres. Dicit autem *filium suum*, id est proprium, naturalem et unigenitum, non adoptivum. Io. III, v. 16: *sic Deus dilexit mundum, ut*, et cetera. *Misit*, inquam, eum non a se separatum, quia missus est per hoc, quod assumpsit humanam naturam, et tamen erat in sinu patris, Io. I, 18: *unigenitus, qui est in sinu patris* aeternaliter. Io. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo*, qui, licet descenderit per assumptionem carnis, tamen est in caelo. Item misit eum, non ut esset ubi prius non erat; quia, licet in propria venerit per praesentiam carnis, in mundo tamen erat per praesentiam deitatis, ut dicitur in Evangelio Io. I, 14. Similiter non misit eum quasi ministrum, quia sua missio fuit assumptio carnis, non depositio maiestatis. Misit ergo Deus filium suum ad sanandum, inquam, deviationem concupiscibilis, et ad illuminandum ignorantiam rationalis creaturae. Ps. CVI, 20: *misit verbum suum*, et cetera. Misit etiam ad liberandum a potestate Daemonis contra infirmitatem irascibilis. Is. XIX, v. 20: *mittet eis salvatorem, qui liberet eos.* Item ad remedium ab obligatione aeternae mortis. Os. III, 14: *de manu mortis liberabo eos, de morte redimam eos.* Item ad salvandum ab eorum peccatis. Io. III, 17: *non misit Deus filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*, et cetera. Tertio adaptat similitudinem quantum ad parvitatem, cum dicit *factum ex muliere.* Is. IX, 6: *parvulus natus est nobis*, et cetera. Phil. II, 7: *exinanivit semetipsum*, et cetera. Parvum se fecit non dimittendo magnitudinem, sed assumendo parvitatem. In hoc autem quod dicit *factum ex muliere*, cavendi sunt duo errores, scilicet Photini, qui dixit Christum purum hominem esse et ex virgine principium essendi sumpsisse; et ideo ita dicit ipsum factum ex muliere, quasi totaliter initium ex ea sumpserit. Sed hoc est falsum, quia est contra illud quod dicitur Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*; non dicit secundum personam, quae est ab aeterno, scilicet ipsa hypostasis filii Dei. Unde sicut cum scutum fit album de novo, non oportet dicere, quod ipsa substantia scuti de novo fiat sed quod ei de novo albedo accesserit, ita ex hoc quod filius Dei de novo carnem assumpsit, non oportet dicere, quod persona Christi de novo sit facta, sed quod natura humana ei de novo advenit, sicut corpori cum absque sui mutatione quaedam accidunt. Aliqua enim adveniunt alicui et immutant ipsum, sicut formae et qualitates absolutae; quaedam vero absque mutatione adveniunt, et huiusmodi est assumptio carnis, secundum quod dicit relationem. Unde per hoc persona verbi in nullo mutatur. Et inde est, quod in divinis utimur his quae relationem significant etiam ex tempore. Unde dicimus illud Ps. LXXXIX, 1: *domine, refugium factus es nobis*, et quod Deus factus est homo. Non autem utimur formis et qualitatibus absolutis, ut: Deus factus est bonus, sapiens, et huiusmodi. Item vitandus est error Hebionis, qui dicit Christum ex Ioseph semine esse natum, motus ad hoc ponendum per hoc quod dicitur *ex muliere*. Nam, secundum eum, mulier tantum importat corruptionem. Sed hoc est falsum, quia hoc nomen mulier, in sacra Scriptura, designat etiam sexum naturalem, secundum illud Gen. III, 12: *mulier quam dedisti mihi*, et cetera. Vocat enim eam mulierem, quae tamen adhuc erat virgo. Per hoc etiam quod dicitur *ex muliere factus*, destruuntur duo errores, scilicet Valentini dicentis Christum non sumpsisse corpus de virgine, sed attulisse illud de caelo, et, per beatam virginem, sicut per fistulam seu canale, transivisse. Sed hoc est falsum, quia si verum esset quod dicit, non fuisset factus ex muliere, ut apostolus dicit. Haec enim praepositio, ex, causam materialem designat. Item, error Nestorii dicentis beatam virginem non esse matrem filii Dei, sed filii hominis: quod falsum esse ostenditur per hoc quod dicit apostolus hic, quod *misit Deus filium suum factum ex muliere*. Qui enim fit ex muliere, est filius eius. Si ergo filius Dei est factus ex muliere, scilicet ex beata virgine, manifestum est, quod beata virgo est mater filii Dei. Licet autem posset dici natus ex muliere signanter tamen dicit *factum*, et non natum. Nasci enim aliquid, est ipsum produci solum ex principio coniuncto, sed fieri etiam ex principio separato. Arca enim fit ab artifice, sed fructus nascitur ex arbore. Principium autem humanae generationis est duplex, scilicet materiale: et quantum ad hoc Christus processit ex principio coniuncto, quia materiam sui corporis sumpsit ex virgine. Unde secundum hoc dicitur nasci de ea. Matth. I, 16: *de qua natus est Iesus*, et cetera. Aliud est principium activum, quod quidem in Christo, quantum ad id quod principium habuit, id est quantum ad formationem corporis, non fuit coniunctum, sed separatum, quia virtus spiritus sancti formavit illud. Et quantum ad hoc non dicitur natus ex muliere sed factus quasi ex principio exteriori. Ex quo patet, quod hoc quod dixit *ex muliere*, non dicit corruptionem, quia dixisset natum et non factum. Quarto adaptat similitudinem quantum ad subiectionem, cum dicit *factum sub lege*. Sed contra est, quod dicitur infra V, 18: *si spiritu ducimini, non estis sub lege*. Si ergo Christus non solum est spiritualis, sed etiam dator spiritus, inconvenienter videtur dici quod sit factus sub lege. Respondeo. Dicendum est quod esse sub lege dicitur dupliciter. Uno modo, ut ly sub, denotet solam observantiam legis, et sic Christus fuit factus sub lege, quia circumcisus fuit et in templo praesentatus. Matth. V, v. 17: *non veni legem solvere*, et cetera. Alio modo, ut ly sub, denotet oppressionem. Et hoc modo ille dicitur esse sub lege, qui timore legis opprimitur et hoc modo nec Christus, nec viri spiritales dicuntur esse sub lege. Consequenter cum dicit *ut* *eos qui sub lege*, etc., ponit fructum rei in qua similitudo adaptatur, scilicet quod ideo voluit isto tempore fieri subiectus, ut haeredes fierent magni et liberi. Et haec duo ponit, et, primo, fructum liberationis contra subiectionem. Et ideo dicit *ut eos qui sub lege erant*, id est sub maledicto et onere legis, liberaret. Supra III, v. 13: *Christus nos redemit de maledicto legis*, et cetera. Secundo fructum exaltationis, inquantum adoptamur in filios Dei per hoc quod accipimus spiritum Christi et conformamur ei. Rom. VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet*, et cetera. Et haec adoptio specialiter competit Christo, quia non possumus fieri filii adoptivi, nisi conformemur filio naturali. Rom. VIII, v. 29: *quos praescivit conformes fieri imaginis filii eius*, et cetera. Et quantum ad hoc dicit *ut adoptionem filiorum reciperemus*, id est ut per filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum.

Lectio 3

[87767] Super Gal., cap. 4 l. 3 Supra apostolus ostendit beneficium Iudaeis exhibitum, hic ostendit hoc beneficium etiam ad gentiles pertinere. Et primo proponit ipsum beneficium; secundo modum adipiscendi, ibi *misit Deus spiritum*, etc.; tertio manifestat eius fructum, ibi *itaque iam non est*, et cetera. Dicit ergo, quod beneficium adoptionis filiorum Dei non solum pertinet ad eos qui sub lege erant sed etiam ad gentiles. Et ideo dicit: *quoniam estis filii Dei*, etc., id est quod sitis filii Dei, ista de causa factum est, quia non solum Iudaei, sed etiam omnes alii, qui in filium Dei credunt, adoptantur in filios, et cetera. Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, et cetera. Modus autem adipiscendi illud donum est per missionem spiritus filii Dei in corda vestra. Augustinus autem dicit, quod Christus in carne existens praedicavit Iudaeis principaliter, gentibus autem perfunctorie. Rom. XV, 8: *dico Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis*, et cetera. Et ideo quidquid pertinet ad statum Iudaeorum, convenienter attribuitur Christo. Et quia possent dicere isti, Galatas non esse adoptatos in filios Dei, cum Christus ex eis carnem non sumpserit, nec eis praedicaverit, unde non videbantur in aliquo Christo coniungi, ideo apostolus modum huius adoptionis demonstrans, dicit quod et si non fuerunt coniuncti Christo secundum carnem, scilicet quantum ad gentem, neque secundum praedicationem, tamen fuerunt coniuncti per spiritum, et ex hoc adoptati sunt in filios Dei. Unde conversio gentilium specialiter attribuitur spiritui sancto. Et ideo Petrus, quando fuit reprehensus a Iudaeis, quod ivisset praedicare gentibus, excusavit se per spiritum sanctum, dicens, Act. XI, 12, non posse resistere spiritui sancto, cuius instinctu hoc fecerat. Et ideo, quia *misit Deus*, pater, *spiritum filii sui in corda* nostra, Iudaeorum scilicet et gentium, coniungimur Christo, et per hoc adoptamur in filios Dei. Sed sciendum est, quod si alicubi in Scriptura invenitur spiritus sanctus mitti a patre, Io. XIV, 26, *Paracletus autem spiritus sanctus, quem mittet pater*, etc., aliquando vero a filio, Io. XV, 26, *cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis*, etc., nihilominus tamen spiritus sanctus communis est patri et filio, et ab utroque procedit et ab utroque datur. Et ideo est, quod ubicumque invenitur quod pater mittat spiritum sanctum, fit mentio de filio, sicut in praemissa auctoritate dicitur *quem mittet pater in nomine meo.* Et, similiter, ubi dicitur mitti a

filio, fit mentio de patre; unde dicit *quem mittam vobis a patre.* Et etiam hic cum dicit *misit Deus*, pater, *spiritum* sanctum, statim fit mentio de filio, cum dicit *filii sui.* Nec refert si alicubi dicatur spiritus sanctus solum a patre procedere, quia, ex quo filius mittit eum, manifestum est quod ab ipso procedit. Unde spiritus sanctus dicitur spiritus filii, sicut mittentis, et sicut a quo procedit, et sicut a quo habet spiritus sanctus quidquid habet, sicut et a patre. Io. c. XVI, 14: *ille me clarificabit, quia de meo accipiet*, et cetera. Dicit autem *in corda*, quia duplex est generatio. Una carnalis, quae fit per semen carnale missum in locum generationis: quod quidem semen, licet sit quantitate parvum, tamen virtute continet totum. Alia est spiritualis, quae fit per semen spirituale transmissum in locum spiritualis generationis; qui quidem locus est mens seu cor hominis, quia in filios Dei generamur per mentis renovationem. Semen autem spirituale est gratia spiritus sancti. I Io. ult.: *qui natus est ex Deo, non peccat: quoniam generatio Dei conservat eum*, et cetera. Et hoc semen est virtute continens totam perfectionem beatitudinis. Unde dicitur pignus et arra beatitudinis Ephes. I, 14; Ez. XXXVI, 26: *dabo spiritum novum*, et cetera. *Clamantem*, id est clamare facientem, *abba, pater*, non magnitudine vocis, sed magnitudine et fervore affectus. Tunc enim clamamus *abba, pater*, quando per affectum accendimur calore spiritus sancti ad desiderium Dei. Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis*, et cetera. *Abba, pater*, et cetera. Idem autem est in significatione, abba, quod est Hebraeum, et pater, quod est Latinum, et patir, quod est Graecum. Et utrumque ponit ut ostendat quod gratia spiritus sancti communiter se habet quantum ad utrumque populum, quantum est ex se. Consequenter cum dicit *itaque iam non est servus*, etc., ponit fructum huius beneficii. Et primo quantum ad remotionem omnis mali, a quo liberamur per adoptionem spiritus sancti et haec est liberatio a servitute. Et quantum ad hoc dicit *itaque*, scilicet quia spiritus clamat in nobis, pater, *iam*, a tempore gratiae, *non est* aliquis nostrum, qui in Christum credimus, *servus*, in timore scilicet serviens. Io. XV, 15: *iam non dicam vos servos, sed amicos*, et cetera. Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis*, et cetera. *Sed* est *filius.* Rom. VIII, 16: *ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Licet enim conditione servi simus, quia dicitur Lc. XVII, 10: *cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus*, tamen non sumus servi malevoli, ex timore scilicet servientes, quia tali servo debentur tortura et compedes; sed sumus servi boni et fideles, et amore servientes, et ideo libertatem per filium consequimur. Io. VIII, v. 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Secundo, ponit fructum quantum ad consecutionem omnis boni, et quantum ad hoc dicit *quod si filius, et haeres per Deum*, Rom. VIII, 17: *si filii et haeredes, haeredes quidem Dei*, et cetera. Haec autem haereditas est plenitudo omnis boni, cum nihil aliud sit quam ipse Deus, secundum illud Ps. XV, 5: *dominus pars haereditatis meae*, et cetera. Gen. c. XV, 1: *dixit ad Abraham: ego ero merces tua magna nimis*, et cetera. Dicit autem *per Deum*, quia sicut Iudaei haereditatem adepti sunt per Dei repromissionem et iustitiam, ita et gentiles per Deum, id est per Dei misericordiam. Rom. XV, 9: *gentes autem super misericordia honorare Deum*, et cetera. Vel *per Deum*, id est per Dei operationem. Is. XXVI, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.*

Lectio 4

[87768] Super Gal., cap. 4 l. 4 Posita dignitate beneficii gratiae, et ostensa per exemplum humanum, hic apostolus arguit Galatas, qui hanc gratiam contemnebant, utpote ingrati tanto beneficio. Et primo arguit eos de ingratitudine; secundo excusat se, quod hoc non facit ex odio et livore, ibi *fratres, obsecro vos, non me laesistis*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo commemorat statum pristinum; secundo extollit et commendat beneficium susceptum, ibi *nunc autem cum cognoveritis*, etc.; tertio exaggerat peccatum commissum, ibi *quomodo convertimini*, et cetera. Dicit ergo *sed tunc*, etc., quasi dicat: nunc estis filii et haeredes per Deum, *sed tunc quidem*, cum gentes essetis. Eph. V, v. 8: *eratis aliquando tenebrae*, etc., *ignorantes Deum*, per infidelitatem, *serviebatis*, cultu latriae, *his qui non sunt natura dii*, sed opinione hominum. I Cor. XII, 2: *cum gentes essetis, ad simulacra muta prout ducebamini euntes*, et cetera. Rom. I, 25: *servierunt creaturae potius quam creatori*, et cetera. Hoc autem quod dicit *qui natura non sunt dii*, est ad confutationem Arianorum dicentium Christum Dei filium non esse Deum per naturam. Quod si verum esset, non esset ei exhibendus cultus latriae, et quicumque exhiberet ei esset idololatra. Sed potest obiici, quia nos adoramus carnem et humanitatem Christi, ergo sumus idololatrae. Sed dicendum est, quod licet adoremus carnem, seu humanitatem Christi, adoramus tamen eam, ut unitam personae divini verbi, quod quidem verbum est suppositum divinum. Unde cum adoratio debeatur supposito divinae naturae, quidquid in Christo adoratur, absque errore fit. Consequenter cum dicit *nunc autem cum cognoveritis*, etc., commemorat acceptum beneficium, quasi dicat: si ignorantes eratis et peccabatis, tolerari poterat, nam, caeteris paribus, gravius est peccatum in Christiano, quam in gentili. Sed *nunc cum cognoveritis Deum*, id est sitis conducti ad Dei cognitionem, gravius peccatis quam olim, serviendo et ponendo spem in his in quibus non debetis. Ier. XXXI, 34: *omnes cognoscent me*, et cetera. Sed hoc quod dicit *imo cogniti sitis a Deo*, videtur contrarietatem habere, cum Deus ab aeterno omnia cognoverit. Eccli. XXIII, 29: *domino enim Deo antequam crearentur omnia sunt agnita*, et cetera. Sed dicendum hoc causaliter esse dictum, ut sit sensus *imo cogniti sitis a Deo*, id est Deus fecit quod vos cognosceretis eum. Sic enim Deus dicitur cognoscere, inquantum est causa cognitionis nostrae. Et ideo, quia supra dixit: *cum cognoveritis Deum*, quae fuit vera locutio, statim corrigit et explicat eam praefiguratam innuendo quod non possumus Deum cognoscere ex nobis, nisi per ipsum. Io. I, 18: *Deum nemo vidit unquam, sed unigenitus, qui est in sinu patris*, et cetera. Consequenter exprobrat peccatum commissum, dicens *quomodo convertimini*, et cetera. Et primo exaggerat eorum peccatum; secundo ostendit imminens periculum, ibi *timeo vos ne forte*, etc.; tertio reducit eos ad salutis statum, ibi *estote sicut ego*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit peccatum commissum; secundo de peccato commisso eos convincit, ibi *dies observatis*, et cetera. Sciendum est autem, quod haec littera dupliciter legitur. Uno modo, quia isti Galatae a fide convertebantur ad idololatriam, et ideo dicit *quomodo convertimini* a fide *iterum*, id est denuo, II Petr. II, 21: *melius erat eis non cognoscere viam iustitiae, quam post*, et cetera. Is. XLII, 17: *conversi sunt retrorsum*, etc. *ad elementa*, scilicet mundi, quae sunt *infirma*, per se subsistere non valentia, quia in nihilum deciderent, nisi ea manus cuncta regentis teneret, secundum illud Hebr. I, 3: *portans omnia verbo virtutis suae*, etc. *et egena*, quia egent Deo et seipsis ad invicem, ad

complementum universi, *quibus*, scilicet elementis, *denuo*, id est iterum, *servire vultis*, servitute scilicet latriae. Probatio huius manifeste apparet, quia *observatis dies*, scilicet faustos et infaustos, *et menses, et tempora, et annos*, id est constellationes et cursum corporum caelestium, quae omnia ortum habent ab idololatria. Contra quod dicit Ier. X, 2: *a signis caeli nolite metuere, quae gentes*, et cetera. Et quod observationes huiusmodi malae sint et contra cultum Christianae religionis, patet: quia distinctio dierum, mensium, annorum, et temporum attenditur secundum cursum solis et lunae. Et ideo tales temporum distinctiones observantes, venerantur corpora caelestia, et disponunt actus suos secundum iudicium astrorum, quae nullam directam impressionem habent in voluntate hominis, et in his quae dependent a libero arbitrio. Et ex hoc imminet grave periculum. Unde dicit *timeo ne forte sine causa*, id est inutiliter *laboraverim in vobis.* Et ideo cavendum est fidelibus talia observare; sed nulla debet esse eis suspicio harum rerum, quia prospere potest cedere quidquid sub Dei devotione simpliciter agitur. Sed numquid licet in aliquo cursum stellarum servare? Dicendum est, quod corpora caelestia quorumdam quidem effectuum causa sunt, scilicet corporalium: et in istis licet ipsorum cursum attendere; quorumdam autem non sunt causa, scilicet eorum quae dependent a libero arbitrio, seu a fortuna, vel infortunio: et in istis servare cursum astrorum pertinet ad idololatriam. Sed licet haec lectura sustineri possit, non tamen est secundum intentionem apostoli. Cum enim ipse in tota praecedenti serie huius epistolae, et in sequenti, arguat Galatas de hoc quod a fide transtulerunt se ad observantiam legis, ideo magis ad propositum exponitur de hoc, quod ad legales observantias convertuntur. Unde dicit: *cum cognoveritis Deum* per fidem, *quomodo convertimini* a fide *ad elementa*, id est ad litteralem legis observantiam? Quae dicitur elementa, quia lex fuit prima institutio divini cultus; *elementa*, dico, *infirma*, quia non perficit iustificando Hebr. c. VII, 19: *neminem ad perfectum adduxit lex; egena*, quia non confert virtutes et gratiam, adiuvando per se. Sed quid est quod dicit *convertimini?* Et videtur hoc inconvenienter dictum. Similiter et hoc, quod dicit *denuo.* Nam isti nec Iudaei fuerant, nec alias legalia servaverant. Ad quod dicendum est, quod cultus Iudaeorum medius est inter cultum Christianorum et gentilium. Nam gentiles colebant elementa ipsa tamquam viva quaedam; Iudaei vero elementis quidem non serviebant, sed Deo sub ipsis elementis, inquantum observationibus corporalium elementorum Deo cultum exhibebant. Supra eodem: *sub elementis huius mundi eramus servientes.* Christiani vero serviunt Deo sub Christo, id est in fide Christi. Quando autem aliquis pervenit ad terminum, transacto medio, si iterum redire velit ad medium, idem videtur ac si velit redire ad principium. Et ideo apostolus, quia isti iam pervenerant ad terminum, scilicet ad fidem Christi, et tunc redierunt ad medium, scilicet ad cultum Iudaeorum, inde est, quod propter quamdam conformitatem medii ad principium, dicit eos converti ad elementa, et denuo eis servire. Et quod ita sit probat, cum dicit *dies observatis*, Iudaico ritu, scilicet sabbata, et decimum primi mensis, et huiusmodi, quae dicuntur in Glossa; *menses*, id est Neomenias, ut primum et septimum mensem, ut habetur Lev. XXIII, 5 ss.; *tempora*, scilicet egressionis de Aegypto, et quod Ierosolymam tribus vicibus veniebant per singulos annos. Item *annos* iubilaei, et septimum annum remissionis. Et ex hoc sequitur periculum, quia ex hoc nihil prodest fides Christi. Unde dicit *timeo vos ne forte sine causa*, id est inutiliter, *in vobis laboraverim.* Infra V, 2: *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit.* Consequenter cum dicit *estote sicut ego*, reducit eos ad statum salutis; quasi dicat: ita *timeo vos, ne forte sine causa* *laboraverim in vobis*, sed ne ita sit, *estote sicut ego.* Hoc in Glossa tripliciter legitur. Primo modo sic *estote sicut ego*, scilicet legem deserentes, sicut ego dimisi. Secundo modo sic *estote sicut ego*, errorem scilicet pristinum corrigentes, sicut ego errorem meum correxi. Et hoc potestis, *quia ego*, supple sum, *sicut vos*, et tamen de errore meo correctus sum. Tertio modo sic: *estote sicut ego*, scilicet sine lege viventes, *quia ego*, supple: qui legem habui, et in lege natus sum, modo sum *sicut vos*, supple fuistis, scilicet sine lege.

Lectio 5

[87769] Super Gal., cap. 4 l. 5 Postquam reprehendit apostolus Galatas, hic ostendit se hoc non ex odio fecisse. Et primo ostendit se non habere veram causam odii ad eos ullam; secundo quod nec habet causam aestimatam, ibi *ergo inimicus factus sum vobis*, etc.; tertio assignat causam praemissae reprehensionis, ibi *filioli mei*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non habet causam odii ad eos; secundo quod magis habet causam amoris, ibi *scitis autem quod per infirmitatem*, et cetera. Circa primum notandum est, quod consuetudo est boni pastoris in correctione subditorum asperis dulcia miscere, ne scilicet ex nimia severitate frangantur. Lc. X, 34 legitur de Samaritano, quod in curatione sauciati infudit vinum et oleum. E contra, de malis pastoribus dicitur Ez. XXXIV, 4: *cum austeritate imperabatis eis.* Et ideo apostolus sicut bonus praelatus ostendit, quod non ex odio increpat eos, blande loquendo eis quantum ad tria. Primo quantum ad charitatis nomen. Unde dicit *fratres*, Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.* Secundo quantum ad modestiae verbum. Unde dicit *obsecro vos*, Prov. XVIII, 23: *cum obsecrationibus loquitur pauper.* Tertio quantum ad excusationem. Unde dicit *nihil me laesistis*, et ego non sum talis, quod habeam odio illos, qui me non offendunt. Secundo ostendit se ad eos habere causam amoris, cum dicit *scitis autem, quod per infirmitatem*, et cetera. Ubi tria ponit ex quibus homines se diligere consueverunt. Primum est mutuum societatis auxilium, et ex hoc etiam amor in hominibus confirmatur, secundum illud Lc. XXII, v. 28: *vos estis, qui permansistis mecum*, et cetera. Et quantum ad hoc dicit *scitis autem*, etc., ubi primo commemorat tribulationem quam passus est apud eos; secundo ostendit quomodo ei astiterunt *et tentationem vestram*, et cetera. Dicit ergo quantum ad primum: dico quod nihil me laesistis, imo servivistis mihi. *Scitis enim*, id est recordari poteritis, quod *evangelizavi vobis iampridem*, id est transacto tempore, *per infirmitatem carnis*, id est cum infirmitate et afflictione carnis meae, vel cum multis tribulationibus quas patiebar a Iudaeis (qui sunt de carne mea) me persequentibus. I Cor. II, 3: *cum timore et tremore multo fui apud vos.* II Cor. XII, 9: *virtus in infirmitate perficitur.* Et licet haec infirmitas fuerit causa spernendi me, et tentationis vestrae, secundum illud Zach. XIII, 7: *percute pastorem, et dispergentur oves*, etc., vos tamen *tentationem vestram*, quae erat *in carne mea*, id est tribulationem meam, quae erat vobis causa tentationis, *non sprevistis.* Eccli. XI, 2: *non spernas hominem in visu suo.* Quia, ut dicit dominus Lc. X, 2: *qui vos spernit, me spernit*, et cetera. *Neque respuistis* doctrinam meam et me, quin velletis esse socii tribulationum. Is. XXXIII, 1: *vae*

qui spernis, nonne et ipse sperneris, et cetera. Secundum autem, quod confirmat inter homines dilectionem, est mutuus amor et mutua dilectio ad invicem, secundum illud Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo*, et cetera. Et quantum ad hoc dicit *sed sicut Angelum Dei excepistis me*, id est ita honorifice sicut nuntium verba Dei nuntiantem. I Thess. II, v. 13: *cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei*, et cetera. Et inde est, quod praedicatores dicuntur Angeli. Mal. II, 7: *legem requirent ex ore eius*, et cetera. Et non solum sicut Angelum recepistis, sed *sicut Iesum Christum*, id est ac si Christus ipse venisset, qui Christus profecto in ipso ad eos venerat, et in eo loquebatur, secundum illud II Cor. ult.: *an experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christi?* Matth. X, 40: *qui vos recipit, me recipit*, et cetera. Deinde increpat eos, quod sic deteriorati erant. Unde dicit *ubi est ergo beatitudo vestra?* Quasi dicat: nonne ex hoc homines beatificabant vos, quod me honorastis, et praedicationem meam recepistis? Iob IV, v. 6: *ubi est timor tuus, et fortitudo tua, patientia tua, et perfectio viarum tuarum?* Tertium, quod amorem confirmat est mutua beneficentia. Et quantum ad hoc dicit *testimonium perhibeo, quod si fieri posset*, id est iuste fieri potuisset illud enim fieri potest, quod iuste fit vel ad utilitatem Ecclesiae fuisset, *oculos eruissetis et dedissetis mihi*, quasi dicat: ita me diligebatis, quod non solum mihi vestra exteriora, sed etiam oculos vestros dedissetis mihi. Consequenter cum dicit *ergo inimicus factus sum vobis*, etc., ponit causam aestimati odii, et primo unam ex parte apostoli; secundo aliam ex parte pseudo, ibi *aemulantur vos*, et cetera. Dicit ergo: ex quo mihi tot bona fecistis, estne credendum, quod *factus* sim *inimicus vobis, verum dicens vobis?* Verbum autem hoc, quod dicit *inimicus*, dupliciter potest intelligi. Uno scilicet modo, quod ipse habeat eos odio, et isto modo legitur sic tunc: *factus sum inimicus*, id est habeo vos odio. Et sic hoc quod sequitur *verum dicens vobis*, potest aestimari ut signum odii, quod tamen est signum dilectionis, scilicet dicere verum, suo tamen loco et tempore. Alio modo potest intelligi *inimicus* passive, scilicet quod ipse habeatur odio ab eis. Et tunc sic legitur: ego *factus sum inimicus vobis*, id est habetis me odio; et hoc ideo, quia dico vobis verum, ut sic *dicens verum vobis* ponatur, ut sit causa odii. Nam homines veritatem dicentes, a malis odio habentur. Veritas enim odium parit. Amos c. V, 10: *odio habuerunt in porta corripientem*, et cetera. Sed contra est quod dicitur Prov. c. XXVIII, 23: *qui corripit hominem, gratiam postea inveniet apud eum magis quam qui per linguae blandimenta decipit.* Sed dicendum est, quod solutio haec potest haberi ex hoc quod dicitur Prov. IX, 8: *noli arguere derisorem, ne oderit te; argue sapientem, et diliget te.* Bonitatis enim signum est, si iste qui corripitur corripientem diligit, et, e converso, si eum oderit, signum est malitiae. Cum enim homo naturaliter odiat illud quod contrariatur ei quod diligit, si tu odis eum qui corrigit te de malo, manifestum est quod malum diligis. Si vero diligis eum, ostendis te odire peccata. Quia enim homines a principio cum corripiuntur, per amorem ad peccata afficiuntur: inde est, quod in principio peccator corripientem odit, sed postquam iam correctus est et affectum peccati deposuit, corripientem diligit. Et ideo signanter in proposita auctoritate dicitur, quod *postea inveniet gratiam apud eum.* Consequenter cum dicit *aemulantur vos*, etc., ponit aliam causam aestimatam, ex parte scilicet pseudo. Et primo ponit eam; secundo excludit eam, ibi *bonum autem aemulamini*, et cetera. Quantum autem ad primum, sciendum est quod, sicut dictum est supra, quidam pseudo ex Iudaeis conversi, circumeuntes Ecclesias gentium, praedicabant servari legalia. Et quia Paulus contrarium dicebat, ideo isti detrahebant ei. Et hoc magis faciebant ut excluderent Paulum, quam pro salute eorum. Et ideo dicit *aemulantur vos*, id est non patiuntur in vobis (quos diligunt potius amore concupiscentiae, quam amicitiae) consortium nostrum. Aemulatio enim est zelus ex amore quocumque proveniens, non patiens consortium in amato. Sed quia amor eorum ad istos non erat bonus, tum quia non amabant eos propter utilitatem ipsorum, sed propter commodum proprium: et hoc patet quia volebant excludere apostolum ab eis, utpote propriae utilitati contrarium, tum quia hoc cedebat in damnum Galatarum, quia quaerebant in eis lucrum, per quod ipsi damnificabantur, ideo dicit *aemulantur vos*, sed *non bene*, quia non amant bonum vestrum. Et hoc apparet, quia *volunt vos excludere, ut aemulemini illos*, id est, ut nullum recipiatis nisi eos. Prov. III, 31: *ne aemuleris hominem iniustum*, et cetera. Et Prov. XXXI: *non aemuletur cor tuum peccatores.* Hoc autem excludit consequenter cum dicit *bonum autem aemulamini*, etc., quasi dicat: non debetis eos aemulari in doctrina eorum, sed aemulamini bonum doctorem, me scilicet et huiusmodi. I Petr. III, v. 13: *quis est, qui vobis noceat, si boni aemulatores fueritis?* Sed quia aliquis potest esse bonus doctor, in quo potest esse aliquid mali, ideo addit: aemulamini bonum doctorem, sed dico tamen, *in bono*, id est in eo quod bonum est. I Cor. XIV, 1: *sectamini charitatem, aemulamini spiritualia.* Licet autem apostolus de se loquatur, secundum Glossam, cum dicit *aemulamini bonum*, addit tamen *in bono*, quia, sicut ipse dicit I Cor. IV, 4: *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Sed quia aliqui aemulantur doctorem bonum in sua praesentia solum, ideo addit *semper, et non tantum cum praesens sum apud vos*; quia aemulatio in bonum est signum quod ex amore et timore Dei, qui omnia videt, procedat, si etiam in absentia doctoris perseverat. Col. III, 22: *servi, obedite per omnia dominis vestris*, et cetera.

Lectio 6

[87770] Super Gal., cap. 4 l. 6 Supra apostolus removit falsam causam correctionis Galatarum, hic consequenter apostolus dictae correctionis assignat causam veram, quae est dolor de eorum imperfectione. Et ideo primo dolorem cordis ex quo loquebatur, exprimit; secundo ponit desiderium de manifestatione huius doloris, ibi *vellem autem*, etc.; tertio ponit causam doloris, ibi *quoniam confundor*, et cetera. Dolor autem iste ex charitate procedebat, quia dolebat de peccatis eorum. Ps. CXVIII, 158: *vidi praevaricantes, et tabescebam*, et cetera. Et ideo verbum charitatis proponit dicens *filioli mei.* Signanter autem non eos filios vocat, sed filiolos, ut designet eorum imperfectionem, qua diminuti sunt. I Cor. III, 1: *tamquam parvulis in Christo*, et cetera. Sed notandum est, quod puer dum est in parturitione, dicitur filiolus. Et isti tales erant, quia indigebant iterata parturitione, cum tamen parentes carnales semel tantum parturiant filios. Et ideo dicit eis *quos iterum parturio.* Nam semel eos parturierat in prima conversione, sed quia iam aversi erant ab eo, qui eos vocavit in aliud Evangelium, indigebant quod iterato parturiret eos. Ideo dicit *parturio*, id est cum labore et dolore ad lucem fidei reduco. In quo apparet dolor apostoli. Unde conversio hominis, partus dicitur. Iob XXXIX, 3: *incurvantur ad foetum et pariunt.* Apoc. XII, 2: *clamabat*

parturiens, et cruciabatur ut pariat. Et inde est quod apostolus ex dolore dure eos corrigit, sicut mulier ex dolore partus dure clamat. Is. XLII, v. 14: *quasi parturiens loquar*, et cetera. Et ratio iteratae parturitionis est, quia non estis perfecte formati. Unde dicit *donec Christus formetur in vobis*, id est recipiatis similitudinem eius, quam vestro vitio perdidistis. Et non dicit, formemini in Christo sed *formetur Christus in vobis*, ut hoc terribilius insonet auribus eorum. Nam Christus per fidem formatam formatur in corde. Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem*, et cetera. Sed quando quis non habet fidem formatam, iam in eo moritur Christus. II Petr. I, 19: *donec dies illucescat*, et cetera. Et sic secundum hominis profectum in fide, Christus in homine proficit, et, e converso, secundum defectum deficit. Quando ergo fides in homine efficitur informis per peccatum, Christus non est in eo formatus. Et ideo, quia in istis non erat fides formata, indigebant iterum parturiri, donec Christus in eis formaretur per fidem formatam, scilicet quae per dilectionem operatur. Vel *donec Christus formetur in vobis*, id est, formosus aliis per vos appareat. Posset autem aliquis dicere: absens tu dicis talia, sed si esses apud nos, haec non diceres, secundum illud II Cor. X, v. 10: *praesentia quidem corporis infirma, et sermo contemptibilis*, et cetera. Et ideo ponit desiderium manifestandi dolorem suum asperius, dicens *vellem autem esse apud vos modo et mutare vocem meam*, quasi dicat: modo blandis verbis utor, vocans vos fratres et filios in absentia; sed si essem praesens, asperius corriperem. Nam si quae per litteras scribo, nunc praesens et ore proferrem, durior esset correctio, utpote quia magis possem vocem obiurgantis exprimere, et irascentis resonare clamorem et dolorem pectoris, magis quam per litteras explicare, et magis cor vestrum viva vox ad confusionem de errore vestro et mea turbatione moveret. Et causa huius doloris est, *quia confundor in vobis*, id est, erubesco apud alios pro vobis. Nam, sicut Eccli. XXII, 3 dicitur *confusio est patris de filio indisciplinato.* Nam, cum filius sit res patris, et discipulus, inquantum huiusmodi, res magistri, magister gaudet de bono quod videt in eo relucere, quasi de bono proprio, et gloriatur, et, e converso, de malo dolet et confunditur. Unde quia isti mutati erant de bono in malum, apostolus confundebatur inde.

Lectio 7

[87771] Super Gal., cap. 4 l. 7 Supra apostolus probavit dignitatem gratiae per consuetudinem humanam hic autem probat eam auctoritate Scripturae. Et primo proponit factum; secundo exponit mysterium, ibi *quae sunt per allegoriam dicta*, etc.; tertio concludit propositum, ibi *itaque, fratres mei, non sumus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo excitat ad attentionem; secundo proponit suam intentionem, ibi *scriptum est enim*, et cetera. Dicit ergo *dicite mihi*, etc., quasi dicat: si vos estis sapientes, attendite ad ea quae obiicio, et si non potestis contradicere, cedatis. Iob VI, 29: *respondete, obsecro, absque contentione*, et cetera. Facio vobis autem hanc obiectionem: aut legistis legem, aut non legistis. Sed si legistis, scire debetis ea quae in ea scripta sunt: sed ipsa probat se dimittendam; si autem non legistis, non debetis recipere quod nescitis. Prov. IV, 25: *palpebrae tuae praecedant gressus tuos.* Dicit autem *sub lege*, id est sub onere legis. Nam subire

aliquod leve non est vis, sed subire grave onus, sicut est onus legis, magnae stultitiae signum esse videtur. Act. XV, v. 10: *hoc est onus, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus*, etc., quod est intelligendum de illis, qui volunt carnaliter esse sub lege. Consequenter cum dicit *scriptum est enim*, etc., proponit suam intentionem, dicens: ideo quaero an legistis legem, quia in ipsa continentur quaedam, quae manifeste dicunt legem non esse tenendam. Et specialiter apostolus facit mentionem de duobus filiis Abrahae. Et primo ponit unum in quo conveniunt; secundo duo in quibus differunt. Conveniunt quidem in uno patre. Unde dicit *scriptum est, quoniam Abraham duos filios habuit.* Habuit etiam alios quam istos duos filios, quia post mortem Sarae alios genuit de Caethura, ut dicitur Gen. XXV, 2; de quibus mentionem non fecit apostolus, quia non pertinent ad hanc significationem. Possunt tamen per istos duos, scilicet filium ancillae et filium liberae, duo populi scilicet, Iudaeorum et gentium, designari; per alios vero filios Caethurae, schismatici et haeretici. Qui quidem duo populi conveniunt in uno patre; quia Iudaei sunt filii Abraham secundum carnem, gentiles vero secundum imitationem fidei. Vel sunt filii Abrahae, id est Dei, qui est pater omnium. Mal. II, 10: *nonne Deus pater omnium*, etc., Rom. III, v. 29: *an Iudaeorum tantum?* Differunt autem in duobus, scilicet in conditione matris, quia unus est de ancilla, ut dicitur Gen. XXI, 10. Nec tamen peccavit Abraham ad eam accedens, quia accessit ad eam coniugis affectu et ordinatione divina. Alius autem est de libera, scilicet Isaac, quem genuit ei Sara uxor sua. Gen. c. XVIII, 10: *veniam ad te tempore isto, vita comite, et Sara uxor tua*, et cetera. Item differunt in modo generationis, quia *qui de ancilla*, scilicet Ismael, *secundum carnem natus est; qui autem de libera*, scilicet Isaac, *per repromissionem.* Sed vitandus est hic duplex falsus intellectus. Unus, ne intelligatur per hoc, quod dicit *secundum carnem natus est*, ut accipiatur hic caro pro actu peccati, secundum illud Rom. VIII, 13: *si secundum carnem vixeritis, moriemini*, etc.; II Cor. X, 3: *in carne ambulantes non secundum carnem militamus*; quasi Abraham peccante natus sit Ismael. Alius intellectus, ut per hoc, quod dicitur *per repromissionem*, credatur Isaac non secundum carnem natus, id est, secundum carnalem commixtionem, sed per spiritum sanctum. Est ergo dicendum, quod secundum carnem, id est secundum naturam carnis natus est Ismael. Nam naturale est in hominibus, quod ex muliere iuvencula foecunda, sicut erat Agar, et sene, nascatur filius. Et quod per repromissionem, id est supra naturam carnis, natus est Isaac. Non enim ad hoc se extendit natura carnis, ut ex viro seni et vetula sterili, sicut fuit Sara, filius nascatur. Per Ismael significatur populus Iudaeorum, qui secundum carnem natus est; per Isaac vero intelligitur populus gentium, qui natus secundum repromissionem, qua promissum est Abrahae, quod esset futurus pater multarum gentium. Gen. XXII, 18: *in semine tuo benedicentur*, et cetera. Mysterium autem exponit, cum dicit *quae sunt per allegoriam dicta.* Et primo ponit modum mysterii; secundo exemplificat, ibi *haec enim duo sunt testamenta*, et cetera. Dicit ergo: haec quae sunt scripta de duobus filiis, etc., *sunt per allegoriam dicta*, id est per alium intellectum. Allegoria enim est tropus seu modus loquendi, quo aliquid dicitur et aliud intelligitur. Unde allegoria dicitur ab allos, quod est alienum, et goge, ductio, quasi in alienum intellectum ducens. Sed attendendum est, quod allegoria sumitur aliquando pro quolibet mystico intellectu, aliquando pro uno tantum ex quatuor qui sunt historicus, allegoricus, mysticus et anagogicus, qui sunt quatuor sensus sacrae Scripturae, et tamen differunt quantum ad significationem. Est enim duplex significatio. Una est per voces; alia est per res quas voces significant. Et hoc specialiter est in sacra Scriptura et non in aliis; cum enim eius auctor sit Deus, in cuius potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo in aliis scientiis ab hominibus traditis, quae non possunt accommodari ad significandum nisi tantum verba, voces solum significant. Sed hoc est proprium in ista scientia, ut voces et ipsae res significatae per eas aliquid significent, et ideo haec scientia potest habere plures sensus. Nam illa significatio qua voces significant aliquid, pertinet ad sensum litteralem seu historicum; illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, pertinet ad sensum mysticum. Per litteralem autem sensum potest aliquid significari dupliciter, scilicet secundum proprietatem locutionis, sicut cum dico homo ridet; vel secundum similitudinem seu metaphoram, sicut cum dico pratum ridet. Et utroque modo utimur in sacra Scriptura, sicut cum dicimus, quantum ad primum, quod Iesus ascendit, et cum dicimus quod sedet a dextris Dei, quantum ad secundum. Et ideo sub sensu litterali includitur parabolicus seu metaphoricus. Mysticus autem sensus seu spiritualis dividitur in tres. Primo namque, sicut dicit apostolus, lex vetus est figura novae legis. Et ideo secundum quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae, est sensus allegoricus. Item, secundum Dionysium in libro de caelesti hierarchia, nova lex est figura futurae gloriae. Et ideo secundum quod ea quae sunt in nova lege et in Christo, significant ea quae sunt in patria, est sensus anagogicus. Item, in nova lege ea quae in capite sunt gesta, sunt exempla eorum quae nos facere debemus, quia *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*; et ideo secundum quod ea quae in nova lege facta sunt in Christo et in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos facere debemus: est sensus moralis. Et omnium horum patet exemplum. Per hoc enim quod dico *fiat lux*, ad litteram, de luce corporali, pertinet ad sensum litteralem. Si intelligatur *fiat lux* id est nascatur Christus in Ecclesia, pertinet ad sensum allegoricum. Si vero dicatur *fiat lux* id est ut per Christum introducamur ad gloriam, pertinet ad sensum anagogicum. Si autem dicatur *fiat lux* id est per Christum illuminemur in intellectu et inflammemur in affectu, pertinet ad sensum moralem.

Lectio 8

[87772] Super Gal., cap. 4 l. 8 Superius posuit apostolus intellectum mysticum, hic aperit mysterium. Et primo quantum ad matres; secundo quantum ad filios, ibi *nos autem fratres*, et cetera. Per duas autem matres intelligit duo testamenta. Et ideo primo ponit significatum; secundo exponit, ibi *unum quidem in monte*, et cetera. Dicit ergo hae, scilicet duae uxores, ancilla et libera, *sunt duo testamenta*, vetus et novum. Ier. XXXI, 31: *feriam domui Israel foedus novum*, ecce novum testamentum, *non secundum pactum*, etc., ecce testamentum vetus. Libera enim significat testamentum novum, ancilla vero vetus. Ad sciendum autem quid sit testamentum, attendi debet, quod testamentum idem est quod pactum seu foedus eorum quae testibus confirmantur. Unde in Scriptura multoties loco testamenti ponitur foedus vel pactum. Ubicumque autem intervenit foedus, vel pactum, fit aliqua promissio. Et ideo secundum diversitatem promissionum, est

diversitas testamentorum. Duo autem sunt nobis promissa, scilicet temporalia in veteri lege et aeterna in nova. Matth. V, 12: *gaudete et exultate*, et cetera. Hae ergo duae promissiones sunt duo testamenta. Unde apostolus consequenter cum dicit: *unum quidem*, etc., exponit ipsa. Et primo quantum ad vetus; secundo quantum ad novum, ibi *illa autem quae sursum*, et cetera. Ad evidentiam autem litterae sciendum est, circa primum, quod quilibet civis alicuius civitatis dicitur esse filius illius, et ipsa civitas est sicut mater eius. Lc. c. XXIII, 28: *filiae Ierusalem, nolite flere*, et cetera. Thren. ult.: *filii Sion inclyti*, et cetera. Per hoc igitur quod aliqui fiunt alicuius civitatis cives, efficiuntur filii eius. Duplex autem est civitas Dei, una terrena, scilicet Ierusalem terrestris; alia spiritualis, scilicet Ierusalem caelestis. Per vetus autem testamentum homines efficiebantur cives civitatis terrestris, per novum autem, caelestis. Et ideo circa hoc duo facit. Primo ponit mysterium expositum; secundo expositionis mysticae rationem assignat, ibi *Sina enim*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod significat duo testamenta, scilicet vetus et novum. Et quantum ad hoc dicit: primum *quidem in monte Sina*, et cetera. Ubi, primo, ponitur locus in quo datum fuit, quia ad litteram *in monte Sina*, ut dicitur Ex. XX, cuius, secundum Glossam, mystica ratio est, quia Sina interpretatur mandatum. Unde et ab apostolo vetus lex vocatur lex mandatorum, Eph. II, 15; mons autem significat superbiam, Ier. XIII, 16: *antequam offendant pedes vestri ad montes caliginosos*, et cetera. Unde per montem istum in quo data est lex, significatur superbia Iudaeorum duplex: una qua superbiebant contra Deum, Deut. XXXI, 27: *ego scio contentionem tuam*, etc.; alia qua superbiebant contra alias nationes abutentes eo, quod dicitur in Ps. CXLVII, 20: *non fecit taliter omni nationi*, et cetera. Secundo vero proponit ad quid sit datum, quia non ad faciendum liberos, sed filios matris ancillae, *generans in servitutem, quae est Agar*, id est significatur per Agar, quae quidem in servitutem generat, scilicet vetus testamentum. Et hoc tripliciter, scilicet quantum ad affectum, quantum ad intellectum et fructum. Quantum ad intellectum quidem secundum cognitionem, quia in homine est duplex cognitio: una libera, quando scilicet rerum veritatem secundum seipsam cognoscit; alia vero ancilla, id est subiecta velaminibus figurarum. Et talis fuit cognitio veteris testamenti. Quantum ad affectum vero, quia nova lex generat affectum amoris, qui pertinet ad libertatem, nam qui amat, ex se movetur. Vetus autem generat affectum timoris, in quo est servitus; qui enim timet, non ex se, sed ex alio movetur. Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*, et cetera. Sed quantum ad fructum, quia lex nova generat filios quibus debetur haereditas; sed illis, quos vetus generat, debentur munuscula, sicut servis. Io. VIII, 35: *servus non manet in domo in aeternum, filius manet in domo in aeternum.* Rationem mysterii assignat, cum dicit *Sina enim mons est in Arabia*, et cetera. Ubi primo oritur dubitatio, quia cum Sina distet a Ierusalem per viginti fere dietas, videtur falsum quod Sina iunctus sit Ierusalem, ut hic apostolus dicit. Sed ad hoc mystice respondetur in Glossa sic, ut Sina sit in Arabia. Arabia enim humilitas vel afflictio interpretatur, in qua datum est vetus testamentum, quia homines quasi servi et alieni sub ea affligebantur carnalibus observantiis. Act. XV, v. 10: *hoc est onus, quod neque patres nostri, neque nos*, et cetera. *Qui*, mons, *coniunctus est*, non per spatii continuitatem sed per similitudinem, *ei quae nunc est Ierusalem*, id est, Iudaico populo; quia sicut ipsi terrena diligunt, et pro temporalibus serviunt sub peccato, ita et mons ille in servitutem generabat. Sed haec non videtur intentio apostoli. Nam ipse vult, quod vetus testamentum, quod in monte Sina datum est, ex ipso loco servitutis in servitutem generet; quia illud dabatur in Sina, non tamen ibi remanentibus filiis Israel, sed proficiscentibus ad terram promissionis. Ierusalem enim etiam generat filios servitutis, et ideo quantum ad hoc coniungitur mons Sina cum illa. Et hoc est quod dicit *qui coniunctus est ei*, scilicet per continuationem itineris euntium in Ierusalem, *quae nunc est Ierusalem, et servit cum filiis suis*, servitute scilicet legalium observantiarum (a qua redemit nos Christus) et servitute diversorum peccatorum Io. VIII, 34: *qui facit peccatum, servus est peccati* et (ad litteram) a servitute Romanorum, qui eis dominabantur. Deinde cum dicit *illa autem quae sursum est Ierusalem*, etc., hic consequenter aperit mysterium de libera. Et primo exponit mysterium; secundo inducit prophetiam, ibi *scriptum est enim*, et cetera. Primum quidem potest dupliciter intelligi, secundum quod hanc matrem possumus intelligere, vel illam per quam generamur, quae est Ecclesia militans; vel illam matrem in cuius filios generamur, quae est Ecclesia triumphans. I Petr. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam*, et cetera. Sic ergo generamur in praesenti Ecclesia militante, ut perveniamus ad triumphantem. Hoc ergo modo illud exponentes, a quatuor describitur mater nostra, scilicet a sublimitate, cum dicit *sursum*, secundo a nomine, cum dicit *Ierusalem*, tertio a libertate, cum dicit *libera est*, quarto a foecunditate, cum dicit *mater nostra.* Est ergo sublimis per apertam Dei visionem, et per perfectam Dei fruitionem, et hoc quantum ad Ecclesiam triumphantem. Is. LX, v. 5: *videbis, et afflues*, et cetera. Col. III, 2: *quae sursum sunt sapite*, et cetera. Item sublimis per fidem et spem, quantum ad Ecclesiam militantem. Phil. III, 20: *nostra conversatio in caelis*, et cetera. Cant. III, 6 et VIII, 5: *quae est ista quae ascendit*, et cetera. Sed est etiam pacifica, quia *Ierusalem*, id est, visio pacis. Quod quidem competit Ecclesiae triumphanti, ut habenti pacem perfectam. Ps. CXLVII, 14: *qui posuit fines tuos pacem*, et cetera. Is. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Item competit Ecclesiae militanti, quae in Christo pacem habens quiescit. Io. XVI, 33: *in me pacem habebitis.* Est etiam *libera*, Rom. VIII, 21: *ipsa creatura liberabitur*, et cetera. Et hoc quantum ad triumphantem, et etiam quantum ad militantem, ut Apoc. XXI, 2: *vidi civitatem sanctam Ierusalem*, et cetera. Sed foecunda est, quia *mater nostra.* Militans quidem ut generans, triumphans ut in cuius filios generamur. Ps. LXXXVI, 5: *numquid Sion dicet homo*, et cetera. Is. LX, 4: *filii tui de longe venient*, et cetera. *Scriptum est enim*, scilicet Is. LIV, v. 1, secundum enim Septuaginta. Hic ponitur prophetia, per quam primo probatur libertas matris praedictae; secundo eius foecunditas, ibi *quia multi filii*, et cetera. Sciendum est autem, circa primum, quod in muliere foecunda, primo quidem est tristitia in pariendo, secundo subsequitur gaudium in suscepta prole, secundum illud Io. XVI, 21: *mulier cum parit*, et cetera. Sed mulier sterilis nec patitur in partu, nec gaudet in prole. Differunt autem parere et parturire, quia parturire dicit conatum ad partum; parere vero dicit eductionem foetus iam facti. In parturitione ergo dolorem experitur foecunda, et in partu gaudium. Sterilis autem dolore parturitionis et gaudio partus privatur. Sed haec duo propheta indicit sterili, dicens *laetare, sterilis*, etc., ubi loquitur de Ierusalem, quam dicit liberam, significatam per Saram sterilem. Nam Ecclesia sterilis erat, scilicet Ecclesia militans gentium ante conversionem, quae non offerebat filium Deo, sed Diabolo. Unde ad Babylonem dicitur Is. XLVII, v. 9: *sterilitas et viduitas venerunt tibi*, et cetera. Et Ecclesia triumphans ante passionem Christi sterilis erat, quia non generabantur aliqui in filios eius per introitum gloriae nisi in spe. Posita enim erat romphaea ante ianuam Paradisi, ut nullus intrare posset. Huic ergo sterili dicitur *laetare, quae non paris*, etc., quasi dicat: steriles, ut dictum est, non dolent de partu, sed de eo quod non pariunt. I Reg. I, 10: *cum esset Anna amaro animo*, et cetera. Sed tu laetaberis in multitudine filiorum. Is. LX, 5: *tunc dilatabitur et mirabitur cor tuum*, scilicet laetitiam mentis extra ostendens. Duo enim sunt in partu, scilicet dolor ex eruptione reticulorum, quibus continetur foetus in matrice, et clamor ex ipso dolore. Et ideo dicit tu *quae non parturis*, scilicet Ecclesia militans, quae non conaris ad partum per desiderium, et triumphans, quae non parturis dolendo, vel quia nondum venit tempus recipiendi filios: *erumpe*, id est laetitiam quam interius habes manifesta exterius, *et clama* voce laudis. Is. LVIII, 1: *clama, ne cesses*, et cetera. Et haec duo ad libertatem pertinent, scilicet clamare et erumpere: sic ergo apparet libertas matris. Sequitur foecunditas *quia multi filii*, et cetera. Sed cum supra dictum sit Ecclesiam liberam significari per Saram, videtur esse dubium an Sara fuerit deserta. Ad quod sciendum est, quod deserta fuit ab Abraham, ut hic dicitur, non per divortium, sed quantum ad opus carnale. Nam Abraham vacabat quidem operi carnali, non propter concupiscentiam, sed propter prolem suscipiendam. Cum ergo innotuit ei Saram sterilem esse, deseruit eam, non frangens coniugalem thorum, sed quia non utebatur ea ab illo praecise tempore quo Sara introduxit ei ancillam. Per quod datur intelligi, quod Ecclesia gentium deserta erat a Christo, quia nondum venerat Christus, et quod Ecclesia triumphans deserta erat ab hominibus, quibus ad eam nondum patebat accessus. Huius ergo *desertae*, scilicet Ecclesiae gentium, sunt *multi filii*, id est plures, *magis quam eius*, scilicet synagogae, *quae habet virum*, scilicet Moysen. I Reg. II, 5: *sterilis peperit plurimos, et quae multos filios habebat*, et cetera. Et hoc veniente sponso, scilicet Christo, a quo deserta erat, non dilectione, sed partu postposito.

Lectio 9

[87773] Super Gal., cap. 4 l. 9 Exposito mysterio quantum ad matres, hic exponit illud quantum ad filios. Et primo ponit filiorum distinctionem; secundo principalem conclusionem, ibi *itaque, fratres mei*, et cetera. Distinctionem autem filiorum ponit quantum ad tria. Primo quantum ad modum originis; secundo quantum ad affectum dilectionis, ibi *sed quomodo tunc*, etc.; tertio quantum ad ius haereditatis, ibi *sed quid dicit Scriptura*, et cetera. Modus autem originis quo aliqui nascuntur filii Abrahae est duplex: quidam origine carnali, sicut Ismael de ancilla; quidam autem non carnali origine, sicut Isaac de libera: non quod naturali opere natus non fuerit, sed quia sicut dictum est supra naturalem virtutem carnis fuit ut de vetula sterili filius nasceretur. Per hos autem filios intelligitur duplex populus. Nam per Ismaelem intelligitur populus Iudaeorum, qui carnali propagatione est ab Abraham derivatus. Per Isaac autem, populus gentium, qui per imitationem fidei ab Abraham descendit. Et ideo dicit *nos autem, fratres*, scilicet fideles, tam Iudaei, quam gentiles, *secundum Isaac*, id est, in similitudine Isaac, *promissionis filii sumus* facti Abrahae. Rom. IX, 8: *qui sunt filii promissionis aestimantur in semine.* Sed nota, quod filii carnis Abrahae ad litteram sunt Iudaei, mystice autem, qui propter carnalia et temporalia bona

ad fidem veniunt. Secundum affectum autem distinguuntur, quia *qui natus erat secundum carnem, persequebatur illum qui natus erat secundum spiritum.* Sed hic est quaestio. Primo quia non legitur, quod Ismael persecutionem aliquam fecerit contra Isaac, sed quod tantum luserit cum eo. Gen. XXI, 9: *cum vidisset Sara filium ancillae Agar ludentem*, et cetera. Responsio. Dicendum est, quod apostolus illum ludum dicit persecutionem, quia ludus magni ad parvum est quaedam illusio, cum maior cum parvo ludens intendit eum decipere. Vel etiam, ut dicunt quidam, Ismael cogebat Isaac adorare imagines luteas quas faciebat. Per hoc autem docebat eum averti a cultu unius Dei, quod est magna persecutio, cum maius malum sit inferre mortem spiritualem, quam corporalem. Quod tamen ideo in Genesi appellatur ludus, quia sub specie ludi hoc faciebat. Est etiam quaestio quomodo filii secundum carnem persecuti fuerint et persequantur filios secundum spiritum. Sed ad hoc est responsio, quia a principio primitivae Ecclesiae Iudaei persecuti sunt Christianos, ut patet in actibus apostolorum, et facerent etiam nunc si possent. Nunc etiam carnales persequuntur in Ecclesia spirituales viros, etiam corporaliter, illi scilicet qui quaerunt gloriam et temporalia lucra in Ecclesia. Unde dicitur in Glossa: *omnes qui in Ecclesia terrenam facultatem quaerunt a domino, ad hunc Ismaelem pertinent. Ipsi sunt qui contradicunt spiritualibus proficientibus, et detrahunt illis, et habent labia iniqua et linguas dolosas et subdolosas.* Spiritualiter autem persequuntur spirituales filios, superbi et hypocritae. Nam aliquando aliqui manifeste carnales et mali culpam suam recognoscentes, bonis se humiliant, fatui vero bonitatem, quam ipsi non habent, persequuntur in aliis. Est etiam quaestio, quia haeretici quos nos persequimur, dicunt se natos secundum spiritum, nos vero secundum carnem. Sed dicendum est, quod duplex est persecutio. Una bona, qua aliquis persequitur alium, ut reducat eum ad bonum, et hanc viri iusti faciunt malis et spirituales carnalibus, vel ut eos corrigant si converti volunt, vel si obstinati sunt in malo, destruant, ne gregem domini inficiant. Alia persecutio est mala, qua quis persequitur alium, ut pervertat ad malum, et hanc qui secundum carnem nati sunt, faciunt his, qui nati sunt secundum spiritum. Quantum vero ad ius haereditatis, distinguuntur per auctoritatem Scripturae, Gen. XXI, 10: *eiice ancillam et filium eius.* In quo datur intelligi, quod Iudaei et persecutores fidei Christianae, et etiam carnales et mali Christiani eiicientur a regno caelesti. Matth. VIII, 11: *multi venient ab oriente*, et cetera. Apoc. XXII, 15: *foris canes et venefici*, et cetera. Ancilla etiam, id est malitia, et ipsum peccatum eiicietur. Eccli. XIV, 20: *omne opus corruptibile in fine deficiet.* Et ratio horum subditur, quia *non erit haeres filius ancillae cum filio liberae.* In mundo enim isto boni sunt malis permixti, et mali bonis. Cant. II, 2: *sicut lilium inter spinas*, et cetera. Sed in aeterna patria non erunt nisi boni. Iudic. XI, 2 dicitur ad Iephte: *haeres in domo patris nostri esse non poteris, quia de adultera natus es.* Quam quidem libertatem habemus a Christo. Unde dicit *qua libertate*, et cetera. Io. VIII, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.*

Caput 5

Lectio 1

[87774] Super Gal., cap. 5 l. 1 Supra ostendit apostolus, quod per legem non est iustitia hic vero reducit eos ab errore ad statum rectitudinis. Et primo quantum ad divina; secundo quantum ad humana, VI cap., ibi *et si praeoccupatus fuerit homo*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit admonitionem; secundo eius rationem assignat, ibi *ecce ego Paulus*, et cetera. Et in admonitione etiam duo ponit. Quorum unum est inductivum ad bonum; secundum est prohibitivum a malo. Inducit quidem ad bonum, cum dicit *state ergo*, quasi dicat: ex quo per Christum liberati estis a servitute legis, state firma fide, et fixo pede permanentes in libertate. Sic ergo cum dicit *state*, inducit ad rectitudinem. Qui enim stat, rectus est. I Cor. X, 12: *qui se existimat stare*, et cetera. Inducit etiam ad firmitatem. I Cor. XV, 58: *stabiles estote et immobiles*, et cetera. Eph. ult.: *state succincti lumbos vestros*, et cetera. Prohibet vero et retrahit a malo, cum subdit *et nolite iterum iugo servitutis contineri*, id est non subiiciamini legi, quae in servitutem generat. De quo iugo dicitur Act. XV, 10: *hoc est onus quod neque patres nostri, neque nos*, etc., a quo tantum per Christum liberati estis. Is. IX, 4: *virgam humeri eius*, et cetera. Ideo autem addit *iterum*, non quia prius sub lege fuerint, sed quia, ut Hieronymus dicit, post Evangelium servare legalia adeo peccatum est, ut sit sicut servire idololatriae. Unde quia isti idololatrae fuerant, si subiiciant se iugo circumcisionis et aliarum legalium observationum, quasi ad eadem revertuntur, quibus antea in idololatria servierant. Secundum Augustinum vero, ut supra dictum est, circa legalium observantias triplex tempus distinguitur, scilicet tempus ante passionem, ante gratiam divulgatam, et post gratiam divulgatam. Post ergo gratiam divulgatam servare legalia est peccatum mortale, etiam ipsis Iudaeis. Sed in tempore medio, scilicet ante gratiam divulgatam, poterant quidem absque peccato etiam illi, qui ex Iudaeis conversi fuerant, legalia servare, dum tamen in eis spem non ponerent; conversis vero ex gentibus non licebat ea servare. Quia ergo Galatae ex Iudaeis non erant, et tamen legalia servare volebant et ponebant in eis spem, ideo revertebantur in iugum servitutis. Nam huiusmodi observatio erat eis sicut idololatria, inquantum non recte sentiebant de Christo, credentes ab ipso sine legalibus salutem consequi non posse. Deinde cum dicit *ecce ego*, etc., exponit praedicta duo. Et primo secundum, secundo primum, ibi *nos autem spiritus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit iugum servitutis, quod non debent subire; secundo probat, ibi *evacuati estis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit iugum illud esse valde nocivum; secundo valde onerosum, ibi *testificor autem*, et cetera. Nocivum est quidem iugum legis, quia aufert dominicae passionis effectum. Et ideo dicit: *nolite contineri iugo servitutis*, quia *ecce ego Paulus*, qui, supple: voce auctoritatis, *dico*, et bene, *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*, id est, fides Christi. Sed contra, Act. XVI, 3 dicitur quod Paulus circumcidit Timotheum, ergo fecit quod Christus ei nihil prodesset, ergo decepit eum. Respondeo. Dicendum est, secundum Hieronymum, quod Paulus non circumcidit Timotheum quasi legem servare intenderit, sed simulavit se circumcidere, faciendo opus circumcisionis. Nam, secundum ipsum, apostoli simulatorie servabant legalia ad vitandum scandalum fidelium ex Iudaeis. Faciebant autem actus legalium, non tamen cum intentione servandi legalia, et sic non exibant a fide. Unde non decepit Timotheum. Secundum vero Augustinum dicendum est quod apostoli secundum veritatem servabant legalia, et cum intentione ea servandi, quia, secundum apostolorum sententiam, licebat fidelibus ex Iudaeis illo tempore, scilicet ante gratiam divulgatam, ipsa servare. Et ideo

quia Timotheus fuit ex matre Iudaea, circumcidit eum apostolus cum intentione servandi legalia. Quia vero Galatae ponebant spem in legalibus post gratiam divulgatam, quasi sine eis gratia non sufficeret ad salutem, et ideo ea servare volebant, ideo dicit eis apostolus *si circumcidimini*, et cetera. Sequebatur enim ex hoc, quod non reputarent Christum, in cuius signum data fuit circumcisio. Gen. XVII, 11: *ut sit in signum foederis inter me et vos*, et cetera. Qui ergo circumcidebantur, credebant adhuc signum durare, et tunc signatum nondum venisse, et sic excidebant a Christo. Sic ergo patet onus legis esse nocivum. Est etiam valde onerosum, quia obligat ad impossibile, et hoc est quod dicit *testificor autem*, etc., quasi dicat: dico quod *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit.* Sed adhuc, *testificor enim omni homini*, scilicet Iudaeo et gentili, et cetera. Nam quicumque profitetur in aliqua religione, facit se debitorem omnium quae ad observantiam illius religionis pertinent. Et sicut dicit Augustinus: numquam fuit aliqua religio sine aliquo visibili signo, ad quod obligarentur qui in ipsa religione vivunt; sicut in religione Christiana signum visibile est Baptisma, ad quod omnes Christiani tenentur quoad cultum. Obligantur etiam ad omnia quae ad cultum Christianae religionis pertinent. Signum autem legis Mosaicae fuit circumcisio. Quicumque ergo circumcidebat se, obligabatur ad omnia legalia servanda ac implenda, et hoc est quod dicit *quoniam debitor est universae legis faciendae*, Iac. II, v. 10: *qui offendit in uno, factus est omnium reus.* Quam tamen nullus servare poterat, secundum illud Act. XV, 10: *hoc est onus, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus*, et cetera. Sed dato quod aliquis circumcideretur, ergo secundum praedicta obligat se ad servandum legalia, sed hoc est peccatum mortale, ergo tenetur peccare mortaliter, et sic videtur esse perplexus. Respondeo. Dicendum est quod eadem conscientia durante, tenetur servare legalia, puta si aliquis haberet conscientiam, quod, nisi circumcideretur, peccaret mortaliter, et circumcisus, ipsa conscientia durante, peccaret mortaliter, si non observaret legalia: cuius ratio est, quia habere conscientiam de re aliqua facienda, nihil aliud est quam aestimare quod faciat contra Deum, nisi illud faciat. Facere autem contra Deum est peccatum. Sic ergo dico, quod nisi faceret hoc ad quod inducit conscientia, peccaret mortaliter, non quidem ex genere operis, sed ex intentione operantis. Et similiter si facit, peccat; quia huiusmodi ignorantia non excusat, cum sit ignorantia iuris. Nec tamen est perplexus simpliciter, sed secundum quid, quia potest deponere erroneam conscientiam. Et hoc modo hic apostolus testificatur omni circumcidenti se, quod tenetur ad servandum legem. Consequenter cum dicit *evacuati estis*, etc., probat quae dicit, scilicet quod non debent accipere legis observantiam ratione damni iam praesentis, quod est duplex. Unum est amissio Christi; secundum est amissio gratiae Christi. Primum est causa secundi, ibi *qui in lege*, et cetera. Dicit ergo *evacuati*, etc.; quasi dicat: vere Christus vobis nihil proderit, quia evacuati estis a Christo, id est, habitatione Christi. Secundum damnum est amissio gratiae. Ideo dicit *a gratia excidistis*, qui scilicet prius eratis pleni gratia Christi, quia de plenitudine eius accepimus omnes. Io. I, 16: *de plenitudine* Christi *nos omnes accepimus*, et cetera. Et Eccli. XXI, 17: *cor fatui quasi vas confractum, et omnem sapientiam non tenebit.* Vos, dico, *qui in lege iustificamini*, id est creditis iustificari, *a gratia*, scilicet habenda futurae beatitudinis, vel etiam a iam habita, *excidistis.* Apoc. II, 5: *memor esto unde excideris, et age poenitentiam.*

Lectio 2

[87775] Super Gal., cap. 5 l. 2 Explicavit apostolus secundum documentum, scilicet quod non esset subeundum iugum servitutis legis, hic autem redit ad primum, ostendens quod stare debent. Et primo proponit standi exemplum; secundo removet stationis impedimentum, ibi *currebatis*, etc.; tertio assignat standi causam, ibi *vos autem in libertatem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit standi exemplum; secundo causam eius assignat, ibi *nam in Christo Iesu*, et cetera. Dicit ergo: qui in lege volunt iustificari, Christus eis nihil prodest, quia excidunt a gratia. Sed *nos*, scilicet apostoli, stamus per spem, quia scilicet *expectamus spem iustitiae*, id est iustitiam et spem, scilicet aeternam beatitudinem. I Petr. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam*, et cetera. Vel, *spem iustitiae*, id est Christum, per quem est nobis spes iustitiae, quia per eum iustificamur. Phil. III, 20: *salvatorem expectamus*, et cetera. I Cor. I, 30: *qui factus est nobis sapientia, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio*, et cetera. Vel *spem iustitiae*, id est spem quae est de iustitia, ut iustificentur non per legem, sed per fidem. Rom. III, 28: *arbitramur hominem iustificari per fidem sine operibus legis.* Vel *spem iustitiae*, id est rem speratam, in quam tendit iustitia, scilicet vitam aeternam. II Tim. ult.: *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae*, et cetera. Et hoc *ex fide*, quia *iustitia Dei* est *per fidem Iesu Christi*, ut dicitur Rom. III, 22. Quae quidem fides non est ab homine, sed a spiritu sancto qui eam inspirat. Rom. VIII, v. 15: *accepistis spiritum filiorum, in quo clamamus: abba, pater*, et cetera. Sicut ergo fides est ex spiritu, ita ex fide est spes, ex spe iustitia, per quam pervenimus ad vitam aeternam. Haec autem spes non venit ex circumcisione, neque ex gentilitate, quia nihil faciunt ad hoc. Et ideo dicit *nam in Christo Iesu*, id est in his qui sunt in fide Christi, *neque circumcisio, neque praeputium*, etc., id est indifferentia sunt. *Sed fides*, non informis, sed ea *quae per dilectionem operatur*, Iac. II, 26: *fides sine operibus mortua est*, et cetera. Nam fides est cognitio verbi Dei, Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem*, et cetera. Et hoc verbum nec perfecte habetur, nec perfecte cognoscitur, nisi etiam habeatur amor quem sperat. Hic sunt duo dubia circa Glossam. Primum est, quod dicit praeputium et circumcisionem esse indifferentia, cum supra dixerit *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit.* Sed dicendum est, quod ex genere operis sunt indifferentia, scilicet illis, qui non ponunt spem in eis; sed ex intentione operantis non sunt indifferentia. Nam ponentibus in eis spem, mortifera sunt. Secundum dubium est de hoc, quod dicit quod illi qui non credunt, peiores sunt quam Daemones, cum Daemones credant et contremiscant. Respondeo. Dicendum est, quod peiores quidem sunt ex specie operis, sed non quantum ad affectum. Nam Daemonibus displicet hoc, quod credunt; nec etiam est tanta nequitia voluntatis in homine qui non credit, quanta in Daemone qui odit quod credit. Consequenter cum dicit *currebatis bene*, etc., agitur de impedimento stationis. Et primo ponit impedimentum; secundo docet eius remotionem, ibi *nemini consenseritis*, et cetera. Impedimentum stationis eorum magnum erat et nocivum; nam tanto aliquid est magis nocivum, quanto maius bonum privat. Quando ergo aliquis multis bonis spiritualibus privatur, signum est habuisse magnum impedimentum. Et ideo, ut ostendat eos apostolus magnum impedimentum habuisse, commemorat eis bona spiritualia, quae amiserunt, cum dicit *currebatis bene*, etc., scilicet per opera fidei formatae per charitatem, quae

instigat ad currendum. Ps. CXVIII, v. 32: *viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* Et hoc quidem fuit olim in vobis, sed dum sic currebatis, estis impediti, et ideo subdit: *quis vos fascinavit?* De quo dictum est supra cap. III, 1; et ideo supersedeo ad praesens. *Quis* ergo *vos* fascinavit, id est *impedivit veritati*, scilicet evangelicae, *non obedire?* Et hoc congrue dicit; nam obedire est voluntatis applicandae ad consensum praecipientis. Et ideo fides est voluntatis et intellectus scientia. Oportet ergo voluntati fidei obedire; hoc autem est volendo credere, quod gratia fidei Christi sufficiat ad salutem sine legalibus observantiis. Excludit autem impedimentum, cum dicit *nemini*, etc., et hoc ex triplici parte. Primo ex parte eorum; secundo ex parte Dei, ibi *ego confido*, etc.; tertio ex parte apostoli, ibi *ego autem, fratres*, et cetera. Ex parte eorum, cum dicit *nemini*, et cetera. Ubi primo ostendit quid requiratur ex parte eorum, ut vitent hoc nocumentum, scilicet quod nemini pseudo deinceps consentiant. I Thess. V, 5: *non simus noctis neque tenebrarum*, et cetera. Eph. V, 11: *nolite communicare operibus infructuosis tenebrarum*, etc., et II Tim. II, 17: *et sermo eorum ut cancer serpit*, et cetera. Ex quo datur intelligi, quod nondum erant corrupti, sed sollicitabantur de hoc. Secundo assignat rationem huius cum dicit *persuasio enim*, et cetera. Et haec est duplex. Prima, quia homo cum dat se alicui, nihil debet facere nisi quod utile duxerit sibi. Sed vos traditi estis Christo, ergo non debetis audire, vel consentire, nisi his quae sunt ab ipso; ergo *haec persuasio*, qua vos volunt mittere sub iugo legis, quia non est *ex eo*, scilicet ex Deo, qui vos vocavit ad vitam, sed ex Diabolo, inquantum scilicet deficiens est, et ideo non consenseritis eis. Vel *non ex eo*, id est contra ipsum. Secunda ratio est, quia posset dici quod non est magnum si paucis consentiatur, cum ex hoc non sit periculum, et ideo dicit quod non est eis consentiendum, nec eorum insidiae sunt contemnendae, sed debent principiis obstare, quia *modicum fermentum*, etc., id est illi pauci qui vobis persuadent. Vel haec persuasio, parva in principio, *totam massam corrumpit*, id est congregationem fidelium. Lev. II, 11: *nec quidquam fermenti ac mellis adolebitur in sacrificio domini.* Consequenter cum dicit *ego confido in vobis*, etc., removet impedimentum ex parte Dei, qui auxilium ad hoc praebet. Et ponit duplex auxilium. Unum quantum ad seducentes; aliud quantum ad conturbantes, ibi *qui autem conturbant*, et cetera. Dicit ergo *ego confido*, etc.; quasi dicat: dixi quod non consentiretis pseudo, et *confido in vobis.* II Cor. VII, 16: *gaudeo quod in omnibus confido in vobis.* Hebr. VI, v. 9: *confidimus autem de vobis, dilectissimi, meliora et viciniora saluti.* Confido, inquam, in hoc scilicet *quod nihil aliud sapietis*, quam quod vos docui. Supra I, 8: *licet nos, aut Angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus, anathema sit.* Phil. II, 2: *implete gaudium meum, ut idem sapiatis*, et cetera. Et hoc ex auxilio divino. Et ideo dicit *in domino Deo*, scilicet operante. II Cor. III, 4: *fiduciam talem habemus per Christum ad Deum*, et cetera. Quia dominus dabit vobis sapere secundum sobrietatem Catholicae veritatis. Ps. XCI: *bonum est confidere in domino*, et cetera. Quantum autem ad conturbantes dicit *qui autem conturbat*, etc., id est qui removet vos a debito ordine, ut scilicet a spiritualibus convertamini ad corporalia, cum debeat esse contrarium. I Cor. XV, 46: *non prius quod spirituale est, sed quod animale est, deinde quod*, et cetera. Et cum talis ordo sit perversus, ut dicitur supra III, 3: *sic stulti facti estis, ut cum spiritu coeperitis*, etc., ideo *portabit iudicium*, id est condemnationem sustinebit. Sicut enim qui inducit aliquem ad bonum, remuneratur, Dan. XII, 3: *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, quasi stellae in perpetuas aeternitates*, etc., ita qui inducit aliquem ad malum, condemnatur. Ios. VII, 25: *quia turbasti nos, exturbet te dominus in hac die.* Deut. XXVII, v. 18: *maledictus qui errare facit caecum in itinere.* Et hoc, *quicumque est ille*, id est quantaecumque sit auctoritatis, non parcetur ei. Sed Porphyrius et Iulianus in hoc reprehendunt Paulum de praesumptione, dicentes, quod hoc dicit lacerans Petrum (cum supra in faciem se restitisse scripserit), ut sit sensus: quicumque sit ille, id est etiam si Petrus esset, puniretur. Sed, ut Augustinus dicit, non est credendum quod Paulus cum maledicto de Ecclesiae principe loqueretur, cum scriptum sit Exod. c. XXII, 28: *principem populi tui non maledices.* Nec etiam, quod Petrus sic offenderit, quod esset dignus condemnatione. Dicit ergo apostolus de quodam alio, qui de Iudaea veniens, dicebat se fuisse discipulum magnorum apostolorum, et sub ista auctoritate corrumpebat Galatas ipse cum aliis falsis praedicatoribus. Supra II, 4: *propter subintroductos falsos fratres*, et cetera. Consequenter cum dicit *ego autem, fratres*, etc., removet impedimentum ex parte sua. Et primo ponit sui excusationem; secundo eorum, qui eum infamabant, obiurgationem, ibi *utinam abscindantur*, et cetera. Excludit autem falsum quod ei imponebatur. Et primo aliquid pertinens ad ipsum tantum; secundo aliquid pertinens ad omnes, ibi *ergo evacuatum est*, et cetera. Sciendum est circa primum, quod pseudo Galatis excusantibus se de eo quod non servabant legalia, quia ita edocti erant ab apostolo, et dicebant quod apostolus deceperat eos, et quod in servitutem eorum haec persuaserat eis: et confirmabant, dicentes Paulum praedicasse in Iudaea, et docuisse legalia debere servari. Et ideo excusat se de hoc apostolus, dicens *ego autem, fratres, si circumcisionem adhuc praedico*, sicut imponunt mihi pseudo, *quid adhuc persecutionem patior?* Scilicet a Iudaeis. I Cor. IV, 12: *persecutionem patimur*, et cetera. Nam Iudaei specialiter propter hoc persequebantur Paulum, quod praedicabat legalia non debere servari. Act. XXI, 21, dicit Iacobus Paulo: *audierunt de te quia discessionem doceas a Moyse eorum, qui per gentes sunt Iudaeorum, dicens eos non debere circumcidere filios*, et cetera. Patet ergo quod non est verum quod mihi imponunt, alioquin persecutiones adhuc non paterer. Falsum est etiam id quod mihi imponunt per id quod communiter est apud alios, quia si circumcisionem praedico, evacuatum est scandalum crucis. Nam non solum ego, sed etiam omnes apostoli *praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum*, etc., ut dicitur I Cor. I, 23. Et de hoc maxime scandalizantur, quia praedicamus, quod per crucem Christi legalia evacuantur. Si ergo praedico circumcisionem, *evacuatum est scandalum*, id est non erit scandalum apud Iudaeos ultra de cruce. Nam patienter sustinerent, immo libenter vellent, quod praedicaremus crucem et legalia simul debere servari. Vel, secundum Augustinum, *evacuatum est scandalum crucis*, id est evacuata est crux quae est scandalum, quasi dicat: crux perdidit effectum suum et virtutem. Supra II, v. 21: *si enim ex lege esset iustitia, ergo Christus gratis mortuus est.* Dicit autem apostolus specialiter *evacuatum est*, etc., ut det intelligere, quod propter hoc Iudaei occiderunt Christum, quia legalia non servabat et ea non esse servanda docebat. Io. IX, 16: *non est hic homo a Deo, quia sabbatum non custodit.* Consequenter obiurgat pseudo, qui eum infamaverant, dicens *utinam abscindantur*, etc., quasi dicat: ipsi conturbant vos in hoc quod volunt vos circumcidi: sed utinam non solum circumcidantur, sed totaliter castrentur. Sed contra Rom. XII, 14: *benedicite, et nolite maledicere*, et cetera. Ad hoc est duplex responsio. Prima est, quod non maledixit apostolus eis, sed potius benedixit, quia optavit eis ut spiritualiter castrentur, ut servarent spiritualem castitatem, cassando caeremonialia, secundum illud Matth. XIX, 12: *sunt* *quidam eunuchi, qui se castraverunt propter regnum caelorum.* Secundo quod optat eis sterilitatem prolis quam habent eunuchi, ut scilicet non generent. Unde ait *utinam et abscindantur*, etc., id est vim generandi perdant in vobis, et aliis. Et hoc merito, quia generant filios in errorem, et redigunt eos in servitutem legis. Os. c. IX, 14: *dabo eis vulvam sine liberis, ut ubera arentia.*

Lectio 3

[87776] Super Gal., cap. 5 l. 3 Proposito exemplo standi et remoto eius impedimento, hic innuit modum ipsius. Et primo ponit modum standi; secundo exponit, ibi *omnis enim lex*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit conditionem status; secundo removet abusum standi; tertio innuit standi modum. Conditio quidem standi est libertas. Omnis enim status conditio pertinet ad servitutem vel ad libertatem; sed status fidei Christi, ad quem inducit apostolus, ad libertatem pertinet et est ipsa libertas. Et ideo dicit *vos enim*, etc., quasi dicat: recte conturbant vos, quia abducunt a meliore in peius, quia *vos vocati estis*, scilicet a Deo, *in libertatem* gratiae. Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*, et cetera. Supra IV, 31: *non sumus ancillae filii, sed liberae*, et cetera. Vos, inquam, qui liberi estis per Christum, volunt ducere in servitutem. Abusus autem status est si in deterius prolabatur, et libertas spiritus pervertatur in servitutem carnis. Galatae autem iam liberi erant a lege, sed ne credant eis licere peccata committere, quae lex prohibebat, ideo apostolus subdit abusum libertatis, dicens *tantum ne*, etc., quasi dicat: liberi estis, ita tamen, quod non abutamini libertate vestra, impune vobis peccandum esse arbitrantes. I Cor. VIII, 9: *videte ne forte haec licentia vestra offendiculum fiat infirmis.* Modus autem standi est per charitatem, unde dicit *sed per charitatem spiritus*, et cetera. Status autem totus est in charitate, sine qua homo nihil est, I Cor. XIII, 1 s. Et secundum diversos gradus charitatis distinguuntur diversi status. Sic ergo status gratiae est non per affectum carnis, *sed per charitatem spiritus*, id est quae procedit a spiritu sancto, per quem debemus invicem esse subiecti et servire. Infra VI, 2: *alter alterius onera portate*, et cetera. Rom. XII, 10: *honore invicem praevenientes*, et cetera. Sed cum superius dicat quod sint vocati in libertatem, quid est quod modo dicit *servite invicem?* Ad quod dicendum est, quod hoc exigit charitas, ut invicem serviamus, et tamen libera est. Sciendum est tamen, quod, sicut philosophus dicit, liber est qui est causa sui, servus autem est causa alterius, vel ut moventis, vel ut finis: quia servus nec a se movetur ad opus, sed a domino, et propter utilitatem domini sui. Charitas ergo quantum ad causam moventem libertatem habet, quia a se operatur. II Cor. V, 14: *charitas Christi urget nos*, spontanee, scilicet ad operandum. Servus autem est, cum postpositis propriis utilitatibus, accommodat se utilitatibus proximorum. Consequenter cum dicit *omnis lex*, etc., exponit quae dicit, et primo de dilectione, secundo de libertate non danda in occasionem carnis, ibi *spiritu ambulate*, et cetera. Circa primum monet ad charitatem sectandam: primo propter utilitatem quam consequimur in impletione; secundo propter damnum charitatis neglectae quod incurrimus, ibi *quod si invicem*, et cetera. Utilitas autem, quam consequimur ex impletione charitatis, maxima

est, quia in ea implemus totam legem. Et ideo dicit *omnis enim*, etc., quasi dicat: ideo charitas est habenda, quia omnis lex in uno sermone impletur, scilicet in uno praecepto charitatis. Rom. XIII, 8: *qui diligit proximum, legem implevit.* Et in eodem capite dicitur: *plenitudo legis est dilectio.* Et ideo dicit I Tim. I, 5: *finis praecepti est charitas.* Sed contra, quia dicitur Matth. XII: *in his duobus mandatis*, scilicet de dilectione Dei et proximi, *tota lex pendet et prophetae*; non ergo in uno praecepto tantum impletur. Respondeo. Dicendum est quod in dilectione Dei includitur dilectio proximi. I Io. IV, v. 21: *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Et e converso proximum diligimus propter Deum: impletur ergo tota lex in uno praecepto charitatis. Praecepta enim legis reducuntur ad illud praeceptum. Nam omnia praecepta vel sunt moralia, vel sunt caeremonialia, vel iudicialia. Moralia quidem sunt praecepta Decalogi, quorum tria pertinent ad dilectionem Dei, alia septem ad dilectionem proximi. Iudicialia autem sunt ut quicumque furatur aliquid reddat quadruplum, et his similia, quae similiter ad dilectionem proximi pertinent. Caeremonialia vero sunt sacrificia et huiusmodi quae reducuntur ad dilectionem Dei. Et sic patet, quod omnia in uno praecepto charitatis implentur *diliges proximum tuum sicut teipsum*: et est scriptum Lev. XIX, 18. Dicit autem *sicut teipsum*, non quantum teipsum, quia homo secundum ordinem charitatis magis debet se diligere, quam alium. Exponitur autem tripliciter: uno modo ut referatur ad veritatem dilectionis. Amare enim est velle bonum alicui. Et ideo dicimur amare aliquem cui volumus bonum, et etiam bonum illud amamus, quod ei volumus; sed diversimode, quia cum volo bonum mihi, me diligo simpliciter propter me, bonum autem illud quod mihi volo, diligo non propter se, sed propter me. Tunc ergo diligo proximum sicut meipsum, id est eodem modo quo meipsum, quando volo ei bonum propter se, non quia est mihi utilis, vel delectabilis. Secundo modo, ut referatur ad iustitiam dilectionis. Unaquaeque enim res est inclinata velle sibi illud, quod potissimum est in ea; potissimum autem in homine est intellectus, et ratio; ille ergo diligit se, qui vult sibi bonum intellectus et rationis. Tunc ergo diligis proximum sicut teipsum, quando vis ei bonum intellectus et rationis. Tertio modo, ut referatur ad ordinem, scilicet ut sicut te diligis propter Deum, ita et proximum propter ipsum diligas, scilicet ut ad Deum perveniat. Consequenter cum dicit *quod si invicem*, etc., inducit ad charitatem sectandam ex damno quod incurrimus si eam negligamus. Ubi loquitur Galatis adhuc quasi spiritualibus, abstinens a commemoratione maiorum vitiorum et, eorum quae minora videntur mentionem facit, scilicet de vitiis linguae. Et ideo dicit *quod si invicem*, etc., quasi dicat: in dilectione omnis lex impletur, *quod si vos invicem mordetis*, id est in parte famam, proximo detrahendo, aufertis: qui enim mordet, non totum accipit, sed partem. *Et comeditis*, id est totam famam aufertis et totaliter detrahendo confunditis. Nam qui comedit, totum absorbet. Iac. IV, 11: *nolite detrahere alterutrum, fratres mei*, et cetera. Si ita, inquam, charitatem negligitis, *videte* damnum quod imminet vobis, scilicet quod *ab invicem consumamini.* Phil. III, 2: *videte canes, videte malos operarios*, et cetera. Is. c. XLIX, 4: *et vane fortitudinem meam consumpsi*, et cetera. Nam sicut Augustinus dicit: *vitio contentionis et invidiae, perniciosa iurgia inter homines nutriuntur, quibus consumitur societas et vita.*

Lectio 4

[87777] Super Gal., cap. 5 l. 4 Postquam apostolus manifestavit in quo consistit status spiritualis, quia scilicet in charitate, consequenter hic agit de causa status, scilicet de spiritu sancto, quem dicit esse sequendum. Ubi ponit triplex beneficium spiritus sancti. Quorum primum est liberatio a servitute carnis; secundum est liberatio a servitute legis; et tertium est collatio vitae seu securitas a damnatione mortis. Secundum, ibi *quod si ducimini*, et cetera. Tertium, ibi *si spiritu vivimus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit primum beneficium spiritus; secundo beneficii necessitatem ostendit, ibi *caro enim*, et cetera. Dicit ergo: dico quod debetis *per charitatem spiritus* invicem servire, quia nihil prodest sine charitate. Sed hoc *dico in Christo*, id est per fidem Christi, *spiritu ambulate*, id est mente et ratione. Quandoque enim mens nostra spiritus dicitur, secundum illud Ephes. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae*; et I Cor. IV: *psallam spiritu, psallam et mente.* Vel *spiritu ambulate*, id est spiritu sancto proficite bene operando. Nam spiritus sanctus movet et instigat corda ad bene operandum. Rom. c. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur*, et cetera. Ambulandum est ergo spiritu, id est mente, ut ipsa ratio sive mens legi Dei concordet, ut dicitur Rom. VII, 16. Nam spiritus humanus per se vanus est, et nisi regatur aliunde, fluctuat hac atque illac, ut dicitur Eccli. c. XXXIV, 6, *et sicut parturientis cor tuum phantasias patitur nisi ab altissimo fuerit emissa visitatio*, et cetera. Unde de quibusdam dicitur Ephes. IV, 17: *ambulant in vanitate sensus sui*, et cetera. Non ergo perfecte stare potest ratio humana, nisi secundum quod est recta a spiritu divino. Et ideo dicit apostolus *spiritu ambulate*, id est per spiritum sanctum regentem et ducentem, quem sequi debemus sicut demonstrantem viam. Nam cognitio supernaturalis finis non est nobis nisi a spiritu sancto. I Cor. II, 9: *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*, etc., et sequitur: *nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.* Item sicut inclinantem. Nam spiritus sanctus instigat, et inclinat affectum ad bene volendum. Rom. VIII, 14: *qui spiritu Dei aguntur*, et cetera. Ps. CXLII, 10: *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.* Ideo autem spiritu ambulandum est quia liberat a corruptione carnis. Unde sequitur *et desideria carnis non perficietis*, id est delectationes carnis, quas caro suggerit. Hoc desiderabat apostolus, dicens Rom. c. VII, 24: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei*, et cetera. Et postea concludit in octavo capite: *nihil ergo damnationis est his, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant.* Huius rationem, ibidem, subiungit dicens: *quia lex spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege*, et cetera. Et hoc est speciale desiderium sanctorum, ut non perficiant desideria ad quae caro instigat, ita tamen, quod in hoc non includantur desideria quae sunt ad necessitatem carnis, sed quae sunt ad superfluitatem. Consequenter cum dicit *caro enim concupiscit*, etc., ponit necessitatem huius beneficii, quae est ex impugnatione carnis et spiritus. Et primo ponit ipsam impugnationem; secundo manifestat eam per evidens signum, ibi *haec enim invicem adversantur*, et cetera. Dicit ergo: necessarium est quod per spiritum carnis desideria superetis. Nam *caro concupiscit adversus spiritum.* Sed hic videtur esse dubium, quia cum concupiscere sit actus animae tantum, non videtur quod competat carni. Ad hoc dicendum est, secundum Augustinum, quod caro dicitur concupiscere inquantum anima secundum ipsam carnem concupiscit, sicut oculus dicitur videre, cum potius anima per oculum videat. Sic ergo

anima per carnem concupiscit, quando ea, quae delectabilia sunt secundum carnem, appetit. Per se vero anima concupiscit, quando delectatur in his quae sunt secundum spiritum, sicut sunt opera virtutum et contemplatio divinorum et meditatio sapientiae. Sap. VI, 21: *concupiscentia itaque sapientiae deducet ad regnum perpetuum*, et cetera. Sed, si caro concupiscit per spiritum, quomodo concupiscit adversus eum? In hoc, scilicet quod concupiscentia carnis impedit concupiscentiam spiritus. Cum enim delectabilia carnis sint bona quae sunt infra nos, delectabilia vero spiritus bona quae sunt supra nos, contingit quod cum anima circa inferiora, quae sunt carnis, occupatur, retrahitur a superioribus, quae sunt spiritus. Sed videtur etiam dubium de hoc quod dicit, scilicet quod *spiritus concupiscit adversus carnem.* Si enim accipiamus hic spiritum pro spiritu sancto, concupiscentia autem spiritus sancti sit contra mala, consequens videtur quod caro, adversus quam concupiscit spiritus, sit mala, et sic sequitur error Manichaei. Respondeo. Dicendum est quod spiritus non concupiscit adversus naturam carnis, sed adversus eius desideria, quae scilicet sunt ad superfluitatem. Unde et supra dictum est: *desideria carnis*, scilicet superflua, *non perficietis.* In necessariis enim spiritus non contradicit carni, quia, ut dicitur Ephes. c. V, 29, *nemo carnem suam odio habuit.* Consequenter cum dicit *haec enim*, etc., ponit signum compugnationis, quasi dicat: experimento patet, quod contra se invicem pugnant et *adversantur*, intantum *ut non quaecumque vultis*, bona scilicet vel mala, *illa faciatis*, id est, facere permittamini. Rom. VII, 19: *non quod volo bonum, hoc ago, sed quod*, et cetera. Non tamen tollitur libertas arbitrii. Cum enim liberum arbitrium sit ex hoc quod habet electionem, in illis est libertas arbitrii, quae electioni subsunt. Non autem omnia quae in nobis sunt simpliciter subsunt nostrae electioni, sed secundum quid. In speciali enim possum vitare hunc, vel illum motum concupiscentiae seu irae, sed in generali omnes motus irae vel concupiscentiae vitare non possumus, et hoc propter corruptionem fomitis ex primo peccato introductam. Sed notandum est quod quatuor sunt genera hominum circa concupiscentias, quorum nullus facit quaecumque vult. Nam intemperati, qui ex proposito sequuntur carnales passiones, secundum illud Prov. c. II, 14: *laetantur cum malefecerint*, faciunt quidem quod volunt, inquantum ipsas passiones sequuntur, sed inquantum ipsa eorum ratio remurmurat, et ei displicet, faciunt quae non volunt. Incontinentes autem qui habent propositum abstinendi, et tamen a passionibus vincuntur, faciunt quidem quod non volunt, inquantum ipsas passiones contra eorum propositum sequuntur, et sic intemperati faciunt plus de eo quod volunt. Continentes autem, qui vellent omnino non concupiscere, faciunt quod volunt dum non concupiscunt, sed quia omnino non concupiscere non possunt, faciunt quod nolunt. Temperati vero, quod volunt quidem faciunt, inquantum in carne domata non concupiscunt, sed quia non ex toto domari potest, quin in aliquo repugnet spiritui, sicut nec malitia intantum crescere potest quin ratio remurmuret, ideo, cum aliquando concupiscunt, faciunt quod nolunt, plus tamen de eo, quod volunt.

Lectio 5

[87778] Super Gal., cap. 5 l. 5 Postquam ostendit apostolus, quod per spiritum liberamur a

desideriis carnis, hic consequenter ostendit, quod per ipsum liberamur a servitute legis. Et primo proponit beneficium spiritus; secundo manifestat per effectum, ibi *manifesta sunt opera carnis*, et cetera. Dicit ergo: dico quod si spiritu ambuletis, non solum desideria carnis non perficietis, sed quod plus est, *si spiritu ducimini* (quod fit quando facitis quod spiritus suggerit, ut director et gubernator, non autem id ad quod sensus et affectus proprius instigat), *non estis sub lege.* Ps. CXLII, 10: *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*, non quidem ut coactor, sed ut gubernator. Ex his autem verbis vult Hieronymus, quod post adventum Christi nullus habens spiritum sanctum tenetur servare legem. Sed sciendum est, quod hoc quod dicit *si spiritu ducimini*, iam *non estis sub lege*, potest referri ad praecepta legis, vel caeremonialia, vel moralia. Si quidem referatur ad caeremonialia, sciendum est, quod aliud est servare legem, aliud esse sub lege. Servare legem est facere opera legis, non habendo spem in eis; sed esse sub lege est ponere spem in operibus legis. In primitiva autem Ecclesia erant aliqui iusti servantes legem, sed non sub lege, inquantum servabant opera legis sed non erant sub lege, quasi in eis spem ponentes. Sic etiam Christus sub lege fuit. Supra IV, 4: *factum sub lege*, et cetera. Et sic excluditur opinio Hieronymi. Si autem referatur ad moralia, sic esse sub lege potest intelligi dupliciter, vel quantum ad obligationem: et sic omnes fideles sunt sub lege, quia omnibus data est. Unde dicitur Matth. V, 17: *non veni solvere legem*, et cetera. Vel quantum ad coactionem: et sic iusti non sunt sub lege, quia motus et instinctus spiritus sancti, qui est in eis, est proprius eorum instinctus; nam charitas inclinat ad illud idem quod lex praecipit. Quia ergo iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quod lex mandat, ab ipsa non coacti. Qui vero voluntatem male faciendi habent, comprimuntur tamen pudore vel timore legis, isti coguntur. Et sic iusti sunt sub lege obligante tantum, non cogente, sub qua sunt solum iniusti. II Cor. III, 17: *ubi spiritus domini, ibi libertas.* I Tim. I, 9: *iusto non est lex posita*, scilicet cogens. Consequenter cum dicit *manifesta sunt autem opera*, etc., probat quae dixit per effectum. Et primo ponit opera carnis, quae contrariantur spiritui sancto; secundo ostendit quomodo opera spiritus non prohibentur a lege, ibi *adversus huiusmodi*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opera carnis, quae prohibentur a lege; secundo ponit opera spiritus, quae ab ea non prohibentur, ibi *fructus autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit opera carnis; secundo subdit nocumentum, quod ex his sequitur, ibi *quae praedico*, et cetera. Dubitatur autem circa primum. Primo quidem de hoc quod apostolus hic quaedam ponit, quae non pertinent ad carnem, quae tamen dicit esse opera carnis, sicut idolorum servitus, sectae, aemulationes, et huiusmodi. Respondeo. Dicendum est, secundum Augustinum Lib. XIV de Civ. Dei, c. II, quod secundum carnem vivit quicumque vivit secundum seipsum. Unde caro hic accipitur pro toto homine. Quidquid ergo provenit ex inordinato amore sui, dicitur opus carnis. Vel dicendum est, quod aliquod peccatum potest dici carnale dupliciter, scilicet quantum ad consummationem: et sic dicuntur carnalia illa tantum quae consummantur in delectatione carnis, scilicet luxuria et gula; et quantum ad radicem: et sic omnia peccata dicuntur carnalia, inquantum ex corruptione carnis anima aggravatur, ut dicitur Sap. IX, 15; ex quo intellectus debilitatus facilius decipi potest, et impeditur a sua perfecta operatione. Unde et ex hoc sequuntur vitia, scilicet haereses, sectae, et alia huiusmodi. Et hoc modo dicitur quod fomes est principium omnium peccatorum. Secundo dubitatur, quia cum apostolus dicat *qui talia agunt, regnum Dei* non *consequentur*, et nullus excludatur a regno Dei, nisi pro peccato mortali, sequitur ergo quod omnia quae enumerat sint peccata mortalia. Cuius contrarium videtur, quia inter ista enumerat multa quae non sunt peccata mortalia, sicut est contentio, aemulatio, et huiusmodi. Respondeo. Dicendum est quod omnia haec enumerata sunt aliquo modo mortalia; sed quaedam quidem secundum genus suum, sicut homicidium, fornicatio, idolorum servitus et huiusmodi; quaedam vero secundum suam consummationem, sicut ira cuius consummatio est in nocumentum proximi. Unde si accedit consensus de ipso nocumento, est peccatum mortale. Et similiter comestio ordinatur ad delectationem cibi, sed si in huiusmodi delectationibus ponat quis finem suum, peccat mortaliter: et ideo non dicit comestiones, sed *comessationes*; et similiter intelligendum est de aliis similibus. Tertio dubitatur de ordine et numeratione eorum. Circa quod dicendum est quod cum apostolus in diversis locis, diversa vitia et diversimode enumerat, non intendit enumerare omnia vitia ordinate et secundum artem, sed illa tantum in quibus abundant et in quibus excedunt illi ad quos scribit. Et ideo in eis non est quaerenda sufficientia, sed causa diversitatis. His ergo habitis sciendum est, quod apostolus enumerat quaedam vitia carnis, quae contingunt circa ea quae non sunt necessaria vitae; quaedam vero circa ea quae sunt necessaria vitae. Circa primum ponit quaedam vitia quae sunt hominis ad seipsum, quaedam contra Deum quaedam contra proximum. Contra seipsum sunt quatuor, quae ideo primo ponit quia manifeste ex carne procedunt, quorum duo pertinent ad actum carnalem luxuriae, scilicet *fornicatio*, quae est quando scilicet accedit solutus ad solutam, vel quantum ad naturalem usum luxuriae. Aliud est *immunditia* quantum ad usum contra naturam. Eph. V, 5: *omnis fornicator aut immundus*, et cetera. II Cor. XII, 21: *qui non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia*, et cetera. Alia duo ordinantur ad ipsos actus. Unum scilicet exterius, sicut tactus, aspectus, oscula, et huiusmodi; et quantum ad hoc dicit: *impudicitia*, Eph. IV, 19: *qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiae*, et cetera. Aliud interius, scilicet in cogitationibus immundis; et quantum ad hoc dicit *luxuria*, I Tim. V, v. 11: *cum enim luxuriatae fuerint in Christo nubere volunt*, et cetera. Contra Deum ponit duo, quorum unum est per quod impeditur ab hostibus Dei cultus divinus; et quantum ad hoc dicit *idolorum servitus*, I Cor. X, 7: *neque idololatrae efficiamini*, et cetera. Sap. XIV, 27: *infandorum enim idolorum cultura omnis mali causa est et initium et finis.* Aliud est per quod initur pactum cum Daemonibus; et quantum ad hoc dicit *veneficia*, quae fiunt per magicas artes, et dicuntur veneficia a veneno, quia fiunt in nocumentum hominum. I Cor. X, 20: *nolo vos fieri socios Daemoniorum.* Apoc. ult.: *foris canes, et venefici*, et cetera. Contra proximum autem ponit novem, quorum primum est inimicitia, ultimum vero homicidium, quia ab hoc devenitur ad illud. Primum ergo est inimicitia in corde, quae est odium erga proximum. Matth. X, 36: *inimici hominis domestici eius.* Et ideo dicit *inimicitiae.* Ex hac autem oritur dissensio in verbis. Et ideo dicit *contentiones*, quae est *impugnatio veritatis cum confidentia clamoris.* Prov. XX, 3: *honor est homini qui se separat a contentionibus.* Secundum est aemulatio, quae consistit in hoc, quod ad idem obtinendum cum alio contendit. Unde dicit *aemulationes*, quae ex contentione oriuntur. Tertium est cum unus impeditur per alium ad rem eamdem tendentem, et ex hoc irascitur contra eum, et ideo dicit *irae*, Iac. I, 20: *ira enim viri*, et cetera. Eph. IV, 26: *sol non occidat super iracundiam vestram.* Quartum cum ex ira animi pervenitur ad percussiones; et quantum ad hoc dicit *rixae.* Prov. IV: *odium suscitat rixas.* Quintum ex his, scilicet *dissensiones*, et si quidem in rebus humanis sint, dicuntur dissensiones, quando scilicet partialitates fiunt in Ecclesia. Rom. XVI, 17: *observetis eos qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam quam vos didicistis, faciunt, et declinate ab illis.* Si in rebus divinis, sic dicuntur *sectae*, id est, haereses. II Petr. II, 1: *introducent sectas perditionis*, et cetera. Et, ibidem: *sectas non metuunt introducere blasphemantes.* Ex his autem sequitur *invidia*, quando illi quos aemulantur, prosperantur. Iob V, 2: *parvulum occidit invidia*, et cetera. Ex his autem sequuntur *homicidia* cordis et operis. I Io. IV: *qui odit fratrem suum, homicida est.* Quantum vero ad vitia quae pertinent ad ordinationem circa vitae necessaria, ponit duo, unum quantum ad potum; unde dicit *ebrietates*, scilicet assiduae, Lc. XXI, 34: *attendite ne graventur corda vestra crapula et ebrietate*, et cetera. Aliud vero quantum ad cibum, et quantum ad hoc dicit *comessationes*, Rom. XIII, 13: *non in comessationibus et ebrietatibus.*

Lectio 6

[87779] Super Gal., cap. 5 l. 6 Positis operibus carnis, hic consequenter apostolus manifestat opera spiritus. Et primo manifestat ea; secundo ostendit quomodo lex se habet ad opera spiritus et ad opera carnis, ibi *adversus huiusmodi*, et cetera. Circa primum enumerat bona spiritualia quae nominat *fructus.* Ex quo incidit quaestio, quia illud dicitur fructus, quo fruimur, sed actibus nostris non debemus frui, sed Deo solo; ergo huiusmodi actus quos enumerat hic apostolus non debent dici fructus. Item, Glossa dicit quod huiusmodi opera spiritus sunt propter se appetenda; quod autem propter se appetitur non refertur ad aliud, ergo virtutes et earum opera non sunt referenda ad beatitudinem. Respondeo. Dicendum est quod fructus dicitur dupliciter, scilicet ut acquisitus, puta ex labore vel studio, Sap. III, 15: *bonorum laborum gloriosus est fructus*, et ut productus, sicut fructus producitur ex arbore. Matth. c. VII, 18: *non potest arbor bona fructus malos facere.* Opera autem spiritus dicuntur fructus non ut adepti sive acquisiti, sed ut producti; fructus autem qui est adeptus, habet rationem ultimi finis, non autem fructus productus. Nihilominus tamen fructus sic acceptus duo importat, scilicet quod sit ultimum producentis, sicut ultimum quod producitur ab arbore est fructus eius, et quod sit suave sive delectabile. Cant. II, 3: *fructus eius dulcis gutturi meo.* Sic ergo opera virtutum et spiritus sunt quid ultimum in nobis. Nam spiritus sanctus est in nobis per gratiam, per quam acquirimus habitum virtutum, et ex hoc potentes sumus operari secundum virtutem. Sunt etiam delectabilia, et sunt etiam fructuosa. Rom. VI, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificationem*, id est in operibus sanctificatis, et ideo dicuntur fructus. Dicuntur etiam flores respectu futurae beatitudinis, quia sicut ex floribus accipitur spes fructus, ita ex operibus virtutum habetur spes vitae aeternae et beatitudinis. Et sicut in flore est quaedam inchoatio fructus, ita in operibus virtutum est quaedam inchoatio beatitudinis, quae tunc erit quando cognitio et charitas perficientur. Et per hoc patet responsio ad illud quod secundo obiicitur. Nam aliquid potest dici propter se appetendum dupliciter, quia ly propter potest designare causam formalem vel finalem. Opera virtutum propter se sunt appetenda formaliter, sed non finaliter, quia habent in seipsis delectationem. Nam medicina dulcis appetitur propter se formaliter, quia habet

in se unde sit appetibilis, scilicet dulcedinem, quae tamen appetitur propter finem, scilicet propter sanitatem. Sed medicina amara non est appetenda propter se formaliter, quia non delectat ratione suae formae, sed tamen propter aliud appetitur finaliter, scilicet propter sanitatem quae est finis eius. Ex his apparet ratio quare apostolus effectus carnis vocat *opera*, fructus autem spiritus, vocat *fructus*. Dictum est enim, quod fructus dicitur aliquod finale et suave, ex re productum. Quod autem producitur ex aliquo praeter naturam eius, non habet rationem fructus, sed quasi alterius germinis. Opera autem carnis et peccata sunt praeter naturam eorum quae Deus naturae nostrae inseruit. Deus enim humanae naturae quaedam semina inseruit, scilicet naturalem appetitum boni et cognitionem, et addidit etiam dona gratiae. Et ideo quia opera virtutum ex his naturaliter producuntur, fructus dicuntur, non autem opera carnis. Et propter hoc apostolus dicit Rom. VI, 21: *quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?* Patet ergo ex dictis quod fructus spiritus dicuntur opera virtutum, et quia habent in se suavitatem et dulcedinem, et quia sunt quoddam ultimum productum secundum convenientiam donorum. Accipitur autem differentia donorum, beatitudinum, virtutum et fructuum ad invicem hoc modo. In virtute enim est considerare habitum et actum. Habitus autem virtutis perficit ad bene agendum. Et si quidem perficit ad bene operandum humano modo, dicitur virtus. Si vero perficiat ad bene operandum supra modum humanum, dicitur donum. Unde philosophus supra communes virtutes ponit virtutes quasdam heroicas, puta cognoscere invisibilia Dei sub aenigmate est per modum humanum: et haec cognitio pertinet ad virtutem fidei; sed cognoscere ea perspicue et supra humanum modum, pertinet ad donum intellectus. Actus autem virtutis, vel est perficiens: et sic est beatitudo; vel est delectans: et sic est fructus. Et de istis fructibus dicitur Apoc. c. XXII, 2: *ex utraque parte lignum vitae afferens fructus duodecim*, et cetera. Dicit ergo *fructus spiritus*, qui scilicet consurgit in anima ex seminatione spiritualis gratiae, *est charitas*, etc.; qui quidem sic distinguuntur: quia fructus aut perficiunt interius, aut exterius. Primo ergo ponit illos qui perficiunt interius; secundo illos qui perficiunt exterius, ibi *bonitas*, et cetera. Interius autem homo perficitur et dirigitur et circa bona et circa mala. II Cor. VI, 7: *per arma iustitiae a dextris et a sinistris.* Circa bona autem perficiunt, primo quidem in corde per amorem. Nam sicut inter motus naturales primus est inclinatio appetitus naturae ad finem suum, ita primus motuum interiorum est inclinatio ad bonum, qui dicitur amor, et ideo primus fructus est charitas, Rom. V, 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, et cetera. Et ex charitate perficiuntur aliae, et ideo dicit apostolus, Col. III, v. 14: *super omnia charitatem habentes*, et cetera. Ultimus autem finis, quo homo perficitur interius, est gaudium, quod procedit ex praesentia rei amatae. Qui autem habet charitatem, iam habet quod amat. I Io. IV, 16: *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et ex hoc consurgit gaudium. Phil. IV, 4: *gaudete in domino semper*, et cetera. Gaudium autem istud debet esse perfectum. Et ad hoc duo requiruntur. Primo ut res amata sufficiens sit amanti propter suam perfectionem. Et quantum ad hoc dicit *pax.* Tunc enim amans pacem habet, quando rem amatam sufficienter possidet. Cant. ult.: *ex quo facta sum coram eo quasi pacem reperiens*, et cetera. Secundo vero ut adsit perfecta fruitio rei amatae, quod similiter per pacem habetur, quia, quidquid superveniat, si perfecte aliquis fruatur re amata, puta Deo, non potest impediri ab eius fruitione. Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.* Sic ergo gaudium dicit charitatis fruitionem, sed pax charitatis perfectionem. Et per haec homo interius perficitur quantum ad bona. Circa mala etiam perficit spiritus sanctus et ordinat, et primo contra malum quod perturbat pacem, quae perturbatur per adversa. Sed ad hoc perficit spiritus sanctus per patientiam, quae facit adversa patienter tolerare, et ideo dicit *patientia.* Lc. XXI, 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Iac. I, 4: *patientia opus perfectum habet.* Secundo, contra malum impediens gaudium est dilatio rei amatae, ad quod spiritus opponit longanimitatem, quae expectatione non frangitur. Et quantum ad hoc dicit *longanimitas.* Habacuc II, 3: *si moram fecerit, expecta eum, quia*, et cetera. II Cor. VI, 6: *in longanimitate*, et cetera. Et ideo dicit dominus Matth. c. X, 22: *qui perseveraverit usque in finem*, et cetera. Consequenter cum dicit *bonitas*, etc., ponit fructus spiritus, qui perficiunt quantum ad exteriora. Hominis autem exteriora sunt vel id quod est iuxta ipsum, vel id quod est supra ipsum, vel id quod est infra ipsum. Iuxta ipsum est proximus, supra ipsum Deus, infra ipsum natura sensitiva et corpus. Sic ergo quantum ad proximum perficit primo quidem in corde per rectam et bonam voluntatem. Et quantum ad hoc dicit *bonitas*, id est rectitudo et dulcedo animi. Si enim homo omnes alias potentias bonas habeat, non potest dici bonus homo nisi habeat bonam voluntatem, secundum quam omnibus aliis bene utitur. Cuius ratio est, quia bonum dicit aliquod perfectum. Est autem duplex perfectio. Prima, scilicet quae est ipsum esse rei; secunda vero est eius operatio: et haec est maior quam prima. Illud ergo dicitur simpliciter perfectum quod pertingit ad perfectam sui operationem, quae est secunda eius perfectio. Cum ergo homo per voluntatem exeat in actum cuiuslibet potentiae, voluntas recta facit bonum usum omnium potentiarum, et, per consequens, ipsum hominem bonum. Et de hoc fructu dicitur Eph. V, 9: *fructus enim lucis est in omni bonitate*, et cetera. Secundo vero in opere, ut scilicet sua communicet proximo, et quantum ad hoc dicit *benignitas*, id est, largitas rerum. II Cor. IX, v. 7: *hilarem enim datorem*, et cetera. Benignitas enim dicitur quasi bona igneitas, quae facit hominem fluere ad subveniendum necessitatibus aliorum. Sap. I, 6: *benignus est enim spiritus sapientiae*, et cetera. Col. III, 12: *induite vos ergo sicut electi Dei, sancti et dilecti, viscera misericordiae, benignitatem*, et cetera. Item perficiunt etiam quantum ad mala ab aliis illata, ut mansuete ferat ac sustineat proximi molestias; et quantum ad hoc dicit *mansuetudo*, Matth. XI, 29: *discite a me, quia*, et cetera. Prov. III, 34: *mansuetis dabit gratiam.* Ad id vero quod est supra nos, scilicet Deus, ordinat spiritus per fidem, unde dicit *fides*, quae est cognitio quaedam invisibilium cum certitudine. Gen. XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam.* Hebr. XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere*, et cetera. Et ideo Eccli. I, v. 34: *beneplacitum est Deo fides, et mansuetudo*, et cetera. Ad id quod est infra nos, scilicet corpus, dirigit spiritus, et primo quantum ad actus exteriores corporis, quod fit per modestiam, quae ipsis actibus seu dictis modum imponit; et quantum ad hoc dicit *modestia*, Phil. IV, 5: *modestia vestra*, et cetera. Secundo vero quantum ad appetitum sensitivum interiorem, et quantum ad hoc dicit *continentia*, quae etiam a licitis abstinet, et *castitas*, quae licitis recte utitur, secundum Glossam. Vel aliter, continentia dicitur ex eo quod licet homo impugnetur a pravis concupiscentiis, tamen per rationis vigorem se tenet, ne abducatur; et ideo continentiae nomen sumptum est ab eo quod aliquis in impugnatione tenet se. Castitas vero dicitur ex eo quod quis nec impugnatur, nec abducitur, et dicitur a castigando. Nam illum dicimus bene castigatum, qui in omnibus ordinate se habet. Circa hoc duo dubitantur. Primo quia cum fructus spiritus adversentur operibus carnis, videtur quod apostolus debuerit ponere tot fructus spiritus, quot posuit opera carnis, quod non fecit. Ad quod dicendum est quod ideo non fecit, quia plura sunt vitia quam virtutes. Secundo dubitatur, quia fructus spiritus hic positi non respondent operibus carnis. Ad hoc dicendum est quod apostolus non intendit hic tradere artem virtutum et vitiorum, et ideo non ponit unum contra aliud, sed aliqua enumerat de istis et aliqua de illis, secundum quod expediens videtur praesenti intentioni. Nihilominus tamen si diligenter consideretur, aliqualiter sibi contra respondent. Nam fornicationi, quae est amor illicitus, contra respondet charitas; immunditiae vero, impudicitiae et luxuriae, quae sunt carnales illecebrae, et ex fornicatione proveniunt, contra ponitur gaudium, quod est spiritualis delectatio consequens ex charitate, ut dictum est. Ei vero quod est idolorum servitus, contra ponitur pax. Ei vero quod dicit veneficia, etc., usque ad dissensiones: patientia, longanimitas et bonitas. Ei vero quod dicitur sectae, contra ponitur fides. Ei vero quod dicitur invidiae, benignitas. Ei autem quod dicitur homicidia, mansuetudo. Ei quod dicitur ebrietas, comessationes, et his similia, contra ponitur modestia, continentia et castitas.

Lectio 7

[87780] Super Gal., cap. 5 l. 7 Enumeratis operibus carnis, et spiritus, hic consequenter ex utrisque concludit, quod qui spiritum sequuntur, non sunt sub lege. Et utitur tali probatione: ille est sub lege qui est obnoxius legi, id est qui facit contraria legi; sed illi qui aguntur spiritu, non faciunt opera contraria legi, ergo non sunt sub lege. Primo ergo ostendit propositum ex parte operum spiritus; secundo ex parte operum carnis, ibi *qui autem sunt*, et cetera. Dicit ergo: dico quod qui aguntur spiritu, non faciunt opera contraria legi, quia aut faciunt opera spiritus, et *adversus huiusmodi non est lex*, id est contra opera spiritus, sed spiritus docet ea. Nam sicut lex exterius docet opera virtutum, ita et spiritus interius movet ad illa. Rom. VII, 22: *condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem*, et cetera. Aut faciunt opera carnis, et haec in his qui spiritu Dei aguntur, non sunt contraria legi. Unde dicit *qui autem sunt Christi*, id est qui spiritum Dei habent. Rom. VIII, v. 9: *qui spiritum Dei non habet, hic non est eius.* Illi ergo spiritu Dei aguntur, qui sunt Christi. Isti, inquam, *carnem suam crucifixerunt*, et cetera. Non autem dicit: vitia et concupiscentias vitant, quia bonus medicus tunc bene curat, quando adhibet remedia contra causam morbi. Caro autem est radix vitiorum. Si ergo volumus vitare vitia, oportet domare carnem. I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum*, et cetera. Quia vero caro domatur per vigilias, ieiunia et labores Eccli. XXXIII, 28: *servo malevolo tortura et compedes*, etc. ad haec autem opera moventur ex devotione quam habent ad Christum crucifixum, ideo signanter dicit *crucifixerunt*, id est Christo crucifixo se conformaverunt, affligendo carnem suam, et cetera. Rom. VI, 6: *vetus homo noster simul crucifixus est*, et cetera. Supra II: *ut Deo vivam, Christo confixus sum cruci*, et cetera. Quia vero non crucifigunt carnem destruendo naturam, quia *nemo carnem suam odio habuit*, ut dicitur Eph. V, 29, sed quantum ad ea quae contrariantur legi, ideo dicit *cum vitiis*, id est cum peccatis, *et concupiscentiis*, id est

passionibus, quibus anima inclinatur ad peccandum. Non enim bene crucifigit carnem qui etiam passionibus locum non aufert, aliter cum ratio non semper invigilet ad peccata vitandum, ut oportet, posset quandoque cadere. Eccli. XVIII, 30: *post concupiscentias tuas non eas*, et cetera. Rom. XIII, 14: *carnis curam ne feceritis in desideriis*, et cetera. Consequenter cum dicit *si spiritu vivimus*, etc., ponit tertium beneficium spiritus sancti, quod confert vitam. Et primo ponit beneficium spiritus Dei; secundo excludit vitia spiritus mundi, ibi *non efficiamur*, et cetera. Dicit ergo, connumerans se eis quibus scribit: dico quod debemus ambulare per spiritum, quia et per ipsum vivimus, et non per carnem. Rom. VIII, 12: *debitores sumus non carni*, et cetera. *Si* ergo *spiritu vivimus*, debemus in omnibus ab ipso agi. Sicut enim in vita corporali corpus non movetur nisi per animam per quam vivit, ita in vita spirituali omnis motus noster debet esse a spiritu sancto. Io. VI, 64: *spiritus est qui vivificat.* Act. XVII, 28: *in ipso vivimus, movemur, et sumus.* Et ne ea quae dicta sunt de spiritu intelligantur de spiritu mundi, de quo dicitur I Cor. II, 12: *nos autem non spiritum huius mundi accepimus*, ideo hoc consequenter removet apostolus, dicens *non efficiamur*, etc., ubi tria excludit propria spiritus mundi, scilicet inanem gloriam, iracundiam, et invidiam, quibus tribus convenienter aptari potest nomen spiritus. Significat enim spiritus quamdam inflationem. Unde secundum hoc illi dicuntur vani spiritus, qui sunt inflati per inanem gloriam. Is. XXV, 4: *spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem*, et cetera. Et quantum ad hoc dicit *non efficiamur inanis gloriae cupidi*, id est, gloriae saecularis. Cum enim vanum sit quod nec solide firmatur, nec veritate fulcitur, nec utilitate amatur, ideo gloria huius mundi vana est, quia caduca, et non solida, Is. XL, v. 6: *omnis caro foenum*, etc., et quia falsa, I Mac. II, 62: *gloria hominis peccatoris, stercus et vermis*, et cetera. Sed vera gloria est in propriis bonis hominis, quae sunt bona spiritualia, et hanc habent sancti. II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*, et cetera. Et quia inutilis et infructuosa: nam quantamcumque gloriam habeat quis ex testimonio saecularium, non potest propter hoc consequi finem suum, quem consequitur testimonio Dei. I Cor. I, 31: *qui gloriatur, in domino glorietur.* Non autem dicit: non habeatis inanem gloriam sed *non efficiamini cupidi*, quia gloria sequitur aliquando fugientes eam, et si eam oportet recipi, non tamen ametur. Item significat quamdam impetuositatem. Prov. XXVII, 4: *impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Et significat iracundiam. Et quantum ad hoc dicit *invicem provocantes*, scilicet ad contentionem, vel litem, vel alia illicita. Rom. XIII, 13: *non in contentione et aemulatione*, et cetera. Item est spiritus tristitiae, de quo dicitur Prov. XVII, 22: *spiritus exsiccat ossa.* Et quantum ad hoc dicit *invicem invidentes.* Prov. XIV, 30: *putredo ossium, invidia*, et cetera. Cuius ratio est, quia ipsa sola crescit ex bono.

Caput 6

Lectio 1

[87781] Super Gal., cap. 6 l. 1 Postquam apostolus reduxit Galatas ad statum veritatis quantum ad res divinas, hic consequenter reducit eos quantum ad res humanas, instruens eos qualiter se

habeant ad homines. Et primo qualiter se habeant ad rectos; secundo, quomodo ad perversos, ibi *videte qualibus litteris*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo docet qualiter superiores se habeant ad inferiores; secundo qualiter aequales ad coaequales, ibi *alter alterius*, etc.; tertio qualiter inferiores ad superiores, ibi *communicet autem is*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit admonitionem; secundo assignat admonitionis rationem, ibi *considerans teipsum*, et cetera. Quia ergo de peccatis multa dixerat, ne aliquis a peccato immunis in peccatores desaeviret, ideo admonitionem de mansuetudine et misericordia eis proponit, dicens *fratres, etsi praeoccupatus fuerit homo*, et cetera. Ubi tria ponit quae faciunt admonitionem. Primum est surreptio. Nam quando aliqui ex malitia peccant, minus digni sunt venia. Iob XXXIV, 27: *qui quasi de industria recesserunt*, et cetera. Sed quando aliquis praeoccupatur tentationibus et inducitur ad peccandum, facilius debet ei venia concedi, et ideo dicit *etsi praeoccupatus fuerit*, etc., id est imprudenter et ex surreptione lapsus, ut nequeat vitare. Secundum est peccatorum paucitas. Nam aliqui ex consuetudine peccant. Os. IV, 2: *maledictum, et mendacium, et homicidium, et furtum, et adulterium inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit*, et cetera. Et contra tales severius est agendum. Et hoc excluditur, cum dicit *in aliquo*, quasi non usu quotidiano peccans. Tertium est peccatorum qualitas. Nam quaedam peccata consistunt in transgressione, quaedam vero in omissione. Graviora autem sunt prima secundis: quia illa opponuntur praeceptis negativis, quae obligant semper et ad semper, haec vero opponuntur praeceptis affirmativis quae cum non obligent ad semper, non potest sciri determinate quando obligant. Unde dicitur in Ps. XVIII, 13: *delicta quis intelligit?* et cetera. Et quantum ad hoc dicit *delicto*. Vel, secundum Glossam, delictum est peccatum ex ignorantia. His ergo praemissis, ad misericordiam eos qui corrigunt monet, et hi sunt spirituales, ad quos pertinet correctio. Unde dicit *vos qui spirituales estis, huiusmodi instruite*. I Cor. II, 15: *spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*, et cetera. Et huius ratio est, quia rectum iudicium habet de omnibus, quia circa unumquodque recte dispositus est, sicut qui sanum gustum habet, recte iudicat de sapore; solus autem spiritualis bene dispositus est circa agenda; et ideo ipse solus de eis bene iudicat. Sed quia nomen spiritus rigorem quemdam et impulsum designat, secundum illud Is. XXV, v. 4: *spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem*, etc., non tamen est credendum quod viri spirituales sint nimis rigidi in corrigendo. Nam hoc spiritus huius mundi facit, sed spiritus sanctus suavitatem quamdam et dulcorem efficit in homine. Sap. XII, v. 1: *o quam bonus et suavis est spiritus tuus, domine*, et cetera. Et ideo dicit *in spiritu lenitatis*. Ps. CXL, 5: *corripiet me iustus in misericordia*, et cetera. Contra quod dicitur de quibusdam Ez. XXXIV, 4: *cum austeritate imperabatis eis*, et cetera. Dicit autem *instruite*, et non corrigite, quia loquitur de praeoccupatis delinquentibus, qui indigent instructione; vel quia omnis peccans est ignorans. Prov. XIV, 22: *errant qui operantur malum*. Rationem autem admonitionis subdit, dicens *considerans teipsum*, etc., quasi dicat: ita fiat, ut dixi, quia tu fragilis es. Nam quamdiu in hac vita mortali sumus, proni sumus ad peccandum. Nihil autem ita frangit hominis severitatem in corrigendo, quam timor proprii casus. Eccli. XXXI, 18: *intellige quae sunt proximi tui ex teipso*. Qualiter autem se habeant ad aequales ostendit, dicens *alter alterius*, et cetera. Et primo proponit admonitionem; secundo assignat eius rationem, ibi *et sic adimplebitis*, etc.; tertio excludit admonitionis implendae impedimentum, ibi *nam si quis existimat*, et cetera. Admonet autem ad mutuam supportationem, dicens *alter alterius onera portate*. Et hoc tripliciter. Uno modo defectum alterius corporalem, seu spiritualem, patienter tolerando. Rom. XV, 1: *debemus autem nos firmiores*, et cetera. Alio modo necessitati mutuae subveniendo, et cetera. Rom. XII, 13: *necessitatibus sanctorum communicantes*, et cetera. Tertio modo pro poena sibi debita satisfaciendo, orationibus et bonis operibus. Prov. c. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre*, et cetera. Ratio autem admonitionis est adimpletio legis Christi, quae similiter est charitas. Rom. XIII, 10: *plenitudo legis est dilectio*. Unde dicit *et sic adimplebitis legem Christi*, id est, charitatem. Dicitur autem charitas specialiter lex Christi triplici ratione. Primo, quia per hoc distinguitur lex nova a lege veteri: nam illa est timoris, haec vero amoris. Unde Augustinus dicit: *parva differentia est veteris legis et novae: timor et amor*. Secundo, quia per charitatem specialiter Christus legem suam promulgavit. Io. XIII, 35: *in hoc cognoscent omnes, quia mei estis discipuli, si dilectionem*, etc.; et iterum: *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem*, et cetera. Tertio quia ipsam implevit Christus, et exemplum eam implendi nobis reliquit. Nam ipse ex charitate peccata nostra tulit. Is. LIII, 4: *vere languores nostros ipse tulit*. I Petr. II, 24: *qui peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum*, et cetera. Is. XL, 11: *foetas ipse portabit*. Sic ergo debemus alter alterius onera portare ex charitate, ut sic impleamus legem Christi. Impedimentum autem implendae admonitionis praedictae est superbia. Ideo hoc excludens, dicit *nam si quis existimat*, et cetera. Et primo vituperat ipsam superbiam; secundo ostendit modum vitandi eam, ibi *opus autem suum*, etc.; tertio vitandi rationem assignat, ibi *unusquisque enim*, et cetera. Dicit ergo: facite ut dixi. Sed contingit aliquem onus alterius non portare, quia praefert se aliis. Unde dicebat ille Lc. c. XVIII, 11: *non sum sicut caeteri hominum*, et cetera. Et ideo dicit *nam si quis existimat se aliquid esse*, id est in mente sua superbe iudicat se magnum esse in comparatione peccantis, *cum nihil sit*, ex se, quia quidquid sumus hoc est ex gratia Dei, secundum illud apostoli I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum*. Qui, inquam, tale aliquid facit, *ipse se seducit*, id est a veritate se dividit. Is. XL, 17: *omnes gentes quasi non sint*, et cetera. Lc. XVII, 10: *cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus*, et cetera. Remedium autem vitandi, est propriorum defectuum consideratio. Nam ex hoc quod aliquis alienos et non suos defectus considerat, videtur sibi aliquid esse in comparatione ad alios, in quibus defectus intuetur, et suos non considerans, superbit. Et ideo dicit *opus autem*, scilicet interius et exterius, *suum*, id est proprium, *probet*, id est diligenter examinet, *unusquisque*. I Cor. XI, v. 28: *probet seipsum homo*, et cetera. *Et sic in seipso*, id est in propria conscientia, *gloriam habebit*, id est gloriabitur et gaudebit. II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae. Et non in altero*, id est non in laude alterius. Vel sic: *in semetipso*, id est per ea quae sui ipsius sunt, *gloriam habebit*, id est gloriabitur in consideratione sui, *et non in altero*, id est non consideratione alterius. II Cor. XII, 9: *libenter gloriabor in infirmitatibus meis*, et cetera. Vel *in semetipso*, id est in Deo qui in eo habitat, gloriabitur, id est eius erit gloria, *et non in altero* quam in Deo. II Cor. X, 17: *qui gloriatur, in domino glorietur*. Ratio vitandi superbiam est praemium vel poena unicuique pro merito vel demerito reddenda. Unde dicit *unusquisque enim onus suum portabit*. Quod videtur contrarium ei quod dixerat *alter alterius onera portate*. Sed sciendum est quod ibi loquitur de onere sustinendae infirmitatis, quod debemus mutuo portare; hic loquitur de onere reddendae rationis, quod quilibet pro se portabit, sive sit onus praemii, sive poenae. Nam onus aliquando quidem pondus poenae, aliquando praemii significat. II Cor. IV, 17: *aeternum gloriae pondus operatur*, et cetera. Is. III, 10-11: *dicite iusto, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet, vae impio in malum*, et cetera. Si autem dicantur aliqui rationem reddere pro aliis, puta praelati pro subditis, secundum illud Ez. III, 18: *sanguinem eius de manu tua requiram*, etc., et Hebr. ult.: *obedite praepositis vestris, ipsi enim pervigilant quasi rationem reddituri pro animabus vestris*, non est contrarium dicto apostoli: quia non puniuntur pro peccatis subditorum, sed pro propriis, quae in custodia subditorum commiserunt. Est ergo vitanda superbia et peccatum, quia unusquisque onus suum, id est mensuram gratiae suae offert Deo in die iudicii, tamquam manipulos bonorum operum. Ps. CXXV, 6: *venientes autem venient cum exultatione.* Et hoc quantum ad bonos. Vel onus suum portabit, id est poenam pro proprio peccato.

Lectio 2

[87782] Super Gal., cap. 6 l. 2 Postquam apostolus ostendit qualiter superiores se habeant ad inferiores, et aequales aequalibus, hic consequenter ostendit qualiter inferiores se habeant ad superiores, dicens inferiores debere superioribus ministrare et obsequi. Et circa hoc tria facit. Primo monet ut ministrent prompte; secundo ut ministrent perseveranter, ibi *bonum autem facientes, non deficiamus*, etc.; tertio, ut ministrent communiter, ibi *ergo dum tempus habemus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit monitionem ministerii; secundo excusationem excludit, ibi *nolite errare*, et cetera. Dicit ergo: dictum est supra, quomodo superiores se debeant habere ad inferiores, scilicet leniter corripiendo et instruendo, nunc autem restat videre qualiter inferior superiori obsequatur, et ideo dicit *communicet autem is, qui catechizatur*, id est docetur verbo Dei, *ei qui se catechizat*, id est qui eum docet; communicet, inquam, *in omnibus bonis.* Sed notandum est quod discipulus potest dupliciter communicare se docenti. Primo ut accipiat bona doctoris, et sic dicitur *communicet is qui catechizatur*, id est commune sibi faciat quod est docentis, eum imitando. I Cor. XI, 1: *imitatores mei estote*, et cetera. Sed quia contingit doctores aliquando minus bona facere, ideo non sunt in hoc imitandi, et ideo subdit *in omnibus bonis.* Matth. c. XXIII, 3: *quaecumque dixerint vobis, servate et facite: secundum opera eorum nolite facere.* Secundo ut communicet bona sua docenti. Hoc enim a domino praecipitur I Cor. IX, v. 14, ubi dicitur: *qui Evangelio serviunt, de Evangelio vivant.* Unde Matth. X, 10: *dignus est operarius cibo suo.* Et Lc. X, 7: *dignus est operarius mercede sua.* Et apostolus dicit I Cor. IX, 11: *si vobis spiritualia seminamus*, et cetera. Et ideo hic dicit *communicet autem is*, etc., id est doctus doctori in omnibus bonis quae habet; nam etiam temporalia bona quaedam dicuntur. Is. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Matth. c. VII, 11: *si vos cum sitis mali, nostis bona dare*, et cetera. Dicit autem, *in omnibus*, quia non solum communicare debet indigenti, sed et sententiam et consilium, potentiam et quidquid habet, generaliter debet proximo communicare. I Petr. IV, 10: *unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes*, et cetera. De ista communicatione dicitur Rom. XII, v. 13: *necessitatibus sanctorum communicantes*; Eccli. XIV, 15: *in divisione sortis da*

et accipe. Consequenter cum dicit *nolite errare*, etc., excusationem excludit, et primo excludit eam; secundo rationem exclusionis assignat, ibi *quae enim seminaverit homo*, et cetera. Dicit ergo *nolite errare, Deus non irridetur.* Quod quidem dupliciter intelligi potest secundum duas praemissas expositiones. Secundum primam quidem sic: tu dicis quod debemus imitari doctores etiam in bonis, sed non possum eos imitari nisi in his quae faciunt: nihil autem video in ipsis nisi malum; ergo debeo eos imitari in malo. Sed hoc excludit, dicens *nolite errare, Deus non irridetur.* Error est hoc dicere. Nam mala praelatorum non excusant nos. Non enim sunt subditis in exemplum, nisi in his quibus imitantur Christum, qui est pastor absque peccato; unde et signanter dicit Io. c. X, 11: *ego sum pastor bonus*, et cetera. Et apostolus I Cor. IV, 16 et XI, 1 dicit: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*; quasi dicat: in his me imitamini, in quibus ego imitor Christum. Etsi per mala praelatorum excusatis vos apud homines, tamen *Deus non irridetur*, id est, non potest falli. Iob XIII, 9: *aut decipietur ut homo fraudulentiis vestris?* Unde dicitur Prov. III, 34: *delusores ipse deludet.* Secundum autem secundam expositionem sic introducitur. Possent autem dicere: pauperes sumus, nihil habemus quod communicare possimus. Sed hoc excludit, dicens *nolite errare*, id est nemo excusatum vane se existimet paupertatem praetendendo, *Deus non irridetur*, id est non potest falli, scit enim corda nostra et non ignorat facultates. Excusatio verisimilis hominem potest fallere et placare, Deum non potest fallere. Rationem autem huius assignat, dicens *quae enim seminaverit homo*, et cetera. Et primo in generali, secundo in speciali, ibi *quoniam qui seminat*, et cetera. Dicit ergo, secundum primam expositionem: vere erratis, hoc credentes, quia Deus reddet singulis pro meritis propriis. Nam *quae seminaverit homo, haec et metet*, id est secundum opera sua bona vel mala, parva vel magna, praemiabitur vel punietur. Secundum autem secundam expositionem: *quae seminaverit homo*, id est secundum beneficia sua parva vel magna, et quantum ad qualitatem operum, et quantum ad quantitatem beneficiorum praemiabitur. II Cor. IX, 6: *qui parce seminat, parce et metet*, et cetera. Rationem autem specialiter assignat, dicens *quoniam qui seminat in carne sua*, et cetera. Quae quidem ratio habet duas partes secundum duas seminationes carnis et spiritus. Primo ergo agit de seminatione carnis. Ubi dicendum est, quid sit seminare in carne; secundo quid est de carne metere corruptionem. Seminare quidem in carne, est operari pro corpore vel pro carne; sicut si dicam: ego multum expendi in isto homine, id est, multa feci pro eo. Ille ergo in carne seminat, qui ea quae facit, etiam si quae bona videantur, facit in fomentum et utilitatem carnis. De carne autem metere corruptionem, dicit et infert, quia semen fructificat ut plurimum secundum conditionem terrae. Unde videmus quod in aliquibus terris semen frumenti degenerat in siliginem, vel in aliquod aliud. Conditio autem carnis est, ut sit corruptibilis, et ideo *qui in carne seminat*, id est studium suum ponit et opera, oportet quod ipsa opera corrumpantur et pereant. Eccli. XIV, 20: *omne opus corruptibile, in fine perdetur.* Rom. VIII, 13: *si secundum carnem vixeritis, moriemini.* Secundo agit de seminatione spiritus, dicens: *qui autem seminat in spiritu*, id est ordinat studium suum ad servitutem spiritus, ex fide et charitate serviendo iustitiae, *metet* quidem *de spiritu* secundum conditionem eius. Conditio autem spiritus est quod sit actor vitae. Io. VI, 64: *spiritus est qui vivificat.* Non autem cuiuscumque vitae, sed vitae aeternae, cum spiritus sit immortalis, et ideo *metet de spiritu vitam aeternam.* Prov. XI, 18: *seminanti iustitiam merces fidelis*, quia numquam desiccatur. Sed nota, quod cum agit de seminatione carnis, dicit *in carne sua*, quia caro est nobis de natura nostra, sed cum loquitur de semine spiritus, non dicit suo, quia spiritus non est nobis a nobis, sed a Deo. Deinde cum dicit *bonum autem facientes*, etc., monet ad ministerii perseverantiam, quia non ad horam tantum, sed semper debemus benefacere. Quod quidem potest referri ad ea quae dicta sunt, scilicet ad superiores et ad aequales et ad inferiores, quasi dicat: quicumque sumus, sive praelati erga subditos, sive aequales erga aequales, sive subditi erga praelatos, *bonum facientes non deficiamus*, scilicet in bene operando, quia non deficiemus in metendo. Eccle. c. IX, 10: *quodcumque facere potest manus tua, instanter operare.* I Cor. XV, 58: *stabiles estote et immobiles.* Et merito non est deficiendum, quia expectamus remunerationem aeternam et indeficientem. Unde subdit *tempore enim suo metemus non deficientes.* Unde dicit Augustinus: si homo non imposuerit finem operi, nec Deus imponet remunerationi. Matth. c. XXV, 46: *ibunt hi in vitam aeternam.* Sed nota quod dicit *tempore suo*, quia sicut agricola non statim de illo quod seminat, fructum colligit, sed tempore congruo. Iac. ult.: *agricola expectat gloriosum fructum terrae patienter ferens, donec accipiat temporaneum et serotinum*, et cetera. De ista messione dicitur II Cor. IX, 6: *qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet vitam aeternam.* Deinde cum dicit *ergo dum tempus habemus*, etc., monet ad ministrandum communiter, dicens: quia *metemus non deficientes, ergo dum tempus habemus*, id est in hac vita, quae est tempus seminandi. Io. IX, 4: *me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est; venit nox*, et cetera. Eccle. IX, 10: *quodcumque potest facere manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec scientia, nec sapientia erunt apud Inferos, quo tu properas.* Dum, inquam, illud habemus, *operemur bonum*, et hoc *ad omnes*, scilicet homines qui iuncti sunt nobis in divina similitudine, inquantum omnes ad imaginem Dei facti sumus. Sed contra, Eccli. XII, 5 dicitur: *da iusto, et ne recipias peccatorem.* Non ergo debemus operari bonum ad omnes. Respondeo. Dicendum est quod in peccatore duo sunt: natura scilicet et culpa. Natura quidem est in eo amanda, et sustentanda, etiam inimici. Matth. V, 44: *diligite inimicos vestros*, et cetera. Culpa vero in eo est expellenda. Sic ergo dictum est: *da iusto, et non recipias peccatorem*, ut scilicet peccatori non ideo benefacias, quia peccator est, sed quia homo. Unde Augustinus: non sis ad iudicandum remissus, nec ad subveniendum inhumanus. Persequamur ergo in malis propriam iniquitatem, misereamur in eisdem communem conditionem. Sed quia non possumus omnibus benefacere, ordinem benefaciendi subdit *maxime autem ad domesticos fidei*, qui scilicet non solum natura nobis sunt similes, sed etiam sunt uniti fide et gratia. Eph. II, 19: *non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum, et domestici Dei*, et cetera. Ergo omnibus impendenda est misericordia, sed praeponendi sunt iusti, qui sunt ex fide: quia I Tim. V, 8 dicitur: *qui suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed dubitatur hic, utrum liceat plus unum diligere, quam alium. Ad quod sciendum, quod amor potest dici maior vel minor dupliciter. Uno modo ex obiecto; alio modo ex intensione actus. Amare enim aliquem, est velle ei bonum. Potest ergo aliquis alium magis alio diligere, aut quia vult ei maius bonum, quod est obiectum dilectionis, aut quia magis vult ei bonum, id est ex intensiori dilectione. Quantum ergo ad primum, omnes aequaliter debemus diligere, quia omnibus debemus velle bonum vitae aeternae. Sed quantum ad secundum, non oportet quod omnes aequaliter diligamus: quia cum intensio actus sequatur principium actionis, dilectionis autem principium sit unio et similitudo, illos intensius et magis debemus diligere, qui sunt nobis magis similes et uniti.

Lectio 3

[87783] Super Gal., cap. 6 l. 3 Postquam apostolus monuit Galatas qualiter se habeant ad homines rectos et iustos, hic docet quomodo se habeant ad haereticos et perversos. Et primo insinuat modum scribendi monitionem; secundo ipsam monitionem subiungit, ibi *quicumque enim*, et cetera. Circa primum sciendum quod consuetudo erat apud haereticos depravandi et falsificandi Scripturas canonicas, nec non et permiscendi aliqua eorum quae haeresim sapiant; propter hoc consuetudo fuit ab apostolo servata, quod quando aliqua contra eos scribebat, in fine litterae aliqua scriberet, ut depravari non posset, et ita innotesceret eis de eius conscientia processisse, sicut I Cor. c. ult. dicit: *salutatio mea manu Pauli.* Totam enim epistolam per alium, eo dictante, scribi faciebat, et postea in fine aliquid propria manu addebat. Et secundum hunc modum ea quae sequuntur, ab isto loco scripsit Paulus manu propria. Unde dicit *videte qualibus litteris scripsi vobis manu propria*, ut scilicet praedicta firmius teneatis, ut scientes a me hanc epistolam missam magis obediatis. Sic ergo praelati debent propria manu scribere, ut quod docent verbo et scripto, ostendant exemplo. Ideo dicitur Is. XLIX, 16: *in manibus*, id est in operibus meis, *descripsi te*, et cetera. Ex. XXXII, 15 dicitur de Moyse, quod descendit portans duas tabulas lapideas scriptas digito Dei. Monitionem autem subiungit, dicens *quicumque enim placere volunt*, et cetera. Et primo aperit seducentium intentionem; secundo ostendit suam intentionem eis esse contrariam, ibi *mihi autem absit gloriari*, etc.; tertio subdit suam admonitionem ad subditos, ibi *quicumque hanc regulam*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo aperit seducentium malam intentionem; secundo probat quod dicit, ibi *neque enim circumcisionem*, et cetera. Circa primum ponit unum factum et duas intentiones ad invicem ordinatas. Factum autem erat istorum qui circumcisionem inducebant, et ex hoc duo intendebant. Unum propter aliud, scilicet ut placerent inde Iudaeis, ex hoc quod carnales observantias legis introducebant in Ecclesia gentium. Et hoc est quod dicit *quicumque volunt placere*, scilicet Iudaeis infidelibus, *in carne*, id est carnalibus observantiis, *hi cogunt vos circumcidi*, non coactione absoluta, sed quasi ex conditione dicentes: quia nisi circumcidamini, non poteritis salvi fieri, ut habetur Act. c. XV, 1. Intendebant autem ex hoc ulterius quamdam securitatem habere. Iudaei enim persequebantur discipulos Christi propter praedicationem crucis. I Cor. I, 23: *nos autem praedicamus Christum crucifixum*, et cetera. Et hoc quia per praedicationem crucis evacuabantur legalia. Nam si apostoli simul cum cruce Christi praedicassent debere servari legalia, nullam persecutionem Iudaei apostolis intulissent. Unde dicebat supra V, 11: *ego autem, fratres, si adhuc circumcisionem praedico, quid adhuc persecutionem patior*, et cetera. Ut ergo non haberent persecutionem a Iudaeis, inducebant circumcisionem. Et ideo dicit: et etiam hoc propter hoc *tantum* faciunt, *ut crucis Christi persecutionem non patiantur*, quae scilicet pro cruce Christi infertur. Vel hoc etiam faciebant ad vitandam persecutionem, non solum Iudaeorum, sed etiam gentilium infidelium. Nam Romani imperatores, Caius Caesar et Octavius Augustus promulgaverunt leges, ut Iudaei ubicumque essent, proprio ritu, propriis caeremoniis servirent. Et ideo quicumque in Christum credebat et circumcisus non erat, persecutionibus, tam gentilium quam Iudaeorum,

fiebat obnoxius. Ut ergo non inquietarentur de fide Christi, et in quiete viverent, cogebant eos circumcidi, secundum quod habetur in Glossa. Sed quia possent dicere pseudo, quod non propter hoc circumcisionem inducunt, sed zelo legis solum, ideo hoc excludens probat quod dixit, cum dicit sic *neque enim qui circumciduntur*, et cetera. Constat enim quod si propter legis zelum aliquos ad legis observantias inducerent, mandarent etiam legem in aliis impleri. Sed neque illi qui circumciduntur, neque pseudo in aliis, scilicet in moralibus, quae potiora sunt in lege et in aliis observantiis custodiunt, Io. VII, 19: *nemo ex vobis facit legem.* Non ergo ex zelo legis circumcisionem inducunt. Rom. II, 25: *circumcisio quidem prodest, si legem observes. Sed* ideo *volunt vos circumcidi, ut in carne vestra*, id est in carnali vestra circumcisione, *glorientur*, apud Iudaeos, eo quod tam multos proselytos faciant. Matth. c. XXIII, 15: *vae vobis, Scribae et Pharisaei, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum*, et cetera.

Lectio 4

[87784] Super Gal., cap. 6 l. 4 Postquam apostolus exposuit pravam seducentium intentionem, hic insinuat suam. Et primo ponit suam intentionem; secundo ostendit intentionis huius signum, ibi *per quem mihi mundus*, etc.; tertio rationem intentionis assignat, ibi *in Christo Iesu*, et cetera. Dicit ergo: intentio seducentium apparet, quia illi gloriantur in carne, sed ego aliam gloriam quaero, scilicet in cruce. Et hoc est quod dicit *mihi absit gloriari*, et cetera. Vide quod ubi mundi philosophus erubuit, ibi apostolus thesaurum reperit. Quod illi visum est stultitia, apostolo factum est sapientia et gloria, ut dicit Augustinus. Unusquisque enim in ea re gloriatur, per quam reputatur magnus. Sic qui reputat se magnum in divitiis, gloriatur in eis, et sic de aliis. Qui enim in nullo alio se magnum reputat, nisi in Christo, gloriatur in solo Christo. Talis autem erat apostolus. Unde dicebat supra II, v. 20: *vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus.* Et ideo non gloriatur nisi in Christo, praecipue autem in cruce Christi, et hoc quia in ipsa inveniuntur omnia, de quibus homines gloriari solent. Nam gloriantur aliqui de magnorum (puta regum aut principum) amicitia: et hoc maxime apostolus invenit in cruce, quia ibi ostenditur evidens signum divinae amicitiae, Rom. V, 8: *commendat autem suam charitatem Deus in nobis*, et cetera. Nihil enim sic charitatem suam ad nos ostendit, sicut mors Christi. Unde Gregorius: *o inaestimabilis dilectio charitatis. Ut servum redimeres, filium tradidisti.* Item gloriantur aliqui de scientia. Et hanc apostolus excellentiorem invenit in cruce. I Cor. II, 2: *non enim aestimavi me aliquid scire inter vos, nisi Iesum Christum*, et cetera. Nam in cruce est perfectio totius legis, et tota ars bene vivendi. Item gloriantur aliqui de potentia. Et hanc apostolus maximam habuit per crucem. I Cor. c. I, 18: *verbum crucis pereuntibus stultitia est, his autem qui salvi fiunt, id est nobis, virtus Dei est.* Item gloriantur aliqui de libertate adepta. Et hanc apostolus consecutus est per crucem. Rom. VI, 6: *vetus noster homo crucifixus est, ut ultra non serviamus peccato.* Item aliqui gloriantur in assumptione ad aliquod magnum collegium. Sed per crucem Christi assumuntur ad collegium caeleste. Col. I, 20: *pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt.* Item quidam gloriantur

in triumphali signo victoriae. Sed crux triumphale signum est victoriae Christi contra Daemones. Col. II, v. 15: *expolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos*, et cetera. Sap. XIV, 7: *benedictum lignum per quod fit iustitia.* Signum autem suae intentionis subdit, dicens *per quem mihi mundus*, et cetera. Quia autem hoc quod dicit: *mihi absit gloriari, nisi in cruce*, etc., est propositio exceptiva, includens unam affirmativam et aliam negativam, ideo duplex signum ponit, probans utramque propositionem. Et primo quidem probat negativam, scilicet quod non gloriatur nisi in cruce; et hoc, cum dicit *per quem mihi mundus crucifixus*, et cetera. Illud enim in quo quis gloriatur, non est mortuum in corde eius, sed magis illud quod contemnit. Ps. XXX, 13: *oblivioni datus sum tamquam mortuus a corde.* Manifestum est autem, quod mundus, et omnia quae in mundo sunt, mortua erant in corde Pauli, Phil. III, 8: *omnia arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam.* Ergo non gloriatur in mundo, neque in his quae in mundo sunt, et hoc est quod dicit: vere in nullo alio glorior, *nisi in cruce Christi, per quem*, scilicet Christum crucifixum, *mihi mundus crucifixus est*, id est mortuus est in corde meo, ut nihil in eo cupiam. Secundo probat affirmativam, scilicet quod in cruce Christi gloriatur, dicens se crucifixum mundo. Qui enim gloriatur in aliquo, illud in se praetendit, et manifestare desiderat; sed apostolus nihil in se praetendit, nec manifestare desiderat, nisi quod pertinet ad crucem Christi, et ideo tantum in ea gloriatur. Et hoc est quod dicit *et ego mundo*, scilicet sum crucifixus; quasi dicat: porto insignia crucis, et sum reputatus ut mortuus. Et ideo sicut mundus horret crucem Christi, ita horret me. Col. III, 3: *mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo*, et cetera. Rationem autem quare non in alio gloriatur, ostendit subdens *in Christo enim Iesu*, et cetera. In illo siquidem maxime gloriatur, quod valet et adiuvat ad coniungendum Christo, hoc enim apostolus desiderat, scilicet cum Christo esse. Et quia non valet ad hoc ritus Iudaicus, nec gentilium observantia, sed crux Christi solum, ideo solum in ea gloriatur. Et hoc est quod dicit *in Christo neque circumcisio aliquid valet*, id est ritus Iudaicus, *neque praeputium*, id est gentilitatis observantia, id est ad iustificandum et iungendum Christo, sed ad hoc valet *nova creatura.* Quod quidem patet ex his quae dicta sunt supra v. 6 (quasi eisdem verbis): *in Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per dilectionem operatur.* Fides ergo charitate formata est nova creatura. Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam; sed illa quidem creatura vetusta iam erat, et inveterata, et ideo dominus producens nos, et constituens in esse gratiae, fecit quamdam novam creaturam. Iac. I, 18: *ut simus initium aliquod creaturae eius.* Et dicitur *nova*, quia per eam renovamur in vitam novam; et per spiritum sanctum, Ps. CIII, 30: *emitte spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae.* Et per crucem Christi, II Cor. V, 17: *si qua est in Christo nova creatura*, et cetera. Sic ergo per novam creaturam, scilicet per fidem Christi et charitatem Dei, quae diffusa est in cordibus nostris, renovamur, et Christo coniungimur.

Lectio 5

[87785] Super Gal., cap. 6 l. 5 Aperta intentione seducentium, et insinuata sua, hic consequenter

apostolus monet eos, et primo ad sui imitationem; secundo ut desistant ab eius molestatione, ibi *de caetero nemo*, etc.; tertio implorat eis gratiae auxilium ad praedictorum impletionem. Dicit ergo primo: intentio mea est, ut nonnisi in cruce Christi glorier, quod et vos debetis facere, quia *quicumque hanc regulam*, quam ego scilicet teneo, *secuti fuerint*, scilicet hanc rectitudinem gloriandi. II Cor. X, 13: *non in immensum gloriamur, sed secundum mensuram regulae*, et cetera. *Pax super illos*, scilicet gloriantes quia nonnisi in Christo gloriantur. Pax, inquam, qua quietentur et perficiantur in bono. Pax enim est tranquillitas mentis. Cant. VIII, 10: *ex quo facta sum coram illo quasi pacem reperiens.* Col. III, 15: *pax Christi exultet in cordibus vestris, in qua*, et cetera. *Et misericordia*, per quam liberentur a peccatis. Thren. III, 22: *misericordiae domini, quia non sumus consumpti.* Sap. IV, 15: *gratia Dei et misericordia in sanctos eius, et respectus in electos illius*, qui scilicet sunt Israel. Rom. II, 28: *non enim qui in manifesto Iudaeus est.* Ille ergo est Israel Dei, qui est spiritualiter Israel coram Deo. Io. I, 47: *ecce vere Israelita, in quo dolus non est.* Rom. c. IX, 6: *non enim omnes qui sunt ex Israel, hi sunt Israelitae*, et cetera. *Sed qui filii sunt promissionis existimantur in semine.* Unde et ipsi gentiles facti sunt Israel Dei per mentis rectitudinem. Israel rectissimus interpretatur. Gen. XXXII: *Israel erit nomen tuum*, et cetera. Consequenter cum dicit *de caetero nemo*, etc., monet, ut desistant a sui molestatione. Et primo ponit admonitionem; secundo rationem eius assignat, ibi: *ego enim stigmata.* Dicit ergo *de caetero*, etc.; quod potest dupliciter exponi. Uno modo, ut *de caetero* accipiatur in vi unius dictionis, ut sit sensus *de caetero*, id est amodo. Alio modo ut accipiatur in vi duarum dictionum, ut sit sensus: de residuo nemo, etc.; quasi dicat: ego gloriabor tantum in cruce, de omnibus aliis *nemo mihi molestus sit*, quia ego de nullo curo. Sed prima melior est. Quod autem dicit *nemo mihi molestus sit*, potest referri ad pseudo, qui molesti erant apostolo, movendo quaestiones, et murmurando de observantiis legalibus. Ps. XXXIV, 13: *ego autem, dum mihi molesti essent, induebar Cilicio*, et cetera. Vel potest referri ad auditores non recte sentientes, ut dicatur *nemo mihi molestus sit*, id est nullus auditor exhibeat se talem, ut rursum in eo necessitatem habeam laborandi, scilicet aliter sentiendo, quam doceam. Rationem autem horum assignat, dicens *ego enim stigmata*, et cetera. Stigmata enim proprie sunt quaedam notae impressae alicui cum ferro candenti sicut cum servus ab aliquo domino signatur in facie, ut nullus eum sibi vindicet, sed quiete dimittat domino suo, cuius stigmata portat. Hoc etiam modo apostolus dicit se stigmata domini portare, quasi insignitus sit ut servus Christi. Et hoc quia portabat insignia passionis Christi, patiens pro eo multas tribulationes in corpore suo, secundum illud I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum*, et cetera. II Cor. IV, v. 10: *semper mortificationem domini Iesu in corpore nostro circumferentes*, et cetera. Et secundum hoc dupliciter potest continuari ad praemissa. Uno modo, ut dictum est *nemo mihi molestus sit*, nam ego porto insignia domini nostri Iesu Christi in corpore meo, et sic nullus super me ius habet nisi Christus. Alio modo *nemo mihi molestus sit*, quia ego habeo multos alios conflictus et stigmata, quae in persecutionibus quas patior me molestant, et grave est addere afflictionem afflicto. Unde conqueritur Iob XVI, 15: *concidit me vulnere super vulnus.* Sed prima melior est. Implorat autem auxilium gratiae Dei, dicens *gratia domini nostri Iesu Christi*, etc., per quam praedicta implere possitis, *sit cum spiritu vestro*, id est cum ratione vestra, ut veritatem intelligatis. Vel *cum spiritu vestro*, quo scilicet debetis legem observare, et non carnaliter. Rom. c. VIII, 15: *non enim accepistis*, et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Schema operis a J. Medina et P. T. Patrito instructum more Adobe Flash

Prooemium

[87786] Super Eph., pr. *Ego confirmavi columnas eius.* Ps. LXXIV, 4. Sicut dicit sapiens: *non minor est virtus quam quaerere parta tueri*, ideo non immerito commendatur apostolus, quia etsi Ephesios in fide non fundavit, tamen fundatos in fide confirmavit, ut ipse loquens de Ecclesia Ephesiorum, vere possit dicere: *ego confirmavi columnas eius*; ego videlicet, Israelita natione, Christianus religione, apostolus dignitate. Israelita dico natione; *nam et ego Israelita sum, ex semine*

Abrahae de tribu Beniamin II Cor. XI, 22. Item Christianus religione. Gal. II, 19 s.: *ego enim per legem mortuus sum legi, ut Deo vivam: Christo confixus sum cruci: vivo ergo iam non ego, vivit vero in me Christus: quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei.* Item apostolus dignitate. I Cor. XV, 9: *ego sum minimus apostolorum.* De his tribus II Cor. XI, 22: *Israelitae sunt, et ego; semen Abrahae sunt, et ego; ministri Christi sunt, et ego; ut minus sapiens dico, plus ego.* Talis debet esse praedicator sapientiae salutaris, scilicet Israelita quo ad contemplationem Dei, Christianus quo ad religionem fidei, apostolus quo ad auctoritatem officii. Ego, ergo, Iudaeus per originem, quaerens Deum per fidem, apostolus Dei per imitationem, *confirmavi*, et cetera. Confirmavi ne a fide vacillarent, sicut artifex confirmat aedificium, ne cadat. Unde dictum est Petro Lc. XXII, v. 32: *et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, quod fecit Paulus. Unde ei competit illud Iob IV, 4: *vacillantes confirmaverunt sermones tui.* Confirmavit item ne pseudo timerent, sicut episcopus confirmat puerum ad robur contra pusillanimitatem, unde dictum est de David in Ps. LXXXVIII, 21: *inveni David servum meum, oleo sancto meo unxi eum; manus enim mea auxiliabitur ei, et brachium meum confortabit eum, nihil proficiet inimicus in eo*, et cetera. Ps. XXXII, 6: *verbo domini*, per Paulum scripto, *caeli*, id est Ephesii, *firmati sunt*, etc., scilicet ne praemium gloriae amitterent, sicut praelatus vel princeps confirmat donum, ne postea auferatur. Ps. XL, 13: *me autem propter innocentiam suscepisti, et confirmasti me in conspectu tuo in aeternum.* Has confirmationes petebat Ps. LXVII, 29 dicens: *confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis*, et cetera. Has promittebat apostolus II Thess. ult.: *fidelis autem Deus qui confirmabit vos, et custodiet a malo. Ego*, ergo, *confirmavi columnas eius*, scilicet fideles Ecclesiae Ephesiorum. Fideles enim Ecclesiae dicuntur columnae, quia debent esse recti, erecti, et fortes. Recti per fidem, erecti per spem, fortes per charitatem. Recti dico per fidem, fides enim ostendit rectam viam veniendi ad patriam, unde significatur per columnam nubis, de qua Ex. c. XIII, 21: *dominus autem praecedebat eos, ad ostendendam viam per diem in columna nubis.* Fides enim ad modum nubis habet obscuritatem, quia cum aenigmate; dissolutionem, quia evacuatur; humiditatem, quia excitat ad devotionem. Erecti per spem, spes enim dirigit ad superna, unde significatur per columnam fumi, de qua dicitur Iud. XX, 40: *viderunt quasi columnam fumi de civitate ascendentem.* Spes enim ad modum fumi ex igne, id est ex charitate, provenit, in altum ascendit, in fine deficit, id est in gloria. Fortes per charitatem, *fortis enim est ut mors dilectio*, ut dicitur Cant. VIII, 6; unde significatur per columnam ignis qui omnia consumit, de quo Sap. XVIII, 3: *ignis ardentem columnam ducem habuerunt ignotae viae.* Sicut enim ignis illuminat diaphana, examinat metalla, exterminat cremabilia, sic charitas illuminat opera, examinat intentionem, et omnia vitia exterminat. Iam apparet quae sit causa huius epistolae efficiens, quia Paulus, quod notatur ibi *ego.* Finalis, quia confirmatio, quod notatur ibi *confirmavi.* Materialis, quia Ephesii, quod notatur ibi *columnas eius.* Formalis patet in divisione epistolae, et modo agendi. Huic epistolae praemittit glossator prologum sive argumentum, ubi principaliter duo facit: primo describit eos, secundo, rationem et modum scribendi subdit, ibi *hos collaudat apostolus*, et cetera. Ephesinos vero quibus scribit, describit a tribus. Primo, a regione, quia *Ephesii sunt Asiani* ab Asia minore; secundo, a religione, quia *hi acceperunt verbum veritatis* Christianae; tertio a stabilitate, quia *perstiterunt in fide.* Primum respicit patriam; secundum, gratiam; tertium, perseverantiam. *Hos collaudat apostolus*, et cetera.

Hic subdit etiam rationem et modum scribendi, ubi implicat quatuor. Primo, Scripturae rationem; secundo actorem, qui est *apostolus scribens*; tertio, locum a quo scribit, quia *a Roma de carcere*; quarto, nuntium per quem scribit, quia *per Tychicum diaconum*; littera satis patet.

Caput 1

Lectio 1

[87787] Super Eph., cap. 1 l. 1 Hanc epistolam scribit apostolus ad Ephesios. Ephesii sunt Asiani ab Asia minore, quae est pars Graeciae. Hi non fuerunt per apostolum Paulum in fide fundati, sed confirmati. Iam enim antequam veniret ad eos, erant conversi, ut haberi potest Act. XIX, v. 1: *factum est cum Apollo esset Corinthi*, et cetera. Post conversionem vero suam et apostoli confirmationem, in fide perstiterunt, nec pseudo receperunt. Non ergo reprehensione, sed consolatione digni erant. Ideo Paulus eis non increpatoriam, sed consolatoriam scribit epistolam. Scribit autem eis ab urbe Roma per Tychicum diaconum. Intentio vero eius est, eos in bonis habitis confirmare, et ad altiora provocare. Modus autem agendi patet in divisione epistolae. Primo ergo ponit salutationem, in qua suum affectum ad eos demonstrat; secundo narrationem, in qua eos in bonis habitis confirmat, ibi *benedictus Deus*, etc., usque ad IV cap.; tertio, exhortationem, in qua eos ad ulteriora bona provocat, a cap. IV usque ad locum illum cap. VI *de caetero, fratres, confortamini in domino*, etc.; quarto epistolae conclusionem, in qua eos ad certamen spirituale confortat a loco isto *de caetero*, usque in finem. In salutatione primo ponitur persona salutans; secundo, personae salutatae, ibi *sanctis omnibus*, etc.; tertio forma salutationis, ibi *gratia vobis*, et cetera. In prima, primo nominat personam, ibi *Paulus*; secundo personae auctoritatem, ibi *apostolus Christi*; tertio auctoritatis datorem, ibi *per voluntatem Dei.* Dicit ergo: *Paulus apostolus.* Paulus nomen est humilitatis, apostolus vero nomen dignitatis, quia *qui se humiliat, exaltabitur*, Lc. XIV, 11 et XVIII, 14. *Apostolus*, inquam, *Iesu*, non Satanae, sicut pseudo. V. 11: *non est ergo magnum si ministri eius*, scilicet Satanae, *transfigurentur velut ministri iustitiae*, et cetera. Apostolus, inquam, et hoc non meis meritis, sed *per voluntatem Dei.* Econtra est in multis. Os. VIII, 4: *ipsi regnaverunt, et non ex me*, et cetera. *Sanctis omnibus*, scilicet *qui sunt Ephesi, et fidelibus*, supple scribit. Vel ego Paulus scribo sanctis exercitio virtutum quo ad mores; fidelibus, rectitudine cognitionis quo ad fidem. Vel sanctis, id est maioribus et perfectis; fidelibus, id est minoribus et imperfectis. *Et fidelibus*, inquam, *in Christo*, non in factis suis. *Gratia vobis et pax*, et cetera. Hic subditur salutationis forma, in qua implicantur tria, donum quodlibet gratificantia: doni sufficientia, ibi *gratia vobis et pax*, datoris potentia, ibi *a Deo patre*, mediatoris excellentia, ibi *et domino Iesu Christo.* Tunc enim gratum est donum quando sufficiens est quod datur; quando a potente datur, ut quando a rege, vel principe datur; quando per solemnem nuntium datur, ut per filium. Dicit ergo: *gratia*, scilicet iustificationis a culpa, *et pax*, id est tranquillitas mentis, vel reconciliatio ad Deum, quoad liberationem a debita poena pro offensa. *Vobis*, supple sit, ex hoc, scilicet *a Deo patre nostro*, a quo bona cuncta procedunt. Iac. I, 17: *omne datum optimum*, et

cetera. *Et domino Iesu Christo*, sine quo nulla bona dantur. Ideo fere omnes orationes finiuntur: *per dominum nostrum Iesum Christum.* Spiritum sanctum non nominat, quia cum sit nexus patris et filii, intelligitur in extremis, vel intelligitur in donis sibi appropriatis, quae sunt gratia et pax. Deinde cum dicit *benedictus Deus*, etc., hic, gratias agendo, eos in bono confirmat, et hoc tribus modis. Primo, ratione sumpta ex parte Christi, a quo multa bona adepti sunt, capite isto; secundo, ratione sumpta ex parte ipsorum, qui de praeterito statu malo, ad bonum praesens translati sunt, cap. II, ibi *et vos cum essetis mortui*, etc.; tertio, ratione sumpta ex parte apostoli, cuius ministerio et diligentia in bono statu positi, confirmati sunt, cap. III, ibi *huius rei gratia*, et cetera. Iterum prima in tres dividitur, quia primo gratias agendo, tangit beneficia generaliter; secundo, beneficia exhibita ipsis apostolis specialiter, ibi *quae superabundavit in nobis*, etc.; tertio, beneficia exhibita ipsis Ephesiis specialiter, ibi *in quo et vos cum audivissetis*, et cetera. Beneficia vero exhibita generaliter humano generi tangit sex. Primum benedictionis, in certitudine futurae beatitudinis, ibi *benedictus*, et cetera. Secundum electionis, in praeordinata separatione a massa perditionis, ibi *sicut elegit nos in ipso*, et cetera. Tertium praedestinationis, in praeordinata associatione cum bonis, scilicet cum filiis adoptionis, ibi *qui praedestinavit nos*, et cetera. Quartum gratificationis, in collatione gratiae, ibi *in quo gratificavit nos*, et cetera. Quintum redemptionis, in liberatione a poena, id est, a Diaboli servitute, ibi *in quo habemus redemptionem*, et cetera. Sextum remissionis in deletione culpae, ibi *remissionem peccatorum*, et cetera. Circa beneficium benedictionis, tangit duo. Primo, praeconium, quod debet impendi, ibi *benedictus Deus*, etc.; secundo, beneficium, propter quod debet impendi, ibi *qui benedixit nos*, et cetera. Dicit ergo *benedictus*, scilicet a me, a vobis, et ab aliis, scilicet corde, et ore, et opere, id est laudatus, *Deus et pater*, id est ille, qui est Deus per essentiam divinitatis, et pater propter proprietatem generationis. Incidit autem copulatio, non ratione suppositionis, quia idem est suppositum, sed ratione significationis essentialiter et relative. *Pater*, inquam, *domini nostri Iesu Christi*, id est filii, qui est dominus noster secundum divinitatem, Iesus Christus secundum humanitatem. *Qui*, scilicet Deus, *benedixit nos* in spe in praesenti, sed in futuro benedicet in re. Ponit autem praeteritum pro futuro propter certitudinem. Benedixit, inquam, nos, licet nostris meritis maledictos, *in omni benedictione spirituali*, scilicet quantum ad animam, et quantum ad corpus. Tunc enim erit corpus spirituale. I Cor. XV, 44: *seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale.* Benedictione, inquam, habita, *in caelestibus*, id est in caelo; et hoc, *in Christo*, id est per Christum, vel in Christo operante. Ipse enim est qui *reformabit corpus humilitatis nostrae*, etc., Phil. III, 21. Valde appetenda est benedictio haec. Et ratione efficientis, quia *Deus* est benedictio haec; et ratione materiae, quia *nos benedixit*; et ratione formae, quia *in omni benedictione spirituali* benedicit; et ratione finis, quia *in caelestibus* benedicit. Ps. CXXVII, 4: *ecce benedicetur homo, qui timet dominum.* Deinde cum dicit *sicut elegit nos*, etc., tangitur beneficium electionis, ubi commendatur electio ista, quia libera, ibi *sicut elegit nos in ipso*, quia aeterna, ibi *ante mundi constitutionem*, quia fructuosa, ibi *ut essemus*, etc., quia gratuita, ibi *in charitate.* Dicit ergo: ita benedicet nos, non nostris meritis, sed ex gratia Christi, *sicut elegit nos*, et gratis, a massa perditionis separando, praeordinavit nos *in ipso*, id est per Christum. Io. XV, 16: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos*, et cetera. Et hoc *ante mundi constitutionem*, id est ab aeterno, antequam fieremus. Rom. IX, 11: *cum nondum nati fuissent*, et cetera. *Elegit*, inquam, non quia sancti essemus, quia nec eramus, sed ad hoc elegit nos *ut essemus sancti*, virtutibus, *et immaculati*, a vitiis. Utrumque enim facit electio secundum duas partes iustitiae. Ps. XXXIII, v. 15: *declina a malo, et fac bonum. Sancti*, inquam, *in conspectu eius*, id est interius in corde, ubi ipse solus conspicit. I Reg. XVI, 7: *Deus autem intuetur cor.* Vel *in conspectu eius*, id est ut eum inspiciamus, quia visio est tota merces, secundum Augustinum. Et hoc fecit, non nostris meritis, sed in charitate sua, vel nostra, qua nos formaliter sanctificat. Deinde cum dicit *qui praedestinavit*, etc., subdit tertium beneficium, scilicet praedestinationis, in praeordinata associatione cum bonis. Ubi circa praedestinationem implicat sex. Primo actum aeternum, ibi *praedestinavit*, secundo, temporale obiectum, ibi *nos*, tertio, praesens commodum, ibi *in adoptionem*, etc., quarto, fructum futurum, ibi *in idipsum*, quinto, modum gratuitum, ibi *secundum propositum*, sexto, effectum debitum, ibi *in laudem gloriae*, et cetera. Dicit ergo *qui*, scilicet Deus, *praedestinavit nos*, id est sola gratia praeelegit, *in adoptionem filiorum*, id est ut associaremur cum aliis filiis adoptionis in bonis, quae habituri sunt; ideo dicit *in adoptionem filiorum.* Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*; et infra: *adoptionem filiorum expectantes.* Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem. Et ideo addit apostolus *per Iesum Christum.* Et hoc est tertium, quod tangitur in isto beneficio, scilicet mediator alliciens. Gal. IV, 4-5: *misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret; ut adoptionem filiorum reciperemus.* Et hoc *in ipsum*, id est inquantum ei conformamur, et in spiritu servimus. I Io. III, 1: *videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur et simus.* Et sequitur ibidem *et scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus.* Ubi notandum est, quod duplex est similitudo praedestinatorum ad filium Dei, quaedam imperfecta, quae est per gratiam. Et dicitur imperfecta, primo quidem, quia solum est secundum reformationem animae, de qua Col. III: reformamini *spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem*, etc.; secundo, quia etiam secundum animam habet quamdam imperfectionem, *ex parte enim cognoscimus*, ut dicitur I Cor. c. XIII, 9. Alia vero similitudo erit perfecta, quae erit in gloria, et quantum ad corpus, Phil. III, v. 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum*, etc., et secundum animam, quia *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, I Cor. XIII, 10. Quod ergo dicit apostolus, quod praedestinavit nos in adoptionem filiorum, potest referri ad imperfectam assimilationem filii Dei, quae habetur in hac vita per gratiam; sed melius est quod referatur ad perfectam filii Dei assimilationem, quae erit in patria, de qua adoptione dicitur Rom. VIII, 23: *ingemiscimus adoptionem filiorum Dei expectantes.* Causa praedestinationis divinae non est necessitas ex parte Dei, nec debitum ex parte praedestinatorum, sed magis est secundum propositum voluntatis suae. In quo, quarto, commendatur beneficium, quia ex amore puro proveniens, quia praedestinatio secundum rationem praesupponit electionem et electio dilectionem. Duplex tamen hic causa huius beneficii immensi assignatur. Una est efficiens, quae est simplex Dei voluntas, ibi *secundum propositum voluntatis suae.* Rom. IX, 18: *cuius vult miseretur, et quem vult indurat.* Iac. I, v. 18: *voluntarie enim nos genuit verbo veritatis suae.* Alia vero causa est finalis, quae est, ut laudemus et cognoscamus bonitatem Dei, quae notatur ibi *in laudem gloriae gratiae suae.* Et hoc iterum est, a quo commendatur istud excellens beneficium, scilicet servitium sibi conveniens. Causa enim divinae praedestinationis est voluntas mera Dei, finis vero cognitio eius bonitatis. Unde notandum est, quod Dei voluntas nullo modo habet causam, sed est prima causa omnium. Nihilominus tamen potest ei aliqua ratio assignari dupliciter, scilicet vel ex parte volentis, et sic quaedam ratio divinae voluntatis est eius bonitas, quae est obiectum voluntatis divinae, et movet eam. Unde ratio omnium eorum quae Deus vult, est divina bonitas. Prov. XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est Deus.* Ex parte autem voliti, ratio divinae voluntatis potest esse aliquod esse creatum, sicut dum vult coronare Petrum, quia legitime certavit; sed hoc non est causa volendi sed est causa quod ita fiat. Sciendum tamen est, quod effectus sunt ratio voluntatis divinae ex parte voliti, ita scilicet quod effectus prior sit ratio ulterioris; sed tamen cum venitur ad primum effectum, non potest ultra assignari aliqua ratio illius effectus, nisi voluntas divina; puta, Deus vult hominem habere manum, ut serviat rationi, et hominem habere rationem, quia voluit eum esse hominem, et hominem esse voluit propter perfectionem universi. Et quia hic est primus effectus in creatura, non potest assignari aliqua ratio universi ex parte creaturae, sed ex parte creatoris, quae est divina voluntas. Ergo secundum hunc modum, nec praedestinationis potest ex parte creaturae ratio aliqua assignari, sed solum ex parte Dei. Nam, effectus praedestinationis sunt duo, scilicet gratia et gloria. Effectuum autem qui ad gloriam ordinantur, potest quidem ex parte voliti assignari ratio, scilicet gratia; puta, Petrum coronavit quia legitime certavit, et hoc quia fuit firmatus in gratia; sed gratiae, quae est primus effectus, non potest aliqua ratio assignari ex parte hominis, quod sit ratio praedestinationis; quia hoc esset ponere, quod principium boni operis sit in homine ex seipso et non per gratiam, quod est haeresis Pelagiana, quae dicit principium boni operis esse ex parte nostra. Sic ergo patet, quod ratio praedestinationis est simplex Dei voluntas; propter quod dicit apostolus *secundum propositum voluntatis suae.* Qualiter autem intelligatur, quod Deus omnia facit et vult propter suam bonitatem, sciendum est, quod aliqua operari propter finem, potest intelligi dupliciter. Vel propter finem adipiscendum, sicut infirmus accipit medicinam propter sanitatem; vel propter amorem finis diffundendi, sicut medicus operatur propter sanitatem alteri communicandam. Deus autem nullo exteriori a se bono indiget, secundum illud Ps. XV, 2: *bonorum meorum non eges.* Et ideo cum dicitur, quod Deus vult et facit omnia propter bonitatem suam, non intelligitur quod faciat aliquid propter bonitatem sibi communicandam, sed propter bonitatem in alios diffundendam. Communicatur autem divina bonitas creaturae rationali proprie, ut ipsa rationalis creatura eam cognoscat. Et sic omnia quae Deus in creaturis rationalibus facit, creat ad laudem et gloriam suam, secundum illud Is. c. XLIII, 7: *omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum*, ut scilicet cognoscat bonitatem, et cognoscendo laudet eam. Et ideo subdit apostolus *in laudem gloriae gratiae suae*, id est ut cognoscat quantum Deus sit laudandus et glorificandus. Non dicit autem in laudem iustitiae; nam iustitia ibi locum habet ubi invenitur debitum, vel etiam redditur; quod autem praedestinatur ad vitam aeternam, non est debitum, ut dictum est, sed gratia pure gratis data. Nec solum dicit *gloriae*, sed addit *gratiae*, quasi gloriosae gratiae, quae est gratia, in qua ostenditur magnitudo gratiae, quae consistit etiam in magnitudine gloriae, et modo dandi, quia nullis meritis praecedentibus, sed adhuc immeritis existentibus eam dat. Unde Rom. V, 8 s., *commendat autem Deus suam charitatem in nobis, quoniam si cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est*, etc., et parum post, *cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo.* Patet ergo quod praedestinationis divinae nulla alia causa est, nec esse potest, quam simplex Dei voluntas. Unde patet etiam, quod divinae voluntatis praedestinantis non est alia ratio, quam divina bonitas filiis communicanda.

Lectio 2

[87788] Super Eph., cap. 1 l. 2 Hic ponit apostolus quartum beneficium, scilicet gratificationis in collatione gratiae. Circa quod duo facit. Primo tangit huius beneficii collationem; secundo ostendit conferendi modum et conditionem, ibi *in quo habemus redemptionem*, et cetera. Dicit ergo primo: ego dico, quod praedestinati sumus in adoptionem filiorum, in laudem gloriae gratiae suae, et dico gratiam, *in qua gratificavit nos*, et cetera. Circa quod sciendum est quod idem est aliquid esse gratum alicui et esse dilectum ei. Ille enim est mihi gratus quem diligo. Cum ergo Deus dilexerit nos ab aeterno, nam elegit nos ante mundi constitutionem in charitate, sicut dictum est, quomodo ergo in tempore gratificavit? Et dicendum est quod illos quos ab aeterno in seipso dilexit, in tempore prout sunt in naturis propriis gratificat, et illud quidem quod ab aeterno est, factum non est; quod vero in tempore est, fieri dicitur. Unde hic apostolus dicit *gratificavit*, id est gratos fecit, quod simus digni dilectione sua. I Io. III, v. 1: *videte qualem charitatem dedit nobis Deus pater, ut filii Dei nominemur, et simus.* Consuevit autem distingui duplex gratia, scilicet gratis data, quae sine meritis datur, Rom. XI, 6: *si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia, iam non est gratia*, et gratia gratum faciens, quae nos facit Deo gratos et acceptos, de qua dicitur hic. Notandum est autem, quod aliqui diliguntur propter alium, et aliqui propter seipsos. Cum enim aliquem multum diligo, diligo illum, et quidquid ad illum pertinet; nos autem a Deo diligimur, sed non propter nos ipsos, sed in eo, qui per seipsum dilectus est patri. Et ideo apostolus addit *in dilecto filio*, pro quo, scilicet, nos diligit, inquantum sumus ei similes. Dilectio enim fundatur super similitudine. Unde dicitur Eccli. c. XIII, 19: *omne animal diligit sibi simile.* Filius autem est per naturam suam similis patri, et ideo principaliter et per se dilectus est, et ideo naturaliter et excellentissimo modo est patri dilectus. Nos autem sumus filii per adoptionem, inquantum scilicet sumus conformes filio eius, et ideo quamdam participationem divini amoris habemus. Io. XIII, v. 35: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius; qui credit in filium, habet vitam aeternam.* Col. I, 13: *transtulit nos in regnum filii dilectionis suae.* Deinde cum dicit *in quo habemus redemptionem*, etc., ponit modum ipsius. Circa hoc autem duo facit. Quia primo proponit modum ex parte Christi; secundo ex parte Dei, ibi *secundum divitias gratiae eius*, et cetera. Ex parte Christi ponit duplicem modum, nam Christus per duo nos gratificavit. Sunt enim duo in nobis quae repugnant gratificationi divinae, scilicet peccati macula, et poenae noxa. Et sicut mors repugnat vitae, ita peccatum repugnat iustitiae, ita ut per hoc elongati a Dei similitudine, Deo grati non essemus. Sed per Christum nos gratificavit. Primo quidem ablata poena, et quantum ad hoc dicit, quod *in Christo habemus redemptionem*, scilicet a servitute peccati. I Petr. I, 18: *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine*, et cetera.

Apoc. V, 9: *redemisti nos Deo in sanguine tuo.* Secundo dicimur redempti, quia a servitute, qua propter peccatum detinebamur, nec per nos plene satisfacere poteramus, per Christum liberati sumus, quia moriendo pro nobis satisfecit Deo patri, et sic abolita est noxa culpae. Unde dicit *in remissionem peccatorum.* Io. I, 29: *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Lc. ult. 46: *oportebat Christum pati et resurgere a mortuis die tertia, et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum.* Modus autem ex parte Dei ponitur, cum dicit *secundum divitias*, etc., quasi dicat, quod Deus gratificans nos, non solum culpam remisit nobis, sed filium suum dedit, qui pro nobis satisfecit. Et hoc fuit ex superabundanti gratia, qua voluit per hoc honorem humanae naturae conservare, dum, quasi per iustitiam, homines a servitute peccati et mortis voluit liberare per mortem filii sui. Et ideo dicit *secundum divitias gratiae eius*, quasi dicat: hoc quod redempti sumus et gratificati sumus per satisfactionem filii eius, fuit ex abundanti gratia et misericordia, prout immeritis tribuitur misericordia et miseratio. Haec autem, quae dicta sunt, prosecuti sumus secundum expositionem Glossae, quae quidem expositio videtur extorta, quia idem continetur in uno, quod in alio. Nam idem est dictu *elegit nos* et *praedestinavit nos.* Et idem dicitur per hoc, quod dicit *ut essemus sancti et immaculati*, et per hoc quod dicit *in adoptionem filiorum.* Propter quod sciendum est, quod est consuetudo apostoli, ut cum loquitur in aliqua difficili materia, quae immediate sequuntur, sunt praemissorum expositio, nec est ibi inculcatio verborum, sed expositio, et hunc modum servat hic apostolus. Unde, servato eodem verborum pondere, aliter a principio dividamus, et dicamus, quod pars ista, *benedictus Deus*, etc., dividitur primo in tres partes, quia apostolus primo reddit gratiarum actionem, ibi *benedictus Deus*, etc.; secundo recitat omnium beneficiorum simul largitionem, ibi *qui benedixit nos in omni benedictione spirituali*, etc.; tertio ponit divinorum beneficiorum in speciali apertam expressionem, ibi *sicut elegit*, et cetera. Et haec dividitur in duas partes, quia primo beneficia distincte exprimit; secundo ea exponit, ibi *qui praedestinavit nos*, et cetera. Explicat autem beneficia: primo quantum ad electionem; secundo quantum ad ea quae sequuntur, ibi *ut essemus sancti*, et cetera. Exponit autem primo de electione. Est enim duplex electio, scilicet praesentis iustitiae, et praedestinationis aeternae. De prima Io. VI, 71: *nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis Diabolus est?* Et de hac apostolus non intendit hic, quia ista non fuit ante mundi constitutionem, et ideo statim manifestat de qua intelligit, quia de secunda, scilicet de aeterna praedestinatione; propter quod dicit *praedestinavit nos*, et cetera. Et quia dicit *in Christo*, scilicet ut Christo essemus similes et conformes, secundum quod adoptamur in filios, ideo subdit *in adoptionem filiorum per Iesum Christum.* Hoc vero, quod dicit *in charitate*, exponit cum dicit *in quo habemus redemptionem per sanguinem eius*, quasi dicat: nos habemus, et cetera. Quod vero dicit *et immaculati*, exponit cum dicit *in remissionem peccatorum.* Hoc vero quod dicit *in conspectu eius*, exponit, dicens *in laudem gloriae gratiae suae.*

Lectio 3

[87789] Super Eph., cap. 1 l. 3 Positis beneficiis communiter omnibus collatis, hic apostolus ponit

beneficia specialiter apostolis collata. Dividitur autem haec pars in duas, quia primo proponit beneficia singulariter apostolis collata; secundo ostendit causam eorum, ibi *in quo et nos sorte vocati*, et cetera. Circa primum tria facit, quia primo proponit singularia apostolorum beneficia quantum ad excellentiam sapientiae; secundo quantum ad specialem revelationem sacramenti absconditi, ibi *ut notum faceret*, etc.; tertio exponit quid sit illud sacramentum, ibi *secundum beneplacitum*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod secundum divitias gratiae eius omnes fideles communiter, tam vos quam nos, habemus redemptionem et remissionem peccatorum per sanguinem Christi; *quae* quidem gratia *superabundavit in nobis*, id est abundantius fuit, quam in aliis. Ex quo apparet temeritas illorum (ut non dicam error), qui aliquos sanctos praesumunt comparare apostolis in gratia et gloria. Manifeste enim patet ex verbis istis, quod apostoli habent gratiam maiorem quam aliqui alii sancti, post Christum et virginem matrem. Si vero dicatur alios sanctos tantum mereri posse quantum et apostoli meruerunt et per consequens tantam gratiam habere, dicendum est quod bene argueretur si gratia pro meritis daretur; quod si ita esset, iam non esset gratia, ut dicitur Rom. XI, 6. Et ideo sicut Deus praeordinavit aliquos sanctos ad maiorem dignitatem, ita et abundantiorem gratiam eis infudit, sicut Christo homini, quem ad unitatem personae assumpsit, contulit gratiam singularem. Et gloriosam virginem Mariam, quam in matrem elegit et quantum ad animam et quantum ad corpus gratia implevit; et sic apostolos, sicut ad singularem dignitatem vocavit, ita et singularis gratiae privilegio dotavit; propter quod dicit apostolus Rom. VIII, 23: *nos ipsi primitias spiritus habentes.* Glossa: tempore prius, et caeteris abundantius. Temerarium est ergo aliquem sanctum apostolis comparare. Superabundavit ergo gratia Dei in apostolis in omni sapientia. Nam apostoli praepositi sunt Ecclesiae sicut pastores. Ier. c. III, 15: *dabo vobis pastores secundum cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* Duo autem spectant ad pastores, scilicet ut sint sublimes in cognitione divinorum, et industrii in actione religionis. Nam subditi instruendi sunt in fide, et ad hoc necessaria est sapientia, quae est cognitio divinorum, et quantum ad hoc dicit *in omni sapientia.* Lc. XXI, 15: *ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere nec contradicere omnes adversarii vestri.* Item, gubernandi sunt subditi in exterioribus, et ad hoc necessaria est prudentia; dirigit enim in temporalibus, et quantum ad hoc dicit *prudentia.* Matth. X, 16: *estote ergo prudentes*, et cetera. Sic ergo apparet beneficium apostolorum quantum ad excellentiam sapientiae. Sequitur eorum beneficium quantum ad excellentiam revelationis, ibi *ut notum faceret sacramentum*, etc., quasi dicat: sapientia nostra non est ut sciamus naturas rerum et siderum cursus et huiusmodi, sed in solo Christo. I Cor. II, 2: *non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Christum Iesum*, et cetera. Unde hic dicit *ut notum faceret sacramentum*, id est sacrum secretum, scilicet mysterium incarnationis, quod fuit ab initio absconditum. Causam autem huius sacramenti absconditi subdit, dicens *voluntatis.* Nam effectus futuri non cognoscuntur, nisi cognitis causis, sicut eclipsim futuram non cognoscimus, nisi cognoscendo causam eius. Cum ergo causa mysterii incarnationis sit voluntas Dei: quia propter nimiam charitatem quam Deus habuit ad homines, voluit incarnari, Io. III, v. 16: *sic enim Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*, voluntas autem Dei occultissima est, I Cor. II, 11: *quae Dei sunt, nemo novit, nisi spiritus Dei*, causa ergo incarnationis occulta fuit, nisi quibus Deus revelavit per spiritum sanctum, sicut apostolus dicit I Cor. II, 10. Dicit ergo *ut notum faceret sacramentum*, id est sacrum secretum, quod ideo est secretum, quia voluntatis suae. Matth. XI, 25: *confiteor tibi, domine, pater caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Item Col. c. I, 26: *mysterium, quod absconditum fuit a saeculis et generationibus; nunc autem manifestatum est sanctis eius, quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae sacramenti huius.* Quid autem sit hoc sacramentum, exponit dicens *secundum beneplacitum*, et cetera. Quae quidem sententia intricata est, et debet sic construi: *ut notum faceret*, etc., quod quidem sacramentum est *instaurare omnia in Christo*, id est per Christum. Omnia dico, *quae in caelis et in terra sunt.* Instaurare, inquam, in eo, scilicet Christo, cum *dispensatione plenitudinis temporum*, et hoc *secundum beneplacitum eius.* Ubi tria tangit, scilicet sacramenti causam, temporis congruitatem, et sacramenti utilitatem. Causam quodam modo tangit, cum dicit *secundum beneplacitum.* Licet autem quidquid Deo placet, bonum sit, hoc tamen beneplacitum Dei anthonomastice bonum dicitur, quia per ipsum ad perfectam fruitionem bonitatis perducimur. Ps. CXLVI, 11: *beneplacitum est domino super timentes eum*, et cetera. Rom. XII, 2: *ut probetis quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Congruitas temporis fuit *in dispensatione plenitudinis*, de qua dicitur Gal. c. IV, 4: *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere.* Unde apostolus hic excludit quaestionem frivolam, quam gentiles quaerere consueverunt. Ut enim dicitur Iob XXIV, 1, *ab omnipotente non sunt abscondita tempora*, unde sicut omnia ordinat et dispensat, ita et tempora, dispensando et accommodando ea effectibus quos producit secundum congruentiam eorum. Sicut autem aliis effectibus ab eo productis tempora ordinata sunt, ita et certum tempus praeordinavit ab aeterno mysterio incarnationis. Quod quidem tempus, secundum Glossam, existens fuit postquam homo convictus fuit de sua insipientia ante legem scriptam, dum scilicet creaturas colebat ut creatorem, ut dicitur Rom. I, 22: *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt*; et de impotentia per legem scriptam, quam implere non poterat. Ut sic homines adventum Christi, de sua sapientia et virtute non praesumentes, non contemnerent, sed, quasi infirmi et quodammodo ignari, Christum avidius affectarent. Et effectus huius sacramenti est *instaurare omnia.* Nam inquantum facta sunt propter hominem, omnia instaurari dicuntur. Amos IX, 11: *suscitabo tabernaculum David quod cecidit, et reaedificabo aperturas murorum eius, et ea quae corruerant, instaurabo. Omnia*, inquam, *quae in caelis*, id est Angelos: non quod pro Angelis mortuus sit Christus, sed quia redimendo hominem, reintegratur ruina Angelorum. Ps. CIX, 6: *implevit ruinas*, et cetera. Ubi cavendus est error Origenis, ne per hoc credamus Angelos damnatos redimendos esse per Christum, ut ipse finxit. *Et quae in terris*, inquantum caelestia terrenis pacificat. Col. I, 20: *pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis sunt*; quod est intelligendum quantum ad sufficientiam, etsi omnia non restaurentur quantum ad efficaciam.

Lectio 4

[87790] Super Eph., cap. 1 l. 4 Supra posuit apostolus abundantiam gratiae, quam ipse et alii apostoli a Christo receperunt. Ne autem crederet aliquis eos propriis meritis eam recepisse, ideo

consequenter ostendit, quod gratis eam receperunt, vocati a Deo non propriis meritis. Dividitur autem pars ista in tres: quia primo proponit gratuitam vocationem; secundo voluntariam Dei praedestinationem, ibi *praedestinati secundum propositum eius*, etc.; tertio utriusque finem, ibi *ut simus in laudem gloriae eius*, et cetera. Dicit ergo: dixi quod huiusmodi gratia superabundavit in nobis, et quod in Christo omnia restaurata sunt. *In quo etiam*, id est per quem Christum, *nos sorte sumus vocati*, id est non nostris meritis, sed divina electione. Col. I, 12: *gratias agentes Deo et patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum, in lumine*, et cetera. Ps. XXX, 16: *in manibus tuis sortes meae.* Ad huius autem intellectum sciendum est quod multa fiunt inter homines, quae fortuita videntur et contingentia; quae tamen sunt secundum divinam providentiam ordinata. Sors nihil aliud est, quam exquisitio providentiae divinae de aliquo contingenti et humano. Unde Augustinus super illud Ps. XXX, 16: *in manibus tuis sortes meae*, dicit quod sors non est aliquod malum, sed in rebus dubiis divinam exquirens voluntatem. Est autem in sortibus triplex peccatum vitandum. Primo quidem superstitionis; nam omnis vana et illicita religio superstitio est. Tunc ergo in sortibus incurritur peccatum illicitae superstitionis, quando in eis initur aliquod pactum cum Daemonibus. Unde dicitur Ez. XXI, 21: *stetit rex Babylonis in bivio in capite duarum viarum divinationem quaerens, commiscens sagittas. Interrogavit idola, exta consuluit.* Commiscere enim sagittas, ad sortilegium pertinet et interrogare idola ad superstitionem. Et ibi sortilegium damnatur inter peccata ad superstitionem pertinentia. Secundo vitandum est peccatum tentationis Dei; nam quamdiu per se homo aliquid potest facere et scire quid debeat facere, si tunc a Deo sorte, vel aliquo alio loco tali exploret quid facere debeat, Deum tentat. Quando autem necessitas imminet, neque ipse per seipsum iuvari potest, tunc licite a Deo inquirit quid facere debeat. II Par. XX, 12: *cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te.* Tertio vitandum est peccatum vanitatis, quod fit si de inutilibus et impertinentibus ad nos inquiramus, ut puta de futuris contingentibus. Unde dicitur Act. I, 7: *non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quae pater posuit in sua potestate.* Potest ergo secundum hoc triplex sors accipi, scilicet quaedam divisoria, quaedam consultoria et quaedam divinatoria. Divisoria est cum aliqui dividentes haereditatem et concordare non valentes, mittunt sortes, puta annulum, vel chartam, vel aliquid tale ostendendo, dicentes: ille cuicumque evenerit, habebit partem istam in haereditate. Et huiusmodi sortes possunt mitti licite. Prov. XVIII, 18: *contradictiones comprimit sors: et inter potentes quoque diiudicat*, id est inter volentes dividere. Consultoria autem fit, quando quis dubitans quid facere debeat, consulit Deum, mittens sortes. Ionae I, 7 dicitur, quod quando supervenit tempestas illa in mari, consuluerunt Deum, sortem mittentes, ut scirent cuius peccato tempestas illa venisset. Et hic modus licitus est, maxime in necessitatibus et in electionibus potestatum saecularium. Unde faciunt rotulos de cera, in quorum quibusdam ponunt aliquas chartas, et in quibusdam non, quos bussulos vocant, ut illi quibus veniunt bussuli cum chartis, habeant voces in electione. Sed hoc, ante adventum spiritus sancti, apostoli fecerunt etiam in electione spirituali, Act. I, 26, quando sors cecidit super Mathiam; sed hoc post adventum spiritus sancti amplius non licet in praedictis electionibus, quia hoc faciendo iniuriaretur spiritui sancto. Credendum est enim, quod spiritus sanctus providet Ecclesiae suae de bonis pastoribus. Unde post adventum spiritus sancti quando apostoli elegerunt septem diaconos, non miserunt sortes; et ideo in nulla electione ecclesiastica hoc modo licet. Divinatoria autem sors est inquisitio de futuris soli divinae cognitioni reservatis. Et haec semper habet vanitatem admixtam, nec potest sine vitio curiositatis fieri. Quia ergo sors nihil aliud est quam inquisitio rerum quae ex divina voluntate fiunt, gratia autem eius ex sola divina voluntate dependet, inde est, quod gratia divinae electionis dicitur sors, quia Deus per modum sortis secundum occultam providentiam, non ex alicuius meritis, per gratiam internam vocat. Deinde cum dicit *praedestinati*, etc., ponit voluntariam Dei praedestinationem, de qua dicitur Rom. VIII, 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit.* Cuius quidem praedestinationis ratio non sunt merita nostra, sed mera Dei voluntas, propter quod subdit *secundum propositum eius.* Rom. c. VIII, 28: *scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Quod autem secundum propositum praedestinaverit, probat, quia non solum hoc, sed etiam omnia alia, quae Deus facit, *operatur secundum consilium voluntatis suae.* Ps. CXXXIV, 6: *omnia quaecumque voluit dominus fecit.* Is. XLVI, 10: *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Non autem dicit secundum voluntatem, ne credas quod sit irrationabilis, sed *secundum consilium voluntatis suae*, id est secundum voluntatem suam quae est ex ratione, non secundum quod ratio importat discursum, sed secundum quod designat certam et deliberatam voluntatem. Ultimo autem tangit finem utriusque, scilicet praedestinationis et vocationis, scilicet laudem Dei. Unde dicit *ut simus in laudem gloriae eius nos, qui ante speravimus in Christo*, et per nos, qui credimus in Christo, laudetur gloria Dei. Is. LV, 12: *montes et colles cantabunt coram Deo laudem.* Laus autem gloriae Dei, ut dicit Ambrosius, est cum multi acquiruntur ad fidem, sicut gloria medici est cum multos acquirit et curat. Eccli. II, 9: *qui timetis dominum, sperate in illum, et in oblectatione veniet vobis misericordia.*

Lectio 5

[87791] Super Eph., cap. 1 l. 5 Postquam enarravit apostolus beneficia collata communiter omnibus fidelibus, exhibita specialiter apostolis, hic consequenter enumerat beneficia ipsis Ephesiis collata. Dividitur autem pars ista in duas, quia primo proponit beneficia eis exhibita; secundo insinuat affectum suum ex ipsis beneficiis excitatum, ibi *propterea et ego audiens*, et cetera. Prima iterum in tres dividitur, secundum tria beneficia eis exhibita; quia primo proponit beneficium praedicationis; secundo beneficium conversionis ad fidem, ibi *in quo et credentes signati estis*; tertio beneficium iustificationis, ibi *signati estis*, et cetera. Dicit ergo quantum ad primum *in quo*, scilicet Christo, *et vos cum audivissetis*, id est cuius beneficio et virtute audivistis, *verbum veritatis*, id est verbum praedicationis, in quantum ipse Christus ad vos praedicatores misit. Rom. X, 14: *quomodo audient sine praedicante? Quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur?* Item infra eodem: *ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei.* Eius ergo beneficio audiunt, qui praedicatores eis mittit. Lc. XI, 28: *beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud.* Hoc verbum praedicationis tripliciter commendat apostolus. Primo a veritate cum dicit *verbum veritatis* quippe quia accipit originem a Christo, de quo dicitur Io. c. XVII, 17: *sermo tuus veritas est*; Iac. I, v. 18: *voluntarie*

genuit nos verbo veritatis suae. Secundo quia est Annuntiatio bona. Unde dicit *Evangelium*, quod quidem annuntiat summum bonum et vitam aeternam; et anthonomastice verbum fidei, Evangelium dicitur, quasi Annuntiatio summi boni. Is. LII, 7: *quam pulchri pedes annuntiantis et praedicantis pacem, annuntiantis bonum, praedicantis salutem*, eodem 41, *super montem excelsum ascende tu qui evangelizas Sion.* Et hoc est quantum ad futura bona. Tertio describitur et commendatur quantum ad bona praesentia, quia salvat. Unde dicit *salutis vestrae*, id est quod creditum dat salutem. Rom. I, 16: *non enim erubesco Evangelium: virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* I Cor. XV, 1: *notum autem vobis facio, fratres, Evangelium, quod praedicavi vobis, quod et accepistis, in quo et statis, per quod et salvamini.* Quantum autem ad beneficium conversionis ad fidem, dicit *in quo*, scilicet Christo, id est, in cuius operatione vos *credentes, signati estis.* Quod quidem beneficium ideo apponitur fidei, quia fides necessaria est audientibus. Frustra enim quis audiret verbum veritatis, si non crederet, et ipsum credere est per Christum. Infra II, 8: *gratia enim estis salvati per fidem. Et hoc non ex vobis, donum enim Dei est.* Quantum vero ad beneficium iustificationis dicit *signati estis*, et hoc *per spiritum sanctum, qui datus est vobis*, de quo dicit tria, scilicet quod est signum, et quod est spiritus promissionis, et quod est pignus haereditatis. Signum quidem est inquantum per eum infunditur charitas in cordibus nostris, qua distinguimur ab his qui non sunt filii Dei. Et quantum ad hoc dicit *signati estis*, scilicet divisi a grege Diaboli. Infra cap. IV, v. 30: *nolite contristare spiritum sanctum Dei, in quo signati estis*, et cetera. Sicut enim homines gregibus suis apponunt signa, ut ab aliis distinguantur, ita dominus gregem suum, id est populum suum, spirituali signo voluit signari. Dominus autem populum peculiarem habuit, in veteri quidem testamento Iudaeos. Ez. XXXIV, 31: *vos autem greges mei, greges pascuae meae homines estis.* Unde Ps. XCIV, v. 7: *nos autem populus eius, et oves pascuae eius.* Sed quia hic grex in pascuis corporalibus pascebatur, scilicet in doctrina corporali et in bonis temporalibus, Is. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis*, ideo eum dominus corporali signo, scilicet circumcisionis, ab aliis separavit et distinxit. Gen. XVII, 13: *eritque pactum meum in carne vestra.* Prius autem dicitur: *circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit signum foederis inter me et vos.* In novo autem testamento gregem habuit populum Christianum. I Petr. II, 25: *conversi estis nunc ad pastorem et episcopum animarum vestrarum.* Io. X, 27: *oves meae vocem meam audient*, et cetera. Sed grex iste pascitur in pascuis doctrinae spiritualis et spiritualibus bonis, ideo eum signo spirituali ab aliis dominus distinxit. Hoc autem est spiritus sanctus, per quem illi qui Christi sunt, distinguuntur ab aliis qui non sunt eius. Quia autem spiritus sanctus amor est, ergo tunc spiritus sanctus datur alicui, quando efficitur amator Dei et proximi. Rom. V, 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum*, et cetera. Signum ergo distinctionis est charitas, quae est a spiritu sancto. Io. XIII, 35: *in hoc cognoscent omnes, quia mei discipuli estis, si dilectionem habueritis ad invicem.* Spiritus ergo sanctus est quo signamur. Spiritus vero promissionis dicitur triplici ratione. Primo quia promissus est fidelibus. Ez. XXXVI, 26: *spiritum novum ponam in medio vestri.* Et Ez. XXXVII, 6: *dabo vobis spiritum novum.* Secundo quia datur cum quadam promissione; ex hoc enim ipso quod datur nobis, efficimur filii Dei. Nam per spiritum sanctum efficimur unum cum Christo, Rom. VIII, 9: *si quis autem spiritum Dei non habet, hic non est eius*, et per consequens efficimur filii Dei adoptivi, ex quo habemus promissionem haereditatis aeternae, quia *si filii, et haeredes*

Rom. VIII, 17. Tertio dicitur pignus, inquantum facit certitudinem de promissa haereditate. Nam spiritus sanctus inquantum adoptat in filios Dei, est spiritus promissionis, et ipsemet est signum promissionis adipiscendae. Sed, ut dicitur in Glossa, alia littera habet *qui est arra haereditatis*, et forte melius, quia pignus est aliud a re pro qua datur, et redditur postquam ille, qui pignus recipit, rem sibi debitam recipit. Arra autem non est aliud a re pro qua datur, nec redditur; quia datur de ipso pretio, quod non est auferendum, sed complendum. Deus autem dedit nobis charitatem tamquam pignus, per spiritum sanctum, qui est spiritus veritatis et dilectionis. Et ideo huiusmodi non est aliud, quam quaedam particularis et imperfecta participatio divinae charitatis et dilectionis, quae quidem non est auferenda, sed perficienda, ideo magis proprie dicitur arra quam pignus. Tamen potest nihilominus et pignus dici. Nam per spiritum sanctum Deus nobis diversa dona largitur, quorum quaedam manent in patria, ut charitas, quae nunquam excidit, I Cor. XIII, 8; quaedam vero propter sui imperfectionem non manent, sicut fides et spes, quae evacuabuntur ut ibidem dicitur. Sic ergo spiritus sanctus dicitur arra per respectum ad ea quae manent, pignus vero per respectum ad ea quae evacuabuntur. Ad quid autem signati sumus, subdit, dicens *in redemptionem.* Nam si aliquis de novo aliqua animalia acquireret et adderet gregi suo, imponeret eis signa acquisitionis illius. Christus autem acquisivit populum ex gentibus. Io. X, 16: *alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere*, et cetera. Et ideo impressit eis signum acquisitionis. I Petr. II, 9: *gens sancta, populus acquisitionis.* Act. XX, 28: *quam acquisivit sanguine suo.* Sed quia Christus acquisivit populum istum, non sic quod nunquam fuerit suus, sed quia aliquando fuerat suus, sed opprimebatur a servitute Diaboli, in quam peccando se redegit, ideo non dicit simpliciter acquisivit, sed addit *in redemptionem*, quasi dicat: non simpliciter de novo acquisiti, sed quasi a servitute Diaboli per sanguinem eius redempti. I Petr. I, 18: *non corruptibilibus auro et argento redempti estis*, et cetera. Acquisivit ergo Christus nos redimendo, non quod accrescat inde aliquid Deo; quia bonorum nostrorum non indiget. Iob XXXV, 7: *si iuste egeris, quid donabis ei? Aut quid de manu tua recipiet?* Ad quid autem acquisiverit nos Christus, subdit *in laudem gloriae ipsius*, id est ut ipse Deus laudetur. Is. XLIII, 7: *qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum.*

Lectio 6

[87792] Super Eph., cap. 1 l. 6 Postquam enumeravit apostolus beneficia Ephesiis collata per Christum, hic ostendit quomodo affectus suus crevit ad eos. Dividitur autem haec pars in tres partes, quia primo praemittitur bonorum, quae audivit de eis, commemoratio; secundo de perceptis beneficiis gratiarum debita actio, ibi *non cesso gratias agens*, etc.; tertio subditur pro futuris beneficiis eius oratio, ibi *memoriam vestri faciens*, et cetera. Bona autem quae de eis audivit, sunt duo, unum quo ordinantur ad Deum, et hoc est fides, et quantum ad hoc dicit *propterea et ego audiens fidem vestram, quae est in Christo Iesu*, quae quidem facit habitare Deum in homine. Infra III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Item, corda purificat. Act. XV,

9: *fide purificans corda eorum.* Item, sine lege iustificat. Rom. III, 28: *arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis.* Secundum quo ordinantur ad proximum, et hoc est dilectio, et quantum ad hoc dicit *et dilectionem*, id est opera charitatis, quae quidem dilectio est spirituale signum, quod homo sit discipulus Christi. Io. XIII, 35: *in hoc cognoscent omnes, quia mei estis discipuli, si dilectionem*, et cetera. Et ibidem XIII, 34: *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem*, et cetera. *Dilectionem*, dico, *in omnes sanctos.* Nam omnes quos ex charitate diligimus, debemus eos diligere vel ideo quia sancti sunt, vel ut sancti sint. Gal. VI, 10: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei*, et cetera. Deinde cum dicit *non cesso*, etc., agit apostolus gratias de bonis et beneficiis huiusmodi auditis, dicens *non cesso gratias agens*, et cetera. Contra, quia non semper poterat continue pro eis gratias agere. Respondeo. Apostolus dicit *non cesso*, id est horis debitis; vel non cesso quia affectus gratias agendi pro vobis sine cessatione habitualiter est in me. Col. I, 9: *non cessamus pro vobis orantes, et postulantes*, et cetera. Rom. I, 9-10: *sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus meis.* Consequenter orat apostolus pro beneficiis eis in futurum concedendis, et quantum ad hoc dicit *memoriam vestri*, et cetera. Et haec dividitur in tres, quia primo proponit quaedam quae eis petit; secundo exponit ea, ibi *in agnitionem eius*, etc.; tertio ostendit exemplar et formam illorum, ibi *secundum operationem potentiae*, et cetera. Dicit ergo quantum ad primum: non solum gratias ago quantum ad beneficia praeterita, quae recepistis, et quantum ad bona audita de vobis, sed etiam oro ut omnino in futurum accrescant. *Memoriam vestri faciens in orationibus meis*, pro his scilicet, *ut Deus domini nostri Iesu Christi, pater gloriae*, et cetera. Ubi sciendum quod dominus noster Iesus Christus et Deus et homo est. Et inquantum homo est, Deum habet, cum sit compositus ex anima et corpore, quorum utrique, cum sint creaturae, competit Deum habere; secundum autem quod Deus est, patrem habet. Io. XX, 17: *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum; Deum meum et Deum vestrum.* Similiter etiam secundum quod est Deus, est gloria patris. Hebr. I, 3: *qui cum sit splendor gloriae*, et cetera. Est etiam gloria nostra, quia ipse est vita aeterna. I Io. c. ult., 20: *simus in vero filio eius, hic est verus Deus, et vita aeterna.* Sic ergo dicit *ut Deus domini nostri Iesu Christi*, secundum quod est homo, et *pater* eiusdem, secundum quod est Deus; pater, inquam, *gloriae*, scilicet Christi, qui est gloria eius, Prov. X, 1: *gloria patris filius sapiens*, etc., et gloriae nostrae, inquantum dat omnibus gloriam. Deinde cum dicit *det vobis*, etc., ponit ea quae petit, quae sunt duo. Ubi sciendum est, quod quaedam sunt dona communia omnibus sanctis, scilicet illa quae sunt necessaria ad salutem, ut fides, spes, charitas, et haec habebant, ut iam patet. Alia autem sunt dona specialia, et quantum ad hoc pro eis orat; primo quidem pro dono sapientiae, et quantum ad hoc dicit *ut det vobis spiritum sapientiae*, quem nullus potest dare, nisi Deus. Sap. IX, 17: *sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam, et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis?* Secundo orat pro dono intellectus, et hoc consistit in revelatione spiritualium secretorum, propter quod dicit *et revelationis*, quae etiam a solo Deo est. Dan. II, 28: *est Deus in caelis revelans mysteria.* Exponit autem quae sint ista quae petit, et primo quod pertinet ad donum sapientiae; secundo quod pertinet ad donum intellectus, ibi *ut sciatis, quae sit spes*, et cetera. Ad donum autem sapientiae pertinet cognitio divinorum. Unde petere donum sapientiae est petere quod habeant cognitionem Dei, et hoc petit ibi *in agnitionem Dei*, etc., quasi dicat:

hoc peto ut per spiritum sapientiae habeatis *illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem*, scilicet clariorem, *eius*, scilicet Dei. Ps. XII, 4: *illumina oculos meos*, et cetera. Hoc est contra eos, qui habent oculos illuminatos tantum ad temporalia cognoscenda, cum magis tamen sit necessarium et etiam gloriosum cognoscere Deum. Ier. III, 23 s.: *non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur dives in divitiis suis; sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me.* Ad donum autem intellectus tria pertinentia ponit: unum quantum ad statum praesentem, et duo quantum ad futurum. Ad statum vero praesentem pertinet spes, quae est necessaria ad salutem. Rom. VIII, v. 24: *spe enim salvi facti sumus*, et cetera. Et quantum ad hoc dicit *ut sciatis quae*, id est quanta, *sit spes vocationis eius*, id est virtus spei, et de quanta re sit. Quae quidem et maxima est, quia de maximis. I Petr. I, v. 3: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis*, et cetera. Et fortissima virtutum. Hebr. VI, 18: *fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem; quam sicut anchoram habemus animae*, et cetera. Sed quia ea quae speramus, sunt de futura vita, ideo alia duo pertinent ad vitam futuram; unum quidem pertinet ad omnes iustos communiter, quod est praemium essentiale, et quantum ad hoc, dicit *et quae divitiae gloriae*, et cetera. Ubi ponit quatuor ad illa dona pertinentia. Primum est, quod sunt copiosissima, et quantum ad hoc, dicit *divitiae.* Prov. I, 33: *abundantia perfruetur, terrore malorum sublato.* Ps. CXI, 3: *gloria et divitiae in domo eius*, et cetera. Prov. c. VIII, 18: *mecum sunt divitiae et gloria*, et cetera. Secundo quod sunt clarissima, et quantum ad hoc dicit *gloriae.* Rom. II, 10: *gloria autem, et honor, et pax omni operanti bonum*, et cetera. Tertio quod sunt stabilissima, et quantum ad hoc dicit *haereditatis.* Ea enim quae haereditaria sunt, stabiliter possidentur. Eccli. XXXI, 11: *stabilita sunt bona illius in domino.* Ps. XV, 5: *dominus pars haereditatis meae et calicis*, et cetera. Quarto, quod erunt intima, et quantum ad hoc dicit *in sanctis.* Rom. VIII, 18: *non sunt condignae passiones huius temporis*, et cetera. II Cor. IV, 17: *supra modum in sublimitate gloriae pondus operatur in nobis.* Aliud quod ponit pertinens ad futuram gloriam, est quod specialiter pertinet ad apostolos, unde dicit *et quae sit* (supple sciatis) *supereminens magnitudo virtutis eius in nos*, scilicet apostolos. Quasi dicat: licet omnibus sanctis abundanter divitias gloriae tribuat, supereminentius tamen tribuet apostolis. Magnitudo enim virtutis ostenditur in effectu. Unde quanto magis effectus virtutis divinae in aliquo invenitur, tanto ibi virtus divina maior ostenditur, licet in seipsa sit una et indivisa. Et ideo, quia maior effectus virtutis divinae est in apostolis, ideo magnitudo virtutis erit in eis. Et quod maior sit in eis effectus ostendit, dicens *qui credimus*, id est qui sumus primitiae credentium. II Cor. IV, 13 s.: *nos credimus, propter quod et loquimur, scientes quod ille, qui suscitavit Iesum, et nos cum Iesu suscitabit.* Propter quod dicebat II Tim. c. I, 12: *scio cui credidi*, et cetera. Ideo illi inter vos per quos alii instructi sunt et vocati ad fidem, sicut doctores, praeeminentius praemiabuntur; quia, ut dicitur in Glossa *quoddam incrementum gloriae habebunt summi doctores ultra illud quod communiter omnes habebunt* propter quod Dan. XII, 3 docti assimilantur splendori firmamenti, sed doctores assimilantur stellis: *qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.*

Lectio 7

[87793] Super Eph., cap. 1 l. 7 Enumeratis beneficiis, quae apostolus conferenda optat Ephesiis in futurum, hic consequenter ponit formam et exemplar illorum beneficiorum. Sicut autem vita Christi est forma et exemplar iustitiae nostrae, ita et gloria et exaltatio Christi est forma et exemplar gloriae et exaltationis nostrae. Ideo hic apostolus duo facit, quia primo proponit formam exaltationis beneficiorum et donorum in generali; secundo manifestat eam in speciali, ibi *suscitans illum a mortuis*, et cetera. Forma autem et exemplar operationis divinae in nos, est operatio divina in Christo. Et quantum ad hoc dicit *secundum operationem*, id est ad similitudinem operationis, *potentiae virtutis eius*, id est virtuosae potentiae Dei, *quam operatus est in Christo*, exaltans caput illud, supple: ita virtuose operabitur in nobis. Phil. III, 20 s.: *salvatorem expectamus dominum nostrum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae*, et cetera. Nos autem exaltari ad similitudinem exaltationis Christi frequenter legimus in Scriptura. Rom. VIII, 17: *si compatimur, ut et glorificemur.* Item Apoc. III, 21: *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici et sedi cum patre meo in throno eius.* Consequenter explicat formam et exemplar in speciali, manifestans ea quae pertinent ad exaltationem Christi, loquendo de Christo inquantum est homo, dicens *suscitans illum*, et cetera. Circa quod tria beneficia ponit exaltationis Christi. Primum est transitus de morte ad vitam, et quantum ad hoc dicit *suscitans illum a mortuis.* Secundum est exaltatio ad gloriam altissimam, et quantum ad hoc dicit *constituens illum ad dexteram suam.* Tertium est sublimatio ad potentiam maximam, et quantum ad hoc dicit *et omnia subiecit sub pedibus eius.* Dicit ergo quantum ad primum: dico quod hoc erit secundum operationem quam operatus est in Christo, scilicet Deus pater eadem virtute, quam habet cum Christo. Unde et ipse Christus seipsum resuscitavit, et Deus pater eum resuscitavit. Rom. c. VIII, 11: *si spiritus eius, qui suscitavit Iesum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra.* Quantum vero ad secundum dicit *constituens illum*, et cetera. Quae quidem celsitudo gloriae potest tripliciter considerari, scilicet per comparationem ad Deum, per comparationem ad corporales creaturas, et per comparationem ad creaturas spirituales. Si ergo consideretur per comparationem ad Deum, sic constitutus est ad dexteram suam, quae quidem dextera non est intelligenda pars corporalis, quia, ut dicitur Io. IV, v. 24, *spiritus est Deus*, sed metaphorice dicitur, ut sicut per dexteram intelligitur nobilior et virtuosior pars hominis ita cum dicimus Christum Iesum constitutum ad dexteram Dei, intelligatur secundum humanitatem constitutus in potioribus bonis patris, et secundum divinitatem intelligatur aequalis patri. Unde Ps. CIX, 1: *dixit dominus domino meo: sede a dextris meis*, et cetera. Item Mc. ult.: *et dominus quidem Iesus postquam locutus est eis, assumptus est in caelum, et sedet ad dexteram Dei.* In comparatione vero ad corporales creaturas dicit *in caelestibus.* Nam corpora caelestia tenent supremum locum in comparatione ad alia corpora. Infra, IV, 10: *qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos.* In comparatione vero ad spirituales creaturas, primo dicit Christum exaltatum super aliquas specialiter; secundo super omnes generaliter, ibi *et super omne nomen*, et cetera. Ad horum autem intelligentiam sciendum est, quod novem sunt ordines Angelorum, quorum quatuor apostolus tangit hic, qui quidem

sunt medii. Nam supra eos sunt tres superiores, scilicet throni, Cherubim et Seraphim. Sub eis autem sunt duo inferiores, scilicet Archangeli et Angeli. Qui quidem novem ordines distinguuntur in tres hierarchias, id est, sacros principatus, in quarum qualibet assignantur tres ordines. Sed in assignatione ordinum hierarchiae primae conveniunt omnes doctores in hoc scilicet quod supremus ordo ipsius sit Seraphim, secundus Cherubim, tertius throni. In assignatione vero ordinum aliarum duarum hierarchiarum, scilicet mediae et infimae, discordant Dionysius et Gregorius. Nam Dionysius in supremo ordine mediae hierarchiae ponit dominationes, in secundo virtutes, in tertio potestates, descendendo. In supremo vero ordine infimae hierarchiae posuit principatus, in secundo Archangelos, in tertio Angelos. Et haec assignatio ordinum concordat litterae praesenti. Nam apostolus ascendendo incipit a supremo infimae hierarchiae, qui est septimus. Gregorius autem aliter ordinat, quia ponit principatus in medio dominationum et potestatum, quod pertinet ad secundum ordinem mediae hierarchiae; virtutes vero ponit in medio potestatum et Archangelorum, quod pertinet ad supremum ordinem infimae hierarchiae. Et haec assignatio etiam fulcimentum habet ex verbis apostoli, Col. III ubi dicit *sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates*, ubi illos ordines enumerat descendendo. Sed, reservata ordinatione Gregorii, usquequo legamus epistolam ad Colossenses, ad praesens viam Dionysii magis competentem praesenti litterae prosequemur. Ad cuius intellectum sciendum est, quod potest considerari tripliciter ordo rerum. Primo quidem secundum quod sunt in prima omnium causa, scilicet in Deo; secundo vero secundum quod sunt in causis universalibus; tertio secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia omnia quae fiunt in creaturis ministrantur per Angelos, ideo secundum triplicem acceptionem ordinis rerum distinguuntur tres angelicae hierarchiae, ad quarum unam pertinet accipere rationes rerum in ipso rerum vertice, scilicet Deo; ad aliam vero pertinet accipere rationes rerum in causis universalibus; ad aliam vero in propriis effectibus. Nam quanto mentes angelicae sunt superiores, tanto divinam illuminationem in maiori universalitate recipiunt. Et ideo ad supremam hierarchiam pertinet administratio rerum in comparatione ad Deum. Propter quod ordines hierarchiae istius denominantur per comparationem ad Deum, quia Seraphim dicuntur ardentes, et uniti Deo per amorem. Cherubim vero quasi lucentes, in quantum supereminenter divina secreta cognoscunt. Throni vero dicuntur sic, in quantum in eis Deus sua iudicia exercet. Et de istis tribus ordinibus nullam facit hic apostolus mentionem. Ad mediam hierarchiam pertinet rerum administratio per comparationem ad causas universales. Unde denominantur ordines hierarchiae illius nominibus ad potestatem pertinentibus, cum causae universales sint virtute et potestate in inferioribus et particularibus. Ad potestates autem, quae habent universale regimen, tria pertinent. Primo quod sint aliqui per imperium dirigentes; secundo quod sint aliqui qui impedimenta executionis repellant; tertio quod sint aliqui qui ordinent qualiter alii imperium exequantur. Horum autem primum pertinet ad dominationes, quae, ut dicit Dionysius, sunt liberae ab omni subiectione, nec ad exteriora mittuntur sed eis, qui mittuntur, imperant. Secundum vero pertinet ad virtutes, quae praebent facilitatem ad imperium implendum. Tertium vero pertinet ad potestates imperium exequentes. Ad infimam autem hierarchiam pertinet administratio rerum in comparatione ad speciales effectus, unde nominibus ad eos pertinentibus nuncupantur. Unde Angeli dicuntur illi, qui exequuntur ea quae pertinent ad salutem singulorum; Archangeli vero qui exequuntur ea quae pertinent ad salutem et utilitatem magnorum. Principatus vero dicuntur illi, qui praesunt singulis provinciis. His ergo expositis, Christus super omnes est. De his vero quatuor apostolus specialem mentionem facit. Cuius ratio est, quia horum quatuor ordinum nomina a dignitate imponuntur; et quia agit de dignitate Christi, ideo hic specialiter eos nominat, ut ostendat Christum omnem dignitatem creatam excedere. Consequenter cum dicit *et omne nomen quod nominatur*, etc., ostendit Christum exaltatum esse communiter supra omnem creaturam spiritualem. Dixerat enim supra Christum esse exaltatum super omnes creaturas spirituales, quae a potestate denominantur, sed quia praeter illos Angelorum ordines, in sacra Scriptura quidam alii ordines caelestium spirituum inveniuntur, scilicet Seraphim et Cherubim et throni, et de istis non fecerat mentionem, ideo ostendit Christum, secundum quod homo, supra omnes huiusmodi ordines esse exaltatum: propter quod subiungit, dicens *et super omne nomen*, etc., id est, non solum principatus sed super omne nominabile. Sciendum est enim, quod nomen imponitur ad cognoscendum rem, unde significat rei substantiam, cum significatum nominis sit diffinitiva ratio rei. Cum ergo dicit *et omne nomen quod nominatur*, dat intelligere quod exaltatus est supra omnem substantiam, de qua potest haberi notitia et quae possit nomine comprehendi. Quod dico ut excludatur substantia divinitatis, quae incomprehensibilis est. Unde Glossa dicit *supra omne nomen*, id est nominabile. Et ne intelligatur, quod sit supra nomen Dei, ideo subdit *quod nominatur.* Nam maiestas divina nullo nomine concludi, vel nominari potest. Addit autem *non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro*, quia multa fiunt in hoc saeculo, quae notitia comprehendimus et nominamus: quaedam tamen sunt in futuro saeculo, quae hic comprehendi non possunt, nec etiam nominari, quia, ut dicitur I Cor. c. XIII, 9: *ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Nominantur tamen haec a beatis, qui sunt in futuro saeculo. Huiusmodi autem sunt de quibus dicit apostolus II Cor. XII, 4, quod *audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.* Et tamen super haec omnia exaltatus est Christus. Phil. II, v. 9: *dedit illi nomen, quod est super omne nomen.*

Lectio 8

[87794] Super Eph., cap. 1 l. 8 Supra egit apostolus de exaltatione Christi, et quantum ad eius transitum de morte ad vitam in illa particula *suscitans illum*, etc.; et de eius exaltatione ad gloriam altissimam, in illa particula *et constituens ad dexteram*, etc., hic agit de eius exaltatione quantum ad potestatem maximam. Circa quod duo facit, quia primo agit de Christi potestate respectu totius creaturae; secundo de eius potestate respectu Ecclesiae, ibi *et ipsum dedit*, et cetera. Dicit ergo, quod respectu totius creaturae habet universalem potestatem, quia *omnia subiecit*, scilicet Deus pater, *sub pedibus eius.* Ubi sciendum est, quod hoc quod dicit *sub pedibus*, potest accipi dupliciter. Uno modo, ut sit locutio figurativa et similitudinaria, ut scilicet per hoc detur intelligi, quod omnis creatura totaliter est subiecta potestati Christi. Illud enim est a nobis omnino subiectum, quod pedibus conculcamus. Et de ista potestate dicitur Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Hebr. II, 8: *in eo enim, quod ei omnia subiiciuntur, nihil*

dimisit non subiectum ei. Alio modo, ut sit locutio metaphorica. Nam per pedes intelligitur infima pars corporis, per caput vero suprema. Licet autem in Christo divinitas et humanitas non habeant rationem partis, tamen divinitas, quae est supremum in Christo, intelligitur per caput, I Cor. XI, 3: *caput vero Christi Deus*, humanitas vero, quae infima est, intelligitur per pedes, Ps. CXXXI, 7: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius.* Est ergo sensus, quod omnia creata non solum subiecit pater Christo inquantum est Deus, cui ab aeterno omnia sunt subiecta, sed etiam humanitati eius. Advertendum est autem hic, quod Christo subiiciuntur aliqua dupliciter, quia quaedam voluntarie, et quaedam involuntarie. Hoc autem Origenes non intelligens, sumpsit ex hoc verbo apostoli occasionem erroris, dicens, quod omnia quae subiiciuntur Christo participant salutem, quia ipse est vera salus. Et ideo dixit, quod omnes Daemones et damnati aliquando salvabuntur, cum subiiciantur sub pedibus Christi. Hoc autem est contra sententiam domini Matth. XXV, 41: *discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius*; et concludit in fine capituli: *ibunt hi in supplicium aeternum.* Dicendum est ergo, quod omnia subiecit sub pedibus eius, sed quaedam voluntarie tamquam salvatori, puta iustos, qui in vita praesenti implent voluntatem Dei, et isti subiiciuntur ei ut impleat eorum desiderium et voluntatem, expectantes illud quod dicitur de bonis Prov. X, 24: *desiderium suum iustis dabitur.* Quaedam vero subiiciuntur ei invite tamquam iudici, ut Christus de his suam voluntatem faciat. Et isti sunt mali, de quibus potest intelligi illud Lc. XIX, 27: *verumtamen inimicos meos illos qui noluerunt me regnare super se, adducite huc et interficite coram me.* Deinde cum dicit *et ipsum dedit caput*, etc., agit de potestate Christi respectu Ecclesiae. Circa quod tria facit; quia primo ponit habitudinem Christi ad Ecclesiam; secundo habitudinem Ecclesiae ad Christum; tertio exponit illam habitudinem. Quantum ad primum dicit *et ipsum dedit*, Deus pater, *caput super omnem Ecclesiam*, scilicet tam militantem, quae est hominum in praesenti viventium, quam triumphantem, quae est ex hominibus et Angelis in patria. Christus enim secundum quasdam communes rationes caput est etiam Angelorum, Col. c. II, 10: *qui est caput omnis principatus et potestatis*; sed secundum speciales rationes est Christus caput hominum spiritualiter. Nam caput triplicem habitudinem habet ad membra. Primo quidem quo ad praeeminentiam in situ; secundo, quo ad diffusionem virtutum, quia ab eo omnes sensus derivantur in membra; item, quo ad conformitatem in natura. Sic ergo quantum ad praeeminentiam et quantum ad diffusionem Christus est caput Angelorum. Nam Christus praeest Angelis, etiam secundum humanitatem. Hebr. I, v. 4: *tanto melior Angelis effectus, quanto prae illis differentius nomen haereditavit.* Item Christus, etiam secundum quod homo, Angelos illuminat et in eis influit, ut Dionysius probat ex verbis Is. LXIII, 1 scilicet: *quis est iste, qui venit de Edom*, etc., dicens haec verba esse supremorum Angelorum. Quod autem sequitur: *ego qui loquor iustitiam*, dicit esse verba Christi eis immediate respondentis. Ex quo datur intelligi quod non solum inferiores, sed etiam superiores Angelos Christus illuminat. Quantum autem ad naturae conformitatem, Christus non est caput Angelorum, quia non Angelos apprehendit, sed semen Abrahae, ut dicitur Hebr. II, 16 sed est caput hominum tantum. Cant. IV, 9: *vulnerasti cor meum, soror mea*, scilicet per naturam, et *sponsa* per gratiam. Quantum ad habitudinem Ecclesiae ad Christum, dicit *quae est corpus eius*, scilicet inquantum est ei subiecta, et recipit ab eo influentiam, et habet naturam conformem cum Christo. I Cor. XII, 12: *sicut enim corpus unum est et habet multa membra, omnia autem* *membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt, ita et Christus; etenim in uno spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus.* Exponit autem quod dixit, *quae est corpus ipsius*, subdens *et plenitudo eius*, et cetera. Quaerenti enim cur in corpore naturali sint tot membra, scilicet manus, pedes, os et huiusmodi, respondetur hoc esse ideo ut deserviant diversis operibus animae, quorum ipsa potest esse causa, principium, et quae sunt virtute in ipsa. Nam corpus est factum propter animam, et non e converso. Unde secundum hoc corpus naturale est quaedam plenitudo animae. Nisi enim essent membra cum corpore completa, non posset anima suas operationes plene exercere. Similiter itaque est hoc de Christo et de Ecclesia. Et quia Ecclesia est instituta propter Christum, dicitur quod Ecclesia est plenitudo eius, scilicet Christi, id est, ut omnia, quae virtute sunt in Christo, quasi quodam modo in membris ipsius Ecclesiae impleantur, dum scilicet omnes sensus spirituales, et dona, et quidquid potest esse in Ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso deriventur in membra Ecclesiae et perficiantur in eis. Unde subdit *qui omnia in omnibus adimpletur*, scilicet dum hunc quidem, qui est membrum Ecclesiae, facit sapientem secundum perfectam sapientiam, quae est in ipso: illum vero iustum secundum perfectam iustitiam, et sic de aliis.

Caput 2

Lectio 1

[87795] Super Eph., cap. 2 l. 1 Supra enumeravit apostolus beneficia humano generi per Christum communiter exhibita, hic apostolus commemorat eadem per comparationem ad eorum statum praeteritum. Status autem eorum praeteritus dupliciter considerari potest. Primo quidem quantum ad statum culpae; secundo quantum ad statum gentilitatis eorum. Apostolus ergo duo facit, quia primo commemorat beneficia quantum ad primum statum eis exhibita; secundo commemorat ea per comparationem ad statum secundum, ibi *propter quod memores estote*, et cetera. Prima iterum in duas, quia primo recitat apostolus statum culpae ipsorum; secundo beneficium gratiae iustificationis, ibi *Deus autem, qui dives est*, et cetera. Prima iterum in duas, quia primo commemorat statum culpae quantum ad gentiles; secundo quantum ad Iudaeos, ibi *in quibus et nos*, et cetera. Prima iterum in duas, quia primo praemittit beneficii generalitatem; secundo subdit huius necessitatem, ibi *cum essemus mortui*, et cetera. Dicit ergo: dico quod Deus magnifice operatur in fidelibus secundum operationem potentiae virtutis eius, quam operatus est in Christo, et hoc quia suscitavit illum a mortuis; secundum hanc ergo operationem ad huius operationis exemplum convivificavit nos, vita scilicet gratiae de morte peccati. Os. VI, 3: *vivificabit nos post duos dies, in die tertia suscitabit nos*, et cetera. Col. III, v. 1: *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite*, et cetera. Necessitatem vero huius beneficii ostendit, cum dicit *cum essetis mortui*, et cetera. Ubi optime describit eorum culpam. Primo quantum ad multitudinem, *quia cum essetis mortui*, scilicet morte spirituali, quae pessima est. Ps. XXXIII, 22: *mors peccatorum pessima.* Peccatum enim mors dicitur, quia per ipsum homo a domino, qui est vita, separatur. Io. XIV, 6: *ego*

sum via, veritas, et vita. Mortui, inquam, *in delictis et peccatis vestris*, ecce multitudo. In delictis quidem quantum ad omissa, Ps. XVIII, 13: *delicta quis intelligit*, etc., et peccatis quantum ad commissa. *In quibus aliquando ambulastis*, quod ideo dicit, ut multitudinem peccatorum exaggeret. Nam aliqui si ad horam mortui sunt in peccatis et in delictis, cessant tamen aliquando, et peccare desistunt; sed isti, de malo in peius procedentes et ambulantes, proficiebant. Simile habetur Phil. III, 18: *multi enim ambulant, quos saepe dicebam vobis, nunc autem et flens dico*, et cetera. Ier. II, 5: *ambulaverunt post vanitatem suam, et vani facti sunt.* Secundo describit eorum culpam quantum ad causam quae ponitur duplex. Una ex parte huius mundi, quia alliciebantur a rebus mundi. Et quantum ad hoc dicit *secundum saeculum mundi huius*, id est secundum saecularem vitam rerum mundanarum, quae vos alliciunt. I Io. II, 15: *si quis diligit mundum, non est charitas patris in eo.* Propter quod praemittit: *nolite diligere mundum.* Alia causa est ex parte Daemonum, quibus serviebant, de quibus dicitur Sap. XIV, v. 27: *infandorum idolorum cultura, omnis mali causa est et initium.* Et quantum ad hoc dicit *et secundum principem potestatis.* Quam quidem causam describit tripliciter. Primo quidem quantum ad potestatem, dicens *secundum principem potestatis*, id est, potestatem exercentem, non quod habeat eam naturaliter, cum nec dominus, nec creator sit ex natura, sed inquantum dominatur hominibus qui se ei peccando subiiciunt. Io. XII, v. 31: *nunc princeps huius mundi eiicietur foras.* Et XIV, 30: *venit princeps huius mundi, et in me non habet quidquam.* Secundo quantum ad habitationem, quia *aeris huius*, id est qui habet potestatem in hoc aere caliginoso. Ubi sciendum est quod de istis Daemonibus duplex est opinio apud doctores. Quidam enim dixerunt Daemones qui ceciderunt, non fuisse de supremis ordinibus, sed de inferioribus, qui praesunt corporibus inferioribus. Constat autem totam creaturam corporalem administrari a Deo, ministerio Angelorum. Et haec est opinio Ioannis Damasceni, scilicet quod primus eorum qui ceciderunt, praeerat ordini terrestrium, quod forte sumptum est ex dicto Platonis, qui ponebat quasdam substantias caelestes seu mundanas. Et secundum hoc exponitur hoc quod dicit *aeris huius*, id est ad hoc creati, ut praesiderent aeri huic. Alii vero volunt, et melius, quod fuerint de supremis ordinibus, ita quod hoc quod dicit *aeris huius*, sit ad ostendendum ipsum aerem esse habitationem ipsorum in poenam eorum. Unde Iudas in sua canonica dicit: *Angelos vero qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium Dei magni, vinculis aeternis sub caligine reservavit.* Ratio autem quare non statim post eorum casum retrusi sunt in Infernum, sed dimittuntur in aere, est, quia Deus noluit quod ipsis peccantibus eorum creatio totaliter frustraretur, et ideo dedit eos hominibus in exercitium quo bonis praepararent coronam, malis autem aeternam mortem. Et quia usque ad diem iudicii est nobis tempus belli et merendi, ideo usque tunc in aere permanebunt; post diem vero iudicii retrudentur in Infernum. Advertendum etiam quod una littera habet *spiritus*, et sic est genitivi casus, et ponitur singulare pro pluralibus, quasi dicat: spirituum. Alia littera habet *spiritum*, et tunc est accusativi casus, ut dicatur: secundum principem spiritum, id est, qui princeps est spiritus. Tertio quantum ad operationem, ibi, cum dicit *qui nunc operatur in filios diffidentiae*, id est in illos qui a se repellunt fructum passionis Christi, qui erant filii diffidentiae. Vel quia de aeternis non habent fidem, nec spem salutis per Christum: et in talibus princeps potestatis aeris huius libere operatur, ducens eos quo vult: de quibus infra IV, 19, dicitur: *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae,* *in operationem immunditiae.* Vel *diffidentiae*, id est de quibus eis est diffidendum, id est qui ex malitia peccant, in quibus princeps huius mundi etiam operatur ad nutum. De his enim qui ex ignorantia et infirmitate peccant, non est diffidendum, nec in eis princeps iste operatur ad nutum. Sed contra. De nemine est desperandum quamdiu vivit. Respondeo. Dicendum est quod de aliquo potest esse duplex spes. Una ex parte hominis, alia ex parte divinae gratiae. Et sic de aliquo potest desperari ex parte sua, de quo tamen desperandum non est ex parte Dei, sicut desperandum erat de Lazaro iacente in sepulcro, quod resurgeret ex parte sua, de quo tamen desperandum non erat ex parte Dei, a quo resuscitatus est. De illis ergo, qui ex malitia sunt multum in peccatis demersi, si attendatur eorum virtus, desperari potest, Ps. LXVIII, 3: *infixus sum in limo profundi, et non est substantia*, non tamen si attendatur virtus divina. De istis autem filiis diffidentiae dicitur infra V, 6: *nemo vos seducat inanibus verbis. Propter hoc enim venit ira Dei in filios diffidentiae.* Deinde cum dicit *in quibus et nos omnes*, etc., commemorat apostolus statum culpae quantum ad Iudaeos, ostendens eos omnes in peccato fuisse, secundum illud Rom. III, 9: *causati sumus Iudaeos et Graecos omnes sub peccato esse.* Attendenda est tamen differentia circa hoc, quia apostolus, agens de culpa gentilium, assignavit duas causas culpae fuisse. Unam scilicet ex parte mundi, aliam ex parte Daemonum, quos colebant. Quia ergo Iudaei erant similes gentilibus in statu culpae, quantum ad primam causam, non autem quantum ad secundam, ideo apostolus non facit mentionem de culpa eorum, nisi quantum ad causam quae est ex parte mundi. Circa quod tria facit. Primo commemorat eorum culpam quantum ad peccatum cordis; secundo quantum ad peccatum operis; tertio quantum ad peccatum originis. Peccatum vero cordis insinuat per desideria carnis, et quantum ad hoc dicit *in quibus*, scilicet peccatis seu delictis, *nos omnes*, scilicet Iudaei, *aliquando conversati sumus*, agentes vitam nostram, *in desideriis carnis nostrae*, id est, carnalibus. Tit. III, 3: *eramus enim aliquando et nos insipientes et increduli, errantes et servientes desideriis et voluptatibus variis*, et cetera. Rom. XIII, 14: *carnis curam ne feceritis in desideriis.* Peccatum vero operis nihil aliud est quam expressio interioris concupiscentiae. Est autem quaedam concupiscentia carnis, sicut sunt concupiscentiae naturales, puta cibi per quam conservatur individuum, et venereorum per quam conservatur species; et quantum ad hoc dicit *facientes voluntatem*, etc., id est, ea in quibus caro delectatur. Rom. VIII, 8: *qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt.* Quaedam vero est concupiscentia cognitionis, eorum scilicet quae non veniunt ex desideriis carnis, sed ex ipso appetitu animae, ut honoris ambitio et propriae excellentiae, et huiusmodi; et quantum ad hoc dicit *et cogitationum*, id est exequentes illas concupiscentias, quae causantur ex instinctu cogitationum nostrarum. Peccatum vero originis insinuat dicens *et eramus natura filii irae.* Quod quidem peccatum ex primo parente non solum in gentiles, sed etiam in Iudaeos transfunditur. Rom. V, 12: *sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors; ita et in omnes homines mors pertransivit, in quo omnes peccaverunt.* Et sicut homines per Baptismum mundantur a peccato originali solum quantum ad personas proprias, unde generant filios baptizandos, ita circumcisio mundabat ab originali personas solum, sed generabant adhuc circumcidendos. Et hoc est quod dicit *eramus natura*, id est per originem naturae, non quidem naturae ut natura est, quia sic bona est et a Deo, sed naturae ut vitiata est, *filii irae*, id est vindictae, poenae et Gehennae, et hoc *sicut et caeteri*, id est gentiles.

Lectio 2

[87796] Super Eph., cap. 2 l. 2 Postquam exaggeravit apostolus statum culpae inficientis, hic commendat beneficium gratiae iustificantis. Circa quam duo facit. Primo ipsum beneficium ponit; secundo seipsum exponit, ibi *gratia enim estis*, et cetera. Beneficium autem illud describit quantum ad tres causas. Primo quantum ad causam efficientem; secundo quantum ad causam formalem, seu exemplarem; tertio quantum ad causam finalem. Efficiens autem causa beneficii divini iustificantis, est charitas Dei. Et quantum ad hoc dicit *Deus autem qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem.* Dicit autem *propter nimiam charitatem*, quia dilectionis divinae possumus considerare quadruplicem bonitatem et efficientiam. Primo quia nos in esse produxit. Sap. XI, 25: *diligis enim omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*, et cetera. Secundo quia ad imaginem suam nos fecit, et capaces beatitudinis suae. Deut. XXXIII, 2-3: *cum eo sanctorum millia, in dextra illius ignea lex, dilexit populos, omnes sancti in manu illius sunt.* Tertio quia homines per peccatum corruptos reparavit. Ier. XXXI, 3: *in charitate perpetua dilexi te, et ideo*, et cetera. Quarto quia pro salute nostra filium proprium dedit. Io. III, 16: *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.* Unde Gregorius: *o inaestimabilis dilectio charitatis. Ut servum redimeres, filium tradidisti.* Dicit autem *qui dives est in misericordia*, quia cum amor hominis causetur ex bonitate eius qui diligitur, tunc homo ille qui diligit, diligit ex iustitia, inquantum iustum est quod talem amet. Quando vero amor causat bonitatem in dilecto, tunc est amor procedens ex misericordia. Amor autem quo Deus amat nos, causat in nobis bonitatem, et ideo misericordia ponitur hic quasi radix amoris divini. Is. LXIII, 7: *largitus est in eis secundum indulgentiam suam, et secundum multitudinem misericordiarum suarum.* Ibidem: *multitudo viscerum tuorum et miserationum tuarum super me.* Dicitur autem Deus dives in misericordia, quia habet eam infinitam et indeficientem, quod non habet homo. In tribus enim homo miseretur cum termino et limitatione. Primo quidem largiendo beneficia temporalia, et haec misericordia est finita, non excedens limites propriae facultatis. Tob. IV, 8: *quomodo potueris, ita esto misericors*; sed Deus dives est etiam in omnes qui invocant illum, ut dicitur Rom. X, 12. Secundo est finita misericordia hominis quia non remittit nisi offensam propriam, et in hoc etiam modus esse debet, ut scilicet non sic passim remittat, ut ille cui remittit efficiatur procacior, pronior et facilior ad iterum offendendum. Eccle. VIII, 11: *etenim quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.* Deo autem nihil nocere potest, et ideo potest omnem offensam remittere. Iob c. XXXV, 6: *si peccaveris, quid ei nocebis?* Et parum post: *porro si iuste egeris, quid donabis ei?* Tertio, homo miseretur poenam remittendo, et in hoc etiam est modus servandus, scilicet ut non facias contra legis superioris iustitiam: Deus autem poenam omnium remittere potest, cum non obstringatur aliqua superioris lege. Iob XXXIV, 13: *quem constituit alium super terram, et quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Sic ergo misericordia Dei est infinita, quia non coarctatur angustiis divitiarum, neque timore nocumenti restringitur, et neque lege superioris. Causa vero exemplaris beneficii est, quia in Christo collata est. Et quantum ad hoc dicit *cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos*

in Christo, et cetera. Ubi tangit triplex beneficium, id est: iustificationis, resurrectionis a mortuis, et ascensionis in caelum, per quae tria Christo assimilamur. Dicit ergo quantum ad primum, ut legatur littera suspensive, *Deus autem, qui dives est*, etc., *cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo*, id est simul vivere fecit cum Christo. Os. VI, 3: *vivificabit nos post duos dies*, et cetera. Convivificavit, inquam, hic scilicet per viam iustitiae. Ps. LXV, v. 9: *qui posuit animam meam ad vitam.* Et hoc *in Christo*, id est per gratiam Christi, *cuius*, scilicet Christi, *gratia estis salvati.* Rom. VIII, 24: *spe enim salvi sumus.* Quantum vero ad secundum dicit *et conresuscitavit* nos cum Christo, quantum ad animam in re, et spe quantum ad corpus. Rom. VIII, 11: *qui suscitavit ipsum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*, et cetera. Quantum vero ad tertium dicit *et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu*, scilicet nunc per spem, et tandem in futuro in re, quia, ut dicitur Io. XII, 26: *ubi ego sum, illic et minister meus erit*, et cetera. Item Apoc. III, v. 21: *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum patre meo in throno eius.* Utitur autem in his apostolus praeterito pro futuro, enuntians tamquam iam factum quod futurum est, pro certitudine spei. Sic ergo convivificavit quantum ad animam, tandem resuscitavit quantum ad corpus, consedere fecit quantum ad utrumque. Consequenter cum dicit *ut ostenderet*, etc., ostendit causam finalem collati beneficii. Quod quidem potest dupliciter legi, quia saecula supervenientia vel possunt accipi in vita ista, vel in vita futura. Si enim accipiantur in vita ista, tunc saeculum est quaedam mensura temporis et periodus unius generationis, ut dicatur sic: dico quod nos, qui sumus primitiae dormientium, *convivificavit in Christo*, et hoc *ut ostenderet in saeculis supervenientibus*, id est his qui futuri sunt post nos, *abundantes divitias gratiae suae*, et hoc non meritis nostris, sed bonitate sua, quae est scilicet *super nos in Christo Iesu*, id est per Christum Iesum. I Tim. I, 15 s.: *Iesus Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, quorum primus ego sum. Sed ideo misericordiam consecutus sum, ut in me ostenderet Christus omnem patientiam ad informationem illorum qui credituri sunt illi in vitam aeternam.* Sic ergo Deus largitus est sanctis primitivis abundantia dona gratiae, ut posteri facilius convertantur ad Christum. Vel potest aliter accipi saeculum, scilicet in alia vita, de quibus dicitur Eccli. XXIV, 14: *et usque ad futurum saeculum non desinam.* Sed licet ibi sit unum saeculum, quia ibi est aeternitas, dicit tamen *in saeculis supervenientibus*, propter multitudinem sanctorum participantium aeternitatem: ut dicantur ibi tot saecula, quot sunt aeternitates participatae. De his saeculis dicitur in Ps. CXLIV, 13: *regnum tuum regnum omnium saeculorum.* Dicit ergo secundum hunc sensum: dico quod vivificavit nos in spe, scilicet per Christum, vel in gratia, *ut ostenderet in saeculis supervenientibus*, id est in alia vita compleret, *abundantes divitias gratiae suae*, id est abundantem gratiam, quam etiam in hoc mundo, dum multa dimittit peccata et maxima dona concedit, dicit: quae quidem superabundat in vita alia, quia ibi indeficienter habetur. Io. X, 10: *ego veni ut vitam*, scilicet gratiae, *habeant* in hoc mundo, *et abundantius habeant*, scilicet gloriae in patria. Et hoc *in bonitate sua.* Ps. LXXII, 1: *quam bonus Israel Deus.* Thren. III, 25: *bonus est dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum.* Et hoc *supra nos*, id est supra nostrum desiderium, supra nostrum intellectum, et supra capacitatem nostram. Is. LXIV, 4: *oculus nos vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Et hoc *in Christo Iesu*, id est, per Christum Iesum, quia sicut gratia nobis confertur per Christum, ita et gloria consummata. Ps. LXXXIII, 12: *gratiam et gloriam dabit dominus.* Per ipsum enim beatificamur, per quem iustificamur. Dicit autem *ut ostenderet*, quia thesaurus gratiae in nobis est occultus, quia habemus ipsum in vasis fictilibus, ut dicitur II Cor. IV, 7; et I Io. III, 1: *videte qualem charitatem dedit nobis pater: ut filii Dei nominemur et simus.* Et parum post: *nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit*, et cetera. Sed ille thesaurus occultus, quia nondum apparuit, in saeculis supervenientibus ostenditur, quia in patria omnia erunt nobis aperta, quae ad manifestam sanctorum gloriam pertinent. Rom. VIII, 18: *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.*

Lectio 3

[87797] Super Eph., cap. 2 l. 3 Supra commemorans apostolus beneficium Dei quo liberati sumus a peccato, interposuerat quod gratia Christi eramus salvati, nunc autem illud probare intendit. Circa quod duo facit. Primo enim proponit intentionem suam; secundo manifestat propositum, ibi *et hoc non ex vobis*, et cetera. Dicit ergo primo: bene dixi cuius gratia estis salvati; et certe adhuc dico secure, *enim*, pro quia, *estis salvati gratia.* I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Idem enim est salvari et iustificari. Salus enim importat liberationem a periculis; unde perfecta salus hominis erit in vita aeterna, quando ab omnibus periculis immunis erit, sicut navis dicitur esse salvata, quando venit ad portum. Is. LX, 18: *occupabit salus muros tuos, et portas tuas laudatio.* Huius autem salutis spem suscipiunt homines, dum in praesenti iustificantur a peccato, et secundum hoc dicuntur salvati esse, secundum illud Rom. VIII, 24: *spe enim salvati sumus.* Haec autem salvatio gratiae est per fidem Christi. Concurrit enim ad iustificationem impii, simul cum infusione gratiae, motus fidei in Deum in adultis. Lc. VIII, 48: *vade in pace, fides tua te salvum fecit.* Rom. V, 1: *iustificati enim ex fide, pacem habeamus.* Deinde cum dicit *et hoc non ex vobis*, etc., manifestat quod dixerat, et primo quantum ad fidem quae est fundamentum totius spiritualis aedificii; secundo quantum ad gratiam, ibi *ipsius enim sumus factura*, et cetera. Circa primum excludit duos errores, quorum primus est: quia dixerat quod per fidem sumus salvati, posset quis credere quod ipsa fides esset a nobis et quod credere in nostro arbitrio constitutum est. Et ideo hoc excludens, dicit *et hoc non ex vobis.* Non enim sufficit ad credendum liberum arbitrium, eo quod ea quae sunt fidei, sunt supra rationem. Eccli. III, 25: *plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* I Cor. c. II, 11: *quae Dei sunt nemo novit, nisi spiritus Dei*, et cetera. Et ideo quod homo credat, hoc non potest ex se habere, nisi Deus det, secundum illud Sap. IX, 17: *sensum autem tuum quis sciet, nisi ut dederis sapientiam, et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis?* Propter quod subdit *Dei enim donum est*, scilicet ipsa fides. Phil. I, 29: *vobis autem donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro eo patiamini*, et cetera. I Cor. XII, 9: *alii enim datur fides in eodem spiritu.* Secundo excludit alium errorem. Posset enim aliquis credere quod fides daretur nobis a Deo merito operum praecedentium, et, ad hoc excludendum, subdit *non ex operibus*, scilicet praecedentibus, hoc donum meruimus aliquando, quod salvati sumus, quoniam hoc ex gratia, ut supra dictum est, secundum

illud Rom. XI, 6: *si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia.* Subdit autem rationem quare Deus salvat homines per fidem, absque meritis praecedentibus, *ut ne quis glorietur* in seipso, sed tota gloria in Deum referatur. Ps. CXIII, 1: *non nobis, domine, non nobis*, et cetera. I Cor. c. I, 29: *ut non glorietur omnis caro in conspectu eius, ex ipso autem vos estis in Christo Iesu.* Deinde cum dicit *ipsius enim factura sumus*, etc., manifestat quod dixerat quantum ad gratiam. Circa quod duo facit. Primo manifestat gratiae infusionem; secundo declarat gratiae praedestinationem, ibi *quae praeparavit Deus*, et cetera. Duo autem ad rationem gratiae pertinent, quae etiam iam dicta sunt, quorum primum est ut id quod est per gratiam, non insit homini per seipsum, vel a seipso, sed ex dono Dei. Et quantum ad hoc dicit *ipsius enim factura sumus*, quia scilicet quidquid boni nos habemus, non est ex nobis ipsis, sed ex Deo faciente. Ps. XCIX, 3: *ipse fecit nos, et non ipsi nos.* Deut. XXXII, v. 6: *nonne ipse est pater tuus, qui possedit, fecit et creavit te?* Et continuatur immediate cum praecedenti, ut dicatur: ne quis glorietur, quia scilicet ipsius factura sumus. Vel potest continuari cum eo quod supra dixerat: gratia enim salvati sumus. Secundo, pertinet ad rationem gratiae, ut non sit ex operibus praecedentibus, et hoc exprimitur in hoc quod subdit *creati.* Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus. Haec autem actio, scilicet creatio iustitiae, fit virtute Christi, spiritum sanctum dantis. Propter quod subdit *in Christo Iesu*, id est per Christum Iesum. Gal. ult.: *in Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura.* Ps. CIII, 30: *emitte spiritum tuum, et creabuntur.* Ulterius, non solum datur nobis habitus virtutis et gratiae sed interius per spiritum renovamur ad bene operandum. Unde subdit *in operibus bonis*, quia scilicet ipsa bona opera sunt nobis a Deo. Is. XXVI, 12: *omnia enim opera nostra operatus es in nobis.* Et quia *quos praedestinavit hos et vocavit*, scilicet per gratiam, ut dicitur Rom. VIII, 30, ideo subdit de praedestinatione, dicens *quae*, scilicet bona opera, *praeparavit Deus.* Nihil enim aliud est praedestinatio, quam praeparatio beneficiorum Dei, inter quae beneficia computantur et ipsa bona opera nostra. Dicitur autem Deus nobis aliqua praeparare, inquantum disposuit se nobis daturum. Ps. LXIV, 10: *parasti cibum illorum*, et cetera. Sed ne aliquis intelligeret bona opera sic esse nobis praeparata a Deo, ut nihil ad illa per liberum arbitrium cooperaremur, ideo subdit *ut in illis ambulemus*, quasi dicat: sic nobis ea praeparavit, ut ea nos ipsi nobis per liberum arbitrium impleremus. *Dei enim adiutores sumus*, ut dicitur I Cor. III, 9. Propter quod dicebat de seipso apostolus I Cor. c. XV, 10: *gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum.* Signanter autem dicit *ambulemus*, ut designet boni operis profectum, secundum illud Io. XII, 35: *ambulate, dum lucem habetis.* Infra V, 8: *ut filii lucis ambulate.*

Lectio 4

[87798] Super Eph., cap. 2 l. 4 Prosecuto beneficio Dei gentilibus exhibito quantum ad liberationem a peccato, hic recitat apostolus beneficium eis exhibitum a liberatione a statu gentilitatis.

Circa quod duo facit. Primo commemorat conditionem status praeteriti; secundo recitat beneficia eis exhibita in statu praesenti, ibi *nunc autem in Christo Iesu*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo commemorationis status praeteriti ponit exhortationem; secundo ipsemet status praeteriti declarat conditionem, ibi *quia aliquando*, et cetera. Dicit ergo *propter quod*, ut scilicet advertere possitis, quod omnia sint nobis data ex Dei gratia, *memores estote.* Deut. IX, 7: *memento et ne obliviscaris quomodo ad iracundiam provocaveris dominum Deum tuum*, et cetera. Deut. XVI, 3: *memineris diei egressionis tuae de Aegypto, omnibus diebus vitae tuae.* Secundo cum dicit *quia aliquando* commemorat praeteriti status conditionem et primo quantum ad mala quae habebant; secundo quantum ad bona quibus privabantur, ibi *qui eratis illo in tempore*, et cetera. Circa primum ponit tria mala. Primo gentilitatis crimen, quo idolis serviebant, cum dicit *quia aliquando vos gentes eratis.* I Cor. XII, 2: *scitis quoniam cum gentes essetis, ad simulacra muta prout ducebamini euntes.* Quidam vero libri habent: *vos qui gentes eratis*, et tunc pendet constructio usque ibi *nunc autem in Christo Iesu*, et cetera. Secundo recitat eorum carnalem conversationem, cum dicit *in carne*, id est carnaliter viventes. Rom. VIII, 8: *qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt.* Tertio recitat contemptus eorum vilipensionem, qua a Iudaeis vilipendebantur. Unde dicit *qui dicebamini praeputium*, id est incircumcisio, *ab ea*, scilicet circumcisione, *quae dicitur circumcisio manufacta in carne*, id est a Iudaeis tali circumcisione circumcisis. Et dicit *manufacta* ad differentiam circumcisionis spiritualis, de qua dicitur Col. II, v. 11: *in quo circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi consepulti ei in Baptismo.* Et sequitur parum post: *vos cum mortui essetis in delictis et praeputio carnis vestrae, convivificavit cum illo, condonans vobis omnia*, et cetera. Deinde cum dicit *qui eratis illo in tempore*, etc., commemorat bona quibus privabantur, et primo participatione sacramentorum; secundo Dei cognitione, ibi *et sine Deo in hoc mundo.* Circa primum ponit tria sacramenta, quorum participatione privabantur. Primo Christi dignitatem; unde dicit *qui eratis illo in tempore sine Christo*, id est sine promissione Christi, quae facta est Iudaeis. Ier. XXIII, 5: *suscitabo David germen iustum*, et cetera. Zach. IX, 9: *exulta satis, filia Sion, iubila, filia Ierusalem, ecce rex tuus venit tibi iustus et salvator.* Secundo tangit societatem sanctorum, qua privabantur quamdiu in gentilitate permanebant, cum dicit *alienati a conversatione Israel*, quia scilicet Iudaeis cum gentibus non erat licitum conversari. Deut. VII, 2-3: *non inibis cum eis foedus, non misereberis eorum, neque sociabis cum eis coniugia*, et cetera. Io. IV, v. 9: *non enim coutuntur Iudaei Samaritanis.* Et quantum ad illos qui in Iudaismo recipiebantur contemptibiliter cum fiebant proselyti. Unde subditur *et hospites testamentorum*, quasi dicat: huiusmodi proselyti, quando convertebantur ad Iudaeos et fiebant proselyti, non sicut cives sed sicut hospites recipiebantur ad percipiendum testamenta Dei. Dicit autem *testamentorum* in plurali; quia Iudaeis vetus testamentum erat exhibitum, et novum erat promissum; quia, ut dicitur Eccli. XLIV, 25: *testamentum suum confirmavit super caput Iacob*; quod potest intelligi de veteri testamento. Promiserat enim Deus dare aliud testamentum. Bar. II, 35: *statuam illis testamentum alterum sempiternum.* Hoc autem reddidit illis, quorum *adoptio est filiorum* Dei *et gloria et testamentum*, ut dicitur Rom. IX, 4. Ponit etiam aliud beneficium quo privabantur, scilicet spem futurorum bonorum, cum dicit *promissionis spem non habentes*; quia, ut dicitur Gal. III, 16, *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius.* Ulterius ponit summam damnificationem qua damnificantur, scilicet ob Dei ignorantiam, ibi *et sine Deo in hoc mundo*, id est sine cognitione Dei. Ps. LXXV, 2: *notus in Iudaea Deus*: non autem gentibus, ut dicitur I Thess. IV, 5: *non in passione desiderii, sicut et gentes, quae ignorant Deum*; quod tamen intelligitur de cognitione quae est per fidem. Nam de cognitione naturali dicitur Rom. I, 21: *qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, et cetera. Consequenter cum dicit *nunc autem in Christo*, etc., commemorat beneficia eis exhibita in statu conversionis per Christum. Circa quod duo facit, quia primo ostendit quomodo facti sunt participes bonorum quibus ante privabantur; secundo ostendit quod ad illa bona non sicut hospites, sed sicut cives recipiuntur, ibi *ergo non estis hospites*, et cetera. Prima iterum in duas, quia primo commemorat huiusmodi beneficia in generali; secundo in speciali, ibi *in ipso enim est pax nostra*, et cetera. Dicit ergo primo: dixi quod *in illo tempore eratis sine Christo, alienati a conversatione Israel, nunc autem*, id est postquam conversi estis ad Christum, vos qui estis *in Christo*, id est qui ei adhaeretis per fidem et charitatem. I Io. IV, 16: *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Gal. ult.: *in Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura. Vos*, inquam, *qui aliquando eratis longe*, id est elongati a Deo, non loco, sed merito, Ps. CXVIII, 155: *longe a peccatoribus salus*, et a conversatione sanctorum et participatione testamentorum, ut dictum est, iam *facti estis prope*, Deo scilicet et sanctis eius, et testamentis. Is. LX, 4: *filii tui de longe venient*, et cetera. Mc. VIII, 3: *quidam enim ex eis*, scilicet gentibus, *de longe venerunt*, scilicet de regione dissimilitudinis et statu gentilitatis. *Vos* autem modo *facti estis prope*, scilicet *in sanguine Christi*, id est per sanguinem eius, quo vos Christus attraxit. Io. XII, 32: *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Et hoc propter nimiam charitatem, quae potissime in morte crucis manifestatur. Ier. XXXI, 3: *in charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.*

Lectio 5

[87799] Super Eph., cap. 2 l. 5 Commemoratis beneficiis collatis ipsis Ephesiis in generali per Christum, hic ea commemorat in speciali. Circa quod duo facit. Primo ostendit qualiter appropinquaverunt populo Iudaico; secundo qualiter propinquiores facti sunt Deo, ibi *ut reconciliet ambos*, et cetera. Prima iterum in tres, quia primo ostendit causam appropinquationis, secundo modum, tertio finem. Secunda ibi *et medium parietem*, et cetera. Tertia ibi *ut duos*, et cetera. Causa autem appropinquationis est Christus, propter quod dicit *ipse enim est pax nostra*, et cetera. Et est emphatica locutio ad maiorem rei expressionem, quasi dicat: bene dico quod facti estis prope, sed hoc factum est per Christum, quia *ipse est pax nostra*, id est causa pacis nostrae. Unde dicebat Io. XIV, 27: *pacem meam do vobis.* Hic autem modus loquendi fieri consuevit, quando totum quod est in effectu dependet ex causa, sicut cum dicimus de Deo quod ipse est salus nostra, quia quidquid salutis est in nobis causatur a Deo. Quia ergo quidquid pacis est in nobis causatur a Christo, et per consequens quidquid appropinquationis, quia homo quando pacificatus est cum alio, secure potest ambulare seu appropinquare ad ipsum, ideo dicit quod est pax nostra. Nam in eius

nativitate Angeli annuntiaverunt pacem. Lc. II, 14: *gloria in altissimis Deo, et in terra pax*, et cetera. Ipso etiam Christo in corpore existente, mundus maximam pacem habuit, qualem ante non habuerat. Ps. LXXI, v. 7: *orietur in diebus eius iustitia*, et cetera. Ipse etiam resurgens pacem annuntiavit. Lc. ult.: *dixit eis: pax vobis.* Sequitur *qui fecit utraque unum*, quia scilicet Christus utrumque populum, videlicet Iudaeorum colentium Deum verum et gentilium, ab huiusmodi Dei cultura alienatorum, coniunxit in unum. Io. X, 16: *alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili*, etc., usque ibi: *et fiet unum ovile et unus pastor.* Ez. c. XXXVII, 22: *rex unus erit omnibus imperans*, et cetera. Modus autem appropinquationis ostenditur cum subdit *et medium parietem*, et cetera. Hic autem modus est per remotionem eius quod dividebat. Debemus autem ad intellectum litterae imaginari unum magnum campum, et multos homines ibi congregatos, in quo quidem per medium protendatur et elevetur unus paries dividens eos, ita quod non videatur populus unus, sed duo. Quicumque ergo removeret parietem, coniungeret illorum hominum congregationem in turbam unam, et efficeretur populus unus. Sic intelligendum est quod hic dicitur. Mundus enim iste est sicut ager, Matth. XIII, 38: *ager est mundus*; hic autem ager, scilicet mundus, plenus est hominibus, Gen. I, 28: *crescite, et multiplicamini, et replete terram.* In isto autem agro est paries, quia quidam sunt ex una parte, quidam ex alia; hic autem paries potest dici lex vetus secundum carnales observantias, in qua Iudaei conclusi custodiebantur, ut dicitur Gal. c. III, 23: *sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quae revelanda erat.* Cant. II, v. 9: *ipse stat post parietem nostrum*; quia videlicet Christus per veterem legem figurabatur. Christus autem hunc parietem removit, et ita cum nullum remaneret interstitium, factus est populus unus Iudaeorum et gentium. Et hoc est quod dicit: dico quod *fecit utraque unum*, hoc modo scilicet *solvens medium parietem.* Parietem dico *maceriae*, non muri. Tunc enim est paries maceriae, quando lapides in eo non conglutinantur cemento, nec ad hoc erigitur, ut duret in perpetuum, sed usque ad tempus praefinitum. Vetus ergo lex est paries maceriae propter duo. Primo quia non conglutinabatur charitate, quae est quasi cementum conglutinans singulos sibi invicem, et omnes simul Christo. Infra IV, 3: *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Vetus enim lex est lex timoris, inducens homines per poenas et comminationes ad observantias mandatorum. Et si qui, illo tempore legis, eam ex charitate observabant, iam pertinebant ad novum testamentum, ut dicit Augustinus, quod est lex amoris. Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore*, et cetera. Secundo, vetus lex est paries maceriae quia non fuit data ut perpetuo duraret, sed usque ad tempus praefinitum. Gal. IV, 1 ss.: *quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium, sed sub tutoribus et actoribus est usque ad praefinitum tempus a patre: ita et nos cum essemus*, et cetera. Sed hic incidit quaestio quia dicit *parietem maceriae solvens*, contrarium dicitur Matth. V, 17: *non veni solvere legem, sed adimplere.* Respondeo. Dicendum est, quod in veteri lege erant praecepta moralia et caeremonialia. Moralia quidem praecepta Christus non solvit, sed adimplevit, superaddendo consilia, et exponendo ea quae Scribae et Pharisaei male intelligebant. Unde dicebat Matth. V, 19: *nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum*, et cetera. Et iterum: *dictum est antiquis: diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros*, et cetera. Caeremonialia vero praecepta solvit quidem quantum ad eorum substantiam, sed adimplevit quantum ad illud quod figurabant, adhibens figuratum figurae. Est ergo intelligendum quod hic dicit *solvens*, scilicet quantum ad observantiam legis carnalis. Et solvere hoc, scilicet parietem maceriae, est solvere inimicitias quae erant inter Iudaeos et gentiles: quia isti volebant legem servare, illi vero minime, ex quo oriebatur inter eos ira et invidia. Sed certe has inimicitias Christus solvit *in carne sua* assumpta. Nam in eius nativitate statim pax hominibus annuntiata est. Lc. II, v. 14. Vel *in carne sua*, scilicet immolata, quia, ut dicitur infra V, 2: *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo.* In quo quidem sacrificio impleta sunt omnia illa sacrificia, et cessaverunt. Hebr. X, 14: *una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Quid autem sit iste paries insinuat, dicens quod est *lex mandatorum*, quasi dicat: solvens parietem, hoc est legem mandatorum, et cetera. Dicitur autem lex vetus *lex mandatorum*, non quia aliae leges mandatis careant; nova enim lex mandata habet. Io. XIII, 34: *mandatum novum do vobis.* Sed propter duo: primo quidem propter magnum numerum mandatorum legalium, intantum quod ab hominibus servari non possunt, secundum illud Act. XV, 10: *hoc est onus quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus.* Iob XI, v. 6: *quod multiplex sit lex eius*, et cetera. Vel dicitur *mandatorum*, id est, factorum. Rom. III, 27: *ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non, sed per legem fidei.* Unde sicut Baptismus Ioannis dicitur Baptismus aquae, quia tantum exterius mundabat, interius autem non sanctificabat: ita et lex vetus dicitur lex factorum, quia praecipiebat tantum quid facere deberent, sed non conferebat gratiam, per quam ad legem implendam iuvarentur. Lex vero nova dirigit in agendis, praecipiendo, et iuvat ad implendum, gratiam conferendo. *Evacuans* dico, sicut imperfectum evacuatur per perfectum, et umbra per veritatem. I Cor. XIII, 10: *cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, scilicet imperfectio et umbra veteris legis, de qua Hebr. X, 1: *umbram enim habens lex futurorum bonorum*, et cetera. Et hoc *decretis*, id est, praeceptis novi testamenti, per quae excluditur lex. Lev. XXVI, v. 10: *comedetis vetustissima veterum*, id est, praecepta legis naturae simul cum nova lege; et, praeceptis eius susceptis, *vetera proiicietis*, id est caeremonialia praecepta veteris legis quantum ad eorum substantiam, ut dictum est. Finem vero appropinquationis ostendit, dicens *ut duos condat in se*, et cetera. Qui quidem finis est ut dicti duo populi efficiantur unus populus. Quae autem uniuntur, oportet uniri in aliquo uno, et quia lex dividebat, non poterant in lege uniri; Christus autem in lege succedens, et fides eius (sicut veritas figurae) eos in semetipso condidit. Io. XVII, 22: *ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Matth. XVIII, 20: *ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi ego sum in medio eorum.* Et hoc

in uno novo homine f

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

aciens pacem, id est in semetipso Christo, qui dicitur novus homo propter novum modum suae conceptionis. Ier. XXXI, 22: *creavit dominus novum super terram, foemina circumdabit virum.* Item propter novitatem gratiae quam contulit. Gal. ult.: *in Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura.* Infra IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui*, et cetera. Item propter nova mandata quae attulit. Io. XIII, 34: *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem*, et cetera. Et licet ista videatur esse intentio apostoli, tamen in Glossa paries duplicatur: quia ex parte Iudaeorum ponitur lex quasi obstaculum, ex parte vero gentium est idololatria. Consequenter cum dicit *ut reconciliet ambos*, etc., ostendit qualiter Deo appropinquaverunt. Circa quod duo facit. Primo manifestat eorum reconciliationem ad Deum; secundo ponit manifestationem reconciliationis, ibi *et veniens evangelizavit*, et cetera. Sciendum est quod dilectio proximi est via ad pacem Dei; quia ut dicitur I Io. IV, 20: *qui enim non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere?* Et Augustinus dicit quod nullus putet habere pacem cum Christo, si discors fuerit cum Christiano. Primo ergo ponit pacem hominum invicem factam per Christum, et exinde pacem hominum ad Deum. Propter quod dicit *ut reconciliet ambos*, iam unitos, *in uno corpore* Ecclesiae, scilicet in Christo. Rom. XII, 5: *multi unum corpus sumus in Christo.* Reconciliet, inquam, *Deo* per fidem et charitatem. II Cor. V, 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Et hoc fecit *per crucem, interficiens inimicitias in semetipso*, quia Iudaeorum et gentilium, quae erant per legem, inimicitias interfecit, implens figuras veteris testamenti; sed inimicitias quae erant inter Deum et homines per peccatum interfecit in semetipso, quando per mortem crucis delevit peccatum. Gal. I, v. 4: *qui dedit semetipsum pro peccatis nostris.* Hebr. IX, 28: *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.* Dicit ergo: *interficiens inimicitias*, id est peccata, *in semetipso*, in immolatione corporis sui. Col. I, 20: *pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt.* Rom. V, 10: *cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius.* Item Col. I, 19: *in Christo complacuit omnem plenitudinem habitare, et per eum reconciliare omnia in ipso.* Quia ergo Christus satisfecit sufficienter pro peccatis nostris, consequens fuit ut soluto pretio fieret reconciliatio. Manifestationem vero huius reconciliationis ponit, dicens: *et veniens evangelizavit*, et cetera. Ponit autem primo pacis seu reconciliationis Annuntiationem; secundo pacis causam et rationem, ibi: *quoniam per ipsum habemus accessum* et cetera. Est ergo manifesta

Dei reconciliatio ad hominem per Christum, quia ipse Christus non solum reconciliavit nos Deo, et interfecit inimicitias, sed etiam *veniens*, scilicet in carne, *evangelizavit*, id est annuntiavit, *pacem.* Vel veniens post resurrectionem, quando stetit in medio discipulorum, et dixit eis: *pax vobis*, Lc. ult., Is. LXI, 1: *ad annuntiandum mansuetis misit me*, et cetera. Et Is. LII, 7: *quam pulchri pedes supra montes annuntiantis et praedicantis pacem, annuntiantis bonum, praedicantis salutem*, et cetera. *Evangelizavit*, inquam, non uni populo tantum, sed *vobis* gentibus *qui longe fuistis*, quibus etsi non in persona propria, tamen per apostolos suos annuntiavit pacem. Matth. ult.: *euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes*, et cetera. Is. XXXIII, 13: *audite, qui longe estis, quae fecerim, et cognoscite*, et cetera. Et pacem *his qui prope*, supple annuntiavit Christus in persona propria. Rom. XV, 8: *dico enim Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.* Is. LIV, 15: *ecce, accola veniet qui non erat mecum, advena quondam tuus adiungetur tibi.* Causam autem pacis et formam ostendit dicens *quoniam per ipsum habemus accessum ambo*, id est, duo populi, *in uno spiritu*, id est, uniti unione spiritus sancti. Infra IV, 3: *solliciti servare unitatem spiritus*, et cetera. I Cor. XII, 11: *haec autem omnia operatur unus atque idem spiritus*, et cetera. Sic autem habemus accessum *ad patrem* per Christum, quoniam Christus operatur per spiritum sanctum. Rom. VIII, 9: *si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Et ideo quidquid fit per spiritum sanctum, etiam fit per Christum. Per hoc etiam quod dicit, *ad patrem*, intelligendum est quod etiam pertinet ad totam Trinitatem, quia propter essentiae unitatem in patre est filius et spiritus sanctus, et in spiritu sancto est pater et filius. Ideo cum dicit *ad patrem*, specialiter ostendit quod quidquid filius habet, a patre habet, et ab eo etiam se habere recognoscit.

Lectio 6

[87800] Super Eph., cap. 2 l. 6 Ostenso supra quod ad spiritualia beneficia simul admissae sunt gentes cum Iudaeis hic ostendit quod in illis beneficiis gentiles non sunt minoris dignitatis quam sunt ipsi Iudaei, sed aeque plenarie ad Christi beneficia sint admissi. Circa quod duo facit, quia primo proponit intentum, secundo manifestat propositum per exemplum, ibi *superaedificati*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo excludit id quod erat in statu praeterito a statu praesenti; secundo concludit id quod competit praesenti statui, ibi *sed estis cives*, et cetera. Quia ergo apostolus concludendo inducit hoc quod dicit *ergo iam*, etc., considerandum est, quod similitudo sequitur ex praemissis: primo quidem ex hoc quod ambo coniuncti, sunt Deo reconciliati; secundo quod ambo habent accessum in uno spiritu ad patrem. Quia ergo simul sunt configurati toti Trinitati: patri ad quem habent accessum, filio per quem, spiritui sancto in quo uno accedunt, in nullo ergo deficiunt a spiritualium bonorum participatione. Ad intellectum autem litterae sciendum est, quod collegium fidelium quandoque in Scripturis vocatur domus, secundum illud I Tim. III, 15: *ut scias quomodo in domo Dei oporteat te conversari, quae est Dei Ecclesia.* Quandoque autem vocatur civitas, secundum illud Ps. CXXI, 3: *Ierusalem quae aedificatur ut civitas.* Civitas enim habet collegium

politicum: domus autem oeconomicum, inter quae quidem duplex differentia invenitur. Nam qui sunt de collegio domus communicant sibi in actibus privatis; qui vero sunt de collegio civitatis, communicant sibi in actibus publicis. Item, qui sunt in collegio domus, reguntur ab uno qui vocatur paterfamilias; sed qui sunt in collegio civitatis reguntur a rege. Ita enim est paterfamilias in domo, sicut rex in regno. Sic igitur collegium fidelium aliquid habet de civitate, et aliquid de domo. Sed si consideretur rector collegii, pater est Matth. VI, v. 9: *pater noster, qui es in caelis*, et cetera. Hier. c. III, 19: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis*; et sic collegium est domus. Si vero ipsos subditos consideres, sic civitas est, quia communicabant sibi in actibus praecipuis, scilicet fidei, spei et charitatis. Et hoc modo si fideles considerentur in se, est collegium civitatis; si vero rector collegii attendatur, est collegium domus. Et ideo apostolus duo verba ponit hic, scilicet *hospites et advenae.* Hoc enim sunt hospites ad domum, quod advenae ad civitatem. Hospes enim dicitur quasi extraneus a domo. Eccli. XXIX, 31: *vita nequam, hospitandi de domo in domum.* Advena vero est qui extraneus venit ad civitatem. Ac si dicat apostolus: olim eratis extranei a collegio fidelium, sicut hospites a domo, et advenae ad civitatem, quemadmodum et proselyti ad legem veterem; sed nunc non est ita, quia *iam non estis hospites*, et cetera. Is. LIV, 15: *ecce accola veniet qui non erat mecum, advena quondam tuus adiungetur tibi.* Consequenter cum dicit *sed estis cives sanctorum*, etc.; concludit quod convenit statui praesenti, dicens *sed estis cives sanctorum*, etc., quasi dicat: quia collegium fidelium dicitur civitas in comparatione ad subditos, et domus in comparatione ad rectorem, collegium, ad quod vocati estis, est civitas sanctorum et domus Dei. Ps. LXXXVI, v. 3: *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.* Unde Augustinus: *duas civitates faciunt duo amores. Nam amor Dei usque ad contemptum sui*, scilicet hominis amantis, *facit civitatem Ierusalem caelestem, amor vero sui usque ad contemptum Dei, facit civitatem Babylonis.* Quilibet ergo vel est civis sanctorum, si diligit Deum usque ad contemptum sui, Prov. ult.: *omnes domestici eius vestiti sunt duplicibus*, si vero diligit se usque ad contemptum Dei, est civis Babylonis. Consequenter cum dicit *superaedificati*, etc., manifestat propositum. Consuetum est in Scripturis quod in figura, quae metonymia dicitur, continens ponatur pro contento, sicut quandoque domus pro his qui sunt in domo: secundum hunc ergo modum loquitur apostolus de his qui sunt in domo Dei, scilicet de fidelibus, sicut de una domo, et comparat eos aedificio. Et circa hoc duo facit, quia primo proponit intentum, secundo ostendit quod huius aedificii participes facti sunt ipsi Ephesii, ibi *in quo et vos coaedificamini*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit huius aedificii fundamentum; secundo ipsius constructionem seu complementum, ibi *in quo omnis aedificatio constructa*, et cetera. Fundamentum autem ponit duplex: unum secundarium, et aliud principale. Secundarium quidem fundamentum sunt apostoli et prophetae. Et quantum ad hoc dicit eos non esse hospites, sed cives, qui iam pertinent ad aedificium spirituale, utpote *superaedificati supra fundamentum apostolorum et prophetarum*, id est, qui sunt apostoli et prophetae, id est, super doctrinam eorum. Vel aliter: *supra fundamentum apostolorum et prophetarum*, id est, supra Christum qui est fundamentum apostolorum et prophetarum; quasi dicat: in eodem fundamento superaedificati estis in quo apostoli et prophetae sunt aedificati, qui ex Iudaeis fuerunt. Hae autem expositiones duae tantum quo ad verba differunt; sed prima convenientior est, quia si alia convenientior esset, tunc pro nihilo adiungeret *ipso summo angulari lapide Christo Iesu*, cum ipse Iesus sit summum fundamentum.

Secundum ergo primum modum magis consonat, ita tamen quod praecipuus lapis et summum fundamentum sit Christus. Quantum vero ad sententiam nihil differunt, quia idem est dicere Christum esse fundamentum, et doctrinam apostolorum et prophetarum, cum Christum tantum, non seipsos, praedicaverint; unde accipere eorum doctrinam est accipere Christum crucifixum. I Cor. I, 23: *nos autem praedicamus Christum crucifixum* idest I Petr. I, 12: *quibus revelatum est, quia non sibi ipsis*, et cetera. Item I Cor. II, 16: *nos autem sensum Christi habemus.* Notandum est quod apostoli dicuntur fundamenta. Ps. LXXXVI, 1: *fundamenta eius in montibus sanctis.* Is. LIV, 11: *fundabo te in sapphiris*, id est, in caelestibus viris. Expresse autem dicuntur fundamenta Apoc. XXI, 14: *murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis nomina duodecim apostolorum.* Qui intantum dicuntur fundamenta, inquantum eorum doctrina Christum annuntiant. Matth. XVI, 18: *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Dicit autem *apostolorum et prophetarum*, ut designet, quod utraque doctrina est necessaria ad salutem. Matth. XIII, 52: *Scriba doctus in regno caelorum similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova et vetera.* Item ut ostendat concordiam inter utramque, alterius ad alteram, dum idem est utriusque fundamentum. Nam quod prophetae praedixerunt futurum, apostoli praedicaverunt factum. Rom. I, 1 s.: *Paulus servus Iesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos.* Principale vero fundamentum tantum est Christus Iesus, et quantum ad hoc dicit *ipso summo*, et cetera. Ubi tria dicit de eo, scilicet quod sit lapis, quod angularis, et quod summus. Lapis quidem est propter fundamenti firmitatem. Unde dicitur Matth. VII, 25, quod domus quae fundata erat supra petram, firmiter aedificata erat, intantum quod nec pluvia, nec flumina, nec venti potuerunt eam destruere. Non sic autem de domo fundata super arenam. Dan. II, 45: *lapis abscissus de monte sine manibus.* Angularis autem dicitur propter utriusque coniunctionem; nam ut in angulo duo parietes uniuntur, sic in Christo populus Iudaeorum et gentium uniti sunt. Ps.: *lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli.* Act. IV, 11 s.: *hic est lapis qui reprobatus est a vobis aedificantibus, qui factus est in caput anguli, et non est in aliquo alio salus.* Et hoc idem de se introducit Matth. XXI, 42: *numquid legistis in Scripturis: lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli*, et cetera. Summus autem dicitur propter dignitatis celsitudinem. Is. XXVIII, 16: *ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem angularem, probatum, pretiosum, in fundamento fundatum.* Sed non est idem de fundamento in aedificio spirituali et in aedificio materiali. Materiale namque aedificium fundamentum habet in terra, et ideo oportet ut principalius fundamentum sit magis infimum. Spirituale vero aedificium fundamentum habet in caelo, et ideo oportet quod fundamentum quanto est principalius, tanto sit sublimius: ut sic imaginemur civitatem quamdam descendentem de caelo, cuius fundamentum in caelo existens, et aedificium demissum ad nos, videatur inferius; secundum illud Apoc. XXI, v. 2: *vidi civitatem sanctam Ierusalem descendentem de caelo*, et cetera. Consequenter cum dicit *in quo omnis aedificatio*, etc., agit de constructione aedificii. In qualibet autem aedificii constructione quatuor requiruntur. Primo aedificii fundatio, secundo constructio, tertio augmentatio, quarto consummatio: quae quidem breviter tangit. Primum, cum dicit *in quo*, scilicet fundamento, qui Christus est principaliter, et doctrina apostolorum et prophetarum secundario, quia, ut dicitur I Cor. III, 11: *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id*, et cetera. Secundo vero tangit secundum, cum dicit *omnis aedificatio constructa.* Et quidem si intelligatur allegorice, designat ipsam Ecclesiam, quae tunc construitur quando homines ad fidem convertuntur. Si autem moraliter intelligatur, significat animam sanctam, et tunc eiusmodi aedificatio construitur, quando bona opera superaedificantur super Christum. Prov. XIV, 1: *sapiens mulier aedificat domum suam.* I Cor. III, 10: *unusquisque videat quomodo superaedificet.* In hoc ergo fundamento, scilicet Christo, omnis aedificatio spiritualis construitur, Iudaeorum vel gentilium, a Deo per auctoritatem. Ps. CXXVI, 1: *nisi dominus aedificaverit domum*, et cetera. Hebr. III, v. 4: *omnis namque domus fabricatur ab aliquo, qui autem omnia creavit, Deus est.* Sed instrumentaliter construitur aedificium vel ab homine qui seipsum aedificat, vel a praelatis. Tertium tangit cum dicit *crescit in templum*, etc.; quod quidem fit quando multiplicantur qui salvi fiunt. Act. VI, 7: *verbum domini crescebat, et multiplicabatur numerus discipulorum in Ierusalem valde.* Crescit etiam quando homo crescit in bonis operibus, et in gratia crescit quantum ad hoc, quod fit templum sanctum. Templum enim a Deo inhabitatur, et ideo oportet quod sit sanctum. Ps. XLV, 5: *sanctificavit tabernaculum suum altissimus.* Et quia nos debemus inhabitari a Deo, ut Deus in nobis habitet, ad hoc nos parare debemus, ut sancti simus. I Cor. III, 16: *nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis*; Apoc. c. XXI, 3: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis.* Sed numquid statim a principio, cum charitatem habemus, templum Dei sumus? Respondeo. Dicendum est quod sic. Et quanto magis proficimus, tanto magis Deus habitat in nobis. Et ideo ad hoc aedificium, quarto, requiritur perfectio et consummatio, quod ostendit, cum dicit *in domino.* Consequenter cum dicit *in quo et vos*, etc., ostendit quomodo gentiles facti sunt participes huius aedificii, dicens *in quo*, scilicet aedificio, non solum superaedificantur Iudaei, sed etiam vos Ephesii *coaedificamini*, id est ad similitudinem aliorum aedificamini. I Petr. II, 4 s.: *ad quem accedentes lapidem vivum, ab hominibus quidem reprobatum, a Deo autem electum et honorificatum, et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini domus spiritualis.* Et ideo subdit *in habitaculum Dei*, ut scilicet Deus in vobis inhabitet per fidem. Infra III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Hoc autem non potest fieri sine charitate, quia *qui manet in charitate, in Deo manet*, etc., I Io. IV, 16. Charitas autem datur nobis per spiritum sanctum. Rom. V, 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis.* Ideo subdit *in spiritu sancto.*

Caput 3

Lectio 1

[87801] Super Eph., cap. 3 l. 1 Supra commemoravit apostolus multa Dei beneficia humano generi et ipsis apostolis collata, hic commemorat specialia Dei beneficia sibi tradita. Primo ergo proponit intentionem suam in generali; secundo exponit per partes in speciali, ibi *quoniam secundum revelationem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit suam conditionem quantum ad patientiam et tribulationes quas pertulit; secundo quantum ad dona gratiae quae Deus sibi contulit, ibi *si tamen audistis*, et cetera. Dicit ergo: dixi *in quo et vos coaedificamini*, etc., *huius rei gratia*,

id est ut aedificemini et convertamini ad Christum, *ego Paulus*, qui tantus sum, quia apostolus Iesu Christi et magister gentium in fide et veritate, nunc *vinctus* Romae. Nam hanc epistolam de urbe scripsit, ubi in vinculis tenebatur. II Tim. II, 9: *laboro usque ad vincula quasi male operans.* Infra IV, 1: *obsecro vos itaque ego Paulus vinctus in domino.* Ex quo apparet eius tribulatio et passio in squalore carceris. Sed quia poena non facit martyrem sed causa, ideo addit suarum tribulationum causam. Duplex est autem causa pro qua quis martyrii causam prosequitur. Una si patiatur pro fide Christi, vel pro quacumque alia virtute. I Petr. IV, 15: *nemo vestrum patiatur quasi homicida, aut maledicus, aut alienorum appetitor, si autem ut Christianus, non erubescat.* Et quantum ad hoc dicit *vinctus Christi Iesu.* Alia, si patiatur pro Ecclesiae utilitate, et quantum ad hoc ait *pro vobis gentibus*, id est tantum intendo conversionem vestram, et verbum salutis vobis praedico, quod traditus sum carceri. II Cor. I, 6: *tribulamur pro vestra exhortatione et salute.* Col. I, 24: *nunc gaudeo in passionibus pro vobis.* Consequenter cum dicit *si tamen audistis*, etc., ponit donum gratiae sibi commissum, quasi dicat: dico quod sum pro vobis gentibus vinctus, *si tamen audistis*, id est intellexistis, *dispensationem gratiae, quae data est mihi pro vobis.* Quod potest intelligi dupliciter. Uno modo ut dispensatio accipiatur passive, et sit sensus *si tamen audistis dispensationem gratiae*, etc., id est si intellexistis quod mihi hoc donum, scilicet apostolatus in gentibus, est dispensatum. Nam, ut dicitur infra IV, 7: *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Et infra: *ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas*, et cetera. Unde mihi dispensatum est a domino Christo, id est venit in sortem, gratia Dei haec ut in vobis fructum faciam. Col. I, 23: *factus sum ego minister*, et cetera. Dico *dispensationem Dei quae data est mihi in vobis*, id est eorum dispensatio tradita est mihi. Alio modo, ut dispensatio accipiatur active, ut sit sensus *si tamen audistis dispensationem*, etc., id est si intellexistis quod mihi datum sit, ut dona gratiae dispensem per communicationem sacramentorum, et hoc *in vobis.* I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi.* Consequenter cum dicit *quoniam secundum revelationem*, etc., manifestat conditionem suam per partes et in speciali. Circa quod duo facit, quia primo ponit quod pertinet ad dignitatem officii, scilicet dispensationem gratiae; secundo illud quod pertinet ad experientiam patientiae, scilicet tribulationem, ibi *quapropter peto ne deficiatis*, et cetera. Prima iterum in duas. Primo ostendit gratiae dispensationem quantum ad diversorum mysteriorum cognitionem; secundo quantum ad ipsorum executionem, ibi *cuius factus sum minister*, et cetera. Prima iterum in duas. Primo ponit mysteriorum Christi sibi datam cognitionem; secundo exponit quod sit istud mysterium, ibi *esse gentes cohaeredes*, et cetera. Circa cognitionem suam tria facit. Primo quod sit certa, secundo quod sit plena, tertio quod sit excellens. Certa quidem est, quia non est per humanam industriam, nec per humanam intentionem, quae falli potest, Sap. IX, 14: *cogitationes enim mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*, sed per legem divinam quae certissima est. Et ideo dicit *quoniam secundum revelationem*, et cetera. Gal. I, v. 12: *neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici; sed per revelationem Iesu Christi.* II Cor. III, 18: *nos vero revelata facie gloriam domini speculantes*, et cetera. Item plena est, quia perfecte revelatum est mihi, et committo vestro iudicio, quia ego in verbis paucis hoc expressi, in quibus cognoscere potestis quod perfectam cognitionem habeam de mysteriis fidei. Et quantum ad hoc dicit *sicut scripsi in brevi*, id est in paucis verbis, ita aperte, quod eo modo hoc *potestis legentes intelligere.* Cant. IV, 11: *favus distillans labia tua*, et cetera. Labium quidem breve quid est. Et sic labia doctoris sunt favus distillans, quando brevibus et paucis verbis multa et magna insinuat. Sed attende, ut dicit Augustinus, quod debet intendere hoc doctor, quod scilicet intelligatur. Et quamdiu ad hoc laborat, verba sua non sunt superflua, sed si postquam intelligitur, eis immoratur, superflua sunt eius verba. Dicit autem *prudentiam meam*, secundum illud Prov. IX, 10: *scientia sanctorum prudentia.* Quae quidem non est mundana sed divina et caelestis, propter quod dicit *in mysterio Christi.* Est etiam excellens, quia solis apostolis est revelata; unde subdit *quod aliis generationibus non est agnitum.* Licet enim mysteria Christi prophetis et patriarchis fuerint revelata, non tamen ita clare sicut apostolis. Nam prophetis et patriarchis fuerunt revelata in quadam generalitate; sed apostolis manifestata sunt quantum ad singulares et determinatas circumstantias. Hoc autem quod dicit *quod aliis generationibus*, etc., potest dupliciter exponi. Uno modo ut per generationes tempora generationum accipiantur, iuxta illud Ps. CXLIV, v. 13: *dominatio tua in omni generatione, et generatione.* Et tunc est sensus, *quod aliis generationibus*, id est temporibus, *non est agnitum filiis hominum*, id est rationalibus creaturis, scilicet nec hominibus, nec Angelis. Matth. XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis in spiritu*, ipsis scilicet in eo spiritu novi testamenti interpretantibus Scripturas, et explanantibus legem. Lc. c. VIII, 9: *vobis datum est nosse mysterium regni Dei, caeteris autem*, et cetera. Lc. X, 23: *beati oculi qui vident quae vos videtis*, et infra XXIV: *dico autem vobis, quod multi reges et prophetae voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt*, et cetera. Alio modo potest exponi ut per generationes accipiantur homines generati, secundum illud Matth. XXIII, 36: *venient haec omnia super generationem istam*, et cetera. Et tunc est sensus *quod aliis generationibus*, id est hominibus in praecedentibus generationibus generatis, *non est cognitum*, etc., sicut prius. Unde Is. LIII, 1: *quis credidit auditui nostro, et brachium domini cui revelatum est?* Sed hoc quidem sacramentum fidei revelatum est aliquibus patribus veteris testamenti, secundum illud Io. VIII, 56: *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum; vidit, et gavisus est.* Et etiam prophetis, secundum illud Ioel II, 28: *post haec effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae.* Sed eis quidem revelatum est in quadam generalitate, apostolis vero clare et perfecte. Et hoc propter tria. Primo quia ipsi apostoli habuerunt revelationem immediate a filio Dei, secundum illud Io. I, 18: *unigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Prophetae vero et patres veteris testamenti, ipsi edocti sunt per Angelos, vel per aliquas similitudines. Unde dicitur Is. VI, 6: *volavit ad me unus de Seraphim, et in manu eius calculus, quem*, et cetera. Et ideo ipsi apostoli clarius acceperunt. Secundo, quia non in figuris et in aenigmatibus, sicut prophetae, viderunt, sed revelata facie gloriam domini speculantes. Lc. X, 23: *beati oculi qui vident quae vos videtis.* Tertio, quia apostoli constituti fuerunt executores et dispensatores huius sacramenti, et ideo oportebat quod melius ipsi essent instructi quam alii. Io. IV, 38: *alii laboraverunt, et vos in labores eorum introistis.* Consequenter cum dicit *esse gentes*, etc., manifestat quid sit illud sacramentum. Circa quod sciendum est quod Iudaei triplicem praerogativam habebant respectu gentilium, scilicet promissionis haereditatis. Rom. c. IV, 13: *non enim per legem promissio Abrahae, aut semini eius, ut haeres esset mundi, sed per iustitiam fidei.* Ps. XV, 5: *dominus pars haereditatis meae,* et cetera. Item per specialem a gentibus aliis distinctionem et electionem. Deut. VII, 6: *te elegit dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris de cunctis populis qui sunt super terram.* Unde Ps. XCIX, 3: *nos autem populus eius et oves pascuae eius.* Cant. VI, 8: *una est columba mea, perfecta mea*, et cetera. Item per Christi promissionem. Gen. XII, 3: *in te benedicentur universae cognationes terrae.* Haec autem tria gentes non habebant. Supra II, 12: *qui eratis illo tempore sine Christo, alienati a conversatione Israel.* Sed ad haec tria recepti sunt per fidem. Primo quidem, quantum ad participationem haereditatis, et, quantum ad hoc, dicit *cohaeredes*, scilicet ipsis Iudaeis in haereditate caelesti. Matth. VIII, 11: *multi ab oriente et occidente venient, et recumbent cum Abraham, Isaac et Iacob in regno caelorum*, et cetera. Secundo ad speciale collegium fidelium, et, quantum ad hoc, dicit *et concorporales*, id est in unum corpus. Io. X, 16: *alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili*, id est gentes, *et illas oportet me adducere, et vocem meam audient, et fiet unum ovile et unus pastor.* Tertio, ad participationem gratiae repromissae, et quantum ad hoc dicit *et comparticipes*, scilicet promissionum quae factae sunt Abrahae. Rom. XV, 8: *dico autem Christum fuisse ministrum circumcisionis propter veritatem Dei ad confirmandas promissiones patrum, gentes autem super misericordia honorare Deum.* Et haec omnia consecutae sunt gentes non per Moysem, sed *in Christo.* Io. I, 17: *lex per Moysem data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* II Petr. I, 4: *per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit*, et cetera. Item, nec per impletionem legis, quia hoc est iugum quod *neque patres nostri, neque nos portare potuimus*, ut dicitur Act. XV, 10, sed *per Evangelium*, per quod omnes salvantur. Rom. I, 16: *non enim erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* I Cor. XV, 1: *notum vobis facio Evangelium quod praedicavi vobis, quod et accepistis, in quo et statis, per quod et salvamini.*

Lectio 2

[87802] Super Eph., cap. 3 l. 2 Postquam ostendit apostolus esse sibi gratiam dispensatam quantum ad mysteriorum divinorum cognitionem, hic ostendit hoc idem quantum ad ipsorum mysteriorum executionem. Et circa hoc duo facit. Primo commemorat auxilium gratiae praestitum sibi ad exequendum; secundo, ostendit sibi commissum officium ministerii, ibi *mihi omnium sanctorum minimo*, et cetera. Prima in duas. Primo tangit ministeriorum divinorum executionem; secundo ostendit auxilium sibi datum ad exequendum, ibi *secundum donum gratiae*, et cetera. Executio autem divinorum sibi commissa est per modum ministerii, et quantum ad hoc dicit: dico quod hoc ministerium est mihi commissum, scilicet gentes esse cohaeredes per Evangelium, per quod gentes participes fiunt promissionis Dei in Christo Iesu, *cuius ego* Paulus *factus sum minister*, etc.; quasi dicat: non ego impleo vel exequor ut a me vel ut meum, sed sicut ministerium quod Dei est. Act. IX, 15: *vas electionis est mihi iste*, et cetera. Unde apostolus I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Deinde cum dicit *secundum donum gratiae*, etc., tangit auxilium sibi praestitum ad ministeriorum executionem. Huiusmodi autem auxilium duplex fuit. Unum quidem ipsa facultas exequendi, aliud ipsa operatio, sive actualitas. Facultatem autem

dat Deus infundendo virtutem et gratiam, per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum; sed ipsam operationem confert inquantum operatur in nobis interius movendo et instigando ad bonum. Et ideo hoc accipiens apostolus a Deo, dicit quantum ad primum: dico quod *factus sum minister*, sed certe non meis meritis, nec virtute propria, sed *secundum donum gratiae Dei quae data est mihi*, quia scilicet idoneus efficior ad executionem divinorum mysteriorum, qui fui prius persecutor. I Cor. XV. 10: *plus omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum.* Quantum ad secundum dicit *secundum operationem*, quam Deus efficit, inquantum virtus eius operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate. Potest autem hoc aliter exponi secundum Glossam, ut quod dictum est modo referatur ad praecedentia, scilicet dicatur quod esse gentes cohaeredes et concorporales, et comparticipes promissionis eius, scilicet Dei patris, hoc quidem donum dedit Deus gentibus in Christo, id est per Christum, et hoc secundum operationem virtutis eius, id est per hoc quod potenter operatus est, suscitando Christum a morte. Consequenter cum dicit *mihi enim sanctorum minimo*, etc., ostendit officium commissum, cuius quidem commissionis gratia commendatur ex tribus. Primo quidem ex personae suae conditione; secundo ex commissorum magnitudine, ibi *evangelizare investigabiles*, etc.; tertio ex fructus utilitate, ibi *ut innotescat*, et cetera. Commendat igitur officium sibi commissum ex personae conditione. Si enim rex aliquis, aliquod quidem magnum officium alicui magno principi et excellenti committeret, non multum ei magnam gratiam faceret, quantum ad hunc magnum, si poneret in magno officio; sed si magnum et arduissimum officium alicui parvo committat, multum eum magnificat, et magnam gratiam facit ei, et tanto magis quanto officii excellentia excedit ipsum. Secundum ergo hunc modum Paulus gratiam sibi commissi officii commendat, dicens *mihi enim omnium sanctorum minimo data est gratia haec.* Et vocat se minimum, non ex potestate sibi commissa, sed ex consideratione status praeteriti. I Cor. XV, 9: *ego sum minimus apostolorum, qui non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.* Is. LX, 22: *minimus erit in mille, et parvulus in gentem fortissimam.* Et hoc *in gentibus*, id est inter gentes, Gal. II, 8-9: *qui enim operatus est Petro in apostolatum circumcisionis, operatus est et mihi inter gentes. Et cum cognovissent gratiam Dei, quae data est mihi inter gentes*, et cetera. Secundo commendatur huiusmodi commissionis gratia ex officii magnitudine, quod est revelare et manifestare secreta Dei, quae sunt magna et occulta, puta, de magnitudine Christi et de salute fidelium facta per eum. De his autem duobus est totum Evangelium. Quantum ad primum dicit *evangelizare*, etc., quasi dicat: haec gratia data est mihi ut annuntiem bonum. I Cor. I, 17: *non misit me Christus baptizare, sed evangelizare.* Et ibidem IX, 16: *vae enim mihi si non evangelizavero.* Et bonum hoc, scilicet *investigabiles Christi divitias*, quae sunt verae divitiae. Supra c. II, 4: *Deus autem qui dives est in misericordia*, et cetera. Rom. II, 4: *an divitias bonitatis eius, et patientiae, et longanimitatis contemnis?* et cetera. Rom. X, 12: *dives in omnes qui invocant illum.* Quasi dicat: divitiae istae vere investigabiles sunt, quia tanta est misericordia eius, quod intelligi vel investigari non possit. Is. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia, et scientia, timor domini ipse thesaurus eius*, scilicet Christi, quia in Christo abundantissime fuit timor domini. Is. XI, 3: *replebit eum spiritus timoris domini.* In Christo enim sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi Col. II, 3, et haec sunt investigabiles, quia perfecte sapientia et scientia Christi investigari non possunt. Iob XI, 7: *reperies forsan vestigia*

Dei, et usque ad perfecte omnipotentem? Quasi dicat: non. Nam per creaturas, in quibus relucet vestigium creatoris, perveniri non potest ad perfectam eius cognitionem. Huiusmodi autem divitias stupens admiratur apostolus, dicens, Rom. XI, 33, *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam*, et cetera. Eccli. I, 3: *sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigabit?* Quantum ad secundum, id est ad manifestandam salutem fidelibus ex Christo provenientem, dicit *et illuminare omnes*, non solum Iudaeos, sed etiam gentiles per praedicationem et miracula. Eccli. XXIV, 45: *illuminabo omnes sperantes in domino.* Act. c. IX, 15: *vas electionis est*, et cetera. Matth. V, v. 14: *vos estis lux mundi.* Illuminare, inquam, quantum in me est omnes, scilicet credere volentes. I Tim. II, 4: *qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ad hoc scilicet ut intelligant *quae sit dispensatio sacramenti*, quia nihil valent ista nisi dispensentur; quasi dicat: de hoc illuminabo, scilicet quam mirabilis et ex quanta dilectione sit facta adimpletio arcanae redemptionis. Huiusmodi autem divitiae investigabiles, per Christum vobis dispensatae sunt. Sed quia dici posset: istud quod dicis, etsi sit magnum, omnes tamen hoc sciunt; ideo ad hoc respondet apostolus dicens, quod non, quia *absconditi a saeculis.* Ubi sciendum est quod omnia quae sunt in effectu, latent virtute in suis causis, sicut in virtute solis continentur omnia quae sunt in generabilibus et corruptibilibus. Sed tamen ibi quaedam sunt abscondita, quaedam manifesta. Nam calor est manifeste in igne; aliquorum vero ratio, quae occulto modo producit, latet in eo. Deus autem est omnium rerum causa efficiens, sed producit quaedam, quorum ratio potest esse manifesta, illa scilicet quae mediantibus causis secundis producit. Aliqua vero sunt in eo abscondita, illa scilicet quae immediate per seipsum producit. Et quia sacramentum humanae redemptionis per seipsum operatus est Deus, ideo in eo solo hoc sacramentum est absconditum. Et hoc est quod dicit *absconditi a saeculis in Deo*, id est in sola notitia Dei. Investigare autem secreta primae causae maximum est. I Cor. II, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos: sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi, qui destruuntur, sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula. Qui*, inquam, *omnia creavit.*

Lectio 3

[87803] Super Eph., cap. 3 l. 3 Posita dignitate officii ex magnitudine commissorum, hic commendat apostolus officii dignitatem ex utilitate effectus, quae quidem est revelatio magnarum rerum magnis personis. Sunt autem circa hoc tria consideranda. Primo quidem quibus sit revelatum, et quantum ad hoc dicit *ut innotescat principatibus*, etc.; secundo per quem reveletur, quia *per Ecclesiam*; tertio quid reveletur, quia *multiformis sapientia Dei.* Ad cuius quidem sapientiae descriptionem quatuor tangit apostolus. Primo eius multiplicitatem, ibi *multiformis sapientia Dei*; secundo modum multiplicitatis, ibi *praefinitionem saeculorum*; tertio multiplicitatis auctoritatem; unde subdit *quam fecit in Christo Iesu domino nostro*; quarto auctoritatis effectum, ibi *in quo habemus fiduciam et accessum.* Est ergo sapientia, quae revelatur, *multiformis*, et haec quidem multiformitas tangitur Iob XI, 5: *utinam Deus loqueretur tecum et aperiret labia sua tibi, ut osten-*

deret tibi secreta sapientiae, et quam multiplex sit lex eius, et cetera. Sap. VII, 22: *est enim in illa*, scilicet sapientia divina, *spiritus intelligentiae, sanctus, unicus et multiplex*, et cetera. Multiplex scilicet in effectibus; unicus, scilicet in essentia. Modus autem multiplicitatis revelatae scientiae est *secundum praefinitionem saeculorum*, id est distinctionem et determinationem diversorum temporum. Deus enim ordinat alia esse in uno tempore, alia in alio, et secundum hoc huiusmodi sapientia multiformis dicitur secundum praefinitionem saeculorum, quia diversa tempora diversis ornat effectibus. Auctor autem huius multiplicitatis est Christus; unde dicit *quam fecit* Deus *in Christo Iesu domino nostro*, id est per Christum. Ipse enim mutat tempora et statum eorum. Hebr. I, 1: *multifarie multisque modis*, etc., *per quem fecit et saecula.* Potest autem hoc quod dicit *quam fecit*, etc., referri vel ad aeternam praedestinationem: nam ipsam fecit pater in filio suo. Supra I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.* Ipse enim filius est sapientia patris, nihil autem diffinit, vel praeordinat aliquid, nisi per sapientiam. Vel potest referri ad praedestinationis aeternae completionem, quam Deus pater per filium consummavit. I Cor. X, 11: *in quos fines saeculorum devenerunt*, supple sumus. Effectus autem auctoris est magnitudo fructus, qui nobis a Christo provenit, quod ponitur, cum dicit *in quo habemus fiduciam*, et cetera. Circa quod duo facit. Primo ponit bona quae recipimus; secundo appropriatum per quod recipimus, ibi *per fidem eius.* Bona autem quae recipimus, sunt duo: unum quod pertinet ad spem obtinendi, et quantum ad hoc dicit *in quo*, scilicet Christo, *habemus fiduciam*, scilicet veniendi ad caelum et aeternam haereditatem. Io. XVI, 33: *confidite, ego vici mundum.* II Cor. III, 4: *fiduciam talem habemus per Christum ad Deum.* Aliud bonum pertinet ad obtinendi facultatem, et quantum ad hoc dicit *et accessum in confidentia*, scilicet habemus. Hebr. IV, v. 16: *adeamus cum fiducia ad thronum gloriae eius.* Ier. III, 19: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis.* Rom. V, 2: *per quem accessum habemus per fidem in gratia ista, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Per quid autem haec dentur nobis, subdit, dicens *per fidem eius*, scilicet Christi. Rom. V, 1: *iustificati ex fide pacem habemus ad Deum per dominum nostrum Iesum Christum.* Ut ergo breviter comprehendamus, dico quod revelata est sapientia Dei multiformis varietatis, secundum distinctionem et praefinitionem saeculorum, quae dedit nobis fiduciam et accessum ad patrem per fidem eius. Quibus autem revelata sit ista multiformis sapientia Dei ostendit, et tunc sumitur ista littera superius dimissa, *ut innotescat principatibus et potestatibus*, ex qua apparet magnitudo. Et quia etiam in terris sunt principes et potestates, addit *in caelestibus*, id est in caelo, ubi nos erimus. Notandum est autem hic, quod principatus et potestates sunt duo ordines, qui ex ipsorum nomine praeeminentiam in operando designant. Potestatis ordo ordinatur ad reprimendum impedimenta salutis, sed ordo principatuum praeest et iniungit ad bene exequendum. Quod autem ad ordinem principatus pertineat regulare, patet per illud Ps. LXVII, 26: *praevenerunt principes coniuncti psallentibus*, et cetera. Item: *principes Iuda duces eorum*, et cetera. Quod autem ad potestates pertineat reprimere, patet Rom. XIII, 3 s.: *vis autem non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa; Dei enim minister est tibi in bonum; si autem malefeceris, time. Non enim sine causa gladium portat*, et cetera. Magni ergo sunt quibus innotescit: quia sanctis Angelis, per quos diriguntur, et defenduntur sancti. Per quid autem eis innotescat multiformis sapientia Dei subdit, dicens *per Ecclesiam*, quod quidem habet magnam difficultatem. Nam Glossa habet, *id est* *per apostolos in Ecclesia praedicantes.* Unus quidem intellectus esse potest, quod scilicet Angeli didicerunt ab apostolis, et hoc videtur quamdam rationem habere. Videmus enim quod in caelo inter Angelos superiores, qui immediate a Deo illuminantur, illuminant et docent inferiores Angelos, qui non immediate illuminantur a Deo. Non videtur ergo irrationabile dici quod doceant Angelos apostoli, qui immediate a Deo sunt edocti, secundum illud Io. I, 18: *unigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Sed hoc quidem satis sufficienter dici posset, nisi aliud occurreret. Cum enim in Christo sint duae naturae, divina scilicet et humana, edocti quidem sunt apostoli a Christo immediate quantum ad humanam naturam, Angeli autem immediate naturam divinam vident, etiam inferiores, alias non essent beati, cum in sola visione divinae essentiae rationalis creaturae beatitudo consistat. Non est ergo conveniens, nec ratio aliqua, ut dicamus sanctos qui sunt in patria doceri a quantumcumque perfectis viatoribus. Nam licet inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista, tamen *qui minor est in regno caelorum maior est illo*, ut dicitur Lc. VII, 28. Dicere autem quod Daemones doceantur ab hominibus, hoc absque praeiudicio credibile est. Sed quod beati qui immediate verbum conspiciunt, quod est speculum sine macula, in quo relucent omnia, a viatoribus doceantur, dici non debet, nec conveniens videtur. Dicendum est ergo, quod innotuit Angelis per Ecclesiam, id est per apostolos praedicantes, ut dicit Glossa, non quod Angeli hoc didicerint ab eis, sed in eis. Nam, sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram, Deus antequam creaturas crearet, ante, dico, ordine naturae, non ordine temporis, cum secundum tempus simul omnia creata sint, rationes rerum naturalium indidit mentibus Angelorum, quo fit ut Angeli dupliciter res naturales cognoscerent, quia cognoverunt eas in verbo, et haec cognitio dicitur matutina. Item, cognoverunt eas in naturis propriis, et haec dicitur cognitio vespertina. Ulterius notandum est, quod sunt quaedam rationes mysteriorum gratiae totam creaturam excedentes, et huiusmodi rationes non sunt inditae mentibus Angelorum, sed in solo Deo sunt occultae. Et ideo Angeli non cognoscunt eas in seipsis, nec etiam in Deo, sed cognoscunt eas secundum quod in effectibus explicantur. Cum igitur rationes pertinentes ad multiformem sapientiam Dei, sint huiusmodi, scilicet in solo Deo absconditae, et postmodum in istis forinsecis effectibus explicatae, manifestum est, quod Angeli eas, nec in seipsis, nec in ipso verbo, nec etiam ab apostolis, nec a viatoribus aliis cognoverunt; sed in ipsis apostolis explicatas, prius in mente divina latentes, cognoverunt. Sicut domus quae est in mente artificis, vel conceptu de domo facienda, nullus scire potest quamdiu latet in mente, nisi solum ille qui solus illabitur animabus, scilicet Deus; sed postquam conceptus est iam in effectu extrinseco explicatus, quia domus iam facta est; sic aliquis de domo iam facta, quae prius latebat in mente artificis, edocetur, non autem edocetur per domum, sed in domo. Unde iam restat ut aliter exponatur hoc quod dicit *ut innotescat principatibus*, etc., ut illa coniunctio ut accipiatur non causaliter, sed quodammodo consecutive, et legatur sic: *illuminare quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit*, ita tamen absconditi, *ut innotescat principatibus*, etc., id est, istud sacramentum ita fuit absconditum in Deo, quod inde innotuit principatibus et potestatibus non ab aeterno, sed a saeculo, quia omnis creatura principium habet; et hoc, non per Ecclesiam terrenam, sed caelestem, quia ibi est vera Ecclesia, quae est mater nostra et ad quam tendimus et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata. Et sic ly per, designat ordinem naturae tantum, ut dicatur per Ecclesiam caelestem, id est, de uno in aliud, sicut dicitur: illud factum est notum per totum regnum vel civitatem, quia nova currunt ab uno in alium, secundum quod verba currunt; sicut dicitur Act. c. IX, 42 de suscitatione Thabitae beghinae sancti Petri: *notum autem factum est per universam Ioppen, et crediderunt multi*, et cetera. Magister tamen, aliter recitat lecturam Augustini, hoc modo *illuminare quae sit dispensatio*, etc., et hoc per Ecclesiam, id est, omnes qui sunt in Ecclesia terrena, sed hoc non est secundum intentionem Augustini. Hic posset quaeri, utrum Angeli a principio mundi cognoverint mysterium incarnationis. Respondet Magister dicens, quod Angelis maioribus notum fuit, sed non minoribus. Unde ipsi, scilicet Angeli minores, interrogant, Is. LXIII, 1: *quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra?* Sed opinio haec est contra beatum Dionysium. Dionysius enim duas interrogationes Angelorum de Christo factas ex sacra Scriptura accipit. Unam ex Ps. XXIII, 8: *quis est iste rex gloriae?* Item accipit aliam ex Is. LXIII, v. 1: *quis est iste, qui venit de Edom?* et cetera. Prima autem interrogatio, secundum eum, est inferiorum Angelorum, secunda supremorum; quod patet, quia primae non Deus respondet, sed alius, unde dicit: *dominus virtutum ipse est rex gloriae.* Secundae vero respondet ipse Deus immediate, unde dicit: *ego qui loquor iustitiam, et propugnator sum ad salvandum.* Vult ergo Dionysius, quod utrique aliquid ignoraverunt et aliquid sciverunt: quia a principio omnes sciverunt mysterium incarnationis in generali, sed rationes in speciali didicerunt tempore procedente seu processu temporis, secundum quod in effectibus extrinsecis explicabantur.

Lectio 4

[87804] Super Eph., cap. 3 l. 4 Postquam egit apostolus de dignitate officii, quod pertinet ad suam conditionem, hic consequenter agit de his quae pertinent ad suam afflictionem, scilicet de passionibus suis. Circa quod duo facit. Primo exhortatur eos ne pro suis tribulationibus conturbentur sed habeant patientiam; secundo, quia ad hoc quod homo non conturbetur necessarium est divinum auxilium, praemittit orationem, ut impleant hoc per divinam gratiam, ibi *huius rei gratia*, et cetera. Dicit ergo primo: ex magnitudine officii mei et firmitate eius, quam habeo per fidem Christi, accidit quod tribulationes patior; nec me conturbant, nec a Christo avellere possunt. Rom. VIII, 35: *quis nos separabit a charitate Christi? Tribulatio?* etc.; quasi dicat: nihil. *Propter quod* induco vos et *peto, ne deficiatis in tribulationibus meis*, ne scilicet occasione tribulationum mearum deficiatis omnino a fide et ab operibus bonis. Hebr. XII, 3: *non fatigemini animis vestris deficientes.* Dico autem quod vos non debetis deficere, quia sunt *pro vobis*, id est, pro utilitate vestra. II Cor. I, 6: *sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute, sive consolamur pro vestra consolatione, sive exhortamur pro vestra exhortatione et salute, quae operatur tolerantiam passionum earumdem, quas et nos patimur, ut spes nostra firma sit pro vobis, scientes quoniam sicut socii passionum estis, sic eritis et consolationum.* Vel dicit *pro vobis*, id est pro vestra probatione. Sap. III, v. 6: *tamquam aurum in fornace probavit electos dominus*, et cetera. *Quae est gloria vestra*, etc., scilicet si non deficiatis, sed stetis fortes in tribulationibus. Nam *qui perseveraverit usque in finem*, et cetera. Alio modo: *quae est gloria vestra*, id est tolerantia passionum nostrarum, est pro vobis ad gloriam, in

hoc quod Deus exposuit apostolos suos et prophetas tribulationibus et passionibus propter salutem vestram. Os. c. VI, 5: *propterea dolavi in prophetis, et occidi eos*, et cetera. II Cor. I, 14: *gloria vestra sumus, sicut vos nostra*, et cetera. Consequenter cum dicit *huius rei gratia*, etc., implorat eis auxilium per orationem, ut per exhortationem suam proficiant. Et primo orationem praemittit; secundo quasi securus de exauditione, gratias agit, ibi *ei autem qui potens est*, et cetera. Item, prima in tres, quia primo proponit orationis obiectum; secundo orationis intentum, ibi *ut det vobis secundum divitias*, etc.; tertio orationis fructum, ibi *ut possitis comprehendere*, et cetera. Oratio autem redditur exaudibilis per humilitatem. Ps. ci, 18: *respexit in orationem humilium*, et cetera. Eccli. XXXV, 21: *oratio humiliantis se, nubes penetrabit*, et cetera. Et ideo statim orationem suam ab humilitate incipit, dicens *huius rei gratia*, scilicet ne deficiatis a fide, *flecto genua mea ad patrem*, etc., quod est signum humilitatis propter duo. Primo quia qui genua flectit, quodam modo parvificat se, et subiicit se ei, cui genua flectit: unde per huiusmodi ostenditur recognitio propriae fragilitatis et parvitatis. Secundo quia in genu est fortitudo corporis. Quando ergo quis genua flectit, protestatur debilitatem suae virtutis. Et inde est, quod exteriora signa corporalia exhibentur Deo ad conversionem, et exercitium spirituale animae interioris. In oratione Manasses: *flecto genua cordis mei*, et cetera. Is. XLV, 23: *mihi curvabitur omne genu*, et cetera. Deinde describit orationis obiectum, quod est Deus, et describit eum ex duobus: primo ex affinitate, secundo ex auctoritate. Ex affinitate enim erigimur ad orandum cum fiducia. Et quantum ad hoc dicit *ad patrem domini nostri Iesu Christi*, scilicet cuius nos filii sumus. Iac. I, 17: *omne datum optimum*, et cetera. Is. LXIII, 16: *tu enim, domine, pater noster*, et cetera. Ex auctoritate autem confirmatur obtinendi quod petimus fiducia, quia ipse est *ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Hic posset quaeri utrum in caelo sit paternitas. Posset dici breviter, quod in caelo, id est in Deo vel in divinis, est paternitas, quae est principium omnis paternitatis. Sed de hac non quaeritur ad praesens, quia cuilibet fideli nota est. Sed quaeritur utrum in caelis, id est utrum in Angelis sit aliqua paternitas. Ad hoc dico quod paternitas est tantum in viventibus et cognoscentibus. Est autem duplex vita. Una secundum actum, alia secundum potentiam. Vita quidem secundum potentiam, est habere opera vitae in potentia. Unde dormiens quantum ad actus exteriores, dicitur vivere in potentia. Vivere autem secundum actum est, quando exercet quis opera vitae in actu. Sic autem non solum qui dat potentiam vitae, pater est eius cui dat; sed qui dat actum vitae, ille etiam pater dici potest. Quicumque ergo inducit aliquem ad aliquem actum vitae, puta ad bene operandum, intelligendum, volendum, amandum, pater eius dici potest. I Cor. IV, 15: *nam si decem millia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres*, et cetera. Cum ergo inter Angelos unus alterum illuminet, perficiat et purget, et isti sint actus hierarchici, manifestum est quod unus Angelus est pater alterius, sicut magister est pater discipuli. Utrum autem paternitas, quae est in caelis et in terra, derivetur a paternitate, quae est in divinis, dubitatur. Et videtur quod non; quia nomina sic imponimus secundum quod res nominatas cognoscimus; quidquid autem cognoscimus, est per creaturas, ergo nomina imposita a nobis rebus ipsis, plus et prius conveniunt creaturis quam ipsi Deo. Respondeo et dico quod nomen alicuius rei nominatae a nobis dupliciter potest accipi, quia vel est expressivum, aut significativum conceptus intellectus, quia voces sunt notae, vel signa passionum, vel conceptuum qui sunt in anima, et sic nomen prius est in creaturis, quam in Deo. Aut inquantum est manifestativum quidditatis rei nominatae exterius, et sic est prius in Deo. Unde hoc nomen paternitas, secundum quod significat conceptionem intellectus nominantis rem, sic per prius invenitur in creaturis quam in Deo, quia per prius creatura innotescit nobis, quam Deus; secundum autem quod significat ipsam rem nominatam, sic per prius est in Deo quam in nobis, quia certe omnis virtus generativa in nobis est a Deo. Et ideo dicit: *ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*, quasi dicat: paternitas quae est in ipsis creaturis, est quasi nominalis seu vocalis, sed illa paternitas divina, qua pater dat totam naturam filio, absque omni imperfectione, est vera paternitas. Consequenter cum dicit *ut det vobis*, etc., ostendit orationis intentum. Et primo facit hoc; secundo ostendit per quid posset impetrare suum propositum, ibi *per spiritum eius*, et cetera. Dicit ergo: dico quod peto ne deficiatis, sed stetis viriliter. Scio tamen quod hoc ex vobis facere non potestis sine dono Dei, ideo peto, *ut det vobis.* Iac. I, 17: *omne datum optimum*, et cetera. Et hoc quidem *secundum divitias gloriae suae*, id est secundum copiam maiestatis eius et magnificentiae. Ps. CXI, 3: *gloria et divitiae in domo eius.* Prov. VIII, 18: *mecum sunt divitiae et gloria.* Divitiae, inquam, quae faciunt *virtute corroborari.* Is. XL, 29: *qui dat lasso virtutem, et his qui non sunt fortitudinem et robur multiplicat.* Et hoc *in interiori homine*, quia nisi in interioribus fortificetur homo, faciliter ab hoste superatur. Is. IX, 7: *confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum.* Tunc resumatur illa particula interposita, scilicet *per spiritum*, in qua ostendit per quid obtinere potest quod petit. Ipse enim spiritus, qui roborat, est spiritus fortitudinis et est causa non deficiendi in tribulationibus, quem obtinemus per fidem quae est fortissima: quia fides est substantia rerum sperandarum, id est facit in nobis subsistere res sperandas. Unde I Petr. V, 9: *cui resistite fortes in fide.* Et ideo subiungit *habitare Christum per fidem*, et hoc *in cordibus vestris.* I Petr. III, 15: *dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris.* Per quod? Dico quod non solum per fidem, quae, ut donum est fortissima, sed etiam per charitatem quae est in sanctis. Et ideo subdit *in charitate radicati et fundati.* I Cor. XIII, 7: *omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet, charitas numquam excidit.* Cant. ult.: *fortis est ut mors dilectio.* Unde sicut arbor sine radice, et domus sine fundamento de facili ruit, ita spirituale aedificium, nisi sit in charitate fundatum et radicatum, durare non potest.

Lectio 5

[87805] Super Eph., cap. 3 l. 5 Supra ostendit apostolus petitionis suae pro Ephesiis, et orationis intentum, scilicet corroborationem spiritus in fide et charitate, hic consequenter ostendit eius quam petiit corroborationis per fidem et charitatem fructum, qui est quaedam cognitio. Ideo primo proponit ipsam notitiam; secundo ipsius notitiae et cognitionis efficaciam, ibi *ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Dicit ergo: ita sitis, charissimi, *in charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere*, et cetera. Quod quidem dupliciter legi potest. Primo modo, ut magis sequamur intentionem apostoli. Sciendum est ergo quod tam in futuro quam in praesenti cognitio Dei est nobis necessaria; nam in futuro gaudebimus et de cognitione Dei et de cognitione assumptae humanitatis.

Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut, cognoscant*, et cetera. Io. X, 9: *ingredietur*, scilicet in contemplatione divinitatis, *et egredietur*, scilicet in contemplatione humanitatis, *et pascua inveniet.* Et quia fides est inchoatio illius futurae cognitionis, quia *est substantia rerum sperandarum*, etc., ut dicitur Hebr. XI, v. 1 quasi iam in nobis res sperandas per modum cuiusdam inchoationis facit subsistere. Inde est quod fides nostra in his duobus consistit, scilicet in divinitate et humanitate Christi. I Cor. II, 2: *non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Iesum Christum*, et cetera. Secundum hoc ergo primo praemittit eis cognitionem divinitatis; secundo cognitionem mysteriorum humanitatis, ibi *scire etiam supereminentem scientiae*, et cetera. Cognitionem autem divinitatis manifestat eis sub his verbis *ut possitis*, etc., quasi dicat: corroboramini per fidem et charitatem, quia si sic estis, pervenietis ad vitam aeternam, ubi habebitis Deum praesentem et perfecte eum cognoscetis. Quod autem Deus manifestetur amanti, patet Io. XIV, 21: *qui diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*; quod vero manifestetur credenti, patet, prout dicitur Is. VII, 9, secundum aliam litteram: *nisi credideritis, non intelligetis.* Oportet enim ut secundum fidem et charitatem corroboremini, ut possitis comprehendere. Ubi sciendum est quod comprehendere quandoque ponitur pro includere, et tunc oportet quod comprehendens contineat in se totaliter comprehensum. Quandoque autem ponitur pro apprehendere, et tunc dicit remotionem distantiae et insinuat propinquitatem. Primo autem modo a nullo intellectu creato Deus comprehendi potest. Iob XI, 7: *forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies?* Quasi dicat: non, quia sic posset eum perfecte cognoscere quantum cognoscibilis est. Et de hac cognitione non intelligitur quod dicitur *ut possitis comprehendere*, sed secundo modo. Et est una de tribus dotibus, et de hac loquitur apostolus, cum dicit *ut possitis comprehendere*, id est Deum habere praesentem et praesentialiter cognoscere. Phil. c. III, 12: *sequor autem si quomodo comprehendam, in quo*, et cetera. Et haec comprehensio est communis omnibus sanctis eius. Ideo subdit *cum omnibus sanctis.* Ps. CXLIX, 9: *gloria haec est omnibus sanctis eius.* Talibus autem dicitur illud I Cor. IX, 24: *sic currite ut comprehendatis*, et cetera. *Quae sit latitudo*, et cetera. Notandum quod verba ista videntur ortum habere ex verbis Iob XI, 7: *forsan*, inquit, *vestigia Dei comprehendes?* Quasi dicat: incomprehensibilis est; huius autem incomprehensibilitatis causam assignat, dicens: *excelsior caelo est, et quid facies? Profundior Inferno est, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari.* Ex quo videtur quod Iob ostendat eum esse comprehensibilem, attribuens ei quadruplicem differentiam dimensionum. His enim verbis alludens apostolus dicit *ut possitis comprehendere, quae sit latitudo*, etc.; quasi dicat: habeatis tantam fidem et charitatem, ut possitis tandem comprehendere quod comprehensibile est. Et hoc modo exponit Dionysius. Non est tamen aliquo modo intelligendum has dimensiones corporaliter esse in Deo, quia *spiritus est Deus*, ut dicitur Io. IV, 24. Sunt tamen in Deo metaphorice. Unde per latitudinem designatur dimensio seu extensio virtutis, et sapientiae divinae super omnia. Eccli. I, 10: *effudit illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua.* Per longitudinem designatur aeterna eius duratio. Ps. ci, 13: *tu autem, domine, in aeternum permanes*, et cetera. Ps. XCII, 5: *domum tuam, domine, decet sanctitudo in longitudinem dierum.* Per sublimitatem vel celsitudinem vero, perfectio et nobilitas naturae eius, quae in infinitum excedit creaturam. Ps. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes dominus. Et profundum*, id est incomprehensibilitas sapientiae eius. Eccle.

VII, 25: *alta profunditas*, scilicet sapientiae divinae, *quis inveniet eam?* Sic ergo patet quod finis fidei et charitatis nostrae est ut perveniamus ad perfectam fidei cognitionem, qua cognoscamus infinitam suae virtutis extensionem, aeternam et infinitam eius durationem, suae perfectissimae naturae celsitudinem, suae sapientiae profunditatem et incomprehensibilitatem, eo modo sicut est attingendum. Consequenter, quia adhuc alia cognitio est necessaria, scilicet cognitio mysteriorum humanitatis, ideo subdit *scire etiam supereminentem scientiae*, et cetera. Ubi sciendum est quod quidquid est in mysterio redemptionis humanae et incarnationis Christi, totum est opus charitatis. Nam quod incarnatum est, ex charitate processit. Supra II, 4: *propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos*, et cetera. Quia vero mortuus fuit, ex charitate processit Io. XV, 13: *maiorem hac dilectionem nemo habet*, etc.; infra V, 2: *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo.* Propter hoc dicit Gregorius: *o inaestimabilis dilectio charitatis. Ut servum redimeres, filium tradidisti.* Et ideo scire charitatem Christi, est scire omnia mysteria incarnationis Christi et redemptionis nostrae, quae ex immensa charitate Dei processerunt, quae quidem charitas excedit omnem intellectum creatum et omnium scientiam, cum sit incomprehensibilis cogitatu. Et ideo dicit *supereminentem scientiae*, scilicet naturali et omnem intellectum creatum excedentem, Phil. IV, 7: *et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum; charitatem Christi*, id est, quam Deus pater fecit per Christum. II Cor. V, 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Alio modo potest legi, ut referatur ad perfectionem charitatis nostrae, quasi dicat: corroboramini *in charitate radicati et fundati*, et hoc *ut possitis comprehendere*, non solum cognoscere, *cum omnibus sanctis*, quia hoc donum, scilicet charitatis, commune est omnibus, cum nullus possit esse sanctus sine charitate, ut dicitur Ephes. c. III. *Possitis*, inquam, comprehendere *quae sit latitudo*, scilicet charitatis, quae se extendit usque ad inimicos. Ps. CXVIII, 96: *latum mandatum tuum nimis.* Lata est enim charitas ad suam diffusionem. Ps. XVII, 20: *eduxit me in latitudinem dominus. Longitudo* autem eius attenditur quantum ad sui perseverantiam, quia numquam deficit, sed hic incipit et perficitur in gloria. I Cor. XIII, v. 8: *charitas numquam excidit.* Cant. ult.: *aquae multae non potuerunt extinguere charitatem. Sublimitas* autem eius attenditur quantum ad intentionem caelestium, ut scilicet Deus non diligatur propter temporalia, quia huiusmodi charitas esset infirma, sed ut diligatur propter se tantum. Iob XL, v. 5: *in sublime erigere, et esto gloriosus. Profundum* vero attenditur quantum ad originem ipsius charitatis. Nam hoc quod Deum diligimus, non est ex nobis, sed a spiritu sancto, quia, ut dicitur Rom. V, 5, *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum*, et cetera. Hoc ergo quod unus habet charitatem longam, latam, sublimem et profundam, et alius non, venit ex profundo divinae praedestinationis. Eccli. I, 2: *profundum abyssi quis dimensus est.* Ergo, *ut possitis comprehendere*, id est perfecte consequi cum omnibus sanctis, *quae sit latitudo*, ut extendatur charitas vestra usque ad inimicos, *quae sit longitudo*, ut scilicet numquam deficiat, *quae sit sublimitas*, ut scilicet propter seipsum Deus diligatur, et *quid sit profundum*, scilicet praedestinationis, et cetera. Sciendum est autem hic quod Christus, in cuius potestate fuit eligere genus mortis quod vellet, quia ex charitate mortem subiit, elegit mortem crucis, in qua praedictae quatuor dimensiones sunt. Ibi est *latitudo*, scilicet in ligno transverso, cui affixae sunt manus, quia opera nostra debent per charitatem dilatari usque ad inimicos. Ps. XVII, 20: *eduxit me in latitudinem dominus.* Ibi est *longitudo* in ligno erecto, cui innititur totum corpus, quia charitas debet esse perseverativa, quae sustinet et salvat hominem. Matth. X, 22: *qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ibi est *sublimitas* in ligno superiori, cui caput inhaeret, quia spes nostra debet elevari ad aeterna et divina. I Cor. XI, 3: *caput viri Christus est.* Ibi etiam est *profundum* in ligno quod latet sub terra et sustinet crucem, et tamen non videtur, quia profundum amoris divini sustinet nos, nec tamen videtur; quia ratio praedestinationis ut dictum est excedit intellectum nostrum. Sic ergo debemus comprehendere virtutem charitatis nostrae et Christi, et adhuc scire charitatem Christi supereminentem scientiae, scilicet humanae, quia nullus potest scire quantum Christus dilexit nos, vel scire etiam charitatem scientiae Christi, quae habetur cum scientia Christi. Charitatem, dico, supereminentem, scilicet alii charitati, quae est sine scientia. Sed numquid est verum quod charitas quae est cum scientia superemineat charitati quae est sine scientia? Et videtur quod non, quia sic malus theologus esset supereminentioris charitatis quam sancta vetula. Respondeo. Dico quod hoc intelligitur de scientia afficiente: nam ex vi cognitionis inducitur ad magis diligendum, quia, quanto Deus magis cognoscitur, tanto et magis diligitur. Propter quod petebat Augustinus: *noverim te, noverim me.* Vel hoc dicitur propter quosdam qui habent zelum Dei, sed non secundum scientiam. Talium enim charitati supereminet charitas, cum habetur praedicta scientia Christi. Consequenter cum dicit *ut impleamini*, etc., ponit cognitionis divinae efficaciam, dicens *ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*, id est ut habeatis perfectam participationem omnium donorum Dei, ut scilicet hic habeatis plenitudinem virtutum, et postea beatitudinis, quae quidem efficit charitas. Eccli. XXIV, 26: *transite ad me, omnes qui concupiscitis me*, et cetera. Consequenter sequitur illa pars *ei autem qui potens*, et cetera. In qua apostolus agit Deo gratias de suae petitionis exauditione. Circa quod tria facit, quia primo ponit potestatem Dei, qua postulata concedit; secundo potestatis exemplum, ibi *secundum virtutem quae operatur in nobis*, etc.; tertio materiam gratiarum actionis, ibi *ipsi gloria*, et cetera. Potestatem autem Dei describit infinitam, dicens *ei autem*, scilicet Deo Christo et Deo patri, *qui potens est omnia facere*, et cetera. Ex. XV, 3: *omnipotens nomen eius.* Rom. ult.: *ei autem qui potens est vos confirmare iuxta Evangelium*, et cetera. Et hoc *superabundanter* facere in nobis omnia quam sciamus petere per affectum, aut intelligere per intellectum, et hoc est quod dicit *quam petimus, aut intelligimus.* Exemplum autem huiusmodi abundantiae in nobis exhibitae ostendit, dicens *secundum virtutem quam operatur in nobis*, quasi dicat: apparet si attendamus ea quae operatus est in nobis, scilicet hominibus. Nam nec affectus, nec intellectus humanus potuissent considerare, vel intelligere, vel petere a Deo quod fieret homo et homo efficeretur Deus et consors naturae divinae, quae tamen secundum virtutem operatur in nobis, et hoc in incarnatione filii sui. II Petr. I, 4: *ut per hoc efficiamini divinae consortes naturae.* Unde de his dicitur Eccli. XVIII, 2: *quis sufficiet enarrare opera illius?* Quis enim investigabit magnalia illius, virtutem autem magnitudinis quis annuntiabit? Vel *operatus est in nobis*, scilicet apostolis, quibus dedit gratiam evangelizandi *investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo*, ut supra eodem cap. et ibi dictum est. Materia autem gratiarum actionis dicitur esse duplex beneficium quod nobis contulit Deus. Primum est Ecclesiae institutio; secundum est filii incarnatio. Dicit ergo *ipsi*, scilicet Deo patri, *gloria*, sit, supple, *in Ecclesia*, id est pro his quae fecit in Ecclesia, quam instituit: quo ad primum; *in Christo*, id est per Christum, vel pro Christo, quem nobis dedit.

Ipsi, inquam, sit gloria, ut gloriosus appareat, non solum in praesenti sed *in omnes generationes saeculi saeculorum*, id est saeculi omnia continentis. I Tim. I, 17: *regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.*

Caput 4

Lectio 1

[87806] Super Eph., cap. 4 l. 1 Supra commemoravit apostolus divina beneficia, per quae unitas Ecclesiae constituitur et conservatur, hic monet eos apostolus ad permanendum in Ecclesiae unitate. Circa quod duo facit, quia primo monet eos ut in ipsa unitate perseverent; secundo instruit eos quomodo in ea permaneant, ibi *hoc ergo dico et testificor in domino*, et cetera. Item prima in duas, quia primo monet eos ad servandam ecclesiasticam unitatem; secundo proponit ipsius ecclesiasticae unitatis formam, ibi *unus dominus, una fides*, et cetera. Prima iterum in tres. Primo praemittit quaedam inductiva ad servandam ecclesiasticam unitatem; secundo ponit monitionem, ibi *cum omni humilitate*, etc.; tertio ostendit monitionis finem, ibi *solliciti servare*, et cetera. Inducit autem ex tribus ad servandam ecclesiasticam unitatem. Primo ex charitatis affectu; secundo ex commemoratione suorum vinculorum; tertio ex consideratione divinorum. Charitatis autem affectum insinuat per obsecrationem. Unde dicit *itaque*, ex quo tot beneficia a domino recepistis, *obsecro vos*, cum tamen imperare possem, sed propter humilitatem non impero, magis autem obsecro. Prov. XVIII, 23 dicitur: *cum obsecrationibus loquitur pauper.* Item propter charitatem, quae magis movet ad opus, quam timor. Phil. I, 8: *fiduciam multam habens in Christo imperandi tibi quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro*, et cetera. Ex commemoratione vero suorum vinculorum inducit eos, dicens *ego vinctus in domino.* Ex quibus inducit eos ad servandam sic unitatem, propter tria. Primo quia amicus magis compatitur amico afflicto, et nititur in pluribus facere voluntatem suam, ut vel sic eum consoletur. Eccli. XII, 8 s.: *non agnoscetur in bonis amicus, et non abscondetur in malis inimicus. In bonis viri, inimici illius in tristitia, et in malitia illius, amicus agnitus est.* Secundo quia apostolus ipse vincula patiebatur pro ipsorum utilitate, et ideo inducit eos ad memoriam, quasi volens eos obligare. II Cor. I, 6: *sive autem tribulamur pro vestra exhortatione et salute, sive consolamur pro vestra consolatione, sive exhortamur pro vestra exhortatione et salute; quae operatur tolerantiam earumdem passionum, quas et nos patimur.* Tertio quia, ut supra dictum est cap. III in illa parte: *quae est gloria vestra*, huiusmodi erant eis ad magnam gloriam, dum Deus pro eis amicos et electos suos exposuit tribulationibus pro ipsorum salute. Et ideo addit *in domino*, id est, propter dominum. Vel ideo dicit hoc, quia erat ad gloriam apostoli, quod non ut fur, aut homicida, sed ut Christianus et propter dominum nostrum Iesum Christum vinculatus erat, iuxta illud Ezech. III, 25: *ecce data sunt super te vincula, et ligabunt te in eis*, et cetera. Ex consideratione vero divinorum beneficiorum inducit eos, dicens *ut digne ambuletis vocatione qua vocati estis*, id est attendentes dignitatem ad quam vocati estis, ambuletis secundum quod ei convenit. Si enim quis vocatus esset ad nobile regnum, indignum

esset quod faceret opera rusticana. Sic monet Ephesios apostolus, quasi dicat: vocati estis ut sitis cives sanctorum et domestici Dei, ut dictum est supra cap. II, 19, non est ergo dignum ut faciatis opera terrena, nec ut de mundanis curetis. Ideo dicit *digne*, et cetera. Col. I, 10: *ambuletis digne, Deo per omnia placentes.* Phil. I, 27: *digne Evangelio Christi conversamini.* Et quare? Quia *vocavit vos de tenebris in admirabile lumen suum*, I Petr. II, 9. Consequenter cum dicit *cum omni humilitate*, etc., ponit modum suae monitionis, docens quomodo digne poterunt ambulare. Ponit ergo quatuor virtutes, et excludit quatuor vitia eis opposita. Primum autem vitium quod excludit est superbia. Dum enim unus superbiens vult alii praeesse et alius similiter superbus non vult subesse, causatur dissensio in societate et tollitur pax. Unde Prov. XIII, 10: *inter superbos semper iurgia sunt.* Ad quod excludendum dicit *cum omni humilitate*, scilicet interiori et exteriori. Eccli. III, 20: *quanto magnus es, humilia te in omnibus*, et cetera. Phil. II, 3: *in humilitate superiores invicem arbitrantes.* Iac. IV, 6: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Secundum est ira. Iracundi enim sunt propinqui ad iniuriam inferendam verbis vel factis, ex quo turbationes oriuntur. Prov. XV, v. 18: *vir iracundus provocat rixas; qui patiens est, mitigat suscitatas.* Ad hoc excludendum dicit *et in mansuetudine*, quae mitigat rixas, et pacem conservat. Prov. III, 34: *mansuetis dabit gratiam.* Ps. XXXVI, 11: *mansueti autem haereditabunt terram.* Eccli. III, 19: *fili, in mansuetudine opera tua perfice, et super gloriam hominum diligeris.* Tertium est impatientia. Quandoque enim aliquis humilis est et mansuetus in se, abstinens a molestiis inferendis, non tamen patienter sustinet molestias sibi illatas, vel attentatas. Ideo subdit *cum patientia*, scilicet adversorum. Iac. I, 4: *patientia autem opus perfectum habet.* Eccli. II, 4: *in humilitate tua patientiam habet.* Hebr. X, 36: *patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes*, et cetera. Quartum inordinatus zelus. Cum enim inordinate zelantes, omnia quae vident iudicant, nec tempus, nec locum servantes, concitatur turbatio in societate. Gal. V, 15: *si mordetis invicem et comeditis, videte ne ab invicem consumamini.* Et ideo dicit *supportantes invicem in charitate*, scilicet mutuo sustinentes defectus aliorum, et hoc ex charitate. Quia quando deficit aliquis, non debet statim corrigi, nisi adsit locus et tempus, sed misericorditer expectari, quia *charitas omnia sustinet*, I Cor. XIII, 7. Non autem debent huiusmodi defectus supportari ex negligentia vel ex consensu et familiaritate, vel carnali amicitia, sed ex charitate. Gal. VI, 2: *alter alterius onera portate*, et cetera. Rom. XV, 1: *debemus nos firmiores imbecillitates infirmorum sustinere.* Consequenter cum dicit *solliciti servare*, etc., ostendit monitionis finem, qui quidem est ut servetur unitas inter fideles. Circa quod tria facit. Primo ponit ipsam unitatem, quae est finis; secundo describit modum unitatis, ibi *in vinculo pacis*; tertio ponit rationem servandae unitatis, ibi *sicut vocati estis*, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod *digne ambuletis*, etc., et hoc faciatis *solliciti servare unitatem spiritus.* Est autem duplex unitas. Una ad malefaciendum, quae est mala, et potest dici unitas carnis. Eccli. XI, 34: *a scintilla una augetur ignis, et ab uno doloso augetur sanguis.* Alia est unitas spiritus, quae est bona ad faciendum bonum. Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum et quam iucundum*, et cetera. Io. XVII, 11: *ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Modus autem servandae unitatis est in vinculo pacis. Charitas enim est coniunctio animorum. Nulla autem rerum materialium coniunctio stare potest, nisi ligetur aliquo vinculo. Eodem modo nec coniunctio animorum per charitatem stare potest, nisi ligetur; huiusmodi autem verum ligamen est pax, quae est, secundum Augustinum, tranquillitas modi, speciei et ordinis, quando scilicet unusquisque habet quod suum est. Propter quod dicit *in vinculo pacis.* Ps. CXLVII, v. 14: *qui posuit fines tuos pacem*, et cetera. Quae quidem pax servatur per iustitiam. Is. XXXII, v. 17: *opus iustitiae pax.* Eccli. VI, 26: *ne acedieris vinculis eius.* Et quare? Quia certe, ut dicitur ibidem, *vincula illius alligatura salutis.* Nunc autem, quia in homine est duplex unitas, una scilicet membrorum ad invicem simul ordinatorum, alia corporis et animae tertium constituentium, apostolus autem loquitur hic de unitate Ecclesiae ad modum unitatis quae est in homine, ideo subiungit *unum corpus*, quasi dicat: ligemini vinculo pacis, ut sitis unum corpus, quantum ad primam unitatem, ut scilicet omnes fideles sint ordinati ad invicem, sicut membra unum corpus constituentia. Rom. XII, 5: *multi unum corpus sumus in Christo*, et cetera. *Et unus spiritus*, quantum ad secundum, ut videlicet unum habeatis spiritualem consensum per unitatem fidei et charitatis. Vel: unum corpus quoad proximum, et unus spiritus quoad Deum; quia *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*, I Cor. VI, 17. Deinde cum dicit *sicut vocati estis*, etc., subdit rationem huius unitatis. Quia, sicut videmus, quod quando aliqui sunt vocati simul ad aliquid pariter habendum et mutuo percipiendum, solent simul etiam manere et simul ire, ita spiritualiter dicit: quia vos estis vocati ad unum, scilicet finale praemium, ideo debetis simul cum unitate spiritus ambulare *in una spe vocationis vestrae*, id est in unam spem speratam, quae est effectus vocationis. Hebr. III, 1: *fratres, facti vocationis caelestis participes.* I Cor. I, 26: *videte vocationem vestram*, et cetera. Sed posset aliquis dicere: quis vocabit nos, et ad quid? Respondetur I Petr. V, 10: *Deus autem omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam gloriam suam*, etc., ubi est beatitudo vestra. Apoc. XIX, 9: *beati qui ad coenam nuptiarum agni vocati sunt.*

Lectio 2

[87807] Super Eph., cap. 4 l. 2 Posita eorum exhortatione pro servanda ecclesiastica unitate, in hac parte apostolus formam dictae unitatis ipsis Ephesiis insinuat. Ubi sciendum est, quod cum Ecclesia Dei sit sicut civitas, est aliquod unum et distinctum, cum non sit unum sicut simplex, sed sicut compositum ex diversis partibus. Et ideo apostolus duo facit. Primo ostendit id quod est commune Ecclesiae; secundo ostendit id quod est distinctum in ipsa, ibi *unicuique autem nostrum data est gratia*, et cetera. In qualibet autem civitate, ad hoc ut sit una, quatuor debent esse communia, scilicet unus gubernator, una lex, eadem insignia, et idem finis: haec autem quatuor dicit apostolus esse in Ecclesia. Dicit ergo: dico quod debetis habere unum corpus et unum spiritum, quia estis in unitate Ecclesiae, quae est una. Primo, quia habet ducem unum, scilicet Christum, et quantum ad hoc dicit *unus dominus*, non plures, pro quorum diversis voluntatibus oporteat vos discordare. Dicitur enim Hebr. III, 6: *Christus est tamquam filius in domo sua.* Act. II, 36: *certissime ergo sciat omnis domus Israel, quia et dominum eum et Christum Deus fecit hunc Iesum, quem vos crucifixistis.* I Cor. VIII, 6: *unus dominus noster Iesus Christus.* Zach. c. XIV, 9: *in illa die erit dominus unus, et nomen eius unum.* Secundo quia lex eius est una. Lex enim Ecclesiae est lex fidei. Rom. III, v. 27: *ubi est ergo nunc gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem?*

Factorum? Non, sed per legem fidei. Sed fides quandoque sumitur pro ipsa re credita, secundum illud: *haec est fides Catholica*, etc., id est, ista debent credi. Quandoque vero sumitur pro habitu fidei, quo creditur in corde. Et de utroque hoc potest dici. De primo, ut sit sensus *una est fides*, id est, idem iubemini credere et eodem modo operari, quia unum et idem est quod creditur a cunctis fidelibus, unde universalis seu Catholica dicitur. Unde I Cor. I, 10: *idipsum dicatis*, id est sentiatis, *omnes*, et cetera. Alio modo *una est fides*, id est unus habitus fidei quo creditur; una, inquam, non numero, sed specie, quia idem debet esse in corde omnium; et hoc modo idem volentium dicitur una voluntas. Tertio eadem sunt insignia Ecclesiae, scilicet sacramenta Christi, inter quae primum Baptisma, quod est ianua omnium aliorum. Et ideo dicit *unum Baptisma.* Dicitur autem unum triplici ratione. Primo quia Baptismata non differunt secundum baptizantes; quia a quocumque conferantur, uniformem virtutem habent, quia qui baptizat interius, unus est, scilicet Christus. Io. I, v. 33: *super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto.* Secundo dicitur unum, quia datur in nomine unius, scilicet Trinitatis. *Baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* Tertio quia iterari non potest. Poenitentia autem, matrimonium, Eucharistia, et extrema unctio, iterari possunt, non autem Baptismus. Hebr. VI, 4: *impossibile est eos qui semel sunt illuminati*, scilicet per Baptismum, *gustaverunt autem donum caeleste, et participes facti sunt spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt*, scilicet per peccatum, *renovari rursus ad poenitentiam.* Non iteratur autem vel propter characterem, vel quia causa eius non iteratur. Rom. VI, 4: *consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in mortem*, et cetera. Nunc autem *Christus semel pro peccatis mortuus est*, ut dicitur I Petr. III, 18. Quarto in Ecclesia est idem finis, qui est Deus. Filius enim ducit nos ad patrem. I Cor. XV, 24: *cum tradiderit regnum Deo et patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem, oportet autem illum regnare*, et cetera. Et quantum ad hoc subiungit, dicens *unus Deus*, etc., ubi primo, ponit apostolus eius unitatem; secundo eius dignitatem, ibi *qui est super omnes*, et cetera. Circa primum duo dicit: primum pertinet ad naturam divinam; unde dicit *unus Deus.* Deut. VI, 4: *audi, Israel, dominus Deus tuus unus est.* Aliud pertinet ad eius benevolentiam ad nos et ad pietatem; unde dicit *et pater omnium.* Is. LXIII, 16: *tu, domine, pater noster, et redemptor noster.* Mal. II, 10: *numquid non pater unus omnium nostrum? Numquid non Deus creavit nos?* Dignitatem autem eius commendat ex tribus. Ex altitudine divinitatis, cum dicit *qui est super omnes.* Ps. CXII, 4: *super omnes gentes dominus*, et cetera. Ex amplitudine eius potestatis, cum dicit *per omnia.* Ier. c. XXXIII, 24: *caelum et terram ego impleo*, et cetera. Ps. VIII, 8: *omnia subiecisti sub pedibus*, et cetera. Lc. X, 22: *omnia mihi quippe tradita sunt*, quippe quia *omnia per ipsum facta sunt*, Io. I, 3. Sed modo quo dicitur Sap. XI, 21: *omnia in numero, et pondere, et mensura disposuisti.* Ex largitate gratiae, cum dicit *et in omnibus nobis*, scilicet per gratiam. Ier. XIV, 9: *tu autem in nobis es, domine*, et cetera. Sed primum appropriatur patri, qui est fontale principium divinitatis et omnes creaturas excellit. Secundum filio, qui est sapientia *attingens a fine usque ad finem fortiter*, Sap. VIII, 1. Tertium vero spiritui sancto, qui *replet orbem terrarum*, Sap. I, 7.

Lectio 3

[87808] Super Eph., cap. 4 l. 3 Supra ostendit apostolus ecclesiasticam unitatem quantum ad id quod in Ecclesia est commune, hic idem ostendit quantum ad hoc quod singulis fidelibus membris Ecclesiae est proprium et speciale. Circa quod tria facit: primo proponit distinctionem; secundo inducit ad hoc auctoritatem, ibi *propter quod dicit*, etc.; tertio ponit auctoritatis expositionem, ibi *quod autem ascendit*, et cetera. Dicit ergo: habemus in Ecclesia unum Deum, unam fidem, etc., sed tamen diversas gratias diversis particulariter collatas habemus, quia *unicuique nostrum data est gratia*, quasi dicat: nullus nostrum est qui non sit particeps divinae gratiae et communionis. Io. I, 16: *de plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia.* Sed certe ista gratia non est data omnibus uniformiter seu aequaliter, sed *secundum mensuram donationis Christi*, id est secundum quod Christus est dator, et eam singulis mensuravit. Rom. XII, 6: *habentes donationes secundum gratiam quae data est nobis differentes.* Haec differentia non est ex fato, nec a casu, nec ex merito, sed ex donatione Christi, id est secundum quod Christus nobis commensuravit. Ipse enim solus recepit spiritum non ad mensuram, Io. III, 34, caeteri autem sancti ad mensuram recipiunt. Rom. XII, 3: *unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei.* I Cor. III, 8: *unusquisque propriam mercedem accipiet*, et cetera. Matth. XXV, 15: *unicuique secundum propriam virtutem*, et cetera. Quia sicut in potestate Christi est dare vel non dare, ita dare tantum vel minus. Sequitur *propter quod dicit*, et cetera. Hic ponit quamdam auctoritatem assumptam de Ps. LXVII, 19, et refertur ad hoc quod dixit *secundum mensuram donationis Christi*; ubi tria facit. Primo commemorat Christi ascensionem; secundo humani generis liberationem; tertio ponit donorum spiritualium collationem. Partes consequuntur se. Ostendit ergo primum, dicens sic: *propter quod*, scilicet significandum, *dicit*, scilicet propheta David in Ps. LXVII, 19: *ascendens Christus in altum*, et cetera. Mich. II, 13: *ascendit ante eos pandens iter*, et cetera. Iob XXXIX, 18: *in altum alas erigit*, et cetera. Ascendens, inquam, sed non solus, quia *captivam duxit captivitatem*, eos scilicet quos Diabolus captivaverat. Humanum enim genus captivatum erat, et sancti in charitate decedentes, qui meruerant gloriam, in captivitate Diaboli detinebantur quasi captivi in Limbo. Is. V, 13: *ductus est captivus populus meus*, et cetera. Hanc ergo captivitatem Christus liberavit, et secum duxit in caelum. Is. XLIX, 24 s.: *numquid tolletur a forti praeda, aut quod captum fuerit a robusto salvabitur, ac salvum poterit esse? Quia haec dicit dominus: equidem et captivitas a forti tolletur, et quod ablatum fuerit a robusto, salvabitur.* Sed certe hoc non verificatur solum quantum ad iam mortuos, sed etiam quantum ad viventes, qui captivi tenebantur sub peccato, quos, a peccato liberans, servos fecit iustitiae, ut dicitur Rom. VI, 18, et sic quodammodo eos in captivitatem duxit, non ad perniciem sed ad salutem. Lc. V, 10: *ex hoc iam homines eris capiens.* Non solum autem homines a Diaboli captivitate eripuit, et suae servituti subiecit, sed etiam eos spiritualibus bonis dotavit. Unde subditur *dedit dona hominibus*, scilicet gratiae et gloriae. Ps. LXXXIII, 12: *gratiam et gloriam dabit dominus.* II Petr. I, 4: *per quem et pretiosa nobis promissa donavit*, et cetera. Nec est contrarium quod in littera praecedenti dicitur *accepit dona in hominibus*, quia certe ipse dedit ut Deus et accepit ut homo in fidelibus, sicut in membris suis. Dedit in caelo sicut Deus, et accepit

in terra secundum modum loquendi quo dicitur Matth. c. XXV, 40: *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Deinde cum dicit *quod autem ascendit*, etc., exponit propositam auctoritatem, et primo quantum ad ascensionem; secundo quantum ad materiam donationis, ibi *et ipse dedit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo descendit, ibi *qui descendit*; secundo quomodo ascendit, ibi *qui ascendit*, et cetera. Circa primum considerandum, quod cum Christus vere sit Deus, inconveniens videbatur quod sibi conveniret descendere, quia nihil est Deo sublimius. Et ideo ad hanc dubitationem excludendam subdit apostolus *quod autem ascendit quid est, nisi quia et descendit primum*, et cetera. Ac si diceret: ideo postea dixi quod ascendit, quia ipse primo descenderat, ut ascenderet: aliter enim ascendere non potuisset. Quomodo autem descendit, subdit, dicens quia *in inferiores partes terrae.* Quod potest intelligi dupliciter. Uno modo ut per inferiores partes terrae intelligantur istae partes terrae, in quibus nos habitamus, quae dicuntur inferiores, eo quod sunt infra caelum et aerem. In has autem partes terrae dicitur descendisse filius Dei, non motu locali, sed assumptione inferioris et terrenae naturae, secundum illud Phil. II, 7: *exinanivit semetipsum*, et cetera. Alio modo potest intelligi de Inferno, qui etiam infra nos est. Illuc enim descendit dominus secundum animam, ut inde sanctos liberaret. Et sic videtur hoc eis convenire quod dixerat: *captivam duxit captivitatem.* Zach. IX, 11: *tu quoque in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos tuos de lacu, in quo non erat aqua.* Apoc. X, 1: *vidi alium Angelum fortem descendentem de caelo*, et cetera. Ex. III, 7: *vidi afflictionem populi mei qui est in Aegypto*, etc.; et sequitur: *et descendi liberare eum.* Deinde cum dicit *qui descendit*, etc., manifestat eius ascensionem quantum ad tria. Primo quantum ad personam ascendentis, cum dicit *qui descendit, ipse est qui ascendit*, et cetera. In quo designatur unitas personae Dei et hominis. Descendit enim, sicut dictum est, filius Dei assumendo humanam naturam, ascendit autem filius hominis secundum humanam naturam ad vitae immortalis sublimitatem. Et sic est idem filius Dei qui descendit et filius hominis qui ascendit. Io. c. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo filius hominis, qui est in caelo.* Ubi notatur quod humiles, qui voluntarie descendunt, spiritualiter Deo sublimante ascendunt, quia *qui se humiliat, exaltabitur*, Lc. XIV, 11. Secundo ostendit terminum ascensionis, cum dicit *super omnes caelos.* Ps. LXVII, 34: *qui ascendit super omnes caelos ad orientem.* Nec solum intelligendum est quod ascenderit super omnes caelos corporales, sed etiam super omnem spiritualem creaturam. Supra c. I, 20: *constituens illum ad dexteram suam in caelestibus super omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen quod nominatur*, et cetera. Tertio ponit ascensionis fructum, cum dicit *ut adimpleret omnia*, id est omne genus hominum spiritualibus donis repleret. Ps. LXIV, 5: *replebimur in bonis domus tuae.* Eccli. XXIV, 26: *a generationibus meis adimplemini.* Vel *adimpleret*, id est ut ad effectum perduceret, *omnia* quae de ipso erant scripta. Lc. ult.: *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et prophetis et Psalmis de me.*

Lectio 4

[87809] Super Eph., cap. 4 l. 4 Hic exponit apostolus quod supra dixerat de donatione donorum. Circa quod duo facit. Primo ostendit quod dominus singulis fidelibus dedit donorum diversitatem; secundo ostendit illorum donorum fructum et utilitatem, ibi *ad consummationem sanctorum*, et cetera. Et quia per dona Christi diversi status et munera in Ecclesia designantur, considerandum est quod, inter dona Christi, primo ponit apostolos. Unde dicit *et ipse dedit quosdam quidem apostolos.* Lc. VI, 13: *elegit ex ipsis quos et apostolos nominavit.* I Cor. XII, 28: *quosdam quidem posuit in Ecclesia: primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores, quarto virtutes.* Apostoli primo loco ponuntur, quia ipsi privilegiati fuerunt in omnibus donis Christi. Habuerunt enim plenitudinem gratiae et sapientiae, quidam quantum ad revelationem divinorum mysteriorum. Lc. ult.: *aperuit eis sensum ut intelligerent*, et cetera. Mc. c. IV, 11: *vobis datum est nosse mysterium regni Dei*, et cetera. Io. XV, 15: *omnia quae audivi a patre meo, nota feci vobis.* Habuerunt etiam copiam eloquentiae ad annuntiandum Evangelium. Lc. XXI, 15: *dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere, et contradicere omnes adversarii vestri.* Mc. ult.: *euntes in mundum universum, praedicate*, et cetera. Habuerunt etiam praerogativam auctoritatis et potentiae quantum ad curam dominici gregis. Io. ult.: *pasce oves meas.* I Cor. X: *de potestate nostra quam dedit nobis Deus in aedificationem, non in destructionem vestram*, et cetera. Ideo apostolus subiungit hic tres gradus ecclesiasticos secundum participationem singulorum praemissorum. Nam quantum ad revelationem divinorum mysteriorum, subdit *quosdam autem prophetas*, qui praenuntiatores fuerunt incarnationis Christi, de quibus dicitur I Petr. I, 10: *prophetae qui de futura in vobis gloria prophetaverunt.* Matth. XI, 13: *omnes enim prophetae, et lex usque ad Ioannem prophetaverunt.* Sed apostoli prophetantes fuerunt post adventum Christi gaudia vitae futurae. Apoc. I, 3: *beatus qui legit et qui audit verba prophetiae huius*, et cetera. Item fuerunt exponentes antiquorum prophetarum prophetias. I Cor. XIV, 1: *aemulamini spiritualia; magis autem ut prophetetis.* Matth. XXV: *ecce ego mitto ad vos prophetas et sapientes*, et cetera. Quantum vero ad annuntiandum Evangelium, subdit *alios vero Evangelistas*, qui scilicet habent officium praedicandi Evangelium, vel etiam conscribendi, quamvis non essent de principalibus apostolis. Rom. X, 15: *quam speciosi pedes evangelizantium pacem*, et cetera. Is. XLI, 27: *dabo Ierusalem Evangelistam.* Quantum vero ad curam Ecclesiae subdit *alios autem pastores*, curam scilicet dominici gregis habentes. Et sub eodem addit *et doctores*, ad ostendendum quod proprium officium pastorum Ecclesiae est docere ea quae pertinent ad fidem et bonos mores. Dispensare autem temporalia non pertinet ad episcopos, qui sunt apostolorum successores, sed magis ad diaconos. Act. VI, 2: *non est aequum nos derelinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Tit. I, 9: *amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem.* Dicitur de episcopis Ier. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* Deinde cum dicit *ad consummationem sanctorum*, etc., ostendit fructum praedictorum donorum seu officiorum. Et circa hoc duo facit, quia primo assignat fructum; secundo ostendit qualiter fideles ad hunc fructum possent advenire, ibi *ut iam non simus parvuli*, et cetera. Prima iterum in duas. Primo proponit effectum proximum; secundo ostendit fructum ultimum, ibi *donec occurramus omnes*, et cetera. Effectus autem proximus praedictorum donorum seu officiorum, potest attendi quantum ad tria. Uno modo quantum ad ipsos qui sunt in officiis constituti, quibus ad hoc sunt collata dona spiritualia, ut ministrarent

Deo et proximis. Et quantum ad hoc dicit *in opus ministerii*, per quod scilicet procuratur honor Dei, et salus proximorum. I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi*, et cetera. Is. LXI, 6: *ministri Dei, dicetur vobis.* Alio modo quantum ad perfectionem iam credentium, cum dicit *ad consummationem*, id est perfectionem, *sanctorum*, id est eorum qui iam sunt sanctificati per fidem Christi. Etenim specialiter debent intendere praelati ad subditos suos, ut eos ad statum perfectionis perducant; unde et ipsi perfectiores sunt, ut dicit Dionysius in ecclesiastica hierarchia. Hebr. VI, 1: *ad perfectionem feramur*, et cetera. Is. X, 22-23: *consummatio abbreviata inundabit iustitiam. Consummationem enim, et abbreviationem dominus Deus exercituum faciet*, et cetera. Tertio quantum ad conversionem infidelium; et quantum ad hoc dicit *in aedificationem corporis Christi*, id est ut convertantur infideles, ex quibus aedificatur Ecclesia Christi, quae est corpus eius. I Cor. XIV, 3: *ad aedificationem, et exhortationem, et consolationem.* Et sequitur ibidem: *nam maior est qui prophetat quam qui linguis loquitur, nisi forte interpretetur, ut Ecclesia aedificationem accipiat*, et ibidem, *omnia ad aedificationem fiant.* Deinde cum dicit *donec occurramus*, etc., assignat fructum ultimum, et potest intelligi dupliciter. Uno modo de fructu simpliciter ultimo, qui erit in resurrectione sanctorum. Et, secundum hoc, duo declarantur. Primo quidem congregatio resurgentium et corporalis et spiritualis. Corporalis quidem erit congregatio in hoc, quod omnes sancti congregabuntur ad Christum. Matth. XXIV, 28: *ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae.* Et quantum ad hoc dicit *donec occurramus omnes*, etc., quasi dicat: usque ad hoc extenditur praedictum ministerium et consummatio sanctorum et aedificatio Ecclesiae, donec in resurrectione occurramus Christo. Matth. XXV, 6: *ecce sponsus venit, exite obviam ei.* Amos IV, 12: *praeparare in occursum Dei tui, Israel*, et cetera. Et etiam occurramus nobis invicem. I Thess. IV, 17: *simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera.* Phil. III, 11: *si quo modo occurram ad resurrectionem, quae est ex mortuis.* Spiritualis autem congregatio attenditur quantum ad meritum, quod est secundum eamdem fidem, et quantum ad hoc dicit *in unitatem fidei.* Supra eodem: *unus dominus, una fides.* Item supra in eodem: *solliciti servare unitatem spiritus*, et cetera. Et quantum ad praemium, quod est secundum Dei perfectam visionem et cognitionem, de qua I Cor. XIII, 12: *tunc cognoscam sicut et cognitus sum.* Et quantum ad hoc dicit *et agnitionis filii Dei.* Ier. XXXI, 34: *omnes enim cognoscent me.* Secundo declarat praedictum fructum quantum ad perfectionem resurgentium. Et primo ponit ipsam perfectionem, cum dicit *in virum perfectum.* Ubi non est intelligendum, sicut quidam intellexerunt, quod scilicet foeminae mutentur in sexum virilem in resurrectione, quia uterque sexus permanebit non quidem ad commixtionem sexuum, quae tunc de caetero non erit, secundum illud Matth. XXII, 30: *in resurrectione enim non nubent, neque nubentur, sed sunt sicut Angeli*, sed ad perfectionem naturae et gloriae Dei, qui talem naturam condidit. Dicit ergo *virum perfectum*, ad designandum omnimodam perfectionem illius status. I Cor. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Et propter hoc vir magis sumitur secundum quod dividitur contra puerum, quam secundum quod dividitur contra foeminam. Secundo ostendit exemplar huius perfectionis, cum dicit *in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Ubi considerandum est, quod corpus Christi verum est exemplar corporis mystici: utrumque enim constat ex pluribus membris in unum collectis. Corpus autem Christi fuit perductum ad plenam aetatem virilem, scilicet triginta trium annorum, in qua mortuus fuit. Huiusmodi ergo aetatis plenitudini conformabitur aetas sanctorum resurgentium, in quibus nulla erit imperfectio, nec defectus senectutis. Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Alio modo potest intelligi de fructu ultimo praesentis vitae, in qua quidem sibi occurrent omnes fideles ad unam fidem et agnitionem veritatis. Io. X, 16: *alias oves habeo, quae non sunt de hoc ovili*, et cetera. In qua perficitur etiam corpus Christi mysticum spirituali perfectione, ad similitudinem corporis Christi veri. Et secundum hoc totum corpus Ecclesiae dicitur corpus virile, secundum illam similitudinem qua utitur apostolus Gal. IV, 1: *quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo*, et cetera.

Lectio 5

[87810] Super Eph., cap. 4 l. 5 Posita donorum spiritualium diversitate et fructu eorum, hic ostendit apostolus quomodo ad fructum illum perveniamus. Circa quod duo facit. Primo duo impedimenta removet; secundo modum veniendi docet, ibi *veritatem facientes*, et cetera. Dicit ergo: bene dictum est, quod hic est fructus ultimus istorum donorum, quod scilicet occurramus domino in virum perfectum, etc., ergo oportet nos videre *ut iam non simus parvuli*, sed certe viri perfecti; quia quamdiu aliquis est puer, non est perfectus vir. Oportet ergo quod deserat pueritiam, qui domino debet occurrere. Sic faciebat apostolus. I Cor. XIII, 11: *quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli.* Conditio autem pueri est, quod non est fixus vel determinatus in aliquo, sed credit omni verbo. Si ergo volumus exhibere nos ut viros perfectos, oportet quod deseramus cogitationem fluctuantem, id est instabilem. Et hoc est quod dicit *fluctuantes.* I Cor. XIV, v. 20: *nolite pueri effici sensibus, sed malitia parvuli estote.* Dicuntur autem fluctuantes a fluctu, quia tales ad modum fluctus non sunt firmi in fide. Iac. I, 6: *qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur.* Nunc autem necesse est nos stabiles esse et non fluctuare. Et quia ventus est prava doctrina, de qua merito dicitur Prov. XXV, 23: *ventus Aquilo dissipat pluvias.* Matth. VII, 25: *descendit pluvia, venerunt flumina, flaverunt venti, et irruerunt in domum illam, et cecidit, et fuit ruina eius magna* ideo dicit *et non circumferamur omni vento doctrinae*, etc.; quasi dicat: nulla doctrina perversa perflante ad commotionem cordis et ruinam spiritualis aedificii debemus moveri, quia non est bona doctrina; quod patet ex tribus. Primo ex eius principio, quod est *in nequitia hominum*; ideo non est bona doctrina, sed falsa et nequam, quam dogmatizat aliquis ad perditionem animarum, ut obtineat principatum, sicut doctrina Arrii nequissimi, qui crepuit medius, ut de ipso possit exponi illud Eccli. XXXI, 29: *testimonium nequitiae eius verum est.* Item, talis doctrina perversa est quod patet. Secundo, ex eius processu, qui est *astutia*, quia cum dolo, id est unum intendit et aliud simulat; propter quod apostolus dicit II Cor. XI, 3: *timeo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua: ita ut corrumpantur sensus vestri et excidant a simplicitate, quae est in Christo Iesu.* Tertio patet hoc idem ex effectu, quia effectus talis doctrinae est *ad circumventionem erroris*, non ad denarios vel alia temporalia acquirenda, sed ad seminandos errores seducunt et circumveniunt tales doctores; de quibus dicitur II Tim. III, 13:

mali homines et seductores proficient in peius errantes, et in errorem alios mittentes. Deinde cum dicit *veritatem autem facientes*, etc., ostensis impedimentis per quae a fructu donorum spiritualium impeditur quis, hic ostendit qualiter ad fructum debitum pervenitur. Et arguit sic: statim dictum est quod si volumus ad spiritualium donorum fructum pervenire, oportet ut iam non simus parvuli, et cetera. Sed tamdiu sumus parvuli, quamdiu virilem statum non attingimus, nec crescimus: ergo nobis necessarium est, ut crescamus. Et hoc est quod dicit *veritatem autem facientes*, et cetera. Duo ergo facit. Primo ostendit in quo debemus crescere; secundo per quem, ibi *in illo per omnia*, et cetera. Dicit ergo quantum ad primum *veritatem facientes crescamus*, et hoc in duobus, scilicet in bono opere et forma boni operis, quae duo sunt veritas et charitas. Veritas autem quandoque dicitur omne opus bonum, ut Tob. I, 2: *in captivitate tamen positus viam veritatis non deseruit.* Faciamus ergo veritatem, scilicet omne opus bonum, vel veritatem doctrinae: quia non sufficere nobis debet audire vel docere veritatem, sed oportet facere; propter hoc dicebat apostolus I Tim. IV, 16: *hoc enim faciens, et teipsum salvum facies, et eos qui te audiunt. Estote ergo factores*, etc., ut dicitur Iac. I, 22; quia *factores iustificabuntur*, ut habetur Rom. c. II, 13. Et hoc si fiat in charitate, quae est forma boni operis. I Cor. XVI, 13 s.: *viriliter agite, et confortetur cor vestrum, et omnia opera vestra in charitate fiant*: quia certe aliter nihil valerent. I Cor. XIII, 3: *si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Sed quia in via Dei non progredi, est regredi, ideo subdit apostolus *ut crescamus in illo*, etc., ubi tria facit. Primo ostendit auctorem nostri augmenti; secundo eius veritatem; tertio modum augmenti. Secunda, ibi *ex quo totum corpus.* Tertia, ibi *secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri.* Dicit ergo *crescamus in illo*, scilicet in Christo, de quo I Petr. II, 2: *in eo crescatis in salutem. In illo*, inquam, *qui est caput* nostrum *Christus* et in Ecclesia, quae est corpus ipsius, ut dicitur Col. I, 24. Crescamus, inquam, non in possessionibus, sicut dicitur Iob I, 10: *possessio eius crevit in terra*, sed in spiritualibus. Nec in uno tantum, sed *per omnia*, id est in omni bono, fructificantes et crescentes. I Cor. X, 31: *omnia in gloriam Dei facite*, et cetera. Et ibi sequitur: *sicut et ego per omnia omnibus placeo.* De hoc commendat Corinthios apostolus, dicens I Cor. XI, 2: *laudo vos, fratres, quod per omnia mei memores estis, et sicut tradidi vobis, omnia praecepta mea tenetis.* Consequenter cum dicit *ex quo totum corpus*, etc., ostendit veritatem Christi per quem crescere debeamus. Ubi sciendum est, quod corpus naturale tria habet, scilicet compactionem membrorum ad invicem, ligationem per nervos et mutuam subministrationem. I Cor. XII, 16 s.: *si dixerit pes: quoniam non sum manus, non sum de corpore; num ideo non est de corpore? Et si dixerit auris: quoniam non sum oculus, non sum de corpore*, et cetera. *Si totum corpus est odoratus, ubi auditus?* Spiritualiter ergo, sicut unum corpus efficitur ex multis his tribus modis, scilicet per compactionem seu adunationem, per ligationem et per mutuam operationem et subventionem: ita et omnia, quae sunt a capite corporali, scilicet compactio, nervorum ligatio, ad opus motio, fluunt a capite nostro Christo in corpore Ecclesiae. Et, primo, compactio per fidem; unde dicit *ex quo*, scilicet Christo, qui est caput nostrum, ut modo dictum est, *totum corpus compactum est*, id est, coadunatum. Ps. CXLVI, 2: *dispersiones Israel congregabit.* Abac. II, 5: *congregabit ad se omnes gentes, et coacervabit ad se omnes populos.* De hoc dicitur Col. II, 19: *caput ex quo totum corpus per nexus et coniunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.* Secundo, fluit a Christo capite in corpus Ecclesiae suae mysticum connexio et colligatio, quia oportet adunata aliquo nexu vel vinculo necti, vel colligari. Et propter hoc dicit *et connexum per omnem iuncturam subministrationis*, id est per fidem et charitatem, quae connectunt et coniungunt membra corporis mystici ad mutuam subministrationem. Eccli. XXXIX, 39: *omnia opera domini bona, et omne opus hora sua subministrabit.* Unde ipse apostolus, confidens de ista mutua subministratione quae est inter membra Ecclesiae per divinam coniunctionem, dicebat Phil. I, 19: *scio enim, quia hoc proveniet in salutem per vestram orationem et subministrationem spiritus Iesu Christi.* Tertio, a capite Christo in membris, ut augmententur spiritualiter, influitur virtus actualiter operandi. Unde dicit *secundum mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit*; quasi dicat: non solum a capite nostro Christo est membrorum Ecclesiae compactio per fidem, nec sola connexio, vel colligatio per mutuam subministrationem charitatis, sed certe ab ipso est actualis membrorum operatio sive ad opus motio, secundum mensuram et competentiam cuiuslibet membri. Unde dicit, quod *facit augmentum corporis secundum operationem et mensuram uniuscuiusque membri*, debite mensurati; quia non solum per fidem corpus mysticum compaginatur, nec solum per charitatis subministrationem connectentem augetur corpus; sed per actualem compositionem ab unoquoque membro egredientem, secundum mensuram gratiae sibi datae, et actualem motionem ad operationem, quam Deus facit in nobis. Unde Is. XXVI, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis.* Idem vero Deus, *qui operatur omnia in omnibus*, ut dicitur I Cor. XII, 6. Et haec expositio concordat glossatori. Sed ad quid augmentat Deus unumquodque membrum? Ut corpus aedificet. Supra II, 21: *in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in domino, in quo et vos coaedificamini*, et cetera. Unde I Cor. III, 9: *Dei aedificatio estis.* Et haec omnia fiunt in charitate, quia, ut dicitur I Cor. c. VIII, 1: *charitas aedificat.* Vel in charitate facit Deus haec omnia, id est ex mera dilectione. Ier. XXXIII, 3: *in charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans. Rursusque: aedificabo, et aedificaberis.* Hoc est ergo quod dicit *in aedificationem sui in charitate.*

Lectio 6

[87811] Super Eph., cap. 4 l. 6 Supra monuit apostolus Ephesios ut manerent in ecclesiastica unitate, describendo modum eius et formam, in hac parte docet eos viam per quam possint manere in ecclesiastica unitate. Et circa hoc duo facit. Primo proponit praecepta, per quae possunt manere in ecclesiastica unitate; secundo ostendit potestatem hanc ad implenda praecepta in fine epistolae, ibi *de caetero, fratres, confortamini*, et cetera. Prima in duas. Primo proponit praecepta ad omnes; secundo pertinentia ad singulos gradus Ecclesiae, ibi *mulieres viris suis subditae sint*, et cetera. Prima in duas. Primo ponit quaedam praecepta generalia ad quae reducuntur omnia alia; secundo ponit specialia, ibi *propter quod deponentes mendacium*, et cetera. Prima iterum in duas, quia cum intentio apostoli sit eos revocare a vetere consuetudine ad novam Christi doctrinam, primo ostendit doctrinam Christi esse contrariam antiquae perversitati gentilitatis; secundo inducit eos, ut eam deponant et eam, quae Christi est assumant, ibi *deponite vos secundum pristinam*, et

cetera. Prima in duas, quia primo describit conversationem gentilium; secundo ostendit, quod ei contrariatur doctrina Christi, ibi *vos autem non ita*, et cetera. Prima in tres. Primo hortatur eos, ut declinent conversationem gentilium; secundo describit eam quantum ad interiorem animum, ibi *tenebris obscuratum*, etc.; tertio quantum ad exteriorem modum, ibi *qui desperantes*, et cetera. Dicit ergo: ad hoc quod possitis implere ea, quae dicta sunt, *dico*, id est non obsecro, ut prius, sed dico, *et testificor*, hoc quod dixi. Gal. V, 3: *testificor autem omni homini rursum circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae.* II Tim. IV, 1: *testificor coram Deo et Christo Iesu*, et cetera. Et quid? *Ut iam*, scilicet tempore fidei et conversionis ad Christum, quia *iam vos mundi estis*, Io. XIII, 10, *non ambuletis*, id est vivatis. Gal. V, 25: *si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus*, et cetera. Et hoc *sicut et gentes ambulant.* I Cor. XII, 2: *scitis, quoniam cum gentes essetis, ad simulacra muta prout ducebamini euntes*, et cetera. Non sic igitur ambuletis. Prov. I, 15: *fili mi, ne ambules cum eis, prohibe pedem tuum a semitis eorum*, et cetera. Consequenter cum dicit *in vanitate sensus sui*, reddit causam huius prohibitionis. Ubi notandum est, quod cum ambulare spiritualiter sit proficere, secundum illud Is. c. XXVI, 7: *rectus callis iusti ad ambulandum*, et cetera. Gen. XVII, 1: *ambula coram me, et esto perfectus*, dicitur Abrahae, ad hoc ergo ut homo iuste ambulet, id est spiritualiter proficiat, oportet tria, quae in ipso sunt, regulari et ordinari. In homine enim est ratio iudicans de particularibus agendis; item, intellectus universalium principiorum, qui est synderesis; tertio, lex divina seu Deus. Quandocumque ergo aliquis secundum ista tria sibi invicem ordinata dirigitur, ita quod actio ordinetur secundum iudicium rationis, et haec, scilicet ratio, iudicet secundum intellectum rectum, vel synderesim, et haec, scilicet synderesis, ordinetur secundum legem divinam, tunc actio est bona et meritoria. Sed vita gentilium non est talis, imo deficit in praedictis tribus; quia, primo, deficit a ratione iudicante, quia ambulant in vanitate sensus sui. Sensus autem est vis apprehensiva, per quam iudicamus singularia. Unde aliquis homo rectus dicitur quando bene iudicat de agendis. Sed sensus iste quandoque est rectus, quandoque est vanus. Rectus dicitur, quando debita regula regitur, qua venit ad debitum finem; vanus autem quando, indebita regula ductus, non venit ad debitum finem. Sap. c. XIII, 1: *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei*, et cetera. Rom. I, 21: *evanuerunt in cogitationibus suis*, et cetera. Ier. II, v. 5: *ambulaverunt post vanitates suas, et vani facti sunt.* Quare? Quia certe ratio istorum in agendis non dirigebatur ab intellectu illuminato, sed erroneo. Et hoc est quod ait *tenebris obscuratum habentes intellectum.* Rom. I, 21: *obscuratum est insipiens cor eorum.* Ps. LXXXI, 5: *nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Et ratio est, quia tales non sunt participes divini luminis, seu legis divinae illuminantis et regulantis; propter quod subdit *alienati a vita Dei*, id est a Deo, qui est vita animae. Io. XIV, 6: *ego sum via, veritas, et vita.* Vel, *a vita Dei*, id est a charitate et gratia spirituali, qua anima vivit formaliter. Rom. VI, 23: *gratia autem Dei vita aeterna.* Isti autem erant sine spe vitae aeternae, quia ponebant mortalitatem animae contra fidem et spem. Sap. II, 22: *nescierunt sacramenta Dei, neque speraverunt mercedem iustitiae, neque iudicaverunt honorem animarum sanctarum*, et cetera. Vel *a vita Dei*, id est a vita sancte vivendi, quae est per fidem. Gal. II, 20: *vivo ego, iam non ego*, et cetera. *Iustus autem ex fide vivit*, ut dicitur Rom. I, 17. Vel quae est per charitatem. I Io. III, 14: *nos scimus, quia translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*, et cetera. Non sic autem isti, sed magis alienati. Modum autem huius alienationis tangit, scilicet per ignorantiam non stellarum vel cursus siderum, sed naturae divinae, I Cor. c. XV, 33: *ignorantiam quidem Dei quidam habent*, quia certe tunc solum in Iudaea notus erat Deus, sed modo, ut dicitur Act. XVII, v. 30: *tempora huius ignorantiae despiciens Deus, nunc annuntiat hominibus, ut omnes ubique poenitentiam agant*, et cetera. Huius autem ignorantiae Deus non erat causa quantum de se erat, ut dicitur Rom. I, v. 19: *Deus enim illis revelavit*, sed certe causa erat illis *propter caecitatem cordis ipsorum.* Et vere dicit *caecitatem* eo quod ex creaturis non poterant venire in notitiam creatoris, quia, ut dicitur Sap. II, 21, *excaecavit eos malitia eorum*; et sequitur: *et nescierunt sacramenta Dei, neque mercedem speraverunt iustitiae.* Et hoc est quod sequitur *qui desperantes*, etc., ubi ostendit apostolus quales erant in exteriori conversatione, quoniam sine spe, et hoc quia alienati a vita. Iob VII, v. 16: *desperavi, nequaquam ultra iam vivam*, et cetera. Ier. XVIII, 12: *desperavimus, post cogitationes enim nostras ibimus, et unusquisque post pravitatem cordis sui malefaciemus.* Et hoc est quod sequitur *tradiderunt semetipsos impudicitiae*, et cetera. Et hoc legi potest dupliciter, vel separatim, ut dicatur *in avaritia*, quia avari erant. Rom. I, 29: *repletos omni iniquitate et malitia, fornicatione, avaritia.* Hebr. XIII, 5: *sint mores sine avaritia*, etc., quia, ut dicitur Eccli. X, 9: *avaro nihil est scelestius.* Propter quod Hab. c. II, 9: *vae qui congregat avaritiam malam domui suae*, et cetera. Potest etiam legi coniunctim cum praecedentibus, ut dicatur *in avaritia*, id est avare, ita ut sit modificans praecedentia. Et secundum hoc aggravat eorum vitam tripliciter; quia, primo, peccaverunt non ex passione, sed potius ex electione, unde dicit *tradiderunt semetipsos impudicitiae*; quasi dicat: non passionibus, vel infirmitate peccaverunt, sed semetipsos tradiderunt, et cetera. Iudith VII, 15: *sponte tradamus nos omnes populo Holofernis*, et cetera. II Cor. XII, 21: *non egerunt poenitentiam super immunditia quam gesserunt*, et cetera. Secundo, ex actuali effrenatione. II Petr. II, v. 10: *post carnem in concupiscentiam immunditiae ambulant*, et cetera. Et ideo dicit *in operationem omnis immunditiae.* Ez. XIV, 3: *isti posuerunt immunditias suas in cordibus suis*, et cetera. Tertio, aggravatur eorum peccatum ex continuatione, quia incessanter peccabant. Os. IV, v. 10: *fornicati sunt, et non cessaverunt, quoniam dominum reliquerunt.* Unde dicit *in avaritiam*, id est ardenter, et appetitu continuo, et insatiabili. II Petr. II, 14: *oculos habentes plenos adulterii et incessabilis delicti, pellicientes animas instabiles, cor exercitatum in avaritia habentes, maledictionis filii*, et cetera.

Lectio 7

[87812] Super Eph., cap. 4 l. 7 Ostensa perversitate gentilis conversationis, hic ostendit apostolus quod doctrina Christi totaliter contraria est isti conversationi et statui. Et quia pervertentes quidam doctrinam Christi dixerunt non esse aliam vitam post istam, sed animam mori cum corpore, ut animalia, ideo apostolus ostendit, primo doctrinam Christi contrariam esse vitae et statui praecedenti; secundo ostendit conditiones debitas doctrinae Christi, ibi *deponite vos*, et cetera. Dicit ergo: ita dictum est, quod illi *desperantes*, etc., *vos autem non ita didicistis Christum*, scilicet

esse imitandum. Quomodo ergo? Ipsi enim vos a Deo didicistis ut diligatis invicem. II Thess. II, 15: *itaque, fratres, state et tenete traditiones quas credidistis.* Et quomodo tenebimus? I Thess. c. II, 13: *quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere, verbum Dei*, et cetera. Col. II, 7: *radicati et superaedificati in ipso, et confirmati in fide, sicut didicistis abundantes in illo in gratiarum actione.* Et hoc certe, *si tamen illum audistis*, quia auditus deservit disciplinae. Si, pro quia. Quia haec est Annuntiatio quam audistis, ut dicitur I Io. I, 5. Et hoc quantum ad praedicationem fidei. Eccli. XXIV, 30: *qui audit me, non confundetur.* Prov. XV, 31: *auris quae audit increpationes vitae, in medio sapientium commorabitur*, et cetera. *Et in illo edocti estis*, scilicet quomodo pertinentia ad fidem sunt custodienda et adimplenda. Matth. ult.: *fecerunt sicut erant edocti*, et cetera. Et hoc *sicut est veritas in Iesu*, quasi dicat: si audivistis fidem Christi praedicari et quomodo praedicata debeant adimpleri, estis edocti, sicut Iesus, de quo praedicatur vobis, qui est veritas. Vos autem non ita, scilicet oportet ambulare, sicut aliqui desperantes. Sed quomodo? Subdit *deponite vos*, et cetera. Quae quidem littera potest legi dupliciter. Uno modo, ut dicatur deponere, et tunc construitur cum praecedentibus sic: ita est veritas in qua edocti estis in Iesu, deponere vos, et cetera. Si autem dicatur deponite, quae littera communius habetur, dicemus quod quia contraria est et vita et doctrina gentilium, vitae et doctrinae Iesu, in qua edocti estis, restat ut deponatis, et cetera. Duo ergo facit. Quia cum primo extirpanda sint vitia quam inserantur virtutes, primo docet eos statum pristinae ac veteris conversationis deponere; secundo novum statum Iesu assumere, ibi *renovamini autem spiritu*, et cetera. Dicit ergo: *deponite*, et cetera. Ubi tria sunt consideranda. Primo quid intelligatur per veterem hominem. Dicunt aliqui, quod hic homo vetus exterior, novus vero dicitur interior. Sed dicendum est quod homo vetus dicitur tam interior quam exterior, qui subiicitur vetustati quantum ad animam per peccatum et quantum ad corpus, quia membra corporis sunt arma peccati. Et sic, subiectus homo peccato secundum animam et corpus, dicitur vetus homo, secundum quod illa vetusta sunt, quae sunt in via corruptionis, vel in ipso corrumpi; quia *quod antiquatur et senescit, prope interitum est*, ut dicitur ad Hebr. VIII, 13. Et sic homo subiectus peccato dicitur vetus, quia est in via corruptionis; propter quod subdit *qui corrumpitur secundum desideria erroris.* Nam unumquodque corrumpitur, cum recedit ab ordine naturae suae. Natura autem hominis est, ut desiderium eius tendat ad id quod est secundum rationem. Perfectio autem et bonum rationis est veritas. Quando ergo ratio tendit ad errorem, et desiderium ex hoc errore corrumpitur, tunc vetus homo dicitur. Dicit autem *secundum desideria*, scilicet mala. Rom. XIII, 14: *carnis curam ne feceritis in desideriis.* I Tim. VI, 9: *desideria multa, et nociva, et inutilia, quae mergunt hominem in interitum et perditionem*, et cetera. Quia autem haec desideria in quibusdam trahuntur ex infirmitate, in quibusdam vero ex malitia, sicut in illis qui dicunt Deum providentiam non habere, ideo dicit *erroris*; quia in talibus sic errantibus corrumpitur intellectus et affectus. Vel *secundum desideria erroris*, id est quae homines faciunt errare, secundum illud Sap. II, 21: *haec cogitaverunt et erraverunt*, et cetera. Prov. XIV, 8: *imprudentia stultorum errans.* Sed quomodo deponendus sit, docet apostolus, dicens Col. III, 9: *expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis*, et cetera. Non ergo substantialiter debet deponi vel expoliari, sed solum quoad opera mala, vel conversationem. I Petr. II, 12: *conversationem vestram inter gentes habentes bonam.* I Tim. IV, 12: *exemplum esto fidelium in verbo et conversatione.* Deinde cum dicit *renovamini*, etc., ostendit, quod debemus novum statum induere. Circa quod tria facit. Primo ostendit per quid consequi possumus hanc novitatem; secundo in quo haec novitas consistat; tertio quae sit. Quantum ad primum dicit *renovamini spiritu*, et cetera. Ubi notandum est quod licet spiritus multipliciter dicatur in homine, tamen triplex spiritus invenitur, scilicet spiritus sanctus, I Cor. c. III, 16: *nescitis quod templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis?* Item, spiritus rationalis, Gal. V, 17: *caro concupiscit adversus spiritum.* Item, spiritus phantasticus. Os. IX, 7: *scitote Israel stultum prophetam, insanum virum, spiritualem*, id est phantasticum. Hoc ergo quod dicit *spiritu mentis*, sumitur pro spiritu sancto. Dicit autem causam renovationis esse spiritum sanctum, qui habitat in mente nostra. Gal. IV, 6: *misit Deus spiritum filii sui in corda*, et cetera. Ps. CIII, v. 30: *emitte spiritum tuum, et creabuntur*, et cetera. Vel potest accipi spiritus pro spiritu rationali, et tunc spiritus idem est quod mens nostra, et est simile huic quod dicitur Col. II, v. 11: *in expoliatione corporis carnis*, id est corporis, quae est caro; ita hic *spiritu mentis*, id est spiritu, qui est mens; hoc autem dicit, quia in nobis est alius spiritus, qui non est mens, qui scilicet est communis nobis et brutis. Dicit autem *renovamini spiritu mentis*, quia illud quod non est corruptum est novum, nec renovatione indiget. Nam si Adam corruptus non fuisset, renovatione non indiguisset, nec nos etiam. Sed quia corruptus fuit, renovatione indiguit et eius posteriores. Et ideo oportet renovari nos in praesenti secundum animam, et in futuro secundum corpus, quando corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale immortalitatem, ut dicitur I Cor. XV, 53. Dicit ergo *renovamini spiritu*, hic scilicet, quia nisi in praesenti spiritus renovetur, numquam corpus eius innovabitur. Vel potest exponi spiritu mentis, id est mente vestra spirituali facta; et in idem redit. In quo autem haec renovatio consistat, quantum ad secundum, subdit cum dicit *et induite novum hominem*, et cetera. Hic advertendum est quod sicut uniuscuiusque rei primum vetustatis principium fuit Adam, per quem peccatum in omnes intravit, ita principium primum novitatis et renovationis Christus est; quia *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Unde Gal. ult.: *in Christo Iesu neque circumcisio, neque praeputium aliquid valet, sed nova creatura. Induimini ergo dominum nostrum Iesum Christum*, Rom. c. XIII, 14. Quae autem sit renovatio ostendit, cum dicit *qui secundum Deum creatus est*, et cetera. Hoc autem potest intelligi tripliciter. Uno modo sic, ut ly *qui*, referatur ad spiritum, id est: spiritus, qui est mens nostra, creatus est a Deo, scilicet in originali iustitia, scilicet in sui novitate; vel recreatus nova creatione, ut esset iustus. Supra II, 10: *creati in Christo Iesu in operibus bonis.* Vel ly *qui*, potest referri ad novum hominem, scilicet Christum. Et tunc construetur sic: *qui creatus est*, id est formatus in utero virginis *secundum Deum*, id est non semine humano, sed spiritu sancto. Vel creatus est secundum esse gratiae et plenitudinis, et hoc *in iustitia*, quoad homines, *et sanctitate*, quoad Deum, et hoc *veritatis*, non falsitatis. Lc. I, 75: *in sanctitate et iustitia.* Vel ut sanctitas sit in corde, veritas in ore, iustitia in opere.

Lectio 8

[87813] Super Eph., cap. 4 l. 8 Supra posita generali monitione, ut novitatem induerent, hic apostolus ponit praecepta specialia. Circa quod duo facit. Primo inhibet eis peccata interiora corrumpentia spiritum; secundo peccata exteriora, quae corrumpunt carnem, ibi *fornicatio autem*, et cetera. Prima in duas. Primo prohibet peccata, quae in deordinatione propria consistunt; secundo peccata, quae consistunt in deordinatione alterius, ibi *omnis sermo malus*, et cetera. Prima iterum in tres, quia primo prohibet peccatum corrumpens rationalem; secundo peccatum deordinans irascibilem, ibi *irascimini, et nolite peccare*, etc.; tertio peccatum pertinens ad concupiscibilem, ibi *qui furabatur*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo quia unum istorum prohibet; secundo inducit ad aliud; tertio rationem assignat. Prohibet ergo illud primo quod ad veterem hominem pertinet, ita ut ista littera sit expositiva huius, quod praedixerat: *induite novum hominem*, ad quem induendum primo prohibet mendacium, quia per hoc peccatum oris corrumpitur veritas rationis. Unde dicit *propter quod*, scilicet novum hominem induendum, sitis supple, *deponentes mendacium*, quia, ut dicitur in Ps. V, 7: *perdes omnes qui loquuntur mendacium*, scilicet perniciosum. Et postea inducit ad novitatem, dicens Zac. c. VIII, 16: *loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo.* Et quare? *Quoniam sumus invicem membra.* Membra enim se invicem diligunt et se iuvant mutuo in veritate. Rom. XII, 5: *unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra.* Sequitur *irascimini*, et cetera. Ubi prohibet peccatum, corrumpens irascibilem. Circa quod tria facit. Primo ponit monitionem; secundo eam exponit, ibi *sol non occidat*, etc.; tertio rationem reddit, ibi *nolite locum*, et cetera. Monitionem autem ponit, cum dicit *irascimini*, et cetera. Quod potest exponi dupliciter, quia duplex est species irae, quaedam bona, quaedam mala. Mala quidem quando inordinate tendit in vindictam, scilicet contra iustitiam; bona vero quando in vindictam debitam, quando scilicet quis irascitur quando oportet, cum quibus, et quantum oportet. Et de utraque potest exponi. Si de mala, sic est sensus: non praecipit, sed permittit; quasi dicat: si sic est, quod motus irae insurgat, quod humanum est, nolite peccare, id est nolite perducere ad effectum per consensum. I Cor. X, 13: *tentatio vos non apprehendat nisi humana.* Quia certe, qui aliter irascitur fratri suo, *reus erit iudicio*, ut dicitur Matth. V, 22. De hac ira monebat Ioseph fratres suos Gen. XLV, 24: *ne irascimini in via.* Si autem exponatur de bona, sic tenetur non solum permissive, ut primo, sed imperative, irascimini, scilicet contra peccata vestra, quoniam duplex est vindicta, quam homo appetit. Una de seipso peccante, et sic poenitentia est quaedam vindicta, quam homo facit et capit de seipso. Et haec est bona ira, et de hac dicitur imperative *irascimini*, scilicet contra peccata vestra, *et nolite peccare*, scilicet de caetero, nec talia committere, contra quae iterum oporteat irasci. Modo credunt aliqui quod homo secure possit sibi ipsi irasci propter peccata sua, sed non proximo suo propter sua; sed non est ita: sicut enim contra seipsum quis irascitur propter peccata propria, ita proximo suo propter sua; ergo *irascimini* contra vitia aliena, et hoc cum zelo. Num. XXV, 11: *Phinees avertit iram meam a filiis Israel, quia zelo meo commotus est contra eos.* Sic Helias III Reg. XIX, 10: *zelo zelatus sum pro domino Deo exercituum, quia dereliquerunt pactum domini filii Israel*, et cetera. *Et nolite peccare* praeveniendo rationem, sed potius sequendo. Iac. I, 19: *sit autem omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum, et tardus ad iram*, et cetera. Sequitur *sol non occidat*, et cetera. Ubi exponit quod dixerat, et, secundum tres praedictas expositiones, potest tripliciter exponi, quia si de mala ira,

tunc sic: *sol*, etc., id est: non persistatis in ira concepta sed ante solis occasum deponatis, quia licet permittatur motus, propter fragilitatem, non permittitur mora. Si de bona, et hoc contra peccata propria, tunc sic: *sol*, id est Christus, Mal. IV, 2: *orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae*, etc., *non occidat super iracundiam vestram*, id est super peccata vestra, pro quibus iterum oporteat vos irasci, et vosmetipsos punire. Si contra peccata aliena, sic accipitur sol, scilicet rationis. Eccle. XII, 1: *memento creatoris tui in diebus iuventutis tuae, antequam veniat tempus afflictionis, et appropinquent anni, de quibus dicas: non mihi placent, antequam tenebrescat sol*, et cetera. *Sol non occidat super iracundiam vestram*, id est non obtenebretur dictamen rationis. Iob V, 2: *virum stultum interficit iracundia.* Sequitur *nolite locum dare Diabolo*, ubi assignat rationem monitionis. Diabolus enim habet locum in nobis per peccatum, vel per consensum. Io. XIII, 2: *cum Diabolus iam misisset in cor, ut traderet eum Iudas*, et cetera. Et sequitur ibid., quod *post buccellam introivit in eum Satanas.* Nunc autem huiusmodi passiones multum inclinant ad consensum et maxime quando pervertunt iudicium rationis, et hoc specialiter facit ira, quae consistit in accensione sanguinis, quae quidem ratione velocitatis sui motus praecedit iudicium rationis. Et quia, sic nobis perturbatis, Diabolus incipit locum habere in nobis, ideo dicit *nolite locum dare Diabolo*, quasi dicat: non perseveretis in ira, quia per hoc datis locum Diabolo, quia totus Diabolus iracundus est. Ps. XVII, 48: *liberator meus de inimicis meis iracundis.* Intrat autem hominem cum furore et ira. Apoc. XII, 12: *descendit Diabolus ad vos, habens iram magnam.* Hoc autem non potest facere saltem in anima, quamdiu homo iustus est. Haec autem iustitia per iram amittitur, quia *ira viri iustitiam Dei non operatur*, ut dicitur Iac. I, 20. Si ergo non vultis locum dare Diabolo, saltem in anima, sol non occidat super iracundiam vestram. Eccle. XI, 10: *aufer iram a corde tuo.*

Lectio 9

[87814] Super Eph., cap. 4 l. 9 Exclusa supra vetustate hominis quantum ad vim rationalem et irascibilem, hic prohibet eam quantum ad concupiscibilem provenientem ex rerum inordinata concupiscentia. Circa quod duo facit. Primo prohibet concupiscibilis vetustatem; secundo hortatur ad eius novitatem, ibi *magis autem laboret*, et cetera. Ad vetustatem autem concupiscibilis pertinet furtum, quod provenit ex corrupto et inordinato appetitu rei temporalis. Ideo dicit *qui furabatur, iam non furetur*, etc., quasi dicat: qui habebat concupiscibilem corruptam et vetustam ex corrupto appetitu rerum temporalium, iam non furetur, scilicet si vult concupiscibilem renovare, quia, ut dicitur Eccli. V, 17: *super furem confusio*; propter hoc dicitur Ex. XX, 15: *non furtum facies.* Et quia aliquis posset se excusare prae paupertate, ideo dicit *magis autem laboret*, et cetera. Sicut ipse fecit apostolus, ut dicitur Act. XX, 33: *argentum et aurum nullius concupivi, aut vestem, vos ipsi scitis, quoniam ad ea quae mihi opus erant, et his qui mecum sunt, ministraverunt manus istae.* Item II Thess. III, 78: *ipsi enim scitis quemadmodum oporteat vos imitari nos, quoniam non inquieti fuimus inter vos, neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte*

ac die laborantes, ne quem vestrum gravaremus, et cetera. Unde notandum est, quod opus manuale ad tria inducitur. Primo ad necessitatem victus acquirendam. Gen. III, 19: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Et ideo qui non habet unde licite vivat, tenetur manibus laborare. II Thess. III, 10: *si quis non vult operari, non manducet*; quasi dicat: sicut qui non comedit in necessitate peccat, ita et si non laborat. Et sic ponitur hic ad excludendum furtum. Quandoque vero inducitur contra otium, quia *multa mala docuit otiositas*, Eccli. XXXIII, v. 29. Et ideo qui habent vitam otiosam, tenentur manibus laborare. II Thess. III, 11 s.: *audivimus quosdam inter vos ambulare in quiete nihil operantes, sed curiose agentes. His autem, qui huiusmodi sunt, denuntiamus et obsecramus in domino Iesu Christo, ut cum silentio operantes suum panem manducent.* Quandoque enim inducitur ad carnis macerationem et domationem. Unde ponitur inter alia opera continentiae II Cor. VI, 5: *in laboribus, in vigiliis, in ieiuniis*, et cetera. Triplex ergo est ratio iniungendi laborem corporalem; sed prima omnibus necessaria est, et hoc de necessitate praecepti, quia aliis modis potest excludi otium, similiter et lascivia carnis potest alio modo domari et refrenari, et sufficit quomodocumque fiat. Sequitur *quod bonum est*, quod dupliciter potest intelligi. Vel in vi accusativi, et sic construetur: *magis autem laboret operando manibus*, et quidem non illicita, sed *quod bonum est.* Gal. ult.: *bonum autem facientes, non deficiamus.* Is. I, 16 s.: *quiescite agere perverse, discite bene facere.* Vel potest intelligi in vi nominativi: *laboret*, etc., *quod bonum est*, quasi haec sit ratio quare laborandum est; quasi dicat: non solum est necessarium laborare, immo etiam bonum est laborare, ut laborans possit vivere, et *ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Eccli. XXIX, 2: *foenerare proximo tuo in tempore necessitatis illius*, et cetera. Deinde cum dicit *omnis sermo malus*, etc., ponit pertinentia ad veterem hominem in deordinatione ad alium; et facit duo: quia primo prohibet vetustatem, et inducit novitatem; secundo inducit exemplum, in principio V cap., ibi *estote ergo*, et cetera. Ad proximum autem potest quis male se habere dupliciter. Uno modo laedendo eum verbis malis; alio modo malis exemplis. Primo prohibet primum; secundo secundum, ibi *et nolite contristare*, et cetera. Prima iterum in duas. Primo prohibet vetustatem; secundo inducit ad novitatem, ibi *sed si quis*, et cetera. Dicit ergo *omnis sermo malus*, et cetera. Sermo oris praetendit et annuntiat quae sunt in anima, quia voces sunt earum, quae sunt in anima, passionum notae. Ille est bonus sermo, qui indicat bonam dispositionem interiorem, malus vero qui malam. Tripliciter autem homo ordinatur interius, scilicet ad se, ut scilicet omnia sint rationi subiecta; ad Deum, ut ratio sit ei subdita; ad proximum, quando diligit eum ut seipsum. Est ergo quandoque sermo malus, quando indicat hominem inordinatum in se, et hic est sermo falsus eius, qui aliud loquitur et aliud intendit: et similiter sermo inutilis et vanus. Item, est sermo malus qui indicat hominem inordinatum contra Deum: sicut periuria, blasphemiae, et huiusmodi. Item, etiam est sermo malus, quando est contra proximum suum: sicut iniuriae, doli, et fallaciae. Et ideo dicit *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat. Omnis non* vero aequipollet huic signo, nullus. Sap. I, 11: *custodite ergo vos a murmuratione, quae nihil prodest, et a detractione parcite linguae, quia sermo obscurus in vacuum non ibit*; quia certe Deum *non praeterit omnis cogitatus et non abscondit se ab eo ullus sermo*, ut dicitur Eccli. XLII, 20. *Nunc autem deponite et vos omnia, iram, indignationem, malitiam, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro*, Col. III. Sequitur *sed si quis bonus est*, et cetera. Inducit ad novitatem, quia sermo bonus benedicendus est pro loco et tempore. Prov. c. XV, 23: *sermo opportunus est optimus. Si quis ergo loquitur, quasi sermones Dei*, I Petr. c. IV, 11. Et ad quid? Subdit *ad aedificationem fidei*, id est ut corroboretur fides in cordibus infirmorum. I Cor. XIV, 26: *omnia ad aedificationem fiant.* Et hoc *ut det gratiam audientibus*, scilicet si talis bonus sermo sit probatus, vel talis sermo est conferens: quia frequenter homo ex bono sermone et per virtutem boni sermonis auditi, compunctus disponitur ad gratiam. Act. X, 44: *adhuc loquente Petro verba haec, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum.* Sic loquebatur dominus, de quo dicitur Lc. IV, 22: *mirabantur ex verbis gratiae, quae procedebant de ore ipsius.* Eccle. X, 12: *verba oris sapientis gratia.*

Lectio 10

[87815] Super Eph., cap. 4 l. 10 Supra monuit apostolus abstinere a verbis malis et nocivis, hic monet abstinere a verbis et factis turbativis seu contristativis proximorum. Circa quod duo facit. Primo prohibet quod pertinet ad vetustatem; secundo persuadet quod pertinet ad novitatem, ibi *estote autem invicem benigni*, et cetera. Prima iterum in duas, quia primo prohibet quod ad vetustatem pertinet in generali; secundo in speciali, ibi *omnis amaritudo*, et cetera. Dicit ergo *nolite contristare spiritum*, et cetera. Contra: spiritus sanctus est Deus, in quo non cadit passio aliqua, nec tristitia. Respondeo. Spiritus sanctus dicitur contristari, quando contristatur ille, in quo est spiritus sanctus. Lc. X, 16: *qui vos spernit, me spernit.* Is. LXIII, 10: *ipsi autem ad iracundiam provocaverunt eum, et afflixerunt spiritum sanctum eius, et conversus est eis in inimicum.* Vel dicendum est quod est metaphorica locutio. Sicut enim Deus dicitur irasci propter similitudinem effectus, ita etiam dicitur contristari; quia sicut quando aliquis contristatur recedit a contristante, ita spiritus sanctus a peccante. Et sic est sensus *nolite contristare spiritum sanctum Dei*, id est nolite eum fugare, vel expellere per peccatum. Sap. I, 5: *spiritus sanctus enim disciplinae effugiet fictum, et auferet se a cogitationibus, quae sunt sine intellectu, et corripietur a superveniente iniquitate.* Igitur non est contristandus spiritus sanctus, et hoc propter beneficium signi salutaris. Ideo subiungit *in quo signati estis*, id est reformati estis, et ab aliis distincti. Qui autem habebit hoc signum secum, habebit vitam aeternam. Ideo ergo est custodiendus et nullo modo contristandus, quia sine eo non est vita aeterna. II Cor. I, 22: *qui signavit nos Deus, et dedit nobis pignus spiritus.* Et quando? *In die redemptionis*, id est Baptismi. Io. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*, et cetera. Act. I, 5: *vos autem baptizabimini spiritu sancto, non post multos hos dies.* Dicit autem *redemptionis*, quia in Baptismo fit homo particeps redemptionis factae per Christum. Sequitur *omnis amaritudo*, et cetera. Ubi ostendit in speciali quae pertinent ad vetustatem. Quandoque enim homo contristat amicum suum ex ira, aliquando ex industria. Sed in ira est triplex gradus, quia aliquando retinetur et manet solum in corde, sicut qui tantum interius irascitur. Aliquando vero exprimitur in voce, sine tamen contumeliae prolatione, sicut qui dicit racha. Aliquando fit etiam addita contumeliae prolatione, sicut qui dicit fatue. Primo ergo ponit quod pertinet ad iram cordis; secundo quod pertinet ad inordinatam prolationem; tertio quod

pertinet ad contumeliam. In ira autem cordis ista se consequuntur. Primo, quod ira est effectus tristitiae, et haec in sacra Scriptura dicitur amaritudo. I Reg. c. I, 10: *cum esset Anna amaro animo, et oraret Deum flens*, et cetera. Et ideo dicit *omnis amaritudo*, etc., quae est per memoriam iniuriae praeteritae. Eccli. XXI, 15: *non est sensus ubi abundat amaritudo.* Secundo, quod statim appetit vindictam; ideo dicit *et ira*, quae est appetitus vindictae. Iac. I, 20: *ira enim viri Dei iustitiam non operatur.* Tertio, quod iratus indignum reputat, quod ei parcat, et indignum esse, quod sine punitione transeat; ideo sequitur *et indignatio.* Sed quantum ad inordinatam prolationem sic est clamor. Is. V, 7: *expectavi ut faceret iudicium, et ecce iniquitas, et iustitiam, et ecce clamor.* Ideo dicit *et clamor.* Similiter et blasphemia est vel contra Deum, vel contra sanctos. Lev. XXIV, 16: *quicumque blasphemaverit nomen domini, morte moriatur.* Ideo dicit *et blasphemia.* Et addit *tollatur a vobis cum omni malitia*, scilicet operis. I Petr. c. II, 2: *deponentes omnem malitiam, et omnem dolum et simulationem.* Deinde cum dicit *estote autem*, etc., ponit pertinentia ad novitatem contrariam passionibus praemissis: contra amaritudinem, benignitatem. Unde dicit *estote autem invicem benigni.* Quia *benignus est spiritus sapientiae*, et cetera. Contra iram, misericordiam; unde dicit *misericordes.* Lc. VI, 36: *estote ergo misericordes, sicut et pater vester misericors est.* Contra indignationem, condonationem; unde dicit *donantes invicem*, et cetera. Col. III, 13: *donantes vobismetipsis si quis adversus aliquem habet querelam, sicut et dominus donavit nobis, ita et vos.* Rom. c. VIII, 32: *qui etiam proprio filio suo non pepercit*; et paulo post sequitur: *quomodo non etiam cum illo nobis omnia donavit?*

Caput 5

Lectio 1

[87816] Super Eph., cap. 5 l. 1 Posita exhortatione ad benignitatem et misericordiam, quae sunt effectus charitatis, hic ostendit eis exemplum. Circa quod duo facit. Primo inducit eos ad imitationem exemplaris, scilicet Dei; secundo ostendit in quo debent ipsum imitari, ibi *et ambulate*, et cetera. Dicit ergo: dixi quod debetis donare invicem, *sicut et Deus in Christo donavit vobis, ergo estote imitatores Dei*, quia hoc necessarium est, licet difficile sit. Eccle. II, v. 12: *quid est, inquam, homo, ut possit sequi regem factorem suum?* Numquam tamen perficietur natura humana, nisi in coniunctione ad Deum. Unde Iob XXIII, 11: *vestigia eius secutus est pes meus.* Ergo imitandus est, taliter quomodo habemus possibilitatem, quia ad filium pertinet patrem imitari. Et ideo subdit *sicut filii*, patrem scilicet per creationem. Deut. XXXII, 6: *nonne ipse est pater tuus qui possedit, et fecit, et creavit te?* Et addit *charissimi*, quos scilicet elegit ad participationem sui ipsius. Sequitur *et ambulate*, et cetera. Ubi primo ponit imitandi modum, quia in charitate; secundo ostendit immensae charitatis signum, ibi *et tradidit*, et cetera. Quod ergo simus filii charissimi, hoc facit charitas Dei. Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: abba, pater. Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Debemus ergo ipsum in dilectione imitari. Et dicit *ambulate*, id est

semper proficite. Gen. XV: *ambula coram me, et esto perfectus.* Et hoc *in dilectione*, quia dilectio est tale bonum in quo debet homo proficere, et tale debitum quod debet homo semper solvere. Rom. XIII, 8: *nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Vel *in dilectione*, quae est via sequendi Deum magis de propinquo. I Cor. XII, 31: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* I Cor. XIII, v. 1: *si linguis hominum loquar et Angelorum*, et cetera. Col. III, 4: *super omnia haec charitatem habentes*, et cetera. Et hoc exemplo Christi. Unde subdit *sicut et Christus dilexit nos.* Io. XIII, 1: *cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos.* Et quia, secundum Gregorium, probatio dilectionis, exhibitio est operis, ideo subdit *et tradidit semetipsum pro nobis.* Apoc. I, 5: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris.* Gal. II, 20: *in fide vivo filii Dei, qui dilexit me et tradidit in mortem seipsum pro me.* Is. LIII, 12: *tradidit in mortem animam suam*, et cetera. Haec autem mors fuit nobis utilis et necessaria, ideo subdit *oblationem et hostiam*, et cetera. Loquitur autem hic apostolus more veteris legis, in qua, ut dicitur Lev. IV, 25 ss., quando quis peccaverat, offerri debebat pro eo hostia et oblatio, quae dicitur pro peccato. Item, quando quis agebat gratias Deo, vel aliquid consequi volebat, oportebat offerri hostiam pacificam, ut dicitur Lev. III, 9, quae quidem erat in oblationem suavissimi odoris domino, ut dicitur ibidem. Haec autem facta sunt per Christum, quia, ut a peccatis mundaremur et gloriam consequeremur, *tradidit semetipsum pro nobis in oblationem* per ea quae in vita gessit. Is. LIII, 7: *oblatus est, quia ipse voluit*, et cetera. *Et hostiam Deo* pro peccato. Et hoc *in odorem suavitatis.* Alludit autem hic, quod dicitur Lev. III, 5 s. Sed certe ille odor non erat tunc Deo acceptus secundum se, sed secundum suam significationem, inquantum significabat oblationem odoriferam corporis Christi filii Dei. Gen. II: *ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni.* Cant. I, 3: *trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum.* Sic autem debemus nos sacrificare Deo spiritualiter. Ps. l, v. 19: *sacrificium Deo spiritus*, et cetera.

Lectio 2

[87817] Super Eph., cap. 5 l. 2 Supra, posita monitione, apostolus docuit ut deposita vetustate Ephesii novitatem assumerent prohibendo vitia spiritualia, hic prohibet eisdem vitia etiam carnalia. Dividitur autem in duas. Primo enim prohibet vetustatem vitiorum carnalium; secundo inducit ad novitatem, ibi *videte itaque, fratres*, et cetera. Prima iterum dividitur in tres. Primo excludit vetustatem vitiorum; secundo proponit poenam eorum, ibi *hoc autem scitote*, etc.; tertio excludit fallaciam, ibi *nemo vos seducat*, et cetera. Prima iterum in duas. Primo excludit quaedam vitia principalia; secundo excludit quaedam adiuncta, ibi *aut turpitudo*, et cetera. Excludit autem tria vitia, scilicet luxuriam naturalem, quae est cum non sua, unde dicit *fornicatio.* Os. IV, 12: *spiritus enim fornicationum decepit eos.* I Cor. VI, v. 18: *fugite fornicationem.* Sic faciebat Iob c. XXXI, 1: *pepigi foedus cum oculis meis, ut nec cogitarem de virgine.* Dicitur autem fornicatio a fornice, id est arcu triumphali, iuxta quem erant lupanaria. Prov. XX: *intravit super eos fornicatio*, et cetera. *Et omnis immunditia*, id est omnis pollutio contra naturam, scilicet quae non ordinatur ad generationem. Gal. V, 12: *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia,*

luxuria, et cetera. Tertio excludit avaritiam, dicendo *aut avaritia.* Sed quare hoc? Numquid est idem cum peccatis carnalibus? Respondeo. Dicendum est quod non, nec totaliter est divisa, sed medium inter spiritualia et carnalia peccata: quod patet sic. In peccato sunt duo, scilicet obiectum peccati, et delectatio in obiecto. Quaedam ergo sunt peccata quorum obiectum et delectatio est spiritualis, sicut ira. Nam vindicta, quae est obiectum irae, et delectatio eius, est quid spirituale, et similiter inanis gloria. Quaedam vero sunt omnino carnalia et obiectum et delectatio; sicut gula et luxuria. Sed avaritia tenet medium, quia eius obiectum est carnale, scilicet pecunia, sed delectatio est spiritualis, quia animo quiescit quis in pecunia. Et ideo connumeratur avaritia cum peccatis carnalibus ratione obiecti, cum spiritualibus vero ratione delectationis. Hebr. ult.: *sint mores sine avaritia.* Vel dicendum est, quod avaritia opponitur iustitiae, unde ponitur pro specie luxuriae, quae est adulterium, quod est iniustus usus mulieris alterius: sicut avaritia iniustus usus pecuniae. Sed supra dixit: *qui furabatur*, etc., hic autem dicit quod *nec nominetur*, etc., quia in pugna spirituali vitia carnalia primo occurrunt vincenda: quia frustra pugnat quis contra intrinseca, nisi primo vincat extrinseca, scilicet carnalia, contra quae semper remanet bellum. Et ideo dicit *nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos*, scilicet abstinere a factis, a cogitationibus, et a dictis. Is. XIV: *perdam Babylonis nomen, et reliquias, et progeniem et germen.* Eccli. c. XLI, 15: *curam habe de bono nomine, quia hoc decet sanctos.* II Cor. VI, 4: *in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros*, et cetera. Sequitur *aut turpitudo*, et cetera. Ubi ponit quaedam vitia adiuncta. Circa quod duo facit. Primo adiuncta vitia excludit; secundo ad contraria eorum inducit, ibi *sed magis gratiarum actio*, et cetera. Tria ergo vitia excludit, scilicet turpitudinem, quae est in tactibus turpibus et amplexibus et osculis libidinosis. Prov. VI, 32: *qui autem adulter est, propter cordis inopiam, perdet animam suam, et turpitudinem, et ignominiam congregat sibi.* Item, stultiloquium, id est verba provocantia ad malum. Eccli. IX, 11: *colloquium illius quasi ignis exardescit*, scilicet malae mulieris. Et scurrilitatem, id est verbum ioculatorium, per quod aliqui volunt inde placere aliis. Matth. XII, v. 36: *de omni verbo otioso quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii.* Et haec omnia sunt mortalia, inquantum ad mortalia peccata ordinantur, quia aliquid etiam si bonum sit ex genere, inquantum ad mortale ordinatur, est mortale. Deinde inducit ad contraria, scilicet gratiarum actiones. Unde dicit *sed magis gratiarum actio.* Is. LI, 3: *gaudium, et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio, et vox laudis.*

Lectio 3

[87818] Super Eph., cap. 5 l. 3 Supra prohibuit apostolus peccata carnalia, hic comminatur poenam damnationis, quae peccatoribus infligitur. Circa quod duo facit. Primo enim de hoc eos certificat; secundo sigillatim peccata recitat, ibi *quod omnis fornicator*, et cetera. Dicit ergo *hoc scitote intelligentes*, id est actualiter, non solum habitualiter, pro certo habete. I Io. III: *haec scripsi vobis, ut sciatis*, et cetera. Et quid? *Quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei.* Nota quod vocat hic avaritiam idololatriam,

quoniam idololatria est, quando honor soli Deo debitus, impenditur creaturae. Nunc autem Deo dupliciter honor debetur, scilicet ut in eo finem nostrum constituamus, et ut in eo fiduciam nostram finaliter ponamus; ergo qui hoc in creaturis ponit, reus est idololatriae. Hoc autem facit avarus, qui finem suum in re creata ponit, et etiam totam suam fiduciam. Os. VIII, 4: *argentum suum et aurum suum fecerunt sibi idola, ut interirent.* Et hoc, quia, ut dicitur Prov. XI, 28: *qui confidit in divitiis suis, corruet.* Sed cum in aliis peccatis ponat homo finem suum in creatura, cui amore inhaeret, quare etiam in illis non dicitur peccator idololatra? Respondeo. Idololatrare est aliquid exterius indebite colere. Nunc autem in aliis peccatis ponitur finis in interioribus quasi in propria exaltatione. Sed qui ponit finem in divitiis, ponit in eis finem ut in re exteriori, sicut idololatra. Sed numquid avari honorem Deo debitum exhibentes creaturae, realiter sunt idololatrae, et per se? Dico quod non, quia in moralibus actus seu opera iudicantur ex fine. Ille ergo per se est idololatra, qui intendit per se cultum exhibere creaturae. Hoc autem non intendit avarus per se, sed per accidens hoc facit, inquantum superflue et inordinate diligit. Et quid de tali? *Non habebit haereditatem*, quippe quia filii et haeredes, ut dicitur Rom. VIII, 17. Nunc autem tales non sunt filii, qui sic carnales sunt; ergo haereditatem non habent, quia, ut dicitur I Cor. c. XV, 50: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*, id est Deum, qui dicit Ez. XLIV, v. 28: *ego haereditas eorum.* Sed posset quaeri: si haereditas ista est ipse Deus, cum sit indivisibilis et impartibilis, quare dicit *in regno Christi et Dei* divisive, ac si haereditas ista sit divisibilis? Respondeo. Haereditas nostra consistit in fruitione Dei, nunc autem Deus aliter se fruitur, et nos eo; quia Deus seipso perfecte fruitur, quia seipsum perfecte cognoscit et totaliter diligit quantum cognoscibilis et diligibilis est. Non autem sic nos, quia licet ipsum perfecte cognoscamus in patria, et per consequens diligamus, quia qui aliquid simplex attingit, ipsum totum cognoscit, etsi non totaliter, sicut lux solis si esset punctalis, humanus oculus ipsam totam apprehenderet, non totaliter, oculus vero aquilae ipsam totaliter comprehenderet. Sic et si Deum perfecte cognoscimus in patria et perfecte diligimus, sed ipsum totaliter non comprehendimus, ideo videtur ibi esse quaedam imperfectio et particularitas. Et ideo dicit *Christi et Dei* coniunctim, quasi partem cum parte ponendo, id est quia per Christum et non per alium habetur haereditas. Deinde cum dicit *nemo vos seducat*, hic excludit fallaciam seductorum. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit admonitionem; secundo subiungit ipsius rationem, ibi *eratis enim aliquando tenebrae*, et cetera. Prima iterum in duas, quia primo monet eos, ut non seducantur verbis, eis credendo; secundo ut non communicent eis mala faciendo, ibi *nolite ergo effici*, et cetera. Prima adhuc in duas, quia primo removet seductiones; secundo ostendit seductionis signum, ibi *propter hoc enim venit ira*, et cetera. Notandum est ergo quod in vitiis carnalibus solum docuit cavere seductionem, quia a principio, ut homines possent libere frui concupiscentiis, cogitaverunt invenire rationes, quod fornicationes et huiusmodi venerea non essent peccata. Et ideo dicit *inanibus verbis*, quia sine ratione sunt talia verba, quae dicunt quod huiusmodi non sint peccata, nec excludant a regno Dei et Christi. Col. II, 8: *videte ne quis vos seducat per prophetiam et inanem fallaciam.* Et quod tales sint seductores et talia verba seducentia, ostendit, quia nisi peccata carnalia essent peccata, non punirentur a Deo, quia cum Deus sit iustus, non infligit poenam sine culpa. Nunc autem talia puniuntur a Deo, ergo peccata sunt. Minorem probat, cum dicit *propter haec enim venit ira Dei*, scilicet propter peccata carnalia, *in filios diffidentiae*, ut patuit in diluvio; item in Sodomitis;

item tribus Beniamin fere tota consumpta fuit propter haec. Dicit autem *filios diffidentiae*, quia sic peccantes diffidunt de vita aeterna; quia si sic faciens speraret vitam aeternam, magis esset praesumptio, quam spes, quae est certa expectatio futurae beatitudinis ex meritis, et cetera. Unde supra IV, 19: *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem immunditiae omnis, in avaritiam.* Sap. VII: *nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra*, et cetera. Et sequitur in fine capitis: *quia tales non speraverunt mercedem iustitiae*, et cetera. Dicit ergo, quod *in filios diffidentiae*, id est qui non confidunt de gaudiis aeternis, *venit ira Dei*, scilicet propter peccata. Vel *diffidentiae*, id est de quibus non est confidendum, quantum est ex parte meritorum. Et ideo concludit *nolite ergo effici participes eorum*, communicando scilicet eis in talibus operibus. II Cor. VI, 14 s.: *quae enim participatio iustitiae cum iniquitate, aut quae societas lucis ad tenebras, aut quae communicatio Christi ad Belial, aut quae pars fidelis cum infideli?*

Lectio 4

[87819] Super Eph., cap. 5 l. 4 Supra prohibuit apostolus peccata carnalia, comminando poenam et removendo fallaciam, hic assignat rationem sumptam ex eorum conditione, et duo facit. Proponit enim primo eorum conditionem; secundo ex eis duas conclusiones inducit, ibi *ut filii lucis sitis*, et cetera. Ponit autem duas conditiones: primo praeteritam, secundo conditionem praesentem, ibi *nunc autem lux*, et cetera. Dicit ergo *eratis aliquando tenebrae*, id est excaecati ignorantia et errore. Supra IV, 18: *tenebris obscuratum habentes intellectum.* Ps. LXXXI, 5: *nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Item, tenebrosi per peccatum. Prov. IV, 12: *via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant.* Sed notandum est, quod indeterminate non dicit tenebrosi, sed *tenebrae*, quia sicut quilibet videtur esse quod principaliter est in eo, sicut tota civitas videtur esse rex et quod rex facit, civitas dicitur facere: ita quando peccatum regnat in homine, tunc totus homo dicitur peccatum et tenebrae. Sequitur *nunc autem lux*, et cetera. Ubi ponit conditionem praesentem; quasi dicat: nunc autem habetis lucem fidei. Phil. II, 15: *inter quos lucetis sicut luminaria in mundo.* Matth. V, 14: *vos estis lux mundi.* Sed contra dicitur de Ioanne Baptista: *non erat ille lux*; quomodo ergo fideles alii lux dicuntur? Respondeo. Non dicuntur lux per essentiam, sed per participationem. Deinde cum dicit *ut filii lucis ambulate*, etc., concludit duas conclusiones. Dixerat enim, quod tenebrae fuerunt et quod nunc sunt lux. Et ideo primo concludit, ut se conforment ei, quod nunc sunt; secundo ut vitent ea quae prius fuerunt, ibi *et nolite communicare.* Prima in duas. Primo ponit admonitionem; secundo eam exponit, ibi *fructus enim lucis*, et cetera. Dicit ergo: quia nunc lux estis, faciatis opera lucis, ergo *ut filii lucis ambulate.* Io. XII, 35: *ambulate dum lucem habetis*, et cetera. Hoc autem exponit, cum dicit *fructus enim*, et cetera. Ambulat autem quis ut filius lucis dupliciter. Primo quantum ad substantiam, vel genus operis; secundo quantum ad modum, vel intentionem facientis. Primo ergo ponit opera, quae oportet facere; secundo qua debent fieri intentione, ibi *probantes*, et cetera. Dicit ergo: dixi ut ambuletis ut filii lucis, *fructus autem lucis* sunt opera fructifera et clara. Eccli. XXIV,

23: *flores mei fructus honoris*, et cetera. Et hoc *in omni bonitate*, et cetera. Ubi advertendum est, quod omnis actus virtutis ad tria reducitur. Nam oportet, quod agens ordinetur in se, ad proximum, et ad Deum. In se, ut sit bonus in seipso et propter hoc dicit *in omni bonitate.* Ps. CXVIII, 66: *bonitatem et disciplinam et scientiam doce me*, et cetera. Item, ad proximum per iustitiam. Ideo dicit *in iustitia.* Ps. CXVIII, 121: *feci iudicium et iustitiam*, et cetera. Ad Deum per cognitionem et confessionem veritatis. Et ideo dicit *et veritate.* Zach. VIII, 19: *veritatem enim et pacem diligite.* Vel aliter, ut bonitas referatur ad cor, iustitia ad opus, veritas ad os. Supra IV, 25 et Zach. VIII, 16: *loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo.* Deinde cum dicit *probantes*, etc., ostendit qua intentione debeant operari, quia non ex abrupto, sed *probantes*, id est, ratione discernentes. *Opus suum probet unusquisque*, ut dicitur Gal. VI, 4. Et hoc *quid sit beneplacitum Deo*, id est ut intendatis facere, quod placet Deo. Rom. XV: *probetis quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens et perfecta.* Deinde cum dicit *et nolite communicare*, etc., hortatur eos ne redeant ad statum quem reliquerunt, quia, ut dicitur Gal. c. II, 18: *si enim, quae destruxi, haec iterum reaedifico, praevaricatorem me constituo*; II Petr. II, 22: *canis reversus ad suum vomitum, et sus lota in volutabro luti.* Dividitur autem ista pars in duas. Primo ponit monitionem; secundo assignat rationem, ibi *quae autem in occulto*, et cetera. Prima iterum in duas. Primo monet eos ne malefaciant; secundo ut mala reprehendant, ibi *magis autem redarguite*, et cetera. Dicit ergo *probantes quid sit beneplacitum Deo, et nolite communicare operibus infructuosis tenebrarum*, id est operibus carnalibus ducentibus ad tenebras perpetuas: quae quidem sunt infructuosa, quia non habent nisi momentaneam delectationem citissime transeuntem. Rom. VI, 21: *quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?* Iud. I, 12: *arbores autumnales infructuosae, bis mortuae, eradicatae, fluctus feri maris, despumantes suas confusiones*, et cetera. Item, tenebrosa loca quaerunt propter turpitudinem, quia communicant in eis cum brutis. Iob XXIV, 15: *oculus adulteri observat caliginem, dicens: non me videbit oculus, et operiet vultum suum, perfodit in tenebris domos*, et cetera. Istis ergo nolite communicare, imitando, coadiuvando, consentiendo. Eccli. XIII, 22: *quae communicatio homini sancto ad canem?* Sed certe hoc non sufficit, nisi etiam eos reprehendatis, quia, ut dicit Augustinus, aliquando Deus punit communicantes insontes, quia aliqui boni non reprehendunt malos. Eccli. XVII, 12: *mandavit autem unicuique de proximo suo.* Et ideo dicit *magis autem autem redarguite.* II Tim. IV, 2: *argue, obsecra, increpa*, et cetera. Sed numquid semper peccamus si non reprehendimus? Respondet Augustinus: quod enim non reprehendis ex timore charitatis, ne scilicet peior efficiatur et scandalizatus affligat bonos, non peccas. Si autem ex timore cupiditatis, ne scilicet indignetur et perdas beneficia tua, sic peccas.

Lectio 5

[87820] Super Eph., cap. 5 l. 5 Supra posuit apostolus monitiones, hic assignat rationes earum. Duas autem monitiones posuit. Prima ut non communicarent operibus tenebrarum; secunda ut redarguerent peccatores. Secundum hoc ergo duo facit. Primo ponit rationem primae monitionis;

secundo rationem secundae, ibi *omnia enim quae arguuntur*, et cetera. Dicit ergo: bene dixi: nolite communicare, immo debetis et tales increpare et redarguere. Quare? Quia *quae in occulto fiunt ab ipsis, turpe est dicere.* Hoc autem est de vitiis carnalibus in quibus est turpitudo magna, quia minimum est ibi de bonis rationis, cum huiusmodi actus communes sint nobis et brutis. Sequitur *omnia quae arguuntur*, et cetera. Hic ponit apostolus rationem secundae monitionis, et facit duo. Primo enim ponit rationem; secundo assignat confirmationem, ibi *propter quod dicit*, et cetera. Quantum ergo ad primum, vult probare quod eos deceat delinquentes arguere, et hoc probat sic: quidquid ostenditur malum esse redarguitur, omnis enim redargutio manifestatio quaedam est; sed omnis manifestatio fit per lumen, vos autem estis lux; ergo decet vos arguere et eos manifestare. Ponit autem huius rationis maiorem, ibi *omnia autem quae arguuntur*, et cetera. Minorem autem ponit, ibi *omne quod*, et cetera. Quasi dicat: ideo decet eos arguere, quia, ut dicitur I Cor. II, 15: *spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur.* Unde Glossa sic exponit: *omnia*, scilicet peccata *quae arguuntur a lumine*, id est, a bonis et sanctis hominibus, qui sunt filii lucis, *manifestantur*, scilicet per confessionem. Prov. XXVIII, 13: *qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur. Omne autem*, scilicet malum, *quod manifestatur* per confessionem, *lumen est*, id est in lumine vertitur. Deinde confirmat hoc per auctoritatem, dicens *propter quod dicit: surge*, et cetera. Glossa sic exponit: propter hoc quod sit lumen, dicit, scilicet spiritus sanctus: o tu qui dormis, surge, et cetera. Sed haec non est consuetudo Pauli. Et ideo dicendum est, quod apostolus introducit figuram positam Is. LX, 1: *surge, illuminare, Ierusalem*, etc., dicens *propter quod dicit*, scilicet Scriptura, *surge* a negligentia boni operis, tu scilicet *qui dormis.* Prov. VI, 9: *usquequo, piger, dormies?* Ps. XL, 9: *numquid qui dormit, non adiiciet, ut resurgat? Et exurge a mortuis*, id est, ab operibus mortuis, seu mortificantibus. Hebr. IX, 14: *emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*, et cetera. Is. XXVI, 19: *vivent mortui tui, interfecti mei resurgent. Exurge* ergo, *et illuminabit te Christus.* Ps. XXVI, 1: *dominus illuminatio mea*, et cetera. Idem XII, 4: *illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte.* Sed numquid possumus per nos resurgere a peccato, quia dicit: *surge, et illuminabit te Christus?* Respondeo. Dicendum est, quod ad iustificationem impii duo requiruntur, scilicet liberum arbitrium cooperans ad resurgendum et ipsa gratia. Et certe hoc ipsum habet liberum arbitrium a gratia praeveniente, et postea meritorie operari a gratia subsequente. Unde dicitur Thren. ult.: *converte nos, Deus, et convertemur.*

Lectio 6

[87821] Super Eph., cap. 5 l. 6 Supra prohibuit fallaciarum carnalium vetustatem, hic hortatur ad contrariam novitatem. Et primo hortatur ad novitatem contrariam fallaciae; secundo ad novitatem contrariam luxuriae, ibi *et nolite inebriari*, et cetera. Prima in tres. Primo inducit ad cautelam contrariam fallaciae; secundo ostendit novitatem cautelae, ibi *redimentes tempus*, etc.; tertio docet modum cautelae, ibi *propterea nolite fieri*, et cetera. Dicit ergo *itaque*, scilicet ex praemissis, *videte quomodo caute ambuletis.* Cautio est quaedam conditio prudentiae, per quam aliquis vitat

impedimenta agendorum, et hanc cautelam debent omnes habere. Prov. c. IV, 23: *oculi tui videant recta, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos.* Hoc autem pertinet ad sapientes, et ideo dicit *non quasi insipientes*, qui scilicet nesciunt vitare impedimenta. Ps. LXXV, 6: *turbati sunt omnes insipientes corde. Sed ut sapientes.* Eccle. II, 14: *sapientis oculi in capite eius: stultus in tenebris ambulat.* Quidam dicunt: si non caste, tamen caute. Sed sic non accipit apostolus, sed dicit *caute*, ac si diceret: cavete ab hominibus contrariis castitati. Necessitatem autem huius cautelae ostendit, cum dicit *redimentes tempus*, etc.; quod potest exponi dupliciter. Redimit enim aliquis quandoque rem suam, dando enxenia vel aliquid pro ea, sicut dicitur aliquis redimere vexationem suam dando enxenia, vel pecuniam, vel quando dimittit de iure suo. Dicit ergo: totum tempus hoc est tempus calumniae, et ideo sitis *redimentes tempus, quoniam dies mali sunt.* Ex quo peccavit Adam, ex tunc semper paratae sunt insidiae impellentes ad peccatum. Non sic autem in statu innocentiae, in quo non oportebat hominem ab aliquo licito abstinere, quia in eius voluntate non erat impellens aliquid ad peccatum. Modo autem oportet nos tempus redimere, *quoniam dies mali sunt*, id est debemus malitiam dierum vitare, diem malum praecavere, ut dicitur Eccle. VII, 15, et etiam a quibusdam licitis abstinere. I Cor. c. X, 23: *omnia mihi licent, sed non omnia aedificant.* In hunc autem modum dicitur aliquis vexationem suam redimere, quia dimittit aliquid de iure suo perire. Vel aliter: *redimentes tempus*, et cetera. Contingit quandoque quod aliquis per magnum tempus vitae vivit in peccato, et hoc est tempus perditum. Sed quomodo redimet, cum homo non sufficiat ad debita persolvenda? Respondeo. Dicendum est quod tanto magis debet vacare operibus bonis, quanto prius instetit malis. I Petr. I: *sufficit enim praeteritum tempus ad voluntatem gentium consumendam his, qui ambulaverunt in luxuriis, vinolentiis, desideriis*, et cetera. Sed prima expositio est melior. Deinde cum dicit *propterea nolite fieri*, etc., docet modum cautelae, dicens: *propterea*, scilicet ut possitis tempus redimere, *nolite fieri imprudentes.* Nota quod differentia est inter sapientiam et prudentiam. Prudentia enim est quaedam sapientia, sed non universalis sapientia. Prov. c. X, 23: *sapientia autem est viro prudentia.* Sapiens enim simpliciter dicitur, qui habet de omnibus ordinare: sapiens autem secundum quid dicitur, qui habet ordinare de his de quibus est sapiens. I Cor. III, 10: *ut sapiens architectus fundamentum posui.* Quia sapientis est ordinare, ut dicitur I methaphysicae. Omnis autem ordinator respicit finem; ille ergo simpliciter est sapiens, qui cognoscit finem, vel qui agit propter finem universalem, scilicet Deum. Deut. IV, 6: *haec est enim sapientia vestra*, et cetera. Sapientia enim est divinarum rerum cognitio, ut dicit Augustinus, IV de Trinitate. Prudentia vero est particularis rei providentia, quando scilicet quis ordinat facta sua. Et ideo *sapientia est viro prudentia.* Propter hoc ergo dicit: *nolite fieri imprudentes, sed intelligentes*, et cetera. Sicut ratio speculativa ordinat de agendis et iudicat: oportet autem conclusiones habere et iudicare per principia, et similiter in operabilibus. Istud autem primum principium, per quod debemus iudicare omnia et regulare, est voluntas Dei; et ideo intellectus in moralibus et divinis debet habere pro principio voluntatem Dei, quia, si hanc habeat pro principio, fit prudens intellectus. Deut. c. XXXII, 29: *utinam saperent et intelligerent*, et cetera. Hoc autem docuit dominus, Matth. c. XXVI, 42: *fiat voluntas tua.*

Lectio 7

[87822] Super Eph., cap. 5 l. 7 Supra induxit ad novitatem contra vetustatem fallaciae, hic hoc idem facit contra vetustatem vitiorum carnalium. Vel dicamus quod prius reprehenderit peccata carnalia quantum ad luxuriam, hic autem quantum ad gulam. Duo autem facit. Primo enim prohibet vetustatem; secundo inducit statum ad novitatem, ibi *sed impleamini*, et cetera. Dicit ergo: dixi quod *fornicatio et omnis immunditia non nominetur in vobis*; sed ad hoc cavendum debetis a vino superfluo abstinere, quia cibus et potus superfluus est causa luxuriae, et praecipue vinum, quod calefacit et movet. Prov. XX, 1: *luxuriosa res vinum, et tumultuosa ebrietas.* Esth. c. I, 10: *cum esset rex hilarior, et post nimiam potationem incaluisset mero*, et cetera. Os. c. IV, 11: *fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor.* Unde Hieronymus: *quem Sodoma non vicit, vina vicerunt Lot. Nolite ergo*, et cetera. *Sed impleamini spiritu sancto.* Inter omnia quae multos spiritus generant est vinum, unde generat animositatem et facit homines *per talenta loqui*, ut dicitur III Esd. III, 21. Et ideo convenienter docet eos contra hoc repleri spiritu sancto, qui generat fervorem devotionis. Rom. XII, 11: *spiritu ferventes.* Item, etiam generat gaudium et laetitiam spiritualem. Rom. XIV, 17: *iustitia, et pax, et gaudium in spiritu sancto.* Item, facit audacter loqui. Act. II, 4: *repleti sunt omnes spiritu sancto, et coeperunt loqui*, etc., et ideo qui eos loquentes audiebant, credebant eos ebrios. Sed numquid habemus spiritum sanctum in nostra potestate? Respondeo et dico quod habere spiritum sanctum est dupliciter: vel receptive, et sic non est in nostra potestate eum recipere, sed ex dono Dei eum recipimus. Rom. V, 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, et cetera. Vel dispositive, et sic adhuc non sumus sufficientes eum recipere, id est nos disponere sine gratia Dei. II Cor. III, 5: *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Vel aliquis dicitur recipere spiritum sanctum, non tamen plenus esse spiritu sancto, quando scilicet habet gratiam spiritus sancti quantum ad aliquam et non quantum ad omnem hominis operationem. Tunc autem dicitur plenus spiritu sancto, quando eo utitur generaliter. Modus autem repletionis est in dilectione Dei et proximi. Et ideo cum dicit *loquentes*, etc., primo tangit modum repletionis ex parte Dei; secundo ex parte proximi, ibi *subiecti invicem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur spiritualis meditatio; secundo spiritualis exultatio, ibi *cantantes*, etc.; tertio gratiarum actio, ibi *gratias agentes*, et cetera. Prima in duas, quia primo ponit modum meditationis, secundo materiam eius, ibi *in Psalmis*, et cetera. Dicit ergo *loquentes vobis*, et cetera. Est autem duplex locutio. Una exterior, hominis ad homines; alia interior, hominis ad seipsum. Talis autem debet esse compunctiva. Iob X, 1: *loquar in amaritudine animae meae.* Item, debet fieri in secreto. Matth. VI, v. 6: *tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora patrem tuum.* Et Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam, conquiescam cum illa.* Materiam vero meditationis tangit, cum dicit *in Psalmis*, et cetera. Psallere est uti Psalterio. Et sic *in Psalmis*, id est bonis operationibus. Ps. LXXX, 3: *sumite Psalmum, et date tympanum, Psalterium iucundum*, et cetera. *Et hymnis*, id est laudibus divinis. Ps. CXLVIII, 14: *hymnus omnibus sanctis eius*, et cetera. *Et canticis spiritualibus*, scilicet de spe aeternorum. Rom. XII, 12: *spe gaudentes.* Ps. XCI, 4: *in decachordo Psalterio cum cantico in cithara.* Ps. XCVII, 1:

cantate domino canticum novum, et cetera. Meditemur ergo de recta operatione quid faciendum, de divina laudatione quid imitandum, de caelesti iucundatione quid et quomodo serviendum. Sic ergo effectus spiritus sancti primus est sacra meditatio, secundus spiritualis exultatio, quia ex frequenti meditatione ignis charitatis in corde accenditur. Ps. XXXVIII, 4: *concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exardescet ignis*, et cetera. Et hinc generatur laetitia spiritualis in corde. Et ideo dicit *cantantes et psallentes*, id est ut affectus nostri afficiantur gaudio spirituali ad operanda bona. I Cor. XIV, 15: *psallam spiritu, psallam et mente.* Col. III, 16: *in omni sapientia docentes et commonentes vosmetipsos in Psalmis et hymnis et canticis spiritualibus, in gratia cantantes et psallentes in cordibus vestris domino.* Ex hoc error haereticorum confunditur dicentium quod vanum est cantare domino cantica vocalia sed spiritualia tantum. Nam in laudibus Ecclesiae est aliquid per se considerandum, et hoc est quod apostolus dicit *in cordibus.* Aliquid vero propter duo, scilicet propter nos, ut mens nostra incitetur ad devotionem interiorem; sed si ex hoc aliquis commoveatur ad dissolutionem, vel in gloriam inanem, hoc est contra intentionem Ecclesiae. Item, propter alios, quia per hoc rudes efficiuntur devotiores. IV Reg. III, 15: *cumque caneret psaltes, facta est super eum manus domini.* Tertius effectus est gratiarum actio: quia ex hoc quod aliquis sic affectus est ad Deum, recognoscit se omnia habere a Deo. Quanto enim aliquis magis afficitur ad Deum, et ipsum cognoscit, tanto videt eum maiorem et se minorem; imo prope nihil, in comparatione ad Deum. Iob XLII, 5: *oculus meus videt te, idcirco me reprehendo*, et cetera. Et ideo dicit *gratias agentes semper pro omnibus*, scilicet donis, vel prosperis, vel adversis. Ps. XXXIII, 1: *benedicam dominum in omni tempore*, et cetera. Quia haec etiam sunt nobis dona in via. Iac. I, 2: *omne gaudium existimate*, etc., Act. V, 41: *ibant apostoli gaudentes*, et cetera. I Thess. V, 18: *in omnibus gratias agite.* Sed hoc *in nomine domini nostri Iesu Christi*, quia omnia bona proveniunt per eum. Rom. V, 1: *pacem habemus ad Deum per dominum nostrum Iesum Christum, per quem accessum*, et cetera. Sed addit *Deo*, inquantum actor noster est per creationem, *et patri*, inquantum misit nobis Christum, per quem regeneravit nos. Et sic gratias Deo, quantum ad bona naturae; patri, quantum ad bona gratiae. Sed quantum ad proximum, ponit modum repletionis, dicens *subiecti invicem in timore Christi*, id est non propter timorem humanum, sed Christi.

Lectio 8

[87823] Super Eph., cap. 5 l. 8 Supra apostolus posuit praecepta generalia ad omnes, hic ponit ea quae pertinent ad speciales quasdam personas et status. Et quia secundum philosophum in politicis domus habet tres connexiones, sine quibus non est perfecta, scilicet viri et mulieris, patris et filii, domini et servi; ideo, haec tria prosequens, instruit: primo mulierem et virum; secundo patrem et filium, cap. VI, ibi *filii, obedite*, etc.; tertio servos et dominos, ibi *servi, obedite*, et cetera. Prima in duas. Primo enim monet mulieres de subiectione; secundo viros de dilectione, ibi *viri, diligite*, et cetera. Prima in duas. Primo ponit admonitionem; secundo eius rationem, ibi *quoniam vir caput est*, et cetera. Dicit ergo *mulieres viris suis subditae sint*, quia certe *mulier, si primatum habeat,*

contraria est viro suo, ut dicitur Eccli. c. XXV, 30. Et ideo specialiter monet eas de subiectione. Et hoc *sicut domino*, quia proportio viri ad uxorem quodammodo est sicut servi ad dominum, quantum debet regi mandato domini; sed differentia est in hoc, quod dominus utitur servis suis quo ad id quod est sibi utile: sed vir utitur uxore et liberis ad utilitatem communem. Et ideo dicit *sicut domino*; non quod vere sit dominus, sed sicut dominus. I Petr. III, 1: *mulieres subditae sint viris suis*, et cetera. Deinde subdit rationem suam. Circa quod tria facit. Primo eam proponit; secundo exemplum inducit, ibi *sicut Christus*, etc.; tertio ex exemplo intentum concludit, ibi *sed sicut*, et cetera. Ratio autem haec est, quoniam vir est caput mulieris, in capite autem viget sensus visus, Eccle. II, 14: *sapientis oculi in capite eius*, et ideo vir debet gubernare mulierem ut caput eius. I Cor. XI, 3: *caput quidem mulieris vir.* Deinde ponit exemplum, cum dicit *sicut Christus caput est Ecclesiae.* Supra I, 22 s.: *ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius*, et hoc non ad utilitatem suam, sed Ecclesiae, *quia ipse est salvator corporis eius.* Act. IV, 12: *non est enim aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Is. c. XII, 2: *ecce Deus salvator meus*, et cetera. Ex hoc autem concludit intentionem, cum dicit *sed sicut*, et cetera. Quasi dicat: non est conveniens, quod membrum repugnet ipsi capiti in aliquo; nunc autem, sicut Christus caput est Ecclesiae, suo modo, ita vir est caput mulieris: non debet ergo mulier inobediens esse viro, *sed sicut Ecclesia subiecta est Christo*, Ps. LXI, 2: *nonne Deo subiecta erit anima mea*, etc., *ita et mulieres viris suis.* Gen. III, v. 16: *sub viri potestate eris.* Et hoc *in omnibus*, scilicet quae non sunt contra Deum; quia dicitur Act. V, 29: *obedire oportet Deo magis, quam hominibus.* Deinde cum dicit *viri, diligite uxores vestras*, etc., monet viros ad dilectionem uxorum. Et primo facit hoc, secundo assignat rationem huius, ibi *sicut Christus*, et cetera. Dicit ergo *viri, diligite uxores vestras*, quia certe ex amore, quem habet vir ad uxorem, magis caste vivit et pacifice uterque se habet. Si autem vir aliam magis diligit, quam suam, se et suam discrimini exponit. Col. III, 19: *viri, diligite uxores vestras, et nolite amari esse ad illas.* Tangit autem rationem huius triplicem. Primam sumit ex exemplo Christi, cum dicit *sicut et Christus*, etc.; secundam ex parte viri, ibi *qui suam uxorem diligit*, etc.; tertiam ex parte mandati divini, ibi *propter hoc relinquet*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit exemplum dilectionis Christi; secundo signum, ibi *et tradidit*, etc.; tertio concludit intentum *ita et viri*, et cetera. Dicit ergo: *sicut et Christus dilexit Ecclesiam.* Supra eodem: *estote imitatores Dei sicut filii charissimi*, et cetera. Signum autem dilectionis Christi ad Ecclesiam ostenditur, quia *tradidit semetipsum pro ea.* Gal. II, 20: *dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*, et cetera. Is. LIII, 12: *tradidit in mortem animam suam*, et cetera. Sed ad quid? *Ut illam sanctificaret.* Hebr. c. ult.: *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum*, et cetera. Io. XVII, 17: *sanctifica eos in veritate.* Iste est effectus mortis Christi. Effectus autem sanctificationis est mundatio eius a maculis peccatorum. Ideo subdit dicens *mundans eam lavacro aquae.* Quod quidem lavacrum habet virtutem a passione Christi. Rom. VI, 3: *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in mortem.* Ez. XXXIX: *effundam super vos aquam mundam*, et cetera. Zac. XIII, 1: *erit fons patens domui David*, et cetera. Et hoc *in verbo vitae*, quod adveniens aquae dat ei virtutem abluendi. Matth. c. ult.: *euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti.* Finis autem sanctificationis est puritas

Ecclesiae. Ideo dicit *ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam*; quasi dicat apostolus: indecens est quod immaculatus sponsus sponsam duceret maculatam. Et ideo sibi exhibet eam immaculatam: hic per gratiam sed in futuro per gloriam. Unde dicit *gloriosam*, scilicet per claritatem animae et corporis. Phil. III, v. 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae*, et cetera. Et ideo addit *non habentem maculam.* Ps. c, 6: *ambulans in via immaculata*, et cetera. Ps. CXVIII, 1: *beati immaculati in via*, et cetera. *Neque rugam*, id est, sine defectu passibilitatis; quia, ut dicitur Apoc. VII, 16: *non esurient, neque sitient amplius. Aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta*, per confirmationem gratiae, *et immaculata* ab omni immunditia. Et haec omnia intelligi possunt de exhibitione, quae erit in futuro per gloriam. Si autem de exhibitione per fidem, tunc diceretur: ut exhiberet sibi, scilicet per fidem, Ecclesiam gloriosam, quia *gloria magna est sequi dominum*, ut dicitur Eccli. XXIII, 38, *non habentem maculam*, scilicet criminis mortalis. *Maculata es in iniquitate tua*, Ier. II, v. 22. *Neque rugam*, id est duplicitatem intentionis, quam non habent qui recte coniuncti sunt Christo et Ecclesiae. Iob XVI, 9: *rugae meae testimonium dicunt contra me*, et cetera. Sed magis sanctam per intentionem, et immaculatam per omnimodam puritatem. Ex hoc tertio concludit intentum, dicens *ita et viri debent diligere uxores suas, ut corpora sua.*

Lectio 9

[87824] Super Eph., cap. 5 l. 9 Supra induxit viros ad dilectionem uxorum, ex parte Christi, vel exemplo dilectionis quam habet Christus ad Ecclesiam, hic ostendit idem ex parte ipsiusmet viri. Et facit duo: primo ponit rationem; secundo confirmat eam per exemplum, ibi *sicut et Christus*, et cetera. Ratio est talis: vir et mulier sunt quodammodo unum; unde sicut caro subditur animae, ita mulier viro; sed nullus unquam habuit carnem suam odio: ergo nec uxorem. Dicit ergo *qui suam uxorem diligit, seipsum diligit.* Matth. XIX, 6: *itaque non sunt duo, sed una caro.* Et ideo sicut peccaret contra naturam qui seipsum odio haberet, ita qui uxorem. Eccli. XXV, 1 s.: *in tribus beneplacitum est spiritui meo, quae sunt probata coram Deo et hominibus: concordia fratrum, amor proximorum, et vir et mulier bene sibi consentientes.* Quod autem sic debeant se diligere, probat dicens *nemo enim carnem suam unquam odio habuit*; quod patet per effectum, quia *probatio dilectionis exhibitio est operis.* Nam id quod pro viribus conservamus, diligimus. *Sed* quilibet *nutrit et fovet carnem suam* propter conservationem. I Tim. ult.: *habentes autem alimenta et quibus tegamur*, et cetera. Sed contra Lc. XIV, 26: *qui non odit uxorem*, etc., *non potest esse meus discipulus.* Respondeo. Dicendum est quod, ut apostolus dicit, sic homo uxorem debet diligere sicut se; se autem debet homo diligere infra Deum; sic ergo uxorem debet diligere, scilicet infra Deum. Dicit autem *qui non odit uxorem*, non quia praecipiat eam odire, quod esset peccatum mortale praecipere, sed praecipit eam ita ut se diligere; nunc autem minor dilectio est quasi quoddam odium respectu eius quod summe et plus diligitur, scilicet respectu Dei; ita nemo carnem suam odit, et cetera. Sed contra: qui diligit aliquem, non vult, nec appetit ab eo separari; sed sancti volunt a carne separari. Rom. VII, 24: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore*

mortis huius? Phil. I, 23: *desiderium habens dissolvi*, et cetera. Praeterea, nullus affligit quod diligit, sed sancti affligunt carnem suam in hoc mundo. I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum*, et cetera. Praeterea, quidam occidunt se, sicut auditum est frequenter. Item de Iuda. Respondeo. Caro potest considerari in se: et sic non habetur odio, sed naturaliter quilibet appetit eam esse et fovet eam ut sit. Vel potest considerari caro inquantum est alicuius impeditiva quod volumus, et sic odio quodammodo habetur per accidens. Nam omne quod volumus, aut est bonum, aut malum: si bonum, vel est ut finis ultimus, scilicet vita aeterna, a qua impedimur per carnem. II Cor. V, 6: *quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a domino.* Et quia naturaliter appetimus finem nostrum et bene esse, nec hoc possumus quamdiu in hac carne sumus, ideo vellemus eam abiicere; non sicut malum odio habitum sed sicut bonum minus dilectum, impediens maius bonum. Et sic exponendae sunt auctoritates supra inductae: *infelix*, et cetera. Item: *desiderium habens*, etc.; vel consimiles. Vel illud quod volumus est bonum non ut finis sed disponens ad finem, sicut sunt habitus virtutum; hoc autem bonum impeditur per carnis lasciviam. Et ideo sancti affligunt et macerant carnem suam, ut subdatur spiritui ad repressionem concupiscentiarum, quia caro concupiscit impediens acquisitionem virtutum nos disponentium ad bonum ultimum. Et ideo qui sic affligit carnem suam, ut subdatur spiritui, non odit eam, sed procurat bonum eius, quia bonum eius est quod subiiciatur spiritui, sicut bonum hominis est quod subiiciatur Deo. Ps. LXXII, 28: *mihi autem adhaerere Deo bonum est.* Et sic intelligitur: *castigo corpus meum*, etc., et consimiles. Unde hoc non oportebat fieri in statu innocentiae, quamdiu homo subditus fuit Deo, et caro totaliter subdita fuit spiritui, in qua quidem mutua subiectione consistebat donum originalis iustitiae. Sed aliquando illud quod volumus est malum, et ideo, sicut boni carnem affligunt vel deponere volunt, inquantum impeditiva est boni quod appetunt, ita mali, inquantum caro est impeditiva mali quod appetunt, eam occidunt et se suspendunt, sicut Iudas. Deinde ostendit quod virum oportet uxorem diligere, et hoc per exemplum. Unde dicit *sicut et Christus Ecclesiam*, scilicet dilexit, sicut aliquid sui, *quia membra sumus corporis.* Supra IV, 25: *sumus enim invicem membra.* Dicit autem *de carne eius* propter eamdem participationem naturae. Lc. ult.: *spiritus autem carnem et ossa non habet*, et cetera. Vel dicit *de carne*, mystice, quantum ad debiles qui sunt carnei, et *de ossibus eius*, quantum ad fortes qui sunt ossei.

Lectio 10

[87825] Super Eph., cap. 5 l. 10 Supra exhortatus est apostolus Ephesios ad amorem uxorum dupliciter, scilicet exemplo dilectionis Christi ad Ecclesiam, item ex amore hominis ad seipsum, hic tertio hortatur eos per auctoritatem Scripturae. Et circa hoc tria facit: primo auctoritatem inducit; secundo eam mystice exponit, ibi *sacramentum hoc*, etc.; tertio adaptat eam secundum litteralem sensum ad propositum suum, ibi *verumtamen et vos*, et cetera. Auctoritas haec dicitur Gen. II, 24 dicta est ab Adam vidente uxorem, scilicet de costa sua formatam. Sed contra dicitur Matth. XIX, 4 s. quod Deus hoc dixit. Respondeo: Adam ut a Deo inspiratus hoc dixit; Deus autem ut

Adam inspirans et docens. Nos autem hoc idem dicimus et multa alia, quae dixit dominus, spiritu Dei docente; unde dicitur Matth. X, 20: *non enim vos estis qui loquimini*, et cetera. Notandum hic est quod in praedicta auctoritate triplex coniunctio viri ad mulierem designatur. Prima per affectum dilectionis, quia est tantus affectus utriusque ut patres relinquant. II Esdr. IV, 25: *diligit homo uxorem suam magis quam patrem, et multi dementes facti sunt propter uxores suas*, et cetera. Ibi multa. Hoc autem naturale est, quia appetitus naturalis est concors debitae actioni. Constat autem, quod omnibus agentibus superioribus inest appetitus ut propinent et communicent inferioribus, et ideo amor naturalis inest eis versus inferiora. Et quia homo respectu patris et matris est inferior, non superior, ideo ad uxorem, cuius est superior, et ad filios naturaliter plus afficitur quam ad parentes, et etiam quia uxor sibi coniungitur ad actum generationis. Secunda coniunctio est per conversationem. Unde dicit: *et adhaerebit uxori suae*, et cetera. Eccli. XXV, 1: *in tribus beneplacitum est spiritui meo*, et cetera. Tertia est per carnalem coniunctionem, ibi: *et erunt duo in carne una*, id est in carnali opere. In qualibet enim generatione est virtus activa et passiva; sed in plantis utraque est in eodem, in perfectis autem animalibus distinguuntur. Et ideo in actu generationis ita se habent masculus et foemina in animalibus sicut in plantis solo eodem uno corpore fit. Consequenter exponit eam mystice, et dicit *sacramentum hoc magnum est*, idest sacrae rei signum, scilicet coniunctionis Christi et Ecclesiae. Sap. VI, 24: *non abscondam a vobis sacramentum Dei*. Notandum est hic, quod quatuor sacramenta dicuntur magna, scilicet Baptismus ratione effectus, quia delet culpam et aperit ianuam Paradisi; confirmatio ratione ministri, quia solum a pontificibus et non ab aliis confertur; Eucharistia ratione continentiae, quia totum Christum continet; item matrimonium ratione significationis, quia significat coniunctionem Christi et Ecclesiae. Et ideo si mystice exponatur, debet sic exponi littera praecedens: propter hoc relinquet homo, scilicet Christus, patrem et matrem. Reliquit, inquam, patrem, inquantum est missus in mundum et incarnatus. Io. XVI, v. 28: *exivi a patre, et veni in mundum*, et cetera. Et matrem, scilicet synagogam. Ier. XII, 7: *reliqui domum meam, et dimisi haereditatem meam*, et cetera. Et adhaerebit uxori suae, Ecclesiae. Matth. ult.: *ecce vobiscum sum omnibus diebus*, et cetera. Consequenter argumentatur secundum sensum litteralem exponendo praedictum exemplum. Quaedam enim sunt in sacra Scriptura veteris testamenti, quae tantum dicuntur de Christo, sicut illud Ps. XXI, 17: *foderunt manus meas*, etc.; et illud Is. VII, 14: *ecce virgo concipiet*, et cetera. Quaedam vero de Christo et aliis exponi possunt, sed de Christo principaliter, de aliis vero in figura Christi, sicut praedictum exemplum. Et ideo primo exponendum est de Christo et postea de aliis. Et ideo dicit *verumtamen et vos singuli, unusquisque uxorem suam diligat*, quasi dicat: de Christo dicitur principaliter et si non singulariter, quia exponendum et implendum est in aliis in figura Christi. Dicit autem *sicut semetipsum*, quia sicut unusquisque se diligit in ordine ad Deum, ita debet uxorem diligere, non inquantum trahit ad peccatum. Lc. XIV, 26: *si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, et uxorem suam*, etc., sequitur: *non potest meus esse discipulus*. Sed quid de uxore? *Uxor autem virum suum timeat*, scilicet timore reverentiae et subiectionis, quia debet ei esse subiecta.

Caput 6

Lectio 1

[87826] Super Eph., cap. 6 l. 1 Supra monuit virum et uxorem, quae est una connexio familiae, hic monet patrem et filios, quae est secunda connexio domus. Et primo facit mentionem, quomodo filii se debeant habere ad parentes; secundo quomodo, e converso, patres ad filios, ibi *nolite*, et cetera. Prima in duas. Primo proponit monitionem; secundo ostendit rationem, ibi *hoc enim est iustum*, et cetera. Dicit ergo *filii, obedite*, et cetera. Notandum est hic quod patres debent naturaliter instruere filios moribus, filii autem, instruentibus parentibus, naturaliter debent eis obedire, sicut infirmi obediunt medicis. Unde proprium filiorum est obedientia. Col. III, v. 20: *filii, obedite*, scilicet patribus, *per omnia, hoc est enim beneplacitum domino*, et cetera. Dicit autem *in domino*, quia non est obediendum parentibus, nec alicui in his quae sunt contra Deum. Act. V, 29: *obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Et per hoc solvitur auctoritas modo allegata: *si quis venit ad me, et non odit patrem*, etc.; quia hoc intelligitur inquantum sunt contra Deum. Rationem autem assignat ex duobus, scilicet ex iustitia, et utilitate: quod autem sit iustum patet ac probatur, quia lex divina nihil mandat nisi iustum. Ps. XVIII, 9: *iustitiae domini*, et cetera. Sed hoc mandat lex divina. Ex. XX, 12 et Deut. V, 16: *honora patrem tuum et matrem tuam*, et cetera. Eccli. III, 8: *qui timet Deum, honorat patrem*, et cetera. Honor autem importat exhibitionem reverentiae his qui supra nos sunt; sed quia parentes habemus supra nos, utitur nomine honoris. Dicit ergo *hoc enim iustum est, honora patrem tuum et matrem*, et cetera. Eccli. III, 7: *qui honorat patrem suum vita vivet longiore, et qui obedit patri refrigerabit matrem.* Et hoc intelligitur tripliciter, quod filii debent parentes honorare, quia debent eis reverentiam sicut maioribus, obedientiam sicut instructoribus, sustentamenta sicut nutrientibus cum fortes erunt. Deinde assignat dignitatem huius praecepti, dicens *quod est mandatum primum.* Contra: immo mandatum primum est, quod est colendus unus Deus. Respondeo. Mandata continentur in duabus tabulis. Prima continet ea quae ordinantur ad Deum; secunda ea quae ad proximum: et in hac secunda primum mandatum est de honore parentum. Et hoc duplici de causa. Primo, quia in illa secunda tabula nullum est praeceptum affirmativum nisi istud, quia naturale est nobis ut parentibus serviamus, non autem sic aliis proximis, ideo nullum est aliud affirmativum. Sed natura dictat, ut non inferat homo proximis nocumentum, et ideo prohibetur. Quia ergo primum plus et prius habet de debito, ideo *primum.* Secundo, quia Deus honorandus est sicut principium nostri esse, et quia parentes sunt etiam principium nostri esse, et quia, ut dicitur VI Ethic., tria habemus a parentibus, scilicet esse, vivere, et disciplinam, ideo conveniens est, ut post mandata ordinata ad Deum, primum esset ordinatum ad parentes. Vel, *primum* quo ad promissionem, quia isti soli additur promissio. Et huius est duplex ratio. Una est, quia homines in aliis quae agunt quaerunt utilitatem propriam, et quia a parentibus iam senibus nullam expectant utilitatem, nisi a Deo provenientem. Secunda ratio est, ne aliquis credat quod honoratio parentum non sit meritoria quia naturalis est, ideo addit *ut sit longaevus super terram.* In veteri autem testamento promittebantur promissiones temporales, quia populus ille parvulus erat et ideo gratiose instruendus sub paedagogo, sicut parvulus. Tamen in illis parvis munusculis populum illum parvum decentibus, figurabantur magna bona, scilicet spiritualia. Et ideo potest

hoc referri secundum sensum litteralem ad bona temporalia. Et sic dicit *in promissione, ut bene sit tibi*; id est ut bonis promissis abundes. Nam qui gratus est in minoribus beneficiis, meretur maiora recipere; maxima autem beneficia habemus a parentibus, scilicet esse, nutrimentum et disciplinam. Quando ergo quis gratus est his, fit dignus ut maiora recipiat. Et ideo dicit *ut bene sit tibi*; quia, ut dicitur I Tim. IV, 8: *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae, quae nunc est, et futurae.* Et ideo addit *et sis longaevus super terram*, quasi super gratiam et beneficium vitae, quam habes a parentibus. Prov. III, 16: *longitudo dierum in dextera eius, et in sinistra illius divitiae et gloria.* Sed contra. Multi devoti parentibus cito moriuntur. Et ideo sciendum quod haec temporalia non sunt bona absolute, nisi inquantum ordinata ad spiritualia, et ideo intantum homini bona, inquantum per ea iuvatur ad spiritualia. Unde fortuna non est dicenda bona, si est impediens a virtute. Et ideo longitudo vitae intantum est bona, inquantum ad servitia Dei est ordinata. Et ideo quandoque subtrahitur ne impediat. Sap. IV, 11: *raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius.* Vel potest referri ad sensum spiritualem, *ut sis longaevus* in terra viventium. Ps. CXLII, v. 10 s.: *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam; propter nomen tuum, domine, vivificabis me.* Consequenter instructis filiis, instruuntur parentes. Circa quod duo facit: primo ponit unum prohibitivum; secundo aliud inductivum, ibi *sed educate eos*, et cetera. Dicit ergo: *et vos, patres, nolite provocare filios vestros ad iracundiam*, non quod in omnibus assentiatis voluntati eorum. Ubi notandum est quod alius est principatus patris ad filium, et domini ad servum, quia dominus utitur servo suo ad utilitatem propriam, sed pater utitur filio ad utilitatem filii. Et ideo est necesse quod patres instruant filios propter utilitatem suam, non tamen minis arcendo aut subiiciendo. Et ideo dicitur Col. III, 21: *patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros*, ut scilicet non pusillo animo fiant, quia talis provocatio non animat ad bonum. Quomodo ergo? Subdit *sed educate illos in disciplina*, scilicet verberum, *et correctione*, scilicet verborum, id est corripite eos et educate, ut serviant domino. Vel: *in disciplina*, eos ad bonum inducendo, *et correctione* a malis retrahendo.

Lectio 2

[87827] Super Eph., cap. 6 l. 2 Instructis duabus connexionibus, scilicet viri et mulieris, patris et filii, hic instruit connexionem servi ad dominum. Et circa hoc facit duo. Primo instruit servum; secundo dominum, ibi *et vos, domini*, et cetera. Iterum prima in tres. Primo enim ponit monitionem; secundo exponit, ibi *non ad oculum servientes*, etc.; tertio ostendit retributionem, ibi *scientes quoniam unusquisque*, et cetera. Iterum prima in tres. Quia primo monet ad obedientiam; secundo ad reverentiam; tertio ad cordis simplicitatem. Secunda, ibi *cum omni timore*, et cetera. Tertia, ibi *in simplicitate*, et cetera. Monet enim eos ad obedientiam ex imperio domini. Unde dicit *servi, obedite dominis carnalibus.* Monet eos ad reverentiam, dicens *cum timore*, interius. Mal. I, 6: *si ego dominus, ubi est timor meus? Et tremore*, exterius. Ps. II, 11: *servite domino in timore*, et cetera. Et *in simplicitate cordis.* Sap. I, 1: *in simplicitate cordis quaerite illum.* Lc. XII, v. 42: *fidelis servus*, et cetera. Iob I, 8: *numquid considerasti servum meum Iob*, etc., et, paulo post: *vir simplex*,

et cetera. Sic enim serviendum est Christo. Unde dicit *sicut Christo.* Sap. I, 1: *in simplicitate cordis quaerite illum.* I Par. XXIX, 17: *domine Deus, in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa.* Dicit etiam *sicut Christo*, quia a domino Christo est quod dominus aliquid possit. Rom. XIII, 2: *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Et ideo serviendum est eis sicut Christo, in his quae non sunt contra fidem, nec contra ipsum. Exponit autem *in simplicitate*, et primo removet quod simplicitati contrariatur; secundo docet modum convenientem, ibi *facientes voluntatem Dei*, et cetera. Contrarium autem simplicitatis est, quod servus habeat respectum ad oculum et non ad complacentiam domini. Talis enim servus non habet simplicitatem et rectam intentionem. Et ideo hoc prohibet, dicens *non ad oculum servientes*, scilicet domino propter lucrum temporale tantum, *quasi hominibus placentes*, id est complacere volentes. Gal. I, 10: *si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. Sed ut servi Christi.* Col. III, 24: *domino Christo servite.* Et quomodo? *Facientes voluntatem Dei*, scilicet implendo mandata eius opere. Ps. CII, 20: *facientes verbum illius*, sicut Christus Io. VI, 38, *descendi de caelo, non ut facerem voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me. Haec est enim voluntas eius qui misit me*, scilicet ut obediam hominibus propter Deum. Et ideo dicit *sicut servi Christi*, et sicut servientes domino, non hominibus, scilicet non propter se, sed propter dominum. Quomodo? *Ex animo.* Col. III, v. 23: *quodcumque facitis, ex animo operamini, sicut domino, et non hominibus.* Item, idem subiungit hic dicens *sicut domino et non hominibus. Cum bona voluntate*, id est recta intentione. Col. IV, 12: *stetis perfecti et pleni in omni voluntate Dei.* Deinde subiungit remunerationem, dicens *scientes.* I Io. V, 13: *scripsi vobis ut sciatis*, et cetera. *Quoniam unusquisque, (...) sive servus sive liber.* Sine personarum acceptione. Non enim est personarum acceptio apud Deum. Gal. III, 28: *non est servus neque liber, non est masculus neque foemina, omnes enim vos unum estis in Christo Iesu.* Act. X, v. 34 s.: *in veritate comperi quoniam non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente, qui timet Deum et operatur iustitiam*, et cetera. Eccle. IX, 10: *quodcumque potest facere manus tua, instanter operare*, et cetera. *Recipiet a domino* pro remuneratione. Col. III, 24: *scientes quod a domino accipient retributionem haereditatis.* Deinde cum dicit *et vos, domini*, etc., instruit dominos, et facit duo. Primo ponit monitionem; secundo subdit rationem, ibi *scientes quia et illorum*, et cetera. Dicit ergo *et vos, domini, eadem faciatis*, eadem scilicet identitate proportionis, ut sicut illi ex animo et bona voluntate, ita et vos faciatis. Eccli. XXXIII, 31: *si est tibi aliquis servus fidelis, sit tibi sicut anima tua. Remittentes minas*, non solum verba, vel flagella. Et quare? Rationem subdit, dicens *scientes quia et illorum et vester dominus est* in caelis. *Nam idem dominus omnium*, Rom. X, v. 12. Quasi dicat: conservi estis, et ideo debetis vos bene habere ad eos. Matth. XVIII, v. 33: *oportuit et te misereri conservi tui. Et personarum acceptio non est apud Deum.* Rom. II, 11 idem dicitur; Lc. XX, 21: *non accipis personam hominum*; Act. X, 34 idem.

Lectio 3

[87828] Super Eph., cap. 6 l. 3 Supra posuit apostolus multa praecepta generalia, et specialia ad

destruendam vetustatem peccati, et inducendam novitatem gratiae, hic ostendit qua virtute debent uti ad praecepta haec implenda, quia fiducia auxilii divini. Circa quod duo facit. Primo, ponit monitionem; secundo, in speciali explicat eam, ibi *quoniam non est nobis colluctatio*, et cetera. Prima in duas, quia primo ostendit, de quo debemus confidere, sicut de interiori; secundo ostendit de quo debemus confidere sicut de exteriori, ibi *induite vos*, et cetera. Illud autem interius, de quo debemus confidere, est auxilium divinum, et ideo dicit *de caetero, fratres, confortamini.* Ier. XVII, 7: *benedictus vir, qui confidit in domino, et erit dominus fiducia eius*, et cetera. Duplici autem ratione confidit quis de aliquo. Una est, quia ad eum pertinet sua defensio; alia est, quia potens est, et paratus est eum defendere. Et haec duo sunt in Deo respectu creaturae suae, quia cura est Deo de vobis, ut dicitur I Petr. ult.: *omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.* Item, ipse potens est, et promptus auxiliari. Et ideo dicit *de caetero, fratres*, etc., quasi dicat: postquam vos instruxi supra de praeceptis implendis, iam *confortamini*, non in vobis, sed *in domino*, qui curam habet de vobis. Ps. LXXII, 28: *mihi autem adhaerere Deo bonum est*, et cetera. Is. XXXV, 4: *dicite pusillanimis: confortamini*, et cetera. Ier. XX, 11: *dominus mecum est tamquam bellator fortis, idcirco qui me persequuntur, cadent*, et cetera. *Et in potentia*, et cetera. Lc. I, 49: *qui potens est.* Et licet in Deo virtus et potentia sint idem, tamen, quia virtus est ultimum de potentia, et, quasi perfectio potentiae, ideo dicit *in potentia virtutis eius*, id est, in potentia virtuosa. Phil. IV, 13: *omnia possum in eo, qui me confortat.* Iob XVII, 3: *pone me iuxta te, et cuiusvis manus pugnet contra me.* Sed posset dici: si Deus potest et vult, debemus esse securi. Ideo respondens, dicit quod non, imo debet quilibet facere quod in se est, quia si inermis iret ad bellum, quantumcumque rex protegeret eum, esset in periculo. Et ideo dicit *induite vos armaturam Dei*, id est dona et virtutes. Rom. c. XIII, 12: *abiiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis*, et cetera. Col. III, v. 12: *induite vos ergo sicut electi Dei sancti et dilecti viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam*, et cetera. Quia per virtutes homo protegitur contra vitia. Sed contra: dominus est rex ita potens, quod nullus potest eum impugnare. Respondeo. Verum est per violentiam, sed per insidias et fallaciam impugnat eum Diabolus in membris suis, non in se, quia, ut dicitur Eccli. XI, 31: *multae sunt insidiae dolosi*, et cetera. Et ideo subdit *ut possitis stare contra insidias Diaboli.* I Petr. V, 8: *sobrii estote, et vigilate*, et cetera. Ps. IX, 30: *insidiatur in abscondito, quasi leo*, et cetera. Consequenter cum dicit *quia non est nobis colluctatio*, etc., explicat in speciali monitionem. Et primo de insidiis inimicorum; secundo de armatura sumenda, ibi *propterea accipite*, etc.; tertio de fiducia Christi habenda ibi *per omnium orationem*, et cetera. Describit autem insidias, quia quando aliquis hostis imminet, si sit debilis, stultus et huiusmodi, non est multum cavendum nec timendum de eo; sed quando est potens, nequam et callidus, tunc est timendus. Haec tria sunt in Diabolo. Primo quia non est debilis. Et propter hoc dicit, quod *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem*, et cetera. Per carnem et sanguinem intelliguntur vitia carnis, I Cor. c. XV, 50: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*, et homines carnales. Gal. I, 16: *continuo non acquievi carni et sanguini*, id est, hominibus carnalibus. Dicit ergo *non est nobis colluctatio*, et cetera. Quod videtur esse falsum qualitercumque accipiatur; quia, ut dicitur Gal. V, 17: *caro concupiscit adversus spiritum*, et cetera. Ps. CXVIII, v. 157: *multi qui persequuntur me.* Respondeo dupliciter. Primo ut dicamus *non est nobis colluctatio adversus*, etc., supple tantum, quin etiam adversus Diabolum. Vel aliter, quia actio quae instrumento attribuitur, est principaliter agentis, sicut accipitur illud Rom. IX, 16: *non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, quasi dicat: quod vultis aliquid, vel facitis, a vobis non est, sed aliunde, scilicet a Deo; sic hic *non est nobis colluctatio*, etc., exponatur, id est quod nos impugnent, scilicet caro et sanguis, hoc non est eorum principaliter, sed a superiore movente, scilicet a Diabolo. Consequenter describitur a potentia, quia *adversus principes et potestates tenebrarum harum.* Io. XIV, 30: *venit enim princeps huius mundi*, et cetera. Dicitur autem princeps mundi, non creatione sed imitatione mundanorum. Io. I, 10: *et mundus eum non cognovit*, id est principes mundani. Vel dicitur princeps, quasi primatum capiens. Unde principes quasi primi duces ad aliquid. Ps. LXVII, 26: *principes coniuncti psallentibus.* Gen. XXIII, 6: *princeps Dei es apud nos.* Ad potestatem autem pertinet iustitiam exercere. Inquantum ergo aliqui Daemones inducunt aliquos ad rebellandum Deo, dicuntur principes, inquantum vero habent potestatem puniendi illos, qui eis subiiciuntur, dicuntur potestates. Lc. XXII, 53: *haec est hora vestra, et potestas tenebrarum*, et cetera. Sed cum ex ordinibus omnibus ceciderint aliqui, quare mentionem facit apostolus de illis duobus ordinibus, denominans Daemones? Respondeo. In nominibus ordinum sunt tria in quibusdam enim importatur ordo ad Deum, in quibusdam vero potestas, in quibusdam vero Dei ministerium. In nominibus enim Cherubim et Seraphim et thronorum, importatur conversio ad Deum. Daemones autem adversi sunt Deo, et ideo eis non competunt haec nomina. Item quaedam nomina important ordinem ad ministerium Dei, sicut Angeli et Archangeli: et ista etiam nomina non competunt Daemonibus, nisi cum adiuncto scilicet Satanae. Tertio etiam, quia virtutes et dominationes important ordinem ad servitium Dei: ideo eis non conveniunt haec nomina, sed tantum ista duo, quae communia sunt bonis et malis, scilicet principatus et potestates. Sunt ergo et potentes et magni, ideo habent magnum exercitum, contra quem habemus pugnare *adversus mundi rectores tenebrarum harum*, scilicet peccatorum. Supra V, v. 8: *eratis enim aliquando tenebrae*, et cetera. Quia quidquid est tenebrosum, totum est de ordine istorum, et subiectum eis. Glossa: *mali homines sunt equi, Diaboli equites, ergo occidamus equites, et equos possideamus.* Io. I, 5: *et tenebrae eum non comprehenderunt.* Sunt etiam astuti, quia *contra spiritualia nequitiae*, id est contra spirituales nequitias, emphatice loquendo, per quod intelligitur plenitudo nequitiae. Dicit autem *spiritualia nequitiae*, quia quanto est altior secundum naturam, tanto, quando convertitur ad malum, est peior et nequior. Unde philosophus dicit, quod homo malus est pessimus omnium animalium. Et ideo dicit *spiritualia nequitiae*, quia spirituales et nequissimi sunt. Et dicit *in caelestibus*, duplici de causa. Vel ut ostendat virtutem et avantagium, ad superandum nos: quia nos in terra, ipsi autem in alto, scilicet in aere caliginoso, et ideo habent partem meliorem. Lc. VIII, 5: *volucres caeli comederunt illud.* Vel dicit *in caelestibus*, quia pro caelestibus est ista pugna: et hoc debet animare nos ad pugnam.

Lectio 4

[87829] Super Eph., cap. 6 l. 4 Supra exposuit apostolus, quod dictum est de insidiis Diaboli, hic monet nos de armatura sumenda. Et circa hoc facit duo. Primo concludit ex praemissis armaturae necessitatem; secundo, armorum diversitatem describit, ibi *state ergo*, et cetera. Dicit ergo: habetis hostes malos, nequissimos et potentes, et pro re ardua pugnantes, quia pro caelestibus, *propterea accipite armaturam Dei*, id est armamini spiritualibus armis. II Cor. X, 4: *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed potentia Deo ad destructionem munitionum*, et cetera. Et hoc *ut possitis resistere.* I Petr. V, 9: *cui resistite fortes in fide*, et cetera. Iac. IV, 7: *resistite Diabolo, et fugiet a vobis.* Quanto magis enim ei ceditur, tanto plus insequitur. *In die malo*, et hoc propter mala, quae in die fiunt. Supra V, 16: *redimentes tempus, quoniam dies mali sunt.* Eccle. VII, 15: *diem malam praecave*, et cetera. Item accipite non solum ad resistendum, sed etiam ad proficiendum, *et in omnibus perfecti state*, id est in adversis et prosperis immobiliter state. Iac. I, 4: *sitis perfecti, in nullo deficientes.* De hoc I Petr. I, 13: *perfecti, sperate in eam, quae offertur vobis, gratiam*, et cetera. Sed numquid omnes debent perfecti esse? Respondeo. Triplex est perfectio. Una sufficientiae, quam habet homo, secundum quod habet quod sibi est necessarium ad salutem, sicut illud: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; quasi dicat: ut nihil sit in corde tuo, quod sit contra Deum. Et hoc est de necessitate salutis. Iac. I, 4: *ut sitis perfecti et integri in nullo deficientes*, et cetera. Alia est perfectio totalis abundantiae, quae est perfectio patriae, quae est consummata gloria, in hoc quod perfectus totaliter inhaereat Deo. Matth. XXII, 30: *in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed sunt sicut Angeli Dei in caelo.* Et de hac loquebatur apostolus Phil. III, 12: *non quod iam acceperim, aut quod iam perfectus sim.* Et paulo post: *fratres, ego non arbitror me comprehendisse.* Alia est media, scilicet consilii, qua homo nititur se abstrahere ab his, et ire ad illas. Deinde cum dicit *state ergo*, etc., describit diversitatem armorum. Est autem triplex genus spiritualium armorum, ad similitudinem corporalium: quorum quaedam sunt similia indumento ad tegendum, quaedam vero ad protegendum, et quaedam ad impugnandum. Indumento autem tria sunt necessaria. Primo quod cingatur; et quantum ad hoc dicit *state ergo succincti lumbos vestros*, et cetera. Sed prius induit se homo quam se cingat. Apostolus autem accipit haec secundum ordinem armaturae spiritualis. In bello autem spirituali prius est necesse concupiscentias carnis restringere, sicut vicinus hostis est prius vincendus: hoc autem fit per restrictionem lumborum, in quibus viget luxuria, quod fit per temperantiam, quae gulae et luxuriae contrariatur. Lc. XII, 35: *sint lumbi vestri praecincti*, et cetera. Iob XXXVIII, 3: *accinge sicut vir lumbos*, et cetera. Sed *in veritate*, id est in rectitudine intentionis, et non simulate. Alia littera habet: *in charitate.* I Cor. ult.: *omnia vestra in charitate fiant.* Secundo monet vincere cupiditates rerum. Duplex autem invenitur armatura contra eas, scilicet iustitia, et abrenuntiatio rerum temporalium. Et ideo primo praecipit ut eas non iniuste usurpemus, quod facit iustitia. Et ideo dicit *induti loricam iustitiae*, scilicet propter quam homo abstinet a rebus alienis. Dicitur autem iustitia lorica, quia sicut lorica tegit membra, ita iustitia virtutes omnes. Sap. V, 19: *induet pro thorace iustitiam, et accipiet pro galea iudicium certum.* Secundo praecipit ut rerum temporalium curam superfluam deponamus, quia dum his nimis intendimus, non habemus pedes paratos ad divina negotia et mysteria annuntianda. Et propter hoc dicit *et calceati pedes*, id est affectus dispositi sint supple, *in praeparatione Evangelii pacis.* In signum huius misit apostolos

dominus, Mc. VI, 9, calceatos sandaliis, quae habent subtus soleas, per quod significatur elevatio mentis a terrenis: et aperta sunt superius, per quod significatur promptitudo ad divinam sapientiam. Dicit autem *pacis*, quia per Evangelium pax nobis annuntiatur. Matth. X, 12: *in quamcumque domum intraveritis, dicite: pax huic domui.* Item secundo, sunt arma ad protegendum. Duo autem in nobis sunt protegenda, quae sunt principia vitae, scilicet pectus in quo est cor et caput in quo est cerebrum. Pro pectore autem est scutum. Et ideo dicit *in omnibus sumentes scutum fidei*, quia sicut scutum supponitur omnibus armis, ita fides omnibus aliis virtutibus. Alia sunt enim arma virtutum moralium, scilicet temperantiae, id est succinctio lumborum, et iustitiae, id est induitio loricae: et hoc genus armorum, scilicet scutum, est virtutis theologicae, scilicet fidei: quia sicut per scutum repelluntur tela, ita per fidem omnia contraria et habetur victoria. Hebr. XI, v. 33: *sancti per fidem vicerunt regna*, sicut per virtutes morales vincimus potestates terrenas. Et ideo ait *in quo possitis omnia tela ignea nequissimi extinguere*, scilicet Diaboli, cuius tela sunt quaedam immissiones per Angelos malos. Ignea sunt, quia adurentia pravis concupiscentiis. Ps. LVII, 9: *supercecidit ignis*, et cetera. Haec autem per fidem extinguuntur: quae tentationes praesentes et transitorias extinguit per bona spiritualia et aeterna, quae promittit sacra Scriptura. Unde dominus Diabolo tentanti producebat et opponebat auctoritates sacrae Scripturae. Et sic debemus facere, si tentat de gula, secundum illud Deut. VIII, 3: *non in solo pane vivit homo*, vel illud: *non est regnum Dei, esca et potus.* Si de luxuria: *non moechaberis.* Si de furto: *non furtum facies*; et sic de aliis. Dicitur autem *scutum fidei*, quia sicut scutum protegit totum pectus, ita fides debet esse in pectore. Spes autem dicitur galea, quia sicut galea est in capite, ita caput virtutum moralium est finis; et de hoc est spes, scilicet de fine. Et ideo dicitur *et galeam salutis assumite.* Item tertio, sunt arma ad impugnandum, quia non solum sufficit se defendere, sed etiam oportet adversarium impugnare. Hoc autem sicut fit per gladium materialem corporaliter, ita per verbum Dei, quod est spiritus sancti gladius, spiritualiter. Et propter hoc dicit *et gladium spiritus, quod est verbum Dei*, scilicet assumite. Hebr. c. IV, 12: *vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, pertingens usque ad divisionem animae et spiritus.* Et praedicatio dicitur gladius spiritus, quia non penetrat usque ad spiritum, nisi ducatur a spiritu sancto. Matth. X, 20: *non enim vos estis, qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis.* Sic ergo habemus arma quibus defendamur a carnalibus hostibus, scilicet a gula et luxuria, quod fit per temperantiam, ibi *state ergo succincti lumbos vestros*, et cetera. Item, quibus vincamus cupiditates terrenas, scilicet arma iustitiae, quae abstinere nos faciunt ab illicitis, ibi *induti loricam iustitiae.* Et puritatem affectus seu paupertatem, quae nos retrahit etiam a licitis, ibi *calceati pedes*, et cetera. Item, habemus arma quibus protegamur ab erroribus, scilicet arma fidei, ibi *in omnibus sumentes scutum fidei*, et etiam ab hostibus generis humani, ibi *quo*, scilicet scuto fidei, *possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere.* Item, habemus arma quibus in bonis spiritualibus confirmamur, scilicet arma spei, ibi *et galeam salutis assumite.* Galea ponitur in capite, sic spes in fine. Nunc autem caput virtutum moralium est ipse finis, de quo est spes. Unde nihil est aliud galeam salutis assumere, quam spem de ultimo fine habere. Item, habemus arma ad impugnandum ipsos Daemones, scilicet *gladium spiritus, quod est verbum Dei*: quod fit frequenter in sermonibus, in quibus verbum Dei penetrans corda peccatorum expellit congeriem peccatorum et Daemonum.

Lectio 5

[87830] Super Eph., cap. 6 l. 5 Supra posuit apostolus quae dixerat de insidiis et armaturis, hic exponit illud quod etiam dixerat de confirmatione et confortatione in potentia Dei: et hoc fit per orationem ad Deum super auxilio divino. Facit autem tria. Primo monet eos ad orandum pro seipsis, secundo pro aliis, tertio pro ipsomet apostolo. Circa primum ponit septem conditiones orationis. Primo quod debet esse perfecta. Unde dicit *omnem orationem*, quod fit cum in omnibus recurrit quis ad orationem, vel orat pro omni bono. Secundo quod sit humilis, non praesumptuosa. Ps. ci, 18: *respexit in orationem humilium*, et cetera. Quod fit quando homo non putat se exaudiri propter merita sua, sed propter misericordiam divinam. Et ideo dicit *obsecrationem*, id est per sacrae rei acceptionem. Phil. IV, 6: *in omni oratione et obsecratione, cum gratiarum actione petitiones vestrae innotescant apud Deum.* Tertio quod sit continua, ibi *omni tempore.* I Thess. V, 17: *sine intermissione orate, in omnibus gratias agite.* Ps. XXXIII, 2: *benedicam dominum in omni tempore*, scilicet statuto. Quarto quod sit devota, quia *in spiritu.* I Cor. XIV, 15: *psallam spiritu, psallam et mente*, id est, non ut vagus. Quinto quod sit vigilans, ibi *vigilantes.* I Petr. IV, 7: *estote prudentes, et vigilate in orationibus.* Sexto quod sit instans, ibi *in omni instantia.* Rom. XII, 12: *orationi instantes*, et cetera. Septimo charitativa, ut scilicet fiat pro omnibus aliis sanctis, ibi *et obsecratione pro omnibus sanctis.* I Tim. II, 1: *obsecro enim primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus*, et cetera. Deinde, ultimo, pro se petit orationes fieri, ibi *et pro me.* Ubi tria petit pro se, quae cuilibet praedicatori sunt necessaria, scilicet quod os aperiat, et ad praedicandum se praeparet quantum in se est, et detur sibi gratia. Et ut haec tria sibi dentur, petit ut oretur pro se, dicens *ut detur mihi sermo in apertione oris mei.* Non enim potero loqui, nisi quod dederit mihi dominus, dicebat ille Balaam, Num. XXII, 18. Unde dominus, Matth. c. X, 20: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus*, et cetera. Unde dicitur ibidem 19: *dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini.* Hoc autem dictum primo ponit apostolus. *Ut detur*, inquit, *mihi sermo in apertione oris mei.* Col. ult.: *orantes simul et pro nobis, ut Deus aperiat nobis ostium sermonis.* Et ad quid, Paule? Respondet, ut scilicet possim *cum fiducia notum facere Evangelii mysterium, pro quo legatione fungor in catena.* Et hoc est secundum quod petit, quia non solum est necessarium praedicatori ut detur ei sermo in apertione oris, seu scientiae, sed ut sermonem sibi datum praedicet audacter et cum fiducia. Et hoc est quod dicit *cum fiducia*, et cetera. Et sic praedicabant apostoli, de quibus Act. IV, 31, quod *loquebantur cum fiducia verbum Dei.* Commendat autem apostolus officium praedicationis ab excellentia et altitudine. Unde dicit *mysterium Evangelii.* Secundo ostendit, quod pro ipso libenter sustinuit tribulationem et ignominiam. Unde dicit *pro quo legatione fungor in catena.* De his duobus simul Col. ult.: *Deus aperiat nobis ostium sermonis ad loquendum mysterium Christi, propter quod et vinctus sum.* Et quia dicitur Eccli. XX, 22: *ex ore fatui reprobatur parabola, non enim dicit eam tempore suo*, ideo apostolus non solum petit, quod detur sibi sermo, seu praedicandi scientia, sed gratia loquendi cum fiducia, ut scilicet non desisteret ab incepto pro catenis, quibus catenatus erat

ab incepto et commisso sibi officio fiducialiter et fideliter prosequendo. Tertio petit, ut detur sibi temporis seu modi congruentia, quia *tempus loquendi et tempus tacendi*, ut dicitur Eccle. III, 7. Et ideo dicit *ut in ipso audeam, prout oportet me loqui.* Et certe in omnibus modus et qualitas facit gratum. Et hoc idem petebat apostolus Col. ult.: *ut manifestem illud, ita ut oportet me loqui*: quia, ut dicitur Prov. c. XV, 23: *sermo opportunus, optimus.* In fine autem huius epistolae apostolus statum suum Ephesiis manifestat, cum dicit *ut autem et vos sciatis*, et cetera. Ubi primo facit quod dictum est; secundo eos more solito salutat, ibi *pax fratribus*, et cetera. In prima parte tria facit. Primo ponitur status sui manifestatio, ibi *ut autem et vos sciatis*, etc.; secundo discipuli nuntiantis multiplex commendatio, ibi *Tychicus frater meus charissimus et fidelis*, etc.; tertio ostendit finem, pro quo eis manifestat statum suum, quia scilicet est ipsorum consolatio, ibi *et consolentur corda vestra.* Dicit ergo: *ut autem vos sciatis quae circa me sunt, quid agam, omnia nota vobis faciet*, et cetera. Quasi dicat apostolus: pro mysterio Evangelii, pro quo catenatus sum, volo quod sciatis quod catena et omnes tribulationes et omnia supplicia, quae in credito officio inferuntur, non me angunt, nec cor mutant, nec pervertunt interius, nec attingunt; sed certe sic angor de istis, quod omnia circa me sunt, non intra. Et quia non possum ire ad annuntiandum vobis, utpote catenatus, *omnia nota faciet vobis Tychicus frater meus charissimus et fidelis minister in domino.* Et ideo secure credatis ei de omnibus. Lc. XII, 42: *quis, putas, est fidelis servus et prudens*, et cetera. Et iste certe est talis, *quem misi ad vos in hoc ipsum, ut cognoscatis quae circa nos sunt.* Et haec est discipuli commendatio. Et ad quid? *Ut consoletur corda vestra.* Deinde cum dicit *pax fratribus*, etc., ponit apostolus consuetam salutationem. Et advertendum est, quod licet gratia praecedat pacem et charitatem mutuam hominum ad se invicem, et ad Deum quo ad collationem (quia non est pax impiis, dicit dominus), tamen quo ad executionem gratiae et veritatis et charitatis conservationem, pax praecedit suo modo. Et ideo primo optat eis pacem ad se invicem et charitatem ad Deum, dicens: *pax fratribus, et charitas cum fide.* Et quia licet pax et charitas multum faciant ad gratiae conservationem, tamen quia semper supponunt ipsam gratiam, sine qua haberi non possunt, ideo optat eis gratiam. Unde dicit: *gratia cum omnibus, qui diligunt dominum nostrum Iesum Christum in incorruptione. Amen.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Philipenses lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87831] Super Philip., pr. *Iustorum semita quasi lux splendens*, et cetera. Prov. IV, 18. In hac auctoritate describitur vita sanctorum ex tribus. Ex eorum arctitudine, ibi *semita*, quia Matth. VII, 14: *arcta est via*, etc.; Iob XXVIII, 7: *semitam ignoravit avis*, et cetera. Ex claritate, ibi *lux splendens*. Eph. V, 8: *eratis aliquando tenebrae*, et cetera. Iusti enim sunt lucentes, et ideo eorum via est lucida. Ex profectu, quia semper crescit. I Petr. II, 2: *in eo crescatis*, et cetera. Et hoc *usque ad perfectum diem*, scilicet gloriae. I Cor. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur*, et cetera. E converso malorum via est lata; obscura, tenebrosa, et deficiens. Unde Prov. IV, 19 subditur *via impiorum tenebrosa*, et cetera. Et Matth. VII, 13: *lata porta, et spatiosa via, quae ducit ad perditionem*, et cetera. Ex his verbis trahi potest materia huius epistolae. Erant enim Philippenses in Christi recta semita, tribulationes multas pro Christo sustinentes. Item, illuminati per fidem, infra II, 15: *inter quos lucetis*, et cetera. Item, proficiebant, ut patet per totam epistolam. Item, convenienter post epistolam ad Ephesios, in qua fit instructio qualiter servanda sit ecclesiastica unitas, hi proponuntur in exemplum servandae ecclesiasticae unitatis, qui optime eam servaverunt.

Caput 1

Lectio 1

[87832] Super Philip., cap. 1 l. 1 Dividitur autem haec epistola in salutationem et epistolarem narrationem. Secunda, ibi *gratias ago*, et cetera. Circa primum tria facit: quia primo describuntur

personae salutantes; secundo personae salutatae, ibi *omnibus sanctis*, etc.; tertio bona optata, ibi *gratia vobis*, et cetera. Circa primum, primo ponuntur personae salutantes; secundo earum conditio, ibi *servi*, et cetera. Circa primum, primo ponitur persona principalis, cum dicit *Paulus*. Et interpretatur Paulus quasi modicus, in quo notatur eius humilitas. Is. LX, 22: *minimus erit in mille, et parvus in gentem fortissimam.* Secundo, ibi *et Timotheus*, ponitur persona adiuncta, quia fuerat eorum praedicator. Infra II, 20: *neminem enim habeo tam unanimem, qui sincera affectione pro vobis sollicitus sit.* Deinde cum dicit *servi*, etc., ponitur conditio eorum. II Cor. IV, 5: *non enim nosmetipsos praedicamus, sed Iesum Christum dominum nostrum: nos autem servos vestros per Iesum*, et cetera. Sed contra Io. XV, 15: *iam non dicam vos servos*, et cetera. Respondeo. Duplex est servitus secundum duplicem timorem. Timor enim poenae causat malam servitutem, et de hac intelligitur dictum praemissum Io. XV, 6. Timor vero castus causat servitutem reverentiae, et de hac loquitur apostolus hic. Personae salutatae sunt omnes de Ecclesia Philippensi. Et, primo, minores. Unde dicit *omnibus sanctis qui sunt Philippis*, quae est civitas quam Philippus condidit; et dicit *sanctis*, et hoc propter Baptismum. Rom. c. VI, 3: *quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus.* Maiores autem tangit, dicens *cum episcopis*, et cetera. Quaestio est quare minores praeponit maioribus? Quia prius est populus, quam praelatus. Ez. XXXIV, 2: *nonne greges pascuntur a pastoribus?* Greges enim pascendi sunt a pastoribus, non e converso. Item cur intermittit presbyteros? Respondeo. Dicendum est quod comprehenduntur cum episcopis, quia in una civitate non sunt plures episcopi. Unde dicens in plurali, dat intelligere etiam presbyteros. Et tamen est alius ordo, quia ex ipso Evangelio hoc legitur quod post designationem duodecim apostolorum (quorum personas gerunt episcopi), designavit septuaginta duos discipulos, quorum locum sacerdotes tenent. Dionysius etiam distinguit episcopos et sacerdotes. Sed in principio, licet ordines fuerint distincti, non tamen nomina ordinum; unde hic comprehendit presbyteros cum episcopis. Deinde ponit bona optata, ibi *gratia*, et cetera. Et sunt duo quae includunt omnia. Primum est gratia Dei remittens peccata. Eph. II, 8: *gratia salvati estis*, et cetera. Ultimum est pax hominis. Ps. CXLVII, 14: *qui posuit fines tuos pacem*, et cetera. Et per consequens optat bona media, et hoc *a Deo patre*. Iac. I, 17: *omne datum optimum, et omne donum perfectum de sursum est, descendens a patre luminum.* Item, per meritum humilitatis Christi, et ideo addit *et domino Iesu Christo*. Io. I, v. 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Eph. II, 14: *ipse enim est pax nostra*, et cetera. Consequenter ponit epistolarem narrationem. Et circa hoc duo facit, quia primo agit gratias de praeteritis; secundo hortatur ad profectum in futurum, ibi *scire autem vos volo*, et cetera. Circa primum, primo praemittit gratiarum actionem pro eis; secundo materiam eius, ibi *super communicatione*, et cetera. Gratias autem agit super adiuncto gaudio et deprecatione. Et ideo haec tria tangens, dicit *gratias Deo nostro*. Gratias agere, est recognoscere gratiam sibi factam. I Thess. ult.: *in omnibus gratias agite. In omni memoria vestra*, quia in eis nihil occurrit apostolo, quod non esset dignum gratiarum actione. Et hoc est valde magnum. Prov. X, 7: *memoria iusti cum laudibus*, et cetera. *Pro omnibus*. Is. LX, 21: *populus autem tuus, omnes iusti in perpetuum*, et cetera. Agit ergo gratias pro eorum bono, orationem et deprecationem pro custodia: totum tamen pro gaudio. I Reg. XII, 23: *absit autem a me hoc peccatum in domino, ut cessem orare pro vobis.* Deinde cum dicit *super communicatione*, etc., tangit de materia trium praedictorum.

Et primo ponit materiam gratiarum actionis; secundo gaudii de futuris, ibi *confidens*, etc.; tertio deprecationis, ibi *testis*, et cetera. Dicit ergo: *super communicatione*, scilicet qua communicatis doctrinae Evangelii, credendo et opere implendo. Haec est enim vera communicatio. Hebr. ult.: *beneficentiae autem et communionis nolite oblivisci*, et cetera. *A prima die*, et cetera. Eccli. XXVII, v. 12: *homo sanctus in sapientia manet sicut sol*, et cetera. Et *hoc ipsum confidens* de vobis gaudeo, *quia qui coepit*, et cetera. Ier. XVII, 5 s.: *maledictus homo, qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum. Benedictus vir qui confidit in domino, et erit dominus fiducia eius.* Et hoc in virtute Dei. Et ideo dicit *qui coepit*, et cetera. Io. XV, 5: *sine me nihil potestis facere.* Quod est contra Pelagianos, qui dicunt principium boni operis esse ex nobis, sed consummationem ex Deo. Sed hoc non est verum: quia principium boni operis in nobis est cogitare de bono, et hoc ipsum est a Deo. II Cor. III, 5: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*, et cetera. *In diem Christi Iesu*, quo remunerabit singulos. II Tim. ult.: *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi dominus*, et cetera. I Cor. I, 8: *confirmabit vos usque in finem sine crimine*, et cetera. Ratio gaudii ponitur cum dicit *sicut est mihi*, etc.; quia scilicet id iustum est quia congaudetis mihi de bonis meis. *Eo quod habeam vos*, etc., quasi dicat: habeo de vobis hanc conscientiam tales vos esse, ut scilicet gaudeatis de his de quibus et ego ideo gaudeo, quod gaudium est *in vinculis meis*, quia tunc pro Christo fuit ligatus, de quo gaudebat. Iac. I, 2 s.: *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in varias tentationes incideritis, scientes*, et cetera. Act. V, 41: *ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati*, et cetera. *Et in defensione, et in confirmatione Evangelii*, scilicet audacter praedicando, contra tyrannos et haereticos, et confirmando Evangelium in cordibus fidelium. Act. XII: *perambulans ex ordine Galatiam regionem, et Phrygiam, confirmans omnes discipulos.* Vel aliter, secundum Glossam. *In corde*, id est desiderio ut socii sitis sempiterni gaudii. Io. XVI, 22: *gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Et hoc non potest abstrahi a corde meo, quia etiam in vinculis existens et intentus confirmationi et defensioni Evangelii, sollicitudo de vobis non recedit de corde meo.

Lectio 2

[87833] Super Philip., cap. 1 l. 2 Posita materia gaudii de spe futura, hic ostendit super quo deprecationem pro eis facit. Et primo praemittit suum desiderium, quod ostenditur omnino fervens; secundo materiam deprecationis, ibi *et hoc oro*, et cetera. Et quia cordis desiderium soli Deo est manifestum, ideo invocat Deum testem quod pro eis deprecetur cum desiderio. Iob c. XII: *ecce in caelo testis meus est*, scilicet Deus, et cetera. *Quomodo cupiam vos*, scilicet ego, existens in visceribus Iesu Christi. Vel *quomodo cupiam vos* esse in eis; quasi dicat: quomodo cupiam vestram salutem et participationem viscerosae charitatis Christi. Lc. I, 78: *per viscera misericordiae Dei*, etc.; quasi dicat: quia ad profunda et intima cordis, virtus amoris pertingit. Vel cupiam ut sitis *in visceribus Iesu Christi*, id est ut ipsum intime diligatis, ut et diligamini ab eo; in hoc enim vita

hominis consistit. Deinde cum dicit *et hoc oro*, etc., ponit deprecationem, et tria bona optat. Primo quantum ad interioris charitatis augmentum. Affectus enim interior perficitur per charitatem, et ideo non habenti charitatem optandum est ut habeat; habenti vero, ut perficiatur. Unde dicit *ut charitas*, et cetera. Pro augmento autem charitatis orandus est Deus, quia solus Deus hoc in nobis operatur. II Cor. IX, 8: *potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis, ut in omnibus semper omnem sufficientiam habentes, abundetis in omne opus bonum*, et cetera. Et hoc necessarium est ut petamus et nos, quia Matth. V, 20: *nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum.* Secundo quantum ad intellectum. Unde dicit *in omni scientia.* Sed numquid ex charitate provenit scientia? Sic, quia dicitur I Io. II, 27: *et vos unctionem quam accepistis ab eo, maneat in vobis, et non necesse habetis ut aliquis doceat vos, sed sicut unctio eius docet vos de omnibus*, et cetera. Item, charitas est spiritus, de quo dicitur Io. XVI, 13: *cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem*, et cetera. Cuius ratio est, quia qui habet habitum, si rectus est habitus, sequitur inde rectum iudicium de his quae pertinent ad illum habitum; si vero corruptus, falsum. Sicut circa venerea temperatus habet bonum iudicium, intemperatus non sed falsum. Omnia autem quae a nobis fiunt, sunt informanda charitate, et ideo habens charitatem, habet rectum iudicium, et quantum ad cognoscibilia. Et sic dicit *in omni scientia*, qua scilicet agnoscat veritatem et inhaereat circa ea quae sunt fidei. Haec est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. X, 10. Et quantum ad operabilia, et sic dicit *et in omni sensu*, qui est vis cognoscitiva circa exteriora obiecta. Et proprium eius est ut statim iudicet de proprio sensibili recte. Et ideo hoc nomen translatum est ad interius iudicium rationis; unde sensati dicuntur qui habent rectum iudicium circa agibilia. Sap. I, v. 1: *sentite de domino in bonitate*, et cetera. Sap. c. VI, 16: *cogitare ergo de illa, sensus est consummatus*, et cetera. Sed hic sensus debet esse non tantum considerativus sed etiam discretivus inter bonum et malum, et inter bonum et melius. Unde subdit *ut probetis*, et cetera. Nota quod charitas perficit sensum ut probet bona; sed perfecta charitas ut probet meliora. I Cor. XII, 31: *aemulamini meliora charismata*, etc. et infra cap. XIV: *sectamini charitatem*, et cetera. Et ideo dicit *potiora.* Tertio quantum ad effectum. Et primo ponit immunitatem a malo; secundo perfectionem in bono. Primum in hoc quod dicit *ut sitis sinceri.* Est enim duplex peccatum vitandum, scilicet interioris corruptionis, qua homo corrumpitur in se, et hoc excluditur per sinceritatem. I Cor. V, 8: *in azymis sinceritatis*, et cetera. Aliud est in proximum, scilicet offensa. Et ideo dicit *et sine offensa.* I Cor. IV, 10: *sine offensione estote Iudaeis et gentilibus, et Ecclesiae Dei, sicut ego*, et cetera. Et II Cor. VI, 3: *nemini dantes ullam offensionem*, et cetera. *In diem Christi Iesu*, id est usque in finem vitae. Matth. XXIV, 13: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Quantum ad gratiam dicit *repleti fructu iustitiae*, ut opera iustitiae quaedam fructus sint. Rom. VI, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificatione*, et cetera. Vel *fructu iustitiae*, id est praemio iustitiae, scilicet corona. II Tim. IV, 8: *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae*, et cetera. Sap. IV: *bonorum enim laborum gloriosus est fructus*, et cetera. Et hoc habetur *per Christum*, quia omnia, quae facimus, sunt bona per ipsum. Io. XV, 5: *sine me nihil potestis facere*, et cetera. Et haec facienda sunt hoc fine, scilicet *in gloriam et laudem Dei*, quia ex operibus sanctorum, Deus clarificatur, cum inde alii prorumpunt in laudem Dei. Ps. CL, 1: *laudate dominum in sanctis eius*, et cetera. Ier. XXXIII, 9:

erit mihi in nomen, et in gaudium, et in laudem, et in exultationem cunctis gentibus terrae, quae audierint omnia bona, et cetera. Deinde cum dicit *scire autem*, etc., admonet ad futura. Et primo ponit exempla exequenda et vitanda; secundo concludit moralem monitionem in IV cap., ibi *itaque, fratres mei charissimi*, et cetera. Circa primum duo facit, quia primo ostendit quae sunt imitanda; secundo quae sunt vitanda, III cap., ibi *de caetero*, et cetera. Item prima dividitur in duas, quia primo inducit se eis imitandum; secundo alios, secundo cap. *si qua ergo*, et cetera. Item prima in tres, quia primo ponit exemplum profectum suum; secundo gaudium, quod habet ex profectu, ibi *quid enim*, etc.; tertio fructum ex profectu suo, ibi *scio enim*, et cetera. Item prima in duas. Primo praemittit profectum; secundo modum, ibi *ita ut vincula mea*, et cetera. Dicit ergo: monui vos ad profectum, et ut formam habeatis profectum meum, *scire vos volo, et quae circa me sunt*, exterius, quia tribulationes etsi exterius essent, non immutabant interius, sed *magis ad profectum venerunt*, quia ex eis fides praedicata magis profecit. II Cor. I, 6: *sive tribulamur, pro vestra exhortatione et salute, sive consolamur, pro vestra consolatione*, et cetera. Et ostendit profectum. Primo quantum ad se; secundo quantum ad alios, ibi *ut plures*, et cetera. Quantum ad se quidem manifestum fuerat quod talia pro Christo pateretur constanter, ita ut vincularetur, unde dicitur *ut vincula*, etc., quod est gloriosum pro Christo. I Petr. c. IV, 15: *nemo vestrum patiatur quasi homicida, aut fur, aut alienorum appetitor; si autem ut Christianus, non erubescat*, et cetera. *In omni praetorio*, sicut in curia Caesaris, et cetera. Ex parte vero aliorum fides crescebat in communi. Unde dicit *ut plures*, et cetera. I Mach. c. IV: de elephantibus. Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius*, et cetera. Prov. XVIII: *iustus quasi leo confidens absque terrore erit*, et cetera. Ex parte tamen aliorum est diversitas, quia quidam bene loquebantur, quidam male. Et qui bene, quidam ex generali charitate et quidam ex speciali amore ad apostolum. Et qui male, quidam ex generali malitia, quidam ex speciali odio ad apostolum. Sed ut mihi videtur, apostolus duplicem ostendit causam propter quam quidam praedicabant. Primo propter invidiam. Et ideo apostolus eorum pravam intentionem ostendit, dicens *quidam quidem propter invidiam*, et cetera. Iac. III, 16: *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia, et omne opus pravum.* I Cor. c. III, 3: *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis?* Secundo propter amorem Christi, et Evangelii. Unde dicit *quidam propter bonam*, et cetera. Ps. CL, 20: *benigne fac in bona voluntate*, et cetera. Sed apostolus addit dicens *quidam vero ex charitate*, scilicet quae facit bonam voluntatem, etc., quia ut supplerent defectum mei docentis, praedicaverunt. Deinde apostolus exponit quod dixerat, dicens quod quidam non secundum sanam intentionem, sed ex contentione. Corrupta eorum intentio dupliciter patuit: uno modo ut publice praedicando, turbationem facerent in populo gentili contra apostolum, supra illam quam habuit. Alio modo quia credebant quod Paulus audiens eos usurpare officium sibi commissum, turbaretur et ex hoc adderetur afflictio afflicto.

Lectio 3

[87834] Super Philip., cap. 1 l. 3 Supra apostolus descripsit profectum ex ipso subsecutum, hic agit

de gaudio concepto ex hoc profectu. Et ponitur primo materia gaudii; secundo ipsum gaudium, ibi *et in hoc gaudeo*, et cetera. Contingit autem quandoque quod aliquod gaudium provenit ex bona causa, et hoc directe et per se, et quandoque ex mala causa et hoc indirecte et per accidens. Quando enim est ex bona causa, gaudendum est de effectu et de causa, sicut de eleemosyna facta propter Deum. Sed quando est ex causa mala, tunc est gaudendum de effectu, sed de causa non. Et sic de redemptione per Christum, licet fuerit ex scelere Iudae et Iudaeorum. Ita contigit in Ecclesia, ubi provenit utilitas quandoque per bonos praedicatores quo ad bonam intentionem, quandoque per malos quo ad malam; et de utraque gaudendum est, sicut dictum est. Et ideo dicit *quid enim*, et cetera. Per occasionem annuntiat Christum, qui non intendit hoc principaliter sed propter aliud, puta lucrum vel gloriam. Prov. XVIII, v. 1: *occasionem quaerit, qui recedere vult ab amico.* Per veritatem autem, quando ex recta intentione. Is. XXXVIII, 3: *obsecro, domine, memento, quaeso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et corde perfecto*, et cetera. Sed hoc utroque modo fit ad utilitatem Ecclesiae, ideo dicit *si Christus annuntietur*, etc., quia si aliud annuntiaret quam Christum, tunc multum interesset, quod fit quando falsa doctrina docetur. Augustinus: *pastor qui propter veritatem annuntiat, est amandus; mercenarius qui propter lucrum, est tolerandus; qui falsus, expellendus.* Deinde ponit gaudium consequens, dicens *et in hoc*, scilicet quod vincula mea manifesta sunt propter Christum, quod Christus annuntiatur, *gaudeo*, in praesenti, Io. XIV, v. 28: *si diligeretis me, gauderetis utique*, etc., *et gaudebo* in futurum, Is. LI, 3: *gaudium et laetitiam obtinebunt*, et cetera. Deinde cum dicit *scio enim*, etc., ponit fructum ex profectu suo provenientem. Et primo ponit ipsum fructum; secundo movet quamdam dubitationem, ibi *quod si vivere*, et cetera. Item primo proponit fructum; secundo auxilium ipsum consequendi, ibi *per vestram orationem*, etc.; tertio assignat materiam fructus, ibi *sed non in omni*, et cetera. Dicit ergo: gaudeo de his, et hoc propter fructum provenientem ex eis in salutem aeternam. Is. XLV, 17: *salvatus est Israel in domino salute aeterna*, et cetera. Et hoc ideo, quia quando nos aliqua bona facimus cooperando saluti aliorum, redundat in salutem nostram. Si enim, ut dicitur Matth. XVIII, 6, *qui scandalizaverit unum ex his pusillis*, etc.; quanta gloria dignus est qui salutem multorum procurat? Auxilium autem est triplex, scilicet ex parte aliorum mutua oratio. Unde dicit *per vestras orationes*, scilicet ex quibus spero adiuvari a Deo. Iac. ult.: *orate pro invicem, ut salvemini*, et cetera. Ex parte Dei, de quo habemus spem salutis. Is. XXVI, 17 s.: *a facie tua, domine, concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum salutis.* Et ideo dicit *et subministrationem spiritus Iesu Christi.* Rom. VIII, v. 26: *spiritus adiuvat infirmitatem nostram.* Et loquitur similitudinarie. Quando enim aliquis est debilis, indiget relevante ut sustentetur, et hoc est subministrare; et nos debiles sumus, ideo indigemus subministratione spiritus. Io. XIV, 26: *et suggeret vobis omnia*, etc.; quasi vobis subministrando. Ex parte nostra est spes in Deo, quia, Prov. c. XI, 28: *qui confidit in divitiis, corruet.* Oportet ergo quod spes nostra sit in Deo, et cetera. Ps. CXXIV, 1: *qui confidunt in domino sicut mons Sion*, et cetera. Et ideo dicit *secundum expectationem, et spem meam.* Sed nonne spes est expectatio futurae beatitudinis? Dicendum est quod spes est motus appetitus in bonum arduum. Et hoc dupliciter: quia quando quis sperat adipisci per se, sic spes est sine expectatione; quando autem per alium, tunc est spes cum expectatione, et sic nos expectamus, spem habentes aliquid consequi per alium. Ps. XXXIX, 2: *expectans expectavi dominum*, et cetera.

Rom. VIII, 24: *spe salvi facti sumus.* Sed dicit *scio*, et postea *spero et expecto.* Numquid certa est haec spes? Respondet apostolus dicens: ita, *quia in nullo confundar.* I Mac. II, 61: *omnes qui sperant in illo, non infirmantur.* Rom. V, 5: *spes autem non confundit.* Eccli. II, 11: *nullus speravit in domino, et confusus est.* Huius primo rationem assignat, secundo exponit eam, ibi *mihi enim vivere*, et cetera. Ratio haec sumitur ex hoc, quod ipse totaliter ordinatur ad servitium Christi, quasi dicat: ideo haec mihi provenient in salutem, quia totaliter sum ad servitium Christi. Et primo ponit fiduciam; secundo perseverantiam; tertio certitudinem intentionis. Dicit ergo *sed in omni fiducia*, etc., quasi dicat: multi persequuntur me, sed ego confido in Deum. Is. XII, 2: *fiducialiter agam, et non timebo.* Ps. XI, 6: *fiducialiter agam in eo. Sicut semper* id est a principio conversionis. Act. IX, 27: *quomodo in Damasco fiducialiter egerit*, et cetera. Ita *et nunc*, Iob XXVII, v. 6: *iustificationem meam quam coepi tenere, non deseram.* Tertio, ostendit quod sit eius recta intentio, quia magnificabitur Christus, qui cum sit verus Deus, non potest in seipso magnificari vel minorari, sed in nobis, id est in cognitione aliorum. Tunc ergo quis magnificat Christum, quando eius cognitionem dilatat. Eccli. c. XLIII, 35: *quis magnificabit eum sicuti est a principio?* Et hoc et verbo et facto, quando magnitudo divini effectus ostendit magnitudinem eius. Et inter effectus mirabiles iustificatio est haec, quamdiu est in corde hominis latens, non magnificabitur per eam Christus, nisi quantum ad cor illius, non quantum ad alios, sed quandocumque prorumpit in exteriora per actus corporales apparentes; tunc vere et proprie magnificatur. Et ideo ait *in corpore meo.* In corpore nostro Christus dupliciter magnificatur. Uno modo in quantum corpus nostrum deputamus ad obsequium eius, ministeria eius corporaliter exequendo. I Cor. VI, v. 20: *glorificate, et portate Deum in corpore vestro.* Alio modo corpus nostrum exponendo pro Christo. I Cor. XIII, 3: *si tradidero corpus meum, ita ut ardeam*, et cetera. Sed primus modus fit per vitam; secundus vero per mortem. Ideo dicit *sive per vitam*, quia vivendo operatur, *sive per mortem.* Rom. XIV, v. 8: *sive vivimus, sive morimur, domini sumus*, et cetera. Quod etiam intelligi potest de morte spirituali. Col. III, 5: *mortificate membra vestra quae sunt super terram*, et cetera. Deinde exponit quomodo mortificabitur per vitam et per mortem, dicens *mihi enim vivere*, et cetera. Vita enim importat motionem quamdam. Illa enim vivere dicuntur, quae ex se moventur. Et inde est quod illud videtur esse radicaliter vita hominis, quod est principium motus in eo. Hoc autem est illud, cui affectus unitur sicut fini, quia ex hoc movetur homo ad omnia. Unde aliqui dicunt illud, ex quo moventur ad operandum, vitam suam, ut venatores venationem, et amici amicum. Sic ergo Christus est vita nostra, quoniam totum principium vitae nostrae et operationis est Christus. Et ideo dicit apostolus *mihi enim vivere*, etc., quia solus Christus movebat eum. *Et mori lucrum*, hic apostolus proprie loquitur. Quilibet enim sibi ad lucrum reputat, quando vitam quam habet imperfectam potest perficere. Sic infirmus ad lucrum reputat sanam vitam. Vita nostra Christus est. Col. c. III, 3: *vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Sed hic est imperfecta. II Cor. c. V, 6: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino.* Et ideo quando morimur corpore, perficitur nobis vita nostra, scilicet Christus, cui tunc praesentes sumus. Ps. CXXVI, v. 2: *cum dederit dilectis suis somnum*, et cetera. II Tim. IV, 6: *ego enim iam delibor, et tempus meae resolutionis instat*, et cetera. Deinde cum dicit *quod si vivere*, etc., ponit dubitationem quamdam circa ea quae dicta sunt. Et circa hoc duo facit. Primo ponit dubitationem; secundo solvit eam, ibi *et hoc confidens*, et cetera. Item prima in duas: quia primo ponit dubitationem; secundo proponit rationes ad utramque partem, ibi *coarctor autem*, et cetera. Dicit ergo: *si vivere in carne hic mihi est fructus*, etc.; verum est quod in corpore meo, dum vivo, magnificatur Christus. Ergo vivere meum in carne, id est vita mea in carne, est huiusmodi fructus. Unde praedicat effectum de causa, id est si vita affert mihi hunc fructum, ut Christus magnificetur, vita in carne est bona et fructuosa. Rom. VI, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificationem*, et cetera. Si ergo ita est, *ignoro quid eligam*, utrum mori, vel vivere. Rom. c. VIII, 26: *nam quid oremus sicut oportet nescimus*, et cetera. Sap. IX, 14: *cogitationes enim mortalium sunt timidae, et incertae providentiae nostrae.* Sed quare dubitas? Quia *coarctor*, et cetera. Primo ponit rationem ad partem unam; secundo ad aliam. In homine enim duplex est motus, naturae scilicet et gratiae. Naturae ad non moriendum. II Cor. V, 4: *nolumus expoliari, sed supervestiri*, et cetera. Io. ult.: *et alius ducet te quo tu non vis*, et cetera. Et gratiae, quam suggeret charitas, quae movet ad dilectionem Dei et proximi. Hic affectus ad dilectionem Dei movet, ut simus cum Christo. Et ideo dicit *desiderium habens dissolvi*, non simpliciter, sed *esse cum Christo.* II Cor. V, 8: *audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum*, et cetera. In quo notatur falsitas opinionis Graecorum, quod animae sanctorum post mortem non statim sunt cum Christo. Et hoc ideo opto, quia est *multo melius esse cum Christo.* Ps. LXXII, 25: *quid enim mihi est in caelo*, et cetera. *Defecit caro mea, et cor meum*, scilicet ad habendum bonum. Ps. LXXXIII, 11: *melior est dies una in atriis tuis super millia*, et cetera. Dilectio autem proximi movet ad profectum proximi, et ideo dicit *permanere autem*, etc., id est necessaria est vita mea propter utilitatem vestram. II Cor. V, 13: *sive mente excedimus, Deo, sive sobrii sumus, vobis*, et cetera. Vel aliter *coarctor*, etc., id est ex duplici parte insurgit desiderium *dissolvi*, etc., *melius*, et cetera. Sententia non mutatur. Sed hoc non videtur dubitabile, quinimo videtur etiam apostolus in priorem partem declinare. Primum enim desiderium excitat in nobis dilectio Dei, secundum dilectio proximi: maius autem et melius est desiderium primum, igitur, et cetera. Respondeo. Dicendum est quod duplex est dilectio Dei, scilicet dilectio concupiscentiae, qua vult frui Deo et delectari in ipso, et hoc est bonum hominis. Item est dilectio amicitiae, qua homo praeponit honorem Dei etiam huic delectationi, qua fruitur Deo, et haec est perfecta charitas. Unde Rom. VIII, 38: *neque mors, neque vita, neque Angeli*, et cetera. Et subdit IX cap., 3: *optabam ego anathema fieri pro fratribus meis*, et cetera. Et hoc dixit, ut ostendat se esse perfectioris charitatis, quasi sit paratus propter amorem Dei et gloriam carere delectatione visionis Dei; et ideo hoc elegit, et bene, tamquam magis perfectum.

Lectio 4

[87835] Super Philip., cap. 1 l. 4 Posita dubitatione et rationibus hinc inde, hic solvit dubitationem. Et primo, quasi eligens unam partem, praenuntiat post futurum adventum suum ad eos quantum ad se; secundo ostendit quid requiratur ex parte eorum, ibi *tantum digne*, et cetera. Item prima in tres, quia primo praemittit futurum adventum; secundo ostendit fructum; tertio illum fructum

exponit. Dicit ergo: postquam supra dictum est quod permanere in carne necessarium est propter vos, et hoc quod mea vita est fructuosa vobis, *scio*, ideo scilicet *quia permanebo*, sed *hoc* quasi *confidens* de Deo. Prov. c. XVIII: *iustus quasi leo confidens*, et cetera. *Manebo et permanebo*, id est vivam et diu vivam. Sed contra, statim occisus est a Nerone. Respondeo. Dicendum est quod epistola est facta vel scripta primo anno incarcerationis, quod fuit primo anno Neronis. Unde postea vixit septem annis. *Omnibus vobis*, id est ad utilitatem omnium vestrum. I Cor. X, 33: *non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant.* Et hoc *ad profectum vestrum*, id est, ut per meam exhortationem proficiatis in fide et gaudeatis de mea vita quam audistis, sed magis gauderetis si essem praesens. Rom. I, 11: *desidero autem videre vos*, et cetera. Deinde exponit quod dixerat, dicens *ut gratulatio vestra*, etc., id est si detur ut iterum veniam ad vos, est ut gaudium abundans sim vobis. Eph. III, 20: *ei autem qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus, aut intelligimus*, et cetera. Et hoc *in Christo Iesu*, quia hoc ipsum quod gaudebant de eo, erat propter Christum. Philem. 20: *fruar te in domino*, et cetera. Deinde cum dicit *tantum digne*, etc., ostendit quid requiratur ex parte eorum. Et circa hoc tria facit, quia primo facit hoc; secundo manifestat utilitatem inde consequentem; tertio explicat. Dicit ergo quod tantum ex parte eorum requiritur quod in Evangelio Christi digne conversentur, scilicet secundum quod doctrinae tali congruit. I Thess. II, 12: *testificati sumus, ut ambularetis digne Deo, qui vocavit vos in suum regnum et gloriam*, et cetera. Col. I, 10: *ambuletis digne Deo*, et cetera. *Ut sive cum venero ad vos et videro vos, sive absens, audiam de vobis bona.* Et hoc gaudium est mihi. I Io. III: *maiorem horum non habeo gratiam, quam ut audiam filios meos in veritate ambulare*, et cetera. Et nunc in speciali expetit ab eis, primo unitatem, secundo constantiam, ibi *et in nullo*, et cetera. Est autem sanctis necessaria unitas triplex, scilicet amoris; unde dicit *audiam de vobis*, quod scilicet *statis in uno spiritu*, quod est per amorem. Eph. IV, 3: *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Et I Cor. VI, v. 17: *qui autem adhaeret domino, unus spiritus est.* Item concordiae; unde dicit *unanimes*, id est unam voluntatem, et animum habentes. Act. IV, 32: *multitudinis credentium erat cor unum, et anima una.* Ps. LXVII, 7: *qui inhabitare facit unius moris in domo*, et cetera. Item, cooperationis. Unde dicit *collaborantes*, etc., ut scilicet unus adiuvet alium. Ad hoc facit quod dicitur I Reg. XXV, 1: *congregatus est Israel universus, et planxerunt eum*, scilicet Samuelem. Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre quasi civitas firma.* Secundo expetit constantiam, ibi *et in nullo*, et cetera. Et primo inducit ad fortitudinem; secundo ponit rationem. Dicit ergo *et in nullo*, etc.; quia nihil possunt, nisi quantum Deus permittit. Lc. XXI, v. 18: *capillus de capite vestro non peribit.* Ps. I, 3: *folium eius non defluet*, et cetera. Is. LI, v. 12: *quis tu ut timeas ab homine mortali, et a filio hominis, qui quasi foenum ita arescet?* Ratio autem est triplex. Prima sumitur a fructu tribulationis; secunda ex dono duplici Dei; tertia ab actore. Dicit ergo *non terreamini*, quia est vobis fructus, id est ipsa persecutio *quae* in illis, scilicet persequentibus, *est causa perditionis*, sed *vobis est causa salutis.* Matth. XVI, 25: *qui voluerit animam suam salvam facere, perdet eam*, et cetera. Io. XII, 25: *qui amat animam suam perdet eam.* Os. XII: *perditio tua ex te, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum*, et cetera. *Et hoc a Deo*, a quo pro munere *donatum est vobis*, quod sustineatis tribulationes patienter. Secunda ratio, *ut in eum credatis.* Eph. II, v. 8: *gratia enim estis salvati per fidem*, quod est magnum et primum donum. *Et etiam ut pro* *illo patiamini*, quod est maius donum, ut scilicet curam Christi agatis, quasi athletae eius. Act. V, 41: *ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii*, et cetera. Si ergo utile est et honorificum, ideo agatis fortiter. Tertia ratio sumitur ex exemplo, quia ita tractat eosdem, sicut nos qui sumus primitiae fidelium. Et ideo dicit *idem certamen habentes, quale et vidistis in me*, scilicet apud vos, quando nudus fui verberatus Philippis, propter pythonissam liberatam, Act. XVI, v. 16 s.: *et nunc audistis de me*, qui sum in vinculis.

Caput 2

Lectio 1

[87836] Super Philip., cap. 2 l. 1 Supra praebuit se in exemplum patientiae et sanctitatis, hic ad idem adducit exempla aliorum. Et primo ponit exemplum Christi; secundo exempla suorum discipulorum, quos ad eorum confirmationem mittere promittit, ibi *spero autem in domino*, et cetera. Circa primum tria facit, quia primo praemittit exhortationem; secundo inducit exemplum, ibi *hoc enim sentite*, etc.; tertio concludit propositum ex exemplo Christi, ibi *itaque, charissimi mei*, et cetera. Circa primum, primo est considerandum medium quo eos inducit; secundo ad quod inducit, ibi *implete gaudium*, et cetera. Utitur autem, circa primum, quadruplici medio. Primo ex devotione ad ipsum Christum; secundo ex charitate proximi; tertio ex speciali societate; quarto ex miseratione. Dicit ergo *si qua ergo consolatio*, et cetera. Haec quatuor media quae hic consequenter ponuntur, omnia referuntur ad hoc quod subdit *implete*, et cetera. Et est sensus, quasi dicat: consolari volo in vobis. *Si qua ergo consolatio*, id est si quam consolationem mihi afferre vultis in Christo, *implete meum gaudium.* Is. LXI, 3: *ut ponerem fortitudinem lugentibus Sion*, et cetera. II Cor. I, 4: *consolatur nos in omni tribulatione, ut et ipsi possimus consolari*, et cetera. Ex parte vero charitatis fraternae, dicit *si quod solatium charitatis*, scilicet est, implete gaudium meum. Gal. III: *fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax*, et cetera. Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum*, et cetera. Item ex speciali societate, et haec est inter homines, qui communicant in rebus. Sicut socii in bellicis armis, ita boni spirituales, quae sibi communicant in spiritualibus bonis. Et ideo dicit *si qua societas spiritus*, scilicet est mihi ad vos, implete meum gaudium. Quasi dicat: exhibui ego vobis multam consolationem vestram; si ergo socii mei estis, exhibete idem et vos mihi. Eph. IV, 3: *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*, et cetera. Prov. XVIII, 24: *vir amicabilis ad societatem magis amicus erit quam frater.* Item ex miseratione, cum dicit *si qua viscera miserationis.* Col. III, 12: *induite vos sicut electi Dei sancti et dilecti viscera misericordiae*, et cetera. Deinde ponit ea ad quae inducit. Et primo in generali, dicens *implete*, etc., quasi dicat: gaudeo in vobis, propter bona quae vidi et audivi de vobis; sed quando haec perficientur, tunc gaudium meum crescet et tandem perficietur. Unde illud implete, scilicet proficiendo in bonum. Secundo in speciali monet ad mutuam charitatem, cuius unitas in duobus consistit, scilicet interius in affectu et exterius in effectu. I Io. III, 18: *non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate.* Prima designatur in obiecto charitatis, cum dicit *idem sapite.* Sapientia enim est cognitio altissimarum causarum, quia

eius est iudicare; quod nullus potest sine causa altissima. Et ideo sapientia est cognitio de divinis. *Idem ergo sapite*, etc., quasi dicat: idem sapiatis circa ea quae sunt fidei. Rom. XV, 5 s.: *Deus autem patientiae et solatii det vobis idipsum sapere in alterutrum secundum Iesum Christum, ut uno ore glorificetis Deum.* Sed hoc fit per charitatem eamdem; ideo sequitur *eamdem charitatem habentes.* Col. III, 14: *super omnia charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis.* Item, quantum ad effectum, sunt duo necessaria, scilicet consensus duorum in idem ex parte affectus, et iudicium rationis concors in eodem. Quantum ad primum dicit *unanimes*, scilicet in agendis. Ps. LXVII, 7: *qui habitare facit unius moris in domo.* Rom. c. XV, 6: *uno ore honorificetis Deum.* Quantum ad secundum dicit *idipsum sentientes.* Quod ita differt ab hoc quod dicit *idem sapite*, sicut hoc quod dicit *unanimes*, ab eo quod dicit *eamdem charitatem habentes.* Secundo, monet ad humilitatem; circa quam primo excludit contraria humilitati; secundo monet ad eam. Contraria autem humilitati sunt quae oriuntur ex superbia. Haec autem sunt proprie exterior contentio, quia humiles sibi cedunt. Prov. XIII, 10: *inter superbos semper iurgia sunt*, et cetera. Iac. III, 16: *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Ideo dicit *nihil per contentionem.* Aliud est inanis gloria. Superbus enim inordinate appetit suam excellentiam, etiam in opinione aliorum. Gal. V, 26: *non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes*, et cetera. Io. VIII, 50: *ego autem non quaero gloriam meam*, et cetera. Ideo hic dicit *neque per inanem gloriam.* Et sequitur monitio *sed in humilitate superiores invicem arbitrantes.* Sicut enim pertinet ad superbiam quod homo se extollat supra se, ita ad humilitatem quod homo se subiiciat secundum suam mensuram. Sed quomodo superior poterit hoc implere? Aut enim non cognoscit se esse superiorem, et virtutem suam, et sic non est virtuosus, quia non est prudens. Aut scit, et sic non potest alium existimare superiorem se. Respondeo. Dicendum est, quod nullus est sic bonus, quin in eo sit aliquis defectus, et nullus est sic malus, quin habeat aliquid boni. Unde non oportet quod eum praeponat sibi simpliciter, sed quantum ad hoc dicat in mente sua sic: forte in me est aliquis defectus, qui non est in illo. Et hoc ostendit Augustinus in libro de virginitate, quomodo virgo praeferat sibi coniugatam, quia forte ferventior. Sed, detur quod quantum ad omnia sit ille bonus, et ille malus, nihilominus tu et ille geritis duplicem personam, scilicet tui, et Christi. Si ergo illum non praeponas, ratione suae personae, praeponas ratione imaginis divinae. Rom. XII, 10: *honore invicem praevenientes.* Tertio monet ad mutuam sollicitudinem, dicens *non quae sua*, et cetera. I Cor. XII, v. 25: *pro se invicem sollicita sunt membra*, et cetera. I Cor. XIII, 5: *charitas non quaerit quae sua sunt.*

Lectio 2

[87837] Super Philip., cap. 2 l. 2 Postquam apostolus posuit exhortationem suam, hic hortatur ad virtutem humilitatis, exemplo Christi. Et primo inducit ad imitandum Christi exemplum; secundo ponit eius exemplum, ibi *qui cum in forma*, et cetera. Dicit ergo: sitis humiles, ut dixi, ideo *hoc sentite*, id est experimento tenete quod fuit *in Christo Iesu.* Notandum quod quinque modis

debemus hoc sentire, scilicet quinque sensibus. Primo videre eius claritatem, ut ei conformemur illuminati. Is. XXXIII, 17: *regem in decore suo videbunt*, et cetera. II Cor. III, 18: *nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes*, et cetera. Secundo audire eius sapientiam, ut beatificemur. III Reg. X, 8: *beati viri tui, et beati servi tui, hi qui stant coram te, et audiunt sapientiam tuam.* Ps. XVII, 45: *in auditu auris obedivit mihi.* Tertio odorare gratias suae mansuetudinis, ut ad eum curramus. Cant. I, 3: *trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum.* Quarto gustare dulcedinem eius pietatis, ut in Deo semper dilecti simus. Ps. XXXIII, 9: *gustate et videte quoniam suavis est dominus.* Quinto tangere eius virtutem, ut salvemur. Matth. IX, 21: *si tetigero tantum fimbriam vestimenti eius, salva ero.* Et sic sentite quasi tangendo per operis imitationem. Deinde cum dicit *qui cum in forma Dei*, etc., proponit exemplum Christi. Et primo praemittit Christi maiestatem; secundo ponit eius humilitatem, ibi *semetipsum*, etc.; tertio exaltationem, ibi *propter quod*, et cetera. Et primo maiestatem Christi praemittit, ut magis humilitas commendetur. Et duo proponit pertinentia ad Christi dignitatem, scilicet divinae naturae veritatem; secundo aequalitatem, ibi *non rapinam.* Dicit ergo *qui*, scilicet Christus, *cum in forma*, et cetera. Unumquodque enim dicitur in natura generis vel speciei per suam formam, unde forma dicitur natura rei. Et sic esse in forma Dei est esse in natura Dei, per quod intelligitur quod sit verus Deus. I Io. ult.: *ut simus in vero filio eius Iesu Christo.* Sed non est intelligendum quod aliud sit forma Dei et aliud ipse Deus: quia in simplicibus et materialibus idem est forma et id cuius est, maxime in Deo. Sed quare potius dicit in forma, quam in natura? Quia hoc competit nominibus propriis filii tripliciter. Dicitur enim et filius, et verbum, et imago. Filius enim est qui generatur, et finis generationis est forma. Et ideo, ut ostendatur perfectus Dei filius, dicit *in forma*, quasi habens perfecte formam patris. Similiter verbum non est perfectum nisi quando ducit in cognitionem naturae rei; et sic verbum Dei in forma Dei dicitur, quia habet totam naturam patris. Similiter nec imago dicitur perfecta, nisi habeat formam cuius est imago. Hebr. I, 3: *cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*, et cetera. Sed numquid habet eam perfecte? Sic, *quia non rapinam*, et cetera. Quod posset dupliciter intelligi. Uno modo de humanitate, et ita non intelligebat Paulus, quia hoc esset haereticum; quia hoc esset rapina, si referretur ad humanitatem. Ideo exponendum est alio modo, scilicet de divinitate, secundum quam dicitur de Christo. Repugnat etiam rationi aliter dicere, quia natura Dei non est receptibilis in materia; quod autem aliquis existens in natura aliqua magis vel minus participet eam, est ex materia, sed ibi non est; ergo dicendum est, quod *arbitratus est non esse rapinam*, scilicet *se esse aequalem Deo*, quia est in forma Dei, et cognoscit bene naturam suam. Et quia cognoscit hoc, ideo dicitur Io. V, 18: *aequalem se Deo facit*; sed hoc non fuit rapina: sicut quando Diabolus et homo volebat ei aequari. Is. XIV, 14: *ero similis altissimo*, etc., et Gen. c. III, 5: *eritis sicut dii.* Haec autem fuit rapina; ideo pro hac Christus venit satisfacere. Ps. LXVIII, 5: *quae non rapui, tunc exsolvebam.* Deinde cum dicit *sed semetipsum*, etc., humilitatem Christi commendat. Primo quantum ad mysterium incarnationis; secundo quantum ad mysterium passionis, ibi *humiliavit se*, et cetera. Circa primum ponit humilitatem; secundo eius modum et formam. Dicit ergo *sed semetipsum*, et cetera. Sed quia erat plenus divinitate, numquid ergo evacuavit se divinitate? Non, quia quod erat permansit et quod non erat, assumpsit. Sed hoc est intelligendum secundum assumptionem eius quod non habuit, sed non secundum assumptionem eius quod habuit. Sicut enim descendit de caelo, non quod desineret esse in caelo, sed quia incepit esse novo modo in terris, sic etiam se exinanivit, non deponendo divinam naturam, sed assumendo naturam humanam. Pulchre autem dicit *exinanivit.* Inane enim opponitur pleno. Natura autem divina satis plena est, quia ibi est omnis bonitatis perfectio. Ex. XXXIII, 19: *ostendam tibi omne bonum.* Natura autem humana, et anima non est plena, sed in potentia ad plenitudinem; quia est facta quasi tabula rasa. Est ergo natura humana inanis. Dicit ergo *exinanivit*, quia naturam humanam assumpsit. Tangit ergo, primo, naturae humanae assumptionem, dicens *formam servi accipiens.* Homo enim ex sua creatione est servus Dei, et natura humana est forma servi. Ps. XCIX, 3: *scitote quoniam dominus ipse est Deus*, et cetera. Is. XLII, 1: *ecce servus meus*, et cetera. Ps. III, 4: *tu autem, domine, susceptor meus es*, et cetera. Cur dicitur convenientius *formam servi*, quam servum? Quia servus est nomen hypostasis vel suppositi, quod non est assumptum sed natura: quod enim suscipitur, distinguitur a suscipiente. Non ergo filius Dei assumpsit hominem; quia daretur intelligi quod homo esset aliud a filio Dei, cum tamen filius Dei factus sit homo. Accepit ergo naturam in persona sua, ut esset idem in persona filius Dei et filius hominis. Secundo tangit naturae conformitatem, dicens *in similitudinem hominum factus*, scilicet secundum speciem. Hebr. II, 17: *debuit per omnia fratribus assimilari.* Et si dicas quod in domino Iesu Christo non convenit speciem accipere, verum est, quae resultet ex divinitate et humanitate, quasi divinitas et humanitas convenissent in unam naturam communem. Unde sequeretur quod divina natura (ut ita loquar) mutaretur. Tertio naturae humanae conditiones ponit, dicens *et habitu inventus ut homo*, quia defectus omnes et proprietates continentes speciem, praeter peccatum, suscepit. Et ideo habitu inventus ut homo, scilicet in exteriori conversatione, quia esuriit ut homo, fatigatus fuit, et huiusmodi. Hebr. IV, 15: *tentatum per omnia pro similitudine absque peccato.* Bar. III, 38: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Et sic habitum possumus referre ad exteriores habitudines. Vel *habitu*, quia ipsam humanitatem accepit quasi habitum. Est autem habitus quadruplex. Unus mutat habentem, et ipse non mutatur, ut stultus per sapientiam. Alius mutatur et mutat, ut cibus. Alius, qui nec mutat, nec mutatur, ut annulus adveniens digito. Alius, qui mutatur, et non mutat, ut vestimentum. Et per hanc similitudinem natura humana in Christo dicitur habitus, qui sic advenit divinae personae, quod non mutavit ipsam; sed mutata est in melius, quia impleta est gratia et veritate. Io. I, 14: *vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis.* Dicit ergo *in similitudinem hominum factus*, ita tamen quod non mutatur, *quia habitu inventus* est *ut homo.* Sed advertendum est quod ex hoc verbo *habitu*, etc., aliqui erraverunt. Unde tangitur triplex opinio VI distinct. III Sentent. Prima est quod humanitas Christi advenit ei accidentaliter, quod est falsum: quia suppositum divinae naturae factum est suppositum humanae naturae; et ideo accidentaliter non advenit ei, sed substantialiter, non quod divinitas naturaliter non advenit ei, sed substantialiter praedicetur de ipso. Et per hoc etiam excluditur error Photini, qui dixit quod Christus esset purus homo, non de virgine, quia dicitur *cum in forma Dei esset.* Ergo prius in forma Dei erat, quam acciperet formam servi, ex qua est minor patre, quia *non rapinam*, et cetera. Vincitur ergo quod per formam servi meruit. Item excluditur error Arrii, qui dixit quod esset minor patre, quia *non rapinam*, et cetera. Item Nestorii, qui dixit quod unio esset intelligenda secundum inhabitationem, inquantum scilicet Deus inhabitavit hominem, et quod alius est filius hominis et alius filius Dei. Sed Rabanus dicit quod apostolus incarnationem nominat exinanitionem. Constat autem quod pater inhabitat et spiritus sanctus: ergo et isti sunt exinaniti, quod est falsum. Item dicit: *semetipsum exinanivit*, ergo idem est qui exinanitus est, et exinaniens. Sed huiusmodi est filius Dei, quia ipse semetipsum exinanivit, ergo est unio in persona. Item Eutichetis, qui dixit quod ex duabus naturis resultat etiam una natura. Ergo non accepit formam servi, sed quamdam aliam, quod est contra hoc. Item Valentini, qui dixit quod attulit corpus de caelo. Item Apollinaris, qui dixit quod non habuit animam. Sic enim non esset in similitudinem hominum factus. Deinde cum dicit *humiliavit semetipsum*, etc., commendat humilitatem Christi quoad mysterium passionis eius. Et primo ostendit humilitatem Christi; secundo modum, ibi *factus obediens*, et cetera. Est ergo homo, sed valde magnus, quia idem est Deus et homo, et tamen humiliavit se. Eccli. III, 20: *quanto maior es, humilia te in omnibus.* Matth. XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Modus humiliationis et signum humilitatis est obedientia, quia proprium superborum est sequi propriam voluntatem: quia superbus quaerit altitudinem; ad rem autem altam pertinet quod non reguletur alio, sed ipsa alia regulet, et ideo obedientia contrariatur superbiae. Unde volens ostendere perfectionem humilitatis et passionis Christi, dicit quod *factus est obediens*, quia si fuisset passus non ex obedientia, non fuisset ita commendabilis: quia obedientia dat meritum passionibus nostris. Sed quomodo factus est obediens? Non voluntate divina, quia ipsa est regula; sed voluntate humana, quae regulata est in omnibus secundum voluntatem paternam. Matth. c. XXVI, 39: *verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* Et convenienter introducit in passione obedientiam, quia prima praevaricatio est facta per inobedientiam. Rom. V, 19: *sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per obedientiam unius hominis, iusti constituuntur multi.* Prov. XXI, 28: *vir obediens loquetur victorias.* Sed quod magna et commendabilis sit haec obedientia, patet: quia tunc est obedientia magna, quando sequitur imperium alterius contra motum proprium; motus autem voluntatis humanae ad duo tendit: ad vitam et ad honorem; sed Christus non recusavit mortem. I Petr. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*, et cetera. Item non fugit ignominiam. Unde dicit *mortem autem crucis*, quae est ignominiosissima. Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum.* Sic ergo nec refugit mortem, nec genus ignominiosae mortis.

Lectio 3

[87838] Super Philip., cap. 2 l. 3 Supra commendavit Christi humilitatem, hic commendat eius praemium, quod est exaltatio et gloria. Lc. XIV, 11 et c. XVIII, 14: *omnis qui se exaltat, humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur.* Iob XXII, v. 29: *qui humiliatus fuerit, erit in gloria.* Nota triplicem exaltationem Christi, scilicet quantum ad gloriam resurgentis, ibi *propter quod*, et cetera. Quantum ad notificationem suae divinitatis, ibi *et donavit*, et cetera. Et quantum ad reverentiam totius creaturae, ibi *ut in nomine*, et cetera. Dicit ergo *propter quod et Deus exaltavit illum*, scilicet ut de morte resurgeret. Item, de mortalitate ad immortalitatem. Rom. VI, 9:

Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Ps. CXVII, 16 s.: *dextera domini exaltavit me, non moriar, sed vivam.* Item, exaltavit eum in dextris suis constituendo. Eph. I, 20 s.: *constituens illum ad dexteram suam in caelestibus supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen*, et cetera. Sed verum est quod alii exaltantur in gloria, et in immortalitate, sed ille plus, quia dedit, *ei nomen*, et cetera. Nomen autem imponitur ad significandam rem aliquam, et tanto nomen est altius, quanto res significata per illud est altior, et ideo nomen divinitatis est altius. Ps. VIII, 2: *domine dominus noster, quam admirabile est nomen tuum*, et cetera. Ergo hoc nomen, ut Deus diceretur et esset, dedit isti, scilicet Christo, pater, tamquam vero Deo. Sed Photinus dicit, quod hoc ponitur hic sicut praemium humilitatis Christi: et dicit, quod non est verus Deus, sed quod sit sibi data quaedam eminentia creaturae, et similitudo divinitatis: quod non est verum, quia dictum est supra: *cum in forma Dei esset*, et cetera. Dicendum ergo est quod in Christo est duplex natura, et unum suppositum. Haec enim persona Deus est et homo; et ideo potest hoc dupliciter exponi: uno modo ut donaverit ei hoc nomen pater, inquantum est filius Dei, et hoc ab aeterno per generationem aeternam; quae donatio nihil est aliud quam aeterna eius generatio. Io. V, 26: *sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso*, et cetera. Alio modo de Christo homine, et sic pater dedit illi homini nomen, ut Deus esset, non per naturam, quia alia est natura Dei, et alia hominis, sed ut esset Deus per gratiam, non adoptionis sed unionis, qua simul esset Deus et homo. Rom. I, 4: *praedestinatus est filius Dei in virtute*, ille scilicet qui factus est ei ex semine David secundum carnem. Et haec est expositio Augustini secundum intentionem apostoli. Similiter habetur Act. c. II, 36: *certissime sciat omnis domus*, et cetera. Prima autem est Ambrosii. Sed quaeris, quantum ad utramque expositionem obiiciendo, cur, postquam dixit *humiliavit semetipsum*, etc., sequitur hic *propter quod*, etc., cum praemium non praecedat meritum. Non ergo aeterna generatio, nec incarnatio est praemium passionis Christi, quia praecedunt. Sed dicendum est, quod in sacra Scriptura dicitur aliquid fieri, quando innotescit. Donavit ergo, id est fecit manifestum mundo, quod hoc nomen haberet. Hoc enim manifestum est in resurrectione, quia ante non erat sic nota divinitas Christi. Et huic concordat textus sequens, quasi non donaverit quod non haberet, sed ut hoc omnes venerentur. Et ponitur duplex veneratio, scilicet in subiectione operis, et in confessione oris, ibi *et omnis lingua*, et cetera. Dicit ergo *et dedit illi nomen quod est super omne nomen*, etiam secundum quod homo. Ideo subdit *ut in nomine Iesu*, quod est nomen hominis, *omne genu flectatur.* Phil. II, v. 10 et Is. XLV, 24: *mihi curvabitur omne genu*, et cetera. Sed hic erravit Origenes, quia cum audivit quod omne genu flectatur, quod est reverentiam exhibere, reddidit futurum quandoque quod omnis creatura rationalis, sive Angeli, sive homines, sive Daemones subiicerentur Christo subiectione charitatis. Sed contra hoc est illud Matth. XXV, 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum*, et cetera. Sed dicendum est, quod est duplex subiectio: una voluntaria, et alia involuntaria. Et est futurum, quod omnes Angeli sancti Christo subiiciantur voluntarie; et ideo dicit: *omne genu flectatur.* Et ponitur signum pro signato. Ps. XCVI, 7: *adorate eum, omnes Angeli eius.* Item quod homines beati, et sancti ac iusti hoc modo subiicientur. Ps. LXXXV, v. 9: *omnes gentes, quascumque fecisti, venient, et adorabunt coram te, domine, et glorificabunt nomen tuum.* Sed Daemones et damnati non sic, sed involuntarie subiiciuntur. Iac. II, 19: *Daemones credunt, et contremiscunt*, et cetera. Deinde cum dicit *et omnis lingua confiteatur*, etc., ponitur exhibitio reverentiae in confessione oris. *Omnis lingua*, scilicet caelestium, terrestrium et Infernorum. Non de confessione laudis dicitur hoc respectu Infernorum sed de coacta, quae fit per recognitionem Dei. Is. XL, 5: *videbit omnis caro pariter, quod os domini locutum est*, et cetera. Ps. XCVIII, 3: *confiteatur nomini tuo magno, quoniam terribile et sanctum est*, et cetera. Et hoc, *quia dominus Iesus Christus*, etc., iste scilicet homo, *in gloria*, et cetera. Non dicit in simili, quia in eadem. Io. V, 23: *omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem.* Et notandum est, quod in principio dicit *qui cum in forma*, etc., hic dicit *in gloria*, quia futurum erat quod illud quod ab aeterno habuit, omnibus innotesceret, ut Io. XVII, 5: *clarifica me tu, pater, apud temetipsum claritate quam habui priusquam mundus fieret apud te.* Deinde cum dicit *itaque, fratres*, etc., concluditur exhortatio. Et circa hoc tria facit: quia primo hortatur ad bene agendum; secundo ostendit quomodo debent agere, ibi *omnia autem*, etc.; tertio, quo fructu, ibi *ut sitis*, et cetera. Item prima in tres. Quia primo commemorat praeteritam obedientiam; secundo ostendit quid agere debeant, ibi *non in praesentia*, etc.; tertio dat fiduciam adimplendi, ibi *Deus enim*, et cetera. Dicit ergo: itaque ex quo Christus sic se humiliavit et propter hoc est exaltatus, debetis scire quod si humiliemini et exaltabimini, et hoc debetis facere, quia semper obedivistis. Et facit mentionem de obedientia, commendando bona eorum, et hoc ideo, quia per obedientiam intelligitur omnis virtus: quia ex hoc est homo iustus, quod mandata Dei custodit. Rom. VI, 16: *servi estis eius cui obedistis, sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad iustitiam*, et cetera. Item, omne bonum, quantumcumque bonum est per se, per obedientiam redditur melius. Prov. XXI, 28: *vir obediens loquetur victorias.* Item, quia obedientia inter alias est maxima. Nam offerre de rebus exterioribus est magnum, sed maius si de corpore, maximum autem si de anima et voluntate tua, quod fit per obedientiam. I Reg. XV, 22: *melior est obedientia, quam victimae, et auscultare magis quam offerre adipem arietum*, et cetera. Sed si sic fecistis, hortor ut adhuc sic faciatis de caetero. Deinde cum dicit *non in praesenti*, etc., ostendit quid agere debeant. Et primo monet ut agant fideliter, quia servus infidelis non servit, nisi quando dominus videt, quia non curat, nisi placere; sed fidelis semper bene operatur. Et ideo dicit *non in praesentia mea tantum*, quia sic videretur quod non faceretis ex instinctu bonae voluntatis. Eph. VI, 6 s.: *non ad oculum servientes, quasi hominibus placentes, sed ut servi Christi, facientes voluntatem Dei: ex animo cum bona voluntate servientes domino, et non hominibus.* Secundo, ut humiliter, ibi *cum metu et tremore*, et cetera. Superbus enim non timet, sed humilis. I Cor. X, 12: *qui se existimat stare, videat ne cadat.* Prov. XXVIII, 14: *beatus homo qui semper est pavidus.* Ps. II, 11: *servite domino in timore, et exultate ei cum tremore.* Tertio salubriter, ibi *vestram salutem operamini.* Matth. XXIV, 13: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Deinde cum dicit *Deus enim*, etc., confirmat fiduciam et excludit quatuor falsas existimationes. Unam hominum credentium quod homo per liberum arbitrium possit salvari absque divino auxilio. Contra hoc dicit *Deus*, et cetera. Io. XIV, 10: *pater in me manens, ipse facit opera*: et XV, 5: *sine me nihil potestis facere.* Alii omnino negant liberum arbitrium, dicentes quod homo necessitatur a fato, vel a providentia divina. Et hoc excludit, cum dicit *in vobis.* Quia interius per instinctum movet voluntatem ad bene operandum. Is. c. XXVI, 12: *omnia enim opera nostra operatus es in nobis.* Tertia Pelagianorum, sicut et primi, dicentium electiones esse in nobis, sed prosecutiones operum in Deo, quia velle est a nobis sed perficere a Deo. Et hoc excludit, dicens *et velle et perficere.* Rom. IX, 16: *non est volentis*, scilicet velle, sine auxilio Dei, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis est Dei.* Quarta quod Deus facit omne bonum in nobis, et hoc per merita nostra. Hoc excludit, cum dicit *pro bona voluntate*, scilicet sua, non pro meritis nostris, quia ante gratiam Dei nihil boni meriti est in nobis. Ps. l, 20: *benigne fac, domine, in bona voluntate tua*, et cetera.

Lectio 4

[87839] Super Philip., cap. 2 l. 4 Supra apostolus induxit ad faciendum opera salutis, hic docet eos modum faciendi. Et primo docet ipsum modum, secundo assignat rationem eius, ibi *ut sitis*, et cetera. Docet duplicem modum faciendi, scilicet sine murmure et sine dubitatione. Opera enim virtutum sunt difficillima, et in his habet locum murmuratio. I Cor. X, 10: *neque murmuraveritis, sicut quidam eorum murmuraverunt, et perierunt ab exterminatore.* Et ne dubitetis an fiant. Iac. I, 6: *qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur, et circumfertur*, et cetera. Ponit autem huius rationem, et primo ex parte eorum; secundo ex parte apostoli, ibi *ad gloriam*, et cetera. Circa primum ponitur triplex ratio. Prima in comparatione ad fideles, cum dicit *ut sitis sine querela.* Lc. I, 6: *incedentes in omnibus mandatis et iustificationibus domini sine querela*, et cetera. Sine peccato autem nullus esse potest, sed bene sine querela. Unde ad hoc monet. Secundo in comparatione ad Deum, ibi *simplices*, et cetera. Filius enim est similis patri; Deus autem simplex est; unde simplices simus sicut filii Dei, quod est, quando intentio est ad unum. Iac. I, 8: *vir duplex animo, inconstans est in omnibus viis suis.* Matth. c. X, 16: *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* Tertio in comparatione ad infideles, ibi *sine reprehensione*, etc., id est ut bene se habeant ad infideles, ut scilicet sint sine offensione, *in medio nationis pravae*, quantum ad mala opera, *et perversae*, quantum ad infidelitatem: et hoc est quando non possunt infamari ab eis. I Tim. V, 14: *nullam occasionem date adversario maledicti gratia.* Et huius ratio ponitur, ibi *inter quos*, et cetera. Quia qualitercumque mundus varietur, luminaria caeli clara manent. Matth. c. V, 14: *vos estis lux mundi*, et cetera. Lucens non quantum ad essentiam, quia sic tantum Deus lux est. Io. I, 4: *et vita erat lux hominum*, et cetera. At vero sancti non sic. Io. I, 8: *non erat ille lux*, et cetera. Sed sunt lux, inquantum habent aliquid lucis illius qui erat lux hominum, scilicet verbi Dei irradiantis nobis. Et ideo dicit *verbum vitae continentes*, scilicet verbum Christi. Io. VI, 68: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Ps. CXVIII, 105: *lucerna pedibus meis verbum tuum*, et cetera. Deinde ponit rationem ex parte apostoli, ibi *ad gloriam meam.* Secundo manifestat rationem, quia subditi debent bene agere, etiam ut cedat in gloriam praelatorum. Eorum enim est gloria, quando subditi sunt bene instructi. Prov. X, v. 1: *filius sapiens laetificat patrem*, et cetera. I Thess. II, 20: *vos enim estis gloria nostra*, et cetera. Et hoc *in diem Christi*, quando scilicet adducet secum fideles. Et hoc propter duo est ad gloriam, scilicet propter laborem in praedicatione et propter passionem mortis quam sustinuit. Et ideo dicit *quia*

non in vacuum cucurri, neque in vacuum laboravi. Cursum dicit praedicationem, propter agilitatem, quia a Ierusalem usque in Hispaniam. Item labores, propter contradictiones et poenas quas pertulit, et hoc non in vacuum, immo in multum fructum. I Cor. XV, 10: *gratia eius in me vacua non fuit.* Item propter passionem, ibi *sed et si immolor.* Convertens enim aliquos, quasi de illis quos convertit, offert sacrificium Deo. Sed quandoque offerentes a tyrannis occisi sunt supra sacrificium, sicut habetur Lc. XIII, 1. Et ideo dicit: offero Deo sacrificium de vobis. Sed si contingat quod et ego supra hoc *immolor*, id est, occasione sacrificii conversionis vestrae occidar, *gaudeo* propter me. Iac. c. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis*, et cetera. *Et congratulor vobis* quod habetis fidem etiam cum periculo personae meae, cui et in hoc congratulamini. Et ideo dicit *idipsum gaudete et congratulamini mihi.* Rom. XII, v. 15: *gaudere cum gaudentibus.* Deinde cum dicit *spero autem*, etc., proponit in exemplum discipulos suos. Et primo Timotheum, secundo Epaphroditum, ibi *necessarium autem*, et cetera. Circa primum, primo praemittit missionem Timothei; secundo commendat eum, ibi *neminem*, etc.; tertio innuit tempus missionis, ibi *hunc igitur*, et cetera. Dicit ergo *spero*, et cetera. Notandum est, quod apostolus sic habuit fiduciam in Deo, quod etiam minima attribuebat Deo. II Cor. III, 5: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Littera est plana. Deinde commendat eum, et primo ex charitate ad eos; secundo ex devotione ad apostolum, ibi *experimentum*, et cetera. Et sic facit bonus mediator, quia illos diligit, hunc veneratur. Item primo ponit commendationem; secundo exponit, ibi *omnes enim quae*, et cetera. Dicit ergo *mitto*, etc., quia *neminem*, etc., scilicet in profectum vestrum. Ps. LXVII, 7: *qui inhabitare facit unius moris in domo. Qui sollicitus sit.* Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine. Sincera affectione*, quia solum propter Deum. II Cor. I, 17: *ex sinceritate, sicut ex Deo, coram Deo, in Christo loquimur.* Ratio autem quare *neminem*, etc., quia *omnes quae*, etc., id est non quae ad salutem proximorum sunt, et ad honorem Dei quaerunt, sed quae ad lucrum et gloriam, et *quae sua sunt.* Sed numquid Lucas et Epaphroditus et alii, qui erant cum apostolo, quaerebant quae sua sunt? Respondeo. Dicendum est, quod in societate apostoli plures erant, qui hoc quaerebant, qui et deseruerunt eum. II Tim. IV, 10: *demas enim me dereliquit, diligens saeculum, et abiit Thessalonicam: Crescens in Galatiam: Titus in Dalmatiam: Lucas et mecum solus.* Sed consuetudo est quod aliquando Scriptura loquitur de nonnullis, sicut de omnibus. Ier. c. VI, 13: *a minori quippe usque ad maiorem omnes avaritiae student, et a propheta usque ad sacerdotem cuncti faciunt dolum*, et cetera. Et ideo est distributio accommoda. Et si vultis scire, quomodo se habet ad me, respondeo *experimentum*, etc., id est quasi esset specialis filius. I Cor. IV, 17: *ideo, misi ad vos Timotheum, qui est filius meus charissimus et fidelis in domino*, et cetera. *Hunc ergo* sic sollicitum pro vobis, sic mihi charum, *spero*, et cetera. Sed quare non statim? Est sciendum, quod aliter est de Christo et de aliis sanctis. In Christo enim est plenitudo gratiarum, unde habuit semper notitiam omnium; non sic alii sancti. Unde apostolus praevidebat aliqua de futuris circa se, aliqua ignorabat. Et sic non revelatum erat sibi, an deberet liberari de vinculis. Et ideo dicit *mox*, et cetera. Quia si detur facultas, personaliter veniam. Et ideo *confido*, et cetera. Sed tamen liberatus a vinculis non fuit. Ps. XVII, 29: *quoniam tu illuminas lucernam meam, domine Deus meus, illumina tenebras meas.* Semper enim aliquid tenebrosum est in sanctis. Deinde cum dicit *necessarium*, etc., proponit in exemplum alium suum discipulum, scilicet Epaphroditum. Et primo describit ipsum; secundo ostendit quomodo suscipiatur, ibi *excipite*, et cetera. Circa primum duo facit, quia primo commendat eum; secundo ostendit causam missionis, ibi *quoniam quidem*, etc.; tertio eam exponit, ibi *nam et infirmatus est*, et cetera. Dicit ergo *necessarium*, et cetera. Nominat autem eum *fratrem*, propter fidem. Matth. c. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis*, et cetera. *Cooperatorem*, scilicet in labore praedicationis. Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma. Et commilitonem*, et cetera. Quia simul passi tribulationem. II Tim. c. II, 3: *labora sicut bonus miles Christi Iesu*, et cetera. *Apostolum*, id est doctorem. Hic fuit episcopus Philippensium, et missus ab eis ut serviret apostolo, et ideo dicit *ministrum necessitatis meae.* Infra IV, 18: *repletus sum acceptis ab Epaphrodito, quem misistis in odorem suavitatis, hostiam acceptam, placentem Deo.* Sed quare? Ad satisfaciendum desiderio, quo desiderio desiderabat videre vos. Rom. I, 11: *desidero enim vos*, et cetera. Item ad subveniendum suae tristitiae, quia tristis erat de vestra tristitia, quam conceperatis, quando audistis eum infirmari. Et exponit causam, dicens *nam et infirmatus est usque ad mortem*, scilicet secundum iudicium medicorum, non autem secundum providentiam divinam, sed ad honorem Dei. Io. XI, 4: *infirmitas haec non est ad mortem, sed pro gloria Dei.* Ideo sequitur *sed Deus misertus est eius.* Ps. VI, 3: *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum*, et cetera. *Et non solum*, et cetera. Quia tristitiam temporalem et naturalem habuit de afflictionibus suis, sicut et Christus legitur aliquando habuisse. Consequenter concludit missionem, et patet littera, et ostendit quomodo recipiatur, et secundo huius causam. Recipiendus est honorifice in domino, cuius est minister. Gal. IV, 14: *sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum.* I Tim. V, 17: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur: maxime qui laborant in verbo et doctrina*, et cetera. Et hoc *propter*, etc., id est propter Deum et salutem fidelium, *usque ad mortem accessit.* Io. XV, 13: *maiorem charitatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, et cetera. *Tradens.* Io. X, 11: *bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis.* Et hoc *ut impleret*, etc., quod vos personaliter non potuistis circa meum obsequium.

Caput 3

Lectio 1

[87840] Super Philip., cap. 3 l. 1 Proposuit exempla quae sequi deberent, hic ostendit quorum exempla debent vitare. Et circa hoc tria facit; quia primo praemittit quos vitare debent; secundo exemplum vitandi per conversationem sanctorum, ibi *vos enim*, etc.; tertio inducit ad vitandum eos quos illi reputabant imitabiles, ibi *imitatores*, et cetera. Iterum prima pars dividitur in tres particulas; quia primo praemittit finem huius doctrinae; secundo scribendi necessitatem, ibi *eadem vobis*, etc.; tertio necessitatis rationem, ibi *videte*, et cetera. Intentio admonitionis est removere fideles gentes a legalibus, ad quae quidam eos inducebant. Et ideo dicit *o fratres*, scilicet per fidem, *de caetero*, id est postquam vos monui, ut supra, *gaudete in domino* tantum, non in legalibus observantiis. Hab. III, v. 18: *ego autem in domino gaudebo, et exultabo in Deo Iesu meo*, et cetera.

Et hoc, quia *eadem*, quae dixi in praesentia, *non est mihi pigrum vobis scribere* in absentia. Verba enim de facili transeunt, sed scripta manent. Eccli. XXXVIII, v. 25: *sapientiam scribe in tempore vacuitatis*, et cetera. Iud. I, 3: *omnem sollicitudinem faciens scribendi vobis de communi vestra salute, necesse habui scribere vobis*, et cetera. Rom. c. XV, 15: *audacius scripsi vobis, fratres, ex parte tamquam in memoriam vos reducens*, et cetera. Et causa huius necessitatis est quia instant seductores; et ideo oportet instantius veritatem scribere, unde dicit *videte*, id est observate, et cetera. Et tria de his dicit: scilicet saevitiam cordis irrationabilem; unde dicit *canes.* Glossa: natura canis est, ut statim ex ira latret, non ex ratione, sed ex consuetudine. Sic et illi, Is. LVI, 11: *canes impudentissimi nescierunt saturitatem, ipsi pastores nesciverunt intelligentiam*, et cetera. Apoc. ult.: *foris canes*, et cetera. Secundo perversae doctrinae seminationem, ibi *malos operarios*, quia non fideliter in vinea domini laborant, nec bonum semen in agro mittunt. Matth. XIII, 28: *inimicus homo hoc fecit*, et cetera. II Tim. II, 15: *cura teipsum probabilem exhibere Deo*, et cetera. Tertio dissensionis, ibi *concisionem.* Et hoc verbo utitur in eorum suggillationem. Praedicant enim circumcisionem, quae non potest stare cum gratia Christi. Gal. V, 2: *si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Unde alludens vocabulo, dicit *concisionem*, quasi non circumcisionem, sed concisionem habeant. Deinde cum dicit *nos autem*, etc., ostendit quomodo vitentur a sanctis. Et primo quomodo ab omnibus; secundo quomodo ab ipso, ibi *quapropter*, et cetera. Dicit ergo: ego dico quod illi sunt concisio, sed *nos* vera *circumcisio, qui spiritu*, et cetera. Est autem duplex circumcisio, scilicet corporalis, et spiritualis. Rom. II, 28: *non enim, qui in manifesto Iudaeus est, neque quae in manifesto in carne est circumcisio; sed qui in abscondito Iudaeus est, et circumcisio cordis in spiritu, non littera*, et cetera. Circumcisio enim carnis est, quae est de superfluo carnis, sed circumcisio spiritus, per quam spiritus sanctus abscindit superfluas interiores concupiscentias. Et ideo dicit *nos sumus*, etc., id est qui interius circumcidit nos Deo. Rom. II: *testis enim est mihi Deus, cui servio in spiritu meo in Evangelio filii eius*, et cetera. I Cor. XIV, 15: *psallam spiritu, psallam et mente; orabo spiritu, orabo et mente*, et cetera. Data est autem circumcisio, ut ostenditur Rom. IV, 16, ut signum fidei Abrahae ostenderetur, ut scilicet eius fides ostenderetur vera, quae fuit fides de futuro semine. Gal. III, 16: *Abrahae dictae sunt promissiones*, et cetera. Est ergo circumcisio signum fidei Abrahae de Christo. Ille ergo circumciditur, qui interius per spiritum sanctum renovatur in Christo, qui est veritas circumcisionis. Col. II, 11: *circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi*, et cetera. *Et non habentes fiduciam in carne*, id est in carnali circumcisione, quia, ut dicitur Io. VI, v. 63: *spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam.* Sumitur autem caro aliquando in nobis pro carnali concupiscentia, quandoque pro carnis cura, et quandoque pro carnali observantia. Et utrumque debemus circumcidere, nec in eis gloriari. Deinde cum dicit *quamquam ego*, etc., ponit exemplum proprium, et primo praemittit eminentiam suam, quam habebat in statu legali; secundo ostendit quomodo eam contempsit, ibi *sed quae*, et cetera. Primum proponit primo in generali; secundo explicat per partes, ibi *circumcisus*, et cetera. Circa primum duo facit, quia primo ostendit fiduciam, quam habere potuit in legalibus, dicens: non debemus habere fiduciam in legalibus, *quamquam habeam*, id est possem habere si vellem, quia *in quo quis audet, in insipientia dico, audeo et ego*, etc., ut dicitur II, 21. Et hoc etiam excellentius, quia *ego magis.* II Cor.

XI, 23: *ut minus sapiens dico, plus ego*, et cetera. Et hoc totum adducit, ut efficacius destruat observationes legales. Multi enim contemnunt quae nesciunt, vel non habent, et hoc non valet; sed tunc quando aliquis habet et contemnit, et non gloriatur in eis. Sic, si apostolus non habuisset locum in statu legalium, poterat dici quod ideo ad statum Evangelii venit. Et ideo ostendit per hoc eminentiam suam in statu illo. Et primo quantum ad genus; secundo quantum ad conversationem, ibi *secundum legem*, et cetera. Quantum ad primum tripliciter, quantum ad generis sacramentum, quia *circumcisus octavo die.* Gen. XVII, 10: *ut sit signum foederis inter me et vos*, et cetera. Et dicit *octava die*, quia haec erat differentia inter proselytos et eos qui erant de genere Abrahae, quia illi non octava die, sed iam adulti quando convertebantur, sed isti secundum legem octava die. Gen. XVII, 12: *infans octo dierum circumcidetur ex vobis.* Sic ergo non ut proselytus, sed ut vere Israelita fuit. Secundo quantum ad ipsum genus, et primo quantum ad gentem, cum dicit *ex genere Israel.* Ex Abraham enim duae gentes descenderunt: una per Isaac, et alia per Ismael. De primo, duae: una per Esau, et alia per Iacob. Sed duae, scilicet quae ex Esau et Ismaelitae, non sunt consecutae haereditatem, sed solus Iacob, qui et Israel. Ideo dicit *ex genere Israel.* II Cor. XI, 22: *Israelitae sunt, et ego.* Item quantum ad tribum, quia in tribu Israel erant quidam de ancillis, scilicet de Bala et Zelpha; quidam de liberis, scilicet Lia et Rachel; et inter istos quidam semper erant in cultu Dei, scilicet levi, Iuda et Beniamin. Aliae, tempore Ieroboam, conversae sunt ad idola. Et ideo tribus Beniamin privilegiata erat, quia in fide et dilectione uxoris, et in ea templum. Deut. XXXIII, 12: *Beniamin amantissimus domini habitabit confidenter in eo, quasi in thalamo tota die morabitur, et inter humeros illius requiescet*, et cetera. Gen. XLIX, v. 27: *Beniamin lupus rapax mane comedet praedam, et vespere dividet spolia.* Quo figurabatur Paulus, qui fuit quandoque contra Ecclesiam. Tertio quantum ad nomen et linguam, cum dicit *Hebraeus.* Aliqui dicunt quod Hebraeus dicitur ab Abraham: et hoc dicit Augustinus, sed postea retractat. Sed dicitur ab Heber, de quo Gen. XI, 14. Quod autem non ab Abraham, patet, quia etiam Abraham dicitur Hebraeus. Gen. XIV, 13: *nuntiavit Abrahae Hebraeo.* Dicit Glossa super Gen. XI, quod tempore Heber divisum est labium gentium omnium, et illa lingua, quae prius erat, remansit in familia Heber, et in cultu unius Dei, et inter omnes Hebraeos. Natus est etiam ex parentibus Hebraeis, et ideo dicit *ex Hebraeis.* Deinde ostendit suam eminentiam quo ad conversationem. Et primo quantum ad sectam, cum dicit *secundum legem Pharisaeus.* Apud Iudaeos siquidem erant tres sectae, scilicet Pharisaeorum, Sadducaeorum et Essenorum. Sed Pharisaei magis ad veritatem accedebant, quia Sadducaei negabant resurrectionem, neque credebant esse Angelos, neque spiritus. Pharisaei autem utrumque confitentur, ut dicitur Act. XXIII, 8. Et ideo in hoc commendabilior est secta Pharisaeorum. Quomodo autem Pharisaeus fuerit, dicitur Act. XXVI, 5: *quoniam secundum certissimam sectam nostrae religionis vixi Pharisaeus.* Secundo, quantum ad aemulationem quam habuerunt Iudaei, licet non secundum scientiam in persequendo Christianos, ideo dicit *persequens Ecclesiam Dei.* Gal. I, 23: *qui persequebatur nos aliquando, nunc autem evangelizat fidem quam aliquando expugnabat.* Et Act. XXVI, 9: *et ego quidem existimaveram me adversus nomen Iesu Nazareni debere multa contraria agere, quod et feci Ierosolymis, et multos sanctorum ego in carceribus inclusi*, et cetera. I Cor. XV, 9: *non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.* Tertio, quantum ad innocentiam conversationis. Ideo dicit *secundum iustitiam*, et cetera. Haec iustitia consistit in exterioribus, sed iustitia fidei est cordis. Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum.* Nam, quantum ad iustitiam exteriorem, apostolus innocenter vixit. Et ideo dicit *sine querela*, et cetera. Non autem ait sine peccato quia querela est peccatum scandali proximorum in his, quae sunt exteriora. Lc. I 6: *incedentes in omnibus mandatis et iustificationibus domini sine querela*, et cetera. Et ideo non est contrarium quod dicitur Eph. II, 3: *in quibus et nos ambulavimus*, quia veram iustitiam fidei, quae facit hominem purum, tunc non habuit, sed solum legis. Deinde cum dicit *sed quae mihi*, etc., ostendit contemptum suae eminentiae in legalibus. Et primo ostendit propter quid legalia contempsit in generali; secundo in speciali, ibi *verumtamen*, et cetera. Dicit ergo: *haec quae fuerunt*, etc., id est reputabam magna, scilicet quod Pharisaeus, etc., *haec sum arbitratus propter Christum mihi detrimenta*, id est reputo quod sunt mihi in detrimentum. Legales enim observantiae, quae tempore legis erant efficaces, per Christum factae sunt noxiae. Et ideo dicit *detrimenta.* Et finis huius est Christus. Et ideo dicit *propter Christum.* Et exponit, quia primo propter Christum cognoscendum, secundo propter Christum adipiscendum. Quantum ad primum dicit *verumtamen existimo omnia detrimenta esse*; verum est, si eis inniteretur. Et hoc quod aliquando feci, reputo mihi detrimentum, et hoc propter desiderium rectae scientiae Christi domini mei. I Cor. II, 2: *nihil reputavi me scire, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum.* Et hoc *propter eminentem scientiam*, et cetera. Quia haec superat omnes alias scientias. Nihil enim melius potest sciri, quam verbum Dei, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, Col. II, 3. Quantum ad secundum dicit *propter quem omnia*, et cetera. Et primo ostendit, quod propter Christum adipiscendum contempsit legalia; secundo ostendit, quod possit Christum adipisci, ibi *non habes*, et cetera. Dicit ergo *omnia detrimentum feci*, habendo me ad ea sicut ad detrimentum et vilia, et hoc *ut Christum lucrifaciam*, id est adipiscar ipsum, et adiungar ei per charitatem.

Lectio 2

[87841] Super Philip., cap. 3 l. 2 Ostendit supra praeterita lucra contemnere propter Christum, et ostendit quod intendebat Christum cognoscere, et Christum lucrari, et hoc intendit hic specialiter exponere. Et primo quomodo desiderat Christum lucrari et inveniri in eo per iustitiam; secundo per passionis tolerantiam, ibi *configuratus*, et cetera. Circa primum, primo ostendit quae sit iustitia, quam dereliquit; secundo quae sit quam quaerit, ibi *sed*, et cetera. Sciendum est autem, quod iustitia quandoque sumitur ut est specialis virtus, per quam homo ponit rectitudinem in his, quae sunt ad communem convictum et secundum quod est in his directiva. Nam temperantia est circa interiores passiones, iustitia autem est ad alterum. Alio modo iustitia dicitur virtus generalis, secundum quod homo servat legem propter bonum commune, et hoc modo frequenter in Scriptura sacra ponitur pro observantia divinae legis. Ps. CXVIII, v. 121: *feci iudicium et iustitiam*, scilicet, legem, quam servabat ex amore, quasi motus ex se: et sic est virtus. Non autem si alio modo, id est ex aliqua exteriori causa, scilicet vel propter lucra, vel propter poenas, et si observatio ei displiceat.

Et secundum hoc est duplex modus iustitiae: unus est iustitiae moralis, alius est iustitiae legalis, per quam, legem non ex amore, sed timore servat. Et ideo dicit *non habens meam iustitiam, quae ex lege est*, quia, ut dicit Augustinus, *brevis differentia legis et Evangelii, est amor et timor.* Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis*, et cetera. Sed si tua est, quomodo est ex lege? Respondet: imo est mea, quia humana virtute, absque habitu gratiae interioris iustificantis, facio talia opera, sed ex lege est, sicut a docente. Vel mea est, quod praesumo per me eam servare. Rom. X, 5: *Moyses enim scripsit, quoniam iustitiam, quae ex lege est, qui fecerit homo, vivet in ea.* De hac iustitia, quam quaerit, tria dicit: scilicet modum adipiscendi, actorem, et fructum. Modus est quia non adipiscitur, nisi ex fide Christi. Rom. V, 1: *iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum per dominum nostrum Iesum Christum.* Rom. III, 22: *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi in omnes, et super omnes, qui credunt.* Actor autem est Deus, et non homo. Rom. c. VIII, 33: *Deus qui iustificat.* Rom. IV, 5: *credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiae Dei.* Et ideo dicit *quae ex Deo est*, et cetera. Act. V, 32: *et spiritus sanctus quem dedit Deus omnibus*, et cetera. Fructus est cognitio eius, et virtus resurrectionis eius, et societas sanctorum eius. Et de huiusmodi, secundum duplicem cognitionem, potest dupliciter agi. Uno modo exponendo de cognitione viae, et sic oportet tria cognoscere de eo. Primo eius personam, scilicet quod est verus Deus, et verus homo. Et ideo dicit *ad cognoscendum illum.* Io. XIV, 9: *tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me*, et cetera. Secundo gloriam resurrectionis eius. Unde dicit *et virtutem resurrectionis eius*, id est resurrectionem virtuosam factam propria virtute. Tertio qualiter eum imitentur, ibi *et societatem*, scilicet ut ei sociemur in passione. I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia eius.* Secundo de cognitione experimentali, et incipit a posteriori, quod est ultimum in executione, et primum in intentione. Primum est agnitio Dei per essentiam, ad quam ducit fides. Ier. XXXI, 34: *omnes cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum, dicit dominus*, et cetera. Et ideo dicit *ad cognoscendum illum.* Secundo quia non solum anima glorificatur, sed ex hoc etiam corpus erit gloriosum. Ideo dicit *et virtutem resurrectionis eius*, scilicet ex qua resurgemus. I Cor. XV, 14: *si Christus non resurrexit, vana est fides nostra*, et cetera. Tertio societatem, quia per experientiam habebimus quantum valeat societas passionis eius. I Cor. I, 9: *fidelis autem Deus per quem vocati estis in societatem filii eius Iesu Christi domini nostri.* Deinde cum dicit *configuratus*, etc., ostendit quomodo velit lucrari et inveniri in eo per tolerantiam passionis. Et primo ponit tolerantiam, secundo fructum, ibi *si quo modo*, et cetera. Dicit ergo: inveniar non solum habens iustitiam, sed *configuratus morti eius*, ut patiar propter iustitiam et veritatem, sicut Christus. Gal. ult.: *ego enim stigmata domini Iesu in corpore meo porto.* Fructus vero est, *si quo modo*, et cetera. Ex passionibus enim hic toleratis homo pervenit ad gloriam. Rom. VI, 5: *si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus.* II Tim. c. II, 11: *si commortui sumus, et convivemus; si sustinemus, et conregnabimus.* Rom. c. VIII, 17: *si tamen compatimur, ut et glorificemur.* Et dicit *si quo modo*, propter difficultatem, arduitatem, et laborem. Matth. VII, 14: *arcta est via quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam*, et cetera. Amos IV, 12: *praepara te in occursum Dei tui Israel*, et cetera. Christus enim surrexit per potentiam propriam, homo autem non propria potestate, sed gratia Dei. Rom.

VIII, 11: *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum eius in vobis.* Vel potest intelligi de occursu sanctorum, quando occurrent Christo descendenti de caelo ad iudicium. Deinde cum dicit *nam quod iam*, etc., ostendit quomodo differtur suum desiderium. Et primo ostendit quid de se sentit; secundo hortatur alios ut idem de se sentiant, ibi *quicumque enim perfecti*, et cetera. Iterum prima in duas, quia primo ostendit quomodo deficit a perfectione interna; secundo hoc exponit, ibi *fratres, ego me*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit se non pervenisse ad perfectionem; secundo quod ad eam tendit *sequor autem*, et cetera. Tendens in aliud duo intendit, scilicet adipisci quaesitum et frui illo. Frustra enim quaereret, si non eo frueretur et inhaereret. Et ideo dicit *non quod iam acceperim*, scilicet gloriam quam quaero. Sap. V, 17: *accipient regnum decoris, et diadema speciei de manu Dei sui. Aut iam perfectus sim.* I Cor. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed contra: *estote perfecti*, Matth. c. V, 48 et Gen. XVII, 1: *esto perfectus.* Respondeo. Dicendum est, quod duplex est perfectio, scilicet patriae et viae. Perfectio namque hominis consistit in hoc, quod adhaereat Deo per charitatem, quia unumquodque est perfectum secundum modum quo adhaeret suae perfectioni. Anima autem potest adhaerere Deo dupliciter perfecte. Uno modo, ut totam actionem suam referat in Deum actualiter, et cognoscat ut cognoscibilis est: et haec est patriae. Sed inhaesio viae est duplex. Una de necessitate salutis, ad quam omnes tenentur, scilicet ut in nullo cor suum quis applicet ad id quod est contra Deum, sed habitualiter referat totam vitam in eum. Et isto modo dicit dominus, Matth. XXII, 37: *diliges dominum Deum tuum*, et cetera. Alia est supererogationis, quando quis ultra communem statum inhaeret Deo, quod fit removendo cor a temporalibus, et sic magis appropinquat ad patriam; quia quanto deficit cupiditas, tanto plus crescit charitas. Quod ergo hic dicitur, intelligitur de perfectione patriae. Deinde cum dicit *sequor autem*, etc., ostendit conatum ad eam, dicens *sequor*, scilicet Christum. Io. VIII, 12: *qui sequitur me, non ambulat in tenebris*, et cetera. Io. c. X, 3: *oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur.* Et hoc *si quo modo comprehendam.* I Cor. IX, 25: *sic currite, ut comprehendatis.* Sed contra, quia Deus est incomprehensibilis, quia Ier. XXXI, 37 dicitur: *si mensurari potuerint caeli desursum, et investigari fundamenta terrae deorsum*, et cetera. Respondeo. Dicendum est, quod comprehendere uno modo est includere, sicut domus comprehendit nos. Alio modo idem est quod attingere et tenere. Primo ergo modo est incomprehensibilis, quia non potest includi in intellectu creato, cum sit simplicissimus, quia non perfecte vides eum nec amas, sicut est visibilis et amabilis, sicut qui nescit demonstrationem, nescit demonstrative, sed opinative. Deus autem perfecte seipsum cognoscit ut cognoscibilis est. Cuius ratio est, quia res cognoscitur secundum modum sui esse et veritatis. Deus autem lux est et veritas infinita, sed nostrum lumen est finitum. Et ideo dicit *sequor si quo modo comprehendam*, hoc intelligendo secundo modo, scilicet attingendo. Cant. ult.: *tenui eum, nec dimittam*, et cetera. *In quo et comprehensus sum.* Quod tripliciter intelligitur. Nam tota gloria est in dicta Dei comprehensione, ut scilicet Deus sit praesens animae nostrae. Sed non omnes habent aequalem beatitudinem, quia quidam clarius vident, sicut etiam quidam ardentius amabunt et plus gaudebunt. Unde quilibet habebit certam mensuram, et hoc ex praedestinatione divina. Et ideo dicit *in quo et comprehensus sum*; quasi dicat: in tali mensura intendo comprehendere, secundum quod mihi dispositum est a Christo. Vel sequor ut comprehendam sicut comprehensus sum; quasi dicat: ut videam eum sicut ipse me videt. I Io. III, 2: *videbimus eum sicuti est*, id est non per similitudinem, sed per essentiam. Vel comprehendam videndo Christum gloriosum. In quo comprehensus sum, id est in illa gloria qua apparuit quando conversus sum. Deinde cum dicit *fratres, ego*, etc., exponit quae dixerat; et primo de defectu perfectionis; secundo de sequela, ibi *unum autem*, et cetera. Dicit ergo *ego*, etc.; quasi dicat: non sum sic superbus, quod attribuam mihi quod non habeo, sed *sequor*, etc.; quod tripliciter legitur: uno modo sic: *unum arbitror*, scilicet quod *quae retro sunt*, et cetera. Vel *non arbitror* me comprehendisse, sed prosequor unum, scilicet *ad destinatum*, et cetera. Vel *non arbitror* me comprehendisse illud supra. Ps. XXVI, 4: *unam petii*, et cetera. Et tunc ostendit quid deseruit, quia vel temporalia lucra vel temporalia bona, vel merita praeterita, quia non debet homo comparare Deo merita praeterita. Secundo ostendit ad quid tendit, scilicet *ad ea*, etc., id est vel quae pertinent ad fidem Christi, vel maiora merita, vel caelestia. Ps. LXXXIII, 6: *ascensiones in corde suo disposuit*, et cetera. Et dicit *extendens.* Qui enim aliquid vult capere, extendit se quantum potest. Sed debet cor extendere se per desiderium. Sap. VI, v. 21: *concupiscentia sapientiae ducit ad regnum perpetuum*, et cetera. Sed ad quid tendit? *Ad destinatum bravium*, quod est praemium solius currentis. I Cor. IX, 24: *omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium.* Dico autem ad hoc bravium destinatum mihi a Deo, quod est *supernae vocationis Dei.* Rom. VIII, v. 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit*, et cetera. Et hoc *in Christo Iesu*, id est, per fidem Christi.

Lectio 3

[87842] Super Philip., cap. 3 l. 3 Supra proposuit quomodo ab ultima perfectione deficiebant, nunc hortatur alios ad idem sentiendum. Et primo ponitur exhortatio; secundo quid ab eis necessario exigatur, ibi *verumtamen ad quod pervenimus*, et cetera. Dicit ergo *quicumque*, etc., scilicet quod ego sentio, scilicet quod non sum perfectus. Quomodo ergo si perfecti sumus, sentimus quasi non perfecti? Respondeo. Dicendum quod perfecti perfectione viae, sed non perfecti perfectione comprehensionis, quando scilicet tota intentio fertur actu in Deum. In via vero habitualiter, quod scilicet nihil contra Deum faciamus. Et dicit *quicumque*, quia quanto quis est perfectior, tanto imperfectum se magis cognoscit. Iob ult.: *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te. Idcirco ipse me reprehendo, et ago poenitentiam in favilla et cinere*, et cetera. Hebr. V, 14: *perfectorum est solidus cibus: eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali. Et si quid aliter*, et cetera. In Glossa quatuor modis dicitur, et primo ponuntur duo sensus magis litterales. Unus talis: dico quod vos sentiatis quod ego, scilicet vos esse imperfectos; tamen si quid aliter, id est melius de vobis sapiatis, quam ego de me, hoc ipsum est vobis per revelationem divinam donatum. Et quando altius est vobis revelatum aliquid quod non mihi, non contradico, sed cedo vestrae revelationi. *Verumtamen* nolo, quod propter hanc revelationem ab unitate Ecclesiae discedatis; sed teneamus ex unitate illud *ad quod pervenimus, ut idem sapiamus*, et cetera. Quae unitas Ecclesiae consistit in unitate veritatis fidei, et rectitudinis bonae operationis.

Et utraque servanda est. II Cor. ult. XIII, 11: *perfecti estote, exhortamini, idem sapite*, et cetera. Et eadem regula bonae vitae et operationis. Gal. ult. VI, 16: *quicumque hanc regulam secuti fuerint, pax super illos et misericordia*, et cetera. Vel aliter: dico, etiam si vos propter ignorantiam vel infirmitatem *aliter sapitis*, quam veritas habet, humiliter confiteamini, nec proterve defendatis. Matth. XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis*, et cetera. Vel aliter: dico, quod idem sentiamus, scilicet nondum comprehendisse; sed si quid aliter nunc sapiatis, quam sapiendum sit in futuro, quia *nunc videmus in speculo, tunc autem facie ad faciem Deus revelabit* in futuro. Ps. XXVIII, 9: *revelabit condensa*, et cetera. Vel aliter: sive sapiatis hic obscure, sive in futuro manifeste, *Deus revelabit*, quia fides ex Deo est. *Verumtamen*, etc., non mutatur. Deinde cum dicit *imitatores*, etc., inducit ad sui et aliorum imitationem, ut caveant malos. Et primo proponit intentionem; secundo rationem, ibi *multi enim*, et cetera. Dicit ergo: quia haec reputo ut stercora, etc., in hoc *imitatores*, et cetera. Io. X, 3: *vocem eius audient*, et cetera. Ego sum pastor, vos oves meae per imitationem. *Imitatores mei estote*, I Cor. IV, 17, *sicut et ego Christi*, et cetera. *Et observate*, id est diligenter considerate, *qui ita ambulant*, sicut ego. Et vos scire potestis ex regula et doctrina mea. I Tim. IV, 12: *exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in charitate, in fide, in castitate.* I Petr. V, 3: *forma facti gregis ex animo.* Deinde cum dicit *multi*, etc., ponitur ratio monitionis: et primo ex parte vitandorum; secundo ex parte imitandorum, ibi *nostra autem conversatio*, et cetera. Ne autem haec videatur ex odio dicere, praemittit suam affectionem; secundo ostendit quales sunt vitandi, ibi *inimicos*, et cetera. Dicit ergo: dico quod imitandi indigent observatione: quia quidam aliter incedunt, scilicet de malo in peius. Ps. LXXXI, v. 5: *in tenebris ambulant*, et cetera. *Quos*, etc., vobiscum praesens, *nunc autem et flens*, prae compassione. Ier. IX, 1: *quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum, et plorabo die ac nocte interfectos populi mei?* Et huius rationem ostendit, dicens *inimicos*, etc., quos describit, primo ex opere; secundo ex intentione, ibi *quorum Deus*, et cetera. Item circa primum, primo proponit opus; secundo eventum operis ostendit, ibi *quorum finis*, et cetera. Opus eorum est exercitium inimicitiae contra crucem Christi, scilicet dicentium quod nullus potest salvari sine legalibus, in quo evacuant virtutem *crucis Christi.* Gal. II, 21: *si enim ex lege iustitia, ergo Christus gratis*, id est sine utilitate, *mortuus est.* I Cor. I, v. 18: *verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est: his autem, qui salvi fiunt*, id est, nobis, *virtus Dei est.* Et quid eveniet? Certe nobis vita per crucem Christi: illis autem contrarium, quia incurrent mortem. Unde dicit *quorum finis interitus*, scilicet mortis aeternae. Iob XXVIII, v. 3: *lapidem caliginis et umbram mortis dividit*, et cetera. Deinde describit eos quantum ad intentionem. Et primo manifestat eorum intentionem; secundo ostendit intentionis eventum, ibi: *et gloria*, et cetera. Dicit ergo *quorum Deus*, etc., quasi dicat: ideo hoc disseminant, scilicet legalia esse observanda, propter lucrum et gloriam propriam, ut satisfaciant ventri. Rom. ult.: *domino non serviunt, sed suo ventri, et per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium.* Eccle. VI, 7: *omnis labor hominis in ore eius, sed anima illius non implebitur.* Et dicit, *Deus*, quia proprium Dei est ut sit principium primum et finis ultimus. Unde qui pro fine habet aliquid, illud est Deus suus. Item quaerunt gloriam suam, contra illud Io. VIII, 50: *ego gloriam meam non quaero; est qui quaerat et iudicet*, et cetera. Sed eventus eorum erit *in confusione.* Os. c. IV, 7: *gloriam eorum in ignominiam commutabo.* Et hoc eorum, *qui terrena sapiunt*, id est, quibus terrena placent, et ea quaerunt. Et hi confundentur, quia status eorum transit. Rom. VIII, 13: *si secundum carnem vixeritis, moriemini*, et cetera. Glossa: *quorum Deus*, etc., Dei proprium est iustificare; qui ergo in cibis iustificationem ponebant, dicebant Deum ventrem. Item, est *in confusione*, quia in confusibilibus, scilicet in circumcisione pudendorum, et occisione brutorum. Consequenter ostendit quales sunt imitandi, ibi *nostra autem conversatio*, et cetera. Et primo describit in eis caelestem conversationem; secundo expectationem, ibi *unde etiam salvatorem*, etc.; tertio utilitatem, ibi *qui reformabit corpus humilitatis.* Dicit ergo: illi terrena sapiunt, sed non est sic de nobis, quia *nostra conversatio in caelis est*, id est perficitur per contemplationem. II Cor. IV, 18: *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur*, et cetera. Item per affectionem, quia sola caelestia diligimus. Item per operationem, in qua est caelestis repraesentatio. I Cor. XV, 49: *sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis.* Sed quare est ibi conversatio? Quia inde expectamus optimum auxilium. Ps. CXX, v. 1: *levavi oculos meos in montes*, et cetera. Matth. VI, 21: *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Unde dicit *unde expectamus salvatorem nostrum.* Is. XXX, 18: *beati omnes qui expectant eum.* Lc. XII, 36: *similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur a nuptiis*, et cetera. Tria autem facit iste adventus. Primo communem resurrectionem. Ideo dicit *reformabit corpus humilitatis*, id est abiectionis, quia est mortalitati subiectum. Iob c. XXV, 6: *homo putredo, et filius hominis vermis.* I Cor. XV, 43: *seminatur in corruptione, surget in incorruptione: seminatur in ignobilitate, surget in gloria: seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Hoc corpus sic abiectum *reformabit*, id est ad propriam formam reducet. Rom. VIII, 11: *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*, et cetera. Secundo sanctorum imitationem. Ideo dicit *configuratum corpori claritatis suae.* Corpus siquidem Christi est glorificatum per gloriam divinitatis suae, et hoc meruit per suam passionem: quicumque ergo participat virtutem divinitatis per gratiam, et passionem Christi imitatur, glorificabitur. Apoc. III, 21: *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut ego vici, et sedi cum patre meo in throno eius.* I Io. III, 2: *similes ei erimus.* Matth. XIII, 43: *tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum.* Et hoc facit *secundum operationem* divinitatis suae, id est, per virtutem in ipso, per quam *possit sibi subiicere omnia.* Omnes enim Christo subiicientur, quidam quantum ad salutem, quidam quantum ad poenam: in primis exercebit misericordiam, in secundis iustitiam. Ps. VIII, 8: *omnia subiecisti sub pedibus eius*, et cetera. I Cor. XV, 28: *pater subiecit omnia filio.* Io. V, 19: *quaecumque pater facit, et filius similiter facit.*

Caput 4

Lectio 1

[87843] Super Philip., cap. 4 l. 1 Supra proponit eis exempla sequenda, hic, per admonitionem moralem, ostendit qualiter se debeant habere. Et primo ostendit qualiter se habeant in futurum; secundo commendat eos de praeterito, ibi *gavisus sum autem*, et cetera. Circa primum duo facit.

Primo monet ad persistendum in iam habito; secundo ad proficiendum in melius, ibi *gaudete in domino semper*, et cetera. Iterum prima dividitur in duas partes. Quia primo inducit ad perseverandum in generali; secundo ponit speciales modos ad singulares personas, ibi *Euchodiam rogo*, et cetera. Circa primum primo commemorat ad eos suum affectum; secundo ponit monitionem, ibi *sic state*, et cetera. Affectum autem suum commendat quintupliciter. Primo secundum fidem ostendens eos sibi dilectos; unde dicit *fratres*, scilicet per fidem. Matth. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis.* Secundo per charitatem; unde dicit *charissimi.* I Cor. X, 14: *charissimi mihi*, et cetera. Tertio secundum desiderium; unde dicit *desideratissimi.* Supra: *testis est mihi Deus quomodo cupiam*, et cetera. Et dico desideratissimi, quia desidero vos, vel quia me desideratis. Quarto per gaudium; unde dicit *gaudium meum.* Et hoc, scilicet quia estis boni. Prov. X, 1: *filius sapiens laetificat patrem*, et cetera. Quinto per rationem gaudii; unde dicit *corona mea.* I Thess. c. II, 19: *quae est enim spes nostra aut gaudium, aut corona gloriae, nonne vos?* et cetera. Deinde cum dicit *sic state*, etc., ponit monitionem de perseverantia, dicens *sic state*, etc., id est sicut ego perseverate; vel sic: sicut statis. Matth. X, 22: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Deinde cum dicit *Euchodiam rogo*, etc., singulares monitiones ponit. Et primo de concordia, secundo de sollicitudine adiutorii, ibi *etiam rogo et te.* Hae duae mulieres sanctae ministrabant sanctis in civitate Philippensi; et forte erat aliqua discordia inter eas, ideo eas ad concordiam revocat. II Cor. ult. XIII, 11: *idem sapite.* Deinde cum dicit *etiam rogo et te*, etc., quemdam rogat ut adiuvaret quasdam personas. Et dicit *compar*, quia socius erat praedicationis eius. Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas fortis. Adiuva illas*, et cetera. Et ad hoc rogo omnes, *quorum nomina*, et cetera. Quod ponit ne si alios non nominaret, turbarentur; quasi dicat: non est magnum si non scribo omnium nomina, quia sunt scripta in meliori loco. Matth. V, 12: *gaudete et exultate*, et cetera. Liber vitae secundum Glossam est praedestinatio sanctorum, et hoc est verum secundum rem, sed differt ratione. Sciendum est autem, quod olim erat consuetudo, quod qui ordinabantur ad aliquod officium, vel dignitatem, scribebantur in matricula, sicut milites et senatores, qui palatio conscripti erant. Omnes autem sancti praedestinati eliguntur a Deo ad magnum, scilicet ad vitam aeternam. Et haec ordinatio est praedestinatio. Conscriptio huius ordinationis dicitur liber vitae: haec conscriptio est in memoria divina, quia inquantum ordinat, praedestinat. Inquantum vero immobiliter scit, dicitur esse praescriptio. Firma ergo notitia de praedestinatis dicitur liber vitae. Sed numquid aliqui inde delentur? Sciendum est, quod aliqui sunt scripti simpliciter, aliqui secundum quid. Sunt enim aliqui praedestinati a Deo, ut habituri simpliciter vitam aeternam, et isti sunt scripti indelebiliter. Aliqui ut habeant vitam aeternam non in se, sed in sua causa, inquantum ordinantur ad iustitiam praesentem, et tales dicuntur deleri de libro vitae, quando excedunt a praesenti iustitia. Deinde cum dicit *gaudete in domino*, etc., hortatur eos ad proficiendum in melius, et primo ordinat eorum animum ad proficiendum in melius; secundo actum eorum, ibi *de caetero*, et cetera. Animum autem ordinat tripliciter, et primo quantum ad spirituale gaudium; secundo quantum ad spiritualem quietem, ibi *nihil solliciti*, etc.; tertio quantum ad pacem, ibi *et pax*, et cetera. Circa primum primo describit quale debeat esse nostrum gaudium; secundo ostendit gaudii causam, ibi *dominus prope*, et cetera. Necessarium est enim cuilibet volenti proficere, quod habeat spirituale gaudium. Prov. XVII, 22: *animus gaudens aetatem floridam facit*, et cetera.

Conditiones autem quatuor veri gaudii tangit apostolus, et primo quod debet esse rectum, quod est quando est de proprio bono hominis, quod non est quid creatum, sed Deus, Ps. LXXII, 28: *mihi adhaerere Deo bonum est*, et cetera. Tunc autem rectum est quando in domino. Ideo dicit *in domino*. Neh. VIII, v. 10: *gaudium domini est fortitudo vestra*. Item continuum; unde dicit *semper*. I Thess. ult.: *semper gaudete*. Quod fit quando non interrumpitur peccato: tunc enim est continuum. Aliquando vero interrumpitur per tristitiam temporalem, quod significat imperfectionem gaudii. Cum enim quis perfecte gaudet, non interrumpitur eius gaudium, quia parum curat de re parum durante. Et ideo dicit *semper*. Item multiplicatum debet esse; si enim gaudes de Deo, imminet tibi gaudere de eius incarnatione. Lc. II, 10: *evangelizo vobis gaudium magnum, quia natus est*, et cetera. Item ut gaudeas de actione. Prov. XXI, 15: *gaudium est iusto facere iudicium*, et cetera. Imminet etiam tibi gaudium de contemplatione. Sap. c. VIII, 16: *non habet amaritudinem conversatio illius*. Item si gaudes de bono proprio, imminet tibi gaudere similiter de bono aliorum. Item si de praesenti, imminet etiam de futuro; et ideo dicit *iterum*, et cetera. Item debet esse moderatum, ne scilicet effluat per voluptates, sicut facit gaudium mundi. Et ideo dicit *modestia vestra*, etc.; quasi dicat: ita sit moderatum gaudium vestrum, quod non vertatur in dissolutionem. Iudith ult.: *populus erat iucundus secundum faciem sanctorum*, et cetera. Prov. XII, v. 11: *qui suavis est, vivit in moderationibus*. Et dicit *nota sit omnibus hominibus*; quasi dicat: vita vestra sic moderata sit in exterioribus, ut nullius offendat aspectum: impediret enim conversationem vestram. Deinde cum dicit *dominus enim prope est*, tangitur causa gaudii. Homo enim gaudet de propinquitate amici. Dominus quidem prope est praesentia maiestatis. Act. XVII, v. 27: *non longe est ab unoquoque*. Item est prope propter propinquitatem carnis. Eph. c. II, 13: *qui eratis longe, facti estis prope*. Item est prope per inhabitantem gratiam. Iac. IV, 8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*. Item per exauditionis clementiam. Ps. CXLIV, 18: *prope est dominus invocantibus eum*. Is. XIV, 1: *prope est, ut veniat tempus eius, et dies eius non elongabuntur*, et cetera. Deinde cum dicit *nihil solliciti*, etc., ostendit quod mens nostra debet esse quieta; et primo ostendit superfluam sollicitudinem; secundo ostendit quid loco eius in mente succedat, ibi *sed in omni oratione*, et cetera. Et satis convenienter subdit *nihil solliciti*, etc., ad hoc quod dixerat: *dominus prope est*; quasi dicat: ipse omnia tribuet, unde non necesse est quod sitis solliciti. Matth. VI, 25: *ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro, quid induamini*, et cetera. Sed contra, quia dicitur Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine*. Respondeo. Dicendum est, quod sollicitudo quandoque importat diligentiam quaerendi quod deest, et hoc est commendabile, et opponitur negligentiae; quandoque anxietatem animi cum defectu spei et timore de obtinendo id, circa quod sollicitatur, et hanc prohibet dominus Matth. VI, et hic apostolus, quia non debet desperare quin dominus det necessaria. Sed loco sollicitudinis debemus habere recursum ad Deum. I Petr. ult.: *omnem sollicitudinem proiicientes in eum, quoniam ipsi est cura de vobis*. Et hoc fit orando. Et ideo dicit *sed in omni*, et cetera. Et convenienter postquam dixit *dominus prope est*, subdit de petitione. Novo enim domino venienti porriguntur petitiones. Et ponit quatuor quae necessaria sunt in qualibet oratione. Oratio enim importat ascensum intellectus in Deum. Et ideo dicit *in omni oratione*. Eccli. XXXV, 21: *oratio humiliantis se nubes penetrabit*, et cetera. Item debet esse cum fiducia impetrandi, et hoc ex Dei misericordia. Dan. IX, 18: *neque enim in* *iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis*, et cetera. Et ideo dicit *obsecratione*, quae est contestatio per Dei gratiam et eius sanctitatem, et ideo se humiliantis est. Prov. c. XVIII, 23: *cum obsecratione loquitur pauper.* Et hoc fit cum dicimus: *per passionem et crucem tuam*, et cetera. Quia vero ingratus de beneficiis acceptis, indignus est ut alia accipiat, ideo subdit *cum gratiarum actione.* I Thess. ult.: *in omnibus gratias agite.* Et tunc proponit petitionem. Et ideo dicit *petitiones vestrae.* Matth. VII, 7: *petite, et accipietis.* Et haec quatuor si bene consideremus, habent omnes orationes Ecclesiae. Primo enim invocatur Deus; secundo commemoratur divinum beneficium; tertio petitur beneficium; quarto ponitur obsecratio: *per dominum nostrum*, et cetera. Sed notandum quod dicit *petitiones vestrae innotescant apud Deum.* Numquid dominus nescit hoc? Ideo hoc tripliciter exponitur in Glossa. Primo *innotescant*, id est, approbentur ante Deum, et appareant quasi dignae et sanctae. Ps. CXL, 2: *dirigatur, domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*, et cetera. Vel *innotescant* nobis ipsis, quod semper sint apud Deum; quasi dicat: non oretis propter favorem populi. Matth. VI, 6: *tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora patrem tuum in abscondito*, et cetera. Vel *innotescant* his qui sunt apud Deum, id est, Angelis, per quorum ministerium deferuntur Deo, non quasi ignoranti, sed quia intercedunt pro nobis. Apoc. VIII, 4: *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu Angeli coram Deo*, et cetera. Deinde cum dicit *et pax*, etc., ordinat animum quantum ad pacem per illa supradicta dispositum. Et hanc per modum orantis optat. Pax, secundum Augustinum, est tranquillitas ordinis, perturbatio enim ordinis est destructio pacis. Haec ordinis tranquillitas tripliciter consideratur. Primo prout est in principio ordinis, scilicet in Deo. Rom. XIII, v. 2: *quae a Deo sunt, ordinata sunt*, et cetera. Ab isto profundo, in quo est pax, derivatur primo et perfectius in beatos, in quibus nulla est perturbatio, et nec culpae, nec poenae, et consequenter derivatur ad sanctos viros. Et quanto est magis sanctus, tanto minus patitur perturbationem mentis. Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, sed perfecta est in beatis. Is. ult.: *ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis*, et cetera. Quia vero cor nostrum ab omni perturbatione non potest esse alienum nisi per Deum, oportet quod per ipsum fiat. Unde dicit *Dei.* Et hoc secundum quod consideratur in ipso principio, exuperat omnem sensum creatum, quia, ut dicitur I Tim. ult.: *lucem habitat inaccessibilem.* Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*, et cetera. Et secundum quod est in patria, superat omnem sensum Angelorum; sed secundum quod est in sanctis in via, exuperat omnem sensum humanum non habentium gratiam. Apoc. II, v. 17: *vincenti dabo manna absconditum, et dabo illi calculum*, et cetera. Haec ergo pax *custodiat corda vestra*, id est affectus vestros, ut in nullo declinetis a bono. Prov. IV, 23: *omni custodia serva cor tuum, quia ex ipso vita procedit.* Item *intelligentias vestras*, scilicet ut in nullo devietis a vero. Et hoc *in Christo Iesu.* Per cuius scilicet charitatem conservatur affectus a malo, et per cuius fidem intellectus perseverat in vero. Deinde cum dicit *de caetero*, etc., ordinat actum, et primo inducit eos ad bene agendum, ubi ponit actionis obiectum, scilicet bonum quod agitur, secundo motivum actus, tertio actum, quarto fructum actus. Haec quatuor sunt hic. Obiectum autem boni actus, vel est obiectum cognitionis, vel affectionis. Quantum ad intellectum est verum, quantum ad affectum est bonum. Et ideo dicit *de caetero*, id est ex quo sic estis firmati, *cogitate quae sunt vera per fidem.* Zach. VIII, v. 19: *pacem* *et veritatem diligite*, et cetera. Quantum autem ad affectum, sciendum est, quod quaedam sunt de necessitate virtutis, quaedam superaddita. De necessitate virtutis sunt tria. Primo ut integer sit in se; et quantum ad hoc dicit *quaecumque pudica*, id est casta. Iac. III, 17: *quae desursum est sapientia, primum quidem pudica est*, et cetera. Item quod sit directus ad proximum; unde dicit *quaecumque iusta*, et cetera. Matth. V, 6: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*, et cetera. Item ordinatus ad Deum; unde dicit *sancta.* Lc. I, 75: *serviamus illi in sanctitate et iustitia coram ipso, omnibus diebus nostris*, et cetera. Obiecta autem necessitati superaddita sunt duo, primo quod sit inductivum ad amicitiam; secundo quod sit conservativum bonae famae. Quantum ad primum dicit *quaecumque amabilia*, id est, quae inducunt ad mutuam amicitiam. Eccle. VII, 39: *non te pigeat visitare infirmum. Ex his enim in dilectione firmaberis.* Prov. XVIII, 24: *vir amicabilis ad societatem magis amicus erit quam frater.* Quantum ad secundum dicit *quaecumque bonae famae.* Multa enim possent fieri cum bona conscientia, quae tamen propter famam sunt dimittenda. Eccli. XLI, 15: *curam habe de bono nomine. Hoc enim magis permanebit, quam mille thesauri magni et pretiosi.* Motivum ad operandum est duplex. Primo inclinatio interioris habitus; secundo exterior disciplina seu instructio. Quantum ad primum dicit *si qua virtus*, id est habitus virtutis est in vobis, scilicet inducat vos ad hoc. Eccli. XLIV, 6: *divites in virtute pulchritudinis studium habentes, pacificantes in domibus suis.* Quantum ad secundum dicit *si qua laus*, id est laudabilis disciplina, scilicet est in vobis, facite bona. Ps. CXVIII, 66: *bonitatem et disciplinam et scientiam doce me*, et cetera. Et exponit qualis sit ista disciplina, dicens *haec cogitate*, scilicet *quae didicistis* me docente. Matth. XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, etc., et I Thess. c. II, 13: *cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei*, et cetera. *Et vidistis*, per exempla. Sic enim patet motivum actus et obiectum, quia disciplina habetur per doctrinam. Et oportet quod primo capiatur; unde dicit *haec cogitate.* Item quod ei assentiatur; unde dicit *et didicistis et accepistis.* Item habetur per auditum et visum; unde dicit *quae audistis et vidistis.* Bonus actus est duplex, scilicet unus interior, qui ponitur ibi *haec cogitate*, I Tim. IV, 15: *haec meditare*; exterior ibi *agite*, Is. I, 16: *quiescite agere perverse, discite benefacere*, et cetera. Fructus est Deus, ibi *et Deus pacis*, etc.; quasi dicat: si hoc feceritis, erit vobiscum Deus. II Cor. ult.: *pacem habete, et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum.*

Lectio 2

[87844] Super Philip., cap. 4 l. 2 Superius ostendit apostolus qualiter fideles se debeant habere in futurum, hic commendat eos de praeterito sibi impenso beneficio. Et primo ponit commendationem; secundo terminat epistolam in oratione et salutatione, ibi *Deus autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo commendat eos de beneficio impenso; secundo beneficium diffusius exponit, ibi *non quasi*, et cetera. Item prima pars dividitur in tres particulas, quia primo ponit gaudium conceptum ex eorum beneficio; secundo commendat eorum beneficium, ibi *quoniam tandem*, etc.; tertio excusat tarditatem, ibi *occupati*, et cetera. Dicit ergo: moneo ut gaudeatis, sed ego *gavisus sum* propter ea

quae fecistis, non in rebus, sed *in domino*. Hab. III, 18: *ego autem in domino gaudebo*, et cetera. Gavisus sum, inquam, *vehementer*, quia propter filios meos. Deinde ponitur materia gaudii, ibi *quoniam tandem*, et cetera. Bona opera sunt opera misericordiae, et dicuntur flores, quia sicut ex flore fructus provenit, ita ex eis fruitio vitae beatae percipitur. Eccli. XXIV, 23: *flores mei fructus honoris et honestatis.* Quando ergo opus bonum intermittitur, et postea resumitur, dicitur reflorere. Isti autem aliquando providerant apostolo, et iterum nunc providerunt; ideo dicit eos refloruisse. Et hoc exponit, cum subdit *pro me sentire*, id est mihi compati. Supra I, 7: *sicut est mihi iustum hoc sentire pro omnibus vobis*, et cetera. I Mach. X, 20: *quae nostra sunt sentias nobiscum, ut conserves amicitias ad nos*, et cetera. *Sicut et* olim *sentiebatis*, scilicet quando mihi providistis. Et hoc *tandem aliquando*, quia licet tarde, tamen aliquando fecistis. Rom. I, 10: *si quomodo tandem aliquando prosperum iter habeam*, et cetera. Deinde cum dicit *occupati*, etc., excusat tarditatem; quasi dicat: non imputo negligentiae vel culpae, sed necessitati, quia eratis occupati propter tribulationes quas passi estis. Eccli. XL, 1: *occupatio magna creata est omnibus hominibus*, et cetera. Deinde cum dicit *non quasi propter*, etc., beneficium exponit, et primo causam gaudii; secundo beneficium quo floruerunt, ibi *scitis autem et vos*; tertio commemorat beneficium praesens, ibi *habeo autem omnia.* Item primo excludit causam gaudii aestimatam; secundo declarat propriam mentis constantiam, ibi *ego enim didici*, etc.; tertio approbat beneficentiam, ibi *verumtamen bene fecistis.* Dicit ergo: non gaudeo propter penuriam a vobis propulsam, quae gravis erat. Is. XLVIII, 10: *elegi te in camino paupertatis.* Sed tamen non deprimit animum, nisi eorum qui in divitiis delectantur, aut qui gloriantur in substantia. Et hoc ideo, quia apostolus non tristatur de paupertate, cuius ratio est constantia mentis eius, quam primo ponit, secundo causam eius, ibi *omnia possum*, et cetera. Item primo ponit constantiam in speciali casu, secundo generaliter in omnibus, ibi *ubique*, et cetera. Dicit ergo: paupertatem non timeo, quia *didici*, et cetera. Nihil demonstrat ita mentem sapientis perfecti, sicut quod sciat uti quolibet statu. Sicut enim est bonus dux qui in quolibet exercitu operatur secundum exigentiam eius, et coriarius qui ex quolibet corio facit optimos sotulares: sic ille perfectus est qui scit uti quolibet statu, ut si sit in magno, non elevetur, et si in minimo, non deiiciatur. Et ideo dicit *didici*, et cetera. Is. l, 5: *dominus Deus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii*, et cetera. Et hoc sufficit, si parum habeo; si multum, scio me contemperare. Et ideo se exponit, dicens *scio humiliari.* Humilitas autem quandoque dicit virtutem quamdam, Lc. XIV, v. 12, et XVIII, 14: *qui se humiliat, exaltabitur*, quandoque deiectionem, Ps. CIV, 18: *humiliaverunt in compedibus pedes eius.* Et sic loquitur hic, dicens *scio humiliari*, id est, abiectionem sustinere moderate, sicut oportet. Et quia homines exaltantur per divitias et deprimuntur per paupertatem, ideo exaltationem vocat abundantiam. Et in utroque est periculum, quia ex abundantia erigitur animus contra Deum, ex paupertate deiicitur. Et ideo dicitur Prov. XXX, 8: *paupertatem et divitias ne dederis mihi.* Sed apostolus loquitur melius, quia virtute in utroque scit uti, et hoc *ubique*, id est in omni loco, negotiis, statibus, et conditionibus, *institutus sum.* II Cor. c. VI, 4: *in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros*, et cetera. Deinde cum dicit *omnia possum*, etc., ponit causam suae constantiae, dicens *omnia possum*, quasi dicat: non possem hos insultus sustinere, nisi manu Dei me confortante. Ez. III, 14: *manus domini erat mecum.* Is. XL, 31: *qui sperant in domino, habebunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae*, et cetera. Sed numquid superfluit quod misimus, cum scias egere? Non, quia licet sciam *penuriam pati*, quod est virtus, tamen non debet mihi subventio subtrahi. Rom. XII, 13: *necessitatibus sanctorum communicantes.* Hebr. X, 34: *nam et vinctis compassi estis.* Et sic patet causa gaudii. Secundo commemorat praeteritum beneficium, ibi *scitis autem.* A quibusdam enim nihil accipiebat, scilicet Corinthiis et Thessalonicensibus, et quia Corinthii erant avari, et cum turbatione ministrassent, et quia Thessalonicenses erant otio dediti, laborabat, dans eis exemplum laborandi. Isti vero erant boni in absentia et praesentia. Unde dicit II Cor. XI, 8: *alias Ecclesias expoliavi, accipiens stipendium ad ministerium vestrum. In ratione dati* spiritualis *et accepti* temporalis. I Cor. IX, 11: *si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est si nos carnalia vestra metamus? Quia et Thessalonicam*, et cetera. Et hoc est argumentum, quod Papa potest ab una Ecclesia accipere in subsidium aliarum, non autem sine quacumque causa. Sciendum est autem, quod cum quis dat aliquid alicui, duo sunt consideranda, scilicet substantia muneris et meritum dantis. Qui gaudet de temporalibus, gaudet de substantia muneris, nec quaerit nisi dantem, et hic est mercenarius; qui autem quaerit dantis meritum, quaerit fructum virtutis et iustitiae, et talis est pastor. Fructum, inquam, qui abundat *in ratione vestra.* Ratio dicitur dupliciter. Vel secundum quod est virtus animae, et sic omnis virtus est rationis. Rom. XII, 1: *rationabile obsequium vestrum.* Quandoque est ratiocinatio et computatio. Matth. XVIII, 23: *qui voluit rationem ponere cum servis suis.* Ideo dicit abundantiam in ratione, quia plus dabant, quam tenerentur; quia quidam tantum in praesentia, sed isti etiam mittebant Romam. *Habeo autem* quae *misistis. Repletus sum acceptis*, scilicet his, *quae misistis in odorem*, et cetera. Lev. III, 5 et IV, 31: *offerte holocaustum in odorem suavitatis domino.* Est enim odor Deo suavis devotio offerentium, et inter omnes hostias multum valent eleemosynae. Hebr. XIII, 16: *beneficentiae autem et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Deinde cum dicit *Deus autem*, etc., finit epistolam in oratione, et primo ponit orationem, *Deus autem meus.* Unus Deus est omnium per creationem et potentiam, sed *meus*, quia singulariter ei servio. Rom. I, 9: *testis enim est mihi Deus cui servio. Impleat*, etc., quia implestis meum. Et hoc potest dominus, quia abundat secundum divitias. Rom. X, 12: *idem dominus omnium, dives in omnes qui invocant illum*, et cetera. Et hoc verum *in gloria*, scilicet sua, quia ibi implebitur totum desiderium. Ps. XVI, 15: *satiabor cum apparuerit gloria tua.* Ps. CII, v. 5: *qui replet in bonis desiderium tuum.* Et hoc est *in Christo*, id est per Christum. II Petr. I, 4: *per quem maxima nobis et pretiosa donavit.* Et de omnibus his sit *Deo*, Trinitati, *et patri nostro gloria.* I Tim. I, 17: *soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum.* Saeculum est spatium seu duratio generationis aut memoriae hominum. Posita primo oratione, et secundo gratiarum actione, tertio ponit salutationem, dicens *salutate omnem sanctum*, id est fideles in Christo, quia per Christum sanctificati. Hebr. XIII, 12: *ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. Maxime*, et cetera. Et per hoc intelligitur quod multos de familia Caesaris convertit. Supra c. I, 13: *ut vincula mea manifesta in Christo fierent in omni praetorio, et caeteris hominibus*, et cetera. Quamvis autem Matth. XI, 8 dicatur: *qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt*, tamen ad promovendum bonos, et impediendum malos, videtur licitum sanctis in curiis regum commorari, sed non propter delicias et concupiscentiam voluptatum. Et dicit *qui de Caesaris domo sunt*, ut eos animet ad gaudium et ad fidem. Deinde ponit suam salutationem de manu sua, dicens *gratia* *domini*, et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87845] Super Col., pr. *Protegebat castra gladio suo*, et cetera. I Mach. c. III, 3. Haec verba congruunt materiae huius epistolae ad Colossenses, quia totus status huius vitae est in pugnatione militantium, quorum habitacula castra dicuntur. Iob VII, v. 1: *militia est vita hominis super terram.* Ideo habitacula fidelium nomine castrorum figurantur. Unde Ecclesia similitudinem habet castrorum. Gen. XXXII, 2: *castra Dei sunt haec.* Haec castra tripliciter impugnantur. A quibusdam quasi obsidentibus, qui manifeste se erigunt contra Ecclesiam. Apoc. XX, 8: *ascenderunt super latitudinem terrae, et circuierunt castra sanctorum et civitatem dilectam.* Ab aliis latenter decipitur, sicut ab haereticis. Rom.: *per dulces sermones et benedictiones seducunt corda hominum*, et cetera. II Tim. III, 13: *mali autem homines et seductores proficient in peius, errantes et in*

errorem mittentes. A quibusdam, scilicet domesticis, per diversas corruptelas peccatorum quae sunt ex corruptione carnis. Gal. V, 17: *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Eph. ult.: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes*, et cetera. Praelati Ecclesiae sunt duces, Ps. LXVII, 28: *principes Iuda duces eorum*, ad quorum officium pertinet contra omnia praedicta castra Ecclesiae munire. Contra peccata quidem, per exhortationes. Is. LVIII, 1: *annuntia populo meo scelera eorum, et domui Iacob peccata eorum.* Contra haereticos, per sanam doctrinam. I Tim. I: *amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem*, et cetera. Contra persecutores, exemplo, scilicet patienter tolerando. Sic Paulus protexit gladio spirituali, quia in suis epistolis corripiebat peccata, confutabat haereses, animabat ad patientiam. De primo, Eph. V, 3: *fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis*, et cetera. De secundo, Tit. III, 10: *haereticum hominem post primam et secundam correptionem devita*, et cetera. De tertio, II Cor. XI per totum patet quomodo animabat ad patientiam. Et sic tanguntur duo in verbis propositis, scilicet Ecclesiae status, cum dicitur *castra*, et apostoli studium, ibi *protexit.* In castris autem debet esse sollicitudo ad mala vitanda. Deut. XXIII, 14: *ut sint castra tua sancta, et nihil in eis appareat foeditatis.* Item ordo ad ducem et ad se. Cant. c. VII, 1: *quid videbis in Sunamite, nisi choros castrorum?* Gen. XXXII, 2: *castra Dei sunt haec.* Item terror ad hostes. Cant. VI, v. 3: *terribilis ut castrorum acies ordinata.* Sed apostolus circa protectionem erat sollicitus tamquam pastor, cuius est dirigere oves diligenter ne errent. Io. X, 4: *ante eas vadit*, et cetera. Et sic apostolus faciebat. Phil. III: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Item pascere abundanter, ne deficiant. I Petr. V, 2: *pascite, qui in vobis est, domini gregem*, et cetera. Et sic apostolus faciebat. I Cor. I, 2: *tamquam parvulis lac dedi vobis.* Item defendere potenter, ne pereant. Eccli. c. VII, 6: *noli velle fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* I Reg. XVII, 34: *pascebat servus tuus patris sui gregem, et veniebat leo, vel ursus*, et cetera. Et ideo dicit, quod apostolus protegebat castra, id est Ecclesiam Dei, gladio, quod est verbum Dei, ut dicitur Eph. VI: *vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti*, et cetera. Sic ergo materia huius epistolae est haec. Quia in epistola ad Ephesios ostendit modum ecclesiasticae unitatis; in epistola ad Philippenses ostendit eius profectum et conservationem; in hac autem agit de eius conservatione contra haereticos, qui depravaverant eos seducendo, et cetera.

Caput 1

Lectio 1

[87846] Super Col., cap. 1 l. 1 Dividitur autem haec epistola in salutationem, et tractatum, ibi *gratias*, et cetera. Item primo ponuntur personae salutantes; secundo personae salutatae, ibi *his qui sunt*; tertio bona optata, ibi *gratia vobis.* Circa primum primo ponitur principalis persona; secundo adiuncta, ibi *et Timotheus.* Principalis primo tangitur ex nomine *Paulus*, id est humilis. Tales enim percipiunt sapientiam. Matth. XI, 25: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Et ideo docet eam. Secundo ab officio, scilicet *apostolus*, id est missus, scilicet

ad procurandum salutem fidelium. Act. XIII, 2: *segregate mihi Saulum et Barnabam in opus ad quod assumpsi eos.* Io. XX, 21: *sicut misit me pater, et ego mitto vos.* Et *apostolus*, non cuiuslibet, sed *Iesu Christi*, cuius gloriam quaerit, non sui ipsius. II Cor. IV, 5: *non enim nosmetipsos praedicamus, sed Iesum Christum dominum nostrum, nos autem servos vestros per Iesum.* Sed quidam aliquando perveniunt ad officium ex ira Dei propter peccatum populi. Iob XXXIV, 30: *qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Os. XIII, v. 11: *dabo tibi regem in furore meo.* Et ideo dicit *per voluntatem Dei*, scilicet eius beneplacitum. Ier. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* Persona adiuncta est Timotheus, ut scilicet in ore duorum vel trium stet omne verbum, ut, dicitur Deut. XVII. Prov. XVIII, v. 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma.* Personae salutatae ponuntur, ibi *his*, et cetera. Sancti dicuntur maiores. Lc. I, 75: *serviamus illi in sanctitate et iustitia coram ipso.* Fideles dicuntur minores, qui saltem veram fidem tenent, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, ut dicitur Hebr. XI, 6. Vel *sanctis*, id est in Baptismo sanctificatis, et *fidelibus*, id est permanentibus in fide accepta. Prov. XXVIII, 20: *vir fidelis multum laudabitur*, et cetera. Deinde ponuntur bona optata, scilicet *gratia*, quae est principium omnis boni. Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius. Pax* quae est finale bonum omnium. Ps. CXLVII, 14: *qui posuit fines tuos pacem.* Et per consequens optat omnia bona media. Et hoc *a Deo*, Ps. LXXXIII, 12: *gratiam et gloriam dabit dominus; patre* domini nostri Iesu Christi, scilicet per naturam, sed *nostro* per gratiam, *et domino Iesu Christo*, et sic *patre nostro*, scilicet Deo in Trinitate, *et domino Iesu Christo*, quantum ad naturam assumptam.

Lectio 2

[87847] Super Col., cap. 1 l. 2 Hic, accedens ad propositum, incipit epistolarem tractatum. Et primo commendat Evangelii veritatem; secundo contra contrariantia protegit veritatem status huius in II capite, ibi *volo enim scire vos.* Circa primum duo facit. Primo commendat evangelicae fidei veritatem; secundo actorem huius status, ibi *qui est imago.* Item prima in duas, quia primo agit gratias pro beneficiis specialiter exhibitis Colossensibus; secundo pro exhibitis generaliter Ecclesiae, ibi *gratias agentes.* Circa primum duo facit, quia primo commendat gratiarum actionem Deo pro istis; secundo ostendit orationis materiam, ibi *audientes.* Iterum prima in duas, quia primo praemittit gratiarum actionem; secundo orationem, ibi *orantes.* Dicit ergo: *gratias agimus Deo*, actori gratiarum. I Thess. ult.: *in omnibus gratias agite.* Et hoc *semper*, pro praeteritis et futuris. Licet enim non continue in actu possimus orare, tamen semper, ex habitu charitatis, debemus orare. I Thess. ult.: *sine intermissione orate.* Lc. XVIII, 1: *oportet semper orare.* Deinde ponitur materia, et primo gratiarum actionis, secundo orationis, ibi *ideo et nos.* Circa primum primo commemorat bona eorum, secundo quomodo fuerunt ea adepti, ibi *quam audistis.* Bonum nostrum principaliter est in fide, spe et charitate: per fidem enim habemus notitiam Dei, per spem elevamur in ipsum, sed charitate unimur ei. I Cor. XIII, v. 13: *nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec*, et cetera. Et ideo de istis tribus gratias agit, primo quod fidem habent. Non enim ipse praedicaverat eis, sed

quidam discipulus Epaphras nomine, et postea Archippus. Et ideo dicit *audientes fidem*, quae est principium spiritualis vitae. Hab. II, 4: *iustus meus ex fide vivit.* Hebr. XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere*, et cetera. Sed haec fides sine dilectione operante est mortua, ut dicitur Iac. II, 17. Et ideo oportet, quod adsit dilectio operans. Gal. ult.: *in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura.* Et ideo dixit *et dilectionem quam habetis*, et cetera. Est autem quaedam dilectio charitatis et quaedam mundana, sed mundana non se extendit ad omnes, quia dilectio talis ad illos est cum quibus est communio, quae est causa dilectionis, et haec causa in dilectione mundana non se habet ad omnes, sed tantum est cum consanguineis et mundanis, sed dilectio charitatis se extendit ad omnes. Et ideo dicit *in omnes.* Nam et si peccatores diligantur per charitatem, hoc est ut sint aliquando sancti. I Io. III, 14: *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Item dilectio mundi habet fructum in hoc mundo, sed charitas habet in vita aeterna. Et ideo tertio subdit de spe, dicens *propter spem quae reposita est*, id est propter gloriam aeternam, quae ideo dicitur spes, quia pro certo custoditur. Iob XIX, 27: *reposita est haec spes mea in sinu meo.* Deinde cum dicit *quam ante audistis*, ostendit quomodo adepti sunt ista. Et primo commendat doctrinam evangelicam, secundo ministerium, ibi *sicut didicistis.* Item primo commendat doctrinam a veritate; secundo ab eius dilatatione, ibi *quod pervenit*; tertio a profectu, ibi *et fructificat.* Dicit ergo *quam audistis*, scilicet spem, vel rem speratam. Et hoc *in verbo veritatis Evangelii.* Haec enim excedit omnia. I Cor. II, 9: *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*, et cetera. Et ideo Deus eam revelat. Matth. III, 2: *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum.* Haec autem est spes vera, non autem est vana (sicut quando promittens est mendax), quia *in verbo veritatis.* Io. XVII, 17: *sermo tuus veritas est.* Deinde cum dicit *quod pervenit*, commendatur doctrina Christi a dilatatione, quia non solum *pervenit ad vos*, sed *in universo mundo.* Ps. XVIII, 4: *in omnem terram exivit sonus eorum*, et cetera. Matth. XXIV, 14: *oportet hoc Evangelium regni praedicari in universo orbe, et tunc erit consummatio.* Sed quomodo nondum est consummatio, cum sit praedicatum in universo mundo? Respondeo. Aliqui dicunt quod Evangelium Christi non est Evangelium regni. Sed hoc est falsum, quia dominus dicit hoc Evangelium regni. Sed dicendum est, secundum Chrysostomum, quod adhuc viventibus apostolis, Evangelium Christi est divulgatum per totum mundum, saltem quantum ad famam, quod est valde miraculosum, quod in quadraginta annis sic creverit doctrina Christi. Et sic dicit *in universo mundo*, quantum ad famam, *et tunc erit consummatio*, id est destructio Ierusalem. Secundum Augustinum autem hoc non est verum, quia adhuc tempore suo erant aliquae gentes, in quibus nondum erat Ecclesia. Et ideo ipse dicit hoc esse intelligendum quando praedicabitur, ita quod quando in omnibus gentibus Ecclesia erit fundata, licet aliqui sint credentes, aliqui non, tunc erit finis; et hoc non tempore apostoli, sed circa finem mundi: et sic quando hic dicitur *in universo mundo*, loquitur apostolus de futuro sicut de praesenti propter certitudinem eventus. Ps. XVIII, 4: *in omnem terram exivit sonus eorum*, et cetera. Potest tamen dici quod secundum famam est divulgatum per totum mundum, sed non secundum fundationem. Deinde commendat doctrinam Christi quantum ad fructum per bona opera, ibi *et fructificat.* Eccli. XXIV, 23: *flores mei fructus honoris et honestatis*, et cetera. Matth. XIII, v. 8: *fructum affert, et facit aliud quidem centesimum, aliud sexagesimum, aliud tricesimum. Et crescit*, scilicet in multitudine credentium. Act. II, 47:

dominus autem augebat qui salvi fierent quotidie in idipsum. Et hoc magnae potestatis fuit, quia *sicut in vobis*, ita et in aliis. *Audistis* praedicationem, *et cognovistis* approbando. Consequenter commendat ministerium tripliciter. Primo per comparationem ad se; secundo per comparationem ad ipsos; tertio quantum ad utrosque. Dicit ergo: edocti estis per Evangelium, *sicut ab Epaphra didicistis conservo.* Apoc. ult.: *conservus tuus sum, et fratrum tuorum. Qui est fidelis minister*, scilicet non quaerens quae sua sunt. I Cor. c. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*, et cetera. *Qui est fidelis*, scilicet mediator inter apostolum et istos. *Qui etiam manifestavit*, id est significavit, et cetera.

Lectio 3

[87848] Super Col., cap. 1 l. 3 Supra posuit materiam gratiarum actionis, ostendens pro quibus bonis gratias egit, hic ostendit orationem, innuens quid pro eis petit. Et primo praemittit conditiones orationis; secundo subdit bona petita, ibi *ut impleamini.* Oratio tres habet conditiones: primo quod sit tempestiva, unde subdit *ex qua die*, etc., supple: coepimus orare. Ier. XXXI, v. 20: *ex quo locutus sum de eo, adhuc recordabor eius*, et cetera. Secundo quod sit continua, ibi *non cessamus*, et cetera. I Reg. XII, 23: *absit autem a me hoc peccatum in domino, ut cessem orare pro vobis.* Rom. I, 9: *sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus meis.* Tertio multiplex et perfecta, ibi *orantes et postulantes.* Oratio est ascensus mentis in Deum. Postulatio est rerum petitio. Oratio debet praecedere ut devote petens exaudiatur, sicut petentes praemittunt persuasionem ut inclinent; sed nos debemus praemittere devotionem et meditationem Dei et divinorum, non ut eum flectamus, sed ut nos erigamus in eum. Tria autem petit, scilicet cognitionem veritatis, ibi *ut impleamini*; operationem virtutis, ibi *ut ambuletis*; tolerantiam malorum, ibi *in omni patientia.* Triplicem vero cognitionem optat, scilicet agendorum; unde dicit *ut impleamini agnitione*, etc., id est ut plene cognoscatis voluntatem Dei. I Thess. IV, 3: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra, ut abstineatis*, et cetera. Ille ergo cognoscit voluntatem Dei, qui in sanctitate vivit. Qui ergo peccat, non cognoscit voluntatem Dei, quia omnis peccans est ignorans. Rom. XII, 2: *ut probetis quae sit voluntas Dei*, et cetera. Item cognitionem divinorum, ibi *in omni sapientia*, quae est cognitio divinorum, secundum Augustinum. Sap. I, 1: *sentite de domino in bonitate.* Item spiritualium donorum, ibi *et intellectu spirituali*, id est non harum corporalium rerum. I Cor. II, 12: *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est.* Et apte coniunguntur haec duo, sapientia et intellectus, quia minor est sapientia, si intellectu careat, ut dicit Gregorius; et inutilis est intellectus sine sapientia, quia sapientia iudicat, et intellectus capit, et non valet capere, nisi iudicet, et e converso. Glossa dicit quod primum sumitur generaliter; secundum pertinet ad activam vitam; tertium ad contemplativam. Nec sufficit cognoscere, quia *scienti bonum et non operanti, peccatum est illi*, ut dicitur Iac. IV, 17. Unde oportet quod adsit virtuosa operatio, quam primo tangit, ibi *ut ambuletis digne Deo.* Indigne enim ambulat qui non vivit sicut decet filium Dei. II Cor. VI, 4: *in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia*, et

cetera. I Thess. IV, 6: *sicut praediximus et testificati sumus.* Secundo tangit rectam intentionem, ibi *per omnia placentes.* Sap. c. IV, 10: *placens Deo factus est dilectus.* Tertio studium proficiendi, ibi *in omni opere bono*, et cetera. Semper enim homo debet niti ad ulterius bonum. Eccli. XXIV, 23: *flores mei fructus honoris et honestatis.* Rom. VI, v. 22: *habetis fructum vestrum in sanctificationem*, et cetera. Ad fructificationem sequitur augmentum scientiae; ideo dicit *et crescentes*, et cetera. Ex hoc enim quod aliquis studet implere mandata disponitur ad cognitionem. Ps. CXVIII, v. 100: *super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi.* Sap. I, 4: *non habitabit in corpore subdito peccatis.* Et dicit *Dei*, non mundi. Sap. X, 10: *dedit illi scientiam sanctorum*, et cetera. Deinde tangit tolerantiam malorum, quia ad virtutem non sufficit scire vel velle, nisi immobiliter operetur, quod non potest esse sine patientia et malorum tolerantia. Et ideo dicit *in omni virtute confortati.* Eccli. c. XLVII: *divites in virtute pulchritudinis studium habentes.* Quae virtus est a Deo. Unde dicit *secundum potentiam claritatis eius.* Eph. VI, 10: *confortamini in domino.* Sed addit *claritatis eius*, id est Christi, qui est claritas patris, quia pergere ad peccatum, est pergere ad tenebras. Sap. c. VII, 25: *vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera.* Deinde cum dicit *in omni patientia*, etc., petit eis tolerantiam in adversis. Quidam enim deficiunt vel propter difficultatem adversorum, et ideo oportet habere patientiam. Lc. XXI, 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Vel propter dilationem praemii. Et ideo dicit *et longanimitate*, quae facit sustinere rem promissam. Hab. II, 3: *si moram fecerit, expecta eum*, et cetera. Hebr. VI, v. 15: *longanimiter ferens adeptus est repromissionem.* Sed aliqui haec duo vitant, sed cum tristitia. Contra hoc dicit *cum gaudio.* Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres, cum in varias tentationes incideritis*, et cetera. Deinde cum dicit *gratias agentes*, etc., agit gratias pro beneficiis exhibitis omnibus fidelibus. Et hoc pro beneficio gratiae, quod primo ponit; secundo pro fructu gratiae, ibi *qui eripuit.* Dicit ergo: oramus pro vobis *agentes gratias Deo*, scilicet creanti, *et patri*, scilicet adoptanti, *qui dignos*, et cetera. Dixerunt aliqui quod dona gratiarum dantur pro meritis, et quod Deus dat dignis gratiam, non autem indignis; ideo hoc excludit apostolus, quia quidquid habes dignitatis et gratiae, hoc Deus fecit in te: ergo et effectus gratiae. Et ideo dicit *qui dignos nos fecit*, et cetera. II Cor. III, 5: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*, et cetera. *In partem sortis sanctorum*, et cetera. Omnes homines de mundo secundum naturam sunt boni. Et ideo iustum est eos aliquam partem habere Dei. Mali quidem partem habent voluptates et temporalia. Sap. c. II, 9: *haec est pars nostra, et haec sors nostra.* Sancti vero habent ipsum Deum partem. Thren. III, 24: *pars mea dominus.* Ps. XV, 5: *dominus pars haereditatis meae.* Et ideo dicit *qui dignos*, et cetera. Et addit *sortis*, quia dupliciter aliquid dividunt: quandoque per electionem, quando unus hanc, alius illam partem elegit; aliquando sorte. Prov. XVIII, 18: *contradictiones comprimit sors.* Haec autem pars cedit sanctis non per electionem propriam. Io. c. XV, 16: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos* sed quia ipse Deus elegit vos. Sors enim nihil aliud est, quam committere aliquid divino iudicio. Sors autem triplex est, scilicet consultoria, divinatoria, et divisoria. Prima autem in temporalibus non est mala; secunda vana est et mala; tertia in necessitatibus aliquando permittenda. Sed haec per se est possessio luminis. I Tim. ult.: *lucem habitat inaccessibilem.* Iob c. XXXVI, 32: *in manibus abscondit lucem*, et cetera. Et ex hac parte sequitur effectus gratiae, scilicet translatio de tenebris ad lucem. Et ideo primo ponit translationem, secundo modum in quo homines ante gratiam sunt servi peccati. Nam cum peccatum sit tenebrae, ideo sunt in *potestate tenebrarum*, sive Daemonum, sive peccatorum. Eph. ult.: *adversus rectores mundi tenebrarum harum*, et cetera. Is. c. XLIX, 25: *captivitas a forti tollitur*, et cetera. *Et transtulit*, etc., id est, ut essemus regnum Dei. Io. XIX: *regnum meum non est de hoc mundo*, et cetera. Et hoc fit quando liberamur a peccato. Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum*, et cetera. Vel ad litteram, ut consequeremur vitam aeternam. Matth. III, 2: *appropinquabit regnum caelorum.* Et hoc est quod dicit *regnum filii dilectionis suae.* Dilectio, ut dicit Augustinus in Glossa, quandoque dicitur spiritus sanctus, qui est amor patris et filii. Sed si dilectio sic semper teneretur personaliter, tunc filius esset filius spiritus sancti; sed quandoque dicitur essentialiter, ut dicitur in Glossa. *Filii* ergo *dilectionis suae* dicitur, id est filii sui dilecti, vel filii essentiae suae. Sed numquid haec est vera: filius est filius essentiae patris? Dicendum est quod si genitivus designat habitudinem causae efficientis, est falsum, quia essentia non generat, nec generatur. Si autem designat formam, id est habens essentiam suam quasi materialiter, sicut dicitur aliquid egregiae formae, id est habens egregiam formam, sic est vera. Io. III, 35: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius.* Deinde cum dicit *in quo habemus*, etc., ostendit modum translationis. Homo enim existens in peccato dupliciter tenebatur subditus, scilicet per servitutem. Io. c. VIII, 34: *qui facit peccatum, servus est peccati.* Item erat reus poenae, et aversus a Deo. Is. LIX, 2: *iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum, et peccata vestra absconderunt faciem eius a vobis, ne exaudiret.* Haec duo removet Christus, quia, inquantum homo, factus est pro nobis sacrificium et redemit nos in sanguine suo. Et ideo dicit *in quo habemus redemptionem.* I Cor. VI, v. 20: *empti estis pretio magno.* Sed inquantum est Deus, habemus per eum peccatorum remissionem, quia reatus peccati solutus est per eum.

Lectio 4

[87849] Super Col., cap. 1 l. 4 Postquam superius commemoravit gratiae beneficia specialia et universalia, hic commendat auctorem huius gratiae, scilicet Christum. Et primo per comparationem ad Deum; secundo generaliter per comparationem ad totam creaturam, ibi *primogenitus*; tertio specialiter per comparationem ad Ecclesiam, ibi *et ipse est caput.* Circa primum notandum est quod Deus dicitur invisibilis, quia excedit capacitatem visionis cuiuscumque intellectus creati, ita quod nullus intellectus creatus naturali cognitione potest pertingere ad eius essentiam. Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* I Tim. ult.: *lucem habitat inaccessibilem.* Videtur ergo a beatis ex gratia, non ex natura. Ratio huius assignatur a Dionysio, quia omnis cognitio terminatur ad existens, id est ad aliquam naturam participantem esse. Deus autem est ipsum esse non participatum ergo est incognitus. Huius ergo Dei invisibilis filius est imago. Sed videndum est quomodo dicatur imago Dei, et quare dicatur invisibilis. Et quidem de ratione imaginis sunt tria, scilicet quod sit ibi similitudo, quod deducta sit vel expressa ex eo cum quo est similitudo, et quod deducta sit in aliquo pertinente ad speciem vel signum speciei. Si enim sunt duo similia,

quorum unum non derivetur ab alio, neutrum dicimus alterius imaginem, sicut ovum non dicitur imago ovi. Et ideo ab imitando dicitur imago. Item si sit simile, sed non quantum ad speciem, vel signum speciei, tunc nec imago dicitur: sicut in homine multa sunt accidentia, ut color, quantitas, et huiusmodi, et secundum nullum horum dicitur imago. Sed si figuram eius accipiat, sic potest esse imago, quia figura est signum speciei; filius autem est similis patri, et pater similis filio, sed filius habet hoc a patre, pater autem non a filio. Et ideo proprie loquendo dicimus filium imaginem patris, et non e converso, quia deducitur et derivatur haec similitudo a patre. Item haec similitudo est secundum speciem, quia filius in divinis repraesentatur aliquo modo, sed deficienter, per verbum mentis nostrae. Verbum autem mentis nostrae est, quando formamus actu formam rei cuius notitiam habemus, et hoc significamus verbo exteriori. Et hoc verbum sic conceptum est quaedam rei similitudo quam in mente tenemus, et simile secundum speciem. Et ideo verbum Dei imago Dei dicitur. Quantum ad secundum sciendum est quod Arriani hoc verbum male intellexerunt, iudicantes de Dei imagine secundum imagines quae fiebant ab antiquis, ut viderent in eis charos suos subtractos sibi, sicut et nos facimus imagines sanctorum, ut quos non videmus in substantia, videamus in imagine. Et ideo dicunt quod invisibile est proprium patri, filius autem est primum visibile, in quo manifestatur bonitas patris, quasi pater sit vere invisibilis, filius vero visibilis, et sic alterius essent naturae. Hoc autem excludit apostolus ad Hebr. I, 3 dicens: *qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*, et cetera. Et sic est imago non solum Dei invisibilis, sed etiam ipse est invisibilis sicut pater. *Qui est imago invisibilis Dei.* Deinde cum dicit *primogenitus*, etc., commendat Christum per comparationem ad creaturam. Et primo facit hoc, secundo exponit, ibi *quia in ipso.* Circa primum sciendum est quod Arriani sic intelligunt, quasi dicatur primogenitus, quia sit prima creatura: sed hic non est sensus, ut patebit. Et ideo duo sunt videnda, scilicet quomodo haec imago sit genita, et quomodo primogenita creaturae. Quantum ergo ad primum sciendum est quod in unaquaque re generatio est secundum modum sui esse et suae naturae. Alius enim modus generationis est in hominibus, et alius in plantis, et sic de aliis. Natura autem Dei est ipsum esse intelligere, et sic oportet quod eius generatio, vel conceptio intellectualis, sit generatio vel conceptio naturae eius. In nobis autem conceptio intelligibilis non est conceptio naturae nostrae, quia in nobis aliud est intelligere et natura nostra. Et ideo cum haec imago sit verbum et conceptio intellectus, oportet dicere quod sit germen naturae, et sic de necessitate genitus, quia accipit naturam ab alio. Secundo videndum est quomodo dicatur primogenitus. Deus enim non alio se cognoscit et creaturam, sed omnia in sua essentia, sicut in prima causa effectiva. Filius autem est conceptio intellectualis Dei secundum quod cognoscit se, et per consequens omnem creaturam. Inquantum ergo gignitur, videtur quoddam verbum repraesentans totam creaturam, et ipsum est principium omnis creaturae. Si enim non sic gigneretur, solum verbum patris esset primogenitus patris, sed non creaturae. Eccli. XXIV, 5: *ego ex ore altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam*, et cetera. Deinde cum dicit *quia in ipso*, etc.; exponit quod dixerat, scilicet quod sit primogenitus, quia scilicet est genitus ut principium creaturae. Et hoc quantum ad tria: primo quantum ad rerum creationem; secundo quantum ad earum distinctionem, ibi *in caelis*; tertio quantum ad conservationem in esse, ibi *et omnia in ipso*, et cetera. Dicit ergo: est primogenitus creaturae, quia est genitus ut principium omnis creaturae. Et ideo dicit *quia in ipso*, et cetera.

Circa quod sciendum est, quod Platonici ponebant ideas, dicentes, quod quaelibet res fiebat ex eo quod participabat ideam, puta hominis vel alicuius alterius speciei. Loco enim harum idearum nos habemus unum, scilicet filium, verbum Dei. Artifex enim facit artificium, ex hoc quod facit illud participare formam apud se conceptam, quasi involvens eam exteriori materiae: sicut si dicatur quod artifex facit domum per formam rei quam habet apud se conceptam. Et sic Deus omnia in sua sapientia dicitur facere, quia sapientia Dei se habet ad res creatas, sicut ars aedificatoris ad domum factam. Haec autem forma et sapientia est verbum, et ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari, Gen. I: *dixit, et facta sunt*, quia in verbo suo aeterno creavit omnia ut fierent. Quantum autem ad rerum distinctionem, sciendum est quod aliqui, sicut Manichaei, erraverunt dicentes haec corpora terrena, quia corruptibilia, facta esse a malo Deo, caelestia vero, quia incorruptibilia, a bono Deo, scilicet patre Christi. Sed mentiuntur, quia in eodem sunt utraque creata. Ideo dicit *in caelis*, et cetera. Et haec est distinctio secundum partes naturae corporeae. Gen. I, 1: *in principio*, id est in filio, *creavit Deus*, et cetera. Platonici etiam dicunt quod Deus per se creavit creaturas invisibiles, scilicet Angelos, et per Angelos creavit naturas corporeas. Sed hoc excluditur hic, quia dicitur *visibilia et invisibilia.* De primo Hebr. XI, 3: *fide intelligimus esse aptata saecula, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* De secundo autem Eccli. XLIII, 36 s.: *pauca vidimus operum eius, omnia autem dominus fecit*, et cetera. Haec autem distinctio est secundum creaturarum naturam. Tertia distinctio est ordinis et gradus in invisibilibus, cum dicit *sive throni*, et cetera. Platonici etiam errant hic. Dicebant enim in rebus diversas esse perfectiones, et quamlibet attribuebant uni primo principio, et, secundum ordines earum perfectionum, ponebant ordines principiorum, sicut ponebant primum ens, a quo participant omnia esse, et illud principium ab isto, scilicet primum intellectum, a quo omnia participant intelligere, et aliud principium vitam, a quo omnia participant vivere. Sed nos non sic ponimus, sed ab uno principio res habent quicquid in eis perfectionis est. Et ideo dicit *sive throni*, etc.; quasi dicat: non dependent ab aliis principiis ordinatis, sed ab ipso uno solo verbo Dei. Sed quid est quod dicit Eph. I, 22: *ipsum dedit caput*, etc., ubi quaedam diversitas videtur esse ab istis? Solutio. Hic enim enumerat descendendo, quia ostendit progressum creaturae a Deo, ibi ascendendo, quia ostendit quod filius Dei, secundum quod homo, super omnes creaturas est. Sed tamen ibi principatus ponuntur sub potestatibus, et virtutes inter dominationes et potestates, hic principatus super potestates, et principatus medium inter dominationes et potestates. Et secundum hoc diversae sunt sententiae Gregorii et Dionysii. Dionysius enim ordinat eos secundum quod dicitur ad Ephesios, quia in secunda hierarchia ponit dominationes, virtutes, et potestates. Gregorius vero ordinat eos sicut hic habetur, quia in secunda hierarchia ponit dominationes, principatus et potestates, in tertia vero virtutes, Archangelos et Angelos. Sed sciendum est, quod, sicut Gregorius et Dionysius dicunt, haec dona spiritualia, ex quibus nominantur hi ordines, communia sunt omnibus, tamen quidam nominantur a quibusdam, quidam ab aliis, cuius ratio accipitur ex dictis Platonicorum, quia omne quod convenit alicui, convenit tripliciter, quia aut essentialiter, aut participative, aut causaliter. Essentialiter quidem quod convenit rei secundum proportionem suae naturae, sicut homini rationale. Participative autem quod excedit suam naturam, sed tamen aliquid de illo participat, sed imperfecte, sicut intellectuale homini, quod est supra rationale et est essentiale Angelorum et idem aliquid participat homo.

Causaliter vero quod convenit rei supervenienter, sicut homini artificialia, quia in eo non sunt sicut in materia, sed per modum artis. Unumquodque autem denominatur solum ab eo quod convenit ei essentialiter. Unde homo non dicitur intellectualis nec artificialis, sed rationalis. De dictis autem donis in Angelis, ea quae conveniunt superioribus essentialiter, inferioribus conveniunt participative; quae vero inferioribus essentialiter conveniunt, superioribus causaliter conveniunt. Et ideo superiores denominantur a superioribus donis. Supremum autem in creatura spirituali est quod attingit Deum, et quodammodo participat eum. Et ideo denominantur superiores ex hoc, quod attingunt Deum. Seraphim, quasi ardentes Deo vel incendentes; Cherubim, quasi scientes Deum; throni, quasi habentes in seipsis sedentem Deum. Tripliciter enim aliquid potest ab alio participare: uno modo, accipiendo proprietatem naturae eius; alio modo, ut recipiat ipsum per modum intentionis cognitivae; alio modo, ut deserviat aliqualiter eius virtuti, sicut aliquis medicinalem artem participat a medico vel quia accipit in se medicinae artem, vel accipit cognitionem artis medicinalis, vel quia deservit arti medicinae. Primum est maius secundo, et secundum tertio. In sacra autem Scriptura significatur aliquid divinum per ignem. Deut. IV, 24: *dominus Deus tuus ignis consumens est*, et cetera. Et ideo supremus ordo dicitur Seraphim, quasi ardentes Deo, et continentes aliquam divinam proprietatem. Secundus ordo est Cherubim, consequentes eum cognitive. Et tertius throni, eius virtuti deservientes. Alii autem ordines non nominantur ex attingendo Deum, sed per aliquam eius operationem. Et aliqui ut dirigentes, et sic sunt dominationes. Alii exequentes, et horum quidem ut principaliores, ut principatus, Ps. LXVII, 26: *praevenerunt principes*, et cetera. Alii secundum executionem, et sic sunt exequentes supra spirituales creaturas, ut sunt potestates quae arcent Daemones; si supra naturalia, sunt virtutes, quae miracula faciunt; si supra homines, sunt Archangeli ad magna; si Angeli, ad minima. Et sic concludendo dicit *omnia per ipsum*, sicut per causam effectivam, *et in ipso*, sicut per causam exemplarem. Io. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt*, et cetera. Sed quia posset aliquis dicere: numquid omnia sunt aeterna? Ideo apostolus quasi respondens ad hoc, dicit quod non, sed ipse est *ante omnia*, scilicet tempora et res alias. Prov. VIII, 22: *dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio*, et cetera. Vel ante dignitatem. Ps. LXXXVIII, 7: *quis similis Deo*, et cetera. Quantum ad conservationem dicit *et omnia in ipso constant*, id est conservantur. Sic enim se habet Deus ad res, sicut sol ad lunam, quo recedente deficit lumen lunae. Et sic si Deus subtraheret suam virtutem a nobis, in momento deficerent omnia. Hebr. c. I, 3: *portans omnia verbo virtutis suae.*

Lectio 5

[87850] Super Col., cap. 1 l. 5 Postquam apostolus commendavit Christum per comparationem ad Deum et ad totam creaturam, hic commendat ipsum in comparatione ad Ecclesiam. Et primo generaliter; secundo specialiter quantum ad Colossenses, ibi *et vos cum essetis*; tertio quantum ad suam personam singulariter, ibi *cuius factus sum.* Circa primum duo facit, quia primo proponit habitudinem Christi ad totam Ecclesiam; secundo exponit, ibi *qui est principium.* Dicit ergo: iste, in

quo habemus redemptionem, Christus, est primogenitus creaturae, sed secundum quod huiusmodi factus est caput Ecclesiae. Duo occurrunt hic exponenda. Et primo quomodo corpus sit Ecclesia, et secundo quomodo Christus est caput. Ecclesia dicitur corpus ad similitudinem unius hominis, et hoc dupliciter, scilicet et quantum ad distinctionem membrorum, Eph. c. IV, 1: *dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas*, etc., et quantum ad servitia, quae licet sint distincta, tamen unum servit alteri, I Cor. XII, 25: *pro invicem sollicita sint membra*; Gal. VI, 2: *alter alterius onera portate*, et cetera. Item, sicut constituitur unum corpus ex unitate animae, ita Ecclesia ex unitate spiritus. Eph. IV, 4: *unum corpus et unus spiritus.* I Cor. X, 17: *unus panis et unum corpus multi sumus*, et cetera. Item est alia consideratio membrorum ad caput Ecclesiae, scilicet ad Christum. Ipse enim Christus est caput Ecclesiae. Ps. III, 3: *tu exaltas caput meum*, et cetera. Et exponit quid est esse caput, dicens *qui est principium*, et cetera. Caput enim respectu aliorum membrorum habet tria privilegia. Primo, quia distinguitur ab aliis ordine dignitatis, quia est principium et praesidens; secundo in plenitudine sensuum, qui sunt omnes in capite; tertio in quodam influxu sensus et motus ad membra. Et ideo primo ostendit quomodo Christus est caput ratione dignitatis; secundo ratione plenitudinis gratiarum, ibi *quia in ipso complacuit*; item tertio ratione influentiae, ibi *et per eum.* Ecclesia quidem habet duplicem statum, scilicet gratiae in praesenti et gloriae in futuro, et est eadem Ecclesia, et Christus est caput secundum utrumque statum: quia primus in gratia, et primus in gloria. Quantum ad primum dicit *qui est principium*, quia non solum est in gratia secundum quod homo, sed etiam omnes sunt iustificati per fidem Christi. Rom. V, 19: *per obedientiam unius hominis iusti constituuntur multi.* Et ideo dicit *qui est principium*, scilicet iustificationis et gratiae in tota Ecclesia, quia etiam in veteri testamento sunt aliqui iustificati per fidem Christi. Io. VIII, 25: *ego principium qui loquor*, et cetera. Ps. CIX, 4: *tecum principium*, et cetera. Item est principium quantum ad statum gloriae. Ideo dicit *primogenitus ex mortuis.* Quia enim resurrectio mortuorum est quasi quaedam secunda generatio, quia homo in ea ad vitam aeternam reparatur, Matth. XIX, v. 28: *in regeneratione, cum sederit filius hominis*, etc., et prae omnibus primus est Christus: ideo est *primogenitus ex mortuis*, id est eorum qui sunt geniti per resurrectionem. Sed contra de Lazaro Io. XI. Respondeo. Dicitur quod iste et alii non resurrexerunt ad illam vitam immortalem, sed ad mortalem; sed *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*, ut dicitur Rom. VI, 9. Apoc. I, 5: *primogenitus mortuorum*, et cetera. I Cor. XV, 20: *nunc autem Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium.* Et hoc, *ut in omnibus sit ipse principatum tenens*, quantum ad dona gratiae, quia ipse est principium; quantum ad dona gloriae, quia ipse est primogenitus. Eccli. XXIV, 9: *in omni gente et in omni populo primatum habui*, et cetera. Deinde cum dicit *quia in ipso*, etc., ostendit dignitatem capitis quantum ad plenitudinem gratiarum omnium. Alii enim sancti habuerunt divisiones gratiarum, sed Christus habuit omnes. Ideo dicit *quia in ipso*, et cetera. Singula verba pondus suum habent. *Complacuit*, designat quod dona hominis Christi non erant ex fato seu meritis, ut dicit Photinus, sed ex divinae voluntatis complacentia assumentis hunc hominem in unitatem personae. Matth. III, 17: *hic est filius meus*, et cetera. Item dicit *omnem*, quia alii habent hoc donum, alii aliud. Io. XIII, 3: *omnia dedit in manus eius.* Item dicit *plenitudinem*, quia aliquis aliquod habuit donum, sed non plenitudinem eius, seu virtutis, quia forte invitus in aliquo defecit. Sed Io. I, 14 dicitur de Christo: *vidimus eum plenum gratiae et* *veritatis.* Eccli. c. XXIV, 16: *in plenitudine sanctorum detentio mea.* Item dicit *habitare.* Alii enim acceperunt usum gratiae ad tempus, quia spiritus prophetarum non semper adest prophetis, sed in Christo est habitualiter, quia semper ad votum in Christo est dominium huius plenitudinis. Io. I, 33: *super quem videris spiritum descendentem, et in eo manentem*, et cetera. Deinde cum dicit *et per eum*, etc., ostendit Christum esse caput Ecclesiae ratione influxus. Et haec est tertia ratio capitis. Et primo ostendit influxum gratiae; secundo exponit quod dixerat, ibi *pacificans.* Dicit ergo primo: dico quod complacuit non solum quantum ad hoc quod haberet in se, sed etiam ut per eum ad nos derivaret. Unde dicit *et per eum reconciliare omnia in ipsum.* II Cor. V, 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Exponit autem qualis sit ista reconciliatio, et quomodo omnia reconciliata. In reconciliatione autem sunt duo consideranda: primo in quo conveniunt qui reconciliantur. Discordes enim diversas habent voluntates. Reconciliati autem consentiunt in aliquo uno. Et sic voluntates prius discordes concordant in Christo. Et huiusmodi voluntates sunt et hominum, et Dei, et Angelorum. Hominum, quia Christus homo est; Dei, quia Deus est. Item discordia erat inter Iudaeos qui volebant legem, et gentiles qui non volebant legem; sed utrosque Christus concordat, quia ex Iudaeis est, et quia absolvit observantias legis. Et haec concordia est facta *per sanguinem*, et cetera. Inter Deum enim et hominem causa discordiae fuit peccatum; inter Iudaeos et gentiles lex. Christus per crucem destruxit peccatum, et implevit legem. Et ita removit causam discordiae. Hebr. XII, 22: *accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis Ierusalem*, et cetera. Et sic reconciliati sumus. Et ita sunt pacata, *sive quae in caelis*, ut Angeli et Deus, *sive quae in terris*, scilicet Iudaei et gentiles. Ideo Christo nato dicitur Lc. II, v. 14: *gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus*, et cetera. Item in resurrectione dixit: *pax vobis*, etc., ut habetur Io. XX, 20. Eph. c. II, 14: *ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum*, et cetera. Deinde cum dicit *et vos*, etc., ponitur commendatio Christi per dona eis collata. Ubi primo commemorat statum praeteritum; secundo Christi beneficium, ibi *nunc autem*, etc.; tertio quid exigatur ab eis, ibi *si tamen*, et cetera. Status enim praeteritus habuit tria mala. Quantum enim ad intellectum erant ignorantes; quantum ad effectum, inimici iustitiae; quantum ad actum, in multis peccatis. Quantum ad primum dicit *alienati*, et cetera. Quantum ad secundum *et inimici sensus*, secundum unam litteram; et ostendit defectum sapientiae quam praedicabant Iudaei de uno Deo. Io. III, 19: *dilexerunt magis tenebras quam lucem.* Sed numquid tenebantur ad legem Moysi? Dicendum est quod sic, quantum ad cultum unius Dei. Vel *alienati sensu*, id est ex electione contradicentes ei ex malitia. Iob XXXIV, 27: *qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Quantum ad tertium dicit *in operibus malis.* Io. III, 19: *erant enim eorum opera mala*, et cetera. Deinde cum dicit *nunc autem*, ponit beneficia Christi. Et primum est reconciliatio in corpore eius. Et dicit *in corpore carnis*, non quod aliud sit corpus, et aliud caro; sed ad ostendendum quod accepit corpus in esse naturae. Io. I, 14: *et verbum caro factum est*, et cetera. Et idem corpus carnis, id est, mortale. Rom. VIII, 3: *Deus filium suum mittens in similitudinem peccati*, et cetera. Secundum est sanctificatio. Unde dicit *ut exhiberet vos sanctos.* Hebr. XIII, 12: *Iesus ut sanctificaret populum*, et cetera. Tertium est ablutio a peccatis, ibi *et immaculatos.* Hebr. IX, 14: *sanguis Christi per spiritum sanctum semetipsum obtulit Deo, emundabit conscientiam nostram*, et cetera. Item quantum ad futura, ibi *et irreprehensibiles.* II Petr. III, 14: *satagite immaculati et inviolati ei inveniri in pace*, et cetera. Et addit *coram ipso.* I Reg. XVI, 7: *homo videt quae foris patent, dominus autem intuetur cor.* Exigit a nobis firmitatem fidei et spei; ideo subiungit, dicens *si tamen permanetis in fide fundati.* Fides est sicut fundamentum, ex cuius firmitate tota firmatur Ecclesiae structura. Item *et stabiles* in spe non moti a seipsis, *et immobiles*, quasi non excidentes a spe per alios. *A spe*, inquam, *Evangelii*, id est quam dat Evangelium de bonis regni caelorum. Matth. IV, 17: *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum.* Nec est excusatio, quia *est praedicatum*, videlicet per apostolos. Utitur praeterito pro futuro, propter certitudinem eius. *In universa creatura, quae sub*, etc., id est omni creaturae novae, id est fidelibus, quibus paratum erat.

Lectio 6

[87851] Super Col., cap. 1 l. 6 Postquam commendavit Christum in comparatione ad Deum et ad universam creaturam, ad totam Ecclesiam et ad ipsos Colossenses, hic commendat eum in comparatione ad seipsum, ostendens se eius ministrum. Et primo ponit ministerium; secundo ostendit fidelitatem ministrando, ibi *qui nunc gaudeo*; tertio ministerii magnitudinem, ibi *cuius factus sum.* Dicit ergo: dico quod praedicatum est in universa creatura, *cuius*, Evangelii, *factus sum minister*, praedicandi, non mea auctoritate, sed praedicationi ministerium exhibens. I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores*, et cetera. Sed est minister fidelis, quod patet, quia non refugit pati pericula quin diligenter exequatur. Unde primo ostendit quo affectu sustinet passiones; secundo quo fructu, ibi *adimpleo*, et cetera. Affectu quidem laeto, quia *nunc gaudeo*, etc., *pro vobis*, id est, propter vestram utilitatem. II Cor. I, 6: *sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute*, et cetera. Et propter gaudium vitae aeternae quod inde expecto, quod est fructus ministerii eius. Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis, scientes*, et cetera. Phil. II, 17: *si immolor super sacrificium fidei vestrae, gaudeo et congratulor*, et cetera. Et etiam hoc fructu, ut adimpleam ea, *quae desunt passionum Christi*, et cetera. Haec verba, secundum superficiem, malum possent habere intellectum, scilicet quod Christi passio non esset sufficiens ad redemptionem, sed additae sunt ad complendum passiones sanctorum. Sed hoc est haereticum, quia sanguis Christi est sufficiens ad redemptionem, etiam multorum mundorum. I Io. c. II, 2: *ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, et cetera. Sed intelligendum est, quod Christus et Ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus, corpus omnes iusti: quilibet autem iustus est quasi membrum huius capitis, I Cor. XII, 27: *et membra de membro.* Deus autem ordinavit in sua praedestinatione quantum meritorum debet esse per totam Ecclesiam, tam in capite quam in membris, sicut et praedestinavit numerum electorum. Et inter haec merita praecipue sunt passiones sanctorum. Sed Christi, scilicet capitis, merita sunt infinita, quilibet vero sanctus exhibet aliqua merita secundum mensuram suam. Et ideo dicit *adimpleo ea quae desunt passionum Christi*, id est totius Ecclesiae, cuius caput est Christus. *Adimpleo*, id est, addo mensuram meam. Et hoc *in carne*, id est ego ipse patiens. Vel quae passiones desunt in carne mea. Hoc enim deerat, quod sicut Christus passus erat in corpore suo, ita pateretur in Paulo membro suo, et similiter

in aliis. Et *pro corpore*, quod est Ecclesia, quae erat redimenda per Christum. Eph. V, 27: *ut exhiberet ipse sibi Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam.* Sic etiam omnes sancti patiuntur propter Ecclesiam, quae ex eorum exemplo roboratur. Glossa: *passiones adhuc desunt, eo quod paritoria meritorum Ecclesiae non est plena, nec adimplebitur, nisi cum saeculum fuerit finitum.* Paritoria autem est vas, vel domus, ubi pariter multa inferuntur. Deinde cum dicit *cuius sum*, etc., ostendit dignitatem ministerii tripliciter. Primo ex materia adoptionis; secundo ex fine ad quem dicitur, ibi *ut impleamini*, etc.; tertio ex usu, ibi *quoniam vos, cum*, et cetera. Sed diceret aliquis: estne magnum hoc ministerium? Et respondet dicens: ita est, quia traditum est mihi *secundum dispensationem.* Quod dupliciter potest exponi, scilicet active; et sic est sensus: id est, ut dispensem vobis divina, fideliter tradens ea, et haec potestas data est mihi. Vel passive, et tunc est sensus: id est, secundum quod mihi dispensatum est a Deo. Eph. IV, 11: *dedit quosdam quidem apostolos, quosdam prophetas*, et cetera. Act. XIII, 2: *segregate mihi Barnabam et Paulum in opus ad quod assumpsi eos*, et cetera. Ecce quis est finis, certe non pecunia, nec gloria propria, sed aliquod magnum, ad quod accepi, quia *ut impleam*, et cetera. Et primo ostendit dignitatem eius ad quod accepit; secundo ostendit quod est illud *quod est Christus.* Item primo commendat magnitudinem eius ex diffusa praedicatione et occultatione et manifestatione. Accipitur autem ad conversionem gentilium. Unde *ut adimpleam verbum* non praedicationis, sed dispensationem aeternam *Dei*, id est ut mea praedicatione impletum ostendam *verbum Dei*, id est, Dei dispensationem, et praeordinationem et promissionem de verbo Dei incarnando; vel dispensationem Dei aeternam, qua disposuit ut gentes per Christum converterentur ad fidem veri Dei. Et hoc oportebat impleri. Num. XXIII, 19: *dixit ergo, et non faciet, locutus est, et non implebit?* Is. LV, 11: *verbum quod egredietur de ore meo non revertetur ad me vacuum, sed faciet quaecumque volui, et prosperabitur*, et cetera. Sed hoc disposuit impleri per ministerium Pauli. Unde dicit *ut impleam hoc mysterium*, scilicet inquantum est res abscondita; quia mysterium quod est absconditum est hoc verbum. Is. XXIV, 16: *secretum meum mihi est*, et cetera. *Quod absconditum fuit a saeculis*, id est, a principio saeculorum, et omnibus *generationibus* hominum, qui hoc scire non potuerunt. Eph. III, 9: *quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Nam et si philosophi antiqui quaedam de Christi deitate videantur dixisse vel propria, vel appropriata, sicut Augustinus invenit in libris Platonis: *in principio erat verbum*, etc., tamen quod verbum caro factum est, nullus scire potuit. Sed dicis: nonne fuit scitum per prophetas? Respondeo. Dicendum est quod sic, tamen inquantum pertinebat ad Evangelium, vel non ita aperte sicut apostoli sciverunt. Deinde cum dicit *nunc autem*, etc., agit de manifestatione eius, et primo ostendit quibus manifestatum est; secundo ostendit quare manifestatum est eis, ibi *quibus voluit.* Dicit ergo: *manifestatum est* nunc, scilicet tempore gratiae. II Cor. III: *ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis.* Haec autem est scientia sanctorum. Sap. X, 10: *dedit illi scientiam sanctorum*, et cetera. Iob XXXVI, 33: *annuntiat de ea amico suo*, et cetera. Sed hoc non propter eorum merita, sed propter beneplacitum suum. Unde dicit *quibus voluit Deus*, et cetera. Io. XV, 15: *quae audivi a patre meo, nota feci vobis.* Et subdit: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos*, et cetera. Matth. XI, 26: *ita placitum fuit ante te. Notas facere divitias gloriae sacramenti huius*, quia per hoc quod ista fuerunt occulta, Deus apparet abundanter gloriosus. Nam olim *notus in Iudaea Deus*, sed per hoc sacramentum conversionis gentilium gloria Dei notificatur per totum mundum. Io. XVII, 4: *ego te clarificavi*, et cetera. Et hoc *in gentibus*, scilicet quod completur in eis. Rom. V, 2: *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Et Rom. XI, 33: *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.* Hoc verbum est *quod est Christus*, id est, quod per Christum adipiscimur, scilicet spem gloriae, quae olim videbatur promissa solum Iudaeis. Act. X, 45: *mirabantur quod et in nationes diffusa est gratia*, et cetera. Rom. V, 1: *iustificati ex fide pacem habeamus*, et cetera. Et post: *et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*, et cetera. Is. XI, 10: *radix Iesse qui stat in signum populorum*, et cetera. Sic ergo ostenditur origo ministerii et finis. Sed subdit usum eius, cum dicit *quem nos*, et cetera. Et circa hoc tria facit, quia primo ostendit usum eius; secundo fructum, ibi *ut exhibeamus, tertio auxilium sibi impensum ad consequendum* etc.; usum, ibi *in quo et laboro.* Usus eius est nuntiare Christum. Et ponit usum et modum utendi. Ps. IX, 11: *annuntiate inter gentes studia eius*, et cetera. I Io. I, 1: *quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis*, et cetera. Modus ponitur ibi *corripientes*, etc., quod est perfecta Annuntiatio, quia omni homini, non solum Iudaeis. Matth. ult.: *docete omnes gentes*, et cetera. Modus etiam eius est docere veritatem, et refellere falsitatem. Et ideo dicit *corripientes omnem hominem*, vel infideles in vita II Cor. X, 4: *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes*, et cetera. *Et docentes omnem hominem in omni sapientia*, scilicet quae est cognitio Dei. Sap. XV, 3: *nosse enim te, consummata iustitia est, et scire iustitiam et veritatem tuam radix est immortalitatis*, et cetera. Et I Cor. II, 6: *sapientiam loquimur*, et cetera. Fructus autem hic est quod homines ducuntur ad perfectum. Unde dicit *ut exhibeamus omnem hominem*, scilicet cuiuscumque conditionis, *perfectum*, non in lege, sed *in Christo.* Matth. V, 48: *estote perfecti*, et cetera. Sed numquid quilibet tenetur ad perfectionem? Non, sed intentio praedicatoris ad hoc debet esse. Est autem duplex perfectio charitatis: una de necessitate praecepti, scilicet ut in corde nihil admittat contrarium Deo. Matth. XXII, 37: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, et cetera. Alia de necessitate consilii, ut abstineat etiam a licitis, et haec est perfectio supererogationis. Sed ad hoc habuit auxilium a Deo. Unde dicit *in quo laboro certando* contra infideles et peccatores. II Tim. II, 3: *labora sicut bonus miles Christi*, et cetera. Item eiusdem IV, 7: *bonum certamen certavi*, et cetera. Et hoc *secundum operationem eius.* I Cor. c. XV, 10: *gratia Dei mecum. Quam operatur in me*, quia hoc facit Deus in me, *in virtute* miraculorum, scilicet praebendo virtutem. Lc. ult.: *sedete in civitate donec induamini virtute ex alto.*

Caput 2

Lectio 1

[87852] Super Col., cap. 2 l. 1 Supra commendavit statum fidelium, qui est gratiae, et actorem, scilicet Christum, hic protegit eos contra contrariantia huic statui, et primo contra doctrinam corrumpentem; secundo contra perversos mores, III capite, ibi *igitur si consurrexistis.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit sollicitudinem de eorum statu; secundo tuetur eos contra malam

doctrinam, ibi *hoc autem dico.* Iterum prima pars dividitur in tres particulas. Quia primo ponit sollicitudinem; secundo personas de quibus sollicitatur, ibi *pro vobis*; tertio de quo sit sollicitus, ibi *ut consolentur.* Dicit ergo *volo enim vos scire qualem habeam sollicitudinem*, scilicet magnam. Et hoc pertinet ad bonum praelatum. Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine.* Lc. II, 8: *pastores erant in eadem regione vigilantes et custodientes vigilias noctis supra gregem suum.* Et non solum pro a se conversis et sibi praesentibus, sed etiam pro aliis. Unde dicit *pro vobis*, scilicet quos non vidi corpore, sed mente, et non solum pro istis, sed etiam pro illis qui *non viderunt*, et cetera. Sollicitus quippe erat pro toto mundo. Sap. VIII, v. 24: *in veste poderis Aaron totus erat orbis terrarum*, et cetera. Sic in mente apostoli. II Cor. c. XI, 28: *praeter ea quae extrinsecus sunt, instantia mea quotidiana sollicitudo omnium Ecclesiarum*, et cetera. Sed de quibus magis sollicitatur? Respondeo, de non visis, quantum ad aliquid, quia nesciebat quid fieret circa eos, non autem simpliciter. Deinde cum dicit *ut consolentur*, ostendit de quo sollicitus sit, scilicet de eorum consolatione. Et primo hoc ponit; secundo, quomodo possit hoc haberi, ibi *instructi.* Dicit ergo *ut consolentur*, id est, per me habeant consolationem spiritualem, cuius consolationis factivum est bonum. Est enim factivum gaudii, ut qui tristatur de aliquo, consoletur de alio aeque bono. Duo autem sunt quae consolantur nos, scilicet meditatio sapientiae, Sap. VIII, 9: *erit allocutio cogitationis et taedii mei.* Aliud est oratio. Iac. V, 13: *tristatur quis in vobis? Oret; aequo animo est? Psallat.* Consequenter cum dicit *instructi*, etc., ponit specialiter sapientiae instructionem. Duplex est hic littera, scilicet quae dicta est, et quae habetur in Glossa sic: *ut consolentur corda ipsorum instructorum*, etc., *ad cognoscendum*, et cetera. Et est idem sensus. Instructio ergo sapientiae consolatur contra mala temporalia. Debet autem hic esse instructus de via, et ideo dicit *in charitate*, quae scilicet est via ad Deum. I Cor. XII, 31: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, si linguis*, et cetera. Instructi ergo in charitate qua Deus nos diligit, et qua nos eum diligimus. Utrumque enim nos consolatur, scilicet et quia dominus diligit nos. Gal. II, 20: *vivo ego*, et cetera. Et post: *qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me*, et cetera. Eph. II, 4: *dives in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos*, et cetera. Item quia nos Deum diligimus, nos consolamur, quia consolatio est amici, si pro eo sustineat mala. Eccli. XXII, v. 31: *et si evenerint mihi mala, propter illum sustinebo.* Et subdit *et in omnes divitias*, id est, in omni capacitate. Intellectus enim noster est in potentia ad aliquid cognoscendum; sed intellectus Angeli in sua creatione impletus est scientia intelligibilium. Et ideo oportet quod nostro intellectui humano superveniat scientia, vel per disciplinam: sed haec est insufficiens, quia numquam aliquid tantum potest sciri sic, quod capacitatem eius impleat; vel per revelationem divinam et donum Dei: et haec est sufficiens. Eccli. XV, 5: *implevit eum dominus spiritu sapientiae et intellectus*, et cetera. Et ideo dicit *plenitudinis intellectus*, id est, in copiam. Sap. VIII, 5: *quid sapientia locupletius?* Is. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia et scientia. Instructi* ergo in copia divinae sapientiae, quae copia implet intellectum. Et hoc habebimus cognoscendo Deum. Et ideo dicit *in agnitionem mysterii*, etc., id est, ad cognoscendum veritatem sacramenti huius occulti, scilicet quod Deus sit pater Iesu Christi. Vel *mysterii Dei patris*, quod est Christus. Ideo dicitur Matth. XI, 25 de apostolis: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Vel in agnitione aeternae generationis et incarnationis Christi. Sap. VI, c. 16: *cogitare ergo de illa sensus est* *consummatus.* Augustinus: *beatus qui te novit, infelix qui te non novit.* Per cognitionem Dei habet homo omnem plenitudinem. Io. c. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum*, et cetera. Sed numquid per cognitionem Christi impletur intellectus? Respondeo sic, quia in eo *sunt omnes thesauri*, et cetera. Deus habet omnium rerum notitiam, et haec notitia comparatur thesauro. Sap. VII, 14: *infinitus enim est thesaurus hominibus*, et cetera. Thesaurus est divitiae congregatae, sed effusae non dicuntur thesaurus, sed quae in uno sunt. Deus enim sapientiam suam sparsit *super omnia opera sua*, Eccli. I, 10. Et secundum hoc non habet rationem thesauri, sed secundum quod huiusmodi rationes uniuntur in uno, scilicet sapientia divina, et omnes huiusmodi thesauri sunt in Christo. Sapientia enim est cognitio divinorum, scientia vero est creaturarum cognitio. Quicquid autem de Deo potest sciri pertinens ad sapientiam, totum Deus abundanter in se cognoscit. Item, quicquid potest cognosci de creaturis, cognoscit in se supereminenter. Quicquid autem in sapientia Dei est, est in verbo suo uno, quia uno simplici actu intellectus cognoscit omnia, quia in eo non est scientia in potentia nec in habitu. Et ideo in isto verbo *sunt omnes thesauri*, et cetera. Sed addit *absconditi*, quia quod mihi aliquid absconditur, contingit dupliciter, scilicet vel propter debilitatem intellectus mei, vel propter velamen oppositum, sicut quis non videt candelam, vel quia caecus est, vel velata est. Ita in verbo Dei *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae*, sed *absconditi* nobis qui non habemus limpidos oculos, sed lippos, Io. XII, 35: *adhuc modicum lumen in vobis est*, et quia est velatum duplici velamine, scilicet creaturae, quia intellectus noster nunc ad illam cognitionem non potest nisi per similitudinem creaturarum. Rom. I, v. 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, et cetera. Secundo est velatum in carne, Io. I, 14: *et verbum caro factum est.* Et si aliquid videmus de Deo, non tamen totum. Is. XLV, 15: *vere tu es absconditus.* Num. XX, 6: *aperi eis thesaurum tuum.* Ponamus quod aliquis habeat candelam velatam, non quaereret aliunde lumen; sed potius quod habitum ab eo reveletur, et ideo non oportet sapientiam quaerere nisi in Christo. I Cor. II, 2: *non existimavi me aliquid scire, nisi Christum Iesum*, et cetera. Et I Io. III, v. 2: *cum apparuerit*, id est, revelabitur, *similes ei erimus*, scilicet omnia scientes; sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum. Deinde cum dicit *hoc autem dico*, etc., instruit et monet eos contra doctrinam corrumpentem. Seducebantur autem a quibusdam philosophis contra fidem, et ab haereticis qui docebant observantias legalium. Ideo primo instruit eos contra philosophos, secundo contra iudaizantes, ibi *in quo et circumcisi.* In scientia vero mundana duo continentur, quia est quaedam scientia loquendi, et quaedam scientia rerum, et ideo dupliciter possunt decipere. Ideo primo munit eos contra philosophos decipientes eos per scientiam loquendi; secundo contra decipientes eos per scientiam rerum, ibi *videte ne quis.* Primo manifestat deceptionem; secundo assignat rationem, ibi *nam si corpore.* Dicit ergo: dico quod in Christo est omnis scientia. Et hoc dico, ne quaerentes alibi scientiam, decipiamini. Et dicit *ut nemo*, id est nec Demosthenes, nec Tullius, *vos decipiat in sublimitate sermonis.* Is. XXXIII, 19: *populum imprudentem non videbis, populum alti sermonis*, et cetera. Sed numquid est peccatum uti sermonibus sublimibus? Respondeo. Non, quia etiam sancti viri elegantius loquuntur quam etiam rhetores mundi, sicut Ambrosius, Hieronymus, et Leo Papa. Nam si licet uti ad persuadendum in malo ornata locutione, multo magis in bono.

Lectio 2

[87853] Super Col., cap. 2 l. 2 Supra monuit ne per aliquam fallaciam sermonis decidant a fide, hic ponit rationem monitionis, quae sumitur ex bonis quae in istis erant, quae non debebant perdere, sed proficere in eis. Et primo commemorat bona habita; secundo ostendit quomodo in eis proficiant, ibi *sicut ergo.* Circa primum duo facit; quia primo ostendit qualiter sunt sibi nota bona eorum; secundo quae bona in eis sunt, ibi *gaudens.* Dicit ergo *nam et si*, etc.; quasi dicat: licet non praedicaverim vobis, nec vestra facta oculis videam, tamen spiritus vobis intersum per affectionem gaudens de bonis vestris. I Cor. V, 3: *absens quidem corpore, praesens vero spiritu.* Prov. X, 1: *filius sapiens laetificat patrem*, et cetera. Et hoc quia revelabatur sibi per spiritum sanctum, et ideo dicit *sed spiritu vobiscum sum.* IV Reg. V, v. 26: *nonne cor meum in praesenti erat, quando reversus est homo de curru in occursum tui*, et cetera. *Gaudens*, inquam, sum, quia *videns* sum *ordinem*, id est, ordinatam vestram conversationem. I Cor. XIV, 40: *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis.* Iud. V, v. 20: *stellae manentes in ordine et cursu suo*, et cetera. *Et firmamentum*, et cetera. II Tim. II, v. 19: *firmum fundamentum Dei stat*, et cetera. Et hoc *in Christo.* Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*, et cetera. Ecclesia enim est spirituale aedificium. Eph. c. II, 21: *in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in domino.* Huius autem bonitas consistit in debito fundamento, quod est fides, et in debita superaedificatione. Et ideo haec duo posuit. Deinde cum dicit *sicut ergo*, etc., monet eos ad haec servanda. Et primo ad proficiendum, secundo ad persistendum, tertio ad gratias agendum. Dicit ergo *sicut accepistis Christum dominum nostrum*, non pervertendo, *in ipso ambulate.* Rom. XII, 9: *adhaerentes bono.* Ecclesia quandoque comparatur spirituali aedificio. I Cor. III, 17: *templum Dei sanctum est, quod estis vos.* Quandoque arbori, quia fert fructum. Et eadem est comparatio fundamenti ad domum, et radicis ad arborem, quia utriusque firmitas est radix et fundamentum: Christus. Is. XI, 10: *erit radix Iesse quae stat in signum populorum.* I Cor. III, v. 11: *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus.* Ideo dicit *radicati*, scilicet sicut boni rami, *et superaedificati in ipso, et confirmati*, scilicet sicut boni lapides, hoc est si perstiteritis *in fide* eius. I Petr. ult.: *adversarius vester*, etc., et post: *cui resistite fortes in fide*, et cetera. Et hoc *sicut didicistis*, scilicet in vera fide. Gal. I, 9: *si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit*, et cetera. *Abundantes in illo in gratiarum actione*, id est, gratias agentes abundanter. I Thess. ult.: *in omnibus gratias agite.* II Mach. c. I, 11: *de magnis periculis a Deo liberati, magnifice gratias agimus ipsi*, et cetera. Deinde cum dicit *videte*, monet ne decipiantur per vanam sapientiam. Et primo ponit monitionem, secundo rationem, ibi *in ipso.* Circa primum, primo docet vitare quod potest decipere; secundo ostendit quare illud decipiat, ibi *secundum traditionem.* Sed quod aliquis decipiatur per sapientiam saecularem, dupliciter contingit, scilicet quandoque per principia realia philosophiae, quandoque per sophisticas rationes. Et utrasque docet cavere. Unde dicit *ne quis*, etc., id est, per philosophica documenta. Is. c. XLVII, 10: *sapientia tua et scientia haec decepit te.* Multi enim sunt propter philosophiam decepti a fide deviantes. Ier. X, 14: *stultus est factus omnis*

homo a scientia sua. Quantum ad secundum dicit *et inanem fallaciam*, quae non fundatur nisi super apparenti involutione verborum. Eph. V, 6: *nemo vos seducat inanibus verbis.* Sed quomodo seducens? Qui seducit, oportet habere aliquid apparens, et aliquid non existens. Ideo primo ponit principium apparentiae; secundo defectum existentiae. Principium apparentiae est duplex, id est, auctoritas philosophorum et quantum ad hoc dicit *secundum traditionem hominum*, id est, secundum ea quae aliqui tradiderunt propria ratione. Ps. XCIII, 11: *dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt.* Aliud est adinventio rationis, quando scilicet aliquis vult metiri ea quae sunt fidei, secundum principia rerum et non secundum sapientiam divinam. Ex hoc enim multi decipiuntur. Et ideo dicit *secundum elementa mundi*, et cetera. Sap. XIII, 1: *neque operibus attendentes cognoverunt quis esset artifex*, et cetera. Quanto enim causa est altior, tanto habet superiorem effectum. Unde qui voluerit considerare effectus superiores secundum causas inferiores, decipitur; ut si quis consideret motum aquae secundum virtutem aquae, non potest scire causam refluxus maris, sed sic, si consideret eum secundum virtutem lunae. Unde multo magis decipitur qui considerat proprios Dei effectus secundum elementa mundi. Et haec est causa apparentiae. Sed numquid sunt semper respuendae traditiones hominum et rationes? Respondeo: non, sed tunc quando procedit physica ratio secundum illas, et non secundum Christum. Infra eodem: *non tenentes caput ex quo totum corpus per nexus et coniunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.* Vel potest exponi *secundum elementa mundi*, mensurando scilicet veritatem fidei secundum veritatem creaturarum. Vel hoc dicit propter idololatras colentes idola, et dicentes Iovem caelum. Vel secundum Iudaeos, ut sit sensus *per philosophiam*, id est, per rationem volentium trahere ad legalia, *secundum elementa mundi*, id est secundum observationes corporales. Gal. IV, 3: *sub elementis mundi eramus servientes.* Sed prima expositio est melior. Deinde cum dicit *quia in ipso*, etc., ponit rationem praedictorum, dicens: quidquid non est secundum Christum, respuendum est. Sed numquid est Christus tantus, ut pro eo omnia respui debeant? Et respondet quod ita: quod ostendit tripliciter. Primo per comparationem ad divinitatem; secundo per comparationem ad fideles, ibi *et estis*; tertio per comparationem ad Angelos, ibi *qui est caput.* Dicit ergo: ideo respuendum est quod est contra eum, quia ipse est Deus. Unde plus est ei standum quam omnibus, *quia in ipso habitat*, et cetera. Deus enim est in omnibus, sed in quibusdam per participationem similitudinis suae bonitatis, ut in lapide et aliis huiusmodi. Et talia non sunt Deus, sed habent in se aliquid Dei; non eius substantiam, sed similitudinem eius bonitatis. Et ideo non habitat in eis plenitudo divinitatis, quia non est ibi secundum substantiam. Item est in mentibus sanctis per operationem, quae per amorem et cognitionem attingunt Deum. Et ideo Deus est in eis secundum gratiam, sed non corporaliter, sed secundum effectum gratiae; nec est plenitudo, sed secundum aliquos effectus terminatos. Sed in Christo est corporaliter, quod exponitur tripliciter. Corpus enim dividitur contra umbram. Infra eodem: *quae sunt umbra futurorum*, et cetera. Et sic Deum contingit dupliciter inhabitare, vel secundum umbram, vel corporaliter, id est realiter. Primo modo inhabitabat in veteri lege, sed in Christo inhabitabat corporaliter, id est realiter et secundum veritatem. Secundo modo exponitur, quia alii sancti inhabitantur solum secundum animam, non secundum corpus. Rom. VII, 18: *scio quod non habitat in me*, id est in carne mea, *bonum*; sed in Christo divinitas inhabitat corporaliter: quia inhabitatio Dei, qua sanctos inhabitat, est per operationem, idest per amorem et cognitionem, quod est opus solius mentis rationalis; sed in Christo inhabitat per assumptionem hominis in unitatem personae. Unde quidquid pertinet ad hominem, totum inhabitatur a Deo: et ideo caro et mens inhabitatur, quia ambo sunt unita verbo. Io. c. I, 14: *et, verbum caro factum est.* Sed tertio modo est sensus. Tribus enim modis est Deus in rebus. Unus est communis per potentiam, praesentiam, et essentiam; alius per gratiam in sanctis; tertius modus est singularis in Christo per unionem. Corpus autem tres dimensiones habet. Et plenitudo divinitatis his modis in Christo superabundat; ideo corporaliter dicitur in eo esse. Et primus quidem modus est quasi longitudo, quia se extendit ad omnia; item latitudo est per charitatem; item quantum ad profundum, incomprehensibilis. Sed ex hoc Nestorius errat, dicens unionem factam per inhabitationem tantum, dicens verbum inhabitasse carnem. Sed contra hoc est quod apostolus dicit, Phil. II, 7: *exinanivit semetipsum*, et cetera. Habitare autem hominem non est exinanire, sed hominem fieri, et subdit: *in similitudinem hominum factus*, et ideo habitabilis dicitur Christus, non quasi alius sit qui habitat et qui inhabitatur, sed ipse est et homo et Deus, in quo habitat plenitudo divinitatis. Deinde cum dicit *et estis in illo*, etc., ostendit idem per comparationem ad alios. Quasi dicat: omnia accepistis. Io. I, v. 16: *de plenitudine eius*, et cetera. Sciendum est autem quod Platonici dicunt, quod divina dona perveniunt ad homines mediantibus substantiis separatis. Et hoc est verum etiam secundum Dionysium, sed hoc est quoddam speciale, quia ab eo immediate qui replet Angelos. Io. I, 18: *unigenitus Dei filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit*, et cetera. Hebr. II, 3: *cum initium accepisset enarrari per dominum ab his qui audierunt*, et cetera. Et ideo dicit *qui est caput omnis principatus et potestatis*, inquantum est rex eorum et dominus, non per conformitatem naturae, quia sic caput est hominum. Et tangit istos ordines, qui videntur habere quamdam praeeminentiam.

Lectio 3

[87854] Super Col., cap. 2 l. 3 Supra munivit fideles contra deceptiones saecularis sapientiae, hic instruit et munit eos contra haereticos, volentes eos ad legalia trahere, quos primo docet vitare; secundo excludit eorum falsam seductionem, ibi *nemo*, et cetera. Iterum prima in duas, quia primo ostendit legalia esse impleta in Christo; secundo ea excludit, ostendens quod non tenentur ad ipsa, ibi *nemo vos.* Inter legalia autem primum est circumcisio, in qua Iudaei profitebantur observantiam veteris legis: sicut nos in Baptismo profitemur observantiam novae legis. Gal. V, 3: *testificor omni circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae.* Unde dicit quod fideles sunt circumcisi quadam spirituali circumcisione. Ex quo sequitur quod illa cessat. Unde primo ostendit quali circumcisione sunt circumcisi; secundo in quo accipitur haec circumcisio, ibi *consepulti*; tertio assignat rationem huius circumcisionis, ibi *et vos cum mortui.* Circa primum sciendum est quod duplex est circumcisio, scilicet carnalis et spiritualis. Per Christum vero sumus circumcisi, non circumcisione carnali, sed spirituali. Et ideo primo excludit carnalem; secundo adstruit spiritualem. Dicit ergo: *in quo*, scilicet Christo, *circumcisi estis circumcisione non manufacta.* Rom. II, 28:

non enim qui in manifesto Iudaeus est; neque quae in manifesto in carne est circumcisio, sed qui in abscondito Iudaeus est, et circumcisio cordis in spiritu, non littera, et cetera. *In expoliatione corporis carnis.* Hoc dupliciter potest legi. Uno modo sic. Dico: *circumcisi, non manufacta circumcisione*, vos dico manentes, *in expoliatione*, etc., id est, carnalis corruptionis, secundum illud I Cor. XV, 50: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*, etc.; quasi dicat: ideo circumcisi, quia non habetis iam vitia carnis. Infra III, 9: *expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis*, et cetera. Vel, dico, *circumcisione non manufacta*, quae circumcisio manufacta consistit *in expoliatione corporis carnis*, quae abscinditur ab alia. Unde alia littera habet: *cutis carnis*, scilicet corporis carnis, id est particulae corporis, quae est caro, non quod aliud sit corpus et aliud caro. Et dicit *carnis*, alludens legi, ubi fit mentio de carne. Gen. XVII, 11: *circumcidetis carnem praeputii vestri*, et cetera. Et hoc ut ostenderet, quod est quaedam carnalis observantia. Sed nos non tali sumus circumcisi, sed circumcisione Christi. Sicut enim Christus assumpsit similitudinem carnis peccati, id est carnem passibilem, ut a peccato liberaret; ita et remedia legis, ut a legis observantia liberaret. Vel quam Christus facit in nobis, quae est spiritualis circumcisio, ut dicitur Rom. II, 29, *non littera, sed spiritu.* Secundo ostendit quod adepti sumus eam in Baptismo, et sic Baptismus est spiritualis circumcisio. Et primo ostendit quod in Baptismo exhibetur figura mortis Christi; secundo quod in eo accipitur conformitas ad resurrectionem Christi, ibi *in quo et resurrexistis.* Dicit ergo *consepulti*, et cetera. Quia in eo exprimitur similitudo mortis Christi, ut sicut Christus ponitur primo in cruce, et postea in sepulchro: ita qui baptizatur, ponitur sub aqua, et ter, sicut stetit Christus triduo in sepulchro. *Consepulti* etiam, id est, baptizati ad similitudinem mortis Christi, ut sicut in ea destruxit peccatum, ita et in Baptismo. Et sicut resurrexit de sepulchro, ita et nos a peccatis in re, et a corruptione carnis in spe. Et hoc *per fidem operationis Dei*, quia virtute Dei resuscitatus est. Ps. XL, 11: *resuscita me, et retribuam eis*, et cetera. Et credens hanc resurrectionem fit particeps huius resurrectionis. Rom. VIII, 11: *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra.* Sed et Christus resuscitavit se. Eadem est enim operatio patris et filii. Ps. CVII, 3: *exurgam diluculo*, et cetera. Deinde cum dicit *et vos cum*, etc., ostendit rationem similitudinis; et primo ostendit similitudinem; secundo modum dictorum, ibi *delens*, et cetera. Littera non est difficilis. Dixi vos circumcisos, quia consepulti estis Christo in Baptismo. Et comparavit Baptismum sepulturae et morti. Sed potest dici quod ad propositum magis esset si dicatur, quod primo ostenditur quod Baptismus sit circumcisio; secundo ostendit rationem quare, quia scilicet peccatum est superfluitas, et caro praeputii est superfluitas. Idem ergo est deponi peccatum, et praeputium. Sed in Baptismo deponitur peccatum, ergo est idem quod circumcisio. Et ideo dicit *cum essetis mortui in delictis*, id est, propter delicta vestra. Ps. XXXIII, 22: *mors peccatorum pessima. Et praeputio carnis vestrae*, id est, carnalis concupiscentiae, quod pertinet ad originale, quasi astricti reatu malorum actuum et peccati mortalis. Hoc faciens Christus, *convivificavit*, et cetera. Eph. II, 1: *cum essetis mortui delictis et peccatis vestris*, et cetera. Et hoc removens a vobis omne peccatum, *condonans* et remittens *vobis omnia delicta.* Idem est igitur circumcidi et convivificari, et hoc in Baptismo per remedium mortis peccati, et cum circumcidimur per remotionem peccati originalis. Sed quomodo condonavit? Respondeo. Dicendum est quod homo peccando duo incurrit, scilicet reatum culpae, et servitutem Diaboli. Et ideo dicit quomodo sunt peccata condonata. Primo quantum ad remotionem servitutis diabolicae; secundo ponit ablationem reatus culpae, ibi *expolians*, et cetera. Dicit ergo *delens*, et cetera. Quod decretum dupliciter potest intelligi. Uno modo lex vetus. Eph. II, 15: *legem mandatorum decretis evacuans*, et cetera. Et sic loquitur hic ad Iudaeos; quasi dicat: et vos convivificavit. Chirographum est Scriptura manualis, et proprie fit pro cautione contractuum. Quicumque frangit decretum Dei, efficitur reus culpae. Et hic reatus consistit et in memoria hominis inde perturbata et maculata, et in memoria Dei iudicaturi, et Daemonum qui cruciaturi sunt. Hoc ergo remanens in memoria, vocatur chirographum: Christus ergo est qui condonavit omnia, et hoc *delens chirographum*, id est memoriam transgressionis, *quod*, chirographum vel decretum, *erat adversus nos*, quia utrumque erat contra nos. Lex quidem, quia faciebat cognitionem peccati, et non iuvabat; chirographum autem, quia memoria transgressionis ad puniendum erat. Et dicit *decreti*, quia non remittit sic ut faciat quod non peccaveris, sed quia non est in memoria Dei ad puniendum, nec in Daemonis memoria ad accusandum, nec in te ad contristandum. Ps. XXXI, 1: *beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata*, et cetera. Vel communiter loquitur non solum ad Iudaeos, sed ad omnes. Unum decretum factum est primo homini, Gen. II, 16: *ex omni ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas. In quacumque die comederis, morte morieris.* Sed huiusmodi decretum est homo transgressus, et propter hoc in memoria est chirographum contrarium nobis, quod Christus delevit. Et quomodo? *In cruce*, quando *tulit ipsum de medio*, et cetera. Consuetudo enim erat quod solvens omnia ad quae quis tenebatur, scindebatur chirographum. Homo autem erat in peccato, sed Christus solvit pro bonis patiendo. Ps. LXVIII, 5: *quae non rapui, tunc exolvebam.* Et ideo simul cum morte Christi, hoc chirographum est destructum, et ideo dicit *tulit de medio*, id est sustulit de rerum natura, et hoc *affigens illud cruci*, per quam satisfaciens Deo tulit peccatum nostrum. Deinde cum dicit *expolians*, etc., ostendit quomodo liberavit a servitute peccati. Detur enim quod usurarius propter cautionem teneat hominem captum, non sufficeret destructio cautionis, nisi liberaretur. Sic et Christus. Et ideo dicit *expolians*, et cetera. Haec expoliatio refertur ad sanctos mortuos ante passionem Christi, et sic Christus eos de Inferno expoliando liberavit. Zach. IX, 11: *tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non erat aqua.* Is. c. XLIX, 25: *equidem et captivitas a forti tolletur, et quod ablatum fuerit a robusto, salvabitur.* Si autem intelligatur de vivis, sic expoliavit eos, scilicet Daemonibus. Lc. XI, 22: *si autem fortior illo superveniens vicerit eum, universa arma eius auferet, in quibus confidebat, et spolia eius distribuet.* Io. XII, 31: *princeps huius mundi eiicietur foras.* Dicit ergo *expolians principatus et potestates* id est, ipsos Daemones. Eph. ult.: *adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum*, et cetera. *Traduxit* ipsos sanctos *confidenter* tamquam auctoritatem habens: in caelum, quantum ad mortuos; et quantum ad vivos, in regnum gloriae vel gratiae suae. Vel *traduxit*, id est, extra duxit, id est, expulit principatus ex homine. Is. LI, 9: *induere fortitudinem brachium domini*, et cetera. *Palam*, id est evidenti iudicio, quo cognoscatur quod traducti sunt. Olim enim totus mundus servivit idolis, nunc non. Vel *palam*, id est, coram multitudine Angelorum, tum quia descendit ad Infernum sanctorum, tum quia ascendit in caelum. Et hoc *triumphans in semetipso*, id est, in sua virtute. Phil. III, 21: *secundum operationem qua possit etiam subiicere sibi omnia.* Alia littera sic habet: *et exuens se carne, principatus et potestates exemplavit fiducialiter triumphans.* Et exponitur sic:

exuens se carne, id est, mortalitate. I Cor. XV, v. 50: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*, id est, mortalitas carnalis corruptionis. Rom. VI, 9: *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur.* II Cor. V, 16: *et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non novimus. Exemplavit*, id est, in se exemplum praebuit, quomodo sunt vincendi. Reliqua non mutantur.

Lectio 4

[87855] Super Col., cap. 2 l. 4 Supra ostendit legalia esse impleta in Christo propter circumcisionem in eo impletam, quae est legalium professio, hic concludit eos non obligari ad legalia praecepta caeremonialia. Caeremonialia vero erant quatuor, scilicet sacrificia, sacra, sacramenta, et observantiae. Sacrificia immolabantur Deo, ut oves, vituli, et huiusmodi. Sacra erant sicut vasa, et solemnia tempora. Sacramenta erant tria, scilicet circumcisio, agnus paschalis, et consecratio sacerdotum. Observantiae autem erant ea, quae pertinebant ad singularem conversationem populi Israel, ut cibi, vestes, et huiusmodi. Quaedam vero praedictorum pertinebant ad quosdam, ut sacrificia, vasa, et alia huiusmodi; quaedam ad omnes. De primis autem non facit mentionem, sed de tangentibus totum populum, sicut nunc Baptismus. Facit autem mentionem de observantiis, quia abstinebant a certis cibis, Lev. c. XI, 26, ut de quadrupedibus, ab his quae ungulam non dividunt. In potu etiam, vas quod non haberet operculum, immundum erat, et quicquid in eo erat. Et ideo quantum ad hoc dicit *nemo vos iudicet in cibo*, id est condemnabiles putet in hoc quod utimini cibis vel potibus prohibitis in lege. Rom. c. XIV, 3: *qui non manducat, manducantem non iudicet*, et cetera. Item facit mentionem de sacris ad temporum solemnitatem pertinentibus. In veteri autem lege erat solemnitas iugis, ut sacrificium vespertinum et matutinum; quaedam autem quae certis temporibus fiebant, et horum: quaedam fiebant pluries in anno, quaedam semel tantum, sicut Pascha, Scenopegia, et Pentecostes; sed sabbatum, et Neomenia pluries, quia illud qualibet hebdomada, istud semel in mense. Et huius ratio erat, quia omnia festa tendunt ad honorem Dei. Impendimus autem Deo honorem, vel propter aliquod aeternum, et sic est iuge sacrificium; vel propter aliquod temporale, et hoc quantum ad totum hominum statum; et sic sunt duo, scilicet creationis beneficium, et sic est sabbatum. Ex. XX, v. 8: *memento ut diem sabbati sanctifices*, et ratio ponitur ibi: quia septimo die requievit. Et ratio allegorica est, quia significat quietem Christi in sepulchro; et anagogice, quietem animae in Deo. Aliud est beneficium propagationis et conservationis, quod etiam fit per tempus. Et quia Iudaei observabant tempora a luna, ideo dicit *festum Neomeniae*, id est, novae lunae. Sunt etiam aliae causae, scilicet liberationis specialis, et sic superadditae sunt aliae solemnitates; et ideo dicit *aut in parte diei festi, aut Neomeniae*, quae fit quolibet mense *aut sabbatorum*, pro qualibet septimana. Et dicit *sabbatorum*, quia sabbatum est requies, et isti habebant plura sabbata, quia septimum diem et septem septimanas, scilicet Pentecosten, quae in septima septimana est a Pascha, quae est principium anni, et septimum mensem, et septimum annum, in quo fit remissio debitorum. Item septima septimana annorum, id est, in iubilaeo. Et ideo dicit *sabbatorum*; quasi dicat: nullus

vos condemnet, quia haec non observatis. Et hoc quia *sunt umbrae futurorum*, scilicet Christi. Et ideo veniente veritate, debet cessare umbra. *Corpus autem Christi*, id est, corpus pertinens ad Christum. Quando quis videt umbram, sperat quod corpus sequatur. Legalia autem sunt umbra praecedens Christum, et eum figurabant venturum. Et ideo dicit *corpus*, id est, veritas rei pertinet ad Christum; sed umbra ad legem. Deinde cum dicit *nemo vos seducat*, etc., loquitur contra seductores et deceptores. Et primo monet ut non decipiantur; secundo arguit deceptos, ibi *si ergo mortui.* Item primo reddit cautos a seductione; secundo ostendit per quid seducantur, ibi *volens in humilitate*; tertio in quo deficiat, ibi *quae non vidit.* Dicit ergo *nemo vos seducat*, scilicet a veritate quam dixi. Eph. V, 6: *nemo vos seducat inanibus verbis.* Seducunt enim in humilitate isti pseudo-apostoli introducentes legalia, quia utebantur simulata sanctitate. Sanctitas autem in duobus consistit, scilicet in humili conversatione, et cultura Dei. Isti autem ostendebant humilem conversationem, cum apparebat eos non curare de rebus mundi. Et ideo dicit *in humilitate.* Eccli. XIX, 23: *est qui nequiter se humiliat, et interiora eius plena sunt dolo.* Item dicebant se praedicare ad reverentiam Dei. Et ideo dicit *et religione Angelorum.* Religio enim est secundum Tullium, quae cuidam naturae, quam divinam vocant, cultum et caeremoniam affert. II Tim. III, 5: *habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes.* Et secundum Glossam legitur sic: *in religione*, etc., quia per hoc intendunt, quod videantur esse Angeli, id est, nuntii Dei. Matth. VII, 15: *attendite a falsis prophetis* et cetera. Vel *in religione Angelorum* ad litteram, quia vetus lex est tradita *per Angelos in manu mediatoris*, ut dicitur Gal. III, 19. Hebr. c. II, 2: *si enim qui per Angelos dictus est sermo, factus est firmus*, et cetera. Et isti dicebant cultum legis observandum quia tradita per Angelos. Sed tamen triplex est eorum defectus, scilicet scientiae, iustitiae et fidei. Et quantum ad primum dicit *volens quae non vidit*, id est, intellexit persuadere, et semper repetere: *nemo vos seducat.* Isti enim nesciebant quo fine data esset lex. I Tim. I, v. 7: *volentes esse legis doctores, non intelligentes neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant.* Quantum ad secundum dicit *ambulans frustra inflatus*, licet sic humilitatem praetendant. Et ponit duo, scilicet quod religio eorum sit inutilis, quia ambulant frustra, scilicet operantes opera quae non prosunt ad vitam aeternam. Sap. III, 11: *inutilia sunt opera eorum.* Iob XXXIX, 16: *frustra laboravit nullo timore cogente.* Item, quod praetendunt falsam humilitatem. Unde dicit *inflatus*, et cetera. Differentia est inter inflatum et pinguem; quia pingues, veritatis sunt pleni, inflati vero vacui, sed vento extensi. Qui ergo vere sunt humiles, sunt pleni, sed qui apparent tantum inflati, sunt vacui. Sap. IV, 19: *dirumpe illos inflatos sine voce.* Hoc sensu intelligitur illud *scientia inflat* I Cor. VIII, 1. Haec sapientia est gravis, scilicet quia inflat, non quae ex Deo. Matth. XVI, 17: *caro et sanguis non revelavit tibi*, et cetera. Quantum ad tertium dicit *non tenens caput*, scilicet Christum per fidem. Et talis decipitur, quia sine Christo est in tenebris. I Tim. VI, 3: *si quis non acquiescit sanis verbis*, et cetera. Sed quare est caput? Respondet, dicens: quia ab eo dependet totum bonum corporis, scilicet Ecclesiae. In corpore enim naturali sunt duo bona, scilicet compactio membrorum, et augmentum corporis. Et hoc habet Ecclesia a Christo. Ex eo enim dependet totum corpus. Rom. XII, 5: *multi unum corpus sumus in Christo.* Et ideo dicit *coniunctiones*; in corpore enim est duplex coniunctio membrorum, scilicet secundum contactum, quia manus est coniuncta ulnae, haec pectori, et sic de aliis. Alia est connexio seu coniunctio nervorum. Et ideo dicit *coniunctum* *et connexum.* Sic in Ecclesia est coniunctio per fidem et scientiam. Eph. IV, 5: *unus dominus, una fides, unum Baptisma.* Sed hoc non sufficit, nisi sit connexus charitatis, et connexio sacramentorum; et ideo dicit *subministratum per nexus*, quia per charitatem unus subministrat alteri. Augetur etiam per Christum, qui *crescit*, scilicet corpus, constructum sic, *in augmentum Dei*, id est quod Deus facit in nobis. Ps.: *beatus vir cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit*, et cetera. Vel *Dei*, id est Christi, qui Deus corpus auget, dum augetur Ecclesia. Eph. IV, v. 12: *ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi*, et cetera. Deinde cum dicit *si ergo mortui*, etc., arguit etiam deceptos. Et primo ponit rationem redargutionis ex conditione deceptorum; secundo ex conditione eorum in quibus decipiebantur, ibi *quae omnia sunt.* Conditio eorum erat libertas, quia sicut erant mortui peccato, ita et legi. Unde servare eam non debebant. Dicit ergo *si ergo mortui estis cum Christo*, mortui legi, *ab elementis mundi*, id est a legalibus observantiis, quia Iudaei serviebant Deo vero, tamen sub elementis, sed gentiles ipsis elementis; *quid adhuc*, veritate cognita, *tamquam viventes in mundo*, ut Iudaei, *discernitis*, tangenda et comedenda, scilicet dicentes: *ne tetigeritis hoc*, quia peccatum est, *neque gustaveritis* de porco et anguilla, Lev. c. XI, 7 et 11. Deinde cum dicit *quae omnia*, etc., ostendit qualia sunt ex parte legalium, dicens, quod sunt noxia, et vana, et gravia. Unde dicit *quae omnia sunt in interitu*, quia mortifera post passionem Christi, ponentibus spem in eis; sed post tempus gratiae divulgatae simpliciter omnibus sunt mortifera. Quod dico propter opinionem Hieronymi et Augustini, quae supra Gal. II cap. ponitur. Ad interitum ergo et in mortem perducentia sunt. Et si dicatur: quare ergo legimus vetus testamentum? Dico quod legimus ad testimonium, non ad usum. Et ideo dicit *sunt in interitu ipso usu*, id est non assumuntur ad testimonium, sed ad usum. Item sunt vana, quae non innituntur rationi nec auctoritati. Sed haec non innituntur auctoritati divinae, sed humanae, unde dicit *secundum praecepta.* Sed numquid non sunt praecepta a Deo? Respondeo sic: ad tempus, quousque venerit veritas. Matth. XV, 6: *irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Item non innituntur rationi, quia *sunt habentia rationem sapientiae in superstitione*; quasi dicat: non habent rationem, quae inducant nisi ad superstitionem, idest, ad religionem supra modum, et extra tempus ipsorum observatum. Et *in humilitate*, scilicet simulata tantum secundum deiectionem; quia qui liberatur per Christum a servitute legis, non debet se iterum supponere servituti. Gal. c. V, 1: *nolite iterum sub iugo servitutis contineri.* Servantur tamen aliqua, quae et si non auctoritate divina, tamen humana ratione sunt utilia; sed hoc deficit hic. Sunt enim gravia haec, secundum se considerata. Tria autem desideramus, scilicet quietem, honorem, et sufficientiam, quae haec legalia non habent. Subtractio enim ciborum contraria est saturitati. Inducunt etiam laborem, propter observantias multiplices. Nec sunt ad honorem, sed ad confusionem multam, ut illa aspersio cineris, et huiusmodi. Act. XV, 10: *hoc est onus, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus. Non ad parcendum corpori*, id est, Ecclesiae, *non in honore aliquo*, id est non ad honorem Dei, sed *ad saturitatem carnis*, id est, ad implendum carnalem affectum.

Caput 3

Lectio 1

[87856] Super Col., cap. 3 l. 1 Supra apostolus monuit fideles contra seducentes, hic instruit eos contra perversitatem morum. Et primo proponit generalem doctrinam; secundo specialem, ibi *mulieres subditae.* Circa primum duo facit, quia primo instruit eos de habenda recta intentione finis; secundo de rectitudine humanae actionis, ibi *mortificate.* Iterum prima dividitur in duas partes, quia primo ponit modum instructionis; secundo assignat rationem, ibi *mortui enim.* Circa primum, primo ponit susceptum beneficium; secundo ex hoc concludit instructionis documentum, ibi *quae sursum.* Beneficium est, quod surreximus cum Christo resurgentes, sed hoc dupliciter: uno modo per spem corporalis resurrectionis. I Cor. XV, 12: *si autem Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?* Item cum eo resurgente reparamur ad vitam iustitiae. Rom. IV, 25: *traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram.* Quasi dicat: si Christo resurgente et vos resurrexistis. II Cor. IV, 14: *qui suscitavit dominum Iesum, et nos cum Iesu suscitabit.* Deinde cum dicit *quae sursum*, etc., concludit documentum debitum fini. Et primo per comparationem ad finem, et ut finem principaliter aliquis intendat; secundo ut secundum finem de aliis iudicet. Dicit ergo *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite.* Matth. c. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius*, et cetera. Hic enim est finis. Ps. XXVI, 4: *unam petii a domino*, et cetera. Et ideo hoc quaerite, *ubi Christus sedet in dextera.* Mc. ult.: *dominus quidem Iesus postquam locutus est eis, assumptus est in caelum, et sedet a dextris Dei.* Ps. CIX, 1: *sede a dextris meis.* Et intelligenda est dextra, non pars aliqua corporalis, sed similitudinaria. Dextra enim est potior pars hominis. Christus ergo sedet ad dextram, quia secundum quod homo, in potioribus bonis patris est, sed secundum quod Deus, in aequalitate eius est. Et sic sit ordo in vobis, ut quia Christus est mortuus, et surrexit, et sic est assumptus a dextris Dei, ita et vos moriamini peccato, ut postea vivatis vita iustitiae, et sic assumamini ad gloriam. Vel nos resurreximus per Christum; ipse autem ibi sedet, ergo desiderium nostrum debet esse ad ipsum. Matth. XXIV, 28: *ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*, et cetera. Matth. VI, 21: *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Item debemus iudicare de aliis secundum ipsum. Et ideo dicit *quae sursum sunt sapite*, et cetera. Astruit unum, et aliud negat. Sapit autem quae sursum sunt, qui secundum supernas rationes ordinat vitam suam, et de omnibus iudicat secundum eam. Iac. III, 15: *haec est sapientia de sursum descendens.* Sapit autem quae sunt super terram, qui secundum terrena bona omnia ordinat et iudicat, iudicans ea summa bona. Phil. III, 19: *et gloria in confusione eorum, qui terrena sapiunt.* Deinde cum dicit *mortui enim*, etc., ponit rationem monitionis. Et primo commemorat quandam mortem; secundo innuit occultationem cuiusdam vitae, ibi *et vita*; tertio docet huius vitae manifestationem, ibi *cum autem Christus.* Prius enim unum prohibuit, et aliud astruxit, et nunc ad haec duo redit. Primo sic: non sapite quae sunt terrena, quia *mortui estis* terrenae conversationi. Mortuus enim huic vitae non sapit ea quae sunt huius mundi, ita et vos, si mortui estis cum Christo, ab elementis huius mundi. Rom. VI, v. 11: *existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo.* Is. XXVI, 14: *morientes non vivant, gigantes non resurgant*, et cetera. Cum autem

dixit *existimate*, etc., subdit: *viventes.* Et ideo alia vita est occulta, unde etiam hic dicit *et vita vestra*, et cetera. Et hanc vitam acquirimus nobis per Christum. I Petr. c. III, 18: *Christus pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis*, et cetera. Quia vero haec vita est per Christum, Christus autem est occultus a nobis, quia est in gloria Dei patris. Et similiter vita, quae per eum nobis datur, est in occulto, ubi scilicet Christus est in gloria Dei patris. Prov. III, 16: *longitudo dierum in dextra eius, et in sinistra eius divitiae et gloria.* Ps. XXX, 20: *quam magna multitudo dulcedinis tuae, quam abscondisti timentibus te*, et cetera. Apoc. II, 17: *vincenti dabo manna absconditum*, et cetera. Ideo cum dicit *cum autem Christus*, etc., ostendit quomodo manifestatur, scilicet sicut et Christus, quia dicitur in Ps. XLIX, 3: *Deus manifeste veniet.* Et ideo dicit *cum autem apparuerit Christus, vita vestra*, quia ipse est auctor vitae vestrae, et quia in amore eius et cognitione consistit vita vestra. Gal. II, 20: *vivo ego iam non ego, vivit vero in me Christus. Tunc et vos apparebitis.* I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus*, scilicet in gloria. Abac. III, 3: *ab Austro veniet et sanctus de monte Pharan*, et cetera. Deinde cum dicit *mortificate ergo*, ordinat humanam actionem. Primo per cohibitionem peccatorum; secundo per instructionem bonorum morum, ibi *induite vos.* Circa primum duo facit, quia primo praemittit monitionem; secundo eius rationem exponit, ibi *expoliantes vos.* Iterum prima in duas, quia primo prohibet vitia carnalia, secundo rationem assignat, ibi *propter quae.* Circa primum duo facit; quia primo ponit generalem prohibitionem; secundo explicat in speciali, ibi *quae sunt.* Dicit ergo. Non debetis sapere quae sunt super terram, sed *mortificate* quicquid terrenum et specialiter *membra quae sunt*, et cetera. Quod potest exponi similitudinarie, quia conversatio nostra est continens multos actus, sicut corpus multa membra, et in conversatione bona, prudentia est sicut oculus dirigens, fortitudo autem sicut pes portans. In mala vero, astutia sicut oculus, pertinacia vero sicut pes. Haec ergo membra sunt mortificanda. Vel aliter. De membris corporis carnalibus dixit: *mortui estis*, etc., scilicet terrenae conversationi. Quomodo? Et respondens dicit *mortificate*, et cetera. In tantum ergo morimur culpae, inquantum vivificamur per gratiam. Vita enim gratiae reparat nos quantum ad mentem, non totaliter quantum ad corpus propter fomitem. Rom. VII, 25: *ego ipse mente servio legi Dei; carne autem, legi peccati.* Et paulo ante: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae*, et cetera. Qui ergo mortui estis quantum ad mentem, mortificate concupiscentiam in membris, quae sunt super terram, inquantum sunt super terram, et terrena corpora. I Cor. VI: *castigo corpus meum et in servitutem redigo*, etc., id est, non permittendo ei se pertrahi ad carnalia. Et ideo ponit peccata in speciali. Et primo pure carnalia; secundo media, ibi *et avaritiam.* Inter carnalia maxime concupiscentia inclinat ad luxuriam, ubi est actus turpis. Et hoc vel secundum naturam animalis, non dicam rationis, quia omne peccatum est contrarium rationi. Et ideo dicit *fornicationem.* Tob. IV, v. 13: *attende tibi ab omni fornicatione*, et cetera. Vel contra naturam, et sic dicit *immunditiam.* Item delectatio est immunda, unde dicit *libidinem.* Item concupiscentia prava, unde dicit *concupiscentiam malam.* Secundo ponit peccata media; et primo *avaritiam*, cuius obiectum est corporale, scilicet pecunia, et completur in delectatione spirituali, scilicet dominio talium. Et ideo communicat cum carnalibus peccatis. Et subdit *quae est idolorum servitus.* Eph. V, 5: *aut avarus, quod est idolorum servitus.* Sed numquid avaritia ex suo genere est species idololatriae, et avarus peccat tamquam idololatra? Respondeo. Dicendum est non secundum speciem, sed secundum similitudinem, quia avarus ponit vitam suam in pecunia. Idololatra est quando quis exhibet alicui imagini honorem debitum Deo. Avarus autem honorem debitum Deo exhibet pecuniae, quia tota sua vita circa hoc est. Quia vero avarus non intendit circa pecuniam se habere ut ad Deum, sicut idololatra, ideo est minus peccatum. Deinde cum dicit *propter quae venit ira Dei*, ostendit rationem quare vitanda sunt haec peccata, et est duplex. Una quae movet omnes, et alia quae specialiter istos. Prima est vindicta Dei, quia propter carnalia *venit ira*, id est vindicta *Dei, in filios diffidentiae*, id est peccatores qui diffidunt de Deo, quia luxuria est filia desperationis, quia multi ex desperatione spiritualium dant se totaliter carnalibus. Vel *diffidentiae*, quia quantum est de se, non est confidendum ut corrigantur, et ideo venit ira Dei, sicut in Gen. VI, 17 et VII in diluvio, et XVIII, v. 26 et XIX, 24 de Sodomitis. Alia ratio est, quia illi aliquando fuerunt tales. Unde dicit *in quibus et vos ambulastis aliquando*, scilicet de malo in peius. Et ponit hanc rationem propter duo, scilicet et propter id quod Petrus dicit I Petr. IV, 3: *sufficit praeteritum tempus ad voluntatem gentium consummandam, qui ambulaverunt in luxuriis*, etc.; et quia experti estis quod in eis non est utilitas, sed confusio. Rom. VI, v. 21: *quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?*

Lectio 2

[87857] Super Col., cap. 3 l. 2 Supra apostolus monuit fideles contra vitia carnalia, hic monet eos contra vitia spiritualia. Et primo ponit universalem admonitionem; secundo per partes distinguit. Dicit ergo: aliquando ambulastis in illis, sed *nunc deponite et vos omnia*, non solum carnalia, sed omnia. I Petr. II, 1: *deponentes omnem malitiam, et omnem dolum, et simulationes, et invidias, et detractiones*, et cetera. Distinguit autem vitia spiritualia in duo. Primo in peccatum cordis; secundo oris, ibi *blasphemiam*, et cetera. Et primo ponit *iram. Ira enim viri iustitiam Dei non operatur* Iac. I, 20, et haec est deponenda. Secundo *indignationem*, quae oritur ex ira, quae est quando quis reputat aliquem indignum eorum quae habet, vel ut comparetur alii. Is. XXVII, 4: *indignatio non est mihi. Malitiam*, quae consequitur ad haec duo, scilicet quando quis molitur malum proximo inferre. Iac. I, 21: *abiicientes omnem immunditiam, et abundantiam malitiae, in mansuetudine*, et cetera. Deinde ponit peccata pertinentia ad peccatum oris: et sunt tria genera peccatorum oris. Per hoc enim peccatum designatur inordinatio mentis, et primo in comparatione ad Deum, et haec est *blasphemia.* Lev. XXIV, 14: *educ blasphemum extra castra, et ponant omnes qui audierunt, manus suas super caput eius, et lapidet eum populus universus.* Et sic quaecumque blasphemia est peccatum mortale. Sed quid si sit subito? Respondeo. Dicendum est quod si sit subito, ita quod non percipit se blasphemare, non peccat mortaliter. Sed credo quod, quantumcumque subito, si tamen percipit quod dicit verba blasphemiae, peccat mortaliter. Secundo designat inordinationem circa concupiscentiam, dicens *turpem sermonem de ore vestro.* Eph. IV, 29: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat*, et cetera. Tertio inordinationem contra proximum, et hoc est mendacium. Prov. XIX, 5: *qui loquitur mendacium, non effugiet.*

Deinde cum dicit *expoliantes*, etc., ostendit rationem quare sunt vitanda praedicta vitia, quia scilicet deposita vetustate, debet indui novitas. Matth. IX, 16: *nemo mittit commissuram panni rudis in vestimentum vetus*, et cetera. Et primo ponit depositionem vetustatis; secundo assumptionem novitatis, ibi *et induentes.* Dicit ergo: *deponite*, hoc *expoliantes*, et cetera. Nam hoc inveteratur per peccatum. Hebr. VIII, 13: *quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.* Haec vetustas propinquat corruptioni, quia peccatum est via ad corruptionem. Item per peccatum perditur virtus et decor spiritualis, quae quidem vetustas est introducta per peccatum primi parentis. Rom. V, 12: *sicut enim per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Hunc ergo *veterem hominem*, id est vetustatem peccati. Rom. VI, 6: *vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato*, et cetera. *Exuite cum actibus suis.* Eph. IV, 22: *deponite vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris*, et cetera. Novus homo est animus interius renovatus, quia homo, ante gratiam, habet mentem interiorem peccato subiectam, et quando reparatur per gratiam, habet novitatem. Ps. CII, 5: *renovabitur ut aquilae iuventus tua.* Gal. ult. 15: *in Christo Iesu neque circumcisio, neque praeputium aliquid valet, sed nova creatura.* Nova creatura est gratia innovans, sed adhuc vetustas remanet in carne. Sed si sequaris iudicium novi hominis, tunc induis novum hominem; si vero concupiscis secundum desideria carnis, induis vetustatem. Eph. IV, v. 24: *induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, et sanctitate veritatis.* Deinde cum dicit *et induentes*, etc., describit novum hominem. Et primo ostendit renovationis modum, secundo ubi renovetur, tertio secundum quid renovatur. Ostendit ergo quod interior homo vetus per ignorantiam Dei, renovatur per fidem et agnitionem Dei. II Cor. III, 18: *in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a domini spiritu.* Sed ubi est haec renovatio? Ibi, scilicet ubi est imago Dei, quae non est in potentiis sensitivae partis, sed in mente. Unde dicit *secundum imaginem*, id est, ipsa Dei imago, quae est in nobis renovata, et hoc *secundum imaginem eius*, scilicet Dei, *qui creavit eum.* Dicitur autem novus creatus, quia anima rationalis non est ex traduce, sed a Deo creata. Deinde cum dicit *ubi non est*, etc., ostendit hanc innovationem esse omnibus communem, alias non pertineret ad hominem inquantum homo. Et hoc quia facta est secundum aliquid quod convenit omnibus. Quintuplex autem hic cadit distinctio inter homines: una secundum sexum corporeum, et hanc excludit, dicens *ubi non est masculus et foemina*, quia non differunt mente, sed secundum sexum corporeum. Secunda per nationes, et hanc excludit, ibi *gentilis et Iudaeus.* Isti enim ex fidelibus, illi ex infidelibus, et tamen utrique mente rationales. Rom. III, 29: *an Iudaeorum Deus tantum? Nonne et gentium?* Tertia secundum ritum certum et proprium, quia quidam legis professionem, et quidam ritum eumdem non habebant. Rom. X, 12: *idem dominus omnium*, et cetera. Alia secundum linguam, ibi *barbarus et Scytha.* Scytha est versus Septentrionem, barbarietas autem extraneitatem dicit; unde barbari quasi extranei. Et simpliciter est barbarus qui extraneus est ab homine inquantum homo, et hoc est inquantum rationalis. Et ideo illi barbari sunt, qui non reguntur ratione et legibus, et ideo barbari naturaliter sunt servi, et in Christo non differunt, quia et si ius civile non habent, tamen legem habent Christi. Alia secundum conditiones, quia quidam servi, quidam liberi: in Christo autem sunt omnes similes. Iob III, 19: *parvus et* *magnus ibi sunt*, et cetera. Ergo non sunt hae differentiae in Christo, *sed est omnia et in omnibus Christus.* Non enim est circumcisio nisi per Christum, et libertas per Christum; si non es liber, libertas tua est Christus. Si non es circumcisus, circumcisio tua est Christus, et sic de aliis. *Et in omnibus*, quia omnibus beneficia sua dat.

Lectio 3

[87858] Super Col., cap. 3 l. 3 Supra apostolus induxit fideles ad vitandum mala, hic inducit eos ad operandum bona, et primo ad opera particularium virtutum; secundo ad opera virtutum principalium perficientium animas, ibi *super omnia.* Et primo commemorat eorum conditionem; secundo subdit virtutum connumerationem, ibi *viscera misericordiae.* Dicit ergo: si induistis novum hominem, debetis induere novi hominis partes, scilicet virtutes. Rom. XIII, 12: *abiiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis*, quibus induimur, quando quicquid exterius apparet, est virtutibus ornatum. Sed quibus virtutibus? Aliter induuntur milites, aliter sacerdotes. Ergo *induite* vobis convenientia vestimenta, *sicut electi Dei sancti.* Et quod dicit *electi*, pertinet ad remotionem a malo; quod dicit *sancti*, ad donum gratiae. I Cor. VI, 11: *abluti estis, sed sanctificati estis.* Lev. XI, 44 et XIX, 2: *sancti estote, quia ego sanctus sum dominus Deus vester.* Quod dicit *dilecti*, pertinet ad praeparationem futurae gloriae. Io. XIII, 1: *in finem dilexit eos*, scilicet vitae aeternae. Et describit hic vestimenta quae protegunt nos in adversis et prosperis, II Cor. c. VI, 7: *per arma iustitiae a dextris et a sinistris.* Et primo quae habenda in prosperis; secundo quae in adversis, ibi *patientiam.* In prosperis aliquid debemus, et, primo, proximo misericordiam. Et ideo dicit *viscera misericordiae.* Lc. I, 78: *per viscera misericordiae Dei nostri*, et cetera. Phil. II, v. 1: *si qua viscera miserationis*, etc., id est, misericordiam ex affectu procedentem. Ad omnes vero consequenter est habenda benignitas, quae est quasi bona igneitas. Ignis enim liquefacit et effluere facit humida. Si in te est bonus ignis, liquefacit quicquid humiditatis habes, et dissolvet. Hanc facit spiritus sanctus. Sap. I, 6: *benignus est spiritus sapientiae.* Eph. IV, 32: *estote autem invicem benigni, misericordes* et cetera. In corde debes habere humilitatem. Eccli. c. III, 20: *quanto magnus es, humilia te in omnibus*, et cetera. In exterioribus debes modestiam, quae ponit modum ne in prosperis excedas. Phil. III: *gaudete in domino semper, iterum dico, gaudete; modestia vestra nota sit omnibus hominibus.* In adversis tria sunt arma habenda, scilicet patientia, quae facit quod animus propter adversa non amoveatur ab amore Dei et rectitudine iustitiae. Lc. XXI, 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Sed quia quandoque contingit quod aliquis a iustitia non declinat quantum est de se, tamen aliorum mores sunt ei importabiles, ideo dicit *supportantes invicem.* II Petr. II, 8: *habitans apud eos qui de die in diem iustam animam iniquis operibus cruciabant.* Rom. XV, v. 1: *debemus nos firmiores imbecillitates infirmorum sustinere.* Tertio condonationem, ibi *et donantes*, etc., id est parcentes. II Cor. II, 10: *nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.* Condonat autem quis iniuriam, quando non habet rancorem ad eum, nec malum contra ipsum procurat. Sed quando necessitas puniendi est, tunc

puniendus est. Et addit rationem *sicut et dominus donavit vobis.* Eccli. XXVIII, 3: *homo homini servat iram, et a Deo quaerit medelam*, et cetera. Matth. XVIII, 32: *omne debitum dimisi tibi*, etc.; et post: *nonne ergo oportuit et te misereri conservi tui, sicut*, et cetera. Deinde cum dicit *super omnia*, etc., inducit ad principales virtutes perficientes alias. Et principalior est charitas inter virtutes, sapientia vero inter dona. Charitas quidem informat omnes virtutes, sapientia vero dirigit. Primo igitur inducit ad primum; secundo ad secundum, ibi *verbum Christi.* Primo inducit ad charitatem habendam, secundo ad charitatis effectus, ibi *et pax.* Dicit ergo: super omnia induatis charitatem, quae omnibus praedictis maior est, ut dicitur I Cor. XIII, 13. *Super omnia*, id est, magis quam omnia, quia est finis omnium virtutum. I Tim. I, 5: *finis autem praecepti est charitas*, et cetera. Vel *super omnia* debemus habere charitatem, quia est super omnia alia. I Cor. XI: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, et cetera. Et hoc quia sine ipsa nihil valent alia. Et haec charitas figuratur per tunicam inconsutilem Io. c. XIX, 23. Et ratio huius quare est habenda, subditur, scilicet quia *est vinculum.* Secundum Glossam per omnes virtutes homo perficitur, sed charitas connectit eas ad invicem, et facit eas perseverantes, et ideo dicitur vinculum. Vel ex natura sua est vinculum, quia est amor, qui est uniens amatum amanti. Os. c. XI, 4: *in funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis*, et cetera. Sed addit *perfectionis*, quia est unumquodque perfectum, quando adhaeret fini ultimo, scilicet Deo, quod facit charitas. Deinde cum dicit *et pax*, etc., monet ad actus charitatis. Et ponit duos actus, scilicet pacem et gratitudinem, et tertium innuit, scilicet gaudium. Dicit ergo *et pax Christi*, et cetera. Ex charitate mox oritur pax quae est, secundum Augustinum, tranquillitas ordinis, sibi a Deo instituti, quod facit charitas. Qui enim aliquem diligit, concordat cum eo in voluntate. Ps. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam. Exultet*, quia charitatis effectus est gaudium, quod sequitur ex pace. Prov. XII, 20: *qui pacis ineunt consilia, sequitur eos gaudium.* Sed non dicit simpliciter *pax*, quia est pax mundi, quam Deus non venit facere, sed *Christi*, quam fecit inter Deum et hominem. Mc. IX, 49: *pacem habete inter vos*; quam annuntiavit Lc. ult. *stetit Iesus in medio eorum, et dixit eis: pax vobis.* Et debetis habere, quia *in ista vocati estis.* I Cor. VIII: *in pace vocavit nos Deus.* Et hoc est quod subdit *in uno corpore*, id est, ut sitis in uno corpore. Effectus alius est ut sitis grati; ideo sequitur *et grati estote.* Sap. XVI, 29: *ingrati spes tamquam hybernalis glacies tabescet, et disperiet tamquam aqua supervacua.* Deinde cum dicit *verbum Christi* monet ad sapientiam, et primo docet sapientiae originem; secundo sapientiae usum, ibi *docentes.* Ad hoc etiam quod quis habeat sapientiam veram, oportet considerare unde oriatur. Ideo dicit *verbum Christi.* Eccli. I, 5: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Ergo ex verbo Christi hauriatis eam. Deut. IV, 6: *haec est sapientia vestra et intellectus coram populis*, et cetera. I Cor. I, 30: *qui factus est nobis sapientia a Deo*, et cetera. Sed aliqui non habent verbum, ideo nec sapientiam. Et ideo dicit *habitet.* Prov. III, v. 3: *circumda eas gutturi tuo, et describe in tabulis cordis tui*, et cetera. Aliquibus sufficit modicum quid de verbo Christi, sed apostolus vult quod habeamus multum. Et ideo dicit *abundanter.* II Cor. c. IX, 8: *potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis, ut in omnibus semper omnem sufficientiam habentes, abundetis in omne opus bonum.* Prov. II, 4: *sicut thesauros effoderis eam*, et cetera. Et addit *in omni sapientia*, id est, in omnibus pertinentibus ad sapientiam Christi debetis studere scire. Act. XX, 27: *non subterfugi, quo minus annuntiarem vobis omne consilium Dei.* Eccli. XXI, 17: *cor fatui quasi vas confractum, et omnem sapientiam non tenebit*, et cetera. Triplex autem est usus huius sapientiae, scilicet instructionis, devotionis et directionis. Instructio duplex, scilicet ad cognoscendum vera. Unde dicit *docentes*, quasi dicat: habitet ita abundanter in vobis, ut de omnibus sitis instructi per ipsum. II Tim. III, 16: *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum*, et cetera. Item ad cognoscendum bona; ideo dicit *et commonentes vosmetipsos*, id est, exhortantes vos ad bona opera. II Petr. I, 13: *suscitare vos in commonitione*, et cetera. Secundo ponit usum devotionis. Unde dicit *in Psalmis et hymnis.* In Psalmis, qui designant iucunditatem bonae operationis. Ps. CXLVIII: *laudate eum in voce exultationis*, et cetera. Hymnus est laus cum cantico. Ps. CXLVIII, 14: *hymnus omnibus sanctis eius*, et cetera. *Et canticis spiritualibus*, etc., quia quicquid nos facimus, debemus referre ad bona spiritualia, ad promissa aeterna, et ad reverentiam Dei. Et ideo dicit *in cordibus*, et non in labiis tantum. I Cor. XIV, 15: *psallam spiritu, psallam et mente.* Is. XXIII, 13: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Et addit *in gratia*, scilicet recognoscentes gratiam Christi et beneficia Dei. Sunt autem cantica Ecclesiae cordis principaliter; sed oris sunt ut excitetur canticum cordis et pro simplicibus et rudibus. Tertio ponit usum directionis in opere, dicens *omne quodcumque facitis*, etc., quia etiam locutio opus quoddam est. I Cor. c. X, 31: *sive manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*, et cetera. Sed contra: aut hoc est praeceptum, aut consilium: si praeceptum, peccat quicumque hoc non facit; sed peccat venialiter, quando quis hoc non facit; ergo quicumque peccat venialiter, peccat mortaliter. Respondeo. Quidam dicunt quod hoc est consilium, sed hoc non est verum. Sed dicendum est quod non est necessarium quod omnia in Deum referantur actu, sed habitu; qui enim facit contra gloriam Dei et praecepta eius, facit contra hoc praeceptum. Venialiter autem peccans, non facit contra hoc praeceptum simpliciter, quia licet non actualiter, tamen habitualiter refert omnia in Deum.

Lectio 4

[87859] Super Col., cap. 3 l. 4 Posita generali instructione ad omnes, hic incipit ponere specialem. Primo dat quaedam specialia documenta pertinentia ad singulos status in Ecclesia; secundo quaedam communia omnibus statibus respectu certarum conditionum, in IV cap. ibi *orationi instate.* Prima in tres secundum tres connexiones ex quibus domus constituitur, secundum philosophum: quarum una est viri et uxoris; secunda patris et filii; alia domini et servi. Secunda, ibi *filii.* Tertia, ibi *servi.* Unaquaeque earum dividitur in duo secundum quod monet subditos ut obediant, superiores ut moderate imperent. Dicit ergo *mulieres*, etc., et dicit *sicut oportet*, quia haec subiectio est ex lege divina ordinata. Gen. III, 16: *sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui.* I Cor. c. XIV, 34: *mulieres in Ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit.* Et ratio huius est quia regere est rationis; viri autem magis vigent ratione, et ideo praesidere debent. Item addit *in domino*, quia omnia ordinata ad aliquos fines sunt referenda finaliter in Deum. Deinde monet viros ut diligant eas, dicens *viri, diligite uxores*, hoc enim

est naturale: quia vir et uxor quodammodo sunt unum. Eph. V, 25: *viri, diligite uxores vestras*, et cetera. Et prohibet ne eis sint amari. Mich. I, 12: *infirmata est in bonum, quae habitat in amaritudinibus.* Eph. IV, 31: *omnis amaritudo, et ira, et indignatio, et clamor, et blasphemia tollatur a vobis, cum omni malitia.* Deinde cum dicit *filii*, etc., agit de secundo, et dicit *filii, obedite per omnia*, scilicet quae non sunt contra Deum. Hebr. c. XII, 9: *parentes quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et reverebamur eos*, et cetera. Si vero praecipiant in his quae sunt contra Deum, sic intelligitur illud quod dicitur Lc. c. XIV, 26: *si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem*, et cetera. Et hoc quia *hoc est placitum domino*, id est, in lege domini, quia lex charitatis non removet legem naturae, sed perficit. Est autem lex naturalis, quod filius subdatur curae patris. Ex. XX, 12: *honora patrem tuum et matrem tuam*, et cetera. Deinde cum dicit *patres, nolite*, etc., instruit parentes. Eph. VI, 4: *et vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios*, et cetera. Et hoc, *ut non pusillo animo fiant*, id est, ut non pusillanimes fiant. Et huius ratio est, quia homines retinent impressionem quam a pueritia habuerunt. Naturale autem est quod qui in servitute nutriuntur, semper sint pusillanimes. Unde ratio est cuiusdam, quare filii Israel non statim in terram promissionis sunt perducti: quia fuerant nutriti in servitute, et non habuissent audaciam contra inimicos pugnandi. Is. XXXV, 4: *dicite pusillanimis*, et cetera. Deinde cum dicit *servi, obedite*, agit de tertio; et primo de servis ponit monitionem; secundo ostendit rationem, ibi *scientes*; tertio excludit dubitationem, ibi *qui enim.* Circa primum duo facit: quia primo monet eos ad obedientiam; secundo determinat obediendi modum, ibi *non ad oculum.* Dicit ergo *servi*, secundum carnalem conditionem, *obedite per omnia*, quae scilicet non sunt contra Deum. I Petr. II, v. 18: *non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis*, et cetera. I Tim. ult.: *quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur.* Deinde cum dicit *non ad oculum*, docet modum obediendi. Et ostendit duos modos obediendi: primo quod simpliciter et sine dolo; secundo ostendit quod voluntarie. Dicit ergo *non ad oculum*, scilicet quantum potest videri a domino. Eph. VI, 6 simile. Et dicit *quasi hominibus placentes*, quia non serviunt hoc modo, nisi ut placeant hominibus. Gal. I, 10: *si adhuc hominibus placerem, servus Christi non essem.* Ideo addit *sed in simplicitate cordis*, etc., id est, absque dolo, *timentes dominum*, sicut Iob I, v. 1: *erat vir ille simplex et rectus ac timens Deum.* Prov. XI, 3: *simplicitas iustorum diriget eos*, et cetera. Item voluntarie; unde dicit *quodcumque facitis, ex animo*, id est, prompte, *operamini.* Et hoc *sicut domino*, quia qui servit alicui propter ordinem iustitiae, facit hoc propter Deum, a quo est hic ordo. Rom. c. XIII, 2: *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Eph. VI, 6: *facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate servientes, sicut*, et cetera. Deinde cum dicit *scientes*, ostendit duplicem rationem huius, et una est ex parte remunerationis, alia ex parte devotionis ad Deum. Dicit ergo: serviatis prompte, quia *a domino accipietis retributionem haereditatis* aeternae. Ps. XV, 6: *funes ceciderunt mihi in praeclaris, etenim haereditas mea praeclara est mihi.* Eph. VI, 8: *scientes quoniam unusquisque quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet a domino, sive servus, sive liber.* Quorumdam enim fuit opinio quod actus iustitiae non est meritorius, quia hoc videbatur esse debitum, et hoc non est meritorium alicui dare quod suum est. Sed sciendum est quod ex hoc quod voluntarie facis, ex hoc ponis aliquid de tuo, quia de potestate tua est velle et non velle, et sic est meritorium. Servi autem ex debito serviunt domino, et ideo ut habeant mercedem hoc faciunt voluntarie. Sed sic servite eis quod a Deo non recedatis. Item alia ratio est, quia sic servitis domino Christo. Rom. XII, 11: *spiritu ferventes, domino*, et cetera. Deinde cum dicit *qui enim*, removet dubitationem. Posset enim dicere servus: quomodo serviam ei qui facit mihi iniuriam? Et ideo dicit: non est tuum ut vindices te, subtrahendo ei quod suum est, sed expecta ab eo, qui potest, quia *qui iniuriam facit*, et cetera. II Cor. V, 10: *omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum.* Eph. VI, 9: *et personarum acceptio non est apud Deum.* Act. X, 34: *non est personarum acceptor Deus.* Deinde cum dicit *domini*, ostendit qualiter domini se habeant ad servos. Et circa hoc duo facit: primo dat doctrinam; secundo reddit rationem eorum, ibi *scientes.* Dupliciter autem potest dominus gravare servos, scilicet faciendo contra eos quod iustitia legis prohibet, quia secundum leges non licet domino saevire in servum. Ideo dicit *quod iustum est.* Item si exigeret totum debitum, quod mansuetudo Christiana mitigat. Ideo dicit *et aequum.* Iob XXXI, 13: *si contempsi subire*, et cetera. Deinde cum dicit *scientes*, etc., ponitur ratio, quia sicut tu te habes ad eos, ita dominus ad te. Eph. VI, 8: *scientes*, et cetera.

Caput 4

Lectio 1

[87860] Super Col., cap. 4 l. 1 Supra posuit specialia documenta ad singulos status hominum, hic ponit pertinentia ad omnes, tamen respectu diversorum. Et primo ostendit qualiter se habeant ad alios; secundo qualiter ad ipsos alii se habeant, ibi *quae circa me*, et cetera. Iterum prima in duas, quia primo ostendit quomodo se habeant ad ipsummet apostolum, eorum praelatum; secundo quomodo ad alios, maxime infideles, ibi *in sapientia.* Circa primum duo facit, quia primo incitat eos universaliter ad orandum; secundo ut orent pro eo, ibi *orantes.* Debet autem oratio habere tria, scilicet quod sit assidua, grata, et vigilans. Assidua, unde dicit *orationi instantes*, id est, cum perseverantia orate. I Thess. V, 17: *sine intermissione orate*, et cetera. Lc. XVIII, 1: *oportet semper orare, et numquam deficere.* Item vigilans, ut animus non sit pressus; ideo subditur *vigilantes.* I Petr. IV, 7: *vigilate in orationibus*, et cetera. Lc. VI, 12: *erat pernoctans in oratione*, et cetera. Item grata, id est, in gratiarum actione, alias non meretur beneficia nova, si de acceptis esset ingratus; unde sequitur *in gratiarum actione.* Phil. IV, 6: *cum gratiarum actione.* I Thess. V, 18: *in omnibus gratias agite.* Consequenter rogat ut orent pro ipso, dicens *orantes*, etc., quia hoc est debitum quod subditi pro praelatis orent, quia praelati custodiunt eos, et eorum bonum est commune omnium. II Thess. III, 1: *orate pro nobis, ut sermo domini currat*, et cetera. Et hoc, *ut Deus aperiat ostium*, id est, os, per quod sermo a corde exit, et quod Deus det gratiam digne proferendi verbum suum. In apertione etiam significatur aliquid magnum. Matth. V, 2: *aperiens os suum docebat eos*, et cetera. Et ideo subdit *ad loquendum.* I Cor. XII, v. 2: *spiritus est qui loquitur mysteria.* Et his indigeo, quia propter verbum Christi, tribulationes patior. Ideo orandum est ut libere possim. II Tim. II, 9: *laboro usque ad vincula.* Et hoc modo *ut aperiat*, id est, ut

manifestet, et cetera. Tria possunt esse impedimenta verbi, scilicet vel propter timorem, ideo dicit *vinctus*, vel propter altitudinem, ita quod subditi nequeant intelligere, ideo dicit *ut manifestet*, vel propter incongruitatem temporis vel modi; ideo dicit *ut oportet.* I Cor. III, 1: *non potui vobis loqui quasi spiritualibus*, et cetera. Lc. XII, 42: *fidelis dispensator et prudens, quem*, et cetera. Consequenter cum dicit *in sapientia*, etc., ostendit quomodo se habeant ad extraneos, et primo in conversatione; secundo quomodo in locutione, ibi *sermo vester.* Dicit ergo *in sapientia ambulate ad eos qui foris sunt*, id est infideles; *in sapientia*, id est, sapienter. Sap. VII, 28: *neminem diligit Deus, nisi qui cum sapientia inhabitat*, et cetera. Et huius causa est *redimentes*, et cetera. Redimit vexationem suam quando quis dimittit quod est de iure suo, ut vitet eam. Isti vexabantur ab eis, ideo vult quod redimant eam per sapientiam. I Petr. II, 12: *conversationem vestram inter gentes habentes bonam*, et cetera. Item docet, secundo, quomodo se habeant in loquendo. Et primo ut sermo sit gratus; unde dicit *sermo vester semper in gratia.* Eccli. VI, 5: *lingua eucharis in bono homine abundabit.* Secundo ut sit discretus; unde dicit *sale conditus.* Per salem intelligitur discretio: quia per ipsum omnis cibus conditus est sapidus, ita omnis actio indiscreta est insipida et inordinata. Matth. IX: *habete in vobis sal, et pacem habete inter vos.* Et hoc *ut sciatis*, et cetera. Aliter enim est respondendum sapientibus, aliter insipientibus. Prov. c. XXVI, 4: *non respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne efficiaris ei similis*, et cetera. I Petr. III, 15: *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem*, et cetera. Deinde cum dicit *quae circa me*, etc. ostendit quid alii agant ad ipsos, et primo ostendit quid ad eos agant illi quos ad eos mittit; secundo quid cum apostolo remanentes, ibi *salutat.* Mittit autem ad eos legatum, quem primo describit tripliciter, et primo a dilectione, dicens *charissimus frater*, scilicet per charitatem, quae facit hominem auro pretiosiorem. Is. XIII, 12: *pretiosior erit vir auro, et homo mundo obryzo*, et cetera. Item a fide, unde dicit *fidelis in ministerio.* I Cor. IV, 2: *hic iam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.* Item ab humilitate, unde dicit *et conservus*, scilicet in executione ministerii; sed *in domino*, quia praelatus quaerere debet utilitatem eorum quibus praefertur, et Dei honorem. Sed ad quid mittitur? Ut cognoscat statum subditorum. Gen. XXXVII, 14: *vade et vide si cuncta prospera sunt erga fratres tuos et pecora, et renuntia mihi quid agatur*, et cetera. I Reg. c. XVII, 18: *fratres tuos visitabis si recte agant, et cum quibus ordinati sunt disce.* Item ut consoletur. Rom. I, 11: *desidero enim videre vos ut aliquid impartiar vobis gratiae spiritualis ad confirmandos vos*, id est, simul consolari in vobis, et cetera. Et dominus missus a patre ad hoc venit. Is. LXI, 2: *ut consolarer omnes lugentes*, et cetera. Item describit eius societatem cum Onesimo *qui omnia quae hic aguntur*, et cetera. Et vestra mihi, ut corrigam, et mea vobis, ut exemplum habeatis. Deinde cum dicit *salutat*, etc., ostendit quo modo salutantur a remanentibus cum apostolo, et littera satis patet. *De quo accepistis*, et cetera. Act. XIII, 5 dicitur quod cum Paulus et Barnabas simul irent, quidam Ioannes Marcus sic se eis coniunxit quod postea recessit et iterum rediit. Et Paulus quidem noluit eum recipere, sed Barnabas. Et ideo Paulus recessit a Barnaba. Et propter hoc apostolus scripsit Colossensibus de Marco, quod non reciperent eum; sed nunc quia conversus erat, scribit ut eum recipiant: et hoc est, *accepistis*, et cetera. Vel fratrem Barnabae, de quo Barnaba accepistis, et cetera. *Et Iesus qui dicitur iustus*, qui quidem erat vir sanctae conversationis; et ideo dicitur iustus. *Qui sunt ex circumcisione*, missi ad praedicandum Evangelium Christi. Phil. I, v. 18:

quid enim? Cum omni modo sive per occasionem sive per veritatem Christus annuntietur. Et sic primo gentiles, secundo Iudaeos ponit. *Epaphras qui ex vobis*, etc., quia Asianus erat. Et ad hoc salutant, *ut stetis perfecti.* Iac. I, 4: *sitis et perfecti*, et cetera. *Pleni*, etc., id est, in omnibus, quae pertinent ad voluntatem Dei. Item ponit Lucam qui non fuit natus ex Iudaeis, ut videtur, quia fuit Antiochenus, medicus arte, quem specialiter nominat, quia fuit homo bonae auctoritatis in Ecclesia propter Evangelium quod scripsit apostolo adhuc vivente. Deinde dicit *salutate*, etc., ostendit quos salutent, et primo quomodo alios alienae Ecclesiae; secundo quomodo eos qui sunt de sua, ibi *et eam quae est Laodicensium*; ex quo habetur quod scripsit alias epistolas, quia istam de qua fit mentio hic, scilicet Laodicensium, et unam aliam ad Corinthios, praeter primam et secundam: quia in prima epistola, cap. V dicit: *scripsi vobis in epistola, ne commisceamini fornicariis*, et cetera. Sed ratio est duplex quare non sunt in canone: quia non constabat de earum auctoritate, quia forte erant depravatae, et perierant in Ecclesiis. Vel quia non continebant aliud quam ista. *Et dicite Archippo*: hic fuit praelatus eorum, et mandat ut moneant ipsum dicentes: *vide*, et cetera. II Tim. IV, 5: *ministerium tuum imple.* Et quidem tunc ministerium implet quando facit illud ad quod accepit. Sed videtur quod non pertineat ad subditum monere praelatum Ex. XIX, 24. Dicendum quod irreverenter arguere et vituperare est prohibitum, sed monere charitative potest, sicut Paulus Petrum Gal. II, 11. Sed quare non scripsit praelato? Quia praelatus est propter Ecclesiam, et non e converso. *Salutatio*, et cetera. Consuetudo apostoli erat quod totam epistolam faciebat aliquem scribere, sed in fine ponebat aliquid de manu sua, II Thess. ult., ubi dicit: *salutatio mea manu Pauli*: idem et hic, ne fallerentur. Et dicit *memores*, etc., quia Romae vinctus erat: quia Iac. V, 10: *exemplum accipite, fratres, exitus mali et longanimitatis et laboris et patientiae, prophetas, qui locuti sunt in nomine domini*, et cetera. Hebr. ult.: *mementote praepositorum vestrorum qui vobis locuti sunt verbum Dei, quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem.* Tandem concludens optat eis bonum, dicens *gratia*, et cetera. Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*: cui sit laus et gloria, nunc et semper. *Amen.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super I Epistolam B. Pauli ad Thessalonicenses lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION</body></html>
```

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('Bibliographia Thomistica'); document.write('--'); document.write('Super I Thes., pr.'); document.write('Super I Thes., cap. 1 l. 1'); document.write('Super I Thes., cap. 2 l. 1'); document.write('Super I Thes., cap. 2 l. 2'); document.write('Super I Thes., cap. 3'); document.write('Super I Thes., cap. 4 l. 1'); document.write('Super I Thes., cap. 4 l. 2'); document.write('Super I Thes., cap. 5 l. 1'); document.write('Super I Thes., cap. 5 l. 2'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Prooemium

[87861] Super I Thes., pr. *Multiplicatae sunt aquae*, et cetera. Gen. VII, 17. Haec verba competunt materiae huius epistolae. Ecclesia enim figuratur per arcam, sicut dicitur I Petr. III, 20, quia sicut in arca, caeteris pereuntibus, paucae animae salvatae sunt, ita in Ecclesia pauci, id est, soli electi salvabuntur. Per aquas autem significantur tribulationes. Primo quia aquae impellunt irruendo, sicut tribulationes. Matth. VII, 25: *venerunt flumina, et flaverunt venti, et irruerunt in domum illam.* Sed impulsu fluminum Ecclesia non movetur. Unde subdit *et non cecidit.* Secundo aqua extinguit ignem. Eccli. XXX: *ignem ardentem extinguit aqua.* Sic tribulationes extinguunt impetus concupiscentiarum, ne homines ad libitum eas sequantur, sed non extinguunt veram charitatem Ecclesiae. Cant. VIII, 7: *aquae multae non poterunt extinguere charitatem, nec flumina obruent illam.* Tertio aquae submergunt per inundationem. Thren. III, 54: *inundaverunt aquae super caput meum.* Sed Ecclesia non per has submergitur. Iona II, 6: *circumdederunt me aquae usque ad animam meam, abyssus vallavit me, pelagus operuit caput meum*, etc.; et post: *rursum videbo templum sanctum tuum*, et cetera. Non ergo deficit, sed sublevatur. Et primo per elevationem mentis ad Deum. Gregorius: *mala quae nos hic premunt, ad Deum nos ire compellunt.* Os. VI, 1:

in tribulatione sua mane consurgent ad me. Secundo per spiritualem consolationem. Ps. XCIII, 19: *secundum multitudinem dolorum in corde meo consolationes tuae laetificaverunt animam meam.* II Cor. I, 5: *sicut abundant passiones Christi in nobis, ita per Christum abundat consolatio nostra.* Tertio per multiplicationem fidelium, quia tempore persecutionum Deus multiplicavit Ecclesiam. Ex. I, 12: *quantoque magis opprimebant eos, tanto magis multiplicabantur et crescebant.* Sic ergo convenit huic epistolae, quia isti multas tribulationes passi, steterunt fortes. Videamus ergo textum.

Caput 1

Lectio 1

[87862] Super I Thes., cap. 1 l. 1 Apostolus vult munire hic Ecclesiam contra tribulationes et primo contra tribulationes praesentes, et hoc in prima epistola. Secundo contra futuras, tempore Antichristi, et hoc in secunda. Prima dividitur in salutationem et epistolarem narrationem, ibi *gratias agimus.* Item primo tangit personas salutantes; secundo Ecclesiam salutatam; tertio bona optata. Notandum est autem, quod quia ubi non delinquimus, omnes pares sumus, ideo quia istis bonis scribit, non facit mentionem de officio suo, sed solum de nomine humilitatis, quod est Paulus. Sap. VII, 11: *et innumerabilis honestas per manus illius.* Et adiungit duos, qui eis praedicaverunt cum eo, scilicet *Silvanum*, qui est Sylas, et *Timotheum*, quem circumcidit, ut dicitur Act. XVI, 3. Salutat autem Ecclesiam, quae est congregatio fidelium. Et hoc *in Deo patre et domino nostro Iesu Christo*, id est, in fide Trinitatis, et divinitatis et humanitatis Christi, quia in horum cognitione erit nostra beatitudo. Tangit autem personam patris et filii incarnati, in quibus intelligitur spiritus sanctus, qui est nexus amborum. Bona optata sunt *gratia*, quae est principium omnium bonorum. I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Et *pax* quae est finis, quia tunc est pax, quando appetitus totaliter pacatur. Deinde cum dicit *gratias agimus*, incipit epistolaris narratio, et primo commendat eos de praeterita perseverantia; secundo monet eos ad bene agendum in futurum, cap. IV, ibi *de caetero.* Item primo agit gratias universaliter de bonis eorum; secundo ea commemorat in speciali, ibi *scientes, fratres*, et cetera. Circa primum duo facit, quia primo ponit gratiarum actionem; secundo eius materiam, ibi *memores.* Item primo pro eis gratias agit; secundo pro eis orat, ibi *memoriam vestri.* Quantum ergo ad primum dicit tria, quae debent esse in gratiarum actione. Primo quod sit ordinata, scilicet ad Deum. Ideo dicit *gratias agimus Deo.* Ps. LXXXIII, 12: *gratiam et gloriam dabit dominus.* Iac. I, 17: *omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est descendens a patre luminum.* Item assidua, quia *semper.* Item universalis, ibi *pro omnibus vobis.* Infra V, 18: *in omnibus gratias agite.* Deinde orat pro eis, dicens *memoriam vestri faciens*, etc., quasi dicat: quandocumque oro, habeo vos in memoria. Rom. c. I, 9: *sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus meis.* Deinde cum dicit *memores operis*, ponit bona de quibus agit gratias, scilicet fidem, spem et charitatem. I Cor. XIII, 13: *nunc autem manent fides, spes, charitas: tria haec*, et cetera. Fidem praemittit, quia *est substantia sperandarum rerum*, et cetera. *Accedentem enim ad Deum oportet credere*, et cetera. Hebr. c. XI, 1 et 6. Haec

autem non est sufficiens, nisi habeat operationem et laborem. Et ideo dicit *operis fidei vestrae et laboris.* Iac. II, 26: *fides sine operibus mortua est.* Item quia qui laborando propter Christum deficit, nihil valet. Lc. VIII, 13: *ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt.* Ideo dicit *operis et laboris.* Quasi dicat: memores fidei vestrae operantis et laborantis. Item, *charitatis*, in cuius operibus abundabant. Infra IV, 9: *charitatem fraternitatis*, et cetera. Item *spei*, quae facit patienter sustinere adversa. Rom. XII, 12: *spe gaudentes, in tribulatione patientes.* Et *sustinentiae*, quam spes facit. Iac. V, 11: *patientiam Iob audistis*, et cetera. *Spei*, inquam, *domini nostri*, id est, quam habemus de Christo, vel quam Christus dedit nobis. I Petr. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam*, et cetera. Haec spes est *ante Deum*, non ante oculos hominum. Matth. VI, 1: *attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus*, et cetera. Hebr. VI, 19: *quam sicut anchoram habemus animae tutam*, et cetera. Spes enim in veteri testamento non induxit ad Deum. Deinde cum dicit *scientes, fratres*, in speciali commemorat eorum bona, quos primo commendat, quod devote et prompte susceperunt praedicationem, non obstante tribulatione; secundo quod propter tribulationem ab ea non recesserunt, in II capite, ibi *nam ipsi scitis.* Iterum prima pars dividitur in duas, quia primo ostendit qualis fuit ista praedicatio; secundo qualiter ab eis recepta, ibi *et vos imitatores.* Circa primum tria facit, quia primo ostendit quid circa eos sciebat; secundo modum praedicationis suae, ibi *quia Evangelium.* Tertio quid ipsi sciebant de apostolo, ibi *sicut scitis.* Dicit ergo *o fratres dilecti a Deo.* Non solum communiter, inquantum dat esse naturae, sed inquantum specialiter ad bona aeterna estis vocati. Mal. I, 2: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, et cetera. Deut. XXXIII, 3: *dilexit populos*, et cetera. *Electionem vestram.* Quasi dicat: certitudinaliter cognosco vos esse electos, quia hanc electionem non meruistis, sed a Deo estis gratuite electi. Et hoc scio, quia Deus dedit mihi magnum argumentum in praedicatione, scilicet quod illi, quibus loquor, sunt a Deo electi, scilicet quando Deus dat eis gratiam fructuose audiendi verbum eis praedicatum, vel mihi gratiam copiose praedicandi eis. Contra videtur esse quod dicitur Ezech. III, 26: *et linguam tuam adhaerere faciam palato tuo*, et cetera. Ideo primo commemorat quam virtuose eis praedicavit, secundo inducit eorum testimonium, ibi *sicut scitis.* Virtuose quidem, quia non fuit in sublimitate sermonis, sed *in virtute.* I Cor. II, v. 4: *sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis.* I Cor. IV, v. 20: *non enim in sermone est regnum Dei, sed in virtute.* Vel potest referri ad confirmationem praedicationis, vel ad modum praedicandi. Si ad primum, sic confirmata fuit praedicatio mea vobis, non argumentis, sed virtute miraculorum. Unde dicitur Mc. ult.: *domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis.* Item in datione spiritus sancti; unde dicit: *et in spiritu sancto.* Act. c. X, 44: *adhuc loquente Petro verba haec, cecidit spiritus sanctus super omnes, qui audiebant verbum*, et cetera. Hebr. II, 4: *contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus et spiritus sancti distributionibus. Et in plenitudine*, et cetera. Et hoc addit, ne crederent se minus recepisse quam Iudaei; quasi dicat: spiritus sanctus non est personarum acceptor, sed in ea plenitudine fuit apud vos sicut apud Iudaeos. Act. II, 4: *repleti sunt omnes spiritu sancto*, et cetera. Sed si ad secundum, sic *in virtute*, id est virtuosam vitam vobis ostendens. Act. I, 1: *coepit dominus facere et docere. Et in spiritu sancto*, scilicet suggerente. Matth. X, v. 20: *non estis vos qui loquimini*, et cetera. *In plenitudine multa*, scilicet quia instruxi vos de omnibus ad fidem necessariis. Inducit autem eorum testimonium ad hoc, cum dicit *sicut* *vos scitis*, etc., id est, qualia dona et virtutes ostendimus in vobis. II Cor. V, 11: *spero autem in conscientiis vestris manifestos nos esse.* Deinde cum dicit *et vos imitatores*, etc., ostendit quomodo praedicationem suam virtuose receperunt, nec propter tribulationes recesserunt. Et primo ostendit eorum virtutem in hoc, quod alios imitati sunt; secundo quod aliis se imitabiles praestiterunt, ibi *ita ut facti sitis.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit quos sunt imitati; secundo in quibus sunt imitati, ibi: *excipientes.* Circa primum dicit, quod imitati sunt eos quos debuerunt, scilicet praelatos. Et ideo dicit *imitatores nostri facti*, et cetera. Phil. III, v. 17: *imitatores mei estote, fratres.* Sed imitati sunt non eo in quo delinquimus sicut homines, sed in quo imitamur Christum. Unde et dicitur I Cor. IV, 16: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*, id est, in quo imitatus sum Christum, scilicet in patientia tribulationis. Matth. XVI, 24: *si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* I Petr. c. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius.* Et ideo dicit *in tribulatione multa cum gaudio*, id est, quamvis multa tribulatio immineret propter verbum, tamen illud accepistis cum gaudio. Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis*, et cetera. Act. V, 41: *ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati. Cum gaudio*, inquam, *spiritus sancti*, non alio quocumque, qui est amor Dei, qui facit gaudium patientibus propter Christum, quia amant eum. Cant. VIII, 7: *si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam.* Et sic estis imitatores nostri, quod scilicet aliis estis imitabiles. Unde dicit *ita ut facti sitis*, et cetera. Circa quod tria facit, quia primo ostendit eos esse imitabiles; secundo quomodo eorum fama divulgata est, ibi *a vobis enim diffamatus*; tertio quomodo ab omnibus laudabantur populis, ibi *ipsi enim annuntiant.* Dicit ergo: ita perfecte nos imitati estis, *ut sitis facti forma*, id est, exemplum vitae, non solum in terra vestra, sed in aliis. Matth. V, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra*, et cetera. Sed credentibus forma facti estis quibus fides vestra innotuit. Ad quod bonitas vestra accessit. *A vobis enim diffamatus est sermo domini*, id est, praedicandi dominum, id est, vestra fama diffusa est, *non tantum in Macedonia et Achaia*, quae sunt vobis vicinae, sed *fides vestra ad Deum perfecta*, id est, quam Deus acceptat, et quae coniungit vos Deo, quae etiam est *in omni loco* divulgata. Rom. I, 8: *fides vestra annuntiatur in universo mundo*, et cetera. Et signum huius est, quia *non est necesse*, et cetera. Boni enim praedicatoris est bona aliorum in exemplum adducere. II Cor. IX, 2: *vestra enim aemulatio provocavit plurimos.* Deinde cum dicit *ipsi enim*, etc., ponit eorum laudem qua ab aliis laudabantur, quia *de nobis annuntiant*, et cetera. Prov. ult.: *laudent illam in portis opera eius.* Laudant autem in vobis meam praedicationem et vestram conversionem. Annuntiant ergo *qualem introitum habuerimus ad vos*, quia cum magna difficultate et in tribulationibus. Laudant etiam vestram conversionem. Et ostendit quomodo, a quo, et ad quid conversi sunt. Quo ad primum dicit *et quomodo conversi estis ad Deum*, id est, quam faciliter, et perfecte. Ioel. II, 12: *convertimini ad me in toto corde vestro*, et cetera. Eccli. V, 8: *ne tardes converti ad dominum, et ne differas de die in diem.* Quo ad secundum dicit *a simulacris.* I Cor. XII, 2: *scitis quoniam cum gentes essetis, ad simulacra muta prout ducebamini euntes.* Quo ad tertium dicit *servire Deo*, scilicet servitute latriae, non creaturae, sed Deo. Contra quod dicitur Rom. I, 25: *servierunt creaturae potius quam creatori*, et cetera. Et dicit *vivo*, ut excludat idololatriae cultum, quia idololatrae colebant quosdam mortuos, quorum animas dixerunt deificatas, sicut Romulum et Herculem. Et ideo dicit *vivo.* Deut. XXXII, 40: *vivo ego in aeternum.* Item quia Platonici putabant quasdam substantias separatas deos esse participatione, dicitur *vero*, non participatione divinae naturae, sed quia servientes ei sunt remunerandi. Ideo, quia sic estis, restat ut remunerationem expectetis. Unde dicit *et expectare filium eius*, scilicet Dei, *de caelis* descendentem. Lc. XII, 36: *et vos similes hominibus expectantibus dominum suum quando revertatur a nuptiis.* Is. XXX, 18: *beati omnes qui expectant eum.* Illi autem sunt, qui sunt lumbis praecincti. Duo autem expectamus, scilicet resurrectionem, ut scilicet ei conformemur. Unde dicit *quem suscitavit ex mortuis Iesum.* Rom. c. VIII, 11: *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra*, et cetera. Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Item liberari a poena futura, quae imminet reis. A causa autem poenae, scilicet a peccato, liberamur per Christum. Unde dicit *qui eripuit nos*, et cetera. Apoc. VI, 16: *abscondite vos a facie sedentis super thronum et ab ira agni*, et cetera. Ab hac ira nullus potest nos liberare nisi Christus. Matth. III, 7: *quis demonstrabit vobis fugere a ventura ira?*

Caput 2

[87863] Super I Thes., cap. 2 l. 1 Supra commendavit eos, quod in tribulationibus verbum Dei receperunt, hic commendat eos, quod ab eo non recesserunt propter tribulationes. Et circa hoc tria facit, quia primo commemorat eorum tribulationes; secundo ostendit quale eis remedium adhibuit, in III capite, ibi *propter quod*; tertio propter quid *quia nunc vivimus.* Quia vero supra dixit de eis nuntiari ab omnibus introitum apostoli ad eorum conversionem, ideo primo agit de introitu suo; secundo de eorum conversione, ibi *ideo et nos gratias.* Circa primum tria facit, quia primo commemorat suam constantiam, quam habuit antequam ad eos veniret; secundo sinceritatem doctrinae per quam eos convertit, ibi *exhortatio enim nostra*; tertio sinceritatem suae conversationis cum conversis, ibi *vos enim.* Iterum prima in duas, quia primo praemittit tribulationes, quas passus est antequam ad eos veniret; secundo quomodo fiduciam ex hoc non amisit, ibi *fiduciam habuimus.* Dicit ergo: dico quod annuntiat introitum nostrum, quem et vos scitis, quoniam *non fuit inanis*, etc., id est levis, sed difficilis, quia per multas tribulationes. Vel *non inanis*, id est vacuus, sed plenus. Gen. c. I, 2: *terra erat inanis et vacua*, et cetera. Vel *non inanis*, id est mobilis, sed stabilis. Phil. c. II, 17: *non in vanum cucurri, neque in vacuum laboravi. Sed ante* sumus *passi* passiones corporales. Prov. XIX, 11: *doctrina viri per patientiam noscitur.* Ps. XCI, 15: *bene patientes erunt, ut annuntient.* Item spirituales, quia *contumeliis* ex hoc *affecti in Philippis*, ubi propter curationem pythonissae passus est tribulationes. Et haec civitas est Macedoniae. Nec tamen propter haec fiducia praedicandi est extincta. Is. XII, 2: *ecce Deus salvator meus, fiducialiter agam, et non timebo.* Et haec fiducia fuit praedicandi *ad vos Evangelium Dei in multa sollicitudine* de vestra conversione. Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine.* II Cor. XI, 28: *praeter ea quae extrinse-*

cus sunt, instantia mea quotidiana, sollicitudo omnium Ecclesiarum. Deinde cum dicit *exhortatio*, ostendit sinceritatem suae praedicationis. Et circa hoc duo facit, quia primo probat sinceritatem suae doctrinae; secundo quaedam quae dixerat, exponit, ibi *non quasi hominibus.* Circa primum duo facit, quia primo excludit corruptionem doctrinae; secundo ponit sinceritatem, ibi *sed sicut probati.* Doctrina autem corrumpitur vel propter rem quae docetur, vel propter intentionem docentis. Propter primum dupliciter corrumpitur doctrina, scilicet vel per errorem, sicut docens salutem esse per Christum cum legalibus. II Tim. III, 13: *mali homines et seductores proficient in peius errantes, et in errorem alios mittentes.* Ideo dicit *exhortatio enim nostra non est*, sicut aliquorum, *de errore.* Vel propter immunditiam, sicut dicentium vacandum esse voluptatibus, quae doctrina est a quodam Nicolao, qui permisit promiscua matrimonia, communicans alii suam uxorem; ideo dicit *neque de immunditia.* Ap. II, v. 20: *permittis mulierem Iezabel, quae se dicit prophetam, docere et seducere servos meos fornicari, et manducare de idolotitis*, et cetera. Iob VI, 30: *non invenietis in lingua mea iniquitatem.* Item nec est exhortatio in dolo sicut quorumdam, qui licet verum dicant, habent tamen intentionem corruptam, quia non profectum auditorum neque Dei honorem, sed suum quaerunt honorem. Contra quod dicit *neque in dolo.* Ier. IX, 8: *sagitta vulnerans lingua eorum, dolum locuta est*, et cetera. Sua ergo praedicatio non est corrupta, sed sincera. Sincerum autem aliquid est, quod servat suam naturam. Tunc autem est praedicatio sincera, quando quis docet eo tenore et fine quo Christus docuit. Et ideo dicit *sed sicut probati*, id est, eo modo et ea intentione qua Deus nos elegit et approbavit ad praedicandum Evangelium loquimur. Gal. II, 7: *creditum est mihi Evangelium praeputii, sicut Petro circumcisionis.* Act. IX, v. 15: *vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram gentibus, et regibus, et filiis Israel.* Deinde cum dicit *non quasi hominibus*, etc., ostendit quod sua praedicatio non est in dolo. Primo excludens illud per quod videretur esse dolosa; secundo manifestat per signum, ibi *neque aliquando*; tertio per causam, ibi *neque in occasione.* Propter primum dicit: praedicatio mea non est quasi hominibus placens, scilicet finaliter. Ps. LII, 6: *dissipata sunt ossa eorum, qui hominibus placent.* Gal. I, 10: *si hominibus placerem, Christi servus non essem.* Aliquando tamen debent velle placere hominibus propter gloriam Dei, ut praedicatio magis fructificet, sicut dicitur I Cor. X, 33: *ego per omnia omnibus placeo*, et cetera. *Sed Deo*, et cetera. Prov. XVI, 2: *omnes viae hominum patent oculis eius.* Huius autem signum est, quia non adulati sumus loquentes eis placentia. Is. c. XXX, 10: *loquimini nobis placentia, videte nobis errores*, et cetera. Prov. XXIV, 28: *non lactes quemquam labiis tuis*, et cetera. Et idem ostendit per causam. Propter duo enim aliquis quaerit hominibus placere, scilicet vel propter beneficia, vel propter gloriam. Hoc autem hic excludit, et primo, primum, dicens *neque fuimus*, et cetera. Quia non solum adulationem devitamus, sed etiam omnem occasionem avaritiae. I Tim. VI, 5: *existimantium quaestum esse pietatem.* Ier. VI, 15: *a minori quippe usque ad maiorem, omnes avaritiae student.* Secundo, secundum, ibi *neque quaerentes a vobis neque ab aliis gloriam* de doctrina, cum haberemus unde possemus gloriari et accipere, imo oneri esse, quia debebant ei gloriam et sustentationem; unde dicit *cum possemus.* Et vocat onus, quia perverse eis praedicantes ultra modum haec ab eis quaerebant. Is. III, 14: *vos enim depasti estis vineam meam*, et cetera. Deinde cum dicit *sed facti sumus*, etc., manifestat haec duo, et primo quod non quaerit humanam gloriam; secundo quod nec occasionem avaritiae, ibi *memores enim* *estis.* Circa primum duo facit; quia primo ostendit suam humilitatem; secundo sub similitudine ostendit suam sollicitudinem, ibi *tamquam si nutrix.* Ponit ergo primum, dicens quod *facti sumus parvuli*, etc., id est humiles. Eccli. XXXII, v. 1: *rectorem te posuerunt? Noli extolli, sed esto in illis quasi unus ex ipsis.* Quod ostendit in similitudine, dicens *tamquam si nutrix*, quae scilicet condescendit infanti balbutiendo ei loquens, ut puer loqui discat, et in gestibus ei etiam condescendit. I Cor. IX, 22: *omnibus omnia factus sum.* I Cor. III, 1: *tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam. Etiam animas.* Io. X, 11: *bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis*, et cetera. *Quoniam charissimi*, et cetera. II Cor. XII, 15: *ego autem libentissime impendam et superimpendar ego ipse pro animabus vestris*, et cetera. Deinde cum dicit *memores enim estis*, ostendit, secundum, quod supra dixerat, scilicet *item neque per occasionem avaritiae*, quia nihil a vobis sumpsimus, sed de labore, quia *laboris*, et cetera. Et aliqui laborant quidem, sed ex solatio, sed nos non, sed cum labore. Ideo dicit *laboris nostri*, non propter exercitationem corporis, sed cum fatigatione. Unde dicit *et fatigationis.* Aliqui etiam laborant de die, nos vero *nocte et die.* Per hoc enim voluit arcere pseudo, qui nimis accipiebant, et propter otiosos inter eos. I Cor. IV, 12: *laboramus operantes manibus nostris*, et cetera. Deinde cum dicit *vos enim estis*, ponit puritatem suae conversationis, et primo quomodo sancta, quo ad vitam; secundo quomodo sollicita, quo ad doctrinam, ibi *qualiter unumquemque.* Dicit ergo: scitis *quam sancte*, id est pure. Lev. XI, 44 et XIX, 2: *sancti estote, quia ego sanctus sum. Iuste*, quo ad proximum. Tit. II, 12: *sobrie et iuste, et pie vivamus in hoc saeculo. Sine querela, vobis qui credidistis*, id est ex quo credidistis nihil agentes, unde quis posset scandalizare unumquemque vestrum singulariter. Nota quod singularis praedicatio quandoque multum valet. Tamquam *pater.* I Cor. IV, 15: *in Christo Iesu per Evangelium ego vos genui. Deprecantes.* Philem. 8: *multam fiduciam habens in Christo Iesu imperandi tibi quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro. Et consolantes* per verba lenia. Contra quod dicitur Ezech. XXXIV, 4: *cum austeritate imperabatis eis cum potentia.* Is. LXI, 2: *ut consolarer omnes lugentes, et ponerem consolationem lugentibus Sion.* Et quid praedicasti? *Ut digne*, id est, ut vestra conversatio esset talis, qualis decet ministros Christi. Col. I, 10: *ambuletis digne Deo per omnia placentes. Deo, qui*, et cetera. Sap. VI, 21: *concupiscentia itaque sapientiae deducet ad regnum perpetuum.*

Lectio 2

[87864] Super I Thes., cap. 2 l. 2 Supra ostendit apostolus qualis fuit ad eos introitus suus, hic ostendit qualis fuit eorum conversio. Et circa hoc duo facit, quia primo ostendit, quod perfecte conversi sunt per fidem firmam; secundo quomodo fortiter perstiterunt in tribulationibus, ibi *vos enim.* Ponit ergo primo bona eorum pro quibus gratias agit, et reddit rationem. Dicit ergo *ideo*, quia sollicite vobis praedicavi, sicut pater filiis, ideo de bonis vestris *gratias ago*, sicut pater de bonis filiorum. III Io. II, v. 4: *maiorem horum non habeo gratiam, quam ut audiam filios meos in veritate ambulare.* Phil. IV, 6: *cum gratiarum actione.* Sed de quo? *Quoniam cum accepissetis a*

nobis, et cetera. Gratias debet agere praedicator quando verbum eius in auditoribus proficit. Et dicit verba *auditus Dei a nobis*, id est, per nos. Ps. LXXXIV, 9: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Rom. X, 17: *fides enim ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Accepistis illud*, id est, firmiter in corde tenuistis, *non ut verbum hominum*, quia vana verba hominis. II Cor. XIII, 3: *an experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus?* II Petr. I, 21: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Et quare gratias agitis? Quia hoc ipsum quod *credidistis*, Deus in vobis operatus est. Phil. II, 12: *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate.* Is. c. XXVI, 13: *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.* Deinde cum dicit *vos enim*, ostendit quomodo fortiter perstiterunt in tribulationibus. Et circa hoc duo facit, quia primo ponit tribulationes eorum in quibus steterunt; secundo quod remedium proposuit adhibere, ibi *nos autem.* Item prima dividitur in duas, quia primo commendat eorum patientiam in adversis; secundo reprehendit eos, qui intulerunt adversa, ibi *qui Christum.* Dicit ergo: accepistis verbum non ut est hominum, *sed sicut est vere verbum Dei*, quia exposuistis vos pro illo usque ad mortem. Per hoc enim, quod homo moritur propter Christum, testificatur quod verba fidei sunt verba Dei. Et ideo martyres idem est quod testes. *In Iudaea.* Ibi enim fides Christi primo est annuntiata. Is. II, 3: *de Sion exibit lex, et verbum domini de Ierusalem.* Ibi etiam primo persecutio fidei facta fuit. Act. VIII, 1: *facta est autem in illa die persecutio magna in Ecclesia, quae erat Ierosolymis*, et cetera. Hebr. c. X, 32: *rememoramini autem pristinos dies, in quibus illuminati magnum certamen sustinuistis passionum.* Et isti similes passiones passi sunt. Et ideo dicit *eadem passi a contribulibus vestris*, id est, ab infidelibus Thessalonicensibus. Matth. X, 36: *inimici hominis*, et cetera. Deinde cum dicit *qui et dominum*, vituperat Iudaeos, a quibus incepit persecutio. Et primo commemorat eorum culpam; secundo rationem culpae, ibi *ut impleant.* Circa primum tria facit: primo eorum culpam ponit in comparatione ad Dei ministros; secundo ad ipsum; tertio ad totum genus humanum. Ministri Dei sunt praedicatores. Praedicatio autem principaliter est a Christo, figuraliter a prophetis, executive ab apostolis. Contra hos tres insurrexerunt Iudaei. Et primo dicit de Christo, ibi *qui et dominum.* Matth. XXI, 38: *hic est haeres, venite, occidamus eum.* Nec obstat si gentiles occiderunt eum, quia ipsi suis vocibus petierunt eum occidi a Pilato. Ier. XII, 8: *facta est haereditas mea mihi, quasi leo in silva, dedit contra me vocem*, et cetera. Secundo dicit de prophetis, ibi *et prophetas.* Act. VII, 52: *quem prophetarum non sunt persecuti patres vestri? Et occiderunt eos, qui praenuntiabant de adventu iusti, cuius vos nunc proditores et homicidae fuistis.* Tertio dicit de apostolis *et nos*, scilicet apostolos. Matth. X, 17: *tradent vos in Conciliis*, et cetera. Secundo ponit culpam in comparatione ad Deum, ibi *Deo non placent*, licet crederent in hoc se obsequium praestare Deo Io. XVI, 2. Sed quia zelum Dei habent non secundum scientiam, ideo Deo non placent, quia non faciunt recta fide, et *sine fide impossibile est placere Deo*, Hebr. XI, 6. Is. V, v. 25: *iratus est furor domini in populo*, et cetera. Tertio ostendit eorum culpam in comparatione ad totum genus humanum, cum dicit *omnibus hominibus adversantur.* Gen. c. XVI, 12: *manus eius contra omnes*, et cetera. Adversantur autem in hoc, quia prohibent et impediunt praedicationem gentilium et conversionem. Act. XI, 2 reprehenditur Petrus, quod ivit ad Cornelium. Item Lc. XV, v. 28 filius maior, scilicet populus Iudaeorum, turbatur, quia filius minor, id est, populus gentilium recipitur a patre. Is.

XLV, 10: *vae qui dicit patri: quid generas?* Num. XI, 29: *quis det ut omnis populus prophetet?* Ratio autem huius culpae est ex divina permissione, qua vult ut impleant peccata sua. Omnium enim quae fiunt, sive bona, sive mala, est quaedam certa mensura, quia nihil est infinitum. Et omnium istorum mensura est in praescientia. Bonorum quidem, in eius praeparatione. Eph. IV, 7: *quia unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Malorum vero, in permissione, quia si aliqui sunt mali, non tamen quantum volunt, sed quantum Deus permittit. Et ideo tamdiu vivunt, quamdiu perveniant ad hoc, quod Deus permittit. Matth. XXIII, 32: *implete mensuram patrum vestrorum*, et cetera. Et ideo dicit *ut impleant*, et cetera. Deus enim dedit Iudaeis post passionem Christi spatium poenitentiae per quadraginta annos, nec conversi sunt, sed addebant peccata peccatis. Et ideo Deus non plus permisit. Unde dicit hic *pervenit ira Dei*, et cetera. IV Reg. XXII, 13: *ira Dei magna succensa est contra nos, quia non audierunt patres nostri verba libri huius*, et cetera. Lc. XXI, 23: *erit enim pressura magna super terram, et ira populo huic*, et cetera. Et non credas quod haec ira sit per centum annos, sed *usque in finem* mundi, quando plenitudo gentium intraverit, et cetera. Lc. XIX, 44 et XXI, 6 et Matth. XXIV, 2: *non relinquetur lapis super lapidem, qui non destruatur.* Deinde cum dicit *nos autem*, ostendit remedium, quod eis proposuit adhibere, scilicet quod personaliter iret ad eos. Et circa hoc duo facit, quia primo ponit propositum suae visitationis; secundo impedimentum, ibi *sed impedivit*; tertio causam quare volebat ire, ibi *quae autem est.* Dicit ergo *nos autem, fratres, desolati a vobis*, a quibus eramus separati, vel propter tribulationes vestras, *ore*, id est, carentes collocutione, *et aspectu*, id est, carentes visione: propter haec enim duo necessaria est amici praesentia, quia est consolativa; sed *non corde*, quia corde sumus praesentes. I Cor. V, 3: *ego absens quidem corpore, praesens autem spiritu. Abundantius festinavimus faciem*, et cetera. Ut sicut corde, sic et corpore praesens esset. Rom. XV, 23: *cupiditatem habens veniendi ad vos ex multis iam praecedentibus annis*, et cetera. *Festinavimus*, dicit pluraliter, quia scribit ex persona trium, scilicet sui, Silvani et Timothei. Ideo etiam *voluimus venire ad vos*, omnes forte semel, sed ego Paulus *semel et iterum*, id est, bis proposui, *sed impedivit nos Satanas*, id est, procuravit impedimenta, forte per aeris tempestates. Ap. VII, 1: *isti sunt Angeli, qui tenent ventos.* Deinde cum dicit *quae est enim*, ostendit causam propositi. Primo quantum ad futurum; secundo quantum ad praesens, ibi *vos enim*, et cetera. Dicit ergo: desidero videre vos, et gratias ago de bonis vestris, quae sunt spes nostra. Nam pro his speramus a Deo praemia, quando reddere venerit unicuique secundum opera sua. Maxima enim est retributio praedicatori ex his quos convertit. *Aut gaudium*, quia gaudium illorum est gaudium apostoli, sicut bonum eorum est bonum apostoli; bonum enim effectus reducitur in bonum causae. *Aut corona gloriae*, quia pro certaminibus eorum et iste, qui induxit ad certandum, coronatur. Dux enim, qui induxit milites ad pugnam coronabitur. Eccli. XXX, v. 2: *qui docet filium, laudabitur in illo, et in medio domesticorum in illo gloriabitur*, et cetera. Haec, inquam, spes, quae est? *Nonne vos?* Imo sic in futuro *ante dominum nostrum Iesum Christum in adventu eius.* Sed etiam in praesenti *vos enim estis*, apud omnes fideles, *gloria nostra.* I Cor. c. IX, 15: *melius est mihi mori, quam ut gloriam meam quis evacuet. Et gaudium*, quo laetor de bonis vestris in praesenti.

Caput 3

[87865] Super I Thes., cap. 3 Commemoravit tribulationes quas passi erant, et remedium quod proposuit eis impendere, hic ostendit quomodo eis subvenisset visitando per Timotheum. Et primo agit de missione nuntii; secundo de relatione facta per eum, ibi *nunc autem*; tertio de effectu relationis in apostolo, ibi *ideo consolati.* Item prima in tres, quia primo praemittit causam quare misit eum; secundo qualem misit; tertio causam propter quam misit. Dicit ergo *propter quod*, id est, quia impedivit nos Satanas, tamen *vos estis gloria nostra*; ideo *non sustinentes* pondus amoris inclinantis ad vos. Is. I, 14: *facta sunt mihi molesta*, et cetera. Gen. XLV, 1: *non se poterat ultra cohibere. Placuit nobis*, scilicet Paulo et Silvano, *remanere Athenis* solis *et misimus Timotheum*, quia erat apostolo convenientissimus. Phil. II, 20: *neminem habeo tam unanimem, qui sincera affectione pro vobis sollicitus sit.* I Cor. IV, 17: *misi ad vos Timotheum, qui est filius meus charissimus et fidelis in domino. Fratrem*, per charitatem adiuvantem. Prov. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma. Et ministrum.* Ecclesiae dignitas est. II Cor. XI, 23: *ministri Christi sunt, et ego*, et cetera. Mittit autem ad confirmandos eos et referendum sibi. Deinde cum dicit *ad confirmandos*, etc., ostendit quod mittitur ad confirmandum. Et primo facit hoc; secundo ponitur ratio confirmationis, ibi *ipsi enim.* Dicit ergo *ad confirmandos vos et exhortandos*, quia per exhortationes animus hominis confirmatur. Iob IV, 4: *vacillantes confirmaverunt sermones tui.* Lc. XXII, v. 32: *et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Et indigetis exhortari *pro fide vestra, ut nemo moveatur in his tribulationibus.* Eccli. c. X, 4: *si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, locum tuum ne dimiseris.* Est autem ratio duplex confirmans. Una ex ordinatione divina: *ipsi enim scitis*, etc., quasi dicat: ita voluit Deus, ut per tribulationes in caelum intraretis. Act. XIV, 22: *per multas tribulationes oportet vos intrare in regnum Dei*, et II Tim. III, 12: *omnes qui pie volunt vivere in Christo Iesu, persecutionem patientur.* Per hanc viam ivit Christus. Lc. ult.: *oportebat Christum pati et resurgere, et sic intrare in gloriam suam.* Alia ratio est ex parte praenuntiationis, quia praevisa minus feriunt. Unde dicit *nam et cum apud*, etc., id est, quia ego praedixi vobis tribulationes, quas estis passi in istis annis, *misi ad cognoscendum*, etc., qualiter scilicet essetis fortes in fide. Prov. XXVII, v. 23: *diligenter agnosce vultum pecoris tui, et greges tuos considera. Is qui tentat*, scilicet Diabolus. Matth. IV, 3: *accedens tentator*, Glossa: cuius officium est tentare. Sed contra: tentant mundus et caro. Iac. c. I, 14: *unusquisque tentatur a concupiscentia sua*, et cetera. Item Gen. XXII, 1: *tentavit Deus Abraham*, et cetera. Respondeo. Tentare est experimentum de aliquo sumere. In hoc considerandum est ad quid velit sumere, et quomodo. Nam hoc est dupliciter: vel ut ipse cognoscat, vel ut alium cognoscere faciat. Primo modo Deus non tentat, ipse enim scit quid est in homine Io. II, 25. Secundo modo sic: Deus enim tentavit Abraham, scilicet ut alii scirent fidem eius. Sed primo modo tentare est dupliciter, scilicet ut promoveat ad bonum, sicut episcopus promovendos examinat; vel aliquis tentat ut decipiat, et hoc est Diaboli, quia scilicet inquirit conditionem hominum, ut secundum diversas conditiones ad diversa vitia ad quae proni sunt inducat. I Petr. V, 8: *adversarius vester Diabolus*, et cetera. Officium ergo eius est tentare ad decipiendum. Mundus autem et caro dicuntur tentare materialiter,

quia per ea, ad quae ipsa inclinant, sumitur experimentum de homine, utrum firmus sit ad mandata Dei et dilectionem. Si enim vicerit concupiscentia, non perfecte diligit Deum. Et similiter quando res mundi vel terrent, vel afficiunt. *Et inanis*, quia si tentationi non resistitis, labor vester esset inanis. Gal. IV, 11: *timeo vos ne forte sine causa laboraverim in vobis.* Ez. XVIII, 24: *omnes iustitiae eius quas operatus est, non recordabuntur.* Inanis autem dicitur, respectu mercedis aeternae; tamen bona ante peccatum commissa ad aliquid valent, quia post poenitentiam reviviscunt, et disponitur quis faciliter ad convertendum. Deinde cum dicit *nunc autem*, etc., ostendit quomodo retulit Timotheus bona eorum pertinentia ad Deum et apostolum: ad Deum fidem et charitatem. Gal. VI, 15: *in Christo Iesu, neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura.* Sed fidem, etiam ad apostolum; unde dicit *et quia memoriam.* Eccli. XLIX, 1: *memoria Iosiae in compositione operis facta, opus pigmentarii*, et cetera. Prov. X, 7: *memoria iusti cum laudibus*, et cetera. *Desiderantes videre nos, sicut et nos quoque vos.* Augustinus: *durus est animus, qui dilectionem, et si non velit impendere, noluit rependere.* Is. LI, 2: *attendite ad Abraham patrem vestrum*, et cetera. Deinde cum dicit *ideo consolati*, ponitur effectus relationis triplex, scilicet spiritualis consolationis, gratiarum actionis, ibi *quam enim*, et orationis multiplicatae, ibi *nocte.* Dicit ergo: quia talia audivimus de vobis, licet necessitates temporalium immineant et tribulationes corporales, tamen *consolati sumus.* Ps. XCIII, 19: *secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae laetificaverunt animam meam*, et cetera. II Cor. I, 3: *benedictus Deus et pater domini nostri Iesu Christi, pater misericordiarum, et Deus totius consolationis*, et cetera. Et hoc *per fidem vestram*, id est, audiens firmitatem fidei vestrae, *quoniam vivimus*, et cetera. Quasi dicat: tantum diligo statum vestrum, quod reputo me per ipsum vivere. Gen. c. XLV, 28: *sufficit mihi si adhuc Ioseph filius meus vivit.* Deinde cum dicit *quam enim*, etc. ponitur secundus effectus relationis factae, scilicet gratiarum actio; quasi dicat: non sufficio, quod aliquam condignam gratiarum actionem agam Deo pro vobis. Mich. VI, 6: *quid dignum offeram domino*, et cetera. Ps. CXV, v. 12: *quid retribuam domino pro omnibus*, et cetera. Referendae sunt tamen gratiarum actiones *in omni gaudio*, quod omnino non est exterius, sed *quo gaudemus propter vos*, in conscientia, *ante dominum*, qui videt eam. Vel *ante dominum*, quia de proximo placet Deo. I Cor. XIII, 6: *congaudet veritati*, et cetera. Deinde cum dicit *nocte*, etc., ponitur tertius effectus relationis, et primo proponit multiplicitatem orationis, secundo ostendit quid orando optet, ibi *ipse autem*, et cetera. Dicit ergo: gratias agimus de praeteritis, nec tamen deficimus quin oremus pro futuris, imo *nocte ac die*, id est, adversis et prosperis. Ps. LIV, 18: *vespere et mane ac meridie narrabo*, et cetera. *Quae desunt*, et cetera. Non quidem quae erant de necessitate fidei, sed aliqua secreta, quae necdum apostolus eis praedicavit in sua novitate. I Cor. III, 1: *non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus*, et cetera. Io. XVI, 12: *multa habeo vobis loqui, quae non*, et cetera. Deinde cum dicit *ipse autem Deus*, etc., demonstrat quid optet eis. Et circa hoc primo ostendit quid petat, ibi *ad confirmanda.* Petit autem duo: unum ex parte sua, ut posset ire ad eos. Unde dicit *ipse Deus et pater noster*, et cetera. Io. XX, 17: *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum*, et cetera. Prov. XVI, 1: *hominis est praeparare animum, et domini gubernare linguam.* Aliud ex parte eorum. Unde dicit *vos autem multiplicet*, scilicet in fide. II Reg. XXIV, v. 3: *adaugeat dominus populum suum centuplum, quam sunt*, et cetera. Et ut augeantur merita.

Unde dicit *et abundare faciat charitatem vestram*, quae semper in via crescere potest. Col. III, 14: *super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Et primo, *invicem*; secundo, *in omnes.* Gal. VI, 10: *operemur bonum ad omnes: maxime autem ad domesticos fidei.* Et ponit exemplum de seipso, dicens *quemadmodum*, etc., quasi dicat: sicut et ego diligo vos. II Cor. VII, 3: *in cordibus nostris estis ad commoriendum et ad convivendum.* Sed ad quid petit? *Ad confirmanda corda vestra sine querela*, id est, ut nullus possit conqueri de vobis. Lc. I, 6: *incedentes in omnibus mandatis et iustificationibus sine querela.* Et *sanctitate ante Deum*, scilicet qui cor videt. Lc. I, 75: *in sanctitate et iustitia coram ipso*, et cetera. Et hoc apparet *in adventu domini nostri Iesu Christi*, ut vos inveniat sanctos; qui adventus erit *cum omnibus sanctis eius*, id est, sitis in conspectu eius, sicut sunt omnes sancti ante eum.

Caput 4

Lectio 1

[87866] Super I Thes., cap. 4 l. 1 Supra commendavit apostolus fideles de constantia in tribulationibus et aliis bonis, hic in futurum monet ad bene agendum. Et primo proponit generalem admonitionem; secundo specificat, ibi *ut abstineatis.* Circa primum duo facit, quia primo proponit intentum, secundo rationem monitionis assignat, ibi *ut abundetis*, et cetera. Dicit ergo: audivi bona vestra praeterita, sed in futurum *rogamus*, et cetera. Inducit autem eos primo ex parte sua. Et ideo dicit *rogamus.* Ps. CXXI, 6: *rogate quae ad pacem sunt*, et cetera. Item ex parte Christi, et sic dicit *obsecramus*, et cetera. Obsecrat autem, quia erant perfecti. I Tim. V, 1: *seniorem te ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Sed quid rogat? *Ut quemadmodum*, et cetera. Docuerat eos apostolus quomodo oporteret eos ambulare in via communi iustitiae, quae est per mandata. Unde dicit: *accepistis*, et cetera. Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum tuorum*, et cetera. Item quomodo placerent Deo in via consiliorum. Sap. IV, 10: *placens Deo factus est dilectus.* Vel quomodo ambuletis, scilicet per rectam operationem. Io. XII, 35: *ambulate dum lucem habetis.* Quomodo placeatis, scilicet per rectam intentionem. *Sic et ambuletis*, id est, ut servetis primam doctrinam non recedendo ab ea. Gal. I, 8: *sed licet nos aut Angelus de caelo evangelizet vobis praeter quam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* Ratio monitionis accipitur primo ex fructu servatae monitionis; secundo ex ipsa monitione, ibi *scitis enim quae*, et cetera. Dicit ergo: licet sitis boni, tamen per exercitium mandatorum et consiliorum abundabitis et proficietis. II Cor. IX, 8: *potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis.* Est enim charitas tam magna, quod semper restat quo proficiendum sit. Item quae ex monitione accepistis, honesta sunt et utilia. Ps. XVIII, 8: *lex domini immaculata*, et cetera. Prov. VI, 23: *mandatum lucerna est, et lex lux et via vitae.* Ideo dicit *quae praecepta*, id est, qualia. Et hoc *per dominum Iesum* accepta ab eo. I Cor. c. XI, 23: *ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis*, et cetera. Hebr. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrari per dominum ab his, qui audierunt*, et cetera. Et haec sunt ista. *Haec est voluntas Dei sanctificatio vestra*, quasi dicat: omnia praecepta Dei sunt ad hoc

quod sitis sancti. Sanctitas enim dicit munditiam et firmitatem. Et omnia Dei praecepta inducunt ad ista, ut quis mundus sit a malo, et firmus in bono. Rom. XII, 2: *probetis quae sit voluntas Dei*, scilicet explicata per praecepta. Deinde cum dicit *ut abstineatis*, monet in speciali. Et primo corrigit eos de quibusdam inordinationibus inter eos; secundo promovet ad observantiam bonorum, V cap., ibi *de temporibus.* Tres autem inordinationes erant inter eos, scilicet carnalium vitiorum quantum ad quosdam, item curiositatis, item tristitiae de mortuis, et ideo de istis agit. Secunda, ibi *de charitate autem.* Tertia, ibi *nolumus vos.* Circa primum duo facit, quia primo monet abstinere ab immoderato appetitu carnalium; secundo ponit rationem, ibi *quoniam vindex.* Iterum prima in duas, quia primo prohibet luxuriam; secundo avaritiam. Et coniungit haec semper: quia utrumque est circa obiectum corporale, licet hoc compleatur in delectatione spirituali. Item, primo docet cavere luxuriam quantum ad non suam, secundo quantum ad uxorem propriam, ibi *ut sciat.* Dicit ergo *ut abstineatis a fornicatione.* Voluntas enim Dei est abstinere a fornicatione, ergo est peccatum mortale, quia est contra praeceptum et voluntatem Dei. Tob. IV, 13: *attende tibi ab omni fornicatione.* Sed et respectu uxoris abstineatis honeste, *ut sciat unusquisque vas suum*, id est, uxorem, *possidere in sanctificatione*, cessando ad tempus, *et in honore, non in passione*, ut scilicet passio praecedat; *sicut et gentes*, quia hoc est gentilium quaerere delectationes praesentes, non autem futurae vitae. *In sanctificatione et honore*, quia hic est debitus usus matrimonii, quia est ad bonum prolis, vel ad reddendum debitum, et sic potest esse sine peccato; sed aliquando est veniale peccatum, si non efferatur concupiscentia ultra limites matrimonii, scilicet quando licet concupiscentiam habeat, non tamen uteretur ea nisi esset uxor sua. Sed quando est extra limites matrimonii, sequitur mortale, et hoc quando si non esset sua uxor, adhuc uteretur ea, et libentius cum alia. Hebr. ult., 4: *sit honorabile connubium, et thorus immaculatus.* Fornicatores autem et adulteros iudicabit Deus. I Petr. III, 7: *viri similiter cohabitantes secundum scientiam quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honorem, tamquam cohaeredibus gratiae et vitae, ut non impediantur orationes vestrae.* Deinde cum dicit *et ne quis*, prohibet avaritiam. Unde dicit *et ne quis supergrediatur*, id est, violentiam inferat auferendo aliena per potentiam. Iac. II, 6: *nonne divites per potentiam vos opprimunt? Neque circumveniat* per dolum. Ier. V, 27: *sicut decipula plena avibus, sic domus eorum plenae dolo.* Deinde cum dicit *quoniam vindex*, etc., ponitur ratio monitionis, quam primo assignat ex divina ultione; secundo ostendit hanc ultionem esse iustam, ibi *non enim vocavit.* Dicit ergo: abstineamus ab his, quia *dominus est vindex.* Gal. V, 21: *praedico vobis sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Nam certe iuste ulciscitur, cuius una est ratio ex Deo vocante, secunda ex contrarietate doni. Si dominus vocat te ad unum, et tu agis contrarium, dignus es poena. Et ideo dicit *non enim vocavit*, et cetera. Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut simus sancti et immaculati in conspectu eius in charitate.* Rom. VIII, 30: *quos vocavit, hos et iustificavit*, et cetera. Ideo dicit *itaque*, etc.; quasi dicat: haec est una ratio specialis quam dixi. Alia est ratio, quia contrariantur haec vitia spiritui, qui datus est nobis. Unde qui haec agit, iniuriam facit spiritui sancto. Ideo dicit *qui etiam*, et cetera. Hebr. X, 28: *irritam quis faciens legem Moysi sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur, quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit in quo sanctificatus est, et spiritui gratiae contumeliam fecerit?* Deinde cum dicit *de charitate autem*, etc., retrahit ab otiositate. Sciendum est autem, quod sicut dicit Hieronymus in epistola ad Galatas, Thessalonicenses erant liberales, et erat consuetudo apud eos divites dare multum; et ideo pauperes otiose inhaerebant beneficio eorum, non curantes labores, sed discurrere per domos. Et ideo primo commendat liberalitatem dantium; secundo otium accipientium dissuadet, ibi *et operam detis.* Dicit ergo primo, quod non indigent moneri ad charitatem; secundo monet quod in ea proficiant, ibi *rogamus autem.* Dicit ergo *de charitate autem fraternitatis*, id est, quod diligatis fratres, *non est necesse scribere vobis.* Rom. XII, 10: *charitate fraternitatis invicem diligentes.* Hebr. ult.: *charitas fraternitatis maneat in vobis.* Et ratio est quia *ipsi didicistis a Deo*, scilicet praeceptum in lege. Lev. XIX, 18: *diliges amicum tuum sicut teipsum.* Item in Evangelio. Io. XIII, 34: *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem*, et cetera. Vel *didicistis* interiori disciplina. Io. VI, 45: *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me*, et cetera. Et hoc addiscit per spiritum sanctum. Deinde cum dicit *rogamus autem*, hortatur eos ad proficiendum in charitate, dicens: et quia habetis charitatem ad omnes, ideo *rogamus* ut proficiatis. Et licet alii abutantur, vos tamen insistatis. Prov. XV, 5: *in abundanti iustitia virtus maxima est.* Deinde cum dicit *et operam detis*, arguit otiosos, et primo eorum inquietudinem; secundo ostendit quomodo eam reprimant; tertio quare. Dicit ergo: *operam detis, ut quieti sitis.* Prov. VII, 10: *garrula et vaga, quietis impatiens, nec valens pedibus suis in domo consistere*, et cetera. II Thess. III, 7: *non inquieti fuimus inter vos, neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione nocte et die operantes*, et cetera. *Otium* reprimentes exercendo negotia. Unde dicit *et ut vestrum negotium agatis.* Prov. XXIV, 27: *diligenter exerce agrum, ut postea aedifices domum tuam.* Dicit autem *vestrum*, sed numquid non alienum negotium est agendum? Et videtur quod sic. Rom. ult.: *assistatis ei in quocumque negotio.* Respondeo. Dicendum est, quod omnia possunt inordinate fieri, si fiant praeter ordinem rationis, tunc scilicet quando aliquis se improbe gerit, et ordinate, scilicet quando servatur ordo rationis, et in necessitate, et hoc est commendabile. *Et operemini manibus vestris*, id est, operando manibus vestris. Eccli. XXXIII, 29: *multa mala docuit otiositas*, et cetera. Ez. XVI, 49: *haec fuit iniquitas Sodomae sororis tuae, superbia, saturitas panis, et abundantia, et otium ipsius et filiarum eius, et manum egeno et pauperi non porrigebant*, et cetera. Et hoc est in praecepto omnibus illis, qui non habent alia unde licite vivere possunt; quia de praecepto naturae est, quod homo corpus sustentet, II Thess. III, 10: *qui non vult operari, nec manducet.* Huius est duplex ratio. Prima propter exemplum aliorum. Unde dicit *ut et honeste*, et cetera. Infideles enim videntes conversationem vestram sic otiosam, detestantur vos. I Tim. III, 7: *oportet autem illum testimonium habere bonum ab his qui foris sunt*, et cetera. Secunda ratio, ut non desideretis ea quae sunt aliorum; unde dicitur *et nullius aliquid desideretis.* Prov. XXI, 25: *desideria occidunt pigrum.* Eph. IV, 28: *qui furabatur, iam non furetur*, et cetera. Et ideo haec inquietudo si reprimatur, est in bonum exemplum, et in repressionem desiderii.

Lectio 2

[87867] Super I Thes., cap. 4 l. 2 Supra induxit ad continentiam a cupiditatibus, et compescuit ab otiositate, hic compescit ab inordinata tristitia. Primo praemittens monitionem, secundo assignat rationem, ibi *si enim credimus.* Prohibentur ergo, ne scilicet inordinate tristentur, unde dicit *sicut et caeteri.* Videtur autem apostolus bene concedere tristari pro mortuis, aliquid tamen prohibere, ne scilicet inordinate tristentur, unde dicit *sicut et caeteri.* Quod enim aliquis tristetur, scilicet de mortuis, habet pietatem. Primo propter defectum corporis deficientis. Debemus enim eos diligere, et corpus propter animam. Eccli. XLI, v. 1: *o mors, quam amara est memoria tua homini pacem habenti*, et cetera. Secundo propter discessum et separationem, quae dolorosa est amicis. I Reg. XV, 32: *siccine separat amara mors?* Tertio quia per mortem fit commemoratio peccati. Rom. VI, 23: *stipendia peccati mors.* Quarto quia fit commemoratio mortis nostrae. Eccle. VII, 3: *in illa enim finis cunctorum admonetur hominum, et vivens cogitat quid futurum sit*, et cetera. Sic ergo tristandum, sed moderate. Unde Eccli. XXII, 11: *modicum plora supra mortuum, quoniam requievit*, et cetera. Et ideo dicit *sicut et caeteri qui spem non habent*, scilicet quia isti credunt huiusmodi defectus perpetuos, sed nos non. Phil. III, 20-21: *salvatorem expectamus dominum nostrum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Unde signanter dicit *de dormientibus.* Io. XI, v. 11: *Lazarus amicus noster dormit.* Dormiens enim tria facit. Cubat in spe surgendi. Ps. X: *numquid qui dormit non adiiciet ut resurgat?* Sic et qui moritur in fide. Item in dormiente anima vigilat. Cant. c. V, 2: *ego dormio, et cor meum vigilat*, et cetera. Item postea homo resurget magis refectus et vegetus. Sic sancti resurgent incorruptibiles, I Cor. XV, 52. Deinde cum dicit *si enim credimus*, ponitur ratio monitionis. Et primo astruit resurrectionem; secundo excludit dilationis suspicionem, ibi *hoc enim vobis*; tertio ponit resurrectionis ordinem, ibi *quoniam ipse dominus.* Sciendum est autem quod apostolus I Cor. XV, 12 ex resurrectione Christi astruit nostram, quia illa est causa nostrae, unde arguit per locum a causa. Et resurrectio Christi non est causa solum, sed etiam exemplar: quia verbum caro factum suscitat corpora, verbum vero simpliciter animas. Etenim eo quod Christus accepit carnem, et in ea resurrexit, est exemplar nostrae resurrectionis. Nec solum hoc est, sed et causa efficiens: quia quae humanitate Christi gesta sunt, non solum sunt gesta secundum virtutem humanitatis, sed virtute divinitatis sibi unitae. Unde sicut tactus suus curabat leprosum inquantum instrumentum divinitatis, sic resurrectio Christi causa est nostrae resurrectionis non inquantum corporis, sed inquantum resurrectio corporis uniti verbo vitae. Et ideo apostolus, hoc firmiter supponens, sic arguit: *si enim credimus*, firmiter, *quod Christus resurrexit, ita et eos qui dormierunt*, et cetera. Illi *dormierunt per Iesum*, qui facti sunt conformes morti eius per Baptismum. Vel *per Iesum*, quos secum *adducet*, scilicet cum ipso Christo. Zac. XIV, 5: *et veniet dominus Deus meus omnesque sancti eius cum eo*, et cetera. Is. III, 14: *dominus ad iudicium veniet cum senibus populi sui et principibus eius.* Deinde cum dicit *hoc enim*, excludit dilationem resurrectionis; quasi dicat: scimus quod resurgent et venient cum Christo, ideo non debemus tantum dolere. Non enim illi, qui invenientur vivi, prius consequentur resurrectionis gloriam, quam mortui. Et ideo *hoc enim vobis dicimus*, non ex coniectura hominis, sed *in verbo domini*, cuius verba non deficient, *quia nos qui vivimus*, id est, illi, qui sunt vivi, non prius sortientur consolationem ex adventu Christi, quam mortui. Et ideo dicit *nos qui vivimus.* Ex quo videtur non intelligentibus, quod apostolus hic dicat,

quod adhuc apostolo vivente hoc fieret, et hoc etiam Thessalonicensibus videbatur. Et ideo scribit eis aliam epistolam, in qua dicit, II Thess. II, 2: *non moveamini a vestro sensu*, et cetera. Sed non loquitur ex persona sua, et tunc existentium, sed eorum qui tunc vivi reperientur. *Qui residui sumus*, id est, erunt residui post persecutionem Antichristi. *Non praeveniemus eos*, id est, non prius recipient consolationem. I Cor. XV, 52: *in momento enim, in ictu oculi, in novissima tuba*, et cetera. Deinde cum dicit *quoniam ipse*, etc., ostendit ordinem resurrectionis et modum. Primo proponit resurrectionis causam; secundo eius ordinem et modum, ibi *et mortui*; tertio concludit eorum consolationem, ibi *itaque consolamini invicem.* Primum ostendit dicens *ipse dominus.* Ubi notandum est, quod, sicut dictum est, causa communis resurrectionis est resurrectio Christi. Sed si dicas, quod iam fuit, quare ergo non sequitur effectus eius? Respondeo. Dicendum est, quod est causa resurrectionis nostrae secundum quod operatur in virtute divina. Deus autem operatur per ordinem suae sapientiae. Tunc ergo erit nostra resurrectio, quando hoc disposuit ordo divinae sapientiae. Ut ostendat quod Christus sit causa, ostendit quod ad praesentiam Christi omnes mortui resurgent. Ad resurrectionem autem communem faciendam triplex causa concurrit. Una principalis, scilicet virtus divinitatis; secunda instrumentalis, scilicet virtus humanitatis Christi; tertia quasi ministerialis, scilicet virtus Angelorum, qui habebunt aliquem effectum in resurrectione. Augustinus enim probat, quod ea quae fiunt nunc per creaturas corporales, fiunt a Deo eis mediantibus; in resurrectione vero aliqua per eos sunt agenda, sicut collectio pulveris; sed reintegratio corporum, et unio animae ad corpus, erit immediate per Christum. Has ergo tres causas ponit. Primo humanitatem Christi gloriosam, dicens *ipse dominus*, et cetera. Act. I, 11: *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet. In iussu.* In primo adventu venit ut obediens. Phil. II, 8: *factus est obediens usque ad mortem.* Et hoc, quia ille fuit adventus humilitatis, sed iste erit gloriae. Lc. XXI, 27: *venit cum potestate magna et maiestate.* Secundo virtutem Angelorum, cum dicit *in voce Archangeli.* Non quod operetur in voce eius, sed ministerio eius. Et dicit *Archangeli*, quia omnes Angeli sub uno Archangelo ministrant Ecclesiae. Apoc. XII, 7: *hic est Michael princeps Ecclesiae.* Vel *in voce Archangeli*, id est, Christi principis Angelorum. Is. c. IX: *magni consilii Angelus.* Et in voce eius corporali, vel spirituali erit resurrectio. Io. V, 28: *audient vocem filii Dei*, scilicet: surgite, mortui, et venite ad iudicium, et illi voci corporali obedient. Tertio virtutem divinitatis, cum dicit *in tuba Dei.* Haec est virtus divina, quia dicitur vox Archangeli, inquantum fiet ministerio Archangelorum, et tuba Dei, inquantum virtute divina fiet. Et dicitur tuba propter eius sonoritatem, quae provenit a Deo suscitans mortuos. Item tuba congruit ad officia, cuius usus fuit multiplex in veteri testamento, ut ad bellum: *et tunc pugnabit pro eo orbis terrarum*, Sap. V, 21. Item fiebat usus eius ad solemnitates, sic ista ad caelestem Ierusalem. Item ad movendum castra, et tunc sancti movebunt castra. Unde si sit vox corporalis, dicitur tuba propter has rationes; vel non erit vox corporalis, sed virtus divina Christi praesens et manifesta toti mundo. Deinde cum dicit *et mortui*, ponitur ordo resurrectionis, et circa hoc tria facit, quia primo ponit resurrectionem mortuorum; secundo occursum vivorum, ibi *deinde*; tertio beatitudinem sanctorum utrorumque, ibi *et sic semper.* Occasione horum verborum crediderunt aliqui quod futuri in fine numquam morerentur, ut dicit Hieronymus in epistola, propter hoc quod dicit *deinde nos*, etc.: alias enim frustra distingueret viventes a morientibus. Sed contra I Cor. XV, 51: *omnes quidem* *resurgemus.* Item: *sicut in Adam omnes moriuntur*, etc., ut habetur Rom. V, 12 *ergo mors ad omnes pertransit.* Dicendum est ergo, quod aliqui invenientur vivi in tempore illo, quo Christus veniet ad iudicium; sed in illo momento temporis morientur et statim resurgent. Et ideo propter modicam interpolationem reputantur viventes. Sed tunc est quaestio, quia dicitur hic *et mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi, et deinde nos*, et cetera. Ergo prius resurgent mortui, quam vivi occurrant Christo, et in hoc occursu morientur. Ergo prius aliqui resurgent et sic non erit omnium resurrectio simul, quod est contra illud I Cor. XV, 52: *in momento, in ictu oculi, in novissima tuba*, et cetera. Respondeo. Dicendum est, quod duplex est hic opinio: quidam enim dicunt quod resurrectio non erit simul, sed primo mortui venient cum Christo. Et tunc, in adventu Christi, vivi rapientur in nubibus, et in illo raptu morientur et resurgent. Et ideo quod dicitur esse in momento, intelligitur, quia in modico tempore fiet. Et si dicatur, quod erit in instanti, tunc non est hoc referendum ad totam resurrectionem omnium, sed ad resurrectionem singularium, quia singulus resurget in instanti. Alii vero dicunt quod omnes simul et in instanti resurgent. Quod ergo dicit: *resurgent primi*, denotat ordinem dignitatis, non temporis. Sed videtur hoc difficile, quia de vivis multi erunt probati in persecutione Antichristi, qui dignitate praecellent multos prius defunctos. Et ideo videtur aliter esse dicendum, quod omnes morientur et omnes resurgent, et quod simul. Nec apostolus dicit hic quod illi prius resurgent, quam isti, sed quod illi prius resurgent, quam isti occurrant. Apostolus enim non ponit ordinem resurrectionis ad resurrectionem, sed ordinem ad raptum, vel ad occurrentiam. Nam primo veniente domino morientur qui invenientur vivi, et tunc statim cum illis, qui prius mortui fuerant resurgentes rapientur in nubibus, etc., ut apostolus hic dicit. Est autem haec inter bonos et malos differentia, quia mali remanebunt in terra, quam dilexerunt, boni rapientur ad Christum, quem quaesierunt. Matth. XXIV, 28: *ubi fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae.* In resurrectione etiam sancti conformabuntur Christo, non solum quantum ad gloriam corporis, Phil. III, sed etiam quantum ad situm, quia Christus erit in nube. Act. I, 9: *et nubes suscepit eum*; et: *quemadmodum vidistis eum*, et cetera. Sic et sancti a nubibus rapientur. Et quare hoc? Ad ostendendum eorum deiformitatem. In veteri enim testamento gloria domini apparuit per modum nubis. III Reg. VIII, 10: *dominus venit in nebula.* Hae nubes erunt praeparatae virtute divina ad ostensionem gloriae sanctorum. Vel ipsa fulgentia corpora gloriosorum videbuntur malis quaedam nubes, qui erunt in terra. Matth. c. XXV, 6: *ecce sponsus venit, exite obviam ei.* Deinde cum dicit *et sic semper*, ostendit beatitudinem sanctorum, quia semper erunt cum domino, eo fruentes. Io. XIV, v. 3: *iterum veniam et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis.* Hoc sancti desiderant. Phil. I, 23: *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Deinde cum dicit *itaque*, etc., concludit consolationem habendam esse de mortuis, dicens: ex quo sancti resurgunt, et nullum detrimentum consequuntur, ergo de mortuis consolamini. Is. XL, 1: *consolamini, consolamini, popule meus, dicit dominus Deus vester.*

Caput 5

Lectio 1

[87868] Super I Thes., cap. 5 l. 1 Supra correxit in eis corrigenda, hic monet eos in futurum, et primo ponit monitionem; secundo orationem, ibi *ipse autem Deus.* Haec autem duo sunt nobis necessaria. Nam quia bona quae facimus sunt ex libero arbitrio, ideo indiget homo monitione, et quoniam sunt etiam ex gratia, ideo oratione. Circa primum duo facit, quia primo hortatur, ut praeparent se ad futurum iudicium; secundo ostendit praeparandi modum, ibi *propter quod consolamini.* Iterum prima in duas, quia primo ostendit qualis sit conditio futuri iudicii; secundo qualiter praeparent se ad illud, ibi *igitur non dormiamus.* Item prima in duas, quia primo praemittit conditionem futuri iudicii; secundo exponit, ibi *cum enim.* Item primo quietat eorum sollicitudinem circa scientiam futuri adventus; secundo ostendit quid circa illum sciant, ibi *ipsi enim.* Dicit ergo: necesse erat, quod scriberem de praemissis, quia indiguistis. Sed *de temporibus*, scilicet aestate, hyeme, vel potius, quae tempora futura sint, non erat necesse, quia quaedam de his sunt soli divinae scientiae reservata. Matth. XXIV, 36 et Mc. XIII, v. 32: *de die illa, vel hora nemo scit, neque Angeli in caelo, neque filius, nisi pater*, et cetera. Act. I, 7: *non est vestrum nosse tempora, vel momenta*, et cetera. Eccle. VII, 1: *quid necesse est homini maiora se quaerere, cum ignoret quid conducat sibi in vita, numero dierum vitae suae?* et cetera. Et ideo hoc non est necesse scribere, quia illud quod sciendum est *vos scitis*, quia scilicet *dies domini sicut fur in nocte*, et cetera. Sunt autem omnes dies domini. Ps. CXVIII, v. 91: *ordinatione tua perseverant dies.* Sed iste specialiter est domini, quia facit in omnibus suam voluntatem, quae impletur in bonis, qui perducuntur ad finem praescitum a Deo, scilicet salutem. I Tim. II, 4: *vult omnes homines salvos fieri*, et cetera. In malis, quia punientur. Ps. LXXIV, 3: *dum accepero tempus, ego iustitias iudicabo.* Iste veniet sicut fur, id est, ex impraemeditatione. Lc. XIII, 36: *si sciret paterfamilias qua hora fur veniret*, et cetera. II Petr. c. III, 10: *adveniet dies domini sicut fur.* Apoc. III, 3: *veniam tibi tamquam fur.* Quomodo autem dies dicitur venire in nocte? Sed sciendum quod utrumque est, quia in die venit propter manifestationem cordium I Cor. c. IV, 5: *quoadusque veniat dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, sed in nocte propter incertitudinem. Matth. XXV, 6: *media nocte clamor factus est, ecce sponsus venit*, et cetera. Incertum enim est qua hora erit. Deinde cum dicit *cum enim dixerint*, exponit quae dixerat, et primo quantum ad malos; secundo quantum ad bonos, ibi *vos autem.* Circa primum duo facit. Primo describit praesumptionem malorum; secundo periculum morae. Dicit ergo: veniet sicut fur, quia ex improviso. *Cum enim dixerint pax*, quantum ad praesentia, id est, dum tranquille vivunt, sic decipiuntur. Sap. XIV, 22: *in magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant. Et securitas*, quantum ad futura. Lc. XII, 19: *anima mea, multa habes bona reposita in annos plurimos, requiesce, comede, bibe, et epulare.* Sed contra Lc. XXI, 26: *arescentibus hominibus prae timore et expectatione, quae supervenient universo orbi*, et cetera. Ergo nulla securitas. Solutio est duplex. Una quae est Augustini, quae talis est: in tempore illo aliqui erunt boni, et affligentur, lugebunt, et expectabunt; et de hoc dicitur Lc. XXI, 26: *arescentibus* ex carentia voluptatum, et abundantia malorum, etc., sed in malis erit pax et securitas. Alia datur solutio in Glossa. Deinde cum dicit *tunc repentinus*, describit periculum a quatuor. Primo quia subitum, ibi *repentinus.* Is. XXX, 13: *subito dum*

non speratur, veniet contritio eius. Secundo quia mortiferum, ibi *interitus.* Iob XVIII, 14: *calcet super eum quasi rex interitus*, et cetera. Tertio afflictivum, ibi *dolor.* Ps. XLVII, 7: *ibi dolores ut parturientis*, et cetera. Quarto inevitabile, ibi *et non effugient.* Iob XI, 20: *effugium peribit ab eis.* Ab ira Dei nunc est effugere ad eius misericordiam, ibi vero non est tempus misericordiae, sed iustitiae. Deinde cum dicit *vos autem*, exponit quae dixerat quo ad bonos, et duo facit, quia primo excipit bonos a consortio malorum; secundo rationem assignat, ibi *omnes enim vos.* Dicit ergo: *non estis in tenebris*, quia illuminati estis per Christum de illo die, ideo vobis non est improvisus. Io. VIII, 12: *qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Et huius ratio est, ibi: *omnes enim vos filii lucis estis.* Astruit enim quod sunt filii lucis et diei. Filii autem alicuius rei in Scriptura dicuntur aliqui propter abundantiam in re illa. Is. V, 1: *in cornu filio olei*, id est, habente multum oleum. Qui ergo participant multum de die et luce dicuntur eorum filii. Haec lux est fides Christi. Io. VIII, v. 12: *ego sum lux mundi*, et cetera. Io. XII, 36: *credite in lucem, ut filii lucis sitis.* Item *diei.* Sicut enim ex luce fit dies, ita ex fide Christi fit dies, scilicet honestas bonorum operum. Rom. XIII, 12: *nox praecessit*, et cetera. Et ideo *non sumus* filii *noctis*, id est, infidelitatis, *neque tenebrarum*, id est, peccatorum. Rom. XIII, 12: *abiiciamus ergo a nobis opera tenebrarum*, et cetera. Deinde cum dicit *igitur non dormiamus*, etc., ostendit qualiter se praeparent ad illum adventum, et primo qualiter per ultionem malorum, secundo per observantiam bonorum, ibi *induti.* Circa primum duo facit, quia primo ponit monitionem, secundo eius rationem, ibi *qui enim dormiunt.* Dicit igitur: ex quo dies domini est sicut fur, Lc. XII, 39: *si sciret paterfamilias qua hora fur veniret, vigilaret utique*, ergo vos, quia scitis, vigiletis. Unde dicit *igitur non dormiamus*, somno peccati. Eph. V, 14: *surge, qui dormis, et exurge a mortuis.* Item nec pigritiae. Prov. VI, 9: *usquequo, piger, dormis?* et cetera. *Sed vigilemus*, per sollicitudinem. Matth. XXIV, 42: *vigilate itaque*, et cetera. Et ad hoc est necessarium, quod *sobrii simus*, ut et corpus et mens sint sobria, id est, non occupata voluptatibus, et curis mundi. Lc. XXI, 34: *attendite vobis, ne forte graventur corda vestra crapula et ebrietate.* I Petr. c. V, 8: *sobrii estote, et vigilate.* Ratio autem huius est ex temporis congruitate, quia qui dormiunt, vel ebrii sunt, aliquid faciunt in nocte. Sed nos non sumus in nocte. Ergo, et cetera. Dicit ergo *qui enim dormiunt, nocte dormiunt*, idest, tempus noctis deputant quieti, diem vero operationi. Ps. CIII, 22: *ortus est sol, et congregati sunt, et in cubilibus suis collocabuntur.* Et rursum ibi, 23: *exibit homo ad opus suum, et ad operationem suam usque ad vesperam.* Item abstinent aliqui a vino in die propter negotia exercenda, sed de nocte tantum non curant. Iob XXIV, 15: *oculus adulteri observat caliginem.* Somnus ergo et ebrietas est nocti conveniens, eo quod nocte infidelitatis et tenebris peccatorum occupati, sunt ebrii, per amorem praesentium non habentes spem futurorum. Eph. IV, 19: *desperantes tradiderunt se impudicitiae in operationem immunditiae omnis in avaritia*, et cetera. *Nos autem qui diei sumus*, id est pertinentes ad diem honestatis et fidei, *simus sobrii.* Rom. XIII, 13: *honeste ambulemus in die.* Deinde cum dicit *induti*, etc., ostendit quomodo se praeparent per bona; et primo ponit monitionem generalem; secundo specialem, ibi *propter quod.* Item prima in duas, quia primo ponit ipsam monitionem; secundo rationem eius, ibi *quoniam non posuit.* Sunt autem in homine duo principalia membra, quae consueverunt in bellis protegi, scilicet cor, quod est principium vitae, et caput, scilicet principium motus exterioris, a quo sunt sensus, et aliquo modo nervi. Et protegitur cor lorica, caput galea. Spiritualis vita in nobis est Christus, per quem anima vivit, et dominus in nobis per fidem habitat. Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Habitat etiam per charitatem, I Io. IV, 16: *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, quae informat fidem. Et ideo debemus habere fidem et charitatem. Unde dicit *loricam fidei et charitatis*, quia protegit vitalia, *et galeam, spem salutis*, quae est principium motus spiritualis, quod est ex intentione finis, quem speramus assequi. Deinde cum dicit *quoniam non posuit nos*, ostendit rationem quomodo in nobis operatur. Et primo ex praeordinatione divina, secundo ex gratia Christi, tertio ostendit modum consequendae salutis. Dicit ergo *quoniam non posuit*, id est, non ordinavit. Io. XV, 16: *posui vos*, scilicet sanctos, *ut eatis*, et cetera. *Deus in iram*, id est, ad hoc, ut consequamur eius iram. Sap. I, 13: *Deus mortem non fecit.* Ezech. XVIII, 23: *numquid voluntatis meae est mors impii? Dicit dominus Deus*, et cetera. *Sed in acquisitionem*, id est, ut acquiramus salutem. Matth. XI, 12: *regnum caelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* I Petr. II, 9: *vos estis genus electum, regale sacerdotium*, et cetera. Et hoc per gratiam Christi, ideo dicit *per dominum nostrum*, et cetera. Act. IV, 12: *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Qui mortuus est pro nobis*, id est, salvavit nos, moriendo pro nobis. I Petr. III, 18: *mortuus est iustus pro iniustis, ut offeret nos Deo mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu.* Et modus perveniendi est quia Christus docuit nos operando salutem nostram, et hoc moriendo et resurgendo. Rom. IV, 25: *traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram.* Et ideo dicit *sive vigilemus, sive dormiamus, simul cum illo vivamus.* Rom. XIV, 8: *sive vivimus, sive morimur, domini sumus.* Deinde cum dicit *propter quod*, docet nos quomodo praeparemus nos quantum ad speciales conditiones personarum. Et circa hoc tria facit, quia primo ostendit quomodo se debeant habere ad aequales; secundo quomodo subditi se habeant ad praelatum, ibi *rogamus autem*; tertio quomodo praelati ad subditos, ibi *rogamus autem.* Debemus autem aequalibus consolationem in adversis; unde dicit *consolamini invicem.* Item aedificationem in exemplis; unde dicit *et aedificate*, et cetera. Rom. XIV, 19: *quae aedificationis sunt invicem custodiamus.* Subditi autem ad praelatos, primo debent beneficiorum recognitionem, secundo charitatem, tertio pacem. Unde *ut noveritis*, id est, ut recognoscatis beneficia eorum. Hebr. ult.: *mementote praepositorum vestrorum*, et cetera. Noveritis, inquam, primo, ex parte eorum, quia maximum laborem ferunt pro vobis. Unde dicit *eos qui laborant inter vos*, pro bono vestro. II Tim. II, 3: *labora sicut bonus miles Christi*, et cetera. Secundo ex parte Dei. Et ideo est habenda reverentia ad eos sicut ad Deum. Unde dicit *et praesunt vobis in domino*, id est, vice domini. II Cor. II, 10: *ego si quid donavi vobis in persona Christi.* Tertio ex parte vestra, quia sunt vobis utiles. Unde dicit: *et monent vos, ut habeatis*, et cetera. Ideo, secundo, debetis eis charitatem *abundantius*, idest prae aliis. Tertio *pacem* propter opus illorum. Sed contra hoc quidam agunt. Amos V, 10: *odio habuerunt in porta corripientem* et cetera. Eccli. XIX, v. 5: *qui odit correctionem, minuetur vita.* Sed vos habete pacem propter opus correctionis, quod proprie spectat ad eorum officium. Ps. CXIX, 7: *dum loquebar illis, impugnabant me gratis.*

Lectio 2

[87869] Super I Thes., cap. 5 l. 2 Supra ostendit quomodo subditi debent se habere ad praelatos, hic ostendit e converso. Et circa hoc duo facit, quia primo docet quomodo praelati ad sacerdotes subditos se debeant habere; secundo generaliter quomodo se debeant habere ad omnes, ibi *videte ne quis.* Sciendum est autem, quod cura praelatorum ad duo debet tendere, scilicet ad retrahendum alios a peccatis, et ad custodiendum seipsos. Quantum ad primum, tria apostolus dicit. Tripliciter enim subditi possunt pati defectum. Primo in actu, secundo in voluntate, tertio in virtute. In actu autem, quando prorumpunt in actum peccati, et tunc sunt corrigendi. Et quamvis de omni peccato, specialiter tamen corrigendi sunt de peccato inquietudinis. Et ideo dicit *corripite inquietos.* II Thess. III, 7: *non inquieti fuimus inter vos.* Eccli. XIX, 17: *corripe proximum antequam commineris, et da locum timori.* In voluntate vero, quando non aggreditur magna, quia deiicitur propter adversa et peccata praecedentia. Unde dicit *consolamini pusillanimes.* Pusillanimis est non habens animum ad magna, timens ne deficiat. Is. XXXV, v. 4: *dicite pusillanimis: confortamini et nolite timere.* Iob IV, 4: *vacillantes confirmaverunt manus tuae*, et cetera. In virtute autem, quando vel ex infirmitate peccant, vel debilitantur in bono actu, et isti sunt fovendi. Unde dicit *suscipite*, scilicet in visceribus charitatis fovendo, *infirmos*, quorum est virtus debilis, vel ad resistendum malis, vel ad faciendum bona. Rom. XV, 1: *debemus nos firmiores, imbecillitates infirmorum sustinere.* Praelatus autem debet se custodire a defectu cuiuscumque modi, et maxime ab impatientia quia ipse portat totum pondus multitudinis. Num. XI, 14: *non possum solus sustinere omnem hanc multitudinem, quia gravis est mihi*, et cetera. Et ideo dicit *patientes estote ad omnes.* Prov. XIX, 11: *doctrina viri per patientiam noscitur.* Ps. XCI, 15: *bene patientes erunt, ut annuntient.* Deinde cum dicit *videte ne quis*, ostendit generaliter quomodo se habeant ad omnes. Et circa hoc duo facit, quia primo ostendit qualiter omnes in quibusdam debeant se habere; secundo quid in omnibus, ibi *omnia autem.* Circa primum tria facit, quia primo ostendit quomodo se debeant habere ad proximum; secundo quomodo se habeant in his quae ad Deum sunt, ibi *semper gaudete*; tertio quomodo se habeant ad eius dona, ibi *spiritum nolite.* Quantum ad proximum debent se habere, ut non inferant ei mala, et ut studeant ei benefacere. Unde dicit: dixi supra in speciali, sed nunc in generali dico *ne quis malum*, et cetera. Ps.: *si reddidi retribuentibus mihi mala.* Sed contra: multoties vindicta petitur coram iudice. Respondeo. Sicut actus moralis sumitur secundum intentionem finis, sic ad duo potest esse intentio vel ad malum illius, ita quod quiescat ibi, et hoc est illicitum, quia ex livore vindictae; vel ad bonum correctionis seu iustitiae et conservationis reipublicae, et sic non reddit malum pro malo, sed bonum, scilicet eius correctionem. Quantum ad secundum dicit *sed semper quod bonum est*, et cetera. Et dicit *sectamini*, et non faciatis: quia tu ex te debes sumere occasionem benefaciendi ad proximum tuum, et non expectare quod ipse det tibi occasionem benefaciendi sibi. Unde Ps. XXXIII, 15: *inquire pacem, et persequere eam.* Rom. XII, 21: *noli vinci a malo*, ut scilicet sis tractus ab eo ad malefaciendum, *sed vince in bono malum*, retrahendo eum ad bonum. Gal. ult.: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.* Deinde cum dicit *semper gaudete*, ostendit quomodo se debeant habere quoad Deum, ad quem tria oportet habere. Primo gaudere de ipso; unde dicit *semper gaudete*, scilicet de Deo, quia quicquid malum proveniat est incomparabile

bono, quod est Deus. Et ideo nullum malum illud interrumpat; unde dicit *semper gaudete.* Secundo, orate pro beneficiis suscipiendis, ibi *sine intermissione orate.* Lc. c. XVIII, 1: *oportet semper orare, et numquam deficere.* Sed quomodo potest hoc esse? Respondeo. Dicendum est, quod hoc potest esse tripliciter. Primo quod ille semper orat, qui statutas horas non intermittit. Simile habetur II Reg. c. IX, 7: *tu comedes panem in mensa mea semper.* Secundo sic: semper, id est, continue orate, sed tunc oratio sumitur pro effectu orationis. Est enim oratio interpretatio seu explicatio desiderii, quia quando desidero aliquid, tunc illud orando peto. Unde et oratio est petitio decentium a Deo, et ideo desiderium habet vim orationis. Ps. IX, 38: *desiderium pauperum exaudivit dominus.* Omnia ergo quae facimus, ex desiderio proveniunt. Ergo oratio in bonis quae facimus, manet in virtute, quia bona quae facimus, ex desiderio bono proveniunt. Glossa: *non cessat orare, qui non cessat benefacere.* Tertio quo ad causam orationis, scilicet faciendo eleemosynam. In vitis patrum: *ille semper orat, qui eleemosynas dat, quia qui eleemosynam accepit, orat pro te, etiam te dormiente.* Item tertio, orare pro beneficiis suscipiendis et gratias agere pro susceptis, ideo dicit *in omnibus*, scilicet bonis et adversis, *gratias agite.* Rom. VIII, 28: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Col. II, 7: *abundantes in illo in gratiarum actione.* Phil. IV, 6: *cum gratiarum actione. Haec est enim voluntas*, et cetera. I Tim. II, 4: *qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Deinde cum dicit *spiritum nolite*, etc., ostendit quomodo se habeant ad dona Dei. Et primo quod ea non impediant; secundo quod ea non contemnant, ibi *prophetias.* Spiritus autem sanctus est persona divina incorruptibilis et aeterna, unde in sua substantia extingui non potest. Sed tamen dicitur quis extinguere spiritum, uno modo, fervorem eius extinguendo, vel in se, vel in alio. Rom. XII, 11: *spiritu ferventes.* Cum enim aliquis aliquid boni ex fervore spiritus sancti vult facere, vel etiam cum aliquis bonus motus surgit, et ipse impedit, extinguit spiritum sanctum. Act. VII, 51: *vos semper spiritui sancto restitistis.* Alio modo, mortaliter peccando. Spiritus enim sanctus in se semper vivit, sed in nobis vivit quando facit nos in se vivere; sed quando quis peccat mortaliter, non vivit in ipso spiritus sanctus. Sap. I, 5: *spiritus enim sanctus disciplinae effugiet fictum*, et cetera. Tertio modo, occultando, quasi dicat: si donum spiritus sancti habetis, utimini eo ad utilitatem proximorum. Eccli. XX, 32: *sapientia abscondita et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Matth. V, 15: *nemo accendit lucernam, et ponit eam sub modio*, et cetera. *Prophetias nolite spernere.* Aliqui enim apud istos spiritu prophetiae erant pollentes, qui ab istis reputabantur insani. I Cor. XIV, 1: *aemulamini spiritualia, magis autem ut prophetetis.* Vel *prophetias*, id est, divinam doctrinam. Exponentes enim divinam doctrinam dicuntur prophetae; quasi dicat: non spernatis verba Dei et praedicationes. Hier. XX, 8: *factus est sermo domini in opprobrium et in derisum tota die.* Deinde cum dicit *omnia autem probate*, ostendit qualiter se habeant ad omnia, et unum est, quod in omnibus utantur discretione. Rom. XII, 1: *rationabile obsequium vestrum.* In hac materia debet esse diligens examinatio, boni electio, mali abiectio. Quantum ad primum dicit *prophetias nolite spernere*, tamen, *omnia probate*, scilicet quae sunt dubia. Manifesta enim examinatione non indigent. I Io. IV, 1: *omni spiritui nolite credere.* Iob XII, 8: *nonne auris verba diiudicat?* Quantum ad secundum dicit *quod bonum est tenete.* Gal. IV, 18: *bonum autem aemulamini in bono semper.* Quantum ad tertium dicit *ab omni specie mala abstinete vos.* Is. VII, 15: *ut sciat reprobare malum et eligere bonum.* Et dicit, *specie*, quia etiam quae habent similitudinem malitiae vitare debemus, quae scilicet non possemus servare coram hominibus absque scandalo eorum. Deinde cum dicit *ipse autem*, subdit orationem, et circa hoc tria facit, quia primo orat pro eis; secundo dat spem de exauditione; tertio dat speciales monitiones. Dicit ergo: ita moneo, sed nihil valet, nisi Deus gratiam det. Unde *ipse Deus pacis sanctificet vos.* Lev. XXI, 8: *ego dominus, qui sanctifico vos*, et cetera. *Per omnia*, id est, ut sitis totaliter sancti. Et hoc *ut integer*, et cetera. Occasione enim verborum istorum dixerunt quidam quod in homine aliud est spiritus, et aliud anima, ponentes duas in homine animas, unam quae animat, aliam quae ratiocinatur. Et haec sunt reprobata in ecclesiasticis dogmatibus. Unde sciendum quod haec non differunt secundum essentiam, sed secundum potentiam. In anima enim nostra sunt quaedam vires, quae sunt actus corporalium organorum, sicut sunt potentiae sensitivae partis. Aliae sunt, quae non sunt actus talium organorum, sed sunt abstractae ab eis, sicut sunt potentiae intellectivae partis. Et hae dicuntur spiritus, quasi immateriales et separatae aliquo modo a corpore, inquantum non sunt actus corporis, et dicuntur etiam mens. Eph. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Inquantum autem animat, dicitur anima, quia hoc est ei proprium. Et loquitur hic Paulus proprie. Nam ad peccandum tria concurrunt: ratio, sensualitas et executio corporis. Optat ergo, quod in nullo horum sit peccatum. Non in ratione; unde dicit *ut spiritus*, id est, mens vestra, servetur *integer.* In omni enim peccato ratio corrumpitur, secundum quod omnis malus est ignorans. Item nec in sensualitate, unde dicit *anima.* Item nec in corpore; et ideo dicit *et corpus.* Hoc autem fit sic, quando servatur immune a peccato. Et dicit *sine querela*, non sine peccato, quod est solius Christi; sed esse sine querela est etiam aliorum, qui etsi venialia, non tamen committunt gravia, et quibus proximus scandalizatur. Lc. I, 6: *incedentes in omnibus mandatis et iustificationibus domini sine querela.* Et addit *in adventu*, etc., scilicet perdurando usque in finem vitae. Vel *integer spiritus* refertur ad donum spiritus sancti, quasi dicat: donum spiritus sancti, quod habetis, sit integrum. Deinde cum dicit *fidelis*, etc., dat spem exauditionis; quasi dicat: ut ego spero, sic fiet, quia et ipse *qui vocavit faciet*, id est, complebit. Ps. CXLIV, 13: *fidelis dominus in omnibus verbis suis*, et cetera. Rom. c. VIII, 30: *quos vocavit, hos et iustificavit*, et cetera. Ultimo subiungit familiares monitiones, scilicet orationem, ibi *orate*; item mutuam pacem, ibi *salutate omnes fratres in osculo sancto*, non proditorio, sicut Iudas Matth. XXVI, 49 nec libidinoso, ut libidinosa mulier Prov. VII, 10. *Ut legatur*, et cetera. Timebat enim ne praelati propter aliqua quae erant hic, eam occultarent. Prov. XI, 26: *qui abscondit frumenta, maledicetur in populis*, et cetera. Ultimo concludit epistolam in salutatione.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super II Epistolam B. Pauli ad Thessalonicenses lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87870] Super II Thes., pr. *Congregamini, ut annuntiem quae ventura sunt vobis, diebus novissimis*, et cetera. Haec verba competunt huic epistolae. Duo enim tanguntur quae ei conveniunt, scilicet fructus, et eius materia. Unde dicitur *ut annuntiem*, et cetera. Agitur enim in ea de his, quae ventura sunt in diebus novissimis, quae sunt tria, scilicet pericula Ecclesiae, tempore Antichristi. II Tim. c. III, 1: *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa*, et cetera. Item malorum supplicia. Ps. LXXII, 17: *donec intrem sanctuarium Dei*, et cetera. *Verumtamen propter dolos posuisti eis, deiecisti eos dum allevarentur.* Item praemia bonorum. Prov. ult.: *fortitudo et decor indumentum eius.* Et de his agitur in hac epistola. Utilitas ostenditur, quia *congregamini.* Sic acquiritur ex hac epistola congregatio, scilicet concordantium in veritate, quia discordabant de iudicio futuro, propter hoc quod dicit in prima epistola: *deinde nos qui vivimus*, et cetera. Ps. CXLVI, 2: *dispersiones Israelis congregabit.* Item voluntatum, quia cum considerant quod quaecumque temporalia sunt, in novissimo mundi peribunt, datur intelligi quod eos congregant ad unum quaerendum, scilicet caeleste praemium. Eccli. XXX, 24: *congrega cor tuum in sanctitate eius.* Item cogitationum ad unam stabilem veritatem. Is. ult.: *ego autem opera eorum et cogitationes eorum venio ut congregem*, et cetera. Sic ergo patet fructus et materia, quia in prima munivit eos contra persecutiones praeteritas, hic munit eos contra futuras.

Caput 1

Lectio 1

[87871] Super II Thes., cap. 1 l. 1 Dividitur haec epistola in salutationem, et epistolarem narrationem, ibi *gratias agere debemus*, et cetera. Item primo ponuntur personae salutantes; secundo personae salutatae; tertio bona optata. Sunt autem eaedem personae, quae et in prima. Tres autem personae salutantes ponuntur, ut auctoritas epistolae robustior appareat. Eccle. IV, 12: *funiculus triplex difficile rumpitur. Ecclesiae Thessalonicensium* et cetera. Ecclesia congregationem dicit: quae debet esse in Deo, alias est mala. De bona dicitur Ps. XLIX, 5: *congregate illi sanctos eius*, et cetera. *In Christo*, id est, in eius fide. Rom. V, 2: *per quem accessum habemus per fidem in gratiam istam.* Deinde optat eis bona, et primo pacem. Ipsa est enim principium omnium spiritualium donorum. I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum.* Item, pacem quae est finis hominum. Ps. CXLVII, 14: *qui posuit fines tuos pacem*, et cetera. Et hoc *a Deo* et cetera. Iac. I, 17: *omne datum optimum, et omne donum perfectum, desursum est, descendens a patre luminum*, et cetera. *Et domino Iesu*, et cetera. II Petr. I, 4: *per quem maxima et pretiosa nobis donavit. Gratias agere debemus*, et cetera. Haec est epistolaris narratio. Et primo instruit eos de futuris in novissimis diebus; secundo admonet eos familiariter de quibusdam, in tertio capite, ibi *de caetero, fratres*, et cetera. Item primo monet, sicut dictum est, quantum ad praemia bonorum, et poenas malorum; secundo quantum ad pericula tempore Antichristi, cap. II, ibi *rogamus autem vos*, et cetera. Item primo agit gratias de praeparatione ad futurum iudicium; secundo describit ipsum iudicium, ibi *si tamen iustum.* Item primo gratias agit de profectu; secundo ostendit fructum profectus; tertio signum. Dicit ergo *gratias agere debemus*, et cetera. Nam quia in prima epistola commendavit eos de fide et charitate et aliis bonis in quibus abundabant, ideo dicit *gratias agere debemus semper pro vobis*, quia bonum, quod habetis, reputo meum. III Io. 4: *maiorem horum non habeo gratiam, quam ut audiam filios meos in veritate ambulare.* Et hoc *Deo*, sine quo nihil boni potest fieri. Et hoc *dignum est*, quia de magnis bonis agimus gratias. II Mac. I, 11: *de magnis periculis a Deo liberati magnifice gratias agamus.* Quare? Quia supercrescunt bona spiritualia. Periculose enim custodiuntur, nisi proficiat in eis homo. In his donis autem Dei, primum est fides, per quam Deus habitat in nobis, et in hac proficimus secundum intellectum. Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Et sic proficit homo per cognitionem, devotionem et inhaesionem. Secundum est charitas, per quam Deus est in nobis secundum effectum. I Io. IV, 16: *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et ideo dicit et abundat. Prov. XV, 5: *in abundanti iustitia, virtus est maxima*, et cetera. I Thess. IV, 9: *de charitate autem fraternitatis non necesse habuimus scribere vobis, ipsi enim a Deo didicistis, ut diligatis invicem*, et cetera. Et tunc ponitur profectus, cum dicit: ita quod ego glorior inde apud alios, quia vestra reputo mea. Bonum enim discipulorum est gloria praelatorum. Prov. X, v. 1: *filius sapiens laetificat patrem*, et cetera. Prov. XVII, 6: *corona senum, filii filiorum*, et cetera. II Cor. IX, 2: *pro quo de vobis glorior.* Et tunc ponit signum profectus, scilicet patientiam, quae ostenditur maxime in tribulationibus. Iac. I, 12: *beatus vir qui suffert tentationem*, et cetera. In tribulationibus sunt duo servanda, scilicet patientia, ne discedat a fide. Iac.: *patientia opus perfectum habet.* Et fides in persecutionibus. I Cor.

IV, 12: *persecutionem patimur et sustinemus.* Unde dicit *in fide, in omnibus persecutionibus vestris et tribulationibus.* Quae quidem tribulationes dicuntur a tribulis, quibus interius per afflictiones pungimur. Gen. III, 18: *spinas et tribulos germinabit tibi.* Ps. XXIV, 17: *tribulationes cordis mei multiplicatae sunt.* Et haec sancti sustinent propter duo, scilicet propter terrorem malorum. Si enim Deus non parcit bonis in hoc mundo, quomodo parcet malis in futuro? I Petr. II: *si autem primum a nobis, quis finis eorum, qui non credunt Dei Evangelio*, et cetera. Hier. XLIX, 12: *ecce quibus non erat iudicium, ut biberent calicem*, et cetera. Secundo ad augendum meritum. Unde dicit *ut digni*, et cetera. Nam, ut dicitur Matth. XI, 12, *regnum caelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Et Lc. ult.: *nonne haec oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam?* Rom. VIII, 17: *si tamen compatimur, ut et conglorificemur.* Unde dicit *pro quo et patimini.* Tribulatio enim quae fertur pro Deo, facit dignum regno Dei. Matth. V, v. 10: *beati qui persecutionem patiuntur*, et cetera. I Petr. IV, 15: *nemo vestrum patiatur quasi homicida, aut fur, aut maledicus, aut alienorum appetitor.*

Lectio 2

[87872] Super II Thes., cap. 1 l. 2 Supra egit de eorum idoneitate ad futurum iudicium, hic agit de forma iudicii. Et primo ponit iudicium quantum ad punitionem malorum et praemia bonorum; secundo de utraque parte sigillatim, ibi *in flamma.* Item primo ponit iudicium quantum ad punitionem malorum; secundo quantum ad praemia bonorum, ibi *cum venerit.* Quantum ad primum dicit supra *sustinetis in exemplum*, etc., hic subinfert, *si tamen iustum est*; si, pro quia. Unde alia littera habet *si quidem.* Vel *si tamen*, referatur in exemplum iusti iudicii; quasi dicat: iustum est, quod haec patiamini, si tamen ex hoc mereamini. Sed prima littera et expositio est melior. *Iustum est retribuere.* Ps. XCIII, 2: *exaltare, qui iudicas terram, redde retributionem superbis.* Is. XXXIII, 1: *vae qui praedaris, nonne et tu praedaberis? Tribulationem*, scilicet aeternae damnationis. Rom. VIII, 35: *tribulatio, an angustia*, et cetera. *Et vobis qui tribulamini requiem.* Lc. XVI, 25: *recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala. Nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris.* Apoc. XIV, 13: *amodo enim iam dicit spiritus, ut requiescant a laboribus suis. Nobiscum*, id est, aequalem gloriam. Sed numquid hoc est verum? Respondeo. Duplex est aequalitas, scilicet absoluta quantitatis, et proportionis. Et prima non est aequalis quantum ad participationem hominis, sed aequalis quantum ad beatitudinem participatam, quae est Deus; homo enim participat secundum magis et minus, scilicet secundum quod ardentius, vel minus ardenter amat Deum. Sed secundum secundam, omnimoda aequalitas erit, quia ita est gloria Petri ad gratiam sibi datam et meritum suum, sicut gloria Lini ad suam. Hoc, inquam, erit *in revelatione*, et cetera. Io. c. V, 22: *pater omne iudicium dedit filio suo*, et hoc inquantum filio hominis; unde sequitur *et potestatem dedit ei iudicium facere*, quia in forma humana omnibus apparebit, sed modo non apparet, quia humanitas eius latet in gloria Dei, sed tunc apparebit. Is. XL, 5: *et revelabitur gloria domini*, et cetera. Et hoc *cum Angelis virtutis eius*, ministris suis. Matth.

XXV, 31: *cum venerit filius hominis in maiestate sua, et omnes Angeli eius cum eo*, et cetera. Deinde cum dicit *in flamma ignis*, agit de utraque, scilicet punitione malorum, et praemiatione bonorum; sed in punitione malorum ostendit acerbam, iustam et diuturnam. Dicit ergo *dantis vindictam*, id est, iudicantis puniendos *in flamma ignis*, faciem orbis comburentis, et involventis reprobos, et detrudentis in perpetuum. Ps. XCVI, 3: *ignis ante ipsum praecedet*, et cetera. Item erit iusta propter duplicem culpam, scilicet infidelitatis, et malae vitae. Quantum ad primum dicit *qui non noverunt*, id est, noluerunt cognoscere, *Deum.* Iob XXI, v. 14: *scientiam viarum tuarum nolumus.* I Cor. XIV, 38: *ignorans ignorabitur*, et cetera. Quantum ad secundum dicit *qui non obediunt Evangelio domini nostri Iesu Christi.* Rom. X, 16: *non omnes obediunt Evangelio.* Inobedientia est tantum peccatum, quod per eam mors venit in hunc mundum, ut dicitur Rom. V, 19. Item est diuturna, quia *poenas dabunt in interitu aeternas.* Et potest legi dupliciter, secundum quod duplex est poena, scilicet sensus et damni. De poena sensus potest intelligi sic: *dabunt*, id est, sustinebunt poenas aeternas non finiendas, et hoc *in interitu*, quia semper morientur. Aliter enim est de poenis huius vitae et illis. Nam hic quanto plus acerbiores, tanto sunt breviores, quia extinguuntur, sed illae sunt gravissimae, quia sunt poenae mortis, et sunt interminabiles. Unde dicitur quod semper erunt quasi in morte. Ps. XLVIII, 15: *mors depascet eos.* Is. ult.: *vermis eorum non morietur.* Poena autem damni est duplex, quia separabuntur a visione Dei. Unde dicit *a facie domini*, scilicet remoti. Iob XIII, 16: *non veniet in conspectu eius omnis hypocrita.* Alia est privatio visionis gloriae sanctorum. Is. ult.: *tollatur impius ne videat gloriam sanctorum*, et cetera. Vel aliter, *a facie domini*, et cetera. In hoc ostenditur causa acerbitatis poenae sensus. Sensus enim alicuius evacuatur, vel propter superiorem iudicem, vel propter superioris potentiam; sed hoc non erit, quia hoc iudicium procedet a facie domini. Ps. XVI, 2: *de vultu tuo iudicium meum prodeat*, et cetera. Et ideo dicit *dabunt poenas*, id est sustinebunt, *a facie domini.* Deinde cum dicit *cum venerit*, agit de praemiatione sanctorum. Et primo ponit praemium; secundo meritum, ibi *qui crediderunt.* Gloriam sanctorum commendat, et quantum ad essentiam, per participationem gloriae Dei, cum dicit *glorificari*, etc., et quantum ad eius excessum, ibi *et admirabilis.* Dicit ergo *cum venerit*: Christus certe gloriosus est. Phil. II, 11: *omnis lingua confiteatur, quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris. Glorificari in sanctis eius*, quia bonum sui est communicativum; vel *glorificari in sanctis eius*, qui sunt membra sua, in quibus habitat, et in quibus glorificatur, quando sua gloria, scilicet capitis, derivatur usque ad sua membra. Is. XLIX, 3: *servus meus es tu, Israel, quia in te gloriabor.* Et hoc excedet omnem admirationem. Unde dicit *admirabilis*, et cetera. Siquidem admiratio est stupor procedens ex magna phantasia. Tanta vero sanctorum gloria non potest cadere in opinionem hominum. Et ideo dicit *admirabilis.* Sap. V, 2: *mirabuntur in subitatione insperatae salutis*, et cetera. Deinde ponit meritum, ibi *qui crediderunt*, et cetera. Et ponit primo meritum fidei, secundo suffragium orationis, ibi *in quo.* Dicit ergo: haec erit gloria, quia *creditum est nostrum testimonium super vos*, quod credidimus de Christo, *in illo die*, id est, propter illum diem, quia bona quae agimus, sunt propter illum diem. Et dicit *hoc testimonium est super vos*, id est, super sensum humanum. Eccli. IX: *plurima super sensum hominis*, et cetera. Fides enim non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum. Nisi enim esset supra vos, non esset magni meriti credere. Vel dicit *super vos*, id est, dominatur vobis subiicientibus intellectum vestrum humiliter ad credendum. II Cor. X, 5: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Sic exponit Glossa. Vel aliter et magis secundum litteram: dico, quod glorificabitur Christus in vobis, qui credidistis, in die iudicii, quando apostoli iudicabunt; et tunc testimonium, quod est super vos, id est, de promptitudine fidei vestrae, erit certum et creditum, id est credibile. Deinde cum dicit *in quo oramus* etc., subiungit suffragium orationis, et primo proponit quod petit; secundo quo fine, ibi *ut clarificetur*; tertio per quod posset assequi petitum, ibi *secundum gratiam.* Petit autem unum ex parte Dei, et duo ex parte nostra. Dicit ergo *in quo*, id est, propter quem diem, *etiam* nos *oramus semper.* Rom. I, 9: *sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus meis.* I Reg. XIII, 23: *absit autem hoc peccatum a me in domino, ut cessem orare pro vobis.* Sed ad quid? *Ut dignetur vos vocatione sua Deus*, id est, faciat vos in mundo digne conversari suae vocationi. Eph. IV, 1: *digne ambuletis vocatione qua vocati estis.* Item ex parte nostra duo petit: ex parte voluntatis, ut plene fruantur omni bonitate; unde dicit *ut impleat omnem voluntatem bonitatis*, id est, impleat in vobis voluntatem omnis boni. Phil. I: *qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Item ex parte intellectus, ut perfecte credant; ideo dicit *et opus fidei.* Rom. X, 10: *corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Et hoc operemini *in virtute*, id est, in constantia et fortitudine, ut nullo timore cessetis a confessione eius. Vel sic *in quo*, id est, propter quem diem oramus, ut Deus dignetur vobis dare illud ad quod vocavit vos. I Petr. III, 9: *in hoc vocati estis, ut benedictionem haereditate possideatis.* Et impleat omne bonum, quod desideratis, quod est in vita aeterna, quando habebimus Deum. Ps. CII, 5: *qui replet in bonis desiderium tuum.* Item impleat opus fidei, quod erit quando id quod hic per speculum et in aenigmate videmus, videbimus tunc facie ad faciem. Sed quo fine? *Ut clarificetur nomen domini nostri Iesu Christi*, etc., id est, ad gloriam Christi sit; et per vos, tam in praesenti quam in futuro, nomen Christi glorificetur in bonis vestris. Matth. V, 16: *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* E converso de malis dicitur Is. LII, 5, et Rom. II, 24: *nomen Dei per vos blasphematur.* Sed per quid poterimus illud consequi? *Secundum gratiam Dei nostri*, quae est radix omnium bonorum nostrorum. I Cor. c. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum*, et cetera.

Caput 2

Lectio 1

[87873] Super II Thes., cap. 2 l. 1 Superius apostolus ostendit futura, quantum ad poenas malorum, et praemia bonorum, hic annuntiat futura quantum ad pericula Ecclesiae, quae erunt tempore Antichristi. Et primo nuntiat veritatem de futuris periculis; secundo monet, ut in veritate permaneant, ibi *itaque, fratres.* Circa primum duo facit, quia primo excludit falsitatem; secundo instruit de veritate, ibi *quoniam nisi.* Iterum prima in tres, quia primo commemorat illud ex quo debent induci; secundo ostendit ad quid debent induci, ibi *ut non cito*; tertio removet illud quod eos movere posset, ibi *neque per spiritum.* Inducit autem ex tribus, scilicet propriis precibus, ibi *rogamus*, non

praeceptis. Philem. V, 8: *multam fiduciam habens in Christo Iesu imperandi tibi, quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro.* Secundo ex adventu Christi, desiderabili bonis, licet terribili malis. Amos V, 18: *vae desiderantibus diem domini*, et cetera. II Tim. IV, v. 8: *non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum eius*, et cetera. Apoc. ult.: *veni, domine Iesu*, et cetera. Tertio ex desiderio et amore totius congregationis sanctorum, *in idipsum*, scilicet ubi Christus est, quia Matth. XXIV, 28: *ubi erit corpus, ibi congregabuntur et aquilae.* Vel *in idipsum*, id est, in idem, quia omnes sancti loco et gloria erunt in eodem. Ps. XLIX, v. 5: *congregate illi sanctos eius.* Sed ad quid inducit? *Ut non cito moveamini a vestro sensu.* Est autem aliud moveri, aliud terreri. Movetur autem a suo sensu, qui praetermittit quod tenebat; quasi dicat: non cito dimittatis doctrinam meam. Eccli. XIX, 4: *qui cito credit, levis est corde.* Terror autem est quaedam trepidatio, cum formidine contrarii. Et ideo dicit *ne terreamini.* Iob XV, 21: *sonitus terroris semper in auribus eius.* Item si pax, illi semper insidias suspicantur. Sap. XVII, 10: *cum enim sit timida nequitia, dat testimonium condemnationi*, et cetera. Deinde cum dicit *neque per spiritum*, removet quod eos movere posset, primo in speciali, secundo in generali, ibi *ne quis.* Seducitur autem quis per falsam revelationem; unde dicit *neque per spiritum*, id est: si quis dicat sibi revelatum per spiritum sanctum, vel a spiritu sancto aliquid quod est contra doctrinam meam, *non terreamini.* I Io. IV, 1: *nolite omni spiritui credere.* Ez. XIII, 3: *vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.* Aliquando etiam *Satanas transfigurat se in Angelum lucis*, ut dicitur II Cor. c. XI, 14; et III Reg. ult.: *egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius.* Secundo per ratiocinationem, vel falsam expositionem Scripturae; ideo dicit *neque per sermonem.* II Tim. II, 17: *sermo eorum ut cancer serpit.* Eph. V, 6: *nemo vos seducat inanibus verbis.* Tertio per auctoritatem inductam in malo intellectu. II Petr. ult.: *sicut charissimus frater noster Paulus, secundum sibi datam sapientiam scripsit vobis, sicut in omnibus epistolis, loquens in eis de his, in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et caeteras Scripturas*, et cetera. Sed de quo seducebantur? *Quasi instet dies domini.* Et dicit *neque per epistolam tamquam per nos missam.* Quia in prima epistola nisi bene intelligatur, videtur dicere instare domini adventum, ut illud: *deinde nos qui vivimus*, et cetera. Deinde cum dicit *ne quis*, etc., facit idem in generali. Lc. XXI, 8: *videte ne seducamini*, et cetera. I Cor. XV, 33: *nolite seduci.* Ratio autem quare haec removet apostolus, scilicet de adventu domini, est, quia praelatus nullo modo debet velle quod per mendacium aliqua bona procurentur. I Cor. c. XV, 15: *invenimur autem et falsi testes*, et cetera. Item quia res credita erat periculosa, quod scilicet instaret dies domini. Primo quia daretur occasio maioris seductionis, quia futuri erant post tempora apostolorum aliqui, qui dicerent se esse Christum. Lc. XXI, 8: *multi dicent: ego sum*, et cetera. Et ideo apostolus noluit. Item Daemon frequenter praetendit se esse Christum, sicut patet de beato Martino. Et ideo ne seducantur, noluit. Augustinus autem ponit aliam rationem, quia immineret periculum fidei. Unde diceret aliquis: tarde veniet dominus, et tunc praeparabo me ad eum. Aliud diceret: veniet cito, et ideo nunc me praeparabo. Alius diceret: nescio. Et hic melius dicit, quia concordat Christo. Sed ille plus errat, qui dicit: cito; quia, elapso termino, homines desperarent, et crederent falsa esse quae scripta sunt. Deinde cum dicit *quoniam nisi venerit discessio*, etc., astruit veritatem; et primo ostendit quae ventura sunt ad Antichristi adventum. Et sunt duo, quorum unum praecedit adventum Antichristi; aliud est ipse adventus eius. Primum est discessio, quod multipliciter exponitur in Glossa. Et primo a fide, quia futurum erat, ut fides a toto mundo reciperetur. Matth. XXIV, 14: *et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Istud ergo praecedit quod secundum Augustinum nondum est impletum, et post multi discedent a fide, et cetera. I Tim. IV, 1: *in novissimis temporibus discedent quidam a fide*, et cetera. Matth. XXIV, 12: *refrigescet charitas multorum.* Vel discessio a Romano imperio, cui totus mundus erat subditus. Dicit autem Augustinus, quod hoc figuratur Dan. II, 31 in statua, ubi nominantur quatuor regna; et post illa adventus Christi, et quod hoc erat conveniens signum, quia Romanum imperium firmatum fuit ad hoc, quod sub eius potestate praedicaretur fides per totum mundum. Sed quomodo est hoc, quia iamdiu gentes recesserunt a Romano imperio, et tamen necdum venit Antichristus? Dicendum est, quod nondum cessavit, sed est commutatum de temporali in spirituale, ut dicit Leo Papa in sermone de apostolis. Et ideo dicendum est, quod discessio a Romano imperio debet intelligi, non solum a temporali, sed a spirituali, scilicet a fide Catholica Romanae Ecclesiae. Est autem hoc conveniens signum, quod sicut Christus venit quando Romanum imperium omnibus dominabatur, ita e converso signum Antichristi est discessio ab eo. Secundo praedicit secundum futurum, scilicet Antichristum. Et primo quantum ad eius culpam et poenam; secundo quantum ad eius potestatem, ibi *eum cuius adventus.* Item primo communiter et implicite tangit culpam eius et poenam; secundo explicat utrumque, ibi *qui adversatur.* Dicit ergo: discessio primo veniet, et tunc revelabitur. Dicitur autem esse *homo peccati et filius perditionis*, secundum Glossam, quia sicut in Christo abundavit plenitudo virtutis, ita in Antichristo multitudo omnium peccatorum. Et sicut Christus est melior omnibus sanctis, sic ille peior omnibus malis. Et propter hoc homo peccati dicitur, quod totaliter erit peccatis deditus. Sed non dicitur sic homo peccati, quin posset esse peior, quia numquam malum corrumpit totum bonum, licet quantum ad actum non poterit esse peior. Christo autem nullus homo potuit esse magis bonus. Dicitur autem *filius perditionis*, id est, deputatus extremae perditioni. Iob XXI, 30: *in diem perditionis servabitur malus, et ad diem furoris ducetur.* Vel *perditionis*, id est, Diaboli, non per naturam, sed per suae malitiae complementum, quae in eo complebitur. Et dicit *revelabitur*, quia sicut omnia bona et virtutes sanctorum, qui praecesserunt Christum, fuerunt figura Christi, ita in omnibus persecutionibus Ecclesiae tyranni fuerunt quasi figura Antichristi, et latuit ibi Antichristus: et ita tota illa malitia, quae latet in eis, revelabitur in tempore illo. Deinde cum dicit *qui adversatur*, explicat quae dixerat. Et primo ostendit quomodo sit homo peccati; secundo quomodo filius perditionis, ibi *et tunc revelabitur.* Item primo praenuntiat eius futuram culpam; secundo assignat eius causam, ibi *et tunc.* Item primo describit culpam, secundo dicit se non annuntiare doctrinam novam, ibi *non retinetis.* Item primo ostendit culpam, secundo eius signum, ibi *ita ut*, et cetera. Duplex est autem eius culpa, scilicet contrarietas ad Deum; unde dicit *qui adversatur* omnibus spiritibus bonis. Iob c. XV, 26: *cucurrit adversus Deum erecto collo, et pingui cervice, armatus est, sicut et membra eius.* Is. III, 8: *lingua eorum et adinventiones eorum contra dominum, ut provocarent oculos maiestatis eius.* Secunda est, quia praefert se Christo; ideo dicit *extollitur*, et cetera. Dicitur autem Deus tripliciter. Primo naturaliter. Deut. VI, 4: *audi, Israel, dominus Deus tuus, Deus unus est.* Secundo opinative. Ps. XCV, 5: *omnes dii gentium Daemonia.* Tertio participative. Ps. LXXXI, 6: *ego dixi: dii estis.*

Omnibus autem his se praeferet Antichristus. Dan. XI, 36: *elevabitur et magnificabitur adversus omnem Deum, et adversus Deum deorum loquetur magnifica.* Signum autem culpae est, cum dicit *ita ut in templo*, et cetera. Superbia enim Antichristi maior est superbia omnium praecedentium. Unde sicut de Caio Caesare legitur, quod cum in vita adhuc esset, coli voluit, statuam suam ponens in quolibet templo, et Ez. XXVIII, 2 de rege Tyri dicitur: *dixisti, quia Deus ego sum*, etc.: ita credibile est, quod sic eis faciet Antichristus, dicens se Deum esse et hominem. Et in huius signum sedebit in templo. Sed in quo templo? Nonne est destructum a Romanis? Et ideo dicunt quidam, quod Antichristus est de tribu Dan, cuius tribus inter alias duodecim non nominatur Apoc. c. VII, 5. Et ideo Iudaei primo eum recipient, et reaedificabunt templum in Ierusalem, et sic implebitur illud Dan. IX, 27: *erit in templo abominatio et idolum*; Matth. XXIV, 15: *cum vero videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto, qui legit intelligat.* Quidam vero dicunt, quod numquam Ierusalem, nec templum reaedificabitur, sed usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio. Et hoc etiam aliqui Iudaei credunt. Ideo exponitur *in templo Dei*, id est, in Ecclesia, quia multi de Ecclesia eum recipient. Vel secundum Augustinum, *in templo Dei sedeat*, id est, principetur et dominetur, tamquam ipse cum suis nuntiis sit templum Dei, sicut Christus est cum suis. Deinde cum dicit *non retinetis*, ostendit quod nihil novi scribet; quasi dicat: olim cum essem apud vos, dixi hoc. II Io., 5: *non mandatum novum scribo vobis, sed mandatum vetus, quod habuistis ab initio.* II Cor. X, 11: *quales fuimus verbo per epistolas absentes, tales et praesentes in facto*, et cetera.

Lectio 2

[87874] Super II Thes., cap. 2 l. 2 Superius apostolus praenuntians narravit adventum et culpam Antichristi, hic ostendit causam dilationis. Et primo ostendit eos habere huius scientiae causam; secundo causam illam obscure proponit, ibi *nam mysterium.* Dicit ergo: dico quod oportet revelari hominem peccati. *Et quid nunc detineat*, id est, quae sit causa, quod tardet, *scitis*, quia ego dixi vobis, ita quod sic ad praesens detinet, *ut suo tempore*, id est, congruo tempore, *reveletur.* Eccle. VIII, 6: *omni negotio tempus et opportunitas est.* Et ibidem III, 11: *omnia fecit Deus bona in tempore*, et cetera. Deinde cum dicit *nam mysterium*, etc., causam eius ponit. Et haec littera multipliciter exponitur, quia hoc *mysterium* potest esse nominativi casu, vel accusativi. Si primo modo, est sensus: dico ut suo tempore, quia etiam iam mysterium, id est, figuraliter occultatum, operatur in fictis, qui videntur boni, et tamen sunt mali. Et hi operantur officium Antichristi. II Tim. III, 5: *habentes speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes.* Sed secundo modo est sensus: nam Diabolus, in cuius potestate veniet Antichristus, iam incipit operari occulte iniquitatem suam, per tyrannos et seductores, quia persecutiones Ecclesiae huius temporis sunt figurae illius ultimae persecutionis contra omnes bonos, et sunt sicut imperfectae comparando ad illam. *Tantum ut qui tenet*, et cetera. Hoc exponitur multipliciter. Uno modo, secundum Glossam, et Augustinum, qui dicunt, quod quidam opinati sunt Neronem, qui primo persecutus est Christianos,

esse Antichristum, et quod non fuerat occisus, sed subtractus, et quandoque restituendus. Unde apostolus hoc evacuans, dicit *tantum ut qui tenet nunc*, Romanum imperium, *teneat, donec de medio fiat*, id est, donec moriatur. Sed hoc modo non est conveniens; quia multi anni sunt, quod Nero mortuus est, illo scilicet anno quo apostolus. Sed melius est quod referatur ad Neronem, prout est persona publica Romani imperii, *donec de medio fiat*, id est, tollatur Romanum imperium de hoc mundo. Is. XXIII, v. 9: *dominus exercituum cogitavit hoc, ut detraheret superbiam omnis gloriae, et ad ignominiam*, et cetera. Vel aliter *tantum ut qui tenet*, id est, detinet modo adventum Antichristi, *teneat*, ne veniat; quasi sit necessarium, quod adhuc aliqui veniant ad fidem, et aliqui recedant. Quasi dicat: ut discessus et accessus *qui nunc tenet* donec veniat, *teneat donec* tollatur ille obscoenus. Vel sic: tantum *qui nunc tenet* fidem, *teneat*, id est, firmus sit in ea. Ap. II: *tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam, donec de medio fiat*, id est, congregatio malorum permixta, separetur, et fiat seorsum, quod erit in persecutione Antichristi. Vel *tantum*, etc., id est, ut mysterium iniquitatis, id est, iniquitas mystica, quae detinet, detineat *donec fiat de medio*, id est, donec iniquitas reducatur in publicum: et fiat quasi aliquid existens in publico de medio. Multi enim modo occulte peccant, sed tamen quandoque fiet in aperto: quia Deus sustinet peccatores quamdiu sunt occulti, donec publice peccent, et tunc non sustinebit, ut patet de Sodomitis Gen. XIX, 24. Sed tamen Augustinus confitetur se nescire quid apostolus illis loquitur, qui iam sciebant. Unde dicit *quid nunc detineat, scitis.* Et praeterea hoc non erat multum necessarium ad sciendum. Deinde cum dicit *et tunc*, etc., ponitur adventus iniqui, et poena eius. Primo manifestatio; secundo eius poena. Quantum ad primum dicit *ille*, singulariter, *iniquus revelabitur*, quia manifesta erit eius culpa, *quem dominus Iesus interficiet spiritu oris sui.* Is. XI: *zelus domini exercituum faciet hoc*, id est, zelus iustitiae, qui est amor. Spiritus enim Christi est amor Christi, et hic zelus est spiritus sancti, quem habet ad Ecclesiam. Vel *spiritu oris sui*, id est, mandato suo; quia Michael interfecturus est eum in monte oliveti, unde Christus ascendit; sic et Iulianus manu divina extinctus est. Et haec est poena praesens, licet futura etiam aeternaliter punietur, quia *destruet illustratione*, etc., id est, in adventu suo omnia illustrante. I Cor. IV, 5: *illuminabit abscondita tenebrarum*, et cetera. Et destruet, inquam, aeterna, scilicet damnatione. Ps. XXVII, v. 5: *destruet illos*, et cetera. Et dicit, *illustratione*, quia ipse visus est Ecclesiam obtenebrare, et tenebrae expelluntur illustratione, quia quicquid Antichristus ostenderit, ostendetur fuisse mendacium. Deinde cum dicit *eum cuius est adventus*, praedicit potestatem Antichristi. Et circa hoc duo facit, quia primo ponit potestatem eius ad seducendum; secundo huius causam ex domini iustitia, ibi *eo quod charitatem.* Iterum prima in tres, quia primo ponit actorem huius potestatis; secundo modum seducendi; tertio ostendit seducendos. Actor huius potestatis est Diabolus, et ideo destruet eum Christus. I Io. III, 8: *in hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera Diaboli.* Et ideo dicit, quod *adventus* Antichristi erit *secundum operationem Satanae*, id est ex instinctu eius. Ap. XX, 7: *solvetur Satanas de carcere suo, et exibit, et seducet gentes*, et cetera. Operatur enim aliquid secundum operationem Satanae, sicut arreptitius, in quo non solum instigat voluntatem, sed etiam impedit usum rationis: quod tamen non imputatur ad culpam eius, quia non habet usum liberi arbitrii. Antichristus autem non sic; sed habebit usum liberi arbitrii, in quo est Diabolus suggerens, sicut dicitur de Iuda Io. c. III: *introivit in eum Satanas*, scilicet instigando. Decipiet autem hoc modo: primo per potentiam saecularem;

secundo per virtutem miraculorum. Quantum ad primum dicit *in omni virtute*, scilicet saeculari. Dan. XI, 43: *dominabitur thesaurorum auri et argenti, et in omnibus pretiosis Aegypti.* Vel virtute, scilicet simulata. Quantum autem ad secundum dicit *in signis*, et cetera. Signa sunt quaedam mira etiam parva. Prodigia vero magna, quae aliquem prodigiosum ostendunt, quasi procul a digito. Ap. XIII, 13: *fecit signa magna, ita ut et ignem faceret descendere de caelo*, et cetera. Matth. XXIV, 24: *dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Et dicit *mendacibus.* Miraculum mendax dicitur, vel quia deficit a vera ratione facti, vel a vera ratione miraculi, vel a debito fine miraculi. Primum fit in praestigiis, quando per Daemones illuduntur aspectus, ut aliud videatur, quam est: sicut Simon magus fecit decollari arietem, et postea ostensus est vivus; et homo decollatus est, et postea homo, qui credebatur decollatus, ostensus est vivus, et creditus est resuscitatus. Et hoc faciunt homines commutando phantasmata et decipiendo. Secundo modo illa dicuntur miracula improprie, quae plena sunt admiratione, quando effectus videtur, et ignoratur causa. Quae ergo habent causam occultam alicui, et non simpliciter, dicuntur quidem mira, et non miracula simpliciter. Sed quae simpliciter causam occultam habent, sunt proprie miracula, quorum causa est ipse Deus gloriosus, quia totum ordinem naturae creatae transcendunt. Aliquando vero fiunt aliqua mira, sed non praeter ordinem naturae, sed occultas causas habent: et haec multo magis faciunt Daemones, qui virtutes naturae sciunt, et qui habent determinatas efficacias ad speciales effectus, et haec faciet Antichristus; sed non quae habent veram rationem miraculi, quia non possunt in illa quae sunt supra naturam. Tertio modo dicuntur miracula, secundum quod sunt ordinata ad attestandum veritati fidei, ad reducendum fideles in Deum. Mc. c. ult.: *domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Sed si alicui adest gloria miraculorum et non utatur eis ad hoc, miracula quidem sunt vera quo ad rationem rei factae, et quo ad rationem miraculi, sed sunt falsa quantum ad finem debitum, et intentionem Dei. Sed tamen hoc non erit in Antichristo, quia nullus contra fidem facit vera miracula, quia Deus non est testis falsitatis. Unde aliquis praedicans falsam doctrinam non potest facere miracula, licet aliquis habens malam vitam posset. Deinde ostendit seducendos, cum dicit *his qui pereunt*, id est, in praescitis ad perditionem. Io. XVII, 12: *nemo ex eis periit, nisi filius perditionis.* Et hoc ideo, quia Io. X, 27: *oves meae vocem meam audiunt.*

Lectio 3

[87875] Super II Thes., cap. 2 l. 3 Postquam ostendit in quibus habet locum deceptio Antichristi, scilicet in praescitis ad damnationem, hic assignat causam praedictorum. Et primo ostendit causam huius, et quomodo decipientur; secundo quomodo fideles ab eo liberentur, ibi *nos autem.* Item primo ponit eorum culpam tantum; secundo poenam cum culpa; tertio poenam tantum. Et est hic processus peccati: primo enim quis ex demerito primi peccati deseritur a gratia, et cadit in aliud peccatum, et post in aeternum punitur. Dicit ergo, quod causa quare decipientur est quia noluerunt recipere charitatis veritatem, id est, veritatem Evangelii. Io. VIII, v. 46: *si veritatem*

dico, quare non creditis mihi? Iob XXIV, 13: *ipsi fuerunt rebelles lumini.* Et dicit *charitatem veritatis*, quia nisi sit formata fides per charitatem, nihil est. I Cor. XIII, 2: *si habuero fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum*, et cetera. Gal. ult.: *in Christo Iesu neque circumcisio, neque praeputium aliquid valet, sed nova creatura.* Et subdit utilitatem veritatis, dicens *ut salvi fierent.* Rom. V, 1: *iustificati ex fide, pacem habeamus ad Deum per dominum*, et cetera. Sed culpa et poena est eorum seductio; unde dicit *mittet*, id est, permittet illis venire, *operationem erroris.* Is. XIX, 14: *miscuit dominus in medio eius spiritum vertiginis.* III Reg. ult.: *ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius.* Et ideo dicit *ut credant mendacio*, id est, falsae doctrinae Antichristi. Rom. II: *propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt.* Sed poena tantum est aeterna damnatio; unde subdit *ut iudicentur*, scilicet iudicio damnationis. Io. V, 29: *et procedent qui mala fecerunt in resurrectionem iudicii*, et cetera. *Omnes qui non crediderunt veritati.* Io. III, 18: *qui non credit, iam iudicatus est.* Deinde cum dicit *nos autem*, ostendit quare fideles Christi liberentur. Et primo agit gratias pro eis; secundo commemorat divina beneficia, quibus a talibus liberantur. Dicit ergo sic: illi decipientur, sed *nos debemus gratias agere.* Rom. I, 8: *primum quidem gratias ago Deo meo semper pro vobis per dominum*, et cetera. Duplex autem ponit Dei beneficium, scilicet electionem Dei, quae est aeterna, et vocationem, quae est temporalis, ibi *in qua et vocavit vos.* Dicit ergo *quod*, pro quia, *elegit nos*, scilicet apostolos, et vos, scilicet fideles. Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*, et cetera. Io. XV, 16: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Circa electionem tria tangit, scilicet ordinem electorum, finem electionis, et medium consequendi finem. Electi sunt omnes sancti a principio mundi. Deut. XXXIII, 3: *dilexit populos, omnes sancti in manu illius sunt.* Sed apostoli specialiter sunt primitiae. Rom. VIII, 23: *nos ipsi primitias spiritus habentes*, et cetera. Et ideo dicit *primitias fidei.* Finis item electionis est salus aeterna; et ideo dicit *in salutem.* I Tim. II, 4: *omnes homines vult salvos fieri*, et cetera. Hoc autem fit, primo, ex parte Dei per gratiam sanctificantem; unde dicit *in sanctificatione spiritus*; secundo, ex parte nostra, est consensus liberi arbitrii per fidem; ideo subdit *et in fide veritatis.* Deinde cum dicit *in qua et vos vocavit*, etc., ponit secundum beneficium, quod est vocatio temporalis Christi, quae sequitur electionem. Rom. VIII, 30: *quos vocavit, hos et iustificavit*, et cetera. Et de hac vocatione nota parabolam, Lc. XIV, 16 de eo, qui fecit coenam magnam, et cetera. Et addit *per Evangelium nostrum*, id est, a me praedicatum. Sed ad quam coenam? *In acquisitione gloriae*, id est, ut acquiramus Christi gloriam. Deinde cum dicit *itaque*, etc., monet tenere veritatem, et primo ponit monitionem; secundo orationem, ibi *ipse autem dominus*, et cetera. Et facit primum, quia opus nostrum dependet a libero arbitrio; secundum vero, quia indiget auxilio gratiae. Et primo monet ad standum, cum dicit *state in veritate.* Gal. V, 1: *state, et nolite iterum iugo servitutis contineri.* Secundo docet modum standi, ibi *et tenete traditiones*, id est, documenta, quae a maioribus traduntur. Nam documenta quae traduntur a minoribus, quandoque non sunt servanda, quando scilicet contrariantur documentis fidei. Matth. XV, 6: *irritum fecistis mandatum Dei, propter traditionem vestram.* Sed servanda sunt quae ordinantur ad mandata Dei. *Quas didicistis.* Act. XVI, 4: *Paulus docebat, ut tenerent traditiones et documenta quae erant decreta ab apostolis et senioribus, qui erant Ierosolymis*, et cetera. Et has traditiones dupliciter ediderunt, quasdam verbis unde dicit *per sermonem*, quasdam in Scripturis ideo addit *sive per epistolam.* Unde patet, quod multa in Ecclesia non scripta, sunt ab apostolis docta, et ideo servanda. Nam multa, secundum iudicium apostolorum, melius erat ut occultarentur, ut dicit Dionysius. Unde apostolus I Cor. X dicit *caetera cum venero disponam.* Deinde ponit orationem, ibi *ipse autem dominus noster Iesus Christus*, etc.; quasi dicat: sic moneo, sed nihil valet nisi adsit divinum auxilium. Et ideo ponit primo duplex Dei beneficium. Primum est amor eius ad nos, quo alia nobis impendit; ideo dicit *dilexit nos.* Secundum est spiritualis consolatio, ibi *et dedit consolationem aeternam.* II Cor. I, v. 4: *qui consolatur nos in omni tribulatione nostra.* Is. XL, 1: *consolamini, consolamini, popule meus, dicit dominus Deus vester*, et cetera. Et dicit *consolationem aeternam*, scilicet contra omnia mala imminentia et futura. Et ideo expectamus *spem bonam*, id est, bonorum aeternorum infallibilitatem. I Petr. I, 3: *qui secundum magnam misericordiam suam regeneravit nos in spem vivam.* Et hoc *in gratia*, scilicet per quam speramus consequi vitam aeternam. Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna.* Petit autem pro eis exhortationem, quae est monitio ducens animum ad volendum. Et hanc potest facere homo exterius; sed non esset efficax, nisi esset interius spiritus Dei. Unde dicit *exhortetur corda vestra*, id est, instiget. Os. II, 14: *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius.* Item petit confirmationem, unde dicit *et confirmet.* Ps. LXVII, 29: *confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis.* Quasi dicat: exhortetur per gratiam, ut velimus, et confirmet ut efficaciter velimus. Et hoc *in omni opere bono et sermone.* Praecedit opus sermonem, quia *coepit Iesus facere et docere* Act. I, 1.

Caput 3

Lectio 1

[87876] Super II Thes., cap. 3 l. 1 Supra instruxit eos de futuris in novissimis, hic instruit eos de quibusdam, quae particulariter eis agenda erant, ubi primo ponitur instructio; secundo epistolae conclusio, ibi *ipse autem Deus pacis.* Item primo monet qualiter se habeant ad ipsum; secundo ostendit quid de eis confidat ipse, ibi *fidelis autem Deus*; tertio quomodo se habeant ad alios, qui inordinate ambulant, ibi *denuntiamus autem vobis.* Circa primum primo ponit orationem; secundo quid in oratione est petendum, ibi *ut sermo.* Dicit ergo *de caetero*, scilicet quia estis sufficienter instructi, *orate pro nobis.* Rom. XV, 30: *obsecro igitur vos, fratres, per dominum nostrum Iesum Christum et per charitatem spiritus sancti, ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum.* Et hoc est debitum, quia curati habent curam utilitatis gregis. Hebr. XIII, 7: *mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei*, et cetera. Secundo ostendit quid petendum est, ut scilicet tollantur impedimenta praedicationis; et ideo dicit *ut sermo Dei currat*, quia non potest totaliter impediri, sed retardari. Ideo dicit *currat.* Col. IV, 3: *orantes simul etiam pro nobis, ut dominus aperiat nobis ostium sermonis ad loquendum mysterium Christi.* Item *ut clarificetur*, scilicet per claram et lucidam expositionem, apud rudes et sapientes, *sicut et apud vos.* Rom. I, 14: *sapientibus et insipientibus debitor sum.* Prov. XIV, v. 6: *doctrina*

prudentium facilis. Item per miracula, quae sunt demonstrationes fidei. Est enim omnis scientia clara per demonstrationes, et hoc est orandum. Act. IV, 29: *da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum*, et cetera. Item, secundo, orandum est pro praedicatoribus, ut liberentur *ab importunis et malis hominibus*, scilicet pseudoapostolis, qui sunt importuni in disputando, mali in seducendo. Vel a persecutoribus qui cogitaverunt iniquitatem in corde. Et ratio petitionis est, quia *omnium non est fides*, quia licet videantur habere eam, non tamen habent veram. Is. LIII, v. 1: *domine, quis credidit auditui nostro?* Rom. X, 16: *non omnes obediunt Evangelio.* Deinde cum dicit *fidelis*, etc., ponit fiduciam quam habet de eis. Et primo facit hoc; secundo orat pro eis, ibi *dominus autem*, et cetera. Fiducia autem pendet ex eo qui gratiam dat, et ex hominibus qui sunt liberi arbitrii, ut dirigantur in gratia. Dicit, primo, ex parte Dei: confido quod orabitis, et exaudiemini, quia fidelis est dominus, *qui confirmabit* in bonis quae in vobis est operatus. I Petr. ult.: *perficiet, confirmabit, consolidabitque*, et cetera. *Et custodiet a malo*, culpae et poenae. Si tamen in mala poenae incidant, est eis in bonum, quia *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom. VIII, 28. Secundo, ex parte eorum dicit *confidimus autem de vobis*, fratres, scilicet ex gratia quam accepistis, sed *in domino*, non in virtute vestra. Hebr. VI, 9: *confidimus autem de vobis, dilectissimi, meliora et viciniora salutis*, et cetera. *Quoniam quaecumque praecipimus*, etc., id est, quoniam perseverabitis. Ex. XXIV, 7: *omnia verba, quae locutus est dominus, faciemus.* Deinde cum dicit *dominus*, etc., pro eis orat, dicens *dominus autem dirigat*, scilicet ut perveniatis. *Est autem hominis animam praeparare, et domini linguam gubernare*, ut dicitur Prov. XVI, 1. Et paulo post: *cor hominis disponit viam suam, sed domini est dirigere gressus eius*, scilicet ad destinatum bravium. Et ideo dicit *dirigat corda nostra*, non solum exteriora opera; et hoc *in charitate Dei.* Duo autem sunt, per quae in via salutis incedimus, scilicet bona quae facimus, et mala quae sustinemus. Sed opera non sunt bona, nisi directa in finem charitatis. I Tim. c. I, 5: *finis praecepti est charitas*, et cetera. Item nec patientia, nisi per Christum. Lc. XXI, 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Matth. V, 11: *beati eritis, cum maledixerint vobis homines.* Et ideo dicit *et patientia Christi*, id est, tolerantia malorum propter Christum, vel ad exemplum eius. I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum*, et cetera. Deinde cum dicit *denuntiamus*, etc., ostendit quomodo se habeant ad homines inordinatos. Et primo proponit edictum; secundo exponit, ibi *ipsi enim*, etc.; tertio ostendit necessitatem edicti proponendi, ibi *audivimus.* Dicit ergo: sic vos vivitis, et sic confido; sed quia sunt quidam mali inter vos, *denuntiamus*, etc., scilicet perfectis, *in nomine*, et cetera. Hoc enim ad praelatum pertinet. Is. LVIII, 1: *annuntia populo meo scelera eorum, et domui Iacob peccata eorum*, et cetera. Ez. III, 18: *sanguinem illius de manu tua requiram.* Et sequitur edictum, dicens *ut subtrahatis*, et cetera. Ex hoc introductum est in Ecclesia, quod mali vitentur, et hoc ne infirmiores ex eorum consortio maculentur. Eccli. XIII, 1: *qui tetigerit picem inquinabitur ab ea.* I Cor. c. V, 6: *modicum fermentum totam massam corrumpit.* Item ad sanationem peccantis, ut confusio cedat ei in salutem. Eccli. IV, 25: *est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam.* Nec hoc debet fieri passim, sed cum deliberatione et maturitate. I Cor. V, 4: *congregatis vobis et meo spiritu cum virtute domini Iesu tradere huiusmodi hominem Satanae in interitum*, et cetera. Et sic hic dicitur *ut subtrahatis*, et cetera. Nec debet fieri excommunicatio, nisi pro aliquo peccato, quia hic dicitur *inordinate*, et cetera. Et hoc est quando aliquid est secundum se malum, et contra ordinem iuris naturalis, ut Glossa exponit. I Cor. XIV, 40: *ut omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis.* Rom. XIII, 1: *omnia quae sunt, a Deo ordinata sunt.* Vel quia est prohibitum, et contra doctrinam Ecclesiae. Unde dicit *et non secundum traditionem*, et cetera. Supra secundo huius: *tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram.* Deinde cum dicit *ipsi enim*, etc., exponit quantum ad ultimum quod dixerat, scilicet *secundum traditiones*, ostendens quae sit traditio haec, et quomodo acceperunt ab ipso. Est autem haec traditio ut non essent otiosi, vel curiosi. Et primo ostendit quomodo acceperunt exemplo; secundo quomodo verbo. Item primo ostendit quod vitavit inquietudinem; secundo quomodo; tertio assignat causam. Dicit ergo *traditionem quam acceperunt, scitis*, etc., quia praelati sunt imitandi non in omnibus, sed in his, quae sunt secundum regulam Christi. I Cor. IV, 16 et c. XI, 1: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Et in quo? *Quoniam non inquieti fuimus inter vos.* Erant enim Thessalonicenses valde liberales. I Thess. IV, 9: *de charitate fraternitatis non necesse habemus scribere vobis, ipsi enim didicistis*, et cetera. Et hac ratione pauperes otiose vivebant, et ex otio dabant se operibus indebitis, nec pertinentibus ad eos. Et hoc erat inquietudo. Et ideo dicit *quoniam non inquieti*, et cetera. I Thess. IV, v. 11: *operam detis, ut quieti sitis*, et cetera. Item *neque gratis panem manducavimus*, etc., quia operibus manuum operabatur. Act. XX, 34 dicitur: *ipsi scitis quoniam ad ea quae mihi opus erant, et his qui mecum sunt, ministraverunt manus istae.* Et Prov. ult.: *panem otiosa non comedit.* Num. XVI, 15: *tu scis, quia nec asellum quidem unquam acceperim ab eis*, et cetera. *Sed in labore et fatigatione.* Non parum, sed *nocte et die*, id est, continue, quia aliquando oportebat eum praedicare et docere, et residuum ponebat in labore, *ne quem vestrum gravaremus.* II Cor. XII, 13: *quid est quod prae caeteris minus habuistis, nisi quod non gravavi vos?* Deinde cum dicit *non quasi*, etc., assignat causam sui operis manualis. Ubi excludit primo causam falsam, secundo ponit veram. Falsa quidem causa esset si quis diceret quod ei non liceret accipere ab eis sumptus. Et ideo dicit *non quasi non habuerimus*, immo habuimus potestatem vivendi de sumptibus fidelium. I Cor. IX, 13: *qui altari deserviunt, cum altari participant.* Matth. X, v. 10: *dignus est operarius cibo suo.* I Cor. c. IX, 14: *sic et dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Et sic ex Evangelio sunt duo genera hominum potestatem habentium vivere ex aliorum sumptibus, qui scilicet altari deserviunt, et praedicatores. Deinde cum dicit *sed ut vos*, etc., ponit veram causam. Nam duplicem causam invenimus, quare apostolus manibus laboravit: una apud Corinthios; alia hic. Illi enim erant avari, et graviter tulissent, sicut ibi dicitur. Causa autem quare laboravit hic fuit horum otium. Et ideo dicit *ut nos formam daremus*, etc., scilicet laborandi. I Tim. IV, 12: *exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in charitate, in fide, in castitate.* I Petr. V, 3: *forma facti gregis.* Alia causa ponitur in Glossa, I Cor. IV, scilicet quando non invenimus qui det nobis, et tunc laborabat. Quarta causa erat, ut sicut monachi Aegypti non essent otiosi. Eccli. XXXIII, 29: *multam malitiam docuit otiositas.* Unde qui non habent exercitium officii, vel studii, vel lectionis, periculose vivunt otiosi.

Lectio 2

[87877] Super II Thes., cap. 3 l. 2 Supra ostendit apostolus quid eis suo exemplo tradidit, ut scilicet non essent inquieti, sed ut operarentur, hic ostendit quomodo hoc praesens verbis et factis tradidit. Unde dicit *cum essemus*, quasi dicat: ut formam daremus vobis, fecimus quod docuimus, quia *hoc denuntiabamus, quoniam*, et cetera. Haec verba, sicut dicit Glossa et Augustinus in libro de operibus monachorum, quidam pervertebant quod non sit licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod dicitur Matth. VI, 34: *nolite solliciti esse*, et cetera. Nam dicunt hanc operationem pertinere ad sollicitudinem victus. Et propter hoc istud referebant ad spiritualia opera; quasi dicat: si quis non vult facere opera meritoria et spiritualia, non est dignus manducare. Sed hoc est contra intentionem apostoli, qui dicit *denuntiabamus* nos sic fecisse, scilicet in labore et fatigatione. Sed quid est *quoniam si quis non vult*, et cetera? Estne hoc consilium vel praeceptum? Et videtur esse praeceptum, quia infra dicitur: *si quis non obedierit verbo nostro*, et cetera. Ergo omnes tenentur manibus operari. Qui igitur non operatur manibus, sed stat otiosus, peccat mortaliter. Respondeo. Dicendum est quod est praeceptum, sed aliquid praecipitur dupliciter: simpliciter, vel sub conditione. Simpliciter praecipitur quod per se est necessarium ad salutem: et haec sunt opera virtutum. Sub conditione vero, ut quando talis est casus, quod sine opere manuali praeceptum servari non potest. Praecipitur autem homini quod corpus suum sustentet, alias enim est homicida sui ipsius. Gen. II, 16: *de omni ligno Paradisi comede*, et cetera. Ex praecepto ergo tenetur homo corpus suum nutrire, et similiter ad omnia, sine quibus corpus non potest vivere, tenemur. Unde quicumque non habet alias, unde corpus sustentet licite, vel possessione, vel licito negotio, tenetur laborare, ne furetur. Eph. IV, 28: *qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis*, et cetera. Est ergo praeceptum, quando aliter non potest licite vivere. Unde dicit *si quis non vult operari, nec manducet.* Est ergo alterum duorum necessarium, ut homo possit manducare, scilicet vel quod habeat possessionem, vel quod licite procuret. Ps. CXXVII, 2: *labores manuum tuarum quia manducabis*, et cetera. I Thess. IV, 11: *operamini manibus vestris, sicut praecepimus vobis*, et cetera. Deinde cum dicit *audivimus*, etc., ponit necessitatem huius praecepti, quia apostolus dicit hoc non tam ex officio docentis, quam propter vitium gentis. Ideo primo ponit culpam quae inducit necessitatem praecepti; secundo adhibet remedium, ibi *his autem qui*, et cetera. Dicit ergo *audivimus*, etc.; quasi dicat: ideo non occulto hoc praeceptum, quia *audivimus quosdam*, et cetera. Anima enim hominis semper oportet quod circa aliquid occupetur, et ideo necesse est quod otiosi inquietudinem patiantur circa illicita. I Thess. c. IV, 11: *operam detis ut quieti sitis*, et cetera. Et addit *sed curiose agentes*, scilicet de negotiis aliorum. Prov. XXI, 25: *desideria occidunt pigrum.* Deinde adhibet remedium, cum dicit *his autem qui*, et cetera. Et primo ex parte peccantium, secundo ex parte aliorum, ibi *vos autem*, et cetera. Dicit ergo *his qui sunt eiusmodi denuntiamus* severe, ut praelatus, *et obsecramus* charitative, ut pater eorum, *ut panem suum*, non alienum sed debitum sibi, scilicet licite acquisitum, *cum silentio*, id est, sine inquietudine, non discurrendo, *manducet.* Is. XXX: *cultus iustitiae, silentium.* Ez. *multam malitiam docuit otiositas.* Deinde cum dicit *vos autem*, etc. ex parte aliorum non peccantium duplex adhibet remedium. Primo scilicet quod non cessent benefaciendo, secundo quod illos corripiant, ibi *quod si quis*, et

cetera. Dicit ergo *vos autem*, etc., quasi dicat: nolite deficere benefaciendo, licet otiosi abutantur. Gal. V: *bonum facientes, non deficiamus*, et cetera. Et hoc necessarium est, etiam si operentur manibus, et non deesset illis aliquid, quia necessaria est aliis subventio. Deinde cum dicit *quod si quis*, etc., innuit quod corrigantur, et primo ostendit quo ordine puniantur; secundo ostendit effectum poenae, ibi *ut confundantur*; tertio finem, ibi *et nolite*, et cetera. In ordine vero, primo, ponit culpam, secundo eius manifestationem, tertio eius punitionem. Culpa est inobedientia; et ideo dicit *quod si quis non obedierit.* I Reg. XV, 23: *quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere.* Manifestatio et convictio ponitur, cum dicit *hunc per epistolam notate*, id est, manifestate, sed per veritatis inquisitionem. Iob c. XXIX, 16: *causam quam nesciebam, diligentissime investigabam.* Poena eorum est sententia excommunicationis; unde dicit *et non commisceamini cum illo*, et cetera. I Cor. V, 11: *cum huiusmodi nec cibum sumere.* II Io. V, 10: *nolite recipere eum in domum, nec ave ei dixeritis.* Hic nota quod excommunicatio infligitur pro inobedientia; debet tamen esse convictus. Unde dicit *si quis non obedierit, per epistolam vestram, hunc notate*, id est, significate nobis, ut puniatur: et tamen vos interim *ne commisceamini cum illo.* Sed effectus poenae est, *ut confundatur*, et ex hoc resipiscat. Eccli. IV, 25: *est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam.* Finis autem et intentio debet esse eius correctio, quam intendit charitas; unde dicit *et nolite invicem existimare*, quia non debet fieri ex livore odii, sed ex studio charitatis; quasi dicat: quod ipsum vitatis, non fiat ex odio inimicitiae. Matth. V, 44: *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Et ideo dicit *sed corripite ut fratrem.* In quo ostenditur charitas. Ps. CXXXII, v. 1: *ecce quam bonum, et quam iucundum habitare fratres in unum*, et cetera. Deinde cum dicit *ipse autem*, etc., concludit epistolam. Et primo ponitur conclusio; secundo salutatio, quae est quasi epistolae sigillum, ibi *salutatio*, et cetera. Iterum prima in duas, quia eis primo optat dona Dei, secundo ipsum Deum, ibi *dominus sit*, et cetera. Quantum ad primum dicit *ipse*, et cetera. Deus dicitur esse pacis quantum ad duo. Pax enim consistit in duobus, ut scilicet homo concordet ad seipsum, et ad alios. Et neutrum potest haberi sufficienter nisi in Deo: quia sibi non concordat sufficienter nisi in Deo et minus aliis quia tunc affectus hominis concordat in seipso quando quod appetitur secundum unum, sufficit quantum ad omnes, quod nihil potest esse praeter Deum. Ps. CII, 5: *qui replet in bonis desiderium tuum.* Quaecumque enim alia, praeter Deum, non sufficiunt ad omnes, sed Deus sufficit. Io. XVI, 33: *in me pacem habebitis*, et cetera. Item homines non uniuntur inter se, nisi in eo quod est commune inter eos, et hoc est maxime Deus. Et ideo dicit *Deus pacis det*, non pacem temporalem, sed *sempiternam*, id est, spiritualem, quae hic incipit, et ibi perficitur. Ps. CXLVII, 3: *qui posuit fines tuos pacem*, et cetera. Et hoc *in omni loco*, et in toto mundo apud fideles. Quantum ad secundum dicit *dominus sit cum omnibus vobis*, quia nihil aliud bene habetur, nisi ipse habeatur per fidem et charitatem. *Salutatio mea*, hoc dicit propter infideles pervertentes epistolas eius. Gal. ult.: *videte qualibus litteris scripsi vobis manu mea*, et cetera. *Quod est signum*, et cetera. *Gratia*, id est, gratuitum donum Dei, quod gratos vos reddit Deo, et cetera. Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87878] Super I Tim., pr. *In manu Dei potestas terrae, et execrabilis omnis iniquitas gentium, et utilem rectorem suscitabit in tempore super illam.* Eccli. X, 4. Haec verba materiae huius epistolae conveniunt. Prius enim instruxit Ecclesiam in his, quae ad eius unitatem pertinent, hic instruit ipsos rectores Ecclesiae, qui sunt quasi principalia membra eius. Circa quod videnda est ista instructio et utilitas. Instructio est in Deo, quia *in manu Dei*, et cetera. Et hoc tripliciter, quia ab ipso exoritur. Rom. XIII, 1: *non est potestas nisi a Deo.* Item quod secundum Deum debet regulari. Prov. VIII, 15: *per me reges regnant, et conditores legum iusta decernunt.* Item quia secundum Dei dispositionem, eorum potestas fundatur. Dan. II, 21: *et ipse mutat tempora et aetates, transfert regna atque constituit.* Item utilitas eorum ostenditur, quia est ad cohibendam nequitiam hominum, quia *execrabilis omnis iniquitas gentium. Iusto non est lex posita.* Rectores legis tripliciter debent se habere ad mala. Primo ut ea corde odio habeant. II Mach. III, 1: *animo odio habentes mala*, et cetera. Secundo ut prohibeant ea ne fiant. Prov. XX, 8: *rex qui*

sedet in solio iudicii dissipat omne malum. Tertio ut facta puniant. Rom. XIII, 4: *minister enim Dei est, vindex in iram eius qui male agit.* Quarto videnda est utilitas, ibi *utilem rectorem*, et cetera. Et ad tria est utilis rector, quae notantur Eccli. XLIX, 17: *Ioseph princeps fratrum*, ut gentem sustentet per potentiam. Is. XIX, 4: *et rex fortis dominabitur eorum*, et cetera. *Rector fratrum*, dirigendo per sapientiam. Is. XXXII, 8: *princeps ea quae sunt digna principe cogitabit*, et cetera. Eccli. X, 24: *in medio fratrum rector illorum. Stabilimentum populi*, ut cohibeat ab iniustis per iustitiam, Ps. XVII, 27: *tu populum humilem salvum facies, et oculos superborum humiliabis*, et cetera. Et sic patet materia harum epistolarum, quia est ad instructionem rectorum populi fidelis, in quo quidam praeferuntur in spiritualibus, sicut praelati Ecclesiarum, quos primo instruit; quidam vero in temporalibus, quos secundo monet; et hoc in epistola ad Philemonem. Circa primum tres sunt epistolae, secundum tria quae competunt praelato, quorum primum est ut gubernet populum; secundum, ut pro populo subdito patiatur; tertium, ut malos coerceat. Primum in prima ad Timotheum; secundum in secunda, ubi agit de martyrio; tertium in epistola ad Titum, ubi agit ac docet quomodo vitet haereticos, ut etiam patet in argumentis epistolarum.

Caput 1

Lectio 1

[87879] Super I Tim., cap. 1 l. 1 Dividitur haec epistola in salutationem et epistolarem narrationem, ibi *sicut rogavi.* Circa primum tria facit, quia primo ponitur persona salutans, secundo persona salutata; tertio bona optata. Describit autem personam salutantem, primo ex nomine *Paulus*, quod convenit auctoritati propter duo. In apostolatu enim duo sunt, scilicet altitudo potestatis, ad quam exaltantur humiles. I Reg. XV, 17: *cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* Et Paulus dicitur modicus. Item claritas sapientiae, et hanc dominus praebet parvulis. Matth. XI, 25: *revelasti ea parvulis*, et cetera. Secundo ex auctoritate, quia *apostolus*, id est, missus. Io. XX, 21: *sicut misit me pater.* I Cor. IX, 2: *signaculum apostolatus mei vos estis in domino.* Tertio ex origine huius auctoritatis, unde dicit *Iesu Christi secundum imperium Dei*, et cetera. Act. XIII, 2: *segregate mihi Barnabam et Saulum in opus ad quod assumpsi eos.* I Reg. XIII, 14: *quaesivit sibi dominus virum iuxta cor suum*, et cetera. Ex quo patet quod praelati ex necessitate praecepti tenentur ad ea quae sunt proprii officii. I Cor. c. IX, 16: *vae mihi enim est, si non evangelizavero. Et Christi Iesu spei nostrae*, qui est spes nostra, ut ad eum veniamus. Phil. I, 23: *desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo*, et cetera. Vel *spei nostrae*, quia per ipsum speramus adipisci bona aeterna. I Petr. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam*, et cetera. Rom. XV, 4: *per consolationem Scripturarum spem habeamus.* Personam salutatam describit tripliciter. Primo ex nomine, cum dicit *Timotheo*, de quo Act. XVI. Item ex affectione, dicens *dilecto.* Phil. II, 20: *neminem habeo tam unanimem*, et cetera. Item ex filiatione, dicens *filio in fide*, scilicet a se converso. I Cor. c. IV, 17: *misi ad vos Timotheum filium meum charissimum, et fidelem in domino*, et cetera. Tunc autem primo ponit bona optata, et deinde ostendit a quo sunt. Sciendum est autem quod in aliis

epistolis duo ponuntur, hic tria, quia praelati pluribus indigent. Et ideo dicit *gratia et misericordia*, primo sibi, et deinde aliis. Et sumitur hic misericordia pro remissione peccatorum, quia haec est ex Dei misericordia: gratia vero pro munere gratiarum, quo indigent praelati. Vel gratia, sicut in aliis, pro gratia iustificante, sed misericordia pro munere divino in spiritualibus charismatibus exaltante. Sap. IV, 15: *gratia Dei et misericordia in sanctos eius, et respectus in electos illius. Et pax*, scilicet tecum, et per te aliis. Ps. LXXI, 3: *suscipiant montes pacem.* Sed unde? *A Deo*, ut dent populo. Iac. c. I, 17: *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum. Et Christo Iesu domino nostro*, scilicet per quem maxima nobis et pretiosa promissa donavit, II Petr. I, 2.

Lectio 2

[87880] Super I Tim., cap. 1 l. 2 Hic incipit epistolaris narratio. Et est haec epistola quasi pastoralis regula, quam apostolus tradit Timotheo, instruens de omnibus, quae spectant ad regimen praelatorum, et eo ordine quo debet esse intentio. Primo ergo instruit eum de spiritualibus ministrandis, secundo de temporalibus, in IV cap., ibi *spiritus autem.* Item ad praelatum pertinet primo quod doceat de forma fidei, ne fides subditorum corrumpatur. Lc. XXII, 32: *ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Secundo ut instruat eos de pertinentibus ad cultum Dei, quod non potest esse, nisi fides sit recta. Ideo primo instruit de fide; secundo de cultu Dei, II cap., ibi *obsecro igitur*; tertio agit de institutione officiorum, in III cap., ibi *fidelis sermo.* Sciendum est autem quod in primitiva Ecclesia error fuit periculosus quorumdam dicentium, legalia debere servari simul cum Evangelio, quod apostolus excludit primo ostendens legis conditionem; secundo probat per experimentum in seipso, ibi *gratias ago.* Circa primum tria facit, quia primo ostendit quid de lege sit repudiandum; secundo quid in ea acceptandum, ibi *finis autem praecepti*; tertio concludit legis conditionem, ibi *scimus autem quia.* Repudiandum est autem in lege quod alii male addiderunt, non quod a Deo est datum, nisi iam secundum carnalem intellectum, et primo docet falsas fabulas et traditiones esse repudiandas; secundo rationem assignat, ibi *quae quaestiones.* Dicit ergo: dico quod debes facere *sicut rogavi te*, cum tamen possem imperare. Eccli. XXXII, 1: *rectorem te posuerunt? Noli extolli, esto in illis quasi unus ex illis. Ut denuntiares quibusdam.* Vel aliter: duo pertinent ad praelatum, ut cohibeat docentes falsa. Et ideo dicit *ne aliter docerent.* Gal. I, 9: *si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit.* Deut. IV, 2: *non addetis ad verbum quod ego loquor vobis, neque auferetis ex eo.* Secundo, ut si contingat quod aliqui falsa docerent, prohibeat populum ne eis intendant; unde dicit *neque intenderent fabulis et genealogiis interminatis.* Fuerunt autem quidam haeretici, qui detestantes vetus testamentum, exponebant quod apostolus ipsum repudiabat, deridendo historias eius, dicens *fabulis et genealogiis interminatis*, et cetera. Contra quod dicit Augustinus quod apostolus utitur historiis et genealogiis veteris testamenti. Gal. IV, 22: *Abraham duos filios habuit*, et cetera. Si ergo reprobaret, non eis uteretur. Dicit ergo *fabulas*, non datam legem in scriptis, sed in ore, scil-

icet Thalmuth: non quae Moyses ore tradidit, sed quae alii addiderunt, ut sunt stultae fabulae, scilicet quod Adam habuit aliam uxorem, ex qua dicunt natos Daemones. Matth. XV, 6: *irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram.* II Tim. IV, 4: *ad fabulas autem convertentur.* Ratio huius est, quia *praestant quaestiones*, id est, contentiones. II Tim. II, v. 14: *noli verbis contendere.* Prov. XX, 3: *honor est homini qui se separat a contentionibus. Magis quam aedificationem Dei, quae est in fide*, quando scilicet aliquis est confirmatus in veritate fidei, ad quod debet omnis doctrina tendere. Deinde cum dicit *finis autem*, ostendit quid de lege sit tenendum. Et circa hoc duo facit, quia primo ostendit hoc; secundo quod periculum est his qui hoc non tenent, ibi *a quibusdam*, et cetera. Circa primum sciendum est quod lex vetus dicitur lex mandatorum, quia mandatis et praeceptis continetur. Eph. II, 15: *legem mandatorum, decretis evacuans.* Illud ergo ad quod ordinantur omnia mandata legis est praecipue tenendum; hoc autem est charitas. Matth. XXII, 37: *diliges Deum tuum ex toto corde tuo*, et cetera. Et paulo post: *in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.* Sed quomodo charitas est finis praecepti? Ad hoc sciendum, duo sunt consideranda: primo quod omnia praecepta legis sunt de actibus virtutum, et quod per omnes actus virtutum ordinatur homo unus ad alium. Secundo quod obiectum unius virtutis est finis alterius, quia quandocumque una potentia est circa aliquem finem, ad illam ordinantur omnia quae sunt eiusdem, sicut ad finem; sicut fraenifactiva est ad equestrem, quia officium equestris est eius finis, haec autem ad ducem. Virtutes autem theologicae ultimum finem habent pro obiecto. Aliae autem sunt circa ea quae sunt ad finem. Virtutes ergo omnes respiciunt theologicas sicut finem. Inter theologicas vero illa plus habet de ratione finis, quae propinquius se habet ad ultimum finem. Fides autem ostendit eum, spes facit tendere in eum, charitas unit. Ergo omnes ordinantur ad charitatem, et sic dicitur charitas finis praeceptorum. Sed cum ea quae sunt ad finem, disponunt ad finem, praecepta autem sunt ad charitatem, ideo disponunt ad eam. Ideo dicit *de corde puro.* Ad hoc enim quod cor sit purum, dantur praecepta virtutum, quarum quaedam ordinantur ad modum rectificandi passiones, quarum, scilicet virtutum, materiae sunt passiones, sicut temperantia quae ordinat concupiscentiam, mansuetudo iras, fortitudo timores et audacias. Per has autem passiones turbatur puritas cordis. Et ideo istae virtutes faciunt cor purum. Sed numquid hoc requiritur ad charitatem? Respondeo. Dicendum est quod sic, quia impossibile est quod cor impurum sit promptum ad charitatem, quia unicuique est diligibile quod sibi est conforme. Cor impurum diligit illud, quod competit ei secundum passionem; ergo necesse est quod sit expeditum a passionibus. Cant. I, 3: *recti diligunt te.* Aliae virtutes sunt quae rectificant hominem ad proximum, et ex hoc sequitur quod habeat conscientiam bonam, quia non facit alteri quod sibi non vult fieri. Matth. c. VII, 12: *omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Et ideo quae contra proximum sunt, sunt contra conscientiam. Unde dicit *et conscientia bona.* Qui ergo non habuerit conscientiam bonam, non potest Deum pure diligere, quia qui non habet conscientiam bonam, timet poenam. Timor autem non est in charitate, sed fugit Deum, et non unitur ei. Et ideo praecepta, quae conscientiam rectificant, bene disponunt ad charitatem. Aliae sunt virtutes ad habendam veram fidem, scilicet virtutes quibus Deum colimus, scilicet latriae et huiusmodi, quae sunt ordinata ad removendum errores, et ad confirmandum in cordibus fidei firmitatem de Deo. Qui enim non habent veram fidem, non possunt Deum diligere; quia qui falso credit de Deo, iam non diligit Deum. Non enim diligit qui non credit, quia non figitur affectus, nisi in illo quod ostendit intellectus. Et ideo quae faciunt fidem veram, ordinantur ad charitatem. Et ideo dicit *de corde puro*, quia faciunt hoc. Matth. V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et conscientia bona.* II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae. Et fide non ficta*, id est, vera. Et ideo virtutes et praecepta ordinantur ad finem qui est charitas, quae sumitur secundum ista tria, et cetera.

Lectio 3

[87881] Super I Tim., cap. 1 l. 3 Supra ostendit virtutum dignitatem et utilitatem, hic declarat harum necessitatem, quia quicumque ab his discedit, in periculum falsae doctrinae cadit. Et circa hoc duo facit, quia primo ponitur falsitas doctrinae in quam incidunt; secundo conditio falsa docentium, ibi *volentes esse.* Dicit ergo: *finis praecepti*, etc. et haec sunt principalia legis, a quibus quidam discedunt. Ps. XI, 2: *vana locuti sunt*, et cetera. Et nota quod recessus a charitate causa est falsae doctrinae, quia qui non amant charitatem, cadunt in mendacium. II Thess. II, v. 11: *qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati.* Similiter qui dimittunt cordis puritatem. Habentes enim cor infectum passionibus, iudicant secundum affectum earum, et non secundum Deum. I Cor. c. II, 14: *animalis homo non percipit quae Dei sunt*, et cetera. Similiter habentes conscientiam malam, quia non possunt quiescere in veritate. Et inde est quod quaerunt falsa, ut in eis quiescant. Infra eodem: *habens fidem et conscientiam bonam.* Similiter qui habet fiduciam fictam. Is. XXI, 2: *qui incredulus est, infideliter agit.* Deinde cum dicit *volentes*, etc., ponitur conditio falsa docentium, et primo inordinata ambitio; secundo defectus eorum. Quantum ad primum dicit *volentes esse*, et cetera. Matth. XXIII, 6: *amant primos recubitus in coenis, et vocari ab hominibus, Rabbi*, et cetera. Iac. III, 1: *nolite plures magistri fieri*, et cetera. Quantum ad secundum dicit *non intelligentes.* Ps. LXXXI, 5: *nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Sap. V, 6: *sol intelligentiae non est ortus nobis. Neque quae loquuntur* per auctoritates, quas non intelligunt, *neque de quibus affirmant*, scilicet concludendo. Deinde cum dicit *scimus autem*, etc., ponit legis conditionem quantum ad duo. Primo quantum ad bonitatem legis; secundo quantum ad finem et intentionem legislatoris, ibi *scientes.* Dicit ergo *scimus*, scilicet per certitudinem, *quod lex bona est*, non mala, ut haeretici dicunt. Ps. XVIII, 7: *lex domini immaculata*, et cetera. Rom. VII, 12: *lex quidem sancta est, et mandatum sanctum, et iustum, et bonum.* Sed contingit, quod aliquis bono utatur male. Cum ergo lex sit bona, requiritur quod homo ea bene utatur. Et ideo dicit *si quis recte ea utatur.* Alias fit ei mors, ut dicitur Rom. VIII. In lege enim sunt quaedam moralia, et quaedam caeremonialia. Caeremonialia quidem in figura Christi et Ecclesiae sunt data, sed indigent, ut intelligantur non solum carnaliter, sed etiam spiritualiter; et in figura futurorum, et ut scias quod non sunt perpetuo servanda, sed cessant veritate veniente. Ier. XXXI, 31: *et feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum, non secundum pactum quod pepigi cum patribus vestris*, et cetera. Et sic exponit Glossa. Sed apostolus videtur loqui de moralibus, quia subdit quod lex

posita est propter peccata, et haec sunt praecepta moralia. Horum legitimus usus est, ut homo non attribuat eis plus quam quod in eis continetur. Data est lex ut cognoscatur peccatum. Rom. VII, 7: *quia nisi lex diceret: non concupisces, concupiscentiam nesciebam*, etc.; quod dicitur in Decalogo. Non est ergo in eis spes iustificationis, sed in sola fide. Rom. III, 28: *arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis.* Deinde cum dicit *scientes*, ostendit conditionem legis quantum ad legislatoris intentionem; et primo ponit existimatam; secundo ponit veram intentionem, ibi *sed iniustis.* Existimata intentio excluditur, cum dicit *iusto*, et cetera. Ubi posset esse duplex falsus intellectus. Unus quod iustus legem non servat, quod falsum est, quia nisi servaret eam quantum ad moralia, iustus non esset. Unde et Christus factus est sub lege. Alius quod iustus non obligatur ad praecepta legis, et non peccaret si faceret contra ea. Sed verus est sequens sensus, supponendo, quia quod imponitur alicui, imponitur sicut onus; lex enim iustis non imponitur sicut onus, quia habitus eorum interior inclinat eos ad hoc, ad quod lex, et ideo non est onus eis. Rom. II, 14: *ipsi sibi sunt lex.* Vel aliter: lex non est posita pro iustis, sed pro iniustis; quasi dicat: si omnes essent iusti, nulla necessitas esset dandi legem, quia omnes essent sibi lex. Intentio bonorum debet esse, ut alios inducant ad virtutes. Quidam autem per se sunt bene dispositi ad virtutes; alii habent mentem bene dispositam, sed per alium, et de istis sufficit paterna monitio, non coactiva; alii autem nec per se, nec per alium bene disponuntur; ideo eis omnino est necessaria lex, ut patet in Ethicis. Deinde cum dicit *sed iniustis*, etc., ponit veram intentionem; et primo describit eos in generali, quibus necessaria est lex; secundo in speciali, ibi *patricidis.* Sciendum est autem, quod, sicut I Io. III, 4 dicitur *omne peccatum est iniquitas*, et ideo repugnat alicui iuri. Cum autem sit duplex ius, scilicet naturale et positivum, naturali repugnat quod secundum se est malum, positivo autem repugnat quod est malum quia prohibitum. Quantum ad primum dicit *sed iniustis*, qui scilicet agunt contra ius naturale. Is. c. XXIV, 5: *transgressi sunt leges, mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum*, et cetera. Quantum ad secundum dicit *non subditis*, scilicet praecepto humano. Rom. I, 30: *parentibus non obedientes.* Et haec duo respiciunt rationem peccati. Ponit autem alia, quae sumuntur per comparationem ad illud, et hoc est vel contra Deum, vel contra proximum, vel in seipsum. In Deum dicitur impietas, quia pietas importat cultum Dei; ideo dicit *impiis.* In proximum, sic dicit *peccatoribus.* Ps. I, 5: *non resurgent impii in iudicio*, et cetera. Gal. II, 15: *nos enim natura Iudaei, et non ex gentibus peccatores.* Sed secundum Augustinum, de Doctr. Christ. peccata distinguuntur in duo, scilicet in spiritualia, quae dicuntur facinora, et in carnalia, et haec dicuntur flagitia; et ideo dicit *sceleratis*, quantum ad spiritualia. Prov. c. XVII, 9: *qui abscondit scelera*, et cetera. Quantum ad carnalia dicit *contaminatis.* Mal. II, v. 11: *contaminavit Iudas sanctificationem domini*, et cetera. Deinde connumerat peccata in speciali. Et primo nominat quaedam in speciali; secundo colligit alia in generali, ibi *et si quid aliud*, et cetera. Primo ponit peccata operis; secundo peccata oris, ibi *mendacibus*, et cetera. Circa primum primo ponit quantum ad facinora; secundo quantum ad flagitia. Facinora dicuntur quae sunt in nocumentum proximi. Et quanto est proximus coniunctior, tanto est eorum peccatum gravius, quia plus eis tenemur. Et ideo primo dicit de patre, secundo de matre. Ex. XX, 12: *honora patrem tuum et matrem tuam*, etc., et postea XXI, 15: *qui percusserit patrem suum aut matrem, morte moriatur*; deinde prosequitur de aliis proximorum homicidiis, dicens; Ex. XXI, 14: *si quis per industriam occiderit proximum* *suum*, et cetera. Deinde ponit flagitia, et primo quae secundum naturam sunt, cum dicit *fornicariis.* Hebr. ult.: *fornicatores et adulteros iudicabit Deus.* Secundo contra naturam, dicens *masculorum concubitoribus.* I Cor. VI, 10: *neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt.* Deinde ponit nocumenta oris, et primo quantum ad simplex mendacium, dicens *mendacibus.* Eph. IV, 25: *deponentes mendacium, loquimini veritatem*, et cetera. Secundo quantum ad iuramentum, dicens *periuris.* Et tunc colligit alia in generali, dicens *et si quid aliud sanae doctrinae*, et cetera. Iob VI, 30: *non invenietis in lingua mea iniquitatem, nec in faucibus meis stultitia personabit*, et cetera. Tit. II, 1: *loquere quae decent sanam doctrinam.* Deinde cum dicit *quae est secundum Evangelium*, ostendit quod Evangelium communicat sanam doctrinam, quod tripliciter describit. Et primo a fine, cum dicit *gloriae*, scilicet quam annuntiat, Ps. XCV, 3: *annuntiate inter gentes gloriam eius.* Secundo ab auctore gloriae, cum dicit *beati Dei.* Infra ult.: *quem suis temporibus ostendet beatus, et solus potens rex regum*, et cetera. Tertio a ministro, cum dicit *quod creditum est mihi.* Gal. II, 7: *cum vidissent quod creditum est mihi Evangelium praeputii*, et cetera. Deinde cum dicit *gratias ago*, probat per experimentum in seipso, quid fuerit ipse tempore legis et quid consecutus sit tempore gratiae. Et primo ostendit, quid circa se utroque tempore sit actum; secundo inducit Timotheum ad imitandum se, ibi *hoc praeceptum.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit quid sibi datum fuit in lege, et quid sibi sit datum in Evangelio; secundo rationem assignat, ibi *fidelis sermo.* Item prima pars dividitur in tres particulas, quia primo ponit dignitatem, quam consecutus est in Evangelio; secundo peccata quibus subiacuit in statu legis, ibi *qui prius fui*; tertio quomodo liberatus fuit, ibi *sed misericordiam*, et cetera. Sed ad hoc quod aliquis sit minister Evangelii, tria requiruntur. Primo quod sibi committatur. Rom. X, 15: *quomodo praedicabunt, nisi mittantur*, et cetera. Secundo idoneitas, id est, ut sit fidelis. I Cor. IV, 2: *hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Item ut sit fortis ad prosequendum. Et haec tria ponit ordine retrogrado, et primo tertium, dicens *qui me confortavit*, etc., scilicet ad prosequendum officium iniunctum. Ez. III, 14: *manus domini erat mecum confortans me.* Secundum ponit ibi *quia fidelem me*, et cetera. Matth. XXIV, 45: *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam.* Et hoc quia quaerebat solum quae Dei erant. Primum vero ostendit, cum dicit *in ministerio*, id est, committens mihi ministerium hoc. Act. XIII, 2: *segregate mihi Barnabam et Saulum in opus ad quod assumpsi eos.* II Cor. XI, 23: *ministri Christi sunt? Et ego.* Sed qualis erat in statu legis? Peccator. Et primo in Deum, cum dicit *qui prius fui blasphemus*, scilicet nominis Christi. Lev. XXIV, 14: *educ blasphemum extra castra, et ponant omnes qui audierunt manus suas super caput eius, et lapidet eum populus universus.* Unde sibi illud competebat. Item in proximum, cum dicit *et persecutor.* I Cor. XV, 9: *non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.* Item *et contumeliosus*, verbis et factis. Ier. XX, 10: *audivi contumelias multorum*, et cetera. Deinde cum dicit *sed misericordiam Dei*, ostendit quomodo fuit liberatus per Christum. Et circa hoc duo facit, quia primo ponit misericordiam liberantem; secundo ostendit quod superabundanter in bonis repletur, ibi *superabundavit autem.* Quantum ad primum dicit *sed misericordiam Dei consecutus sum.* Thren. III, v. 22: *misericordiae domini quod non sumus consumpti.* Rom. IX, 18: *cuius vult miseretur, et quem vult indurat.* Sed ex parte mea aliqua est excusatio peccati, *quia ignorans feci.* Minus dicit, plus significat, quia aliud est ignoranter agere, aliud per ignorantiam;

quia ignoranter facit aliquid qui nescit quod facit, tamen si sciret, etiam faceret illud, sicut credens se interficere feram, occidit inimicum suum, quem tamen occidisset etiam libentius, si novisset eum. Sed per ignorantiam facit, qui facit aliquid quod non faceret, si nosset, sicut occidens patrem, quem si sciret, non occideret eum, quem tamen occidit, quia eum credit inimicum. Sed Paulus fecit per ignorantiam, quia si scivisset quod Christus esset filius Dei, hoc non fecisset. Sed Iudaei per ignorantiam non occiderunt Christum, sed ignoranter, quia si scivissent ipsum esse Christum, libentius occidissent eum. Lc. XII, 47: *servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non se praeparavit, nec fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis*, et cetera. Quantum vero ad secundum dicit *superabundavit*, et cetera. Rom. V, 20: *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Cum fide et dilectione.* Nam fecit ibi effectum fidei per dilectionem operantem, *quae est in Christo Iesu.* Gal. III, 14: *in Christo Iesu, ut pollicitationem spiritus accipiamus per fidem.*

Lectio 4

[87882] Super I Tim., cap. 1 l. 4 Supra ostendit conditionem suam, et quantum ad peccata sub lege, et quantum ad bona tempore gratiae, hic ostendit rationem horum beneficiorum, quae sumitur ex divina miseratione. Et primo proponit divinam miserationem in communi; secundo aptat ad se, ibi *quorum primus*; tertio ponit gratiarum actionem, ibi *regi autem saeculorum.* Circa primum duo facit, quia primo commendat veritatem proponendam; secundo proponit divinam miserationem, ibi *quia Christus Iesus.* Quantum ad primum dicit *fidelis sermo*, et cetera. Duo autem sunt in sermone commendanda, scilicet quod sit verus et quod sit acceptabilis. Aliquando enim sermo verus est durus, et odia concitans. Gal. IV, v. 16: *inimicus factus sum vobis, verum dicens vobis.* Sed hic sermo primo quidem habet veritatem; unde dicit *fidelis sermo.* Apoc. c. ult.: *haec verba fidelissima et vera sunt.* Item acceptabilis est, quia de salute nostra; ideo dicit *et omni acceptione dignus.* Zac. I, 13: *et respondit dominus Angelo qui loquebatur*, et cetera. Alia littera habet: *humanus sermo*, quia de susceptione hominum. Tit. III, 4: *apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri*, et cetera. Et hic sermo est talis, *quia Christus venit*, et cetera. Quod in mundum venit, exprimit duplicem naturam, scilicet divinitatis, in qua erat antequam in mundo appareret. Io. XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum*, et cetera. Et humanitatis, in qua apparuit. Et quia Deus est, caelum et terram implet, Ier. XXIII, 24, ideo non competit ei secundum divinam naturam in aliquo loco esse, sed competit ei secundum humanam naturam. Io. I, 10: *in mundo erat, et mundus* et cetera. *In propria venit*, et cetera. Sed ad quid venit? *Peccatores salvos facere*, id est, propter salutem populorum. Io. c. III, 17: *non enim misit Deus filium in mundum, ut iudicet mundum, sed ut mundus salvetur per ipsum.* Io. XII, 47: *non enim veni ut iudicem mundum.* Sed si nullus fuisset peccator, numquid incarnatus non fuisset? Videtur quod non, quia venit peccatores salvos facere. Non ergo fuisset necessaria incarnatio. Item Glossa: tolle morbum, et medicinae non opus erit. Respondeo. Dicendum est quod ex verbis sanctorum satis hoc patet. Sed haec quaestio non est magnae auctoritatis, quia Deus ordinavit fienda secundum

quod res fiendae erant. Et nescimus quid ordinasset, si non praescivisset peccatum; nihilominus tamen auctoritates videntur expresse sonare quod non fuisset incarnatus, si non peccasset homo, in quam partem ego magis declino. Deinde cum dicit *quorum primus*, adaptat hoc ad se. Primo confitens se peccatorem; secundo dicit se salvatum, ibi *sed misericordiam.* Dicit ergo *quorum primus ego sum.* Hic dicit haereticus, quod anima Adae fuit in Paulo, et transivit de corpore in corpus. Quasi dicat: ego primus peccator, quia anima Adae est anima mea; sed hoc est contra apostolum, Rom. IX, 11: *cum nondum nati essent*, et cetera. Ergo anima non est ante corpus. *Primus* ergo, non tempore sed peccatorum magnitudine. Et hoc dicit ex humilitate. Prov. XVIII, 17: *iustus prior est accusator sui.* Prov. XXX, 2: *stultissimus sum virorum*, et cetera. Sed numquid fuit apostolus maximus peccator? Et videtur quod Iudas fuit maior. Sed quidam dicunt quod peccatum Pauli generalius fuit, quia contra totam Ecclesiam. Sed hoc nihil est, quia Paulus in incredulitate, et multi Iudaei persequebantur ex malitia. Dicendum est ergo quod est primus, non quod inter peccatores maximus qui tunc erant, sed maximus inter peccatores salvatos; quasi dicat: *venit peccatores salvos facere, quorum*, scilicet peccatorum salvatorum, *ego sum primus*; quod est de illis intelligendum qui praecesserant apostolum, quia prius etiam multi alii sunt Ecclesiam persecuti. Et hoc dicit ut ostenderet quod omnia quae Deus facit, facit ad ostensionem bonitatis suae. Prov. XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus.* Eccli.: *gloria domini plenum est opus eius.* Item propter utilitatem; et ideo dicit *ideo salvavit me.* Primo propter gloriam suam. Unde exponitur *primum* tempore, vel *primum*, id est, potissime. *Omnem patientiam*, id est, perfectam, quia provocatus non punivit, sed potius adversarium exaltavit, et hoc ad utilitatem nostram; unde dicit *ad exemplum*, id est, informationem et eruditionem; quasi dicat: ut non diffidant peccantes ad eum accedere. I Petr. c. ult.: *forma facti gregis.* Deinde cum dicit *regi*, etc., ponit gratiarum actionem, et circa hoc duo facit, quia primo commendat eum cui gratias agit; secundo gratias refert, ibi *honor.* Commendat autem eum primo ex potestate; secundo ex naturae proprietate. Quantum ad primum dicit *regi.* Dominium suum est maximum, quia solus dominatur, et habet liberam potestatem, non secundum statuta, ut politicus. Deus autem unus est dominus omnium. Et ideo dicit *Deo.* Apoc. XIX, 16: *rex regum et dominus dominantium.* Ps. XLVI, 7: *quoniam rex omnis terrae Deus.* Item alicuius regis potestas, ut plurimum, non ultra quam quinquaginta annis durat, sed iste est omnium saeculorum. Ps. CXLIV, 13: *regnum tuum omnium saeculorum*, et cetera. Eccli. X, 4: *in manu Dei potestas terrae.* Cui etiam convenit proprietas naturae Dei. Circa quod sciendum est quod in rebus prima differentia rerum naturalium est corruptibile, et incorruptibile. Et incorruptibilium quaedam visibilia et corporalia, ut corpora terrestria; quaedam autem invisibilia et spiritualia, ut Angeli. Et haec dividuntur secundum Platonicos in deos, qui per naturam supremi sunt, et in intellectus qui non sunt dii, sed divini, et in animas; sed apud nos est unus solus Deus. Deut. VI, 4: *audi, Israel, dominus Deus tuus.* Dicit ergo primo *immortali*, ut distinguat a corruptibilibus, *invisibili*, ut ad invisibilem ostendat pertinere, et ut distinguat ab aliis visibilibus. Dicit *soli Deo*, et non soli immortali, vel invisibili, quia solus est Deus per naturam, licet posset dici solus immortalis, et solus invisibilis, id est, specialis prae aliis. Infra ult.: *qui solus habet immortalitatem.* Deinde cum dicit *honor et gloria*, agit gratias; quasi dicat: exhibendus est ei honor ex subiectione totius creaturae, et in manifestationem excellentissimae ipsius bonitatis, claritatis et gloriae. Apoc. VII, 12: *benedictio, et claritas, et sapientia, et gratiarum actio, honor, virtus et fortitudo Deo nostro. In saecula saeculorum*, quia saeculum aliorum est modico tempore. Is. XL, v. 6: *omnis caro foenum, et omnis gloria eius ut flos foeni.* Deinde cum dicit *hoc praeceptum*, etc., instruit Timotheum permanere in his quae dicuntur. Primo commemorat quid sit ei commissum; secundo monet ad debitum usum; et tertio docet utendi modum. Dicit ergo *hoc praeceptum*, ut scilicet tu custodias finem legis, id est, charitatem conserves semper, non autem fabulas Iudaeorum, *commendo tibi*, sicut fidele depositum, quia tibi ideo est commissum. Et quomodo? *Secundum praecedentes*, etc., id est, quia hoc Evangelium non discordat a prophetiis quas ante didicerat, quia fuit filius mulieris Iudaeae. II Petr. I, v. 19: *habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes, quasi lucernae ardenti in caliginoso loco*, et cetera. I Thessal. ult.: *prophetias nolite spernere*, et cetera. Vel secundum *praecedentes*, id est, secundum quod ego et alii sancti de te per spiritum prophetiae cognoverunt tradendum esse tibi. *Ut in illis milites*, scilicet prophetiis, *bonam militiam.* Militia est duplex, quaedam spiritualis, quaedam carnalis. II Cor. X, 4: *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed potentia Deo*, et cetera. In bona militia requiruntur duo ex parte militis, scilicet ut nihil agat contrarium disciplinae militari, ut non marcescat otio. I Cor. IX, 25: *omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet*, et cetera. Item ex parte militiae duo requiruntur, scilicet ut expugnet contrarios reipublicae, et ut subiiciat eos qui debent esse subiecti. Sic et in militia spirituali est, quia ordinatur ad destruendum omnes extollentes se, et ad subiiciendum *omnem intellectum in obsequium Christi*, ut dicitur II Cor. X. Et haec vera militia, de qua dicit *milites*, et cetera. Ubi etiam primo modus utendi ponitur, et secundo eius necessitas, ibi *quam quidam.* Dicit ergo *milites*, etc., quasi dicat: potes quidem facere bonam militiam, primo per *fidem* bonam quam habes. I Io. ult.: *haec est victoria, quae vincit mundum, fides*, et cetera. Item per *conscientiam bonam*, quia de facili homo recedit ab eo quod mordet eum; unde remorsus conscientiae est sicut quidam stimulus, qui habentem malam conscientiam pungit, et ideo cito a peccatis per bonam conscientiam et rectam fidem recedit. Act. c. XXIII, 1: *ego omni conscientia bona conversatus sum ante Deum usque in hodiernam diem.* II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* Necessitas bonae conscientiae consequenter ostenditur, cum dicit *quam quidam*, etc.; ubi primo ponit culpam; secundo poenam; tertio fructum poenae. Culpam, ibi *quam*, scilicet conscientiam bonam, *quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt.* Qui enim contra fidem errat, perdit omnia quae habet. Hebr. XI, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.* Item moritur, quia iustus meus ex fide vivit, Abac. II, v. 4 et Rom. XI, 17: *ex quibus est Alexander et Hymenaeus.* II Tim. IV, 14: *Alexander aerarius multa mala mihi ostendit*, et cetera. Deinde ponitur eorum poena, cum dicit *quos tradidi*, etc., quia excommunicavit eos, ut fideles vitent eos ne coinquinent ipsos. Fuit autem excommunicatio apostoli tantae virtutis quod excommunicati mox corripiebantur a Diabolo, et corporaliter vexabantur. I Cor. V, 4 s.: *congregatis vobis et meo spiritu in virtute domini Iesu, tradere huiusmodi hominem Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus fiat.* Tamen etiam modo traduntur ad vexandum spiritualiter, quia amittunt suffragia Ecclesiae, quae multum iuvant contra Diabolum. Et *tradidi* sicut *Deus tradidit in reprobum sensum* Rom. I, 28, quasi subtrahendo suum auxilium, et communionem Ecclesiae, et suffragia. Et hoc non ex odio, sed ex charitate ad profectum eorum. I Cor. V, 5: *ut spiritus salvus fiat.* Unde dicit *ut discant*, saltem per poenam, *non blasphemare.* Discit autem quis recedere a peccato tripliciter, quandoque scilicet ex poena, quando corporaliter vexatur; item ex confusione excommunicationis; item ex hoc quod cum Ecclesia tradit aliquem Satanae, ruit in peccata manifesta, unde confusus humiliatur, et abstinet etiam ab occultis, quae prius non cognoscebat se habere.

Caput 2

Lectio 1

[87883] Super I Tim., cap. 2 l. 1 Supra docuit Timotheum quomodo reducat populum ad formam verae fidei, hic agit de pertinentibus ad cultum fidei, scilicet orationibus et obsequiis; et primo ponit doctrinam orationis in communi; secundo descendit ad determinatas conditiones hominum, ibi *volo ergo.* Item primo distinguit diversos modos orationis; secundo ostendit pro quibus sit orandum, ibi *pro omnibus*; tertio assignat rationem, ibi *hoc enim bonum.* Dicit ergo. Quia ita est quod Christus venit peccatores salvos facere, *igitur primum omnium obsecro*, et cetera. In quo aperte ostendit quod inter omnia necessaria ad vitam Christianam praecipua est oratio, quae valet contra pericula tentationis et ad proficiendum in bono. Iac. ult.: *multum valet oratio iusti assidua.* Distinguit ergo orationem in quatuor, scilicet *obsecrationes, orationes, postulationes, et gratiarum actiones*, quorum tria pertinent ad beneficia impetranda, ultimum ad beneficia accepta. In impetrandis autem beneficiis tria requiruntur. Primo, ut scilicet impetrans assignet causam quare debet ei concedi; secundo oportet quod ostendat causam esse rationalem; tertio concludit petitionem. Et sicut rhetores faciunt, sic et nos in orando debemus facere. Primo excogitare causam quare sit concedendum, et hoc non merita nostra, sed miserationem divinam. Dan. IX, 18: *non in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis*, et cetera. Et ad hoc est obsecratio, quae est attestatio per sacra, sicut: *per passionem et crucem tuam libera nos, domine.* Hac causa excogitata, necesse est quod meditemur quod hoc sacrum est causa salutis. Et ideo requiritur oratio, quae est ascensus mentis in Deum. Ps. LXVIII, 14: *ego vero orationem meam ad te, domine*, et cetera. Dicitur autem oratio quasi oris ratio. Persuasiones enim rhetorum dicuntur orationes, quia persuadent; sed aliter ibi, aliter in nostra ad Deum, quia non intendimus quod animum Dei flectamus, qui semper ad bonum est paratus, sed ut nostrum cor sit in oratione ad Deum elevatum. Tertio, postulatio. Iac. I, 6: *postulet autem in fide nihil haesitans.* Item de acceptis donis gratiarum actiones. I Thess. ult.: *in omnibus gratias agite.* Phil. IV, 6: *in omni oratione et obsecratione, cum gratiarum actione petitiones vestrae innotescant ante Deum.* Unde iste modus orandi est in Ecclesia Dei: *omnipotens sempiterne Deus*, ecce ascensus mentis, qui est oratio, *qui dedisti Ecclesiae tale beneficium*, ecce gratiarum actio, *praesta, quaesumus*, ecce postulatio, *per dominum*, ecce obsecratio. Similiter in Missa est obsecratio usque ad consecrationem corporis et sanguinis, quia in eis est commemoratio sacrorum ex quibus est fiducia impetrandi. In mysterio consecrationis est oratio, quia meditatio eorum quae Christus egit. In aliis vero usque ad communionem est postulatio pro vivis et mortuis, et pro se. In fine autem est gratiarum actio. Vel

haec quatuor referuntur ad quatuor, quae nos volumus in oratione obtinere, ut obsecratio referatur ad difficilia impetranda, ut ad impiorum conversionem; oratio, quando iam conversis imploramus gratiam ut proficiant; postulatio, ut praemia pro meritis retribuantur; et pro beneficiis iam acceptis, est gratiarum actio. Deinde cum dicit *pro omnibus*, ostendit pro quibus est orandum. Et circa hoc duo facit, quia primo ostendit orandum esse pro omnibus; secundo assignat fructum orationis, ibi *ut quietam.* Circa primum ergo dicit esse orandum *pro omnibus hominibus.* Cuius ratio est, quia oratio est interpres desiderii nostri. Orando enim petimus quod desideramus. Charitas autem requirit quod desideremus bonum omnibus ad quos se extendit. Iac. c. ult., 16: *orate pro invicem ut salvemini*, et cetera. Sed pro quibus specialiter? *Pro regibus*, et cetera. Bar. I, 11: *orate pro vita Nabuchodonosor regis Babyloniae, et pro vita Balthasar filii eius.* Et apostolus dicit Rom. XIII, 1: *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* I Petr. II, 13: *subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti, sive ducibus tamquam ab eo missis.* Subiecti quippe oportet quod impendant dominis suis de suis officiis. Utilitas autem est, quia per hoc etiam procuramus bonum nostrum. In pace enim eorum est pax nostra. Unde dicit *ut quietam et tranquillam*, et cetera. In his duobus est pax mundi. Ecclesia siquidem habet pacem propriam, in qua non est mundus, quia non est pax impiis. Sed quaedam est pax communis utrisque, et hac indiget Ecclesia. Ier. XXIX, 7: *quaerite pacem civitatis ad quam transmigrare vos feci.* Pax terrena quandoque perturbatur ab interiori, quandoque ab exteriori. II Cor. VII, v. 5: *foris pugnae, intus timores.* Quantum ad primum dicit *ut quietam*; quantum ad secundum dicit *et tranquillam vitam.* Et licet pax terrena communis sit bonis et malis, tamen diversimode utrique illa utuntur. Mali enim tunc ad duo ea utebantur, scilicet ad cultum Daemonum; quia illam prosperitatem falsis diis attribuebant. Item ad lasciviam; quia tempore pacis vitia carnalia abundabant. Sap. XIV, 22: *in magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant.* Sed sancti e converso ea utuntur, quia in cultu veri Dei et in castitate. Et ideo dicit *in omni pietate et castitate.* Tit. II, 12: *sobrie, et iuste, et pie vivamus in hoc saeculo.* Deinde cum dicit *hoc enim bonum*, ponitur ratio orationis. Et circa hoc duo facit, quia primo ponit rationes; secundo probat quoddam propositum, ibi *unus enim Deus.* Item primo assignat rationem ex specie operis; secundo ex parte Dei, ibi *et acceptum.* Ponit ergo rationem ex operis specie, quia quando aliquid est secundum se bonum, illud debemus facere; sed pro aliis orare est huiusmodi, quia est actus charitatis. Et ideo dicit *hoc enim bonum est.* Ps. LI, 9: *quoniam bonum est in conspectu sanctorum tuorum.* Item ex parte Dei, quia est *et acceptum coram Deo.* Ps. l, 20: *tunc acceptabis sacrificium*, et cetera. Et hoc non nisi in charitate fuerit oblatum. Et dicit *salvatore*, quia solus Deus salvat. Is. XLIII, 11: *non est absque me salvator.* Et probat quod sit acceptum, ibi *qui vult*, et cetera. II Petr. III, 9: *nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti.* Sed contra: omnia quaecumque voluit fecit, ergo omnes salvat. Sed si dicis quod non, quia homo non vult, videtur inconveniens quod omnipotens impediatur per voluntatem non omnipotentis. Respondeo. Velle ponitur quandoque pro voluntate beneplaciti, quandoque pro voluntate signi. Pro voluntate signi vult salvare omnes, quia omnibus proposuit salutis praecepta, consilia et remedia. Pro voluntate beneplaciti, sic exponi potest quatuor modis. Uno modo ut sit locutio causalis, sicut Deus dicitur aliquid facere, quia facit alios illud facere, sicut Rom. c. VIII, 26: *spiritus postulat*, id est, postulare nos facit. Sic ergo Deus vult, quia scilicet facit suos sanctos velle quod omnes salvi fiant. Hoc velle enim debet esse in sanctis, quia nesciunt qui sunt praedestinati, et qui non. Alio modo ut sit distributio accommoda, id est omnes qui salvabuntur, quia nullus salvatur nisi per voluntatem eius, sicut in una schola magister docet omnes pueros huius civitatis, quia nullus docetur nisi ab eo. Alio modo ut sit distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum, id est, nullum genus hominum excipit a salute, quia olim tantum Iudaeis, sed modo omnibus praebetur. Et hoc magis facit ad intentionem apostoli. Alio vero modo, secundum Damascenum, ut intelligatur de voluntate antecedente, non consequente. In voluntate enim Dei licet non sit prius et posterius, dicitur tamen voluntas antecedens et consequens. Item secundum ordinem volitorum, secundum quod voluntas potest dupliciter considerari, scilicet in universali vel absolute, et secundum aliquas circumstantias et in particulari. Et prius est absoluta consideratio et in universali, quam in particulari et comparata. Et ideo voluntas absoluta est quasi antecedens, et voluntas alicuius rei in particulari est quasi consequens. Exemplum de mercatore qui vult omnes merces suas salvare absolute, et hoc voluntate antecedente. Sed si consideret salutem, non vult omnes merces per comparationem ad alia salvare, scilicet quando cum salute sequitur submersio navis. Et haec voluntas est consequens. Sic in Deo salus omnium hominum in se considerata habet rationem ut sit volibilis. Et apostolus hic ita loquitur, et sic eius voluntas est antecedens. Sed si consideretur bonum iustitiae, et quod peccata puniantur, sic non vult. Et haec est voluntas consequens. Et subdit *ad agnitionem veritatis*, quia salus non est nisi per agnitionem veritatis. Io. VIII, 32: *agnoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Deinde cum dicit *unus*, etc., probat quod dixerat per rationem, et sunt tres probationes. Una ex parte Dei, alia ex parte hominis Christi, tertia ex parte testium Christi. Dicit ergo quod Deus velit omnes, et cetera. Patet, quia *unus est Deus* omnium, qui salvat. Rom. III, 29: *an Iudaeorum Deus tantum? An non et gentium? Imo et gentium, quoniam quidem unus Deus*, et cetera. Tunc ponitur ratio ex parte hominis Christi, ibi *unus et mediator*, et cetera. Ubi primo probat intentum, secundo inducit signum, ibi *qui dedit.* Dicit ergo: homo Christus Iesus est mediator Dei et hominum, non quorumdam, sed inter Deum et omnes homines, et hoc non fuisset nisi vellet omnes salvare. Et potest dici quod Christus mediator est similis utrique extremo, scilicet Deo et homini inquantum Deus et inquantum homo, quia medium debet habere aliquid de utroque extremorum. Et haec sunt homo et Deus. Sed quia medium est distinctum ab utroque extremorum, et filius non est alius Deus a patre, ideo melius est dicendum quod mediator est secundum quod homo. Sic enim communicat cum utroque extremorum. In Deo enim sunt duo, scilicet iustitia et immortalitas; in hominibus vero est iniustitia et mortalitas. Media ergo sunt duo: unum in quo est iustitia et mortalitas. Aliud in quo est immortalitas et iniustitia. Et utrumque est medium, sed primum medium convenit Christo, secundum vero Diabolo. Et ideo Diabolus est medium disiungens, quia per iniustitiam suam disiungit nos a divina iustitia; sed Christus est medium coniungens, quia est iustus et mortalis, et per suam mortem coniungit nos Dei iustitiae. I Io. II, 2: *ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, pro aliquibus efficaciter, sed pro omnibus sufficienter, quia pretium sanguinis eius est sufficiens ad salutem omnium: sed non habet efficaciam nisi in electis propter impedimentum.

Lectio 2

[87884] Super I Tim., cap. 2 l. 2 Supra dixit quod Deus vult omnes salvos fieri, et probavit hoc ex parte Dei, qui est unus omnium, et ex parte Christi, qui est unus mediator omnium; hic probat idem ex parte testimonii. Et primo inducit alios testes; secundo suum testimonium, ibi *in quo positus sum.* Dicit ergo: *dedit se pro omnibus.* Sed numquid subito Deo in mentem venit, ut qui elegerat salvare Iudaeos solum, vellet salvare totum mundum? Hoc excludens dicit *cuius testimonium temporibus suis*; quasi dicat: haec lex non est subita, sed antiquitus attestata per legem, et per prophetas. Is. XLIV, 8: *vos estis testes mei.* Act. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent*, et cetera. *Confirmatum est*, scilicet impletione et ostensione signorum, et praedicatione apostolorum. *Temporibus suis*, scilicet quibus praedeterminatum erat fieri. Eccle. III, 1: *omnia tempus habent.* Vel testimonium apostolorum confirmatum est temporibus determinatis. Act. I, 8: *eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae*, et cetera. Deinde cum dicit *in quo positus sum*, ponit testimonium suum. Et primo ostendit suum officium; secundo officii sui usum, ibi *veritatem.* Dicit ergo *in quo*, scilicet officio testandi, *positus sum*, scilicet a Deo. Io. XV, v. 16: *posui vos ut eatis et fructum afferatis, et fructus vester maneat. Ego praedicator*, quia ad hoc me posuit, ut praedicarem. Mc. ult.: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* Sed in quolibet artificio sunt duo: quidam ministerialiter operantes, quidam qui disponunt de aliis, scilicet architectores; sed in officio Ecclesiae disponentes sunt apostoli; et ideo dicit *apostolus*, quasi cum auctoritate. I Cor. IX, 2: *signaculum apostolatus mei vos estis in domino.* Usus autem officii est praedicare veritatem, et hoc est officium praedicatorum, ut veritatem dicant. Prov. VIII, 7: *veritatem meditabitur guttur meum.* Eph. IV, 25: *loquimini veritatem.* Sed non est aliqua doctrina, quae non habeat aliquam veritatem; sed in hoc damnatur aliqua doctrina, quia miscet veritati falsitatem. Et ideo dicit *veritatem dico, non mentior.* Prov. VIII, 8: *recti sunt omnes sermones mei.* Iob VI, 30: *non invenietis in lingua mea iniquitatem.* Et hic est usus officii, scilicet veritatem sine mendacio praedicare, qui competit meo officio, qui sum *doctor gentium.* Doctor autem generat scientiam in anima discipuli. Scientia autem non est de falso; unde docens falsum non est doctor. Sed contra, Matth. XXIII, 8: *nolite vocari Rabbi.* Respondeo. Non prohibet ministerium doctrinae, sed ambitionem officii. Act. IX, 15: *vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum*, et cetera. Is. XLIX, 6: *dedi te in lucem gentium*, et cetera. Et debeo eas docere *in fide et veritate*, quia debet docere fidem et bonos mores. Et dicit *in fide*, id est, de his quae pertinent ad statum praesentem, in quo secundum fidem vivimus, et *in veritate* quantum ad statum gloriae. Deinde cum dicit *volo*, descendit ad speciales gradus hominum. Et circa hoc duo facit, quia primo monet viros de oratione, secundo mulieres, ibi *similiter et mulieres.* Dicit ergo *volo*, et cetera. Tria exigit a viris in orando: primo quod oratio sit assidua; secundo pura; tertio quieta. Assidua, ut in omni tempore et in omni loco. Et dicit *volo*, quia bonum est quod homo oret, et ego doctor *volo viros orare in omni loco*, non in Ierusalem tantum, ut Iudaei, nec in monte Garizim, ut Samaritani Io. IV, 21. In omni loco potest homo spiritualiter et mentaliter orare. Soph. II, 11: *adorabunt eum viri de loco suo; omnes insulae*

gentium, et cetera. Sed quomodo dominus reprehendit Pharisaeos stantes in angulis, Matth. VI, 5? Respondeo. Oratio mentalis ubique potest fieri, sed signa orationis exterius non debent fieri in omni loco, quia homo non debet singularis apparere in exterioribus, quia propter hoc posset haberi inanis gloria. Sed quare nunc sunt factae Ecclesiae? Respondeo. Non quod locus sit de necessitate orationi, sed ad bene esse ei; quia oratio requirit solitudinem et quietem. Item pura. Ideo dicit *levantes puras manus.* Augustinus: quod exterius orando agimus, facimus ut affectus noster interius excitetur. Genuflexiones enim et huiusmodi non sunt per se acceptae Deo, sed quia per haec tamquam per humilitatis signa homo interius humiliatur, sicut elevatio manus significat elevationem cordis. Thren. III, v. 41: *levemus corda nostra cum manibus ad dominum in caelo. Levantes*, etc., id est, orantes cum devotione cordis. Iob VIII, v. 5 s.: *si diluculo consurrexeris ad Deum, et omnipotentem fueris deprecatus, si mundus et rectus incesseris, statim evigilabit ad te, et pacatum reddet habitaculum iustitiae tuae.* Item quieta. Ideo dicit *sine ira et disceptatione.* Et ponit duo. Primo, ut scilicet mens sit sine ira, quae animum inquietat ad inferendum nocumentum proximo, a qua oportet liberum esse animum orantis. Eccli. XXVIII, 3: *homo homini servat iram, et a Deo quaerit medelam.* Item liber debet esse homo a disceptatione, quod potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Glossam, ut non disceptemus contra Deum increduli verbis eius, et murmurando contra eius ordinationem. Rom. IX, v. 20: *o homo, tu quis es qui respondeas Deo*, et cetera. Item contra proximum, ut non rumpamus pacem cum eo, quod fit per disceptationem. Pax enim est necessaria oranti. Matth. XVIII, 19: *si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quam petierint, fiet illis a patre meo.* Deinde cum dicit *similiter et mulieres*, ordinat mulieres, et primo quantum ad orationem, secundo quantum ad doctrinam, ibi *mulieres in silentio.* Item primo ostendit quid requiratur a muliere orante; secundo exponit quae dixerat, ibi *non in tortis.* Circa primum sciendum est quod omnia quae requiruntur ad virum orantem, requiruntur et ad mulieres. Et ideo dicit *similiter et mulieres*; quasi dicat: omnia servent quae dicta sunt. Sed addit duo, scilicet ornamenta et verecundiam, dicens *in habitu ornato cum verecundia*, cuius ratio est, quia naturale est quod sicut mulieres sunt mollioris corporis quam viri, ita et debilioris rationis. Rationis autem est ordinare actus, et effectus uniuscuiusque rei. Ornatus vero consistit in debita ordinatione et dispositione. Sic in interiori decore nisi sint omnia ordinata ex dispositione per rationem, non habent pulchritudinem spiritualem. Et ideo quia mulieres deficiunt a ratione, requirit ab eis ornatum. Item verecundia est de turpi actu, et ideo est laudabilis in illis qui facile solent declinare in actus turpes, cuiusmodi sunt iuvenes et mulieres, et ideo hoc in eis laudatur, non autem senes et perfecti. Eccli. XXVI, 19: *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata.* Item sobrietatem requirit; unde sequitur *et sobrietate.* Quia enim in mulieribus ratio est debilis, sobrietas autem conservat virtutem rationis, ideo in mulieribus maxime reprehenditur ebrietas. Unde antiquitus apud Romanos eis non dabatur vinum. *Non in tortis crinibus, et auro*, et cetera. Exponit quod dixerat, et primo de ornatu, secundo de verecundia, ibi *sed quod decet.* Circa primum, primo excludit ornatum corporalem; secundo ponit spiritualem, ibi *sed quod decet.* Circa primum dicit: quod dixi de habitu ornato, non intelligo de exteriori, quia *non in tortis crinibus*, id est, non ornato capite vel toto corpore. Sed praecipue mulieres ornant caput, quod est naturale mulieri, ut dicitur I Cor. XI, 15. Et ideo ornamenta in capite habent. In capite vero est duplex velamentum.

Unum est naturale, scilicet capilli, ut dicitur I Cor. XI, 5, item artificiale, et in utrisque se ornant, quia capillos torquent. Unde dicit *non in tortis*, id est, in crispatis. Is. III, 24: *erit pro crispanti crine calvitium.* Item artificialia prohibet, cum dicit *aut auro, aut margaritis.* I Petr. III, 3: *non extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti, aut vestimentorum cultus*, et cetera. Vel *non in tortis crinibus*, et auro, id est, non habentes crines tortos auro, vel margaritis. Quantum vero ad totum corpus dicit *vel veste pretiosa*, hoc enim damnat apostolus hic, et Is. III, 17. Sed numquid hoc est peccatum? Respondeo. Dicendum est quod secundum Augustinum duo sunt consideranda in ornatu mulierum, scilicet simplex ornatus et fucatus. Simplex ornatus, puta in veste, et in auro, et huiusmodi, quod potest fieri cum peccato tribus modis: scilicet ex prava intentione, ut si intendant commotionem concupiscentiae, ostentationem, vel inanem gloriam. Prov. VII, 10: *praeparata ad capiendas animas.* Secundo si fiat praeter consuetudinem patriae, quod fit diversimode. Quod enim excedit modum consuetum patriae, hoc ex levitate animi est. Tertio si conditionem sui status excedit. Sed servata recta intentione, consuetudine patriae, et conditione status, non est peccatum. De fucato autem semper est peccatum. Mulieribus enim non permittitur ornari nisi propter viros, et viri nolunt decipi, ut fucatae eis appareant. Sit ergo non talis ornatus, *sed qualis decet mulieres, promittentes pietatem.* Exteriora enim opera hominis sunt quasi quaedam professio interioris hominis, sicut religiosi ad hoc habent habitum, et clerici similiter. Unde nisi concordet interior cum exteriori, est fictio. Ita etiam de aliis operibus interioribus. Interius enim debemus colere pietatem, id est, cultum Dei habere, exterius vero promittere et praestare per bona opera, quae concordant pietati; et similiter habere interius, sicut ostendimus exterius. Vel, dico, quod debent se ornare non exterius, sed secundum quod decet eas *promittentes*, id est, quae promittere debent, *pietatem* per opera bona. Eccli. XIX, 27: *amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis annuntiant de illo.*

Lectio 3

[87885] Super I Tim., cap. 2 l. 3 Superius apostolus ordinavit mulieres quo ad orationem, hic ordinat eas quantum ad doctrinam, et primo ponit suam ordinationem circa earum doctrinam; secundo rationem ordinationis assignat, ibi *Adam enim primus*; tertio respondet tacitae quaestioni, ibi *salvabitur autem.* Item primo ostendit quid mulieribus conveniat; secundo quid eis non competat, ibi *docere autem.* Circa primum tria ponit eis competere, scilicet taciturnitatem, disciplinam, et subiectionem, quae tria ex una ratione procedunt, scilicet ex defectu rationis in eis, quibus primo indicit silentium, dicens *mulier in silentio discat*, et cetera. Iac. III, 2: *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir*; et I Cor. XIV, 34: *mulieres in Ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui*, et cetera. Nam verba mulieris sunt inflammantia. Eccli. IX, 11: *colloquium illius quasi ignis exardescit.* Secundo ut discant, quia eorum qui deficiunt ratione proprium est addiscere. I Cor. c. XIV, 35: *si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent*, et cetera. Viris autem datur quod doceant. Tertio indicit subiectionem, quia naturale est quod anima dominetur corpori, et ratio

viribus inferioribus. Et ideo, sicut philosophus docet, quandocumque aliqua duo ad invicem sic se habent, sicut anima ad corpus, et ratio ad sensualitatem, naturale dominium est eius qui abundat ratione, et illud est principans, aliud autem est subditum, quod scilicet deficit ratione. Gen. II: *sub viri potestate eris.* Item excludit ea, quae eis non competunt, dicens *docere autem*, et cetera. Et sunt duo, scilicet ut non doceant. Sed contra, Prov. ult.: *erudivit eum mater sua*, et cetera. Respondeo. Dicendum est quod doctrina alia est publica, et haec non competit mulieri, et ideo dicit, *in Ecclesia*, alia est privata, et hac mater erudit filium. Sed contra Iud. V *Debbora erudivit populum Israel.* Respondeo. Illa eruditio est per spiritum prophetiae, et gratia spiritus sancti non discernit inter virum et mulierem; non tamen publice praedicabat, sed instinctu spiritus sancti consilia dabat. Secundo, interdicitur eis dominium in virum. Eccle. XXV, 30: *mulier si primatum habeat, contraria est viro suo.* Et philosophus dicit, quod dominium mulierum est corruptio familiae, sicut tyranni in regno. Et sic prohibet duo contra duo, quae competunt eis, sed primum repetit, scilicet *sed esse in silentio.* Deinde cum dicit *Adam enim*, assignat rationem eius quod dixerat, et primo ex ordine creationis; secundo ex ordine culpae, ibi *et Adam non est seductus.* Circa primum sciendum est, quod in ordine rerum perfectum et imperfectum diversimode ordinantur, quia in uno et eodem imperfectum praecedit tempore, et perfectum praecedit natura, quia natura tendit ad perfectum; sed in diversis perfectum est prius tempore et natura, quia natura semper incipit a perfectis. Et hunc ordinem agit hic, quia vir perfectus est in natura humana, mulier vir occasionatus. Unde primo formatus est Adam. Gen. II, 7: *formavit Deus hominem de limo terrae*, secundario mulier, sicut quoddam imperfectum a perfecto originatum, scilicet de costa. I Cor. XI, 8: *non enim vir ex muliere, sed mulier ex viro est.* Et inde est quod homo non dicitur factus propter mulierem, sed ad similitudinem Dei. Gen. I, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Mulier autem propter virum, ideo vir debet praeesse. Item ex parte culpae. Ordo enim generationis et corruptionis est contrarius, quia quod est primum in generatione, est ultimum in corruptione. Peccatum autem est corruptio naturae, et ideo generatio incipit primo ab Adam, sed corruptio a muliere. Unde dicit *Adam non est seductus*, scilicet primo, quia fortior erat, sed tentator incepit a debiliori, ut facilius seduceretur fortior. Alludit autem hic verbis Adae Gen. III, 12. Cum enim dominus reprehendit Adam, dixit: *mulier quam dedisti mihi sociam, dedit mihi*, et cetera. Et ideo dicit *Adam non est seductus, sed mulier.* Seductio autem duplex est, scilicet in universali, et in particulari eligibili, quae est ignorantia electionis. Quicumque ergo peccat, seducitur ignorantia electionis in particulari eligibili. Mulier autem fuit seducta, ignorantia in universali, quando scilicet credidit quod serpens dixit; sed vir non credidit hoc, sed deceptus fuit in particulari, scilicet quod gerendus esset mos uxori, et cum ea comedere deberet, et inexpertus divinae severitatis credidit quod facile ei remitteretur. Sed contra. Ignorantia est poena peccati, ergo poena praecessit culpam. Respondeo. Dicendum est quod non praecessit, quia statim ad verba serpentis fuit elata, eo quod alius esset de ea sollicitus, et ex illa elatione seducta est, unde elatio praecessit. Deinde cum dicit *salvabitur autem*, respondet cuidam tacitae quaestioni; quia diceret quis, quod si mulier non est propter virum, et ex ea est initium peccati, ergo viro est nociva; sed si aliquid non est propter aliud, sed est ei nocivum, debet tolli; ergo mulier non debet salvari. Dicendum est ergo, quod duplex est salus, scilicet temporalis, et haec est communis etiam brutis; alia est aeterna, et haec est propria hominum. Is. LI, 8: *salus autem mea in sempiternum erit.* Utramque autem salutem mulier non amisit. Non temporalem, quia statim non privatur sexu muliebri propter generationem prolis. Nec aeternam, quia secundum animam capax est gratiae et gloriae. Et ideo quantum ad primum dicitur *salvabitur*, id est, non extirpabitur, et hoc *per generationem filiorum*, ad quam est a Deo ordinata. Quantum ad secundum dicit *si permanserit.* Sed quia si importat causam, numquid quae non permansit non salvabitur, cum apostolus dicat, quod mulier melius facit si non nubat? Respondeo. Uno modo potest esse locutio figurativa, et sic per virum ratio superior intelligitur, ratio inferior est mulier, opera bona sunt filii inferioris rationis, et charitas quam per virum concipit, et per haec salvabitur. Alia est expositio litteralis, ut ly per non dicat causam, sed repugnantiam. Et est sensus: mulier salvabitur, etiam si incedat per generationem, scilicet si nubat et non sit virgo. Et tunc ly per dicit augmentationem salutis, quasi per generationem filiorum ad cultum Dei, magis salvabitur. Eccli. VII, v. 25: *filii tibi sunt? Erudi illos, et incurva illos a pueritia illorum.* Quo ad salutem aeternam consequendam tria ponit. Primo aliquid quo ad intellectum; secundo quo ad affectum; tertio quo ad exteriorem actum. In intellectu est fides, per quam intellectus Christo subiicitur; unde dicit *in fide.* Hebr. c. XI, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.* Et quia fides nihil valet sine dilectione, ideo quoad affectum statim subiungit, dicens *et dilectione.* I Cor. XIII, 2: *si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum*, et cetera. In exteriori autem ponit duo contra lasciviam, quae consistit in duobus, scilicet, in luxuria; et quantum ad hoc dicit *in sanctificatione*, id est, in castitate. I Thess. c. IV, 3: *haec est voluntas Dei sanctificatio vestra*, et cetera. Item in crapula, contra quod dicit *cum sobrietate.* Tit. II, 12: *sobrie, et pie, et iuste vivamus in hoc saeculo.*

Caput 3

Lectio 1

[87886] Super I Tim., cap. 3 l. 1 Supra instruxit Timotheum de pertinentibus ad fidem rectam et cultum Dei, hic agit de instructione officiorum ecclesiasticorum. Et primo ponitur institutio, secundo suae institutionis occasio seu necessitas, ibi *haec tibi scribo.* Item primo instruit de pertinentibus ad episcopum, secundo quo ad diaconos, ibi *diaconos similiter.* Sed cum secundum Dionysium tres sint ordines, scilicet episcoporum, qui praeficiunt, presbyterorum, qui illuminant, diaconorum, qui purgant: quare non facit mentionem de presbyteris? Respondeo. Dicendum est quod presbyteri intelliguntur cum episcopis: non quod sit indistinctio inter ordines quantum ad rem, sed quantum ad nomina; quia presbyter idem est quod senior, et episcopus superintendens. Et ideo presbyteri et episcopi quantum ad nomen vocabantur et episcopi et presbyteri. Circa hoc ergo primo agit de desiderio perveniendi ad episcopatum; secundo describit conditionem episcopi, ibi *oportet autem.* Praemittit ergo suae institutionis assertionem, dicens *fidelis sermo*, scilicet quem dicam, vel dixi. Apoc. ult.: *haec verba fidelissima et vera sunt. Si quis episcopatum desiderat*, et cetera. Ex hoc sumpserunt aliqui occasionem ambitionis episcopatus et praelationis, sed non recte

intelligunt quod hic dicitur. Apostolus enim hic voluit ostendere quid pertineat ad episcopum. Episcopus est nomen Graecum, scopos enim idem est quod intendens, epi, id est, supra; episcopus ergo dicitur quasi superintendens. Duo ergo sunt consideranda in episcopo, scilicet gradus superior, et actio plebi utilis. Aliqui enim proiiciunt forte oculum ad ea quae circumstant eum, scilicet quod qui praeest honoratur, et quod habet potestatem. Et qui propter ista desiderat episcopatum, nescit quid sit episcopus. Et ideo dicit apostolus, quid sit episcopus, et quid desideret qui episcopatum desiderat, quia *bonum opus.* Non dicit bonum desiderium habet, sed *bonum opus*, scilicet utilitatem plebis. Sed numquid licet ipsum desiderare? Augustinus dicit quod non. Glossa: *locus superior, sine quo regi non potest populus, et si teneatur et administretur decenter, tamen indecenter appetitur.* Et idem dicit XIX de civitate Dei. Cuius ratio est quod nullus debet appetere aliquid supra vires suas non sibi proportionatum, alias esset stultus. Horatius: *ludere qui nescit campestribus abstinet armis.* Ille ergo bene episcopatum desiderare posset, cuius facultas episcopatui esset proportionata. Ad hoc autem nullus est idoneus, quia praelatus secundum gradum et convenientiam debet omnes alios excedere in conversatione et contemplatione, ita ut in respectu sui alii sint grex. Et hanc idoneitatem de se praesumere est maximae superbiae. Aut ergo appetit circumstantias, et tunc nescit quid appetat, quia non est hic episcopatus; vel ipsum opus, et hoc est superbiae. Et ideo non est accipiendum nisi impositum. Glossa: si dicis: status episcoporum est perfectior statu religiosorum, hunc autem licet appetere, igitur. Respondeo. Perfectio aliter se habet in hoc et in illo, quia status episcoporum praesupponit perfectionem, et ideo nullus appetere debet nisi habeat eam; sed status religiosorum est via, et ideo non requiritur perfectio iam habita, sed quod teneatur acquirere eam nisi habeat. Et hoc patet Io. ult., ubi dominus Simoni non dicit: si vis perfectus esse, pasce, etc. et iuveni dicit: *si vis perfectus esse*, et cetera. Sic ergo intelligendum est in nomine episcopatus *bonum opus.* I Petr. V, 3: *non ut dominantes in cleris, sed forma facti gregis*, et cetera. Quasi dicat: si tu episcopatum desideras, hoc est quod desideras, quia *bonum opus.* Sed qualis debeat esse episcopus, ostendit, cum subdit *oportet episcopum*, etc., quem primo instruit in generali; secundo in speciali, ibi *unius uxoris.* Dicit ergo: dico quod bonum opus desiderat, sed ad hoc non omnis est idoneus, sed oportet quod sit talis, primo irreprehensibilis. Unde de Zacharia dicitur Lc. I, v. 6 quod incedebat in omnibus mandatis et iustificationibus *sine querela.* Lev. XXI, 17: *qui habuerit maculam non offeret panes Deo suo, nec accedet ad ministerium eius.* Nec intelligendum est, quod omnino sit sine peccato, quia dicitur I Io. I, 8: *si dixerimus*, et cetera. Nec est dicendum, sicut aliqui dixerunt, quod quicumque peccavit mortaliter post Baptismum, non est idoneus, quia pauci essent tales, sed *irreprehensibilis*, id est, non subiectus alicui peccato, unde ab aliis reprehendi posset, quia indecens est si reprehensibilis sit reprehensor. Matth. VII, 5: *eiice primum trabem*, et cetera. Deinde cum dicit *unius uxoris*, etc., instruit eum in speciali, et primo quantum ad se, secundo quantum ad multitudinem, ibi *filios habentem.* Iterum prima in duas, quia primo ostendit quibus virtutibus ornetur; secundo a quo mens debet esse immunis, ibi *non vinolentum.* Omnis autem moralis virtus est primo circa passiones; et sunt duo quae faciunt sanctitatem, scilicet castitas et sobrietas, quia per delectationem vel delectabilia carnis, maxime inquietatur anima. Et ideo primo ponit quod pertinet ad castitatem, dicens *unius uxoris virum.* Simile Tit. I, 6. In hoc autem discordia videtur esse inter Augustinum et Hieronymum. Hieronymus enim dicit quod hoc intelligitur post Baptismum, quia si ante Baptismum duas habuit uxores, vel unam primo, et aliam postea, non impeditur ab ordinatione, quia per Baptismum omnia delentur. Augustinus et Ambrosius contrarium dicunt, quia sive ante, sive post, si duas habuit, non ordinatur. Et numquid Baptismus omnia delet? Respondeo, sic quo ad peccata, non autem quo ad irregularitatem, quae interdum etiam sine peccato incurritur ex sola ecclesiastica institutione; sed matrimonium non est peccatum etiam in Paganis. Sed quae est causa huius institutionis? Numquid non magis impeditur qui multas concubinas habet? Respondeo. Dicendum quod hoc fit non propter incontinentiam tantum, sed propter repraesentationem sacramenti, quia sponsus Ecclesiae est Christus, et una est Ecclesia. Cant. V: *una est columba mea.* Secundo agit de sobrietate, dicens *sobrium.* Tit. II, 12: *sobrie et pie et iuste vivamus in hoc saeculo*, et cetera. Hic enim docet episcopum qui dicitur superintendens, ut vigilet. Lc. I, 8: *pastores autem erant*, et cetera. Et ebrietas obstat vigiliis. I Petr. ult.: *sobrii estote*, et cetera. Tertio ordinat rationem, dicens *prudentem*, quia haec est regitiva omnium virtutum, et episcopus eligitur ut alios regat. Matth. X, 16: *estote prudentes.* Matth. c. XXIV, 45: *quis, putas, est fidelis servus et prudens*, et cetera. Consequenter ponit virtutes, quae ordinant actiones exteriores. Primo quantum ad se, secundo quantum ad alios. Quantum ad se dicit *ornatum, pudicum.* Ornatus est quando bene componitur in actibus et dictis. Ornatus enim importat pulchritudinem quae consistit in proportione. Unde tunc est ornatus, quando agit et loquitur ut decet. Eccli. XLIV, 6: *homines divites in virtute, pulchritudinis studium habentes.* Hoc requiritur in episcopo, quia per exteriora iudicamus de interioribus. Eccli. XIX, v. 27: *amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis, enuntiant de illo.* Quia praelatus ponitur in aspectu hominum, oportet quod sit ornatus. Unde dicitur de Ambrosio, quod quosdam ordinare nolebat, quia dissolute incedebant. Item quandoque contingit quod occurrunt alicui aliqua turpia in aliis vel agentibus vel dicentibus, et ad haec debet habere pudicitiam, ut verecundetur si videat vel audiat. Augustinus: *impudicus oculus impudici cordis est nuntius.* Eccli. c. VII, 21: *gratia enim verecundiae illius super aurum.* Deinde cum dicit *hospitalem*, etc., agit de episcopo in comparatione ad alios. Imponitur autem episcopo ut pascat oves. Io. ult. et I Petr. ult. Et duplex est eleemosyna, scilicet corporalis et spiritualis. Ergo debet in utraque pascere. Quantum ad primum dicit *hospitalem*, scilicet peregrinorum et hospitum. Rom. c. XII, 3: *hospitalitatem sectantes.* Hebr. ult.: *hospitalitatem nolite oblivisci*, et cetera. Iob XXXI, 32: *ostium meum viatori patuit*, et cetera. Quantum ad secundum dicit *doctorem.* Eph. IV, 11: *alios pastores et doctores*, et cetera. Et hoc est officium proprium praelati. Ier. c. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina*, et cetera. Consequenter cum dicit *non vinolentum*, etc., removet vitia opposita. Tria autem removet: unum quod pertinet ad concupiscentiam carnis, aliud ad iram, aliud ad cupiditatem. Quantum ad primum dicit *non vinolentum.* Minus dicit, et plus significat. Eph. V, 18: *nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Quasi dicat: non gulosum, non luxuriosum. Quantum ad iram duo ponit; primo quantum ad actum dicit *non percussorem.* Decenter prohibet hoc post vina, quia ebrii de facili percutiunt. *Sed modestum*, id est, patientem. Phil. IV, 5: *modestia vestra nota sit omnibus hominibus.* Ps. XCI, 15: *bene patientes erunt ut annuntient.* Christus passus non percutiebat. Secundo quantum ad verba, cum dicit *non litigiosum.* II Tim. II, v. 24: *servum Dei non oportet litigare.* I Cor. XI, 16: *si quis autem videtur contentiosus esse,* *nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei.* Et hoc quia episcopi sunt successores apostolorum, quos Christus instruxit ut pacem annuntiarent. Item in passione sua Christus dixit: *pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis.* Quantum ad res temporales dicit *non cupidum*, quia ponitur iudex et ordinator Ecclesiae, qui, si sit cupidus, de facili declinat a iustitia. Ex. XXIII, 8: *ne accipias munera, quae excaecant etiam prudentes et subvertunt verba iustorum.* Sed heu. Ier. VI, 13: *a maiore usque ad minorem omnes avaritiae student.*

Lectio 2

[87887] Super I Tim., cap. 3 l. 2 Supra ostendit apostolus qualis debet esse episcopus secundum se, hic ostendit qualis debet esse in comparatione ad multitudinem. Et primo quo ad multitudinem domesticae familiae; secundo quo ad multitudinem Ecclesiae, ibi *non neophytum*; tertio quo ad multitudinem infidelium, ibi *oportet autem.* Item primo ostendit qualis debet esse in comparatione ad familiam domesticam; secundo rationem huius assignat, ibi *si quis autem.* Item primo ostendit quod ab episcopo requiritur gubernatio debita familiae; secundo bona instructio filiorum, ibi *filios habentem.* Dicit ergo: oportet episcopum bene praeesse domui, id est, familiae suae, ut eam bene gubernet. Bona autem gubernatio non solum est acquisitio divitiarum, quia hae non sunt finis oeconomiae, sed instrumenta; sed finis eius est recta vita. Eccli. c. XLIV, 6: *pacificantes in domibus suis.* Specialiter autem in domestica familia praecipui sunt filii. Et ideo dicit de eis specialiter *filios habentem subditos*, id est, quod suis filiis dominetur non emollitus ex teneritudine amoris, quam quandoque extendit ad filios. Inter alia autem, quae requiruntur in filiis episcoporum, quos habuerunt antequam essent episcopi, requiritur quod sint casti. Ideo subditur *cum omni castitate*, quia mala eorum vita esset testimonium contra parentem et praelatum. Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius, et qualis rector civitatis, tales et habitantes in ea.* Sap. IV, 6: *ex iniquis enim omnes filii qui nascuntur testes sunt nequitiae adversus parentes in interrogatione sua.* Secunda ratio est, quia ad domum episcopi concurrit populus, ideo oportet eos esse castos. Contra illud I Reg. II, v. 22, ubi filii Heli non casti corrumpebant mulieres venientes ad templum. Unde et Heli a domino est punitus. Deinde cum dicit *si quis autem*, dicti sui rationem assignat. Posset enim dici: quid ad episcopum quod bene regat familiam, cui imminet cura communis? Et ideo dicit *si quis autem domui suae*, etc., propriae familiae. Lc. XVI, 10: *qui fidelis est in minimo, et in maiore fidelis est.* Contingit tamen frequenter quod aliqui non sunt bene regitivi in parvis domesticis, qui tamen bene regunt in maioribus. Sed quod dicit *nescit*, haec nescientia refertur ad negligentiam. Nam qui parva negligit, de facili magna negligit, licet qui non curat de parvis, aliquando bene se habeat in maioribus. Consequenter ostendit qualiter se habeat ad multitudinem Ecclesiae, in qua non debet esse novitius in fide, sed antiquus. Unde dicit *non neophytum*, id est, novam fidem habentem. Act. I, 21: *oportet eligere unum ex his qui nobiscum*, et cetera. Item Num. XI, 16: *congrega mihi septuaginta viros de senioribus, quos tu nosti quod senes sint populi ac magistri et duces*, et cetera. Sed, sicut dicitur Sap. c. IV, 8, *senectus*

venerabilis est, non diuturna, neque numero annorum computata. Contingit enim quandoque quod in aliquibus novis superabundet gratia, et habent simul cum aetate iuvenili morum senectutem, qui dispensative promoventur, sicut Ambrosius divina inspiratione. Unde hoc quod dicit hic, ad eos pertinet qui non solum aetate neophyti, sed et qui neophyti sunt perfectione. Et huius est ratio *ne in superbiam*, et cetera. Quando enim aliquis de novo veniens ad fidem et ad conditionem aliquam promovetur, reputat se aliis meliorem et valde necessarium, quasi nisi ipse esset, non haberent unde provideretur Ecclesiae. Et dicit *Diaboli*, quia ipse condemnatus fuit propter peccatum superbiae. Deinde cum dicit *oportet autem illum*, etc., ostendit qualiter se habeat ad multitudinem infidelium, et ponit documenta. Primo ut sit bonae famae. Col. IV, 5: *in sapientia ambulate ad eos qui foris sunt.* I Petr. II, 12: *conversationem vestram inter gentes habentes bonam.* Et hoc necessarium est praelato, quia conversatio totius congregationis iudicatur ex praelato. Sed contra, II Cor. VI, 8: *per infamiam et bonam famam.* Respondeo. Infamia insurgit quandoque ex culpa eius qui infamatur, et hanc prohibet hic; quandoque ex malitia detrahentium et in hac oportet habere patientiam, et de hac loquitur apostolus ibi. Sed hic loquitur de assumendo in episcopum, qui et si sit bonus, et infamatur falso, debet patienter ferre. Secundo assignat rationem; unde subdit *ut non in opprobrium*, et cetera. Ubi tangit duplex periculum, scilicet ne fiat opprobriosus, et per hoc eius auctoritas minuatur, et per consequens auferatur audacia corrigendi. Matth. VII, 5: *eiice primum trabem*, et cetera. Secundo *ne incidat in laqueum Diaboli*, quandoque scilicet impatienter sustinendo, per quod infamis concitetur ad odia, et desperet, et huiusmodi. Et quod praelatus sit odiosus laicis, contingit, si negligit cultum divinae laudis. Mal. II, 8 s.: *irritum fecistis pactum levi, dicit dominus exercituum, propter quod dedi vos contemptibiles et humiles omnibus populis.* Deinde cum dicit *diaconos*, etc., ostendit pertinentia ad diaconos, quod in Graeco idem est quod ministri. In primitiva enim Ecclesia solum erant tres ordines, ut dicit Dionysius, scilicet episcoporum, presbyterorum et ministrorum; et non dividebantur per diversos gradus, sed omnia erant in uno ordine propter paucitatem ministrorum et propter novitatem Ecclesiae. Primo ergo ostendit quales debent esse secundum se; secundo quantum ad alios, ibi *mulieres.* Item, primo ostendit quales debent esse; secundo quomodo examinandi sunt, ibi *et hi.* Item, primo ostendit quales debent esse quantum ad eorum proprium corpus; secundo quantum ad res exteriores, ibi *non turpe*; tertio quantum ad alia, ibi *habentes*, et cetera. Item quantum ad corpus, primo ostendit quo ad totius corporis qualitates; secundo quantum ad oris refrenationem. Dicit ergo: dico quod episcopi debent esse pudici, similiter oportet diaconos esse, quia contrarium pudicitiae facit ineptum ad spiritualia, quia denegat animum a spiritualibus, quem necesse est tales habere elevatum. Is. LII, 11: *mundamini, qui fertis vasa domini.* Lc. XII, 35: *sint lumbi vestri praecincti.* Deinde ostendit quales debent esse in ore. Os servit locutioni et gustui. Quantum ad primum dicit *non bilingues.* Eccli. XXVIII, v. 16: *lingua tertia multos commovit, et dispersit illos a gente in gentem.* Bilinguis est habens duas linguas. Non erunt tales diaconi ministri pacis. Quantum ad secundum dicit *non multo.* Prov. XXIII, 29 s.: *cui vae? Cuius patri vae? Cui rixae? Cui foveae? Cui sine causa vulnera? Cui suffossio oculorum? Nonne his qui commorantur in vino et student calicibus epotandis?* Is. V, 22: *vae qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem.* Deinde cum dicit *non turpe lucrum sectantes*, ostendit quomodo se habeant ad res exteriores. Non solum enim divertuntur a iustitia quandoque propter cupiditatem lucri, sed etiam a veritate, dicentes quae non oportet. Et ideo prohibetur eis temporale lucrum, in quo intelligitur omne lucrum inhonestum. Sed quantum ad affectionem dicit *habentes*, etc., et instruit eos, primo, quantum ad fidem, secundo quantum ad conscientiae puritatem. Unde dicit *mysterium fidei*, non fidem, id est, non tantum fidem simplicem, sed intelligentiam eius quod in fide occultum est. Mysterium enim idem est quod occultum, quia ministri debent scire non tantum ea de fide quae et populus intelligit, sed et mysteria, quia debent alios instruere. I Petr. III, v. 15: *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est fide et spe*, et cetera. Item conscientiam puram, quia impura facit in fide errare. Supra I, 5: *finis autem praecepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta.* Deinde cum dicit *et hi probentur primum, et sic*, etc., ostendit quomodo examinentur. Posset enim dicere aliquis: puto omnes bonos. Hoc enim debet esse in tua reputatione, sed quantum ad eorum promotionem omnes sunt examinandi. Unde etiam ipsi examinantur; unde dicit *et hi*, et cetera. *Nullum crimen*, id est, peccatum mortale; non autem intendit de peccato veniali, quia, ut dicitur I Io. I, 8, *si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Nec dicit, qui habuerunt, sed *habentes*, id est, qui sunt notabiles et habent infamiae crimen. Alioquin hoc esset derogare clavibus Ecclesiae. Deinde cum dicit *mulieres*, etc., ostendit qualiter se habeant ad alios. Et primo ponit suam instructionem; secundo rationem, ibi *qui enim bene.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit qualiter se habeant ad uxores, quas habebant in primitiva Ecclesia, et loquitur pro statu illo. Secundo quomodo ad filios, ibi *qui filiis.* Iterum prima in duas, quia primo ostendit quales debent esse eorum uxores; secundo qualiter ipsi habeant se ad illas, ibi *diaconi.* In uxoribus eorum requirit quatuor, scilicet pudicitiam, modestiam, sobrietatem et fidelitatem. Dicit ergo: similiter sicut dixi de diaconibus dico de mulieribus, quia oportet eas esse *pudicas.* Eccli. XXVI, 19: *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata.* Item modestas in lingua, *non detrahentes.* Eccli. X, v. 11: *quomodo si serpens mordeat in silentio, nihil eo minus habet qui detrahit.* Item *sobrias*, quae est maximum ornamentum mulierum. Supra II, 9: *similiter et mulieres in habitu ornato cum verecundia et sobrietate.* Item *fideles*, vel Deo quantum ad veram fidem, vel viris suis. Sed quae culpa est diaconi, si eius uxor est mala? Respondeo. Aliquis a ministerio repellitur non solum propter culpam, sed etiam propter aliquod impedimentum ministerii. Et ideo si praeter culpam eorum possent mulieres esse malae, tamen praestant impedimentum dupliciter: primo quia cum malae sunt, indigent maiori cura, et per hoc earum viri minus vacarent ecclesiasticis ministeriis; secundo quia viri depravantur ex uxoribus. Item esset in periculum, quia ministrorum Ecclesiae multi frequentant domos. Dixerunt autem Cathaphrigae, quod ex quo inter diaconos agitur de mulieribus, mulieres possunt ordinari ad sacros ordines. Sed sciendum est quod in iure aliquae mulieres aliquando vocantur diaconissae, non quia habeant huiusmodi ordinem, sed propter aliquod ministerium Ecclesiae, sicut in Graeco dicitur diaconus quilibet minister.

Lectio 3

[87888] Super I Tim., cap. 3 l. 3 Supra ostendit apostolus, quales debent esse diaconi et eorum uxores, hic ostendit quomodo diaconi se habeant ad uxores et ad filios et familiam. Et primo ponit documentum, secundo eius rationem, ibi *qui enim bene.* Dicit ergo: dixi quod mulieres diaconorum sint pudicae. Etsi in uxoribus est pudicitia habenda propter eos, amplius in ipsis est necessaria, ut sint omnino a contactu mulierum immunes. Sed quia secundum hoc pauci essent ministri, concedit quod saltem sint unius uxoris viri, quia habuisse plures, est signum incontinentiae et contra significationem sacramenti. Et inde est quod dominus instituit matrimonium unius ad unum. Unde et prima uxor benedicitur, non secunda. Deinde monet qualiter se habeant ad filios, dicens *qui filiis suis bene praesint*, scilicet bene erudiendo in disciplina bona et vita. Eccli. VII, 25: *filii tibi sunt? Erudi illos*, et cetera. Consequenter hortatur eos bene praeesse toti domui, id est, familiae, scilicet cum mansuetudine. Eccli. IV, 35: *noli esse sicut leo in domo tua*, et cetera. Et huius ponit rationem, dicens *qui enim bene ministraverint*, etc.; quasi diceret: quod requiris ab episcopis rationabile est; quia ipsi sunt praelati. Sed quare a diacono qui est minister? Respondet dicens *qui enim*, et cetera. Et primo ostendit quod bonus usus huius ministerii est via ad maiorem dignitatem; secundo etiam quod est via ad vitam aeternam. Quantum ad primum dicit *qui enim bene ministraverint*, exercendo officium diaconi quod enim est in Graeco diaconus, in Latino dicitur minister, *gradum bonum sibi acquirent*, id est, promoveri merentur ad gradum altiorem. Matth. XXV, 21: *quia in pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam*, et cetera. Et dicit *bonum*, quia supra eodem: *qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.* Nec tamen in hoc est eorum finis, sed cum hoc remunerationem habent a Deo. Io. XII, 26: *volo ut ubi ego sum, illic sit et minister meus.* Et ideo dicit *multam fiduciam*, scilicet auxilii gratiae in praesenti, et gloriae in futuro; et hoc *in fide*, etc., id est, per fidem Christi. II Cor. III, 4: *fiduciam talem habemus*, et cetera. Is. XII, 2: *fiducialiter agam, et non timebo.* Deinde cum dicit *haec tibi scribo*, ponit rationem omnium praedictarum monitionum. Et primo excludit causam opinatam; secundo astruit veram, ibi *si autem*; tertio assignat rationem, ibi *quae est Ecclesia.* Circa primum sciendum est, quod posset Timotheus credere quod ex quo scripsit, de caetero eum non visurus esset, alias superfluum videretur eum litteris monere. Et ideo dicit *haec tibi scribo, fili.* Et nominat eum filium, quia sibi charissimus erat. I Cor. IV, 17: *ideo misi ad vos Timotheum, qui est filius meus charissimus.* Et dicit *sperans*, quasi non certus. II Io. I, 12: *plura habens vobis scribere, nolui per chartam et atramentum; spero enim me futurum apud vos, et os ad os loqui.* Scribo igitur, licet spem habeam, quia spes in longum protrahi potest. Prov. XVI, 1: *hominis est praeparare animum, et domini linguam gubernare.* Et ideo dicit *si autem tardavero*, et cetera. I Thess. II, 18: *sed Satanas impedivit nos.* Ego igitur scribo, *si tardavero, ut scias, quomodo oporteat te in domo Dei conversari.* Ps. LXVII, 6: *habitare facit unius moris in domo*, et cetera. Deinde cum dicit *quae est Ecclesia*, assignat rationem quare sit sic conversandum in ea. Et assignat rationem huius causae, quae est duplex: primo commendando ipsam Ecclesiam; secundo unitatem Ecclesiae, ibi *et manifeste.* Circa primum duo facit, quia primo commendat Ecclesiam ex parte eius, cuius est Ecclesia; secundo ex veritate ipsius Ecclesiae, ibi *columna.* Ex parte eius cuius est Ecclesia, quia est *Dei vivi.* Ecclesia dicitur quasi adunatio, quia in Ecclesia est adunatio fidelium. Rom. VIII, 30: *quos vocavit*, et cetera. Et adunantur in Deum. Io. XVII, 21: *ut et ipsi in nobis sint unum*, et cetera. Et ideo dicit *quae est Dei.* Et addit *vivi*,

ad distinctionem aliorum deorum, ad quos congregantur gentes. Nam hi sunt mortui, sed Deus Ecclesiae est vivus. Io. V, 26: *sicut pater habet vitam in semetipso*, et cetera. Est ergo sic in ea conversandum, ut spiritualiter vivamus. Ps. XCII, 7: *domum tuam, domine, decet sanctitudo*, et cetera. Secunda ratio est ex veritate Ecclesiae. Naturale est enim homini ut desideret cognitionem veritatis, cum sit perfectio intellectus. Unde Augustinus dicit, quod beatitudo est finis hominis, quae nihil aliud est quam gaudium de veritate. Hoc innotuit philosophis per creaturas Rom. I, 19. Sed in hoc vacillabant, quia non habebant certitudinem veritatis, tum quia erant corrupti erroribus, tum quia vix invenitur apud eos, quod in veritate concordent. Sed in Ecclesia est firma cognitio et veritas. Unde dicit *columna.* Eccli. XXIV, 7: *thronus meus in columna nubis*, et cetera. Eccli. XXVI, 23: *columnae aureae*, et cetera. Et dicitur aurea, quia in se sancta. *Et firmamentum*, scilicet quantum ad alios, quia non possunt firmari in veritate, nisi per Ecclesiae sacramenta. Lc. XXII, 32: *tu aliquando conversus confirma*, et cetera. Ps. LXXIV, 3: *ego confirmavi columnas eius.* Quia igitur Ecclesia congregat in Deo et dat cognitionem veritatis, debemus esse in ea. Deinde cum dicit *et manifeste*, commendat veritatem Ecclesiae. Et primo Christum, ad cuius manifestationem apparuit; secundo de eius exaltatione agit, ibi *assumptum.* Commendat autem Christum dupliciter. Primo quantum ad naturam divinam; secundo quantum ad humanam, ibi *quod manifestum est.* Dicit ergo *et manifeste*, et cetera. Quia sacramentum idem est quod sacrum secretum. Nihil autem tam secretum, quam id quod in corde gerimus. Multo ergo magis quod in corde Dei, et secretum est et sacrum. I Cor. II, 11: *quae sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei*, et cetera. Is. XXIV, 16: *secretum meum mihi.* Is. XLV, 15: *tu es Deus absconditus.* Et hoc est verbum Dei in corde patris. Ps. XLIV, 2: *eructavit cor meum verbum bonum.* Hoc siquidem secretum est sacramentum *pietatis*; secretum autem hominis aliquando est vanum. Ps. XCIII, 11: *dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt.* Inquantum ergo est restaurativum mundi, est *pietatis.* Item *magnum*, quia est verus Deus, cuius magnitudinis non est finis. Hoc ergo secretum quod latet in corde patris factum est homo. Et ideo describit ipsum, secundo, quantum ad naturam humanam. Et primo quantum ad carnem, secundo quantum ad animam. Quantum ad primum dicit *quod manifestatum est in carne.* Sicut verbum quod latet in corde manifestatur verbo sensibili, ita verbum Dei in corde Dei latebat, sed in carne est manifestatum. Io. I, 14: *verbum caro factum est*, et cetera. Quantum ad animam dicit *iustificatum est in spiritu.* Hoc dupliciter exponitur. Primo, ne credatur quod caro prius sit concepta, dicit quod non, quia *in spiritu*, id est, per spiritum sanctum conceptus est. Matth. I, v. 20: *quod enim ex ea natum est, de spiritu sancto est.* Et Lc. I, 35: *quod enim ex te nascetur vocabitur filius Dei*; et hoc quia *spiritus sanctus superveniet in te*, et cetera. Vel in spiritu sancto humano, de quo Io. XIX, v. 30: *emisit spiritum.* Et sic est manifestatum in carne, quod tamen est cum spiritu. Et dico spiritu iustificato, scilicet quia iustus est, absque omni macula. Deinde cum dicit *apparuit*, ostendit eius manifestationem, et primo factam Angelis, secundo hominibus, ibi *praedicatum.* Dicit ergo sacramentum illud quod apparuit Angelis, et excedit etiam cognitionem Angelorum. Illud autem dicitur apparere quod in potestate sua habet videri et non videri, et non subest potestati videntis. Unde non dicitur: lapis apparet mihi, sed video lapidem. Si ergo Angelus in sua natura vel potestate haberet quod videret verbum, non diceretur verbum apparere sibi, sed quod ipse videret cum vellet. Et ideo dicit apostolus quod *apparuit Angelis*, quia non in sua natura viderunt ipsum. Et verum est quod a principio apparuit Angelis, quando ex conversione ad se aedificavit ipsos; sed quando est incarnatum, multa mysteria innotuerunt Angelis, quae non cognoverant antea. Et ideo dicit Beda, quod in nativitate apparuit Angelis claritas, quae non antea in veritate visa est hominibus. Et hoc dupliciter: primo quantum ad ministerium apostolorum; secundo quantum ad cognitionem populorum quibus manifestatur. Olim siquidem solis Iudaeis manifestabatur, sed nunc in gentibus. Et ideo dicit *praedicatum est gentibus.* Matth. ult.: *euntes ergo docete omnes gentes*, et cetera. Ps. XCV, 3: *annuntiate inter gentes gloriam eius.* Et hoc efficaciter, quia *creditum est in mundo.* Et hoc dominus orabat Io. XVII, 18. Et hoc maxime mirum est quod per simplices pauperes et impotentes, totus mundus est conversus. I Cor. I, 26: *non multi sapientes*, etc.; et hoc *ut non glorietur omnis caro*, et cetera. Secundo manifestat quod sola veritas Dei hoc facit, quia *assumptum est in gloria*, Christus scilicet, quia manifestatus assumptus est in caelis. Matth. ult.: *dominus quidem Iesus postquam locutus est eis, assumptus est in caelum.* Phil. c. II, 11: *et omnis lingua confiteatur, quia dominus noster Iesus Christus in gloria est Dei patris.*

Caput 4

Lectio 1

[87889] Super I Tim., cap. 4 l. 1 Superius instruxit Timotheum de pertinentibus ad ordinationem Ecclesiae in spiritualibus; secundo quantum ad documentum fidei, cultum Dei, et dispositionem ministeriorum, hic instruit eum de ordinatione Ecclesiae quantum ad exteriora. Et primo quantum ad cibos; secundo quantum ad status hominum et divitias, ibi *quicumque sub iugo.* Item primo agit de usu ciborum, secundo de dispensatione ciborum, cap. V, ibi *viduas honora.* Item, primo excludit superstitiosam abstinentiam; secundo praefert pietatem abstinentiae licitae, ibi *exerce te.* Item, primo praenuntiat falsam doctrinam de illicita abstinentia; secundo instruit eum haec proponere fratribus, ibi *haec proponens.* Item primo, errorem manifestat; secundo excludit ipsum, ibi *quos Deus.* Item, primo praenuntiat errorem futurum ex parte deceptorum; secundo ex parte decipientium, ibi *in hypocrisi.* Item ponit actorem denuntiationis; secundo fidei defectum, ibi *quia in novissimis*; tertio causam defectus, ibi *attendentes.* Dicit ergo: magnum est pietatis sacramentum quod iustificatum est in spiritu, sed supra hoc sacramentum spiritus sanctus aliquid praenuntiat futurum. Ad eum enim pertinet revelare mysteria. II Cor. XV, v. 2 et Io. XVI, 13: *quae ventura sunt, annuntiabit vobis.* Spiritus ergo praenuntiat prius secreta in corde patris futura. Sed olim loquebatur in similitudinibus. Num. XII, v. 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Os. XII, 10: *ego visionem multiplicavi, et in manu prophetarum assimilatus sum.* Sed in novo testamento *spiritus sanctus manifeste dicit.* Io. XVI, 25: *et palam de patre meo annuntiabo vobis.* Et praenuntiat defectum fidei futurum; unde dicit *in novissimis temporibus*, et cetera. Novissimum tempus dicitur ultima aetas, quia nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt. Tamen in hoc tempore amplius novissimum est, quanto magis propinquum novissimae diei. Et sicut in primitiva Ecclesia, propter propinquitatem ad Christum et

sacramenta recenter instituta, fuit ferventissima fides, sic in novissimis temporibus, in comparatione ad tempus apostolorum, *discedent quidam a fide*, quia carnales erunt, sed magis in fine abundabunt errores. Gen. XLIX, 1: *congregamini, ut annuntiem quae ventura sunt vobis novissimis diebus*, et cetera. Causa defectus est duplex: una ex parte Diaboli seducentis. II Cor. XI, 3: *timeo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua*, et cetera. Et ideo dicit *attendentes spiritibus erroris*, scilicet Daemonibus, quorum est officium in errorem mittere. Io. VIII, 44: *mendax est, et pater eius.* III Reg. ult.: *egrediar, et ero spiritus mendax*, et cetera. Et dicit *spiritibus*, quia Daemon maior multos habet ministros. Sed quomodo attendent eis? Numquid eos videbunt? Non, sed loquentur in eis. Et ideo addit secundam causam, scilicet falsam doctrinam. Et secundum Glossam dicit hic falsos doctores, Daemones, nec immerito. Sicut enim boni homines interdum dicuntur Angeli, sic isti propter excellentem malitiam Daemones dicuntur. Io. VI, 71: *nonne ego duodecim vos elegi? Et unus est ex vobis Diabolus.* Ex parte decipientium est duplex causa: una, eorum falsitas; alia, perversitas conscientiae eorum. Quantum ad primum dicit *Daemoniorum*, id est, hominum a Daemone possessorum, et horum dico *loquentium mendacium.* Ier. c. XXIII, 26: *usquequo istud est in corde prophetarum vaticinantium mendacium, et prophetantium seductiones cordis sui?* Et nota quod per mendacium simplex absque pallio apparentiae, non posset aliquis decipere quempiam. Et ita hi neminem possent fallere, nisi praetenderent aliquod pallium, vel bonae intentionis, vel simulationis, vel falsae auctoritatis. I Cor. III, 18: *nemo vos seducat*, et cetera. II Tim. III, 5: *habentes quidem speciem pietatis*, id est, fictam pietatem. Et Daemoniorum, dico, *habentium conscientiam cauteriatam.* Cauterium est corruptio in carne per ignem, ex qua egreditur continue putredo. Ita ex igne perversae voluntatis, irae, odii, concupiscentiae, ulceratur conscientia, et Daemoniorum egreditur falsa doctrina. Tit. I, v. 15: *coinquinatae sunt eorum mentes.* Deinde ostendit quae sit ista falsa doctrina, et tangit haeresim Manichaeorum, qui damnant matrimonium, contra illud Matth. XIX, 6: *quos Deus coniunxit, homo non separet*; I Cor. VII, 36: *mulier non peccat si nubat.* Item Manichaei prohibent usum ciborum, id est, mandant abstinere a cibis. Abstinere autem a cibis potest quis licite intentione domandi carnem, sicut Timotheus abstinebat a vino, vel propter scandalum, sicut dicit apostolus I Cor. VIII, 13: *si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum.* Item illicite: uno modo propter legis praeceptum, quasi legalia adhuc essent servanda, contra quod loquitur ad Gal. II. Alio modo secundum haeresim Manichaeorum, non quia prohibitum lege (quam damnant), sed quia dicunt quod in carnibus, ovis, et vino, et huiusmodi, id est, in aliqua talium particula, divina natura est commixta, quod non potest de Deo putari. Non videtur autem hoc dicere de cibis legalibus, quia dicit *in novissimis diebus*, sed de prohibitis a Manichaeis. Et istos Manichaeos Daemones vocat, quia inter omnes haereses plus dant Diabolo de honore, quia ponunt eum principium ex aequo cum Deo bono, ponentes eum principium visibilium. Improbat autem apostolus hanc erroneam doctrinam dupliciter, scilicet ex intentione Dei creantis cibos; secundo ex conditione creaturae, ibi *omnis creatura.* Dicit ergo quod prohibent abstinere, et hoc contra intentionem Dei, qui *creavit eos ad percipiendum.* Gen. IX, 3: *sicut olera virentia dedi vobis omnia*, et cetera. Sed dicis: numquid plantae propter animalia, et animalia propter homines? Respondeo. Dicendum est quod sic, secundum etiam philosophum in I Polit., quia imperfectum ordinatur ad perfectius. Et ideo sicut in generatione est multiplex perfectio: primo scilicet plantarum, deinde animalium, et ultimo humana, ita in usu rerum. Et ideo *ad percipiendum*, sed *cum gratiarum actione.* I Thess. ult.: *in omnibus gratias agite*; quia scilicet concessa sunt vobis a Deo. Ps. XXI, 26: *edent pauperes*, et cetera. Et subdit *fidelibus*, quia illi qui percipiunt cum gratiarum actione, sunt fideles. Nullus enim potest gratias agere Deo in eo quod illicitum est. Stultus enim est qui agit gratias de fornicatione Deo, quia Deus non est actor malorum. Ergo ille gratias agit qui habet hoc, quod usus ciborum sit licitus. Et hoc quidem innotescit per fidem solam. Et ex ista ratione dicit *fidelibus.* Deinde cum dicit *qui cognoverunt veritatem, quia omnis*, etc., improbat errorem ex conditione creaturae. Et primo proponit creaturam esse bonam secundum se; secundo quantum ad usum. Dicit ergo *omnis creatura est bona*, scilicet in sua natura. Gen. I, 31: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* A bono etiam actore nihil est nisi bonum. Sed quia multa sunt in se bona, quorum tamen usus non est bonus, ideo probat omnem creaturam esse bonam non solum in se sed et quantum ad usum. Et primo ponit intentum, secundo probat, ibi *sanctificatur enim.* Dicit ergo *nihil reiiciendum est*, scilicet ex debito divinae legis, quamvis ex alia causa: sicut venenum comedere, inquantum cibus non est peccatum, sed reiiciendum est inquantum est mortiferum. Similiter nec alii cibi, inquantum res tales sunt, non sunt reiiciendi, sed inquantum incitant ad lasciviam. Ergo secundum discretionem rationis, et ordinationem charitatis, non sunt reiiciendi. Matth. XV, 11: *omne quod intrat in os, non coinquinat hominem*, et cetera. Quare ergo aliqui cibi in veteri lege sunt prohibiti? Augustinus ponit rationem contra Faustum, quia in illo statu, non solum per verba, sed etiam per acta praefiguratus est Christus. Et ideo in cibis, vestibus et sacrificiis fuerunt figurae futuri status. Non ergo prohibentur secundum se, sed quia immundorum figurae sunt, sicut porcus est signum immundae vitae. Et ideo prohibitio carnis eius est signum quod in lege Christi est prohibita omnis immunditia. Et est exemplum Augustini. Hoc nomen fatuus potest considerari secundum quod est vox composita ex litteris, et sic est bona, vel inquantum signum et significativa talis rei, et sic mala est et prohibita. Omnis ergo creaturae usus secundum se est bonus. Cuius ratio est, quia si esset malus, hoc non posset esse nisi inquantum Diabolus, post peccatum hominis, accepisset potestatem super eos: quia ex quo homo peccavit, accepit in hominem potestatem, et in ea quae sunt eius. Sed per Christum est ablata haec potestas, et haec vocatur sanctificatio. Unde omnia quaecumque benedicimus exorcizantur primo, et ibi est oratio expellens Diabolum. Et ideo dicit *sanctificatur enim per verbum Dei*, id est, per Christum, qui omnes sanctificat, Io. XVII, 9, *et per orationem* fidelium. Iac.: *multum valet deprecatio iusti assidua.*

Lectio 2

[87890] Super I Tim., cap. 4 l. 2 Supra reprobavit superstitiosam ciborum abstinentiam, hic mandat Timotheo ut doctrinam praemissam proponat fidelibus, et primo ostendit quid debet proponere; secundo quid debet vitare, ibi *ineptas autem.* Proponit ergo duas rationes quare debet proponere praemissa: unam ex commisso sibi officio; secundam ex eius educatione. Dicit ergo *haec*, quae

dixi supra, scilicet quod *omnis creatura est bona* et quod *nihil reiiciendum*, etc., *proponens*, et cetera. Timotheus enim constitutus erat in officio ministerii Christi, quia omnes habentes officium praedicandi et regendi constituuntur ministri Christi. I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi*, et cetera. Ille autem est bonus minister qui sequitur intentionem domini sui. Christus autem hoc docuit: Matth. c. XV, 11: *nihil quod intrat in os coinquinat.* Et ideo hoc officium requirit illud docere. Item ipsa educatio hoc requirit. Prov. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et ideo inconveniens est quod aliqui nutriti veritate doctrinae recedant ab ea. Unde recedens a doctrina, qua Ecclesia suos parvulos instruit, non est bonus minister Christi. Et ideo dicit *enutritus verbis fidei*, et cetera. Verbum enim Dei est spirituale nutrimentum quo sustentatur anima, sicut corpus per cibum. Matth. IV, 4: *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.* Hoc verbum fidei instruit primo circa credenda, et sic dicit *enutritus verbis fidei*, secundo circa agenda, et sic subiungit *et bonae doctrinae.* Vel fidei verbum, quod et simplices habent, et *bonae doctrinae*, quam spirituales magistri. Deinde cum dicit *ineptas*, etc., ostendit quid vitandum sit, quia fabulae ineptae et inanes. Fabula enim secundum philosophum est composita ex miris, et fuerunt in principio inventae ut dicit philosophus in poetria, quia intentio hominum erat ut inducerent ad acquirendum virtutes, et vitandum vitia. Simplices autem melius inducuntur repraesentationibus quam rationibus. Unde in miro bene repraesentato videtur delectatio, quia ratio delectatur in collatione. Et sicut repraesentatio in factis est delectabilis, ita repraesentatio in verbis: et hoc est fabula, scilicet dictum aliquod repraesentans, et repraesentando movens ad aliquid. Antiqui enim habebant aliquas fabulas accommodatas aliquibus veris, qui veritatem occultabant in fabulis. Duo ergo sunt in fabula, quod scilicet contineat verum sensum, et repraesentet aliquid utile. Item quod conveniat illi veritati. Si ergo proponatur fabula, quae non potest repraesentare aliquam veritatem, est inanis; sed quae non proprie repraesentat, est inepta, sicut fabulae de Thalmuth. Deinde cum dicit *exerce*, etc., exclusa superstitiosa abstinentia, hic comparat abstinentiam virtuosam aliis virtutibus. Et sciendum est quod Timotheus erat homo valde abstinens. Unde dicit infra V, 23, quod modico vino utatur, et forte ut sit sollicitus de his quae ad misericordiam pertinent, quia qui non parcunt sibi, frequenter nec aliis parcunt. Et ideo inducit eum ut pietatem praeferat abstinentiae. Et primo inducit eum ad pietatem; secundo praefert eam abstinentiae, ibi *nam corporalis*; tertio confirmat quoddam dictum, ibi *promissionem*; quarto dat formam docendi pietatem, ibi *praecipe haec.* Dicit ergo *exerce teipsum ad pietatem.* Pietas est, per quam parentibus patriaeque benevolentiae officium impedimus, sicut religio, per quam cultum debitum Deo exhibemus. Pietas enim importat quamdam affectionem ad suum principium. Principium autem generationis est pater et patria. Et ideo oportet quod homo circa eos sit benevolus. Pater autem omnium est Deus. Mal. c. I, 6: *si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis est derivatum ad cultum Dei, ut dicit Augustinus IV de Civ. Dei. Unde eusebia est idem quod pietas. Iob c. XXVIII, 28: *ecce pietas ipsa est sapientia*, secundum aliam translationem, ubi nostra sic habet: *ecce timor domini ipsa est sapientia.* Tit. I, 1: *in agnitione veritatis, quae est secundum pietatem.* Sed quantum ad terrenam pietatem, competit pietati ut homo sit benevolus compatriotis; sed quantum ad Christianam pietatem requiritur, ut homo omnibus hominibus sit benevolus, quia omnes sumus eiusdem patriae. Et ideo pietas sumitur pro misericordia. Cum ergo dicit *exerce teipsum ad pietatem*, potest accipi secundum quod pertinet ad cultum Dei, et ad opera misericordiae exhibenda. Glossa: *ad pietatem, id est, ad cultum omnipotentis Dei, et opera misericordiae.* Et dicit *exerce*, non fac, quia exercitium dicit promptitudinem; et hoc ideo, quia exercitatus facit levius, delectabilius, et stabilius. Prov. XXIV, 27: *diligenter exerce agrum tuum.* Deinde cum dicit *nam corporalis exercitatio ad modicum utilis est*, praefert eam abstinentiae. Et primo ostendit ad quid valet exercitatio corporalis; secundo ad quid pietas, ibi *pietas autem.* Corporalis exercitatio ieiunii et huiusmodi in sua natura non sunt bona, sed poenalia, et si homo non peccasset, nihil horum fuisset, sed sunt bona medicinalia. Sicut enim reubarbarum est bonum inquantum relevat a colera, sic et ista inquantum comprimunt concupiscentias; ergo ad istud modicum sunt utilia. I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum et in servitutem redigo*, et cetera. Col. III, v. 5: *mortificate membra vestra, quae sunt super terram.* Et ideo si homo esset in statu, in quo non posset peccare, non indigeret ieiunio et huiusmodi. Unde Chrysostomus super illud Matth. XVI: *venit Iesus*, etc., dicit: *Ioannes purus homo indigebat medicina ieiunii: Christus Deus erat et non purus homo, et ideo huiusmodi non indigebat.* Ergo ad modicum utilis est, quia tantum ad morbum peccati carnalis, non spiritualis, quia aliquando propter abstinentiam homo iracundiam, inanem gloriam, et huiusmodi incurrit. Deinde cum dicit *pietas autem*, praefert abstinentiae pietatem, et accipitur hic utroque modo, scilicet pro cultu Dei, et misericordia. Et *est ad omnia utilis*, quia ad omnia peccata delenda. Eccli. III, 33: *ignem ardentem extinguit aqua, et eleemosyna resistit peccatis.* Item ad bona promovenda. Eccli. XVII, 18: *eleemosyna hominis quasi sacculus*, et cetera. Item promeretur specialem Dei misericordiam. Matth. V, 7: *beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Et ideo ad hoc designandum dominus Matth. XXV, 34, specialiter commemorat opera misericordiae. Quod probat subdens *promissionem habens.* In praeceptis enim Decalogi unum solum invenitur, quod pertinet ad pietatem, scilicet honorare patrem et matrem, et sub illo continentur omnia praecepta, ad quodcumque beneficium impendendum proximo; et hoc est solum praeceptum, inter ea quae sunt ad proximum, *habens promissionem*, scilicet *ut sis longaevus*, etc., Ex. XX, v. 12. Et apostolus hic interpretatur *longaevus* secundum vitam praesentem, et futuram; unde dicit *vitae quae nunc est et futurae.* Prov. III, 16: *longitudo dierum in dextra eius.* Sed tunc est quaestio, quia aliquando invenitur aliquis pietatem sequens, qui tamen non est longaevus. Respondeo. Sicut dicit philosophus, haec bona temporalia intantum sunt bona, inquantum utilia ad felicitatem. Unde si quis haberet tantum de temporalibus quod propter ipsa impediretur a bono virtutis et felicitatis, hoc non esset sibi ad bonam fortunam, sed ad malam, ut dicitur X Ethic. Et longitudo vitae est unum de temporalibus, intantum bonum, inquantum coadiuvat ad virtutem. Aliquando autem est occasio ad peccandum, et ideo Deus aliquando subtrahit eam homini, non quia deficiat a promissione, sed quia dat quod melius est. Sap. IV, 11: *raptus est, ne malitia immutaret intellectum eius.* Alia est quaestio, quia apostolus praefert pietatem corporali exercitationi, quia habet spem vitae praesentis et futurae. Sed numquid corporalis exercitatio non habet spem? Alias ieiunans non mereretur vitam aeternam. Respondeo. Quando duae virtutes sunt et una continet aliam, illud quod est superioris virtutis per se, competit per accidens inferiori; virtus autem cui competit per se mereri vitam aeternam, est charitas, cuius proprius et immediatus effectus est pietas. Et ideo secundum propriam rationem attingit ad merendam vitam aeternam.

Abstinentia autem non, nisi inquantum ordinatur ad charitatem et pietatem, quia si ieiunans non refert hoc ad dilectionem Dei, non meretur vitam aeternam. Tertia quaestio est, quia dicit hic Ambrosius in Glossa: *omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est, quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit.* Ubi primo est dubium de prima eius parte, quia misericordia et pietas immediate ordinantur ad charitatem, in qua est summa Christianae religionis. Respondeo. Quorumdam fuit opinio, sicut Augustinus dicit X de Civ. Dei, quod exercentes pietatis opera, quantumcumque faciant peccata carnalia, finaliter non pereunt aeternaliter. Et ad hoc est auctoritas ista. Item quod habetur Matth. XXV, 41, ubi damnandis solum improperat defectum misericordiae; ergo debetur poena aeterna solum immisericordibus. Augustinus autem dicit contrarium, quia apostolus dicit: *quia talia agunt, regnum Dei*, et cetera. Quantumcumque enim exercitetur quis in misericordia, si in morte est in peccato mortali, non intrabit in regnum. Ad opposita dicendum est, quod non est misericors qui sibi non miseretur, secundum illud Eccli. XXX, 24: *miserere animae tuae placens Deo*; et hoc fit si homo coniungatur Deo per amorem, alias non est misericors. Ad illud Evangelii respondet Augustinus quod non quicumque peccat detruditur in Infernum statim, quia remanet ei locus poenitentiae; sed ille detruditur, qui finaliter moritur in peccato, et pertinet poenitentia ad misericordiam. Sed quid dicit: *si lubricum*, et cetera? Respondeo. Dicendum est, quod loquitur de lubrico mortali. Et quod dicit: *non peribit*, licet hoc non sit ex condigno, tamen est ex congruo, inquantum disponitur animus ad bonum; unde dominus post lapsum hominem reparat. Et hoc praecipue videtur esse in pietate, quia homo benefaciendo aliis, inducit alios ad orandum pro se: et dominus donat aliquando veniam peccatoribus precibus sanctorum, inquantum impetratur eis venia peccatorum et donum gratiae, quia homo potest mereri ex congruo alteri primam gratiam, alias pro nihilo oraret Ecclesia pro peccatoribus. Deinde cum dicit *fidelis sermo*, ostendit quod promittitur nobis futura vita, et primo ostendit hoc ex labore sanctorum; secundo ex eorum spe, ibi *quia speramus*; tertio ex benignitate Dei, ibi *qui est.* Dicit ergo *sermo*, quod scilicet pietas habet promissionem, *est fidelis.* Quod supra expositum est. Et quare? *In hoc enim*, id est, propter hoc, ut consequamur vitam aeternam, *laboramus.* II Tim. II, 6: *laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere.* Item ut benefaciamus, licet mala sustineamus; unde dicit *benedicimus et maledicimur.* Iac. I, 4: *patientia opus perfectum habet*; et Rom. V, v. 3: *patientia probationem operatur*, et cetera. Et sustinemus propter spem vitae, *quia speramus in Deum vivum*, qui est salvator vitae praesentis et futurae. Item ex officio Dei, cuius est salvare. Is. c. XLIII, 11: *non est absque me salvator.* Et ideo incarnatus est Deus, et vocatus est Iesus. Matth. I, 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Et Iesus idem est quod salvator, quia salvat, salute corporali, quo ad omnes; et ideo dicit *omnium hominum.* Item spirituali quo ad bonos; et ideo dicit *et maxime fidelium.*

Lectio 3

[87891] Super I Tim., cap. 4 l. 3 Superius apostolus hortatus est Timotheum ad pietatem, hic dat

ei formam docendi pietatem; cui primo iniungit ut pietatem doceat; secundo quomodo sit idoneus ad docendum, ibi *nemo*; tertio quomodo diversos diversimode doceat, ibi *seniorem.* Doctrina vero pietatis in duobus consistit, scilicet in agendis et credendis. Agenda autem non solum debent instruere si sunt auctoritatem habentes, sed etiam praecipere. Et ideo dicit *praecipe haec.* Tit. II, v. 15: *argue cum omni imperio.* Quantum ad credenda dicit *et doce.* Matth. ult. *docete omnes gentes.* Iob IV, 3: *ecce docuisti plurimos.* Deinde cum dicit *nemo*, ostendit quomodo possit esse idoneus ad praedicta, et primo ad praecipiendum; secundo quomodo ad docendum, ibi *dum venio.* Circa primum duo facit, quia primo docet quomodo debet excludere contemptum; secundo manifestat per quid excludendum sit, ibi *sed exemplum.* Praeceptum efficaciam non habet nisi per auctoritatem praecipientis, et ideo quando auctoritas contemnitur, praeceptum frustratur, quod maxime fit in adolescentia, quia tales non creduntur prudentes esse. Unde secundum philosophum, nemo iuvenes elegit duces. Et ideo dicit *nemo*, etc., quasi dicat: licet sis iuvenis, mores tamen repraesentent senectutem. Tob. I, 4: *cum esset iunior.* Deinde ostendit quomodo excluditur contemptus, dicens *sed esto*, etc., ut scilicet talem exhibeas te ut sis exemplum faciendi quod verbo doces. Et notandum, quod in his in quibus praelatus est exemplum, est multiplex differentia. Quaedam enim ordinantur ad proximum, quaedam ad Deum, quaedam ad se. Quantum ad proximum dicit *exemplum esto fidelium*, ut scilicet quod verbo praecipis, impleas opere. I Petr. ult., 3: *forma facti gregis*, et cetera. Et hoc in locutione; unde dicit *in verbo*, scilicet ponderato, ordinato, et circumspecto. Col. c. IV, 6: *sermo vester semper in gratia sale sit conditus.* I Petr. IV, 11: *si quis loquitur, quasi sermones Dei.* Item *in conversatione* exteriori, ut sicut excellit loco et dignitate, ita et honesta conversatione. I Petr. II, 12: *conversationem vestram inter gentes habentes bonam*, et cetera. Matth. V, 16: *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Quantum ad Deum ordinatur charitate, quae perficit affectum; unde dicit *in charitate.* I Cor. XIII, 1: *si linguis hominum loquar*, et cetera. Col. III, 14: *super omnia charitatem habentes.* Item per fidem, quae illuminat intellectum; unde dicit *in fide.* Hebr. c. XI, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.* Quod specialiter competit praelatis, qui sunt custodes fidei. Unde Lc. XXII, 32 specialiter dominus orat pro fide Petri, dicens: *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.* Quantum ad se, vitam et mentem ordinat castitas, quia indecens est nimis, ut vita ministrorum discordet a vita domini. Eccli. X, v. 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius.* Christus autem sic castitatem dilexit, ut de virgine vellet nasci, et ipse eam servavit, ideo sequitur *in castitate.* Deinde cum dicit *dum venio*, etc., ostendit quomodo sit idoneus ad docendum, et primo facit hoc; secundo assignat rationem praemissae monitionis, ibi *noli negligere.* Per duo autem est idoneus ad docendum, scilicet per lectionem, in qua acquirit scientiam, et per exercitium, in quo efficitur promptus. Et ideo dicit *dum venio, attende lectioni*, scilicet librorum sanctorum. I Mac. XII, 9: *habentes solatio libros sanctos.* Io. V, 39: *scrutamini Scripturas.* Et hoc significatur Ex. XXV, 12 s., ubi dicitur, quod semper in arca domini debebant esse vectes in circulis, et circuli in angulis: quasi semper parati ad portandum. Ad exercitium autem necessaria est exhortatio nostra quantum ad agenda, doctrina quantum ad cognoscenda. Ideo addit *exhortationi et doctrinae.* Ier. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* Deinde cum dicit *noli*, ponit rationem monitionis praemissae; et primo ponit causam ex dono suscepto; secundo causam ex praemio expectato, ibi *attende tibi.* Item, primo ponit rationem; secundo ostendit quomodo quod in ratione continetur impleri potest, ibi *haec meditare.* Dicit ergo *noli*, etc.; quasi dicat: imo attende, quia qui recipit gratiam non debet in ea negligens esse, sed ex ea fructificare debet. Servus abscondens in terra pecuniam, punitur propter negligentiam. Matth. c. XXV, 24 s. *Noli ergo negligere gratiam*, et cetera. Per hoc intellige, vel dignitatem episcopalem, vel donum scientiae, vel prophetiae, vel miraculorum, quorum nihil debet negligi. II Cor. VI, 1: *ne in vanum gratiam Dei recipiatis.* Dico gratiam, *quae data est tibi per prophetiam*, id est, per divinam inspirationem. Nam in primitiva Ecclesia, ubi pure et propter Deum electiones fiebant, nullus assumebatur ad episcopatum nisi per electionem divinam, sicut electus est Ambrosius et Nicolaus. Et hanc inspirationem vocat hic prophetiam. Unde Glossa dicit, id est, per sanctorum electionem, quia sancti non eligebant quem a Deo non sciebant electum. Item apostolus praevidebat hunc profuturum esse populo. Prov. XXIX, 18: *cum prophetia defecerit*, id est, talis modus electionis, *dissipabitur populus.* Et quomodo? *Cum impositione manus presbyteri.* Alia littera habet *manuum presbyterii.* Et, sicut dictum est, nomina presbyteri, vel episcopi sunt promiscua, quia sacerdotes et presbyteri, id est, episcopi, erant, qui recipiebantur cum manus impositione. Num. XXVII, 18: *voca Iosue, et impone manum tuam super eum*, et cetera. Dominus etiam imposuit manum pueris, ut dicitur Matthaei XIX, 15. Item apostoli septem diaconibus, Act. VI, 6. Et ideo ordinandis in episcopum imponuntur manus. Sed quaestio est, cum episcopus debeat ordinari a tribus, quare hic dicitur singulari numero presbyteri? Respondeo. Hoc ideo dicit, quia etsi conveniant multi, tamen unus est principalis et alii coassistentes. Tamen potest dici, quod tunc haec constitutio nondum erat, et tunc pauci erant episcopi, qui non poterant congregari. Alia littera habet *presbyterii*, id est, illorum qui sibi imposuerunt manus non inquantum homines, sed inquantum presbyteri. Et haec impositio significat collationem gratiae, non quod ministri dent gratiam, sed quod significant gratiam datam a Christo. Unde illorum est solum, qui sunt ministri Christi. Et ideo dicit *presbyterii*, vel *presbyteri*, quia manus impositio, alia est quae fit a diaconibus, et alia quae fit a presbyteris. Deinde cum dicit *haec meditare*, ostendit quomodo impleatur quod dictum est, ut scilicet continue meditetur ea quae spectant ad officium suum. Hebr. ult.: *ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri. Haec ergo meditare*, id est frequenter cogita, quae sunt ad curam gregis tui. *In his esto*, id est, tota virtus tua sit ad hoc. Et quare? *Ut profectus tuus manifestus sit omnibus.* Matth. V, 15: *nemo accendit lucernam, et in abscondito ponit*, et cetera. Phil. IV, 5: *modestia vestra nota sit omnibus hominibus.* Et haec debet servare propter praemium expectatum, propter quod subdit, dicens *attende tibi et doctrinae.* Aliqui sic attendunt doctrinae, quod sui curam negligunt; sed apostolus dicit quod primo attendat sibi, et postea doctrinae. Eccli. XXX, 24: *miserere animae tuae placens Deo.* Unde Iesus coepit facere et docere. *Insta in illis*, id est, instanter exerce. II Tim. IV, 2: *insta opportune.* Et fructus erit ex hoc copiosus, quia *hoc enim faciens, et teipsum*, et cetera. Et hoc est magnum. Iac. V, 20: *qui converti fecerit peccatorem ab errore vitae suae, salvabit animam suam a morte.* Dan. XII, 3: *qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae*, et cetera. Unde doctoribus debetur praemium aureolae. Deinde cum dicit *seniorem*, etc., ostendit quomodo diversimode diversis suam doctrinam debet tradere, et ponit duas diversitates. Unam secundum aetatem; aliam secundum sexum. Secundum aetatem: primo quantum ad viros, secundo quantum ad foeminas, ibi *anus*, et cetera. Dicit ergo *seniorem*, etc., *sed obsecra ut patrem*, Lev. XIX, 32: *honora personam senis.* Et ideo non sunt mordaciter increpandi, sed obsecrandi. I Petr. V, 1: *seniores qui in vobis sunt, obsecro consenior.* Et si Petrus senior hoc faciebat, quanto magis iuvenis hoc debet? Sed contra Is. LXV, 20: *puer centum annorum morietur, et peccator centum annorum maledictus erit.* Respondeo. Dicendum est, quod senex propter excedentem malitiam perdit honorem senectutis, et tunc increpandus. *Iuvenes, ut fratres.* Matth. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis.* Ez. XXXIV, 4: *cum austeritate imperabitis eis.* Ex parte foeminarum est differentia aetatum, quia *anus ut matres*, maxime quae non sunt iuvenes infra V, 3: *viduas honora. Iuvenculas, ut sorores*, ex amore charitatis. Et hoc, *in omni castitate.* Quia amor spiritualis ad mulieres, nisi cautus sit, degenerat in carnalem, ideo in his, quae ad iuvenculas pertinent, adhibenda est castitas: et ideo apostolus addit hoc. Unde Papa scribens eis dicit: *dilectis in Christo.* Sed viris simpliciter dicit: *dilectis filiis.*

Caput 5

Lectio 1

[87892] Super I Tim., cap. 5 l. 1 Supra instruxit Timotheum de usu ciborum et de abstinentia, hic instruit eum de dispensatione ciborum, quae fit spiritualibus personis, scilicet quae dispensabantur viduis et doctoribus. Primo ergo instruit eum de viduis; secundo de doctoribus, ibi *et qui bene praesunt.* Circa primum, primo ostendit quomodo viduis et doctoribus sunt ministranda alimenta per Ecclesiam; secundo qualis vidua sit eligenda, ibi *vidua eligatur.* Item, primo ostendit qualibus viduis sit subveniendum; secundo manifestat quod dixit, ibi *si qua autem*; tertio ostendit rationem dictorum, ibi *si quis.* Dicit ergo *viduas honora*, non solum reverentiam exhibendo, sed necessaria tribuendo. Haec enim duo intelliguntur in verbo honoris. Unde in praecepto honorandi parentes intelligitur etiam de subventione; quasi dicat: in necessariis provide. Et hoc inchoatum est a principio Ecclesiae. Act. VI, v. 1: *factum est murmur Graecorum adversus Hebraeos, eo quod despicerentur in ministerio quotidiano viduae eorum.* II Mac. III, v. 10: *in templo pecunia posita erat ad alimoniam viduarum et pupillorum.* Sed quas viduas? Illas *quae vere sunt viduae.* Vidua dicitur quasi a viro idua, id est, divisa. Nam vidua vere est illa, quae non habet alias personas a quibus sustentetur, et huic necessaria dabantur de eleemosynis fidelium. Deinde cum dicit *si qua autem*, exponit quae sunt vere viduae; et primo ostendit, quae non sunt vere; secundo quae sunt vere, ibi *quae autem.* Circa primum, primo agit de institutione earum, quae sunt vere viduae; secundo rationem assignat, ibi *hoc enim.* Instruit ergo huiusmodi, quod *discant domum suam regere.* Tob. X, 13: *docuerunt filiam suam regere familiam.* Et dicit *primum*, quia vidua quae assumitur ad provisionem sibi ab Ecclesia fiendam, debet esse cum honestate vigilans. Et hoc est quod dicit *discat.* Item debet suis parentibus servire, et ideo dicit *mutuam*, etc., quasi dicat: sicut parentes eam nutrierunt, ita et ipsa eos si habet. Et huius ratio assignatur, cum subiungit, dicens *hoc enim est acceptum*, et cetera. Quia haec non solum hominibus fiunt, sed Deo. Et hoc patet, quia dominus de hoc speciale mandatum dedit, Ex. XX, 12. Quod etiam dominus Iesus in Evangelio

noluit praetermitti. Item hoc natura docet, ut homo recompenset beneficia impendentibus. At nulli tantum impenderunt quantum parentes. Deinde cum dicit *quae autem vere*, tractat de veris viduis. Primo ostendens quae vere sint viduae; secundo qualiter instruendae sunt, ibi *speret in Deum.* Dicit ergo *quae autem vere vidua est et desolata*, id est, quae non habet consolationem humanam, scilicet filios, vel parentes, et talis quae non habet aliud confugium, *speret in Deum*, etiam quantum ad temporalia subsidia per Ecclesiam sustentata. Et debet instrui primo, ut exercitetur in bonis; secundo ut caveat a malis, ibi *et hoc praecipe.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit quibus debet occupari haec vidua; secundo rationem assignat, ibi *nam vidua.* Dicit ergo *speret in Deum*, et actum spei convenientem exerceat, quod fit per orationem et obsecrationem, per quas obtinetur quod speratur. Oratio enim elevatio est mentis in Deum; obsecratio est postulatio per aliqua sacra. Et ideo subiungit *et instet obsecrationibus et orationibus.* Et dicit *die ac nocte*, quia impossibile est, quod animus hominis sit sine aliqua cura. Et ideo, ex quo vidua nihil habet in quo occupetur, debet vacare semper Deo. Lc. II, 37: *Anna non discedebat de templo*, et cetera. Iudith c. VIII, 5: *fecit cubiculum in superiori ad orandum.* Deinde cum dicit *nam quae*, reddit rationem quare debet semper vacare orationi, scilicet quia impossibile est, quod animus non occupetur circa aliquam delectationem. Et cum animus otiosi non occupatur utilibus, oportet quod occupetur carnalibus. Et ideo dicit quod vidua sic desolata vacet orationi, quia si non habet hanc occupationem, dat se deliciis, et sic mortua est morte peccati. Apoc. III, 1: *nomen habes, quod vivas, et mortuus es.* Is. XXXVIII, 19: *vivens*, scilicet interius, *vivens*, scilicet exterius, *confitebitur tibi.* Et licet deliciae sint omnibus hominibus occasio mortis, specialiter tamen mulieribus, quia ex sui natura habent animi mollitiem. Cum ergo deliciae emolliant animum, necesse est quod mulieres multo plus emolliantur. Ier. XXXI, 22: *usquequo deliciis dissolveris, filia vaga?* Apoc. XVIII, 7: *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Deinde cum dicit *et hoc praecipe*, ostendit quod instruendi debent cavere se a malis. Et ideo dicit, quod etiam prohibeant hoc, praecipiens quod mulieres, quae ab Ecclesia sustentantur, *sint irreprehensibiles.* Ps. XCII, 7: *domum tuam, domine, decet sanctitudo.* Deinde cum dicit *si quis autem*, assignat rationem huius quod dicit: *discat primum*, etc., dicens quod oportet quod circa hoc instruatur vidua, quia hoc est de necessitate. Et ideo dicit *suorum*, quorum scilicet cura ei incumbit, et *maxime domesticorum.* Cant. II, 4: *ordinavit in me charitatem.* Et sicut Augustinus dicit, possumus omnibus bene velle, sed illi qui sunt nobis coniuncti aestimantur quasi quaedam sors, et ideo magis diligendi. Ambrosius in libro de Offic. dicit, quod ratio huius est quia forte his quibus non est verecundum suscipere a suis, esset verecundum suscipere ab aliis. *Fidem negavit*, per opera, quia si non servat fidem his quos sibi natura copulavit, consequens est, quod nec aliis. Tit. I, 16: *confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Sed numquid est hoc verum? *Et est infideli deterior.* Cuius contrarium videtur per Augustinum Io. XV: *si non venissem*, et cetera. Quia super hoc dicit quod ibi loquitur de peccato infidelitatis, quod est gravius caeteris peccatis, quia peccata in Deum sunt graviora, quam quae in proximum. Respondeo, quod status fidelis ab infideli potest dupliciter considerari. Primo quantum ad statum peccati, et sic infideles sunt in peiori statu, quia nihil agunt Deo acceptum. Secundo quantum ad unum peccatum, et tunc e contra; fidelis enim et infidelis si moechentur, plus peccat fidelis, quia facit iniuriam fidei. Et sic dicit, quod si fidelis contemnit curam parentum, gravius peccat, quam si hoc faceret infidelis. II Petr. II, 21: *melius erat eis non cognoscere viam iustitiae, quam post agnitionem retrorsum converti*, et cetera.

Lectio 2

[87893] Super I Tim., cap. 5 l. 2 Supra ostendit viduas ab Ecclesia esse sustentandas, hic ostendit quales sunt sustentandae. Et primo ostendit qualis sit eligenda, secundo qualis vitanda, ibi *adolescentiores.* Circa primum tria facit, quia primo ostendit esse eligendam ex tempore; secundo ex castitate; tertio ex bonorum operum exercitio. Ex tempore, quia *sexaginta annorum.* Sed de qua electione agit? Ad hoc potest responderi dupliciter. Uno modo, quod loquitur de electione, qua eligitur ad praesidendum gubernationi aliarum viduarum, quae ab Ecclesia nutriebantur, quae sic antiqua praeficiatur, ut de continentia eius nullus suspicetur. Num. IV, 3: *a triginta annis et supra usque ad annos quinquaginta*, et cetera. Sed contra videtur, quia Ecclesia facit contrarium, quia abbatissae iuniores fiunt. Respondeo. Dicendum est, quod inordinatum est, quod nimis iuvenculae fiant, sed tamen non est tanta diligentia Ecclesiae in eis quae sunt inclusae, ut in eis quae sunt liberae. Alio modo, quod loquatur de electione, qua eligitur ad hoc, quod sustentetur stipendiis Ecclesiae, et talis eligatur non minus quam annorum sexaginta, quia iuvenes possunt laborare manibus, sicut et apostolus, qui licet posset de Evangelio vivere, tamen laborabat, sed vetulae quiescunt. Ex castitate etiam eligenda est vidua, ideo dicit *quae fuerit unius viri uxor.* Sicut enim requiritur in episcopo, quod sit vir unius uxoris, ita in vetula, quod sit viri unius uxor. Glossa: *hoc dicit propter praedictum sacramentum.* Haec Glossa est magistralis et parum valet. Non enim videtur ratio sumi ex aliquo sacramento, quia mulieres non suscipiunt aliqua sacramenta ministranda. Sed hoc dicit propter firmitatem, ut scilicet habeant continuum propositum servandae viduitatis. Sed Hieronymus in epistola ad Geruntiam, alias ad Esiciam, aliam rationem assignat, scilicet quod apud gentiles mos erat, quod in sacris deorum nulla praeerat, quae haberet duos viros. Et ideo apostolus voluit, ut quae alimentis Ecclesiae nutriebantur, non minus essent castae. Iudith XV, 11: *eo quod castitatem amaveris, et post virum tuum, alterum nescieris* et cetera. Lc. II, 36: *vixit annis septem cum viro suo a virginitate sua.* Et ideo est quasi laudabile signum castitatis, quod unius viri fuit uxor. Deinde cum dicit *in operibus bonis*, etc., ostendit viduam esse eligendam ex exercitatione bonorum operum, et primo in generali; secundo in speciali, ibi *si filios*; tertio dat idem intelligere de omnibus bonis operibus, ibi *si omne opus.* Quantum ad primum dicit *in operibus bonis.* Prov. ult. 31: *laudent eam in portis opera eius.* Et dicit *testimonium habens.* Io. V, 36: *opera quae dedit mihi pater, ut perficiam ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me.* Exteriora enim opera ostendunt interiorem fidem. Iac. II, 18: *ostende mihi fidem tuam sine operibus, et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Sed quae opera? Primo ad suos, secundo ad alios. Ad suos dicit *si filios educavit*, scilicet in timore Dei, et castitate. Eccli. VII, 25: *filii tibi sunt? Erudi illos.* Quantum ad alios, tangit tria opera pietatis. Primo ad misericordiam, quia mulieres habentes cor molle sunt naturaliter misericordes. Primo ergo docet hospitalitatem, ibi *si hospitio*

receperit. Rom. XII, 13: *hospitalitatem sectantes.* Secundo cum hoc simul ponit humilitatem, dicens *si sanctorum lavit pedes*; sic enim sunt sancti recipiendi et honorifice tractandi. Lc. X, 40: *Martha autem satagebat circa frequens ministerium.* Sic Christus, Io. XIII, v. 14: *si ergo ego lavi pedes vestros, dominus et magister, et vos debetis alter alterius lavare pedes.* Glossa Augustini super Ioannem: *faciunt hoc sibi invicem fratres etiam in ipso opere visibili, et quod manu non faciunt, corde non faciunt. Multo autem melius est, ut etiam manibus fiat, nec dedignetur id quod fecit Christus facere Christianus. Qui enim ad pedes fratris inclinatur, ei in corde humilitas excitatur, vel si iam inerat, confirmatur humilitatis effectus.* Tertio fortitudinem et constantiam, ut scilicet tribulatis assistat; unde dicit *si tribulationem patientibus subministravit.* Hebr. X, v. 34: *vinctis compassi estis.* Deinde cum dicit *si omne opus*, concludit in quibus debet esse bona, dicens *si omne opus bonum subsecuta est*, id est, prosecuta est. Gal. VI, 10: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.* Deinde cum dicit *adolescentiores*, etc., ostendit quae sint vitandae. Et primo hoc ostendit; secundo assignat rationem, ibi *cum enim luxuriatae.* Dicit ergo: eligantur viduae talis aetatis, sed devita adolescentiores viduas, id est, passim non recipias ad sustentationem in Ecclesia, praecipue infames et dissolutas. Vel devita eas, quantum ad consortium et familiaritatem. Eccli. XLII, 14: *melior est iniquitas viri*, id est, securior ad commorandum, *quam mulier bene faciens*; unde ibi subditur: *et mulier confundens in opprobrium.* Prima expositio est litteralis. Deinde cum dicit *cum enim luxuriatae fuerint*, etc., assignatur duplex ratio ex duplici periculo, quod imminet. Circa primum duo facit, quia primo proponit primum, secundo respondet quaestioni, ibi *habentes damnationem.* Si enim adolescentes assumantur ad sustentationem Ecclesiae, sunt duo consequentia, scilicet quod habeant sufficientiam, et quod non cogantur manibus operari. Ex utroque autem imminet periculum. Ex primo, periculum castitatis, unde dicit *cum enim luxuriatae fuerint.* Luxuria quandoque sumitur pro superfluitate actus venerei, et sic est unum de septem vitiis capitalibus; quandoque vero sumitur pro omni superfluitate rerum corporalium, et sic sumitur hic; quasi dicat: cum habuerint superabundantiam *in Christo*, id est, per suffragium Christi, tunc *nubere volunt.* Ex. XXXII, 6: *sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere.* Valerius dicit, quod a Cerere, id est, cibo et Libero patre, propinquus est locus ad Venerem. Os. IV, 10: *comedent, et non saturabuntur, fornicati sunt, et non cessaverunt*, et cetera. Deinde cum dicit *habentes*, etc., respondet tacitae quaestioni. Posset enim aliquis dicere: quid enim mali est si nubant? Tu enim dicis I Cor. VII, v. 28: *mulier non peccat si nubat.* Ideo dicit: *in hoc habent damnationem, quia primam fidem*, etc., scilicet castitatis, quam voverunt. Alias enim non fuissent assumptae ad alimoniam. Unde dicit Augustinus hic, quod ex solo proposito quis incurrit damnationem. Verum est si sit ad determinatum et cum consensu. Eccli. V, 3: *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere.* Lc. IX, 6: *nemo mittens manum in aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei.* Ex secundo, scilicet quod non laborant, tria mala incurrunt. Primum malum est otiositas. Eccli. XXXIII, 29: *multam malitiam docuit otiositas.* Ez. XVI, 49: *haec fuit iniquitas Sodomae sororis tuae, superbia, saturitas panis, et abundantia, et otium.* Prov. c. XII, 11: *qui sectatur otium stultissimus est.* Ex otiositate sequuntur haec mala. Cor mulieris non est firmum sicut viri, et propter hoc ad diversa movetur. Si ergo non adstringatur ad operandum, oportet ferri ad diversa. Et ideo est periculum, quod mulieres sint otiosae, unde antiqui occupabant eas. Item efficiuntur instabiles quantum ad locum, quia discunt circumire domos. Prov. c. VII, 12: *nunc foris, nunc in plateis, nunc iuxta angulos insidians.* Ier. XIV, 10: *dilexit movere pedes suos, et non quievit, et domino non placuit.* Quantum ad verba dicit *verbosae.* Ex quo enim non occupantur, multum vacant nugis. Prov. VII, 10: *garrula, vaga, quietis impatiens.* Quantum ad cor *curiosae*, quia ex quo non occupantur in suis, intromittunt se de alienis, et ideo loquuntur *quae non oportet*, quia omnium facta diiudicant. Eccli. IX, 11: *colloquium eius quasi ignis exardescit.* Deinde cum dicit *volo ergo*, etc., ostendit cui operi sint applicandae, scilicet ut nubant. Et proponit primo documentum, secundo assignat rationem, ibi *iam enim.* Dicit ergo *volo iuniores*, scilicet viduas, *nubere.* Contra I Cor. VII, 8: *bonum est eis si sic permaneant*; ergo debet melius dicere: volo continere. Respondeo. Hieronymus dicit, quod illud I Cor. VII, 7, volebat ex principali intentione, sed unusquisque habet proprium donum a Deo. Et ideo subdit: *melius est nubere quam uri.* Et ideo in quo casu loquitur, videndum est, quia in hoc, ne primam fidem faciant irritam, et ideo quod hic dicit *volo*, intelligitur non ex principali intentione. *Filios procreare*, et non eos occulte occidere per abortum. Supra II, 15: *salvabitur autem per filiorum generationem, si permanserit in fide. Matresfamilias esse*, ut scilicet sint occupatae, nec verbosae discurrant per domos. Et etiam hoc volo, *ut nullam occasionem dent adversario*, id est, vel Diabolo, vel gentili, *maledicti gratia*, id est, ut possit maledicere Ecclesiis Dei. In quo sic concludit vitam viduarum, ut sic vivant, quod in nullo alios provocent ad lasciviam. I Petr. II, 15: *si est voluntas Dei, ut bene facientes, obmutescere faciatis imprudentium hominum ignorantiam.* Et est eius haec ratio, quia quaedam voventes castitatem, *conversae sunt retro*, votum irritantes. Et tales vadunt *post Satanam*, per imitationem, quia apostatavit de societate Angelorum. Deinde cum dicit *si quis*, ostendit quae viduae sunt nutriendae a privatis personis; et primo ponit documentum, secundo rationem, ibi *ut non gravetur.* Dicit ergo, quod quae est vidua vere, speret in Deo, sed iam quod si qua habet fratres, vel parentes, sustentetur ab illis. Et ideo dicit *si quis fidelis*, etc., quia hoc est opus pietatis. Et hoc *ut Ecclesia non gravetur*, et cetera. Et hoc necessarium est, quia tunc Ecclesia non habuit possessiones, sed modo habet possessiones deputatas ad hoc. I Thess. II, 9: *nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus.*

Lectio 3

[87894] Super I Tim., cap. 5 l. 3 Superius egit de viduis honorandis, quae stipendiis Ecclesiae sustentabantur, hic agit de honoratione presbyterorum; et primo instituit Timotheum qualiter se habeat ad eos; secundo ostendit quomodo quaedam dicta sunt intelligenda, ibi *quorumdam hominum.* Item primo ostendit, quod presbyteri sunt honorandi; secundo confirmat per auctoritatem, ibi *dicit enim Scriptura.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit quod sunt honorandi; secundo ostendit qua ratione debetur eis honor, ibi *maxime qui.* Dicit ergo *qui bene praesunt presbyteri.* Presbyter idem est quod senior, et sicut senes aetate consueverunt habere prudentiam Iob XII, 12: *in multo tempore prudentia* ita qui sumitur ad regimen Ecclesiae, debet prudens esse, Lc. XII, v. 42: *fidelis servus et prudens*, et cetera. Et ideo praelati Ecclesiae, scilicet episcopi et sacer-

dotes, vocantur presbyteri. Et ideo dicit *qui praesunt*, et cetera. Nec hoc tantum, sed oportet quod bene praesint, scilicet ad Dei honorem, et non ad propriam commoditatem. Ez. c. XXXIV, 2: *vae pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos.* Item prudens sit, ut unicuique det tempore suo. I Cor. IV, 2: *hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Isti *duplici digni sunt honore*, quorum unus est in ministratione necessariorum. Tob. I, v. 16: *ex his quibus honoratus fuerat a rege, habuisset decem talenta argenti*, et cetera. Prov. III, v. 9: *honora dominum de tua substantia.* Item alius in exhibitione reverentiae. Eccli. IV, v. 7: *presbytero humilia animam tuam.* Hebr. c. XIII, 17: *obedite praepositis vestris.* Prov. c. ult. *omnes domestici eius vestiti sunt duplicibus.* Is. LXI, 7: *in terra sua duplicia possidebunt.* Sed *maxime* praecipue hic honor est illis exhibendus, qui hoc merentur suo labore, scilicet *qui laborant in verbo praedicationis.* Phil. II, 15: *inter quos lucetis sicut luminaria in mundo, verbum vitae continentes.* Col. III, 16: *verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia docentes.* Item *in doctrina*, id est, in eruditione. Ier. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* Et Eph. IV, 11 iungit pastores et doctores, quia hoc est officium episcopi. Deinde cum dicit *dicit enim*, probat per duplicem auctoritatem, et unam introducit secundum sensum mysticum, aliam secundum litteralem, ibi *dignus est.* Dicit ergo *dicit enim Scriptura*, scilicet Deut. XXV, 4: *non alligabis os bovi trituranti.* I Cor. IX, 8 probat apostolus hoc esse intelligendum de doctoribus, quia Deo non est cura de bobus, non quin subsint divinae providentiae, sed quia Deo non est cura qualiter homines tractent boves, qui possunt eis uti ut volunt. Unde illa lex non est de bobus, sed per similitudinem dicitur. Quasi dicat: homini laboranti in officio praedicationis et regiminis non prohibeas quin vivat de illo officio. Per boves enim intelliguntur docentes. Prov. XIV, 4: *ubi plurimae segetes, ibi manifesta est fortitudo bovis.* Per messes, fideles. Matth. IX, 37: *messis quidem multa*, et cetera. Ergo non sunt prohibendi praedicatores et doctores quin sumptus habeant. Alia auctoritas est *dignus est operarius cibo suo*, Matth. VII. Vel potius in veteri testamento est, licet non sic scripta sit. Nec consuevit apostolus de Evangelio adducere auctoritatem, nisi cum expressione dicentis; sed sumitur haec de Lev. IX: *non morabitur apud te merces mercenarii tui usque mane.* Sed numquid isti sumptus sunt merces? Dicit Augustinus in Glossa quod sic: *non tamen venale est Evangelium, ut pro istis praedicetur.* Merces enim quandoque dicitur, quod homini redditur pro praemio finali, et sic absit quod praedicatorum merces sint huiusmodi sumptus; quandoque dicitur merces solum, quo quis fit dignus laborando, et hoc modo large hic dicitur merces. Et ideo dicit Augustinus: *accipiant ergo*, et cetera. Deinde cum dicit *adversus presbyterum*, agit de correctione presbyteri, dicens quod presbyteri qui bene praesunt, duplici honore sunt honorandi, sed mali sunt corrigendi. Circa quod tria facit. Primo dicit, quod faciliter eorum accusatio non admittatur; secundo quod culpabiles sunt publice corrigendi, ibi *peccantes*; tertio quod non damnentur temere, ibi *sine praeiudicio.* Dicit ergo: tu maior presbyter, *noli adversus presbyterum accusationem*, et cetera. Duo sufficiunt si boni sunt. Cuius dicti ratio est in Glossa, quia non est facile accusanda tam alti ordinis persona, quae sit vice Christi. Sed hoc non videtur sufficere quia aliorum accusatio non nisi sub duobus vel tribus testibus admittitur. Deut. XVII, 6: *in ore duorum aut trium testium peribit, qui occidetur.* Unde notandum quod aliud est accipere accusationem, et aliud condemnare accusatum; secundum non debet iudex, nisi cum testibus convictus fuerit damnandus, et hoc in hominibus vulgi; sed in sacerdotem non debet accusationem recipere, nisi sit evidens. Deinde cum dicit *peccantes*, etc., ostendit quomodo puniatur si sibi probetur; et primo ostendit, quod publice corrigat eum; secundo adiurat eum, quod observet ista, ibi *testor coram.* Dicit ergo *peccantes*, tam presbyteros, quam quoscumque, *coram omnibus argue.* Et quare? *Ut caeteri timorem habeant.* Proceditur tamen aliter in correctione fraterna, aliter in iudiciaria, quia iudex gerit personam publicam, et ideo debet intendere bonum commune, quod laeditur per peccatum publicum, quia multi scandalizantur. Et ideo iudex ecclesiasticus sic debet publice punire, ut alii aedificentur. Eccle. VIII, 11: *quia non cito profertur contra malos sententia, absque ullo timore filii hominum perpetrant mala.* Prov. XIX, 25: *pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Nota quod dicit *coram omnibus.* Sed contra Matth. XVIII, 15: *si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum*, et cetera. Respondet Augustinus in Glossa: distingue tempora et peccatum, quia aliud est occultum aliud publicum. Sed primum indiget occulto remedio, id est, occulte est arguendum, et de hoc loquitur dominus. Unde dicit *in te*, scilicet solo, quasi occulte. Sed apostolus loquitur de peccato publico, quod publica poena indiget. Et hoc significatur in mortuis quos dominus suscitavit. Matth. IX, v. 25, puellam suscitavit intra domum, per quod occultum peccatum intelligitur, unde et tunc eiecit turbam; sed Lc. VII, 12, filium viduae extra portam, coram omnibus, per quod ostenditur publicum peccatum publice puniendum. Deinde dicit *testor*, etc., quia iudex ecclesiasticus maxime gerit in iudicando personam Dei, ideo per Deum attestandus est, quod iuste iudicet. Sic enim debet arguere coram omnibus, quod non despiciat iudicium Dei. Ubi tria ostendit. Primum est auctoritas divina, quia Deus pater auctoritate iudicabit; ideo dicit *coram Deo.* Gen. XVIII, 25: *iudicas omnem terram.* Item Christus homo sicut in iudicio comparens. Io. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.* Et ideo dicit *et Christo Iesu.* Item Angeli sicut ministri. Matth. XXV, 31: *cum venerit filius hominis in maiestate sua, et omnes Angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae.* Ideo addit *coram Angelis.* Iob X, v. 17: *instauras testes tuos contra me.* Deinde cum dicit *sine praeiudicio*, removet temerarium iudicium, dicens *sine praeiudicio*, ut scilicet non temere procedas, sed cum deliberatione, *nihil faciens*, scilicet *declinando ad aliquam partem.* Vel *sine praeiudicio*, id est, sine praecedenti discussione. Eccli. XXXIII, 30: *sine iudicio nihil facias grave.* Iob XXIX, 16: *causam quam nesciebam diligentissime investigabam, alioquin non esses medius inter partes.* Ex. XXIII, 6: *non declinabis in iudicio pauperes.* Deinde cum dicit *manus cito nemini imposueris*, agit de promotione, et hoc videtur esse ratio primi. Sicut enim non debet cito punire, ita nec cito promovere, id est, ordinare de facili ad sacros ordines. Supra III, 10: *et hi probentur primum*, et cetera. Num. XI, 16: *congrega ad me septuaginta viros de senioribus Israel, quos tu nosti, quod senes sint populi ac magistri*, quasi dicat: illos quos tibi constat idoneos esse. Et quare? *Neque communicaveris peccatis alienis*, quia si inordinate promoveas, et ex hoc contingat peccatum eis, vel in plebe, hoc tibi imputabitur. Vel communicat alienis, quia non corripit cum potest. Rom. I, 32: *digni sunt morte non solum qui faciunt ea, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Is. LII, v. 11: *pollutum noli tangere.* Deinde cum dicit *teipsum*, etc., ostendit quomodo habeat se ad seipsum. Et hoc satis rationabiliter, quia contingit quod aliquis ita fertur ad alios quod se negligit, unde primo hortatur eum ad castitatem; secundo ex hoc reprimit immoderatam eius abstinentiam, ibi *noli adhuc*, et cetera. Dicit ergo: tu, qui alios debes corrigere, *teipsum castum*, et cetera. I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne cum aliis praedicavero, ipse reprobus efficiar.* Iste siquidem Timotheus erat nimiae abstinentiae, et ad vitandum carnis peccata corpus macerabat. Eccle. II, 3: *cogitans in corde meo abstrahere a vino carnem meam*, et cetera. Et quia propter hoc fuit infirmus totaliter, ideo dicit *noli adhuc*, postquam es infirmus, *aquam bibere.* Et quare? Quia Lev. c. II, 13: *quicquid obtuleris sacrificii, sale*, scilicet discretionis, *condies.* Rom. XII, 1: *rationabile obsequium vestrum.* Et ideo dicit *utere vino, sed modico.* Non ad ebrietatem. Eccli. XXXI, 36: *exultatio animae et cordis, vinum moderate potatum. Propter stomachum tuum, et frequentes infirmitates tuas*, scilicet quae tibi ex abstinentia provenerunt. Glossa: *laborandum enim est, ut si fieri potest coeptum officium gradatim promoveatur, potius quam per inconsiderationem diminuatur.* Sed notandum est, quod sanabat Paulus infirmos, et mortuos suscitabat, et tamen Timotheum curat consilio medicinae; per quod datur intelligi, quod non ad omnes utebatur miraculis, sed quando expediebat propter fidem. Deinde cum dicit *quorumdam*, etc., ostendit qualiter intelligenda sunt duo quae dixit, scilicet *sine praeiudicio* nihil in condemnationibus fiendum; item *manus cito*, et cetera. Et primo primum, secundo secundum. Quantum ad primum dicit *quorumdam enim peccata*, etc., quasi dicat: superius dixi *sine praeiudicio*, etc., tamen debes adhibere considerationem, quia quaedam peccata sunt notoria, et haec non indigent examinatione; quaedam occulta, et haec indigent. Unde in istis vere intelligitur sine praeiudicio, et non in primis, quia illa praecedunt iudicium, ista vero subsequuntur, scilicet manifestatio per discussionem non tunc publicandam. Prov. XXVII, 19: *quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus.* Secundo dixit: *manus cito*, etc., quod dicit esse intelligendum in non manifeste bonis, quia *similiter facta bona* quorumdam *manifesta sunt.* Matth. V, v. 46: *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum.* Io. III, 21: *qui autem facit veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur eius opera. Quae aliter se habent*, id est quae non sunt manifesta, *abscondi non possunt*, quia Matth. X, 26: *nihil opertum quod non reveletur, et occultum quod non sciatur*, quia vel in futuro, vel etiam hic omnis iniquitas manifestatur. Et in his non est facilis impositio.

Caput 6

Lectio 1

[87895] Super I Tim., cap. 6 l. 1 Supra apostolus Timotheum instruxit de usu ciborum et de personis quibus Ecclesia ministrabat alimenta, hic agit de aliis personis ad populum Ecclesiae pertinentibus. Et primo de personis infimi status; secundo de personis maioris status ibi *divitibus.* Circa primum tria facit, quia primo ponit instructionem de servis; secundo arguit contrariam assertionem, ibi *si quis aliter*; tertio monet ut contraria vitet, et servet praedicta, ibi *tu autem.* Item prima in duas, quia primo ostendit quid sit tenendum; secundo docet hoc esse docendum, ibi *haec doce.* Item, primo ostendit qualiter se habeant servi ad dominos infideles; secundo qualiter se habeant ad fideles, ibi *qui autem.* Dicit ergo *quicumque servi sunt sub iugo*, scilicet propter servilem conditionem, quae dicitur iugum similitudinarie; quia sicut boves continentur sub iugo, ut non liceat eis ire quo velint,

ita servi sub domino, ut non liceat eis quod velint facere. Gal. V, v. 1: *nolite iterum sub iugo servitutis contineri. Omni honore*, id est, debita reverentia. Eph. VI, 5: *servi, obedite dominis carnalibus cum omni timore et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo.* Cuius ratio est *ne nomen domini et doctrina blasphemetur.* Si enim domini, infideles servos suos intuitu fidei rebelles sentirent, damnarent nomen Christi, et blasphemarent doctrinam nostram. Rom. II, 24: *nomen Christi per vos blasphematur.* Qui ergo infideles habent dominos, illis obediant, *ne nomen Dei*, et cetera. Sed quomodo fidelibus? *Qui autem fideles habent dominos, non contemnant*, quod quandoque contingit, quando familiaritas infimis exhibetur, scilicet quod erigantur in superbiam. Prov. XXX, 21: *per tria movetur terra, et quartum non potest sustinere, per servum, cum regnaverit.* Et huius ratio est, secundum philosophum, quia homines in talibus paralogizant; quod si in uno vident se aequales, credunt quod sint in omnibus aequales, et nolunt illis in aliquo subdi, sicut in civilibus bellis, quia populus non est subiectus credunt quod sint totaliter aequales nobilibus. Et sic posset contingere, quod servi videntes se in aliquo, scilicet fide, aequales dominis, reputent se aequales simpliciter. Et ideo dicit *non contemnant.* Et ponit tria. Primum est fidei donum. Unde dicit *quia fideles sunt*, et hoc valde magnum est, quia per fidem vivit iustus. Item per eam vincitur mundus. Secundum est dignitas divinae dilectionis; ideo dicit *dilecti*, scilicet excellentius aliis creaturis, quia adoptantur in filios Dei. I Io. III, 1: *videte qualem charitatem dedit nobis Deus pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Tertium est beneficium gratiae; ideo dicit *quia beneficii participes sunt*, scilicet quantum ad sacramentum domini. I Cor. X, 16: *panis quem frangimus nonne communicatio corporis domini est?* Ps. CXVIII, 63: *particeps ego sum omnium timentium te. Haec doce*, scilicet nescientes, *et exhortare*, ut impleant scientes. Tit. II, 15: *haec loquere*, et cetera. Deinde cum dicit *si quis*, excludit contrariam assertionem. Et primo modum falsae doctrinae; secundo radicem, ibi *superbus*; tertio effectum eius, ibi *ex quibus.* Si vis scire, quae doctrina sit erronea, hoc ostendit ex tribus. Primo si sit contra doctrinam ecclesiasticam. Et ideo dicit *si quis aliter docet*, scilicet quam ego et alii apostoli, quantum ad primum. Gal. I, 9: *si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit.* Doctrina enim apostolorum et prophetarum dicitur canonica, quia est quasi regula intellectus nostri. Et ideo nullus aliter debet docere. Deut. IV, 2: *non addetis ad verbum quod loquor vobis, neque auferetis ex eo.* Apoc. ult.: *si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto.* Quantum ad secundum dicit *et non acquiescit*, et cetera. Nam dominus Iesus venit, ut testimonium perhibeat veritati. Io. XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ideo missus est a patre sicut doctor et magister. I Mac. II, 65: *ipsum audite semper, et ipse erit vobis pater*, et cetera. Et ideo erroneus est quicumque non acquiescit sermonibus eius. I Reg. XV, 23: *quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere.* Et dicit *sanis*, quia in Christi sermonibus nihil est corruptionis, nihil falsitatis, vel perversitatis, quia sunt sermones divinae sapientiae. Prov. VIII, 8 s.: *iusti sunt sermones mei, non est in eis pravum quid neque perversum. Recti sunt intelligentibus, et aequi invenientibus scientiam.* Quantum ad tertium, Prov. VI, 20: *conserva, fili mi, praecepta patris tui, et ne dimittas legem matris tuae.* Unde dicit *et ei quae secundum pietatem est doctrinae*, scilicet ecclesiasticae. Haec pietas est per cultum Dei. Tit. I, 1: *secundum agnitionem veritatis, quae est secundum pietatem.* Radix autem erroris est duplex, scilicet superbiae affectus, et defectus intellectus. Quantum ad primum dicit *superbus.* Dicitur autem superbia radix errorum dupliciter: primo quia superbi volunt se intromittere de his ad quae non attingunt, et ideo necesse est, quod errent et deficiant. Is. XVI, v. 6: *superbia eius, et arrogantia eius, et indignatio eius plus quam fortitudo eius*, et cetera. Item quia nolunt intellectum alteri subiicere; sed innituntur suae prudentiae, et ideo nolunt obedire Scripturae sacrae. Contra hoc dicitur Prov. III, 5: *ne innitaris prudentiae tuae.* Prov. XI, 2: *ubi humilitas, ibi sapientia.* Item defectus intellectus. Ubi sciendum est, quod sicut in corpore sanitas est quaedam aequalitas humorum, ita veritas est quaedam aequalitas in intellectu, quia veritas est adaequatio rei et intellectus. Unde sicut infirmus, quando non habet aequalitatem complexionis, ad modica contraria accidentia laeditur, sic in intellectu quando homo non fundatur in veritate, nec habet virtutem per quam possit iudicare veritatem, a qualibet quaestionis difficultate incidit in errorem. Unde dicit *languens circa quaestiones*, et cetera. Sap. c. IX, 5: *homo infirmus et exigui temporis, et minor ad intellectum iudicii et legum.* Sicut dicit Boetius, ita se habet intellectus ad rationem, sicut circulus ad centrum. Ratio enim discurrit considerando actus ac defectus et habitudinem unius rei ad aliam. Et nisi resolvat usque ad intellectum veritatis, vana est ratio. Unde quando accipit veritatem rei, habet eam quasi centrum. Quidam autem discurrunt, et non attingunt. II Tim. c. III, 7: *semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes.* Et ideo dicit *circa quaestiones*, id est, non pervenientes ad ipsum centrum. Et dicit *quaestiones*, etc., quia in aliquibus dubitatio fit ex parte rei, in aliquibus ex parte verborum et nominum. Et ideo dicit *quaestiones*, quantum ad primum, scilicet de rebus. Supra I, 4: *quae quaestiones praestant magis quam aedificationem Dei, quae est in fide.* Quantum ad secundum dicit *pugnas verborum.* Prov. XIX, 8: *qui tantum verba sectatur, nihil habebit.* Et dicit *pugnas verborum*, quod intelligitur quando sit dissensio ex verbis tantum orta. Quia dominus dicit Io. VIII, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis*, et Matth. XVII, 25: *ergo liberi sunt filii*, si ex hoc vellent aliqui inferre, quod omnes Catholici sicut sunt filii Dei, ita essent etiam liberi, esset pugna verborum, quia dominus loquitur ibi de libertate spirituali, non de carnali. Deinde cum dicit *ex quibus*, etc., ponit effectum erroris. Et primo ponit ipsum effectum; secundo manifestat quaedam quae dixerat, ibi *est autem quaestus.* Item, primo ostendit quae mala sequantur ex falsa doctrina, secundo in quibus, ibi *hominum mente.* Inter mala vero quae ponit, quaedam sunt intus in corde, quaedam exterius. Interius sunt inordinati motus respectu boni, vel respectu mali. Respectu boni est invidia, quae est tristitia de bono alieno; unde dicit *invidiae*, quod potest intelligi, vel in proposito, vel universaliter, quia cum aliqui laborant non ad veritatem, sed solummodo ad verba, non vident aequo animo si aliquis praevalet. Iob V, 2: *parvulum occidit invidia.* Item in proposito, quia si servi habentur ut liberi et non subditi, domini invidebunt et dolebunt servos sibi aequari. Ex invidia vero homo insurgit contra proximum cui invidet. Et haec est contentio. Prov. XX, v. 3: *honor est homini qui se separat a contentionibus.* Vel insurgit contra Deum, et hoc est blasphemia. II Petr. II, 12: *quae ignorant, blasphemantes*, et cetera. Respectu vero mali est suspicio, unde dicit *suspiciones malae*, scilicet dominorum adversus Christianos, quasi libertatem ad lucrum finxerimus, vel quod solum tota doctrina Christiana esset inventa, ut servi fierent liberi. Eccli. III, 26: *multos supplantavit suspicio illorum, et in vanitate detinuit sensus illorum.* Et ex istis sequuntur *conflictationes* adversus fideles. Gen. XIII, 7: *facta est* *rixa inter pastores gregum Abraham et Loth.* Sed hoc non est in cordibus omnium, sed quorumdam. Et ponit tres eorum conditiones, quarum prima pertinet ad defectum luminis naturalis, secunda ad defectum cognitionis, tertia ad vitium inordinatae affectionis. Quantum ad primum dicit *hominum mente corruptorum*, id est, ratione etiam naturali, qui habent perversum iudicium. Ps. XIII, v. 1: *corrupti sunt, et abominabiles facti sunt.* Quantum ad secundum dicit *a veritate*, scilicet cognitionis eius, *privati sunt.* Os. IV, 1: *non est veritas, et non est misericordia, et non est scientia Dei in terra.* Quantum ad tertium dicit *existimantium quaestum esse pietatem*, id est, quod cultus Dei ordinetur ad quaestum et acquisitionem divitiarum. Sap. XV, 12: *existimaverunt lusum esse vitam nostram, et conversationem vitae compositam ad lucrum, et oportere undecumque etiam ex malo acquirere.* Homines ergo huiusmodi, qui hoc credunt, de facili contemnunt et incidunt in mala praedicta. Deinde cum dicit *est autem*, declarat ultimo dictum, scilicet *quaestum esse pietatem.* Et primo ostendit quomodo pietas habet se ad quaestum; secundo ostendit, quod non consistit in quaestu divitiarum exteriorum, ibi *nam qui volunt.* Item, primo ostendit primum; secundo rationem assignat, ibi *nihil enim.* Dicit ergo: isti dicunt, *quaestum esse pietatem*; sed ego dico, quod *pietas est quaestus*; ideo addit *cum sufficientia*, sed illarum divitiarum, quae dant sufficientiam. Et hoc consistit in duobus. In uno principaliter, scilicet pietate, quae ordinat alia in Deum et proximum, et haec sunt virtutes et dona gratiae. Sap. VII, 14: *infinitus enim thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei.* Secundo in sustentatione vitae; unde dicit *cum sufficientia*, id est, in his, quae sunt necessaria ad vitam. Matth. VI, 33: *quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius*, et cetera. Supra IV, 8: *pietas ad omnia utilis est.* Deinde cum dicit *nihil enim*, etc., assignat rationem huius. Et primo ex humana conditione; secundo ex eius necessitate, ibi *habentes.* Conditionem autem ponit quantum ad duo, scilicet quantum ad principium, quia *nihil intulimus*, etc.; quasi dicat: sufficit necessitas, non expedit superfluitas, quia *nihil intulimus in hunc mundum.* Iob I, 21: nudus egressus sum de utero matris meae. Item quantum ad finem, quia *nihil auferemus.* Ps. LXXV, 5: *dormierunt somnum suum, et nihil invenerunt omnes viri divitiarum in manibus suis.* Iob XXVII, 19: *dives cum dormierit, nihil secum auferet, aperiet oculos suos, et nihil inveniet.* Eccle. V, 15: *quomodo venit, sic revertetur.* Quantum ad necessitatem dicit *habentes alimenta, et quibus tegamur*, quia bona sunt propter necessitatem, quibus indiget homo contra interiora consumentia, et haec sunt alimenta; vel contra exteriora corrumpentia, et sic indiget homo tegumentis vestium et domorum. Hebr. ult.: *sint mores sine avaritia contenti praesentibus.* Eccli. XXIX, 28: *initium vitae hominis aqua et panis, et vestimentum, et domus protegens turpitudinem.*

Lectio 2

[87896] Super I Tim., cap. 6 l. 2 Supra ostendit apostolus quis sit quaestus Christianis expediens, quia pietas cum sufficientia, hic ostendit, quod quaerentes superfluum quaestum divitiarum incurrunt damna multa. Et primo ostendit mala quae sequuntur ex inordinato appetitu divitiarum;

secundo assignat rationem, ibi *radix enim.* Mala autem, quae sequuntur, sunt duplicia: quaedam enim oriuntur ex hoste exteriori; quaedam vero a concupiscentia interiori, ibi *desideria.* Dicit ergo: simus contenti alimentis, etc.; quia *qui volunt divites fieri*, non ad necessitatem, sed ad abundantiam divitiarum, *incidunt*, et cetera. Eccli. X, 10: *nihil est iniquius quam amare pecuniam.* Eccle. V, 9: *qui amat divitias, fructum non capiet ex eis.* Et ponit duo, scilicet *tentationes*, et *laqueum*, quia primo tentant, inquantum divitiae alliciunt, et inducunt ad aliqua peccata. I Thess. III, 5: *ne forte tentaverit vos qui tentat*, et cetera. I Cor. X, 13: *tentatio vos non apprehendat nisi humana.* Et laqueo involvunt, quia divitiae sunt non habentibus ad tentationem, habentibus in laqueum, quia non libenter reddunt eas quas auferunt. Prov. XXI, 6: *qui congregat thesauros lingua mendacii, vanus et excors est.* Ex parte interiori ponit tria mala. Primo quod incidit *in desideria multa.* Perfectio enim hominis est quod cor eius congregetur in unum, quia quanto aliquid est magis unum, tanto est Deo similius, qui vere unus est. Ps. XXVI, 4: *unam petii a domino*, et cetera. Sed contra hoc patitur quaerens divitias, quia cor eius trahitur ad diversa. Os. X, 2: *divisum est cor eorum, nunc interibunt.* Et hoc ideo, quia Matth. VI, 21 *ubi est thesaurus tuus*, et cetera. Item sunt *inutilia* huiusmodi desideria multipliciter. Primo, quia inutilia sunt spiritualiter, quia divitiae non ducunt ad beatitudinem. Sap. V, 8: *quid nobis profuit superbia? Aut quid divitiarum iactantia contulit nobis?* et cetera. Eccle. V, 9: *qui amat divitias, fructum non capiet ex eis.* Item temporaliter, quia non dant quod promittunt. Eccle. VI, 1 ss.: *est aliud malum, quod vidi sub sole, et quidem frequens apud homines, vir cui dedit Deus divitias, et substantiam, et honorem, et nihil deest animae suae ex omnibus quae desiderat, nec tribuit ei potestatem Deus, ut comedat ex eo, sed extraneus homo devorabit illud*, et cetera. Tertio sunt *nociva.* Eccle. V, 12: *divitiae conservatae in malum domini sui.* Et ostendit quomodo sunt nocivae, quia *mergunt in interitum*, scilicet in praesenti. Propter divitias multi perierunt. Item in futuro; unde dicit *et perditionem.* Act. VIII, 20: *pecunia tua tecum sit in perditionem.* Vel utrumque refertur ad spirituale damnum. *Interitum*, id est, mortem aeternam. Rom. IX, 22: *sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum*, et cetera. *Et perditionem*, id est, poenam aeternam, quae dicitur perditio propter poenam damni, quia sunt quasi perditi damnati, dum non possunt redire in domum suam, scilicet aeternitatis. Iob XXI, 30: *in diem perditionis servabitur malus, et ad diem furoris ducetur.* Deinde cum dicit *radix*, etc., ostenditur ratio huius, et hoc ex duobus, scilicet ex natura cupiditatis, et experientia, ibi *quam quidam*, et cetera. Dicit ergo: *incidunt in tentationem*, et cetera. Quare? Quia *radix omnium malorum est cupiditas.* Ubi notandum est, quod secundum quosdam cupiditas sumitur tripliciter. Quandoque pro avaritia, secundum quod est speciale peccatum, scilicet inordinatus amor habendi divitias. Quandoque prout est genus peccatorum omnium, secundum quod importat inordinatum appetitum rei temporalis, et hoc includitur in omni peccato, quia peccatum est conversio ad bonum commutabile. Sed sic non est radix, sed genus omnium. Tertio modo prout est quaedam inordinatio animi ad cupiendum bona temporalia inordinate, et haec est habituale tantum peccatum, et non in actu, sed est quaedam radix omnium peccatorum. Et dicitur cupiditas *radix*, et superbia *initium.* Eccle. X, 15: *initium omnis peccati est superbia*, quia superbia dicit corruptionem animi ad recedendum a Deo. Arbor autem a radice habet alimentum, et sic peccatum a cupiditate ex parte conversionis ad bonum commutabile sumit nutrimentum. Sed credo quod loquitur de cupiditate, secundum quod est speciale peccatum, unde dicit: *qui volunt divites fieri*, et cetera. Et haec est inordinatus amor pecuniarum. Et ideo dico, quod avaritia est radix omnium. Omnia enim peccata consistunt in appetitu, et ideo origo peccatorum est secundum originem appetibilium. Origo enim appetibilium procedit ex fine. Et ideo quanto aliquod peccatum habet finem magis desiderabilem, tanto est peius. Finis autem alicuius peccati est desiderabilis propter duo, scilicet propter seipsum, et haec est excellentia, quia ad hoc homo bonum illud vult, ut excellat. Et haec est superbia, et ideo superbia est initium omnium peccatorum. Item propter aliud, et hoc est quod ad omnia valet, et huiusmodi sunt divitiae, quia per hoc homines credunt se habere omnia. Ex ista parte avaritia est *radix omnium malorum.* Deinde cum dicit *quam quidam*, ostendit idem per experientiam. Et dicit *appetentes*, quia quanto magis habentur divitiae, tanto magis desiderantur. Eccli. V, 9: *avarus non implebitur pecunia.* Et incidunt primo in damnum spirituale. Unde dicit *erraverunt a fide.* Cuius ratio est, quia per sanam doctrinam fidei prohibentur multa illicita lucra, a quibus desistere nolunt, et inveniunt sibi aliam doctrinam, ubi eis sit spes salutis. Et hoc specialiter faciunt usurarii. Secundo, quia *inseruerunt se doloribus multis*, etiam in praesenti, quia est sollicitudo in acquirendo, timor in possidendo, dolor in amittendo. Iob XX, 22: *cum satiatus fuerit divitiis, arctabitur, aestuabit, et omnis dolor irruet in eum.* Et multo magis in futuro dolebunt. Deinde cum dicit *tu autem*, monet ad sequendum sanam doctrinam, et vitandam malam. Et primo exponit viam quam sequatur, secundo alligat eum inductione praecepti, ibi *praecipio.* Item, primo hortatur ad vitandum peccata praedicta; secundo ostendit quid agat, ibi *sectare vero.* Et quia servus debet imitari dominum suum, quia, ut dicitur Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius*, ideo dicit: *o homo Dei*; quasi dicat: tu deditus servituti Dei. Ps. CXV, 6: *ego servus tuus.* I Io. II, 6: *qui dicit se in illo manere, debet sicut ille ambulavit, et ipse ambulare.* Si igitur tu es homo Dei, debes facere sicut Christus fecit, qui, ut habetur Io. VI, 15, fugit cum eum volebant facere regem. Hebr. c. XII, 2: *qui, proposito sibi gaudio, sustinuit crucem, confusione contempta.* Ergo et tu *haec fuge.* Ps. LIV, 7: *elongavi fugiens, et mansi in solitudine.* Quid ergo faciet? Ad duo hortatur, primo scilicet ad sectandum arma spiritualia; secundo ad certandum in eis, ibi *certa bonum.* Arma autem spiritualia, aut sunt ad faciendum bonum, aut ad malum tolerandum. Primum autem est, vel in comparatione ad proximum, cui per duo ordinamur, scilicet per iustitiam et pietatem seu misericordiam, quia primum sine secundo est severitas; secundum sine primo est remissio. Quantum ad primum dicit *sectare iustitiam*, quae competit praelatis. Sap. I, 1: *diligite iustitiam, qui iudicatis terram.* Item quantum ad secundum dicit *pietatem*, id est, misericordiam. Prov. XX, 28: *misericordia et iustitia custodiunt regem, et roboratur clementia thronus eius.* In comparatione autem ad Deum, primum est quod perficit intellectum, fides. Hebr. XI, v. 6: *sine fide impossibile est placere Deo*, et cetera. Secundum quod perficit affectum, est charitas. I Io. IV, 16: *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ad sustinenda mala sunt duae virtutes, scilicet patientia et mansuetudo, quia homo in malo duas passiones inordinatas incurrit, scilicet tristitiam inordinatam, et iram quae est ex ea. Et ideo patientia est contra immoderatam tristitiam. Lc. XXI, 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Et mansuetudo est contra iram. Deinde inducit eum ad debitum certamen. Et primo ostendit qualiter certet; secundo inducit rationem. Dicit ergo *certa bonum certamen*, scilicet exemplo militum, qui dupliciter pugnant, scilicet quandoque ad defendendum quod habent, quandoque ad acquirendum non habita; et hoc imminet sanctis. Primum ut custodiant habita, scilicet fidem et virtutes; et ideo dicit *fidei*, id est, pro fide custodienda. Eccli. IV, 33: *usque ad mortem certa pro iustitia*, et cetera. Vel *fidei*, ut per fidem vites peccata. I Io. ult.: *haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra.* Vel *fidei*, id est, ut alios ad eam convertas. Et dicit *bonum*, id est, legitimum certamen. I Cor. c. IX, 25: *omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet.* Tunc est bonum quando abstinet se ab omnibus impedimentis. II Tim. c. IV, 7: *bonum certamen certavi.* Secundo certant ad acquirendum quae non habent. Et haec est vita aeterna, quae acquiritur per pugnam. Matth. XI, 12: *regnum caelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Et ideo dicit *apprehende vitam aeternam*, scilicet quasi tenens, tuo certamine vincas. Vel, certes certamen fidei. Et quo praemio? Ut apprehendas vitam aeternam. I Cor. c. IX, 25: *nos autem incorruptam*, et cetera. Deinde cum dicit *in quam vocatus es*, rationem ponit huius dicti, scilicet *apprehende*, et cetera. Et primo respondet obiectioni, quasi dicat: dicis quod debeo apprehendere; vellem quidem, sed non possum. Immo potes, quia debetur tibi de iure, quia *vocatus es* in eam a Deo, et a rege illius regni. Et ideo debes conari potissime. I Petr. c. II, 9: *de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.* Secundo proponit obligationem; quasi dicat: *certa bonum certamen*, quia dedisti iuramentum de hoc faciendo, et ideo non licet tibi repugnare. Unde dicit *et confessus bonam confessionem coram multis testibus*, id est, in consecratione bonum certamen professus es, quando ordinatus es in episcopum. I Cor. IX, 16: *nam si non evangelizavero*, etc., usque *dispensatio credita est mihi.* Vel *confessionem bonam*, scilicet praedicando fidem, ut eam serves. Deinde cum dicit *praecipio*, obligat eum ad praedicta ex praecepto, quod primo ponit, secundo manifestat quaedam dicta, ibi *quem suis.* In praecepto autem primo testes inducit, secundo commendat praeceptum, tertio ostendit, quamdiu servet praeceptum. Testes inducit Deum patrem, et dominum nostrum Iesum Christum. Dicit ergo: te monui, sed ne credas quod liceat aliter facere, *praecipio tibi*, sicut tu debes praecipere subditis tuis, *coram Deo.* Ad duo induxerat, scilicet *apprehende vitam*, et *confessus es*, etc., et ideo inducit auctorem vitae, *qui vivificat omnia.* Dicit autem *Deo*, qui est tota Trinitas, qui est auctor vitae. Item hominem Christum inducit etiam, qui confessus est se esse filium Dei, quod est bona confessio fidei nostrae. Item commendat mandatum, quia in se iustum, et rectum, et irreprehensibile ab aliis. Iob. VI, 30: *non invenietis in lingua mea iniquitatem.* Et quamdiu est servandum? *Usque in adventum domini.* Ly *usque* dicit finem intentionis, id est, ut per observantiam huius mandati ordines te ad adventum. Vel *usque* ad mortem tuam, quia qualis eris in illa, talis invenieris tunc. Matth. XXIV, 13: *qui perseveraverit usque in finem*, et cetera.

Lectio 3

[87897] Super I Tim., cap. 6 l. 3 Supra apostolus proponens praeceptum Timotheo, praecepit ut servet praedicta usque ad adventum Christi, et ideo agit hic de Christi adventu, de quo tria manifestat. Primo quod erit tempore congruo, secundo quod manifestus erit, tertio ostendit auctorem

adventus. Quantum ad primum dicit *quem suis temporibus ostendet.* II Petr. ult.: *venient in novissimis diebus in deceptione illusores*, et cetera. Et ideo vult ostendere, quod etsi videatur adventus tardari, tamen suo tempore ostendetur. Eccle. III, 1: *omnia tempus habent.* Eccle. VIII, 6: *omni negotio tempus est, et opportunitas.* Congruum tempus est finis mundi, quia illud tempus est tempus messis, et collectionis fructus. Et ideo oportet, quod veniat in fine. Quantum ad secundum dicit *ostendet*, id est, manifestabit. Licet enim sit visibilis quantum ad carnem, tamen virtus eius est abscondita; sed tunc etiam divinitas eius erit manifesta sanctis, reprobi vero solum videbunt gloriam carnis. Sed quantum ad tertium dicit, quod ostendet eum Deus Trinitas. Et circa hoc duo facit, quia primo describit adventum Christi; secundo in eius commendationem prorumpens, laudat eum, ibi *cui honor*, et cetera. Item, circa primum tria facit. Primo actorem adventus describit ex perfecta operatione; secundo ex singulari potestate; tertio ex incomprehensibilitate naturae. Primum cum dicit *beatus.* Beatitudo enim est operatio perfecta, quae est supremae virtutis operativae, optime dispositae. Et haec est beatitudo nostra. Dei autem beatitudo est qua cognoscit se. Si enim se non cognosceret, Deus non esset. Beatus Gregorius: *Deus dum seipso perfruitur, perfecte gloriosus est.* Et convenienter de actore huius adventus dicit quod *beatus* est, quia ad hoc est adventus Christi, ut nos deducat ad beatitudinem. Tob. XIII, 20: *beatus ero si fuerint reliquiae seminis mei ad videndum claritatem Ierusalem.* Quantum ad secundum dicit *solus potens.* Ps. LXXXVIII, 9: *potens es, domine*, et cetera. Sed quare dicit *solus?* Numquid non omnia habent potentiam? Immo per participationem, sed solus Deus a se essentialiter. Unde dicit *rex regum, et dominus dominantium.* Ambrosius: *dominus est nomen potestatis*, et rex similiter. Qui ergo habet dominum et regem supra se, est subiectus potestati, et talis non est potens a se, sed ab alio. Si ergo Christus est *rex regum*, etc., necesse est, quod solus habeat potentiam non ab alio, sed omnes ab eo. Et designatur duplex potentia Dei, scilicet gubernativa mundi, cum dicit *rex regum*, quasi a regimine dicta. Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio iudicii dissipat omne malum intuitu suo.* Item potentia creandi, cum dicit *dominus dominantium.* Ps. XCIX, 3: *scitote quoniam dominus ipse est Deus, ipse fecit nos.* Apoc. XIX, 16: *et habebat in vestimento, et in femore suo scriptum: rex regum, et dominus dominantium.* Quantum ad tertium dicit *qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem.* Incomprehensibilitas Dei ex duobus patet. Primo quia transcendit quidquid in creaturis est comprehensibile; secundo quia hoc ipsum, quod Deus est, omnium comprehensionem excedit. Primum, cum dicit *solus.* In qualibet enim mutatione est quaedam corruptio, quia omne quod mutatur, inquantum huiusmodi, desinit esse tale. Illud ergo proprie et vere est incorruptibile, quod penitus est immutabile. Quaelibet autem creatura in se considerata, habet aliquam mutationem, vel mutabilitatem: Deus autem est omnino immutabilis. Sed si aliqua creatura est immutabilis, hoc convenit ei ex dono gratiae. Et ex hoc ostendit, quod natura Dei transcendit omne quod est in natura creata. Supra I, 17: *regi saeculorum immortali*, et cetera. Quantum ad secundum dicit *lucem*, et cetera. Lux in sensibilibus est principium videndi; unde illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. Unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. Unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce. Res ergo, quae sunt actus quidam, sed non purus, lucentia sunt, sed non lux. Sed divina essentia, quae est actus purus, est ipsa lux. Io. I, v. 8: *non erat ille lux*, et cetera. Deus autem habitat apud se, et haec lux est inaccessibilis, id est, non visibilis oculo carnis, sed intelligibilis. Et tamen nullus intellectus creatus potest ad eum accedere. Notandum est tamen, quod dupliciter potest intellectus accedere ad cognitionem naturae alicuius, scilicet ut cognoscat et ut comprehendat. Ad comprehendendum autem Deum impossibile est intellectum pervenire, quia sic cognosceret Deum, ut cognoscibilis est: Deus autem perfecte cognoscibilis est, inquantum habet de entitate et luce; haec autem sunt infinita, ergo est infinite cognoscibilis. Virtus autem intellectus creati est finita. Et ideo etiam intellectus Christi non comprehendit Deum. Sed alius modus est cognoscendi Deum, scilicet attingendo Deum. Et secundum hoc nullus intellectus creatus per propria naturalia attingit ad cognoscendum id quod est Deus. Et ratio huius est, quia nulla potentia potest in aliquid altius suo obiecto, sicut visus ad altius cognoscere. Proprium autem obiectum intellectus est, quod quid est; unde quod superat quod quid est, excedit proportionem omnis intellectus. In Deo autem non est aliud esse, et quidditas eius. Quomodo ergo cognoscibilis est? Ergo accedamus ad eum cognoscendum, hic per gratiam, et in futuro per gloriam. Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini.* Sed qualiter ergo Deus habitat lucem inaccessibilem? Et in Ps. XCVI, 2: *nubes et caligo in circuitu eius*; Ex. IX: *Moyses accessit ad caliginem, in qua erat Deus.* Respondet Dionysius: *omnis caligo est inaccessibile lumen.* Est ergo idem quod hic lumen, et ibi caligo; sed caligo est inquantum non videtur, lumen vero inquantum videtur. Sed aliquid est invisibile dupliciter. Uno modo propter se, sicut opacum; alio modo propter excedentiam eius, sicut sol ab oculo noctuae. Sic quaedam sunt nobis non conspicua propter defectum sui esse, et quaedam propter excedentiam eius; et sic Deus nobis quodammodo inaccessibilis est. *Quem nullus hominum vidit.* Si intelligatur de comprehensione, sic absolute verum est, etiam de Angelis, quia solus Deus comprehendit se. Si autem de visione qua attingitur, sic intelligitur tripliciter. Uno modo, nemo vidit oculo corporali. Alio modo secundum essentiam oculo mentis vivens in carne, nisi Christus. Ex. XXXIII, 20: *non videbit me homo et vivet.* Tertio modo nemo vidit quid est Deus per seipsum. Matth. XI, 27: *nemo novit patrem*, et cetera. Matth. XVI, 17: *caro et sanguis non revelavit tibi.* Deinde prorumpit in laudem Dei, dicens *cui honor.* Et ponit duo. Primum pertinet ad reverentiae exhibitionem, dicens *honor*, qui est exhibitio reverentiae. Mal. I, 6: *si ego pater, ubi est honor meus*, et cetera. Secundum ad gubernationem, cum dicit *imperium sempiternum.*

Lectio 4

[87898] Super I Tim., cap. 6 l. 4 Supra egit de instructione personarum infimi status, hic redit ad materiam suam, et instruit eum ad instruendum divites. Et primo facit hoc; secundo agit de instructione Timothei, ibi *o Timothee.* Et semper quando instruit eum ad instructionem aliorum, monet ut non negligat se. Et circa primum primo excludit vitia, quae solent in divitibus abundare; secundo inducit ad bona, ibi *bene agere.* Item circa primum primo proponit vitia, quae solent esse in divitibus; secundo excludit haec, reddendo rationem huius, ibi *in incerto.* Dicit ergo *divitibus.* Divitiae abundantiam important. Est autem abundantia spiritualium, et hae sunt verae divitiae.

Is. c. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia et scientia, timor domini ipse est thesaurus eius.* Quaedam corporales, et hae non sunt verae divitiae, quia non sufficiunt. Et ideo addit cum quadam diminutione *huius saeculi.* Bar. c. III, 18: *qui argentum thesaurizant, et aurum in quo confidunt homines.* His ergo *praecipe.* Quando de servis egit, non posuit praeceptum, quia hoc est virtus, quod homo utatur auctoritate ad maiores, non ad minores. Et ideo dicit: non dimittas propter divitias et propter altum statum eorum, quin praecipias. Et quid debet praecipere? *Non sublime sapere*, id est, non sentire aliquid excelsum de se. Numquid hoc est malum? Respondeo. Potest reddi malum ex duobus. Primo si sublime sapit de se, propter ea quae non habent excellentiam veram. Et hoc est, si in rebus temporalibus; unde qui propter exteriorem excellentiam sublime sapit de se, inordinate sapit, et haec est superbia. Et tamen carnales non aliam sublimitatem curant nisi istam, et haec acquiri potest per divitias. Eccle. X, 19: *pecuniae obediunt omnia.* Unde quia divites huius mundi haec habent, inaniter extolluntur. Item alio modo, quia sunt quaedam, quae habent sublimitatem, sicut dona spiritualia. Eccli. XXV, 13: *quam magnus est, qui invenit sapientiam et scientiam*, et cetera. In his enim aliquis potest inordinate sapere sublimitatem, non ex natura donorum, sed, vel attribuendo sibi quod non habet, vel non cognoscendo a Deo ea quae habet. Unde in primo est inordinatio propter defectum rerum; in secundo, propter inordinationem affectus. Secundum vitium in divitibus est spes mundanorum. Unde dicit *neque sperare.* Iob XXXI, 24: *si putavi aurum robur meum, et obrizo dixi: fiducia mea.* Prov. X, 15: *substantia divitis urbs fortitudinis eius.* Deinde cum dicit *in incerto divitiarum*, assignat rationem monitionis. In eo enim sperat aliquis, unde credit auxilium habere; sed auxilium habetur a forti, et divitiae sunt fragiles; ergo non est in eis sperandum. Matth. VI, 11: *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi aerugo, ac tinea demolitur*, et cetera. *Sed in Deo vivo*, ubi est vera spes ponenda. Ier. XVII, 7: *beatus vir qui confidit in domino, et erit dominus fiducia eius.* Iac. c. I, 5: *dat omnibus affluenter.* Sed hoc quod dicit *abunde ad fruendum*, dupliciter potest exponi: uno modo, ut fruitio sumatur pro gaudio, et hoc modo est etiam in corporalibus. Vel expone, id est, ut per haec perveniamus ad fruitionem Dei. Deinde cum dicit *bene agere*, monet ad operandum bonum. Qui autem habent affectum ad divitias, primo nituntur ad acquirendum non habitas; secundo ut utantur habitis; tertio ut ad finem divitiarum perveniant: haec tria monet apostolus. Primo ut acquirant spirituales divitias quas non habent. Et ideo dicit *bene agere*, et cetera. Is. I, 17: *discite benefacere.* Quantum ad secundum, sciendum est quod duplex est usus divitiarum. Unus est tenere et alius est dare, sed principalis est dare. Et ideo ista duo ponit; primo ut dent, unde dicit *facile tribuere*, id est, sine gravitate cordis interius. II Cor. IX, 7: *non ex tristitia, aut ex necessitate*, et cetera. Et sine tarditate. Prov. III, v. 28: *ne dicas amico tuo: vade et revertere, et cras dabo tibi, cum statim possis dare.* Iob XXXI, 16: *si oculos viduae expectare feci.* Secundo ut custodiat non quidem tantum ad suam utilitatem, sed ad quoddam commune; unde dicit *communicare*, id est, habere eas sicut communes. Rom. XII, 13: *necessitatibus sanctorum communicantes.* Quantum ad tertium, ut ad finem thesaurizandi perveniant, ideo dicit *thesaurizate*, et cetera. Thesaurus spiritualis est congregatio meritorum, quae sunt fundamentum futuri aedificii, quod nobis praeparatur in caelo, quia tota praeparatio futurae gloriae est per merita, quae acquirimus per gratiam, quae est principium merendi. Matth. VI, 20: *thesaurizate vobis thesauros in caelo, ubi neque tinea*, et cetera. I Cor. IX, 24: *sic* *currite, ut comprehendatis.* Deinde cum dicit *o Timothee*, instruit ipsum Timotheum. Et primo ut bona conservet; secundo ut mala devitet, ibi *devitans.* Dicit ergo: *o Timothee, depositum custodi.* Depositum hominis est omne bonum, quod habet quilibet, quod sibi commissum est a Deo, ut conservet et multiplicet. Eccli. XVII, 18: *gratiam hominis quasi pupillam conservabit.* I Cor. XV, 10: *et gratia eius in me vacua non fuit, sed gratia eius semper in me manet.* Et sic dicit ei, ut depositum custodiat, id est, ut se in gratia Dei conservet et multiplicet. Qui enim abscondit talentum, punitur. Matth. XXV, 28: *tollite ab eo talentum, et date ei qui habet decem talenta. Et inutilem servum eiicite in tenebras exteriores*, et cetera. Et specialiter praelati habent depositum, scilicet curam proximorum et fidelium. Io. ult.: *pasce oves meas.* Hebr. c. ult.: *ipsi pervigilant quasi rationem reddituri pro animabus vestris.* II Tim. I, v. 14: *bonum depositum custodi.* Item quod mala vitet, praecipue illa quae sunt nata coinquinare fidem. Cuius ratio est, quia sicut princeps saecularis ponitur ad custodiendam unitatem regni, ita spiritualis ad servandam unitatem spiritualem. Pax autem regni consistit in iustitia, et ideo ille ordinatur ad iustitiam; sed unitas Ecclesiae est in fide, et ideo principaliter monet ad custodiam fidei. Lc. XXII, 32: *ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu conversus aliquando confirma fratres tuos*, et cetera. Similiter autem posset corrumpi fides per fallaciam, sicut etiam quaelibet scientia. Sed, sicut dicitur I Elenc., fallacia quandoque fit ex voce, quandoque ex re. Unde est fallacia in dictione, et extra dictionem. Et sic fides aliquando corrumpitur per aliquas voces inordinatas, sicut dicit Hieronymus, quod *ex verbis inordinate prolatis fit haeresis.* Et ideo dicit *devitans profanas vocum novitates.* Quia non velle audire aliquid novi est oblatrare contra consuetudines. Sed nova profana non sunt audienda. Sed profana novitas est, quando inducitur aliquid contra fidem. Et dicitur novum per comparationem ad id quod est antiquum. Hoc fecit Nestorius, quando dixit de virgine Maria christotocos, ut inferret quod non esset mater Dei. Et ideo sancti patres in Ephesino Concilio instituerunt, quod diceretur *theotocos.* II Tim. I, 13: *formam habens sanorum verborum, quae a me audisti in fide, et dilectione in Christo Iesu.* Et cap. II, 16: *profana et vaniloquia devita*, et cetera. Quandoque vero corrumpitur per rationes reales sophisticas. Et illud vitandum est. Et dicit *et oppositiones scientiae falsi nominis*, quia non est vera scientia, sed apparens. Scientia enim secundum propriam rationem non est nisi verorum. Impossibile autem est, quod verum sit vero contrarium, licet quandoque duo falsa sint sibi contraria; et ideo impossibile est quod illud quod repugnat veritati divinae, quae est summa veritas, sit verum. Col. II, 8: *videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum. Promittentes*, id est, dicentes se habere. Ier. c. X, 14: *stultus factus est omnis homo a scientia sua*; quae non est Dei, quia *qui loquitur mendacium, ex propriis loquitur*, Io. c. VIII, 44. Ier. II, 16: *filii Mempheos et Taphnes constupraverunt te usque ad verticem.* Is. XLVII, 10: *sapientia tua et scientia tua haec decepit te. Gratia* Dei *tecum. Amen.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super II Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87899] Super II Tim., pr. *Nocte et die aestu urebar et gelu*, et cetera. Gen. XXXI, 40. Verba sunt Iacob ostendentis et commendantis curam pastoralem, ac pastorale officium, in quibus, circa hoc officium, tria ponuntur, scilicet assiduitas, patientia, sollicitudo. Primum est, quia sine intermissione debet curam gregis gerere. Unde dicit *nocte et die.* Nocte orando, die erudiendo. Is. XXI, 8: *super speculam domini ego sum stans iugiter per diem, et super custodiam ego sum stans totis noctibus.* Vel per diem, id est, tempore prosperitatis; et per noctem, id est, tempore adversitatis, in quibus praelatus debet respicere curam gregis. II Cor. VI, 7: *per arma iustitiae a dextris et a sinistris.* Prov. XVII, 17: *omni tempore diligit, qui amicus est.* Secundum est, quia maxime praelato patientia necessaria est. Debet enim praelatus propter gregis salutem, omnia sustinere. Io. c. X, 11: *bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis.* Prov. XIX, 11: *doctrina viri per patientiam noscitur.* Unde dicit *aestu*, id est fervore instantis persecutionis. Iac. I, 11: *exortus est sol cum ardore, et arefecit foenum. Gelu*, id est, timore futurorum. II Cor. VII, 5: *foris pugnae, intus timores.* Tertium est, quia praeest in sollicitudine, ut dicitur Rom. XII, 8. Et hoc expellit somnum negligentiae. Unde subditur Gen. XXXI, v. 41: *fugiebatque somnus ab oculis meis.* Prov.

VI, 3: *discurre, festina, suscita amicum tuum, ne des oculis tuis somnum.* Recte ergo haec verba materiae huius epistolae conveniunt. In prima enim instruit eum de ordinatione ecclesiastica. In hac autem secunda agit de sollicitudine tanta pastorali, ut etiam martyrium sustineat pro cura gregis, ut patet in prologo.

Caput 1

Lectio 1

[87900] Super II Tim., cap. 1 l. 1 Dividitur autem haec epistola in salutationem, et narrationem. Secunda ibi *gratias ago.* Item primo ponitur persona salutans; secundo persona salutata; tertio bona optata. Persona salutans describitur ex nomine *Paulus*, quod sonat modicitatem, quod ei competit propter humilitatem mentis et tribulationem, quae faciunt hominem parvum. In tantum quod Christus dicitur minoratus propter passiones. Hebr. II, 9: *eum qui in modico ab Angelis minoratus est*, et cetera. Item ex dignitate, quam, primo ponit, secundo dignitatis originem, tertio fructum. Dignitas est magna, quia est *apostolus Iesu Christi*, id est, missus a Christo. Lc. VI, v. 13: *elegit duodecim ex ipsis, quos etiam apostolos nominavit.* Hanc dignitatem adeptus est, quia plus omnibus laboravit, I Cor. c. XV, 10 et Gal. II, 8: *qui operatus est Petro in apostolatum circumcisionis, operatus est et mihi inter gentes.* Origo apostolatus est voluntas Dei, unde dicit *per voluntatem Dei*, quam quidam praeveniunt, quia se ingerunt; contra quos dicitur Hebr. V, 4: *nemo assumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.* Item quidam permittuntur propter peccata populi. Iob XXXIV, 30: *qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Sed hoc est *per voluntatem Dei*, quod dicit, quia non per voluntatem suam. Fructus autem non est aliquid terrenum, sed *secundum promissionem vitae, quae est*, etc., id est, ad consequendam vitam aeternam promissam a Christo. Hic debet esse finis praelatorum. I Cor. IX, 25: *illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.* Dan. XII, 3: *qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Persona salutata est Timotheus filius eius ab eo conversus, Act. XVI, 1. Charissimus, quia sibi unanimis. Phil. II, 20: *neminem habeo tam unanimem*, et cetera. Bona optata sunt tria, scilicet *gratia*, per quam est remissio peccatorum; *misericordia*, per quam consequimur finale bonum; *pax*, Glossa: *id est, tranquillitas mentis*, haec competit praelato, qui ad hoc ponitur ut pacem procuret. Io. dixit dominus: *pax vobis*; et praecepit intrantibus domum pacem offerre, ut habetur Matth. X, v. 12. Et hoc *a Deo patre*, qui est dator omnis boni Iac. I, 5. Item a *Iesu Christo*, qui est mediator inquantum homo Dei et hominum. II Petr. I, 4: *per quem maxima nobis et pretiosa promissa donavit.*

Lectio 2

[87901] Super II Tim., cap. 1 l. 2 Hic incipit epistolaris narratio, in qua primo munit eum contra

praesentes persecutiones; secundo contra futura pericula Ecclesiae, III cap., ibi *hoc autem scito.* Item primo inducit ad instantiam praedicationis, quae tunc erat causa et occasio persecutionis; secundo hortatur ad sustinendas tribulationes propter Christum, ibi *tu ergo*, etc., c. II. Item primo commemorat bona ipsius Timothei; secundo hortatur eum ad usum horum bonorum per instantiam praedicationis, ibi *per quam*, etc.; tertio ponit se in exemplum, ibi *in quo positus sum ego praedicator et apostolus et magister*, et cetera. Item primo ponit affectum quem habebat ad Timotheum; secundo ponit bona huius, quae provocabant eum ad huiusmodi affectum, ibi *memor.* Affectus ostenditur per duo, scilicet per orationem et desiderium. Et ideo gratias agit Deo de affectu quem habet ad Timotheum, quia est charitatis, et charitas est principale donum; quasi dicat: reputo me gratiam consecutum, quod sic sincerum affectum habeo ad te. Et dicit *Deo meo, cui*, specialiter, *servio a progenitoribus meis*, non a parentibus carnalibus, quia I Tim. I, 15: *Christus venit peccatores salvos facere, quorum primus ego sum*; sed servitio derivato a progenitoribus meis, scilicet patriarchis et prophetis, qui Deo sincere servierunt. Et dicitur, *a progenitoribus*, quia filii facilius imitantur perfectionem paternam, tum quia instruuntur ab eis, ut Tobias, tum quia etiam facilius imitantur amicos. Et quomodo servio ei? *In conscientia pura*; quia, ut habetur Habacuc I, v. 13, *mundi sunt oculi tui, domine, ne videant malum, et respicere ad iniquitatem non poteris*; II Cor. I, 12: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* De quo agit gratias, quia *sine intermissione*, sive die prosperitatis, sive nocte adversitatis oro pro te. Item ex desiderio; ideo dicit *desiderans te videre*, scilicet propter consolationem utriusque. Rom. I, 11: *desidero enim videre vos*, et cetera. Deinde cum dicit *memor*, ostendit bona, quae erant in Timotheo. Et primo commemorat affectum eius ad se; secundo fidem ad Deum, ibi *recordationem.* Dicit ergo *memor lacrymarum*, quas scilicet Timotheus effudit quando discessit Ephesum ab eo, paratus ad martyrium. Vel *lacrymarum* quas fudit in orationibus. Et hoc *ut gaudio implear*, id est, haec memoria replet me gaudio. Phil. II, 2: *implete gaudium meum*, et cetera. Item memor fidei ad Deum. Fidem eius primo commemorat; secundo ostendit eam a parentibus derivatam, et non novitiam. Dicit ergo *recordationem*, et cetera. Fides necessaria est praelato, qui est fidei custos. Hebr. c. XI, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.* Et dicit *non ficta*, vera enim per opera bona est. Iac. II, 18: *ostende mihi sine operibus fidem tuam, et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* I Tim. I, 5: *finis praecepti est charitas*, et cetera. Sap. I, 5: *effugiet fictum*, et cetera. Et haec non nova, sed *habitavit primum in avia tua Loide*, et cetera. Act. XVI, 1 dicitur quod fuit filius mulieris Iudaeae. *Certus autem*, vel per revelationem, vel per indicia, *quod et in te.*

Lectio 3

[87902] Super II Tim., cap. 1 l. 3 Supra commendavit eum de bonis gratuitis, hic hortatur ad usum gratuitorum sibi datorum, praecipue in praedicatione Evangelii. Et primo monet generaliter ad usum datae sibi gratiae; secundo specificat qualis sit usus gratiae, ibi *noli itaque erubescere.* Item primo, ponit monitionem; secundo eius rationem, ibi *non enim dedit nobis.* Dicit ergo: fides

non ficta, in matre et avia et in te est, *propter quam causam admoneo te.* Gratia Dei est sicut ignis qui quando obtegitur cinere, non lucet: sic gratia obtegitur in homine per torporem, vel humanum timorem. Unde et Timotheus effectus pusillanimis, torpuerat circa praedicationem. Et ideo dicit *ut resuscites gratiam* sopitam. I Thess. V, 19: *spiritum nolite extinguere.* Et addit *quae est in te per impositionem manuum mearum*, a quo scilicet ordinatus erat episcopus. In qua manus impositione data est ei gratia spiritus sancti. Deinde cum dicit *non enim*, ponitur ratio monitionis, et sumitur ex conditione divinorum munerum. Qui enim accipit munus, debet operari secundum congruentiam muneris; ergo secundum conditionem divinorum munerum debemus Deo servire. Est autem duplex spiritus, huius mundi, et Dei. Et horum distinctio est: spiritus enim significat amorem, quia nomen spiritus impulsionem importat, et amor impellit. Duplex autem est amor, scilicet Dei, et hic est per spiritum Dei, et amor mundi, et hic est per spiritum mundi. I Cor. II, 12: *non enim accepimus spiritum huius mundi*, et cetera. Spiritus autem mundi facit amare bona mundi, et timere mala temporalia; et ideo dicit *non enim dedit nobis Deus spiritum timoris*, scilicet mundani, quia hunc Deus aufert a nobis. Matth. X, 28: *nolite timere eos, qui occidunt corpus*, et cetera. Est alius spiritus timoris domini et sanctus, et iste facit, ut timeatur Deus; hic autem est sine poena et sine offensa, et hic est a Deo. Matth. X, 28: *timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in Gehennam.* Et addit *sed virtutis*, quia per spiritum sanctum dirigimur in malis, et hoc per virtutem, scilicet fortitudinis contra adversa mundi. Lc. c. ult.: *sedete in civitate donec induamini virtute ex alto.* Item dirigimur in bonis, quia quantum ad affectionem ordinamur per dilectionem charitatis, dum quis omnia quae diligit, refert in Deum. Unde dicit *et dilectionis.* I Io. III, 14: *qui non diligit, manet in morte.* Item quantum ad bona exteriora; et ideo dicit *et sobrietatis*, id est, omnis temperantiae, servando debitum modum et mensuram ut scilicet temperate utamur bonis mundi. Tit. II, 12: *sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo.* I Tim. c. III, 2: *oportet episcopum esse irreprehensibilem, unius uxoris virum, sobrium.* Deinde cum dicit *noli*, specificat usum gratiae; et primo excludit contraria huic usui; secundo hortatur ad usum gratiae, ibi *sed collabora.* A solita autem praedicatione poterat impediri propter duo. Primo per erubescentiam, secundo ex poena apostoli, quam patiebatur propter Evangelium. Et ideo, quantum ad primum, dicit *noli itaque*, scilicet ex quo habes spiritum fortitudinis, *erubescere*, et cetera. Praedicatio enim Christi, si referatur ad sapientiam mundi, videbatur stulta, unde erubescentiam habere videbatur. I Cor. I, 23: *nos praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.* Rom. I, 16: *non enim erubesco Evangelium.* Lc. IX, 26: *qui me erubuerit et meos sermones, hunc filius hominis erubescet.* Quantum ad secundum sciendum est, quod si latro videt aliquem suspensum, erubescit se confiteri socium eius. Sic quia apostolus erat vinctus, poterat eum Timotheus erubescere; et ideo dicit *neque me vinctum eius.* Eph. VI, v. 20: *pro quo legatione fungor in catena.* Eccli. IV, 27: *ne reverearis proximum tuum in casu suo.* Deinde cum dicit *sed collabora*, hortatur ad usum gratiae; et primo in generali; secundo ostendit ex qua fiducia hunc usum aggrediatur, ibi *secundum virtutem.* Hic manifestat quod dicit *sed collabora*, ibi *non secundum*, et cetera. Dicit ergo: ne erubescas, sed *collabora*, id est, simul mecum labora. I Cor. c. III, 8: *unusquisque propriam mercedem accipiet.* Et dicit *Evangelio*, quod potest esse ablativi casus, et sic in Evangelio praedicando; dativi casus, et sic ad laudem

Evangelii, ut scilicet crescat. Sap. III, 15: *bonorum laborum gloriosus est fructus*, et cetera. Et hoc cum fiducia, non propria, quia non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, etc.; sed *secundum Dei virtutem*, id est, habendo fiduciam de virtute Dei. Is. XL, 29: *qui dat lasso virtutem, et his qui non sunt, fortitudinem et robur multiplicat.* Haec virtus manifestatur per duo, scilicet quantum ad affectum, quia liberamur a malis; et ideo dicit *qui nos liberavit.* I Esdr. VIII, v. 31: *liberavit nos de manu inimici et insidiatoris in via.* Io. VIII, 36: *si filius vos liberavit.* Et quantum ad hoc quod vocat nos ad bona. Unde sequitur *et vocat vocatione sua sancta*, quia vocavit ad sanctificandum. Rom. VIII, 30: *quos praedestinavit, hos et vocavit.* I Petr. II, 9: *qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum.* Et manifestat quaedam quae dicit, dicens *non secundum opera nostra*; ubi ostendit, quod per virtutem Dei liberati et vocati sumus, non per humanam. Et primo ostendit causam vocationis nostrae et liberationis esse a Deo; secundo processum causae, ibi *quae data est etiam*; tertio commendat datorem causae, scilicet gratiae, et eius conservatorem, ibi *qui destruxit.* Dicit ergo: vocavit non per nostram virtutem, quia scilicet non per opera nostra, quae sunt effectus virtutis. Tit. III, v. 5: *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Est autem duplex causa humanae salutis, quae est a Deo. Una est aeterna, scilicet eius praedestinatio; alia est temporalis, scilicet gratia iustificans. Quantum ad primum dicit *secundum propositum*, id est, praedestinationem, quae est propositum miserendi. Eph. I, 11: *operatur omnia secundum propositum voluntatis suae.* Rom. VIII, 28: *his qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Quantum ad secundum dicit *et gratiam.* Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Circa processum gratiae primo ostendit quomodo est praeparata gratia; secundo quomodo collata; tertio per quem. Primum ostendit, cum dicit *quae data est nobis in Christo Iesu*, id est, praevisa est nobis dari *ante tempora saecularia.* Sicut dicit philosophus, saeculum nihil aliud est quam mensura durationis aliquarum rerum; unde diversa saecula, diversae sunt aetates hominum. Unde unum saeculum durat mille annis, quia homo dicitur vivere quamdiu est in memoria hominum, quae non excedit mille annos. Tempora ergo saecularia sunt quae mensurant res mutabiles, et haec incoeperunt cum mundo sed praedestinatio est ante mundum. Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante constitutionem mundi.* Et dicit *in Christo Iesu*, quia non sumus electi sic, ut salvemur propriis meritis, sed per gratiam Christi; quia sicut praedestinavit salutem nostram, ita modum salutis nostrae. Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Sed haec praedestinatio prius erat occulta, sed nunc est manifesta. Et quomodo? Sicut conceptus cordis per opera; unde nunc in effectu operis, suis electis manifestavit *per illuminationem.* Proprie loquitur; manifestare enim est in lucem ducere. Iob XXVIII, 11: *abscondita produxit in lucem.* Sic ergo *manifestata est nunc*, etc., per hoc quod misit Christum nos illuminantem. Is. LX, 1: *surge, illuminare, Ierusalem, quia venit lumen tuum.* Lc. I, 79: *illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Deinde cum dicit *qui destruxit*, commendat Christum illuminatorem; et primo eius virtutem quantum ad mala quae abstulit; secundo quantum ad bona quae contulit. Dicit ergo *Christus*, propter hoc, quod pro nobis passus est, *destruxit mortem*, id est, satisfecit Deo pro peccatis nostris. I Petr. III, v. 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*, et cetera. Et peccatum erat causa nostrae mortis corporalis. Rom. VI, 23: *stipendia enim peccati mors*; et ideo destruendo peccatum, destruxit mortem. Os. XIII, 14: *ero mors tua, o mors*, et cetera. Contulit etiam perfecta bona, primo animae in praesenti, per gratiam fidei. Abac. II, v. 4: *iustus meus ex fide vivit.* Et est imperfecta in hac vita, sed perficietur in gloria. Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te.* Secundo immortalitatem carnis resultantem ex gloria animae. I Cor. XV, 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*, et cetera. Io. X, 10: *ego veni ut vitam habeant*, scilicet iam per gratiam, *et abundantius habeant*, scilicet per gloriam in futuro; item ibidem XI, 26: *omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum.*

Lectio 4

[87903] Super II Tim., cap. 1 l. 4 Supra monuit ad sollicitam Christi praedicationem, hic inducit ad hoc per exemplum, et primo ponit hoc; secundo inducit ad sui sequelam, ibi *formam habens*; tertio ostendit sequendi necessitatem, ibi *scis hoc.* Item, primo ponit suum officium; secundo ostendit quae patitur pro sui officii executione, ibi *ob quam causam*; tertio spei certitudinem, ibi *scio enim.* Describit autem officium suum tripliciter; quia dicit se praedicatorem, ad excitandum ad bonos mores. Infra IV, 2: *praedica verbum, insta opportune.* Mc. ult.: *praedicate Evangelium omni creaturae.* Apostolum, ad regendum Ecclesiam, quia apostoli sunt praelati Ecclesiae. Gal. II, 8: *qui operatus est Petro in apostolatum circumcisionis, operatus est et mihi inter gentes.* Et magistrum, institutum ad docendum fidei sanctitatem, et cognitionem Dei. I Tim. II, 7: *doctor gentium in fide et veritate.* Ioel. II, c. 23: *filii Sion, exultate et laetamini in domino Deo nostro, qui dedit vobis doctorem iustitiae.* Sed dicit *in quo positus sum ego.* Ubi nota tria. Primo quod ipse non assumpsit sibi, sed ab illo positus est. Hebr. V, 4: *nemo assumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.* Secundo in positione designatur ordo. Tertio firmitas, quia secundum ordinem rationis institutus, firmiter mansit. Io. XV, 16: *posui vos ut eatis et fructum afferatis, et fructus vester maneat.* Iudicum V, v. 20: *stellae manentes in ordine et cursu suo.* Deinde cum dicit *ob quam causam*, ostendit quae patitur pro sui officii executione, dicens *haec*, adversa, *patior*, scilicet vincula et taedia, et hoc pro fide Christi. Infra II, 9: *laboro usque ad vincula.* Et dicit, *ob hanc causam*, quia pati simpliciter non est laudabile, sed propter iustam causam. Matth. V, 10: *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.* Et ideo *sed non confundor*, quia non est ad confusionem ei qui patitur propter iustitiam. I Petr. IV, 15: *nemo vestrum patiatur quasi homicida, aut fur, aut maledicus, aut alienorum appetitor; si autem ut Christianus, non erubescat*, et cetera. Act. V, 41: *ibant apostoli gaudentes*, et cetera. Deinde cum dicit *scio*, ponitur certitudo spei, quae facit eum non confundi, etiam hoc provenit ex magnitudine Dei promittentis. Et ideo dicit *cui credidi.* Et nota quod uno modo credere est actus fidei; et est sensus *scio*, etc., id est, scio quod ille qui promisit, est verax, et potens ad reddendam vitam aeternam, quam repromisit homini fideli existenti. Sed contra ex hoc sequitur, quod eadem est scientia et fides, et idem est scitum et creditum, quod est impossibile, quia de ratione sciti est quod videatur, de ratione crediti quod non. Respondeo. In fide duo sunt, scilicet id quod creditur, et ille cui creditur. De eo quod creditur, non potest esse scientia, quia sic perderet crediti rationem; sed de eo cui creditur, est scientia, quia

per evidentissimam rationem est scitum, quod Deus est verax. Et sic dicit: *cui credidi.* I Io. IV, 1: *nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sunt.* Prov. XIV, 15: *innocens credit omni verbo*, et cetera. Alio modo dicitur credere fidei eius, cui committit rem suam, et hic sensus est verior; quasi dicat: quia meipsum, labores et passiones *credidi*, id est, commisi, Deo, scio quod *potens est depositum meum servare*, et cetera. Et nota, quod depositum dicitur dupliciter. Uno modo, quod ego deposui. Et sic homo deponit apud Deum salutem suam, quando se Deo totum committit. I Petr. V, v. 7: *omnem sollicitudinem vestram in eum proiicientes, quoniam ipsi cura est de vobis.* Ps. LIV, 23: *iacta super dominum curam tuam, et ipse te enutriet.* Item deponit opera sua, quando scilicet non statim recipit remunerationem suam, sed in posterum. Et sic, qui benefacit, deponit illud apud Deum. Et hoc *usque in illum diem*, quando iudicabit occulta hominum, quibus tunc reddet Deus *mercedem laborum suorum.* Sap. X, 17 et Is. III, v. 10: *dicite iusto, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet.* Vel *depositum*, id est, quod penes me positum est officium, scilicet officium Evangelii. Act. IX, 15: *vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum*, et cetera. Etiam Deus est potens conservare suum apostolum usque ad mortem suam. Deinde cum dicit *formam habens*, inducit ad sequelam sui, et est duplex littera. Una dicit *habe*, altera *habens.* Si dicit *habens*, sic primo ponit idoneitatem, quam proponit Timotheo ad imitandum exemplum apostoli; secundo hortatur ad imitandum, ibi *bonum depositum.* Apostolus autem bonam idoneitatem habuit secundum duo, scilicet secundum eruditionem quantum ad cognitionem; et ideo dicit *sanorum verborum.* Item secundum virtutem; unde dicit *in fide et dilectione.* Dicit ergo: non potes te excusare, si patienter te non habeas usque ad vincula sicut ego, quia tu es *habens formam sanorum verborum*, scilicet quae non continent falsitatis corruptionem. Tit. II, 1: *loquere quae decent sanam doctrinam.* Et dicitur doctrina sana, non corrupta effective, quia nos sanos facit. Et addit *quae a me audisti*, quasi dicat: non es deceptus, quia hoc tibi tradidi quod a Christo audivi. I Cor. XI, 23: *ego enim accepi a domino, quod et tradidi vobis.* Lc. X, v. 16: *qui vos audit, me audit.* Et hoc *in fide et dilectione*, quia si aliquis omnia verba sana sciret et non crederet, non esset idoneus, nec etiam diligeret, quia de facili recederet a doctrina, vel per adversa, vel per prospera. Hebr. XI, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.* I Io. III, 14: *qui non diligit, manet in morte.* Et hoc *in Christo Iesu*, quia vera fides est eorum, quae Christus docuit, et vera dilectio est in Christo, quia dedit spiritum sanctum, per quem Deum diligimus. Haec igitur habens, *custodi bonum depositum*, quod scilicet dedi tibi, id est, officium praedicationis, ut numquam a veritate recedas, nec propter timorem officium praedicationis ullo tempore dimittas. Prov. IV, 23: *omni custodia serva cor tuum*, et cetera. I Tim. VI, v. 20: *o Timothee, depositum custodi.* Et hoc *custodi* bono adiutorio, scilicet *per spiritum sanctum, qui habitat in nobis.* I Cor. c. III, 16: *nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis?* Secundum aliam litteram monet ad duo. Primo ad sanam doctrinam; secundo ad perseverantiam in ea. Deinde cum dicit *scis hoc*, ostendit necessitatem monitionis ex defectu et profectu aliorum. Quando enim aliquis videt aliquos sociorum suorum proficere et aliquos deficere, nititur sequi bonos. Et ideo primo commemorat deficientes; secundo proficientes, ibi *det misericordiam.* Ostendit ergo quid caveat, alias est periculum. I Cor. X, 12: *qui se existimat stare, videat ne cadat.* Et ideo dicit: *aversi*, et cetera. Glossa: isti fallacia erant pleni, simulate enim fuerant cum apostolo, ut scilicet addiscerent, unde facerent calumniam apostolo. Isti ergo, *qui sunt aversi a me, sunt* modo *in Asia*, inter quos praecipue sunt isti duo, qui conversi sunt per Iacobum. Deinde cum dicit *det misericordiam*, ostendit aliorum profectum, et praecipue cuiusdam Onesiphori, commemorans primo bona, quae sibi contulit Romae, secundo quae in Asia. Item primo optat ei Dei misericordiam; secundo ostendit meritum misericordiae; tertio tempus misericordiae. Primum cum dicit *det misericordiam.* Recte optat ei misericordiam, quia praesens vita miseria est. Iob XIV, 1: *homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* Dicit *det Onesiphori domui*, non solum personae, sed familiae, quia propter bonitatem unius derivatur gratia ad totam familiam. Matth. X, 13: *siquidem fuerit domus illa digna, veniet pax vestra super eam.* Meritum autem misericordiae est misericordia, quam habebant in apostolum. Unde dicit *quia saepe me refrigeravit*, scilicet quietem praestando. Matth. V, 7: *beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Eccli. XVIII, 16: *nonne ardorem refrigerabit ros?* Philem. v. 7: *viscera sanctorum requieverunt per te, frater. Et catenam meam.* Infra II, 9: *laboro usque ad vincula quasi male operans. Non erubuit, sed cum Romam venisset sollicite* ut amicus *quaesivit.* Eccli. VI, 7: *si possides amicum, in tentatione posside illum.* Prov. XVII, 17: *omni tempore diligit, qui amicus est.* Optat autem misericordiam futuri saeculi, cum dicit *in illa die*, in qua scilicet dominus iudicabit omnes, quando misericordia est necessaria, non solum autem Romae, sed et Ephesi. Et ideo dignus est divina misericordia.

Caput 2

Lectio 1

[87904] Super II Tim., cap. 2 l. 1 Supra induxit Timotheum ad diligentem Evangelii praedicationem, inducit eum hic ad constantem tolerantiam martyrii. Et primo inducit eum ad sustinendam passionem pro salute fidelium; secundo docet eum qualiter resistat infidelibus, ibi *noli verbis.* Item primo inducitur praeparatio ad martyrium sustinendum; secundo exhortatio martyrii, ibi *memor esto.* Praeparatio martyrii praemittitur quantum ad tria. Primum est animi fortitudo; secundum est bonorum dispensatio, ibi *et quae audisti*; tertium est fructuosus militiae labor, ibi *labora.* Requiritur autem ad martyrium fortitudo, quae est circa pericula mortis. Et ideo dicit *tu ergo, fili mi*, scilicet quem per Evangelium genui, *confortare in gratia.* Ps. XXX, v. 24: *viriliter agite, et confortetur cor vestrum. Quae est* non in te, scilicet cuius fortitudo est vana, sed *in Christo Iesu.* Eph. c. VI, 10: *confortamini in domino, et in potentia virtutis eius.* Vel *in gratia*, etc., id est gratuito Dei dono per Christum. Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Secundum est dispensatio bonorum. Circa quod notandum est, quod quando aliquis adducitur ad mortem, disponit de suis. Non ergo minus debent esse solliciti sancti de bonis spiritualibus sibi creditis, quod non dispereant post eorum mortem, sed aliis credant; et ideo monet eum, ut si ad martyrium venerit, quod dispenset doctrinam fidei. Et primo ponit quomodo accepit, quia per auditum; unde dicit *quae audisti a me*, et ego a Christo. Et dico a me non singulariter, sed confirmata *per multos testes*, id est, per legem et prophetas. Rom. III, 21: *testificata a lege et prophetis.* Vel per apostolos.

I Cor. XV, 11: *sive enim ego, sive illi, sic praedicavimus, et sic credidistis. Haec commenda*, inquantum sunt accepta. Sap. VII, 13: *quam sine fictione didici, et sine invidia communico. Fidelibus hominibus*, ut scilicet non quaerant lucrum temporale, sed gloriam Dei. I Cor. IV, 2: *hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Matthaeus XXIV, 45: *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam*, et cetera. Item qui sunt idonei ad dispensandum; ideo dicit *qui idonei*, et cetera. Debent autem esse idonei tripliciter. Primo intellectu, ut sint sapientes ad intelligendum. Lc. XXI, 15: *ego dabo vobis os et sapientiam*, et cetera. Item lingua, ut sint facundi ad docendum. Is. l, 4: *dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam suscitare eum, qui lapsus est, verbo.* Item opere, quia *coepit Iesus facere et docere* Act. I, 1. Deinde cum dicit *labora*, ponitur tertium, quod est legitimus militiae labor, ad quem primo hortatur; secundo ponit laboris praemium, ibi *nam et qui*; tertio militiae stipendia *laborantem.* Item, primo hortatur ad legitimum laborem; secundo exponit quis labor sit legitimus, ibi *nemo.* Dicit ergo *labora sicut bonus miles Christi.* Est autem tripliciter aliquis miles Christi. Primo inquantum pugnat contra peccata. Iob VII, 1: *militia est vita hominis super terram*; et XIV, 14: *cunctis diebus quibus nunc milito, expecto*, et cetera. Et haec pugna est contra carnem, mundum et Diabolum. Eph. ult.: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem*, et cetera. Secundo est aliquis miles Christi pugnando contra errores. II Cor. X, 4: *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed potentia Deo, ad destructionem munitionum consilia destruentes*, et cetera. Tertio est militia martyrum contra tyrannos. Et haec est laboriosior. Iob XXV, 3: *numquid est numerus militum eius?* Et non debet quiescere miles, quia dicitur a militia sustinenda. Deinde cum dicit *nemo*, exponit quid sit legitimus labor. Et primo inducit eum ad laborem; secundo ostendit qualis debet esse bonus miles, ibi *ut ei placeat.* Primo, circa primum duo facit, quia exemplum ponit; secundo manifestat. Dicit ergo *nemo militans Deo*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod alius est finis militiae spiritualis, et alius est finis militiae corporalis; quia finis militiae corporalis est, ut obtineat victoriam contra hostes patriae, et ideo milites debent abstinere ab his, quae abstrahunt a pugna, puta a negotiis et delitiis. I Cor. IX, 25: *qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet.* Sed militiae spiritualis finis est, ut victoriam habeant ab hominibus, qui sunt contra Deum; et ideo oportet, quod abstineant ab omnibus, quae distrahunt a Deo. Haec autem sunt negotia saecularia, quia sollicitudo huius saeculi suffocat verbum. Et ideo dicit *implicat se.* Sed contra: negotia saecularia sunt temporalia, hoc autem apostolus fecit, quando vixit labore manuum suarum. Respondeo. Dicendum est quod apostolus dicit, *implicat*, et non dicit, exercet. Ille autem eis implicatur, cuius cura et sollicitudo iungitur circa ipsa. Et tunc proprie ipsa haec interdicuntur militibus Christi, in quibus ostenditur non esse necesse implicari animum. Item non dicit simpliciter implicatur, sed dicit *implicat se*, quia quandoque implicatur, et non se implicat. Implicat enim se quando sine pietate et necessitate assumit negotia; sed quando necessitas officii pietatis et auctoritatis exercetur, tunc non implicat se, sed implicatur huiusmodi necessitate. Rom. XVI, 2: *assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.* Causa autem quare non debent se implicare est *ut ei placeat cui se probavit.* I Io. II, 15: *si quis diligit mundum, non est charitas patris in eo.* Qui enim est miles Christi, devovit se ad militandum Deo; et ideo debet conari, ut ei placeat cui se devovit. Deinde cum dicit *nam et qui*, ponit laboris praemium. Et quia diceret aliquis: o Paule, magna imponis, sed quis est eorum fructus?

Respondet: assumatis exemplum in pugnis saecularibus, ubi non omnes, sed legitime pugnantes accipiunt coronam. Sic ergo erit et in spiritualibus, quod nullus coronabitur, nisi servet debitas leges pugnae. I Cor. c. IX, 25: *illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.* Sap. c. IV, 2: *in perpetuum coronata triumphat.* Deinde cum dicit *laborantem*, ostendit stipendia, interdicitque ei negotia saecularia. Et primo proponit stipendia sub metaphora; secundo exponit, ibi *intellige.* Officium enim praedicatorum et doctorum est officium militum, inquantum insurgunt contra hostes et vitia; item agricolae, inquantum fructum faciunt promovendo ad bona. Huius ager est Ecclesia, et principalis agricola est Deus, interius et exterius operans. Io. XV, 1: *ego sum vitis vera, et pater meus agricola est.* Homines autem exterius adhibent ministerium. I Cor. III, 6: *ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit.* Isti sunt exteriores agricolae. Iob c. XXXI, 39: *si animam agricolarum eius afflixi.* Istum ergo agricolam oportet fructum accipere; huius fructus sunt opera virtutum. Eccli. XXIV, 23: *flores mei fructus honoris et honestatis.* Gal. V, 22: *fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia.* Inter hos fructus sunt et fructus eleemosynarum. Act. IX, 36: *haec erat plena fructibus bonis et eleemosynis quas faciebat.* Isti ergo debent principaliter fructum percipere, ut ipsi gaudeant. Primo de subditorum fructibus. Phil. IV, 1: *itaque, fratres mei charissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea.* Secundo de subsidiis temporalibus, non pro praemio principali, sed stipendio. Gal. VI, 6: *communicet autem is qui catechizatur verbo, ei qui se catechizat in omnibus bonis.* Matth. c. X, 10: *dignus est operarius cibo suo.* Deinde cum dicit *intellige*, exponit quae dixerat sequens modum Christi post parabolas. Matth. XIII, 9: *qui habet aures audiendi audiat.* Quasi dicat: reduc haec ad intellectum spiritualem. Dan. X, 1: *intelligentia opus est in visione.* Quasi diceret aliquis: tu dicis: accipe stipendium, o Timothee; sed tu non facis, quia de labore manuum vis vivere. Unde *intellige quae dico*, quia est necessaria discretio, quia ibi non sunt accipienda ubi est occasio avaritiae contra Evangelium, vel propter cupiditatem, vel propter otium. Et hoc poteris intelligere, quia *dabit*, et cetera. I Io. II, 27: *unctio docebit vos de omnibus.*

Lectio 2

[87905] Super II Tim., cap. 2 l. 2 Supra ponitur praeparatio ad martyrium, hic ponitur exhortatio ad ipsum, et primo praemittit exemplum praemii; secundo exemplum martyrii, ibi *in quo laboro*; tertio manifestat consequentiam praemii ad martyrium, ibi *fidelis sermo.* Nam praemium mortis pretiosae martyrii est resurrectio gloriosa, cuius exemplum praecessit in capite nostro Christo. Et ideo dicit *memor esto*, etc., quasi dicat: dominum nostrum Iesum Christum, supple: habe in mente contra tribulationes. Prov. III, v. 6: *in omnibus viis tuis cogita illum, et ipse diriget gressus tuos.* Multa enim sunt in eo cogitanda, sed specialiter resurrectio. Ad hanc omnia ordinantur, et praecipue totus Christianae religionis status. Rom. X, 9: *si confitearis in ore tuo dominum Iesum, et corde tuo credideris, quod Deus excitavit illum a mortuis, salvus eris.* Et nota quod dicit resuscitatum, quia etsi pater eum resuscitaverit, tamen propria etiam virtute resurrexit, et est primus resurgentium

I Cor. XV, 20. Sed quia secundum naturam humanam resurrexit, et mortuus est, *ex semine David.* Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, et cetera. *Secundum Evangelium meum*, id est, a me praedicatum. I Cor. XV, 1: *notum autem facio vobis Evangelium, quod praedicavi vobis.* Qui praedicat Evangelium est minister Evangelii, sicut qui baptizat est minister Baptismi. Tamen non potest dici Baptisma meum, sed Evangelium sic. Et hoc ideo, quia multum facit exhortatio et sollicitudo. Deinde cum dicit *in quo laboro*, ostendit se in exemplum martyrii, et primo eius poenam; secundo eius causam, ibi *ideo omnia.* Tria autem ostendit esse in poena, scilicet acerbitatem, opprobrium, et constantiam. Acerbitatem cum dicit *in quo*, scilicet Evangelio praedicando, vel pro quo *laboro*, id est, affligor, et hoc *usque ad vincula*, quia quando hanc epistolam scripsit, erat Romae in vinculis. Eph. ult.: *ministerium Evangelii pro quo legatione fungor in catena.* Opprobrium quantum ad infideles, cum dicit *quasi male operans.* Christiani enim tunc reputabantur pessimi. Lc. IX: *beati eritis cum vos oderint homines, et separaverint, et exprobraverint*, et cetera. Christus etiam fuit damnatus, quasi male operans. Is. LIII, v. 12: *et cum sceleratis reputatus est.* Constantiam autem ostendit, cum dicit *sed verbum Dei*, et cetera. Licet enim corpus sit alligatum, tamen verbum Dei non est alligatum, quia praedicatio fuit ex voluntate apostoli, quae libera est, praecipue propter efficaciam charitatis, quae nihil timet. Rom. VIII, 38: *certus sum enim quia neque mors, neque vita*, et cetera. Quia, sicut I Io. III, 20 dicitur, *maior est Deus corde nostro.* Et dicitur, quod in vinculis existens, multos convertit. Deinde cum dicit *ideo omnia sustineo*, ostendit causam, quia martyrem non poena facit, sed causa. Duplex autem est causa martyrii, scilicet propter divinum honorem, et salutem proximi. Propter Deum quidem, quia Rom. VIII, v. 36: *propter te mortificamur tota die.* Propter salutem proximorum, quia dicit hic *propter electos.* Io. XV, 13: *maiorem charitatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* I Io. III, 16: *quoniam ille pro nobis animam suam posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere.* Et dicit *propter electos*, quia quaecumque bona fiunt, specialiter cedunt in bonum electorum, non reproborum. Et quomodo? *Ut et ipsi salutem consequantur.* Sed numquid sufficit passio Christi? Dicendum est, quod sic effective, sed passio apostoli dupliciter expediebat. Primo quia dabat exemplum persistendi in fide; secundo quia confirmabatur fides, et ex hoc inducebantur ad salutem. Et hoc *in Christo*, id est, quae venit nobis per eum. Matth. I, 21: *ipse enim salvum faciet populum a peccatis eorum.* Et hoc non solum salutem, gratiae praesentem, sed etiam *cum gloria caelesti.* Matth. c. V, 12: *merces vestra copiosa est in caelis.* Deinde cum dicit *fidelis sermo*, ponit consequentiam praemii ad meritum martyrii. Et primo ponit attestationem; secundo consequentiam, ibi *nam si commortui sumus*; tertio confirmat per testimonium, ibi *haec commone.* Dicit ergo *fidelis sermo*, id est, verbum quod dicam est fidele. Apoc. ult.: *haec verba fidelissima sunt*, et cetera. Deinde cum dicit *nam si*, etc., ponit consequentiam. Et primo de remuneratione bonorum; secundo de punitione malorum, ibi *si negaverimus.* In praemio bonorum sunt duo, scilicet reparatio per resurrectionem, et superadditio gloriae ad quam resurgent. Et ideo primo ostendit, quod per Christum venitur ad reparationem vitae; secundo quod per ipsum venitur ad resurrectionem, ibi *si sustinemus.* Dicit ergo *si commortui sumus*, scilicet cum Christo, et hoc per sacramenti susceptionem in Baptismo. Rom. VI, 4: *consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in mortem.* Item per poenitentiam nos macerando. Gal. VI, 24: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt* *cum vitiis et concupiscentiis.* Item pro confessione veritatis moriendo, sicut et Christus. Ps. CXV, 15: *pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius. Si ergo commortui sumus, et convivemus*, id est, sicut ipse resurrexit, sic et nos. Rom. VI, 5: *si complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus.* Deinde agit de gloria, quam sancti merentur per mortis ignominiam. Lc. ult.: *nonne haec oportuit Christum pati?* Et ideo dicit *si sustinuerimus*, scilicet patienter afflictiones et opprobria, *conregnabimus*, id est, simul cum ipso perveniemus ad regnum. Matth. V, 10: *beati qui persecutionem*, et cetera. Deinde cum dicit *si negaverimus*, ostendit consequentiam quantum ad poenas. Dupliciter autem potest aliquis peccare contra fidem: primo exterius negando, secundo interius eam deponendo. Quantum ad primum dicit *si negaverimus*, scilicet coram aliis, *ipse negabit nos* in iudicio. Matth. XXV, 12: *amen dico vobis, nescio vos.* Negare est non cognoscere eos esse de ovibus suis. Quantum ad secundum dicit *si non credimus*, id est, si fidem a corde abiiciamus, *ille fidelis permanet*, id est, ipse fidem suam tenet. Unde fidelis manet in sua fide, quia fides nihil aliud est, quam participatio sive adhaesio veritati. Ipse autem est ipsa veritas, quae negare se non potest. Ergo non est omnipotens. Respondeo. Ex hoc est omnipotens, quod *seipsum negare non potest.* Posse enim deficere magis est pertinens ad impotentiam, quia quod aliquid deficiat a suo esse, est per debilitatem virtutis propriae. Christum autem negare seipsum est deficere a seipso; hoc ergo ipsum, quod non potest negare se, est ratio perfectae virtutis. Unde nec peccatum cadit in eum, ut est dictum, nec potest negare suam virtutem et suam iustitiam quin puniat. Matth. ult.: *qui vero non crediderit, condemnabitur.* Sed numquid non potest Deus alicui remittere poenam? Potest quidem secundum ordinem sapientiae suae, sed contra ordinem sapientiae et iustitiae, non. Deinde cum dicit *haec commone*, etc., confirmat per testimonium; quasi dicat: simul cum aliis admoneo, ut semper habeas in corde, *testificans coram Deo*, id est, testem adducens coram quo loquor. Deinde cum dicit *noli verbis*, ostendit quomodo resistat infidelibus, quia primo praemittit modum resistendi; secundo ostendit quae sunt quibus resistat, ibi *profana.* Item, primo excludit indebitum modum resistendi; secundo ponit debitum, ibi *sollicite.* Circa primum primo excludit indebitum modum; secundo rationem assignat, ibi *ad nihil.* Dicit ergo *nolite contendere verbis.* Contentio importat concertationem in verbis. Potest ergo secundum duo intelligi, quia acrimoniam loquens depravatur dupliciter. Uno modo si per hoc acceditur ad favorem falsitatis, ut quando quis cum confidentia clamoris impugnat veritatem. Alio modo propter inordinationem, ut quando utitur acrimonia, vel ultra modum debitum, vel contra qualitatem personae. Sed si moderate, et cum circumstantiis debitis, et pro veritate fiat, non est peccatum. Et sic in rhetorica est unum instrumentum exhortationis. Tamen in sacra Scriptura accipitur secundum quod importat inordinationem. I Cor. XI, 16: *si quis videtur inter vos contentiosus esse, nos non habemus talem consuetudinem, neque Ecclesiae Dei.* Et dicit *verbis*, quia aliqui disceptant solum verbis improperii. Et hoc proprie est contendere. Si hoc fit non verbis tantum sed veris rationibus, hoc est disputare, non contendere. Deinde cum dicit *ad nihil utile est*, ostendit rationem documenti. Nam moderata disputatio quando cum ratione fit, est utilis ad instructionem; sed quando cum verbis tantum, tunc est litigiosa. Ideo dicit *nisi ad subversionem*, et hoc dupliciter: uno modo dum quod est certum venit in dubium; alio modo, quia audientes scandalizantur. Prov. XIV, 23: *ubi verba sunt plurima, ibi frequenter egestas*; unde Iac. III, 16: *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et* *omne opus pravum.* Sed numquid non sine contentione debet quis disputare coram populo de fide? Respondeo. Distinguendum est, ex parte audientium, quia, aut sunt sollicitati ab infidelibus, et tunc est utilis publica disputatio: quia per hanc simplices efficiuntur magis instructi quando vident errantes confutari. Si vero non sunt sollicitati ab infidelibus, tunc non est utilis disputatio, sed periculosa. Item est distinguendum ex parte disputantis, quia si disputans est prudens, sic quod manifeste confutet adversarium, tunc debet publice disputare: si vero non, nullo modo. Deinde cum dicit *sollicite cura teipsum*, ponit debitum modum resistendi. Et primo quantum ad rectam intentionem; secundo quantum ad rectam operationem; tertio quantum ad rectam doctrinam. Qui enim vult disputare, primo debet scrutari suam intentionem, utrum moveatur bono zelo. Ideo dicit *probabilem Deo exhibere*, qui scilicet probat cor. II Cor. X, 18: *non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Ps. XVI, 3: *probasti cor meum et visitasti nocte.* Item quod doctrinam quam praedicat ore, stabiliat per opera, quod nisi faciat, est confusione dignus. Unde dicit *operarium inconfusibilem*, quasi dicat: haec facito, sic non confunderis. Item quod recte tractet verbum veritatis, vera docendo et utilia audientibus. Unde subiungit *recte tractantem verbum veritatis*, non quaerens lucrum et gloriam. II Cor. II, 17: *non sumus sicut plurimi adulterantes verbum Dei, sed ex sinceritate, sicut ex Deo coram Deo in Christo loquimur.*

Lectio 3

[87906] Super II Tim., cap. 2 l. 3 Supra instruxit Timotheum, ostendens modum generalem quo infidelibus est resistendum, hic ostendit in speciali quibus sit resistendum. Et primo ostendit quibus est resistendum; secundo quare, ibi *multum enim*; tertio quomodo, ibi *iuvenilia.* Dicit ergo *profana et vaniloquia devita.* Ubi ostendit duo esse vitanda, scilicet profana et vaniloquia, et referuntur ad idem, vel ad diversa. Nam profana dicuntur quasi procul a fano, scilicet cultu divino, et haec sunt documenta haeresum; et haec vitanda, ideo dicit *devita profana.* Potest etiam dici, quod haec profana sunt, quae fidei repugnant, sed vaniloquia fabulosa. Ps. XI, 3: *vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum.* Deinde cum dicit *multum enim*, ostendit quare haec sunt vitanda, et hoc dupliciter. Primo ex nocumento quod inferunt; secundo ex fructu vitationis, ibi *si quis.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit quomodo noceant ad fidei subversionem; secundo quomodo non possunt totaliter fidem subvertere, ibi *sed firmum.* Item, primo ponit documentum; secundo subdit similitudinem, ibi *et sermo*; tertio exemplum, ibi *ex quibus est.* Dicit ergo. Haec sunt vitanda, quae impediunt pietatem, quae cultus Dei dicitur. Unde doctrina fidei est doctrina pietatis. Impietas vero est doctrina contra fidem; unde dicit *multum enim proficiunt ad impietatem*, id est, perducunt ad errorem sive ad erroneam doctrinam. Sed hic profectus est in malis abusive. Infra III, 13: *mali homines et seductores proficiunt in peius, errantes et in errorem mittentes alios.* Deinde ponit eorum similitudinem, dicens *sermo.* Haeretici enim dicunt a principio quaedam vera et utilia, sed cum audiuntur, immiscent quaedam, quae evomunt, mortifera. Et ideo dicit *sermo eorum*, et cetera. Eccli. XI, 34: *a scintilla una augetur ignis, et ab uno doloso augetur sanguis.*

Deinde cum dicit *ex quibus*, ponit ad hoc exemplum. Hi enim duo, fidem suo tempore corrumpebant. A quibus quidam errantes conversi sunt in vaniloquium, et cetera. De Phileto dicitur supra I, 15: *aversi sunt a me omnes, qui sunt in Asia, ex quibus est Philetus et Hermogenes.* De Hymenaeo autem habetur I Tim. I, 20: *ex quibus est Hymenaeus.* Et dicit *exciderunt.* I Io. II, 19: *a nobis exierunt.* Et hoc aggravat, quia II Petr. II, 21: *melius enim erat eis non cognoscere viam iustitiae, quam post agnitionem retrorsum converti.* Errabant autem dicentes resurrectionem iam factam esse. De qua Matth. XXVII, 52: *multa corpora sanctorum, qui dormierant, resurrexerunt.* Et dicebant, quod non est alia resurrectio expectanda, sed tunc surrexerunt. Alio modo et melius, quod sicut est duplex mors, ita duplex est resurrectio, scilicet animae et corporis. De resurrectione animae habetur Apoc. XX, 6: *beatus et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima.* Dicebant ergo, quod omnia, quae dicuntur in Scripturis, erant referenda ad resurrectionem animarum quae iam facta est. Col. III, 1: *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite.* Et hic error est etiam hodie apud haereticos, et per istum subvertunt quosdam. Et congrue dicit *et subverterunt quorumdam fidem*, quia destruunt fundamentum fidei. Act. XIII, 10: *o plene omni dolo et omni fallacia, fili Diaboli, et inimice omnis iustitiae, non desinis subvertere vias domini rectas.* Deinde cum dicit *sed firmum*, ostendit quomodo per haereses fides non est totaliter subvertenda. Et primo quod per doctrinas haereticas non potest tota Ecclesiae fides corrumpi; secundo ostendit quare Deus permittit aliquos errare, ibi *in magna autem.* Item, primo ostendit immobilitatem fidei electorum; secundo addit demonstrationem, ibi *habens.* Dicit ergo: subvertunt, *sed firmum fundamentum Dei stat.* Haec enim fundamenta sunt illa, quibus datur gratia immobiliter standi. Matth. VII, 25: *fundata enim erat supra firmam petram. Firmum*, quia immobile. Unde praemittitur ibi Matth. VII, v. 25, quod *venerunt flumina et flaverunt venti, et irruerunt in domum illam, et non cecidit.* Huius firmitas dependet primo ex divina praedestinatione; secundo ex libero arbitrio nostro. Et ideo quantum ad primum dicit: hoc firmum fundamentum, *habens hoc signaculum*, id est, hoc est signum huius firmitatis. Io. III, 33: *qui autem acceperit testimonium eius, signavit, quia Deus verax est.* Haec est prima pars signaculi, scilicet ex divina praedestinatione, quia *novit dominus, qui sunt eius.* Et haec est notitia divinae praedestinationis. Io. X, 14: *ego cognosco oves meas, et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili.* Matth. VII, 23: *non novi vos.* Sed quantum ad secundum dicit *discedat ab iniquitate omnis, qui invocat.* Quasi dicat: si praedestinati sunt a Deo, quod per liberum arbitrium salvabuntur, quia ex hoc, quod aliquis finaliter non adhaeret peccato, ostendit se esse praedestinatum. Et ponit duo, quae pertinent ad ordinationem in statu salutis. Primum, quod confiteatur fidem, ideo dicit *omnis qui*, et cetera. Rom. X, v. 10: *ore autem confessio fit ad salutem.* Secundum, quod recedat a peccato. Matth. c. VII, 21: *non omnis qui dicit mihi: domine, domine, intrabit in regnum caelorum*, et cetera. Et ideo dicit *discedat*, et cetera. Is. LV, 7: *derelinquat impius viam suam*, et cetera. Quod vero dicit *invocat nomen*, non intelligit, quod solum nominet ore, sed interius per fidem, et extra per opus. Deinde cum dicit *in magna*, ponit rationem quare Deus permittit aliquos errare, licet omnes diligat. Dupliciter autem potest hoc intelligi, quia vel in generali, vel in speciali ad hunc, vel illum. Si enim quaeras in singulari, quare dat huic donum perseverantiae, et non illi, non habet rationem nisi solam Dei voluntatem. Augustinus: *quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare*, et cetera. Sed si quaeras in generali quare quibusdam dat, et quibusdam non, habet rationem, quam assignat apostolus Rom. IX, 16. Et est eadem ratio cum ista, licet per alia exempla. Ideo enim dicit: *sustinuit in multa patientia*, et cetera. Secundum enim quod omnia opera, quae Deus facit in natura et gratia, sunt facta ad manifestandum gloriam Dei Eccli. XLII, 16: *gloria domini plenum est opus eius*, sic etiam fecit diversas creaturas, ut perfectio divinae bonitatis, quae non potest manifestari per unam, sufficienter manifestetur per aliam. Ita etiam considerandum est de uno artifice: in domo una est una fenestra, quae est altera pulchrior. Si quis ergo quaerat quare non tota domus est fenestra, ratio est quia tota domus esset imperfecta. Similiter dicit apostolus I Cor. XII, v. 17: *si totum corpus esset oculus, ubi auditus?* Sic ergo dicit apostolus in effectu gratiae, quia oportuit quod Deus manifestaret iustitiam et misericordiam. Si enim omnes salvaret, esset solum eius misericordia; si omnes damnaret, solum esset iustitia. Et ideo Deus volens manifestare iram, id est, iustitiam, et cetera. Et similis est ratio de perfectione Ecclesiae, quam oportebat esse perfectam, quod non esset in ea diversitas. In qua est triplex diversitas, scilicet bonorum et malorum, bonorum et meliorum, malorum et peiorum. Et hanc assignans dicit *in magna autem domo*, id est, Ecclesia Bar. III, 24: *o Israel, quam magna est domus Dei, et ingens locus possessionis eius non solum sunt vasa aurea*, etc., ubi aurea et argentea distinguuntur a fictilibus; item argentea ab aureis; item fictilia a ligneis. In primo comparatio bonorum et malorum innuitur; in secundo comparatio bonorum et meliorum; in tertio malorum et peiorum. Nam aurea et argentea sunt boni; sed aurea meliores, argentea minus boni. Similiter lignea et fictilia sunt mali; sed fictilia sunt peiores, lignea vero minus mali. Consequenter designat diversitatem quantum ad usum, ut boni sint vasa in honorem, sicut deputati ad honorabilem usum; mali vero sint vasa fictilia et lignea, quasi deputati in contumeliam, id est, ad vilem usum. Sicut enim in hominibus quidam, scilicet sancti, quasi vasa pretiosa. Eccli. l, 10: *vas auri solidum*, et cetera. Act. IX, 15: *vas electionis est mihi iste*, et cetera. Quidam vero sicut vasa inutilia, scilicet mali. Is. XXXII, 7: *fraudulenti vasa pessima sunt.* Eccli. XXI, 17: *cor fatui quasi vas confractum.* Prima vasa sunt in honorem, quibus debetur vita aeterna. Rom. II, 7: *his quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerentibus vitam aeternam.* Secunda vasa sunt in contumeliam. I Reg. c. II, 30: *qui autem contemnunt me erunt ignobiles.* Et praedicta diversitas potest aliter applicari ad diversitatem Ecclesiae, ut vasa aurea sint praelati, argentea vero, et lignea, et fictilia tenentes inferiorem gradum, inter quos est quidam gradus. Et quod subdit *quaedam in honorem*, etc., non est tunc intelligendum quod vasa aurea et argentea omnia sint in honorem, et fictilia in contumeliam, quia de quocumque statu quidam salvantur, et quidam damnantur.

Lectio 4

[87907] Super II Tim., cap. 2 l. 4 Supra ostendit quod profana sint vitanda per rationem sumptam ex nocumento, hic ostendit idem per rationem sumptam ex fructu. Et primo proponit vitationem; secundo eius fructum, ibi *erit vas.* Nam vitationem vocat emundationem. Dicit ergo: quaedam sunt

vasa in contumeliam, *ergo si quis emundaverit se ab istis*, quia eorum consortia inquinant. Eccli. c. XIII, 1: *qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea.* Et ideo fugiendi sunt. II Cor. IX: *exite de medio et separamini, dicit dominus, et immundum ne tetigeritis*, et cetera. Fructus autem sequens est quadruplex. Primus est ex ordine ad gloriam, quia *erit vas in honorem*, quia si sordidetur ab illis, erit in contumeliam; si emundat se, in honorem. Ps. CXXXVIII, 17: *nimis honorati sunt amici*, et cetera. Prov. XXV, 4: *aufer rubiginem de argento, et egredietur vas purissimum.* Alii effectus sunt gratiae, quorum primus est hominis sanctificatio; secundus est hominis ordinatio per rectam intentionem; tertius per operis executionem. Quantum ergo ad primum dicit *sanctificatum.* I Cor. VI, 11: *abluti estis, sanctificati estis.* Sed quantum ad secundum dicit *utile domino.* Sed numquid indiget servitio nostro? Non. Ps. XV, v. 2: *bonorum meorum non indiges.* Sed dicit *utile domino*, id est, utilitas sua cedet ad honorem domini. Act. IX, 15: *ut portet nomen meum coram gentibus, et regibus, et filiis Israel.* Quantum ad tertium dicit *ad omne opus bonum paratum.* Ps. CXVIII, 60: *paratus sum, et non sum turbatus.* Et dicit *ad omne bonum*, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper. Et ideo debet esse paratus, ut quando necesse est operetur. Deinde cum dicit *iuvenilia*, ostendit qualiter profana sunt vitanda. Et ponit duo vitanda: primum est conversatio prava; secundum est doctrina mala, ibi *stultas autem.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit quid sit vitandum; secundo quid sit sequendum, ibi *sectare.* Dicit ergo: dico quod debes vitare haec, ut sis vas emundatum; ideo *iuvenilia*, et cetera. Considerandum est quod dicit hoc, quia iste iuvenis erat. Et haec sunt desideria vanitatum exteriorum, et carnalium voluptatum. Naturale est iuvenibus quod haec desiderent. Eccle. XI, 10: *adolescentia et voluptas vana sunt.* Cuius est duplex ratio. Una, quia non sunt alia experti; secunda, quia huiusmodi delectationes naturales sunt ordinatae ut medicina contra labores. Natura vero in iuvenibus laborat, et ideo inclinantur ad eas. Deinde cum dicit *sectare vero iustitiam, fidem, spem, charitatem et pacem*, ostendit quae sunt sectanda. Et sunt quatuor, quorum primum ordinat ad subditos, et haec est iustitia, quia princeps est custos iustitiae. Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Secundum ordinat ad eum, et haec est fides, sine qua *impossibile est placere Deo*, Hebr. XI, 6. Tertium est spes. Quartum ordinat ad proximum unumquemque, scilicet charitas et pax, quae se extendit ad inimicos. I Cor. XIII, 2: *si habuero fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Ex charitate sequitur gaudium. Pax autem importat ordinatam concordiam. Quod autem subdit *cum his qui invocant*, etc., uno modo exponi potest referendo ad immediate dictum; quasi dicat: sequimini pacem cum his, et cetera. Quod autem dicit *de corde puro*, ponitur, quia non est speciosa laus, et cetera. Sed Hebr. XII, 14, dicitur: *pacem sequimini cum omnibus.* Quare ergo dicitur hic *cum his qui invocant dominum de corde puro?* Respondeo. Dicendum est, quod quantum in nobis est, debemus habere pacem cum omnibus, si fieri potest; sed non potest esse pax inter bonos et malos, quia pax dicit concordiam, quae non potest haberi cum malis. Alio modo legitur *cum his*, etc., ut referatur ad totum praecedens; quasi dicat: ita sectare iustitiam, pacem, et omnia, sicut et illi qui invocant, et cetera. Deinde cum dicit *stultas autem*, hortatur ad vitandum doctrinam malam. Et primo docet, quid sit vitandum; secundo quid sit sectandum, ibi *sed mansuetum.* Circa primum duo facit; quia primo proponit documentum; secundo rationem assignat, ibi *sciens quia.* Vitandae sunt *quaestiones stultae*, quantum ad materiam, quia sunt de stultis, id est, de his, quae contrariantur sapientiae, id est, de his, quae sunt contra divinam sapientiam. Has non debet homo movere, sed eis resistere. Ier. X, 14: *stultus factus est omnis homo a scientia sua.* Dicit autem *sine disciplina*, quantum ad modum, quia clamosae sunt. Vel *sine disciplina* ex parte eorum de quibus dubitatur, ut puta si vertat in dubium id quod tota Ecclesia tenet. Iob XXXIV, 35: *Iob autem stulte locutus est, et verba eius non sonant disciplinam.* Quaestiones autem intantum sunt amandae, inquantum ducunt ad veritatem: per hoc quod oportet quod omnes unum dicant. Quaestiones autem stultae non ducunt ad veritatem, sed ad litem, quae est vitanda. Is. LVIII, v. 4: *ecce ad lites et contentiones ieiunatis*, et cetera. Et ideo dicit *servum autem domini*, id est eum qui se dat servitio domini, *non oportet litigare.* I Tim. III, 33: *non litigiosum.* Deinde cum dicit *sed mansuetum*, ostendit quid sit sectandum. Et primo ponit documentum; secundo rationem, ibi *ne quando det.* Item prima in duas, quia primo proponit quoddam generale ad omnes; secundo quaedam necessaria ad singulos, ibi *docibilem.* Generale quod debet habere qui vult disputare, est quod sit mansuetus. Ps. XXIV, 9: *docebit mites vias suas.* Est enim mansuetudo virtus compescens ab ira, quae perturbat iudicium rationis, quae necessaria est in quaestione et iudicio veritatis. Matth. c. XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* In speciali autem debet habere respectu superiorum docilitatem; respectu persecutorum, patientiam; respectu falsorum doctorum, correctionem. Quantum ad primum dicit *docibilem*, id est, paratum corrigi a quocumque. Et haec est sapientia caelestis. Iac. III, 17: *quae autem desursum est sapientia, primum quidem pudica est: deinde autem pacifica, modesta, suadibilis*, et cetera. Quantum ad secundum dicit *patientem.* Ps. XCI, 15: *bene patientes erunt ut annuntient.* Prov. XIX, 11: *doctrina viri per patientiam noscitur.* Quantum ad tertium dicit *cum modestia corripientem*, quia correctio debet esse modesta. Gal. VI, v. 1: *vos qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis*, et cetera. Deinde cum dicit *nequando*, assignat rationem vitationis, et respondet cuidam tacitae quaestioni. Posset enim aliquis dicere: isti resistunt veritati, et ideo imminet necessitas corrigendi. Respondeo quod Deus pater eos potest reducere ad poenitentiam, et ad hoc debet iustus niti. Et primo praemittit poenitentiam, quam debet intendere contra adversarios; secundo poenitentiae fructus; tertio poenitentiae necessitatem. Dicit ergo *nequando*, id est, ut Deus aliquando *det eis poenitentiam*, quia ex superbia resistunt, quibus difficile videtur dari poenitentia. Hic excluditur error Pelagii qui dicit dona gratiae esse ex operibus nostris, quod per hoc patet esse falsum, quia etiam principium bonorum, scilicet poenitentia, datur a Deo. Thren. V, 21: *converte nos, domine, ad te, et convertemur.* Prov. XIX: *a timore tuo concepimus.* Fructus vero poenitentiae duplex est, scilicet cognitio veritatis, et liberatio a potestate Diaboli. Quantum ad primum dicit *ad cognoscendam veritatem*, quia quando ex malitia resistitur veritati, ipsa malitia sua excaecat eos; quando ergo malitia aufertur, cognoscunt veritatem. Io. VIII, 32: *et cognoscetis veritatem.* Quantum ad secundum dicit *et resipiscant a Diaboli laqueis*, id est, ab occasionibus errorum ex parte intellectus, sicut falsae phantasiae, et ex parte affectus, sicut sunt invidia, superbia, et huiusmodi. Necessitas autem poenitentiae est magna, quam nisi habeant, Diabolus dominatur eis. Unde dicit *a quo captivi tenentur*, quia *qui facit peccatum servus est peccati*, Io. VIII, 34. Et dicit *ad ipsius voluntatem*, scilicet sectandam. Vel ut de homine faciat voluntatem suam. Sed contra, non statim praecipitat sicut vellet. Dicendum est, quod solum adipiscitur quantum permittitur sibi; sed difficile est quod ei auferatur id quod tenet. Is. XLIX, 24: *numquid tolletur a forti praeda, aut quod captum fuerit a robusto salvum esse poterit?*

Caput 3

Lectio 1

[87908] Super II Tim., cap. 3 l. 1 Supra instruxit eum quomodo resistat tribulationibus et periculis praesentibus, hic ostendit quomodo stet contra futura. Et primo praenuntiat futura pericula; secundo ostendit idoneitatem suam ad resistendum, ibi *tu autem assecutus*; tertio ostendit qualiter resistat, ibi *testificor.* Circa primum duo facit, quia primo praenuntiat pericula novissimorum temporum; secundo ostendit quomodo eorum vitia sunt etiam modo vitanda, ibi *et hos devita.* Item prima in duas, quia primo praenuntiat esse futura pericula in novissimis temporibus; secundo causam periculorum, ibi *et erunt homines.* Dicit ergo: dixi, devita profana, etc., non solum autem sunt haec modo vitanda, sed in futuro restant etiam quaedam alia vitanda. Et dicuntur novissimi dies, quia sunt propinqui novissimo diei. Io. V, 55: *ego resuscitabo eum in novissimo die.* Gen. c. XLIX, 1: *congregamini ut annuntiem quae ventura sunt vobis diebus novissimis.* Et addit *instabunt tempora periculosa*, et cetera. Matth. c. XXIV, 9: *eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum.* Causa horum est iniquitatis abundantia, Matth. XXIV, 12: *quoniam abundavit iniquitas, refrigescet charitas multorum*, quia fides et charitas vel annullabitur vel totaliter peribit; quia quanto magis aliquid elongatur a suo principio, tanto plus deficit. Et ideo in tempore illo magis deficient fides et charitas, quia plus elongantur a Christo. Lc. XVIII, 8: *filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terra?* Et circa hoc primo ponit iniquitatis radicem; secundo diversas eius species. Radix autem totius iniquitatis est amor sui ipsius. Duplex autem amor duplicem civitatem facit. Sed contra: quilibet naturaliter diligit se. Respondeo. Dicendum est quod in homine duo sunt, scilicet natura rationalis et corporalis. Quantum ad intellectualem seu rationalem, quae interior homo appellatur, ut dicitur II Cor. IV, 16, homo debet plus se diligere quam omnes alios, quia stultus esset qui vellet peccare ut alios a peccatis retrahat; sed quantum ad exteriorem hominem, laudabile est ut alios plus diligat quam se. Unde illi qui se sic tantum amant, sunt vituperabiles. Phil. II, 21: *omnes quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi.* Ex hac radice diversae sunt species iniquitatis. Unde dicit *cupidi, elati*, et cetera. Et circa hoc tria facit, quia primo ponit peccata, quae sunt in abusu rerum exteriorum; secundo, quae pertinent ad inordinationem hominis ad alios, ibi *blasphemi*; tertio, quae ad seipsum, ibi *incontinentes.* Duo autem sunt in rebus exterioribus, scilicet abundantia divitiarum, et excellentia bonorum. Quantum ad primum dicit *cupidi.* Et cupiditas primo ponitur, quia est radix omnium malorum. Vel est propinqua amori sui ipsius, quae est ad bona exteriora. Quantum ad secundum dicit *elati.* Elatio est species superbiae, quae sunt quatuor: una quando aliquis attribuit sibi quo caret. Secunda quando quod ab alio habet attribuit sibi, ac si haberet a se. I Cor. IV, 7: *quid habes quod non accepisti*, et cetera. Tertia quando attribuit sibi quod habet ab alio, sed meritis propriis. Lc. XVIII, 12: *ieiuno bis*

in sabbato, et cetera. Quarta quando singulariter vult videri supra omnes, et haec est elatio. Ps. CXXX, 1: *domine, non est exaltatum cor meum*, et cetera. Quod dicit *superbi*, reducitur ad alias species superbiae. Iac. IV, 6: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Consequenter ponit vitia quantum ad alios. Et primo quantum ad superiores; secundo quantum ad aequales, ibi *scelesti.* Superior est triplex, scilicet Deus; et contra hunc dicit *blasphemi.* Is. I, 4: *dereliquerunt dominum, blasphemaverunt sanctum Israel, abalienati sunt retrorsum.* Item parentes; et quantum ad hoc dicit *parentibus non obedientes.* I Reg. XV, 23: *quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere.* Prov. c. XXX, 17: *oculum qui subsannat patrem, et qui despicit partum matris suae, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilae.* Item benefactor inquantum huiusmodi; et quantum ad hoc dicit *ingrati.* Ps. XXXVII, 21: *qui retribuunt mala pro bonis*, et cetera. Col. III, 15: *grati estote.* Sap. XVI, 29: *ingrati enim spes tamquam hybernalis glacies tabescet, et disperiet tamquam aqua supervacua.* Tunc ponit mala quae sunt ad aequalem et proximum, et sunt tria. Primum pertinet ad opus; unde dicit *scelesti*, id est, qui scelera gravia perpetrant in proximos. Is. I, 4: *vae genti peccatrici, populo gravi iniquitate, semini nequam, filiis sceleratis*, et cetera. Secundum ad affectum; unde dicit *sine affectione*, id est, sine affectu charitatis, et sine pace. Tertio quantum ad verbum; unde dicit *criminatores.* Lev. XIX, v. 16: *non eris criminator, nec susurro in populis.* Item quantum ad seipsum ostendit quaedam alia tripliciter. Primo quantum ad corruptionem concupiscibilis, secundo irascibilis, tertio rationalis. Quantum ad primum dicit *incontinentes.* Unde dicitur incontinens qui se non tenet in bono proposito propter pravas concupiscentias. Eccli. XXVI, 20: *omnis autem ponderatio non est digna continentis animae.* Quantum ad irascibilem dicit proprie *immites*, id est, non mansueti; haec enim mansuetudo moderatur passiones irae. Matth. c. XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Ps. XXIV, 9: *docebit mites vias suas.* Item ponit aliud quod pertinet ad effectum irascibilis, scilicet benignitatis exclusio; unde dicit *sine benignitate.* Hoc enim est naturale quod quando dominatur unum contrariorum, excludit aliud. Eph. IV, 32: *estote invicem benigni.* Deinde ponit vitia, quae sunt ad corruptionem rationalis. Haec autem potentia perficitur per prudentiam; prudentiae autem opponitur aliquod vitium per abusum prudentiae et aliquod per eius privationem, et utrumque ponit. Quantum ad primum dicit *proditores.* Ad prudentiam autem pertinet sagacitas, qua quidam abutuntur in malum, et hi sunt proditores. Prov. XI, 13: *qui ambulat fraudulenter, revelat arcana.* Item constantia qua quidam abutuntur dum in malo proterviunt; unde dicit *protervi.* Prov. III, 5: *ne innitaris prudentiae tuae.* Deinde ponit vitia, quae sunt ad privationem prudentiae. Et primo ponit privationis causam; unde dicit *tumidi.* Superbi enim inflantur in agendis, quia non metiuntur vires suas, et ideo deficiunt. Prov. XI, 2: *ubi superbia, ibi erit et contumelia: ubi autem humilitas, ibi et sapientia.* Secundo ponit privationis effectum, quia temporalia praeponunt aeternis; unde dicit *voluptatum amatores magis quam Dei.* Is. XIII, 22: *Syrenae in delubris voluptatis.* Sed numquid est idem esse incontinentem, et voluptatum amatorem? Respondeo. Dicendum est quod non, quia proprie incontinens dicitur qui habet spem fugiendi, sed vincitur ab eis; sed proprie amator earum est intemperatus qui habet corruptam aestimationem. Consequenter ponit simulationem, dicens *habentes quidem speciem pietatis* II Cor. c. XI, 13: *operarii subdoli, virtutem autem eius abnegantes*, virtutem scilicet pietatis, quae dicitur hic dupliciter. Uno modo ipsa vis pietatis, id est, eius virtus; unde dicit *abnegantes*, id est, veritatem non habentes. Tit. I, 16: *confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Alio modo, quia virtus rei dicitur illud, ex quo dependet tota res. Tota autem virtus pietatis dependet ex charitate, ideo dicit *virtutem eius*, scilicet charitatem *abnegantes.*

Lectio 2

[87909] Super II Tim., cap. 3 l. 2 Supra apostolus descripsit pericula novissimorum temporum, et causam assignavit, hic docet huiusmodi etiam in praesenti esse vitanda. Et primo praemittit monitionem de horum vitatione; secundo ostendit in quibus hominibus in praesenti appareant praedicta, ibi *ex his enim.* Dicit ergo: dixi quod in novissimis temporibus erunt homines pessimi. Sed non credas te in praesenti esse tutum; sed etiam nunc hos, et tales homines devita, scilicet ne in similem errorem labaris. Tit. ult.: *haereticum hominem post unam et secundam correptionem devita.* Et licet quantum ad aliqua vitandi sint, sed non quantum ad sermonem exhortationis. Et tunc ostendit quod etiam modo sunt aliqui tales. Et primo ostendit nocumentum quod inferunt; secundo defectum quem patiuntur, ibi *homines reprobi*; tertio impedimentum quo arctantur, ibi *sed ultra.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit impedimentum quod inferunt subditis; secundo impedimentum quod inferunt praelatis, ibi *quemadmodum autem.* Iterum prima in duas; quia primo ostendit eorum imprudentiam; secundo eorum astutiam, ibi *et captivas.* Quantum ad primum dicit: *devita hos*, quia iam sunt aliqui tales, nam ex *his enim*, id est, eorum numero, *sunt.* I Io. c. II, 18: *nunc Antichristi multi sunt*, et cetera. Nec debetis intelligere quod ex his fuerunt, sed sunt, scilicet scelesti et ingrati, etc., quia peccatores iam conversi non debent dici peccatores. Ps. XV, 4: *nec memor ero nominum eorum per labia mea.* Deinde cum dicit *qui penetrant domos*, ostendit eorum malitiam. Et ad litteram potest exponi, quasi inordinate ingerentes se, et circumeuntes propter lucrum. Contra quod Eccli. XXI, 25: *pes fatui facilis in domum proximi.* Sed propter hoc non prohibentur aliqui visitare afflictos in domibus. Iac. I, 27: *religio munda et immaculata apud Deum et patrem, haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum*, et cetera. Vel metaphorice potest exponi *domus*, id est, conscientia. Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam, conquiescam*, et cetera. Illi ergo penetrant domos, qui cum astutia volunt scire secreta conscientiae, ut decipiant alios. Eccli. c. XIII, 14: *ex multa loquela tentabit te, et subridens interrogabit te.* Nihilominus tamen illis qui curam habent, licet inquirere statum conscientiae. Prov. XXVII, 23: *diligenter agnosce vultum pecoris tui, tuosque greges considera.* Deinde cum dicit *et captivas ducunt*, ostendit eorum astutiam. Et primo tangitur eorum malitia, quia abducunt a libertate et statu gratiae. Iac. I, 25: *qui autem prospexerit in lege perfectae libertatis*, et cetera. Et ducunt in statum servitutis, qui est status peccati. Ps. CXXV, 1: *in convertendo dominus captivitatem Sion*, et cetera. Hoc enim nomen captivitatis importat. Is. V, 13: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Secundo ostendit in quas personas exercent malitiam, quas describit primo a fragilitate sexus; secundo ex malitia conversationis; tertio ex vanitate affectionis; quarto ex defectu discretionis.

Quantum ad primum dicit *mulierculas*, quae sunt minoris discretionis et sexus fragilioris. Et dicit *mulierculas*, quia magnae dominae habent aliquos consiliarios, unde non possunt seduci. Sed hae sunt tali auxilio destitutae. Matth. XXIII, 14: *comeditis domos viduarum.* I Mach. I, 34: *captivas duxerunt mulieres*, et cetera. Quantum ad secundum dicit *oneratas peccatis.* Peccatum est onus, quia non permittit libere incedere, nec erectum esse et stare, sed incurvat. Ps. XXXVII, 5: *sicut onus grave, gravatae sunt super me.* Et ideo istas specialiter decipiunt, quia peccatum parat viam seductioni. Item, quia malae sunt, timent resistere, ne perdantur. Quantum ad tertium dicit *quae ducuntur variis desideriis*, id est, aptae sunt, ut seducantur propter varia desideria, quae habent. Iac. I, 8: *vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Et ideo prima mulier fuit seducta quia non stetit constanter in verbis domini, sed dixit: ne forte moriamur. Eccli. IX, 3: *ne respicias mulierem multivolam.* Quantum ad quartum dicit *semper discentes, et numquam*, et cetera. Curiositas semper nova nititur quaerere, et non vult insistere. Unde dicit *semper discentes.* Prov. IX, 13: *mulier clamosa*, et cetera. Tamen hoc quod dicit *semper discentes*, potest reduci ad penetrantes domos. Deinde cum dicit *quemadmodum*, ostendit nocumentum quod afferunt praelatis, et nocumentum resistendi eorum doctrinae. Et inducit exemplum de Exodo, ubi magi Pharaonis restiterunt Moysi, quia a principio mundi semper fuit pugna inter veritatem et falsitatem. II Petr. II, 1: *fuerunt vero et pseudoprophetae in populo, sicut et in vobis*, et cetera. Sed in Exodo isti magi non nominantur, sed hic sic, quod forte habuit ex aliquibus verbis Iudaeorum. *Ita et resistunt veritati*, scilicet quam nos praedicamus. Iob XXIV, 13: *ipsi fuerunt rebelles lumini.* Act. XVII: *semper spiritui sancto restitistis.* Consequenter cum dicit *homines*, etc., ostendit eorum defectum in fide et in opere. In opere, *homines reprobi.* Glossa: *in operibus, id est, qui per opera sua, se reprobos ostendunt.* Ier. VI, 3: *argentum reprobum vocate eos.* Item in fide *corrupti mente*, id est, potentia rationali. Unumquodque enim tunc dicitur corruptum, quando deficit a propria virtute. Propria autem mentis perfectio est cognitio veritatis. Unde dicitur corruptus mente, qui deficit a cognitione fidei. Consequenter cum dicit *sed ultra*, ostendit quomodo arctantur; et primo ostendit eos esse impediendos; secundo docet modum impediendi, ibi *insipientia.* Sciendum est autem circa primum quod voluntas nocendi est homini a seipso, sed potestas nocendi est a Deo permittente. Et Deus non permittit ut noceat quantum vult malus, sed imponit terminum. Iob c. XXXVIII, 11: *et hic confringes tumentes fluctus tuos.* Sic et Diabolus non laesit Iob, nisi secundum quod permissus fuit a Deo. Sic Arrius non nocuit in Ecclesia, nisi quantum dominus permisit. Apoc. VII, 3 dicit Angelus: *nolite nocere terrae et mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei in frontibus eorum*, et cetera. Et dicit *ultra*, scilicet quam Deus permittit, *non proficient.* Modus impediendi est, ut tollatur eorum pallium et occultatio, quae sunt tollenda, quia nocent. Iob XLI, 4: *quis revelabit faciem indumenti eius*, et cetera. Et ideo dicit *insipientia eorum manifesta erit*, Deo detegente, quando *illuminabit abscondita tenebrarum*, etc., ut dicitur I Cor. IV, 5. *Sicut et illorum*, scilicet magorum Pharaonis, quae fuit manifesta, quia non potuerunt facere signa. Deinde cum dicit *tu autem*, etc., ostendit idoneitatem Timothei ad resistendum huiusmodi periculis. Et primo ostendit quod erat idoneus ex institutione apostoli; secundo ex experientia Scripturarum, ibi *ab infantia.* Item, primo ostendit quomodo erat instructus sufficienter ab apostolo; secundo quomodo universaliter instrui ab aliis poterat, ibi *omnis qui*, et cetera. Circa primum, primo ostendit quomodo instructus erat verbo; secundo quomodo exemplo, ibi *propositum.* Sed sciendum est quod verbo aliquis instruitur dupliciter: uno modo de veritate agnoscenda; alio modo de iustitia operanda. Quantum ad primum dicit *tu autem assecutus es meam doctrinam*, id est, instructus es in fide Catholica; ideo bene potest vitare eos. Quantum ad secundum dicit *meam institutionem.* Institutio est eruditio, quae est de aliquibus agendis, quae subduntur operationi humanae. Phil. IV, 12: *ubique et in omnibus institutus sum.* Item quomodo institutus erat exemplo. Et primo quantum ad bona agenda; secundo quantum ad mala toleranda, ibi *patientiam.* In bonis faciendis ponit duo. Primum est intentio recti finis; et quantum ad hoc dicit *propositum*, quod est de fide. Sap. VIII, 9: *proposui ergo hanc adducere mihi ad convivandum.* Et ad hoc pervenitur per bona opera, quae derivantur a tribus virtutibus, scilicet fide, spe, et charitate. Et primo ponit fidem, cum dicit *fidem.* Hebr. XI, 6: *sine fide impossibile est placere Deo.* Secundo spem, cum dicit *longanimitatem*, quae in longum expectat. II Cor. VI, 6: *in longanimitate.* Tertio charitatem, cum dicit *dilectionem.* I Io. III, 14: *qui non diligit, manet in morte.* Deinde de malis tolerandis instruit eum quantum ad tria, ea reducendo ad memoriam. Primo patientiam quam habuit; item mala quae sustinuit; item divinum auxilium quod sibi affuit. Primo ergo ponit *patientiam*, quae *opus perfectum habet*, Iac. I, 4. Et primo ponit patientiae materiam, scilicet *persecutiones* in generali. Matth. X, 23: *si vos persequuntur in una civitate, fugite in aliam.* Item in speciali, cum dicit *passiones*, quas scilicet passus est in proprio corpore. II Cor. XI, 25: *ter virgis caesus sum*, et cetera. Tertio in particulari, cum dicit *qualia facta sunt mihi Antiochiae*, etc., Act. XVI et XVII. Iudaei persecuti sunt eum, praesente Timotheo. Sed affuit divinum auxilium. Et ideo dicit *et ex omnibus eripuit me dominus.* II Cor. c. I, 4: *qui consolatur nos in omni tribulatione nostra.*

Lectio 3

[87910] Super II Tim., cap. 3 l. 3 Supra, proposuit Timotheo in exemplum persecutiones quas ipse passus fuit. Et ne videatur ipse solus per huiusmodi passiones transisse, ostendit eas esse communes sanctis. Et primo docet quomodo sancti patiuntur hic defectus poenales; secundo quomodo mali proficiunt per defectum culpae, ibi *mali autem homines.* Dicit ergo: persecutiones sustinui, et non solum ego, sed *et omnes. Pie* sumitur dupliciter, quandoque pro virtute pietatis ad cultum divinum, supra eodem *habentes speciem pietatis*, quandoque pro misericordia ad proximum, I Tim. IV, 8: *pietas ad omnia valet. Omnes ergo qui pie volunt vivere in Christo*, etc., id est, volunt observare cultum religionis Christianae. Tit. II, 12: *sobrie, et iuste, et pie vivamus in hoc saeculo*, et cetera. Et tales *persecutionem patientur*, et maxime in primitiva Ecclesia, quando Christus undique impugnabatur a Iudaeis et gentibus. Et ideo Io. XVI, 2: *venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo.* Matth. XXIV, 9: *eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum.* Item *omnes qui pie volunt*, etc., id est, volunt per fidem Christi servare misericordiam ad proximum, necesse est eos persecutionem pati, et si non ab extra, tamen ab intus, quando scilicet compatiuntur defectibus proximorum, quorum culpas et poenalitates vident. II Cor. XI,

29: *quis scandalizatur, et ego non uror?* et cetera. II Petr. II, 8: *habitans apud eos, qui de die in diem animam iustam iniquis operibus cruciabant.* Ps. CXVIII, v. 158: *vidi praevaricantes, et tabescebam*, et cetera. Item sunt aliae persecutiones, quae sanctis omnibus deesse non possunt, scilicet carnis, mundi, et Daemonis: quia, ut habetur Gal. c. V, 17, *caro concupiscit adversus spiritum.* Rom. VII, 24: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* Ps. XXXIII, v. 2: *multae tribulationes iustorum.* Deinde cum dicit *mali autem homines*, ostendit quod mali incidunt in peiora mala, scilicet culpae. Dicit *mali* in se, scilicet inquantum peccatis inhaerent. Matth. XXI, v. 41: *malos male perdet*, et cetera. *Et seductores*, scilicet in proximorum nocumentum, inquantum seorsum ducunt eos a via veritatis, quae communis est. Rom. ult.: *per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium.* Sed isti non contenti malis quae fecerunt, *proficient in peius.* Apoc. c. ult.: *qui sordidus est, sordescat adhuc.* Sed contra supra eodem: *ultra non proficient.* Dicendum est, quod qui proficiunt in peius, sunt permissi a Deo, vel sic quod proficiunt in peius ex intentione malitiae eorum, quae semper est ad malum; sed secundum providentiam divinam prohibentur, ne possint implere quod coeperunt. Proficiunt autem in peius mali in seipsis, inquantum errant circa veritatem. Matth. XXII, 29: *erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei.* Item opere errant, et hoc modo omnes mali errant. Prov. XIV, 22: *errant omnes qui operantur malum.* Item in proximis, quia seductores, unde dicit *in errorem mittentes*, suadendo scilicet quod possint per prosperitates venire ad regnum caelorum, contra illud, supra III, 12: *qui pie volunt*, et cetera. Et Is. III, 12: *popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt.* Deinde cum dicit *tu vero*, monet eum, ut maneat in sua institutione. Et hortatur eum tripliciter, scilicet ex parte doctoris, ex parte ipsius Timothei, et ex parte eorum quae accepit. Dicit ergo: *assecutus es meam doctrinam*, etc., ut supra III, 10: ergo *permane in his*; Eccli. X, 4: *si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, locum tuum ne dimiseris.* I Cor. XV, 58: *stabiles estote, et immobiles.* Dicit ergo *quae didicisti, et credita sunt tibi*, quia quilibet Christianus discit quae fidei sunt; et haec est doctrina salutaris. Io. VI, v. 45: *omnis qui audivit a patre meo, et didicit, venit ad me*, et cetera. Sed specialiter documenta fidei sunt credita praelatis, inquantum debent aliis ea dispensare. Gal. II, 7: *cum vidissent quod creditum est mihi Evangelium praeputii.* Et quare oportet permanere? Quia ego a magistro scientiae habui, qui errare non potuit. II Cor. XIII, 3: *in me loquitur Christus.* Et ideo in his firmiter permane, *sciens a quo didiceris*, quia a Paulo, qui non ab homine, neque per hominem didicit, etc., Gal. II. Secundo ex propria conditione. Turpe enim est homini nutrito in bono a pueritia, in senectute deficere. Eccli. XXVI, 27: *qui transgreditur a iustitia ad peccatum, Deus paravit eum ad rompheam.* Timotheus autem sic fuit nutritus. Prov. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Unde dicit *et quia ab infantia sacras litteras nosti*, quae sunt litterae veteris testamenti, quas didicit ab infantia, quia *filius mulieris Iudaeae*, Act. XVI, 1. Unde mater sua fecit eum erudiri in eis. Quod est contra Manichaeum, quia apostolus vetus testamentum hic nominat sacras litteras, quae non possunt intelligi de novo testamento, quia ab infantia sua non erat edoctus litteras novi testamenti. Tertio ex parte eorum quae accepit, et est tertia ratio. Nam si aliquis habet aliquam scientiam in qua non est utilitas, deserit eam, et transit ad aliam. Sed si scientia est valde utilis, stultum est eam dimittere. Et primo facit rationem; secundo manifestat eam, ibi *omnis Scriptura.* Dicit ergo: dico quod accepisti litteras sacras, quae non sunt contemnendae, quia sunt utiles. Is. XLVIII, 17: *ego dominus Deus tuus, docens te utilia.* Unde subdit dicens *quae te possunt instruere.* Io. VI, v. 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Io. V, 39: *scrutamini Scripturas, in quibus putatis vitam aeternam habere, illae sunt quae testimonium perhibent de me.* Et hae litterae te possunt instruere ad salutem; sed non nisi *per fidem quae in Christo Iesu.* Rom. X, 4: *finis enim legis est Christus ad iustitiam omni credenti.* Hebr. XI, v. 6: *sine fide enim impossibile est placere Deo.* Rationem autem manifestat, dicens *omnis.* Ubi ostendit quod sacrae litterae sunt via ad salutem. Et tria ponit. Nam commendat Scripturas ratione principii, ratione effectus utilis, et ratione ultimi fructus et profectus. Si enim consideres eius principium, habet privilegium super omnes, quia aliae sunt traditae per rationem humanam, sacra autem Scriptura est divina; ideo dicit *Scriptura divinitus inspirata.* II Petr. I, 21: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Iob XXXII, 7: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam.* Sed dices: quomodo non alia omnis Scriptura divinitus inspiratur, cum secundum Ambrosium, omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est? Dicendum est quod Deus dupliciter aliquid operatur, scilicet immediate, ut proprium opus, sicut miracula; aliquid mediantibus causis inferioribus, ut opera naturalia, Iob X, 8: *manus tuae, domine, fecerunt me*, etc. quae tamen fiunt operatione naturae. Et sic in homine instruit intellectum et immediate per sacras litteras, et mediate per alias Scripturas. Effectus huius Scripturae est duplex, scilicet quia docet cognoscere veritatem, et suadet operari iustitiam. Io. XIV, 26: *Paracletus autem spiritus sanctus docebit*, scilicet cognoscenda, *et suggeret* operanda. Et ideo utilis est ad cognoscendam veritatem, et utilis est ad dirigendum in operatione. Est enim ratio speculativa, et est etiam ratio practica. Et in utroque sunt duo necessaria, scilicet quod veritatem cognoscat, et errorem refellat. Hoc enim opus est opus sapientis, scilicet non mentiri, et mentientem refellere. Quantum ad primum dicit *utilis est ad docendum*, scilicet veritatem. Ps. CXVIII, v. 66: *bonitatem et disciplinam et scientiam doce me.* Quantum ad secundum subdit *ad arguendum.* Tit. I, 9: *ut sis potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.* Item quantum ad practicam sunt duo necessaria, scilicet ut reducat a malo, et ad bonum inducat. Ps. XXXIII, 15: *declina a malo, et fac bonum.* Quantum ad primum dicit *ad corripiendum*, quod est corripere a malo. Matth. XVIII, 15: *si peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum.* Iob V, 17: *beatus homo qui corripitur a domino.* Quantum ad secundum dicit *ad erudiendum in iustitia.* Et haec omnia sacra Scriptura facit. Is. VIII, 11: *in manu forti erudivit me*, et cetera. Sic ergo quadruplex est effectus sacrae Scripturae, scilicet docere veritatem, arguere falsitatem: quantum ad speculativam; eripere a malo, et inducere ad bonum: quantum ad practicam. Ultimus eius effectus est, ut perducat homines ad perfectum. Non enim qualitercumque bonum facit, sed perficit. Hebr. c. VI, 1: *ad perfectionem feramur.* Et ideo dicit *ut perfectus sit homo Dei*, quia non potest homo esse perfectus, nisi sit homo Dei. Perfectum enim est, cui nihil deest. Tunc ergo homo est perfectus, quando est *instructus*, id est, paratus, *ad omne opus bonum*, non solum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed etiam ad ea quae sunt supererogationis. Gal. cap. ult.: *bonum autem facientes, non deficiamus.*

Caput 4

Lectio 1

[87911] Super II Tim., cap. 4 l. 1 Praemissis periculis temporum novissimorum, et idoneitate Timothei ad resistendum, hic ostendit quomodo resistat. Et primo ponitur monitio; secundo eius necessitas, ibi *erit enim.* Item, primo ponitur eius contestatio; secundo admonitio, ibi *praedica verbum.* In contestatione sunt duo consideranda, scilicet coram quibus contestetur, et per quem. Contestatur autem coram duobus, scilicet coram eo qui est nostra beatitudo, et coram eo qui nos in beatitudinem introducit. Beatitudo autem nostra Deus est. Ps. XXXII, 12: *beata gens cuius est dominus Deus eius.* Et ideo dicit *testificor coram Deo*, id est, testem invoco Deum quod hanc monitionem faciam. Hic enim testis non decipitur. II Cor. c. I, 23: *ego autem Deum testem invoco in animam meam. Et Christo*, cuius est introducere in beatitudinem. Rom. V, 2: *per quem et accessum habemus per fidem in gratiam istam.* Vel aliter introducit quidem, quia *ipse iudicaturus est vivos et mortuos.* Et tunc *vivos* dicit illos, qui vivi reperientur in adventu eius, qui morientur quidem, sed quia in modico tempore resurgent, dicuntur vivi. I Thess. IV, 14: *nos qui vivimus, qui residui sumus in adventu domini, non praeveniemus eos qui dormierunt.* Vel *vivos* dicit bonos, scilicet qui vivunt vita gratiae, et *mortuos*, malos. I Io. c. III, 14: *qui non diligit, manet in morte.* Et hos etiam iudicat. Act. X, 10: *ipse est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum.* Sed cum Christus sit Deus, quomodo utitur hic hac copula *coram Deo et Christo?* Respondeo. Potest dici quod dicitur coram Deo, scilicet patre, et Christo, id est filio. Pater enim est fons divinitatis. Deinde cum dicit *et per adventum*, etc., contestatur per duo desiderabilia sanctis: primum est adventus Christi. Lc. XII, v. 36: *similes hominibus expectantibus dominum suum quando revertatur a nuptiis.* Apoc. ult.: *veni, domine Iesu.* Secundum est regnum eius. Matth. VI, 10: *adveniat regnum tuum.* Regnat quidem secundum potestatem generalem super omnem creaturam. Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Sed specialiter et spiritualiter in sanctis regnat in praesenti per gratiam, et in futuro per gloriam. Qui sancti non sunt de hoc mundo. Io. XVIII, 36: *regnum meum non est de hoc mundo.* Sed hoc regnum hic inchoatur, et in futuro consummabitur, quando omnia regna ei subiicientur et volentia, et nolentia. Ps. CIX, 1: *donec ponam inimicos tuos*, et cetera. Consequenter cum dicit *praedica verbum*, ponitur monitio, et hoc ut instet doctrinae, quae est duplex. Una ad omnes, quam ponit primo; alia ad aliquos, et hanc ponit secundo, ibi *argue.* Item, primo monet eum ad generalem doctrinam exequendam; secundo docet modum exequendi. Dicit ergo *praedica verbum*, scilicet Evangelii. Mc. ult.: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* In praedicatione duo sunt, scilicet denunciatio veritatis, et instructio ad mores. Et haec duo debet praedicator facere. Lc. ult.: *incipiens a Moyse, et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus Scripturis*, et cetera. Modus est instantia et continuatio, unde dicit *insta opportune, importune.* II Cor. XI, 28: *instantia mea quotidiana*, et cetera. Sed dicit *importune.* Contra, Eccli. XX, 22: *ex ore fatui reprobabitur parabola; non enim dicit illam in tempore suo.* Item, Prov. XV, v. 23: *sermo opportunus optimus*

est. Dicendum est quod praedicator secundum veritatem, semper debet praedicare opportune, sed secundum existimationem falsam audientium, debet praedicare importune, quia praedicator veritatis semper est bonis opportunus, et malis importunus semper. Io. VIII, v. 47: *qui ex Deo est, verba Dei audit, propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis.* Eccli. VI, 21: *quam aspera est nimium sapientia indoctis hominibus.* Si homo enim vellet hanc servare opportunitatem, ut solum diceret his qui volunt audire, prodesset tantum iustis; sed oportet quod aliquando etiam praedicet malis ut convertantur. Et ad hoc additur *importune.* Is. LVIII, 1: *clama, ne cesses*, et cetera. Consequenter cum dicit *argue*, ponitur doctrina in speciali, quam primo ponit; secundo modum, ibi *in omni patientia.* Instituens autem aliquem, specialiter potest eum instituere, vel de pertinentibus ad fidem; puta ut doceat veritatem, et removeat errorem; et quantum ad hoc primum dicit *argue*, scilicet errores. Tit. II, 15: *argue cum omni imperio.* Vel de pertinentibus ad bonos mores, et ad hoc debet inducere aliquando bonum, et superiorem, et tunc debet placide et benigne monere; unde dicit *obsecra.* I Tim. V, 1: *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Gal. VI, v. 1: *vos qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis*, et specialiter si non peccat ex malitia. Si autem instruat vel instituat malum, debet eum increpare; ideo dicit *increpa.* Tit. I, 13: *ob quam causam increpa illos dure, ut sani sint in fide.* Iob V, v. 17: *increpationem domini ne reprobes.* Sed quis modus? *In omni patientia*, ne iratus appareas, et ex ira instruas, sed tranquille. Prov. XIX, 11: *doctrina viri per patientiam noscitur.* Ps. XCI, 14: *bene patientes erunt ut annuntient. Et doctrina*, scilicet de his quae ad fidem, et in his quae ad mores. Ier. III, 15: *pascent vos scientia et doctrina.* Deinde cum dicit *erit enim*, ostendit necessitatem monitionis praemissae. Est autem triplex necessitas praedictorum. Et prima ex parte audientium; secunda ex parte Timothei, ibi *tu vero*; tertia ex parte apostoli, ibi *ego enim iam.* Circa primum duo facit, quia primo proponit necessitatem; secundo exponit dictum suum, ibi *et a veritate.* Necessitas prima est auditorum perversitas in audiendo, ut utilia nolint audire, sed curiosa. Dicit ergo quantum ad primum: *insta*, dum nolunt audire sanam doctrinam, *erit enim tempus cum sanam doctrinam*, etc., quando erunt mali doctores. Act. XX, 29: *ego scio quoniam lupi rapaces intrabunt in vos post discessionem meam.* Unde dicit *non sustinebunt*, id est, erit eis odiosa vestra doctrina, scilicet Christi. Prov. VIII, v. 8: *iusti sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum.* Alia perversitas, quia volunt inordinate audire curiosa et noxia. Prov. I, 22: *usquequo, parvuli, diligitis infantiam, et stulti ea quae sunt sibi noxia cupient, et imprudentes odibunt scientiam?* Ideo dicit *sed ad sua desideria coacervabunt*, id est, multiplicabunt, et cetera. Contra quos dicitur Iac. III, 1: *nolite plures magistri fieri, fratres mei, scientes quoniam maius iudicium sumitis.* Et est coacervatio quando indigni et insufficientes multiplicantur, et magis coacervatio est, si fiant quatuor indigni, quam si centum boni; quia, ut habetur Sap. VI, 26, *multitudo sapientium, sanitas est orbis terrarum.* Is. XXX, 10: *loquimini nobis placentia.* Et hoc est secundum sua desideria, quia unus vult audire unum, alius alium, et sic quaerunt diversos magistros. Et dicit *magistros prurientes auribus*, scilicet auditores. Pruritum dicitur habere in pedibus, qui non vult quiescere. In auribus vero, qui semper audire vult nova, inaudita, et curiosa, et quandoque noxia. Act. XVII, 21, Athenienses ad nihil aliud vacabant, nisi aut discere, aut audire aliquid novi. Et ideo multiplicatur doctrina haeretica. Prov. IX, 17: *aquae furtivae dulciores sunt, et panis absconditus suavior*, et cetera. Consequenter cum dicit *et a* *veritate* exponit dictum: et primo ponit quod dixerat, quod sanam doctrinam non sustinent, cum dicit *a veritate auditum avertent.* Sana doctrina est quando non habet admixtam falsitatem, ergo sanam doctrinam non sustinent, dum veritatem nolunt audire. Os. c. IV, 1: *non est veritas, et non est misericordia, et non est scientia Dei in terra.* Io. c. VIII, 45: *si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* Secundo quod dixerat: *coacervabunt*, etc., exponit cum dicit *ad fabulas autem convertentur.* Fabula est composita ex miris in quibus deficit veritas. Et talia homines habentes in auribus pruritum, volunt audire. I Tim. c. IV, 7: *ineptas et inanes fabulas devita.* Deinde cum dicit *tu vero*, ponitur necessitas ex parte Timothei, cui erat officium commissum; et ideo necessarium erat quod praedicaret. Et primo monet eum ad sollicitudinem; secundo inducit eum ad laborem; tertio moderatur laborem. Dicit ergo *tu vero vigila.* Quasi dicat: isti sic faciunt, *tu vero*, et cetera. Matth. c. XXIV, 42: *vigilate, quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit.* Lc. II, 8: *et pastores erant in regione eadem vigilantes, et custodientes vigilias noctis supra gregem suum.* Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine.* Sed quia sollicitudo sine labore, inanis est, ideo primo inducit ad universaliter laborandum; secundo determinat in quo est laborandum; tertio laborandi necessitatem. Dicit ergo: *vigila*, sed sic, quod aliquid facias; et ideo *labora.* Sap. III, 20: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Et hoc *in omnibus*, id est, in omni genere hominum. Is. XXXII, 15: *beati qui seminatis super omnes aquas.* Mc. ult.: *praedicate Evangelium omni creaturae.* Unde mox determinat in quo est laborandum, dicens *opus fac Evangelistae*, id est, evangeliza. Hoc enim est nobile opus; quia ad hoc Christus est missus. Lc. IV, 43: *aliis civitatibus oportet me evangelizare, quia ideo missus sum.* Is. XLI, 27: *primus ad Sion dicet: ecce adsum, et Ierusalem Evangelistam dabo.* Evangelista autem dicitur aliquando qui scripsit Evangelium, et sic sunt quatuor; quandoque qui praedicat ipsum, et sic dicitur hic et Eph. IV, 11. Necessitas autem huius laboris, quia est *ministerium tuum*, tibi commissum. Et ideo *imple*, scilicet praedicando. Col. IV, 17: *dicite Archippo: vide ministerium quod accepisti in domino, ut illud impleas.* Ille autem implet officium Evangelistae, qui verbo praedicat, et opere implet. Act. I, 1: *coepit Iesus facere et docere.* Consequenter inducit ad moderantiam, dicens *sobrius esto*, vel sobrietati corporali, quae decet praedicatorem. Ebrietas enim est inimica sapientiae. Eccle. II, 3: *cogitavi abstrahere a vino carnem meam.* Vel potius sobrietas ponitur hic pro discretione. Act. XXVI, 25: *verba sobrietatis, et veritatis eloquor.* I Petr. V, 8: *sobrii estote*, et cetera.

Lectio 2

[87912] Super II Tim., cap. 4 l. 2 Supra monuit eum, ut instaret doctrinae, et hoc propter audientes, et propter ipsum Timotheum, hic inducit tertiam necessitatem, scilicet ex parte apostoli, et est, quia in brevi erat subtrahendus de mundo. Et primo praenuntiat suam mortem imminere; secundo mandat quod visitet eum, ibi *festina.* Circa primum duo facit: primo designatur instantia mortis eius; secundo securitas morientis, ibi *bonum certamen.* Circa primum duo facit, quia primo nuntiat passiones quas patiebatur; secundo praedicit mortem quae expectabatur, ibi *et tempus*

meae. Quantum ad primum dicit: *ego enim iam delibor*, quasi dicat: statim ego delibor. Sanctorum autem passio dicitur immolatio. Phil. II, 17: *sed et si immolor super sacrificium, et obsequium fidei vestrae gaudeo.* Ps. CXV, 17: *tibi sacrificabo hostiam laudis*, scilicet pro te patiendo. Antiquitus in sacrificiis, quae ex humidis offerebantur, quaedam fiebant praegustationes; et hae vocabantur delibationes. Rom. XI, 16: *quod si delibatio sancta est, et massa*, et cetera. Et ideo vocat passiones imminentes delibationes. Et quamvis iamdiu eas sim expertus, *tempus tamen meae resolutionis instat.* Est autem duplex resolutio, scilicet animae a corpore. Eccle. ult.: *et revertatur pulvis in terram suam, unde erat: et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.* Item est resolutio corporis in pulverem. Gen. III, 19: *pulvis es, et in pulverem reverteris.* Deinde cum dicit *bonum*, ostendit securitatem suae mortis. Sed sciendum est, quod est differentia inter mortem iusti et peccatoris quia, ut dicitur Prov. XI, 7, *mortuo homine impio, nulla erit ultra spes.* Quia enim spem habet in istis rebus transitoriis, ideo spem non habet in aeternis. Sed iustus habet spem in aeternis, et non in terrenis. Primo ergo ponit meritum suae securitatis; secundo securitatem de praemio, ibi *in reliquo.* Meritum huius vitae est in tribus, scilicet in resistendo malis, in proficiendo in bonis, et in bene utendo Dei donis. Primum dicitur quoddam certamen; unde hic dicit *bonum certamen certavi.* Sed certamen dicitur bonum, primo, si sit pro bonis; puta si sit pro fide et iustitia, sicut apostoli. Iud. I, 3: *de communi vestra salute necesse habui scribere vobis, deprecans supercertari semel traditae sanctae fidei.* Eccli. c. IV, 33: *pro iustitia agonizare pro anima tua, et usque ad mortem certa pro iustitia.* Secundo, propter modum certaminis, si scilicet sollicite et legitime certetur. Supra II, v. 5: *non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* I Cor. IX, 29: *sic pugno, non quasi aerem verberans, sed castigo corpus meum*, et cetera. Tertio, propter difficultatem certaminis. Sap. X, 12: *et certamen forte dedit illi, ut vinceret.* Secundum quod est profectus in bonis dicitur cursus, unde sequitur *cursum consummavi.* I Cor. IX, 24: *sic currite, ut comprehendatis.* Et dicitur cursus profectus sanctorum, quia cum festinatione currunt, ut meliorantes consumment, agitati stimulis charitatis. Hebr. IV, 11: *festinemus ergo ingredi in illam requiem.* Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum tuorum cucurri.* Sed adhuc certamen et cursus mortis restabat: ergo non consummaverat cursum, nec certaverat. Dicendum est quod sicut homo qui bene incipit et intendit finire, habet opus perfecte, sic et apostolus: iam enim incoeperat, et finire intendebat. Bonus usus donorum Dei est duplex, scilicet conservatio fidei et ideo dicit *fidem servavi*, quod facit qui utitur donis Dei ad gloriam Dei et salutem proximorum. Matth. XXIV, v. 45: *quis, putas, est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?* I Tim. I, 12: *fidelem me existimavit ponens in ministerio.* Vel servavi in me virtutem fidei. Rom. XIV, 23: *omne quod non est ex fide, peccatum est.* Propter quod Matth. X, 16: *estote prudentes sicut serpentes*, id est, custodite fidem, tamquam caput et fundamentum virtutum. Deinde cum dicit *in reliquo*, ponitur spes de praemio, quod primo ponit; secundo ostendit datorem eius, ibi *quam reddet*; tertio ponit participes praemii, ibi *qui diligunt.* Dicit ergo: ex quo pugnavi et cursum consummavi, nihil restat nisi quod coroner. Corona iustitiae dicitur quam Deus ex sua iustitia reddet. Sed contra: quia vita aeterna ex gratia datur. Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna*, et cap. VIII, 18: *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam*; non ergo ex iustitia. Respondeo. Dicendum est, quod est tibi gratia quantum ad radicem merendi; iustitia quantum ad actum, qui procedit ex voluntate.

Vel *corona iustitiae* est, quae datur ex iustitia, quia datur iustis secundum opera iusta. Is. III, 10: *dicite iusto, quoniam bene fructum adinventionum suarum comedet*, et cetera. Haec corona duplex est: quaedam principalis, quaedam secundaria. Prima est praemium essentiale, quae nihil est aliud quam gaudium de veritate. Is. XXVIII, 5: *in illo die erit dominus exercituum corona gloriae, et sertum exultationis residuo populi sui.* Deus est ergo corona nostra. Secunda est corona, quae debetur specialibus operibus, et haec est aureola, et una debetur martyribus. Supra II, 5: *non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Et ad hoc est quod dicit *bonum certamen certavi.* Alia debetur virginibus. Sap. IV, 2: *in perpetuum coronata triumphat, incoinquinatorum certaminum praemium vincens.* Et ad hoc est *cursum consummavi.* Apoc. XIV, 4: *hi sequuntur agnum*, et cetera. Tertia est doctorum. Prov. IV, 9: *dabit capiti tuo augmenta gratiarum, et corona inclyta proteget te.* Et ad hoc dicit *fidem servavi.* Et dicit *reposita*, id est, secundum aeternam praedestinationem reservata. Supra I, v. 12: *scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem.* Dator huius est Deus, ideo dicit *quam reddet mihi dominus*, scilicet per suam iustitiam, *in illa die.* Nam haec est corona gloriae, et haec duplex, scilicet animae; et haec redditur sanctis *in illa die*, scilicet in morte. Unde hic dicit *tempus meae resolutionis instat.* II Cor. V, 1: *si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, aedificationem habemus ex Deo.* Alia est corporis, et haec reddetur *in illa die*, scilicet iudicii. I Cor. XV, 43: *seminatur in ignobilitate*, et cetera. Participes huius sunt omnes sancti, unde dicit *non solum autem mihi*, scilicet reponitur. Apoc. ult., 20: *veni, domine Iesu.* Cant. V, 1: *veniat dilectus meus in hortum suum, ut comedat fructum pomorum suorum.* Qui non diligunt Deum, nihil habent ut diligant adventum eius. Amos V, 18: *vae desiderantibus diem domini.* Quia corona solum charitati debetur. Io. XIV, 21: *qui diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.*

Lectio 3

[87913] Super II Tim., cap. 4 l. 3 Rogat visitari, et primo vocat eum ad se; secundo significat suum statum, ibi *Alexander*; tertio concludit epistolarem salutationem, ibi *salutant te.* Item primo mandat ut veniat: secundo assignat ei socium, ibi *Marcum assume*; tertio ostendit quid deferat, ibi *penulam.* Circa primum duo facit, quia primo vocat eum; secundo causam vocationis assignat, ibi *demas.* Dicit ergo: quia in brevi sum recessurus de mundo, *festina ad me venire cito.* Et hoc ut invicem consolarentur, et ut iuvarent eum in praedicatione Evangelii, pro quo erat sollicitus in vinculis existens. Prov. c. XVIII, 19: *frater qui adiuvatur a fratre, quasi civitas firma.* Causa vocationis est, quia societate debita erat destitutus. Et primo a quodam qui propter suam culpam recesserat; secundo, quia quosdam miserat ad praedicandum. Dicit ergo *demas enim*, etc., id est, praeposuit amorem huius saeculi, amori meo. I Io. II, 15: *si quis diligit mundum, non est charitas patris in eo. Crescens*, quidam discipulus, *abiit in Galatiam*, missus ab apostolo. *Titus* etiam missus ab eo, *abiit in Dalmatiam*, ubi finaliter dicitur fuisse episcopus. Iob XXXVIII, 35: *numquid mittes fulgura, et ibunt? Lucas est mecum solus*, hunc retinuit in praedicatione

Evangelii, in qua fuit gratiosus. II Cor. VIII, 18: *cuius laus est in Evangelio per omnes Ecclesias.* Deinde cum dicit *Marcum assume, et adduc*, assignat ei socium; et circa hoc duo facit. Primo assignat ei socium; secundo huius rationem. Hic Marcus alio nomine dicitur Ioannes, et consobrinus Barnabae. Act. XV, 37 s. dicitur quod Barnabas volebat assumere Marcum, sed Paulus nolebat. Et propter hoc dissensio facta est inter eos, ita ut discederet ab eis. Col. ult.: *Marcus consobrinus Barnabae.* Ratio est, quia *est mihi utilis*, et cetera. Deinde cum dicit *penulam*, etc., dicit quid portet. *Carpus* est sanctus quidam. *Penula* secundum Hieronymum erat volumen legis, quod habebant in charta per modum rotuli, et hoc vocat penulam. Vel *penula* dicitur vestis aliqua; sed, secundum Chrysostomum, erat vestis communis. Et quia apostolus Romae erat pauper, non accipiens ab aliis, ideo voluit ut sibi vestis portaretur. Haymo dicit, quod erat specialis vestis in signum nobilitatis. Unde Act. XXII, 25, Paulus dixit se civem Romanum. Pater enim Pauli serviebat Romanis in Tarso Ciliciae; et ex hoc factus fuit civis Romanus: et penula erat vestis in signum consulis. Et forte pater suus erat ibi consul. Vel *penula* dicitur mantica ubi erant libri, quod videtur, quia sequitur *et libros.* Sed quid apostolo de libris pleno spiritu sancto? Item instabat sua resolutio. Respondeo. Dicendum est, quod propter duo. Primo ut in legendo haberet solatium. I Mac. XII, 9: *habentes solatio sanctos libros.* In libris enim est remedium contra tribulationes. Vel dicit hoc ne perderentur, sed remanerent fidelibus. Item quanto magis appropinquabat morti, tanto magis instabat servitio Scripturarum; sicut de Ambrosio dicitur quod usque ad ultimam aegritudinem non cessavit scribere; unde scribens illum Ps. XLVII, 2: *magnus dominus, et laudabilis nimis*, etc., mortuus est. *Maxime autem membranas.* Membranae sunt chartae non scriptae, vel schedulae, ubi scripserat epistolas, vel praedicationes suas. Deinde cum dicit *Alexander*, etc., ostendit quae apud ipsum fuerunt, et quae apud ipsum sunt. Et primo ex parte hominum; secundo ex parte Dei, ibi *dominus autem mihi astitit.* Iterum prima in duas; quia primo significat ei de quodam, qui ei adversabatur; secundo de negligentia eorum qui eum non iuvabant, ibi *in prima mea defensione*, et cetera. Item, primo; praemittit culpam inique impugnantis; secundo ostendit poenam eius futuram, ibi *reddet ei*, etc.; tertio ostendit quomodo sit etiam secundum Ecclesiam puniendus, ibi *quem et tu devita.* Videtur quod hic Alexander fuit artifex aeris, vel custos aerarii; et erat de his qui dixerunt legalia esse de necessitate salutis servanda. I Tim. I, 19: *circa fidem naufragaverunt, ex quibus est Hymenaeus et Alexander.* Et dicunt quidam, quod iste est de quo dicitur Act. XIX, 24, quia concitavit seditionem in apostolum; sed nomen dissonat, quia ille Demetrius, hic Alexander, et Lucas; quia ille Ephesi, iste Romae fuit. Et subiungit *multa mala mihi ostendit.* Et nota quod non dicit fecit, sed quod *ostendit*, quia impii adversus iustos animum ostendere possunt, sed non semper explent, Ier. c. I, 19. Ier. XV, 20: *bellabunt adversum te, et non praevalebunt, quia ego tecum sum.* Iob V, 12: *qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint adimplere manus eorum quod coeperunt. Qui apprehendit sapientes in astutia eorum, et consilium pravorum dissipat.* Deinde cum dicit *reddet illi dominus*, etc., ponit poenam eius futuram. Sed nota quod non ponit verbum optativum, reddat, sed dicit, *reddet*; quia significatur poenam esse paratam a Deo, quod praevidebat apostolus ex eius pertinacia. Ps. LXI, 13: *quia tu reddes unicuique iuxta opera sua.* Tamen cum hoc quod reservatur ei poena in futurum, Ecclesia debet etiam eum punire excommunicando. Unde subiungit *quem et tu devita*, scilicet tamquam haereticum. Tit. III, 10: *haereticum hominem post unam et secundam* *correctionem devita.* Cuius etiam dicti reddit rationem, dicens *valde enim restitit verbis nostris.* Act. VII, 51: *vos semper spiritui sancto restitistis.* Consequenter ponit negligentiam non iuvantium eum; et primo reprehendit eorum culpam; secundo petit eis veniam, ibi *non illis imputetur.* Dicit ergo *in prima mea*, et cetera. Glossa dicit, quod apostolus saepe contra Alexandrum prave docentem pugnavit, et in persona nullus ei affuit. Sed hic non videtur esse sensus eius, quia iste Alexander non erat tantus, quod apostolus indigeret aliis ad disputandum cum eo. Sed dicendum est, quod, sicut dicitur Act. XXV, 21: *Paulus appellans missus est Romam*, et ideo oportuit quod praesentaretur Caesari, ut discuteretur missionis suae causa, et Iudaei venerunt contra eum. Et hoc apostolus appellat suam primam defensionem. In qua discipuli defuerunt ei, timentes ne a crudeli Nerone punirentur. Eccli. LI, 10: *respiciens eram ad adiutorium hominum, et non erat.* Is. LXIII, v. 3: *torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum.* Sed posset dici, quod hoc fuit, quia a principio nullus scivit. Sed hoc est falsum, immo ex quadam pusillanimitate recesserunt. Ps. LXXXVII, 19: *elongasti a me amicum, et proximum, et notos meos a miseria.* Iob VI, v. 15: *fratres mei praeterierunt me*, et cetera. Sed quia fecerunt ex infirmitate, orat pro eis, et non excommunicat, dicens *non illis imputetur.* Lc. VI, 28: *orate pro calumniantibus vos.* Deinde cum dicit *dominus autem*, ostendit quid agitur circa eum ex parte Dei, cuius auxilium primo ponit; secundo huius effectum, ibi *et audiant.* Dicit ergo: omnes me dereliquerunt, sed ubi deest homo, offert se Deus. Ps. XXIV: *quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me, dominus autem suscepit me.* Unde dicit *dominus mihi astitit*, scilicet ad adiuvandum me. Ier. XX, 11: *dominus mecum est tamquam bellator fortis.* Ps. XV, 8: *providebam dominum in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi ne commovear.* Et quomodo? *Et confortavit me*, fortitudinem animi dando, ut non stupescerem coram Caesare. Ez. III, 14: *manus domini erat mecum, me confortans.* Et hoc *ut per me*, etc. quod impletur quando ad plures diffunditur, et quando quod ore dicitur, opere impletur. Act. IX, 15: *vas electionis*, et cetera. Deinde cum dicit *et audiant*, ponitur effectus auxilii divini. Et primo quantum ad praeterita; secundo quantum ad futura; tertio agit gratias. Sed duplex est beneficium circa praeterita, scilicet liberationis a culpa et a poena. Dicit ergo: dominus mihi astitit, et ideo in illa vocatione liberatus fui, quia non fui condemnatus a Caesare; sed permissum est mihi, quod irem quo vellem. Et ideo dicit *et audiant omnes gentes*, ut scilicet alii secum confortentur ad veniendum. Ps. XCV, 5: *annuntiate inter gentes gloriam eius.* Et ut Iudaeorum insultatio deprimeretur. Et subdit *liberatus sum de ore leonis*, id est, de crudelitate Neronis. Prov. XIX, 12: *sicut fremitus leonum, ita ira regis.* Prov. XXVIII, 15: *leo rugiens, et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem.* Secundo liberatus fuit a culpa; unde dicit *liberavit me dominus ab omni opere malo.* Aliqui vero liberantur a poena, incidentes in culpam negationis a fide. Ps. XVII, 18: *eripuit me de inimicis meis fortissimis, et ab his qui oderunt me*, et cetera. Et hoc per Deum. Sap. VIII, 21: *non possum esse continens nisi Deus det.* In futuro *salvum faciet.* Is. XLV, 17: *Israel salvatus est in domino salute aeterna.* Et dicit *in regnum caeleste.* Lc. XXII, 29: *ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum.* Matth. V, 12: *merces vestra copiosa est in caelis.* Et ideo agit gratias, *cui gloria.* I Tim. I, v. 17: *regi saeculorum.* Deinde cum dicit *saluta*, etc., iniungit ei aliorum salutationem; secundo eum salutat ex parte aliorum; tertio ex parte sua. Item circa primum primo iniungit aliorum salutationem; secundo determinat tempus veniendi.

Dicit ergo *saluta Priscam*, scilicet quae est mulier, *et aquilam*, virum Priscae, quos praemittit, quia forte devotiores, *et Onesiphori domum.* Sed quare non eum, sed domum? Quia forte mortuus erat, et ideo salutat familiam; vel forte quia erat cum eo Romae. Determinans tempus veniendi, primo ostendit necessitatem; secundo prosequitur propositum. Necessitas est propter alios remanentes in aliis locis. Item propter turbationem maris. Deinde ponit personas salutantes, ut patet. Et modo consueto, ne corrumpatur epistola scribit manu sua: *gratia vobiscum. Amen.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Titum lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87914] Super Tit., pr. *Si sciret paterfamilias*, et cetera. Lc. XII, 39. Per patremfamilias significatur praelatus Ecclesiae propter tria, quae debet exhibere, scilicet generationem ad fidem, eruditionem ad salutem, custodiam ad securitatem. Primum quidem, quia sicut est vita corporalis per animam, ita spiritualis per fidem. Ab. II, 4: *iustus autem meus ex fide vivit.* Et sicut ad vitam carnalem

generatur quis per emissionem seminis corporalis: ita ad vitam spiritualem per infusionem seminis spiritualis, quod est verbum Dei, Matth. XIII, v. 3-17 et I Cor. IV, 15: *per Evangelium ego vos genui.* Item per eruditionem. Eccli. VII, v. 25: *filii tibi sunt? Erudi illos.* Is. XLVIII, v. 17: *ego dominus Deus tuus docens te utilia.* Item per protectionem ac tutelam. Deut. XXXII, 10: *circumduxit eum, et docuit*, et cetera. Cuilibet enim praelato committitur cura subditorum. III Reg. XX, 39: *custodi virum hunc, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius.* Et Hebr. XIII, 17: *ipsi pervigilant quasi rationem reddituri pro animabus vestris.* Sed ad hanc generationem requiritur scientia. Os. IV, 6: *quia tu scientiam repulisti, et ego repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi.* Et ideo dicit *si sciret.* Requiritur enim quod sciat. Item, ultra eruditionem, requiritur quod sit sollicitus. Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine.* Lc. II, 8: *pastores erant in regione eadem, vigilantes et custodientes vigilias noctis supra gregem suum.* Ad custodiam vero fortitudo requiritur ad protegendum. I Mac. c. III, 3 de Iuda Machabaeo: *induit se loricam sicut gigas, et succinxit se arma bellica sua in praeliis, et protegebat castra gladio suo.* Et ideo dicitur *et non sineret perfodi domum suam*, id est, Ecclesiam. I Tim. III, v. 15: *ut scias quomodo oporteat te conversari in domo Dei, quae est Ecclesia Dei.* Haec domus est Dei, sicut domini, et praelati sicut famuli. Hebr. III, 5: *Moyses quidem erat fidelis in tota domo illius, tamquam famulus; Christus vero tamquam filius in domo sua.* Haec perfoditur a fure, id est, haeretico. Abd. cap. unico: *si fures introissent ad te, si latrones per noctem, quomodo conticuisses?* Qui dicitur fur, quia occulte venit, et graditur in tenebris. Unde fur a furno dicitur, quod est obscurus; sic isti per obscura dogmata. Prov. IX, 17: *aquae furtivae dulciores sunt, et panis absconditus suavior.* Item ex perversa intentione, quia intendunt occidere. Io. X, 10: *fur non venit nisi ut furetur, et mactet et perdat.* Item ex modo intrandi, quia non per ostium. I Io. IV, 3: *et omnis spiritus, qui solvit Iesum, ex Deo non est, et hic est Anti-Christus*, et cetera. Sic ergo ex praemissis trahitur convenienter intentio huius epistolae, in qua apostolus instruit Titum, quomodo regat Ecclesiam, ut patet in argumento.

Caput 1

Lectio 1

[87915] Super Tit., cap. 1 l. 1 Haec epistola dividitur in salutationem et epistolarem narrationem, ibi *huius rei.* In prima, primo ponitur persona salutans, quae notificatur tripliciter, scilicet ex nomine, cum dicit *Paulus*, quod significat humilitatem. I Cor. XV, 9: *ego sum minimus apostolorum*, et cetera. Item ex conditione, cum dicit *servus.* Ps. CXV, 16: *domine, ego servus tuus.* Contra, Io. XIV: *iam non dicam vos servos.* Respondeo. Sancti quandoque dicuntur servi, quandoque non, sed filii. Duplex enim est servitus. Una est ex timore, quae non competit filiationi Dei, sed condividitur contra eam. Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*, et cetera. Alia ex amore, quae consequitur filiationem Dei. Et ratio huius distinctionis est, quia liber est qui est causa sui, qui operatur quod vult; servus vero est qui est causa alterius. Sed triplex est causa, quae est principium operis, scilicet finalis, formalis et efficiens. Si ergo propter

causam finalem, sic omnes sancti sunt servi Dei, quia propter Deum faciunt. I Cor. X, 31: *sive manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Et hoc est ex amore, a quo procedit, quod omnia operemur propter Deum. Si vero propter causam moventem, quae est extrinseca, et compellit, sic est servitus timoris, et est malorum. Si propter causam formalem, sic est habitus inclinans, et sic quidam sunt servi peccati, quidam servi iustitiae, qui secundum habitum inclinantur ad malum vel ad bonum. Item ex auctoritate, cum dicit *apostolus.* Lc. VI, 13: *elegit*, scilicet super omnes fideles, *duodecim ex ipsis, quos etiam apostolos nominavit.* Eph. IV, 11: *primum quidem apostolos.* Et describitur primo ab auctore, cum dicit *Iesu Christi*, quia ab ipso est electus. Gal. I, v. 1: *non ab hominibus, neque per hominem, sed per Iesum Christum*, et cetera. Item quia solum Christum annuntiabat. II Cor. IV, 5: *non enim nosmetipsos praedicamus, sed Iesum Christum dominum nostrum, nos autem servos vestros per Iesum.* Item quia legatus Christi, cuius auctoritate utebatur. II Cor. V, v. 20: *pro Christo ergo legatione fungimur.* Eph. VI, 20: *legatione fungor in catena.* II Cor. II, 10: *si quid donavi propter vos in persona Christi.* Item secundo describitur ex idoneitate; nam apostolus est annuntiator. Matth. ult.: *docete omnes gentes*, et cetera. Doctor autem debet habere fundamentum doctrinae, et perfectionem. Primum pertinet ad quemlibet, secundum vero pertinet ad praedicatores, et ad doctores. Et sicut in aliis scientiis sunt principia, sic in hac sunt articuli fidei, qui innotescunt cuilibet fideli secundum lumen infusum, et articuli sunt fundamenta fidei, quae *est substantia rerum sperandarum*, etc., Hebr. XI, 1. Et ideo dicit *secundum fidem electorum Dei.* Item requiritur perfectio doctrinae. Unde dicit *et agnitionem veritatis.* Duplex autem habetur cognitio veritatis, scilicet perfecta in patria, scilicet quando videbimus facie ad faciem, et imperfecta per fidem, quam habent sancti. Io. VIII, 32: *cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Sed cuius veritatis? *In agnitionem eius, quae est secundum pietatem.* Religio enim et pietas, secundum Tullium, sunt partes iustitiae; et differunt, quia religio est cultus Dei. Sed quia Deus non solum est creator, sed etiam est pater, ideo non solum debemus ei cultum ut creatori, sed amorem et cultum sicut patri. Et ideo pietas quandoque pro cultu Dei sumitur. Iob XXVIII, 28: *ecce pietas, ipsa est sapientia*, secundum aliam translationem, ubi nostra sic habet: *ecce timor domini, ipsa est sapientia.* Tertio describitur ex fine, et primo ponit ipsum finem; secundo eius dignitatem, ibi *quam promisit.* Finis autem est spes vitae aeternae, quia etsi Moyses possit dici apostolus, quia a domino missus; sed tamen non in spem vitae aeternae, sed terrae Hevei et Amorrhaei; sed Paulus est apostolus *in spem vitae aeternae.* Io. VI, 40: *haec est voluntas patris mei qui misit me, ut omnis qui videt filium, et credit in eum, habeat vitam aeternam, et ego resuscitabo,* et cetera. I Pet. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam.* Rom. V, 2: *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Promissio autem haec est firma dupliciter: primo, ex parte promittentis; unde dicit *qui non mentitur.* Deus enim veritas est, cuius contrarium est mendacium. Num. c. XXIII, 19: *non est Deus quasi homo ut mentiatur.* Secundo ex divino proposito dandi; unde dicit *ante tempora saecularia.* Saeculum, secundum philosophum, est mensura durationis uniuscuiusque rei. Tempora ergo saecularia sunt tempora distincta secundum diversas successiones rerum; quasi dicat: antequam tempus successivum inciperet esse. Et quia incepit hoc tempus cum mundo, ideo fuit ante principium mundi. Alia littera habet, *aeterna*, id est, antiqua. Sic enim aliquando accipitur aeternum, id est, antiquum. Vel *aeterna*, non secundum veritatem, sed secundum imaginationem. Et ante ista promisit hoc, quia haec sunt successiva. Sed promittere est verbo nuntiare suam voluntatem de dando. Et Deus ab aeterno protulit verbum suum in quo erat ut sancti haberent vitam aeternam. Eph. I, 4: *elegit nos ante mundi constitutionem.* Confirmatur autem haec spes ex manifestatione promissionis, unde dicit *manifestavit autem suis temporibus*, et cetera. Et describitur haec manifestatio tripliciter. Primo ex tempore, unde manifestavit quando verbum suum incarnari constituit; unde dicit *temporibus suis*, id est, tempore congruo, quo homo esset convictus de superbia, per quam peccaverat. Et sic primo medicus convincit aegrotum, ut eum congruentius sanet. Homo enim superbiebat de scientia, sed convictus est de ignorantia ante tempus legis, ubi peccavit in idololatria, et vitiis contra naturam. Item de virtutibus, et de his convictus est tempore legis. Gal. IV, 4: *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum*, et cetera. Item, secundo, describitur ex modo, quia per publicam praedicationem. Mc. ult.: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* Unde dicit *in praedicatione.* I Cor. IX, 17: *dispensatio credita est mihi.* Item tertio ex auctore. Unde dicit *secundum praeceptum*, et cetera. Matth. I, 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Act. IX, 15: *vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum*, et cetera. Persona salutata ponitur, cum dicit *Tito*, quem describit tripliciter: primo ex nomine; secundo ex dilectione; tertio ex filiatione. Filius ergo est per dilectionem et fidem, quae debet esse communis, ut idipsum dicant omnes. Et ideo dicit *communem fidem*, quae etiam dicitur Catholica, id est, universalis. Unde dicitur Eph. IV, 5: *una fides, unus dominus*, et cetera. Bona vero optata sunt *gratia et pax.* Haec saepe coniungit, quia omnium spiritualium donorum principium est gratia, et pax, finis. Ps. CXLVII, 14: *qui posuit fines tuos pacem. A Deo*, et cetera.

Lectio 2

[87916] Super Tit., cap. 1 l. 2 Accedit ad narrationem; et, sicut dictum est, intendit munire Ecclesiam contra haereticos. Et primo monet Titum quod alios instruat ad resistendum haereticis; secundo docet, quomodo ipse eis resistat, ibi *tu autem loquere*, c. II. Item primo monet ut instituat episcopos, qui haereticis resistant; secundo ostendit necessitatem huius commissionis, ibi *sunt enim multi.* Item primo ponit commissionem Tito factam de instituendo episcopo; secundo ostendit quales debent esse episcopi, ibi *si quis sine crimine*; tertio manifestat quae dixit, ibi *oportet enim.* Quia ergo apostolus habuit universalem commissionem Ecclesiae gentium, et non poterat solus per se omnia exequi, ideo dicit *huius rei gratia reliqui te Cretae*, in Creta scilicet insula, ut loco apostoli, Ecclesiae Cretensi officium pastorale gerat. Prov. c. XVIII, 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma.* Sed quod dicit *ut quae desunt corrigas*, videtur quod deberet dicere, suppleas. Respondeo. Dicendum est quod Glossa sic supplet: ut omnia quae sunt in malis, corrigas: et quae desunt in bonis, addas. I Thess. c. III, 10: *impleamus ea quae desunt fidei vestrae.* Vel dicendum est, quod est quoddam peccatum omissionis, et quoddam transgressionis, et utrumque indiget correctione. In sanctis autem et perfectis, sicut Titus fuit, non abundaverunt transgressiones; et

ideo non dicit, transgressiones corrigas sed *quae desunt*, id est, omissiones. *Et constituas presbyteros*, id est, episcopos, unde inferius dicit *oportet episcopum*, et cetera. Et utitur indifferenter nomine episcoporum et presbyterorum. Unde sumpsit occasionem haereticus, qui ambivit episcopatum, quem quia non poterat adipisci, divisit se ab aliis, et multa falsa docuit. Inter quae dixit, quod episcopi in nullo differunt a sacerdotibus, quod est contra Dionysium in libro de Eccl. Hierar. Utitur ergo apostolus eodem nomine in utroque per identitatem rei, quia presbyter dicitur senior. Item, quia pertinet ad superiores episcopum constituere, licet eum canonici eligant. Et dicit *constituas*, non in villis, *sed per civitates*; sicut enim in republica reges sunt tantum in civitatibus, sic in spirituali regimine episcopi. I Petr. II, 9: *regale sacerdotium.* Item debent seniores esse. Eccle. X, 16: *vae tibi, terra, cuius rex est puer.* Et intellige senes non solum aetate, sed et moribus. Num. XI, 16: *congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel, quos tu nosti, quod senes sint populi ac magistri*, et cetera. Item secundum formam Ecclesiae; unde dicit *sicut ego disposui tibi.* Prov. XIII: *fili mi, ne effluant haec ab oculis tuis.* Deinde cum dicit *si quis sine crimine*, describit eos tripliciter, scilicet quantum ad seipsos, quantum ex parte uxoris et ex parte filiorum. De primo dicitur *sine crimine.* Si quis talis erit. I Io. I, 8: *si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Dicendum est, quod aliud est crimen, aliud est peccatum. Peccatum dicitur quodcumque, sive magnum, sive parvum, sive occultum. Crimen autem magnum et infame. Ps. XIV, 1: *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo*, etc.; et postea subdit: *qui ingreditur sine macula*, et cetera. Non quod qui mortaliter peccat post Baptismum, non possit eligi; sed quod eligendus non sit infamis. Quo ad secundum dicit *unius uxoris virum.* Quod Orientales sic exponunt, id est, quod non habeat simul duas uxores, sicut quorumdam est consuetudo. Sed secundum hoc non esset necessarium quod apostolus hoc diceret; quia secundum leges Romanas, quibus apostolus scribebat, etiam ante fidem, non licebat simul habere plures uxores. Item I Tim. V, 9 dicit de vidua, quae fuit unius viri uxor, et tamen numquam licuit quod una plures viros simul posset habere. Et hoc modo vult istud etiam de vidua, scilicet quod non habuerit nisi unum virum. Sed Hieronymus dicit oportere, quod unam tantum uxorem post Baptismum habuerit, et quod non est vis, si ante Baptismum alias habuisset. Sed Augustinus et Ambrosius dicunt quod per Baptismum delentur omnia crimina; sed quod per Baptismum, matrimonium non deletur; ergo secundum hos dicendum est, et rectius, quod unam tantum et non plures, licet habuisset ante vel post. Secundum quosdam autem ratio huius est, quia signum esset incontinentiae si plures habuisset. Sed hoc non est verum; quia nihil repugnaret si plures habuisset meretrices, quae magis sunt incontinentes. Sed est alia ratio altior significato, scilicet quia ipse est dispensator sacramentorum, et ideo nullus defectus sacramentorum debet esse in eo; sed sacramentum matrimonii est significativum coniunctionis Christi et Ecclesiae; ergo ut signum respondeat signato, sicut Christus est unus, et Ecclesia una, sic et hic; quod quidem deficeret, si episcopus plures uxores habuisset. In veteri autem lege, patriarchae significabant coniunctionem hanc, non ut coniunctam Christo, sed coniungendam, et cum Ecclesia erat futura ex multis, ideo tunc non una, sed plures habebantur. Et ideo multitudo uxorum ipsorum hoc significabat. Quantum autem ad tertium, scilicet ex parte filiorum, subiungit, dicens *filios habens fideles, non in accusatione luxuriae*, et cetera. Episcopus enim constituitur, ut superintendat: et qui constituitur ad aliquid debet esse exercitatus in illo, alias non prudenter institueretur. Praesumitur autem esse bene exercitatus, si bene alios rexit. Episcopus autem constituitur ad tria. Primo ut fidem doceat. Matth. ult.: *docete omnes gentes*, et cetera. Et ideo dicit *fideles.* Secundo requiritur quod populum instruat ad virtutes. Eccli. VII, 25: *filii tibi sunt? Erudi illos.* Peccata autem lasciviae magis abstrahunt a virtute. Eccli.: *lascivus et imprudens non servabunt tempus.* Et ideo dicit *non in accusatione luxuriae.* I Reg. III, 13: Heli condemnatur, quia filios de hoc non correxit. Tertio oportet, quod pertinaces corrigat. Unde dicit *aut non subditos*, id est, non obedientes. Eccli. XXX, 8: *equus indomitus evadet durus, et filius remissus evadet praeceps.* Deinde cum dicit *oportet enim*, exponit quod dixit, et primo quod dixit *sine crimine*; secundo sine quibus debet esse, ibi *non superbum.* Causa autem primi est, quia debet dispensare divina. Eccli. X, 2: *secundum iudicem populi, sic et ministri eius.* Ps. c, 6: *ambulans in via immaculata, hic*, et cetera. Deinde cum dicit *non superbum*, ostendit a quibus debet esse immunis: et primo ostendit a quibus criminibus; secundo quibus virtutibus luceat, ibi *hospitalem.* Peccatorum autem quaedam sunt carnalia, quaedam spiritualia. De primis non facit mentionem, quia omnino debent mundi esse ab eis. Eph. V, 3: *fornicatio autem et omnis immunditia, aut avaritia, nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos.* Sed tantum de spiritualibus, quae sunt quinque, quorum duo non habent locum in praelatis, scilicet invidia, quod est peccatum parvulorum. Iob V, v. 2: *parvulum occidit invidia*, praelatus autem est in summo. Item nec accidia, quia omnia ei ad votum succedunt; sed superbia, quia est in summo, et ira et cupiditas occasione temporalium, quorum est dispensator. Quantum ad primum dicit *non superbum.* Ps. c, 5: *superbo oculo et insatiabili corde, cum hoc non edebam.* Eccli. XXXII, 1: *rectorem te posuerunt? Noli extolli*, et cetera. Quantum ad secundum, primo excludit iram, cum dicit *non iracundum.* Secundo incendium irae, quod est vinum, dicens *non vinolentum.* Prov. XXIII, 29: *cui suffossio oculorum? Nonne his qui commorantur in vino*, et cetera. Tertio sequelam irae, quod est percussio. Ideo dicit *non percussorem*, id est, non crudelem. Is. l, 6: *corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus*, et cetera. Vel, *non percussorem*, id est, non percutientem conscientias aliorum pravis moribus. I Cor. VIII, 10: *et percutientem conscientiam eorum infirmam.* Quantum ad tertium dicit *non turpis lucri cupidum.* I Tim. III, 8: *non turpe lucrum sectantes.* Sap. XV, 12: *sed aestimaverunt lusum esse vitam nostram, et conversationem vitae compositam ad lucrum, et oportere undecumque etiam ex malo acquirere.* Deinde ponit bona, quae debet habere: et primo, quae pertinent ad conversationem vitae; secundo, quae ad veritatem doctrinae, ibi *amplectentem.* Et patent omnia.

Lectio 3

[87917] Super Tit., cap. 1 l. 3 Supra docuit qualem oportet esse episcopum in vita, hic ostendit qualem oportet esse in doctrina. Et primo ostendit quod ad ipsum requiritur diligentia studii; secundo ponit materiam studii; tertio eius utilitatem. Quantum ad primum dicit *amplectentem.* Aliquid enim amplectens, illud diligenter constringit, et amplexus ex dilectione fit. Oportet enim

eum scientiae inhaerere cum amplexu, id est firma adhaesione animi et cordis dilectione. Sap. VI, 14: *praeoccupat eos, qui se concupiscunt.* Prov. IV, 8: *arripe illam, et exaltabit te, glorificaberis ab ea, cum eam fueris amplexatus.* Materia studii non debent esse fabulae, nec temporalia, sed sermo fidelis, id est verus. Ps. CXLIV, 13: *fidelis dominus*, et cetera. Vel sermo fidelis, id est, fidei, in qua oportet episcopum instrui. Sed aliqui student in eis dupliciter, ut scilicet addiscant solum et operentur. Sed hoc non sufficit episcopo, sed oportet ut et alios instruat. Et ideo dicit *qui secundum doctrinam est.* I Tim. IV, 12 dicitur: *nemo adolescentiam tuam contemnat, sed esto exemplum fidelibus in verbo, in conversatione.* Utilitas est facultas exequendi officium suum. Officium autem praelati est sicut pastoris. Io. ult.: *pasce oves meas.* Pastor vero duo habet facere, scilicet pascere gregem, I Petr. V, 2: *pascite qui in vobis est gregem Dei*, item arcere lupum. Sic et episcopus pascere debet per doctrinam veram. Ier. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* Et ideo dicit *ut sit potens exhortari in doctrina.* Non dicit ut exhortetur sed *ut potens sit exhortari.* Quod est quando habet in promptu exhortationes quando est necesse exequi. Quod figuratur Exod. XXV, 27, per vectes in circulis arcae, ut arca scilicet posset portari. Lc. ult.: *potens in opere et sermone.* Et dicit *sana*, id est, absque corruptione falsitatis. Infra II, 1: *tu autem loquere quae decent sanam doctrinam.* I Thess. II, 3: *exhortatio nostra non fuit de errore, neque de immunditia*, et cetera. Item ut custodiant contra haereticos. Et ideo dicit *et eos qui contradicunt arguere*, id est, convincere. Et hoc per studium sacrae Scripturae. II Tim. III, 16: *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum.* Iob VI, 10: *nec contradicam sermonibus sanctis.* Et haec duo secundum philosophum pertinent ad opus sapientis, scilicet non mentiri de quibus novit, quantum ad primum; et mentientem manifestare posse, quantum ad secundum. Consequenter cum dicit *sunt enim multi*, ponit necessitatem dictorum. Et primo ex parte falsorum doctorum, secundo ex parte malorum auditorum, ibi *dixit quidam.* Circa primum duo facit, quia primo describit conditionem falsorum doctorum; secundo perversitatem studii ipsorum, ibi *qui universas.* Item primo ostendit eorum conditionem; secundo docet remedium contra eos, ibi *quos oportet.* Conditionem ostendit quadrupliciter. Et primo ex numero, cum dicit *multi.* Eccli. I, 15: *stultorum infinitus est numerus.* Secundo ex vitio inobedientiae, cum dicit *etiam inobedientes*, quantum ad Deum et suos superiores. Rom. I, 30: *parentibus non obedientes.* I Reg. XV, 23: *peccatum inobedientiae, sicut idololatria dicitur esse.* Tertio ex vaniloquio, cum dicit *vaniloqui*, scilicet quo ad se. Ps. XCIII, 11: *dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt.* Sap. XIII, 1: *vani sunt homines, in quibus non subest scientia Dei*; et praecipue vani sunt haeretici; ideo subiungit dicens *seductores*, scilicet quo ad inferiores. II Tim. III, v. 13: *mali homines et seductores*, et cetera. Quarto ex loco, cum dicit *maxime qui de circumcisione*, qui cogebant homines iudaizare. Phil. III, 2: *videte canes, videte malos operarios, videte concisionem.* Contra quos ponit remedium. Non enim sunt tolerandi, quia corrumperetur populus et imputaretur pastori. Ez. XIII, 5: *non ascendistis ex adverso, neque opposuistis murum pro domo Israel,* et cetera. II Tim. IV, v. 2: *argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.* Et ideo dicit *quos oportet redargui.* Deinde cum dicit *qui universas*, etc., describit horum studium; et primo describit ex damno quod inferunt; secundo ex falso quod docent; tertio ex lucro quod concupiscunt. Damnum est, quia *universas domos subvertunt.* Doctrina enim Catholica publice proponitur in Ecclesia, sed haeretici latenter;

et ideo quaerunt latibula. Prov. IX, 17: *aquae furtivae dulciores sunt, et panis absconditus suavior.* Et ideo circumeunt per domos, ut seducant praecipue mulieres. II Tim. III, 6: *ex his sunt, qui penetrant domos, et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis. Docentes quae non oportet*, id est vana et inutilia. Nec quaerunt lucrum spirituale, sed temporale; et ideo addit *turpis lucri gratia*, scilicet temporalis, vel propriae gloriae. Sap. c. XV, 12: *sed aestimaverunt lusum esse vitam nostram, et conversationem vitae compositam ad lucrum, et oportere undecumque etiam ex malo acquirere.* Deinde cum dicit *dixit quidam*, describit auditores, quia isti erant Cretenses, et ad hos refert hoc opus. Et primo ostendit conditionem; secundo dat remedium, ibi *quam ob causam.* Circa primum, primo describit conditionem per testimonium; secundo confirmat. Dicit ergo: tales sunt doctores, sed et auditores sunt similiter seducibiles iuxta testimonium cuiusdam poetae eorum, scilicet Epimenidis, quem hic Paulus dicit eorum prophetam. Ubi nota quod propheta aliquis dicitur, qui a Deo illuminatur secundum intellectum, ad cognoscendum aliqua supra communem cognitionem. Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Item qui exponit prophetias eodem spiritu, et eodem modo quo sunt traditae. Item qui

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

profert aliquid propheticum. Unde potest proferri aliquid propheticum ex quodam interiori instinctu, etiam praeter suum intellectum. Io. XI, 51: *Caiphas, cum esset pontifex, prophetavit.* Non enim prophetavit secundum suam intentionem, qui dicebat expedire eum mori, intelligens sic, ne seduceret populum. Nihilominus tamen fuit motus ad id dicendum per spiritum. Et hic modus prophetandi est apud illos, qui accipiunt primum verbum aliquorum pro omine quod etiam fit a Daemonibus. Et dicit *proprius*, quia proprie descripsit eorum conditiones. Deinde cum dicit *Cretenses*, proponit testimonium, et notat eos de tribus, scilicet de corruptione rationalis, cum dicit *semper mendaces.* Ps. LIV: *perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Item de corruptione irascibilis, cum dicit *malae bestiae*, id est, crudeles; bestiae dicuntur, quasi vastiae, quia crudeles sunt. Prov. c. XXVIII, 15: *leo rugiens, et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem.* Et dicit *malae*, quia, secundum philosophum in politicis homo quando secundum rationem operatur, est optimum animalium; sed quando declinat ad malitiam, est pessimum; quia si declinat propter crudelitatem, nulla bestia ita est crudelis. Unde dicit quod decies millies est peior malus homo quam mala bestia. Item de corruptione concupiscibilis, cum dicit *ventres pigri*, id est, pigritiam habentes ex ventre: erant enim gulosi, et tales quaerunt quietem. Lc. XII, 19: *anima, habes multa bona reposita in annos plurimos, requiesce, comede, bibe, epulare.* Confirmat autem testimonium, cum dicit *testimonium*, et cetera. Glossa: per hoc intelligimus quod doctor sacrae Scripturae accipit testimonium veritatis, ubicumque invenerit. Unde apostolus in pluribus locis recitat dicta gentilium, sicut in I Cor. XV, 33: *corrumpunt bonos mores colloquia mala.* Item Act. XVII, 28: *in ipso vivimus, movemur et sumus.* Nec propter hoc approbatur tota eorum doctrina; sed eligitur bonum, quia verum a quocumque dicatur, est a spiritu sancto, et respuitur malum. Unde dicitur Deut. XXI, 11 in figura huius, quod si quis viderit puellam in numero captivorum, debet praecidere ungues et capillos, id est, superfluitates.

Lectio 4

[87918] Super Tit., cap. 1 l. 4 Posita conditione Cretensis populi, hic ponit remedium; et primo ponit remedium reprehensionis; secundo assignat dictorum rationem, ibi *omnia munda.* Circa

primum tria facit, quia primo hortatur Titum ad reprehendendum eos; secundo reprehensionis finem ostendit, ibi *ut sani*; tertio docet debitum modum perveniendi ad finem, ibi *non intendentes.* Dicit ergo: Cretenses sunt malae bestiae, quibus scilicet debetur flagellum et castigatio. Et ideo *increpa illos dure.* Prov. c. VI, 23: *via vitae, increpatio.* Ps. LXVII, 31: *increpa feras arundinis.* Sed contra II Tim. IV, 2: *in omni patientia.* Respondeo. Duplex est ratio exhortationis huius. Una ex parte eorum qui reprehenduntur. Cretenses enim duri et pertinaces erant, et ideo dure eos reprehendi iubet; non autem Ephesii, quorum archiepiscopus erat Timotheus. Alia ex parte reprehendentium, quia et Titus fuit lenis et mansuetus, et ideo inducitur quasi ad contrarium; sed Timotheus erat rigidus, et ideo inducitur ad patientiam. Deinde cum dicit *ut sani sint in fide*, tangit finem reprehensionis. Nam homo est sanus, in quo non est corruptio. Et sic sanus est in fide, qui in nullo habet eam corruptam. Horum autem fides vitiabatur per haereticos. II Cor. XI, 3: *timeo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant a simplicitate, quae est in Christo Iesu.* I Tim. VI, 3: *si quis autem aliter docet, et non acquiescit sanis sermonibus domini nostri Iesu Christi*, et cetera. Modus perveniendi ad sanitatem est si vitent errores Iudaeorum. Unde dicit *non intendentes Iudaicis fabulis.* In lege enim erant duplicia documenta fidei, scilicet quaedam circa credenda. Item quaedam mandata religionis, quae erant servanda circa cultum Dei. Et prima vocat fabulas; secunda, mandata hominum, et non Dei. Ex quo videtur quod condemnet vetus testamentum, ut dicunt Manichaei. Sed quod dicit *fabulis*, potest referri ad eorum narrationes, praeter doctrinam legis, quae sunt fabulosa, ut Thalmuth. I Tim. I, 4: *ne intenderent fabulis et genealogiis interminatis.* Vel ipsa doctrina, quae fuit olim veritas, nunc secundum quod ipsi intelligunt, sunt fabulae; sicut illud Is. VII, 14: *virgo concipiet*, etc., fuit veritas; sed nunc quia ipsi dicunt adhuc hoc esse implendum, est fabulosum. Item mandata hominum possunt intelligi non quae sunt in lege Moysi, sed traditiones seniorum, Matth. XV, 2. Sed numquid mandatis hominum non est obediendum? Respondeo quod sic quamdiu non avertunt a veritate Dei. Et ideo subdit *aversantium se a veritate.* II Tim. IV, 4: *a veritate quidem auditum avertent*, et cetera. Simile habetur Matth. XV, 9: *sine causa colunt me, docentes doctrinas et mandata hominum.* Simile dicitur Mc. VII, 7. Vel dicendum est quod mandata, quae sunt in lege Dei, sunt facta mandata hominum. Quando enim servantur in signum futurae veritatis, sunt mandata Dei; sed quando volunt ea servare postquam corpus nostrum mortuum est legi, sunt mandata hominum. Deinde cum dicit *omnia munda*, in speciali ostendit dictorum rationem, scilicet quomodo avertunt se a veritate, et quomodo dicunt fabulas, et mandata hominum; quod est praecipue de discretione ciborum secundum legem, quam pseudo quidam dicebant esse servandam. Et ideo primo ostendit quomodo hi cibi habent se ad bonos; secundo quomodo ad malos, ibi *coinquinatis autem.* Dicit ergo: *non intendentes Iudaicis fabulis* de cibis: quia *omnia*, scilicet cibaria, *sunt munda mundis.* Sed infert: ergo adulterium est mundum mundis. Respondeo. Dicendum est quod non: quia ex hoc ipso quod adulterium est, immundat. Sed sunt munda mundis illa, quae de se non immundant. Ad haec, Matth. XV, 11: *ea quae intrant in os, non coinquinant hominem.* Ergo omne quod intrat in os, mundum est. Sed duplex est obiectio. Una quod Lev. XI, 7 dicitur, quod quando aliquod animal non ruminat, vel non scindit ungulam, est immundum. Respondeo, secundum Augustinum contra Faustum. Aliquod est immundum, vel secundum rei naturam, vel secundum significationem: puta si hoc nomen stultus, secundum se sumatur, inquantum est vox quaedam, sic non est immundum, sed bonum. Si vero secundum significationem, quia significat defectum sapientiae, et sic habet immunditiam. Actus autem illius populi erant actus prophetici. Unde porcus secundum quod res quaedam, non est immundus; sed secundum quod significat hominem voluptatibus se involventem. Sed nunc veritate veniente cessant, et utuntur cibis homines secundum suam naturam. Alia quaestio est quod Act. XV, 28 mandaverunt apostoli, quod abstinerent se a sanguine et suffocato; ergo videtur quod non sit licitum hoc comedere; non ergo *omnia munda mundis.* Respondeo. Aliqui credunt quod illud mandatum intelligatur ad litteram, et quod obligat usque modo, ut apud Graecos, et etiam aliquando apud Latinos. Aliqui autem dicunt, quod non intelligitur secundum litteram, sed secundum mysterium, ut per sanguinem intelligatur homicidium, et a suffocato, id est, oppressione pauperum. Et hoc bonum est, sed non est tota ratio praecepti; et ideo dico, quod ad litteram est praeceptum, et tamen non obligamur. Quaedam enim prohibentur quia mala sunt, et haec simpliciter sunt vitanda. Aliqua vero, quae non sunt mala simpliciter, sed pro tempore, et haec sunt servanda existente causa. Et haec apostoli prohibuerunt, non quia mala secundum se, quia Matth. XV, 11 dicit dominus contrarium. Sed ratio erat, quia conversi erant quidam ex Iudaeis, quidam ex gentibus: et ideo oportebat ad hoc quod unus populus ex eis fieret, quod uni condescenderet alius, ut Iudaeis, quibus abominabile erat comedere sanguinem et suffocatum, condescenderetur. Et ideo ad servandam pacem, instituerunt apostoli hoc esse servandum pro tempore illo. Deinde cum dicit *coinquinatis*, ostendit quomodo se habent ad malos; et circa hoc tria facit, quia primo ostendit hoc; secundo assignat causam, ibi *sed inquinatae*; tertio manifestat per signum, ibi *confitentur se nosse Deum.* Dicit ergo: cibi isti mundi sunt mundis, sed immundi *coinquinatis*, id est his qui habent conscientiam coinquinatam. Eccli. c. XIII, 1: *qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea; et infidelibus*, id est, qui habent malam fidem. Is. XXI, 2: *qui incredulus est, infideliter agit.* Sed numquid facit peccator et infidelis immundam eleemosynam? Dicendum est quod apostolus non ponit affirmativam, sed negativam. Unde non dicit, omnia, sed nihil mundum eis, quod est verum: quia nihil eis perfecte mundum est, quia nihil est mundum in actibus, nisi in finem debitum ordinatum sit. Isti autem sunt extra finem. Sed numquid aliquid est eis mundum? Sic. Sed contra: quia omne quod non est ex fide, peccatum est. Dicendum est, quod malum numquam corrumpit totum bonum. Impossibile enim est quin in peccatore quolibet sit aliquod bonum, scilicet naturae, etiam in Daemonibus: quando ergo peccator facit aliquod bonum secundum quod est peccator et infidelis, totum est peccatum ex radice. Sed si quid facit ex principio alicuius boni quod habet, ut fidei informis, vel naturae, non est immundum. Et ideo signanter dicit *coinquinatis et infidelibus*, id est, inquantum sunt huiusmodi. Comedebant enim contra conscientiam, et errabant in fide. Et ideo quod de natura sua est mundum, fecerunt sibi immundum. Cuius causa est, quia causa actuum eorum est immunda, scilicet voluntas et intellectus, quae sunt in eis depravata. Unde dicit *sed inquinatae sunt eorum mentes*, scilicet per infidelitatem, *et conscientia*, scilicet per peccatum. Bar. III, 10: *quid est, Israel, quod in terra inimicorum es, inveterasti in terra aliena, coinquinatus es cum mortuis*, et cetera. Deinde cum dicit *confitentur*, etc., ostendit fidem per signum. Si enim aliquis dicat quod eorum dicta sunt vera, immo quod habent fidem unius Dei et confitentur eum, hoc excludit. Et primo ostendit bonum quod erat in eis, scilicet quod *confitentur*, scilicet labiis exterioribus, *se nosse Deum.* Is. XXIX, 13: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Ier. XII, 2: *prope es tu ori eorum.* Secundo ostendit defectum interiorem; et primo quantum ad praesentia; secundo quantum ad futura, ibi *incredibiles.* Quo ad praesentia, quia *negant eum factis.* Qui enim peccat, inquantum est de se, negat eum factis: quia qui confitetur Deum, confitetur et eius potestatem, scilicet quod est ei obediendum. Et ideo si non obedit peccando, negat factis, confitetur ore. Sed dicis: quicumque negat Deum, est infidelis; peccatores negant Deum factis, ergo peccatores sunt infideles. Respondeo. Sicut habens scientiam in universali, potest errare in particulari; ita habens fidem in universali, in particulari tamen agibili corrumpitur, propter corruptionem affectus. I Tim. V, 8: *fidem negavit, et est infideli deterior.* Quomodo autem quo ad futura deficiunt? Certe, quia non solum negant, sed sunt indispositi ad redeundum ad Deum. Sunt enim tria per quae homo redit ad Deum, scilicet Dei gratia, Rom. V, 9: *iustificati gratia ipsius*, secundum est fides, Act. c. XV, 9: *purificans fide corda eorum*, tertium, exercitium boni operis, Rom. II, 13: *factores legis iustificabuntur.* Haec tria excludit ab ipsis: primo gratiam, ibi *cum sint abominati*, id est, non accepti ad gratiam. Secundo fidem, cum dicit *incredibiles*, id est, non apti ad credendum. Ez. c. II, 6: *increduli et subversores sunt tecum.* Tertio tertium, quia *ad omne opus bonum reprobi*, id est, reprobandi. Ier. VI, 30: *argentum reprobum vocate eos.*

Caput 2

Lectio 1

[87919] Super Tit., cap. 2 l. 1 Superius apostolus instruxit Titum quales ministros instituat ad arcendum haereticos, hic docet quid ipse circa eos faciat. Et primo proponit hoc in generali; secundo distinguit per partes, ibi *senes.* Dicit ergo: ita dixi quod oportet episcopos constituere, sed ne credas quod tu sis propter hoc alienus a cura, imo maior debet esse tibi sollicitudo ad instruendum. Ideo *tu autem loquere quae decent sanam doctrinam*, scilicet per quae fides incorrupta aedificatur. Supra I, 9: *ut sis potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.* Deinde ostendit idem per partes; et primo ponitur doctrina sana contra perversitatem vitae; secundo contra haereticos et errores, ibi *stultas autem quaestiones.* Circa primum duo facit, quia primo instruit singulas conditiones hominum; secundo generaliter omnes, cap. III, 1, ibi *admone illos.* Iterum prima in duas, quia primo ostendit quomodo instruat liberos; secundo quomodo instruat servos, ibi *servos.* Item primo ostendit quomodo instruat liberos verbo; secundo exemplo, ibi *in omnibus teipsum.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit quomodo instruat senes; secundo quomodo doceat iuvenes, ibi *adolescentulas.* Item prima in duas, quia primo ostendit quomodo instruat senes mares; secundo quomodo anus foeminas, ibi *anus.* Sciendum est autem, quod quaedam bona sunt ad quae senectus disponit, quae primo ponit; secundo quaedam bona quibus senectus contrariatur; et haec secundo ponit, ibi *sani in fide.* Inter bona vero ad quae senectus disponit, unum est contemptus delectationum; aliud est perfectio sapientiae et prudentiae. Disponit quidem senectus

ad contemptum delectationum. Iuvenum enim corpora fervent naturali calore, ex quo concitatur iuventus ad delectationes corporales, quae praecipue consistunt in cibis, et potibus, et venereis. Sed ad vitandum haec disponit senectus. Senes enim sunt mortificati. II Reg. XIX, v. 35: *numquid vigent sensus mei ad discernendum suave vel amarum?* Et ideo dicit *ut sobrii sint*, quantum ad cibos et potus, et *pudici*, quantum ad venerea. Gen. XVIII, 12: *postquam consenui, et dominus meus vetulus est, voluptati operam dabo?* Sed si senectus ad hoc disponit, quare hoc monet? Respondeo. Aliquando contingit ex magna perversitate quod senex reducitur ad puerilia peccata. Is. LXV, 20: *puer centum annorum morietur: et peccator centum annorum maledictus erit.* Et duplex est ratio quare hoc contingit. Aliter enim ad hoc movetur senex, aliter iuvenis. Iuvenis enim incitatur ad haec ex instinctu passionis; sed senex ex electione, propter duo. Nullus enim vult esse sine delectationibus, et tanto plus appetit eas, quanto maiores molestias sentit. Senex autem patitur multa incommoda et defectus naturae. Et ideo quando non habet spirituales delectationes, quaerit corporales. Secunda ratio est, quia iuvenis quandoque refraenatur per pudorem; senes autem, secundum philosophum, sunt inverecundi, quia sunt antiqui et multa experti; iuvenes autem vani et verecundabiles naturaliter: et ideo refrenantur, sed non senes. Item senectus disponit ad prudentiam, propter experimentum longi temporis. Iob XII, 12: *in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia.* Eccli. XXV, 7: *quam speciosa veteranis sapientia, et gloriosis intellectus, et consilium. Corona senum multa peritia.* Unde subdit *prudentes*. Contingit tamen aliquando senem esse fatuum. Eccli. XXV, 4: *senem fatuum et insensatum.* Et hoc est ex duobus quod senex est fatuus: prudentia enim acquiritur per exercitium; quando ergo in iuventute se in bonis non occupant, sunt in senectute imprudentes. Eccli. XXV, 5: *quae in iuventute tua non congregasti, quomodo invenies ea in senectute tua?* Item alia ratio est, quia in iuventute quandoque affluunt voluptatibus, et maxime superfluitate ciborum; et ideo desiccatur eorum cerebrum. Prov. XX, 1: *luxuriosa res est vinum, et tumultuosa ebrietas; quicumque his delectatur, non erit sapiens.* Deinde ponit ad quae contrariatur senectus: et primum est fides; secundum dilectio; tertium patientia. Quantum ad primum dicit *sani in fide*, quia sine ea *impossibile est placere Deo*, Hebr. XI, 6. Sed quod aliqui non sunt sani in fide, maxime in aliquo novo quod proponitur senibus credendum, contingit ex duobus. Primo quod senes non sunt firmi in aliquo novo propter praesumptionem sapientiae, et ideo non credunt aliis. Iob XII: *et senes sunt in nobis.* Item quia naturale vitium senum est, quod sint increduli; quia sunt experti se saepius esse deceptos. Et ideo loquuntur semper cum forte vel fere; adverbiis temperativi modi et dubitativi modi. Incredulitas autem repugnat fidei. Is. I: *qui incredulus est, infideliter agit.* Quantum ad secundum dicit *in dilectione.* Et hoc ideo, quia plenitudo legis est dilectio. Et monet ad hoc propter duo. Primo quia in senibus parum est amicitiae, quia amor nutritur per convictum. Nullus autem vult diu convivere cum tristibus. Senes autem sunt tristes, et ideo non est cum eis amicitia. Item quia senes diligunt propter utilitatem tantum, sicut iuvenes propter delectabile. Senex enim indiget sustentatione. Quantum ad tertium dicit *in patientia*, et monet ad hoc propter tria. Primo quia senes multa mala sive incommoda circumveniunt; et ideo indigent patientia contra turbationes. Alia ratio est: senes enim vivunt in memoria multorum, unde semper dicunt antiqua; iuvenes autem vivunt in spe magnorum; et ex hoc senes dupliciter ad impatientiam moventur, propter bona scilicet quae habuerunt et carent eis, unde Boetius: summa miseria est, fuisse felicem. Thren. I, 7: *recordata est Ierusalem dierum afflictionis suae, praevaricationis omnium desiderabilium suorum, quae habuerat a diebus antiquis.* Item quia vivunt in memoria, contingit quod aliqui, qui modo eos despiciunt, aliquando fuerunt peiores; et ideo turbantur. Iob XXX, v. 1: *nunc autem derident me iuniores tempore, quorum patres non dignabar ponere cum canibus meis.* Tertia ratio est, quia quanto senex appropinquat ad finem vitae, tanto magis desiderat vivere. Unde videns se deficere, magis tristatur. Deinde cum dicit *anus*, docet qualiter vetulae instruantur. Et primo docet qualiter vetulae instruantur in vita; secundo in doctrina. Item primo qualiter in habitu; secundo qualiter in victu; tertio quomodo in verbo. Quantum ad primum dicit *in habitu sancto*, id est, carentes lascivia et pompa. Et hoc convenit omni mulieri. I Pet. III, 3: *quarum non sit extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti, vestimentorumque cultus,* et cetera. I Tim. II, 9: *similiter et mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, vel veste pretiosa*, et cetera. Sed specialiter anus hoc servare debent; quia iuvencularum est propter viros suos modeste se ornare; quod intelligitur simpliciter de omni motu corporis. Eccli. c. XIX, 27: *amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo.* Quantum ad secundum dicit *non criminatrices.* Duo enim sunt in sene. Unum quod commune est senibus, scilicet quod sunt suspiciosi, quia viderunt multa mala, quae similiter praesumunt de aliis. Item in mulieribus quae specialiter sunt zelotypae, et utrumque contingit in vetula, quia ratione aetatis est suspiciosa; ratione sexus est zelotypa. Eccli. XXVI, 9: *in muliere zelotypa flagellum linguae omnibus communicans.* Et ideo *non criminatrices.* Quantum ad convictum dicit *non multo vino servientes.* Et de viris dixit *ut sobrii sint.* Et dicit, *non multo*, quia quandoque utuntur eo propter frigiditatem earum. Quantum ad doctrinam dicit *bene docentes.* Contra I Cor. XIV, 34: *mulieres in Ecclesiis taceant, non enim eis permittitur loqui, sed subditas esse.* I Tim. II, 11: *mulier in silentio discat cum omni subiectione: docere autem mulieri non permitto.* Respondeo. Dicendum est quod doctrina publica, quae fit in populo, interdicitur mulieri; sed privata, qua quis familiam docet, ei conceditur. Prov. XXXI, 1: *visio, qua erudivit eum mater sua*, et cetera. Prov. IV, 3: *nam et ego filius fui patris mei tenellus et unigenitus coram matre mea, et docebat me, atque dicebat*, et cetera. Et bene dicit *ut prudentiam doceant* magis ad anus quam ad viros, quia quandoque docent fabulas aniles magis quam proficua, et etiam quia magis ipsae conversantur cum pueris et cum familia, quam viri. Deinde cum dicit *adolescentulas*, ostendit qualiter instruat iuvenes, et primo ostendit qualiter instruat iuvenes foeminas; secundo qualiter mares iuvenes, ibi *iuvenes similiter.* Item prima in tres, quia primo ostendit qualiter se habeant ad personas coniunctas; secundo ad seipsas; tertio ad subiectos. Quantum ad primum dicit *ut viros suos ament.* Viro enim debetur amor. Prov. XII, 4: *mulier diligens corona est viro suo.* Eccli. XXV, 1: *in tribus beneplacitum est spiritui meo*, etc., et infra: *vir et mulier bene sibi consentientes.* Vel sic, *ut prudentiam doceant adolescentulas et viros*, et cetera. Sed prima expositio est melior. *Et filios diligant*, hoc est naturale. Is. XLIX, v. 15: *numquid potest mulier oblivisci infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui?* Et nota quod dicit *ut viros ament*, et *filios diligant*, quia ad viros est amor ferventior, sed ad filios naturalior. Sed quantum ad seipsas, tria dicit: unum quo ad rationem, scilicet *prudentes.* Prov. XIX, 14: *domus et divitiae dantur a parentibus, a domino autem proprie uxor prudens.* Et hoc necessarium est, quia iuventus earum et sexus contrariatur prudentiae. Aliud est quantum ad concupiscibilem, scilicet cum dicit *castas.* Tertium vero quantum ad irascibilem, cum dicit *sobrias.* Eccli. XXVI, 19: *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata.* Sed quantum ad subiectos, primo ponit curam eorum; secundo modum; tertio rationem assignat. De primo dicit *domus curam habentes.* Prov. XIV, 1: *sapiens mulier aedificat domum suam; insipiens vero instructam quoque destruet manibus.* In cura autem sunt duo observanda mulieri; sunt enim ut plurimum iracundae. Eccli. c. XXV, 23: *non est ira super iram mulierum.* Et ideo dicit *benignas*, quasi dicat: cum mansuetudine regant. Aliud est, quia quando mulier potestatem habet, nititur in contrarium viro suo. Eccli. XXV, 30: *mulier si primatum habeat, contraria est viro suo.* Ideo dicitur *subditas viris suis.* Unde dicitur Gen. III, 16: *sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui.* Et hoc ideo *ut non blasphemetur verbum Dei*, id est, non detis occasionem blasphemandi. Et haec omnia notantur Tob. X, 13 ubi dicitur, quod Raguel et Sara monuerunt filiam suam *honorare soceros, diligere maritum, regere familiam, gubernare domum, et seipsam irreprehensibilem exhibere.* Consequenter ostendit qualiter doceat mares iuvenes, scilicet *ut sobrii sint*, quod repetit, quia ebrietas est principium vitiorum. I Pet. V, 8: *sobrii estote*, et cetera.

Lectio 2

[87920] Super Tit., cap. 2 l. 2 Supra apostolus Titum docuit de quibus instruat subditos liberos. Et quia non tantum verba prosunt, sed etiam exempla, ideo docet ut se exemplum praebeat, primo generaliter; secundo specialiter, ibi *in doctrina*; tertio rationem huius assignat, ibi *ut is qui ex*, et cetera. Dicit ergo: quia aetate iuvenis es, *praebe te in exemplum omnibus bonorum operum.* Praelatus enim debet esse quasi forma existens discipulis. I Cor. XI, 1: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Io. XIII, v. 15: *exemplum dedi vobis*, et cetera. Deinde cum dicit *in doctrina*, ponit specialia, in quibus debet se praebere exemplum: primo ostendit quis debeat esse eius actus, scilicet in doctrina; unde dicit *in doctrina.* Hoc enim est proprium praelati. Ier. c. III, 15: *dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina.* Et ei maxime convenit, ut qui habet alios episcopos sub se, ut dicitur supra I, 5: *episcopos constituas*, et cetera. Ideo debet alios docendo, eis exemplum doctrinae praebere. I Tim. IV, v. 16: *attende tibi et doctrinae.* Item monet eum quantum ad vitam; et primo declinare a malo. Is. I, 16: *quiescite agere perverse.* Et ideo dicit *in integritate*, per incorruptionem. Sicut enim corpus perdit integritatem per corruptionem membrorum suorum, ita anima per corruptionem peccati. In praelato autem est integritas sensus per prudentiam, affectus per charitatem, corporis per castitatem. Thess. ult.: *integer spiritus vester, et anima, et corpus sine querela in adventu domini nostri Iesu Christi servetur.* Secundo quod sit gravis quantum ad bona quae cum charitate fiunt. Grave autem duo habet, unum quia descendit, et secundum hoc vituperatur. Ps. IV, 3: *filii hominum usquequo gravi corde*, etc.; aliud est, quod est stabile et firmum. Et ideo illi dicuntur graves, qui non de facili moventur a bono; ita hic cum dicit *in gravitate*, et hoc commendatur. Ps. XXXIV, 18: *in populo gravi laudabo te.*

Deinde ostendit qualis debet esse eius doctrina et verbum. Et dicit quod debet esse *sanum*, id est, non corruptum falsitate. II Tim. I, 13: *formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide*, et cetera. Prov. XVII, 7: *non decet principem labium mentiens.* Item quantum ad modum, cum dicit *irreprehensibile*, id est, ut proferatur tempore suo, et cum omni decentia et provocatione ad correctionem. Eccli. XX, 22: *ex ore fatui reprobatur parabola; non enim dicet illam in tempore suo.* Finis autem doctrinae est *ut is qui ex adverso est, vereatur*, etc., quasi dicat: si omnes bene se habeant, scilicet praelati et subditi, adversarii non possunt vobis nocere. I Pet. II, 15: *sic est voluntas Dei, ut benefacientes obmutescere faciatis imprudentium hominum ignorantiam.* I Tim. V, 14: *nullam occasionem dare adversario maledicti gratia.* Deinde cum dicit *servos*, docet qualiter instruat servos, et primo facit hoc; secundo eius rationem assignat, ibi *apparuit.* Circa primum tria facit, quia primo inducit servos ad subiectionem; secundo determinat modum eius, ibi *in omnibus*; tertio ostendit necessitatem doctrinae huius, ibi *ut doctrinam.* Dicit ergo: admone servos dominis suis subesse. I Pet. II, 18: *servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Col. c. III, 22: *servi, obedite per omnia dominis carnalibus, non ad oculum servientes*, et cetera. Idem dicit Ephes. VI, 5. Et quare monet hoc tam frequenter apostolus? Respondeo. Non sine causa. Haeresis enim incepit apud Iudaeos, quod servi Dei non deberent servire hominibus, et ex hoc etiam derivatum est in populo Christiano, quod dixerunt quod per Christum filii Dei facti, non deberent esse servi hominum. Sed Christus per fidem non venit tollere ordinem iustitiae, immo per fidem Christi iustitia servatur. Iustitia autem facit alios aliis subdi. Sed servitus huiusmodi est quantum ad corpus. Nam per Christum nunc liberamur a servitute quantum ad animam, sed non a servitute, nec a corruptione corporis; sed in futuro liberamur etiam a corruptione et servitute corporali. I Cor. XV, 24: *cum tradiderit regnum Deo et patri*, et cetera. Sed quod dicit *in omnibus*, potest referri primo ad hoc quod dicit *subditos*, ut intelligatur in omnibus, scilicet ad quae se extendit ius dominativae potestatis; vel ad hoc quod dicit *placentes.* Debet enim esse subiectio, primo ut serviant sine offensione, non cum murmure et tarditate. Col. I, 10: *per omnia placentes Deo.* I Cor. X, 33: *ego per omnia omnibus placeo.* Contra Gal. I, 10: *si hominibus placerem, Christi servus non essem.* Respondeo. Placere homini propter ipsum est vituperabile, sed propter Deum est laudabile. Secundo ut sint sine repugnantia; ideo dicit *non contradicentes.* Eccli. IV, 30: *non contradicas verbo veritatis.* Tertio sine fraude; unde dicit *non fraudantes.* Ubi unum removet, et alterum astruit. Removet fraudem; servis enim committuntur bona dominorum. Lc. XIX: *tradidit eis bona sua.* Astruit in omnibus bonitatem; et ideo dicit *sed in omnibus fidem bonam ostendentes.* Sed quo fine sunt haec fienda? Non quidem propter terrenum favorem sed propter gloriam Dei, unde dicit *ut doctrinam salvatoris nostri domini ornent*, et cetera. Glossa: ornamentum doctoris est honesta vita discipuli, sicut sanitas infirmi est laus medici. Doctor curator est animarum. Si ergo nos ostendimus bona opera, laudatur doctrina Christi. Is. LII, 5: *iugiter tota die nomen meum blasphematur.* Matth. V, 16: *ut videant opera vestra bona*, et cetera.

Lectio 3

[87921] Super Tit., cap. 2 l. 3 Supra apostolus instruxit Titum qualiter doceret servos et liberos, et conclusit quasi rationem, ut scilicet doctrina Christi ornaretur, hic, assignans plenam rationem dictorum, exponit quod dixit per bonam conversationem. Et primo praemittit gratiam et doctrinam Christi; secundo inducit eum ad gratiae praedicationem, ibi *haec loquere.* Item primo proponit gratiae apparitionem; secundo eius instructionem, ibi *erudiens nos*; tertio eius operationem, ibi *qui dedit.* Sciendum est autem quod gratia importat misericordiam, quia gratia est de eo quod gratis datur, et quod gratia datur hoc misericorditer datur. Misericordia autem semper in Deo fuit, tamen olim circa homines latebat. Ps. XXXV, v. 6: *domine, in caelo misericordia tua.* Ante Christum enim omnes quantumcumque essent iusti, erant sub damnatione, sed Christo filio Dei carnem assumente, *apparuit gratia.* I Tim. c. III, 16: *et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* Ps. LXXIX, 2: *qui sedes super Cherubim, manifestare.* Sed quanto quis est potentior, tanto eius gratia magis desideratur. Unde gratia Dei desideranda est; et hoc est quod dicit *gratia Dei.* Et hoc ad salvandum, unde dicit *et salvatoris nostri.* Is. LI, 8: *salus autem mea in sempiternum erit.* Haec autem gratia non proponitur uni solummodo populo Iudaeorum, sicut olim, sed *omnibus hominibus.* Is. XL, 5: *videbit omnis caro pariter, quod os domini locutum est.* Is. LII, 10: *et videbunt omnes fines terrae salutare Dei nostri.* I Tim. II, 4: *vult omnes homines salvos fieri.* Et potest dici quod in nativitate Christi apparuit haec gratia dupliciter. Uno modo et primo, quia per maximam Dei gratiam datus est nobis. Unde eius conceptio cum sit operatio totius Trinitatis, attribuitur tamen specialiter spiritui sancto, qui est principium gratiarum. Et haec gratia apparuit omnibus hominibus, et specialiter homini Christo. Io. c. I, 14: *plenum gratiae et veritatis.* Ex hac gratia, secundo, est consecuta instructio humani generis; quia ante Christum fuit mundus in ignorantia et haeresi. Is. IX, v. 2: *populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam.* Unde dicit *erudiens nos*, scilicet sicut homo erudit filium. De duobus autem erudivit nos, quia duo necessaria sunt homini, scilicet bonum opus et recta intentio. Primo ostendit quomodo Christus nos de primo erudivit; secundo, de secundo, ibi *expectantes.* Dicit ergo *ut abnegantes impietatem et saecularia desideria.* Notandum est quod dicit *impietatem et saecularia desideria*, quia omnia peccata vel consistunt in his, quae sunt directe contra Deum, quae dicuntur peccata impietatis. Pietas enim proprie est, secundum quam colimus parentes et patriam. Sed quia Deus est principalis pater noster, ideo pertinet ad cultum Dei pietas. Iob XXVIII, 28, secundum aliam litteram, ubi nos habemus sic: *ecce timor domini ipsa est sapientia*, habetur: *ecce pietas ipsa est sapientia.* Et ideo peccata contra Deum dicuntur esse impietates. Rom. I, 18: *revelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem*, et ibi loquitur de idololatria. Vel consistunt in abusu temporalium, et haec sunt saecularia desideria. Est autem saeculum spatium mensurans periodum rerum. Unde per saecularia intelliguntur res saeculares et omnia peccata quae in proximum committuntur, vel in se per earum abusum. Deinde cum dicit *sobrie*, etc., ostendit quid boni faciamus. Et dicit *sobrie*, quantum ad se; *iuste*, ad proximum; *pie* ad Deum. *Sobrie* ad se, quasi mensurate; bria enim mensura est, et hoc est si homo cum mensura rationis utatur exterioribus rebus et propriis passionibus. Unde sobrietas accipitur pro quolibet mensurato usu rerum exteriorum et extrinsecarum passionum. Sap. VIII,

7: *sobrietatem enim et sapientiam docet et iustitiam et virtutem, quibus nihil utilius est in vita hominibus. Iuste* ad proximum. Ps. X, 8: *iustus dominus et iustitiam dilexit. Pie* ad Deum. I Tim. IV, 7: *exerce te ad pietatem.* Deinde cum dicit *expectantes beatam spem*, instruit eum de fine, qui consistit in duobus, scilicet in gloria animae in morte; alius in gloria corporis, in adventu Christi. Io. V, 28: *venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei*, et cetera. Quantum ad primum dicit *expectantes beatam spem*, contra illos qui ponunt finem hominis in actu virtutum in hac vita. Sed hoc non est verum, quia etsi sobrie et pie et iuste vivamus, adhuc sumus expectantes. Iob VII, 1 et XIV, 6: *sicut mercenarii dies eius.* Is. XXX, 18: *beati omnes qui expectant eum.* Et ideo dicit *expectantes beatam spem.* Quod potest intelligi dupliciter: vel quia est spes de beatitudine; vel quia expectatio facit ipsos beatos. Quantum ad secundum dicit *et adventum gloriae magni Dei, et salvatoris nostri Iesu Christi*, scilicet per quem resurgent corpora nostra. Qui enim diligit amicum, cum desiderio expectat eum. II Tim. IV, 8: *non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum eius.* Lc. XII, 36: *vos similes hominibus expectantibus dominum suum.* Et dicit *adventum gloriae*, quia primus adventus fuit humilitatis. Phil. II, 8: *humiliavit semetipsum*, et cetera. Matth. XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Et ille erit gloriae, quia sua divinitas omnibus innotescet. Lc. XXI, 27: *et tunc videbunt filium hominis venientem in nubibus cum potestate magna et maiestate.* Et dicit *magni Dei*, contra Arrium, qui dixit filium non aequalem patri. Et bene magnus, quia dicitur Rom. IX, 5: *qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* I Io. ult.: *ut simus in vero filio eius*, et cetera. Item est salvator. I Tim. II, 3: *hoc enim bonum est et acceptum coram salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri*, et cetera. Quia ad hoc venit, et hoc importat nomen eius. Matth. I, 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Et addit *Christi*, scilicet qui est unctus, in quo intelligitur unio divinitatis ad humanitatem. Aliqui enim dicuntur uniti; sed non ita quod habeant essentiam divinitatis unitam, sed quia participant eius aliquid; sed Christo est unita divinitas. Ps. XLIV, 8: *unxit te Deus, Deus tuus*, et cetera. Deinde cum dicit *qui dedit semetipsum*, ostenditur operatio gratiae. Et primo ostendit beneficium gratiae passionis eius; secundo passionis fructum, ibi *ut nos redimeret.* Dicit ergo: dico quod est noster salvator, et quomodo? *Quia dedit semetipsum pro nobis.* Eph. V, 2: *ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo.* Fructus eius dicitur liberatio et sanctificatio. Liberatio, cum dicit *ut nos redimeret ab omni iniquitate.* Io. VIII, 34: *qui facit peccatum, servus est peccati.* Primus enim homo ex peccato suo redactus est in servitutem peccati, ex qua servitute inclinabatur ad aliud peccatum; sed Christus satisfecit per suam passionem; et ideo sumus redempti a servitute. Is. XLIII, 1: *noli timere, quia redemi te*, et cetera. Et non solum ab originali, sed ab omnibus, quae quis sua voluntate superaddidit. Sanctificatio in bono ponitur, cum dicit *ut mundaret sibi populum*, id est, ut sanctificaret populum, sic scilicet ut essemus populus eius, id est, ei consecratus. I Petr. II, 10: *qui aliquando non populus eius, nunc autem populus eius. Acceptabilem*, scilicet Deo per rectam fidem et intentionem. Prov. XIV, 35: *acceptus est regi minister intelligens.* Vel *acceptabilem*, id est, peculiarem. Deut. VII, 6: *te elegit dominus Deus tuus ut sis ei populus peculiaris.* Sed oportet etiam quod extra sint opera bona, unde dicit *sectatorem bonorum operum.* Rom. XIII, 3: *bonum fac, et habebis laudem ex illo.* Gal. VI, 9: *bonum autem facientes, non deficiamus.* Deinde cum dicit *haec* *loquere*, etc., inducit eum ad praedicationem gratiae, et circa hoc duo facit; quia primo hortatur eum ad praedicandum; secundo instruit praedicandi modum, ibi *cum omni*, et cetera. Dicit ergo *loquere* spectantia ad credenda, *exhortare* ad agenda. I Thess. II, 3: *exhortatio nostra non de errore, neque de immunditia, neque in dolo. Argue* male agentes. I Tim. V, 20: *peccantes coram omnibus argue.* Et hoc *cum omni imperio*, id est, cum auctoritate, quia loquitur ut instrumentum, vel minister Dei. Et ideo cum fiducia divinae auctoritatis. Est tamen loquendum in exhortando quandoque cum prece, considerando infirmitatem propriam. Prov. XVIII, 23: *cum obsecrationibus loquitur pauper*; quandoque cum imperio, considerando auctoritatem commissam. II Cor. ult.: *an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?* Vel cum mansuetudine ad bonos, cum auctoritate ad obstinatos. Habet autem moneri, et cum imperio arguat, quia naturaliter fuit mitis. I Tim. IV, v. 12: *nemo adolescentiam tuam contemnat.*

Caput 3

Lectio 1

[87922] Super Tit., cap. 3 l. 1 Supra apostolus posuit particulares admonitiones pertinentes ad singulos status, hic ponit generales ad omnes. Et primo ponit ipsas; secundo rationem ipsarum, ibi *eramus*; tertio inducit Titum ad utrorumque praedicationem, ibi *et de his volo te.* Circa primum duo facit, quia primo monet omnes qualiter se habeant ad superiores; secundo quomodo ad aequales, ibi *neminem blasphemare.* Item prima in duas, quia primo ostendit quod superioribus debent subditi reverentiam subiectionis; secundo obedientiam iussionis, ibi *dicto obedire.* Dicit ergo: dixi de quo moneas praedictos, sed *admone illos*, id est, omnes, *principibus*, id est, maioribus, scilicet regibus et huiusmodi, *et potestatibus*, id est, aliis officialibus, *subditos esse.* I Pet. II, 13: *subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi tamquam praecellenti, sive ducibus tamquam ab eo Missis.* Rom. XIII, 1: *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Et haec monitio necessaria est, primo ad tollendum errorem circa Iudaeos, qui dicunt non esse obediendum mandatis hominum; secundo ut nullam inquietudinem facerent in Ecclesia; tertio quia tenentur ad obedientiam iussionis. Hebr. ult.: *obedite praepositis vestris, et subiacete eis*, et cetera. Et dixit *dicto obedire*, id est, ad solum verbum praesidis. I Reg. XV, 22: *melior est enim obedientia, quam victimae.* II Thess. III, 14: *si quis non obedierit verbo nostro, per epistolam, hunc notate.* Non solum autem est necessaria promptitudo, sed discretio. Unde dicit *ad omne opus bonum*, alioquin non esset obediendum; tunc enim magis Deo obediendum est, quo maior est. Act. IV, 19: *si iustum est in conspectu Dei, vos potius audire, quam Deum, iudicate.* Unde milites non tenentur obedire in bello iniusto. Deinde cum dicit *neminem*, ostendit qualiter se habeant erga aequales. Et primo quoad vitationem mali; secundo quoad operationem boni, ibi *sed modestos.* Monet autem eos specialiter de verbis, quia in primitiva Ecclesia pauci peccabant factis. Verbis autem aliquis peccat, primo contra personam alterius, si ei improperia inferat. Unde dicit *neminem blasphemare.* Sed contra: quia blasphemia est relatio criminis in Deum, non ergo est blasphemia in proximum.

Respondeo. Inquantum dilectio proximi refertur in dilectionem Dei, et honor proximi in honorem Dei, sic eius improperium est in Deum. Sumitur ergo hic blasphemare, pro qualibet maledictione occulta vel manifesta. II Pet. II, 10: *sectas non metuunt introducere blasphemantes.* Secundo quis peccat contra proximum propter res exteriores. Et ideo dicit *non litigiosos esse.* Ubi est sciendum, quod tria sunt genera hominum: quidam eorum sunt virtuosi, et duo vitiosi. Quidam enim omnibus verbis auditis in nullo contristantur, et hi sunt adulatores. Et quidam omni verbo resistunt, et hi litigiosi sunt. Contra hos loquitur hic. Ideo dicitur II Tim. II, 24: *servum autem domini non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes.* Prov. XX, 3: *honor est homini, qui se separat a contentionibus.* Sed medium tenens, ut quandoque delectetur verbis, quandoque contristetur, est virtuosus. II Cor. II: *si contristavi vos epistola, non me poenitet*, et cetera. Deinde cum dicit *sed modestos*, ostendit quomodo se habeant in operatione boni. Et primo in exterioribus actibus, dicens *sed modestos.* Est autem modestia virtus, per quam aliquis in omnibus exterioribus modum tenet, ut non offendat cuiusquam aspectum. Phil. IV, 5: *modestia vestra nota sit omnibus hominibus.* Prov. XXII, 4: *finis modestiae, timor domini, divitiae, gloria, et vita*, et cetera. Quanto autem quis est impetuosior in interioribus affectibus, tanto refraenatur difficilius etiam in exterioribus. Talis autem est inter omnes affectus ira. Et ideo contra hoc ponit mansuetudinem, quae moderatur passiones irae. Unde dicit *omnem mansuetudinem ostendentes ad omnes homines.* Matth. XI, v. 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Iac. I, 21: *in mansuetudine suscipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras.* Deinde cum dicit *eramus enim et nos*, etc., assignat rationem praedictorum, et maxime huius ultimi, scilicet quod sint mansueti. Possent enim dicere: quomodo erimus mansueti ad infideles, quomodo ad malos? Non enim hoc possumus. Respondet: considera te qualis fueris. Et ideo contra iram optimum remedium est recognitio fragilitatis propriae. Et ideo primo ponit statum eorum praeteritum; secundo ostendit unde venerunt ad statum perfectionis, ibi *cum autem benignitas.* Item primo ponit defectus pertinentes ad intellectum; secundo ad affectum, ibi *servientes.* Intellectus autem potest dupliciter deficere: vel quia deficit a vera cognitione, sicut per ignorantiam negationis; vel quia incidit in opinionem falsi. Verum autem in rebus divinis dupliciter aliqui percipiunt. Quidam enim solum per fidem, quidam praegustando per lumen sapientiae per apertam aliquam cognitionem. Unde quantum ad secundum dicit *eramus enim insipientes*, id est privati ista sapientia. Lc. XXI, 15: *dabo vobis os et sapientiam*, et cetera. Quantum ad primum dicit *et increduli*, id est, infideles. Ez. II, 6: *increduli et subversores sunt tecum.* Sed erramus incidentes in contrariam opinionem. Unde dicit *errantes*, id est, falsum pro vero tenentes. Is. XIX, 14: *errare fecerunt Aegyptum in omni opere suo.* Deinde ponit ea quae pertinent ad corruptionem affectus: et primo quantum ad se; secundo quantum ad alios, ibi *in malitia*, et cetera. Affectus autem hominis tunc est rectus, quando servit rationi, et utitur licitis delectationibus secundum rationem. Quando ergo non sequitur rationem, sed sua desideria, tunc corrumpitur. Unde dicit *servientes desideriis et voluptatibus variis.* Voluptates respiciunt peccata delectationum carnalium, ut sunt luxuria et gula. Desideria vero quaelibet alia vita, ut sunt ambitio et avaritia, et huiusmodi. Eccli. XVIII, 30: *post concupiscentias tuas non eas, et a voluptate tua avertere.* Rom. VI, 12: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis eius.* II Tim. III, 4: *voluptatum amatores magis quam Dei.* Deinde cum dicit *in malitia et invidia* *agentes*, ponit peccata in ordine ad alios: et primo malitiam, quae est voluntas nocendi alteri; effectus enim denominatur a fine. Qui ergo intendit inferre malum, dicitur malitiosus. Iac. I, 21: *propter quod abiicientes omnem immunditiam et abundantiam malitiae.* Secundo ponit invidiam, quae dolet de proximi bono, sicut malitia infert malum. Prov. XIV, 30: *putredo ossium, invidia.* Tertio ponit odium. Unde dicit *odibiles*, scilicet vel Deo, per hoc quod faciunt peccatum. Sap. XIV, 9: *similiter odibiles sunt Deo impius et impietas eius.* Rom. I, 30: *detractores Deo odibiles.* Vel proximo, quando faciunt illud unde proximus eos odio habere debeat. Et addit *odientes invicem*; quasi dicat: et nos etiam odiebamus alios. I Io. III, 15: *qui odit fratrem suum, homicida est.* Deinde cum dicit *cum autem benignitas*, ostendit statum salutis nostrae, cuius ordinem et processum primo describit; secundo confirmat dictum, ibi *fidelis sermo.* Circa primum quatuor facit, quia primo ostendit causam salutis; secundo rationem salvandi, ibi *non ex operibus iustitiae*; tertio modum eius, ibi *per lavacrum*; quarto finem, ibi *ut iustificati.* Causa autem nostrae salutis est charitas Dei. Eph. II, 4: *Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos*, et cetera. Hanc charitatem describit, primo quantum ad affectum; secundo quantum ad effectum. Interior charitatis affectus designatur in benignitate, quae dicitur bona igneitas. Ignis autem significat amorem. Cant. VIII, 6: *lampades eius, lampades ignis atque flammarum.* Benignitas ergo est amor interior, profundens bona ad exteriora. Haec ab aeterno fuit in Deo, quia amor eius est causa omnium. Ioel c. II, 13: *benignus et misericors est*, et cetera. Sed hoc quandoque non apparebat. Is. c. LXIII, 15: *ubi nunc zelus tuus et fortitudo tua, multitudo viscerum tuorum et miserationum tuarum? Super me continuerunt se.* Sed per effectum apparuit, quod designatur cum dicit *humanitas*: quod dupliciter potest intelligi, vel secundum quod significat humanam naturam, quasi dicat *apparuit benignitas et humanitas*, quando Deus ex benignitate est homo factus. Phil. II, 7: *habitu inventus ut homo.* Ps. LXIV, 12: *benedices coronae anni benignitatis tuae.* Vel secundum quod designat virtutem, quae consistit in exteriori subventione in defectibus aliorum. Unde humanum esse, est condescendere. Act. ult.: *barbari autem praestabant non modicam humanitatem nobis.* Sic Deus condescendit nostris defectibus. Ps. CII, 14: *ipse cognovit figmentum nostrum.* Et hoc *salvatoris*, quia, ut dicitur Ps. XXXVI, 39: *salus autem iustorum a domino.* Deinde cum dicit *non ex operibus*, etc., ponit rationem salvandi; et primo excluditur ratio praesumpta; secundo ostenditur ratio vera. Ratio praesumpta est, quod propter merita nostra simus salvati; quod excludit, cum dicit *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos.* Rom. XI, 5: *reliquiae secundum electionem gratiae Dei salvae factae sunt.* Deut. IX, 5: *non propter iustitias tuas et aequitates cordis tui ingredieris, ut possideas terram eorum*, et cetera. Sed vera ratio est sola misericordia Dei, unde dicit *sed secundum suam misericordiam*, et cetera. Thren. III, 22: *misericordiae domini, quod non sumus consumpti.* Lc. I, 50: *et misericordia eius a progenie in progenies.* Modus salutis adipiscendae est per Baptismum, quem primo ponit; secundo effectum eius; tertio causam. Dicit ergo *per lavacrum*, id est, salvati sumus per ablutionem spiritualem. Eph. c. V, 26: *mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Zac. XIII, 1: *erit fons patens domui David, et habitantibus Ierusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatae.* Quantum ad effectus eius subdit *regenerationis et renovationis.* Pro quo sciendum est, quod homo indigebat duobus in statu perditionis, quae consecutus est per Christum, scilicet participatione divinae naturae, et depositione vetustatis. Erat enim separatus a Deo. Is. LIX, 2:

iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum, et peccata vestra absconderunt faciem eius a vobis ne exaudiret. Et erat inveteratus. Bar. III, 11: *inveterasti in terra aliena.* Sed primum consequimur per Christum, scilicet per participationem naturae divinae. I Pet. II: *ut per hoc efficiamur consortes divinae naturae.* Sed nova natura non acquiritur nisi per generationem. Sed tamen haec natura ita datur, quod etiam remanet nostra, et ita superadditur. Sic enim generatur participatio in filium Dei, quo non destruitur homo. Io. III, 7: *oportet vos nasci denuo.* Et ideo dicitur generatio. Iac. I, 18: *voluntarie genuit nos verbo veritatis suae.* Homo etiam per Christum deposuit vetustatem peccati renovatus ad integritatem naturae, et hoc vocatur renovatio. Eph. IV, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Sed quae est causa huius effectus, ut cor abluat? Haec virtus est a sancta et individua Trinitate. Matth. ult.: *in nomine patris, et filii, et spiritus sancti*, et cetera. Unde et Christo baptizato pater in voce, filius in carne, spiritus sanctus in columbae specie apparuerunt. Et ideo dicit *spiritus sancti*, id est, quam spiritus sanctus facit. Ps. CIII, 30: *emitte spiritum tuum*, et cetera. Item est regeneratio per spiritum. Gal. IV, 6: *misit Deus spiritum filii sui in corda vestra clamantem: abba pater.* Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: abba pater.* Sed hunc spiritum dat Deus pater, *quem effudit in nos abunde*, ut designet copiam gratiae in Baptismo; unde fit plena peccatorum remissio. Ioel II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem*, et cetera. Is. XLIV, v. 3: *effundam spiritum meum super semen tuum.* Et propter diversa dona gratiarum. Iac. I, 5: *qui dat omnibus affluenter, et non improperat.* Hoc etiam datur *per Christum Iesum.* Io. c. XVI, 7: *Paraclitus quem ego mittam vobis*, et cetera. In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet, quod Christus det spiritum sanctum. Quantum quidem ad divinam, quia est verbum, ex quo simul et a patre procedit ut amor. Amor autem in nobis procedit ex conceptione cordis, cuius conceptio est verbum. Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem eius, ita quod per eum ad omnes derivatur. Io. I, 14: *plenum gratiae et veritatis.* Et paulo post: *et de plenitudine eius omnes nos accepimus gratiam pro gratia.* Et cap. III, 34: *non enim ad mensuram dat Deus spiritum*, et cetera. Et ideo Baptismus et alia sacramenta non habent efficaciam, nisi virtute humanitatis et passionis Christi. Deinde cum dicit *ut iustificati gratia ipsius*, ponitur finis salutis nostrae, quae est participatio vitae aeternae. Unde dicit *haeredes.* Idem autem est iustificati et quod prius dixerat regenerati. In iustificatione impii sunt duo termini, scilicet a quo, qui est remissio culpae, et haec est renovatio, et ad quem, qui est infusio gratiae, et hoc ad regenerationem pertinet. Dicit ergo: ideo verbum caro factum est, ut iustificati, id est renovati per gratiam, quia iustificatio non fit sine gratia. Sed numquid Deus posset remittere culpam sine gratiae infusione? Videtur quod sic, quia a principio poterat constituere hominem esse sine gratia et culpa. Respondeo. Dicendum est, quod aliud est de homine, qui numquam offendit, quia sic potest esse sine gratia et sine culpa; et aliud est de homine, qui iam peccavit, qui non potest esse quin odiatur, vel diligatur; et si a Deo diligitur, oportet quod diligat, et si diligit, oportet quod praestetur ei gratia: quia sine gratia non diligit, et quod etiam per hoc efficiantur haeredes. I Pet. I, 4: *haereditatem incorruptibilem, et incontaminatam, et immarcescibilem conservatam in caelis in vobis*, et cetera. Et hoc *vitae aeternae.* Ps. XV, 6: *funes ceciderunt mihi in praeclaris, etenim haereditas mea praeclara est mihi*, et cetera. Sed quomodo haeredes? *Secundum spem*, quia iam non est spes huius vitae. Rom. V, 2: *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Deinde cum dicit *fidelis sermo est*, probat dicta de salute nostra et spe; quasi dicat: hoc dictum est fidele. Apoc. ult.: *haec verba fidelissima et vera sunt.* Deinde cum dicit *et de his volo*, mandat hoc praedicari. Et primo ponit praeceptum; secundo rationem assignat, ibi *haec sunt.* Dicit ergo *et de his*, scilicet quae ad Dei beneficia, reprehensionem peccatorum, documenta fidei et morum, *volo te confirmare*, scilicet alios. Iob IV, 4: *vacillantes confirmaverunt sermones tui.* Act. XV, 32: *et confirmaverunt eos.* Et ratio huius est *ut curent*, et cetera. Quod potest intelligi de praelatis; quasi dicat: volo quod confirmes viatores, id est, praelatos, *ut*, ipsi, *curent praeesse* his *qui credunt Deo*, scilicet fidelibus in bonis operibus. I Pet. II, v. 12: *ex bonis operibus vos considerantes, glorificent Deum.* Matth. V, 16: *ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum. Haec* verba *sunt bona*, quia de bonitate Dei. Matth. XII, 35: *bonus homo de bono thesauro profert bona. Et utilia hominibus.* Is. XLVIII, 17: *ego dominus Deus tuus docens te utilia.*

Lectio 2

[87923] Super Tit., cap. 3 l. 2 Supra apostolus docuit Titum qualia ad instructionem populi proponat, nunc ostendit quae vitet in doctrina. Et primo facit hoc; secundo scribit quaedam familiaria, ibi *cum misero.* Item prima in duas, quia primo ostendit quomodo vitet inutilia et aliena dogmata; secundo quomodo vitet haereticos, ibi *haereticum.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit quae sunt vitanda in sua doctrina; secundo rationem assignat, ibi *sunt enim.* Notandum est autem circa primum quod ad eum, qui profitetur doctrinam alicuius scientiae, primo pertinet, ut satisfaciat quaestionibus quae moventur in illa; secundo ut per se aliqua tractet; tertio ut disputet cum resistentibus; et quarto quod doceat quid circa eam sit vitandum. In aliis autem scientiis nullus sapiens cuilibet quaestioni respondet, sed tantum ad eas, quae pertinent ad suam scientiam. Ita doctor veritatis non debet cuilibet quaestioni respondere. Stultitia enim sapientiae opponitur. Haec autem doctrina est sapientiae. Deut. IV, v. 6: *haec enim sapientia vestra, et intellectus coram populis.* Ideo dicit *stultas quaestiones.* Quaestiones ergo adversantes intentionibus doctrinae istius, stultae sunt. Adversantur autem ei illa, quae sunt indisciplinabilia. Iob c. XXXIV, 35: *Iob autem stulte locutus est, et verba illius non sonant disciplinam.* Item quando manifestum proponitur ut dubium, scilicet quaecumque debet aliquis per se tenere in scientia. Et haec sunt quae spectant ad instructionem fidei et eruditionem morum. Et quaedam sunt quae debet vitare. Unde dicit *genealogias.* Ponuntur enim genealogiae in Scripturis propter mysteria, et propter intellectum historialem. In resistendo impugnantibus debet vitare *contentiones et pugnas.* Quando enim est disputatio ad inquisitionem veritatis, est laudabile; sed quando est contentio ad ostendendum quid sit tenendum, et quid vitandum, tales sunt vitandae. Prov. XX, 3: *honor est homini, qui separat se a contentionibus.* II Tim. II, 14: *noli verbis contendere.* Pugnae legis sunt, quae non ex vitio disputantium, sed quae oriuntur ex contrarietate in Scriptura, vel rationibus contrariis. Sed numquid huiusmodi semper sunt vitandae? Dicendum est: in Scriptura sacra, secundum veritatem,

nihil est contrarium. Sed si aliquid apparet contrarium, vel est, quia non intelligitur, vel quia corrupta sunt vitio scriptorum, quod patet specialiter in numeris et genealogiis. Et ideo haec, quia determinari non possunt, vult quod vitentur. Et hoc ideo, quia *inutiles sunt.* Et doctor ad duo intendere debet, scilicet ad utilitatem, et ad veritatem. Prov. VIII, 7: *veritatem meditabitur guttur meum*, et cetera. Is. c. XLVIII, 17: *ego dominus Deus tuus docens te utilia.* Non est ergo intromittendum se de inutilibus, et quae non habent solidam veritatem. Scire enim singularia, ut sunt genealogiae, non est ad perfectionem intellectus, nec ad instructionem morum, nec fidei. Et sunt *vanae*, quia non habent solidam veritatem. Deinde cum dicit *haereticum*, ostendit qui sunt vitandi inter homines; et primo ostendit quod haeretici; secundo ostendit rationem huius, ibi *sciens quia.* Dicit ergo *haereticum hominem.* Ubi notandum est, quid faciat esse haereticum, et accipienda est prima ratio huius nominis haereticus. Non enim dicitur a divisione, sed ab electione, ut dicit Hieronymus; in Graeco enim haeresis dicitur electio. Unde haereticus, id est, electivus, quasi pertinaciter adhaerens sectae alicuius, quam elegit. Unde sciendum est, quod omnis haereticus est errans, et non e converso, propter duo. Primo ex parte materiae circa quam errat, puta si non est circa finem vitae humanae, vel circa id quod ad fidem pertinet et bonos mores. Talis enim sic errans non est haereticus. Si vero erraret circa ea quae sunt ad finem vitae humanae, semper est haereticus. Et dico finem vitae humanae, quia apud antiquos erant sectae ponentes diversum finem, ut patet de Stoicis et Epicureis. Vel circa fidem; et sic si aliquis diceret Deum non esse trinum et unum, et fornicationem non esse peccatum, est haereticus. Secundo ex parte electionis, quia eligens, si non est pertinax, sed est paratus corrigi secundum Ecclesiae determinationem, et sic non est ex malitia, sed ex ignorantia, non est haereticus. Hunc ergo *devita*, propter periculum. II Tim. II, 17: *sermo eorum ut cancer serpit.* Item nec aliquis communicet peccatis eorum, ne videatur eis consentire. II Io. cap. unico: *si quis venerit ad vos, et hanc doctrinam non affert*, et cetera. Item propter poenam. Num. XVI, 26: *recedite a tabernaculis hominum impiorum, et nolite tangere quae ad eos pertinent*, et cetera. Vult tamen quod moneatur, et si non dimittit, tunc est haereticus et vitandus. Et dicit *post primam et secundam correptionem.* Sic enim fit in Ecclesia in excommunicationibus. Et ratio est, quia numerus omnis rei habet principium, medium, et finem. Ideo accipitur ut sufficiens ad omnia. II Cor. ult. v. 1: *ecce iam tertio hoc venio ad vos*, et cetera. Item propter perfectionem numeri ternarii. Ratio autem devitationis est, quia cum errante agendum a principio, ut corrigatur. Matth. IX, 12: *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus.* Et ideo non est dimittendum quousque videatur si curari poterit; sed si non potest sanari, tunc est dimittendus. Lc. XIX, 22: *ex ore tuo te iudico, serve nequam.* Deinde cum dicit *cum misero*, scribit quaedam familiaria. Et primo quaedam disponenda circa ipsum; secundo epistolam terminat in salute. Dicit ergo *cum misero*, et cetera. Hi duo discipuli erant apostoli. Alios misit quia volebat quod Titus iret ad eum, nec determinat ei tempus, sed locum: eo enim indiguit in adiutorium praedicationis. Voluit tamen praemitti *Arthemam*, et ostendit quid de eis disponat; secundo obiectioni respondet, ibi *discant autem et vestri.* Apollo iste, de quo Act. XIX, 1, erat episcopus Corinthiorum, propter quorum culpam dimisit eos, et ivit Cretam ad Titum, sed, correctis Corinthiis, apostolus revocat eum. Vocat autem Zenam legisperitum, licet et Apollo esset valde doctus, quia in Iudaismo habuit hanc dignitatem. Ratio autem quare istos vult praemitti, et non Titum, est quia Titus necessarius erat apud Cretam propter episcopatum, isti autem non habebant aliquam curam. Et dicit *ut nihil illis desit*, quasi dicat: si non habes, provideant subditi tui. Et ideo subiungit *sic discant vestri*, scilicet fideles providere, sicut faciunt Iudaei. Et dicit *vestri*, scilicet subditi, discant excellere Iudaeos, et alios de Asia, qui suis praedicatoribus et indigentibus provident. Et dicit *ad usus necessarios*, id est, in casibus necessitatis. I Tim. VI, 8: *habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus.* Ratio autem quare praesint, est *ut non sint infructuosi.* I Cor. IX, 7: *quis plantat vineam, et de fructu eius non edit?* et cetera. Populus ergo si est ut vinea domini, debet ferre fructum, non solum spiritualem, sed etiam temporalem, ut exinde cultores sustententur, alias essent infructuosi. Matth. VII, 19: *omnis arbor, quae non facit fructum bonum, excidetur.* Deinde salutat eos primo ex parte aliorum; secundo rogat, quod salutent alios; tertio ponit suam. Quantum ad primum dicit *salutant*, etc., id est, salutem optant. Secundo dicit *saluta eos qui nos amant in fide* Christi existentes, quia non est conventio fidelis cum infideli. II Par. XIX, 2: *impio praebes auxilium, et his qui oderunt dominum amicitia iungeris.* Vel *qui nos amant in fide*, id est, fideli affectu. Eccli. VI, 15: *amico fideli nulla est comparatio. Gratia Dei*, scilicet quae est principium omnium bonorum. Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Et dicit *vobis*, quia non scribit uni propter utilitatem ipsius tantum, sed propter totam Ecclesiam. Deo gratias.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Philemonem lectura

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87924] Super Philem., pr. *Servus si est tibi fidelis, sit tibi quasi anima tua*, et cetera. Eccli. XXXIII, 31. Ostendit sapiens tria circa dominum et servum, scilicet quid requiratur ex parte servi; item qualis debet esse affectus domini ad servum; item qualis usus servi. Ex parte servi requiritur fidelitas, in qua est bonum servi, quia et quod est et omnia sua debet dare domino. Matth. XXIV, 45: *fidelis servus et prudens*, et cetera. Et dicit *si est fidelis*, quia fidelitas apud paucos est. Prov. c. XX, 6: *virum fidelem quis inveniet?* Talis ergo servus debet haberi a domino, sicut amicus in affectu. Unde dicit *sit tibi sicut anima tua.* Hoc enim est proprium amicorum, ut eorum anima una sit in nolendo et volendo. Act. IV, 32: *multitudinis credentium erat cor unum et anima una.* In quo datur intelligi, quod est quidam consensus inter dominum et servum, quia servus fidelis transit in amicum. Usus eius est, ut tractetur ut frater; nam frater est, et quantum ad generationem naturae, quia eodem auctore. Iob XXXI, 13: *si contempsi subire iudicium cum servo meo.* Mal. II, 10: *numquid non unus pater omnium nostrum? Numquid non Deus unus?* Et quantum ad generationem gratiae, quae est eadem. Gal. III, 27 s.: *quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis; non est Iudaeus, neque Graecus, non est servus, neque liber, non est masculus, neque foemina, omnes enim vos unum estis in Christo Iesu.* Matth. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis.* Haec autem verba conveniunt materiae huius epistolae. Sicut enim supra ostendit qualiter spirituales praelati habeant se ad subditos: sic hic qualiter temporales domini ad temporales servos, et quomodo servus fidelis quoad dominum eius.

Lectio 1

[87925] Super Philem., l. 1 Epistolae occasio ex hoc est. Apud enim Colossenses quidam Christianus magnus habuit quemdam servum, qui furtim fugiens Romam, ab apostolo est baptizatus, pro quo et scribit. Et primo ponitur salutatio; secundo epistolaris narratio. In salutatione primo ponit personas salutantes; secundo salutatas; tertio bona optata. Dicit ergo *Paulus*, quod est nomen venerandum omnibus fidelibus, qui sunt docti ab eo. *Vinctus.* II Tim. II, 9: *laboro usque ad vincula.* Nam tunc vinctus erat Romae. Sed *Iesu Christi*, ubi ostenditur causa vinculorum. Laudabile enim valde est vinctum esse propter Christum; in hoc enim est beatificandus. Matth. V, 10: *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam,* et cetera. I Pet. c. IV, 15: *nemo vestrum patiatur quasi homicida, aut fur, aut maledicus, aut alienorum appetitor; si autem ut Christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine.* Act. V, 41: *ibant apostoli*, et cetera. *Et Timotheus frater.*

Fratres sunt quantum ad perfectam fidem. Phil. II, 20: *neminem habeo tam unanimem, qui sincera affectione pro vobis sollicitus sit.* Ipsi autem Timotheum adiungit, ut facilius impetret, quia impossibile est preces multorum non exaudiri. Deinde ponit personas salutatas. Et primo ponitur persona principalis salutata; secundo adiuncta. Item primo ponit maritum et uxorem, qui dominium domus habent, quibus obligatur servus. *Philemoni dilecto nostro adiutori, et Appiae sorori charissimae. Dilecto* dicit propter bona opera. Io. XIII, 34: *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem. Adiutori*, quia subministrabat sanctis. Prov. XVIII, v. 19: *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma.* Secundo ponitur persona adiuncta, cum dicit *Archippo commilitoni nostro*, qui ita erat potens Colossis, quod omnes Christiani erant sub umbra eius. Et ideo inducit totam Ecclesiam ibi, cuius erat episcopus, sic scribens, Col. ult.: *dicite Archippo: vide ministerium, quod accepisti*, et cetera. Et dicit *Archippo commilitoni*, quia omnes praelati sunt sicut spirituales milites Ecclesiae. II Cor. c. X, 4: *arma militiae nostrae non sunt carnalia*, et cetera. Et addit *et Ecclesiae*, et cetera. Hos superinducit, ut moveant eum ad exaudiendum. Bona optata exponuntur, ut consuetum est. Deinde cum dicit *gratias ago*, ponitur epistolaris narratio. Et primo ponitur gratiarum actio; secundo petitio, ibi *propter quod*; tertio conclusio, ibi *itaque, fratres.* Item primo gratiarum actio ponitur; secundo materia actionis gratiarum, ibi *audiens*; tertio causa propter quam Deo gratias agit, ibi *gaudium enim magnum.* Dicit ergo *gratias ago Deo meo.* Col. III, 15: *et grati estote.* Phil. IV, 6: *cum gratiarum actione.* Quasi dicat: ita ago gratias de praeteritis, ut orem tamen pro futuris. Et ideo dicit *semper memoriam tui faciens*, et cetera. Phil. I, 7: *eo quod habeam vos in corde, et in vinculis meis.* Is. XLIX, 15: *numquid potest mulier oblivisci infantem suum*, et cetera. Ponendo autem materiam gratiarum actionis et orationis, ostendit quid pro eo petendo orat. Materia autem huius erat necessaria et bona Philemoni, scilicet et charitas et fides: sine enim charitate nihil aliorum valet, et per eam omnia habentur. I Cor. XIII, 1: *si linguis hominum loquar*, et cetera. Item, sine fide nullus Deum amare potest, quia non cognoscit vere Deum. De spe autem mentionem non facit, quia media est; et in his intelligitur. Sed in quo habes fidem et charitatem? *In domino Iesu.* I Cor. ult.: *si quis non amat dominum nostrum Iesum Christum, anathema sit.* Et hoc est necessarium, quia ex Christo dulcius dilecto derivatur dilectio ad membra; quia non diligit caput, qui non diligit membra. I Io. IV, 20: *qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere? Et in omnes sanctos*; fides innititur doctrinae prout est manifestata per Christum, quia *Deum nemo vidit unquam*, Io. I, 18 et XIV, v. 1: *creditis in Deum, et in me credite.* Et ideo per fidem habemus Christum. Sed quo ad sanctos pertinet, potest intelligi dupliciter: uno modo, quia ex fide quam habent ad Christum procedunt obsequia impensa sanctis. Vel fides consistit in divinitate principaliter, prout est annuntiata per Christum, sed non solum per Christum, sed etiam per sanctos. Matth. ult.: *euntes ergo docete omnes gentes*, et cetera. Debemus ergo credere non solum dicta per Christum, sed etiam per sanctos. Hebr. II, 3: *quae cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est. Ut communicatio fidei*, hoc continuatur dupliciter. Uno enim modo, ut sit signum. Et est sensus *ut communicatio*, etc., id est, tanta est charitas tua, *ut communicatio fidei tuae*, et cetera. Vel aliter: *gratias ago, et memoriam*, etc., ut scilicet ostendat quid pro eo petat orando. Et potest intelligi *communicatio fidei* dupliciter: vel quia in fide communicabat cum omnibus sanctis, non habens aliam fidem novam, ut haeretici. I Cor. c. I, 10: *idipsum dicatis omnes*, et cetera. Vel communicatio, qua bona communicas sanctis, procedens ex fide. I Tim. ult.: *divitibus huius saeculi praecipe non altum sapere, nec sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, qui praestat nobis*, et cetera. *Evidens fiat*, id est, ut bonum latens in corde evidens fiat per bona opera. *In agnitione omnis boni*, scilicet quod a te fit. Et hoc *in Iesu Christo*, id est, pro Iesu Christo. Iac. II, 18: *ostende mihi fidem tuam sine operibus, et ego tibi ostendam ex operibus fidem meam.* Vel aliter: multa sunt opera in mundo, quae sunt bona hominibus, et tamen Deo non sunt bona, quia non recte fiunt. Prov. c. XIV, 12: *est via quae videtur homini recta, novissima autem eius deducunt ad mortem.* Eccle. VIII, 10: *vidi impios sepultos, qui etiam cum adhuc viverent in loco sancto erant, et laudabantur in civitate quasi iustorum operum.* Sed hoc manifestatur per fidem rectam, quando consequitur praemium a Deo, qui non remunerat nisi recta. Et ideo dicit *in agnitione*, id est, ut hoc evidens fiat, quod cognoscas omne bonum. Vel quod cognoscatur in te omne bonum, quod est fruitio divinitatis. Ex. XXXIII, 19: *ostendam tibi omne bonum.* Sap. VII, 11: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Causa autem propter quam gratias agit, est gaudium. Et ideo dicit *gaudium enim magnum habui.* III Io. cap. unico: *maiorem horum gratiam non habeo, quam ut audiam filios meos in veritate ambulare.* Hoc enim gaudium alleviabat pressuras. Unde addit *et consolationem.* Ps. XCIII, v. 19: *secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuae laetificaverunt animam meam.* Cuius rationem assignat, dicens *quia viscera sanctorum requieverunt per te, frater.* Col. III, 12: *induite vos ergo sicut electi Dei sancti et dilecti viscera misericordiae, benignitatem,* et cetera. III Io. cap. unico: *charissime, fideliter agis quicquid operaris in fratres, et hoc in peregrinos*, et cetera. Deinde cum dicit *propter quod*, etc., ponitur petitio, et primo fiducia petendi; secundo ipsa petitio, ibi *obsecro*; tertio eius ratio, ibi *forsitan.* Dicit ergo *propter quod*, id est, quia sic abundas charitate, *multam fiduciam habeo in Christo Iesu*, quasi dicat: non ex me, sed ex auctoritate Iesu Christi, in cuius fide te genui. Et ideo possum tibi imperare ut pater, sed *quod ad rem*, scilicet tuam, *pertinet*, vel communem; alias praelatus non habet potestatem imperandi sibi quicquam, nisi quod vel est ad eius utilitatem, vel Ecclesiae, vel bonorum morum Christianae religionis. Tamen *propter charitatem magis obsecro.* Prov. XVIII, 23: *cum obsecrationibus loquitur pauper.* Et quare? Certe *cum sis talis*, et cetera. Sunt duo propter quae quis debet obsecrari, scilicet aetas senectutis. I Tim. V, 1: *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*, et cetera. Item honestas virtutis, ubi enim non delinquimus, pares sumus. Eccli. XXXII, 1: *rectorem te posuerunt, noli extolli, esto in illis quasi unus ex ipsis.* Dicit ergo *cum sis talis, ut Paulus senex*, quasi dicat: si esses puer, praeciperem tibi hoc, sed tu es senex. Item si levis, sed talis es vitae quod es mihi similis. Non quod talis et tantus sit simpliciter, sed aliquo modo similis, quod dicit ex sua humilitate. Rom. XII, 10: *honore invicem praevenientes.* Origenes: Paulus diu vixit in fide. Conversus enim fuit adolescens, nunc dicit, ut senex. Origenes: raro utilis doctor invenitur in Ecclesia quin sit longaevus. Exemplum de Petro et Paulo.

Lectio 2

[87926] Super Philem., l. 2 Posita fiducia apostoli de bonitate Philemonis, ponit hic suam petitionem. Et primo ostendit personam pro qua petit; secundo ex hoc petitionem concludit, ibi *tu autem illum.* Circa primum duo facit, quia primo describendo personam, ostendit eam sibi acceptam ex spirituali generatione; secundo ex morum mutatione. Dicit ergo: vere sum exaudiendus, quia petitio continet honestatem et pietatem pro meo filio Onesimo, de quo est praesens mea sollicitudo. Et acquirens filium tempore defectus, magis eum diligit, ut senex filios in senectute genitos. Gen. XXXVII, 3: *Israel autem diligebat Ioseph super omnes filios suos, eo quod in senectute genuisset eum.* Hunc autem genuit in vinculis. Secundo est mutatio in moribus. Si enim in peccato perseverasset, non fuisset dignus venia. Et nota quod minus dicit, et plus significat. Docet enim Tullius, quod quis factum suum debet attenuare quantum potest. Sic apostolus leviter de culpa huius loquitur, dicens *inutilis*, id est, nocivus in subtrahendo res tuas, *nunc autem*, conversus a malo ad statum virtutis, *utilis* est ad servitium Dei et hominum. II Tim. II, 21: *si quis ergo emundaverit se ab istis, erit vas in honorem sanctificatum.* Prov. XXV, 4: *aufer rubiginem de argento, et egredietur vas purissimum.* Deinde cum dicit *tu autem illum*, ponit petitionem suam. Et primo ponitur petitio; secundo respondet quaestioni, ibi *quem ego.* Dicit ergo *tu ergo illum ut mea viscera suscipe.* Et hoc ideo, quia vidi eum emendatum, cuius signum est, quia eum *remisi tibi.* Contra Deut. XXIII, 15: *non trades servum domino, qui ad te confugerit*, et cetera. Respondeo. Verum est quando dominus quaerit eum ad mortem; et ideo dicit *tu autem*, et cetera. Phil. I, 7: *eo quod habeam vos in corde, et in vinculis meis et in defensione*, et cetera. Et respondet quaestioni, quia posset dicere: si est utilis tibi, quare non retines eum usque ad mortem? Ideo dicit, quae est causa mittendi eum. Primo autem ostendit propositum retinendi eum; secundo quare destitit a proposito, ibi *sine consilio autem tuo.* Dicit ergo Philemoni, qui licet esset magnus, tamen apostolo solitus erat ministrare. Matth. XX, 26: *quicumque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister.* Unde ex hac fiducia proposuit eum tenere, ut loco eius sibi ministraret. Unde dicit *quem ego volueram mecum detinere, ut pro te*, et cetera. Quod erat maxime necessarium, quando erat in vinculis propter Christum. Est enim providendum quando quis patitur pro domino suo. Ratio autem quare destitit est quia noluit uti re aliena, ignorante domino. Unde dicit *sine consilio*, etc., quasi dicat: si retinuissem eum, iam placeret tibi non valenti resistere et esset quaedam coactio. Sed sic nolui, imo magis volui quod voluntarie fieret. Ex. XXV, 2: *ab omni homine qui offert ultroneus, accipietis eas*, scilicet primitias. II Cor. IX, 7: *non ex tristitia, aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus.* Deinde cum dicit *forsitan enim*, ponit rationem quare debet eum recipere benigne. Et primo ex parte Dei; secundo ex parte ipsius apostoli, ibi *si ergo habes*; tertio ex parte ipsius Philemonis, ibi *confidens.* Ex parte Dei, quia saepe Dei providentia id quod videtur malum permittit fieri, ut exinde sequatur bonum, ut patet de Ioseph vendito, ut liberaret Aegyptum et familiam patris. Gen. XLV, 5: *pro salute enim vestra misit me Deus ante vos.* Et dicit *forsitan*, quia *incomprehensibilia sunt Dei iudicia*, Rom. XI, 33. Et dicit *pro servo*, id est, loco servi. Matth. XXIII, 8: *omnes autem vos fratres estis.* Et non solum tibi, sed *mihi* in comparatione ad Deum, licet sit filius ministerio. *Quanto magis tibi, et in carne et in domino?* Quod dupliciter potest exponi: uno modo, quod referatur ad primam originem divinae creationis, et sic est frater. Deut. c. XXXII, 6: *nonne est ipse pater tuus, qui possedit, et fecit, et creavit te?* Mal. II, 10: *numquid*

non pater unus omnium nostrum, numquid non Deus unus creavit nos? Item in Deo per fidem. Vel magis erat in bonum Philemoni, quia affinis eius secundum carnem, quia secundum eam erat servus eius, quia hoc totum quod erat ei carnaliter, erat suum. Unde duplici ratione quis movetur ex charitate, scilicet ex amore secundum carnis originem, et ex amore spirituali. Ex parte autem apostoli primo allegat suam amicitiam, sub cuius obtentu vult eum suscipi; secundo fideiubet pro eo de damno; tertio ostendit receptionis officium. Secundum, ibi *si autem.* Tertium, ibi *itaque, frater.* Dicit ergo *si ergo habes me socium, suscipe illum.* I Io. I, 7: *si autem in luce ambulamus, sicut et ipse est in luce, societatem habemus ad invicem.* Et dicit *sicut et me*, quia iunctus est mihi. Matth. X, v. 40: *qui vos recipit, me recipit.* Secundo autem obligat se pro eo satisfacturum pro damno. Dicit ergo *si aliquid nocuit*, scilicet dimittens servitium tuum, *hoc mihi imputa*, quasi dicat: ego satisfaciam. Gal. ult.: *alter alterius onera portate.* Et plus: quia primo promittit se soluturum; secundo ostendit eum esse debitorem ad hoc, non necessitatis sed voluntatis. Dicit ergo *ego Paulus*, quasi dicat: ut certus sis de restitutione, *scripsi manu.* Et hoc non est necessitas, quia tu *debes mihi teipsum*, quem erui a morte aeterna. Et talis debet se liberatori. Tob. IX, 2: *si meipsum tradam tibi servum, non ero condignus providentiae tuae.* Et subiungit dicens *itaque, frater, ego te fruar*, quasi dicat: si vis me habere socium, suscipe eum, et ego ita fruar te, frater; id est, si feceris, implebis voluntatem meam gaudiis. Nam frui est uti fructu, et sicut est uti ad utile, sic frui ad fructum. Importat autem fructus dulcedinem. Cant. II, v. 3: *et fructus eius dulcis gutturi meo.* Item finem, quia ultimum de arbore est fructus. Et ideo proprie est habere aliquid ut delectabile et finale. Et inde est quod dicit Augustinus *fruimur cognitis, in quibus voluntas delectatur propter dulcedinem.* Item frui est alicui inhaerere propter se. Aliquando ergo accipiuntur frui et uti communiter, prout important delectationem absque contrario. Eccli. c. VIII, 10: *fruere magnatis sine querela.* Dicit ergo: sic fruar, quia in nullo mihi contrarius es. Etsi in hoc mihi satisfacies, nihil erit in corde meo de te, quod contristet me, et sic delectabis me. Si autem accipitur frui prout finale quid est, sic non est fruendum homine, sed solo Deo. Contra quod est illud Sap. cap. II, 6: *fruamur bonis quae sunt, et utamur creatura tamquam in iuventute celeriter*, et cetera. Unde iste addit *in domino*, id est, fruar te in delectatione Dei, gaudens de bono divino in te, quia eius actus est dilectio, et fruitio effectus, scilicet charitatis. Ideo additur *in hoc refice viscera mea.* Reficitur enim homo spiritualiter, quando satisfit desideriis animae suae. Ac si dicat: imple desideria intima cordis mei. Et non in malis, sed *in Christo*, et ideo bona est impletio desiderii. Deinde cum dicit *confidens*, sumitur ratio ex parte Philemonis, et commendatio obedientiae eius. Et primo ostendit quomodo confidit de obedientia eius; secundo iniungit ei aliud simile. Dicit ergo *confidens,* et cetera. II Cor. VII, 16: *gaudeo, quod in omnibus confido in vobis.* I Reg. XV, 22: *melior est obedientia quam victimae.* Sed plus caute scribit, quia homo magis exaudit aliquem, quando sperat iterum ipsum visurum, quam si desperat. Et ideo dicit *simul et para mihi hospitium.* Solitus enim erat cum esset Colossis hospitari in domo sua. Chrysostomus: *iucundum verbum, ut homo pauper diviti mandet ultra tot terrarum spatia per epistolam praeparationem hospitii. Quid enim pro eo parandum erat, qui pane et vili pulmento contentus erat? Dicendum ergo, quod non propter hospitii praeparationem, sed ad insinuandum familiaritatem et dilectionem hoc dicit; et magis per hoc provocat eum ad obediendum.* Haec ille. Non ergo hoc apostolus dixit propter apparatum exteriorem, sed ad devotionem eius.

Nam spero per orationes vestras, et cetera. Contra: numquam fuit eis redditus, sed Romae est mortuus, ergo spes eius defecit. Respondeo. Duplex est spes iusti, scilicet principalis ad proprium bonum, et in hoc numquam deficit pro se; alia est secundaria, scilicet probatio aliorum, et in hoc quandoque deficit, quia merita illorum contrariantur, sicut iusti quandoque non exaudiuntur pro aliis. Sed numquid fuit deceptus de sua fiducia? Dicendum est, quod futura scire est solius Dei, non autem in cognitione humana, nisi prophetica. Et nullus prophetarum scivit omnia futura de seipso, nisi solus Christus, qui non habuit spiritum sanctum ad mensuram. Sic Isaac magnus propheta fuit deceptus in Iacob. Unde non est mirum de apostolo, si nesciret. Tunc terminat epistolam in salutationem; et primo ex parte aliorum; secundo ex parte sua. Dicit ergo *salutant*, et cetera. De his omnibus habetur Col. IV, 12. Sed dubitatur de hoc quod dicit *demas*. Quomodo potest hoc esse, quia dicitur II Tim. ult.: *demas dereliquit me, diligens hoc saeculum?* Quomodo ergo utitur nomine eius? Dicendum est, quod iam redierat ad eum. Sed nec hoc videtur, quia haec epistola praecesserat secundam epistolam ad Timotheum, quia hic dicitur *spero*, etc., ibi praenuntiat mortem suam, dicens: *et tempus meae resolutionis instat.* Et ideo dicendum est, quod Paulus fuit Romae fere novem annis, et haec epistola fuit facta in principio. Secunda vero ad Timotheum in fine vitae suae, et tunc demas attaediatus ex longis vinculis, dimisit eum. Et epistolae Pauli non ordinantur secundum tempus, quia epistolae ad Corinthios fuerunt ante epistolam ad Romanos, et haec fuit ante ultimam ad Timotheum. Et praemittitur illa propter materiam, quia de digniori. Salutatio sua eadem est cum secunda ad Timotheum. Deo gratias. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Lecturae Thomae super Epistolam ad Hebraeos exstant reportationes duae: una quidem vulgata, amplectens totum commentarium, altera ad caput VI.

In editione Veneta A.D. 1562, eius curator, Remigius Nanni Florentinus, usus est reportatione vulgata, interpolavit vero multa fragmenta alterius reportationis. Quem secutus est Raphael Cai in moderna editione Taurinensi, innotescens fragmina interposita characteribus parvioribus. Reliqua huius reportationis imperfectae manent adhuc inedita, nisi prooemium, quod seorsum edidimus.

Adhibemus ergo hunc textum miscellaneum, cuius maxima pars est reportatio vulgata, permixta vero cum multis fragmentis recensionis alterae, notis signatis.

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura

prooemium

Reportatio altera

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Leoninum 1969 praebitum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae nota ad textum age ultra

Prooemium

[87659] Super Heb.*, pr. *Non est similis tui in diis, domine, et non est secundum opera tua*, Ps. Verba proposita exprimunt excellentiam Christi, in quibus Psalmista duo facit: primo ponit excellentiam Christi super omnes deos quantum ad naturam, secundo quantum ad operationem. Quantum ad primum dicit: non est similis tui in diis, domine, circa quod sciendum est quod quamvis sit unus Deus natura, ut dicitur Deut. VI: *dominus Deus tuus unus est*, participatione tamen multi sunt dii in caelo et in terra, ut dicitur infra cap. VIII; nam dii quandoque dicuntur ipsi Angeli, ut patet Iob I et II: *cum venissent filii Dei ut assisterent coram domino* etc., quandoque prophetae, sicut de Moyse dicitur, Exod. VI: *constitui te Deum Pharaonis*, quandoque sacerdotes, secundum illud Exod. XXII: *diis, idest sacerdotibus, non detrahes.* Sed Angeli quidem dicuntur dii propter vehementem refulgentiam claritatis divinae gloriae, secundum illud Iob XXVI: *numquid est numerus militum eius et super quem non fulgeat lumen illius?*; Sed Angeli non sunt similes Christo in diis qui est splendor paternae gloriae, Eph. I: *constituit eum super omnem principatum et potestatem* et cetera. Prophetae vero dicuntur dii, quia ad eos verbum Dei factum est; non ergo sunt similes Christo in diis, quia est substantialiter ipsum verbum Dei, Io. I: *verbum erat apud Deum et Deus erat verbum.* Sacerdotes autem dicuntur dii quia sunt ministri Dei nostri; non ergo sunt similes Christo in diis qui est dominus, infra IV: *tamquam dominus in omni domo sua.* Sic ergo patet excellentia eius super omnes deos quantum ad naturam, quia ipse est splendor, Angeli autem participant refulgentiam splendoris eius; ipse est verbum Dei quod prophetis innotescit; ipse est Deus et dominus cuius ministerio sacerdotes deputantur. Secundo manifestat excellentiam Christi quantum ad operationem, cum dicit: et non est secundum opera tua. Ubi sciendum est quod triplex est excellens opus Christi: unum quod se extendit ad totam naturam, scilicet opus creationis, Io.

I: *omnia per ipsum facta sunt*; aliud quod se extendit ad creaturam rationalem tantum quae per ipsum illuminatur, Io. I: *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; tertium est opus iustificationis per quam a Christo sancti familiariter iustificantur, Io. I: *et vita erat lux hominum.* Et quantum ad istud triplex opus, non adaequantur Christo dii praedicti: Angeli quidem non, quia non sunt creatores sed creaturae, Ps.: *qui facit Angelos suos spiritus*; non prophetae, quia non sunt illuminatores sed illuminati, Lc. I: *illuminare his qui* etc.; non sacerdotes, quia non sunt iustificatores sed iustificati, infra IX (X 4): *impossibile est enim sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.* Sic ergo manifestum est quod Christo nullus similis est in diis nec in operibus, et ideo haec verba perfecte continent materiam huius epistolae quae scribitur ad Hebraeos. Quae quidem epistola dividitur contra praecedentes, cum enim intentio apostoli in omnibus epistolis sit commendare gratiam novi testamenti; Ecclesia autem tota est corpus mysticum: habet quidem similitudinem cum corpore naturali quantum ad tria: quantum ad ipsum corpus, quantum ad membra principalia et quantum ad caput; in primis ergo epistolis directis ad Ecclesias, scilicet Romanorum, Corinthiensium et Galatarum, etc. usque ad primam ad Timotheum, commendat gratiam novi testamenti quantum ad ipsum corpus mysticum; in sequentibus vero epistolis directis ad personas speciales, scilicet Timotheum, Titum, Philemonem, commendat gratiam novi testamenti quantum ad membra principalia; in ista vero epistola commendat ipsam quantum ad caput, scilicet Christum, unde hic agitur de excellentia Christi. Sed antequam accedamus ad divisionem, sciendum est quod quidam apud Nicenam synodum dubitaverant an haec epistola edita fuisset a beato Paulo; et quod non esset eius probabant duobus argumentis: uno quidem modo, quia in aliis suis epistolis salutationem praemisit et proprium nomen expressit, in hac vero et nomen tacuit et salutationem intermisit; alio modo, quia epistola illa non concordat in stylo cum aliis, immo et elegantiorem modum habet et ordinatiorem in verbis et sententiis. Sed contra hoc est quia ab antiquis doctoribus testimonia huius epistolae accipiuntur sicut a Paulo editae, ut patet ex dictis Dionysii et aliorum, et ideo Nicena synodus recepit eam sicut epistolam Pauli. Ad primum ergo dicendum quod salutationem et nomen suum non expressit et praetermisit propter tria: primo, cum esset apostolus gentium (secundum quod dicitur Gal. II: *qui operatus est Petro in apostolatu, operatus est et mihi inter gentes* etc.), nolebat officium suum insinuare nisi ipsis gentibus, quod etiam oportuisset ipsum fecisse ipsis Iudaeis si salutationem praemisisset; quia tamen emulabatur salutem gentis suae, nisi desisteret a salutatione, non cessavit quin scriberet eis, Ro. II: *quamdiu ego sum apostolus gentium, ministerium meum honorabo, si quomodo* etc.; secundo, quia nomen suum erat odiosum Iudaeis, cum doceret legalia non debere servari; tertio, quia Iudaeus erat: domestici enim non bene sustinent excellentiam suorum, Io. IV: *propheta in patria sua honorem non habet*, et ideo ne tam salubris doctrina impediretur, tacuit nomen suum, et propter suam humilitatem et propter Iudaeorum superbiam. Ad secundum, dicendum quod causa elegantiae fuit, in stylo et ordine in sententia et verbis eius, quia non scripsit eam in Graeco sed in Hebraeo, in qua utpote in propria lingua quam a pueritia didicit eruditus loquebatur. Nam licet alias linguas sciret ex dono spiritus sancti, non tamen in aliis ita ordinate loquebatur (I Cor. XI: *etsi inexpertus sermone, non tamen scientia*): cum enim omne quod recipitur sit secundum modum et dispositionem eius in quo recipitur, non est mirum si apostolus perfectius receperit donum spiritus sancti secundum modum propriae linguae in qua nutritus fuerat. Unde Glossa super illud Amos I: dominus de excelsis rugiet, dicitur quod prophetae similitudines illarum rerum videbant circa quas versabantur, et inde est quod Amos qui fuit pastor instruebatur sub similitudinibus animalium; Isaias vero qui fuit vir urbanus et nobilis, sub similitudinibus nobilioribus, Is. VI: *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum* et cetera. Quamvis possit dici quod fuerit translata a Luca de Hebraico in Graecum, qui utpote optimus prolocutor ornatum sui styli modum servavit. Scripta autem est haec epistola propter errores quorumdam qui ex Iudaismo conversi ad fidem Christi volebant simul et legalia servare cum Evangelio, quasi non sufficiebat gratia Christi ad salutem; quod, ut dictum est, intendit apostolus destruere ostendendo excellentiam Christi. Dividitur autem haec epistola in partes duas: primo enim multipliciter ostendit excellentiam capitis ut ex hoc praeferatur novum testamentum veteri, secundo determinat de his quibus membra iunguntur capiti, et hoc a X capitulo et ultra. Circa primum est sciendum quod apostolus ostendit excellentiam novae legis ad veterem legem. In veteri autem lege, quantum ad eius lationem, interveniunt tres personae excellentes per quas ipsius legis dignitas assumi posset, scilicet Angeli quorum ministerio tradita est, Act. I, Gal. IV: *ordinata est per Angelos* etc.; item Moyses per quem data est, Deut. ult.: *non surrexit propheta in Israel sicut Moyses quem noscit Deus facie ad faciem*; item Aaron per quem sacerdotium exercebatur, infra IX: *in priori quidem tabernaculo semper introibant sacerdotes* et cetera. Et ideo dividitur pars illa prima in tres partes: primo ostendit excellentiam Christi quantum ad Angelos, secundo quantum ad Moysen, III cap. ibi: unde fratres sancti, tertio quantum ad sacerdotes, V cap. ibi: omnis namque pontifex. Prima pars dividitur in duas partes: primo ponit Christi ad Angelos excellentiam, secundo concludit novae legi exhibendam esse reverentiam, II cap. ibi: propter quod abundantius. Circa primum duo facit: primo proponit intentum, secundo properat (probat) propositum, ibi: tanto melior et cetera. Circa primum, sciendum est quod singulare est in hac epistola ut singula verba singulas habeant sententias et suum ordinem servent. Intentio igitur apostoli est ostendere excellentiam Christi quantum ad quattuor: primo quantum ad naturalem proprietatem originis, vocando eum verum filium Dei essentialem, cum dicit: locutus est nobis in filio; secundo quantum ad maiestatem dominationis, cum dicit: quem constituit heredem universorum; tertio quantum ad virtutem operationis, cum dicit: per quem fecit et saecula; quarto quantum ad sublimitatem gloriae et divinitatis, cum dicit: qui, cum sit splendor gloriae. Et quia apostolus commendat Christi excellentiam ut hic redundet in novo testamento, ideo comparat novum testamentum veteri. Circa vetus autem testamentum quinque ponit: modum tradendi, traditionis tempus, auctorem, personas quibus fuit traditum et ministros per quos traditum est. Modus autem tradendi est cum multiplicitate, cum dicit: multipharie multisque modis et cetera.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura

a capite I ad caput VI

instructa a Remigio Nanni

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

Caput 1

Lectio 1

[87928] Super Heb., cap. 1 l. 1 Scripsit autem epistolam istam contra errores quorumdam, qui ex Iudaismo ad fidem Christi conversi, volebant servare legalia cum Evangelio, quasi non sufficeret gratia Christi ad salutem. Unde et dividitur in duas partes. Primo enim multipliciter commendat excellentiam Christi, ut per hoc praeferat novum testamentum veteri; secundo agit de his per quae

membra iunguntur capiti, scilicet de fide infra, XI cap., ibi *est autem fides*. Intendit autem ostendere excellentiam novi ad vetus testamentum per excellentiam Christi, quantum ad tres personas solemnes in ipso veteri testamento contentas, scilicet Angelos, per quos lex tradita est. Gal. III, 19: *ordinata per Angelos in manu mediatoris*, et cetera. Quantum ad Moysen, a quo, vel per quem data est. Io. I, 17: *lex per Moysen data est*, et Deut. ult.: *non surrexit ultra propheta*, et cetera. Quantum ad sacerdotium per quod ministrabatur, infra: *in priori tabernaculo semper introibant sacerdotes sacrificiorum, officia consummantes*, et cetera. Unde primo praefert Christum Angelis; secundo Moysi, III cap., ibi *unde fratres*; sed tertio, sacerdotio veteris testamenti, V cap., ibi *omnis namque pontifex*. Circa primum duo facit, quia primo praefert Christum Angelis in isto capite; secundo concludit qualis reverentia exhibenda sit novae legi, II capite, ibi *propter hoc abundantius*. Adhuc circa primum duo facit, quia primo excellentiam Christi ostendit; secundo probat, quod hoc verum sit de Christo, et sic Angelos deficere ab illa excellentia, ibi *tanto melior*. Hoc autem est in hac epistola singulare quod singula verba habent singulas sententias, et servant ordinem suum. Excellentiam vero Christi denotat quantum ad quatuor. Primo quantum ad proprietatem originis, vocando eum verum Dei filium naturalem, cum dicit *locutus est nobis in filio*; secundo quantum ad magnitudinem dominationis, ibi *quem constituit haeredem universorum*; tertio quantum ad virtutem operationis, ibi *per quem fecit et saecula*; quarto quantum ad sublimitatem dignitatis, ibi *qui cum sit splendor gloriae*. Quia vero intendit commendare Christum, ut hoc redundet in novum testamentum, per hoc praefert novum testamentum veteri. Circa autem vetus testamentum quinque ponit. Primo modum tradendi, quia *multifarie multisque modis*, etc.; secundo tempus, cum dicit *olim*; tertio auctorem, sive datorem, quia *Deus*; quarto quibus sit traditum, quia *patribus nostris*; quinto quibus ministris, quia *in prophetis*. Dicit ergo *multifarie*, et hoc quantum ad divisionem, quae attenditur quantum ad tria. Primo quantum ad diversas personas, quia non uni personae, sed pluribus, scilicet Abrahae, Noe, et sic de aliis. Secundo quantum ad diversa tempora, et hoc totum ad eius certitudinem. Unde Matth. c. XX, 1 ss.: *exiit primo mane (...) et circa horam tertiam*, et cetera. Item quantum ad ea, quae ibi ostensa sunt, quia divina. Ex. III, v. 14: *ego sum, qui sum*, et cetera. Item eventus futuri. Sap. VIII, 8: *signa et monstra scit antequam fiant*, et cetera. Item promissiones futurorum bonorum, saltem in figura. Eccli. III, v. 25: *plurima super sensum hominum monstrata sunt tibi*. Item *multifarie* quantum ad diversas figuras, quia modo in figura leonis, modo in figura lapidis, sicut Dan. II, 34: *abscissus est lapis de monte sine manibus*. Iob XI, 6: *et quod multiplex sit lex oris eius*. Sequitur *multisque modis*, quod refertur ad tria diversa genera visionum, scilicet ad visionem corporalem, sicut Dan. V, 5: *apparuerunt digiti quasi manus scribentis in pariete*, et cetera. Aliquando aliquibus per visionem imaginariam. Is. VI, 1: *vidi dominum sedentem*, et cetera. Aliquibus vero apparebat per visionem intellectualem, sicut David. Ps. CXVIII, 100: *super senes intellexi*. Unde de istis dicitur Oseae XII, 10: *ego visionem multiplicavi eis*. Refertur etiam ad diversos modos loquendi, quia aliquando plane loquebatur, aliquando vero obscure, nec est aliquis modus loquendi, quo Scriptura veteris testamenti non loquatur. Prov. XXII, 20: *ecce descripsi eam tibi tripliciter, in cogitationibus et scientia*, et cetera. Tertio, quia arguendo malos, alliciendo iustos, instruendo ignorantes. II Tim. III, 16: *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum*, et cetera. Secundo tangit tempus traditionis huius doctrinae, quod est tempus praeteritum, quia *olim*, id est, non subito, quia tam magna erant quae de Christo dicebantur, quod non poterant credi, nisi cum incremento temporum prius didicissent. Unde dicit beatus Gregorius: *per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.* Is. c. XLVIII, 3: *priora ex tunc annuntiavi, et ex ore meo exierunt, et audita feci ea*, et cetera. Tertio tangit auctorem, quia *Deus*, qui loquitur. Ps. LXXXIV, 9: *audiam quid loquatur in me dominus.* Hic est autem, qui non mentitur. Num. XXIII, 19: *non est Deus quasi homo, ut mentiatur.* Ex his autem tribus commendat vetus testamentum, scilicet ab auctoritate, quia est a Deo, a subtilitate et a sublimitate, quia *multifarie multisque modis*, a firmitate, quia *olim.* Quarto ostendit quibus traditum sit, quia *patribus.* Et ideo est nobis familiare, et acceptum. Act. XIII, 32: *annuntiamus vobis eam, quae ad patres nostros repromissio facta est*, et cetera. Sed quinto ostendit quibus ministris, quia non ioculatoribus, sed *in prophetis*, id est per prophetas. Rom. I, 2: *quod ante promiserat per prophetas.* Act. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent.* Deinde cum dicit *novissime*, describit doctrinam novi testamenti, et ponit quinque, quorum quatuor sunt diversa a quatuor praemissis; unum autem est idem utrobique. Quod enim dixerat, *multifarie multisque modis*, etc., ostendit quia omnis multitudo ordinata, ad unum debet referri. Ideo dicit, quod licet sit modus multiplex, tamen totum ordinatum est ad istud novissimum. Prov. XXIII, 17 s.: *in timore domini esto tota die, et habebis spem in novissimo.* Is. c. X, 22 s.: *consummatio abbreviata inundabit iustitiam. Consummationem enim et abbreviationem dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae.* Item illud olim in tempore expectationis et tenebrarum, sed istud in diebus istis, id est, tempore gratiae. Rom. c. XIII, 12: *nox praecessit, dies autem appropinquavit*, et cetera. Ubi notandum est, quod ibi dicit *loquens*, hic autem dicit *locutus est*, ut designet locutionem novi testamenti perfectiorem illa, quae fuit in veteri. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod tria requiruntur ad locutionem nostram. Primo, verbi conceptio, qua scilicet praeconcipiatur in mente id quod ore loquendum est; secundo ipsius verbi concepti expressio, qua insinuetur quod conceptum est; tertio ipsius rei expressae manifestatio, qua res expressa evidens fiat. Deus ergo loquendo, primo concepit, cuius conceptio una fuit, et ab aeterno Iob c. XXXIII, 14: *semel loquitur Deus*, et haec aeterna fuit filii generatio, de qua in Ps. II, v. 7: *dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te.* Secundo, huiusmodi conceptum expressit, et hoc tripliciter. Primo in creaturarum editione, cum scilicet verbum conceptum similitudo patris existens, sit etiam similitudo ad quam omnes creaturae factae sunt. Gen. I, 3: *dixit Deus: fiat lux*, et cetera. Secundo per quasdam notiones, puta in mentibus Angelorum, in quibus species omnium rerum, quae in verbo latebant indidit, et in mentibus hominum sanctorum: et hoc per revelationes sensibiles, vel intellectuales, vel imaginarias. Et ideo omnis talis manifestatio procedens a verbo aeterno, locutio nuncupatur. Ier. I, 2: *factum est verbum domini*, et cetera. Tertio per carnis assumptionem, de qua dicitur Io. I, 14: *verbum caro factum est, et vidimus gloriam eius*, et cetera. Et ideo dicit Augustinus, quod hoc modo se habet verbum incarnatum ad verbum increatum, sicut verbum vocis ad verbum cordis. Prima autem expressio, scilicet in creatione, non ordinatur ad manifestationem, sed ad esse, Sap. I *creavit Deus ut essent omnia.* Cum ergo expressio non habeat rationem locutionis nisi prout ordinatur ad manifestationem, manifestum est, quod illa expressio non potest dici locutio, et ideo numquam dicitur, quod Deus loquatur creando creaturas, sed quod cognoscatur. Rom. I, 20: *invis-*

ibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Secunda vero expressio, quae est editio specierum in mente angelica, vel humana, ordinatur tantum ad cognitionem sapientiae divinae, et ideo potest dici locutio. Tertia vero, quae est per assumptionem carnis, ordinatur ad esse, et ad cognitionem, et ad expressam manifestationem, quia per assumptionem carnis, et verbum factum est homo, et nos in cognitionem Dei perfecit. (Io. XVIII, 37: *ad hoc natus sum, ut testimonium perhibeam veritati*). Et se nobis expresse manifestavit. Bar. c. III, 38: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Sic ergo, licet Deus loquatur in novo et veteri testamento, perfectius tamen in novo nobis loquitur, quia ibi per revelationes in mentibus hominum, hic per incarnationem filii. Vetus vero testamentum traditum est patribus, aspicientibus a longe et intuentibus Deum procul; istud autem nobis, scilicet apostolis, qui vidimus eum in propria persona. I Io. I, 1: *qui audivimus, et vidimus oculis nostris, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae.* Deut. V, 3 s.: *non cum patribus nostris iniit pactum, sed nobiscum, qui in praesentiarum sumus, et vidimus, et facie ad faciem locutus est nobis.* Unde patet quod illa locutio fuit promissoria. Gal. III, 16: *Abrahae dictae sunt repromissiones.* Ista locutio est exhibitoria. Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Item, ibi *locutus est in prophetis*, hic *in filio*, qui est dominus prophetarum. Io. I, 18: *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse nobis narravit.* Sed numquid omnes, per quos loquitur Deus, sunt prophetae? Ad quod dicendum est, quod quinque requiruntur ad hoc quod aliquis sit verus propheta. Primum est revelatio eorum, quae excedunt humanam cognitionem, alias non dicitur propheta, sed sapiens, sicut Salomon, cuius mens illuminata est ad ea quae sunt secundum rationem humanam. Unde nec a Iudaeis propheta dicitur, sed sapiens. Secundum est intelligentia revelatorum, alias, nisi revelata intelligeret, non esset propheta. *Intelligentia opus est in visione*, Dan. X, 1, et inde est, quod Nabuchodonosor revelationem sibi factam non intelligens, propheta non dicitur, sed Daniel, qui eam intellexit. Tertium est, quod propheta in rebus visis, quibus alienatur, non detineatur in ipsis rebus, sed tamquam in figuris, alias non esset propheta, sed phreneticus, qui imaginata apprehendit, ut ipsas res. Ier. XXIII, v. 28: *qui habet somnium, narret somnium, et qui habet sermonem meum, narret sermonem meum.* Quartum est, ut cum certitudine revelata percipiat, quasi per demonstrationem sciens, alias esset somnium, et non prophetia. Is. l, v. 5: *dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii.* Quintum est, ut adsit voluntas annunciandi quae revelata sunt; unde et Daniel a quibusdam dicitur quod non est propheta, quia non accepit revelata per modum enunciabilem; unde non dicitur, quod factum est verbum domini ad Danielem, sicut de aliis prophetis dicitur. Ier. XX, 8 s.: *factum est verbum domini mihi in opprobrium, et in derisum tota die, et dixi: non recordabor eius, neque loquar ultra in nomine illius, et factus est in corde meo sicut ignis aestuans.* Sed rursum quaeritur quare dicit *in prophetis*, cum potius debuisset dicere per prophetas. Ad hoc dicendum est, quod hoc fecit, ut excluderet quorumdam errorem. Primo quidem errorem Porphyrii dicentis, quod prophetae ea, quae dixerunt fingendo, non ex spiritu sancto dixerunt. Et contra hoc dicit *in prophetis*, quasi non ipsi locuti sunt ex se, sed Deus locutus est in eis. II Pet. I, 21: *non enim voluntate humana allata est prophetia, sed spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.* Secundo ad excludendum errorem quorumdam, dicentium prophetiam esse quid naturale et haberi per naturalem dispositionem, sicut cum aliquis melancholicus est adeo fortis imaginationis, quod imaginata apprehendat ut certa et res ipsas. Et ideo dicit *locutus est in prophetis*; quasi dicat: non habetur prophetia per modum naturalis dispositionis et passionis, sed per locutionem internam a Deo. Io. III, 8: *spiritus ubi vult spirat.* Tertio contra errorem dicentium haberi prophetiam per modum habitus sicut scientiam, ut scilicet quandocumque vult homo prophetet. Quod non est verum, cum prophetiae spiritus non adsit prophetis semper, sed cum eorum mens illustratur divinitus. Unde, IV Reg. IV, 27 dicit Eliseus: *anima eius in amaritudine est, et dominus celavit a me.* Et ideo dicit *in prophetis*, quasi dicat: non habetur ab omnibus, et semper, ut habitus, sed ab illis, in quibus placet Deo loqui. Quarto ad excludendum errorem Priscillae, et Montani, dicentium prophetas non intelligere ea quae dicebant, quod non est verum. Unde dicitur Aggaei I, 3: *factum est verbum domini in manu Aggaei prophetae; in manu*, id est, in potestate. Et I Cor. XIV, 32: *spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt.* Et ideo dicit *in prophetis*, id est, in intellectu et potestate prophetarum. Sic ergo patet Christi proprietas, quia filius est naturalis. Io. XIV, 10: *pater in me est, et ego in patre.* Sed numquid est de illis filiis, de quibus dicitur in Ps. LXXXI, 6: *ego dixi: dii estis, et filii excelsi omnes?* Absit, quia illi dicuntur filii cum universitate, iste est constitutus haeres, et dominus universorum. Numquid est de illis filiis, de quibus dicitur Io. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri?* et cetera. Non quidem, quia illi dicuntur facti filii, iste vero est filius, *per quem fecit et saecula.* Numquid est de illis filiis, qui gloriantur *in spe gloriae filiorum Dei?* Rom. V, 2. Non quidem, quia illi sunt filii per spem gloriae Dei, quam habent, iste vero ipsius gloriae splendor. Alii dicuntur filii, quia facti ad imaginem huius filii. Rom. VIII, 29: *quos praescivit conformes fieri imaginis filii eius*; iste autem est ipsa imago, et *figura substantiae eius.* Alii dicuntur filii, ut in se verbum Dei continentes, secundum illud Phil. II, 15: *ut sint sine querela, et simplices filii Dei, sine reprehensione in medio nationis pravae et perversae, inter quos lucetis sicut luminaria in mundo, verbum vitae continentes.* Iste autem filius portat omnia verbo virtutis suae. Ergo patet Christi excellentia quantum ad proprietatem originis, et diffuse quantum ad alios filios Dei; per quod ostenditur eminentia novi testamenti ad vetus. Sed tamen utrobique dicit *locutus est*, vel *loquens*, et denotat eumdem esse actorem veteris et novi testamenti contra Manichaeum. Eph. II, 18: *per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu*, et cetera. Rom. III, v. 29: *an Iudaeorum Deus tantum? Nonne et gentium?* Item illud fuit traditum patribus nostris, sed istud *nobis*, id est, apostolis, qui Christum in propria persona vidimus. Deut. V, 3: *non cum patribus nostris inivit pactum, sed nobiscum, qui in praesentiarum sumus et vivimus.* Item illud per prophetas, sed istud *in filio*, id est, per filium, qui est dominus prophetarum. Io. I, 18: *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Et ista occasione apostolus introducit eum esse filium. Consequenter ostendit magnitudinem dominationis Christi, cum dicit *quem constituit haeredem*; quia, ut dicitur Gal. IV, 7: *si filius, et haeres per Deum.* In Christo autem sunt duae naturae, scilicet divina et humana. Secundum ergo, quod est filius naturalis, non est constitutus haeres, sed est naturalis; sed inquantum homo, factus est filius Dei. Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Et secundum hoc est constitutus haeres universorum, sicut verus filius patris. Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas.* Et hoc quantum ad totam creaturam in qua accepit dominationem. Item non tantum quo ad unum genus hominum, sed *universorum*, scilicet tam Iudaeorum, quam gentium. Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam*, et cetera. *Quem constituit* *haeredem universorum.* Ostensa excellentia Christi quantum ad proprietatem originis, hic ostendit excellentiam eius quantum ad maiestatem dominii, et quidem congrue coniungit *locutus est in filio*, et constitutus est haeres, quia *si filii, et haeredes*, Rom. VIII, 17. Sciendum est autem, quod in Christo sunt duae naturae, divina scilicet et humana; sed secundum divinam naturam, sicut non est constitutus filius cum sit filius naturalis ab aeterno; ita nec est constitutus haeres, sed ab aeterno est haeres naturalis. Secundum vero naturam humanam, sicut est factus filius Dei Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem* ita et factus est haeres universorum. Et quantum ad hoc dicit *quem constituit haeredem*, id est, dominum, *universorum.* Matth. XXI, 38: *hic est haeres, venite et occidamus eum.* Mich. I, 15: *adhuc haeredem adducam tibi, qui habitas in Maresa, usque ad Odollam, veniet gloria Israel.* Et quidem secundum divinam naturam competit Christo, quod sit haeres genitus, et dominus. Et primo quidem, quia ipse est *Dei virtus, et Dei sapientia*, I Cor. I, 24, per quem pater omnia facit. Et ideo si pater dicitur dominus omnium, ratione creationis, similiter et filius, per quem omnia producuntur in esse, dominus est. Prov. VIII, 30: *cum eo eram cuncta componens.* Secundo quia filius est patris sapientia, qua omnia gubernat. Sap. VIII, 1 dicitur de sapientia: *attingit a fine usque ad finem*, et cetera. Si ergo pater dicitur dominus ratione gubernationis Sap. XIV, 3: *tu autem, pater, gubernas omnia*, etc., et filio competit dominium. Item pater est dominus, inquantum ad ipsum omnia ordinantur, sicut ad primum principium, et finem omnium; similiter et filius, qui est Dei sapientia, praecedens omnia, dominus est. Eccli. I, 3: *sapientiam Dei praecedentem omnia, quis investigabit?* Prov. XVI, v. 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus.* Secundum humanam vero naturam competit etiam Christo, quod sit constitutus haeres et dominus universorum. Primo quidem ratione unionis, ex hoc scilicet ipso, quod assumptus est homo ille in persona filii Dei. Act. V, 31: *hunc Deus dominum salvatorem constituit.* Eph. I, 21: *constituit eum super omnem principatum, et potestatem*, et cetera. Secundo ratione potestatis, quia omnia ei obediunt, et serviunt. Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas in caelo*, et cetera. Tertio ratione subiectionis. Phil. II, 10: *in nomine Iesu omne genu flectatur*, et cetera. Sed dicit *universorum*, quod refertur ad totius naturae universitatem, in qua accepit dominium, secundum illud Ps. VIII, 8: *omnia subiecisti sub pedibus eius.* Item refertur ad omne genus hominum, ut sit sensus: universorum, id est, tam Iudaeorum, quam etiam omnium aliorum hominum, secundum illud Ps. II, 8: *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam*, et cetera. Et de hoc dicitur Esth. XIII, 11: *dominus omnium tu es.* Consequenter cum dicit *per quem fecit et saecula*, ostendit virtutem operationis Christi, quare sit constitutus haeres universorum, non quod ipse sit factus in tempore et hoc meruerit merito bonae vitae, sicut dicit Photinus, sed quod aeque omnia facta sunt per ipsum, sicut et per patrem. Per ipsum enim fecit pater saecula. Sed sciendum est, quod ista praepositio per denotat causam actus. Sed hoc est dupliciter: uno modo, quia est causa factionis ex parte facientis, ut cum scilicet causale cui adiungitur, est causa actionis secundum quod exit ab agente. Semper enim factio est medium inter faciens et factum. Potest ergo denotare circa agens causam finalem, ut artifex operatur per lucrum; aliquando causam formalem, ut ignis calefacit per calorem; aliquando vero causam efficientem, ut balivus operatur per regem. Nullo istorum modorum est filius causa patris, quod per illum operetur, sicut nec quod ab ipso sit. Aliquando vero causale est causa actionis, secundum quod terminatur ad factum, ut artifex operatur per martellum. Martellus enim non est causa artificis, quod agat; sed est causa artificiato, quod ab artifice procedat, ut ferro, quod recipiat operationem ab artifice, et sic filius est causa facti, et pater operatur per filium. Sed numquid filius est minor patre? Videtur quod sic, quia illud quod est causa facti, ut fiat, videtur habere rationem instrumenti. Sed ad hoc dicendum est, quod si non esset eadem virtus numero in filio et patre, et eadem operatio, teneret obiectio. Nunc ergo eadem est virtus et operatio patris et filii, sicut et eadem natura et esse, et dicitur pater per eum facere saecula, quia genuit eum operantem saecula. Io. V, 19: *quaecumque pater facit, et filius facit.* Saeculum dicitur spatium rei temporalis. Saecula ergo sunt successiones temporum; non ergo fecit tantum tempora sempiterna, secundum quod philosophi aliqui dixerunt Deum tantum fecisse sempiternum, et Angelos creasse temporalia, sed etiam fecit temporalia, quae vocat hic saecula. Infra XI, 3: *fide intelligimus aptata esse saecula.* Io. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* In hoc ergo removet errorem Manichaei dupliciter. Primo in hoc quod dicit eum actorem veteris testamenti; secundo quod dicit ipsum fecisse temporalia.

Lectio 2

[87929] Super Heb., cap. 1 l. 2 Superius ostendit apostolus Christi excellentiam quantum ad originis proprietatem, quantum ad dominii maiestatem, et quantum ad operationis virtutem, hic autem ostendit eius excellentiam quantum ad gloriae et dignitatis sublimitatem. Et pars ista dividitur in duas. Primo enim ostendit Christum esse idoneum ad dignitatem istam; secundo ponit ipsam dignitatem, ibi *sedet ad dexteram.* Idoneitatem vero ostendit ex duobus, quae reddunt aliquem idoneum ad aliquid magnum: unum est facilitas administrandi, aliud est industria et strenuitas exequendi. Primo ergo ostendit eius facilitatem; secundo eius strenuitatem, ibi *purgationem peccatorum faciens.* Circa primum sciendum est, quod tria requiruntur, quae faciunt facilitatem ad dignitatem aliquam ministrandam. Primum quidem sapientia, ne erret gubernando. Eccle. c. X, 5: *est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis: positum stultum in dignitate sublimi.* Prov. c. VIII, 15: *per me reges regnant.* Secundum est generis prosapia, ne contemnatur praecipiendo. Prov. ult.: *nobilis in portis vir eius, cum sederit cum senatoribus terrae.* Tertium, virtutis potentia in exequendo. Eccli. c. VII, 6: *noli quaerere fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Et quantum ad ista tria apostolus ostendit in Christo facilitatem ad dignitatem praedictam. Primo quia non solum est sapiens, sed etiam ipsa sapientia; unde dicit *cum sit splendor gloriae.* Secundo quia non solum est nobilis, sed est ipsa nobilitas, quia est *figura substantiae eius.* Tertio quia non solum est potens, sed est ipsa potentia *portans omnia verbo*, et cetera. Tria autem sunt, ut supra dictum est, quae faciunt hominem idoneum ut magnam dignitatem assequatur. Primum est sapientiae claritas. Prov. c. III, 35: *gloriam sapientes possidebunt.* Et ideo ostendit Christi sapientiam, dicens *qui cum sit splendor gloriae.* Ubi est considerandum, quod, secundum Ambrosium, gloria est clara cum laude notitia, quasi quaedam manifesta notitia, quae de bonitate alicuius habetur. Sed, sicut dicitur Matth. XIX, 17: *nemo bonus, nisi solus*

Deus, et etiam Lc. XVIII, 19, unde ipse est bonitas antonomastice et per essentiam. Alia vero bona sunt per participationem, et ita soli Deo convenit gloria antonomastice. Is. XLII, 8: *gloriam meam alteri non dabo.* I Tim. I, 17: *regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria.* Cognitio ergo divinae bonitatis, excellenter et antonomastice dicitur gloria, id est, clara cum laude notitia bonitatis divinae. Ista aliqualiter habetur ab homine, quia *nunc cognosco ex parte*, I Cor. XIII, 12, sed habetur excellentius ab Angelis, sed a solo Deo perfecte. Deum enim *nemo vidit unquam*, Io. I, 18, verum est, nec Angeli comprehensive, sed ipse solus seipsum comprehendit. Ergo sola cognitio Dei de seipso perfecte dicitur gloria, quia perfectam notitiam habet et clarissimam de seipso. Quoniam autem splendor est illud quod a fulgente primo emittitur, sapientia vero est quiddam fulgens Eccli. VIII, 1: *sapientia hominis lucet in vultu eius* inde est quod prima conceptio sapientiae est quasi quidam splendor. Verbum ergo patris, quod est quidam conceptus intellectus eius, est splendor sapientiae, qua se cognoscit. Et ideo apostolus filium vocat splendorem gloriae, id est, divinae clarae notitiae. In quo ostendit ipsum non solum sapientem, sed sapientiam genitam. Is. LXII, 1: *donec egrediatur ut splendor iustus eius*, et cetera. Secundum quod facit hominem idoneum ad magnam dignitatem, est generis nobilitas. Et hoc ostendit esse in Christo, quia dicit, quod est *figura substantiae eius.* Decet enim cum sapientia esse nobilitatem in principe. Deut. I, 15: *tulique de tribubus vestris sapientes et nobiles, et constitui eos principes*, et cetera. Figura hic ponitur pro charactere, vel imagine; quasi dicat: imago substantiae. Sciendum tamen, quod licet imago dicat similitudinem, non tamen quaelibet similitudo est imago. Albedo enim in pariete non est imago albedinis meae, sed imago et similitudo in specie. Illud ergo proprie dicitur esse imago alicuius, quod habet similitudinem speciei eius, vel expressum signum speciei. Inter accidentia vero nihil ita est expressum signum, sicut speciei est figura. Unde qui describit figuram animalis, describit imaginem eius. Filius ergo, qui est *imago invisibilis Dei*, Col. I, 15, proprie dicitur figura. Sed cuius? *Substantiae eius.* Imago enim alicuius est multiplex. Aliquando enim est signum repraesentans speciem in nullo cum ipsa conveniens, sicut imago hominis in pariete, quae in nullo habet veram speciem hominis. Aliquando vero assimilatur ei in specie, non tantum in repraesentando, sed etiam in essendo, sicut filius est imago vera patris. Gen. V, 3: *Adam genuit filium ad imaginem suam*, id est, in natura speciei. Et ideo addit *substantiae eius*, quia, secundum Augustinum, filius dicitur imago patris, quia est eiusdem naturae cum ipso. Dicit ergo, quod est *figura substantiae.* Sed quare non dicit quod est figura naturae? Quia possibile est, quod natura speciei multiplicetur ad multitudinem individuorum in compositis ex materia et forma. Unde filius Socratis non habet eamdem naturam numero cum patre suo. Substantia vero numquam multiplicatur. Non enim alia est substantia patris, alia filii. Nec enim dividitur secundum diversa individua. Quia ergo una et eadem est numero natura in patre et filio Dei, ideo non dicit naturae, quae dividitur, sed substantiae indivisibilis. Io. X, 30: *ego et pater unum sumus.* Et c. XIV, 10: *ego in patre, et pater in me est.* Tertium quod facit hominem idoneum, est virtus et potestas. Unde Eccli. VII, v. 6: *noli quaerere esse iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Et ideo ostendit virtutem, cum dicit *portansque omnia verbo virtutis suae.* Proprium autem principum et potentum est portare. Iob IX, 13: *sub quo curvantur, qui portant orbem.* Ipse ergo portat. Sed videndum est quid portat, et quo, vel per quid. Quantum ad primum sciendum est, quod id, quod de se nec stare nec ambulare potest, indiget portari. Omnis autem creatura de se nec subsistere, nec operari potest. Primum patet, quia remota causa, removetur effectus, Deus autem est causa omnis substantiae, quia non minus est causa substantiae rei quantum ad fieri, quam domificator est causa fieri domus, inde, sicut ad absentiam domificatoris cessat fieri domus et ad absentiam solis cessat fieri et esse luminis in aere: ita ad subtractionem virtutis divinae cessat et esse, et fieri, et subsistere omnis creaturae. Portat ergo omnia quantum ad suum esse. Portat etiam omnia quantum ad operari, quia subtracta influentia eius, cessat omnis motio causarum secundarum, cum ipse sit causa prima, et causa prima plus influit, quam secunda. Iob XXXVIII, 6: *super quo bases illius solidatae sunt.* Sic ergo patet, quod omnia portat. Sed per quid portat? *Verbo virtutis suae.* Quia enim apostolus loquens de creatione rerum dixit, quod Deus omnia fecit per filium, quia scilicet dixerat, *per quem fecit et saecula.* Ille autem per quem aliquis operatur, non videtur virtute sua operari, sed virtute eius, qui per eum operatur; sicut balivus, per quem rex operatur, non operatur virtute propria. Ergo per hoc videtur, quod filius non operetur virtute propria. Ideo dicit apostolus quod portat *verbo virtutis suae*, quia, cum idem sit causa essendi et conservandi, cum dicit quod filius virtute sua est causa conservationis, ostendit quod etiam est causa essendi. Sed numquid non virtute patris? Utique, et eius virtute, quia eadem est virtus utriusque. Operatur ergo et virtute propria, et virtute patris, quia virtutem suam habet a patre. Nec tamen dicit apostolus virtute sua, sed *verbo virtutis suae*, ad ostendendum quod sicut pater omnia per verbum produxit Ps. XXXII, 9: *ipse dixit et facta sunt*, etc., in quo ostenditur maxima virtus patris ita filius eodem verbo, quod est ipse, omnia fecit. Et in hoc ostendit apostolus potentiam virtutis suae, quia eamdem habet cum patre, quia eadem operatur et per idem, quo ille. Sed tunc est dubium: quia pater, cum dicit, producit verbum. Ergo filius cum dicit, produceret verbum, et sic verbum patris esset verbum filii. Et ad hoc dicunt Graeci, quod sicut filius est imago patris, ita spiritus sanctus est imago filii. Et sic exponit Basilius *portans verbo virtutis suae*, id est, spiritu sancto. Nam sicut filius est verbum patris, ita ut dicunt spiritus sanctus est verbum filii. Et ideo per ipsum facit filius, sicut per filium pater. Verumtamen proprie loquendo, verbum non dicitur nisi quod procedit ut conceptus ab intellectu, ad quod sequitur procedere in similitudinem speciei. Spiritus autem sanctus, et si sit similis, non tamen habet hoc ex modo suae processionis, quia non procedit ut conceptus ab intellectu, sed ut amor a voluntate. Aliter autem exponit Glossa *verbo virtutis suae*, id est, imperio suo. Sed hic adhuc est dubium de isto verbo quid sit, quia imperium hominis vel est exterius per vocem prolatum: et hoc non potest dici in divinis, quia nihil est extrinsecum a natura divina, procedens a filio, per quod omnia portentur; vel illud imperium est interius in corde conceptum: sed nec etiam hoc potest stare, quia nihil in mente Dei concipitur, nisi verbum aeternum. Ergo istud imperium, sic conceptum in mente filii, esset verbum aeternum, et sic essent duo verba aeterna, quod nefas est dicere. Ideo ad argumentum est dicendum, sicut exponit Augustinus illud Io. XII, 48: *sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum*, id est, ipse ego, qui sum verbum patris, iudicabo eum. Et similiter, in proposito, verbum virtutis suae, id est, seipso, qui est verbum virtuosum. Per ista ergo tria, ostendit tria de Christo. Per hoc enim quod est *splendor*, ostendit eius coaeternitatem cum patre. In creaturis enim splendor est coaevus, sed ille est coaeternus. Et hoc est contra Arrium. Sed cum dicit *imago substantiae*, ostendit eius consubstantialitatem. Quia enim splendor non est eiusdem naturae cum resplendente, ne forte aliquis credat, quod non sit similis in natura, dicit quod est imago, vel *figura substantiae.* Sed quia filius, et si sit eiusdem naturae cum patre, si tamen sit infirmus, deficit a virtute patris; ideo subdit *portans omnia verbo virtutis suae.* Apostolus ergo in his tribus commendat Christum a tribus, scilicet a coaeternitate, a consubstantialitate, et ab aequalitate potestatis. Deinde cum dicit *purgationem peccatorum faciens* ostendit, secundum, quod facit ad idoneitatem dignitatis eius, scilicet strenuitas, et industria, quam habuit in operando. Fuit enim hoc magnae industriae, ut quod ei competebat ex natura, qua Deus est, ipse meruerit per passionem in natura assumpta. Unde Phil. II, 8 s.: *factus est obediens usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum.* Purgare ergo peccata, etsi conveniat ei ex natura divina, tamen convenit ei etiam ex merito passionis. Unde Eccli. XLVII, v. 13: *Christus purgavit peccata eius, et exaltavit in aeternum cornu eius*, et cetera. Matth. I, v. 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Convenit etiam Christo purgare, ratione divinae naturae, et ratione proprietatis filii. Ratione divinae naturae, quia culpa seu peccatum proprie est malum rationalis creaturae. Hoc autem malum, sive peccatum non potest reparari nisi per Deum. Nam peccatum in voluntate consistit, voluntatem autem solus Deus potest movere. Ier. XVII, 9 s.: *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego dominus*, et cetera. Et huiusmodi ratio est, quia quod est immediatius fini, non reducitur ad ipsum finem, nisi a prima causa agente. Voluntas autem est ultimi finis, quia scilicet ad fruendum Deo: et ideo a Deo tantum movetur et reducitur. Cum ergo Christus sit verus Deus, manifestum est, quod purgationem peccatorum facere potest. Is. XLIII, 25: *ego sum qui deleo iniquitates vestras propter me*, et cetera. Lc. c. II, 7: *quis potest peccata dimittere, nisi solus Deus?* Ratione vero proprietatis competit etiam Christo. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in peccato, primo quidem est transgressio legis aeternae et iuris divini, cum omne peccatum sit iniquitas, quae est transgressio legis. Is. c. XXIV, 5: *mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum.* Cum ergo lex aeterna et ius divinum sit a verbo aeterno, manifestum est quod ad Christum competit purgatio peccatorum, inquantum est verbum. Ps. CVI, 20: *misit verbum suum, et sanavit eos.* Secundo est in peccato amissio luminis rationis, et per consequens sapientiae Dei in homine, cum huiusmodi lumen sit participatio quaedam divinae sapientiae. Bar. III, 28: *et quia non habuerunt sapientiam, ideo perierunt.* Prov. XIV, 22: *errant omnes qui operantur malum.* Et secundum philosophum, omnis malus est ignorans. Rectificatio autem ad divinam sapientiam, competit ei qui est divina sapientia. Hic autem est Christus. I Cor. I, 23 s.: *praedicamus Christum, Dei virtutem, et Dei sapientiam.* Sap. IX, 19: *nam per sapientiam sanati sunt, quicumque placuerunt tibi, domine, a principio.* Tertio in peccato est deformatio similitudinis Dei in homine. Prov. XV, 7: *cor stultorum dissimile erit.* Unde dicitur Lc. XV, 13 de filio prodigo, quod abiit in regionem longinquam. De filio prodigo, quod abiit in regionem longinquam. Et ideo competit huiusmodi deformationi rectificari per filium, qui est imago patris. I Cor. XV, 49: *sicut portavimus imaginem terreni, portemus imaginem caelestis.* Quarto amissio aeternae haereditatis, in cuius signum homo post peccatum exclusus est a Paradiso, Gen. III, 23. Reparatio autem ad hoc proprie convenit filio, qui est haeres. Rom. VIII, 17: *si filii, et haeredes.* Gal. c. IV, 4 s.: *misit Deus filium suum, natum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, et adoptionem filiorum Dei reciperemus.* Sic ergo patet, quod Christo competit purgare peccata, et ratione humanae naturae, et ratione divinae.

Sed quomodo fecit purgationem peccatorum? Ex hoc patet. In peccato enim primo est perversitas voluntatis, qua homo recedit a bono incommutabili, et ad hanc rectificandam, exhibuit Christus gratiam iustificantem. Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius.* Secundo est macula relicta in anima ex perversitate voluntatis, et ad hanc lavandam praebuit sanguinem suum. Apoc. I, 5: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis*, et cetera. Tertio est reatus poenae cui homo addicitur ex culpa, et ad satisfaciendum per hanc obtulit semetipsum Dei hostiam in ara crucis. Eph. V, 2: *Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, ut illam sanctificaret.* Quarto servitus Diaboli, cui homo efficitur obnoxius peccando, quia qui facit peccatum servus est peccati, et ad eripiendum nos ab hac, redemit nos. Ps. XXX, 6: *redemisti me, domine Deus veritatis.* Consequenter cum dicit *sedet ad dexteram*, subiungit ipsam dignitatem, quasi dicat: non videtur indecens si sedet, et cetera. Quia ipse est splendor et figura, et portat omnia, et cetera. In verbo autem sessionis tria solent importari. Unum est sedentis auctoritas. Iob c. XXIX, 25: *cumque sederem quasi rex circumstante exercitu*, et cetera. In divina autem curia multi assistunt, quia Dan. VII, 10: *millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.* Sed nullus legitur ibi sedere; quia omnes sunt ibi servi et ministri. Infra eodem: *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi.* Sed solus iste habet regiam dignitatem. Dan. VII, v. 22: *et usque ad antiquum dierum venit*, et postea sequitur: *et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum*, et cetera. Matth. XXV, 31: *cum venerit filius hominis in maiestate sua, et omnes Angeli eius cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae*, et post sequitur: *tunc dicet rex his*, et cetera. Secundum est sedentis stabilitas. Lc. ult.: *sedete in civitate*, et cetera. Dan. VII, v. 14: *potestas eius potestas aeterna*, etc. et infra XIII, 8: *Christus Iesus heri et hodie, ipse in saecula.* Item aliquando sedere importat humilitatem, quia sedens inferior est stantibus. Ps. CXXXVIII, 2: *tu cognovisti sessionem meam.* Et sic non accipitur hic, sed primis duobus modis. Sed contra, Act. VII, 56: *ecce video caelos apertos, et Iesum stantem*, et cetera. Et dicendum est, quod sedere, et stare, et huiusmodi dispositiones de Deo dicuntur, secundum similitudinem. Et ideo secundum diversa, dicitur et sedens, et stans. Sedens quidem propter immobilitatem; sed stans propter utilitatem ad fortiter resistendum. Unde stabat quasi paratus iuvare Stephanum, in agone constitutum. Sed addit apostolus, quod *sedet ad dexteram.* Quod, si referatur ad divinam naturam, est sensus: ad dexteram, id est ad aequalitatem patris. Si vero ad humanam, est sensus: ad dexteram, id est in potioribus bonis patris. Mc. ult.: *sedet a dextris Dei.* Ps. CIX, 1 et Matth. XXII, 44: *dixit dominus domino meo: sede a dextris meis.* Sed inter eos qui habent assessores, quidam sunt simpliciter maiores, ut rex vel imperator; quidam vero non simpliciter maiores, sed secundum quid, ut praepositi, vel balivi. Sed Christus non sedet ad dexteram alicuius inferiorum iudicum, sicut alicuius praepositi, ut balivi, sed simpliciter maioris, quia *ad dexteram maiestatis.* Maiestas proprie est summa potestas. Is. VI, 3: *plena erat omnis terra maiestate eius.* Prov. XXV, 27: *qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria.* Christus autem etsi sic sedeat ad dexteram maiestatis, habet tamen et ipse maiestatem, quia habet eamdem cum patre. Matth. XXV, v. 31: *cum venerit filius hominis in maiestate sua.* Lc. IX, 26: *hunc filius hominis erubescet cum venerit in maiestate sua et patris.* Dicit etiam non solum maiestatis, sed etiam *in excelsis*, id est, super omnem creaturam. Eccli. XXIV, 7: *ego in altissimis habito.* Sic ergo sedet in excelsis, quia elevatus est super omnem creaturam. Ps. VIII, v. 2: *quoniam elevata* *est magnificentia tua super caelos.* Et secundum quod dicit Chrysostomus, apostolus in loco isto tenet modum volentis instruere parvulum, qui non statim proponit ei summa, sed paulatim perducit eum, modo loquendo ardua, modo proponendo infima; ita etiam modo proponit divina, cum dicit *in filio*, modo humana, cum dicit *quem constituit haeredem*, et cetera. Et sic de aliis, ut patet in Glossa.

Lectio 3

[87930] Super Heb., cap. 1 l. 3 Sicut supra dictum est, apostolus in toto capitulo intendit praeferre Christum Angelis quantum ad excellentiam, unde posuit quatuor pertinentia ad excellentiam Christi, scilicet quantum ad originem quia *filius*, quantum ad dominationem quia *haeres*, quantum ad operationem quia *ipse fecit saecula*, quantum ad honorem quia *sedet ad dexteram maiestatis.* Modo apostolus in parte ista ostendit, quod Christus quantum ad ista quatuor excedit Angelos; et primo quantum ad filiationem; secundo quantum ad dominationem, ibi *et cum iterum introducit*; tertio quantum ad operationem creationis, ibi *et tu in principio, domine, terram fundasti*; quarto quantum ad patris confessionem, ibi *ad quem autem Angelorum.* Circa primum duo facit, quia primo praemittit intentum; secundo propositum probat, ibi *cui enim dixit.* Dicit ergo *tanto melior Angelis*, id est sanctior, et ideo propinquior, in quo proponit excellentiam Christi ad Angelos. Eph. c. I, 20: *constituens eum ad dexteram suam in caelestibus super omnem principatum et potestatem.* Sed tunc oritur quaestio quomodo apostolus hoc intelligit, utrum secundum divinam naturam, vel humanam, quia secundum divinam non videtur verum, quia secundum illam genitus est, non factus; secundum vero humanam non est melior Angelis, ut infra, II cap.: *eum autem, qui modico quam Angeli*, et cetera. Sed dicendum est, quod Christus secundum humanam naturam duo habuit in vita ista, scilicet infirmitatem carnis, et sic fuit minoratus ab Angelis. Infra II cap.: *eum qui modico*, et cetera. Item, habuit gratiae plenitudinem, et sic etiam in humanitate maior fuit Angelis in gratia et gloria. Io. I, 14: *vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis.* Sed hic non est intellectus. Apostolus enim non intelligit, quod melior fuerit quantum ad gratiam, sed propter unionem humanae naturae ad divinam: et sic dicitur factus, inquantum per illius unionis factionem pervenit ad hoc quod esset melior Angelis, et diceretur et esset filius Dei. Et ideo subdit *quanto differentius prae illis nomen haereditavit.* Et quantum ad hoc nomen, ostendit differentiam quantum ad tria, scilicet quantum ad nominis significationem, quia proprium nomen Angelorum est quod dicuntur Angeli, quod est nomen ministri. Angelus enim idem est quod nuntius. Nomen autem proprium Christi est, quod dicitur filius Dei. Et hoc nomen est valde differentius ab illo, quia quantamcumque differentiam ponis, adhuc est maiorem dare, cum distent in infinitum. Prov. c. XXX, 4: *quod nomen eius? Et quod nomen filii eius, si nosti?* Est enim nomen filii eius sicut et patris incomprehensibile. Phil. II, 9: *et dedit illi nomen, quod est super omne nomen.* Sed forte dices, quod etiam Angeli dicuntur filii Dei. Iob I, 6 et II, 1: *cum assisterent filii Dei coram domino*, et cetera. Dicendum est, quod si dicuntur filii Dei, hoc non est essentialiter et per naturam, sed per

quamdam participationem. Ipse autem est essentialiter filius Dei, et ideo habet nomen differentius prae illis: et hoc est secundum, quia differunt quantum ad modum. Ps. LXXXVIII, 7: *quis est similis Deo in filiis Dei?* Quasi dicat: nullus per naturam. Quantum ad tertium dicit, quod illud *nomen haereditavit.* Haereditas enim consequitur originem. Unde Christus, quod filius sit, habet ex origine, et per naturam; Angeli autem ex dono gratiae. Matth. XXI, 38: *hic est haeres.* Unde ipse nomen haereditavit, non autem Angeli, et haec est tertia differentia. Deinde cum dicit *cui enim dixit aliquando Angelorum*, probat quod dixit; et primo agit de nomine secundum quod convenit Christo secundum divinitatem; secundo secundum humanitatem, ibi *et rursum, ego ero*, et cetera. Quantum ad primum inducit auctoritatem Ps. II, 7: *dominus dixit ad me*, et cetera. Et hoc est *cui enim Angelorum*, etc., quasi dicat: nulli Angelorum dicta sunt haec verba, sed tantum Christo. Ubi tria possunt notari. Primo modus originis in verbo *dixit*; secundo singularitas filiationis, ibi *filius meus es tu*; tertio eius auctoritas, ibi *ego hodie.* Modus iste non est carnalis, sed spiritualis et intellectualis. Deus enim spiritus est, Io. c. IV, 24, et ideo non generat carnaliter, sed spiritualiter et intellectualiter. Intellectus autem dicendo, generat verbum, quod est conceptus eius, et ideo signanter dixit, quod *dominus dixit ad me*, id est, pater dixit filio. Dicere ergo intellectus patris, nihil aliud est, quam in corde verbum concipere. Ps. XLIV, v. 2: *eructavit cor meum verbum bonum.* Iob XXXIII, 14: *semel loquitur, et secundo idipsum non repetit.* Eccli. XXIV, 5: *ego ex ore altissimi prodii.* Sed quantum ad secundum, generatio ista est singularis, quia dicit *filius meus es tu*, quasi dicat: etsi multi alii filii dicuntur, tamen esse filium naturalem est sibi proprium; alii autem dicuntur filii Dei, quia sunt participes verbi Dei. Io. X, 35 illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est; sed Christus est ipsum verbum. Matth. XVII, 5: *hic est filius meus dilectus.* Sed quantum ad tertium, ista generatio non est temporalis, sed aeterna, quia *hodie genui te.* Differt autem tempus ab aeternitate, quia tempus variatur sicut motus, cuius mensura est in variatione et successione. Et ideo nominatur per successionem praeteriti et futuri. Aeternitas autem est mensura rei immobilis, et ideo non est ibi variatio per successionem, sed semper est praesens; et ideo notatur per adverbium praesentis temporis, scilicet *hodie*, id est, in aeternitate. Verum quia illud quod fit, quia nondum est, incompletum per consequens est; quod autem factum est, completum est, et ita perfectum; ideo non dicit genero te sed *genui*, quia perfectus est. Sed tamen ne putetur esse generatio eius tota in praeteritione, et per consequens in defectione, addit, *hodie.* Et coniungit praesenti praeteritum, scilicet *hodie* et *genui*, ut scias ipsam generationem semper esse, et perfectam esse, et sic in *hodie* permanentia, in *genui* vero perfectio designatur. Ut sit sensus: perfectus es, fili, et tamen generatio tua aeterna est, et semper a me generaris: sicut lumen in aere perfectum est, et tamen semper procedit a sole. Mich. V, 2: *egressus eius a principio a diebus aeternitatis.* Ps. CIX, 3: *ex utero ante Luciferum genui te.* Posset etiam hoc exponi de generatione temporali, ut dicat *hodie*, id est in tempore, *genui te.* Consequenter cum dicit *et rursum: ego ero illi in patrem*, etc., propositum ostendit, secundum quod convenit Christo secundum humanitatem, et hoc per aliam auctoritatem. Secundum Glossam istud dicitur in Isaia *ego ero illi in patrem*, sed tamen non invenitur aliquid huic simile in Isaia nisi illud: *et filius datus est nobis.* Sed II Reg. c. VII, 14 et I Par. XXII, 10 habentur ista eadem verba domini dicentis ad David de Salomone, per quem figurabatur Christus. Sciendum est autem, quod in veteri testamento quaedam dicuntur de eo quod est figura, non inquantum quaedam res, sed inquantum est figura, et tunc non exponitur de illo, nisi inquantum refertur ad figuratum. Verbi gratia in Ps. LXXI quaedam dicuntur de David, vel de Salomone, inquantum figurabant Christum tantum. Quaedam vero etiam secundum quod sunt homines quidam, et istorum dicta de ipsis possunt exponi et de Christo; sicut illud: *Deus, iudicium tuum regi da*: quia illud potest convenire Salomoni. Illa vero quae dicuntur de ipsis inquantum sunt figura, numquam de ipsis possunt exponi, sicut illud: *et dominabitur a mari usque ad mare*, etc.; quia nullo modo verificari potest de Salomone. Sic et in proposito, licet ista dicta sint de Salomone, tamen possunt exponi de Christo, qui praefigurabatur per illum. Dicit ergo *ero* quod est futuri temporis, ad denotandum quod incarnatio filii futura erat in tempore. Gal. IV, 4: *at ubi venit plenitudo temporis*, et cetera. Supra vero cum loquebatur de aeterna generatione, dixit *es tu*, quasi sine motu; hic autem cum loquitur de temporali, dicit *in filium*, quod denotat terminum alicuius motionis. Assumptio enim importat motum in filiationem. Et quia omnis motio fit per operationem alicuius terminatam ad aliquem effectum, ideo primo ponit operationem facientis, quia non virtute humanitatis facta est assumptio, sed divinitatis, cum dicit *ego ero illi in patrem*, id est, assumam eum ad unionem personae filii. Et subiungit effectum consecutum, quia scilicet est susceptus in unitatem personalem filii, *erit mihi in filium.* De primo dicitur Lc. I, 35: *virtus altissimi*, scilicet facientis assumptionem, *obumbrabit tibi.* De secundo Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Iterum *ego ero illi*, id est, ad honorem et utilitatem suam clarificabo ipsum. Io. XVII, 5: *clarifica me, pater. Et ipse erit mihi*, id est, ad honorem meum, manifestando nomen meum hominibus. Io. XVII, v. 6: *manifestavi nomen tuum*, et cetera. Deinde cum dicit *et cum iterum*, etc., agit de dominatione Christi, qua est haeres universorum. Ubi tria facit, quia primo ostendit dominium eius, et praecipue super Angelos; secundo ponit rationem dominii illius ex parte Angelorum, ibi *et ad Angelos*; tertio ex parte Christi, ibi *ad filium autem.* Quantum ad primum inducit auctoritatem Ps. XCVI, 7 cum dicit: *adorate eum, omnes Angeli eius*; hoc habetur in Ps. XCVI, v. 1: *dominus regnavit, exultet*, et cetera. Adoratio enim non fit nisi domino; ergo si Angeli eum adorant, dominus illorum est. Volens apostolus inducere hanc auctoritatem, primo tangit intentionem Psalmistae, cum dicit *et cum iterum introducit*, etc., ut Psalmista loquatur de adventu Christi in mundum. Et ideo dicit: et cum Scriptura *introducit*, id est introducendum, dicit *primogenitum*, etc.; quasi dicat: iam dictum est, quod Christus est filius prae Angelis; ergo est principaliter a patre genitus. Est ergo dicendus primogenitus. Rom. VIII, 29: *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Hic autem primogenitus debebat introduci *in orbem*, et cetera. Et vide quam ordinate loquatur apostolus. Primo enim dicit ipsum esse a patre, ibi *ego ero illi in patrem*; secundo assumptum in unitate personae, ibi *et ipse erit mihi in filium*; sed modo proponit eum in notitiam hominum. Vocat autem incarnationem introductionem in mundum. Sed contra. Ipse Christus vocat eam exitum. Io. XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum.* Et dicendum est, quod exitus est etiam introductio. Sicut si aliquis reconciliandus sit principi, primo exit ad eum mediator et post introducit eum. Simile habetur I Reg. XX, 5 ss. de David ad Ionatham. Sic Christus mediator Dei et hominum, primo exiit ad homines, et postea introduxit eos reconciliatos. Infra II, 10: *qui multos filios adduxerat in gloriam*, et cetera. Vel *introducit*, id est, inducit eum usque in corda hominum, quia Scriptura loquens de adventu Christi, dicit eum suscipiendum intra corda hominum. Ista autem receptio fit per fidem. Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Ps. XCV, 3: *annuntiate inter gentes gloriam eius.* Quando enim Scriptura dicit, quod gentes debent credere, dicit quod Christus intraturus est in corde ipsorum. Hoc autem quod dicit *iterum*, multipliciter exponitur. Dicit enim Chrysostomus, quod de incarnatione verbi, quae dicitur introductio, non loquitur Scriptura semel, sed iterum atque iterum. Vel aliter, quia ipse primo erat in mundo per potentiam divinitatis invisibiliter, sed iterum introducit eum in mundum, secundum praesentiam humanitatis visibiliter. Vel aliter, quia supra dixerat *ero illi in patrem*, id est, assumam in unitatem personalem mei. Et cum *iterum introducit*, eum, scilicet istum *primogenitum* et assumptum ad unitatem personae: quia non sufficeret dicere, quod introducitur, nisi dicatur qualiter introducatur, quia non quasi unus de mundo, nec sicut Angeli, sed super omnes. Ideo dicit *adorent eum omnes Angeli.* Nehem. IX, 6: *exercitus caeli te adorat.* Apoc. VII, 11: *omnes Angeli stabant in circuitu throni, et ceciderunt, et adoraverunt*, et cetera. Deinde cum dicit *et ad Angelos*, etc., ponitur ratio ex parte Angelorum, quare eum adorant, quasi dicat: iustum est quod adorent, quia sunt ministri. Unde dicit *qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis.* Deus enim aliquando operatur illuminando intellectum. Io. I, 9: *illuminat omnem hominem*, et cetera. Aliquando vero movet ad opus. Is. XXVI, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis.* Et primum facit Deus in nobis, mediantibus Angelis. Ps. LXXV, 5: *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.* Secundum etiam facit in nobis ipsis mediantibus, sicut dicit Dionysius IV cap. caelestis hierarchiae. Inquantum ergo illuminat per ipsos, dicuntur nuntii. Nuntii enim est nuntiare ea quae sunt in corde domini sui. Inquantum vero sunt mediatores operum divinorum, dicuntur ministri. Ps. CII, 21: *ministri eius, qui faciunt voluntatem eius.* Sunt ergo et nuntii et ministri. Sed quales sint, describit eos per duas res corporales maxime ad hoc idoneas. Una est aer, cuius proprietas multum convenit nuntio, ministro autem proprietas ignis. Aer enim est receptibilis luminis et impressionis; item optime reddit recepta; item habet velocem motum. Haec autem debet habere bonus nuntius, ut scilicet bene recipiat dicta, bene referat recepta, et utrumque velociter faciat. Ista bene conveniunt Angelis. Optime enim recipiunt divinas illuminationes. Sunt enim Angeli specula munda, secundum Dionysium. Matth. XVIII, 10: *et Angeli eorum in caelis*, et cetera. Item optime reddunt, quod significatum est Apoc. I, 1: *significavit Deus, quae oportet fieri cito; loquens per Angelum suum servo suo Ioanni*, et cetera. Item sunt veloces. Is. XVIII, v. 2: *ite, Angeli veloces*, et cetera. Isti autem dicuntur spiritus, quia omnis substantia invisibilis dicitur spiritus. Unde et aer dicitur spiritus. Item sunt ignis, inquantum ministri. Ignis autem, inter omnia elementa, est maxime activus et efficax ad agendum. Unde in Ps. CIII, 4 de Angelis ubi dicuntur ministri eius, ibi additur *et ministros tuos ignem urentem.* Item ignis calorem causat, per quod designatur charitas. Cant. VIII, 6: *lampades ignis atque flammarum.* Unde describuntur in igne, et dicuntur Seraphim, Is. VI, 2. Item ignis semper movetur sursum; ita Angeli et boni ministri, omnia quae agunt, semper referunt in gloriam Dei, sicut patet de Angelo Tob. XII, 6: *benedicite Deum caeli*, et cetera. Non dicit: benedicite me, sed *Deum caeli.* Non sic de malo Angelo, qui dicit Matth. IV, 9: *si cadens adoraveris me.* Sed Angelus bonus tamquam bonus minister dicit Apoc. ult.: *vide ne feceris*, et sequitur: *Deum adora.*

Lectio 4

[87931] Super Heb., cap. 1 l. 4 Supra probavit apostolus per auctoritatem Angelos esse ministros, hic probat hoc per rationem sumptam ex parte ipsius Christi. Unde intendit hic probare regiam dignitatem Christi; ubi duo facit. Primo enim commendat regiam dignitatem ipsius Christi; secundo eius ad illam dignitatem ostendit idoneitatem, ibi *propterea unxit te Deus.* Circa primum tria facit; primo commendat Christi regiam auctoritatem; secundo eius regiminis aequitatem, ibi *virga aequitatis*; tertio regiminis bonitatem, ibi *dilexisti iustitiam.* Dicit ergo: *ad filium autem* dicit *thronus tuus*, et cetera. Et sunt verba Dei patris loquentis per linguam prophetae, sicut per calamum Scribae. Dicit ergo: *o Deus* fili, *thronus tuus*, et cetera. In quo denotatur regia maiestas. Est enim thronus regis sedes, sed cathedra magistri, tribunal autem sedes iudicis. Quae omnia conveniunt Christo, quia ipse est rex noster: Lc. I, 32: *regnabit in domo Iacob* et ideo convenit ei thronus. Ps. LXXXVIII, v. 30: *thronus eius sicut sol.* Ipse est magister, Io. III, 2: *scimus, quia a Deo venisti magister*, ideo competit ei cathedra. Ipse iudex noster, Is. XXXIII, 22: *dominus iudex noster, dominus legifer noster*, et ideo congruit sibi tribunal. II Cor. V, 10: *omnes nos oportet manifestari ante tribunal Christi* et cetera. Competit autem thronus Christo secundum naturam divinam, inquantum est Deus, Ps. XLVI, 8: *rex omnis terrae Deus*, sed secundum quod homo, convenit sibi ex merito passionis, victoriae, et resurrectionis. Apoc. c. III, 21: *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut ego vici et sedi in throno patris mei cum eo.* Hic thronus est perpetuus. Lc. I, 33: *et regni eius non erit finis.* Dan. VII, 14: *potestas eius potestas aeterna, quae non auferetur.* Patet autem quod regnum illud est aeternum, et inquantum sibi convenit ex natura, quia est Deus. Ps. CXLIV, 13: *regnum tuum, regnum omnium saeculorum.* Item, inquantum sibi convenit ut homo, et hoc duplici ratione. Una, quia regnum illud non ordinatur ad temporalia, sed ad aeterna. Io. XVIII, 36: *regnum meum non est de hoc mundo.* Ad hoc enim regnat, ut homines dirigat ad vitam aeternam. Non autem sic est de regno hominum; unde regnum illorum finitur cum vita praesenti. Alia ratio est, quia Ecclesia, quae est regnum eius, durat usque ad finem mundi, et tunc tradet Christus regnum Deo et patri consummandum et perficiendum. Consequenter commendat regnum eius ab aequitate, cum dicit *virga aequitatis*, et cetera. Convenienter autem describitur regnum per virgam. Differt enim regimen tyrannicum a regimine regis, quia regimen tyrannicum est ad utilitatem suam cum gravamine subditorum; regimen autem regis principaliter ordinatur ad utilitatem subditorum. Et ideo rex est pater et pastor. Pastor enim non corrigit cum gladio, sed cum virga. Ps. LXXXVIII, 33: *visitabo in virga iniquitates eorum.* Item pastor utitur virga in directione gregis. Mich. c. VII, 14: *pasce populum tuum in virga tua.* Virga etiam sustentat infirmos. Ps. XXII, 4: *virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt.* Item virga conturbat hostes. Num. XXIV, v. 17: *consurget virga de Israel, et percutiet duces Moab.* Sed est haec *virga aequitatis.* Is. XI, 4: *arguet in aequitate pro mansuetis terrae.* Sed sciendum est, quod aliquando aliquis regit in rigore iuris, sicut quando servat ea quae iusta sunt secundum se. Contingit autem, quod aliquid de se iustum est, quod tamen comparatum ad aliquid inducit detrimentum

si servetur; et ideo oportet, quod ius commune ad hoc applicetur, et si hoc fiat, tunc est regimen aequitatis. Regnum veteris testamenti erat secundum rigorem iustitiae. Act. XV, 10: *onus quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus.* Sed regnum Christi est regnum aequitatis et iustitiae, quia in ipso non imponitur nisi suavis observantia. Matth. XI, v. 30: *iugum enim meum suave est et onus meum leve.* Et Ps. XCV, 13: *iudicabit orbem terrae in aequitate.* Consequenter cum dicit *dilexisti*, etc., bonitatem regentis commendat. Quidam enim servant aequitatem, non tamen propter amorem iustitiae, sed magis propter timorem, vel gloriam, vel metum, et tale regimen non durat. Sed iste servat aequitatem propter amorem iustitiae. Dicit ergo *dilexisti iustitiam*, quasi dicat: hoc quod virga est aequa et directa, hoc est quia dilexisti iustitiam. Sap. I, 1: *diligite iustitiam, qui iudicatis terram.* Non autem est iustus, qui non amat iustitiam. Matth. V, 6: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam.* Sed aliqui quidem diligunt iustitiam, sed sunt remissi in correctione iniquitatis; sed Christus odit, id est, reprobat iniquitatem. Ps. CXVIII, 113: *iniquos odio habui.* Sap. XIV, v. 9: *similiter odio sunt Deo impius et impietas eius.* Eccli. XII, 3: *altissimus odio habet peccatores, et misertus est poenitentibus.* Et ideo dicit *et odisti iniquitatem.* Deinde cum dicit *propterea unxit te Deus*, ostendit Christi idoneitatem ad exequendum et gubernandum, ubi dubitatio est de hoc, quod dicit *propterea*, et cetera. In verbis istis agitur de spirituali unctione, quia Christus est repletus spiritu sancto. Numquid enim ideo repletus est, quia dilexit iustitiam? Ergo meruit gratiam, quod est contra illud Rom. XI, 6: *si ex operibus, iam non ex gratia*; et haec est ratio communis. Sed specialiter ad propositum, quia Christus in ipsa conceptione fuit plenus spiritu sancto, Io. I, 14: *plenum gratia et veritate*, non ergo meruit. Respondeo. Hic est cavendus error Origenis. Voluit enim, quod omnes spirituales creaturae, etiam anima Christi, a principio creatae fuerunt, et secundum quod plus vel minus adhaeserunt Deo, vel diverterunt ab ipso per libertatem arbitrii sui, facta est distinctio inter Angelos et etiam animas. Unde in periarchon dicit, quod anima Christi quia vehementius adhaesit Deo, diligendo iustitiam, et odiendo iniquitatem, quod meruit maiorem plenitudinem gratiae prae cunctis substantiis spiritualibus. Sed hoc est haereticum dicere, quod scilicet quaecumque anima, vel etiam anima Christi, creata fuerit ante corpus, quod etiam specialem rationem in Christo habet, quia in primo instanti simul creata fuit anima, et formatum corpus, et totum est assumptum a filio Dei. Quid ergo dicit *propterea?* Una Glossa videtur sentire cum Origene. Sed si volumus eam salvare, dicemus quod in Scriptura dicitur aliquid fieri quando innotescit; sicut cum dicitur Phil. II, 8 s.: *factus est obediens*, etc., *propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen*, et cetera. Numquid Christus merito passionis meruit esse Deus? Absit: hic enim est error Photini. Dicendum est ergo, quod Christum esse Deum, excedit omne meritum, sed per passionem meruit, quod manifestetur ubique esse Deum, et quod Deus dederat illi tale nomen, et cetera. Ita hoc quod dicit hic *propterea unxit te Deus*, et cetera. Ut sit sensus: ex hoc quod tu dilexisti iustitiam, meruisti quod hoc innotescat. Vel aliter et melius ita quod ly *propterea*, non dicat causam meritoriam, sed finalem; quasi dicat: ad hoc quod illa haberes, scilicet thronum perpetuum, virgam aequitatis, etc., quae dicta sunt, propterea unxit te Deus oleo, scilicet sanctificationis, quod dominus mandavit fieri, Ex. XXX, 24 ss.: quo ungebantur vasa et sacerdotes, Lev. VIII, 2 et IX, v. 1 s., et reges, ut patet de David, I Reg. c. XVI, 13, et Salomone, III Reg. I, 39; item prophetae, ut patet de Eliseo, III Reg. XIX, v. 16. Sed quare fiebat ista sanctificatio per unctionem? Ratio est litteralis. Homines enim Orientales pro celebritate ungebantur, ne consumerentur, eo quod sunt in regione multum calida. Pauperes etiam ungebantur ad festivitatem. IV Reg. IV, 2: *non habeo ancilla tua nisi parum olei quo ungar.* In Scriptura autem divina traduntur nobis per modum quo homines solent uti. Quia ergo tunc ungebantur homines, vel propter celebritatem festi, vel propter celebritatem personae, ideo ad ostendendum excellentiam Christi, dicit eum unctum *oleo exultationis.* Ipse enim est rex. Is. XXXII, 1: *ecce in iustitia regnabit rex.* Et XXXV: *dominus enim iudex noster, dominus legifer noster, dominus rex noster, ipse veniet et salvabit nos.* Est etiam sacerdos. Ps. CIX, 4: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Fuit etiam propheta. Deut. c. XVIII, 15: *prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi dominus.* Et convenit sibi ungi oleo sanctificationis et exultationis. Ab ipso autem sunt sacramenta, quae sunt vasa gratiae. Is. XXII, 24: *suspendam super eum omnem gloriam domus patris eius vasorum diversa genera*, et cetera. Convenit etiam ista unctio Christianis. Sunt enim reges et sacerdotes. I Petr. II, 9: *vos estis genus electum, regale sacerdotium.* Apoc. c. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Item habet spiritum sanctum, qui est prophetiae spiritus. Ioel II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem*, et cetera. Et ideo omnes uncti sunt, invisibili unctione. II Cor. I, 21: *qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, et qui signavit nos, et dedit,* et cetera. I Io. II, 20: *vos unctionem habetis a sancto, et nostis omnia.* Sed quae comparatio est inter Christum unctum, et Christianos unctos? Ista, scilicet quia ipse habet eam principaliter et primo, nos autem et alii ab ipso effusam. Ps. CXXVII: *sicut unguentum in capite*, et cetera. Et dicit *prae participibus tuis.* Io. c. I, 16: *de plenitudine eius omnes accepimus.* Unde alii dicuntur sancti, ipse vero sanctus sanctorum. Ipse enim est radix omnis sanctitatis. Dicit autem oleo laetitiae, vel exultationis, quia ex ista unctione procedit spiritualis laetitia. Rom. XIV, 17: *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto.* Gal. V, 22: *fructus autem spiritus est charitas, pax, gaudium.* Ps. CIII, v. 15: *ut exhilaret faciem in oleo.* Is. LXI, v. 3: *oleum gaudii pro luctu*, et cetera. Illud autem, quod bis dicit *Deus, Deus*, dupliciter exponitur. Uno modo, quod repetatur nominativus casus, ut sit sensus: unxit te Deus per seipsum Deum, nos autem per te, mediatorem Dei et hominum, hominem Christum. II Pet. I, 4: *per quem magna et pretiosa nobis promissa donavit.* Alio modo, quia, secundum Augustinum in Glossa, alterum est nominativi casus, alterum vocativi, ut sit sensus: o Christe, qui es Deus filius, Deus pater unxit te, et cetera. Et quod debeat sic exponi magis patet in Graeco. Sed cum Christus non sit unctus secundum quod Deus, quia sic non convenit sibi recipere spiritum sanctum, sed magis aliis dare, secunda expositio non videtur esse vera. Respondeo. Dicendum est, quod idem est in persona et Deus et homo, tamen unctus est inquantum homo. Et cum dicitur: *o Deus*, etc., et ungens est Deus et homo, et unctus similiter est Deus et homo, et unum cum ipso in persona.

Lectio 5

[87932] Super Heb., cap. 1 l. 5 Supra praemiserat apostolus quatuor, in quibus Christus excellit Angelos, et probavit duo illorum, scilicet et quod excedit eos, quia est filius, et quia est haeres, nunc probat tertium, scilicet quod excedit eos in virtute operationis, quia per eum pater fecit et saecula. Hoc autem probat apostolus ex auctoritate eiusdem prophetiae, et circa hoc duo facit. Primo ostendit virtutem operationis inquantum creator; secundo quantum ad differentiam creatoris ad creaturam, ibi *ipsi peribunt.* Circa primum duo facit, quia primo ponit creationem terrae; secundo caelorum, ibi *et opera manuum.* Sciendum est autem circa primum, quod hoc potest dupliciter legi: uno modo, ut sit sermo prophetae directus ad patrem, ut sit sensus *tu, domine*, scilicet Deus pater, *fundasti terram in principio*, id est in filio tuo, qui est principium. Io. VIII, 25: *ego principium, qui et loquor vobis.* Et hoc tantum valet ac si dixisset: tu fundasti terram per filium: Ps. CIII, 24: *omnia in sapientia fecisti.* Filius autem est sapientia genita, unde supra dixit eum splendorem gloriae. Et hoc quod dicit hic, respondet huic quod supra dixit *per quem fecit et saecula.* Alio modo, quod sit sermo directus ad filium, sic: *et tu, domine*, scilicet fili, *fundasti terram in principio*, scilicet temporis, ut excludat opinionem ponentium aeternitatem mundi; vel *in principio*, scilicet productionis rerum, ut excludat opinionem dicentium, corporalia non fuisse creata cum spiritualibus, sed post. Gen. I, 1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Eccli. XVIII, 1: *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.* Sciendum est autem, quod tripliciter potest distingui terra a caelo. Uno modo et ad litteram quod per terram intelligatur elementum terrae, per caelum autem superiora corpora; ut sicut Moyses non facit mentionem de aere, quia est cum aqua, ita hic intelligit per caelum, ipsum caelum et alia duo elementa, scilicet aerem et ignem, quae magis accedunt ad naturam caeli, quod patet ex loco ipsorum. Sic etiam accipit Moyses. Et dicit *fundasti*, ut ostendat tria ad terram pertinere, primo quidem terrae quietem; omnia enim alia participant motum, sola autem terra secundum totalitatem suam immobilis perseverat, ut sit sensus *fundasti*, id est, firmasti. Ps. CIII, 5: *qui fundavit terram super stabilitatem suam.* Secundo, ut ostendat terrae perpetuitatem, nam fundamentum aedificii inter alias eius partes stabilius est. *Terra autem in aeternum stat*, Eccle. I, 4. Et secundum hoc dicit *fundasti terram*, id est, perpetuo solidasti. Tertio, ut ostendat terrae ordinem, quia sicut fundamentum, quod est prima pars aedificii, est in imo, ita terra inter omnia elementa tenet locum imum. Is. XLVIII, v. 13: *manus mea fundavit terram.* Ps.: *aridam fundaverunt manus eius.* Non autem dicit fecisti caelos, sed *opera manuum tuarum sunt caeli*, quia illud quod aliquis facit manibus, magis diligenter videtur facere. Et ideo sic loquitur ad designandum nobilitatem et pulchritudinem ipsorum. Is. XLVIII, 13: *dextera mea mensa est caelos.* Aliter vero quod per terram intelligat totam naturam corporalem. Et sic *terram fundasti*, quia materia est locus et fundamentum formarum; per caelos autem, spirituales substantias. Ps. CXLVIII, 4: *laudate eum, caeli caelorum.* Et hi sunt opera manuum eius, quia fecit eos ad imaginem et similitudinem suam. Vel per terram imperfecti in Ecclesia, quia sunt fundamentum aliorum; quia nisi esset activa in Ecclesia, contemplativa non subsisteret. Per caelos contemplativi. Et haec facta in Ecclesia in principio, id est per filium. Is. LI, 16: *posui verba mea in ore tuo, ut fundes terram*, id est, imperfectos, *et plantes caelos*, id est, perfectos. Quantum autem ad caelos dicit *opera manuum tuarum sunt caeli.* Dicit autem *opera manuum tuarum*, et non simpliciter, caelos fecisti, propter quatuor rationes. Primo, ut excludat errorem dicentium Deum esse animam caeli, et per

consequens totum mundum et partes eius debere coli ut Deus, quod et idololatrae faciebant; et hoc excludit, cum dicit *opera manuum tuarum sunt caeli*, quasi dicat: non sunt proportionati tibi, ut corpus animae, sed subiecti et proportionati virtuti, et voluntati tuae. Deut. IV, 19: *ne forte oculis ad caelum elevatis, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus, adores ea.* Secundo ut designet caelorum dignitatem et pulchritudinem, quia illud dicimus manibus facere, quod diligenter facimus; ut ergo ostendat caelos excellentiori modo quam alias creaturas corporales divina sapientia conditos esse, dicit *opera manuum tuarum sunt caeli.* Et hoc patet; quia diversitas in istis inferioribus potest reduci ad dispositionem materiae, sed diversitas corporum caelestium nullo modo potest reduci nisi ad sapientiam divinam. Et inde est, quod quandocumque fit mentio de creatione caeli, additur ibi, prudenter, vel intellectus vel aliquid huiusmodi, secundum illud Ier. IV: *stabilivit caelos prudenter*, et secundum illud Ps. CXXXV, 5: *qui fecit caelos intellectu.* Tertio ut ostendat, quod in caelis magis refulget virtus divina creatoris, secundum Glossam; nihil enim est in creaturis, in cuius conditione appareat tantum virtutis Dei, et hoc propter magnitudinem ipsorum et ordinem. Sap. XIII, 5: *a magnitudine enim speciei et creaturae, cognoscibiliter poterit horum creator videri.* Quarto ad ostendendum, quod inter omnia corpora, corpus caeleste immediatius recipit influentiam a Deo, et per ista derivatur in ista inferiora. Iob XXXVIII, 33: *numquid nosti ordinem caeli, et pones rationem eius in terra?* Quasi dicat: si bene consideras dispositionem caeli, non potes attribuere causam dispositionis eius alicui rei terrenae, sed Deo. Alio modo potest exponi, ut per terram accipiatur tota materia corporalis, per caelos vero spirituales substantiae. Et sic est sensus: *in principio* temporis *terram*, id est, materiam corporalem, *fundasti*, id est, quasi fundamentum formarum stabilisti; et sic intelligitur illud Ps. CXLVIII, 7: *laudate dominum de terra*, et cetera. Sed *caeli*, id est substantiae spirituales, Ps. CXLVIII, 4: *laudent illum caeli*, etc., *sunt opera manuum tuarum*, quia scilicet fecisti eos ad imaginem et similitudinem tuam. Tertio modo potest exponi, ut per terram intelligantur infimi in Ecclesia, per caelos vero supremi, et sic est sensus *in principio*, id est per filium, *terram fundasti*, id est activos et infimos in Ecclesia; et dicuntur fundati, quia sunt quasi fundamentum aliorum, nam nisi essent activi in Ecclesia, viri contemplativi non sustentarentur. Sed *caeli*, id est contemplativi et perfectiores, sunt *opera manuum tuarum*, id est, excellentiori praeeminentia praediti. Ps. XVIII, 2: *caeli enarrant gloriam Dei*; et Is. I, 2: *audite, caeli*, id est, maiores; *auribus percipe, terra*, id est, minores. Consequenter cum dicit *ipsi peribunt*, ostendit differentiam inter creatorem et creaturam, et hoc quantum ad duo, quae sunt propria creatori; primum est aeternitas; secundum est immutabilitas, de qua ibi *et omnes ut vestimentum veterascent*, et cetera. Circa primum duo facit, quia primo ponit terminationem creaturae; secundo interminationem Dei, ibi *tu autem permanebis.* Dicit ergo primo: *ipsi*, scilicet caeli, *peribunt.* Sed contra Eccle. I, 4: *terra in aeternum stat*; ergo videtur, quod multo plus caeli. Respondeo. Dicendum est, quod secundum Augustinum et philosophum, in qualibet mutatione est generatio et corruptio. Unde quicquid mutatur, perit a statu in quo erat. Ergo quod dicit quod *caeli peribunt*, non intelligitur quantum ad substantiam, de qua Iob XXXVII, 18: *qui solidissimi quasi aere fusi sunt*, sed quantum ad statum quem nunc habent. Apoc. XXI, 1: *vidi caelum novum et terram novam.* I Cor. VII, 31: *praeterit figura mundi huius.* Sed quomodo mutabunt statum? Diversimode, quia caeli superiores moventur quidem secundum locum, sed non alterantur. Inferiores vero, scilicet ignis et aer, et moventur et alterantur, et corruptioni sunt subiecti. Sic ergo status omnium caelorum est mutabilis; sed tunc motus cessabit in superioribus, et corruptio in inferioribus, quia aer igne conflagrationis purgabitur. II Pet. III, 7: *caeli qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem iudicii*, et cetera. Omnes peribunt a statu in quo nunc sunt, et sic quodammodo peribunt, sed tu, domine, permanebis. Ps. ci, 13: *tu autem, domine, in aeternum permanebis.* Hic ostendit permanentiam creatoris, quasi dicat: in te *nulla est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*, ut Iac. I, 17 dicitur, et Thren. V, 19: *tu autem, domine, in aeternum permanebis, solium tuum in generatione et generationem*, quod potest etiam intelligi de Christo homine. Infra ult.: *Iesus Christus heri et hodie ipse et in saecula.* Deinde cum dicit *et omnes*, etc., ostendit differentiam Dei ad creaturam quantum ad immutabilitatem. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit mutabilitatem creaturae; secundo immutabilitatem Dei, ibi *tu autem idem.* Et adhuc circa primum duo facit, quia primo describit rationem mutabilitatis creaturae; secundo subdit illam mutabilitatem, ibi *et velut amictum.* Circa primum autem sciendum est, quod vetus et novum consequuntur tempus. Unde veterascere non potest, nisi quod aliqualiter mensuratur tempore. Motus autem caelorum mensuratur tempore, sed ipsum mobile mensuratur ipso nunc temporis; ergo in caelo possunt inveniri novitas et vetustas. Unde non veterascent caeli, quasi substantia eorum minuatur, vel corrumpatur in aliquo, sed tantum quantum ad diuturnitatem temporis, quo amplius non mensurabuntur. Et ideo dicit *sicut vestimentum*, etc., quia causa mutationis caelorum non erit propter defectum virtutis ipsorum, quae in aliquo minuatur. Quia si motus ipsorum cessaret propter defectum virtutis, iam cessatio haberet causam naturalem, et posset deprehendi ratione naturali, cuius contrarium dicitur Matth. c. XXIV, 36: *de die autem et hora illa nemo scit, neque Angeli in caelo*, et cetera. Ergo erit propter necessitatem finis: quia omnes creaturae corporales ordinantur ad spirituales, et totus motus deserviens generationi et corruptioni ordinatur ad generationem hominis. Cessante ergo generatione hominis, quod erit quando completus erit numerus electorum et praedestinatorum, cessabit motus ille. Et ideo dicitur vestimentum, quod sumitur ad usum, et cessante usu deponitur, sicut homo calidum vestimentum deponit, veniente aestate, et frigidum, veniente hieme. Sic ergo status mundi, qui nunc est commodatus isti fini, cum completus fuerit numerus ille electorum, iam amplius non erit accommodatus nec necessarius, et ideo sicut vestimentum deponetur. Lc. XXI, 33: *caelum et terra transibunt.* Consequenter ponit ipsam mutabilitatem, cum dicit *et velut amictum mutabis eos*, scilicet caelos. Et bene dicit, *mutabis* tu, Deus, quia non propria virtute, nec per se, sed virtute Dei mutabuntur a motu, sicut amictum, qui ad usum sumitur, et post usum deponitur secundum congruentiam temporis et finis. Et dicit *amictum*, quia per amictum gloria hominis et manifestatur et tegitur. Ita etiam Deus per creaturas et occultatur nobis et manifestatur. Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Sap. XIII, 5: *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit horum creator videri*, et cetera. Et dicit *mutabuntur*, quia in perpetuum mutati permanebunt. Item quantum ad caelos spirituales, qui pereunt a vita praesenti per mortem corporis. Rom. XIV: *omnes morimur, et quasi aquae dilabimur in terram, quae non revertentur.* Is. LVII, 1: *iustus perit, et nemo est*, et cetera. Item *veterascent*, quia, ut dicitur infra VIII, v. 13, *quod antiquatur et senescit, prope interitum est. Et mutabis*, scilicet secundum corpora, quando corporale hoc induet incorruptionem. I Cor. XV, 54. Et mutabuntur secundum mentem, quando a visione aenigmatica assumentur ad speciei visionem. Iob c. XIV, 14: *cunctis diebus quibus nunc milito, expecto donec veniat immutatio mea.* Deinde subiungit immutabilitatem Dei, cum dicit *tu autem idem ipse es.* Ubi duo facit. Primo enim ponit intentum; secundo ostendit hoc per signum, ibi *et anni tui.* Dicit ergo *ipsi peribunt, tu autem*, scilicet Dei filius, et hoc contra Arrianos, *idem ipse es*, id est, idem perseveras, et numquam mutaris. Mal. III, 6: *ego Deus, et non mutor.* Iac. I, 17: *apud quem non est transmutatio*, et cetera. Et signum huius immutabilitatis ponit, cum dicit *anni tui non deficient.* Ubi sciendum est, quod anni Dei dicuntur duratio eius, sicut anni hominis duratio hominis: duratio autem hominis deficit dupliciter, scilicet secundum partes, et secundum totum; secundum partes quidem, quia cum sit temporalis, una pars succedit alteri, et una adveniente, deficit altera. Deficit etiam secundum totum, quia ex toto desinit esse. In duratione vero Dei neutrum horum est, quia non deficit secundum totum, quia est semper. Ps. XCI, 9: *tu autem altissimus in aeternum, domine.* Item nec secundum partes, quia aeternitas est tota simul, et quid stans. Iob XXXVI, 26: *numerus annorum eius inaestimabilis*, et cetera. Sed cum sit una et immutabilis, quare anni vocantur in plurali, et non annus in singulari? Ratio huius est, quia intellectus noster accipit cognitionem intelligibilium per sensibilia, quia omnis nostra cognitio incipit a sensu. Unde et Deus, qui est omnino simplex, describitur sub similitudine corporalium, Is. VI, v. 1: *vidi dominum sedentem*, et cetera. Ita etiam duratio eius a nobis describitur per aliqua nobis nota, cum tamen sit uniformis et simplex. Unde aliquando dicitur annus, aliquando dies et mensis, quia omnes differentias temporis includit.

Lectio 6

[87933] Super Heb., cap. 1 l. 6 Supra probavit apostolus tria de Christo, in quibus excedit Angelos, hic probat quartum, quod praemiserat de ipso, scilicet quod sedet ad dexteram maiestatis, quod pertinet ad dignitatem eius. Et circa hoc duo facit. Primo enim inducit auctoritatem David hoc ostendentem; secundo ostendit Angelos ab hac dignitate deficere, ibi *nonne omnes sunt administratorii spiritus?* Circa primum duo facit, quia primo describit dignitatem Christi; secundo ostendit per signum, ibi *quoadusque ponam.* Dicit ergo *ad quem autem Angelorum dixit aliquando* Deus, quasi dicat: non invenitur, quod hoc Deus dixerit Angelo, sed dixit Christo. Et ipse Christus, Matth. XXII, v. 43 ss., inducit hoc de se dictum. Hoc autem, quod dicit *sede a dextris meis*, potest referri ad divinam naturam, in qua Christus aequalis est patri, quia habet et iudiciariam et regiam potestatem aequalem patri. Io. XVI, 15: *omnia quae habet pater, mea sunt.* Ipse vero pater ab aeterno dixit, quia dicendo filium generavit, et generando dedit ei aequalitatem patris. Potest etiam referri quantum ad humanam naturam, secundum quam sedet in bonis potioribus patris. Tunc autem pater dixit, quando humanae naturae verbum suum univit. Hoc autem magis supra expositum est, ubi dixerat *sedet ad dexteram.* Consequenter cum dicit *quoadusque*, ostendit per signum dignitatem Christi; ubi occurrit duplex dubitatio. Una, quia ab aeterno omnia sunt

subiecta filio inquantum Deus. Item, quia in resurrectione Christus dicit: *data est mihi omnis potestas.* Quid ergo expectat subiiciendum scabello suo? Et sciendum est, quod aliquid potest esse in potestate alicuius dupliciter. Uno modo quantum ad auctoritatem, et sic omnia ab aeterno quantum ad praeordinationem fiendorum et in tempore quo fuerunt, subiecta sunt filio Dei inquantum Deus, sed a principio conceptionis inquantum homo. Alio modo quantum ad exercitium potestatis, et sic non sunt ei omnia subiecta, sed tantum in fine mundi, quia nondum exercet potestatem in omnia, subiiciendo sibi omnia. Phil. c. III, 21: *secundum operationem qua possit etiam subiicere sibi omnia.* Sed quid est quod dicit *scabellum?* Potest dici quod per hoc nihil aliud intelligitur quam plena et perfecta subiectio. Illud enim dicitur perfecte subiectum alicui, quod ipse potest conculcare pedibus. Aliter etiam, et faciendo vim in verbo, quia sicut Deus est caput Christi I Cor. XI, 3: *caput Christi Deus* ita pedes Christi, humanitas eius. Ps. CXXXI, v. 7: *adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius.* Ponam ergo *scabellum*, id est, non solum subiiciam inimicos tuos tuae divinitati, sed etiam humanitati tuae. In hoc autem erravit Origenes. Ipse enim voluit et intellexit tantum unum modum subiectionis, dicens: sicut enim nihil aliud est subiici luci, quam illuminari, ita cum Christus sit veritas, iustitia, et bonitas, et quicquid tale potest dici, nihil est aliud subiici salvatori, quam salvari. Et ideo voluit, quod in fine omnia, etiam Daemones, salvarentur, quia aliter non subiicerentur omnia Christo. Sed hoc est contra illud quod dicitur Matth. c. XXV, 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum.* Unde sciendum est, quod duplex est modus subiectionis. Unus per voluntatem subditorum, sicut boni ministri subiiciuntur domino suo, puta regi, et sic soli boni subiiciuntur Christo. Alius per voluntatem domini, et sic est quaedam violentia ex parte subditorum. Et sic mali subiicientur Christo, non quod velint dominium eius, sed quia Christus faciet de ipsis voluntatem suam, puniendo eos, qui noluerunt hic facere voluntatem suam. Et hoc proprie designatur per scabellum, quia quod calcatur, comprimitur. Is. LXVI, 1: *caelum mihi sedes est*, id est, caelestes et boni, *sed terra*, id est, terreni et mali, *scabellum pedum meorum.* Alia dubitatio est de hoc, quod dicit *quoadusque*, etc., quia si sedebit quoadusque ponat, ergo cum posuerit, non sedebit. Respondeo quod huiusmodi dictiones, donec, et quoadusque, quandoque ponuntur finite, quando scilicet designant terminum eius cui coniunguntur, sicut cum dico: sede hic donec veniam. Aliquando autem tenentur infinite, quando scilicet non ponitur terminus, ut cum dicitur: iste non poenituit donec vixit, quia nec post mortem poenituit. Sicut enim dicit Hieronymus, illud oportet designari de quo posset esse dubium. Illud autem, quod non est dubium, relinquitur intelligenti. Dubium autem est de aliquo utrum in vita sua poeniteat, sed quod non post mortem suam, nulli est dubium. Sic et in proposito; cum enim modo multi impugnent et blasphement Christum, videtur dubium utrum modo sedeat; sed non est dubium, utrum sedeat, quando omnia subiecta erunt ei, et ideo non exprimitur illud. Consequenter ostendit quod dignitas haec Angelis non convenit, cum dicit *nonne omnes sunt administratorii spiritus*, et cetera. Ubi tria facit, quia primo ostendit ipsorum officium; secundo executionem officii, ibi *in ministerium*; tertio fructum executionis, ibi *ut haereditatem.* Dicit ergo *nonne omnes*, et cetera. Ps. CII, 21: *ministri eius qui facitis voluntatem eius.* Sed contra Dan. VII, 10: *millia millium ministrabant ei*, etc., ubi dicit Gregorius: aliqui ministrant, alii sunt qui assistunt. Non ergo omnes ministrant. Respondeo. Dicendum est, quod sicut videmus in artificibus quod duplex est genus artificum, quidam enim sunt quasi manu exequentes ut manu artifices; alii autem non exequuntur nec operantur manu, sed sunt artifices disponentes, et quasi praecipientes quid agendum sit. Ita et in Angelis est, quia quidam sunt quasi exequentes ea quae a divina iussione procedunt circa nos agenda, quidam vero quasi praeceptores, praecipientes ea quae agenda sunt. Accipiendo ergo largo modo administratores, tam pro exequentibus quam etiam pro imperantibus, sic omnes sunt administratores vel administratorii, inquantum superiores exequuntur Dei voluntatem circa medios, medii circa infimos, infimi circa nos. Sed si dicantur administratorii qui exequuntur, alii autem qui immediate accipiunt a Deo assistentes, sic quidam ministrant, quidam assistunt et tradunt aliis. Assistentes igitur sunt qui immediate accipiunt illuminationes divinas ab ipso Deo; unde et nominibus relatis ad Deum nuncupantur, sicut Seraphim, id est, amantes Deum, Cherubim cognoscentes, throni portantes. Ministrantes non sunt qui ab istis accipiunt, et aliis tradunt. Sed contra hoc esse videtur illud quod dicit Gregorius, quod assistere dicuntur, qui intima Dei contemplatione fruuntur. Cum ergo omnes Angeli videant Deum per essentiam, secundum illud Matth. XVIII, 18: *Angeli eorum semper vident faciem patris mei*; ergo videtur quod omnes sint assistentes. Respondeo. Dicendum quod quidam de primis studentibus in libris Dionysii, volens salvare et dictum apostoli et dictum Gregorii, dixit quod Angeli inferiores non vident Deum per essentiam, cum non sint assistentes. Et iste fuit Ioannes Scotus, qui primo commentatus est in libros Dionysii. Sed haec opinio haeretica est, quia cum beatitudo perficiatur in visione Dei, sequeretur quod Angeli inferiores non videntes Deum per essentiam, non essent beati. Est etiam dictum domini dicentis, Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum*, et cetera. Et ideo dicendum quod omnes vident Deum per essentiam, non tamen omnes assistunt. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut Deus cognoscendo essentiam suam, etiam seipsum cognoscit, et omnia alia a se, ita et Angeli videntes Dei essentiam, et ipsum cognoscunt, et res omnes in ipso; in qua quidem visione, ideo solum sunt beati, quia Deum vident, non ideo quia res in ipso cognoscunt. Unde Augustinus in libro confessionum: *beatus qui te videt, etiam si illa non videat. Qui autem te et illa cognoscit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* Visio autem qua Deum vident per essentiam, est omnibus beatis communis. In visione autem qua res cognoscunt in Deo, unus Angelorum praeeminet aliis; nam superiores, utpote altioris naturae et intellectus, plura vident in Deo, quam medii; et medii quam infimi. Unde isti vident omnia quae ad eorum officium pertinent, et quae sunt exequenda per alios, quae non ita perfecte vident inferiores, et ideo aliis exequenda tradunt, et propter hoc isti solum assistunt, et tamen omnes vident Deum, et in huius signum dicit Dionysius, quod quibusdam Angelis quaerentibus ipse Deus immediate respondet, sicut Is.: *quis est iste qui venit de Edom?* Et respondet ipse: *ego qui loquor iustitiam.* Quibusdam vero respondet per Angelos, sicut illud Ps. XXIII, 8: *quis est iste rex gloriae?* Respondent Angeli, et non Deus, et dicunt: *dominus virtutum ipse est rex gloriae.* Sic ergo patet Angelorum officium. Sed contra hoc est, quia hic tangitur executio officii cum dicit *in ministerium missi*; ergo videtur per hoc quod omnes exequantur. Ps. XXXIII, 8: *immittit Angelus domini in circuitu eius*, et cetera. Is. VI, 6: *volavit ad me unus de Seraphim*, qui sunt in supremo ordine. Ergo si illi mittuntur, multo fortius alii. Sed contra hoc est Dionysius, qui dicit quod accepit ab apostolo, quod soli inferiores mittuntur, et non superiores. Respondeo. Quidam dicunt quod superiores mittuntur et exeunt aliquando aliquibus causis subortis ad exteriora. Sed videtur mihi quod superiores quatuor, scilicet Seraphim, Cherubim, throni, et dominationes numquam mittuntur, sed inferiores mittuntur, quod patet ex eorum nominibus. Virtutes enim mittuntur ad mirabilia facienda; potestates ad arcendum potestates aereas; principatus ad gubernandum communitatem vel regnum, et sic de aliis. Dominationes autem dicuntur, quia ordinant omnia haec inferiora; alii autem tres ordines accipiunt nomina ex operatione, quam immediate exercent circa Deum, et illam dispensant in alios. Quod ergo dicit, *missi*, dicendum est quod duplex est missio: una quae motum localem importat, et sic mittuntur solum inferiores. Alia est missio, quae fit per applicationem et directionem novi effectus in creatura, et sic mittuntur filius et spiritus sanctus; et hoc modo mittuntur superiores, quia virtus eorum immittitur in inferiores immittenda aliis. Et quod dicit *volavit*, etc., dicendum quod inferiores utuntur nominibus illorum quorum virtute et auctoritate agunt, et eis attribuunt operationes suas. Et quia ille inferior officium suum exequebatur in virtute Seraphim, ideo vocatus est nomine Seraphim, non quod esset natura Seraphim. Deinde subiungit fructum officii, cum dicit *qui haereditatem capiunt salutis.* Et licet omnes sint vocati, non tamen omnes capiunt haereditatem. Qui ergo capiunt, illi percipiunt fructum missionis. Ier. LI, 9: *curavimus Babylonem, et non est sanata.* Vel rursus cum dicit *propter eos qui haereditatem*, etc., ponitur executionis fructus, qui est, ut homines haereditatem capiant salutis. Propter hoc enim est totus ordo actionis circa nos, ut compleatur numerus electorum. Ps. XC, 11: *Angelis suis Deus mandavit de te*, et cetera. Et dicit *propter eos*, non propter omnes, quia licet omnes sint vocati, pauci tamen sunt electi, ut dicitur Matth. cap. XXIV. Et dicit *haereditatem*, quia ad ipsam soli filii perveniunt; quod si filii, et haeredes. Dicit vero *capiunt*, quia oportet quod labore, et studio, et sollicitudine acquirant regnum Dei. Matth. XI, 12: *regnum caelorum vim patitur.* Illi ergo capient qui student in se dominicas illuminationes et inspirationes immissas per Angelos bonos custodire, et effectui demandare, alias dicetur eis quod dicitur Ier. LI, 9: *curavimus Babylonem, et non est sanata.*

Caput 2

Lectio 1

[87934] Super Heb., cap. 2 l. 1 Supra ostendit apostolus multipliciter eminentiam Christi ad Angelos, hic ex hoc concludit, quod magis obediendum est doctrinae Christi, scilicet novo testamento, quam veteri testamento. Et circa hoc tria facit. Primo enim ponit conclusionem intentam; secundo inducit rationem ad conclusionem intentam; tertio confirmat consequentiam rationis. Primum in principio; secundum, ibi *si enim qui per Angelos*; tertium, ibi *non enim Angelis.* Circa primum sciendum est, quod Ex. XXIII, 20, datis praeceptis legis iudicialibus et moralibus, subiungit: *ecce ego mitto Angelum meum*, etc., et sequitur: *observa igitur et audi vocem eius*, et cetera. Si igitur mandatum Angeli, per quem lex data est, servaretur, introitus disponeretur ad patriam. Unde et Matth. XIX, 17 dictum est: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Oportet ergo servare mandata illa legis, ergo oportet magis obedire mandatis eius, qui maior est Angelis, per quos lex data est. Et hoc est quod dicit *propterea abundantius observare oportet ea, quae audivimus.* Abd. I, 1: *auditum*

audivimus a domino. Hab. III, 2: *domine, audivi auditum tuum, et timui. Oportet* ergo *observare abundantius.* Et dicit *abundantius* propter tria: primo propter dicentis auctoritatem, quia iste creator et filius Dei, et ille creatura et Dei minister. Act. V, 29: *obedire oportet magis Deo quam hominibus*, et etiam Angelis. Secundo propter dictorum utilitatem, quia sunt verba vitae aeternae, Io. VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae habes*, etc., illa bonorum temporalium. Is. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis*, et cetera. Tertio propter observantiae suavitatem, quia haec sunt suavia I Io. V, 3: *mandata eius gravia non sunt*, et Matth. XI, 30: *iugum meum suave est*, etc. illa gravia, Act. XV, 10: *hoc est onus quod neque nos, neque patres nostri portare potuerunt.* Secundo ostendit idem ex periculo imminente, cum dicit *ne forte pereffluamus*, id est, aeternaliter damnemur. Ubi sciendum est, quod aliquis fluit per poenas corporales, II Reg. XIX, 14: *quasi aquae dilabimur super terram*: effluit per culpam, sed pereffluit corporaliter per damnationem aeternam, quia nec testa remanet. Is. XXX, 14: *comminuetur sicut comminuitur lagena figuli contritione pervalida, nec invenietur de fragmentis eius testa.* Consequenter inducit rationem ad hoc, quae continet unam conditionalem continentem comparationem novi et veteris testamenti. In antecedenti ponitur conditio veteris testamenti; in consequenti conditio novi testamenti. Circa vetus autem tria ponit, scilicet legis auctoritatem; secundo firmitatem veritatis, ibi *qui factus est firmus*; tertio necessitatem observandi, ibi *et omnis praevaricatio.* Primo ponit auctoritatem, quia non humana ratione data est lex, sed per Angelos. Gal. III, 19: *ordinata per Angelos*, et cetera. Act. VII, 38: *hic Moyses qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo qui loquebatur ei in monte Sina*, et cetera. Nec hoc est mirum, quia, ut probat Dionysius, revelationes divinarum illuminationum ad nos perveniunt mediantibus Angelis. Firmitatem vero veritatis ostendit, cum dicit *qui factus est firmus*, quia omne quod fuit praenuntiatum in lege veteri, totum impletum est. Matth. V, 18: *iota unum aut unus apex non praeteribit a lege donec omnia fiant*; et Prov. XII, 19: *labium veritatis firmum erit in perpetuum*; et Ps.: *quae procedunt de labiis meis, non faciam irrita. Factus est* ergo *firmus*, quia non fuit irritatus. Necessitatem ostendit qua puniuntur praevaricantes. Unde dicit *et omnis praevaricatio et inobedientia*, et cetera. Ubi ponit unum quod respondet duplici culpae, scilicet peccato omissionis et transgressionis. Primum respondet praeceptis affirmativis, aliud negativis. Primum notatur nomine inobedientiae. Sed numquid inobedientia est peccatum generale? Et videtur quod sic, per hoc quod dicitur hic. Ad quod dicendum est, quod peccatum dicitur esse speciale ex intentione specialis finis. Unde quando aliquis non servat praeceptum hac intentione, ut contemnat praeceptum, sic est speciale peccatum; sed quando ex aliqua causa, puta quando ex concupiscentia, tunc est conditio consequens peccatum, non tamen speciale peccatum. Aliud autem vocatur praevaricatio. Ps. CXVIII, 115: *praevaricantes reputavi*, et cetera. Item aliud ponit ex parte poenae, cum dicit *accepit iustam mercedis retributionem.* Retributio enim respicit quantitatem culpae, ut qui magis peccavit, magis puniatur. Merces vero respicit qualitatem, ut qui igne libidinis peccaverit, igne crucietur. Accipiet ergo mercedem bonam pro bonis, et malam pro malis. Et sic merces accipitur in bonum et in malum, inquantum importat iustitiam distribuendi. Iustam dicit propter aequalitatem poenae, ut scilicet secundum mensuram peccati sit plagarum modus. De poenis autem habetur Lev. XXVI et Deut. XXVIII. Glossa dicit: *iustam, ne putetur perire iustitia propter misericordiam.* Consequenter cum dicit *quomodo nos effugiemus*, etc., ponit consequens suae conditionalis, in quo describit conditionem novi testamenti, ubi tria facit. Primo enim ostendit necessitatem observandi; secundo originem novi testamenti; tertio firmitatem veritatis ipsius. Secundum, ibi *quae cum initium accepisset.* Tertium, ibi *contestante Deo.* Dicit ergo. Si sermo factus per Angelos punit praevaricatores et inobedientes, *quomodo nos effugiemus*, et cetera. In quo denotat periculum quod imminet non observantibus. Supra autem vetus testamentum vocavit salutem. Cuius ratio est, quia sermo ordinatur ad cognitionem tantum, hoc enim facit vetus testamentum, quia per ipsum est cognitio peccati. Rom. III, 20: *per legem cognitio peccati.* Item cognitio Dei. Ps. CXLVII, 9: *non fecit taliter omni nationi.* Et alibi LXXV, 1: *notus in Iudaea Deus*, et cetera. Non tamen conferebat gratiam, sed in novo testamento confertur gratia Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, quae ducit ad salutem aeternam. Io. VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Ps. CXVIII, 140: *ignitum eloquium tuum vehementer.* Item, commendat ipsam ex quantitate. Et dicit *tantam*, id est valde magnam. Et certe valde magna est, si consideres a quibus periculis liberat: quia non solum liberat a periculis mortis corporalis, sed etiam spiritualis. Matth. I, 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Item magna est, quia est universalis, id est, non unius populi tantum, nec ab uno periculo, sed est omnium hominum et ab hostibus omnibus. I Tim. IV, 10: *qui est salvator omnium, maxime autem fidelium.* Lc. I, 74: *sine timore de manu inimicorum nostrorum liberati*, et cetera. Item magna est, quia aeterna. Is. XLV, 17: *salvatus est Israel in domino salute sempiterna.* Et ideo non est negligenda, sed debemus esse solliciti ad obtinendum eam. Iud. XVIII, v. 9: *vidimus terram valde opulentam et uberem.* Et sequitur: *nolite negligere, nolite cessare*, et cetera. Et vere non debemus negligere, quia si negligentes fuerimus, puniemur, non tantum perdendo bonum, sed etiam incurremus malum, scilicet aeternae damnationis, quod effugere non poterimus. Ideo dicit *quomodo nos effugiemus?* Matth. III, 7: *quis demonstrabit vobis fugere a ventura ira?* Iob XI, v. 20: *effugium peribit ab eis.* Ps. CXXXVIII, v. 6: *quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam?* Originem doctrinae novi testamenti ostendit, cum dicit *quae cum initium accepisset*, et cetera. Ubi ponit duplicem eius originem. Prima fuit non per Angelos, sed per ipsum Christum. Supra I, 2: *locutus est nobis in filio.* Io. I, 18: *unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Et ideo dicit *quae cum accepisset initium enarrandi per dominum*, quia habet duplex initium: unum simpliciter, et illud est ab aeterno, et hoc est per seipsum verbum. Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Aliud est initium enarrationis, et istud fuit in tempore per verbum incarnatum. Secunda origo fuit per apostolos qui audierunt a Christo. Unde dicit *ab eis qui audierunt*, id est, per ipsorum praedicationem. I Io. I, 1: *quod fuit ab initio, quod vidimus et audivimus*, et cetera. Lc. I, 2: *sicut narraverunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt.* Firmitatem deinde eius ponit, quae maior est quam firmitas veteris testamenti, quod ostendit ex testimonio Dei qui mentiri non potest. Unde dicit *confirmata est, Deo contestante*, et cetera. Sciendum est autem quod testimonium est per loquelam: loquela est signum sensibile. Deus autem duplici signo sensibili contestatus est, scilicet miraculis et donis spiritus sancti. Quantum ad primum dicit, quod *confirmata est, contestante Deo signis*, quoad minora miracula, ut sanatio claudi, vel febris. De primo Act. III, 6 et XIV, 7; de secundo autem Act. ult. *Portentis*, quantum ad maiora, sicut suscitatio mortui. Act. c. IX, 40: *Thabita, surge*, et cetera. Dicitur autem portentum, quasi porro vel procul tensum, quod scilicet aliquid in longinquum demonstrat. II Par. XXXII, 31: *in legatione principum Babylonis, qui missi fuerant ad eum, ut interrogarent de portento*, quod scilicet fuerat sol retrogressus, et cetera. Praecipuum vero portentum est, quod Deus factus est homo. Is. VIII, 18: *ego et pueri mei, quos mihi dedit Deus in portentum*, quod scilicet ego sum homo, et quod pueri mei hoc crederent. Mirum enim fuit quod cor humanum hoc potuit credere. Dicit *variis virtutibus*, ut signa et portenta referantur ad ea, quae excedunt virtutem naturae. Ut signum dicatur quod est praeter et supra naturam, non tamen contra; sed portentum est, quod est contra naturam, ut partus virginis, suscitatio mortui. Sed virtus referatur ad ea quae sunt secundum naturam quantum ad substantiam facti, sed non quantum ad modum fiendi, sicut sanatio febris, quod utique possunt medici, licet non statim. Vel virtutes referantur ad virtutes mentis, quas dominus suis praedicatoribus dedit, scilicet fides, spes, et charitas. Sed quantum ad secundum, scilicet quantum ad dona, dicit *et spiritus sancti distributionibus*. Sed contra, ut dicitur Sap. VII: *spiritus sanctus unus est*. Quomodo ergo distribuitur? Dicendum est quod non distribuitur secundum essentiam, sed inquantum dona eius distribuuntur. I Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus*. Omnes autem gratiae attribuuntur spiritui sancto, quia dantur ex amore. Amor vero appropriatur spiritui sancto. Gregorius: *certe spiritus sanctus amor est*. Vel *distributionibus*, id est, per distributiones, quae fiunt a spiritu sancto, quia alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae, alii operatio miraculorum, alii prophetia, et sic de aliis. Et hoc totum non pro meritis, nec ex necessitate naturae, sed per ipsius voluntatem. Io. III, 8: *spiritus ubi vult spirat*, etc., et I Cor. XII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus*, et cetera. Mc. ult.: *domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*.

Lectio 2

[87935] Super Heb., cap. 2 l. 2 Supra fecit apostolus quamdam comparationem, ostendens esse maiorem necessitatem observandi praecepta Christi quam legis datae per Angelos, hic confirmat consequentiam, ubi duo facit. Primo enim confirmat dictam consequentiam, ostendens maiorem esse potestatem Christi quam Angelorum; secundo probat idem per auctoritatem, ibi *testatus est autem quidam*. Dicit ergo, quod maiora supplicia sustinebunt qui faciunt contra mandata Christi, quam qui faciunt contra mandata Angelorum, quia ipse Christus dominus est, et magis punitur qui peccat contra dominum, quam qui peccat contra servos. Et quod Christus sit dominus, ostendit, quia *non subiecit Deus orbem terrae futurum* subiectum Christo, *Angelis*. Et duo facit. Primo ostendit quia orbis non est subiectus Angelis; secundo ostendit de quo orbe intendit, ibi *de quo loquimur*. Orbis enim non est subiectus Angelis. Iob XXXIV, 13: *quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Sed contra Dan. X, 20 dicitur *Angelus princeps regni Graecorum et Persarum*. Et Deut. c. XXXII, 8: *constituit fines populorum iuxta numerum filiorum Dei*, secundum aliam litteram. Et dicendum est, quod non est eis subiectus vice dominii, sed vice cuiusdam ministerii. Tota enim creatura corporalis ministratur per Angelos. Ps. CII, 21: *ministri eius qui facitis*, et cetera. Supra I, 14, omnes administratorii dicuntur. Vel

enim *non subiecit orbem terrae* Angelis, orbem dico *futurum*, scilicet mundum istum, qui dicitur futurus, quia in Scriptura quandoque dicitur futurum non respectu nostri, sed respectu eius cui comparatur, sicut idem apostolus dicit, Rom. V, 14, de Adam respectu Christi, *qui est forma futuri*; Christus enim non est futurus respectu sui, sed respectu Adae. Sic hic orbis futurus dicitur, non respectu nostri, sed respectu Christi, qui est ab aeterno, cum orbis sit in tempore. Et quia Manichaei dicunt orbem subiectum malo Deo, non autem bono, ideo subdit *de quo loquimur*, quia non de alio, sed de isto. Vel supra I, 11 s. dixerat *ipsi peribunt*, scilicet caeli, *et mutabuntur*, quod, sicut ibi dictum fuit, intelligitur quo ad statum, non quo ad substantiam, ita quod duplex est status mundi. Unus, qui nunc est praesens. II Pet. III, 7: *caeli qui nunc sunt*, etc., *eodem verbo repositi, sunt reservati igni*, et cetera. Et alius est futurus. In orbe autem isto qui nunc est, nec omnia sunt ei subiecta, ut supra dictum est, et hoc per executionem potentiae, licet subiecta sint per auctoritatem; sed tunc in illo statu futuro erit ei orbis subiectus. Et ideo subdit *de quo loquimur.* Consequenter probat per auctoritatem, cum dicit *testatus est autem quidam.* Ubi tria facit. Primo enim commendat auctoritatem testimonii inducendi; secundo inducit testimonii veritatem, ibi *quid est homo quod memor es eius?* Tertio explicat sensum testimonii, ibi *in eo enim quod ei omnia.* Circa testimonium vero ponit primo, quod verba veteris testamenti sunt quaedam testimonia Christi. Io. V, 39: *scrutamini Scripturas*, et cetera. Et paulo post: *et illae sunt, quae testimonium perhibent de me.* Et ideo dicit *testatus est autem.* Secundo, quia apud Iudaeos erant quaedam Scripturae minus notae, et quaedam magis notae, et ideo maioris dignitatis sunt Scripturae Psalmorum, quibus ipsi utebantur in omnibus sacrificiis suis. Et ideo dicit *in quodam loco*, noto scilicet et manifesto. Tertio ponit auctoritatem dicentis, scilicet David, qui scilicet fuit maximae auctoritatis. II Reg. XXIII, 1: *dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Iacob, egregius psaltes Israel.* Deinde inducit testimonium, cum dicit *quid est homo*, et cetera. Ubi tria facit. Primo enim ponit mysterium incarnationis; secundo passionis, ibi *minuisti eum paulo minus ab Angelis*; tertio mysterium exaltationis, ibi *gloria et honore.* Circa primum duo tangit: primo causam incarnationis, secundo ipsam incarnationem, ibi *aut filius hominis.* Causa autem incarnationis est memoria Dei de homine, et ideo dicit *quid est homo*, ut legatur despective; quasi dicat: homo valde modicum quid est respectu Dei. Is. XL, 17: *omnes gentes quasi non sint sic coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei.* Si enim aliquis diligit aliquem, et dimittit eum diu in miseriis, nec subvenit, videtur eius oblivisci. Deus autem humanum genus dilexit, et quia ipsum fecit ad imaginem suam, et quia in medio Paradisi ipsum posuit. Sed post peccatum, quia non statim ei subvenit, videtur eius fuisse oblitus. Sed tunc videtur eius memor fuisse cum reparatorem misit. Ps.: *memento nostri, domine, in beneplacito tuo*, et cetera. Et ideo dicit *quid est homo*, etc., quasi dicat: si consideremus vilitatem hominis, mirum est, quod memor es eius, qui tam vilis et parvus est; vilis, inquam, et parvus in natura, maxime quantum ad vilem substantiam. Gen. II, 8: *formavit Deus hominem de limo terrae.* Is. LXIV, 8: *et nunc, domine pater noster es tu, nos vero lutum*, et cetera. Vilis in culpa. Unde Augustinus super Ioannem: *nihil fiunt homines cum peccant.* Abd.: *ecce parvulum dedi te in gentibus, contemptibilis tu es valde*, et cetera. Vilis et infirmus in poena. Iob XIV, 1: *homo natus de muliere, brevi vivens tempore.* Am. c. VII, 5: *quis suscitabit Iacob?* Scilicet prostratum, *quia parvulus est.* Secundo ponit ipsam incarnationem, cum dicit *filius hominis.* Ubi sciendum est, quod in Scriptura sacra Christus vocatur filius hominis, sicut patet Dan. VII, 13, et in Evangelio in multis locis; et huius ratio est, quia alii sunt filii hominum Ps.: *filii hominum usquequo gravi corde?* Sed Christus tantum filius est hominis, scilicet virginis beatae. Et ipse a Deo visitatur. Aliquando visitatio in Scriptura refertur ad beneficium, sicut dicitur Gen. XXI, 1: *visitavit dominus Saram*, et cetera. Quandoque autem ad poenam. Ps.: *visitabo in virga iniquitates eorum.* Hic autem refertur ad beneficium. *Visitas*, id est, excellentissimum beneficium ei confers, quia facis eum filium Dei, ex hoc scilicet quod humanitas assumpta est a verbo in unitatem suppositi. Vel hoc dicit propter plenitudinem Christi. Io. I, 14: *plenum gratia et veritate*, et cetera. Vel referendum est utrumque ad Christum, ut sit sensus: memor es eius in incarnatione, in qua humanitas assumpta est a Christo, sed visitas in resurrectione. Vel referendum est utrumque ad humanum genus. Quilibet autem filius hominis est homo, non autem quilibet homo est filius hominis, Adam enim non fuit filius hominis. Dicitur ergo homo qui gerit imaginem hominis terreni, Adae scilicet. Et iste homo dicitur peccator. Sed *filius hominis* dicitur, qui gerit imaginem hominis caelestis, scilicet Christi, qui dicitur *filius hominis.* I Cor. XV, 49: *sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis.* Homo ergo simpliciter dicitur peccator. Et quia iste longe est a Deo, quia longe a peccatoribus salus, dicitur Deus eius esse memor, sicut homo memoratur eius, quod longe est ab ipso. Sed cum de peccatore fit iustus, sic filius hominis visitatur per gratiam. Iob X, 12: *visitatio tua custodivit spiritum meum.* Consequenter ponit mysterium passionis, cum dicit *minuisti eum paulo minus ab Angelis.* Ubi sciendum est, quod ordine naturae, corruptibilia ac passibilia minora sunt incorruptibilibus et impassibilibus. Angeli autem secundum naturam sunt impassibiles et immortales. Unde quando Christus dignatus est passionem et mortem sustinere, minoratus est ab ipsis, non quod plenitudinem suam amiserit, vel in aliquo diminutus fuerit, sed parvitatem nostram sibi assumpsit. Et hoc significatum fuit Lc. XXII, 43, ubi dicitur, quod apparuit illi Angelus domini confortans eum, non quod indigeret ipso, sed ut ostenderet se minoratum ab ipsis per passionem. Dicit autem *paulo minus* propter duo. Primo quia omnis creatura corporea est modicum quid, per comparationem ad rationalem, quia corporea comprehenditur certis limitibus quantitatis, non autem rationalis, sed semper plus potest in magis intelligibile: Christus autem est minoratus ab Angelis, non quantum ad divinitatem, nec quantum ad animam, sed solo corpore. Et sic dixit, *paulo minus*, propter quantitatem. Secundo dicitur *paulo minus* quantum ad durationem, quia modicum duravit. Is. LIV, 7: *in modico dereliqui te*, et cetera. Nec mirum est quod in passibilitate corporis est minoratus ab Angelis, cum etiam in hoc sit minoratus ab homine, secundum illud Ps. XXI, 6: *ego autem sum vermis et non homo*, et hoc propter turpitudinem mortis, de qua Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum.* Si autem quod dictum est: *quid est homo*, etc., utrumque referatur ad hominem, sic homo dicitur minoratus ab Angelis tripliciter: primo quantum ad cognitionem, sed *paulo minus*, quia non quantum ad cognitionis genus, quia et homo et Angelus communicant in uno genere cognitionis, sed quantum ad modum, quia excellentiori modo cognoscunt Angeli quam homines. Secundo vero quo ad corpus, quia licet Angelus et anima sint unius naturae, scilicet intellectualis, anima tamen unitur corpori, sed etiam in hoc *modicum*, quia non tollitur dignitas animae per huiusmodi unionem, sed aliquo modo aggravatur et impeditur ab altiori contemplatione. Sap. IX, 15: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Tertio quantum ad dona, et hoc *paulo* *minus*, non quantum ad dona gratuita, Matth. XXII, 30: *erunt sicut Angeli Dei in caelis*, sed quantum ad naturalia. Deinde cum dicit *gloria et honore*, etc., ostendit mysterium exaltationis, ubi tria facit. Primo ostendit eius gloriam; secundo honorem, ibi *et honore*, etc.; tertio potestatem, ibi *constituisti eum*, et cetera. Apoc. V, 12 s.: *dignus est agnus qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem in omnem creaturam*, et cetera. Dicit ergo primo *coronasti eum gloria*, id est, claritate. Gloria enim claritatem importat. Christus autem duplici gloria coronatus est, scilicet claritate corporis. Ad Phil. III, 21: *qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Ista claritas sibi promittitur Io. XII, 28: *et clarificavi* animam, scilicet implendo splendoribus gratiae, *et iterum clarificabo*, scilicet corpus immortalitatis gloria. Alia claritas est in confessione omnium populorum. Phil. II, 11: *et omnis lingua confiteatur.* Ps. XX, 5: *gloriam et magnum decorem impones super eum.* Consequenter ostendit eius honorem, cum dicit *et honore*, et cetera. Differt autem honor a gloria, sicut effectus a causa. Est enim honor reverentia exhibita in testimonium excellentiae, unde est testificatio bonitatis eius. Honor ille est, ut omnis creatura revereatur ipsum sicut et patrem. Io. V, 23: *ut omnes honorificent filium sicut et patrem.* Et dicit *coronasti*, scilicet in signum victoriae, quia corona datur vincenti. I Cor. IX, v. 25: *illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant,* et cetera. II Tim. II, 5: *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Christus autem per certamen passionis meruit hanc gloriam et honorem. Phil. II, 8: *factus est obediens usque ad mortem*, et sequitur: *propter quod et Deus exaltavit illum*, et cetera. Ista autem prout conveniunt Christo inquantum Deus est, non sunt praemium, sed magis illi naturalia; sed inquantum homo est, sunt praemium victoriae passionis eius. Sed potestatem eius ostendit, primo quantum ad auctoritatem eius; secundo quantum ad effectum, ibi *omnia subiecisti*, et cetera. Quantum ad primum dicit *constituisti*, quod potest tripliciter intelligi. Uno modo quod constitutus est super omnia loca, et hoc in ascensione. Eph. IV, 10: *ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia.* Secundo dignitate. Eph. I, 20 s.: *constituens eum ad dexteram suam super omnem principatum et potestatem*, et cetera. Tertio potestate, quia super omnem creaturam. Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas in caelo*, et cetera. Sed Christus inquantum Deus non est constitutus, sed natus; sed constitutus est inquantum homo. Supra I, 2: *quem constituit haeredem universorum*, et cetera. Effectus potestatis est, quia *omnia subiecisti sub pedibus eius.* Utitur autem propheta praeterito pro futuro propter maiorem certitudinem. Iam enim factum est in aeterna Dei praedestinatione. Et dicit *sub pedibus eius*, id est, humanitate, vel cum omnimoda subiectione. Ps. CIX, v. 2: *donec ponam inimicos tuos*, et cetera. Vel *sub pedibus eius*, id est, sub humanitate eius; sicut enim per caput Christi intelligitur Deus, I Cor. XI, 3, ita etiam per pedes Christi intelligitur humanitas eius. Ps.: *adorabimus in loco, ubi steterunt pedes eius.* Si vero exponatur hoc sic, homo dicitur coronatus gloria quantum ad cognitionem intellectualem, qua praeeminet caeteris animalibus. I Cor. XI, 7: *vir quidem gloria et imago Dei est*, et cetera. Iob XXXV, 11: *qui docet nos super iumenta terrae.* Item honore, inquantum ipse solus super omnia animalia est dominus suorum actuum, et non subiicitur necessitati rerum mutabilium quantum ad animam, cum sit liberi arbitrii. Item potestate, quia *constituisti eum super omnia opera*, uno modo, ut per ly omnia intelligantur omnes creaturae quae sunt infra hominem. Gen. I, 26: *praesit piscibus maris et volatilibus caeli*, et cetera.

Alio modo ut ly omnia supponat pro tota universitate creaturae, quia etiam caelestia corpora et Angeli deserviunt homini. Ps. XC, 11: *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te*, et cetera. Consequenter cum dicit *in eo enim*, etc., exponit sensum testimonii. Ubi apostolus duo facit. Primo enim exponit quantum ad eius sublimitatem; secundo quantum ad minorationem, ibi *eum autem qui modico.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit qualiter dictum prophetae sit intelligendum; secundo ostendit illud nondum esse impletum, ibi *nunc autem.* Cum ergo dicit *in eo enim quod ei subiecit*, ostendit qualiter sit intelligendum; quia enim Scriptura dicit omnia subiecta esse Christo, *nihil dimisit non subiectum ei.* Unde ly omnia non est distributio accommoda ad aliqua genera, sed absolute ad omnia, quia omnia generaliter ei et universaliter subiecta sunt. Verum est praeter eum *qui subiecit sibi omnia*, ut dicitur I Cor. XV, 28; sicut dicitur caelum tegit omnia. Verum alia a se. Sed tunc arguit sic Arrius: pater omnia subiecit filio, ergo filius minor est ipso patre. Respondeo. Dicendum est, quod verum est quod pater omnia subiecit filio secundum naturam humanam, in qua minor est patre, Io. XIV, 28: *pater maior me est*; sed secundum naturam divinam ipse Christus subiecit sibi omnia. Consequenter cum dicit *nunc autem necdum videmus omnia subiecta ei*, ostendit hoc nondum esse impletum, quia infideles peccatores et Daemones nondum sunt ei subiecti. Rom. X, 16: *sed non omnes obediunt Evangelio.* Ex. X, 3: *usquequo non vis mihi subiici*, et cetera. Et sic peccatores non sunt subiecti Christo, per rebellionem voluntatis, sed per potentiam omnes subiiciuntur ei modo quantum ad auctoritatem, sed in futuro omnes quantum ad executionem. Unde haec est expositio eius quod supra dixit *orbem terrae futurum.*

Lectio 3

[87936] Super Heb., cap. 2 l. 3 Supra apostolus volens probare excellentiam Christi super Angelos, induxit auctoritatem prophetae, in qua aliquid erat quod pertinet ad Christi dignitatem, sicut illud *omnia subiecisti*, et cetera. Et ipse illud exposuit. Aliquid autem quod pertinet ad eius passionem, scilicet *minuisti eum*, et cetera. Istud autem videtur repugnare suo principali intento, quo scilicet intendit Christum praeferre Angelis. Et ideo hoc in parte ista diffuse exponit. Ubi duo facit, quia primo ostendit secundum quid sit ista minoratio intelligenda, quia scilicet secundum passionem; secundo agit de convenientia passionis, ibi *decebat enim.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit illud quod est dictum; secundo describit ipsam passionem, ibi *ut gratia Dei.* Dicit ergo *eum autem*, et cetera. Continuetur sic: ita dictum est *quid est homo*, etc. *gloria et honore*, etc. *omnia subiecisti*, etc. *minuisti eum*, etc. et haec propheta de Christo praedixit, sed iam multa de istis videmus impleta. Pro certo ergo tenemus, quod quae restant sunt implenda, scilicet quod omnia subiicientur ei, et cetera. Gregorius: *praeteritorum exhibitio, futurorum est certitudo.* Et potest sic construi nos *eum qui modico quam Angeli minoratus est, videmus* esse *Iesum*: nec solum hoc, sed *gloria et honore coronatum, propter passionem mortis*, quae fuit causa illius exaltationis. Phil. II, 9: *propter quod et Deus exaltavit illum*, et cetera. Et dicit *mortis*,

quia non qualemcumque passionem sustinuit, sed acerrimam et turpissimam. Sap. II, v. 20: *morte turpissima condemnemus eum.* Vel aliter nos *videmus Iesum*, et quasi quaereretur ab ipso quem diceret, ideo respondens dicit: scilicet *eum qui per passionem mortis modico minoratus est quam Angeli, cum gloria et honore coronatum*; quasi dicat: haec minoratio non est intelligenda in Christo nisi propter passionem mortis. Nec est mirum, quia quantum ad hoc non solum Angelis, sed etiam hominibus est minor. Is. c. LIII, 2 s.: *desideravimus eum novissimum virorum*, et cetera. Dicit autem Glossa, et est Augustini contra Maximinum, quod Christus non est minoratus ab Angelis propter conditionem naturae humanae, sed propter passionem. Natura enim mentis humanae, quam Christus sine peccato assumpsit, nihil est maius quam sola Trinitas. Minor ergo Angelis corpore, quia passio est secundum corpus. Quod videtur esse contra Dionysium qui dicit, quod Angeli naturali participatione luminis maiores sunt quam homines. Et dicendum est, quod de natura mentis humanae et angelicae dupliciter possumus loqui. Uno modo secundum naturalia sola, et sic natura Angelorum excellentior est et nobilior, quam natura mentis humanae, quia Angelus accipit cognitionem divinae veritatis in quadam excellentia et plenitudine intellectualis luminis, sed homo ex creaturis. Alio modo possumus accipere naturam utriusque sine peccato, in ordine ad beatitudinem obtinendam, et sic sunt aequales. Lc. XX: *erunt sicut Angeli in caelo.* Christus tamen quantum ad excellentiam gratiae, secundum mentem humanam maior est Angelis. Ista igitur minoratio non est secundum naturam divinitatis, nec absolute secundum naturam humanam, nisi inquantum passus est secundum illam. Possumus autem dicere quod Christus triplici gloria fuit coronatus, scilicet gloria sanctificationis, quam habuit in primo instanti suae conceptionis; item gloria divinae fruitionis, quia ab ipso instanti suae conceptionis fuit comprehensor; item gloria impassibilitatis, quam meruit post passionem. Deinde cum dicit *ut gratia Dei*, describit ipsam passionem, et describit eam tripliciter. Primo ex causa, cum dicit *ut gratia Dei*; secundo ex utilitate, cum dicit *pro omnibus*; tertio ex modo, cum dicit *gustaret.* Causa enim fuit sola gratia Dei. Unde continuatur sic: *videmus Iesum* qui minoratus est, ex hoc *ut gratia Dei*, et cetera. Ex ipsa enim factum est, quod filium suum unigenitum dedit. Io. III, 16: *sic enim dilexit Deus mundum, ut filium suum unigenitum daret.* Rom. V, 8: *commendat autem Deus charitatem suam in nobis, quia cum adhuc peccatores*, et cetera. Vel secundum quod dicit Glossa Augustini, *ut gratia*, id est, ipse Christus, qui est gratia Dei. Et sic gratia est nominativi casus. Dicitur autem Christus gratia, quia auctor est gratiae. Io. I, 17: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Vel quia est gratis datus. Is. IX, 6: *filius datus est nobis.* Ut sit sensus, quod ipse minoratus est, ut ipse qui *gratia Dei*, et cetera. Utraque positio est secundum Glossam. *Pro omnibus*, ecce utilitas. *Pro omnibus* autem dupliciter potest intelligi. Vel ut sit distributio accommoda, scilicet pro omnibus praedestinatis, pro istis etiam tantum habet efficaciam. Vel absolute pro omnibus quantum ad sufficientiam. Sufficiens enim quantum ad se omnibus est. I Tim. IV, v. 10: *qui est salvator omnium, maxime autem fidelium.* Chrysostomus: *pro omnibus hominibus generaliter mortuus est, quia omnibus pretium sufficit. Et si omnes non credunt, ipse tamen quod suum est implevit. Gustaret*, ecce modus. Gustat enim qui non multum comedit, nec bibit. Quia ergo Christus non perseveravit in morte, sed statim surrexit, ideo gustavit. Ps. CIX, 7: *de torrente in via bibit*, et cetera. Viator festinat. Item gustus est discretivus saporis, unde qui gustat magis discernit quam qui bibit. Ut ergo designet quod mortem et dolorem sensit, et sic mors non fuit phantastica, ut dicit Manichaeus et Apollinaris, ideo dicit gustavit. Thren. I, 12: *o vos omnes qui transitis per viam*, et cetera. Modus vero ponitur cum dicitur *gustaret.* Simile habetur Matth. XXVI, 39: *pater, si possibile est, transeat a me calix iste*; et hoc propter tres rationes. Primo propter mortis amaritudinem exprimendam, cuius experientia est per gustum. Thren. I, 12: *o vos omnes qui transitis per viam.* Is. XXIV, 9: *amara erit potio bibentibus eam.* Secundo quia sicut gustare vel non gustare est in potestate gustantis, sic et passio Christi fuit voluntaria. Io. X, 18: *potestatem habeo ponendi animam meam.* Tertio quia gustare est parum sumere, Christus autem parum perseveravit in morte, secundum illud Ps. XV, 10: *non derelinques animam meam in Inferno*, et cetera. Deinde cum dicit *decebat enim eum*, etc., ostendit convenientiam ex utilitate. Deus enim pater est qui fuit causa mortis. Ipse enim est *per quem omnia*, sicut per causam efficientem, et *propter quem omnia*, sicut per causam finalem. Propter ipsum enim sunt omnia, quia propter bonitatem suam communicandam. Et haec fuit causa movens ad producendum res, et ita finaliter sunt omnia propter Deum. Prov. XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus.* Sunt etiam effective per ipsum. Ps. CXLV, 4: *qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt.* Est ergo omnium principium et finis. Apoc. I, 8: *ego sum alpha et omega, principium et finis.* Rom. XI, 36: *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Decebat ergo ipsum, quia actor est omnium, omnibus providere. Sap. VI, 8: *aequaliter illi cura est de omnibus.* Secundo conveniens fuit ex parte causae, quae, ut dictum est, fuit gratia Dei; gratia vero ordinatur ad gloriam. Rom. VI, 23: *gratia Dei, vita aeterna*, Deus autem ab aeterno praedestinavit quos debet adducere in gloriam. Et isti sunt omnes illi, qui sunt participes filiationis filii eius, quia *si filii, et haeredes*, Rom. VIII, 17. Et ideo dicit *qui multos filios in gloriam adduxerat*, quasi dicat: ipse habet unum filium perfectum naturaliter. Mc. XII, 6: *adhuc ergo habens filium unum charissimum*, et cetera. Qui est naturaliter *splendor gloriae*, supra I, 3. Alii autem sunt adoptivi, et ideo adducendi sunt in gloriam. Unde dicit *qui adduxerat*, id est, adducendos praeordinaverat. Et quid decebat eum? Hoc scilicet quod ipse est auctor *salutis eorum*, et cetera. Salus ista in duobus consistit, scilicet quod fiant filii, et quod inducantur in haereditatem. Quod autem sint filii, habent per filium naturalem. *Quos praescivit et praedestinavit, conformes fieri imaginis filii sui*, Rom. VIII, v. 29. Gloriam autem et haereditatem non consequuntur nisi per eum, cuius naturaliter est haereditas, qui est splendor gloriae. Quia ergo per filium consequimur ista duo, ideo ipse convenienter dicitur auctor salutis. Matth. c. I, 21: *ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Infra XII, 2: *aspicientes in auctorem fidei, et consummatorem Iesum.* Decebat ergo quod pater auctorem salutis mitteret, scilicet filium, ut expositum est, *qui multos filios adduxerat* per ipsum *in gloriam.* Et sic patet convenientia ex parte causae. *Per passionem consummari*, id est, per fidem. Ipse enim inquantum est filius naturalis, est totaliter perfectus, sed quia in passione minoratus fuit, debuit per meritum passionis perfici. Ex ista ergo consummatione, patet convenientia modi, de quo dixerat quod gustavit. Tantum enim gustavit mortem, quia non accepit eam, nisi ut per meritum passioni consummaretur. Ipsa enim eius consummatio est eius glorificatio. Lc. ult.: *oportet Christum pati, et ita intrare in gloriam suam.* Gustavit etiam, quia, cum ipse adduxerit filios in gloriam, sicut medicus gustat medicinam ne infirmus abhorreat sed ut securius bibat, ita ipse gustavit mortem, ut quia sine morte ingrediente necessitate, non est salus, nullus mortem refugiat. Consequenter cum dicit *qui enim sanctificat*, probat quod dixerat. Ubi duo facit, quia primo probat propositum suum ex parte patris consummantis; secundo ex parte Christi consummati, ibi *quia ergo pueri.* Adhuc circa primum duo facit, quia primo proponit intentum; secundo probat per auctoritatem, ibi *propter quam causam.* Dicit ergo *qui enim sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes.* Sciendum est autem quod supra apostolus tria dixerat. Primo quod Christus est causa salutis, in quo ostendit nos dependere ab ipso, sicut a salvatore; secundo, ostendit quod pater est consummator ipsius Christi per meritum passionis, et in hoc Christus dependet a patre; tertio, quod pater nos adducit in gloriam, in quo etiam nos dependere a Deo ostendit; et secundum hoc apostolus hic tria facit. Primo enim ostendit quod dependemus a Christo. Sanctificatus enim dependet a sanctificato, Christus autem est sanctificans. Infra XIII, 12: *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem*, et cetera. Bene ergo dictum est, quod quia est actor et sanctificator, dependemus ab ipso, ipse vero a patre, a quo habet quod sanctificet, quod est secundum. Sed omnes, ipse scilicet qui sanctificat et nos qui sanctificamur, ex uno, scilicet ex patre, quod est tertium. Rom. VIII, 17: *haeredes Dei, cohaeredes autem Christi.* Consequenter ista tria probat per tres auctoritates. Et primo quod Christus tamquam mediator et actor salutis ea, quae Dei sunt, in nos refert. Unde dicit: *propter quam causam*, quia scilicet nos et ipse ex patre dependemus et sumus ex uno Deo patre, *non confunditur eos vocare fratres*, quia scilicet ex eodem patre. Mal. II, 10: *numquid non pater unus omnium nostrum?* Rom. VIII, 29: *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Ideo dicitur in Ps. XXI, 22: *nuntiabo nomen tuum fratribus meis.* Et Io. XX, 17: *vade ad fratres meos.* Sed nota quod dicit *non confunditur*, etc.; quia aliqui de vili plebe nati, si promoventur, confunduntur cognoscere consanguineos suos. Prov. XIX, 7: *fratres hominis pauperis oderunt eum.* Non sic autem Christus, sed dicit *nuntiabo nomen tuum fratribus meis.* Io. XVII, 5 s.: *pater, manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi.* Io. I, 18: *unigenitus qui est in sinu patris*, et cetera. Istius Annuntiationis ostendit fructum, cum dicit *in medio Ecclesiae laudabo te*, quasi dicat: per hoc congregatur tibi magna Ecclesia, in cuius medio laudabo te. Et dicit *in medio*, quia sicut columna in medio domus ipsam sustentat, lucerna in medio domus illuminat, cor in medio corpus vivificat, ita Christus in medio Ecclesiae. Item *in medio*, quia non ad unum populum tantum, sicut Moyses, missus fuit, Ps. LXXV, 1: *notus in Iudaea Deus*, sed ad salutem totius mundi, Ps. LXXIII, 12: *operatus es salutem in medio terrae*, et ideo dicitur Lc. ult.: *stetit Iesus in medio discipulorum.* Sciendum est circa hoc, quod ante legem consuetudo erat, quod omnes primogeniti erant sacerdotes, et hoc pertinebat ad ius primogeniturae. Christus autem est frater sicut primogenitus, et ideo est sacerdos. Sacerdos autem populum sanctificans, medius est inter Deum et populum. Deut. V, 5: *ego illo tempore sequester fui.* Et ideo pertinet ad ipsum nunciare quae Dei sunt ad populum; secundo, quae populi sunt referre in Deum. Primum facit dicendo, et ideo dicit *nuntiabo nomen tuum fratribus meis*, id est, ducam eos in notitiam tui, et hoc est sanctificare eos. Io. XVII, 17: *sanctifica eos in veritate*, et cetera. Secundum faciendo, dum facit homines ex affectu in Deum prorumpere in laudem Dei, et ideo dicit *in medio Ecclesiae.* Deinde cum dicit *et iterum*, etc., ostendit quod ipse Christus dependet ex patre per hoc quod dicit *ego ero fidens in eum.* Hoc secundum Hieronymum habetur Is. VIII, 17, ubi nos habemus: *expectabo dominum, qui abscondit faciem suam a domo Iacob*, et cetera. Sed Is. XII, 2 expresse habetur: *fiducialiter agam, et non timebo. Ego ero fidens in ipso* pro gloria capitis et membrorum, quod supra dixit consummationem. Ps. XXX, 1: *in te, domine, speravi.* Ostendit autem quam spem habet, quia non quamcumque, sed firmam, quae dicitur fiducia. Spes enim et si non sit de impossibili, tamen habet timorem coniunctum quandoque, et tunc proprie dicitur spes. Spes quandoque est firma et sine timore, et tunc proprie dicitur fiducia. Et istam habuit Christus. Dicit ergo *fidens ero in eum*, id est, habebo fiduciam in adiutorio eius, scilicet patris, pro gloria corporis quod resuscitabit, et membrorum et animae. Ps. XXXI, v. 1: *in te, domine, speravi*, et cetera. Ier. XVII: *beatus vir qui confidit in domino.* Sed contra, sancti dicunt, quod in Christo nec fides, nec spes est, sed sola charitas. Respondeo. Dicendum, quod aliud est spes, aliud fiducia; nam spes est expectatio futurae beatitudinis, et haec non fuit in Christo, quia ab instanti suae conceptionis beatus fuit; fiducia autem est expectatio cuiuscumque auxilii; et secundum hoc fuit in Christo fiducia, inquantum secundum humanam naturam, expectabat a patre auxilium in passione. Unde cum ibi invenitur quod Christus dicatur habere spem, non est intelligendum ratione principalis obiecti, quod est beatitudo, sed ratione gloriae resurrectionis, et gloriae corpori collatae. Deinde cum dicit *et iterum*, etc., ostendit tertium, scilicet quod refert nos in Deum, dicens *ecce ego.* Et habetur Is. VIII, v. 18. Quasi dicat: relatus sum in Deum, ego, inquam, qui sum fidens. *Et* similiter pueri mei, quos in Deum reduco, scilicet discipuli mei. Io. ult.: *pueri, numquid pulmentarium habetis? Quos dedit mihi Deus.* Io. XVII, 6: *tui erant, et mihi eos dedisti.* Isti dicuntur pueri propter puritatem. I Reg. XXI, 4: *si mundi sunt pueri et maxime a mulieribus*; et paulo post, ibidem, 5, sequitur: *fuerunt vasa puerorum sancta.* Item propter simplicitatem. I Cor. XIV, 20: *nolite pueri effici sensibus, sed malitia parvuli estote.* Item propter humilitatem. Matth. XVIII, 3: *nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli*, et cetera. Item propter facilitatem ad bonum: *sinite parvulos venire ad me.* Et ostendit quod non solum ipse est a Deo, sed etiam pueri; unde subdit *quos dedit mihi dominus*, et sic verum fit quod dixit: qui sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes, quia Io. VI, 44: *nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit eum.*

Lectio 4

[87937] Super Heb., cap. 2 l. 4 Supra ostendit apostolus convenientiam mortis Christi ex parte patris mortem imponentis, hic ostendit idem ex parte ipsius Christi mortem patientis. De Christo vero dixit quod erat auctor salutis fidelium, ideo hic intendere quomodo per passionem effectus est auctor salutis eorum. Et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit conditionem naturae, per quam mori potuit et pati; secundo ostendit utilitatem quam per mortem attulit, ibi *ut per mortem*; tertio probat quod proposuerat, ibi *nusquam enim Angelos.* Dicit ergo primo: ita dixi quod ipse et pueri sunt ex uno omnes et quod vocavit eos fratres, ergo conveniens fuit quod esset eis similis, non tantum quia impartitur eis participationem naturae divinae, quod est ex dono gratiae, sed etiam quia ipse naturam eorum assumpsit. Unde dicit *quia ergo pueri communicaverunt carni et*

sanguini, et ipse similiter participavit eisdem. Ubi notandum est, quod nomine carnis et sanguinis, aliquando ipsa natura carnis et sanguinis intelligitur, Gen. II, 23: *hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea*, ut sic per carnem intelligas corpus, secundum illud Iob X, 11: *pelle et carnibus vestisti me*; per sanguinem vero intelligas animam, non quod anima sit ipse sanguis, sed quia non conservatur in corpore sine sanguine. Aliquando vero per carnem et sanguinem intelliguntur vitia carnis et sanguinis. Matth. XVI, 17: *caro et sanguis non revelavit tibi.* Aliquando vero ipsa corruptibilitas carnis et sanguinis. I Cor. XV, 50: *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt, neque corruptio incorruptionem.* Sed hic non intelligitur de vitiis: Christus enim assumpsit naturam sine peccato, sed cum passibilitate, quia assumpsit carnem similem peccatrici. Rom. VIII, v. 3: *in similitudinem carnis peccati.* Ipse ergo communicavit vel pueris, vel etiam carni et sanguini, et totum similiter, quia scilicet non carni phantastice, ut dixit Manichaeus, nec accidentaliter, ut dixit Nestorius, sed verae carni et sanguini, sicut et pueri, et in unitate personae. Quod autem hic dicitur quod Christus communicavit carni et sanguini, non est intelligendum secundum quod dicunt vitia carnis et sanguinis, quia non assumpsit culpam, nec commisit; sed secundum quod dicunt ipsam substantiam carnis animatae, quia carnem et animam assumpsit. Item est intelligendum de passibilitate carnis, quia assumpsit naturam nostram passibilem. Ut sit sensus *quia pueri*, idest fideles, habuerunt naturam passibilem, *et ipse*, scilicet Christus, *participavit eisdem*, vel *pueri*, scilicet in natura carnis et sanguinis, vel *eisdem*, id est, carni et sanguini, non quidem phantastice, ut delirat Manichaeus, nec accidentaliter, ut fingit Nestorius, sed *similiter*, scilicet nobis, id est, eo modo quo nos participamus, id est, secundum rei veritatem, scilicet personaliter et substantialiter. Nos enim participamus eis in persona, et Christus etiam similiter assumpsit ea in unitatem personae. Io. I, 14: *verbum caro factum est.* Potest etiam per carnem et sanguinem intelligi caro et sanguis Christi, secundum illud Io. VI, 55: *qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem*: quibus *pueri*, scilicet apostoli, communicaverunt in coena, et Christus similiter *participavit eisdem*, scilicet carni et sanguini, quia ipse similiter sumpsit, ut Chrysostomus expresse dicit super Matth. XXVI: *ipse* (inquit) *Christus bibit sanguinem suum.* Unde Lc. XXII, 15: *desiderio desideravi*, et cetera. Consequenter ostendit utilitatem quam per mortem attulit, cum dicit *ut per mortem destrueret*, et cetera. Et circa hoc facit duo. Primo enim ostendit utilitatem istam ex parte Diaboli, qui tenebat; secundo ex parte nostra, qui tenebamur, ibi *ut liberaret eos.* Dicit ergo: ideo participavit carni et sanguini, id est, assumpsit naturam in qua posset pati et mori, quod non poterat in divina, *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est Diabolum.* Sed quomodo habet Diabolus mortis dominium? Hoc enim est solius Dei. I Reg. II, 6: *dominus vivificat, et mortificat*, et Deut. c. XXXII, 39: *ego occidam, et ego vivere faciam.* Respondeo. Dicendum est quod aliter habet dominium mortis iudex, quia scilicet quasi mortem infligens, cum per mortem punit; aliter latro, quasi scilicet mortem sibi ex demerito acquirens. Primo modo Deus habet mortis imperium. Gen. II, 17: *quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Secundo modo Diabolus, qui suadendo homini peccatum, morti ipsum addixit. Sap. II, 24: *invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Dicit autem *destrueret*, non quantum ad substantiam quam habet incorruptibilem, non quantum ad malitiam, ut aliquando Diabolus bonus fiat (ut dicit Origenes), sed quantum ad potestatis dominium. Io. XII, 31: *nunc iudicium est mundi, nunc princeps mundi huius eiicietur* *foras.* Col. II, 15: *expolians principatus et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso.* Et hoc factum est per mortem Christi triplici ratione. Una est ex parte Christi. Iustitiae enim est vera ratio, ut victor victum sibi subiiciat. II Pet. II, 19: *a quo enim quis superatus est, huius et servus est.* Christus enim vicit Diabolum. Apoc. V, 5: *vicit leo de tribu Iuda.* Et ideo iustum est Diabolum sibi esse subiectum. Lc. XI, 21: *cum fortis armatus custodit atrium suum*, et cetera. Alia ratio est ex parte Diaboli. Iustitia enim exigit, quod qui male utitur potestate sibi concessa, amittat eam. Diabolo autem data est permissive in peccatores quos seduxit, sed non in bonos. Quia ergo hanc extendere praesumpsit etiam in ipso Christo, qui peccatum non fecit Io. XIV, 30: *venit princeps mundi huius, et in me non habet quicquam* ideo meruit illam perdere. Tertia ratio est ex parte nostri, quia iustum est, quod victus sit servus victoris, ut dictum est. Homo autem per peccatum servus erat Diaboli Io. VIII, 34 s.: *qui facit peccatum servus est peccati* et ita subiectus Diabolo, et obnoxius peccato. Christus autem solvit pretium pro peccato nostro. Ps.: *quae non rapui, tunc exsolvebam.* Sublata ergo causa servitutis, scilicet peccato, per Christum est homo liberatus. Sciendum est autem, quod nulla alia satisfactio fuit conveniens. Homo enim erat debitor, unus autem bene potest satisfacere pro alio ex charitate. Nullus autem pro tota humana natura, quia non habet potestatem super illam. Nec etiam ipsum humanum genus sufficienter poterat satisfacere, quia totum erat peccato obnoxium. Nec etiam Angelus, quia ista satisfactio est ad gloriam, quae excedit facultatem naturae Angeli. Oportuit ergo esse hominem qui deberet satisfacere, et Deum, qui solus habet potestatem super totum humanum genus, qui posset pro toto humano genere satisfacere. Per mortem ergo Dei et hominis destruxit eum qui habet mortis imperium. Consequenter cum dicit *ut liberaret eos*, etc., ponitur alia utilitas ex parte nostra. Circa quod sciendum est, quod homo intantum est servus peccati, inquantum inducitur ad peccandum. Inter omnia vero duo sunt, quae inducunt ad peccandum efficacissime, scilicet praesentium bonorum amor male inflammans, praesentium etiam poenarum timor male humilians. De his Ps. LXXIX, 17: *incensa igni*, quantum ad primum, *et suffossa*, quantum ad secundum. Haec autem duo in idem reducuntur, quia quanto quis amat bonum aliquod, tanto timet malum sibi contrarium. Ista sunt quibus homo ligatur et detinetur in peccato, magis tamen per timorem movetur, quam per amorem. Unde videmus, quod saevae bestiae poenarum timore retrahuntur a maximis voluptatibus, et sic timor maxime ligat homines. Inter omnes autem, timor mortis est maximus. Est enim finis terribilium. Unde si homo timorem istum superat, superat omnes; et hoc superato, superatur omnis amor mundi inordinatus. Et ideo Christus per mortem suam fregit hoc ligamen, quia abstulit timorem mortis, et per consequens amorem vitae praesentis. Quando enim considerat homo, quod filius Dei, dominus mortis, mori voluit, non timet mori. Et inde est quod ante mortem Christi dicebat ille in Eccli. XLI, 1: *o mors, quam amara est memoria tua.* Sed post mortem Christi clamat apostolus, Phil. I, 23: *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Unde Matth. X, 28: *nolite timere eos qui occidunt corpus*, et cetera. Dicit ergo *ut liberaret eos, qui timore mortis obnoxii erant servituti*, scilicet peccati, *per totam vitam*, quam nimis appetebant. Vel aliter: homo enim duplici servituti erat obnoxius, scilicet legis et peccati. Unde Act. XV, 10 lex dicitur *iugum, quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus. Manus enim Moysi erant graves*, Ex. c. XVII, 12; Gal. IV, 5: *ut eos qui sub lege erant redimeret.* Erant enim obnoxii servituti peccati. Ab ista duplici servitute Christus nos liberavit. Differentia autem inter novum et vetus testamentum est timor, et amor. In novo est amor. Io. XIV, 15: *si diligitis me, mandata mea servate.* Vetus autem fuit lex timoris. Rom. VIII, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore.* Et ideo dicit *ut liberaret eos qui timore mortis* corporalis, quam infligebat lex, *per totam vitam obnoxii erant servituti legis.* Sed quaeritur cur statim non liberavit a morte, sed a timore mortis? Respondeo. Dicendum est, quod statim liberavit nos a morte quantum ad causam, sed ab ipsa morte nondum, quamvis liberaverit a timore mortis. Cuius ratio est, quia si liberasset a morte corporali, homines servirent Christo tantum propter bonum corporale, et sic periret meritum fidei et spei; similiter etiam ipsae poenae sunt nobis meritoriae ad vitam aeternam. Act. XIV, 21: *per multas tribulationes*, et cetera. Et notandum, quod liberavit nos a timore mortis, primo ostendendo futuram immortalitatem, et ex hoc homo parvipendit mortem temporalem. I Cor. XV, 20: *Christus resurgens primitiae dormientium*, et cetera. Secundo praegustando voluntarie mortem, ex quo promptiores efficimur ad subeundum mortem pro Christo. I Pet. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum*, et cetera. Tertio aperiendo aditum ad gloriam, qui ante mortem suam non patebat, et ex hoc non solum non timemus mortem, sed desideramus eam. Phil. I, 23: *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*, et cetera. Consequenter cum dicit *nusquam enim Angelos apprehendit*, probat apostolus utilitatem, quam mors Christi attulit. Et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit, quod Christus per mortem nos liberavit, quod probat ex conditione naturae passibilis quam assumpsit; secundo concludit similitudinem, ibi *unde debuit*; tertio ostendit similitudinis utilitatem, ibi *ut misericors fieret.* Dicit ergo: ita dixi quod Christus per mortem suam liberavit nos a peccatis et morte. Nec est dubium, quod quantum ad conditionem naturae Angelus maior est homine, sed quia Angelus non fuit obnoxius servituti, nec dignus morte, ideo non assumpsit Angelum. Quod si assumpsisset Angelum, hoc utique fuisset propter dignitatem naturae; sed nusquam legimus quod assumpsit eum, *sed tantum semen Abrahae*, id est, humanam naturam, non tamen idealem, sed in individuo et atomo, et ex semine Abrahae. Matth. I, 1: *filii Abraham*, et cetera. Et hoc addit, ut Iudaei qui gloriantur se esse de genere Abrahae, magis venerentur Christum. Signanter vero dicit *apprehendit*, quia illud proprie dicitur apprehendi quod fugit. Non solum autem ipsa natura humana fugiebat a Deo, sed etiam ipsi filii Abrahae. Zac. VII, v. 11: *averterunt scapulam*, et cetera. Ista autem apprehensio naturae humanae in unitatem personae filii Dei, naturam nostram supra modum exaltat; unde dicit Chrysostomus: *magnum revera et mirabile et stupore plenum est, carnem nostram sursum sedere, et adorari ab Angelis et Archangelis. Hoc ego saepius in mente versans excessum patior, magna de genere humano imaginans.* Sed videtur quod magis debuerit naturam angelicam apprehendere quam humanam naturam: similitudo enim est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinae personae. In natura autem angelica invenitur expressior similitudo Dei quam in humana, quia ipsa est *signaculum similitudinis*, Ez. c. XXVIII, 12. Magis ergo videtur quod debuerit apprehendere Angelum, quam semen Abrahae. Praeterea: in natura angelica invenitur peccatum sicut in humana. Iob IV, 18: *in Angelis suis reperit pravitatem.* Si ergo apprehendit naturam humanam ut liberaret eam a peccato, videtur quod multo magis apprehendere debuerit angelicam. Respondeo. Dicendum, quod assumptibilis dicitur aliqua natura a filio Dei secundum congruentiam ad unitatem personae. Ista autem congruentia attenditur quantum ad duo, scilicet quantum ad dignitatem, ut illa natura sit assumptibilis, quae nata est attingere ipsum verbum per suam operationem, amando et cognoscendo ipsum, et quantum ad necessitatem, ut scilicet subiaceat peccato remediabili. Primum et secundum sunt in humana natura, quae apta nata est Deum amare et cognoscere, et peccatum ipsius remediabile fuit, et ideo est assumptibilis. Naturae autem angelicae licet adsit primum, deest tamen secundum; nam peccatum est irremediabile, non quidem ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae seu status. Quod est hominibus mors, est Angelis casus, ut dicit Damascenus. Manifestum autem quod omnia peccata hominis, sive sint parva, sive sint magna, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero sunt irremissibilia et perpetuo manent, et ideo natura angelica inassumptibilis est. Et per hoc patet solutio ad obiecta, quia licet in natura angelica sit congruentia dignitatis, deest tamen congruentia necessitatis. Deinde cum dicit *unde debuit per omnia fratribus assimilari*, ex praedictis concludit similitudinem, quasi dicat: quia ergo non apprehendit Angelos, sed semen Abrahae, ideo debuit per omnia assimilari fratribus. Per omnia inquam, in quibus sunt fratres, non in culpa, sed in poena, et ideo debet habere passibilem naturam. Unde infra IV, 15: *tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato*, quantum scilicet ad poenam, non tentationem culpae. Item sunt fratres quantum ad gratiam. I Io. III, 1: *videte qualem charitatem dedit nobis Deus pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Rom. VIII, 29: *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri*, et cetera. Consequenter ponit utilitatem istius similitudinis, dum dicit *ut misericors fieret*, ubi duo facit, quia primo ponit eam; secundo exponit ipsam, ibi *in eo enim*, et cetera. Nam Christus secundum quod mediator est, duplex habet officium. Unum quo praeponitur toti humano generi sicut iudex. Io. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere*, et cetera. Aliud per comparationem ad Deum, apud quem pro nobis quasi advocatus interpellat, quia assistit vultui eius pro nobis, infra VII, 25 et I Io. II, 1: *advocatum habemus apud patrem Iesum Christum*, et cetera. In iudice autem maxime desideratur misericordia, et praecipue a reis; in advocato desideratur fidelitas. In Christo autem insinuat apostolus illa duo esse per passionem eius. Humanum enim genus in Christo, inquantum est iudex, desiderabat misericordiam; inquantum advocatus, fidelitatem. Et ista duo exhibuit Christus per passionem. Unde quantum ad primum dicit quod per passionem *assimilatus est fratribus, ut misericors fieret.* Sed numquid non fuit misericors ab aeterno? Videtur quod sic, quia *miserationes eius super omnia opera eius*, Ps. CXLIV, v. 9. Item, ab initio habuit misericordiam. Iob XXXI, 18: *ab infantia crevit mecum miseratio.* Respondeo. Dicendum est, quod miseratio dicitur quasi miserum cor super aliena miseria, et hoc est dupliciter. Uno modo per solam apprehensionem, et sic Deus sine passione nostram miseriam apprehendit. *Ipse enim cognovit figmentum nostrum*, ut dicitur in Ps. CII, 14. Alio modo per experientiam, et sic Christus potissime in passione expertus est miseriam nostram. Et sic dicitur, ut qui erat misericors per apprehensionem nostrae miseriae, fieret misericors per experientiam. Is. LVIII, 9: *clamabo et dicam: ecce adsum, quia misericors sum dominus Deus tuus.* Et inde est, quod misericordiam fecit, ut patet de muliere deprehensa in adulterio. Misericordiam docuit, Matth. V, 7: *estote misericordes*, et cetera. Misericordiam mandavit, Matth. c. XII, 7: *discite quid est, misericordiam volo, et non sacrificium*, et cetera. Item ipse est fidelis advocatus. Et ideo dicitur *fidelis pontifex.* Infra IX, v. 11: *Christus assistens pontifex futurorum bonorum.* Et requiritur quod sit fidelis. I Cor. c. XIV, 2: *hic iam quaeritur* *inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.* Et hoc totum, *ut repropitiaret delicta populi*, scilicet pro quo mortem sustinere voluit. Ipsa enim passio allegatio est, et fidelium interpellatio. Deinde cum dicit *in eo enim*, etc., exponit istam utilitatem et continuatur sic, quasi dicat: non loquor de Christo inquantum Deus, sed inquantum est homo. Et ideo *in eo*, idest, in illa natura quam assumpsit, ut experiretur in se nostram causam esse suam. Unde dicit *et tentatus et passus est*; ideo *potens est et eis qui tentantur auxiliari.* Vel aliter: ideo factus est misericors et fidelis, quia in eo quod passus et tentatus est, habet quamdam convenientiam ad hoc quod misereatur. Et dicit *tentatus*, non a carne, sed ab hoste. Matth. IV, 1: *ductus est Iesus in desertum a spiritu, ut tentaretur a Diabolo.* In ipso enim non fuit aliqua rebellio partis inferioris ad superiorem, sed passus est in carne pro nobis. I Pet. II, 21: *Christus passus est pro nobis*, et cetera. Et IV, 1: *Christo ergo in carne passo, et vos eadem cogitatione armamini.*

Caput 3

Lectio 1

[87938] Super Heb., cap. 3 l. 1 Sicut supra dictum fuit, lex vetus ex tribus habuit auctoritatem, scilicet ex Angelo, ex Moyse, et ex Aaron pontifice. Apostolus autem supra praetulit Christum auctorem novi testamenti Angelis, per quos lex data fuit, hic intendit ipsum praeferre Moysi, qui fuit promulgator, et quasi legislator veteris testamenti. Et circa hoc facit duo. Primo enim praefert Christum Moysi; secundo concludit ex hoc, quod sit efficacissime obediendum Christo, ibi *quapropter sicut.* Circa primum duo facit. Primo praemittit dignitatem Christi; secundo ostendit quid sit commune Christo et Moysi, ibi *amplioris.* Circa primum duo facit, quia primo ponit conditionem eorum ad quos loquitur; secundo ponit conditionem eius de quo loquitur, ibi *considerate.* Illos autem ad quos loquitur describit tripliciter. Primo ex charitate. Unde dicit *fratres*, quasi diceret: quia ex semine Abrahae fratres estis et Christi, et inter vos ad invicem. Matth. XXIII, 8: *omnes vos fratres estis*, et cetera. Item fratres Christi. Supra II, 11: *non confunditur eos vocare fratres.* Hanc autem fraternitatem facit charitas. Ps. CXXXII, 1: *ecce quam bonum et quam iucundum*, et cetera. Secundo etiam describit eos ex sanctitate, cum dicit *sancti.* Et hoc propter sacramentorum perceptionem, qua sanctificamur a Christo. I Cor. VI, 11: *sed abluti estis, sed sanctificati estis*, et cetera. Tertio describit eos ex vocatione, cum dicit *vocationis caelestis participes.* Ista autem vocatio dupliciter potest intelligi caelestis esse. Vel ratione finis, vel ratione principii. Ratione quidem finis, quia vocati sunt non ad terrena, sicut in veteri testamento, sed vocati sunt ad caelestia regna. I Thess. II, v. 12: *vocavit nos ad suum regnum et gloriam.* I Petr. II, 9: *qui de tenebris vocavit in admirabile lumen suum.* Ratione vero principii, quia non est ex meritis nostris, nec ex humana adinventione, sed sola caelesti gratia. Gal. I, 6: *vocavit per gratiam suam.* Rom. VIII, 30: *quos autem praedestinavit, hos et vocavit.* Is. XLI, 2: *qui suscitavit ab oriente iustum, vocavit eum, ut sequeretur se.* Dicit autem *participes*, quia non solum Iudaei vocati sunt ad gratiam fidei et novi testamenti, sed etiam gentes. Col. I, 12: *dignos nos fecit in partem sortis*

sanctorum in lumine. Quia ergo estis in charitate, et sancti, et vocati ad caelestia, debetis libenter audire loqui de eo, per quem ista vobis proveniunt. Consequenter describit illum de quo loquitur, cum dicit *considerate.* Infra c. XII, 2: *aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Iesum*, et cetera. Sed quem? *Apostolum*, inquit, *et pontificem confessionis nostrae Iesum.* Apostolus enim in sequentibus praefert Christum Moysi et Aaron, et ideo adscribit ei utriusque dignitatem; Moysi, scilicet quia missus fuit a Deo. Ps.: *misit Moysen servum suum.* Aaron vero, qui pontifex fuit. Ex. XXVIII, 1: *applica quoque ad te Aaron*, et cetera. Christus autem excellentius missus fuit apostolus, quam Moyses. Ex. IV, 13: *obsecro, domine, mitte quem missurus es*, quasi dicat: alium digniorem missurus es. Item ipse est pontifex et sacerdos. Ps. CIX, 5: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Quasi ergo praemittit hic conditionem suam principalem, dicens *unde*, id est, ergo, *fratres, considerate apostolum*, quasi dicat: praetermittatis considerare illum apostolum, id est, missum Moysen et pontificem Aaron, *et considerate apostolum et pontificem confessionis nostrae*, id est, illum quem nos confitemur. Hoc est enim necessarium ad salutem, ut confiteamur eum. Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Vel *confessionis*, id est, sacrificii spiritualis. Omnis enim sacerdos ordinatur ad sacrificia offerenda. Duplex autem est sacrificium, scilicet corporale vel temporale. Et ad hoc institutus fuit Aaron. Aliud autem est sacrificium spirituale, quod est in fidei confessione. Ps. XLIX, 23: *sacrificium laudis honorificabit me.* Et ad istud sacrificium institutus est Christus, non ad tauros. Is. I, 11: *holocausta arietum et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum, et agnorum, et hircorum nolui.* Et paulo post, sequitur: *ne offeratis ultra sacrificium frustra.* Deinde cum dicit *qui fidelis*, etc., comparat Christum Moysi. De Aaron infra facit mentionem specialem. Et ponit primo hic, ut dictum est, illud in quo conveniunt; secundo, in quo Christus superat Moysen, ibi *amplioris enim gloriae.* Commune Christo et Moysi est fidelitas ad Deum; et ideo dicit *qui fidelis est.* Ubi sciendum est, quod totum hoc, quod hic dicitur de Moyse, fundatur super illud quod habetur Num. XII, 7, ubi dominus ostendit excellentiam Moysi, postquam iurgati sunt contra ipsum Aaron et Maria, ubi ponuntur haec verba, quae apostolus hic allegat. Ibi enim dicitur sic: *at non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est.* Ubi, si bene attendimus, magis commendatur Moyses, quam in aliquo loco Bibliae. Et ideo apostolus tamquam excellentissimum ad commendationem Moysi hoc accipit. Hoc autem potest convenire et Christo et Moysi. De Moyse enim patet ex ipsa historia allegata. De Christo etiam intelligitur, quia ipse secundum quod homo, *fidelis est ei qui fecit eum*, scilicet Deo patri, qui fecit eum, scilicet apostolum et pontificem, non secundum divinam naturam, quia sic non est factus, nec creatus, sed genitus, sed secundum humanam. Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem. Fidelis* autem fuit Deo patri, primo non attribuens sibi quod habebat, sed patri. Io. c. VII, 16: *mea doctrina non est mea.* Secundo quia gloriam eius quaerebat, non suam. Io. VIII, 50: *ego gloriam meam non quaero.* Et VII, 18 dicitur: *qui quaerit gloriam eius, qui eum misit, hic verax est, et iniustitia in illo non est.* Tertio, quia perfecte obedivit patri. Phil. II, 8: *factus obediens usque ad mortem.* Fidelis ergo est Christus ei qui fecit eum. *Sicut et Moyses*, et hoc *in omni domo eius*, quae domus est universitas fidelium, de qua Ps. XCII, 7: *domum tuam decet sanctitudo, domine.* Vel *in omni domo eius*, id est, in toto mundo non tantum in Iudaea, sicut Moyses. Is.: *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.*

Deinde cum dicit *amplioris enim gloriae*, praefert Christum Moysi, et hoc quantum ad duo. Primo quantum ad potestatem; secundo quantum ad conditionem, ibi *et Moyses.* Commendando autem Christum, commendat ipsum habuisse honorem in omni domo, sicut Moyses; sed quod Christus ipsum excellat ostendit. Ubi primo ponit rationem; secundo manifestat, ibi *omnis namque.* Ratio autem apostoli est, quod maior gloria debetur illi qui fecit domum, quam illi qui eam inhabitat; Christus autem fabricavit domum. Ps. LXXIII, 16: *tu fabricatus es auroram et solem.* Prov. IX, 1: *sapientia aedificavit sibi domum*, id est, Ecclesiam. Ipse enim Christus, per quem gratia et veritas facta est, tamquam legislator aedificavit Ecclesiam. Moyses autem tamquam legis pronuntiator; et ideo solum ut pronuntiatori debetur gloria Moysi. Unde et resplenduit facies eius, de qua Ex. XXXIV, 29 et II Cor. III, 7: *ita ut non possent filii Israel intendere in faciem Moysi propter gloriam vultus eius.* Continuatur ergo sic littera: tu dicis quod Christus est fidelis sicut Moyses, quare ergo dimittemus ne consideremus? Certe quia *amplioris gloriae dignus est habitus prae Moyse, quanto ampliorem gloriam habet dominus domus qui fabricavit illam.* Quasi dicat: etsi Moyses multum sit honorabilis, tamen Christus honorabilior est, sicut fabricator domus, et sicut legislator principalis. Iob XXXVI, 22: *ecce Deus excelsus in fortitudine sua, et nullus ei similis in legislatoribus.* Si ergo debetur gloria Moysi, ampliori dignus est Christus. II Cor. III, 9: *si ministratio damnationis in gloria est, multo magis ministerium iustitiae erit in gloria.* Consequenter probat minorem suae rationis, cum dicit *omnis namque domus fabricatur ab aliquo.* Minor autem est, quod Christus fabricavit domum istam; et hoc probat primo, quia omnis domus indiget fabricatore; secundo, quia ista domus de qua loquitur, a Christo fabricata est, ibi *qui autem omnia.* Primo ergo probat quod ista domus sicut et quaelibet alia indiget fabricatore, quia diversa non coniunguntur nisi ab aliquo uno, sicut patet de domo artificiali, in qua ligna et lapides, ex quibus composita est, uniuntur ab aliquo. Aggregatio autem fidelium, quae est Ecclesia et domus Dei, ex diversis collecta est, scilicet Iudaeis et gentibus, servis et liberis. Et ideo Ecclesia sicut et omnis domus ab aliquo uniente fabricatur. Huius rationis ponit tantum conclusionem, supponens veritatem praemissarum ex facti evidentia. I Pet. II, 5: *ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini domos spirituales*, et cetera. Eph. II, 20: *superaedificati supra fundamentum apostolorum et prophetarum*, et cetera. Deinde cum dicit *qui autem creavit omnia, Deus*, probat quod Christus sit istius domus aedificator, ipse enim est Deus qui fecit omnia. Et si hoc intelligitur de toto mundo, planum est. Ps. XXXII, 9: *ipse dixit, et facta sunt*, et cetera. Est autem alia creatio spiritualis, quae fit per spiritum. Ps. CIII, v. 30: *emitte spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem*, et cetera. Et haec fit a Deo per Christum. Iac. I, 18: *voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae eius.* Eph. II, 10: *ipsius factura sumus, creati in Christo Iesu in operibus bonis. Deus* ergo istam domum, scilicet Ecclesiam, ex nihilo, scilicet de statu peccati, in statum gratiae *creavit.* Ergo Christus per quem fecit omnia supra I, 2: *per quem fecit et saecula.* Io. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso*, etc., est excellentior, utpote quia habet potestatem factoris, quam Moyses, qui solum fuit pronuntiator. Deinde cum dicit *et Moyses quidem*, praefert Christum Moysi quantum ad conditionem, et circa hoc duo facit. Primo enim ponit rationem suam; secundo manifestat eam, ibi *quae domus.* Ratio autem sua talis est: constat quod amplioris gratiae est dominus et in domo propria, quam famulus et in domo domini. Sed Moyses est fidelis sicut servus et in domo domini, Christus vero sicut dominus et in domo sua, ergo, et cetera. Circa quod sciendum est quod apostolus valde diligenter notat verba illa, scripta de Moyse, in quibus duo dicuntur de ipso: vocatur enim servus, vocatur etiam fidelis non in domo propria, sed in domo Dei nostri. Et quantum ad ista duo, praefert Christum Moysi. Primo enim ostendit quid conveniat Moysi; secundo quid conveniat Christo, ibi *Christus vero tamquam filius*. Dicit ergo quod *Moyses fidelis erat tamquam servus*, id est, sicut fidelis dispensator. Matth. XXV, 21: *euge, serve bone et fidelis, quia in pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam.* Christus autem quodammodo servus est, scilicet secundum carnem, Phil. II, v. 7: *formam servi accipiens*, sed Moyses fuit famulus Dei in verbis Dei proponendis filiis Israel. Ex quo patet, quod quia erat fidelis famulus, illa quae dicebat ordinabantur ad alium, scilicet ad Christum. Et hoc erat *in testimonium eorum, quae dicenda erant.* Io. V, 46: *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit.* Act. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent.* Quia ergo erat famulus, ideo erat non in domo propria, sed in aliena; et quia ea quae dicebat erant in testimonium eorum quae dicenda erant de Christo, ideo Moyses omniquaque minor fuit Christo. Deinde cum dicit *Christus vero*, ostendit quid conveniat Christo, quia scilicet *Christus* non est sicut servus, sed *tamquam filius in domo* patris, et per consequens *sua*, quia haeres naturalis. Supra I, 2: *quem constituit haeredem universorum*, et cetera. Ecclesia enim est domus Christi. Prov. XIV, 1: *sapiens mulier aedificat domum.* Ps. II, 7: *dominus dixit ad me: filius meus es tu*, et cetera. Matth. III, v. 17: *filius meus dilectus*, et cetera. Est ergo non servus, sed filius, et in domo sua: sed Moyses est servus, et in domo aliena. Io. VIII, 35: *filius manet in aeternum.* Deinde cum dicit *quae domus sumus nos*, ostendit quae sit ista domus. Ista domus sunt fideles, et sunt domus Christi, qui credunt in Christum. I Tim. III, v. 15: *in domo Dei, quae est Ecclesia.* Et etiam quia Christus habitat in ipsis. Eph. III, v. 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Haec ergo domus nos fideles sumus. Ad hoc autem, quod simus domus Dei, quatuor oportet, quae requiruntur circa domum, quae non sunt in tabernaculo. Et ista tangit apostolus. Primo, quod spes nostra et fides sit certa et permanens: tabernaculum autem etsi sit firmum, tamen cito moveri potest. Et significat illos qui ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt; sed illi sunt domus, qui verbum Dei retinent. Et ideo dicit *si retineamus fiduciam.* Dictum est supra, quod fiducia est spes cum expectatione firma et sine timore. II Cor. III, 4: *fiduciam talem habemus per Christum ad Deum.* Secundo quod sit ordinate disposita. Et ideo dicit *spei gloriam*, id est, ad gloriam Dei ordinatam, ita quod, contemptis aliis, gloriemur in spe gloriae. Ier. IX, 24: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Tertio quod perseverans. Unde dicit *usque in finem.* Matth. X, 22: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Quarto quod sit firma, ut scilicet nulla adversitate moveatur. Unde dicit *firmam.* Infra c. VI, 18 s.: *confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animae tutam et firmam.*

Lectio 2

[87939] Super Heb., cap. 3 l. 2 Supra probavit apostolus, quod Christus est maioris excellentiae

quam Moyses, hic concludit quod magis est obediendum Christo. Et hoc facit per auctoritatem prophetae David in Ps. XCIV. Ubi tria facit, quia primo proponit auctoritatem, quae continet quamdam exhortationem; secundo exponit eam, ibi *videte, fratres*; tertio ex auctoritate et expositione arguit, c. IV, ibi *timeamus ergo.* Circa primum tria facit. Primo enim insinuat auctoritatem verborum sequentium; secundo ponit exhortationem, quae est in auctoritate, ibi *hodie si vocem*; tertio ponit quamdam similitudinem, ibi *sicut in exacerbatione*, et cetera. Auctoritas verborum est ex hoc, quod non sunt prolata humana adinventione, sed a spiritu sancto. Unde dicit *quapropter sicut dicit spiritus sanctus.* Quasi dicat: Christus est amplioris gratiae quam Moyses; ergo si audivimus Moysen, non debemus obdurare corda nostra ad audiendum Christum. Ipse autem verba veteris testamenti allegat pro novo, ne credatur, quod tantum sint referenda ad vetus testamentum, imo etiam ad novum, et ad aliud tempus referri debent. Et sunt verba spiritus sancti, quia, ut dicitur II Pet. I, 21: *non humana voluntate allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Ipse enim David dicit, II Reg. XXIII, 2 de seipso: *spiritus domini locutus est per me.* In hoc ergo ostendit auctoritatem esse veram, quia scilicet est a spiritu sancto, contra Manichaeum. Deinde cum dicit *hodie si vocem*, etc., ponit monitionem, ubi facit tria. Primo enim describit tempus cum dicit *hodie*; secundo subdit beneficium, ibi *si vocem*; tertio subiungit monitionem suam, ibi *nolite obdurare.* Tempus est *hodie*, scilicet tempus diei. Tempus enim legis veteris dicebatur nox, quia erat tempus umbrae. Infra X, 1: *umbram enim habens lex futurorum bonorum.* Sed tempus novi testamenti, quia repellit umbram noctis legis, dicitur dies. Rom. XIII, 12: *nox praecessit, dies autem appropinquavit.* Dicitur etiam istud tempus dies, propter ortum solis iustitiae. Mal. IV: *vobis timentibus nomen meum orietur sol*, et cetera. Hunc diem non sequitur nox, sed clarior dies, quando scilicet ipsum solem iustitiae videbimus revelata facie in rota sua, quando ipsum videbimus per essentiam. Et in hac die exhibetur nobis beneficium. Nam sequitur *si vocem eius audieritis*, quia audimus vocem eius, quod non erat in veteri testamento, in quo audiebantur tantum verba prophetarum. Supra I, 1 s.: *olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime vero diebus istis locutus est nobis in filio.* Is. LII, 6: *propter hoc sciet populus meus nomen meum in die illa, quia ego ipse qui loquebar ecce adsum.* Cant. II, 14: *sonet vox tua in auribus meis.* In hoc enim exhibetur nobis beneficium tantum desideratum. Lc. XIX, 42: *in hac die tua, quae ad pacem tibi*, et cetera. Si ergo tantum est beneficium, ecce monitio: *nolite obdurare corda vestra.* Cor durum sonat in malum. Durum est quod non cedit, sed resistit impellenti, nec recipit impressionem. Et sic dicitur cor hominis durum, quando non cedit divinae iussioni, nec de facili recipit divinas impressiones. Eccli. c. III, 27: *cor durum male habebit in novissimo.* Rom. II, 5: *secundum duritiam tuam, et cor tuum impoenitens thesaurizas tibi iram in die irae.* Haec autem induratio ex duobus causatur. Ex uno quasi negative, scilicet ex Deo non apponente gratiam. Rom. IX, 18: *cuius vult Deus miseretur, et quem vult indurat.* Ex alio vero positive, et hoc modo indurat peccator seipsum, non obediendo Deo, et non aperiendo cor suum gratiae. Zach. VII, 12: *cor suum posuerunt ut adamantem, ne audirent legem et verba, quae misit dominus exercituum spiritu suo per manum prophetarum priorum. Nolite ergo obdurare corda vestra*, id est, nolite corda claudere spiritui sancto. Act. VII, 51: *vos semper spiritui sancto restitistis.* Consequenter ponit similitudinem cum dicit: *sicut in exacerbatione.* Et haec est similitudo ex facto praeterito; nam fideles instruuntur de his, quae sunt agenda in novo testamento ex iis quae facta sunt in praeterito, secundum illud Rom. c. XV, 4: *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Facit autem duo circa hoc, quia primo proponit exemplum in generali, ponendo culpam; secundo in speciali, ibi *ubi tentaverunt me*, et cetera. Ut autem sequamur expositionem apostoli, oportet ponere in ista littera sensus, qui conveniunt expositioni. Legimus autem inter alias duas culpas filiorum Israel gravissime punitas. Una fuit inobedientiae quam habuerunt in facto exploratorum: de quo Num. XIII et XIV. Pro quo facto indignatus dominus voluit totum populum delere. Unde iuravit quod nullus intraret terram promissionis, exceptis duobus, scilicet Caleb et Iosue. Istud autem vocat specialiter exacerbationem, quia licet per alia peccata offendissent Deum, tamen per illud exacerbaverunt ipsum, quia sicut fructus acerbus, qui opponitur maturo, non est aptus ad cibum, sic tunc ira Dei fuit inflexibilis. Ps. LXXVII, 40: *exacerbaverunt eum in deserto, et tentaverunt eum in inaquoso.* Bar. IV, 7: *exacerbastis eum qui fecit vos.* Aliud peccatum fuit peccatum tentationis. Frequenter enim tentaverunt Deum, quia quandoque pro aqua, quandoque pro carnibus, quandoque vero pro pane: ita quod decies tentaverunt ipsum. Num. XIV, 22: *tentaverunt me iam per decem vices.* Iob XIX, 3: *en decies confunditis me.* Et ideo dicit *secundum diem tentationis.* Posset autem aliquis putare quod idem esset peccatum exacerbatio et tentatio, ita quod vellet apostolus dicere: *nolite obdurare corda vestra sicut in exacerbatione*, quae fuit in die tentationis. Sed hoc est contra expositionem apostoli. Ideo dicendum est sic: *nolite obdurare corda vestra sicut in exacerbatione*, et iterum *sicut in die tentationis*, ita quod sint duo peccata. Unde Ps. LXXVII, v. 41: *conversi sunt, et tentaverunt Deum, et sanctum Israel exacerbaverunt.* Consequenter prosequitur culpas in speciali, cum dicit *ubi tentaverunt me patres vestri*, et cetera. Et circa hoc duo facit, quia primo ponit peccatum tentationis; secundo peccatum exacerbationis, ibi *et dixi semper.* Circa primum tria facit. Primo enim ponit peccatum tentationis; secundo ostendit eius gravitatem, ibi *probaverunt*; tertio ponit poenam, ibi *propter quod offensus fui.* Dicit ergo, quod in eis fuit peccatum tentationis in deserto, quia ibi *tentaverunt me patres vestri*: et loquitur in persona domini. Ubi sciendum est, quod tentare est experimentum sumere de re quam quis ignorat. Unde quod quis tentat Deum, procedit ex infidelitate. Sed sciendum est quod aliquando aliquis tentat Deum, non cum intentione tentandi et experiendi, verumtamen se habet ad modum tentantis. Qui enim utitur re sua propter utilitatem, non tentat proprie: puta si aliquis fugiens currat super equum suum, et si tentat, non tamen cum intentione tentandi. Sed quando ad nihil utile est quod facit, tunc tentat. Item si aliquis exponat se alicui periculo compulsus necessitate, sub spe divini auxilii, non tentat Deum. Si autem sine aliqua necessitate, tunc tentat Deum. Et sic dicit ipse, Matth. IV, 7: *non tentabis dominum Deum tuum*, quia necessitas nulla erat quod mitteret se deorsum. Sic isti tentaverunt dominum, quia dubitaverunt de potestate Dei, clamantes contra Moysen, ac si Deus non posset eis dare cibum, cum potentiam suam in maioribus experti fuissent: et ideo erat peccatum infidelitatis, quod est maximum. Deinde ponitur gravitas culpae, cum dicit *probaverunt me*, et cetera. Quanto enim aliquis maiora beneficia Dei recipit, et maiorem certitudinem divinae potestatis habet, et postmodum dubitat, tanto gravius peccat. Isti vero viderunt signa et prodigia in terra Aegypti, apertionem maris et alia miracula, et tamen non crediderunt. Unde Num. XIV, 22: *homines qui viderunt maiestatem meam, et signa quae feci in Aegypto et in solitudine, et tentaverunt me iam* *decem vices*, et cetera. Et ideo dicit *probaverunt*, id est, experiri voluerunt, *et viderunt*, id est, experti sunt, *opera mea*, id est, effectus qui non poterant esse, nisi virtutis infinitae esset ille qui opera faciebat. Et hoc totum non uno die, sed *quadraginta annis*, quibus scilicet manserunt in deserto, quia semper habuerunt manna et columnam ignis et nubis; vel *probaverunt* quod viderunt me, quia scilicet in nulla defeci eis. Illud tamen quod dicit, *quadraginta annis*, secundum intentionem apostoli refertur ad priora, sed secundum intentionem Psalmistae refertur ad sequentia, ut dicatur quod offensus vel infensus ei fuit quadragesimo anno. Et sic habet littera Hieronymi. Deinde cum dicit *propter quod offensus fui*, ponitur poena peccati: et est duplex littera, scilicet *offensus*, vel *proximus*, et idem est. *Propter quod*, id est, propter peccatum, fui *offensus*, id est, indignatus, non quod ira sit in Deo, nisi similitudinarie, quia punit sicut iratus: de qua poena frequenter habetur in Ex. XXII: *dimitte me, ut irascatur furor meus*, etc., et in Lib. numerorum. Saepe enim prostrati sunt. Unde I Cor. X, 5 agit de poena istius peccati. Vel *proximus fui*, scilicet puniendo ipsos. Quando enim dominus subvenit bonis, et punit malos, tunc est prope ipsos; sed quando dissimulat peccata hominum propter poenitentiam, et dissimulat afflictionem iustorum, ut crescat ipsorum meritum, tunc videtur etiam longe. Iob XXII, 14: *nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat.* Vel *proximus*, quantum ad divinam misericordiam, quia hoc ipsum, quod punit eos temporaliter, magnum misericordiae signum est. Augustinus: *hic ure, hic seca, ut in aeternum parcas.* Deinde cum dicit *et dixi*, etc., ponit peccatum exacerbationis in speciali. Et hoc patet per hoc quod infra dicitur *quibus iuravi non introire*, et cetera. Et circa hoc facit duo. Primo enim ponit culpam; secundo subdit poenam, ibi *quibus iuravi in ira mea*, et cetera. Culpam autem duplicem ponit. Una est in obstinatione in malo; alia est in recessu a bono. Et istam ponit, ibi *ipsi vero non cognoverunt vias meas.* Dicit ergo: ego sic fui eis proximus, scilicet puniendo eos. *Et dixi*, scilicet praevisione aeterna, *hi errant corde semper.* Deut. c. XXXI, 27: *semper contentiose egistis contra dominum.* Ier. XIII, 23: *si potest Aethiops mutare pellem suam*, et cetera. Sic ergo uno modo aliquis exacerbat Deum quando obstinate adhaeret malo; alio modo, quando contemnit bonum. Unde dicit *ipsi vero non cognoverunt vias meas*, hoc est, non quantum ad simplicem ignorantiam, sed ad affectatam, ut sit sensus: *non cognoverunt*, id est, cognoscere noluerunt. Iob c. XXI, 14: *scientiam viarum tuarum nolumus.* Ps. XXXV, 3: *noluit intelligere ut bene ageret.* Vel *non cognoverunt*, id est, non approbaverunt, sicut dicit apostolus II Tim. II, v. 19: *cognovit dominus qui sunt eius.* Consequenter ostendit poenam cum dicit *quibus iuravi.* In quo verbo ponit immobilitatem, in hoc quod vult iuramenta firma. Quando enim Deus vel Angelus inveniuntur iurare, signum est immobilitatis eius de quo iuravit. Ps. CIX, 5: *iuravit dominus, et non poenitebit eum*, et cetera. Verumtamen aliquando non iurat nisi sub conditione, quia scilicet si non poeniteant, haec mala evenient eis. Ponit etiam quod poena ista non est ad comminationem, sed magis ad exterminationem, quia dicit *in ira.* Ps. VI, 1: *domine, ne in ira tua corripias me.* Iuravit ergo in ira *si introibunt in requiem meam.* Constructio est defectiva ad modum irati, qui truncat verba sua. Et accipitur ly si pro non, id est, non introibunt in requiem meam. Est autem triplex requies. Una est temporalis, de qua Lc. XII, 19: *habes multa bona reposita in annos plurimos, requiesce*, et cetera. Secunda est requies conscientiae. Eccli. LI, 35: *modicum laboravi, et inveni requiem multam.* Tertia est requies gloriae aeternae. Ps. IV, 8: *in pace in idipsum dormiam* *et requiescam.* Potest ergo exponi illud, quod dicitur hic de qualibet istarum, ut dicatur: ipsi vero nec in requiem terrae promissionis, nec in requiem conscientiae, nec in requiem fruitionis aeternae introierunt.

Lectio 3

[87940] Super Heb., cap. 3 l. 3 Supra apostolus per auctoritatem Psalmistae ostendit, quod firmiter obediendum est Christo. In auctoritate vero posuit tria, monitionem, culpam, et poenam; hic exponit ista tria per ordinem. Primum facit hic, *videte*; secundum, ibi *quidam*; tertium, ibi *quibus autem iuravit.* In admonitione vero sunt duo, scilicet ipsa monitio, et ipsius monitionis conditio. Unde ista duo exponit. Primo primum, hic; secundo secundum, ibi *participes enim Christi.* In prima vero admonitione ad duo hortatur, scilicet ad sollicitam considerationem; secundo ad mutuam admonitionem, ibi *sed adhortamini.* Dicit ergo *videte.* Unusquisque enim in se debet considerare in quo statu sit. Gal. VI, 4: *opus suum probet unusquisque.* Ier. II, 23: *vide vias tuas in convalle. Videte ergo, fratres*, quantum ad quemlibet in se, quia quilibet est pars societatis, et unicuique mandavit Deus de proximo suo, Eccli. XVII, 12. *Videte*, id est, probate unus alium, *ne forte sit in aliquo vestrum*, etc., quasi dicat: multi inter vos sunt in statu perfecto, tamen propter fragilitatem et arbitrii libertatem posset esse malum in aliquo vestrum. Iob IV, 18 s.: *ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem, quanto magis hi qui habitant domos luteas, et terrenum habent fundamentum?* Io. VI, 71: *nonne ergo duodecim vos elegi, et unus ex vobis Diabolus est?* Non ergo aliquis sit tantum sollicitus de se; sed etiam de quolibet suae societatis. Sed quid? *Ne sit in aliquo vestrum cor malum incredulitatis.* Ecce malum de quo loquitur apostolus, scilicet cor incredulum, id est, non firmum in fide, in quo consistit malitia animae: quia sicut bonum animae est in adhaerendo Deo Ps. LXXII, 27: *mihi autem adhaerere Deo bonum est*, quod scilicet est per fidem ita recedere a Deo per incredulitatem est malum hominis. Ier. II, 19: *scito et vide, Israel, quia malum et amarum est reliquisse te dominum*, et cetera. Et ideo dicit *discedendi*, quia per incredulitatem recedit *a Deo vivo.* Ier. II, 13: *me dereliquerunt fontem aquae vivae.* Dicit autem *a Deo vivo*, quia et est vita in se et est vita animae. Io. I, 4: *in ipso vita erat.* Quod ideo dicit, ut ostendat quod per recessum a Deo, homo incurrit mortem spiritualem. Sed si inveniatur istud malum in aliquo, numquid desperandum est? Non, sed magis debet exhortari, id est, admoneri: ideo dicit *sed adhortamini vosmetipsos per singulos dies*, id est, continue scilicet discutiendo conscientiam suam, et inducendo ad bonum, *donec hodie cognominatur*, id est, donec durat praesens tempus gratiae, quod est totum sicut unus dies. Io. IX, 4: *me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est.* Et hoc ideo *ut non obduretur aliquis ex vobis fallacia peccati.* Sicut enim supra dictum est cor obduratur per obstinationem in malum. Sed per hoc aliquis firmiter inhaeret peccato, quia fallitur. Naturale enim est appetitui adhaerere bono; sed recedit a bono, quia decipitur. Prov. XIV, 22: *errant qui operantur malum*; et Prov. XIII, 13, secundum aliam litteram: *animae dolosae errant in peccatis.* Sap. V, 6: *ergo erravimus a via veritatis.* Consequenter cum

dicit *participes*, etc., exponit conditionem monitionis, quasi dicat: ista conditio magis est efficax quam illa, quia illi tantum audierunt, nos autem participes facti sumus Christi. Et loquitur proprie, quia in veteri testamento erat tantum auditus, nec conferebatur gratia ex opere operato; sed in novo testamento et est auditus fidei et datur gratia ipsi operanti. Unde sumus facti participes Christi. Io. I, 16: *de plenitudine eius accepimus omnes.* Sumus autem participes gratiae, primo per susceptionem fidei. Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Secundo per sacramenta fidei. Gal. III, 27: *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Tertio per participationem corporis Christi. I Cor. X, 16: *panis quem frangimus, nonne participatio corporis domini est?* Sciendum autem quod duplex est participatio Christi. Una imperfecta, quae est per fidem et sacramenta; alia vero perfecta, quae est per praesentiam et visionem rei; primam iam habemus in re, sed secundam in spe. Tamen cum hoc spes habet hanc conditionem, scilicet si perseveramus. Unde dicit *si tamen initium*, et cetera. Quicumque enim in Christo baptizatur, suscipit quamdam novam naturam, et formatur quodammodo Christus in ipso. Gal. IV, 19: *filioli mei, quos iterum parturio donec formetur in vobis Christus.* Hoc quidem in nobis vere perficietur in patria, sed hic tantum initium, et hoc per fidem formatam, quia informis mortua est. Iac. II, 20: *fides sine operibus mortua est.* Unde ista non est nobis initium participationis Christi, sed fides formata. Infra XI, 1: *est autem fides sperandarum substantia rerum*, id est, fundamentum, et quasi initium. Dicit ergo: sumus participes Christi, si tamen tenemus usque in finem firmum initium substantiae eius, scilicet fidem formatam. Sed contra: videtur quod timor magis sit initium, quia dicit Ps. CX, 9: *initium sapientiae timor domini.* Respondeo. Dicendum est, quod fides formatur per charitatem. Charitas autem non est sine timore casto. Et ideo fides formata semper habet timorem istum secum annexum. Unde et fides et timor sunt initium. Illud autem quod addit *dum dicitur, hodie*, etc., totum expositum est. Deinde cum dicit *quidam enim audientes*, exponit quod dixerat de culpa illorum, quasi dicat: vos estis effecti participes Christi, si non obduraveritis corda vestra sicut isti qui audierunt, sed exacerbaverunt, *sed non universi*, id est, non tamen omnes. Duo enim, scilicet Caleb et Iosue, permanserunt, ut habetur Num. XIV, 6, et alios etiam confortabant. Et per hoc datur intelligi, quod cum non tota Ecclesia cadat, sed tantum aliqui, licet plures, quod nihilominus mali punientur, sed non boni, sicut in illis duobus. III Reg. c. XIX, 18: *reliqui mihi septem millia virorum, qui non curvaverunt genua sua Baal.* Rom. XI, 5: *reliquiae secundum electionem Dei salvae factae sunt.* Deinde cum dicit *quibus autem*, etc., exponit illud quod dixerat de poena. Et primo illud quod dixerat *offensus fui*; secundo illud quod dixerat *iuravi in ira*, etc., ibi *quibus autem iuravit*, et cetera. Dicit ergo *quibus autem offensus est quadraginta annis? Nonne*, et cetera. Ex quo patet, quod istud quod supra dixit, *quadraginta annis*, refertur ad illud *offensus fui.* Unde dicit, quod fuit eis offensus per illos quadraginta annos. Unde sciendum est, quod omnes qui egressi sunt de Aegypto, mortui sunt in deserto, sicut dicitur Ios. V, 4. Non tamen omnes prostrati sunt; sed aliqui vel a Deo, sicut quando aperta est terra, et deglutivit Dathan et Abiron, sicut dicitur in Ps. CV, 17, et de hoc habetur Num. XVI, 31 ss. Aliqui vero prostrati sunt a Moyse, sicut patet in conflatione vituli, sicut patet Ex. XXXII, 16. Aliqui vero ab hostibus, sicut patet in pluribus locis. Et ista satis habentur I Cor. X, 1 ss. Aliqui vero morte propria mortui sunt. Non ergo omnes prostrati sunt. Unde non fuit poena generalis, sed poena specialis fuit. Et nullus praeter illos duos qui dicti sunt, introierunt terram promissionis. Et de ista terra dicit *quibus autem iuravit*, id est firmiter statuit, *non introire in requiem, nisi illis qui fuerunt increduli*, verbis scilicet exploratorum? Unde patet, quod propter incredulitatem non potuerunt intrare in requiem ipsius; et propter hoc dicit *videmus*, quia experti sunt, quod propter incredulitatem suam non potuerunt intrare. Vel *videmus* nos, scilicet per poenam illam, quae dicta est, *quia non potuerunt*, et cetera.

Caput 4

Lectio 1

[87941] Super Heb., cap. 4 l. 1 Praemisit supra apostolus auctoritatem David et exposuit, nunc autem arguit ex ipsa. Et circa hoc facit duo. Primo enim inducit sollicitudinem introeundi; secundo monet quod properemus ingredi; ibi *festinemus ergo.* Circa primum duo facit. Primo enim incutit sollicitudinem timoris; secundo ostendit quod de hoc debet sollicitudo imminere, ibi *etenim et nobis.* Dicit ergo: dictum est quod infensus est illis, qui non crediderunt, ita quod iuravit quod non introibunt in requiem eius, *ergo et nos timeamus*, scilicet timore casto et sollicitudinis. Prov. XXVIII, 14: *beatus homo qui semper est pavidus.* I Cor. X, 12: *qui se existimat stare, videat ne cadat.* Timor enim huiusmodi est utilis admonitio ad bonum, et est comes trium spiritualium virtutum, scilicet spei, fidei, et charitatis. Eccli. XXIV, 24: *ego mater pulchrae dilectionis, et timoris, et agnitionis et sanctae spei.* Sed quid timere debemus? *Ne forte relicta pollicitatione*, et cetera. Beatitudo enim, sive felicitas, in hoc consistit, ut homo ingrediatur illam. Tob. XIII, 20: *beatus ero, si fuerint reliquiae seminis mei ad videndum claritatem Ierusalem.* Infra XII, 15: *contemplantes ne forte quis desit gratiae Dei.* Quia, ut dicit Chrysostomus, maior est poena damnatis de hoc quod sunt exclusi a visione Dei, quam aliae poenae quas habent. Et dicit *existimetur*, scilicet divino iudicio. Matth. XXV, 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum.* Vel *existimetur* secundum humanam opinionem. Eph. V, 5: *hoc scitote intelligentes quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei.* Timendum est ergo ne aliquis ex vobis existimetur deesse, quia vobis facta est promissio intrandi. Is. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae, in requie opulenta.* Apoc. XIV, 13: *amodo iam dicit spiritus, ut requiescant a laboribus suis.* Timendum est ergo ne propter culpam nostram non ingrediamur *relicta pollicitatione*, id est, promissione, quam relinquimus deserendo spem, fidem et charitatem, per quam possumus introire. Et hoc fit per peccatum mortale. Consequenter cum dicit *etenim nobis*, ostendit quod nobis imminet ista sollicitudo. Et circa hoc facit duo. Primo enim proponit intentionem suam; secundo probat eam, ibi *ingrediemur.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit quod nobis facta est ista promissio; secundo quod ista promissio non sufficit, ibi *sed non profuit.* Dicit ergo *etenim nobis nuntiatum*, id est, nobis promissum *est.* Unde sciendum est quod illa quae in veteri testamento promissa sunt temporaliter, intelligenda sunt spiritualiter. *Omnia enim in figura contingebant illis*, I Cor. X, 11, et Rom. XV, 4: *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Deinde cum dicit *sed non profuit*, etc., ostendit quod non sufficit

promissio, quin nihilominus debeamus esse solliciti. Unde dicit quod *sermo auditus* et non creditus in nullo eis profuit. *Non enim auditores legis iustificabuntur, sed factores*, Rom. II, 13. Et dicit *non admixtus fidei*, quia sicut ex intellectu et intellecto fit unum, ita ex corde credentis et ipsa fide formata fit unum. I Cor. c. VI, 17: *qui adhaeret Deo unus spiritus est.* Illud autem quod dicit *ex his quae audierunt*, potest esse ratio quare sermo non est admixtus fidei. Hoc enim fuit ex his, quae audierunt ab exploratoribus, quibus fuerunt increduli. Vel potest esse determinatio fidei, quae debet esse ex his quae audierunt. *Fides enim ex auditu*, Rom. X, 17. Verba enim Dei sic sunt efficacia, quod statim audita debent esse credita. Ps. XCII, 7: *testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* Deinde cum dicit *ingrediemur enim*, etc., probat propositum, et circa hoc facit tria. Primo enim ostendit, quod nobis est necessarium credere sicut illis; secundo adducit duas auctoritates ad probandum intentum suum, ibi *et quidem operibus*; tertio ex illis arguit, ibi *quoniam ergo superest.* Dicit ergo: nobis factus est sermo sicut et illis, quia *ingrediemur in requiem.* Ps. IV, 8: *in pace in idipsum dormiam et requiescam.* Iob XI, 19: *requiescet, et non erit qui te excitabit.* Est autem duplex requies. Una in bonis exterioribus, et ad istam egreditur homo a requie mentis; alia est in bonis spiritualibus, quae est intima, et ad istam ingreditur. Matth. XXV, 21: *intra in gaudium domini tui.* Cant. I, 3: *introduxit me rex in cellaria sua.* Deinde ponit auctoritatem *sicut iuravi*, etc., et hoc expositum est. Deinde cum dicit *et quidem operibus*, etc., ponit duas auctoritates. Unam legis, quae habetur Gen. II, 2; aliam quae frequenter posita est, quae habetur in Ps. XCIV, 8. Dicit ergo quantum ad primum *et quidem operibus ab institutione mundi perfectis; dixit*, et cetera. Hoc potest legi dupliciter: uno modo quod non sit ibi, *enim*, sed *dixit, in quodam loco*, et cetera. Et est planior littera, ut sit sensus: dico quod *ingrediemur in requiem*, quae praefigurata est *ab institutione mundi*, de qua requie praefigurata per diem septimam *dixit*, scilicet spiritus sanctus qui loquitur in Scriptura quia *spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*, II Pet. I, 21 *in quodam loco*, famoso, scilicet Gen. II, 2, *de die septima: et* sic *requievit Deus ab operibus suis. Operibus*, inquam, *ab institutione mundi perfectis.* Vel dixit spiritus sanctus *in quodam loco de die septima*: et hoc dixit postquam narraverat opera sex dierum ipsis *perfectis ab institutione mundi.* Si vero sit ibi *dicit enim*, sic est defectiva constructio, et est sensus: nuntiatum est nobis quod *ingrediemur*, et hoc *operibus ab institutione mundi perfectis*, sed quando et quomodo nuntiatum est, quia *dixit, in quodam loco*, et cetera. Dicit autem *operibus perfectis*, ad denotandum opera sex dierum, quae fuerunt perfecta. Dicit vero *ab institutione mundi*, quia primo constitutus est mundus, et post sex dies distincte perfectus est in singulis partibus suis. De distinctione autem istorum dierum diversimode loquuntur sancti. Aliter enim accepit Augustinus ab aliis sanctis, sicut patet prima parte summae, quaest. LXXIV, art. 2 et 3. Tamen quomodocumque dicatur, manifestum est quod opera illa perfecta fuerunt. Est enim in ipsis duplex perfectio. Una secundum partes mundi, quae sunt caelum, et quatuor elementa. Et haec attenditur penes earum essentias, sicut habetur in prima parte summae, quasi ubi supra. Et hoc fuit per opus creationis, quod fuit prima die; et per opus distinctionis, quod fuit secunda et tertia die. Et in hoc concordat Augustinus cum aliis. Alia perfectio est secundum singulas partes. Et haec perfectio pertinet ad opus ornatus. Et iste ornatus quantum ad superiora fuit quarta die; quantum ad mediam, scilicet aerem et aquam, quinta die; quantum vero ad terram, quae est infimum elementum, fuit sexta die. Ista vero perfectio convenit numero senario, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul sumptis, quae sunt unum, duo, et tria; quia sexies unum sunt sex, similiter ter bis, et bis ter, et unum, duo, tria, sunt sex; quia ergo senarius est primus numerus perfectus, quia licet ternarius conveniat aliqualiter his quae dicta sunt, quia ter unum, tria sunt, et unum et duo, tria sunt; tamen bis unum non faciunt tria, similiter semel duo non faciunt tria, sed tantum duo. Ideo per ipsum senarium designatur perfectio rerum. Post perfectionem vero promittitur quies, quae nulli datur nisi operanti. Et sic in septima die qua mutatus est status mundi, sicut in qualibet alia erat quaedam variatio. Unde in ipsa incepit status propagationis, propter quod et connumeratur aliis, ideo in septima mundi aetate est status quiescentium. Secundum Augustinum tamen ista septima dies nihil aliud est quam cognitio angelica relata ad quietem Dei ab operibus. Sed contra: si quievit die septima, quis ergo fecit eam, si non est opus Dei? Praeterea Io. V, 17: *pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Respondeo. Dicendum est quod accipitur ibi quies non secundum quod opponitur labori, sed secundum quod opponitur motui. Deus enim etsi producendo non moveatur, tamen quia de ipso non loquimur nisi per sensibilia, in quibus non est operatio sine motu, ideo omnis operatio, large loquendo, dicitur motus, et sic dicitur quievisse, quia cessavit novas species producere: quia illa, quae postea facta sunt, fuerunt in illis rebus tunc productis: vel secundum virtutem activam, sicut in animalibus perfectis, vel secundum rationes seminales, vel secundum materiam, sicut mineralia. Ideo tunc non fuit mortuus suscitatus, sed fuit factum corpus, quod posset suscitari. Quaedam autem fuerunt tunc secundum similitudinem, ut animae rationales, quae tantum fiunt a Deo. Sic ergo requievit Deus ab operibus producendis, quia omnia aliquo modo praecesserunt, ut dictum est, tamen usque modo operatur, conservando et gubernando quae condidit. Et sic septimam diem Deus fecit sicut quamlibet aliam, quia tunc fuit aliquid additum, quia tunc incepit status propagationis. Quaelibet autem additio variabat statum mundi, ut dictum est, et faciebat unum diem. Vel secundum Augustinum non dicit simpliciter *requievit*, sed *requievit ab operibus suis.* Ab aeterno enim requievit in seipso, sed tunc etiam requievit non in operibus, sed ab operibus. Aliter enim operatur Deus, et quilibet alius artifex. Artifex enim agit propter indigentiam suam, sicut domificator facit domum, ut in ipsa quiescat. Similiter faber facit cultellum propter lucrum. Unde desiderium cuiuslibet artificis quietatur in opere suo. Sed non sic est de Deo, quia non agit propter indigentiam suam, sed propter bonitatem communicandam. Unde non quiescit in opere, sed ab opere producendo, et quiescit tantum in sua bonitate. Consequenter autem ponit auctoritatem David, quae iam exposita est. Consequenter cum dicit *quoniam ergo superest*, etc., arguit ex praemissis. Et circa hoc facit duo. Primo enim accipit sensum secundae auctoritatis illius *si vocem eius audieritis*, etc.; secundo arguit ex primo, ibi *itaque relinquitur*, et cetera. Circa primum duo facit, quia primo trahit duo a secunda auctoritate; secundo ostendit quod haec duo intelliguntur in ipsa, ibi *nam si eis Iesus.* Accipit ergo duo quae intelliguntur in ipsa, ibi *nam iustum est*, scilicet quod antiqui patres non introierunt. Aliud est, quod tempore David adhuc restabat alia quies praestanda. Licet enim ipsi fuisset promissa requies praestanda in terra promissionis, tamen per hoc quod post longum tempus dicit: *hodie si vocem*, etc., ostendit quod alia requies restat. Aliter enim non faceret mentionem de requie, dicens *hodie*, et cetera. Est ergo quaedam requies in quam nobis intrandum est, in quam illi non intraverunt *propter incredulitatem.* Et ideo, quoniam illi non intraverunt, restat ergo quosdam intrare, quibus promissio facta est, quia *hi quibus prius nuntiatum est non introierunt*, id est, Iudaei quibus promissio facta est. Restat ergo quosdam intrare, cuius ratio est, quia si Deus creavit hominem ad aeternam beatitudinem, quia ad imaginem et similitudinem suam creavit illum, ideo praeparavit ei requiem. Licet ergo aliquis ex merito culpae suae excludatur, non tamen vult Deus quod illa praeparatio sit frustra. Et ideo superest ut quidam intrent, ut patet de vocatis ad nuptias. Matth. XXII, 8: *nuptiae quidem paratae sunt, sed qui invitati fuerant, non fuerunt digni*, et cetera. Et ideo *terminat*, id est, determinat nobis, *diem* septimam, id est, diem gratiae, *dicendo in David: hodie si vocem*, et cetera. Et repetit auctoritatem, quae exposita est. Sciendum est autem, quod Deus homini praeparavit beatitudinem pro requie, nec vult istam praeparationem esse frustra; sed si unus non intrabit, alius intrabit, sicut ostenditur in illa parabola de nuptiis. Matth. XXII, v. 2 ss.: *tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam*; quasi dicat: si tu non accipias, alius habebit. Iob XXXIV, 24: *conteret multos, et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Deinde cum dicit *nam si eis Iesus*, etc., probat quod supersit alios intrare, quia *si Iesus* Nave, id est Iosue, filiis Israel, finalem *requiem praestitisset, numquam de alia*, etc., id est, non immineret nobis alia requies, nec de alia aliqua propheta David loqueretur post illam diem. Unde manifestum est, quod illa requies fuit signum requiei spiritualis.

Lectio 2

[87942] Super Heb., cap. 4 l. 2 Supra apostolus duas auctoritates assumpsit, unam de Gen. II, 2, aliam vero de Ps. XCIV, 8, et conclusit intentionem suam ex secunda auctoritate, scilicet Psalmi. Hic concludit idem ex prima. Et circa hoc facit duo. Primo enim ponit conclusionem; secundo ponit rationem consequentiae, ibi *qui enim ingressus.* Circa primum sciendum est quod apostolus in serie omnium istorum verborum facit mentionem de triplici requie. Prima est requies Dei ab operibus suis; secunda est requies temporalis, quam habuerunt filii Israel in terra promissionis; tertia est requies aeterna, quae per istas duas designatur. Sed apostolus hic, antequam faciat mentionem de requie aeterna, dicit quod post terrenam adhuc *relinquitur*, idest remanet, *sabbatismus populo Dei*, qui in veteri lege per sabbatum repraesentabatur, scilicet requies aeterna. Is. LVIII, 13: *vocaberis sabbatum delicatum et sanctum domini.* Is. LXVI, 23: *erit mensis ex mense et sabbatum ex sabbato*, idest requies perpetua. Et dicit *sabbatismus*, quia sicut in veteri lege sabbatum repraesentabat requiem Dei ab operibus suis, de qua dicitur Gen. II, 2, ita illa requies erit sanctorum ab operibus suis. Apoc. XIV, 13: *amodo iam dicit spiritus, ut requiescant a laboribus suis.* Unde subdit *qui enim ingressus est in requiem eius*, quia sicut Deus sex diebus operatus est, et septima requievit, ita per sex dies praesens tempus propter perfectum numerum significatur. Qui ergo perfecte operatur, in septima requiescit *ab operibus suis, sicut et a suis Deus*, non autem a quibuscumque operibus, quia sunt ibi quaedam opera perpetua, videre scilicet, amare, et laudare: Apoc. IV, 8: *non habebant requiem nocte ac die, dicentia: sanctus, sanctus, sanctus*, etc. sed ab operibus laboriosis. Is. XL, 31: *qui sperant in domino, habebunt fortitudinem, assument pennas ut aquilae, current et non laborabunt,*

ambulabunt et non deficient. Deinde cum dicit *festinemus*, inducit ad festinationem. Et circa hoc facit duo. Primo enim ponit monitionem; secundo subdit rationem de introitu illius requiei, ibi *vivus est.* Item circa primum duo facit. Primo enim monet ad festinandum; secundo ostendit tardantis periculum, ibi *ut ne in idipsum.* Dicit ergo: quia igitur *relinquitur sabbatismus*, etc., *festinemus ergo ingredi in illam requiem.* Et signanter dicit *ingredi*, quia non est in bonis exterioribus ad quae est egressus, sed est in bonis interioribus. Ex. XV, 17: *introduces eos, et plantabis*, et cetera. Matth. XXV, v. 21: *intra in gaudium domini tui.* Est ergo multiplex ratio, quare festinandum est intrare. Una est, quia longinqua est via. Prov. VII, 19: *abiit via longissima.* Lc. XIX, v. 12: *homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam.* Dicitur autem longinqua propter distantiam status, quia ibidem plenitudo omnis boni, et immunitas ab omni malo; est etiam desideranti perfecta visio et tentio, hic autem sunt omnia contraria istis. Item festinandum est, quia tempus est valde breve. Iob XIV, 5: *breves dies hominis sunt.* Item, quia istud tempus cum hoc, quod est breve et modicum, est etiam incertum. Eccle. c. IX, 12: *nescit homo finem suum.* Item, propter urgentem vocationem. Interior enim vocatio urget nos per stimulum charitatis. Is. c. LIX, 19: *cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus domini cogit,* et cetera. II Cor. c. V, 14: *charitas Christi urget nos.* Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum tuorum cucurri.* Item, propter periculum tardantis, sicut patet de fatuis virginibus, Matth. XXV, 1 ss., quae tarde venientes intrare non potuerunt. Et ideo dicit *ut ne in idipsum quis incidat incredulitatis exemplum.* Quasi dicat: antiqui non potuerunt ingredi propter incredulitatem. Unde caveamus, alienae culpae exemplo, ne simus increduli, et exemplo poenae, ut scilicet non excludamur sicut ipsi. Lc. c. I, 39: *abiit in montana cum festinatione.* Ad hoc enim ostenduntur nobis praeteritae poenae aliorum, ut caveamus. Prov. XIX, 25: *pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Glossa: *peius est, nisi caveatis.* Ex hoc videtur quod ille qui non corrigitur punitione alterius, gravius punietur. Sed contra, quia iam peccatum Adae, quia non peccavit exemplo alterius, esset minus grave. Respondeo. Dicendum est quod semper istae locutiones intelligendae sunt caeteris paribus. Contingit enim duo peccata in se considerata, non esse unum gravius altero, tamen propter aliquam circumstantiam advenientem, aggravatur unum et non aliud: sicut duo adulteria de se aequalia sunt, tamen illud quod est ex certa malitia gravius est, quam illud quod est ex passione vel infirmitate. Et similiter verbum otiosum gravius est, quando fit ex certa malitia. Quomodo autem festinandum sit, docet apostolus I Cor. IX, 25, quia *qui currit, et qui certat ab omnibus se abstinet.* Festinandum est ergo, deponendo impedimenta, non solum ut abstineamus a peccatis, sed etiam ut occasiones peccatorum vitemus. Prov. IV, 11: *ducam te per semitas*, et cetera. Sed contra Prov. XIX, 2: *qui festinus est pedibus offendet.* Respondeo. Duplex est festinantia, scilicet praecipitationis: et haec est reprehensibilis; alia tenuitatis et celeritatis; et haec est laudabilis. Nam, sicut dicit philosophus, omnes homines oportet consiliari diu, operari autem consiliata festinanter; quando ergo festinantia tollit consilium, tunc praecipitat, et est vitiosa, et secundum hanc verificatur obiectio, sed festinantia, quae est in executione consiliatorum, est virtuosa, et laudatur, et ad hanc hortatur hic apostolus. Deinde cum dicit *vivus est enim sermo Dei*, etc., ponit rationem praedictae monitionis, et praecipue quantum ad periculum. Haec autem ratio sumitur ex parte Christi. In ipso autem est duplex natura: una, scilicet divina, secundum quam est verbum patris; alia est humana, secundum quam est pontifex offerens se in cruce. Primo ergo ponit rationem sumptam ex parte divinitatis; secundo rationem sumptam ex parte humanitatis, ibi *habentes igitur.* De filio autem Dei dicit tria. Primo enim assignat eius virtutem, quia *vivus est sermo Dei*; secundo eius cognitionem, ibi *et discretor*; tertio eius auctoritatem, ibi *ad quem nobis sermo.* Virtutem eius ostendit tripliciter. Primo quantum ad naturam; secundo quantum ad potestatem, ibi *et efficax*; tertio quantum ad operationem, ibi *et penetrabilior.* Dicit ergo *vivus est sermo Dei.* Ista littera de se videtur habere difficultatem, tamen considerando aliam translationem, planior est. Ubi enim nos habemus *sermo*, in Graeco habetur *logos*, quod est idem quod verbum. Unde *sermo*, id est, *verbum.* Et sic etiam exponit Augustinus illud Io. XII: *sermo quem locutus sum*, id est, ego ipse qui sum verbum. Sap. XVIII, 15: *omnipotens sermo tuus, domine, exiliens de caelo a regalibus sedibus venit.* Et similiter hic sermo Dei est vivus, id est, verbum Dei vivum. Verbum enim Dei ab aeterno conceptum, in paterno intellectu est verbum primordiale, de quo Eccli. I, 5 dicitur: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Et quia est primordiale, ideo ab ipso derivantur omnia alia verba, quae nihil aliud sunt quam quaedam conceptiones expressae in mente Angeli, vel nostra. Unde illud verbum est expressio omnium verborum, quasi fons quidam. Et illa, quae dicuntur de illo verbo, quodammodo aptantur ad alia verba, secundum suum modum. De illo autem dicitur, quod est vivus. Dicitur autem res viva, quamdiu habet motum et operationem suam. Sicut enim fons scaturiens dicitur vivus, sic et verbum illud quod habet perpetuum vigorem. Ps. CXVIII, 89: *in aeternum, domine, verbum tuum permanet in caelo.* Io. V, 26: *sicut enim pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso.* Vel potest referri ad humanam naturam. Est enim vivus, licet ab aliis reputetur mortuus, quia cum resurrexit, iam non moritur. Apoc. I, 18: *fui mortuus, et ecce sum vivens in saecula saeculorum.* Similiter etiam sermo Scripturae est vivus et indeficiens. Rom. c. IX, 6: *non autem quod exciderit verbum Dei.* Consequenter cum dicit *et efficax*, ostendit eius potestatem. Dicitur autem verbum efficax propter maximam virtutem et infinitam vim effectivam quam habet. Per ipsum enim facta sunt omnia Io. I, 3, et Ps. XXXII, 6: *verbo domini caeli firmati sunt.* Item est efficax quia ex ipso omnia verba prolata a Deo, mediante Angelo vel homine, efficaciam habent. Eccle. c. VIII, 4: *sermo illius potestate plenus est.* Is. LV, 11: *verbum quod egredietur de ore meo, non revertetur ad me vacuum, sed faciet quodcumque volui*, et cetera. Deinde cum dicit *et penetrabilior*, ostendit eius operationem. Et circa hoc facit duo. Primo ponit eius operationem; secundo exponit, ibi *et pertingens.* Dicit ergo *et penetrabilior.* Illud proprie dicitur penetrare, quod ingreditur profunda rei. Hoc autem potest esse dupliciter. Uno modo, quia operatur in intimis rei. Is. XXVI, v. 12: *omnia enim opera nostra operatus es in nobis.* Alio modo, quia cognoscit intima rei. Io. II, 25: *opus ei non erat, ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat quid esset in homine.* Eccli. XXIV, 45: *penetrabo inferiores partes terrae.* Operatio enim Dei et cognitio pertingit et penetrat intima rei. Unde dicit *omni gladio ancipiti.* Inter omnia enim gladius est penetrabilior propter acumen, et maxime gladius anceps, qui scilicet est acutus ex duabus eius partibus. Et ideo, quia verbum Dei acutum est, et ad operandum et ad cognoscendum, ideo comparatur gladio ancipiti. Eph. VI, 17: *et gladium spiritus, quod est verbum Dei.* Is. c. XXVII, 1: *in illa die visitabit dominus in gladio suo duro, et grandi, et forti*, et cetera. Vel dicitur anceps quantum ad operationem, quia habet aciem ad bona promovenda, et mala destruenda. Apoc. I, 16: *ex ore* *ipsius procedebat gladius ex utraque parte acutus.* Vel quantum ad cognitionem; et dicitur *omni gladio ancipiti*, id est, omni humano intellectu, qui dicitur anceps, quia habet viam ad utramque partem conclusionis, quousque veniat ad finem perscrutationis, et ibi figit acumen suum, scilicet in veritate. In ordine enim causarum videmus quod semper causa prior intimius operatur quam causa posterior. Unde illud quod natura producit est intimius, quam illud quod producitur per artem. Quia ergo Deus est prima causa simpliciter, ideo eius operatione producitur illud quod est intimius ipsi rei, scilicet esse eius. Consequenter cum dicit *et pertingens*, etc., manifestat quod dixerat de operatione. Et circa hoc facit duo, quia primo ostendit hoc quantum ad spiritualia, secundo quantum ad corporalia, ibi *compagum quoque et medullarum.* Secundum enim apostolum tria sunt in homine, scilicet corpus, anima et spiritus. I Thess. V, 23: *integer spiritus vester, anima et corpus*, et cetera. Quid enim sit corpus notum est. Anima autem est, quae dat corpori vitam; spiritus vero in rebus corporalibus dicitur quid subtile, et ideo significat substantias immateriales. Is. XXXI, 3: *Aegyptus homo et non Deus, et equi eorum caro et non spiritus.* Spiritus ergo in nobis dicitur illud, per quod communicamus cum substantiis spiritualibus. Anima vero illud per quod communicamus cum brutis. Et sic spiritus est mens humana, scilicet intellectus et voluntas. Ex hoc autem dicunt aliqui, quod in nobis sunt diversae animae. Una scilicet quae perficit et vivificat corpus, et ista dicitur anima proprie; alia vero est spiritus habens intellectum quo intelligimus, et voluntatem qua volumus. Et ideo ista duo magis dicuntur substantiae, quam animae. Hoc autem damnatum est in libro de ecclesiasticis dogmatibus. Et ideo dicendum est, quod una et eadem est essentia animae, quae per essentiam suam vivificat corpus, et per potentiam suam, quae dicitur intellectus, est principium intelligendi. Et per istam intelligit aeterna. Quod quomodo sit, sic patet. Videmus enim quod quanto forma est perfectior, tanto operatio eius minus subditur materiae; sicut patet quod formae elementorum, quia sunt imperfectissimae, non extenduntur ultra materiam. Cum ergo anima inter omnes formas sit nobilissima, oportet quod habeat aliquam operationem, et praecipue anima rationalis, quae omnino excedit potentiam materiae. Et istam operationem vocamus intelligere, ad quam sequitur sua inclinatio, scilicet velle. Est autem triplex differentia inter operationes animae, ita quod anima dicatur ad quam pertinent potentiae, quibus anima operatur cum corpore; ad spiritum vero illae, quibus operatur sine corpore. Prima autem differentia inter istas potentias et operationes ab ipsis procedentes est ipsius rationis ad sensualitatem, quae est potentia, per quam anima operatur cum corpore, quia ratio apprehendit immaterialia, sensualitas vero materialia et sensibilia. Secunda differentia est partium sensualitatis, quia alium statum et ordinem habet sensualitas, secundum quod tendit in proprium obiectum ex natura sua, et alium secundum quod regulatur a ratione. Ipsa enim concupiscibilis aliter consideratur ut est vis quaedam in ordine ad obiectum suum, et aliter ut participat ratione. Tertia differentia est partium ipsius rationis, secundum diversa obiecta ipsius, quia vel tendit in Deum, et hoc est supremum in ipsa; vel in effectus spirituales, vel in effectus temporales. Omnes autem istas divisiones et differentias operatur et discernit verbum Dei, scilicet quomodo sensualitas distinguatur a ratione, differentiam etiam ipsius sensualitatis in se, differentiam etiam partium rationis, et quid proveniat in anima ex consideratione spiritualium et terrenorum. Alio modo potest exponi secundum Glossam, dupliciter, ut per animam intelligantur peccata carnalia, quae fiunt actu et delectatione corporis, ut luxuria, gula et huiusmodi; per spiritum vero peccata spiritualia, quae fiunt actu mentis, ut superbia, inanis gloria, et huiusmodi. Vel per animam intelligantur malae cogitationes, per spiritum vero bonae. Et sic est sensus: *pertingens*, id est discernens, *usque ad divisionem animae et spiritus*, id est inter carnalia et spiritualia peccata, vel inter bonas et malas cogitationes. Consequenter cum dicit *compagum quoque et medullarum*, declarat illud quod dixerat de operatione Dei, quantum ad temporalia. Sciendum est autem quod aliquid non potest penetrando pertingere ad aliquid propter duo: unum est propter colligationem, aliud autem est propter inclusionem. Neutrum istorum potest impedire verbum Dei. In nobis quidem sunt quaedam colligationes, scilicet nervorum et arteriarum. Quaedam etiam sunt valde inclusa et occulta, sicut medullae quae in ossibus includuntur; omnia autem ista divino prospectui manifesta sunt et subdita. Et ideo nihil est ei difficile ad penetrandum. Vel per compages potest intelligi coniunctio, quae est inter partes animae ad invicem, ut inter animam et spiritum; quasi dicat: non solum pertingit ad cognoscendum differentiam et divisionem animae et spiritus; sed etiam ad cognoscendum quomodo coniunguntur. Cognoscit enim quomodo sensualitas regitur ratione. Medulla autem potest intelligi illud, quod latet in ratione et sensualitate. Matth. X, 28: *timete eum qui potest et animam et corpus mittere in Gehennam.* Deinde cum dicit *et discretor cogitationum*, agit de cognitione verbi. Et circa hoc facit duo. Primo enim ostendit quod omnia subduntur cognitioni eius; secundo ostendit quomodo cognoscit, ibi *omnia autem nuda.* Ex duobus autem contingit, quod aliquid non cognoscatur, scilicet aut quia est intra aliquod occultatum. Et sic maxime sunt occulta, quae latent in corde, quia ipsum est valde profundum et inscrutabile. Ier. XVII, 9: *pravum est cor hominis et inscrutabile*; secundum vero Septuaginta interpretes habetur sic: *profundum est cor hominis*, et cetera. In corde vero latent cogitationes. Istas autem cognoscit verbum Dei. Is. I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis*, et ideo quantum ad hoc dicit *discretor cogitationum.* Alio modo non cognoscitur aliquid, quia est omnino ignotum et invisibile, et sic ea quae sunt in voluntate, sunt ignota. In voluntate autem est ipsa intentio finis, quae de natura sua est invisibilis. Quid enim homo facit vel cogitat manifestatur per opus, sed qua intentione hoc faciat, penitus est incertum. Ista autem non sunt occulta Deo. Ideo adiungit *et intentionum cordis.* Ps. VII, v. 9: *scrutans corda et renes*, id est cogitationes et intentiones. Sciendum est autem, quod illud quod dicit *penetrans*, referri potest ad operationem, ut dictum est. Et sic differunt penetrans et discretor. Si autem referatur ad cogitationem, tunc quod hic dicit *et discretor* est expositio illius, quasi dicat: tu dicis quod est penetrabilior, etc.; verum est, quia est etiam *discretor compagum et medullarum*, id est cogitationum et intentionum. Compages enim dicuntur quaedam colligationes; et sic cogitatio, in qua est quasi quaedam colligatio terminorum, potest dici compago, dum de uno tendit in aliud. Is. LVIII, 6: *dissolve colligationes impietatis.* Item Is. V, 18: *vae qui trahitis iniquitates in funiculis vanitatis.* Item medulla est intima latens in ossibus. Iob XXI, v. 24: *medullis ossa illius irrigantur.* Deinde cum dicit *et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius*, ostendit quod illud quod secundum naturam est invisibile, non est occultum Deo. Quod enim aliquid non videatur a nobis, hoc est quia simplicius et subtilius est oculo nostro, sive corporali sive intellectuali: sicut sunt substantiae separatae, quas in vita ista videre non possumus. Divino autem intellectu nihil est simplicius vel subtilius, ergo nulla creatura est invisibilis in conspectu eius. Sed numquid cognoscit in universali tantum, sicut quidam voluerunt? Non, sed *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Per oculum autem intelligitur vis cognitiva. Intelliguntur enim spiritualia per sensibilia. Signanter autem dicit in plurali *oculos*, propter diversitatem intellectorum, quia non cognoscit unum tantum, sed etiam multitudinem rerum. Dicit etiam *nuda et aperta.* Dupliciter enim cognoscitur aliquid. Uno modo in superficie; alio modo in profundo, sicut homo nudus videtur in superficie, non autem vestitus; sed omnia Deo manifesta sunt, quae videntur in superficie. Nihil enim est extra, quod impediat cognitionem Dei, sicut vestis impedit ne videatur homo. Et ideo dicit *nuda.* Iob XXVI, 6: *nudus est Infernus coram illo.* Dicit etiam *aperta*, quia nihil est ita occultum in re, quod Dei cognitionem effugiat. Sed contra Hab. I, 13: *mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et aspicere ad iniquitatem non poteris*; non ergo omnia nuda sunt. Respondeo. Dicendum quod in Deo est scientia simplicis intelligentiae, et scientia approbationis. Primo modo cognoscit omnia, etiam mala, et ea quae non sunt; secundo cognoscit bona, quantum ad ea quae sunt. Consequenter ostendit perfectionem auctoritatis ipsius, cum dicit *ad quem nobis sermo.* Ista vero auctoritas est auctoritas iudicandi. Act. X, 42: *ipse est, qui constitutus est a Deo iudex vivorum ac mortuorum.* Ad istum ergo est nobis sermo, ut scilicet reddamus rationem de operibus nostris. II Cor. V, 10: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum sit.* Et ideo, quia sic est potens, sic sciens, et sic magnus, festinemus ergo ingredi, et cetera. Ad iudicium enim faciendum tria requiruntur: primo quidem potestas subditos coercendi. Eccle. VII, 6: *noli fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Et haec convenit Christo, secundum illud Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas*, et cetera. Secundo requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore iustitiae, iudicium proferat. Prov. c. III, 12: *quem diligit dominus, corripit, et quasi patri*, et cetera. Et hic amor iustitiae potissimum est in Christo. Is. XI, 5: *et erit iustitia cingulum lumborum eius*, et cetera. Tertio requiritur sapientia, secundum quam formatur iudicium. Eccli. X, 1: *iudex sapiens iudicabit populum suum*, et cetera. Christus autem est Dei virtus, et Dei sapientia, I Cor. I, 24. Haec autem iudiciaria potestas convenit Christo, secundum quod est homo, Io. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est*, non quidem propter conditionem naturae, secundum Augustinum, quia sic omnes homines huiusmodi potestatem haberent, sed propter gratiam capitis, quam Christus in humana natura accepit. Competit autem Christo hoc modo iudiciaria potestas secundum humanam naturam, propter tria: primo propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines. Sicut enim Deus per causas medias, tamquam propinquiores effectibus, operatur, ita iudicat per hominem Christum, homines, ut sit suavius iudicium. *Non enim habemus pontificem, qui non possit compati*, etc., ut dictum est. Secundo quia in finali iudicio, ut Augustinus dicit super Ioan., erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitat Deus per filium hominis, sicut per eumdem Christum suscitat animas, inquantum est filius Dei. Tertio quia, ut Augustinus dicit in libro de verbis domini, rectum erat, ut iudicandi viderent iudicem. Iudicandi autem sunt boni et mali; restat ergo, ut in iudicio forma hominis bonis et malis ostenderetur, et forma Dei solis bonis servaretur. Haec autem potestas primo homini competit, et propter divinam personam et propter capitis dignitatem et propter plenitudinem gratiae habitualis, et etiam ista ex meritis adeptus est. Quod quidem congrue factum est, ut secundum Dei iustitiam iudex esset, qui pro Dei iustitia pugnavit et vicit, et iustitia reos damnaret qui iniuste iudicatus est. Apoc. III, 21: *vici, et sedi in throno patris*, per quem intelligitur iudiciaria potestas. Ps. IX, 4: *sedens super thronum, qui iudicas iustitiam.* Augustinus, de verbis domini: *sedebit iudex, qui stetit sub iudice, damnabitque reos, qui falso reus factus est.*

Lectio 3

[87943] Super Heb., cap. 4 l. 3 Supra apostolus monuit ad festinandum ingredi in requiem Dei, et ad hoc inducendum posuit magnitudinem Christi quantum ad divinam naturam, hic ostendit idem quantum ad humanam naturam, et circa hoc tria facit. Primo enim ponit eius dignitatem; secundo ostendit eius pietatem, ibi *non enim habemus*; tertio inducit ad habendum de eo fiduciam, ibi *adeamus.* Dicit ergo: ita dictum est, quod nobis est sermo ad eum, qui est vivus sermo, verus iudex et pontifex, *ergo habentes pontificem magnum.* Ps. CIX, 5: *tu es sacerdos in aeternum*, et cetera. Nec tantum pontifex, sed etiam magnus. Zach. III, 1: *et ostendit mihi dominus Iesum sacerdotem magnum, stantem coram Angelo*, et cetera. Hic autem dicitur magnus, quia non est pontifex tantum bonorum temporalium, sed et futurorum. Infra IX, 11: *Christus assistens pontifex futurorum bonorum*, et cetera. Duo autem pertinebant ad magnum pontificem: unum quo ad officium, scilicet semel in anno cum sanguine intrare in sancta sanctorum, sicut habetur infra IX, 7, et Lev. XVI, v. 2 s. Hoc autem praecipue convenit Christo. Ille enim intrat cum sanguine in sancta figuralia; sed Christus per proprium sanguinem intravit in sancta, id est, sacra caelestia. Et ideo dicit *qui penetravit caelos*, id est, propria virtute penitus intravit. Secundum est quod debebat esse ex certa tribu, scilicet de stirpe Aaron, sicut dicitur Ex. XXIX, et Num. XVI et XVII. Hoc autem competit Christo, qui est nobilioris originis: unde dicitur filius Dei. Matth. III, 17: *hic est filius meus dilectus.* Ps. II, 7: *filius meus es tu*, et cetera. Quia ergo habemus hunc pontificem, *teneamus confessionem*, id est, inhaereamus corde, quia, ut dicitur Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Hanc autem confessionem requirit a nobis Christus pontifex maximus. Matth. X, 32: *qui me confessus fuerit coram hominibus*, et cetera. Sed dicit *spei nostrae*, quod dupliciter potest intelligi: uno modo, quod confessio prout hic sumitur, sit confessio fidei. Fides autem est principium spei, sicut habetur ex Glossa. Matth. I, 2: *Abraham autem genuit Isaac*, id est, fides genuit spem, non quidem quantum ad habitum, sed quantum ad ordinem actus. Nullus enim potest sperare, nec debet, nisi quod potest consequi. Quod autem possimus consequi aeterna, habemus per fidem. Vel *confessionem spei*, id est, eius de quo speramus, scilicet videre primam veritatem. Deinde cum dicit *non enim habemus pontificem*, ne forte credatur, quod non possit aliquid agere praeter id quod exigit eius iustitia, ostendit in ipso etiam esse misericordiam et pietatem, et ista respiciunt miseriam, et hoc praecipue convenit Christo. Unde dicit *qui non possit compati infirmitatibus nostris.* Sciendum est autem, quod ly posse aliquando importat non nudam potentiam, sed promptitudinem et aptitudinem Christi ad subveniendum, et hoc quia scit, per experientiam, miseriam nostram, quam, ut Deus, ab aeterno scivit per simplicem notitiam.

Ps. CII, 14: *misericors est Deus timentibus se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum.* Unde subdit *pro similitudine*, scilicet nostri, *tentatum.* Est autem triplex tentatio. Una quae est a carne, quando scilicet *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur Gal. V, 17. Et ista non est sine peccato, quia, ut dicit Augustinus, nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum, quia hoc est carnem concupiscere. Sed hoc non fuit in Christo. Et ideo dicit *absque peccato*, id est, absque minimo motu peccati. I Pet. II, 22: *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.* Et ideo dicitur *agnus Dei*, Io. I, 29. Alia est tentatio ab hoste et a mundo, et hoc dupliciter: vel alliciendo per prospera, vel terrendo per adversa. Et his duobus modis fuit tentatus Christus. Prosperis. Quicquid enim pertinet ad prosperitatem huius vitae, vel pertinet ad concupiscentiam carnis, vel ad concupiscentiam oculorum, vel ad superbiam vitae. De primo enim tentavit eum Diabolus, quando tentavit eum de gula, quae est mater luxuriae. Matth. c. IV, 3: *si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Item de inani gloria, cum dicit: *mitte te deorsum.* Item de concupiscentia oculorum, dicens: *haec omnia tibi dabo*, et cetera. Lc. IV, 13: *consummata omni tentatione, Diabolus recessit ab illo usque ad tempus.* Item fuit tentatus per adversa et insidias a Pharisaeis, quia volebant eum capere in sermone, Matth. XXII, 15, item per contumelias, Matth. XXVII, 40: *vah, qui destruis templum Dei*, etc., item per flagella et tormenta. Excepta ergo tentatione, quae est cum peccato, per omnia similis nobis tentatus est. Dicit autem secundum similitudinem, quod potest dupliciter exponi. Uno modo, quod ly secundum denotet causam finalem, quasi dicat: ideo tentatus est, ut daret nobis exemplum, ut secundum similitudinem eius, tentationem sustineremus et omnia conaremur vincere. I Pet. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum*, et cetera. Vel potest denotare consequentiam, quasi dicat: ideo tentatus est, ut per omnia tam in temporalibus quam in omnibus aliis, nisi in solo peccato, similis esset nobis. Si enim fuisset sine tentationibus, non fuisset eas expertus, et sic non compateretur. Si vero habuisset peccatum, non potuisset nos iuvare, sed magis indiguisset adiutorio. Deinde cum dicit *adeamus ergo cum fiducia*, etc., inducit ad habendam fiduciam de ipso, quasi dicat: ex quo sic potest compati, *adeamus cum fiducia.* Is. XII, v. 2: *ecce Deus salvator meus, fiducialiter agam*, et cetera. *Adeamus* dico *ad thronum.* Thronus dicitur sedes regis: Christus autem rex est. Ier. c. XXIII, 5: *regnabit rex et sapiens erit*, et cetera. Hic autem thronus duplicem habet statum. Unum iustitiae in futuro. Ps. IX, 4: *sedisti super thronum, qui iudicas iustitiam.* Hoc erit in futuro. Ps. LXXIV, 2: *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo.* Est alius thronus gratiae, de quo hic. Ideo additur *gratiae eius*, scilicet in praesenti, quando est tempus miserendi. Zach. IV, 7: *exaequabit gratiam gratiae.* Per gratiam autem Christi liberamur ab omni miseria, quia liberamur a peccato, quod *facit miseros populos*, Prov. XIV, 34, et ideo dicit *ut misericordiam consequamur.* Item per gratiam Christi iuvamur ad bona operanda. Et ideo dicit *et gratiam inveniamus.* Lc. I, 30: *invenisti gratiam apud dominum.* Et hoc *in auxilio opportuno*, quo adiuvemur ad bene operandum. Ps. CXX, 2: *auxilium meum a domino*, istud autem auxilium est per gratiam. I Cor. XV, 10: *abundantius illis laboravi, non autem ego, sed gratia Dei mecum.* Hoc autem oportet esse congruo tempore, ideo dicit *auxilio opportuno. Omni enim negotio tempus et opportunitas.* Eccle. c. VIII, 6. Hoc est tempus praesens, quod est tempus miserendi.

Caput 5

Lectio 1

[87944] Super Heb., cap. 5 l. 1 Sicut a principio huius epistolae dictum fuit, intentio apostoli est ostendere Christum excellentiorem esse omnibus his ex quibus lex habet auctoritatem, scilicet Angelis, quorum ministerio data fuit, Gal. III, 19: *ordinata per Angelos*, et Moyse, qui fuit legislator, Io. I, 17: *lex per Moysen data est*, et sacerdotio et pontificatu Aaron, per quem lex administratur. Expeditis ergo duobus primis, hic prosequitur de tertio, scilicet de eminentia sacerdotii Christi ad sacerdotium Aaron. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit Christum esse pontificem; secundo ostendit ipsum esse excellentiorem pontifice veteris legis, in VII cap., ibi *hic enim Melchisedech.* Item in prima parte duo facit. Primo ostendit Christum esse pontificem; secundo praeparat aures auditorum ad consequentia, ibi *de quo nobis grandis.* Adhuc circa primum duo facit. Primo ostendit, quae requirantur ad pontificem; secundo ostendit illa convenire Christo, et sic concludit ipsum esse pontificem, ibi *sic et Christus non semetipsum*, et cetera. Item in prima parte tria facit. Primo describit pontificale officium; secundo ostendit pietatem quae pontifici necessaria est, ibi *qui condolere*; tertio ostendit modum perveniendi ad pontificatum, ibi *nec quisquam sumit.* Circa officium quatuor ponit. Primo gradus altitudinem, ibi *ex hominibus assumptus*; secundo pontificatus utilitatem, ibi *pro hominibus*; tertio materiam, ibi *in his quae ad Deum*; quarto ad actum, ibi *ut offerat dona.* Istud autem officium convenit homini, non Angelo. Et ideo dicit, quod ita dictum est, quod habemus pontificem magnum, et talis est Christus. *Namque*, pro quia, *omnis pontifex ex hominibus assumptus*, et sic debet etiam esse de numero hominum. Voluit autem Deus, ut homo habeat similem sui, ad quem currat. Unde et Ecclesia ordinavit, quod quando utilis invenitur aliquis de collegio, non eligatur extraneus. Os. II, 15: *dabo eis vinitores ex eodem loco.* Deut. XVII, 15: *eum constitues quem dominus Deus tuus elegerit de numero fratrum tuorum. Non poteris alterius gentis hominem regem facere, qui non sit frater tuus.* Dicit autem *assumptus*, quia debet alios excellere, sicut patet de Saule, I Reg. X, 23. Et ideo Christus, Io. ult., interrogat Petrum quem volebat praeficere, si diligeret ipsum plus aliis. Finis et utilitas est quia *pro hominibus constituitur*, id est, pro ipsorum utilitate. Non enim constituitur propter gloriam, non propter cumulandas divitias, nec propter consanguineos ditandos. II Cor. IV, 5: *nos autem servos vestros per Iesum*; et ult.: *secundum potestatem, quam Deus dedit mihi in aedificationem, et non in destructionem.* Si vero aliquis quaerit quod suum est, non est pastor, sed mercenarius. Materia dignitatis est quia pontifex principatur. Nam sicut principatur dux vel rector in civitate, ita iste pontifex *in his quae ad Deum*, supple: ordinantur. Ex. IV, 16: *tu eris ei in his, quae ad Deum pertinent,* et cetera. II Cor. X, 4: *arma militiae nostrae non sunt carnalia*, et cetera. Sicut ergo illa quae pertinent ad Dei cultum excedunt temporalia, ita dignitas pontificalis excedit omnes alias dignitates. Non ergo pontifices debent se implicari negotiis saecularibus, praetermissis his, quae sunt ad Deum. II Tim. II, 4: *nemo militans Deo*, et cetera. Actus pontificis est, *ut offerat dona*, id est, voluntarie oblata,

non extorta. Ex. XXV, 2: *ab omni homine, qui offert ultroneus, accipietis. Et sacrificia pro peccatis*, id est, quae sibi offeruntur pro satisfactione peccatorum. Lev. IV, 26: *pro eis rogabit sacerdos, et pro peccatis eius, et dimittentur ei.* In quo designatur, quod omne quod offertur, sive voluntarium et votivum, sive pro satisfactione, debet offerri secundum dispositionem praelati. Consequenter cum dicit *qui condolere*, ostendit quid requiratur ad usum, scilicet pietas. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod ad usum pontificis requiritur misericordia et pietas; secundo ostendit, quod requiritur misericordiae motivum, ibi *quoniam et ipse*; tertio ostendit misericordiae signum, ibi *et propterea.* Dicit ergo: dico, quod debet esse *in his, quae sunt ad Deum*, tamen debet esse medius inter hominem et Deum. Deut. V, 5: *ego medius et sequester fui dominum et vos.* Sicut ergo per devotionem orationis debet tangere Deum tamquam unum extremum, sic per misericordiam et compassionem debet tangere alterum extremum, scilicet hominem. Et ideo dicit *qui condolere possit.* II Cor. XI, 29: *quis infirmatur et ego non infirmor?* E contrario, Am. VI, 6: *nihil patiebantur super contritione Ioseph.* Duplex est autem defectus. Quidam enim deficiunt ex ignorantia. Et ideo dicit *his qui ignorant.* Est autem proprie ignorare, carere scientia eorum quae quis debet scire. Quidam vero ex certa scientia. Et quantum ad hoc dicit *et errant.* Motivum pietatis ponit, cum dicit *quoniam et ipse*, et cetera. Istud motivum est infirmitas. Et illi qui praesunt aliquando infirmantur. II Cor. IV, 7: *habemus thesaurum istum in vasis fictilibus.* Et ratio huius est, ut ex se aliorum infirmitatibus compatiantur: et ideo dominus permisit cadere Petrum. Eccli. XXXI, 18: *intellige quae sunt proximi tui ex teipso.* Et ideo dicit *quoniam et ipse circumdatus est infirmitate*, scilicet quantum ad poenalitates et culpam. Ps. VI, 2: *miserere mei, Deus, quoniam infirmus sum.* Sap. c. IX, 5: *homo infirmus, et exigui temporis*, et cetera. Et nota quod dicit *circumdatus.* Carnales enim habent infirmitatem peccati in interioribus. Ratio enim et voluntas in ipsis subditae sunt peccato. Sancti vero habent in exterioribus, quia non sunt subiecti peccato, tamen sunt circumdati fragilitate carnis. Rom. VII, v. 25: *mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Signum autem huius est, quia et in veteri lege, sicut patet Lev. IX, 7 et XVI, v. 6, et etiam modo, sicut patet in canone Missae, cum dicitur *nobis quoque peccatoribus*, statutum est, quod sacerdos offerat etiam pro se, quod non fieret nisi esset infirmitas peccatorum, quibus est circumdatus, non oppressus. Si enim sit in mortali peccato, non debet celebrare. Et ideo dicit *propterea debet, quemadmodum pro populo, etiam pro semetipso offerre pro peccatis.* Consequenter ponit modum perveniendi ad pontificatum, cum dicit *nec quisquam.* Hoc est enim contra naturam, quod aliquid perducat se ad statum altiorem sua natura, sicut aer non facit seipsum ignem, sed fit a superiore. Unde disciplina Dei non habet, quod quisquam sibi sumat honorem favore, pecunia, potentia. Am. VI, 14: *in fortitudine enim nostra assumpsimus nobis cornua.* Os. VIII, 4: *ipsi regnaverunt, et non ex me.* Sed debet vocari a Deo sicut Aaron. Ex. XXVIII, 1: *applica ad te Aaron.* Et ideo dominus confirmavit sacerdotium eius, sicut patet Num. XVII, 5 ss., per virgam quae floruit. Tales ergo debent assumi, qui non se ingerunt. Unde antiquitus signo visibili ostendebantur, sicut patet de beato Nicolao, et multis aliis. Consequenter cum dicit *sic et Christus*, etc., ostendit quomodo Christus sit pontifex. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, quomodo dicta conveniunt Christo; secundo ex hoc concludit intentum, ibi *appellatus est a Deo*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo enim ostendit, quod Christus factus est pontifex non a se, sed a Deo; secundo agit de ipsius officio, ibi *qui in diebus carnis*;

tertio de ipsius misericordia, ibi *et quidem cum esset.* Circa primum duo facit, quia primo ostendit, quod Christus non promovit seipsum; secundo ostendit a quo sit promotus, ibi *sed qui locutus.* Dicit ergo *Christus non semetipsum clarificavit.* Circa quod sciendum est, quod non dicit: non fecit seipsum pontificem, sed dicit *non clarificavit*, et cetera. Sunt enim quidam qui se clarificant, ut fiant, sicut hypocritae, qui demonstrant in se aliqua, ut eligantur, vel praebendas consequantur; nullus tamen facit se pontificem: Christus vero non solum non fecit se pontificem, sed nec se clarificavit *ut pontifex fieret.* Io. VIII, 50: *ego gloriam meam non quaero*, et paulo post sequitur: *est pater meus qui glorificat me.* Et hoc est verum, inquantum homo, quia inquantum Deus habet eamdem gloriam cum patre. Deinde cum dicit *sed qui locutus*, ostendit, a quo est promotus. Et primo ostendit, a quo est clarificatus; secundo quomodo est pontifex designatus, ibi *et in alio loco.* Clarificatus autem est divino iudicio, quia, scilicet dominus, *locutus est ad ipsum*, in Ps. II, 7, *filius meus es tu*, et cetera. Et hoc est expositum supra. Item Matth. IX, 17: *hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui*, et cetera. Cum ergo ostendit eum ab aeterno genitum, ostendit gloriam eius. Supra I, 3: *qui cum sit splendor gloriae*, et cetera. Pontificatus etiam accipitur a Deo inquantum homo, *quemadmodum in alio loco dicit*, scilicet in Ps. CIX, 5: *tu es sacerdos*, et cetera. Utitur autem apostolus auctoritate Psalmorum tamquam magis famosa et maioris auctoritatis, utpote magis frequentata. Dicit autem *sacerdos*, quia se obtulit Deo patri. Eph. V, 2: *dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo.* Et ne credatur tale esse sacerdotium Christi, sicut fuit in veteri lege, distinguit ipsum quantum ad duo. Primo quantum ad dignitatem, quia *in aeternum.* Illud enim fuit temporale, erat enim figurale, et ideo non est perpetuum, sed transit veniente figurato. Sed sacerdotium Christi est aeternum, quia est de veritate, quae est aeterna. Item hostia eius habet virtutem introducendi in vitam aeternam. Item durat in aeternum. Secundo quantum ad ritum, quia offerebantur animalia; hic autem panis et vinum. Et ideo dicit *secundum ordinem Melchisedech.* Istud autem infra exponetur. Deinde cum dicit *qui in diebus*, etc., ostendit quod illud quod pertinet ad officium pontificale, convenit Christo. Et primo ostendit eius conditionem; secundo actum eius, ibi *preces*; tertio efficaciam, ibi *cum clamore valido.* Conditio eius est, quod fuit unus ex hominibus, quia, ut dictum est, pontifex ex hominibus assumitur. Et ideo dicit *qui in diebus carnis suae.* Ponitur autem hic caro pro tota natura humana, sicut illud Io. I, 14: *verbum caro factum est.* Sed numquid modo non sunt dies carnis eius? Et videtur quod sic, per illud Lc. ult.: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Quare ergo magis dicitur tempus ante passionem et resurrectionem suam, tempus vel dies carnis, quam nunc? Dicendum est, quod caro quandoque sumitur pro fragilitate carnis, sicut I Cor. XV, 50: *caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt.* Christus autem tunc habuit carnem fragilem et corruptibilem. Et ideo dicit *in diebus carnis suae*, id est, in quibus gerebat carnem similem peccatrici, non peccatricem. Actus autem eius fuit, quia obtulit *preces* et *supplicationes.* Hoc est spirituale sacrificium, quod Christus obtulit. Dicuntur autem preces, id est, petitiones. Iac. ult.: *multum enim valet deprecatio iusti assidua.* Supplicationes vero dicuntur quantum ad humilitatem orantis, sicut genuflexiones. Matth. XXVI, 39: *procidit in faciem suam orans.* Ad quem? *Ad Deum*, scilicet Deum patrem, *qui salvum illum facere posset a morte.* Hoc autem poterat facere dupliciter. Uno modo ne moreretur. Unde dicitur Matth. XXVI, 39: *pater, si fieri potest*, et cetera. Item ut mortuum resuscitaret. Ps.

XV, 10: *non derelinques in Inferno animam meam.* Item XL, 10: *tu autem, domine, miserere mei, et resuscita me.* Ad istud sacrificium spirituale ordinatur sacerdotium Christi. Unde respondet ei quod dictum est supra *ut offerat dona*, et cetera. Ps. XLIX, 23: *sacrificium laudis honorificabit me.* Os. XIV, 3: *reddemus vitulos labiorum nostrorum.* Efficacia ostenditur ex modo orandi. Duo autem sunt necessaria oranti, scilicet fervens affectio; item dolor et gemitus. De his duobus Ps. XXXVII, 9: *domine, ante te omne desiderium meum*, quantum ad primum: *et gemitus meus a te non est absconditus*, quantum ad secundum. Christus autem ista duo habuit; ideo propter primum dicit *cum clamore valido*, id est, cum intentione efficacissima. Lc. XXII, 43: *factus in agonia prolixius orabat*, et cetera. Et c. XXIII, 46 clamans ait: *pater*, et cetera. Secundum, cum dicit *et lacrymis.* Per lacrymas enim exprimit apostolus interiorem gemitum orantis. Hoc autem non legitur in Evangelio; sed probabile est, quod sicut ipse lacrymatus est in resuscitatione Lazari, ita et in passione sua. Nam ipse multa fecit, quae non sunt scripta. Non tamen flevit pro se, sed pro nobis, quibus passio sua profuit. Sibi autem profuit, inquantum per ipsam meruit exaltari. Phil. II, 9: *propter quod et Deus exaltavit illum*, et cetera. Et ideo *exauditus est pro sua reverentia*, quam scilicet super omnes habebat ad Deum. Is. XI, 3: *et replebit eum spiritus timoris domini.* Sed contra, videtur quod non fuit exauditus, primo pro se, quia non transivit calix ab ipso, quod tamen petebat. Item nec pro aliis, quia non fuit indultum Iudaeis, quibus petebat indulgeri. Lc. XXIII, 34: *pater, dimitte illis*, et cetera. Dicendum est, quod Christus in omnibus, quae voluit fieri, fuit exauditus. Ipse autem secundum appetitum sensualitatis et secundum voluntatem, inquantum est quidam appetitus naturalis, refugiebat mortem. Et quantum ad hoc orabat, ut ostenderet se verum hominem. Sed voluntate consequente rationem deliberatam, volebat mori. Unde dicit, Lc. XXII, 42: *verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* Item nolebat, quod ignosceretur omnibus, sed illis tantum, qui crediderunt. Et multi postea conversi sunt.

Lectio 2

[87945] Super Heb., cap. 5 l. 2 Supra posuit tria, quae pertinent ad pontificem, et ostendit duo illorum convenire Christo, scilicet officium, et modum perveniendi ad ipsum, hic prosequitur tertium, scilicet pietatem et misericordiam, quam pontifex debet habere. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit illud quod passus est; secundo quae utilitas consecuta est etiam aliis, ibi *et consummatus.* Dicit ergo: ita dixi, quod pontifex debet esse talis, quod possit compati. Talis autem est Christus. Cum enim sit filius Dei ab aeterno, et secundum hoc nec pati posset, nec compati, assumpsit naturam in qua posset pati, et sic etiam posset compati. Et hoc est quod dicit: quia *cum esset filius Dei*, scilicet ab aeterno, *didicit obedientiam* ex tempore. Contra. Addiscere est ignorantis; Christus autem ab aeterno, ut Deus, et ab instanti conceptionis suae habuit plenitudinem scientiae, inquantum homo; ergo nihil ignoravit, nec per consequens didicit. Respondeo. Dicendum est, quod duplex est scientia: scilicet simplicis notitiae, et quantum ad istam procedit argumentum: quia scilicet nihil ignoravit. Est etiam scientia experientiae, et secundum istam didicit obedientiam. Unde dicit

didicit ex iis quae passus est, id est, expertus est. Et loquitur apostolus sic: quia qui didicit aliquid, voluntarie accessit ad illud sciendum. Christus autem voluntarie accepit infirmitatem nostram. Et ideo dicit, quod *didicit obedientiam*, id est, quam grave sit obedire: quia ipse obedivit in gravissimis et difficillimis: quia *usque ad mortem crucis*, Phil. II, 8. Et hic ostendit, quam difficile sit bonum obedientiae. Quia qui non sunt experti obedientiam, et non didicerunt eam in rebus difficilibus, credunt quod obedire sit valde facile. Sed ad hoc quod scias quid sit obedientia, oportet quod discas obedire in rebus difficilibus, et qui non didicit obediendo subesse, numquam novit bene praecipiendo praeesse. Christus ergo licet ab aeterno sciret simplici notitia quid est obedientia, tamen didicit experimento obedientiam ex iis quae passus est, id est, difficilibus, scilicet per passiones et mortem. Rom. V, 19: *per obedientiam unius iusti constituti sunt multi.* Deinde cum dicit *et consummatus*, etc., ostendit fructum passionis, qui fuit duplex. Unus in Christo, alius in membris eius. In Christo fructus fuit glorificatio, et ideo dicit *et consummatus.* Nam ab instanti conceptionis suae fuit consummatus perfectus, quantum ad beatitudinem animae, inquantum ferebatur in Deum; sed tamen habuit passibilitatem naturae. Sed post passionem habuit impassibilitatem. Et ideo, quia secundum hoc ex toto perfectus est, convenit sibi alios perficere. Haec est enim natura perfecti, quod possit sibi simile generare. Et ideo dicit quod perfectus est. Quia enim per meritum obedientiae pervenit ad istam consummationem. Prov. XXI, v. 28: *vir obediens loquitur victorias factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis*, non temporalis, sed *aeternae.* Is. XLV, v. 17: *salvatus est Israel in domino salute aeterna.* Et ideo dicit *appellatus a Deo pontifex iuxta ordinem Melchisedech*, et hoc est supra expositum. Deinde cum dicit *de quo nobis grandis sermo*, etc., praeparat animos auditorum ad sequentia, quae dicenda sunt de pontificatu Christi. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit eorum tarditatem; secundo suam intentionem, cum dicit, VI cap. *quapropter intermittentes.* Iterum prima in duas, quia primo ostendit tarditatem; secundo ostendit ipsam esse culpabilem, ibi *etenim cum deberetis.* Item circa primam partem duo facit: primo ostendit dicendorum magnitudinem; secundo ipsorum tarditatem ad ea capienda, ibi *quoniam imbecilles.* Dicit ergo: ita dixi, quod appellatus est pontifex, *de quo*, scilicet pontificatu, *grandis nobis sermo* est, quia de magnis. Prov. VIII, 6: *de rebus magnis locutura sum.* Item grandis, quia de utili, scilicet de salute animarum. I Tim. I, 15: *fidelis sermo et omni acceptione dignus, quia Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Iste sermo est *interpretabilis ad docendum*, quod potest dupliciter exponi. Vel quod fiat ibi vis negationis: *interpretabilis*, id est, non exponibilis, quia non potest ad perfectum exponi. Quae enim ad Christum pertinent nullus sermo exprimere potest. Eccli. XLIII, v. 32 s.: *glorificantes dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc et admirabilis magnificentia eius: benedicentes dominum, exaltate illum quantum potestis, maior est enim omni laude.* Alio modo affirmative: *interpretabilis*, id est indigens interpretatione propter altitudinem et magnitudinem et profunditatem eius. Prov. I, 6: *animadvertet parabolam et interpretationem*, et cetera. Interpretatio enim Scripturae numeratur inter dona spiritus sancti, I Cor. XII, 10. Indiget etiam, ut dicatur interpretatio eius propter tarditatem nostram. Et ideo subdit ipsam tarditatem, cum dicit *quoniam imbecilles facti estis ad audiendum.* Illi qui sunt debilis intellectus non possunt alta intelligere, nisi eis exponantur per singula. Io. XVI, 12: *adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo.* I Cor. c. III, 1: *non potui vobis loqui* *quasi spiritualibus*, et cetera. Deinde cum dicit *etenim cum deberetis*, ostendit istam tarditatem esse culpabilem. Et circa hoc tria facit: primo enim ostendit culpam tarditatis; secundo adhibet similitudinem, ibi *et facti estis*; tertio exponit, ibi *omnis enim qui lactis.* Culpa enim alicuius est quando diu audivit, si adhuc sit tardus; secus autem est, si sit novus auditor. Negligentia enim non est sine culpa. Ideo dicit *cum deberetis esse magistri*, scilicet aliorum, *propter tempus*, quo scilicet audierant legem et prophetas. Io. V, 39: *scrutamini Scripturas*, et cetera. Item ipsum Christum. Item apostolos et multos ab ipsis conversos. Io. XIV, 9: *tanto tempore, vobiscum sum, et non cognovistis me. Rursum indigetis*, quasi dicat: magis deberetis docere, quam doceri, tamen *indigetis ut vos doceamini quae sint elementa exordii sermonum Dei.* Elementa enim dicuntur illa quae primo traduntur in grammatica, quando ponuntur ad litteras: ista vero sunt ipsae litterae. Exordia ergo sermonum Dei et prima principia et elementa, sunt articuli fidei et praecepta Decalogi. Qui ergo diu studuisset in theologia et illa nesciret, tempus curreret contra ipsum. Ideo dicit *indigetis ut doceamini quae sint elementa exordii sermonum Dei*, id est prima principia. II Tim. III, 7: *semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes.* Is. LXV, 20: *puer centum annorum morietur, peccator centum annorum maledictus erit.* Deinde cum dicit *et facti estis*, ponit ad hoc similitudinem. Sciendum est ergo, quod doctrina sacra est sicut cibus animae. Eccli. XV, 3: *cibavit illum pane vitae et intellectus.* Et XXIV, 29: qui edunt me, adhuc esurient: et qui bibunt me, adhuc sitient. Sacra ergo doctrina est cibus et potus, quia animam potat et satiat. Aliae enim scientiae tantum illuminant intellectum, haec autem illuminat animam. Ps. XVIII, 8: *praeceptum domini lucidum illuminans oculos.* Et etiam nutrit et roborat animam. In cibo autem corporali est differentia. Alio enim cibo utuntur pueri, et alio perfecti. Pueri enim utuntur lacte, quasi magis tenui et connaturali, et de facili convertibili, sed adulti utuntur cibo solidiori. Sic in sacra Scriptura, illi qui de novo incipiunt, debent audire levia, quae sunt quasi lac; sed eruditi debent audire fortiora. Et ideo dicit *facti estis quibus lacte opus sit*, scilicet sicut pueri. I Petr. c. II, 2: *sicut modo geniti infantes rationabile sine dolo lac concupiscite,* et cetera. I Cor. III, v. 1 s.: *tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam*, et hoc est, quod sequitur *non solido cibo*, id est alta doctrina, quae est de arcanis et secretis Dei, quae confirmant et confortant. Deinde cum dicit *omnis enim qui lactis*, exponit similitudinem, et primo exponit illud quod dixit de lacte; secundo illud quod dixit de solido cibo, ibi *perfectorum autem.* Circa primum duo facit; primo enim ponit expositionem; secundo expositionis rationem, ibi *parvulus enim.* Dicit ergo: ita dico, quod indigetis lacte sicut pueri, *omnis enim qui lactis est particeps, expers est sermonis iustitiae*, id est omnis, qui indiget nutriri lacte, *expers est*, id est non potest habere partem in sermonibus iustitiae perfecte intelligendis. Matth. c. V, 20: *nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum.* Prov. XV, 5: *in abundanti iustitia virtus maxima est.* Huiusmodi autem non sunt participes pueri. Is. XXVIII, 9: *quem docebit scientiam, aut quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus.* Sed contra: quia apostolus superius multa valde difficilia tradidit eis, scilicet de mysterio Trinitatis et de sacramento incarnationis, et multa alia ardua: ergo vel non erant parvuli, vel talia tradenda sunt parvulis. Respondeo. Dicendum est secundum Augustinum, quod non est intelligendum, quod in doctrina fidei alia sunt tradenda maioribus et perfectis, et alia imperfectis. Non enim est inter eos ista differentia. Eadem enim utrisque sunt tradenda, sed parvulis proponenda sunt, sed non exponenda, nec pertractanda: quia intellectus eorum magis deficeret, quam elevaretur. Lac secundum Glossam est, sicut: *verbum caro factum est*. Contra. Non minoris difficultatis est hoc intelligere, quam quomodo *verbum erat apud Deum*. Unde Augustinus dicit, quod istud invenitur in libris Platonis, non tamen illud. Ipse autem Augustinus non poterat suspicari quid sacramenti haberet: *verbum caro factum est*. Respondeo. Dicendum est quod cognoscere *verbum caro factum est*, per simplicem fidem est satis facile, quia potest cadere in imaginationem et aliqualiter in sensum, sed *verbum apud Deum*, omnino excedit omnem sensum, et non nisi per rationem potest et cum multa et maxima difficultate comprehendi. Consequenter assignat rationem, cum dicit *parvulus enim est*, non quidem aetate, sed sensu. Tripliciter autem aliquis dicitur parvulus. Est enim aliquis parvulus per humilitatem, Matth. XI, 25: *revelasti ea parvulis*, aetate, Gal. IV, 1: *quanto tempore haeres parvulus est*, etc., sensu, I Cor. XIV, 20: *nolite pueri effici sensibus, sed malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti sitis*. Et isto modo accipitur hic parvulus. Deinde cum dicit *perfectorum autem est solidus cibus*, exponit illud quod dixerat de cibo solido. Hoc enim patet in corporalibus, quod quando homo pervenit ad aetatem perfectam, utitur fortiori et nobiliori et solidiori cibo. Sic spiritualis, quando pervenit ad perfectionem spiritualem, debet ei proponi doctrina solidior. Ista autem perfectio duplex est: una est perfectio secundum intellectum, quando aliquis habet iudicium intellectus ad recte discernendum et iudicandum de his quae sibi proponuntur. Alia est perfectio secundum affectum, quam facit charitas, quae est cum aliquis totaliter Deo inhaeret. Unde Matth. c. V, 48, post praecepta charitatis dicitur *estote ergo perfecti*, et cetera. Est autem perfectio charitatis, ut dicit Augustinus, ubi nulla est cupiditas. Quando enim quis magis ascendit in Deum, tanto plus contemnit temporalia. Ps. LXXII, 24: *quid enim mihi est in caelo*, et cetera. Hoc enim habet sacrae Scripturae doctrina, quod in ipsa non tantum traduntur speculanda, sicut in geometria, sed etiam approbanda per affectum. Unde Matth. V, 19: *qui autem fecerit et docuerit*, et cetera. In aliis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum, in istis vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum. Loquenda sunt igitur alta mysteria perfectis. I Cor. II, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos*. Unusquisque enim secundum quod est dispositus, sic iudicat; sicut iratus aliter iudicat durante passione, et aliter ipsa cessante. Et similiter incontinens aliter iudicat aliquid esse bonum tempore passionis, aliter post. Et ideo dicit philosophus, quod unusquisque qualis est, talis sibi finis videtur. Et quia quae in sacra Scriptura traduntur, pertinent ad affectum, et non tantum ad intellectum, ideo oportet esse perfectum in utroque. Et ideo apostolus volens ostendere qui sint perfecti, quibus sit tradendus iste solidus cibus, dicit quod sunt illi, *qui pro sua consuetudine habent sensus exercitatos*. Unde in ista perfectione quatuor sunt attendenda, scilicet ipsa perfectio in se in quo consistat, et quantum ad hoc dicit *qui habent sensus exercitatos*. Et convenienter loquitur. In hoc enim exprimit utramque perfectionem, quia (ut dicit philosophus) intellectus prout iudicat de appetendis et agendis dicitur sensus, quia est relatus ad aliquid particulare: unde non accipitur hic sensus pro sensu exteriori. Qui ergo sentit quae Dei sunt, perfectus est. Phil. III, 15: *quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*. I Cor. II, 16: *nos autem sensum Christi habemus*. Qui vero non sentiunt nisi carnalia, Deo placere non possunt, ut patet Rom. VIII, 8. Secundo attendenda est dispositio eius in quo est, quia debet esse exercitatus. I Tim. c. IV, 7: *exerce teipsum ad pietatem*. Qui enim non est exercitatus, non potest habere rectum iudicium, quod ad hoc requiritur. Eccli. XXXIV, 9: *vir in multis expertus cogitabit multa.* Item qui non est expertus, pauca recognoscit. Tertio causa huius exercitationis est consuetudo, non scilicet otium, sed frequentia actus. Et ideo dicit *pro consuetudine*, scilicet recte agendi. Prov. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Si ergo vis esse perfectus, non des te otio, sed assuesce te bonis a iuventute. Quarto finis huius exercitii, quia scilicet *ad discretionem boni et mali.* Tunc enim perfectus est, quando discernit inter bonum et malum. Is. VII, 15: *sciat eligere bonum, et reprobare malum.* Haec autem sunt tria, scilicet: discretio inter bonum et malum, inter bonum et melius, inter malum et peius. Multa enim sunt, quae videntur bona, et tamen sunt mala. Prov. XIV, 12: *est via quae videtur homini recta, novissima vero eius deducunt ad Inferos.* In his ergo requiritur rectitudo iudicii.

Caput 6

Lectio 1

[87946] Super Heb., cap. 6 l. 1 Supra apostolus fecit mentionem de pontificatu Christi secundum ordinem Melchisedech, et ostendit tarditatem eorum quibus scribebat, hic redit ad suum propositum. Et circa hoc tria facit quia primo aperit intentionem suam; secundo ostendit eius difficultatem, ibi *et hoc faciemus*; tertio declarat intentionem, ibi *confidimus.* Circa primum duo facit quia primo manifestat suum propositum; secundo exponit quod dicit, ibi *non rursum.* Propositum suum est quod, praetermissis his quae pertinent ad inchoationem doctrinae Christianae, vult prosequi alia altiora. Unde dicit: iam dictum est, quod perfectis opus est solido cibo, *quapropter intermittentes sermonem inchoationis* doctrinae *Christi*, per quam Christus inchoat esse in nobis, quod est per doctrinam fidei. Eph. c. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus nostris. Feramur ad perfectionem*, id est, ad ea quae spectant ad perfectionem doctrinae Christi. I Cor. XIII, 11: *quando factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli.* Hoc autem secundum Glossam ad duo referri potest, scilicet vel ad intellectum, ut scilicet ex quo homo provectus est, debet intermittere puerilia et vacare perfectis. I Cor. c. II, 6: *sapientiam loquimur inter perfectos.* Vel ad effectum. Et est sensus, quod non semper est standum in sensu incipientium, sed oportet tendere ad statum perfectorum. Gen. c. XVII, 1: *ambula coram me, et esto perfectus.* Hic est duplex obiectio. Et primo, de hoc quod dicit *intermittentes inchoationem*, quia numquam debet intermitti inchoatio. Ps. LXXVI, 10: *et dixi: nunc coepi.* Iob c. XXVII, 6: *iustificationem quam coepi tenere non deseram.* Respondeo. Dicendum est, quod contingit dupliciter intermittere inchoationem. Vel quantum ad aestimationem, et sic semper debet homo esse sicut incedens et tendens ad maiora. Phil. III, 12: *non quod iam coeperim, aut quod iam perfectus sim.* Vel quantum ad progressum ad perfectionem, et sic semper debet niti homo transire ad statum perfectum. Phil. III, 13: *quae retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt me extendens.* In via enim Dei non progredi, ait Bernardus, est regredi. Alia obiectio est de hoc quod dicit *feramur ad perfectionem.* Perfectio enim consistit in consiliis. Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade, et vende omnia*, et cetera. Non

omnes autem tenentur ad consilia; igitur. Respondeo. Dicendum est, quod duplex est perfectio. Una, scilicet exterior, quae consistit in actibus exterioribus, qui sunt signa interiorum, sicut virginitas, voluntaria paupertas. Et ad hanc non omnes tenentur. Alia est interior, quae consistit in dilectione Dei et proximi. Col. III, 14: *charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Et ad perfectionem huiusmodi non omnes tenentur, sed omnes tenentur ad eam tendere, quia si quis nollet plus diligere Deum, non faceret quod exigit charitas. Dicit autem *feramur*, et hoc secundum impulsionem a spiritu sancto. Rom. VIII, 14: *qui spiritu aguntur, hi filii Dei sunt.* Vel sicut portati a Deo, qui portat infirmitatem nostram. Is. XLVI, 3: *audite me, domus Iacob, et omne residuum domus Israel, qui portamini a meo utero.* Vel sicut portati ab invicem. Gal. VI, 2: *alter alterius onera portate.* Deinde cum dicit *non rursum*, exponit quod dixit, et intendit ostendere quae sunt illa quae faciunt ad inchoationem doctrinae Christi. Et utitur similitudine. Per fidem enim anima aedificatur in spirituali aedificio. Sicut ergo in corporali aedificio, primo ponitur fundamentum, ita hic prima rudimenta doctrinae Christi sunt quasi fundamenta. Sed contra: quia infra XI, 1, ponitur fides esse fundamentum; fides autem una est. Eph. c. IV, 5: *unus dominus, una fides, unum Baptisma.* Hic autem ponit sex fundamenta; ergo videtur quod male. Respondeo. Dicendum est, quod fides fundamentum est virtutum. Ista autem, quae ponit hic, sunt fundamenta doctrinae Christi. Et dicit *non rursum iacientes fundamentum*, etc., quasi ita firmiter ponamus quod non oporteat iterato ponere. Vel quia dudum posuistis, et non oportet iterare. Multum autem signanter ordinat ista apostolus. Sicut enim in via generationis et cuiuscumque motus, prius est recessus a termino a quo et post accessus ad terminum ad quem, ita dicit hic, quia poenitentia est recessus a peccato, et sic est quasi quoddam fundamentum in ista vita. Nemo enim, secundum Augustinum, suae voluntatis arbiter, potest novam vitam inchoare, nisi poeniteat eum praeteritae. Unde dominus in principio praedicationis dicit: *poenitentiam agite*, Matth. IV, 17. Et ideo dicit *poenitentiae ab operibus mortuis.* Opera enim mortua dicuntur, vel quae secundum se sunt mortua, vel quae sunt mortificata. Res dicitur viva, quando habet officium propriae virtutis, a quo cum deficit, dicitur mortua. Opera enim nostra sunt ordinata ad beatitudinem, quae est finis hominis. Et ideo quando non ducunt ad beatitudinem, nec ordinari possunt, dicuntur mortua: et haec sunt opera facta in peccato mortali. Infra IX, 14: *sanguis Christi, qui per spiritum sanctum obtulit seipsum immaculatum Deo, emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis.* Opera vero facta in charitate per peccatum mortificantur; unde non habent virtutem, ut mereantur vitam aeternam. Ez. XVIII, 24: *omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur.* Poenitentia vero facit, quod ista reviviscunt: unde tunc iterum reputantur ad vitam aeternam. In accessu vero ad terminum primo est fides, et ideo dicit *fundamentum fidei ad Deum.* Proprium autem fidei est, quod credat homo et assentiat non visis a se, sed testimonio alterius. Hoc autem testimonium vel est hominis tantum: et istud non facit virtutem fidei, quia homo et fallere et falli potest. Vel istud testimonium est ex iudicio divino: et istud verissimum et firmissimum est, quia est ab ipsa veritate, quae nec fallere, nec falli potest. Et ideo dicit, *ad Deum*, ut scilicet assentiat his quae Deus dicit. Io. c. XIV, 1: *creditis in Deum, et in me credite.* Secundo, in isto processu sunt sacramenta fidei. Haec autem sunt duo sacramenta intrantium; de his enim tantum agit hic apostolus. Et ista sunt Baptismus primum, per quem regeneramur, et secundum est confirmatio, per quam confirmamur. Quantum ad primum dicit *Baptismatum.* Sed contra Eph. IV, 5: *una fides, unum Baptisma.* Non ergo plura sunt Baptismata. Respondeo. Dicendum est, quod triplex est Baptismus, scilicet fluminis, flaminis, et sanguinis; sed duo ultima non habent vim, nisi referantur ad primum, quia illa oportet habere in proposito, si non adsit facultas, in habentibus usum liberi arbitrii. Et ideo non sunt tria sacramenta; sed unum sacramentum, per quod regeneramur ad salutem. Io. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*, et cetera. Inter ista vero Baptismus sanguinis plus habet de effectu Baptismi, si tamen primum fuerit in proposito, vel contrarium non teneatur in mente, sicut patet de innocentibus, qui non erant in opposita dispositione. Baptismus enim virtutem habet ex merito passionis Christi. Rom. VI, 3: *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Sicut ergo qui baptizatur, conformatur morti Christi sacramentaliter, ita martyr realiter. Et ideo istud Baptisma habet totum effectum Baptismi, quantum ad hoc quod purgat omnem culpam et poenam peccati, non tamen imprimit characterem aliquem. Et ideo si recipiens martyrium sine Baptismo aquae resurgeret, esset baptizandus. Poenitentia vero non tantum habet de effectu Baptismi, quia non tollit omnem poenam, licet tollat culpam. Sicut autem martyr conformat se morti Christi per exteriorem passionem, ita poenitens per interiorem. Gal. c. V, 24: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Ideo potest esse tanta, quod tolleret omnem culpam et poenam, sicut patet in latrone et Magdalena. Unde poenitentia dicitur Baptismus, inquantum supplet Baptismi vicem. Et quia non licet illud iterari, ideo instituta est poenitentia. Ista ergo dicuntur Baptismata, quia habent effectum Baptismi; sed tantum unum Baptisma, quia non agunt nisi illud habeatur in proposito. Secundum sacramentum intrantium est in ipsa manuum impositione. Ideo dicit *impositionis quoque manuum.* Haec autem est duplex. Una est miracula faciens, sicut quando Christus per manus impositionem curabat infirmos Lc. IV, 40: *singulis manus imponens curabat eos* et haec non est sacramentalis. Alia est sacramentalis, et haec est duplex. Una in sacramento ordinis. I Tim. V, 22: *manus nemini cito imposueris.* Alia est in sacramento confirmationis ad renovationem. Tit. III, 5: *per lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti*, et cetera. In confirmatione enim datur spiritus ad robur, ut scilicet audacter homo confiteatur nomen Christi coram hominibus. Sicut enim in esse naturae prius generatur homo, et postea augetur et roboratur, ita in esse gratiae. Tertio sequitur terminus motus, ad quem motus terminatur, et ille est duplex. Duo enim expectamus: primum est resurrectio corporum et ista est fidei fundamentum, quia sine hac inanis est fides nostra, I Cor. c. XV, 14. Ideo dicit *de resurrectione mortuorum.* Item expectamus remunerationem, quae fiet per iudicem. Eccle. XII, 14: *cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium.* Et ideo dicit *iudicii aeterni*, non quod illud iudicium duret per mille annos, sicut voluit Lactantius, sed totum erit in momento. Sed dicitur aeternum, quia sententia quae ibi dabitur, in aeternum durabit. Matth. XXV, 46: *ibunt hi in supplicium aeternum: iusti autem in vitam aeternam.* Et sciendum est, quod omnia ista, quae dicit se velle hic tractare, sunt quasi quaedam rudimenta fidei. Unde praedicat ea novitiis Act. XVII, 18 ss. et in multis aliis locis. Deinde cum dicit *et hoc faciemus*, ostendit difficultatem propositi sui exequendi: difficile enim est, et in se, et respectu auditorum. Unde tria facit. Primo innuit, quod in hoc potissime indigeat divino auxilio; secundo subdit quorumdam imbecillitatem, ibi *impossibile est enim*; tertio adducit quamdam similitudinem, ibi *terra enim.* Dicit ergo: *feramur ad perfectum,* et hoc faciemus, siquidem permiserit Deus. Minus autem dicit, et plus significat. Nam non est tantum necessarium quod dominus permittat, sed oportet quod omnia faciat. Sap. VII, 16: *in manu Dei nos et sermones nostri.* Et ideo debet omnia ponere sub confidentia divini auxilii. Io. XV, 15: *sine me nihil potestis facere.* Iac. IV, 15: *pro ut dicatis, si Deus voluerit, et si vixerimus faciemus.* Deinde cum dicit *impossibile est*, ostendit imbecillitatem eorum: erant enim imbecilles ad audiendum. Sicut in corporalibus nullus status est ita periculosus, sicut recidivantium, ita in spiritualibus, qui post gratiam cadit in peccatum, difficilius surgit ad bonum. Et circa hoc facit tria: primo proponit bona quae perceperant; secundo difficultatem causatam in eis ex recidivo, ibi *et prolapsi sunt*; tertio assignat rationem, ibi *rursus crucifigentes.* Bona autem quaedam sunt praesentia, quaedam vero futura. Ipsi vero in praesenti habuerunt spiritualem regenerationem, et quantum ad hoc dicit *illuminati*, scilicet per Baptismum. Et congrue dicitur Baptismus illuminatio, quia Baptismus est principium regenerationis spiritualis, in qua intellectus illuminatur per fidem. Eph. V, v. 8: *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino.* Habent etiam bonorum Dei participationem, et quantum ad hoc dicit *et gustaverunt donum caeleste.* Donum istud est gratia, et dicitur caeleste, quia a caelis Deus eam dat. Ps. LXVII, 19: *dedit dona hominibus*, et Iac. c. I, 17: *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Est etiam in eis participatio divinae bonitatis. II Pet. I, 4: *per quem*, scilicet Christum, *maxima nobis et pretiosa promissa donavit.* Ideo dicit *participes facti spiritus sancti.* Omnia enim dona dantur ex amore: et ideo istam participationem attribuit spiritui sancto. Est autem participare, partem capere. Solum autem Christus spiritum sanctum habuit ad plenitudinem. Io. III, 34: *non enim ad mensuram dat Deus spiritum.* Alii enim sancti de eius plenitudine receperunt, et participes facti sunt, non quidem substantiae, sed distributionum eius. Supra II, 4: *et variis spiritus sancti distributionibus.* I Cor. XII, 4: *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus*, et cetera. Item in praesenti habuerunt doctrinae eruditionem. Et quantum ad hoc dicit *gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum.* Verbum istud dicitur bonum, quia est verbum vitae aeternae. Io. VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Ps. CXVIII, v. 103: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua.* Dicit autem *gustaverunt*, quia non solum illuminat intellectum, sed etiam reficit affectum, in quo est quaedam saporatio. Ps. XXXIII, 8: *gustate et videte, quoniam suavis est dominus.* Bona autem futura habuerunt in spe. Rom. VIII, 24: *spe salvi facti sumus.* Et ideo dicit *virtutesque saeculi venturi.* Horum autem quaedam habent non solum in spe, sed etiam in quadam inchoatione, et illae sunt dotes animae, scilicet visio, tentio et fruitio, et illa habentur in quadam inchoatione, inquantum fides, spes et charitas, quae istis respondent, habentur in praesenti. Alia autem sunt bona, quae solum habentur in spe, ut dotes corporis, scilicet subtilitas, agilitas, impassibilitas, claritas. Consequenter cum dicit *et prolapsi sunt*, ostendit difficultatem ad resurgendum, causatam ex casu. Ubi notandum est, quod non dicit lapsi simpliciter, sed *prolapsi*, id est, totaliter lapsi: quia si lapsi tantum essent, non ita difficile foret resurgere. Prov. XXIV, 16: *septies in die cadit iustus, et resurgit.* Quod si diceret apostolus illos qui *prolapsi sunt* impossibile esse resurgere, tunc posset dici, quod in hoc notat maximam difficultatem resurgendi, scilicet et propter peccatum, et propter superbiam, sicut patet in Daemonibus. Sed quia dicit illos, qui semel prolapsi sunt non posse rursus renovari ad poenitentiam, nec est aliquod peccatum in hoc mundo, a quo non possit homo poenitere, ideo aliter est intelligendum. Unde sciendum est, quod ex hoc loco sumpsit Novatus quidam, qui fuit presbyter Ecclesiae Romanae, occasionem errandi. Voluit enim, quod nullus post Baptismum posset ad poenitentiam resurgere. Sed ista positio falsa est, sicut dicit Athanasius in epistola ad Serapionem, quia ipse Paulus recepit incaestuosum Corinthium, sicut patet II Cor. II, 5 ss., et similiter Gal. IV, 19, quia dicit: *filioli mei, quos iterum parturio*, et cetera. Est ergo intelligendum, sicut dicit Augustinus, quod non dicit quod impossibile est poenitere, sed quod impossibile est *rursus renovari*, id est baptizari. Tit. III, 5: *per lavacrum regenerationis et renovationis*, et cetera. Numquam enim posset homo sic poenitere, quod posset iterum baptizari. Et hoc dicit apostolus, quia secundum legem Iudaei multoties baptizantur, sicut patet Mc. VII, 3 s. Et ideo ad istum errorem removendum, dicit hoc apostolus. Deinde cum dicit *rursus crucifigentes*, etc., assignat rationem quare Baptismus non iteratur, quia scilicet Baptismus est quaedam configuratio mortis Christi, sicut patet Rom. VI, 3: *quicumque in Christo baptizati sumus.* Haec autem non iteratur, quia *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*, Rom. VI, 9. Qui ergo iterato baptizantur, rursum Christum crucifigunt. Vel aliter, quod denotetur repugnantia gratiae Christi, ut scilicet velint frequenter peccare et post iterum baptizari, ut scilicet non referatur ad iterationem Baptismi, sed ad lapsum eorum, qui peccant. Qui scilicet quantum in ipsis est, rursus crucifigunt Christum, quia *Christus pro peccatis nostris mortuus est semel*, I Pet. III, 18. Cum ergo peccas baptizatus, quantum in te est, das occasionem, ut iterum Christus crucifigatur, et sic contumelia fit Christo, in cuius sanguine te lotum maculas. Apoc. I, 5: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

Lectio 2

[87947] Super Heb., cap. 6 l. 2 Supra ostendit apostolus difficultatem ad suum propositum exequendum, provenientem ex eorum culpa, hic adducit ad hoc quamdam similitudinem. Et primo quantum ad bonam terram; secundo quantum ad malam, ibi *proferens autem.* Sciendum est autem, quod secundum unam expositionem, supra voluit apostolus illos, qui semel baptizati sunt, non posse iterum baptizari, vel renovari ad poenitentiam. Alia autem est expositio, quae ibi dimissa fuit, quod impossibile est eos, qui in hac vita semel illuminati sunt, rursum in alia vita renovari ad poenitentiam. Eccle. IX, 10: *quicquid potest manus tua facere, instanter operare: quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia est apud Inferos*, et cetera. Io. c. IX, 4: *venit nox, quando nemo potest operari. Rursus* ergo exponatur, id est post hanc vitam. Et huius ratio est. Duo enim causant poenitentiam. Unum est quod dat efficaciam, scilicet meritum passionis Christi. I Io. II, 2: *ipse est propitiatio pro peccatis nostris.* Aliud autem est exemplum poenitendi, quod habemus in Christo per considerationem, scilicet considerando austeritatem, paupertatem et tandem passionem. I Pet. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum*, et cetera. Sic ergo intelligitur quod dicit *rursus crucifigentes*, id est crucis Christi fructum percipientes, et hoc quantum ad id quod dat efficaciam poenitentiae, *et ostentui habentes*, quantum ad exemplum poenitendi. Et sic

accipitur ostentum in bonum. Ista vero similitudo, quae ponitur hic, de terra potest referri, vel ad id quod supra dictum est *feramur ad perfectionem*: et tunc erit sensus, quod si feramur, habebimus benedictionem sicut terra bona. Vel potest continuari ad dictum immediate, secundum expositionem utramque sive de Baptismo sive de alia vita. Illa tamen de Baptismo magis est litteralis; et sic est sensus: sicut terra culta, si iterato profert spinas, non colitur, sed comburitur: sic homo peccans post Baptismum, ulterius non abluitur. Et tangitur circa bonam terram primo beneficium impensum; secundo fructum quem profert, ibi *et generans herbam*; tertio praemium, ibi *accipit benedictionem. Terra* ista est cor humanum. Lc. c. VIII, 15: *quod autem cecidit in terram bonam, hi sunt qui in corde bono et optimo*, et cetera. Quod dicitur terra, quia sicut terra indiget pluvia, ita homo indiget gratia Dei. Ps. LXIV, 9: *visitasti terram, et inebriasti eam.* Is. LV, 10: *quomodo descendit imber et nix de caelo, et illuc ultra non revertitur, sed inebriat terram, et infundit eam, et germinare eam facit*, et cetera. Sed beneficium, quod percipit, et doctrina fidei, est quasi imber superveniens, quam pluit in cordibus auditorum, mediantibus praedicatoribus et doctoribus. Is. V, v. 6: *mandabo nubibus, ne pluant super eam imbrem.* Iob XXXVI, 27 s.: *effudit imbres ad instar gurgitum, qui de nubibus fluunt*, et cetera. Hunc imbrem bibit quando quod audit, intelligit, et ad illud afficitur. Is. LV, 1: *omnes sitientes venite ad aquas*, et cetera. Ista doctrina est *super se*, id est desuper veniens, et hoc quantum ad principium huius doctrinae. Vel *super se*, quia quaedam doctrina est de terra, qua scilicet homo inhaeret terrenis; alia est de caelis, quae scilicet docet caelestia. Iac. III, 15: *non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica*, et post sequitur ibidem: *quae autem desursum est sapientia primum quidem pudica est*, et cetera. Vel *super se*, id est, super facultatem humanae rationis. Nam aliae scientiae sunt secundum humanam rationem inventae, haec autem divinitus inspirata. Eccli. III, 25: *plurima supra sensum hominum monstrata tibi sunt.* Dicit autem non semper, nec raro, sed *saepe*, quia, ut dicit Augustinus, et habetur in Glossa, si semper, vilescit; si raro, non sufficit et negligitur. Iob XVI, 2: *audivi frequenter talia.* Fructus est, quia *generat herbam opportunam cultoribus.* Ista sunt bona opera, quae facit homo per doctrinam susceptam. Gen. I, 11: *germinet terra herbam virentem*, et cetera. Ista *terra* colitur primo a Deo. Io. XV, 1: *pater meus agricola est*, et cetera. Colitur etiam a praelato. I Cor. III, 6: *ego plantavi, Apollo rigavit*, et cetera. Colitur etiam ab homine ipso. Prov. XXIV, 27: *diligenter exerce agrum tuum.* Est autem opportuna Deo ad gloriam. I Cor. X, 31: *omnia in gloriam Dei facite.* Aliis ad meritum, et ad gloriam. I Thess. II, 20: *vos enim estis gloria nostra et gaudium.* Ipsi vero operanti ad vitam aeternam. Rom. VI, v. 22: *habetis fructum vestrum in sanctificationem: finem vero vitam aeternam.* Deinde cum dicit *accipit benedictionem a Deo*, ostendit praemium, scilicet benedictionem divinam. Ista autem benedictio nihil aliud est, quam factio bonitatis in nobis: quae quidem in praesenti vita fit imperfecta, sed in futuro erit perfecta. I Pet. c. III, 9: *in hoc vocati estis, ut benedictionem haereditate possideatis.* Deinde cum dicit *proferens*, etc., agit de mala terra; ubi tria facit: primo supponit beneficium, quod dictum est; secundo ponit malum fructum, dicens *proferens autem*; tertio ostendit poenam, ibi *reproba est.* Fructus ergo sunt spinae, id est, minora peccata, et tribuli, id est, maiora, quae pungunt conscientiam propriam, quandoque etiam alienam, illa scilicet quae sunt contra proximos. Gen. III, 18: *spinas et tribulos germinabit tibi.* In poena vero ponit tria, scilicet divinam reprobationem, iudiciariam condemnationem, ibi *maledicto proxima*, et finalem punitionem, ibi *cuius consummatio*, et cetera. Quantum ad primum dicit *reproba est.* Sicut enim praedestinatio est principium remunerationis, ita reprobatio signum est condemnationis. Quod ergo aliquis frequenter rigetur praeceptis salutaribus, signum est reprobationis, si persistat in peccatis. Ier. VI, 30: *argentum reprobum vocate eos, quia dominus proiecit eos.* Condemnatio est, quia *proxima maledicto.* Matth. XXV, 41: *ite, maledicti, in ignem aeternum.* Punitio est *cuius consummatio in combustionem.* Is. IX, 5: *vestimentum mixtum sanguine erit in combustionem, et cibus ignis.*

Lectio 3

[87948] Super Heb., cap. 6 l. 3 Quia apostolus multa, quae dura videbantur, de statu istorum dixerat, modo, ne ex illis desperarent, ostendit qua intentione hoc dixerit, scilicet ut ipsos a periculis retraheret. Unde circa hoc duo facit. Primo enim ostendit fiduciam, quam de ipsis habebat; secundo subdit rationem confidentiae, ibi *non enim iniustus est Deus.* Dicit ergo: ita dixi, quod terra quae profert spinas et tribulos, et cetera. Et ne credatis, quod ego tales vos reputem, *confidimus de vobis, dilectissimi*, et hoc propter fidem et charitatem, *meliora et viciniora saluti.* Ubi commendat statum ipsorum ex duobus, scilicet ex eo quod iam erant: quia ex eo quod dicit *meliora*, supponit quod erant in bono statu, et ex eo quod expectabant in futurum, unde dicit *viciniora saluti.* Rom. XIII, v. 11: *nunc autem propior est nostra salus quam cum credidimus.* Quanto enim quis proficit in bonis, tanto magis appropinquat saluti. Sequitur *tametsi ita loquimur*, id est, quia etsi sic loquimur, hoc est ut reddamus vos cautos, et hoc procedit ex charitate. Ps. CXL, 6: *corripiet me iustus in misericordia, et increpabit me*, et cetera. Deinde cum dicit *non est enim iniustus Deus, ut obliviscatur*, etc., ostendit rationem confidentiae, quae duplex est. Una ex bonis ipsorum praeteritis; alia ex promissione Dei, ibi *Abrahae namque*, et cetera. Quia vero apostolus duo dixerat: unum scilicet quod de ipsis confidebat; aliud quod aspere ipsis loquebatur, ideo duo facit: primo enim assignat rationem primi; secundo rationem secundi, ibi *cupimus*, et cetera. Ratio autem quare ipse de his confidat, haec est, quia recordatur multorum bonorum quae ipsi fecerunt. Unde dicit *confidimus autem*, et cetera. Et quare? *Quia non est iniustus Deus, ut obliviscatur operis vestri.* Contra Ez. XVIII, 24: *si averterit se iustus a iustitia sua*, et cetera. Et paulo post ibidem sequitur: *omnes iustitiae eius non recordabuntur.* Et ibi subditur: *non est aequa via domini.* Respondeo. Dicendum est, quod homo, qui cadit post gratiam, dupliciter se potest habere. Uno modo, quod in malo perseveret, et tunc Deus omnes iustitias eius obliviscitur; alio modo, quod poeniteat, et tunc bonorum praecedentium recordatur, quia reputantur sibi ad meritum. Unde dicit Glossa, quod mortificata reviviscunt. Sed tunc videtur dubium, quia constat quod iustitia respicit meritum: si ergo iustitia domini exigit quod Deus non obliviscatur si poeniteat, sicut dicit Glossa, ergo cadit sub merito quod resurgat a peccato, et sic meretur gratiam, quod est impossibile. Respondeo. Dicendum est quod duplex est meritum. Unum quod innititur iustitiae, et istud est meritum condigni; aliud quod soli misericordiae innititur, quod dicitur meritum congrui. Et de

isto dicit quod iustum est, id est congruum, quod homo, qui multa bona facit, mereatur. Ista enim misericordia est adiuncta quodammodo iustitiae, plusquam in illo, qui numquam aliud fecit. Et isto modo non obliviscitur Deus operis et dilectionis. Soli enim charitati debetur vita aeterna. Io. c. XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Quicquid enim non est ex charitate, non est meritorium. I Cor. XIII, 3: *si charitatem non habeam, nihil prodest.* Et ideo, hic non dicit tantum *operis vestri*, sed addit *dilectionis*, quia etiam, sicut dicit Gregorius, non est amor Dei otiosus; operatur enim magna, si est, si operari renuit amor non est. I Io. III, 18: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Ideo subdit *quam ostendistis in nomine ipsius.* Col. c. III, 17: *omne quodcumque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine domini nostri Iesu Christi*, et cetera. Quid autem ostenderint et in quo, ostendit, quia *ministrastis sanctis*, scilicet subveniendo necessitatibus sanctorum. Matth. c. XX, 26: *quicumque voluerit inter vos fieri maior, sit vester minister.* Rom. XII, 13: *necessitatibus sanctorum communicantes.* Et quia in omnibus est necessaria continuatio, ideo subdit *et ministratis.* Et ideo si peccastis, ex divina misericordia adiuncta iustitiae dabit veniam. Consequenter cum dicit *cupimus autem*, assignat rationem quare ita dure locutus fuerat, scilicet ex desiderio salutis ipsorum. Unde circa hoc tria facit quia primo ostendit suum desiderium; secundo subdit imminens periculum, ibi *ut non segnes efficiamini*; tertio declarat per exemplum, ibi *verum imitatores.* Dicit ergo: diximus ista non quasi desperantes de vobis, sed magis *quia cupimus unumquemque*, id est, de unoquoque, *vestrum.* Phil. I, 8: *testis est mihi Deus quomodo cupiam vos omnes in visceribus Iesu Christi.* Sed quid cupimus? *Ostendere eamdem sollicitudinem*, id est, ut sitis solliciti ostendere per exhibitionem operis, hanc sollicitudinem ad bona, quam semper habuistis. Unde patet, quod ad opera pietatis requiritur sollicitudo. Lc. X, 41: *Martha, Martha, sollicita es*, et cetera. Item ad propriam salutem. II Tim. II, 15: *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Et quare? *Ad expletionem spei*, scilicet adimplendo quod coepistis, consequamini quod speratis. Rom. V, 5: *spes non confundit.* Et hoc totum *usque in finem.* Qui enim perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Deinde cum dicit *ut non segnes efficiamini*, ostendit periculum, quod est pigritia. Et est segnities timor futurae bonae operationis propter timorem, scilicet vel ne deficiat, vel ne poeniteat. Prov. XXII, 13: *piger dicit: leo est in via.* Unde pigri semper allegant impedimenta. Deinde cum dicit *verum imitatores*, etc., ponit exemplum, quasi dicat: non sitis pigri, sed magis imitamini, accipiendo exemplum in prophetis. Iac. V, 10: *accipite exemplum patientiae*, etc., et sequitur: *prophetas.* Et in aliis sanctis, scilicet apostolis. I Cor. II: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi. Sitis ergo imitatores eorum qui fide*, sine qua *impossibile est placere Deo*, infra XI, 6; *et patientia* contra adversa, *haereditabunt promissiones.* Per fidem enim formatam et patientiam acquiritur haereditas promissa. Infra XI, 33: *sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt*, et cetera.

Lectio 4

[87949] Super Heb., cap. 6 l. 4 Supra apostolus ostendit causam quare de istis confidebat, et hoc

propter bona quae fecerunt, hic ostendit idem ex promissione facta patribus. Unde circa hoc facit duo. Primo enim praemittit promissionem; secundo assignat rationem dictorum, ibi *homines enim.* Circa primum tria facit. Primo enim ostendit cui facta sit promissio; secundo ostendit promissionis modum esse convenientem, ibi *quoniam neminem*, etc.; tertio promissionis effectum, ibi *et sic longanimiter.* Promissio facta est Abrahae. Gal. c. III, 16: *Abrahae dictae sunt promissiones*, et cetera. Et huius est ratio, quia per fidem inhaeremus Deo, et ideo per fidem consequimur promissiones. Primum enim exemplum fidei fuit in Abraham, et hoc quia primus recessit a consortio infidelium. Gen. XII, 1: *egredere de terra tua*, et cetera. Secundo, quia primus aliquid credidit, quod erat supra naturam. Rom. c. IV, 18: *qui contra spem, in spem credidit.* Unde Gen. XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam.* Primus enim accepit signaculum fidei, scilicet circumcisionem, Rom. IV, 11. Modus promissionis est quantum ad duo: primo quantum ad iuramentum interpositum; secundo quantum ad verba promissionis, ibi *nisi benedicens benedicam tibi*, et cetera. Dicit ergo: Deus volens ostendere promissionem suam firmam et stabilem, *quia non habuit maiorem se, per quem iuraret* Ps. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes dominus*, etc. *iuravit per semetipsum.* Gen. c. XXII, 16: *per memetipsum iuravi, dicit dominus*, et cetera. In quo habes exemplum, quod iuramentum de se non est illicitum, quia Scriptura nihil Deo attribuit quod de se sit peccatum. Intendit enim Scriptura nos ad Deum ordinare et ducere. Eph. V, 1: *estote imitatores Dei sicut filii*, et cetera. Tamen interdicitur frequentia iuramenti. Eccli. XXIII, 9: *iurationi non assuescat os tuum*, et cetera. Item iuramentum in vanum. Ex. XX, 7: *non assumes nomen Dei tui in vanum.* Consequenter cum dicit *nisi benedicens*, etc., ostendit modum promissionis; quasi dicat non credatur mihi, nisi benedicam tibi, ut sit modus iurandi quasi per executionem. Dicit autem *benedicens*, quod pertinet ad bonorum collationem. *Benedictio enim domini divites facit*, sicut dicitur Prov. c. X, 22. *Et multiplicans multiplicabo te*, quod etiam pertinet ad prolis numerositatem. Et utrumque fuit Abrahae promissum, sicut patet Gen. XIV et XXV. Ingeminat autem dicendo *benedicens benedicam*, ut designet bona temporalia et spiritualia, et continuitatem benedictionis. Vel *benedicens benedicam* in multitudine prolis sanctae, quae Gen. XV, 5 designatur per stellas caeli, ubi dicitur *suspice caelum, et numera stellas, si potes*, et cetera. *Et multiplicans multiplicabo* in numerositate prolis malae et perversae, quae ibidem, scilicet XXII cap., designatur per arenam maris. Ingeminatur etiam multitudo, quod est propter numerositatem prolis bonae vel malae; vel propter continuitatem multitudinis. Vel *benedicam* in bonis gratiae, et *multiplicabo* in bonis gloriae. Ps. XXX, 19: *quam magna multitudo dulcedinis tuae, domine*, et cetera. Effectus promissionis fuit, quia *longanimiter ferens, adeptus est repromissionem.* Longanimitas est non solum in faciendo magnum aliquid, sed etiam in expectando in longum. Abraham autem promissionem habuit, nec unquam passum pedis terrae possedit, ut dicitur Act. VII, 5. Et usque in senectutem prolem non suscipit, et tamen a spe non decidit. Iac. V, 10: *accipite exemplum, fratres mei, mali exitus, et longanimitatis, et laboris, et patientiae prophetas*, et cetera. Is. LI, 2: *attendite ad Abraham patrem vestrum*, et cetera. Deinde cum dicit *homines enim per maiorem sui iurant*, ponit rationem praedictorum, et circa hoc facit tria. Primo enim ponit humanam consuetudinem; secundo assignat rationem consuetudinis, ibi *in quo abundantius*; tertio subdit fructum rationis, ibi *ut per duas res immobiles.* Consuetudo enim humana duplex ponitur una quantum ad id per quod iuratur; alia quantum ad effectum iuramenti, ibi *et omnis controversiae.* Illud autem per quod iuratur, est maius, et hoc rationabiliter. Nihil enim aliud est iurare, nisi dubium confirmare. Sicut ergo in scientiis nihil confirmatur, nisi per id quod est magis notum: ita quia nihil certius est apud homines, quam Deus, ideo per ipsum, tamquam per maius et certius, iuratur. Sed contra. Quandoque enim iuratur per filium, qui minor est, ut cum dicitur: per Christum. Aliquando vero per creaturam, sicut Ioseph iuravit per salutem Pharaonis, Gen. XLII, 15. Respondeo. Dicendum est, quod duplex est modus iurandi per Deum: uno modo per simplicem attestationem; ut cum absolute dicitur: per Deum ita est quasi dicat: testis est mihi Deus, quod ita est, sicut dico. Rom. I, 9: *testis est mihi Deus, cui servio in spiritu meo.* Aliquando vero per execrationem, quod fit quando aliquid obligatur ad vindictam Deo, si non sit ita, puta caput, vel anima, vel aliquid huiusmodi, sicut iuravit apostolus. II Cor. I, 23: *testem Deum invoco in animam meam*, quasi dicat: obligo animam meam pro testimonio, pro quo ipsum nomen Dei assumo. Et istud est gravissimum. Per creaturam autem iuratur non inquantum est talis, sed inquantum in ipsa relucet aliquod indicium divinae potestatis. Quia enim omnis potestas a Deo est, Rom. XIII, 1, inquantum aliquis exercet potestatem super aliquam multitudinem: si iuratur per ipsum, iuratur per Deum, cuius potestas in ipso relucet. Et sic iuravit Ioseph per salutem Pharaonis. Hoc est ergo, quod dicit *homines per maiorem sui jurant.* Sciendum est autem, quod a iuramento sunt excludendi alias periuri, quia debet iuramento maxima reverentia exhiberi, et ex retro actis praesumitur, quod debitam reverentiam iuramento non exhibebunt. Item ad ipsum non sunt cogendi pueri ante annos pubertatis, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo sciant iuramento debitam reverentiam exhibere. Item personae magnae dignitatis, quia iuramentum requiritur ab eis, de quarum dicto, vel facto dubitatur. Derogat autem hominibus magnae auctoritatis, ut dubitetur de veritate eorum quae dicunt. Unde et in decretis, II quaest. c. IV dicitur, quod sacerdos ex levi causa iurare non debet. Causae autem in quibus liceat iurare hae sunt: pro pace firmanda, sicut Laban iuravit, Gen. XXXI, 44 ss.; secundo pro fama conservanda; tertio pro fidelitate tenenda, sicut feudatarii iurant dominis; quarto pro obedientia implenda, si praecipitur a superiori aliquid honestum; quinto pro securitate facienda; sexto pro veritate attestanda. Sic iuravit apostolus, Rom. I, 9: *testis est mihi Deus*, et cetera. Deinde cum dicit *et omnis controversiae*, etc., ponit effectum iuramenti qui in hoc consistit, quod per iuramentum finitur omnis controversia. Sicut enim in scientiis, quando resolvitur usque ad prima principia demonstrabilia, quiescitur, ita divina lege introductum est, quod cum pervenitur ad primam veritatem est status, quod fit quando ipsa in testimonium invocatur. Ex. XXII, 8: *applicabitur ad deos, et iurabit*, et sic sopitur omnis quaestio et controversia. Deinde cum dicit *in quo abundantius*, ponit rationem, quare Deus voluit iurare, scilicet ad ostendendam firmitatem promissionis suae. Unde dicit *in quo*, id est, eo ipso *Deus interposuit iuramentum, volens abundantius ostendere*, et cetera. Abundans enim fuit, quod promisit, sed abundantius fuit, quod iuravit. *Volens*, inquam, *ostendere haeredibus pollicitationem*, id est rei pollicitae. Rom. IX, 8: *qui filii sunt promissionis aestimantur in semine. Ostendere*, inquam, *immobilitatem.* Sciendum est, quod in his quae a Deo procedunt, duo sunt consideranda, scilicet ipse processus rerum, et consilium Dei a quo talis processus causatur. Consilium Dei est omnino immobile. Is. XLVI, 10: *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Sed dispositio est bene mutabilis. Nam dominus aliquando pronuntiat aliquid, secundum quod exigit ordo et processus rerum, sicut patet, Is. XXXI: *dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives.* Habebat enim cursus infirmitatis, quod ex illa moreretur. Et similiter Ion. III, 4: *adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur*, quia ipsa meruerat subversionem sui ipsius. Ier. XVIII, 7 s.: *repente loquar adversus gentem, et adversus regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo, quod cogitavi ut facerem ei.* Et tunc prophetia est comminationis. Quandoque vero pronuntiatur aliquid secundum quod respicit consilium Dei aeternum: et super hoc Deus numquam poenitet, nec illud retrahit. I Reg. XV, 29: *triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur.* Tamen sciendum est, quod quandocumque dominus promittit aliquid sub iuramento, est prophetia praedestinationis, quae est ostensiva divini consilii; et ista promissio penitus immutabilis est. Deinde cum dicit *ut per duas res*, etc., ostendit fructum promissionis: et primo ostendit, quis sit ille fructus; secundo quis consequatur hunc fructum, ibi *quam sicut anchoram.* Fructus autem est, ut spes nostra sit certa: unde dicit *ut habeamus fortissimum*, id est firmissimum, *solatium* spei, *per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri*, scilicet per Deum, qui promittit, qui non mentitur, Num. XXIII, 19: *non est Deus, ut filius hominis, ut mentiatur*, et per iuramentum, in quo est maior confirmatio veritatis. Sciendum est autem, quod sicut delectatio sensibilis est experientia sensibilis, et memoria de praeterito, ita spes de futuro. I Mach. II, v. 61: *omnes qui sperant in ipso, non infirmantur.* Is. XL, 31: *qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, ut aquilae, current, et non laborabunt*, et cetera. *Habeamus*, inquam, nos, *qui confugimus* a malis, scilicet mundi, et ab impugnatione hostis, *ad tenendam propositam nobis spem.* Ps. LXXXIX, 1: *domine, refugium factus es nobis.* Prov. XVIII, 10: *turris fortissima nomen domini.* Ad ipsam currit iustus, et exaltabitur. Deinde cum dicit *quam sicut anchoram*, ostendit quod fideles promissionem istam consequantur, et utitur quadam similitudine. Comparat enim spem ipsi anchorae, quae sicut in mari navem immobilitat, ita spes animam firmat in Deo in hoc mundo, qui est quasi quoddam mare. Ps. CIII, 25: *hoc mare magnum et spatiosum manibus.* Ista tamen anchora debet esse secura, ut scilicet non deficiat. Unde fit de ferro. II Tim. I, 12: *scio enim cui credidi, et certus sum*, et cetera. Item debet esse firma, ut scilicet non cito a navi removeatur: ita homo debet alligari isti spei, sicut anchora navi alligatur. Est autem differentia inter anchoram et spem, quia anchora in imo figitur; sed spes in summo, scilicet in Deo. Nihil enim in praesenti vita est firmum, ubi posset anima firmari et quiescere. Unde Gen. VIII, 9, dicitur, quod columba non invenit *ubi requiesceret pes eius.* Et ideo dicit, quod debet incedere *usque ad interiora velaminis.* Apostolus enim per sancta, quae erant in tabernaculo, intelligit statum praesentem Ecclesiae, sed per sancta sanctorum, quae per velum distinguebantur a sanctis, intelligit statum futurae gloriae. In illo ergo vult quod figatur anchora spei nostrae, qui est modo velatus ab oculis nostris. Is. LXIV, 4: *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Ps. XXX, 19: *quam magna multitudo dulcedinis tuae, domine, quam abscondisti timentibus te.* Hanc ibi fixit praecursor noster, qui ibi ingressus est. Unde Io. XIV, 2: *vado parare vobis locum.* Mich. II, 13: *ascendit pandens iter ad eos.* Et ideo dicit, quod ipse tamquam *praecursor pro nobis ingressus est interiora velaminis*, et ibi fixit spem nostram, sicut dicitur in collecta, in vigilia, et in die ascensionis. Tamen quia intra velum non licebat intrare nisi summo sacerdoti, Lev. XVI, 2, ideo dicit, quod *Iesus*, qui *pro nobis* ingressus est, *factus* est *pontifex in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Ecce quam eleganter redit apostolus ad propositum suum. Ipse enim coeperat loqui de sacerdotio, et tamen fuerat multum digressus: sed nunc ad istud redit, sicut patet.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura

prooemium

Reportatio vulgata

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

[87927] Super Heb., pr. *Non est similis tui in diis, domine, et non est secundum opera tua.* Ps. LXXXV, 8. In verbis istis exprimitur Christi excellentia quantum ad duo. Et primo quantum ad comparationem ad alios deos, cum dicit *non est similis tui in diis, domine*, secundo per comparationem ad effectus, cum dicit *et non est secundum opera tua.* Circa primum sciendum est, quod licet sit tantum unus Deus naturaliter, ut dicitur Deut. VI, 4: *dominus Deus tuus, Deus unus est*, tamen participative et in caelo, et in terra sunt dii multi. I Cor. VIII, 5: *sunt quidem dii multi et domini multi.* Nam dii quandoque dicuntur ipsi Angeli, ut patet Iob I, 6 et II, 1: *cum venissent filii Dei, ut assisterent coram domino.* Et quandoque prophetae, ut dicitur de Moyse, Exod. VII, 1: *constitui te Deum Pharaonis.* Item de sacerdotibus dicitur Exod. XXII, 28: *diis*, id est, sacerdotibus, *non detrahes.* Item ibi: *si latet fur, dominus domus applicabitur ad deos.* Sed Angeli dicuntur dii, propter abundantissimam refulgentiam divinae claritatis. Iob c. XXV, 3: *super quem non fulget lumen illius.* Angeli vero non sunt similes Christo in diis, qui est *splendor paternae gloriae*, ut dicitur infra I, 3. Eph. I, 20: *constituens eum ad dexteram in caelestibus supra omnem principatum*, et cetera. Prophetae vero dicuntur dii, quia ad ipsos sermo Dei factus est. Io. X, 35 *illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.* Ergo multo excellentius est Deus Christus, qui est substantialiter ipsum verbum Dei. Sacerdotes vero dicuntur dii, quia Dei ministri. Is. LXI, 6: *vos sacerdotes domini, vocabimini ministri Dei.* Sed Christus multo fortius, qui non est minister, sed dominus universorum, Esth. XIII, 11; item Apoc. XIX, v. 16: *dominus dominantium*; et infra: *tamquam dominus in omni domo sua.* Christus ergo Deus magnus super omnes deos, quia splendor, quia verbum, quia dominus est. Secundo manifestatur haec excellentia per effectus, cum dicitur *et non est secundum opera tua*, ubi sciendum est quod triplex est opus excellens Christi. Unum quod se extendit ad totam creaturam, scilicet opus creationis. Io. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Aliud quidem tantum ad creaturam rationalem, quae per Christum illuminatur, quod est illuminationis. Io. I, 9: *erat lux vera*, et cetera. Tertium est iustificationis, quod pertinet tantum ad sanctos, qui per ipsum per gratiam vivificantem vivificantur et iustificantur. Io. I, 4: *et vita erat lux hominum.* His enim tribus modis non possunt operari dii praedicti. Angeli enim non sunt creatores, sed creaturae. Ps. CIII, 4: *qui facis Angelos tuos spiritus*, et cetera. Prophetae etiam sunt illuminati, non illuminantes. Io. I, 8: *non erat ille lux*, et cetera. Sacerdotes etiam non iustificabant. Infra X, 4: *impossibile est enim sanguine hircorum et taurorum auferri peccata.* Ergo manifeste in verbis istis demonstratur Christi excellentia, et haec est materia huius epistolae ad Hebraeos, quae ab aliis distinguitur. Quia in quibusdam epistolis agitur de gratia novi testamenti quantum ad totum corpus mysticum Ecclesiae, et hoc in omnibus epistolis quas mittit Ecclesiis, in ea scilicet quae est ad Romanos, ad Corinthios, ad Galatas, et usque ad primam ad Timotheum. In quibusdam vero quantum ad membra principalia, sicut in his quas mittit singularibus personis, scilicet ad Timotheum, ad Titum, et ad Philemonem. In ista vero commendat ipsam gratiam quantum ad caput, scilicet Christum; in corpore enim Ecclesiae ista tria reperiuntur sicut et in corpore naturali, scilicet ipsum corpus mysticum, membra principalia, scilicet praelati et maiores, et caput, a quo vita fluit in totum corpus, scilicet Christus. Sed antequam accedamus ad divisionem, scien-

dum est quod ante synodum Nicaenam, quidam dubitaverunt an ista epistola esset Pauli. Et quod non, probant duobus argumentis. Unum est, quia non tenet hunc modum quem in aliis epistolis. Non enim praemittit hic salutationem, nec nomen suum. Aliud est, quia non sapit stylum aliarum, imo habet elegantiorem, nec est aliqua Scriptura quae sic ordinate procedat in ordine verborum, et sententiis, sicut ista. Unde dicebant ipsam esse vel Lucae Evangelistae, vel Barnabae, vel Clementis Papae. Ipse enim scripsit Atheniensibus quasi per omnia secundum stylum istum. Sed antiqui doctores, praecipue Dionysius et aliqui alii, accipiunt verba huius epistolae pro testimoniis Pauli. Et Hieronymus illam inter epistolas Pauli recipit. Ad primum ergo dicendum est, quod triplex ratio fuit quare non posuit nomen suum. Una est, quia non erat apostolus Iudaeorum, sed gentium. Gal. II, 8: *qui operatus est Petro in apostolatum circumcisionis, operatus est et mihi inter gentes*, et cetera. Et ideo non fecit mentionem de apostolatu suo in principio huius epistolae, quia nolebat officium sui apostolatus insinuare, nisi ipsis gentibus. Secunda, quia nomen suum Iudaeis erat odiosum, cum diceret legalia non debere servari, ut patet Act. XV, 2 ss. Et ipsum tacuit, ne saluberrima doctrina huius epistolae abiiceretur. Tertia, quia Iudaeus erat. *Hebraei sunt? Et ego*, II Cor. XI, 22. Et domestici non bene sustinent excellentiam suorum. *Non est propheta sine honore nisi in patria sua, et in domo sua*, Matth. XIII, 57. Ad argumentum secundum, dicendum est, quod ideo est elegantior in stylo, quia etsi sciebat omnem linguam I Cor. XIV, 18: *omnium vestrum lingua loquor*, tamen melius sciebat Hebraeam tamquam sibi magis connaturalem, in qua scripsit epistolam istam. Et ideo magis ornate potuit loqui in idiomate suo, quam in aliquo alio. Unde dicit II Cor. XI, 6: *etsi imperitus sermone, sed non scientia.* Lucas autem qui fuit optimus prolocutor, istum ornatum transtulit de Hebraeo in Graecum.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura

a capite VII ad caput X

Reportatio vulgata

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 7

Lectio 1

[87950] Super Heb., cap. 7 l. 1 Supra apostolus, V cap., probavit Christum esse sacerdotem. In VI autem capite interposuit quaedam ad praeparandos animos auditorum; hic redit ad suum propositum. Intendit enim probare excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum. Et circa hoc facit duo primo enim ostendit excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium veteris testamenti; secundo ostendit quod fideles debent sacerdoti Christo reverenter subdi. Et hoc in medio decimi capitis, ibi *habentes itaque, fratres, fiduciam.* Circa primum duo facit. Primo enim ostendit praerogativam sacerdotii Christi super leviticum ex parte personae ipsius sacerdotis; secundo ex parte ministerii, VIII cap. ibi *capitulum autem.* Circa primum duo facit quia primo ostendit existentiam sacerdotii Christi ex promissione divina; secundo ostendit necessitatem sacerdotii eius, ibi *talis enim decebat.* Promissionem vero ostendit per illud Ps. CIX, 5: *iuravit dominus, et non poenitebit eum*, et cetera. Unde tria ostendit ad propositum suum probandum. Primo illud quod dicitur *secundum ordinem Melchisedech*; secundo illud quod dicitur *iuravit*, ibi *et quantum est non sine iureiurando*; tertio illud quod dicitur *tu es sacerdos*, ibi *et alii quidem plures.* Circa primum duo facit quia primo ostendit similitudinem Christi ad Melchisedech; secundo ex hac similitudine praefert sacerdotium Christi levitico, ibi *intuemini autem.* Circa primum duo facit quia primo describit conditiones Melchisedech; secundo ostendit, quomodo conveniunt Christo, ibi *primum quidem.* Describit autem Melchisedech primo ex nomine, cum dicit *hic autem Melchisedech.* Sic enim nominat eum Scriptura, Gen. XIV, v. 18, ubi habetur historia, quam apostolus hic supponit.

Et secundum Glossam, Hebraei dicunt ipsum fuisse Sem primogenitum Noe, et tunc quando Abraham habuit victoriam, erat annorum 390, alias 309. Et occurrit Abrahae nepoti suo. Secundo describit eum a dignitate. Erat enim rex et sacerdos. Quantum ad primum dicitur *rex Salem.* Et secundum aliquos, Salem dicitur Ierusalem. Sed contra est Hieronymus in quadam epistola, quia, ut ipse dicit, non poterat esse quod ei occurreret a Ierusalem, quod probat ex situ. Alii autem dicunt, quod Salem dicitur ille locus, de quo dicitur Io. III, 23, quod iuxta illum Ioannes baptizabat, et moenia illius loci erant adhuc tempore Hieronymi. Quantum ad secundum dicit *sacerdos Dei summi.* Antiquitus enim ille, qui inter filios erat antiquior, erat sacerdos. Sed verum est, quod tempore Abrahae multum invaluerat cultus idolorum. Et ideo ne credant, quod esset sacerdos idolorum, additur *Dei summi*, scilicet per essentiam, non per participationem, vel nuncupationem. Deus enim est creator omnium eorum, qui dicuntur dii, sive per participationem, sive per errorem. Ps. XCIV, 3: *rex magnus super omnes deos.* Is. LXI, 6: *vos sacerdotes domini vocabimini*, et cetera. Tertio describit eum ab officio, ibi *qui obviavit*, et cetera. Sacerdos enim medius est inter Deum et populum. Debet enim aliquid populo conferre, scilicet spiritualia, et aliquid ab eo accipere, scilicet temporalia. I Cor. IX, v. 11: *si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est si carnalia vestra metamus.* Primo ergo debet exhibere confortationem per bona monita. Unde dicitur Gen. XIV, quod quatuor reges vicerunt quinque reges, et captivum duxerunt Lot nepotem Abrahae. Isti quatuor reges sunt quatuor vitia principalia, opposita quatuor cardinalibus virtutibus, quae captivum detinent affectum nepotem rationis, victis quinque sensibus corporis. Qui enim superat et liberat affectum, debet confortari a sacerdote. Is. XXI, 14: *occurrentes sitienti ferte aquam*; et Is. XXXV, 3: *confortate manus dissolutas*, et cetera. Secundo sacerdos debet confortare per sacramentorum administrationem benedicendo. *Unde benedixit ei.* Ps. CXVII, 25: *benediximus vobis in nomine domini.* Hoc autem fit impendendo sacramenta, per quae confortatur homo in gratia. Num. VI, 27: *invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis*, nam Deus benedicit auctoritate, sed sacerdos ministerio. *Et decimas*, scilicet ad sustentationem, *divisit*, scilicet *Abraham*, id est, *divisit*, scilicet *Abraham*, id est, recte distribuit. Sed contra: quia, ut patet Num. c. XVIII, ex lege est datio decimarum, non ergo sunt ante legem. Respondeo. Dicendum est, quod caeremonialia veteris testamenti sunt quaedam determinationes praeceptorum iuris naturalis et praeceptorum moralium. Et ideo quantum ad hoc, quod habebant de iure naturali, servabantur ante legem tantum pro voto observantium, et sine aliquo praecepto. Quod enim aliquid offeratur Deo in recognitionem creationis et dominii, hoc est naturale; sed quod offeratur vitulus et hoedus, hoc est caeremoniale. Similiter de iure naturali est, quod ministri servientes Deo, sustententur a populo, sicut enim patet Gen. XLVII, 22, hoc servabatur etiam apud gentiles. Unde sacerdotes, quia pascebantur de horreis publicis, non sunt compulsi vendere possessiones suas; et ideo fuerunt ante legem. Sed determinatio huius partis est per legem. Lev. XXVII, 30: *omnes decimae domini sunt.* Et in huius signum Iacob ante legem, in loco in quo postea fuit aedificatum templum, vovit se daturum decimas. Et hoc specialiter, quia ad hoc Dei cultus proprie exhibetur, ut significetur, quod homo quicquid habet, a Deo accepit: et totam perfectionem suam ab ipso expectat. Numerus enim denarius est perfectus, quia consurgit ex partibus suis aliquotis: quia unum, duo, tria, quatuor faciunt decem. Usque etiam ad ipsum ascendit numerus, et omnes alii non sunt nisi quaedam repetitio et additio super denarium. Omnes ergo sunt imperfecti usque dum pervenitur ad ipsum. Et similiter a Deo est omnis perfectio. Ut ergo significaret, quod a Deo est complementum omnis perfectionis, ideo dedit decimas. Deinde cum dicit *primum quidem*, ostendit similitudinem Christi et Melchisedech. Et circa hoc facit duo primo enim inducit similitudinem quantum ad conditionem personae; secundo quantum ad sacerdotium, ibi *assimilatus autem filio Dei.* Prima in duas quia primo ponit similitudinem quantum ad ea, quae in Scriptura commemorantur; secundo quantum ad ea quae in ipsa tacentur, ibi *sine patre.* In Scriptura autem duo dicuntur de ipso. *Primum quidem*, nomen, scilicet Melchisedech, *qui interpretatur rex iustitiae*: et significat Christum, qui fuit rex. Ier. XXIII, 5: *et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet iudicium et iustitiam in terra.* Nec solum dicitur iustus, sed etiam rex iustitiae: quia factus est nobis sapientia et iustitia, I Cor. I, 30. Aliud quod dicitur de ipso, est conditio. Unde dicitur *rex Salem, quod est rex pacis.* Hoc autem convenit Christo. Ipse enim est *pax nostra*, Eph. II, 14; Ps. LXXI, 7: *orietur in diebus eius iustitia et abundantia pacis.* Et in hoc docet apostolus uti interpretatione nominum in praedicationibus. Et bene coniungit iustitiam et pacem, quia nullus facit pacem, qui non servat iustitiam. Is. XXXII, 17: *erit opus iustitiae, pax.* In mundo isto gubernantur in iustitia, sed in futuro in pace. Is. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Deinde cum dicit *sine patre*, ponit similitudinem quantum ad ea, quae tacentur de ipso, quia in Scriptura non fit mentio de patre, vel matre eius, nec de genealogia ipsius. Unde ex hoc aliqui antiqui assumpserunt materiam erroris: ut quia solus Deus est sine principio et sine fine, dicerent istum Melchisedech fuisse filium Dei. Istud autem damnatum est sicut haereticum. Unde sciendum est, quod in veteri testamento, quandocumque fit mentio de aliqua solemni persona, narrantur pater et mater, et tempus nativitatis et mortis, sicut de Isaac et multis aliis. Hic autem subito introducitur Melchisedech, nulla penitus facta mentione de generatione sua, et pertinentibus ad ipsam. Et hoc utique rationabiliter. Inquantum enim dicitur *sine patre*, significatur nativitas Christi de virgine, quae fuit sine patre. Matth. I, 20: *quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.* Illud autem, quod est proprium Dei, non debet attribui creaturae. Solius vero Dei patris est esse patrem Christi. Ergo in nativitate illius, qui ipsum praefigurabat, non debuit fieri mentio de patre carnali. Item quantum ad generationem aeternam dicit *sine matre.* Et hoc ne intelligas istam generationem esse materialem, sicut mater dat materiam genito, sed est spiritualis; sicut splendor a sole. Supra I, 3: *qui cum sit splendor*, et cetera. Item quando fit generatio a patre et matre, non totum est a patre, sed materia administratur a matre. Ad excludendum ergo imperfectionem a Christo, et ad designandum, quod totum quod habet, est a patre, non fit aliqua mentio de matre. Unde versus *est sine matre Deus, est sine patre caro.* Ps. CIX, 4: *ex utero ante Luciferum genui te*, scilicet ego solus. *Sine genealogia.* Et duplici de causa non ponitur genealogia eius in Scriptura: una ad designandum, quod generatio Christi est ineffabilis. Is. LIII, 8: *generationem eius quis enarrabit?* Alia ad designandum, quod Christus, qui introducitur ut sacerdos, non pertinet ad genus leviticum, nec ad genealogiam veteris legis. Et haec est intentio apostoli. Unde subdit *neque initium dierum habens, neque finem vitae.* Hoc autem dicit, non quia Christus non sit natus in tempore neque mortuus, sed propter aeternam eius generationem, in qua natus est sine initio cuiuscumque temporis. Unde Io. I, 1: *in principio erat verbum*, id est, tempore quocumque dato ante erat verbum, ut exponit Basilius. Est enim ante omnes dies, quia per ipsum factus est mundus, cum quo incoeperunt dies. Item *nec finem vitae*: verum est quantum ad divinitatem, quae est aeterna. Quantum etiam ad humanitatem, iam non habet finem vitae, quia *Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur*, Rom. VI, 9. Et infra XIII, 8: *Christus Iesus heri et hodie, ipse et in saecula.* Deinde cum dicit *assimilatus autem filio Dei*, etc., ostendit similitudinem quantum ad sacerdotium. Sciendum est tamen, quod solet dici, quod posteriora assimilantur prioribus, et non e converso. Et ideo ne credatur, quod sacerdotium Christi sit posterius sacerdotio Melchisedech, hoc removet apostolus, quia et si Christus inquantum homo natus sit post eum et ex tempore, tamen inquantum Deus et filius Dei est ab aeterno. Et ideo Melchisedech secundum omnia ista *assimilatus est illi, qui est filius Dei*, et hoc inquantum *manet sacerdos in perpetuum*, quod potest dupliciter exponi. Uno modo, quia non fit mentio de fine sacerdotii eius, nec successore ipsius. Os. XII, 10: *in manibus prophetarum assimilatus sum.* Item est *sacerdos in perpetuum*, quia figuratum eius, scilicet sacerdotium Christi, in perpetuum est. Unde et in Scriptura pluries repetitur, ritu perpetuo. Ex. XXVII, 21: *cultus perpetuus erit.* Lev. c. XXIV, 3: *cultu, rituque perpetuo*, quia illud quod figurabatur per istud, perpetuum erat. Per hoc enim apostolus continuat sequentia ad praecedentia.

Lectio 2

[87951] Super Heb., cap. 7 l. 2 Supra ostendit apostolus quomodo Melchisedech assimilatus est filio Dei, hic ostendit praeeminentiam sacerdotii Melchisedech ad sacerdotium leviticum. Et circa hoc facit duo. Primo enim excitat attentionem; secundo ostendit propositum, ibi *et quidem de filiis.* Excitat autem ipsos, quia grandia et maxima dicturus erat. Prov. VIII, 6: *audite me, quia de rebus magnis locutura sum.* Et ideo dicit *intuemini*, id est diligenter considerate, *quantus*, id est, quam magnae dignitatis *sit hic cui Abraham patriarcha decimas solvit*, et hoc *de praecipuis.* Mal. I, 14: *maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum: et votum faciens, immolat domino debile.* Dicitur autem Abraham patriarcha, id est, princeps patrum, non quia non habuerit patrem, sed quia sibi facta est promissio de paternitate gentium. Gen. XVII, 4: *eris pater multarum gentium.* Eccli. XLIV, 20: *Abraham magnus pater multitudinis gentium.* Rom. c. IV, 17: *patrem multarum gentium posui te ante Deum cui credidisti.* Deinde cum dicit *et quidem de filiis*, ostendit praeeminentiam sacerdotii Melchisedech ad leviticum. Et circa hoc facit duo. Primo enim ostendit propositum; secundo ex hoc concludit intentum, scilicet quod sacerdotium Christi praefertur sacerdotio levitico, ibi *si ergo consummatio.* Iterum prima in duas quia primo ostendit propositum; secundo removet quamdam responsionem, ibi *et ut ita dictum.* Prima iterum in duas. Primo ostendit praeeminentiam quantum ad id, in quo ipse usus est sacerdotio suo; secundo quantum ad conditionem sacerdotii, ibi *et hic quidem decimas.* Ad sacerdotem vero duo pertinent, ut dictum est supra, scilicet accipere, et benedicere. Duo ergo facit quia primo ostendit excellentiam quantum ad acceptionem decimarum; secundo quantum ad benedictionem, ibi *et hunc qui habebat.* Circa primum adhuc duo facit quia primo ostendit de quibus competit accipere decimas; secundo quomodo hoc excellentius faciebat

Melchisedech, ibi *cuius autem generatio.* Dicit ergo *et quidem accipientes sacerdotium de filiis levi.* In hoc ostendit quibus competit accipere decimas, quia sacerdotibus. Sciendum est autem, quod illi de tribu levi erant deputati divino cultui. Inter ipsos autem soli illi de stirpe Aaron erant sacerdotes. Ex. XXVIII, 1: *applica Aaron*, et cetera. Et isti quia per Aaron erant de tribu levi, sumebant decimas. Sed contra. Ergo secundum hoc soli sacerdotes accipiebant decimas, quod est contra illud Num. XVIII, 21: *filiis levi dedi omnes decimas Israelis*, et cetera. Respondeo. Dicendum est, quod Levitae non accipiebant eas, nisi quia ministrabant sacerdotibus. Et ita non propter se, sed propter sacerdotes dabantur eis. Item, Levitae accipiebant decimas decimatas, sic Num. XVIII, v. 26. Et ita soli sacerdotes accipiebant, et non solvebant. Secundo ostendit quo iure accipiebant, quia ex mandato legis. Unde dicit *mandatum habent decimas sumere.* Contra. Si hoc est mandatum legis, cum servare mandata legis modo sit peccatum, videtur illicitum modo dare, vel accipere decimas. Respondeo. Dicendum est, quod in lege fuerunt quaedam pure caeremonialia, sicut circumcisio, immolare agnum, et huiusmodi. Et ista quia erant figurativa tantum, non licet modo servare. Erant enim figura futuri. Unde qui modo servaret significaret Christum adhuc futurum. Quaedam vero erant pure moralia, et ista modo servanda sunt, et de talibus fuit datio decimarum, sicut supra dictum est. Unde decimatio et in lege data est, et in novo testamento. Matth. X, 10: *dignus est operarius cibo suo.* Lc. X, 7: *dignus est operarius mercede sua.* Sed determinatio talis portionis modo est ab Ecclesia, sicut et in veteri testamento fuit ex lege. Alia vero fuerunt partim caeremonialia, et partim moralia, sicut iudicialia: et ista quantum ad id quod caeremonialia sunt, non licet servare; sed quantum ad morale, debent, tamen non est necesse in propria forma servari. Alia obiectio: quia si esset mandatum, et adhuc est, ergo peccat qui non accipit, et peccant ubi non accipiuntur. Respondeo. Dicendum est quod aliqui dicunt quod nulli licet abrenunciare iuri accipiendarum decimarum, sed bene licet dimittere usum accipiendi propter scandalum, et hoc exemplo apostoli, qui sumptus non accipiebat ab aliquibus. Et sic dicunt mandatum esse, quod iuri non renuntient. Melius tamen dici potest, quod non est intelligendum quod eis praeceptum sit sumere, sed pro se habent introductum hoc mandatum, quod accipere possint, et alii teneantur reddere. Tertio ostendit a quibus accipiebant, quia *a populo*, scilicet *a fratribus suis secundum legem, quamquam ipsi*, Levitae, *exierint de lumbis Abrahae.* Quia enim aliquis posset dicere, quod sicut Melchisedech accepit decimas ab Abraham, ita Levitae a filiis eius, ergo non praefertur illud sacerdotium isti. Ideo hoc excludit, et dicit quod ipsimet Levitae erant de semine Abrahae, et sic erant inferiores eo cui decimas solverunt, scilicet Abraham. Deinde cum dicit *cuius autem*, ostendit quomodo excellentius conveniebat Melchisedech accipere decimas, quia nec ipse erat de genere Abraham; unde *generatio* eius *non annumeratur cum eis*, scilicet Levitis. Item ex mandato legis licebat eis sumere decimas, et sic eorum sacerdotium erat subiectum observantiis legis. Sed ille non ex mandato cuiuscumque legis, sed per se *sumpsit decimas.* Ideo sacerdotium eius erat figura sacerdotii Christi, quod non est subditum legi. Item ipsi accipiebant a populo infimo, scilicet a fratribus, ille autem a summo, scilicet *ab Abraham.* Deinde cum dicit *et hunc qui habebat*, etc., ostendit excellentiam eius ex parte benedictionis, et est sua ratio talis: Gen. XIV, v. 19, dicitur, quod Melchisedech benedixit Abrahae; sed maior est qui benedicit, illo cui benedicitur: ergo, et cetera. Et ideo dicit, quod Melchisedech ipse *benedixit* Abraham, *qui habebat repromissionem.*

Contra infra XI, 39: *non acceperunt repromissionem*, et cetera. Respondeo. Dicendum est, quod non accepit Abraham repromissionem, id est, rem promissam, quia non fuit eam consecutus, habuit tamen ipsam in fide et spe, et ad ipsum specialiter facta est repromissio. Deinde cum dicit *sine ulla autem contradictione, quod minus est a meliore benedicitur*, ponit maiorem suae rationis. Sed hic sunt tres obiectiones. Prima est de hoc quod dicit quod minor a maiore benedicitur. Et ex isto loco pauperes Lugdunenses dicunt quod quicumque iustus maior est peccatore, et sic iustus laicus non benedicitur a malo sacerdote, sed e converso. Unde volunt, quod omnis iustus est sacerdos, et nullus peccator est sacerdos. Respondeo. Dicendum est, quod iste error nimis perniciosus est: quia si bonitas ministri requiratur ad collationem sacramenti, in quo est ipsa salus, sequitur quod nullus sit certus suae salutis, nec sciret se recte baptizatum, quia non potest scire, si sacerdos sit iustus. Nullus etiam poterit esse minister, quia *nemo scit utrum odio, vel amore dignus sit*, Eccle. IX, 1. Et ideo dicendum est quod aliquis potest aliquid facere dupliciter: aut auctoritate propria, aut auctoritate alterius. Quando autem auctoritate propria, tunc requiritur quod sit iustus. Sacerdos autem tantum est minister. Unde non agit nisi in virtute Christi. I Cor. c. IV, 1: *sic nos existimet homo, ut ministros Christi, et dispensatores ministeriorum Dei.* Et ideo non nocet sive bonus, sive malus fuerit; quia Christus est, qui in ipso benedicit, et sic sine ulla contradictione, qui benedicit, maior est. Secunda obiectio est, quia cum Christus sit maior omni sacerdote, quomodo potest corpus Christi a sacerdote consecrari? Respondeo. Dicendum est, quod sacerdos benedicit materiam, non autem corpus Christi. Item non agit auctoritate propria, sed auctoritate Christi, qui, inquantum Deus, maior est corpore suo. Item tertia obiectio est, quia non videtur verum, quod maior benedicat semper minorem, quia Papa consecratur ab episcopo, et archiepiscopus a suffraganeo, qui tamen sunt minores. Respondeo. Dicendum est: nec episcopus consecrat Papam, nec suffraganei archiepiscopum, sed hunc hominem, ut sit Papa, vel archiepiscopus. Item facit hoc ut minister Dei, qui maior est, quam Papa. Deinde cum dicit *et hic quidem*, etc., ostendit praeeminentiam sacerdotii ex parte sacerdotis ex conditione ipsius. Et facit talem rationem: illud est excellentius, quod non corrumpitur, sed *in sacerdotio levitico homines morientes*, id est, per mortem succedentes, *accipiunt decimas*, sed *ibi*, id est, in sacerdotio Melchisedech, *contestatur*, Scriptura, *quia vivit*, id est, non facit mentionem de morte eius: non quia non mortuus sit, sed quia significat sacerdotium, quod manet in aeternum. *Christus enim resurgens a mortuis, iam non moritur*, Rom. VI, 9, et Apoc. I, 18: *fui mortuus, et ecce sum vivus*, et cetera. Consequenter cum dicit *et, ut ita dictum sit*, etc., respondet cuidam obiectioni. Posset enim dici: verum est quod Melchisedech maior est quam Abraham, qui ei dedit decimas, sed levi maior est quam Melchisedech. Et ideo dicit apostolus, quod hoc non valet, quia, *ut ita dictum sit, per Abraham*, id est, mediante Abraham, *et levi decimatus est*, ab eo supple, *qui decimas accepit*, id est, a Melchisedech. Et sic adhuc est ipse maior quam levi. Sed contra. Si alicuius episcopi pater dat decimas, non tamen propter hoc oportet quod episcopus sit minor illo, qui decimas recipit. Ergo nec similiter in proposito. Respondeo. Dicendum est, quod non est simile, quia tota dignitas illius generis etiam sacerdotum, erat ex Abraham; non autem sic est de episcopo, quia tota dignitas eius ex Christo est, non ex patre suo. Deinde cum dicit *adhuc enim in lumbis*, etc., manifestat quod dixerat, et dicit, quod *levi adhuc erat in lumbis patris* Abraham quando dedit decimas Melchisedech, qui occurrit sibi, et sic Abraham decimato, decimatus est etiam levi. Sed contra: quia sic etiam erat Christus in lumbis eius, sicut et levi. Matth. I, 1: *filii David, filii Abraham.* Et ideo si propter hoc maior est Melchisedech quam levi, quia levi fuit decimatus, non videtur ratio quare Christus non fuerit decimatus: et sic adhuc Melchisedech maior Christo erit. Et eadem difficultas est de peccato originali: quia, ut dicitur Rom. V, 12: *in quo omnes peccaverunt*, id est, in Adam, et ideo videtur quod Christus, qui eodem modo fuit in ipso sicut nos, ipsum peccatum originale contraxerit. Respondeo. Dicendum est, quod totum hoc intelligitur in his, qui in Abraham sive in Adam fuerunt, secundum rationem seminalem et corpulentam substantiam, quo modo Christus non fuit ibi, sed tantum secundum corpulentam substantiam: Christus enim fuit conceptus quo ad corpus de materia purissima et sanctissima beatae virginis: ut habetur declaratum tertio sententiarum, tertia distinctione.

Lectio 3

[87952] Super Heb., cap. 7 l. 3 Supra probavit apostolus praeeminentiam sacerdotii Melchisedech ad leviticum, hic ab eodem concludit excellentiam sacerdotii Christi, respectu sacerdotii levitici. Sicut etiam supra dictum est, a principio huius septimi capitis, apostolus per tria probat ex auctoritate Psalmistae propositum suum. Primo per illud *secundum ordinem Melchisedech*, probavit ergo praeeminentiam Melchisedech ad levi. Et ideo secundum ordinem sacerdotii Melchisedech, probat praeeminentiam Christi ad sacerdotium leviticum. Unde facit hic magnam vim de isto verbo, *secundum ordinem.* Et facit duas rationes, quarum una concludit quod sacerdotium Christi praefertur sacerdotio levitico. Secunda, quod etiam evacuat illud, et illam ponit ibi *et amplius adhuc manifestum est*, et cetera. In prima ratione, quae est conditionalis, ponit duo antecedentia, et per consequens duo consequentia, ibi *quid adhuc*, et cetera. Et ratio sua talis est: si sacerdotium leviticum fuisset perfectum, per cuius ministerium erat administratio legis, non fuisset necessarium quod surgeret alius sacerdos secundum alium ordinem, per quem etiam alia lex ministraretur, sicut per leviticum lex vetus. Sed surgit alius sacerdos secundum alium ordinem, scilicet *secundum ordinem Melchisedech.* Ergo illud imperfectum erat. Sicut ergo surgit aliud sacerdotium, ita necesse est surgere aliam legem. In ista ratione manifestum est quod sunt duo antecedentia, unum pertinens ad sacerdotium, aliud ad legem. Dicit ergo, quantum ad primum antecedens, quod *si esset consummatio per sacerdotium leviticum.* Quantum vero ad secundum dicit, quod si per sacerdotium lex administraretur, quod probat, quia *sub ipso*, id est, per eius administrationem, *populus legem accepit*, non quod sacerdotium praecederet legem, sed magis e converso. Unde istud secundum antecedens ponit ibi, cum dicit *sub ipso enim*, et cetera. Mal. II, 7: *labia sacerdotis custodient scientiam, et legem de ore eius requirent.* Facit autem mentionem specialiter de sacerdotio, ut transferat se ad legem, quae per officium sacerdotale administrabatur: non enim, ut dicit Glossa, potest esse sacerdos sine testamento et lege et praeceptis. Sacerdotium vero non consummabat, id est, perficiebat. Tota enim perfectio sua erat per legem quam administrabat. Sed, ut iam dicetur, *nullum ad perfectum adduxit lex*, quia nec ad perfectionem iustitiae. Matth. V, v. 20: *nisi abundaverit*

iustitia vestra plusquam Scribarum, et cetera. Item non dabat consummationem patriae, quia non introducebat in vitam. Et in huius signum ipse legislator non potuit intrare terram promissionis. Deut. ult. Has autem duas perfectiones habemus per Christum. Is. X, 22: *consummatio abbreviata inundabit iustitiam.* Rom. c. IX, 28: *verbum consummans et abbrevians in aequitate.* Haec sunt ergo antecedentia. Consequentia vero ponit, cum dicit *quid adhuc*, et cetera. Et hoc quantum ad primum, quasi dicat: si illud fuisset consummatum et perfectum, *quid adhuc fuit necessarium surgere alium*, et cetera. Id est, non dixisset *secundum ordinem Melchisedech*, sed secundum ordinem Aaron, quod quia non fecit, ergo erat imperfectum. Haec est tota prima ratio, per quam patet, quod sacerdotium Christi praefertur levitico. Secunda ratio probat quod etiam ipsum evacuat, quia perfectum evacuat imperfectum. I Cor. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Ergo sacerdotium Christi evacuat sacerdotium leviticum. Est ergo primum consequens, quod sacerdotium Christi evacuat sacerdotium leviticum. Secundum consequens est quod etiam evacuatur lex quae per illud administrabatur. Et istud ponit cum dicit quod *translato enim sacerdotio, necesse est, ut legis translatio fiat.* Erat enim lex sub administratione sacerdotii; ergo mutato sacerdotio, necesse est quod lex mutetur. Et huius ratio est, quia mutato fine, necesse est quod mutentur ea quae sunt ad finem, sicut qui mutat propositum eundi per aquam, mutat propositum quaerendi navem. Omnis autem lex ordinatur ad conversationem humanam secundum aliquod regimen. Unde secundum philosophum in politicis, mutata conversatione, necesse est mutari legem. Sicut autem lex humana ordinatur ad regimen humanum, ita spiritualis et divina ad regimen divinum. Hoc autem regimen designatur per sacerdotium. Translato ergo sacerdotio, necesse est transferri legem. Signanter autem loquitur, quia non dicit: sacerdote translato. Lex enim non respicit personam sacerdotis. Unde mortuo sacerdote, non mutatur lex, nisi forte sit illa introducta propter personam eius; sed mutato sacerdotio mutatur totus modus, et ordo regiminis. Et de ista mutatione habetur Ier. III: *feriam domui Israel, et domui Iuda foedus novum, non secundum pactum quod pepigi cum patribus vestris*, et cetera. Rom. VIII, 2: *lex spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis.* Lex enim vetus dicitur lex peccati et mortis, per occasionem acceptam, quia scilicet gratiam non conferebat ex opere operato; sicut sacramenta novae legis. Sed obiicit hic Manichaeus: si lex vetus fuit data per divinam providentiam, cum illa sit immutabilis, etiam ipsa lex esset immutabilis, et per consequens non debuit mutari. Cum ergo mutata sit, ergo non est data per divinam providentiam. Respondeo. Dicendum est, secundum quod dicit Augustinus contra Faustum, sicut sapiens dispensator una et eadem dispositione et providentia secundum diversitatem temporum et personarum dat alia et alia praecepta: sicut et alia hyeme, alia aestate, alia pueris, alia senibus, alia perfectis, alia imperfectis, et tamen est eadem providentia, ita divina providentia immobili permanente, mutata est lex propter mutationem temporum; quia ante adventum debuerunt dari praecepta, quae figurarent venturum, sed post adventum, quae significent venisse. Item data sunt illis praecepta sicut pueris: in novo vero sicut perfectis. Unde lex dicitur paedagogus, quod est proprie puerorum. Unde si in lege dicitur aliquid, quod sonet perpetuitatem, hoc est ratione figurati. Item Glossa dicit hic quod ista translatio sacerdotii fuit figurata I Reg. II, quando sacerdotium fuit translatum ad Samuelem, qui non fuit de tribu levi. Contra: quia Samuel non fuit sacerdos, immo magis hoc fuit figuratum in translatione sacerdotii Abiathar ad Sadoch, qui etiam erat Levita. Et dicendum est, quod licet Samuel non esset sacerdos, tamen aliquid sacerdotale egit; quia et sacrificium obtulit, et reges unxit, scilicet Saul et David. Et quantum ad hoc, translatum est ad ipsum sacerdotium. Et sic dicitur in Ps. XCVIII, 6: *Moyses et Aaron in sacerdotibus eius, et Samuel inter eos qui invocant nomen eius.* Item contra illud quod dicit Glossa quod non erat de tribu levitica, quia Helcana qui fuit pater eius, et ipse numeratur inter filios levi. Respondeo. Dicendum est, quod Samuel quantum ad aliquid fuit de tribu Iuda, et hoc quantum ad matrem; sed quantum ad patrem de tribu levi, non tamen de Aaron; sed quantum ad locum, fuit de monte Ephraim. Licet enim undecim tribus habuerint certas provincias, non tamen tribus levi; sed inter ipsas accepit possessionem, et sic habitabat in monte Ephraim. Deinde cum dicit *in quo enim*, etc., manifestat quod dixit, et primo quod sacerdotium sit translatum; secundo hoc exponit, ibi *manifestum est enim.* Dicit ergo: dictum est, quod translatum est sacerdotium, quia ille cui dixit propheta *tu es sacerdos*, est de alia tribu, scilicet de Iuda, non de levi; sicut patet Matth. I. *De qua* tribu *nullus praesto fuit altari*, id est, altaris ministerio, scilicet de Iuda. Sed contra: rex Ozias ingressus est templum, ut poneret incensum, II Par. XXVI, 16. Respondeo. Dicendum est, quod licite nullus praesto fuit altari, vel etiam nullus impune. Ipse enim Ozias graviter fuit punitus, quia usque ad mortem fuit leprosus. Et si dicas contra illud quod dicitur *nullus*, quod beata virgo fuit de tribu et stirpe Aaron, quia erat cognata Elisabeth, quae fuit de filiabus Aaron, Lc. I, 5, respondeo: dicendum est quod inter stirpes, sacerdotalis et regia erant praeclariores, unde et frequenter coniunctae fuerunt per matrimonium, sicut patet de primo summo sacerdote, qui accepit uxorem filiam Aminadab sororem Naasson, qui fuit dux in tribu Iuda, Ex. VI, 23. Et etiam IV Reg. XI, 2 et II Par. XXII, 11, Ioiada sacerdos duxit in uxorem Iosabeth filiam regis Ioram. Unde potuit esse, quod aliqua parte Elisabeth esset de tribu Iuda. Deinde cum dicit *manifestum est*, exponit quod dixit, dicens quod *manifestum est*, quod dominus ortus est de tribu Iuda, Apoc. V, 5: *vicit leo de tribu Iuda*, et cetera. *In qua nihil*, et cetera. Lex enim mandavit nullum assumi ad ministerium tabernaculi, nisi tantum de tribu levi; unde in tribu Iuda *nihil de sacerdotibus locutus est Moyses.* Deinde cum dicit *et amplius adhuc*, et cetera. Quia superius posuit unam rationem ad probandum quod sacerdotium Christi praefertur levitico, et ipsum evacuat, et ideo hic ponit aliam, in qua ostendit rationem evacuationis, et transmutationis illius; et utitur quadam conditionali in qua primo ponit duo antecedentia; secundo duo consequentia, ibi *reprobatio.* Circa primum duo facit quia primo ponit illa antecedentia; secundo manifestat quod dixit, ibi *contestatur enim.* Ratio sua talis: si novus sacerdos surgit, hoc non erit secundum legem carnalis mandati, sed secundum legem vitae aeternae et insolubilis. Et huius ratio est quia primus fuit secundum legem illam, oportet ergo quod novus sit secundum aliam legem, si tamen surgit aliquis novus. Sed dicendum est, quod surgit alius novus. In maiori ergo sunt duo, quorum unum pertinet ad vetus testamentum, scilicet quod est mandatum carnale, et hoc quia habebat quasdam observantias carnales, sicut circumcisionem, et purificationes carnales. Item quia promittebat poenas et praemia carnalia. Is. c. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Infra IX, 10: *iustitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis.* Et istud antecedens ponit, cum dicit *amplius manifestum est*, et cetera. Et patet, quod pertinet ad novum testamentum, quod non dispensatur per carnalia, sed consistit in spiritualibus. Est enim secundum spiritualem virtutem, per quam generatur in nobis vita perpetua. Et hoc quia promittuntur in ipso bona et poenae perpetuae. Infra IX, 11: *Christus assistens pontifex*, et cetera. Matth. XXV, 46: *tunc ibunt hi in supplicium aeternum, iusti vero in vitam aeternam.* Item non consistit in carnalibus observantiis, sed in spiritualibus. Io. VI, 64: *verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Et dicit, quod est *secundum virtutem vitae insolubilis.* Consequenter cum dicit *contestatur enim*, etc., manifestat quod dixerat, et facit vim in hoc, quod dicit *in aeternum*, quia si sacerdotium est aeternum, manifestum est quod dicit perpetuitatem. Deinde cum dicit *reprobatio quidem fit*, etc., ponit duo consequentia. Et primo de evacuatione veteris testamenti; secundo de institutione novi, ibi *introductio vero.* Primum est quod vetus testamentum fuit per legem carnalis mandati et introducitur aliud: ergo primum mutatur. Et hoc est quod dicit, quod fit prioris mandati reprobatio. Sed contra: non reprobatur nisi malum. Is. VII, 15: *ut sciat reprobare malum.* Illud autem mandatum non est malum. Rom. VII, v. 13: *lex quidem sancta, et mandatum sanctum, et iustum, et bonum.* Respondeo. Dicendum est, quod non erat malum secundum se, sed ut inconveniens tempori. Non enim servanda sunt in novo sacerdotio, quae fuerunt in antiquo. Ps. XXXIX, v. 6 s.: *holocaustum et pro peccato non postulasti, tunc dixi: ecce venio.* Et ideo dicitur, quod illud reprobatur; et hoc *propter infirmitatem et inutilitatem.* Illud autem dicitur infirmum, quod non potest exequi effectum suum: proprius autem effectus legis et sacerdotii est iustificare. Hoc autem non lex potuit facere. Rom. VIII, 3: *nam quod erat impossibile legi, in quo infirmabatur secundum carnem.* Gal. IV, 9: *quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa, quibus denuo vultis servire?* Item, inutile dicitur quod non valet ad finem consequendum. Hoc autem non potest lex, quia non adducebat ad beatitudinem, quae finis est hominis. Sed tamen suo tempore fuit utilis, inquantum disponebat ad fidem. Infra c. XI, 13: *iuxta fidem omnes defuncti sunt, non acceptis repromissionibus.* Quare autem sit infirmum et inutile, ostendit cum dicit *nil enim ad perfectum*, nec scilicet iustitiae, nec patriae, *adduxit.* Unde erat imperfecta, sed perfecta fuit per Christum. Consequenter cum dicit *introductio vero*, ponit consequens secundum ex secundo antecedente, dicens *introductio vero melioris spei*, supple: fit per novum sacerdotem, *per quam proximamus ad Deum.* Si enim novus surgit, est secundum virtutem vitae indissolubilis: hoc est antecedens; *et introductio melioris*, etc.: et hoc est consequens. I Pet. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu.* Item per ipsum proximamus Deo. Per peccatum enim disiungimur ab ipso. Is. LIX, 2: *iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum, et peccata vestra absconderunt faciem eius a vobis.* Hic est ergo ille, qui hoc removet, quod facit nos approximare Deo; hic autem est ille novus sacerdos, scilicet Christus, qui tollit peccata mundi, Io. I, 29. *Iustificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum per dominum nostrum Iesum Christum, per quem accessum habemus in gratiam istam* Rom. V, v. 1 s.

Lectio 4

[87953] Super Heb., cap. 7 l. 4 Supra apostolus ex una parte auctoritatis Psalmistae probavit, quod sacerdotium Christi praefertur levitico, et ipsum evacuat, hic idem probat ex aliis duabus partibus

et primo ex hoc, quod dicit *iuravit dominus*; secundo ex hoc quod dicit *tu es sacerdos*, ibi *et alii quidem plures*, et cetera. Facit autem primo talem rationem: illud quod instituitur sine iuramento, minus validum est, quam quod instituitur cum iuramento; sacerdotium autem Christi institutum est cum iuramento, sicut patet, quia dicit *iuravit dominus.* Sacerdotium vero Aaron, non, sicut patet Ex. XXVIII, 1: *applica ad te Aaron*, et cetera. Ergo, et cetera. Quantum ad maiorem dicit *et quantum est*, supple quod, *non sine iureiurando, alii quidem sine iureiurando sacerdotes facti sunt; hic autem*, et cetera. Omnia ista ponuntur ad probandum, quod sacerdotium Christi sit firmius, quia supra dictum est omnis promissio, facta in veteri testamento per iuramentum, signum est consilii divini immobilis. Et ideo, quia ad David et ad Abraham facta fuit ista promissio de Christo cum iuramento, specialiter dicitur Christus filius ipsorum. Istud autem iuramentum designat aeternitatem potestatis Christi. Dan. VII, 14: *potestas eius, potestas aeterna.* Lc. I, 33: *et regni eius non erit finis. Intantum melioris*, etc., quia sacerdotium est firmius, quod patet, quia per iuramentum ordinatum est, ideo oportet aliquid melius et firmius per ipsum haberi. Unde potest legi praecedens littera suspensive usque huc: quod, inquantum est non sine iuramento, *intantum melioris*, et cetera. Sciendum est autem quod sacerdos est medius inter Deum et populum. Deut. V, 5: *ego medius et sequester fui.* Et ideo, quia sequester est mediator, sacerdos debet Deum et populum ad concordiam reducere. Et hoc fit, quasi per pactum de bonis temporalibus, in quibus non conquiescebat affectus nisi carnalium, secundum illud Ps. XV: *quid enim mihi est in caelo*, et cetera. Et ideo oportuit, ut superveniret alius sacerdos, qui esset *sponsor*, id est promissor *melioris testamenti*, et melioris pacti, quia de bonis spiritualibus et stabilibus. Et hic *est Iesus.* Ier. XXXI, 31: *feriam domui Iuda foedus novum, non secundum pactum quod pepigi*, et cetera. Matth. IV, v. 17: *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum.* Deinde cum dicit *et alii quidem plures*, etc., utitur alia clausula posita in auctoritate *tu es sacerdos in aeternum.* Et circa hoc facit duo. Primo enim ostendit quare haec clausula *in aeternum* apponitur; secundo ex hoc ostendit sacerdotium Christi esse maioris efficaciae, quam sacerdotium veteris testamenti, ibi *unde et salvare.* Ostendit autem, quod iste sit verus sacerdos, quia alii prohibebantur morte permanere, quia omnes necessitatem habebant moriendi. Unde Aaron mortuo, successit Eleazar, sicut patet Num. XX, 26, et sic deinceps. Sicut autem videmus in naturalibus, quae sunt signa spiritualium, quod incorruptibilia non multiplicantur sub eadem specie, unde non est nisi unus sol: ita in spiritualibus in veteri testamento, quod fuit imperfectum, multiplicati fuerunt sacerdotes. Et hoc fuit signum quod illud sacerdotium erat corruptibile, quia incorruptibilia non multiplicantur eadem specie, ut dictum est, sed iste sacerdos, scilicet Christus, est immortalis. Manet enim in aeternum, sicut verbum patris aeternum, ex cuius aeternitate redundat etiam aeternitas in corpus eius, quia *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*, Rom. VI, v. 9. Et idcirco *ex eo quod manet in aeternum, habet sacerdotium sempiternum.* Et ideo solus Christus est verus sacerdos, alii autem ministri eius. I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo, ut ministros Christi.* Deinde cum dicit *unde et salvare*, etc., ostendit efficaciam eius. Et circa hoc duo facit, quia primo ostendit efficaciam eius; secundo modum ipsius efficaciae, ibi *accedens*, et cetera. Efficacia eius est, quia causa est semper potentior suo effectu, et ideo causa temporalis non potest producere effectum aeternum. Sacerdotium vero Christi est aeternum, non autem leviticum, ut est probatum. Ergo

Christus *potest salvare in perpetuum.* Hoc autem non posset fieri, nisi haberet virtutem divinam. Is. XLV, 17: *salvatus est Israel in domino salute aeterna.* Modus autem est quia *accedens*, et cetera. Et describit istum modum a tribus, scilicet ab excellentia virtutis, naturae et pietatis. Virtutis quidem, quia *accedit per semetipsum.* Sed contra. Accedens ad aliquem, distat ab ipso, Christus autem non distat a Deo. Respondeo. Dicendum est, quod apostolus in verbis istis ostendit duplicem naturam, scilicet humanam, secundum quam convenit ei accedere, quia in ipsa distat a Deo; non autem accedit a statu culpae ad statum gratiae, sed per contemplationem intellectus et affectus, et adeptionem gloriae. Et naturam divinam, per hoc quod dicit eum per semetipsum accedere ad Deum. Si enim esset purus homo, non posset per se accedere. Io. VI, v. 44: *nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit eum.* Et ideo cum apostolus dicit quod per semetipsum accedit, ostendit virtutem eius. Is. LXIII, 1: *gradiens in multitudine fortitudinis suae.* Ergo accedit inquantum homo, sed per semetipsum inquantum Deus. Excellentiam vero naturae ostendit inquantum dicit *semper vivens.* Aliter enim sacerdotium eius finiretur. Apoc. I, 18: *fui mortuus, et ecce sum vivens in saecula saeculorum.* Excellentiam pietatis ostendit, quia dicit *ad interpellandum pro nobis*, quia licet sit ita potens, ita altus, tamen cum hoc est pius, quia interpellat pro nobis. I Io. II, 1: *advocatum habemus apud patrem Iesum Christum*, et cetera. Interpellat autem pro nobis, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando. Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit exprimendo, cum quo interpellat pro nobis. Alia littera habet: *accedentes per ipsum*, et tunc designantur illi quos salvat, quia accedentes per fidem eius ad Deum. Rom. V, v. 1 s.: *iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum per dominum Iesum Christum, per quem accessum habemus.* Deinde cum dicit *talis enim decebat*, etc., ostendit ex excellentia Christi excellentiam eius sacerdotii. Et circa hoc facit duo. Primo enim ostendit, quod ei conveniunt perfectiones conditionum, quae requirebantur ad sacerdotium veteris legis; secundo ostendit, quod sibi desunt imperfectiones eius, ibi *qui non habet necessitatem.* Ponit autem quatuor conditiones de ipso, quae debent esse in sacerdote legali. Primo quod sit *sanctus* Lev. XXI, 6: *incensum enim domini et panes Dei sui offerunt, et ideo sancti erunt.* Hanc autem perfecte habuit Christus. Sanctitas enim importat puritatem consecratam Deo. Christus autem a principio conceptionis suae Deo consecratus fuit. Lc. I, 35: *quod enim ex te nascetur, sanctum vocabitur.* Matth. I, 20: *quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est*, et Dan. IX, 24: *ungatur sanctus sanctorum.* Secundo quod sit *innocens.* Lev. XXII, 9: *custodiant praecepta mea, ut non subiaceant peccato.* Proprie autem dicitur innocentia puritas ad proximum. Ps. XXIII, 4: *innocens manibus*, et cetera. Christus autem summe innocens fuit, utpote qui peccatum non fecit. Ps. XXV, 1: *ego in innocentia mea ingressus sum.* Tertio quod esset *impollutus*, et hoc quo ad se. Lev. XXI, 17: *homo de semine tuo, qui habuerit maculam, non offerat panes Dei sui.* De Christo autem dicitur in figura. Ex. c. XII, 5: *erit autem agnus sine macula*, et cetera. Quarto quod non commisceretur cum coinquinatis. Lev. XXI, 15: *non commisceat stirpem generis sui, vulgo gentis suae.* Christus autem fuit perfectissime *a peccatoribus segregatus.* Ps. I, 1: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, et cetera. Quod quidem verum est quantum ad similitudinem vitae. Sap. c. II, 15: *dissimilis est aliis vita illius.* Non tamen quantum ad conversationem, quia *cum hominibus conversatus est*, Bar. III, 38. Et hoc propter illorum conversationem. Matth. c. IX, 11: *quare* *cum peccatoribus manducat magister vester?* Et intantum segregatus est, quod etiam *factus est excelsior caelis*, id est, super omnem caelestem creaturam, sublimata est humana natura in ipso. Supra I, 3: *sedet ad dexteram maiestatis in excelsis*, et cetera. Ergo iste est sacerdos valde sufficiens. Consequenter cum dicit *qui non habet*, etc., removet ab eo, quod erat imperfectionis in sacerdote legali. Hoc autem erat, quia ille indigebat sacrificio expiationis, ut patet Lev. XVI, 5: *immolabit vitulum pro se, et hircum pro populo.* Ergo orabat pro se. Item, non tantum semel orabat pro se, sed frequenter. Et huius ratio est, quia *lex instituit homines sacerdotes habentes infirmitatem.* Sap. IX, 5: *homo infirmus et exigui temporis*, et cetera. Sed *sermo*, divinus, *qui post legem est*, interposito iureiurando, constituit *filium*, qui nullam de istis imperfectionibus habet, sed omnino *perfectum, in aeternum*, scilicet sacerdotem duraturum. Non enim obtulit pro peccatis suis, sed tantum pro nostris. Is. LIII, 5: *vulneratus est propter iniquitates nostras.* Item nec frequenter pro nobis, sed tantum *semel.* I Pet. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Unica enim eius oblatio sufficit ad exhaurienda peccata totius generis humani.

Caput 8

Lectio 1

[87954] Super Heb., cap. 8 l. 1 Supra probavit apostolus excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum ex parte personae, hic probat idem ex parte ipsius sacerdotii, et circa hoc facit duo. Primo enim ostendit sacerdotium Christi esse excellentius sacerdotio veteris legis, et primo hoc in generali; secundo in speciali, ibi *habuit quidem et prius*, scilicet IX cap. Prima in duas. Primo enim ponit intentum; secundo manifestat propositum suum, ibi *omnis enim pontifex.* Circa primum duo facit quia primo ponit modum tradendi; secundo praemittit quae debent dicere, ibi *talem habemus pontificem*, et cetera. Dicit ergo *capitulum*, et cetera. Capitulum est brevis complexio continens multa, et dicitur a capite; quia, sicut in capite virtute et quasi summarie continentur omnia quae sunt in corpore, sic in capitulo illa quae dicenda sunt. Ergo dicemus in quodam capitulo, et quasi in quadam summa, *super ea quae dicuntur.* Ly *super*, potest dicere appositum, et tunc erit sensus: quae summarie dicenda sunt superapponentur praemissis. Vel potest designare excessum, et tunc est sensus: ea quae dicenda sunt in summa et capitulo sunt maiora. Deinde cum dicit *talem habemus pontificem*, etc., praemittit quae debet dicere. Et primo dignitatem huius sacerdotii; secundo officium eius, ibi *sanctorum minister.* Dignitas eius est, quia *talem habemus pontificem, qui consedit ad dexteram sedis magnitudinis in excelsis.* Sedes est iudiciaria potestas, quae aliquibus convenit tamquam ministris Dei, sicut omnibus regibus, quia *adorabunt eum omnes reges terrae*, ut dicitur in Ps. LXXI, 11, et omnibus praelatis, I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi.* Sedes ergo magnitudinis est excellentissima potestas iudicandi. Item pars dextera est potentior in animali, et significat bona spiritualia. Quia ergo Christus habet iudiciariam potestatem, dicitur sedere. Pater enim omne iudicium dedit filio, Io. V, 22. Quia vero post Deum habet hoc, excellentissime, sedet in dextera magnitudinis in excelsis, id est, in potioribus bonis. Supra I, 3: *sedet*

ad dexteram maiestatis in excelsis. Hoc autem quod dicitur consedere, vel consedet, potest referri ad Christum, secundum quod est Deus; et sic consedet quia habet eamdem auctoritatem iudicandi, quam habet pater, sed distinctus est in persona. Et sic ly *magnitudinis* accipitur pro persona patris. Vel secundum quod homo, et hoc magis proprie ad intentionem apostoli, quia loquitur de pontificatu Christi, qui est pontifex inquantum homo. Et sic consedet, quia humanitas assumpta habet quamdam associationem ad deitatem, et consedet ad iudicandum. Ps. VIII, 1: *elevata est magnificentia tua super caelos.* Io. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.* Et sic apparet dignitas sacerdotis. Consequenter cum dicit *sanctorum minister*, ostendit dignitatem officii eius. Dicitur autem *minister sanctorum*, id est, sanctarum aedium, scilicet sanctuariorum. Ministri enim antiqui accipiebant ministerium, ut custodirent sacra, et servirent tabernaculo. Hoc autem excellentius habet Christus, qui est minister, non quidem inquantum Deus, quia sic est auctor, sed inquantum homo. Lc. XII, 37: *transiens ministrabit illis.* Humanitas enim Christi est sicut organum divinitatis. Est ergo *minister sanctorum*, quia ministrat sacramenta gratiae in praesenti, et gloriae in futuro. Item *est minister tabernaculi veri*, quod est, vel eius Ecclesia militans. Ps.: *quam dilecta tabernacula tua, domine virtutum.* Vel triumphans. Is. XXXIII, 20: *tabernaculum, quod nequaquam transferri poterit.* Ps. XIV, 1: *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo*, et cetera. Homo autem Christus minister est, quia omnia bona gloriae per ipsum dispensantur. Dicit autem *veri*, propter duo. Primo propter differentiam ad vetus, quod erat figurale istius. I Cor. X, 11: *omnia in figura illis contingebant.* Istud autem est veritas istius. Est ergo verum, id est, veritatem continens respectu figurae. Secundo quia illud factum est per hominem: istud autem, scilicet vel gratiae, vel gloriae est a solo Deo. Ps. LXXXIII, 12: *gratiam et gloriam dabit dominus.* Rom. VI, 23: *gratia Dei, vita aeterna.* Et ideo dicit *quod fixit Deus, et non homo.* II Cor. V, 1: *scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quia ex Deo habemus domum non manufactam aeternam in caelis.* Deinde cum dicit *omnis enim pontifex*, etc., explicat in speciali. Et circa hoc facit tria. Primo enim ostendit Christum esse ministrum aliquorum sanctorum; secundo quod non veteris legis, ibi *si ergo esset*; tertio quod aliquorum maiorum, ibi *nunc autem melius.* Facit autem primo talem rationem: *omnis pontifex* ad hoc *constituitur, ut offerat munera et hostias*, et secundum hoc dicitur minister sanctorum. Christus autem est pontifex, ut supra probatum est. Ergo necesse est ipsum habere aliqua, quae offerat. Supra V, 1: *omnis pontifex ex hominibus assumptus*, et cetera. Hostia est de animalibus, munera de quocumque alio. Lev. XXI, 6: *incensum et panes Dei sui offerunt.* Quia vero necesse fuit Christum habere quod offerret, ipse seipsum obtulit. Fuit autem talis oblatio munda, quia caro eius nullam maculam peccati habuit. Ex. XII, v. 5: *erit agnus sine macula, masculus, anniculus.* Item fuit congrua, quia congruum est, quod homo pro homine satisfaciat. Infra IX, v. 14: *obtulit semetipsum immaculatum Deo.* Item apta ad immolandum, quia caro eius mortalis erat. Rom. VIII, 3: *mittens Deus filium suum in similitudinem carnis peccati.* Item est idem ei cui offertur. Io. X, 30: *ego et pater unum sumus.* Item unit Deo illos pro quibus offertur. Io. XVII, 21: *ut omnes unum sint, sicut tu, pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint.* Deinde cum dicit *si ergo esset*, ostendit quod Christus non est minister legalium. Et circa hoc facit tria quia primo inducit quamdam consequentiam; secundo ostendit ipsam rationem, ibi *cum essent*; tertio probat eam per auctoritatem, ibi *sicut responsum* *est Moysi.* Consequentia vero talis est: *ergo si esset super terram*, hoc est antecedens, *nec esset sacerdos*, et hoc est consequens. Unde consequentia est una conditionalis. Et legitur multis modis. Primo sic, et est secundum Glossam, nec ponitur hic nominativus; et ideo sic intelligitur: *si* enim illud quod offertur *esset super terram*, etc.; quod dupliciter intelligitur. Uno modo, ut sit sensus: si illud quod offertur esset aliquod terrenum, Christus non esset sacerdos, quasi dicat: nulla necessitas esset sacerdotii eius, quia multi essent qui talia offerrent. Sed numquid caro Christi terrena non erat? Respondeo. Dicendum est quod materialiter est terrena. Iob IX, 24: *terra data est in manus impii.* Sed dicitur non esse terrena: primo ratione unionis, Io. III, 31: *qui de caelo venit, super omnes est*, id est, filius Dei qui illam sibi univit. Item ratione virtutis activae, scilicet spiritus sancti, qui eam formavit. Item ratione fructus; quia oblatio eius non ordinatur ad consequendum aliquid terrenum, sed caeleste. Io. VIII, 23: *vos de mundo hoc estis, ego non sum de hoc mundo.* Haec est prima expositio et melior. Secunda talis est *etsi*, id est, quamvis illud quod offertur, *esset super terram*, quia necessarium est aliquid offerri, *non esset sacerdos*, seu alius idoneus: quia nullus posset idoneus inveniri ad offerendum istud. Tres sunt aliae lecturae, in quibus subintelligitur offerens: et primo in generali, ut sensus sit: si esset aliquis sacerdos terrenus, qui posset offerre pro caelestibus, Christus non esset sacerdos. Alia est de Christo specialiter, sic: si Christus esset sacerdos terrenus, non competeret ei ius sacerdotii, *cum essent qui secundum legem offerrent munera.* Aliter sic: si Christus adhuc esset super terram, ita scilicet quod nondum ascendisset, non esset sacerdos, quia non complevisset sacerdotium suum. Sed secundum primam expositionem continuatur littera sic et probat, quia multi essent, *qui secundum legem offerrent* talia *munera*, scilicet illi, *qui deserviunt exemplari et umbrae caelestium.* Sacramenta legalia fuerunt figura aliorum, quantum ad duo, scilicet quantum ad cognitionem, et quantum ad rerum expletionem. Quantum ad cognitionem, cum dicit *exemplari*, quia in veteri lege, quasi in quodam exemplari poterat legi id ad quod nostra cognitio debet ferri. Sed videtur, quod loquatur improprie. Exemplar enim prius est exemplato, quod proprie dicitur exemplum. Sed caelestia sunt priora, nec facta sunt ad similitudinem veteris legis, sed magis e converso. Respondeo. Dicendum est, quod prius dicitur dupliciter: uno modo simpliciter, et sic procedit obiectio. Vel quo ad nos, et sic verum est quod illa non sunt priora. Quantum ad secundum dicit *umbrae*, quia sicut umbra repraesentat corpus, nec tamen illud attingit: ita et illa repraesentabant novum testamentum. Infra X, 1: *umbram habens lex futurorum*, et cetera. Consequenter probat per auctoritatem rationabilitatem consequentiae, cum dicit *sicut responsum est Moysi*, scilicet a domino, Ex. XXV, 40: *vide*, scilicet diligenter considerando, *et facito omnia secundum exemplar*, et cetera. Quia naturaliter inferiora tendunt in similitudine superiorum. Dominus enim per sensibilia voluit nos ad intelligibilia et spiritualia manuduci. Iob XXXVIII, 33: *numquid nosti ordinem caeli, et pones rationem eius in terra*, et cetera.

Lectio 2

[87955] Super Heb., cap. 8 l. 2 Supra apostolus probavit Christum esse pontificem, et per con-

sequens ministrum sacramentorum, non tamen secundum veterem legem, hic ostendit ipsum esse ministrum maiorum et meliorum, quam illa fuerint. Et circa hoc facit tria. Primo enim praemittit intentum; secundo assignat causam eius; tertio probat. Secundum, ibi *quanto et melioris.* Tertium, ibi *nam si illud.* Dicit ergo: dico quod non habet aliquid terrenum offerre, sed *nunc*, id est tempore gratiae, *sortitus est*, id est sorte accepit, *melius ministerium*, id est dignius sacerdotium. Dicitur sacerdotium Christi *ministerium*, quia non competit nisi inquantum homo fuit minister. Rom. XV, 8: *dico enim Christum Iesum ministrum fuisse*, et cetera. Dicit autem *sortitus est*, id est, sorte accepit, quia illud quod habetur per sortem expectatur a domino. Ps. XXX, 15: *in manibus tuis sortes meae.* Et ideo omnia quae fiunt secundum distributionem divini arbitrii, dicuntur sorte dari, et talia sunt effectus gratiae. Eph. I, 11: *sorte vocati sumus*, id est, divina electione, quia quando contingit deficere iudicium humanum, solent se homines conferre ad electionem et dispositionem divinam, mittentes sortem, sicut patet Act. I, 26, de electione Matthiae. Unde Prov. XVI, 33: *sortes mittuntur in sinum, sed a domino temperantur.* Christus quidem istud ministerium sorte, id est, dispositione divina, consecutus est. Deinde cum dicit *quanto et melioris*, etc. assignat causam quare ministerium hoc maius est. Omnis enim sacerdos mediator est. Iste autem mediator est melioris foederis, scilicet hominis ad Deum. Mediatoris enim est extrema conciliare. Iste vero ad nos divina attulit, quia per ipsum facti sumus divinae consortes naturae, ut dicitur II Pet. I, 4. Ipse etiam nostra offert Deo. Et ideo dicit apostolus I Tim. II, 5: *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.* Ibi promittebantur temporalia. Is. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Hic autem caelestia, sicut supra dictum est. Sic ergo istud melius est quantum ad id, quod dominus hominibus promittit. Item in illo dicuntur quaedam, quae pertinent ad cultum Dei, et ista sunt caeremonialia: quaedam vero, quae ad rectitudinem vitae, et ista sunt praecepta moralia, quae manent: alia vero, non. In novo autem adduntur consilia illis praeceptis, quae dantur perfectis, qui sunt capaces spiritualium. Et sic manent praecepta eadem, sed promissa diversa. Item sacramenta sunt diversa; quia ibi erat figura tantum, hic autem figurae veritas expressa. Per omnia ergo testamentum illud est melius. Deinde cum dicit *num si illud*, etc., probat quod illud testamentum, cuius Christus mediator est, melius est. Et facit talem rationem: si primum testamentum non habuisset culpam, non quaereretur aliud ad corrigendum defectum ipsius; sed quaeritur, ergo, et cetera. Antecedens ponitur, et patet in littera. Sed contra Rom. VII, 7: *lex ergo peccatum est? Absit.* Ergo male dicit, quod non vacabat a culpa. Respondeo. Dicendum est quod aliquid potest convenire legi dupliciter: vel secundum se, et sic erat bona, vel ratione illorum quibus data est, et sic dicitur habere culpam propter duo. Primo quia non dabat virtutem ad purgandum commissa. Infra X, 4: *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata.* Secundo, quia non dabat gratiam adiutricem ad vitandum peccata, sed ad cognoscendum tantum: et sic erat occasio peccati. Rom. VII, 7: *concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: non concupisces.* Et sic dicitur non vacasse a culpa, quia homines in ipsa relinquebantur in culpa. Sed dicit *non inquireretur locus.* Sicut enim corpus numquam perfecte quiescit, sed semper movetur, quousque pertingat ad locum suum, sic quamdiu habetur aliquid imperfecte, non quiescit desiderium, sed semper tendit ultra, usque dum veniet ad perfectum. Inquirebatur ergo locus istius ab homine qui desiderabat; sed magis a Deo, qui propter nostrae salutis desiderium dicitur inquirere. Deinde cum dicit *vituperans enim*, etc., probat veritatem consequentis, scilicet quod inquiritur locus testamenti, et hoc per auctoritatem Ier. XXXI, 31: *ecce venient dies*, et cetera. Et circa hoc facit duo. Primo enim praemittit auctoritatem; secundo arguit ex ipsa, ibi *dicendo autem novum.* Prima in duas. Primo enim praemittit prophetiam de novi testamenti datione; secundo describit ipsum, ibi *non secundum testamentum*, et cetera. Iterum prima in tres. Primo enim ostendit temporis dationis opportunitatem; secundo novi testamenti perfectionem, ibi *consummabo testamentum novum*; tertio quibus datum fuit, ibi *super domum Iuda.* Dicit ergo *vituperans enim* dominus, non quidem legem, sed *eos*, qui scilicet erant sub lege, *dicit: ecce dies veniunt*, et cetera. Haec est auctoritas, quae est Ier. XXXI, v. 31; et non habetur omnino sub istis verbis, sed mutantur pauca. Ibi enim dicitur sic: *ecce dies veniunt, dicit dominus, et feriam domui Israel, et domui Iuda foedus novum, non secundum pactum, quod pepigi cum patribus vestris in die qua extendi manum meam ut educerem eos de terra Aegypti, pactum quod irritum fecerunt, et ego dominatus sum eorum.* Sic ergo patet quod pacta mutantur. Dicit ergo quantum ad temporis opportunitatem *ecce dies veniunt*, id est tempus gratiae, quod comparatur diei, quod illuminatum est a sole iustitiae. Rom. XIII, 12: *nox praecessit, dies autem appropinquavit.* Quantum ad perfectionem novi testamenti dicit *consummabo novum testamentum.* Et dicit *consummabo*, quod sonat ad perfectionem. Apoc. XXI, 5: *ecce nova facio omnia.* Istud autem verbum *consummabo*, non habetur ibi, sed utitur eo apostolus ad designandum perfectionem novi testamenti. Is. c. X, 23: *consummationem et abbreviationem faciet dominus super terram.* Fuit enim novum testamentum perfectum quantum ad eruditionem vitae, quae non extenditur tantum ad generalem iustitiae eruditionem, sed ad perfectam. Matth. V, 20: *nisi abundaverit iustitia vestra*, et cetera. Item in veteri testamento erant tantum figuralia: in novo vero, veritas figurarum: et ita novum consummat et perficit vetus. Quantum ad tertium dicit *super domum Israel, et Iuda.* Sed numquid datur tantum Iudaeis? Non. Rom. IX, 6: *non omnes, qui sunt ex Israel, hi sunt Israelitae*, et sequitur: *non qui filii carnis, hi sunt filii Dei, sed qui filii sunt promissionis, aestimantur in semine.* Illi ergo qui sortiti sunt gratiam Dei, sunt Israel per fidem, et Iuda per confessionem. Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam*, et cetera. Dicitur autem *super domum*, etc., triplici ratione. Una, quia Christus in propria persona praedicavit Iudaeis, non gentibus. Matth. XV, 24: *non sum missus nisi ad oves, quae perierunt domus Israel.* Secunda, quia gentiles facti sunt participes novi testamenti, sicut oleaster insertus in bonam olivam participat pinguedinem eius, Rom. XI, 24. Alia, quia tempore Roboam et Ieroboam divisus fuit regnum Iuda a regno decem tribuum, quae quidem remanserunt in idololatria, sed regnum Iuda magis adhaesit Deo, licet non ex toto. Et ideo utrosque tetigit. Deinde cum dicit *non secundum testamentum*, describit novum testamentum et primo per differentiam ad vetus; secundo per proprias conditiones, ibi *quia hoc est testamentum.* Iterum prima in duas. Primo ostendit distinctionem novi et veteris testamenti; secundo infirmitatem veteris, ibi *in die in qua.* Posset enim aliquis dicere: numquid istud novum est isti simile? Ideo quasi respondens dicit: non. *Quia non secundum id quod feci cum patribus eorum*, in quo ostendit quod non est servandum vetus cum novo. Gal. V, 1: *state et nolite iterum iugo servitutis contineri.* Matth. IX, 17: *neque mittunt vinum novum in utres veteres*, et cetera. Et Rom. VII, 6: *serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.* Quia si aliquid inveniatur in veteri, quod gentibus indicatur ad servandum, referendum est ad intellectum spiritualem, sicut dicitur Is. XIX, 21: *colent eum in hostiis et muneribus*: quod totum est spiritualiter intelligendum. Deinde cum dicit *in die qua apprehendi*, etc., ostendit defectum veteris testamenti et primo ex eius traditione; secundo ex eventu, ibi *quoniam ipsi.* Vetus enim testamentum traditum est servis et infirmis. Servis quidem, quia quandoque exierunt de servitute Aegypti. Et quantum ad hoc dicit *ut educerem illos*, et cetera. Gal. IV, 24: *unum quidem in servitutem generans*, et cetera. Item quia erat lex timoris servilis. Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*, et cetera. Augustinus: brevis differentia veteris et novi testamenti, timor et amor. Item infirmis, quia per se non poterant se iuvare. Et quantum ad hoc dicit *apprehendi manum eorum*, quod est infirmorum. Ps. LXXII, 23: *tenuisti manum dexteram meam.* Rom. VIII, 3: *quod impossibile erat legi in quo infirmabatur.* Dicit autem *patribus eorum*, scilicet Abraham, Isaac et Iacob, cum quibus iniit foedus speciale. Ps. CIV, 8 s.: *memor fuit in saeculum testamenti sui verbi quod mandavit in mille generationes, quod disposuit ad Abraham*, et cetera. Sed istis in exitu de Aegypto promisit carnalia. Deinde cum dicit *quoniam ipsi non*, etc., ostendit defectum veteris testamenti ex eventu; et primo quantum ad culpam, et ideo dicit *quoniam ipsi non permanserunt in testamento meo*, quia scilicet non erat scriptum in cordibus ipsorum. Unde statim post legem datam fecerunt vitulum conflatilem. Ex. XXXII, 8 et Ps. CV, 20: *fecerunt vitulum in Oreb, et adoraverunt sculptile.* Et quantum ad poenam. Ideo dicit *et ego neglexi eos.* Illud enim aliquis dicitur negligere, quod permittit perire. Et sic neglexit eos, quia permisit eos perire ab exterminatore, ut dicitur I Cor. X, 10; et Ps. CXVIII, v. 118: *sprevisti omnes discedentes a iudiciis tuis.* Alia littera: *et ego dominatus sum eorum*, id est, puniendo ostendi me esse dominum ipsorum. Deinde cum dicit *quia hoc est testamentum*, etc., describit conditiones novi testamenti. Et circa hoc facit duo. Primo ponit modum editionis eius; secundo effectum ipsius, ibi *et ero eis in Deum.* Dicit ergo *quia hoc est*, id est tale est, *testamentum quod disponam domui Israel*, etc.; dispositio importat congruitatem ordinis. Et ideo dicit *post dies illos*, id est, post legem datam. Debuit enim post legem veterem dari nova lex, sicut primo datur paedagogus, postea magister, ut prius homo recognoscat infirmitatem suam. In hoc ergo patet congruitas temporis dandi novum testamentum. Modus autem tradendi duplex est. Unus per exteriora, sicut proponendo verba ad cognitionem alicuius. Et hoc potest homo facere, et sic traditum fuit vetus testamentum. Alio modo interius operando. Et hoc proprium est Dei. Iob XXXII, 8: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam.* Et hoc modo datum est novum testamentum, quia consistit in infusione spiritus sancti, qui interius instruit. Non autem sufficit tantum cognoscere, sed requiritur operari. Et ideo primo illuminat intellectum ad cognoscendum. Et ideo dicit *dabo leges meas*, et cetera. Et dicit in plurali, propter diversa praecepta et consilia. Et hoc facit spiritus sanctus. I Io. II, 27: *unctio eius docet vos.* Io. XIV, 26: *ille vos docebit omnia*, et cetera. Item ad bene operandum inclinat affectum, unde imprimitur cordi. Et quantum ad hoc dicit *in corde eorum superscribam eas*, id est, super cognitionem scribam charitatem. *Super omnia autem charitatem habete*, etc., Col. III, 14, et Rom. V, 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, et cetera. Et haec est epistola, de qua subdit, II Cor. III, 3: *non atramento, sed spiritu Dei vivi; non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.*

Lectio 3

[87956] Super Heb., cap. 8 l. 3 Supra posuit apostolus conditiones novi testamenti ex editione ipsius nunc ponit tres effectus ipsius. Primus est hominis ad Deum perfecta coniunctio; secundus est Dei perfecta cognitio, ibi *et non docebit*; tertius est peccatorum remissio, ibi *quia propitius ero.* Circa primum sciendum est, quod ad hoc quod homo iungatur Deo, requiritur auxilium divinae gratiae, quia ad hoc non potest propria virtute. Ier. XXXI, 3: *in charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.* Primo ergo tangitur illa coniunctio ex parte Dei; secundo ex parte hominis, ibi *et ipsi erunt.* Dicit ergo *ero illis in Deum.* Nomen Dei significat universalem providentiam. Tunc ergo est nobis in Deum, quando habet curam de nobis, et corda nostra ad se trahit, et hoc est respectu iustorum specialiter. Ex hoc ergo quod *ero eis in Deum*, sequitur secundum, scilicet quod *ipsi erunt mihi in populum*, id est, exhibebunt se mihi in populum. Sicut enim dicit Augustinus, II de Civit. Dei, c. 21: populus est coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Quando ergo consentiunt in ius divinae legis, ut sint adinvicem utiles et tendant in Deum, tunc est populus Dei. Apoc. XXI, 3: *ipsi populus eius erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus.* Deinde cum dicit *et non docebit*, etc., ponit secundum effectum novi testamenti. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit signum effectus illius; secundo effectum ipsum, ibi *quia omnes*, et cetera. Signum perfectae cognitionis est, quando quis non indiget doceri, quia doctrina est via ad acquisitionem scientiae, et ideo cessat doctrina, acquisita perfecte scientia. Sed numquid in novo testamento unus non docet alium? Et videtur quod non, per litteram istam. Sed contra, quia apostolus vocat se doctorem gentium, I Tim. II, 7, et Eph. IV, 11: *alios pastores, et doctores*; Rom. XII, 7: *sive qui docet in doctrina.* Respondeo. Dicendum est quod hoc quod dicitur hic, potest dupliciter intelligi. Uno modo de praesenti statu, et sic non verificatur universaliter de omnibus, sed tantum de primis fundatoribus novi testamenti, scilicet apostolis, qui immediate fuerunt instructi a Deo, quando aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas. Lc. ult. Apostoli ergo facti sunt perfecte cognoscentes, et non ab aliis instructi, sed simul a Christo acceperunt sapientiam infusam. Alio modo, quod referatur ad statum patriae futurum, ad quam per novum testamentum introducimur, non per vetus. Et sic universaliter verum est quod dicitur hic. Sed contra: homines beati sunt aequales Angelis, non maiores, sed secundum Dionysium unus Angelus docet alium illuminando ipsum: ergo et homo beatus alium docebit. Respondeo. Dicendum est quod duplex est cognitio in beatis Angelis. Una quae beatos facit, scilicet cognitio divinitatis, quae sola beatos facit; sicut dicit Augustinus in libro Confess.: beatus qui te novit, et cetera. Alia est quae est omnium quae sunt aliud a Deo, cuiusmodi sunt effectus Dei, et ista non beatificant. Quantum ergo ad primam unus non docet alium; quia unus non beatificatur mediante alio, sed a Deo immediate. Ps. XXXV, 9: *in lumine tuo videbimus lumen.* Sed quantum ad aliam, quae est aliquorum mysteriorum, unus docet alium. Et hoc forte usque ad finem mundi, quamdiu durat executio effectuum Dei. Et ideo addit *dicens: cognosce dominum*, quasi dicat: non accipit Dei cognitionem. Et dicit *proximum suum et fratrem suum*, quia, etsi secundum Augustinum omnes homines sint ex charitate diligendi,

si tamen non possis omnibus prodesse, tamen illis specialiter debes prodesse, qui tibi coniunguntur, vel naturaliter, sicut sunt consanguinei, quos hic vocat fratres, vel alia coniunctione, et sic proximus est. *Omnes enim scient me a minimo usque ad maiorem eorum.* Haec est causa quare unus non docebit alium, quia omnes noscent dominum. I Io. III, 2: *videbimus eum sicuti est.* In hac vero visione consistit beatitudo. Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum*, et cetera. Ier. IX, 24: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Et hanc doctrinam habent beati non ab aliquo alio, sed a solo Deo tantum. Is. LIV, 13: *ponam universos filios tuos doctos a domino.* Illud autem, quod dicit *a minimo* potest dupliciter intelligi. Uno modo quod dicantur maiores sancti antiquiores. Et sic maior et minor dicuntur secundum ordinem temporis. Omnes ergo cognoscent, quia singuli accipient singulos denarios, Matth. XX, 9 ss. Vel hoc dicit ad ostendendum differentiam praemiorum, quia licet omnes cognoscant, tamen unus magis alio cognoscet. Matth. V, 19: *qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum.* Praemium enim correspondet merito; et hoc contra illos, qui dicunt poenas et omnia merita esse aequalia, et per consequens praemia aequalia. Contra quos dicitur I Cor. XV, v. 41: *stella differt a stella in claritate.* Deinde cum dicit *quia propitius*, etc., ponit tertium effectum, qui est culpae remissio, quod non poterat vetus testamentum. Infra X, 4: *impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.* Dicit ergo *propitius ero.* Differunt autem iniquitas et peccatum, quia iniquitas opponitur iustitiae, quae quidem proprie semper est ad alium. Ideo iniquitas dicitur, qua quis nocet alteri. Iob XXXV, 8: *homini qui similis tui est, nocebit iniquitas tua.* Peccatum autem dicitur omnis defectus actionis, quia importat deordinationem. Et sic iniquitas proprie est in proxi

Contents

mum, sed peccatum est in seipsum: et hoc proprie loquendo, large tamen idem est iniquitas et peccatum. Et quantum ad hoc dicit *quia propitius ero iniquitatibus eorum*, scilicet in praesenti poenam relaxando, *nec memorabor peccatorum eorum*, scilicet in futuro peccata puniendo. Ez. XVIII, 22: *omnium iniquitatum eius quas operatus est non recordabor.* Ps. LXXVIII, 9: *propitius esto peccatis nostris*, etc., item v. 8: *ne memineris iniquitatum nostrarum*, et cetera. Rom. XI, 29: *sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei*, etc.; id est, Deus non poenitet, quod hic peccata remiserit, quasi iterum puniendo. Deinde cum dicit *dicendo autem novum*, etc., quasi posita auctoritate arguit ex ipsa, et facit talem rationem: novum non dicitur nisi in comparatione ad vetus, sed omne quod dicitur vetus significat quasi sit prope cessationem; ergo *dicendo novum, veteravit prius*, id est, dedit intelligere quod prius sit vetus. *Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.* Si ergo illud est vetus, abiiciendum est. Lev. c. XXVI, 10: *novis supervenientibus, vetera proiicietis.* Dicendo ergo novum, designat cessationem veteris. Proprie autem nihil antiquatur, nisi quod subiacet tempori, quae autem subiacent tempori cessant in tempore. Oportet ergo illud vetus cessare. Dicit autem *antiquatur*, propter res inanimatas, sed *senescit*, propter animatas. Sciendum tamen est, quod ubi habemus *peccatorum*, alia littera habet *peccati*; et tunc refertur ad peccatum originale quod omnibus est commune.

Caput 9

Lectio 1

[87957] Super Heb., cap. 9 l. 1 Supra ostendit apostolus dignitatem novi testamenti respectu veteris in generali, hic ostendit idem in speciali, descendendo ad singula, quae erant in utroque testamento. Et circa hoc facit duo. Primo enim comparat ea, quae sunt veteris testamenti ad ea quae sunt novi, ut super hoc ostendat dignitatem novi; secundo manifestat quaedam, quae supposuerat, X cap., ibi *umbram enim habens.* Circa primum tria facit, quia primo exponit illud, quod fuit in veteri testamento; secundo ostendit significatum suum, ibi *hoc significante spiritu*; tertio ex his arguit ad propositum, ibi *et ideo novi testamenti.* Iterum prima in duas. Primo enim describit conditionem veteris testamenti; secundo prosequitur, ibi *tabernaculum enim factum.* Circa

primum sciendum est quod tam vetus quam novum testamentum ad hoc instituta sunt, ut per ipsa anima accedat ad Deum. Ad hoc autem duo sunt necessaria, scilicet recessus a peccato, et unio ad Deum. Primum fit per iustificationem; secundum per sanctificationem, et in utroque testamento fit iustificatio et sanctificatio. Unde dicit: sic dictum est, quod *prius veteravit.* Sed quale fuit illud vetus? Tale quod *habuit quidem et prius iustificationes culturae*, scilicet latriae, secundum Graecum. In veteri enim fuerunt quaedam ablutiones per quas mundabantur, non quidem a macula peccati, sed a quibusdam irregularitatibus quibus impediebantur a cultu Dei, sicut ex tactu mortui vel alicuius immundi, non poterant intrare tabernaculum, nisi expiati per aliquas ablutiones. Et ideo dicebantur iustificationes culturae, quia scilicet per ea fiebat idoneus ad cultum divinum. Et de hoc habetur Lev. c. XXII. Hieronymus: iustificationes, id est, ablutiones, quibus purificatis licebat accedere. Sed sanctificatio eorum erat. *Et sanctum saeculare.* Saeculum quandoque sumitur pro quacumque duratione. Ps. CX, 3: *in saeculum saeculi.* Quandoque significat mundum istum. II Tim. IV, 9: *demas me dereliquit diligens hoc saeculum.* Illa ergo sanctificatio potest dici saecularis, quia temporalis erat, et non perpetua. Sed littera Graeca non sic accipit, quia dicit *sanctum mundanum.* Unde est differentia inter novum testamentum et vetus, quia licet utrumque sit corporale, tamen novum continet gratiam, et sacrum est, in quo sub tegumento rerum visibilium divina virtus salutem secretius operatur, quod non erat in veteri testamento, quoniam in se nullam continebat gratiam. Gal. IV, 9: *quomodo iterum convertimini ad infirma et egena elementa?* Deinde cum dicit *tabernaculum*, etc., exponit illud quod dixit. Et primo quantum ad dispositionem tabernaculi; secundo quantum ad ministerium sacerdotum, ibi *his vero ita*, et cetera. Circa primum propter intellectum litterae, sciendum est quod dominus in deserto praecepit fieri tabernaculum, quod haberet triginta cubitos vel passus in longitudine, et decem in latitudine, ita quod ostium erat ad orientem, ante quod dependebat velum super quatuor columnas, et quoddam tentorium, in quo erat altare holocaustorum. Sed de hoc nihil ad propositum, quia apostolus de hoc non facit aliquam mentionem, sed in tabernaculo versus occidentem spatio decem cubitorum longitudinis, et decem latitudinis appendebatur velum super quatuor columnas; et istud dividebat partem unam decem cubitorum ab alia viginti cubitorum. Pars autem viginti cubitorum dicitur sancta, et tabernaculum primum; sed illa decem dicitur sancta sanctorum et tabernaculum secundum. Ista distinctio dupliciter potest exponi. Uno modo, quia ea quae fuerunt in veteri testamento, fuerunt figura novi testamenti. Novum etiam est figura caelestis patriae. Sic ergo per primum tabernaculum, vetus testamentum; et per secundum, novum. Alio modo per primum tabernaculum, praesens Ecclesia; per secundum, caelestis gloria. Inquantum ergo significat vetus testamentum, est figura figurae; sed inquantum significat praesentem Ecclesiam, quae adhuc significat futuram gloriam, est figura veritatis, quantum ad utrumque. Circa hoc ergo duo facit, quia primo describit illud quod erat in primo; secundo illud, quod erat in secundo, ibi *post velamentum.* In primo autem tria erant, scilicet candelabrum aureum ad meridiem, quod ita erat factum. Ex uno enim longo hastili procedebant sex calami, quasi sex brachia, scilicet tres a dextris et tres a sinistris. Et sic in summitate erant septem rami et in quolibet erat una lucerna, quae ardebat. Item in quolibet calamo erant quatuor, scilicet calamus, qui erat ex tribus partibus quasi tribus petiis, scilicet cyphi, spherulae, et lilia: quia ibi duae partes iungebantur. In fine cuiuslibet partis erat quasi quidam cyphus, in quo duo cyphi iunguntur in nucis modum, et duae spherulae volubiles, et duo quasi folia lilii hinc et inde. Item in parte aquilonari erat mensa aurea in modum altaris, super quam ponebantur in sabbato duodecim panes calidi, et super quemlibet thus lucidum in patena aurea. Et stabant illi panes, qui dicebantur propositionis, usque ad diem sabbati, ubi oportebat illos amoveri, et reponebantur alii loco illorum. Item in medio erat altare aureum ad adolendum thymiama boni odoris, et hoc ad litteram, ne domus foeteret propter multitudinem immolatitii sanguinis. Per candelabrum autem quod illuminat, et per mensam designatur ad litteram, quod qui altari servit de altari vivat. Dicit ergo *tabernaculum prius*, id est, anterior pars tabernaculi, *factum est in quo erant candelabra*, quae unum erant quantum ad substantiam, sed plura quantum ad ramos, et hoc ad meridiem, *et mensa* ad Aquilonem, *et propositio panum*, id est, panes propositionis per hypallagen, sicut perflavit fistula buccas, et ista pars *dicitur sancta.* De hoc habetur diffuse Ex. XXV, XXVI et XXVII. Deinde cum dicit *post velamentum*, etc., describit ea, quae erant in secundo tabernaculo, scilicet *arca testamenti*, de lignis sethin imputribilibus, *circumtecta ex omni parte*, id est, tam intus quam extra, *auro.* In arca autem erant tria, scilicet *urna aurea habens manna*, et hoc in memoriam illius beneficii eis praestiti, Ex. XVI, 32 ss., *et virga Aaron quae frondueerat*, Num. XVII, v. 8, in memoriam sacerdotii Aaron ne alius extraneus praesumeret accedere; *et tabulae testamenti*, Ex. XXV, 21, in memoriam legis. Item super arcam duo Cherubim qui tangebant se duabus alis, et tangebant alis duabus latera tabernaculi. Inter duas autem alas quibus tangebant se, erat tabula aurea eiusdem longitudinis et latitudinis, et arca, scilicet duorum cubitorum in longitudine, cubiti et semis in latitudine, et erat supereminens, quae dicebatur propitiatorium. Unde erat quasi sedes, de qua Deus exaudiret ad repropitiandum populo. Ps. LXXIX, 2: *qui sedes super Cherubim*, et cetera. Arca vero erat quasi scabellum pedum. Illi duo Cherubim versis vultibus ad seipsos respiciebant in propitiatorium. Hic autem addit apostolus quartum, scilicet *thuribulum aureum*, de quo dicunt aliqui, quod erat altare inter sancta, ut dictum est. In sancta quod erat exterius introibant sacerdotes omni die ad expletionem mysteriorum; sed in sancta sanctorum sacerdos summus semel in anno cum sanguine, et tunc implebat thuribulum illud thymiamate, ita quod ex fumo ascenderet nebula, quae operiret sancta sanctorum, ne posset videri ab his qui extra erant. Ista ergo sunt illa, quae erant post velamentum, quod erat secundum, quod dicitur sancta sanctorum pro dignitate, sicut dicitur virgo virginum antonomastice, *aureum habens thuribulum, et arca in qua* erat *urna*, etc. *super quam*, scilicet arcam, non quod haberent super eam pedes, sed alas tantum, *Cherubim gloriae*, id est, gloriose facta, *obumbrantia propitiatorium*, scilicet alis suis, *de quibus non est modo dicendum*, id est, prosequendum, *per singula.* Sed contra, quia III Reg. VIII, 9 dicitur, quod in arca non est aliud nisi duae tabulae. Respondeo. Dicendum est, quod verum est ex principali intentione, quia ad hoc fuit arca principaliter facta, sicut patet Ex. XXV. Quid autem ista significent, sciendum est, quod omnes caeremoniae legis ordinabantur ad usum, secundum statum illum; ad aliud vero secundum quod erant figurativa, prout scilicet repraesentabant Christum. Quo ad primum omnia instituta fuerunt ad repraesentandum magnificentiam Dei. Illa autem non repraesentabantur, nisi in effectibus. Isti autem effectus habent quasi duplex saeculum: unum superius, scilicet substantiarum incorporearum, et istud repraesentatur per sancta sanctorum. Aliud est istius mundi inferioris sensibilis, et istud repraesentatur per sancta. In mundo autem superiori sunt tria, scilicet Deus, rationes rerum, et Angeli. Deus autem omnino est incomprehensibilis, et ideo erat sedes sine sedente, quia non potest comprehendi a creatura nisi ex effectibus. Illa autem sedes erat propitiatorium, ut dictum est. Angeli autem significantur per Cherubim propter sapientiam. Unde et philosophi Angelos dicunt substantias intellectuales. Erant duo ad designandum quod non erant ibi positi ad colendum, quia dictum erat eis, Deut. c. IV: *audi, Israel, dominus Deus tuus unus est.* Quod respiciunt in propitiatorium designat, quod non recedunt a contemplatione Dei. Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris*, et cetera. Rationes rerum signantur per arcam. Illa vero, quae sunt in hoc mundo, vel pertinent ad sapientiam, quae per tabulas significatur, vel ad potentiam, quae per virgam, vel ad bonitatem, quae per manna, quod erat dulce, quia quicquid est dulcedinis in creatura, totum est ex bonitate Dei. Quia vero ratione rerum, quae sunt intelligibiliter in Deo, sunt sensibiliter in creaturis corporalibus, ideo sicut in tabulis erat lumen intellectuale, ita in sanctis erat lumen corporale. Ibi manna, hic panes; ibi virga, hic altare, quod pertinet ad officium sacerdotis. Sed inquantum per ista figurabatur Christus, omnia ista inveniuntur in ipso. Et primo quantum ad sancta. Ipse enim est candelabrum luminis. Io. VIII, 12: *ego sum lux mundi.* In isto sunt sex ordines, tres a sinistris, scilicet perfecti veteris testamenti, et tres a dextris, scilicet novi testamenti. Isti designantur Ez. XIV, 14: per Noe, praelati; per Daniel, contemplativi; per Iob, activi. Isti calami lumen accipiunt, et infunduntur, quia, sicut dicitur I Petr. IV, 10: *unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Cyphi sunt propinantes potum sapientiae. Sphaerulae propter promptitudinem obedientiae. Lilia propter finem vitae aeternae. Septem lucernae sunt septem dona spiritus sancti. Item Christus est mensa refectionis. Duodecim panes sunt doctrina duodecim apostolorum et successorum suorum, qui ponuntur in sabbato spei usque ad sabbatum spei, etsi interim unus removetur per mortem, alter substituitur. Sed in magno sabbato removebuntur omnes. In inferiori erat propitiatorium, et Christus est propitiatio pro peccatis nostris, I Io. II, v. 2. Duo Angeli sunt duo testamenta concorditer Christum respicientia. Vel omnes Angeli Christo servientes concorditer et unanimiter. Matth. IV, 11: *accesserunt Angeli et ministrabant ei.* Dan. VII, 10: *millia millium ministrabant ei.* Supra I, 14: *omnes sunt administratorii spiritus.* Ipsi desiderant in Christum prospicere, I Pet. I, 12. Item obumbrant propitiatorium, id est, Christi Ecclesiam custodiunt. Vel quia ipsorum ministerio fiebant visiones et apparitiones in quibus obumbratorie figurabatur Christus. Arca aurata de lignis sethin est caro Christi pura et pretiosissima, quae et dicitur urna aurea propter sapientiam, plena dulcedine divinitatis. Tabulae sunt eius sapientia; virga est sacerdotium eius aeternum; vel virga est potestas Christi; manna dulcedo gratiae, quae datur per sacerdotium Christi, vel per obedientiam mandatorum, sicut homo obedit potestati. Sed quia nullus habet sic gratiam quin peccet, excepto Christo et matre eius, ideo necesse est habere propitiatorium. Sciendum est autem quod Glossa super locum istum multum diffuse ista exponit.

Lectio 2

[87958] Super Heb., cap. 9 l. 2 Supra descripsit apostolus ea, quae pertinent ad vetus testamentum quantum ad dispositionem tabernaculi, hic prosequitur de officio ministrorum. Et primo de his, quae spectant ad sancta; secundo autem de his, quae spectant ad sancta sanctorum, ibi *in secundo autem.* Ad intellectum autem litterae huius, sciendum est quod, sicut supra dictum est, in parte anteriori ipsius tabernaculi circa medium erat altare thymiamatis vel incensi, quod idem est, et candelabrum. Ex parte vero meridionali, et ex opposito mensa propositionis. Sacerdos ergo quolibet die, mane et vespere, intrabat sancta propter duo, scilicet ad parandum lucernas, et adolendum thymiama, ut lumen et bonus odor iugiter esset in sanctis. Dicit ergo: *his vero*, scilicet quae pertinent ad speciem tabernaculi, *ita compositis*, id est, ordinatis, *semper*, id est, quotidie, mane scilicet et sero, *intrabant sacerdotes consummantes officia sacrificiorum*, non quod in sancta sacrificarent, quia sacrificabant super altare holocaustorum, quod erat ante fores tabernaculi sub divo, sed adoletionem thymiamatis et devotionem offerentium, vocat sacrificium. Deinde cum dicit *in secundo autem*, ponit officium ministrorum quantum ad sancta sanctorum. Circa quod sciendum est quod, sicut dicitur Lev. XVI, 2 ss., summus sacerdos in die expiationis (quae fiebat decima die septimi mensis, scilicet Septembris, qui septimus est a Martio nostro, qui apud Hebraeos concurrit pro parte cum Aprili, in quo incipiunt anni, Ex. XII, 2: *mensis iste principium vobis mensium, primus erit in mensibus anni*: ipsi enim incipiunt mensem in lunatione, quae semper incipit in Martio, nisi impediat embolismus) offerebat pro se et tota domo sua vitulum, et hircum pro peccato populi, et, istis immolatis, accipiebat de sanguine ipsorum, et implebat thuribulum prunis altaris holocaustorum, quod erat in atrio ante fores tabernaculi, et cum omnibus his intrabat in sancta sanctorum, et cum sanguine expiabat tabernaculum, aspergendo sanguinem contra velum, et post egrediebatur. Et cum eodem sanguine liniebat cornua altaris thymiamatis: hoc autem semel in anno faciebat. Unde dicit *in secundo autem*, scilicet tabernaculo, quod dicitur sancta sanctorum, *semel in anno intrabat solus pontifex.* Glossa dicit quod pluries poterat sine sanguine, sed non cum sanguine, nisi semel. De hoc autem non habetur nisi tantum quando movenda sunt castra, quia tunc intrabant Aaron et filii eius, et involvebant, et dispensabant onera Levitarum, sicut patet Num. IV, v. 5 ss.: semel tamen in anno intrabat summus sacerdos solus cum sanguine, quando offerebat *pro sua et populi ignorantia*, id est pro peccatis nostris. Prov. XIV, 22: *errant qui operantur malum.* Omnis enim malus ignorat, ut habetur III Ethic. De hoc habetur Lev. c. XVI, ubi traditur ritus iste. Mystice vero per primum tabernaculum designatur praesens Ecclesia, in qua fideles debent seipsos sacrificare. Rom. XII, 1: *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.* Ps. l, 18: *sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Item debent sacrificare sua in eleemosynis. Infra XIII, 16: *talibus enim hostiis promeretur Deus.* Sed in sancta sanctorum, id est, in patriam caelestem intrat solus pontifex, scilicet Christus, in anima et corpore. Tamen secundum litteram intentio apostoli est, quod per sancta intelligatur vetus lex; per sancta sanctorum status novi testamenti et caelum, quia per novam legem intratur in caelum. Et ideo subdit *hoc significante spiritu sancto*, ubi exponit quid significatur per hoc, et primo quantum ad vetus testamentum; secundo quantum ad novum, ibi *Christus assistens.* Item in prima parte primo ponit officium ministrorum quantum ad primum; secundo subdit positionis rationem *iuxta quam munera.* Sciendum autem quod in primo intrabant sacerdotes quotidie, sed in secundo quod erat ultra velum, non nisi pontifex solus semel

in anno. Unde quantum ad ministros illos erant ibi duo: unum quod in primo quotidie intrabant, aliud quod ante secundum erat eis velum. Unde interpositio veli significat quod caelestia erant eis velata. Item quod non intrabant, significat quod vetus testamentum non est via intrandi caelum ante adventum Christi. Dicit ergo: dico quod hoc sic perfectum est, *hoc significante spiritu sancto.* II Pet. c. I, 21: *non humana voluntate allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.* Et hoc est contra haereticos, qui dicunt vetus testamentum non esse a spiritu sancto, sed a Deo malo. Quid significante? *Nondum propalatam esse sanctorum viam, adhuc priore tabernaculo*, id est, veteri testamento significato per primum tabernaculum, *habente statum.* Durante enim veteri testamento, via sanctorum, scilicet Christus, qui dicit, Io. XIV, 6: *ego sum via*, nondum venerat; ipse enim est ostium per quod patet introitus in sancta sanctorum. Io. X, 7: *ego sum ostium.* Sed non erat propalatus, quia adhuc latebat sub figuris litterae obumbratus. Infra X, 1: *umbram habens lex futurorum*, et cetera. *Quae parabola est instantis*, id est, praesentis, *temporis*; vel instantis, id est, ducens nos ad ea, quae contingunt in praesenti tempore. Deinde cum dicit *iuxta quam*, ponit rationem quare durante statu veteris legis non patebat introitus in sancta sanctorum. In illa enim sancta nullus intrat nisi perfectus. Is. XXXV, 8: *via sancta vocabitur, non transibit per eam pollutus.* Et ideo ibi non erat mundatio et perfectio, nec erat introitus in illam. Sed vetus testamentum non poterat perfectum facere servientem, quia nondum erat oblatum sacrificium satisfaciens pro peccato totius humani generis. Et ideo dicit *iuxta quam*, scilicet vel parabolam vel figuram, *offeruntur munera et hostiae.* Quod refertur ad illud quod dicit, *sacrificiorum officia consummantes*, quia oblationes et munera, quae sunt de omnibus; hostiae autem, quae tantum sunt de animalibus, non offerebantur in sancta sanctorum, sed in sancta vel ad fores tabernaculi. Ista autem non poterant mundare, quia *non possunt facere perfectum servientem*, servitute latriae, quae pertinet ad cultum divinum. Perfectum, dico, *iuxta conscientiam.* Est enim duplex mundatio. Una a macula, et reatu peccati. Et quantum ad conscientiam, hoc non potest lex. Infra X, 4: *impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.* Is. I, 13: *ne offeratis ultra sacrificium frustra.* Mich. VI, 7: *numquid placari potest Deus in millibus arietum aut in millibus hircorum pinguium?* Alia mundatio erat quantum ad culturam, ut scilicet liceret eis ministrare in illis sacrificiis: et sic mundabat. Sed numquid in veteri lege fuerunt multi perfecti? Et videtur quod sic. Dictum est enim Abrahae Gen. XVII, 1: *ambula coram me, et esto perfectus.* Moyses etiam et multi alii valde sancti et perfecti fuerunt. Respondeo. Dicendum est, quod licet tunc multi perfecti et sancti fuerint, hoc tamen non fuit ex operibus legis. Supra VII, 19: *nihil ad perfectum adduxit lex.* Sed hoc fuit per fidem Christi. Gen. XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam.* Hoc ergo non erat virtute caeremoniarum aut legalium. Unde frequenter ibi dicitur *orabit pro eo sacerdos et dimittetur illi*, Lev. V, 10, et in multis aliis locis. Quod ergo mundaret, hoc erat ex fide. Sed in novo testamento dicitur Marc. ult.: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sine sacramentis enim novae legis non est salus. Io. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*, et cetera. Sed quare non mundabant conscientiam? Quia consistebant in cibis et potibus, peccatum vero est in conscientia. Illud autem, quod est pure corporale non mundat animam, quia non agit in animam. In sacrificiis autem illis erant cibi et potus, etc., quae pertinent ad corpus, et ideo non poterant mundare conscientiam. Dicit ergo *in cibis et potibus*, id est, in discretione ciborum et potuum interdictorum in veteri lege, quia abstinere ab his non mundat conscientiam. Vel ut hoc referatur ad usum sacrificiorum, quia comedebantur a sacerdotibus illa, quae offerebantur pro peccatis, et ab aliis, quae pro aliis. Ista enim non mundabant conscientiam. Ier. XI, 15: *numquid carnes sanctae auferent a te malitias tuas? Et variis Baptismatibus*, id est, lotionibus, quia sicut dicitur Mc. VII, 3 s.: Iudaei servabant Baptismata calicum et urceorum, et a foro redeuntes non comedunt nisi baptizentur. Contra quos dicit dominus Matth. XXIII, 25: *vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui mundatis quod de foris est calicis et paropsidis, intus autem estis pleni rapina et immunditia.* Verumtamen apostolus non loquitur hic de superstitionibus Pharisaeorum, et ideo oportet currere ad alias lotiones praeceptas in lege, sicut est de aqua in qua lavabantur sacerdotes, et de aqua purificationis in mundatione leprosi vel polluti. Unde frequenter dicitur *lavabunt vestimenta sua*, et cetera. Et haec dicuntur hic Baptismata. *Et iustitiis carnis*: ad hoc addit universaliter de omnibus. Vocat ista caeremonialia iustitias carnis, id est, carnales, quia pertinebant tantum ad corporalem munditiam, nec erat in eis aliqua virtus spiritualis. Et ne aliquis dicat: quare ergo instituta sunt, si non poterant perficere? Quia iam videretur quod Deus ea inutiliter instituerit. Hoc removet cum dicit *usque ad tempus correctionis impositis*, quasi dicat: hoc verum est quod fuissent inutiliter instituta si semper deberent durare. Sed sicut puero primo oportet dare paedagogum, quando autem iam pervenit ad aetatem perfectam, tunc datur ei modus se habendi secundum iudicium rectoris reipublicae: ita in veteri lege ea, quae spectant ad imperfectionem instituta fuerunt, sed quando venit tempus perfectum, tunc debuerunt institui illa quae ducunt ad perfectionem. Et ideo dicit *usque ad tempus correctionis*, id est, in quo corrigeretur, non quidem sicut mala, sed sicut imperfecta. *Lex* enim *bona est*, Rom. VII, 12. Ps. LXXXIX, 10: *supervenit mansuetudo, et corripiemur.*

Lectio 3

[87959] Super Heb., cap. 9 l. 3 Supra posuit apostolus significationem eorum, quae pertinent ad vetus testamentum et primum tabernaculum, hic ponit conditiones eorum, quae pertinent ad secundum tabernaculum, quod repraesentabat novum testamentum. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit illam significationem; secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi *si enim sanguis hircorum.* Sciendum est autem quod si considerentur supradicta, quinque dicta sunt de secundo tabernaculo, scilicet quis intrabat, quia solus pontifex; secundo, dignitas et conditio loci quo intrabat, quia dicebatur sancta sanctorum; tertio, quomodo intrabat, quia cum sanguine; quarto, quando intrabat, quia semel in anno; quinto, quare intrabat, quia pro expiatione peccatorum. Hic autem apostolus illa quinque explicat. Et primo quis sit ille qui intrat, quia *Christus.* Pontifex enim est princeps sacerdotum. Talis autem est Christus. I Pet. V, 4: *cum apparuerit princeps pastorum*, et cetera. Supra IV, 14: *habentes ergo pontificem magnum qui penetravit caelos Iesum*, et cetera. Sed quilibet pontifex dispensator est alicuius testamenti. In quolibet autem testamento duo consideranda sunt, scilicet finis repromissus in illo testamento, et ea quae traduntur in illo. Bona

autem repromissa in veteri testamento erant bona temporalia. Is. c. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Ille ergo pontifex erat bonorum temporalium. Sed Christus est pontifex bonorum caelestium. Matth. V, 12: *gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis. Est ergo pontifex futurorum bonorum*, quia per pontificatum eius introducimur in bona futura. Ps. LXIV, 5: *replebimur in bonis domus tuae.* Item in veteri dispensabantur figuralia; sed Christus dispensat spiritualia, quae per illa figurabantur. Lc. XI, 13: *pater vester de caelis dabit spiritum bonum petentibus se.* Sic ergo per bona futura possunt intelligi vel bona caelestia, et hoc respectu novi testamenti; vel bona spiritualia respectu veteris, quod eorum figura erat. Iste pontifex non est negligens, sed *assistens.* Pontifex enim mediator est inter Deum et populum: Christus vero mediator est: I Tim. II, 5: *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.* Deut. V, 5: *ego medius et sequester fui inter dominum et vos.* Et ideo ipse assistit patri ad interpellandum pro nobis, supra VII, 25; Rom. VIII, 34: *Christus Iesus qui etiam interpellat pro nobis.* Item assistens nobis ad auxiliandum. Ps. XV, 8: *a dextris est mihi ne commovear.* Act. VII, 55: *ecce video caelos apertos et Iesum stantem a dextris Dei.* Sic ergo patet quis intrabat. Secundo ostendit dignitatem interioris tabernaculi, quia dicit *per amplius*, et conditionem, quia *et perfectius*, utpote quia est immobile. Is. XXXIII, 20: *oculi tui videbunt tabernaculum quod nequaquam ultra transferri poterit.* Hoc autem est tabernaculum caelestis gloriae. Ps. XIV, 1: *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo?* Dicitur autem tabernaculum, quia est locus peregrinorum. Non enim debetur nobis ex conditione naturae; sed tantum per gratiam. Is. XXXII, v. 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae, in requie opulenta.* Est ergo peramplius propter multitudinem bonorum immensam, quod designatur in auctoritate praedicta: *sedebit*, et cetera. Bar. c. III, 24: *o Israel, quam magna est domus Dei.* Illud autem quod dicitur *per amplius*, dupliciter legitur: uno modo, quod sit una dictio, quasi valde peramplius, et sic construitur littera: Christus assistens pontifex futurorum bonorum intravit in sancta sanctorum, dico quae sunt tabernaculum peramplius. Alio modo, quod ly *per* sit praepositio, quod magis exprimitur in Graeco, et tunc construitur sic: Christus introivit in sancta per tabernaculum amplius, id est, magis amplum et perfectum. Item perfectius, quia ibi cessabit omnis imperfectio. I Cor. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Item est alterius conditionis, quia istud factum fuit manu hominis, hoc autem non; sed manu Dei. Ex. XV, 17: *sanctuarium tuum, domine, quod fundaverunt manus tuae,* et cetera. II Cor. V, 1: *scimus enim, quia si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem habemus ex Deo domum non manufactam sed aeternam in caelis.* Infra XI, 10: *expectabat enim fundamenta habentem civitatem*, cuius artifex est et conditor Deus. Et ideo dicit *non manufactum, id est, non huius creationis*, quia non est manufactum, sicut vetus; nec est huius creationis, id est, in bonis sensibilibus creatis, sed est in bonis spiritualibus. Vel per tabernaculum potest Christi corpus intelligi, in quo contra Diabolum pugnavit. Ps. XVIII, 5: *in sole posuit tabernaculum suum.* Quod est peramplius, quia *in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*, Col. II, 9. Item perfectius est, quia *vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre plenum gratiae et veritatis*, Io. I, 14. Item non manufactum, quia non ex virili semine. Dan. II, 45: *abscissus est lapis de monte sine manibus.* Tertio ostendit quomodo intrabat, quia non sine sanguine, sed ille cum sanguine vitulorum et hircorum, sicut dicitur Lev. XVI, Christus vero non sic, scilicet sanguine alieno. Ideo dicit *neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem*, quem pro salute nostra immolavit in cruce. Matth. c. XXVI, 28: *hic est sanguis meus novi testamenti qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Dicit autem pluraliter *vitulorum et hircorum*, non quod simul essent plures, sed quia per diversos annos pluries intrabat. Christus autem significatur per hircum propter similitudinem carnis peccati, Rom. VIII, 3. Item per vitulum propter fortitudinem, et quia utitur duobus testamentis tamquam duobus cornibus. Hab. III, 4: *cornua in manibus eius.* Quarto quando intrabat, quia semel in anno: Christus autem per totum tempus, quod est quasi annus. *Introivit semel in sancta*, et semel etiam fudit sanguinem suum. I Pet. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Rom. VI, 10: *quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel.* Item semel intravit, nam ex quo intravit caelestia, semper est ibi. Et ideo dicit quod intravit *semel in sancta.* Quinto ostendit quare intravit, quia ad offerendum pro populi ignorantia, non pro sua, quia non habebat. Sanguis enim Christi magis quam ille valet ad hoc, quia per ipsum *inventa est aeterna redemptio*, quasi dicat: per istum sanguinem redempti sumus, et hoc in perpetuum, quia virtus eius est infinita. Infra X, 14: *una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Ps. CX, 8: *redemptionem misit dominus populo suo.* Hoc autem quod dicit *inventa*, ad duo potest referri, scilicet et ad desiderium Dei, quod habebat de salute nostra. Iob XXXIII, v. 24: *inveni in quo ei propitier.* Ez. XVIII, v. 32: *nolo mortem peccatoris.* Item ad desiderium patrum, quo desiderabant redimi. Nullus autem invenit modum ita congruum sicut Christus. Et ideo signanter dicit *inventa.* Deinde cum dicit *si enim sanguis*, etc., probat unum quod supposuit, scilicet istud ultimum: *aeterna redemptione inventa*; quasi dicat: ita dixi, quod per proprium sanguinem fecit aeternam redemptionem, in quo apparet eius maxima efficacia. Quod autem ita sit probo per locum a minori, quia si sanguis brutorum animalium faciebat quod minus est, sanguis Christi poterit facere quod maius est. Unde circa hoc facit duo. Primo enim ponit antecedens; secundo consequens, ibi *quanto magis sanguis Christi?* Circa primum sciendum est, quod in veteri lege erat duplex mundatio. Una quae fiebat in die expiationis, de qua habetur Lev. XVI, 29; et de ista iam dictum est, et ista videbatur directe ordinari ad emundationem a peccato. Alia erat contra irregularitatem legis, de qua dicitur Num. XIX, 2 ss., quod praecepit dominus quod Eleazar acciperet vaccam rufam a Moyse sine macula, aetatis integrae, quae non traxisset iugum, et eductam extra castra immolaret in conspectu populi, et tingeret digitum in sanguine eius, et aspergeret septies contra tabernaculum, et quod combureret totam, scilicet carnem, pellem, et etiam fimum eius cum hyssopo, ligno cedrino et cocco bis tincto, quo facto vir mundus colligebat cineres, et in loco mundo effundebat extra castra. Et de ipsis ponebantur in aqua, qua immundus, qui scilicet tetigisset cadaver mortui, aspergebatur die tertio et septimo cum hyssopo, et ita mundabatur, nec aliter poterat mundari. Ista est sententia apostoli. Itaque quantum ad primum dicit *si enim sanguis hircorum aut taurorum.* Quantum vero ad secundum dicit *et cinis vitulae aspersus sanctificat inquinatos*, non gratiam conferendo, sed *ad emundationem carnis*, id est, ab irregularitate, quia carnaliter impediebantur, quasi immundi a cultu divino, non tamen auferebant peccata. Sed tantum, ut dicit Augustinus, aliquando virtute illius aspersionis mundabantur a lepra corporali. Et ideo dicit *ad emundationem carnis.* Deinde cum dicit *quanto magis*, etc., ponit consequens; quasi dicat: si sanguis et cinis hoc possunt, quid poterit sanguis Christi? Certe multo plus. Et ponit apostolus tria, quae ostendunt efficaciam sanguinis Christi. Primo quis est ille cuius est sanguis ille, qui scilicet est Christus. Ex quo patet quod eius sanguis mundat. Matth. I, 21: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Secundo causam quare Christus sanguinem suum fudit, quia hoc fuit spiritus sanctus, cuius motu et instinctu, scilicet charitate Dei, et proximi, hoc fecit. Is. LIX, 19: *cum venerit quasi fluvius violentus quem spiritus domini cogit.* Spiritus autem mundat. Is. IV, 4: *si abluerit dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Ierusalem laverit de medio eius in spiritu iudicii et spiritu ardoris.* Et ideo dicit *per spiritum sanctum obtulit semetipsum.* Eph. V, 2: *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.* Tertio conditionem eius, quia est immaculatus. Ex. XII, 5: *erit agnus absque macula masculus anniculus.* Eccli. XXXIV, 4: *ab immundo quis mundabitur?* Sed numquid sacerdos immundus potest mundare? Respondeo. Dicendum est quod non, si ageret in propria virtute; sed agit virtute sanguinis Christi, qui est sicut causa prima. Et ideo non egisset, nisi fuisset immaculatus. Sciendum tamen quod sanguis illorum animalium mundabat tantum ab exteriori macula, scilicet a contactu mortui; sed sanguis Christi mundat interius conscientiam, quod fit per fidem Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum* inquantum scilicet facit credere quod omnes qui Christo adhaerent, per sanguinem eius mundantur. Ergo iste emundat conscientiam. Item ille emundabat a tactu mortui, sed iste ab operibus mortuis, scilicet peccatis, quae tollunt Deum ab anima, cuius vita est per unionem charitatis. Item ille mundabat ut possent accedere ad figurale ministerium, sed sanguis Christi ad spirituale obsequium Dei. Ps. c, 6: *ambulans in via immaculata hic mihi ministrabat.* Et ideo dicit *ad serviendum Deo.* Item Deus est vita. Io. XIV, 6: *ego sum vita.* Et Deut. XXXII, 40: *vivo ego in aeternum.* Conveniens ergo est ut serviens ei sit vivens. Ideo dicit *vivent.* Et secundum rectorem vel iudicem populi, sic et ministri eius, ut dicitur Eccli. X, 2. Qui ergo vult Deo digne servire debet esse vivens sicut et ipse. Totam istam figuram diligenter exponit Glossa, et est Augustini, de quaestionibus numerorum.

Lectio 4

[87960] Super Heb., cap. 9 l. 4 Supra exposuit apostolus illa, quae agebantur in veteri testamento, et aperuit illorum mysticam expositionem, hic ex his arguit ad propositum, scilicet quod novum testamentum praefertur veteri; quia potest quod non poterat vetus. Et circa hoc facit duo. Primo enim proponit conclusionem intentam; secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi *ubi enim testamentum.* Iterum prima in duas. Primo enim concludit ex dictis, quod Christus est mediator; secundo hoc ostendit, non potuisse vetus testamentum, ibi *quae erant sub priori.* Dicit ergo: *et ideo*, quia scilicet Christus intravit in sancta, aeterna redemptione inventa, id est, perducens ad aeterna, quod vetus non poterat facere, unde oportet quod istud testamentum sit aliud ab illo, sicut novum a veteri. Ier. XXXI, 31: *feriam domui Israel et domui Iuda*, et cetera. Apoc. XXI, v. 5: *ecce nova facio omnia. Ideo* huius *novi testamenti mediator est* Christus inter Deum et hominem. I Tim. II,

5: *mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.* In omni autem testamento est aliquid quod promittitur, et aliquid per quod testamentum confirmatur. In novo autem testamento promittuntur caelestia et spiritualia. Item ista promissio per mortem Christi confirmata est. Et ideo Christus *mediator est novi testamenti, ut repromissionem* aeternae beatitudinis ac *haereditatis aeternae, recipiant qui vocati sunt.* Et dicit *vocati*, quia hoc munus non est ex *operibus, sed ex vocatione Dei.* Rom. VIII, 30: *quos autem praedestinavit, hos et vocavit.* I Thess. II, 12: *contestati sumus ut ambularetis digne Deo, qui vocavit vos in suum regnum et gloriam.* Unde dicit *aeternae haereditatis*, id est, aeternae gloriae, quae est haereditas nostra. I Pet. I, 3 s.: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis, in haereditatem incorruptibilem, et incontaminatam, et immarcescibilem conservatam in caelis.* Ps. CXXVI, 4: *ecce haereditas domini.* Item: *dominus pars haereditatis meae.* Istam autem haereditatem habemus per mortem Christi. Unde dicit *ut morte intercedente.* I Pet. III, 9: *in hoc vocati estis, ut benedictionem haereditate possideatis.* Huius mortis effectus est redemptio a praevaricatione peccati. I Petr. I, 18 s.: *non corruptibilibus auro et argento redempti estis de vestra vana conversatione, sed pretioso sanguine agni immaculati.* Sed numquid in veteri testamento poterat fieri ista redemptio a peccatis? Et respondet, quod non, quia *illae praevaricationes erant sub priori testamento*; quasi dicat: quia virtute sacramentorum prioris testamenti removeri non poterant. Rom. III, 9: *causati sumus Iudaeos et Graecos omnes sub peccato esse.* Sed contra, quia David et multi alii sancti habuerunt remissionem peccatorum. Respondeo. Dicendum est, quod quantum ad istum effectum, qui est introitus caeli, non, quia per mortem Christi aperta est ianua vitae. Nullus enim ante mortem Christi intravit. Zach. IX, 11: *tu vero in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua.* Sed quantum ad maculam, sic ipsi consecuti sunt; sed non virtute sacramentorum veteris legis, sed in fide Christi. Sic ergo novum testamentum est excellentius quam vetus, quia confirmatum est morte Christi, per quam remittuntur peccata, et quia exhibet promissionem. Deinde cum dicit *ubi enim testamentum*, probat illud quod supposuit, scilicet quod novum testamentum sit confirmatum per mortem Christi. Et primo probat hoc per auctoritatem legis humanae; secundo per auctoritatem legis divinae, ibi *unde nec primum.* Dicit ergo: dictum est, quod novum testamentum confirmatur per mortem Christi intercedentem, quia *ad hoc quod testamentum valeat, oportet quod mors testatoris interveniat*; et ideo novum testamentum non haberet robur, nisi intervenisset mors Christi. Unde dicitur Io. XI, 50: *expedit vobis, ut unus moriatur homo pro populo.* Mors autem testatoris ad duo necessaria est. Primo ut testamentum habeat firmitatem, quia cum sit expressivum ultimae voluntatis, potest semper mutari ante mortem. Unde dicit, quod *testamentum confirmatum est in mortuis*, id est, per mortem. Et isto modo confirmatum est novum testamentum per mortem Christi. Matth. XXVI, 28: *hic est sanguis meus novi testamenti*, scilicet confirmator et dedicator. Secundo necessaria est mors testatoris ad hoc ut testamentum valeat et habeat efficaciam. Unde dicit *alioquin nondum valet*, quia nullus potest petere aliquid, nec etiam haeredes haereditatem ex vi testamenti, nisi post mortem testatoris. Ideo Christus voluit mortem suam pro nobis interponere. Deinde cum dicit *unde nec primum.* Hoc idem probat per auctoritatem legis divinae, scilicet per illud quod habetur in veteri testamento. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit convenientiam inter utrumque testamentum; secundo ostendit differentiam, ibi *necesse est ergo.* Circa primum duo facit, quia primo proponit; secundo manifestat, ibi *lecto enim.* Dicit ergo: ita dictum est, quod ad hoc quod testamentum valeat, necesse est, quod mors testatoris interveniat. Nec hoc debet videri mirum, quia *nec primum testamentum dedicatum*, id est, confirmatum, *est sine sanguine.* Ille autem sanguis figurabat sanguinem Christi. Omnia enim in figura contingebant illis, I Cor. X, 11. Deinde cum dicit *lecto enim*, probat propositum, scilicet quod illud testamentum non est confirmatum sine sanguine. Et probat hoc quantum ad tria, in quibus fuit usus sanguinis. Primo quantum ad legis editionem; secundo quantum ad tabernaculi consecrationem, ibi *etiam tabernaculum*; tertio quantum ad vasorum expiationem, ibi *et omnia pene in sanguine.* Circa primum sciendum est, quod apostolus tangit hic historiam, quae habetur Ex. XXIV, 7, ubi dicitur, quod postquam Moyses legerat coram populo mandata domini, ipsisque respondentibus: *omnia quae locutus est dominus faciemus, et erimus obedientes*, accepit Moyses sanguinem quem praeceperat servare de duodecim vitulis, et aspersit librum legis et populum quasi in confirmationem testamenti. Et ideo dicit *lecto enim omni mandato*, etc., quia necessarium fuit ut legeretur. Illa enim lectio fuit legis promulgatio. Oportebat enim legem promulgari. *Accipiens*, et cetera. Hic est duplex obiectio litteralis. Una, quia Ex. XXIV nulla fit mentio de hirco, sed de duodecim vitulis. Secunda, quia ibi etiam non fit mentio de aqua et cocco et hyssopo. Responsio ad ista duo est duplex. Una, scilicet quia apostolus nutritus erat in lege; unde sciebat, quod ille usus erat in emundationibus secundum legem, quod aspersio fiebat de sanguine hircorum et vitulorum et aqua admixta cum hyssopo et lana coccinea, tamquam aspersorio, et ideo licet non agatur de his in Exodo, tamen apostolus hoc accepit ex consuetudine ritus legalis. Vel potest dici, quod ista fuit prima consecratio. Et ideo quasi virtute continebantur in ipsa aliae sanctificationes futurae, inter quas potissime fuit illa quae fiebat in die expiationis, de qua Lev. XVI, et alia de vitula rufa, Num. XVI. In prima autem erat sanguis vituli et hirci; in secunda vero aqua et lana coccinea et hyssopus. Quia ergo illa in prima continebat istas duas, ideo apostolus totum retulit ad istam. Dicit ergo *accipiens sanguinem*, etc., *librum et omnem populum aspersit, dicens: hic est sanguis testamenti, quod mandavit ad vos Deus*, scilicet confirmator testamenti. Eccli. XXIV, 33: *legem mandavit nobis Moyses in praeceptis iustitiarum.* Iste enim sanguis fuit figura sanguinis Christi, per quem novum testamentum confirmatum est. Et ideo Christus verbis istis usus est. Matth. XXVI, 28: *hic est sanguis novi testamenti*, scilicet confirmativus. Figurabatur autem per sanguinem hirci propter similitudinem carnis peccati, et vituli propter fortitudinem. Miscetur autem *cum aqua*, quia Baptismus a sanguine Christi efficaciam habet; aspergitur autem *cum hyssopo*, qui mundat pectus, per quod significatur fides. Act. c. XV, 9: *fide purificans corda eorum.* Et *lana coccinea*, quae est rubei coloris, per quam significatur charitas. Cant. V, 10: *dilectus meus candidus et rubicundus.* Quia per fidem et dilectionem passionis Christi mundatur populus. Aspergitur et liber legis, quia passio Christi adimplevit legem. Io. XIX, 30: *consummatum est.* Matth. V, 17: *non veni solvere legem, sed adimplere.* Deinde cum dicit *etiam tabernaculum*, ponit consecrationem tabernaculi, quia *tabernaculum et omnia vasa ministerii similiter aspersit sanguine.* Sed contra, quia nondum factum erat tabernaculum, sed XXV cap. mandatur de consecratione tabernaculi. Respondeo. Dicendum est, quod licet non sit idem sanguis quo aspersus est populus et tabernaculum, tamen etiam tabernaculum mundatum est sanguine. Unde potest sic construi: usus est sanguine, etiam quando sanctificavit tabernaculum.

Sed contra, quia Num. et Lev. VIII dicitur, quod unxit tabernaculum oleo. Dicitur, quod unxit tabernaculum oleo. Respondeo. Dicendum est, quod non loquitur de illa sanctificatione, qua primo consecratum est tabernaculum et vasa eius, sed de illa, quae fiebat in die expiationis. Vel melius dicendum est, quod etiam in prima usus est sanguine, quia ibi dicitur quod unxit illud oleo, et postea quod aspersit. Oleum autem non est aspersivum, unde intelligitur quod primo unxit illud, et postea aspersit sanguine. Et ista duo sunt necessaria ad sanctificationem, scilicet virtus sanguinis Christi, et oleum misericordiae, quibus sanctificatur tabernaculum, id est Ecclesia, et vasa, id est ministri. Deinde cum dicit *et omnia pene in sanguine secundum legem mundantur*, exequitur de caeteris mundationibus legalibus. Erat autem duplex mundatio: una a corporali macula, sicut lepra; alia a spirituali, scilicet peccato. Prima poterat pertinere ad res inanimatas, sicut patet de lepra domorum. Et mundatio ab ista immunditia fiebat cum sanguine animalis immolati, vel aqua expiationis, quae erat confecta cum sanguine vitulae rufae. Et ideo dicit *pene omnia*, et non omnia simpliciter. Vel *pene omnia*, ita quod ly *pene* sit determinativum de ly *mundantur*, id est, *pene mundantur*, quia non perfecte mundabantur: hoc tantum fit per sacramentum novae legis. Vel potest determinare ly *omnia*. Non enim omnia mundabantur sanguine, quia, ut dicitur Num. XXXI, v. 23, quicquid potest ignem sustinere purgatur per ignem: quae vero non poterant, purgantur aqua expiationis. Sed ad mundationem a macula peccati, necessaria est sanguinis effusio, quia requirebatur ad sacrificium. Et ideo dicit, quod *sine sanguinis effusione non fit peccatorum remissio.* Per quod figurabatur quod remissio peccati erat fienda per sanguinem Christi. Unde in veteri lege non virtute sacramenti, sed virtute fidei Christi fiebat remissio peccatorum. Unde frequenter ibi dicitur *rogabit pro eo sacerdos, et remittetur.*

Lectio 5

[87961] Super Heb., cap. 9 l. 5 Supra ostendit apostolus, quid sit commune novo et veteri testamento, inquantum vetus et novum conveniunt, hic ostendit differentiam utriusque. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, quod in novo est melior mundatio; secundo quod perfectior, ibi *neque ut saepe.* Iterum prima in duas. Primo enim ostendit, quod quantum ad illud quod mundatur, et quantum ad id quo mundatio efficitur, sit melior mundatio in novo; secundo manifestat quod dixit, ibi *non enim in manufacta.* Dicit ergo *necesse est ergo exemplaria caelestium*, scilicet ipsum tabernaculum, quod, quoad nos, est exemplar, licet simpliciter sit exemplatum et figura illius, et ideo minoris dignitatis, quia figuratum nobilius est quam figura, sicut corpus quam umbra. *His*, scilicet sacrificiis, *mundari, ipsa autem caelestia*, scilicet novum testamentum, *melioribus hostiis quam istis*; melioribus quidem, quia alia mundabantur sanguine animalium, sed in novo testamento fit mundatio sanguine Christi. Semper autem meliora melioribus mundantur. Ista autem erant caelestia, id est, figura caelestium. Si ergo illa mundabantur sanguine, oportet ista caelestia mundari meliori sanguine. Sed contra. In caelo nulla est immunditia. Respondeo. Dicendum est, quod caelestia intelliguntur secundum Glossam ea quae pertinent ad statum praesentis Ecclesiae, quae

dicuntur caelestia. Item homines fideles gerunt imaginem caelestium, inquantum mente conversantur in caelis. Vel aliter et melius, quod per caelestia intelligatur caelestis patria. Et loquitur hic apostolus eo modo quo in veteri testamento dicebatur emundari tabernaculum, non quod haberet in se aliquam immunditiam, sed quia mundabantur quaedam irregularitates, quibus impediebantur accedere ad sanctuarium. Et dicuntur mundari caelestia, inquantum per sacramentum novae legis purgantur peccata, quae impediunt ab ingressu caelestium. Item dicit *hostiis*, in plurali. Contra: quia tantum est una hostia Christi. Infra X, 14: *una enim oblatione consummavit in aeternum sanctificatos.* Respondeo. Licet una sit in se, tamen pluribus hostiis veteris legis figurabatur. Ex loco habetur, quod hostiae veteris legis erant bonae. Melius enim non dicitur, nisi respectu boni. Deinde cum dicit *non enim in manufactis*, etc., ostendit, quod caelestia mundantur melioribus hostiis. Pontifex enim expiabat sanctuarium, quod erat manufactum, sed Christus intravit *non in manufacta sancta*, quae erant quo ad nos *exemplaria verorum, sed in ipsum caelum*, quod non in se, sed quo ad nos expiavit, ut dictum est, sed non expiavit carnalibus hostiis, quia Christus non venit ad offerendum talia. Ps. XXXIX, v. 6: *holocaustum et pro peccato non postulasti.* Item: *holocaustis non delectaberis.* Item supra VII, 14: *manifestum, quod de tribu Iuda ortus est dominus, de qua nullus praesto fuit altario, sed introivit in ipsum caelum.* Mc. ult.: *dominus quidem Iesus assumptus est in caelum.* Act. I, 11: *hic Iesus qui assumptus est a vobis in caelum.* Sed quare? *Ut appareat pro nobis vultui Dei.* Et loquitur apostolus alludendo ritui veteris legis, secundum quam pontifex qui intrabat sancta sanctorum, stabat coram propitiatorio ut oraret pro populo: ita et Christus intravit caelum, secundum quod homo, ut astaret Deo pro salute nostra. Sed ista differenter, quia sacerdos, impediente fumo qui ascendebat de thuribulo, non videbat sancta sanctorum, nec videbat aliquem vultum; sed Christus apparet vultui Dei, non quod sit ibi facies corporalis, nec aliqua nebula, sed cognitio manifesta. Sed numquid Christus existens in terra, non poterat apparere vultui Dei, cum Deus omnia videat? Respondeo. Dicendum quod, sicut Augustinus loquens Deo dicit: mecum eras, et tecum non eram, quia scilicet Deus est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam, mali autem non sunt cum Deo per gratiam: ita dicitur Christus introisse ut appareat vultui Dei, quia, licet semper videret eum clara visione, ut perfecte beatus, tamen status viatoris inquantum huiusmodi non habet hoc, sed tantum status caelestis. Et ideo quando ascendit perfecte beatus in corpore et anima intravit, *ut appareat vultui Dei*, id est, intravit locum ubi Deus manifeste videtur. Et hoc *pro nobis.* Ad hoc enim ascendit ut pararet nobis viam. Io. XIV, 2 s.: *vado parare vobis locum. Iterum autem veniam et assumam vos ad meipsum.* Mich. II, 13: *ascendit pandens iter ante vos.* Corpus enim debet sequi caput suum. Matth. XXIV, 28: *ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae.* Deinde cum dicit *neque ut saepe*, ostendit quod mundatio novi testamenti est perfectior quam veteris. Hoc autem ostendit per duo. Primo per hoc quod illa reiterabatur quolibet anno, haec autem tantum semel. Item quantum ad effectum, quia illa non poterat auferre peccata, quod ista potest. Circa hoc ergo duo facit. Primo enim ostendit primum; secundo secundum, ibi *umbram habens.* Sciendum est autem quod apostolus supra dixerat tria de Christo. Primo scilicet quod est pontifex; secundo quae sit dignitas loci quem intravit; tertio quomodo introivit, scilicet cum sanguine; ista autem tria iam declaravit: hic declarat quando intravit, quia sicut pontifex legalis semel in anno, Christus semel tantum. Et hoc erat quartum. Unde circa hoc tria facit. Primo enim ostendit quid fiebat in veteri testamento; secundo quod esset inconveniens istud fieri in novo testamento, ibi *alioquin*; tertio ostendit quid fiat in novo testamento, ibi *nunc autem semel.* In veteri enim testamento pontifex, licet non intraret nisi tantum semel in anno, tamen quolibet anno ex praecepto legis oportebat ipsum intrare cum sanguine alieno, sicut dicitur Lev. XVI, 14. Christus autem intravit *non in manu facta*, et cetera. *Nec ut saepe offerat seipsum, quemadmodum pontifex intrabat in sancta per singulos annos cum sanguine alieno.* Deinde cum dicit *alioquin oportebat*, etc., probat quod esset inconveniens istud fieri in novo testamento, quia sequeretur maximum inconveniens, quia cum Christus intraret per proprium sanguinem, sequeretur quod oportuisset eum *frequenter pati ab origine mundi.* Non sic autem est de veteri hostia, quia illa offerebatur pro peccatis filiorum Israel. Ille autem populus incepit spiritualiter quando data fuit lex, et ideo non oportet eam offerri ab origine mundi. Christus autem seipsum obtulit pro peccatis totius mundi, quia ipse propitiatio nostra factus est pro peccatis nostris et totius mundi, I Io. II, 2. Et sic, si saepe offerretur, oportuisset ipsum nasci, et pati ab origine mundi, quod fuisset maximum inconveniens. Sed contra Apoc. XIII, 8: *agnus, qui occisus est ab origine mundi.* Respondeo. Verum est occisus, id est, praefiguratus ab origine mundi occidi, sicut in occisione Abel. Deinde cum dicit *nunc autem*, ostendit quid fiat in novo, et circa hoc facit duo. Primo quare non iteratur hostia in novo testamento, dat duas causas; secundo explicat eas, ibi *et quemadmodum*, et cetera. Dicit ergo *nunc ergo Christus semel apparuit in consummatione saeculorum.* I Cor. X, 11: *nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt.* Et hoc dicit propter numerum annorum, quia iam sunt plus quam mille anni ex quo hoc dixit. Aetates enim mundi accipiuntur secundum aetates hominis, quae principaliter distinguuntur secundum statum proficiendi, non secundum numerum annorum. Ita prima aetas fuit ante diluvium, in qua nec lex scripta, nec punitio, sicut infantia. Alia a Noe usque ad Abraham, et sic de aliis, ita quod ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status salutis, sicut nec post senium. Sicut autem in aliis aetatibus hominis est numerus annorum determinatus, non autem in senio, quia senium incipit a sexagesimo anno, et aliqui vivunt per centum et viginti annos, ita non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare, tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius ad salutem. In isto autem Christus semel apparuit, cuius ponit duas rationes, quia scilicet semel tantum offerebatur. Prima est, quia in veteri testamento non auferebantur peccata, quod fit per hostiam Christi. Alia est, quia sacerdos legalis non offerebat proprium sanguinem, sicut Christus. Unde dicit, quod *apparuit ad destitutionem peccati per hostiam*, scilicet sui ipsius, et ideo illa reiteratur, non autem ista. I Pet. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Deinde cum dicit *et quemadmodum*, explicat istas rationes. Et primo secundam, secundo primam, ibi *umbram habens lex.* Secundam explicat per similitudinem aliorum hominum, unde circa hoc facit duo. Primo enim ostendit, quid accidit aliis hominibus; secundo ostendit, quid accidit in Christo, ibi *sic et Christus semel.* In quolibet enim homine duo invenimus, scilicet necessitatem moriendi; item quod resurgat, non ut emundetur, sed ut iudicetur de factis eius. Primum tangit cum dicit *et quemadmodum statutum est hominibus semel mori.* Sed contra. Videtur quod hoc non sit statutum, sed magis homo peccando hoc fecerit, quia Sap. I, 13, dicitur, quod *Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum.* Et paulo post: *impii autem manibus et verbis accersierunt sibi illam.* Respondeo. Dicendum est, quod in morte tria sunt consideranda, scilicet causa naturalis, et quantum ad hoc ex conditione naturae statutum est hominem semel mori, inquantum componitur ex contrariis. Secundo donum inditum: et quantum ad hoc in conditionem datum est homini beneficium originalis iustitiae, per quam anima continebat corpus, ut posset non mori. Tertio meritum mortis, et sic homo peccando meruit illud beneficium amittere, et sic mortem incurrit. Unde dicit, quod *impii manibus*, scilicet pomum vetitum contrectando, *accersierunt* mortem. Homo ergo demerendo causa est mortis, sed Deus, ut iudex. *Stipendia enim peccati mors*, Rom. VI, 23. *Semel*; quod quidem verum est de communi consuetudine, licet aliqui fuerint resuscitati, sicut Lazarus et filius viduae, qui postea mortui sunt. Quantum autem ad secundum dicit *post hoc autem iudicium*, quia postquam resurgent, non iterum morientur, sed statim iudicium sequetur. *Omnes enim manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit*, ut dicitur II Cor. V, 10. Deinde cum dicit *sic et Christus*, etc., ostendit quomodo haec conveniunt Christo. Et quantum ad primum dicit, quod *sic et Christus semel oblatus est.* Et in hoc convenit cum aliis. Sed differt in duobus: primo, quia cum Christus non descenderit ab Adam per rationem seminalem, sed quantum ad corpulentam substantiam, non contraxit peccatum originale, et ideo non fuit debitor illius status. Gen. II, 17: *in quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Sed propria voluntate mortem assumpsit. Io. X, 18: *nemo tollit a me animam meam*, et cetera. Ideo dicit, quod *oblatus est.* Is. LIII, 7: *oblatus est quia ipse voluit.* Et I Pet. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Secundo differt, quia mors nostra est effectus peccati. Rom. VI, 23: *stipendia peccati mors.* Sed mors Christi est destructiva peccati. Ideo dicit *ad multorum exhaurienda peccata*, id est, removenda. Nec dicit omnium, quia mors Christi, etsi sit sufficiens pro omnibus, non tamen habet efficaciam, nisi quantum ad salvandos. Non enim omnes subiiciuntur ei per fidem et bona opera. Quantum ad secundum dicit: *secundo autem sine peccato apparebit.* De secundo adventu dicit duo. Primo ponit differentiam eius ad primum, quia secundus erit sine peccato. In primo enim, etsi peccatum non habuerit, tamen venit in similitudinem carnis peccati, Rom. VIII, 3. Item in primo factus est hostia pro peccato. II Cor. V, 21: *eum qui peccatum non noverat, pro nobis peccatum fecit.* In secundo vero ista non erunt, ideo dicit, quod *apparebit sine peccato.* Secundo ponit illud, quod est proprium secundo adventui, quia non apparebit ut iudicetur, sed ut iudicet, remunerans pro meritis. Unde dicit, quod *apparebit.* Et quidem licet *omnibus*, etiam his qui eum pupugerunt secundum carnem, tamen secundum divinitatem solum electis, *expectantibus se* per fidem, *in salutem* eorum. Is. XXX, 18: *beati omnes, qui expectant eum.* Phil. III, 20 s.: *salvatorem expectamus dominum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.*

Caput 10

Lectio 1

[87962] Super Heb., cap. 10 l. 1 Supra apostolus consideratis his, quae aguntur in utroque testamento, ostendit praeeminentiam novi testamenti ad vetus, hic probat unum quod supponit, scilicet

quod vetus non poterat mundare peccata. Et hoc est ultimum illorum quinque, quae praemiserat de Christo. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit defectum veteris testamenti circa abolitionem culpae; secundo ex hoc comparat sacerdotem novi testamenti ad sacerdotem veteris testamenti, ibi *omnis quidem sacerdos.* Iterum prima in duas. Primo enim proponit, quod intendit; secundo probat per auctoritatem Scripturae, ibi *ideo ingrediens mundum.* Item prima in duas. Primo enim proponit intentum suum; secundo probat, ibi *alioquin cessant.* Circa primum sciendum est, quod apostolus ex conditione et ritu veteris legis concludit ipsum defectum. Per peccatum autem fit privatio futurorum bonorum, et ideo quasi illud peccatum pertineat ad bona futura, scilicet caelestia, ad illa bona se habet lex vetus sicut umbra ad corpus, sed nova lex sicut imago. Umbra autem et imago quantum ad hoc conveniunt quod utrumque repraesentat, sed umbra in communi, et quantum ad naturam speciei, imago vero in particulari, et quantum ad naturam individui, et in speciali. Sic etiam nova lex quantum ad bona futura repraesentat expressius quam vetus. Primo quia in verbis novi testamenti fit expressa mentio de bonis futuris et promissio, non autem in veteri, sed tantum de carnalibus. Secundo quia virtus novi testamenti consistit in charitate, quae est plenitudo legis. Et ista charitas licet sit imperfecta, ratione fidei cui inhaeret, tamen est similis charitati patriae. Unde nova lex dicitur lex amoris. Et ideo dicitur imago, quia habet similitudinem expressam bonorum futurorum. Sed lex vetus illam repraesentat per quaedam carnalia, et valde a remotis: et ideo dicitur umbra. Col. c. II, 17: *quae sunt umbra futurorum.* Haec est ergo conditio veteris testamenti, quod habet umbram futurorum, non rerum imaginem. Ritus autem erat, quod per singulos annos offerebant in festo expiationis easdem hostias, scilicet sanguinem hircorum et taurorum pro eodem, scilicet pro peccato, sicut patet Lev. XXIII. Ex his duobus concludit intentum, scilicet quod *lex habens umbram futurorum bonorum, non rerum imaginem, non potest facere perfectos accedentes*, scilicet pontifices, *eisdem hostiis, quas offerunt indesinenter*, id est, per singulos annos. Supra VII, 19: *neminem ad perfectum adduxit lex.* Sed ista perfectio reservatur novae legi, quae consistit in charitate, *quae est vinculum perfectionis*, Col. III, 14. Ideo dicitur Matth. V, 48: *estote ergo perfecti.* Deinde cum dicit *alioquin cessassent*, probat ex duobus intentum: et primo ex ritu; secundo ex conditione oblatorum, ibi *impossibile enim.* Ad probandum autem quod lex non mundabat perfecte, assumit duo. Primum est quod in ipsa fiebat frequens reiteratio earumdem hostiarum, et est ratio talis: *cultores si fuissent per easdem hostias semel mundati, quia non haberent ultra conscientiam peccati, cessassent offerre*, et si cessassent, non offerre indigerent. Tunc autem non cessabant, quia, ut dictum est, per singulos annos easdem hostias offerebant. Quia ergo non cessabant idem semper offerre, signum est quod non mundabantur. Matth. IX, v. 12: *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus.* Sed contra quia posset dici, quod ratio non est efficax. Posset enim dici, quod mundabat illa oblatio a praeteritis, non a futuris, et ideo quia frequenter peccabant, oportebat frequenter iterari oblationem. Respondeo. Dicendum est, quod modus loquendi apostoli hoc excludit: quia cum peccatum sit quoddam spirituale, quod opponitur caelesti, oportet illud per quod mundatur peccatum, esse spirituale et caeleste, et per consequens habere virtutem perpetuam. Unde supra loquens de virtute sacrificii Christi attribuit ei virtutem perpetuam, dicens *aeterna redemptione inventa.* Quod autem habet virtutem perpetuam sufficit ad committenda, et commissa, et ideo non oportet ipsum amplius iterari. Unde Christus una oblatione mundavit in aeternum sanctificatos, sicut dicitur infra. Item hoc quod hic dicitur, quod non iteretur: contra, quia nos quotidie offerimus. Respondeo. Dicendum est, quod non offerimus aliam quam illam quam Christus obtulit pro nobis, scilicet sanguinem suum. Unde non est alia oblatio, sed est commemoratio illius hostiae quam Christus obtulit. Lc. XXII, v. 19: *hoc facite in meam commemorationem.* Secundum quod praemittit est, quia in veteri testamento fiebat commemoratio per singulos annos de peccatis suis et populi, ergo non erant abolita. Unde dicit, quod *in ipsis fit commemoratio*, etc., quod verum est. In generali enim fiebat mentio de peccatis, scilicet quod erat conscius peccati, sed in speciali fit mentio in novo. Iac. V, 16: *confitemini alterutrum peccata vestra.* Deinde cum dicit *impossibile est enim*, etc., probat idem ex conditione oblatorum. Solemnius enim quod erat inter ipsa, erat oblatio hircorum et vitulorum, quae fiebat in die expiationis. Et cum ista esset quaedam repraesentatio obscura et imperfecta caelestium, sicut umbra, *impossibile est sanguine istorum auferri peccatum.* Quod verum est propria virtute. Sed si alicui dimittebantur, hoc erat virtute sanguinis Christi, qui in illo praefigurabatur. Ier. XI, 15: *numquid carnes sanctae auferent a te malitias tuas, in quibus gloriata es?* Quasi dicat: non. Deinde cum dicit *ideo ingrediens mundum*, etc., inducit auctoritatem Scripturae, et circa hoc facit duo. Primo enim ponit eam; secundo exponit eam, ibi *superius dicens.* Ista auctoritas potest dividi in duas, secundum Glossam, quia primo agit de incarnatione Christi praefigurata in legalibus; secundo de passione Christi, ibi *tunc dixi.* Tamen, secundum intentionem apostoli potest aliter dici, quod primo tangit illud, quod pertinet ad reprobationem veteris testamenti; secundo, illud quod pertinet ad acceptionem novi testamenti, ibi *tunc dixi.* Ista autem auctoritas convenit Christo secundum quod ingreditur in mundum; ergo quia illa non poterant auferre peccata, *ideo* filius Dei *ingrediens in mundum dicit.* Contra, quia dicitur Io. I, 10: *in mundo erat.* Respondeo. Dicendum est, quod verum est quod erat in mundo, quasi regens totum, inquantum dicitur esse in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam, sed est extra mundum, quia a mundo non comprehenditur, sed habet bonitatem separatam a toto mundo, a quo causatur bonitas universi. Sed quia propter nos factus est humanae naturae suppositum, dicitur ingredi in mundum propter eius assumptionem, sicut supra I, 6: *cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae*, et cetera. *Ingrediens* ergo *in mundum dicit.* Sed quid dicit? *Hostiam et oblationem noluisti.* Ponit autem quatuor, quae erant in veteri testamento, quia sacrificium aut erat de inanimatis, puta pane vel thure, et tunc dicebatur oblatio. Vel de animatis, et tunc vel ad placandum Deum, et dicitur holocaustum, quod erat dignissimum, quia totum comburebatur et cedebat in honorem Dei. Aut erat pro emundatione peccati, et dicitur sacrificium pro peccato. Et istud habebat duplicem partem, quia una pars comburebatur in altari, altera cedebat in usum ministrorum. Aut erat pro beneficiis Dei, et istud minus dignum, quia tantum tertia pars comburebatur, et dabatur ministris una, alia offerentibus. Et istud dicitur sacrificium pacificorum. Istis omnibus in novo testamento respondet oblatio corporis Christi, quia per corpus Christi placatus est Deus, scilicet in oblatione ipsius in cruce. Rom. V, 10: *cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius.* Item per ipsum ablatum est peccatum. I Pet. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Item per ipsum introducimur in bona aeterna, et promovemur ad beneficia Dei. Dicit ergo *hostiam*, scilicet sacrificium, *et oblationem noluisti*; et interponit post *corpus autem aptasti mihi*, id est, aptum fecisti immolationi. Et hoc quantum ad duo. Primo quia fuit purissimum, ut deleret omne peccatum. Ex. XII, 5: *erit agnus absque macula.* Item quia fuit passibile, ut posset immolari. Rom. VIII, 3: *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati.* Istud autem corpus est vera hostia et vera oblatio. Eph. c. V, 2: *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. Holocautomata et pro peccato non tibi placuerunt.* Maius est placere quam velle, quia illa placent quae in se habent aliquid ut ea velimus. Volumus autem aliquando aliqua non propter se, sed propter aliud. Quia ergo holocausta digniora erant, de quibus tamen dicit, quod non placuerunt, ergo multo minus alia. Sed contra, quia Lev. I, 9, dicitur quod adolebat ea sacerdos super altare in holocaustum et suavem odorem domino. Praeterea, si noluit ea, quare praecepit haec sibi offerri? Respondeo. Dicendum est quod hoc, quod Deus dicit illa nolle, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod non vult ea pro tempore isto, in quo adveniente veritate cessat umbra, unde modo peccaret qui ea offerret. Alio modo quod non vult ea propter peccata offerentium. Is. I, 15: *manus enim vestrae sanguine plenae sunt.* Tertia responsio ad quam apostolus tendit, est, quia ista numquam secundum se placuerunt Deo, nec accepta fuerunt, sed propter duo dicuntur accepta. Primo quia erant figura Christi, cuius passio Deo accepta fuit. Non enim delectabatur in occisione animalium, sed in fide passionis eius. *Omnia enim in figura contingebant illis*, I Cor. X, 11. Secundo ut nos ab idololatria revocaret per ista sacrificia; unde in prima legis datione nulla fit mentio de sacrificiis, sed tantum postquam fecerunt vitulum. Unde Ier. VII, 22: *non sum locutus cum patribus vestris, et non praecepi eis in die qua eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocaustorum et victimarum.* Deinde cum dicit *tunc dixi*, etc., prosequitur de approbatione novi testamenti, et secundum Glossam sic legitur: *tunc*, scilicet quando aptasti corpus mihi, scilicet in conceptione, *dixi: ecce venio*, id est, venire proposui, scilicet ad passionem. I Io. V, 6: *hic est qui venit per aquam et sanguinem Iesus Christus.* Vel melius est quod referatur ad adventum in mundum sic: *tunc*, scilicet quando holocausta non placuerunt tibi, *dixi: venio* per incarnationem. Io. XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum.* Et hoc ut offerrem me ad passionem. Et ideo dicit: *ecce.* Sed numquid istud sacrificium erit acceptum? Certe sic, quia *in capite libri scriptum est de me.* Iste liber est Christus secundum humanam naturam, in quo scripta sunt omnia necessaria homini ad salutem. Is. VIII, 1: *sume tibi librum grandem.* Caput autem Christi est Deus, I Cor. XI, 3. *In capite libri*, id est in ordinatione Dei, qui est caput Christi, qui est liber, *scriptum est* quod filius Dei incarnari deberet et mori. Vel liber, id est, Psalterium, cuius primus Psalmus est de Christo. Vel melius, liber vitae, qui nihil aliud est quam notitia, quam Deus habet de praedestinatione sanctorum, qui salvantur per Christum. Ergo in isto libro scriptum est de me, quia sancti per me praedestinati sunt. Eph. I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Rom. VIII, 29: *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Si ergo praedestinatio dicitur liber, manifestum est quod Christus caput est libri. Apoc. XXI, 27: *qui non sunt scripti in libro vitae agni.* Qui simpliciter est praedestinatus. Rom. I, 4: *qui praedestinatus est filius Dei in virtute.* Ergo in capite libri, id est, in me, secundum divinam naturam, scriptum est de me secundum naturam humanam, *ut faciam voluntatem*, scilicet *tuam*, id est, hoc praeordinatum est, ut per gratiam tuam faciam voluntatem tuam, offerendo meipsum ad redemptionem humani generis. Deinde cum dicit *superius dicens*, exponit auctoritatem praemissam. Et circa hoc facit duo. Primo enim assignando ordinem dicendorum ponit differentiam inter novum et vetus testamentum; secundo exponit specialiter quoddam suppositum in auctoritate, ibi *in qua voluntate.* Dictum est autem, quod duo tangebantur in auctoritate allegata. Unum quod pertinet ad reprobationem veteris testamenti, aliud autem ad approbationem novi testamenti. Reprobatur autem vetus testamentum dupliciter, tum quia Deus sacrificia eius non vult, tum quia sibi non placent, et sic David propheta, *dicens superius*, id est, in principio. Et quid dicit? *Quia hostias, et oblationes, et holocautomata, et pro peccato noluisti.* Is. I, 11: *holocaustum arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum, et agnorum, et hircorum, nolui*, et cetera. *Noluisti*, verum est secundum se, *nec placita sunt tibi, quae secundum legem offeruntur*, id est, in his non delectaris, Ps. l, 17: *holocaustis non delectaberis*, nisi quia sunt figura, vel inquantum per ipsa retrahebantur ab idololatria. Hoc ergo primo dicens, subiungit *tunc dixi*, scilicet quando carnem aptasti mihi ad passionem, vel quando ista non placuerunt: *ecce venio*, vel ad incarnationem vel ad passionem. Sed, ad quid? *Ut faciam voluntatem tuam.* Io. VI, 38: *descendi de caelo, ut faciam voluntatem eius qui misit me.* Io. IV, v. 34: *meus cibus est, ut faciam voluntatem eius qui misit me.* Propheta ergo hoc dicens, *aufert primum ut sequens statuat.* In quo ostendit differentiam veteris et novi testamenti, quia loquens de veteri dicit, quod non vult, nec placent Deo, scilicet secundum se; ergo auferuntur. Sed quando de novo loquitur, dicit quod vult, quia ad hoc venio *ut faciam voluntatem tuam.* Ergo novum statuitur, id est, firmatur esse secundum voluntatem Dei. Lev. c. XXVI, 10: *vetera, novis supervenientibus, proiicietis.* Deinde cum dicit *in qua voluntate*, exponit illud quod dixerat de voluntate Dei, ad quam implendam venit Christus, scilicet quae sit illa voluntas. Haec autem est sicut dicitur I Thess. IV, 3: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Ideo dicit *in qua voluntate sanctificati sumus*, et hoc, *per oblationem corporis Christi Iesu*, scilicet factam. Eph. V, 2: *obtulit semetipsum oblationem et hostiam Deo.* Et hoc, *semel.* I Petr. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Deinde cum dicit *et omnis quidem sacerdos*, ostendit comparationem sacerdotis novi et veteris testamenti. Sciendum autem, quod in lege erant duo solemnia sacrificia. Unum in die expiationis, quod fiebat per solum summum pontificem, de quo multa iam dicta sunt. Aliud erat iuge sacrificium, in quo unus agnus offerebatur in mane, et alius in vespere, de quo Num. XXVIII, v. 4. De isto etiam intendit hic apostolus, et circa hoc tria facit. Primo enim ponit illud quod pertinet ad sacerdotem veteris testamenti; secundo ponit illud quod pertinet ad sacerdotem novi; tertio confirmat per auctoritatem. Secundum, ibi *hic autem unam*, tertium, ibi *contestatur autem.* Dicit ergo *omnis sacerdos*, et cetera. Dicit *omnis*, ad differentiam sacrificii expiationis, quod tantum per summum sacerdotem fiebat; sed in isto *omnis sacerdos praesto est, tota die ministrans, et saepe offerens easdem hostias*, quia semper offerebat agnum. *Quae*, scilicet hostiae feriales, *non poterant auferre peccata*, quia iterabantur. Ier. XI, 15: *numquid carnes sanctae auferent a te malitias tuas in quibus gloriata es?* Per istud iuge sacrificium figuratur Christus, et aeternitas eius qui est agnus immaculatus. Deinde cum dicit *hic autem unam* pro peccatis, ostendit illud quod pertinet ad sacerdotium Christi. Et circa hoc facit duo. Primo enim ponit intentum; secundo assignat rationem, ibi *una enim.* Dicit ergo *hic autem*, scilicet Christus, *offerens unam hostiam pro peccatis*, auferentem scilicet peccata. Illa vero vetus lex multas offerebat hostias non expiantes peccata; *hic ergo*, scilicet Christus, *offerens unam hostiam*, quia semel pro peccatis nostris semetipsum obtulit, *sedet*, non tamquam minister, sicut sacerdos legalis qui semper praesto est, sed tamquam dominus. Ps. CIX, v. 1: *dixit dominus domino meo: sede a dextris meis.* Mc. ult.: *sedet a dextris Dei. In dextera Dei* patris, quantum ad aequalitatem potestatis secundum divinitatem, sed in potioribus bonis secundum humanitatem. Supra I, 3: *sedet ad dexteram maiestatis*, et cetera. Et hoc *in sempiternum.* Non enim iterum morietur, quia *Christus resurgens ex mortuis*, et cetera. Rom. VI, 9; Dan. VII, v. 14: *potestas eius, potestas aeterna. De caetero expectans donec ponantur inimici eius scabellum pedum eius.* Ista expectatio non innuit aliquam anxietatem in Christo, sicut in hominibus. *Spes quae differtur affligit animam*, ut dicitur Prov. XIII, v. 12. Sed designat voluntatem miserendi, quam Deus habet erga nos. Is. XXX, 18: *expectat dominus, ut misereatur nostri.* Subiiciuntur ergo pedibus eius, id est humanitati Christi aliqui volentes, et in hoc salus ipsorum consistit, scilicet in faciendo voluntatem eius. Ex. X, 3: *usquequo non vis mihi subiici?* Sed mali nolentes ipsi subditi sunt, quia etsi voluntatem eius per se non implent, tamen de ipsis impletur quantum ad opus iustitiae. Et sic omnia sunt ei subiecta aliquo istorum modorum. Ps. VIII, 7: *omnia subiecisti sub pedibus eius.* Deinde cum dicit *una enim oblatione*, assignat rationem, scilicet quare sedet tamquam dominus, et non tamquam minister, sicut sacerdos legalis, quia ille per hostiam unam non auferebat peccata, et ideo oportebat plures alias offerre et frequenter. Supra V, 1: *omnis enim pontifex ad offerenda munera et hostias constituitur.* Sed hostia, quam Christus obtulit, aufert omnia peccata. Supra IX, 28: *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.* Et ideo dicit quod *una oblatione consummavit*, id est, perfecit, quod fecit reconciliando et coniungendo nos Deo tamquam principio, *sanctificatos in sempiternum*, quia hostia Christi, qui Deus est et homo, habet virtutem aeternam sanctificandi. Infra XIII, v. 12: *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum*, et cetera. Per Christum enim perficimur et coniungimur Deo. Rom. V, 2: *per quem accessum habemus ad Deum.* Deinde cum dicit *contestatur autem*, confirmat quod dixerat per auctoritatem, quae sumpta est ex Ier. XXXI, 33, quae, quia supra cap. octavo exposita est, ad praesens intermittitur. Et tamen potest dividi in duas partes. Primo ponit auctoritatem; secundo ex ea arguit, ibi *ubi autem horum remissio.* Et facit talem rationem: in novo testamento remittuntur peccata per oblationem Christi, quia in remissionem peccatorum effusus est sanguis Christi; ergo in novo testamento, in quo peccata et iniquitates remittuntur, ut dictum est in auctoritate, *non est oblatio pro peccato*, supple, amplius iteranda. Matth. IX, 12: *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus. Ubi ergo est horum remissio*, et cetera. Fieret enim iniuria hostiae Christi.

Lectio 2

[87963] Super Heb., cap. 10 l. 2 Postquam ostendit apostolus multiplicem eminentiam sacerdotii Christi respectu sacerdotii legalis, hic iuxta consuetudinem suam concludit, monendo quod isti sacerdotio fideliter inhaerendum est. Hoc enim semper supra fecit, quod post commendationem ponit admonitionem, quia ad hoc susceperat commendare gratiam Christi, ut alliciat eos ad obediendum Christo, et recedendum a caeremonialibus legis. Circa hoc ergo duo facit, quia primo ponit

monitionem; secundo assignat rationem, ibi *voluntarie enim.* Sciendum est autem circa primum quod duo dixerat de sacerdotio Christi, scilicet virtutem ritus eius, quia *per proprium sanguinem*; item dignitatem ipsius, quia *pontifex in aeternum.* Et ideo in monitione sua resumit ista duo. Unde monendo, quod fideliter obediendum est Deo Christo, primo ponit illa duo; secundo ponit suam monitionem, ibi *accedamus cum bono corde.* Item prima in duas, quia primo resumit ritum sacerdotii eius; secundo dignitatem, ibi *et sacerdotem magnum.* Dicit ergo *itaque, fratres*, scilicet per mutuam charitatem, *habentes fiduciam in introitu*, et cetera. Eph. III, 12: *in quo habemus fiduciam et accessum in confidentia*, et cetera. Ex. XV, 17: *introduces eos, et plantabis in monte haereditatis tuae firmissimo habitaculo*, et cetera. Ps. CXXI, 1: *laetatus sum in his quae dicta sunt mihi, in domum domini ibimus.* Et hoc *in sanguine Christi*, quia hic est sanguis novi testamenti, id est, novae promissionis, scilicet caelestium. Sed quomodo habeamus fiduciam introeundi ostendit, quia Christus per suum sanguinem *initiavit*, id est inchoavit, *novam viam nobis.* Mich. II, 13: *ascendit pandens iter ante eos.* Io. XIV, 3: *si abiero et praeparavero vobis locum*, et cetera. Is. XXXV, 8: *sancta via vocabitur, et pollutus non transibit per illam.* Haec est ergo via eundi in caelum. Et est nova quia ante Christum nullus invenit eam, quia *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo*, Io. III, 13. Et ideo qui vult ascendere, debet ipsi tamquam membrum capiti suo adhaerere. Apoc. II, 7: *vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in Paradiso Dei mei.* Et c. III, 12: *et scribam super eum nomen novum, et nomen civitatis novae Ierusalem*, quia scilicet de novo introducuntur. *Viventem*, id est, semper perseverantem, in quo apparuit virtus deitatis, quia semper vivit. Sed quae sit ista via ostendit subdens *per velamen, id est, carnem suam.* Sicut enim sacerdos per velum intrabat in sancta sanctorum, ita si volumus intrare sancta gloriae, oportet intrare per carnem Christi, qui fuit velamen deitatis. Is. XLV, 15: *vere tu es Deus absconditus.* Non enim sufficit fides de deitate, si non adsit fides de incarnatione. Io. XIV, 1: *creditis in Deum, et in me credite.* Vel *per velamen*, id est, per carnem suam datam nobis sub velamento speciei panis in sacramento. Non enim proponitur nobis sub specie propria propter horrorem, et propter meritum fidei. Consequenter commendat dignitatem sacerdotis, cum dicit *et sacerdotem magnum*, qui scilicet nobis initiavit viam, quasi dicat: habentes fiduciam intrandi per sacerdotem, scilicet Iesum. Ps. CIX, 5: *tu es sacerdos in aeternum.* Qui dicitur magnus, quia sacerdotium eius non est tantum super unum populum, sicut Aaron, sed *super domum Dei* totam scilicet Ecclesiam militantem et triumphantem. I Tim. c. III, 15: *ut scias quomodo oporteat te conversari in domo Dei, quae est Ecclesia.* Et dicit *super*, quia Moyses fuit fidelis in omni domo, tamquam famulus, Num. XII, 7; sed Christus super totam domum, sicut filius, qui est dominus omnium. Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* De hoc etiam supra III. Deinde cum dicit *accedamus*, ponit monitionem suam, ut scilicet ex quo talis et tantus est, fideliter est ei adhaerendum. Quod fit tribus modis, scilicet per fidem, spem, et charitatem. I Cor. XIII, 13: *nunc autem manent fides, spes, charitas.* Primo ergo monet ad ea, quae sunt fidei; secundo ad ea, quae sunt spei, ibi *teneamus spei*; tertio ad ea, quae sunt charitatis, ibi *et consideremus.* Sed quantum ad primum duo sunt necessaria, scilicet ipsa fides, quia sine fide impossibile est placere Deo, et fidei sacramentum. Quantum ad primum dicit *accedamus*, ad ipsum, *cum vero*, non ficto, *corde.* IV Reg. c. XX, 3 et Is. XXXVIII, 3: *memento quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto.*

Hoc autem fit quando opus concordat cordi. Accedamus etiam *in plenitudine fidei.* Infra XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere*, et cetera. Nec sufficit qualiscumque fides, sed requiritur fides plena, quod fit duobus modis, scilicet et quantum ad materiam fidei, ut credantur omnia quae proponuntur ad credendum, et quod sit fides formata, quod est per charitatem. Rom. XIII, v. 10: *plenitudo enim legis est dilectio.* Quantum ad sacramentum fidei dicitur *aspersi corda* vestra, quod alludit ei, quod dicitur Num. XIX, ubi ponitur ritus vitulae rufae, de cuius aqua aspergebatur mundandus die tertio, sed die septimo alia aqua lavabatur corpus eius, et vestimenta. Per aspersionem aquae vitulae rufae figurabatur passio Christi, quia die tertia, scilicet in fide Trinitatis in Baptismo mundamur a peccatis. Et quantum ad hoc dicit *aspersi corda*, non corpora. Infra XII, 24: *accessistis ad sanguinis aspersionem.* Aspersi ergo corda non a tactu mortui, sicut per aquam vitulae rufae, sed *a conscientia mala.* De ablutione autem, quae fiebat septima die, dicit *et abluti corpus aqua munda.* Non enim in Baptismo operatur tantum virtus passionis, sed etiam infunduntur in ipso dona spiritus sancti. Unde in septima die, id est in plenitudine donorum spiritus sancti, totus homo abluitur intus et extra ab omni peccato tam actuali quam originali, quod est quasi corporale, quia anima ipsum contrahit per unionem ad carnem foedam. Dicitur autem spiritus sanctus aqua quia mundat. Act. XV, 9: *fide purificans corda ipsorum.* Ez. XXXVI, 25: *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris, et ab universis idolis vestris mundabo vos.* Zach. XIII, 1: *erit fons patens domui David, et habitantibus Ierusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatae.* Tit. III, 5: *per lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti.* Et in huius signum super Christum baptizatum descendit spiritus sanctus in corporali specie. Deinde cum dicit *teneamus spei nostrae*, ponit illud quod pertinet ad spem. Et circa hoc facit duo. Primo enim hortatur ad spei certitudinem; secundo subdit rationem, ibi *fidelis enim est qui.* Sciendum est autem, quod per fidem Christi datur nobis spes salutis aeternae, et introitus in caelum. I Pet. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam.* Unde dicit *teneamus*, et non dicit spem, sed *spei nostrae confessionem*, quia non sufficit habere spem in corde, sed etiam oportet confiteri ore. Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Item oportet confiteri eam non solum verbo, sed etiam factis, contra quosdam, de quibus Tit. I, 16: *confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Fit autem ista confessio per opera, per quae tenditur ad res speratas. Apoc. III, 11: *tene quod habes ne alius accipiat coronam tuam. Indeclinabilem*, id est, ut ab ista confessione non declinemus, neque per prospera, neque per adversa. Ps. CXXIV, 5: *declinantes autem in obligationes, adducet dominus cum operantibus iniquitatem.* Is. XXX, v. 21: *haec est via, ambulate in ea, et non declinetis neque ad dexteram, neque ad sinistram.* Et ratio huius est, quia *ille qui repromisit, est fidelis*, et ideo mentiri non potest. Ps. CXLIV, 13: *fidelis dominus in omnibus verbis suis.* Deut. XXXII, 4: *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate.* Consequenter cum dicit *et consideremus*, etc., ponit illud quod pertinet ad charitatem, et circa hoc facit tria. Primo enim facit, quod dictum est; secundo removet contrarium charitati, ibi *non deserentes*; tertio assignat rationem ex congruitate temporis, ibi *et tanto magis*, et cetera. Circa primum sciendum est, quod licet charitas principaliter inhaereat Deo, tamen manifestatur per charitatem proximi. I Io. IV, 20: *qui enim non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Ergo ad charitatem pertinet, quod diligatur proximus. Ideo dicit *consideremus invicem*, ut scilicet ea, quae proximi sollicite faciamus. Eccli. XVII, 12: *et unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Sed quia aliqui ea quae sunt proximi considerant zelo invidiae, aliqui vero zelo odii, contra quos dicitur Prov. XXIV, 15: *ne quaeras impietatem in domo iusti*, ideo dicit *in provocationem charitatis*, id est, ut provocemus eos ad charitatem. Rom. XI, 13 s.: *quamdiu apostolus gentium sum, ministerium meum honorificabo, si quo modo ad aemulandum provocem carnem meam, et salvos faciam aliquos ex illis.* Ista autem provocatio procedit ex dilectione, quae extenditur ad opus exterius. I Io. III, 18: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Sicut enim dicit Gregorius, non est amor Dei otiosus, operatur enim magna si est, si autem operari renuit, amor non est. Probatio ergo dilectionis, exhibitio est operis. Ideo subdit *et bonorum operum.* Col. I, v. 10: *in omni opere bono fructificantes.* Deinde removet contrarium charitati, cum dicit *non deserentes*, et cetera. Quia enim charitas est amor, proprium autem amoris est unire, quia, ut dicit Dionysius, amor est vis unitiva Io. XVII, 22 s.: *ut sint unum sicut et nos unum sumus, et cognoscat mundus, quia dilexisti eos, sicut et me dilexisti* ideo recedere ab invicem, est directe oppositum charitati. Et ideo dicit *non deserentes collectionem nostram*, scilicet Ecclesiae, quam aliqui deserunt tripliciter. Scilicet propter persecutiones apostatantes a fide. Et isti significantur per illos, de quibus dicitur Io. c. VI, 67, quod *abierunt retro, et iam cum illo non ambulabant.* Matth. XIII, 21: *facta tribulatione et persecutionibus propter verbum continuo scandalizantur.* Lc. VIII, 13: *ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt.* Secundo, mali praelati qui dimittunt oves in periculo. Io. X, 13: *mercenarius fugit, quia mercenarius est.* Aliqui vero ex superbia, quia cum possent esse utiles ad regendum, cum nota superbiae ab aliis se separant, Iud. V, 19: *hi sunt qui segregant se ab aliis, animales, spiritum non habentes*, quasi sub specie maioris perfectionis. Et forte tales erant in tempore illo. Ideo sequitur *sicut consuetudinis est quibusdam.* Contra quos dicitur I Cor. XI, 16: *si quis videtur contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus in Ecclesia Dei.* Sed quid debent facere subdit *sed consolantes*, quasi dicat: si videas, quod socius tuus male se habet, non deseras eum, sed consolare, non sicut illi qui deserunt collectionem, de quibus dicit *sicut est consuetudinis quibusdam*, et cetera. Consequenter cum dicit *et tanto magis*, assignat causam huius. Posset enim aliquis dicere: quare debemus nos in fide proficere? Quia motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de violento. Gratia autem inclinat in modum naturae; ergo qui sunt in gratia quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere. Et ideo dixit *non deserentes*, sicut quidam, *sed consolantes.* Et hoc, *tanto magis quanto videritis appropinquantem diem*, id est terminum. Rom. XIII, v. 12: *nox praecessit, dies autem appropinquavit.* Prov. IV, 18: *iustorum semita, quasi lux splendens proficit, et crescit usque ad perfectum diem.*

Lectio 3

[87964] Super Heb., cap. 10 l. 3 Supra apostolus posita commendatione excellentiae sacerdotii Christi, et subiuncta admonitione ut illius sacerdotio adhaereant per fidem et charitatem, hic probat monitionem suam per rationem. Et hoc facit dupliciter, primo terrendo, secundo demulcendo,

ibi *rememoramini autem pristinos dies.* Circa primum duo facit quia primo terret eos ad observandum monitionem suam propter subtractionem remedii; secundo propter expectationem iudicii, ibi *terribilis autem.* Dicit ergo *voluntarie*, etc., quod dupliciter exponitur: uno modo secundum Glossam quae videtur facere differentiam inter peccantes volentes et voluntarie; ita quod volens peccat, qui quasi passione ductus consentit in peccatum, de quo ante non cogitavit; voluntarie autem qui ex certa malitia, cuius voluntas prona est ad peccandum, ut statim cedat. Ier. VIII, 6: *omnes conversi sunt ad cursum suum quasi equus vadens impetu ad proelium, nec postea poenitet.* Prov. II, 14: *laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.* Ergo *voluntarie peccantibus*, id est, in voluntate peccandi permanentibus. Et exaggerando subdit *post acceptam notitiam veritatis.* II Pet. II, 21: *melius erat illis viam iustitiae non agnoscere, quam post agnitionem retrorsum converti. Iam non relinquitur hostia pro peccatis*, id est, hostia quam Christus obtulit pro remissione peccatorum, non est nobis utilis, quia illis dimittuntur peccata, qui de ipsis poenitent. Matth. c. XXVI, 28: *hic est sanguis novi testamenti, qui pro multis effundetur*, scilicet efficaciter. Sed de malis dicitur Is. XLIX, 4: *in vacuum laboravi sine causa, et vane fortitudinem meam consumpsi.* Ier. VI, 29: *frustra conflavit conflator, malitiae eius non sunt consumptae.* Sed melius potest dici, et secundum intentionem apostoli, quia, secundum Augustinum, liberum arbitrium habet multiplicem statum, quia in statu extra gratiam, antequam reparetur per gratiam, non est in potestate nostra peccare mortaliter vel non peccare, et hoc propter praeconceptionem finis, et habitum inclinantem; quod quidem verum est secundum magnum tempus, sed per aliquam moram, si operetur ex praemeditatione, potest vitare hoc peccatum vel illud. Sed postquam per gratiam reparatus est homo omnino, in potestate eius est vitare peccatum mortale, et etiam veniale in particulari, non autem omnino in universali, et hoc est propter auxilium gratiae salvantis. Et ideo dicit *nobis peccantibus voluntarie post acceptam notitiam veritatis*, id est, post acceptam gratiam, per quam habetur notitia peccati, quia ante notitiam peccati peccatum nostrum a Deo nobis non imputatur, unde quasi dicitur ipsum ignorare, quia non imputat nobis. Sed post, *iam non est pro peccatis hostia.* Ante enim reparationem, quae facta est per Christum, relinquebatur hostia ista quae expectatur, sed nunc iam non expectatur alia mors eius, ita nec post Baptismum semel acceptum expectatur alius Baptismus. Deinde cum dicit *terribilis autem*, deterret expectatione divini iudicii. Et circa hoc duo facit: primo enim terret, secundo subdit rationem, ibi *irritam quis faciens.* Sic ergo dictum est, quod non relinquitur ultra hostia. Quid ergo? Illud quod supra dictum est cap. IX quod post mortem est iudicium. Iob XIX, 29: *scitote esse iudicium.* Istius iudicii expectatio est valde terribilis, tum propter conscientiam peccatorum Iac. c. III, 2: *in multis offendimus omnes*, tum etiam propter imperfectionem iustitiarum nostrarum Is. LXIV, 6: *iustitiae nostrae quasi pannus menstruatae.* Ps. CXVIII, 120: *a iudiciis tuis timui.* Abac. III, 16: *audivi et conturbatus est venter meus.* Est afflictiva. Unde dicit *et ignis aemulatio*, id est poena ignis, quae infligitur ex zelo et aemulatione divinae iustitiae. Ex. XX, 5: *ego sum dominus Deus tuus fortis Zelotes*, et cetera. Zelus autem est amor sponsi. Sicut ergo sponsus non parcit sponsae malae, sic nec Deus animae peccatrici. Prov. VI, 34: *zelus et furor viri non parcet in die vindictae.* Sequitur *quae consumptura est adversarios.* Ps. c. XCVI, 3: *ignis ante ipsum praecedet et inflammabit in circuitu inimicos eius*, quia ignis qui praecedet faciem iudicis, corpora viventium incinerabit, et reprobos detrudet in Infernum, et corpora eorum consumet, non totaliter consumendo, sed in perpetuum cruciando. Consequenter cum dicit *irritam quis faciens*, probat quod dixerat de terrore iudicii, et primo per locum a minori; secundo per auctoritatem, ibi *scimus autem illum.* Primum accipit ex lege. Tanto enim aliquis est reus maioris poenae, quanto rem magis sacram contemnit. Cum ergo vetus testamentum non sit ita sanctum sicut novum, et transgressor illius gravissime puniebatur; ergo transgressor novi longe gravius debet puniri. Circa istud argumentum duo facit: primo enim ponit istud quod fiebat in veteri; secundo illud quod fiendum est in novo, ibi *quanto magis.* Quantum ad vetus ponit culpam et poenam. Culpam, cum dicit *irritam quis faciens legem Moysi.* Irritum dicitur quod non sortitur debitum finem. Lex autem non solum vetus, sed etiam quaelibet, datur ut inducat homines ad virtutem, et faciat abstinentes a vitiis. Et ideo qui transgreditur legem, et vacat vitiis, quantum est in se, legem irritam facit. Matth. XV, 6: *irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Gen. XVII, 14: *masculus, cuius praeputii caro circumcisa non fuerit, peribit de populo suo, quia pactum meum irritum fecit.* Et poenam ostendit, cum dicit *sine ulla miseratione.* Et ista poena est valde gravis, quia infligit mortem. Unde dicit *moritur.* Ex. XXII, 18: *maleficos non patieris vivere.* Item quia irremissibilis. Unde dicit *sine ulla miseratione.* Deut. XIX, 12 s.: *morietur, nec misereberis eius.* Sed numquid lex Dei excludit misericordiam? Constat quod non. Os. VI, 6: *misericordiam volui, et non sacrificium.* Respondeo. Dicendum est, quod differunt misericordia, clementia et venia: quia misericordia est quando homo ex quadam passione cordis et animi movetur ad remittendum poenam, et hoc aliquando est contra iustitiam, et istam prohibet. Venia autem est, quando propter aliquam utilitatem publicam remittit aliquid de poena debita. Clementia est quando non solum de poena aliquid, sed etiam de culpa remissius iudicat. Ista duo non prohibentur, sed misericordia primo modo dicta, quia est contra iustitiam, et inducit dissolutionem. *Moritur* ergo et hoc, *duobus vel tribus testibus*, supple convictus. Deut. XVII, v. 6: *in ore duorum vel trium testium stat omne verbum.* Causa autem quare lex numerum testium determinat secundum Augustinum est, ut per hoc designetur immobilitas veritatis, quae est in sancta Trinitate. Nec refert si nominentur duae personae vel tres, quia semper in duabus intelligitur tertia, scilicet spiritus sanctus, qui est nexus amborum. Ista ratio mystica est. Sed litteralis est, ut quia in iudicio unus affirmat, alter negat, non plus credendum est uni quam alteri. Multitudini autem est credendum. Omnis autem multitudo completur numero ternario. Et ideo sufficit, quod sint duo cum accusante, sed tertius testis superadditur ex abundanti. Deinde cum dicit *quanto magis*, ponitur id quod spectat ad novum testamentum. Et primo ponit poenam; secundo culpam, ibi *qui filium Dei.* Quantum ad poenam dicit: *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia.* Quia enim in novo testamento per Christum praedicatum est, ideo peccans in ipso, gravius punitur. Matth. XI, 22: *verumtamen dico vobis, quod Tyro et Sidoni remissius erit quam vobis in die iudicii.* Sed numquid plus punitur peccator Christianus, quam infidelis? Quia si sic, melius esset quod omnes essent infideles. Respondeo. Dicendum est, quod aliud est de illis qui fidem contemnunt, quia isti proprie sunt contemptores; aliud de illis, qui ex ignorantia fidem non annuntiatam, non tenent, et talibus peccatum infidelitatis non imputatur. Sed qui fidem annuntiatam contemnit, gravius punitur, quia peccatum infidelitatis maximum est. Si ergo comparamus Christianum et Iudaeum qui non contemnit, et uterque sit adulter, tunc gravius punietur Christianus quam Iudaeus, quia non solum pro adulterio, sed etiam quia magis ingratus est. Sed numquid universaliter verum est, quod semper idem peccatum in specie gravius punitur in maiori? Respondeo. Dicendum est, quod dupliciter peccatur. Uno modo ex surreptione. Et sic quando aliquis dat se operibus divinis, si ex surreptione peccat, minus punitur. II Par. c. XXX, 18 s.: *dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt Deum patrum suorum.* Ps. XXXVI, 24: *cum ceciderit, non collidetur.* Sed si ex contemptu, magis peccat, quia cum sit in statu altiori, magis contemnit. Et de talibus loquitur hic, qui sunt magis ingrati. Quantum vero ad culpam dicit *qui filium Dei conculcaverit.* Sciendum vero est, quod apostolus gravitatem culpae eorum, qui peccant in novo testamento, ostendit ex beneficiis nobis a Deo in illo collatis. Deus autem nobis dedit quicquid maximum et pretiosum habebat, scilicet filium suum unigenitum. II Pet. I, 4: *per quem maxima nobis et pretiosa promissa donavit.* Dedit etiam spiritum sanctum. Ioel II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem.* Rom. V, v. 5: *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ingratitudo autem super tantis beneficiis aggravat peccatum. Circa ingratitudinem vero super datione filii duo consideranda sunt ac ponderanda, scilicet mysterium incarnationis, in qua datus est nobis, et sacramentum passionis, in qua pro nobis se obtulit. Supra IX, v. 14: *sanguis Christi, qui per spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo*, et cetera. Et ideo quantum ad primum dicit *qui filium Dei*, scilicet pro nobis incarnatum, *conculcaverit*, id est vilipenderit, scilicet non credendo quod fides filii Dei sit sufficiens ad salutem, sicut illi qui legalia servabant, Gal. c. III, 1: *ante quorum oculos Christus proscriptus est.* Item non obediendo eius mandatis, nec vivendo secundum doctrinam eius. I Reg. II, 30: *qui autem contemnunt me, erunt ignobiles.* Quantum ad secundum dicit: *et sanguinem testamenti*, id est, Christi sanguinem confirmativum novi testamenti. Matth. XXVI, 28: *hic est sanguis meus novi testamenti*, et cetera. *Pollutum duxerit*, id est, reputaverit pollutum, ut scilicet non possit mundare, sicut pollutus in se non mundat. Eccli. XXXIV, 4: *ab immundo quis mundabitur?* Quasi dicat: nullus scilicet, secundum quod mundatio tantum fiebat per sanguinem animalium. Item pollutum duxit, qui virtute eius in Baptismo ablutus, peccat redeundo ad vomitum. Apoc. I, 5: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Et ideo dicit *in quo sanctificatus est*, id est, per quem sanctificatus est. I Cor. VI, 11: *abluti estis, sanctificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi.* Mal. I, 11: *in omni loco offertur oblatio munda nomini meo, quia magnum est nomen meum in gentibus.* Item qui peccat post alia sacramenta, etiam potest dici sanguinem Christi pollutum ducere. Item aggravatur peccatum ex contemptu spiritus sancti. Et ideo dicit *et spiritui gratiae iniuriam fecerit*, id est, contumeliam, quam facit qui non credit, quod gratia spiritus sancti sit data per Christum, ut habetur Io. XIV, 16: *rogabo patrem, et alium Paraclitum dabit vobis*, et sufficiat ad salutem sine legalibus, ut scilicet remissionem peccatorum adscribat observantiis legis. Vel *conculcat Christum*, qui libere absque timore *sanguinem Christi polluit*, qui eo indigne communicat *spiritui* gratis dato. Eph. II, 8: *donum enim Dei est, et non ex operibus. Contumeliam*, iniuriam, facit, qui Christum per peccatum a se abiicit. Sap. I, v. 5: *corripietur*, id est, expelletur, *a superveniente iniquitate.* Eph. IV, 30: *nolite contristare spiritum sanctum Dei.* I Thess. 5, 19: *spiritum nolite extinguere.* Deinde cum dicit *scimus enim*, etc., probat quod dixit per auctoritates. Et circa hoc facit duo: primo enim probat ponendo auctoritates; secundo concludit ex eis, ibi *horrendum est.*

Dicit ergo *scimus*, illum, *qui dixit* (Deut. XXXII, 35, secundum aliam litteram): *mihi vindictam*, supple servate. Littera nostra habet: *mea est ultio.* Et numquid reddes? Immo *et ego retribuam.* Sed contra. Si soli Deo servatur vindicta, quare iudices vindicant? Respondeo. Ad hoc respondet apostolus, Rom. XIII, 4, quod *iudex est minister Dei.* Unde non iudicat propria auctoritate, sed Dei. Secunda auctoritas est ibidem *iudicabit dominus populum suum.* Si suum, ergo multo magis inimicos. I Pet. IV, 18: *si iustus vix salvatur, impius et peccator ubi parebit?* Vel *populum suum*, id est qui fidem suam non contemnunt, quia infideles damnabuntur, et non iudicabuntur iudicio discussionis. In iudicio enim, ut dicit Gregorius, quatuor erunt ordines. Quidam qui non iudicabuntur, sed iudicabunt et salvabuntur, scilicet apostoli, et apostolici viri. Quidam qui iudicabuntur et salvabuntur, ut mediocriter boni. Quidam, qui iudicabuntur et damnabuntur, ut mali fideles. Quidam, qui non iudicabuntur et damnabuntur, ut omnes infideles. Deinde cum dicit *horrendum est*, ponit conclusionem. Ex quo enim vindicta reservanda est Deo, qui iudicabit populum suum, *horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Quanto enim iudex iustior et fortior est, tanto magis timendum est. Ps. VII, 12: *Deus iudex iustus et fortis.* Ergo horrendum est incidere in manus eius. Dan. XIII, 23: *melius est mihi absque opere incidere in manus vestras.* Eccli. II, 22: *si poenitentiam non egerimus, incidemus in manus domini, et non in manus hominum.* Sed contra, II Reg. ult., David tamquam melius praeelegit incidere in manus Dei. Respondeo. Dicendum est, quod homo peccat offendendo hominem, et offendendo Deum. Melius autem est incidere in manus hominis offendendo ipsum, quam in manus Dei ipsum offendendo. Vel dicendum est, quod melius est peccantem et contemnentem incidere in manus hominis, peccantem vero sed poenitentem in manus Dei. Et sic elegit David. Vel dicendum est quod usque ad iudicium non est horrendum in manus Dei incidere, qui iudicat misericorditer quamdiu est pater misericordiarum, sed post iudicium horrendum est incidere in manus Dei, quando sicut Deus ultionum iustitias iudicabit. Modo enim sicut circumdatus infirmitate, quam aliquando expertus est, ex compassione misericorditer iudicat.

Lectio 4

[87965] Super Heb., cap. 10 l. 4 Supra apostolus monuit ad inhaerendum Christo per fidem, spem, et charitatem. Ad quod induxit per rationes terrentes, hic ponit rationes demulcentes, sicut bonus medicus postquam secuit, ponit unctiones lenientes. Inter omnia enim commendatio de bene gestis est unum quod maxime provocat ad bonum inceptum continuandum. Virtus enim laudata crescit in immensum. Pondus et immensum gloriae calcar habet. Et circa hoc facit duo: primo enim commemorat eis bona quae fecerant; secundo hortatur ad implendum quod restat, ibi *nolite itaque amittere.* Circa primum facit tria primo enim in generali commemorat tribulationes, quas pro fide passi sunt; secundo describit tribulationum modos, ibi *et in altero*; tertio exponit eas in speciali, ibi *nam et vinctis.* Quia ergo ex bene gestis homo exercitatur ad melius, sicut aliquando ex malis e contrario desperat de seipso, ideo recitat bona eorum, dicens *rememoramini.* Ier. II, v. 2:

recordatus sum tui, id est, bonorum, quae egisti. *Dies pristinos*, id est primordia conversionis vestrae, *in quibus illuminati* per fidem, quae illuminat animam et purgat. Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum.* Is. LX, 1: *surge, illuminare, Ierusalem.* Hoc autem est per fidem Christi. Eph. c. III, 17: *habitare Christum per fidem*, et cetera. Lc. I, 79: *illuminare his qui in tenebris, et in umbra mortis sedent.* Primum enim lumen animae est fides. *Sustinuistis magnum certamen passionum*, id est, magnas passiones contra vos certantes, vobis illatas ab his qui Christum persequebantur in vobis. Act. IX, 4: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Me, inquam, in membris meis, quia, ut dicit Augustinus, in sermone super verbo isto, membris in terra positis caput de caelo clamat. Sap. X, 12: *certamen forte dedit illi, ut vinceret.* II Tim. IV, v. 7: *certavi bonum certamen.* Sicut enim dicitur Act. VIII, 1, facta est persecutio magna in Ecclesia post mortem Stephani. I Thess. c. II, 14: *vos enim imitatores facti estis Ecclesiarum Dei, quae sunt in Iudaea, quoniam eadem passi estis vos a contribulibus vestris, sicut et ipsi a Iudaeis.* Si ergo a principio incepistis sustinere, vituperabile esset modo deficere. Consequenter cum dicit *et in altero*, ostendit quae fuerint illae tribulationes. Dupliciter enim patitur aliquis, scilicet in se tribulationem sustinendo, et in alio alienae tribulationi compatiendo. Utroque autem modo illi passi sunt. Quantum ad primum dicit *in altero*, scilicet quantum ad vos, *facti estis spectaculum opprobriis*, quod gravissimum est sapienti. Quod enim unus fatuus irridetur, non est grave, etiam si multa ei irrisio ab aliis inferatur: sapienti vero grave est; sed si tribuletur et irrideatur a tribulante, hoc gravissimum est. In hoc ergo ostendit magnitudinem afflictionis ipsorum, quia facti erant spectaculum, id est, quia nullus eis compatiebatur, immo magis irrisori congaudebant in afflictionibus ipsorum, scilicet in opprobriis. Ps. LXVIII, 10: *opprobria exprobrantium tibi ceciderunt super me. Et tribulationibus.* Ps. XXXIII, 20: *multae tribulationes iustorum.* I Cor. IV, 9: *spectaculum facti sumus mundo*, scilicet ad irrisionem, *et Angelis*, ad congratulationem, *et hominibus*, scilicet ratione utentibus, ad imitationem. Quantum ad secundum dicit, quod *in altero effecti sunt socii taliter conversantium*, id est eorum, qui talia patiebantur; et hoc per compassionem, et per subministrationem. Rom. XII, 13: *necessitatibus sanctorum*, et cetera. Deinde cum dicit *nam et vinctis compassi estis*, ponit quod dixerat, et primo quantum ad secundum, scilicet quomodo sunt compassi. Inter Iudaeos enim multi erant vincti, sicut de Paulo dicitur Act. VIII, 3, quod devastabat Ecclesiam tradens in custodiam viros et mulieres. Istis compassi sunt ministrando necessaria. Matth. XXV, 36: *in carcere eram, et venistis ad me.* Quantum ad primum dicit *et rapinam bonorum vestrorum*, scilicet pro hac causa factam, quia scilicet vinctis ministrabant, *cum gaudio suscepistis.* Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres*, et cetera. Act. V, 41: *ibant apostoli gaudentes*, et cetera. Sed quare cum gaudio? Numquid amandae sunt tribulationes? Certe videtur quod non, quia dicit Augustinus: tolerari iubes eas, non amari. Respondeo. Dicendum est, quod non amantur propter se, sed propter aliud, et sic isti amabant eas. Unde subdit *cognoscentes vos habere meliorem et manentem substantiam*, scilicet alias divitias principaliores, quae augentur ex subtractione istarum, quibus dicuntur meliores. Temporales enim vanae sunt, quia sunt in his quae sunt infra hominem; spirituales autem in ipso Deo, scilicet in fruitione Dei. Is. XXXIII, 6: *divitiae salutis sapientia et scientia, timor domini ipse est thesaurus eius.* Item sunt manentes, quia istae deficiunt in se et auferri possunt, illae vero non. Matth. c. VI, 19: *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi* *aerugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt*, et cetera. Deinde cum dicit *nolite itaque*, ostendit quid eis restat faciendum, scilicet confidentiam acceptam ex bonis operibus conservare. Et circa hoc facit tria: primo enim ponit monitionem; secundo docet modum monitionem servandi, ibi *patientia enim*; tertio probat per auctoritatem, ibi *adhuc enim modicum.* Dicit ergo: ex quo tot bona in primordiis conversationis vestrae operati estis, ex quibus multam confidentiam debetis habere apud Deum, *nolite itaque amittere confidentiam vestram*, quod profecto sequeretur si a bonis desisteretis, *quae magnam habet remunerationem.* Matth. V, 12: *gaudete in illa die et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis.* Gen. XV, 1: *ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis.* Modus servandi est patientia. Unde dicit *patientia enim vobis necessaria est.* Sicut autem mansuetudo est moderativa irae, ita patientia ponit modum in tristitiis, ut scilicet non excedant modum rationis. Contingit autem aliquando tristitia ex malis illatis, aliquando vero ex bonis dilatis. Prov. c. XIII, 12: *spes quae differtur affligit animam.* Quantum autem ad primum dicitur patientia, sed quantum ad secundum dicitur longanimitas. Hic accipitur patientia pro utroque, et quantum ad sufferentiam malorum, et quantum ad longanimitatem bonorum dilatorum. Dicit ergo, quod quantum ad utrumque patientia nobis necessaria est. Prov. XVI, 32: *melior est patiens forti viro.* Lc. XXI, 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Iac. I, 4: *patientia opus perfectum habet.* Et ad quid est necessaria? *Ut voluntatem Dei facientes reportetis repromissionem*, id est, implentes voluntatem Dei, quae fit per impletionem mandatorum Dei, quia mandata sunt signa voluntatis Dei, unde *facientes voluntatem Dei*, scilicet voluntatem signi. Sic enim aliquando accipitur voluntas Dei in Scriptura. Ps. CII, 21: *ministri eius, qui facitis voluntatem eius.* Et sic *reportabitis promissionem*, id est, rem promissam, quae operantibus datur. Matth. XX, 8: *voca operarios, et redde illis mercedem.* Lc. XXI, v. 19: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Matth. XXIV, 13: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ier. XVIII, 7: *repente loquar adversus gentem, et adversus regnum, ut eradicem et disperdam illud*, et cetera. Deinde cum dicit *adhuc autem modicum*, probat quod dixit, per auctoritatem. Et circa hoc facit duo: primo enim ponit eam; secundo applicat ad propositum, ibi *nos autem.* Prima in tres. Primo enim proponit proximum adventum remunerationis; secundo ostendit conditionem remunerationis, ibi *iustus autem meus*; tertio declarat periculum, ne perdatur remuneratio, ibi *quod si subtraxerit.* Circa primum sciendum est, quod auctoritas ista sumpta videtur de Hab. II, 4. Tamen principium sumptum est de Aggaeo, II cap. Quod ideo forte fecit, quia utrumque intellexit de eodem adventu. Habacuc enim sic dixit *adhuc visus procul.* Aggaeus autem *adhuc modicum.* Et ideo utitur verbis unius quasi verbis alterius. Vel melius, quia apostolus loquitur de tempore suo, scilicet post incarnationem et resurrectionem, a quo minus restat usque ad iudicium quam a tempore prophetae. Et ideo magis utitur verbo Aggaei quantum ad principium, tamen in fine auctoritates concordant. Vel etiam potest dici, quod loquitur quasi ex seipso, cui non minus credendum est, quam prophetae. Est autem duplex adventus domini secundum duplex iudicium. Unus generalis, scilicet in fine in universali iudicio; alius specialis in morte uniuscuiusque. Quantum ergo ad utrumque dicit *adhuc modicum*, quantum ad brevitatem temporis. Et quidem quantum ad primum, et si multum sit quantum ad tractum temporis et quo ad nos, breve tamen est quantum ad aeternitatem. Ps. LXXXIX, 4: *mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna, quae praeteriit.* Apoc. ult.: *ecce venio cito.* Sed quantum ad specialem, qui est in morte, de quo Io. XIV, 3: *iterum veniam et accipiam vos ad meipsum*, non multum refert utrum sit parum, vel multum, quia talis erit unusquisque in iudicio qualis exibit. Et ideo studendum est, ut in morte appareamus boni, quia ubi te invenero, ibi te iudicabo. Et ideo dicit *modicum et aliquantulum*, quia tribulationes non sunt multum magnae duratione, quia si multum premunt, interimunt: si vero parum premunt, non cito finiuntur. II Cor. IV, 17: *id enim quod in praesenti est tribulationis momentaneum et leve, supra modum operatur in nobis aeternum gloriae pondus. Veniet* ergo cito, *et non tardabit*, sive in morte sive in iudicio. Iac. V, 9: *ecce iudex ante ianuam assistit.* Qui sunt etiam remunerandi, ostendit cum subdit *iustus autem meus ex fide vivit.* Haec eadem auctoritas habetur Rom. c. I, 17 et Gal. III, 11. Solis autem iustis debetur remuneratio. Ps. XXXVI, 39: *salus autem iustorum a domino.* Est autem duplex iustitia. Una quo ad humanum iudicium. Rom. X, 3: *ignorantes Dei iustitiam, et suam quaerentes statuere.* Alia quo ad divinum. Lc. I, 6: *erant autem iusti ante Deum.* Istam autem iustitiam requirit Deus. Et ideo dicit *iustus meus*, scilicet iustitia, quae ad me ordinatur, id est, qui est mihi iustus et propter me. Illud autem per quod homo iustificatur, est fides. Rom. III, 22: *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi.* Cuius ratio est, quia per hoc est homo iustus quod ordinatur in Deum: illud autem per quod primo homo ordinatur in Deum, est fides. Et ideo dicit *iustus meus ex fide.* Infra XI, 6: *accedentem ad Deum oportet credere.* Nec solum per fidem iustitia, sed etiam per fidem iustificatus vivit. Sicut enim per animam vivit corpus, ita anima per Deum. Unde sicut per illud per quod primo unitur anima corpori, vivit corpus, ita per id per quod primo unitur Deus animae, vivit anima, hoc autem est fides, quia fides est primum in vita spirituali. Is. VII, 9: *si non credideritis, non permanebitis, sicut domus non permanet, destructo fundamento.* Gal. II, 20: *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei.* Fides autem si non est formata charitate, mortua est, et ideo non vivificat animam sine charitate. Gal. V, 6: *fides quae per charitatem operatur.* I Io. III, 14: *nos scimus, quia translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus.* Vel: *iustus meus ex fide vivit*, id est, apud me reputatur et habet vitam gloriae, sine actuali passione, si non datur opportunitas patiendi. Deinde cum dicit *quod si subtraxerit se*, ostendit periculum imminens non permanenti in iustitia fidei. Quia enim in potestate habentis fidem est ipsam perdere vel servare, ideo dicit *si subtraxerit se*, scilicet a fide et a iustitia, *non placebit animae meae.* Littera nostra habet *non erit recta anima eius.* Et est idem sensus. Dicit Hieronymus quod ubicumque aliter scriptum est in Hebraeo, quam in Septuaginta, apostolus utitur sicut didicit a Gamaliele, ad cuius pedes didicit legem. *Non placebit* ergo *animae meae*, id est, voluntati meae. Voluntas enim Dei debet esse regula actionum nostrarum. Qui ergo non concordat voluntati Dei, non est recta anima eius. Deinde cum dicit *nos autem non sumus* adaptat ad propositum, quasi dicat: sic erit his, qui se fidei subtrahunt. Sed *nos non sumus filii subtractionis in perditionem.* Ille dicitur filius alicuius quod in ipso dominatur. Et sic dicitur aliquis filius mortis, scilicet in quo dominatur illud per quod a Deo reprobatur. Canonica Iudae: *hi sunt qui segregant semetipsos, animales spiritum non habentes. In perditionem*, scilicet animae. Ps. LXXII, 26: *perdidisti omnes qui fornicantur abs te.* Ps. I, 6: *et iter impiorum peribit. Sed filii Dei*, id est, renati in Christo per fidem, *in acquisitionem*, id est in salutem, *animae.* Qui enim mandata Dei custodit, salvat animam suam. Matth. XIX, 17: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* I Thess. V, 5: *non sumus filii noctis, neque tenebrarum.*

Ergo non deficiamus a fide.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura

a capite XI ad caput XIII

Reportatio vulgata

Thomas de Aquino cum Sancto Paulo a Bernardo Daddi depictus

Textum Taurini 1953 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 11

Lectio 1

[87966] Super Heb., cap. 11 l. 1 Supra apostolus multipliciter ostendit excellentiam Christi, praeferens ipsum Angelis, Moysi et Aaron, et monuit fideles debere coniungi ipsi Christo, quae coniunctio, quia praecipue et inchoative fit per fidem, Eph. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*, ideo apostolus procedit ad commendationem fidei. Et circa hoc facit tria: primo enim describit fidem; secundo ponit exempla diversa de ipsa, ibi *in hac enim*; tertio hortatur ad ea quae sunt fidei, XII cap., ibi *ideoque vos tantam. Cap., ibi ideoque vos tantam.* Diffinitionem fidei ponit complete quidem, sed obscure. Unde sciendum est, quod volens perfecte diffinire virtutem aliquam, oportet quod tangat materiam eius propriam, circa quam est, et finem eius, quia habitus cognoscitur per actum et actus per obiectum. Et ideo oportet tangere actum et ordinem ad obiectum et finem. Sicut volens diffinire fortitudinem, oportet tangere propriam eius materiam circa quam est, scilicet timores et audacias, et finem, scilicet bonum reipublicae, ut dicatur quod fortitudo est virtus moderativa illorum, propter bonum reipublicae. Cum autem fides virtus theologica habeat idem pro obiecto et fine, scilicet Deum: primo ergo ponit ordinem et finem; secundo materiam propriam, ibi *argumentum non apparentium.* Sciendum vero est, quod actus fidei est credere, qui est actus intellectus determinati ad unum, ex imperio voluntatis. Unde credere est cum assensu aliquid cogitare, ut dicit Augustinus in libro de praedestinatione sanctorum. Et ideo obiectum fidei et finis voluntatis oportet sibi correspondere. Veritas autem prima est obiectum fidei, in quo quidem consistit finis voluntatis, scilicet beatitudo, quae differenter est in via et in patria, quia in via veritas prima non est habita et per consequens nec visa, quia in his, quae sunt supra animam, idem est videre et habere, ut dicit Augustinus, LXXIII quaest., sed tantum est sperata. Rom. VIII, quaest., sed tantum est sperata. Rom. VIII, v. 25, 24: *quod* enim *non videmus speramus. Quod* enim *videt quis, quid sperat?* Ergo veritas prima non visa, sed sperata est finis voluntatis in via, et per consequens obiectum fidei, quia idem est sibi pro fine et obiecto. Finis autem ultimus simpliciter ipsius fidei in patria, quem intendimus ex fide, est beatitudo, quae in aperta visione Dei consistit. Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum*, et cetera. Et XX, 29: *beati qui non viderunt et crediderunt.* Huiusmodi autem est spes fidelium. I Pet. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam.* Finis ergo fidei in via est assecutio rei speratae, scilicet beatitudinis aeternae. Et ideo dicit *sperandarum rerum.* Sed quaeritur hic quare cum fides sit prior quam spes, diffinitur per ipsam: quia posterius debet diffiniri per prius, et non e converso. Respondeo. Dicendum est, quod ex iam dictis patet solutio, quia dictum est, quod idem est obiectum et finis fidei. Cum ergo assecutio rei speratae sit finis eius, oportet quod etiam sit obiectum ipsius. Dicebatur autem supra, quod omnis habitus debet diffiniri per ordinem actus ad obiectum. Verum autem et bonum etsi in se considerata convertantur quantum ad supposita, tamen inquantum differunt ratione, diverso ordine se habent ad invicem, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et similiter intellectus et voluntas, quae distinguuntur penes distinctionem veri et boni, habent inter se diversum ordinem. Inquantum enim intellectus apprehendit veritatem et quidquid in ipsa continetur, sic verum est quoddam bonum, et sic est bonum sub vero. Sed inquantum voluntas movet, sic verum est sub bono. In ordine ergo cognoscendi, intellectus est prior, sed in ordine movendi

voluntas est prior. Quia ergo intellectus movetur ad actum fidei ex imperio voluntatis, ut dictum est, in ordine movendi voluntas est prior. Ideo non diffinitur prius per posterius, quia, ut dictum est, in diffinitione fidei oportet ponere ordinem actus ad obiectum, quod idem est quod finis. Finis autem et bonum idem sunt, ut habetur II physicorum. In ordine autem ad bonum voluntas, cuius est spes sicut subiecti, est prior. Quare autem non dicit diligendarum, sed *sperandarum?* Ratio est, quia charitas est praesentium et absentium. Quia ergo finis non habitus, est obiectum fidei, ideo dicit *sperandarum rerum.* Nec obstat, quod res speranda est obiectum spei. Quia oportet, quod fides sicut ad finem ordinetur ad obiectum illarum virtutum quibus perficitur voluntas, cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur a voluntate. Sed cum fides sit una, quia ab unitate obiecti dicitur habitus unus, quare non dicitur rei sperandae, sed *rerum sperandarum?* Respondeo. Dicendum est, quod beatitudo, quae in se essentialiter est una, quia consistit in Dei visione, quae in se est una, est principium et radix ex qua multa bona derivantur, quae sub ipsa continentur: sicut dotes corporis, societas sanctorum, et multa alia. Ut ergo ostendat omnia ista pertinere ad fidem, loquitur in plurali. Illud autem, quod dicitur, *substantia*, potest multipliciter exponi. Uno modo causaliter, et tunc habet duplicem sensum. Unum quod est substantia, id est, faciens in nobis substare res sperandas, quod facit duobus modis. Uno modo quasi merendo. Ex hoc enim, quod captivat et submittit intellectum suum his quae sunt fidei, meretur quod aliquando perveniat ad videndum hoc quod sperat. Visio enim est merces fidei. Alio modo quasi per suam proprietatem praesentialiter faciat, quod id quod creditur futurum in re, aliquo modo iam habeatur dummodo credat in Deum. Alio modo exponi potest substantia essentialiter, quasi fides sit substantia, id est, essentia rerum sperandarum. Unde in Graeco habetur *hypostasis rerum sperandarum.* Essentia enim beatitudinis nihil aliud est, quam visio Dei. Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum*, et cetera. Unde de Trinit. cap. X, dicit Augustinus: haec contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, et cetera. Ipsa ergo plena visio Dei est essentia beatitudinis. Hoc autem videmus in scientiis liberalibus, quod si quis aliquam velit addiscere, oportet eum primo accipere principia ipsius, quae oportet credere cum sibi traduntur a magistro. Oportet enim credere eum qui discit, ut habetur I Poster. Et in illis principiis quodammodo continetur tota scientia, sicut conclusiones in praemissis, et effectus in causa. Qui ergo habet principia illius scientiae, habet substantiam eius, puta geometriae. Et si geometria esset essentia beatitudinis, qui haberet principia geometriae, haberet quodammodo substantiam beatitudinis. Fides autem nostra est, ut credamus quod beati videbunt et fruentur Deo. Et ideo si volumus ad hoc pervenire, oportet ut credamus principia istius cognitionis. Et haec sunt articuli fidei qui continent totam summam huius scientiae, quia beatos nos facit visio Dei trini et unius. Et hic est unus articulus. Unde hoc credimus, et ideo dicit *substantia rerum sperandarum.* I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*; quasi dicat: tunc erimus beati quando videbimus facie ad faciem illud quod nunc videmus in speculo et in aenigmate. In his ergo verbis ostenditur ordo actus fidei ad finem, quia fides ordinatur ad res sperandas quasi quoddam inchoativum, in quo totum quasi essentialiter continetur, sicut conclusiones in principiis. Consequenter cum dicit *argumentum non apparentium*, tangit actum fidei circa propriam eius materiam. Actus autem proprius fidei, etsi sit in ordine ad voluntatem, ut dictum est, tamen est in intellectu sicut in subiecto, quia obiectum eius est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. In actibus autem intellectus differentia est. Quidam enim sunt habitus intellectus, qui important omnimodam certitudinem ad completam visionem eius quod intelligitur, sicut patet de intellectu, qui est habitus primorum principiorum, quia, qui intelligit quod omne totum est maius sua parte, videt hoc, et est certus. Hoc etiam facit habitus scientiae, et sic talis habitus intellectus et scientia, faciunt certitudinem et visionem. Quaedam vero alia sunt, quae neutrum faciunt, scilicet dubitatio et opinio. Fides vero tenet medium inter ista, quia dictum est quod fides facit assensum in intellectu, quod potest esse dupliciter. Uno modo quia intellectus movetur ad assentiendum ex evidentia obiecti, quod est per se cognoscibile, sicut in habitu principiorum, vel cognitum per aliud quod est per se cognoscibile, sicut patet in scientia astronomiae. Alio modo assentit alicui non propter evidentiam obiecti a quo non movetur sufficienter; unde non est certus, sed vel dubitat, scilicet quando non plus habet rationem ad unam partem, quam ad aliam, vel opinatur, si habet quidem rationem ad unam partem, non omnino quietantem ipsum, sed cum formidine ad oppositum. Fides autem neutrum horum dicit simpliciter, quia nec cum primis est sibi evidens, nec cum duobus ultimis dubitat, sed determinatur ad alteram partem, cum quadam certitudine et firma adhaesione per quamdam electionem voluntariam. Hanc autem electionem facit divina auctoritas, per quam electionem determinatur intellectus, ut firmiter inhaereat his quae sunt fidei, et eis certissime assentiatur. Et ideo credere est cum assensu cognoscere. Propria ergo materia habitus fidei sunt non apparentia. Apparentia enim agnitionem habent, non autem fidem, ut dicit Gregorius. Actus autem fidei est certa adhaesio, quam vocat apostolus *argumentum*, accipiens causam pro effectu, quia argumentum facit fidem de re dubia. Est enim argumentum ratio rei dubiae faciens fidem ut dicit Boetius. Vel si sequamur etymologiam nominis qua dicitur argumentum, quasi arguens mentem, tunc accipit effectum pro causa, quia ex certitudine rei provenit, quod mens cogatur ad assentiendum. Unde argumentum dicitur non apparentium, id est, certa apprehensio eorum quae non videt. Quod si quis velit verba ista ad debitam formam reducere, posset dicere, quod fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. Ubi enim nos *argumentum* habemus, habet alia littera *convictio* quia per auctoritatem divinam convincitur intellectus ad assentiendum his quae non videt. Patet ergo quod apostolus complete diffinit fidem, licet obscure. Per istam enim diffinitionem distinguitur fides ab omnibus quae pertinent ad intellectum. Per hoc enim quod dicitur argumentum, distinguitur fides ab opinione, dubitatione et suspicione, quia per ista non habetur firma adhaesio intellectus ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur non apparentium, distinguitur ab habitu principiorum et scientia. Et per hoc quod dicitur rerum sperandarum, distinguitur a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem. Nam per propriam diffinitionem unumquodque innotescit, et distinguitur a quolibet alio, sicut est hic. Unde et ad istam omnes aliae reducuntur. Sed videtur quod male dicat, *non apparentium*, quia, ut dicitur Io. XX, 28: Thomas vidit et credidit. Item credimus esse Deum unum, quod tamen demonstratur a philosophis. Respondeo. Dicendum est quod fides dupliciter accipitur. Uno modo proprie, et sic est non visorum et non scitorum, ut patet ex praedictis. Et propterea, quod non potest maior certitudo haberi de conclusione, quam de principio a quo elicitur, quia semper principia sunt notiora conclusionibus, ideo cum principia fidei non habeant evidentiam, nec per consequens conclusiones. Et ideo intellectus non assentitur conclusionibus tamquam scitis nec tamquam visis. Alio modo communiter, et sic excludit omnem certam cognitionem, et sic loquitur Augustinus in quaest. Evangelii, quod fides est de quibusdam quae videntur. Apostolus autem loquitur de prima. Et quidem de Thoma dicendum est, quod, sicut dicit Gregorius, aliud vidit, aliud credidit, quia vidit humanitatem, et credidit divinitatem. Ad istud de demonstratione, dicendum est quod nihil prohibet aliquid esse visum uni quod est creditum alteri, sicut patet in diversis statibus. Quod enim non est visum in via, videtur in patria. Unde quod ego credo, Angelus videt. Similiter quod est visum a prophetis, ut quod Deus est unus incorporeus, hoc est credendum ab idiotis, sicut idiota credit eclipsim, quam astrologus videt. Et de talibus est fides secundum quid tantum. Quaedam autem sunt, quae simpliciter excedunt statum praesentis viae, et de talibus est fides simpliciter.

Lectio 2

[87967] Super Heb., cap. 11 l. 2 Supra posuit descriptionem fidei, hic ostendit eam per exemplum. Et circa hoc facit duo. Primo enim in generali manifestat propositum suum; secundo in speciali, ibi *fide intelligimus.* Quantum ad primum sic continuatur: sic ergo describo et commendo fidem, nec hoc est de novo, *in hac enim*, scilicet fide, *senes*, id est sancti patres, *testimonium consecuti sunt*, id est, crediderunt, et per fidem instituti sunt. Gen. XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam.* Ps. CXV, 1: *credidi propter quod locutus sum.* Inter omnes autem patres veteris testamenti, illi duo specialiter, scilicet David et Abraham, habent testimonium fidei. *Fide intelligimus*, et cetera. In speciali declarat per exempla antiquorum. Et primo quantum ad id quod crediderunt et docuerunt; secundo quantum ad id quod fecerunt, ibi *fide Abel*; tertio quantum ad id quod passi sunt, ibi *alii autem distenti sunt.* Doctrina autem in veteri testamento duplex fuit. Una aperte posita; alia vero sub velamine figurarum et mysteriorum velata fuit. Prima de unitate Dei et creatione mundi; secunda de mysterio incarnationis et reparationis. Unde sicut ipsi in memoriam creationis colebant sabbata, ita nos in memoriam resurrectionis servamus dominicam. Quantum ergo ad doctrinam de mundi creatione, dicit *fide intelligimus*, et cetera. Quod potest dupliciter legi: uno modo, quod *verbo Dei* sit ablativi casus. Et est sensus: nos sicut antiqui, *fide*, id est per doctrinam fidei, scilicet veteris testamenti Gen. I, 3: *dixit Deus: fiat*, etc., Ps. XXXII, 9: *ipse dixit, et facta sunt, intelligimus saecula esse aptata*, id est disposita, *verbo Dei*, id est, per imperium Dei. Hoc autem pertinet ad fidem, quod scilicet hoc intelligimus, quia cum fides sit de invisibilibus, etiam saecula facta sunt de invisibilibus, scilicet de materia prima, quae nuda et privata omni forma invisibilis est, et omni specie et dispositione carens. Ideo dicit *ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Sed hoc est satis ruditer dictum, licet sit verum. Secundo modo, quod *verbo* sit dativi casus. Et tunc est sensus: intelligimus per fidem ut prius saecula essent aptata, id est, convenientia et correspondentia verbo, ut ex invisibilibus, et cetera. Propter quod sciendum est, quod verbum Dei est ipse conceptus Dei, quo seipsum et alia intelligit. Deus autem comparatur ad creaturam, sicut artifex ad opus suum. Hoc autem videmus quod artifex, illud quod producit

extra, producit in similitudinem conceptus sui. Unde facit domum in materia ad similitudinem domus, quam in mente sua formavit; quod si domus extra conveniat domui praeconceptae, est opus debito modo ordinatum; si non, non. Quia vero tota creatura optime disposita est, utpote producta ab artifice, in quo non potest cadere error, vel aliquis defectus, ideo plenissime secundum modum suum convenit divino conceptui. Unde Boetius de consolatione: pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens, similique imagine formans. Ideo dicit *intelligimus fide saecula*, id est, totam universitatem creaturae, *aptata*, id est, convenienter respondentia, *verbo*, id est conceptui Dei, sicut artificiatum arti suae. Eccli. I, 10: *effudit illam*, scilicet sapientiam suam, *super omnia opera sua.* Sequitur *ut ex invisibilibus*, et cetera. Sed quia apud antiquos communis animi conceptus erat, quod ex nihilo nihil fit, II physicorum, ideo quando videbant aliquod novum opus, dicebant quod esset factum ex aliquibus invisibilibus. Unde vel ponebant quodlibet esse in quolibet, sicut Empedocles et Anaxagoras: de quo nihil ad praesens; alii vero latitationem formarum, sicut ipse Anaxagoras; alii ab ideis, sicut Plato; alii ab intelligentia, sicut Avicenna. Unde secundum omnes istos visibilia facta sunt ex invisibilibus rationibus idealibus. Nos autem dicimus secundum modum praedictum, quod ex invisibilibus rationibus idealibus in verbo Dei, per quod omnia facta sunt, res visibiles sunt productae. Quae rationes, et si realiter idem sunt, tamen per diversos respectus connotatos respectu creaturae differunt secundum rationem. Unde alia ratione conditus est homo, et alia equus, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII quaestionum. Quaestionum. Sic ergo saecula aptata sunt verbo Dei, *ut ex invisibilibus* rationibus idealibus in verbo Dei, *visibilia*, id est omnis creatura, *fierent.* Omnia autem ista verba expresse sunt contra Manichaeos. Ipsi enim dicunt, quod non est curandum quid homo credat, sed tantum quid faciat. Sed apostolus principium omnis operis ponit fidem; unde dicit, quod est *substantia*, id est fundamentum. Sine fide ergo frustra sunt opera. Item dicunt, quod non est credendum nisi unde habetur ratio. Contra quod dicit *non apparentium.* Item damnant vetus testamentum, dicentes quod a malo principio, scilicet a Diabolo, conditum sit. Contra quod dicit, quod *in hac* fide *testimonium consecuti sunt senes.* Deinde cum dicit *fide Abel*, etc., ostendit quid patres antiqui fecerunt. Et primo hoc ostendit de patribus qui fuerunt ante diluvium; secundo de patribus, qui fuerunt ante legem, ibi *fide qui vocatur Abraham*; tertio de his, qui fuerunt sub lege, ibi *fide Moyses.* Ante diluvium fuerunt tres specialiter Deo accepti, scilicet Abel, Enoch, Noe. Primo ergo ponit fidem Abel; secundo fidem Enoch, ibi *fide Enoch*; tertio fidem Noe, ibi *fide Noe.* De Abel autem ostendit quid per fidem fecerit, et quid inde consecutus sit. Per fidem Abel obtulit sacrificium. Unde sicut confessio est testimonium fidei interioris, ita ex cultu exteriori in sacrificio commendatur fides eius. Et ex eo quod obtulit sacrificium electum, quia de primo genitis gregis et de adipibus eorum, ostenditur electa fides eius. Optimum enim sacrificium signum fuit electae fidei et probatae. Mal. I, v. 14: *maledictus fraudulentus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile domino.* De sacrificio autem Cain nulla fit mentio quantum ad excellentiam, sed solum, quod obtulit de fructibus terrae. Dicit ergo, quod *Abel fide obtulit plurimam hostiam*, non quantitate, sed pretiositate, *quam Cain*, id est, meliorem hostiam obtulit quam Cain, scilicet *Deo*, quia ad honorem Dei. Aliter enim non placuisset Deo. Glossa dicit *fide plurima*, sed hoc non habetur in Graeco, quia plurima est ibi accusativi casus; quod patet ex modo loquendi, qui est comparativus, nisi dicatur: *fide plurima*, id est, meliore et praestantiore quam Cain obtulisse, quia ut dictum est, sacrificium exterius signum fuit fidei interioris. Ex fide autem duo consequuntur, unum in vita, scilicet testimonium iustitiae. Unde dicit *consecutus est testimonium esse iustus*, scilicet per fidem. Matth. XXIII, 35: *a sanguine Abel iusti*, et cetera. Tamen non propter hoc testimonium Christi dicit ipsum consecutum fuisse testimonium iustitiae, quia non intendit hic introducere nisi auctoritates veteris testamenti, scilicet propter id quod dicitur Gen. IV, 4: *respexit dominus ad Abel et ad munera eius*; quia respectus domini est specialiter super iustos. Ps. XXXIII, 15: *oculi domini super iustos.* Et hoc, *testimonium perhibente Deo muneribus eius.* Quod forte fuit, quia igne caelesti incendebantur munera. Et hoc fuit respectus Dei. Prius tamen respexit ipsum offerentem, quam oblationem eius, quia ex bonitate offerentis acceptatur oblatio, quae non est sacramentalis, quia sacramentalem bonitatem non immutat malitia ministri: quantum autem ad offerentem, ut sibi prosit oblatio, requiritur bonitas in ipso. Aliud testimonium consecutus est post mortem. Unde dicit *et per illam defunctus adhuc loquitur*, quia, ut dicit Glossa, post mortem adhuc commendatur fides eius, quia datur nobis materia loquendi de ipso, ut de fide eius, et patientia, demus exempla ad exhortandum alios ad patientiam. Sed haec non est intentio apostoli, quia omnia, quae accepit hic sumit ex Scripturis. Unde intelligitur de eo quod dicitur Gen. IV, v. 10: *vos sanguinis fratris tui clamat ad me de terra.* Infra XII, 24: *melius loquentem quam Abel.* Hoc enim accepit *per illam*, id est, per meritum fidei, quod *defunctus*, id est, sanguis defuncti, clamet ad Deum et loquatur Deo. Deinde cum dicit *fide Enoch*, etc., commendat Enoch. Et primo ponit intentum suum; secundo probat, ibi *et non inveniebatur.* Non facit autem apostolus mentionem de operibus eius, quia Scriptura modicum loquitur de hoc, sed tantum ostendit quid ei fecerit Deus, quia *fide*, id est, per meritum fidei, *translatus* a conversatione huius vitae, in alia conservatur a morte. Unde dicit *ne videret mortem.* Gen. V, 24: *non apparuit, quia tulit eum Deus.* Et verum est, quod nondum est mortuus, sed tamen quandoque morietur, quia sententia, quam dominus primis parentibus peccantibus inflixit *quocumque die comederis*, etc., in omnes qui quocumque modo nascuntur ex Adam permanebit, sicut etiam in Christo. Ps. LXXXVIII, 49: *quis est homo, qui vivet et non videbit mortem?* Mors autem duorum dilata est, scilicet Enoch et Eliae. Et ratio est, quia doctrina veteris testamenti ordinatur ad promissa novi testamenti, in quo nobis spes vitae aeternae promittitur. Matth. IV, 17: *poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum.* Et ideo data sententia mortis voluit dominus ducere homines in spem vitae; quod fecit in patribus utriusque status, scilicet naturae, legis et gratiae. Unde in primo statu dedit spem evadendi necessitatem mortis, et hoc in Enoch; in lege, in Elia; in tempore gratiae, in Christo, per quem datur nobis effectus huius promissionis. Et ideo alii morientur, sed Christus resurgens ex mortuis iam non moritur. Sed duo primi morientur per Antichristum. Sic ergo translatus est ne videret mortem, non solum ut non sentiret mortem, et hoc in illa generatione. Deinde cum dicit *et non inveniebatur*, etc., probat quod hoc habuit per meritum fidei et primo probat quod translatus est; secundo quod hoc propter fidem habuit, ibi *ante translationem enim.* Et primum probat per auctoritatem Gen. V, 24, quam sub aliis verbis ponit, quia ibi dicitur *non apparuit, quia tulit eum Deus*, hic autem dicit *et non inveniebatur, quia transtulit eum Deus.* Et idem est sensus. Sap. IV, 10: *placens Deo factus est dilectus, et vivens inter peccatores translatus est.* Sicut enim conveniens fuit quod homo propter peccatum expelleretur de Paradiso, ita quod iustus introduceretur. Iste enim per Seth septimus ab Adam optimus fuit, sic Lamech per Cain septimus ab Adam pessimus fuit, utpote qui contra naturam primus introduxit bigamiam. Deinde cum dicit *ante translationem*, probat quod propter meritum fidei fuerat translatus, quia antequam transferretur, dicit de ipso Scriptura, quod ambulavit cum Deo, quod est consentire et placere Deo, propter hoc autem tulit eum Deus; sed sine fide impossibile est ambulare cum Deo, et Deo placere, ergo, et cetera. Totam istam rationem quantum ad praemissas ponit. Et primo maiorem, quia *habuit testimonium ante translationem placuisse Deo*, et ideo, *transtulit eum Deus.* Eccli. XLIV, 16: *Enoch enim placuit Deo et translatus est in Paradisum, ut det gentibus sapientiam.* Quod autem placuerit ostendit Scriptura, quae dicit quod ambulavit cum Deo. Mal. II, 6: *in pace et aequitate ambulavit mecum.* Ps. c, v. 6: *ambulans in via immaculata, hic mihi ministrabat.* Minorem subdit, dicens *sine fide autem impossibile est placere Deo.* Eccli. c. I, 34 s.: *bene placitum est illi fide.* Rom. c. III, 28: *arbitramur iustificari hominem per fidem.* Probat autem minorem cum dicit *accedentem ad Deum oportet credere.* Nullus enim potest Deo placere, nisi accedat ad ipsum. Iac. IV, 8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum et illuminamini.* Sed nullus accedit ad Deum nisi per fidem, quia fides est lumen intellectus. Ergo nullus potest Deo placere nisi per fidem. Accedentem autem per fidem oportet credere domino. Sicut enim videmus in quolibet motu naturali, quod oportet quod mobile ex motu duo intendat ne motus sit frustra, scilicet aliquem certum terminum et certam causam, quare moveatur, prius autem est terminus, quam effectus motus consequatur, sic etiam in motu quo aliquis accedit ad Deum, terminus motus est ipse Deus. Unde dicit *oportet credere accedentem, quia est.* Quod dicit propter eius aeternitatem. Ex. III, 14: *qui est, misit me.* Secundo quod sciat, quod Deus habeat providentiam de rebus. Aliter enim nullus iret ad ipsum, si non speraret aliquam remunerationem ad ipso. Unde dicit *et inquirentibus se remunerator sit.* Is. XL, 10: *ecce dominus veniet, ecce merces eius cum eo.* Merces autem est illud quod homo quaerit in labore. Matth. XX, 8: *voca operarios, et redde illis mercedem.* Quae merces nihil est aliud quam Deus, quia nihil extra ipsum debet homo quaerere. Gen. XV, 1: *ego protector tuus sum et merces tua magna nimis.* Deus enim nihil aliud dat nisi seipsum. Ps. XV, 5: *dominus pars haereditatis meae et calicis mei.* Thren. III, 24: *pars mea dominus, dixit anima mea*, et cetera. Et ideo dicit *remunerator* est inquirentibus eum. Non aliud. Ps. CIV, 4: *quaerite dominum et confirmamini, quaerite faciem eius semper.* Sed numquid duo haec sufficiunt ad salutem? Respondeo. Dicendum est quod post peccatum primi parentis, nemo potuit salvari a reatu culpae originalis, nisi per fidem mediatoris; sed ista fides diversificata est quantum ad modum credendi secundum diversitatem temporum et statuum. Nos autem quibus est tantum beneficium exhibitum, magis tenemur credere, quam illi qui fuerunt ante adventum Christi: tunc etiam aliqui magis explicite, sicut maiores, et illi quibus facta fuit aliquando revelatio specialis. Illi etiam, qui sub lege, magis explicite quam ante legem, quia data fuerunt eis aliqua sacramenta, quibus quasi per figuram repraesentabatur Christus; sed gentiles, qui fuerunt salvati, sufficiebat eis, quod crederent Deum esse remuneratorem, quae remuneratio non fit nisi per Christum. Unde implicite credebant in mediatorem. Contra autem illud quod dicit, quod oportet credere quod Deus est, instatur, quia dictum est supra, quod creditum non potest esse scitum, nec visum, Deum autem esse, est demonstratum. Respondeo. Dicendum est, quod de Deo potest multipliciter haberi notitia. Uno modo per Christum, inquantum scilicet est pater unigeniti et consubstantialis, et alia quae specialiter Christus de Deo patre et filio et spiritu sancto docuit, quantum ad unitatem essentiae, et Trinitatem personarum. Et hoc tantum est creditum, nec in veteri testamento fuit explicite creditum nisi a maioribus tantum. Secundo modo, quod solus Deus colendus est, et sic etiam erat creditum a Iudaeis. Tertio modo, quod est unus Deus, et hoc notum est etiam ipsis philosophis, et non cadit sub fide. Deinde cum dicit *fide Noe*, ostendit quid Noe fecit per fidem et quid inde consecutus est, ibi *et iustitiae.* De ipso autem narrat quinque, quae fecit. Primo quod dictis Dei credidit de futuro iudicio, quod tamen nondum videbatur. Unde dicit *fide Noe responso accepto de his quae adhuc non videbantur*, supple: crediderat. Secundo ex fide timuit. Fides enim est principium timoris. Eccli. XXV, 16: *timor Dei initium dilectionis eius, fidei autem initium agglutinandum est ei*, scilicet timori. Et ideo dicit *metuens*, scilicet diluvium promissum, quod tamen non videbatur. Ergo fides est de invisibilibus. Tertio mandatum Dei implevit, faciendo arcam. Unde dicit *aptavit arcam*, id est, secundum dispositionem Dei convenientem fecit. Quarto a Deo salutem speravit. Unde dicit *in salutem domus suae*, id est, familiae suae, quia illi soli salvi facti sunt. I Pet. III, 20: *pauci*, id est *octo animae salvae factae sunt per aquam.* Quinto ex hoc quod propter fidem praedictam fecit, *damnavit mundum*, id est, mundanos damnabiles ostendit. Revelatio autem sibi de fabricanda arca, responsum fuit desiderio eius et iustitiae, quae est per fidem. Deinde cum dicit *et iustitiae quae*, ostendit quid per fidem consecutus est. Sicut enim post mortem alicuius aliquis succedit in haereditatem eius, sic etiam quia a principio mundi non totaliter defecerat iustitia in mundo, quia adhuc durabat mundus, sed in diluvio quasi totus periit mundus, ideo ipse Noe quasi haeres factus est propter fidem suam, vel *iustitiae, quae habetur per fidem*; vel sicut patres sui iustificati fuerunt per fidem, ita ipse factus haeres est iustitiae per fidem, scilicet imitator per fidem paternae iustitiae.

Lectio 3

[87968] Super Heb., cap. 11 l. 3 Supra posuit apostolus exemplum fidei in patribus, qui fuerunt ante diluvium, qui fuerunt communiter patres tam gentilium, quam Iudaeorum, hic specialiter descendit ad patres, qui fuerunt post diluvium, qui specialiter fuerunt patres Iudaeorum. Et primo ponit exemplum fidei Abrahae, qui fuit pater credentium. Unde et primus accepit signaculum fidei ante legem. Et primo ostendit quid fecerit Abraham; secundo quid fecerit Isaac; tertio quid fecerit Iacob; quarto quid fecerit Ioseph. Secundum, ibi *fide de futuris*; tertium, ibi *fide Iacob*; quartum, ibi *fide Ioseph.* Iterum prima in duas. Primo enim ponit quid fecerit quantum ad exteriorem et humanam cognitionem; secundo quid fecerit quantum ad Deum, ibi *fide obtulit.* Circa primum tria facit. Primo enim ostendit quid fecerit quantum ad habitationem; secundo quid fecerit quantum ad generationem, ibi *fide et ipsa Sara*; tertio quid fecerit quantum ad suam conversationem, ibi *iuxta fidem.* Item quantum ad habitationem duo ostendit primo quid fecerit quantum ad primam loci mutationem; secundo quantum ad alterius inhabitationem, ibi *fide moratus.* Ut autem ostendat

exemplum suum de Abraham magnae auctoritatis esse, primo ponit celebritatem nominis eius, dicens: ille *qui vocatur*, scilicet a Deo. Gen. XVII, 5: *vocaberis Abraham.* Item vocatur ab hominibus. Eccli. XLIV, 20: *Abraham magnus pater multitudinis gentium.* Talis ergo a Deo vocatus et ab hominibus praedicatus, dignus est exemplo. Secundo ponit exemplum eius, dicens quia *fide obedivit.* Per fidem enim informamur ad obediendum Deo de invisibilibus. Rom. I, 5: *ad obediendum fidei*, et cetera. *Exire in locum quem accepturus erat in haereditatem*, de quo Gen. XII, 1: *egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in terram, quam monstravero tibi.* Dominus autem terram illam debebat sibi dare in haereditatem. Gen. XIII, 15: *omnem terram quam conspicis tibi dabo.* Sed numquid non ipse cum patre suo Thare exierat de terra sua? Ergo non exivit ex praecepto domini, sed per patrem. Respondeo. Dicendum est, quod cum patre exiverat reversurus iterum, sed ex praecepto domini exiverat in Mesopotamiam Syriae, ubi mortuo patre intendebat remanere, sed ex mandato domini venit in terram Chanaan. Et numquid erat hoc mirabile, ut sic de hoc oporteret habere fidem, et credere Deo? Sic, quia *exivit nesciens quo iret*, id est, ut iret ad rem ignotam. Quod autem est ignotum, est invisibile. Per illam obedientiam Abrahae nobis designatur, quod debemus ab omni affectione carnali exire, si volumus haereditatem nostram habere. Ps. XLIV, 11: *obliviscere populum tuum et domum patris tui.* Is. LXIV, v. 4: *oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti expectantibus te.* Unde haereditas ista est nobis ignota. Deinde cum dicit *fide demoratus est*, etc., ostendit quid per fidem fecerit quantum ad inhabitationem. Et primo quid fecerit, ostendit; secundo subdit causam quare, ibi *expectabat enim.* Videmus enim, quod aliquando aliquis exiit de terra nativitatis suae, et vadit alibi, ut faciat mansionem suam perpetuam. Sic non fecit Abraham; sed sicut advena fuit in terra Chanaan, et sicut advena mortuus est in ipsa, quod patet quia non fecit ibi domum nec firmam mansionem, sed habitavit in casulis et tabernaculis, quae sunt habitacula mobilia. Unde semper fit mentio de tabernaculis quando loquitur de Abraham. Unde ex praecepto domini habitavit ibi ut advena. Act. VII, 5: *non dedit illi in ea haereditatem nec passum pedis.* Gen. XXI, 34: *fuit colonus terrae Philisthinorum diebus multis.* Quod quidem verum est quantum ad id quod dominus ei gratis donaturus esset, non quantum ad id quod emit. Unde dicit, quod *fide demoratus est in terra repromissionis*, quia fuit ei frequenter promissa, sicut patet Gen. XII usque ad XXI cap., *tamquam in aliena*, quod patet, quia cap., *tamquam in aliena*, quod patet, quia *habitando in casulis*, quae dicuntur a cadendo, et in tentoriis mobilibus, et quia animo non redeundi in patriam suam, etiam si plus vixisset, patet, quia *cum Isaac et Iacob habitavit* non quidem simul, sed successive, qui erant filii promissionis, quia ipsis facta est promissio, Gen. XVII, 2 et XXVIII, 3. Et dicit *cohaeredibus repromissionis*, in quo datur nobis intelligi, quod in mundo isto debemus conversari sicut alieni et advenae. I Cor. VII, 31: *qui utuntur hoc mundo tamquam non utantur.* Infra ult.: *non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus.* Deinde cum dicit *expectabat enim*, ostendit quare morabantur sicut advenae, quia scilicet non reputabant se aliquid habere super terram, sed quaerebant haereditatem, caelestem civitatem. Ps. CXXI, 2 s.: *stantes erant pedes nostri in atriis tuis, Ierusalem: Ierusalem quae aedificatur ut civitas.* Is. XXXIII, v. 20: *oculi tui videbunt Ierusalem habitationem opulentam, tabernaculum, quod nequaquam ultra transferri poterit.* Non tabernaculum mobile. Et dicitur civitas primo propter civium unitatem, quae unitas est per pacem. Ps. CXLVII, v. 1: *lauda, Ierusalem, dominum*, etc., et sequitur: *qui posuit fines tuos pacem.* Is. c. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, et in tabernaculis fiduciae, et in requie opulenta.* Io. XVII, 22: *ut sint unum sicut et nos unum sumus.* Secundo est ordinata, quod fit maxime propter iustitiam, et non ad malum faciendum. Ibi autem est perpetua iustitia. Ez. XLVIII, 35: *nomen civitatis ex illa die: dominus ibidem.* Tertio per se sufficiens ad omnia quae sunt necessaria. Quodcumque enim necessarium perfectissime ibi erit, quia ibi est status bonorum omnium aggregatione perfectus. Ps. CXXI, 3: *Ierusalem, quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum.* Ista civitas habet *fundamenta*, in quo significat eius stabilitatem. Is. XXXIII, 20: *tabernaculum quod nequaquam ultra transferri poterit.* Sunt autem fundamenta prima pars aedificii. Unde Angeli sunt eius civitatis fundamenta. Ps. LXXXVI, 1: *fundamenta eius in montibus sanctis.* Homines enim assumentur ad ordines Angelorum. Ecclesiae vero fundamenta sunt apostoli, Apoc. XXI, 14. Auctor autem huius civitatis est ipse Deus, non humanae artis sapientia. II Cor. V, 1: *scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem a Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis.* Ad cuiuslibet autem civitatis aedificationem duo requiruntur. Primum est auctoritas principis, qua mediante firmetur, quia dicitur conditor eius, a quo et ipsa nomen accipit, sicut a Romulo Roma. Et sic illius civitatis dicitur *Deus conditor* eius. Ps. XLVII, 9: *in civitate Dei nostri Deus fundavit eam in aeternum.* Secundum est modus disponendi ipsam, qui commendat sapientiam artificis. Et sic Deus dicitur *artifex* eius, quia ordinata est secundum dispositionem et sapientiam Dei. Ps. XLVII, 1: *magnus dominus et laudabilis nimis in civitate Dei nostri*, et cetera. Debita enim dispositio operis commendat opificem. Nusquam autem ita relucet divina sapientia sicut ibi. Et ideo nimis laudabilis dicitur. Deinde cum dicit *fide et ipsa Sara*, ostendit quid ibi per fidem uxor eius consecuta est. Et circa hoc duo facit quia primo ostendit quid consecuta est ipsa; secundo quid consecutum est in filiis, ibi *propter quod et ab uno.* In uxore autem eius Sara duo defectus erant, propter quos omnino videbatur quasi impossibile ipsam posse concipere. Unde credere illa fuit magnae fidei. Unum erat, quia sterilis. Gen. XI, 30: *erat autem Sara sterilis.* Aliud, quia iam propter defectum aetatis non erat naturaliter apta ad generationem. Gen. XVIII, 11: *desierant Sarae fieri muliebria.* Item ipsa dicit ibidem: *ego iam senui, et dominus meus vetulus est.* Istos duos defectus tangit apostolus. Primum cum dicit *Sara sterilis*; secundum cum dicit *et praeter tempus aetatis.* Tamen, his non obstantibus, *ipsa accepit virtutem in conceptione seminis fide*, scilicet vel sua, vel Abrahae, quia etsi erat impossibile secundum naturam, quod nonagenaria de centenario conciperet, tamen uterque credidit Deo, cui nihil est difficile. Unde dicit, quod *fidelem credidit esse eum, qui repromiserat.* Sed contra, quantum ad Abraham, et videtur, quod non credidit, quia Gen. XVII, 17, dicitur, quod *risit dicens in corde suo: putasne centenario nascetur filius, et Sara nonagenaria pariet?* Iterum quantum ad Saram, Gen. XVIII, 12, dicitur, quod *risit occulte, dicens: postquam ego consenui et dominus meus vetulus est, voluptati operam dabo?* Respondeo. Dicendum est, quod quantum ad Abraham, risus eius non fuit dubitationis sed admirationis. Unde, Rom. IV, 20 s., *non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide dans gloriam Deo plenissime, sciens quod quicquid promisit Deus, potens est et facere.* Unde nec reprehenditur risus eius a Deo, qui corda omnium novit. Sara autem primo dubitavit in prima promissione; sed quando Angelus recurrit ad potentiam Dei, cum dixit: *numquid Deo quicquam est difficile?* Tunc credidit, et haec fuit quasi secunda promissio. Et ideo dicit, quod repromisit, quia in promittendo primo non credidit, sed in repromittendo. Sed sciendum est, quod omnes conceptus miraculosi, qui fuerunt in veteri testamento, fuerunt quasi figura illius maximi miraculi, quod fuit in Christi incarnatione. Oportuit enim nativitatem eius ex virgine per aliqua praefigurari, ad praeparandos animos ad credendum. Non tamen potuit praefigurari ex aequo, quia necessario figura deficit a figurato. Et ideo Scriptura partum virginis ostendit per partum sterilium, scilicet Sarae, Annae, et Elisabeth. Sed differentia est, quia Sara a Deo miraculose accepit virtutem concipiendi, sed tamen ex humano semine. Et ideo dicitur hic *in conceptione seminis.* Beata vero virgo sine semine. Unde in Sara virtus divina praeparavit materiam ad concipiendum tantum ex semine; sed in beata virgine etiam praeparavit illam purissimam materiam ex sanguine, et cum hoc fuit ibi virtus spiritus sancti loco seminis. Non enim ex virili semine, sed mystico spiramine factum est verbum Dei caro. Deinde cum dicit *propter quod et ab uno*, ostendit quid consecutum est in filiis ex virtute Dei, scilicet multiplicatio seminis. Ubi primo consideranda est radix huius multitudinis, quae fuit una, scilicet Abraham; unde dicit *propter quod*, scilicet meritum fidei, *ab uno*, scilicet Abraham. Is. LI, 2: *unum vocavi eum, et benedixi ei, et multiplicavi eum.* Secundo consideranda est conditio eius, quia iam emortuus. Unde dicit *et hoc emortuo*, quia iam vetulus erat, ut supra dictum est. Sed contra, quia mortua Sara multos filios genuit ex alia uxore, sicut patet Gen. XV, 1 ss. Ergo male dicit *emortuo.* Respondeo. Dicendum est, quod vetulus bene generat ex iuvencula, non autem ex vetula. Et sic erat in ipso mortua virtus generandi quantum ad Saram, non tamen ad alias. Vel dicendum est, quod intelligitur ab uno, scilicet utero Sarae, iam emortuo. Rom. IV, 19: *et emortuam vulvam Sarae.* Is. LI, 2: *attendite ad Abraham patrem vestrum et ad Saram, quae peperit vos.* Tertio consideranda est differentia inter illos, qui ex Abraham processerunt. Sicut enim *non omnes*, ut dicitur Rom. IX, 6 s., *qui sunt ex Israel, hi sunt Israelitae*, sic nec hi *qui sunt ex semine Abrahae omnes sunt filii, sed qui filii sunt promissionis aestimantur in semine.* Ideo eius progenies dividitur in duas, scilicet in bonos et malos. Boni significantur per stellas, de quibus dicit, quod *orti sunt tamquam sidera caeli in multitudinem.* Bar. c. III, 34: *stellae dederunt lumen in custodiis suis, et laetatae sunt.* Mali vero significantur per arenam maris contiguam, quia mali Iudaei de semine Abrahae conformantur gentilitati. Arena autem fluctibus maris undique concutitur, ita et mali turbinibus mundi. Is. c. LVII, 20: *cor impii quasi mare fervens.* Iudaei autem non omnino fuerunt arena, sed quasi arena, quia communicabant cum gentibus in malis. Unde possunt dici terminus maris. Ier. V, 22: *posui arenam terminum mari.* Item arena sterilis est et infructuosa, ita etiam peccatores sunt steriles ab omni opere boni fructus. Unde dicit, quod etiam *orti sunt sicut arena quae est ad oram maris innumerabilis.* Et est sermo hyperbolicus. Vel dicitur *innumerabilis*, non quia non possit numerari, sed quia non de facili potest numerari. Gen. XXII, 17: *multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli, et velut arenam, quae est in littore maris.*

Lectio 4

[87969] Super Heb., cap. 11 l. 4 Supra commendavit apostolus fidem Abrahae quantum ad habitationem, et generationem, hic commendat ipsum quantum ad suam conversationem usque ad mortem. Et circa hoc facit tria primo enim ostendit quid per fidem fecit; secundo ponit unum quod pertinet ad fidem, ibi *qui enim hoc dicunt*; tertio ostendit quid per fidem recepit, ibi *ideo non confunditur Deus.* Fidem Abrahae et filiorum eius commendat ex perseverantia, quia usque ad mortem perseveraverunt in fide. Matth. X, 22 et XXIV, 13: *qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ideo dicit *iuxta fidem omnes isti defuncti sunt*, praeter Enoch. Vel omnes isti, scilicet Abraham, Isaac et Iacob. Et hoc est melius dictum, quia istis solum facta est promissio. Item commendat eos a longa promissorum dilatione. Unde dicit *non acceptis repromissionibus.* Sed contra, videtur quod receperint promissionem. Ez. XXXIII, 24: *unus erat Abraham, et haereditate possedit terram.* Respondeo. Dicendum est, quod possedit, id est, possidendi primus promissionem accepit, non tamen actu possedit, ut patet Act. c. VII, 5. Sequitur *sed a longe eas aspicientes*, quod erat per fidem, quasi dicat: intuentes visu fidei. Et forte de loco isto sumptum est illud responsorium in prima dominica adventus: *aspiciens a longe*, et cetera. Is. XXX, 27: *ecce nomen domini venit de longinquo. Et salutantes*, id est, venerantes. Et loquitur, secundum Chrysostomum, ad similitudinem nautarum, qui quando primo vident portum prorumpunt ad laudem, et salutant civitatem ad quam vadunt. Ita sancti patres videntes per fidem Christum venturum, et gloriam quam per ipsum consecuturi erant, salutabant, id est, venerabantur ipsum. Ps. CXVII, 26: *benedictus qui venit in nomine domini, Deus dominus*, et cetera. Io. VIII, 56: *Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum; vidit, et gavisus est.* Item commendat fidem ipsorum ex sincera confessione; quia, ut dicitur Rom. X, v. 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Et ideo dicit *et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram*; isti enim tres vocaverunt se advenas et peregrinos. Nam, Gen. XXIII, 4, dicit Abraham: *advena sum et peregrinus apud vos.* Dicitur etiam a domino ad Isaac, Gen. c. XXVI, 2 s.: *quiesce in terra quam dixero tibi, et peregrinare in ea.* Iacob etiam, XLVII, v. 9, dicit: *dies peregrinationis vitae meae.* Dicitur autem peregrinus, qui est in via tendendi ad alium locum. Is. XXIII, 7: *ducent eam longe pedes sui ad peregrinandum.* Sed advena est ille, qui habitat in terra aliena, nec intendit ulterius ire. Isti autem non solum confitebantur se esse advenas, sed etiam peregrinos. Sic etiam sanctus vir non facit mansionem suam in mundo, sed semper satagit tendere ad caelum. Ps. XXXVIII, v. 12: *advena ego sum apud te et peregrinus, sicut omnes patres mei.* Deinde cum dicit *qui enim hoc dicunt*, ostendit quod ista confessio pertineat ad fidem. Nullus enim est hospes et peregrinus, nisi qui est extra patriam et tendit ad illam. Cum ergo isti confitentur se esse hospites et peregrinos super terram, significant se tendere ad patriam suam, scilicet caelestem Ierusalem. Gal. IV, 26: *illa quae sursum est Ierusalem libera est.* Et hoc est, quod dicit *qui enim hoc dicunt, significant se patriam inquirere.* Sed quia forte posset aliquis dicere, quod verum est, quod ipsi erant peregrini in terra Philisthaeorum et Chananaeorum, inter quos habitabant, tamen intendebant redire in terram unde exierant, hoc removet, dicens *et siquidem ipsius*, scilicet patriae suae, *meminissent, de qua exierant, habebant utique tempus revertendi*, quia prope erant. *Nunc autem meliorem appetunt, id est, caelestem*; unde Gen. XXIV, 6, dixit Abraham servo suo: *cave ne quando filium meum reducas illuc.* Ps. LXXXIII, 11: *elegi abiectus esse in domo Dei mei, magis quam habitare in tabernaculis peccato-*

rum. Item c. XXVI, 4: *unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae.* Ipsi ergo patriam istam inquirebant, non domum paternam unde exierunt. In quo significatur, quod illi qui exeunt de vanitate saeculi, non debent illuc redire mente. Ps. XLIV, 10: *obliviscere populum tuum et domum patris tui.* Lc. IX, 62: *nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei.* Phil. III, 13: *quae retro sunt obliviscens, in anteriora me extendens.* Patet autem, quod ista eorum verbo et facto confessio, pertinet ad fidem, quia ipsi illud quod solum eis promissum fuerat nec exhibitum, firmissime crediderunt etiam usque ad mortem. Unde *iuxta fidem*, id est, iuxta se habentes fidem suam quasi sociam et inseparabilem, *defuncti.* Apoc. II, 10: *esto fidelis usque ad mortem.* Deinde cum dicit *ideo non confunditur*, ostendit quid ex fide sua meruerunt accipere, hoc autem fuit honor maximus. Reputatur autem maximus honor quando denominatur aliquis ab aliquo solemni officio, vel servitio, magni et excellentis domini, vel principis, sicut notarius Papae, vel cancellarius regis. Maior autem honor est quando ille magnus dominus vult nominari ab his qui serviunt ei. Sic autem est de istis tribus, Abraham, Isaac et Iacob, quorum dominus rex magnus super omnes deos, specialiter vocat se eorum Deum, unde Ex. III, 6: *ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Iacob*; unde dicit *ideo non confunditur Deus vocari Deus eorum.* Et huius potest triplex ratio assignari. Prima, quia Deus per fidem cognoscitur. Isti autem leguntur primo separasse se per cultum specialem ab infidelibus; unde et Abraham primus accepit signaculum fidei, Rom. IV, 18: *ut fieret pater multitudinis gentium.* Et ideo proponuntur nobis in exemplum, sicut illi per quos Deus primo cognitus est, et per eos Deus nominatus est, ut obiectum fidei. Et idcirco ab eis voluit nominari. Secunda, secundum Augustinum in Glossa, quia in istis latet aliquod mysterium. In istis enim invenimus similitudinem generationis qua Deus regeneravit filios spirituales. Videmus autem in ipsis quadruplicem modum generandi. Primus modus est liberorum per liberas, sicut Abraham per Saram genuit Isaac, qui genuit per Rebeccam Iacob. Iacob autem octo patriarchas per Liam et Rachelem. Secundus modus fuit liberorum per ancillas, sicut Iacob per Balam et Zelpham genuit Dan, et Nephtalim, Gad, et Aser. Tertius modus fuit servorum per liberas, sicut Isaac genuit per Rebeccam Esau, de quo dictum est: *maior serviet minori.* Quartus modus fuit servorum per ancillam, sicut per Agar genuit Abraham Ismael. In hoc ergo designatur diversus modus, quo dominus spirituales filios generat, quia aliquando bonos per bonos, sicut Timotheum per Paulum; aliquando bonos per malos, et ista est generatio liberorum per ancillas; aliquando malos per bonos, sicut Simonem magum per Philippum. Et ista generatio servorum per liberas. Malorum autem generatio per malos reputatur in semine. Unde Gal. IV, v. 30: *eiice ancillam et filium eius.* Tertia ratio, et videtur magis secundum intentionem apostoli, quia consuetum est, quod rex vocatur a principali civitate, vel a patria tota, sicut rex Ierusalem, Romanorum, rex Franciae. Et ideo Deus proprie vocatur rex et Deus illorum, qui specialiter spectant ad civitatem illam Ierusalem caelestem, cuius artifex et conditor est Deus. Et quia isti verbo et facto ostendebant se ad illam civitatem pertinere, ideo dicitur Deus illorum; unde dicit *paravit enim illis civitatem*, id est, conditor civitatis illius, quam ipse habebat propriam. Deinde cum dicit *fide obtulit*, ponit unum aliud exemplum insigne circa fidem Abrahae, inquantum respicit Deum, scilicet illud maximum sacrificium eius, quando ad mandatum domini voluit unigenitum suum immolare filium, Gen. XXII, 1 ss. Et de hoc ostendit tria. Primo quid fecerit; secundo quod hoc ad fidem pertinet, ibi *et unigenitum*; tertio quid ex hoc recepit, ibi *unde eum et in parabolam.* Dicit ergo *Abraham cum tentaretur, obtulit*, id est, offerre voluit, *fide Isaac*, sicut patet per totum duodecimum cap. Gen. Hic est duplex quaestio. Una quia innocentem occidere est contra legem naturae, et ita peccatum; ergo volendo offerre peccavit. Respondeo. Dicendum est, quod ille qui ex mandato superioris interficit, si ille licite praecipit, alius licite obedit, et potest licite exequi ministerium suum. Deus autem habet mortis et vitae auctoritatem. I Reg. II, 6: *dominus mortificat et vivificat.* Deus autem subtrahendo vitam alicui etiam innocenti, nulli facit iniuriam. Unde et quotidie, dispositione divina, multi nocentes et innocentes moriuntur. Et ideo Dei mandatum licite poterat exequi. Item quaeritur de hoc quod dicit *cum tentaretur.* Deus enim nullum tentat, quia tentare est ignorantis. Respondeo. Dicendum est, quod Diabolus tentat, ut decipiat. I Thess. III, 5: *ne forte tentaverit vos, qui tentat.* Hoc patet in tentatione qua tentavit Christum, Matth. IV, 1 ss. Homo vero tentat, ut cognoscat. III Reg. X, v. 1, dicitur de regina Saba, quae venit ad Salomonem, ut tentaret eum in aenigmatibus. Sic non tentat Deus, quia omnia novit, sed tentat ut homo sibi ipsi innotescat quantae fortitudinis et fragilitatis sit in se. Deut. VIII, v. 2: *ut tentaret te, et nota fierent quae in animo tuo versabantur*; II Par. XXXII, 31, de Ezechia tentato, ut cognosceretur cor eius. Item ut alii tentatum cognoscant, qui ex hoc eis proponitur in exemplum, sicut Abraham et Iob. Eccli. XLIV, 21: *Abraham in tentatione inventus est fidelis.* Deinde cum dicit *et unigenitum*, etc., multum subtiliter ostendit, quod illa obedientia pertinebat ad fidem. Sicut enim supra dictum est, Abraham licet multum senex credidit Deo promittenti quod in Isaac benedicturus esset ei in semine, credebat etiam Deum posse mortuos suscitare. Cum ergo praecipiebatur ei quod occideret, non erat spes ultra iam de Sara iam valde antiqua, quia Isaac erat iam adolescens, posse habere filium. Et ideo cum crederet, obediendum mandato Dei, non restabat nisi quod crederet resuscitari Isaac per quem debebat ei vocari semen. Unde dicit *et unigenitum*, scilicet Sarae, *in quo*, scilicet filio nato, debebat Deus pactum promissum complere, sicut patet Gen. XVII, 19. Vel *unigenitum*, scilicet inter liberos. Gen. XXII, 2: *tolle filium tuum unigenitum Isaac. In quo susceperat repromissiones. Ad quem etiam dictum est*, id est, ratione cuius, et cetera. *Arbitrans*, id est, firmiter credens, *quia a mortuis potens est Deus eum suscitare.* Hoc ergo fuit argumentum fidei maximum, quia articulus resurrectionis est unus de maioribus. Deinde cum dicit *unde eum et in parabolam accepit*, ostendit quid per fidem meruit, quia cum iam non restaret aliud nisi immolari ipsum, vocavit eum Angelus, et arietem haerentem cornibus, loco filii immolavit. Hoc autem fuit *parabola*, idest figura, Christi futuri. Aries enim haerens cornibus inter vepres, est humanitas confixa cruci, quae passa est. Isaac, id est, divinitas, evasit, cum Christus vere mortuus est et sepultus. Et sic patet, quod ista figura valde complete adaequat figuratum. *Accepit* ergo *eum*, scilicet Isaac *in parabolam*, id est, figuram Christi crucifigendi et immolandi.

Lectio 5

[87970] Super Heb., cap. 11 l. 5 Supra posuit apostolus exemplum de fide Abrahae, hic ponit

exemplum de fide Isaac, Iacob et Ioseph. Et primo de fide Isaac. Dicit ergo, quod *Isaac fide de futuris*, id est quae se extendebat ad futura, *benedixit Iacob et Esau.* Vel *benedixit de futuris*, id est, pro futuris, vel benedictione, quae se extendebat ad futura. Verba enim sua non habebant efficaciam nisi ex virtute Dei, per quam quidem benedictionem minor praelatus fuit maiori. Quod non fuit quantum ad personas eorum, sed quantum ad duos populos, qui ex ipsi exierunt. Ps. CVII, 10: *in Idumaeam extendam calceamentum meum.* Fuerunt enim Idumaei, qui egressi sunt de Esau subiecti filiis Israel. In quo significabatur, quod minor populus, scilicet gentium, per fidem debebat praevenire populum maiorem, scilicet Iudaeorum. Matth. VIII, 11 s.: *multi ab oriente et occidente venient et recumbent cum Abraham, Isaac et Iacob in regno caelorum, filii autem regni eiicientur in tenebras exteriores.* Ista vero benedictio, quae erat de fide gentium futura, per fidem facta fuit, qua respicit aliquid futurum. Deinde cum dicit *fide Iacob moriens singulos filiorum benedixit*, prosequitur de fide Iacob, et ponit illud quod ipse fecit in benedicendo duobus filiis Ioseph, sicut habetur Gen. XLVIII, 16-20, ubi dicitur, quod cum nuntiatum fuisset Ioseph, quod pater eius aegrotaret, adduxit duos filios suos, quibus Iacob benedixit cancellatis manibus, in hoc praeferens Ephraim Manasse quantum ad dignitatem, quia de Ephraim fuit dignitas regalis, scilicet Ieroboam. Haec autem benedictio fuit per fidem, quia revelatum ei fuit, quod ita futurum erat. Quae quidem benedictio referebatur ad populum, qui egressus est ab ipsis, non ad personas ipsorum. Item, *per fidem adoravit fastigium virgae eius*; hoc habetur Gen. XLVII, 31, ubi dicitur, quod fecit Ioseph iurare, quod sepeliret eum in sepulchro patrum suorum, et post iuramentum, tamquam securus de promisso, adoravit *ad caput lectuli*, ut dicit littera nostra; vel *fastigium virgae eius*, ut dicunt Septuaginta; vel *super fastigium*, ut habetur in Graeco. Et totum hoc potest stare, quia ipse erat senex, et ideo portabat virgam, vel recepit sceptrum Ioseph donec iurasset, et antequam redderet ei adoravit, non ipsam virgam, nec Ioseph, ut quidam male putaverunt, sed ipsum Deum innixum ad cacumen, vel super fastigium virgae eius. Ad quod motus fuit ex consideratione potestatis Christi, quam potestas Ioseph praefigurabat. Ipse enim tamquam praefectus Aegypto portabat sceptrum, in signum potestatis Christi. Ps. II, 9: *reges eos in virga ferrea.* Vel si adoravit fastigium, idem est sensus, quia adoravit Christum significatum per virgam illam, sicut et nos adoramus crucifixum et crucem, ratione Christi passi in ipsa. Unde proprie non adoramus crucem, sed Christum crucifixum in ipsa. Deinde cum dicit *fide Ioseph*, prosequitur exemplum de fide Ioseph, ubi ponit duo, quae habentur Gen. ult. ubi dixit fratribus suis: *visitabit vos dominus*, et mandavit ossa sua inde portari. Unde fides eius fuit quantum ad duo, primo quia credidit promissionem factam debere impleri per reditum filiorum Israel in terram promissionis; secundo, quia in ipsa credebat Christum esse nasciturum et resurrecturum et multos cum ipso, unde desiderabat habere partem in illa resurrectione. Et hoc est quod dicit, quod *Ioseph moriens fide*, id est, per fidem, *memoratus est de profectione filiorum Israel*, et hoc quantum ad primum; *et de ossibus suis mandavit*, quantum ad secundum. Sed quare non fecit se statim portari sicut pater suus? Respondeo. Dicendum est, quod hoc non potuit, quia non habebat tunc tantam potestatem sicut habebat in morte patris. Et ideo tunc poterat hoc facere, quod tamen circa mortem suam non potuit. Secundo, quia sciebat, quod multas afflictiones debebant sustinere filii Israel post mortem eius. Ut ergo haberent certam spem de liberatione sua, et reditu ad terram promissionis, voluit ad solatium corpus suum remanere cum ipsis.

Unde et Moyses tulit illud secum, sicut et quaelibet tribus corpus patris sui, ut dicit Hieronymus. Deinde cum dicit *fide Moyses*, prosequitur de patribus, qui fuerunt sub lege. Hoc enim tempus incepit a Moyse. Eccli. XXIV, 33: *legem mandavit Moyses in praeceptis iustitiarum.* Io. I, 17: *lex per Moysen data est.* Istud autem tempus distinguitur in tria, scilicet ante exitum de Aegypto, in exitu, et post exitum. Unde tria facit. Primo enim ostendit quid factum sit ante exitum; secundo quid in exitu, ibi *fide reliquit Aegyptum*; tertio quid in terra promissionis, ibi *quid adhuc dicam.* Circa primum duo facit. Primo enim ostendit quid sit factum in nativitate Moysi; secundo quod ipse fecit, ibi *fide Moyses.* Ubi tangitur historia, quae ponitur Ex. I, quod Pharao mandavit occidi masculos ne multiplicarentur. Secundo habetur quod parentes Moysi videntes ipsum elegantem, absconderunt eum mensibus tribus, quod attribuit apostolus fidei ipsorum. Credebant enim aliquem nasciturum, qui liberaret eos ab illa servitute. Unde ex elegantia pueri aestimabant aliquam virtutem Dei esse in illo. Ipsi enim erant rudes et rustici, sudantes in operibus luti et lateris. Eccli. XIX, v. 26: *ex visu cognoscitur vir.* Ex quo habetur, quod licet fides sit de invisibilibus, tamen per aliqua signa visibilia possumus niti ad ipsam. Mc. ult.: *sermonem confirmante sequentibus signis.* Quod autem ipsi hoc fecerunt ex fide, non ex affectu carnali, patet, quia *non timuerunt regis edictum.* Unde exponebant se periculo personarum, quod non fecissent nisi credidissent aliquid magnum futurum de puero. Matth. X, 28: *nolite timere eos qui occidunt corpus*, et cetera. Sed contra, quia ipsi postea exposuerunt ipsum; ergo non propter fidem servabant ipsum. Respondeo. Dicendum est, quod exposuerunt ipsum non ad necandum, sed ne surriperetur eis, unde posuerunt eum in fiscella, committentes eum divinae providentiae. Credebant enim probabiliter, quod fuisset interfectus si fuisset apud eos inventus. Deinde cum dicit *fide grandis effectus*, ostendit quid ipse Moyses per fidem fecerit, et primo quid fecit; secundo ostendit, quod illud factum pertinebat ad fidem, ibi *aspiciebat enim.* Tangit enim historiam, quae habetur Ex. II, 9 s., ubi dicitur, quod filia Pharaonis fecit ipsum a matre pueri nutriri, et quod adoptavit eum in filium. Ipse autem *negavit se esse filium eius*, non quidem verbo, sed facto, quia contra voluntatem Pharaonis interfecit Aegyptium, qui laeserat Hebraeum. Et hoc est, quod dicit *grandis effectus* per fidem, *negavit se esse filium filiae Pharaonis.* Quo autem affectu hoc fecerit, ostendit cum subdit *magis eligens.* In quo ostenditur mirabilis virtus eius. Duo enim sunt quae maxime homines appetunt, scilicet iucunditatem et delectationem circa bona exteriora, et his contraria maxime fugiunt, scilicet dolorem et afflictionem, quae opponitur primo, paupertatem et abiectionem quae opponitur secundo. Ista autem duo elegit Moyses, scilicet quia praeposuit dolorem et afflictionem iucunditati peccati temporalis, quae scilicet semper est cum peccato. Item paupertatem praeposuit divitiis propter Christum. Prov. c. XVI, 19: *melius est humiliari cum mitibus, quam dividere spolia cum superbis.* Psalmo LXXXIII, 11: *elegi abiectus esse in domo Dei magis quam habitare in tabernaculis peccatorum.* Quantum ergo ad primum dicit *magis eligens affligi cum populo Dei*, scilicet quem Pharao affligebat, *quam habere iucunditatem peccati temporalis*, id est, transitorii. Quod fuisset si cum Aegyptiis afflixisset filios Israel. Quantum autem ad secundum, scilicet quod praeelegit paupertatem, dicit *maiores divitias aestimans improperium Christi*, id est, pro fide Christi; eadem enim est fides antiquorum et nostra. Vel *improperium Christi*, quod scilicet sustinuit a fratribus suis, sicut dictum est: *numquid interficere tu me vis, sicut occidisti heri Aegyptium?* Quod improperium fuit figura, quod Christus suscipere deberet improperium a

Iudaeis. Ps. LXVIII, 21: *improperium expectavit cor meum et miseriam. Maiores autem divitias*, credidit esse duo praedicta, *thesauris Aegyptiorum.* Is. XXXIII, v. 6: *divitiae salutis sapientia et scientia.* Deinde cum dicit *aspiciebat enim*, ostendit quod praedicta facta Moysi pertinebant ad fidem Christi. Sciendum est autem, quod quaedam sunt secundum se bona et delectabilia, quaedam autem secundum se tristia et mala. Mala autem nullus propter se praeelegit, sed propter finem; sicut infirmus praeelegit potionem amaram et tristia delectabilibus ratione alicuius maioris boni, quod per hoc potest consequi. Et sic sancti, propter spem finis ultimi aeternae felicitatis, praeeligunt afflictiones et paupertatem divitiis et voluptatibus, quia per ista impediuntur a consecutione finis sperati. Matth. V, 11: *beati eritis cum male dixerint vobis homines, et persecuti vos fuerint*, et cetera. Et sequitur: *gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis.* Gen. XV, v. 1: *ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis.* Et ideo dicit, quod hoc faciebat, quia *aspiciebat*, oculis scilicet fidei, *in remunerationem*, quam scilicet ex hoc sperabat. Unde *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut supra dictum est, et cetera.

Lectio 6

[87971] Super Heb., cap. 11 l. 6 Supra posuit apostolus fidem Moysi, quantum ad id quod fecit in Aegypto, hic quantum ad id quod fecit in exitu de Aegypto. Et circa hoc facit tria. Primo enim ostendit quid fecerit in exitu de Aegypto; secundo ostendit modum exeundi, ibi *fide celebravit*; tertio quid per fidem factum est cum populo infideli, ibi *fide Rahab.* Dicit ergo, quod *Moyses fide*, id est per fidem, *reliquit Aegyptum.* Sicut autem habetur Ex. XII, 37, primo fugit de Aegypto, interfecto Aegyptio; secundo autem exivit quando simul omnes filios Israel eduxit. Glossa autem exponit de secundo exitu, quia sequitur *non veritus animositatem*, id est, indignationem, *regis.* In primo enim exitu legitur, Ex. II, 14, eum timuisse. Prov. c. XIV, 35: *iracundiam regis inutilis sustinebit.* In secundo vero non timuit. Prov. XXVIII, v. 1: *iustus quasi leo confidens, absque terrore erit.* Potest tamen referri ad primum. Sed numquid tunc non timuit? Respondeo. Dicendum est, quod in timore duo consideranda sunt. Unum, quod aliquando potest esse vituperabile, scilicet quando propter timorem facit aliquid non faciendum, vel dimittit faciendum. Et sic non timuit Moyses, quia propter timorem non dimisit iuvare fratres suos. Aliud est, quod potest esse laudabile, quando scilicet salva fide, refugit periculum propter timorem instantem. Matth. X, 23: *cum persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam.* Si enim aliquis salva honestate sua posset vitare periculum et non vitaret, stultus esset et tentaret Deum, quod est diabolicum. Et sic Iesus cessit volentibus ipsum lapidare, nec ad suggestionem Diaboli voluit se praecipitare: ita et Moyses confidens de divino auxilio, fugit propter timorem regis ad tempus. Et probat, quod hoc fecit ex fide, quia fides est de invisibilibus. *Et iste sustinuit*, id est, expectavit *Deum invisibilem*, et eius adiutorium, *tamquam videns.* Ps. XXVI, 14: *confortetur cor tuum, et sustine dominum.* I Tim. I, 17: *regi autem saeculorum immortali, invisibili*, et cetera. Moyses enim in utroque exitu expectabat Dei adiutorium, unde in primo dicit, Ex. II, 22: *Deus patris mei adiutor meus.* In secundo vero, Ex. XIV, 14: *vos*

tacebitis, et dominus pugnabit pro vobis. Deinde cum dicit *fide celebravit Pascha*, ostendit quid fecerit quantum ad modum transeundi. Et primo ponit illud quod fuit factum ad praeparationem transitus; secundo quantum ad ipsum transitum, ibi *fide transierunt*; tertio quantum ad id quod per fidem factum fuit quantum ad introitum terrae promissionis, ibi *fide muri Iericho.* Quantum ad primum ponit historiam, quae habetur Ex. XII, ubi dominus mandavit illis ante exitum filiorum Israel, scilicet eadem nocte, immolari agnum et de sanguine eius utrumque postem et superliminare liniri, carnes eius assas cum azymis et lactucis agrestibus comedi, cum multis aliis, quae observanda erant, ut ibi habet videri. Et hoc vocabatur Pascha, scilicet esus agni, et effusio sanguinis, quae duo concurrebant ad transitum illum quem facturi erant in proximo. Dicitur autem Pascha a paschin Graece, quod Latine est passio, vel a phase, quod Hebraice idem est quod transitus. In hoc autem figurabatur, quod Christus per passionem transiret ex hoc mundo. Io. XIII, 1: *ut transeat ex hoc mundo.* Item quod nos per meritum mortis eius a terrenis ad caelestia, ab Inferno transimus ad caelum. Eccli. XXIV, 26: *transite ad me, omnes qui concupiscitis me.* Quod quidem fuit per virtutem sanguinis Christi. Supra X, 19: *habentes itaque fiduciam, fratres, in introitu sanctorum in sanguinem Christi.* Fuit autem in illo Paschate duplex transitus. Unus quo transibat dominus percutiens Aegyptios; alius quo populus transibat. Sic etiam sanguine Christi, qui est agnus immaculatus, debent liniri postes fidelium, intellectus scilicet et affectus. Dicit ergo *fide*, id est per fidem, *celebravit Pascha*, id est esum agni, *et sanguinis effusionem*, ad liniendum postes domorum. Et quare hoc faciebat? *Ne* scilicet *qui vastabat primogenita*, Aegyptiorum, *tangeret eos.* Ps. LXXVII, 51: *percussit omne primogenitum in terra Aegypti.* Sed quaeritur quorum ministerio hoc factum sit, utrum scilicet bonorum, vel malorum Angelorum, quia videtur quod per malos. Ps. LXXVII, 49: *immissionem per Angelos malos.* Respondeo. Dicendum est, quod non est inconveniens de quibuscumque. Unde sciendum est quod poenarum inflictio fit interdum per bonos Angelos. Sicut enim dicit Dionysius IV cap. de divinis nominibus, punire malum non est malum, sed malum facere est malum. Punitio enim est opus iustitiae, sicut patet de Angelo, qui contrivit castra Assyriorum, Is. XXXVII, 36, qui creditur fuisse bonus Angelus. Unde talis punitio indifferenter fit per bonos et malos; sed differenter a bono et a malo, quia bonus non punit nisi exercendo iustitiam divinam in malos. Et in Scripturis operatio tam Diaboli, quam boni Angeli, cuiusmodi est haec, attribuitur Deo. Malus autem etsi obsequatur divinae iustitiae, tamen non ex intentione iustitiae hoc agit, sed ex perversitate voluntatis suae affligit bonos et malos, et libentius bonos si permittatur, sicut patet de Iob. Iste Angelus, qui dixit Moysi: transibit dominus percutiens Aegyptum, bonus Angelus fuit, cum ipse aliquando loquatur in persona sua. Bono autem Angelo aliquando subministrat spiritus nequam, unde adhibitum fuit ibi ministerium eius, licet ex intentione suae malae et perversae voluntatis, voluntarie operantis ad caedem. Et ideo dicit iram et tribulationum immissionem per Angelos malos. Non ergo tangebat eos, qui erant sanguine signati, malus Angelus terrore et timore Dei, utpote non permissus. Bonus autem inde terrebatur admirando virtutem Dei. Deinde cum dicit *fide transierunt*, etc., ostendit quid egit in ipso transitu. Et primo ostendit hoc, secundo ostendit quod illud pertinebat ad fidem, ibi *quod experti.* Dicit ergo, quod *fide*, id est, per fidem, *transierunt mare rubrum tamquam per aridam terram.* Duo enim ibi per fidem facta sunt. Unum, quod homo fecit, scilicet quod commiserunt se ad transeundum, quod non fuit nisi per fidem. Aliud fuit ex parte Dei, scilicet quod aquae fuerunt eis pro muro. Hoc etiam fuit per fidem. Operatio enim miraculorum attribuitur fidei. Matth. XVII, 19: *si habueritis fidem sicut granum synapis, dicetis monti huic: transi hinc, et transibit.* Ergo hoc fide factum est, id est, hoc meruit fides. Et hoc habetur Ex. XIV et XV. Deinde ostendit, quod hoc pertinet ad fidem, quia *Aegyptii hoc experti*, id est, volentes experiri, *devorati sunt*, quia scilicet non habuerunt fidem. Ex. XV, 12: *extendisti manum tuam, et devoravit eos terra.* Deinde cum dicit *fide muri Iericho corruerunt, circuitu dierum septem.* Agit de eo, quod per fidem factum est in introitu terrae promissionis. De hoc habetur Iosue VI, ubi dicitur, quod ad mandatum domini, sacerdotes septem diebus cum arca testamenti circuierunt primam civitatem ultra Iordanem, scilicet Iericho, et septima die septimo circuitu, muri eius corruerunt: hoc fuit aliquid ex parte hominis, scilicet quod ex mandato domini circuierunt, credentes mandatum domini debere impleri. Aliquid autem ex parte Dei, scilicet quod sic ad circuitum eorum muri corruerunt. Moraliter Iericho interpretatur luna, sive defectus, et significat mundum istum. Muri eius sunt impedimenta quibus aliquis detinetur in mundo. Per buccinas quibus Levitae et sacerdotes intonabant, vox praedicatorum significatur. Per circuitum septem dierum totus designatur decursus praesentis temporis, qui per septem dies completur. Per quae datur intelligi, quod omnia impedimenta mundi cadunt ad continuam vocem praedicationis. II Cor. X, 4 s.: *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.* Deinde cum dicit *fide Rahab meretrix*, ostendit quid factum sit per fidem ab aliquo de populo infideli, scilicet a Rahab, de qua Iosue V et VI. Cum enim Iosue misisset exploratores ad explorandum Iericho, ipsi evaserunt auxilio istius mulieris, quae dicitur meretrix, id est, idololatra. Vel, ad litteram, meretrix erat, ad quam ingressi sunt non ad peccandum, sed ad latendum. Domus enim talium patent, maxime de nocte. Isti etiam venerant de nocte. Domus etiam eius coniuncta erat muro. Meretrices autem absque exceptione accipiunt indifferenter, et ideo melius poterant apud eam occultari. Ista ergo per fidem liberata fuit. Unde dicit *Rahab meretrix, fide*, id est, per fidem, *recipiens exploratores cum pace, non periit cum incredulis*, qui corporaliter perierunt, quia exploratores iuraverant ei ipsam liberare, et omnem domum patris sui, quod et fecerunt. Quare autem magis declinaverint ad ipsam, potest dici, quia ut ipsa minus posset inculpari, indifferenter omnes recipiens. Nec erat conveniens, ut salus ipsorum fieret alicui salvanti ipsos occasio mortis. In hoc autem quod ex ipsa receptione ipsorum liberata est designatur quod recipientes praedicatores Evangelii liberantur a morte aeterna. Matth. c. X, 41: *qui recipit prophetam in nomine prophetae, mercedem prophetae accipiet.*

Lectio 7

[87972] Super Heb., cap. 11 l. 7 Supra posuit apostolus ea, quae facta sunt a patribus per fidem ante introitum, et in ipso introitu terrae promissionis, hic accedit ad narrandum exempla illorum, qui fuerunt in ipsa terra promissionis; quae, quia multa sunt, ideo breviter, praemissis nominibus

patrum, ponit in generali praecipua facta ipsorum, ponens causam illius brevitatis. Et circa hoc facit tria. Primo ponit nomina patrum et causam quare breviter vult eorum facta pertransire; secundo ostendit quid fecerunt per fidem, ibi *qui per fidem vicerunt*; tertio, quid per fidem receperunt, ibi *adepti sunt.* Dicit ergo *quid adhuc dicam?* Quasi dicat: perveni usque ad tempus introitus terrae promissionis, in quo pauca respectu dicendorum dicta erant. Remanent enim tot dicenda, quot non possent explicari. *Deficiet enim tempus me enarrantem*, id est, si velim enarrare, non sufficiet mihi tempus epistolaris enarrationis, quae debet esse succincta. Unde Hieronymus ad Paulinum, VI cap.: neque enim epistolaris angustia longius cap.: neque enim epistolaris angustia longius evagari patiebatur. Vel tempus, intellige, vitae. Isto modo loquitur Io. ult.: *sunt quidem et alia multa, quae fecit Iesus*, etc., ubi dicit Glossa quod loquitur hyperbolice, nec tamen est falsum, sed est figurativa locutio. Ps. XXXIX, 5, ubi nos habemus, *annuntiavi et locutus sum, multiplicati sunt super numerum*, dicit littera Hieronymi: *si annuntiare voluero, plura sunt, quam narrari queant.* Sciendum tamen, quod aliqui istorum aliqua mala fecerunt, et aliqua bona, unde non numerantur hic nisi quantum ad bona quae fecerunt, vel receperunt. Tamen probabile est quod fuerint finaliter sancti ex quo apostolus nominat eos in catalogo sanctorum. Primo ergo ponit Gedeonem, de quo Iud. c. VI, 11 ss.; quem praemittit, et quia nihil mali fecit, et quia fecit factum multum insigne, et forte etiam quia accepit maximum signum incarnationis Christi in vellere et rore, de quo dicitur in Ps. LXXI, 6: *descendet sicut pluvia in vellus.* Secundo ponit Barach, de quo Iud. IV, qui non fuit ita insignis sicut Gedeon, cui etiam illa victoria non fuit reputata, sed magis mulieri, et ideo forte postponit ipsum. Tertio ponit Samson, de quo Iud. XIII. De quo specialiter videtur, quod non deberet hic numerari, quia in morte peccavit interficiendo se. Augustinus autem, I de Civ. Dei, dicit, quod excusatur, quia creditur hoc fecisse mandato Dei, cuius signum est, quia non potuisset domum tantam propria virtute subvertere, sed virtute Dei, quae non adiuvat ad malum. Quarto ponit Iephte, de quo Iud. XI. Istum postponit Samsoni, quia non fecit tot facta insignia sicut ille. Dubitatur autem de Iephte, si immolando filiam suam ex voto peccaverit, videtur quod non, quia dicitur ibi *irruit spiritus domini in Iephte*, et post hoc sequitur: *votum suum et victoria.* Contra. Dicit Hieronymus quod fuit in vovendo indiscretus, et in reddendo impius. Respondeo. Dicendum est, quod fuit ibi aliquid a spiritu sancto, scilicet motus ad vovendum in generali, quod scilicet immolaret quidquid occurreret sibi immolabile, aliquid autem ex proprio suo spiritu, scilicet quod immolavit quod non debuit, et in hoc peccavit, sed post poenituit. Similiter Gedeon peccavit faciendo ephod et in tentando Deum in petitione signi in vellere, et postea poenituit, sicut et David, de quo subdit dicens *et David et Samuel*, de quibus scilicet in libris regum agitur. Et aliis *prophetis*, de quibus si vellem dicere, tempus deficiet. Sed tunc quaestio est utrum omnes isti, qui dicti sunt, fuerunt prophetae. Respondeo. Dicendum est quod spiritus sanctus movet mentem prophetae, sicut agens principale movet instrumentum suum. Potest autem spiritus sanctus movere ad tria, scilicet ad cognoscendum, ad loquendum et ad faciendum. Et quodlibet istorum dupliciter. Ad cognoscendum, scilicet quandoque cum intellectu eius quod videtur, sicut fuit Isaias et alii prophetae, unde dicti sunt et videntes. I Reg. IX, 9: *qui hodie dicitur propheta, olim dicebatur videns.* Aliquando autem sine cognitione eius quod videtur, sicut patet in somnio Pharaonis, et in visione Balthassar. Ad loquendum etiam movet dupliciter, quandoque ad sciendum id de quo loquitur, sicut patet de David: quandoque autem nescit, sicut Caiphas, et forte Balaam. Similiter etiam quandoque movet ad faciendum, et scit quid facit, sicut Ieremias, qui abscondit lumbare suum super Euphratem. Quandoque autem nescit, sicut dicit Augustinus super Ioannem, de militibus, qui diviserunt sibi vestimenta Christi, non tamen cognoscebant mysterium, ad quod illa divisio ordinabatur. Hoc est ergo de ratione prophetae, quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit. Quando autem non cognoscit, non est vere propheta, sed participative tantum. Et sic dicit Ioannes Caipham prophetasse, quia habuit aliquid prophetiae. Iste autem motus spiritus sancti dicitur instinctus secundum Augustinum. Deinde cum dicit *qui per fidem vicerunt regna*, ostendit quid sancti, de quibus locutus est, fecerunt, et primo ostendit hoc in generali; secundo descendit ad quaedam specialia, ibi *obturaverunt ora leonum.* Primo autem ponit facti ipsorum meritum; secundo praemium, ibi *adepti sunt.* Circa primum sciendum est, quod inter omnes actus exteriores virtutum moralium actus fortitudinis et iustitiae videntur esse praecipui, quia maxime pertinent ad bonum commune. Per fortitudinem enim respublica defenditur ab hoste, per iustitiam vero conservatur. Unde apostolus ex utroque actu commendat sanctos patres. Ab actu quidem fortitudinis, cum dicit, quod isti *per fidem vicerunt regna*, id est, reges, vel etiam regna ipsorum, sicut David et Iosue. Nihilominus tamen sancti spiritualiter per fidem vicerunt regna, scilicet regnum Diaboli, de quo Iob XLI, 25: *ipse est rex super universos filios superbiae.* Item carnis. Rom. VI, 12: *non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Item regnum mundi. Io. XVIII, 36: *regnum meum non est de hoc mundo.* Isti autem vincunt per fidem. I Io. c. V, 4: *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.* Nullus enim potest praesentia contemnere, nisi propter spem futurorum bonorum. Per contemptum enim principaliter vincitur mundus. Et ideo quia fides ostendit nobis invisibilia, propter quae contemnitur mundus, ideo vincit mundum fides nostra. Ab actu autem iustitiae commendat eos, cum dicit *operati sunt iustitiam.* Aliquando autem iustitia est virtus generalis, quando scilicet obedit legi divinae. Ps. X, 7: *iustus dominus, et iustitias dilexit.* Et II Mach. IX, 12: *iustum est subditum esse Deo.* I Io. III, 7: *qui iustitiam facit, iustus est.* Aliquando autem est virtus specialis, et ista consistit in actionibus et communicationibus humanis, quando scilicet reddit quis unicuique quod suum est. Utramque autem iustitiam habuerunt sancti. Is. LIV, 17: *haec est haereditas servorum Dei, et iustitia apud me, dicit dominus.* Eccli. I, 33: *concupiscens sapientiam, serva iustitiam*, scilicet obediendo mandatis. Item ipsam exercendo in populo. Ps. CXVIII, 121: *feci iudicium, et iustitiam*, et cetera. Deinde cum dicit *adepti sunt*, ostendit quid receperunt, quia *adepti sunt repromissiones.* Promissio enim Dei efficax est, quia numquam deficit Deus in promissis. Rom. IV, 21: *quaecumque promisit Deus potens est et facere.* Ps. CXLIV, 13: *fidelis Deus in omnibus verbis suis.* Sed contra. Supra eodem: *iuxta fidem defuncti sunt, non acceptis repromissionibus.* Respondeo. Dicendum est, quod illud quod hic dicitur, tripliciter potest intelligi. Uno modo quod promissio Dei sit illa specialis qua promittit sanctis vitam aeternam. Et istam nullus accepit ante adventum Christi. Rom. XV, 8: *ad confirmandas promissiones patrum.* Secundo pro promissione de terra promissionis habenda. Et istam non acceperunt priores patres tres, scilicet Abraham, Isaac et Iacob, sed tantum patres posteriores, sicut Iosue et alii sancti. Tertio pro promissione particulari, scilicet eius quod unicuique promissum fuit, sicut David regnum, et Ezechiae sanitas. Et istas promissiones consecuti sunt. Deinde cum dicit *obturaverunt* *ora leonum*, ponit quaedam particularia beneficia aliquibus collata. Et primo quae pertinent ad remotionem mali; secundo illa quae pertinent ad executionem boni, ibi *fortes facti sunt in bello*. Malum autem nocivum hominis est duplex. Unum exterius, aliud interius. Secundum ponit, ibi *convaluerunt*. Exterius autem malum est duplex, quia aut illatum est a creatura irrationali, aut rationali. Secundum ponit, ibi *effugaverunt*. Ab irrationali duplex, scilicet vel ab inanimata vel ab animata. Nocumentum illatum ab inanimata tangit, ibi *extinxerunt impetum*. Quantum ergo ad animata dicit *obturaverunt ora leonum*. Loquitur autem in plurali, licet non fuerit nisi unus, scilicet Daniel; sicut etiam dicitur Matth. II, 20: *defuncti sunt enim qui quaerebant animam pueri*: nullus autem tunc quaerebat Christum occidere nisi solus Herodes. Cuius ratio est, quia loquitur de omnibus sanctis communiter, quasi de uno collegio sanctorum, et quod unus facit, imputatur aliis, et etiam omnibus, quod fit per virtutem spiritus sancti, quae est communis omnibus. Unde etiam in isto contextu loquitur tamquam de pluribus. Potest etiam dici quod hoc completum est in David, qui, sicut ipse dicit I Reg. XVII, v. 36, leonem et ursum interfecit. Et etiam Samson. Iud. XIV, 6. Per leonem autem spiritualiter intelligitur Diabolus. I Pet. V, 8: *adversarius vester Diabolus* et cetera. Qui ergo insultus eius reprimit, os leonum obturat. Iob c. XXIX, 17: *conterebam molas iniqui, et de dentibus eius auferebam praedam*. Nocumentum a re inanimata removet cum dicit *extinxerunt impetum ignis*, sicut habetur de tribus pueris in Dan. III, v. 24 ss. Item ad preces Moysi et Aaron extinctus est ignis qui missus a domino devorabat populum murmurantem, sicut patet Num. XI, XVI. Ignis iste est interior motus concupiscentiae vel irae. Qui ergo refraenat illum motum, extinguit impetum ignis. Ps. LVII, 8: *supercecidit ignis, et non viderunt solem*. Remotionem nocumenti per rationalem creaturam illatam tangit cum dicit *effugaverunt aciem gladii*, id est, aciem hostis cum gladiis acutis. Hoc autem frequentissime factum fuit per ipsos, sicut patet de Iosue, Gedeone, et David. Per gladium autem mala suasio intelligitur. Ps. LVI, 4: *lingua eorum gladius acutus*. Istos gladios fugat, qui malam linguam tacere facit. Eccli. XXVIII, 28: *sepi aures tuas spinis, et noli audire linguam nequam*. Prov. XXV, 23: *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem*. Nocumentum interius est infirmitas, de cuius remotione dicit *convaluerunt de infirmitate*, sicut specialiter apparet de Ezechiele, IV Reg. XX, 5 ss. et Is. XXXVIII, v. 1 ss. Ista autem infirmitas est peccatum. Ps. VI, 2: *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum*. Convalescit ergo, qui resurgit. Deinde cum dicit *fortes facti sunt*, ponit beneficia quantum ad assecutionem boni, et ponit tria. Primum pertinet ad hoc, quod fortiter egerunt. Unde dicit *fortes facti sunt in bello*, sicut patet de Iosue. Eccli. XLVI, 1: *fortis in bello Iesus Nave, successor Moysi in prophetis*, et cetera. Sic patet etiam de multis aliis. Secundum pertinet ad effectum illius fortitudinis. Unde dicit *castra verterunt exterorum*, sicut patet de Machabaeis, et de David. Ps. XXVI, 3: *si consistant adversum me castra, non timebit cor meum*. Sed tertium pertinet ad effectum fortitudinis divinae. Unde dicit *acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos*, id est, per resurrectionem, quod aliqui, male intelligentes, exposuerunt *mortuos suos* id est, *viros suos resuscitatos*; per hoc asserentes, quod per mortem non solvitur matrimonium, quod falsum est, etiamsi resurgeret. Et est contra apostoli, Rom. VII, 3: *si dormierit vir eius, liberata est a lege viri*. Unde sciendum est, quod etiam in effectibus sacramentorum est quaedam differentia. Quaedam enim sacramenta imprimunt characterem, sicut Baptismus, confirmatio, et ordo. Et quia character in anima perpetuo manet, ideo baptizatus, vel confirmatus, vel ordinatus, si resuscitaretur, non debet iterari aliquod illorum sacramentorum. Alia vero sacramenta non imprimunt characterem, sicut poenitentia, extrema unctio, et sic de aliis, quia sunt contra aliquid iterabile, et ideo iterari possunt. Inter illa autem est matrimonium, et ideo non dicit vivos, sed mortuos, quia matres filios suos mortuos receperunt per resurrectionem, quorum resurrectio fuit quoddam praesagium futurae resurrectionis inchoatae per Christum. De istorum resurrectione, vel magis resuscitatione, habetur III Reg. XVII, et IV Reg. IV. Tamen isti sic resuscitati sunt iterum mortui, *Christus autem resurgens ex mortuis iam non moritur*, Rom. VI, 9. Unde resurrectio eius fuit initium futurae resurrectionis. I Cor. XV, 20: *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium.* Sicut autem ista temporalia beneficia illis data sunt tamquam infirmis, ad sustentationem per meritum fidei ipsorum, ita fuerunt figura futurorum bonorum, quae nobis ex merito fidei dabuntur. Mc.: *signa autem eos qui crediderint, haec sequentur*, et cetera. Quae Gregorius exponit de bonis spiritualibus.

Lectio 8

[87973] Super Heb., cap. 11 l. 8 Supra posuit apostolus exempla sanctorum patrum antiquorum, qui multa et magna fecerunt propter fidem, hic ponit exempla illorum, qui multa propter fidem passi sunt. Et circa hoc facit duo. Primo enim ostendit quomodo passi sunt propter fidem; secundo ostendit quomodo promissiones eis factae dilatae sunt, et quare, ibi *et hi omnes testimonio.* Circa primum duo facit, quia primo ponit mala ab aliis eis illata; secundo mala propria voluntate assumpta, ibi *circuierunt in melotis.* Ab aliis autem illata sunt eis mala dupliciter, quia quaedam in vita, quaedam vero in morte. Et ista duo ponit, ibi *lapidati sunt.* In vita vero mala tripliciter illata sunt eis, quia quaedam quantum ad corporalem afflictionem, quaedam quantum ad irrisionem, quaedam quantum ad inclusionem. Quantum ad primum dicit *alii autem*, etc., quasi dicat: ita dictum est, quod quidam multa bona receperunt propter fidem, vel in amotione mali, vel in executione boni temporalis, in quibus figuratur vetus testamentum, quod conferebat bona temporalia. Sed alii multa propter fidem passi sunt, quorum quidam *distenti sunt* in eculeis: sicut dicitur I Mach. II, 1, et II Mach. VI, 10 de pueris suspensis ad cervices matrum, et VII, 1 de septem fratribus. In istis sanctis primo figurabatur novum testamentum. Unde dicit *non suscipientes redemptionem*, id est, liberationem. Qui enim subiicitur poenae, est quodammodo servus poenae. Et ideo liberari a poena, dicitur redemptio. Ps. LXXVII, 42: *die qua redemit eos de manu tribulantis.* Sed quare non fuerunt liberati, ostendit, quia hoc non fuit propter hoc quin Deus haberet providentiam de ipsis, sed ut invenirent vitam aeternam, quae melior est, quam liberatio in quacumque poena praesenti, vel quaecumque resurrectio vitae praesentis, et ideo dicit *ut meliorem invenirent resurrectionem.* Iob XIX, 25: *in novissimo die de terra surrecturus sum.* Is. XXVI, 19: *vivent mortui tui, interfecti mei resurgent.* Vel dicit *meliorem*, quia ex hoc ipso, quod maiora pro Christo passi sunt, maius praemium recipient. Sicut enim dicitur I Cor. XV, v. 41: *stella differt a stella in claritate*, sic erit resurrectio mortuorum. Qui enim fuerunt maiores in merito, maiores erunt in praemio. Et

ideo apostoli praeferuntur martyribus, martyres vero omnibus aliis. Maiores enim merito, maiores sunt praemio. Praecipua vero sunt merita martyrum. Io. XV, 13: *maiorem hac dilectionem nemo habet*, et cetera. Nec tamen quilibet martyr maior est quolibet confessore, sed aliquis martyr potest esse maior aliquo confessore; et e converso, aliquis confessor aliquo martyre, licet non universaliter. Potest enim comparari unus alteri, vel quantum ad genus operis, vel quantum ad gradus charitatis. Nullus autem actus quantum est de se, est ita meritorius, sicut quo quis moritur propter Christum, quia dat illud quod habet charius, scilicet vitam propriam. Matth. c. V, 10: *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.* Si vero consideretur radix omnis meriti, quae est charitas, I Cor. XIII, v. 2, sic opus procedens ex maiori charitate, est magis meritorium. Et sic potest unus simplex confessor esse maioris meriti apud Deum. Apostolus autem loquitur in genere operis, dicens *ut* scilicet *meliorem*, id est maiorem et clariorem, *invenirent resurrectionem.* Unde ly *meliorem* importat comparationem status praesentis vitae ad futuram resurrectionem, vel comparationem claritatis resurrectionis unius resurgentis ad claritatem alterius. Deinde cum dicit *alii ludibria*, ponit mala illis illata in vita quantum ad irrisionem factam in verbis, dicens, quod *alii experti sunt ludibria*, sicut patet de Samson, de Tobia et Iob, et Isaia. Is. l, 6: *faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me.* Ieremias etiam dicit XX, 8: *factus est mihi sermo domini in opprobrium et derisum.* Quantum vero ad facta dicit, quod *experti sunt verbera.* Sicut patet de Michaea, de quo III Reg. ult. dicitur quod percussit eum Sedecias in maxillam. In quibus omnibus praesignabantur passiones novi testamenti. I Cor. IV, 9: *spectaculum facti sumus mundo, et Angelis, et hominibus.* Deinde cum dicit *insuper et vincula*, ponit mala sanctis illata quantum ad inclusionem. Unde dicit *insuper et vincula*, sicut Ieremias, de quo Ier. XX, 2 dicitur quod positus fuit in nervo. Nec solum vincula, sed *etiam carceres*, sicut Ier. XXXVII, v. 14 et XXXVIII, 6 et Michaeas, III Reg. ult. Consequenter ostendit mala illata quantum ad mortem cum dicit *lapidati sunt.* Quod quidem genus mortis tunc erat commune apud omnes Iudaeos. Matth. XXIII, 37: *Ierusalem, Ierusalem, quae occidis prophetas, et lapidas eos qui ad te missi sunt.* Sic lapidatus est Naboth, III Reg. XXI, 13, et Ieremias, de quo legitur, quod Iudaei lapidaverunt eum in Aegypto lapidibus quos absconderat sub muro latericio domus ipsius Pharaonis. Et licet Epiphanius dicat quod fuit tractus, tamen communiter ponitur quod fuit lapidatus. Zacharias etiam filius Ioiadae fuit lapidatus, ut legitur II Par. XXIV, 21. Secundum genus mortis inconsuetum et crudele ponit cum dicit *secti sunt.* Hoc dicit propter Isaiam, quem Manasses fecit secari serra lignea. Et loquitur pluraliter, licet non fuerit nisi unus, secundum consuetudinem Scripturae, propter causam supradictam. Tertium genus cum dicit *tentati sunt*, ut scilicet consentirent. Quod dicit propter Matathiam et filios eius I Mach. II, 15, et propter Eleazarum II Mach. VI, 43, et propter historiam de septem fratribus II Mach. VII. Et tandem occiderunt eos Thren. IV, 9: *melius fuit occisis gladio, quam interfectis fame.* Specialiter tamen Urias fuit occisus a David II Reg. XI, 15 et Iosias IV Reg. XXIII, 29. Deinde cum dicit *circuierunt in melotis*, ponit mala voluntarie assumpta. Et ista ad tria reducuntur, scilicet ad exteriorem cultum, ad personae statum, ibi *egentes*, et ad habitationis locum, ibi *in solitudinibus.* Quantum ergo ad cultum dicit *circuierunt in melotis*, et *in pellibus caprinis.* Melota est vestis facta de pilis camelorum, ut quidam dicunt; vel melius, quod taxus habet pellem hirsutam, de qua fit vestis, quae dicitur melota. Pellis caprina cum hoc quod est hirsuta, est etiam vilis. Et haec dicuntur de Elia IV Reg. I, 8, quod erat *vir pilosus, et zona pellicea accinctus renibus*. Et de talibus vestibus dicit Augustinus in Lib. de sermone domini, quod potest esse in tali veste intentio mala, si quis utatur ad vanam gloriam, bona autem, si ad contemptum mundi, et macerationem carnis. Praecipue autem, qui profitentur statum poenitentiae, debent ostendere signa professionis. Et ideo licet eis uti talibus vestibus, non tamen ad ostentationem, et sic utebantur prophetae. Quantum autem ad statum personae dicit *egentes*, quia carebant divitiis, in quo praefigurabant statum perfectionis novi testamenti, de quo dicitur Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae possides*. Et hoc fuit specialiter de Elia, qui pastus fuit a corvis, et a muliere vidua. III Reg. XVII, 6. Ps. LXXXVII, 16: *pauper ego sum in laboribus*. Idem LXIX, 6: *egenus et pauper ego sum*. Item *angustiati*, sicut patet de Elia, qui fugit a facie Iezabel, et de David, qui fugit a facie Absalon. Item *afflicti* labore corporali, sicut de Elia, qui dormivit lassus subter unam iuniperum, III Reg. XIX, v. 4. Et subdit *quibus dignus non erat mundus*. Sicut dicit Dionysius in epistola ad Ioannem Evangelistam, mali aliquando per ea quae faciunt, ostendunt indicia suae damnationis; unde dicit quod per hoc, quod mali separaverunt a se beatum Ioannem, ostendebat Deus quod erant indigni societate eius. Et ideo dicit apostolus quod *mundus non erat dignus eis*, quasi dicat: quia mundani non erant digni societate iustorum. Io. XV, 19: *ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus*. Deinde cum dicit *in solitudinibus*, ostendit hoc quantum ad locum, quia propriam mansionem non habebant, sed errabant *in solitudinibus, et in montibus, et in speluncis, et in cavernis terrae*, quae sunt loca apta ad contemplationem et poenitentiam. Dicitur autem spelunca, quae fit arte, sed caverna, quae est a natura vel ab aliquo accidente, sicut ex corrosione aquarum. Ista patent de David, I Reg. XXII, 1 et XXIII, 14 ss. et de Elia, III Reg. XIX, 9. Deinde cum dicit *et hi omnes*, ostendit quod eis dilatae sunt promissiones. Et ne putetur, quod hoc fuerit propter defectum meriti, ideo, secundo, designat rationem illius dilationis, ibi *Deo pro nobis*. Dicit ergo, quod *hi omnes testimonio fidei probati inventi sunt*, id est, per fidem habent testimonium, quod sunt *probati*, id est, approbati a Deo, II Cor. X, 18: *non enim qui seipsum commendat ille probatus est, sed quem Deus commendat*. Sap. III, 6: *tamquam aurum in fornace probavit eos*. Et tamen *non acceperunt repromissionem*, scilicet gloriae, vel promissam vitam, usque ad Christum. Ps. LXXXVIII, 39: *distulisti Christum*. Temporales enim acceperunt, non autem spirituales. Supra eodem: *defuncti sunt non acceptis promissionibus*. Deinde cum dicit *Deo pro nobis*, ostendit rationem dilationis, ex quo aliqui sumpserunt causam, vel occasionem erroris, qui dicunt quod nullus in Paradisum intrabit usque ad ultimam consummationem, quae erit per finalem resurrectionem. Sed hoc est contra apostolum, II Cor. V, 1: *scimus, quod si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem habemus ex Deo domum non manufactam, sed aeternam in caelis*. Ista ergo consummatio de qua loquitur apostolus potest referri ad praemium essentiale, scilicet ad beatitudinem, quae habetur per Christum Mich. II, 13: *ascendit pandens iter ante eos* quam non habuerunt sancti veteris testamenti. Vel potest referri ad stolam corporis, quae non dabitur universaliter, usque post resurrectionem universalem, licet forte aliqui iam habeant ipsam ex speciali privilegio. Non ergo sine nobis consummantur, sed perficiuntur duplici stola, ut, sicut dicit Glossa in communi gaudio omnium maius fiat gaudium singulorum. Unde in hoc nobis Deus providit. Et ideo dicit *Deo pro nobis aliquid melius providente*. Ps. CXXXII, 1: *ecce* *quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.* Magis enim gaudet homo cum pluribus gaudentibus. Glossa: si isti tenuerunt fidem, qui tamdiu expectaverunt, multo magis teneamus nos, qui statim recipimus. Lc. XXIII, 43: *hodie mecum eris in Paradiso.*

Caput 12

Lectio 1

[87974] Super Heb., cap. 12 l. 1 Supra apostolus multipliciter commendavit fidem, per quam membra Christo capiti coniunguntur, hic ponit moralem monitionem, exhortans ut fidem, quam tenent corde, operibus demonstrent, sicut etiam monet Iacobus, cap. II canonicae suae. Et primo docet quomodo se debeant habere circa mala, secundo quomodo debeant se habere circa bona, cap. XIII, ibi *charitas fraternitatis.* Est autem duplex malum, scilicet poenae et culpae. Primo ergo docet quomodo se debent habere circa mala poenalia toleranda; secundo circa mala culpae vitanda, ibi *propter quod remissas*, et cetera. Ad tolerandum autem malum poenae, primo inducit exemplo antiquorum; secundo, exemplo Christi, ibi *aspicientes in auctorem*; tertio auctoritate Scripturae, ibi *et obliti estis.* Quantum ergo ad primum dicit *ideoque nos habentes tantam nubem testium interpositam.* Quasi dicat: ita dictum est, quod sancti testimonio fidei probati, nec tamen habuerunt repromissiones, et tamen cum hoc non defecerunt in expectando; ergo nos qui habemus tantam nubem testium interpositam, et cetera. Sancti dicuntur testes Dei, quia verbo et facto glorificabatur Deus per eos. Matth. V, v. 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est.* Is. c. XLIII, 10: *vos testes mei, dicit dominus.* Dicuntur autem sancti nubes, primo propter conversationis sublimitatem. Is. LX, 8: *qui sunt isti, qui ut nubes volant?* Secundo propter doctrinae foecunditatem. Iob XXVI, 8: *qui ligat aquas in nubibus suis, ut non erumpant pariter deorsum.* Et XXXVI, 28: *effundit imbres ad instar gurgitum, qui de nubibus fluunt.* Tertio propter spiritualis consolationis utilitatem. Sicut enim nubes praestant refrigerium, sic exempla sanctorum. Is. XVIII, v. 4: *et sicut nubes roris in die messis.* Hanc ergo nubem testium habemus impositam, quia ex vita sanctorum quodammodo inducitur nobis necessitas ad imitandum. Iac. V, 10: *exemplum accipite, fratres, exitus mali et longanimitatis, laboris, et patientiae prophetas.* Augustinus: sicut spiritus sanctus loquitur in Scriptura, ita in gestis sanctorum, quae nobis sunt forma et praeceptum vitae. Hoc est ergo exemplum sanctorum, quod inducit. Sed quia ad conformandum se ad aliquod exemplar, interdum ex impedimento superveniente impeditur homo, ideo removet illud quod potissime potest impedire. Illud autem est pondus peccati. Tribulatio autem est quasi quidam agon. I Cor. IX, 25: *omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet.* Sicut autem in cursu et certamine oportet omnia aggravantia deponere, ita et in agone tribulationis. II Tim. IV, 7: *bonum certamen certavi, cursum consummavi.* Qui ergo in tribulatione vult bene ad Deum currere, oportet impedimenta deponere. Ista impedimenta vocavit ipse apostolus *pondus et circumstans peccatum.* Per *pondus* autem potest intelligi peccatum perpetratum; quod dicitur pondus, quia animam deprimit ad

infima, et inclinat ad aliud. Ps. XXXVII, 5: *sicut onus grave gravatae sunt super me.* Gregorius: peccatum quod per poenitentiam non diluitur, mox suo pondere ad aliud trahit. Per *circumstans peccatum*, potest intelligi occasio peccandi, quae quidem est in omni quod circumstat, scilicet in mundo, carne, proximo, Daemone. *Deponentes ergo omne pondus*, id est, peccatum perpetratum, quod dicitur pondus, *et circumstans nos peccatum*, scilicet occasionem peccandi. I Petr. II, 1: *deponentes omnem malitiam et omnem dolum.* Vel pondus potest intelligi taedium tribulationis. Sic enim frequenter tribulatio dicitur onus per prophetas, sicut onus Damasci, id est tribulatio; quasi dicat: non sit vobis grave pati pro Christo. Circumstans peccatum dicitur tentatio nobis immissa ex circuitu hostis. I Pet. V, 8: *adversarius vester Diabolus*, et cetera. Vel pondus affectio terrena; per circumstans autem peccatum affectio carnalis, quae scilicet causatur in nobis a carne circumstante; quasi dicat: deponatis affectionem tam temporalium, quam carnalium, si vultis libere currere. Unde subdit monitionem, dicens *curramus per patientiam ad certamen nobis propositum*, non solum illatum, quod tamen sustineamus patienter. Sed nos ipsi voluntarie curramus. Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum tuorum cucurri.* Hoc autem certamen vobis propositum est cum iustitia. Eccli. IV, 33: *usque ad mortem certa pro iustitia.* Deinde cum dicit *aspicientes*, etc., ponit exemplum Christi. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit quare passio Christi habenda est in exemplum, et quid in ipsa considerandum est; secundo ostendit fructum istius considerationis, ibi *recogitate eum.* Sicut enim dicitur Eph. II, 8: *gratia salvati estis per fidem*, Christus autem est auctor fidei, si ergo vis salvari, debes intueri exemplar illud. Unde dicit *aspicientes in Iesum* passum. Hoc significatum fuit per serpentem aeneum elevatum pro signo, in quem aspicientes curabantur. Num. XXI, 9, et Io. III, 14: *sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Si ergo vis salvari, respice in faciem Christi tui. Ipse enim est auctor fidei dupliciter. Primo eam docendo verbo. Supra I, 2: *locutus est nobis in filio.* Io. I, 18: *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Secundo eam in corde imprimendo. Phil. I, v. 29: *vobis donatum est pro Christo non solum ut in ipsum credatis*, et cetera. Item ipse est consummatio fidei dupliciter. Uno modo ipsam miraculis confirmando. Io. c. X, 38: *si mihi non vultis credere, operibus credite.* Item fidem praemiando. Cum enim fides sit imperfecta cognitio, eius praemium consistit in ipsius cognitionis perfectione. Io. XIV, 21: *ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Hoc autem significatum fuit Zach. IV, 9, ubi dicitur: *manus Zorobabel fundaverunt domum istam*, scilicet Ecclesiam, cuius fundamentum est fides, *et manus eius perficient eam.* Nam manus Christi, qui de genere Zorobabel descendit, fundat Ecclesiam in fide, et fidem gloria consummat. *Videmus enim nunc in speculo, et aenigmate; tunc autem facie ad faciem*, I Cor. XIII, 12. Augustinus, I de Trinit. c. X: contemplatio est merces fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur, sicut scriptum est: *fide mundans corda eorum.* In passione enim Christi tria consideranda sunt. Primo quid contempsit; secundo quid sustinuit; tertio quid promeruit. Quantum ad primum dicit *qui proposito sibi gaudio*; istud autem gaudium fuit istud gaudium terrenum quo a turba quam paverat quaerebatur, ut facerent eum regem, quo ipse contempsit fugiendo in montem, Io. VI, 15. Unde Eccle. II, 2: *risum reputavi errorem, et gaudio dixi: quid frustra deciperis?* Vel *proposito sibi gaudio* aeternae vitae pro praemio. *Sustinuit crucem*, hoc est secundum, scilicet quid sustinuit, quia crucem. Phil. II, 8: *humiliavit* *semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* In quo ostenditur et cruciatus acerbitas, quia ibi affixus fuit manibus et pedibus, et mortis vilitas et ignominia, quia hoc erat ignominiosum genus mortis. Sap. II, 20: *morte turpissima condemnemus eum.* Quantum autem ad tertium, scilicet quod promeruit, quia sessionem ad dexteram patris. Unde dicit *atque in dextera sedis Dei sedet.* Exaltatio enim humanitatis Christi fuit praemium passionis eius. Hebr. I, 3: *sedet ad dexteram maiestatis in excelsis.* Deinde cum dicit *recogitate eum*, ostendit quis sit fructus huius considerationis. Et primo monet ad diligentem exempli considerationem; secundo ostendit utilitatem, ibi *ut non fatigemini*; tertio subdit rationem, ibi *non enim usque.* Dicit ergo: ita dictum est, *aspicientes*, etc., nec hoc solum, sed etiam *recogitate eum*, id est iterum cogitate. Prov. c. III, 6: *in omnibus viis tuis cogita illum.* Et huius ratio est, quia in quacumque tribulatione invenitur eius remedium in cruce. Ibi enim est obedientia ad Deum. Phil. II, 8: *humiliavit semetipsum factus obediens.* Item pietatis affectus ad parentes; unde ibi gessit curam de matre sua. Item charitas ad proximum; unde ibi pro transgressoribus oravit. Lc. XXIII, 34: *pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt.* Eph. V, 2: *ambulate in dilectione, sicut Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis.* Item fuit ibi patientia in adversis. Ps.: *obmutui et humiliatus sum, et silui a bonis, et dolor meus renovatus est.* Is. LIII, 7: *sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.* Item in omnibus finalis perseverantia; unde usque ad mortem perseveravit. Lc. XXIII, v. 46: *pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* Unde in cruce invenitur exemplum omnis virtutis, Augustinus: crux non solum fuit patibulum patientis; sed etiam cathedra docentis. *Recogitate ergo eum qui sustinuit.* Sed quid cogitandum? Tria, scilicet genus passionis, unde *sustinuit contradictionem*, id est, afflictionem in verbis. Unde dicebant: vah qui destruis templum Dei. Ps. XVII, v. 44: *eripies me de contradictionibus populi.* Rom. X, 21: *expandi manus meas ad populum non credentem, sed contradicentem mihi.* Lc. II, 34: *et in signum cui contradicetur.* Et *contradictionem talem*, id est, tam gravem et ignominiosam. Thren. I, 12: *o vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus.* Secundo a quibus passus est, quia *a peccatoribus*, pro quibus patiebatur. I Petr. III, v. 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis.* Tertio persona patientis. Ante passionem enim ab origine mundi passus est in membris suis, sed tunc in propria persona. Unde dicit *adversus semetipsum.* Is. XLVI, 4: *ego feci et ego feram.* Ps. LXVIII, 5: *quae non rapui tunc exsolvebam.* I Petr. II, 24: *peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum.* Utilitatem ostendit cum dicit *ut non fatigemini.* Consideratio enim passionis Christi facit nos non deficere. Gregorius: si passio Christi ad memoriam revocatur, nihil adeo durum est, quod non aequanimiter toleretur. Unde non deficiatis, tamquam fatigati animo, a veritate fidei. Is. XL, 31: *current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient.* II Thess. III, 13: *nolite deficere benefacientes.* Rationem autem huius ponit, dicens *nondum enim usque ad sanguinem restitistis.* Quasi dicat: non debetis deficere in tribulationibus vestris pro vobis, quia nondum tantum sustinuistis sicut Christus. Ipse enim sanguinem suum fudit pro nobis. Matth. c. XXVI, 28: *hic est sanguis novi testamenti, qui pro multis effundetur.* Vos autem rapinam bonorum vestrorum sustinuistis. Maius autem est de genere operis vitam dare, quam substantiam corporalem, licet aliquando ex radice operis, scilicet ex charitate, possit esse minus, sicut supra dictum est. Unde dicit: *nondum enim* *restitistis repugnantes adversus peccatum, usque ad sanguinem*, scilicet fundendum pro Christo.

Lectio 2

[87975] Super Heb., cap. 12 l. 2 Supra induxit apostolus ad mala patienter sustinenda exemplo antiquorum patrum et Christi, hic monet ad idem ex auctoritate Scripturae, unde circa hoc tria facit. Primo enim ponit auctoritatem; secundo ostendit sensus eius, ibi *in disciplina perseverate*; tertio arguit ad propositum ex praemissis, ibi *quod si extra disciplinam.* Ponit auctoritatem, quae habetur Prov. III, 11; sed sub aliis verbis, quam littera nostra habeat. Ibi enim habemus sic: *disciplinam domini, fili mi, ne abiicias, nec deficias cum ab eo corriperis. Quem enim diligit dominus, corripit et quasi pater in filio complacet sibi.* Quia vero apostolus inducit auctoritatem istam causa consolationis, ideo utitur aliis verbis. Unde dicit *et obliti estis consolationis*, quasi dicat: mirum est si obliti estis. Ps. XCIII, 19: *secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae laetificaverunt animam meam.* Idem: *in aeternum non obliviscar iustificationes tuas.* Dicit autem, *consolationis*, id est Dei consolantis, et est emphatica locutio. II Cor. I, v. 3 s.: *benedictus Deus et pater domini nostri Iesu Christi, pater misericordiarum, et Deus totius consolationis, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra.* Sequitur *quae vobis*, id est Deus consolationis, *loquitur tamquam filiis.* Ergo si punit, non odit: sed eius punitio ordinatur ad bonum, quia *loquitur vobis tamquam filiis.* Verba autem auctoris ponit, dicens *fili mi*, et cetera. Et subdit rationem, ibi *quem enim diligit*, et cetera. In auctoritate vero prohibet duo; quia prohibet odium disciplinae, et impatientiam ad ipsam. Propter primum dicit *fili mi, noli negligere*, sicut quidam qui odiunt disciplinam, de quibus dicitur, Prov. IX, 8: *noli arguere derisorem, ne oderit te.* Amos V, 10: *odio habuerunt loquentem in porta, et corripientem perfecte abominati sunt.* Dicit ergo apostolus *noli negligere disciplinam domini*, quasi dicat: cum Deus te flagellat causa disciplinae, noli negligere, id est, negligenter habere fastidiendo. Sap. III, 11: *sapientiam et disciplinam qui abiicit infelix est.* Propter secundum dicit *et ne fatigeris dum ab eo argueris.* Quidam enim etsi correctionem duram non odiant, tamen impatienter portant, et ideo dicit *neque fatigeris*, et cetera. Tunc enim homo spiritualiter fatigatur, quando contristatur intantum, quod deficit. Supra eodem: *ut non fatigemini animis vestris deficientes.* Eccli. VI, 26: *ne acidieris in vinculis illius.* Deinde cum dicit *quem enim diligit dominus, castigat*, assignat causam. Sicut autem dicit philosophus, verbum castigationis communiter accipitur in pueris et in concupiscentia. Dicimus enim castum, cuius concupiscentia castigata est. Similiter puer dicitur castigatus, qui est bene disciplinatus. Quod enim de se habet pronitatem ad malum, indiget refraenante. Talis autem est concupiscentia, et pueri, qui de se sequuntur impetus suos, ideo indigent castigante. Ille ergo, qui castigat, ideo hoc facit ne tendant in malum. Et quia sensus nostri, et cogitatio nostra prona sunt ad malum, ut dicitur Gen. VIII, 21, ideo dominus castigat nos, ut retrahat nos a malo. Ps. CXVII, 18: *castigans castigavit me dominus, et morti non tradidit me.* Ier. XXXI, 18: *castigasti me, et eruditus sum quasi iuvenculus indomitus.* In hoc autem castigat, quia flagellat, non quidem ad

condemnationem, sed ad salutem. Unde dicit, quod *flagellat omnem filium quem recipit.* Et ideo, qui non flagellantur non sunt de numero filiorum. Ps. LXXII, 5: *in labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*, unde est signum quasi aeternae reprobationis. Ez. XVI, 42: *auferetur zelus meus a te.* Nec mirum si flagellat omnem filium quem recipit per adoptionem: quia proprio filio suo non pepercit. Lc. ult. v. 26: *oportuit Christum pati.* Consequenter cum dicit *in disciplina perseverate*, ostendit sensum auctoritatis praeallegatae: et primo ostendit sensum monitionis; secundo sensum rationis assignat, ibi *tamquam filiis*; tertio ostendit rationem istam esse convenientem, ibi *quis enim filius.* Monitio autem apostoli fuerat, quod non debebant negligere disciplinam domini, nec etiam fatigari. Utrumque autem comprehendit in his verbis. Non negligere enim, nec etiam fatigari sub disciplina, non est aliud quam in disciplina perseverare. Unde Iob VI, 10: *haec mihi sit consolatio, ut affligens me dolore, non parcat.* Ps. II, 12: *apprehendite disciplinam*, et cetera. Quare autem non debemus negligere, dixerat quia *quem diligit dominus*, etc., unde hic dicit *tamquam filiis vobis se offert Deus.* Quasi dicat: ideo perseverate, quia offert se tamquam filiis. Ier. III, 19: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis.* Consequenter ostendit istam rationem esse convenientem, dicens *quis enim filius quem non corripit pater?* Ad patrem enim pertinet corrigere filium suum. Prov. XIII, 24: *qui parcit virgae, odit filium suum: qui autem diligit illum, instanter erudit.* Eccli. XXX, 8: *equus indomitus evadet durus, et filius remissus evadet praeceps.* Et ideo necessaria est correctio: sicut Paulo datus stimulus carnis, ne per superbiam corrueret, II Cor. XII, 7. Deinde cum dicit *quod si extra disciplinam*, etc., arguit ex praemissis, et primo deducendo ad inconveniens; secundo ex quodam exemplo, ibi *deinde patres*, etc.; tertio ex utilitate consequente, ibi *omnis autem disciplina*, et cetera. Circa primum facit talem rationem: omnes sancti, qui Deo placuerunt per multas tribulationes transierunt, per quas filii Dei facti sunt. Ergo qui in disciplina non perseverat, non est filius, sed magis adulter, id est, adulterio natus. Istius rationis ponit tantum conclusionem, dicens: *si estis extra disciplinam, non estis filii, sed adulteri: quia disciplinae facti sunt participes omnes*, scilicet sancti. II Tim. III, v. 12: *omnes qui pie vivere volunt in Christo, persecutionem patientur.* Iudith VIII, 23: *omnes qui Deo placuerunt, per multas tribulationes transierunt fideles.* Nec oportet quod semper sancti habeant exteriores tribulationes, cum interius affliguntur ex mala conversatione perversorum. II Petr. c. II, 8: *habitans Lot apud eos, qui de die in diem animam iustam iniquis operibus cruciabant.* Filius autem proprie dicitur, qui est ex legitimo patre. Mater nostra est Ecclesia, cuius sponsus est ipse Deus. Os. II, 20: *sponsabo te mihi in fide.* Adulter autem est Diabolus et mundus. Qui ergo nati sunt ex spiritu Diaboli, vel mundi, sunt filii adulterini. Is. LVII, 3: *accedite huc, filii auguratricis, et adulteri, et fornicariae.* Patet ergo, quod proprie non sunt filii, nisi de legitimo patre nati. Consequenter cum dicit *deinde patres*, etc., ponit secundam rationem sumptam ex eo quod experti sumus, scilicet ex correctione paterna. Quae quidem ratio procedit ex duplici differentia, quae est inter Deum patrem, et patrem carnalem. Est autem haec prima differentia Dei patris ad patrem carnalem. Homo enim generat hominem quantum ad corpus, non quantum ad animam, quae est per creationem, et non traducitur. II Mach. VII, 22: *neque enim ego spiritum et animam donavi vobis.* Unde dicit quod *nos habuimus patres carnis nostrae eruditores.* Eccli. VII, 25: *filii tibi sunt? Erudi illos. Et reverebamur eos.* Ex. XX, v. 12: *honora patrem tuum, et matrem*, et cetera. Deus autem excellentius est pater noster, scilicet quantum ad animam, quam immediate creat. Eccle. ult.: *spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Item iustificat animam, adoptando nos in filios. Rom. VIII, 16: *spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Ideo dicit *num multo magis obtemperabimus patri spirituum*, id est, animarum nostrarum, quae dicuntur spiritus, quia non sunt ex materia, *et vivemus?* Finis enim obedientiae est vita aeterna. Io. c. VIII, 52: *si quis sermonem meum servaverit, mortem non gustabit in aeternum.* Supra V, 9: *factum est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae.* Secunda vero differentia est correctionis humanae ad divinam, quae in duobus differunt, et, primo quantum ad finem, quia finis humanae correctionis est aliquid transitorium: est enim ad bene conversandum in hac vita, quae est paucorum dierum. Secundo quantum ad rationem, quia homo corrigit secundum voluntatem, quae falli et errare potest, et tamen obedimus ei. In correctione autem divina, non sic: quia erudit nos ad aliquid utile in sempiternum, scilicet ad recipiendum sanctificationem, quae scilicet est ipsemet Deus. Is. VIII, 13 s.: *dominus exercituum, ipsum sanctificate. Ipse pavor vester, ipse terror vester, et erit vobis in sanctificationem.* Et ideo dicit *et illi quidem erudiebant nos in tempore paucorum dierum*, et hoc quantum ad primum; *et secundum voluntatem suam*, et hoc quantum ad secundum; *hic autem ad id quod utile est.* Is. XLVIII, 17: *ego dominus docens te utilia.* Et hoc *in recipiendo sanctificationem*, id est, in sanctificationem ab ipso recipiendam; et ideo debemus magis recipere disciplinam eius. Sequitur *omnis autem disciplina*, et cetera. Haec est tertia ratio, quae sumitur ex utilitate correctionis. Cum autem poenae sint quaedam medicinae, idem iudicium videtur esse de correctione et de medicina. Sicut autem medicina in sumptione amara est quidem et abominabilis, tamen eius finis est valde dulcis et desiderabilis, ita et disciplina, quia gravis est ad sustinendum sed adducit fructum optimum. Sciendum est autem, quod disciplina dicitur a discendo. Pueri autem, qui addiscunt, flagellis erudiuntur. Et ideo disciplina aliquando sumitur pro scientia, ut in principio primi posteriorum: *omnis doctrina, et omnis disciplina*, etc., quae Graece dicitur *epistemon.* Aliquando autem sumitur pro correctione, et Graece dicitur *paedia*, sed in Latino non habet nomina ita distincta. Dicit ergo, quod *omnis disciplina*, scilicet quae est eruditio per flagella et molestias, *in praesenti videtur esse non gaudii, sed maeroris*, quia exterius habet tristitiam in sustinendo, sed interius habet dulcedinem ex intentione finis. Et ideo dicit *videtur*, et non dicit est. II Cor. VI, 10: *quasi tristes, semper autem gaudentes.* Io. XVI, 21: *mulier cum parit, tristitiam habet,* et cetera. II Cor. IV, v. 17: *id enim quod in praesenti est momentaneum, et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis.* Et ideo dicit *postea reddit fructum.* Fructus enim importat dulcedinem; unde frui est delectari in fine adepto. *Pacatissimum.* Fructus enim habetur hic cum perturbatione exteriorum incommodorum, et tentationum interiorum, et ideo non est pacatissimus, sicut ibi. In gloria siquidem nihil erit interius remordens conscientiam, nec impellens ad culpam, nec exterius contristans. Ibi enim, ut dicit Augustinus, erit quidquid voles: ergo ille fructus est pacatissimus. Pacatus quidem in tranquillitate conscientiae, pacatior in susceptione primae stolae, sed pacatissimus in susceptione secundae. Is. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae, in requie opulenta.* Prov. III, 14: *primi et purissimi fructus eius. Reddet ergo fructum iustitiae*, id est, quem meretur iustitia. *Seminanti enim iustitiam merces fidelis*, Prov. XI, 18; ibid.: *fructus iusti, lignum vitae.*

Vel *iustitiae*, ad iustitiam apprehendendam. Os. X, 12: *seminate vobis in veritate iustitiam, et metite in ore misericordiae.* Ps. CXXV, 7: *euntes ibant et flebant*, et cetera. Sed non redditur fructus, nisi *exercitatis per eam*, id est, per disciplinam. Supra V, 14: *perfectorum est cibus solidus eorum, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus.*

Lectio 3

[87976] Super Heb., cap. 12 l. 3 Supra monuit apostolus qualiter nos debemus habere ad mala poenalia sustinenda, hic monet qualiter nos debemus habere ad mala culpae vitanda. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit monitiones suas; secundo assignat rationes ipsorum, ibi *non enim accessistis.* Circa primum duo facit. Primo enim monet hominem peccantem; secundo nondum peccantem, ibi *pacem sequimini.* Est autem duplex peccatum, scilicet omissionis, et transgressionis. Primo ergo monet ad dimittendum peccatum omissionis; secundo ad dimittendum peccatum transgressionis, ibi *et gressus rectos.* Peccatum autem omissionis duplex est. Unum quando quis omittit bonum facere; aliud, omittendo mala et adversa tolerare. Quantum ad primum dicit *propter quod*, scilicet quia disciplina affert fructum pacatissimum, ideo ut vos hunc fructum percipere possitis, *erigite manus remissas.* Manus enim, cum sit organum organorum, remissa dicitur, quando vacat a bonis operibus, et ideo erigenda est per rectam intentionem ad operandum, quae Deo placent. Thren. III, 41: *levemus corda nostra cum manibus ad Deum.* Ps. CXL, 2: *elevatio manuum*, et cetera. Manus enim remissa inducit egestatem et servitutem. Prov. X, 4: *egestatem operata est manus remissa: manus autem fortium divitias parat.* Item c. XII, 24: *manus fortium dominabitur, quae autem remissa est, tributis serviet.* In huius signum quando Moyses elevabat manus, vincebat Israel; quando vero remittebat, superabat Amalec, Ex. XVII, 11. Quantum ad illud peccatum omissionis dicitur *erigite genua dissoluta.* In genibus totum pondus corporis sustentatur. Habent ergo genua dissoluta qui non habent fortitudinem fortiter tolerandi adversa; haec ergo remissio abiicienda est. Iob IV, 3: *manus lassas roborasti, et genua trementia confortasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui.* Is. XXXV, 3: *confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate.* Manus ergo et genua erigite, ut nec otio torpeatis, nec debilitate haesitetis. Deinde cum dicit *et gressus rectos*, improbat peccatum transgressionis. Istud autem peccatum est obliquitas quaedam et curvitas. Rectum enim dicitur cuius medium non exit ab extremis, id est, cuius operatio non recedit ab intentione et fine debito. Triplex autem est obliquitas, scilicet in affectu, in operatione et intellectu. Istas tres monet declinare. Ex affectione autem iniqua sequitur obliquitas in intellectu, et depravatio in affectu. Et ideo quantum ad primum, quod est aliorum radix, dicit *facite gressus rectos pedibus vestris*, id est, rectas affectiones. Sicut enim pedes portant corpus, ita mentem portant affectiones. Recti ergo pedes sunt affectiones rectae. Ez. I, 7: *pedes eorum, pedes recti.* Rectificate ergo affectiones, quibus totum corpus portatur spiritualiter. Is. XL, 3: *rectas facite in solitudine semitas Dei vestri.* Hoc est, quantum in vobis est date operam ad hoc. Sed proprie rectificare est solius Dei. Ps. XVI, 5: *dirige gressus meos in semitis tuis.* Quantum ad secundum dicit *ut ne claudicans quis*, quantum

ad actionem exteriorem. Sicut enim tibia dicitur clauda, quando non sequitur regulam potentiae gressivae, ita operatio claudicat quando sive ad dexteram, id est in prosperis, sive ad sinistram, id est in adversis, non sequitur regulam legis divinae. Is. XXX, 21: *haec est via, ambulate in ea, et non declinetis neque ad dexteram, neque ad sinistram.* Vel, *claudicat*, qui caeremonialia observat cum Evangelio. Quantum ad obliquitatem intellectus, dicit *erret.* Malam enim operationem sequitur error intellectus. Prov. XIV, 22: *errant omnes qui operantur malum.* Sap. II, 21: *hoc cogitaverunt, et erraverunt, excaecavit enim eos malitia eorum.* Qui ergo vult illas duas curvitates cavere, habeat pedes et affectiones rectas. Et ideo dicit *magis autem sanetur.* Sicut enim sanitas corporis consistit in contemperatione humorum, ita sanitas spiritualis in ordinatione affectuum. Ier. XVII, 14: *sana me, domine, et sanabor.* Deinde cum dicit *pacem sequimini*, etc., monet non peccantem ad vitandum peccatum. Et circa hoc duo facit. Primo enim praemittit quaedam remedia, quae valent ad omnia peccata vitanda; secundo specialiter monet ad vitationem eorum, ibi *ne qua radix.* Circa primum sciendum est, quod actionum humanarum sunt diversi fines. Quaedam enim ordinantur ad alium, sicut iustitia, quae ordinat hominem ad proximum. Et istarum finis est pax. Unde Is. XXXII, 17: *erit opus iustitiae pax.* Quaedam ad ipsum operantem, sicut ieiunare, et istorum finis est puritas. Non enim ieiunamus nisi propter munditiam et puritatem. Quantum ergo ad primum dicit *pacem sequimini*, id est, non solum habete, sed quaeratis quomodo cum aliis habeatis. Rom. XII, v. 18: *si fieri potest quod in vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes.* Ps. XXXIII, 15: *inquire pacem, et persequere eam.* Quantum ad secundum dicit *et sanctimoniam.* II Cor. VII, 1: *mundemus nos ab omni inquinamento carnis, et spiritus.* Quod autem ista remedia sint necessaria, ostendit per duo damna, quae incurrimus sine ipsis, scilicet damnum gloriae in futuro, et gratiae in praesenti. Quantum ad primum dicit, quod *sine pace et sanctimonia nemo videbit Deum*, in quo consistit beatitudo. Io. XVII, 3: *haec est vita aeterna*, et cetera. Quasi dicat: sine pace quo ad proximum, et munditia et puritate quo ad seipsum, nemo potest esse beatus. Matth. V, v. 9: *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Solum autem filiis debetur haereditas divinae visionis. Item Apoc. XXI, 27: *non intrabit in ea aliquid coinquinatum.* Ps. XIV, v. 1: *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo*, et cetera. Item: *quis ascendet in montem domini*, et cetera. Quantum ad secundum damnum, scilicet gratiae Dei in praesenti, dicit *contemplantes, ne quis desit gratiae Dei.* Gratia enim per discordiam et immunditiam amittitur. I Cor. XIV, 33: *non est Deus dissensionis, sed Cor. XIV, 33: non est Deus dissensionis, sed pacis.* Ps. LXXV, 3: *in pace factus est locus eius.* Hab. I, 13: *mundi sunt oculi tui, domine, ne videant malum, et respicere ad iniquitatem non poteris.* Sap. I, 5: *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum, et corripietur a superveniente iniquitate.* Figurative autem loquitur apostolus. Gratia enim etsi non habeatur ex meritis, alioquin gratia non esset gratia, tamen oportet quod homo faciat quod in se est. Deus autem, voluntate sua liberalissima, dat eam omni praeparanti se. Apoc. III, 20: *ecce sto ad ostium et pulso, si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.* I Tim. II, 4: *qui vult omnes homines salvos fieri.* Et ideo gratia Dei nulli deest, sed omnibus, quantum in se est, se communicat: sicut nec sol deest oculis caecis. Dicit ergo *contemplantes ne quis desit gratiae Dei.* Sed contra. Quia si gratia non datur ex operibus sed tantum ex hoc quod aliquis non ponit obstaculum, ergo habere gratiam dependet ex solo libero arbitrio, et non ex electione Dei, quod est error Pelagii. Respondeo. Dicendum est quod hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat, et tamen moveatur cor eius ad removendum illud, hoc est ex dono gratiae Dei vocantis per misericordiam suam. Gal. I, 15: *cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meae, et vocavit per gratiam suam*, et cetera. Hoc autem donum gratiae non est gratum faciens. Quod ergo a quibusdam removetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei: quod autem non removetur, hoc est ex iustitia eius. Non autem dicit, ne tu desis, sed *ne quis*, idest quicumque, quia quilibet debet esse sollicitus de proximo. Eccli. XVII, 12: *unicuique mandavit de proximo suo.* Deinde cum dicit *ne qua radix*, specialiter descendit ad monitionem vitationis peccatorum contrariorum unicuique praedictorum remediorum. Et primo monet vitare peccata contraria paci; secundo contraria sanctimoniae, ibi *ne quis fornicator.* Dicit ergo *ne qua radix amaritudinis*, et cetera. Illud dicitur amarum, quod non potest gustari nisi cum offensa. Conversatio ergo alicuius dicitur amara, quando non potest esse sine offensa eorum cum quibus conversatur. Quod contra dicitur de sapientia. Sap. VIII, 16: *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius, sed laetitiam et gaudium.* Qui ergo in sapientia scit conversari, non est amarae conversationis, quod fit quando non habet dura verba vel facta. Et ideo dicit *contemplantes ne qua radix amaritudinis*, id est, amaritudo paulatim inchoata et in corde radicata, *sursum germinans impediat* pacem, et per consequens gratiam et visionem Dei. Deut. XXIX, 18: *ne sit inter vos radix germinans fel et amaritudinem.* Os. XII, 14: *ad iracundiam provocavit me Ephraim in amaritudinibus suis.* Vel radix amaritudinis est mala cogitatio noxiae delectationis, quae sursum germinat, quando per consensum ad opus venitur. *Et per illam inquinantur multi*, quia non solum ille in quo est, sed et alii malo eius exemplo. I Cor. V, 6: *modicum fermentum totam massam corrumpit.* Deinde cum dicit *ne quis fornicator*, monet vitare peccata contraria sanctimoniae, cui specialiter opponuntur peccata carnalia, scilicet luxuria et gula, quae perficiuntur in delectatione carnali, per quam mens inquinatur. Unde ista mentem et carnem inquinant. Et ideo specialiter monet ista vitari. Et primo luxuriam, dicens *contemplantes.* Et non solum quilibet in seipso, sed *ne quis fornicator*, ita quod quilibet in proximo suo hoc contempletur. Augustinus: *invicem vestram pudicitiam custodite*, et cetera. Eph. V, 3: *fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos.* Tob. IV, 13: *attende tibi ab omni fornicatione.* Secundo prohibet gulam, dicens *aut profanus*, et dicitur quasi procul a fano, et tales sunt gulosi qui de ventre suo Deum faciunt. *Sicut Esau.* Quod dixerat, ostendit in exemplo Esau, qui propter gulam vendidit primogenita. Sic etiam gulosus pro minima esca vendit haereditatem aeternam. Prov. VI, 26: *pretium scorti vix est unius panis.* Esau autem non solum fuit gulosus, sed etiam luxuriosus: quia contra voluntatem parentum duxit uxores alienigenas. Ius autem primogeniti erat, quod habebat duplicem portionem, et ante sacerdotium Aaron habebat honorem sacerdotalem. Unde in hoc commisit ipse simoniam. Ergo videtur quod etiam Iacob qui illud emit, similiter commisit simoniam, quod falsum est. Iacob enim per spiritum sanctum intellexit illud sibi deberi, iuxta illud Mal. I, v. 2 s.: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Et ideo non emit, sed quod sibi debebatur ab iniusto possessore redemit. Et hoc est quod dicit *qui*, scilicet Esau, *propter unam escam vendidit primitiva sua*, vel primogenita, ut dicitur Gen. XXV et XXVII. Et poenam consecutam ostendit, subdens *scitote enim quoniam et postea cupiens haereditare benedictionem, reprobatus est.* Sicut enim dicitur Gen. XXVII, 30 ss., postquam Isaac benedixerat Iacob, venit Esau et petiit benedictionem, quod tamen non obtinuit, licet pater fecisset ignorans, quia in illo stupore quem habuit, factus in extasi, edoctus est a spiritu sancto, quod non retractaret quod fecerat. Unde dicit: *benedixi ei, et erit benedictus.* Et sic Esau, consilio spiritus sancti, reprobatus fuit. In quo datur intelligi quod nullus debet negligere dum adhuc vivit benefacere, quantumcumque sit reprobatus in praescientia divina, quia post vitam ad haereditatem Dei, etiam si desideretur, naturaliter non pervenitur. Sequitur *non enim invenit poenitentiae locum, quamquam cum lacrymis inquisisset eam.* Sicut enim dicitur Gen. c. XXVII, 34, *irrugiit clamore magno*, et cetera. Sed contra, quia dicitur Ez. XVIII, 27: *quacumque hora ingemuerit peccator*, et cetera. Respondeo. Dicendum est quod quamdiu praesens vita agitur, potest agi vera poenitentia. Interdum tamen aliquis poenitet, non propter amorem iustitiae, sed propter timorem poenae, vel damni temporalis. Et sic poenituit Esau, non quia vendiderat primogenita, sed quia perdiderat. Unde non dolebat de peccato venditionis, sed de damno perditionis. Et ideo poenitentia eius non fuit accepta, quia non erat vera. Sic enim poenitent damnati in Inferno, ut dicitur Sap. V, v. 3: *poenitentiam agentes*, non quia peccaverunt, sed quia exclusi sunt. Tamen secundum Glossam hoc quod dicit hic *fornicator et profanus*, aliter intelligi potest, ut fornicator dicatur, qui cum fide carnales caeremonias observat: sicut habens concubinam cum uxore propria. Sed profanus, id est, procul a fano, sicut penitus infidelis.

Lectio 4

[87977] Super Heb., cap. 12 l. 4 Supra posuit apostolus monitionem ad vitandum mala culpae, hic assignat istius monitionis rationem, quam sumit ex comparatione novi et veteris testamenti. Et circa hoc duo facit: primo enim ponit comparationem illam; secundo ex ipsa arguit, ibi *videte ne recusetis.* Circa primum duo facit; quia primo proponit ea quae pertinent ad vetus testamentum; secundo ea quae ad novum testamentum, ibi *sed accessistis.* Circa primum sciendum est, quod, ut dicit Augustinus, brevis differentia legis et Evangelii est timor et amor. Lex enim tamquam paedagogus noster fuit in Christo: parvuli autem terroribus ducendi sunt. Prov. XIX, 25: *pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Et ideo hic dicit apostolus, quod in datione legis facta sunt quaedam terribilia. Unde primo ponit illa quibus territi sunt hi quibus lex dabatur; secundo agit de terrore legislatoris, ibi *Moyses dixit.* Quantum ad primum tria ponit, scilicet terrorem quantum ad visa; secundo quantum ad audita, ibi *et procellam*; tertio quantum ad comminationes, ibi *et si bestia tetigerit.* Et ista tria referuntur ad tria, quae ibi erant terribilia, scilicet ex parte Dei, ex parte legis datae, et ex parte ministrorum legis. Quantum ad primum, scilicet ex parte Dei, ponit tria terribilia, scilicet zelum ad puniendum, severitatem poenae, et occultationem dantis legem. Zelus designatur per ignem. Deut. IV, 24: *dominus Deus tuus ignis consumens est, Deus aemulator.* Mal. III, 2: *ipse enim quasi ignis conflans.* Unde ipse Deus frequenter vocat se Zelotem, quia crimen sponsae non dimittit inultum. Ex. XX, 5: *ego enim sum dominus Deus tuus fortis Zelotes.* Et XXXIV, 14: *dominus Zelotes nomen eius.* Prov. VI, 34: *zelus et furor viri non parcet in die*

vindictae. Unde dicitur hic *non enim accessistis* sicut illi *ad tractabilem et accessibilem ignem.* Ille enim ignis, ut dicitur Ex. XIX, 18, erat corporalis, et ideo palpabilis et sensibilis, et etiam in certo loco, ut ad ipsum posset accedi. In nova autem lege datus fuit ignis spiritus sancti, Act. II, 4. Sicut enim Iudaeis quinquagesimo die ab egressu de Aegypto apparuit ignis aemulationis, ita discipulis quinquagesimo die a die resurrectionis, ignis spiritus sancti non palpabilis, sed mente perceptibilis. Thren. I, 13: *de excelso misit in ossibus meis ignem, et erudivit me.* Iste ignis infinitus est natura et loco, *lucem enim habitat inaccessibilem*, I Tim. VI, 16. Et ideo non est accessibilis. Severitas poenae significatur per *turbinem*, qui est ventus cum aqua. Iob IX, v. 17: *in turbine conteret me.* Vel potest referri ad tentationes. Lex enim non refraenabat concupiscentiam, quia non dabat gratiam adiutricem ex opere operato, sed tantum cohibebat actum, et ideo generabat turbinem tentationum. Occultatio autem dantis legem, significatur per *caliginem*: in qua figurabatur quod status legis occultus erat, id est, velatus. II Cor. III, 15: *usque in hodiernum diem, cum legitur Moyses, velamen positum est super cor eorum.* Sed in nova lege istud velamen ablatum est, in cuius signum in passione Christi velum templi scissum est, quia *nos revelata facie gloriam domini speculamur*, ubi supra. Item caligo illa significabat divinam excellentiam. Sicut enim illud quod in caligine est, clare videri non potest, et lux excellens hebetat oculum, ita et facit ipsum caligare qui lucem habitat inaccessibilem. Deinde cum dicit *et procellam*, ponit terribilia quantum ad auditum, quae sumuntur ex parte legis. In lege autem tria erant valde terribilia, scilicet magnitudo comminationum, gravitas praeceptorum et multiplicatio ipsorum. Quantum ad primum dicit *et procellam*, quae proprie est conturbatio maris: large autem dicitur turbatio aeris cum turbine et pluvia; unde significat austeritatem comminationum quae erant in veteri lege. Deut. XXIX, v. 23 ss. *Sonitus tubae* significat gravitatem praeceptorum, ad quorum adimpletionem indicebatur homini quasi bellum contra seipsum. *Vox verborum* significat multitudinem praeceptorum. Verborum, inquam, Dei per subiectam creaturam, scilicet per Angelum. Gal. III, 19: *ordinata per Angelos*, et cetera. Deus enim per Angelos ibi loquebatur. Quae omnia a Deo terribilia fuerunt, quod illi qui vocem illam *audierunt, excusaverunt se ne eis fieret verbum.* Unde dicitur Ex. c. XX, 19: *perterriti, atque timore percussi fuerunt, et steterunt procul dicentes Moysi: loquere tu nobis, et audiemus: non loquatur nobis dominus, ne moriamur.* Causam autem huius excusationis subiungit, dicens: quia non poterant verba Dei portare. Unde *non portabant*, id est, non sustinebant, *quod dicebatur.* Deut. V, 26: *quid est omnis caro, ut audiat vocem Dei viventis, qui de medio ignis loquitur, sicut nos audivimus, et possit vivere?* Tunc autem dicuntur non portari verba Dei, quando vel intellectu non capiuntur, vel excedunt affectum. Consequenter ponit poenae comminationem, dicens *et si bestia tetigerit montem, lapidabitur.* Ex. XIX, 12 s., ubi dicitur: *omnis qui tetigerit montem, morte morietur. Manus non tanget eum, sed lapidibus opprimetur, aut confodietur iaculis, sive iumentum fuerit, sive homo, non vivet.* Apostolus autem ad maiorem terrorem non facit mentionem hic nisi de iumentis, quae iubentur in lege occidi, ad ostendendum gravitatem peccati. Tamen mystice mons est altitudo mysteriorum divinorum: bestia vero est homo bestialiter vivens. Ps. XLVIII, 13: *homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus*, et cetera. Haec bestia duobus modis tangit montem. Uno modo blasphemando. Ps. LXXII, 9: *posuerunt in caelum os suum.* Lev. XXIV, 14: *educ blasphemum extra castra, et lapidet eum universus populus.* Alio modo ingerendo se indigne divinis. Prov. XXV, 27: *qui perscrutator est maiestatis, opprimetur a gloria.* Ex his concludit, quod intendit, scilicet quod ista valde terribilia erant, quia etiam nec iumentis parcebatur; unde dicit, quod *ita terribile est quod dicebatur.* In quo designatur differentia novi et veteris testamenti: quia vetus testamentum datum fuit in terrore, ut corda Iudaeorum, quae prona erant ad idololatriam, terrerentur. Novum autem datum est in amore. Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: abba pater.* Unde et Christus non terrores in principio praedicationis suae praemisit, sed regnum caelorum promisit. Matth. IV, 17: *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum.* Prov. ult.: *lex clementiae in lingua eius.* Deinde cum dicit *Moyses dixit*, agit de timore legislatoris, scilicet Moysi. *Lex* enim *per Moysen data est*, Io. I, 17. Si ergo ipse Moyses in legis datione territus fuit, ita ut diceret, ut dicit apostolus hic, *exterritus sum*, scilicet interius, *et tremebundus*, exterius, qui fuit perfectissimus inter omnes, signum erat quod ipsa lex terribilis erat etiam ipsis perfectis, quia non dabat gratiam, ut dictum est, sed tantum ostendebat culpam. Unde ipsa fuit grave iugum, de quo dicit Petrus, Act. XV, 10, quod hoc est iugum *quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus.* Sed lex Christi iugum suave est, quia *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, Rom. V, 5. Unde sciendum est, quod ista littera quam ponit hic apostolus, non est Ex. XX; sed forte accepit eam apostolus Ex. III, ubi in visione rubi territus fuit et dixit: *non sum eloquens ab heri et nudius tertius.* Ex quo dixit vel facto saltem etsi non verbo: *exterritus sum et tremebundus.* Vel forte apostolus utitur alia littera quam nos non habemus. Ex quo apparet, quod lex vetus fuit lex timoris. Deinde ponit conditiones novi testamenti, dicens *sed accessistis.* Ubi ostendit, quae nobis in ipso proponuntur. Et sunt tria nobis promissa, scilicet spes futurae gloriae, participatio Ecclesiae, et familiaritas Dei. Secundum ostendit, cum dicit *et Ecclesiam primitivorum.* Tertium, ibi *et iudicem omnium Deum.* In caelesti autem gloria duo sunt, quae potissime bonos laetificabunt, scilicet fruitio deitatis, et communis sanctorum societas. Nullius enim boni possessio iucunda est sine socio, ut dicit Boetius; et Ps. CXXXII, v. 1: *ecce quam bonum, et quam iucundum habitare fratres in unum.* Fruitio autem in duobus consistit, scilicet in visione intellectus, et in delectatione affectus; ut enim dicit Augustinus, fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit. Propter visionem enim dicit *accessistis ad montem Sion.* Sion enim significat altitudinem divinae contemplationis. Is. XXXIII, 20: *respice Sion civitatem solemnitatis nostrae.* Iucunditas et delectatio affectus significatur per *Ierusalem, civitatem caelestem Dei viventis.* Ibi enim erit visio experimentalis pacis, quia nihil erit perturbans sive interius sive exterius. Unde dicitur civitas Dei, id est, civium unitas. Ps. CXXI, 3: *Ierusalem, quae aedificatur ut civitas.* Item CXLVII, 1: *lauda, Ierusalem, dominum, lauda Deum tuum, Sion.* Sequitur: *qui posuit fines tuos pacem et adipe frumenti satiat te.* Gal. IV, 26: *illa, quae sursum est, Ierusalem libera est.* Unde nihil ultra erit desiderandum. Cant. VIII, 11: *ex quo facta sum coram eo quasi pacem reperiens.* Complementum autem sanctorum est communis societas, de qua dicit *multorum millium Angelorum frequentium*, id est, assiduitatem, quia semper ibi sunt. Matth. c. XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei, qui in caelis est.* Quod autem sint multa millia, patet Dan. VII, v. 10: *millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.* Iob XXV, 3: *numquid est numerus militum eius?* Apoc. V, v. 11: *et erat numerus* *eorum millia millium.* Is. XXII, 2: *urbs frequens civitas exultans. Et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis.* Haec de participatione Ecclesiae. Dicitur autem Ecclesia domus Dei, I Tim. III, 15. Primitivi sancti sunt apostoli, qui primitus et abundantius dona gratiae perceperunt, per quos derivata sunt in posteros. Rom. VIII, 23: *non solum autem illa, sed et nosipsi primitias spiritus habentes.* Eph. II, 20: *superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum*, et cetera. Sicut autem antiquitus apud Romanos senatores qui assumebantur ad magnas dignitates describebantur, quos primus Pompilius in tabulis aureis scripsit, et dicebantur patres conscripti; ita apostolus hic, ad ostendendum dignitatem apostolorum, dicit quod conscripti sunt in caelis, cuius Scripturae liber est notitia quam Deus apud se habet de salvandis. Unde sicut ibi illud quod scribitur non de facili a memoria labitur, ita illi qui ibi per finalem iustitiam scripti sunt, infallibiliter salvabuntur. Et dicitur liber ille, liber vitae. Luc. X, 20: *gaudete et exultate, quia nomina vestra scripta sunt in caelis.* Deinde cum dicit *et iudicem omnium*, ostendit quomodo consecuti sumus Dei familiaritatem. Et primo familiaritatem patris, quia dicit *accessistis ad iudicem omnium Deum* patrem, scilicet a quo est auctoritas iudiciaria in divinis. Quod enim filius iudicet, habet a patre. Gen. XVIII, 25: *non est hoc tuum, qui iudicas omnem terram.* Illud autem, quod dicitur Io. V, 22, quod *pater omne iudicium dedit filio*, intelligitur quantum ad corporalem praesentiam; quia sola persona filii apparebit in iudicio. Iste autem accessus est per fidem et charitatem. Rom. V, 1 s.: *iustificati igitur per fidem, pacem habeamus ad Deum, per dominum nostrum Iesum Christum, per quem accessum habemus per fidem in gratiam istam*, et cetera. Secundo familiaritatem spiritus sancti, cum dicit *et spiritum* sanctum *iustorum.* Secundum Glossam hic est triplex littera. Una est melior, quae habetur in Graeco: *et spiritum iustorum perfectorum*, id est: accessistis ad spiritum sanctum, qui facit perfectos in iustitia. Iob XXXII, 8: *ut video, spiritus est in hominibus.* I Cor. III, 16: *nescitis, quia templum Dei estis vos, et spiritus Dei habitat in vobis?* Omnis enim iustitia et perfectio est a spiritu sancto. Alia littera: *et spirituum iustorum perfectorum*, et est sensus: accessistis ad Deum, qui quidem est iudex omnium, sed est quasi haereditas spirituum iustorum perfectorum. Thren. III, 24: *pars mea, dominus, dicit anima mea.* Tertia littera est: *et spiritus iustorum perfectorum*, id est: ut habeamus societatem cum spiritibus sanctorum, qui sunt iusti et perfecti; sed prima melior est et planior. Tertio quantum ad familiaritatem filii, dicit *et testamenti novi mediatorem Iesum*, quasi dicat: accessistis ad Christum, qui est mediator illius novi pacti, in quo nobis promittuntur spiritualia. Non sic autem Moyses. Unde supra: *ideo novi testamenti est mediator.* I Tim. II, 5: *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.* Modus autem istius mediationis fuit effusio sanguinis Christi; quia, ut dictum est supra c. IX, 22: *sine sanguinis effusione, non fit peccatorum remissio.* Et ideo dicit *accessistis ad aspersionem sanguinis.* Supra X, 22: *aspersi corda a conscientia mala.* Supra IX, 13: *si enim sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat*, et cetera. Et loquitur apostolus secundum ritum veteris legis, ubi post dationem veteris legis, populus aspersus est sanguine, qui erat figura sanguinis Christi, quo fideles mundandi erant. Sequitur *melius loquentem quam Abel.* Effusio enim sanguinis Christi figurata fuit in effusione sanguinis omnium iustorum, qui fuerunt ab origine mundi. Apoc. XIII, 8: *agnus qui occisus est ab origine mundi*, id est, occidi praevisus. Et ideo effusio sanguinis Abel signum fuit istius effusionis. Sed Christi sanguis melius loquitur, quam sanguis Abel: quia iste clamat vindictam, sed sanguis Christi ibi clamat veniam. Lc. XXIII, 34: *pater, ignosce eis.* Is. LIII, 12: *pro transgressoribus oravit.* Matth. XXVI, 28: *hic est sanguis novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Vel *melius loquentem*, id est melius loqui facientem, quia sanguis Abel facit nos loqui Abel esse hominem purum et iustum, sed sanguis Christi facit nos loqui Christum verum Deum iustificantem.

Lectio 5

[87978] Super Heb., cap. 12 l. 5 Supra posuit apostolus conditionem utriusque testamenti, hic ex hoc arguit, et circa hoc facit duo. Primo enim arguit; secundo inducit conclusionem principaliter, ibi *itaque regnum immobile.* Circa primum duo facit. Primo enim praemittit intentionem suam; secundo arguit ad propositum, ibi *si enim illi.* Dicit ergo: ita dictum est, quod sanguis Christi melius loquitur quam sanguis Abel. *Videte* ergo, *ne recusetis* vel condemnetis *loquentem*, id est, quod loquitur implete. Duo autem nobis loquitur sanguis Christi: primo enim loquitur nobis commemorando suum beneficium, quo datur nobis remissio peccatorum. Qui ergo iterum peccat, loquentem contemnit. Item loquitur exhortans ad imitandum. I Pet. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius.* Qui ergo non tollit crucem suam ad ipsum sequendum, recusat loquentem. Ps. XCIV, 8: *hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Matth. XVII, 5: *hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite.* Deinde cum dicit *si enim illi*, arguit comparando locutionem veteris testamenti ad locutionem novi testamenti. Et hoc quantum ad duo, scilicet quantum ad modum loquendi, et quantum ad efficaciam locutionis. Modus loquendi, quia ipse loquebatur super terram: hic autem est de caelo. Unde dicit *si illi*, scilicet antiqui patres, *recusantes eum, qui loquebatur super terram*, scilicet Christum. Is. LII, 6: *ego ipse qui loquebar, ecce adsum*, scilicet per Angelos vel prophetas. Supra I, 1: *multifarie multisque modis olim loquens patribus in prophetis.* Vel *eum*, id est, Angelum, per quem lex data est Moysi. Gal. III, 19: *ordinata per Angelos.* Supra II, 2: *si enim, qui per Angelos dictus est sermo, factus est firmus*, et cetera. Act. VII, 38: *hic est Moyses, qui fuit in Ecclesia in solitudine, cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sinai*, et cetera. *Non effugerunt*, scilicet ultionem divinae legis. Iob XI, 20: *effugium peribit ab eis.* Supra c. II, 2: *omnis praevaricatio et inobedientia accepit iustam mercedis retributionem.* Sequitur conclusio per locum a minori: si illi qui recusaverunt loquentem de terra, non effugerunt, *multo magis nos, qui avertimus nobis loquentem de caelo*, non debemus recusare, quia scilicet minus possemus effugere. Ille enim, qui nobis loquitur in novo testamento, Christus scilicet, iam est in caelis. Mc. XVI, 19: *dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, assumptus est in caelum.* Deut. IV, 36: *de caelo audire te fecit vocem suam, ut doceret te.* Doctrina ergo veteris testamenti est doctrina Christi loquentis de terra propter duo. Primo, quia ibi sub figura terrenorum traduntur caelestia. Item ibi promittebantur terrena. Sed doctrina novi testamenti est Christi loquentis de caelo, quia terrena convertimus in significationem caelestium, per intellectum mysticum. Item in ipso promittuntur

caelestia. Matth. V, 12: *ecce enim merces vestra copiosa est in caelis.* Io. III, 12: *si terrena dixi vobis, et non creditis, quomodo si dixero vobis caelestia credetis?* Consequenter comparat ad invicem utrumque testamentum quantum ad efficaciam locutionis. Et de efficacia quidem locutionis veteris testamenti dicit *cuius vox movit terram tunc*, id est fecit commotionem in terra multipliciter; quia per signa in Aegypto, per divisionem maris, per motum terrae in deserto. Ps. LXVII, 9: *terra mota est, etenim caeli distillaverunt*, et cetera. In quo significatur, quod tota illa locutio commovebat corda per terrena promissa. Deinde cum dicit *nunc autem repromittit*, subiungit quantum ad efficaciam novi testamenti, et probat eam per auctoritatem prophetae, et post exponit eam, ibi *quod autem dixit.* Auctoritas illa ponitur Aggaei II, non tamen secundum litteram nostram. Nos enim sic habemus: *adhuc unum modicum est, et ego movebo*, et cetera. Apostolus autem accipit sic *adhuc semel, et ego movebo non solum terram, sed etiam caelum.* Et est sensus idem. Et manifestum est, quod ista prolata fuerunt tempore veteris testamenti circa finem eius, scilicet post reditum transmigrationis eius, quo tempore nihil restabat de veteri testamento. Ergo manifestum est, quod illud quod promittebatur, erat implendum in novo testamento, scilicet novum caelum et nova terra. Is. LXV, 17: *ecce ego creo novos caelos, et terram novam.* Quae quidem creatio ostensa est in spiritu Ioanni. Apoc. XXI, 1: *et vidi caelum novum et terram novam.* In illa enim innovatione movebuntur caeli. Potest autem caelum dupliciter accipi. Uno modo caelum aereum, et istud igne ultimae flagrationis purgabitur, ut supra dictum est, cap. X. Alio modo caelum sidereum, et istud non purgabitur, sed mutabitur quantum ad novum statum, quia cessabit a motu, et augebitur claritas partium eius; quia *lux lunae erit ut lux solis, et lux solis septempliciter*, ut dicitur Is. XXX, 26. Dicit ergo *nunc autem*, id est, per novum testamentum, *repromittit dicens: adhuc semel et ego non solum movebo terram, sed etiam caelum.* Consequenter cum dicit *quod autem dicit*, etc., exponit verba prophetiae, et facit magnam vim in hoc quod dicit *adhuc semel.* Quod enim dicit *adhuc*, ostendit quod mobilia sunt. Sed quod dicit *semel*, ostendit quod a statu mobilitatis et corruptibilitatis mutanda sunt ad statum incorruptionis et immutabilitatis. Si enim post motionem illam remanerent in statu mutationis, non diceret *semel*, sed iterum et iterum, quod est contra Origenem, qui voluit quod mundus in infinitum renovabitur ac recuperabitur. Dicit ergo *quod autem dicit: adhuc semel, declarat translationem mobilium*, ad statum scilicet immobilitatis. Et quasi aliquis quaereret, utrum Deus hoc possit facere, subdit *tamquam factorum.* Omnia enim facta divinae potestati subiiciuntur. Unde sicut ex nihilo fecit ea Deus, ita potest ea pro suae voluntatis arbitrio immutare. Et hoc *ut maneant ea quae sunt immobilia*, id est, quantum ad essentias suas principales remaneant immobilia, sed quantum ad aliquas accidentales dispositiones immutabuntur. Ps. ci, 28: *et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur*, et cetera. Quae supra sunt exposita. Ex his patet, quod ista in veteri testamento, etsi movebantur, non tamen ad statum incorruptionis et immutabilitatis; sed hoc fit tantum in novo, in signum quod promissa veteris testamenti erant mutabilia, non autem novi. Deinde cum dicit *itaque regnum immobile*, ponit conclusionem principaliter intentam. Postquam enim multipliciter commendavit gratiam et beneficia per Christum nobis collata et conferenda, principaliter intendit nos inducere ad serviendum ei. Et hoc concludit, quod ex quo nobis in novo testamento promittuntur bona immobilia, debemus Christo, qui repromittit, servire in timore et reverentia. Et haec est conclusio principalis. Unde primo resumit beneficium exhibitum, dicens *itaque ex quo*, scilicet Deus nobis repromittit caelum et terram immobilia, per quae designantur bona futura immobilia et sempiterna, *habemus*, id est, reddimus, *gratiam*, id est, gratiarum actionem. II Cor. IX, 15: *gratias ago Deo super inenarrabili dono eius.* Et hoc *suscipientes*, id est, quia suscipimus etsi non in re, tamen in spe promissionis *regnum immobile.* Ps. CXLIV, 13: *regnum tuum, regnum omnium saeculorum.* Lc. I, 33: *regni eius non erit finis.* Vel per gratiam intelligitur donum gratiae, quod in praesenti recipimus tamquam pignus aeternae gloriae. Et ideo dicit *itaque suscipientes regnum immobile*, id est futurae gloriae, quod nobis promittitur. Lc. XII, 32: *nolite timere, pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum.* Quod enim speramus, habemus, scilicet gratiam, quam tamquam quoddam gloriae inchoativum accipimus. Sicut enim natura non deficit in necessariis, multo minus Deus. Et ideo dat nobis spem illius regni, et per consequens gratiam per quam perveniamus. Rom. V, v. 2: *accessum habemus per fidem in gratiam.* Ps. LXXXIII, 12: *gratiam et gloriam dabit dominus.* Sequitur *per quam serviamus placentes Deo cum metu et reverentia*, ubi inducit ad obsequium ut a nobis requisitum. Dictat enim ratio naturalis, quod ei a quo multa beneficia recipimus, obligamur ad reverentiam et ad honorem exhibendum; ergo multo fortius Deo, qui nobis maxima donavit, et infinita repromisit, et ideo dicit quod per istam gratiam, scilicet nobis datam et dandam, serviamus Deo placentes, cum metu et reverentia. Non enim sufficit tantum servire Deo, quod potest fieri per actionem exteriorem, nisi etiam placeamus ei per intentionem rectam, et per amorem. Sap. IV, 10: *placens Deo factus est dilectus.* Ps. CXIV, 9: *placebo domino in regione vivorum.* Maxime autem servitur Deo per obsequium interius, Ps. l et Lc. I, 74 s.: *serviamus illi in sanctitate et iustitia.* Deus autem propter creationem dicitur dominus; propter regenerationem vero pater. Domino debetur timor, sed patri amor et reverentia. Mal. I, 6: *filius honorat patrem, et servus dominum timebit. Si ergo pater ego sum, ubi est honor meus? Et si dominus ego sum, ubi timor meus?* Ergo Deo serviendum est cum metu et reverentia. Ps. II, 11: *servite domino in timore, et exultate ei cum tremore.* Quod autem ita debeamus servire Deo, probat per auctoritatem sumptam Deut. c. IV, 24: *etenim Deus noster ignis consumens est.* Hoc autem, quod Deus dicitur ignis, non dicitur hoc, secundum Dionysium, quod sit aliquod corporeum, sed quia intelligibilia designantur per sensibilia, inter quae ignem reperimus habere maiorem nobilitatem, et maiorem claritatem; item maiorem activitatem; item maiorem altitudinem in situ; item est magis purgativus et consumptivus. Ideo Deus praecipue nominatur ignis, propter eius claritatem, quia *lucem habitat inaccessibilem*, I Tim. VI, 16. Item quia maxime activus. Is. XXVI, 12: *omnia opera nostra operatus est in nobis.* Item altior est in situ. Ps. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes dominus*, et cetera. Item purgat peccata, et quasi consumit. Unde dicit hic, quod *est ignis consumens*, scilicet peccata. Mal. III, 2: *ipse enim quasi ignis conflans*, et sequitur: *et purgabit filios levi.* Supra I, 3: *purgationem peccatorum faciens.* Item consumit peccatores puniendo. Supra X, 27: *terribilis autem quaedam expectatio iudicii et ignis aemulatio, quae consumptura est adversarios.* Et ideo quia ista nobis promissa sunt, Is. X, 17: *erit lumen Israel in igne, et sanctus eius in flamma*, Ps. XCVI, 3: *ignis ante ipsum praecedet, et inflammabit in circuitu inimicos eius* et ideo debemus studere ad serviendum et placendum Deo.

Caput 13

Lectio 1

[87979] Super Heb., cap. 13 l. 1 Postquam supra monuit eos apostolus, qualiter se debent habere ad perferenda mala, hic monet quomodo se debeant habere ad operandum bona. Unde secundum Glossam ab isto loco incipit moralis instructio post commendationem et exhortationem ad imitandum ipsum. Et circa hoc duo facit; primo enim hortatur ipsos ad bona; secundo orat pro eis, ibi *Deus autem pacis*. Circa primum tria facit: primo enim ostendit, quomodo debent bonum operari, quantum ad proximos; secundo quantum ad seipsos, ibi *honorabile connubium*; tertio quantum ad praelatos, ibi *mementote praepositorum*. Dicit ergo quantum ad primum sic: dictum est, quod promissum est nobis regnum immobile, ad quod si volumus pervenire, necesse est nos charitatem habere. Ergo *charitas fraternitatis maneat in vobis*. I Io. c. IV, 20: *qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Item I Petr. II, 17: *omnes invicem honorate, fraternitatem diligite*. Quia vero charitas non est otiosa, ut dicit Gregorius, ideo hortatur ad opera charitatis. I Io. III, 18: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Ideo dicit, quod debemus ostendere charitatem peregrinis per hospitalitatem, vinctis per compassionem, pauperibus per subventionem. Et primum ponit, ibi *et hospitalitatem nolite oblivisci*; secundum, ibi *mementote vinctorum*; tertium, ibi *et laborantium*. Dicit ergo quantum ad primum *nolite oblivisci hospitalitatem*. Et dicit *oblivisci* quia isti aliquando in prosperitate sua multum fuerant hospitales, sed modo depauperati erant, et ideo non ita bene poterant; tamen animat eos ad continuandum secundum possibilitatem suam. Rom. XII, 13: *hospitalitatem sectantes*. Et specialiter facit mentionem de hospitalitate, quia qui peregrinos recipit, tria opera misericordiae simul implet, quia et recipit, et cibat, et potat. I Petr. IV, 9: *hospitales invicem sine murmuratione*. Et subdit rationem, quia *per hanc multi placuerunt, Angelis hospitio receptis*, sicut patet de Abraham et Lot, Gen. XIX, 2 ss. Alia littera habet: *per hanc quasi nescientes, receperunt Angelos*; quia non credebant eos esse Angelos, quod verum est in principio; unde quod Abraham adoravit eos, putavit quod essent viri sancti a Deo missi, et adoravit eos adoratione duliae, quae exhibetur sanctis, et quasi hominibus cibos obtulit. Sed postmodum intellexit eos Angelos, in quibus Deus loquebatur, et locutus est eis sicut Deo, dicens: non est hoc tuum, qui iudicas omnem terram, et similiter Lot. Quantum ad secundum dicit *mementote vinctorum* illorum, scilicet qui propter Deum missi sunt in carcerem; mementote visitando et redimendo, tamquam essetis simul corporaliter cum eis vincti. Hoc enim est aliud opus misericordiae. Matth. XXV, 36: *in carcere eram, et venistis ad me*. Contra quod Is. XIV, 17, dicitur: *vinctis eius non aperuit carcerem*. Hoc ipsi aliquando fecerunt, sicut patet supra X, 34. Specialiter autem hoc pertinet ad opus misericordiae, alienam miseriam suam reputare. Quantum ad tertium dicit *et laborantium*, sive labore corporali. Ps. CXXVII, v. 2: *labores manuum tuarum, quia manducabis*. Sive sollicitudine spirituali. II Tim. II, v. 6: *laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*. Sive in malis sustinendis. Eccle. I,

17: *et cognovi, quod in his quoque esset labor et afflictio spiritus.* Breviter, tota praesens vita labor quidam est. Iob V, 7: *homo ad laborem nascitur, et avis ad volatum.* Supple: mementote, *tamquam et ipsi in corpore morantes.* Per quod experti estis, quid necesse sit laborantibus. Eccli. XXXI, 18: *intellige quae sunt proximi tui ex teipso.* Matth. VII, 12: *omnia quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, eadem et vos facite illis.* Deinde cum dicit *honorabile connubium*, monet bona facere quantum ad seipsum. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit monitionem contra concupiscentias carnalium delectationum; secundo contra cupiditatem rerum exteriorum ibi *sint mores sine avaritia.* Primo ergo ponit monitionem, dicens *honorabile*, et cetera. Circa quod sciendum est, quod circa venerea contingit dupliciter peccatum. Uno modo per illicitam coniunctionem soluti cum soluta, et quantum ad hoc dicit *honorabile connubium*, supple: sit in omnibus, qui continere nolunt, non coniunctio fornicatoria. Et dicitur *honorabile*, quando fit secundum debitas circumstantias matrimonii. Ex quo patet quod actus matrimonialis potest esse sine peccato, quod est contra haereticos. I Cor. VII, 28: *si nupserit virgo, non peccavit.* Unde dominus ad ostendendum bonum esse actum matrimonii, primum signum fecit in nuptiis et matrimonium nobilitavit praesentia sua corporali et nasci voluit de coniugata. Alio modo per violentiam thori maritalis, quando scilicet vir accedit ad alterius uxorem, vel mulier ad alterius virum. Et quantum ad hoc dicit *et thorus immaculatus.* Et Sap. XIV, 24: *neque vitam, neque nuptias mundas iam custodiunt, sed alius alium per iniustitiam occidit, aut adulterans contristat.* Item c. III, 13: *felix sterilis et incoinquinata, quae nescivit thorum in delicto, habebit fructum in respectione animarum sanctarum.* Subdit autem apostolus rationem, dicens *fornicatores enim et adulteros iudicabit Deus.* In quo elidit errorem aliquorum dicentium, quod Deus peccata carnalia non punit, nec curat. Eph. V, 6: *nemo vos seducat inanibus verbis, propter haec enim*, scilicet propter peccata carnalia, quae praemiserat, *venit ira Dei in filios diffidentiae.* Ideo dicit hic *fornicatores*, propter hoc quod dixit *honorabile connubium, et adulteros*, propter hoc quod dixit *thorus immaculatus, Deus iudicabit*, id est, condemnabit. Eph. V, v. 5: *omnis fornicator aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet partem in regno Dei et Christi.* Deinde cum dicit *sint mores*, prohibet cupiditatem bonorum exteriorum: circa quae contingit peccare duobus modis. Uno enim modo per tenacitatem; alio modo per cupiditatem. Liberalitas enim est virtus, quae ponit medium circa pecunias, quantum ad dationem et quantum ad acceptionem. Quantum ad primum, scilicet contra tenacitatem, dicit *sint mores sine avaritia.* Avarus enim dicitur nimis tenax, quasi avidus aeris. Unde Eccli. X, 9: *avaro nihil est scelestius.* Quantum ad secundum dicit *contenti praesentibus.* Illi qui super his quae habent, volunt alia cumulare, non sunt contenti praesentibus. I Tim. VI, 8: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Vel quod dicitur *sint mores sine avaritia*, prohibet avaritiam quantum ad cupiditatem et tenacitatem. Cum vero dicit *contenti praesentibus*, excludit causam avaritiae, scilicet sollicitudinem. Matth. VI, 34: *nolite solliciti esse*, et cetera. Non enim prohibetur, quod homo non sollicitetur de rebus in posterum necessariis, sed quod cura et sollicitudo non praeoccupet mentem. Sic enim qui praeoccupat futuram sollicitudinem, sollicitus est in crastinum. Deinde cum dicit *ipse enim dixit*, ponit monitionis rationem. Et est ratio, quare non debemus superflue esse solliciti, sed tamen facere quod in nobis est, scilicet cum fiducia divini auxilii. *Ipse enim dixit*, Ios. I, v. 5: *non te deseram*, scilicet quin ministrem tibi necessaria, *neque derelinquam*, scilicet fame perire. Ps.

XXXVI, 25: *non vidi iustum derelictum, nec semen eius quaerens panem.* Vel *non derelinquam*, quin liberem te a malis. Et ex hoc causatur fiducia in corde, *ita ut confidenter dicamus.* Is. XII, 2: *fiducialiter agam, et non timebo.* Et quid dicemus? Illud Ps. CXVII, v. 6: *dominus mihi adiutor, non timebo quid faciat mihi homo.* Adiutor inquantum a malis liberat. Ps. XLV, 2: *adiutor in tribulationibus, quae invenerunt nos nimis.* Et ideo *non timebo quid faciat mihi homo*, id est, adversarius quicumque carnalis. Is. LI, v. 12: *quis tu, ut timeas ab homine mortali?* Vel Diabolus, qui dicitur homo ab homine victo; sicut Scipio Africanus a devicta Africa dictus est Africanus. Matth. XIII, 28: *inimicus homo hoc fecit.* Deinde cum dicit *mementote praepositorum*, etc., ostendit quomodo debent bonum operari, quantum ad praelatos. Et circa hoc facit duo: primo enim ostendit, quomodo se debent habere ad mortuos, scilicet ut eorum sequantur exempla; secundo quomodo ad viventes, scilicet ut eis obediant, ibi *obedite praepositis vestris.* Quantum ad primum duo facit. Primo enim ostendit, quomodo bonorum doctrinam imitentur; secundo quomodo malorum doctrinam devitent, ibi *doctrinis variis.* Dicit ergo *mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei*, id est, apostolorum qui vobis praedicaverunt. Is. LI, 2: *attendite ad Abraham patrem vestrum*, et cetera. Non solum autem praedicaverunt verbo, sed etiam facto ostenderunt. Mc. ult.: *sermonem confirmante sequentibus signis.* Non solum mementote verborum, sed etiam *intuemini exitum.* I Mach. II, 51: *mementote operum patrum, quae fecerunt in generationibus suis, et accipietis gloriam magnam*, et cetera. Iac. V, 10: *exemplum accipite, fratres mei, mali exitus, et longanimitatis, et laboris, et patientiae, prophetas qui locuti sunt in nomine domini*, et cetera. Sed non solum hoc imitemini, scilicet exitum, ut scilicet pro Christo patienter sustineatis, sed etiam *conversationem*, ad bonam enim mortem venitur per bonam conversationem; *imitamini etiam fidem* illorum ut ab illa non declinetis. Sequitur *Iesus Christus heri, et hodie ipse et in saecula*; secundum Glossam sic introducitur littera ista: ipse enim supra dixerat, quod scilicet dictum est Iosue I, 5: *non te deseram, neque derelinquam*; poterant isti dicere: ille cui hoc dictum est, bene debebat confidere de Dei adiutorio, nos autem non sic, quibus non est dictum. Hoc removet apostolus, dicens quod Christus, qui hoc dixit Iosue, manet in aeternum. Et ideo sicut tunc potuit ipsum iuvare, ita potest modo auxiliari nobis. Ideo dicit *Iesus Christus heri et hodie*, et cetera. Vel potest referri ad immediate dictum. Iam enim dixerat, quod deberent imitari apostolos. Poterant dicere, quod non est simile, quia illi immediate instructi fuerunt a Christo et servierunt sibi, nos autem non sic. Et ideo dicit apostolus quod Christus manet ideo et instruit nos ad serviendum sibi. Unde dicit *Iesus Christus heri*, scilicet in tempore primitivorum apostolorum, *et hodie* scilicet in tempore isto; *ipse et in saecula.* Matth. ult.: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Apoc. I, 8 dicit dominus Deus *qui erat, et qui est, et qui venturus est, omnipotens.* Ps. ci, 28: *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* In hoc ergo ostendit apostolus aeternitatem Christi.

Lectio 2

[87980] Super Heb., cap. 13 l. 2 Supra monuit apostolus ad imitandum exempla et conversationem eorum, qui decesserunt, hic monet ad insistendum doctrinae eorum. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit monitionem suam; secundo assignat rationem, ibi *habemus altare.* Iterum prima in duas. Primo enim ponit monitionem suam in generali; secundo explicat ipsam, ibi *optimum enim est gratia.* Dicit ergo *nolite abduci variis et peregrinis doctrinis*, quasi dicat: ita dixi quod debetis imitari fidem apostolorum. Ergo a doctrina ipsorum per quamcumque aliam doctrinam *nolite abduci*, id est removeri. Ubi sciendum est, quod cum veritas consistat in medio, cuius est unitas, et ideo uni vero multa falsa opponi possunt, sicut uni medio multa extrema. Doctrina ergo fidei una est, quia a puncto in punctum non convenit ducere nisi unam rectam lineam. Omnes aliae doctrinae multae sunt, quia a recto multis modis contingit deviare. Et ideo dicit *doctrinis variis*, id est divisis. Os. X, 2: *divisum est cor eorum, nunc interibunt.* Hae sunt illae doctrinae, de quibus I Tim. IV, v. 1 s.: *doctrinis Daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium.* Item sunt peregrinae, scilicet a fide Catholica; a nobis autem tales doctrinae non sunt sustinendae, quia *non* sumus *hospites et advenae, sed* sumus *cives sanctorum et domestici Dei*, Eph. II, 19. Deinde cum dicit *optimum est enim gratia*, explicat in speciali, quae sunt variae et peregrinae doctrinae. Unde sciendum est, quod in primitiva Ecclesia fuit unus error, quod ad salutem necessaria erat observantia legalium, quae praecipue consistebat in quibusdam cibis sumendis, puta agni paschalis, Ex. XII, 3 ss., et in abstinendo a quibusdam cibis, sicut patet Lev. XI, et in aliis multis locis. Alius error fuit, quod passim licebat uti delectationibus corporalibus. Et iste fuit error Nicolaitarum. Et de utroque possunt haec verba exponi, sed magis proprie de primo. Dixit ergo supra: nolite abduci a veritate fidei, per varias et peregrinas doctrinas. II Thess. II, 2: *non cito moveamini a sensu vestro.* Gal. I, 6: *miror quod sic tam cito transferimini ab eo qui vos vocavit in gratiam Christi in aliud Evangelium.* Deus enim a nobis requirit cor. Prov. XXIII, 26: *praebe, fili mi, cor tuum mihi.* Et ideo *optimum est gratia stabilire*, nam debet esse firmum et stabile. Contra quod dicitur Ps. XXXIX, 13: *cor meum dereliquit me.* Hoc autem non stabilitur escis corporalibus, sed per gratiam iustificantem. Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius et per redemptionem, quae est in Christo Iesu.* Et ideo dicit *non escis, quae non profuerunt.* Rom. XIV, 17: *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax*, et cetera. Non est ergo stabilimentum cordis in moderata vel superflua sumptione cibi, sed magis in gratia Dei. Ps. CXI, 7 s.: *paratum cor eius sperare in domino, confirmatum est cor eius, non commovebitur, donec*, et cetera. Spes autem est quasi anchora stabiliens corda. Supra VI, 18 s.: *confugimus ad tenendam propositam nobis spem, quam sicut anchoram habemus animae tutam et firmam.* Et dicit, quod *non profuerunt ambulantibus in eis*, id est sperantibus in eis, quia illis qui eis utuntur ad necessitatem prosunt ad salutem corporis; sed qui totum studium ponunt in eis, ambulant in ipsis, et talibus nec proficiunt ad salutem animae nec corporis. Ier. XI, 15: *numquid carnes sanctae auferent a te malitias tuas, in quibus gloriata es?* Deinde cum dicit *habemus altare*, assignat rationem, et est valde subtilis. Sicut enim legitur Lev. XVI, 29 s., decima die septimi mensis, summus sacerdos sanguinem vituli et hirci inferebat intra sancta, pro sua ignorantia, et illorum corpora cremabantur extra castra. Et quia erat oblatio sacerdotum, non comedebantur carnes eorum. Quod enim offerebant pro peccato sacerdotum non comedebant, sed extra castra comburebant. Ex ista ergo figura trahit

apostolus mysterium. Per sanguinem enim illum figurabatur sanguis Christi, ut supra dictum est, cap. IX. Vitulus enim et hircus Christum figurabant, quia vitulus erat hostia sacerdotalis, et hircus immolabatur pro peccato. In quo figurabatur, quod Christus debebat immolari pro peccato, non suo, sed populi. Vitulus ergo et hircus immolatus, est Christus sacerdos seipsum offerens pro peccatis nostris. Sanguis ergo Christi illatus est intra sancta, et caro cremata est extra castra. Ubi duplex est significatum. Unum, quod Christus in civitate immolatus est linguis Iudaeorum. Unde et Marcus dicit ipsum hora tertia crucifixum, licet hora sexta fuerit in cruce levatus. Aliud quod per virtutem passionis suae Christus intra caelestia sancta nos introducit ad patrem. Quod autem corpora illorum cremabantur extra castra, quantum ad caput nostrum, significat quod Christus passurus erat extra portam: quantum vero ad nos, qui sumus membra, significat quod pro illis, qui sunt extra castra legalium vel exteriorum sensuum, immolatur Christus. Qui enim erant in castris, de carnalibus illis non comedebant. Haec est ergo figura, quam proponit apostolus, cuius primo ponit significatum; secundo ponit figuram, ibi *quorum enim animalium*; tertio inducit conclusionem *exeamus igitur*. Dicit ergo: stabiliamus corda nostra non escis, sed gratia. Aliter enim non possumus, quia *habemus altare*. Istud altare vel est crux Christi, in qua Christus pro nobis immolatus est; vel ipse Christus, in quo, et per quem preces nostras offerimus. Et hoc est altare aureum, de quo dicitur Apoc. VIII. De isto ergo altari *non habent potestatem edere*, id est, fructum passionis Christi percipere et ipsi tamquam capiti incorporari, *qui tabernaculo* legalium *deserviunt*. Gal. V, 2: *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*. Vel tabernaculo corporis deserviunt, qui carnales delectationes sequuntur. Rom. XIII, v. 14: *carnis curam ne feceritis in desideriis*. Talibus enim nihil prodest. I Cor. XI, v. 29: *qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit*. Dicitur autem corpus tabernaculum, quia in ipso tamquam in bello habitamus contra hostes, et modicum manet. II Petr. I, 14: *velox est depositio tabernaculi mei*. Et ideo non est ei deserviendum. Deinde cum dicit *quorum enim animalium*, prosequitur figuram ipsam. Et primo figuram veteris legis; secundo figuram novi testamenti, ibi *propter quod et Iesus*. Quantum ad primum dicit *quorum enim animalium*, et cetera. Et potest legi littera ista duobus modis. Uno modo sic: *horum* animalium *corpora cremantur extra castra*, scilicet vituli et hirci, *quorum sanguis infertur in sancta per pontificem pro peccato* sacerdotum et multitudinis. Aliter sic, ut per illa animalia intelligatur Christus vel sancti eius. Per omnes enim hostias veteris legis figurabatur Christus et per consequens membra eius: Christi ergo corpus, cuius sanguis illatus est in sancta caelestia pro peccato totius mundi, igne passum in ara crucis, extra portas Ierusalem, quasi extra castra crematum est. Vel etiam sancti extra castra, id est extra communem societatem hominum, igne charitatis, ieiuniis, orationibus et aliis operibus misericordiae se cremant. *Quorum*, id est, pro quibus efficaciter sanguis Christi in sancta illatus est. Primus sensus litteralis est. *Propter quod*, adaptat id quod fuit in novo testamento figurae veteris testamenti, ut sit consonantia inter ipsa. Unde dicit *propter quod et Iesus*, et cetera. Et patet totum. Deinde cum dicit *exeamus igitur ad eum*, inducit duas conclusiones. Secunda, ibi *per ipsum ergo*. Quantum ad primum dicit: ita dictum est quod nos habemus altare, quod est extra castra. Duo ergo debemus facere, scilicet ad ipsum accedere, et super illud sacrificare. Modus accedendi ponit primo, dicens, quod sicut Christus passus est et improperium passionis extra portam sustinuit, sic et nos *exeamus ad eum extra castra*, id est, extra communem societatem carnalium, vel extra observantiam legalium, vel extra sensus corporis. *Portantes improperium eius*, scilicet Christi, id est signa passionis Christi, per quae Christus factus est opprobrium hominum et abiectio plebis. Ps. LXVIII, 21: *improperium expectavit cor meum et miseriam.* Vel improperium portemus, id est, renuntiemus legalibus, adveniente veritate, propter quod sumus Iudaeis improperium, id est propter signa poenitentiae quae a carnalibus improperantur. Supra XI, 26: *maiores divitias aestimans thesauris Aegyptiorum, improperium Christi.* Sicut enim accusatus est Christus, quod subverteret legem, ita apostolo improperabatur, quod praedicaret non debere servari legalia. Gal. V, 11: *ego autem, fratres, si circumcisionem adhuc praedico, quid adhuc persecutionem patior?* Subdit autem rationem eius, dicens *non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus.* Homo enim libenter manet in loco suo proprio. Finis enim noster non sunt legalia, nec temporalia, sed finis noster Christus est. Rom. X, 4: *finis noster Christus est, ad salutem omni credenti.* Non ergo habemus hic manentem civitatem, sed ubi est Christus: ergo exeamus ad ipsum. Col. III, 1: *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens*, et cetera. Is. XXXIII, v. 20: *respice Sion, civitatem solemnitatis nostrae.* Supra XI, 10: *expectabat fundamenta habentem civitatem, cuius artifex et conditor Deus.* Item meliorem civitatem appetunt, id est caelestem. Ad ipsum enim intendimus transferri, sicut ad locum et altare nostrum. Ergo exeundum est ad illud. Deinde cum dicit *per ipsum ergo afferamus*, ponit secundam conclusionem, quod scilicet super istud altare sacrificare debemus, et qualia sacrificia. Duplex est autem sacrificium, quod super altare Christi offerre debemus, scilicet devotionem ad Deum, et miserationem ad proximum. Quantum ad primum dicit quod postquam non sunt offerenda sacrificia legalia, Ps. XXXIX, 7: *sacrificium et oblationem noluisti ergo per ipsum*, id est per Christum, *offeramus semper Deo hostiam laudis.* Ps. XLIX, 23: *sacrificium laudis honorificabit me.* Istud autem sacrificium laudis vocat fructum labiorum, id est confessionem vocis. Melius enim laudatur Deus ore, quam occisione animalium. Unde dicit *fructum labiorum confitentium nomini eius.* Hoc est enim necessarium. Rom. X, 10: *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Os. XIV, 3: *reddemus vitulos labiorum nostrorum.* Is. LVII, 19: *creavi fructum labiorum, pacem.* Hoc autem sacrificium debet esse *semper*, id est continue: sicut in lege erat iuge sacrificium, sicut patet Num. XXVIII. Ps. XXXIII, v. 2: *benedicam dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo.* Aliud sacrificium ponit, cum dicit *beneficentiae autem et communionis nolite oblivisci*, quasi dicat: olim opere exhibebatis opera misericordiae, modo autem saltem corde, si non potestis opere. Et ideo dicit *nolite oblivisci beneficentiae*, id est, liberalitatis, quantum ad ea quae datis. Largus enim beneficus dicitur. Gal. VI, 9: *bonum autem facientes, non deficiamus.* Eccli. XII, 6: *benefac humili, et non dederis impio. Et nolite oblivisci communionis*, quantum ad ea quae servatis, ut tempore suo communicetis. Act. II, 44: *omnes etiam qui credebant, erant pariter et habebant omnia communia.* Rom. XII, 13: *necessitatibus sanctorum communicantes.* Vel communionis, scilicet charitatis, per quam sunt omnia communia. Quare autem istud duplex beneficium offerre debeamus, ostendit dicens *quia talibus hostiis promeretur*, passive, *Deus*, id est, possumus Deum mereri talibus sacrificiis: ipse enim est merces nostra, quam istis operibus possumus acquirere. Gen. XV, 1: *ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis.* Ps. l, 21: *tunc acceptabis sacrificium iustitiae*, et cetera. Is. XIX, 21: *colent eum in hostiis et* *muneribus, et vota vovebunt domino, et solvent.*

Lectio 3

[87981] Super Heb., cap. 13 l. 3 Supra monuit apostolus, quomodo se debent habere ad praelatos mortuos, ut scilicet in fide ipsorum permaneant, hic monet eos, qualiter se debeant habere ad viventes, et primo quomodo ad alios; secundo quomodo ad seipsum Paulum, ibi *orate pro nobis*, et cetera. Dicit ergo *obedite praepositis vestris.* Ubi considerandum est, quod duo debemus praelatis, scilicet obedientiam ut ipsorum mandata impleamus, unde dicit *obedite.* I Reg. XV, 22: *melior est obedientia quam victimae.* Item reverentia, ut eos honoremus tamquam patres, et ipsorum disciplinam toleremus, et ideo dicit *subiacete eis.* I Pet. c. II, 13: *subiecti estote omni humanae creaturae.* Rom. XIII, 2: *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Rationem subiectionis subdit, dicens *ipsi enim pervigilant.* Quare enim debeamus obedire et subiici praelatis, hoc est ideo quia incumbit eis labor et periculum imminet. Unde, quantum ad laborem sollicitudinis, qui eis incumbit de regimine subditorum, dicit quod *ipsi pervigilant*, id est perfecte vigilant. Rom. XII, 8: *qui praeest in sollicitudine.* Vigilare enim super gregem commissum incumbit praelatis. Unde Lc. II, 8 dicitur: *pastores*, per quos designantur praelati, *erant vigilantes et custodientes vigilias noctis super gregem suum*; quia dum dormiunt homines, inimicus homo superseminat zizania in medio tritici, ut dicitur Matth. XIII, 24 ss. Quantum autem ad periculum quod imminet, dicit *quasi pro animabus vestris reddituri rationem.* Hoc est enim maximum periculum, hominem de factis alterius rationem reddere, qui pro suis non sufficit. III Reg. XX, 39: *custodi virum istum, qui si Reg. XX, 39: custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima illius.* Reddent enim praelati in die iudicii rationem de sibi commissis, quando fiet eis illa quaestio Ier. XIII, 20: *ubi est grex qui datus est tibi, pecus inclytum tuum? Quid dices, cum visitaverit te? Tu enim docuisti eos adversum te*, scilicet loquendo bona et faciendo mala, *et erudisti in caput tuum*, per mala tua exempla. Gregorius: scire debent praelati, quod tot mortibus digni sunt, quot exempla perditionis ad subditos transmittunt. Prov. c. VI, 1 s.: *fili, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam, illaqueatus es verbis oris tui, et captus propriis sermonibus. Fac ergo quod dico, fili mi, et temetipsum libera, quia incidisti in manum proximi tui. Discurre, festina, suscita amicum tuum*, et cetera. Praelatus enim manu, id est exemplo boni operis, et ore, id est praedicatione, obligat se Christo pro subditis. Dicitur autem Christus extraneus, quia, ut dicit Bernardus, amicus est in sponsione, sed extraneus in exigenda ratione. Sed non videtur, quod aliquis teneatur reddere rationem nisi pro se tantum. II Cor. V, 10: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque propria corporis, prout gessit.* Respondeo. Dicendum est, quod quilibet principaliter reddet rationem de factis suis. Sed inquantum actus sui quodammodo pertinent ad alium, in tantum reddet rationem de illo. Facta autem praelati pertinent ad subditos, secundum illud Ez. III, 17: *fili hominis speculatorem dedi te domui Israel, et audies de ore meo verbum, et annuntiabis eis ex me.* Ubi sequitur quod si praelatus (qui nomine speculatoris

intelligitur) non annuntiaverit impio, ipse quidem impius in iniquitate sua morietur, sed sanguis de manu speculatoris requiretur. Si igitur pervigilant, quasi reddituri rationem pro nobis, et nos debemus quod in nobis est facere, scilicet obedire et non rebellare, *ut ipsi cum gaudio hoc faciant, et non gementes*, idest sustineant periculum et laborem pro nobis cum gaudio et non cum gemitu, quia bonus praelatus multum gaudet, quando videt subditos bene operantes; quia tunc labor suus non est inanis. III Io. v. 4: *maiorem horum non habeo gratiam, quam ut audiam filios meos in veritate ambulare.* Phil. IV, 1: *itaque, fratres mei charissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea, sic state in domino charissimi.* Ipsi autem gemunt in rebellione vestra. Gal. IV, 19: *filioli mei, quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis.* Ier. IX, 1: *quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum, et plorabo die ac nocte interfectos filiae populi mei?* Gemunt etiam compatiendo, quando propter rebellionem nostram non consequimur fructum laborum ipsorum, qui est fructus aeternae haereditatis. Is. c. XXXIII, 7: *ecce videntes clamabunt foris, Angeli pacis amare flebunt.* Subdit autem rationem, quare debemus obedire eis, quia *hoc enim non expedit vobis*, quod scilicet ipsi gemant pro nobis ex rebellione nostra. Deus enim vindicabit pro ipsis. Ps. CV, 16 s.: *irritaverunt Moysen in castris Aaron sanctum domini. Aperta est terra, et deglutivit Dathan, et operuit super congregationem Abiron.* Is. LXIII, 10: *ipsi autem ad iracundiam provocaverunt eum, et afflixerunt spiritum sanctum eius.* Sequitur: *et conversus est eis in inimicum, et ipse debellavit eos.* Nota autem quod dicit *non expedit vobis*, non enim dicit: non expedit illis. Gemere enim pro commissis subditorum bene expedit praelatis. Sic gemebat Samuel super reprobatione Saulis, I Reg. XV, 35. Deinde cum dicit *orate pro nobis*, monet apostolus, qualiter se debeant habere ad ipsum. Petit enim quod ipsi orent pro eo. Simile habetur Rom. XV, 30: *obsecro vos, fratres, per dominum nostrum Iesum Christum, et per charitatem spiritus sancti, ut adiuvetis me in orationibus vestris*, quia, sicut dicit Glossa, impossibile est, id est, valde difficile, preces multorum non exaudiri. Matth. XVIII, 19: *si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet eis a patre meo.* In hoc ergo, quod apostolus, qui certus erat quod Deo erat acceptus, petit orari pro se, percutit superbiam aliquorum qui dedignantur ab aliis preces petere, ut dicit Glossa. Rationem suae petitionis assignat, dicens *confidimus enim*, etc.; quod potest duobus modis intelligi. Uno modo respectu ipsorum, quorum petit orationes: quia cum apostolus Iudaeis non praedicaret, sed tantum gentibus, non videbatur eis acceptus. Et ideo poterant se excusare, ne exaudirent petitionem eius; et ideo dicit, quasi se excusando, quod ipse non habet conscientiam quin bonum ipsorum velit. Unde dicit *confidimus enim, quia habemus bonam conscientiam, volentes* vos etiam *bene conversari in omnibus.* Per quod dat intelligere, quod intendit eis prodesse cum poterit. Quia vero bonum conscientiae est a solo Deo, ideo illud attribuit fiduciae quam gerit de ipso. Vel potest referri ad ipsum apostolum, quia cum non praedicaret Iudaeis, non videbatur dignus quod orationes pro ipso fierent, quia dominus non exaudiret eos, quia hostis fidei ipsorum videbatur, sicut dicitur Ier. VII, v. 16: *tu ergo noli orare pro populo hoc, neque assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.* Hoc ergo removet apostolus dicens *orate pro nobis* quia non habemus conscientiam alicuius peccati nec alicuius malefacti, sed *confidimus.* Nec ait certi sumus, quia delicta quis intelligit? Eccle. IX, 1: *nescit homo utrum amore an odio dignus sit.* I Cor. IV, 4: *nihil conscius sum, sed in hoc Cor. IV, 4: nihil conscius sum, sed in hoc non* *iustificatus sum.* Quia ergo *bonam conscientiam habemus, bene volentes conversari in omnibus*, ideo non repugnat mihi quin orationes vestrae sint utiles. Deinde cum dicit *amplius autem deprecor*, assignat aliam rationem, quare debent orare pro ipso; quia scilicet hoc erit eis utile. Unde dicit *amplius*, id est propter aliud, *deprecor hoc vos facere*, scilicet orare, *quo restituar vobis celerius*, quod erit ad utilitatem vestram. Rom. I, 11: *desidero videre vos, ut aliquid impartiar vobis gratiae spiritualis.* Apostolus autem, qui sic pro omnibus factis suis recurrit ad orationem, insinuat nobis quod omnes viae eius et facta ordinabantur ab ipso, secundum Dei dispositionem. Iob c. XXXVII, 11 s.: *nubes spargunt lumen suum, quae lustrant cuncta per circuitum, quocumque eas voluntas gubernantis duxerit.* Per nubes enim praedicatores et apostoli intelliguntur. Is. LX, 8: *qui sunt isti qui ut nubes volant?* Deinde cum dicit *Deus autem pacis*, orat apostolus pro ipsis, et primo orat; secundo aliquid ab ipsis petendo se excusat, ibi *rogo autem vos, fratres.* Circa primum, prius describit eum quem orat, dicens *Deus autem pacis.* Proprius enim effectus Dei est facere pacem. *Non enim est Deus dissensionis*, sed pacis, I Cor. c. XIV, 33. Item II Cor. XIII, 11: *pacem habete, et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum.* Pax enim nihil aliud est, nisi unitas affectuum. Quos unire est proprium solius Dei, quia per charitatem, quae a solo Deo est, uniuntur corda. Deus enim novit colligere et unire, quia Deus est charitas, quae est vinculum perfectionis. Unde ipse habitare facit unanimes in domo, Ps. LXVII, 7. Homo inter se et Deum, pacem fecit per mysterium Christi. Et ideo dicit *qui eduxit de mortuis pastorem magnum ovium.* Quandoque autem dicitur Christus suscitatus per virtutem patris. Rom. VIII, 11: *si spiritus eius, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis.* Quandoque vero dicitur seipsum suscitasse. Ps. III, 6: *ego dormivi, et soporatus sum.* Quae tamen non sunt contraria, quia surrexit virtute Dei, quae est una, patris et filii, et spiritus sancti. *Eduxit* ergo *de mortuis*, id est, de sepulchro, quod est locus mortuorum. Rom. VI, 4: *quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Dicitur autem Christus magnus pastor ovium, id est fidelium et humilium. Io. X, v. 11: *ego sum pastor bonus*, et cetera. Oves enim sunt qui Deo obediunt. Ibidem v. 16: *et oves meae, vocem meam audiunt.* Dicit autem ipsum *pastorem magnum*, quia omnes alii sunt vicarii eius, quia ipse pascit oves proprias; alii vero oves Christi. Io. ult.: *pasce oves meas.* I Petr. V, 4: *cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam.* Eduxit autem ipsum *in sanguine testamenti aeterni*, id est in virtute sanguinis Christi, per quem confirmatur testamentum novum, in quo aeterna promittuntur ad differentiam veteris. Christus enim sanguinem suum dicit sanguinem novi testamenti, apostolus autem dicit *aeterni.* Et ideo in consecratione sanguinis in forma ponitur utrumque. Ipse vero Christus per passionem suam meruit sibi et nobis gloriam resurrectionis, ideo dicit quod *eduxit dominum nostrum Iesum Christum de mortuis in sanguine testamenti aeterni.* Phil. II, 8: *humiliavit semetipsum*, et cetera. Zach. IX, 11: *tu vero in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua.* Consequenter subiungit petitionem suam, cum dicit *aptet vos in omni bono.* Voluntas enim humana, cum sit quaedam inclinatio rationis, est principium actuum humanorum, sicut gravitas est principium motus gravium deorsum, unde se habet ad actus rationis, sicut inclinatio naturalis ad actus naturales. Res autem naturalis dicitur apta ad illud ad quod habet inclinationem. Sic etiam homo quando habet voluntatem benefaciendi, dicitur aptus esse ad illud. Deus etiam quando immittit homini bonam voluntatem, aptat eum, id est facit ipsum aptum. Et ideo dicit *aptet vos in omni bono, ut faciatis eius voluntatem*, id est, faciat vos velle omne bonum. Prov. XI, 23: *desiderium iustorum omne bonum.* Haec est enim voluntas Dei, scilicet quod Deus vult nos velle. Aliter enim non est bona voluntas nostra. Voluntas autem Dei est bonum nostrum. I Thess. IV, 3: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Rom. XII, 2: *ut probetis, quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta.* Dupliciter autem aptatur homo ad benefaciendum. Uno modo exterius operando, ut sic unus homo aptat alium persuadendo vel comminando. Alio modo aliquid interius exhibendo, et sic solus Deus aptat voluntatem, qui solus ipsam potest immutare. Prov. XXI, 1: *cor regis in manu domini, quocumque voluerit, inclinabit illud.* Unde dicitur *faciens in vobis.* Phil. II, 13: *Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere.* Quid autem faciet? *Quod placitum est coram se*, id est faciet vos velle quod placet ei. Haec autem sunt fides et mansuetudo et timor domini. Eccli. I, 34 s.: *beneplacitum est ei fides et mansuetudo.* Ps. CXLVI, 11: *beneplacitum est Deo super timentes eum.* Haec autem omnia habent *per Christum.* Nihil enim a patre impetratur, nisi per filium. Io. XVI, 23: *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* Et ideo dicit *per Iesum Christum.* II Petr. I, 4: *per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit.* Rom. V, 2: *per quem accessum habemus*, et cetera. *Cui* scilicet Christo, *est gloria in saecula saeculorum, amen*, id est, gloria sempiterna. I Tim. I, 17: *regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum, amen.* Haec enim gloria sibi debetur inquantum est Deus. Deinde cum dicit *rogo autem vos, fratres*, etc., subdit petitionem suam, in qua excusat se; deinde concludit epistolam, ibi *gratia Dei.* Circa primum tria facit quia primo ponit excusationem suam; secundo recommendationem nuntii per quem scribit; tertio ponit quasdam salutationes. Dicit ergo quantum ad primum *rogo vos, fratres, ut sufferatis verbum solatii*, id est patienter portetis verba epistolae huius, in qua etsi in aliquo vos reprehendi, totum est ad consolationem vestram. Rom. c. XV, 4: *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Et quare debent patienter portare, ostendit, dicens *quia perpaucis*, id est valde paucis, *scripsi vobis*, quod verum est respectu mysteriorum, quae in ipsa continentur. In ista enim epistola fere omnia mysteria veteris testamenti continentur. Sermones autem breves valde accepti sunt, quia si sunt boni, inde avidius audiuntur, si vero mali, parum gravant. Eccle. V, 1: *pauci sunt sermones tui.* Consequenter recommendat illum, per quem scribit, dicens *cognoscite fratrem nostrum Timotheum dimissum*, scilicet a carcere, in quo cum apostolo erat, vel a me dimissum ad praedicandum et ad vos missum. *Cognoscite*, id est gratiose recipite: tum quia, ut habetur Act. XVI, 3, fuerat circumcisus; tum etiam quia *si celerius venerit, cum ipso videbo vos.* In quo ostendit dilectionem quam ad ipsos habebat. Hoc etiam dicit quia etsi ad ipsos non venerit, quia Romae passus est, tamen incertus erat utrum vel ad tempus deberet dimitti. Consequenter ponit salutationes suas. Et primo iniungit eis salutationem aliorum, dicens *salutate omnes praepositos*, id est apostolos adhuc viventes, *et omnes sanctos*, scilicet alios discipulos. Istis autem non scribit, quia non intendebat scribere, nisi contra observantes legalia. Et ideo quia ista epistola est instructiva, non intendebat instruere apostolos, quia erant antecessores sui in fide. Secundo salutat eos ex parte aliorum, dicens *salutant vos fratres de Italia.* Scripsit enim epistolam istam a Roma. Tertio, more solito concludens, et quasi pro sigillo, ponit salutationem, dicens *gratia Dei cum omnibus vobis, amen*, id est, peccatorum remissio, et omnia alia Dei dona, quae per gratiam Dei habentur, sint firmiter cum omnibus vobis. *Amen*, confirmatio est omnium.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio in Symbolum Apostolorum

reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino («El Ángel y la Rosa», Museo de Arte de Lima, Perú)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[86670] In Symbolum Apostolorum, pr. Primum quod est necessarium Christiano, est fides, sine qua nullus dicitur fidelis Christianus. Fides autem facit quatuor bona. Primum est quod per fidem anima coniungitur Deo: nam per fidem anima Christiana facit quasi quoddam matrimonium cum

Deo: Oseae II, 20: *sponsabo te mihi in fide.* Et inde est quod quando homo baptizatur, primo confitetur fidem, cum dicitur ei, *credis in Deum?*: Quia Baptismus est primum sacramentum fidei. Et ideo dicit dominus, Marc. ult., 16: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Baptismus enim sine fide non prodest. Et ideo sciendum est, quod nullus est acceptus Deo sine fide: Hebr. XI, 6: *sine fide autem impossibile est placere Deo.* Et ideo dicit Augustinus super illud Rom. XIV, 23: *omne autem quod non est ex fide, peccatum est: ubi non est aeternae et incommutabilis veritatis agnitio, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Secundo, quia per fidem inchoatur in nobis vita aeterna: nam vita aeterna nihil aliud est quam cognoscere Deum: unde dicit dominus, Ioan. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum.* Haec autem cognitio Dei incipit hic per fidem, sed perficitur in vita futura, in qua cognoscemus eum sicuti est: et ideo dicitur Hebr. XI, 1: *fides est substantia sperandarum rerum.* Nullus ergo potest pervenire ad beatitudinem, quae est vera cognitio Dei, nisi primo cognoscat per fidem: Ioan. XX, 29: *beati qui non viderunt et crediderunt.* Tertio, quia fides dirigit vitam praesentem: nam ad hoc quod homo bene vivat, oportet quod sciat necessaria ad bene vivendum: et si deberet omnia necessaria ad bene vivendum per studium addiscere: vel non posset pervenire, vel post longum tempus. Fides autem docet omnia necessaria ad bene vivendum. Ipsa enim docet quod est unus Deus, qui est remunerator bonorum et punitor malorum; et quod est alia vita, et huiusmodi: quibus satis allicimur ad bonum, et vitamus malum: Habac. II, 4: *iustus meus ex fide vivit.* Et hoc patet, quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem: et ideo dicitur Isai. XI, 9: *repleta est terra scientia domini.* Quarto, quia fides est qua vincimus tentationes: Hebr. XI, 33: *sancti per fidem vicerunt regna.* Et hoc patet, quia omnis tentatio vel est a Diabolo, vel a mundo, vel a carne. Diabolus enim tentat ut non obedias Deo nec subiiciaris ei. Et hoc per fidem removetur. Nam per fidem cognoscimus quod ipse est dominus omnium, et ideo sibi est obediendum: I Petr. V, 8: *adversarius vester Diabolus circuit quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide.* Mundus autem tentat vel alliciendo prosperis, vel terrendo adversis. Sed haec vincimus per fidem, quae facit nos credere aliam vitam meliorem ista: et ideo prospera mundi huius despicimus, et non formidamus adversa: I Ioan. V, 4: *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra*: et etiam quia docet nos credere alia maiora mala, scilicet Inferni. Caro vero tentat inducendo nos ad delectationes vitae praesentis momentaneas. Sed fides ostendit nobis quod per has, si eis indebite adhaeremus, aeternas delectationes amittimus: Ephes. VI, 16: *in omnibus sumentes scutum fidei.* Sic ergo patet quod multum est utile habere fidem. Sed dicit aliquis: stultum est credere quod non videtur, nec sunt credenda quae non videntur. Respondeo. Dicendum, quod hoc dubium primo tollit imperfectio intellectus nostri: nam si homo posset perfecte per se cognoscere omnia visibilia et invisibilia, stultum esset credere quae non videmus; sed cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis. Si ergo intellectus noster est ita debilis, nonne stultum est nolle credere de Deo, nisi illa tantum quae homo potest cognoscere per se? Et ideo contra hoc dicitur Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Secundo potest responderi, quia dato quod aliquis magister aliquid diceret in sua scientia, et aliquis rusticus diceret non esse sicut magister doceret, eo quod ipse non intelligeret, multum reputaretur stultus ille rusticus. Constat autem quod intellectus Angeli excedit magis intellectum optimi philosophi, quam intellectus optimi philosophi intellectum rustici. Et ideo stultus est philosophus si nolit credere ea quae Angeli dicunt; et multo magis si nolit credere ea quae Deus dicit. Et contra hoc dicitur Eccli. III, 25: *plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Tertio responderi potest, quia si homo nollet credere nisi ea quae cognosceret, certe non posset vivere in hoc mundo. Quomodo enim aliquis vivere posset nisi crederet alicui? Quomodo etiam crederet quod talis esset pater suus? Et ideo est necesse quod homo credat alicui de iis quae perfecte non potest scire per se. Sed nulli est credendum sicut Deo: et ideo illi qui non credunt dictis fidei, non sunt sapientes, sed stulti et superbi, sicut dicit apostolus I ad Tim. VI, 4: *superbus est, nihil sciens.* Propterea dicebat II Tim. I, 12: *scio cui credidi et certus sum.* Eccli. II, 8: *qui timetis Deum, credite illi.* Quare potest etiam responderi, quia Deus probat quod ea quae docet fides, sunt vera. Si enim rex mitteret litteras cum sigillo suo sigillatas, nullus auderet dicere quod illae litterae non processissent de regis voluntate. Constat autem quod omnia quae sancti crediderunt et tradiderunt nobis de fide Christi, signata sunt sigillo Dei: quod sigillum ostendunt illa opera quae nulla pura creatura facere potest: et haec sunt miracula, quibus Christus confirmavit dicta apostolorum et sanctorum. Si dicas, quod miracula nullus vidit fieri: respondeo ad hoc. Constat enim quod totus mundus colebat idola, et fidem Christi persequebatur, sicut Paganorum etiam historiae tradunt; sed modo omnes conversi sunt ad Christum, et sapientes et nobiles et divites et potentes et magni ad praedicationem simplicium et pauperum et paucorum praedicantium Christum. Aut ergo hoc est miraculose factum, aut non. Si miraculose, habes propositum. Si non, dico quod non potuit esse maius miraculum quam quod mundus totus sine miraculis converteretur. Non ergo quaerimus aliud. Sic ergo nullus debet dubitare de fide, sed credere ea quae fidei sunt magis quam ea quae videt: quia visus hominis potest decipi, sed Dei scientia nunquam fallitur.

Articulus 1

[86671] In Symbolum Apostolorum, a. 1 tit. Credo in unum Deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae

[86672] In Symbolum Apostolorum, a. 1 Inter omnia quae debent credere fideles, hoc est primum quod debent credere, scilicet quod sit unus Deus. Considerandum autem, quid significet hoc nomen Deus: quod quidem nihil est aliud quam gubernator et provisor rerum omnium. Ille igitur credit Deum esse qui credit omnes res mundi huius gubernari et provideri ab illo. Qui autem credit

quod omnia proveniant a casu, hic non credit Deum esse. Nullus autem invenitur adeo stultus qui non credat quod res naturales gubernentur, provideantur, et disponantur; cum in quodam ordine et certis temporibus procedant. Videmus enim solem et lunam et stellas, et alias res naturales omnes servare determinatum cursum; quod non contingeret, si a casu essent: unde si aliquis esset qui non crederet Deum esse, stultus esset. Psal. XIII, 1: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Sunt autem aliqui qui licet credant Deum gubernare et disponere res naturales, non tamen credunt Deum esse humanorum actuum provisorem; qui scilicet credunt actus humanos non disponi a Deo. Cuius ratio est, quia vident in mundo isto bonos affligi, et malos prosperari: quod videtur tollere providentiam divinam circa homines: unde in persona eorum dicitur Iob XXII, 14: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Hoc autem est valde stultum. Nam istis accidit, sicut si aliquis nesciens medicinam, videret medicum propinantem uni infirmo aquam, alteri vinum, secundum scilicet quod ars medicinae dictat: crederet quod hoc fiat a casu, cum nesciat artem medicinae, quae ex iusta causa hoc facit, scilicet quod isti dat vinum, illi vero aquam. Sic est de Deo. Deus enim ex iusta causa et sua providentia disponit ea quae sunt hominibus necessaria; et sic quosdam bonos affligit, et quosdam malos in prosperitate dimittit. Unde qui credit hoc provenire a casu, est et reputatur insipiens: quia non contingit hoc, nisi quia nescit artem et causam dispositionis divinae. Iob XI, 6: *ut ostenderet tibi secreta sapientiae, et quod multiplex esset lex eius.* Et ideo firmiter credendum est, quod Deus gubernat et disponit non solum res naturales, sed etiam actus humanos. Psal. XCIII, 7, 8 et 9: *et dixerunt, non videbit dominus, nec intelliget Deus Iacob. Intelligite insipientes in populo, et stulti aliquando sapite. Qui plantavit aurem, non audiet; aut qui finxit oculum, non considerat?* (...) V. 10. *Dominus scit cogitationes hominum.* Omnia ergo videt, et cogitationes, et occulta voluntatis. Unde et hominibus specialiter imponitur necessitas bene faciendi, quia omnia quae cogitant et faciunt, divino conspectui sunt manifesta, apostolus Hebr. IV, 13: *omnia nuda sunt et aperta oculis eius.* Est autem credendum, quod hic Deus qui omnia disponit et regit, sit unus Deus tantum. Cuius ratio est, quia illa dispositio rerum humanarum est bene disposita, in qua multitudo invenitur disponi et gubernari per unum. Nam multitudo praesidentium inducit saepe dissensionem in subditis: unde cum divinum regimen praeeminet regimini humano, manifestum est quod regnum mundi non est per multos deos, sed per unum tantum. Sunt autem quatuor, ex quibus homines inducti sunt ad ponendum plures deos. Primum est imbecillitas intellectus humani. Nam homines imbecillis intellectus non valentes corporalia transcendere, non crediderunt aliquid esse ultra naturam corporum sensibilium; et ideo inter corpora illa posuerunt praeeminere et disponere mundum, quae pulchriora et digniora inter ea videbantur, et eis attribuebant et impendebant divinum cultum: et huiusmodi sunt corpora caelestia, scilicet sol et luna et stellae. Sed istis accidit sicut alicui eunti ad curiam regis, qui volens videre regem, credit quemcumque bene indutum vel in officio constitutum, regem esse: de quibus dicitur Sap. XIII, 2: *solem et lunam, aut gyrum stellarum rectores orbis terrarum deos putaverunt*; Isai. LI, 6: *levate in excelsum oculos vestros, et videte sub terra deorsum: quia caeli sicut fumus liquescent, et terra sicut vestimentum atteretur, et habitatores eius sicut haec interibunt; salus autem mea in sempiternum erit, et iustitia mea non deficiet.* Secundo provenit ex adulatione hominum. Nam aliqui volentes adulari dominis et regibus, honorem Deo debitum eis exhibuerunt, obediendo eis, et subiiciendo se eis: unde et aliquos post mortem fecerunt deos, alios etiam in vita dixerunt deos. Iudith V, 29: *sciat omnis gens, quomodo Nabuchodonosor Deus terrae est, et praeter ipsum alius non est.* Tertio provenit ex carnali affectu ad filios et consanguineos: nam aliqui propter nimium amorem quem ad suos habebant, faciebant statuas post eorum mortem, et sic ex hoc processum est quod illis statuis divinum cultum impendebant: de quibus dicitur Sap. XIV, 21: *quoniam aut effectui aut regibus deservientes homines, incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt.* Quarto ex malitia Diaboli. Ipse enim ab initio voluit aequiparari Deo: unde ipse ait, Isai. XIV, 13-14: *ponam sedem meam ab Aquilone, in caelum conscendam, et ero similis altissimo.* Et hanc voluntatem nondum deposuit; et ideo totus conatus suus in hoc existit ut faciat se ab hominibus adorari, et sacrificia sibi offerri: non quod delectetur in uno cane vel Cato qui ei offertur, sed delectatur in hoc quod ei impendatur reverentia sicut Deo: unde et Christo dixit, Matth. IV, 9: *haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.* Inde est etiam quod intrantes idola, dabant responsa, ut scilicet venerarentur ut dii. Psalm. XCV, 5: *omnes dii gentium Daemonia*; apostolus, I Cor. X, 20: *sed quae immolant gentes, Daemoniis immolant, et non Deo.* Licet autem haec sint horribilia, sunt tamen aliquando et multi qui frequenter incidunt in istas quatuor causas. Et licet non ore aut corde, tamen factis ostendunt se credere plures deos. Nam qui credunt quod corpora caelestia possunt in voluntatem hominis imprimere, et qui in factis suis certa accipiunt tempora, ii ponunt corpora caelestia esse deos, et aliis dominari, facientes astrolabia. Ierem. X, 2: *a signis caeli nolite metuere quae timent gentes, quia leges populorum vanae sunt.* Item omnes illi qui obediunt regibus plusquam Deo, vel in illis in quibus non debent, constituunt eos deos suos. Act. V, 29: *obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Item illi qui diligunt filios aut consanguineos plusquam Deum, ostendunt factis suis plures esse deos. Vel etiam illi qui diligunt escam plusquam Deum: de quibus apostolus Phil. III, 19: *quorum Deus venter est.* Item omnes illi qui insistunt veneficiis et incantationibus, credunt Daemones esse deos: cuius ratio est, quia petunt a Daemonibus id quod solus Deus dare potest, scilicet revelationem alicuius rei occultae, et veritatem futurorum. Est ergo primo credendum quod Deus est unus tantum. Sicut dictum est, primum quod credere debemus, est quod sit unus solus Deus; secundum est quod iste Deus sit creator et factor caeli et terrae, visibilium et invisibilium. Et ut rationes subtiles dimittantur ad praesens; quodam rudi exemplo manifestatur propositum, quod scilicet omnia sunt a Deo creata et facta. Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret maiorem calorem, et sic deinceps, crederet ignem esse interius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas; et quanto magis appropinquant Deo, tanto pulchriora et meliora invenit. Unde corpora caelestia pulchriora et nobiliora sunt quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus. Et ideo credendum est quod omnia haec sunt ab uno Deo, qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem. Sap. XIII, 1: *vani sunt autem omnes homines in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex*; et infra, 5: *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Sic ergo pro certo debet nobis constare quod omnia quae sunt in mundo, a Deo sunt. Circa hoc autem debemus vitare tres errores. Primus est error Manichaeorum, qui dicunt quod omnia visibilia creata sunt a Diabolo; et ideo Deo solum attribuunt creationem invisibilium. Et causa huius erroris est, quia ipsi Deum asserunt summum bonum, sicut et verum est, et omnia quae a bono sunt, bona esse: unde nescientes discernere quid sit malum et quid bonum, crediderunt quod omnia illa quae sunt aliqualiter mala, simpliciter essent mala; sicut ignis, quia urit, dicitur ab eis simpliciter malus; et aqua, quia suffocat; et sic de aliis. Unde, quia nihil istorum sensibilium est simpliciter bonum, sed aliqualiter malum et deficiens, dixerunt, quod visibilia omnia non sunt facta a Deo bono, sed a malo. Contra hos ponit Augustinus tale exemplum. Si aliquis intraret domum fabri, et inveniret instrumenta ad quae impingeret, et laederent eum, et ex hoc reputaret illum fabrum malum, quia tenet talia instrumenta, stultus esset, cum faber ea teneat ad opus suum. Ita stultum est dicere, quod per hoc creaturae sint malae, quia sunt in aliquo nocivae; nam quod uni est nocivum, alteri est utile. Hic autem error est contra fidem Ecclesiae; et ideo ad hunc removendum, dicitur: *visibilium omnium et invisibilium* Gen. I, 1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Ioan. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Secundus est error ponentium mundum ab aeterno: secundum quem modum loquitur Petrus dicens (II Petr. III, 4): *ex quo patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturae.* Et isti ducti sunt ad hanc positionem, quia nescierunt considerare principium mundi. Unde, sicut Rabbi Moyses dicit, istis contingit sicut puero, qui si statim cum nascitur, poneretur in insula, et nunquam videret mulierem praegnantem, nec puerum nasci; et diceretur isti puero, quando magnus esset, qualiter homo concipitur, portatur in utero, et nascitur; nulli crederet sibi dicenti, quia impossibile sibi videretur quod homo posset esse in utero matris. Sic isti considerantes statum mundi praesentem, non credunt quod inceperit. Est etiam hoc contra fidem Ecclesiae: et ideo ad hoc removendum dicitur: *factorem caeli et terrae.* Si enim fuerunt facta, constat quod non semper fuerunt; et ideo dicitur in Psal. CXLVIII, 5: *dixit et facta sunt.* Tertius est error ponentium Deum fecisse mundum ex praeiacenti materia. Et ad hoc ducti sunt, quia voluerunt metiri potentiam Dei secundum potentiam nostram: et ideo, quia homo nihil potest facere nisi ex praeiacenti materia, crediderunt quod eodem modo et Deus: unde dixerunt, quod in productione rerum habuit materiam praeiacentem. Sed hoc non est verum. Nam homo ideo nihil potest facere sine praeiacenti materia, quia est factor particularis, et non potest inducere nisi hanc formam in determinata materia ab aliquo alio praesupposita. Cuius ratio est, quia virtus sua est determinata ad formam tantum; et ideo non potest esse causa nisi huius. Deus autem est universalis causa omnium rerum, et non solum creat formam, sed etiam materiam; unde et de nihilo omnia fecit. Et ideo ad removendum hunc errorem dicitur: *creatorem caeli et terrae.* In hoc enim differunt creare et facere, quia creare est de nihilo aliquid facere: facere autem est de aliquo aliquid facere. Si ergo ex nihilo fecit, credendum est quod iterum posset omnia facere, si destruerentur: unde potest caecum illuminare, mortuum suscitare, et cetera opera miraculosa facere. Sap. XII, 18: *subest enim tibi, cum volueris, posse.* Ex huiusmodi autem consideratione homo dirigitur ad quinque. Primo ad cognitionem divinae maiestatis. Nam factor praeeminet factis: unde quia Deus est factor omnium rerum, constat eum eminentiorem omnibus rebus. Sap. XIII, 3: *quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est* (...) ib. 4: *aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis quomodo qui haec* *fecit, fortior est illis.* Et inde est quod quidquid potest intelligi vel cogitari, minus est ipso Deo. Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Secundo ex hoc dirigitur ad gratiarum actionem: quia enim Deus est creator omnium rerum, certum est quod quidquid sumus et quidquid habemus, a Deo est. Apostolus, I Cor. IV, 7: *quid habes quod non accepisti?* Psal. XXIII, 1: *domini est terra et plenitudo eius, orbis terrarum, et universi qui habitant in eo.* Et ideo debemus ei reddere gratiarum actiones: Psal. CXV, 12: *quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi?* Tertio inducitur ad patientiam in adversis. Nam licet omnis creatura sit a Deo, et ex hoc sit bona secundum suam naturam; tamen si in aliquo noceat, et inferat nobis poenam, debemus credere quod illa poena sit a Deo; non tamen culpa: quia nullum malum est a Deo, nisi quod ordinatur ad bonum. Et ideo si omnis poena quam homo suffert est a Deo, debet patienter sustinere. Nam poenae purgant peccata, humiliant reos, provocant bonos ad amorem Dei. Iob II, 10: *si bona suscepimus de manu domini, mala autem quare non sustineamus?* Quarto inducimur ad recte utendum rebus creatis: nam creaturis debemus uti ad hoc ad quod factae sunt a Deo. Sunt autem factae ad duo: scilicet ad gloriam Dei, quia *universa propter semetipsum* (id est ad gloriam suam) *operatus est dominus*, ut dicitur Prov. XVI, 4, et ad utilitatem nostram: Deut. IV, 19: *quae fecit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus.* Debemus ergo uti rebus ad gloriam Dei, ut scilicet in hoc placeamus Deo; et ad utilitatem nostram, ut scilicet ipsis utendo, non committamus peccatum. I Paralip. XXIX, 14: *tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus dedimus tibi.* Quidquid ergo habes, sive scientiam, sive pulchritudinem, totum debes referre, et uti eo ad gloriam Dei. Quinto ducimur ex hoc in cognitionem dignitatis humanae. Deus enim omnia facit propter hominem, sicut dicitur in Psal. VIII, 8: *omnia subiecisti sub pedibus eius.* Et homo magis est similis Deo inter creaturas post Angelos: unde dicitur Genes. I, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Hoc quidem non dixit de caelo sive de stellis, sed de homine. Non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis, in quo magis assimilatur Deo quam ceterae creaturae. Debemus ergo considerare hominem post Angelos digniorem esse ceteris creaturis, et nullo modo dignitatem nostram diminuere propter peccata et propter inordinatum appetitum rerum corporalium, quae viliores sunt nobis, et ad servitium nostrum factae; sed eo modo debemus nos habere quo Deus fecit nos. Deus enim fecit hominem ut praeesset omnibus quae sunt in terra, et ut subsit Deo. Debemus ergo dominari et praeesse rebus; Deo autem subesse, obedire, ac servire: et ex hoc perveniemus in fruitionem Dei: quod nobis praestare et cetera.

Articulus 2

[86673] In Symbolum Apostolorum, a. 2 tit. Et in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum

[86674] In Symbolum Apostolorum, a. 2 Non solum est necesse Christianis unum Deum credere, et hunc esse creatorem caeli et terrae et omnium; sed etiam necesse est ut credant quod Deus est pater, et quod Christus sit verus filius Dei. Hoc autem, sicut dicit beatus Petrus in canonica sua II, cap. I, non est fabulosum, sed certum et probatum per verbum Dei in monte: unde dicit ibidem, XVI, 18: *non enim doctas fabulas secuti, notam facimus vobis domini nostri Iesu Christi virtutem et praesentiam; sed speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim a Deo patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum huiuscemodi a magnifica gloria: hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui: ipsum audite. Et hanc vocem nos audivimus de caelo allatam, cum essemus cum ipso in monte sancto.* Ipse etiam Christus Iesus in pluribus locis vocat Deum patrem suum, et se dicit filium Dei: et apostoli et sancti patres posuerunt inter articulos fidei quod Christus est filius Dei, dicentes: *et in Iesum Christum filium eius*, scilicet Dei. Supple, credo. Sed aliqui haeretici fuerunt qui hoc perverse crediderunt. Photinus enim dicit, quod Christus non est aliter filius Dei quam boni viri, qui bene vivendo merentur dici filii Dei per adoptionem, faciendo Dei voluntatem; et ita Christus qui bene vixit et fecit Dei voluntatem, meruit dici filius Dei: et voluit quod Christus non fuerit ante beatam virginem, sed tunc incepit quando ex ea conceptus est. Et sic in duobus erravit. Primo in hoc quod non dixit eum verum filium Dei secundum naturam; secundo quod dixit, eum secundum totum suum esse ex tempore incepisse; cum fides nostra teneat quod filius sit Dei per naturam, et quod ab aeterno sit: et de his habemus expressas auctoritates contra eum in sacra Scriptura. Nam contra primum dicitur, quod sit non filius solum, sed etiam unigenitus. Ioan. I, 18: *unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Contra secundum, Ioan. VIII, 58: *antequam Abraham fieret, ego sum.* Constat autem quod Abraham ante beatam virginem fuit: et ideo sancti patres addiderunt in alio symbolo contra primum, *filium Dei unigenitum*; contra secundum, *et ex patre natum ante omnia saecula.* Sabellius vero licet diceret quod Christus fuit ante beatam virginem, dixit tamen quod non est alia persona patris, alia filii, sed ipse pater est incarnatus; et ideo eadem est persona patris et filii. Sed hoc est erroneum, quia aufert Trinitatem personarum: et contra hoc est auctoritas Ioan. VIII, 16: *solus non sum; sed ego, et qui misit me, pater.* Constat autem nullum a se mitti. Sic ergo mentitur Sabellius: et ideo in symbolo patrum additur: *Deum de Deo, lumen de lumine*; idest, Deum filium de Deo patre, et filium qui est lumen, de lumine patre esse, credere debemus. Arius autem licet diceret quod Christus fuerit ante beatam virginem, et quod alia fuerit persona patris, alia filii, tamen tria attribuit Christo. Primum est quod filius Dei fuit creatura; secundum est quod non ab aeterno, sed ex tempore factus sit a Deo nobilissima creaturarum; tertium est quod non fuerit unius naturae Deus filius cum Deo patre, et sic quod non fuerit verus Deus. Sed hoc similiter est erroneum, et contra auctoritates sacrae Scripturae. Dicitur enim Ioan. X, 30: *ego et pater unum sumus*, scilicet in natura; et ideo sicut pater fuit semper, ita et filius; et sicut pater est verus Deus, ita et filius. Ubi ergo dicitur ab Ario, Christum fuisse creaturam, e contra dicitur in symbolo a patribus, *Deum verum de Deo vero*; ubi autem dicitur eum non fuisse ab aeterno, sed ex tempore, e contra in symbolo dicitur, *genitum, non factum*;

contra illud vero quod dicitur eum non esse eiusdem substantiae cum patre, additur in symbolo, *consubstantialem patri.* Patet ergo quod credere debemus, quod Christus unigenitus Dei est, et vere filius Dei, et quod semper fuerit cum patre, et quod alia est persona filii, alia patris, et quod unius est naturae cum patre. Sed hoc credimus hic per fidem, cognoscemus autem in vita aeterna per perfectam visionem. Et ideo ad consolationem nostram dicemus aliquid de his. Sciendum est igitur, quod diversa diversum modum generationis habent. Generatio autem Dei alia est quam generatio aliarum rerum: unde non possumus attingere ad generationem Dei, nisi per generationem eius quod in creaturis magis accedit ad similitudinem Dei. Nihil est autem Deo ita simile sicut anima hominis, ut dictum est. Modus autem generationis in anima est quia homo cogitat per animam suam aliquid, quod vocatur conceptio intellectus; et huiusmodi conceptio oritur ex anima, sicut ex patre, et vocatur verbum intellectus, sive hominis. Anima igitur cogitando generat verbum suum. Sic et filius Dei nihil est aliud quam verbum Dei; non sicut verbum exterius prolatum, quia illud transit, sed sicut verbum interius conceptum: et ideo ipsum verbum Dei est unius naturae cum Deo, et aequale Deo. Unde et beatus Ioannes de verbo Dei loquens, tres haereses destruxit. Primo haeresim Photini, quae tacta est, cum dicit: *in principio erat verbum*; secundo Sabellii, cum dicit, *et verbum erat apud Deum*; tertio Arii, cum dicit, *et Deus erat verbum.* Verbum autem aliter est in nobis, et aliter in Deo. In nobis enim verbum nostrum est accidens; sed in Deo verbum Dei est idem quod ipse Deus, cum nihil sit in Deo quod non sit essentia Dei. Nullus autem potest dicere quod Deus non habeat verbum, quia contingeret Deum esse insipientissimum: et ideo sicut fuit semper Deus, ita et verbum eius. Sicut autem artifex facit omnia per formam quam praecogitavit in corde suo, quod est verbum eius; ita et Deus omnia facit verbo suo, sicut per artem suam. Ioan. I, 3: *omnia per ipsum facta sunt.* Si ergo verbum Dei est filius Dei, et omnia Dei verba sunt similitudo quaedam istius verbi; debemus primo libenter audire verba Dei: hoc est enim signum quod diligamus Deum, si verba illius libenter audimus. Secundo debemus credere verbis Dei, quia ex hoc verbum Dei habitat in nobis, idest Christus, qui est verbum Dei, apostolus, Ephes. III, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Ioan. V, 38: *verbum Dei non habetis in vobis manens.* Tertio oportet quod verbum Dei in nobis manens continue meditemur; quia non solum oportet credere, sed meditari; aliter non prodesset; et huiusmodi meditatio valet multum contra peccatum. Psal. CXVIII, 11: *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi*; et iterum de viro iusto dicitur Psal. I, 2: *in lege eius meditabitur die ac nocte.* Unde de beata virgine dicitur Luc. II, 51, quod *conservabat omnia verba haec conferens in corde suo.* Quarto oportet quod homo verbum Dei communicet aliis, commonendo, praedicando, et inflammando. Apostolus, Ephes. IV, 29: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat, sed si quis bonus ad aedificationem.* Idem, Colos. III, 16: *verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia, docentes et commonentes vosmetipsos.* Idem, I Tim. IV, 2: *praedica verbum, insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.* Ultimo verbum Dei debet executioni mandari. Iac. I, 22: *estote factores verbi, et non auditores tantum, fallentes vosmetipsos.* Ista quinque servavit per ordinem beata Maria in generatione verbi Dei ex se. Primo enim audivit: *spiritus sanctus superveniet in te*, Luc. II, 35, secundo consensit per fidem: *ecce ancilla domini*, ibid. 38, tertio tenuit et portavit in utero, quarto protulit et peperit eum, quinto nutrivit et lactavit eum; unde

Ecclesia cantat: *ipsum regem Angelorum sola virgo lactabat ubere de caelo pleno.*

Articulus 3

[86675] In Symbolum Apostolorum, a. 3 tit. Qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine

[86676] In Symbolum Apostolorum, a. 3 Non solum est necessarium credere Christiano filium Dei, ut ostensum est; sed etiam oportet credere incarnationem eius. Et ideo beatus Ioannes postquam dixerat multa subtilia et ardua, consequenter insinuat nobis eius incarnationem, cum dicit: *et verbum caro factum est.* Et ut de hoc aliquid capere possimus, duo exempla ponam in medium. Constat quod filio Dei nihil est ita simile sicut verbum in corde nostro conceptum, non prolatum. Nullus autem cognoscit verbum dum est in corde hominis, nisi ille qui concipit; sed tunc primo cognoscitur cum profertur. Sic verbum Dei dum erat in corde patris non cognoscebatur nisi a patre tantum: sed carne indutum, sicut verbum voce, tunc primo manifestatum et cognitum est. Bar. III, 38: *post hoc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Aliud exemplum est, quia licet verbum prolatum cognoscatur per auditum, tamen non videtur nec tangitur; sed cum scribitur in charta, tunc videtur et tangitur. Sic et verbum Dei et visibile et tangibile factum est, cum in carne nostra fuit quasi scriptum: et sicut charta in qua verbum regis scriptum est, dicitur verbum regis; ita homo cui coniunctum est verbum Dei in una hypostasi, dicitur filius Dei. Isai. VIII, 1: *sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis*; et ideo sancti apostoli dixerunt: *qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine.* In quo quidem multi erraverunt: unde et sancti patres in alio symbolo, in synodo Nicaena, multa addiderunt, per quae nunc omnes errores destruuntur. Origenes enim dixit, quod Christus est natus, et etiam venit in mundum, ut etiam salvaret Daemones: unde dixit Daemones omnes esse salvandos in fine mundi. Sed hoc est contra sacram Scripturam. Dicit enim Matth. XXV, 41: *discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius.* Et ideo ad hoc removendum additur: *qui propter nos homines* (non propter Daemones) *et propter nostram salutem.* In quo quidem magis apparet amor Dei ad nos. Photinus vero voluit quod Christus natus esset de beata virgine; sed addidit quod esset purus homo, qui bene vivendo et faciendo voluntatem Dei, meruit filius Dei fieri, sicut et alii sancti: contra quod dicitur Ioan. VI, 38: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Constat autem quod non descendisset nisi ibi fuisset; et si fuisset purus homo, non fuisset in caelo: et ideo ad hoc removendum additur: *descendit de caelis.* Manichaeus vero dixit, quod, licet filius Dei fuerit semper, et descenderit de caelo, tamen non habuit veram carnem, sed

apparentem. Sed hoc est falsum: non enim decebat doctorem veritatis aliquam falsitatem habere: et ideo sicut ostendit veram carnem, sic habuit. Unde dixit, Luc. XXIV, 39: *palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Et ideo ad hoc removendum addiderunt: *et incarnatus est.* Ebion vero, qui fuit genere Iudaeus, dixit quod Christus natus est de beata virgine, sed ex commixtione viri, et ex virili semine. Sed hoc est falsum, quia Angelus dixit, Matth. I, 20: *quod enim in ea natum est de spiritu sancto est*; et ideo sancti patres ad hoc removendum addiderunt: *de spiritu sancto.* Valentinus autem licet confiteretur quod Christus conceptus fuerit de spiritu sancto, voluit tamen quod spiritus sanctus portaverit unum corpus caeleste, et posuerit in beata virgine, et hoc fuit corpus Christi: unde nihil aliud operata est beata virgo, nisi quod fuit locus eius: unde dixit quod illud corpus transivit per beatam virginem sicut per aquaeductum. Sed hoc est falsum; nam Angelus dixit ei, Luc. I, 35: *quod enim ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei*; et apostolus, Galat. IV, 4: *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere.* Et ideo addiderunt: *natus ex Maria virgine.* Arius vero et Apollinarius dixerunt, quod, licet Christus fuerit verbum Dei, et natus ex Maria virgine, tamen non habuit animam, sed loco animae fuit ibi divinitas. Sed hoc est contra Scripturam; quia Christus dixit, Ioan. XII, 27: *nunc anima mea turbata est*; et iterum Matth. XXVI, 38: *tristis est anima mea usque ad mortem.* Et ideo sancti patres ad hoc removendum addiderunt: *et homo factus est.* Homo enim ex anima et corpore consistit: unde verissime habuit omnia quae homo habere potest praeter peccatum. In hoc autem quod dicitur *homo factus*, destruuntur omnes errores superius positi, et omnes alii qui dici possent; et praecipue error Eutychetis, qui dixit commixtionem factam, scilicet ex divina natura et humana factam unam naturam Christi, quae nec Deus pure est, nec purus homo. Sed est falsum, quia tunc non esset homo; et est etiam contra hoc quod dicitur, quod *homo factus est.* Destruitur etiam error Nestorii, qui dixit filium Dei unitum esse homini solum per inhabitationem. Sed hoc est falsum, quia tunc non esset homo, sed in homine: et quod sit homo, patet per apostolum, Philip. II, 7: *et habitu inventus ut homo; Ioan. VIII, 40: quid quaeritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum, quam audivi a Deo?* Possumus autem sumere ex his aliqua ad eruditionem. Primo enim confirmatur fides nostra. Si enim aliquis diceret aliqua de aliqua terra remota, et ipse non fuisset ibi, non crederetur ei sicut si ibi fuisset. Antequam ergo veniret Christus in mundum, patriarchae et prophetae et Ioannes Baptista dixerunt aliqua de Deo; sed tamen non ita crediderunt eis homines sicut Christo, qui fuit cum Deo, immo unum cum ipso. Unde multum firma est fides nostra ab ipso Christo nobis tradita. Ioan. I, 18: *Deum nemo vidit unquam: unigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Et inde est quod multa fidei secreta sunt manifesta nobis post adventum Christi, quae ante occulta erant. Secundo ex iis elevatur spes nostra. Constat enim quod Dei filius non pro parvo ad nos venit, sumens carnem nostram, sed pro magna utilitate nostra; unde fecit quoddam commercium, scilicet quod assumpsit corpus animatum, et de virgine nasci dignatus est, ut nobis largiretur suam deitatem; et sic factus est homo, ut hominem faceret Deum. Rom. V, 2: *per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Tertio ex hoc accenditur caritas. Nullum enim est tam evidens divinae caritatis indicium quam quod Deus creator omnium factus est creatura, dominus noster factus est frater noster, filius Dei factus est filius hominis. Ioan. III, 16: *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.*

Et ideo ex huius consideratione amor reaccendi debet et inflammari ad Deum. Quarto inducimur ad servandam puram animam nostram. Intantum enim natura nostra fuit nobilitata et exaltata ex coniunctione ad Deum, quod fuit ad consortium divinae personae suscepta: unde Angelus post incarnationem noluit sustinere quod beatus Ioannes adoraret eum, quod ante sustinuerat etiam a maximis patriarchis. Ideo homo huius exaltationem recolens et attendens, debet dedignari vilificare se et naturam suam per peccatum: ideo dicit beatus Petrus: *per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamur divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem.* Quinto ex his inflammatur desiderium nostrum ad perveniendum ad Christum. Si enim aliquis rex esset frater alicuius, et esset remotus ab eo, desideraret ille cuius frater esset rex, ad eum venire, et apud eum esse et manere. Unde cum Christus sit frater noster, debemus desiderare esse cum eo et coniungi ei: Matth. XXIV, 28: *ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*; et apostolus desiderium habebat dissolvi et esse cum Christo: quod quidem desiderium crescit in nobis considerando incarnationem eius.

Articulus 4

[86677] In Symbolum Apostolorum, a. 4 tit. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus

[86678] In Symbolum Apostolorum, a. 4 Sicut necessarium est Christiano quod credat incarnationem filii Dei, ita necessarium est quod credat passionem eius et mortem: quia, sicut dicit Gregorius, nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset. Hoc autem, scilicet quod Christus pro nobis est mortuus, ita est arduum quod vix potest intellectus noster capere; immo nullo modo cadit in intellectu nostro. Et hoc est quod dicit apostolus, Act. XIII, 41: *opus operor ego in diebus vestris, opus quod non credetis, si quis enarraverit vobis*; et Habac. I, 5: *opus factum est in diebus vestris quod nemo credet cum narrabitur.* Tanta est enim gratia Dei et amor ad nos, quod plus ipse fecit nobis quam possumus intelligere. Non tamen debemus credere quod Christus ita sustinuerit mortem quod deitas mortua sit; sed quod humana natura in ipso mortua sit. Non enim mortuus est secundum quod Deus erat, sed secundum quod homo: et hoc patet per tria exempla. Unum est in nobis. Constat enim quod cum homo moritur, in separatione animae a corpore non moritur anima, sed ipsum corpus, seu caro. Sic et in morte Christi non est mortua divinitas, sed natura humana. Sed si Iudaei non occiderunt divinitatem, videtur quod non magis peccaverunt quam si occidissent unum alium hominem. Ad hoc est dicendum, quod dato quod rex esset indutus una veste, si quis inquinaret vestem illam, tantum reatum incurreret ac si ipsum regem inquinasset.

Ideo Iudaei licet non possent Deum interficere, tamen humanam naturam a Christo assumptam occidentes, sunt tantum puniti ac si ipsam divinitatem occidissent. Item, sicut dictum est superius, filius Dei est verbum Dei, et verbum Dei incarnatum est sicut verbum regis scriptum in charta. Si igitur aliquis dilaniaret chartam regis, pro tanto habetur ac si dilaniaret verbum regis. Et ideo tanto habetur peccatum Iudaeorum ac si occidissent verbum Dei. Sed quae necessitas ut verbum Dei pateretur pro nobis? Magna: et potest colligi duplex necessitas. Una est ad remedium contra peccata, alia est ad exemplum quantum ad agenda. Ad remedium quidem, quia contra omnia mala quae incurrimus per peccatum, invenimus remedium per passionem Christi. Incurrimus autem quinque mala. Primo maculam: homo enim cum peccat, deturpat animam suam: quia sicut virtus animae est pulchritudo eius, ita peccatum est macula eius. Bar. III, 10: *quid est, Israel, quod in terra inimicorum es (...) coinquinatus es cum mortuis?* Sed hoc removet passio Christi: nam Christus sua passione fecit balneum in sanguine suo, quo peccatores lavaret. Apoc. I, 5: *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Lavatur autem anima sanguine Christi in Baptismo, quia ex Christi sanguine virtutem habet regenerativam. Et ideo cum aliquis se inquinat per peccatum, facit Christo iniuriam, et magis peccat quam ante. Hebr. X, 28-29: *irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur; quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Secundo incurrimus offensam Dei. Nam sicut carnalis diligit carnalem pulchritudinem, ita Deus spiritualem, quae est pulchritudo animae. Quando ergo anima per peccatum inquinatur, Deus offenditur, et odio habet peccatorem. Sap. XIV, 9: *odio sunt Deo impius et impietas eius.* Sed Christi passio hoc removet, qui Deo patri satisfecit pro peccato, pro quo ipse homo satisfacere non poterat; cuius caritas fuit maior et obedientia quam peccatum primi hominis et praevaricatio. Rom. V, 10: *cum inimici essemus (Deo), reconciliati sumus Deo per mortem filii eius.* Tertio incurrimus infirmitatem. Nam homo semel peccando credit postmodum a peccato posse continere; sed totum contrarium accidit: quia per primum peccatum debilitatur, et fit pronior ad peccandum; et peccatum magis dominatur homini, et homo, quantum de se est, ponit se in tali statu ut non surgat, sicut qui in puteum se proiicit, nisi ex divina virtute. Unde postquam homo peccavit, natura nostra fuit debilitata et corrupta; et tunc homo fuit pronior ad peccandum. Sed Christus hanc infirmitatem et debilitatem diminuit, licet non totam deleverit; tamen ita est homo ex Christi passione confortatus, et peccatum debilitatum, quod non tantum dominatur ei; et potest homo conari adiutus gratia Dei, quae confertur in sacramentis, quae ex Christi passione efficaciam habent, ita quod potest resilire a peccatis. Apostolus, Rom. VI, 6: *vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati.* Nam ante passionem Christi pauci inventi sunt sine peccato mortali viventes; sed post sine peccato mortali multi vixerunt et vivunt. Quarto incurrimus reatum poenae. Hoc enim exigit iustitia Dei, ut quicumque peccat, puniatur. Poena autem pensatur ex culpa. Unde cum culpa peccati mortalis sit infinita, utpote contra bonum infinitum, scilicet Deum, cuius praecepta peccator contemnit; poena debita peccato mortali est infinita. Sed Christus per suam passionem abstulit nobis poenam hanc, et sustinuit ipse. I Petr. II, 24: *peccata nostra* (idest poenam peccati) *ipse pertulit in corpore suo.* Nam passio Christi fuit tantae virtutis quod sufficit ad expiandum omnia peccata totius mundi, etiam si essent centum millia. Et inde est quod baptizati ab omnibus peccatis laxantur. Inde est etiam quod sacerdos peccata dimittit. Inde est etiam quod quicumque magis passioni Christi se conformat, maiorem consequitur veniam, et plus meretur de gratia. Quinto incurrimus exilium regni. Nam qui offendunt reges, exulare coguntur a regno. Sic et homo propter peccatum expellitur de Paradiso. Inde est quod Adam statim post peccatum est eiectus de Paradiso, et clausa est ianua Paradisi. Sed Christus sua passione ianuam illam aperuit, et ad regnum exules revocavit. Aperto enim latere Christi, aperta est ianua Paradisi; et fuso sanguine eius, deleta est macula, placatus est Deus, ablata est debilitas, expiata est poena, exules revocantur ad regnum. Et inde est quod statim latroni dicitur (Luc. XXIII, 43): *hodie mecum eris in Paradiso.* Hoc non est dictum olim: non enim dictum fuit alicui, non Adae, non Abrahae, non David; sed hodie, scilicet quando aperta est ianua, latro veniam petit et invenit. Hebr. X, 19: *habentes (...) fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi.* Sic ergo patet utilitas ex parte remedii. Sed non minor est utilitas quantum ad exemplum. Nam, sicut dicit beatus Augustinus, passio Christi sufficit ad informandum totaliter vitam nostram. Quicumque enim vult perfecte vivere, nihil aliud faciat nisi quod contemnat quae Christus in cruce contempsit, et appetat quae Christus appetiit. Nullum enim exemplum virtutis abest a cruce. Si enim quaeras exemplum caritatis, *maiorem caritatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, Ioan. XV, 13. Et hoc in cruce fecit Christus. Et ideo si pro nobis animam suam dedit, non debet nobis esse grave quaecumque mala sustinere pro ipso. Psal. CXV, 12: *quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi?* Si quaeris exemplum patientiae, excellentissima in cruce invenitur. Patientia enim ex duobus magna ostenditur: aut cum quis magna patienter suffert, aut cum ea suffert quae vitare posset, et non vitat. Christus autem magna in cruce pertulit. Thren. I, 12: *o vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus*; et patienter, quia, *cum pateretur, non comminabatur*, I Petr. II, 23; et Isai. LIII, 7: *sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet.* Item vitare potuit, et non vitavit. Matth. XXVI, 53: *an putas quia non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Magna est ergo Christi patientia in cruce. Hebr. XII, 1-2: *per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Iesum, qui, proposito sibi gaudio sustinuit crucem confusione contempta.* Si quaeris exemplum humilitatis, respice crucifixum: nam Deus iudicari voluit sub Pontio Pilato, et mori. Iob XXXVI, 17: *causa tua quasi impii iudicata est.* Vere impii: quia, *morte turpissima condemnemus eum*, Sap. II, 20. Dominus pro servo, et vita Angelorum pro homine mori voluit. Philip. II, 8: *factus est obediens usque ad mortem.* Si quaeris exemplum obedientiae, sequere eum qui factus est obediens patri usque ad mortem. Rom. V, 19: *sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi: ita per unius obedientiam, iusti constituentur multi.* Si quaeris exemplum contemnendi terrena, sequere eum qui est rex regum et dominus dominantium, in quo sunt thesauri sapientiae; in cruce tamen nudatum, illusum, consputum, caesum, spinis coronatum, et felle et aceto potatum, et mortuum. Igitur non afficiaris ad vestes, et ad divitias: quia *diviserunt sibi vestimenta mea*, Psal. XXI, 19; non ad honores, quia ego ludibria et verbera expertus sum; non ad dignitates, quia plectentes coronam de spinis imposuerunt capiti meo; non ad delicias, quia *in siti mea potaverunt me aceto*, Psal. LXVIII, 22. Augustinus super illud Hebr. XII: *qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta, dicit: omnia bona terrena contempsit homo*

Christus Iesus ut contemnenda monstraret.

Articulus 5

[86679] In Symbolum Apostolorum, a. 5 tit. Descendit ad Inferos, tertia die resurrexit a mortuis

[86680] In Symbolum Apostolorum, a. 5 Sicut dictum est, mors Christi fuit in separatione animae a corpore, sicut et aliorum hominum; sed divinitas ita insolubiliter iuncta fuit homini Christo, quod licet anima et corpus separarentur ab invicem, ipsa tamen deitas perfectissime semper et animae et corpori affuit; et ideo in sepulcro cum corpore fuit filius Dei, et ad Inferos cum anima descendit. Sunt autem quatuor rationes quare Christus cum anima ad Infernum descendit. Prima ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret. Poena autem peccati hominis non solum erat mors corporis, sed etiam erat poena in anima: quia etiam peccatum erat quantum ad animam, quia etiam ipsa anima puniebatur quantum ad carentiam visionis divinae: pro qua abolenda nondum satisfactum erat. Et ideo post mortem descendebant omnes, etiam sancti patres, ante Christi adventum, ad Infernum. Ut ergo Christus sustineret totam poenam peccatoribus debitam, voluit non solum mori, sed etiam secundum animam ad Infernum descendere. Unde Psal. LXXXVII, 4: *aestimatus sum cum descendentibus in lacum: factus sum sicut homo sine adiutorio inter mortuos liber.* Alii enim erant ibi ut servi, sed Christus ut liber. Secunda ratio est ut perfecte subveniret suis amicis omnibus. Habebat enim amicos suos non solum in mundo, sed etiam in Inferno. In hoc enim sunt aliqui amici Christi inquantum habent caritatem; in Inferno autem multi erant qui cum caritate et fide venturi decesserant, sicut Abraham, Isaac, Iacob, Moyses, David et alii iusti et perfecti viri. Et quia Christus suos visitaverat in mundo, et eis subvenerat per mortem suam, voluit etiam visitare suos qui erant in Inferno, et subvenire eis descendendo ad eos. Eccli. XXIV, 45: *penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in domino.* Tertia vero ratio est ut perfecte de Diabolo triumpharet. Tunc enim perfecte triumphat aliquis de aliquo, quando non solum vincit eum in campo, sed etiam invadit eum usque in domum propriam, et aufert ei sedem regni et domum suam. Christus autem triumphaverat contra Diabolum, et in cruce vicerat eum: unde ait Ioan. XII, 31: *nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi* (scilicet Diabolus) *eiicietur foras.* Et ideo ut perfecte triumpharet, voluit auferre sedem regni sui, et ligare eum in domo sua quae est Infernus. Et ideo descendit illuc, et diripuit omnia sua, et ligavit eum, et abstulit ei praedam suam. Coloss. II, 15: *expolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso.* Similiter etiam quia potestatem et possessionem acceperat Christus caeli et terrae, voluit etiam possessionem accipere Inferni, ut sic,

secundum apostolum ad Philip. II, 10: *in nomine Iesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum*; Marc., ult. 17: *in nomine meo Daemonia eiicient.* Quarta ratio et ultima est ut liberaret sanctos qui erant in Inferno. Christus enim sicut voluit pati mortem ut liberaret viventes a morte; ita etiam voluit descendere ad Infernum, ut liberaret eos qui erant ibi. Zach. IX, 11: *tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua.* Oseae XIII, 14: *ero mors tua, o mors; morsus ero tuus, Inferne.* Licet enim mortem totaliter destruxerit Christus, Infernum tamen non omnino destruxit, sed momordit; quia scilicet non omnes liberavit de Inferno, sed illos tantum qui erant sine peccato mortali, et similiter sine peccato originali, a quo quantum ad personam liberati erant per circumcisionem; vel ante circumcisionem, qui salvati erant in fide parentum fidelium, quantum ad eos qui non habebant usum rationis; vel per sacrificia, et in fide Christi venturi, quantum ad adultos; sed erant ibi propter peccatum originale Adae, a quo quantum ad naturam non potuerunt liberari nisi per Christum. Et ideo dimisit ibi illos qui descenderunt cum peccato mortali, et incircumcisos parvulos: et ideo dicit: *ero morsus tuus, Inferne.* Sic ergo patet quod Christus descendit ad Inferos, et propter quod. Ex iis ad instructionem nostram possumus accipere quatuor. Primo spem firmam de Deo. Nam quantumcumque homo sit in afflictione, semper tamen debet sperare de Dei adiutorio, et in eo confidere. Nihil enim ita grave invenitur sicut esse in Inferno. Si ergo Christus illos qui erant in Inferno liberavit, multum debet quilibet, si est amicus Dei, confidere ut liberetur ab eo a quacumque angustia. Sap. X, 13: *haec* (scilicet sapientia) *venditum iustum non dereliquit* et cetera, ib. 14, *descenditque cum illo in foveam, et in vinculis non dereliquit eum.* Et quia specialiter Deus iuvat servos suos, multum debet esse securus ille qui servit Deo. Eccli. XXIV, 16: *qui timet Deum, nihil trepidabit, et non pavebit, quoniam ipse est spes eius.* Secundo debemus concipere timorem, et propellere praesumptionem. Nam licet Christus passus sit pro peccatoribus, et ad Infernum descenderit; non tamen liberavit omnes, sed illos tantum qui sine peccato mortali erant, ut dictum est. Illos vero qui in mortali decesserant, dimisit. Et ideo nullus qui cum peccato mortali illuc descendit, speret veniam. Sed tantum in Inferno erit quantum sancti patres in Paradiso, scilicet in aeternum. Matth. XXV, 46: *ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.* Tertio debemus habere solicitudinem. Nam Christus descendit ad Inferos pro salute nostra, et nos frequenter debemus soliciti esse illuc descendere, considerando scilicet poenas illas, sicut faciebat ille sanctus Ezechias, dicens, Isai. XXXVIII, 10: *ego dixi: in dimidio dierum meorum vadam ad portas Inferi.* Nam qui ibi frequenter per cogitationem descendit in vita, non descendit de facili in morte: quia huiusmodi consideratio retrahit a peccato. Videmus enim quod homines huius mundi cavent sibi a maleficiis propter temporalem poenam: quantum ergo magis debent sibi cavere propter poenam Inferni, quae maior est et quantum ad diuturnitatem, et quantum ad acerbitatem, et quantum ad multiplicitatem? Eccli. VII, 40: *memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis.* Quarto provenit nobis ex hoc exemplum dilectionis. Christus enim descendit ad Inferos, ut liberaret suos; et ideo debemus illuc descendere, ut subveniamus nostris. Ipsi enim nihil possunt; et ideo debemus eis subvenire qui sunt in Purgatorio. Nimis esset durus qui non subveniret caro suo qui esset in carcere terreno: multo ergo magis est durus qui non subvenit amico qui est in Purgatorio, cum nulla sit comparatio poenarum mundi ad illas: Iob XIX, 21: *miseremini mei, miseremini mei, saltem vos amici mei, quia manus domini tetigit me.* Machab.

XII, 46: *sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare ut a peccatis solvantur.* Subvenitur autem eis praecipue per tria, sicut dicit Augustinus: scilicet per Missas, orationes et eleemosynas. Gregorius addit quartum, scilicet ieiunium. Nec est mirum: quia etiam in mundo isto potest amicus satisfacere pro amico. Intelligendum est tamen hoc de illis qui sunt in Purgatorio. Duo sunt homini necessaria ad cognoscendum: scilicet gloria Dei, et poena Inferni. Nam per gloriam allecti, et per poenas territi, cavent sibi homines, et retrahuntur a peccatis. Sed haec sunt valde difficilia homini ad cognoscendum. Unde de gloria dicitur Sap. IX, 16: *quae in caelis sunt quis investigabit?* Et hoc quidem difficile est terrenis, quia, ut dicitur Ioan. III, 31: *qui de terra est, de terra loquitur*; sed non est difficile spiritualibus, quia *qui de caelo venit, super omnes est*, ut dicitur ibidem. Et ideo Deus de caelo descendit, et incarnatus est, ut doceret nos caelestia. Erat etiam difficile cognoscere poenas Inferni. Sap. II, 1: *non est qui agnitus sit reversus ab Inferis*; et hoc dicitur in persona impiorum. Et hoc non potest modo dici: quia sicut descendit de caelo ut doceret caelestia, ita resurrexit ab Inferis ut nos de Inferis edoceret. Et ideo necesse est ut credamus quod non solum homo factus est, et mortuus, sed quod resurrexit a mortuis. Et ideo dicitur: *tertia die resurrexit a mortuis.* Invenimus quod multi surrexerunt a mortuis, sicut Lazarus, et filius viduae, et filia archisynagogi. Sed resurrectio Christi differt a resurrectione istorum et aliorum in quatuor. Primo quantum ad causam resurrectionis, quia alii qui surrexerunt, non surrexerunt sua virtute, sed vel Christi, vel ad preces alicuius sancti; Christus vero resurrexit propria virtute, quia non solum erat homo: sed etiam Deus, et divinitas verbi nunquam separata fuit nec ab anima nec a corpore; et ideo corpus animam, et anima corpus cum voluit resumpsit. Ioan. X, 18: *potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.* Et licet mortuus fuerit, hoc non fuit ex infirmitate nec ex necessitate, sed virtute, quia sponte: et hoc patet, quia cum emisit spiritum, clamavit voce magna: quod alii morientes nequeunt, quia ex infirmitate moriuntur. Unde centurio dixit, Matth. XXVII, 54: *vere filius Dei erat iste.* Et ideo sicut sua virtute posuit animam suam, ita sua virtute recepit eam: et ideo dicitur, quia *resurrexit*, et non quod fuerit suscitatus, quasi ab alio. Psal. III, 6: *ego dormivi, et soporatus sum, et exsurrexi.* Nec est hoc contrarium ei quod dicitur Act. II, 32: *hunc Iesum resuscitavit Deus*: nam et pater resuscitavit eum, et filius: quia eadem est virtus patris et filii. Secundo differt quantum ad vitam ad quam resurrexit: quia Christus ad vitam gloriosam et incorruptibilem: apostolus, Rom. VI, 4: *Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris*; alii vero ad eandem vitam quam prius habuerant, sicut patet de Lazaro et de aliis. Tertio differt quantum ad fructum et efficaciam: quia virtute resurrectionis Christi resurgunt omnes. Matth. XXVII, 52: *multa corpora sanctorum quae dormierant, surrexerunt.* Apostolus, I Cor. XV, 20: *Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium.* Sed vide quod Christus per passionem pervenit ad gloriam, Luc. XXIV, 26: *nonne sic oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam?* Ut doceat nos qualiter ad gloriam pervenire possimus: Act. XIV, 21: *per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei.* Quarto differt quantum ad tempus: quia resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi nisi aliquibus ex privilegio ante concedatur, ut beatae virgini, et, ut pie creditur, beato Ioanni Evangelistae; sed Christus resurrexit tertia die. Cuius ratio est, quia resurrectio et mors et nativitas Christi fuit propter nostram salutem, et ideo tunc voluit resurgere quando salus nostra perficeretur. Unde si statim resurrexisset, non fuisset creditum quod fuisset mortuus. Item si multum distulisset, discipuli non remansissent in fide, et sic nulla utilitas fuisset in passione sua. Psal. XXIX, 10: *quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem?* Et ideo die tertia resurrexit, ut crederetur mortuus, et ut discipuli fidem non amitterent. Possumus autem ex his quatuor ad nostram eruditionem accipere. Primo ut studeamus resurgere spiritualiter a morte animae, quam incurrimus per peccatum, ad vitam iustitiae, quae habetur per poenitentiam. Apostolus, Ephes. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis; et illuminabit te Christus.* Et haec est resurrectio prima. Apoc. XX, 6: *beatus qui habet partem in resurrectione prima.* Secundo quod non differamus resurgere usque ad mortem, sed cito: quia Christus resurrexit tertia die. Eccli. V, 8: *ne tardes converti ad dominum, et ne differas de die in diem*: quia non poteris cogitare quae pertinent ad salutem infirmitate gravatus; et quia etiam perdis partem omnium bonorum quae fiunt in Ecclesia, et multa mala incurris ex perseverantia in peccato. Diabolus etiam quanto diutius possidet, tanto difficilius dimittit, ut dicit Beda. Tertio ut resurgamus ad vitam incorruptibilem; ut scilicet non iterum moriamur, idest in tali proposito quod ultra non peccemus. Rom. VI, 9: *Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur; mors illi ultra non dominabitur*; et infra, 11-13: *ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Iesu. Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis eius; sed neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato; sed exhibete vos Deo tanquam ex mortuis viventes.* Quarto ut resurgamus ad vitam novam et gloriosam; ut scilicet vitemus omnia quae prius fuerant occasiones et causa mortis et peccati. Rom. VI, 4: *quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Et haec nova vita est vita iustitiae, quae innovat animam, et perducit ad vitam gloriae. Amen.

Articulus 6

[86681] In Symbolum Apostolorum, a. 6 tit. Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis

[86682] In Symbolum Apostolorum, a. 6 Post Christi resurrectionem oportet credere eius ascensionem, qua in caelum ascendit die quadragesima. Et ideo dicit: *ascendit ad caelos.* Circa quod debes notare tria. Primo scilicet quod fuit sublimis, rationalis, et utilis. Sublimis quidem fuit, quia ascendit ad caelos. Et hoc tripliciter exponitur. Primo super omnes caelos corporeos. Apostolus, Ephes. IV, 10: *ascendit super omnes caelos.* Et hoc primo incepit in Christo: nam antea corpus terrenum non erat nisi in terra, intantum ut etiam Adam fuerit in Paradiso terrestri. Secundo ascendit super omnes caelos spirituales, scilicet naturas spirituales. Ephes. I, 20: *constituens Iesum*

ad dexteram suam in caelestibus super omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro; et omnia subiecit sub pedibus eius. Tertio ascendit usque ad sedem patris. Dan. VII, 13: *ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit*; et Marc. ult., 19: *et dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, assumptus est in caelum, et sedet a dextris Dei.* Non autem accipitur in Deo dextera corporaliter, sed metaphorice: quia inquantum Deus, dicitur sedere ad dexteram patris, idest ad aequalitatem patris; inquantum homo, sedet ad dexteram patris, idest in potioribus bonis. Hoc autem affectavit Diabolus. Isai. XIV, 13: *in caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum; sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis; ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo.* Sed non pervenit nisi Christus; ideo dicitur: *ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris.* Psal. CIX, 1: *dixit dominus domino meo: sede a dextris meis.* Secundo Christi ascensio fuit rationalis, quia ad caelos: et hoc propter tria. Primo quia caelum debebatur Christo ex sua natura. Naturale enim est ut unumquodque revertatur unde trahit originem. Principium autem originis Christi est a Deo, qui est super omnia. Ioan. XVI, 28: *exivi a patre, et veni in mundum: iterum relinquo mundum, et vado ad patrem.* Ioan. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo.* Et licet sancti in caelum ascendant, non tamen sicut Christus: quia Christus sua virtute, sancti vero attracti a Christo. Cant. I, 3: *trahe me post te.* Vel potest dici quia nemo ascendit in caelum nisi Christus: quia sancti non ascendunt nisi inquantum sunt membra Christi, qui est caput Ecclesiae. Matth. XXIV, 28: *ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae.* Secundo debebatur Christo caelum ex sua victoria. Nam Christus est in mundum missus ad pugnandum contra Diabolum, et vicit eum; et ideo meruit exaltari super omnia. Apoc. III, 21: *ego vici, et sedi cum patre meo in throno eius.* Tertio ex sui humilitate. Nulla enim humilitas est ita magna sicut humilitas Christi, qui cum esset Deus, voluit fieri homo, et cum esset dominus, voluit formam servi accipere, *factus obediens usque ad mortem*, ut dicitur Phil. II, et descendit usque ad Infernum: et ideo meruit exaltari usque ad caelum ad sedem Dei. Nam humilitas via est ad exaltationem: Luc. XIV, 11: *qui se humiliat, exaltabitur*; Ephes. IV, 10: *qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos.* Tertio Christi ascensio fuit utilis; et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad ductum: nam ad hoc ascendit ut nos duceret. Nos enim nesciebamus viam, sed ipse ostendit: Mich. II, 13: *ascendit, iter pandens ante eos.* Et ut nos securos redderet de possessione regni caelestis: Ioan. XIV, 2: *vado parare vobis locum.* Secundo quantum ad securitatem. Ad hoc enim ascendit ut interpellaret pro nobis: Hebr. VII, 25: *accedens per semetipsum ad Deum semper vivens ad interpellandum pro nobis*; I Ioan. II, 1: *advocatum habemus apud patrem Iesum Christum.* Tertio ut ad se corda nostra traheret. Matth. VI, 21: *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*; ut contemnamus temporalia: apostolus, Coloss. III, 1: *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.*

Articulus 7

[86683] In Symbolum Apostolorum, a. 7 tit. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos

[86684] In Symbolum Apostolorum, a. 7 Ad officium regis et domini spectat iudicare. Prov. XX, 8: *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo*. Quia ergo Christus ascendit in caelum, et sedet ad dexteram Dei sicut dominus omnium, manifestum est quod spectat ad eum iudicium. Et ideo in regula Catholicae fidei confitemur quod *venturus est iudicare vivos et mortuos*. Hoc etiam dixerunt Angeli Act. I, 11: *hic Iesus, qui assumptus est a vobis in caelum, sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in caelum*. Sunt autem tria consideranda de hoc iudicio. Primum est forma iudicii; secundum est quod iudicium hoc est timendum; tertium est qualiter praeparemus nos ad hoc iudicium. Quo ad formam iudicii tria concurrunt: scilicet quis sit iudex, qui iudicandi, et de quibus sit. Christus autem est iudex. Act. X, 42: *ipse est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum*: sive accipiamus per mortuos peccatores, et per vivos recte viventes; sive per vivos ad litteram illos qui tunc vivent, et per mortuos omnes qui mortui sunt. Est autem iudex non solum inquantum Deus, sed etiam inquantum homo: et hoc propter tria. Primo quia necessarium est ut iudicandi iudicem videant. Divinitas autem est ita delectabilis quod nullus potest sine gaudio eam videre; et ideo nullus damnatus poterit eam videre, quia tunc gauderet. Et ideo necesse est ut appareat in forma hominis, ut ab omnibus videatur. Ioan. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est*. Secundo quia ipse meruit hoc officium, secundum quod homo. Ipse enim secundum quod homo, fuit iniuste iudicatus, et ex hoc Deus fecit eum iudicem totius mundi. Iob XXXVI, 17: *causa tua quasi impii iudicata est: causam iudiciumque recipies*. Tertio ut cesset desperatio ab hominibus, si ab homine iudicantur. Si enim solus Deus iudicaret, homines territi desperarent. Luc. XXI, 27: *videbunt filium hominis venientem in nube*. Iudicandi vero sunt omnes qui sunt, fuerunt et erunt. Apostolus, II Cor. V, 10: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum*. Est autem, sicut dicit Gregorius, quadruplex differentia inter iudicandos. Aut enim iudicandi sunt boni aut mali. Malorum autem quidam condemnabuntur, sed non iudicabuntur; sicut infideles; quorum facta non discutientur, quia *qui non credit iam iudicatus est*, ut dicitur Ioan. III, 18. Quidam vero condemnabuntur et iudicabuntur, sicut fideles, qui decesserunt cum peccato mortali. Apostolus, Rom. VI, 23: *stipendia peccati mors*: non enim excludentur a iudicio propter fidem quam habuerunt. Bonorum etiam quidam salvabuntur et non iudicabuntur, pauperes scilicet spiritu propter Deum; quinimmo alios iudicabunt. Matth. XIX, 28: *vos qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel*: quod quidem non solum intelligitur de discipulis, sed etiam de omnibus pauperibus; alias Paulus, qui plus aliis laboravit, non esset de numero illorum. Et ideo intelligendum est etiam de omnibus sequentibus apostolos, et de apostolicis viris. Ideo

apostolus, I Cor. VI, 3: (an) *nescitis quoniam Angelos iudicabimus?* Isai. III, 14: *dominus ad iudicium veniet cum senibus populi sui et principibus eius.* Quidam autem salvabuntur et iudicabuntur, scilicet morientes in iustitia. Licet enim in iustitia decesserint, in occupatione tamen temporalium in aliquo lapsi sunt; et ideo iudicabuntur sed salvabuntur. Iudicabuntur autem de omnibus factis, bonis et malis. Eccle. XI, 9: *ambula in viis cordis tui (...) et scito quod pro omnibus his adducet te Deus in iudicium.* Eccli. XII, 14: *cuncta quae fiunt, adducet Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum sive malum sit.* De verbis etiam otiosis: Matth. XII, 36: *omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii.* De cogitationibus: Sap. I, 9: *in cogitationibus impii interrogatio erit.* Et sic patet forma iudicii. Est autem iudicium illud timendum propter quatuor. Primo propter iudicis sapientiam. Scit enim omnia, et cogitationes et locutiones et operationes: quoniam *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, ut dicitur Hebr. IV, 13. Prov. XVI, 2: *omnes viae hominum patent oculis eius.* Ipse etiam scit verba nostra: Sap. I, 10: *auris zeli audit omnia.* Item cogitationes nostras: Ierem. XVII, 9: *pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego dominus scrutans corda et probans renes, qui do unicuique iuxta viam suam, et iuxta fructum adinventionum suarum.* Ibi erunt testes infallibiles, scilicet propriae hominum conscientiae: apostolus, Rom. II, 15-16: *testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium in die cum iudicabit Deus occulta hominum.* Secundo propter iudicis potentiam, quia omnipotens est in se. Isai. XL, 10: *ecce dominus Deus in fortitudine veniet.* Item omnipotens est in aliis, quia omnis creatura erit cum eo. Sap. V, 21: *pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos*; et ideo dicebat Iob X, 7: *cum sit nemo qui de manu tua possit eruere.* Psal. CXXXVIII, 8: *si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in Infernum, ades.* Tertio propter iudicis inflexibilem iustitiam. Nunc enim est tempus misericordiae; sed tempus futurum erit solum tempus iustitiae: et ideo nunc est tempus nostrum, sed tunc erit solum tempus Dei. Psal. LXXIV, 3: *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo.* Prov. VI, 34: *zelus et furor viri non parcet in die vindictae, nec acquiescet cuiusquam precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima.* Quarto propter iudicis iram. Aliter enim apparebit iustis, quia dulcis et delectabilis: Isai. XXXIII, 17: *regem in decore suo videbunt*; aliter malis, quia iratus et crudelis, intantum ut dicant montibus: *cadite super nos, et abscondite nos ab ira agni*, ut dicitur Apoc. VI, 16. Haec autem ira non dicit in Deo commotionem animi, sed effectum irae, poenam scilicet peccatoribus inflictam, scilicet aeternalem. Origenes: *quam angustae erunt peccatoribus viae in iudicio. Desuper erit iudex iratus*, et cetera. Contra autem hunc timorem debemus quatuor habere remedia. Primum est bona operatio. Apostolus, Rom. XIII, 3: *vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa.* Secundum est confessio et poenitentia de commissis: in qua tria debent esse: scilicet dolor in cogitatione, pudor in confessione, et acerbitas in satisfactione: quae quidem expiant poenam aeternam. Tertium est eleemosyna, quae omnia mundat. Luc. XVI, 9: *facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.* Quartum est caritas, scilicet amor Dei et proximi: quae quidem caritas operit multitudinem peccatorum, ut dicitur I Petr. IV, et Prov. X.

Articulus 8

[86685] In Symbolum Apostolorum, a. 8 tit. Credo in spiritum sanctum

[86686] In Symbolum Apostolorum, a. 8 Sicut dictum est, verbum Dei est filius Dei, sicut verbum hominis est conceptio intellectus. Sed quandoque homo habet verbum mortuum, scilicet quando homo cogitat quae debet facere, sed tamen voluntas faciendi non adest ei; sicut quando homo credit et non operatur, fides eius dicitur mortua, ut dicitur Iac. II. Verbum autem Dei est vivum. Hebr. IV, 12: *vivus est enim sermo Dei*; et ideo necesse est quod Deus habeat secum voluntatem et amorem. Unde Augustinus in Lib. de Trin.: *verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Sicut autem verbum Dei est filius Dei, ita amor Dei est spiritus sanctus. Et inde est quod tunc homo habet spiritum sanctum, quando diligit Deum. Apostolus, Rom. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Fuerunt autem aliqui qui male sentientes de spiritu sancto, dixerunt quod erat creatura, et quod erat minor patre et filio, et quod erat servus et minister Dei. Et ideo sancti ad removendum hos errores addiderunt quinque verba in alio symbolo de spiritu sancto. Primum est, quod licet sint alii spiritus, scilicet Angeli, sunt tamen ministri Dei, secundum illud apostoli, Hebr. I, 14: *omnes sunt administratorii spiritus*; sed spiritus sanctus dominus est: Ioan. IV, 24: *spiritus est Deus*; et apostolus, II Cor. III, 17: *dominus autem spiritus est*; et inde est quod ubi est spiritus domini, ibi est libertas, ut dicitur II Cor. III. Cuius ratio est, quia facit diligere Deum, et aufert amorem mundi. Et ideo dicitur: *in spiritum sanctum dominum.* Secundum est quia in hoc est vita animae quod coniungitur Deo, cum ipse Deus sit vita animae, sicut anima vita corporis. Deo autem coniungit spiritus sanctus per amorem, quia ipse est amor Dei, et ideo vivificat. Ioan. VI, 64: *spiritus est qui vivificat.* Unde dicitur: *et vivificantem.* Tertium est quod spiritus sanctus est eiusdem substantiae cum patre et filio: quia sicut filius est verbum patris, ita spiritus sanctus est amor patris et filii; et ideo procedit ab utroque; et sicut verbum Dei est eiusdem substantiae cum patre, ita et amor cum patre et filio. Et ideo dicitur: *qui ex patre filioque procedit.* Unde et per hoc patet quod non est creatura. Quartum est quod est aequalis patri et filio quantum ad cultum. Ioan. IV, 23: *veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate.* Matth. ult., 19: *docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Et ideo dicitur: *qui cum patre et filio simul adoratur.* Quintum, per quod manifestatur quod sit aequalis Deo, est quia sancti prophetae locuti sunt a Deo. Constat autem quod si spiritus non esset Deus, non diceretur quod prophetae fuerint locuti ab eo. Sed Petrus dicit (Epist. II, cap. I, 21), quod *spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Isai. XLVIII, 16: *dominus Deus misit me, et spiritus eius.* Unde hic dicitur: *qui locutus est per prophetas.* Per hoc autem destruuntur duo errores: error scilicet Manichaeorum, qui dixerunt, quod vetus testamentum non erat a Deo: quod

falsum est, quia per prophetas locutus est spiritus sanctus. Item error Priscillae et Montani, qui dixerunt quod prophetae non sunt locuti a spiritu sancto, sed quasi amentes. Provenit autem nobis multiplex fructus a spiritu sancto. Primo quia purgat a peccatis. Cuius ratio est, quia eiusdem est reficere cuius est constituere. Anima autem creatur per spiritum sanctum, quia omnia per ipsum facit Deus. Deus enim diligendo suam bonitatem causat omnia. Sap. XI, 25: *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Dionysius in 4 cap. de divinis nominibus: *divinus amor non permisit eum sine germine esse.* Oportet ergo quod corda hominum per peccatum destructa reficiantur a spiritu sancto. Psal. CIII, 30: *emitte spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae.* Nec mirum si spiritus purgat, quia omnia peccata dimittuntur per amorem: Luc. VII, 47: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Prov. X, 12: *universa delicta operit caritas*; item I Petr. IV, 8: *caritas operit multitudinem peccatorum.* Secundo illuminat intellectum, quia omnia quae scimus, a spiritu sancto scimus. Ioan. XIV, 26: *Paraclytus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis.* Item I Ioan. II, 27: *unctio docebit vos de omnibus.* Tertio iuvat, et quodammodo cogit servare mandata. Nullus enim posset servare mandata Dei, nisi amaret Deum: Ioan. XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Spiritus autem sanctus facit amare Deum, ideo iuvat. Ezech. XXXVI, 26: *dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri; et auferam cor lapideum de carne vestra: et dabo vobis cor carneum, et spiritum meum ponam in medio vestri; et faciam ut in praeceptis meis ambuletis, et iudicia mea custodiatis et operemini.* Quarto confirmat spem vitae aeternae, quia est sicut pignus hereditatis illius. Apostolus, Ephes. I, 13-14: *signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae.* Est enim quasi arrha vitae aeternae. Cuius ratio est, quia ex hoc debetur vita aeterna homini, inquantum efficitur filius Dei; et hoc fit per hoc quod fit similis Christo. Assimilatur autem aliquis Christo per hoc quod habet spiritum Christi, qui est spiritus sanctus. Apostolus, Rom. VIII, 15-16: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater. Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei*; et Gal. IV, 6: *quoniam autem estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra, clamantem, abba, pater.* Quinto consulit in dubiis, et docet nos quae sit voluntas Dei. Apoc. II, 7: *qui habet aures audiendi, audiat quid spiritus dicat Ecclesiis.* Isai. I, 4: *audiam eum quasi magistrum.*

Articulus 9

[86687] In Symbolum Apostolorum, a. 9 tit. Sanctam Ecclesiam Catholicam

[86688] In Symbolum Apostolorum, a. 9 Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius; ita Ecclesia Catholica est unum corpus, et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est spiritus sanctus. Et ideo post fidem de spiritu sancto, iubemur credere sanctam Ecclesiam Catholicam. Unde additur in symbolo: *sanctam Ecclesiam Catholicam.* Circa quod sciendum est, quod Ecclesia est idem quod congregatio. Unde Ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium; et quilibet Christianus est sicut membrum ipsius Ecclesiae, de qua dicitur Eccli. ult. 31: *appropiate ad me indocti, et congregate vos in domum disciplinae.* Haec autem Ecclesia sancta habet quatuor conditiones: quia est una, quia est sancta, quia est Catholica, idest universalis, et quia est fortis et firma. Quantum ad primum sciendum est, quod licet diversi haeretici diversas sectas adinvenerint, non tamen pertinent ad Ecclesiam, quia sunt divisi in partes: sed Ecclesia est una. Cant. VI, 8: *una est columba mea, perfecta mea.* Causatur autem unitas Ecclesiae ex tribus. Primo ex unitate fidei. Omnes enim Christiani qui sunt de corpore Ecclesiae, idem credunt: I Cor. I, 10: *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*; et Ephes. IV, 5: *unus Deus, una fides, unum Baptisma.* Secundo ex unitate spei, quia omnes firmati sunt in una spe perveniendi ad vitam aeternam: et ideo dicit apostolus, Ephes. IV, 4: *unum corpus et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae.* Tertio ex unitate caritatis, quia omnes connectuntur in amore Dei, et ad invicem in amore mutuo. Ioan. XVII, 22: *claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Manifestatur autem huiusmodi amor si verus est, quando membra pro se invicem sunt solicita, et quando invicem compatiuntur. Ephes. IV, 15-16: *in caritate crescamus in illo per omnia qui est caput Christus: ex quo totum corpus connexum et compactum per omnem iuncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate*; quia quilibet de gratia sibi collata a Deo, debet proximo servire. Unde nullus debet contemnere, nec pati ab ista Ecclesia abiici et expelli; quia non est nisi una Ecclesia in qua homines salventur, sicut extra arcam Noe nullus salvari potuit. Circa secundum sciendum, quod est etiam alia congregatio, sed malignantium. Psal. XXV, 5: *odivi Ecclesiam malignantium.* Sed haec est mala, Ecclesia vero Christi est sancta: apostolus, I Cor. III, 17: *templum Dei sanctum est, quod estis vos*; unde dicitur, *sanctam Ecclesiam.* Sanctificantur autem fideles huius congregationis ex tribus. Primo, quia sicut Ecclesia cum consecratur, materialiter lavatur, ita et fideles loti sunt sanguine Christi. Apoc. I, 5: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*; Hebr. XIII, 12: *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Secundo ex inunctione: quia sicut Ecclesia inungitur, sic et fideles spirituali inunctione unguntur, ut sanctificentur: alias non essent Christiani: Christus enim idem est quod unctus. Haec autem unctio est gratia spiritus sancti. II Cor. I, 21: *qui unxit nos, Deus*; et I Cor. VI, 11: *sanctificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi.* Tertio ex inhabitatione Trinitatis: nam ubicumque Deus inhabitat, locus ille sanctus est: unde Genes. XXVIII, 16: *vere locus iste sanctus est*; et Psal. XCII, 5: *domum tuam decet sanctitudo, domine.* Quarto propter invocationem Dei. Ier. XIV, 9: *tu autem in nobis es, domine, et nomen tuum invocatum est super nos.* Cavendum est ergo ne post talem sanctificationem polluamus animam nostram, quae templum Dei est, per peccatum. Apostolus, I Cor. III, 17: *si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus.* Circa tertium

sciendum est, quod Ecclesia est Catholica, idest universalis: primo quantum ad locum, quia est per totum mundum, contra Donatistas. Rom. I, 8: *fides vestra annuntiatur in universo mundo*; Marc. ult., 15: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* Unde antiquitus Deus erat notus tantum in Iudaea, nunc autem per totum mundum. Habet autem haec Ecclesia tres partes. Una est in terra, alia est in caelo, tertia est in Purgatorio. Secundo est universalis quantum ad conditionem hominum, quia nullus abiicitur, nec dominus, nec servus, nec masculus, nec femina. Gal. III, 28: *non est masculus neque femina.* Tertio est universalis quantum ad tempus. Nam aliqui dixerunt, quod Ecclesia debet durare usque ad certum tempus. Sed hoc est falsum: quia haec Ecclesia incepit a tempore Abel, et durabit usque ad finem saeculi. Matth. ult., ult.: *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Sed post consummationem saeculi remanebit in caelo. Circa quartum sciendum est, quod Ecclesia est firma. Domus autem dicitur firma, primo si habet bona fundamenta. Fundamentum autem Ecclesiae principale est Christus. Apostolus, I Cor. III, 11: *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus.* Secundarium vero fundamentum sunt apostoli, et eorum doctrina; et ideo firma est: unde in Apoc. XXI, dicitur, quod civitas habebat duodecim fundamenta, et erant ibi scripta nomina duodecim apostolorum. Et inde est quod dicitur Ecclesia apostolica. Exinde etiam est quod ad significandum firmitatem huius Ecclesiae, b. Petrus dictus est vertex. Secundo apparet firmitas domus, si conquassata non potest destrui. Ecclesia autem nunquam potuit destrui: nec a persecutoribus; immo persecutionibus durantibus magis crevit, et qui eam persequebantur, et quos ipsa persequebatur, deficiebant: Matth. XXI, 44: *qui ceciderit super lapidem istum, confringetur; super quem vero ceciderit, conteret eum*; nec ab erroribus; immo quanto magis errores supervenerunt, tanto magis veritas manifestata est: II Tim. III, 8: *homines corrupti mente, reprobi circa fidem; sed ultra non proficient*; nec a tentationibus Daemonum: Ecclesia enim est sicut turris, ad quam fugit quicumque pugnat contra Diabolum: Prov. XVIII, 10: *turris fortissima nomen domini.* Et ideo Diabolus principaliter conatur ad destructionem eius; sed non praevalet, quia dominus dixit Matth. XVI, 18: *et portae Inferi non praevalebunt adversus eam*; quasi dicat: bellabunt adversum te, sed non praevalebunt. Et inde est quod sola Ecclesia Petri (in cuius partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad praedicandum) semper fuit firma in fide: et cum in aliis partibus vel nulla fides sit, vel sit commixta multis erroribus, Ecclesia tamen Petri et fide viget, et ab erroribus munda est. Nec mirum: quia dominus dixit Petro, Luc. XXII, 32: *ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua.*

Articulus 10

[86689] In Symbolum Apostolorum, a. 10 tit. Sanctorum communionem, remissionem peccatorum

[86690] In Symbolum Apostolorum, a. 10 Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur. Apostolus, Rom. XII, 5: *singuli autem alter alterius membra.* Unde et inter alia credenda quae tradiderunt apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia; et hoc est quod dicitur, *sanctorum communionem.* Inter alia vero membra Ecclesiae, principale membrum est Christus, quia est caput. Ephes. I, 22-23: *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius.* Bonum ergo Christi communicatur omnibus Christianis, sicut virtus capitis omnibus membris; et haec communicatio fit per sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum. Huiusmodi autem sacramenta Ecclesiae sunt septem. Primum est Baptismus, qui est regeneratio quaedam spiritualis. Sicut enim vita carnalis non potest haberi nisi homo carnaliter nascatur: ita vita spiritualis, vel gratiae, non potest haberi nisi homo renascatur spiritualiter. Haec autem generatio fit per Baptismum: Ioan. III, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Et est sciendum, quod sicut homo non nascitur nisi semel, sic et semel tantum baptizatur: unde et sancti addiderunt: *confiteor unum Baptisma.* Virtus autem Baptismi est quod purgat ab omnibus peccatis et quantum ad culpam et quantum ad poenam: et inde est quod nulla poenitentia imponitur baptizatis, quantumcumque fuerint peccatores; et si statim moriantur post Baptismum, immediate evolant in vitam aeternam. Inde est etiam quod licet soli sacerdotes ex officio baptizent, ex necessitate tamen cuilibet licet baptizare, servata tamen forma Baptismi, quae est: *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Sumit autem hoc sacramentum virtutem a passione Christi: Rom. VI, 5: *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Et inde est quod sicut Christus fuit tribus diebus in sepulcro, ita fit trina immersio in aqua. Secundum sacramentum est confirmatio. Sicut enim in illis qui corporaliter nascuntur, necessariae sunt vires ad operandum; ita spiritualiter renatis necessarium est robur spiritus sancti. Unde et apostoli ad hoc quod essent fortes, receperunt spiritum sanctum post ascensionem Christi: Luc. XXIV, 49: *vos autem sedete in civitate, quousque induamini virtute ex alto.* Hoc autem robur confertur in sacramento confirmationis: et ideo illi qui habent curam puerorum, debent multum esse soliciti quod confirmentur, quia in confirmatione confertur magna gratia. Et si decedet, maiorem habet gloriam confirmatus quam non confirmatus, quia hic habuit plus de gratia. Tertium sacramentum est Eucharistia. Sicut enim in vita corporali, postquam homo natus est et vires sumpsit, necessarius est ei cibus, ut conservetur et sustentetur; ita in vita spirituali post habitum robur necessarius est ei cibus spiritualis, qui est corpus Christi. Ioan. VI, 54: *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Et ideo secundum ordinationem Ecclesiae quilibet Christianus semel in anno debet recipere corpus Christi, digne tamen et munde: quia, ut dicitur I Cor. XI, 29, *qui manducat et bibit indigne*, scilicet cum conscientia peccati mortalis de quo non est confessus, vel non proponit abstinere, *iudicium sibi manducat et bibit.* Quartum sacramentum est poenitentia. Contingit enim in vita corporali quod quandoque quis infirmatur, et nisi habeat medicinam, moritur; et ita in vita spirituali quis

infirmatur per peccatum: unde necessaria est medicina ad recuperandam sanitatem. Et haec est gratia quae confertur in poenitentiae sacramento. Psal. CII, 3: *qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.* In poenitentia autem tria debent esse: contritio, quae est dolor de peccato cum proposito abstinendi; confessio peccatorum cum integritate: et satisfactio quae est per bona opera. Quintum sacramentum est extrema unctio. In hac enim vita sunt multa quae impediunt, propter quae homo non potest perfecte consequi purgationem a peccatis. Et quia nullus potest intrare vitam aeternam nisi sit bene purgatus, necessarium fuit aliud sacramentum quo homo purgaretur a peccatis, et liberaretur ab infirmitate, et praepararetur ad introitum regni caelestis. Et hoc est sacramentum extremae unctionis. Sed quod non semper curet corporaliter, hoc est quia forte vivere non expedit saluti animae. Iac. V, 14-15: *infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine domini: et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum dominus; et si in peccatis sit, remittentur ei.* Sic ergo patet quod per quinque sacramenta quae praedicta sunt, habetur perfectio vitae. Sed quia necessarium est quod huiusmodi sacramenta conferantur per determinatos ministros, ideo fuit necessarium sacramentum ordinis, cuius ministerio huiusmodi sacramenta dispensarentur. Nec est attendenda ad hoc eorum vita, si aliquando ad mala declinant; sed virtus Christi, per quam ipsa sacramenta efficaciam habent, quorum ipsi dispensatores sunt: apostolus, I Cor. IV, 1: *sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*; et hoc est sextum sacramentum, scilicet ordinis. Septimum sacramentum est matrimonium, in quo si munde vivunt, homines salvantur, et possunt sine peccato mortali vivere. Et interdum declinant coniugati ad venialia, quando eorum concupiscentia non fertur extra bona matrimonii; et si efferatur extra, tunc declinant ad mortale. Per haec autem septem sacramenta consequimur peccatorum remissionem. Et ideo hic statim subditur: *remissionem peccatorum.* Per hoc etiam datum est apostolis dimittere peccata. Et ideo credendum est quod ministri Ecclesiae, ad quos derivata est huiusmodi potestas ab apostolis, et ad apostolos a Christo, in Ecclesia habeant potestatem ligandi atque solvendi, et quod in Ecclesia sit plena potestas dimittendi peccata, sed gradatim, scilicet a Papa in alios praelatos. Sciendum est etiam, quod non solum virtus passionis Christi communicatur nobis, sed etiam meritum vitae Christi. Et quidquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in caritate existentibus, quia omnes unum sunt: Psal. CXVIII, 63: *particeps ego sum omnium timentium te.* Et inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo; sed tamen specialius illi pro quibus specialius fit aliquod bonum. Nam unus potest satisfacere pro alio, sicut patet in beneficiis, ad quae plures congregationes admittunt aliquos. Sic ergo per hanc communionem consequimur duo: unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus; aliud quod bonum unius communicatur alteri. Unde excommunicati, per hoc quod sunt extra Ecclesiam, perdunt partem omnium bonorum quae fiunt; quod est maius damnum quam damnum alicuius rei temporalis. Est etiam aliud periculum: quia constat quod per huiusmodi suffragia impeditur Diabolus ne possit nos tentare: unde quando quis excluditur ab huiusmodi suffragiis, Diabolus facilius vincit eum. Et inde est quod in primitiva Ecclesia, cum aliquis excommunicabatur, statim Diabolus vexabat eum corporaliter.

Articulus 11

[86691] In Symbolum Apostolorum, a. 11 tit. Carnis resurrectionem

[86692] In Symbolum Apostolorum, a. 11 Spiritus sanctus non solum sanctificat Ecclesiam quantum ad animam, sed virtute eius resurgent corpora nostra. Rom. 4, 24: *qui suscitavit Iesum Christum dominum nostrum a mortuis*; et I Cor. XV, 21: *quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Et ideo credimus secundum fidem nostram, resurrectionem mortuorum futuram. Circa quam quatuor consideranda occurrunt. Primum est utilitas, quae ex fide resurrectionis provenit; secundum est qualitas resurgentium, quantum ad omnes in generali; tertium quantum ad bonos; quartum quantum ad malos in speciali. Circa primum sciendum, quod ad quatuor est nobis utilis fides et spes resurrectionis. Primo ad tollendum tristitias quas ex mortuis concipimus. Impossibile est enim quod homo non doleat ad mortem cari sui; sed per hoc quod sperat eum resurrecturum, multum temperatur dolor mortis. I Thess. IV, 12: *nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini, sicut et ceteri qui spem non habent.* Secundo aufert timorem mortis. Nam si homo post mortem non speraret aliam vitam meliorem, sine dubio mors esset valde timenda, et potius deberet homo quaecumque mala facere, quam incurrere mortem. Sed quia credimus esse aliam vitam meliorem, ad quam perveniemus post mortem, constat quod nullus debet mortem timere, nec timore mortis aliqua mala facere. Hebr. II, 14-15: *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest Diabolum; et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti.* Tertio reddit sollicitos et studiosos ad bene operandum. Si enim vita hominis esset tantum ista in qua vivimus, non inesset hominibus magnum studium ad bene operandum: quia quidquid faceret, parvum esset, cum eius desiderium non sit ad bonum determinatum secundum certum tempus, sed ad aeternitatem. Sed quia credimus quod per haec quae hic facimus, recipiemus bona aeterna in resurrectione, ideo studemus bona operari. I Cor. XV, 19: *si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus.* Quarto retrahit a malo. Sicut enim spes praemii allicit ad bonum operandum, ita timor poenae, quam credimus malis reservari, retrahit a malo. Ioan. V, 29: *et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae; qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii.* Circa secundum sciendum est, quod quantum ad omnes quadruplex conditio attendi potest in resurrectione. Prima est quantum ad identitatem corporum resurgentium: quia idem corpus quod nunc est, et quantum ad carnem et quantum ad ossa resurget; licet aliqui dixerint quod hoc corpus quod nunc corrumpitur, non resurget; quod est contra apostolum. Ait I Cor. XV, 53: *oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem*; et quia sacra Scriptura dicit, quod virtute Dei idem corpus ad vitam resurget: Iob XIX, 26: *rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum.* Secunda conditio erit

quantum ad qualitatem, quia corpora resurgentia erunt alterius qualitatis quam nunc sint: quia et quantum ad beatos et quantum ad malos corpora erunt incorruptibilia, quia boni erunt semper in gloria, et mali semper in poena eorum. I Cor. XV, 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Et quia corpus erit incorruptibile et immortale, non erit usus ciborum et venereorum: Matth. XXII, 30: *in resurrectione neque nubent neque nubentur; sed erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Et hoc est contra Iudaeos et Saracenos. Iob VII, 10: *non revertetur ultra in domum suam.* Tertia conditio est quantum ad integritatem, quia omnes et boni et mali resurgent cum omni integritate quae ad perfectionem hominis pertinet; non enim erit ibi caecus vel claudus, nec aliquis defectus. Apostolus I Cor. XV, 52: *mortui resurgent incorrupti*, idest impassibiles quantum ad corruptiones praesentes. Quarta conditio est quantum ad aetatem, quia omnes resurgent in aetate perfecta, idest triginta trium vel duorum annorum. Cuius ratio est, quia qui nondum pervenerunt ad hoc, non habent aetatem perfectam, et senes hanc iam amiserunt: et ideo iuvenibus et pueris addetur quod deest, senibus vero restituetur. Ephes. IV, 13: *donec occurramus omnes in (...) virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Circa tertium sciendum est, quod quantum ad bonos erit specialis gloria, quia sancti habebunt corpora glorificata in quibus erit quadruplex conditio. Prima est claritas: Matth. XIII, 43: *fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum.* Secunda est impassibilitas; I Cor. XV, 43: *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*; Apoc. XXI, 4: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum; et mors ultra non erit, neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia prima abierunt.* Tertia est agilitas: Sap. III, 7: *fulgebunt iusti, et sicut scintillae in arundineto discurrent.* Quarta est subtilitas: I Cor. XV, 44: *seminatur corpus animale, surget corpus spiritale*: non quod omnino sit spiritus, sed quia erit totaliter spiritui subiectum. Circa quartum sciendum, quod damnatorum conditio contraria erit conditioni beatorum, quia erit in eis poena aeterna: in qua est quadruplex mala conditio. Nam corpora eorum erunt obscura: Isai. XIII, 8: *facies combustae vultus eorum.* Item passibilia, licet nunquam corrumpantur; quia semper in igne ardebunt, et nunquam consummabuntur: Isai. LXVI, 24: *vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur.* Item erunt gravia: anima enim erit ibi quasi catenata: Psal. CXLIX, 8: *ad alligandos reges eorum in compedibus.* Item erunt quodammodo carnalia et anima et corpus: Ioel. I, 17: *computruerunt iumenta et in stercore suo.*

Articulus 12

[86693] In Symbolum Apostolorum, a. 12 tit. Vitam aeternam. Amen

[86694] In Symbolum Apostolorum, a. 12 Convenienter in fine omnium desideriorum nostrorum,

scilicet in vita aeterna, finis datur credendis in symbolo, cum dicitur: *vitam aeternam. Amen.* Contra quod dicunt illi qui ponunt animam interire cum corpore. Si enim hoc esset verum, homo esset eiusdem conditionis cum brutis: et istis convenit illud Psal. XLVIII, 21: *homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Anima enim humana assimilatur Deo in immortalitate, ex parte autem sensualitatis assimilatur bestiis. Cum ergo credit quis quod anima moriatur cum corpore, recedit a Dei similitudine, et bestiis comparatur: contra quos dicitur Sap. II, 22-23: *neque mercedem speraverunt iustitiae, nec iudicaverunt honorem animarum sanctarum: quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum.* Est autem primo considerandum in hoc articulo, quae vita sit vita aeterna. Circa quod sciendum quod in vita aeterna primum est quod homo coniungitur Deo. Nam ipse Deus est praemium et finis omnium laborum nostrorum: Gen. XV, 1: *ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis.* Consistit autem haec coniunctio in perfecta visione: I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem.* Item consistit in summa laude: Augustinus, in 22 de Civit. Dei: *videbimus, amabimus, et laudabimus*; Isai. LI, 3: *gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio, et vox laudis.* Item in perfecta satietate desiderii: nam ibi habebit quilibet beatus ultra desiderata et sperata. Cuius ratio est, quia nullus potest in vita ista implere desiderium suum, nec unquam aliquod creatum satiat desiderium hominis: Deus enim solus satiat, et in infinitum excedit: et inde est quod non quiescit nisi in Deo, Augustinus, in I Conf.: *fecisti nos, domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Et quia sancti in patria perfecte habebunt Deum, manifestum est quod satiabitur desiderium eorum, et adhuc gloria excedet. Et ideo dicit dominus, Matth. XXV, 21: *intra in gaudium domini tui.* Augustinus: *totum gaudium non intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium.* Psal. XVI, 15: *satiabor cum apparuerit gloria tua*; et iterum CII, 5: *qui replet in bonis desiderium tuum.* Quidquid enim delectabile est, totum est ibi superabundanter. Si enim appetuntur delectationes, ibi erit summa et perfectissima delectatio, quia de summo bono, scilicet Deo: Iob XXII, 26: *tunc super omnipotentem deliciis afflues*; Psal. XV, 11: *delectationes in dextera tua usque in finem.* Item si appetuntur honores, ibi erit omnis honor. Homines praecipue desiderant esse reges, quantum ad laicos, et episcopi, quantum ad clericos: et utrumque erit ibi: Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes*; Sap. V, 5: *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Item si scientia appetitur, ibi erit perfectissima: quia omnes naturas rerum et omnem veritatem, et quidquid volemus, sciemus, et quidquid volumus habere, habebimus ibi cum ipsa vita aeterna. Sap. VII, 11: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Prov. X, 24: *desiderium suum iustis dabitur.* Tertio consistit in perfecta securitate: nam in mundo isto non est perfecta securitas: quia quanto quis habet plura et magis eminet, tanto plura timet et pluribus indiget; sed in vita aeterna nulla est tristitia, nullus labor, nullus timor. Prov. I 33: *abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Quarto consistit in omnium beatorum iucunda societate, quae societas erit maxime delectabilis: quia quilibet habebit omnia bona cum omnibus beatis. Nam quilibet diliget alium sicut seipsum; et ideo gaudebit de bono alterius sicut de suo. Quo fit ut tantum augeatur laetitia et gaudium unius, quantum est gaudium omnium. Psal. LXXXVI, 7: *sicut laetantium omnium habitatio est in te.* Haec quae dicta sunt, et multa ineffabilia habebunt sancti qui erunt in patria. Mali vero, qui erunt in morte aeterna, non minus habebunt de dolore et poena quam boni de gaudio et gloria. Exaggeratur autem poena eorum, primo ex separatione Dei et omnium bonorum. Et haec est poena damni, quae respondet aversioni, quae poena maior est quam poena sensus. Matth. XXV, 30: *inutilem servum eiicite in tenebras exteriores.* In vita enim ista mali habent tenebras interiores, scilicet peccati; sed tunc habebunt etiam exteriores. Secundo ex remorsu conscientiae. Psal. XLIX, 21: *arguam te et statuam contra faciem tuam.* Sap. V, 3: *prae angustia spiritus gementes.* Et tamen haec poenitentia et gemitus erit inutilis, quia non propter odium mali, sed propter dolorem poenae. Tertio ex immensitate poenae sensibilis, scilicet ignis Inferni, qui animam et corpus cruciabit: quae est acerbissima poenarum, sicut dicunt sancti; et erunt sicut semper morientes, et nunquam mortui nec morituri: unde dicitur mors aeterna, quia sicut moriens est in acerbitate poenarum, sic et illi qui sunt in Inferno. Psal. XLVIII, 15: *sicut oves in Inferno positi sunt: mors depascet eos.* Quarto ex desperatione salutis. Nam si eis daretur spes liberationis a poenis, eorum poena mitigaretur; sed cum subtrahitur eis omnis spes, poena efficitur gravissima. Isai. LXVI, 24: *vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur.* Sic ergo patet differentia inter bene operari et male: quia bona opera ducunt ad vitam, mala autem trahunt ad mortem; et propter hoc homines deberent frequenter reducere haec ad memoriam, quia ex hoc provocarentur ad bonum et retraherentur a malo. Unde et signanter in fine omnium ponitur: *vitam aeternam*, ut semper magis memoriae imprimatur: ad quam vitam nos perducat dominus Iesus Christus, Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio Salutationis angelicae

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[86708] Super Ave Maria, pr. In salutatione ista continentur tria. Unam partem fecit Angelus, scilicet *ave gratia plena, dominus tecum, benedicta tu in mulieribus.* Aliam partem fecit Elisabeth, mater Ioannis Baptistae, scilicet *benedictus fructus ventris tui.* Tertiam partem addidit Ecclesia, scilicet *Maria*: nam Angelus non dixit, ave Maria, sed ave, gratia plena. Et hoc nomen, scilicet Maria, secundum suam interpretationem convenit dictis Angeli, sicut patebit.

Articulus 1

[86709] Super Ave Maria, a. 1 tit. Ave Maria gratia plena, dominus tecum

[86710] Super Ave Maria, a. 1 Est ergo circa primum considerandum, quod antiquitus erat valde magnum quod Angeli apparerent hominibus; vel quod homines facerent eis reverentiam, habebant pro maxima laude. Unde et ad laudem Abrahae scribitur, quod recepit Angelos hospitio, et quod exhibuit eis reverentiam. Quod autem Angelus faceret homini reverentiam, nunquam fuit auditum, nisi postquam salutavit beatam virginem, reverenter dicens, *ave.* Quod autem antiquitus non reverebatur hominem Angelus, sed homo Angelum, ratio est, quia Angelus erat maior homine; et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad dignitatem: ratio est, Angelus est naturae spiritualis. Psal. CIII, 4: *qui facit Angelos suos spiritus*; homo vero est naturae corruptibilis: unde dicebat Abraham (Gen. XVIII, 27): *loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis.* Non ergo erat decens ut spiritualis et incorruptibilis creatura reverentiam exhiberet corruptibili, scilicet homini. Secundo quantum ad familiaritatem ad Deum. Nam Angelus est Deo familiaris, utpote assistens. Dan. VII, 10: *millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Homo vero est quasi extraneus, et elongatus a Deo per peccatum. Psal. LIV, 8: *elongavi fugiens.* Ideo conveniens est ut homo revereatur Angelum, utpote propinquum et familiarem regis. Tertio praeeminebat propter plenitudinem splendoris gratiae divinae: Angeli enim participant ipsum lumen divinum

in summa plenitudine. Iob. XXV, 3: *nunquid est numerus militum eius, et super quem non surget lumen eius?* Et ideo semper apparet cum lumine. Sed homines, etsi aliquid participent de ipso lumine gratiae, parum tamen, et in obscuritate quadam. Non ergo decens erat ut homini reverentiam exhiberet, quousque aliquis inveniretur in humana natura qui in his tribus excederet Angelos. Et haec fuit beata virgo. Et ideo ad designandum quod in his tribus excedebat eum, voluit ei Angelus reverentiam exhibere: unde dixit, *ave.* Unde beata virgo excessit Angelos in iis tribus. Et primo in plenitudine gratiae, quae magis est in beata virgine quam in aliquo Angelo; et ideo ad insinuandum hoc, Angelus ei reverentiam exhibuit, dicens, *gratia plena*, quasi diceret: ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiae. Dicitur autem beata virgo plena gratia quantum ad tria. Primo quantum ad animam, in qua habuit omnem plenitudinem gratiae. Nam gratia Dei datur ad duo: scilicet ad bonum operandum, et ad vitandum malum; et quantum ad ista duo perfectissimam gratiam habuit beata virgo. Nam ipsa omne peccatum vitavit magis quam aliquis sanctus post Christum. Peccatum enim aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit. Unde Cant. IV, 7: *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Augustinus in libro de natura et gratia: *excepta sancta virgine Maria, si omnes sancti et sanctae cum hic viverent, interrogati fuissent utrum sine peccato essent, omnes una voce clamassent: si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. Excepta, inquam, hac sancta virgine, de qua propter honorem domini, cum de peccato agitur, nullam prorsus volo quaestionem habere. Scimus enim quod ei plus gratiae collatum fuerit ad peccatum ex omni parte vincendum quae illum concipere et parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum.* Sed Christus excellit beatam virginem in hoc quod sine originali conceptus et natus est. Beata autem virgo in originali est concepta, sed non nata. Ipsa etiam omnium virtutum opera exercuit, alii autem sancti specialia quaedam: quia alius humilis, alius castus, alius misericors; et ideo ipsi dantur in exemplum specialium virtutum, sicut beatus Nicolaus in exemplum misericordiae et cetera. Sed beata virgo in exemplum omnium virtutum: quia in ea reperis exemplum humilitatis: Luc. I, 38: *ecce ancilla domini*, et post, vers. 48: *respexit humilitatem ancillae suae*, castitatis, *quoniam virum non cognosco*, vers. 34, et omnium virtutum; ut satis patet. Sic ergo plena est gratia beata virgo et quantum ad boni operationem, et quantum ad mali vitationem. Secundo plena fuit gratia quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus. Nam magnum est in sanctis habere tantum de gratia quod sanctificet animam; sed anima beatae virginis ita fuit plena quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet filium Dei. Et ideo dicit Hugo de s. Victore: *quia in corde eius amor spiritus sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius mirabilia faciebat, intantum quod de ea nasceretur Deus et homo.* Luc. I, 35: *quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.* Tertio quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in beata virgine. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa virgine gloriosa. Unde Cant. IV, 4: *mille clypei*, (idest remedia contra pericula), *pendent ex ea.* Item in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium; et ideo dicit ipsa, Eccli. XXIV, 25: *in me omnis spes vitae et virtutis.* Sic ergo plena est gratia, et excedit Angelos in plenitudine gratiae; et propter hoc convenienter vocatur Maria quae interpretatur illuminata in se; unde Isai. LVIII, 11: *implebit splendoribus animam tuam*; et illuminatrix in alios, quantum ad totum mundum; et ideo assimilatur soli et lunae. Secundo excellit Angelos in familiaritate divina. Et ideo hoc designans Angelus dixit: *dominus tecum*; quasi dicat: ideo exhibeo tibi reverentiam, quia tu familiarior es Deo quam ego, nam dominus est tecum. Dominus, inquit, pater cum eodem filio; quod nullus Angelus, nec aliqua creatura habuit. Luc. I, XXXV: *quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.* Dominus filius in utero. Isai. XII, 6: *exulta et lauda habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel.* Aliter est ergo dominus cum beata virgine quam cum Angelo; quia cum ea ut filius, cum Angelo ut dominus. Dominus spiritus sanctus, sicut in templo; unde dicitur: *templum domini, sacrarium spiritus sancti*, quia concepit ex spiritu sancto: Luc. I, 35: *spiritus sanctus superveniet in te.* Sic ergo familiarior cum Deo est beata virgo quam Angelus: quia cum ipsa dominus pater, dominus filius, dominus spiritus sanctus, scilicet tota Trinitas. Et ideo cantatur de ea: *totius Trinitatis nobile triclinium.* Hoc autem verbum, *dominus tecum*, est nobilius verbum quod sibi dici possit. Merito ergo Angelus reveretur beatam virginem, quia mater domini, et ideo domina est. Unde convenit ei hoc nomen Maria, quod Syra lingua interpretatur domina. Tertio excedit Angelos quantum ad puritatem: quia beata virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa virgo nec mortale nec veniale peccatum incurrit. Item quantum ad poenam. Tres enim maledictiones datae sunt hominibus propter peccatum. Prima data est mulieri, scilicet quod cum corruptione conciperet, cum gravamine portaret, et in dolore pareret. Sed ab hac immunis fuit beata virgo: quia sine corruptione concepit, in solatio portavit, et in gaudio peperit salvatorem. Isai. XXXV, 2: *germinans germinabit exultabunda et laudans.* Secunda data est homini, scilicet quod in sudore vultus vesceretur pane suo. Ab hac immunis fuit beata virgo: quia, ut dicit apostolus, I Cor. VII, virgines solutae sunt a cura huius mundi, et soli Deo vacant. Tertia fuit communis viris et mulieribus, scilicet ut in pulverem reverterentur. Et ab hac immunis fuit beata virgo, quia cum corpore assumpta est in caelum. Credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit, et portata in caelum. Psal. CXXXI, 8: *surge, domine, in requiem tuam; tu, et arca sanctificationis tuae.*

Articulus 2

[86711] Super Ave Maria, a. 2 tit. Benedicta tu in mulieribus

[86712] Super Ave Maria, a. 2 Sic ergo immunis fuit ab omni maledictione, et ideo benedicta in mulieribus: quia ipsa sola maledictionem sustulit, et benedictionem portavit, et ianuam Paradisi

aperuit; et ideo convenit ei nomen Maria, quae interpretatur stella maris; quia sicut per stellam maris navigantes diriguntur ad portum, ita Christiani diriguntur per Mariam ad gloriam.

Articulus 3

[86713] Super Ave Maria, a. 3 tit. Benedictus fructus ventris tui

[86714] Super Ave Maria, a. 3 Peccator aliquando quaerit in aliquo quod non potest consequi, sed consequitur illud iustus. Prov. XIII, 22: *custoditur iusto substantia peccatoris.* Sic Eva quaesivit fructum, et in illo non invenit omnia quae desideravit; beata autem virgo in fructu suo invenit omnia quae desideravit Eva. Nam Eva in fructu suo tria desideravit. Primo id quod falso promisit ei Diabolus, scilicet quod essent sicut dii, scientes bonum et malum. *Eritis* (inquit ille mendax) *sicut dii*, sicut dicitur Gen. III, 5. Et mentitus est, quia mendax est, et pater eius. Nam Eva propter esum fructus non est facta similis Deo, sed dissimilis: quia peccando recessit a Deo salutari suo, unde et expulsa est de Paradiso. Sed hoc invenit beata virgo et omnes Christiani in fructu ventris sui: quia per Christum coniungimur et assimilamur Deo. I Ioan. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Secundo in fructu suo Eva desideravit delectationem, quia bonus ad edendum; sed non invenit, quia statim cognovit se nudam, et habuit dolorem. Sed in fructu virginis suavitatem invenimus et salutem. Ioan. VI, 55: *qui manducat meam carnem, habet vitam aeternam.* Tertio fructus Evae erat pulcher aspectu; sed pulchrior fructus virginis, in quem desiderant Angeli prospicere. Psal. XLIV, 3: *speciosus forma prae filiis hominum*: et hoc est, quia est splendor paternae gloriae. Non ergo potuit invenire Eva in fructu suo quod nec quilibet peccator in peccatis. Et ideo quae desideramus, quaeramus in fructu virginis. Est autem hic fructus benedictus a Deo, quia sic replevit eum omni gratia quod pervenit ad nos exhibendo ei reverentiam: Ephes. I, 3: *benedictus Deus et pater domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in Christo*: ab Angelis: Apoc. VII, 12: *benedictio et claritas et sapientia et gratiarum actio, honor et virtus et fortitudo Deo nostro*; ab hominibus: apostolus, Phil. II, 11: *omnis lingua confiteatur, quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris.* Psal. CXVII, 26: *benedictus qui venit in nomine domini.* Sic ergo est virgo benedicta; sed et magis benedictus fructus eius.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Collationes in decem praeceptis

Reportatio Petri de Andria

Thomas de Aquino praedicans Neapoli

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[86715] De decem praeceptis, pr. Tria sunt homini necessaria ad salutem: scilicet scientia credendorum, scientia desiderandorum, et scientia operandorum. Primum docetur in symbolo, ubi traditur scientia de articulis fidei; secundum in oratione dominica; tertium autem in lege. Nunc autem de scientia operandorum intendimus: ad quam tractandam quadruplex lex invenitur. Prima dicitur lex naturae; et haec nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione. Sed multi credunt excusari per ignorantiam, si hanc legem non observant. Sed contra eos dicit propheta in Psal. IV, 6: *multi dicunt: quis ostendit nobis bona?* Quasi ignorent quid sit operandum. Sed ipse ibidem 7, respondet: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*: lumen scilicet intellectus, per quod nota sunt nobis agenda. Nullus enim ignorat quod illud quod nollet sibi fieri, non faciat alteri, et cetera talia. Sed licet Deus in creatione dederit homini hanc

legem, scilicet naturae, Diabolus tamen in homine superseminavit aliam legem, scilicet concupiscentiae. Quousque enim in primo homine anima fuit subdita Deo, servando divina praecepta, etiam caro fuit subdita in omnibus animae vel rationi. Sed postquam Diabolus per suggestionem retraxit hominem ab observantia divinorum praeceptorum, ita etiam caro fuit inobediens rationi. Et inde accidit quod licet homo velit bonum secundum rationem, tamen ex concupiscentia ad contrarium inclinatur. Et hoc est quod apostolus dicit Rom. VII, 23: *video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* Et inde est quod frequenter lex concupiscentiae legem naturae et ordinem rationis corrumpit. Et ideo subdit apostolus, ibid.: *captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis.* Quia ergo lex naturae per legem concupiscentiae destructa erat, oportebat quod homo reduceretur ad opera virtutis, et retraheretur a vitiis: ad quae necessaria erat lex Scripturae. Sed sciendum, quod homo retrahitur a malo et inducitur ad bonum ex duobus. Primo, timore: primum enim propter quod aliquis maxime incipit peccatum vitare, est consideratio poenae Inferni, et extremi iudicii. Et ideo dicitur Eccli. I, 16: *initium sapientiae timor domini*; et ibidem 27: *timor domini expellit peccatum.* Licet enim ille qui ex timore non peccat, non sit iustus: inde tamen incipit iustificatio. Hoc ergo modo retrahitur homo a malo et inducitur ad bonum per legem Moysi, quam quidam irritantes, morte puniebantur. Hebr. X, 28: *irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur.* Sed quia modus iste est insufficiens, et lex quae data erat per Moysen, hoc modo, scilicet per timorem, retrahebat a malis, insufficiens fuit: licet enim coercuerit manum, non coercebat animum; ideo est alius modus retrahendi a malo et inducendi ad bonum, modus scilicet amoris. Et hoc modo fuit data lex Christi, scilicet lex evangelica, quae est lex amoris. Sed considerandum est quod inter legem timoris et legem amoris triplex differentia invenitur. Et primo, quia lex timoris facit suos observatores servos, lex vero amoris facit liberos. Qui enim operatur solum ex timore, operatur per modum servi; qui vero ex amore, per modum liberi vel filii. Unde apostolus II Cor. III, 17: *ubi spiritus domini, ibi libertas*; quia scilicet tales ex amore ut filii operantur. Secunda differentia est quia observatores primae legis ad bona temporalia introducebantur. Isai. I, 19, *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Sed observatores secundae legis, in bona caelestia introducuntur. Matth. XIX, 17, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; et ibid. III, 2: *poenitentiam agite: appropinquavit enim regnum caelorum.* Tertia differentia est, quia prima gravis: Act. XV, 10: *cur tentatis imponere iugum super cervicem nostram, quod neque nos neque patres nostri portare potuerunt?* Secunda autem levis: Matth. XI, 30: *iugum enim meum suave est; et onus meum leve*; apostolus, Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Sicut ergo iam praedictum est, quadruplex lex invenitur: et prima quidem lex naturae, quam Deus in creatione infudit; secunda lex concupiscentiae; tertia lex Scripturae; quarta est lex caritatis et gratiae, quae est lex Christi. Sed manifestum est quod non omnes possunt scientiae insudare; et propterea a Christo data est lex brevis, ut ab omnibus posset sciri, et nullus propter ignorantiam possit ab eius observantia excusari. Et haec est lex divini amoris. Apostolus, Rom. IX, 28: *verbum breviatum faciet dominus super terram.* Sed sciendum, quod haec lex debet esse regula omnium actuum humanorum. Sicut enim videmus in artificialibus quod unumquodque opus tunc bonum et rectum dicitur quando regulae coaequatur; sic etiam quodlibet humanum opus rectum est et virtuosum quando regulae divinae dilectionis concordat; quando vero discordat ab hac regula, non est bonum nec rectum aut perfectum. Ad hoc autem quod actus humani boni reddantur, oportet quod regulae divinae dilectionis concordent. Sed sciendum quod haec lex, scilicet divini amoris, quatuor efficit in homine valde desiderabilia. Primo causat in eo spiritualem vitam. Manifestum est enim quod naturaliter amatum est in amante. Et ideo qui Deum diligit, ipsum in se habet: I Ioan. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Natura etiam amoris est quod amantem in amatum transformat: unde si vilia diligimus et caduca, viles et instabiles efficimur: Os. IX, 10: *facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt.* Si autem Deum diligimus, divini efficimur, quia, ut dicitur I Cor. VI, 17: *qui adhaeret domino, unus spiritus est.* Sed sicut Augustinus dicit, *sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae.* Et hoc manifestum est. Tunc enim dicimus corpus per animam vivere quando habet operationes proprias vitae, et quando operatur et movetur; anima vero recedente, corpus nec operatur nec movetur. Sic etiam tunc anima operatur virtuose et perfecte quando per caritatem operatur, per quam habitat Deus in ea; absque caritate vero non operatur: I Ioan. III, 14, *qui non diligit, manet in morte.* Considerandum est autem, quod si quis habet omnia dona spiritus sancti absque caritate, non habet vitam. Sive enim sit gratia linguarum, sive sit donum fidei, vel quicquid sit aliud, sine caritate vitam non tribuunt. Si enim corpus mortuum induatur auro et lapidibus pretiosis, nihilominus mortuum manet. Hoc est ergo primum quod efficit caritas. Secundum quod facit caritas, est divinorum mandatorum observantia. Gregorius: *nunquam est Dei amor otiosus: operatur enim magna si est; si vero operari renuit, amor non est.* Unde manifestum signum caritatis est promptitudo implendi divina praecepta. Videmus enim amantem propter amatum magna et difficilia operari. Ioan. XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Sed considerandum, quod qui mandatum et legem divinae dilectionis servat, totam legem implet. Est autem duplex modus divinorum mandatorum. Quaedam enim sunt affirmativa: et haec quidem implet caritas; quia plenitudo legis quae consistit in mandatis, est dilectio, qua mandata servantur. Quaedam vero sunt prohibitoria; haec etiam implet caritas, quia non agit perperam, ut dicit apostolus I Cor. XIII. Tertium quod facit caritas, est, quia est praesidium contra adversa. Habenti enim caritatem nulla adversa nocent, sed in utilia convertuntur: Rom. VIII, 28: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; immo etiam adversa et difficilia suavia videntur amanti, sicut et apud nos manifeste videmus. Quartum vero est quod ad felicitatem perducit. Solum enim caritatem habentibus aeterna beatitudo promittitur. Omnia enim absque caritate insufficientia sunt. II Tim. IV, 8: *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi in illa die iustus iudex: non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum eius.* Et sciendum, quod solum secundum differentiam caritatis est differentia beatitudinis et non secundum aliquam aliam virtutem. Multi enim magis abstinentes fuerunt quam apostoli; sed ipsi in beatitudine omnes alios excellunt propter excellentiam caritatis: ipsi enim fuerunt primitias spiritus habentes, sicut dicit apostolus, Rom. VIII. Unde differentia beatitudinis est ex differentia caritatis. Et sic patent quatuor quae in nobis efficit caritas. Sed praeter illa, quaedam alia efficit quae praetermittenda non sunt. Primo enim efficit peccatorum remissionem. Et hoc manifeste videmus ex nobis. Si enim aliquis aliquem offendit, et ipsum postea intime diligat, propter dilectionem sibi offensam laxat. Sic et Deus diligentibus se peccata dimittit. I Petr. IV, 8: *caritas operit multitudinem peccatorum.*

Et bene dicit, *operit*, quia scilicet a Deo non videntur ut puniat. Sed licet dicat quod *operit multitudinem*, tamen Salomon dicit, Prov. X, 12, quod *universa delicta operit caritas.* Et hoc maxime manifestat Magdalenae exemplum, Luc. VII, 47: *dimissa sunt ei peccata multa*: et causa subditur: *quoniam dilexit multum.* Sed forte dicet aliquis: sufficit ergo caritas ad delenda peccata, et non est necessaria poenitentia. Sed considerandum, quod nullus vere diligit qui non vere poenitet. Manifestum est enim quod quanto magis aliquem diligimus, tanto magis dolemus si ipsum offendimus. Et hic est unus caritatis effectus. Item causat cordis illuminationem. Sicut enim dicit Iob XXXVII, 19: *omnes involvimur tenebris.* Frequenter enim nescimus quid agendum vel desiderandum. Sed caritas docet omnia necessaria ad salutem. Ideo dicitur I Ioan. II, 27: *unctio eius docet vos de omnibus.* Et hoc ideo est, quia ubi caritas, ibi spiritus sanctus, qui novit omnia, qui deducit nos in viam rectam, sicut dicitur in Psal. CXLII. Ideo dicitur Eccli. II, 10: *qui timetis Deum, diligite illum; et illuminabuntur corda vestra*, scilicet ad sciendum necessaria ad salutem. Item perficit in homine perfectam laetitiam. Nullus enim vere gaudium habet, nisi existens in caritate. Quicumque enim aliquod desiderat, non gaudet nec laetatur nec quietatur donec illud adipiscatur. Et accidit in rebus temporalibus quod non habitum appetatur, et habitum despicitur et taedium generat; sed non sic est in spiritualibus; immo qui Deum diligit, habet ipsum, et ideo animus diligentis et desiderantis quietatur in eo. *Qui enim manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur I Ioan. IV, 16. Item efficit pacem perfectam. Accidit enim in rebus temporalibus, quod frequenter desiderantur; sed ipsis habitis adhuc animus desiderantis non quiescit; immo uno habito aliud appetit. Isai. LVII, 20: *cor autem impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* Item ibidem, 20: *non est pax impiis, dicit dominus.* Sed non sic accidit in caritate circa Deum. Qui enim diligit Deum, pacem perfectam habet. Psal. CXVIII, 165: *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.* Et hoc ideo est, quia solus Deus sufficit ad implendum desiderium nostrum: Deus enim maior est corde nostro, sicut dicit apostolus: et ideo dicit Augustinus in I confessionum: *fecisti nos domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* Psal. CII, 5: *qui replet in bonis desiderium tuum.* Item facit caritas hominem magnae dignitatis. Omnes enim creaturae ipsi divinae maiestati serviunt (omnia enim ab ipso sunt facta) sicut artificialia subserviunt artifici; sed caritas de servo facit liberum et amicum. Unde ait dominus apostolis, Ioan. XV, 15: *iam non dicam vos servos (...) sed amicos.* Sed nunquid Paulus non servus; sed et alii apostoli, qui se servos scribunt? Sed sciendum, quod duplex est servitus. Prima est timoris; et haec est poenosa, et non meritoria. Si enim aliquis a peccato abstinet solum timore poenae, non meretur ex hoc, sed adhuc est servus. Secunda est amoris. Si enim quis operatur non timore iustitiae sed amore divino, non sicut servus operatur, sed sicut liber, quia voluntarie. Et ideo dicit: *iam non dicam vos servos.* Et quare? Ad hoc respondet apostolus, Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Timor enim non est in caritate, sicut dicitur I Ioan. IV; habet enim poenam; sed caritas facit non solum liberos, sed etiam filios, ut scilicet filii Dei nominemur et simus, ut dicitur I Ioan. III. Tunc enim extraneus efficitur alicuius filius adoptivus, quando acquiritur sibi ius. In hereditate illius. Sic et caritas acquirit ius in hereditate Dei, quae est vita aeterna: quia, ut dicitur Rom. VIII, 16-17: *ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi.* Sap. V, 5:

ecce quomodo computati sunt inter filios Dei. Ex iam dictis patent utilitates caritatis. Postquam igitur tam utilis est, studiose laborandum est ad acquirendam eam et retinendam. Sed sciendum, quod nullus a se caritatem habere potest, immo solius Dei est donum: unde Ioannes dicit: *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*: quia videlicet non propterea ipse nos diligit quia nos prius dilexerimus eum; sed hoc ipsum quod diligimus eum, causatur in nobis ex dilectione ipsius. Considerandum etiam, quod licet omnia dona sint a patre luminum, istud tamen donum, scilicet caritatis, omnia alia dona superexcellit. Omnia enim alia sine caritate et spiritu sancto habentur, cum caritate vero necessario spiritus sanctus habetur. Apostolus, Rom. V, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Sive enim sit donum linguarum, sive scientiae, sive prophetiae, absque gratia et spiritu sancto habentur. Sed licet caritas sit donum divinum, ad ipsam tamen habendam requiritur dispositio ex parte nostra. Et ideo sciendum, quod duo specialiter ad acquirendam caritatem necessaria sunt, et duo ad augmentum caritatis iam acquisitae. Ad acquirendam igitur caritatem primum est diligens divini verbi auditio. Et hoc manifestum est satis ex his quae sunt apud nos. Audientes enim bona de aliquo, in eius dilectionem accendimur. Sic et Dei verba audientes, accendimur in amorem ipsius. Psal. CXVIII, 140: *ignitum eloquium tuum vehementer, et servus tuus dilexit illud.* Item Psal. CIV, 19: *eloquium domini inflammavit eum.* Et propterea illi duo discipuli divino amore aestuantes dicebant, Luc. XXIV, 32: *nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via, et aperiret nobis Scripturas?* Unde et Act. X, legitur, quod praedicante Petro, spiritus sanctus in auditores divini verbi cecidit. Et hoc frequenter accidit in praedicationibus, quod qui duro corde accedunt, propter verbum praedicationis ad divinum amorem accenduntur. Secundum est bonorum continua cogitatio. Psal. XXXVIII, 4: *concaluit cor meum intra me.* Si ergo vis divinum amorem consequi, mediteris bona. Durus enim nimis esset qui divina beneficia quae consecutus est, pericula etiam quae evasit, et beatitudinem quae sibi a Deo repromittitur, cogitans, ad divinum amorem non accenderetur. Unde Augustinus: *durus est animus hominis, qui etsi dilectionem nolit impendere, saltem non velit rependere.* Et universaliter, sicut cogitationes malae destruunt caritatem, ita bonae eam acquirunt, nutriunt et conservant. Unde iubemur Isai. I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Sap. I, 3: *perversae cogitationes separant a Deo.* Sunt autem et duo quae habitam caritatem augent. Primum est cordis separatio a terrenis. Cor enim perfecte in diversa ferri non potest. Unde nullus valet Deum et mundum diligere. Et ideo quanto magis ab amore terrenorum noster animus elongatur, tanto magis firmatur in dilectione divina. Unde Augustinus dicit in Lib. 83 quaest.: *caritatis venenum est spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium; nutrimentum eius est imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas: quia radix omnium malorum est cupiditas.* Quisquis igitur caritatem nutrire vult, instet minuendis cupiditatibus. Est autem cupiditas amor adipiscendi aut obtinendi temporalia. Huius imminuendae initium est Deum timere, qui solus timeri sine amore non potest. Et propter hoc ordinatae fuerunt religiones, in quibus et per quas a mundanis et corruptibilibus animus trahitur, et erigitur ad divina: quod signatur II Mac. I, 22, ubi dicitur: *refulsit sol, qui prius erat in nubilo.* Sol, idest intellectus humanus, est in nubilo, quando deditus est terrenis; sed refulget, quando a terrenorum amore elongatur et retrahitur. Tunc enim splendet, et tunc divinus amor in eo crescit. Secundum est firma patientia in adversis. Manifestum est enim quod quando gravia pro eo quem diligimus, sustinemus, amor ipse non destruitur, immo crescit. Cant. VIII, 7: *aquae multae* (idest tribulationes multae) *non potuerunt extinguere caritatem.* Et ideo sancti viri qui adversitates pro Deo sustinent, magis in eius dilectione firmantur; sicut artifex illud artificium magis diligit in quo plus laboravit. Et inde est quod fideles quanto plures afflictiones pro Deo sustinent, tanto magis elevantur in amore ipsius. Gen. VII, 17: *multiplicatae sunt aquae* (idest tribulationes) *et elevaverunt arcam in sublime*, idest Ecclesiam, vel animam viri iusti.

Articulus 1

[86716] De decem praeceptis, a. 1 tit. 1 De dilectione Dei

[86717] De decem praeceptis, a. 1 Interrogatus Christus ante passionem, a legisperitis, quod esset maximum et primum mandatum, dixit, Matth. XXII, 37: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua; hoc est maximum et primum mandatum.* Et vere istud est maius et nobilius et utilius inter omnia mandata, sicut satis manifestum est. In hoc enim omnia mandata implentur. Sed ad hoc quod istud praeceptum dilectionis possit perfecte impleri, quatuor requiruntur. Primum est divinorum beneficiorum rememoratio: quia omnia quae habemus, sive anima, sive corpus, sive exteriora, habemus a Deo: et ideo oportet quod sibi de omnibus serviamus, et eum diligamus corde perfecto. Nimis enim ingratus est qui cogitans alicuius beneficia, eum non diligit. Haec recogitans David dicebat, I Paralip. XXIX, 14: *tua sunt omnia: quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in eius laudem dicitur Eccli. XLVII, 10: *de omni corde suo laudavit dominum, et dilexit Deum qui fecit illum.* Secundum est divinae excellentiae consideratio. Deus enim maior est corde nostro, I Ioan. III: unde si toto corde et viribus ei serviamus, adhuc non sufficimus. Eccli. XLIII, 32-33: *glorificantes dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc (...) benedicentes dominum exaltate illum quantum potestis: maior est enim omni laude.* Tertium est mundanorum et terrenorum abdicatio. Magnam enim iniuriam Deo facit qui aliquid ei adaequat. Isai. XL, 18: *cui similem fecistis Deum?* Tunc autem alia Deo adaequamus, quando res temporales et corruptibiles simul cum Deo diligimus. Sed hoc est omnino impossibile. Propterea dicitur Isai. XXVIII, 20: *coangustatum est stratum, ita ut alter decidat; et pallium breve utrumque operire non potest.* Ubi cor hominis assimilatur strato arcto et pallio brevi. Cor enim humanum arctum est in respectu ad Deum: unde quando alia ab eo in corde tuo recipis, ipsum expellis: ipse enim non patitur consortem in anima, sicut nec vir in uxore. Et ideo dicit ipse Exod. XX, 5: *ego sum Deus tuus Zelotes.* Nihil enim vult quod diligamus quantum eum aut praeter eum. Quartum est omnimoda peccatorum vitatio. Nullus enim potest diligere Deum in peccato existens. Matth. VI, 24: *non potestis Deo servire et mammonae.* Unde si in peccato existis, Deum non diligis. Sed ille diligebat qui dicebat, Isai. XXXVIII, 3: *memento quomodo ambulaverim coram te in veritate et*

in corde perfecto. Praeterea dicebat Elias, III Reg. XVIII, 21: *quousque claudicatis in duas partes?* Sicut claudicans nunc huc nunc illuc inclinatur; sic et peccator nunc peccat, nunc Deum quaerere nititur. Et ideo dominus dicit, Ioelis II, 12: *convertimini ad me in toto corde vestro.* Sed contra istud praeceptum duo genera hominum peccant. Illi scilicet homines, qui vitando unum peccatum, utputa luxuriam, aliud committunt, ut usuram. Sed nihilominus damnantur: quia qui *offendit in uno, factus est omnium reus*, ut dicitur Iac. II, 10. Item sunt aliqui qui confitentur quaedam, quaedam non, vel quantum ad diversos confessionem dividunt. Sed isti non merentur, immo peccant in hoc, quia Deum decipere intendunt, et quia divisionem in sacramento committunt. Quantum ad primum dicit quidam: *impium est a Deo dimidiam sperare veniam.* Quantum ad secundum, Psal. LXI, 9: *effundite coram illo corda vestra*: quia videlicet omnia sunt in confessione revelanda. Iam ostensum est quod homo se Deo dare tenetur. Nunc considerandum est quid homo de se Deo dare debeat. Debet enim homo Deo dare quatuor: scilicet cor, animam, mentem et fortitudinem. Et ideo dicitur Matth. XXII, 37: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua et ex tota virtute*, idest fortitudine tua. Sciendum est autem, quod per cor intelligitur hic intentio. Est autem intentio tantae virtutis quod omnia opera ad se trahit: unde quaecumque bona mala intentione facta, in mala convertuntur. Luc. XI, 34: *si oculus tuus* (idest intentio) *nequam fuerit, totum corpus tenebrosum erit*; idest, congeries bonorum operum tuorum tenebrosa erit. Et propterea in omni opere nostro intentio ponenda est in Deo. Apostolus, I Cor. X, 31: *sive ergo manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed bona intentio non sufficit; immo oportet quod adsit bona voluntas, quae per animam significatur. Frequenter enim aliquis bona intentione operatur, sed inutiliter, cum bona voluntas desit; ut si quis furetur ut pascat pauperem, est quidem recta intentio, sed deest rectitudo debitae voluntatis. Unde nullum malum bona intentione factum excusatur. Rom. III, 8: *qui dicunt, faciamus mala ut veniant bona: quorum damnatio iusta est.* Tunc autem adest bona voluntas intentioni, quando ipsa voluntas voluntati divinae concordat; quod quotidie postulamus dicentes: *fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*; et Psal. XXXIX, 9: *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Et propter hoc dicit, *in tota anima tua.* Anima enim in Scriptura frequenter pro voluntate accipitur, ut Hebr. X, 38: *quod si subtraxerit se, non placebit animae meae*, idest voluntati meae. Sed aliquando est bona intentio et bona voluntas, sed in intellectu quandoque aliquod peccatum habetur, et ideo totus intellectus dandus est Deo. Apostolus, II Cor. X, 5: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Multi enim in opere non peccant, sed tamen volunt ipsa peccata cogitare frequenter; contra quos dicitur Isai. I, 16: *auferte malum cogitationum vestrarum.* Sunt etiam multi qui in sua sapientia confidentes, nolunt fidei assentire, et tales non dant mentem Deo. Contra hos dicitur Prov. III, 5: *ne innitaris prudentiae tuae.* Sed istud non sufficit; immo totam virtutem et fortitudinem Deo dare oportet. Psal. LVIII, 10: *fortitudinem meam ad te custodiam.* Aliqui enim sunt qui fortitudinem suam tribuunt ad peccandum, et in hoc suam potentiam manifestant; contra quos dicitur Isai. V, 22: *vae qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem.* Aliqui ostendunt potentiam suam vel virtutem in nocendo proximis; deberent eam ostendere in subveniendo ipsis. Prov. XXIV, II: *erue eos qui ducuntur ad mortem; et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses.* Igitur ad diligendum Deum danda sunt ista Deo: scilicet intentio, voluntas, mens, fortitudo.

Articulus 2

[86718] De decem praeceptis, a. 2 tit. 1 De dilectione proximi

[86719] De decem praeceptis, a. 2 Interrogatus Christus quod esset maximum mandatum, uni interrogationi duas responsiones dedit. Et prima fuit: *diliges dominum Deum tuum*; de quo dictum est. Secunda vero fuit: *et proximum tuum sicut teipsum.* Ubi considerandum est, quod qui hoc servat, totam legem implet. Apostolus, Rom. XIII, 10: *plenitudo ergo legis est dilectio.* Sed sciendum, quod ad dilectionem proximi quatuor nos inducunt. Primo divinus amor: quia sicut dicitur I Ioan. IV, 20: *si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est.* Qui enim dicit se diligere aliquem, et filium eius vel eius membra odio habet, mentitur. Omnes autem fideles filii et membra Christi sumus. Apostolus, I Cor. XII, 27: *vos estis corpus Christi, et membra de membro.* Et ideo qui odit proximum, non diligit Deum. Secundum est divinum praeceptum. Christus enim in recessu suo inter omnia alia praecepta, hoc praeceptum discipulis praecipue commendavit dicens, Ioan. XV, 12: *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem sicut dilexi vos.* Nullus enim praecepta divina servat qui proximum odit. Unde istud est signum observantiae divinae legis, dilectio proximi. Unde dominus, Ioan. XIII, 35: *in hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem.* Non dicit in suscitatione mortuorum, non in aliquo evidenti signo; sed hoc est signum, *si dilectionem habueritis ad invicem.* Et hoc beatus Ioannes recte considerabat: unde dicebat: *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam.* Et quare? *Quoniam diligimus fratres. Qui non diligit, manet in morte.* Tertium est naturae communicatio. Sicut enim dicitur Eccli. XIII, 19, *omne animal diligit simile sibi.* Unde cum omnes homines sint similes in natura, invicem se diligere debent. Et ideo odire proximum non solum est contra divinam legem, sed etiam contra legem naturae. Quartum utilitatis consecutio. Omnia enim alterius alii sunt utilia per caritatem. Haec enim est quae unit Ecclesiam, et omnia communia facit. Psal. CXVIII, 63: *particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua. Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Istud est secundum praeceptum legis, et est de dilectione proximi. Quantum autem proximum diligere debeamus, iam dictum est; et dicendum restat de modo dilectionis: qui quidem innuitur cum dicitur, *sicut teipsum.* Circa quod verbum quinque considerare possumus, quae in dilectione proximi servare debemus. Primum est quia debemus eum diligere vere sicut nos: quod facimus, si propter seipsum ipsum diligimus, non propter nos. Ideo notandum, quod triplex est amor; quorum duo non sunt veri, tertius autem verus. Primus est qui est propter utile. Eccli. VI, 10: *est amicus socius mensae, et non permanebit in die necessitatis.* Sed certe iste non est verus amor. Deficit enim deficiente utilitate. Et tunc nolumus bonum proximo, sed potius bonum utilitatis volumus nobis. Est et alius amor qui est propter delectabile.

Et hic etiam non est verus, quia deficiente delectabili deficit. Et ideo nolumus bonum propter hoc principaliter proximo, sed potius bonum suum nobis volumus. Tertius est amor qui est propter virtutem. Et iste solus est verus. Tunc enim non diligimus proximum propter bonum nostrum, sed propter suum. Secundum est quod debemus diligere ordinate: ut scilicet non diligamus eum supra Deum vel quantum Deum, sed iuxta sicut teipsum debes diligere. Cant. II, 4: *ordinavit in me caritatem.* Hunc ordinem docuit dominus Matth. X, 37, dicens: *qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus; et qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus.* Tertium est quod debemus eum diligere efficaciter. Non enim te solum diligis, sed etiam procuras studiose tibi bona, et vitas mala. Sic quoque debes facere proximo. I Ioan. III, 18: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Sed certe illi pessimi sunt qui ore diligunt et corde nocent; de quibus Psal. XXVII, 3: *loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum.* Apostolus, Rom. XII, 9: *dilectio sine simulatione.* Quartum, quod debemus eum diligere perseveranter, sicut et te perseveranter diligis. Prov. XVII, 17: *omni tempore diligit qui amicus est, et frater in angustiis comprobatur*: scilicet tam tempore adversitatis quam prosperitatis; immo tunc, scilicet tempore adversitatis, maxime probatur amicus, ut dicitur ibidem. Sed sciendum, quod duo sunt quae iuvant ad amicitiam conservandam. Primum est patientia: *vir enim iracundus suscitat rixas*, ut dicitur Prov. XXVI, 21. Secundum est humilitas, quae causat primum, scilicet patientiam: Prov. XIII, 10: *inter superbos semper iurgia sunt.* Qui enim considerat magna de se, et despicit alium, non potest defectus illius pati. Quintum est quod eum debemus diligere iuste et sancte, ut scilicet eum non diligamus ad peccandum, quia nec te sic debes diligere, cum Deum ex hoc amittas. Unde Ioan. XV, 9: *manete in dilectione mea*: de qua dilectione dicitur Eccli. XXIV, 24: *ego mater pulchrae dilectionis. Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Hoc praeceptum Iudaei et Pharisaei male intelligebant, credentes quod Deus praeciperet diligendos amicos, et odiendos inimicos; et ideo per proximos intelligebant tantum amicos. Hunc autem intellectum intendit Christus reprobare, dicens Matth. V, 44: *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Sciendum autem, quod quicumque odit fratrem suum, non est in statu salutis. I Ioan. II, 9: *qui (...) odit fratrem suum, in tenebris est.* Est autem attendendum, quod etiam in hoc invenitur quaedam contrarietas. Nam sancti aliquos oderunt: Psal. CXXXVIII, 22: *perfecto odio oderam illos*; et in Evangelio Luc. XIV, 26: *si quis (...) non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Et ideo sciendum, quod in omnibus factis nostris factum Christi debet esse nobis exemplum. Deus enim diligit et odit. Quia in quolibet homine duo sunt consideranda: scilicet natura et vitium. Natura quidem in hominibus diligi debet, vitium vero odiri. Unde si quis vellet hominem esse in Inferno, odiret naturam; si quis vero vellet ipsum esse bonum, odiret peccatum, quod semper odiendum est. Psal. V, 7: *odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Sap. XI, 25: *diligis domine omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Ecce ergo quod Deus diligit et odit: diligit naturam et odit vitium. Sciendum etiam, quod homo aliquando sine peccato potest malum facere: quando scilicet sic facit malum ut velit bonum: quia et Deus sic facit. Sicut cum homo infirmatur, convertitur ad bonum, qui in sanitate erat malus. Item in adversitate aliquis convertitur et est bonus, qui in prosperitate erat malus, iuxta illud Isai. XXVIII, 19: *vexatio intellectum dabit auditui.* Item si desideras malum tyranni destruentis Ecclesiam, inquantum desideras bonum Ecclesiae per destructionem tyranni: unde II Mac. I, 17: *per omnia benedictus Deus, qui tradidit impios.* Et hoc omnes debent velle non solum voluntate, sed etiam opere. Non enim est peccatum suspendere iuste malos: ministri enim Dei sunt tales, secundum apostolum, Rom. XIII, et servant isti dilectionem, quia poena fit aliquando propter castigationem, aliquando propter bonum melius et divinius. Est enim maius bonum unius civitatis quam vita unius hominis. Sed sciendum, quod non sufficit non velle malum, sed oportet velle bonum; scilicet emendationem suam, et vitam aeternam. Duobus enim modis quis vult bonum alterius. Uno modo generaliter, inquantum est creatura Dei, et participabilis vitae aeternae; alio modo specialiter, inquantum est amicus vel socius. A generali autem dilectione nullus excluditur: debet enim quilibet pro quolibet orare, et cuilibet in necessitate ultima subvenire. Sed non teneris cum quolibet habere familiaritatem, nisi peteret veniam: quia tunc esset amicus; et si refutares, haberes odio amicum. Unde Matth. VI, 14, dicitur: *si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et pater vester caelestis delicta vestra; si autem non dimiseritis hominibus, nec pater vester dimittet vobis peccata vestra.* Et in oratione dominica quae ponitur Matth. VI, 9, dicitur: *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Dictum est, quod tu peccas, si non parcis veniam postulanti; et quod perfectionis est, si tu eum ad te revocas, licet non tenearis. Sed ad hoc ut eum trahas ad te, multae rationes inducunt. Prima est propriae dignitatis conservatio. Diversae enim dignitates diversa signa habent. Nullus autem propriae dignitatis signa dimittere debet. Inter omnes autem dignitates maior est quod quis sit filius Dei. Huius autem dignitatis signum est, si diligis inimicum: Matth. V, 44-45: *diligite inimicos vestros, ut sitis filii patris vestri qui in caelis est.* Si enim diligis amicum, non est hoc signum filiationis divinae: nam publicani et ethnici hoc faciunt, ut dicitur Matth. V. Secunda est victoriae acquisitio: omnes enim hoc naturaliter desiderant. Oportet ergo quod vel trahas eum qui te offendit ad dilectionem bonitate tua, et tunc vincis; vel quod alius trahat te ad odium, et tunc perdis. Rom. XII, 21: *noli vinci a malo, sed vince in bono malum.* Tertia est multiplicis utilitatis consecutio. Acquiris enim ex hoc amicos. Rom. XII, 20: *si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, potum da illi: hoc enim faciens, carbones ignis congeres super caput eius.* Augustinus: *nulla maior provocatio ad amorem, quam praevenire amando. Nullus enim est ita durus, qui etsi dilectionem nolit impendere, nolit tamen rependere*: quia, ut dicitur Eccli. VI, 15, *amico fideli nulla comparatio.* Prov. XVI, 7: *cum placuerint domino viae hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem.* Quarta est, quia ex hoc preces tuae facilius exaudiuntur. Unde super illud Ier. XV, *si steterint Moyses et Samuel coram me*, dicit Gregorius, quod fecit potius de istis mentionem, quia rogaverunt pro inimicis. Similiter Christus ait, Luc. XXIII, 34: *pater, dimitte illis.* Item beatus Stephanus orando pro inimicis magnam utilitatem fecit Ecclesiae, quia Paulum convertit. Quinta est peccati evasio, quam maxime desiderare debemus. Aliquando enim peccamus, nec Deum quaerimus: et Deus trahit nos ad se vel infirmitate, vel aliquo huiusmodi. Os. II, 6: *sepiam viam tuam spinis.* Sic fuit tractus beatus Paulus. Psal. CXVIII, 176: *erravi sicut ovis quae periit. Quaere servum tuum, domine.* Cant. I, 3: *trahe me post te.* Hoc autem consequimur, si inimicum ad nos trahimus, primo remittentes: quia, ut dicitur Luc. VI, 38, *eadem quippe mensura qua mensi fueritis, remetietur vobis*; et ibidem 37, *dimittite et dimittemini*; et Matth. V, 7: *beati* *misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Nulla est enim maior misericordia quam offendenti dimittere.

Articulus 3

[86720] De decem praeceptis, a. 3 tit. 1 De primo praecepto legis

[86721] De decem praeceptis, a. 3 tit. 2 Non habebis deos alienos coram me. Exod. XX, 3.

[86722] De decem praeceptis, a. 3 Sicut iam dictum est, tota lex Christi dependet a caritate. Caritas autem pendet ex duobus praeceptis; quorum unum est de dilectione Dei, reliquum de dilectione proximi. Et de istis duobus iam dictum est. Nunc autem sciendum, quod Deus dando legem Moysi, dedit decem praecepta in duabus tabulis lapideis scripta: quorum tria in prima tabula scripta pertinent ad amorem Dei; septem vero scripta in secunda tabula pertinent ad amorem proximi. Et ideo tota lex fundatur in duobus praeceptis. Primum autem quod pertinet ad amorem Dei est, *non habebis deos alienos.* Et ad huius intellectum sciendum est, quod antiqui multipliciter hoc praeceptum transgrediebantur. Quidam enim colebant Daemonia. Psal. XCV, 5: *omnes dii gentium Daemonia.* Hoc autem est maximum omnium peccatorum, et horribile. Nunc quoque multi transgrediuntur hoc praeceptum, omnes scilicet qui divinationibus et sortilegiis intendunt. Haec enim, secundum Augustinum, fieri non possunt quin aliquod pactum cum Diabolo contrahatur. I Cor. X, 20: *nolo vos fieri socios Daemoniorum*; et iterum ibidem 21, *non potestis mensae domini participes esse, et mensae Daemoniorum.* Alii colebant caelestia corpora, credentes astra esse deos. Sap. XIII, 2: *solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt.* Et ideo Moyses prohibuit Iudaeis, quod non levarent oculos, nec adorarent solem et lunam et stellas. Deut. IV, 19: *custodite solicite animas vestras, ne forte elevatis oculis ad caelum videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea, et colas quae creavit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus.* Idem dicitur Deut. V. Contra hoc praeceptum peccant astrologi, qui dicunt haec esse animarum rectores; cum tamen propter hominem facta sint, cuius solus Deus rector est. Alii vero colebant inferiora elementa. Sap. XIII, 2: *aut ignem aut spiritum (...) deos putaverunt.* In quorum errorem inciderunt homines qui inferioribus male utuntur, nimis ea diligentes. Apostolus, Ephes. V, 5: *aut avarus, quod est idolorum servitus.* Alii errantes colebant homines, vel aves, vel alios, vel seipsos. Quod quidem contingit ex tribus. Primo ex carnalitate. Sap. XIV, 15: *acerbo luctu dolens pater rapti cito sibi filii, fecit imaginem et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam Deum colere coepit, et constituit inter servos suos sacra et sacrificia.* Secundo ex adulatione. Etenim quidam aliquos quos non potuerunt honorare in praesentia, curaverunt in absentia honorare, faciendo scilicet eorum imagines, et colendo loco eorum. Sap. XIV, 17: *quem honorare volebant, fecerunt ut illum qui aberat, tanquam praesentem colerent.* Tales sunt

quicumque diligunt et venerantur homines plusquam Deum. Matth. X, 37: *qui diligit patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus.* Psal. CXLV, 2-3: *nolite confidere in principibus, neque in filiis hominum, in quibus non est salus.* Tertio ex praesumptione. Quidam enim ex praesumptione fecerunt se vocari deos, sicut patet Iudith III, de Nabuchodonosor. Ez. XXVIII, 2: *elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum.* Et hoc faciunt qui plus suo sensui quam Dei praeceptis credunt. Isti enim se pro diis colunt, sequentes enim delectationes carnis, corpus suum pro Deo colunt. Apostolus, Philip. III, 19: *quorum Deus venter est.* Ab his ergo omnibus cavere oportet. *Non habebis deos alienos coram me.* Sicut dictum est, primum praeceptum legis est hoc, quo prohibemur non colere nisi unum Deum. Et ad hoc etiam inducimur quinque rationibus. Prima sumitur ex Dei dignitate, quae si auferatur, fit Deo iniuria, sicut potest videri ex consuetudine hominum. Cuilibet enim dignitati debetur reverentia: unde proditor regis est qui aufert quod exhibere teneretur. Et hoc quidam Deo faciunt. Rom. I, 23: *mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis.* Et hoc summe Deo displicet. Isai. XLII, 8: *gloriam meam alteri non dabo, et laudem meam sculptilibus.* Et considerandum, quod haec Dei dignitas est, scilicet quod omnia sciat. Unde Deus dicitur a videndo; hoc enim est unum signum deitatis. Isai. XLI, 23: *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Hebr. IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Hanc autem dignitatem auferunt divinatores: contra quos dicit Isai. VIII, 19: *nunquid non populus a Deo suo requirit visionem pro vivis ac mortuis?* Secunda ratio sumitur ex eius largitate. Omne enim bonum habemus a Deo. Et hoc etiam ad dignitatem Dei pertinet quod factor et dator est omnium bonorum. Psal. CIII, 28: *aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate.* Et hoc importatur in hoc nomine Deus, quod dicitur a distributione, idest dator rerum, quia omnia replet sua bonitate. Nimis ergo ingratus es, si ab illo tibi collatum non recognoscis; immo facis tibi alium Deum, sicut filii Israel deducti de Aegypto fecerunt idolum. Os. II, 5: *vadam post amatores meos.* Hoc etiam fit quando quis in alio quam in Deo spem ponit, hoc est quando adiutorium ab alio petit. Psal. XXXIX, 5: *beatus vir cuius est nomen domini spes eius.* Apostolus, ad Gal. IV, 9-10: *cum cognoveritis Deum (...) quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa? (...). Dies observatis et menses, et tempora et annos.* Tertia ratio sumitur ex promissi firmitate. Abrenuntiavimus enim Diabolo, et fidem promisimus soli Deo: unde non debemus ipsam infringere. Hebr. X, 28-29: *irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur: quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est, et spiritui gratiae contumeliam fecerit?* Rom. VII, 3: *vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro*: et talis debet comburi. Vae ergo peccatori ingredienti terram duabus viis, et claudicantibus in duas partes. Quarta ratio est ex dominii diabolici gravitate. Ier. XVI, 13: *servietis diis alienis die ac nocte, qui non dabunt vobis requiem.* Non enim quiescit in uno peccato, sed potius nititur ad aliud ducere. *Qui facit peccatum, servus est peccati*, Ioan. VIII, 34; ideo non de facili quis egreditur de peccato, Gregorius: *peccatum quod per poenitentiam non diluitur, mox suo pondere in aliud trahit.* Contrarium est de dominio divino: quia praecepta eius gravia non sunt. Matth. XI, 30: *iugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Satis enim reputatur quis facere, si tantum facit pro Deo quantum fecit pro peccato. Rom. VI, 19: *sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem; ita* *nunc exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem.* Sed de servis Diaboli dicitur Sap. V, 7: *lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, et ambulavimus vias difficiles*; et Ier. IX, 5: *ut inique agerent, laboraverunt.* Quinta est ex praemii sive muneris immensitate. In nulla enim lege talia promittuntur praemia sicut in lege Christi. Saracenis enim promittuntur fluvii lactis et mellis, Iudaeis terra promissionis; sed Christianis Angelorum gloria. Matth. XXII, 30: *erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Hoc considerans Petrus ait, Ioan. VI, 69: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.*

Articulus 4

[86723] De decem praeceptis, a. 4 tit. 1 De secundo praecepto

[86724] De decem praeceptis, a. 4 tit. 2 Non assumes nomen domini Dei tui in vanum. Exod. XX, 7.

[86725] De decem praeceptis, a. 4 Hoc est secundum praeceptum legis: et sicut non est nisi unus Deus quem debemus colere, ita non est nisi unus quem debemus maxime venerari. Et primo quantum ad nomen: unde *non assumes nomen domini Dei tui in vanum.* Sciendum, quod vanum dicitur tripliciter. Aliquando enim dicitur falsum. Psal. XI, 3: *vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum.* Assumis ergo nomen Dei in vanum, quando assumis illud ad confirmationem falsitatis. Zach. VIII, 17: *iuramentum mendax ne diligatis*; ibidem XIII, 3: *non vives, quia locutus es mendacium in nomine domini.* Talis autem facit iniuriam Deo, sibi ipsi, et omnibus hominibus. Deo quidem, quia cum iurare per Deum nihil aliud sit nisi invocare eius testimonium, cum iuras falsum: aut credis Deum nescire verum, et sic ponis ignorantiam in Deo, cum tamen omnia nuda et aperta sint oculis eius, ut dicitur ad Hebr. IV; aut quod diligat mendacium, cum tamen odiat ipsum: Psal. V, 7: *perdes omnes qui loquuntur mendacium*; aut derogas potentiae, quasi non possit de eo punire. Item facit iniuriam sibi ipsi: obligat enim se iudicio Dei. Nihil est autem aliud dicere, per Deum ita est, nisi quod Deus puniat me, si non est ita. Item iniuriatur aliis hominibus. Nulla enim inter aliquos societas durare potest, nisi credant sibi invicem. Dubia autem iuramentis confirmantur. Hebr. VI, 16: *omnis controversiae finis ad confirmationem est iuramentum.* Iniuriatur ergo Deo, crudelis est sibi, et noxius et hominibus. Aliquando dicitur vanum, inutile. Psal. XCIII, 11: *dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt.* Et ideo confirmando vanitatem assumitur nomen Dei in vanum. In veteri enim lege prohibitum fuit ut non iuraretur falsum: Deut. V, 11: *non usurpabis nomen Dei tui frustra.* Sed Christus prohibuit non nisi in necessitate iurare; et ideo dicitur Matth. V, 33-34:

audistis quia dictum est antiquis, non iurabis. Ego

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

autem dico vobis: nolite iurare omnino. Et huius ratio est, quia in nulla parte ita fragiles sumus sicut in lingua: quia eam nullus domare potuit, sicut dicitur Iac. III, et ideo de levi posset homo deierare. Matth. V, 37: *sit sermo vester, est est, non non*; et iterum, vers. 34: *ego autem dico vobis: nolite iurare omnino.* Et nota, quod iuramentum est sicut medicina, quae non semper accipitur, sed in necessitate. Et ideo, ut dicitur Matth. V, 37, *quod his amplius est, a malo est.* Eccli. XXIII, 9: *iurationi non assuescat os tuum: multi enim casus in illa. Nominatio vero Dei non sit assidua in ore tuo, et nominibus sanctorum ne admiscearis: quoniam non eris immunis ab eis.* Aliquando autem dicitur vanum, peccatum vel iniustitia. Psal. IV, 3: *filii hominum usquequo gravi corde? Ut quid diligitis vanitatem?* Qui ergo iurat pro peccato faciendo, assumit nomen Dei sui in vanum. Iustitiae vero partes sunt facere bonum, et dimittere malum. Si ergo iuras facere furtum, vel aliud huiusmodi, hoc contra iustitiam est: et quamvis non sit servandum hoc iuramentum, tamen sic iurans periurus est. Talis fuit Herodes contra Ioannem, Marc. VI. Similiter contra iustitiam facit qui iurat non facere bonum, sicut non intrare Ecclesiam vel religionem: et hoc etiam iuramentum non est servandum, et tamen periurus est iurans. Non est ergo iurandum de falso, non de inutili, non etiam de iniustitia: et ideo dicitur Ier. IV, 2: *et iurabis, vivit dominus, in veritate et in iudicio et in iustitia.* Vanum dicitur aliquando fatuum: Sap. XIII, 1: *vani sunt omnes homines in quibus non est scientia Dei.* Qui ergo accipiunt nomen Dei stulte, sicut blasphemi, assumunt nomen Dei in vanum. Lev. XXIV, 16: *qui blasphemaverit nomen domini, morte morietur. Non assumes nomen domini Dei tui in vanum.* Sciendum, quod nomen Dei sumitur ad sex. Primo quidem ad dicti confirmationem sicut in iuramento. Et in hoc confitemur quod prima veritas non est nisi in Deo. In hoc autem fit reverentia Deo: unde in lege praecipitur, Deut. VI, quod non iuretur nisi per Deum. Contrarium faciunt qui aliter iurant. Exod. XXIII, 13: *non iurabis per nomina deorum exterorum.* Et quamvis aliquando iuretur per creaturas, tamen sciendum, quod in omnibus his non iuratur nisi per Deum. Cum enim iuras per animam tuam vel caput tuum, idem est quod eam obligare poenae infligendae a Deo. Apostolus, II Cor. I, 23: *testem Deum invoco in animam meam.* Item cum iuras per Evangelium, iuras per Deum, qui dedit Evangelium: et ideo peccant qui iurant per Deum de facili, aut per Evangelium. Secundo sumitur ad sanctificationem. Baptismus enim sanctificat. Apostolus, I Cor. VI, 11: *sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi.* Hoc autem non habet virtutem nisi in invocatione Trinitatis. Ier. XIV, 9: *tu* *autem in nobis es, domine, et nomen sanctum tuum invocatum est super nos.* Tertio sumitur ad adversarii expulsionem. Unde ante Baptismum abrenuntiatur Diabolo. Isai. IV, 1: *tantummodo invocetur nomen tuum super nos, aufert opprobrium nostrum.* Et ideo si redis ad peccata, nomen Dei sumitur in vanum. Quarto sumitur ad eiusdem nominis confessionem. Apostolus, Rom. X, 14: *quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt?* Et iterum, vers. 13: *omnis enim quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit.* Confitemur autem primo ore ad manifestandum gloriam Dei. Isai. XLIII, 7: *omnis qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum.* Ergo si dicis aliquid contra gloriam Dei, assumis nomen Dei in vanum. Confitemur secundo opere, cum ea operamur quae gloriam Dei manifestant. Matth. V, 16: *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Contrarium faciunt quidam, de quibus dicit apostolus, Rom. II, 24: *nomen Dei per vos blasphematur inter gentes.* Quinto assumitur ad defensionem. Prov. XVIII, 10: *turris fortissima nomen domini: ad ipsam currit iustus, et exaltabitur.* Marc. ult., 17: *in nomine meo Daemonia eiicient.* Act. IV, 12: *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Sexto sumitur ad operis completionem. Apostolus, Col. III, 17: *omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine domini nostri Iesu Christi facite.* Psal. CXXIII, 8: *adiutorium nostrum in nomine domini.* Sed quia aliquando aliquis indiscrete incipit, sicut accidit in voto quod non adimpletur, tunc etiam in vanum nomen domini assumitur. Unde Eccli. V, 3: *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere.* Psal. LXXV, 12: *vovete et reddite domino Deo vestro omnes qui in circuitu eius affertis munera. Displicet enim ei infidelis et stulta promissio*, Eccli. V, 3.

Articulus 5

[86726] De decem praeceptis, a. 5 tit. 1 De tertio praecepto

[86727] De decem praeceptis, a. 5 tit. 2 Memento ut diem sabbati sanctifices. Exod. XX, 8.

[86728] De decem praeceptis, a. 5 Hoc est tertium mandatum legis, et convenienter. Primo enim debemus Deum venerari corde: unde praecipitur quod non colatur nisi unus Deus: unde *non habebis deos alienos coram me.* Secundo ore: unde *non assumes nomen domini Dei tui in vanum.* Tertio opere: et hoc est: *memento ut diem sabbati sanctifices.* Voluit enim ut esset certus dies in quo intenderent homines ad servitium Dei. Habetur autem hoc praeceptum quinque rationibus. Primo enim datum fuit ad destructionem erroris. Praevidit enim spiritus sanctus quod futuri erant aliqui dicturi mundum semper fuisse. II Petr. III, 3-5: *venient in novissimis diebus in deceptione illusores iuxta proprias concupiscentias ambulantes, dicentes: ubi est promissio aut adventus eius? Ex quo enim patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturae. Latet enim eos hoc volentes quod caeli erant prius et terra de aqua, et per aquam consistens Dei verbo.* Voluit ergo Deus ut

custodiretur unus dies in memoriam quod Deus omnia creaverat in sex diebus, et in septimo quievit a novis creaturis condendis. Et hanc rationem ponit dominus in lege, dicens: *memento ut diem sabbati sanctifices.* Sed Iudaei in memoriam primae creationis colebant sabbatum; Christus autem veniens fecit novam creationem. Per primam enim homo terrenus, per secundam homo caelestis effectus est. Gal. VI, 15: *in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura.* Et haec nova creatura est per gratiam, quae incepit in resurrectione. Rom. VI, 4-5: *quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus.* Et quia resurrectio facta est in dominica, ideo celebramus illum diem, sicut Iudaei sabbatum propter primam creationem. Secundo datum fuit ad instructionem fidei redemptoris. Caro enim Christi in sepulcro corrupta non fuit: unde dicit Psal. XV, 9: *caro mea requiescat in spe*; item, ibidem 10: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Unde voluit sabbatum observari, ut sicut sacrificia significabant mortem Christi, ita quies sabbati requiem carnis eius. Sed nos ista sacrificia non servamus, quia adveniente re et veritate, debet cessare figura, sicut adveniente sole cessat umbra; servamus tamen in veneratione virginis gloriosae, in qua remansit tota fides tali die in morte Christi. Tertio datum fuit ad roborandum sive figurandum veritatem promissionis. Promittitur enim nobis quies. Isai. XIV, 3: *et erit in die illa, cum requiem dederit tibi Deus a labore tuo et a concussione tua et a servitute dura qua ante servisti*; item ibid. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis et in tabernaculis fiduciae et in requie opulenta.* Et nota, quod expectamus requiem de tribus: de labore praesentis vitae, de tentationum concussione, et de Diaboli servitute. Hanc Christus repromisit venientibus ad se, dicens, Matth. XI, 28-30: *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis; et ego reficiam vos. Tollite iugum meum super vos, et discite a me, quia mitis sum et humilis corde; et invenietis requiem animabus vestris: iugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Invenimus autem quod dominus operatus est sex diebus, et in septimo quievit: quia primo oportet facere opera perfecta. Eccli. LI, 35: *modicum laboravi, et inveni mihi multam requiem.* Plus enim incomparabiliter excedit tempus aeternitatis totum tempus praesens, quam mille anni diem unum. Quarto datum fuit hoc praeceptum ad inflammationem amoris. Sap. IX, 15: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, et ideo homo semper ad terrena inferius tendit, nisi conetur erigere se ab eis. Et ideo oportet habere certum tempus ad hoc. Unde aliqui toto tempore hoc faciunt: Psal. XXXIII, 2: *benedicam dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo*; apostolus, I Thess. V, 17: *sine intermissione orate*: et hi continue sabbatum habent. Aliqui hoc faciunt in aliqua parte temporis: Psal. CXVIII, 164: *septies in die laudem dixi tibi.* Alii, ne omnino alienarentur a Deo, oportuit quod haberent aliquem diem determinatum, ne nimis tepescat in eis amor Dei. Isai. LVIII, 13-14: *si vocaveris sabbatum delicatum (...) tunc delectaberis super domino.* Iob. XXII, 26: *tunc super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam.* Non enim ad ludendum ordinatur talis dies, sed ad laudandum et orandum dominum Deum. Unde Augustinus dicit, quod minus malum est tali die arare, quam ludere. Quinto datum fuit ad opera pietatis respectu subiectorum. Aliqui enim crudeles sibi et suis, non cessant continue operari propter lucrum; et hoc habent Iudaei maxime, quia avarissimi sunt. Deut. V, 12-14: *observa diem sabbati (...) ut requiescat servus tuus et ancilla tua, sicut et tu*; et post: *non faciens in eo* *quidquam operis tu et filius et filia, servus et ancilla, bos et asinus et omne iumentum tuum, ut requiescat servus et ancilla tua sicut et tu.* Propter praedicta ergo praedictum mandatum datum fuit. *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Dictum est, quod sicut Iudaei celebrant sabbatum, sic nos Christiani dominicam, et alia principalia festa. Videamus ergo quomodo ista servare debemus. Et sciendum, quod non dicit, custodi sabbatum, sed *memento ut diem sabbati sanctifices.* Sanctum autem accipitur duobus modis. Aliquando enim est sanctum idem quod purum. Apostolus, I Cor. VI, 11: *sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Aliquando dicitur sanctum res consecrata ad cultum Dei, ut locus, tempus, vestes et vasa sacra. Istis ergo duobus modis debemus festa celebrare; quia et pure, et mancipando se divino servitio. In isto ergo praecepto duo considerantur. Primo quidem in festo quid cavendum sit; secundo quid faciendum. Debemus autem cavere tria. Primo corporalem operam. Ier. XVII, 22: *sanctificabis sabbatum, ut non facias in eo opus servile*; unde et in lege dicitur, Lev. XXIII, 25: *omne opus servile non facietis in eo.* Opus autem servile est opus corporale: nam opus liberum est animae, sicut intelligere et huiusmodi; ad quod opus homo constringi non potest. Sed sciendum, quod opera corporalia possunt fieri in sabbato propter quatuor. Primo propter necessitatem. Unde dominus excusavit discipulos evellentes spicas in sabbato, ut dicitur Matth. XII. Secundo propter Ecclesiae utilitatem. Unde dicitur in Evangelio ibid., quod sacerdotes faciebant omnia quae erant necessaria in templo in die sabbati. Tertio propter proximi utilitatem. Unde dominus curavit in die sabbati habentem manum aridam, et confutavit Iudaeos reprehendentes eum, ponens exemplum de ove, ibid. Quarto propter superioris auctoritatem. Unde dominus praecepit Iudaeis ut circumciderent in die sabbati, ut dicitur Ioan. VII. Secundo debemus cavere culpam. Ier. XVII, 21: *custodite animas vestras, et nolite portare pondera in die sabbati.* Onus autem animae vel pondus malum est peccatum: Psal. XXXVII, 5: *sicut onus grave gravatae sunt super me.* Peccatum autem opus servile est: quia, ut dicitur Ioan. VIII, 34, *qui facit peccatum, servus est peccati.* Unde cum dicitur, *omne opus servile non facietis in eo*, potest intelligi de peccato: et ideo contra praeceptum hoc facit quis, quando in sabbato peccat, quia operando et peccando Deus offenditur. Isai. I, 13-14: *sabbatum et festivitates alias non feram.* Et quare? Quia *iniqui sunt coetus vestri. Calendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea: facta sunt mihi molesta.* Tertio debemus cavere negligentiam, Eccli. XXXIII, 29: *multam malitiam docuit otiositas.* Hieronymus, ad Rusticum: *semper aliquid boni operis facito, ut te Diabolus inveniat occupatum.* Et ideo non est bonum custodire nisi principalia festa, si in aliis debeat homo esse otiosus. Psal. XCVIII, 4: *honor regis iudicium diligit*, scilicet discretionem. Unde I Mach. II, dicitur, quod Iudaei quidam occultati erant, et inimici irruerunt super eos, qui credentes quod se non possent in sabbato defendere, victi et occisi sunt. Ita accidit multis qui otiosi sunt in festis. Thren. I, 7: *viderunt eam hostes, et deriserunt sabbata eius.* Sed tales debent facere sicut illi Iudaei fecerunt: unde I Mach. II, 41, dicitur: *quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum. Memento ut diem sabbati sanctifices.* Sicut dictum est, homo diem festum debet sanctificare: et dictum est, quod sanctum dicitur duobus modis: quia et quod mundum est, et quod Deo consecratum est. Item dictum est a quibus tali die abstinere debemus. Nunc dicendum est in quibus occupari debemus: et sunt tria. Primo in faciendis sacrificiis. Unde Num. XXVIII, dicitur, quod Deus praecepit quod quolibet die unus agnus mane, et alius vespere debeat offerri; sed in sabbato debent duplicari.

Et significat quod in sabbato debemus offerre Deo sacrificium, et de omnibus quae habemus. I Paralip. XXIX, 14: *tua sunt omnia, et quae de manibus tuis accepimus, dedimus tibi.* Unde primo debemus ultro offerre animam nostram, dolendo de peccatis: Psal. I, 19: *sacrificium Deo spiritus contribulatus*, et orando pro beneficiis: Psal. CXL, 2: *dirigatur, domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo.* Factus est enim dies festus ad habendam spiritualem laetitiam, quam facit oratio: unde et tali die multiplicari debent preces. Secundo corpus nostrum affligere, et hoc ieiunando: Rom. XII, 1: *obsecro vos per misericordiam Dei, ut exhibeatis membra vestra hostiam viventem Deo, sanctam*; laudando: Psal. XLIX, 2: *sacrificium laudis honorificabit me*: unde in tali die cantus multiplicantur. Tertio res tuas sacrificare, et hoc dando eleemosynas. Hebr. XIII, 16: *beneficentiae autem et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostis promeretur Deus*; et hoc in duplo magis quam in aliis diebus, quia tunc est communis laetitia. Nehem. VIII, 10: *mittite partes his qui non paraverunt sibi, quia sanctus dies domini est.* Secundo in verborum Dei studiis, sicut et Iudaei faciunt hodie. Act. XIII, 27: *voces prophetarum quae per omne sabbatum leguntur.* Unde et Christiani, quorum iustitia debet esse perfectior, debent tali die convenire ad praedicationes et ad officium Ecclesiae. Ioan. VIII, 47: *qui ex Deo est, verba Dei audit*; item loqui utilia: apostolus, Ephes. IV, 29: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat: sed si quis bonus, ad aedificationem.* Ista enim duo utilia sunt animae peccatoris, quia immutant cor eius in melius. Ierem. XXIII, 29: *verba mea sunt quasi ignis ardens, dicit dominus, et quasi malleus conterens petram.* Contrarium autem accidit etiam in perfectis non loquentibus utilia, vel audientibus. Apostolus, I Cor. XV, 33-34: *corrumpunt bonos mores colloquia mala. Evigilate iusti, et nolite peccare*; et Psal. CXVIII, 11: *in corde meo abscondi eloquia tua.* Eloquium enim et instruit ignorantem: Psal. eodem, 105: *lucerna pedibus meis verbum tuum*; et inflammat tepescentem: Psal. CIV, 19: *eloquium domini inflammavit eum.* Tertio in divinorum exercitiis. Hoc autem perfectorum est. Psal. XXXIII, 9: *vacate et videte quoniam suavis est dominus.* Et hoc propter quietem animae. Sicut enim corpus fatigatum quietem desiderat, ita et anima. Locus autem animae Deus est: Psal. XXX, 3: *esto mihi in Deum protectorem, et in locum refugii.* Hebr. IV, 9-10: *itaque relinquitur sabbatismus populo Dei: qui enim ingressus est in requiem eius, etiam ipse requievit ab operibus suis, sicut a suis Deus.* Sap. VIII, 16: *intrans in domum meam, quiescam cum illa.* Sed antequam ad hanc quietem perveniat anima, oportet tres quietes praecedere. Prima ab inquietudine peccati. Isai. LVII, 20: *cor autem impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* Secunda a passionibus carnis; quia caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, ut dicitur Gal. V. Tertia ab occupationibus mundi. Luc. X, 41: *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima.* Et tunc post haec anima libere quiescit in Deo. Isai. LVIII, 13-14: *si vocaveris sabbatum delicatum tunc delectaberis super domino.* Propterea sancti omnia dimiserunt; quia haec est pretiosa margarita, quam qui invenit homo abscondit, et prae gaudio illius vadit, et vendit universa quae habet, et emit eam, ut dicitur Matth. XIII. Haec enim requies vita aeterna, et delectatio aeterna est. Psal. CXXXI, 14: *haec requies mea in saeculum saeculi: hic habitabo, quoniam elegi eam*: ad quam nos perducat.

Articulus 6

[86729] De decem praeceptis, a. 6 tit. 1 De quarto praecepto

[86730] De decem praeceptis, a. 6 tit. 2 Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longaevus super terram quam dominus Deus tuus dabit tibi. Exod. XX, 12.

[86731] De decem praeceptis, a. 6 Perfectio hominis consistit in dilectione Dei et proximi. Et ad dilectionem Dei pertinent tria praecepta quae scripta fuerunt in prima tabula; ad dilectionem vero proximi septem quae sunt in secunda tabula. Sed, sicut dicitur I Ioan. III, non debemus diligere verbo neque lingua, sed opere et veritate. Homo enim sic diligens debet duo facere: scilicet fugere malum, et facere bonum. Unde quaedam sunt in praeceptis inducentia ad bonum, alia autem sunt prohibentia facere malum. Et sciendum, quod cavere a malo faciendo est in potentia nostra; sed facere cuilibet bonum non possumus: et ideo dicit beatus Augustinus, quod nos omnes debemus diligere, sed non omnibus tenemur benefacere. Sed inter omnes debemus benefacere coniunctis nobis: quia, *si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, infidelis est*, I ad Tim. V, 8. Inter omnes autem propinquos sunt nobis propinquiores pater et mater; et ideo dicit Ambrosius: *primo debemus diligere Deum; secundo patrem et matrem*; et hoc est quod dicit: *honora patrem tuum et matrem tuam.* Et huiusmodi rationem reddit philosophus, qui dicit, quod ex magno beneficio recepto ab eis non possumus eis respondere ex aequali: et ideo bene potest pater offensus expellere filium, sed non e converso. Dant autem parentes filio tria. Primo stabilimentum quoad esse. Eccli. VII, 29: *honora patrem tuum, et gemitus matris tuae non obliviscaris. Memento quoniam nisi per illos natus non fuisses.* Secundo nutrimentum sive fulcimentum quoad necessaria vitae. Nudus enim intrat filius in hunc mundum, ut dicitur Ioan. I, sed a parentibus sustentatur. Tertio documentum. Hebr. XII, 9: *patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus.* Eccli. VII, 25: *filii tibi sunt? Erudi illos.* Et debent parentes dare duo documenta filiis, et cito: quia, ut dicitur Prov. XXII, 6, *adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea*; et Thren. III, 27: *bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescentia sua.* Et sunt illa quae docuit Tobias filium suum Tobiae IV, scilicet *timorem domini*, et *abstinere ab omni peccato.* Et hoc est contra illos qui delectantur in malitiis filiorum. Sed, sicut dicitur Sap. IV, 6, *ex iniquis omnes filii qui nascuntur, testes sunt nequitiae adversus parentes.* Unde Deus punit peccatum in filio, ut dicitur Exod. XX. Igitur filii a parentibus habent esse, nutrimentum et disciplinam. Et quia esse habemus ab eis, debemus magis revereri quam dominos, a quibus solum res, praeterquam Deum, a quo habemus animam. Eccli. III, 8-10: *qui timet dominum, honorat parentes, et quasi dominis serviet his qui se genuerunt, in opere et sermone, et omni patientia. Honora patrem tuum et matrem tuam, ut superveniat tibi benedictio a Deo.* Et in hoc etiam honoras teipsum: quia, sicut dicitur Eccli. III, 13, *gloria hominis ex honore patris sui, et dedecus filii pater sine honore.* Item quia dant nobis nutrimentum in pueritia, et nos debemus eis dare in senectute. Eccli. III, 14-15: *fili, suscipe senectam patris tui, et non contristes*

eum in vita illius; et si defecerit sensu, veniam da; et ne spernas eum in tua virtute. Quam malae famae est qui derelinquit patrem. Et est maledictus a Deo qui exasperat matrem. Ad confusionem illorum qui contra faciunt, ponit Cassiodorus in epistolis, Lib. 2, quod ciconiae cum parentes earum pennas, senio cogente, laxaverunt, nec ad proprios cibos idonei possunt inveniri, plumis suis genitorum membra foventes, escis corpora laxa reficiunt, et pia vicissitudine iuvenes reddunt quod a parentibus parvuli susceperunt. Item tertio quia docuerunt nos, debemus eis obedire. Coloss. III, 20: *filii obedite parentibus vestris per omnia*, nisi scilicet in his quae sunt contra Deum. Hieronymus, ad Heliodorum: *solum pietatis genus in hac re esse crudelem.* Luc. XIV, 26: *si quis non odit patrem suum et matrem (...) non potest meus esse discipulus.* Deus enim verior pater est. Deut. XXXII, 6: *nunquid non ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te? Honora patrem tuum et matrem tuam.* Inter omnia praecepta huic tantum adiungitur: *ut sis longaevus super terram.* Et ratio huius est, ne credatur non deberi praemium honorantibus parentes, quia est naturale. Sed sciendum, quod honorantibus parentes quinque desiderabilia promittuntur. Et primum est gratia in praesenti, et gloria in futuro, quae maxime desiderantur. Eccli. III, 9: *honora patrem tuum, ut superveniat tibi benedictio a Deo, et benedictio illius in novissimo maneat.* Contrarium debetur maledicentibus; et etiam in lege maledicuntur a Deo, ut dicitur Deut. XXVII; et Luc. XVI, 10, dicitur: *qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus est.* Sed vita naturalis quasi nihil est in comparatione ad vitam gratiae. Si ergo non recognoscis beneficium vitae naturalis quam habes a parentibus, indignus es vita gratiae quae maior est, et per consequens vita gloriae, quae maxima est. Secundum desiderabile est vita: unde *ut sis longaevus super terram.* Dicitur Eccli. III, 7: *qui honorat patrem suum, vita vivet longiore.* Et nota, quod vita longa est quando est plena: quae non mensuratur tempore, sed actione, secundum philosophum. Tunc autem plena est vita quando est virtuosa. Et ideo virtuosus et sanctus diu vivit, quamvis cito moriatur corporaliter. Ideo dicitur Sap. IV, 13-14: *consummatus in brevi, explevit tempora multa: placita enim erat Deo anima illius.* Optime autem mercatur ille qui tantum facit una die quantum alius in uno anno. Et nota, quod aliquando accidit quod longior vita causa est mortis corporalis et spiritualis, sicut accidit Iudae. Praemium ergo est vita corporalis. Sed contrarium, scilicet mortem, acquirunt illi qui iniuriantur parentibus. Habemus enim ab eis vitam, sicut milites a rege feudum; et ideo sicut dignum est quod illi amittant pro proditione feudum, ita isti propter iniuriam illatam parentibus vitam. Prov. XXX, 17: *oculum qui subsannat patrem, et qui despicit partum matris suae, suffodiant eum corvi de torrentibus et comedant eum filii aquilae.* Per filios aquilae intelliguntur reges et principes, per corvos officiales; et si aliquando non puniuntur corporaliter, mortem tamen spiritualem effugere non possunt. Propterea pater non debet potestatem multam dare filiis. Eccli. XXXIII, 21: *dum adhuc superes, et aspiras, non immutet te omnis caro*; item, ibid. 20: *filio, mulieri, fratri et amico non des potestatem super te in vita tua, et ne dederis illis possessionem in vita tua ne forte poeniteat te.* Tertium est habere filios sibi gratos et acceptos. Naturaliter enim pater thesaurizat filiis, sed non e converso. Eccli. III, 6: *qui honorat patrem suum, iucundabitur in filiis.* Matth. VII, 2: *in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Quartum est habere famam laudabilem. Eccli. III, 13: *gloria hominis ex honore patris sui*; et iterum, 18, *quam malae famae est qui derelinquit patrem.* Quintum est habere divitias. Eccli. III, 11: *benedictio patris firmat domos filiorum;*

maledictio autem matris eradicat fundamenta. Honora patrem tuum et matrem tuam. Notandum, quod non solum dicitur aliquis pater ratione carnalis generationis; sed quibusdam aliis rationibus aliqui dicuntur patres, et cuilibet eorum debetur aliqua reverentia. Dicuntur enim patres apostoli et alii sancti per doctrinam et exemplum fidei. Apostolus, I Cor. IV, 15: *nam si decem millia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres: nam in Christo Iesu per Evangelium ego vos genui.* Et ideo dicitur Eccli. XLIV, 1: *laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua*: laudemus autem non ore, sed imitatione. Et hoc fit, si non invenitur in nobis contrarium eius quod laudamus. Hebr. XIII, 7: *mementote praepositorum vestrorum (...) quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem.* Dicuntur etiam praelati patres; et isti venerandi sunt, sunt enim Dei ministri. Luc. X, 16: *qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit.* Et ideo debemus eos honorare obediendo: apostolus, Hebr. XIII, 17: *obedite praepositis vestris, et subiacete eis*; et decimas praebendo: Prov. III, 9: *honora dominum de tua substantia, et de primitiis frugum tuarum da pauperibus.* Item reges et principes: IV Reg. V, 13: *pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta, certe facere debueras*: qui dicuntur patres, quia debent intendere bonum populi. Et istos honoramus per subiectionem: Rom. XIII, 1: *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Et hoc non solum timore, sed amore; nec solum propter rationem, sed etiam propter conscientiam. Et ratio huius est, quia, secundum apostolum ibidem, omnis potestas a Deo est; et ideo reddendum est debitum; quia *cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem*, Rom. XIII, 7. Prov. XXIV, 21: *time dominum, fili mi, et regem.* Item benefactores. Eccli. IV, 10: *esto pupillis misericors ut pater*: est enim proprium patris benefacere filiis. Et ideo tenemur reddere vicem in benefaciendo. Eccli. XXIX, 20: *gratiam fideiussoris ne obliviscaris.* Ingratis enim accidit illud Sap. XVI, 29: *ingrati spes tanquam hibernalis glacies tabescet.* Item aetate. Deut. XXXII, 7: *interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi; maiores tuos, et dicent tibi.* Lev. XIX, 32: *coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Eccli. XXXII, 13: *in medio magnatorum loqui non praesumas, et ubi sunt senes non multum loquaris.* Ibid. 9, *audi tacens; et pro reverentia accedet tibi bona gratia.* Omnes igitur isti venerandi sunt: quia omnes portant quodammodo similitudinem patris qui in caelis est. Et de istis dicitur Luc. X, 16: *qui vos spernit, me spernit.*

Articulus 7

[86732] De decem praeceptis, a. 7 tit. 1 De quinto praecepto

[86733] De decem praeceptis, a. 7 tit. 2 Non occides. Exod. XX, 13.

[86734] De decem praeceptis, a. 7 In lege divina, per quam ordinamur ad dilectionem Dei et proximi, praecipitur non solum facere bonum, sed etiam declinare a malo. Inter alia autem maius malum

quod possit fieri proximo, est occidere eum; et hoc prohibetur cum dicitur, *non occides*. Circa quod praeceptum tripliciter est erratum. Quidam enim dixerunt, quod non licet occidere etiam bruta animalia. Sed hoc falsum est, quia non est peccatum uti illis quae sunt subdita hominis potestati. Est etiam naturalis ordo quod plantae sint in nutrimentum animalium, et quaedam animalia in nutrimentum aliorum, et omnia in nutrimentum hominum. Gen. IX, 3: *quasi olera virentia tradidi vobis omnia*. Philosophus etiam dicit in politica, quod venatio est sicut iustum bellum. Apostolus I Cor. X, 25: *omne quod in macello venit, manducate nihil interrogantes propter conscientiam*. Ergo, non occides homines. Quidam dixerunt hic prohibitum esse homicidium hominis omnino. Unde homicidas dicunt esse iudices saeculares, qui condemnant secundum leges aliquos. Contra quos dicit Augustinus, quod Deus per hoc praeceptum non abstulit sibi potestatem occidendi: unde Deut. XXXII, 39: *ego occidam, et vivere faciam*. Est ergo licitum illis qui mandato Dei occidunt, quia tunc Deus facit. Omnis enim lex mandatum Dei est. Prov. VIII, 15: *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*. Et apostolus, Rom. XIII, 4: *si malum feceris, time: non enim sine causa gladium portat, Dei enim minister est*. Moysi quoque dicitur, Exod. XXII, 18: *maleficos non patieris vivere*. Id enim quod licitum est Deo, licitum est et ministris eius, per mandatum ipsius. Constat autem quod Deus non peccat, cum sit auctor legum, infligendo mortem propter peccatum. Rom. VI, 23: *stipendia peccati mors*. Ergo nec minister eius. Est ergo sensus: *non occides* propria auctoritate. Alii vero dixerunt, quod per hoc quod dicitur, *non occides*, prohibetur non occidere alium; unde dicebant, quod licitum erat occidere seipsum. Sic enim invenitur de Samsone, Iudic. XVI, et de Catone, et de quibusdam virginibus quae se in flammas iniecerunt, sicut recitat Augustinus I de Civit. Dei. Sed ad hoc respondet Augustinus ibidem, dicens: *qui se occidit, hominem utique occidit*. Si ergo hominem non licet occidere, nisi auctoritate Dei: ergo nec seipsum, nisi vel auctoritate Dei, vel instinctu spiritus sancti, sicut dicitur de Samsone. Ergo *non occides*. Sciendum est etiam, quod hominem occidere contingit multipliciter. Primo manu. Isai. I, 15: *manus vestrae sanguine plenae sunt*: quod quidem est non solum contra caritatem qua praecipitur ut diligas proximum sicut teipsum: I Ioan. III, 15: *omnis homicida non habet vitam aeternam in se manentem*; verum etiam contra naturam: quia, ut dicitur Eccli. XIII, 19, *omne animal diligit sibi simile*. Unde Exod. XXI, 12: *qui percusserit hominem volens occidere, morte moriatur*. Et hic quidem crudelior est lupo, de quo dicitur in 4 animalium, quod si lupo detur caro lupi, non comedit. Item ore. Et hoc fit dando consilium alicui contra aliquem, provocando, accusando et detrahendo. Psal. LVI, 5: *filii hominum, dentes eorum arma et sagittae, et lingua eorum gladius acutus*. Tertio adiutorio. Prov. I, 15: *fili mi, ne ambules cum eis (...) pedes enim illorum ad malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem*. Item consensu. Rom. I, 32: *digni sunt morte non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Consentis autem quodammodo, quando potes impedire: Prov. XXIV, 11: *erue eos qui ducuntur ad mortem*; et iterum si vires suppetunt, sed dimittis negligentia vel avaritia. Ambrosius: *pasce fame morientem: si non paveris, occidisti*. Et sciendum, quod aliqui occidunt solum corpus, de quo dictum est; alii animam, auferendo vitam gratiae, trahendo scilicet ad peccatum mortale. Ioan. VIII, 44: *ille homicida erat ab initio*, inquantum scilicet traxit ad peccatum. Alii autem utrumque, et hoc dupliciter. Primo in destructione praegnantium: occiduntur enim pueri in corpore et in anima. Secundo interficiendo seipsum. *Non occides.* Christus dat in Evangelio, Matth. V, quandam doctrinam, quae est, quod iustitia nostra debet esse maior iustitia legis. Unde docet perfectius servari mandata legis a Christianis quam Iudaei servaverunt. Et ratio huius est, quia maiori labore acquiritur maior merces. II Cor. IX, 6: *qui parce seminat, parce et metet.* In lege enim promittebantur temporalia et terrena: Isai. I, 19: *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis*; sed in lege nostra promittuntur caelestia et aeterna. Ergo iustitia, quae est observantia mandatorum, debet abundare, cum maior expectetur merces. Inter alia autem praecepta facit mentionem de isto, dicens Matth. V, 21-22: *audistis quod dictum est antiquis, non occides. Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*, idest poena quam lex adiudicavit. Exod. XXI, 14, ubi dicitur: *si quis per industriam occiderit proximum suum, et per insidias; ab altari meo evelles eum, ut moriatur.* Debet autem quilibet quinque modis ab ira cavere. Primo ne cito provocetur. Iac. I, 19: *sit omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum, et tardus ad iram.* Et ratio est, quia ira peccatum est, et punitur a Deo. Sed nunquid omnis ira est contraria virtuti? Circa hoc duplex est opinio. Stoici enim dixerunt, quod nulla passio cadit in sapientem; immo volebant quod vera virtus esset in quiete mentis. Peripatetici autem dixerunt, quod ira cadit in sapientem, sed moderata: et est opinio verior. Et patet primo auctoritate, quia in Evangeliis invenimus istas passiones Christo attributas, in quo fuit fontalis plenitudo sapientiae. Secundo patet ratione: nam si omnes passiones virtuti contrarientur, essent aliquae potentiae animae quae essent frustra, immo quae essent homini in nocumentum, quia non haberent aliquos actus convenientes; et sic irascibilis et concupiscibilis frustra datae essent homini. Et ideo dicendum est, quod aliquando ira est virtus, aliquando non. Accipitur enim ira tripliciter. Primo prout est in solo iudicio rationis absque commotione animi; et ista non dicitur proprie ira, sed iudicium. Sic enim dominus puniens malos, iratus dicitur. Mich. VII, 9: *iram domini portabo, quoniam peccavi ei.* Secundo accipitur prout est passio. Et ista est in appetitu sensitivo. Et est duplex: quia aliquando ordinatur ratione et continetur sub terminis rationis, quando scilicet quis irascitur quando debet et quantum debet et pro quo debet, et huiusmodi: et tunc est actus virtutis, et dicitur ira per zelum. Unde philosophus dicit, quod mansuetudo non est nullo modo irasci. Ista ergo ira non est peccatum. Est et tertia ira quae refugit iudicium rationis: et ista semper est peccatum; sed aliquando veniale, aliquando est mortale: et hoc distinguitur ex eo quod ad iram incitat, quod aliquando est veniale, aliquando est mortale. Mortale duplex: vel ex genere, vel ex circumstantiis. Homicidium autem videtur esse actus peccati mortalis ex suo genere, quia directe ordinatur contra praeceptum divinum. Et ideo consensus in homicidium est peccatum mortale ex genere: quia si actus est mortalis, et consensus in actus erit mortalis. Aliquando autem peccatum mortale est ex genere, sed tamen motus non est peccatum mortale, quia est sine consensu; sicut si ascendit motus concupiscentiae ad fornicandum, et non consentitur, non est peccatum mortale. Similiter ira: est enim motus ad iniuriam illatam vindicandam: haec enim est proprie ira. Si ergo iste motus est taliter in passione, ita quod ratio deducatur, tunc est peccatum mortale; si autem usque ad consensum non pervertitur ratio, tunc est peccatum veniale. Si autem motus non sit ex genere peccatum mortale, tunc etsi consensus adhibeatur, non est peccatum mortale. Quod ergo dicit, *qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*, intelligendum est de motu tendente in nocumentum, qui motus est peccatum mortale, ita quod sit ibi consensus. Eccli. ult., 14: *cuncta quae fiunt, adducet Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum sive malum.* Secunda ratio quare debemus non provocari cito ad iram, est, quia omnis homo diligit libertatem et odit servitutem. Non est autem iracundus dominus sui ipsius. Prov. XXVII, 4: *impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Et ibidem, 3: *grave saxum et onerosa arena; sed ira stulti utroque gravior.* Secundo cavere debet ne diu in ira permaneat. Psal. IV, 5: *irascimini, et nolite peccare*; Ephes. IV, 26: *sol non occidat super iracundiam vestram.* Et rationem huius assignat in Evangelio dominus, dicens, Matth. V, 25: *esto consentiens adversario tuo cito dum es in via cum eo, ne forte tradat te ministro, et in carcerem mittaris. Amen dico tibi, non exies inde donec reddas novissimum quadrantem.* Tertio cavere debet ne in ira procedat. Primo in corde, quod fit quando pervenit ad odium. Est enim differentia inter iram et odium, quia ira subita est, odium vero diuturnum; et ideo est mortale peccatum. I Ioan. III, 15: *qui odit fratrem suum, homicida est.* Et ratio huius est, quia et se interficit spoliando se caritate, et alium. Augustinus, in regula: *lites aut nullas habeatis, aut quam celerrime finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, et animam faciat homicidam.* Prov. XV, 18: *vir iracundus provocat rixas.* Gen. XLIX, 7: *maledictus furor eorum quia pertinax, et indignatio eorum, quia dura.* Quarto cavere debet ne procedat in verbo. Prov. XII, 16: *fatuus statim indicat iram suam.* Et potest indicare duobus modis; iniuriando scilicet, et superbe loquendo. Quantum ad primum dicit dominus, Matth. V, 22: *qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit Gehennae ignis. Qui autem dixerit, racha, reus erit Concilio.* Prov. XV, 1: *responsio mollis frangit iram, sermo durus suscitat furorem.* Quinto cavere debet ne procedat in opere. In omni enim opere nostro duo debemus observare, scilicet facere iustitiam et misericordiam. Et ira utrumque impedit: *ira enim viri iustitiam Dei non operatur*, ut dicitur Iac. I, 20: quamvis enim velit, tamen non potest. Unde philosophus quidam dixit cuidam qui eum offenderat: *punirem te, nisi essem iratus.* Prov. XXVII, 4: *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor.* Gen. XLIX, 6: *in furore suo occiderunt virum.* Et propter hoc Christus non solum docuit nos cavere ab homicidio, sed ab ira. Bonus enim medicus non tantum tollit malum quod apparet, sed etiam radicem removet infirmitatis, ne scilicet recidivet: et ideo vult nos abstinere a principiis peccatorum, et ita ab ira, quae est principium homicidii.

Articulus 8

[86735] De decem praeceptis, a. 8 tit. 1 De sexto praecepto

[86736] De decem praeceptis, a. 8 tit. 2 Non moechaberis. Exod. XX, 14.

[86737] De decem praeceptis, a. 8 Post prohibitionem homicidii prohibetur adulterium; et congrue, quia vir et uxor sunt quasi unum corpus. *Erunt* inquit dominus, Gen. II, 24, *duo in carne una.* Et ideo post iniuriam quae infertur personae, nulla maior est quam illa quae infertur coniunctae.

Prohibetur autem adulterium uxori, et viro. Sed prius dicendum est de uxoris adulterio, quia maius peccatum videtur committere. Committit autem tria peccata gravia uxor moechando, quae insinuantur Eccli. XXIII, 32-34: *mulier omnis relinquens virum suum (...) primo in lege altissimi incredibilis fuit, secundo virum suum dereliquit, tertio adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi.* Primo ergo peccat per incredulitatem, quia legi incredibilis fit: dominus enim prohibuit adulterium. Item facit contra Dei ordinationem, Matth. XIX, 6: *quos Deus coniunxit, homo non separet.* Item contra Ecclesiae statuta, vel sacramentum. Fit enim matrimonium in facie Ecclesiae; et ideo adducitur Deus quasi in testem et fideiussorem de servanda fide: Mal. II, 14: *dominus testificatus est inter te et uxorem pubertatis tuae, quam tu despexisti.* Ergo peccatur contra legem, contra statutum et contra sacramentum Dei. Secundo peccat per proditionem, quia derelinquit virum. Apostolus, I Cor. VII, 4: *mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir*: ideo etiam nec castitatem servare potest sine consensu viri. Et ideo si moechatur, proditionem committit, dum seipsam alteri tradit, sicut servus dans se alteri domino. Prov. II, 17: *reliquit ducem pubertatis suae, et pacti Dei sui oblita est.* Tertio per furti commissionem, quia ex alieno viro constituit sibi filios; et hoc maximum furtum est, quia totam hereditatem dat alienis filiis. Et nota, quod ista deberet studere quod filii intrarent religionem, vel aliquid aliud facerent, ita quod in bonis viri non succederent. Est ergo mulier moechans, sacrilega, proditrix, furatrix. Viri vero peccant non minus quam uxores, licet sibi quandoque blandiantur. Quod patet ex tribus. Primo ex aequalitate quam habet; nam *vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier*, ut dicitur I Cor. VII, 4: et ideo neuter potest aliquid facere sine alterius consensu quantum ad matrimonium. Et ad hoc significandum Deus non de pede vel capite, sed de costa mulierem formavit. Et ideo matrimonium nunquam statum perfectum habuit, nisi in lege Christi: quia Iudaeus unus plures habebat uxores, sed uxor non plures viros; et ideo non erat aequalitas. Secundo ex viri fortitudine; quia propria passio mulierum est concupiscentia: I Petr. III, 7: *viri similiter cohabitantes secundum scientiam, quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honorem.* Et ideo si petis ab uxore quod tu non vis servare, frangis fidem. Tertio ex eius auctoritate, quia vir est caput mulieris: unde mulieres non debent loqui in Ecclesia, sed domi viros interrogare, ut dicitur I Cor. XIV. Est ergo vir doctor mulieris; et ideo Deus praeceptum dedit viro. Magis autem peccat sacerdos quam laicus, et episcopus quam sacerdos, si non servant quae debent, quia docere alios ad ipsos pertinet. A simili, si vir moechatur, frangit fidem non servando ea quae debet. Sed tamen uxores attendant ad id quod Christus dicit, Matth. XXIII, 3: *omnia quaecumque dixerint vobis, servate et facite; secundum opera vero eorum nolite facere. Non moechaberis.* Sicut dictum est, Deus tam viris quam mulieribus prohibuit adulterium. Sed sciendum, quod licet aliqui credant adulterium esse peccatum, tamen non credunt simplicem fornicationem esse peccatum mortale: contra quos apostolus, Hebr. XIII, 4: *fornicatores enim et adulteros iudicabit Deus*; I Cor. VI, 9: *nolite errare: neque fornicarii (...), neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt.* A regno autem Dei non excluditur aliquis nisi per peccatum mortale. Ergo est peccatum mortale. Sed forte dices: non est ratio quare sit peccatum mortale; cum non detur corpus uxoris, sicut in adulterio. Dico quod si non detur corpus uxoris, datur tamen corpus Christi, quod sibi datum fuit, et consecratum in Baptismo. Si ergo nullus debet facere iniuriam uxori, multo magis nec Christo. I Cor. VI, 15: *nescitis quoniam* *corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis? Absit.* Est ergo haeresis dicere, fornicationem simplicem non esse peccatum mortale. Et ideo sciendum, quod in isto praecepto, *non moechaberis*, prohibetur non solum adulterium, sed omnis carnalis corruptio, praeter eam quae est matrimonii. Ulterius autem sciendum, quod alii dicunt commixtionem viri et uxoris non esse sine peccato; quod est haereticum. Apostolus, Hebr. XIII, 4: sit *honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus.* Talis autem coniunctio aliquando non solum sine peccato est, sed etiam est ad meritum vitae aeternae habentibus caritatem; aliquando est cum peccato veniali; aliquando cum mortali. Quando enim est cum intentione procreandae prolis, tunc est opus virtutis; quando autem cum intentione reddendi debitum, tunc est etiam opus iustitiae; quando autem est causa exercendae libidinis, tunc est cum veniali, quando scilicet non excedit limites matrimonii. Quando autem excedit, ut scilicet si posset, extenderet se ad aliam, tunc est mortale. Sciendum autem, quod adulterium et fornicatio prohibentur propter multa. Primo enim perimit animam. Prov. VI, 32: *qui adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.* Et dicit, *propter cordis inopiam*, quod est quando caro dominatur spiritui. Secundo privat vita: talis enim secundum legem debet mori, ut dicitur Lev. XX, et Deut. XXII. Et quod aliquando non puniatur corporaliter, est in malum suum; quia poena corporalis, quae cum patientia toleratur, est in remissionem peccatorum: punietur tamen postea in vita futura. Tertio consumit substantiam suam: unde Luc. XV, de filio prodigo dicitur, quod dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose. Eccli. IX, 6: *ne des fornicariis animam tuam in ullo, ne perdas te et haereditatem tuam.* Quarto vilificat prolem. Sap. III, 16-17: *filii adulterorum in consummatione erunt, et ab iniquo toro semen exterminabitur; et si quidem longae vitae erunt, in nihilum computabuntur, et sine honore.* I Cor. VII, 14: *alioquin filii vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt.* Nunquam etiam habent honorem in Ecclesia, si clerici sine dedecore haberi possunt. Quinto privat honore, et specialiter mulieres. Eccli. IX, 10: *omnis mulier quae est fornicaria, quasi stercus in via conculcabitur*; et de viro dicitur Prov. VI, 33: *turpitudinem et ignominiam congregat sibi, et opprobrium illius non delebitur.* Gregorius etiam dicit, quod peccata carnalia sunt maioris infamiae et minoris culpae quam spiritualia. Et ratio huius est, quia est commune cum bestiis. Psal. XLVIII, 21: *homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.*

Articulus 9

[86738] De decem praeceptis, a. 9 tit. 1 De septimo praecepto

[86739] De decem praeceptis, a. 9 tit. 2 Non furtum facies. Exod. XX, 15.

[86740] De decem praeceptis, a. 9 Dominus prohibuit principaliter in lege sua iniuriam proximi: et primo iniuriam in propriam personam, ibi, *non occides*; secundo in persona coniuncta, ibi, *non*

moechaberis; tertio in rebus, hic, *non furtum facies.* Et sciendum, quod in hoc praecepto prohibetur omne male ablatum. Committitur enim furtum multis modis. Primo occulte accipiendo. Matth. XXIV, 43: *si sciret paterfamilias qua hora fur venturus esset*: et hoc vituperabile est, quia est proditio quaedam. Eccli. V, 17: *super furem enim est confusio.* Secundo violenter auferendo: et haec est maior iniuria. Iob XXIV, 9: *vim fecerunt depraedantes pupillos.* Inter istos sunt mali principes et reges. Sophon. III, 3: *principes eius in medio eius quasi leones rugientes; iudices eius lupi vespere, non relinquebant in mane.* Isti enim faciunt contra intentionem domini volentis iustum regnum, et dicentis, Prov. VIII, 15: *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Et aliquando talia faciunt per modum furti, aliquando per violentiam. Isai. I, 23: *principes tui infideles, socii furum: omnes diligunt munera, sequuntur retributionem.* Aliquando condendo leges, et statuendo ad lucrandum tantum. Isai. X, 1: *vae qui condunt leges iniquas*; et Augustinus dicit, quod omnis mala dominatio furtum est: unde dicit: *quid regna, nisi latrocinia?* Tertio mercedem non solvendo. Lev. XIX, 13: *non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Et hoc intelligitur quod homo cuilibet dare debet quod suum est, sive principi, sive praelato, sive clerico et cetera. Rom. XIII, 7: *reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal.* Tenemur enim regibus custodientibus pacem nostram dare mercedem. Quarto fraudem in mercationibus committendo: unde dicitur Deut. XXV, 13: *non habebis in sacculo diversa pondera*; et Lev. XIX, 35-36: *nolite facere iniquum aliquid in iudicio, in regula, in pondere, in mensura. Statera iusta, et aequa sint pondera, iustus modius, aequusque sextarius*; Prov. XX, 23: *abominatio est apud Deum pondus et pondus: statera dolosa non est bona.* Hoc est etiam contra caupones, qui miscent aquam vino. In hoc etiam prohibetur usura. Psal. XIV, 1: *quis habitavit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo?* Et postea, 5: *qui pecuniam suam non dedit ad usuram.* Hoc est etiam contra campsores, qui multas falsitates committunt, et contra venditores pannorum et aliarum rerum. Sed dices forsitan: quare non possum dare pecuniam sicut equum vel domum? Dicendum, quod in illis est peccatum quae bis venduntur. In domo autem sunt duo: scilicet substantia et usus. Aliud autem est habere domum, et aliud uti domo: unde separatim possum usum vendere sine domus venditione; et ita in omnibus huiusmodi. Unde si aliqua sunt quae consistant in ipso usu tantum, et usus eorum est distractio, non potest fieri id quod de domo. Denariis enim utimur distrahendo, et frumento consumendo: et ideo si usum vendis, bis vendis. Quinto dignitates emendo, sive temporales, sive spirituales. De primo, Iob XX, 15: *divitias quas devoravit, evomet et de ventre illius extrahet eas Deus.* Omnes enim tyranni, qui vi tenent regna vel provinciam vel feudum, fures sunt, et omnes tenentur ad restitutionem. De secundo Ioan. X, 1: *amen amen dico vobis: qui non intrat per ostium in ovile ovium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro*; et ideo simoniaci fures sunt. *Non furtum facies.* Hoc praeceptum, sicut dictum est, prohibet omne male ablatum. Et debent nos inducere multae rationes ad hoc cavendum. Prima sumitur ex gravitate. Assimilatur enim hoc peccatum homicidio. Eccli. XXXIV, 25: *panis egentium, vita pauperis est: qui defraudat illum, vir sanguinis est*; et iterum, ibidem 27: *qui effundit sanguinem, et qui fraudem facit mercenario, fratres sunt.* Secunda ex periculi qualitate. Nullum enim peccatum est ita periculosum. Nullum enim peccatum remittitur sine satisfactione et poenitentia. De omnibus cito poenitet quis; sicut patet de homicidio, cessante ira; ita et de fornicatione, cessante passione concupiscentiae, et sic de aliis. De hoc autem peccato licet aliquando poeniteat quis, non tamen de facili satisfacit; et maxime cum non solum teneatur ad id quod accepit, sed etiam de damno quod fecit patrono ex hoc; et cum hoc etiam tenetur facere poenitentiam de peccato. Ideo dicitur Habac. II, 6: *vae ei qui multiplicat non sua. Usquequo et aggravat contra se densum lutum?* Densum lutum dicit, quod non de facili homo egreditur. Tertio ex talium inutilitate. Non enim sunt utilia, neque spiritualiter, Prov. X, 2: *nil proderunt thesauri impietatis*: divitiae enim spiritualiter prosunt ad eleemosynas et sacrificia: Prov. XIII, 8: *redemptio animae viri divitiae suae*; sed de non propriis dicitur, Isai. LXI, 8: *ego dominus diligens iudicium, et odio habens rapinam in holocaustum*; Eccli. XXXIV, 24: *qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui*; nec temporaliter, quia parum durant. Habac. II, 9: *vae qui congregat avaritiam in malum domui suae (...) et liberari se putat de manu mali.* Prov. XXVIII, 8: *qui coacervat divitias usuris, et fenore liberali in pauperes congregat eas.* Prov. XIII, 22: *custoditur iusto substantia peccatoris.* Quarto ex nocumenti singularitate: faciunt enim perdere alia: sunt enim sicut ignis paleis commixtus. Iob XV, 34: *ignis devoravit tabernacula eorum qui munera libenter accipiunt.* Scias insuper, quod talis non solum suam amittit animam, sed etiam filiorum, quia illi tenentur reddere.

Articulus 10

[86741] De decem praeceptis, a. 10 tit. 1 De octavo praecepto

[86742] De decem praeceptis, a. 10 tit. 2 Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Exod. XX, 16.

[86743] De decem praeceptis, a. 10 Prohibuit iam dominus, quod nullus iniurietur proximo suo opere; nunc autem praecipit quod non iniurietur verbo; et hoc est: *non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium.* Hoc autem potest esse dupliciter: vel in iudicio, vel in communi locutione. In iudicio autem tribus modis, secundum quod tres personae possunt facere contra hoc praeceptum. Prima persona, scilicet accusantis falso. Lev. XIX, 16: *non eris criminator nec susurro in populo.* Et nota, quod sicut non debes dicere falsum, ita non debes tacere verum. Matth. XVIII, 15: *si autem peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum.* Item persona testificantis mentiendo. Prov. XIX, 5: *testis falsus non erit impunitus.* Hoc enim praeceptum includit omnia praecedentia: quia aliquando talis est homicida, aliquando fur et cetera. Debent autem isti puniri poena, de qua dicitur, Deut. XIX, 18, 19, 21: *cum diligentissime perscrutantes invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit (...). Non misereberis eius, sed animam* (idest vitam) *pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede exiges*; et Prov. XXV, 18: *iaculum et gladius et sagitta acuta homo qui loquitur*

contra proximum suum falsum testimonium. Item persona iudicis male sententiando. Lev. XIX, 15: *non iniuste iudicabis. Non consideres personam pauperis, nec honores vultum potentis. Iuste iudica proximo tuo.* In communi locutione peccant aliquando contra hoc praeceptum quinque genera hominum. Scilicet detractores. Rom. I, 30: *detractores Deo odibiles.* Dicit enim, *Deo odibiles*, quia nihil est ita carum homini sicut fama. Eccle. VII, 2: *melius est nomen bonum quam unguenta pretiosa.* Prov. XXII, 1: *melius est nomen bonum quam divitiae multae.* Detractores autem auferunt hoc. Eccle. X, 11: *si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit.* Unde si famam non restituant, salvari non possunt. Item qui detractores libenter audit. Eccli. XXVIII, 28: *sepi aures tuas spinis, et linguam nequam noli audire, et ori facito ostia, et seras auribus tuis.* Non debet autem homo tales libenter audire: quinimmo debet detrahenti ostendere vultum tristem et torvum. Prov. XXV, 23: *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.* Item susurratores, qui scilicet recitant quidquid audiunt. Prov. VI, 16: *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima eius: (scilicet) eum qui seminat inter fratres discordias.* Eccli. XXVIII, 15: *susurro et bilinguis maledictus; multos enim turbavit pacem habentes*; et multa quae sequuntur. Item blanditores, idest adulatores. Psal. X, 3: *laudatur peccator in desideriis animae suae, et iniquus benedicitur.* Isai. III, 12: *popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt.* Psal. CXL, 5: *corripiet me iustus in misericordia, et increpabit me; oleum autem peccatoris non impinguet caput meum.* Item murmuratores; et hoc maxime abundat in subditis. I Cor. X, 10: *neque murmuraveritis.* Sap. I, 11: *custodite vos a murmuratione, quae nihil prodest.* Prov. XXV, 15: *patientia lenietur princeps, et lingua mollis constringet duritiem. Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium.* In hac prohibitione prohibetur omne mendacium. Eccli. VII, 14: *noli velle mentiri omne mendacium; assiduitas enim illius non est bona.* Et hoc propter quatuor. Primo propter Diaboli assimilationem. Talis enim efficitur Diaboli filius. Nam homo ex verbis suis cognoscitur de qua regione et patria sit: *nam et loquela tua manifestum te facit*, ut dicitur Matth. XXVI, 73. Item homines quidam sunt de genere Diaboli, et dicuntur Diaboli filii, qui scilicet loquuntur mendacium: quia Diabolus mendax est, et pater eius, ut dicitur Ioan. VIII. Ipse enim mentitus est, Gen. III, 4: *nequaquam moriemini.* Quidam vero filii Dei, qui scilicet veritatem loquuntur, quia Deus veritas est. Secundo propter societatis dissolutionem. Homines enim simul vivunt: quod esse non posset, si simul verum non dicerent. Apostolus, Ephes. IV, 25: *deponentes mendacium, loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo, quoniam sumus invicem membra.* Tertio propter famae amissionem. Qui enim assuescit mendaciis, non creditur sibi, etiam si verum dicat. Eccli. XXXIV, 4: *ab immundo quid mundabitur: et a mendace quid verum dicetur?* Quarto propter animae perditionem. Occidit enim homo mendax animam suam. Sap. I, 11: *os quod mentitur, occidit animam.* Psal. V, 7: *perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Unde patet quod est peccatum mortale. Unde advertas, quia ipsorum mendaciorum quoddam est mortale, quoddam veniale. Mortale autem est mentiri in his quae sunt fidei; quod pertinet ad praeclaros magistros et praedicatores: et hoc gravius omnibus aliis speciebus mendacii: II Petr. II, 1: *in vobis erunt magistri mendaces, qui introducent sectas perditionis.* Et aliqui aliquando talia dicunt, ut videantur scire: Isai. LVII, 4: *super quem lusistis, super quem dilatastis os, et eiecistis linguam? Nunquid non vos filii scelesti, semen mendax?* Item aliquando mentiuntur aliqui in damnum proximi. Col.

III, 9: *nolite mentiri invicem.* Et haec duo mendacia mortalia sunt. Aliqui autem mentiuntur pro seipsis; et hoc multipliciter. Aliquando ex humilitate. Et hoc in confessione quandoque: de quo ait Augustinus: *sicut cavendum est ne homo taceat quod fecit, ita ne dicat quod non fecit.* Iob XIII, 7: *nunquid Deus indiget vestro mendacio?* Eccli. XIX, 23: *est qui nequiter se humiliat, et interiora eius plena sunt dolo; et est iustus qui se nimium submittit a multa humilitate.* Aliqui ex verecundiae levitate, cum scilicet quis credit verum dicere, et dicit falsum; et hoc advertens verecundatur retractare. Eccli. IV, 30: *non contradicas verbo veritatis ullo modo, et de mendacio ineruditionis confundere.* Aliqui ex utilitate, quando volunt aliquid adipisci, vel ab aliquo evadere. Isai. XXVIII, 15: *posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus.* Prov. X, 4: *qui nititur mendaciis, hic pascit ventos.* Aliqui propter alterius commodum, quando scilicet volunt aliquem a morte vel periculo vel damno aliquo liberare: et hoc cavendum est, sicut dicit Augustinus. Eccli. IV, 26: *non accipias faciem adversus faciem tuam, nec adversus animam tuam mendacium.* Aliqui propter ludum: et hoc cavendum, ne propter consuetudinem ducat ad mortale. Sap. IV, 12: *fascinatio nugacitatis obscurat bona.*

Articulus 11

[86744] De decem praeceptis, a. 11 tit. 1 De nono praecepto

[86745] De decem praeceptis, a. 11 tit. 2 Non concupisces rem proximi tui. Exod. XX, 17.

[86746] De decem praeceptis, a. 11 Haec est differentia inter legem divinam et mundanam: quia lex mundana iudicat facta et dicta; divina autem non haec tantum, sed etiam cogitata. Et ratio huius est, quia illa est per homines, qui iudicant ea quae apparent exterius; sed divina est a Deo, qui exterius interiusque conspicit. Psal. LXXII, 26: *Deus cordis mei.* I Reg. XVI, 7: *homo videt quae foris sunt, Deus autem intuetur cor.* Dictum est autem de praeceptis quae pertinent ad dicta et facta; nunc ergo dicendum est de cogitatis. Nam apud Deum voluntas pro facto reputatur: unde *non concupisces*; idest, non solum non auferas facto, sed nec etiam rem proximi tui concupisces. Et hoc propter multa. Primo propter concupiscentiae infinitatem. Concupiscentia enim quid infinitum est. Quilibet autem sapiens debet intendere finem aliquem, immo nullus debet ire per viam infinitam. Eccle. V, 9: *avarus non implebitur pecunia.* Isai. V, 8: *vae qui coniungitis domum ad domum, et agrum agro copulatis.* Et quod concupiscentia nunquam satietur, ratio est, quia cor hominis factum est ad recipiendum Deum. Unde Augustinus, in I Confess.: *fecisti nos domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Id ergo quod minus Deo est, ipsum implere non potest. Psal. CII, 5: *qui replet in bonis desiderium tuum.* Secundo quia aufert quietem, quae multum est delectabilis. Semper enim cupidi soliciti sunt acquirere non habita, et habita custodire. Eccle. V, 11: *saturitas divitis non sinit eum dormire.* Matth. VI, 21: *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor*

tuum. Et ideo Christus, Luc. VIII, divitias spinis assimilavit, ut dicit Gregorius. Tertio quia causat in divitiis inutilitatem. Facit enim divitias esse non utiles nec sibi nec aliis: non enim utuntur eis nisi conservando. Eccli. XIV, 3: *viro cupido et tenaci sine ratione est substantia.* Quarto, quia tollit iustitiae aequitatem. Exod. XXIII, 8: *ne accipias munera, quae etiam excaecant prudentes, et subvertunt verba iustorum.* Eccli. XXXI, 5: *qui autem diligit, non iustificabitur.* Quinto, quia necat caritatem proximi: quia, secundum Augustinum, quanto magis habet quis de caritate, tanto minus de cupiditate; et e converso, Eccli. VII, 20: *neque fratrem carissimum auro spreveris*; et caritatem Dei: quia sicut nemo potest duobus dominis servire, ita neque Deo et mammonae, ut dicitur Matth. VI. Sexto, quia producit omnem iniquitatem. Est enim radix omnium malorum, secundum apostolum, ut dicitur I Tim. VI. Et ideo si in corde radicata est, et homicidium et furtum et omnia mala operatur. Et ideo dicit apostolus, I Tim. VI, 9-10: *qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum Diaboli, et desideria multa inutilia et nociva, quae mergunt homines in interitum et perditionem: radix enim omnium malorum est cupiditas.* Et nota, quod cupiditas tunc est peccatum mortale, quando sine ratione concupiscitur res proximi; sed quando rationabiliter, veniale.

Articulus 12

[86747] De decem praeceptis, a. 12 tit. 1 De decimo praecepto

[86748] De decem praeceptis, a. 12 tit. 2 Non desiderabis uxorem proximi tui. Exod. XX, 17.

[86749] De decem praeceptis, a. 12 Beatus Ioannes in I canonica sua, II capite vers. 16, dicit, quod *omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae.* Unde omne desiderabile in his tribus consistit; sed duo ex istis intelliguntur prohibita per hoc praeceptum: *non concupisces domum proximi tui.* In domo enim intelligitur et altitudo, per quam avaritia designatur: Psal. CXI, 3: *gloria et divitiae in domo eius.* Qui ergo desiderat domum, desiderat dignitates. Et ideo post hoc praeceptum, *non concupisces domum proximi tui*, ponitur aliud, per quod prohibetur carnis concupiscentia. *Non*, inquit, *desiderabis uxorem proximi tui.* Et est sciendum, quod post peccatum, propter corruptionem nullus evadit concupiscentiam praeter Christum et virginem gloriosam. Et quandocumque concupiscentia adest, adest vel cum veniali, vel cum mortali, quando scilicet dominatur. Apostolus, Rom. VI, 12: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore*; et non dicit, non sit, quia, sicut ipse dicit *scio quod non habitat in me, idest in carne mea, bonum.* Regnat autem peccatum in carne, quando primo in corde regnat concupiscentia, consentiendo: et ideo subdit apostolus: *ut scilicet obediatis concupiscentiis carnis.* Matth. V, 28: *qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo.* Voluntas enim apud Deum pro facto reputatur. Secundo quando dominatur in ore, conceptum exprimendo. Matth.

XII, 34: *ex abundantia enim cordis os loquitur.* Ephes. IV, 29: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat.* Et ideo non est sine peccato componere cantiones vanas, etiam secundum philosophos; quia et poetae fingentes carmina amatoria debebant expelli ex civitatibus. Tertio quando egreditur in opere, membris concupiscentiae serviendo. Rom. VI, 19: *sicut exhibuistis membra vestra servire iniquitati ad iniquitatem.* Isti ergo sunt gradus concupiscentiae. Et sciendum quod in fugiendo istud peccatum oportet multum laborare, cum sit intrinsecum: difficilius enim vincitur inimicus familiaris. Vincitur autem quatuor modis. Primo occasiones exteriores fugiendo, ut puta malam societatem, et omnia inducentia occasionaliter ad hoc peccatum. Eccli. IX, 5-9: *virginem ne conspicias, ne forte scandalizeris in decore illius (...) noli circumspicere in vicis civitatis, nec oberraveris in plateis illius. Averte faciem tuam a muliere compta, et ne circumspicias speciem alienam. Propter speciem mulieris multi perierunt, et ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit.* Prov. VI, 27: *nunquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant?* Et ideo praeceptum fuit Lot ut fugeret ab omni circa regione, Gen. XIX, 17. Secundo cogitationibus aditum non praebendo, quia occasio sunt excitandae concupiscentiae. Et hoc faciendum est per carnis afflictionem: I Cor. IX, 27: *castigo corpus meum et in servitutem redigo.* Tertio orationibus insistendo: quia *nisi dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam*, Psal. CXXVI, I. Sap. VIII, 21: *scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det.* Matth. XVII, 20: *hoc genus Daemoniorum non eiicitur nisi per orationem et ieiunium.* Si enim duo pugnarent, et velles unum iuvare, alterum vero non: oportet primo auxilium dare, secundo vero subtrahere. Inter spiritum autem et carnem est praelium continuum: unde oportet quod si vis quod spiritus vincat, quod des ei auxilium, et hoc fit per orationem; carni vero subtrahas, et hoc fit per ieiunium; nam caro per ieiunium debilitatur. Quarto licitis occupationibus insistendo. Eccli. XXXIII, 29: *multam malitiam docuit otiositas.* Ezech. XVI, 49: *haec fuit iniquitas Sodomae, superbia, saturitas panis, et abundantia, et otium.* Hieronymus: *semper aliquid boni facito, ut te Diabolus inveniat occupatum.* Inter omnes autem occupationes melior est studium Scripturarum. Hieronymus, ad Paulinum: *ama studia Scripturarum, et carnis vitia non amabis.* Haec ergo sunt decem verba, de quibus dicit dominus, Matth. XIX, 17: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Duae enim sunt radices principales omnium mandatorum, scilicet dilectio Dei et proximi. Diligenti autem Deum tria necesse est facere: scilicet quod non habeat alium Deum, et quantum ad hoc dicit: *non coles deos alienos.* Secundo quod honoret eum; et quantum ad hoc dicit: *non assumes nomen Dei tui in vanum.* Tertio quod libenter quiescat in eo; et quantum ad hoc dicit: *memento ut diem sabbati sanctifices.* Diligentem autem proximum oportet quod primo faciat ei honorem debitum: unde dicit: *honora patrem tuum.* Secundo quod abstineat a faciendo ei malum; et hoc vel facto: unde dicit, *non occides*, quod est in persona propria; *non adulterabis*, quod est in persona coniuncta; *non furtum facies*, quod est in rebus exterioribus. Item dicto, ibi, *non falsum testimonium dices*; vel corde: et quantum ad hoc dicit: *non concupisces rem proximi tui, et non desiderabis uxorem proximi tui.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio in orationem dominicam

prooemium

reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

Prooemium

[86695] In orationem dominicam, pr. Inter alias orationes oratio dominica principalior invenitur. Habet enim quinque excellentia, quae in oratione requiruntur. Debet enim esse oratio secura, recta, ordinata, devota et humilis. Secura quidem, ut cum fiducia adeamus ad thronum gratiae eius, ut dicitur Hebr. IV. In fide etiam non deficiens: dicitur enim Iac. I, 6: *postulet autem in fide, nihil haesitans.* Rationabiliter autem haec oratio est securissima: est enim ab advocato nostro formata, qui est sapientissimus petitor, in quo sunt omnes thesauri sapientiae, ut dicitur ad Coloss. II, de quo dicitur I Ioan. II: *advocatum habemus apud patrem, Iesum Christum iustum*; unde dicit Cyprianus in Lib. de oratione dominica: *cum Christum habeamus advocatum apud patrem pro peccatis nostris, quando pro delictis nostris petimus, advocati nostri verba proponamus.* Ulterius securior apparet

ex hoc quod ipse qui orationem exaudit cum patre, docuit nos orare, secundum illud Psal. XC, 15: *clamabit ad me, et ego exaudiam eum.* Unde dicit Cyprianus: *amica, familiaris et devota oratio, dominum de suo rogare.* Unde ab hac oratione nunquam sine fructu receditur: nam per eam venialia dimittuntur, ut dicit Augustinus. Debet etiam esse oratio nostra recta, ut petat orans a Deo quae sibi conveniunt. Nam Damascenus dicit: *oratio est petitio decentium a Deo.* Multoties enim non exauditur oratio, quia indecentia postulantur. Iac. IV, 3: *petitis et non accipitis, eo quod male petatis.* Scire autem quid sit petendum, difficillimum est, cum difficillimum sit scire quid sit desiderandum. Ea enim quae licite petuntur in oratione, licite desiderantur: et ideo apostolus dicit, ad Rom. VIII, 26: *nam quid oremus sicut oportet, nescimus.* Ipse autem Christus doctor est: nam ipsius est docere quid nos orare oporteat. Nam discipuli dixerunt ei, Luc. XI, 1: *domine, doce nos orare.* Ea ergo quae ipse orare docuit, rectissime postulantur: unde Augustinus: *quaecumque autem verba dicamus, nihil aliud dicimus quam quod in ista oratione dominica positum est, si recte et congruenter oramus.* Debet etiam esse oratio ordinata sicut desiderium, cum oratio sit desiderii interpres. Est autem hic debitus ordo, ut spiritualia carnalibus, caelestia terrenis desiderando et orando praeferamus, secundum illud Matth. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius; et haec omnia adiicientur vobis.* Hoc dominus in hac oratione servare docuit: in qua primo petuntur caelestia, et postmodum terrena. Debet etiam oratio esse devota, quia pinguedo devotionis facit sacrificium orationis esse Deo acceptum, secundum illud Psal. LXII, 5-6: *in nomine tuo levabo manus meas: sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea.* Devotio autem plerumque propter prolixitatem orationis obtunditur: unde dominus superfluam orationis prolixitatem docuit vitare, dicens Matth. VI, 7: *orantes autem nolite multum loqui.* Et Augustinus dicit ad Probam: *absit ab oratione multa locutio; sed non desit multa provocatio, si fervens perseveret intentio.* Unde dominus hanc orationem brevem instituit. Consurgit autem devotio ex caritate, quae est amor Dei et proximi: quorum utrumque in hac oratione ostenditur. Nam ad insinuandum divinum amorem, vocamus eum patrem; ad insinuandum autem amorem proximi, communiter pro omnibus oramus dicentes, *pater noster, et dimitte nobis debita nostra*: ad quod proximorum dilectio nos induit. Debet etiam oratio esse humilis, secundum illud Psal. ci, 18: *respexit in orationem humilium*; et Luc. XVIII, et Pharisaeo et publicano; et Iudith IX, 16: *humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio.* Quae quidem humilitas in hac oratione servatur: nam vera humilitas est quando aliquis nihil ex suis viribus praesumit, sed totum ex divina virtute impetrandum expectat. Nota insuper, quod tria bona facit oratio. Primo enim est efficax et utile remedium contra mala. Liberat enim a peccatis commissis. Psal. XXXI, 5-6: *tu remisisti impietatem peccati mei: pro hac orabit ad te omnis sanctus.* Sic latro in cruce oravit, et remissionem obtinuit: quia, *hodie mecum eris in Paradiso*, Luc. XXIII, 43. Sic publicanus oravit, et iustificatus descendit in domum suam, Luc. XIII. Liberat etiam a timore peccatorum supervenientium, a tribulationibus et tristitiis. Iac. ult., 13: *tristatur quis in vobis? Oret* (aequo animo). Liberat etiam a persecutionibus et inimicis. Psal. CVIII, 4: *pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi: ego autem orabam.* Secundo est efficax, et utilis ad omnia desideria obtinenda. Marc. XI, 24: *omnia quaecumque orantes petitis credite quia accipietis.* Et si non exaudimur, hoc est quia non instanter petimus: *oportet (enim) semper orare, et non deficere*, Luc. XVIII, 1, vel quia non petimus id quod magis expedit ad salutem: Augustinus:

bonus dominus, qui saepe non tribuit quod volumus, ut tribuat quod mallemus. Et hoc reperitur de Paulo, qui ter petiit a se removeri stimulum, et non est exauditus: II Cor. XII. Tertio est utilis, quia facit nos familiares Deo. Psal. CXL, 2: *dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* Dicit ergo, *pater.* Nota hic duo, quomodo scilicet pater sit, et quid debemus ei, quia pater est. Dicitur autem pater ratione specialis creationis, quia creavit nos ad imaginem et similitudinem suam quam aliis creaturis inferioribus non impressit. Deut. XXXII, 6: *ipse est pater tuus, qui fecit et creavit te.* Item ratione gubernationis: quanquam enim omnia gubernet, nos tamen gubernat ut dominos, alia ut servos. Sap. XIV, 3: *tua, pater, providentia cuncta gubernat*; et ibid. XII, 18: *et cum magna reverentia disponis nos.* Item ratione adoptionis: quia aliis creaturis dedit quasi munuscula, nobis autem hereditatem, et hoc quia filii; sed si filii et heredes. Apostolus, Rom. VIII, 15: *non accepistis spiritum servitutis in timore, sed spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater.* Debemus autem nos ei quatuor. Primo honorem. Mal. I, 6: *si ego pater, ubi est honor meus?*: Qui consistit in tribus. In laudis datione quoad Deum. Psal. XLIX, 23: *sacrificium laudis honorificabit me*: quae non solum debet esse in ore, sed etiam in corde. Isai. XXIX, 13: *populus hic labiis me honorat; cor autem eorum longe est a me.* In corporis puritate quoad seipsum. I Cor. VI, 20: *glorificate et portate Deum in corpore vestro.* In iudicii aequitate quoad proximum. Psal. XCVIII, 4: *honor regis iudicium diligit.* Secundo debemus ei imitationem, quia pater est. Ier. III, 19: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis*: quae perficitur in tribus. In dilectione. Ephes. V, 1: *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione*: et hoc oportet esse in corde. In miseratione. Dilectio enim debet esse cum miseratione. Luc. VI, 36: *estote ergo misericordes*: et hoc debet esse in opere. In perfectione. Quia dilectio et miseratio debet esse perfecta. Matth. V, 48: *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Tertio debemus ei obedientiam. Hebr. XII, 9: *multo magis obtemperabimus patri spirituum.* Et hoc propter tria. Primo propter dominium: ipse enim est dominus. Exod. XXIV, 7: *omnia quae locutus est dominus, faciemus, et erimus obedientes.* Secundo propter exemplum: quia verus filius factus est patri obediens usque ad mortem, ut dicitur Philip. II. Tertio propter commodum: II Reg. VI, 21: *ludam ante dominum qui elegit me.* Quarto debemus ei patientiam in castigationibus. Prov. III, 11-12: *disciplinam domini, fili mi, ne abiicias, nec deficies, cum ab eo corriperis. Quem enim diligit dominus, corripit, et quasi pater in filio complacet sibi. Noster.* Ex hoc autem ostenditur quod duo debemus proximis. Primo amorem, quia fratres nostri sunt, nam omnes sunt filii Dei: I Ioan. IV, 20: *qui non diligit fratrem suum quem videt; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?.* Item reverentiam, quia filii Dei sunt. Mal. II, 10: *nunquid non pater unus omnium nostrum? Numquid non Deus unus creavit nos? Quare ergo despicit unusquisque vestrum fratrem suum?* Rom. XII, 10: *honore invicem praevenientes.* Et hoc propter fructum, quia ipse *factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae*, Hebr. V, 9. *Qui es in caelis.* Inter cetera quae oranti sunt necessaria, fiducia plurimum valet. Iac. I, 6: *postulet autem in fide, nihil haesitans.* Unde dominus nos orare docens, ea praemittit ex quibus in nobis fiducia generetur: scilicet ex benignitate patris: unde *pater noster* dicit, secundum illud Luc. XI, 13: *si vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris; quanto magis pater vester caelestis de caelo dabit spiritum bonum petentibus se?* Et ex magnitudine potestatis: unde dicit, *qui es in caelis.* Unde Psal. CXXII, 1: *ad te levavi oculos meos* *qui habitas in caelis.* Potest autem hoc ad tria pertinere. Primo quidem ad orantis praeparationem: quia dicitur Eccli. XVIII, 23: *ante orationem praepara animam tuam*: ut intelligatur, in caelis, hoc est in caelesti gloria, secundum illud Matth. V, 12: *merces vestra copiosa est in caelis.* Et haec praeparatio debet esse per caelestium imitationem, quia filius debet imitari patrem. Unde dicitur I Cor. XV, 49: *sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis.* Item per caelestium contemplationem: quia homines solent frequentius cogitationem dirigere ubi habent patrem et alia quae diligunt, secundum illud Matth. VI, 21: *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Unde dicebat apostolus Philip. III, 20: *nostra conversatio in caelis est.* Et per caelestium intentionem, ut ab eo qui in caelis est, non nisi caelestia quaeramus, secundum illud Coloss. III, 1: *quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est.* Secundo potest pertinere quod dicitur, *qui es in caelis*, ad audientis facilitatem, quia propinquus est nobis; ut intelligatur, *qui es in caelis*, idest in sanctis, in quibus Deus habitat, secundum illud Ier. XIV, 9: *tu in nobis es domine.* Sancti enim caeli dicuntur, secundum illud Psal. XVIII, 2: *caeli enarrant gloriam Dei.* Habitat autem Deus in sanctis per fidem: Ephes. III, 17: *Christum habitare per fidem in cordibus vestris.* Per dilectionem: I Ioan. IV, 16: *qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo.* Per mandatorum impletionem Ioan. XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit; et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Tertio potest pertinere quod dicitur, *qui es in caelis*, ad efficaciam exaudientis; ut per caelos, corporeos caelos intelligamus: non quod Deus corporalibus caelis includatur, secundum illud III Reg. VIII, 27: *caelum et caeli caelorum te capere non possunt*; sed ut significetur quod Deus est perspicax in consideratione, utpote qui de alto videt: Psal. ci, 20: *prospexit de excelso sancto suo*; et quod sublimis est in potestate, secundum illud Psal. CII, 19: *dominus in caelo paravit sedem suam*; et quod stabilis est in aeternitate, secundum illud Psal. ci, 13: *tu autem in aeternum permanes*; item 28: *et anni tui non deficient.* Unde et de Christo dicitur Psal. LXXXVIII, 30: *thronum eius sicut dies caeli.* Et philosophus dicit in I de caelo, quod propter incorruptionem caeli, omnes posuerunt caelum esse locum spirituum. Per hoc ergo quod dicitur, *qui es in caelis*, datur nobis fiducia orandi, quantum ad tria: quantum ad potestatem, et quantum ad familiaritatem eius a quo petitur, et quantum ad congruitatem petitionis. Potestas enim eius a quo petitur, insinuatur, si per caelos intelligantur caeli corporei: et quamvis ipse locis corporalibus non comprehendatur, cum scriptum sit Ier. XXIII, 24: *caelum et terram ego impleo*, tamen dicitur esse in caelis corporeis ad insinuandum duo: scilicet potentiae eius virtutem, et sublimitatem naturae. Primum quidem est contra illos qui dicunt, omnia ex fato caelestium corporum ex necessitate accidere: secundum quam opinionem inutile esset aliquid a Deo orando petere. Sed hoc stultum est, cum Deus in caelis sic esse dicatur ut caelorum dominus et stellarum, secundum illud Psal. CII, 19: *dominus in caelo paravit sedem suam.* Secundum vero contra illos est qui in orando aliquas sibi corporeas phantasias de Deo proponunt et fingunt: ideo dicitur esse in caelis, ut per id quod in sensibilibus rebus est altissimum, ostendatur divina sublimitas omnia excedens, etiam hominum desiderium et intellectum: unde quidquid cogitari, vel desiderari potest, est minus quam Deus. Propter quod dicitur in Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*; Psal. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes dominus*; Isai. XL, 18: *cui similem fecistis Deum?.* Familiaritas autem Dei ostenditur, si per caelos sancti accipiantur. Quia enim propter eius altitudinem aliqui dixerunt quod humana non curat, oportet considerare quia nobis est vicinus, immo intimus: quia dicitur esse in caelis, idest in sanctis, qui caeli dicuntur, secundum illud Psal. XVIII, 2: *caeli enarrant gloriam Dei*; Ierem. XIV, 9: *tu in nobis es, domine.* Hoc enim affert fiduciam orantibus quantum ad duo. Primo quantum ad propinquitatem Dei, secundum illud Psal. CXLIV, 18: *prope est dominus omnibus invocantibus eum.* Unde Matth. VI, 6: *tu autem cum oraveris intra in cubiculum*, scilicet cordis. Secundo, quia per patrocinium aliorum sanctorum possumus impetrare quod petimus, secundum illud Iob V, 1: *ad aliquem sanctorum convertere*; Iac. V, 16: *orate pro invicem, ut salvemini.* Idoneitatem etiam et congruitatem accipit oratio ex hoc quod dicitur esse in caelis, secundum quod per caelos spiritualia bona et aeterna intelliguntur, in quibus est beatitudo, propter duo. Primo, quia per hoc excitatur nostrum desiderium ad caelestia. Tendere enim debet illuc desiderium nostrum ubi patrem habemus, quia illic est hereditas nostra. Coloss. III, 1: *quae sursum sunt quaerite.* I Petr. I, 4: *in hereditatem immarcescibilem, conservatam in caelis.* Secundo, quia per hoc informamur ut sit vita caelestis, ut simus conformes patri caelesti, secundum illud I Cor. XV, 48: *qualis caelestis, tales et caelestes.* Et haec duo faciunt idoneum ad petendum, scilicet desiderium caeleste, et vita caelestis: ex quibus oratio congrua fit.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio in orationem dominicam

ab articulo II ad articulum VII

reportatio Reginaldi de Piperno

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Articulus 2

[86696] In orationem dominicam, a. 2 tit. Adveniat regnum tuum

[86697] In orationem dominicam, a. 2 Sicut dictum est, spiritus sanctus facit nos recte amare, desiderare et petere; et efficit in nobis primo timorem, per quem quaerimus quod nomen Dei sanctificetur. Aliud donum est donum pietatis. Et est proprie pietas, dulcis et devotus affectus ad patrem, et ad omnem hominem in miseria constitutum. Cum ergo Deus sit pater noster, ut patet, non solum debemus eum revereri et timere, sed etiam ad eum habere debemus dulcem et pium affectum. Hic autem affectus facit nos petere quod adveniat regnum Dei. Tit. II, 12-13: *pie et iuste vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei.* Posset autem quaeri: regnum Dei semper fuit: quare ergo petimus quod veniat? Et ideo dicendum est, quod hoc potest tripliciter intelligi. Primo quia aliquando rex habet ius regni solum, seu dominii: et tamen nondum dominium ipsius regni est declaratum, quia nondum homines regni sunt ei subiecti. Tunc ergo apparebit primo eius regnum seu dominium, quando homines regni erunt sibi subiecti. Deus autem ex se et sua natura est dominus omnium: et Christus secundum quod Deus, et etiam secundum quod homo, habet a Deo quod sit dominus omnium. Dan. VII, 14: *dedit ei potestatem et honorem et regnum.* Oportet ergo quod sibi sint omnia subiecta. Hoc autem nondum est, sed erit in fine. I Cor. XV, 25: *oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius.* Et ideo petimus et dicimus: *adveniat regnum tuum.* Et hoc quantum ad tria: scilicet ut iusti convertantur, peccatores puniantur, et mors destruatur. Nam homines dupliciter subiiciuntur Christo: aut voluntarii, aut inviti. Cum enim voluntas Dei sit ita efficax quod oporteat penitus illam compleri, et Deus velit quod omnia subiiciantur Christo: alterum duorum erit necessarium:

ut scilicet aut homo faciat voluntatem Dei subiiciendo se mandatis eius, et hoc facient iusti; aut Deus faciat de omnibus voluntatem suam puniendo eos, et hoc faciet peccatoribus et inimicis suis. Et hoc erit in fine mundi. Psal. CIX, 1: *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Et ideo sanctis est datum quaerere quod adveniat regnum Dei, scilicet quod ipsi totaliter subiiciantur ei; sed peccatoribus est horribile, quia nihil aliud est quaerere quod adveniat regnum Dei, nisi quod de voluntate Dei subiiciantur poenis. Amos V, 18: *vae desiderantibus diem domini.* Sed et ex hoc destruitur mors. Cum enim Christus sit vita, non potest in regno eius esse mors, quae est vitae contraria: ideo dicitur I Cor. XV, 26: *novissime autem inimica destruetur mors.* Et hoc erit in resurrectione. Phil. III, 21 *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Secundo regnum caelorum dicitur gloria Paradisi. Nec mirum: nam regnum nihil aliud dicitur nisi regimen. Ibi autem est optimum regimen ubi nihil invenitur contra voluntatem regentis. Voluntas autem Dei est salus hominum, quia vult homines salvos fieri; et hoc potissime erit in Paradiso, ubi nihil erit saluti hominum repugnans. Matth. XIII, 41: *auferentur de regno eius omnia scandala.* In mundo autem isto sunt multa contra salutem hominum. Cum ergo petimus: *adveniat regnum tuum*, oramus, ut simus participes regni caelestis et gloriae Paradisi. Quod quidem regnum est valde desiderandum propter tria. Primum propter summam iustitiam quae est in eo. Isai. LX, 21: *populus tuus omnes iusti.* Hic enim mali sunt mixti bonis; sed ibi nullus malus erit, et nullus peccator. Item propter perfectissimam libertatem. Hic enim non est libertas, quanquam omnes naturaliter desiderent eam; sed ibi erit omnimoda libertas contra omnem servitutem. Rom. VIII, 21: *ipsa creatura liberabitur a corruptione.* Et non solum erunt ibi omnes liberi, sed erunt reges: Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum.* Cuius ratio est, quia omnes erunt eiusdem voluntatis cum Deo, et Deus volet quidquid sancti volent, et sancti quidquid Deus voluerit: unde cum voluntate Dei fiet voluntas eorum. Et ideo omnes regnabunt, quia omnium voluntas fiet, et dominus erit corona omnium. Isai. XXVIII, 5: *in die illa erit dominus exercituum corona gloriae, et sertum exultationis residuo populi sui.* Item propter mirabilem affluentiam. Isai. LXIV, 4: *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Psal. CII, 5: *qui replet in bonis desiderium tuum.* Et nota quod homo inveniet omnia in solo Deo excellentius et perfectius omni eo quod in mundo quaeritur. Si delectationem quaeris, summam invenies in Deo; si divitias, ibi omnem sufficientiam invenies, propter quam sunt divitiae; et sic de aliis. Augustinus, in Confess.: *anima cum fornicatur abs te, quaerit extra te, quae pura et limpida non invenit, nisi cum redit ad te.* Tertio modo, quia aliquando in mundo isto regnat peccatum. Et hoc est quando homo est ita dispositus quod statim sequitur et prosequitur appetitum peccati. Apostolus, Rom. VI, 12: *non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore*: sed debet Deus regnare in corde tuo. Isai. VII, 7: *Sion, regnabit Deus tuus.* Et hoc est quando paratus est obedire Deo, et servare omnia mandata sua. Cum ergo petimus quod veniat regnum, oramus quod non regnet in nobis peccatum, sed Deus. Per hanc autem petitionem perveniemus ad beatitudinem, de qua dicitur Matth. V, 4: *beati mites*: nam secundum primam expositionem, ex quo homo desiderat quod Deus sit dominus omnium, non vindicat se de iniuria sibi illata, sed reservat eam Deo. Nam si vindicares te, non quaereres quod adveniret regnum eius. Secundum vero secundam expositionem, si tu expectas regnum eius, idest gloriam Paradisi, non debes curare si perdis res mundanas. Item secundum tertiam expositionem, si tu petis quod Deus regnet in te et Christus; cum ipse fuerit mitissimus, et tu debes esse mitis. Matth. XI, 29: *discite a me, quia mitis sum.* Hebr. X, 34: *rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis.*

Articulus 3

[86698] In orationem dominicam, a. 3 tit. Fiat voluntas tua sicut in caelo, et in terra

[86699] In orationem dominicam, a. 3 Tertium donum quod efficit in nobis spiritus sanctus, dicitur donum scientiae. Ipse enim spiritus sanctus non solum efficit in bonis donum timoris et donum pietatis, quae est dulcis affectus ad Deum, ut dictum est, sed etiam facit hominem sapientem. Et hoc petebat David in Psal. CXVIII, 66, dicens: *bonitatem et disciplinam et scientiam doce me.* Et haec est scientia qua homo bene vivit, quam docuit nos spiritus sanctus. Inter alia autem quae faciunt ad scientiam et sapientiam hominis potissima sapientia est, quod homo non innitatur sensui suo. Prov. III, 5: *ne innitaris prudentiae tuae.* Nam illi qui praesumunt de sensu suo, ita quod non credunt aliis, sed sibi tantum, semper inveniuntur et iudicantur stulti. Prov. XXVI, 12: *vidisti hominem sapientem sibi videri? Magis illo spem habebit insipiens.* Quod autem homo non credat sensui suo, procedit ex humilitate: unde et locus humilitatis est sapientia, ut dicitur Prov. XI. Superbi autem sibi ipsis nimis credunt. Docet ergo hoc spiritus sanctus per donum scientiae, ut scilicet non faciamus voluntatem nostram, sed voluntatem Dei. Et ideo propter hoc donum petimus a Deo ut fiat voluntas sua sicut in caelo et in terra. Et in hoc apparet donum scientiae. Unde hoc modo dicitur Deo, *fiat voluntas tua*, sicut si esset unus infirmus, et vellet aliquid a medico, non praecise vult, sed de voluntate medici; alias si tantum de voluntate sua vellet, esset stultus. Sic nos a Deo nihil petere debemus nisi quod fiat de nobis voluntas sua, idest ut voluntas sua compleatur in nobis. Tunc enim est rectum cor hominis quando concordat cum voluntate divina. Hoc Christus fecit: Ioan. VI, 38: *descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed eius qui misit me.* Christus enim, secundum quod Deus, eandem voluntatem habet cum patre; sed, secundum quod homo, habet aliam voluntatem a patre: et secundum hanc dicit se non facere voluntatem suam sed patris. Et ideo docet nos orare et petere: *fiat voluntas tua.* Sed quid est quod dicitur? Nonne in Psal. CXIII, 3; dicitur: *omnia quaecumque voluit fecit?* Si omnia facit quae vult in caelo et in terra, quid est hoc quod dicit: *fiat voluntas tua sicut in caelo, et in terra?* Ad hoc sciendum est, quod Deus tria vult de nobis, et nos petimus quod haec impleantur. Primum quidem quod Deus vult de nobis, est quod nos habeamus vitam aeternam. Quicumque enim facit aliquid propter aliquem finem, vult de illa re illud pro quo facit eam. Deus autem fecit hominem, sed non pro

nihilo: quia, sicut dicitur in Psal. LXXXVIII, 48: *numquid vane constituisti omnes filios hominum.* Fecit ergo homines propter aliquid, sed non propter voluptates, quia et bruta habent eas, sed ut habeant vitam aeternam. Vult ergo dominus ut homo habeat vitam aeternam. Quando vero aliquid consequitur illud ad quod factum est, dicitur quod salvatur; quando vero non consequitur, dicitur quod res illa perditur. Deus autem fecit hominem propter vitam aeternam. Cum ergo consequitur vitam aeternam, salvatur; et hoc vult dominus: Ioan. VI, 40: *haec est autem voluntas patris mei qui misit me, ut omnis qui videt filium et credit in eum, habeat vitam aeternam.* Haec autem voluntas iam completa est in Angelis et in sanctis qui sunt in patria, quia vident Deum et cognoscunt, et fruuntur eo; sed nos desideramus quod sicut voluntas Dei completa est in beatis qui sunt in caelis, ita compleatur in nobis qui sumus in terra: et hoc petimus cum oramus: *fiat voluntas tua* in nobis qui sumus in terra, sicut in sanctis qui sunt in caelo. Alia voluntas Dei de nobis est ut servemus mandata eius. Quando enim aliquis desiderat aliquid, non solum vult illud quod desiderat, sed omnia per quae venitur ad illud; sicut medicus ut consequatur sanitatem, vult etiam dietam et medicinam et huiusmodi. Deus autem vult ut habeamus vitam aeternam. Matth. XIX, 17: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Vult ergo ut servemus mandata. Rom. XII, 1: *rationabile obsequium vestrum*, ib. 2: *ut probetis quae sit voluntas Dei bona, beneplacens et perfecta.* Bona, quia utilis: Isai. XLVIII, 17: *ego dominus docens te utilia.* Beneplacens amanti; et si aliis non sit grata, amanti tamen est delectabilis. Psal. XCVI, 11: *lux orta est iusto, et rectis corde laetitia.* Perfecta, quia honesta: Matth. V, 48: *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.* Sic ergo cum dicimus, *fiat voluntas tua*, oramus ut impleamus mandata Dei. Haec autem voluntas Dei fit in iustis, sed in peccatoribus nondum fit. Iusti autem designantur per caelum, peccatores autem per terram. Petimus ergo ut fiat voluntas Dei ita *in terra*, idest in peccatoribus, *sicut in caelo*, idest in iustis. Notandum autem, quod ex modo loquendi datur nobis doctrina. Non enim dicit, fac, nec etiam faciamus; sed dicit, *fiat voluntas tua*: quia ad vitam aeternam duo sunt necessaria, scilicet gratia Dei et voluntas hominis; et licet Deus fecerit hominem sine homine, non tamen iustificat eum sine eo. Augustinus, super Ioan.: *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*, quia vult quod homo cooperetur. Zach. I, 3: *convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Apostolus, I Cor. XV, 10: *gratia Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit.* Non ergo praesumas de te, sed confidas de gratia Dei: nec negligas, sed adhibeas studium tuum: et ideo non dicit, faciamus, ne videretur quod nihil faceret gratia Dei; nec dicit, fac, ne videatur quod nihil faceret voluntas et conatus noster; sed dicit, *fiat* per gratiam Dei, adhibito studio et conatu nostro. Tertium quod vult Deus de nobis, est, ut restituatur homo ad statum et dignitatem in qua creatus fuit primus homo; quae tanta fuit ut spiritus et anima nullam repugnantiam sentiret a carne et sensualitate. Quandiu enim anima subiecta fuit Deo, caro ita subiecta fuit spiritui ut nullam corruptionem mortis seu infirmitatis et aliarum passionum sentiret; sed ex quo spiritus et anima, quae erat media inter Deum et carnem, rebellavit Deo per peccatum, tunc corpus rebellavit animae, et tunc mortem et infirmitates sentire coepit, et continuam rebellionem sensualitatis ad spiritum. Rom. VII, 23: *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae*; et Gal. V, 17: *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem.* Sic est continua pugna inter carnem et spiritum, et homo continue deterioratur per peccatum. Est ergo voluntas Dei ut homo restituatur ad statum primum, ut scilicet nihil sit in carne contrarium spiritui: I Thess. IV, 3: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Haec autem voluntas Dei non potest impleri in vita ista, sed complebitur in resurrectione sanctorum, quando resurgent corpora glorificata, et erunt incorruptibilia et nobilissima: I Cor. XV, 43: *seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Est tamen voluntas Dei in iustis quantum ad spiritum per iustitiam et scientiam et vitam. Et ideo cum dicimus, *fiat voluntas tua*, oramus ut etiam fiat in carne. Nam hoc modo per caelum accipimus spiritum, per terram carnem; ut sit sensus: *fiat voluntas tua* ita *in terra*, idest in carne nostra, *sicut* fit *in caelo*, idest in spiritu nostro per iustitiam. Per hanc autem petitionem pervenimus ad beatitudinem luctus, de qua Matth. V, 5: *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et hoc secundum quamlibet trium expositionum. Nam secundum primam desideramus vitam aeternam: unde per eius dilectionem inducimur ad luctum: Psal. CXIX, 5: *heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est.* Et hoc desiderium sanctorum est ita vehemens quod propter hoc desiderant mortem, quae secundum se fugienda est: II Cor. V, 8: *audemus, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Deum.* Item secundum secundam expositionem, illi qui servant mandata, sunt in luctu: quia licet sint dulcia animae, tamen carni sunt amara, quae continue maceratur: Psal. CXXV, 6: *euntes ibant et flebant*, quantum ad carnem; *venientes autem venient cum exultatione*, quantum ad animam. Item secundum tertiam expositionem, ex pugna quae continue est inter carnem et spiritum, provenit luctus. Non enim potest fieri quin anima saucietur ad minus per venialia a carne: et ideo ut expietur, est in luctu: Psal. VI, 7: *lavabo per singulas noctes*, idest obscuritates peccati, *lectum meum*, idest conscientiam meam. Et qui sic plorant, perveniunt ad patriam, ad quam nos perducat Deus.

Articulus 4

[86700] In orationem dominicam, a. 4 tit. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie

[86701] In orationem dominicam, a. 4 Multoties accidit quod aliquis ex magna scientia et sapientia efficitur timidus; et ideo est ei necessaria fortitudo cordis, ne deficiat in necessitatibus. Isai. XL, 29: *qui dat lasso virtutem, et his qui non sunt, fortitudinem et robur multiplicat.* Hanc autem fortitudinem spiritus sanctus dat: Ezech. II, 2: *ingressus est in me spiritus (...) et statuit me super pedes meos.* Est autem haec fortitudo quam spiritus sanctus dat, ut cor hominis non deficiat timore rerum necessariarum, sed credat firmiter quod omnia quae sunt ei necessaria, ministrentur sibi a Deo. Et ideo spiritus sanctus, qui hanc fortitudinem dat, docet nos petere a Deo: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* Unde spiritus fortitudinis dicitur. Sciendum est autem, quod

in tribus praecedentibus petitionibus petuntur spiritualia, quae hic inchoantur in hoc mundo, sed non perficiuntur nisi in vita aeterna. Cum enim petimus quod sanctificetur nomen Dei, petimus quod cognoscatur sanctitas Dei; cum vero petimus quod adveniat regnum Dei, petimus quod simus participes vitae aeternae; cum autem oramus quod fiat voluntas Dei, petimus quod compleatur voluntas eius in nobis; quae omnia etsi inchoentur in hoc mundo, non tamen possunt haberi perfecte nisi in vita aeterna. Et ideo necessarium fuit aliqua petere necessaria quae perfecte possent haberi in vita praesenti. Et inde est quod spiritus sanctus docuit petere necessaria in vita praesenti, quae perfecte hic habentur: simul etiam ut ostendat quod etiam temporalia providentur nobis a Deo. Et hoc est quod dicit: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* In quibus quidem verbis docuit nos vitare quinque peccata quae consueverunt contingere ex desiderio rerum temporalium. Primum peccatum est quod homo per immoderatum appetitum petit ea quae statum et conditionem eius excedunt, non contentus his quae decent eum: sicut si desiderat vestes, non vult eas ut miles, si est miles, sed sicut comes; non ut clericus, si est clericus, sed sicut episcopus. Et hoc vitium retrahit homines a spiritualibus, inquantum nimis inhaeret eorum desiderium temporalibus. Hoc autem vitium docuit nos vitare dominus, docens nos petere panem tantum, idest necessaria ad praesentem vitam secundum conditionem uniuscuiusque; quae omnia sub nomine panis intelliguntur. Unde non docuit delicata petere, non diversa, non exquisita, sed panem, sine quo vita hominis duci non potest, quia omnibus communis est. Eccli. XXIX, 28: *initium vitae hominis panis et aqua.* Apostolus, I Tim. VI, 8: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Secundum vitium est quod aliqui in acquisitione rerum temporalium alios molestant et defraudant. Hoc vitium est adeo periculosum quod est difficile bona ablata restitui. Non enim dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, secundum Augustinum. Quod quidem vitium docuit nos vitare, docens nos petere panem nostrum, non alienum. Raptores enim non comedunt panem suum, sed alienum. Tertium est superflua sollicitudo. Aliqui enim sunt qui nunquam sunt contenti de eo quod habent, sed semper plus volunt; quod quidem immoderatum est, quia desiderium debet moderari secundum necessitatem. Prov. XXX, 8: *divitias et paupertatem ne dederis mihi; sed tantum victui meo tribue necessaria.* Et hoc monuit nos vitare, dicens: *panem nostrum quotidianum*, idest unius diei, vel unius temporis. Quartum vitium est immoderata voracitas. Sunt enim aliqui qui tantum volunt consumere uno die quod sufficeret pluribus diebus; et isti petunt non panem quotidianum, sed decem dierum; et ex hoc quod nimis expendunt, contingit quod omnia consumunt. Prov. XXIII, 21: *vacantes potibus, et dantes symbola, consumentur.* Eccli. XIX, 1: *operarius ebriosus non locupletabitur.* Quintum vitium est ingratitudo. Nam cum aliquis ex divitiis superbit, et non recognoscit a Deo ea quae habet, hoc est valde malum: quia omnia quae habemus, sive spiritualia, sive temporalia, a Deo sunt. I Paral. XXIX, 14: *omnia tua sunt, de manu tua accepimus.* Ideo ad removendum hoc vitium, dicit: *da nobis*, et *panem nostrum*, ut sciamus quod omnia nostra a Deo sunt. Sed de hoc habemus unum documentum: quia aliquando aliquis habet multas divitias, et ex eis nullam utilitatem consequitur, sed damnum spirituale et temporale. Nam aliqui propter divitias perierunt. Eccl. VI, 1: *est et aliud malum quod vidi sub sole, et quidem frequens apud homines. Vir cui dedit Deus divitias et substantiam et honorem, et nihil deest animae suae ex omnibus quae desiderat: nec tribuit ei potestatem Deus ut comedat ex eo, sed homo extraneus vorabit illud.* Item ibid. V, 12: *divitiae congregatae in malum domini sui.* Debemus ergo petere ut divitiae nostrae sint nobis ad utilitatem. Et hoc petimus cum dicimus: *panem nostrum da nobis*; idest, fac divitias nobis utiles. Iob XX, 14-15: *panis eius in utero illius vertetur in fel aspidum intrinsecus. Divitias quas devoravit, evomet; et de ventre illius extrahet eas Deus.* Aliud vitium est in rebus mundi, scilicet superflua sollicitudo. Nam aliqui sunt qui hodie solicitantur de rebus temporalibus quae erunt usque ad unum annum: et qui hoc habent, nunquam quiescunt. Matth. VI, 31: *nolite soliciti esse, dicentes: quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Et ideo dominus docet nos petere quod hodie detur nobis panis noster, idest ea quae sunt nobis necessaria ad praesens tempus. Invenitur quidem alius duplex panis: scilicet sacramentalis, et panis verbi Dei. Petimus ergo panem nostrum sacramentalem, qui quotidie in Ecclesia conficitur; ut sicut illud accipimus in sacramento, ita detur nobis ad salutem. Ioan. VI, 51: *ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.* I Cor. XI, 29: *qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit.* Item alius panis est verbum Dei. Matth. IV, 4: *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.* Petimus ergo ut det nobis panem, idest verbum suum. Ex hoc autem provenit homini beatitudo quae est fames iustitiae. Nam postquam spiritualia habentur, magis desiderantur; et ex hoc desiderio provenit fames, et ex fame satietas vitae aeternae.

Articulus 5

[86702] In orationem dominicam, a. 5 tit. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris

[86703] In orationem dominicam, a. 5 Inveniuntur aliqui magnae sapientiae et fortitudinis; et quia nimis confidunt de virtute sua, non agunt sapienter quae agunt, nec perducunt quod intendunt ad complementum. Prov. XX, 18: *cogitationes consiliis roborantur.* Sed notandum, quod spiritus sanctus, qui dat fortitudinem, dat etiam consilium. Nam omne bonum consilium de salute hominum est a spiritu sancto. Tunc autem consilium est homini necessarium quando est in tribulatione, sicut consilium medicorum cum aliquis infirmatur. Unde et homo cum spiritualiter infirmetur per peccatum, debet quaerere consilium, ut sanetur. Consilium autem peccatori necessarium ostenditur Dan. IV, 24, cum dicitur: *consilium meum placeat tibi, rex. Peccata tua eleemosynis redime.* Optimum ergo consilium contra peccata est eleemosyna et misericordia; et ideo spiritus sanctus docet peccatores petere et orare: *dimitte nobis debita nostra.* Debemus autem Deo illud quod auferimus de iure suo. Ius autem Dei est ut faciamus voluntatem suam, praeferendo eam voluntati nostrae. Auferimus ergo Deo ius suum, cum praeferimus voluntatem nostram voluntati suae; et

hoc est peccatum. Peccata ergo sunt debita nostra. Est ergo consilium spiritus sancti ut petamus a Deo veniam peccatorum; et ideo dicimus: *dimitte nobis debita nostra.* Possumus autem in his verbis tria considerare. Primum est quare fit haec petitio; secundum quando impleatur; tertium est quid requiratur ex parte nostra ut impleatur. Circa primum sciendum, quod ex hac petitione possumus duo colligere, quae necessaria sunt hominibus in vita ista. Unum est quod homo semper sit in timore et humilitate. Aliqui enim fuerunt ita praesumptuosi quod dicerent quod homo poterat vivere in mundo isto ita quod ex se poterat vitare peccata. Sed hoc nulli datum est, nisi soli Christo, qui habuit spiritum non ad mensuram, et beatae virgini, quae fuit plena gratiae, in qua nullum peccatum fuit, sicut dicit Augustinus: *de qua* scilicet virgine *cum de peccatis agitur, nullam volo fieri mentionem.* Sed de aliis sanctis nulli concessum est quin ad minus veniale peccatum incurreret: I Ioan. I, 8: *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Et hoc etiam probatur per petitionem istam. Constat enim quod omnibus sanctis etiam hominibus, convenit dicere: *pater noster*, in quo dicitur: *dimitte nobis debita nostra.* Ergo omnes recognoscunt et confitentur se peccatores vel debitores. Si ergo peccator es, debes timere et humiliari. Aliud est quod semper vivamus in spe: quia licet simus peccatores, non debemus desperare, ne desperatio ducat nos ad maiora et diversa peccata, sicut dicit apostolus, Ephes. IV, 19: *qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem immunditiae omnis.* Ergo multum est utile quod semper speremus: quia quantumcumque homo sit peccator, debet sperare quod Deus, si perfecte conteratur et convertatur, dimittet ei. Haec autem spes firmatur in nobis cum petimus: *dimitte nobis debita nostra.* Sed hanc spem abstulerunt Novatiani, qui dixerunt, quod qui semel peccabant post Baptismum, nunquam consequebantur misericordiam. Hoc autem non est verum, si verum dixit Christus dicendo, Matth. XVIII, 32: *omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me.* In quacumque ergo die petes, poteris consequi misericordiam, si roges cum poenitudine peccati. Si igitur ex hac petitione consurgit timor et spes: quia omnes peccatores contriti et confitentes, misericordiam consequuntur. Et ideo necessaria fuit haec petitio. Circa secundum sciendum est, quod in peccato sunt duo: scilicet culpa qua offenditur Deus, et poena quae debetur pro culpa. Sed culpa remittitur in contritione, quae est cum proposito confitendi et satisfaciendi. Psal. XXXI, 5: *dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam domino: et tu remisisti impietatem peccati mei.* Non est igitur desperandum, ex quo ad remissionem culpae sufficit contritio cum proposito confitendi. Sed forte quis dicet: ex quo dimittitur peccatum contritione, ad quid necessarius est sacerdos? Ad hoc dicendum est, quod Deus in contritione dimittit culpam, et poena aeterna commutatur in temporalem; sed nihilominus manet adhuc obligatus ad poenam temporalem. Unde si decederet sine confessione, non contempta tamen, sed praeventa, iret ad Purgatorium, cuius poena, sicut dicit Augustinus, est maxima. Quando ergo confiteris, sacerdos absolvit te de hac poena in clavium virtute, cui te subieceris in confessione; et ideo dixit Christus apostolis, Ioan. XX, 22-23: *accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt.* Unde quando semel confitetur quis, dimittitur ei aliquid de poena huiusmodi, et similiter quando iterum confitetur: et posset toties confiteri, quod tota sibi dimitteretur. Invenerunt autem successores apostolorum alium modum remissionis huius poenae: scilicet beneficia indulgentiarum quae existenti in caritate tantum valent quantum sonant et quantum pronuntiantur. Quod autem

Papa hoc possit, satis patet. Nam multi sancti multa bona fecerunt, et tamen isti non peccaverunt, ad minus mortaliter; et haec bona fecerunt in utilitatem Ecclesiae. Similiter meritum Christi et beatae virginis sunt sicut in thesauro. Unde summus pontifex, et illi quibus ipse committit, possunt huiusmodi merita, ubi necesse est, dispensare. Sic ergo dimittuntur peccata non solum quantum ad culpam in contritione, sed etiam quantum ad poenam in confessione, et per indulgentias. Circa tertium sciendum, quod ex parte nostra requiritur ut nos dimittamus proximis nostris offensas factas nobis. Unde dicitur: *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*: aliter Deus non dimitteret nobis. Eccli. XXVIII, 3: *homo homini servat iram, et a Deo quaerit medelam.* Luc. VI, 37: *dimitte et dimittemini.* Et ideo solummodo in ista petitione ponitur contritio, cum dicitur: *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Si ergo non dimittis, non dimittetur tibi. Sed posses dicere: ego dicam praecedentia, scilicet *dimitte nobis*, sed *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, tacebo. Ergo Christum decipere quaeris? Sed certe non decipis. Nam Christus qui hanc orationem fecit, bene recordatur eius: unde non potest decipi. Ergo si dicis ore, adimpleas corde. Sed quaeritur utrum ille qui non proponit dimittere proximo suo, debeat dicere: *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Videtur quod non, quia mentitur. Dicendum, quod non mentitur, quia non orat in persona sua, sed Ecclesiae, quae non decipitur: et ideo ponitur ipsa petitio in plurali. Sed sciendum, quod duobus modis dimittitur. Unus est perfectorum, ut scilicet offensus requirat offendentem. Psal. XXXIII, 15: *inquire pacem.* Alius est communiter omnium, ad quem tenentur omnes, ut scilicet petenti veniam tribuat. Eccli. XXVIII, 2: *relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.* Ex hoc sequitur alia beatitudo: *beati misericordes*: misericordia enim facit nos misereri proximo nostro.

Articulus 6

[86704] In orationem dominicam, a. 6 tit. Et ne nos inducas in tentationem

[86705] In orationem dominicam, a. 6 Sunt aliqui qui licet peccaverint, tamen desiderant veniam consequi de peccatis: unde et confitentur et poenitent; sed tamen non adhibent totum studium quod deberent, ut iterato in peccata non ruant. Quod quidem non est conveniens, ut scilicet ex una parte ploret quis peccata dum poenitet, ex alia unde ploret accumulet, dum peccat. Et propter hoc dicitur Isai. I, 16: *lavamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis, quiescite agere perverse.* Et ideo, sicut supra dictum est, Christus in praecedenti docuit nos petere veniam peccatorum; in hac vero docet nos petere ut possimus vitare peccata, ut scilicet non inducamur in tentationem per quam labamur in peccata, cum dixit: *et ne nos inducas in tentationem.* Circa

quod tria quaeruntur. Primo quid sit tentatio; secundo qualiter homo tentatur, et a quo; tertio vero quomodo liberatur in tentatione. Circa primum sciendum est, quod tentare nihil aliud est quam experiri seu probare: unde tentare hominem est probare virtutem eius. Experitur autem seu probatur virtus hominis dupliciter, secundum quod duo exigit hominis virtus. Unum pertinet ad bene operandum, scilicet quod bene operetur; aliud est quod caveat a malo. Psal. XXXIII, 15: *declina a malo, et fac bonum.* Probatur ergo virtus hominis quandoque quantum ad hoc quod bene facit, quandoque vero quantum ad hoc quod cesset a malo. Quantum ad primum probatur homo utrum inveniatur promptus ad bonum, ut ad ieiunandum et huiusmodi. Tunc enim est virtus tua magna quando promptus inveniris ad bonum. Et hoc modo Deus probat aliquando hominem; non quod lateat eum virtus hominis, sed ut eam omnes cognoscant, et detur omnibus in exemplum. Sic tentavit Deus Abraham, Gen. XXII, et Iob. Et ideo Deus saepe immittit tribulationes iustis, ut dum patienter sustinent, appareat virtus eorum, et in virtute proficiant. Deut. XIII, 3: *tentat vos dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum, an non.* Sic ergo Deus tentat provocando ad bonum. Quantum ad secundum probatur virtus hominis per inductionem ad malum. Et si bene resistit, et non consentit, tunc virtus hominis magna est; si vero homo succumbit tentationi, tunc virtus hominis nulla est. Hoc autem modo nullus tentatur a Deo: quia, sicut dicitur Iac. I, 13: *Deus intentator malorum est: ipse autem neminem tentat.* Sed tentatur homo a propria carne, a Diabolo, et a mundo. A carne dupliciter. Primo quia caro instigat ad malum: caro enim semper quaerit delectationes suas, scilicet carnales, in quibus est saepe peccatum. Qui enim immoratur delectationibus carnalibus, negligit spiritualia. Iac. I, 14: *unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua.* Secundo tentat caro retrahendo a bono. Nam spiritus, quantum est de se, semper delectaretur in spiritualibus bonis; sed caro aggravans impedit spiritum. Sap. IX, 15: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Rom. VII, 22: *condelector legi Dei secundum interiorem hominem; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis.* Sed haec tentatio, scilicet carnis, est valde gravis, quia inimicus noster, scilicet caro, coniunctus est nobis: et, sicut dicit Boetius, nulla pestis efficacior est ad nocendum quam familiaris inimicus. Et ideo contra eam vigilandum est. Matth. XXVI, 41: *vigilate et orate, ne intretis in tentationem.* Diabolus fortissime tentat. Nam postquam conculcatur caro, insurgit alius, scilicet Diabolus, contra quem est nobis magna colluctatio. Apostolus, Ephes. VI, 12: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.* Unde et signanter dicitur tentator. I Thess. III, 5: *ne forte tentaverit vos is qui tentat.* In tentatione autem sua callidissime procedit. Ipse enim, sicut bonus dux exercitus qui obsidet aliquod castrum, considerat infirma eius quem impugnare vult, et ex illa parte unde magis est homo debilis, tentat eum. Et ideo tentat de illis vitiis ad quae homines conculcata carne magis proni sunt, ut de ira, de superbia, et de aliis spiritualibus vitiis. I Petr. V, 8: *adversarius vester Diabolus tanquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret.* Facit autem duo Diabolus dum tentat: quia non statim proponit illi quem tentat, malum aliquod apparens, sed aliquid quod habeat speciem boni, ut saltem in ipso principio per illud removeat eum aliquantulum a proposito suo principali, quia postmodum facilius inducit ipsum ad peccandum, quando illum vel modicum avertit. Apostolus, II Cor. XI, 14: *ipse Satanas* *transfigurat se in Angelum lucis.* Deinde postquam induxit eum ad peccandum, sic alligat eum ut non permittat eum a peccatis resurgere. Iob XL, 12: *nervi testiculorum eius perplexi sunt.* Sic ergo duo facit Diabolus: quia decipit, et deceptum detinet in peccato. Sed mundus dupliciter tentat. Primo per nimium et immoderatum desiderium rerum temporalium. Apostolus, I Tim. VI, 10: *radix omnium malorum est cupiditas.* Secundo per persecutores et tyrannos terrendo. Iob XXXVII, 19: *nos quoque involvimur tenebris.* II Tim. III, 12: *omnes qui pie volunt vivere in Christo Iesu, persecutionem patientur.* Matth. X, 28: *nolite timere eos qui occidunt corpus.* Sic ergo patet quid est tentatio, et qualiter tentatur homo, et a quo. Sequitur videre qualiter homo liberatur. Circa quod sciendum est, quod Christus docet nos rogare non ut non tentemur, sed ut non inducamur in tentationem. Nam si homo vincit tentationem, meretur coronam; et ideo dicitur Iac. I, 2: *omne gaudium existimate, fratres cum in tentationes varias incideritis.* Eccli. II, 1: *fili, accedens ad servitutem Dei (...) praepara animam tuam ad tentationem.* Item Iac. I, 12: *beatus vir qui suffert tentationem: quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae.* Et ideo docet petere ut non inducamur in tentationem per consensum. I Cor. X, 13: *tentatio vos non apprehendat nisi humana.* Nam tentari humanum est, sed consentire diabolicum est. Sed nunquid Deus inducit ad malum, quia dicit: *et ne nos inducas in tentationem?* Dico, quod Deus dicitur inducere ad malum permittendo, inquantum scilicet propter multa peccata subtrahit homini gratiam suam, qua sublata homo labitur in peccatum: et ideo cantamus in Psalmo LXX, 9: *cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me domine.* Regit autem hominem ne inducatur in tentationem per fervorem caritatis: quia quaelibet caritas quantumcumque parva, potest resistere cuilibet peccato. Cant. VIII, 7: *aquae multae non potuerunt extinguere caritatem.* Item per lumen intellectus, quo instruit nos de agendis: quia, sicut dicit philosophus, omnis peccans est ignorans. Psal. XXXI, 8: *intellectum tibi dabo, et instruam te.* Hoc autem petebat David, qui dicebat, Psal. XII, 4-5: *illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte: ne quando dicat inimicus meus, praevalui adversus eum.* Hoc autem habemus per donum intellectus. Et quia cum non assentimur tentationi, servamus cor mundum, de quo Matth. V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*: ideo ex hoc pervenimus ad visionem Dei, ad quam nos perducat.

Articulus 7

[86706] In orationem dominicam, a. 7 tit. Sed libera nos a malo. Amen

[86707] In orationem dominicam, a. 7 Supra docuit nos dominus petere veniam peccatorum, et quomodo possumus vitare tentationes: hic vero docet petere praeservationem a malis. Et haec

petitio est generalis contra omnia mala; scilicet peccata, infirmitates et afflictiones, sicut dicit Augustinus. Sed quia de peccato et tentatione dictum est, dicendum est de aliis malis, scilicet adversitatibus et afflictionibus omnibus huius mundi; a quibus Deus liberat quadrupliciter. Primo ne superveniat afflictio. Sed hoc raro contingit: quoniam sancti in mundo isto affliguntur, quia, ut dicitur II Tim. III, 12: *omnes qui pie volunt vivere in Christo Iesu, persecutionem patientur.* Sed tamen alicui Deus concedit aliquando ut non affligatur a malo; quando scilicet cognoscit eum impotentem, et non posse resistere; sicut medicus infirmo debili non dat violentas medicinas. Apoc. III, 8: *ecce dedi coram te ostium apertum, quod nemo potest claudere, quia modicam habes virtutem.* In patria autem erit generale hoc, quia nullus affligetur ibi. Iob V, 19: *in sex tribulationibus*, scilicet praesentis vitae, quae per sex aetates distinguitur, *liberabit te; et in septima non tanget te malum.* Apoc. VII, 16: *non esurient neque sitient amplius.* Secundo liberat quando in afflictionibus consolatur. Nam nisi Deus consolaretur, non posset homo subsistere. II Cor. I, 8: *supra modum gravati sumus supra virtutem nostram*; et ibid. VII, 6: *sed qui consolatur humiles, consolatus est nos Deus.* Psal. XCIII: *secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae laetificaverunt animam meam.* Tertio quia afflictis tot bona facit quot tradunt mala oblivioni. Tob. III, 22: *post tempestatem tranquillum facis.* Sic ergo afflictiones et tribulationes huius mundi non sunt timendae, quia facile tolerantur et propter consolationem admixtam, et propter brevitatem. Apostolus, II Cor. IV, 17: *id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis*: quia ex his pervenitur ad vitam aeternam. Quarto quia tentatio et tribulatio convertitur in bonum: et ideo non dicit, *libera nos* a tribulatione, sed *a malo*: quia tribulationes sunt sanctis ad coronam; et inde est quod gloriantur de tribulationibus. Apostolus, Rom. V, 3: *non solum autem, sed et gloriamur in tribulationibus, scientes quod tribulatio patientiam operatur.* Tob. III, 13: *in tempore tribulationis peccata dimittis.* Liberat ergo Deus hominem a malo et tribulationibus, eas in bonum convertendo; quod est signum maximae sapientiae, quia sapientis est malum ordinare in bonum; et hoc fit per patientiam, quae habetur in tribulationibus. Ceterae vero virtutes bonis utuntur, sed patientia malis; et ideo solum in malis, idest in adversitatibus, est necessaria: Prov. XIX, 11: *doctrina viri per patientiam noscitur.* Et ideo spiritus sanctus per donum sapientiae facit nos petere: et per hoc pervenimus ad beatitudinem ad quam ordinat pax, quia per patientiam pacem habemus et in tempore prospero et adverso: et ideo pacifici dicuntur filii Dei, qui sunt similes Deo, quia sicut Deo nihil nocere potest, ita nec eis, quia nec prospera nec adversa; et ideo *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*, Matth. V, 9. *Amen* est confirmatio universalis omnium petitionum. Compendiosa expositio totius orationis *pater noster.* Ut in summa exponatur, sciendum est, quod in oratione dominica continentur omnia quae desiderantur, et omnia quae fugiuntur. Inter omnia autem desiderabilia illud plus desideratur quod plus amatur, et hoc est Deus; et ideo primo petis gloriam Dei, cum dicis: *sanctificetur nomen tuum.* A Deo autem desideranda sunt tria, quae pertinent ad te. Primum est quod pervenias ad vitam aeternam; et hoc petis cum dicis: *adveniat regnum tuum.* Secundum est quod facias voluntatem Dei et iustitiam; et hoc petis cum dicis: *fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* Tertium est ut habeas necessaria ad vitam; et hoc petis cum dicis: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* Et de his tribus dicit dominus, Matth. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei*, quantum ad primum; *et iustitiam eius* quantum ad secundum; *et haec omnia adiicientur vobis*, quantum ad tertium. Illa autem quae vitanda sunt et fugienda, sunt illa quae contrariantur bono. Bonum autem quod primo desiderabile est, est quadruplex, ut dictum est. Et primum est gloria Dei, et huic nullum malum est contrarium. Iob XXXV, 6: *si peccaveris, quid ei nocebis (...) si iuste egeris, quid donabis ei?* Nam et de malo in quantum punit, et de bono inquantum remunerat, resultat gloria Dei. Secundum bonum est vita aeterna; et huic contrariatur peccatum, quia per peccatum perditur: et ideo ad hoc removendum dicimus: *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Tertium bonum est iustitia et bona opera; et huic contrariatur tentatio, quia tentationes impediunt nos a bono operando: et ad hoc removendum petimus: *et ne nos inducas in tentationem.* Quartum bonum sunt bona necessaria; et huic contrariantur adversitates et tribulationes; et ad hoc removendum petimus: *sed libera nos a malo. Amen.*

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Expositio in orationem dominicam

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age retro   age ultra

Articulus I collationis Sancti Thomae amissus est traditioni, ac suppletus commentario Aldobrandini de Toscanella.

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Aldobrandini de Toscanella

Expositio in orationem dominicam

articulus I

Thomas de Aquino a Reynolds Stone depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Articulus 1

[88731] Aldobrandini de Toscanella, In orationem dominicam, a. 1 tit. Sanctificetur nomen tuum

[88732] Aldobrandinus de Toscanella, In orationem dominicam, a. 1 Haec est prima petitio, in qua petitur ut nomen eius in nobis manifestetur et declaretur. Est autem nomen Dei primo mirabile, quia in omnibus creaturis mirabilia operatur: unde dominus in Evangelio Marc. ult., 17: *in nomine meo Daemonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent: et si mortiferum quid biberint non eis nocebit.* Secundo est amabile. Act. IV, 12: *non est aliud nomen datum sub caelo in quo oporteat nos salvos fieri.* Salus autem est ab omnibus diligenda. Exemplum de beato Ignatio, qui intantum nomen Christi dilexit, quod cum Traianus requireret ab eo ut nomen Christi negaret, respondit quod de ore eius removeri non posset; et cum ille minaretur sibi caput abscindere, et Christum de eius ore removere, dixit: et si de ore abstuleris, nunquam tamen de corde eripere poteris: hoc enim nomen cordi meo inscriptum habeo, et ideo ab eius invocatione cessare non valeo. Quod audiens Traianus, et probari cupiens, servi Dei abscisso capite, cor eius extrahi iussit, et inventum est habens nomen Christi in se scriptum litteris aureis. Posuerat enim super cor suum hoc nomen quasi signaculum. Tertio est venerabile. Apostolus, Phil. II, 10: *ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum. Caelestium* quantum ad Angelos et beatos; *terrestrium* quantum ad mundanos, qui hoc faciunt ex amore adipiscendae gloriae vel timore fugiendae poenae; et *Infernorum* quoad damnatos, qui hoc faciunt ex timore. Quarto inexplicabile, quia a narratione eius deficiunt omnes linguae. Et ideo explicatur aliquando per creaturas. Unde dicitur lapis ratione firmitatis: Matth. XVI, 18: *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Item ignis ratione purificationis: quia sicut ignis metalla purificat, ita Deus purificat corda peccatorum: unde Deut. IV, 24: *Deus tuus ignis consumens est.* Item lux ratione illuminationis: quia sicut lux illuminat tenebras, ita nomen Dei illuminat tenebras mentis. Psal. XVII, 29: *Deus meus, illumina tenebras meas.* Unde istud nomen petimus manifestari, ut cognoscatur, et teneatur sanctum. Sanctum autem tripliciter dicitur. Sanctum enim idem est quod firmum: unde omnes beati qui in caelo sunt, sancti dicuntur, quia sunt aeterna felicitate firmati. In mundo non possunt esse sancti, quia sunt continue mobiles. Augustinus: *defluxi, domine, a te, et erravi nimis: devius factus sum a stabilitate tua.* Secundo sanctum idem est quod non terrenum: unde sancti qui in caelo sunt, nullum habent affectum terrenum: unde apostolus, Phil. III, 8: *omnia arbitratus sum ut stercora ut Christum lucrifaciam.* Per terram autem designantur peccatores. Primo ratione germinis: terra enim si non colitur, spinas et tribulos germinat; sic anima peccatoris, nisi colatur per gratiam, non germinat nisi tribulos et punctiones peccatorum. Gen. III, 18: *spinas et tribulos germinabit tibi.* Secundo ratione caliginis. Terra enim caliginosa est et opaca: sic etiam peccator caliginosus et opacus est. Gen. I, 2: *tenebrae erant super faciem abyssi.* Tertio ratione conditionis. Terra enim est elementum siccum, quod spargitur nisi contineatur ab aquae humiditate: nam Deus posuit terram super aquam, iuxta illud Psal. CXXXV, 6: *qui firmavit terram super aquas*, quia ex humiditate aquae continetur ariditas vel siccitas terrae. Sic peccator animam habet siccam et aridam, iuxta illud Psal. CXLII, 6: *anima mea sicut terra sine aqua tibi.* Item tertio dicitur sanctum, idest sanguine tinctum; unde sancti qui sunt in caelo, sancti dicuntur, eo quod sunt sanguine tincti, iuxta illud Apoc. VII, 14:

isti sunt qui venerunt ex magna tribulatione, et laverunt stolas suas in sanguine agni. Item ibid. I, 5: *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sermo Attendite a falsis

Thomas de Aquino a Ghirlandaio repraesentatus (Santa Maria Novella, Firenze)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86753] Attendite a falsis, pars 1 *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium: intrinsecus autem sunt lupi rapaces. A fructibus eorum cognoscetis eos.* Matth. 7, 15 - 16. Duo esse in verbis istis sibi invicem contrariantia apostolus testatur. *Spiritus*, inquit, *concupiscit adversus carnem, et caro adversus spiritum*: Gal. 5, 17: et cum in utroque, vel ex utroque contingit

esse peccatum; ex infirmitate carnis est alium peccatum, et alium per ignorantiam spiritus. Unde apostolus 2 ad Corinth. 7, 1: *emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.* Et sicut peccatum ex carne provenit ex carnis infirmitate; unde in Matth. 26, 41: *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*; sic peccatum spiritus provenit ex ignorantia spiritus, scilicet quando spiritus decipitur. Et ideo in ista dominica munimur contra utrumque peccatum. Contra peccatum ex infirmitate carnis munimur per apostolum in epistola qui dicit: *debitores sumus carni, non ut secundum carnem vivamus*, Rom. 8, 12. Contra peccatum ex deceptione spiritus munimur in Evangelio, ubi dicitur: *attendite a falsis prophetis* et cetera. Rogemus salvatorem qui nos cautos voluit esse contra utrumque peccatum, quod ipse det aliquid dare quod sit ad laudem ejus et cetera.

Pars 2

[86754] Attendite a falsis, pars 2 *Attendite* et cetera. Ad officium boni ducis pertinet quod militares suos contra insidias reddat cautos. Verum est quod insidiosum et dolosum habemus hostem. Unde in Eccl. 11, 31: *multae insidiae dolosi. Sedet in insidiis cum divitibus.* Psalm. 10, 8, idest cum superbis. Istas insidias explicat apostolus 2 Cor. 11, 14, dicens quod Satanas transfigurat se in Angelum lucis, et ministros ejus in ministros injustitiae. Contra ministros ejus reddit nos dominus cautos in verbis propositis. In quibus quatuor docet. Primo enim docet genus hostium. Ibi: *attendite a falsis prophetis.* Secundo docet modum insidiandi. Ibi: *qui veniunt ad vos in vestimentis ovium.* Tertium est nocumentum imminens. Ibi: *intrinsecus autem sunt lupi rapaces.* Quarto docet modum comprehendendi eos. Ibi: *a fructibus eorum cognoscetis eos.* Hostes isti, scilicet falsi prophetae, etiam sunt valde periculosi, et ideo cavendi, quia ipsi nobis sunt periculosi sicut Angeli boni sunt nobis necessarii et utiles. Unde in Prov. 26, 18: *cum deficit prophetia dissipabitur populus.* De falsis prophetis dicitur Jer. 23, 15: *a prophetis Jerusalem egressa est pollutio super terram.* Nunc videamus qui sunt falsi prophetae. Primo videamus quae est ratio prophetiae, et quia contingit esse falsam prophetiam. Dico quod quatuor sunt de ratione prophetiae. Primum est revelatio divina: unde in Amos 3, 7: *non facit dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad suos prophetas.* Aliquando revelantur alicui aliqua divinitus, sed non intelligit, sicut Nabuchodonosor vidit statuam, Dan. 2, 31, et Pharaoni aliquid est revelatum, scilicet quod vidit spicas et boves, sed non intellexit, Gen. 41, 5. Propter quod requiritur secundo intellectus. Unde in Daniel. 10, 1: *verbum revelatum est Danieli et intellexit sermonem.* Unde intelligentia opus est inter visiones. Si homo haberet revelationem a Deo et cum hoc intelligeret, sed sibi retineret, nulla esset ibi utilitas: propter hoc tertio requiritur ut ea quae hujusmodi sunt revelata et ipse intelligit, ut alteri annuntiet. Isa. 21, 10: *quae audivi a domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis.* Quaedam sunt super sensum humanum divinitus revelata et annuntiata, sed non credent homines nisi probarentur; et hujusmodi probatio est miraculorum operatio. Quod significatur 4 regum 5, 8, ubi dicitur quod cum Naaman Sirus venisset ad regem Israel ut curaret eum, dixit Elisaeus: *mitte eum ad me, ut sciat prophetam esse in Israel.* Sed juxta praedicta dico quod nomen prophetae quatuor modis accipitur.

Quandoque dicitur propheta cui fit revelatio divina. Unde in numeris 12, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, per somnium in visione loquar ad ipsum.* Quandoque autem dicitur propheta non cui fit revelatio divina ut intelligat revelata. Unde in 1 Corinth. 14, 29: *prophetae duo vel tres dicant, et ceteri djiudicent.* Vocat ibi doctores et praedicatores per prophetas juxta illud: *adhuc doctrinam quasi prophetiam effundam*, Eccl. 24, 46. Alii dicuntur prophetae qui recitant revelata, unde nuper aliquid filii Asaph editum prophetabant. Alii dicuntur prophetae qui miracula faciunt. Unde dicitur quod corpus Elisaei mortuum prophetavit, Eccli. 48, 14, idest miraculum propheticum fecit. In libro 4 Reg. 13, 21, dicitur quod quidam latrones territi corpus cujusdam interfecti mortuum projecerunt in sepulchrum Elisaei mortui, revixit ille. Et sicut dicitur in Evangelio, cum Christus miracula faceret dixerunt Judaei: *propheta magnus surrexit in nobis*, Luc. 7, 16. Dicit igitur: *attendite* et cetera. Sed quomodo accipitur hic propheta? Dicit Chrysostomus quod prophetae dicuntur hic non qui prophetant de Christo, sed qui interpretantur prophetiam de Christo, quia nemo potest sensus propheticos interpretari nisi per spiritum sanctum. Videamus qui dicuntur falsi prophetae. Quatuor modis contingit esse falsam prophetiam. Primo ex falsitate doctrinae. Secundo ex falsitate inspirationis. Tertio ex falsitate intentionis. Et quarto ex falsitate vitae. Primo dicuntur aliqui falsi prophetae ex falsitate doctrinae, ut quando falsa annunciant et docent. Ad officium prophetae pertinet vera nunciare et dicere. Unde in Daniel. 10, 1, verbum revelatum est Danieli, et est verbum verum; et dominus dicit: *si quis annunciat sermones meos loquatur vere.* Sed multi annunciant false: unde in canonica 1 Joan. 4: fiunt in populo pseudoprophetae sicut et in vobis; erunt magistri mendaces qui non metuunt sectas inducere praedicationis nomine. Mendax fuit Arius et consimiles sibi, qui voluerunt corrigere doctrinam Christi. Unde in threnis 2, 14: *prophetae tui ludunt falsa et stulta.* Sed quae stulta? Qui falsa loquitur libenter dicet ea quae placent. Isa. 30, 10: *loquimini nobis placentia, videte nobis errores.* Interrogatus quae falsa prophetae viderunt, dicit: *non aperiebant iniquitatem tuam, ut te ad poenitentiam provocarent.* Si aliqui dicunt bonum malum et malum bonum, sunt falsi prophetae. Jer.: *viderunt falsas assumptiones, et ejectiones*, Thren. 2, 14. Illud quod assumitur elevatur et quod ejicitur damnatur. Quando igitur extollenda deprimuntur, et deprimenda extolluntur, tunc vides falsas assumptiones. Per doctrinam domini apparet quid extollendum est, et quid deprimendum. Conversatio saeculi et vita mundialis deprimenda est. Si quis dicat quod melius est jejunare sine voto quam cum voto, et alios retrahit a religione, ubi jejunatur cum voto, et suadet jejunare in saeculo sine voto, habet falsam doctrinam. Propheta dicit: *vovete et reddite*, Psalm. 75, 2. Hoc dicit quia melius est jejunare cum voto quam sine voto; aliter solum diceret, facite. Exemplum ponit Anselmus libro de similitudinibus, dicens quod qui dat arborem cum pomis plus dat quam qui dat poma; cum sic qui votum facit, et ipsum reddit, melius facit quam qui bonum sine voto facit: melius tamen est non vovere quam promissa non reddere, Eccl. 5, 4. Item dicuntur falsi prophetae ex falsitate inspirationis. Veri prophetae unde inspirantur? Certe a Deo et spiritu sancto. Unde in canonica 2 Petri 1, 21 prophetia; sed spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines, prout etiam respectu suo utrumque invenimus in sacra Scriptura. Primo dico potest quis inspirari falso a Diabolo. Unde Jer. 2, 8: *prophetae ejus in Baal prophetaverunt.* In Baal, idest in Diabolo prophetare est occulta dicere. Negromantici qui exquirunt veritatem de futuris inspiratione Diaboli prophetant in Baal: et hoc est gravissimum inter peccata, et species idolatriae. Nec excusantur ex hoc quod dicunt quod pro bono faciunt; quia malum non debet fieri pro bono. Unde apostolus Rom. 3, 8: *faciamus mala ut eveniant bona? Quorum damnatio justa est.* Alii inspirantur falso a spiritu suo. Unde in Ezechiele 13, 3: *haec dicit dominus; vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.* Jer. 23, 16: *visionem cordis sui loquuntur.* Non ex ore domini illi qui sequuntur rationem humanam: loquuntur ex spiritu suo. Tales sunt illi qui loquuntur secundum rationes Platonicas, quae non possunt attingere virtutem: puta, sicut illi qui dicunt quod mundus est aeternus. Inveniuntur aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt: imo solum recitant verba philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere; quod signatur in Exod. 21, 33, 34, ubi dicitur quod si aliquis foderit puteum, et aperuerit cisternam, et non cooperuerit eam, veniat bos vicini sui, et cadat in cisternam, ille qui aperuerit cisternam teneatur ad ejus restitutionem. Ille cisternam aperuit, qui dubitationem movet de his quae faciunt ad fidem. Cisternam non cooperit, qui dubitationem non solvit, etsi habeat intellectum sanum et limpidum, et non decipiatur. Alter tamen qui intellectum non habet ita limpidum bene decipitur, et ille qui dubitationem movit tenetur ad restitutionem, quia per eum ille cecidit in foveam. Videte tam multi fuerunt philosophi et multa dixerunt de his quae pertinent ad fidem, et vix invenietis duos concordare in unam sententiam; et quicumque aliquid veritatis dixit, non dixit eam sine admixtione falsitatis. Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi. Legitur quod Pythagoras primo fuit pugil; audivit magistrum disputantem de immortalitate animae, et disserentem quod anima esset immortalis; et in tantum allectus est quod dimissis omnibus dedit se studio philosophiae. Sed quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis? Multo plus potest fides quam philosophia: unde si philosophia contrariatur fidei, non est accipienda. Unde apostolus ad Coloss. 2, 8 et 19: *videte ne quis vos decipiat per philosophiam falsam, aut inanem gloriam vos seducat volens quae non vidit, ambulans frustra inflato spiritu carnis suae, non tenens caput*, idest Christum. Alii sunt falsi prophetae ex falsa intentione. Sed quae est vera intentio prophetae? Certe utilitas populi. Unde apostolus 1 Cor. 14, 13: *qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem, exortationem et consolationem.* Ad aedificationem ut homines reddat devotos; ad exortationem ut eos in bonis operibus reddat promptos; ad consolationem ut eos reddat in illis patientes. Si alius doctrina sua quaerat aliud quam utilitatem populi, falsus propheta est. Qui est episcopus suscipit officium regiminis et praedicationis, et debet quaerere utilitatem populi; si vero aliud quaerat quam lucrum episcopale aut inanem gloriam, falsus propheta est, quia non servat intentionem rectam. Unde dicit Chrysostomus quod multi sacerdotes non curant quomodo populus vivat, sed quomodo offerat. Unde conqueritur dominus in Ezechiele 13, 19: *violant me propter pusillum hordei et fragmen panis.* Contra quos dicit apostolus 2 Cor. 2, 17: *non enim sumus sicut plurimi serentes verbum Dei.* Et dicit Gregorius quod adulterinae cogitationis reus est, si placere oculis sponsae quaerit per quem sponsus sponsae dona transmittit. Adulter in muliere non quaerit generare prolem, sed quaerit tantum corporalem delectationem. Similiter ille adulterat verbum domini qui non quaerit generare prolem spiritualem, sed solum quaerit lucrum temporale aut inanem gloriam. Item sunt aliqui falsi prophetae per malam vitam, sicut quando quis aliter docet, et aliter vivit: tunc doctrina ejus non est accepta. Et propter hoc Christus coepit facere et docere. Et in Luca dicitur 1, 10: *sicut locutus est per os sanctorum, qui a saeculo sunt prophetae ejus*: quasi dicat: prophetae per quos dominus loquitur debent esse sancti, sed (sunt) de quibus conqueritur dominus per Jeremiam 23, 11: *sacerdotes*, inquit, *et prophetae polluti sunt, in domo mea vidi malum eorum.* Rogemus dominum et cetera.

Pars 3

[86755] Attendite a falsis, pars 3 *Attendite a falsis prophetis* et cetera. Dictum est hodie de hostibus populi Christiani, scilicet de falsis prophetis; nunc videndum est quomodo insidiantur nobis. Apostolus autem ad Corinth. aperit eorum insidias. Et similiter dominus in Evangelio cum dicit: *attendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium* et cetera. In quo hypocrisis intelligitur, quia latibulum falsorum prophetarum latibulum est hypocrisis. Unde apostolus ad Tim. 4, 1: *spiritus manifeste dicit: in novissimis diebus venient illusores discedentes a fide attendentes spiritibus erroris, et doctrinis Daemoniorum loquentium in hypocrisi mendacium.* Si quis consideret vitam et mores, videbuntur sibi boni, qui austeram vitam ducunt a conjugiis et cibis delicatis abstinent, sed attendunt spiritibus erroris et doctrinis Daemoniorum. Attendatis quid est quod dicit: *qui veniunt ad vos in vestimentis ovium*, Matth. 7, 15; oves sunt Christi fideles qui Christo obediunt. Unde in Joan. 10, 27: *oves meae vocem meam audiunt.* Nostra caula ovium sunt imitatores Christi. Apostolus ita dicit Eph. 4, 23: *renovamini in spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis.* Duo tangit hic: quia justitia videtur pertinere ad proximos exterius, et sanctitas veritatis ad interiorem animae dispositionem. Unde impletur illud Prov. 31, 21: *omnes domestici ejus vestiti sunt duplicibus.* Scilicet virtutibus animae internis et bonis operibus externis. Verum est quod si falsi prophetae utramque vestem haberent, oves Christi essent. Per vestes exteriores homo accedit ad homines: et per hoc quod dicit, *veniunt ad vos in vestimentis ovium*, intelligitur quod assumunt opera exteriora per quae veniunt ad vos, quia per interiora opera accedunt ad dominum. Et notandum quod quadruplex est vestis ovium Christi; scilicet latriae, justitiae, poenitentiae et innocentiae. In nomine vestis latriae est vestis divini cultus, quam oves Christi habent in hoc quod intendunt cultui divino. Istam vestem recipiunt oves Christi in Baptismo. Unde apostolus ad Galatas 3, 17: *omnes qui in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Istam vestem induunt oves Christi quando intendunt orationi. Unde in Ecclesiastico 50, 12: *in ascensu altaris incensi gloriam dedit Deo.* Istam vestem assumunt hypocritae propter duo; scilicet propter inanem gloriam, et propter lucrum. Propter inanem gloriam assumunt eam publice et manifeste orando. Unde in Evangelio Matth. 6, 4: *qui amant in synagogis et angulis platearum orare, ut videantur ab hominibus*, et in synagogis, idest publice: sed numquid est id malum cum scribatur: *benedicite domino omnes Angeli ejus?* Dicit Chrysostomus quod non tantum tangit locum quam animum. In occulto orat qui animum non ad

homines sed ad Deum habet. Si solus oraret quis in camera et vellet videri ab hominibus, publice oraret. Quid igitur prohibetur? Scilicet ne homines animum habeant ad hoc quod videantur ab hominibus orare: ab hoc vitandum est Christianis. Unde Chrysostomus: orans nihil novum faciat ut ab hominibus videri possit in clamando, neque pectus percutiendo, neque manus elevando: sed si oras in societate sicut alii, in secreto oras: novos autem gestus et modos quaerere pertinet ad hoc quod dicit in synagogis orare. Debet homo in orando conformis esse aliis, non novos modos quaerere, sicut hypocritae qui publice orant propter inanem gloriam, et item orant publice propter lucrum. Unde in Evangelio Matth. 23, 14: *vae vobis, Scribae et Pharisaei, qui devoratis domum viduarum, orantes longas orationes*, scilicet qui orant propter hoc ut lucrum acquirant. Aliqui turpissimo quaestu lucrum quaerunt a mulierculis, orant longas orationes, ut eas reddant devotas, et ab eis dona recipiant. Sed numquid malum est prolixe orare? Respondit Augustinus et dicit: absit ab oratione multa loquutio; sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intensio; nam hoc negotium plerumque plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu, quam affatu. Alia est vestis ovium Christi, quae est justitia et misericordia; de qua Job 29, 14 - 16: *indutus justitia sicut vestimento. Oculus fui caeco, et pes claudo, pater fui pauperum.* Istam vestem assumunt hypocritae semper. Unde in Evangelio Matth. 6, 1 - 2: *attendite ne justitiam faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: et cum facis eleemosynam noli tuba canere sicut hypocritae faciunt.* Chrysostomus dicit quod tuba est omnis actus vel sermo per quem jactantia demonstratur: verbi gratia, das eleemosynam sed non dares eam nisi honestiori personae quae tibi retribuere potest, tuba est. Item vis occulte dare eleemosynam ut laudabiliter videatur, tuba est. Tertia vestis ovium Christi est poenitentia. Psal. 68, 12: *posui vestimentum meum Cilicium.* Ista veste, scilicet simulatae poenitentiae et austerae vitae, utuntur hypocritae. Unde in Evangelio Matth. 6, 16: *cum jejunatis nolite fieri sicut hypocritae tristes. Exterminant faciem suam ut videantur hominibus jejunare.* Hoc quaerunt et hoc appetunt ut videantur hominibus jejunare. Augustinus in hoc capitulo: nam interdum non in solo corporearum rerum nitore, sed etiam in sordibus luti posse esse pompam, et eo perniciosiorem, quod sub nomine servitutis domini decipit. Philosophus dicit quod homo (si) utetur habitu viliori quam exigat ejus status, potest pertinere ad jactantiam. Ista exteriora sunt insignia quaedam. In exercitu quolibet accedens portans signum suum non est praesumptuosus. In quolibet statu debet homo mediocribus esse contentus, nec nimis abjecta quaerere. Unde Augustinus: nec nimis pretiosis, nec nimis vilibus uti debemus. Et quare? Quia in his duobus gloriam quaerere possumus. De ista veste vili dicitur in Zach. 13, 14: *non operientur ultra pallio saccino*, scilicet ut simulentur. Quarta vestis ovium Christi est innocentia, quae est vestis limpida et pulchra, ut in Prov. 31, 25: *fortitudo et decor indumentum ejus.* Istam vestem, scilicet simulatae pietatis et munditiae assumunt hypocritae. Unde in Evangelio Matth. 23, 27: *vae vobis hypocritae qui similes estis sepulchris dealbatis*, scilicet quae apparent hominibus dealbata, *intrinsecus autem sunt plena ossibus mortuorum et omni spurcitia*, idest rapina et immunditia. Et dicit Chrysostomus: quod turpe est apparere, turpius est esse: quod formosum est apparere, formosius est esse. Isti sunt qui veniunt in vestimentis ovium qui non sunt oves, ut illi qui quaerunt lucrum temporale et honores proprios. Unde Augustinus distinguit, et dicit quod alia est persona furis, alia lupi, alia pastoris, et alia mercenarii: quia pastor utilitatem ovium intendit, lupus et fur oves destruit, mercenarius ex ovibus proprium lucrum quaerit. Augustinus: mercenarius est tolerandus, pastor amandus et lupus fugiendus. Pastor amandus et lupus fugiendus: et hoc est quod dicit Evangelium Matth. 7, 15: *veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.* Et notandum quod hypocritae comparantur lupis propter tria: quia lupi oves rapiunt, eis non parcunt et eas dispergunt, et in sua malitia perseverant. Primo dico, hypocritae comparantur lupis, quia lupi oves rapiunt, et hypocritae rapiunt bona animae et corporis, ponunt homines in errorem, et persequuntur eos corporaliter, et spoliant rebus. Unde in Ezechiele 22, 27: *principes ejus in medio ejus, quasi lupi accipientes praedam ad effundendum sanguinem, ad perdendas animas, et ad avare lucrum sectandum.* Secundo hypocritae comparantur lupis, qui nullo modo parcunt. Unde in Act. 20, 29, dicit apostolus: *scio, quod post discessionem meam intrabunt in vos lupi rapaces, non parcentes gregi.* Qui hominem interficeret et non parceret ei, dummodo posset lucrari unum denarium, diceretur multum crudelis. Sic faciunt hypocritae. Melior est vita animae quam corporis; et hypocritae ut habeant honores et sequaces, seducunt animas. Tertio hypocritae comparantur lupis, quia tamquam lupi in malitia sua perseverant. Unde in Sophon. 3, 3: *judices ejus lupi usque ad vesperam*, idest usque in finem. Propter quatuor igitur posita falsi prophetae tamquam lupi sunt cansandi. Sed quo modo deprehenduntur lupi? Ostensum est cum dicitur: *ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Augustinus dicit, quod multi decepti sunt in hoc quod vestimenta ovis computant pro fructibus. Vident aliqui simplices aliquos facere bona opera exteriora et jejunare, orare, et hujusmodi quae sunt vestes ovium, et non sunt vestes eorum propriae: oves autem Christi non debent vestes suas habere odio si lupi eis se tegant. Sed qui sunt fructus ovium? Proprie possumus dicere quod sunt quatuor fructus ovium, ex quibus deprehenduntur lupi, seu hypocritae. Primus consistit in affectione, secundus in intentione, tertius in operatione, et quartus in tribulatione. Primus est cordis, secundus oris, et tertius operis, et quartus patientiae et fortitudinis. Primo dico, oves Christi, sive sancti, habent proprium fructum cordis, qui est amor Dei et proximi. Unde apostolus Galat. 5, 22: *fructus autem spiritus, gaudium, caritas et pax.* Sed hypocritae alium fructum habent, scilicet ambitionis, quia honores amant. Unde Isa. 10, 22: *visitabo super fructum magnifici cordis regis Assur.* Hypocritae amant primos recumbitos in coenis, et primas cathedras in synagogis. Si aliquis vult praefigi honori ostendat exterius humilitatem, tunc vestis non respondet fructui. Alius fructus ovium Christi (est) in locutione, quia boni loquuntur bonum, et de bono. Unde apostolus ad Heb.: *per ipsum offeramus hostiam, fructum labiorum confitentium nomini ejus.* Si aliquis dicat aliquid quod dissonat ejus operibus, non habet vestes similes fructui. Unde in Prov. 18, 20: *de fructu oris viri replebitur venter ejus.* Difficile est quod cor plenum invidia non eructet quandoque aliquid ex illo, quia *ex abundantia cordis os loquitur.* Unde Gregorius: pravi dum recta praedicant, valde difficile est ut quandoque et ea quae tacite ambiunt non eructent. Tertius fructus ovium Christi ex quo deprehenduntur hypocritae, est bonae operationis, quia in bonis est fructus bonus. Apostolus Rom. 1, 13: *habetis fructum in sanctificatione.* In malis autem fructus est malus. Unde in Prov. 10, 16: *fructus impii ad peccatum*, idest ad operationem peccati. Augustinus in quodam sermone dicit: qui sub perfectione Christianitatis insolito squallore aut sordibus in se oculos hominum convertit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ex ceteris ejus operibus cognosci potest utrum id ad contemptum ornatioris habitus aut ambitione faciat. Quandoque potest contingere ex humilitate quod homo splendidum habitum accipiat, quandoque autem ex ambitione. Considera in aliis ejus operibus, si in illis contemptus ambitionis, tunc ex humilitate facit. Dicit, ex operibus ejus cognosci potest; quia qui vile habitum portant ex una parte, et alia parte proferunt signa poenitentiae et mansuetudinis, oves Christi sunt. Si non; simulatores sunt. Unde facile, inquit, hypocritae deprehendi possunt. Viam per quam jussi sumus ambulare laboriosa est. Hypocritae laborare non eligunt. Item hypocritae ostendunt se mites, sed cum occasionem habent persequendi, tunc maxime persequuntur. Unde Gregorius: si qua vero fidei tentatio erumpat, statim lupi mens rabida habitu se ovinae pellis expoliat; quantumque contra bonos saeviat persequens demonstrat. Quartum signum quo deprehenduntur hypocritae est tempore tribulationis. Unde in Prov. 15, 6: *pro fructibus impii conturbatio; doctrina viri per prudentiam noscitur.* Augustinus in sermone domini de monte dicit de hypocritis: cum coeperint, inquit, aliquibus tentationibus subtrahi vel negari quae isto velamine consequuti sunt, vel consequi cupiunt, necesse est appareat utrum lupus in pelle ovina sit, aut ovis in sua. Propter hoc dicit apostolus 2 Tim. 2, 21: *si quis se emendaverit ab istis, scilicet peccatis, erit vas ad honorem paratum omnino*: quod nobis praestare dignetur qui cum patre et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sermo Ecce Rex

Thomas de Aquino a Ghirlandaio repraesentatus (Santa Maria Novella, Firenze)

Textum a J. Leclercq in *Revue Thomiste* 1946 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86779] Ecce Rex, pars 1 *Ecce rex tuus venit tibi mansuetus.* Multa sunt mirabilia divinorum operum. Psalmus: *mirabilia opera tua.* Sed nullum opus Dei est ita mirabile sicut adventus Christi in carnem, et est ratio quia in aliis Dei operibus Deus impressit suam similitudinem creaturae, sed in opere incarnationis impressit Deus seipsum et univit se naturae humanae in unitate personae vel univit nostram naturam sibi; et ideo cum alia Dei opera non sint perfecte scrutabilia, illud opus, scilicet incarnationis, est omnino supra rationem. Unde Job: *qui facis magna et mirabilia et discrutabilia absque numero.* Unum opus est quod videre non possum: *si venerit ad me non videbo eum.* Et in Malachia: *ecce venit dominus exercituum et quis poterit cogitare diem adventus ejus?* Quasi dicat quod illud excedit cognitionem humanam. Sed apostolus docet quis poterit cogitare diem adventus ejus dicens: *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed omnis sufficientia nostra ex Deo est.* Igitur in principio rogabimus dominum ut ipse det mihi aliquid dicere et cetera.

Pars 2

[86780] Ecce Rex, pars 2 *Ecce rex tuus* et cetera. Verba ista sumuntur ex Evangelio quod hodie apud nos legitur et sunt sumpta de Zacharia, licet aliquantulum sub aliis verbis ibi recitentur. In verbis autem istis manifeste praenuntiatur nobis Christi adventus. Ne super ambiguo procedamus, scire debetis quod quadruplex legitur Christi adventus. Primus est quo venit in carnem. Secundus ejus adventus est quo venit in mentem. Tertius Christi adventus est quo venit in morte justorum. Sed quartus Christi adventus est quo venit ad judicandum. Primo dico adventus Christi est in carnem. Et non est intelligendum quod venerit in carnem mutando locum, quia dicit in Jeremia: *coelum et terram ego impleo.* Quomodo ergo venit in carnem? Dico quod venit in carnem descendens de coelo, non dereliquendo coelum, sed assumendo nostram naturam. Unde in Johanne: *in propria venit.* Et quomodo dico quod erat in mundo? Quando *verbum caro factum est.* Et videte quod iste adventus inducit alium Christi adventum qui est in mentem. Nihil prodesset nobis quod Christus venisset in carnem nisi cum hoc venisset in mentem scilicet nos sanctificando. Unde in Johanne: *si quis diligit me sermonem meum servabit et pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* In primo adventu venit solum filius. In secundo adventu venit filius cum patre ad inhabitandum animam. Per istum adventum qui est per gratiam justificantem, anima liberatur a culpa, non ab omni poena, quia confertur gratia, sed nondum confertur gloria, et propter hoc necessarius est tertius Christi adventus quando ipsos recipit ad seipsum. Unde in Johanne: *si abiero*, in passione, et *paravero vobis locum*, tollendo obstaculum, *iterum veniam ad vos*, scilicet in morte, *et tollam vos ad meipsum*, scilicet in gloria, *ut ubi sum ego illic et vos sitis.* Item in Johanne

dicit: *ego veni ut vitam habeant*, scilicet praesentiam in animabus, *et abundantius habeant*, scilicet per gloriae participationem. Quartus Christi adventus erit ad judicandum, scilicet quando dominus veniet ad judicium, et tunc gloria sanctorum redundabit usque ad corpus et resurgent mortui. Unde in Johanne: *venit hora et nunc est quando omnes quis sunt in monumentis audient vocem filii Dei et procedent qui bona egerunt in resurrectionem vitae.* Et propter istos quatuor Christi adventus celebrat forte Ecclesia quatuor dominicas de Christi adventu. In ista autem dominica celebrat de primo Christi adventu, et possumus in verbis propositis quatuor videre: primo adventus Christi demonstrationem ibi: *ecce*; secundo venientis conditionem ibi: *rex tuus*; tertio venientis utilitatem: *venit tibi*, quarto veniendi modus ibi: *mansuetus.* Primo dico possumus videre adventus Christi demonstrationem ibi: *ecce.* Et notandum quod per ecce quatuor solemus intelligere: primo rei certificationem: de rebus quae nobis constant dicimus: ecce; secundo intelligimus per ecce temporis determinationem; tertio rei manifestationem, et quarto hominum confortationem. Primo dico per ecce solemus intelligere rei certificationem. Quando aliquis vult certificare dicit: ecce. Unde in Genesi dicit dominus: *ecce statuam pactum meum vobiscum et cum semine vestro post vos. Arcum meum ponam inter me et vos* scilicet in signum pacis. Per arcum istum significatur Dei filius, quia sicut arcus generatur ex reverberatione solis ad nubem aquosam, sic Christus generatus est ex verbo Dei et ex natura humana quae est sicut nubes, et sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus; et de Christo dicitur quod ascendit super nubem levem, id est super naturam humanam sibi eam uniendo. Et venit nobis Christus in signum pacis, et fuit necessarium quod ita fieret quia modo sunt aliqui qui dubitant de secundo Christi adventu. Unde apostolus: *in novissimis quidem temporibus venient illusores discedentes a fide, juxta proprias concupiscentias ambulantes et dicentes: ubi est nunc promissio et adventus ejus.* Dicent enim tales quod anima non erit post corpus, et propter hoc ad certificationem adventus Christi dicit propheta: *ecce* et cetera. Et in Habacuc: *apparebit dominus in finem et non mentietur.* Et Isaias: *dominus exercituum veniet.* Secundo per ecce solemus intelligere temporis determinationem. In adventu Christi ad judicium non est nobis tempus determinatum. Unde Job: *nescio quamdiu subsistam et quando tollet me factor meus.* Et in Luca: *regnum Dei non veniet cum observatione.* Et quare non fuit in isto adventu tempus nobis determinatum? Forte quia dominus voluit nos esse semper vigilantes. Sed in adventu Christi in carnem fuit nobis tempus determinatum. Unde Jeremias: *ecce dies venient et suscitabo David germen justum et regnabit et sapiens erit.* Tertio per ecce solemus intelligere rei manifestationem. Quidam adventus Dei ad nos est occultus, scilicet adventus quo venit in mentem, et iste non potest sciri per certificationem. Unde Job: *si venerit ad me non videbo eum et si abierit non intelligam.* Sed in adventu in carnem Christus manifestus et visibilis venit. Unde Isaias: *propter hoc intelliget populus meus nomen meum, quia ego ipse qui loquebar ecce adsum.* Et Johannes digito eum demonstravit ut praesentem dicens: *ecce agnus Dei.* Zacharias vero demonstravit eum per ecce ut futurum. Quarto per ecce solemus intelligere hominum confortationem et hoc in duobus. Si homo patitur molestias ab inimicis suis et inimici ejus subjuguntur ei, dicit: ecce. Unde in threnis: *aperuerunt inimici mei os suum, en venit dies quam desideravi.* Similiter quando homo consequitur ecce dicit. Unde Psalmus: *ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum* et cetera. Ista duo consecuti sumus in adventu Christi quia liberatus est homo de insultibus Daemonum et gaudet de spe adepta. Isaias: *dicite pusillanimis confortamini; nolite timere: ecce Deus vester ultionem adducet de inimicis vestris, ipse veniet et salvabit vos.* Videamus modo de conditione advenientis. Adventus personae requiritur, expectatur vel praenuntiatur cum solemnitate propter personae magnitudinem, si est rex vel legatus domini Papae, vel propter amicitiam et affinitatem; et iste qui venit est rex et propinquus noster et amicus. Propter hoc cum solemnitate ipsum expectare debemus. Scitis quod rex imperat auctoritate dominii, sed non quicumque habet auctoritatem dominii dicitur rex, sed requiruntur quatuor ad hoc quod aliquis dicatur rex, quorum si aliquid defuerit non dicitur rex. Debet enim rex habere primo unitatem, secundo plenariam potestatem, tertio amplam jurisdictionem et quarto justitiae aequitatem. Primo dico rex debet habere unitatem, quia si in regno fuerint plures dominantes et non pertineat dominium ad unum, non dicitur rex. Unde regnum est sicut monarchia quaedam et Christus habet unitatem. Unde in Ezechiele: *rex unus erit omnium nostrum.* Dicit *rex unus* ad significandum quod non alienus, non alius dominus, sed unus dominus filius cum patre erit rex noster. Unde dicit Christus: *ego et pater unus sumus* quod est contra Arium qui dixit quod alius esset pater, alius filius. Apostolus: *et si dii multi et domini multi, nobis unus Deus et dominus est.* Secundo rex importat plenitudinem potestatis. Qui principaretur non cum plenitudine potestatis sed secundum leges impositas non diceretur rex sed consul vel potestas. Futurum autem erat ut Christo veniente, lex a Deo mutaretur quantum ad leges caeremoniales. Unde ipse Christus est qui potest legem condere. Unde dicit: *dictum est antiquis: non occides; ego autem dico*, quasi dicat: habeo potestatem et possum leges condere. Unde Isaias: *dominus judex noster, legifer noster, ipse veniet et salvabit nos.* Legitur quod *pater omne judicium filio dedit*, et dominus est legifer noster et per consequens rex noster. Unde in Esther: *domine rex omnipotens, in ditione tua cuncta posita sunt.* Unde dicit filius: *data est mihi omnis potestas in coelo et in terra.* Tertio rex importat amplitudinem jurisdictionis. Paterfamilias habet plenitudinem potestatis in domo sua, non tamen dicitur rex. Similiter qui habet villam unam non propter hoc dicitur rex, sed qui habet dominium super multas terras et super civitatem magnam, talis dicitur rex. Illud videmus in isto qui venit nobis quia omnis creatura est ei subdita, quia *rex omnis terrae Deus*, et oportuit quod talis veniret qui talem potestatem haberet, quia olim lex fuit solum data Judaeis et dicebantur Judaei populus peculiaris Dei, sed oportuit omnes adduci ad salutem, ideo oportuit quod esset rex omnium qui omnes posset salvare. Talis fuit iste qui venit nobis. Unde Psalmus: *postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae.* Quarto oportet quod rex habeat aequitatem quia aliter esset tyrannus, quia tyrannus omnia quae sunt in regno convertit ad suam utilitatem; sed rex regnum suum ordinat ad bonum commune. Unde in proverbiis: *rex justus erigit terram, vir avarus destruit eam.* Sed iste venit non quaerens utilitatem propriam sed tuam, quia *non venit filius hominis ministrari, sed ministrare.* Et qui venit ministrare certe venit animam suam dare in redemptionem multorum, et ut redemptos duceret ad gloriam aeternam ad quam nos perducat et cetera.

Pars 3

[86781] Ecce Rex, pars 3 *Ecce rex tuus venit* et cetera. Dictum fuit quod in verbis istis possumus videre adventus demonstrationem cum dicit: *ecce*; secundo adventus utilitatem ibi *venit*; tertio et quarto modum veniendi ibi: *mansuetus*. Dictum etiam fuit quod per hoc quod dico: ecce, quatuor solemus intelligere: primo rei certificationem, secundo temporis determinationem, tertio rei manifestationem et quarto confortationem. De conditione etiam advenientis, quae notatur cum dicit *rex tuus*, dictum fuit quod adventus personae requiritur, expectatur vel annuntiatur cum solemnitate propter ejus magnitudinem si est rex vel legatus vel propter personae amicitiam et affinitatem, et ista fuerunt in isto qui venit. Considerandum autem quod ipse est rex universae creaturae. Unde in Judith: *creator aquarum et rex universae creaturae*, specialiter autem dicitur *rex tuus*, scilicet hominis propter quatuor: primo propter imaginis suae similitudinem, secundo propter specialem dilectionem, tertio propter specialem curam et sollicitudinem et quarto propter naturae humanae societatem. Primo dico Christus dicitur *rex tuus*, id est hominis, propter imaginis suae similitudinem. Scitis quod specialiter ad regem pertinere dicuntur qui insignia regis portant quasi ejus imaginem, et cum omnis creatura Dei sit, specialiori tamen modo creatura Dei dicitur qui imaginem Dei portat, et hic est homo. Unde in Genesi: *faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.* In quo consistit ista similitudo? Dico quod non attenditur secundum similitudinem corporalem, sed secundum intelligibile lumen mentis. In Deo autem est fontalitas intelligibilis luminis et nos habemus signum hujus luminis. Unde Psalmus: *signatum est super nos lumen vultus tui domine.* Lucis hujus habet homo sigillum, unde in homine creata est ista imago sed contingit quod derugatur et obscuratur per peccatum. Psalmus: *et imagines eorum ad nihilum rediges.* Propter hoc misit Deus filium suum ut imaginem istam per peccatum deformatam reformaret. Studemus igitur reformari secundum apostolum qui dicit: *exuentes veterem hominem induite novum hominem qui secundum Deum creatus est et qui renovatur in imagine ejus qui creavit eum.* Et quomodo renovamur? Certe quando imitamur Christum. Ista autem imago quae in nobis est deformata, in Christo est perfecta. Debemus igitur imaginem Christi portare. Unde apostolus ad Corinthios: *sicut portavimus imaginem terreni, ita portemus imaginem coelestis* et in epistola hodierna: *induimini Christum*, id est imitamini Christum. In hoc consistit perfectio vitae Christianae. Secundo dicitur Christus *rex tuus*, id est hominis, propter specialem amorem. Consuetum est in collegio quando episcopus diligit aliquos specialiori modo quam alios quod dicitur episcopus eorum. Deus diligit omnia quae sunt, sed specialiori modo diligit homines. Unde Isaias: *ubi est zelus tuus et fortitudo tua, multitudo viscerum tuorum super me.* Videte quod specialiter diligit Deus naturam humanam. Invenimus enim diversos gradus naturae, sed non invenimus quod Deus gradum inferioris naturae transferat in gradum superioris naturae ut gradum stellae in gradum solis, vel gradus inferiorum Angelorum in gradus superiorum Angelorum; sed hominem Deus transtulit in gradum et equalitatem Angelorum. Unde in Luca: *filii resurrectionis, sancti, equales erunt Angelis.* Deus igitur dilexit homines specialiter. Igitur non debemus esse ingrati tantae dilectioni, sed debemus nostrum amorem totaliter in ipsum transferre. Si diligeret aliquem pauperem, miserum se reputaret ille pauper si non recompensaret regi amorem suum pro posse suo. Dominus ex infinitate amoris ad hominem dixit: *deliciae meae sunt esse cum filiis hominum.* Ergo debemus ei recompensare amorem istum. Tertio dicitur Christus *rex tuus*, id est hominis, propter singularem curam et sollicitudinem. Verum est

quod Deus habet curam de omnibus. Unde XII libri sapientiae: *est ei cura de omnibus.* Non est res ita parva quod subtrahatur a divina providentia, quia sicut res est a Deo, ita et ordo est a Deo, et providentia idem est quod ordo. Specialiter autem homines subduntur divinae providentiae. Unde Psalmus: *homines et jumenta salvabis domine*, scilicet salute corporali, *filii hominis in tegmine alarum tuarum sperabunt.* Et quomodo sperant? Dico quod non solum spiritualia bona, immo etiam aeterna praeparantur eis a Deo quos perducit ad vitam aeternam, et quantum ad hoc non est Deo cura de aliis. Unde apostolus: *non est Deo cura de bobus.* Deus actum hominis non permittit indiscussum. Unde in libro sapientiae: *tu autem dominator peccatum cum magna tranquilitate judicas.* Quarto dicitur Christus *rex tuus*, scilicet hominis, propter naturae humanae societatem. Unde in Deuteronomio: *non poteris alterius gentis regem facere qui non sit frater tuus.* In hac enim prophetia de Christo dominus disponebat quod hominibus regem constitueret. Noluit quod esset alterius gentis, id est alterius naturae, qui non esset frater noster. Unde apostolus dicit de Christo: *nunquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae*, in quo videtur homo habere privilegium super Angelos. Christus rex est Angelorum, et est homo, non Angelus. Angeli etiam serviunt homini. Unde apostolus: *omnes sunt administratorii spiritus.* Oportuit etiam quod Christus esset homo ad hoc quod salvaret quia dicit apostolus ad Hebraeos: *qui sanctificat et sanctificatur ex uno sunt*, propter quod compungitur nos fratres dicens: *narrabo nomen meum fratribus meis.* Patet modo de adventus demonstratione et advenientis conditione. Sequitur videre advenientis utilitatem, quae notatur cum dicit: *venit tibi*; scilicet non compulsus propter suam utilitatem, sed propter nostram. Venit autem propter quatuor: primo venit ad manifestandam divinam majestatem, secundo ad reconciliandum nos Deo, tertio ad liberandum nos a peccato, et quarto ad donandum nobis vitam aeternam. Primo dico venit Christus ad manifestandam nobis divinam majestatem. Homo maxime desiderat habere cognitionem veritatis, et praecipue veritas considerata est de Deo. Homines autem in tanta erant ignorantia quod ignoraverunt quod esset Deus. Aliqui dicebant quod esset corpus, alii dixerunt quod non habebat curam de singulis, et ideo venit filius Dei ut nos veritatem doceret. Unde dicit: *in hoc natus sum, ad hoc veni in mundo ut testimonium perhibeam veritati.* Et in Johanne: *Deum nemo vidit unquam*, et propter hoc filius Dei venit ut tu veritatem cognosceres. Parentes nostri in tanto errore fuerunt quod divinam veritatem ignoraverunt. Sed nos per adventum filii Dei reducti sumus ad veritatem fidei. Secundo venit Christus ad reconciliandum nos Deo. Poteras dicere: Deus erat mihi inimicus propter peccatum; melius igitur fuit mihi ipsum ignorare quam cognoscere. Propter hoc venit Christus non solum ad manifestandum nobis divinam majestatem, sed ad reconciliandum nos Deo. Unde apostolus ad Ephesios et veniens evangelizabit pacem iis qui prope et iis qui longe sunt. Et alibi dicit apostolus: *reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus* et propter hoc in nativitate Christi cantabant Angeli: *gloria in excelsis Deo*, et post resurrectionem dominus portavit pacem discipulis suis dicens: *pax vobis.* Tertio venit ut nos a servitute peccati liberaret. Unde apostolus: *Jesus Christus venit in mundum peccatores salvos facere. Qui facit peccatum servus est peccati*, indiget dicitur: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Et: *filius hominis venit quaerere et salvum facere quod perierat.* Quarto venit Christus ut in praesenti nobis daret vitam gratiae et in futuro vitam gloriae. Unde in Johanne: *ego veni ut vitam habeant*, scilicet vitam gratiae in praesenti, et quia *justus ex fide vivit et abundantius habeant*, scilicet vitam gloriae in futuro per caritatem. Unde in Johanne: *nos scimus quia translati sumus de morte ad vitam quia diligimus fratres*, et vivamus per bona opera. Item in Johanne: *haec est vita aeterna ut cognoscant te Deum verum et quem misisti Jesum Christum.* Patet modo de advenientis utilitate. Sed quomodo venit? Dico quod venit *mansuetus* hoc est multum. Unde in proverbiis: *sicut fremitus leonis, ita et ira regis et hilaritas ejus sicut ros super herbam.* Mansuetudo est ira mitigata. Modo Deus venit cum mansuetudine, sed in futuro veniet cum ira. Unde Isaias: *ecce nomen domini veniet de longinquo quasi ardens furor ejus.* Job: *nunc enim non infert furorem nec ulciscitur zelus valde.* Modo enim venit Christus cum mansuetudine et nos cum mansuetudine debemus ipsum recipere. Unde beatus Jacob: *in mansuetudine suscipite insitum verbum quod salvare potest animas vestras.* Videte mansuetudinem Christi possumus considerare in quatuor: primo in ejus conversationem, secundo in ejus correctionem, tertio in ejus gratiosam hominis susceptionem, et quarto in ejus passionem. Primo dico possumus videre mansuetudinem Christi in ejus conversationem quia tota conversatio ejus pacifica fuit; non quaesivit jurgiorum materias, sed omnia vitavit quae litem poterant inducere. Unde dixit: *discite a me quia mitis sum et humilis corde.* Et in hoc debemus ipsum imitari. Christus ascendens Jerosolymam sedit super asinum qui est animal mansuetum, non super equum, et fuit filius subjugalis. Debemus igitur esse mansueti. Unde in Ecclesiastico: *fili in mansuetudine perfice opera tua et super hominum gloriam dirigeris.* Item apparet mansuetudo Christi in ejus correctionem. Multa opprobria a persecutoribus suis sustinuit, non tamen cum ira aut jurgio eis respondebat. Super illud: *propter veritatem et mansuetudinem* et cetera. Dicit Augustinus in expositione quod *cum Christus loqueretur, veritas agnoscebatur; cum inimicis patienter respondebat, mansuetudo laudabatur.* Psalmus: *supervenit mansuetudo et corripiemur.* Isaias: *non contendit neque clamabat.* Tertio apparet mansuetudo Christi in gratiosa hominum susceptione. Aliqui homines nesciunt recipere cum mansuetudine. Sed Christus peccatores benigne recipiebat et cum eis comedebat et ipsos ad sua convivia admittebat vel ad eorum convivia ibat, ita quod mirabantur Pharisaei dicentes: *quare magister vester manducat cum publicanis.* Fuit igitur mansuetus. Unde potest dicere de ipso Ecclesia illud II regum: *mansuetudo tua multiplicavit me.* Igitur qui alios habent regere debent esse mansueti. Quarto apparet mansuetudo Christi in ejus passione quia *tamquam agnus ad passionem ivit et cum malediceretur non maledicebat*; omnes tamen poterat morti tradere. Unde dicit in Jeremia: *ego quasi agnus qui portatur ad victimam.* In mansuetudine vero bene imitatus est ipsum beatus Andreas qui cum positus esset in cruce et populus ipsum vellet deponere de cruce precibus obtinuit et rogavit ne ipsum de cruce deponerent, sed quod ipsi per passionem sequerentur ipsum. Unde impletum est in ipso: *vir iste mitissimus in populo apparuit.* Mansuetudo facit hereditare terram beatam. Unde in Matthaeo: *beati mites quoniam ipsi hereditabunt terram*, quod nobis praestare dignetur qui cum Deo patre et spiritu sancto et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sermo Exiit qui seminat

Thomas de Aquino a Ghirlandaio repraesentatus (Santa Maria Novella, Firenze)

Textum a Th. Kaeppeli in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1943 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86773] Exiit qui seminat, pars 1 *Exiit qui seminat seminare semen suum*, Luc. VIII, 5. Quia de spirituali seminacione sermo nobis est, invocemus seminacionis actorem dominum nostrum Ihesum Christum cuius est facere ydoneos ministros huius seminacionis, ut det mihi aliquid dicere et cetera.

Pars 2

[86774] Exiit qui seminat, pars 2 *Exiit qui seminat* et cetera. Sancta mater Ecclesia vinea est et ager, fructus enim spirituales Ecclesie, qui sunt iusticie opera, et vinum sunt et panis; vinum, quia letificant, *vinum enim letificat*, in Ps. 103, 15, et in Prov. 13, 9: *lux iustorum letificat*; panis sunt, quia confirmant, Ps. 103, 15: *et panis cor hominis confirmet*, et in Prov. 12, 12: *radix iustorum non commovebitur*. Istius vinee et agri unus est agricola, scilicet Christus. *Ego*, inquit, *sum vitis vera*, inquantum homo, *et pater meus agricola est* et ego in quantum Deus cum eo sum agricola, scilicet, ut dicit Augustinus, iste agricola tota Trinitas est que plantat hanc vineam et hunc

agrum, unde Ier. 2, 21: *ego plantavi te vineam electam, omne semen.* Bernardus dicit: *seminemus exemplum hominibus per bona opera et aperta, unde: sic luceat lux vestra coram hominibus ut videant opera vestra bona* etc., Matth. V magnum per occulta suspiria et huiusmodi que solis eis sunt nota, gaudium enim est Angelis Dei super uno peccatore penitenciam agente etc., Luc. XV, 17. Hinc dicebat apostolus, Rom. XII, 17: *providentes bona non tantum coram Deo, sed eciam coram hominibus. Coram Deo* dixit, *id est coram eis qui vultui Dei assistunt, ipsis enim maxime placet cum nos vident occulte orantes aut aliquem Salmum ruminantes aut aliquid tale facientes. Seminate et vos, quia multi ante vos seminaverunt. O genus Adam, quam multi seminaverunt in te et quam preciosum semen; quam male peribis et quam merito, si perierit in te tantum semen simul et seminancium labor. Cui perdicioni traderis ab agricola, si in te perierint universa. Seminaverunt in terra nostra tota Trinitas, seminaverunt Angeli pariter et apostoli, seminaverunt martires et confessores, virgines. Seminavit pater pacem de celo, filius veritatem, spiritus sanctus caritatem. Angeli quoque seminaverunt, quia cadentibus aliis ipsi steterunt. Manifestum est martires seminasse fortitudinem, confessores iusticiam quam in tota vita sua secuti sunt, virgines temperanciam, quia libidinem calcaverunt.* Et sunt hic tria consideranda: primo quod est semen istud, secundo quis est seminator, tercio de seminacione que et qualis sit. Primo igitur notandum quod est istud semen. Sed non possumus dicere quod sit aliud istud semen quam quod dominus dicit: *semen est verbum Dei.* Notate quod signanter dicit: *semen suum*, id est filii Dei. Hoc est bonum semen. Quod non est semen suum, est malum semen, de quo Ysa. 17 zizaniam, sicut dicitur in Evangelio. Diligenter considerandum quod est illud semen quod conservat a peccato. Unde in canonica Io. 3, 9: *omnis qui natus est ex Deo, non peccat, quoniam semen Dei est in illo.* Sed quomodo possumus scire si sit semen (Dei)? Dico eo modo quo scimus si semen aliquod est semen huius herbe, hoc autem scimus tripliciter: primo, quia semen illud est ab herba illa; secundo, quia portatur in ea; tercio, quia talem herbam generat. Ergo semen Christi est a Christo, quod eciam in Christo apparuit et quod Christo similem facit, sive quod est ad Christum. Unde semen Christi est quod est ab eo et quod est in eo et quod est ad eum. Videamus de primo. Dico quod semen alicuius herbe est quod est ab ea, unde Gen. 1, 11: *germinet terra herbam virentem et facientem semen iuxta genus suum.* Sed quod semen est a domino Ihesu Christo? Dico quod verbum sapiencie est ab eo. Unde in Eccli. I cap., 5: *fons sapiencie verbum Dei in excelsis.* Ergo quicquid pertinet ad sapienciam celestem que est in excelsis, est verbum sapiencie sive semen Dei. Sed beatus Iacobus 3, 15 dicit quod est una sapiencia que non est desursum et ista est terrena, animalis, dyabolica. Sapiencia terrena est que totum studium suum ponit ad congregandum terrena. Si igitur proponitur tibi verbum excitans ad congregandum terrena, non est semen Dei. Item sapiencia animalis est que totum studium suum adhibet sequendo corporis voluptatem. Si igitur proponitur talis doctrina, non est semen Dei nec debes ei credere. Dicitur in Malac. 2, 15: *quid querit unus, ubi est semen Dei?* Sed que est sciencia dyabolica? Dicit Iob 41, 25 quod *ipse est rex super omnes filios superbie.* Sapiencia igitur cuius totum studium est ad superbiendum, est dyabolica. Si quis igitur tibi talem doctrinam proponat, non est semen Christi. Unde dicit apostolus: *sermo meus et predicacio mea non est de errore neque de immundicia.* Qualis ergo sapiencia que est in excelsis cuius sapiencie fons est verbum Dei in excelsis? Dicit beatus Iacobus 3, 17: *que desursum est sapiencia primum quidem pudica est,* *deinde pacifica, non movet dissensiones.* Quidquid ergo dissensiones movet et est contra pacem et sapienciam supernam, non est semen Dei; certumque quandocumque doctrina est inducens ad rectitudinem virtutum, est doctrina Christi, quando vero est ad corrupcionem boni, non est doctrina Christi. Unde in Prov. aliquod neque perversum. Primo igitur est semen alicuius quod est ab eo. Secundo est semen alicuius quod est in eo. Unde in Gen. 1, 11: *germinet terra herbam virentem, facientem fructum suum cuius semen sit in semetipso.* Quecumque igitur doctrina est in Christo, est semen Dei. Ps. 109, 3: *in splendore sanctorum ex utero ante Luciferum genui te.* Splendores sanctorum sunt claritates virtutum. Omnes autem claritates virtutum derivantur a filio Dei sicut exemplatum ab exemplari, *in ipso enim sunt omnes thesauri sapiencie et sciencie absconditi* et cetera. Sed posses dicere: non valet mihi, non enim possum videre verbum in sua eternitate. Ideo sufficienter nobis est provisum, quia verbum illud factum est homo et hoc ostendit nobis exemplum omnis doctrine sue, unde Io. I, 14: *verbum caro factum est* et cetera. Augustinus: *ipsa sapiencia Dei in homine quem assumpsit facta est exemplum hominibus redeundi sursum et Angelis remanendi.* Si ergo veniat aliquis et proponat tibi doctrinam cuius exemplar non est in Christo, non est semen Dei. Iovinianus venit Romam et predicavit matrimonium esse equandum virginitati, Christus vero matrem virginem habere voluit et eam elegit, discipulum virginem etiam maxime dilexit. Vigilancius hereticus in Gallia predicavit statum divitum elemosinas dancium equandum paupertati. Ista doctrina non est in Christo qui propter nos factus est egenus. Augustinus, libro de agone Christiano dicit: *qua perversitate non caret qui dicta et facta intuetur, diligit et scrutatur illius hominis in quo ad exemplum vite se prebuit filius Dei. Itaque omnes mares et femine, omnis etas et dignitas ad spem vite eterne convolata est. Alii neglectis temporalibus convolant ad divina, alii virtutibus eorum cedunt qui hec faciunt et laudant quod adimplere non possunt, pauci tamen murmurant et nimio livore torquentur aut (qui sua) querunt in Ecclesia, (quamvis) Catholici (videantur), aut (ex ipso Christi nomine) gloriam querentes heretici.* Et beatus Gregorius dicit: *sunt nonnulli in Ecclesia qui bona non solum non faciunt, sed in aliis bona persecuntur et que ipsi facere negligunt in aliis detestantur; horum non ex infirmitate aut ignorancia, sed ex certo studio peccatum est in spiritum sanctum.* Tercio scimus si semen est alicuius, si ducit ad ipsum. Semen arboris virtutem habet ad producendum similem arborem, unde in Gen. 1, 11: *producat terra herbam virentem et facientem semen iuxta genus suum.* Virtus generativa speciei manet in semine, unde Io. 10, 35: *illos dixit (deos) ad quos sermo Dei factus est.* Quando verbum Dei aure audis, corde diligis, opere imples, tunc sermo Dei factus est ad te. Sed verum est quod blasphematur vita sanctorum, unde in libro sapiencie 5, 4: *nos insensati vitam illorum estimabamus insaniam et finem illorum sine bono. Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Sequitur: *ergo erravimus a via veritatis.* Conclusionem concedo. Debes ergo imitari Ihesum Christum ut assimileris ei. Unde Augustinus, de agone Christiano: *si multum de te sentis, non dedigneris imitari eum qui filius altissimi vocabitur; si parum de te sentis, audeas imitari pescatores et publicanos qui Christum imitati sunt.* Patet ergo primum, scilicet de semine. Restat modo dicere de secundo, scilicet de seminatore, cum dicitur: *exiit qui seminat.* Quis est iste qui exiit? Certe auctoritate Christus est, ministerio sunt omnes doctores, de quibus Ysa. 32, 20: *beati qui seminatis super aquas.* Iste seminator, scilicet Christus, qui voluit seminare, exiit. Oportet igitur quod alii predicatores exeant.

Sed differencia est inter Christum et ipsos. Christus enim uno solo exitu exivit ut doceat unde, quando et quo exire debeat predicator. Christus exivit a secreto sinu patris. *Ego*, inquit, *exivi a patre*, non quia patrem dimiserit, sed quia visibilis factus est, *et veni in mundum*, cum ibi fuit, sed tunc visibilis apparuit. Sed quando? In mane. Unde dicitur in Evangelio quod *pater familias exivit primo mane conducere operarios in vineam suam.* Predicatori autem necesse est exire duplici exitu: primo exitu de statu culpe, quia non debet predicator aliis predicare quod ipse non facit. Ps. 49, 16: *peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras iusticiam meam?* et cetera. Quid predicas non furandum, si furaris; non mechandum, si mecharis? Debemus igitur exire de culpa. Unde apostolus: *exite de medio eorum et separamini a condicione eorum et non tangatis aliquid immundum.* Sed quo debemus exire exeuntes de peccato? Certe ad Christum, id est ad passionem Christi. Unde apostolus: *exeamus ad eum extra castra inproperium ipsius*, id est crucem eius *portantes.* Dicit apostolus quod *vetus homo simul crucifixus est ut destruatur corpus peccati.* Quando debemus exire? Mane. Unde dicitur: *in tribulacione consurge mane*, et alibi: *ne tardes converti ad dominum et ne differas* etc. et in Eccli. 21, 1: *peccasti? Ne adicias iterum.* Alius exitus necessarius predicatori (est) exitus de mundo, quod significatur in Io. 4, 28 s., ubi dicitur quod mulier reliquit ydriam suam et venit nunciare Christum. Quod exponens Augustinus dicit quod qui vult predicare, debet ydriam relinquere, id est cupiditatem seculi, saltem affectu, ita quod eam non diligat affectu nec effectu. De isto exitu dominus dicit in Gen. 12, 1 Abrahe: *egredere de terra tua et de cognacione tua et de domu patris tui*, id est quicquid est terrenum et amari potest dimitte, *et veni in terram quam monstravero tibi.* Signanter hoc dicit, neminem enim lex ducebat ad perfectum et nondum fuerat monstrata via consiliorum, unde cuidam qui observaverat precepta dominus dixit: *unum tibi deest, si vis perfectus esse, vade et cetera. Veni in terram*: certe ista est terra visionis sive contemplacionis que est status religionis. Sed quando debemus in terram venire istam? Mane, id est in iuventute. Ps. 5, 5: *mane astabo tibi et videbo* et cetera. Littera Ieronimi habet *contemplabor.* Ysa. 50, 4 s.: *mane erigit aurem, audiam eum quasi magistrum. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico.* Dominus autem habens auctoritatem, magister sapienciam habens aperuit mihi aurem veniens ad ipsum. Dices: non faciam, diceretur mihi: infelix, insensate puer. Contra hoc dicit Ysa. 51, 7: *nolite timere opprobria hominum et blasphemias ne timeatis.* Augustinus: *exultent pueri continenciam voventes.* Dices: verba habeo, non exemplar. Veniat in medium sanctus puer Benedictus qui relictis parentibus et bonis temporalibus et relicta sua nutrice sapienter recessit et heremi secreta peciit. Si hoc non sufficit tibi, veniat in medium puer beacior Ioannes Baptista de quo in Luca 1, 80: *Iohannes puer crescebat et confortabatur et agebatur in desertis usque ad diem ostensionis sue.* Si illud non sufficit tibi, veniat in medium puer beatissimus Ihesus qui cum esset XII annorum nescientibus parentibus remansit et inventus est in medio doctorum. Sed dices: tria monent me, quare non debeo exire de mundo in puericia. Primum est, quia oportet gradatim pervenire ad perfectionem, nemo enim repente fit summus. Sed, karissime, ad minus in senectute oportet te ad perfectionem venire. Apostolus: *ad perfectum feramur.* Aliqui volunt fieri milites, aliqui fabri etc., sed nullus est qui anhelet ad aliquem statum, si vult esse perfectus in statu illo, quin anhelet ad ipsum in puericia. Ergo a principio etatis tue incipias exire de mundo, quia quantumcumque homo proficit, semper crescit et que a iuventute assuescimus, faciliter agimus. Propter hoc dicitur Tren.

3, 27: *bonum erit viro, si portaverit* etc. et in Prov. 22, 6: *adolescens iuxta viam suam* et cetera. Sed dices: *adolescencia et voluptas*, ut dicitur in Eccles. 11, 10, (vana) *sunt.* Dico quod liber ille factus est per modum conclusionis et habet duas conclusiones: unam sapientum et aliam stultorum. Conclusio stultorum est: *letare iuvenis in adolescencia tua* etc.; ad istam sequitur alia conclusio: *post concupiscencias tuas non eas; si dederis anime tue concupiscencias eius, tradent te in gaudium inimicis tuis.* Alia conclusio est sapientum: *memento creatoris tui in iuventute tua.* Sed dices: aliud monet me, quare a iuventute nolo de mundo exire: nescio si est a spiritu sancto, quia in pueris non consuevit esse sanctum propositum. Sed spiritus sanctus habet libertatem a patre et filio spirandi ubi vult et tu vis ei precludere vias? Ambrosius: *spiritus iste non arcetur etatibus, non finitur morte, non excluditur alvo.* Gregorius: *qualis iste spiritus sanctus est artifex considerare volo et in ipsa mea consideracione deficio, quoniam implet cytharedum puerum et Psalmistam facit, implet pastorem Armentarium vellicantem sicomoros et prophetam facit, implet puerum abstinentem* etc., que in omelia Penthecostes et habes alibi in sermone de spiritu sancto. Dices: non est istud a spiritu sancto quod pueri relinquant mundum, quia multi pueri convertuntur, sed in religione non perseverant, unde si esset a Deo, in ordine remanerent. Cave tibi, quia si perverse intelligas, das viam Manicheis. Manicheus dicit quod corruptibilium non est Deus actor et quod a Deo est, non dissolvitur; et hereticus dicit quod gracia semel habita amitti non potest. Ad ista oportet solvere: opera Dei bene sunt corruptibilia, accipit eciam aliquis graciam intrandi religionem, sed non dat ei dominus donum perseverandi et quod dicitur quod est a Deo non corrumpitur, (verum est quod consilium Dei non corrumpitur), sed manet in eternum. Sed dices: aliud monet me, quare in puericia nolo relinquere mundum: puer sum, non possum portare arma. (Arma religionis non sunt arma) Saulis, sed David, id est Christi. Arma Saulis sunt observancie veteris legis que sunt arma gravia, unde beatus Petrus: *hoc est onus quod neque nos neque patres nostri portare potuerunt.* Observancie nove legis et religionis sunt arma levia, unde dominus: *iugum meum suave et onus meum leve.* Mane igitur debemus relinquere mundum et venire ad Christum. Sed quis erit nobis fructus? Certe adepcio regni celorum, unde dominus in Evangelio: *sinite parvulos venire ad me, talium enim est regnum celorum.*

Pars 3

[86775] Exiit qui seminat, pars 3 *Exiit qui seminat* et cetera. Dictum fuit hodie de semine et de duplici exitu seminatoris. Restat nunc dicere de tercio exitu seminatoris, id est predicatoris, quia debet predicator exire ab occulto contemplacionis ad publicum predicacionis, debet enim predicator in contemplacione prius haurire quod postea in predicacione effundat. Unde Ysa. XII, 3 s.: *haurietis aquas in gaudio*, scilicet contemplacionis, *de fontibus salvatoris*, id est de divina sapiencia, *et tunc dicetis in illa die*, scilicet quando hauseritis, *confitemini domino* et cetera. Iste exitus simillimus est exitui salvatoris a secreto patris ad publicum visibilitatis, unde in Cant. 7, 10: *ego dilecto meo (et) ad me conversio eius*, scilicet in occulto contemplacionis. Per duo convertitur anima ad Deum:

per devotam oracionem et per contemplacionem, et Deus convertitur ad animam per internam locucionem. Unde dicit: *dilectus meus mihi et ego illi.* Sed numquid semper erimus hic? Non. Unde dicit: *veni dilecte mi, egrediamur in agrum*, id est predicacionis publicum, *commoremur*, scilicet per instanciam predicacionis, *in villis*, id est in hominibus dispositis ad predicationem. Notate cum dicit *commoremur* significat quandam familiaritatem (Dei) cum predicatore; *egrediamur*: ego inspirando et tu predicando. Quando exibimus? Mane egrediamur ad vineas et quo modo Christus exivit mane, unde in Evangelio: *exiit summo mane conducere operarios in vineam suam.* Legitur Christus exisse tribus horis, scilicet mane hora tercia, hora sexta, hora nona. Et dicit Gregorius quod per hoc quod conducit operarios mane significatur quod pueros convertat in prima etate. Dicitur in Eccles. 11, 6: *mane semina semen tuum et vespere non cesset manus tua.* Per *mane* significatur puericia, per *vespere* senectus. Aliqui dicunt quod pueris non oportet predicare, contra quos dicit: *mane semina semen tuum.* Alii dicunt quod non oportet senibus predicare, quia sunt indurati, contra quos dicit: *et vespere non cesset manus tua.* Oportet predicare et pueris et senibus, quia, *nescitis an hoc aut illud oriatur et si utrumque melius.* Dices: non oportet tales advocare nec ipsos ad religionem inducere iuxta sentenciam domini qui dicit: *circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselitum* et cetera. Videatis quis est sensus eius quod aliqui circueant mare et aridam ad convertendum alios. Istud est laudabile. Unde dominus: *ite in mundum universum, predicate Evangelium omni creature.* Hoc eciam prenunciatur per Ysaiam XXVII, 6 qui dicit: *qui ingredientur impetu a Iacob et implebunt faciem orbis semine.* Quid est hoc dictu: *facitis eum Gehenne filium duplo magis quam vos?* De quibus intelligitur illud? Dupliciter exponitur a sanctis: primo de Iudeis et Scribis. Dicit Crisostomus quod intelligitur de Iudeis et Scribis veteris legis statutum habentibus. Et quare faciunt filium Gehenne duplo magis quam ipsos? Hoc est, non quia peccaverunt alios convertendo, sed quia pravis exemplis alios inducebant ad peccandum. Sed quare dicit: *duplo plus quam vos?* Dicit Crisostomus quod discipulus securius peccat quando videt magistrum peccantem et sicut dampnabilis est predicator qui exempla male vite ostendit, sic laudabilis est qui exempla bone vite ostendit. Alius est sensus auctoritatis secundum quod exponit Ieronimus de Phariseis et Scribis qui in veteri lege alios convertunt ad circumcisionem: isti dupliciter peccant, quia legem Christi dimittunt et quia circumcidi volunt. Dices: bonum est pueris predicare ut seculum dimittant et ad Christum veniant in religione, sed ipsos beneficiis temporalibus attrahere vel allicere non est bonum, cum canon dicat quod Iudei non sunt minis, terroribus et beneficiis attrahendi ad fidem. Sed canon non dicit quod blandimentis non alliciantur. Duplex (est testamentum), scilicet vetus et novum: in veteri testamento promittebat Deus promissa temporalia que promittuntur parvulis qui alliciuntur beneficiis. *Si volueritis*, inquit, *et audieritis me, bona terre comedetis.* Tamen aliqui fuerunt spirituales in populo, sicut David qui Deo adherebat propter se, unde dicebat: *mihi autem adherere Deo bonum est* et cetera. Item: *unam pecii a domino, hanc requiram* et cetera. Sic in novo testamento aliqui sunt perfecti qui nolunt allici temporalibus, alii sunt imperfecti viri qui sunt alliciendi eciam temporalibus, unde dantur distribuciones in Ecclesia ut manuducantur ad veniendum ad horas. Absit quod propter ista eant, sed benigniores efficiuntur et libencius vadunt. Dices: licet pueros ad religionem attrahere, non tamen obligare. Quare non? Dices: quia multi obligati retrocedunt. Dicam quod dicit apostolus: *numquid incredulitas* *illorum fidem evacuabit?* Quasi dicat: non. Si aliquis apostatavit a religione, non minus ad religionem alii sunt obligandi. Christus advocavit multos discipulos et multi abierunt retrorsum. Philippus vocavit Symonem magum, tamen abiit retro. Duplex est rethe: unum quo trahuntur aliqui ad vitam eternam, de quo dicitur in Io. 21, 11: *rethe erat plenum magnis piscibus*; aliud quo trahuntur aliqui ad religionem et in isto trahuntur boni et mali, presciti et predestinati. De hoc habet locum quod dicitur in Evangelio: *simile est regnum celorum sagene Misse in mare et ex omni genere piscium congreganti* et cetera. Dices: multi intraverunt et exiverunt et in seculo remanserunt et fuerunt boni episcopi et boni archidiaconi. Absit quod non impleto facto voto aliquis sit bonus episcopus: Gebennensis episcopus fecerat votum de intrando religionem et dicit Papa quod non potest habere sanam conscienciam, nisi resignet episcopatum et intret religionem. Ergo licet predicatores vocare pueros et eos ad religionem attrahere et obligare. Patet de semine et de exitu seminatoris, restat videre de ipsa seminacione, circa quam duo sunt dicenda: primum est de impedimendo seminacionis, secundum de fructu seminacionis. Circa primum notandum quod est triplex impedimentum seminacionis ex parte eorum quibus seminatur: primum est vanitas affectus, secundum duricia cordis, tercium concupiscencia seu cupiditas. Primum, dico, impedimentum seminacionis est vanitas affectus. Aliqui habent cor ita vanum et ita paratum ad peccandum quod statim quando suggeritur eis peccatum consenciunt; de quibus Ps. 4, 3: *filii hominum usquequo gravi corde* etc. (Et cum) vani sunt et mundani, quia promittunt que solvere non possunt, tales prebent cor suum seducibile ad omne peccatum et significantur per viam, ubi semen non fructificat. Ysa. 51, 23: *posuisti corpus tuum sicut terram, quasi viam transeuntibus.* In ista via non potest semen fructificare nec proficere, unde in Ezech. 33, 31 s.: *audiunt sermones tuos et non faciunt eos, quia in canticum oris sui vertunt illos, quia dicunt: iste bene dicit, ille male, et avariciam sequitur cor eorum et es eis quasi carmen musicum quod suavi dulcique sono canitur, et audiunt verba tua et non faciunt ea.* Duplex est periculum quando semen seminatur secus viam, quia conculcatur et ab avibus comeditur: sic semen verbi Dei conculcatur malis exemplis sociorum et comeditur malis suggestionibus Demonum et sic amittitur fructus. Unde dicitur in Ps. 88, 42: *disripuerunt eum omnes transeuntes viam* et cetera. Secundum impedimentum est quare semen non fructificat quando supra petram seminatur. Petre sunt res dure, compacte que propriis terminis continentur. Qui non habet amorem nisi sui ipsius, ille habet cor durum et *cor durum male habebit in novissimo.* Si seminatur in loco duro, non facit semen altas radices. Sic aliqui concipiunt bonum propositum, sed habent cor durum et ideo diu non remanet. Ideo apostolus: *tu vero secundum duriciam et cor impenitens thesaurizas tibi iram in die revelacionis iusti iudicii.* Tercium impedimentum quod non permittit fructificare semen est concupiscencia sive cupiditas. Audit homo verbum Dei, ponit in corde, mittit altam radicem, supervenit concupiscencia sive cupiditas rei habende: deponit quicquid boni homo cogitavit. Isti seminant super spinas. Contra quos dicit dominus Ierem. IIII, 3: *novate vobis novale et nolite serere (super) spinas.* Qui volunt seminare, removent spinas et tu debes omnem concupiscenciam sive cupiditatem removere, sicut apostolus qui dicit: *castigo corpus meum et in servitutem redigo.* Passiones anime vocantur spine, quia sicut spine lacerant corpus, sic passiones cupiditatis lacerant animam. In Gen. 3, 17 s. dicitur: *maledicta terra in opere tuo. Spinas et tribulos germinabit tibi.* Hoc est ex peccato primi parentis. Ista sunt impedimenta fructificationis seminis. Contingit autem quod terra in qua seminatur est bona et tunc facit triplicem fructum: scilicet tricesimum, sexagesimum et centesimum. Quando facit fructum centesimum? Dico quod (quando) homines audiunt verbum Dei, facit triplicem fructum. Quidam enim convertuntur ut consequantur fructum qui est ex necessitate, hic est fructus tricesimus. Numerus autem tricesimus consurgit ex ductu ternarii in denarium. Habes fidem Trinitatis, decem precepta legis, Matth. XIX, 17: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Sic fecisti fructum tricesimum. Et ut dominus ostenderet fructum tricesimum esse de necessitate salutis, tricesimo anno baptizari voluit et ibi tota Trinitas apparuit: pater in voce, filius in carne, spiritus sanctus in columbe specie, ut habetur Luc. III, 21 s. Alii excedunt et convertunt se ad summum statum perfectionis per viam penitencie post peccata acta et faciunt fructum sexagesimum. Numerus sexagesimus consurgit ex senario numero ducto in denarium. Senarius numerus est perfectus. Denario numero mandatorum addendus est senarius consiliorum et tunc fecisti fructum sexagesimum. Verum est quod adhuc plus est: aliqui faciunt maiorem fructum: convertuntur non tantum per viam penitencie, sed per viam innocencie ad statum perfectionis et faciunt centesimum fructum. Compotiste sciunt quod usque ad centum numerant cum manu sinistra, sed centum numerant manu dextera. Per sinistram intelliguntur temporalia, per dexteram spiritualia. Unde dicitur quod qui a dextris sunt, sapiunt solum spiritualia et nichil eorum que sunt temporalia et faciunt fructum centesimum. Legitur quod Ysaac seminavit anno illo in terra illa et invenit centuplum, Gen. XXVI, 12. Matth. IIII dicitur: *sic fructificant unum triginta*, Glossa interlinearis: *fidem Trinitatis in electorum cordibus, et unum sexaginta*, Glossa interlinearis: *perfectionem bone operacionis, quia sex diebus ornatus mundi expletus est, et unum centum, perpetuam benedictionem, quia centenarius a leva transfertur in dexteram digitali computacione.* Item Matth. XIII sic habetur in Glossa: *triginta refertur ad nupcias, sexaginta ad viduas, centum qui iam est in dexteris, dextera ad virginitatem.* Et infra: *vel bona terra facit fructum centesimum martirum vel per sacietatem vite vel contemptum mortis; sexagesimum virginum propter ocium itineris*, quia non pugnant contra consuetudinem carnis, solet enim concedi sexagenariis ocium post miliciam; trigesimum coniugatorum, quia hec est etas preliancium et hic est maior conflictus ne libidine superentur. Non sunt data consilia ut impediant precepta, preceptum autem est quod non periures, igitur qui consulit tibi quod non iures, facit te esse longius ab hoc ut non periures. Similiter de aliis. Unde consilia sunt cautele ad servandum precepta. Sic igitur qui in statu innocencie consequitur statum perfectionis, habet fructum centesimum. Unde in Evangelio Matth. XIX, 29: *omnis qui reliquerit patrem aut matrem etc., centuplum accipiet*, id est cumulum spiritualium bonorum in presenti et in futuro vitam eternam possidebit. Ad quam nos perducat et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Homo quidam fecit cenam magnam

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

- BIBLIOGRAPHIA:
- Th. KÄPPELI, *Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino.* ”Archivum Fratrum Praedicatorum” 13 (1943) 59-94.
- L. J. BATAILLON, *Un sermon de S. Thomas d'Aquin sur la parabole du festin.* ”Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 58 (1974) 451-456.
- L. J. BATAILLON, *Le sermon inédit de s. Thomas Homo quidam fecit cenam magnam. Introduction et édition.* ”Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 67 (1983) 353-369.
- L. J. BATAILLON, *Les sermons attribués à saint Thomas. Questions d'authenticité.* ”Miscellanea Mediaevalia” 19 (1988) 325-341.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sermo Homo quidam fecit cenam magnam

Thomas de Aquino a Ghirlandaio repraesentatus (Santa Maria Novella, Firenze)

Textum a L. J. Bataillon 1983 editum in
"Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques"
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

nota ad textum

Sermo dominica secunda post Trinitatem

Pars 1

[92062] Homo quidam fecit, pars 1 *Homo quidam fecit cenam magnam et uocauit multos.* Luce XIIII.
Videtur distare inter delicias corporales et spirituales quia delicie corporales hominibus sensui deditis sunt manifeste et spirituales delicie sunt eis occulte, spiritualibus autem uiris sunt manifeste. Vnde in Apoc.: *vincenti dabo manna absconditum.* Et quia de spirituali refeccione nobis sermo est, rogemus huius dulcedinis largitorem ut det michi aliquid dicere ad laudem, et cetera.

Pars 2

[92063] Homo quidam fecit, pars 2 *Homo quidam fecit cenam*, etc.

Sicut corpus non potest sustentari sine corporali refeccione, ita eciam anima indiget spirituali refeccione ad eius sustentacionem. De ista spirituali refeccione dicit Ps.: *super aquam refeccionis educauit me*, et cetera. Signanter dicit *super aquas refeccionis* quia sicut refeccio corporalis necessaria est contra deperdicionem factam ex consumpcione caloris naturalis, ita anima indiget refeccione spirituali propter calorem noxium concupiscencie qui impedit salutem animarum nostrarum, et est necessaria aqua spiritualis que extingat calorem istum. Aqua corporalis refrigerat sed non nutrit, sed aqua spiritualis refrigerat et nutrit. De hac aqua dicitur in Io.: *qui bibit ex hac aqua, fiet in eo fons aque salientis in uitam eternam.*

De ista refeccione spirituali proponit dominus similitudinem in euuangelio hodierno, et possumus duo uidere, primo preparacionem huius refeccionis, ibi *homo quidam fecit cenam magnam*, secundo preparati conuiuii communicacionem, ibi *et uocauit multos.*

Circa primum tria consideranda occurrunt, primo quis est iste homo qui cenam fecit, secundo que est ista cena, et tercio quomodo est magna.

Primo dico: uidendum quis est iste homo. Dico quod iste homo est filius Dei qui uere est homo per ueritatem nature assumpte, unde apostolus ad Phil.: *qui cum in forma Dei esset exinaniuit semet ipsum formam serui accipiens in similitudine hominis factus et habitu inuentus ut homo.* Iere.: *homo est et quis cognoscet eum.*

Dicit *homo quidam*, quasi dicat: quedam specialia insunt ei que non insunt aliis, propter quod est homo distinctus, quia habet plenitudinem deitatis, plenitudinem ueritatis et plenitudinem gracie. Primo dico: Christus habuit plenitudinem deitatis. Alii homines dicuntur dei sed participatiue, sed iste uerus Deus. Item alii homines parum de ueritate cognoscunt, sed homo plenissimam habuit cognicionem, non solum secundum diuinitatem, sed secundum humanitatem: *in ipso enim sunt omnes thesauri sapiencie et sciencie absconditi.* Item alii habuerunt aliquid gracie, alii graciam eloquencie, alii graciam sapiencie quia *diuisiones graciarum sunt*, sed Christus habuit plenitudinem gracie, unde apostolus ad Col.: *in ipso placuit omnem plenitudinem habitare.* De plenitudine diuinitatis, ueritatis et gracie que fuit in Christo dicitur in Io.: *vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre*, quantum ad plenitudinem diuinitatis, *plenum gracie*, quantum ad plenitudinem gracie, *et ueritatis*, quantum ad plenitudinem ueritatis que fuit in Christo. Patet modo quis est ille homo.

Secundo uidendum est que sit cena quam fecit iste homo. Dico quod triplicem fecit refeccionem spiritualem, unam que pertinet ad sacramentum, aliam que pertinet ad intellectum, et terciam que pertinet ad affectum.

Primo dico: homo ille *fecit cenam* que pertinet ad sacramentum. De ista sacramentali refeccione intelligitur quod dicitur in ecclesiastico: *transi hospes et orna mensam et que in manu habes ciba ceteros.* Christus est hospes in mundo: licet mundus ab ipso factus sit, tamen eum non cognouit; uenit in mundum quasi extraneus. Ornauit mensam sacramentalem et que in manu habuit, id est secundum potestatem a patre ei traditam, cibauit ceteros, id est fideles. Istam refeccionem instituit Christus in quantum habuit plenitudinem gracie. In ista refeccione et est prandium et est cena. Prandium est refeccio sacramentalis in ueteri testamento, cena in nouo testamento.

De prandio sacramentalis refeccionis in ueteri testamento intelligitur quod dicitur in euuangelio:

ecce prandium meum paratum est, tauri et altilia occisi sunt. In ueteri enim testamento, tauri occisi offerebantur ad litteram. Prandium fit in prima parte diei; similiter conuiuium sacramentalis refeccionis in ueteri testamento fiebat in prima lege quando tauri et altilia occidebantur et domino offerebantur.

Ex quo prandium factum fuit, decens fuit ut eciam cena fieret, de qua in Mt.: *cenantibus discipulis, dominus accepit panem et fregit et dedit discipulis suis et dixit: comedite et bibite: hoc est corpus meum.* Ad prandium bene inuitantur extranei sed ad cenam ueniunt solum familiares et domestici. Iob: *si non dixerunt uiri tabernaculi mei: quis det de carnibus eius ut saturemur*, quasi dicat: familiares admittuntur solum.

Videte quod cena ista fuit magna et quomodo magna. Dico quod cena dicitur magna propter magnificum apparatum, propter magnitudinem delectacionis in gustu, propter magnitudinem uirtutis in effectu. Ista fuerunt in ista refeccione, ergo fuit magna.

Si queras quis fuit eius apparatus, inuenies magnificum apparatum. Ps.: *panem de celo paratum dedit eis, panem angelorum manducauit homo.* Qui uult bene laudare cibum laudat eum dupliciter, ex loco in quo crescit et ex dignitate utencium. Ex loco quando dicitur: *hoc uinum creuit in tali loco*, scilicet in quo preciosa uina crescere consueuerunt. Item ex dignitate utencium laudatur uinum quando dicitur: *hoc est uinum de quo rex bibit.* Propter hoc psalmista uolens describere apparatum cene magnum, primo describit eum ex loco, dicens: *panem de celo dedit eis.* Vbi creuit? In celo. Crede pani dicenti: *ego*, inquit, *sum panis uiuus qui de celo descendi*, scilicet secundum diuinitatem nostram infirmitatem assumendo, celi altitudinem non deserendo. Item describitur cibus ille esse preciosus ex dignitate utencium, quia maximi eo reficiuntur, scilicet Angeli qui uerbo Dei reficiuntur. Cibus iste proponitur tibi in cena. Est igitur cena magna propter magnificum apparatum.

Sed si apponerentur tibi cibaria preciosa et non essent suauia ad sumendum, non reputarentur magna. Propter hoc ista cena describitur secundo esse magna propter magnitudinem delectacionis in gustu, unde in libro sapiencie: *panem de celo paratum prestitisti eis habentem in se omne delectamentum et omnem saporis suauitatem.* Delectacio causatur ex tribus, ex memoria preteritorum, ex spe futurorum et ex sensu presencium. Omnis autem delectacio est in ista cena. Si consideres preterita, quod memoratur delectabile est. Quid delectabilius est quam recordare quod homo est redemptus sanguine Christi? Lev.: *recordare paupertatis mee*, et cetera. Et in euuangelio: *hoc facite in meam commemoracionem.* Et apostolus: *quocienscumque feceritis, mortem domini annunciabitis.* Item in cena ista est magna delectacio ex spe futurorum, quia refeccio ista sacramentalis signum pronosticum est et dat nobis spem future beatitudinis, unde in euuangelio: *nisi manducaueritis carnem filii hominis*, et cetera. Item in ista refeccione est maxima delectacio si uertas te ad id quod est presens, scilicet res signata et contenta et res signata et non contenta. Res signata et contenta est corpus Christi et uere debet homo gloriari habere intra se corpus Christi, unde: *non est aliqua nacio tam grandis que habeat deos ita appropinquantes sicut Deus appropinquat nobis.* Ita delectabilis est res presens significata et non contenta, scilicet unitas ecclesie. Quid est iocundius ista unitate? Ps.: *ecce quam bonum et quam iocundum*, et cetera. Habet igitur ista cena maximam delectacionem siue uertas te ad preterita, siue ad presencia, siue ad futura.

Tercio, ista cena est magna propter magnitudinem uirtutis in effectu, quia unit nos Deo et facit nos habitare in Deo, unde in Io.: *qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem* etc., *in me manet*, scilicet fide et caritate, *et ego in eo*, scilicet per graciam et sacramentum. Sed Deus est in nobis et nos in ipso, nullum oportet nos timere. Iob: *pone me iuxta te et cuiusuis manus pugnet contra me.* Ps.: *parasti in conspectu meo mensam.* Item illud quod unitur ex duobus: illud quod ignobilius est sequitur motum predominantis. Necesse est igitur quod anima Deo unita sequetur Deum. Nullum igitur oportet timere eo quod Deus est in nobis per sacramentum. *In fortitudine istius cibi ambulauit Helyas usque ad montem Dei Oreb.* Si digne sumimus cibum istum, traducet nos ad uitam eternam. Beati igitur qui digne gustant istum cibum, sed infelices qui indigne gustant quia *iudicium sibi manducant.* Hec igitur est refeccio sacramentalis.

Alia est refeccio intellectualis pertinens ad intellectum quam Christus preparauit nobis in quantum est plenus ueritate, unde dicit sapiencia increata in prouerbiis: *sapiencia miscuit uinum, parauit mensam*, inuitauit, dicens: *venite et comedite panem meum et bibite uinum quod miscui uobis*, et cetera. Sapiencia Dei est Christus, *miscuit uinum*, scilicet dogma sapiencie spiritualis. Illud uinum fuit ita forte quod homo non posset sustinere nisi esset mixtum, et ideo ipsum temperauit quando spiritualia dogmata proposuit. *Posuit mensam*, id est uniuersam creaturam. Dogma sapiencie dicitur panis et uinum, panis qui sustentat, uinum quod letificat et inflammat.

In ista refeccione inuenitur prandium et cena. Prandium consistit in doctrina philosophorum, quod significatum est in Abacuc, ubi dicitur quod messoribus ferebat cibum in agrum. Messores sunt philosophi qui colligunt segetes ex agro, id est ueritates ex creatura, unde Ro. I: *inuisibilia Dei*, etc.

Cena est refeccio sacre scripture, unde in Apocal.: *si quis aperuerit michi, intrabo ad eum et cenabo cum illo.* Hec est differencia inter doctrinam sacre scripture et philosophie quod doctrina philosophie est ex creatura, sed doctrina sacre scripture est ex inspiracione, unde dicit: *si quis aperuerit michi, intrabo ad eum*, scilicet per inspiracionem spiritus sancti. Vnde in Io.: *cum uenerit ille spiritus ueritatis, docebit uos omnem ueritatem.* Sacra scriptura dicitur cena quia domesticis et familiaribus datur, unde dicitur in prouerbiis de muliere: *dedit predam domesticis et cibaria ancillis suis.* Cena ista est magna quia habet triplicem condicionem predictam.

Primo est magna propter magnitudinem magnificencie in apparatu, quia de maximis est. Vnde dicit sapiencia: *audite me, quia de magnis locutura sum.* Sunt magna quia omnem sensum excedencia. Vnde in ecclesiastico: *plurima super sensum hominis monstrata sunt tibi.* Ista sunt utilia, unde dominus in exodo: *ego dominus docens te utilia, gubernans te in uia in qua ambulas.* Alie sciencie non gubernant te in uia.

Item est cena ista magna propter magnitudinem delectacionis in gustu. In uerbis enim sacre scripture maxime est dulcedo. Ps.: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua*, et cetera. Dulcedo eius est super dulcedinem omnis alterius sciencie. Aliqua enim consideracio dicitur delectabilis dupliciter, aut propter rem consideratam, aut propter ipsam consideracionem. Demonstracio de triangulo non est delectabilis propter rem demonstratam, quia non curat quis multum de triangulo, sed est delectabilis propter ipsam consideracionem que competit intellectui. Sed quando consideracio est de re amata, et cum hoc ipsa consideracio est delectabilis, tunc est perfecte delectabilis; sic est in sacra scriptura: non solum est ibi delectacio de cognicione ueritatis, immo est eciam de rebus

amatis. Vnde Augustinus libro confessionum dicit: *non habent alie littere uultum pietatis huius, lacrimas confessionis, arram spiritus sancti*, et alia que ponit ibi. Est igitur refeccio sacre scripture magna propter magnitudinem copie in apparatu et propter magnitudinem delectacionis in gustu.
Tercio propter magnitudinem in effectu. Quis est ille eius effectus? Dico quod dat uitam, unde beatus Petrus: *domine ad quem ibimus? Verba uite eterne habes.* Per uerba inducuntur homines ad fidem per quam uiuunt et ad caritatem inflammantur. Vnde in ecclesiastico: *cibauit illum pane uite et intellectus*, etc.

Tercio preparauit nobis Christus refeccionem pertinentem ad affectum, unde in cantico: *comedite amici mei*, scilicet hic per graciam, *et inebriamini karissimi*, scilicet in futuro per gloriam. Istam refeccionem facit nobis Christus in quantum habet plenitudinem diuinitatis. Ps.: *graciam et gloriam dabit dominus.*

In ista refeccione est prandium gracie, scilicet in presenti. Ad istud prandium uocat dominus in Io. dicens: *venite et prandete.* Cenam huius refeccionis expectamus in futuro, que erit in gloria. Vnde in Apoc.: *beati qui ad cenam nupciarum agni uocati sunt.* Hec est cena ad quam nullus uocatur, nisi dignus familiaris et domesticus, unde in Ysa.: *serui mei comedent et uos esurietis.*

Cena ista est magna super alias propter triplicem condicionem predictam. Propter magnitudinem magnificencie in apparatu. Magnitudo apparatus est in hoc quod homo sedeat ad mensam Dei. Qui sedet ad mensam regis habet magnificum apparatum, et in Luca dicitur: *ego disposui uobis*, etc., *ut edatis et bibatis super mensam meam*, et cetera. Numquid habet mensam corporalem? Certe non, sed refeccio Dei est gaudium. Sed de quo gaudet Christus? Certe de se ipso, et nisi de se ipso gauderet, beatus non esset. Et tunc faciet se ipsum uidere per essenciam, et sic in ipso gaudebunt. Iob: *tunc super omnipotentem deliciis affluens.* Quis est preciosior cibus quam Deus? Certe nullus. Si queras de magnitudine delectationis in gustu, superfluum est querere. Quicquid enim est delectabile, ideo est delectabile in quantum est bonum uel in quantum habet speciem boni. Sed si parua bona uel que habent participacionem boni sunt delectabilia, quantam ergo delectacionem facit illud cuius bonitas est infinita. Ps.: *delectationes in dextera tua usque in finem.* Item Ps.: *quam magna multitudo dulcedinis tue, domine.*

Tercio est cena ista magna propter magnitudinem uirtutis in affectu, quia habet perpetuitatem uite. Nunquam enim deficient in ea sancti gaudentes. Ps.: *edent pauperes et saturabuntur*, et cetera. *Edent pauperes*, et qui pauperes? Certe pauperes spiritu, unde Mathei V: *beati pauperes spiritu*, et cetera. Vel pauperes, id est humiles, siue uoluntate pauperes, scilicet qui habent diuicias et contempnunt eas. Isti perueniunt ad cenam, sed qui habent animum implicatum temporalibus non perueniunt. Vnde in euuangelio: *beati qui esuriunt et siciunt iusticiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Et: *laudabunt dominum qui requirunt eum.* Augustinus: *videbimus, amabimus et laudabimus. Viuent corda eorum in seculum seculi*, non solum uita corporali, sed uita anime Deo coniuncta. Quod nobis prestare dignetur ille qui cum patre, et cetera.

Pars 3

Collacio in sero

[92064] Homo quidam fecit, pars 3 *Homo quidam*, etc.

Dictum est hodie de preparacione huius cene, nunc dicendum est de eius communicacione. Non enim preparauit homo quidam cenam ut esset uacua, sed ut eam aliis communicaret. Videte quod nulli ista cena communicatur nisi qui ad eam uocatur. Ad ea que homo noscit et desiderat ire potest non uocatus, sed ad illud quod superat nostrum desiderium ire non potest nisi uocatus. Talis est hec cena, unde apostolus Cor. II, et Ysa. LXIII: *oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis*, et cetera. Et ideo ad cenam istam non uenit quis nisi uocatus, unde ad Ro. VIII: *quos uocauit, hos et iustificauit*, etc.

Notandum quod est duplex uocacio, una interior, alia exterior. Vocacio interior qua dominus hominem alloquitur interius, et ista nunquam uadit in cassum, quia homo non renuit. Iob XIIII: *vocabis me et ego respondebo tibi.* Augustinus libro de predestinacione dicit: *gracia que humanis cordibus diuina largitate infunditur a nullo duro corde repellitur; ad hoc quippe tribuitur ut ipsa duricia cordis primitus repellatur.* Ergo non uadit in cassum, unde in Io.: *omnis qui audit et discit a patre meo uenit ad me.*

Alia est uocacio que est per Angelum uel per hominem, et ista non est efficax sicut illa que est per Deum, immo frequenter est in cassum et multi eam renuunt, undo Prouerb. I: *vocaui et renuistis* et Mathei XX: *multi enim sunt uocati, pauci uero electi.* De ista uocacione loquitur hic dominus, dicens: *vocauit multos.* Et quod de ista loquatur, patet quia ista facta fuit per seruum, unde: *hora cene misit seruum suum dicere inuitatis: venite.* Sed quis est seruus? Apostolus Paulus et alii predicatores, prelati et doctores; omnes tales qui admonent ad bonum dicuntur serui Dei.

Duo hic consideranda occurrunt, scilicet qui uocantur et quomodo uocantur.

In ista multitudine uocatorum triplex distinccio reperitur, sicut in euuangelio patet: quidam uocatorum ad cenam fuerunt inuitati, quidam ciues et abiecti, et quidam extranei.

Sed qui fuerunt inuitati? Dico quod proprie inuitati fuerunt qui priuilegium diuini muneris sortiti sunt. Inuitacio enim fit ad familiares. Si aliquis est religiosus, clericus, aut est sortitus donum sapiencie uel aliquid huiusmodi, istud est inuitacio. In Hester dicitur quod *qui inuitati fuerunt ad conuiuium bibebant in poculis aureis.* Pocula aurea sunt dona Dei preciosa.

Inuitatos oportet uenire ad nupcias, sed non ueniunt propter triplex impedimentum quod tangitur in canonica Io.: *nolite diligere mundum nec ea que in mundo sunt. Si quis diligit mundum non est caritas Dei in eo.* Quid est qui impedit inuitatos uenire ad nupcias? Certe quod homo adhereat mundo. Et quomodo adheret quis mundo? Certe sequendo ea que in mundo sunt. Et que sunt in mundo? Aut est concupiscencia carnis, aut concupiscencia oculi, aut superbia uite, ut dicitur in canonica Iohannis. Tripliciter igitur impediuntur homines uenire ad cenam et si sunt inuitati, scilicet propter superbiam, propter oculorum concupiscenciam aut carnis.

Primo dico, impeditur quis uenire ad cenam propter superbiam. Contingit quod aliqui acceperunt a Deo multa bona spiritualia aut temporalia, et cum propter ista deberent Deo subdi, propter ista superbiunt, unde in Eze.: *eleuatum est cor tuum in decore tuo*; et in Iere.: *dices ad optimates eorum, et ecce ipsi fregerunt iugum* consiliorum, et *ruperunt uincula*, scilicet mandatorum. Et isti significantur per illum qui dixit: *villam emi et eo uidere eam.* Dicit Augustinus quod in uilla dominacio intelligitur, in dominacione superbia exprimitur; et cena est humilium. Et notate quod dicit: *villam emi et necesse habeo uidere illam.* Frequenter qui superbiunt de donis sibi a Deo datis considerant dona, non auctorem donorum. Dicitur contra quemdam ad Cor.: *quid habes quod non accepisti?* Considera te esse prelatum uel scientem; debes recogitare unde habes: non habes a te, sed a Deo ut ei subdaris. Et ista cogitacio non solum tollit superbiam sed inducit humilitatem. Cum enim crescunt dona, crescunt raciones honorum; quanto plura bona habes, tanto Deo magis es obligatus. Sed non potest Deo gracias agere qui ignorat se bona a Deo habere. Propter hoc recogita quod a Deo habes quecumque habes et quod ei teneris gracias agere seu reddere, et non inducent superbiam.

Alii ad cenam uenire contempnunt, licet eciam fuerint inuitati, et hoc propter concupiscenciam oculorum, de quibus intelligitur illud Osee: *multiplicaui eis argentum et aurum que fecerunt Baal.* Per aurum intelligitur sapiencia, per argentum eloquencia; aliqui adepti sunt graciam eloquencie uel donum sapiencie, et unde Deo seruire deberent, dyabolo seruiunt, qui uertunt ea ad cupiditatem et ad acquirendum terrena. Dicit quod *fecerunt Baal* quia auaricia est ydolorum seruitus. Isti significantur per inuitatum qui dicit: *iuga boum emi quinque et uado probare ea.* Per quinque iuga signantur quinque sensus qui totaliter inseruiunt rebus sensibilibus. Dicit: *iuga boum emi quinque*, et cetera. Hic non solum cupiditas sed curiositas reprobatur. Aliqui ualde curiosi sunt de exterioribus et de factis aliorum, quia inquirunt facta aliena et sua negligunt. Isti sunt sicut oculus qui alium uidet et se ipsum non uidet. Nichil enim uolunt aliqui credere nisi quod uident.

Tercio inuitati impediuntur uenire ad cenam propter concupiscenciam carnis. Aliqui enim quando per dona Dei sunt exaltati conuertunt se ad delicias, unde in Eze.: *habes fiduciam in decore tuo, fornicata es.* Ysa.: *in illa die uocabit dominus ad fletum et planctum*, quando scilicet dixit in euuangelio: *beati qui lugent*, et cetera. Et *ecce gaudium illorum occidere uitulos*, dicunt reprobi, *comedamus et bibamus, cras enim moriemur.* Isti signantur per illum qui duxit uxorem et ideo ad cenam uenire non potuit. Per uxorem significatur concupiscencia carnis. Solus iste et non alius dixit: *non possum uenire*: propter illecebras enim carnis non potuit uenire. Differencia est inter peccatum superbie, cupiditatis et luxurie, quia superbi et cupidi ex proposito peccant nec habent uoluntatem ueniendi ad cenam, sed qui peccant peccato carnis peccant ex infirmitate et impotencia. Hii habent propositum eundi ad cenam sed impediuntur concupiscencia carnis, unde apostolus: *caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus aduersus carnem ut non quecumque uultis faciatis.* Isti quamuis fuerunt inuitati non uenerunt ad cenam uel propter superbiam uel propter cupiditatem uel propter carnis concupiscenciam. Sed scriptum est quod *seruus sciens uoluntatem domini sui et non faciens plagis uapulabit multis.* Quanto igitur maior es, si facis contra uoluntatem, maiori pena dignus es. Et pater familias, quando audiuit quod inuitati noluerint uenire, iratus est; per iram significatur Dei uindicta. Igitur primi qui uocantur ad cenam sunt inuitati.

Aliud genus eorum qui uocantur ad cenam sunt ciues et abiecti, unde dicit in euuangelio: *vade in uicis et plateis ciuitatis et uoca debiles, cecos et claudos*, et cetera. Et uidete quod nouissimi facti sunt primi. Magni enim non perueniunt ad cenam istam nec potentes sed debiles et pauperes; exemplum habemus in Lazaro et diuite. Infirmi frequenter conuertuntur, unde Ambrosius: *nullum* *debilitas corporis excludit a regno, rariusque deliquit cui peccandi deest illecebra.* Apostolus: *que infirmi sunt mundi elegit Deus ut fortia queque confundat.* Spiritualiter intelligere debetis quod eliguntur pauperes in temporalibus qui tamen diuites in spiritualibus; isti sunt in uicis et plateis, unde propheta: *dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum*, sed de diuite in temporalibus, paupere uero in spiritualibus, dicitur in Apoc.: *dicis quia diues sum et nullius egeo et nescis quia miser es*, etc., quia *miseros facit populos peccatum.* Sed quarum diuiciarum defectum paciuntur peccatores? Dico quod deficiunt in cognicione, in fortitudine, in rectitudine.

Primo dico: excecati per peccatum paciuntur defectum in cognicione, scilicet quia repudiant bonum et eligunt malum, unde apostolus ad Thi.: *tumidi, ceci, uoluptatum magis amatores quam Dei.* Ex ista cecitate est quod homines diuina contempnunt et temporalia magis habeant.

Alii propter peccatum deficiunt in fortitudine animi et uirtute, unde in Neem.: *debilitata est uirtus portantis*, quorum *uirtus michi erat pro nichilo*; et isti sunt debiles.

Alii per peccatum excecati deficiunt in rectitudine, scilicet intencionis, unde in Michee: *periit sanctus de terra et rectus in hominibus non est.* Isti sunt claudi: uidentur exterius sequi dominum sed si quis uidet eorum intencionem apparent claudi. De illa claudicacione dicit Helyas: *usquequo claudicabitis in duas partes.* Quandoque uero pauperes ditantur, ceci illuminantur, debiles confortantur et claudi reparantur. Ysa.: *tunc saliet sicut ceruus claudus.*

Videte: quando seruus induxerat istos dixit domino: *adhuc locus est*, in quo notatur predestinacio: non solum enim magni uel fideles uocantur, unde dominus: *alias oues habeo que non sunt ex hoc ouile*, et cetera. Propter hoc uocat dominus extraneos, unde in euuangelio: *exi in uias et sepes et compelle*, et cetera. Per extraneos significantur infideles.

Triplex autem distinccio infidelium inuenitur. Primi sunt gentiles et pagani qui non communicant omnino in fide, non lucet eis lux fidei. Isti sunt in uiis tenebrosis, unde: *vie impiorum uie tenebrose.* Alii infideles sunt Iudei qui in aliquo communicant nobiscum, scilicet in doctrina sacra ueteris testamenti, de quibus dicitur: *adhuc modicum lumen in uobis est.* Isti signantur per uias dissipatas. Ysa.: *dissipate sunt uie.* Transeunt figurales obseruancie; fuerunt uie dissipate quia ueniente ueritate transiuit figura. Peccaret igitur qui figurales obseruancias seruaret, unde apostolus: *si circumcidimini, Christus nichil uobis proderit.*

Tercii infideles sunt heretici qui sunt in sepibus. Sepes ponuntur ut diuisiones faciant; heretici de nullis seruiunt nisi quod diuisionem faciant; heretici sunt spine quia pungunt et sepes quia diuidunt. Ista tria genera hominum signantur nobis per hoc quod euuangelium primo predicatum fuit principibus et sacerdotibus qui uenire renuerunt, postea predicauit Petrus plebi Iudeorum et conuertit tria millia ipsorum, postea predicatum est in sepes et plateas et omnes ad fidem adducti sunt; unde non solum orat ecclesia pro prelatis sed pro afflictis et infidelibus. Isti igitur sunt qui uocati.

Sed quomodo uocantur? Triplex modus uocacionis ponitur. Inuitati uocandi sunt simplici denunciacione, unde in euuangelio: *misit seruum suum hore cene dicere inuitatis ut uenirent.* Meliores non sunt increpandi nec exasperandi, unde dicitur: *seniorem ne increpaueris sed honora ut patrem*, et alibi: *da sapienti honorem.*

Item pauperes et abiecti sunt introducendi. Assumpserunt aliqui propositum ueniendi ad Deum in baptismo, abrenunciauerunt dyabolo et omnibus pompis eius; indigent aliquo qui eos instruat et introducat et familiares regi faciat, unde in exodo: *ecce mictam angelum meum qui precedet faciem tuam et custodiat te et introducat in locum.*

Tercio infideles et heretici sunt compellendi intrare ad cenam, unde in euuangelio: *exi in uias et sepes et compelle eos intrare.* Dupliciter sunt compellendi qui in sepibus sunt. *Signa data sunt non fidelibus sed infidelibus*, unde compelluntur heretici intrare ex euidencia miraculorum. Item ad litteram compellendi sunt per uexacionem, unde in Ps.: *in chamo et freno maxillas*, et cetera. Dicunt heretici quod nulli sunt compellendi per penam uenire ad fidem. Certe immo, unde Ysa.: *sola uexacio dabit intellectum auditui.*

Non legitur quod se excusauerunt qui fuerant in uicis et sepibus sed solum illi qui fuerunt inuitati, in quo signatur quod frigidi peccatores cicius conuertuntur quam qui decidunt a statu uie, unde in Osee: *usquequo non poterit mundari quia ex Israel est.* Rogabimus, et cetera.

nota ad textum

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sermo Osanna filio David

Thomas de Aquino a Ghirlandaio repraesentatus (Santa Maria Novella, Firenze)

Fragmentum a Th. Kaeppeli in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1943 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[86772] Osanna filio David *Osanna filio David, benedictus qui venit in nomine domini*, Matth. XXI, 19. Verba ista sunt turbarum laudancium Christum (...). Tercio possumus admirari in apostolis eorum iusticiam que est reddere unicuique quod suum est, et apostoli iusti fuerunt, quia reddiderunt (Deo) quod suum fuit, scilicet gloriam. *Gloriam*, inquit, *meam alteri non dabo.* Apostoli converterunt totum mundum. Numquid subiciebant eos sibi? Numquid dominium vel lucrum temporale querebant? Absit, nichil aliud querebant, nisi ut Christo subicerentur. Unde potuerunt dicere illud: *non dominabor ego in vos nec filius meus in vobis dominabitur, sed dominus dominabitur in vos.* Apostolus: *non querentes ab hominibus gloriam.* Apostoli asinam non retinuerunt, sed eam ad Christum adduxerunt et eum desuper sedere fecerunt ad designandum quod conversus populus subditur Christo. Qui aliquem convertit et querit eum subdere sibi, non est custos, sed fur et latro. Quomodo adducuntur aliqui ad Christum? Certe per fidem, quia accedentem ad Christum oportet credere. Adducuntur per caritatem et observanciam preceptorum et consiliorum. Et videte super illud: *si quis vobis aliquid dixerit, dicite quia dominus* etc., dicit ibi Beda quod magistri errorum impediunt apostolos ad hoc quod ad Christum adducant. Sed qui impediunt tempore nostro? Dicunt aliqui quod non debent duci aliqui ad Christum in religione nisi exercitati in preceptis. Super illud Ps. 130, 2: *sicut ablactatus est super matre sua* dicit Glossa: *multi hunc ordinem pervertunt qui est a facilioribus ad superiora, volentes sicut heretici et scismatici ante tempus separari a lacte, unde moriuntur. Hic autem qui dicit se servare hunc ordinem, maledicto se astringit*, quasi dicat: *ita fiat mihi ut illi qui supra matrem incumbens et nondum grandiusculus ablactatur.* Sequitur: *non solum in aliis humilis fui, quia humiliter senciebam, sed in sciencia prius nutritus in lacte, quod est verbum caro factum est, postea crescam in cibum Angelorum, quod est verbum in principio apud Deum.* Sed numquid quelibet faciliora sunt ante difficiliora? Dico quod non. Continencia virginalis difficilior est quam continencia coniugalis, ergo coniugalis debet precedere virginalem? Certe non. Sed dico quod in statu suo procedendum est a facilioribus ad difficiliora. Qui vult procedere ad perfectionem status, prius debet accedere ad faciliorem statum? Non debet. Qui pervertunt ordinem, qui spiritu consipiunt et carne consummant. Dicunt aliqui quod redarguendi sunt predicatores qui pocius volunt convertere divites quam pauperes et sic accipiunt personas. Dico quod si faciunt hoc ut ditentur, male faciunt. Sed numquid potest hoc fieri bono animo? Sic. Unde Augustinus in libro confessionum dicit: *multis noti, auctoritatis sunt multis ad salutem multisque preeunt sequturis, ideoque sancti viri de eis magis letantur.* Qui pauperem convertit, bene facit, sed qui divitem multis notum convertit, melius facit, quia alii edificantur. Sed numquid est hic accepcio personarum? Non. Unde dicit Augustinus: absit ut in tabernaculo tuo pre pauperibus persone divitum accipiantur. Potest igitur aliquis illud facere bono animo. Et dicit Augustinus: *in hiis que bono et malo animo fieri possunt, in melius interpretari debent.* Unde igitur tibi ut

in peius interpreteris? Si in tempore Christi fuissent isti, Christum redarguissent qui ad domum divitis Zachei se invitavit et ipsum convertit qui magister fuit publicanorum, et tamen fuerunt ibi multi pauperes. Dixissent tales: vadis ad illum ut ingurgiteris. Dicunt alii: magis laudabiles sunt qui bene vivunt in seculo quam qui in religione et ponunt exemplum et dicunt quod magis laudabilis est miles qui regi bene conservat debile castrum quam qui forte. Deciperis: consideras quod servire Deo sit solum in actibus exterioribus et non in actibus interioribus virtutum, principales autem actus sunt interiores virtutes, ut sapiencia, prudencia. Servat aliquis castitatem in religione quod est forcius castrum: dices quod ille est minoris caritatis et prudencie qui occasiones peccandi vitatur. Certe non, quia dicit apostolus: *omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet.* Qui thesaurum regis poneret in debili castro et licet sollicitus esset ipsum custodire, tamen non esset ita laudabilis sicut ille qui ipsum custodiret in forti castro, quia de negligencia esset reprehendendus; sed si necessitas immineret, qui ipsum tunc bene custodiret in castro debili, magis esset laudandus. Exemplum habemus quod Agnes castitatem servavit in lupanari. Oportet ergo quod homines exeant claustrum ut castitatem servent et magis erunt laudabiles? Certe non, sed si tibi necessitas evenerit quod oportet te esse in seculo et serves ibi castitatem, magis erit laudabile. Miror de quibusdam: dicebatur olim quod malum fuerit quod in Lombardia predicabantur hereses, sed modo predicantur in villa ista. Duo consilia data sunt a Christo, scilicet castitatis et paupertatis. De castitate dicit dominus: *qui potest capere, capiat*, et apostolus: *de virginibus preceptum non habeo, consilium autem do tamquam misericordiam consecutus.* Et de paupertate dicit dominus: *qui vult perfectus esse, vadat et vendat omnia que habet et sequatur me.* In primitiva Ecclesia fuerunt Iovinianus et Vigilancius: Iovinianus continenciam coniugalem dixit equandam virginitati, hoc predicavit; Vigilancius predicabat statum divitum elemosinas dancium esse equandum paupertati, contra hoc quod dicit Jeronimus: *bonum est facultates suas cum dispensacione pauperibus erogare, melius est eas insimul donare et intencione sequendi Christum cum Christo egere* (...).

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sermo Puer Jesus

Thomas de Aquino a Ghirlandaio repraesentatus (Santa Maria Novella, Firenze)

Textum cod. Lat. 15034 Bibl. Nat. Parisiorum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit
Christinae, nomine et re, dicatum

In I. Dominica post Epiphaniam

Pars 1

[86750] Puer Jesus, pars 1 *Puer Jesus proficiebat aetate et sapientia et gratia apud Deum, et homines.*

Cuncta quae Dominus fecit, vel in carne passus est, documenta et exempla sunt salutaria; unde in Joan. XIII, hoc: *exemplum dedi vobis ut quemadmodum ego feci ita et vos faciatis.* Et quia unicuique aetati, maxime annos discretionis attingenti, non deest via salutis, ideo adolescentia Christi adolescentibus proponitur in exemplum.

Proprium autem adolescentium est augmentum et profectus; ideo ad exemplum adolescentium proponitur profectus Christi. Ut autem aliquid dicere possimus de profectu Christi quod sit ad honorem Dei, et ad salutem animarum nostrarum, in principio rogemus Dominum.

Pars 2

[86751] Puer Jesus, pars 2 *Puer Jesus* etc.

Si diligenter velimus verba ista considerare, quatuor in eis inveniemus Christi profectus; scilicet profectum aetatis quantum ad corpus, profectum sapientiae quantum ad intellectum, et profectum gratiae quantum ad Deum, et profectum etiam gratiae quantum ad hominum convictum.

Revera omnes isti profectus sunt admirabiles imo stupore et admiratione pleni.

Admirandum enim est quod aeternitas aetate proficiat, quia Filius Dei est aeternitas, et est ab aeterno. Psalm. CXVI, et Psalm. CXVIII: *in aeternum, Domine, permanet veritas tua.*

Item admirandum est quod veritas in sapientia proficiat, quia profectus sapientiae est cognitio veritatis, et Christus ipsa veritas est; unde in Joan. XIV: *ego sum via, veritas, et vita.*

Item admirandum est quod gratiae factor proficiat in gratia, et Christus gratiae est actor. Unde in Joan. I: *gratia, et veritas per Christum facta est.*

Item admirandum est quod qui omnes homines excedit, quod apud homines proficiat: immo magis homines debent proficere apud illum. Psalm. CXII: *excelsus est super omnes gentes.*

Quomodo igitur proficiet Christus in istis?

Dico quod si recte velimus considerare, de profectu aetatis in promptu ratio apparet. Aeternus Dei Filius temporalis fieri voluit, ut secundum aetates proficere posset. Isa. IX: *parvulus natus est nobis.* Si natus est ut parvulus, quare ergo non cresceret ut parvulus?

Alii profectus Christi majorem difficultatem habent. Christus naturam humanam integram assumpsit: secundum carnem parvulus natus est, non secundum animam, quia ab initio conceptionis suae beatissima ejus anima Deo conjuncta plena fuit omni gratia et veritate. Unde in Joan. I: *vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre plenum gratia et veritate.* Plenus fuit omni gratia et veritate quia Unigenitus Dei; sed ab initio conceptionis fuit Unigenitus; ergo tunc fuit plenus gratia et veritate, et perfectus in virtute. Jerem. XXXI: *femina circumdabit virum*, non aetate, sed mentis perfectione.

Sed quo modo dicitur proficere sapientia et gratia?

Dicendum est quod aliquis dicitur proficere in sapientia, non solum quando acquirit majorem sapientiam, sed quando magis manifestatur in ipso sapientia. Verum est quod Christus a principio conceptionis suae plenus fuit sapientia et gratia, sed non manifestavit eam a principio, sed quando alii consueverunt. In sapientia tunc dicitur proficere, non in se, sed quantum ad effectum quo in aliis proficiebat.

Si voluisset ostendere sapientiam suam cum fuit septem annorum, potuissent homines dubitare de veritate naturae humanae assumptae, et propter hoc Christus aliis voluit conformari: unde Apostolus ad Philipp. II: *exinanivit semetipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus.* Christus se parvum fecit, nostram parvitatem accipiendo; ut se parvum vere ostenderet, *in similitudinem hominum factus est.* Baruch III: *in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Et quando primo solet apparere in homine indicium sapientiae, tunc Christus primum manifestavit sapientiam suam, scilicet cum esset annorum duodecim; paulatim igitur. Et non voluit ostendere sapientiam suam, ut veritas naturae humanae in ipso comprobaretur, et ut daret nobis exemplum proficiendi in sapientia.

Quadrupliciter igitur, ut dictum, est Christi profectus: scilicet aetatis, sapientiae, gratiae et conversationis humanae.

Primo prosequamur de profectu aetatis Christi, qui est corporalis, et proponitur nobis in exemplum ut proficiamus aetate corporis et mentis sicut ipse; quia vacuus est profectus aetatis in corpore si non sit in anima.

Unde simul agitur de profectu aetatis Christi et sapientiae et gratiae; quia si non proficit homo profectu mentis cum aetate corporis, quatuor sequuntur ex hoc inconvenientia: quia hoc est monstruosum, damnosum, grave, sive laboriosum, et periculosum.

Primo dico, proficere aetate corporis et non mentis est monstruosum. Homo componitur ex anima et corpore, sicut corpus componitur ex ceteris membris. Sed ponamus quod aliquod corpus crescat in uno membro, et sit parvulus in aliis membris; hoc est monstruosum. Similiter quando aliquis est vir secundum corpus, et non secundum mentem: propter hoc dicit Apostolus I Cor. XIII: *cum essem parvulus, sapiebam ut parvulus, loquebar ut parvulus; cum autem factus sum vir, evacuavi ea quae erant parvuli.* Parvuli cogitant de ludo et hujusmodi.

Verum est quod Dominus mandat quod simus sicut parvuli, in Matthaeo XVIII, dicens: *nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum.* Aliquid debemus retinere de parvulis, quia parvuli non sunt malitiosi, et sunt humiles: aliquid debemus abjicere de parvulis, quia parvuli carent sapientia. Unde Apostolus I Cor. XIV: *nolite parvuli effici sensibus; sed malitia parvuli estote.*

Sensibus perfecti cogitare debemus, ut quantum proficimus aetate corporis proficiamus aetate mentis. Qui in uno pede cresceret, et non in alio, totum studium poneret in medico, quod cresceret similiter in alio pede. Similiter qui crescis aetate corporis debes ponere totum studium tuum ut crescas etiam aetate mentis.

Item crescere aetate corporis, non mentis, est damnosum. Qui haberet tempus ad acquirendam rem magnam, et dimitteret ipsum fluere in vanum, magnum damnum reputaret; sicut mercator tempore nundinarum, quando credit multum lucrari, et scholaris quando credit audire lectionem utilem, si tempus illud amittat, reputat se multum damnificatum.

Tempus datum est tibi ut lucreris non ista vilia, sed Deum et bona caelestia, quae nullus capere potest. Unde Apostolus I Cor. II: *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparasti, Deus, diligentibus te.* Propter hoc dicitur Eccli. XIV: *particula boni doni ne praetereat te*, pars boni temporis. Et Salomon, Prov. V: *ne des alienis honorem tuum, et annos tuos crudeli; ne forte repleantur extranei viribus tuis, et labores tui sint in domo aliena.*

Ne des alienis honorem tuum. Honor datur homini in bello, quando datur ei quod vincat inimicos suos. Talis honor datus est tibi, scilicet quo vincas mundum, carnem et diabolum. Sed quando das vires naturales ad serviendum diabolo, quae datae sunt tibi ut vincas diabolum, tunc honorem tuum das alieno.

Sequitur: *ne des annos* juventutis tuae *crudeli*; idest, diabolo, qui est crudelis, quia quantumcumque servias ei, non dabit tibi requiem. Unde Jer. XVI: *servietis diis alienis, qui non dabunt vobis requiem.*

Et labores sint in domo aliena. Forte facis bona opera, in quibus laborasti. Si convertaris ad Dominum, erunt labores illi in domo tua. Si autem non convertaris ad Dominum, erunt labores tui, idest opera bona, in domo aliena, quia sancti in patria gaudebunt de bonis operibus tuis, et non tu. Unde dicitur in Apoc. III: *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.*

Item crescere aetate corporis, non mentis, est laboriosum. Sed dices: juvenis sum, volo ludere in juventute mea; cum ero senex convertam me ad Dominum. Certe committis te magno labori. Quod homo assuescit a juventute sua, facile est ei; quod patet, quia facile est rustico in campo laborare, quia consuevit, quod tibi est difficile. Si consuescis facere voluntatem tuam, et vivere in peccatis, aut desperas de vita aeterna, aut conservas te magno labori. Unde Salomon: *adolescens juxta viam suam ambulabit, et cum senuerit non recedet ab ea.* Et Jerem. III: *bonum est viro cum portaverit jugum Domini ab adolescentia sua*; quia iste de facili potest se levare supra se. Et ideo Christus dedit nobis exemplum bene operandi a juventute, quia cum esset duodecim annorum crevit sapientia.

Item periculosum est cum quis crescit aetate corporis, si non crescit aetate mentis. Deus rationem requirit de omnibus. Unde in Evangelio, Matth. XVIII: *simile est regnum caelorum homini ponenti rationem cum familia sua.*

Deus dedit tibi tempus ut ei servias. Sed dicitur in Job XXIV: *dedit ei tempus, et ipse abutitur in superbia.* Deus exiget a te rationem de tempore. Isa.: *et dixi: sine causa, et vane consumpsi fortitudinem meam.* Ille vane et sine causa consumit fortitudinem suam qui tempus suum expendit in rebus inutilibus: et ideo sequitur in Isa. XLIX: *ergo judicium meum cum Domino.* Et Salomon, Ecclesiastes XI: *laetare juvenis pro adolescentia tua. Scito quia pro his adducet te Dominus in judicium.* Est ne facile illud judicium? Non. Quia dicit Isa. LXV: *puer centum annorum maledictus erit*, idest peccator. Unde in Baruch III: *inveterasti in terra aliena, deputatus es cum his qui descendunt ad infernum.* Sed noli desperare de Dei misericordia, licet merita tua hoc requirant.

Hoc igitur est primum studium ut crescamus mente, sicut aetate. Sed quomodo crescit homo mente? Certe quando crescit *sapientia et gratia.* Et licet in themate prius fiat mentio de sapientia quam de gratia, nos tamen prius dicemus de gratia, quia *initium sapientiae timor Domini*, Eccli. I.

Gratia occultum quid est, quia est in anima. Causae autem occultae non cognoscuntur nisi per effectus manifestos. Inter omnes autem effectus nullus est ita manifestus sicut pax. Unde Apostolus semper conjungit pacem gratiae: *fructus spiritus, gaudium, caritas, pax*, Galat. V. Et quando quis habet pacem, signum est quod habeat gratiam, quia *non est pax impiis, dicit Dominus*, Isa. XLVIII. Et istud signavit Deus in profectu gratiae; quia cum esset annorum duodecim, ivit in locum pacis, scilicet in Jerusalem, quae interpretatur visio pacis. Igitur cum habemus annos discretionis, debemus conari ut attingamus pacem.

Sed multi decipiuntur, quia cum credunt se habere pacem non habent; unde dixerunt falsi prophetae: *pax, pax; et non erat pax*, Jerem. VI. Ut cognoscamus pacem veram, notandum quod pax debet habere quatuor conditiones; quia debet esse alta, consueta, perseverans et assidua, et cauta.

Primo pax gratiae debet esse alta. Homo inter duo constitutus est; et secundum hoc potest esse duplex pax. Ex una parte constitutus est inter carnem et spiritum, quae ad invicem bellant; quia *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Spiritus altus est, et caro infima. Secundum hoc dupliciter potest homo facere pacem.

Si facit pacem ita quod spiritus consentiat carni; haec non est pax alta, nec vera, sed infima et falsa. Unde Sap. XIV: *in magno viventes inscientiae bello tot et tanta mala quae patiuntur arbitrantur pacem.* Tales sunt in magno bello, quia habent bellum ignorantiae et remorsum conscientiae.

Alia est pax quando caro consentit spiritui. Et quomodo fit ista pax? Certe ut caro subjiciatur spiritui per macerationem carnis. Dicet aliquis: volo facere pacem ita quod spiritus in aliquo consentiat carni, et sic erit pax, quia caro postea erit subjugata spiritui. Hoc non potest esse; quia caro servilis est conditionis, et qui servo magis indulget tanto servus magis protervit. Unde in

Prov. XXIX: *qui delicate nutrit servum suum, inveniet eum contumacem.* Et Philosophus dicit: *insatiabilis est delectabilis appetitus, et undique insipienti et concupiscentie operatio auget conatum.* Si satisfacis delectationi carnis, non propter hoc sedatur, sed magis augetur, quia *qui bibit in hac aqua sitiet iterum.*

Ista pax quomodo est facienda? Certe conculcando carnem. Unde Isa. XXVII: *in praelio gradior super eam, et faciet mihi pacem.* Propter hoc legimus quod Dominus ivit in Jerusalem, non descendit. Unde dicitur: *ascendentibus illis in Jerusalem*, ivit cum illis, Luc. II.

Aliqui cum volunt facere pacem spiritus cum carne, faciunt abstinentiam, sed non servant consuetudinem. Volunt esse difformes aliis contra mandatum Domini in Evangelio. Matth. VI: *cum jejunatis*, inquit, *nolite fieri sicut hypocritae tristes.* In occulto debet homo facere opera bona, et in aperto debet esse conformis aliis. Unde in Eccli. XXXII: *in illis esto sicut unus ex illis.* Augustinus cum venit Mediolani non jejunaverunt ibi homines, Romae autem et Carthagini jejunaverunt; mater ejus anxiebatur multum si deberet jejunare vel non; et tunc Augustinus adhuc catechumenus requisivit ab Ambrosio si deberet jejunare vel non: et dixit Ambrosius: *ad quamcumque Ecclesiam veneritis, ejus morem servate, si non vultis pati scandalum, vel aliis facere.* Unde Jesus, Luc. II, ascendit *secundum consuetudinem.* Noli esse singularis, quia Deus multum videtur abhorrere singularitatem.

Sed nota quod dixit: *diei festi.* Si socii velint aliquid contrarium virtuti, in illo non debes eis esse conformis. Unde in Exod. XXIII: *non sequeris turbam ad faciendum malum.* Et Jerem.: *interroga de semitis antiquis, et videte quae sit via bona, et ambulate in ea.* Illud pertinet ad pacem. Psal. CXXI: *Jerusalem quae aedificatur ut civitas cujus participatio ejus in idipsum.* In idipsum, idest secundum concordiam sententiarum et morum aliorum.

Item ista pax debet esse assidua; quia non sufficit eam habere ad tempus, sed oportet quod homo sit in ea perseverans. Job XXVII: *donec deficiam non recedam ab innocentia mea; justificationem, quam coepi tenere, non deseram.* Duo dicit. Primo dicit: *donec deficiam*, idest usque in morte, *ab innocentia mea non recedam.*

Homo recedit ab innocentia sua peccando. Unde in Eccli. XXVI: *qui transgreditur a justitia ad iniquitatem, Deus praeparavit eum ad rumphaeam*, idest ad gladium acutum.

Non sufficit quod homo non peccet; sed si consuevisti benefacere, oportet quod opera bona non deseras. Unde dicitur: *justificationem meam quam coepi tenere non deseram.* Unde in Apoc. II: *habeo adversum te, quod charitatem tuam primam dereliquisti.* Et hoc significatur in Evangelio hodie. Luc. II: *diebus festis mansit Jesus in templo.* Aliqui in festo bene abstinent a peccato, sed post festum redeunt ad peccatum. Debet enim homo permanere in justitia et innocentia sua, quae signatur in libro Regum. III Reg. II: Salomon ad Semei, qui interpretatur obediens: *aedifica tibi domum in Jerusalem, et habita ibi; et non exeas huc aut illuc: quacumque die exieris scito te interficiendum*; idest debet pax ista esse assidua.

Quarto debet esse cauta. Vis facere pacem cum spiritu contra carnem? Si velles facere pacem cum alio, et eum tibi subjugare, caveres tibi ab amicis illius. Vis facere pacem cum spiritu contra carnem? Debes tibi cavere ab amicis carnis. Unde Jer. IX: *unusquisque a proximo suo*, scilicet carnali, *se custodiat, et in omni fratre suo*, scilicet carnis, *non habeat fiduciam*; quia dicitur in Michaea

VII: *inimici hominis domestici illius*; et in Evangelio hodierno significatur hoc quando Dominus voluit manere in Jerusalem: *non cognoverunt parentes ejus*, Luc. II. Qui student perfectionem pacis spiritus debent sibi cavere ab amicis et familiaritate carnis. Psal. XLIV: *obliviscere populum tuum et domum patris tui, et concupiscet rex decorem tuum.* Scilicet in praesenti conferendo, et in futuro perducendo ad gloriam; quod nobis praestare dignetur qui vivit et regnat et cetera.

Pars 3

[86752] Puer Jesus, pars 3 *Jesus proficiebat* etc.

Dictum est hodie de duplici profectu Christi, scilicet de profectu aetatis et gratiae. Restat modo dicendum de duobus aliis profectibus; scilicet de profectu sapientiae et conversationis humanae. Et sicut profectus gratiae ostenditur in pace, ita profectus sapientiae in contemplatione. Unde in Eccl. I, dicit Salomon: *praecessi sapientia omnes qui ante me fuerunt in Jerusalem*: et quia subdit: *mens mea contemplata est multa sapienter.*

Qui multa contemplatur sapienter, proficit in sapientia. Videte: templum dicitur a contemplando, vel contemplatio a templo. Unde in hoc quod Dominus reperitur in templo, demonstrat nobis studium contemplationis, et quod per templum signatur contemplatio. Dicit Psalm. XXVI: *unam petii a Domino, hanc requiram: ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae, et visitem templum sanctum ejus.* Ille templum vere visitat qui vadit ad templum, non pro nugis et truffis, sed ut contempletur voluntatem Dei.

Videamus quid Christus fecit in templo; et per ista scire possumus si homo proficit in templo.

Ad hoc autem quod homo in sapientia proficiat quatuor sunt necessaria: scilicet quod libenter audiat, diligenter inquirat, prudenter respondeat, et attente meditetur.

Primo dico, ad hoc quod homo in sapientia proficiat necessarium est ei quod libenter audiat; quia sapientia ita est profunda quod nullus homo est sufficiens per se ad contemplandum. Per se ipsum oportet igitur quod audiat. Unde in Eccl. VI: *si dilexeris audire, sapiens eris.* Dices: sum satis sapiens, nolo audire: propter hoc subditur: *audiens sapiens sapientiam sapientior erit.* Prov. I. Nullus est ita sapiens quin audiendo addiscat. Unde invenerunt Jesum audientem.

Sed quomodo debes audire? Certe perseveranter. Quidam unam lectionem volunt audire in una scientia transitorie; non ponunt ibi cor; sed Jesum invenerunt assidue post triduum. Ita et tu assidue debes audire. Unde in Prov. VIII: *beatus qui audit me, et qui vigilat ad fores meas cotidie.* Item debemus audire non solum ab uno, sed a multis; quia dicit Apostolus I Cor. XII, quod *divisiones gratiarum sunt.* Unus non est profectus in omnibus. Beatus Gregorius optime scivit moralitates, beatus Augustinus quaestiones solvere, et beatus Ambrosius optime allegorizavit. Quod non addiscis ab uno, addiscis ab alio. Unde in Eccl. VI: *in medio presbyterorum prudentium sta, et in sapientia cordium illorum conversare, ut possis audire narrationem Dei.* Quod non narrat unus, narrat alius. Non dico quod credam utile esse quod qui incipiunt primo audire scientiam aliquam, quod diversos audiant; sed debent audire unum quousque sint fundati; et cum sint fundati, audiant diversos, ut possint carpere flores ex diversis, idest quae sunt utilia.

Item inventus est Jesus audiens multos, et stans in medio. Hoc est justi judicis. Auditori enim committitur officium judicis, quia juste debet judicare quae audit. Job XII: *nonne auris verba dijudicat?* Auditor debet esse justus judex. Sed aliqui sequuntur opinionem magistrorum, quia audiunt eos; sed nullus debet habere amicum in veritate, sed solum debet veritati adhaerere; quia dicit Philosophus, quia discordia in opinionibus non repugnat amicitiae. Christus fuit in medio, quia dicitur in Eccl. XV: *in medio ecclesiae aperuit os ejus, et implevit eum Dominus Spiritu sapientiae et intellectus.*

Secundo ad profectum sapientiae requiritur, quod homo diligenter inquirat; quia sapientia pretiosior est quam omnia quae possunt desiderari. Unde in Prov. III: *pretiosior est cunctis opibus; et omnia quae desiderantur huic non valent comparari.* Et in libro Sapientiae VII: *praeposui illam sedibus et regnis.*

Videte: qui indigent re temporali, non solum sunt contenti quod ea sibi offeratur, sed diligenter eam inquirunt; et ita nos diligenter debemus sapientiam quaerere. Unde Salomon, Prov. II: *si quaesieris eam quasi pecuniam, invenies eam.* Transeunt aliqui montes et maria ut acquirant pecuniam; sic et tu debes laborare pro sapientia. Unde et Jesum invenerunt in templo interrogantem et quaerentem sapientiam, ut nobis exemplum quaerendi sapientiam daret.

Sed ubi debes quaerere sapientiam, et a quibus? Certe a tribus.

Primo a magistro, vel a sapientioribus: unde in Deuteronomio XXXII: *interroga patrem tuum*, idest magistrum; quia sicut pater te genuit corporaliter, ita magister genuit te spiritualiter. *Et annuntiabit tibi; interroga majores*, idest sapientes, *et dicent tibi.*

Item non solum debes esse contentus ut interroges praesentes, sed debes interrogare antiquos absentes. Si non habes copiam quantum ad personas, habes tamen quantum ad scripta. Quando vides scripta Augustini et Ambrosii, tunc interroga ipsos. Job VIII: *interroga generationem pristinam, et diligenter investiga patrum memoriam*, idest memoriale quod tibi reliquerunt.

Item. Non solum non sufficit quod ipsos interroges vel etiam scripta, sed debes considerare in consideratione creaturarum; quia dicitur in Eccl. I: *Deus effudit sapientiam suam super omnia opera ejus.* Opera Dei sunt judicia sapientiae ejus. Sicut in artificiato multa possumus conjicere de sapientia artificis. Unde Job XII: *interroga jumenta, et docebunt te; volucres caeli et dicent tibi.*

Item debet homo acquirere sapientiam cum aliis communicando. Unde Sapiens VII: *quam sine fictione didici, et sine invidia communico.* Quilibet potest experiri quod nullus ita bene potest proficere in scientia sicut in communicando aliis quae ipse scit: et hoc est debitum, ut homo respondeat aliis de eo quod novit. Unde in Prov. XXII: *ut ostenderem tibi firmitatem, et eloquia veritatis, respondere ex his illis qui miserunt te.* Christus respondit: *mirabantur omnes super prudentia et responsis ejus*, Luc. II.

In responsione requiritur prudentia tripliciter.

Primo, ut responsio sit proportionata personae respondentis. Si aliquis quaerat a te quod sit super vires tuas, non ponas te ad respondendum. Unde: *si tibi est intellectus, responde proximo tuo; si non, pone manum tuam super os tuum, ne capiaris in verbo indisciplinato et confundaris*, Eccl. V.

Item requiritur prudentia in responsione ut sit responsio proportionata auditori. Non semper cuilibet est respondendum; quia forte aliquis quaerit a te aliquid ad tentandum vel vituperandum. Unde in Prov. XXVI: *ne respondeas stulto juxta stultitiam suam ne ei similis efficiaris.* Sed quod est signum stulti? Certe quando contumeliis interrogat. Unde in Prov.: *interrogatio stulti miscetur contumeliis.* Sed debes respondere stulto *juxta stultitiam suam ne ei insipiens videaris*, ut dicit Salomon, Prov. XXVI. Hoc bene fecit Christus; cum alii quaererent ab eo qua potestate faceret miracula, manifestavit eis hoc per aliam responsionem.

Item debet esse prudentia in responsione, ut responsio sit proportionata quaestioni, ut sit non cum phaleris verborum, sed ad quaestionem; aliter esset responsio ventosa. Unde Job XV: *numquid sapiens respondebit in ventum?* Christus prudenter respondit: *mirabantur omnes super prudentia et responsis ejus*, Luc. II.

Quartum, quod est consummativum prudentiae, est quod homo attente meditetur. Psalm. XVIII: *meditatio cordis mei in conspectu tuo semper.* Exemplum habemus in beata Virgine: quae *conservabat omnia verba haec conferens in corde suo*, Luc. II.

In expositione hujus verbi dicit quidam Graecus satis notabile verbum: *considera*, inquit, *prudentissimam mulierem Mariam, et verae sapientiae matrem qualiter scholaris pueri efficitur, et jam non ut puero, nec ut viro, sed ut Deo ei attendit; et sicut verbum ipsum in utero conceperat, ita omnia facta ejus et verba nunc concepit corde.*

Videte circa meditationem beatae Mariae Virginis tria.

Primo quod fuit fructuosa. Quid est fructus meditationis? Dico quod meditatio clavis est memoriae multa potentis legere et audire, sed non potentis retinere nisi meditantis. Psalm. CXVIII: *super omnes docentes me intellexi, quia testimonia tua meditatio mea est.* Sicut enim cibus non nutritur nisi prius masticetur, sic non poteris proficere in scientia nisi masticando ea quae audis per frequentem meditationem.

Item meditatio beatae Virginis fuit integra; quia *conservabat omnia verba.* De omnibus auditis debet homo meditari.

Item meditatio beatae Virginis fuit profunda. Aliqui solum superficialiter volunt meditari. Si non potes omnia meditare una vice, mediteris alia vice. Maria *conservabat omnia verba conferens in corde suo.* Psalm. LXXVI: *meditatus sum nocte in corde meo, et exercebar et scopebam spiritum.*

Non est dubium quin ille qui libenter audit, prudenter respondit, diligenter inquirit, et attente meditatur, quin multum proficiet in sapientia. Iste est modus proficiendi in sapientia.

Restat modo de profectu conversationis humanae. Verum est quod ex isto Evangelio, qui vellet, satis posset accipere conversationem humanam quantum ad subditos, et quantum ad praelatos; et quia pauci sunt hic praelati et plures subditi, dicemus de subditis.

Et notandum quod si vis proficere in conversatione humana, quatuor debes habere; scilicet pietatem, puritatem, humilitatem et discretionem.

Primo dico, si vis proficere in conversatione humana debes habere pietatem. Aliqui habent solum pietatem de se ipsis, ut in pace vivant et in sapientia proficiant; sed aliis condescendere nolunt. Tales proficere possunt in gratia apud Deum, sed non apud homines. Sed Jesus proficiebat in gratia et sapientia *apud Deum et homines.* Illud signatur in descensu cum illis. Jesus tempore suo mansit in Jerusalem, sed quando voluit descendit. Unde in Cant. VI: *dilectus meus descendit in* *hortum suum*, idest, in hortum deliciarum; et in scala quam vidit Jacob, vidit *angelos Dei ascendentes et descendentes*, Gen. XXVIII. Sic et nos debemus ascendere per spiritualem profectum, et descendere per pietatem ad proximum.

Alii condescendunt aliis, sed nimis, quia usque ad peccatum. Unde et Christus descendit in Nazaret, quod interpretatur flos, per quem figuratur puritas. Unde in Cant. I: *lectulus noster floridus est.* Beatus qui in conscientia sua nihil habet foetidum vel infamia dignum, sed solum odorem bonae famae. Unde in Eccli. XXIV: *flores mei fructus honoris et honestatis.* Fructus scilicet in merito. Unde Apostolus Rom. VI: *habetis fructum in sanctificationem.* Flores sunt in futura patria.

Tertio, debemus habere humilitatem. Unde Augustinus: *erubescat homo fieri superbus, ex quo Deus factus est humilis.* Christus subditus fuit hominibus, ut tu subditus sis praelatis. Gregorius: *quicquid per promotionem proficit obedientiam nunquam dimittit.*

Antequam homo ad profectum conversationis humanae perveniat necessarium est ipsum habere obedientiam tamquam ducentem ad bonum. Et Christus summam obedientiam habuit. Aliqui bene sunt obedientes in levibus, non in magnis, sed Christus in magnis obediens fuit. Unde super illud: *subditus erat illis*, dicit Glossa: *homines erant justi et honesti, pauperes tamen et penuriam necessariorum habentes, teste praesepi partus venerandi ministro, per continuos labores necessaria corporis quaerentes, et Christus cum eis laboravit.* Psalm. LXXXVII: *pauper sum et in laboribus a juventute mea.* Multi veniunt ad studium, volunt proficere in sapientia, intendunt non descendere sed ascendere; non sunt in Nazaret, sed in turpitudine peccati; non ut sint subditi sed praelati. Sed Christus *descendit in Nazaret*, ubi *erat subditus illis.*

Quarto necessaria est discretio, quae est discretio in obediendo. Certe superioribus debemus obedientiam in illis quae nos non retrahunt a Deo. Unde beatus Petrus, Act. V: *oportet obedire Deo magis quam hominibus.* Istam discretionem habuit Christus; in illis quae ipsum non retrahebant a Deo subditus erat illis: *nescitis*, inquit, *quia in his quae Patris mei sunt oportet me esse?* Luc. II. Psalm. LXXII: *mihi adhaerere Deo bonum est.* Scilicet in praesenti per gratiam, et in futuro per gloriam, quam nobis et vobis et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Inventarium rerum mobilium in castro Traiecti

nota editoris

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Comes Rogerius de Aquila reliquit executorem sui testamenti levirum suum Thomam de Aquino, ut constat ex diploma Caroli regis Siciliae: «Pro fratre Thoma de Aquino. Scriptum est secreto Terre Laboris (...). Cum venerabilis et religiosus vir frater Thomas de Aquino ordinis Praedicatorum, testamenti quondam Rogerii de Aquila executor existat, volumus et tue fidelitati precipiendo mandamus quatenus, viso testamento dicti Rogerii, de mobilibus ipsius Rogerii presentibus et futuris, predicto fratri Thomasio tanquam executori testamenti supradicti, iuxta formam testamenti ipsius ut eius voluntas et dispositio celeriter valeatur adimpleri, sine alicuius difficultatis obstaculo respondere procures, recepturus de eo, quod sibi dederis, ydoneam apodixam, iure nostro in omnibus semper salvo. Datum apud Montem fortem, X septembris, prime indictionis.»

Servatur documentum, cuius fragmentum hic adhibemus, procuratoris Terrae Laboris in quo assignat Sancto Thomae res mobiles inventas in castro Traiecti per eum distribuendas: cuius inventarium reproducit inventarium ab ipso Thoma confectum, ut actuarius notat in margine: «Asserit apodixa eiusdem fratris Thomasii»; et iterum in fine: «Continetur in eadem apodixa».

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Inventarium rerum mobilium in castro Traiecti

dies XX mensis septembris MCCLXXII A.D.

Thomas de Aquino in Pulcherrimo Libro Horarum Ducis Jean de Berry (Bibl. Nat. Paris)

Fragmentum editum a M. H. Laurent Sancti Maximini 1937
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

nota ad textum

[91972] Inventarium Traiecti, tit. 1 Exitus predictarum rerum mobilium inventarum in castro Traiecti que in introytu continentur

[91973] Inventarium Traiecti, tit. 2 Assignate sunt vicesimo mensis septembris prime indictionis apud Traiectum fratri Thomasio de Aquino ordinis Predicatorum, exequtori testamentario quondam domini Rogerii de Aquila comitis Traiecti, distribuende per eum iuxta dispositionem predicti quondam comitis auctoritate mandati regii eidem Sergio directi.

[91974] Inventarium Traiecti, tit. 3 Que invente fuerunt in castro Traiecti res mobiles infrascripte videlicet:

[91975] Inventarium Traiecti, n. 1 Equus unus pili bagi, mercatus merco Mercus Inventarii Traiecti n. 1

[91976] Inventarium Traiecti, n. 2 Item alius equus eiusdem pili bagi mercatus merco Mercus Inventarii Traiecti n. 2

[91977] Inventarium Traiecti, n. 3 Item palafredus unus pili sauri liardi balsanus omnibus pedibus cum balzanatura una in fronte.

[91978] Inventarium Traiecti, nota 1 Provideatur testamenti pervendendos militibus per manus fratris Thomasii de Aquino.

[91979] Inventarium Traiecti, n. 4 Item palafredus unus pili sauri liardi balsanus omnibus pedibus cum balzanatura una in fronte.

[91980] Inventarium Traiecti, n. 5 Item mula una pili bay focata omnibus pedibus.

[91981] Inventarium Traiecti, n. 6 Item mulus unus eiusdem pili focatus similiter omnibus pedibus.

[91982] Inventarium Traiecti, n. 7 Item barde due, que sunt eiusdem mule et muli.

[91983] Inventarium Traiecti, n. 8 Item frena quattuor cum retinis et capiczallis suis que sunt equorum ipsorum.

[91984] Inventarium Traiecti, n. 9 Item sella una magna de zamito rubeo cum barris, laboratis ad setam, et coperta sua de corio.

[91985] Inventarium Traiecti, n. 10 Item sella una magna de zamitto nigro cum barris similiter laboratis ad setam et cum coperta sua.

[91986] Inventarium Traiecti, n. 11 Item sella una ad palafredum cum barris similiter laboratis ad setam.

[91987] Inventarium Traiecti, n. 12 Item iumentum unum pili liardi ferrantis, mercatum a dextro latere merco Mercus Inventarii Traiecti n. 12

[91988] Inventarium Traiecti, n. 13 Item aliud iumentum morellum balsanum omnibus pedibus posterioribus a sinistro merco X et a dextro merco X mercato.

[91989] Inventarium Traiecti, n. 14 Item iumenta duo pili sauri quorum unum mercatum est in dextro latere merco X et aliud in sinistro latere eodem merco mercatum est.

[91990] Inventarium Traiecti, n. 15 Item, iumentum unum pili morelli cum balsanatura una in fronte et balsanatura in pede posteriore et anteriore sinistro mercato et dextro latere merco

[91991] Inventarium Traiecti, n. 16 Item iumenta duo morella mercata in sinistro latere posteriore merco, unum ipsorum in destro latere posteriore merco A

[91992] Inventarium Traiecti, nota 2 Asserit apodixa eiusdem fratris Thomasii.

[91993] Inventarium Traiecti, n. 17 Item aliud iumentum morellum mercatum in sinistro latere posteriore merco Mercus Inventarii Traiecti n. 17.

[91994] Inventarium Traiecti, n. 18 Item iumenta morella duo mercata in sinistro latere posteriore merco X, quorum unum est cum stella in fronte.

[91995] Inventarium Traiecti, n. 19 Item pulla una unius anni cum balzanatura una in pede posteriore sinistro et pulla una morella presenti anno nata cum balzanatura una in fronte et alia in pede posteriore sinistro.

[91996] Inventarium Traiecti, n. 20 Item tunica una et tabarrum unum de bleveto claro de Sayno cum pomettis de eodem panno.

[91997] Inventarium Traiecti, n. 21 Item tunica una de bruno de Cambrasa, et guarnacia eiusdem panni infoderata pellibus variis.

[91998] Inventarium Traiecti, n. 22 Item tunica una partuta de viridi et scarlato et guarnacia eiusdem maneriei, infoderata pellibus variis.

[91999] Inventarium Traiecti, n. 23 Item tunica una de virgata de Provinza cum campo de bleveto, virga una rubea, et duabus nigris.

[92000] Inventarium Traiecti, n. 24 Item guarnacia una eiusdem panni virgati, infoderata zendato celesti.

[92001] Inventarium Traiecti, n. 25 Tunica una de Tarentana viridi.

[92002] Inventarium Traiecti, n. 26 Guarnacia una de eodem panno infoderata zendato rubeo.

[92003] Inventarium Traiecti, n. 27 Item corrigia una de argento ponderis unciarum tredecim, cum cincto de seta nigra.

[92004] Inventarium Traiecti, n. 28 Item nappi de argento octo ponderis librarum quattuor.

[92005] Inventarium Traiecti, n. 29 Item de frumento solcare viginti septem, que sunt ad tumulum generalem tumuli CVIII.

[92006] Inventarium Traiecti, nota 3 Continetur in eadem apodixa.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De secreto

Thomas de Aquino ab Antoine Nicolas Langres depictus («La fontaine de la sagesse», Notre Dame, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

[87982] De secreto, q. 1 arg. Prima quaestio fuit, si frater unus accusat alterum, vel alium de peccato occulto quod probari non potest, vel quod non scitur nisi ab accusato vel ab accusante; potest ne accusato praelatus praecipere ut coram accusante dicat veritatem; et utrum accusatus teneatur se prodere propter praeceptum. Quod si fecerit, et vinci poterit per duos, scilicet praelatum et accusatum, et ita publicabitur occultum.

[87983] De secreto, q. 1 ad arg. Respondeo dicendum, quod praelatus non debet praecipere, et peccat graviter si praecipit, nec accusatus tenetur respondere, quia non tenetur se pandere et manifestare.

Quaestio 2

[87984] De secreto, q. 2 arg. Secunda quaestio fuit: utrum in praedicto casu, praelatus accusato debeat seorsum praecipere ut sibi soli dicat veritatem.

[87985] De secreto, q. 2 ad arg. Respondeo dicendum, quod non debet praecipere, nec alter tenetur respondere, quia occulta relinquuntur divino iudicio, manifesta humano; quare in occultis non potest esse homo iudex: et ita nec praecipere nec procedere potest nisi iudex, nec alter tenetur obedire.

Quaestio 3

[87986] De secreto, q. 3 arg. Tertia quaestio fuit: si aliquis accusat aliquem de aliquo crimine quod ipse solus scit, vel quod probare non potest, utrum praelatus debeat inquirere, vel praecipere, ut in capitulo dicat veritatem coram omnibus; et utrum accusatus teneatur confiteri coram praelato propter praeceptum.

[87987] De secreto, q. 3 ad arg. Respondeo dicendum ut supra, et multo fortius, quod praelatus non debet praecipere, et si praecipiat, graviter peccat, nec alter tenetur se pandere; sed dicat: probet quod dicit accusans, aliter peto iustitiam de indebita accusatione; vel aliquid huiusmodi respondeat; vel taceat: quia in occultis non est homo iudex, ut dictum supra, quaest. II.

Quaestio 4

[87988] De secreto, q. 4 arg. Quarta quaestio fuit: utrum commissa sub secreto teneatur subditus revelare ad praeceptum praelati.

[87989] De secreto, q. 4 ad arg. Respondendum quod si ex receptione secreti periculum praeeminet scandali et ruinae, vel gravis praeiudicii, vel damni communitatis, cui potest obviari per revelationem secreti, potest in hoc casu praecipere, et alter tenetur revelare: quia maius malum praeponderat minori bono. Unde si maius malum sequitur ex observatione percepti secreti, quam ex revelatione, non debet servari secretum, maxime ubi exigitur per praeceptum: quia sicut iuramentum non est vinculum iniquitatis, ut ait Augustinus, sic secreti promissio non debet esse vinculum iniquitatis aut velamen. Si autem ex observatione secreti nullum imminet periculum aut scandalum, vel aliquid praedictorum, nec debet praecipere nec subditus tenetur, vel debet per praeceptum revelare secretum ubi nullum imminet periculum alicuius gravis, ut dictum est supra: quia si immineret, non fideliter, sed contra fidem teneretur secretum, in magnum praeiudicium aliorum. Haec autem quae dicta sunt de non praecipiendo, et non revelando secretum, intelligenda sunt, ut dicunt magistri praedicti, ubi fama vel infamia non praecessit, quia ubi talis fama praecessit, quod de crimine fieret inquisitio in foro iudiciali, vel contentioso, potest praelatus praecipere et inquirere et exigere iuramentum.

Quaestio 5

[87990] De secreto, q. 5 arg. Quaestio quinta talis fuit: aliquis dicit in confessione mala periculosa alterius, dans licentiam confessori ut illi praelato denuntiet, tacito nomine confitentis. Item ex alia parte traditur una littera sub secreto occulto ipsi confessori, in qua eadem continentur denuntianda quae in confessione sunt dicta; proceditur ad inquisitionem, tandem invenitur per confessionem delati sive accusati, veram fuisse denuntiationem: post hoc praelatus volens scire unde habuit ortum

denuntiatio, praecipit illi confessori, unde ipse habuit litteram illam, quam extra confessionem receperat. Alter respondet: licet extra confessionem receperim, tamen sub secreto recepi, nec potest manifestari praelato, quin prodatur peccatum confessum, et praelato confessa sunt illa quae denuntiata erant, et hoc asserit confessor, quia certum est sibi quod dicitur. Quaeritur ergo utrum debeat praecipere praelatus, et ille obedire, vel utrum praelatus debeat credere dicenti.

[87991] De secreto, q. 5 ad arg. Respondeo praelatus non debet praecipere, nec ille tenetur obedire, non solum ratione confessionis quam revelare se crederet, sed ratione secreti sub quo accepit; et maxime in proposito, nulla est quaestio, ubi constat denuntiationem veram fuisse, nec timetur periculum, nec aliquod grave imminere. In tali enim casu non licet secretum extra confessionem inquirere, vel revelare. Frater Thomas autem dicebat, quod si iudicialiter agatur, scilicet si accusans dicit se probaturum, vel obligat se ad poenam talionis, praelatus potest inquirere per praeceptum, et ille tenetur obedire, et respondere sicut iudici veritatem, quia ubi saecularis iudex potest exigere iuramentum, praelatus religiosus potest dare praeceptum. Sed contra hoc obiicitur, quod in occultis non est homo iudex, sed solus Deus, et iura volunt quod si aliquis iurat ad praeceptum iudicis de dicenda veritate, non astringitur huiusmodi iuramento dicere veritatem de occultis, scilicet de iis quae probari non possunt, quia talia dicuntur in iure occulta, quae probari non possunt. Igitur videtur quod talis non tenetur se pandere propter praelati praeceptum, nec esse propter iuramentum a iudice requisitum. Unde in hoc sententia eius non concordat sententiae aliorum magistrorum.

Quaestio 6

[87992] De secreto, q. 6 arg. Sexta quaestio fuit: aliquod factum malum est accidens, sed nescitur quis fecerit, verbi gratia furtum est in domo, vel domus combusta est, vel aliquid huiusmodi, potest ne praelatus inquirere per praeceptum, et ille qui fecerit, revelare?

[87993] De secreto, q. 6 ad arg. Respondeo: dixit frater Thomas quod potest praelatus praecipere in genere sic: praecipio, ut qui hoc fecit, vel scit, tenetur dicere. In hoc non concordant alii magistri cum fratre Thoma de Aquino.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ordinationes pro promotione studii

apud Valencenas MCCLIX A.D.

Thomas de Aquino in Ecclesia triumphante ab Andrea de Firenze depicta

Textum editum a B. Reichert Romae 1898
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

[91948] Ordinationes 1259, n. 1 Parisius non petatur licentia legendi theologiam pro aliquo fratre, nec licentiatus incipiat, nec legens dimittat, nisi de consilio magistri si fuerit in provincia Francie, vel de consilio prioris provincialis Francie, si magister ordinis in Francia non fuerit (...).

[91949] Ordinationes 1259, tit. 1 Apud Valencenas anno Domini Mº CCº LIXº de mandato magistri et diffinitorum pro promocione studii ordinatum est per fratres Bonumhominem, Florentium, Albertum Theutonicum, Thomam de Aquino, Petrum de Tharantasia, magistros theologie Parisius, qui interfuerunt dicto capitulo,

[91950] Ordinationes 1259, n. 2 quod lectores non occupentur in factis vel negotiis, per que a lectionibus retrahantur.

[91951] Ordinationes 1259, n. 3 Item, quod diligenter inquiratur per priores provinciales de iuvenibus aptis ad studium, qui possint in brevi proficere, et eos in studio promoveant.

[91952] Ordinationes 1259, n. 4 Item, quod talis inquisitio fiat singulis annis per visitatores in singulis conventibus, et referatur capitulo provinciali.

[91953] Ordinationes 1259, n. 5 Item, quod ad studia ordinis generalia non mittantur fratres, nisi qui sunt bene morigerati et apti ad proficiendum.

[91954] Ordinationes 1259, n. 6 Item, quod si in aliqua provincia non possint haberi lectores in omnibus conventibus, provideatur saltem quod fratres et maxime iuvenes non semper remaneant in illis conventibus, sed mittantur ad loca ubi sunt lectores.

[91955] Ordinationes 1259, n. 7 Item, quod si inveniri non possunt lectores sufficientes ad legendum publice, saltem provideatur de aliquibus qui legant privatas lectiones, vel ystorias, vel summam de casibus, vel aliud huiusmodi, ne fratres sint otiosi.

[91956] Ordinationes 1259, n. 8 Item, quod fratribus iuvenibus aptis ad studium parcatur a discursibus et aliis occupationibus, ne a studio retrahantur.

[91957] Ordinationes 1259, n. 9 Item, quod ordinetur in provinciis, que indiguerint, aliquod studium artium vel aliqua, ubi iuvenes instruantur.

[91958] Ordinationes 1259, n. 10 Item, quod fratres, qui remanent a scolis, dure puniantur.

[91959] Ordinationes 1259, n. 11 Item, quod fratres tempore lectionis non occupentur in missis celebrandis, vel aliis huiusmodi nec vadant in villam, nisi pro magna necessitate.

[91960] Ordinationes 1259, n. 12 Item, quod etiam priores vadant ad scholas, sicut ceteri fratres, quando commode poterunt.

[91961] Ordinationes 1259, n. 13 Item, quod lectores vacantes vadant ad scolas et praecipue ad disputationem.

[91962] Ordinationes 1259, n. 14 Item, quod non fiant lectores vel predicatores vel confessores, nisi sint sufficientes, ita quod possint sine periculo notabili huiusmodi officia exercere.

[91963] Ordinationes 1259, n. 15 Item, quod priores et visitatores et magistri fratrum sint solliciti diligenter inquirere, qualiter fratres et precipue iuvenes circa studium occupentur, et qualiter in studio proficiunt et puniant negligentes.

[91964] Ordinationes 1259, n. 16 Item, quod lectores, quantumcumque fieri poterit, continuent lectiones suas.

[91965] Ordinationes 1259, n. 17 Item, quod visitatores singulis annis diligenter inquirant de lectoribus, quantum legant in anno et quot questiones disputaverint ac etiam determinaverint, et quot conventus sue visitationis careant lectoribus, et quod quidquid circa hoc invenerint, referant capitulo provinciali, et etiam defectus notabiliores qui circa hoc invenerint; prior provincialis et diffinitores referant postmodum capitulo generali.

[91966] Ordinationes 1259, n. 18 Item, quod in singulis provinciis singulis annis in quolibet provinciali capitulo ordinetur, qualiter provideatur studentibus sue provincie missis ad quecumque studia generalia.

[91967] Ordinationes 1259, n. 19 Item, visitatores diligenter inquirant qualiter studentibus provideatur, et referant defectus notabiles capitulo provinciali, per quod efficax remedium apponatur.

[91968] Ordinationes 1259, n. 20 Item, provideatur quod quilibet lector, tenens aliquod studium solempne, habeat bacellarium, qui legat sub eo.

[91969] Ordinationes 1259, n. 21 Item, quod fratres portent ad scolas libros qui leguntur in scola, si habent, et non alios.

[91970] Ordinationes 1259, n. 22 Item, quod in quolibet conventu, ubi est lector, instituatur aliquis frater qui diligenter repetat, dummodo sit in conventu aliquis sufficiens.

[91971] Ordinationes 1259, n. 23 Item, quod fiant repetitiones de questionibus et collationes de questionibus semel in septimana, ubi hoc commode poterit observari.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

S. Alberti Magni

Super Dionysium De divinis nominibus

De pulchro et bono

Albertus Magnus a Tommaso di Modena depictus

Fragmentum autographi S. Thomae ab A. Uccelli Neapoli 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio 1

Expositio textus

[88325] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 expos. In parte superiori determinavit de lumine, secundum quod per lumen significatur bonum. In parte vero ista determinat de pulcro, quod est effectus luminis, scilicet secundum quod se habet ad bonum significatum; et dividitur in partes duas. In prima determinat de pulcro, in quantum habet rationem boni, secundum quod ad ipsum est motus desiderii. In secunda parte gratia huius determinat de motibus diversis, scilicet desideriorum omnium; ibi: et moveri quidem dicuntur divinae mentes et cetera. Prima autem dividitur in duas. In prima determinat de pulcro secundum se. In secunda secundum quod accipit rationem boni; ibi: propter quod et idem est bono pulcrum et cetera. Prima iterum dividitur in duas. In prima ordinat suam intentionem. In secunda accedit ad suum tractatum; ibi: supersubstantiale vero pulcrum et cetera. Prima autem pars dividitur in duas. In prima dicit de quo est intentio, scilicet quia de pulcro, et pulcritudine, et delectabili, et delectatione. In secunda ostendit in quibus differant pulcrum et pulcritudo, et in quibus non, ne credatur in omnibus differre; ibi: pulcrum autem et pulcritudo et cetera. Circa primam partem duo dubitantur: primo de ordine istius partis, in qua determinat de pulcro, ad sequentem in qua determinat de diligibili: secundo quid sit pulcrum.

Articulus 1

[88326] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum sic proceditur. Videtur quod prius determinandum esset de diligibili, quam de pulcro. Simplex est enim ante compositum; sed pulcrum habet intentionem compositam, quia, sicut dicitur infra in littera, ratio pulcri consistit in quadam consonantia diversorum, diligibile autem habet intentionem simplicem; ergo prius esset determinandum de diligibili, quam de pulcro.

[88327] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 1 arg. 2 Ad idem: quod se habet ex additione ad alterum, posterius est, sicut homo ad animal; sed honestum addit super bonum, et iterum pulcrum super honestum, ut infra patebit; ergo pulcrum est posterius bono. Diligibile autem dicit ipsum bonum; ergo prius debuit determinari de diligibili, quam de pulcro.

[88328] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 1 co. Solutio. Dicendum quod ea, de quibus intendit determinare in opposito Dionysius, sunt quaedam processiones divinae, idest quaedam bona procedentia a Deo in creaturis, quibus proficiuntur in divinam assimilationem, cum procedunt formali processione, sicut calido primo calida alia; et ideo secundum ordinem processionis debet attendi ordo istorum de quibus hic agitur. Prima autem processio, quae est in mente, est secundum apprehensionem veri, deinde illud verum excandescit et accipitur in ratione boni, et sic deinde movetur desiderium ad ipsum; oportet enim motum desiderii accendere duplicem apprehensionem, unam, quae est in intellectu speculativo, quae est ipsius verbi absolute; alteram

autem, quae est in intellectu practico per extensionem de vero in ratione boni, et tunc primo erit motus desiderii ad bonum. Sicut enim ars medicinae non consequitur effectum in operando, nisi adiuvetur virtute naturae; sic desiderium non movetur, nisi dirigatur per apprehensionem praecedentem apprehensioni. Igitur ipsi vero absolute respondet processio luminis, apprehensioni autem veri secundum quod habet rationem boni respondet processio pulcri, motui vero desiderii respondet processio diligibilis; et ideo primo de lumine, secundo de pulcro, et tertio de diligibili erit dicendum.

[88329] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet simplex sit ante compositum quantum ad ordinem rei, nihil tamen prohibet compositum, secundum quod accipitur in ratione veri, antecedere simplex quod accipitur in ratione boni tantum secundum motum desiderii, quantum ad ordinem processionum in animam: et similiter dicendum ad secundum.

Articulus 2

[88330] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 arg. 1 Circa secundum sic proceditur. Videtur enim quod pulcrum sit idem quod honestum. Quorum enim diffinitiones sunt eaedem, ipsa sunt eadem; sed eadem diffinitio est honesti et pulcri. Utrumque enim diffinitur a Tullio, in principio de officiis, quod *sua in nos trahit, a sua dignitate nos allicit* etc.: ergo bonum et pulcrum sunt idem.

[88331] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 arg. 2 Ad idem: Dionysius infra dicit quod pulcrum est idem bono; non est autem idem bono utili, quia utile non est finis sicut pulcrum, nec iterum bono delectabili, quod frequenter turpe est; ergo cum bonum tripliciter tantum dicatur, relinquitur quod sit idem bono quod est honestum.

[88332] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 arg. 3 Ad idem: pulcritudo corporalis consistit in corporum commensuratione; sed animae compositio consistit in modo virtutis; ergo in virtute consistit spiritualis pulcritudo; virtus autem est species honesti, secundum Tullium: ergo pulcrum est idem honesto.

[88333] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 arg. 4 Ad idem: quaecumque habent eandem passionem, sunt idem, cum eadem passio sit eiusdem subiecti; sed pulcrum et honestum habent eandem passionem, scilicet laudabile; ergo sunt idem.

[88334] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 arg. 5 Ad idem: quaecumque sunt eorundem generum, et earundem specierum, ea quoque sunt eadem: sed species eaedem assignantur a philosophis honesto et pulcro; ergo sunt idem.

[88335] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 arg. 6 Ad oppositum: quorum opposita differunt, ipsa quoque differunt; sed oppositum pulcri est turpe, honesti autem malum; et haec differunt: ergo pulcrum et honestum differunt.

[88336] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 arg. 7 Ad idem: si pulcrum et honestum essent idem, tunc ista nomina essent synonima; et sic nulla differentia esset inter ea, cum Tullius assignet in libro de officiis differentiam unius ad alterum: ergo non sunt idem.

[88337] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 arg. 8 Ad idem: quaecumque separantur secundum esse, sunt etiam separabilia secundum essentiam; sed pulcrum separatur ab honesto secundum esse. Potest enim aliquando esse pulcrum sine bono, sicut dicitur in Proverb.: *fallax gratia et vana est pulcritudo*: ergo sunt diversa secundum essentiam.

[88338] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 co. Solutio. Dicendum quod pulcrum in ratione sui plura concludit: scilicet splendorem formae substantialis vel actualis supra partes materiae proportionatas et terminatas, sicut corpus dicitur pulcrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata, hoc est quasi differentia specifica complens rationem pulcri. Secundum est quod trahit ad se desiderium, et hoc habet in quantum est bonum et finis. Tertium est quod congregat omnia, et hoc habet ex parte formae cuius resplendentia facit pulcrum. Quartum est ipsius pulcritudinis primae, quae per essentiam suam causa est pulcritudinis, scilicet omnem pulcritudinem facere. Quantum igitur ad primum, separatur ratio pulcri a ratione honesti et boni: quantum vero ad secundum, non separantur aliquo modo, quia illud accedit pulcro secundum quod est in eodem subiecto in quo est bonum: quantum vero ad tertium, convenit quidem quantum ad subiectum, quia et pulcro et bono accidit secundum quod est forma utriusque. Omnis enim cognitio pertinet ad formam, quae est determinans materiae potentiarum multiplicitatem; differt autem ratione, quia secundum quod forma est finis materiae, sic bonum accipit rationem congregandi. Secundum autem quod resplendet super partes materiae, sic est pulcrum habens rationem congregandi. Sic igitur dicimus quod pulcrum et honestum sunt idem in subiecto. Differunt autem in ratione, quia ratio pulcri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones; honesti autem ratio consistit in hoc, quod trahit ad se desiderium: decus vero dicitur secundum proportionem potentiae ad actum.

[88339] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 ad 1 Ad illud ergo quod primo obiicitur, dicendum quod illa diffinitio convenit utrique propter universalitatem subiecti, cum super hoc addit pulcrum differentiam quandam quam complet ratione ipsius.

[88340] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis pulcrum sit idem honesto, non tamen oportet quod secundum rationem, sed subiecto tantum.

[88341] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pulcritudo non consistit in componentibus, sicut in materialibus, sed in resplendentia formae sicut in formali; unde ex hoc non sequitur quod sit idem honesto, nisi in subiecto.

[88342] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non oportet quod quaecumque habent eandem passionem sint eiusdem rationis, nisi illa sit propria passio. Ipse enim in quarto Ethicorum dat hanc instantiam, quod verecundia cum virtute

convenit in hac passione quod est laudabile, non tamen est virtus, sed passio quaedam, cum oportet quod omne, cui convenit haec passio, sit virtus vel convenientia virtuti: et hoc bene concedimus de pulcro.

[88343] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut honestum et pulcrum sunt idem in subiecto, et differunt in ratione, ita etiam eaedem possunt esse species utriusque secundum subiectum, sed ratione differenti.

[88344] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod similiter est in natura quod pulcrum et bonum sunt idem in subiecto, sed non in ratione:

[88345] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 ad 7 Alia duo concedimus.

[88346] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 1 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod pulcrum numquam separatur a bono, sicut pulcrum corporis a bono corporis, et pulcrum animae a bono animae, et sic semper accipiendo circa idem; pulcritudo corporis autem dicitur quandoque vana, non respectu boni corporis, sed respectu boni animae.

Quaestio 2

Expositio textus

[88347] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 2 expos. Dicit ergo quod *hoc bonum*, scilicet quod est in primo et procedit in alia, *laudatur a cunctis theologis sicut pulcrum et sicut pulcritudo*. Et hoc pertinet ad praesentem tractatum. *Et sicut dilectio et sicut diligibile*: et hoc pertinet ad sequentia; *et quaecumque aliae nominationes convenientes* idest decentes *pulcritudinis* sunt *pulcrificae*, secundum quod pulcritudinis potentiae est omnem pulcritudinem facere; et quae sunt habitae gratiosae et rapientes in se desiderium; et sicut dicitur homo gratiosus, quia rapit ad se amorem hominum. Deinde dicit quod in causa prima non sunt separanda pulcritudo et pulcrum, tamquam sit ibi aliud pulcrum et aliud pulcritudo: ipsa enim propter hoc quod prima est, uno simplici comprehendit tota, idest omnia, secundum influentiam et continentiam. Sed in existentibus, idest in his quae ex alio sunt vel aliis habent esse (dicitur enim existens quasi ex alio sistens, secundum Riccardum de s. Victore), dicit in his, scilicet in causatis, dividentes supradicta duo secundum participans et participationem ipsam sive participatum, quod pulcritudo dicitur ipsa participatio, sive donum participatum a primo. Pulcrum autem dicitur ipsum participans.

Articulus 1

[88348] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 2 a. 1 arg. 1 Videtur autem quod in primo non sit pulcritudo quae sit eadem pulcritudo. Ratio enim pulcritudinis consistit in

proportione, ut in littera dicitur. Sed simplex non habet proportionem ad seipsum, quia omnis proportio est in duobus ad minus; cum igitur primum sit omnino simplex, videtur quod in ipso non possit esse pulcritudo.

[88349] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, si dicatur multiplicitas, in verbis tantum secundum quod est pulcrum et pulcritudo de ipso; aut hoc dictum est Catholicum et verum, aut non. Si est verum, oportet ergo quod sit aliquid respondens ex parte rei, et sic differunt in ipso pulcritudo et pulcrum sicut in aliis: si autem dictum non est verum, tunc nullo modo est dicendum. Si dicatur quod sunt idem, sed differenter secundum modum, quaeratur utrum ille modus habeat aliquid respondens in re, aut nihil. Si nihil, ergo est vanus; si autem habet, ergo redit in id quod prius, quod pulcritudo et pulcrum non sint in ipso, aut nullo modo dicantur de ipso.

[88350] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 2 a. 1 s. c. Ad oppositum est quod dicit Boethius, in libro de consolatione philosophiae, de Deo loquens, mundum mente gerens pulcrum, pulcherrimus. Ipse autem Augustinus, exponens verba Hilarii, dicit quod in filio Dei est summa pulcritudo.

[88351] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 2 a. 1 co. Solutio. Dicendum quod pulcritudo est in Deo, et est summa, et prima pulcritudo, a qua emanat natura pulcritudinis in omnibus pulcris, quae est forma pulcrorum: sicut dictum est de natura cognitionis supra. Est enim sua pulcritudo, et haec est conditio primi agentis, quod agat per suam essentiam, sed exemplariter in omnibus aliis.

[88352] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Deus quamvis sit simplex in substantia, est tamen multiplex in attributis; et ideo ex proportione motus ad actum resultat summa pulcritudo, quod sapientia non discordat a potentia, et sic de aliis. Posset tamen dici, quod pulcritudo dicitur de ipso sicut de causa pulcritudinis; sed secundum hoc non esset in ipso pulcritudo, nisi ageret pulcritudinem sicut causa univoca: et sic non pertinet ad praesentem intentionem, et ideo oportet redire ad primam solutionem.

[88353] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vere dicitur de Deo quod est pulcrum et quod est pulcritudo, non tamen oportet quod differant re, sed tantum secundum modum significandi. Unde dicendum ad tertium, quod ille modus habet aliquid respondens in re: oportet enim quod in causa prima sit simplicitas et perfectio, si prima est. Id autem quod significatur in abstracto, non significatur ut ens perfectum; quia vero dicit aliquid in se perfectum, et ideo ad significandam perfectionem causae primae, quae vere est in ipsa, oportet dicere de ipsa pulcrum, et ad significandum eius simplicitatem oportet dicere quod est pulcritudo. Pulcrum enim non importat simplicitatem, sed ipse terminat modum cognitionis. Simplicitas etiam eius exigit, ut haec duo sint eadem res in ipso: *participationem causae facientis pulcra, tota pulcra*, idest omnia pulcra. Hoc intelligitur de natura pulcritudinis, quae est forma pulcrorum, quae participatur ad esse omnium pulcrorum, et facit ea pulcra, sicut albedo alba. Si vero intelligatur de prima causa effectiva, sicut particulari, intelligetur per effectum

ipsius: *supersubstantiale vero pulcrorum.*

Quaestio 3

Expositio textus

[88354] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 3 expos. Hic accedit ad tractatum suum, et dividitur in partes duas. In prima determinat de pulcritudine. In secunda de pulcro; ibi: pulcrum autem sicut pulcherrimum et cetera. Prima pars dividitur in quatuor. De pulcritudine dicit (primo). Secunda incipit ibi: et sicut universorum. Tertia ibi: et sicut omnia ad se et cetera. Quarta ibi: et sicut tota et cetera. Dicit ergo primo: dictum est in causatis, pulcrum non est pulcritudo vere, idest supersubstantiale pulcrorum, idest inter omnia pulcrum *dicitur pulcritudo*, scilicet Deus, *propter pulcritudinem traditam ab ipso omnibus existentibus*, scilicet causatis, *iuxta proprietatem cuiuscumque*; quia natura pulcritudinis quod est una in se, sicut fluens ab uno principio, efficitur propria uniuscuiusque secundum propriam naturam suam. Non autem intelligendum est quod dicatur de Deo tantum pulcritudo, quia facit pulcritudinem, sed quia facit per essentiam suam sicut causa univoca, unde sequitur quod sua essentia, quae est ipse, sit summa pulcritudo et prima.

Articulus 1

[88355] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 3 a. 1 arg. 1 Dubitatur autem hic utrum pulcritudinis sit facere pulcritudinem; et videtur quod non. Nihil enim agit nisi qualitas activa, vel qualitatem activam habens: unde albedo non facit album, sed potius color disgregando partes materiae ad receptionem luminis; et propter hoc omnis alteratio secundum philosophum reducitur ad alterationes primarum qualitatum. Haec autem sunt quatuor tantum, quarum duae sunt activae, secundum quod motae, scilicet ab aliis, scilicet humidum et siccum; et aliae duae simpliciter, inter quas una agit sistendo motum, scilicet frigidum, unde secundum quid quodammodo activa est, altera vero faciendo motum, scilicet calidum: et ideo simpliciter activa, et prima. Sed pulcritudo, ut iam patet, non est qualitas activa, nec qualitatem activam habens; ergo eius non est pulcritudinem facere.

[88356] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 3 a. 1 arg. 2 Si dicatur quod non facit pulcritudinem sicut agens, sed sicut forma. Contra: id ad quod non terminatur motus, sed consequitur ad motum, non facit esse formae, quia forma est terminus motus naturae; sed pulcritudo non est terminus motus, sed consequens motum; ergo non facit esse formae, et sic non est eius formaliter facere pulcritudinem.

[88357] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, id quod sufficienter habetur per comparationem prius dictorum non oportet per novam processionem dari;

sed pulcritudo sufficienter habetur per comparationem formae ad materiam, quae prius data est a prima causa: ergo non est aliqua specialis processio pulcritudinis, et sic non est dicendum quod pulcritudo pulcritudinem facit, sicut de aliis quae proprias processiones habent a causa prima.

[88358] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 3 a. 1 co. Solutio. Dicendum quod Dionysius hic loquitur de natura pulcritudinis in universali, quae est communis omnibus pulcris, ut forma eorum, quamvis appetitur secundum naturam eorum in quibus recipitur, secundum quod procedit a pulcritudine quae est in primo effectu pulcritudinis, per suam formam quae pulcritudo est sicut agens in motum. Unde pulcritudini quae est in causa convenit facere pulcritudinem omnium, sicut effectivum formale, non autem pulcritudini quae est pulcritudo formalis pulcrorum prout in se considerantur; facit omnia pulcra, et facit omnem pulcritudinem, secundum quod facit hanc vel illam pulcritudinem esse in hoc vel in illo.

[88359] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pulcritudo quae est forma pulcrorum facit pulcritudinem vel pulcra formaliter, licet non effective; pulcritudo vero quae est forma primi agentis, facit pulcritudinem etiam effective: primum autem pulcrum effective efficit pulcritudinem, non actione physica, sed agendo per suam essentiam.

[88360] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis pulcritudo non sit terminus motus per se, est tamen terminus motus per accidens; quia sicut dicitur in VI physicorum, motus per accidens est in omnibus; non autem omne quod dat esse per modum formae oportet quod sit terminus motus per se.

[88361] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod formae comparatio ad materiam non sufficit ad rationem pulcritudinis, ubi imitatur forma luminis per quod resplendeat super partes materiae, et ideo habet per se processionem pulcritudo.

Quaestio 4

Expositio textus

[88362] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 4 expos. Deinde ponit secundam conditionem pulcritudinis, et dividitur in duo. In prima ponit conditionem quae complet rationem pulcritudinis in causa prima: in secunda manifestat per simile, ibi: ac similitudinem. Dicit ergo primo ibi, quod supersubstantiale pulcrorum dicitur pulcritudo, sicut *causa consonantiae universorum*, idest proportionis et claritatis. In his enim duobus completur ratio pulcritudinis ad *similitudinem luminis cum fulgore, immittens pulcrum universis rebus, pulcrificas*, idest pulcrum facientes *traditiones ipsius fontani radii* a quo procedit lumen sicut a fonte: idest sicut lumen, quod est causa pulcri, per emissionem radiorum a causa efficit omnia luminosa, ita etiam secundum emissionem fulgoris a fonte pulcritudinis omnia participant de ipsius pulcritudine; et propter hoc

dicitur in causa pulcritudo per immissionem claritatis.

Articulus 1

[88363] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 4 a. 1 arg. 1 Dubitatur autem hic de hac secunda conditione pulcritudinis. Unum enim simplex non consistit ex duobus. Sed pulcritudo est quaedam forma simplex; ergo non videtur quod ad esse eius concurrat claritas et pulcritudo.

[88364] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, claritas est in tertia specie qualitatis; consonantia autem cum sit qualitas circa quantitatem, qualitas est in quarta specie qualitatis; ex distantibus autem tantum non potest formari unum simplex: maxima ergo ratio pulcritudinis non conficitur ex his duobus.

[88365] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, Tullius in libro de officiis dicit, quod honestum dicit pulcrum secundum notitiam sui ab aliis; notitia autem non ponit aliquid in re ipsa quae cognoscitur: ergo non videtur quod claritas aliqua sit in ipsa pulcritudine.

[88366] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 4 a. 1 co. Solutio. Dicendum quod sicut ad pulcritudinem corporis requiritur quod sit proportio debita membrorum, et quod color supersplendeat eis, quorum si altera deesset, non esset pulcrum corpus: ita ad rationem universalis pulcritudinis exigitur proportio aliqualium ad invicem, vel partium, vel principiorum, vel quorumcumque quibus supersplendeat claritas formae.

[88367] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod simplex non potest constare ex omnibus simplicibus, quasi ex partibus materialibus, aut quasi ex partibus essentialibus; potest tamen ex diversis effluere, quasi effective aliquid unum simplex, sicut forma mixti corporis est unum simplex quae manat ex diversis: potest etiam esse quod ad esse simplicis concurrant duo, quorum alterum sit sicut subiectum, et alterum sicut essentia rei; sicut ad esse simitatis concurrit nasus sicut subiectum, et concavitas sicut essentia simi, et similiter ad rationem pulcritudinis concurrit consonantia sicut subiectum, et claritas sicut essentia eius: et similiter dicendum ad secundum.

[88368] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtus claritatem quandam habet in se, per quam pulcra est, etiam si a nullo cognoscatur; ex qua tamen aptitudinem habet, ut cum quadam claritate in notitiam veniat: et propter hoc dicit Tullius, quod dicitur pulcrum et honestum, secundum quod respectu alterius dicitur, clarescit.

Quaestio 5

Expositio textus

[88369] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 5 expos. Deinde ponit tertiam conditionem. Et primo ponit eam: secundo probat per significationem nominis apud Graecos, ibi: unde et calos et cetera. Dicit ergo quod supersubstantiale bonum dicitur pulcritudo sicut vocans omnia ad seipsum. Pulcritudo enim rapit omnia ad desiderium sui; unde et pulcrum apud Graecos dicitur kalos, quod est vocans: et nota quod in hoc fuit deceptus alius translator. Kalos enim per duo el scriptum, significat pulcrum apud Graecos; per unum vero, ibi, significat bonum: et ideo semper transtulit bonum pro pulcro, et ideo in parte ista alia translatio est tota vitiosa.

Articulus 1

[88370] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 5 a. 1 arg. 1 Sed videtur quod hic non sit conditio pulcritudinis, sed potius boni. Illud enim, quod omnia exoptant, bonum est et non pulcrum.

[88371] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, si hoc etiam pulcro conveniat, cum etiam conveniat bono et honesto, videtur quod haec tria substantialiter unum sint, quia conveniunt in eo quod substantialiter inest eis.

[88372] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 5 a. 1 co. Solutio. Dicendum quod hoc non convenit pulcro secundum propriam differentiam, qua completur sua ratio, sed ratione subiecti sui, in quo communicat cum bono quasi ex natura generis: et ideo non sequitur quod sit in eo quod dividatur ab ipso per differentiam aliam quae est ultima conditio; sicut homo et asinus separantur in ultimis differentiis, quamvis conveniant in eo quod est natura generis. Unde sciendum est, quod de ratione boni est quod sit finis desiderii movens ipsum ad se; et ideo diffinitur a philosopho, quod bonum est quod omnia optant. Honestum vero addit supra bonum hoc scilicet quod sua vi et dignitate trahat desiderium ad se: pulcrum vero ulterius super hoc addit resplendentiam et claritatem quandam, super quaedam proportionata.

Quaestio 6

Expositio textus

[88373] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 6 expos. Deinde ponit quartam conditionem, dicens quod bonum supersubstantiale dicitur etiam, ibi, pulcritudo sicut in totis, idest in omnibus, congregans tota, idest omnia.

Articulus 1

[88374] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 6 a. 1 arg. 1 At videtur, quod haec non debeat esse conditio pulcritudinis. Duorum enim differentium non debet esse unus actus substantialis; sed lumen et pulcrum sunt differentia, alioquin simul de eis determinaretur; cum igitur congregare sit essentialis actus, videtur quod non sit actus pulcritudinis.

[88375] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum congregata non sint simpliciter unum, sic esset enim simpliciter unus actus; pulcritudo autem est splendor ipsius formae; videtur quod pulcritudinis potius sit unire quam congregare.

[88376] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 6 a. 1 arg. 3 Praeterea, quare aliquid accipiatur, istae tres conditiones sunt.

[88377] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 6 a. 1 co. Solutio. Dicendum quod sicut vocare ad se, convenit pulcritudini in quantum est finis et bonum, sic etiam congregare convenit sibi in quantum est forma; et secundum hoc non convenit lumini. Nihil enim proprii congregare habet nisi forma, quae multiplices positiones materiae concludit in uno, secundum quod terminat ad ipsam.

[88378] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod lumen est de essentia pulcri; tamen pulcrum addit super lumen differentiam specificam, per quam diversificatur ab ipso. Lumen enim non dicit nisi emissionem radii a fonte luminis: pulcrum vero dicit splendorem ipsius super partes materiae proportionatas: et ideo non est inconveniens, si idem actus attribuitur utrique.

[88379] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio pulcritudinis est proportio, quae requirit in se diversitatem aliquam; et ideo si dixisset unio, esset contra rationem pulcritudinis.

[88380] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pulcritudini convenit aliquid secundum essentiam suam, et aliquid ex natura generis. Natura autem generis est dupliciter: aut in quantum est forma, aut in quantum est finis. Si in quantum est forma, convenit sibi congregare: si in quantum finis, sic sibi convenit vocare ad se. Essentia vero ipsius potest considerari duobus modis: aut absolute, et sic convenit sibi claritas et consonantia, quae hic est propria ratio eius; aut in quantum participatur ad rem pulcri, et sic convenit primae pulcritudini omnem pulcritudinem causare.

Quaestio 7

Expositio textus

[88381] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 expos. Pulcrum autem sicut

et pulcherrimum et cetera. Supra determinavit de pulcritudine: hic determinat de pulcro. Et dividitur in partes duas. In prima ponit modos pulcri, secundum quos est sine defectu pulcritudo in primo pulcro. In secunda probat illos modos, ibi: etenim simplici et cetera. Prima dividitur in partes duas. In prima ponit octo modos, secundum quos est pulcritudo, sine defectu sumptos; per oppositum octo modos, quibus causatur defectus in pulcritudine. In secunda assignat causam illorum modorum, reducendo in causam quamdam, ibi: sed sicut ipsum et cetera. Modi autem sic sumuntur. Causa enim perfectae pulcritudinis potest considerari vel in re absolute, cui inest pulcritudo, vel secundum comparationem ad aliud. Si in re ipsa absolute; aut ex parte ipsius formae, quae superfulget partibus pulcrificans eas; aut secundum partes pulcrificatas. Si secundum formam dupliciter; aut secundum idemptitatem ipsius formae, vel diversitatem. Illud enim cuius pulcritudo dependet tantum ab una forma, est perfectioris pulcritudinis quam illud, cuius pulcritudo conficitur ex pluribus formis: et hoc patet per hoc quod dicitur in secundo coeli et mundi. Et quanto aliquid paucioribus acquirit perfectionem suam, nobilius est, aut secundum modum eundem, vel diversum ipsius formae: quod enim aequalem semper recipit resplendentiam formae super se, est perfectioris pulcritudinis. Si autem secundum partes, aut hoc erit secundum situm partium in toto; et sic quod secundum totum pulcrum est, perfectioris pulcritudinis est, quam quod est secundum unam partem tantum; aut secundum partes temporis mensurantis extra, et sic quod non semper pulcrum est posterioris est pulcritudinis eo, quod alio non pulcrum est. Si autem secundum comparationem ad aliud; aut secundum comparationem ad causam, aut ad effectum. Si secundum comparationem ad causam essendi, aut ad causam augmenti, et secundum principium dicit, quod illud quod non habet aliam causam facientem suam pulcritudinem est perfectae pulcritudinis, et quod vere se habet non deficientis: quantum vero ad secundum dicitur, quod id cuius pulcritudo non augmentatur vel diminuitur est perfectae pulcritudinis. Si autem in comparatione ad effectum, idest secundum quod suum effectum sit pulcrum secundum unum, et secundum alium non, nec secundum omnes, hoc dupliciter: quia aut comparatur ad diversa in specie, aut ad diversa in numero quae sunt eadem in specie; et utroque modo dicitur perfectioris pulcritudinis, quia respectu omnium pulcrum est his habitis. Littera sic exponitur. Diximus quomodo supersubstantiale pulcrorum dicitur. Pulcritudo autem secundum idem dicitur pulcrum sicut pulcherrimum, in quantum est perfectioris pulcritudinis omnibus aliis; et simul cum hoc superpulcrum, in quantum est causa omnium pulcrorum; et superexistens, propter eminentiam suae formae in pulcritudine secundum eadem, idest ab eadem simplici forma habens pulcritudinem non modificatam a pluribus formis; et similiter pulcrum, in quantum forma quae est causa pulcritudinis in eodem modo se habet; et neque factum pulcrum neque distinctum, eo quod non habet causam qua sit pulcrum, sed in seipso pulcrum et iam inamissibilem pulcritudinem habet: quia sicut probat Avicenna, omne quod ab alio habet esse, per se possibile est, et dependens de se ad non esse: *neque auctum, neque minoratum*, in quantum non habet causam augmenti pulcritudinis; neque in aliqua parte pulcrum, quantum ad partes ipsius: *neque aliquando quidem*, quantum ad partes temporis mensurantis: *neque ad hoc quidem pulcrum*, idest relatum ad unam speciem, quae est effectus eius, pulcrum, ad alia vero turpe; nec ad honestum pulcrum ad (...) turpe; sed ad omnem suum effectum pulcrum est, secundum unamquamque speciem. Neque hoc quod hic dicitur, secundum rationem ad diversos effectus qui sunt eiusdem speciei; sicut diceretur quod respectu hominum bonorum esset pulcrum, respectu malorum turpe. Universale enim est ubique et semper; et ideo quod dicitur hic, etiam illic ostenditur ratione individuationis: sicut quibusdam et cetera. Haec est expositio eius quod immediate dictum est.

Articulus 1

[88382] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 arg. 1 Videtur autem quod non respectu omnium sit pulcrum. Inter formas enim sunt quaedam propinquiores agenti, et quaedam propinquiores materiae: quae vero propinquiores materiae sunt turpitudini admixtae, quia nihil est causa turpitudinis, nisi materia cum privatione; secundum vero propinquitatem ad agentem sunt pulcrae. Cum igitur utrorum haec causa sit, supersubstantiale pulcrum, quod est Deus; videtur quod sicut respectu illorum est pulcrum, ita respectu aliorum sit turpe.

[88383] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea Pythagoras ponebat duas sufficientias rerum, in una quarum ponebat bonum, masculum, pulcrum, quietem, et alia quae enuntiantur in primo Metaphys.; in alia vero oppositas his, scilicet malum, foeminam, turpe, motum, et alia. Aut igitur utrumque reducitur ad unum principium, quod est Deus, aut non: si non, ergo ipsum non comparabitur ad turpe sicut ad effectum; et sic nihil est quod dicit, quod respectu pulcrorum et turpium est pulcrum: si autem reducitur utrumque in ipsum sicut in causam, cum non sit causa alicuius, cuius exemplar non sit in ipso, oportet quod exemplar turpis sit in ipso; et sic debet dici turpe, sicut propter exemplar pulcritudinis pulcrum.

[88384] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, cum ipse causa sit (tam) turpis quam pulcri, aut ostendit turpe in se ipso, aut non: si non, ergo ratio turpis non est in ipso, et sic non erit causa turpis, quia nullius est causa cuius ratio non sit in ipso; si autem ostendit, non ostendit nisi per exemplar turpis quod in ipso est: ergo exemplar sicut et exemplatum debet dici turpe respectu eius.

[88385] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis transmutatio reducitur ad aliquod principium, quod non disponitur per illam: sicut sol dicitur calidus, quia est principium alterationis quae est secundum calorem, cum ipse non disponatur per calorem; et sic est quod primi motores corporales quamvis non disponantur per easdem, nominantur tamen passionibus quia sunt causae; sicut dicitur stella fortuna vel infortunium, bona vel mala: ergo similiter, quamvis principium non disponatur turpitudine, debet dici turpe propter effectus suos.

[88386] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 arg. 5 Item, si pulcrum principii sit causa existens non pulcrorum, aut est causa per mutationem sui exemplaris, aut per esse suum quod habet in causa. Si per esse, tunc idem esse haberent omnia quae sunt ab ipso; in ipso tunc omnia eodem modo procederent ab ipso et eadem ratione, quod est inconveniens; si per intentionem, cum eadem sit intentio in exemplari et in exemplato, quia in exemplari est ut vita et

lux.

[88387] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 arg. 6 Contra, non omnia egredientia ab ipso habent vitam et lucem. Cum igitur egrediatur res ab ipso secundum huiusmodi rationes aut intentiones, non videtur quia sint vita et lux in ipso sic dictae. Sicut dicit Beda in Glossa super Joh.: quae sunt in causa, secundum naturam eius (sunt); et ideo sunt vita in ipso, quia causa vivit, et lux quia est lucens; sicut dicitur archa in mente artificis vita, quamvis secundum quod est ex lignis educta quae non sunt susceptiva vitae.

[88388] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 arg. 7 Contra, forma archae secundum quod est in mente artificis, est quaedam passio sive quoddam accidens; accidentis autem non est vivere: ergo videtur falsum esse quod dictum est.

[88389] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 arg. 8 Praeterea, philosophus in XI Metaphys. dicit, de divino intellectu loquens, quod quaedam melius est nescire quam scire, propter sui vilitatem; hoc autem non esset, nisi vilitas cognoscibilium redundaret in cognitionem; ergo et eadem ratione turpitudo cognoscibilium redundat in cognoscentem. Si igitur Deus causa est turpium, cum nihil ignoret eorum quorum causa est, oportet quod illis comparatus quodammodo habeat turpitudinem.

[88390] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 co. Solutio. Dicendum quod in Deo nulla valet cadere turpitudo, nec secundum se, nec in comparatione ad aliquem effectum; quia ad omnia comparatus, quae ab ipso sunt, pulcritudinem habet, sive sint pulcra sive turpia. Sicut enim pulcre apparet secundum comparationem ad gloriam sanctorum, ita etiam pulcritudo sive iustitia apparet secundum comparationem ad iniustitiam reproborum.

[88391] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes formae sint a primo, quod sint propinquae materiae non habent a primo, sed a natura recipientium; sicut quod lumen occubat in nigro, et propinquum efficiatur tenebrae, non est a luce solis sed ab opacitate recipientis; quod tamen causa fulgoris in nigro est, a luce solis est: et similiter est de forma artis, quia in viliori materia minus clara efficitur, et in digniori magis.

[88392] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Pythagoras consideraverit causas propinquas rerum, et ideo reduxit illas in diversa principia. Si tamen consideremus primum principium, id erit omnino a quo habent quidquid decoris est in ipsis; turpitudinem vero ex natura recipientis habent.

[88393] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod turpe in quantum habet aptitudinem ad pulcrum aliquid participat de pulcro; quia in eo quod est aptum ad formam, iam est inchoatio formae, ut dicit Avicenna; et secundum hoc ostenditur in primo, et habet exemplar in ipso. In quantum vero est turpe non habet exemplar in ipso, quia turpitudo defectus est, cuius Deus causa non est, nec mali in quantum malum, sed tantum eius quod est turpe.

[88394] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod motor corporalis habet potentiam ad minus ad ubi, et habet potentiam admixtam cum actu in quantum movetur; et ideo propter hanc conditionem imperfectionis, malum potest denominare ipsum cuius est causa: sed in Deo nihil horum est.

[88395] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per intentionem formae exemplaris Deus turpium non causa est, cum illa intentio non facit exemplatum turpe, sed magis defectus ab intentione.

[88396] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non dicimus omnia lux et vita esse in Deo, quia omnia procedunt ab ipso ut viventia vel lucentia, quamvis lucem omnia habeant in quantum participant de forma, etsi vitam non omnia habeant, sed dicitur per principium effectivum et cognoscitivum. Secundum enim potentiam effectivam, per quam inducit materiam ad formam, dicitur vita in ipso, quia vita dicitur secundum id quod est principium activum: unde etiam dicitur de motu coeli in VIII Physic., quod est vita quaedam natura subsistentibus omnibus. Secundum vero rationem operis, quae est in cognitione ut dirigens in operatione, dicitur lux.

[88397] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod est duplex species, scilicet rei, et species speciei. Species autem rei est, per quam res habet esse quae est in ipsa re, et non in anima, sed intentio secundum quam accipitur ab intellectu, dicitur species illius speciei, et haec est in anima: unde dicitur in tertio de anima, quod intellectus species specierum intelligibilium habeat, aut intentionem habet ab intellectu agente, qui ponit formam suam super id quod accipitur a sensibili: unde quando dicitur quod species archae est vita in anima artificis, intelligendum de ipso intellectu agente, quod dicitur species specierum.

[88398] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 7 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod philosophus loquitur de intellectu divino per modum intellectus humani. Vult enim probare, quod intellectus divinus non accipit scientiam a rebus, sicut intellectus noster; si enim acciperet, sequeretur quod cognitio rei turpis moveatur ad turpe, sicut est in nobis. In Deo autem est cognitio ad esse, quod est causa rei, et non accepta a re; et ideo turpitudo scibilium non redundat in scientem.

Quaestio 8

Expositio textus

[88399] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 8 expos. Deinde patet octo positos modos, quibus perfecta pulcritudo est in primo, reducendo ad causam quandam; scilicet quod est secundum se ipsum pulcrum, idest secundum suam essentiam; et ex hoc sequitur quod sua pulcritudo sit tantum ab una forma, et quod non habeat causam pulcritudinis, neque quantum ad esse, neque quantum ad augmentum. Secundum est, quod est uniforme in pulcritudine cum seipso:

et ex hoc sequitur, quod secundum eundem modum sua forma sit causa pulcritudinis, et quod non sit pulcrum secundum unam partem sine alia, vel in una parte turpis et non in alia. Tertium est, quod perhibet in se eminenter pulcritudinem, quae est fontana causa exemplaris et effectiva omnis pulcri: et ex hoc sequitur quod non recipiat a rebus, sed perhibeat in se quod respectu omnium aequaliter sit pulcrum, simul in eadem natura in diversis speciebus. Deinde assignat causam eorum quae dixerat: omnis; quod omnis pulcritudo et quod omne pulcrum existit in prima pulcritudine: et dividitur in duo. In prima ostendit qualiter omnia pulcra sunt in primo pulcro, quod est effectivum pulcrorum; in secunda ostendit qualiter sunt omnia pulcra in ipsa natura pulcritudinis, ibi: et pulcro omnia uniuntur. Circa primum tria facit: primo dicit omnia pulcra sunt in primo pulcro, sicut in causa exemplari; secundo quod sicut in causa efficiente, ibi: ex pulcro isto; tertio quia sicut in causa finali, ibi: et propter pulcrum. Littera sic exponitur. Diximus quod perhibet in se pulcritudinem: etenim; idest quia in simplici et supersubstantiali natura omnium pulcrorum, idest divina, quae est exemplar omnium pulcrorum: *uniformiter praeextiterunt secundum causam*, idest sicut in causa omnis pulcritudo et omne pulcrum.

Articulus 1

[88400] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 8 a. 1 arg. 1 Videtur autem quod non uniformiter; quia, secundum Augustinum, Deus alia ratione causat hominem, et alia asinum; ergo non omnis pulcritudo est exemplariter in ipso uniformiter.

[88401] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 8 a. 1 arg. 2 Praeterea, a sanctis dicitur quod sunt in ipso plures ideae et plures rationes, et sic videtur idem sequi.

[88402] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 8 a. 1 arg. 3 Praeterea, non omnia sunt in ipso: creatura enim non est in creatore; ergo non sunt in ipso uniformiter, quia superius dictum est, quod omnium pulcritudo derivanda est a pulcro, praeter pulcritudinem primi.

[88403] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 8 a. 1 co. Solutio. Dicendum quod omnia pulcra uniformiter (sunt) in Deo.

[88404] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 8 a. 1 ad 1 Ad primum vero dicendum, quod rationes rerum quae sunt a Deo, secundum comparationem ad efficiens, sunt unum, et secundum esse et secundum essentiam; quia ipsa divina essentia ratio et idea est omnium causatorum; sed tantum secundum respectus ad diversa causata habent quandam differentiam; unde simpliciter unum sunt, secundum quid vero plura; sicut centrum, unum in essentia, habet relationem ad plures lineas, ut principium eorum. Si tamen rationes essent simpliciter plures, quod falsum est, adhuc non sequeretur quod non esset una pulcritudo; quia ratio dicit dirigens in uno actu, pulcritudo vero dicit formam unam, ut principium respectu omnium, et ideo non multiplicatur secundum diversa opera, quia non dicit specialem respectum ad hoc vel illud, sed tenet se magis ex parte ipsius effectus quam ratio.

[88405] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 8 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio et idea de intellectu sui habent respectum ad rem; ideo propter diversitatem rerum dicuntur plures ideae, nulla existente pluralitate in essentia quae habet illos respectus; sicut si diceretur plura principia, ut esset numerus tantum in relationibus et non in subiecto.

[88406] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 8 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per hoc quod dicitur secundum causam, determinatur quod non sunt in ipso secundum proprium esse.

[88407] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 8 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum est, pulcritudo dicit participationem, et sic formam, pulcrum autem dicit participans; et sic nihil addit nisi maiorem recipientem. Et quia exemplaritas rerum formatarum est respectu formae tantum, ideo pulcrum non habet exemplar in primo nisi secundum pulcritudinem; et ideo omnia uniformiter sunt in ipso pulcrum et pulcritudo, quamvis in esse rei dividantur.

Quaestio 9

Expositio textus

[88408] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 expos. Deinde dicit quomodo sunt in ipso ut in causa efficiente, dicens ex isto pulcro immateriali, quod Deus est, omnibus existentibus singulatorum esse *pulcra secundum propriam rationem*: idest sicut ex efficiente primo. Videtur autem quod non secundum propriam rationem, sed secundum communem, quod ipse est causa communis omnium quantum in se, et omnibus aequaliter Deus est pulcritudo, sicut dictum est de lumine: et dicendum, quod propria ratio dicitur secundum hoc, quod est secundum naturam pulcritudinis, et non secundum quod determinatur natura communis pulcritudinis ad diversam participationem in hoc vel in illo: hoc enim habet ex diversitate recipientium, ut saepe dictum est. Deinde ostendit quae sunt in ipso sicut in causa finali; dicens, et propter primum pulcrum sunt concordiae omnium, quantum ad collectionem diversorum in unum; et amicitiae, secundum quod diversa collecta unam formam consequuntur, ut forma mixti; et communicationes, in quantum ulterius progrediuntur in actum unum, et hoc communius est, et consequuntur pulcritudinem primi quantum possunt. Deinde ostendit quod etiam in prima pulcritudine, quae est natura communis pulcrorum, manans a pulcritudine primi, sunt omnia pulcra, praedictis tribus modis, dicens et ibi: et omnia pulcra; in pulcro uniuntur, quod est natura communis pulcrorum, sicut in causa effecta. Ipsum enim, scilicet pulcrum, est principium effectivum omnium pulcrorum, et est movens tota, idest omnia pulcra, aut sicut efficiens, aut sicut finis; et continens omnia amore propriae pulcritudinis. In quantum enim unumquodque naturaliter amat suam pulcritudinem, quam in se habet, operatur ad continentiam et conservationem sui esse quantum potest: et est finis omnium sicut finalis causa, sicut supra habitum est: etenim cuncta fiunt per ultimam causam: et est causa exemplaris, quoniam secundum ipsum, scilicet pulcrum, cuncta determinantur sicut exemplar:

quantum enim unumquodque habet de pulcritudine, tantum habet de esse.

Articulus 1

[88409] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 arg. 1 Videtur enim hoc esse falsum; quia natura pulcritudinis communis est forma pulcrorum, et non efficiens; ergo non sunt omnia pulcra in ipso sicut in efficiente.

[88410] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut habitum est, bonum separatur a pulcro secundum intentionem: haec autem quae hic dicuntur de pulcro videntur magis bono convenire; ergo non debet ea attribuere pulcro.

[88411] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 arg. 3 Praeterea, videtur quod non omnia fiant pulcri causa: multi enim operantur propter aliquod turpe, sicut fornicari.

[88412] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 arg. 4 Praeterea, si omnia operantur propter pulcritudinem primi, tamen non consequuntur ipsam per suam operationem, immo, quandoque incidunt per operationes in magnas turpitudines: videtur quod nobile desiderium posset frustrari, quod reputat philosophus inconveniens in primo Ethicorum.

[88413] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 arg. 5 Praeterea, turpe destruitur per pulcrum; nihil autem appetit sui destructionem; ergo ipse non appetit pulcrum.

[88414] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 ad 1 Solutio. Dicendum ad primum, quod sicut dicitur in tertio physicorum, tres causae in unam incidunt: hoc autem non potest esse secundum intentionem causae, quia intentiones oppositae sunt, nec iterum secundum esse; quia cum forma sit effectiva per actum agentis, impossibile est ut idem sit esse efficiens et forma; unde impossibile est quod sit idem esse efficiens et forma. Propter quod etiam ibidem dicitur a philosopho, quod forma et efficiens non incidunt in idem numero, sed in idem specie: et ideo dicimus, quod incidunt in unum secundum intentionem causae, quod agens est unicum; quia natura ignis est una, cui accedit in generante intentio causae finalis secundum quod terminat motum agentis formae, secundum quod terminat potentiam materiae; et ideo si consideratur natura pulcritudinis, habet se in ratione trium causarum respectu pulcrorum.

[88415] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum non se habet per se nisi ad intentionem finis; pulcrum autem, quia dicit resplendentiam formae super partes proportionatas materiae, habet se ad recipiendum intentiones trium causarum; et ideo quod hic dicitur, potius convenit pulcro quam bono.

[88416] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod nihil desiderat aliquid per suam operationem, nisi secundum similitudinem quam habet divinae pulcritudinis: unde et fornicator desiderat delectationem, quae proprie et vere in solo Deo est.

Et ideo quamvis non omnia pertingant ad divinam pulcritudinem, vel desiderent eam, secundum quod est in ipso Deo, desiderant tamen eam in ipsa similitudine, et tamen non perveniunt ad eam.

[88417] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum.

[88418] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 9 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod turpe, etiam in quantum turpe, desiderat pulcrum, ut dicitur in primo physicorum, non tamen sequitur quod desiderat suam destructionem; quia turpe non habet destructionem, cum sit privatio, sed potius per pulcrum est sua constitutio, et hinc desiderat sicut imperfectum perfectionem.

Quaestio 10

Expositio textus

[88419] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 expos. *Propter quod et idem est bono pulchrum.* Determinavit de pulcro in se; hic determinat de eo quantum ad identitatem quam habet cum bono; et dividitur in duas. In prima ostendit quod pulcrum est idem bono, eo quod habet rationem boni; in secunda ex eo quod habet actum boni, quia scilicet omnia producit ad esse, sicut etiam bonum, ibi: hoc unum bonum et cetera. Prima dividitur in tres: primo dicit quod pulcrum est desideratum ab omnibus existentibus actu, et participatum ab eis, quod est de ratione boni; secundo quidem, etiam illud quod non est perfecte existens participat pulcrum aliquo modo, quemadmodum etiam bonum, ut dictum est; similiter ibi: audebit autem et hoc; tertio dicit quod pulcrum dicitur de causa prima per absolutionem omnium: pulcrum sicut et bonum, ibi: tunc enim et ipsum et cetera. Littera sic exponitur. Diximus quod omnia sunt in pulcro sicut in causa efficiente, finali, et exemplari; propter quod et pulcrum est idem bono. Cuncta desiderant bonum et pulcrum secundum omnem causam, idest secundum universalem causam: desiderat enim unumquodque tantum consequi bonitatem et pulcritudinem causae primae universalis; vel secundum omnem causam, idest secundum quemcumque modum causandi, et a quacumque causa causatum producatur. Et quia nihil desiderat aliquid nisi aliquo modo sit simile sibi, ut dicit Boethius: aliquid autem simile bono et pulcro est per participationem eorum; et ideo sequitur, quod non est aliquid de numero existentium actu, quod scilicet habeat esse completum, quod non participet pulcro et bono.

Articulus 1

[88420] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 arg. 1 Videtur autem quod insufficienter per hoc ostendatur identitas pulcri et boni. Bonum enim secundum se desideratur, et similiter pulcrum, et non est eadem ratio pulcri et boni, ut supra dictum est: ergo desideratur per

diversas rationes. Per hoc ergo non ostenditur quod bonum et pulcrum sint idem, nisi secundum subiectum, et hoc pronum est.

[88421] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 arg. 2 Praeterea, bonum se habet in ratione causae finalis, pulcrum in ratione formali, quia dicit splendorem formae super partes proportionatas; finis autem et forma habent diversas intentiones, unde ex opposito dividuntur: unde bonum et pulcrum non desiderantur secundum eandem rationem, et sic idem quod prius.

[88422] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 arg. 3 Praeterea, desiderium semper est perfecti; sed causa efficiens perfecta causa est, sicut forma et finis, quia nihil dat esse alteri nisi in se perfectum sit: ergo debuit ponere desiderium respectu causae efficientis, sicut respectu finis ex parte boni, et sicut respectu formae ex parte pulcri: quod enim respectu materiae desiderium non assignant inanimata, ratio est quia materia imperfecta est, et imperfectum non movet desiderium.

[88423] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 arg. 4 Praeterea, nihil desiderat illud quod per substantialem participationem habet, quia desiderium est rei non habitae, ut dicit Augustinus. Sed omnia habent bonum et pulcrum per participationem substantialem, ut dicitur in littera: ergo non omnia desiderant bonum et pulcrum.

[88424] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 arg. 5 Praeterea, quaeritur quomodo hoc, cum causae primae sint plura attributa, quare non omnia participantur ab omnibus causatis, sicut bonum et pulcrum: non enim omnia quae sunt a iusto iusta sunt, ut quae a vivo viventia, vel intelligente intelligentia; sicut omnia, quae a primo bono sunt, bona sunt, et pulcra quae a primo pulcro.

[88425] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 ad 1 Solutio. Dicendum ad primum, quod impossibile est eandem intentionem desiderii ferri ad duo diversa, non ordinata ad invicem et aeque prima. Propter hoc enim fames et sitis non habent eandem rationem desiderii, cum alterum sit appetitus calidi et sicci, frigidi et humidi alterum. Si autem duo sint ordinata ad invicem, ita quod scilicet unum sit per alterum, eadem intentio desiderii poterit ferri ad illa duo; sicut desiderium eiusdem rationis est, ad cibum et ad refectionem quae quaeritur per cibum. Cum autem ita sit quod forma et finis incidant in idem numero secundum diversas rationes; quia forma est finis, secundum quod ad ipsam terminatur motus agentis, et est forma, secundum quod terminat materiam, et appetitum ipsius, in quantum dat sibi esse; haec duo sunt ordinata ad invicem, quia esse est actus formae, et unumquodque ordinat ad suum actum. Et ideo ratio desiderii est respectu boni, quod terminat motum agentis, et haec est forma; et respectu ipsius pulcri, quod est ex eo quod forma supersplendet materiae dans esse ei; et ideo sufficienter per hoc probatur identitas pulcri et boni.

[88426] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis intentiones causarum sint diversae, et ex opposito divisae, non est tamen

inconveniens quod causa una secundum intentionem suam ordinetur ad intentionem alterius causae; quamvis una causa non sit causa alterius secundum suum esse, sed sicut aeque primo. Materia enim non est causa formae, aut e converso, sed utrumque est causa compositi.

[88427] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod efficiens in ratione habet quod semper sit extra rem, et quia desiderium non est respectu eius, quod impossibile est participari; ideo non assignatur desiderium respectu efficientis.

[88428] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quaedam participant pulcrum et bonum perfecte et simpliciter, quaedam vero secundum quid et imperfecte. Cum quidem imperfecte participant, non est dubium quia desiderant perfectionem in pulcro et bono; quod vero simpliciter et perfecte participant, possunt dupliciter considerari: aut absolute in se, et sic non desiderant cum habeant; aut secundum capacitatem ad exemplar, et sic semper possunt proficere in pulcritudine et bonitate, secundum accessum ad exemplar; et ideo semper desiderant perfectum in pulcro et bono. Concedimus autem quod secundum illud, quod participant, non desiderant.

[88429] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 10 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut Boethius dicit, quod bonum et pulcrum sunt universales intentiones, instrumentum vero et sapiens particulares, et ideo non participantur ab omnibus sicut illa. Et hoc sic intelligendum est, quod pulcrum et bonum sint dispositiones causae, secundum quod est causa unica universorum univocorum; sapiens autem et iustum tantum respectu quorundam. Aliam dat solutionem; quod bonum dicit materiam, iustum vero actum: et hoc sic intelligendum est, quia bonum et pulcrum sunt attributa ipsius substantiae esse immediate, ita quod immediate subest eis secundum modum intelligendi; iustum autem et sapiens sunt attributa determinata a (...) ordinatas ad actum. Separata enim per intellectum virtute cognoscitiva et voluntate a primo, non erit sapiens et iustus, erit autem bonus et pulcher: et ideo hoc consequitur omnia causata, et non illa.

Quaestio 11

Expositio textus

[88430] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 expos. Deinde ostendit quod et non existens participat utrumque, dicens: audebit autem et sermo et cetera. Videtur hic dicere, quod res et non existens, idest non perfecte existens, sed tantum in potentia mixtum privationi, scilicet materia, participat pulcro et bono, quia aliquo modo habet formam.

Articulus 1

[88431] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 a. 1 arg. 1 Videtur autem hoc

esse falsum. Quicquid enim participat albedinem, est album; ergo quicquid participat pulcritudinem et bonitatem, erit pulcrum et bonum: esse autem pulcrum et bonum est existens, ergo non existens erit existens, quod est impossibile.

[88432] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 a. 1 arg. 2 Praeterea, aut forma, a qua est ratio pulcri et boni, est essentialiter in materia, quamdiu est sub privatione, quae hic non existens dicitur, aut non: si non, ergo non participat bono et pulcro, quod hic dicitur; si autem sit essentialiter in ea secundum aliquem modum, omnis generatio erit alteratio, quia erit transmutatio tantum secundum diversos modos.

[88433] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum hoc videtur sequi lautitia formarum, ut ponebat Anaxagoras, quod reprobatum est a philosopho in primo physicorum.

[88434] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 a. 1 arg. 4 Praeterea, aut materia participat id quod acquirit per generationem, aut non. Si idem, quod ante participatur, habetur quod acquiritur, non habetur; ergo idem habetur et non habetur. Si vero non idem, tunc materia per generationem acquirat pulcrum et bonum, videtur quod non participet pulcrum et bonum.

[88435] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 a. 1 co. Solutio. Dicendum, quod in hoc sunt tres opiniones de exitu formarum in esse. Quidam enim, ut Plato et Avicenna, et plures alii, formas dicunt advenire omnino ab extrinseco, ponentes eas dari a datore; et sic ponebant formas esse per creationem, non quod fiant in aliquo subiecto, sed quia non sunt ex aliquo suae essentiae praeexistente, et quae sic causata sunt possunt ab aeterno esse. Sic enim ponunt intelligentias esse irradiationes esse primae causae; et mundum similiter quidem ponunt ab aeterno esse, ponentes materiam coaeternam primo: creatio autem compositi ab aeterno non potest intelligi. Quidam ponebant formas praeexistentes in mundo, quorum quidam dicebant causas esse actu in materia: sicut Anaxagoras ponebat corpora similia principio, et quodlibet in quolibet esse; denominari autem unumquodque a praedominanti in ipso, quamvis nihil sit physice caro, aut os; et exitum unius ab altero dicebat generationem. Alii autem sequentes Aristotelem, quorum opinio celebrior est, dixerunt formas praeexistere in materia, in potentia, et per actionem efficienter trahi eas de potentia ad actum.

[88436] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 a. 1 ad 1 Secundum hanc igitur opinionem dicendum, ad primum, quod non sequitur aliquid esse et pulcrum et bonum nisi pertineat bonitate et pulcritudine; similiter quia, sicut dicitur in secundo capitulo, difficile est coniuncti denominationem, quae fit ab accidente; quia non omne, cui inest albedo, album est, sed cui inest simpliciter. Materia autem non semper participat pulcro et bono, sed in potentia, et propter hoc ratio non sequitur.

[88437] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod forma quaedam est una, duplex esse habens, scilicet in actu, et esse in potentia. Primum

quidem esse, quod est esse simpliciter, habet in composito; secundum vero, quod est esse secundum quid, habet in materia: et ideo non est dicendum quod sit essentia formae in materia, quia per hoc significatur quod esset ibi simpliciter; quamvis concedatur quod forma sit in materia secundum quid, quia in potentia: et quia esse in potentia, et esse in actu, non dicit modum accidentalem formae, sed ipse ipsius. Ideo non sequitur quod sit alteratio quando forma trahitur de potentia in actum; quia alteratio est quando, manente eodem subiecto, fit transmutatio circa passiones; in generatione autem non manet idem subiectum, sed est motus de non subiecto ad subiectum, ut dicitur in V physicorum.

[88438] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non sequitur latitantia, nisi ponamus formas praeexistere actu in materia.

[88439] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 11 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod idem participat et acquirit, scilicet formam, sed secundum diversum esse, sicut dictum est. Et nota: quamvis materia dicatur non existens, quia non est in actu, quia naturae dicitur ens, materia tamen est existens ita quod materia sit ex parte praedicti, et est actu materia, quia esse materiae non est esse in actu, sed esse in potentia.

Quaestio 12

Expositio textus

[88440] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De pulchro), q. 12 expos. Deinde ponit tertium dicens: tunc enim et ipsum pulcrum et bonum; supra dicitur ens, quando scilicet laudatur pulcrum et bonum in Deo: supersubstantialitatem, idest superbonitatem, et pulcritudinem omnis substantiae secundum ablationem omnium. Ex hoc enim quod omnia excedit, oportet quod omnium bonitates ex ipso removeantur. Videtur autem quod non possit nobis manifestari sua bonitas et pulcritudo secundum ablationem omnium. Quod enim nihil ponit, ergo nihil ponit, nego; nihil ponit, ergo nihil certificat. Et dicendum, quod huiusmodi negationes, quibus certificantur divina, habent unam negationem; habent videlicet in genere, quod relinquentes genus negando unam, deinde certificant de opposita; et sic semper negando devenitur ad propriam cognitionem rei. Sicut si dicatur quod homo non est substantia incorporea, neque inanimata, neque insensibilis, neque irrationalis, neque immortalis; et similiter negatis omnibus causatis a prima negatione relinquente ipsum esse, datur intelligi ipsum habere esse quod est, scilicet esse omnis causati, et hoc est proprium suum esse; de hoc autem plura dicta sunt secundo capitulo coelestis hierarchiae. Deinde ostendit identitatem boni et pulcri, ex hoc quod communicant in eodem actu, quod est omnium causam esse; et dividitur in duo. Primo ostendit de utroque quod sit causa omnium, ratione singulorum; secundo respectu universitatis, ibi: et rursus omnium. Prima dividitur in duo; in primo proponit in generali, in secundo manifestat in speciali, ibi: ex hoc omnes. Dicit ergo primo, hoc unum bonum et pulcrum, scilicet, quod laudatur secundum omnium ablationem, est causa omnium pulcrorum multorum: quia ratio

pulcritudinis in proportione cuiusdam multitudinis est, et bonorum singulatorum, idest singulatim uniuscuiusque. Deinde ostendit in speciali: et primo quantum ad esse perfectum rerum, secundo quantum ad conservationem in esse perfecto, ibi: omnium eorundem et cetera. Prima dividitur in duas. In prima ostendit pulcrum et bonum esse causam omnium quantum ad esse absolutum; in secunda quantum ad ordinem unius ad alterum, ibi: providentiae superiorum. Esse autem absolutum est dux: quia autem est esse substantiale, et quantum ad hoc dicit, quod ex hoc, idest ex bono et pulcro, sunt omnes substantiales essentiae existentium, aut esse continens substantiam. Et hoc est duplex: vel ex parte materiae, vel ex parte formae; et si ex parte formae, hoc iterum est duplex. Cum enim omnis forma dicat quale, tam substantialis quam actualis, poterit esse de esse secundum actum substantiales differre, licet secundum actum accidentaliter differentiae; si secundum actum differre substantiales, aut quantum ad actum ipsius formae, et sic dicitur unitiones et discretiones per oppositum, in quantum forma facit unum in se et discernit ab alio: esse autem unum est esse continens primum esse, quod similiter per actum substantialis formae: est autem quantum ad effectum quod relinquitur ex ipso actu secundum relationem consequentem; et sic dicit identitates et alteritates et diversitates. Secundum quod dicit philosophus in V metaphysicorum, quod unum in substantia facit idem, et multitudo divisum; facit autem unum idem per additionem relationis supra ipsum, quia omne idem eidem idem est. Quantum vero ad actum differre accidentalis, dicit similitudines et dissimilitudines: unum enim in qualitate facit simile, ut idem dicit philosophus. De quantitate autem non facit mentionem, nec diceret aequalitates et inaequalitates, quia quantitas est dispositio materiae; qualitas autem fluit magis a forma, a qua est pulcritudo et bonitas, et non ex materia. Ex parte vero materiae dicit coniunctiones contrariorum, quae sunt materia compositorum, in quantum communicant in materia, idest incommixtiones eorundem unitorum; in quantum uniuntur in forma mixti, et tunc immixtio refertur ad esse primum, secundum quod unumquodque elementorum manet in mixto, secundum scilicet esse quod habet ex forma substantiali, quae non est principium agendi neque patiendi, ut dicitur in secundo de generatione. Unitio vero non refertur ad secundum esse, quod scilicet habent secundum qualitates quibus agunt et patiuntur quae commensuratur et efficitur quaedam qualitas. Ordo autem qui est aut superiorum ad inferiora; et quantum ad hoc dicit *providentiae superiorum*, quibus scilicet provident inferioribus: aut aequalium ad aequalia, et sic dicit *alternae habitudines coordinatorum*, idest similiter et aequaliter ordinatorum, quibus unum se habet ad alterum socialiter cooperando sibi: aut inferiorum ad superiora, et sic est, quod dicit *conversiones minus habentium*, idest inferiorum deficientium a principibus superiorum: conservantur enim in ipsa sicut in perfecto. Conservatio autem in esse perfecto est dupliciter: aut secundum conservativa intra quae sunt principia rei, et hoc dicitur secundum mansiones omnium eorundem quae dicta sunt, quibus per malitiam habent ex suis principiis conservativae et intransmutabiles, idest intransmutabiliter conservantes; aut est secundum conservans extra, et sic dicitur collocationes: locus enim est continens extra, et in omnibus istis supplendum est. Ex hoc Dionysius ostendit, quomodo utrumque est universalis causa respectu universitatis. Et primo quod sunt causae universitatis quantum ad esse, secundo quantum ad bene esse, ibi: stationes et cetera. Quantum ad esse dupliciter: scilicet quantum ad ipsum esse, et quantum ad perpetuitatem ipsius; et si primo modo dupliciter: aut quantum ad ipsum fieri, aut quantum ad factum esse. Ad fieri autem universitatis quinque concurrunt. Primum est unitas materiae; et quantum ad hoc dicit: et rursus ex hoc, scilicet pulcro et bono, sunt *communiones omnium in omnibus iuxta proprietatem uniuscuiusque*; quia materia unicuique efficitur propria, quamvis sit communis omnibus. Secundum est praeparatio materiae per dispositiones accidentales, et secundum hoc dicitur adaptationes. Tertium est adunatio elementorum contrariorum sub forma mixti; et sic dicit inconfusae amicitiae: inconfusae autem dicit propter esse primum, quod unumquodque elementorum servat in mixto; amicitiae, quantum ad unionem, quam habent in esse secundo: unde et Empedocles dicebat, quod amicitia movet elementa ad commixtionem; illa autem amicitia est ex forma dirigente in unum. Quartum est ordinatio mixtorum ad complexionem; quia addit supra mixtionem distinctionem humorum: unde non omnia mixta complexionata sunt; et quantum ad hoc dicit harmoniae omnis rei (alia translatio universitatis), quia totum est coniunctio partium in toto; et quantum ad hoc dicitur in omni (alia translatio in universo) concretiones, idest compositiones indissolubiles. Secundum vero quod sunt iam in facto esse, sequitur continentiae iam existentium; quantum vero ad perpetuitatem essendi, sequitur *indeficientes successiones eorum quae fiunt*, idest generabilium, in quibus salvatur divinum esse perpetuum per successionem generationum. Sed bene esse est dupliciter; aut secundum actum perfectum, et sic dicit stationes omnes; aut secundum actum imperfectum, et sic dicit motus: est enim motus secundum philosophum actus imperfectus, medius inter potentiam et actum. Deinde determinat quorum sint isti motus, dicens quod scilicet motus sunt mentium, idest Angelorum, animarum, et corporum; et non est intelligendum de motu physico (sic enim probatum est a philosopho in primo de anima quod anima non movetur), sed de motibus desideriorum in pulcrum et bonum. Deinde hoc probat similiter, ostendens unde sunt isti motus, dicens, enim; idest quia omnibus praedictis est *statio et motus*, idest causa stationis et motus, idest *quod est super omnem stationem* motum, scilicet Deus, *collocans unumquodque*, idest firmiter statuens, *in ratione ipsius*, idest in participatione pulcri et boni, *et movens omnia ad divinum motum*, idest secundum motum qui in Deo est.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

S. Alberti Magni

Super Dionysium De divinis nominibus

De fato

Albertus Magnus a Tommaso di Modena depictus

Fragmentum autographi S. Thomae Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Articulus 1

[88441] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 1 Quaeritur de fato, an sit et quid sit, utrum necessitatem imponat rebus, an scibile sit et in quo genere causae incidat. Ad primum objicitur sic. Nihil definitur nisi quod habet esse. Fatum a Boetio definitur in 5 de consolatione philosophiae. Ergo habet esse.

[88442] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 2 Item. In 2 de generatione dicit Aristoteles, quod unumquodque mensuratur periodo: mensuratur enim per aliquid minimum, quod quantitatem mensurati certificat et numerat. Si ergo vita quae est esse inferiorum, mensura circuli, quae vocatur periodus, mensuratur, est accipere mensuram circuli perfectionem aliquam, quae aequale sibi esse et vitam inferiorum numerando manifestet. Per gradus ergo circuli distinctos secundum domos duodecim certificatur esse et vita inferiorum. Non autem accipitur periodus sine contentis in periodo planetis et stellis, et his quae accidunt eis ex stellis et radiatione. Ergo ex stellis circuli caelestis et radiatione et situ earum scitur et numeratur omne esse et vita inferiorum. Hoc autem fatum vocatur. Ergo fatum habet esse.

[88443] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 3 Item. Aristoteles in 4 Physic., dicit, quod esse in tempore, est a quadam parte temporis mensurari. Tempus autem cum sit unum numero et non multiplicetur per temporalium multitudinem, oportet quod per unum aliquid ad durationem omnium temporalium referatur. Hoc autem non est nisi motus caelestis. Ergo per motum circuli caelestis causatur et numeratur esse et vita omnium inferiorum; et hoc fatum vocatur. Ergo fatum est. Nam motus circuli, ut dicit Aristoteles, est tamquam vita existentibus omnibus.

[88444] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 4 Sed forte dices, quod ex motu circuli caelestis inhaeret dispositio quaedam inferioribus; sed homo vincit quamlibet dispositionem

et non vincitur a qualitatibus materiae et sic fatum excluditur. Contra. Inferiores causae, quae sunt in materia, ordinatae sunt ad superiores sicut materialia ad sua formalia, et sicut locata ad sua loca, et sicut mota ad sua moventia. Ergo superiora informant, continent et movent inferiora. Informantia autem, continentia et moventia semper vincunt. Ergo omne esse et vita inferioris vincitur et trahitur ad dispositionem superioris.

[88445] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 5 Sed dices, quod hoc verum est quantum ad corpora, sicut videtur Augustinus dicere, 5 de Civit. Dei, quod afflatus sidereos possumus dicere valere usque ad corporum transmutationes, non autem animae. Contra. Vires animae vegetabilis et sensibilis non operantur extra sui organi harmoniam. Si ergo harmonia regatur afflatibus caelestibus sidereis, per consequens et operationes animae vegetabilis et sensibilis afflatibus sidereis regulabantur.

[88446] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 6 Ulterius. Etiam de anima rationali videtur. Quia dicit philosophus, quod intellectus noster est cum continuo et tempore. Temporalia autem et continua sensu et imaginatione percipiuntur: habitum autem est jam, quod talia subjacent afflatibus sidereis. Ergo et operationes intellectus, sive animae rationalis.

[88447] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 7 Item. Dicit philosophus, quod anima est instrumentum intelligentiae et quod intelligentia imprimit in eam et illuminat eam. Ergo intelligentia movendo causat formas illuminationis in anima intellectiva. Sed inter movens et motum non est medium, ut dicit philosophus 7 Physic. Ergo intelligentia sic movens erit immediata animae. Aut ergo per se ipsam, aut per aliquod medium deferens causalitatem suam ad animam. Non per se ipsam, quia physice loquendo, intelligentia est motor orbis. Oportet ergo quod sit medium deferens illuminationes ejus ad animam. Medium autem hic non potest accipi nisi motus caeli influens per motum inferioribus formas motoris. Ergo intelligentia per motum caeli regulat et causat operationes intellectuales animae: et hoc per simile videre possumus. Cor enim, quod secundum Aristotelem est principium vitae et vegetationis et sensus, membris a se distantibus virtutes has non influit nisi per vehiculum spiritus; et sic est in omnibus moventibus et motis quae distant invicem. Similiter est intelligentia et anima: quoniam intelligentia distat, et imprimit in animam rationalem secundum locum distans ab ea. Non enim physice dici potest quod intelligentia veniat inferius; quia secundum philosophum, intelligentia in orbe est, et numeratur ad numerum orbium, et ad numerum motuum orbis; et ipse orbis motus, secundum Aristotelem, componitur ex intelligentia movente et circulo caelesti.

[88448] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 8 Item. Somnia, ex quibus prognosticantur futura, ut dicit Macrobius, sive sint oracula, sive intelligentiae, sive prophetiae, fiunt in nobis et causantur, ut dicit philosophus in 1 de somno et vigilia, per signum, vel per causam, vel per accidens: quod, inquam, accidens est per se, et non communiter. Est autem somnium passio sensus communis. Ergo per aliquid dormitionis accidit somnium dormienti. Accidens autem dormitionis, quod est prognosticum futuri, non potest causari a calido, humido, frigido et sicco, quae sunt in materia. Ergo oportet quod causetur a forma aliqua quae est forma ordinis, et regula

vitae interioris; et haec forma non potest esse nisi a circulo caelesti. Ergo per circulum caelestem aliquid inhaeret inferioribus, per quod regulatur tota vitae dispositio: et hoc fatum vocatur. Ergo fatum est.

[88449] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 9 Item. Ptolomaeus dicit, quod conjector mensium prognosticatur per signa futurorum accepta a stellis secundis, stellas secundas vocans effectus stellarum, quae apparent in inferioribus elementis, sicut in nubibus, vel in aliquo hujusmodi: et ex hoc habetur quod effectus stellarum in inferioribus sunt ex quibus futura vitae dispositio et causatur et noscitur. Hoc autem fatum vocant mathematici. Ergo fatum est.

[88450] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 10 Item. Boetius, 5 de Consol. philosophiae loquitur de casu et fortuna, quae causantur ex duabus causis per se concurrentibus; sicut quando aliquis intendit fodere thesaurum, et alius in eodem loco intendens fodere sepulcrum, consequitur quasi in fortuna inventionem thesauri; et sic causatur ex duabus causis per se concurrentibus, ut dicit Boetius. Has autem causas occurrere fecit ordo iste inevitabili connexione causarum, qui de fonte scientiae Dei procedit. Connexio autem hujusmodi causarum a Boetio fatum vocatur. Ergo fatum est.

[88451] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 11 Item. Boetius ibid.: *qui summa providit providentia, simpliciter fatum, dirigit singula in motum, locis, formis, temporibus distributa.* Ergo fatum est.

[88452] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 12 Si dicatur, quod fatum est ordo praescientiae divinae: hoc non repugnat his quae dicta sunt: quoniam praescientia divina ea quae ordinavit, exequitur et administrat ministerio causarum naturalium, ut explicitus ordo esse et vitae ab hujusmodi causis fatum vocetur.

[88453] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 13 Contra. Dicit Gregorius in Hom. de Epiph. domini: *absit a fidelium cordibus ut fatum aliquid esse credatur*: et tradit rationem: *quoniam stellae factae sunt propter hominem, non homo propter stellas.* Si ergo stellarum motus non esset in hominis ministerium, stella quae magis apparuit, non moveretur ad nutum domini: quod est inconveniens.

[88454] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 14 Item. Augustinus, in libro de doctrina Christiana fatum dicit nihil esse: et si mathematici aliquando vera de futuris praenuntiare videntur, dicit hoc fieri arte Daemonum ad deceptionem fidelium.

[88455] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 15 Item. Si est fatum; aut est causa, aut causatum. Non causatum, quia hoc regulatur fato, ut dicunt mathematici. Si causa; aut inferior, aut superior. Non inferior, quia illa sunt calidum, frigidum, humidum et siccum: quorum nullum est fatum. Non superior, quia causa superior est caelestis circulus cum suo motu, quod mathematici non dicunt esse fatum, sed esse fati factivum. Fatum ergo nihil est.

[88456] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 16 Item. Res non habent nisi

duplex esse, ut dicit Augustinus: scilicet in causa prima, in qua sunt vita et lux, quorum neutrum est fatum; et in se ipsis. Sed esse rei in se ipsa non est fatum, ut dicunt mathematici, sed potius regulatur a fatu. Ergo fatum nihil est.

[88457] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 17 Item. Augustinus dicit, quod inferiorum causam sufficit dicere voluntatem Dei, quia omnia fiunt Dei voluntate, vel permittuntur. Voluntas autem Dei non est fatum. Ergo fatum nihil est.

[88458] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 18 Item. Si fatum habet esse, tenet ordinem. Cum ergo fatum non teneat ordinem, quia videmus indignos exaltari, et dignos dejici, quod inordinatum est; et fatum circa talia sit: fatum nihil esse videtur.

[88459] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 1 arg. 19 Item. Si fatum est effectus circuli caelestis, ea quae sunt unius circuli, videntur esse unius fati. Sed Jacob et Esau ex uno concubitu Isaac concepti sunt, et sic videntur esse unius circuli; et tamen non fuerunt unius fati, sicut consequens probavit eventus. Ergo fatum nihil videtur esse.

Articulus 2

[88460] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 arg. Secundo quaeritur quid sit fatum. Boetius enim 5 de Consol., dicit, quod fatum est *dispositio inhaerens mobilibus, per quam providentia suis quaecumque tribuit ordinibus.* Hermes autem Trismegistus dicit, quod fatum quod Graeci *imarmenem* dicunt, est *complexio causarum singulis temporaliter distribuens quae sacramento deorum caelestium sunt praeordinata.*

[88461] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 co. Respondeo, quod fatum multipliciter dicitur. Uno modo dicitur fatum mors dispositione periodorum inducta: sic dicitur in Claudiano: *livor post fata quiescit*: et hoc modo decursum vitae tribus deabus fatalibus Platonici tribuebant, inceptionem scilicet Clotho, Lachesi progressum, et conclusionem termini Atrope, sicut dicitur: *Clotho colum portat, Lachesis trahit, Atropos occat.* Et hoc modo non quaeritur hic de fato. Secundo modo dicitur fatum dispositio providentiae divinae de futuro progressu esse et vitae inferioris; quae dispositio cum sit aeterna, constat quod nihil ponit in rebus; et cum explicatur in effectu, tunc effectus iste per res completur temporibus et locis opportunis; sicut praeordinatio alicujus in mente de agendis negotiis suis per nuntium, nihil ponit in nuntio, sed tamen per nuntium expletur quando nuntium dirigit, et sibi injungit negotium: et hoc modo loquitur Boetius de fato. Et hoc modo iterum non quaeritur hic de fato. Sed natura tamen hujus praeordinationis et praedestinationis in mente divina existens, simplex est et aeterna, divina, immaterialis, incommutabilis, et cum per res temporales explicatur, temporalis fit, et materialis et multiplicata, mobilis et contingens. Tertio modo dicitur fatum forma ordinis esse et vitae inferiorum, causata in ipsis ex periodo caelestis circuli, qui suis radiationibus ambit nativitates eorum: et hoc modo Hermes loquitur de fato, vocans stellas et sacramenta deorum immobilem dispositionem esse et vitae inferioris. Est

autem haec forma non forma dans esse, sed potius forma cujusdam universalis ordinis esse et vitae, simplex et aeterna, multiplex in virtute. Simplex est a simplicitate circulationis; multiplicitatem autem virtutis habet a multiplicatione eorum quae continentur a circulo. Fit enim a multis stellis, et sitibus, et spatiis, et imaginibus, et radiationibus, et multiplicibus angulis, qui scribuntur in intersecationibus radiorum caelestium corporum, et radiorum productorum super rem. Per aspectum enim solis, sicut dicit Proclus, omnes virtutes eorum qui sunt in caelesti circulo, congregantur et adunantur. Haec autem talis forma medium est inter necessarium et possibile. Necessarium enim est quidquid est in motu caelestis circuli; possibile autem et mutabile quicquid est in materia generabilium et corruptibilium. Forma autem ista causata ex caelesti circulo, et inhaerens generabili et corruptibili, media est inter utrumque. Omne enim quod procedit a causa nobili in causatum ignobile, in aliquo tenet proprietatem suae causae; tamen esse suum non est nisi quantum permittit possibilitas ejus in quo est; quia omne quod recipitur in aliquo, ut dicit Boetius et Aristoteles, est in eo in quo recipitur, secundum potestatem recipientis, et non secundum potestatem causae a qua est. Hoc possumus videre in his quae a Dionysio dicuntur. Processiones enim divinae, sicut est vita, ratio, sapientia, et hujusmodi, secundum quod procedunt longius a Deo secundum gradus entium, efficiuntur magis temporalia et mutabilia et commixta, et potentiae materiali et privationi admixta; cum tamen in Deo sint simplicia et aeterna et immutabilia et immaterialia. Et similiter est de forma ordinis esse et vitae: quae in caelesti circulo est necessaria, inevitabilis et inalterabilis; in rebus autem generatis, propter mutabilitatem ipsarum esse, est recepta mutabiliter et contingenter. Unde Boetius in 5 de Consol., figurat multos circulos, in quorum centro ordo et causa est fati et fatalium; et in circulo distante, in quo continentur generabilia et corruptibilia ejusdem fati, est contingentia et mutabilitas per esse generatorum et corruptorum; et sic est dispositio esse et vitae in mente motoris primi, quem explet circulus juxta causatum propinquior; et eodem ordine forma dispositionis, prout est in periodo caelesti, explet dispositionem quae est in mente primi motoris; et circulus a centro distans designat eamdem formam dispositionis prout mutabiliter adhaeret generatis et corruptis. Forma autem cum sit imago periodi, potentialiter et virtualiter praehabet totum esse et compositionem et durationem generatorum et corruptorum; et sic licet sit necessaria, est tamen mutabilis et contingens. Hujus autem causam optime assignat Ptolomaeus in quadripartito, dicens, quod *secundum virtutem stellarum per aliud, et per accidens fiunt inferioribus.* Per aliud quidem, quia per sphaeram activorum et passivorum; per quorum qualitates activas et passivas inhaeret inferioribus; per accidens autem, quia haec forma etsi effluat a causa necessaria et immutabili, accipit tamen esse in rebus contingentibus et mutabilibus accidentaliter. Ex duobus autem habet mutabilitatem: scilicet ex qualitatibus elementorum, per quae defertur ad generata, et ex esse generatorum, in quibus est sicut in subjecto. Hoc ergo est fatum.

[88462] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 1 Et sic primae rationi consentimus. Concedimus enim quod hoc modo habet esse.

[88463] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 2 Secundam etiam in hoc modo concedimus, quod quae sunt, mensurantur periodo.

[88464] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 3 Ad tertiam et quartam dicendum, quod inferiora quidem nata sunt obedire superioribus; sed inferius et superius dupliciter referuntur ad invicem. Si enim relatio fiat per unam simplicem formam, quam dat superior motor, verum est quod superiori movente, de necessitate movetur inferius; et talis forte relatio est inter motores superiores orbium caelestium. Si autem inferior motor sit forma una, quam non accipit a superiori, sed refertur ad ipsum sicut directus ab ipso et instrumentum ejus; nihil prohibet quin per contrarium suae formae vel aliam dispositionem impediatur, ita quod a superiore motum non suscipiat; et sic est de calido et frigido relatis ad virtutes caelestium: calidum enim per propriam formam, non per caelestem virtutem est congregativum homogeneorum et disgregativum heterogeneorum; et frigidum e contrario et ideo istae qualitates per contrarietatem inventam in materia et diversitatem dispositionum materiae, saepe excludunt dispositionem et effectum motus caelestis. Propterea Ptolomaeus dicit, quod *sapiens homo dominatur astris*. Unde dicit Commentator, quod si effectus circuli caelestis in curando humores corpus disponat ad quartanam, sapiens medicus hoc praevidens, per calida et humida corpora disponit ad sanitatem; et tunc excluso effectu caelesti quartana non inducitur.

[88465] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 4 Ad id quod ulterius objicitur, dicendum est, quod hoc modo ad caelum referuntur virtutes operationum vegetabilium, ut sint etiam impedibiles ab oppositis dispositionibus inventis in anima sensibili. Hoc enim faciunt apprehensa in virtutibus animae sensibilis quod faciunt dispositiones activarum qualitatum in corporibus: unde imaginatione mulieris concepta, corpus totum transmutatur ad venerea. Propter quod etiam Avicenna dicit, quod quidam ex imaginatione leprae, leprosus factus est: et patientibus fluxum sanguinis prohibet Galenus aspectum rubicundorum. Si ergo hujusmodi apprehensa sint contraria motui caelesti, excludunt effectum caeli, sicut per contrarias dispositiones et apprehensiones animales juvatur caelestis effectus. Et hoc est quod dicit Mesalon, quod caelestis effectus, qui vocatur *alatre* juvatur a sapiente astronomo, sicut in producendis terrae nascentibus juvatur per seminationem et artem.

[88466] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 5 Ad hoc quod objicitur de causa somniorum, de plano videtur mihi esse concedendum, maxime de somniis quae fiunt per imaginarias visiones.

[88467] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 6 Ad hoc quod objicitur de illuminatione intellectus animae rationalis, secundum philosophiam respondendum est dupliciter. Uno modo secundum Stoicos, qui ponunt quod cum substantia nobilior per imperium habeat movere inferiorem, et inferior obedit ei; sic in phantasmatibus anima unius videndo alterum impedit et ligat operationes ejus: dicunt enim, quod virtute alicujus naturae superioris, sive intelligentiae, sive stellae, anima unius ponitur in gradu superiori et alterius in inferiori: et tunc inferior nata est moveri ab apprehensione superioris, et sic fieri fascinationem. Et cum dicit Aristoteles, quod inter movens et motum non fit medium, non intelligit semper de immediatione loci sive spatii, sed de immediatione gradus superioris et inferioris, ponens exemplum quod post inductum est:

quia organum imaginationis non est immediatum vasis seminariis, et tamen ad imaginem mulieris extenduntur vasa seminaria et affluit semen propter immediationem superioritatis et inferioritatis, quae est inter praecipiens et id cui praecipitur. Hoc autem, secundum sententiam Peripateticorum non bene congruit: quia sine dubio inter agens et actum, inter movens et motum, immediatio debet esse et conjunctio secundum contactum. Propterea dicimus, quod sicut calor digestivus duplicis est virtutis; et unam virtutem habet inquantum est calor ignis secundum se consideratus, quae est alterare et separare ea quae sunt diversi generis et decoquere; alteram habet inquantum est instrumentum animae, quae est principium vitae, secundum quam terminat digerendo ad formam vitae: ita etiam caelestis motus duplicis est virtutis: uno modo prout est motus corporis orbicularis, et sic movet corpora; alio modo prout est instrumentum intelligentiae moventis, et hoc modo effectus ejus efficitur in anima sensibili per formas corporum et in anima intellectuali per formas illuminationis: quia, sicut praediximus, formae quae fiunt in aliquo, fiunt secundum potestatem recipientis et non secundum potestatem agentis.

[88468] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 7 Quaecumque alia ad hanc partem objecta sunt, plana sunt.

[88469] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 8 Ad dictum Gregorii dicendum est, quod ipse loquitur de fato secundum quod a quibusdam philosophis et haereticis necessitatem rebus imponere dicebatur, secundum quod dicit poeta: *te tua fata trahunt, ne incepta relinquere possis.*

[88470] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 9 Ad hoc quod quaeritur, utrum fatum sit causa vel causatum, dicendum, quod est similitudo causae universi ordinis esse et vitae; et sic est aliquid causae, licet non vera causa; et secundum quod adhaeret rebus generatis, est dispositio causati, licet similitudinem causae exprimat; est enim forma continens concursum esse et vitae mobiliter et contingenter.

[88471] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 2 ad 10 Ad hoc quod objicitur de gemellis, dicendum, quod licet possemus dicere quod in uno conceptu semen per vices projicitur et per vices a matrice glutiatur, et sic non est una hora conceptorum geminorum, tamen si diceremus esse unam horam conceptorum, centrum tamen cordis eorum, a quo incipit conceptus formatio, non est unum; et mutato centro, necesse est mutari totum circulum, et sic horizon eorum non est unus, nec anguli; ideo nec eadem domorum dispositio; et sic tota periodus efficitur diversa, et per consequens adhaerens rebus natis dispositio fatalis necessario variatur. Et per hoc patet solutio de his quae quaesita sunt de hoc articulo.

Articulus 3

[88472] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 3 arg. 1 Tertio quaeritur, utrum fatum rebus necessitatem imponat; et videtur quod sic. Cujus enim causa est necessaria, ipsum est

necessarium. Causa fati est caelestis circulus, qui est necessarius. Ergo fatum est necessarium, et necessitatem rebus imponit.

[88473] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 3 arg. 2 Item. Fatum est regula et mensura totius vitae et esse: regulatum autem necessario refertur ad regulam. Sed regula est necessaria. Ergo et cetera.

[88474] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 3 arg. 3 Item. Fortiora sunt superiora quam inferiora. Ergo superiora trahunt inferiora ad sui dispositionem necessariam. Cum autem fatum sit vinculum per quod inferiora trahuntur ad superiora, videtur fatum necessitatem rebus imponere.

[88475] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 3 arg. 4 Item. Aristoteles dicit, quod inter moventia superiora et inferiora concors est harmonia sicut in chordis citharae. Sed harmonia necessaria est quod inferiora per omnia consequantur dispositionem superioris. Ergo dispositio superioris adhaerens inferioribus necessitatem imponit eis. Contra. Fatum est adhaerens rebus mobilibus. Sed motis mobilibus moventur ea quae sunt in ipsis. Ergo fatum est dispositio diversa, mutabilis, contingens; ergo contingenter se habet ad res et non imponit necessitatem.

[88476] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 3 co. Respondeo dicendum, quod fatum multipliciter dicitur esse causa, ut supra diximus; ideo nullam necessitatem imponit rebus, sed inclinat ad effectus caelestium, si non sit dispositio fortior in materia ad contrarium movens; et ideo hujusmodi moventia assimilat philosophus in Lib. de somno et vigilia; duplicibus consiliariis. Sapientes enim consiliarii ex rationibus certis persuadent aliquid utiliter esse faciendum, quod tamen inferiores propter adversos casus obviantes dissuadent. Tunc solvitur lex consilii sapienter: et est verbum suum tale, quod supervenientibus consiliis aliis, consilia mutantur sapienter. *Regula enim*, ut dicit Aristoteles, *Lesbiae aedificationis mutatur ad aedificatum.* Est enim Lesbia insula in qua lapides non ad rectam lineam sunt dolabiles; et ideo oportet quod regula secundum quam dolantur, aliquantulum curvetur ad ipsas aedificationes. Et ita est de dispositione esse et vitae inferioris, in qua propter causas quae sunt in materia saepe mutatur dispositio sapiens circuli caelestis, et dispositio adhaerens mobilibus, quae fatum vocatur, extra rectitudinem caelestium declinans exorbitat propter multas oppositas inferiorum transmutationes.

[88477] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 3 ad 1 Ad primum, ergo dicendum, quod fati causa necessaria est; sed ex hoc non sequitur aliud nisi quod sit necessarium ipsum esse, sed non sequitur quod necessitatem rebus imponat: quia non inhaeret eis secundum potestatem caelestium, quae necessaria sunt, sed secundum potestatem inferiorum, quae omnino mutabilia et contingentia sunt.

[88478] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod relatio quae est inter regulans et regulatum, necessaria est sicut ratio quae est inter patrem et filium. Sed quia mutatio causat relationem et causat relationis destructionem; ideo mutatio quae est in rebus mobilibus, causa est quod regulatum non sequitur regulam et non sequitur ad ipsam,

et quo ad hoc etiam non regulatur.

[88479] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod licet fortiora sint superiora quam inferiora, tamen ex impotentia inferioris contingit quod non omnino possunt in superiorum effectus; et quo ad hoc ex parte ipsorum solvitur vinculum.

[88480] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod solutio temperantiae chordarum dissonantiam inducit in cithara; et similiter mutatio et alteratio inferioris dissonantiam facit ad effectum superioris: unde dicit Damascenus quod superiora sunt inferiorum quaedam signa, nostrorum actuum nullo modo causa.

Articulus 4

[88481] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 arg. 1 Quarto quaeritur, an fatum sit scibile: et videtur quod non. Quia cum sit effectus caelestis circuli, et similitudo quaedam ipsius, sicut forma alicujus similis; est ipsi causa ejusdem ordinis. Sed in caelesti circulo quo ad nos sunt infinita consideranda, sicut stellae numero et specie et virtutibus, et situs earum in circulo declivi, et extra ipsum, et distantiae, et conjunctiones, et quantitas anguli sub quo incidit radius, et pars formae, et gradus lucidi et umbrosi in puteis et in turribus existentes, et hujusmodi infinita quo ad nos. Ergo videtur quod effectus ejus a nullo sciri possit.

[88482] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 arg. 2 Item. Circulus continet datorem formae et datorem sensus et intellectus, qui *yles* et *alchato* dicitur a mathematicis: aliter enim non esset mensura totius vitae, quia principium vitae non includeret. Hora autem principii omnium est hora casus seminis in matrice. Sed hanc quod ad nos non contingit scire. Ergo ignorabitur forma dispositionis totius vitae, et sic ignorata est dispositio rerum.

[88483] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 arg. 3 Nec etiam videtur ex effectibus. Sunt enim quaedam quorum videtur esse una periodus, et tamen accidentia eorum per se, sicut est sexus masculinus et femininus, non sunt eadem: et causam hujus non contingit sciri ex caelestis circuli effectu.

[88484] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 arg. 4 Similiter etiam natus octavo mense moritur ut frequentius, et in septimo vivit.

[88485] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 arg. 5 Similiter in geminis, quorum unus est masculus, alter femina, rarissime contingit masculum vivere, femina vero aliquando supervivit; et causam impossibile aut difficile est assignare ex circulo caelesti.

[88486] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 arg. 6 Item. Luminaribus existentibus in capite algon, idest Gorgonis, si ea Mars respectu inimicitiae radiaverit; natus, ut dicit Ptolomaeus, truncabitur manibus et pedibus, et truncus suspendetur in cruce.

[88487] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 arg. 7 Item. Dicit, quod luna existente in leone, vestimenta nova induere malum est. Manifestum est autem quod haec omnia si essent scibilia, esset deductio syllogistica ad ea. Sed hoc non est: non enim sequitur: luna est in leone ergo malum est induere vestes novas: aut, luminaria sunt in capite Gorgonis, et radiatio Martis a quadrato, vel ab opposito diametro: ergo respicit ex inimicitia: ergo natus tunc suspendetur in cruce.

[88488] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 co. Respondeo dicendum, quod duae partes sunt astronomiae, sicut dicit Ptolomaeus: una est de sitibus et motibus superiorum, et quantitatibus eorum, et passionibus propriis; et ad hanc per demonstrationem pervenitur. Alia est de effectibus astrorum in inferioribus, quae in rebus mutabiliter recipiuntur: et ideo ad hanc oportet astronomum in ista parte secundum aliquem physicum habitum inferioris certitudinis esse, et ex signis physicis conjecturari. Conjecturatio autem cum sit ex signis mobilibus, generat habitum minoris certitudinis quam sit scientia vel opinio. Cum enim haec communia signa sint et mutabilia, non potest ex ipsis haberi via syllogistica, eo quod ut in pluribus includunt signa tantum, et fiunt judicia quaedam multis de causis mutabilia, sicut patet per ante dicta. Et ideo saepe astronomus dicit verum, quia dictum suum est quo ad dispositionem caelestium verissimum, si haec dispositio sit a mutabilitate rerum exclusa.

[88489] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 ad 1 Ad primum dicendum, quod multa taliter quo ad nos infinita consideranda essent. Sed considerantur paucissima, ex quibus alia praenoscuntur, de quibus habetur conjecturatio; propter quod dicitur per Ptolomaeum, quod per caelorum motus non nisi communiter judicare debemus, et potestates rerum consequentes, quas proprie rerum causae frequenter excludunt.

[88490] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 ad 2 Ad secundum, quod hora talis difficulter cognoscitur: et ideo inventum est remedium ut accipiatur gradus ascendens circuli, hoc est horae conjunctionum luminarium, cui adaequatur circulus, quia ille habet influentiam ad communem necessitatem quae proximo sequitur; vel accipiatur ascendens ad nativitatem ex utero.

[88491] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 ad 3 Ad aliud dicendum, quod via syllogistica sciri non potest conclusio conjecturalis; sed tamen imperfectio scientiae, ut dicit Ptolomaeus, quin hoc sciatur non impedit; unde sciri potest, sicut est in prognosticatione somniorum. Non enim beatitudo syllogistica est inter somnium et prognosticatione somnii; et sic est in omnibus aestimationibus conjecturalibus.

[88492] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 ad 4 Ad aliud quod objicitur de disparitate sexus in geminis, dicendum, quod sexus femineus fit semper propter occasionem defectus alicujus principiorum. Cum enim semen masculinum factivum sit et formativum, et incorporetur per virtutem formativam quam habet in semine ipso, semper inducit formam masculini de intentione propria, nisi qualitate materiae impediatur: et ideo sexus femineus accidit ex defectu naturae particularis, quae nunquam intendit facere feminam; sed cum melius fieri non possit ex natura universali, fit adjutorium generationis, et non generatorum proprie; et haec est femina: et hoc

est quod dominus intendit dicere (Gen. 2, 18): *non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adjutorium sibi simile.* Unde dispar sexus in geminis provenit ex defectu principiorum naturalium in altera parte seminis, et non ex periodo caelesti. Quod autem in talibus mas frequentius moritur, provenit ex hoc quod cum tales gemini ex uno semine diviso generantur, fit materia male terminabilis a virtute formativa: quia si fuisset bene terminabilis, utrumque formasset in marem. Materia autem masculi majori et multiplici indiget terminatione quam materia feminae; et ideo mas remanet aegrotus et debilis in terminatione materiae, causam habens mortis: in femina autem parva sufficit terminatio, et propter mollitiem corporis supervivit; frequentissime tamen ambo moriuntur.

[88493] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 ad 5 Ad id quod dicitur de octavo mense, dicendum non est quod quidam dixerunt, quod ut frequentius octavo mense moritur, quia octavus mensis Saturno attribuitur, cujus frigiditas et siccitas natum interficiunt. Hoc enim falsum probatur: quia multi in astronomia filii Saturni esse dicuntur, qui diu supervivunt. Causa ergo non est in circulo, sed in principiis materiae. Luna enim est mensis dominativa, ad cujus conversionem commensurantur conceptus et impraegnationes, ut dicit Aristoteles. Luna enim est alter sol, eo quod recipit lumen a sole; et quod sol facit in anno, luna facit in mense. A prima enim intentione usque ad hoc quod et dimidia, est calida et humida, sicut tempus veris; a mediatione usque ad plenilunium est calida et sicca, sicut est aestas; a plenilunio usque ad secundam mediationem est frigida et sicca, sicut est autumnus; a secunda mediatione usque ad conjunctionem est frigida et humida; sicut hiems. Quod autem nata sit movere humorem, patet prout est in accessu et recessu maris, quod accessus et recessus maris in media lunatione, quae est novem dierum, recedit ad circulum in ascendendo et descendendo. Si enim minimus sit fluxus maris, ad idem punctum parvitatis reverteretur decimoquarto die. Licet enim luna in media lunatione non transeat nisi medietatem circuli sui, tamen motus augis ex opposito occurrens sibi complet aliam circulationem mediam. Luna enim in quolibet mense bis est in auge, scilicet in praeventione et conjunctione. Luna enim cum in conjunctione vivificum lumen a sole accipit, et cum Venus nunquam a sole distet longe, et Venus habeat movere humorem seminalem; luna quando soli conjungitur, acquirit Veneris virtutem; et sic ex virtute propria movet humores, et ex virtute solis influit vitam humori moto, et ex virtute Veneris movet seminis genituram ad formas geniturae convenientes. Et quia Mercurius habet commiscibilem virtutem ex multis girationibus ejus, quas habet super omnes alios planetas, luna hanc virtutem lucratur ex conjunctione ad ipsum, et ex illa semen viri et feminae movet ad commixtionem. Sic ergo luna conversionibus sui commixtiones, conceptus et impraegnationes causat et regulat. Sunt autem in genitura septem mutationes necessariae. Quarum prima est seminis conversio, et praecipue ad formas cordis. Secunda est materiae distinctio ad formam membrorum principalium, quae et causativas habent virtutes, sicut hepar causat virtutes naturales, et vasa seminaria virtutes formativas conceptuum: et ideo in secunda mutatione seminis adhaerent puncto cordis tres vesiculae, quas facit spiritus ad locum cerebri, hepatis et vasorum seminalium. Tertia mutatio est distinctio materiae, quando vesicula cerebri ascendit sursum, et vesicula hepatis aliquando ad dextrum, et ad ultimum descendit ad vesiculam vasorum seminalium: et hunc ascensum et descensum facit spiritus exufflatione qui est in corde. Quarta mutatio est totius materiae

distinctio, ut distribuatur locis membrorum secundariorum, qui causatrices virtutes non habent: et hanc distinctionem iterum facit spiritus exufflatione cordis: quae exufflatio perforat et distendit materiam, et perforando facit viam venarum pulsatilium et quietarum et nervorum, extendendo autem distribuit materiam uniuscujusque membrorum in locum proprium. Quinta mutatio est transmutatio materiae in figuram membrorum: quam figuram non reciperet, nisi humidum esset in ea: et hanc mutationem facit cum vis formativa cordis in locum membrorum per spiritum exufflatur. Membra autem figurata non sunt apta recipere virtutem operativam et motivam nisi per confoederationem et colligationem. Sexta mutatio est quae completur per calorem cordis cum spiritu diffuso in membris, qui exsiccans superfluum humidum, consolidat et confortat juncturas et connexiones. Septima mutatio est motus, scilicet per virtutes motivas, qui omnibus membris a corde influit. Et cum omnis motus geniturae fit a luna, sicut jam dictum est, oportet quod septem conversionibus lunae in homine, quod est perfectissimum seminis, compleatur. Et licet istae mutationes seminis non sint successivae secundum numerum mensium, tamen perfectio earum non completur nisi completo numero conversionum secundum septem menses: et in animalibus aliis ab homine non haec ita regulariter observantur propter ignobilitatem suarum complexionum; sed aliqua diutius, ut elephas, alia breviori tempore impraegnantur. Perfectis etiam conversionibus habet embrio ea quae exiguntur ad necessitatem, et, sicut dicit Galenus, virtus formativa tripliciter se habet ad semen, seu ad materiam. Aliquando enim materia est diminuta, et virtus abundans: aliquando virtus est deficiens, et materia superabundans: aliquando sunt secundum qualitatem proportionata. Et quando quidem virtus est abundans, et materia diminuta, terminata est complexio septimo mense; et tunc virtus abundans fortem facit motum ad exitum, et nascitur puer, et convalescit, et efficitur parvus corpore, et agilis valde in operationibus. Quando autem adaequata sunt virtus et materia, et quando est superabundans materia, tunc non est completa complexio septimo mense, sed quiescit per unam lunae conversionem in octavo mense, et facit motum ad exitum, et nascitur nono mense, et convalescit: et hoc est ut in pluribus fere omnium nativitas. Sed quando virtus est deficiens, et inobediens materiae, ex angustia facit motum in septimo mense, quando virtus motiva data est, et ex dispositione non comprobat ipsum nisi octavo mense, et tunc nascitur et moritur ut in pluribus: et hoc non convenit ex periodo, sed ex dispositione et corruptione principiorum naturalium. Haec autem quae dicta sunt, ut in pluribus sunt vera. Multum enim variationis faciunt complexiones feminarum, et complexiones climatum: propter quod ego vidi unam quae peperit in undecimo mense puerum maximae quantitatis: et Aristoteles dicit se vidisse unam quae peperit in decimoquarto mense similiter.

[88494] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 ad 6 Ad illud quod objicitur de capite Gorgonis, dicendum, quod illae stellae funereae sunt, et monstruosam indicant vitae terminationem: propter quod ipse etiam Perseus caput averso vultu abscissum tenet. Sed hoc, sicut diximus, non imponit rebus necessitatem; sed facilem et mutabilem inclinationem habet.

[88495] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 4 ad 7 Ad illud quod objicitur de nova veste induta, luna existente in leone, eodem modo dicendum est. Sicut enim radiatio periodi dispositionem ordinis esse et durationis imprimit rebus naturalibus, ita etiam imprimit

artificiatis: propter quod figurae imaginum magicarum ad aspectum stellarum imprimuntur, et fieri percipiuntur.

Articulus 5

[88496] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 arg. 1 Quinto quaeritur in quo genere causae incidat: et hoc solutum est per antecedentia: quia in veritate causa non est, sed est aliquid causae. Est enim forma ordinis et vitae imaginem habens, et virtutem caelestis circuli; et sicut dicimus aliquando, quod aliqua non sunt vere entia, sed sunt aliquid entis, sicut ea quae sunt in anima, et secundum aliquos motus et tempus, ut dicit Avicenna. Quidam tamen nituntur probare quod sit causa, eo quod Plato ponit compares stellas his quae nascuntur, in quibus sunt formae, quae sunt causa rerum generatarum, et regula esse et vitae earum. Inducit enim Deum deorum dicentem ad deos corporales, quae sunt stellae, et dicit: *horum generatorum in inferioribus sementem ego faciam, ut vobis contradam: vestrum erit parare ea.* Et praecipit eis quos similes sibi videt, justitiam et pietatem colere: et haec vivent post terreni dissolutionem intellectus. Hoc de hominibus dictum est, quorum immortalis est intellectus, et post mortem sidereas sedes accipient, sicut a semente siderum in generationem descendit. Propterea dicit, quod descendens per circulos planetarum vires animae accipit, memoriam, intelligentiam et voluntatem, sicut exponit Macrobius super somnium Scipionis.

[88497] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 arg. 2 Hoc etiam videtur tangere Ovidius loquens de lacteo circulo, et dicens: *hac iter est superis ad magni tecta tonantis.*

[88498] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 arg. 3 Hoc etiam videtur per rationem: quia quorum unus est essentialis actus, illorum videtur esse una natura. Intelligentiae autem caelestis et intelligentiae hominis ex conceptione viri, videtur esse unus essentialis actus. Ergo una natura.

[88499] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 arg. 4 Inde ulterius. Quarumcumque formarum una natura est, illarum una relatio est ad corpus unius naturae, si in aliquo corpore esse dicuntur. Sed intelligentiae caelestis relatio est ad stellam, vel ad orbem secundum comparem stellam. Ergo et intellectualis naturae in homine erit relatio ad stellam comparem.

[88500] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 arg. 5 Hoc etiam videtur per dictum Commentatoris super 11 Metaph., ubi dicit, quod finis prosperitatis intellectus hominis est, si post mortem continuetur motori caelesti.

[88501] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 co. Solutio. Dicendum, quod falsum et haereticum est dicere, quod animae intellectuales descendant a compare stella. Aegyptiorum enim philosophorum fuit opinio, quod intellectuales animae in stellis a Deo deorum factae, terreno affectu, quo aliquando afficiuntur, gravantur; quae gravatae deprimuntur ad corpora generabilia et

corruptibilia, et ibidem deputatae per cultum pietatis et justitiae recipiuntur ad compares stellas. Affectum autem terrenum ad intellectuales animas pervenire dixerunt eo modo quo afficitur anima secundum certam dulcedinem nutrimenti corporis. Posuerunt enim quod subtilissimo vapore paludum Maeotidarum inter duo solstitia positarum, super quas maximus planetarum est discursus, nutriuntur corpora planetarum, ita quod quando illum attrahunt, ex gravitate deprimuntur et retrogradantur, et quando eumdem digerunt, elevantur, et cursu diriguntur. Hanc autem subtilitatem in sphaera ignis et aeris nectar deorum vocabant. Et hoc modo affectum terrenorum ad animas in stellis positas positas pervenire dixerunt. Haeretici autem ab hac opinione occasionem erroris sumentes, dixerunt animas esse in caelo cum Angelis factas, et propter peccatum quod commiserunt, in corpora esse detrusas, ut hic purificatae ad caelestes sedes recipiantur: et hoc est quod dicit David (Psalm. 141, 8): *educ de carcere animam meam* et cetera. His ergo refutatis, dicendum est cum philosopho, 2 de causis proprietatum elementorum et planetarum, quod cum cadit semen viri in matricem mulieris decoquitur in ea decoctione forti, et fit frustum carnis, et creatur in ea anima jussu Dei.

[88502] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Plato cum dicit sementes animarum esse in stellis, hoc dicit ratione similitudinis proportionis intellectus humani ad intellectum intelligentiae caelestis; nec stellae hoc assequuntur nisi per ministerium, sicut ipse Deus deorum dicit, quod ipse horum sementem facit. Sementis enim hoc non est in potentia quae sit ante actum, sed est ipsa factio naturae intellectualis.

[88503] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 ad 2 Dictum autem Ovidii in Lib. Metamorph. est: non nisi per viam candidam candore innocentiae et justitiae pervenitur ad magni tecta tonantis.

[88504] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 ad 3 Ad id quod objicitur per rationem, dicendum, quod quorum unus est essentialis actus, illorum est una natura. Intelligere autem, et contemplari intellecta, non ex aequo est intelligentiae caelestis et animae rationalis, sed per prius et posterius: quia intellectus intelligentiae est sine continuo et tempore, et sine collatione, et in ista prima rerum veritate; intellectus autem noster est cum continuo et tempore, habens se ad primas veritates rerum sicut oculus vespertilionis ad lucem solis. Sic autem intelligere per prius et posterius convenit superiori et inferiori, quae specifice differunt.

[88505] Albertus Magnus, Super De div. nom. (De fato), a. 5 ad 4 Ad dictum Commentatoris dicendum, quod continuatio non est secundum unam naturam communem, sed secundum unum commune objectum speculationis ad beatitudinem post mortem pertinentis, sicut dicit philosophus Lib. caeli et mundi, quod extra caelum non est tempus nec locus, sed vita beata: intelligens extra caelum esse quod est super cursum siderum in loco quietae contemplationis bonorum.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem Lecturae Romanae   Ad textum Lecturae Romanae

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); d</body></html>
```

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ocument.write('--'); document.write('Notitia historica'); document.write('Bibliographia'); document.write('Legenda'); document.write('--'); document.write('Index quaestionum'); document.write('Lectura Romana, pr.'); document.write('Lectura Romana, d. 1'); document.write('Lectura Romana, d. 2'); document.write('Lectura Romana, d. 3'); document.write('Lectura Romana, d. 4'); document.write('Lectura Romana, d. 5'); document.write('Lectura Romana, d. 6'); document.write('Lectura Romana, d. 7'); document.write('Lectura Romana, d. 8'); document.write('Lectura Romana, d. 9'); document.write('Lectura Romana, d. 10'); document.write('Lectura Romana, d. 11'); document.write('Lectura Romana, d. 12'); document.write('Lectura Romana, d. 13'); document.write('Lectura Romana, d. 14'); document.write('Lectura Romana, d. 15'); document.write('Lectura Romana, d. 16'); document.write('Lectura Romana, d. 17'); document.write('Lectura Romana, d. 23'); document.write('Lectura Romana, d. 24'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

Notitia historica:

Ptolomaeus Lucensis et novit et familiariter conversatus fuit cum Sancto Thoma in conventu Fratrum Praedicatorum Neapoli anno 1273. In sua «Historia ecclesiastica nova», circa 1317 confecta, notitias de Thoma colligens, notavit:

> «Scripsit eo tempore quo fuit Rome (...) iam magister existens, primum super Sententias, quem ego vidi Luce sed inde subtractum nusquam ulterius vidi».

Amissum fuit hoc Scriptum Romanum per saeculos septem. Saeculo vero XX mediato, socii Commissionis Leoninae invenerunt Oxonii copiam primi Thomae super Sententias, in codice olim fratris

Iacobi Raynucii (+1286), provinciae Romanae fratrum praedicatorum, et in cuius margine manus italica saeculi XIII exeuntis scripserat nonnulla fragmenta alterius commentarii in I Sententiarum «secundum aliam lecturam fratris thome».

Cuius editio critica plena a P. Leonard E. Boyle OP, clarae memoriae, et a John F. Boyle prodiit in lucem anno 2006 Toronti Canadae, ex officina libraria Pontificii Instituti Mediaevalium Studiorum.

De authenticitate huius textus adhuc disputatur. Studium automato computatorio adiutum demonstrat stylum formalem intermedium inter proprium Thomae et alienum; sed combinatio verborum similima est scripto Thomae super I Sententiarum et -quod maximi momenti est- illis maioribus operibus quae Thomas composuit Romae circa 1266, scilicet, Primae parti Summae et Quaestionibus de potentia. Sic itaque testimonium Ptolomei concordat cum textu hoc integro, et non tantum cum illis partibus notatis ut «aliae lecturae fratris thome».

Pontificii Instituti Mediaevalium Studiorum moderatores dederunt veniam hinc edendi textum integrum Lecturae Romanae, exaratum ex copia editionis criticae. De qua liberalitate gratias agimus eis et editori operis John F. Boyle, qui suo sponte veniam illam simul nobis cooptavit.

Bibliographia:

Editio critica integra:

- **Thomas Aquinas**, «Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi». Ed.: L. E. Boyle (†); J. F. Boyle (Studies and Texts, 152: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2006) X, 222 pp. (ISBN: 978-0-88844-152-2) [Cens.: Houser, R. E.: Thomistica 2006 n. 1; Oliva, A.: Quaestio 6 (2006) 516-521].

Studia:

- **Bataillon, L. J.**, «Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Le treizième siècle: Thomas d'Aquin». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73/4 (1989) 590-591.

- **Boyle, J. F.**, «The Ordering of Trinitarian Teaching in Thomas Aquinas's Second *Commentary on Lombard's Sentences*». *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* (Supplementa) 1 (1995): «Thomistica», 125-136.

- **Boyle, J. F.**, «St. Thomas and the Analogy of *potentia generandi*». *The Thomist* 64 (2000) 581-592.

- **Boyle, J. F.**, «Aquinas' Roman Commentary on Peter Lombard». *Anuario Filosófico* 39/2 (2006): «Thomism Today», 477-496.

- **Boyle, L. E.**, «'Alia lectura fratris Thomae'». *Mediaeval Studies* 45 (1983) 418-429 [Cens.: Vansteenkiste, C.: Rassegna di Letteratura Tomistica 19 (1986) 40].

- **Boyle, L. E.**, «The Setting of the *Summa Theologiae* of Saint Thomas». Idem, *Facing History: A Different Thomas Aquinas.* Intr.: J. P. Torrell. (Textes et Études du Moyen Âge, 13: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 2000) 65-91 [Vansteenkiste, C.: Rassegna di Letteratura Tomistica 18 (1985) 45-46].

- **Coccia, M.**, «Credit Where Credit Is Due: St. Thomas Aquinas versus Peter Lombard on the True Nature of Charity». *Doctor Angelicus* 5 (2005) 165-178.

- **Dondaine, H. F.**, «'Alia lectura fratris Thome'? (*Super I Sent.*)». *Mediaeval Studies* 42 (1980) 308-336.

- **Johnson, M. F.**, «”Alia lectura fratris thome”: A List of the New Texts of St. Thomas Aquinas Found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat. 95*». *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 57 (1990) 34-61.

- **Norvelle, E.**, «The Authorship of the *Roman Commentary*: Stylometric and Semantic Approaches to Authorship Identification». Dir.: E. Alarcón (Dissertatio magistralis: Universidad de Navarra, Pamplona, 2005) IX, 137 pp.

- **Panella, E.**, «Iacopo di Ranuccio da Castelbuono OP testimone dell'*Alia lectura fratris Thome*». *Memorie Domenicane* 19 (1988) 369-385.

- **Stevenson, W. B.**, «The Problem of Trinitarian Processions in Thomas's *Roman Commentary*». *The Thomist* 64 (2000) 619-629.

Legenda editionis:

O	cod. Oxford, Lincoln College, MS Lat. 95
B	Thomas Aquinas, «Lectura romana in primum Sententiaru

D	Dondaine, H. F., «'Alia lectura fratris Thome'? (*Super I S*
exempli gratia	nota ad textum, quam pleraque automata navigationis in I
Hic preme ut videas indicem Lecturae Romanae	hic preme ut videas indicem Lecturae Romanae
Hic preme ut videas aliam redactionem textus	hic preme ut videas aliam redactionem textus

Ad indicem Lecturae Romanae   Ad textum Lecturae Romanae

© 2011 Fundación Tomás de Aquino
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi

Thomas de Aquino confutator Averroes, a Giovanni di Paolo depictus.jpg

Textum a Leonard E. Boyle OP (†) et John F. Boyle 2006 editum
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad notam editoris   Ad indicem Lecturae Romanae

Editio critica integra:

- Thomas Aquinas, «Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi». Ed.: L. E. Boyle (†); J. F. Boyle (Studies and Texts, 152: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2006) X, 222 pp. (ISBN 978-0-88844-152-2).

Editio haec interretialis gratia Pontificii Instituti Mediaevalium Studiorum © 2006. Iura omnia asservantur

<Prologus>

[100001] Lectura Romana, pr. *Ego in altissimis habito et thronus meus in columna nubis*, Ecclesiastici XXIV. Omnium hominum qui aliquas scientias tradiderunt intentio fuit ad duo, scilicet, ad demonstrationem veritatis et ad acquisitionem beatitudinis. Et ideo omnes scientiae dividuntur in scientias speculativas et practicas. Speculativae scientiae sunt illae in quibus quaeritur solum veritatis cognitio; practicae vero in quibus quaeruntur operationes per quas pervenitur ad beatitudinem. Licet autem diversae scientiae ad diversa horum tendant, ista tamen scientia, scilicet theologia, utrumque perfecte comprehendit et docet. In ipsa enim habetur manifestatio veritatis et docetur quaecumque possit ad veram beatitudinem perveniri. Veritas autem quaesita in scientiis speculativis non qualiscumque sed est sublimis et elevata, quia intellectus noster non perficitur nisi in altis rebus. Et inde est quod scientiae speculativae non sunt de particularibus. Potest autem triplex gradus considerari altitudinis veritatis speculativae: primus gradus, ut aliqua scientia consideret naturales rationes rerum particularium, et hunc gradum habet scientia naturalis et mathematica. Ecclesiastes VII: *Alta profunditas quis inveniet eam? Lustravi universa animo meo, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et rationem*, id est, omnium rerum naturales rationes. Secundus gradus est quia sunt aliqua altiora quae sunt secundum se immaterialia, cognoscibilia tamen per rationes rerum materialium, iuxta quod dicitur Romanorum I: *invisibilia Dei*, etc. Tertius gradus est quia aliqua sunt in se immaterialia et superant omnes rationes materialium rerum, et haec excedunt omnem rationis capacitatem; Ecclesiastici III: *plurima supra sensum hominis.* Et de his est sacra scriptura, quia illa tradit nobis quae superant capacitatem rationis. Et ideo dicit *Ego in altissimis habito*, etc., ubi, quantum ad praesens pertinet, tria possumus considerare: altitudinem materiae, unde dicit *in altissimis*; Proverbiorum VIII: *audite me quoniam de magnis locutura sum.* Certitudinem cognitionis, unde dicit *habitavi*; habitare enim est quietam mansionem habere. Tunc enim quiescit intellectus quando fundatus est in veritate. Propter hoc

dicitur *habitare in altissimis*, quia certitudinaliter quiescit; Timothei II: *Scio cui credidi et certus sum*, etc. Perpetuitatem durationis, unde dicit *habitavi*; Ecclesiastici I: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis*; Ecclesiastici XXIV: *ab initio.* Item, haec doctrina ducit non solum ad cognitionem veritatis, sed etiam ad perfectionem beatitudinis. Et huiusmodi scientiae quae tendunt ad beatitudinem versantur circa tria. Quia quaedam sunt beatificantia, scilicet illae quae faciunt hominem beatum. Aliae autem sunt quasi ducentia ad beatitudinem, sicut quae docent illa quibus pervenitur ad beatitudinem. Quaedam autem sunt adminiculantia sicut sunt illae quae deserviunt instrumentaliter beatitudini, sicut bonum regimen civitatis. Et haec tria sunt in Christo domino. Nam in divinitate invenies fruitionem beatitudinis; Ioannis ultimo: *ut simus in vero filio eius*, etc. In anima invenies exemplum virtutis; Matthaei XI: *discite a me quia mitis sum et humilis*, etc. In carne adminicula ad virtutem, quia in carne Christi sunt remedia contra impedimenta virtutum, scilicet sacramenta; Ioannis I: *caro mea vere est*, etc. Iste ergo Christus recte dicitur *columna nubis.* Legitur enim Exodi XIV quod columna praecedebat filios Israel ut illuminaret et refrigeraret eos. Est ergo Christus columna propter firmitatem; Hebraeorum I: *portans omnia verbo virtutis suae*, etc. Sed et columna nubis propter occultationem divinitatis in carne; Ezechielis XX: *solem nube tegam*, etc. In ista autem columna est *thronus* huius doctrinae quia ab eo omnis huius doctrinae auctoritas sumitur. Quae quidem doctrina commendatur in hoc ex tribus, scilicet ex dignitate, quia thronum habet qui est sedes regia. Nam in scientiis, illae quae principantur aliis sunt digniores et quasi reges aliarum; et ideo cum ista principetur et dominetur aliis doctrinis et scientiis dicitur thronum habere; Ecclesiastici XXIV: *in omni gente primatum tenui*, etc. Ex firmitate, quia *columna*; Psalmus: *in aeternum, Domine, permanet verbum tuum.* Ex consolatione, unde dicit *nubis.* Nubes enim rore concrescunt et omnes refrigerant. Sic ista scientia rore Spiritus Sancti fundata omnes refrigerat et dulcorat; Psalmus: *quam dulcia, etc.* Sic igitur ista scientia versatur circa duo, scilicet circa contemplationem in altitudine veritatis et ostensionem verae beatitudinis. Et inde est quod Magister in duas partes dividit librum istum sententiarum. In prima enim parte determinat de Deo et creaturis; in secunda vero de Christo, virtutibus, et sacramentis et beatitudine. Sed antequam perveniatur ad litteram, quatuor quaerenda occurrunt: primo, utrum haec doctrina sit scientia; secundo, quid sit subiectum; tertio, posito quod sit scientia, utrum sit speculativa aut practica; quarto, de modo tractandi in ista scientia utrum sit conveniens.

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100002] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 tit. <Utrum haec doctrina sit scientia>

[100003] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod haec doctrina non sit scientia. Scientia

enim est demonstrativa. Demonstratio autem procedit ex principiis per se notis. Igitur cum ista procedit ex principiis non omnibus notis, sicut sunt articuli fidei, videtur quod non sit scientia.

[100004] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Nulla scientia est de particularibus, etc.

[100005] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Philosophia determinat de omnibus partibus entis. Ergo praeter scientias philosophicas non oportuit esse aliquam aliam scientiam. Ergo non est scientia vel superflua.

[100006] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Singulae scientiae sunt de singulis rebus, sicut naturalis de naturis, moralis de moribus. Sed in ista doctrina determinantur quaedam quae pertinent ad mores, quaedam quae ad naturas rerum, quaedam quae ad Deum. Ergo non est scientia, vel si est scientia non est una sed plures.

[100007] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 s. c. Contra. Augustinus, XIII De Trinitate: *huic scientiae tribuo illud tantum quo fides saluberrima nutritur, roboratur et gignitur.*

[100008] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 co. Responsio. Ad illud quod quaeritur utrum haec doctrina scientia sit, dicendum est sine dubio quod haec doctrina scientia est. Ubicumque enim invenimus quod aliquid probatur ex aliquo, ibi est invenire scientiae modum. Hoc autem manifeste apparet in sacra scriptura. Nam prophetae ex iustitia Dei probarunt poenas impiorum, et Apostolus ex resurrectione Christi probavit resurrectionem nostram corporum futuram. Sed aliter est in ista scientia quam in aliis, et aliter sumuntur principia huius quam aliarum. Principia enim aliarum scientiarum sunt connaturalia hominibus et proportionata intellectui nostro. Et ideo lumen naturale intellectus nostri sufficit ad comprehendendum ea. Principia autem huius scientiae sunt supra naturam humanam et improportionata humano intellectui. Et ideo ad comprehendendum ea vel ad habendum aliqualem notitiam de eis, exigitur aliquod lumen supernaturale proportionatum eis, scilicet lumen fidei.

[100009] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod scientiarum aliquae sunt subalternantes, aliquae subalternatae. Scientiae autem subalternantes procedunt ex principiis omnibus per se notis; subalternatae autem non procedunt ex principiis per se notis omnibus, sed habenti scientiam superiorem. Ista autem scientia subalternatur quodammodo scientiae Dei ex qua dependet, derivatur per revelationem, et ideo principia eius non sunt nota cuilibet sed illis tantum qui vere credunt revelationi divinae.

[100010] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum est quod particularia traduntur in ista scientia: non autem ut de quibus est scientia principaliter, sed ut exempla virtutis et ut in quibus manifestatur virtus divina et providentia.

[100011] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientiae illae non sufficiunt, quia beatitudo nobis divinitus promissa consistit in eo quod est supra homines. Et ideo oportuit esse aliquam scientiam supra hominem proportionatam illi, sicut scientiae aliae sunt proportionatae naturali perfectionis hominis fini in quem tendunt.

[100012] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto simplicior est, et ad plura se extendit, ut patet de imaginatione quae se extendit ad obiecta quinque sensuum. Unde cum ista scientia principiis altioribus innitatur, altior est omnibus aliis; principaliter enim considerat de Deo et de omnibus quae ordinantur in Deum, et ideo sub uno omnia comprehendit in quantum scilicet habet ordinem ad Deum.

<Quaestio 2>

<Articulus 1>

[100013] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum Deus sit subiectum huius scientiae.

[100014] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 arg. 1 Et videtur quod non. In qualibet enim parte scientiae determinatur de subiecto. Sed in ista scientia in multis locis determinatur de aliis rebus, sicut de quibusdam historiae et hominibus, quam de Deo. Ergo Deus non est subiectum.

[100015] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Sicut dicit Philosophus, subiectum scientiae est, cuius quaeruntur passiones et partes. Cum ergo Deus non habeat partes neque passiones, videtur quod non sit subiectum huius scientiae.

[100016] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Scientia philosophica probat Deum esse. Si igitur in ista scientia sit subiectum Deus, oportet quod supponat Deum esse, et ita procedet ex suppositione illius scientiae. Ergo haec scientia subalternatur philosophiae, quod est inconveniens.

[100017] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Boethius dicit quod forma simplex non potest esse subiectum. Cum igitur Deus sit simplicissimus, videtur quod non sit subiectum huius scientiae.

[100018] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 s. c. Contra. Idem est subiectum scientiae et principiorum scientiae. Sed principia huius scientiae sunt articuli fidei. Fides autem est de Deo. Deus ergo est subiectum huius scientiae.

[100019] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod illud proprie est subiectum in aliqua scientia, cuius cognitio principaliter inquiritur in illa scientia. Unde cum in ista scientia principaliter inquiratur cognitio Dei, maxime apparet Deum esse subiectum huius scientiae. Sciendum tamen est quod quicumque considerat rem aliquam debet considerare omnia quae habitudinem habent ad rem illam, ut perfecta cognitio illius rei habeatur. Medicus enim considerat sanitatem et causam effectivam sanitatis et etiam conservativam. Unde cum ista scientia determinet de Deo, oportet quod determinet de omnibus illis quae pertinent ad Deum, sive quae procedunt ab eo ut a principio, sive quae ducunt in ipsum ut in finem.

[100020] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod haec scientia in qualibet parte sui vel determinat de subiecto, scilicet de Deo, vel de his quae habent ordinem ad Deum.

[100021] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod si Deus haberet partes et passiones, determinaret de eis. Unde cum Deus non habeat partes et passiones, non oportet quod determinet de eis.

[100022] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod verum est quod ista scientia supponit Deum esse et multa de Deo. Sed tamen non est ab aliqua scientia philosophica sed ex revelatione divina. Et ideo solum scientiae divinae subalternatur, ut dictum est.

[100023] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod forma simplex non potest esse subiectum accidentis; nihil tamen prohibet eam esse subiectum locutionis et per consequens scientiae.

<Quaestio 3>

<Articulus 1>

[100024] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum haec scientia sit practica.

[100025] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 arg. 1 Et videtur quod sit practica. Iacobi enim primo dicitur: *Estote factores verbi*, etc. Romanorum II: *Non auditores legis sed factores*, etc. Ergo haec scientia determinatur ad facere; hoc autem est practicae scientiae. Est igitur haec scientia practica.

[100026] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea. Haec scientia dicitur lex divina. Lex autem ordinatur ad operabilia, et est igitur haec scientia de operabilibus, ergo et practica.

[100027] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea. Illa scientia quae docet qualiter perveniatur ad beatitudinem est practica. Sed haec scientia est huiusmodi; ergo, etc.

[100028] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra. Omnis scientia practica est de his quae fiunt per hominem. Haec autem est de his quae non fiunt per hominem, quia de Deo et angelis. Ergo non est practica.

[100029] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea. Finis huius scientiae est veritas; Ioannis ultimo: *Haec autem scripta sunt ut credatis*, etc. Sed cognitio veritatis pertinet ad speculativam. Ergo haec scientia est speculativa.

[100030] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod haec scientia utrumque complectitur. Habet enim in se id quod est speculativae et id quod est practicae. Cuius ratio est

quia ultima perfectio hominis est in cognitione Dei. Cognitio autem Dei habetur dupliciter: et in praesenti, et expectatur in futuro perfectius habenda. Si autem haberetur solum in praesenti, tunc haec scientia per quam devenimur in cognitione Dei esset tantum speculativa. Unde cum cognitio Dei et habeatur in praesenti et expectetur in futuro, oportet quod haec scientia manifestet nobis qualiter sit possibile Deum cognosci in praesenti, et sic est speculativa, et doceat qualiter perveniamus ad eum per bonas operationes, et sic est practica. Principalius tamen est speculativa, nam ultimus finis noster est in speculatione. Operamur autem ut beati simus; beatitudo autem in cognitione Dei consistit.

[100031] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verba apostolorum intelliguntur quantum ad partem illam huius scientiae in qua agitur de praeceptis, quorum factores et non auditores tantum iustificabuntur.

[100032] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum similiter dicendum quod ista scientia dicitur lex quantum ad praecepta quae in ea traduntur.

[100033] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantum ad illam partem qua docet pervenire ad beatitudinem, haec scientia est practica, ut dictum est. Quantum autem ad illam partem qua manifestatur qualiter possibile est Deum cognoscere in praesenti, est speculativa.

[100034] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 ad s. c. Et hoc argumenta in contrarium probant, et ideo concedimus ea.

<Quaestio 4>

<Articulus 1>

[100035] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 tit. <Utrum modus procedendi in hac scientia sit conveniens>

[100036] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 arg. 1 Videtur quod modus procedendi in hac scientia sit inconveniens. Omnis enim scientia procedit definiendo, dividendo et demonstrando. Haec autem nullo istorum modorum procedit, sed narrative tantum. Ergo inconvenienter procedit.

[100037] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea. Scientiae sunt ad manifestandum. Cum igitur haec magis occultet, quia sub quibusdam figuris proponit ea quae tradit, videtur ergo quod inconvenienter procedat.

[100038] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea. Multitudo sensuum confundit intellectum. Sed haec habet multiplicem sensum. Ergo confundit intellectum, et sic inconvenienter traditur.

[100039] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea. Si haec scriptura sufficienter tradita in canonica scriptura, quidquid super hoc traditur est superfluum. Ergo liber iste et aliorum sanctorum libri superflui sunt.

[100040] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod circa modum huius scientiae tria sunt consideranda. Primo, auctor huius scientiae qui est Deus, ex cuius revelatione est, et ex eo habet quod sint in ea plures sensus, ut infra patebit. Secundo, materia, ea scilicet quae in ista scientia traduntur, quae sunt supra rationem et intellectum humanum. Et ideo oportuit ut sub figuris sensibilibus et aenigmatibus traderetur ad hoc ut capi possit ab intellectu humano. Tertio vero necessitas, quae est ut omnibus traderetur. Et ideo oportuit quod traderetur modo proportionato quo omnes eam capere possent.

[100041] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet aliae scientiae tradantur definiendo, dividendo et demonstrando, non tamen oportuit quod haec scientia eodem modo traderetur cum sit necessaria omnibus tam sapientibus quam populo rudi, quia si illis modis tradita esset non caperent eam omnes. Et ideo ut omnes caperent etiam altissima, proponuntur in hac scientia aperte, licet sint in ea sensus latentes et profundi.

[100042] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod occultatio et profunditas huius scientiae contingit ex conditione eorum quae in ea traduntur, quae excedunt humanum intellectum et sunt supra omnia sensibilia. Et ideo ut caperentur ab humano intellectu, oportuit quod traderentur sub formis sensibilibus. Non tamen intellectus debet ibi sistere, sed per haec manuduci ad caelestia.

[100043] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod in sacra scriptura sunt plures sensus est ex auctore qui est Spiritus Sanctus. Et solum habet ista sacra scriptura speciale. Est enim in ea duplex sensus, scilicet litteralis et mysticus, et hi differunt inter se, quia litteralis est ille quem faciunt verba, sive sint metaphorica sive sint propria; mysticus autem est ille qui non est ex significatione verborum sed rerum significatarum per verba. In aliis autem scientiis inducuntur tantum verba ut signa ad significandum res, quia auctor eorum est homo qui non nisi potest significare res per verba tantum. In hac scriptura etiam ipsae res significatae per verba aliquid aliud significant. Cuius ratio est quia Spiritus Sanctus ordinavit ut illae res significatae per verba significarent aliqua. Item, aliud proprium est quia in ista sunt plures sensus literales, et quilibet est verus. In aliis autem unus solus sensus est verus, ille scilicet quem auctor intendit. Cum enim sacra scriptura tradita sit per Spiritum Sanctum, et nihil in ipsa possit excogitari quod non excogitaverit Spiritus Sanctus, quidquid dicitur in sacra scriptura dummodo non contradicat veritati fidei est proprium sibi, sicut dicit Augustinus XII Confessionum. Sunt etiam in ea plures sensus mystici et quilibet verus, quia vel exponitur secundum quod ad fidem et sic est allegoricus, vel ad mores et sic est moralis, vel ad beatitudinem et sic est anagogicus.

[100044] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod cum sacra scriptura sit tradita omnibus, ut dictum est, et omnes non sint dispositi ad capiendum ea quae subtilius et altius traduntur in ipsa, oportuit quod sensus subtiles in ea latentes manifestarentur omnibus; ad

quae manifestanda maxime valent opera sanctorum, ex quibus iste liber compilatus est. Et ideo nec illi nec iste superfluunt.

<Articulus 2>

[100045] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum homo debeat intendere ad ea quae supra ipsum sunt.

[100046] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 arg. 1 Praeterea. Perfectio debet esse proportionata perfectibili. Sed perfectio intellectus est veritas. Ergo debet esse proportionata intellectui. Illud autem quod est supra rationem non est ei proportionatum; ergo, etc.

[100047] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea. Maius periculum est deficere in spiritualibus quam in temporalibus. Sed intendere ad ea quae sunt supra hominem in corporalibus est temptare Deum; ergo et in spiritualibus, et sic homo, etc.

[100048] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 s. c. Contra. Hilarius: *Qui pie infinita prosequitur etsi non perveniat comprehendendo tamen proficiet prodeundo.*

[100049] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod fuit quidam Simonides qui dixit quod nullo modo homo deberet se intromittere de rebus divinis et quae sunt supra ipsum. Sed hoc est falsum, quia perfectio hominis consistit in intellectu, qui maxime perficitur in contemplatione divinorum et altissimarum causarum. Et ideo exigitur ad perfectionem hominis ut inquirat ea quae supra se sunt. Sciendum tamen est quod aliquid dicitur esse supra hominem dupliciter. Uno modo, dicitur aliquid esse supra hominem id quod est supra dignitatem hominis, sicut omnes superiores naturae; et quantum ad hoc dico quod homo debet intendere ad ea quae sunt supra se, id est, supra dignitatem suam, quia in hoc consistit perfectio intellectus. Alio modo, dicitur esse supra hominem id quod est supra facultatem suam ut nullo modo possit nec per se nec per aliud ad illud pervenire, vel quantum ad se tantum, ita scilicet quod si non per se, per amicos tamen potest ad illud pervenire. Dico ergo quod non debet homo intendere ad illud quod omnino est supra facultatem suam. Quia vero illud quod facimus per amicos dicimus per nos fieri, ideo ad illud quod ita est supra facultatem nostram quod per amicos possimus consequi illud, licet homini intendere. Et ideo dicendum est quod licet homini intendere de veritate quae est isto modo supra rationem cum adiutorio Dei, ad quam ipso iuvante pervenitur.

[100050] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod perfectio debet esse proportionata perfectibili, non tamen adaequata. Veritas autem quae est supra hominem, etsi non sit adaequata intellectui hominis, est tamen sic proportionata quod cum adiutorio Dei ad illam possumus pervenire. Et sic patet solutio ad obiecta.

[100051] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intendere ad investigationem veritatis quae est supra hominem cum fiducia divini auxilii non est temptare Deum, cum sit paratus iuvare.

<Articulus 3>

[100052] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 tit. Hic quaeritur utrum in sacra scriptura liceat uti auctoritatibus sanctorum.

[100053] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Maximus enim dicit super Dionysium quod ratio praecedit auctoritatem. Ergo non debemus in ea auctoritate sanctorum uti, sed rationibus.

[100054] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea. Haec est perfectissima scientiarum, sed perfectissima scientiarum debet perfectissima probatione uti. Inter omnes autem probationis modos debilior est ille qui fit per auctoritatem. Ergo non debet uti auctoritatibus sanctorum.

[100055] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea. Fides nostra non est alligata expositionibus sanctorum, sed auctoritatibus canonicae scripturae. Sed haec procedit ex principiis fidei. Ergo non debet procedere ex auctoritatibus sanctorum.

[100056] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea. Sancti in multis discordant, sicut Hieronymus et Augustinus circa observantias legalium. Sed quod est dissonum non potest esse ex omni parte verum. Ergo non ex eorum dictis est argumentandum.

[100057] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod sicut est in aliis scientiis, ita etiam est in ista doctrina. In aliis enim scientiis sunt demonstrationes quae procedunt ex principiis per se notis, et probabiles rationes quae procedunt ex his quae videntur pluribus et sapientibus et maxime notis. In hac etiam doctrina loco principiorum per se notorum sunt regulae et articuli fidei quae traduntur in canonicis scripturis. Et ideo argumentatio quae procedit ex illis habet locum demonstrationis. Auctoritates vero sanctorum sunt sicut probabiles rationes; unde licet eis uti ut non necessitatem sed probabilitatem quandam facientibus. Sola enim illa quae pertinent ad regulas fidei et in canonica scriptura traduntur quantum ad fidem necessitatem inducunt.

[100058] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod est duplex auctoritas, scilicet humana, et haec praeceditur ratione; et est divina, et haec superat rationem humanam, sed sequitur rationem divinam. Et ideo cum sanctorum dicta sint a Deo inspirante, vim habent auctoritate divina quae praecedit et superat humanam rationem.

[100059] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod modus argumentationis

qui est per auctoritatem humanam debilior est. Non tamen ille qui est ex auctoritate divina a qua sunt dicta sanctorum. Et ideo cum sint a Deo firmissimum locum tenent.

[100060] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod fides nostra non est alligata dictis sanctorum ita quod inducant necessitatem in nobis, sed probabilitatem quandam, ut dictum est.

[100061] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod nulli sacrae scripturae expositores sibi ad invicem contrariantur in his quae fidei sunt, sed in his tantum de quibus licet diversis diversa opinari.

<Articulus 4>

[100062] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 tit. Hic quaeritur utrum in sacra scriptura liceat uti auctoritatibus philosophorum.

[100063] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 arg. 1 Videtur quod in sacra scriptura non liceat uti auctoritatibus philosophorum. Dicitur enim II Corinthiorum I: *non in sapientia verbi*, id est, in sapientia philosophorum.

[100064] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea. Corinthiorum I dicitur: *perdam sapientiam*, etc.

[100065] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea. De Hieronymo legitur quod quia innitebatur dictis gentilium fuit verberatus.

[100066] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 arg. 4 Praeterea. Constat quod illa scientia quae accipit ab alia subalternatur illi a qua accipit. Si igitur sacra scriptura accipit dicta philosophorum, subalternatur scientiae philosophorum, quod est inconveniens.

[100067] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 s. c. Contra. Corinthiorum II, capitulo X: *in captivitatem redigentes omnem intellectum*, id est philosophorum et omnium qui aliquid dixerunt de veritate, *in obsequium Christi*, id est Christianae doctrinae.

[100068] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod sicut Hieronymus probat in quadam epistola, licet uti in sacra scriptura auctoritatibus philosophorum. Nam ipse Paulus usus est versibus cuiusdam poetae sicut: *corrumpunt bonos mores colloquia prava*; et illud: *Cretenses malae bestiae*, etc. Et necessitas huius sumitur ex tribus. Primo, per hoc quod conveniens est. Illa quae dicuntur a philosophis non contraria sunt rationi. Gratia autem non destruit naturam sed perficit. Et ideo cum sint accepta per rationes naturales, non ab eis destruuntur quae sunt a Deo nec excluduntur. Secundo, quod hoc est debitum; nam quidquid veritatis dixerunt philosophi totum est

a Deo. Et ideo cum simus filii Dei per fidem et adoptionem, et per consequens heredes, quia si filii et heredes, possumus eis uti tanquam nostris. Tertio, quia est efficax ad disputandum contra infideles qui innituntur dictis gentilium solum. Cum enim non acquiescant dictis sanctorum et auctoritati sacrae scripturae, nihil contra eos habemus efficacius quam dicta philosophorum, quibus et ipsi innituntur sed falso exponunt et perverse intelligunt. Sciendum tamen quod aliquis potest uti eis dupliciter, vel ut regulantibus vel ut regulatis. Si ut regulantibus sic errabit et deficiet. Cum enim dicta philosophorum non excedant naturalem rationem, non poterit cum eis ultra id quod est rationis procedere, et sic deficientibus illis deficiet. Si autem utatur eis ut regulatis, in quantum scilicet regulat ipsorum philosophorum dicta secundum doctrinam sacrae scripturae, tunc non errat, sed convenienter utitur eis et debite.

[100069] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 ad 1-2 Et sic patet solutio ad omnia obiecta.

[100070] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 ad 3 Ad illud quod dicitur de Hieronymo, dicendum est quod tantum sapiebant ei verba Ciceronis, quod dissipiebant ei verba sacrae scripturae, et contemnebat ea; et hoc inconveniens est. Nec licet verba gentilium praeponere sacrae scripturae, sed verbis sacrae scripturae ea regulare, ut dictum est. Sed tamen sciendum est quod Rufinus invehit contra Hieronymum, ostendens eum fecisse contra iuramentum quo promiserat nunquam in dictis libris legere; qui respondit quod non tenetur servare iuramentum quod fecerat in somniis.

[100071] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 ad 4 Ad ultimum dicendum quod aliquid dicitur occultum dupliciter, vel propter se vel propter nos. Quandoque enim scientia subalternans accipit aliquid a subalternata, quando scilicet probat id quod est notius quoad se, nobis tamen minus notum, per aliquid quod est nobis notius. Quandoque autem subalternata accipit a subalternante, quando scilicet probat aliquid quod est nobis minus notum per id quod est in se magis notum. Sacra autem scriptura accipit a scientiis philosophicis primo modo.

<Quaestio 5>

<Articulus 1>

[100072] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum veritas possit esse odiosa.

[100073] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 arg. 1 Videtur quod veritas nulli possit esse odiosa. Esdrae IV dicitur: *omnes benignantur in operibus veritatis.* Illud autem in quo omnes delectantur nulli est odibile. Veritas igitur nulli est odiosa.

[100074] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea. Verum secundum Philosophum est perfectio intellectus. Omnia autem appetunt suam perfectionem. Ergo omnia appetunt veritatem, et sic nulli est odiosa.

[100075] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea. Omnis cognitio perficitur in veritate. *Omnes autem homines natura scire desiderant*, ut dicit Philosophus in primo Metaphysicae; ergo omnes homines desiderant veritatem. Veritas ergo nulli homini est odiosa.

[100076] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 s. c. Contra est quod vulgo dicitur, *veritas odium parit*. Ergo, etc.

[100077] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod Augustinus hanc quaestionem determinat XII Confessionum dicens quod veritas potest dupliciter considerari: vel prout est manifestata vel prout est manifestans. Prout autem manifestatur, nulli est odiosa, quia nullus vult errare vel ignorare. Prout autem est manifestans, sic multis est odibilis, illis scilicet qui volunt latere de aliquibus malis vel defectibus suis, iuxta illud Ioannis III, *omnis qui male agit odit lucem*. Sed tamen sciendum quod etiam prout est manifestata aliquando est odiosa, sed per accidens. Et hoc dicitur quia aliquando manifestatur aliqua res odiosa, et tunc veritas efficitur odiosa per accidens; aliquando etiam ex cognitione alicuius veritatis, homo incurrit aliquod periculum, et tunc similiter propter illud periculum est odiosa illius veritatis cognitio.

[100078] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 ad 1-3 Solutio argumentorum patet.

<Distinctio 1>

<Prooemium>

[100079] Lectura Romana, d. 1 pr. Hic est duplex quaestio de duplici divisione. Et primo de prima; secundo de secunda. De prima divisione in finem huius distinctionis. Circa secundam divisionem tria quaeruntur: primo, quid sit frui; secundo, quid sit uti; et tertio, de divisione uti et frui.

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100080] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 tit. <Quid sit frui>

[100081] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod definitio frui quae est *amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, male assignetur. Frui est fructum habere, sed qui amat, nondum habet fructum amoris. Ergo male dicitur quod frui est amore inhaerere.

[100082] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Sicut adhaeremus alicui rei propter voluntatem, ita et per alias potentias. Ergo in definitione quod est *adhaerere alicui rei*, non debuit poni tantum actus voluntatis qui est amor, sed etiam aliarum potentiarum.

[100083] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Voluntatis sunt diversae affectiones, scilicet gaudere et desiderare et huiusmodi. Sed eadem ratione qua ponitur ibi amor, potuit poni gaudium vel desiderium. Non ergo ponitur bene frui, etc.

[100084] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Amare aliquid est fructum expectare de eo. Quod autem expectatur, refertur de una re ad aliam. Non ergo bene dicitur quod frui est *amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, sed potius propter aliam.

[100085] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod frui est habere fructum. Fructus autem alicuius rei habetur dupliciter: vel simpliciter vel propter aliud. Simpliciter quando non refertur ad aliquid aliud sed propter seipsum tantum. Propter aliud autem vel secundum quid, quando illud quod habetur refertur ad aliud; quod patet in medico qui vult purgationem, sed non propter se tantum sed propter sanitatem. Tunc ergo dicitur aliquis proprie frui, quando habet fructum alicuius rei cui amore inhaeret, non relatum in aliquid aliud sed propter seipsam tantum. Quando vero illud in aliud refertur, tunc non dicitur proprie quis frui sed improprie.

[100086] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquid potest haberi dupliciter: vel realiter vel in mente. Qui autem amat aliquid, etsi non habet illud realiter, habet tamen illud in mente; et utroque modo potest dici fruitio. Et inde est quod Augustinus ponit duplicem definitionem de frui, quia quantum ad illum modum quo habetur in mente tantum, dicit quod frui est amore inhaerere; quantum vero ad illum modum quo habetur in re, dicit quod frui est *uti cum gaudio non adhuc spei sed iam rei.*

[100087] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas refertur ad alias potentias sicut universalis motor, quia obiectum voluntatis est bonum universale. Obiectum vero aliarum potentiarum est bonum particulare, sicut obiectum intellectus est bonum verum, et obiectum gustus est bonum dulce. Et ideo in quantum voluntas movet omnes potentias, etiam adhaesio illarum potentiarum attribuitur voluntati.

[100088] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod inter omnes affectiones, amor et prior est et communior. Prior quidem quia nulla affectio procedit nisi ex amore. Quaedam enim affectiones sunt ad bonum sicut desiderium et gaudium de bono, et haec procedunt ex amore: propter hoc enim gaudeo de bono quia amo illud. Quaedam autem sunt de malo, sicut tristari de bono alterius, et hae etiam ex amore procedunt: propter hoc enim tristor de bono alicuius quia amo contrarium eius. Communior autem est quia desiderium est tantum de re absente, gaudium de re iam habita, amor autem est non solum de re iam habita sed etiam habenda. Et ideo Augustinus posuit amorem et quia communior et quia prior.

[100089] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod illud quod ordinatur ad aliud non dicitur fructus simpliciter sed secundum quid, cuius non est proprie frui sed improprie,

ut dictum est.

<Articulus 2>

[100090] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 tit. <Quid sit uti>

[100091] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 1 Videtur quod inconvenienter in definitione uti ponatur usus cum dicitur *quod cum in usum venerit*. Nihil enim definitur per posterius vel per idem. Sed usus est posterior uti vel idem. Ergo inconvenienter ponitur ibi usus.

[100092] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Referre est actus rationis. Uti vero est actus voluntatis; unde Augustinus dicit, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*. Inconvenienter ergo in definitione uti ponitur referre.

[100093] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Uti est genus de frui, quia frui est aliquid cum gaudio uti. Sed id quo fruimur non referimus in aliud. Ergo uti non est referre in aliud.

[100094] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea. Id quod eligimus, referimus in aliud. Sed uti non est eligere. Ergo non bene definitur per id quod est referre in aliud.

[100095] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea. Constat non est definitio eadem hominis et boni hominis. Sed ista non est definitio boni usus. Ergo non definitur per istam usus simpliciter; sic est inconveniens.

[100096] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod sicut frui est habere aliquid pro fructu, ita uti pro utilitate. Unde cum inter alia bona sola utilia habeantur propter aliud, delectabile et honestum habentur propter se. Uti autem cum sit habere aliquid ut utile, ideo uti proprie dicitur referre in aliud id quod in usum venerit.

[100097] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in definitionibus propter carentiam vocabulorum propriorum, frequenter utimur circumlocutionibus. Et ideo causa maioris manifestationis positum est *cum in usum venerit*, id est, quod habetur ut utile.

[100098] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectum uti est id quod est ad finem. Finis autem est bonum, et ideo cum id quod est ad finem sit obiectum voluntatis, uti est actus voluntatis. Sed sciendum quod aliquid dicitur actus voluntatis absolute, sicut velle aliquid simpliciter et propter se; aliquid vero dicitur actus voluntatis ordinatae a ratione sicut velle aliquid propter aliud. Et ideo referre non est actus voluntatis simpliciter sed ordinatae a ratione.

[100099] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquid refertur in alterum aut sicut in finem aut sicut ad effectum. Uti igitur proprie sumendo est referre aliquid in

alterum ut in finem. Large autem possumus dici aliquo uti, etiam si referamus aliquid in alterum ut in effectum; et sic uti definitur ab Augustino quod est *assumere aliquid in facultatem voluntatis*. Nam omne bonum cui voluntas inhaeret hunc habet effectum ut quietetur voluntas in eo. Uti igitur secundo modo acceptum est genus de frui. Primo autem modo opponitur ei quod est frui.

[100100] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod uti et eligere in hoc conveniunt quod utrumque est actus voluntatis prout est a ratione regulata. Differunt autem in hoc quod eligere est actus voluntatis secundum quod est a ratione regulata tantum; uti autem secundum quod voluntas et est regulata a ratione sicut a superiori potentia, et movet inferiorem scilicet motivam vel executivam potentiam. Sic igitur eligens refert aliquid in finem volendo tantum, utens vero applicando voluntatem in opus, et ideo significanter ponitur in definitione uti *id quod in usum venerit referre in aliud*, nam per executionem operis aliquid in usum nostrum venit.

[100101] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod uti non consideratur in ista scientia in sua universalitate, sed solum secundum quod ordinatur in beatitudinem. Et ideo non definitur hic uti simpliciter, sed secundum quod in considerationem huius scientiae cadit.

<Articulus 3>

<Prooemium>

[100102] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 pr. *Cum autem homines*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo debeat seipso uti vel frui. Secundo, de hoc quod dicit Augustinus quod *in quantum sumus*, etc. Tertio, utrum Deus utatur nobis. Quarto, utrum sit utendum virtutibus.

<Quaestiuncula 1>

[100103] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 tit. <Utrum homo debeat seipso uti vel frui>

[100104] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Videtur quod homo seipso fruatur et non utatur. Homo enim per appetitum appetit sibi bonum. Sed illud bonum quod desideramus alicui, referimus in ipsum. Ergo homo refert bonum sibi desideratum in seipso sicut in finem, et sic fruitur seipso.

[100105] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea. Omnis motus est propter quietem.

Sed desiderium est motus voluntatis. Ergo desiderium hominis est propter quietem voluntatis, et sic quies voluntatis est et finis desiderii hominis. Fruitur ergo homo seipso.

[100106] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea. Omnia accidentia ordinantur ad substantiam. Sed omnia alia a nobis habent se ut accidentia, nos autem ut substantia. Ergo omnia ordinantur ad nos ut ad finem, et sic fruimur nobis ipsis.

[100107] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea. Sicut Philosophus dicit, amicabilia quae sunt ad alios venerunt ab amicabilibus quae sunt ad seipsum. Sed constat quod alios diligimus, ergo propter nos, et sic fruimur nobis ipsis.

[100108] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. Contra. Illo dicimur frui quod nos beatos facit. Sed nos non possumus nos ipsos beatos facere. Ergo non fruimur nobis ipsis.

[100109] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Responsio. Dicendum quod sicut dictum est, frui est amore inhaerere alicui rei. Amore autem alicui rei inhaerere dicitur dupliciter, secundum quod duo importat inhaesio amoris; cum enim amore inhaerere sit velle bonum alicui rei, hoc potest dupliciter accipi. Uno modo ut voluntas amantis referatur ad bonum volitum, et sic iste amor vocatur amor concupiscentiae vel desiderii. Alio modo ut amor referatur illi rei cui quis vult bonum, et sic iste amor vocatur amor benevolentiae seu amicitiae. Dico ergo quod si accipiatur inhaesio amoris secundum amorem concupiscentiae, scilicet secundum quod amor refertur ad bonum volitum, quod ista relatio potest dupliciter considerari, quia vel sicut formae ad materiam vel sicut materiae ad formam. Sicut formae ad materiam quando bonum concupitum refero ad me ipsum, et sic cum materia non habeat rationem finis, non erit ibi fruitio. Sicut vero materiae ad formam quando concupisco mihi aliquid propter aliquid bonum, sicut quando concupisco mihi sanitatem propter delectationem; et sic cum forma habeat rationem finis, erit ibi fruitio, non quidem mei sed illius delectationis. Si autem accipiatur inhaesio amoris secundum amorem benevolentiae, prout scilicet amor refertur ad rem cui volo bonum, sic cum bonum partis ordinetur in bonum totius, nam quaelibet pars naturali appetitu bonum suum ordinat ad bonum totius - manus enim, si diligeret, plus diligeret corpus quam seipsam - dico quod totum bonum quod nobis concupiscimus, ordinamus in Deum sicut in finem et bonum totius universi. Et ideo licet velimus nobis bonum, non tamen fruimur nobis ipsis, quia concupiscimus illud ut relatum in aliud sive amore concupiscentiae sive amore benevolentiae, ut dictum est.

[100110] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa relatio est formae ad materiam. Unde cum non sit ibi ratio finis quantum ad nos, non erit ibi ratio fruitionis ut dicamur nobis ipsis frui.

[100111] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod relatio in quietem voluntatis est sicut relatio formae ad materiam, sicut dictum est.

[100112] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Et similiter patet solutio ad tertium.

[100113] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod naturale est quod

unus homo plus diligat se quam alium hominem sed non quam bonum universi. Et ideo per prius est in nobis amemus nos ipsos quam alios homines et velimus bonum. Sed tamen bonum nostrum ordinamus in Deum sicut in finem; hoc etiam ordo caritatis habet, nam me teneor diligere plus quam proximum, Deum autem plus quam meipsum.

<Quaestiuncula 2>

[100114] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 tit. <Utrum verum sit quod dicit Augustinus, *in quantum sumus, boni sumus*>

[100115] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Videtur quod non sit verum quod dicit Augustinus, *in quantum sumus, boni sumus*. Id enim quod est per se semper inest. Sed in quantum dicit per se. Ergo si in quantum sumus, boni sumus, semper sumus boni, quod est falsum.

[100116] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea. In quantum sumus, boni sumus: sed malum corrumpit bonum, ergo et esse. Et sic quandocumque operamur malum, corrumpitur nostrum esse, quod est inconveniens.

[100117] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea. Si in quantum sumus, boni sumus, sumus boni per essentiam. Sed hoc est contra Boethium, qui dicit in libro De hebdomadibus quod solus Deus est bonus per essentiam, alia autem per participationem. Non ergo in quantum sumus, boni sumus.

[100118] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. Sed contra. Ens et bonum convertuntur. Ergo in quantum sumus, boni sumus.

[100119] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Responsio. Dicendum quod est duplex bonum: bonum huius rei et bonum simpliciter. Bonum autem huius rei est quod facit hanc rem bonam. Bonum autem simpliciter est qualitercumque accipiatur bonum. Et ratio huius divisionis ex hoc provenit, quia ratio boni est quod omnia appetunt; unde omne appetibile habet rationem boni. Cum vero appetibile sit perfectio quaedam, quaelibet perfectio habet rationem boni. Sed aliquid est quod in uno tantum simplici esse suo habet omnimodam perfectionem, scilicet Deus; et haec habet rationem simplicis boni. In quibusdam autem non est una tantum perfectio, quia in quantum sunt habent unam qua scilicet sunt, in quantum sentiunt habent aliam, in quantum intelligunt habent aliam; et haec habent rationem boni particularis. Illud ergo est bonum hominis quod facit hominem bonum. Bonos autem homines facit bona voluntas, cuius ratio est quia voluntas est universalis motor omnium potentiarum, cum per ipsam utamur omnibus potentiis. Bonum autem consistat in ultima perfectione, quae quidem ultima perfectio in usu tantum consistit. Et ideo quia sola voluntas reducit potentias in actu, sola voluntas facit hominem bonum simpliciter; alia

vero secundum quid, sicut esse facit bonum esse et sic de aliis. Et ideo cum Augustinus dixerit in quantum sumus, boni sumus, bonitate quae sequitur ad esse, verum dicit. Non autem sumus boni homines nisi in quantum sumus benevolentes.

[100120] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa bonitate quae inest nobis in quantum sumus, semper boni sumus.

[100121] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod malum corrumpit bonum sibi oppositum. Malum autem voluntatis corrumpit bonum hominis non autem esse.

[100122] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia Deus totam perfectionem habet in suo simpliciter, ideo ipse solus bonus est per essentiam suam. Alia vero supra suum esse addunt multas perfectiones, nam per esse suum solum in anima bonitas est qua sunt.

<Quaestiuncula 3>

[100123] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 tit. <Utrum Deus utatur nobis>

[100124] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Videtur quod Deus non utatur nobis. Uti enim dicitur ad utile. Sed nos non sumus Deo utiles quia bonorum nostrorum non indiget, ut in Psalmo dicitur. Ergo non utitur Deus nobis.

[100125] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea. Finis, licet sit prior in intentione, est tamen posterior in esse. Sed Deus est prior nobis non solum in intentione, sed etiam in esse. Ergo non utitur nobis propter suam bonitatem.

[100126] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea. Si Deus uteretur nobis propter suam bonitatem, accresceret ei aliquid. Sed Deo nihil potest accrescere. Ergo non utitur nobis.

[100127] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. Contra. Proverbiorum XVI dicitur, *universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Sed illis dicitur quis uti, quae refert in aliud. Ergo cum Deus referat nos in seipsum ut in finem, utitur nobis.

[100128] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Responsio. Dicendum quod illis dicimur uti quae aliquo modo ordinamus in aliud ut in finem. Ad finem autem ordinamus aliquid dupliciter: vel propter amorem finis vel propter desiderium finis. Desiderium autem est rei non habitae; amor vero potest esse etiam rei iam habitae. Ordinamus autem aliquid ad finem propter desiderium finis vel ut instituamus illud in esse sicut quando facimus alia habita vel ut acquiramus illud sicut quando acquirimus pecuniam. Deus autem non operatur propter desiderium finis quia cum sit perfectissimus et nullo egens, nihil acquirit sibi, sed propter amorem finis. Ipse enim operatur propter bonitatem suam in quantum amat eam, et propter amorem quem habet ad eam, vult eam

diffundere in res. Non autem potest eam diffundere in se quia est summe bonus per essentiam suam; unde diffundit eam in nobis et in aliis creaturis secundum quod omnes participant eam.

[100129] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus non utitur nobis propter aliquam utilitatem suam sed ad manifestationem suae bonitatis.

[100130] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2-3 Ad alia duo dicendum quod Deus non refert nos ad suam bonitatem propter desiderium finis, ut scilicet inde sibi accrescat aliquid; sed quia amat suam bonitatem, vult eam diffundere in nos.

<Quaestiuncula 4>

[100131] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 tit. <Utrum virtutibus sit fruendum>

[100132] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Videtur quod sit fruendum virtutibus. Philosophus enim dicit in secundo De caelo et mundo quod *omnis res est propter suam operationem*. Sed operatio hominis est operatio virtutis. Ergo homo est propter operationem virtutis. Et sic cum referatur in virtutem ut in finem, fruitur virtute.

[100133] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea. Beatitudo consistit in actu virtutis. Sed beatitudine fruendum est quia beatos nos facit, et ergo et virtutibus.

[100134] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea. Philosophus dicit in Ethicis quod nullus est iustus qui non gaudet eo ipso quod operatur iusta. Sed si referimus actus virtutis in aliud, non delectamur eo ipso, ergo non sumus iusti; et de ratione actus virtutis est quod non referatur in aliud, sed quod non refertur in aliud habet rationem finis, ergo et fruitionis. Fruimur ergo virtutibus.

[100135] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 4 Praeterea. Actus rationis et voluntatis reflectuntur in seipsis; homo enim cognoscit se cognoscere, et vult se velle. Sed fruitio cum sit actus voluntatis reflectitur in seipsam; ergo homo fruitur sua fruitione. Fruitio autem est actus virtutis, ergo fruitur virtutibus.

[100136] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. Contra. Virtutis praemium est. Sed praemium habet rationem finis. Ergo virtus non est finis sed ad finem, et sic non habet rationem fruitionis.

[100137] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Responsio. Dicendum quod nulla dubitatio est utrum sit fruendum virtutibus quantum ad habitus virtutum, cum habitus semper sint ad aliud. Sed dubitatur utrum sit fruendum eis quantum ad actum virtutum. Ad quod sciendum est quod ultima perfectio in nobis est actus virtutis. Omnis autem actio habet obiectum proprium, quod quidem obiectum potest esse duplex: vel inferius operante vel superius. Si autem sit ut

inferius operante - hoc contingit in operationibus inferiorum potentiarum quando scilicet operatio ordinatur in res quae sunt infra ipsum, et tunc operatio est maius bonum quam res operata, sicut bonus usus pecuniae est maius bonum quam sit ipsa pecunia - actus harum potentiarum non potest dici fruitio. Quando autem obiectum actionis sive operationis est superius operante - hoc contingit in principalibus potentiis, scilicet in operationibus voluntatis et intellectus - tunc maius bonum est id circa quod operatur sive obiectum quam ipsa operatio. Dico ergo quod fruitio quae est actus caritatis est ultima perfectio hominis. Unde cum per eam ordinemur ad rem supernam, scilicet ad Deum qui est obiectum fruitionis, ideo obiectum eius est maius bonum quam sit ipsa fruitio et habet rationem ultimi finis; et ideo non fruimur ea et per consequens nec virtutibus, sed solo Deo qui est ultimus finis et obiectum nostrae fruitionis. Sunt tamen virtutes per quas fruimur.

[100138] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quando operatio refertur in id quod est supra, tunc maius bonum est obiectum quam ipsa operatio sive actus virtutis, et ideo magis fruitur obiecto quam ipsis actionibus.

[100139] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod beatos facere dicitur dupliciter, scilicet effective et formaliter. Illo autem solum est fruendum quod beatos nos facit effective, et hic est Deus. Illis autem quae nos beatos faciunt formaliter non est fruendum, et huiusmodi sunt virtutes quae nos formaliter beatos faciunt.

[100140] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtuosus habet aliquid delectabile in actu virtutis, non tamen constituit ibi suam intentionem quia refert illud in aliud quod habet rationem ultimi finis.

[100141] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod quando huiusmodi actus sunt absoluti, tunc reflectuntur in seipsis scilicet ut velle et intelligere, sed non quando dicunt determinatum modum. Non enim sequitur quando volo aliquid ut finem, quod velim ut finem ipsum velle meum. Fruitio autem dicit actum voluntatis non absolute sed cum determinato modo, quia est amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Unde non sequitur quod qui fruitur aliqua re fruatur fruitione illius rei.

<Quaestio 2>

<Articulus 1>

[100142] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 tit. <Utrum haec doctrina sit de rebus et signis>

[100143] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 arg. 1 Praeterea. Omnis divisio fit per opposita. Res et signa non sunt opposita, etc.

[100144] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Illa quorum unum ordinatur ad cognitionem alterius non sunt opposita. Sed signum ordinatur ad cognitionem rei quia res manifestantur per signa. Ergo res et signa non, etc.

[100145] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Ens et res convertuntur. Sed omnis doctrina est de ente, ergo et de rebus. Ergo male dicitur quod doctrina est de signis.

[100146] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Omnis doctrina respuit divisiones accidentales. Sed signo accidit iustificare et non iustificare. Ergo divisio quae datur de signis quod quaedam iustificant et quaedam non iustificant est inconveniens.

[100147] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in aliis scientiis quaedam sunt principales et per se, sicut practica quae ordinatur ad operationem et speculativa quae ordinatur ad cognitionem, et quaedam adminiculantes quae non sunt propter se sed propter aliud tantum, sicut grammatica et logica quae sunt de vocibus et significationibus vocum. Sacra autem scriptura, cum sit perfectissima una existens, comprehendit in se utrumque scilicet res et signa, sicut dictum est. Item, aliae scientiae utuntur signis vocalibus tantum; haec autem, cum sit a Deo cuius est ordinare etiam res ad significandum, utitur signis realibus.

[100148] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet res et signa non sint opposita subiecto, sunt opposita ratione et intentione.

[100149] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod consideratio de signo est duplex: quia aut consideratur secundum usum signi, et sic cum sit ad significandum res, eiusdem scientiae est determinare de utroque; aut consideratur secundum rationem signi, et sic alterius scientiae est determinare de eo, sicut logicae. Et ideo licet ordinetur ad cognitionem rei quantum ad usum, ratio tamen signi diversa est.

[100150] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ens altius est quam res, quia non solum habet esse in ipsa re sed etiam in mente. Et ideo licet omnis scientia sit de ente, non tamen omnis est de rebus tantum, quia quaedam sunt de ente secundum quod est in mente ad quod refertur signum.

[100151] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet iustificare sit per accidens signo simpliciter sumpto, non tamen est per accidens signo secundum quod cadit in consideratione huius scientiae.

<Distinctio 2>

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100152] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum nomina de Deo dicta significent unum in Deo vel multa.

[100153] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod multa nomina de Deo dicta non significant unum et idem in Deo sed multa. Quaecumque enim nomina diversa significant unam rem, sunt synonyma. Si ergo multa nomina dicta de Deo significant unum et idem, sunt synonyma, quod est inconveniens.

[100154] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 2 Si tu dicas quod differunt per rationes diversorum effectuum; contra: Si huiusmodi nomina differunt per rationes effectuum, dicetur bonus Deus quia facit bonos; pari ergo ratione corpus quia facit corpora, et lapis quia facit lapides, quod est inconveniens. Non ergo differunt per rationes effectuum.

[100155] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Effectus magis assimilantur causis quam causae effectibus. Non ergo Deus bonus est quia facit bona, sed quia bonus est ideo bona facit; et sic idem quod prius.

[100156] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 4 Si tu dicas quod huiusmodi nomina differunt tantum ratione; contra: Ratio illorum nominum est in intellectu nostro. Si ergo solum ratione differunt, non sunt in Deo sed in intellectu nostro.

[100157] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea. In omni propositione oportet esse duo, scilicet unum quod subicitur, et aliud quod praedicatur. Si ergo huiusmodi nomina non differunt, nulla propositio poterit formari de Deo.

[100158] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 s. c. Contra. Boethius dicit quod illud est vere unum et idem in quo nullus est numerus. Sed in Deo non est aliquis numerus, cum in eo nulla sit diversitas. Ergo in Deo nomina significant unum.

[100159] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod omnia nomina de Deo dicta significant unum et idem in Deo, et quod non sunt synonyma, et quod differunt ratione tantum. Ad cuius evidentiam, quia quasi totius primi summa pendet ex hoc, sciendum est quod quanto aliquis est magis elevatus et altus, tanto in uno simplici plura comprehendit. Et hoc patet inspicientibus in potestatibus: nam in regia potestate, cum sit una, includitur omnis potestas quae per diversa officia sub dominio regis distribuitur. Patet etiam in scientiis: nam cum diversae scientiae, secundum diversa genera rerum circa quae eorum versatur intentio, multiplicentur; una tamen scientia, quae est eis superior, est ad omnia se habens, scilicet philosophia prima. Patet etiam in viribus cognoscitivis, nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur. Omnia namque illa quae visus, auditus et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Sic ergo oportet quod omnes perfectiones quas res inferiores secundum diversas naturas et formas consequuntur, in illo summo

uno et simplici et elevato omnium rerum vertice, scilicet Deo, perfectissime uniantur. Quomodo autem differant ratione, sic ostenditur. Nam Deus sua bonitate voluit huiusmodi perfectionem suam, quae in se omnimoda et simplex est, creaturis secundum earum capacitatem communicare. Et ideo cum nulla creatura excedat terminatum modum suae naturae in perfectione sua, quod in Deo est unitum et simplex, in creaturis invenitur multiforme et diversum. Intellectus autem noster quia divinam essentiam in seipsa capere non sufficit, in eius cognitionem consurgit ex rebus creatis quae apud nos sunt. Non autem possumus aliquid nominare nisi secundum quod intelligimus, cum nomina sint signa intellectuum. Non autem possumus nominare Deum nisi ex perfectionibus in huiusmodi rebus inventis. Et cum huiusmodi perfectiones in rebus istis multiplices sint, oportuit multa nomina Deo imponere, quibus diversas conceptiones, quas intellectus noster de Deo concipit, manifestaremus, quae in Deo unum sunt. Si autem essentiam eius in seipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia eius; sicut est et simplex essentia, quod quidem in die nostrae gloriae expectamus, quando *erit Dominus unus et nomen eius unum*, sicut dicitur in Zacharia.

[100160] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significent eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repraesentent. In Deo autem huiusmodi nomina, licet significent eandem rem, significant eam mediantibus diversis conceptionibus quas intellectus noster habet de Deo; et ideo non sunt synonyma.

[100161] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nos cognoscimus Deum bonum ex hoc quod facit bona, et gubernatorem ex eo quod gubernat, regit et disponit omnia, cum non possimus eum cognoscere per essentiam suam. Et ideo licet huiusmodi diversitas sit ex parte nostra in quantum per effectuum diversas perfectiones devenimus in cognitionem eius, ipse in se est unum et idem, omnimodam habens perfectionem, ut dictum est.

[100162] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[100163] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet conceptiones diversae sint in intellectu nostro, res tamen quae respondet eis est aeterna in Deo, scilicet una et simplex substantia eius in qua est omnimoda perfectio respondens perfecte conceptionibus intellectus nostri.

[100164] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod licet significent in Deo unum et idem, nihil tamen prohibet propositionem formare de Deo. Sicut enim dicuntur de Deo diversa nomina, ita potest de eo formari diversa propositio.

<Quaestio 2>

<Articulus 1>

[100165] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum aliquid sit summe bonum.

[100166] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 arg. 1 Videtur quod nullum sit summe bonum. Bonum enim habet rationem appetibilis. Appetitus autem tendit de uno semper in aliud et ita in infinitum. Non est ergo invenire unum primum quod sit summe bonum.

[100167] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Bonum opponitur malo. Sed non est invenire aliquid quod sit summe malum. Ergo nec aliquid quod sit summe bonum.

[100168] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Maior perfectio invenitur in effectibus quam in principiis: homo enim perfectior est quam semen, et gallina perfectior quam ovum. Sed bonum habet rationem effectus. Cum igitur in effectibus non sit invenire summe bonum, videtur etiam quod nec in principiis. Et sic nullum erit summe bonum.

[100169] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Si aliquid sit summe bonum, aut erit simplex aut compositum. Sed simplex non est quia cum nihil adderet supra bonum, non esset summe bonum. Compositum vero esse non potest, quia sic componeretur aliquo alio bono, quod esset melius eo et sic non esset summe bonum. Non igitur est invenire aliquid summe bonum.

[100170] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 s. c. Contra. In quolibet genere est invenire unum primum ad quod reducuntur omnia quae sunt in genere illo, et hoc est summum in genere. Est igitur in genere boni invenire unum primum ad quod reducuntur omnia alia, quod est summe bonum.

[100171] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod firmiter tenendum est esse aliquod summe bonum. Et hoc probatur tribus viis, quarum duae sunt Aristotelis et una est Augustini. Prima quidem via sumitur ex ipso ordine universi. Ubicumque enim est ordo, ibi est invenire duplex bonum: unum in ipsis rebus coordinatis ad invicem, et aliud in eo a quo dependet ordo illarum partium. Sicut in exercitu est ordo et partium exercitus ad invicem, et ordo exercitus ad ducem; unde est ibi et duplex bonum, scilicet bonum exercitus et bonum ducis, et hoc est melius quia totum bonum exercitus ordinatur ad bonum ducis, scilicet ad victoriam. Cum igitur videamus partes universi ordinatas ad invicem, quia non omnia quae sunt in universo casualiter accidunt, de necessitate erit ponere ibi duplex bonum: unum quod resultat ex ordine partium universi, et aliud quod est in illo a quo dependet bonum et ordo partium, et ad hoc ordinatur bonum partium sicut in finem et summum bonum. Secunda vero sumitur ex ipsa ratione boni, nam bonum habet rationem finis. Sed ut Philosophus probat, in causa finali non est procedere in infinitum quia sic auferret rationem finis. Erit igitur devenire ad aliquod unum quod sit primum et summum bonum. Tertia ratio est Augustini et est quia imperfecta sumunt originem ex perfectis. Sed nos videmus in mundo isto multa bona imperfecta sicut particularia bona. Oportet igitur quod omnia sumant originem ab uno principio quod sit summe bonum. Et ideo dicit Augustinus VII De Trinitate: *bonum hoc, bonum illud; tolle hoc, tolle illud, et invenies bonum omnis boni.*

[100172] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc accidit in

bono particulari. Sicut enim intellectus, cum sit cognoscitivus omnium veritatum, tendit de una veritate in aliam quousque perficiatur, ita voluntas cum sit appetitiva omnium bonorum, cum non impleatur in uno particulari bono, tendit de uno bono in aliud quousque deveniatur in illud in quo sunt omnia bona, quod est summum bonum.

[100173] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum malum non sit nisi in bono aliquo, non tamen sibi opposito sed in aliquo alio. Nam caecitas non est in bono visus quod privat, sed est in bono vitae quod nunquam est sine admixtione boni. Et ideo non est invenire aliquod summe malum. Bonum autem cum inveniatur absque admixtione mali est summe bonum.

[100174] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod haec fuit deceptio Pythagorae, qui dicebat quod principia sunt imperfectissima et fuit deceptus ex hoc, quia in his quae procedunt de potentia ad actum, potentia praecedit actum tempore, et imperfecta perfecta. Sed tamen simpliciter loquendo, imperfectum procedit a perfecto sicut semen ab animali. Et ideo licet in generabilibus et corruptibilibus principia sint imperfecta, tamen principia omnium rerum oportet esse perfectissima.

[100175] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod illud summe bonum est simplex, et in uno simplici esse habet omnimodam perfectionem. Et dico quod non dicitur summum bonum per additionem, sed per privationem omnis additionis et addibilitatis, cum nihil ei addatur nec possibile sit addi.

<Articulus 2>

[100176] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum summum bonum possit ante purgatissima mente videri.

[100177] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 arg. 1 Et videtur quod sic. Peccatum enim non tollit naturam. Sed natura hominis est quod cognoscat primam veritatem. Ergo peccatum quod est immunditia animae non tollit cognitionem primae veritatis quae est summum bonum.

[100178] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Potentiae appetitivae sunt inferiores intellectu. Sed superius non dependet ab inferiori. Ergo cognitio intellectus non dependet a potentiis inferioribus, et sic immunditia inferiorum potentiarum non tollit cognitionem intellectus.

[100179] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea. Constat quod inveniuntur multi peccatores qui sunt subtilioris intellectus et melioris cognitionis quam multi iusti et sancti viri. Sed hoc non contingeret si immunditia mentis tollit cognitionem. Ergo, etc.

[100180] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea. Dionysius IV capitulo De divinis

nominibus dicit quod in daemonibus dona naturalia sunt lucida et clara, et quod tale est non impeditur a cognitione. Sed constat quod daemones sunt immundissimi. Ergo immunditia non tollit, etc.

[100181] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 s. c. Contra est quod dicitur Matthaei V: *Beati mundi*, etc.

[100182] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod cognitio summi boni est duplex: una perfecta qua scilicet cognoscitur sicuti est et per essentiam suam a beatis in patria ubi videtur faciem ad faciem; alia est imperfecta qua scilicet cognoscitur hic per speculum. Dico ergo quod quaelibet cognitio summi tollitur per impuritatem contrariam; sed perfecta cognitio tollitur per quamcumque impuritatem, quia secundum perfectam cognitionem non potest videri nisi a purgatissimis. Imperfectae autem cognitioni, qua scilicet cognoscitur hic, aliqua opponuntur directe sicut error et deceptio intellectus et phantasiae, et haec totaliter impediunt et tollunt cognitionem ipsam. Aliqua vero opponuntur indirecte sicut sunt inquietationes passionum, et haec impediunt cognitionem etsi non totaliter tollant eam, quia quandiu homo inquietatur a passionibus non potest ad veram sapientiam pervenire. Unde virtutes morales quae retrahunt homines a passionibus ordinantur ad contemplationem veritatis.

[100183] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet peccatum non tollat naturam, tamen debilitat eam et infirmat ad cognitionem summi boni.

[100184] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quando intentio voluntatis figitur in aliquid unum, recedit ab alio. Unde cum intentio intellectus trahatur a potentiis inferioribus, licet non totaliter tollatur, tamen minuitur ex hoc contemplatio veritatis.

[100185] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet aliqui peccatores sint melioris intellectus et cognitionis quam iusti et sancti viri, nihilominus tamen impediuntur propter immunditiam a cognitione, ut dictum est. Et ceteris paribus magis dispositus est homo mundus et iustus quam immundus et peccator.

[100186] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet in daemonibus remanserint post casum data naturalia lucida et clara; nihilominus tamen ex hoc impediti sunt quod nunquam ad perfectam cognitionem pervenient qua si non peccassent beati fuissent.

<Articulus 3>

[100187] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 tit. <Utrum sit tantum unum summum bonum>

[100188] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 arg. 1 Videtur quod non sit tantum unum summum bonum.

In quolibet enim genere est unum primum ad quod omnia quae sunt illius generis reducuntur. Sed constat quod sunt plura genera rerum; ergo sunt plura prima genera rerum ad quae omnia reducuntur. Et sic cum ens et bonum convertantur, sunt plura prima genera bonorum et non unum tantum.

[100189] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea. Primum et principium sunt idem. Sed constat quod sunt plura genera principiorum, sicut materia quae in II Physicorum et forma, et in quolibet istorum est unum primum principium. Ergo non est unum tantum primum et summum bonum.

[100190] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea. Unum non causat contraria quia ab uno non est nisi unum. Sed bonum producit contrarias res in esse quia bonum est causa productionis rerum in esse. Ergo non est unum tantum.

[100191] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 s. c. Contra. Quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed summum bonum, quia per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Est igitur unum summum bonum et non plura.

[100192] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod sit unum tantum summum bonum probatur tribus rationibus. Una ratio sumitur ex ipsa ratione summi boni. Nam summum bonum est illud proprie quod in se comprehendit omnem bonitatem. Unde si esset aliquid aliud quod esset summum, non comprehenderet istud omnem bonitatem, sed aliqua deficeret ei quam illud summum bonum haberet, et e converso; et sic neutrum esset summum. Unde cum necessarium sit esse aliquod summum bonum, ut probatum est, et summum bonum comprehendit in se omnem bonitatem, de necessitate oportet quod sit unum tantum. Secunda ratio sumitur ex simplicitate sua, quia in uno esse simplici habet omnimodam bonitatem. Quod autem in se est unum et simplex, per nihil individuatur; et inde est quod in simplicibus naturis invenitur unum in specie una tantum. Ergo cum sit simplicissimum, est unum tantum per nihil individuatum, nihil habens superadditum. Tertia ratio est quia, ut dictum est totus ordo universi ordinatur ad unum primum quod est summum bonum, unde cum Philosophus probet quod impossibile est esse plures mundos, impossibile est quod sit nisi unum tantum primum, quod est summum bonum.

[100193] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia genera reducuntur ad genus substantiae, et huiusmodi reducuntur ad primum ens quod est causa omnis esse.

[100194] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia illa principia reducuntur ad unum; nam finis et forma et efficiens reducuntur ad unum.

[100195] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad hoc potest dupliciter responderi. Vel secundum philosophiam, quia ab uno non est immediate nisi unum, sed mediante uno quod movetur in contraria, potest ab eo esse contrarietas et pluralitas, sicut mediante corpore caelesti. Vel dicendum quod unum per seipsum et immediate potest facere contraria et plura. Nam quae in materia sunt plura et contraria, in intellectu sunt unum; et sicut intellectus divinus est

comprehensivus contrariorum, ita etiam est causativus, et ideo contraria et plura producit in esse.

<Articulus 4>

[100196] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 tit. Hic quaeritur utrum in summo bono possit esse pluralitas personarum

[100197] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 arg. 1 Videtur quod in summo bono non sit pluralitas personarum. Unumquodque enim in tantum est bonum, in quantum est unum; igitur quod est summe bonum oportet esse summe unum. Sed pluralitas opponitur unitati. Ergo in summo bono non est aliqua pluralitas.

[100198] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea. Omne quod constat ex pluribus subsistentibus actu est unum collocatione tantum. Sed in divinis sunt tres personae subsistentes actu.

[100199] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea. Omnis numerus et omne numeratum sunt finita. Sed in Deo nihil est finitum. Ergo nihil numerale, ergo nec pluralitas.

[100200] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 s. c. Contra. In Deo est summa perfectio, quia nulla perfectionum deest ei. Sed ternarius est numerus perfectus, quia perfecte representat ipsum in partibus suis. Ergo in Deo est numerus ternarius.

[100201] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod sicut fides ponit, ita et ratio, licet non usquequaque perfecte, potest considerare in divinis Trinitatem personarum in unitate essentiae. Quia enim Deus est perfectissimus, nulla ei perfectio deest, sicut infra ostendetur. Inter omnes autem perfectiones rerum sunt praecipue intelligere et velle; unde nec Deo deesse possunt. Omnis autem intelligens ex eo quod intelligit, aliquid format in mente sua; et similiter qui vult et amat, habet in mente sua rem amatam. Deus autem perfecte intelligit se et amat. In quantum igitur intelligit se, habet conceptum intellectus sui; in quantum vero amat, habet in mente sua rem amatam. Nam amatum in quantum amatur oportet esse in amante; movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum amanti esse. Intellectum autem sive conceptio intellectus prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus. Hoc enim exteriori verbo significamus quod interius intellectu comprehendimus; sunt enim secundum Philosophum voces signa intellectuum. Illud autem quod est in mente ut res amata est quo movemur ad operandum, in quantum amatum trahit et movet amantem secundum quandam motionem, ut dictum est, ad operandum. Dico ergo quod cum Deus intelligat seipsum, est ibi verbum Dei; et cum amet seipsum perfecte, est in seipso ut amatum in amante. Et ideo oportet ponere in divinis unum quod procedit

per modum intellectus, et hoc est verbum Dei, et aliud quod procedit per modum amoris, et hoc est Spiritus Sanctus. Et dicitur spiritus in quantum quidem perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum, in quo videtur quidam impulsus esse. Sanctus vero dicitur in quantum ipse amor quo summum bonum amatur, eminentem quandam obtinet bonitatem. Ipsum igitur a quo est principium intellectus et voluntatis sive amoris, Patrem, ipsum intellectum sive verbum, Filium, ipsum amorem quo Pater et Filius perfecte amant se, Spiritum Sanctum, dicimus. Notandum autem quod differentia est inter intelligere Dei et intelligere nostrum, et inter amare Dei et amare nostrum. Nam cum in nobis aliud sit esse naturale et intelligere, oportet quod verbum in intellectu nostro conceptum habens esse intelligibile tantum, alterius naturae et essentiae sit quam intellectus noster qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Unde verbum Dei quod est in Deo cuius est verbum secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo cuius est verbum, et per hoc oportet quod sit eiusdem essentiae et naturae cum ipso. Et similiter cum res amatae sint in nobis amantibus accidentaliter et intentionaliter, non sunt essentiae nostrae. In Deo autem sicut intelligere est suum esse, ita et amare; non enim amat seipsum secundum aliquid suae essentiae superveniens, sed secundum essentiam suam. Non igitur est Deus in seipso ut amatum in amante accidentaliter sed substantialiter; sicut verbum Dei est eiusdem naturae et essentiae cum Deo Patre, et Spiritus Sanctus. Et cum in divina natura nihil sit nisi subsistens, oportet quod verbum Dei et Spiritus Sanctus habeant esse subsistens, et quaecumque dicuntur de Deo istis conveniant. Sed quia ista omnia sunt unum in Deo quae ad essentiam pertinent, ideo convenienter dicitur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus.

[100202] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pluralitas opponitur unitati quae est principium numeri, sed non unitati essentiae qua unum convertitur cum ente. Et hoc modo summum bonum est maxime unum.

[100203] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet sint in divinis tres subsistentes actu, non tamen differunt per essentiam sed per relationes. Et ideo sunt maxime unum quantum ad essentiam, licet quantum ad modum procedendi differant, ut dictum est.

[100204] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod iam patet qualiter in divinis est numerus ternarius. Et si quaeratur quare non maior, dicendum est quod cum in divinis non possit esse distinctio nisi per relationes, quia sola relatio multiplicat Trinitatem ut dicit Boethius, et relationes in divinis non diversificentur nisi per modum intellectus et per modum voluntatis, non possunt esse ibi nisi tres personae, scilicet, Pater et Filius qui procedit per modum intellectus et Spiritus Sanctus per modum voluntatis et amoris.

<Quaestio 3>

<Articulus 1>

[100205] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum hoc nomen Deus sit nomen operationis vel naturae.

[100206] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 arg. 1 Videtur quod hoc nomen Deus sit nomen operationis et non naturae. Damascenus dicit quod theos quod est Deus dicitur ab aethein quod est ardere; dicitur etiam a theastai quod est considerare vel videre; dicitur etiam a theein quod est currere vel fovere. Sed haec omnia dicunt operationes quasdam. Ergo non est nomen naturae sed operationis divinae.

[100207] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea. Dionysius dicit quod omnia divina nomina referuntur ad processum divinae bonitatis. Sed processus divinae bonitatis sunt operationes divinae. Ergo omnia divina nomina referuntur ad operationes divinas tantum. Et sic cum hoc nomen Deus sit nomen divinum non dicit naturam divinam sed operationem.

[100208] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea. Sicut dicit Philosophus, nomina sunt signa rerum. Sed per hoc nomen Deus non possumus intelligere naturam divinam. Ergo non est nomen naturae divinae.

[100209] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea. Natura divina nulli creaturae est communicabilis. Sed multis communicatur hoc nomen Deus: Psalmus, *ego dixi dii estis etc.*; Ieremias, *illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.* Non igitur est nomen naturae.

[100210] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 s. c. Contra est quod dicit Ambrosius quod Deus est nomen naturae.

[100211] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in quolibet nomine sunt duo consideranda, scilicet id a quo imponitur nomen, et id ad quod significandum imponitur; et haec aliquando sunt idem, aliquando vero non. Sunt quidem idem quando eadem est proprietas naturae ad quam significandum imponitur et eius a quo imponitur, sicut hoc nomen album. Sed non sunt idem quando id a quo imponitur differt ab eo ad quod significandum imponitur; sicut hoc nomen lapis impositum est ab effectu lapidis, quod est laedere pedem sicut a quo; impositum est etiam ad significandum speciem lapidis. Unde quia species lapidis differt ab effectu hoc quod est laedere pedem, non est idem illud a quo imponitur et illud ad significandum imponitur. Dico ergo quod cum dicitur hoc nomen Deus, potest considerari quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab hoc quod est omnia gubernare, omnia videre, omnia fovere; potest etiam considerari quantum ad illud ad quod significandum imponitur, scilicet ad significandum naturam divinam. Unde cum multi sint gubernatores qui non habent naturam divinam, non est idem id a quo imponitur et ad quod imponitur. Quantum ergo ad id a quo imponitur hoc nomen Deus est nomen operationis; quantum vero ad id ad quod significandum imponitur est nomen naturae divinae.

[100212] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verba Damasceni verificantur quantum ad id a quo nomen imponitur; hoc enim modo est nomen operationis, ut

dictum est.

[100213] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 ad 2 Et similiter patet solutio ad secundum.

[100214] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium vero dicendum quod licet per hoc nomen Deus non intelligamus de Deo quid est, intelligamus de eo quid non est; et ideo ad significandum istam naturam ignotam imponimus ei istud nomen.

[100215] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod homines dicuntur dii non propter hoc quod habeant naturam divinam, sed propter quandam assimilationem quantum ad operationem.

<Articulus 2>

[100216] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum hoc nomen Deus praedicetur de tribus personis.

[100217] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 arg. 1 Videtur quod hoc nomen Deus praedicetur de tribus personis in plurali. Damascenus enim dicit quod hoc nomen Deus ita est commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut homo est commune Abrahae, Ysaac, et Iacob. Sed isti sunt tres homines. Ergo et Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres dii.

[100218] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea. Omne quod praedicatur de aliquibus dividitur secundum numerum eorum de quibus praedicatur. Sed hoc nomen Deus per se praedicatur de Patre et Filio et Spiritu Sancto. Ergo multiplicatur secundum numerum istorum. Cum igitur isti sint tres, videtur quod sint tres dii.

[100219] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea. Deus nihil est aliud quam habens deitatem vel divinitatem. Sed Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres habentes divinitatem. Ergo sunt tres dii.

[100220] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 s. c. Contra. Exodi: *audi Israel, Dominus Deus tuus unus est.*

[100221] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod in divinis est pluralitas personarum et unitas essentiae, et quaedam praedicantur de divinis secundum quod est ibi pluralitas personarum, et quaedam secundum essentiae unitatem. Sciendum autem quod omne nomen significans substantiam aut significat substantive aut adiective: substantive, sicut ea quae sunt de essentia rei, ut homo; adiective vero, sicut ea quae adiacent extra, unde hoc ipsum adiectivum nomen importat. Dico ergo quod omne nomen substantivum in divinis praedicatur tantum in singulari, adiectivum vero in plurali. Cuius ratio est quia nomen substantivum includit in sua

significatione suppositum; et ideo oportet quod habeat numerum secundum formam significatam per ipsum. Forma autem significata per ipsum nomen est una, et ideo nomen substantivum non praedicatur nisi de uno. Adiectiva vero non includunt in se subiectum quod sit de significatione eorum, sed adiacent extra et possunt applicari ad omnia illa de quibus praedicantur. Cum ergo hoc nomen Deus dicatur substantive de essentia divina, et haec non sit nisi una quae significatur per ipsum nomen, non potest praedicari de singulis personis in plurali ita quod dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres dii, sed tantum in singulari, ut scilicet dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus. Ex hoc sciendum quod quia omnia quae dicuntur de Deo quantum ad divinam essentiam sunt idem cum essentia divina, omnia nomina quae haec significant praedicantur in divinis tantum in singulari, sicut increatus et immensus et aeternus et huiusmodi.

[100222] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni est simile quantum ad distinctionem personarum in una natura, quia sicut isti tres homines distinguuntur in natura humana, ita et tres personae distinguuntur in natura divina. Sed est dissimile quia in hominibus natura non est una numero sed tantum specie; alia enim numero est humanitas Abrahae, Ysaac et Iacob. Personis vero divinis est una natura numero communis quae est natura divina simplicissima et maxime una.

[100223] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod natura divina quae significatur per hoc nomen Deus non multiplicatur in personis divinis, et ideo hoc nomen Deus non multiplicatur secundum numerum personarum, sed cum praedicetur substantive dicitur tantum in singulari.

[100224] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod habens divinitatem adiective praedicatur in divinis, et ideo potest dici tres habentes divinitatem. Deus vero, ut dictum est, praedicatur substantive et ideo non praedicatur nisi in singulari tantum.

<Articulus 3>

[100225] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 tit. <Utrum hoc nomen Deus sit magis proprium nomen ipsius quam alia>

[100226] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 arg. 1 Videtur quod hoc nomen Deus non sit magis proprium nomen ipsius quam alia. Damascenus enim dicit quod qui est est maxime proprium nomen Dei.

[100227] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea. Dionysius ponit bonum primum nomen Dei inter alia divina nomina. Sed quod primo ponitur, videtur magis proprium. Ergo, etc.

[100228] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea. Exodi IV dicitur: *et nomen meum maximum Adonai non manifestavi eis.* Ergo istud videtur magis proprium.

[100229] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 s. c. Contra. Quanto aliquod nomen est incommunicabile, tanto magis convenit Deo et appropriatur ei. Sed hoc nomen Deus est magis incommunicabile. Ergo magis appropriatur Deo.

[100230] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod ordo istorum nominum potest considerari, et quantum ad id a quo imponuntur et quantum ad id ad quod significandum imponuntur. Si autem consideremus quantum ad id a quo imponuntur, tunc haec nomina qui est et bonus sunt magis propria nomina Dei, quia imponuntur ab hoc effectu quod est esse et producere res in esse, quae maxime Deo conveniunt; et sic non imponuntur nisi ab operationibus divinis. Si vero consideremus quantum ad id ad quod significandum imponuntur, dico quod hoc nomen Deus est maximum nomen Dei, quia imponitur ad significandum naturam divinam.

[100231] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est est maximum nomen Dei quantum ad id a quo imponitur tantum.

[100232] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum primum imponitur inter divina nomina quantum ad rationem causalitatis, quia bonitas Dei est ratio producendi res in esse.

[100233] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Iudaei habebant in libris suis quoddam maximum nomen Dei scilicet tetragrammaton et erat eis ineffabile. Unde quia non licebat eis nominare illud nomen, loco illius legunt Adonai, quod sonat Dominus et fuit impositum ad significandum naturam divinam. Non ponitur ibi ad significandum hoc nomen Dominus, sed significat naturam divinam quae significatur per hoc nomen Deus.

<Distinctio 3>

<Prooemium>

[100234] Lectura Romana, d. 3 pr. Hic quaeruntur tria quae ad divinam cognitionem pertinent. Primo, utrum Deum esse sit per se notum. Secundo, utrum ex creaturis possit venire in cognitionem Dei. Tertio, utrum per rationes naturales possit probari Trinitas personarum in divinis.

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100235] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 tit. <Utrum Deum esse sit per se notum>

[100236] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter omnibus est indicta, sicut prima principia; omnes enim naturaliter cognoscunt quod omne totum est maius sua parte. Sed cognitio Dei omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus. Ergo Deum esse est per se notum.

[100237] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Quod non potest cogitari non esse, est per se notum. Sed nullus potest cogitare Deum non esse, ut Anselmus dicit. Ergo Deum esse est per se notum. Probatio mediae: Deus est illud quo maius cogitari non potest; aut ergo Deum esse est tantum in corde tuo aut in corde et in re; si in corde tantum, tunc non est maius quo cogitari non potest, quia maius est quod est in re et in corde; similiter nec in re tantum, quia maius est quod est in re simul et in corde; ergo Deum esse est in corde et in re. Et sic nullo modo potest cogitari Deum non esse; ergo idem quod prius.

[100238] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Illud quo omnia cognoscuntur oportet esse per se notum, quia principium in quolibet genere est id quod est per se. Sed Deus est principium totius cognitionis nostrae, quia ab ipso est tota nostra cognitio. Ergo Deum esse est per se notum.

[100239] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Omnis propositio in qua idem praedicatur de seipso est per se nota. Sed cum dico Deus est, idem praedicatur de seipso, quia Deus est suum esse. Ergo Deum esse est per se notum.

[100240] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 s. c. Contra. Illud quod est per se notum non est demonstrabile. Sed philosophi demonstraverunt Deum esse. Ergo Deum esse non est per se notum.

[100241] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod cum dico quod aliquid est per se notum, potest intelligi dupliciter: vel ut intelligatur quantum ad se vel quantum ad nos. Et ideo dico quod Deum esse quantum in se est per se notum, sed non quantum ad nos. Tunc enim propositio est per se nota quantum ad se quotienscumque praedicatum vel est idem cum subiecto vel includitur in definitione subiecti; unde homo est animal est per se notum. Contingit autem aliquando quod aliquid est per se notum quantum in se, quod non est notum quoad nos, quia nescimus subiectum seu definitionem eius. Et inde est quod quaedam sunt quae sunt per se nota omnibus, sicut sunt illa quorum subiecta et definitio sunt omnibus nota; quaedam vero sapientibus tantum, sicut sunt illa quorum subiecta sunt eis nota tantum et maxime intelligentibus. Dico ergo quod haec propositio Deus est est per se nota quantum in se cum praedicatum sit idem cum subiecto; sed quia nos nescimus quid est Deus, ideo nobis non est per se nota.

[100242] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deum esse est naturaliter notum omnibus non ut principium sed ut finis, quia desiderium et cognitio nostra

ordinatur in Deum ut in finem. Homo enim naturaliter vult scire causam, et inde venit admiratio; non ergo stat desiderium hominis quousque veniat ad causam primam.

[100243] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidquid dicat Anselmus, potest tamen cogitari Deum non esse, sicut habetur in Psalmo: *dixit insipiens in corde suo*; et multi sunt qui nihil sciunt de Deo. Et ratio sua ad hoc non valet quia licet non possit cogitari Deum non esse quia nihil potest cogitari maius Deo, propter hoc non sequitur nisi quod Deus sit in mente ut cogitatum. Vel dicendum quod quantum in se est, est ita per se notum quod non potest cogitari non esse.

[100244] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quo aliquid cognoscitur est duplex. Cognoscitur enim aliquid aliquo vel ut medio, et hoc oportet quod sit per se notum, vel effective aut formaliter, et hoc non oportet quod sit per se notum. Non enim cognoscunt omnes intellectum possibilem quo cognoscimus omnia effective; et ideo non oportet quod omnes cognoscant principium effectivum cognitionis omnium quod est Deus.

[100245] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod quantum de se est, ista propositio Deus est est per se nota; sed nescimus subiectum, propter hoc non est per se nota nobis.

<Articulus 2>

[100246] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 tit. <Utrum per creaturas possimus devenire in cognitionem Dei>

[100247] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 arg. 1 Videtur quod per creaturas non possimus devenire in cognitionem Dei. Effectus enim non ducit in cognitionem causae, nisi in quantum habet similitudinem eius. Sed creaturae non sunt Deo similes, quia non communicant in aliqua forma communi. Ergo non ducunt in cognitionem Dei.

[100248] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Philosophus dicit quod non contingit intelligere sine phantasmate. Sed Dei non est aliquod phantasma, quia cum sit sine quantitate est incorporeus; phantasma autem non extendit se ultra quantitatem. Ergo per creaturas nihil possumus de Deo cognoscere.

[100249] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Effectus demonstrant causam secundum quod dependent ab ea. Sed effectus non videntur dependere a causa nisi in suo fieri sicut de aedificatore. Cum ergo videamus multos effectus non dependere a Deo in fieri sed in facto esse, sicut caelum et corpora caelestia, videtur quod non ducant in cognitionem Dei.

[100250] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 s. c. Contra. Sapientiae XIII: *a magnitudine speciei et*

creaturae cognoscibiliter poterit horum creator intueri.

[100251] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod Deus potest per effectus suos, id est per creaturas, cognosci, sed tamen imperfecte. Et ratio huius est quia est duplex effectus. Unus qui adaequat totam virtutem causae, et hic perfecte ducit in cognitionem causae, quia per eum cognoscitur virtus causae; per virtutem vero alicuius rei sive causae cognoscitur essentia eius. Alius effectus est qui deficit a virtute causae, et hic non perfecte demonstrat causam illam. Si autem Deus fecisset aliquid cui communicasset totam virtutem suam, hic perfecte duceret in cognitionem Dei. Sed quia non potuit esse talis effectus, cum creatura nullo modo possit aequari creatori, ideo per effectus huiusmodi improportionatos non possumus pervenire in cognitionem perfectam primae et altissimae causae. Scimus tamen per huiusmodi effectos nihilominus quod Deus qui est prima causa, est aliquid supra ipsos.

[100252] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non solum ducimur in cognitionem Dei per similitudinem creaturarum ad Deum, sed etiam per quandam dependentiam. Nihilominus tamen est aliqualis imitatio, secundum quod possibile est, creaturae ad Deum.

[100253] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus intelligit Deum, sed tamen cum phantasmate effectus sui per quem scilicet ducitur in cognitionem eius. Intelligimus enim Deum sive cognoscimus vel per negationem vel per eminentiam vel per causalitatem, et semper intellectus noster format sibi phantasma. Cum enim intelligit Deum non esse aliquid horum quae sunt in creaturis, format sibi phantasma ipsarum creaturarum et sic de aliis.

[100254] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod est duplex causa. Aliquid enim est causa alicuius quantum ad fieri solum, sicut artifex est causa domus; domus enim non dependet ab aedificatore nisi quantum ad fieri. Aliquid vero est causa alicuius quantum ad esse sicut duritia lapidum et viscositas caementi et dispositio domus sine quibus non potest esse domus. Sed Deus est causa rerum quantum ad fieri et etiam quantum ad esse, et ideo secundum esse dependent ab eo et secundum fieri; et propter hoc ducunt in cognitionem ipsius licet imperfectam, ut dictum est.

<Articulus 3>

[100255] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 tit. <Utrum per rationes naturales possit deveniri in cognitionem Trinitatis personarum in divinis>

[100256] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 1 Videtur quod per rationes naturales possit deveniri in cognitionem Trinitatis personarum in divinis. Augustinus enim dicit VII Confessionum se invenisse in quibusdam libris Platonicis totum quod habetur in principio Ioannis usque ad *verbum*

caro factum est. Sed in illis ponitur personarum distinctio. Ergo cum non habuerit hoc Plato nisi naturali cognitione, videtur quod naturali cognitione deveniatur in cognitionem Trinitatis.

[100257] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea. Augustinus dicit in libro De civitate Dei quod summi philosophi summum patrem et noym id est mentem cognoverunt. Sed huiusmodi sunt personae distinctae. Ergo pervenerunt ad cognitionem personarum divinarum.

[100258] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea. Philosophus dicit in principio Caeli et mundi quod per hunc quidem numerum id est ternarium, adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum creatorem eminentiorem proprietatibus eorum quae sunt in creatura. Videtur igitur quod pervenerint in cognitionem Trinitatis.

[100259] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea. Trismegistus dicit monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. Sed haec manifeste videntur significare tres personas divinas. Ergo pervenerunt in cognitionem Trinitatis.

[100260] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea. Per effectus ducimur in cognitionem causae. Sed tres personae in divinis sunt una causa. Ergo per effectus sive per res creatas possumus devenire in cognitionem Trinitatis.

[100261] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 s. c. Contra. Hebraeorum X dicitur, *est autem fides sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium*, id est de non apparentibus rationi. Sed Trinitas personarum in divinis est unus articulus fidei. Ergo non est apparens rationi.

[100262] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod nunquam aliquis rationibus naturalibus potuit devenire in cognitionem Trinitatis personarum in divinis. Et ratio huius est quia nos non ducimur in cognitionem Dei ex creaturis, nisi quatenus ipse est causa creaturarum. Omnia autem illa quae pertinent ad causalitatem in divinis sunt essentialia, et ideo per eas nullus potuit pervenire in cognitionem Trinitatis personarum nisi per revelationem vel auditum. Potuerunt nihilominus pervenire in cognitionem quorundam attributorum, quae nos personis divinis appropriamus sicut sapientiae, potentiae et bonitatis.

[100263] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Plato non habet ita in libris suis sicut nos habemus. Ipse enim posuit unum primum ens, quod est causa omnibus rebus, esse Deum et Patrem totius universitatis rerum; et posuit mentem divinam sub ipso et dixit eam creaturam Dei, et in ipsa mente posuit ideas. Et cum non sit ponere Trinitatem, non invenit Augustinus sicut ponit fides sed aliquid simile.

[100264] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod summi philosophi ponebant duas substantias separatas sicut dictum quae non dicunt personas divinas quantum ad propria sed quantum ad appropriata naturae divinae solum. Ultra vero nihil posuerunt correspondens personae Spiritus Sancti quanquam ponerent animam mundi. Et ideo dicuntur defecisse in tertio signo.

[100265] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Aristoteles non intendit per

verba illa ponere Trinitatem personarum in divinis. Sed antiqui dicebant numeros esse substantiam rerum; unde cum numerus ternarius sit perfectissimus numerus, cum constet ex principio, medio et fine in quibus consistit omnis perfectio rei; ideo honorabant Deum sacrificiis et orationibus triplicatis.

[100266] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod auctoritas Trismegisti non intelligitur de Trinitate personarum, nec fuit haec intentio sua per illa tria intelligere Patrem et Filium et Spiritum Sanctum; sed per monadem generantem intelligebat factorem universitatis; per monadem genitum, mundum ab eo factum; per ardorem in se reflexum intelligebat amorem quem habet ad bonitatem suam propter quam mundum fecit, unde referebat hoc ad gloriam suam.

[100267] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod personae divinae sunt causa secundum potentiam, sapientiam et bonitatem; et haec sunt essentialia in divinis. Unde effectus in rebus creatis ducunt in cognitionem ipsius potentiae, sapientiae et bonitatis, sed non in cognitionem personarum, ut dictum est.

<Quaestio 2>

<Prooemium>

[100268] Lectura Romana, d. 3 q. 2 pr. Hic quaeritur de vestigio. Secundo, de imagine in finem huius libri.

<Articulus 1>

[100269] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 tit. Circa primum quaeritur utrum in omnibus creaturis sit vestigium Trinitatis.

[100270] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 1 Et videtur quod non. Per vestigium enim unumquodque est investigabile. Si ergo aliquod vestigium Trinitatis est in creaturis, personae divinae erunt per ipsum investigabiles. Sed hoc non potest esse, ut probatum est. Ergo in creaturis nullum vestigium Trinitatis invenitur.

[100271] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Imago dividitur contra vestigium. Sed in quibusdam creaturis est imago Trinitatis, ut infra patebit. Ergo in illis non est vestigium

Trinitatis, et sic videtur quod non sit vestigium in omnibus creaturis.

[100272] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Si secundum aliqua tria quae sunt in creaturis, scilicet modum, speciem et ordinem, accipiamus vestigium Trinitatis, quodlibet autem illorum est creatura; si in qualibet creatura est vestigium, in quolibet illorum erit vestigium, sic modi erit modus, et erit abire in infinitum. Sed hoc est impossibile. Ergo non est invenire vestigium Trinitatis in qualibet creatura.

[100273] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Magister dicit quod in qualibet creatura est vestigium in quantum est una et speciem habet et ordinem. Sed quaedam creaturae sunt, quae sunt species tantum sicut substantiae immateriales. Non ergo in eis est vestigium.

[100274] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea. Augustinus dicit quod modus, species et ordo sunt secundum quae consistit vestigium in creaturis. Sed haec tria privantur per malum, quia malum est privatio modi et speciei et ordinis. Ergo ubicumque est invenire malum, ibi non invenitur vestigium.

[100275] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 s. c. Contra. Effectus sunt similes causis suis. Sed tres personae divinae sunt una causa creaturarum. Ergo creaturae sunt ipsis personis aliqualiter similes, et hanc similitudinem, cum non possit esse perfecta, vestigium dicimus.

[100276] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in omnibus creaturis invenitur Trinitatis vestigium. Sed tamen metaphorice dicitur vestigium, nam vestigium proprie loquendo nihil aliud est quam quoddam signum alicuius ambulantis in loco relictum. Processus autem Dei in creaturis attenditur in quantum ipse Deus dator totius esse et bonitatis infundit in ipsas creaturas esse et bonitatem et sapientiam et huiusmodi; unde hoc signum de receptione esse et bonitatis et sapientiae a Deo dicimus vestigium Dei. Quomodo autem in creaturis oportet ponere vestigium Trinitatis sic patet. In qualibet enim creatura sunt aliqua tria correspondentia tribus personis. Nam quaelibet res est in se una et ens, et hoc acquiritur ei ex primo ente. Item quaelibet habet speciem quandam; et sicuti omnes species artificialium proveniunt ex cogitatione artificis, ita omnes formae naturales proveniunt ex cogitatione primi artificis scilicet Dei, et haec excogitatio vocatur verbum Dei. Et ideo omnis species in creaturis est quoddam signum verbi Dei, quod est Filius Dei. Est etiam in qualibet creatura invenire ordinem, et huiusmodi ordo est ab amore Dei, qui est Spiritus Sanctus. Ex amore enim Dei est quod omnia ordinet in seipsum, et unum ordinet in aliud, et quod aliqua ordinentur ad invicem. Hoc est propter ipsum ordinem in Deum, et sic omnis ordo qui est in creaturis est quoddam vestigium divini amoris. Et sic patet quod quaelibet creatura in quantum est ens et una in se representat Patrem. In quantum vero habet speciem sive formam demonstrat verbum Dei. In quantum vero ordinem representat amorem Dei ipsum, scilicet Spiritum Sanctum. Et hoc est quod dicit Magister quod omnia habent modum, speciem et ordinem. Et licet a multis assignentur multae causae vestigii, nihilominus tamen omnes reducuntur ad ista tria. Nam si accipiamus ista scilicet unum, verum et bonum, unitas rei pertinet ad suum esse prout ex principiis constat, veritas ad formam, bonitas vero ad ordinem quo ordinatur in finem qui habet rationem boni. Si autem accipiamus illud Sapientiae XI, scilicet numerus, pondus et mensura,

sic mensura refertur ad modum, numerus vero ad speciem, pondus vero ad ordinem. Si autem sumatur principium, medium et finis, sic etiam pro principio sumitur ipsa substantia principiorum et inclinatio et quidquid aliud pertinet ad principia; pro medio vero ipsa forma principiati; pro ultimo vero operatio ipsius rei ad ea quae sunt extra esse. Et sic sumuntur illa Augustini in libro LXXXIII quaestionum: *quod constat, quod discernitur, quod congruit.* Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit per operationem ad alterum. Sic ergo patet qualiter in qualibet re est invenire vestigium Trinitatis qualitercumque sumantur illa per quae attenditur vestigium.

[100277] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per istas creaturas ducimur tantum in cognitionem quorundam appropriatorum, sicut bonitatis et potentiae et sapientiae, sed non in propriam notitiam personarum. Et ideo quanquam ipsae personae per eas investigari non possint, tamen devenimus per eas in cognitionem eorum quae ipsis personis appropriamus.

[100278] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ubicumque est imago ibi est vestigium, sed non e converso. Et ideo in homine est et imago et vestigium: imago quidem propter ipsam naturam intellectualem secundum quam attenditur imago; vestigium vero propter ipsam naturam qua res quaedam consistit in esse. Unde cum ubicumque sit intellectus sive mens, ibi est et natura, propter hoc ubicumque est imago, ibi etiam est invenire vestigium.

[100279] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod proprie loquendo formae et accidentia non fiunt, sed compositum tantum fit per se subsistens. Unde ipsae formae et accidentia non sunt creatae proprie loquendo sed concreatae; et ideo non est in eis vestigium Trinitatis, sed per ipsas attenditur ipsum vestigium.

[100280] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in formis immaterialibus, aliud est esse quo sunt, et aliud secundum quod in sua specie sunt. Et ideo quaelibet creatura habet illa tria secundum quae attenditur vestigium. Est enim in eis hoc quo sunt unum et ens, et species propria quae non est suum esse, et ordo; et secundum haec attenditur vestigium, ut dictum est.

[100281] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod licet formae et accidentia non habeant vestigium, tamen in substantia in qua fundantur est requirendum vestigium; et ista tria quae habent rationem vestigii secundum quamlibet formam et secundum quodlibet accidens inveniuntur in substantia. Nam animal in quantum habet formam corporis habet unam rationem vestigii; in quantum vero est animal habet aliam; in quantum vero est homo aliam; et in quantum albus aliam. Verum est autem quod malum esse privat modum, speciem et ordinem; sed cum nullum malum tollat totum bonum, non privat nisi modum, speciem et ordinem illius boni cui opponitur; sicut caecitas non privat totum bonum hominis sed ipsum videre et speciem et ordinem visus. Et ideo licet malum privet vestigium quantum ad illud particulare bonum illius creaturae cui opponitur, nihilominus tamen remanent alia secundum quae attenditur in illa re vestigium Trinitatis.

<Quaestio 3>

<Prooemium>

[100282] Lectura Romana, d. 3 q. 3 pr. Quaeritur de imagine, et primo, de mente. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, quid sit mens. Secundo vero, utrum in mente sit imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem.

<Articulus 1>

[100283] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 tit. <Quid sit mens>

[100284] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 arg. 1 Videtur quod mens sit essentia animae. Augustinus enim dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una essentia animae. Sed vita et essentia sunt substantia animae. Ergo mens in qua est memoria, intelligentia et voluntas est essentia animae.

[100285] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea. Philosophus distinguit quinque genera potentiarum animae in primo De anima, scilicet, nutritivum, sensitivum, motivum, appetitivum et intellectivum, et quodlibet per se est genus potentiarum animae. Ergo appetitivum et intellectivum in nulla potentia animae adunantur, sed solum in substantia animae. Adunantur autem in mente, ergo mens est substantia animae.

[100286] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea. Secundum Philosophum, memoria est in parte sensitiva animae. Sed sensus et intellectus non conveniunt nisi in substantia animae. Cum igitur memoria et intelligentia conveniant in mente, videtur quod mens sit essentia animae.

[100287] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 s. c. Contra est quia Augustinus per mentem non intelligit ipsam essentiam animae sed superiorem partem. Mens igitur non est ipsa essentia animae sed potentia quaedam ipsius.

[100288] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in anima sunt duae partes: una qua communicamus cum brutis; alia qua distinguimur et differimus ab eis, et haec est superior pars animae et nobilior, quae quidem pars secundum diversas considerationes sortita est diversa nomina. Nam si consideremus speciem suae operationis, cum operatio sua sit ab intrinseco

usque ad essentiam rei, sic sortitur nomen intellectus, quasi intus legens; et in hoc differt a sensu, quia sensus operatio est circa exteriora et accidentia tantum. Si vero consideremus debilitatem intellectivae naturae in homine, sic ratio vocatur, quia propter debilitatem virtutis luminis naturalis, non potest simul perficere operationem suam sed discurrit ex uno in aliud. Unde angeli, in quibus virtus naturalis luminis intellectus est fortis, in operatione intellectus non discurrunt. Si autem consideratur in quantum metitur unumquodque et cognoscit mensuras rerum, sic mentis vere dicat sibi nomen. Dicitur enim mens a metiendo; in quantum enim est collativa, comparat unum ad aliud. Si vero consideremus eam in quantum est separata a materia, sic vocatur spiritus, quia non habet organum corporale quo utatur in sua operatione. Sic ergo patet quod mens est quaedam potentia animae qua distinguimur a brutis. Unde si aliquando tota anima dicitur mens non est propter hoc quod sit essentia animae, sed tunc anima denominatur ab ea sicut a principali.

[100289] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut tota vita hominis dicitur ex eo quod homo est rationalis, eo quod rationale est superius et dignius in homine, ita essentia animae dicitur voluntas et intelligentia et memoria, ex eo quod mens in qua haec sunt est superior et nobilior pars animae.

[100290] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod genera potentiarum animae dupliciter distinguuntur: quia vel ex specie operationis et sic sunt illa quinque, scilicet nutritivum, sensitivum, motivum, appetitivum et intellectivum, et secundum hoc appetitivum et intellectivum non reducuntur in unam potentiam sed sunt diversae potentiae. Vel possunt distingui ex modo operandi et sic sumuntur tres tantum potentiae animae, scilicet nutritiva, sensibilis et rationalis. Et ratio huius est quia secundum tres modos invenimus distingui operationes ipsius animae. Quaedam enim operationes perficiuntur per qualitates activas et passivas, et hoc pertinet ad partem nutritivam. Quaedam sunt quae non operantur per qualitates huiusmodi, nihilominus tamen indigent in sua operatione organo corporali, et secundum hoc est pars sensibilis. Aliud est quod non indiget qualitatibus activis et passivis nec etiam organo corporali, et secundum hoc est operatio intellectus sive rationalis. Et secundum hanc distinctionem memoria, intelligentia et voluntas reducuntur ad unam partem animae, scilicet rationalem quae uno modo dicitur mens, ut dictum est.

[100291] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod memoria aliter sumitur ab Aristotele et aliter ab Augustino. Aristoteles enim accipit ibi memoriam prout est praeteritorum tantum, et secundum hoc pertinet ad sensitivam partem quae cognoscit hic et nunc. Ab Augustino autem sumitur largius prout scilicet est praeteritorum, praesentium et futurorum. Et ideo non est in sensitiva cum sensus non extendat se nisi ad praesentia tantum, sed est in intellectiva quae ad praeterita et futura se extendit.

<Articulus 2>

[100292] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum in mente secundum ista tria, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, sit imago Trinitatis

[100293] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 1 Videtur quod non sit imago Trinitatis in mente secundum ista tria, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem. Ubicumque enim est imago ibi est similitudo. Sed Dei ad homines non est aliqua similitudo cum non participent in una forma communi, nam similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Ergo in homine non est imago Trinitatis.

[100294] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea. Participatio divinae sapientiae pervenit usque ad sensum. Sed mens non est imago Dei nisi in quantum participat divinam sapientiam. Ergo si imago Dei est in mente, est etiam in sensu; sed in sensu non est, ergo nec in mente.

[100295] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea. Videtur quod tres potentiae scilicet memoria, intelligentia et voluntas non sint imago Trinitatis. In divinis enim una persona est ex alia, sicut Filius a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Sed una potentia non est ex alia. Ergo huiusmodi tres potentiae non repraesentant illas tres personas.

[100296] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea. Si memoria repraesentat Patrem, intelligentia Filium, eodem modo se habebunt ad invicem sicut Pater ad Filium. Sed nos videmus contrarium, quia intelligentia est ex memoria et memoria ex intelligentia; Pater autem non est a Filio, licet Filius sit a Patre. Ergo videtur quod non sit in his imago Patris et Filii.

[100297] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea. *Dicere nihil aliud est summo spiritui quam cogitando intueri*, ut dicit Dionysius. Sed cogitatio in nobis repraesentat verbum Dei. Ergo ad repraesentandum verbum Dei magis debuit poni cogitatio quam intelligentia.

[100298] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea. Voluntas movet alias potentias. Sed cum motor superior sit rebus motis, voluntas est maior aliis potentiis. Ergo non debuit poni ad repraesentandum Spiritum Sanctum, sed Patrem.

[100299] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 s. c. In contrarium est quod dicitur Genesis I: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

[100300] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod imago nihil aliud proprie est quam repraesentatio alicuius rei per aliquam similitudinem, et per illam similitudinem tantum quae speciem rei demonstrat. Non enim, si aliquid esset simile mei quantum ad albedinem, diceretur imago mei propter hoc esse in eo; sed ad hoc quod illa similitudo habeat rationem imaginis, oportet quod sit simile mihi in figura. Nam figurae videntur esse quaedam signa specierum, et ex figurarum diversitate significatur diversitas specierum. Species autem uniuscuiusque rei est ultima perfectio eius; unde species hominis sumitur ex eo quod intelligit, eo quod est ultima perfectio hominis. Quia ergo ultima perfectio quam possumus considerare in ipso Deo est quod sit perfectissime

intelligens, dicendum quod solum imitatio alicuius creaturae ad Deum quantum ad intelligere solum constituit imaginem Dei in ipsa creatura. Unde quia huiusmodi imitatio in creaturis inferioribus solum invenitur in homine, cum ceterae creaturae irrationales careant intellectu, homo autem ex intellectu suo intelligit et vult et amat, ideo solum in homine dicitur esse imago Trinitatis secundum illa tria, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae quidem cum sint in mente, dicitur imago Trinitatis esse in mente.

[100301] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod similitudo aliquorum ad invicem attenditur dupliciter: aut ex eo quod participant unam formam communem, et hoc modo ferrum ignitum et aes ignitum dicuntur similia quia participant formam ignis; aut ex eo quod unum est ad imitationem alicuius formae per se existentis, sicut res alba dicitur similis albedini quia imitatur ipsam formam albedinis per se existentis. Dico ergo quod creaturae non dicuntur similes Deo quantum ad primum modum, cum nullam formam communem participent cum Deo. Sed dicuntur habere aliquam similitudinem in quantum imitantur Deum in aliquo sicut in bonitate et in aliis. Unde cum homo imitetur ipsum Deum quantum ad hoc quod intelligens est, dicitur habere similitudinem Dei. Et haec similitudo habet rationem imaginis, ut dictum est.

[100302] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in sensu non potest esse imago Trinitatis propter duas rationes. Una ratio est quia in sensu illud quod cognoscit venit ab extrinseco, non in se; unde non perficiatur nisi ab exteriori, sicut oculus non potest videre nisi mediante luce. In intellectu autem est ab intrinseco et ab ipsa essentia sua; unde quantum ad hoc repraesentatur consubstantialitas in divinis. Item, in sensu non est reflexio supra seipsum; oculus enim non videt se. Sed in intellectu est reflexio, quia intelligit se intelligere, et vult se intelligere, et intelligit se velle, et memoratur se intelligere, et intelligit se memorari, cum capiant se invicem huiusmodi partes. Et ideo licet imago non sit in sensu, non tamen propter hoc est removenda a mente.

[100303] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 3 Hic preme ut videas aliam redactionem huius textus Ad tertium dicendum quod si recte considerentur verba Magistri et verba Augustini, non videntur sonare idem; et videtur quod Magister non intellexerit intentionem Augustini. Magister enim vult quod illa tria, scilicet memoria, intelligentia et voluntas, sint tres vires animae et tres potentiae. Sed hoc Augustinus non vult; immo vult quod nullum istorum sit potentia. Ipse enim per memoriam nihil aliud intelligit hic quam habitualem notitiam ad cognoscendum aliquid; per intelligentiam vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentem; per voluntatem vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Vel quantum ad ipsum argumentum dicendum est quod una potentia non est ex alia, sed omnes sunt ab essentia animae, sed tamen una est mediante alia, sicut nos videmus quod ex una substantia sunt multa accidentia, unum mediante alio; nam in aliqua substantia est calor, et eo mediante procedit sapor, et sic de aliis.

[100304] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod memoria est ex intelligentia in illis quae cognoscimus per acquisitionem, non autem in illis quae naturaliter cognoscimus.

[100305] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod secundum Augustinum

non bene poneretur cogitatio ad repraesentandum verbum, quia quandiu aliquid cogito, nondum determinatum est et completum. Sed tunc determinatur et completur quando illud quod iam est verum intelligitur, quia tunc illud quod est in verbo est simile ei quod est in notitia. Unde verbum non est in ipsa cogitatione sed in termino cogitationis, et terminus cogitationis est quando res iam intelligitur. Et ideo ad repraesentandum verbum intelligentia ponitur et non cogitatio.

[100306] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod voluntas movet alias potentias solum quantum ad exteriora et non quantum ad interiora.

<Articulus 3>

[100307] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 tit. Item quaeritur utrum in istis tribus, scilicet memoria, intelligentia et voluntate, attendatur imago Trinitatis quantum ad quaecumque obiecta vel solum quantum ad Deum.

[100308] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Imago enim Trinitatis est in mente secundum ista tria, scilicet in quantum intelligentia est ex memoria et voluntas ab utraque. Sed hoc invenitur quantum ad quaelibet obiecta. Ergo respectu quorumlibet obiectorum attenditur imago Trinitatis in istis tribus.

[100309] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea. Deus non solum intelligit se, et amore suo non solum amat se, sed etiam alia ab eo. Sed intelligentia repraesentat verbum et amor Spiritum Sanctum. Ergo intelligentia et voluntas sunt respectu quorumlibet obiectorum.

[100310] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea. Sicut Deus intelligendo se dicit verbum suum, ita et mens intelligendo se dicit verbum suum. Ergo intelligentia repraesentat verbum non solum prout intelligitur Deus, sed etiam prout intelligitur ipsa mens.

[100311] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea. Cogitatio Dei et amor non semper adest in mente hominis. Sed imago Dei semper adest in mente. Ergo imago non attenditur secundum intelligentiam et voluntatem.

[100312] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 s. c. Contra quod dicit Augustinus: *Mens propterea.*

[100313] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod ad hoc quod imago Trinitatis sit in mente, tria oportet considerare, scilicet id quod est in mente Deo similimum, et id quod est in mente summum, et id quod est repraesentativum relationis personarum ad invicem. Habet autem mens tria obiecta, scilicet res exteriores, seipsam, et Deum. Quantum autem ad illam cognitionem qua mens cognoscit res exteriores, est repraesentatio similitudinis solum quantum ad actum, quia sicut Deus intelligit et vult, ita mens intelligit et vult. Quantum autem ad illam

cognitionem qua anima seipsam cognoscit, invenitur in mente similitudo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad habitudinem obiecti, quia sicut Deus gignit verbum suum intelligendo se, ita et mens gignit verbum suum intelligendo se. Quantum vero ad illam cognitionem qua mens Deum intelligit, non solum attenditur similitudo quantum ad actum et habitudinem obiecti, sed etiam quantum ad ipsum obiectum, quia mens ipsi Deo conformatur sicut omne cognoscens assimilatur cognito. Et ideo si imago est in homine secundum quod est in eo similimum Deo, dicendum quod haec erit perfecta imago Trinitatis in mente secundum quod convertitur in Deum. In cognitione vero qua mens convertitur in seipsam, invenitur quidem imago Trinitatis sed imperfecta, ut dictum est. In illa vero cognitione qua mens convertitur ad res exteriores, non invenitur imago sed similitudo quaedam Trinitatis quae magis potest ad vestigium pertinere. Quantum vero ad id quod est in mente summum, sciendum est quod mens se habet ad exteriora sicut ad ea quae sunt infra se, ad seipsam sicut ad ea quae sunt in ipsa, ad Deum vero sicut ad id quod est supra se; et secundum hoc illud est summum in mente et altissimum secundum quod convertitur in Deum; et ideo quantum ad hoc attenditur in mente perfecta imago Trinitatis. Quantum vero ad id quod est repraesentativum relationis personarum ad invicem, sciendum quod in cognitione rerum temporalium deficit consubstantialitas: nam Pater ex seipso generat verbum et non ex aliquo extrinseco; sed mens quando intelligit res exteriores gignit intelligentiam illius rei ab aliquo exteriori. Quando vero gignit verbum suum intelligendo Deum, tunc non recipit ex aliquo exteriori, sed ex seipsa, cum Deus in ipsa sit sicut intellectum in intelligente. Unde quia in cognitione qua mens convertitur in Deum est consubstantialitas, ideo secundum hoc est ibi perfecta ratio imaginis; quantum vero convertitur in seipsam, est maius perfecta; in quantum vero ad res exteriores, non est ibi imago, sed similitudo quaedam, ut dictum est.

[100314] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in ratione imaginis perfectae non solum requiritur quod una sit ex alia, scilicet, intelligentia ex memoria, et voluntas ex utraque, sed alia quae dicta sunt.

[100315] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus intelligit omnia intelligendo se, sed anima non intelligit omnia intelligendo se vel Deum, et ideo non simile.

[100316] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ibi est similitudo solum quantum ad habitudinem obiecti, non autem quantum ad ipsum obiectum. Et huiusmodi similitudo non causat perfectam rationem imaginis, ut dictum est.

[100317] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod sicut nos videmus quod in imagine exteriori quandoque est effigiatio tantum, quando scilicet solum protracta simpliciter, quandoque autem est supra hoc coloratio; ita et in anima, quia quando figitur in Deum et coniungitur ei per intellectum, tunc quasi colorata et perfecta imago. Sed quia non semper potest figi in Deum et coniungi sibi, ideo non semper est ibi imago cum perfecta notitia et amore. In quantum autem mens apta nata est converti in Deum per intelligentiam et amorem, ideo semper manet in ea aliqua imago, quasi solum effigiata.

<Articulus 4>

[100318] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 tit. Hic quaeritur utrum haec tria scilicet memoria, intelligentia et voluntas insint substantialiter animae.

[100319] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 1 Et videtur quod sic. Augustinus enim dicit quod haec tria sunt una vita et una essentia animae. Sed vita pertinet ad substantiam. Ergo insunt substantialiter animae.

[100320] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea. Partes sunt de substantia totius. Sed memoria, intelligentia et voluntas sunt partes animae. Ergo sunt de substantia animae.

[100321] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea. Anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia, quia secundum se est in potentia ad formas. Ergo et anima est sua potentia. Ergo huiusmodi potentiae sunt substantia animae.

[100322] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea. Ratio et sensus sunt principium substantialis differentiae, quia rationale et sensibile sunt substantiales differentiae. Sed accidentia non sunt principia differentiarum substantialium. Ergo memoria, intelligentia et voluntas non sunt accidentia, sed ipsa substantia animae.

[100323] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 5 Praeterea. Augustinus dicit quod nullum accidens excedit suum subiectum. Sed haec excedit suum subiectum, quia mens non solum intelligit seipsam sed etiam alia a se. Ergo non insunt animae accidentaliter sed substantialiter.

[100324] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 s. c. Contra. Substantia animae est una. Potentiae vero sunt multae, non sunt ergo substantia animae.

[100325] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod ista quaestio aliter determinanda est secundum se et aliter secundum quod pertinet ad propositum. Nam si determinetur secundum se, impossibile est quod substantia animae sit sua potentia. Semper enim oportet quod potentia et actus ad idem genus reducantur, et ideo diversitas potentiae accipitur secundum diversitatem actuum. Unde cum actus sint accidentaliter advenientes animae, impossibile est quod potentiae animae sint ipsa substantia animae. Et inde est quod in solo Deo sua potentia est sua substantia, quia suum operari est suum esse. Sunt ergo accidentaliter advenientes et accidentali, sed non per accidens sed per se, et sunt in genere qualitatis. Si autem determinetur secundum quod pertinet ad propositum, cum Augustinus non accipiat intelligentiam et voluntatem pro potentiis sed pro actibus, non oportet dicere quod accidentaliter adveniant. Ipse enim comparat ea ad mentem sicut ad obiectum quod est ipsa substantia mentis qua memoratur, intelligit et vult et amat mens.

[100326] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod memoria, intelligentia et voluntas comparantur ad animam sicut ad obiectum, et ideo sunt una vita et una essentia. Vel dicendum est quod est triplex totum: integrale, potentiale et universale. Et potentiale est quasi medium inter ista duo, quia totum integrale non adest cuilibet parti nec quantum ad essentiam totam nec quantum ad totam virtutem. Universale vero adest cuilibet parti et quantum ad totam essentiam et quantum ad totam virtutem; sed potentiale adest cuilibet parti quantum ad totam essentiam et non quantum ad totam virtutem sed secundum aliquid virtutis. Et integrale nullo modo praedicatur de parte; universale vero proprie praedicatur de qualibet partium; potentiale vero praedicatur de qualibet parte, sed non adeo plene sicut universale vel proprie. Dico ergo quod cum dicitur quod istae tres potentiae sint una mens et una essentia etc. non est praedicatio essentialis sed totius potentialis de suis partibus.

[100327] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae non sunt partes integrales sed potentiales, ut dictum est. Unde non sunt partes substantiae sed virtutis.

[100328] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod materia prima est per seipsam in potentia ad formas et esse substantiale; unde cum huiusmodi formae sint in genere substantiae, oportet etiam quod huiusmodi potentia reducatur ad idem genus, ut dictum est, quia potentia et actus ad idem genus reducuntur. Sed actus animae accidentaliter adveniunt; et ideo potentiae suae non sunt sua substantia.

[100329] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 4 Hic preme ut videas aliam redactionem huius textus Ad quartum dicendum quod ratio et sensus possunt dupliciter accipi: quia vel pro ipsa potentia animae, et sic rationale et sensibile non sunt differentiae substantiales; vel pro ipsa natura rationalis et sensibilis, et sic sensus et ratio sunt principium huius differentiae quod est sensibile et rationale. Et quia substantiales differentiae sunt nobis ignotae, sumimus quandoque accidentales.

[100330] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod Augustinus non comparat huiusmodi potentias ad animam sicut ad substantiam, quia secundum hoc impossibile esset quod comparentur ad aliquid aliud; sed comparat eas ad animam sicut ad obiectum; et ideo non est inconveniens quod mens per eas intelligat alia a se.

<Nota 1>

[100331] Lectura Romana, d. 3 nota 1 Hic preme ut videas aliam redactionem huius textus Nota quod sensus et ratio possunt dupliciter accipi: quia vel pro ipsa potentia animae, et sic et rationale et sensibile non sunt differentiae substantiales; vel pro ipsa natura rationalis et sensibilis, et sic sensus

et ratio sunt principium huius differentiae quod est sensibile et rationale. Et quia substantiales differentiae sunt ignotae, sumimus quandoque accidentales.
Secundum aliam lecturam

<Nota 2>

[100332] Lectura Romana, d. 3 nota 2 Hic preme ut videas aliam redactionem huius textus Dicendum est quod huiusmodi assignationes imaginis differunt ab invicem, quia in secunda (secundum Augustinum prima secundo loco ponitur), non dico quod memoria et intelligentia et voluntas sint tres potentiae; sed quod memoria dicit habitualem dispositionem animae secundum quod se habet ad volendum et intelligendum in actu; intelligentia vero dicit actum intelligendi; voluntas vero ipsum actum secundum quod convertitur in obiectum. In prima vero accipitur mens pro habituali memoria, et notitia pro habituali notitia, et amor pro habituali amore. Et ideo ista imperfectior quam secunda, quia notitia non novit mentem totam, sed intelligentia intelligit totam memoriam.
Secundum aliam lecturam

<Distinctio 4>

<Prooemium>

[100333] Lectura Romana, d. 4 pr. *Hic oritur quaestio*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum haec sit vera, Deus genuit Deum. Secundo, utrum haec sit vera, Deus est Trinitas. Tertio, utrum haec sit vera, Deus genuit se vel alium Deum. Quarto, utrum haec sit vera, genuit Deum qui est Deus Pater vel qui non est Deus Pater.

<Quaestio 1>

[100334] Lectura Romana, d. 4 q. 1 tit. <Utrum haec sit vera, Deus genuit Deum>

[100335] Lectura Romana, d. 4 q. 1 arg. 1 Videtur quod haec scilicet Deus genuit Deum sit falsa, quia hoc nomen Deus significat essentiam, et hoc verbum generat notionale et distinctivum. Cum enim essentia non distinguatur, videtur quod non sit vera haec scilicet Deus genuit Deum.

[100336] Lectura Romana, d. 4 q. 1 arg. 2 Praeterea. Praedicata magis trahuntur ad subiecta quam e converso. Unde dicit Boethius in libro De Trinitate, *talia sunt praedicata qualia subiecta permiserint*. Ergo cum dicitur Deus genuit Deum, ly Deus non potest trahi per verbum notionale in praedicato positum ad standum pro persona.

[100337] Lectura Romana, d. 4 q. 1 arg. 3 Praeterea. Termini in praedicato positi tenentur formaliter. Sed cum dico Deus genuit Deum, ly Deum ponitur in praedicato; ergo tenetur formaliter; ergo stat pro essentia. Sed essentia non generatur. Est igitur falsa Deus genuit Deum.

[100338] Lectura Romana, d. 4 q. 1 arg. 4 Praeterea. Cum dicitur Deus est unus, ly Deus stat pro essentia. Si igitur cum dicitur Deus generat Deum, ly Deus stat pro persona, tenebit aequivoce quod non videtur; non igitur vera.

[100339] Lectura Romana, d. 4 q. 1 s. c. Contra est quod in symbolo dicitur, *Deum de Deo* genitum.

[100340] Lectura Romana, d. 4 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod ab omnibus conceditur veram esse hanc scilicet Deus genuit Deum. Sed circa veritatem huius, diversi diversimode opinantur. Quidam enim, attendentes in Deo idem esse essentiam et suppositum, dicunt quod hoc nomen Deus de natura sua et significat essentiam et supponit pro essentia; sed tamen ex aliquo notionali adiuncto trahitur ad supponendum pro persona, et sive illud notionale sit verbum sive participium. Et ideo dicunt quod haec Deus genuit Deum est vera, quia licet hoc nomen Deus significet essentiam, tamen per hoc verbum generat trahitur ad supponendum pro persona. Alii autem, attendentes quod in huiusmodi significationibus non minus debet attendi modus significandi quam natura rei, dicunt et melius quod hoc nomen Deus de natura sua significat essentiam; tamen ex modo significandi supponit pro persona, sicut hoc nomen homo de natura sua significat hominem simpliciter, et ex modo significandi potest poni ad supponendum pro quolibet homine singulari ut pro habente humanitatem. Et ideo dicunt ex modo significandi haec est vera scilicet Deus genuit Deum, id est habentem divinitatem, cum ex modo significandi hoc nomen Deus supponit pro persona tamen indistincte, quia aliquando supponit unam sicut cum dicitur Deus generat, aliquando plures sicut cum dicitur Deus est Trinitas.

[100341] Lectura Romana, d. 4 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet hoc nomen Deus de natura sua significet essentiam, tamen ex modo significandi supponit personam, ut dictum est.

[100342] Lectura Romana, d. 4 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ly Deus non trahitur a notionali adiuncto ad standum pro persona, sed hoc ex se habet ex modo significandi, scilicet quod supponat pro persona habente divinitatem.

[100343] Lectura Romana, d. 4 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod intelligendum est quod termini

in praedicato positi tenentur formaliter quando ponuntur in recto, non autem quando in obliquo. Et cum ly Deum ponatur in obliquo, non est necessarium quod teneatur formaliter.

[100344] Lectura Romana, d. 4 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod aequivocatio provenit ex diversa significatione alicuius nominis, non ex diversa suppositione. Et ideo hoc nomen Deus quod ex natura sua significat essentiam et ex modo significandi supponit personam unam vel plures, ut dictum est, non tenet aequivoce.

<Quaestio 2>

[100345] Lectura Romana, d. 4 q. 2 tit. Quaeritur utrum haec sit vera, Deus est Trinitas vel Deus est tres personae.

[100346] Lectura Romana, d. 4 q. 2 arg. 1 Et videtur quod non. Damascenus enim dicit quod hoc nomen Deus est commune tribus personis, scilicet Patri, Filio et Spiritui Sancto, sicut hoc nomen homo est commune Abrahae, Ysaac et Iacob, etc.

[100347] Lectura Romana, d. 4 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod opinio Porretani fuit quod haec locutio scilicet Deus est Trinitas sive Deus est tres personae sit falsa. Et hoc dicebat propter rationes inductas, et etiam quia loquebatur de hoc nomine Deus sicut de hoc nomine homo. Unde dicebat quod sicut haec falsa est homo est omnis homo vel homo est tres personae, ita etiam haec esset falsa Deus est Trinitas et Deus est tres personae. Sed hoc non est verum, quia aliter est in hoc nomine homo et aliter est in hoc nomine Deus. Nam in hoc nomine homo forma significata per ipsum nomen non est una numero, alia est enim humanitas in hoc et in illo homine. Forma vero significata per hoc nomen Deus est una numero, scilicet divinitas, quae est una numero in tribus personis. Item, in homine non est idem suppositum re cum forma significata, quia aliud est in homine quo est et quod est. In Deo vero forma significata et suppositum idem re sunt, quia idem est in Deo essentia et quod est; et ideo ex natura rei hoc nomen Deus supponit pro essentia. Unde cum essentia sit communis tribus personis, possumus dicere quod Deus est Trinitas et quod Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod Deus est tres personae.
Secundum aliam lecturam fratris Thomae

[100348] Lectura Romana, d. 4 q. 2 ad 1 Ad primum dicendum quod non est simile - quantum ad aliquid est simile - quia in Deo est eadem numero divinitas in tribus personis, et Deus est sua essentia; in hominibus vero non est eadem numero humanitas, nec homo est sua humanitas.

<Quaestio 3>

[100349] Lectura Romana, d. 4 q. 3 tit. <Utrum haec sit vera, Deus genuit se vel alium Deum>

[100350] Lectura Romana, d. 4 q. 3 arg. 1 Videtur quod sit vera haec, Deus genuit se vel alium Deum. Idem enim et diversum dividunt ens. Sed se est relativum identitatis; aliud vero est relativum diversitatis. Ergo oportet quod si Deus genuit Deum, quod genuit se vel alium Deum.

[100351] Lectura Romana, d. 4 q. 3 arg. 2 Praeterea. Haec est vera Deus genuit se, quia generare in divinis idem est quod dicere. Sed Deus dicit se. Ergo Deus genuit se.

[100352] Lectura Romana, d. 4 q. 3 arg. 3 Praeterea. Augustinus dicit quod *Deus genuit se alterum*; ergo genuit se Deum.

[100353] Lectura Romana, d. 4 q. 3 co. Responsio. Dicendum est quod cum loquimur de illa sancta Trinitate, sic debemus loqui ne derogetur unitati essentiae et pluralitati personarum. Si ergo dicatur quod Deus genuit alium Deum: cum hoc nomen aliud sit adiectivum diversitatis penes rem suam, quae est alietas sive diversitas circa terminum suum, scilicet hoc nomen Deus quod significat ex natura sua essentiam; et sic derogabitur unitati essentiae. Licet aliqui dicant quod si ly alium tenetur substantive, tunc locutio est vera et est constructio appositiva, ut dicatur Deus genuit alium qui est Deus; sed quia hoc est extortum nimis, nec adiectivum in masculino genere substantivatur, ideo dicendum est quod est falsa. Si vero dicatur quod Deus genuit se: cum ly se sit relativum identitatis et reciprocum et supponat pro persona, refert idem suppositum ut scilicet sit idem generans et genitum, quasi dicatur quod Deus Pater genuit se Deum Patrem, quod derogat pluralitati personarum. Et ideo sicut est falsa illa quae derogat simplicitati et unitati essentiae, eodem modo et ista falsa est quae derogat pluralitati personarum.

[100354] Lectura Romana, d. 4 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum est quod idem et diversum dividunt ens, sed hic quod dico se, ponit identitatem non solum quantum ad naturam sed quantum ad personam; alium autem ponit diversitatem in natura. Et ideo cum generans et genitus in divinis non sit idem in persona nec alius in natura, neutrum est concedendum.

[100355] Lectura Romana, d. 4 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non sequitur quod Deus dicit se, ergo genuit se; quia hoc verbum generat ad unam rem tantum terminatur, scilicet ad rem genitam; hoc autem verbum dicit ad duo terminatur, scilicet ad rem dictam et ad ipsum verbum. Et ideo cum dico Deus dicit se, potest terminari ad rem dictam, scilicet ad ipsam conceptionem intellectus sui, et sic non dicit se, quia hoc modo generat Filium suum; vel ad ipsum verbum, et sic dicit se, id est exprimit se sive manifestat.

[100356] Lectura Romana, d. 4 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ly se cum sit relativum identitatis, proprie loquendo non refert nisi idem suppositum, et hoc modo non potest dici quod Deus genuit se. Nec hoc etiam intelligit Augustinus; improprie vero refert naturam communem, sicut cum dicitur quod mulier quae peccavit, ipsa salvavit, id est, mulier quae est eiusdem nat-

urae cum illa, salvavit. Et hoc modo intelligit Augustinus Deus genuit se, id est, Filium qui est eiusdem naturae cum Patre. Sed quia huiusmodi expositiones sunt nimis extortae, non sunt nimis extendendae.

<Distinctio 5>

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100357] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 1 tit. <Utrum haec sit vera, essentia generat vel genita est>

[100358] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod de hoc fuit controversia inter Ioachim et Magistrum. Ioachim enim voluit quod posset dici quod essentia generat, et quod est genita, et quod est procedens. Magister voluit contrarium, scilicet quod nullo modo posset dici quod essentia generat, sive quod sit genita, nec etiam quod sit procedens. Huius autem diversitatis causa fuit quia quidam istorum scilicet Ioachim consideravit naturam rei. Natura autem rei hoc habet in Deo quod Deus sit sua divinitas; et propter hoc credidit Ioachim quod quidquid dicitur de Deo posset dici de divinitate. Unde sicut dicitur Deus generat, ita etiam volebat quod diceretur essentia generat. Alii vero consideraverunt modum significandi per nomen. Cum enim dico Deus et divinitas, utrumque significat divinitatem; sed Deus significat in concreto, unde significat divinitatem in supposito, et ex hoc habet quod potest supponere pro persona divina; divinitas vero significat in abstracto. Cum autem suppositio magis attendatur secundum modum significandi quam secundum naturam rei, et huiusmodi actus, sicut est generare, generari et procedere, sint actus personarum, ideo voluit Magister quod essentia non posset supponere pro persona, ut diceretur quod essentia generat seu generatur; haec enim sunt distinctiva, et verba distinctiva sicut generare et huiusmodi non possunt in divinis de essentia praedicari. Et ideo dicendum est quod haec, scilicet essentia genuit vel est genita, simpliciter est falsa. Et ideo Magister ubicumque invenit auctoritates sanctorum quae videntur actus huiusmodi importare semper addit ibi suppositum: ut si dicatur lumen de lumine, id est Filius qui est lumen, de Patre qui est lumen; et essentia de essentia, id est Filius qui est essentia, de Patre qui est essentia.
Secundum aliam lecturam fratris Thomae

<Articulus 2>

[100359] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 tit. <Hic etiam potest quaeri utrum essentia sit principium generationis.>

[100360] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 arg. 1 Et videtur quod non. Principium enim generationis est generans. Sed essentia non est generans, ut probatum est. Ergo non est principium generationis.

[100361] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Generatio distinguit. Sed non distinguit essentia nec distinguitur. Ergo non est principium generationis.

[100362] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Essentia est communis tribus personis. Sed principium generationis non convenit tribus personis, quia solum Patri. Ergo essentia, etc.

[100363] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea. In divinis sunt duo praedicamenta et diversa, scilicet substantia et ad aliquid. Diversorum autem generum sunt diversa principia. Ergo unum non potest esse principium alterius. Sed natura est principium substantiae. Ergo non potest esse principium generationis quae est in praedicamento ad aliquid. Non est igitur essentia divina principium generationis.

[100364] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 s. c. Contra. Augustinus: *sic Christum Dei Filium, id est unam ex Trinitate personam, Deum verum crede ut divinitatem eius de natura Patris esse non dubites.* Sed natura Patris est essentia. Ergo Filius est de essentia. Et Hilarius dicit, *nativitas Dei non potest, ex qua profecta est, non tenere naturam.*

[100365] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod cuiuslibet actus potest considerari duplex principium: unum scilicet operans, et aliud quo operatur. Sic calefactio habet ignem quod calefacit et calorem quo calefacit. Eodem modo potest considerari in generatione duplex principium: unum scilicet quod generat, et hoc est suppositum quod est ipsum generans; aliud vero quo generat, et hoc est illud in quo assimilatur ipsum genitum generanti, quod est natura generantis. Nam homo genitus assimilatur homini generanti in natura humana. Cum ergo in divinis Filius assimiletur Patri in divinitate et natura divina, dicendum est quod natura divina est principium generationis ut quo generat; non autem ut quod generat, quia hoc est Patris. Et hoc magis dicendum est de natura, scilicet quod sit principium ut quo generat, quam de essentia, quia essentia non habet ordinem ad actum sed ad esse; natura vero non solum ad esse sed ad actum.

[100366] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet essentiam esse principium generationis ut quo.

[100367] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod generatio distinguit genitum a generante, non autem essentiam.

[100368] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet essentia sive natura divina sit communis tribus personis, tamen est principium ut quo Pater generat, ut dictum est.

[100369] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet generatio dicatur ad aliquid, tamen potest quodammodo referri ad substantiam in quantum terminatur ad id quod est Deus habens divinam essentiam.
Secundum aliam lecturam fratris

<Quaestio 2>

<Prooemium>

[100370] Lectura Romana, d. 5 q. 2 pr. *Dicitur quoque*, etc. Hic quaeruntur tria. Primo, utrum haec sit vera, Filius est de substantia Patris. Secundo, utrum haec sit vera, Filius est Filius substantiae sive caritatis Patris. Tertio, utrum tres personae sint unius essentiae.

<Articulus 1>

[100371] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 tit. <Utrum haec sit vera, Filius est de substantia Patris>

[100372] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 arg. 1 Videtur quod non sit vera, Filius est de substantia Patris. Haec enim praepositio, scilicet de, denotat causam materialem; sed essentia divina non est causa materialis Filii. Ergo haec est falsa, Filius est de substantia Patris.

[100373] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Nihil est de seipso. Sed Filius est substantia Patris, quia una est substantia Patris. Ergo haec non est vera, Filius est de substantia Patris.

[100374] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Filius dicitur esse de Patre, quia est genitus ab eo. Ergo si est de substantia Patris, erit genitus a substantia Patris. Sed hoc est falsum. Non est igitur vera haec, Filius est de substantia Patris.

[100375] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Si Filius dicitur esse de substantia Patris propter unitatem Patris ad Filium, eodem modo et Pater erit de substantia Filii. Sed hoc est falsum. Non igitur vera haec, Filius est de substantia Patris.

[100376] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 s. c. Contra. Omne quod est aut est de substantia aut de nihilo. Sed Filius non est de nihilo quia sic esset creatura. Ergo est de substantia, sed non de alia substantia quam de substantia Patris. Ergo est de substantia Patris.

[100377] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in hac locutione, scilicet Filius est de substantia Patris, plus est de veritate quam Magister dicat. Ipse enim dicebat quod sic deberet intelligi Filius est de substantia Patris, id est de Patre qui habet substantiam divinam. Ad cuius evidentiam sciendum est quod haec praepositio de in aliquo differt ab hac praepositione ex et in aliquo convenit. Conveniunt quidem in hoc quod utraque denotat principium generationis sive factionis. Sed differunt quia de denotat principium consubstantiale, ex vero non semper; sicut cum dico cultellus est ex fabro, non tamen potest dici de fabro, quia principium agens cultelli faber non est consubstantiale. Unde cum de non solum dicat principium, sed dicit consubstantiale principium, ubicumque ponitur de potest poni ex, sed non e converso. Et ideo possumus dicere quod Martinus est ex patre et de patre. De vero nunquam denotat nisi consubstantiale principium, sive sit sicut agens sive sicut materia. Quia ergo cum dico Filius est de substantia Patris, haec praepositio de denotat principium consubstantiale, ut scilicet a quo est Filius, in quantum scilicet essentia divina communicatur Filio a Patre; ideo haec locutio vera est, Filius est de substantia Patris, id est de Patre per generationem accepta.

[100378] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de semper denotat causam consubstantialem, materialem autem non semper. Hic autem denotat principium agens consubstantiale, a quo est ut per generationem accepto.

[100379] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia ut est in Patre habet rationem principii. Et ideo in quantum Filius est de Patre, dicitur essentia de essentia Patris, non substantia Patris, quia secundum quod est in Filio sic dicitur esse terminus generationis, sicut dictum est.

[100380] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Filius est de Patre sicut de generante, sed de essentia sive de substantia divina ut per generationem accepta. Et ideo non sequitur quod sicut dicitur genitus a Patre, eodem modo possit dici genitus de essentia.

[100381] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod essentia prout est in Filio non habet rationem principii, sed e converso. Et ideo non potest dici quod Pater sit de substantia Filii, sed e converso.

<Articulus 2>

[100382] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum haec locutio sit vera, Filius caritatis vel dilectionis.

[100383] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 arg. 1 Videtur quod haec locutio sit falsa, Filius caritatis vel dilectionis Dei. Caritas enim Dei est substantia Dei. Sed Filius non potest dici Filius substantiae

Dei; ergo nec caritatis.

[100384] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Caritas Dei est Spiritus Sanctus. Si ergo haec est vera, Filius est Filius caritatis Dei, erit etiam vera haec, Filius est Filius Spiritus Sancti. Sed haec falsa est, ergo et prima.

[100385] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea. Filius procedit per modum intellectus. Sed intellectus praeintelligitur amori; ergo Filius non Filius caritatis. Non est igitur haec vera, Filius est Filius caritatis.

[100386] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 s. c. Contra. Colossensium I: *Transtulit nos*, etc.

[100387] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod Magister exponit hoc modo Filius substantiae, id est Patris qui est substantia. Sed sciendum est quod genitivi important habitudinem causae, sed non semper efficientis, sed quandoque causae formalis. Sic legitur de Iudith quae dicitur *mulier virtutis*, id est, habens virtutem vel formata virtute. Magister autem accipit hanc ac si hic genitivus substantiae construatur in habitudine causae efficientis. Nos autem possumus dicere quod construatur in habitudine causae formalis, ut essentia sit quasi ad Filium; unde Filii substantiae id est habentis substantiam, et caritatis id est dilecti.

[100388] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Filius potest dici Filius substantiae, id est habentis substantiam; eodem modo Filii caritatis, id est dilecti.

[100389] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet Filius non sit Filius Spiritus Sancti, tamen Pater diligit Filium Spiritu Sancto.

[100390] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet intellectus praeintelligatur amori, tamen amor Patris fertur in Filium.
Secundum aliam lecturam fratris Thomae

<Articulus 3>

[100391] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 tit. Hic quaeritur utrum haec sit vera, tres personae sunt unius essentiae.

[100392] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 arg. 1 Videtur quod non possit dici quod tres personae sint unius essentiae. Omnes enim habitudines quae importantur per obliquum possunt explicari per praepositionem aliquam. Sed nos non possumus dicere quod tres personae sint ex eadem essentia. Ergo non possumus dicere quod tres personae sint unius essentiae.

[100393] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea. Obliqui sunt transitivi. Sed ubi est

transitio, ibi diversitas. Cum ergo inter essentiam et personas divinas non sit, etc.

[100394] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea. Constat quod non possumus dicere quod tres personae sint tres essentiae. Ergo, etc.

[100395] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 s. c. Contra. Sancti communiter dicunt quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt homousion, id est, unius essentiae.

[100396] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod genitivi aliquando construuntur in designatione formae, sicut cum dicitur mulier egregiae formae; et sic oportet quod sint ibi duo genitivi, unum quod informet alium. Dico ergo quod quando dico tres personae sunt unius essentiae, hic genitivus construitur in habitudine causae formalis, et ponuntur ibi duo genitivi quorum unus informat alium. Et sic vera est locutio, scilicet tres personae sunt unius essentiae, id est habentes unam essentiam.

[100397] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod habitudines quae importantur per obliquum possunt explicari per aliquam praepositionem sibi similem habitudinem designantem, non alterius. Unde cum ex nunquam designet causam formalem, ideo haec habitudo tres personae sunt unius essentiae non potest explicari per hanc praepositionem ex. Nihilominus tamen explicatur per aliquam praepositionem scilicet in; unde bene possumus dicere tres personae sunt in una essentia.

[100398] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad transitionem sufficit diversitas quae est secundum modum intelligendi.

[100399] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod semper debet addi aliquid quod designet formam sicut mulier egregiae formae. Et ideo hic dicitur tres personae sunt unius essentiae, non autem una essentia.

<Distinctio 6>

<Quaestio 1>

[100400] Lectura Romana, d. 6 q. 1 tit. Hic quaeritur utrum Deus Pater genuit Filium necessitate.

[100401] Lectura Romana, d. 6 q. 1 arg. 1 Et videtur quod sic. Omne aeternum est necessarium. Sed generatio Filii est aeterna. Ergo, etc.

[100402] Lectura Romana, d. 6 q. 1 arg. 2 Praeterea. Necessarium dicitur quod est impossibile non esse. Sed impossibile est non esse generationem Filii, ergo est necessaria. Pater ergo genuit cum necessitate.

[100403] Lectura Romana, d. 6 q. 1 arg. 3 Praeterea. Quae naturaliter sunt, necessaria sunt. Sed Deus Pater genuit Filium suum naturaliter. Ergo necessario genuit eum.

[100404] Lectura Romana, d. 6 q. 1 s. c. Contra sunt auctoritates sanctorum in littera.

[100405] Lectura Romana, d. 6 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod aliqua necessaria sunt dupliciter: quaedam secundum se et absolute, quaedam vero per aliud. Et ideo necessarium dicitur dupliciter: secundum se et secundum aliud. Necessaria quidem secundum se sunt illa quae impossibile est non esse, et non habent aliunde causam suae necessitatis; sicut in compositis ex materia et forma, causa necessitatis non est aliunde sed ex causis intrinsecis, scilicet ex materia et forma; sicut homo necessitatem huius quod scilicet sit corruptibilis habet ex materia, huius vero quod sit rationalis habet ex forma. Necessaria vero secundum aliud sunt illa quae aliunde habent causam suae necessitatis: aliquando ab exteriori cogente, sicut si ego cogerer ab aliquo sedere, necessario sedeo, et haec est necessitas coactionis; aliquando autem ex fine, sicut si volo vivere necesse est me comedere, et vocatur necessitas finis. Similiter necessarium absolute quoddam est necessarium secundum se, quoddam vero quod habet causam suae necessitatis. Dico ergo quod et Deum generare Filium est necessarium secundum se. Quod vero dicitur quod Deus non generat de necessitate, intelligitur de necessitate coactionis sive de necessitate finis.

[100406] Lectura Romana, d. 6 q. 1 ad 1-3 Unde de facili patet solutio ad obiecta.

<Quaestio 2>

[100407] Lectura Romana, d. 6 q. 2 tit. <Utrum Deus Pater genuit Filium voluntate>

[100408] Lectura Romana, d. 6 q. 2 arg. 1 Praeterea. Dionysius dicit IV capitulo, De divinis nominibus, divinus amor non permisit eum sine germine esse. Sed germen est Filius. Ergo Deus Pater genuit Filium per amorem. Et quod fit amore, fit voluntate. Ergo, etc.

[100409] Lectura Romana, d. 6 q. 2 arg. 2 Praeterea. Augustinus probat quod Deus Pater genuit sibi Filium aequalem quia voluit hoc modo quia aut voluit et non potest, etc.

[100410] Lectura Romana, d. 6 q. 2 arg. 3 Praeterea. Generatio Filii a Patre est sicut conceptio verbi in corde. Sed nos concipimus verbum voluntate. Ergo Pater genuit Filium voluntate.

[100411] Lectura Romana, d. 6 q. 2 arg. 4 Praeterea. Sicut Filius est ab aeterno, ita Spiritus Sanctus. Sed non est inconveniens dicere quod Spiritus Sanctus processerit per modum voluntatis; ergo nec quod Filius fuerit genitus voluntate.

[100412] Lectura Romana, d. 6 q. 2 s. c. Contra. Hilarius: *eos qui dicunt.*

[100413] Lectura Romana, d. 6 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod Magister distinguit quod cum dicitur Pater genuit Filium voluntate, hoc potest intelligi vel voluntate concomitante vel accedente vel antecedente. Si ergo intelligatur voluntate concomitante, sic est verum, Pater genuit Filium voluntate. Si autem intelligatur voluntate accedente vel antecedente, sic est falsum, quia Deo nulla voluntas nec quantum ad productionem creaturarum nec quantum ad generationem Filii accessit. Similiter, licet quantum ad productionem creaturarum fuerit voluntas antecedens - in quantum ab aeterno voluntate sua disposuit creato tempore mundum et res in esse producere - ad generationem tamen Filii nullo modo fuit voluntas antecedens in Patre. Unde cum hoc non sit magnum quia etiam quantum ad productionem creaturarum nulla voluntas accidit Patri, ideo plus est addendum. Voluntate enim dicitur aliquid fieri vel esse, cuius principium est voluntas, quod Filio non potest attribui. Sciendum tamen est quod omne genitum seu factum sive productum oportet quod sit simile producenti, quae quidem similitudo potest dupliciter attendi, quia vel quantum ad formam in qua ipsum producens subsistit, vel quantum ad formam quam producens mente concipit. Artifex enim producit filium et arcam et utrumque assimilatur artifici. Sed filius assimilatur artifici secundum formam qua ipse subsistit in natura propria, et ideo est talis qualis est artifex cum naturaliter producatur. Arca vero assimilatur artifici secundum formam quam mente concipit, et ideo non est talis qualis est artifex, sed qualem eam vult esse artifex; secundum enim quod concipit eam facit eam, et concipit eam sicut vult. Et sic voluntas est principium factionis arcae. Unde cum Filius Dei producatur a Deo Patre naturaliter, assimilatur ei in natura quam ipse Pater habet, et est talis qualis est Pater; et voluntas non est principium generationis Filii, quia non producitur eo modo quo arca producitur ab artifice. Hoc enim modo producuntur creaturae, et ideo sunt tales quales eas Deus esse voluit. Filius vero est talis qualis est ipse Pater. Quia ergo Arius volebat quod Filius Dei esset creatura, ideo dicebat quod Deus Pater genuit eum voluntate, ut scilicet voluntas esset principium generationis Filii, sicut est principium productionis creaturarum, quod fides catholica respuit.

[100414] Lectura Romana, d. 6 q. 2 ad 1 Ad primum dicendum quod verbum Dionysii non intelligitur de generatione Filii Dei, sed de productione creaturarum.

[100415] Lectura Romana, d. 6 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus voluit generare Filium sicut vult se esse, in quod voluntas est sicut concomitans et non sicut principium generationis.

[100416] Lectura Romana, d. 6 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquid concipitur dupliciter: vel naturaliter sicut illa quae sunt naturaliter nota, et haec sunt impossibilia concipi aliter quam sint; vel non naturaliter sicut sunt illa quae, propter diversas rationes quas habent, possunt pro voluntate concipientis concipi, et in hoc voluntas est principium. Deus autem naturaliter generat sibi Filium, et verbum conceptum naturaliter procedit cum naturaliter intelligat seipsum. Unde non est ibi voluntas principium.

[100417] Lectura Romana, d. 6 q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliud est procedere per modum voluntatis et aliud voluntate. Spiritus vero Sanctus licet procedat per modum voluntatis, tamen naturaliter procedit quia naturaliter Pater et Filius amant se.

<Distinctio 7>

<Prooemium>

[100418] Lectura Romana, d. 7 pr. *Hic quaeri solet*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Patre sit potentia generandi. Secundo, utrum potentia generandi in divinis sit notionale vel essentiale. Tertio, utrum potentia generandi sit in Filio. Quarto, utrum Filius possit generare Filium.

<Quaestio 1>

[100419] Lectura Romana, d. 7 q. 1 tit. <Utrum in Patre sit potentia generandi>

[100420] Lectura Romana, d. 7 q. 1 arg. 1 Videtur quod potentia generandi non sit in Patre. Potentia enim dividitur contra actum. Sed Deus est actus purus. In Deo igitur nulla potentia est.

[100421] Lectura Romana, d. 7 q. 1 arg. 2 Praeterea. Potentia est principium mutationis ab alio in quantum aliud. In Deo autem nulla mutatio est; ergo in Deo non aliqua potentia.

[100422] Lectura Romana, d. 7 q. 1 arg. 3 Praeterea. Potentia activa refertur ad actionem. Sed generatio non est actio, sed relatio. Ergo in Patre non est potentia respectu generationis.

[100423] Lectura Romana, d. 7 q. 1 arg. 4 Praeterea. Omne generatum vel passum subicitur potentiae activae. Si ergo Filius est genitus, erit subiectus Patri, et sic non erit ei aequalis.

[100424] Lectura Romana, d. 7 q. 1 s. c. Contra. In Deo est principium generationis. Sed potentia est principium. Ergo in Deo est potentia generandi.

[100425] Lectura Romana, d. 7 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod cum loquimur de Deo, oportet nos loqui de ipso ad modum eorum quae in nobis sunt. Sicut enim conceptiones nostrae non totaliter attingunt ad comprehendendum Deum, ita nec nomina a nobis imposita Deum totaliter manifestare possunt. In rebus autem creatis, quaedam sunt diversa quae in Deo sunt unum. Et ideo intellectus noster informatus a rebus accipit ut diversa quae in Deo sint unum; sicut esse in nobis et essentia sunt duo, in Deo vero sunt unum; sed alio modo in nobis et in Deo sunt, quia in nobis unum est ut subsistens, et aliud ut adiacens; in Deo vero nihil est adiacens, sed quidquid est ibi est subsistens. Licet ergo in Deo sit idem esse et essentia, tamen intellectus noster accipit ea

ut diversa, quia neutrum illorum sufficit ad hoc quod intellectus noster intelligat de Deo quid est. Eodem autem modo idem est in Deo quo agit et agere suum. Et ideo potentia et actio sua idem est in Deo. Nihilominus tamen oportet significare aliquid ut ipsam actionem et aliquid ut quo Deus agit, et hoc est potentia activa eius. Unde cum dicamus Deum scilicet Patrem generantem, necesse est in ipso significari potentiam generativam, et tamen utrumque est in Deo, scilicet ipsa generatio et potentia generandi.

[100426] Lectura Romana, d. 7 q. 1 ad 1 Ad primum dicendum quod duplex est actus et duplex potentia. Quidam enim actus est forma et quidam operatio. Potentia passiva dividitur contra actum qui est forma; potentia activa vero contra actum qui est operatio. In Deo autem non est potentia passiva quia totus est forma et actus purus. Unde concedendum est quod potentia passiva, quae dividitur contra actum qui est forma, non est in Patre; et hanc excludit hoc quod dicitur quod Deus est purus actus.

[100427] Lectura Romana, d. 7 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia quae est in rebus naturalibus est principium mutationis, et haec nullo modo est in Deo.

[100428] Lectura Romana, d. 7 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet potentia generativa sit ad aliquid, tamen significatur per modum actus, et ideo oportet ibi significari per modum potentiae.

[100429] Lectura Romana, d. 7 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod non sequitur quod si Filius est genitus, sit subiectus Patri; sed sequitur quod si est genitus, terminatur ad Filium actio Patris. Unde cum Filius non generetur ex materia, non subicitur propter hoc potentiae activae Patris, sed eius actio terminatur ad personam Filii.

<Quaestio 2>

[100430] Lectura Romana, d. 7 q. 2 tit. <Utrum potentia generandi in divinis sit notionale vel essentiale>

[100431] Lectura Romana, d. 7 q. 2 arg. 1 Videtur quod potentia generandi in divinis sit notionale. In sempiternis non differt esse et posse; ergo non differt potentia generandi et generatio in divinis. Sed generatio in divinis est notionale, ergo potentia generandi.

[100432] Lectura Romana, d. 7 q. 2 arg. 2 Praeterea. Principium notionaliter dicitur in divinis. Sed hoc ipsum quod est potentia est principium. Ergo potentia generandi dicitur notionaliter.

[100433] Lectura Romana, d. 7 q. 2 arg. 3 Praeterea. Omne essentiale ex adiuncto notionali trahitur ad supponendum pro persona. Sed cum dico potentia generandi, licet potentia sit essentiale, tamen hoc quod dicitur generandi est notionale. Et sic potentia generandi supponit pro persona; non igitur

essentiale, sed notionale.

[100434] Lectura Romana, d. 7 q. 2 s. c. Contra. Quia in Deo idem est voluntas et potentia. Sed voluntas in Deo generandi non est notionale; ergo nec potentia.

[100435] Lectura Romana, d. 7 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt quod potentia generandi sit pure personale sive notionale in divinis, et ad hoc moti sunt propter rationes inductas in obiciendo. Alii dixerunt quod potentia generandi sit medium inter personale et essentiale, habens tamen aliquid de utraque. Alii fuerunt, sicut Magister qui etiam dicit quod est pure essentiale; et hanc reputo veriorem. Illud enim quo generans generat est potentia generandi, et illud ergo quo generans generat est potentia generativa, et hoc est in quo generatum assimilatur generanti. Assimilatur autem in natura sua, et ideo natura est quo generans generat. Cum ergo natura sit essentiale in Deo, dico quod potentia est pure essentiale in Deo. Sed quia additur hoc quod dicitur generandi, dicitur esse in Deo cum ordine ad notionale.

[100436] Lectura Romana, d. 7 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non differt in Deo secundum rem esse et posse, et similiter notionalia ab essentialibus. Et licet in Deo sint idem, nihilominus tamen unum potest esse notionale et aliud essentiale.

[100437] Lectura Romana, d. 7 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod principium in divinis potest accipi dupliciter: vel per comparationem ad operationem, vel per comparationem ad personam. Si dicatur per comparationem ad personam, sic principium notionaliter dicitur in divinis. Si vero per comparationem ad operationem, sic non dicitur notionaliter sed essentialiter. Intellectus enim est principium intelligendi in divinis, et tamen intellectus est essentialis. Vel dicendum quod principium potest accipi dupliciter in divinis: vel ut generans, vel quo generat. Si accipiatur ut generans, sic est notionale, quia importat actum generationis et actus huiusmodi sunt suppositorum. Si vero accipiatur principium ut quo generans generat, sic cum huiusmodi principium sit natura divina, dico quod est essentiale.

[100438] Lectura Romana, d. 7 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod essentiale trahitur ad supponendum pro persona ex adiuncto notionali in recto, non tamen in obliquo. Cum enim dico Deus Pater hic ly Deus supponit pro persona ex adiuncto sibi notionali in recto quod est Pater. Sed cum dico essentia Patris, hic ly essentia non supponit pro persona, sed stat pro absoluto pro essentia. Et similiter dico de potentia quod non supponit pro persona ex adiuncto sibi notionali in obliquo, sed absolute pro essentia.

<Quaestio 3>

[100439] Lectura Romana, d. 7 q. 3 tit. <Utrum potentia generandi sit in Filio>

[100440] Lectura Romana, d. 7 q. 3 arg. 1 Videtur quod in Filio non sit potentia generandi. Philosophus enim dicit in libro De somno et vigilia quod *cuius est potentia, eius est actio.* Sed actio generandi non est in Filio, ergo nec potentia.

[100441] Lectura Romana, d. 7 q. 3 arg. 2 Praeterea. Potentia activa et passiva non sunt in eodem. Sed in Filio est potentia passiva generandi, licet improprie sumatur hic passiva. Non ergo est in eo potentia activa generandi.

[100442] Lectura Romana, d. 7 q. 3 arg. 3 Praeterea. Potentia generativa est principium generationis. Sed in Filio non est principium generationis; ergo nec potentia generativa.

[100443] Lectura Romana, d. 7 q. 3 s. c. Contra. Omnis potentia Patris est potentia Filii. Si ergo in Patre est potentia generandi, erit et in Filio. Sed in Patre est, ergo et in Filio.

[100444] Lectura Romana, d. 7 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod in divinis personis non est distinctio per aliquid absolutum et essentiale, sed per relationes tantum. Et ideo oportet quod in divinis essentia semper intelligatur ut commune, relativum vero ut distinctum, et ita proprium uni quod non sit in alio; nam essentia Patris est in Filio, et e converso; non tamen Filius est Pater, neque Pater est Filius. Et sic patet quod distinctio non est quantum ad hoc quod habent aliquid commune, scilicet essentiam et alia essentialia, sed quantum ad hoc quod habent aliquid proprium, sicut quod Pater sit Pater, quod Filius sit Filius. In hoc ergo scilicet potentia generandi sunt duo: unum absolutum et hoc est potentia, aliud notionale scilicet generandi. Dico ergo quod potentia est communis Patri et Filio et Spiritui Sancto. Id vero quod dicitur generandi est in Patre et in Filio, sed alio modo, quia in Patre est active, in Filio vero passive. Et sic illa potentia qua Pater generat est in Filio, sed non ad eundem ordinem, quia in Patre ut qua generat, in Filio vero ut qua generatur. Et propter hoc antiqui consueverunt sic distinguere istud gerundivum scilicet generandi, quia aut potest esse gerundivum verbi activi, et tunc est sensus potentia generandi, id est, ordinata ad generationem, et sic est in Patre; vel potest esse gerundivum verbi passivi, et sic est in Filio; vel verbi impersonalis et sic est in utroque, et est sensus potentia generandi, id est, potentia qua generatur.

[100445] Lectura Romana, d. 7 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verum est de potentia activa.

[100446] Lectura Romana, d. 7 q. 3 ad 2-3 Et similiter est solutio ad illa duo.

<Quaestio 4>

[100447] Lectura Romana, d. 7 q. 4 tit. <Utrum Filius possit generare Filium>

[100448] Lectura Romana, d. 7 q. 4 arg. 1 Videtur quod Filius possit generare Filium. Augustinus enim dicit *quod non enim non potuit, sed non oportuit.* Ergo Filius generare Filium potest.

[100449] Lectura Romana, d. 7 q. 4 arg. 2 Praeterea. Quidquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater potest generare Filium, ergo et Filius.

[100450] Lectura Romana, d. 7 q. 4 arg. 3 Praeterea. Potentia Patris magis ostenditur in hoc quod est generare Filium, quam in hoc quod est creare caelum et terram. Sed si potentia creandi caelum et terram subtrahatur Filio, non poterit dici omnipotens. Ergo si Filius non potest generare Filium, non erit omnipotens, quod est inconveniens.

[100451] Lectura Romana, d. 7 q. 4 s. c. Contra est quia Filius non potest esse Pater.

[100452] Lectura Romana, d. 7 q. 4 co. Responsio. Dicendum est quod Filius nullo modo possit generare Filium. Cuius ratio est quia in divinis non est distinctio nisi per relationes, ut dictum est; absolutum est ibi totum unum. Illud autem quod facit personam Filii incommunicabilem est filiatio, et quod facit personam Patris individualem, ut ita loquar, est paternitas. Et hoc est ita proprium uni, quod nulli aliorum potest communicari, quia sic unus esset alius. Unde cum ipsa relatio sit quo persona Filii constituitur sic distincta, idem esset si diceretur quod Filius posset generare, ac si diceretur quod Filius esset duo, quia sic esset ibi duplex relatio: una qua differret a Patre ut Filius, et alia qua referretur Filio ut Pater. Et ideo nullo modo potest dici quod Filius possit generare Filium.

[100453] Lectura Romana, d. 7 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini non debet intelligi secundum planum textum, quia sequeretur inconveniens in duobus, scilicet quod Filius generaret Filium, et quod generatio Filii fuisset propter causam finalem, cum in Deo nihil est propter aliud, sed quidquid est ibi est finis. Et ideo dicendum est quod hoc quod dicit *non non potuit*, id est, non fuit ex impotentia, hoc quod Filius non generat Filium; et hoc quod subdit *non oportuit*, non est intelligendum de opportunitate finis; sed non oportuit, id est, non necessario sequitur, ex argumento haeretici, quod si non non potuit propter hoc genuerit Filius Filium, quasi diceret, non oportet hoc sequi.

[100454] Lectura Romana, d. 7 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum dico quidquid potest Pater, ly quidquid dicit substantiam et quid absolutum in Deo, et ideo pro absolutis est accipiendum. Cum vero dico Pater potest generare, dicit relationem. Et ideo non sequitur conclusio, quia mutat quid in quale et facit falaciam figurae dictionis.

[100455] Lectura Romana, d. 7 q. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidquid ponitur in divinis essentiale est commune tribus personis, sicut magnitudo, sapientia et potentia. Sed notionalia non sunt communia, sed propria. Et ideo licet potentia sit communis Patri et Filio, posse tamen generare est solius Patris. Nihilominus tamen sapientia et potentia et magnitudo aliter sunt in Patre et in Filio, quia in Patre ut a nullo accepta, in Filio vero ut accepta a Patre per generationem.

<Distinctio 8>

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100456] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum Deus sit suum esse.

[100457] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 arg. 1 Et videtur quod non. Esse enim est per quandam concreationem; quod autem dicitur per concreationem non est subsistens. Cum igitur Deus sit subsistens, videtur quod non sit suum esse.

[100458] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Esse est commune omnium. Si igitur Deus sit suum esse, erit de substantia omnium, quod est quorundam error.

[100459] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Deus est perfectissimus. Esse autem imperfectissimum. Perfectius enim est vivere et esse quam esse tantum; et intelligere additum perfectius quam esse et vivere. Si ergo Deus est suum esse, erit imperfectissimus; non igitur suum esse.

[100460] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Essentia est principium essendi; ergo esse habet principium. Sed Deus non habet principium. Ergo Deus non est suum esse.

[100461] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 s. c. Contra. Deus est simplicissimus. Nihil est ita simplex sicut est esse. Deus ergo est suum esse.

[100462] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod hoc est proprium solius Dei quod sit suum esse, et nullius rei alterius proprium est. Et ratio huius est quia in agentibus est considerare quod, quando multae causae agentes sunt ordinatae ad aliquos effectus producendos, semper ultimus effectus et completivus respondet primo et principali agenti et supremo. Sicut in artificialibus architector est supremus et principalis artifex, alii sunt medii; sed architector habet considerare et inducere formam artificio, alii habent disponere materiam ad illam formam; et ideo completio domus sive ultimus effectus respondet architectori. Et simile est in rebus naturalibus, nam ultimus et completus effectus in ipsis respondet primo et principali agenti. Ultimus autem et completus effectus est ipsum esse, et respectu huius quaecumque alia sunt sunt in potentia, sicut humanitas in quantum humanitas est in potentia ad esse. Cum ergo esse sit ultimus effectus in rebus, et Deus sit principale agens et supremus omnium rerum, esse erit proprius effectus Dei. Quia vero omnis effectus assimilatur suae causae, ideo oportet quod forma Dei sit ipsum esse, et sic Deus est suum esse.

[100463] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum dicendum quod hoc contingit ex modo intelligendi quo nos intelligimus esse. Intellectus autem noster informatus a creaturis intelligit esse

secundum quod est in ipsis. In eis autem esse non est subsistens sed adiacens, et ideo oportet quod intelligatur per concreationem; in Deo autem est subsistens.

[100464] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod est duplex esse: commune quod potest recipere additionem, et esse divinum quod non potest recipere additionem. Et ideo ipsum esse est individuativum ipsius Dei, et sic est aliud ab esse communi.

[100465] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Dionysius solvit hoc in libro De divinis nominibus dicens quod aliter est in participantibus et aliter in participationibus. Nam in participantibus quanto aliquid plura participat, tanto est nobilius, sicut nobilius est illud quod participat esse et vivere quam illud quod participat esse tantum. In participationibus vero, quanto aliquid participatum est simplicius, tanto est nobilius. Esse autem est simplicius inter alia participata. Unde quantum ad hoc, esse est nobilius quam sit vivere sive intelligere.

[100466] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod verum est ubi est esse per concreationem, sed tale esse non est in Deo sed in creaturis, ut dictum est.

<Articulus 2>

[100467] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum hoc nomen qui est sit proprium nomen Dei.

[100468] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 arg. 1 Et videtur quod non. Qui est est enim communissimum quia convenit omni rei quae habet esse. Sed quod est communissimum est minime proprium. Ergo non est proprium nomen Dei.

[100469] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Hoc nomen Deus est incommunicabile quia nulli proprie convenit nisi Deo. Sed qui est proprie communicatur et non aequivoce. Ergo hoc nomen Deus est magis proprium nomen ipsius quam qui est.

[100470] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Dionysius ponit nomen Dei scilicet bonum ante hoc nomen qui est. Ergo bonum est magis proprium nomen ipsius quam qui est.

[100471] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea. Sicut bonitas Dei est aliud quam bonitas creaturae, ita et esse Dei est aliud quam esse creaturae. Sed bonum non est proprium nomen Dei, ergo nec qui est.

[100472] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod quanto aliquod nomen minus importat aliquid repugnans rei cuius est nomen, tanto magis illud nomen est sibi proprium. Illa vero quae sunt in creaturis dissimiliter se habent ad Deum, et ideo Deus per ea proprie non potest nominari. Unde quanto aliquod nomen pauciora significat in actu, tanto magis est attribuibile Deo,

quia minus est ibi Deo dissimile. Quia vero quanto aliquid est communius, tanto pauciora significat in actu; ideo quanto aliquid est communius, tanto proprius attribuitur Deo. Unde cum nomen qui est sit communius, ideo hoc nomen proprius est attribuibile Deo. Et propter hoc dicit Damascenus quod ideo hoc nomen qui est est proprium Dei, quia significat pelagus substantiae infinitae. Potest et aliter sumi ratio huius ex parte formae. Cum enim omne proprium nomen sumatur a forma sive ab essentia rei, et in Deo sit idem esse et essentia, magis proprium nomen Dei erit qui est quam aliquod aliud, et sumetur hic proprie in respectu ad alia nomina quibus a nobis nominatur Deus.

[100473] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est magis est proprium Deo, quia pauciora determinat cum sit communissimum. Vel potest dici quia esse alio modo est in Deo et in creaturis: in Deo enim est ut subsistens, in creaturis vero est ut adiacens. Et ideo Deus non denominatur ab esse secundum quod est in creaturis.

[100474] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc nomen Deus est incommunicabile quantum ad id ad quod significandum imponitur, scilicet quantum ad substantiam divinam, quia hoc modo nulli convenit. Quantum vero ad id a quo nomen imponitur, est communicabile multis quia multi sunt videntes et provisores a quo hoc nomen Deus imponitur.

[100475] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Dionysius ponit bonum ante esse sive qui est propter rationem finis quam habet bonum. Ipse enim tractat ibi de divinis nominibus secundum quod manifestantur in participationem creaturarum, et in hoc bonum videtur prius habere rationem causalitatis.

[100476] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod nec bonum nec qui est est proprium nomen Dei; sed qui est dicitur proprium nomen Dei, quia est inter alia nomina Dei magis proprium, ut dictum est.

<Articulus 3>

[100477] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus mensuretur aeternitate

[100478] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Dicitur enim Exodi III: *Dominus regnabit in aeternum et ultra.* Sed quod ultra aliquid excedit illud; huiusmodi autem non est mensura illius rei. Deus ergo cum regnet ultra aeternitatem non mensuratur aeternitate.

[100479] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea. In libro De causis dicitur quod Deus est substantia supra aeternitatem; non igitur mensuratur ea.

[100480] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea. Aeternitas est mensura quaedam. Infinitum autem non mensuratur. Cum igitur Deus sit infinitus, videtur quod non mensuretur

aeternitate.

[100481] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea. De Deo dicuntur verba temporis praesentis, praeteriti et futuri, sicut est, fuit et erit. Sed haec videntur distinguere. Cum ergo aeternitas non distinguatur, videtur quod non possit dici de Deo.

[100482] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea. Aeternitas dicitur de aliis rebus, sicut de mundo ab his qui ponebant aeternitatem mundi; et de poena inferni, alii vero *ignem aeternum*, Matthaei X; idem, vita sanctorum: *in memoria aeterna erunt iusti.* Ergo videtur quod sit non propria mensura Dei.

[100483] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod sicut ad cognoscendum aliqua intelligibilia non possumus pervenire nisi ex consideratione sensibilium, ita ad cognitionem aeternitatis non possumus pervenire nisi per cognitionem temporis. Et ideo ad hoc quod intelligamus quid est aeternitas, oportet nos primo investigare quidditatem temporis, quod in quantum ad propositum pertinet, grosse et breviter inquiremus. Sciendum est igitur quod tempus nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim ea quae moventur aliter se habeant in principio motus et aliter in medio et in fine, ideo oportet quod in motu sit prius et posterius. Anima autem volens numerare hoc prius et posterius numerat primo secundum quod hoc est modo et postea quod posterius. Hoc facit tempore, et propter hoc tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius, cum iste numerus nihil aliud sit quam motus istarum partium. Invenimus autem in tempore quod numerat duo, et iterum ea quae numerat non sunt simul. Et inde est quod non numerantur in tempore, nisi ea quae sunt terminabilia in tempus, scilicet illa tantum quae habent principium et finem, et illa quorum esse est per successionem. In Deo autem non est motus, et per consequens nec prius et posterius; sed esse suum est totum simul et eodem modo. Et ideo non est ibi numerus diversitatis, nec numeratur tempore sed aeternitate; sicut enim ibi est numerus, ita hic est unitas et nulla diversitas. Unde cum aeternitas sit tota simul et eodem modo semper se habens, Deus cuius esse est totum simul et eodem modo se habens mensuratur aeternitate. Et ista duo comprehendit Boethius definiens aeternitatem cum dicit *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

[100484] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen aeternum in Graeco est aequivocum pro aeternitate et quacumque magna duratione. Unde ibi habent Graeci in saeculum. Unde aeternum accipitur hic pro magna duratione, quasi dicat quantumcumque sumatur aliqua magna duratio, tamen Dominus ultra regnabit.

[100485] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidquid dicitur de Deo est minus quam ipse Deus, cum omnis intellectus deficiat a narratione eius. Unde etiam ipsa aeternitas est minus quam sit Deus. Et propter hoc dicitur quod Deus est substantia supra aeternitatem. Vel dicendum quod ibi sumitur aeternitas secundum quod perficiatur substantiis separatis supra quas est substantia divina. Sed tunc est quaerere differentiam inter aevum et aeternum; quae quidem est quia aeternum mensurat esse divinum per se subsistens, aevum vero mensurat esse angeli quod non est per se subsistens sed ab alio.

[100486] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod aeternitas est mensura non tamen finiens. Et ideo non dicitur Deus aeternitate mensurari quasi finiatur ea, sed propter unitatem qua aeternitas est tota simul, ut dictum est.

[100487] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod ideo de Deo possunt dici verba praesentis temporis, praeteriti et futuri, quia ita se habet quod omnia de eo verificari possunt. Nec propter hoc est ibi distinctio, quia ipsum tempus continetur sub aeternitate quae una est et tota simul.

[100488] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod omnia illa aequivoce dicuntur aeterna, quia dato quod mundus nunquam finiretur nec etiam inciperet, propter hoc tamen non posset dici aeternus, quia habet omne suum successive quod est contra rationem aeternitatis. Ignis etiam sive poena inferni non dicitur proprie aeterna, quia solum ex parte post caret finem. Vita autem sanctorum et beatorum in patria dicitur aeterna non proprie sed propter immutabilitatem propter participationem illius boni increati et aeterni.

<Quaestio 2>

<Prooemium>

[100489] Lectura Romana, d. 8 q. 2 pr. Hic est duplex quaestio: una de divina immutabilitate, alia de divina simplicitate. Circa primum duo quaeruntur. Primo, utrum Deus sit immutabilis. Secundo, utrum solus Deus sit immutabilis vel aliqua alia creatura.

<Articulus 1>

[100490] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum solus Deus sit immutabilis

[100491] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 arg. 1 Videtur quod Deus non sit immutabilis. Sacrae enim scripturae non congruit aliqua falsitas. Sed in multis locis sacrae scripturae habentur quaedam de Deo quae pertinent ad motum; Genesis: *poenitet me fecisse hominem*, etc. Ergo videtur quod Deus non sit immutabilis.

[100492] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Ipsa sapientia est Deus. Sed Sapientiae VII dicitur quod *omnibus mobilibus mobilior est sapientia.* Est igitur Deus maxime mobilis.

[100493] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Sicut Deus facit creaturas, ita vult eas esse et cognoscit. Sed Deus facit aliquas creaturas quandoque esse quandoque non esse. Ergo vult eas aliquando esse aliquando non esse, quia cognoscit eas quandoque esse quandoque non esse. Cum igitur isti sint motus quidam, videtur quod Deus non sit omnino immutabilis.

[100494] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Transire de otio in actum est quidam motus. Sed Deus videtur transire de otio in actum per mundi creationem quae ab aeterno non fuit. Ergo est aliquo modo mutabilis.

[100495] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 s. c. Contra. Malachiae II: *Ego Deus et non mutor*. Numeri XXIII: *Non est Deus ut homo mentiatur*.

[100496] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod Deus nullo modo est mutabilis sed est omnino immutabilis, etiam secundum philosophiam, cuius ratio est quia motus est proprie rei existentis in potentia. Unde illud quod nullo modo est in potentia, impossibile est quod aliquo modo moveatur. Deus autem cum sit actus purus, nullo modo est in potentia, et ideo est omnino immutabilis. Quod Deus vero sit actus purus sic patet: quia omne id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse, quia quod potest esse potest non esse; Deus autem secundum se non potest non esse cum sit sempiternus; non igitur in Deo potentia, sed est actus purus. Patet etiam hoc cum sit primum in omnibus entibus.

[100497] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia quae significant motum dicuntur in sacra scriptura metaphorice. Sicut si dicatur de Deo quod poenitet, hoc non dicitur nisi metaphorice propter similitudinem effectus: sicut enim homo quando mutat factum dicitur poenitens, ita Deus: quia mutabat ea quae fecit, Deus est poenitens, non tamen mutavit voluntatem. Et ideo non ibi motus.

[100498] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod est duplex motus. Aliquid enim movetur secundum se sicut animal; aliquid vero secundum suos effectus, sicut lux quae movetur in quantum radios suos producit per omnia corpora. Ita sapientia dicitur mobilis in quantum radii divinae sapientiae diffunduntur per omnes creaturas. Et sic non est mobilis secundum substantiam suam, sed dicitur mobilis per quandam similitudinem.

[100499] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est modus actionis. Quaedam enim actiones terminantur ad exterius quae sunt proprie actus passi et non agentis, sicut calefactio quae proprie est actus rei calefactae. Quaedam vero sunt in ipso agente sicut intelligere, videre et huiusmodi. Quod autem aliquis quandoque agat primo modo, quandoque non, hoc non est ad mutationem ipsius agentis sed illius rei ad quam terminatur actio. Sed si quandoque aliquis ageret secundo modo et quandoque non, scilicet quod quandoque sciat sive intelligat et quandoque non, tunc mutaretur. Deus autem etsi primo modo quandoque agat producendo creaturas, quandoque non; secundo tamen modo non quandoque agit et quandoque non, quia semper intelligit et vult quod voluit et intellexit ab aeterno. Unde licet produxerit aliquid de novo quod non fuit ab aeterno, non est mutatio ex parte ipsius Dei cum huiusmodi actio terminatur ad ea quae sunt extra

ipsum.

[100500] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod creatura non est sua actio, et ideo actio eius est sibi accidens. Unde oportet quod quandocumque agit, moveatur aliquo modo. Actio autem Dei est sua substantia, et ideo cum substantia sua sit ab aeterno, quando agit non agit nova actione sed actione quae est ab aeterno. Sed si quaeratur quare tunc non sequitur effectus, dicendum quia effectus rei non sequitur nisi a forma agentis; unumquodque enim agit secundum quod actu est, non est actu nisi per formam. Forma autem productionis rerum est voluntas divina. Et ideo tunc secutus est effectus quando Deus voluit.

<Articulus 2>

[100501] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 tit. <Utrum solus Deus sit immutabilis>

[100502] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 arg. 1 Videtur quod non solus Deus sit immutabilis. Omne enim quod movetur est subiectum mutationis. Sed multa sunt quae non sunt subiectum mutationis, sicut formae simplices et accidentia. Ergo multa sunt quae non moventur. Non est ergo solus Deus immutabilis.

[100503] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Philosophus probat quod in omni motu oportet esse materiam. Cum igitur sint multae substantiae immateriales, videtur quod non solus Deus sit immutabilis.

[100504] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea. Omnis motus vel est ad formam sicut motus generabilium vel est ad ubi sicut motus corporis caelestis. Sed multa sunt quae neutro modo moventur. Non igitur est solus Deus immutabilis.

[100505] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 s. c. Contra. Psalmus: *Mutabis ea etc.* Sed haec dicitur de omnibus creaturis communiter. Ergo omnes creaturae mutabiles sunt. Solus ergo Deus cum sit increatus immutabilis est omnino.

[100506] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod aliquid dicitur mutabile dupliciter: vel per potentiam in se existentem vel per potentiam existentem in alio, sicut caecus est illuminabilis, mortuus vivificabilis, sed non per potentiam existentem in seipso sed in Deo. Dico ergo quod omnis creatura est mutabilis quantum ad potentiam quae est in alio, scilicet in Deo, quia sicut per potentiam Dei creaturae prodierunt in esse antequam essent, et per ipsam potentiam conservantur in esse, sic et per ipsam potentiam possunt in nihilum redire si ab ipsis rebus subtraheretur, sicut dicit Gregorius. Et ita possunt non esse; et sic omnis creatura vel est corruptibilis vel mutabilis. Si vero loquamur de potentia in ipso existente, sic mutabile potest dici dupliciter, scilicet, illud quod est subiectum mutationis, et illud secundum quod fit mutatio. Cum enim dico

quod movetur homo de albo in nigrum, homo est tanquam subiectum mutationis; albedo est ibi tanquam id secundum quod fit mutatio. Si ergo accipiatur aliquid ut ipsum subiectum mutationis, hoc est dupliciter, quia vel secundum diversas formas, et sic moventur omnia corporalia, vel secundum diversas affectiones, et sic moventur omnes spirituales creaturae. Si autem accipiatur illud secundum quod est mutatio, sic accidentia omnia moventur. Sic ergo omnis creatura quoquomodo est mutabilis, si loquamur de potentia extrinseca. Si autem loquamur de potentia inhaerente, sic accidentia sunt mutabilia, ut illa secundum quae est mutatio; corporalia vero secundum locum et secundum formam; spiritualia vero secundum electionem sive diversas affectiones.

[100507] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod formae simplices et accidentia moventur ut secundum quae est mutatio.

[100508] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod substantiae immateriales etsi non moventur secundum locum, moventur tamen secundum diversas affectiones.

[100509] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet sint multa quae non moventur ad formam neque ad ubi, moventur tamen aliis modis, ut dictum est.

<Quaestio 3>

<Articulus 1>

[100510] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum solus Deus sit simplex.

[100511] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 arg. 1 Et videtur quod non solus Deus sit simplex. Sicut enim Deus est actus purus, ita et materia prima est potentia pura. Sed Deus est simplex, ergo et materia prima.

[100512] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea. Elementa dicuntur corpora simplicia. Non ergo solus Deus est simplex.

[100513] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea. Angeli et animae sunt substantiae immateriales. Sed omne huiusmodi est simplex. Ergo non solus Deus est simplex.

[100514] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea. Si omnis creatura est composita, aut est composita ex aliquibus creatis aut ex increatis, sed non ex increatis, ergo ex creatis. Sed creatura huiusmodi erit composita aut ergo ex simplicibus aut ex compositis; sed non ex compositis, quia esset abire in infinitum; ergo ex simplicibus. Non igitur solus Deus est simplex.

[100515] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 s. c. Contra est quia secundum ordinem nobilitatis est ordo simplicitatis. Sed solus Deus est nobilissimus. Ergo solus est simplicissimus.

[100516] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod simplicitas alicuius rei tollitur dupliciter: aut quia res est composita ex diversis, aut quia est componibilis alteri, cum illud quod alteri componitur recedat a vera simplicitate. Rerum autem creatarum quaedam sunt subsistentes et quaedam non sunt subsistentes. Subsistentes autem omnes sunt ex diversis; quia vel ex diversis secundum speciem, et sic sunt elementa; vel ex diversis quantitatibus, et sic sunt corpora mixta; vel ex esse et quod est, et sic sunt substantiae immateriales, sicut animae rationales et angeli. Non subsistentes vero sic sunt illa quae non sunt composita ex diversis, sed sunt componibiles alteri sicut sunt accidentia. Cum ergo Deus solus nec sit compositus ex diversis nec sit componibilis alteri, solus Deus est vere simplex.

[100517] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet materia prima sit pura potentia, est tamen componibilis alteri. Et praeterea potentia in quantum potentia est divisibilis et ad multa in potentia. Et ideo Plato pluralitatem attribuit materiae, unitatem vero formae.

[100518] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid est simplex simpliciter, et aliquid in genere; et hoc modo elementa dicuntur simplicia in genere illo. Deus autem est simpliciter simplex.

[100519] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet in angelis et in animabus non sit compositio ex materia et forma, est tamen ibi compositio ex esse et quod est. Et praeterea anima est componibilis alteri.

[100520] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est abire in infinitum, quia non oportet quod quodlibet illorum sit compositum ex diversis, quia illa ex quibus sunt composita non subsistunt nec sunt composita nec habent esse, nisi in compositis secundum praedeterminatos modos compositionis.

<Articulus 2>

[100521] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum Deus sit in praedicamento substantiae.

[100522] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 arg. 1 Videtur quod Deus sit in praedicamento substantiae. Substantia enim est ens per se. Sed Deus, etc.

[100523] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea. Omne quod est vel est substantia vel accidens, etc.

[100524] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea. Omne quod mensuratur, mensuratur

eo quod est sui generis, etc.

[100525] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 s. c. Contra. Omne quod est in genere componitur ex potentia et actu. Sed in Deo non est potentia passiva, sed est actus purus, etc.

[100526] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod nullo modo Deus est in aliquo genere, et hoc patet tribus rationibus. Primo, quia omne quod est in aliquo genere sicut species eius componitur ex genere et differentiis. Sed cum genus contineat differentias potestate, in omni composito ex genere et differentiis est actus permixtus potentiae. Cum igitur Deus sit actus purus absque permixtione potentiae, eius essentia non est composita ex genere et differentiis, et sic non est in aliquo genere. Secundo, quia quidquid est in aliquo genere habet naturam finitam et determinatam, cum nihil excedat metam sui generis. Natura autem Dei non est terminata sed est infinita; non ergo est in aliquo genere. Tertio, quia in qualibet re sunt duo, scilicet quidditas et esse. Sed nulla res collocatur in genere per esse sed per rationem suae quidditatis, nam genus praedicatur in quid est. Quidditas autem Dei est ipsum suum esse. Ergo nullo modo Deus collocatur in genere. Ex hoc patet quod Deus definiri non potest, cum omnis definitio constet ex genere et differentiis. Et cum principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio, sequitur etiam quod non potest fieri de Deo demonstratio.

[100527] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum dicendum quod Avicenna dicit quod illa non est vera definitio substantiae, quia ens non ponitur in definitione alicuius. Unde ipse vult quod sic intelligatur quod substantia est per se, id est, res habens quidditatem cui conveniat esse non in alio; quod Deo non convenit, nam ipse non habet quidditatem nisi suum esse.

[100528] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi divisio datur de ente in quo est aliud esse et aliud quidditas. Et ideo nec est accidens nec substantia secundum istum modum.

[100529] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod est mensura duplex: adaequata et excedens. Mensura autem adaequata est generis rei mensuratae; excedens vero non oportet quod sit in genere rei mensuratae. Deus autem est mensura excedens, et ideo licet genus mensuret substantiae et omne ens, non tamen est in aliquo genere.

<Articulus 3>

[100530] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 tit. Hic quaeritur utrum Deus sit corpus.

[100531] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 arg. 1 Et videtur quod sic. Litterali enim sensui vel intellectui sacrae scripturae nullum subest falsum. Sed in sacra scriptura Deo attribuuntur partes corporales, sicut *digitus Dei est hic*, et *dextera Domini*, etc. Ergo Deus est corpus.

[100532] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea. Philosophus dicit in III De animalibus, quod non tangit non agit. Sed Deus agit et movet, ergo tangit. Cum igitur tactus sit proprie corporum, videtur quod Deus sit corpus.

[100533] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea. Quidquid est in loco determinato est corpus. Sed Deus est in loco determinato; Philosophus enim probat in VIII Physicorum quod Deus non in centro, sed in circumferentia in oriente. Ergo est corpus.

[100534] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea. Intellectus noster est natus cognoscere Deum. Sed non cognoscit nisi per phantasmata. Cum igitur phantasma sit proprie corporum, videtur quod Deus sit corpus.

[100535] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 s. c. Contra. Iohannis IV: *Deus spiritus est.* Ergo non est corpus.

[100536] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod Deus nullo modo est corpus, et hoc probatur tribus rationibus; quarum prima talis est: nullum corpus invenitur movere, nisi per hoc quod ipsum movetur, ut per omnia inducenti apparet. Sed probatum est quod Deus est omnino immobilis. Impossibile est ergo quod Deus sit corpus. Secunda ratio est quia probatum est quod Deus est intelligens. Intelligere autem non est corpus neque virtus in corpore. Non ergo Deus est corpus. Tertia ratio est quia omne corpus est in potentia, cum enim sit continuum est divisibile in multa. Deus autem non est in potentia, sed est actus purus, et non est igitur corpus.

[100537] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia similia dicuntur de Deo metaphorice, et non est ille sensus litteralis quem verba in superficie ostendunt, sed ille quem significant per similitudinem alterius rei.

[100538] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod tactus dicitur tribus modis: est tactus physicus, hic non est nisi corporum; et est tactus mathematicus; et tactus virtutis sicut dicitur quod contristans tangit, et hoc modo Deus tangit et immutat nos.

[100539] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deo non terminatur aliquis locus quantum ad essentiam, sed operationi eius determinatur locus. Et quia Deus secundum rationes naturales manifestatur nobis per motum caeli, ideo quia principium motus eius est ab oriente, dicunt Deum esse in oriente.

[100540] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod quandiu nos intelligimus per phantasmata, non intelligimus de Deo quid est, sed quia est. Unde licet intellectus noster sit natus intelligere per phantasmata, nunquam tamen intelligit quid est per ipsa, sed intelligit quia est per effectus suos.

<Articulus 4>

[100541] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 tit. Hic quaeritur utrum in Deo sint accidentia.

[100542] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 arg. 1 Et videtur quod sic. Constat enim quod dicimus Deum iustum, sapientem et huiusmodi. Sed haec omnia sunt accidentia. Ergo accidentia sunt in Deo.

[100543] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 arg. 2 Si tu dicas quod haec in Deo significant substantiam; contra: quod significat substantiam in uno et accidens in alio, aequivoce dicitur de eis. Si ergo haec in Deo significant substantiam, in nobis vero accidens, aequivoce dicuntur de Deo et de nobis; sed hoc non est verum; ergo in Deo non significant substantiam.

[100544] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea. Substantia nulli est accidens. Ergo et quod de se est accidens, nulli est substantia. Si igitur haec scilicet sapientia et huiusmodi sunt accidens de se, in Deo non sunt substantia.

[100545] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea. Quaecumque insunt alicui et non semper, insunt ei accidentaliter. Sed quaedam insunt Deo et dicuntur de Deo quae non semper insunt ei, scilicet quod sit creator et quod sit dominus; ergo insunt ei accidentaliter. Sunt igitur in Deo multa accidentia.

[100546] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 s. c. Contra est quod dicit Boethius: forma simplex subiectum esse non potest, scilicet accidentis. Sed Deus est forma simplex, immo simplicissima. Non igitur in eo est aliquod accidens.

[100547] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod impossibile est aliquod accidens esse in Deo. Cuius ratio est quia accidentia sunt quaedam formae perfectivae subiecti in quo sunt; et propter hoc insunt rei, quia ipsa res non habet in se omnimodam perfectionem, sed est adhuc in potentia ad aliquam aliam perfectionem. Unde si haberet in se omnimodam perfectionem nihil ei accidentaliter adveniret: anima enim si in se perfecta esset, non indigeret aliquo habitu scientiae. Cum igitur Deus sit in se perfectissimus et excellentissime habens omnem perfectionem in uno suo simplici esse, non est in potentia ad aliquam aliam perfectionem; et ideo impossibile est quod in eo sit aliquod accidens.

[100548] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia illa scilicet iustitia, sapientia et huiusmodi in Deo praedicant divinam substantiam; nam Deus est iustus et sapiens et huiusmodi per essentiam suam.

[100549] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet aliqui dicant quod iustitia et sapientia et huiusmodi dicantur aequivoce de Deo et de nobis, tamen ego non credo, quia impossibile esset quod aliquid cognosceremus per ipsa et nullam scientiam facerent in nobis. Sed dicuntur analogice, nam omnis forma quae est in aliquo est in ipso per modum recipientis et non per modum rei. Unde et omnes perfectiones quae sunt in nobis sunt in nobis secundum modum nostrum.

Et ideo cum nos non simus iusti et sapientes et huiusmodi per essentiam nostram, huiusmodi perfectiones sunt in nobis accidentaliter. Deus autem quia est bonus per essentiam suam et iustus et sapiens, omnes perfectiones sunt in eo essentiales. Nota autem quod iustitia sive sapientia duo dicit: genus et differentiam. Differentia vero, cum sit constitutiva speciei, refertur ad perfectionem; genus vero imperfectionem cum quantum ad hoc sit quaedam qualitas et quoddam accidens. Et ideo haec omnia non dicuntur de Deo nisi quantum ad hoc quod est perfectionis in eis, scilicet quantum ad id quod est ibi ut differentia et species completa. Et ideo licet aliqua praedicamenta dicantur de Deo, dicuntur secundum id quod perfectionis est in eis; dicitur enim sine quantitate magnus et sine qualitate bonus.

[100550] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod non sequitur quod si substantia nulli est accidens, quod accidens nulli est substantia, quia substantia est per se existens et non inhaeret alteri. Accidens semper adest alteri, et ideo secundum modum illius in quo est perficitur in esse suo. Unde cum in Deo non sint ut accidentia sed ut subsistentia, nihil prohibet ea esse essentialia quae in nobis sunt accidentia.

[100551] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod actiones istae quibus Deus aliquid producit in tempore et de novo non important aliquam mediam actionem in Deo, sed Dei actionem sua essentia; et huiusmodi relationes scilicet quod dicitur dominus, creator et huiusmodi non sunt in Deo secundum rem, sed in ipsis creaturis. Sed potentia tamen et voluntas ad haec faciendum vel illud semper inest.

<Distinctio 9>

<Quaestio 1>

[100552] Lectura Romana, d. 9 q. 1 tit. Hic quaeritur utrum generatio sit in divinis.

[100553] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 1 Et videtur quod non. Generatio enim est motus quidam vel mutatio. In Deo autem est neque motus neque mutatio. Non est igitur generatio in divinis.

[100554] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 2 Praeterea. Generatio unius est corruptio alterius. Sed in Deo nihil est corruptibile, cum nihil in Deo sit quod non sit substantia sua quae est aeterna. Ergo in Deo non est generatio.

[100555] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 3 Praeterea. Angeli sunt similiores Deo quam inferiores creaturae. Si ergo in divinis esset generatio, angeli etiam in hoc assimilarentur Deo sicut inferiores creaturae et multo magis. Cum ergo in angelis non sit generatio, videtur etiam quod non sit in divinis.

[100556] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 4 Praeterea. Omne genitum recipit naturam a generante. Ubicumque ergo est genitum, ibi est aliqua receptio. Receptio autem est eius quod est in potentia. Ubicumque ergo est genitus, ibi compositio potentiae et actus. Cum ergo in Deo nulla sit compositio huiusmodi, cum sit actus purus, videtur quod in divinis nullus sit genitus et per consequens nec generatio.

[100557] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 5 Praeterea. Generatio ad hoc est ut illud quod non potest conservari in individuo conservetur in specie. Sed Deus potest perpetuari idem numero. Non est ergo necessaria generatio in divinis.

[100558] Lectura Romana, d. 9 q. 1 s. c. Contra. Psalmus: *Dominus dixit ad me Filius meus*, etc.

[100559] Lectura Romana, d. 9 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod secundum doctrinam fidei, oportet nos dicere et firmiter tenere quod in divinis sit generans et genitus. Ad huius evidentiam sciendum est quod in qualibet generatione duo sunt. Unum quod est commune in omni generatione, scilicet quod generatum habet naturam generantis. Unde si aliquid sit ad similitudinem alterius et non habeat naturam eius, non dicitur generatum sed simile. Aliud vero quod est diversum in diversis generationibus. In quibusdam enim generationibus invenitur quod generatum non recipit aliquid de substantia generantis, licet recipiat naturam generantis secundum speciem; et hoc est in omnibus generantibus inanimatis. Licet enim calefactum recipiat naturam ignis secundum speciem, nunquam tamen recipit eandem substantiam. Invenitur etiam quod generans tradit naturam suam generato et aliquid de substantia sua; et hoc est in generantibus viventibus, nam in ipsis per decisionem aliquam fit generatio. Dico ergo quod in divinis est perfectissima generatio, quia non solum est ibi similitudo naturae in generante et generato, sed etiam communicatio substantiae suae et totius substantiae, cum ibi nulla sit pars. Et ideo Pater dat substantiam suam Filio. Quod sic patet: Deus enim est ipse intellectus, et suum esse est suum intelligere. Quandocumque aliquis intelligit, format sibi verbum sui intellectus. Si ergo Deus intelligit, oportet quod formet sibi verbum sui intellectus et quod, quia in Deo suum intelligere est suum esse, ideo ipsum verbum habet naturam et substantiam Patris; et quia Deus intelligit se totum, ideo verbum habet totam naturam Patris. In nobis autem quia intelligere nostrum est aliud quam esse nostrum, ideo verbum intellectus nostri non est idem nobiscum nec habet naturam nostram. Licet ergo in divinis generatum perfecte assimiletur generanti et habeat totam naturam suam, nihilominus tamen remanet ibi distinctio per relationes quibus generans distinguitur a generato in quantum scilicet unus est dans et alius accipiens.

[100560] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in illis generationibus est mutatio et motus in quibus generans non dat totam substantiam generato sed partem; et ideo ad hoc quod perficiatur, exigitur ibi motus sive mutatio quo crescat et compleatur. Deus autem dat totam substantiam suam Filio, ut dictum est; et ideo non oportet quod sit ibi motus, quia non indiget aliqua perfectione.

[100561] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in generatione rerum non viventium, generatio unius est corruptio alterius, in quibus generatio fit per mutationem de natura

in naturam. Sed in generatione vivorum non est corruptio sed motus, ut dictum est. In Deo autem non est generatio neque per mutationem de natura in naturam neque per decisionem, sed est ibi per transfusionem quae quidem fit absque corruptione aliqua.

[100562] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in angelo non potest esse generatio, quia suum intelligere non est suum esse, nec etiam intelligit se totum.

[100563] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in illa generatione est potentia ubi est receptio partis seu formae generantis. Ubi autem datur tota substantia, non remanet in potentia ad aliquid recipiendum, sed remanet ut recipiens hypostasis completa.

[100564] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod in rebus divinis nunquam debet quaeri causa finalis, quia cum in Deo omnia quae sunt in ipso sint necessaria per se; nihil est in eo propter aliud sive propter finem.

<Quaestio 2>

[100565] Lectura Romana, d. 9 q. 2 tit. Hic quaeritur utrum Filius possit dici alius a Patre secundum aliam lecturam fratris Thomae.

[100566] Lectura Romana, d. 9 q. 2 arg. 1 Et videtur quod non. Alius enim est nomen partitivum in divinis, etc.

[100567] Lectura Romana, d. 9 q. 2 arg. 2 Praeterea. Sicut dicit Priscianus, alius est relativum diversitatis, etc.

[100568] Lectura Romana, d. 9 q. 2 arg. 3 Praeterea. Alius et aliud differunt sola consignificatione. Sed constat quod Filius non potest dici aliud a Patre, etc.

[100569] Lectura Romana, d. 9 q. 2 s. c. Contra. Nulla res seipsam generat. Sed in divinis est perfecta generatio. Ergo generans est alius a generato.

[100570] Lectura Romana, d. 9 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod sicut dictum est, in generatione aeterna non remanet distinctio nisi secundum relationes, cum Pater det totam substantiam suam Filio. Et huiusmodi relationes sunt reales et subsistentes, scilicet hoc quod est esse Patrem et Filium, quia paternitas est Pater et filiatio est Filius. Huiusmodi relationes in quantum sunt subsistentes sunt hypostases. Ex hoc ergo apparet quod in divinis substantia dicitur dupliciter, scilicet de essentia et de hypostasibus sive de personis. Et sic est invenire ibi distinctionem hypostasum. Et quantum ad hanc distinctionem possumus dicere quod alius est Pater et alius est Filius, quia alia est hypostasis Patris ab hypostasi Filii. Non autem possumus dicere quod aliud est Pater et aliud Filius. Cuius ratio est quia neutrum genus pertinet ad naturam in se consideratam absolute, et ideo

aliud importat diversitatem simpliciter et absolute quae est diversitas essentiae. Et ideo non potest Pater dici aliud a Filio. Masculinum vero genus dicit quoddam in se formatum, et ideo trahitur ad significandum pro persona; et hoc modo dicitur Filius alius a Patre, quia alia est hypostasis Filii alia Patris.

[100571] Lectura Romana, d. 9 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in divinis non est divisio aliqua, sed est ibi distinctio personarum et hypostasum. Et ideo ad personas designandas possumus uti hoc nomine alius.

[100572] Lectura Romana, d. 9 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet non sit in divinis divisio substantiae quae est essentiae, est tamen ibi distinctio substantiae quae est hypostasis, ut iam patet.

[100573] Lectura Romana, d. 9 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in divinis potest dici alius et aliud, sed unum pertinet ad naturam aliud ad hypostasim. Et Pater non potest dici aliud quia pertinet ad naturam, tamen alius a Filio et e converso, quia alius pertinet ad hypostasim. Unde patet quod non differunt tantum quantum ad consignificationem in divinis aliud et alius, sed etiam quantum ad diversam relationem, etc.

<Quaestio 3>

[100574] Lectura Romana, d. 9 q. 3 tit. Hic quaeritur utrum Filius sit coaeternus Patri.

[100575] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Dicitur enim Ephesiorum III quod *a Patre caelesti omnis paternitas in caelo et in terra denominatur* per quandam similitudinem. Sed in istis inferioribus patres semper sunt priores filiis. Ergo in caelestibus Deus Pater est prior Filio.

[100576] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 2 Praeterea. Ad hoc generatur aliquid ut sit. Frustra ergo generatur illud quod semper est. In divinis nihil est frustra; ergo si Filius est generatus, non semper fuit, et sic est posterior Patre.

[100577] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 3 Praeterea. Prior est res quam operetur. Sed in divinis generatio activa est operatio Patris. Ergo prior est Pater quam operatio sua. Praeexistit ergo Pater generationi et per consequens genito.

[100578] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 4 Praeterea. Genitus est terminus generationis. Sed motus praecedit terminum. Ergo Pater a quo est generatio praecedit generatum in divinis.

[100579] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 5 Praeterea. Principium est naturaliter prius secundum ordinem naturae et intellectus eo cuius est principium. Sed Pater in divinis est principium Filii. Ergo naturaliter est prior eo.

[100580] Lectura Romana, d. 9 q. 3 s. c. Contra. Hebraeorum I: *qui cum sit splendor et figura.* Sed splendor est coaeternus lumini. Ergo et Filius Patri, etc.

[100581] Lectura Romana, d. 9 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod necesse est dicere secundum orthodoxae fidei veritatem quod Pater nec tempore nec natura nec intellectu est prior Filio, et breviter quod nullo modo prioritatis praecedit Filium. Ad ostendendum autem quod non sit tempore seu duratione, sciendum est quod omne quod agit actione naturae, quam cito habet perfectam naturam, statim agit; et iterum quod in omni generatione non successiva, simul sunt principium et terminus, sicut simul sunt illuminari et illuminatum esse. His ergo suppositis, cum Deus Pater per naturam generet Filium, necesse est quod quantumcumque habuit naturam perfectam generavit Filium. Cum autem eius generatio non sit successiva, quia supra omne tempus est, necesse est in divinis simul esse generari et generatum esse. Cum ergo Deus Pater ab aeterno habuerit naturam suam perfectissimam, ab aeterno generavit Filium. Et cum huiusmodi generatio non sit successiva, ab aeterno est Filius coaeternus Patri. Ideo Ariani ne cogerentur confiteri Filium esse coaeternum Patri, dicebant Patrem genuisse Filium voluntate et non necessitate naturae, cum voluntas retardet. Quod autem non praecedat natura et intellectu, sic patet. In istis enim inferioribus, si sint duo homines quorum unus sit pater et alius filius, constat patrem secundum substantiam esse priorem filio; tamen secundum rationem relationis sunt simul natura et intellectu: natura, quia relativa sunt simul natura, nam posita se ponunt, et interempta se interimunt. Intellectu, quia qui intelligit unum relativorum, intelligit et reliquum. Unde in omnibus est verum quia simul sunt hoc ipsum quod est pater et filius natura et intellectu. Constat autem quod in divinis Pater et Filius sunt simul secundum substantiam quia eadem est substantia utriusque. Non ergo remanet ibi distinctio nisi secundum relationes quibus scilicet unus refertur ad alium ut Pater et e converso. Cum relationes sint simul natura et intellectu, ut iam patet, Pater nec natura nec intellectu praecedit Filium, sed est ei coaeternus.

[100582] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnis paternitas in caelo et in terra nominatur a Patre caelesti, et licet imitetur illam, nullo tamen modo potest pertingere ad perfectionem illius. Unde Augustinus dicit quod in diversis rebus invenitur aliqua perfectio ad imitationem generationis divinae, sicut in splendore coaeternitas, in viventibus aliqua consubstantialitas; in nulla tamen perfecta imitatio invenitur. Unde hoc quod patres sunt priores filiis est de imperfectione generationis, in quantum non possunt assimilari divinae generationi in coaeternitate.

[100583] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio procedit de generatione temporali. Filius autem in divinis non generatur generatione temporali, sed aeterna; et ideo non tenet.

[100584] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in illis rebus res praecedit operationem quae procedit de imperfecto ad perfectum, cum oporteat primo rem perfici quam possit operari. Deus autem ab aeterno habuit omnimodam suam perfectionem; ideo statim generavit ab aeterno, ut dictum est.

[100585] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut iam patet, duplex est generatio: successiva et instantanea. In generatione successiva motus praecedit terminum. In instantanea, cum non sit ibi motus, simul sunt generans et genitum, quia simul est generari et generatum esse; et huiusmodi est generatio divina. Unde patet quod generans non praecedit generatum.

[100586] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod licet in generationibus inferiorum, pater praecedat filium quantum ad substantiam; quantum autem ad relationes nullo modo praecedit nec natura nec intellectu, cum non possit esse pater nisi sit filius, et filius non dicitur quis nisi ad patrem. In Deo autem nec quantum ad substantiam nec quantum ad relationes, Pater praecedit Filium, ut iam dictum est.

<Quaestio 4>

[100587] Lectura Romana, d. 9 q. 4 tit. Hic quaeritur utrum debeat dici quod Filius nascitur semper.

[100588] Lectura Romana, d. 9 q. 4 arg. 1 Et videtur quod sic. Praesens enim tempus deservit aeternitati. Sed divina generatio est aeterna. Ergo semper debet dici nascitur.

[100589] Lectura Romana, d. 9 q. 4 arg. 2 Praeterea. De Deo dicitur qui est quia nunquam transiit. Sed praeteritum dicit transitionem. Non ergo debet dici natus est in praeterito, sed nascitur in praesenti.

[100590] Lectura Romana, d. 9 q. 4 arg. 3 Praeterea. Omne quod natum est significat praeteritatem. Sed Deus non praeteriit. Non ergo debet dici quod natus est.

[100591] Lectura Romana, d. 9 q. 4 s. c. Contra. Quod nascitur nondum est. Si ergo dicitur quod Filius nascitur, nondum erit. Hoc autem est falsum. Non ergo debet dici nascitur, sed natus est.

[100592] Lectura Romana, d. 9 q. 4 co. Responsio. Dicendum quod utrumque potest dici, scilicet quod nascitur et quod natus est, ut per unum, scilicet quod nascitur, designetur indeficientia et aeternitas generationis; per aliud, scilicet natus est, designetur perfectio geniti.

[100593] Lectura Romana, d. 9 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praesens tempus imperfecte repraesentat aeternitatem, in quantum scilicet est simul.

[100594] Lectura Romana, d. 9 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliud est de esse et aliud de nasci, nam nasci importat motum quendam, esse vero non.

[100595] Lectura Romana, d. 9 q. 4 ad 3 Ad tertium vero dicendum quod ista verba sunt imposita a

nobis. Et ideo cum non possimus per unum verbum nominare totam ipsam generationem perfecte, nominamus eam per verba diversorum temporum per quae designantur perfectiones secundum quod possibile est.

[100596] Lectura Romana, d. 9 q. 4 ad s. c. Ad id quod obicitur in contrarium, dicendum est quod illud quod nascitur generatione successiva nondum est. Filius autem non nascitur generatione huiusmodi, ut dictum est; et ideo totum esse perfectum acquirit sibi ab aeterno.

<Distinctio 10>

Nunc vero, etc. Distinctio X.

<Quaestio 1>

[100597] Lectura Romana, d. 10 q. 1 tit. Hic quaeritur utrum Spiritus Sanctus procedat ut amor.

[100598] Lectura Romana, d. 10 q. 1 arg. 1 Et videtur quod non. Amor enim est passio quaedam. Sed in Deo non est aliqua passio. Ergo nihil procedit in divinis ut amor.

[100599] Lectura Romana, d. 10 q. 1 arg. 2 Praeterea. Spiritus Sanctus est persona subsistens. Amor non nominat personam subsistentem sed magis actionem sive passionem quandam. Non ergo Spiritus Sanctus procedit ut amor.

[100600] Lectura Romana, d. 10 q. 1 arg. 3 Praeterea. Processiones divinarum personarum repraesentantur in sacra scriptura per similitudines in creaturis, sicut dicitur Ephesiorum III: *omnis paternitas*, etc. Sed nulla res subsistens invenitur in creaturis quae procedat per modum amoris. Non igitur procedit aliquid in divinis per modum amoris.

[100601] Lectura Romana, d. 10 q. 1 arg. 4 Praeterea. Amor est voluntate. Sed nulla persona divina procedit voluntate, cum hoc sit proprium creaturae, ut dicit Augustinus. Ergo Spiritus Sanctus non procedit per modum amoris.

[100602] Lectura Romana, d. 10 q. 1 s. c. Contra est ratio Augustini quam ponit in littera.

[100603] Lectura Romana, d. 10 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod in qualibet natura intellectiva, necesse est ponere duas operationes: unam scilicet intellectus, et aliam voluntatis. Cum igitur

Deus sit maxime intelligens, oportet istas operationes in ipso ponere, non quod differant in Deo, sed differunt ex parte nostra secundum rationem tantum, quia cum loquimur de Deo, oportet nos loqui de ipso ut de intelligente et volente, cum tamen intellectus et voluntas sint unum in Deo. Quandocumque autem intelligitur aliquid, oportet ipsum intellectum sive ipsam rem intellectam esse in intelligente. Similiter autem et quandocumque aliquid amatur, oportet ipsum esse in amante, iuxta quod etiam Apostolus loquitur ad Philippenses, dicens eo quod *habeam vos in visceribus Christi*, etc. Quando ergo homo intelligit sive cognoscit se, est in seipso secundum esse intelligibile, et hoc vocatur verbum suum. Quando ergo amat se, est in seipso ut in amante. Deus ergo cum perfecte intelligat se, est in seipso ut intellectum in intelligente. Et hoc est verbum suum, scilicet conceptio intellectus sui. Cum vero perfecte amet se, est in seipso ut amatum in amante, et hoc vocatur Spiritus Sanctus. Et quia in Deo suum intelligere et suum amare est suum esse, ideo et verbum et Spiritus Sanctus habent naturam et totam substantiam Patris, sed differunt relationibus, ut supra dictum est; patet ergo sicut in divinis verbum procedit per modum intellectus, ita Spiritus Sanctus per modum amoris.

[100604] Lectura Romana, d. 10 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod est duplex appetitus: scilicet sensibilis, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et intellectualis, qui est per electionem sive per voluntatem. Sunt autem quaedam operationes communes utrique, scilicet amare et irasci et huiusmodi, quae possunt dupliciter accipi: scilicet prout referuntur ad partem sensitivam et sunt passiones quaedam, et ideo amare isto modo sumptum non est in Deo; item, prout referuntur ad partem intellectivam et sic sunt sine passione, et hoc modo amor est in Deo, prout scilicet referuntur ad intellectivam.

[100605] Lectura Romana, d. 10 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod proprie persona Spiritus Sancti dicitur procedere per modum amoris, sicut Filius per modum intellectus, non quia Filius sit ipsum intelligere, sed quia est ipsa res intellecta sive ipsum intellectum, ita et Spiritus Sanctus est res amata sive ipsum amatum. Et ideo amor qui est Spiritus Sanctus non dicit actionem sed rem quandam et rem subsistentem, cum id quod est in Deo amante subsistat. Et ideo Spiritus Sanctus est persona subsistens.

[100606] Lectura Romana, d. 10 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in creaturis bene inveniuntur aliqua procedere per modum voluntatis, sed tamen non subsistunt; cuius ratio est quia nulla creatura invenitur cuius amare sit suum esse.

[100607] Lectura Romana, d. 10 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliud est procedere a voluntate sicut res operata per voluntatem, et aliud est procedere a voluntate sicut per modum voluntatis. Primo modo procedunt creaturae in quantum scilicet voluntate Dei creatae sunt. Secundo modo procedit Spiritus Sanctus in quantum scilicet procedit per modum amoris. Et quia voluntas in divinis est naturalis, ideo amare quo Deus amat se Spiritu Sancto est a voluntate divina naturaliter; propter quod et Spiritus Sanctus dicitur naturaliter procedere, quia scilicet procedit per voluntatem naturalem.

<Quaestio 2>

[100608] Lectura Romana, d. 10 q. 2 tit. Hic quaeritur utrum amor in divinis dicatur essentialiter vel personaliter.

[100609] Lectura Romana, d. 10 q. 2 arg. 1 Et videtur quod personaliter tantum. Sicut enim Filius in divinis procedit ut verbum, ita Spiritus Sanctus ut amor. Sed verbum in divinis dicitur tantum personaliter, ergo et amor.

[100610] Lectura Romana, d. 10 q. 2 arg. 2 Praeterea. Omne quod procedit in divinis semper personaliter dicitur; essentia enim non procedit. Sed amor designatur ut procedens ab amante. Ergo amor dicitur semper personaliter.

[100611] Lectura Romana, d. 10 q. 2 arg. 3 Praeterea. Si caritas quandoque dicitur in divinis essentialiter et quandoque personaliter, ergo eodem modo sapientia et bonitas et huiusmodi attributa. Sed huiusmodi attributa non dicuntur personaliter, eo quod dicantur essentialiter in divinis. Caritas ergo cum dicatur essentialiter, nullo modo dicitur personaliter in divinis.

[100612] Lectura Romana, d. 10 q. 2 s. c. Contra. Diligere in divinis dicitur essentialiter quia in Deo suum diligere est suum esse. Amor ergo in divinis dicitur essentialiter.

[100613] Lectura Romana, d. 10 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod in actione intellectus intelligentis et in actione voluntatis volentis est invenire aliquid simile; hoc scilicet quod sicut per actionem intellectus intelligentis oportet quod intelligatur res intellecta in intellectu intelligentis existere, ita per actionem voluntatis, quae est amare, oportet quod res amata intelligatur in ipso amante existere. Est etiam invenire aliquid dissimile: hoc scilicet quod res intellecta existens in intellectu intelligentis habet proprium nomen, scilicet hoc nomen verbum, hoc enim nomine nominamus conceptionem intellectus; res autem amata in ipso amante existens non habet proprium nomen quo ipsam rem amatam in ipso amante existentem nominemus. Unde aliter oportet nos loqui ibi et aliter hic. Quia enim in ipsa actione intellectus, res intellecta habet proprium nomen distinctum ab ipsa actione, ideo dicimus quod intelligere quod est actio intellectus, dicitur essentialiter in divinis, sed verbum est personale. Quia vero in actione voluntatis res amata prout est in amante non habet proprium nomen, non potest significari nisi nomine communi et ipsi operationi et ipsi rei amatae, scilicet nomine amoris. Et ideo amor dicitur et essentialiter et personaliter. Si enim haberet proprium nomen, amare in divinis diceretur solum essentialiter; sed quia non habet, ut dictum est, ipsa res amata vocatur amor. Sic ergo si amor in divinis sumatur pro ipsa actione voluntatis quae est amare, dicendum est quod est essentiale; si vero pro eo quod procedit per modum amoris, sic est personale.

[100614] Lectura Romana, d. 10 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non est simile, quia

in divinis verbum duo habet: unum scilicet quia procedit quod procedit per modum intellectus; aliud vero quod habet proprium nomen. Et ideo verbum dicitur personaliter tantum. Spiritus vero Sanctus licet procedat per modum amoris, non tamen hoc habet proprium nomen, ut dictum est, sed commune; et ideo non dicitur tantum personaliter amor in divinis, sed est etiam essentiale, ut dictum est.

[100615] Lectura Romana, d. 10 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in processione quae est per modum amoris in divinis, potest amor dupliciter significari: vel ut ipsa actio amantis, et sic amor est essentiale; vel ut ipsa res amata, et sic cum sit persona subsistens, ut iam patet, amor est personale. Amoris tamen sic accepti aut sic, non est differentia realis sed tantum secundum rationem, et haec causatur ex intellectu nostro.

[100616] Lectura Romana, d. 10 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod si caritas acciperetur semper pro ipsa actione voluntatis quae est amare, diceretur tantum essentialiter et non personaliter in divinis. Nunc autem accipitur etiam pro ipsa re quae procedit ut amor, eo quod non habeat proprium nomen, ut dictum est. Et ex hoc habet amor quod sit personale in divinis.

<Quaestio 3>

[100617] Lectura Romana, d. 10 q. 3 tit. Hic quaeritur utrum Spiritus Sanctus sit unio sive nexus Patris et Filii.

[100618] Lectura Romana, d. 10 q. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Distinctio enim opponitur unioni. Sed Spiritus Sanctus procedit ut persona distincta a persona Patris et Filii. Ergo non, etc.

[100619] Lectura Romana, d. 10 q. 3 arg. 2 Praeterea. Nexus videtur esse quoddam medium inter connectentia. Sed Spiritus Sanctus non procedit ut medius, sed ut tertia in Trinitate persona. Non est ergo, etc.

[100620] Lectura Romana, d. 10 q. 3 arg. 3 Praeterea. Pater et Filius sunt unum per essentiam. Non ergo indigent aliquo alio quo uniantur.

[100621] Lectura Romana, d. 10 q. 3 s. c. Contra. Dionysius dicit quod amor est virtus unitiva. Sed Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii. Ergo est unio et nexus eorum.

[100622] Lectura Romana, d. 10 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod de ratione amoris est unire amantes et amatos, cum trahat et quasi transformet amantem in amatum. Cum Spiritus Sanctus procedat ut amor Patris et Filii, ut dictum est, manifestum est quod est unio quaedam et nexus eorum.

[100623] Lectura Romana, d. 10 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in Spiritu Sancto est

duo considerare, scilicet in quantum est persona subsistens et sic est distinctus, et in quantum est amor et sic est unio.

[100624] Lectura Romana, d. 10 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Spiritus Sanctus in quantum est persona subsistens non est medium uniens Patris et Filii, quia sic distinguitur ab eis; sed quantum ad actum mediationis, quia enim procedit ut amor, ex hoc habet ut uniat.

[100625] Lectura Romana, d. 10 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Pater et Filius sunt unum dupliciter: per essentiam, et sic dicit: *ego et Pater unum sumus*, Ioannis X; et per consonantiam amoris, et haec unio est per Spiritum Sanctum, et de hac dicitur Ioannis XVII: *ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus*, scilicet per consonantiam amoris, hoc enim modo omnes unum sumus in Deo et non per essentiam. Si enim non esset alia unio in divinis nisi per essentiam, non diceret Dominus, *ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus.* Unde intelligitur de unitate quae est per consonantiam amoris.

<Quaestio 4>

[100626] Lectura Romana, d. 10 q. 4 tit. Hic quaeritur utrum hoc nomen Spiritus Sanctus conveniat tertiae in Trinitate personae.

[100627] Lectura Romana, d. 10 q. 4 arg. 1 Et videtur quod non. Nomen enim est causa cognitionis rei nominatae. Nulla autem res proprie cognoscitur per nomen commune. Ergo cum hoc nomen spiritus sit commune Patri et Filio, quia et Pater spiritus est et Filius spiritus est, videtur quod non conveniat tertiae personae.

[100628] Lectura Romana, d. 10 q. 4 arg. 2 Praeterea. Spiritus significat substantiam. Sed in divinis personae distinguuntur solis relationibus. Non ergo convenit hoc nomen spiritus alicui personae in divinis.

[100629] Lectura Romana, d. 10 q. 4 arg. 3 Praeterea. Conceptio intellectus est spiritualior quam operatio voluntatis. Si ergo hoc nomen spiritus deberet convenire alicui personae in divinis, magis est conveniens ei qui procedit per modum intellectus quam ei qui procedit per modum voluntatis.

[100630] Lectura Romana, d. 10 q. 4 arg. 4 Praeterea. Hoc nomen sanctus pertinet ad bonitatem Dei. Sed bonitas est essentialis in divinis. Non ergo debuit addi hoc nomen sanctus quod est essentiale huic quod dicitur spiritus quod est personale.

[100631] Lectura Romana, d. 10 q. 4 s. c. Contra est quia Dominus sic vocat tertiam in Trinitate personam, Matthaei ultimo, dicens, *baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

[100632] Lectura Romana, d. 10 q. 4 co. Responsio. Dicendum cum Augustino quod quia Spiritus

Sanctus est unio Patris et Filii, ideo habet nomen commune. Sed iuxta hoc attendendum est quod hoc quod dicitur spiritus sanctus potest dupliciter sumi: quia vel in vi orationis ut sint quasi duae partes, et sic essentiale et commune, quia Pater et spiritus est et sanctus est, et Filius spiritus est et sanctus est; vel in vi unius dictionis, et sic hoc nomen Spiritus Sanctus per usum ecclesiae ab ipso inspiratae appropriatur tertiae personae. Vel est dicendum aliter quod hoc nomen Spiritus Sanctus proprie conveniat tertiae personae. Nam hoc nomen spiritus est proprie sumptum ab actu animalis qui est spirare et respirare; unde flatus hominis et cuiuslibet animalis dicitur spiritus. In flatu autem duo sunt, scilicet invisibilitas et quidam impulsus. Unde cum dicitur per translationem, ad duo transfertur: scilicet ad omne invisibile, et sic omnes substantiae immateriales dicuntur spiritus, et hoc modo angeli et daemones dicuntur spiritus; similiter etiam ad omnia quae habent aliquem impulsum sive sit in corporalibus ut ventus sive in spiritualibus ut ira et furor et huiusmodi. Sic ergo quandoque imponitur nomen spiritus ad significandum substantiam spiritualem, quandoque impetum aliquem; unde dicitur in Psalmo *spiritus procellarum.* Si ergo in divinis accipiatur nomen spiritus prout transfertur ad significandum substantiam immaterialem, sic est essentiale in divinis. Si vero accipiatur secundum quod imponitur ad significandum impulsum et motum quendam, sic est proprium nomen personae, quae procedit in divinis per modum amoris. Illud namque quod maxime impellit aliquem ad communicandum sive dandum alicui est amor, quia *amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*, ut dicit Augustinus. Et ideo quia tertia persona procedit ut amor et est causa productionis rerum et communicationis bonitatis divinae in creaturis, proprie vocatur Spiritus. Quia vero amor ille reflectitur in Deum, quia Deus Spiritu Sancto diligit se et Filium, et quia omnes creaturas impellit in Deum in quantum per amorem adhaeremus Deo, et ex hoc homo efficiatur sanctus, ex perfecta scilicet inhaesione ad Deum, ideo persona quae procedit ut amor, non solum dicitur Spiritus sed etiam Spiritus Sanctus.

[100633] Lectura Romana, d. 10 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut iam patet, hoc nomen spiritus quandoque est commune et quandoque non. Non autem est proprium tertiae personae prout est commune, ut dictum est.

[100634] Lectura Romana, d. 10 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum quod significat substantiam immaterialem, sic non convenit tertiae personae, ut dictum est, sed alio modo.

[100635] Lectura Romana, d. 10 q. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod si hoc nomen spiritus accipiatur pro subtilitate, sic immaterialius est aliquid in intellectu nostro quia est ibi omnino depuratum et abstractum, quam in voluntate cuius est non abstrahere sed applicare ad res ipsas illud quod est in ea. Et sic in nobis in quibus est aliquid magis et minus materiale, conceptio intellectus dicitur proprius spiritus quam actio voluntatis. Et secundum hoc in divinis non ponitur nomen spiritus tertiae personae. Si vero accipiatur pro ipso impulsu, sic quia intellectus non impellit ad aliquid nisi mediante amore, ideo potius ipsa actio voluntatis vocatur spiritus quam conceptio intellectus. Unde cum hoc nomen in divinis approprietur personae quantum ad actum istum, proprius convenit personae quae procedit per voluntatem quam personae quae procedit in modo intellectus.

[100636] Lectura Romana, d. 10 q. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod tertia persona non dicitur Spiritus Sanctus prout ly sanctus est essentiale et commune tribus personis, sed prout est amor reflexus in Deum et impellens ad inhaesionem Dei.

<Distinctio 11>

<Prooemium>

[100637] Lectura Romana, d. 11 pr. *Hic dicendum est*, etc. Hic quaeruntur tria. Primo, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre tantum. Secundo, utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio si non procederet ab eo. Tertio, utrum procedat a Patre et Filio in quantum sunt unum vel in quantum sunt duo.

<Quaestio 1>

[100638] Lectura Romana, d. 11 q. 1 tit. <Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre tantum>

[100639] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus procedat a Patre tantum. Dionysius enim in libro De divinis nominibus dicit quod de illa supersubstantiali divinitate, nihil omnino dicendum est nisi quod in scripturis sacris traditum est. Sed in scriptura sacra nunquam invenitur quod Spiritus Sanctus procedat a Filio. Non ergo dicendum est quod procedat a Filio sed a Patre tantum.

[100640] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 2 Praeterea. Illud quod sufficienter potest fieri per unum, nunquam fit per duo. Sed Pater est sufficiens ad spirandum Spiritum Sanctum, ergo ipse solus spirat. Non ergo procedit a Filio.

[100641] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 3 Praeterea. Nihil simplex procedit a duobus. Sed Spiritus Sanctus est simplicissimus. Ergo non procedit a Patre et Filio, sed a Patre tantum.

[100642] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 4 Praeterea. Si Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, et Filius a Patre tantum, videtur quod Spiritus Sanctus sit minor Filio. Sed hoc est inconveniens, ergo et primum. Non ergo procedit a Filio.

[100643] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 5 Praeterea. Spiritus Sanctus amor est. Amor autem est unius, quia unius rei unus est amor. Ergo non procedit a duobus sed a Patre tantum.

[100644] Lectura Romana, d. 11 q. 1 s. c. Contra est quod dicitur Ioannis XIV: *ille me clarificabit quia de meo accipiet*; et loquitur ibi proprie de Spiritu Sancto; sic ergo Spiritus Sanctus accipit a Filio. Constat autem quod non accipit partem substantiae eius, quia substantia Filii est indivisibilis, ergo totam substantiam Filii. Sed ex hoc quod Spiritus Sanctus accipit totam substantiam Patris, quae est eadem cum substantia Filii, procedit a Patre. Ergo et eodem modo quia accipit totam substantiam Filii procedit a Filio.

[100645] Lectura Romana, d. 11 q. 1 co. Responsio. Dicendum est quod et dicere seu tenere Spiritum Sanctum procedere solum a Patre et non a Filio cum pertinacia est haeresis; nam omne illud ad quod sequitur aliquod inconveniens in fide, si pertinaciter defenditur, est haeresis. Et ideo Magister dicit quod quidam scilicet haeretici dicebant contrarium. Et ideo dicendum est quod omnino tenendum est quod Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Ariani dicentes Filium esse creaturam Dei et non consubstantialem Patri, posuerunt ipsum Filium procedere voluntate et non natura. Similiter et Macedoniani dicebant de Spiritu Sancto quod scilicet esset creatura et quod voluntate et non natura divina procederet. Sed hoc iam sicut patet falsum est. Probatum est enim quod natura procedunt unus per modum intellectus, scilicet Filius, qui procedit ut verbum, et alius per modum voluntatis, scilicet Spiritus Sanctus, qui procedit ut amor. Habito ergo quod Filius et Spiritus Sanctus procedant naturaliter, manifestum est quod Spiritus Sanctus procedit a Filio. Constat enim quod Pater et Filius non distinguuntur in natura, sed solum in relationibus; et quidquid habet Pater in natura sua totum attribuitur Filio et e converso, praeter ea quae pertinent ad rationem relationum. Si ergo Spiritus Sanctus procedit naturaliter a Patre, cum quidquid sit a Patre naturaliter sit etiam a Filio (sunt enim eiusdem naturae), firmiter tenere oportet quod Spiritus Sanctus procedat etiam a Filio. Et notandum quod sicut dicit beatus Ioannes quod *Christus venit in hunc mundum ut dissolvat opera diaboli*; et ideo diabolus immisit speciales errores contra dignitatem Filii. Unde sicut per Arianos voluit ei auferre dignitatem, quod scilicet non esset Filius naturalis Patris et consubstantialis sibi; ita et hic per Macedonianos molitus est auferre et ei hanc dignitatem, scilicet quod Spiritus Sanctus non procedat ab eo.

[100646] Lectura Romana, d. 11 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet in sacra scriptura non inveniatur expressum quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, tamen nihil prohibet dicere ipsum a Filio procedere, quia in multis locis inveniuntur quaedam dicta de Patre cum exclusione et tamen illa convenient Filio. Unde sciendum est quod quidquid in sacra scriptura invenitur dictum de una persona totum attribuitur aliis, nisi sola illa quae dicunt oppositionem relationis, quia in illis solis personae distinguuntur. Hoc ergo quod dicitur Spiritus qui *a Patre procedit* et alia huiusmodi, et cum non habeant oppositionem relationis, ita attribuendum est Filio sicut Patri. Graeci tamen dicunt, ut dictum est, quod profluit et existit a Filio et huiusmodi, quae sunt etiam magis propria ad exprimendum modum quo Spiritus Sanctus procedit, licet secundum nomen non videatur idem; quod quidem nomen impositum est ad significandum modum illum, quia non invenitur nomen proprium quo modus processionis designetur. Et ideo utimur illo communi scilicet nomine processionis. Unde ex hoc apparet Graecorum dementia.

[100647] Lectura Romana, d. 11 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est in his quae fiunt propter finem. Sed communio Patris et Filii ad spirationem Spiritus Sancti non est propter finem aliquem, sed haec est de necessitate naturae; quia cum eadem sit natura Patris et Filii, quidquid facit Pater facit Filius.

[100648] Lectura Romana, d. 11 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, non tamen propter hoc simplicitati eius derogatur, quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti virtute naturae qua spirant naturaliter, sicut sunt unum principium creaturarum quae divina voluntate producuntur.

[100649] Lectura Romana, d. 11 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet Spiritus Sanctus procedat a Filio, propter hoc tamen non est minor eo, quia hoc pertinet ad relationes secundum quas non quaeritur quis maior sit quo, sed quis sit ex quo.

<Quaestio 2>

[100650] Lectura Romana, d. 11 q. 2 tit. <Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio si non procederet ab eo>

[100651] Lectura Romana, d. 11 q. 2 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus distingueretur a Filio etiam si non procederet ab eo. Anselmus enim dicit in libro De processione Spiritus Sancti, *habent a Patre utique esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo, quia alter nascendo alter procedendo, ut alii sint per hoc ad invicem.* Et postea subdit, *nam si per aliud non essent plures, Filius et Spiritus Sanctus per hoc solum essent diversi.* Ergo si Spiritus Sanctus a Filio non procedat, tamen remanet ab eo personaliter distinctus propter diversum modum originis.

[100652] Lectura Romana, d. 11 q. 2 arg. 2 Praeterea. Sicut Filius nativitate est Filius, ita Spiritus Sanctus processione est Spiritus Sanctus. Sed Filius distinguitur personaliter a Spiritu Sancto ex eo quod nascendo est a Patre. Ergo Spiritus Sanctus personaliter distinguitur a Filio eo quod processione est a Patre. Et ita etiam si non procederet a Filio, videtur quod personaliter distinguatur ab eo.

[100653] Lectura Romana, d. 11 q. 2 arg. 3 Praeterea. Impossibile est quod una hypostasis secundum unam naturam duabus processionibus procedat, quia hypostasis secundum hoc procedit quod naturam accipit. Unde Filius duas habet nativitates secundum duas naturas. Sed in divinis sunt duae processiones, una quae est per modum nativitatis, et alia quae est per modum spirationis. Impossibile est igitur quod una et eadem persona his duabus processionibus procedat. Necessarium est ergo quod sint duae personae distinctae quae his duabus processionibus procedant. Et sic Spiritus Sanctus remanet personaliter distinctus a Filio etiam si ab eo non procedat.

[100654] Lectura Romana, d. 11 q. 2 arg. 4 Praeterea. Ex processione sequitur relatio in divinis. Sed si sunt duae processiones in divinis, oportet quod sint duae relationes consequentes duas processiones. Ergo cum relatio constituat personam, oportet quod sint duae personae, et sic idem quod prius.

[100655] Lectura Romana, d. 11 q. 2 s. c. Contra. Ricardus de Sancto Victore in II De Trinitate dicit quod non potest in divinis esse nisi unus solus qui de se procedentem non habeat. Si autem Spiritus Sanctus a Filio non procedit, sicut Spiritus Sanctus non habet de se procedentem, ita nec Filius habebit. Ergo Filius et Spiritus Sanctus erit unus solus.

[100656] Lectura Romana, d. 11 q. 2 co. Responsio. Dicendum est quod impossibile est quod Spiritus Sanctus distinguatur a Filio personaliter si ab eo non procedat. Videmus enim quod nulla diversitas causat distinctionem rerum formalem nisi ratione alicuius oppositionis. Unde invenimus quod cuiuslibet generis differentiae sunt oppositae. Et ideo in natura divina non potest esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una, non solum genere sed etiam numero nisi per aliquam oppositionem. Cum ergo personae distinguantur in divinis, de necessitate oportet nos ponere ibi aliquam oppositionem, quia quantumcumque aliqua videantur secundum rationem diversa, sicut sunt essentialia attributa, non distinguunt personas quia ad invicem non opponuntur. Similiter et plures notiones sunt in una persona divina quia non opponuntur ad invicem, sicut in Patre innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Et ideo oportet quod personae distinguantur per oppositionem aliquam; non autem per oppositionem contrarietatis, quia sic esset aliquid imperfectum in divinis; nec per oppositionem habitus et privationis, quia dicunt imperfectionem quandam; ergo per oppositionem relationis. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio quae est distinctio personalis. Sed si Spiritus Sanctus non procedat a Filio, non erit aliqua oppositio inter ipsum et Filium; et ideo non distinguetur personaliter Spiritus Sanctus a Filio. Nec potest dici quod oppositio affirmationis et negationis sufficiat ad hoc, quia talis oppositio consequitur distinctionem, non autem causat eam, cum existens ab aliquo distinguatur per aliquid sibi inhaerens substantialiter vel accidentaliter. Quod autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod sunt distincta. Similiter etiam patet quod veritas cuiuslibet negativae in existentibus supra veritatem affirmativae fundatur, sicut veritas huius negativae aethiops non est albus fundatur supra veritatem huius affirmativae aethiops est niger. Et ideo oportet omnem differentiam quae est per oppositionem affirmationis et negationis reduci in differentiam alicuius affirmativae oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter Spiritum Sanctum et Filium ex hoc quod est unus genitus non spiratus, et alter spiratus et non genitus, nisi praeintelligatur distinctio inter spirationem et generationem et inter Filium et Spiritum Sanctum per aliquam oppositionem duarum affirmationum.

[100657] Lectura Romana, d. 11 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius, quia Filius est a Patre solo, Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Et hoc non posset esse nisi Spiritus Sanctus a Filio esset.

[100658] Lectura Romana, d. 11 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est quod Filius nativitate, id est per nativitatem, est Filius, tamen

[100659] Lectura Romana, d. 11 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in divinis non possunt esse duae processiones nisi per hoc quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

[100660] Lectura Romana, d. 11 q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod si personae per processionem non haberent oppositionem, nec relationes consequentes processiones essent oppositae. Et ideo non oportet quod si relationes sint duae, quod personae ex hoc sint duae distinctae, nisi ipsae relationes opponantur; nam in Patre sunt duae relationes, scilicet paternitas qua refertur ad Filium, et activa spiratio qua ad Spiritum Sanctum. Non autem invenitur aliqua oppositio relativa inter Filium et Spiritum, nisi quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

<Quaestio 3>

[100661] Lectura Romana, d. 11 q. 3 tit. <Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio in quantum sunt unum vel in quantum sunt duo>

[100662] Lectura Romana, d. 11 q. 3 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio solum in quantum sunt unum. Spiritus enim Sanctus procedit a Patre et Filio naturaliter. Sed Pater et Filius sunt unum in natura. Ergo procedit ab eis in quantum sunt unum.

[100663] Lectura Romana, d. 11 q. 3 arg. 2 Praeterea. Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. Ergo procedit ab eis in quantum sunt unum.

[100664] Lectura Romana, d. 11 q. 3 s. c. Contra. Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut nexus. Sed nexus non est nisi duorum. Ergo procedit ab eis in quantum sunt duo.

[100665] Lectura Romana, d. 11 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, et in quantum sunt unum et in quantum sunt duo. In omni enim operatione considerandum est quis operatur et quo operatur. Si in processione ergo Spiritus Sancti consideremus quis producit sive ipsum suppositum, sic cum producant Pater et Filius, et Pater et Filius sint duae personae distinctae, dicendum est quod procedit a Patre et Filio in quantum sunt duo. Si vero consideremus quo producit, cum Pater et Filius producant Spiritum Sanctum natura et sint in natura unum, dicendum est quod procedit ab eis ut in quantum sunt unum.

[100666] Lectura Romana, d. 11 q. 3 ad 1-2 Et per haec patet responsio ad obiecta.

<Distinctio 12>

<Prooemium>

[100667] Lectura Romana, d. 12 pr. *Item quaeritur*, etc. Hic quaeruntur tria. Primo, utrum sit aliquis ordo processionis Spiritus Sancti ad generationem Filii. Secundo, utrum Spiritus Sanctus secundum aliquem ordinem procedat a Patre et Filio. Tertio, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium.

<Quaestio 1>

[100668] Lectura Romana, d. 12 q. 1 tit. <Utrum sit aliquis ordo processionis Spiritus Sancti ad generationem Filii>

[100669] Lectura Romana, d. 12 q. 1 arg. 1 Videtur quod generatio Filii praecedat processionem Spiritus Sancti. Omne enim ex quo est alterum praecedit illud quod est ex eo ordine naturae. Sed Spiritus Sanctus procedit a Filio. Ergo Filius praecedit Spiritum Sanctum ordine naturae. Cum ergo generatio se habeat ad Filium sicut processio ad Spiritum Sanctum, videtur quod generatio Filii praecedat processionem Spiritus Sancti ordine naturae.

[100670] Lectura Romana, d. 12 q. 1 arg. 2 Praeterea. In mente est imago Trinitatis. Sed amor qui repraesentat personam Spiritus Sancti praesupponit notitiam quae repraesentat personam Filii. Processio ergo Spiritus Sancti quam repraesentat processus amoris praesupponit ordine naturae generationem Filii quam repraesentat processus notitiae.

[100671] Lectura Romana, d. 12 q. 1 arg. 3 Praeterea. Spiritus Sanctus procedit ut *Spiritus Filii*. Filius autem non procedit ut Filius Spiritus Sancti. Ergo generatio qua procedit Filius praecedit processionem qua procedit Spiritus Sanctus.

[100672] Lectura Romana, d. 12 q. 1 s. c. Contra. In divinis est summa aeternitas. In aeternitate non est prius et posterius. Ergo generatio Filii in divinis non praecedit processionem Spiritus Sancti.

[100673] Lectura Romana, d. 12 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod ordo ita est coniunctus numero quod impossibile est esse numerum ubi non est ordo. Invenitur autem in rebus triplex ordo. Nam aliqua se habent ad invicem secundum causam et causatum, et hic est ordo naturae secundum quod unum est ex alio. Aliqua vero se habent ut perfecta et imperfecta, et in his est ordo perfectionis sive dignitatis. Item tertio invenitur ordo secundum quantitatem; et quia in

quantitate consequuntur se magnitudo et motus et tempus, ideo ordo in quantitate prius invenitur in magnitudine, deinde in motu, et postmodum in tempore. Et impossibile est esse pluralitatem ubi non est invenire aliquem istorum ordinum. In rebus autem creatis invenitur pluralitas; unde necesse est esse in eis aliquem ordinem vel magnitudinis, motus et temporis et aliorum omnium quae dicta sunt, sicut in illis quae habent quantitatem; vel perfectionis et causae tantum, sicut in illis quae quantitate carent. Cum ergo in divinis sit pluralitas personarum, ut supra ostensum est, necesse est esse ibi aliquem ordinem; non autem ordinem qui est in quantitate, cum quantitate careant; non ordinem dignitatis sive perfectionis, cum eadem sit perfectio Patris et Filii et Spiritus Sancti; ergo ordinem originis. Dico ergo quod processionis Spiritus Sancti ad generationem Filii est ordo originis tantum sive naturae, quo una est ex alia non una prior alia, et non quantitatis neque dignitatis.

[100674] Lectura Romana, d. 12 q. 1 ad 1-3 Solutio autem ad obiecta iam patet, quia non concludunt nisi secundum ordinem qui attenditur vel quantum ad dignitatem vel quantum ad quantitatem.

<Quaestio 2>

[100675] Lectura Romana, d. 12 q. 2 tit. <Utrum Spiritus Sanctus secundum aliquem ordinem procedat a Patre et Filio>

[100676] Lectura Romana, d. 12 q. 2 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus procedat ordinatim a Patre et Filio. Nam sicut dicit Hieronymus, Spiritus Sanctus procedit a Patre proprie. Hoc autem non dicitur de Filio. Ergo procedit ab eis secundum aliquem ordinem.

[100677] Lectura Romana, d. 12 q. 2 arg. 2 Praeterea. Pater non habet a Filio quod spiret. Filius vero habet a Patre hoc, scilicet quod spiret Spiritum Sanctum. Est igitur in processione Spiritus Sancti aliquis ordo, scilicet quod unus habet ab alio quod spiret.

[100678] Lectura Romana, d. 12 q. 2 arg. 3 Praeterea. Ubicumque est invenitur dualitas est invenire aliquem ordinem. Sed Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum ut sunt duo. Ergo est ibi aliquis ordo. Ergo procedit ab eis secundum aliquem ordinem.

[100679] Lectura Romana, d. 12 q. 2 s. c. Contra. Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, et est una processio. Non ergo secundum aliquem ordinem procedit Spiritus Sanctus a Patre et Filio.

[100680] Lectura Romana, d. 12 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod de processione Spiritus Sancti possumus dupliciter loqui, quia aut quantum ad ipsam spirationem aut quantum ad ipsos spirantes. Si autem loquamur de ea quantum ad ipsos spirantes, sic dico quod in spirantibus est ordo in quantum scilicet unus habet ab alio quod sit spirans. Si vero loquamur de ea quantum ad

ipsam spirationem, tunc non est invenire in ea aliquem ordinem, cum Pater et Filius una virtute et aequaliter spirent et una sit spiratio amborum.

[100681] Lectura Romana, d. 12 q. 2 ad 1-3 Et sic patet solutio ad obiecta, quia ordo ille quem concludunt esse in huiusmodi processione Spiritus Sancti non est quantum ad ipsam spirationem sed quantum ad spirantes.

<Quaestio 3>

[100682] Lectura Romana, d. 12 q. 3 tit. <Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium>

[100683] Lectura Romana, d. 12 q. 3 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus non procedit a Patre per Filium. Illud enim per quod aliquis operatur aliquid est instrumentum. Si ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, Filius erit instrumentum Patris. Sed hoc est inconveniens. Non ergo procedit a Patre per Filium.

[100684] Lectura Romana, d. 12 q. 3 s. c. Contra est quod Hilarius dicit hoc in littera.

[100685] Lectura Romana, d. 12 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod quando dicitur aliquis operari per aliud, ly per semper designat causam operationis. Operatio autem est media inter ipsum operantem et operatum. Causa igitur operationis potest considerari vel prout exit ab ipso operante, prout scilicet est causa operanti ut operetur; vel prout terminatur in operatum, in quantum scilicet est causa operato ut fiat. Si autem accipiatur causa operationis prout exit ab ipso operante, sic potest designare et causam efficientem (sicut cum dicimus quod ballivus operatur per regem, rex enim est causa ballivo quod operetur) et causam formalem (sicut cum dicimus quod ignis calefacit per calorem, calor enim est causa qua ignis formaliter calefacit). Si vero accipiatur causa prout terminatur ad ipsum operatum, tunc illud per quod aliquid fit non est causa operanti ut operetur, sed operato ut fiat, sicut cum dicitur quod magister percutit baculo, tunc baculus non est causa magistro quod percutiat, sed discipulo quod sentiat percussionem. Cum ergo dicitur in divinis quod Pater operatur in creaturis per Filium, si ly per designet causam operationis prout exit ab ipso operante, sic dico quod Filius non est causa efficiens Patri cum Pater a nullo habeat quod operetur; sed est quasi causa formalis, in quantum scilicet Filius est ars et sapientia et verbum Patris qua omnia producit. Et sic dicitur quod Pater operatur per Filium, id est per sapientiam suam. Si vero designet causam operationis prout terminatur ad ipsas creaturas, tunc Pater dicitur operari per Filium in quantum scilicet producendo ipsum dedit ei virtutem suam qua omnia producit in esse. Quia Spiritus Sanctus non refertur ad Patrem et Filium ut artificiatum ad artificem, cum naturaliter procedat, ideo cum dicitur quod Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, ly per non designat hoc scilicet quod Filius sit principium processionis Spiritus Sancti secundum primum

modum, secundum scilicet quod operatio exit ab operante; nec etiam quantum ad secundum modum quia ibi quasi operatio primae, cum in divinis non sit primum et secundum; sed dicitur Spiritus Sanctus procedere a Patre per Filium in quantum Filius spirat Spiritum Sanctum eadem virtute qua et Pater, Pater enim dedit Filio eandem virtutem spirandi quam ipse habet.

[100686] Lectura Romana, d. 12 q. 3 ad 1 Ad illud ergo quod obicitur quod si Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium ergo Filius erit instrumentum, dicendum est quod non sequitur, quia instrumentum non est idem cum artifice nec habet eandem virtutem numero. Sed Filius est idem cum Patre, et eadem virtute numero spirat Spiritum Sanctum et producit omnia qua et Pater. Unde Pater dicitur operari per Filium, quia eandem virtutem numero quam ipse habet dat Filio.

<Distinctio 13>

<Prooemium>

[100687] Lectura Romana, d. 13 pr. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum in divinis sit una processio tantum vel plures. Secundo, dato quod sint duae, utrum differant re vel ratione tantum. Tertio, utrum Spiritus Sanctus possit dici genitus. Quarto, utrum possit dici ingenitus.

<Quaestio 1>

[100688] Lectura Romana, d. 13 q. 1 tit. <Utrum in divinis sit una processio tantum vel plures>

[100689] Lectura Romana, d. 13 q. 1 arg. 1 Videtur quod sit una tantum processio in divinis et non plures. Natura enim una non communicatur nisi uno modo. Sed natura divina est una, ergo non communicatur nisi uno modo. Sed per processionem communicatur natura divina. Ergo non est ibi nisi una processio.

[100690] Lectura Romana, d. 13 q. 1 arg. 2 Praeterea. Processiones personarum divinarum sunt naturales. Sed naturale agens unum natum est producere unum tantum. Si ergo est Pater unus, ergo processio naturalis in divinis non est nisi una.

[100691] Lectura Romana, d. 13 q. 1 arg. 3 Praeterea. Motus et operationes distinguuntur secundum terminos. Sed terminus processionis in divinis est ipsa natura. Cum ergo natura sit una tantum, sequitur quod non sit in divinis nisi una tantum processio.

[100692] Lectura Romana, d. 13 q. 1 arg. 4 Praeterea. Constat quod si ponantur in divinis duae processiones, hoc non est nisi propter attributa, in quantum scilicet unus procedit per modum intellectus ut verbum, et alius per modum voluntatis. Sed pari ratione per alia attributa poterunt poni aliae processiones in divinis, scilicet secundum bonitatem et huiusmodi. Sed hoc non est dare, ergo nec quod sint duae; est ergo una tantum.

[100693] Lectura Romana, d. 13 q. 1 s. c. Contra est quod duae sunt personae procedentes; ergo et duae processiones.

[100694] Lectura Romana, d. 13 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod impossibile est ponere in divinis nisi duas processiones, et has duas de necessitate oportet ponere. Processio enim divinae personae est processio alicuius quod est intra. Persona enim non est separata in divinis secundum essentiam ab eo a quo procedit. Unde non oportet quod huiusmodi processio, quae est in divinis, intelligatur secundum modum quo aliquid est extrinsecum, sed secundum quod aliquid est intrinsecum. Hoc autem potest esse in divinis duobus modis tantum, scilicet secundum quod aliquid procedit per modum intellectus, et secundum quod aliquid procedit per modum voluntatis. Et illa persona quae per modum intellectus procedit dicitur verbum sive Filius. Illa vero quae per modum voluntatis procedit ut amor et dicitur Spiritus Sanctus. Et ideo in divinis non ponuntur nisi huiusmodi duae processiones, et has oportet ponere, scilicet processionem quae est per intellectum et processionem quae est per voluntatem.

[100695] Lectura Romana, d. 13 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet in istis inferioribus natura non communicetur nisi uno modo, tamen in divinis, quia quidquid est in Deo est Deus, ideo in qualibet processione personarum divinarum communicatur natura divina. Si autem in homine quidquid est in eo esset homo, in qualibet processione hominis communicaretur natura humana. Si enim verbum hominis esset homo et amor, sicut in Deo et verbum et amor est Deus, in processione verbi hominis et amoris communicaretur natura humana, sicut in processione verbi Dei et Spiritus Sancti communicatur natura divina. Et ideo nihil prohibet secundum utramque processionem in divinis communicari naturam divinam.

[100696] Lectura Romana, d. 13 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est quod naturale agens agit unum tantum. Tamen in divinis in eo quod est unum secundum naturam, distinguuntur ratione plura attributa, et penes aliqua illorum sumuntur processiones in divinis quia secundum intellectum et voluntatem, ut dictum est.

[100697] Lectura Romana, d. 13 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod terminus processionis divinarum personarum dupliciter consideratur, quia vel ipsa natura divina accepta per processionem, vel ipsa persona. Unde cum personae procedentes sint duae, et processiones oportet esse duas.

[100698] Lectura Romana, d. 13 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est ponere processionem in divinis secundum omnia attributa, sed secundum intellectum tantum et voluntatem, quia secundum ista duo tantum est processio ab intrinseco, et secundum nullum aliorum dicitur esse processio nisi in quantum referuntur ad ista duo.

<Quaestio 2>

[100699] Lectura Romana, d. 13 q. 2 tit. <Utrum processiones differant re vel ratione tantum>

[100700] Lectura Romana, d. 13 q. 2 arg. 1 Videtur quod huiusmodi processiones in divinis differant ratione tantum. Huiusmodi enim processiones sumuntur penes intellectum et voluntatem. Sed in Deo intellectus et voluntas differunt ratione tantum. Ergo et processiones huiusmodi, quae sunt secundum ea, differunt ratione tantum.

[100701] Lectura Romana, d. 13 q. 2 arg. 2 Praeterea. Superius et inferius non realiter differunt. Sed processio se habet ad generationem sicut superius ad inferius. Ergo non differunt realiter.

[100702] Lectura Romana, d. 13 q. 2 arg. 3 Praeterea. Si dicas quod differunt quia Filius ut natus procedit, et Spiritus Sanctus ut datus; contra: haec differentia non sumitur in divinis nisi per respectum ad creaturas, secundum quas non sumitur realis differentia, sed rationis tantum in divinis.

[100703] Lectura Romana, d. 13 q. 2 arg. 4 Praeterea. Etiam Filius dicitur procedere ut donabilis, Isaiae IX: *Filius datus est nobis.* Ergo nulla est differentia per hoc quod procedit ut natus, alter vero ut donatus.

[100704] Lectura Romana, d. 13 q. 2 s. c. Contra. Personae procedentes distinguuntur realiter. Ergo et processiones.

[100705] Lectura Romana, d. 13 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod oportet motus et operationes omnes distinguere secundum rationem et distinctionem terminorum. Et ideo distinctio processionum divinarum sumenda est a terminis processionum ipsarum. Termini autem in processione divinarum personarum possunt dupliciter accipi, quia vel ipsae personae procedentes, vel natura divina ipsis personis per processionem communicata. Et cum secundum naturam non sit aliqua distinctio in divinis, huiusmodi processiones non distinguuntur secundum naturam divinam. Restat ergo quod distinguantur secundum personas. Cum autem personae procedentes sint in divinis realiter distinctae, oportet quod et ipsae processiones divinarum personarum realiter distinguantur. Quae quidem distinctio est per relationes originis oppositas, quae relationes non reducuntur ad aliquid unum, quia sic possibile esset eas invenire in uno; unde non facerent distinctionem realem sed rationis tantum. Distinguuntur ergo oppositis relationibus originis prout scilicet Spiritus Sanctus est a Filio. Unde dato quod Spiritus Sanctus non esset a Filio, non distinguerentur ab invicem. Sic igitur processiones in divinis realiter distinguuntur, ut nativitas sit prout unus scilicet Filius est ab uno tantum non procedente scilicet a Patre; processio vero sit prout Spiritus Sanctus procedit a Patre non procedente et a Filio procedente. Et inde est quod unus dicitur procedere per

intellectum ut verbum, et alius per modum voluntatis ut amor. Nam amor procedit a voluntate mediante intellectu, quanquam secundum hoc non distinguantur realiter nisi ratione relationum originis oppositarum, ut dictum est.

[100706] Lectura Romana, d. 13 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi processiones in divinis non distinguuntur realiter penes intellectum et voluntatem, sed propter oppositionem relationum originis, ut dictum est.

[100707] Lectura Romana, d. 13 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quandocumque differentia propria alicuius rei est nobis ignota, utimur pro illa differentia nomine communi. Unde quia differentia processionis a generatione est nobis ignota, utimur ideo loco ipsius differentiae hoc nomine communi, scilicet processione, non tamen ut communi sed ut appropriato tali modo procedendi.

[100708] Lectura Romana, d. 13 q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod donum proprie dicitur id quod gratis datur et de quo non expectatur recompensatio, quod fit ex amore. Unde cum Spiritus Sanctus procedat ex amore, proprie dicitur donum. Filius autem non dicitur datus, nisi in quantum ex amore datur; unde in quantum datur nobis Filius, dicitur maxime ex amore procedere.

<Quaestio 3>

[100709] Lectura Romana, d. 13 q. 3 tit. <Utrum Spiritus Sanctus possit dici genitus>

[100710] Lectura Romana, d. 13 q. 3 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus dicatur genitus. Illud enim dicitur genitum quod accipit naturam generantis. Sed Spiritus Sanctus accipit naturam Patris sicut Filius. Cum ergo Filius dicatur genitus, et videtur quod Spiritus Sanctus possit dici genitus.

[100711] Lectura Romana, d. 13 q. 3 arg. 2 Praeterea. Sicut intellectus Dei est natura ipsius, ita et voluntas. Sed persona quae procedit ut verbum dicitur procedere per modum naturae, ergo et illa quae procedit per voluntatem. Et sic Spiritus Sanctus dicitur genitus qui procedit per voluntatem, sicut Filius qui procedit per intellectum.

[100712] Lectura Romana, d. 13 q. 3 arg. 3 Praeterea. Non videtur esse ratio quare processio Spiritus Sancti non habeat determinatum nomen sicut processio Filii. Sed processio Filii habet proprium nomen, ergo et processio Spiritus Sancti. Non autem potest habere aliud nomen nisi nativitatis. Ergo Spiritus Sanctus dicitur natus.

[100713] Lectura Romana, d. 13 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod hanc quaestionem movet Macedonius qui ponebat Spiritum Sanctum esse creaturam. Cuius ratio ad hoc erat quia Spiritus Sanctus aut recipit naturam Patris aut non. Si recipit, ergo est genitus; sed non potest dici genitus, ergo non recipit; et sic est creatura. Sed haec quaestio magis est de significatione nominis quam de

re, ut scilicet sit quaestio quare Spiritus Sanctus non dicatur genitus sicut Filius. Ad quod dicendum est quod in nominibus imponendis sequimur conceptiones nostras, et differentia quae sit secundum rationem ipsarum conceptionum est causa diversitatis nominum. Spiritus autem Sanctus procedit ut amor, Filius vero ut verbum. Verbum autem in quantum verbum habet similitudinem eius a quo procedit et etiam immediate procedit. Et ideo processio verbi habet similitudinem illius processionis quae est secundum naturam. Unde in processione verbi utimur nominibus quae proprie competunt processioni quae est secundum naturam, sicut quod intelligimus dicimur concipere, propter quod illud quod procedit ut verbum dicitur procedere ut genitus et ut filius, quia habet speciem eius a quo procedit, sicut filius habet speciem patris. In processione vero amoris non est hoc, quia amor non procedit ut similitudo illius a quo procedit, sed potius ut impressio quaedam amantis in amatum. Et ideo licet accipiat naturam sicut Filius, tamen ratio processionis non importat ut dicitur filius sive genitus. Et ideo non attribuimus ei nomina naturalis processionis, ut scilicet possit dici genitus, sed dicitur procedere ut amor et ut donum.

[100714] Lectura Romana, d. 13 q. 3 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[100715] Lectura Romana, d. 13 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet voluntas sit natura Dei sicut et intellectus, tamen ille qui procedit per modum voluntatis non potest dici genitus sicut qui procedit per modum intellectus, quia qui procedit per modum intellectus habet similitudinem et speciem eius a quo procedit, quod non est in processione quae est per modum voluntatis, ut dictum est.

[100716] Lectura Romana, d. 13 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in rebus creatis nulla persona procedit nisi per modum naturae. Ideo omnia nomina processionis imponuntur secundum processionem naturalem. Unde cum in processione Spiritus Sancti non importetur similitudo illius a quo procedit, non sortitur nomen processionis naturalis ut dicatur nativitas, quanquam proprio nomine careat, sed tamen communi nomine processionis exprimitur.

<Quaestio 4>

[100717] Lectura Romana, d. 13 q. 4 tit. <Utrum Spiritus Sanctus possit dici ingenitus>

[100718] Lectura Romana, d. 13 q. 4 co. Ad quartum autem dicendum quod ingenitus potest accipi dupliciter, quia vel ut negatio tantum vel ut quasi privatio. (Et dico ut quasi privatio quia privatio in divinis proprie esse non potest). Siquidem ut negatio tantum, tunc Spiritus Sanctus dicitur ingenitus, id est non genitus, et convenit tunc Spiritui Sancto. Si vero accipiatur ut privatio, tunc ingenitus non dicit tantum quod Spiritus Sanctus sit non genitus, sed quod non est ab alio aliquo modo, quod non convenit Spiritui Sancto sed soli Patri. Et sic secundum istum modum

Spiritus Sanctus non potest dici ingenitus, sed solus Pater; et ingenitus hoc modo acceptum est notio Patris.

<Distinctio 14>

<Prooemium>

[100719] Lectura Romana, d. 14 pr. *Praeterea diligenter*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum Spiritus Sancti sit aliqua missio temporalis. Secundo, utrum processio Spiritus Sancti possit dici datio sive donatio. Tertio, utrum detur Spiritus Sanctus vel dona eius tantum. Quarto, utrum sancti viri possint dare Spiritum Sanctum.

<Quaestio 1>

[100720] Lectura Romana, d. 14 q. 1 tit. <Utrum Spiritus Sancti sit aliqua missio temporalis>

[100721] Lectura Romana, d. 14 q. 1 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sancti non sit processio temporalis. Persona enim divina ex processione procedit ad esse. Sed Spiritus Sanctus non procedit ad esse processione temporali. Ergo Spiritus Sancti non est aliqua processio temporalis.

[100722] Lectura Romana, d. 14 q. 1 arg. 2 Praeterea. Cuicumque advenit aliquid temporale est mutabile. Sed Spiritus Sanctus est immutabilis. Ergo non advenit ei aliquid temporale. Non igitur aliqua processio eius temporalis.

[100723] Lectura Romana, d. 14 q. 1 arg. 3 Praeterea. Unius secundum unam naturam una est processio. Sed Spiritus Sancti est una natura tantum. Non igitur eius alia processio quam aeterna.

[100724] Lectura Romana, d. 14 q. 1 arg. 4 Praeterea. Spiritus Sanctus non procedit nisi a Patre et Filio. Sed Filius non procedit a Patre nisi una generatione. Ergo nec Spiritus Sanctus procedit ab eis nisi una processione scilicet aeterna.

[100725] Lectura Romana, d. 14 q. 1 s. c. Contra.

[100726] Lectura Romana, d. 14 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod duplex est processio Spiritus Sancti: una aeterna et altera temporalis, cuius ratio est quia processio divinae personae est ad esse. Esse autem potest dupliciter considerari: et secundum quod est in se, id est in ipsa persona divina,

et quantum ad hoc procedit Spiritus Sanctus processione aeterna, quia secundum hoc procedit ad esse aeternum; item secundum quod est in alio, in hoc vel in illo, et sic esse temporale, unde ad hoc procedit processione temporali.

[100727] Lectura Romana, d. 14 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Spiritus Sanctus non solum procedit a Patre et Filio quantum ad esse quo est in se, sed etiam quantum ad esse quo est in hoc vel in illo, et secundum hoc dicitur procedere a Patre et Filio ex tempore, ut dictum est.

[100728] Lectura Romana, d. 14 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet Spiritus Sanctus sit immutabilis tamen procedit ex tempore. Nec per hoc est mutabilis quia haec temporalitas non ex parte Spiritus Sancti inhabitantis sed ex parte huius vel illius inhabitati. Et ideo mutatio non fit in Spiritu Sancto sed in eo quem de novo inhabitat Spiritus Sanctus.

[100729] Lectura Romana, d. 14 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Spiritus Sanctus non dicitur procedere nisi una tantum processione, scilicet aeterna, prout in se est una natura divina aeterna, sed ex tempore dicitur procedere secundum quod est in homine, ut dictum est.

[100730] Lectura Romana, d. 14 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in processione Spiritus Sancti et Filii generatione est quodammodo simile et quodammodo dissimile. Simile quidem quia uterque procedit et ab aeterno et in tempore; sed dissimile quia differentia est inter nasci et procedere, quia nasci est accipere naturam in se quocumque modo per nativitatem procedat; procedere vero non importat acceptionem esse in se semper, sicut in processione aeterna, sed esse in hoc vel in illo. Si autem quaeratur utrum huiusmodi processiones sint duae vel una, dicendum est quod non sunt simpliciter duae, sed una includit alteram.

<Quaestio 2>

[100731] Lectura Romana, d. 14 q. 2 tit. <Utrum processio Spiritus Sancti possit dici datio sive donatio>

[100732] Lectura Romana, d. 14 q. 2 arg. 1 Videtur quod processio Spiritus Sancti temporalis non possit dici donatio. Donum enim transit in potestatem eius cui datur. Cum igitur Spiritus Sanctus non transeat in potestatem hominis per huiusmodi processionem, videtur quod huiusmodi processio non possit dici donatio.

[100733] Lectura Romana, d. 14 q. 2 arg. 2 Praeterea. Instrumentum donatur agenti per instrumentum. Sed anima nostra comparatur ad Spiritum Sanctum ut instrumentum: Romanorum VIII: *qui Spiritu Dei aguntur*, etc. Ergo processio Spiritus Sancti qua inhabitat mentes nostras non potest dici donatio.

[100734] Lectura Romana, d. 14 q. 2 arg. 3 Praeterea. Sicut per Spiritum Sanctum fit novus effectus gratiae in nobis, ita et in aliis creaturis. Sed in illis non dicitur donari Spiritus Sanctus; ergo nec nobis.

[100735] Lectura Romana, d. 14 q. 2 arg. 4 Praeterea. Dare videtur habere auctoritatem supra datum. Sed Pater et Filius non habent auctoritatem supra Spiritum Sanctum, ergo non dant Spiritum Sanctum.

[100736] Lectura Romana, d. 14 q. 2 s. c. In contrarium sunt auctoritates sanctorum in littera.

[100737] Lectura Romana, d. 14 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod illud proprie datur alicui quod ab eo possidetur. Illud autem proprie dicimur possidere quod ad nutum habemus. Habemus vero aliquid ad nutum dupliciter, quia vel ad utendum vel ad fruendum. Cum ergo Spiritum Sanctum ita accipiamus in sanctificationem quod habeamus eum ad nutum, in quantum scilicet donis Spiritus Sancti utimur et fruimur ipso Spiritu Sancto, ideo processio qua ad nos inhabitandum et sanctificandum procedit donatio dicitur.

[100738] Lectura Romana, d. 14 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod est ut instrumentum in libertatem, quia semper est libertas mentis ubi Spiritus Domini est.

[100739] Lectura Romana, d. 14 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliae creaturae non habent libertatem voluntatis qua ad nutum utantur donis Spiritus Sancti et fruantur ipso. Ideo licet Spiritus Sanctus sit in eis per aliquos novos effectus, non tamen est per modum donationis.

<Quaestio 3>

[100740] Lectura Romana, d. 14 q. 3 tit. <Utrum detur Spiritus Sanctus vel dona eius tantum>

[100741] Lectura Romana, d. 14 q. 3 arg. 1 Videtur quod dentur dona Spiritus Sancti solum et non ipse Spiritus Sanctus. Donatio enim Spiritus Sancti sit in processione temporali. Sed temporalis processio refertur solum ad dona Spiritus Sancti, ergo solum donantur.

[100742] Lectura Romana, d. 14 q. 3 arg. 2 Praeterea. Spiritus Sanctus donatur propter liberum usum. Sed usus est donorum, ipsius vero Spiritus Sancti est fruitio. Ergo dona tantum donantur.

[100743] Lectura Romana, d. 14 q. 3 arg. 3 Praeterea. Persona Spiritus Sancti est infinita et non mensurata. Sed illud quod donatur hominibus de Spiritu Sancto datur ad mensuram, quia solus Christus accepit Spiritum Sanctum non ad mensuram. Videtur ergo quod non ipse detur nobis sed dona eius.

[100744] Lectura Romana, d. 14 q. 3 arg. 4 Praeterea. Multa sunt dona Spiritus Sancti. Si igitur

ex hoc quod alicui dantur dona, detur Spiritus Sanctus, videtur quod quicumque habet aliquod donum Spiritus Sancti habeat ipsum Spiritum Sanctum. Sed hoc non est verum. Ergo non datur ipse Spiritus Sanctus sed dona eius tantum.

[100745] Lectura Romana, d. 14 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod ipsa persona Spiritus Sancti quae procedit temporaliter datur. Et hoc patet ratione temporalis processionis. Nam Spiritus Sanctus dicitur procedere in tempore secundum quod habet esse in hoc vel in illo homine, in quo quidem est ipse Spiritus Sanctus per seipsum et non solum ut donum. Cum enim ubicumque est effectus Dei, qui est ubique praesens, sic ipse Deus; multo magis Spiritus Sanctus erit per seipsum in homine in quem novos effectus spiritualiter inhabitando ipsum efficit. Item patet ex parte donationis. Nam quia hoc dicitur nobis donatum esse quod ad nutum possidemus, unde cum Spiritus Sanctus donetur nobis, ut dictum est, non solum dantur nobis dona sua ut utamur eis, sed ipse Spiritus Sanctus ut fruamur eo.

[100746] Lectura Romana, d. 14 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam patet, in processione temporali datur cum ipsis donis personaliter Spiritus Sanctus prout ipsa persona Spiritus Sancti procedit processione temporali, ut dictum est.

[100747] Lectura Romana, d. 14 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum

[100748] Lectura Romana, d. 14 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ista mensuratio non est ex parte personae Spiritus Sancti sed ex parte donorum. Nihilominus tamen in ipsis donis mensuratis datur persona Spiritus Sancti infinita.

[100749] Lectura Romana, d. 14 q. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod Spiritus Sanctus non datur in quolibet dono, sed solum in dono gratiae gratum facientis, et haec est caritas.

<Quaestio 4>

[100750] Lectura Romana, d. 14 q. 4 tit. <Utrum sancti viri possint dare Spiritum Sanctum>

[100751] Lectura Romana, d. 14 q. 4 arg. 1 Videtur quod sancti viri possint dare Spiritum Sanctum. Omnis enim remissio peccati est per Spiritum Sanctum. Sed sancti viri remittunt peccata. Ergo sancti viri dant Spiritum Sanctum.

[100752] Lectura Romana, d. 14 q. 4 arg. 2 Praeterea. Spiritus Sanctus datur ad confirmandum fidem, Hebraeorum II, *quae cum initium accepisset.* Sed sancti viri confirmant fidem in cordibus multorum, utpote per miracula quae faciunt. Ergo dant Spiritum Sanctum.

[100753] Lectura Romana, d. 14 q. 4 arg. 3 Praeterea. Minister est sicut instrumentum. Sed sancti viri se habent ad collationem sanctorum in quibus datur Spiritus Sanctus ut ministri. Cum ergo

operatio attribuatur etiam instrumento, videtur quod Spiritus Sancti datio possit attribui sanctis viris.

[100754] Lectura Romana, d. 14 q. 4 s. c. In contrarium sunt rationes quae ponuntur in littera.

[100755] Lectura Romana, d. 14 q. 4 co. Responsio. Dicendum quod in datione Spiritus Sancti possumus duo considerare, quia vel donum in quo datur Spiritus Sanctus, vel ipsam personam Spiritus Sancti quae datur. Si autem consideremus ipsam personam, sic dico quod nullam operationem habent ibi minister et sancti viri, sed solum quantum ad effectum habent minister et sancti viri instrumentalem operationem tantum, in quantum scilicet dant sancta conferentia gratiam.

[100756] Lectura Romana, d. 14 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verum est quod omnis remissio peccati est a Spiritu Sancto. Et ideo oportet qui remittit peccatum habeat Spiritum Sanctum, unde sancti viri non habent ex se quod peccata remittant sed ex potestate Spiritus Sancti.

[100757] Lectura Romana, d. 14 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut in operatione miraculi sancti viri non possunt ex se sed ex invocatione nominis Christi et virtute ipsius, ita etiam oportet quod in datione Spiritus sit virtus et invocatio nominis Christi qui dat gratiam.

[100758] Lectura Romana, d. 14 q. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod instrumento attribuitur operatio non respectu artificis sed respectu artificiati. Unde et sancti viri non habent instrumentalem operationem respectu personae Spiritus Sancti, sed solum respectu effectus, ut dictum est.

<Distinctio 15>

<Prooemium>

[100759] Lectura Romana, d. 15 pr. *Hic considerandum est cum Spiritus Sanctus*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum alicui personae divinae conveniat mitti. Secundo, utrum personae Patris conveniat mitti. Tertio, utrum Filius mittat seipsum vel Spiritus Sanctus mittat Filium. Quarto, utrum sint duo modi missionis Filii.

<Quaestio 1>

[100760] Lectura Romana, d. 15 q. 1 tit. <Utrum alicui personae divinae conveniat mitti>

[100761] Lectura Romana, d. 15 q. 1 arg. 1 Videtur quod nulli personae divinae conveniat mitti. Nihil enim mittitur nisi ubi prius non est. Quaelibet autem persona divina est ubique. Ergo nulla persona divina mittitur.

[100762] Lectura Romana, d. 15 q. 1 arg. 2 Praeterea. Omne quod mittitur separatur a mittente. Sed nulla persona divina separatur ab alia. Ergo nulla persona mittitur.

[100763] Lectura Romana, d. 15 q. 1 arg. 3 Praeterea. Personae divinae sunt superiores supremis angelis. Sed supremi angeli non mittuntur. Ergo multo magis videtur quod personae divinae non mittantur.

[100764] Lectura Romana, d. 15 q. 1 arg. 4 Praeterea. Si aliqua persona divina mittitur, aut hoc verbum mittitur est essentiale aut notionale. Sed constat quod non est essentiale quia sic communicaret tribus personis, quod est falsum quia Pater nunquam mittitur. Sed non est notionale quia nulla notio est communis Filio et Spiritui Sancto; mitti autem est commune utrique. Cum ergo quidquid est in divinis sit aut essentiale aut notionale, videtur quod nulli personae conveniat mitti.

[100765] Lectura Romana, d. 15 q. 1 s. c. Contra est quod dicit Apostolus: *misit Deus Filium suum*, etc. Et de Spiritu Sancto dicitur in Ioanne: *cum autem venerit Spiritus paraclitus quem mittet Pater in nomine meo*, etc.

[100766] Lectura Romana, d. 15 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod verba quae dicimus de Deo sunt sumpta per similitudinem ab his quae in humanis inveniuntur. Mitti ergo sumitur in divinis per similitudinem quandam in missione humana. In humanis autem tunc proprie dicitur aliquis mitti quando procedit ex voluntate mittentis et vadit ubi prius non fuit. Sic ergo in missione duo sunt, quia est ibi quaedam processio missi a mittente, et quaedam innovatio missi quantum ad locum. Quae quidem duo possunt aliquo modo salvari in divinis personis, non tamen sicut in nobis, quia in nobis primum, scilicet processio missi a mittente, importat subiectionem potestatis; sed in divinis non est auctoritas potestatis seu subiectio sed originis et principii. Item, innovatio in creaturis fit secundum quod aliqua de novo sunt ubi prius non erant simpliciter; sed in divinis est innovatio non quia sit ubi prius non erat simpliciter, sed in quantum de novo tali modo ubi non erat eo modo. Et ideo quandocumque aliqua persona incipit esse novo modo in aliquo, in quo prius non erat eo modo, tunc dicitur mitti; ita tamen quod illa tantum persona dicitur mitti quae est ab alio. Cum ergo de ratione missionis sit quod procedit ab alio et quod de novo sit in aliquo in quo prius eo modo non erat, maxime apparet quod Filius et Spiritus Sanctus mittuntur.

[100767] Lectura Romana, d. 15 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet persona divina sit ubique per praesentiam, potentiam et essentiam, tamen mittitur in quantum modo est aliquo modo in hoc vel in illo homine secundum quem modum non erat prius, scilicet vel per novam collationem gratiae vel per augmentationem. Unde non solum in nova datione sed etiam in augmentatione gratiae dicitur persona divina mitti.

[100768] Lectura Romana, d. 15 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est in istis

inferioribus creaturis quod mittitur separatur a mittente divisione essentiae. Sed in divinis non separatur persona missa a mittente per essentiam sed per originem et distinctionem personarum.

[100769] Lectura Romana, d. 15 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod missio aequivoce sumitur in personis divinis et in angelis, quia in missione angelorum est et subiectio missorum ad mittentem et missio secundum locum. In divinis autem neutrum est istorum, ut dictum est. Et ideo non sequitur argumentum.

[100770] Lectura Romana, d. 15 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod hoc verbum mittitur est notionale, sed tale notionale quod includit in se essentiale, quia omne quod est in divinis significans effectum in creatura pertinet ad essentiam. Missio autem importat duo: auctoritatem mittentis respectu missi, et sic est notionale; et effectum novae inhabitationis in creatura, et sic est essentiale.

<Quaestio 2>

[100771] Lectura Romana, d. 15 q. 2 tit. <Utrum personae Patris conveniat mitti>

[100772] Lectura Romana, d. 15 q. 2 arg. 1 Videtur quod personae Patris conveniat mitti. Pater enim et Filius et Spiritus Sanctus simul inhabitant hominem, Ioannis XIV: *si quis diligit me sermonem, etc., ad eum veniemus*, etc. Ergo si Filius et Spiritus Sanctus dicuntur mitti ex eo quod de novo inhabitant hominem, videtur quod et Pater eodem modo dici possit missus.

[100773] Lectura Romana, d. 15 q. 2 arg. 2 Praeterea. Sicut Filio attribuitur sapientia et Spiritui Sancto amor, ita potentia et ratio principii Patri. Ergo si Filius et Spiritus Sanctus mittuntur ex hoc quod eorum appropriata de novo conferuntur hominibus, scilicet sapientia et amor, videtur quod Pater mittatur ex hoc quod eius appropriata scilicet potentia attribuitur alicui hominum.

[100774] Lectura Romana, d. 15 q. 2 arg. 3 Praeterea. Pater potuit assumere carnem. Sed Filius ex hoc dicitur missus quia carnem assumpsit. Ergo et Pater potuit mitti.

[100775] Lectura Romana, d. 15 q. 2 arg. 4 Praeterea. Ex hoc Spiritus Sanctus dicitur missus quia de novo donatur. Sed Pater dat se. Ergo et Pater mittitur.

[100776] Lectura Romana, d. 15 q. 2 s. c. Contra. Missio importat missum esse ab alio. Sed Pater non est ab alio. Ergo non mittitur.

[100777] Lectura Romana, d. 15 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod, sicut dictum est, duo sunt de ratione missionis: scilicet auctoritas alicuius respectu missi, et novus modus inhabitationis. Unde cum dico quod aliqua persona mittitur, nihil aliud est quam aliquam personam existentem ab alio novo modo inhabitare creaturam. Quaelibet autem copulativa est falsa si altera partium sit falsa. Licet ergo conveniat Patri alterum istorum quod est de ratione missionis, scilicet novo modo

inhabitare creaturam; tamen alterum illorum, scilicet quod sit ab alio, nullo modo convenit Patri; et ideo nullo modo Pater potest dici missus, et nullo modo mittitur.

[100778] Lectura Romana, d. 15 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verum est quod inhabitat de novo, et hoc pertinet ad alterum quod est de ratione missionis. Unde quia alterum non convenit Patri non potest dici missus.

[100779] Lectura Romana, d. 15 q. 2 ad 2-3 Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

[100780] Lectura Romana, d. 15 q. 2 ad 4 Ad aliud dicendum quod licet Pater dicatur dare se, non tamen potest dici quod mittit se vel quod mittitur, quia mitti semper importat auctoritatem. Datio vero non semper importat auctoritatem, cum sit duplex datio: una quae importat potestatem dantis et auctoritatem in se datam, et hoc modo Pater non dat se; alia est datio amoris, et hac Pater dat se ad fruendum et amandum. Cum vero Pater dat Filium ibi importatur auctoritas originis.

<Quaestio 3>

[100781] Lectura Romana, d. 15 q. 3 tit. <Utrum Filius mittat seipsum vel Spiritus Sanctus mittat seipsum vel Filium>

[100782] Lectura Romana, d. 15 q. 3 arg. 1 Videtur quod Filius non mittat seipsum, nec Spiritus Sanctus mittat seipsum, neque Spiritus Sanctus mittat Filium. Mitti enim aliquem ab aliquo est exire ab eo, sicut Filium mitti a Patre est exire a Patre. Sed neque Filius exit a se neque Spiritus Sanctus nec etiam Filius a Spiritu Sancto. Ergo videtur quod neque Filius a se mittatur neque Spiritus Sanctus neque Filius a Spiritu Sancto.

[100783] Lectura Romana, d. 15 q. 3 arg. 2 Praeterea. Ambrosius dicit quod missio personarum divinarum temporalis demonstrat missionem aeternam. Ergo a quocumque aliqua persona divina mittitur temporaliter, ab eo mittitur aeternaliter. Sed neque Filius neque Spiritus Sanctus aeternaliter mittuntur a seipso, ergo nec temporaliter.

[100784] Lectura Romana, d. 15 q. 3 arg. 3 Praeterea. Nullum notionale reflectitur supra seipsum; Pater enim non generat seipsum, et Filius non est genitus a seipso, nec Spiritus Sanctus procedens a seipso. Cumque ergo mittere sit verbum notionale, videtur quod nulla persona mittatur a seipsa.

[100785] Lectura Romana, d. 15 q. 3 s. c. Contra est quia eadem est operatio Patris et Filii et Spiritus Sancti. Sed Pater mittit Filium et Spiritum Sanctum. Ergo et Filius mittit se et Spiritus Sanctus se.

[100786] Lectura Romana, d. 15 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod circa hoc et sancti doctores et

magistri diversimode loquuntur. Si enim attendamus ad dicta sanctorum Graecorum, sic secundum eos nulla dicitur mitti temporaliter nisi ab eo a quo mittitur aeternaliter, et sic nulla persona mittitur a se secundum eos. Et si obiciatur eis quod Filius temporaliter mittitur a Spiritu Sancto, dicunt ipsi quod non mittitur a Spiritu Sancto nisi secundum quod homo, scilicet ad praedicandum, sicut dicitur Ysaiae LXI. Unde nullo modo concedunt quod Filius mittat se neque quod Spiritus Sanctus mittat se vel Filium. Et huic opinioni concordant quidam magistri, et dicunt quod si Augustinus videatur dicere contrarium, scilicet quod Filius et Spiritus Sanctus mittant se, quod ipse retractavit hoc non specialiter sed in suo simili, sicut aliquando dixit quod Pater est sapiens sapientia genita, et postmodum hoc retractavit, retractans in hoc omnia similia; unde in hoc dicunt eum retractasse istud. Dicit autem Augustinus quod Filius et Spiritus Sanctus mittunt se, et vult quod licet nulla persona possit mitti nisi sit ab alia, tamen non est necesse quod semper mittatur ab ea a qua est sed a quacumque. Unde secundum hoc et Filius a se potest mitti et a Spiritu Sancto et Spiritus Sanctus a se similiter. Sciendum tamen est quod utriusque opinionis veritas in aliquo consistit, et secundum diversum respectum salvari potest. Sicut enim dictum est, de ratione missionis duo sunt, scilicet origo unius ab alio et novitas effectus; et sic semper in missione importatur auctoritas. Huiusmodi autem auctoritas potest considerari in respectu utriusque istorum quae sunt de ratione missionis, et hoc modo accipiebant primi. Unde referendo auctoritatem ad utrumque, nullo modo potest dici quod aliqua persona mittatur a seipsa cum nulla persona sit a seipsa. Item, huiusmodi auctoritas potest referri ad alterum istorum, scilicet ad hoc quod est de novo aliquem effectum facere in hoc vel illo homine; et sic referendo auctoritatem mittentis non ad personam missam sed ad id pro quo mittitur, dicitur aliqua persona in divinis mitti a seipsa, et secundum hoc accipit Augustinus. Unde secundum eum et Filius mittit se et Spiritus Sanctus mittit se et Filium. Et satis convenienter hoc dicitur. Cum dicimus personam divinam mitti, nihil aliud intelligimus quam personam divinam existentem ab alio esse de novo in creatura, id est facere aliquem novum effectum in creatura. Unde cum hunc effectum etiam Filius et Spiritus Sanctus faciant in creatura, convenienter potest dici quantum ad hoc quod Filius mittit se et quod Spiritus Sanctus mittit se et Filium. Et sic patet veritas utriusque opinionis secundum diversum modum relationis auctoritatis, ut dictum est.

[100787] Lectura Romana, d. 15 q. 3 ad 1-3 Et per haec patet solutio ad obiecta.

<Quaestio 4>

[100788] Lectura Romana, d. 15 q. 4 tit. <Utrum sint duo modi missionis Filii>

[100789] Lectura Romana, d. 15 q. 4 arg. 1 Videtur quod non sit duplex missio temporalis Filii scilicet visibilis et invisibilis. Missio enim invisibilis est ad sanctificandam creaturam. Sed ad hoc sufficit missio Spiritus Sancti. Ergo non est necessaria missio invisibilis Filii.

[100790] Lectura Romana, d. 15 q. 4 arg. 2 Praeterea. Si mittitur, constat quod non mittitur nisi per sapientiam et donum intellectus. Sed haec videmus habere multos peccatores et malos homines, scilicet sapientiam et donum intellectus. Ergo Filius mittitur invisibiliter ad peccatores et malos homines, quod est inconveniens.

[100791] Lectura Romana, d. 15 q. 4 arg. 3 Praeterea. Nos videmus quod effectus Filii apparent non solum in hominibus sed in aliis creaturis, quia omnis forma de novo adveniens est effectus Filii qui est ars Patris et sapientia Patris. Ergo si per huiusmodi effectus de novo productos dicatur mitti, videtur quod etiam mittatur ad alias creaturas, quod est inconveniens.

[100792] Lectura Romana, d. 15 q. 4 co. Responsio. Dicendum est quod de necessitate est duplex missio Filii, scilicet visibilis et invisibilis. Constat enim quod Filius est persona existens ab alio. Ergo quandocumque continget Filium esse novo modo in aliquo, totiens continget illum mitti. Sed contingit eum esse in aliquo dupliciter. Cum enim sit triplex modus essendi Dei in creaturis - unus scilicet quo est in omnibus per praesentiam, essentiam et potentiam, et hic modus sit aeternus et communis tribus personis; alii duo sint novi scilicet per habitantem gratiam et per unionem, et uterque conveniat Filio - manifestum est quod Filius dupliciter est in aliquo: et per unionem et per inhabitantem gratiam. Item, dicitur dupliciter missus: visibiliter, quando carnem assumens univit sibi humanam naturam; invisibiliter, quando quotidie de novo per gratiam multis hominibus quos iustificat inhabitat. Et licet Pater novo modo per habitantem gratiam sit in hoc vel in illo homine, tamen quia non est ab alio, non potest dici mitti neque missus.

[100793] Lectura Romana, d. 15 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet ad sanctificandam animam sufficiat missio Spiritus Sancti quae est a tota Trinitate, tamen exigitur ad hoc specialiter missio Filii, nam in mente nostra est imago Trinitatis non solum quantum ad naturalia sed etiam quantum ad gratuita; et ideo sicut affectus rectificatur per amorem qui est Spiritus Sanctus, ita oportet quod intellectus rectificetur per donum sapientiae. Unde ad hoc exigitur specialis missio Filii.

[100794] Lectura Romana, d. 15 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quaelibet congrua dicitur sapientia sed sapida scientia, illa scilicet quae est de Deo. Unde sapientia proprie est ex congruo Dei spirans amorem. Unde non in qualicumque sapientia mittitur Filius, sed in illa sapientia quae habet annexam caritatem; et hanc non habent mali homines et peccatores.

[100795] Lectura Romana, d. 15 q. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet novae formae productae in omnibus rebus dicantur esse effectus Filii, tamen propter hoc non dicitur mitti ad omnes creaturas, quia secundum illos est novo modo in ipsis, sed omnes pertinent ad modum communem, qui est esse in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

<Distinctio 16>

<Prooemium>

[100796] Lectura Romana, d. 16 pr. *Nunc autem de Spiritu Sancto*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum Spiritus Sanctus mittatur visibiliter vel conveniat visibiliter mitti. Secundo, quaeritur ad quos missio visibilis Spiritus Sancti fieri debuit. Tertio, utrum Spiritus Sanctus secundum missionem visibilem sit minor Patre. Quarto, quaeritur utrum secundum divinitatem Pater sit maior Filio et Filius non sit minor Patre, secundum quod dicit Hilarius.

<Quaestio 1>

[100797] Lectura Romana, d. 16 q. 1 tit. <Utrum Spiritus Sanctus mittatur visibiliter vel conveniat visibiliter mitti>

[100798] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus non mittatur visibiliter nec conveniat ei visibiliter mitti. Missio enim personae divinae est secundum quod ipsa persona divina novo modo est in creatura. Sed Spiritus Sanctus non est in homine nisi uno modo, scilicet per inhabitantem gratiam, quod est invisibiliter esse in homine. Ergo ex hoc quod de novo est in creatura non dicitur visibiliter missus. Non ergo mittitur Spiritus Sanctus visibiliter.

[100799] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 2 Praeterea. Si tu dicas quod Spiritus Sanctus mittitur visibiliter quia repraesentatur visibiliter in creatura aliqua: quaelibet autem creatura representat Spiritum Sanctum, ergo Spiritus Sanctus mittitur visibiliter ad quamlibet creaturam. Hoc autem est falsum. Ergo non mittitur visibiliter.

[100800] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 3 Praeterea. Omnia quae fuerunt in veteri testamento sunt figurae rerum spiritualium. Sed per multa illorum figuratur Filius et per multa Spiritus Sanctus, sicut per lapidem Filius, per fontem aquae vivae Spiritus Sanctus. Si ergo ex hoc Spiritus Sanctus mittitur visibiliter quia in creaturis repraesentatur, videtur quod Filius et Spiritus Sanctus sint multotiens missi visibiliter in veteri testamento, quod est falsum. Non ergo Spiritus Sanctus mittitur visibiliter.

[100801] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 4 Praeterea. Etiam sacramenta novae legis sunt signa invisibilis gratiae Spiritus Sancti. Si ergo haec est visibilis missio Spiritus Sancti, repraesentatio scilicet invisibilis gratiae, videtur quod in omnibus sacramentis sit visibilis missio Spiritus Sancti, vel quod omnes res in quibus aliquo modo repraesentatur gratia invisibilis essent sacramenta.

[100802] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 5 Praeterea. Si Spiritus Sanctus mittitur visibiliter,

videtur quod debuit mitti per nobilissimas creaturas. Sed hoc non videmus quia per columbam et ignem et nubem. Ergo est inconveniens.

[100803] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 6 Praeterea. Spiritum veritatis non decet aliqua fictio. Sed constat quod illa corpora in quibus apparuit et missus est Spiritus Sanctus statim disparuerunt. Ergo videtur quod non debuit per ipsa mitti.

[100804] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 7 Praeterea. Missiones visibiles factae sunt per angelos. Ergo magis missio visibilis debuit dici facta secundum angelos quam secundum personas divinas.

[100805] Lectura Romana, d. 16 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod missio divina est ut percipiatur persona inhabitans in hoc vel in illo per gratiam. Habet autem homo duplicem virtutem percipiendi: virtutem intellectivam qua percipit intelligibilia, et sensitivam qua percipit sensibilia. Volens igitur Deus utroque modo homini satisfacere, utroque modo manifestavit homini divinam personam. Et ideo duas missiones divinarum personarum invenimus: unam scilicet invisibilem quae percipitur virtute intellectiva, aliam visibilem qua manifestatur sensui. Unde non solum Spiritui Sancto convenit mitti visibiliter sed et Filio, ut dictum est.

[100806] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod missio Spiritus Sancti temporalis non est nisi una. Sed modi ipsius missionis sunt duo, ut scilicet mittatur visibiliter et invisibiliter.

[100807] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod repraesentatio qua quaelibet creatura repraesentat Spiritum Sanctum non sufficit ad rationem visibilis missionis, sed necessarium est quod illa creatura repraesentans Spiritum Sanctum ad hoc specialiter sit instituta, sicut columba.

[100808] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illae figurae non erant figurae tantum sed res quaedam, et non ad hoc tantum ordinatae, sed ad hoc ordinatae ex convenienti. Unde non dicitur per eas missus Spiritus Sanctus sed potius figuratus.

[100809] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod per sacramenta significatur praesentia divinae inhabitationis sicut in signis institutis non ad tempus sed semper; et non sunt tantum signa sed signa et causae quodammodo. Et ideo non signant gratiam ut iam habitam sed ut per sacramenta inducendam. Illae autem species in quibus fit visibilis missio sunt tantum signa praesentis gratiae. Unde omnes ad quos visibilis missio facta est gratiam habent; non autem omnes quibus sacramenta conferuntur gratiam suscipiunt quia impeditur eorum causalitas ex indispositione recipientium.

[100810] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod sicut dicit Dionysius V capitulo Caelestis hierarchiae quod inferiores creaturae eo ipso quod magis distant a participatione divinorum, convenientius per ea aliqua divina manifestantur, quia non potest ex hoc aliquis error provenire propter manifestam distantiam a divinis. Unde et propter hoc Spiritus Sanctus non apparuit in nobilioribus creaturis, ne simplices crederent ipsas creaturas propter earum nobilitatem

esse ipsum Spiritum Sanctum; sed apparuit in vilibus et in inferioribus creaturis ut non incidant aliqui in errorem credentes ipsas esse Spiritum Sanctum.

[100811] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod illa columba in qua descendit Spiritus Sanctus fuit vera columba et ignis verus et nubes. Sed fuerunt ad hoc tantum institutae quo peracto conversae sunt in materiam primam. Unde non fuit ibi aliqua fictio.

<Quaestio 2>

[100812] Lectura Romana, d. 16 q. 2 tit. <Ad quos missio visibilis Spiritus Sancti fieri debet>

[100813] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 1 Videtur quod visibilis missio debuit fieri ad patres veteris testamenti, quia visibilis missio fit per figuras aliquas in quibus repraesentatur missio invisibilis. Sed tempus veteris testamenti fuit tempus figurarum. Ergo videtur quod missio visibilis debuit fieri potius in veteri testamento.

[100814] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 2 Praeterea. In veteri testamento leguntur multae apparitiones, sicut Abrahae apparitio totius Trinitatis, cum tres vidit et unum adoravit. Ergo missio visibilis facta est in veteri testamento.

[100815] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 3 Praeterea. Missio visibilis Spiritus Sancti est signum invisibilis gratiae. Sed omnes fideles accipiunt de plenitudine gratiae Christi. Ergo vel debuit fieri missio ad omnes fideles vel ad nullum; non ergo solum illis qui fuerunt in primativa ecclesia facta est.

[100816] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 4 Praeterea. Missio visibilis est ad ostendendum plenitudinem gratiae inhabitantis. Sed constat quod beata virgo plenissimam gratiam habuit inter alias puras creaturas. Ergo ad eam specialiter fieri debuit missio visibilis.

[100817] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 5 E contrario videtur quod non debuit fieri Christo. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Ad Christum autem nulla Spiritus Sancti missio invisibilis est facta nisi forte in principio suae conceptionis. Nulla ergo debuit ad eum fieri postmodum visibilis missio.

[100818] Lectura Romana, d. 16 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod solutio huius quaestionis habetur ex dictis Apostoli, I Corinthiorum XII: *unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem.* Et dico utilitatem non solum suam sed aliorum. Haec autem manifestatio Spiritus non est nisi quaedam experimentalis manifestatio Spiritus Sancti, quae quidem fit propter utilitatem aliorum tantum, illorum in quos redundat plenitudo gratiae, eorum in quibus manifestatur Spiritus Sanctus. Et ideo illis tantum fit huiusmodi manifestatio in quibus est abundans gratia ut scilicet per

ipsos redundet in alios. Et hi sunt Christus et apostoli: Christus quidem ut auctor et gratiae et redundantiae huiusmodi, apostoli vero ut ministri. Redundantia autem huius gratiae potest esse dupliciter, quia per modum doctrinae et per modum communicationis, puta in sacramentis; et ideo ad utramque redundantiam insinuandam, facta est visibilis missio Spiritus Sancti et Christo et apostolis. Quia ad insinuandam redundantiam communicationis, facta est Christo visibilis missio in specie columbae quod est animal fecundum. Ad insinuandam autem redundantiam per modum doctrinae, facta est Christo visibilis missio in transfiguratione, et ideo tunc specialiter dictum est *ipsum audite.* Ad insinuandam autem redundantiam per apostolos per modum communicationis in sacramentis, est eis datus Spiritus Sanctus in flatu visibili, cum *insuflavit Christus in eis et dixit accipite Spiritum Sanctum.* Item, ad insinuandam illam redundantiam quae est per modum doctrinae, descendit Spiritus Sanctus super apostolos in linguis igneis, *verbis ut essent proflui et caritate fervidi*; unde et legitur quod *repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt loqui.* Sic ergo apparet qualiter solum ad Christum et ad apostolos tantum facta est missio Spiritus Sancti visibilis.

[100819] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in veteri testamento non fuit facta visibilis missio, quia missio visibilis est ad significandum abundantem gratiam in eum ad quem fit et redundantiam in alios. Status autem veteris testamenti non erat huius abundantis gratiae nec etiam erat in eo huius redundantia, sed magis erat ibi redundantia carnalis propagationis. Et si dicatur quod erat tempus figurarum, dico quod figurarum gratiae futurae non praesentis. Visibilis autem missio erat repraesentatio gratiae iam habitae.

[100820] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet apparitiones factae sint patribus veteris testamenti, non tamen potest dici missio visibilis, quia aliud est apparitio aliud missio visibilis. Nam in apparitione non ostenditur persona divina ut inhabitans sed solum ut alloquens et instruens. In missione vero visibili fit re

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

praesentatio personae divinae inhabitantis per gratiam.

[100821] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ideo missio visibilis non fit ad omnes fideles nec facta est, quia non fit ad manifestandum quocumque modo gratiam inhabitantem, sed abundantiam gratiae iam habitam et redundantiam in alios, ut dictum est. Et ideo illis tantum facta est per quos debuit pullulare fides in omnibus gentibus, ad ostendendum quod per eos plantanda erat ecclesia.

[100822] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod ideo specialiter visibilis missio ad beatam virginem non est facta, quia licet haberet abundantiam gratiae, tamen quia mulier erat non debebat per eam redundare in alios, neque per modum doctrinae (secundum Apostolum: *mulieri in ecclesia docere non permitto*), neque per modum communicationis, puta in sacramentis, quia non licet mulieri sacramenta conferre.

[100823] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod missio visibilis facta est ad Christum non ad repraesentandam gratiam invisibilem quae de novo ei collata fuisset, sed plenitudinem gratiae ab instanti conceptionis habitae et redundantiam ex eo iam esse.

<Quaestio 3>

[100824] Lectura Romana, d. 16 q. 3 tit. <Utrum Spiritus Sanctus secundum missionem visibilem sit minor Patre>

[100825] Lectura Romana, d. 16 q. 3 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus secundum missionem visibilem sit minor Patre. Constat enim quod homo est dignior qualibet creatura visibili. Sed Filius apparens in carne humana dicitur minor Patre. Ergo multo magis Spiritus Sanctus est minor Patre qui apparuit in specie columbae.

[100826] Lectura Romana, d. 16 q. 3 arg. 2 Praeterea. Spiritui Sancto attribuuntur proprietates specierum visibilium; sicut sedere, unde: *sedit supra singulos eorum Spiritus Sanctus*; et descendere, unde dicitur: *descendit Spiritus Sanctus sicut columba in ipsum.* Si ergo Filius ex hoc dicitur minoratus quia habet proprietates humanae naturae, videtur quod multo magis Spiritus Sanctus.

[100827] Lectura Romana, d. 16 q. 3 arg. 3 Praeterea. Inhabitatio Dei in homine tripliciter fit: aut per essentiam, praesentiam et potentiam; aut per inhabitantem gratiam; aut per unionem in supposito. Sed Spiritus Sanctus non dicitur visibiliter mitti primo modo, quia hoc convenit cuilibet personae; nec secundo, quia hoc est invisibilis gratiae; ergo tertio modo, sed hoc modo Filius assumpsit humanam naturam. Cum ergo ex hoc Filius dicatur minoratus a Patre, videtur quod et multo magis Spiritus Sanctus.

[100828] Lectura Romana, d. 16 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod sicut in littera dicitur, Spiritus Sanctus non est in illis speciebus in quibus visibiliter apparuit unitus in persona, sicut Filius univit sibi humanam naturam in supposito. Unde ex hoc attribuuntur Filio quae sunt hominis, et ex hoc dicitur minor Patre, in quantum scilicet est verus homo, et idem suppositum est in quo divina persona naturam humanam sibi univit. Spiritus autem Sanctus, quia non sit unitus illis speciebus in quibus visibiliter apparuit, non dicitur propter hoc minor Patre; unde nec omnia quae dicuntur de columba et de igne conveniunt Spiritui Sancto.

[100829] Lectura Romana, d. 16 q. 3 ad 1 Et per haec patet solutio ad primum, quia Spiritus Sanctus non est unitus in una persona illis in quibus apparuit sicut Filius univit sibi humanam naturam.

[100830] Lectura Romana, d. 16 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illae proprietates attribuuntur modo metaphorico non vere. Filio autem attribuuntur omnia quae humanam naturam consequuntur proprie propter veritatem unionis.

[100831] Lectura Romana, d. 16 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Spiritus Sanctus non est in illis speciebus neque per unionem in supposito neque alio aliorum modorum, sed est ibi sicut in signo ad hoc specialiter ordinato. Et ideo non sequitur conclusio.

<Quaestio 4>

[100832] Lectura Romana, d. 16 q. 4 tit. <Utrum secundum divinitatem Pater sit maior Filio et Filius non sit minor Patre secundum quod dicit Hilarius>

[100833] Lectura Romana, d. 16 q. 4 arg. 1 Videtur quod Pater non sit maior Filio secundum divinitatem sicut Hilarius dicit. Maioritas et minoritas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem attenditur secundum essentiam. Cum ergo eadem sit essentia Patris et Filii, videtur

quod secundum divinitatem Pater non sit maior Filio, nec Filius minor Patre.

[100834] Lectura Romana, d. 16 q. 4 arg. 2 Praeterea. Boethius dicit in libro De Trinitate quod qui ponit gradus in divinis dividit essentiam. Sed dicere Patrem maiorem Filio secundum divinitatem est dividere essentiam. Sed hoc est haereticum. Non est ergo Pater maior Filio secundum divinitatem.

[100835] Lectura Romana, d. 16 q. 4 arg. 3 Praeterea. Relativa posita se ponunt, et perempta se perimunt. Sed magis et minus ponuntur relative. Ergo si Pater est maior secundum divinitatem, quod dicit Hilarius, et Filius est minor, quod ipse non fatetur, non est ergo Pater maior Filio secundum divinitatem.

[100836] Lectura Romana, d. 16 q. 4 co. Responsio. Dicendum quod huius quod Hilarius dicit, scilicet quod Pater est maior Filio secundum divinitatem et Filius tamen non est minor Patre, quidam assignabant causam esse notiones. Ex hoc enim quod Pater habet tres notiones, quae sunt innascibilitas, paternitas et communis spiratio, Filius autem duas tantum, scilicet filiatio et communis spiratio: volebant Patrem maiorem esse Filio etiam secundum divinitatem. Sed quia innascibilitati quae est notio Patris non respondet aliqua notio in Filio, dicebant quod propter hoc Filius non est minor Patre. Sed haec ratio nihil valet quia secundum notiones et proprietates nullus est maior vel minor alio. Non enim per eas scimus quis quo maior sit sed quis de quo est. Unde ad veritatem huius sciendum est quod Pater et Filius possunt dupliciter comparari ut dans et recipiens. Potest autem comparatio dantis et recipientis dupliciter fieri, quia vel secundum ipsam dationem et receptionem, vel secundum id quod datur a dante et recipitur a recipiente. Si autem comparentur secundum id quod datur et recipitur, sic neque Pater est maior Filio neque Filius minor Patre. Nam illud quod datur et recipitur est essentia divina quam Pater totam dat et Filius totam recipit. Si autem comparentur secundum rationem dationis et receptionis, sic cum dare importet quandam auctoritatem respectu recipientis, Pater ratione huius auctoritatis et dignitatis dicitur maior Filio. Sed quia Filius totum recipit quod habet Pater, ideo non dicitur minor Patre secundum divinitatem. Unde secundum hoc, ly maior non ponitur relative in Patre quia tunc sequeretur minoritas in Filio, sed ponitur absolute in Patre et importat solum dignitatem quandam respectu Filii, scilicet secundum quod ipse est dans Filio totam naturam suam. Et ideo secundum hoc Hilarius dicit Patrem maiorem Filio secundum divinitatem; nec tamen fatetur Filium minorem Patre.

[100837] Lectura Romana, d. 16 q. 4 ad 1-3 Solutio ad obiecta patet per haec quae dicta sunt. Non enim Pater est maior Filio quantum ad essentiam sicut prima ratio procedebat et secunda. Nec ly maior ponitur relative sicut tertia ratio procedebat sed absolute, ut dictum est.

<Distinctio 17>

<Prooemium>

[100838] Lectura Romana, d. 17 pr. *Iam nunc accedamus*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum ad diligendum Deum requiratur aliquod lumen supernaturale. Secundo, dato quod sic, quaeritur utrum illud sit quid creatum vel increatum. Tertio, supposito quod sit quid creatum, utrum sit accidens. Quarto, utrum illud, si est accidens, possit quis scire certitudinaliter se habere.

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100839] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 tit. <Utrum ad diligendum Deum requiratur aliquod lumen supernaturale>

[100840] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod ad diligendum Deum non sit necessarium aliquid supernaturale. Sicut enim cognitio est veri, ita dilectio est boni; sed quia Deus est summum verum naturaliter cognoscitur, ergo quia est summum bonum naturaliter diligetur. Non ergo ad diligendum Deum est necessarium aliquid supernaturale.

[100841] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Quanto aliquid est fortius, tanto magis movet et imprimit. Sed Deus est infinitum bonum. Ergo maxime movet voluntatem ad diligendum. Ergo voluntas per se maxime diligit, et non per aliquid aliud.

[100842] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Voluntatem movet bonum intellectum seu apprehensum. Sed Deum apprehendimus per fidem. Ergo sola fides sufficit ad diligendum Deum. Non est ergo aliquid aliud necessarium ad diligendum Deum.

[100843] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Diligere est actus voluntatis. Voluntas autem est libera. Ergo voluntas per se et non per aliquid aliud diligit Deum.

[100844] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 s. c. Contra est Romanorum V: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, etc.

[100845] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod dilectio sequitur cognitionem, cum nihil diligatur nisi cognitum. Unde sicut cognoscimus Deum, sic et diligimus ipsum. Est autem triplex cognitio Dei. Una est qua cognoscitur in suis effectibus tantum, prout si in quantum cognoscit quis ens vel aliquid creatum, habet aliqualem cognitionem Dei creantis et creantis ipsum. Et haec inest omnibus hominibus naturaliter et a principio. Alia est quod Deus in se consideratur et tamen cognoscitur per effectus suos, prout quis ex cognitione effectuum devenit in cognitionem ipsius Dei. Et haec, licet non statim, tamen per inquisitionem naturalis rationis

haberi potest. Et sic philosophi et alii sapientes deveniunt, secundum quod possibile est pervenire, in cognitionem Dei. Tertia cognitio est secundum quod cognoscitur in se ipsum et in ea quae excedunt omnem proportionem effectuum. Et haec neque inest hominibus naturaliter, neque per inquisitionem naturalis rationis habetur, sed per lumen supernaturale infusum. Et secundum hanc triplicem cognitionem, sumitur triplex dilectio. Una est qua Deus diligitur in suis effectibus, prout in quantum diligo aliquam creaturam, dicor diligere Deum. Alia est qua ipse Deus diligitur ex suis effectibus, et haec habetur per inquisitionem, sicut si aliquis cognoscens Deum ex effectibus diligit eum. Alia est qua homo transcendit omnes effectus et omnem creaturam, et dirigit affectum suum in ipsum Deum, et diligit ipsam bonitatem Dei secundum quod est beatitudo nostra, ut habeamus quandam societatem ad ipsum; et haec est omnino supra naturam et rationem naturalem. Unde ad diligendum hoc modo Deum requiritur aliquid supernaturale quod elevet affectum nostrum in ipsum Deum secundum seipsum diligendum.

[100846] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquo modo Deus, qui est summum bonum, naturaliter diligitur, et aliquo modo non, sed supernaturaliter, ut dictum est.

[100847] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus quantum est in se est infinite diligibilis, sed hoc quod non infinite diligitur a nobis est ex defectu affectus nostri. Affectus enim noster sequitur apprehensionem et non plus diligit quam cognoscit. Unde quia non perfecte cognoscit intellectus noster Deum, ideo non perfecte diligit. Unde sicut ad hoc quod perfecte comprehendatur exigitur aliquid supernaturale, ita etiam ad perfecte diligendum.

[100848] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod affectus noster aliquando retardatur propter multa impedimenta, et ideo oportet quod voluntas elevetur per aliquid supernaturale ad id quod fides apprehendit.

[100849] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet voluntas elevetur et iuvetur per aliquid supernaturale, non tamen sequitur quod non sit libera; quia cum Deus operetur omnia in omnibus, etiam ipsa inclinatio et elevatio voluntatis est a Deo ex quo non tollitur libertas voluntatis, quia solus habet immittere in voluntatem.

<Articulus 2>

[100850] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 tit. <Utrum illud sit quid creatum vel increatum>

[100851] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 arg. 1 Videtur quod illud supernaturale non sit quid creatum. Nulla enim creatura habet virtutem infinitam cum virtus fluat ab essentia. Sed caritas est virtutis infinitae, quia movet per infinitam distantiam coniungens creaturam Deo. Ergo caritas

non est quid creatum.

[100852] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Quod infinite distat non potest uniri nisi per virtutem infinitam. Nulla autem virtus infinita est creatura. Ergo illa virtus quae unit nos Deo non est creatura; haec autem est caritas, non igitur est creata.

[100853] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Constat quod Deus immediate creat res. Sed creatio recreationi respondet. Si igitur Deus in creatione non est usus aliquo medio quando naturam instituit, videtur quod nec in recreatione quando gratiam infudit.

[100854] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 s. c. Contra. Caritas dividitur contra spem et fidem. Sed haec sunt quid creatum, ergo et caritas.

[100855] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod Magister fuit hic deceptus et credidit quod caritas non sit aliquid creatum in anima sed quod sit quid increatum. Sciendum enim est quod cum dico fidem vel caritatem, duo dico, quia vel dico actum ipsum vel principium actus: nam fides aliquando dicit ipsum actum suum scilicet credere; item, principium ipsius actus dicitur fides. Et similiter est in caritate, quia aliquando caritas dicit ipsum actum dilectionis qui est diligere, et hunc posuit Magister quid creatum; sed quantum ad principium ipsius actus caritatis fuit deceptus. Dicebat enim quod haec differentia est inter caritatem et alias virtutes, quia ad actus aliarum virtutum movet Spiritus Sanctus mediantibus habitibus ipsarum virtutum; ad actum vero caritatis non movet Spiritus Sanctus mediantibus aliquibus habitibus, sed immediate. Unde voluit ipse quod quantum ad hoc, loco habitus qui movet voluntatem esset ipse Spiritus Sanctus in anima, et propter hoc deceptus dicens caritatem non esse quid creatum in anima. Sed haec opinio est erronea et impossibilis propter duo. Primo, quia Spiritus Sanctus habitat in hominibus per effectum. Ergo si in homine non est Spiritus Sanctus nisi solum secundum actum dilectionis, non erit Spiritus Sanctus in aliquo nisi quando actu diligit; et sic cum homo non semper diligat actu, etiam existens in gratia, sed quandoque sic quandoque non, sequetur quod non semper habeat Spiritum Sanctum et gratiam, sed quandoque sic et quandoque non. Sequetur etiam quod dormientes dum dormiunt non habeant effectum Spiritus Sancti scilicet gratiam cum non diligant actu, quae omnimoda inconveniens est dicere. Secundo, quia actus dilectionis est nobilissimus; et ad nobilissimum autem actum debet nobilissime disponi. Non potest autem nobilius disponi quam per ipsum Spiritum Sanctum; et ideo oportet quod disponatur per ipsum. Et ideo oportet quod non solum habeat Spiritum Sanctum quando actu diligit, sed quod etiam ante, ut scilicet disponat ad actum illum bene et faciliter agendum. Et ideo dicimus quod sicut in aliis virtutibus infusis, Spiritus Sanctus facit duos effectus: in quantum movet ad actum, et in quantum supra hoc dat agenti quod bene et faciliter operetur. Et propter hoc aliter dicendum est et melius, quod caritas est ipse Spiritus Sanctus quo diligimus Deum effective, et secundum hoc est quid increatum quia est ipse Spiritus Sanctus; est autem quid creatum in quantum secundum ipsam caritatem Deum formaliter diligimus.

[100856] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas non habet virtutem infinitam ex se sed in quantum est effectus Spiritus Sancti et virtus, et secundum hoc, ut

dictum est, est quid increatum.

[100857] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas non coniungit nos Deo per naturam sed per actum, quod non est inconveniens; non requiritur ad hoc virtus infinita.

[100858] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus non recreat homines sine medio formali - nam Deus iustificando animam dat formam sanctitatis quae est caritas - sed sine medio agente; nam et in opere creationis, etsi non fuerit medium agens, nihil tamen prohibet fuisse medium formale.

<Articulus 3>

[100859] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 tit. <Utrum illud sit accidens>

[100860] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 arg. 1 Videtur quod istud quid creatum quod est caritas non sit accidens. Nullum enim accidens est substantia. Sed caritas est nobilior anima. Ergo caritas non est accidens.

[100861] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea. Quanto aliquid est simplicius, tanto est nobilius. Sed quanto aliquid habet plura accidentia, tanto est minus simplex et per consequens minus nobile. Si ergo caritas est accidens, anima quae non habet caritatem erit nobilior utpote magis simplex. Sed hoc est inconveniens. Non ergo caritas est accidens.

[100862] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea. Accidens causatur ex principiis subiecti. Sed caritas non causatur a principiis animae. Ergo non est accidens.

[100863] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 s. c. Contra. Caritas est virtus. Virtus autem est accidens. Ergo caritas est accidens.

[100864] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod nulla creatura eo ipso quod est habet perfectionem suae bonitatis, sed solus Deus qui est solus per se bonus et beatus. Et ideo impossibile est quod aliqua perfectio creaturae cuiuscumque, quaecumque sit, sit substantia. Dico ergo quod cum ultima perfectio bonitatis hominis sit caritas per quam coniungimur Deo et efficimur quodammodo consortii summi boni et nostrae beatitudinis, quod impossibile est quod sit substantia, et ideo oportet quod sit accidens. Patet etiam quod sit accidens quia nos videmus quod caritas potest amitti, quod non posset esse si non esset accidens.

[100865] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas licet sit nobilior anima quantum ad esse tale, non tamen est nobilior quantum ad esse simpliciter.

[100866] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est in rebus immaterialibus et in quibus non est aliquid in potentia. Sed in his quae sunt in potentia oportet quod per aliquid perficiantur; et iam quanto plures perfectiones habet, tanto perfectior est. Anima autem diversis perfectionibus perficitur et virtutibus, unde quanto aliqua anima plures perfectiones et virtutes acquirit, tanto nobilior est.

[100867] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod accidens naturale causatur ex principiis subiecti, sed accidens quod est ab exteriori non causatur ex principiis subiecti. Caritas autem advenit animae ab extrinseco.

<Articulus 4>

[100868] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 tit. <Utrum homo possit scire certitudinaliter se habere caritatem>

[100869] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 arg. 1 Videtur quod homo possit scire certitudinaliter se habere hoc accidens scilicet caritatem. Apostolus enim dicit: *nemo novit quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui est in ipso.* Ergo videtur quod homo possit scire ea quae sunt in seipso. Caritas autem est in homine. Ergo homo scit se habere caritatem.

[100870] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea. Signum aggenerati habitus est delectatio. Sed homo scit quando delectatur in amore Dei. Ergo homo scit se habere caritatem.

[100871] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea. Secundum Philosophum in secundo Posteriorum, inconveniens est nos habere nobilissimos habitus et nos lateant. Cum ergo caritas sit nobilissimus habitus, videtur quod certitudinaliter cognoscatur ab habente.

[100872] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 s. c. Contra est quod dicitur Ecclesiastes: *nemo scit utrum odio*, etc.

[100873] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod solum pars animae intellectiva reflectitur supra seipsam: nam intellectus intelligit intelligibile et intelligit se intelligere; affectus etiam sive voluntas diligit aliquid et diligit se diligere et etiam diligit se intelligere. Et ideo supra actus partis animae intellectivae potest simpliciter et per se fieri reflexio. Et sic potest quis cognoscere se habere huiusmodi actus. Ulterius autem et per consequens per ipsos actus potest homo devenire in cognitionem principiorum ipsorum actuum, et per ipsos etiam cognoscere potentias, habitus et essentiam animae. Considerandum est autem quod si sit talis actus qui possit certitudinaliter manifestare habitus et essentiam, quod per eos certitudinaliter devenitur in cognitionem principiorum ipsius; si vero non talis actus, non possumus per ipsum principiorum ipsius cognitionem habere. Licet autem actum caritatis possimus cognoscere in quantum unusquisque

scit se diligere, tamen principium ipsius non possumus certitudinaliter cognoscere, tum quia est per quandam configurationem in nobis ad Spiritum Sanctum ad quam non pervenimus per actus nostros, tum quia habet magnam similitudinem cum actu naturalis dilectionis. Et ideo dico quod nullus potest scire certitudinaliter se habere caritatem.

<Quaestio 2>

<Prooemium>

[100874] Lectura Romana, d. 17 q. 2 pr. *Hic autem quaeritur*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum caritas augeatur. Secundo, quantum augeatur. Tertio, quomodo. Quarto, utrum minuatur.

<Articulus 1>

[100875] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 tit. <Utrum caritas augeatur>

[100876] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 arg. 1 Videtur quod caritas non augeatur. Omne enim quod augetur movetur. Omne quod movetur est corpus. Caritas non est corpus. Ergo non augetur.

[100877] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Augmentum est motus in quantitate. Sed caritas non est quantitas, sed magis qualitas. Ergo augmentum non competit caritati.

[100878] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Caritas est vita animae, sicut anima est vita corporis. Sed vita corporis non augetur, non enim recipit magis et minus. Ergo nec caritas quae est vita animae.

[100879] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Accidentia augentur per augmentum suae causae. Sed causa caritatis est Deus qui non potest augeri. Ergo neque caritas augetur.

[100880] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit quod caritas *cum fuerit nata nutritur, cum fuerit nutrita roboratur, cum fuerit roborata perficitur.* Ergo caritas secundum quosdam speciales gradus augetur.

[100881] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod quidam posuerunt caritatem non augeri secundum suam essentiam, qui in quatuor opiniones dividuntur. Prima opinio est Magistri qui posuit quod caritas est Spiritus Sanctus, qui non augetur. Unde dixit caritatem

secundum se non augeri, sed solum in homine in quantum magis et minus proficit in actu dilectionis Dei. Sed hoc stare non potest. Ostensum est enim quod non solum in nobis est caritas increata quae est Spiritus Sanctus, sed etiam caritas quae est habitus creatus de qua nunc quaeritur. Unde alia opinio est quod una et eadem caritas non augetur, sed minori caritate remota succedit maior. Sed hoc iterum esse non potest, quia cum caritas non removeatur nisi per peccatum mortale, sequeretur quod non cresceret in aliquo caritas nisi interveniente peccato mortali, quod est absurdum. Tertia opinio est quod caritas non augeatur secundum suam essentiam sed secundum quod magis radicatur in subiecto. Sed hi propriam vocem ignoraverunt; nihil enim est aliud accidens augeri, ut albedinem, quam magis denominari in suum subiectum, quod est ei firmius inhaerere. Quarta opinio est quod caritas non augetur secundum se sed secundum fervorem. Et si quidem fervor metaphorice sumatur secundum quod pertinet ad intensionem actus dilectionis, patet hoc esse impossibile quod dicitur; nam quales habitus sunt tales actus reddunt, unde si actus dilectionis sit intensior oportet quod et ipse habitus caritatis crescat. Si autem fervor intelligatur quaedam dispositio relicta ex dilectione Dei in parte inferiori secundum quod vires inferiores sequuntur superiores, sic contingit quidem fervorem augeri, caritate non augmentata; nam et aliqui sic sunt maioris fervoris qui non sunt maioris caritatis, in quibus vis appetitiva inferior magis commovetur ex apprehensione divinorum, vel propter novitatem ut in novitiis vel propter aliquam aliam causam. Sed additio talis fervoris non auget ad meritum; non enim qui sic sunt magis ferventes magis merentur. Secundum hoc ergo si augmentum caritatis esset solum secundum hunc fervorem, non proficeret homo in merendo, quod falsum est. Et ideo dicendum est quod ipsa caritas augetur. Sed sciendum quod augmentum proprie et per se invenitur in quantitate, sicut magnum et parvum quae sunt termini augmenti et decrementi; et ex hinc derivatur ad alia, non ita quod formae aliorum generum secundum se magnitudinem vel parvitatem habeant aut eis competat augeri vel minui, sed solum secundum quod sunt in subiecto, secundum scilicet quod subiectum magis vel minus participat talem formam, quod est reduci magis vel minus in actum per talem formam. Unde si intelligatur magnitudo separata, potest intelligi maior vel minor; non autem si intelligatur albedo separata, propter quod abstracta in talibus non recipiunt magis et minus, sed solum concreta; puta non dicitur magis vel minus albedo sed magis vel minus album. Quod autem aliqua forma, etiam prout est in subiecto, non recipiat magis vel minus ex duobus contingit: uno modo ex parte ipsius formae cuius ratio propria consistit in aliquo determinato, sicut patet in numeris et in his quae numeros in sua ratione includunt, ut triangulum et quadratum et alia huiusmodi. Alio modo ex parte effectus formalis vel ex parte modi quo uniuntur subiecto. Quaedam enim formae scilicet substantiales dant subiecto in quo sunt esse hoc ipsum quod est. Esse autem uniuscuiusque est unum tantum, unde impossibile est quod forma substantialis recipiat magis et minus. Et si etiam album esset id quod est, ex eo quod est album, non posset esse magis vel minus album, quia si variaretur esse rei substantiale non esset eadem res. Cumque igitur caritas creata in homine sit quaedam forma, cuius ratio non consistit in aliquo determinato, nec det esse substantiale homini, nihil prohibet quin ipsa augeatur, sicut et aliae qualitates quae recipiunt magis et minus.

[100882] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas non dicitur

augeri quasi ipsa sit subiectum augmenti, hoc enim corporum tantum; sed quia secundum ipsam attenditur augmentum in quantum subiectum eius magis et minus participat ipsam.

[100883] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in caritate et in aliis quae non mole magna sunt, sicut dicit Augustinus, idem est esse maius quod melius, et idem est esse melius quod perfectius. Et secundum hoc augmentum congruit caritati, prout est perfectio quaedam, licet non sit in genere quantitatis; et hoc est quod quidam dicunt quod habet quantitatem virtutis, sed non molis.

[100884] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod vita corporis consistit in esse substantiali ipsius, nam vivere viventibus est esse; non autem vita caritatis, et ideo non est simile.

[100885] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet Deus qui est caritatis causa non augeatur, tamen ipse est causa augmenti caritatis, quia et ipse immobilis existens est causa motus in omnibus. Non enim secundum necessitatem naturae causat caritatem, sed pro arbitrio voluntatis suae dat eam vel plus vel minus.

<Articulus 2>

[100886] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 tit. <Quantum caritas augeatur>

[100887] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 arg. 1 Videtur quod caritas non augeatur in infinitum, quia Ioannis III ponitur proprium Christi quod ei non ad mensuram datur Spiritus; aliis ergo omnibus datur Spiritus ad mensuram. Sed Spiritus Sanctus datur secundum dona ipsius et praecipue secundum caritatem. Ergo caritas non augetur in infinitum.

[100888] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Caritas hominis comprehensoris est finita. Si igitur caritas alicuius viatoris in infinitum augetur, poterit contingere quod aliquis viator habebit aequalem caritatem comprehensori, quod est impossibile.

[100889] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea. Cuiuslibet pure viatoris gratia finita est. Si igitur caritas augetur in infinitum, quilibet viator poterit pertingere ad caritatem cuiuslibet comprehensoris, et ita aliquis homo poterit per meritum proficere ad gradum beatae virginis vel apostolorum.

[100890] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea. Augmentum est motus quidam. Sed nihil movetur ad infinitum. Ergo caritas non augetur in infinitum.

[100891] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 s. c. Contra est quod Gregorius dicit quod in deficiendi incidit periculum qui proficiendi deserit appetitum. Ergo quantumcumque homo proficiat adhuc

potest ulterius proficere, et sic caritatis augmentum est in infinitum.

[100892] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod caritatis augmentum potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in actu, et sic cum caritas sit ex dono Dei qui in mensura quadam sua dona dispensat, in quolibet enim caritas usque ad aliquid determinatum crescit, secundum illud Apostoli, Ephesiorum IV: *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Alio modo potest considerari caritatis augmentum secundum id quod potest esse. Et sic augmentum caritatis potest esse in infinitum. Et hoc patet tum ex ratione ipsius caritatis, tum ex ratione causae, tum ex ratione subiecti. Ex ratione quidem caritatis, quia cum caritas faciat nos diligere Deum, nunquam autem possumus ad hoc pertingere quod Deum tantum diligamus quantum diligendus est a nobis, quia in infinitum diligibilis est; unde quantumcumque augeatur caritas adhuc habet quo crescat. Ex ratione autem causae, quia Deus qui caritatem causat, virtutis est infinitae et semper potest magis in maiorem perfectionem hominem promovere. Ex ratione autem subiecti, quia capacitas hominis caritate recepta crescit ad ulterius recipiendum, sicut et circa cognitionem accidit; nam qui intelligit maxima non ideo minus intelligit minora, sed et magis, ut dicit Philosophus in tertio De anima.

[100893] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum dicendum quod mensuratio Spiritus refertur ad augmentum caritatis secundum actum, ut dictum est.

[100894] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet caritas comprehensoris sit finita sicut et caritas viatoris, non tamen eiusdem rationis, quod ex ipsa radice potest perpendi: nam caritas patriae sequitur visionem apertam; caritas autem viae visionem aenigmaticam quae est per fidem. Sicut igitur quantumcumque aliquis proficiat in cognitione viae non adaequabit cognitionem patriae, ita quantumcumque aliquis crescat in dilectione viae non adaequabit dilectionem patriae.

[100895] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ut esset pulchritudo in ecclesia ex diversitate ordinata, Deus per suam sapientiam disposuit plus quibusdam dare de gratia quam aliis, maxime quidem et sine mensura ipsi capiti nostro Christo, aliis autem membris plus et minus, et maxime his qui Christo fuerunt coniuncti sicut mater et apostoli. Unde stultum est credere de aliquo quod per suum meritum pertingeret ad gradum beatae virginis vel apostolorum.

[100896] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod nullus motus dicitur esse ad infinitum, ita quod ipsum infinitum sit terminus intentus in motu; nec etiam augmentum caritatis sic contingit esse quasi intendatur quod caritas ad infinitam caritatem perveniat, sed quantumcumque augetur adhuc possibile est amplius augeri.

<Articulus 3>

[100897] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 tit. <Utrum caritas crescat per additionem>

[100898] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 arg. 1 Videtur quod caritas crescat per additionem. Augmentum enim est praeexistenti magnitudini additamentum. Sed caritas augetur. Ergo hoc fit per additionem.

[100899] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea. In augmento caritatis Spiritus Sanctus invisibiliter mittitur. Sed Spiritus Sanctus non mittitur invisibiliter nisi aliquo novo dono dato. Ergo augmentum caritatis fit per infusionem novae caritatis.

[100900] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea. Ex eadem causa aliquid crescit et generatur. Sed caritas non generatur ex actibus sicut habitus sed ex infusione. Ergo etiam augetur ex nova infusione.

[100901] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea. Si non augetur ex infusione, non videtur alius modus relinqui augmenti ipsius nisi quod augeatur per actus nostros sicut augentur habitus acquisiti. Si ergo per actus augeatur, sequetur quod in quolibet actu augeatur. Hoc autem videtur esse falsum. Ergo relinquitur quod caritas augeatur per additionem novae caritatis infusae.

[100902] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 s. c. Contra. Simplex simplici additum nihil maius efficit. Sed caritas est quaedam forma simplex cum sit quoddam donum spirituale. Ergo non potest fieri maior caritas per additionem caritatis ad caritatem.

[100903] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod supposito quod caritas augeatur secundum essentiam, circa modum augmenti ipsius est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod caritas augetur in homine per additionem novae caritatis. Sed istud non est intelligibile propter duo. Primo, quia caritas hoc modo augetur quo habet magnitudinem; non autem competit ei habere magnitudinem secundum se, sed solum secundum quod participatur a subiecto, ut prius dictum est. Unde hoc modo solum competit ei augeri secundum quod subiectum magis ac magis ipsam participat, quod est augeri per intensionem. Augeri autem per additionem est augeri secundum se; unde non competit nisi in his quae secundum se sunt quanta. Videntur igitur qui hoc posuerunt ex falsa imaginatione decepti, legentes de augmento caritatis sicut de augmento alicuius quanti. Secundo, quia additio semper est unius ad alterum. Et ideo requirit pluralitatem et per consequens diversitatem, quae quidem in formis unius speciei non est nisi propter diversitatem subiecti: sicut haec albedo est alia ab illa quia eorum subiecta sunt diversa; unde albedo non additur albedini, nisi quatenus subiectum album additur subiecto albo, quod non facit magis album sed maius album. Hoc autem non contingit dicere in caritate, ut per se patet. Manifestum est enim quod caritas non augetur per additionem sed per intensionem. Hoc est in quantum subiectum magis reducitur in actum talis formae, quod est magis participare ipsam. Hoc autem fit per hoc quod agens vehementius agit ad reducendum subiectum in actum talis formae. Sicut ex vehementiori calefactione efficitur aliquid magis calidum, sic enim caritas crescit propter vehementiam divinae operationis, qui agit in rebus non quantum potest sed quantum vult. Unde sine sui mutatione

magis ac magis imprimit effectum caritatis in anima.

[100904] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud intelligitur de augmento eorum quae sunt secundum se quanta.

[100905] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in augmento caritatis est novus effectus divinus, non quia sit alia caritas addita sed quia caritas quae prius inerat est intensa per actionem divinam.

[100906] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod augmentum caritatis est ex Deo infundente, non quasi addente caritatem caritati sed eo modo quo praedictum est.

[100907] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet caritas non augeatur per additionem, non tamen sequitur quod augeatur per actus sicut per causam effectivam augmenti, sed solum sicut per causam meritoriam. Qui enim bene utitur dono sibi accepto, meretur ut illud donum in eo augeatur. Non tamen oportet quod qualiscumque actus caritatis mereatur caritatis augmentum, sed quando aliquis utitur caritate non negligenter sed secundum posse ipsius quod iam accepit. Habitus enim mentis non est necessitate movens sed voluntate, et ideo uno et eodem habitu potest quis intensivius et remissius agere.

<Articulus 4>

[100908] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 tit. <Utrum caritas minuatur>

[100909] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 1 Videtur quod caritas minuatur. Contraria nata sunt fieri circa idem. Cum igitur augmentum et diminutio sint contraria, videtur si caritas augetur quod minuatur.

[100910] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea. Apocalypsis II dicitur: *habeo adversus te pauca, quod caritatem primam reliquisti.* Non autem persignificatur quod caritatem omnino amiserit; ergo videtur significari quod caritas sic diminuta in eo fuerit.

[100911] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea. Spiritus Sanctus homini datur secundum participationem caritatis. Sed in Numeris XI dicit Dominus ad Moysem: *auferam de spiritu tuo*, etc. Ergo videtur quod caritas possit diminui.

[100912] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea. Meritum mensuratur per caritatem. Sed aliquando aliquis est minoris meriti quam prius; ergo est minoris caritatis.

[100913] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea. Non proficere in via Dei deficere est, ut dicit Gregorius. Sed manifestum est quod caritas non semper in homine proficit, ergo aliquando

diminuatur.

[100914] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 s. c. Sed contra. Caritas non minuitur per peccatum mortale sed totaliter tollitur. Similiter nec per peccatum veniale, quia cum caritas hominis sit finita, multa peccata venialia totam consumerent caritatem; cum secundum peccatum veniale non minus de caritate auferat quantum primum, si sit secundum aequale primo, ergo multa peccata venialia totaliter caritatem consument, quod est impossibile, quia propter peccata venialia aliquis excluderetur, quia non promittitur nisi habenti caritatem.

[100915] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod caritas diminui non potest, licet aliqui aliter sentiant. Nullum enim accidens augetur neque minuitur nisi ex aliqua causa. Causa autem caritatis activa quidem est Deus; susceptiva vero creatura rationalis. Ex Deo quidem procedit quod homo caritatem habeat et in caritate proficiat. Sed defectus caritatis non potest esse nisi procedat ex parte nostra, secundum illud Osee: *perditio tua Israel, ex me auxilium tuum.* Invenitur autem ex parte nostra causa quod nobis a Deo caritas totaliter subtrahatur, dum scilicet aliquid contempto Deo diligimus, quod est contrarium caritati quae Deum super omnia diligit; et hoc quidem caritatem tollit, et ratione contrarietatis in subiecto et ratione meriti vel potius demeriti. Qui enim a Deo avertitur, meretur ut sibi caritas auferatur a Deo. Sed diminutio caritatis non potest habere causam ex parte nostra neque per modum dispositionis neque per modum meriti. Non enim posset dici quod caritas diminueretur nisi per peccatum. Peccatum autem mortale totaliter tollit eam, ut iam dictum est. Peccatum vero veniale eam diminuere non potest, neque per modum meriti neque per modum oppositionis sive dispositionis oppositae. Dico autem quod hoc fieri non potest per modum meriti, nam demeritum peccati venialis non est ad aliquid infinitum. Diminutio autem caritatis aliquid infinitum habet annexum, quia minorata caritate oporteret minorari praemium aeternum. Est autem comparatio peccatorum venialium ad caritatem sicut si auferantur puncta a linea: sicut enim ex quibuslibet punctis adiunctis non fit linea neque crescit, ita ex quibuslibet sublatis non diminuitur; et similiter nec quaecumque venialia diminuunt caritatem. Dico etiam quod nec ex parte contrariae dispositionis, quia venialia non opponuntur habitui caritatis, cum non avertant a fine cui caritas innititur, licet faciant magis debito immorari circa ea quae sunt ad finem, secundum hoc quod in eis finis constituatur. Impediunt autem venialia actum caritatis; impedimenta vero actuum non diminuunt habitum neque virtutem naturalem secundum se. Unde etiam dicitur in primo De anima quod si senex accipiat oculum iuvenis videbit sicut et iuvenis; sed huiusmodi impedimenta possunt disponere ad totalem amissionem habitus vel virtutis. Et similiter peccata venialia non diminuunt caritatem sed disponunt ad totalem caritatis amissionem in quantum veniale est dispositio ad mortale.

<Distinctio 23>

<Prooemium>

[100916] Lectura Romana, d. 23 pr. *Praedictis autem*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, de distinctione nominum, scilicet, essentia, subsistentia et substantia et persona et hypostasi. Secundo, utrum hoc nomen persona dicatur proprie in divinis. Tertio, utrum hoc nomen persona significet essentiam vel relationem. Quarto, utrum hoc nomen persona praedicetur pluraliter in divinis.

<Quaestio 1>

[100917] Lectura Romana, d. 23 q. 1 tit. <De distinctione nominum essentia, subsistentia, substantia, persona et hypostasis>

[100918] Lectura Romana, d. 23 q. 1 arg. 1 Videtur quod haec nomina scilicet essentia et hypostasis non differunt. Essentia enim significat substantiam rei. Sed hoc nomen hypostasis significat substantiam rei, quia dicit individuum subsistens in genere substantiae. Ergo essentia et hypostasis non differunt.

[100919] Lectura Romana, d. 23 q. 1 arg. 2 Praeterea. Usia significat substantiam compositam. Sed substantia composita est individuum subsistens in genere substantiae. Hoc autem est hypostasis vel persona. Ergo usia et persona sive hypostasis non differunt.

[100920] Lectura Romana, d. 23 q. 1 arg. 3 Praeterea. Subsistere est proprium substantiae. Sed non subsistit nisi quod habet in se esse completum. Esse autem completum non invenitur nisi in particulari, cum universalia non esse completum habeant praeter particularia. Cum igitur particulare in genere substantiae dicatur hypostasis, videtur quod subsistentia et hypostasis non differant.

[100921] Lectura Romana, d. 23 q. 1 s. c. Contra est auctoritas Boethii.

[100922] Lectura Romana, d. 23 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod distinctio istorum nominum sumitur penes diversitatem actuum. Cum enim essentia dicatur ab esse et subsistentia a subsistere et substantia a substare, differentia istorum scilicet essentiae, subsistentiae et substantiae sumitur ab istis tribus. Nam esse commune quoddam est substantiis et accidentibus. Subsistere autem importat determinatum modum essendi prout aliquid est ens per se, et hoc est proprium substantiae, nam accidentia habent esse et non subsistere. Substare est alii subesse. Ergo omnia ista conveniunt in esse, sed sola substantia subsistit. Sed quia universalia non substant accidentibus, particularia tantum in genere substantiae habent substare. Est igitur essentia illud quo res est; illud autem quo res est sunt principia ex quibus res componitur. Nihil autem aliud est essentia quam complectens in se omnia principia essendi, et hoc est quidditas sive definitio rei. Subsistentia dicit principia propria

substantiae, unde importat rationem generis et speciei. Hypostasis autem importat individuum quodcumque in genere substantiae quia substat accidentibus et generibus. Sic ergo individuum et habet esse ex principiis communibus, subsistere ex natura generis et speciei, substare vero ex principiis individuantibus. Persona autem ab hypostasi differt in hoc, quia sicut hypostasis se habet ad omnes substantias, ita persona se habet solum ad substantias rationales, nam individuum in genere substantiae rationalis sive intellectualis vocatur persona, sicut angelus sive hic homo; individuum vero in aliis substantiis irrationabilibus vocatur hypostasis. Ergo idem est persona in substantiis rationabilibus quod hypostasis in irrationabilibus. Sic ergo patet quomodo ista nomina conveniunt et differunt.

[100923] Lectura Romana, d. 23 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantia dicitur dupliciter. Quandoque enim substantia dicitur ipsa natura rei complectens tantummodo principia essentialia, et hoc idem est quod natura rei. Aliquando substantia dicit ipsum suppositum, id est habens naturam. Dico quod essentia significat substantiam primo modo, hypostasis vero secundo modo, et sic non sunt idem hypostasis et essentia.

[100924] Lectura Romana, d. 23 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia de sui ratione non includit materiam individualem sed communem. Hypostasis vero includit materiam individualem. Et ideo usia et hypostasis, licet dicant quid compositum, non sunt idem.

[100925] Lectura Romana, d. 23 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliud est subsistere et substare, ut dictum est.

<Quaestio 2>

[100926] Lectura Romana, d. 23 q. 2 tit. <Utrum hoc nomen persona dicatur proprie in divinis>

[100927] Lectura Romana, d. 23 q. 2 arg. 1 Videtur quod persona non dicatur proprie in divinis. Nihil enim significans aliquid corporale dicitur proprie in divinis. Sed persona significat aliquid corporale, quia persona est quasi per se sonans quod est sumptum ab homine larvato in theatris. Ergo videtur quod non conveniat Deo nisi metaphorice.

[100928] Lectura Romana, d. 23 q. 2 arg. 2 Praeterea. Persona est quiddam individuum. Principium autem individuationis est materia. In Deo autem non est materia. Ergo in Deo non est persona.

[100929] Lectura Romana, d. 23 q. 2 arg. 3 Praeterea. Persona videtur dicere maximam compositionem, quia in individuo hominis concurrunt quasi omnes naturae ad constitutionem eius. Sed Deus est summe simplex. Ergo videtur quod nomen personae sibi non conveniat.

[100930] Lectura Romana, d. 23 q. 2 s. c. Contra. Persona dicitur quasi per se una. Sed hoc maxime Deo convenit. Ergo et nomen personae.

[100931] Lectura Romana, d. 23 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod in nominibus est duo considerare, scilicet illud a quo nomen imponitur, et illud ad quod significandum imponitur. Et haec aliquando sunt idem, aliquando non. Non sunt idem in his in quibus nomen imponitur ab aliqua proprietate seu accidente sicut in lapide. Nam aliud est ipsa natura lapidis et aliud laedere pedem a quo imponitur hoc nomen lapis. Idem autem sunt quando nomen imponitur ad significandum aliquam naturam; sicut hoc nomen homo est idem cum animali rationali et mortali ad quod significandum imponitur, et hoc modo non significat illud a quo imponitur sed illud cui imponitur. Nomen autem personae impositum est ab hac proprietate quae est per se sonare, sed est impositum ad significandum aliquam substantiam rationalem. Sic ergo significat hoc nomen persona aliquid per se subsistens in genere rationalis vel intellectualis naturae. Cum ergo in divinis sit aliquid perfecte in se subsistens, videtur quod hoc nomen persona proprie in divinis dicatur quantum ad id ad quod significandum imponitur.

[100932] Lectura Romana, d. 23 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non est de ratione huius nominis persona quod significet quid corporale sed individuum aliquod in genere rationalis vel intellectualis naturae.

[100933] Lectura Romana, d. 23 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod persona proprie dicit rem subsistentem. Unde non sequitur quod non dicatur nisi in rebus in quibus principium individuationis est materia, sed etiam in immaterialibus quae individuantur per formas subsistentes.

[100934] Lectura Romana, d. 23 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc scilicet quod persona dicat maximam compositionem, accidit ad significationem eius, quia nihil aliud est de significatione personae quam quod importat sua definitio scilicet quod sit rationalis naturae individua substantia. Quod autem accidit alicui rei non est de significatione eius.

<Quaestio 3>

[100935] Lectura Romana, d. 23 q. 3 tit. <Utrum hoc nomen persona significet essentiam vel relationem>

[100936] Lectura Romana, d. 23 q. 3 arg. 1 Videtur quod hoc nomen persona in divinis significet substantiam seu essentiam. Et hoc patet per auctoritatem Augustini in littera, qui dicit quod cum dicitur quod Pater est persona nihil aliud dicitur quam substantia.

[100937] Lectura Romana, d. 23 q. 3 arg. 2 Praeterea. Omnia illa quae absolute dicuntur in divinis significant substantiam. Sed hoc nomen persona, cum non referatur ad aliud, dicitur absolute in

divinis. Ergo significat substantiam.

[100938] Lectura Romana, d. 23 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod significatio alicuius nominis variatur secundum quod accipitur in communi et secundum quod accipitur in speciali. Contingit autem quod aliquid est de ratione alicuius nominis secundum quod accipitur in speciali quod non est de ratione eius secundum quod accipitur in communi; sicut animal significat quid compositum ex anima sensibili et corpore, sed hoc animal scilicet homo significat quid compositum ex anima sensitiva rationem habente et corpore. Item, homo significat quid compositum ex corpore et anima rationali, et hic homo significat compositum ex hoc corpore et ex hac anima. Hoc ergo nomen persona prout sumitur in communi significat quiddam subsistens in natura rationali seu intellectuali distinctum ab aliis eandem naturam habentibus. Prout vero sumitur in divinis significat aliquid subsistens in natura divina distinctum ab aliis divinam naturam habentibus. Et hoc quod dico distinctum est quid relatum. Licet ergo hoc nomen persona in quantum persona non significet nisi quid subsistens in natura rationali, tamen in Deo significat quid distinctum in natura divina. Sic ergo in quantum significat quid distinctum in natura divina, dico quod persona significat in divinis relationem, sed per modum substantiae in quantum scilicet ipsum relatum est subsistens in natura divina. Significat autem relationem per modum substantiae non quae est essentia sed quae est suppositum habens essentiam.

[100939] Lectura Romana, d. 23 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ideo Augustinus dicit quod persona significat substantiam, quia attendit ad modum significandi quo significat per modum substantiae, ut dictum est, et ad significationem communem; Boethius autem et alii ad speciale, et ideo dicunt quod significat relationem.

[100940] Lectura Romana, d. 23 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod persona dicitur absolute in divinis propter modum significandi in quantum significat per modum subsistentis.

<Quaestio 4>

[100941] Lectura Romana, d. 23 q. 4 tit. <Utrum hoc nomen persona praedicetur pluraliter in divinis>

[100942] Lectura Romana, d. 23 q. 4 arg. 1 Videtur quod hoc nomen persona non possit pluraliter praedicari in divinis ut dicamus ibi esse tres personas. Nihil enim est dicendum in divinis nisi quod in sacra scriptura habetur. Sed sacra scriptura in nullo loco dicit esse tres personas in divinis. Ergo, etc.

[100943] Lectura Romana, d. 23 q. 4 arg. 2 Praeterea. Si dicimus tres personas in divinis, pari ratione dicemus tres substantias, quia persona est rationalis naturae individua substantia. Sed non

possumus dicere in divinis esse tres substantias, ergo nec tres personas.

[100944] Lectura Romana, d. 23 q. 4 arg. 3 Praeterea. Persona in divinis dicit individuum subsistens in natura divina habens divinitatem. Sed hoc est Deus. Si ergo dicimus tres personas in divinis, eadem ratione et tres deos. Sed hoc est inconveniens. Non ergo dicimus tres personas in divinis.

[100945] Lectura Romana, d. 23 q. 4 arg. 4 Praeterea. Sicut hoc relatum est habens divinitatem, ita relatio est essentia Dei. Si ergo dicimus in divinis tres personas, ex eo quod sunt ibi tres relati, eadem ratione et tres relationes, ergo et tres essentias quod est inconveniens.

[100946] Lectura Romana, d. 23 q. 4 s. c. Contra est quod dicitur in symbolo: *neque confundentes personas neque substantiam separantes*.

[100947] Lectura Romana, d. 23 q. 4 co. Responsio. Dicendum quod in praedicatione nominum in divinis, utrum scilicet praedicentur pluraliter vel singulariter, debemus observare si illa nomina sint adiectiva vel substantiva. Si quidem fuerint adiectiva sic necessarium est quod accipiant numerum a suppositis quia non significant ut existentia in seipsis sed ut adiacentia aliis. Et inde est quod omnia nomina adiectiva pluraliter praedicantur in divinis propter plura supposita. Unde dicimus tres habentes divinitatem, non tamen tres deos. Si vero fuerint substantiva, tunc non praedicantur nisi in singulari. Unde quia ly Deus ponitur substantive, non dicimus nisi unum Deum, unum omnipotentem, unum creatorem. In adiectivis ergo non est attendendum ad significationem nominum sed solum ad numerum suppositorum; in substantivis vero ad rem significatam. Et ideo considerandum est utrum in significatione nominum sit aliquid habens multitudinem vel non habens. Si quidem non habeat significatio alicuius nominis in se multiplicibilitatem, sic praedicatur solum in singulari sicut hoc nomen Deus. Si vero habeat in se multiplicibilitatem, sic praedicatur in plurali. Unde cum hoc nomen persona significet quid distinctum et hoc videatur pertinere ad multiplicibilitatem, inde est quod praedicatur in plurali. Et ideo dicendum est quod possumus dicere in divinis tres personas sicut dicimus quod sunt ibi tria distincta vel tres distincti.

[100948] Lectura Romana, d. 23 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet quaedam non dicantur in scriptura explicite, continentur tamen in ea implicite quae propter supervenientes errores explicata sunt. Unde propter haereticos dictum est quod sunt tres personae, sicut patet in littera.

[100949] Lectura Romana, d. 23 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod substantia dicitur dupliciter: quandoque pro essentia seu natura communi, et quandoque pro supposito. Si autem accipiatur substantia pro natura communi, tunc non potest dici quod sunt tres substantiae sed una tantum. Si vero accipiatur pro supposito, tunc possumus dicere quod sunt tres substantiae. Graeci tamen habent propria vocabula et pro natura communi et pro supposito, quia pro natura communi habent usiam et pro supposito hypostasim. Unde quia apud nos non est distinctum, antiqui usi sunt aliquando substantia pro supposito et dicebant tres substantias, sed propter errorem vitandum est.

<Distinctio 24>

<Nota>

[100950] Lectura Romana, d. 24 nota Hic preme ut videas aliam redactionem huius textus Notandum quod circa fidem Trinitatis erraverunt Arius et Sabellius. Nam Arius induxit pluralitatem essentiae; Sabellius vero abstulit Trinitatem personarum. Et ideo cum loquimur de Trinitate, vitare debemus omnia nomina quae aliquam occasionem praebere possent errori istorum. Aggravavit autem Arius errorem suum in quatuor secundum quatuor quae posuit, scilicet aliam esse essentiam Patris et Filii et Spiritus Sancti, dissimilitudinem, inaequalitatem, et negavit simplicitatem. Et propter hoc vitanda sunt quatuor nomina istis correspondentia, scilicet diversum quod importat diversitatem essentiae, divisum quod repugnat simplicitati, alienum quod tollit similitudinem, dispar quod tollit aequalitatem. Debemus autem dicere unum, simplicem, similem, aequalem. Sabellius vero auferens Trinitatem personarum dixit unam esse tantum personam in divinis, et quando vult est Pater, quando vult est Filius, et quando vult est Spiritus Sanctus. Et sic circa hunc errorem quatuor posuit. Nam primo tollebat communicabilitatem naturae divinae, secundo realem pluralitatem personarum, tertio ordinem originis, et quarto consociationem Patris et Filii quae est per amorem. Et ideo debemus vitare nomina correspondentia istis quatuor: et primo, illud nomen quod importat incommunicabilitatem naturae divinae scilicet singulare, unde cum natura divina sit communicabilis, praedicamus ibi plurale. Secundo, vitamus illud nomen quod tollit realem pluralitatem personarum, scilicet unicum, et praedicamus distinctionem. Tertio, vitamus nomen quod tollit ordinem originis, scilicet confusum seu confusionem, quia confusa sunt quae sunt sine ordine, et praedicamus discretionem quae quemdam ordinem importat. Quarto, vitamus nomen quod tollit consociationem, scilicet solitarium seu solitudinem, et praedicamus consonantiam quae est societas amoris qui est Spiritus Sanctus.

Ad notam editoris   Ad indicem Lecturae Romanae

© 2006 Pontifical Institute of Mediaeval Studies
© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Officia corporis Christi

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Ptolomaeus Lucensis, circa 1317 scribens, primus asseruit Thomam de Aquino auctorem esse officii sollemnitatis corporis Christi iussu Urbani IV: «Officium etiam de corpore Christi fecit ex mandato Urbani (...). Hoc fecit complete et quantum ad totum officium tam diurnum quam nocturnum quam etiam ad Missam et quidquid illa die cantatur; in qua historia, si attendamus ad verba scribentis, quasi omnes figure veteris testamenti in hoc officio videntur contineri, luculento et proprio stilo adaptata ad eucharistie sacramentum.»

Certe et festum et officium ab Urbano institutum fuit ad usum Ecclesiae universalis per bullam «Transiturus» anno 1264, Thoma in curia commorante, ibique prima vice celebratum ad exemplum.

Officia Romana duo servata sunt: unum prior incipiens verbo «Sapientia», alterum definitivum cui initium est verbum «Sacerdos»: forte Thomas quam citissime praeparavit ad primam celebrationem illud officium priorem; postque perfecit officium posteriorem maturiori consilio.

A saeculo XIV ineunte, ac tempore decurrente, textum officii magis ac magis mutatum est, nec servantur officia Thomae nisi paucis copiis saepe emendatis. Adhuc desideratur editio plena et fide digna unius alteriusque officiorum: unde, praecipue ex textibus a C. Lambot et P. M. Gy editis, ad tempus exaravi hanc editionem.

Psalterium Gallicanum sequor, quod inter versiones editas similissima videtur verbis officiorum. Lecturas aliquas disserentes signavi notis. Eodem modo adhibentur fontes vel lectionum vel aliorum textuum ex Scripturis desumptorum.

Lectiones officii «Sacerdos» a secundo nocturno et per totam octavam sunt eaedem lectiones officii

«Sapientia», mutatis vero divisionibus per singulos dies et horas. Quomodo autem dividantur lectiones per octavam non invenitur expressum ab auctoribus qui de textu originali huius officii tractaverunt. Hic ergo adhibentur ordine proprio sed divisione supposita. Nota quod lectiones priores octavae etiam inveniuntur in quarto nocturno, quia ad usum erat tantum monachorum.

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

- SIGLA:
- **P** cod. Paris, Bibliothèque Nationale lat. 755, fol. 367r-382v
- **S** cod. Praha, Abbatia Strahov, D.E.I.7, fol. 427v-443r

- BIBLIOGRAPHIA:
- Cl. BLUME, G. M. DEVRES (eds.), *Analecta hymnica Medii Aevi*, vol. 47 (Leipzig, 1905) p. 53-56.
- Cl. BLUME, G. M. DEVRES (eds.), *Analecta hymnica Medii Aevi*, vol. 50 (Leipzig, 1907) p. 584-589.
- C. LAMBOT, *L'Office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines.* ”Revue Bénédictine” 54 (1942) 61-123.
- A. KERN, *Das Offizium de corpore Christi in österreichischen Bibliotheken.* ”Revue Bénédictine” 64 (1954) 46-67.
- J. SZÖVÉRFFY, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, vol. 2 (Erich Schmidt, Berlin, 1965) 246-253.
- T. BERTAMINI, *La Bolla «Transiturus» di Papa Urbano IV e l'Ufficio del «Corpus Domini» secondo il codice di S. Lorenzo di Bognanco.* ”Aevum” 42 (1968) 29-58.
- L. J. BATAILLON, *Un sermon de S. Thomas d'Aquin sur la parabole du festin.* ”Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 58 (1974) 451-456.
- P.-M. GY, *L'Office du Corpus Christi et s. Thomas d'Aquin. État d'une recherche.* ”Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 64 (1980) 491-507.
- L. J. BATAILLON, *Le sermon inédit de s. Thomas Homo quidam fecit cenam magnam. Introduction et édition.* ”Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 67 (1983) 353-

369.

- R. J. ZAWILLA, *The Biblical Sources of the Historia Corporis Christi Attributed to Thomas Aquinas. A Theological Study to Determine Their Authenticity* (Dissertatio doctoralis, University of Toronto, 1985).
- M. RUBIN, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge University, Cambridge, 1991) cap. 3 § 1-2.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Officium corporis Christi «Sacerdos»

authenticitate probabile

Thomas de Aquino scribens hymnum «Pange lingua» a Francisco Herrera el Joven ca. 1655 depictus (Museo de

Textus a Cyrillo Lambot in ”Revue Bénédictine” 1942 editos
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Officium novae sollemnitatis corporis domini Iesu Christi

singulis anni feria quinta post octavam Pentecostes

In primis vesperis

[91498] Officium Sacerdos, vesp. 1 antiph. 1 Antiphona. Sacerdos in aeternum Christus dominus secundum ordinem Melchisedech, panem et vinum obtulit.
Cantus contra, *Gloria tibi Trinitas*, de Trinitate.

Psalmus

[91499] Officium Sacerdos, vesp. 1 ps. 1 Dixit dominus domino meo:
sede a dextris meis
donec ponam inimicos tuos
scabillum pedum tuorum.
Virgam virtutis tuae
emittet dominus ex Sion.
Dominare in medio inimicorum tuorum.
Tecum principium in die virtutis tuae.
In splendoribus sanctorum,
ex utero, ante luciferum, genui te.
Iuravit dominus, et non paenitebit eum:
tu es sacerdos in aeternum
secundum ordinem Melchisedech.
Dominus a dextris tuis.
Confregit in die irae suae reges.
Iudicabit in nationibus.
Implebit cadavera.
Conquassabit capita in terra multorum.
De torrente in via bibet,
propterea exaltabit caput.

[91500] Officium Sacerdos, vesp. 1 antiph. 2 Antiphona. Miserator dominus escam dedit timentibus se in memoriam suorum mirabilium.

Contra, *Totus orbis*, de sancto Thoma.

Psalmus

[91501] Officium Sacerdos, vesp. 1 ps. 2 Confitebor tibi, domine, in toto corde meo,
in consilio iustorum et congregatione.
Magna opera domini,
exquisita in omnes voluntates eius.
Confessio et magnificentia opus eius,
et iustitia eius manet in saeculum saeculi.
Memoriam fecit mirabilium suorum
misericors et miserator dominus.
Escam dedit timentibus se.
Memor erit in saeculum testamenti sui.
Virtutem operum suorum adnuntiabit populo suo
ut det illis hereditatem gentium.
Opera manuum eius veritas et iudicium.
Fidelia omnia mandata eius,
confirmata in saeculum saeculi,
facta in veritate et aequitate.
Redemptionem misit populo suo.
Mandavit in aeternum testamentum suum.
Sanctum et terribile nomen eius:
initium sapientiae timor domini,
intellectus bonus omnibus facientibus eum.
Laudatio eius manet in saeculum saeculi.

[91502] Officium Sacerdos, vesp. 1 antiph. 3 Antiphona. Calicem salutaris accipiam et sacrificabo hostiam laudis.
Contra, *Pudore bono*, de sancto Nicholao.

Psalmus

[91503] Officium Sacerdos, vesp. 1 ps. 3 Credidi, propter quod locutus sum:
ego autem humiliatus sum nimis.
Ego dixi in excessu meo:
omnis homo mendax.
Quid retribuam domino
pro omnibus quae retribuit mihi?

Calicem salutaris accipiam,
et nomen domini invocabo.
Vota mea domino reddam
coram omni populo eius.
Pretiosa in conspectu domini
mors sanctorum eius.
O domine, quia ego servus tuus,
ego servus tuus et filius ancillae tuae,
disrupisti vincula mea.
Tibi sacrificabo hostiam laudis,
et in nomine domini invocabo.
Vota mea domino reddam
in conspectu omnis populi eius,
in atriis domus domini,
in medio tui, Hierusalem.

[91504] Officium Sacerdos, vesp. 1 antiph. 4 Antiphona. Sicut novellae olivarum Ecclesiae filii sint in circuitu mensae domini.
Contra, *Iuste et sancte vivendo*, de sancto Nicholao.

Psalmus

[91505] Officium Sacerdos, vesp. 1 ps. 4 Beati omnes qui timent dominum,
qui ambulant in viis eius.
Labores manuum tuarum, quia manducabis,
beatus es, et bene tibi erit.
Uxor tua sicut vitis abundans
in lateribus domus tuae.
Filii tui sicut novella olivarum
in circuitu mensae tuae.
Ecce sic benedicetur homo
qui timet dominum:
benedicat te dominus ex Sion,
et videas bona Hierusalem
omnibus diebus vitae tuae,
et videas filios filiorum tuorum.
Pax super Israhel.

[91506] Officium Sacerdos, vesp. 1 antiph. 5 Antiphona. Qui pacem ponit fines Ecclesiae frumenti adipe satiat nos dominus.
Contra, *Innocenter puerilia iura*, de sancto Nicholao.

Psalmus

[91507] Officium Sacerdos, vesp. 1 ps. 5 Lauda, Hierusalem, dominum.
Lauda Deum tuum, Sion,
quoniam confortavit seras portarum tuarum.
Benedixit filiis tuis in te
qui posuit fines tuos pacem,
et adipe frumenti satiat te,
qui emittit eloquium suum terrae.
Velociter currit sermo eius.
Qui dat nivem sicut lanam,
nebulam sicut cinerem spargit,
mittit cristallum suum sicut buccellas:
ante faciem frigoris eius, quis sustinebit?
Emittet verbum suum, et liquefaciet ea.
Flabit spiritus eius, et fluent aquae.
Qui adnuntiat verbum suum Iacob,
iustitias et iudicia sua Israhel,
non fecit taliter omni nationi,
et iudicia sua non manifestavit eis.

[91508] Officium Sacerdos, vesp. 1 cap. 1 Capitulum. Dominus Iesus Christus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit, et dixit: Accipite et manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem.

[91509] Officium Sacerdos, vesp. 1 resp. 1 R/. Homo quidam fecit coenam magnam et misit servum suum hora coenae dicere invitatis ut venirent, quia parata sunt omnia.
V/. Venite, comedite panem meum et bibite vinum meum quod miscui vobis. Quia parata sunt omnia. Gloria patri et filio et spiritui sancto. Quia parata sunt omnia.
Contra, *Virgo flagelatur*, de sancta Catharina.

Hymnus

[91510] Officium Sacerdos, vesp. 1 hymnus 1Contra, *Pange lingua gloriosi praelium certaminis.* In Passione domini.

Pange, lingua, gloriosi
corporis mysterium
sanguinisque pretiosi,
quem in mundi pretium
fructus ventris generosi
rex effudit gentium.

Nobis natus, nobis datus
ex intacta virgine
et in mundo conversatus
sparso verbi semine
sui moras incolatus
miro claudit ordine.

In supremae nocte cenae
recumbens cum fratribus
observata lege plene
cibis in legalibus
cibum turbae duodenae
se dat suis manibus.

Verbum caro panem verum
verbo carnem efficit,
fitque sanguis Christi merum,
et si sensus deficit,
ad firmandum cor sincerum
sola fides sufficit.

Tantum ergo sacramentum
veneremur cernui,
et antiquum documentum
novo cedat ritui,
praestet fides supplementum
sensuum defectui.

Genitori genitoque
laus et iubilatio,

salus, honor, virtus quoque
sit et benedictio,
procedentis ab utroque
compar sit laudatio.

[91511] Officium Sacerdos, vesp. 1 v. 1 V/. Panem de caelo praestitisti eis.
R/. Omne delectamentum suavitatis in se habentem.

[91512] Officium Sacerdos, vesp. 1 antiph. 6 Antiphona ad Magnificat. O quam suavis est, domine, spiritus tuus. Qui ut dulcedinem tuam in filios demonstrares, pane suavissimo de caelo praestito, esurientes reples bonis, fastidiosos divites dimittis inanes.
Contra, *O Christi pietas*, de sancto Nicholao.

Magnificat

[91513] Officium Sacerdos, vesp. 1 hymnus 2 Magnificat anima mea dominum:
et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.
Quia respexit humilitatem ancillae suae:
ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.
Quia fecit mihi magna qui potens est:
et sanctum nomen eius.
Et misericordia eius a progenie in progenies
timentibus eum.
Fecit potentiam in brachio suo:
dispersit superbos mente cordis sui.
Deposuit potentes de sede,
et exaltavit humiles.
Esurientes implevit bonis:
et divites dimisit inanes.
Suscepit Israel puerum suum,
recordatus misericordiae suae.
Sicut locutus est ad patres nostros,
Abraham et semini eius in saecula.

[91514] Officium Sacerdos, vesp. 1 oratio 1 Oratio. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Ad Completorium

[91516] Officium Sacerdos, completorium 1 antiph. 1 Antiphona. Miserere mei, domine, et exaudi orationem meam.

Psalmus

[91517] Officium Sacerdos, completorium 1 ps. 1º Cum invocarem exaudivit me
Deus iustitiae meae.
In tribulatione dilatasti mihi.
Miserere mei et exaudi orationem meam.
Filii hominum, usquequo gravi corde?
Ut quid diligitis vanitatem
et quaeritis mendacium?
Et scitote quoniam mirificavit
dominus sanctum suum.
Dominus exaudiet me cum clamavero ad eum.
Irascimini et nolite peccare.
Quae dicitis in cordibus vestris,
in cubilibus vestris conpungimini.
Sacrificate sacrificium iustitiae,
et sperate in domino.
Multi dicunt: quis ostendet nobis bona?
Signatum est super nos
lumen vultus tui, domine.
Dedisti laetitiam in corde meo.
A fructu frumenti et vini
et olei sui multiplicati sunt.
In pace in id ipsum
dormiam et requiescam,
quoniam tu, domine,
singulariter in spe constituisti me.

[91518] Officium Sacerdos, completorium 1 antiph. 2 Antiphona ad Nunc dimittis. Alleluia, alleluia. Panis quem ego dedero, alleluia. Caro mea est pro mundi vita, alleluia.

Nunc dimittis

[91519] Officium Sacerdos, completorium 1 hymnus 1 Nunc dimittis servum tuum, domine,
secundum verbum tuum in pace:
quia viderunt oculi mei salutare tuum,
quod parasti ante faciem omnium populorum:
lumen ad revelationem gentium,
et gloriam plebis tuae Israel.

[91520] Officium Sacerdos, completorium 1 oratio 1 Oratio. Visita, quaesumus domine, domum istam, et omnes insidias inimici ab ea longe repelle, et Angeli tui sancti habitent in ea qui nos in pace custodiant, et benedictio tua sit super nos semper. Per Christum dominum nostrum. Amen.

Ad Matutinas

[91522] Officium Sacerdos, matutin. 1 inv. 1 Invitatorium. Christum regem adoremus dominantem gentibus. Qui se manducantibus dat spiritus pinguedinem.
Contra, *Christum regem regum adoremus dominum*, de sancto Andrea.

Psalmus

[91523] Officium Sacerdos, matutin. 1 ps. 1 Venite, exultemus domino.
Iubilemus Deo salutari nostro.
Praeoccupemus faciem eius in confessione,
et in psalmis iubilemus ei,
quoniam Deus magnus dominus,
et rex magnus super omnes deos;
quia in manu eius fines terrae,
et altitudines montium ipsius sunt;
quoniam ipsius est mare,
et ipse fecit illud,
et siccam manus eius formaverunt.
Venite, adoremus et procidamus
et ploremus ante dominum qui fecit nos,
quia ipse est Deus noster
et nos populus pascuae eius
et oves manus eius.
Hodie, si vocem eius audieritis,

nolite obdurare corda vestra,
sicut in inritatione,
secundum diem temptationis in deserto,
ubi temptaverunt me patres vestri:
probaverunt me, et viderunt opera mea.
Quadraginta annis offensus fui generationi illi,
et dixi: semper errant corde,
et isti non cognoverunt vias meas.
Ut iuravi in ira mea:
si intrabunt in requiem meam.

Gloria patri et filio et spiritui sancto,
sicut erat in principio et nunc et semper,
et in secula seculorum.
Amen.

Hymnus

Contra, *Sanctorum meritis.*

[91524] Officium Sacerdos, matutin. 1 hymnus 1 Sacris solemniis iuncta sint gaudia,
et ex praecordiis sonent praeconia,
recedant vetera, nova sint omnia,
corda, voces et opera.

Noctis recolitur cena novissima,
qua Christus creditur agnum et azima
dedisse fratribus iuxta legitima
priscis indulta patribus.

Post agnum typicum expletis epulis
corpus dominicum datur discipulis
sic totum omnibus, quod totum singulis
eius fatemur manibus.

Dedit fragilibus corporis ferculum,
dedit et tristibus sanguinis poculum,
dicens: accipite, quod trado, vasculum,

omnes ex eo bibite.

Sic sacrificium istud instituit,
cuius officium committi voluit
solis presbyteris, quibus sic congruit,
ut sumant et dent ceteris.

Panis Angelicus fit panis hominum,
dat panis caelicus figuris terminum;
O res mirabilis! Manducat dominum
servus pauper et humilis.

Te, trina deitas unaque, poscimus,
sicut nos visitas, sicut te colimus,
per tuas semitas duc nos, quo tendimus,
ad lucem, quam inhabitas.

Amen.

In primo nocturno

[91526] Officium Sacerdos, noct. 1 antiph. 1 Antiphona. Fructum salutiferum gustandum dedit dominus mortis suae tempore.
Contra, *Granum cadens*, de sancto Thoma.

Psalmus

[91527] Officium Sacerdos, noct. 1 ps. 1 Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum,
et in via peccatorum non stetit,
et in cathedra pestilentiae non sedit,
sed in lege domini voluntas eius,
et in lege eius meditabitur die ac nocte;
et erit tamquam lignum
quod plantatum est secus decursus aquarum,
quod fructum suum dabit in tempore suo,
et folium eius non defluet,
et omnia quaecumque faciet prosperabuntur.
Non sic impii, non sic,
sed tamquam pulvis quem proicit ventus a facie terrae:

ideo non resurgent impii in iudicio,
neque peccatores in consilio iustorum,
quoniam novit dominus viam iustorum,
et iter impiorum peribit.

[91528] Officium Sacerdos, noct. 1 antiph. 2 Antiphona. A fructu frumenti et vini multiplicati fideles in pace Christi requiescunt.
Contra, *Novus homo*, de sancto Thoma.

Psalmus

[91529] Officium Sacerdos, noct. 1 ps. 2 Cum invocarem exaudivit me
Deus iustitiae meae.
In tribulatione dilatasti mihi.
Miserere mei et exaudi orationem meam.
Filii hominum, usquequo gravi corde?
Ut quid diligitis vanitatem
et quaeritis mendacium?
Et scitote quoniam mirificavit
dominus sanctum suum.
Dominus exaudiet me cum clamavero ad eum.
Irascimini et nolite peccare.
Quae dicitis in cordibus vestris,
in cubilibus vestris conpungimini.
Sacrificate sacrificium iustitiae,
et sperate in domino.
Multi dicunt: quis ostendet nobis bona?
Signatum est super nos
lumen vultus tui, domine.
Dedisti laetitiam in corde meo.
A fructu frumenti et vini
et olei sui multiplicati sunt.
In pace in id ipsum
dormiam et requiescam,
quoniam tu, domine,
singulariter in spe constituisti me.

[91530] Officium Sacerdos, noct. 1 antiph. 3 Antiphona. Communione calicis, quo Deus ipse sumitur, non vitulorum sanguine, congregavit nos dominus.
Contra, *Crescente aetate*, de sancto Bernardo.

Psalmus

[91531] Officium Sacerdos, noct. 1 ps. 3 Conserva me, domine, quoniam in te speravi.
Dixi domino: dominus meus es tu,
quoniam bonorum meorum non eges.
Sanctis, qui sunt in terra eius,
mirificavit mihi omnes voluntates meas in eis.
Multiplicatae sunt infirmitates eorum,
postea adceleraverunt.
Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus,
nec memor ero nominum eorum per labia mea.
Dominus pars hereditatis meae et calicis mei.
Tu es qui restitues hereditatem meam mihi.
Funes ceciderunt mihi in praeclaris,
etenim hereditas mea praeclara est mihi.
Benedicam domino, qui tribuit mihi intellectum.
Insuper et usque ad noctem increpaverunt me renes mei.
Providebam dominum in conspectu meo semper,
quoniam a dextris est mihi, ne commovear.
Propter hoc laetatum est cor meum,
et exultavit lingua mea.
Insuper et caro mea requiescet in spe,
quoniam non derelinques animam meam in inferno:
non dabis sanctum tuum videre corruptionem.
Notas mihi fecisti vias vitae.
Adimplebis me laetitia cum vultu tuo.
Delectatio in dextera tua usque in finem.

[91532] Officium Sacerdos, noct. 1 v. 1 V/. Panem caeli dedit eis, alleluia.
R/. Panem Angelorum manducavit homo, alleluia.

[91533] Officium Sacerdos, noct. 1 l. 1 Lectio prima: Immensa divinae largitatis beneficia exhibita populo Christiano inaestimabilem ei conferunt dignitatem. Neque enim est aut fuit aliquando tam

grandis natio quae habeat deos appropinquantes sibi sicut adest nobis Deus noster. Unigenitus siquidem Dei filius, suae divinitatis volens nos esse participes, nostram naturam assumpsit ut homines deos faceret factus homo. Et hoc insuper quod de nostro assumpsit, totum nobis contulit ad salutem. Corpus namque suum pro nostra reconciliatione in ara crucis hostiam obtulit Deo patri, sanguinem suum fudit in pretium simul et lavacrum, ut redempti a miserabili servitute a peccatis omnibus mundaremur.Et ut tanti beneficii iugis in nobis maneret memoria, corpus suum in cibum et sanguinem suum in potum sub specie panis et vini sumendum fidelibus dereliquit. O pretiosum et admirandum convivium salutiferum et omni suavitate repletum. Quid enim hoc convivio pretiosius esse potest, quo non carnes vitulorum et hircorum ut olim in lege, sed nobis Christus sumendus proponitur Deus verus? Quid hoc sacramento mirabilius? In ipso namque panis et vinum in corpus Christi et sanguinem substantialiter convertuntur, ideoque Christus Deus et homo perfectus sub modici panis specie continetur.

[91534] Officium Sacerdos, noct. 1 resp. 1 R/. Immolabit haedum multitudo filiorum Israel ad vesperam Paschae. Et edent carnes et azymos panes.
V/. Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis. Et edent carnes et azymos panes.
Contra, *Te sanctum dominum*, de Angelis.

[91535] Officium Sacerdos, noct. 1 l. 2 Lectio secunda: Manducatur utique a fidelibus sed minime laceratur. Quinimmo diviso sacramento integer perseverat. Accidentia etiam sine subiecto in eodem subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur aliena specie occultatum, et sensus a deceptione immunes reddantur, qui de accidentibus iudicant sibi notis. Nullum etiam sacramentum est isto salubrius quo purgantur peccata, virtutes augentur, et mens omnium spiritualium charismatum abundantia inpinguatur. Offertur in Ecclesia pro vivis et mortuis, ut omnibus prosit, quod est pro salute omnium institutum. Suavitatem denique huius sacramenti nullus exprimere sufficit, per quod spiritualis dulcedo in suo fonte gustatur, et recolitur memoria illius quam in sua passione Christus monstravit excellentissimae caritatis. Unde ut arctius huius caritatis immensitas cordibus infigeretur fidelium, in ultima cena quando Pascha cum discipulis celebrato transiturus erat ex hoc mundo ad patrem, hoc sacramentum instituit, tamquam passionis suae memoriale perenne, figurarum veterum impletivum, miraculorum ab ipso factorum maximum, et de sua contristatis absentia solatium singulare.

[91536] Officium Sacerdos, noct. 1 resp. 2 R/. Comedetis carnes, et saturabimini panibus. Iste est panis, quem dedit vobis dominus ad vescendum.
V/. Non Moyses dedit vobis panem de caelo, sed pater meus dat vobis panem de caelo verum. Iste est panis, quem dedit vobis dominus ad vescendum.
Contra, *Stirps Iesse*, de sancta Maria.

[91537] Officium Sacerdos, noct. 1 l. 3 Lectio tertia: Convenit itaque devotioni fidelium solemniter recolere institutionem tam salutiferi tamque mirabilis sacramenti, ut ineffabilem modum divinae praesentiae in sacramento visibili veneremur, et laudetur Dei potentia quae in sacramento eodem

tot mirabilia operatur, nec non et de tam salubri tamque suavi beneficio exsolvantur Deo gratiarum debitae actiones. Verum et si in die cenae quando sacramentum praedictum noscitur institutum inter Missarum sollemnia de institutione ipsius specialis mentio habeatur, totum tamen residuum eiusdem diei officium ad Christi passionem pertinet, circa cuius venerationem Ecclesia illo tempore occupatur. Unde ut integro celebritatis officio institutionem tanti sacramenti sollemniter recoleret plebs fidelis, Romanus pontifex Urbanus quartus, huius sacramenti devotione affectus, pie statuit praefatae institutionis memoriam prima feria quinta post octavas Pentecostes a cunctis fidelibus celebrari, ut qui per totum anni circulum hoc sacramento utimur ad salutem, eius institutionem illo specialiter tempore recolamus, quo spiritus sanctus discipulorum corda edocuit ad plene cognoscenda huius mysteria sacramenti. Nam et in eodem tempore coepit hoc sacramentum a fidelibus frequentari. Legitur enim in Actibus apostolorum, quod erant perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus, statim post sancti spiritus missionem. Ut autem praedicta quinta feria et per octavas sequentes eiusdem salutaris institutionis honorificentius agatur memoria et solemnitas de hoc celebrior habeatur, loco distributionum materialium quae in Ecclesiis cathedralibus largiuntur existentibus horis nocturnis pariterque diurnis, praefatus Romanus pontifex eis qui huiusmodi horis in hac sollemnitate personaliter in Ecclesiis interessent, stipendia spiritualia apostolica largitione concessit, quatinus per haec fideles ad tanti festi celebritatem avidius et copiosius convenirent. Unde omnibus vere poenitentibus et confessis qui matutinali officio huius festi praesentialiter in Ecclesia ubi celebraretur adessent centum, qui vero Missae totidem, illis autem qui interessent in primis ipsius festi vesperis similiter centum, qui vero in secundis totidem. Eis quoque qui primae, tertiae, sextae, nonae ac completorii adessent officiis, pro qualibet horarum ipsarum, quadraginta; illis vero qui per ipsius festi octavas in matutinalibus, vespertinis, Missae ac praedictarum horarum officiis praesentes existerent, singulis diebus octavarum ipsarum centum dierum indulgentiam misericorditer tribuit perpetuis temporibus duraturam.

[91538] Officium Sacerdos, noct. 1 resp. 3 R/. Respexit Helias ad caput suum subcinericium panem: qui surgens comedit et bibit. Et ambulavit in fortitudine cibi illius usque ad montem Dei. V/. Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum. Et ambulavit in fortitudine cibi illius. Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper, et in secula seculorum. Amen. Usque ad montem Dei.
Contra, *Videte miraculum matris domini.*

In secundo nocturno

[91540] Officium Sacerdos, noct. 2 antiph. 1 Antiphona. Memor sit dominus sacrificii nostri, et holocaustum nostrum pingue fiat.
Contra, *In caelis gaudent virgines et cantant canticum.*

Psalmus

[91541] Officium Sacerdos, noct. 2 ps. 1 Exaudiat te dominus in die tribulationis.
Protegat te nomen Dei Iacob.
Mittat tibi auxilium de sancto,
et de Sion tueatur te.
Memor sit omnis sacrificii tui,
et holocaustum tuum pingue fiat.
Tribuat tibi secundum cor tuum,
et omne consilium tuum confirmet.
Laetabimur in salutari tuo,
et in nomine Dei nostri magnificabimur.
Impleat dominus omnes petitiones tuas.
Nunc cognovi quoniam salvum fecit dominus christum suum.
Exaudiet illum de caelo sancto suo
in potentatibus salus dexterae eius.
Hii in curribus, et hii in equis,
nos autem in nomine domini Dei nostri invocabimus.
Ipsi obligati sunt et ceciderunt,
nos vero surreximus et erecti sumus.
Domine salvum fac regem,
et exaudi nos in die qua invocaverimus te.

[91542] Officium Sacerdos, noct. 2 antiph. 2 Antiphona. Paratur nobis mensa domini adversus omnes qui tribulant nos.
Contra, *Sanguis sanctorum martyrum pro Christo effusus est in terra.*

Psalmus

[91543] Officium Sacerdos, noct. 2 ps. 2 Dominus reget me, et nihil mihi deerit.
In loco pascuae, ibi me conlocavit.
Super aquam refectionis educavit me.
Animam meam convertit.
Deduxit me super semitas iustitiae,
propter nomen suum.
Nam, et si ambulavero in medio umbrae mortis,
non timebo mala, quoniam tu mecum es.
Virga tua et baculus tuus,
ipsa me consolata sunt.
Parasti in conspectu meo mensam

adversus eos qui tribulant me.
Inpinguasti in oleo caput meum,
et calix meus inebrians, quam praeclarus est,
et misericordia tua subsequitur me
omnibus diebus vitae meae,
et ut inhabitem in domo domini
in longitudinem dierum.

[91544] Officium Sacerdos, noct. 2 antiph. 3 Antiphona. In voce exultationis resonent epulantes in mensa domini.
Contra, *O quam gloriosus est regnum*, de omnibus sanctis.

Psalmus

[91545] Officium Sacerdos, noct. 2 ps. 3 Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum
ita desiderat anima mea ad te Deus.
Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum.
Quando veniam et parebo ante faciem Dei?
Fuerunt mihi lacrimae meae panis die ac nocte,
dum dicitur mihi cotidie: ubi est Deus tuus?
Haec recordatus sum, et effudi in me animam meam,
quoniam transibo in loco tabernaculi admirabilis
usque ad domum Dei in voce exultationis
et confessionis sonus epulantis.
Quare tristis es anima mea?
Et quare conturbas me?
Spera in Deo, quoniam confitebor illi.
Salutare vultus mei,
Deus meus, ad me ipsum.
Anima mea conturbata est,
propterea memor ero tui.
De terra Iordanis et Hermoniim
a monte modico
abyssus ad abyssum invocat
in voce cataractarum tuarum.
Omnia excelsa tua et fluctus tui
super me transierunt.
In die mandavit dominus misericordiam suam,

et nocte canticum eius apud me.
Oratio Deo vitae meae.
Dicam Deo: susceptor meus es:
quare oblitus es mei?
quare contristatus incedo,
dum adfligit me inimicus,
dum confringuntur ossa mea?
Exprobraverunt mihi qui tribulant me,
dum dicunt mihi per singulos dies:
ubi est Deus tuus?
Quare tristis es anima mea,
et quare conturbas me?
Spera in Deum, quoniam adhuc confitebor illi.
Salutare vultus mei et Deus meus.

[91546] Officium Sacerdos, noct. 2 v. 1 V/. Cibavit illos ex adipe frumenti, alleluia.
R/. Et de petra melle saturavit eos, alleluia.

[91547] Officium Sacerdos, noct. 2 l. 4 Lectio quarta: Huius sacramenti figura praecessit, quando manna pluit Deus patribus in deserto, qui cotidiano caeli pascebantur alimento. Unde dictum est: Panem Angelorum manducavit homo. Sed tamen panem illum qui manducaverunt, omnes in deserto mortui sunt. Ista autem esca quam accipitis, iste panis vivus qui de caelo descendit, vitae aeternae substantiam ministrat. Et quicumque hunc panem manducaverit non morietur in aeternum, quia corpus Christi est. Considera utrum nunc praestantior sit panis Angelorum an caro Christi, quae utique est corpus vitae. Manna illud de caelo, hoc super coelum; illud caeli, hoc domini caelorum; illud corruptioni obnoxium, si in diem alterum servaretur, hoc alienum ab omni corruptione. Quicumque religiose gustaverit, corruptionem sentire non poterit. Illis aqua de petra fluxit, tibi sanguis ex Christo. Illos ad horam satiavit aqua, te sanguis diluit in aeternum. Iudaeus bibit et sitit; tu cum biberis sitire non poteris. Et illud in umbra, hoc in veritate. Si illud quod miraris umbra est, quantum istud est cuius umbram miraris? Audi quia umbra est, quae apud patres facta est: Bibebant, inquit, de spirituali consequente eos petra, petra autem erat Christus, sed non in pluribus eorum complacitum est Deo, nam prostrati sunt in deserto. Haec autem facta sunt in figura nostri. Cognovisti potiora. Potior est enim lux quam umbra, veritas quam figura, corpus auctoris quam manna de caelo.

[91548] Officium Sacerdos, noct. 2 resp. 1 R/. Panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita. Litigabant ergo Iudaei dicentes: Quomodo potest hic dare carnem suam ad manducandum?
V/. Locutus est populus contra dominum: Anima nostra nauseat super cibo isto levissimo. Quo-

modo potest hic dare carnem suam ad manducandum?
Contra, *Deus qui sedes super thronos et iudicas*, de quadam dominica.

[91549] Officium Sacerdos, noct. 2 l. 5 Lectio quinta: Forte dicis: Aliud video. Quomodo tu mihi asseris quod corpus Christi accipiam? Et hoc nobis superest ut probemus. Quantis igitur utimur exemplis, ut probemus hoc non esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, maioremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur? Unde virgam tenebat Moyses, proiecit eam et facta est serpens. Rursus apprehendit caudam serpentis et in virgae naturam revertitur. Vides ergo prophetica gratia bis mutatam naturam esse, et serpentis et virgae. Currebant Aegypti flumina puro meatu aquarum; subito de fontium venis sanguis coepit erumpere, non erat potus in fluviis. Rursus ad prophetae preces cruor fluminum cessavit, aquarum natura remeavit. Circumclusus undique erat populus Hebraeorum, hinc Aegyptiis vallatus, inde mari conclusus. Virgam levavit Moyses, separavit se aqua et in murorum speciem se congelavit, atque inter undas via pedestris apparuit. Iordanis retrorsum conversus, contra naturam in sui fontis revertitur exordium. Nonne claret naturam, vel maritimorum fluctuum, vel cursus fluvialis, esse mutatam? Sitiebat populus patrum, tetigit Moyses petram, et aqua de petra fluxit. Numquid non praeter naturam operata est gratia ut aquam vomeret petra quam non habebat natura?

[91550] Officium Sacerdos, noct. 2 resp. 2 R/. Coenantibus illis accepit Iesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait: Accipite et comedite: hoc est corpus meum.
V/. Dixerunt viri tabernaculi mei: quis det de carnibus eius ut saturemur? Accipite et comedite: hoc est corpus meum.
Contra, *Qui cum audissent*, de sancto Nicholao.

[91551] Officium Sacerdos, noct. 2 l. 6 Lectio sexta: Marath fluvius amarissimus erat, ut sitiens populus bibere non posset. Moyses misit lignum in aquam, et amaritudinem suam aquarum natura deposuit, quam infusa subito gratia temperavit. Sub Helisaeo propheta, uni ex filiis prophetarum excussum est ferrum de securi, et statim immersum est. Rogavit Helisaeum qui amiserat ferrum. Misit etiam Helisaeus lignum in aquam, et ferrum natavit. Utique etiam hoc praeter naturam factum cognovimus. Gravior enim est ferri species, quam aquarum liquor. Advertimus enim maiorem esse gratiam quam naturam, et adhuc tamen propheticae benedictionis miramur gratiam. Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi ipsa verba domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Heliae ut ignem de caelo praeponeret, non valebit sermo Christi ut species mutet elementorum?

[91552] Officium Sacerdos, noct. 2 resp. 3 R/. Accepit Iesus calicem postquam coenavit dicens: hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Hoc facite in meam commemorationem.
V/. Memoria memor ero, et tabescet in me anima mea. Hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper, et in secula seculorum. Amen. Hoc facite in meam commemorationem.

Contra, *Virtute multa*, de sancto Bernardo.

In tertio nocturno

[91554] Officium Sacerdos, noct. 3 antiph. 1 Antiphona. Introibo ad altare Dei, sumam Christum qui renovat iuventutem meam.
Contra, *Ascendo ad patrem meum*, de Ascensione.

Psalmus

[91555] Officium Sacerdos, noct. 3 ps. 1 Iudica me, Deus,
et discerne causam meam de gente non sancta.
Ab homine iniquo et doloso erue me,
quia tu es, Deus, fortitudo mea.
Quare me reppulisti?
quare tristis incedo, dum adfligit me inimicus?
Emitte lucem tuam et veritatem tuam.
Ipsa me deduxerunt,
et adduxerunt in montem sanctum tuum,
et in tabernacula tua;
Et introibo ad altare Dei,
ad Deum, qui laetificat iuventutem meam.
Confitebor tibi in cithara.
Deus, Deus meus,
quare tristis es anima mea?
Et quare conturbas me?
Spera in Deum, quoniam adhuc confitebor illi:
salutare vultus mei et Deus meus.

[91556] Officium Sacerdos, noct. 3 antiph. 2 Antiphona. Cibavit nos dominus ex adipe frumenti, et de petra melle saturavit nos.
Contra, *O per omnia laudabilem virum*, de sancto Nicholao.

Psalmus

[91557] Officium Sacerdos, noct. 3 ps. 2 Exultate Deo adiutori nostro,
iubilate Deo Iacob.

Sumite psalmum et date tympanum,
psalterium iucundum cum cithara,
bucinate in neomenia tuba,
in insigni die sollemnitatis nostrae;
quia praeceptum Israhel est,
et iudicium Dei Iacob.
Testimonium in Ioseph posuit illud.
Cum exiret de terra Aegypti,
linguam quam non noverat audivit.
Devertit ab oneribus dorsum eius.
Manus eius in cofino servierunt.
In tribulatione invocasti me, et liberavi te.
Exaudivi te in abscondito tempestatis.
Probavi te apud aquam contradictionis.
Audi populus meus, et contestabor te.
Israhel, si audias me,
non erit in te Deus recens,
nec adorabis Deum alienum.
Ego enim sum dominus Deus tuus,
qui eduxi te de terra Aegypti.
Dilata os tuum et implebo illud;
et non audivit populus meus vocem meam,
et Israhel non intendit mihi,
et dimisi illos secundum desideria cordis eorum.
Ibunt in adinventionibus suis.
Si populus meus audisset me,
Israhel si in viis meis ambulasset,
pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem,
et super tribulantes eos misissem manum meam.
Inimici domini mentiti sunt ei,
et erit tempus eorum in saeculo,
et cibavit illos ex adipe frumenti,
et de petra melle saturavit illos.

[91558] Officium Sacerdos, noct. 3 antiph. 3 Antiphona. Ex altari tuo domine Christum sumimus, in quem cor et caro nostra exsultant.
Contra, *Gloriam mundi sprevi*, de sancto Nicholao.

Psalmus

[91559] Officium Sacerdos, noct. 3 ps. 3 Quam dilecta tabernacula tua, domine virtutum.
Concupiscit et defecit anima mea in atria domini.
Cor meum et caro mea exultavit in Deum vivum:
Etenim passer invenit sibi domum,
et turtur nidum sibi, ubi ponat pullos suos:
altaria tua, domine virtutum, rex meus et Deus meus.
Beati qui habitant in domo tua,
in saecula saeculorum laudabunt te.
Beatus vir cui est auxilium abs te:
ascensiones in corde suo disposuit
in valle lacrimarum, in loco quem posuit.
Etenim benedictiones dabit legis dator:
ibunt de virtute in virtutem.
Videbitur Deus deorum in Sion.
Domine, Deus virtutum, exaudi orationem meam.
Auribus percipe, Deus Iacob.
Protector noster, aspice, Deus,
et respice in faciem christi tui:
quia melior est dies una in atriis tuis super milia,
elegi abiectus esse in domo Dei mei,
magis quam habitare in tabernaculis peccatorum:
quia misericordiam et veritatem diligit Deus,
gratiam et gloriam dabit dominus.
Non privabit bonis eos qui ambulant in innocentia.
Domine virtutum, beatus vir qui sperat in te.

[91560] Officium Sacerdos, noct. 3 v. 1 V/. Educas panem de terra, alleluia.
R/. Et vinum laetificet cor hominis, alleluia.

[91561] Officium Sacerdos, noct. 3 l. 7 n. 1 Lectio septima: Secundum Ioannem: In illo tempore dixit Iesus discipulis suis et turbis Iudaeorum: Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter patrem, et qui manducat me et ipse vivet propter me.

[91562] Officium Sacerdos, noct. 3 l. 7 n. 2 Omelia beati Augustini episcopi de eadem lectione: Cum enim cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc vere non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit, id est societas

ipsorum sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Propterea quippe sicut etiam ante nos intellexerunt homines Dei, dominus noster Iesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur. Ex multis namque granis unus panis conficitur et ex multis racemis vinum confluit.

[91563] Officium Sacerdos, noct. 3 resp. 1 R/. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo.
V/. Non est alia natio tam grandis quae habeat deos appropinquantes sibi sicut Deus noster adest nobis. In me manet, et ego in illo.
Contra, *Felix vitis*, de sancto Dominico.

[91564] Officium Sacerdos, noct. 3 l. 8 Lectio octava: Denique iam exponit quomodo id fiat quod loquitur et quid sit manducare corpus eius et sanguinem bibere. Et qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo. Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, procul dubio non manducat spiritualiter eius carnem, licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramenta corporis et sanguinis Christi. Sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit qui immundus praesumpsit ad Christi accedere sacramenta, qui alius non digne sumit nisi qui mundus est de quibus dicitur: Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.

[91565] Officium Sacerdos, noct. 3 resp. 2 R/. Misit me pater vivens et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, vivet propter me.
V/. Cibavit eum dominus pane vitae et intellectus. Et qui manducat me, vivet propter me.
Contra, *Verbum caro factum est*, de Circumcisione.

[91566] Officium Sacerdos, noct. 3 l. 9 Lectio nona: Sicut me misit, inquit, vivens pater et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Non enim filius participatione patris fit melior, qui est natus aequalis, sicut participatione filii, per unitatem corporis et sanguinis, quam illa manducatio potatioque significat, efficit nos meliores. Vivimus ergo nos propter ipsum manducantes eum, idest ipsum accipientes vitam aeternam quam non habemus ex nobis. Vivit autem ipse propter pater missus ab eo, quia semetipsum exinanivit factus obediens usque ad signum crucis. Sicut misit me vivens pater et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me et ipse vivet propter me. Ac si diceret: et ego vivo propter patrem, id est, ut ad illum tamquam ad maiorem referam vitam meam exinanitio mea fecit in qua me misit. Ut autem quisque vivat propter me, participatio facit, qui manducat me. Ego itaque humiliatus vivo propter patrem, ille rectus vivit propter me. Non de ea natura dixit qua semper est aequalis patri, sed ea in qua minor factus est patre de qua etiam superius dixit: Sicut pater habet vitam in semetipso sic dedit et filio vitam habere in semetipso, id est genuit filium habentem vitam in semetipso.

[91567] Officium Sacerdos, noct. 3 resp. 3 R/. Unus panis et unum corpus multi sumus. Omnes qui de uno pane et de uno calice participamus.
V/. Parasti in dulcedine tua pauperi Deus, qui habitare facis unanimes in domo. Omnes qui de

uno pane et de uno calice participamus. Gloria patri et filio et spiritui sancto. Et de uno calice participamus.
Contra, *Ex eius tumba*, de sancto Nicholao.

[91568] Officium Sacerdos, noct. 3 v. 2 V/. Panem de caelo praestitisti eis.
R/. Omne delectamentum in se habentem.

In quarto nocturno pro monachis

[91570] Officium Sacerdos, noct. 4 antiph. 1 Antiphona. Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator dominus, escam dedit timentibus se, alleluia.

Psalmus

[91571] Officium Sacerdos, noct. 4 ps. 1 Domine, exaudi orationem meam,
et clamor meus ad te veniat.
Non avertas faciem tuam a me.
In quacumque die tribulor,
inclina ad me aurem tuam.
In quacumque die invocavero te,
velociter exaudi me:
quia defecerunt sicut fumus dies mei,
et ossa mea sicut gremium aruerunt.
Percussum est ut faenum et aruit cor meum,
quia oblitus sum comedere panem meum.
A voce gemitus mei adhesit os meum carni meae.
Similis factus sum pelicano solitudinis.
Factus sum sicut nycticorax in domicilio.
Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto.
Tota die exprobrabant mihi inimici mei,
et qui laudabant me adversus me iurabant:
quia cinerem tamquam panem manducavi,
et poculum meum cum fletu miscebam
a facie irae et indignationis tuae:
quia elevans adlisisti me.
Dies mei sicut umbra declinaverunt,
et ego sicut faenum arui.
Tu autem, domine, in aeternum permanes,
et memoriale tuum in generationem et generationem.

Tu exsurgens misereberis Sion,
quia tempus miserendi eius, quia venit tempus,
quoniam placuerunt servis tuis lapides eius,
et terrae eius miserebuntur;
et timebunt gentes nomen domini,
et omnes reges terrae gloriam tuam:
quia aedificabit dominus Sion,
et videbitur in gloria sua.
Respexit in orationem humilium,
et non sprevit precem eorum.
Scribantur haec in generationem alteram,
et populus qui creabitur laudabit dominum:
quia prospexit de excelso sancto suo.
Dominus de caelo in terram aspexit
ut audiret gemitum conpeditorum,
ut solvat filios interemptorum,
ut adnuntiet in Sion nomen domini,
et laudem suam in Hierusalem
in conveniendo populos in unum,
et reges ut serviant domino.
Respondit ei in via virtutis suae.
Paucitatem dierum meorum nuntia mihi.
Ne revoces me in dimidio dierum meorum,
in generationem et generationem anni tui.
Initio tu, domine, terram fundasti,
et opera manuum tuarum sunt caeli.
Ipsi peribunt, tu autem permanes,
et omnes sicut vestimentum veterescent,
et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur.
Tu autem idem ipse es,
et anni tui non deficient.
Filii servorum tuorum habitabunt,
et semen eorum in saeculum dirigetur.

[91572] Officium Sacerdos, noct. 4 antiph. 2 Antiphona. Memoria mea in generationes saeculorum: qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient, alleluia.

Psalmus

[91573] Officium Sacerdos, noct. 4 ps. 2 Benedic, anima mea, domino.
Domine Deus meus, magnificatus es vehementer.
Confessionem et decorem induisti,
amictus lumine sicut vestimento,
extendens caelum sicut pellem:
qui tegis in aquis superiora eius,
qui ponis nubem ascensum tuum,
qui ambulas super pinnas ventorum,
qui facis Angelos tuos spiritus
et ministros tuos ignem urentem,
qui fundasti terram super stabilitatem suam:
non inclinabitur in saeculum saeculi.
Abyssus sicut vestimentum amictus eius,
super montes stabunt aquae.
Ab increpatione tua fugient,
a voce tonitrui tui formidabunt.
Ascendunt montes et descendunt campi
in locum quem fundasti eis.
Terminum posuisti quem non transgredientur,
neque convertentur operire terram.
Qui emittis fontes in convallibus:
inter medium montium pertransibunt aquae
potabunt omnes bestiae agri,
expectabunt onagri in siti sua.
Super ea volucres caeli habitabunt,
de medio petrarum dabunt vocem.
Rigans montes de superioribus suis,
de fructu operum tuorum satiabitur terra
producens faenum iumentis,
et herbam servituti hominum,
ut educas panem de terra,
et vinum laetificat cor hominis,
ut exhilaret faciem in oleo,
et panis cor hominis confirmat.
Saturabuntur ligna campi,
et cedri Libani quas plantavit.
Illic passeres nidificabunt:
erodii domus dux est eorum.

Montes excelsi cervis,
petra refugium erinaciis.
Fecit lunam in tempora,
sol cognovit occasum suum,
posuisti tenebras, et facta est nox:
in ipsa pertransibunt omnes bestiae silvae,
catuli leonum rugientes ut rapiant,
et quaerant a Deo escam sibi:
ortus est sol, et congregati sunt,
et in cubilibus suis conlocabuntur.
Exibit homo ad opus suum,
et ad operationem suam usque ad vesperum.
Quam magnificata sunt opera tua, domine:
omnia in sapientia fecisti.
Impleta est terra possessione tua.
Hoc mare magnum et spatiosum manibus,
illic reptilia quorum non est numerus,
animalia pusilla cum magnis.
Illic naves pertransibunt.
Draco iste, quem formasti ad inludendum ei.
Omnia a te expectant,
ut des illis escam in tempore.
Dante te, illis colligent.
Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate.
Avertente autem te, faciem turbabuntur.
Auferes spiritum eorum,
et deficient, et in pulverem suum revertentur.
Emittes spiritum tuum, et creabuntur,
et renovabis faciem terrae.
Sit gloria domini in saeculum.
Laetabitur dominus in operibus suis,
qui respicit terram, et facit eam tremere,
qui tangit montes, et fumigant.
Cantabo domino in vita mea.
Psallam Deo meo quamdiu sum:
iucundum sit ei eloquium meum.
Ego vero delectabor in domino.
Deficiant peccatores a terra,
et iniqui. ita ut non sint.
Benedic, anima mea, domino.

[91574] Officium Sacerdos, noct. 4 antiph. 3 Antiphona. Qui habet aures audiendi audiat quid spiritus Dei dicat ecclesiis: vincenti dabo manna absconditum, alleluia.

Psalmus

[91575] Officium Sacerdos, noct. 4 ps. 3 Confitemini domino, et invocate nomen eius.
Adnuntiate inter gentes opera eius.
Cantate ei, et psallite ei.
Narrate omnia mirabilia eius.
Laudamini in nomine sancto eius.
Laetetur cor quaerentium dominum.
Quaerite dominum, et confirmamini.
Quaerite faciem eius semper.
Mementote mirabilium eius:
quae fecit prodigia eius, et iudicia oris eius.
Semen Abraham, servi eius,
filii Iacob, electi eius:
ipse dominus Deus noster.
In universa terra iudicia eius.
Memor fuit in saeculum testamenti sui,
verbi quod mandavit in mille generationes,
quod disposuit ad Abraham,
et iuramenti sui ad Isaac;
et statuit illud Iacob in praeceptum
et Israhel in testamentum aeternum,
dicens: tibi dabo terram Chanaan,
funiculum hereditatis vestrae,
cum essent numero breves,
paucissimos et incolas eius.
Et pertransierunt de gente in gentem,
et de regno ad populum alterum.
Non reliquit hominem nocere eis,
et corripuit pro eis reges:
nolite tangere christos meos,
et in prophetis meis nolite malignari.
Et vocavit famem super terram:
omne firmamentum panis contrivit.

Misit ante eos virum,
in servum venundatus est Ioseph.
Humiliaverunt in conpedibus pedes eius,
ferrum pertransiit anima eius,
donec veniret verbum eius.
Eloquium domini inflammavit eum.
Misit rex, et solvit eum;
princeps populorum, et dimisit eum.
Constituit eum dominum domus suae,
et principem omnis possessionis suae,
ut erudiret principes eius sicut semet ipsum,
et senes eius prudentiam doceret.
Et intravit Israhel in Aegyptum,
et Iacob accola fuit in terra Cham;
et auxit populum eius vehementer,
et firmavit eum super inimicos eius.
Convertit cor eorum ut odirent populum eius,
ut dolum facerent in servos eius.
Misit Mosen servum suum,
Aaron quem elegit ipsum.
Posuit in eis verba signorum suorum,
et prodigiorum in terra Cham.
Misit tenebras, et obscuravit,
et non exacerbavit sermones suos.
Convertit aquas eorum in sanguinem,
et occidit pisces eorum.
Dedit terra eorum ranas
in penetrabilibus regum ipsorum.
Dixit et venit cynomia,
et scinifes in omnibus finibus eorum.
Posuit pluvias eorum grandinem,
ignem conburentem in terra ipsorum;
et percussit vineas eorum et ficulneas eorum,
et contrivit lignum finium eorum.
Dixit et venit lucusta,
et bruchus cuius non erat numerus;
et comedit omne faenum in terra eorum,
et comedit omnem fructum terrae eorum;
et percussit omne primogenitum in terra eorum,
primitias omnis laboris eorum;

et eduxit eos in argento et auro,
et non erat in tribubus eorum infirmus.
Laetata est Aegyptus in profectione eorum,
quia incubuit timor eorum super eos.
Expandit nubem in protectionem eorum,
et ignem ut luceret eis per noctem.
Petierunt et venit coturnix,
et panem caeli saturavit eos.
Disrupit petram, et fluxerunt.
Aquae abierunt in sicco flumina,
quoniam memor fuit verbi sancti sui
quod habuit ad Abraham puerum suum;
et eduxit populum suum in exultatione,
et electos suos in laetitia;
et dedit illis regiones gentium,
et labores populorum possederunt,
ut custodiant iustificationes eius,
et legem eius requirant.

[91576] Officium Sacerdos, noct. 4 v. 1 V/. Comedi favum cum melle meo, alleluia.
R/. Bibi vinum cum lacte meo, alleluia.

[91577] Officium Sacerdos, noct. 4 l. 10 Lectio decima: De totius mundi operibus legisti quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Sermo igitur qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potuit ea quae sunt in id mutare quod non erant? Non est enim minus dare, quam mutare novas naturas rebus. Sed quid? Cuius argumentis utimur, suis utamur exemplis, incarnationisque struamus mysterii veritatem. Numquid naturae usus persensit, cum dominus Iesus ex Maria nasceretur? Si ordinem quaerimus, viro mixta femina generare consuevit. Liquet igitur quod praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus, corpus ex virgine est. Quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse dominus Iesus partus ex virgine? Vera utique caro Christi quae crucifixa, quae sepulta est. Vere ergo illius carnis sacramentum est. Ipse clamat dominus noster Iesus: hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum caelestium, alia species nominatur; post consecrationem, corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur; post consecrationem sanguis Christi nuncupatur. Tu dicis: amen: hoc verum est. Quod sermo sonat, affectus sentiat.

[91578] Officium Sacerdos, noct. 4 resp. 1 R/. Melchisedech vero rex Salem proferens panem et vinum, erat autem sacerdos Dei altissimi, benedixit Abrahae et ait.

V/. Benedictus Abraham Deo excelso qui creavit caelum et terram.

[91579] Officium Sacerdos, noct. 4 l. 11 Lectio undecima: Panis est in altari usitatus ante verba sacramentorum. Ubi accessit consecratio, de pane fit caro Christi. Quomodo autem potest quod panis est esse corpus Christi? Consecratio igitur quibus verbis et cuius sermonibus est? Domini Iesu. Nam per reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo offertur, oratione petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. Ubi autem sacramentum conficitur, iam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum. Quis sermo Christi? Hic nempe quo facta sunt omnia: caelum, terra, maria. Vides ergo quam operarius sit sermo Christi. Si ergo tanta vis est in sermone domini Iesu Christi, ut inciperet esse quod non erat, quanto magis operarius est ut sint quae erant et in aliud convertantur? Et sic quod erat panis ante consecrationem iam corpus Christi post consecrationem est, quia sermo Christi creaturam mutat, et sic ex pane fit corpus Christi. Et vinum cum aqua in calice mixtum, fit sanguis consecratione verbi caelestis.

[91580] Officium Sacerdos, noct. 4 resp. 2 R/. Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? Et panis quem frangimus, nonne participatio corporis domini est?
V/. Quoniam unus panis et unum corpus multi sumus, nam omnes de uno pane et uno calice participamus. Et panis quem frangimus, nonne participatio corporis domini est?

[91581] Officium Sacerdos, noct. 4 l. 12 Lectio duodecima: Sed forte dicis: speciem sanguinis non video, sed habet similitudinem. Sicut enim mortis similitudinem assumpsisti, ita etiam Christi similitudinem sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit, et pretium tamen operetur redemptionis. Didicisti quia corpus accipis Christi. Vis scire quia verbis caelestibus consecratur? Accipe quae sunt verba. Dicit sacerdos: fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit ad caelum, ad te, sancte pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens benedixit, fregit, fractumque Apostolis suis, et discipulis suis tradidit, dicens: accipite, et edite ex hoc omnes; hoc enim est corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter et calicem postquam coenatum est, pridie, quam pateretur, accepit, respexit ad caelum, ad te, sancte pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens benedixit, Apostolis et discipulis suis tradidit, dicens: accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim sanguis meus. Inde, omnia illa Evangelistae sunt usque ad Accipite, sive corpus, sive sanguinem. Inde verba Christi sunt: accipite et bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis meus. Vide singula. Qui pridie quam pateretur accepit, inquit, in sanctis manibus panem. Antequam consecretur panis est. Ubi autem verba Christi accesserint, corpus Christi est. Deinde audi dicentem: accipite et edite ex hoc omnes: hoc est enim corpus meum. Et ante verba Christi, calix est vino et aqua plenus. Ubi autem verba Christi operata fuerint, ibi sanguis efficitur, qui plebem redemit. Ergo vide quam potens est sermo Christi universa convertere. Deinde ipse Iesus testificatur, quod corpus suum et sanguinem suum accipiamus, de cuius fide et testificatione dubitare non debemus.

[91582] Officium Sacerdos, noct. 4 resp. 3 R/. Ego sum panis vitae. Patres vestri manducaverunt manna in deserto et mortui sunt. Hic est panis de caelo descendens ut si quis ex ipso manducaverit

non moriatur.
V/. Ego sum panis vivus qui de caelo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum. Hic est panis de caelo descendens ut si quis ex ipso manducaverit non moriatur.

In Laudibus

[91584] Officium Sacerdos, laudes 1 antiph. 1 Antiphona. Sapientia aedificavit sibi domum, miscuit vinum, et posuit mensam, alleluia.
Contra, *Adest dies*, de sancto Dominico.

Psalmus

[91585] Officium Sacerdos, laudes 1 ps. 1 Dominus regnavit,
decore indutus est.
Indutus est dominus fortitudine,
et praecinxit se,
etenim firmavit orbem terrae,
qui non commovebitur.
Parata sedis tua, ex tunc a saeculo tu es.
Elevaverunt flumina, domine,
elevaverunt flumina vocem suam.
Elevabunt flumina fluctus suos
a vocibus aquarum multarum.
Mirabiles elationes maris.
Mirabilis in altis dominus.
Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.
Domum tuam decet sanctitudo, domine,
in longitudine dierum.

[91586] Officium Sacerdos, laudes 1 antiph. 2 Antiphona. Angelorum esca nutrivisti populum tuum, et panem de caelo praestitisti eis, alleluia.
Contra, *Pauper esca*, de sancto Dominico.

Psalmus

[91587] Officium Sacerdos, laudes 1 ps. 2 Iubilate domino omnis terra.
Servite domino in laetitia.

Introite in conspectu eius in exultatione.
Scitote quoniam dominus ipse est Deus:
ipse fecit nos, et non ipsi nos,
populus eius et oves pascuae eius.
Introite portas eius in confessione,
atria eius in hymnis.
Confitemini illi, laudate nomen eius,
quoniam suavis dominus:
in aeternum misericordia eius,
et usque in generationem et generationem
veritas eius.

[91588] Officium Sacerdos, laudes 1 antiph. 3 Antiphona. Pinguis est panis Christi, et praebebit delicias regibus, alleluia.
Contra, *Scala caelo*, de sancto Dominico.

Psalmus

[91589] Officium Sacerdos, laudes 1 ps. 3 Deus, Deus meus, respice me: quare me dereliquisti?
Longe a salute mea verba delictorum meorum.
Deus meus, clamabo per diem, et non exaudies,
et nocte, et non ad insipientiam mihi.
Tu autem in sancto habitas, laus Israhel.
In te speraverunt patres nostri,
speraverunt, et liberasti eos.
Ad te clamaverunt, et salvi facti sunt.
In te speraverunt, et non sunt confusi.
Ego autem sum vermis, et non homo,
obprobrium hominum et abiectio plebis.
Omnes videntes me deriserunt me,
locuti sunt labiis, moverunt caput:
speravit in domino, eripiat eum;
salvum faciat eum, quoniam vult eum.
Quoniam tu es qui extraxisti me de ventre,
spes mea ab uberibus matris meae.
In te proiectus sum ex utero.
De ventre matris meae Deus meus es tu.
Ne discesseris a me,

quoniam tribulatio proxima est,
quoniam non est qui adiuvet.
Circumdederunt me vituli multi.
Tauri pingues obsederunt me.
Aperuerunt super me os suum,
sicut leo rapiens et rugiens.
Sicut aqua effusus sum,
et dispersa sunt universa ossa mea.
Factum est cor meum tamquam cera,
liquescens in medio ventris mei.
Aruit tamquam testa virtus mea,
et lingua mea adhesit faucibus meis,
et in limum mortis deduxisti me;
quoniam circumdederunt me canes multi.
Concilium malignantium obsedit me.
Foderunt manus meas et pedes meos,
dinumeraverunt omnia ossa mea.
Ipsi vero consideraverunt et inspexerunt me,
diviserunt sibi vestimenta mea,
et super vestem meam miserunt sortem.
Tu autem, domine, ne elongaveris auxilium tuum.
Ad defensionem meam conspice.
Erue a framea animam meam,
et de manu canis unicam meam.
Salva me ex ore leonis,
et a cornibus unicornium humilitatem meam.
Narrabo nomen tuum fratribus meis.
In media ecclesia laudabo te.
Qui timetis dominum laudate eum.
Universum semen Iacob magnificate eum.
Timeat eum omne semen Israhel,
quoniam non sprevit neque dispexit deprecationem pauperis,
nec avertit faciem suam a me,
et, cum clamarem ad eum, exaudivit me.
Apud te laus mea in ecclesia magna.
Vota mea reddam in conspectu timentium eum.
Edent pauperes, et saturabuntur,
et laudabunt dominum qui requirunt eum.
Vivent corda eorum in saeculum saeculi.
Reminiscentur et convertentur ad dominum universi fines terrae,

et adorabunt in conspectu eius universae familiae gentium,
quoniam Dei est regnum, et ipse dominabitur gentium.
Manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terrae.
In conspectu eius cadent omnes qui descendunt in terram,
et anima mea illi vivet,
et semen meum serviet ipsi.
Adnuntiabitur domino generatio ventura,
et adnuntiabunt iustitiam eius
populo qui nascetur quem fecit dominus.

[91590] Officium Sacerdos, laudes 1 antiph. 4 Antiphona. Sacerdotes sancti Dei incensum et panes offerunt Deo, alleluia.
Contra, *Ingressus Angelus*, de Annuntiatione sanctae Mariae.

Psalmus

[91591] Officium Sacerdos, laudes 1 ps. 4 Benedicite, omnia opera domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, Angeli domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, caeli , domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, aquae omnes, quae super caelos sunt, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnes virtutes domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, sol et luna, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, stellae caeli, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnis imber et ros , domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnes spiritus Dei, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, ignis et aestus, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, frigus et aestus, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.

Benedicite, rores et pruina, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite gelu et frigus, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, glacies et nives, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, noctes et dies, domino.
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, lux et tenebrae, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, fulgura et nubes, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicat terra dominum;
laudet et superexaltet eum in saecula.
Benedicite, montes et colles, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, universa germinantia in terra, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, fontes, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, maria et flumina, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, cete, et omnia quae moventur in aquis, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnes volucres caeli, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnes bestiae et pecora, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, filii hominum, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedic, Israel, domino;
laudet et superexaltet eum in saecula.
Benedicite, sacerdotes domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, servi domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, spiritus et animae iustorum, domino,
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, sancti et humiles corde, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.

Benedicite, Anania, Azaria, Misael, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Quia eruit nos de inferno,
et salvos fecit de manu mortis;
et liberavit nos de medio ardentis flammae,
et de medio ignis eruit nos.

[91592] Officium Sacerdos, laudes 1 antiph. 5 Antiphona. Vincenti dabo manna absconditum, et nomen novum, alleluia.
Contra, *Ex quo omnia*, de Trinitate.

Psalmus

[91593] Officium Sacerdos, laudes 1 ps. 5 Laudate dominum de caelis.
Laudate eum in excelsis.
Laudate eum omnes Angeli eius.
Laudate eum omnes virtutes eius.
Laudate eum sol et luna.
Laudate eum omnes stellae et lumen.
Laudate eum caeli caelorum,
et aqua quae super caelum est.
Laudent nomen domini,
quia ipse dixit, et facta sunt;
ipse mandavit, et creata sunt.
Statuit ea in saeculum,
et in saeculum saeculi.
Praeceptum posuit, et non praeteribit.
Laudate dominum de terra,
dracones et omnes abyssi,
ignis, grando, nix, glacies,
spiritus procellarum,
quae faciunt verbum eius,
montes et omnes colles,
ligna fructifera, et omnes cedri,
bestiae et universa pecora,
serpentes et volucres pinnatae,
reges terrae et omnes populi,
principes et omnes iudices terrae.

Iuvenes et virgines,
senes cum iunioribus
laudent nomen domini,
quia exaltatum est nomen eius solius.
Confessio eius super caelum et terram,
et exaltabit cornu populi sui hymnus,
omnibus sanctis eius,
filiis Israhel,
populo adpropinquanti sibi.

Cantate domino canticum novum.
Laus eius in ecclesia sanctorum.
Laetetur Israhel in eo qui fecit eum,
et filii Sion exultent in rege suo.
Laudent nomen eius in choro.
In tympano et psalterio psallant ei,
quia beneplacitum est domino in populo suo,
et exaltabit mansuetos in salute.
Exultabunt sancti in gloria.
Laetabuntur in cubilibus suis.
Exaltationes Dei in gutture eorum,
et gladii ancipites in manibus eorum
ad faciendam vindictam in nationibus,
increpationes in populis,
ad alligandos reges eorum in conpedibus,
et nobiles eorum in manicis ferreis,
ut faciant in eis iudicium conscriptum:
gloria haec est omnibus sanctis eius.

Laudate dominum in sanctis eius.
Laudate eum in firmamento virtutis eius.
Laudate eum in virtutibus eius.
Laudate eum secundum multitudinem magnitudinis eius.
Laudate eum in sono tubae.
Laudate eum in psalterio et cithara.
Laudate eum in tympano et choro.
Laudate eum in cordis et organo.
Laudate eum in cymbalis bene sonantibus.
Laudate eum in cymbalis iubilationis.
Omnis spiritus laudet dominum.

[91594] Officium Sacerdos, laudes 1 cap. 1 Capitulum. Dominus Iesus Christus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit, et dixit: Accipite et manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem.

Hymnus

[91595] Officium Sacerdos, laudes 1 hymnus 1 Contra, *Aeterne rex altissime*, de Ascensione.

Verbum supernum prodiens
nec patris linquens dexteram,
ad opus suum exiens
venit ad vitae vesperam.

In mortem a discipulo
suis tradendus aemulis
prius in vitae ferculo
se tradidit discipulis.

Quibus sub bina specie
carnem dedit et sanguinem,
ut duplicis substantiae
totum cibaret hominem.

Se nascens dedit socium,
convescens in edulium,
se moriens in pretium,
se regnans dat in praemium.

O salutaris hostia,
quae caeli pandis ostium,
bella premunt hostilia,
da robur, fer auxilium.

Uni trinoque domino
sit sempiterna gloria,
qui vitam sine termino
nobis donet in patria.

Amen.

[91596] Officium Sacerdos, laudes 1 v. 1 V/. Posuit fines tuos pacem, alleluia.
R/. Et adipe frumenti satiat te, alleluia.

[91597] Officium Sacerdos, laudes 1 antiph. 6 Antiphona ad Benedictus. Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi: si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum.
Contra, *Pax aeterna*, de Dedicatione.

Benedictus

[91598] Officium Sacerdos, laudes 1 hymnus 2 Benedictus dominus Deus Israel,
quia visitavit,
et fecit redemptionem plebis suae:
et erexit cornu salutis nobis:
in domo David pueri sui.
Sicut locutus est per os sanctorum,
qui a saeculo sunt, prophetarum eius:
salutem ex inimicis nostris,
et de manu omnium qui oderunt nos:
ad faciendam misericordiam cum patribus nostris;
et memorari testamenti sui sancti.
Iusiurandum,
quod iuravit ad Abraham patrem nostrum,
daturum se nobis:
ut sine timore,
de manu inimicorum nostrorum liberati,
serviamus illi.
In sanctitate et iustitia coram ipso,
omnibus diebus nostris.
Et tu puer, propheta Altissimi vocaberis:
praeibis enim ante faciem domini
parare vias eius:
ad dandam scientiam salutis plebi eius:
in remissionem peccatorum eorum:
per viscera misericordiae Dei nostri:
in quibus visitavit nos,

oriens ex alto:
illuminare his qui in tenebris
et in umbra mortis sedent:
ad dirigendos pedes nostros
in viam pacis.

[91599] Officium Sacerdos, laudes 1 oratio 1 Oratio. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Ad Primam

Ad primam et ad omnes horas Antiphonae Laudum, quarta excepta.

[91601] Officium Sacerdos, hora 1 antiph. 1 Antiphona. Sapientia aedificavit sibi domum, miscuit vinum, et posuit mensam, alleluia.
Contra, *Adest dies*, de sancto Dominico.

Psalmus

[91602] Officium Sacerdos, hora 1 ps. 1 Deus, in nomine tuo, salvum me fac,
et in virtute tua iudica me.
Deus, exaudi orationem meam.
Auribus percipe verba oris mei,
quoniam alieni insurrexerunt adversum me,
et fortes quaesierunt animam meam.
Non proposuerunt Deum ante conspectum suum.
Ecce enim Deus adiuvat me.
Dominus susceptor animae meae.
Avertet mala inimicis meis.
In veritate tua disperde illos.
Voluntarie sacrificabo tibi.
Confitebor nomini tuo, Domine quoniam bonum,
quoniam ex omni tribulatione eripuisti me,
et super inimicos meos despexit oculus meus.

[91603] Officium Sacerdos, hora 1 cap. 1 Capitulum. Regi autem saeculorum et cetera.

[91604] Officium Sacerdos, hora 1 resp. 1 R/. Christe filii et cetera.
V/. Qui sedes et cetera.

[91605] Officium Sacerdos, hora 1 v. 1 V/. Iesu Christe et cetera.
R/. Qui natus est de Maria virgine et cetera.
Et dicatur per totam octavam.

[91606] Officium Sacerdos, hora 1 oratio 1 Oratio. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Ad Tertiam

[91608] Officium Sacerdos, hora 3 antiph. 1 Antiphona. Angelorum esca nutrivisti populum tuum, et panem de caelo praestitisti eis, alleluia.
Contra, *Pauper esca*, de sancto Dominico.

Psalmus

[91609] Officium Sacerdos, hora 3 ps. 1 Legem pone mihi, Domine,
viam iustificationum tuarum,
et exquiram eam semper.
Da mihi intellectum,
et scrutabor legem tuam,
et custodiam illam in toto corde meo.
Deduc me in semita mandatorum tuorum,
quia ipsam volui.
Inclina cor meum
in testimonia tua,
et non in avaritiam.
Averte oculos meos,
ne videant vanitatem.
In via tua vivifica me.

Statue servo tuo
eloquium tuum
in timore tuo.
Amputa obprobrium meum
quod suspicatus sum,
quia iudicia tua iucunda.
Ecce concupivi mandata tua.
In aequitate tua vivifica me.

[91610] Officium Sacerdos, hora 3 cap. 1 Capitulum. Dominus Iesus Christus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit, et dixit: Accipite et manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem.

[91611] Officium Sacerdos, hora 3 resp. 1 R/. Panem caeli dedit eis, alleluia, alleluia.
V/. Panem Angelorum manducavit homo, alleluia. Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper, et in secula seculorum. Amen. Panem Angelorum manducavit homo, alleluia.

[91612] Officium Sacerdos, hora 3 v. 1 V/. Cibavit illos ex adipe frumenti, alleluia.
R/. Et de petra melle saturavit eos, alleluia.

[91613] Officium Sacerdos, hora 3 oratio 1 Oratio. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Ad Sextam

[91615] Officium Sacerdos, hora 6 antiph. 1 Antiphona. Pinguis est panis Christi, et praebebit delicias regibus, alleluia.
Contra, *Scala caelo*, de sancto Dominico.

Psalmus

[91616] Officium Sacerdos, hora 6 ps. 1 Defecit in salutare tuum anima mea.
In verbum tuum supersperavi.
Defecerunt oculi mei in eloquium tuum,
dicentes: quando consolaberis me?

Quia factus sum sicut uter in pruina.
Iustificationes tuas non sum oblitus.
Quot sunt dies servo tuo?
Quando facies de persequentibus me iudicium?
Narraverunt mihi iniqui fabulationes,
sed non ut lex tua.
Omnia mandata tua veritas.
Inique persecuti sunt me: adiuva me.
Paulo minus consummaverunt me in terra.
Ego autem non dereliqui mandata tua.
Secundum misericordiam tuam vivifica me,
et custodiam testimonia oris tui.

[91617] Officium Sacerdos, hora 6 cap. 1 Capitulum. Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis donec veniat.

[91618] Officium Sacerdos, hora 6 resp. 1 R/. Cibavit illos ex adipe frumenti, alleluia, alleluia.
V/. Et de petra melle saturavit eos, alleluia. Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper, et in secula seculorum. Amen. Cibavit illos ex adipe frumenti, alleluia.

[91619] Officium Sacerdos, hora 6 v. 1 V/. Educas panem de terra, alleluia.
R/. Et vinum laetificet cor hominis, alleluia.

[91620] Officium Sacerdos, hora 6 oratio 1 Oratio. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Ad Nonam

[91622] Officium Sacerdos, hora 9 antiph. 1 Antiphona. Vincenti dabo manna absconditum, et nomen novum, alleluia.
Contra, *Ex quo omnia*, de Trinitate.

Psalmus

[91623] Officium Sacerdos, hora 9 ps. 1 Mirabilia testimonia tua,
ideo scrutata est ea anima mea.

Declaratio sermonum tuorum inluminat
et intellectum dat parvulis.
Os meum aperui, et adtraxi spiritum,
quia mandata tua desiderabam.
Aspice in me, et miserere mei
secundum iudicium diligentium nomen tuum.
Gressus meos dirige secundum eloquium tuum,
et non dominetur mei omnis iniustitia.
Redime me a calumniis hominum,
et custodiam mandata tua.
Faciem tuam inlumina super servum tuum,
et doce me iustificationes tuas.
Exitus aquarum deduxerunt oculi mei,
quia non custodierunt legem tuam.

[91624] Officium Sacerdos, hora 9 cap. 1 Capitulum. Quicumque manducaverit panem, et biberit calicem domini indigne reus erit corporis et sanguinis domini.

[91625] Officium Sacerdos, hora 9 resp. 1 R/. Educas panem de terra, alleluia, alleluia.
V/. Et vinum laetificet cor hominis, alleluia. Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper, et in secula seculorum. Amen. Educas panem de terra, alleluia.

[91626] Officium Sacerdos, hora 9 v. 1 V/. Posuit fines tuos pacem, alleluia.
R/. Et adipe frumenti satiat te, alleluia.

[91627] Officium Sacerdos, hora 9 oratio 1 Oratio. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Ad Vesperas

Antiphonae, de Laudibus.
Psalmi, sicut in primis Vesperis.

[91629] Officium Sacerdos, vesp. 2 antiph. 1 Antiphona. Sapientia aedificavit sibi domum, miscuit vinum, et posuit mensam, alleluia.

Contra, *Adest dies*, de sancto Dominico.

Psalmus

[91630] Officium Sacerdos, vesp. 2 ps. 1 Dixit dominus domino meo:
sede a dextris meis
donec ponam inimicos tuos
scabillum pedum tuorum.
Virgam virtutis tuae
emittet dominus ex Sion.
Dominare in medio inimicorum tuorum.
Tecum principium in die virtutis tuae.
In splendoribus sanctorum,
ex utero, ante luciferum, genui te.
Iuravit dominus, et non paenitebit eum:
tu es sacerdos in aeternum
secundum ordinem Melchisedech.
Dominus a dextris tuis.
Confregit in die irae suae reges.
Iudicabit in nationibus.
Implebit cadavera.
Conquassabit capita in terra multorum.
De torrente in via bibet,
propterea exaltabit caput.

[91631] Officium Sacerdos, vesp. 2 antiph. 2 Antiphona. Angelorum esca nutrivisti populum tuum, et panem de caelo praestitisti eis, alleluia.
Contra, *Pauper esca*, de sancto Dominico.

Psalmus

[91632] Officium Sacerdos, vesp. 2 ps. 2 Confitebor tibi, domine, in toto corde meo,
in consilio iustorum et congregatione.
Magna opera domini,
exquisita in omnes voluntates eius.
Confessio et magnificentia opus eius,
et iustitia eius manet in saeculum saeculi.
Memoriam fecit mirabilium suorum
misericors et miserator dominus.

Escam dedit timentibus se.
Memor erit in saeculum testamenti sui.
Virtutem operum suorum adnuntiabit populo suo
ut det illis hereditatem gentium.
Opera manuum eius veritas et iudicium.
Fidelia omnia mandata eius,
confirmata in saeculum saeculi,
facta in veritate et aequitate.
Redemptionem misit populo suo.
Mandavit in aeternum testamentum suum.
Sanctum et terribile nomen eius:
initium sapientiae timor domini,
intellectus bonus omnibus facientibus eum.
Laudatio eius manet in saeculum saeculi.

[91633] Officium Sacerdos, vesp. 2 antiph. 3 Antiphona. Pinguis est panis Christi, et praebebit delicias regibus, alleluia.
Contra, *Scala caelo*, de sancto Dominico.

Psalmus

[91634] Officium Sacerdos, vesp. 2 ps. 3 Credidi, propter quod locutus sum:
ego autem humiliatus sum nimis.
Ego dixi in excessu meo:
omnis homo mendax.
Quid retribuam domino
pro omnibus quae retribuit mihi?
Calicem salutaris accipiam,
et nomen domini invocabo.
Vota mea domino reddam
coram omni populo eius.
Pretiosa in conspectu domini
mors sanctorum eius.
O domine, quia ego servus tuus,
ego servus tuus et filius ancillae tuae,
disrupisti vincula mea.
Tibi sacrificabo hostiam laudis,
et in nomine domini invocabo.

Vota mea domino reddam
in conspectu omnis populi eius,
in atriis domus domini,
in medio tui, Hierusalem.

[91635] Officium Sacerdos, vesp. 2 antiph. 4 Antiphona. Sacerdotes sancti Dei incensum et panes offerunt Deo, alleluia.
Contra, *Ingressus Angelus*, de Annuntiatione sanctae Mariae.

Psalmus

[91636] Officium Sacerdos, vesp. 2 ps. 4 Beati omnes qui timent dominum,
qui ambulant in viis eius.
Labores manuum tuarum, quia manducabis,
beatus es, et bene tibi erit.
Uxor tua sicut vitis abundans
in lateribus domus tuae.
Filii tui sicut novella olivarum
in circuitu mensae tuae.
Ecce sic benedicetur homo
qui timet dominum:
benedicat te dominus ex Sion,
et videas bona Hierusalem
omnibus diebus vitae tuae,
et videas filios filiorum tuorum.
Pax super Israhel.

[91637] Officium Sacerdos, vesp. 2 antiph. 5 Antiphona. Vincenti dabo manna absconditum, et nomen novum, alleluia.
Contra, *Ex quo omnia*, de Trinitate.

Psalmus

[91638] Officium Sacerdos, vesp. 2 ps. 5 Lauda, Hierusalem, dominum.
Lauda Deum tuum, Sion,
quoniam confortavit seras portarum tuarum.

Benedixit filiis tuis in te
qui posuit fines tuos pacem,
et adipe frumenti satiat te,
qui emittit eloquium suum terrae.
Velociter currit sermo eius.
Qui dat nivem sicut lanam,
nebulam sicut cinerem spargit,
mittit cristallum suum sicut buccellas:
ante faciem frigoris eius, quis sustinebit?
Emittet verbum suum, et liquefaciet ea.
Flabit spiritus eius, et fluent aquae.
Qui adnuntiat verbum suum Iacob,
iustitias et iudicia sua Israhel,
non fecit taliter omni nationi,
et iudicia sua non manifestavit eis.

[91639] Officium Sacerdos, vesp. 2 cap. 1 Capitulum. Dominus Iesus Christus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit, et dixit: Accipite et manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem.

[91640] Officium Sacerdos, vesp. 2 resp. 1 R/. Homo quidam fecit coenam magnam et misit servum suum hora coenae dicere invitatis ut venirent: quia parata sunt omnia.
V/. Venite, comedite panem meum et bibite vinum meum quod miscui vobis. Quia parata sunt omnia. Gloria patri et filio et spiritui sancto. Quia parata sunt omnia.
Contra, *Virgo flagelatur*, de sancta Catharina.

Hymnus

[91641] Officium Sacerdos, vesp. 2 hymnus 1 Contra, *Pange lingua gloriosi praelium certaminis.* In passione domini.

Pange, lingua, gloriosi
corporis mysterium
sanguinisque pretiosi,
quem in mundi pretium
fructus ventris generosi
rex effudit gentium.

Nobis natus, nobis datus

ex intacta virgine
et in mundo conversatus
sparso verbi semine
sui moras incolatus
miro claudit ordine.

In supremae nocte cenae
recumbens cum fratribus
observata lege plene
cibis in legalibus
cibum turbae duodenae
se dat suis manibus.

Verbum caro panem verum
verbo carnem efficit,
fitque sanguis Christi merum,
et si sensus deficit,
ad firmandum cor sincerum
sola fides sufficit.

Tantum ergo sacramentum
veneremur cernui,
et antiquum documentum
novo cedat ritui,
praestet fides supplementum
sensuum defectui.

Genitori genitoque
laus et iubilatio,
salus, honor, virtus quoque
sit et benedictio,
procedentis ab utroque
compar sit laudatio.

[91642] Officium Sacerdos, vesp. 2 v. 1 V/. Panem de caelo praestitisti eis.
R/. Omne delectamentum suavitatis in se habentem.

[91643] Officium Sacerdos, vesp. 2 antiph. 6 Antiphona ad Magnificat. O sacrum convivium. In quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae

nobis pignus datur, alleluia, alleluia.
Contra, *Benedictus dominus Deus patris nostri*, de sancto Bernardo.

Magnificat

[91644] Officium Sacerdos, vesp. 2 hymnus 2 Magnificat anima mea dominum:
et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.
Quia respexit humilitatem ancillae suae:
ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.
Quia fecit mihi magna qui potens est:
et sanctum nomen eius.
Et misericordia eius a progenie in progenies
timentibus eum.
Fecit potentiam in brachio suo:
dispersit superbos mente cordis sui.
Deposuit potentes de sede,
et exaltavit humiles.
Esurientes implevit bonis:
et divites dimisit inanes.
Suscepit Israel puerum suum,
recordatus misericordiae suae.
Sicut locutus est ad patres nostros,
Abraham et semini eius in saecula.

[91645] Officium Sacerdos, vesp. 2 oratio 1 Oratio. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Infra octavam

[91647] Officium Sacerdos, octav. 1 inv. 1 Per octavam Invitatorium. Christum regem adoremus dominantem gentibus. Qui se manducantibus dat spiritus pinguedinem.
Contra, *Christum regem regum adoremus dominum*, de sancto Andrea.

Psalmus

[91648] Officium Sacerdos, octav. 1 ps. 1 Venite, exultemus domino.
Iubilemus Deo salutari nostro.
Praeoccupemus faciem eius in confessione,
et in psalmis iubilemus ei,
quoniam Deus magnus dominus,
et rex magnus super omnes deos;
quia in manu eius fines terrae,
et altitudines montium ipsius sunt;
quoniam ipsius est mare,
et ipse fecit illud,
et siccam manus eius formaverunt.
Venite, adoremus et procidamus
et ploremus ante dominum qui fecit nos,
quia ipse est Deus noster
et nos populus pascuae eius
et oves manus eius.
Hodie, si vocem eius audieritis,
nolite obdurare corda vestra,
sicut in inritatione,
secundum diem temptationis in deserto,
ubi temptaverunt me patres vestri:
probaverunt me, et viderunt opera mea.
Quadraginta annis offensus fui generationi illi,
et dixi: semper errant corde,
et isti non cognoverunt vias meas.
Ut iuravi in ira mea:
si intrabunt in requiem meam.

Gloria patri et filio et spiritui sancto,
sicut erat in principio et nunc et semper,
et in secula seculorum.
Amen.

[91649] Officium Sacerdos, octav. 1 antiph. 1 Antiphona ad Benedictus. Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi: si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum.
Contra, *Pax aeterna*, de Dedicatione.

Benedictus

[91650] Officium Sacerdos, octav. 1 hymnus 1 Benedictus dominus Deus Israel,
quia visitavit,
et fecit redemptionem plebis suae:
et erexit cornu salutis nobis:
in domo David pueri sui.
Sicut locutus est per os sanctorum,
qui a saeculo sunt, prophetarum eius:
salutem ex inimicis nostris,
et de manu omnium qui oderunt nos:
ad faciendam misericordiam
cum patribus nostris;
et memorari testamenti sui sancti.
Iusiurandum,
quod iuravit ad Abraham patrem nostrum,
daturum se nobis:
ut sine timore,
de manu inimicorum nostrorum liberati,
serviamus illi.
In sanctitate et iustitia coram ipso,
omnibus diebus nostris.
Et tu puer,
propheta Altissimi vocaberis:
praeibis enim ante faciem domini
parare vias eius:
ad dandam scientiam salutis plebi eius:
in remissionem peccatorum eorum:
per viscera misericordiae Dei nostri:
in quibus visitavit nos, oriens ex alto:
illuminare his qui in tenebris
et in umbra mortis sedent:
ad dirigendos pedes nostros
in viam pacis.

[91651] Officium Sacerdos, octav. 1 antiph. 2 Antiphona ad Magnificat. Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator dominus, escam dedit timentibus se.

Magnificat

[91652] Officium Sacerdos, octav. 1 hymnus 2 Magnificat anima mea dominum:
et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.
Quia respexit humilitatem ancillae suae:
ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.
Quia fecit mihi magna qui potens est:
et sanctum nomen eius.
Et misericordia eius a progenie in progenies
timentibus eum.
Fecit potentiam in brachio suo:
dispersit superbos mente cordis sui.
Deposuit potentes de sede,
et exaltavit humiles.
Esurientes implevit bonis:
et divites dimisit inanes.
Suscepit Israel puerum suum,
recordatus misericordiae suae.
Sicut locutus est ad patres nostros,
Abraham et semini eius in saecula.

[91653] Officium Sacerdos, octav. 1 n. 1 Caetera omnia fiant sicut in die.

Dies 1

Lectio 1

[91654] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 1 l. 1 De totius mundi operibus legisti quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Sermo igitur qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potuit ea quae sunt in id mutare quod non erant? Non est enim minus dare, quam mutare novas naturas rebus. Sed quid? Cuius argumentis utimur, suis utamur exemplis, incarnationisque struamus mysterii veritatem. Numquid naturae usus persensit, cum dominus Iesus ex Maria nasceretur? Si ordinem quaerimus, viro mixta femina generare consuevit. Liquet igitur quod praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus, corpus ex virgine est. Quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse dominus Iesus partus ex virgine? Vera utique caro Christi quae crucifixa, quae sepulta est. Vere ergo illius carnis sacramentum est. Ipse

clamat dominus noster Iesus: hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum caelestium, alia species nominatur; post consecrationem, corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur; post consecrationem sanguis Christi nuncupatur. Tu dicis: amen: hoc verum est. Quod sermo sonat, affectus sentiat.

Lectio 2

[91655] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 1 l. 2 Panis est in altari usitatus ante verba sacramentorum. Ubi accessit consecratio, de pane fit caro Christi. Quomodo autem potest quod panis est esse corpus Christi? Consecratio igitur quibus verbis et cuius sermonibus est? Domini Iesu. Nam per reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo offertur, oratione petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. Ubi autem sacramentum conficitur, iam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum. Quis sermo Christi? Hic nempe quo facta sunt omnia: caelum, terra, maria. Vides ergo quam operarius sit sermo Christi. Si ergo tanta vis est in sermone domini Iesu Christi, ut inciperet esse quod non erat, quanto magis operarius est ut sint quae erant et in aliud convertantur? Et sic quod erat panis ante consecrationem iam corpus Christi post consecrationem est, quia sermo Christi creaturam mutat, et sic ex pane fit corpus Christi. Et vinum cum aqua in calice mixtum, fit sanguis consecratione verbi caelestis. Sed forte dicis: speciem sanguinis non video, sed habet similitudinem. Sicut enim mortis similitudinem assumpsisti, ita etiam Christi similitudinem sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit, et pretium tamen operetur redemptionis. Didicisti quia corpus accipis Christi. Vis scire quia verbis caelestibus consecratur? Accipe quae sunt verba. Dicit sacerdos: fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit ad caelum, ad te, sancte pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens benedixit, fregit, fractumque Apostolis suis, et discipulis suis tradidit, dicens: accipite, et edite ex hoc omnes; hoc enim est corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter et calicem postquam coenatum est, pridie, quam pateretur, accepit, respexit ad caelum, ad te, sancte pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens benedixit, Apostolis et discipulis suis tradidit, dicens: accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim sanguis meus. Inde, omnia illa Evangelistae sunt usque ad Accipite, sive corpus, sive sanguinem. Inde verba Christi sunt: accipite et bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis meus. Vide singula. Qui pridie quam pateretur accepit, inquit, in sanctis manibus panem. Antequam consecretur panis est. Ubi autem verba Christi accesserint, corpus Christi est. Deinde audi dicentem: accipite et edite ex hoc omnes: hoc est enim corpus meum. Et ante verba Christi, calix est vino et aqua plenus. Ubi autem verba Christi operata fuerint, ibi sanguis efficitur, qui plebem redemit. Ergo vide quam potens est sermo Christi universa convertere. Deinde ipse Iesus testificatur, quod corpus suum et sanguinem suum accipiamus, de cuius fide et testificatione dubitare non debemus.

Lectio 3

[91656] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 1 l. 3 Christus panis est de quo ipsemet dixit: et panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita. Determinat quomodo sit panis, non solum secundum verbum quo vivunt omnia, sed secundum carnem assumptam pro mundi vita. Humana enim caro quae erat peccato mortua, carni mundae unita, incorporata, unum cum illa effecta, vivit de spiritu eius, sicut vivit corpus de suo spiritu. Qui vero non est de corpore Christi, non vivit de spiritu Christi.

Corpus et sanguinem Christi dicimus illud quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum recte sumimus ad salutem spiritualem, in memoriam dominicae passionis. Quod, cum per manus hominis ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter spiritu sancto, cum haec omnia quae per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur.

Hoc est sacramentum pietatis et est signum unitatis et vinculum caritatis. Qui vult vivere accedat et credat, incorporetur. Hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum quod est ecclesiae in praedestinatis.

Hoc est quod dicimus, quod omnibus modis approbare contendimus, sacrificium ecclesiae duobus confici, duobus constare: visibili elementorum specie, et invisibili domini nostri Iesu Christi carne et sanguine, et sacramento et re sacramenti, id est, corpore Christi, sicut Christi persona constat et conficitur ex Deo et homine, cum ipse Christus verus sit Deus et verus homo, quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet ex quibus conficitur. Conficitur autem sacrificium ecclesiae duobus, sacramento et re sacramenti, id est, corpore Christi. Est igitur sacramentum et res sacramenti, id est, corpus Christi. Caro eius est quam forma panis opertam in sacramento accipimus, et sanguis eius quem sub vini specie et sapore potamus. Caro videlicet est carnis, et sanguis est sacramentum sanguinis. Carne et sanguine utroque invisibili intelligibili spirituali significatur visibile corpus domini nostri Iesu Christi et palpabile, plenum gratia omnium virtutum et divina maiestate. Sicut ergo caelestis panis qui vere Christi caro est, suo modo vocatur corpus Christi, cum revera sit sacramentum corporis Christi, illius videlicet quod visibile, quod palpabile mortale in cruce est positum, vocaturque ipsa carnis immolatio, quae sacerdotis manibus fit, Christi passio mors crucifixio, non rei veritate sed significanti mysterio: sic sacramentum fidei, quod baptismus intelligitur, fides est.

Dies 2

Lectio 1

[91657] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 2 l. 1 Iteratur cotidie haec oblatio, licet Christus semel passus in carne, per unam eamdemque mortis passionem semel salvaverit mundum, ex qua morte idem resurgens ad vitam, mors ei ultra non dominabitur. Quod profecto sapientia Dei patris necessarium pro multis causis providit. Primo quidem quia cotidie peccamus, saltem in peccatis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest, quia, licet omnia peccata donata sint in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc manet in carne. Unde psalmista: benedic anima mea domino, qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas. Et ideo, quia cotidie labimur, cotidie Christus pro nobis mystice immolatur, et passio Christi in mysterio traditur, ut qui semel moriendo mortem vicerat, cotidie recidiva delictorum per haec sacramenta corporis et sanguinis peccata relaxet. Unde oramus: dimitte nobis debita nostra; quia si dixerimus quod peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est. Iteratur etiam hoc mysterium et ob commemorationem passionis Christi, sicut ipse ait: hoc quotiescumque agitis, in meam commemorationem facite. Quotiescumque ergo hunc panem sumitis, et bibitis hunc calicem, mortem domini annunciabitis donec veniat. Non utique sic accipiendum est: donec Christi mors veniat, quia iam ultra non morietur, sed: donec ipse dominus ad iudicium veniat. Interdum autem semper mors est Christi pro saeculi vita posteris nuntianda, ut discant qua caritate dilexit suos, qui pro suis mori dignatus est, cui omnes vicem debemus impendere caritatis, quia ad hoc nos prior dilexit cum essemus gehennae filii, ut diligeremus eum a morte iam liberati.

Quia morte domini iam liberati sumus, huius rei memores in edendo carnem et potando sanguinem eius, quae pro nobis oblata sunt significamus.

Lectio 2

[91658] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 2 l. 2 Quomodo quidem detur, et quisnam modus sit manducandi istum panem, ignoratis. Verumtamen nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Haec utique non cadaveribus sed viventibus loquebatur. Unde ne istam vitam intelligentes, et de hac re litigarent, secutus adiunxit: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam. Hanc ergo non habet, qui istum panem non manducat, nec istum sanguinem bibit. Nam temporalem vitam sine illo utcumque homines in hoc saeculo, qui non sunt in corpore eius per fidem, habere possunt: aeternam autem nunquam, quae sanctis promittitur.

Ne autem putarent sic in isto cibo et potu eius, qui carnaliter sumunt et spiritualiter non intelligunt in fide, promitti vitam aeternam, ut qui eam sumerent iam nec corpore morerentur, huic cogitationi est dignatus occurrere. Nam cum dixisset: qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, continuo subiecit et dixit: et ego resuscitabo eum in novissimo die, ut habeat interim secundum spiritum aeternam requiem, quae sanctorum spiritus recipit. Quod autem ad corpus attinet, nec eius vita aeterna fraudabitur in resurrectione mortuorum in novissimo die.

Caro, inquit, mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Cum enim cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc vere non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsorum sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Propterea quippe sicut etiam ante nos intellexerunt homines Dei, dominus noster Iesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quae ad unum aliquid rediguntur. Ex multis namque granis unus panis conficitur et ex multis racemis vinum confluit.

Denique iam exponit quomodo id fiat quod loquitur, et quid sit manducare corpus eius et sanguinem bibere. Et qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo. Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, proculdubio non manducat spiritualiter eius carnem, licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramenta corporis et sanguinis Christi; sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit qui immundus praesumpsit ad Christi accedere sacramenta qui alius non digne sumit nisi qui mundus est de quibus dicitur: beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.

Lectio 3

[91659] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 2 l. 3 Sicut me misit, inquit, vivens pater, et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Non enim filius participatione patris fit melior, qui est natus aequalis, sicut participatione filii per unitatem corporis et sanguinis quam illa manducatio potatioque significat efficit nos meliores. Vivimus ergo nos propter ipsum, manducantes eum, idest, ipsum accipientes vitam aeternam quam non habemus ex nobis. Vivit autem ipse propter pater, missus ab eo, quia semetipsum exinanivit, factus obediens usque ad signum crucis. Sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Ac si diceret: et ego vivo propter patrem; id est, ut ad illum tamquam ad maiorem referam vitam meam, exinanitio mea fecit in qua me misit. Ut autem quisque vivat propter me participatio facit qui manducat me. Ego itaque humiliatus vivo propter patrem, ille rectus vivit propter me. Non de ea natura dixit qua semper est aequalis patri, sed ea in qua minor factus est patre, de qua etiam superius dixit: sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso, id est genuit filium habentem vitam in semetipso.

Hic est panis qui de caelo descendit, ut illum manducando vivamus, quia aeternam vitam ex nihilo habere non possumus. Non sicut manducaverunt, inquit, patres vestri manna et mortui sunt. Qui manducat hunc panem vivet in aeternum. Quod ergo illi mortui sunt, ita vult intelligi, ut non vivant in aeternum. Nam temporaliter profecto et hic morientur qui Christum manducant, sed vivunt in aeternum, quia Christus est aeternae vitae signum.

Qui manducat et bibit, hoc est si manet et manetur, si habitat et habitatur. Hoc ergo nos docuit et admonuit mysticis verbis ut simus in eius corpore sub ipso capite in membris eius, edentes carnem eius, non relinquentes unitatem eius. Sed qui aderant plures non intelligendo scandalizati sunt. Non enim cogitabant haec audiendo nisi carnem quod ipsi erant. Apostolus autem dicit et verum dicit: sapere secundum carnem, mors est. Carnem suam dicit nobis dominus manducare et sapere. Sapere secundum carnem mors est, cum de carne sua dicat quia ibi est vita aeterna. Ergo nec carnem debemus sapere secundum carnem, sicut in hiis verbis:

Multi itaque audientes, non ex inimicis sed ex dicipulis eius, dixerunt: durus est hic sermo. Quis potest eum audire? Si discipuli durum habuerunt istum sermonem, quid inimici? Et tamen sic oportebat ut diceretur quod non ab hominibus intelligeretur. Secretum Dei intentos debet facere, non adversos.

Dies 3

Lectio 1

[91660] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 3 l. 1 Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quicquam.

Diximus enim hoc dominum commendasse in manducatione carnis suae et potatione sanguinis sui, ut in illo commaneamus et ipse in nobis. Manemus autem in illo, cum sumus membra eius. Manet autem ipse in nobis, cum sumus templum eius. Ut autem simus membra eius, unitas nos compaginat. Unitas autem ex caritate est. Caritas ex spiritu. Ergo est spiritus qui vivificat. Spiritus enim facit viva membra. Nec viva membra spiritus facit, nisi quae in corpore quod vegetat ipse spiritus invenerit. Nam spiritus qui est in te, o homo, quo constas ut homo sis, quomodo vivificat membrum quod separatum invenerit a carne tua? Spiritum tuum dico animam tuam. Anima tua non vivificat nisi membra quae sunt in carne tua. Unum si tollas, iam ex anima tua non vivificatur, quia unitate corporis tui non copulatur. Haec dicuntur ut amemus unitatem et timeamus separationem. Nihil enim sic debet timere christianus quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum eius. Si non est membrum eius, non vegetatur spiritu eius. Quisquis, inquit apostolus, spiritum Christi non habet, hic non est eius. Spiritus est ergo qui vivificat, caro non prodest quicquam. Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt: spiritualiter intelligenda sunt. Intellexistis spiritualiter? Spiritus et vita sunt. Sed tibi non sunt, o homo qui spiritualiter ea non intelligis, nec fide ea venerari nosti.

Sunt enim quidam in vobis qui non credunt, et ideo non intelligunt quia non credunt. Propheta enim dixit: nisi credideritis, non intelligetis. Per fidem copulamur, per intellectum vivificamur. Prius habeamus per fidem ut sic post vivificemur per intellectum.

Ex hoc multi discipulorum eius abierunt retro et iam non cum illo ambulaverunt. Abierunt retro non post Christum sed post Satanam. Isti autem sic abierunt retro quomodo praecisi a corpore Christi, nec ultra redeuntes ad eum, quia fixi fideliter in corpore eius non fuerunt, et hii non pauci sed multi.

Audiamus ergo quid ad paucos dixit qui remanserunt. Dixit ergo Iesus ad duodecim: numquid et vos vultis abire? Non discessit nec Iudas, sed quare manebat domino iam apparebat; postea manifestatus est. Respondit Petrus pro omnibus, unus pro multis, unitas pro universis. Respondit ergo ei Simon Petrus: domine ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes. Videte quemadmodum Petrus, dante domino, recreante spiritu sancto, intellexit. Unde nisi quia credidit verba vitae aeternae? Vitam enim aeternam habes in ministratione corporis et sanguinis tui. Et nos credidimus et cognovimus. Credidimus enim ut cognosceremus. Nam si prius cognoscere et deinde credere vellemus, nec cognoscere nec credere valeremus. Quid credidimus et quid cognovimus? Quia tu es Christus filius Dei vivi, id est, quia ipsa vita aeterna tu es, et non das in carne et sanguine tuo nisi quod es.

Lectio 2

[91661] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 3 l. 2 Utrum sub figura an sub veritate hoc mysticum calicis sacramentum fiat, veritas ait: caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Alioquin, quomodo magnum erit: panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita, nisi vera sit caro? Sed quia Christum fas vorari dentibus non est, voluit hunc panem et vinum in ministerio vere carnem suam et sanguinem suum consecratione spiritus sancti potentialiter creari, et cotidie pro mundi vita mystice immolari, ut sicut de virgine per spiritum sanctum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis et vini mystice idem corpus Christi consecretur. Corpus Christi et veritas et figura est. Veritas, dum corpus Christi et sanguis, in virtute spiritus sancti et in virtute ipsius, ex panis vinique substantia efficitur. Figura vero est id quod exterius sentitur. Intra catholicam ecclesiam in ministerio corporis Christi, nihil bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris et in virtute spiritus sancti. Si enim in merito esset sacerdotis, nequaquam ad Christum pertineret. Nunc autem, sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per spiritum sanctum hanc suam efficit carnem et transit vinum in sanguinem. Unde et sacerdos: iube haec, inquit, offerri per manus Angeli tui sancti in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae. Ut quid deferenda in lucem deposcit, nisi ut intelligatur, quod ista fiant in eo sacerdotio? Hanc ergo oblationem benedictam per quam benedicimur, adscriptam per quam homines in caelo adscribuntur, ratam per quam visceribus Christi esse censeamur, rationabilem per quam a bestiali sensu exuamur, acceptabilem ut qui nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabiles eius unico filio simus. Nihil rationabilius, ut quia nos iam similitudinem mortis eius in baptismo accepimus, similitudinem quoque carnis et sanguinis

sumamus, ita ut veritas non desit in sacramento et ridiculum nullum fiat a paganis, quod cruorem occisi hominis bibamus. Credendum est quod in verbis Christi sacramenta conficiantur. Cuius enim potentia creantur prius, eius utique verbo ad melius procreantur. Reliqua omnia quae sacerdos dicit aut clerus chori canit, nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt aut certe obsecrationes, et fidelium petitiones.

Lectio 3

[91662] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 3 l. 3 Omnia quaecumque dominus voluit fecit in caelo et in terra, et quia voluit sic factum est. Ita licet figura panis et vini videatur, nihil tamen aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. Unde ipsa veritas ad discipulos: haec, inquit, caro mea est pro mundi vita. Et, ut mirabilius loquar, non alia plane quam quae nata est de Maria, et passa in cruce, et resurrexit de sepulchro. Haec, inquam, ipsa est, et ideo Christi est caro quae pro mundi vita adhuc hodie offertur, et cum digne percipitur, vita utique aeterna in nobis reparatur. Panem quidem istum, quem sumimus in mysterio, illum utique intelligo panem, qui manu sancti spiritus formatus est in utero virginis, et igne passionis decoctus in ara crucis. Panis enim Angelorum factus est hominum cibus. Unde ipse ait: ego sum panis vivus qui de caelo descendi, et iterum: panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita.

Cotidie eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero. Omnibus tamen dominicis diebus communicandum hortor. Si tamen mens in affectu peccandi est, gravari magis dico eucharistiae perceptione quam purificari. Et ideo, quamvis quis peccato mordeatur, peccandi tamen de cetero non habeat voluntatem, et communicaturus satisfaciat lacrimis et orationibus, et confidens in domini miseratione, accedat ad eucharistiam intrepidus et securus. Sed hoc de illo dico, quem mortalia peccata non gravant. Item dixerit quispiam non cotidie accipiendam eucharistiam, alius affirmat cotidie. Faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum. Neque enim litigarunt inter se aut quisquam eorum se alteri praeposuit Zachaeus et ille centurio, cum alter eorum gaudenter in domo sua susceperit dominum, alter dixerit domino: domine non sum dignus ut intres sub tectum meum, ambo salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo, ambo peccatis miseri, ambo misericordiam consecuti. Ad hoc valet quod manna secundum propriam voluntatem in ore cuiusque sapiebat.

Si quotiescumque effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum funditur, debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam.

Lectio 4

[91663] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 3 l. 4 Qui scelerate vivunt in ecclesia, et communicare non desinunt, putantes se tali communione mundari, discant nihil ad emundationem proficere sibi, dicente propheta: quid est quod dilectus meus fecit in domo mea scelera multa? Numquid carnes sanctae auferunt a te malitias tuas? Et apostolus: probet, inquit, se homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat.

Non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit. Iste panis cotidianus est. Accipe cotidie quod cotidie tibi prosit. Sic vive ut cotidie merearis accipere.

Sancta malis possunt obesse. Bonis sunt ad salutem, malis ad iudicium. Unde apostolus: qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Non quia illa res mala est, sed quia malus male accipit quod bonum est. Non enim mala erat buccella quae Iudae data est a domino. Salutem medicus dedit, sed quia ille qui indignus erat accepit, ad perniciem suam accepit.

Non prohibeat dispensator pingues terrae mensam domini manducare, sed exactorem moneat timere.

Sicut Iudas, cum buccellam tradidit dominus, non malum accipiendo, sed bonum male accipiendo, locum praebuit diabolo, sic indigne quisquis sumens corpus Christi non efficit ut, quia malus est, malum sit, aut quia ad salutem non accipit, nihil accipit. Corpus enim et sanguis domini nihilominus erat in illis, quibus dicebat apostolus: qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Sed quomodo manducandus est Christus? Quomodo ipse dicit: qui enim manducat carnem meam et bibit sanguinem meum digne, in me manet et ego in eo. Et si indigne accipit sacramentum, acquirit magnum tormentum.

Lectio 5

[91664] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 3 l. 5 Quia corpus assumptum ablaturus erat dominus ab oculis et illaturus sideribus, necessarium erat, ut in die cenae sacramentum nobis corporis et sanguinis consecraret, ut coleretur iugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium, ut quia cotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua esset etiam redemptionis oblatio, et perennis victima illa viveret in memoria, et semper praesens esset in gratia, vere unica et perfecta hostia, fide existimanda non specie, neque exteriori censenda visu, sed interiori affectu. Unde merito caelestis confirmat auctoritas, quia: caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum, quoniam quidem qui auctor est muneris, ipse est et testis veritatis. Nam et invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis sui et sanguinis verbo suo secreta potestate convertit, ita dicens: accipite et comedite: hoc est

corpus meum. Et sanctificatione repetita: accipite et bibite: hic est sanguis meus. Ergo sicut ad nutum praecipientis domini repente ex nihilo substiterunt excelsa caelorum, profunda fluctuum, vasta terrarum; ita, pari potestate in spiritualibus sacramentis, ubi praecipit virtus, servit effectus.

Lectio 8

[91665] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 3 l. 8 Quanta itaque et quam celebranda beneficia vis divinae benedictionis operetur, et quomodo tibi novum et impossibile esse non debeat, quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur, te ipsum qui in Christo es regeneratus interroga. Dudum alienus a vita, peregrinus a misericordia et a salutis via, intrinsecus mortuus exsulabas. Subito initiatus Christi legibus et salutaribus ministeriis innovatus in corpus ecclesiae non videndo sed credendo transilisti, et de filio perditionis adoptivus Dei filius fieri occulta puritate meruisti; in mensura visibili permanens, maior factus es te ipso invisibiliter, sine quantitatis augmento. Cum idem atque ipse esses, multo alter fidei processibus exstitisti. In exteriori nihil additum est, et totum in interiori mutatum est. Ac sic homo Christi filius effectus, et Christus hominis in mente formatus est. Sicut ergo sine corporali sensu, vilitate praeterita deposita, subito novam indutus es dignitatem; et sicut hoc quod Deus in te laesa curavit, infecta diluit, maculata detersit, non oculis sed sensibus tuis sunt credita: et cum reverendum ad altare cibis spiritualibus satiandus ascendis, sacrum Dei tui corpus et sanguinem fide respice, honora et mirare, mente continge, cordis manu suscipe, et maxime mente totum haustu interioris hominis assume.

Lectio 9

[91666] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 3 l. 9 In Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos dicimus? Nonne per singulos dies offerimus? Sed ad recordationem mortis eius; et una est hostia, non multae. Quomodo una et non multae? Quia semel oblatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum est illius, idipsum et semper idipsum. Proinde hoc idem est sacrificium unum solum. Alioquin diceretur, quoniam in multis locis offertur: multi sunt Christi. Nequaquam, sed unus ubique Christus, et hic plenus existens et illic plenus. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium. Pontifex autem est ille, qui hostiam obtulit nos mundantem. Ipsam offerimus etiam nunc, quae tunc oblata consumi non potest. Quod nos facimus, in commemorationem fit eius quod factum est: hoc enim facite, ait, in meam commemorationem.

Dies 4

Lectio 1

[91667] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 4 l. 1 In sacramentorum oblationibus, quae inter missarum solemnia offeruntur, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur. Non enim debet in calice domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere eius in passione sua profluxisse legitur.

Calix etiam dominicus vino et aqua permixtus debet offerri, quia videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo cum in calice vinum aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credit copulatur et iungitur; quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice domini, ut mixtio illa non possit separari. Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Ergo quando botrus solus offertur, in quo vini efficientia tantum designatur, salutis nostrae sacramentum negligitur quod aqua significatur.

Lectio 2

[91668] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 4 l. 2 Huius sacramenti ritum Melchisedech ostendit ubi panem et vinum Abrahae obtulit. Sed tu mihi dicis: quomodo ergo Melchisedech vinum et panem tantum obtulit? Quid sibi vult admixtio aquae? Rationem accipe. Primo omnium figura fuit quae ante praecessit tempore Moysi. Quia cum sitiret populus Iudaeorum et murmuraret quod aquam inveniri non posset, iussit dominus Moysi ut tangeret petram cum virga. Tetigit petram et petra undam maximam fudit, sicut apostolus dicit: bibebant autem de consequenti petra, petra autem erat Christus. Non immobilis petra, quae populum sequebatur. Et tu bibe ut te Christus sequatur. Vide mysterium: Moyses, hic est propheta; virga, hoc est verbum Dei. Sacerdos verbo Dei tangit petram et fluit aqua et bibit populus Dei. Tangit ergo sacerdos calicem, redundat aqua in calice, et salit in vitam aeternam, et bibit populus Dei, qui Dei gratiam consecutus est.

Lectio 3

[91669] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 4 l. 3 Didicisti hoc. Ergo accipe et aliud. In tempore dominicae passionis, cum sabbatum magnum instaret, quia diu in cruce vivebat dominus noster Iesus Christus et latrones, missi sunt qui percuterent eos. Qui venientes invenerunt defunctum dominum nostrum Iesum Christum. Tunc unus de militibus lancea tetigit latus, et de latere eius

aqua fluxit et sanguis, aqua autem ut mundaret, sanguis ut redimeret. Quare de latere? Quia unde culpa, inde gratia. Culpa per feminam, gratia per dominum nostrum Iesum Christum.

Sic vero calix domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus domini potest esse farina sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et unius compage solidatum.

In sacramento corporis et sanguinis domini nihil amplius offeratur quam quod ipse dominus tradidit, hoc est panis et vinum aqua mixtum, nec amplius in sacrificiis offeratur, quam de uvis et frumento.

Haec tria unum sunt in Christo Iesu. Haec hostia et oblatio Dei in odorem suavitatis.

Dies 5

Lectio 1

[91670] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 5 l. 1 In Christo pater et Christus in nobis unum in hiis esse nos faciunt. Si vere carnem corporis nostri Christus assumpsit, et vere homo ille Christus est, nos quoque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus, et per hoc unum erimus, quia pater in eo est, et ille in nobis. Quomodo voluntatis unitas asseritur, cum naturalis per sacramentum proprietas perfectum sacramentum sit unitatis? Non est humano aut saeculi sensu de hiis rebus loquendum, neque per violentiam atque imprudentem praedicationem dictorum caelestium sanitati alienae atque impiae intelligentiae perversitas extorquenda est. De naturali enim in nobis Christi veritate vel unitate quae dicimus, nisi quae dixerimus ab eo didicimus, stulte atque impie dicimus. Ipse enim ait: caro mea vere est esca et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo.

Lectio 2

[91671] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 5 l. 2 De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius domini professione et fide nostra, vere caro est et vere sanguis est; et haec accepta atque hausta efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit. Est ergo ipse in nobis per carnem. Quod autem in eo per sacramentum communicatae carnis et sanguinis simus, ipse testatur dicens: vos autem me videbitis, quia ego vivo et vos vivetis, quia ego in patre meo, et vos in me, et ego in vobis. Si voluntatis tantum intelligi unitatem vellet, ut heretici asserunt, cur gradum quemdam atque ordinem consummandae unitatis exposuit, nisi ut ille in patre per naturam divinitatis, nos contra in eo per corporalem eius nativitatem, et ille rursus in nobis per sacramentorum inesse mysterium crederetur; ac sic perfecta mediatorem unitas doceret,

cum nobis in se permanentibus, ipse maneret in patre, et in patre manens, maneret in nobis; et ita ad unitatem proficisceremus, cum qui in eo naturaliter secundum nativitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente?

Lectio 3

[91672] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 5 l. 3 Quod autem haec in nobis naturaliter unitas sit, ipse testatus est: qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum in me manet et ego in eo. Non enim in eo erit, nisi in quo ipse fuerit, eius tamen in se assumptam hominis carnem, qui suam sumpserat. Sicut misit me, inquit, pater vivens, et ego vivo per patrem, qui manducaverit carnem meam, ipse vivet per me. Quomodo per patrem vivit, eodem modo nos per carnem eius vivemus. Haec ergo vitae nostrae causa est, quod in nobis manere per carnem Christum habemus victuri per eum ea conditione qua vivit ille per patrem. Si ergo nos naturaliter secundum carnem per eum vivimus, id est naturam carnis suae adepti, quomodo non naturaliter secundum spiritum in se patrem habeat, cum vivat ipse per patrem? Corpus Christi quod sumitur de altari figura est, dum panis et vinum extra videtur; veritas autem, dum corpus Christi et sanguis in veritate interius creditur.

Dies 6

Lectio 1

[91673] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 6 l. 1 Haec salutaris victima illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui, licet surgens a mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur, tamen in seipso immortaliter et incorruptibiliter vivens, iterum in hoc ministerio moritur. Eius quoque ibique corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit hoc sacrificium quod pro nostra absolutione passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri, et in illo Iesu Christi mysterio choros Angelorum adesse, summa et ima sociari, unum quid ex invisibilibus atque visibilibus fieri. Idem. Uno, inquit, eodemque tempore ac momento, et in caelo rapitur ministerio Angelorum consociandum corpori Christi, et ante oculos sacerdotis in altari videtur.

Lectio 2

[91674] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 6 l. 2 Tanta est unitas ecclesiae in Christo, ut unus ubique sit panis corporis Christi, et unus sit calix sanguinis eius. Calix enim quem sacerdos catholicus sacrificat non est alius nisi ipse quem dominus apostolis tradidit, quia sicut divinitas verbi Dei una est quae totum implet mundum, ita licet multis locis et innumerabilibus diebus illud corpus consecretur, non sunt tamen multa corpora Christi, neque multi calices, sed unum corpus Christi et unus sanguis cum illo, quod sumpsit in utero virginis et quod dedit apostolis. Divinitas enim verbi replet illud quod ubique est, et coniungit ac facit ut sicut ipsa una est, ita et unum corpus eius sit in veritate. Unde animadvertendum est, quia sive plus sive minus quis inde percipiat, omnes aequaliter corpus Christi integerrime sumunt, et generaliter omnes, et specialiter unusquisque.

Lectio 3

[91675] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 6 l. 3 Mysterium fidei dicitur, quia credere debes, quod ibi salus nostra consistat. Providens enim nobis dominus dedit hoc sacramentum salutis, ut quia nos cotidie peccamus, et ille iam mori non potest, per istud sacramentum remissionem consequamur. Cotidie enim ipse comeditur et bibitur in veritate, sed integer et vivus atque immaculatus permanet. Et ideo magnum et pavendum mysterium est, quia aliud videtur et aliud intelligitur. Sed cum mysterium sit, unde unum corpus et sanguis dicitur? Figuram panis et vini habet, faciente domino, quia non habemus in usum carnem crudam comedere et bibere sanguinem.

Sicut verus est filius Dei dominus noster Iesus Christus, non quemadmodum homines per gratiam, sed quasi filius ex substantia patris, ita vera est Christi caro, sicut ipse dixit, quam accipimus, et verus sanguis est potus. Ego sum, inquit, panis vivus qui de caelo descendi. Sed caro non descendit de caelo. Quomodo ergo descendit de caelo panis vivus? Quia idem dominus noster Iesus consors est divinitatis et corporis. Et tu qui accipis carnem, divinae eius substantiae in illo participas alimento.

Dies 7

Lectio 1

[91676] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 7 l. 1 Quia passus est pro nobis dominus, commendavit nobis in isto sacramento sanguinem suum et corpus, quod etiam fecit nosmetipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius, quod accipimus nos sumus. Recordamini. Et vos non fuistis, et creati estis, et ad aream dominicam comportati estis, laboribus boum, id est annuntiantium evangelium, triturati estis. Quando catechumeni deferebamini, in horreo serv-

abamini. Nomina vestra dedistis, moli coepistis ieiuniis, exorcismis. Postea ad aquam venistis, et conspersi estis, et panis dominicus facti estis. Ecce quod accepistis. Quomodo ergo unum videtis esse quod factum est, sic unum estote vos, diligentes vos, scilicet tenendo unam fidem, unam spem, individuam caritatem. Heretici, quando hoc accipiunt sacramentum, testimonium contra se accipiunt, quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem. Sic et vinum in multis racemis fuit, et modo unum est. Vinum est in sua nativitate, calix est post pressuram torcularis. Et vos, post illa ieiunia, post labores, post humilitatem et contritionem, iam in nomine domini, tamquam ad calicem Christi venistis, et ibi vos estis in mensa, et in calice nobiscum vos estis. Simul enim hoc sumimus, simul bibimus, quia simul vivimus.

Lectio 2

[91677] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 7 l. 2 Ita dominus noster Iesus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in mensa consecravit. Qui accipit mysterium unitatis et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se. Nulli est aliquatenus ambigendum unumquemque fidelium corporis et sanguinis dominici tunc esse participem, quando in baptismate efficitur membrum Christi, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiam si antequam panem illum comedat calicemque bibat, de hoc saeculo migraverit, in unitate corporis constitutus. Sacramenti quippe illius participatione ac beneficio non privatur, quando in se hoc quod illud sacramentum significat invenitur.

Qui manducant et bibunt Christum, vitam manducant et bibunt. Illud manducare est refici, illud bibere est vivere. Quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducatur et bibitur.

Lectio 3

[91678] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 7 l. 3 Manducatur Christus, vivit manducatus quia surrexit occisus. Nec, quando manducamus, partes de illo facimus. Et quidem in sacramento sic fit. Et norunt fideles: quando manducant carnem Christi, unusquisque accipit partem suam. Per partes manducatur in sacramento, et manet integer totus in caelo. Per partes manducatur in sacramento, et manet integer totus in corde tuo. Totus enim erat apud patrem, quando venit in virginem, implevit illam nec recessit ab illo. Veniebat in carnem ut homines eum manducarent et manebat integer apud patrem ut Angelos pasceret.

Invitat dominus servos, et praeparat eis cibum seipsum. Quis audeat dominum suum manducare?

Et tamen ait: qui manducat me vivit propter me. Quando manducatur, vita manducatur, nec occiditur ut manducetur, sed mortuos vivificat. Quando manducatur, reficit sed non deficit.

Non ergo timeamus, fratres, manducare istum panem ne forte finiamus illum, et postea quod manducemus non inveniamus.

Quod videtur, calix est et panis, quod etiam oculi renuntiant. Quod autem fides postulat instruenda: panis est corpus Christi, et calix est sanguis. Ista ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritalem.

Lectio 4

[91679] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 7 l. 4 Nihil in sacrificiis maius potest esse quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est, sed haec omnes praecellit, quae pura conscientia domino offerenda est, et pura mente sumenda, atque ab omnibus veneranda. Et sicuti potior est ceteris, ita potius excoli et venerari debet.

Triforme est corpus domini: pars oblatae in calicem missa, corpus Christi quod iam resurrexit monstrat; pars comesta, ambulans adhuc super terram; pars in altari usque ad finem missae remanens, corpus in sepulchro, quia usque in finem saeculi corpora sanctorum in sepulcris erunt.

Dum frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam dominici corporis in cruce immolatio eiusque sanguinis de latere effusio designatur?

Panis et calix non qualibet sed certa consecratione mysticus nobis fit, non nascitur. Proinde quod ita fit nobis, quamvis sit panis et calix, alimentum est resurrectionis.

Ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem Christi corpus significatur. In illo sacramento Christus est. Qui manducat hoc corpus, fiat ei remissio peccatorum.

Lectio 5

[91680] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 7 l. 5 In illa mystica distributione spiritualis alimoniae, hoc impertitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem caelestis cibi in carnem ipsius qui caro nostra factus est transeamus. Et cibus refectionis est cibus sanguinis. Sicut enim caro Christi vere est cibus, ita sanguis eius vere est potus. Idem est corpus de quo dictum est: caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Circa hoc corpus aquilae sunt, quae alis circumvolant spiritualibus. Unde et idem corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes.

Nos autem in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est carnem et sanguinem, honoramus. Nec similiter comprehendimus has duas species quemadmodum ante consecrationem comprehendebamus, cum fideliter fateamur, ante consecrationem panem esse et vinum quod natura formavit, post consecrationem vere esse carnem et sanguinem Christi quod benedictio consecravit.

Lectio 6

[91681] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 7 l. 6 Forte dicas: quomodo vera caro, quomodo verus sanguis, quia similitudinem non video carnis, non video sanguinis veritatem? Primo omnium dixi tibi de sermone Christi, qui operatur ut possit mutare et convertere genera et instituta naturae. Deinde, ubi non tulerunt sermonem Christi discipuli eius, sed audientes quod carnem suam daret manducare et sanguinem suum ad bibendum, recedebant. Solus tamen Petrus dixit: verba vitae aeternae habes, et ego a te quomodo recedam? Ne igitur plures hoc dicerent et ne veluti quidam esset horror cruoris, sed maneret gratia redemptoris, ideo in similitudine quidem accipis sacramentum, sed vere naturae gloriam virtutemque consequeris: ego sum, inquit, panis vivus qui de caelo descendi.

Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus, et deinceps sumendum instituit, ut scilicet fides haberet meritum, quae est de his quae non videntur, quia fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. Et ideo ne abhorreret animus quod cerneret oculus, quia non habemus usum carnem crudam et sanguinem comedere, quia ergo Christum vorari dentibus fas non est, in mysterio carnem et sanguinem nobis commendavit. Et etiam ideo ne ab incredulis religioni christianae insultaretur.

Lectio 7

[91682] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 7 l. 7 Nihil rationabilius quam ut sanguinis similitudinem sumamus, ut ita et veritas non desit et ridiculum nullum fiat a paganis quod cruorem occisi bibamus.

Sed quare sub duplici specie sumitur, cum substantialiter unum totus sit Christus? Ut ostenderetur totam humanam naturam assumpsisse, ut totam redimeret. Panis enim ad carnem refertur, vinum ad animam; quia vinum operatur sanguinem, in quo sedes animae a physicis esse dicitur. Ideo ergo in duabus speciebus celebratur, ut animae et carnis susceptio in Christo et utriusque liberatio in nobis significetur. Valet enim ad tuitionem corporis et animae quod percipimus, quia caro Christi pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra offertur, sicut praesignavit Moyses: caro, inquit, pro corpore vestro offertur, sanguis vero pro anima; sed tamen sub utraque specie sumitur quod ad utrumque valet, quia sub utraque specie sumitur totus Christus.

Lectio 8

[91683] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 7 l. 8 Porro illa species visibilis sacramentum est geminae rei, quia utramque rem significat et utriusque rei similitudinem gerit expressam. Nam sicut panis prae ceteris cibis corpus reficit et sustentat, et vinum hominem laetificat atque inebriat, sic caro Christi interiorem hominem plus ceteris gratiis spiritualiter reficit et saginat.

Unde excellenter eucharistia dicitur, id est bona gratia, quia in hoc sacramento non modo est augmentum virtutis et gratiae, sed ille totus sumitur, qui est fons et origo totius gratiae.

Habet etiam similitudinem cum re mystica quae est unitas fidelium, quia sicut ex multis granis conficitur unus panis, et ex multis acinis vinum in unum confluit, sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat. Unde apostolus: unus panis et unum corpus multi sumus. Unus panis et unum corpus ecclesia dicitur, pro eo quod sicut unus panis ex multis granis et unum corpus ex multis membris componitur, sic ecclesia ex multis fidelibus caritate copulante connectitur.

Lectio 9

[91684] Officium Sacerdos, octav. 1 dies 7 l. 9 Credere in Iesum Christum, hoc est manducare panem et vinum. Qui credit, manducat. Invisibiliter saginatur, quia invisibiliter renascitur. Et qui manducat carnem Christi et bibit sanguinem illius vitam habet aeternam. Participatione enim filii, quod est per unitatem corporis et sanguinis eius, homo manducans vivit, non sumens tantum in sacramento, quod et mali faciunt, sed usque ad spiritus participationem, ut in corpore domini tamquam membrum maneat et eius spiritu vegetetur, quod est, dum eius mandatum servat. Ad altare Dei invisibile, quo non accedit iniustus, ille pervenit, qui ad hoc praesens iustificatus accedit. Invenit illic vitam qui hic discernit causam suam.

Singuli autem accipiunt Christum dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis.

Ubi pars est corporis, est et totum. Eadem ratio est in corpore domini, quae in manna, quod in eius figura praecessit, de quo dicitur: qui plus collegerat non habuit amplius, neque qui minus paraverat habuit minus.

Illud datum fuit antiquis post transitum maris Rubri, ubi submersis Aegyptiis liberati sunt Hebraei. Ita hoc caeleste manna non nisi regeneratis praestari debet. Corporalis panis ille populum antiquum ad terram promissionis per desertum eduxit, hic caelestis fideles huius saeculi desertum transeuntes in caelum subvehit. Unde recte viaticum appellatur, quia in via nos reficiens usque ad patriam deducit.

Ad Missam officium

[91686] Officium Sacerdos, missa 1 v. 1 Ad Introitum. V/.Cibavit eos ex adipe frumenti, alleluia. Et de petra melle saturavit eos, alleluia, alleluia, alleluia.
Contra, *O per omnia laudabilem virum*, de sancto Nicholao.

[91687] Officium Sacerdos, missa 1 v. 2 V/. Exultate Deo adiutori nostro, iubilate Deo Iacob. Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper, et in secula seculorum. Amen.

Kyrie

[91688] Officium Sacerdos, missa 1 hymnus 1 Kyrie, fons bonitatis,
pater ingenite,
a quo bona cuncta
procedunt,
eleison.

Kyrie, qui pati natum
mundi pro crimine,
ipsum ut salvaret,
misisti,
eleison.

Kyrie, qui septiformis
dans dona pneumatis,
a quo caelum, terra
replentur,
eleison.

Christe, unice
Dei patris genite,

quem de virgine
nasciturum mundo mirifice
sancti praedixerunt prophetae,
eleison.

Christe, hagie,
caeli compos regiae,
melos gloriae
cui semper astans pro munere
angelorum decantat apex,
eleison.

Christe, caelitus
assis nostris praecibus,
pronis mentibus
quem in terris devote colimus;
ad te, pie Iesu, clamamus:
eleison.

Kyrie, spiritus alme,
cohaerens patri natoque,
unius usiae,
consistendo, flans ab utroque,
eleison.

Kyrie, qui baptizato
in Iordanis unda Christo
effulgens specie
columbina apparuisti,
eleison.

Kyrie, ignis divine,
pectora nostra succende,
ut digni pariter
proclamare possimus semper,
eleison.

Gloria

[91689] Officium Sacerdos, missa 1 hymnus 2 Gloria in excelsis Deo,
et in terra pax hominibus bonae voluntatis.
Laudamus te.
Benedicimus te.
Adoramus te.
Glorificamus te.
Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam.
Domine Deus, rex caelestis, Deus pater omnipotens.
Domine fili unigenite, Iesu Christe.
Domine Deus, agnus Dei, filius patris.
Qui tollis peccata mundi, miserere nobis.
Qui tollis peccata mundi suscipe deprecationem nostram.
Qui sedes ad dexteram patris miserere nobis.
Quoniam tu solus sanctus.
Tu solus dominus.
Tu solus altissimus, Iesu Christe.
Cum sancto spiritu in gloria Dei patris.
Amen.

[91690] Officium Sacerdos, missa 1 oratio 1 Oratio. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Lectio epistolae beati Pauli apostoli ad Corinthios

[91691] Officium Sacerdos, missa 1 l. 1 Fratres, ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis; quoniam dominus Iesus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit et dixit: accipite et manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: hic calix novum testamentum est in meo sanguine; hoc facite, quotiescumque sumitis, in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis donec veniat.

Itaque quicumque manducaverit panem vel biberit calicem domini indigne, reus erit corporis et sanguinis domini. Probet autem seipsum homo; et sic de pane illo edat, et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus domini.

[91692] Officium Sacerdos, missa 1 resp. 2 Gradualis. R/. Oculi omnium in te sperant, domine; et tu das illis escam in tempore opportuno.
V/. Aperis tu manum tuam, et imples omne animal benedictione, alleluia.

[91693] Officium Sacerdos, missa 1 resp. 3 R/. Alleluia, alleluia. Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.
V/. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.
Contra, *Nativitas gloriosa*, de sancta Maria.

Prosa

[91694] Officium Sacerdos, missa 1 hymnus 2Contra, *Laudes crucis attolamus*, de sancta Cruce.

Lauda, Sion, salvatorem,
lauda ducem et pastorem
in hymnis et canticis.

Quantum potes, tantum aude,
quia maior omni laude,
nec laudare sufficis.

Laudis thema specialis,
panis vivus et vitalis,
hodie proponitur.

Quem in sacrae mensa coenae,
turbae fratrum duodenae
datum non ambigitur.

Sit laus plena, sit sonora;
sit iucunda, sit decora

mentis iubilatio;
dies enim solennis agitur,
in qua mensae prima recolitur
huius institutio.

In hac mensa novi regis,
novum Pascha novae legis
phase vetus terminat;
vetustatem novitas,
umbram fugat veritas,
noctem lux eliminat.

Quod in cena Christus gessit,
faciendum hoc expressit
in sui memoriam,

docti sacris institutis,
panem vinum in salutis
consecramus hostiam.

Dogma datur Christianis,
quod in carnem transit panis
et vinum in sanguinem;

quod non capis, quod non vides,
animosa firmat fides
praeter rerum ordinem.

Sub diversis speciebus,
signis tantum et non rebus
latent res eximiae,

caro cibus, sanguis potus,
manet tamen Christus totus
sub utraque specie.

A sumente non concisus,
non confractus, non divisus,
integer accipitur;

sumit unus, sumunt mille,
quantum isti, tantum ille,
nec sumptus consumitur.

Sumunt boni, sumunt mali,
sorte tamen inaequali,
vitae vel interitus;

mors est malis, vita bonis;
vide, paris sumptionis
quam sit dispar exitus.

Fracto demum sacramento,
ne vacilles, sed memento
tantum esse sub fragmento,
quantum toto tegitur.

Nulla rei fit scissura,
signi tantum fit fractura,
qua nec status nec statura
signati minuitur.

Ecce, panis Angelorum,
factus cibus viatorum,
vere panis filiorum,
non mittendus canibus.

In figuris praesignatur,
cum Isaac immolatur,
agnus Paschae deputatur,
datur manna patribus.

Bone pastor, panis vere,
Iesu nostri miserere,
tu nos pasce, nos tuere,
tu nos bona fac videre
in terra viventium.

Tu qui cuncta scis et vales,
qui nos pascis hic mortales,

tu nos ibi commensales,
coheredes et sodales
fac sanctorum civium.

Amen.

[91695] Officium Sacerdos, missa 1 l. 2 Secundum Ioannem. In illo tempore dixit Iesus discipulis suis et turbis Iudaeorum: Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Hic est panis qui de caelo descendit. Non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt: qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.

Credo

[91696] Officium Sacerdos, missa 1 hymnus 3 Credo in unum Deum,
patrem omnipotentem
factorem coeli et terrae,
visibilium omnium
et invisibilium.
Et in unum dominum
Iesum Christum,
filium Dei unigenitum,
et ex patre natum
ante omnia saecula.
Deum de Deo, lumen de lumine,
Deum verum de Deo vero.
Genitum, non factum,
consubstantialem patri
per quem omnia facta sunt.
Qui propter nos homines
et propter nostram salutem
descendit de caelis.
Et incarnatus est
de spiritu sancto
ex Maria virgine:

et homo factus est.
Crucifixus etiam pro nobis
sub Pontio Pilato
passus et sepultus est.
Et resurrexit tertia die
secundum scripturas.
Et ascendit in coelum;
sedet ad dexteram patris.
Et iterum venturus est cum gloria
iudicare vivos et mortuos.
Cuius regni
non erit finis.
Et in spiritum sanctum
dominum et vivificantem:
qui ex patre filioque procedit.
Qui cum patre et filio
simul adoratur
et glorificatur;
qui locutus est per prophetas.
Et unam, sanctam, catholicam
et apostolicam ecclesiam.
Confiteor unum baptismum
in remissionem peccatorum.
Et expecto
resurrectionem mortuorum
et vitam venturi saeculi.
Amen.

[91697] Officium Sacerdos, missa 1 oratio 2 Offertorium. Sacerdotes incensum domini, et panes offerunt Deo; et ideo sancti erunt Deo suo, et non polluent nomen eius, alleluia.
Contra, *Confirma hoc Deus*, de sancto spiritu.

[91698] Officium Sacerdos, missa 1 oratio 3 Secreta. Ecclesiae tuae, quaesumus, domine, unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatis muneribus mystice designantur.

[91699] Officium Sacerdos, missa 1 oratio 4 Praefatium (de Nativitate domini). Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: domine, sancte pater, omnipotens aeterne Deus: quia per incarnati verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae

claritatis infulsit: ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Et ideo cum Angelis et Archangelis, cum thronis et dominationibus, cumque omni militia caelestis exercitus, hymnum gloriae tuae canimus, sine fine dicentes:

Sanctus

[91700] Officium Sacerdos, missa 1 hymnus 4 Sanctus, sanctus, santus
dominus Deus Sabaoth.
Pleni sunt caeli et terra gloria tua.
Hosanna in excelsis.
Benedictus qui venit in nomine domini.
Hosanna in excelsis.

[91701] Officium Sacerdos, missa 1 oratio 5 Communio. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis donec veniat. Itaque quicumque manducaverit panem vel biberit calicem domini indigne, reus erit corporis et sanguinis domini, alleluia. Contra, *Factus est repente*, de sancto spiritu.

[91702] Officium Sacerdos, missa 1 oratio 6 Postcommunio. Fac nos, quaesumus, domine, divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi corporis et sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Divinum mysterium

hymnus in Missa «Cibavit» insertus

Thomas de Aquino a Reynolds Stone depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Ad Sanctus in Missa

[88154] Ignoti auctoris, Divinum mysterium Sanctus.

Divinum mysterium
semper declaratur,
et mens infidelium
tumens excaecatur,
firma spes credentium
fide roboratur.

Sanctus.

Fides est summopere
credere in Deum,
panem sanctum edere,
et tractare eum.
Iubens dicit: sumite:
hoc est corpus meum.

Sanctus.

Panis prius cernitur;
sed dum consecratur,
caro Christi sic mutatur:
quomodo convertitur,
Deus operatur.

Dominus Deus Sabaoth.

De vino similiter,
si sit benedictum,
et tunc est veraciter
sanguis Christi dictum:
credamus communiter
verum et non fictum.

Pleni sunt caeli et terra gloria tua;
hosanna in excelsis.

Nobis celebrantibus
istud sacramentum,
et cunctis fidelibus
fiat nutrimentum,
Iudaeis negantibus
sit in detrimentum.

Benedictus qui venit in nomine Domini;
hosanna in excelsis.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Abjiciamus opera

sermo authenticitate probabilis

Thomas de Aquino in Capella Gratiarum ecclesiae Sancti Domenici Taurini

Textum Lutetiae Parisiorum 1879 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[86761] Abjiciamus opera *Abjiciamus opera tenebrarum, et induamur arma lucis.* Rom. XIII, 12. Apostolus Christianorum doctor et dux in fide et veritate in tempore hoc domini nostri gratiosi adventus per verba ista, sive in his verbis, informat ad duo, scilicet ad liberalem horrorem omnium mundialium macularum et vitiorum, et ad honorabilem amorem sive assecutionem coelestium virtutum. Primum facit cum dicit: *abjiciamus opera tenebrarum.* Secundum cum subdit: *et induamur arma lucis.* Circa primum nota, quod opera et vitia mundi tenebrosa dicuntur: et ideo abjicienda. Quia in eis est manifestus defectus sapientiae ad cognoscendam veritatem. Joan. I, 5: *lux in tenebris lucet, et tenebrae eum non (comprehenderunt) cognoverunt.* Quia in eis est manifestus defectus praevidentiae ad praecavendum malum. Sap. XVII: *tenebroso oblivionis velamento dispersi sunt.* Circa secundum nota, quod opera Evangelii et charismata spiritus sancti sunt nobis arma contra mundum, carnem, et Diabolum, et constituunt in luce. Quia per effectum gratiae illuminantis instar lucis faciunt nos agnoscere divinum secretum. II Cor. IV, 6: *Deus autem, qui dixit de tenebris lucem splendescere* et cetera. Quia per effectum gratiae conciliantis instar lucis pacificant quod inter nos gestamus bellum. Proverb. VI, 23: *mandatum lucerna est, et lex lux* et cetera. Quia per effectum gratiae honestatis instar lucis decorant nos, et in nobis totum universum. Joan. V, 35: *ille erat lucerna ardens et lucens.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Beata gens

sermo authenticitate probabilis

Thomas de Aquino in Capella Gratiarum ecclesiae Sancti Domenici Taurini

Textum Lutetiae Parisiorum 1879 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86765] Beata gens, pars 1 *Beata gens, cujus est dominus Deus ejus, populus quem elegit in haereditatem sibi.* Ps. XXXII, 12: multis modis sancta mater Ecclesia studium suum adhibet ad hoc quod filios suos provocet ad desiderandum coelestia. Et si recte inspicere vultis, videtur totum studium suum tendere ad hoc, quod, contemptis terrenis, transferat nos ad desiderandum coelestia; quod ex fundatore primo Ecclesiae salvatore nostro patet, qui in praedicationis suae et doctrinae studio dixit Matth. III, 2: *agite poenitentiam*, ut nos removeret a mundanis; *appropinquavit regnum coelorum*: hoc dicit, ut nos alliciat ad desiderandum coelestia. Inter alia provocativa coelestis desiderii recolit et infigit hodie cordibus nostris gloriam sanctorum in quam tendimus. Si placet, in principio

rogabimus Deum, quod pro convenientia tantae celebritatis det mihi aliquid dignum dicere, quod sit ad ejus honorem et omnium sanctorum, et ad salutem animarum nostrarum.

Pars 2

[86766] Beata gens, pars 2 *Beata gens* et cetera. Inditum est communiter animis hominum, ut delectabiliter audiant laudes patriae suae et parentum suorum. Laudes patriae, ut ad eam redire festinent: laudes parentum, ut eos imitando non sint degeneres. Sed quae est patria nostra? Patria ad quam tendimus est coelestis patria. Unde apostolus Heb. XIII, 14: *non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus.* Parentes nostri sunt spirituales viri, qui nos docuerunt, nos instruxerunt, exemplum recte bene vivendi nobis praebuerunt. Isti sunt sancti in patria quorum solemnia hodie celebramus, et ideo ipsorum laudibus debemus cum jucunditate insistere. Unde in Ecclesiastico XLIV, 1: *laudemus viros gloriosos, et parentes nostros in generatione sua.* Videte: spiritus sanctus per os David collegium istud sanctorum commendat quadrupliciter. Primo ex eorum dignitate. Secundo ex eorum rectore. Tertio ex eorum dispositione. Quarto ex ipsorum electione. Ex eorum dignitate commendat collegium illud sanctorum, ibi; *beata gens.* Ex eorum rectore, ibi: *cujus dominus Deus ejus.* Ex ipsorum dispositione nominat populum cum dicit: *populus.* Ex eorum electione (cum) dicit: *quem elegit dominus* et cetera. Primo, dico, commendat David collegium istud sanctorum ex ipsorum dignitate, ibi: *beata gens.* Dignitas collegii istius notatur quia pervenerunt illuc quo tendimus. Item possident quodquod desideramus. Item constituti sunt super illud quod intelligere possumus. Primo, dico, attenditur dignitas sanctorum, quia pervenerunt illuc quo tendimus. Beatitudo finis est omnium actionum nostrarum. Unde apostolus ad Romanos VI, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam aeternam.* Et videte; dicit Augustinus libro de civitate Dei: *quis est finis desideriorum nostrorum, nisi pervenire ad regnum ubi nullus est finis?* Et videte; finis hominis tribus comparatur in sacra Scriptura. Primo comparatur coronae. Unde apostolus II Tim. IV, 8: *in de reliquo reposita est mihi corona justitiae.* Aliquando comparatur bravio. Unde apostolus ad Philippenses III, 14: *ad destinatum prosequor, ad bravium supernae coelestis vocationis.* Item aliquando comparatur mercedi. Unde in Evangelio Matth. V, 12: *gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis.* Nec immerito comparavit filius hominis istis tribus, quia omnis actio nostra ad tria reducitur. Actio quorumdam est per certamina, quantum ad activos. Unde Job VII, 1: *militia est vita hominis super terram*; et qui legitime certaverint eis debetur corona, quia II Tim. II, 5 *non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Alii currunt, ut contemplativi; et isti nihil habent retardans ipsos, sed velociter currunt. De istis dicit Ps. CXVIII, 32: *viam mandatorum cucurri.* Sed certantibus debetur bravium. Apostolus I Cor. IX, 24: *omnes currunt, sed unus solus bravium accipit.* Alii sunt laborantes, ut praelati, qui exercent salutaria in plebe; et istis debetur merces. Unde apostolus I Cor. III, 8; *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum laborem suum.* Sed quae est gloria sanctorum in patria? Dico quod consecuti sunt coronam tamquam boni certatores. Assecuti sunt bravium tamquam cursores,

et consecuti sunt mercedem tamquam operarii boni. Homines in mundo laborant habere coronas, sed illa corona est corruptibilis; corona sanctorum est incorruptibilis. Unde apostolus I Cor. IX, 25: *illi quidem ut corruptibilem habeant coronam; nos vero incorruptibilem.* Est igitur dignitas sanctorum, quia pervenerunt illuc quo tendimus. Item habent quidquid desideramus, et adhuc amplius. Unde in proverbiis X, 24: *desiderium suum justis dabitur.* Considera quid desiderare potes in voluptatibus et delectationibus, totum habent sancti. Dico, in delectationibus spiritualibus, non in mundanis et foedis. Ps. XV, 14: *delectationes tuae in dextera tua.* Si desideras divitias, sancti opulentissimi sunt. Nihil deest timentibus dominum Prov. I, 33: *abundantia perfruentur.* Item, si desideras honores, sancti in maximo honore constituti sunt. Ps. CXXXIII, 17: *nimis honorificati honorati sunt amici tui, Deus.* Si appetis scientiam, illam perfecte habent sancti, quia ipsi bibunt scientiam de ipso fonte sapientiae. Sancti plenissime habent quidquid homo potest hic peccando, vel non peccando appetere. Apparet igitur dignitas sanctorum, quia ipsi pervenerunt quo tendimus, et habent quidquid desiderare possumus. Item sunt in summo constituti ultra id quod intelligere possumus, quia ultra id quod potes intelligere est beatitudo beatorum. Unde Isaias LXIV, 4: *oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti diligentibus te.* Quae est ratio quod sancti sunt in summo constituti ultra id quod intelligere potes? Certe quia sancti in patria quantum ad omnia habent impletum desiderium suum. Et quomodo possunt omni bono impleri, nisi veniant ad fontem omnis boni? Quando arbor est onusta fructibus, si venis ad unum ramum non potes accipere omnes fructus ejus. Similiter si vadas ad alium ramum; sed qui radicem amputaret omnes fructus auferret arbori. Similiter non potes perfrui omni bono, nisi venias ad fontem omnis boni: ille est Ps. CII, 5, *qui replet in bonis desiderium tuum.* Unde dixit dominus Moysi Exod. XXXIII, 39: *ego ostendam tibi omne bonum*, idest me ipsum, in quo est omne bonum; et quia Deus magnus est super omnem intellectum, ideo sancti qui fruuntur Deo in tantum sunt elevati, quod nullus attingere potest. Unde Isaias LIII, 14: *sustollam te super omnem altitudinem terrae*, idest super omnem altum quod terrenus homo potest intelligere: *ditabo*, inquit, *te altitudine patris tui*; Ps. CXLIX est omnibus sanctis ejus. Patet igitur dignitas et gloria sanctorum in patria, quia ipsi pervenerunt illuc quo tendimus, habent quidquid desiderare possumus, et sunt in alto constituti ultra id quod intelligere possumus. Videamus de eorum rectore. Tota dignitas sanctorum dependet ex ipso rectore. Valde miserum est et abjectum et horrendum quod homo subdatur inferiori se, vel vili. Unde comminatur dominus per prophetam dicens: *tradam Aegyptum in manus dominorum crudelium.* Qui dignum habet cui serviat, est beatus. Unde in Ecclesiastico XXV, 11: *beatus qui non servivit indignis se.* Indigni sunt Daemones; nos sumus filii Dei. Indignum est quod serviant filii inimico patris; beati qui Deo serviunt. Unde in libro III regum X, 8: *beati servi tui.* Justum est esse subditum Deo. Summa perfectio rei est quod sit subdita suo perfectori. Materia non est perfecta nisi subdatur formae, et aer non est decorus nisi quando subjicitur soli, nec anima est perfecta nisi subdita sit Deo. In hoc igitur consistit beatitudo nostra, quod simus subditi Deo. Posses dicere: numquid subjecti sumus Deo? Verum est, sed mediate: scilicet mediantibus Angelis, praelatis et pedagogis, qui nos custodiunt quomodo debemus ad beatitudinem pervenire; sed sancti in patria non sunt subjecti pedagogis. Unde apostolus I ad Cor. XV, 24: *deinde finis; cum tradiderit Christus regnum Deo patri, et cum evacuaverit omnem principatum.* Dicit igitur: *beata gens, cujus dominus Deus* *ejus.* Et videte quod fuerunt aliqui, et sunt qui dixerunt felicitatem et beatitudinem esse in terrenis, quorum opinio describitur in Ps. CXLII, 13: *promptuaria eorum plena, eructantia ex hoc in illud. Oves eorum faetosae*, et cetera quae ponit. Sequitur: *beatum dixerunt populum, cui haec sunt.* Ita dixerunt vulgares, et falsa est opinio ista, quia transeunt omnia sicut umbra. Item non replent, quia *avarus non implebitur pecunia.* Invenias in terrenis quod maneat, quod desiderium impleat, et confiteor tibi quod ibi est beatitudo; sed non invenitur. False igitur aestimant beatitudinem esse in terrenis. Ubi igitur est beatitudo? Psalmista respondet et dicit Ps. CXLIII Deus ejus. Item alii sunt vel fuerunt, ut Stoici, qui beatitudinem et felicitatem dixerunt esse in interioribus bonis. Habere virtutes et scientiam dixerunt summum bonum; quorum opinio reprobatur in Jeremia IX, 23: *non glorietur*, inquit, *sapiens in sapientia sua et non glorietur, nec fortis in fortitudine sua.* Quare? Quia quidquid est intus te ipsum subditur naturae tuae, sed quod beatum te facit debet esse supra te, non tibi subjectum; propter hoc sequitur: *sed in hoc glorietur, scire et nosse me.* Sunt alii qui dicunt, quod beatitudo est in his quae sunt juxta nos. Confidebant tales in homine, contra quos dicit Ps. CXLV, 2: *nolite confidere in principibus.* Non est etiam confidendum in Angelis, quia aliqui dixerunt quod finis noster est videre Angelos, sed constituitur intellectus noster ad visionem summae causae. Anselmus: *non enim videndo Angelos beati sumus, sed videndo virtutem qua diligimus Angelos. Beata gens cujus est dominus Deus ejus.* Et quomodo ejus? Dico quod est Deus ad cognoscendum, ad possidendum, et ad fruendum. Primo, dico, est Deus eorum ad cognoscendum. In hoc est perfecta beatitudo sanctorum in patria, quod cognoscant Deum. Unde Augustinus, libro confessionum Lib. IV, c. IV: *infelix enim homo qui scit illa omnia, te autem nesciat; beatus qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* Beatitudo est quod cognoscamus Deum, sive quod habeamus Deum ad cognoscendum. Sed numquid sancti in patria cognoscunt Deum? Certe sic. Unde Jeremias XXXI, 34: *non docebit vir (ultra) fratrem suum, et vir proximum suum, dicens; cognosce dominum; omnes cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum.* Sed quomodo habent sancti Deum ad cognoscendum? Dico quod istam cognitionem duo concomitantur, clara et aperta visio, et perfecta ad Deum assimilatio. Primo, dico, istam cognitionem concomitantur clara et aperta visio. Videmus enim modo a remotis Deum per similitudinem creaturarum et in enigmatibus. Unde Job XXXVI, 25: *omnes homines vident eum, unusquisque intuetur eum procul.* Apostolus ad Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*; sed in patria sancti vident Deum clare, non in speculo et enigmate. Ad hoc autem quod clare videamus Deum oportet quod habeamus oculos puros. Si oculi habent caliginem, vel si fuerint turbati, non sufficiunt ad videndum claritatem mente tua est ignis concupiscentiae, ignis irae, vel ignis malorum desideriorum impediris a visione Dei Ps. LXVII, 9: *supercecidit ignis*, scilicet concupiscentiae, *et non viderunt solem*, idest Deum. Igitur istam cognitionem concomitatur clara et aperta visio. Item concomitatur eam perfecta ad Deum assimilatio; quia cognitio non fit nisi per assimilationem cognoscentis ad cognitum, ut vult philosophus; sed sancti perfectam habent assimilationem ad Deum. Unde in Joanne I Joan. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.* Si vis pervenire ad assimilationem Dei in patria, debes studere assimilari ei in bonis operibus hic. Christus venit pacem mittere in terra. Eph. II, 14: *ipse est pax nostra qui fecit utraque unum.* Non semines igitur jurgia: sed ad pacem reducas discordias, si vis Christo hic assimilari. Unde in Evangelio Matth. V, 9: *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Filius habet perfectam assimilationem cum patre. Habebimus igitur in patria Deum ad cognoscendum et ad videndum. Unde Augustinus in Psalm. CXVIII: *finis omnium actionum nostrarum promittitur ista contemplatio.* Scribitur Deut. X, 9 quod filii levi non habuerunt partem inter fratres, quia dominus possessio eorum. Sancti habent Deum in possessione, et sufficit eis. Ps. XV, 6, 5: *funes ceciderunt mihi in praeclaris; etenim haereditas mea praeclara est mihi. Dominus pars haereditatis meae, et calicis mei*, et cetera. Sed quomodo possident sancti Deum? Dico quod sunt beati possidendo Deum, quia Joan. IV, 16: *beatus qui timuerit eum.* Et qualiter perveniunt ad ejus possessionem? Dico per dilectionem. Unde in Joanne Joan. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et in Tobia XIII, 18: *beati omnes qui diligunt te.* Sed quid possides possidendo Deum? Dico quod possidendo Deum possides quod in Deo est. Et quid est in Deo? Gloria et divitiae. Ps. CXI, 3: *gloria et divitiae in domo ejus.* Sancti in patria habent gloriam et honorem. Omnes sunt reges Apoc. V, 10: *fecisti nos* reges *Deo nostro regnum.* Ista gloria promittitur humilibus, quia Job XXII, 29: *qui humiliatus fuerit, erit in gloria.* Et in Evangelio Matth. V, 3: *beati pauperes, (spiritu) quoniam ipsorum est regnum coelorum.* Item sancti habent infinitas divitias, quia habent quidquid homo desiderare potest. Sed quibus datur ista possessio. Numquid litigantibus? Certe non. In mundo acquirit homo quandoque terrena litigando, et per fraudem. Sed coelestes divitiae acquiruntur per mansuetudinem. Unde in canonica Jacobi I, 2: *in mansuetudine suscipite insitum verbum.* Et in Evangelio Matth. V, 4: *beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.* Habent igitur sancti Deum ad cognoscendum et possidendum. Tertio, sancti in patria habent Deum ad fruendum et delectandum. Job XXII, 26: *super omnipotentem deliciis afflues*: sancti in patria non delectantur in re temporali, sed in Deo fonte totius boni. Unde dominus Luc. XXII, 30: *ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Quid est edere super mensam Dei? Hoc est delectari et refici in quo Deus reficitur. Et quid est hoc in quo Deus reficitur? Hoc est ejus bonitas. Quando reficeris de bonitate Dei, tunc edis in mensa Dei, et hoc est beatitudo sanctorum. Unde dicitur Luc. XIV, 15: *beatus qui manducabit panem in regno sanctorum.* Et videte: delectatio ista tres proprietates habet: quia gaudium istud est consolatorium. Per illud gaudium homo amisit omnes tristitias. Unde Isaias LXV, 16: *oblivioni traditae sunt angustiae, priores non sunt in memoria nec ascendent super cor, quia videbitis et exultabitis in his quae feci.* Augustinus dicit libro XXII, de civitate Dei c. XXX, quod aliter obliviscitur doloris eruditus et doctus, et aliter expertus et passus. Eruditus et doctus obliviscitur doloris quando negligit. Expertus et passus quando transfertur ad gaudium. Et sancti propter gaudium obliviscuntur omnium dolorum. Est igitur gaudium illud consolatorium. Item est plenum. Quare est plenum? Quia est de creatore, et de creaturis omnibus nihil occurret menti tuae quod te non faciet gaudere. Ingredietur ad contemplationem divinitatis, et egredietur ad contemplationem creaturarum, et ubique refectionem inveniet in Deo et creaturis. Est igitur gaudium plenum. Unde in Joanne XVI, 24: *petite ut gaudium vestrum sit plenum.* Augustinus: *ad istam satietatem nemo pervenire potest nisi esuriendo justitiam.* Unde in Evangelio Matth. V, 6: *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam quoniam ipsi saturabuntur.* Item est illud gaudium purum non permixtum moerori et anxietatibus, sicut gaudium saeculi, de quo dicitur Prov. XIX, 13: *risus dolore miscebitur.* Isaias

XXXV, 10: *gaudium et laetitiam obtinebunt, et fugiet ab eis dolor et gemitus.* Et in Proverb. I, 33: *abundantia perfruetur, timore malorum sublato.* Illud gaudium habebunt misericordes, quia Matth. V, 7: *beati misericordes, quia ipsi misericordiam consequuntur.* Augustinus: *ipse est finis noster, quem sine fine videbimus, sine fastidio amabimus, et sine fatigatione laudabimus; sed quid erit in illo fine? Sine fine vacabimus, vacando videbimus, videndo amabimus, amando laudabimus. Beatus qui erit in illo fine*, quia Ps. XXXV, 5: *beati qui habitant in domo tua, domine.* Ad illam beatitudinem perducat nos qui cum patre et filio et spiritu sancto vivit et regnat et cetera.

Pars 3

[86767] Beata gens, pars 3 *Beata gens, cujus est dominus* et cetera. Circa illud gloriosum collegium sanctorum, cujus festum hodie celebramus, dictum fuit de sanctorum dignitate et de ipsorum rectore. Propter temporis brevitatem dicendum est aliquid de ejus dispositione, quae designatur nomine populi. Quid est populus? Augustinus introducit diffinitionem populi talem de civitate Dei, Lib. XIX, c. XXXI: *populus est coetus multitudinis juris consensu utilitatis communione sociatus.* Et videte, secundum hoc, in nomine populi tria accipi possunt. Numerosa multitudo, ordinata distinctio, et concors unio. Primo, dico, ad populum requiritur numerosa multitudo, quia unus vel duo non faciunt populum. Ista gens habet ne multitudinem? Certe sic. Unde in epistola hodierna: *vidi turbam magnam quam nemo dinumerare poterat.* Hoc pertinet ad dignitatem regis, et maxime istius regis, quod habeat magnum populum. Unde in Prove. V: *in multitudine populi dignitas regis.* Et Boetius dicit, quod rex gloriatur de civium multitudine. Terra nihil est in comparatione ad coelum. Dionysius dicit Coelest. Hierarch. c. XIV: quod multitudo materialium nihil est respectu spiritualium. Et de domino dicitur: *millia millium ministrabant ei: et decies millies centena millia assistebant ei*, et postea, multitudo omnium sanctorum. In libro primo regum: *Israel Juda innumerabiles quasi arena maris comedentes et bibentes et laudantes.* Solus Deus scit multitudinem sanctorum, Ps. CXLVI, 4: *qui numerat multitudinem stellarum.* Multitudo igitur populi pertinet ad dignitatem regis. Item, pertinet ad jucunditatem. Homo est corruptibilis naturae. Multitudo populi pertinet ad magnitudinem gaudii. Unde Isaias XXII, 2: *urbs frequens, civitas exultans.* Item, multitudo numerosa pertinet ad securitatem nostram. Multi sunt sancti nobiscum. Unde in libro judicum V, 20: *stellae manentes in cursu suo et ordine, contra Sisaram pugnaverunt*, idest contra Diabolum. Et Helisaeus dixit puero suo IV Reg. VI, 16: *noli timere; multo enim plures nobiscum sunt, quam cum illis.* Multitudo igitur sanctorum in patria est sanctis ad gaudium, Deo ad honorem, et nobis ad securitatem. Dicendum de electione sanctorum. Traditur distinctio sanctorum ex cognitione in epistola: sed ista diversitas est in mundo, non in coelo. Unde apostolus ad Coloss. III, 11, ibi *non est barbarus neque Scyta, Judaeus et gentilis.* Et beatus Petrus: Act. X, 35: *in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* In Evangelio ergo dicitur nobis differentia sanctorum, quae erit in patria in populo glorioso. Traduntur nobis aliqui reges. Verum est quod omnes sancti regnant cum Deo, sed specialiter regnant apostoli. Unde in Luca

XXII, 29: *ego dispono vobis regnum, sicut disposuit mihi pater*, et sicut fuerunt rectores Ecclesiae, ita in patria habent regiam dignitatem. Et quomodo acquisiverunt ipsi regnum? Certe paupertate. Alii acquirunt regnum divitiis. Audiamus Petrum, qui dicit de acquisitione regni: Matth. XIX, 27: *ecce, inquit, nos reliquimus omnia.* Et dominus dicit: Matth. V, 3: *beati pauperes spiritu; quoniam ipsorum est regnum coelorum.* Sunt novi argumentatores qui nesciunt quid dicunt. Ipsi dicunt, quod virtus consistit in medio, et ita omnia renuntiare et virginitas non sunt de genere virtutum, quia non sunt in medio. Dicit philosophus: *inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant.* Non oportet quod in medio secundum quantitatem, sed secundum rectam rationem. Dicit philosophus in quarto Ethicorum, quod magnanimus magnitudine est in extremis, sed eo quod ut oportet est medius, quia est magnanimus, ubi debet secundum quod debet, et propter quod debet. Philosophi omnia sua deposuerunt, ut possent vacare philosophiae et continenter vixerunt. Si hoc fuit apud gentiles, bene debet esse in Christianis. Sed si vir vellet continere quando mulier petit debitum, hoc esset vitiosum; sed in virginitate est summa virtus. Igitur apostoli acquisiverunt regnum paupertate. Invenimus victores martyres qui Heb. XI, 33: *per fidem vicerunt regna*, et isti sunt beati mites, quia non murmur resonat, non quaerimonia. De ipsis dicitur in Evangelio: Matth. V, 4: *beati mites; quoniam ipsi possidebunt terram.* Item invenimus quosdam in solatio viventes, ut sunt sancti confessores qui lugebant in mundo et magnam poenitentiam egerant. Vidistis Antonium et Benedictum, qui in fletu et magna et austera poenitentia vixerunt, et modo sunt in gaudio et consolatione. Unde in Evangelio Matth. V, 5 ipsi consolabuntur. Item, invenimus in coelo judices justissimos, scilicet prophetas qui justitiam praedicaverunt; et isti fuerunt esurientes justitiam, et ideo modo saturantur. Unde in Evangelio Matth. V, 6: *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam; quoniam ipsi saturabuntur.* Item, in patria invenimus coetum patriarcharum, qui insistebant operibus misericordiarum, et istis servatur adhuc in coelo dignitas recipiendi alios. Unde Abraham, qui omnes in hospitio suo recipiebat, etiam Angelos, Gen. XVIII, 3, habet dignitatem in coelo quod omnes in sinu Abrahae recipiuntur, et ideo dicitur: Heb. XIII, 2 *hospitalitatem nolite oblivisci.* Abraham omnes electos in sinu suo recipit. Unde dicitur: Matth. VIII, 11 *venient ab oriente (et occidente), et recumbent in sinu Abraham et Isaac et Jacob.* De istis dicitur in Ecclesiastico: XLIV, 10 *isti sunt viri misericordiae, quorum pietates non defuerunt.* Item, in patria invenimus coetum virginum, quae munditiam servaverunt. Haec est casta generatio. De istis dicitur in Evangelio: Matth. V, 8 *beati mundo corde; quoniam ipsi Deum videbunt.* Item, invenimus in patria chorum Angelorum qui intendunt paci; de quibus in Evangelio: Matth. V, 9 *beati pacifici; quoniam filii Dei vocabuntur.* Patet modo quomodo pauperes acquisiverunt regnum, mites terram, lugentes consolationem, esurientes justitiam adepti sunt satietatem, misericordes consecuti sunt misericordiam, mundi visionem Dei, et pacifici vocantur filii Dei. Ad illud consortium nos perducat qui cum patre et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Beati qui habitant

sermo authenticitate probabilis

Thomas de Aquino in Capella Gratiarum ecclesiae Sancti Domenici Taurini

Textum a Th. Kaeppeli in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1943 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86776] Beati qui habitant, pars 1 *Beati qui habitant in domo tua domine*, in Ps. 83, 5. Unam esse societatem Dei et Angelorum et hominum nullus recte senciens ignorat, de qua 1 Cor. I, 9: *fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filii eius domini nostri Ihesu Christi.* 1 Io. I, 7: *si ambulamus in luce, sicut et ipse in luce est, societatem habemus ad invicem.* Hec est societas in quantum in uno fine communicant, scilicet beatitudine, nam et Deus beatus est et Angeli beatitudinem adipiscuntur et homines, sed Deus per essenciam, Angeli et homines per participacionem. Unde 1 Thi. VI, 15: *quem suis temporibus ostendet beatus et solus Deus.* Inter eos qui in uno fine societatem habent talis debet esse operum communicacio ut qui nondum finem consecuti sunt, ad finem adducantur, et ideo viatores ad beatitudinem inducimur verbis et exemplis, qui autem iam finem consecuti sunt, alios ad consequendum iuvant. Et inde est quod festa sanctorum celebramus qui iam beatitudinem sunt adepti ut eorum iuvemur suffragiis, edificemur exemplis et premiis provocemur. Sed quia nec singulorum sanctorum quorum numerus nobis ignotus est festa possumus celebrare et in sollempnitatibus quas celebramus negligencias multas committimus, salubriter providit Ecclesia

ut simul omnium festivitates celebret in communi ut quod singulis specialiter non exhibeatur, quicquid neglectum est, in hac quodammodo expleatur. Quia igitur de beatorum societate nunc festa peragimus, de beatitudine dicendum est.

Pars 2

[86777] Beati qui habitant, pars 2 Sed sciendum est itaque quod licet omnium hominum affectus ad beatitudinem tendat, circa beatitudinem tamen diversimode opinati sunt quidam, ex quibus plurimi erraverunt circa beatitudinis mansionem, quidam circa duracionem, quidam circa occupacionem sive operacionem. Circa primum erraverunt ponentes beatitudinem in hoc mundo, sicut in rebus corporalibus sive in virtutibus aut scienciis. Contra quos dicitur Ysa. III, 12: *populе meus qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt.* Et merito, quia hec opinio est primo contra beatitudinis perfectionem, beatitudo enim secundum philosophum est perfectum bonum, eo quod sit ultimus finis. Oportet ergo quod desiderium quietet, quod non esset, si ea habita adhuc desiderare restaret. In hac autem vita perfectio boni esse non potest nec in rebus mundi, quia adipiscentes ea adhuc ampliora desiderant; nec in virtutibus et scienciis, quia cuilibet homini adhuc restat ut in virtutibus et scienciis proficiat. Ps. 138, 16: *imperfectum meum viderunt oculi tui* et cetera. 1 Cor. XIII, 9: *ex parte enim cognoscimus* et cetera. Secundo contra beatitudinis puritatem, nam cum beatitudo sit summum bonum, oportet quod malum ei non admisceatur, nam summe album oportet esse nigro impermixtum. Unde non potest dici beatus qui alicui miserie subiacet nec potest simul esse miser et felix. Nullus autem in hac vita invenitur qui alicui miserie non subiaceat vel quantum ad incommoda rerum vel amicorum vel persone, per que eciam actus et virtutes et sciencie impediuntur. Iob XIV, 1 dicitur de homine: *qui repletur multis miseriis.* Tercio contra beatitudinis stabilitatem, nam beatitudo desiderium non quietaret, nisi stabilis esset, quanto enim bona habita magis amantur, tanto magis affliccio consequetur, si de eorum amissione timeatur. Unde secundum philosophum non est existimandum quod felix sit camaleon qui ad aspectum colorem variat. Sed oportet esse immutabilem, quod quidem in hac vita esse non potest, nam res exteriores et corpus hominis diversis casibus subiacet ita quod experimento dicere possumus in hac vita stabilitatem non esse. Iob XIV, 2: *numquam in eodem statu permanet.* Prov. XIIIII, 13: *extrema gaudii luctus occupat.* Si vero interrogetur Psalmista, ubi sit vera beatitudinis mansio, respondet: *beati qui habitant in domo tua domine.* Circa duracionem beatitudinis erraverunt quidam dicentes animas a corpore exutas beatitudinem adipisci que post multa annorum curricula ad corpus redeunt et miseriis presentis vite subiecte desinunt esse beate. Et hic est error Platonis et sequacium eius, in quem incidit Origenes. De quibus potest intelligi quod dicitur Sap. II, 22: *non iudicaverunt honorem animarum sanctarum.* Matth. XXV, 46: *ibunt hii in supplicium eternum, iusti autem in vitam eternam.* Hec opinio reprehensibilis videtur propter tria. Primo quia est contra desiderium nature. Naturaliter enim inest cuilibet rei appetitus ut conservet se in esse et in sua perfectione. Sed hoc interest, quia res que carent racione ad universale non extenduntur nec eorum appetitus

tendit ad hoc ut eorum perfectio conservetur, racionalis vero natura universale cognoscens perfectionis sue conservacionem in omne tempus naturaliter appetit. Unde nec desiderio satisfieret, si non perpetua beatitudine anima potiretur nec esset vera beatitudo, cum ignorantur futuri defectus vel presciencia futuri eventus. Ex hoc autem naturali desiderio loquitur apostolus 2 Cor. V, 2: *nam ingemiscimus habitacionem nostram que de celo est superindui cupientes.* Secundo contra perfectionem gracie, omnis enim res que sua perfectione totaliter impletur, sub ea immobiliter perseverat; propterea materia prima sub forma aeris non perpetuo manet, quia talis forma non totam implet capacitatem materie. Intellectus vero immobiliter permanet in assenciendo primis principiis, quia per ea intellectus totaliter impletur probabilibus et ideo eis immobiliter assentit. Anima vero beata totaliter beatitudine impletur, alias non esset perfectum bonum, unde Ps. 15, 11: *adimplebis me leticia cum vultu tuo* et cetera. Et propter hoc sequitur: *delectaciones in dextera tua usque in finem.* Et quia ad talem plenitudinem gracie sequitur perpetuitas, ideo dicitur Apoc. III, 12: *qui vicerit, faciam illum collumpnam in templo Dei mei et foras non egredietur amplius.* Tercio contra equitatem divine iusticie, nam homo per caritatem Deo adheret cum proposito numquam recedendi ab eo. Ro. VIII, 35: *quis nos separabit a caritate Dei Christi?* Unde caritati non satisfieret plenarie, si quandoque a fruicione removeretur. Unde Io. VI, 37: *eum qui venit ad me, non eiciam foras.* Si vero interrogetur Psalmista de hac opinione respondet: *in secula seculorum laudabunt te.* Circa occupacionem beatorum vel operacionem eorum errant Iudei et Sarraceni qui dicunt homines beatos commessacionibus, potacionibus et coniunccionibus feminarum vacare. Quod reprobatur Matt. XXII, 30: *in resurreccione neque nubentur neque nubent* et cetera. Que quidem opinio recte reprobatur, est enim primo contra hominis privilegium, nam si beatitudo sit secundum usum ciborum ac venereorum qui eciam in aliis animalibus inveniuntur, oportebit non solum hominem, sed eciam animalium beatitudines esse, cum tamen hoc sit hominis privilegium quod inter inferiores creaturas ipse sit solus capax beatitudinis. Ps. 35, 7 s.: *homines et iumenta salvabis domine*, scilicet salute corporum, *filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt.* Secundo contra nature gaudium, nam natura superior per inferiorem non beatificatur; si autem beatitudo hominis in comedendo consisteret, et tunc homo beatificaretur per cibos quos comederet et sic erunt homine digniores, cum tamen homo super omnes naturas inferiores collocetur. Ps. 8, 8. *Omnia subiecisti sub pedibus eius* et cetera. Tercio contra virtutis studium, in hoc enim virtus consistit quod a voluptatibus retrahatur homo, unde omnes virtutes que sunt circa voluptates a cohibicione nominantur, sicut abstinencia, temperancia et huiusmodi, econtra autem de virtutibus que circa laboriosa et difficilia sunt, ut patet de fortitudine, magnitudine et huiusmodi. Si autem beatitudo hominis in voluptatibus carnalibus consisteret, virtus que est via beatitudinis, a voluptatibus non retraheret, quod convenit illis de quibus Phil. III, 19: *quorum Deus venter est.* Si vero interrogetur Psalmista quid de occupacione seu operacione beatorum senciat, respondet: *laudabunt te.*

Pars 3

[86778] Beati qui habitant, pars 3 Restat autem videre qualiter ad hanc beatitudinem pervenitur. Sciendum autem tres esse beatitudines: prima est mundana que in habundancia et fruicione mundanorum consistit Ps. 143, 15: *beatum dixerunt populum cui hec sunt.* Que quidem beatitudo in primis consistit in honoribus, diviciis et deliciis, quia, ut dicitur I Io. II, 16: *omne quod est in mundo concupiscencia carnis* et cetera. Sub honore autem comprehenditur dignitas et fama, ut sic hec tria includant illa quinque in quibus Boecius dicit terrenam felicitatem consistere. Ad dignitatem autem ambiciosi pervenire nituntur per fastum et pecuniam, quia scriptum est Eccle. X, 19: *pecunie obediunt omnia* et Prov. 19, 6: *multi colunt personam divitis.* Dominus autem docet per contrariam viam ad dignitatem pervenire, scilicet per paupertatem et humilitatem, quia ut dicitur Luc. I, 52: *deposuit potentes de sede* et dicitur Matth. V, 2: *beati pauperes spiritu et cetera. Regnum* autem ponitur, quia est preciosum inter honores. Hec autem beatitudo Christo principaliter convenit, quia cum antiqui patres diviciis (uterentur), ipse primus hanc nunciavit et docuit. Cor. VIII, 9: *scitis graciam domini nostri Ihesu Christi.* Matth. XIX, 21: *si vis perfectus esse, vade et vende* et cetera. Ad divicias autem homines huius mundi frequenter per litigia perveniunt vel bellando vel saltem in causis decertando. Iac. 4, 2: *litigatis et belligeratis.* Sed Deus contrariam viam docet, scilicet mansuetudinis per quam aliquis nec irritat nec irritatur. Nec est mirum, quia, ut dicitur in Prov. 3, 34: *mansuetis dabitur regnum.* Et ideo dicit: *beati mites* et cetera. Et hec beatitudo competit martiribus qui contra persequtores non sunt irritati, sed magis pro eis oraverunt. 1 Cor. IV, 12: *maledicimur et benedicimus* et cetera. Unde de eis dicitur: *non murmur resonat, non querimonia* et cetera. Ad delectaciones autem homines per varia solacia pervenire nituntur, unde Iob XXI, 12: *tenent tympanum.* Sed contrariam viam docet dominus, scilicet luctus, unde dicitur: *beati qui lugent* et cetera. Et de hoc dicitur in Thob. 2, 6 quod *post lamentacionem et fletum* et cetera. Et hec beatitudo competit confessoribus qui in multo gemitu et luctu presentem vitam duxerunt secundum illud Tren. I, 22: *multi enim sunt gemitus nostri.* Secunda beatitudo est politica que consistit in hoc quod aliquis per actum prudencie in actibus suis bene se gubernat, cuius maximum posse est cum non solum se, sed eciam civitatem et regnum gubernat, unde hec beatitudo precipue regibus et principibus competit. De hac dicitur Iob XXIX, 11: *auris audiens beatificat me.* Sciendum tamen differenciam esse inter regem et tyrannum, nam rex est qui suo regimine bonum populi intendit, unde regis propositum ab ordine sue sapiencie non discordat. Prov. VIII, 15: *per me reges regnant.* Sed tyrannus voto suo ab ordine divine sapiencie discordare intendit, intendit enim pocius sui desiderii sacietatem, ut scilicet impleat omne quodlibet et ad hoc pervenire intendit per rapacitatem aliquos iniuste spoliando, unde Prov. XXVIII, 15: *leo rugiens et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem.* Sed dominus per contrariam viam pervenire docet scilicet per iusticiam, unde dicit: *beati qui esuriunt et siciunt iusticiam* et cetera. Et hoc est quod dicitur in Prov. 13, 25: *iustus comedit et replet.* Hec autem beatitudo convenit antiquis patribus qui maximo desiderio perfectam Christi iusticiam esuriebant. Ysa. LXIV, 1: *utinam disrumperes celos* et cetera. Secundo intendit tyrannus consequi impunitatem de malis que facit et hoc per crudelitatem ex qua optinere nititur ut in tantum timeatur quod nullus ei contradicat; de quibus Ps. 78, 2: *posuerunt morticina servorum tuorum escas volatilibus celi.* Sed dominus contrariam viam docet ad optinendam viam misericordie dicens: *beati misericordes* et cetera. Matth. VI, 15:

si enim dimiseritis hominibus peccata et cetera. Hec beatitudo Angelis competit qui nobis absque passione tam misericordes existunt dum in nostris miseriis nobis subveniunt. Ysa. 33, 7: *Angeli pacis amare flebunt.* Tercia beatitudo est contemplativa que illorum precipue est qui student ad aquirendam veritatem et maxime divinam. Eccli. 14, 22: *beatus vir qui in sapiencia morabitur.* Quam beatitudinem philosophi nisi sunt optinere, qui ad duo intendebant, scilicet ad cognoscendam veritatem et optinendam auctoritatem. Veritatem cognoscere nisi sunt per exercitium studii. Sed Deus breviorem viam docet, scilicet per cordis mundiciam dicens: *beati mundo corde* et cetera. Sap. I, 4: *in malivolam animam non intrabit sapiencia neque habitabit* et cetera. Et hec beatitudo precipue competit virginibus que mundiciam mentis et corporis illibatam servaverunt. Auctoritatem vero voluerunt philosophi consequi per disputacionum contencionem. Sed, ut dicitur Cor. XI, 16: *si quis voluerit inter vos contenciosus esse.* Unde dominus per pacem docet ad auctoritatem divinam pervenire ut homo ab aliis quasi in auctoritate habeatur, secundum quod in Exodo 7, 1 dixit ad Moysem: *ego constitui te dominum Pharaonis.* Et ideo dicitur: *beati pacifici* et cetera. Hec autem beatitudo precipue competit apostolis de quibus 2 Cor. V, 19: *posuit in nobis verbum reconciliacionis* et cetera. Quod autem dicitur: *beati qui persecucionem paciuntur* etc., non dicit aliam beatitudinem, sed est in firmamentum precedencium, non enim est firmus in paupertate, in mansuetudine et in aliis qui propter persecucionem ab eis evellitur et ideo omnia precedencia premia huic debentur beatitudini et redit ad capud dicens: *quoniam ipsorum est regnum celorum.* Et similiter debet intelligi *quoniam ipsi possidebunt terram* et sic de aliis. Habet igitur beatitudo sanctorum aliquid a qualibet predictarum secundum quod habet quicquid in eis laudabile invenitur. A beatitudine namque mundana habet habundantem mansionem, unde dicit *beati qui habitant in domo tua.* Hec est domus glorie de qua Ps. 26, 4: *unam pecii a domino* et cetera. In qua domo optinebitur quidquid desideratur. Ps. 64, 5: *replebimur in bonis domus tue.* Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Erunt ibi divicie sufficienciam prestantes. Ps. III, 3: *gloria et divicie in domo eius.* Erunt ibi delicie totum hominem reficientes. Ps. 35, 9: *inebriabuntur ab ubertate domus tue* et cetera. A beatitudine politica habent perpetuitatem, nam civitatis rector studere debet ad bonum civitatis perpetuo conservandum, unde dicit *in secula seculorum.* Que quidem perpetuitas ex tribus provenit. Primo ex bonorum societate: Ps. 16, 15: *saciabor cum apparuerit gloria tua.* Secundo ex fastidii amocione, quia licet sint saciati, semper tamen erunt esurientes, Eccli. XXIV, 29: *qui edunt me adhuc esurient* et cetera. Tercio ex omnium malorum et miseriarum immunitate, Apoc. 7, 16: *non esurient neque sicient amplius* et cetera. A beatitudine contemplativa habebunt quamdam conversacionem circa divina, quia beatitudo contemplativa precipue in contemplacione consistit et ideo dicit *laudabunt te*, ipsi enim immediate Deum videbunt et clare, Cor. XIII, 13: *videmus nunc per speculum* etc., eumque tamquam filii frequenter amabunt, nam filius secundum Grecos ab amore derivatur; 1 Io. III, 1: *videte qualem caritatem dedit nobis pater ut filii Dei et nominemur et simus* et tamquam boni filii Deum honorabunt laudando. Ysa. XXXV, 10: *gaudium et leticiam optinebunt* et cetera. Ponit ergo Psalmus hoc tantum ex quo precedencia intelliguntur, quia quod laudatur cognoscitur et amatur, unde Augustinus, XX de civitate Dei: *hoc munus, hic affectus, hic actus est omnibus sicut vita eternacionis.* Ad quam nos perducat filius et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Beatus vir

sermo authenticitate probabilis

Thomas de Aquino in Capella Gratiarum ecclesiae Sancti Domenici Taurini

Textum Lutetiae Parisiorum 1879 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86768] Beatus vir, pars 1 *Beatus vir, cujus est auxilium abs te: ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum, in loco, quem posuit* LXXXIII, 6. Satis expresse verba proposita demonstrant beatum Martinum per auxilium divinum ad altitudinis gloriam pervenisse. Illud auxilium paratum est omnibus. Et sicut beatus Martinus indiguit auxilio divino ad hoc ut ad altitudinis gloriam perveniret; ita et nos indigemus divino auxilio ut possimus ad gloriam pervenire; ideo secundum monitionem apostoli Heb. IV, 16: *adeamus cum fiducia ad thronum gratiae* ejus; *ut misericordiam consequamur, et gratiam obtineamus in tempore opportuno*, ut det mihi aliquid dicere et cetera.

Pars 2

[86769] Beatus vir, pars 2 *Beatus vir* et cetera. Hoc habet humana consuetudo, ut quando aliquis ad magnum statum, vel ad magnam dignitatem promovetur, hujus promotionis memoriam recolit ipse et sui. Hodie beatus Martinus promotus est ad maximam dignitatem et principatum, scilicet ad regnum coelorum, ideo beatitudinis ejus memoriam recolit mater Ecclesia. Circa ipsius beatitudinem tria occurrunt consideranda ex verbis propositis. Primo possumus considerare beatitudinis ejus principium, secundo processum, tertio beatitudinis ejus terminum. Principium sive causa beatitudinis ejus fuit divinum auxilium, quod notatur cum dicitur, *beatus vir.* Processus est in ascensiones, fuit scilicet profectus de virtute in virtutem, quod notatur cum dicit: *ascensiones in corde disposuit.* Terminus beatitudinis ejus est assecutio aeternae beatitudinis, quod notatur cum dicit: *in loco quem posuit.* Et quare? Psalmista LXXXIII, 3, statim exponens quod dixit, subdit: *etenim benedictionem dabit legislator.* Ecce divinum auxilium. *Ibunt* de virtute in virtutem. Ecce ascensus de virtute in virtutem. *Videbitur Deus deorum in Sion.* Ecce locus quem posuit. Primo, dico, quod principium sive causa perveniendi ad dignitatem aliquam est divinum auxilium; et rationabiliter in creaturis invenimus, quod si aliquid contingit alicui naturaliter, illud causa est illius. In illis quibus non contigit naturaliter, sicut ignis naturaliter est calidus; et ideo est causa calefactionis in illis quibus non contingit naturaliter: et Deus naturaliter est beatus, ideo est causa beatitudinis in aliis. Unde apostolus: I Tim. VI, 15 *quem ostendet beatus et solus potens rex regum et dominus dominantium.* Nullus igitur potest ad beatitudinem pervenire nisi per divinum auxilium. Videamus quod auxilium praebet dominus ad hoc quod homo perveniat ad beatitudinem. Dico triplex auxilium. Primo Deus hominem corripit, secundo erudit, et tertio assumit. Quod Deus hominem corripiat est via in beatitudinem. Job V, 17: *beatus homo qui corripitur a Deo.* Ista correctio pertinet ad vocationem. Homo non corripitur nisi propter peccatum. Vocatio fit a remotis, et homo per peccatum fit longe a Deo. Isai. LIX, 2 *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Illud beneficium vocationis ostendit apostolus dicens: Rom. VIII, 30 *quos praedestinavit, hos et vocavit.* Et beatus Martinus fuit vocatus a domino et correptus idest a peccato originali remotus, et a peccato actuali praeservatus. Isaias: XLI, *quis suscitavit ab oriente justum, vocavit eum ut sequeretur se?* Qui suscitantur a peccato, a Deo suscitantur; sed quidam in oriente, idest in pueritia convertuntur, sicut beatus Martinus, quando fuit decem annorum, invitis parentibus, fecit se catechumenum; cum esset duodecim annorum cogitavit quomodo ad heremum posset pervenire. Videte illud auxilium, quod Deus corripit hominem, necessarium est homini. Sciatis quantumcumque quis ab homine corripiatur, nisi adsit gratia Dei interius quae vocet, nihil valet correctio ista. Unde in Ecclesiaste: VII, 14 *considera opera Dei, quod nemo potest corrigere quem ille despexerit.* Unde nihil, valet quod aliquis corripiatur a praelatis vel ab aliis, nisi Deus operetur in illo per gratiam suam. Quod Deus hominem corripiat signum est dilectionis. Unde in proverbiis III, 12: *quem diligit dominus corripit.* Tripliciter corripit Deus hominem. Primo timorem incutiendo. Unde in Ecclesiastico I, 26: *qui sine timore est, non potest justificari sapientiae est timor domini.* Debemus

igitur studere ad timorem habendum. Hic est primus gradus ad beatitudinem. Secundo corripit Deus hominem dimittendo ei peccata. Solus Deus est qui potest peccata dimittere Marc. II, 7, Ps. XXVI, 1 *beati quorum remissae sunt iniquitates* et cetera. Tertio corripit Deus hominem ipsum attrahendo a peccatis. Numquid illud est beneficium divinum, quod sicut Deus homini peccata dimittit, ita ipsum a peccato praeservet? Unde Augustinus Confess. Lib. II, c. VII: *gratiae tuae deputo et misericordiae tuae, quod peccata mea tamquam glaciem solvisti: gratiae tuae deputo et omnia mala quae non feci. Quod enim non facere potui.* Istam beatitudinem tangit Ps. I, 1 dicens: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum* et cetera. Beatus Martinus ista gratia non indiguit, scilicet remissionis peccatorum, quia non legitur peccata actualia commisisse. Sed in hoc corripuit ipsum, quia ipsum a peccato praeservavit. Secundo praestat Deus homini auxilium suum ipsum erudiendo. Ps. XCIII, 12 *beatus homo quem tu erudieris, domine, et de lege tua docueris eum.* Non est ista eruditio quae solum illuminet intellectum, sed est movens affectum. Oratores habent artem qua movent affectum judicis; si hoc habet ars humana, multo fortius et divina. Unde in Joanne VI, 45: *omnis, qui audivit a patre meo, et didicit, venit ad me.* Audit a patre quando bonum inspiratur; non discit qui recusat inspirata. Non sic fecit Isaias qui dixit l, 5: *Deus aperuit mihi aurem: ego autem non contradico; retrorsum non abii*, audiam eum quasi magistrum. Ille discit qui cor suum divinae inspirationi subjicit. Hoc pertinet ad justificationem. Apostolus Rom. VIII, 30: *quos vocavit, hos et justificavit.* Tres sunt gradus in eruditione divina. Primo illuminat intellectum per fidem. Haec est maxima eruditio. Majus est quod homo modicum habeat de fide, quam scire totum quod philosophi omnes de mundo sciverunt. Unde in Deuteronomio IV, 6: *haec sapientia vestra et intellectus coram populis.* Et in Joanne XX, 29: *beati qui non viderunt et crediderunt.* Secundo, eruditio ista erigit animum per spem. Quando animus credit per fidem, tunc per spem elevatur. Hic est secundus gradus beatitudinis. Ps. XXXIX, 5: *beatus vir cujus est nomen domini spes ejus, et non respexit in vanitates et insanias falsas.* Aliqui non in Deo, sed in vanitatibus confidunt. Quae sunt vanitates? Bona temporalia, divitiae, honores et hujusmodi Ps. XXXVIII, 6: *veruntamen universa vanitas homo vivens.* Non debes igitur confidere in illis. Quidam, quod pejus est, confidunt in insaniis, intendunt auguriis, divinationibus, et negromanticis superstitionibus. Tertius gradus hujus eruditionis est quod immutat affectum per dilectionem, quia Tob. XIII, 17 *beati omnes qui diligunt te.* Beatus Martinus cujus pater et mater gentiles erant, anima tamen ejus nisi spiritualia sentiebat, et in tantum fuit eruditus, quod librum de Trinitate fecit. Tertium auxilium divinum est quod Deus hominem assumpsit. Ps. LXIV, 5 *beatus quem elegisti, et assumpsisti; habitabit in atriis tuis.* Ista assumptio pertinet ad tertium beneficium Dei, scilicet ad magnificationem. Apostolus Rom. VIII, 30: *quos justificavit, hos et magnificavit.* Et quomodo magnificavit dominus beatum Martinum? Certe triplici gradu. Primo per operum ejus sanctitatem. Si quis legat vitam beati Martini, scilicet quantae virtutis, abstinentiae et castitatis fuit, inveniet eum magnum. De ista magnitudine dicitur in Genesi XXVI, 13 quod *ibat Isaac proficiens atque succrescens quousque magnus effectus est.* Magnus fuit beatus Martinus in observantia mandatorum. Prov. XXVIII, 18 *beati qui audiunt legem tuam, et custodiunt illam in toto corde suo.* Secundo fuit beatus Martinus magnus propter miraculorum magnitudinem. Tres mortuos suscitavit. Panni ejus et litterae missae infirmos curabant. De ista magnificatione dicitur in Ecclesiastico XLV, 2. *Magnificavit eum in tim-*

ore inimicorum, idest inimicorum suorum, scilicet Paganorum, *et in verbis ejus monstra placavit*, scilicet quia fuit semel arbor succisa, et ipse opposuit se arbori, et arbor ad aliam partem declinavit. Item voluit hostium cuneos penetrare inermis, et tunc monstra placavit, quia hostes sui miserunt nuntios de pace. Propter ista miracula magnificandus est beatus Martinus, sicut beata virgo quae dixit: *quia fecit mihi magna*, scilicet miraculum miraculorum maximum: scilicet, quod in utero suo Deus factus est homo, et quod virgo peperit. Et beato Martino fecit multa magna: propter hoc ab omnibus magnificandus est. Tertius gradus est magnificationis beatitudinis beati Martini, in diffusione ejus famae, quae est in terra. Quae religio, quae civitas ubi nomen et fama beati Martini non sit celebris? Ps. CLXXXVII magnificasti, super omne nomen sanctum tuum; licet Glossa hoc exponat de Christo, tamen de beato Martino dici potest. Considerate miracula quae fecit. Tot reges, tot imperatores studuerunt sibi facere nomina in terris. Aliqui fecerunt arcus triumphales, alii domus et castra, et tamen *periit memoria eorum cum sonitu.* Pauci sunt qui sciunt quis fuit Trajanus, quis Octavianus; sed beatus Martinus, qui parvus fuit in terris, magnus effectus est. Tob. XXIX, 11 *audiens auris beatificavit me.* Omnes qui audiunt loqui de beato Martino, beatificant ipsum. Patet modo primum, scilicet, beatificationis ejus principium, quod est divinum auxilium, et quomodo Deus hominem corripit, erudit, et assumit.

Pars 3

[86770] Beatus vir, pars 3 Sequitur de processu beati Martini ad beatitudinem cum dicit: *ascensiones in corde suo disposuit.* Quicumque vult ire ad aliquem altum statum, oportet quod paullatim ascendat. Hoc considerans beatus Martinus, quod de infimo statu miseriae debebat ascendere ad altum statum, beatitudinis paravit sibi ascensiones. Possumus autem in beato Martino considerare triplicem ascensionem. Prima est per regenerationis sacramentum, secunda est secundum statum, et tertia secundum meritum. Primo, dico, beatus Martinus paravit sibi ascensionem per regenerationis sacramentum; et quilibet, cui hoc beneficium confertur, scilicet, quod in Christo regeneretur, non parvo gradu ascendit. Apostolus: III, 27 *omnes qui in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Non parum est indui et conformari Christo. De isto ascensu dicitur in canticis: IV, 2 *dentes tui sicut greges tonsarum.* Pili sunt peccata: greges tonsi ascendentes de lavacro sunt qui per Baptismum a peccato sunt mundati, et isti ascendunt: quod signatur per hoc quod Christus baptizatus ascendit de aquis, Matth. III, 16. Beatus Martinus multum cogitavit quomodo ad illud beneficium posset pervenire, et postea sollicite cogitavit se mundum a peccato custodire. Secunda ascensio pertinet ad statum. Unde in Exodo: XXIV, 1 *dixit dominus ad Moysen: ascende tu et seniores septuaginta domus Israel in montem.* Dixit dominus quod alii remanerent, et quod solus Moyses ascenderet: populus non ascendit, quia non pertingit ad altitudinis statum. Seniores aliquantulum ascenderunt, sed solus Moyses in montem ascendit. Diversi sunt status, secundum hoc dico, si consideremus ascensionem beati Martini secundum statum, tripliciter ascendit. Primo de statu militari in clericalem, secundo a statu clericali in regularem, et tertio a statu regulari in pon-

tificalem. Primo dico beatus Martinus secundum statum ascendit de statu militari ad clericalem, quia altior est militia clericalis quam saecularis; quia milites saeculares habent bella contra hostes carnales, nos autem contra hostes spirituales bella domini gerimus. Unde apostolus: II Cor. X, 4 *arma militiae nostrae non sunt carnalia*, sed spiritualia posita a Deo ad destructionem errorum, vitiorum, et peccatorum. De ista ascensione dicit Isaias: II, 3. *Venite ascendamus ad montem domini, et ad domum Dei Jacob, et docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis ejus.* Status clericalis est mons quidam. Debemus ad domum domini ascendere et ibi servire et ecclesiasticis dogmatibus erudiri. Unde dicit: *docebit nos viam suam*, et contrariam viam non debemus admittere. Apostolus Ephes. V, 3: *nec nominetur in vobis*, et in via domini debemus etiam ambulare. Qui in montem domini ascendit, in sortem domini est electus. Ascendit igitur beatus Martinus, quia eruditus fuit a beato Hilario, et factus est ab eo clericus. Secundo ascendit beatus Martinus de statu clericali ad statum regularem, quia fuit monachus in Italia. *Qui in agone contendit ab omnibus se abstinet*; quanto magis abstinet se homo ab illis quae negotium suum impediunt? Tanto pugna sua est magis legitima. Saeculares habent temporalia, sed religiosi non habent ea, ne ipsos impediant. De isto ascensu dicitur in Genesi XXXV, 3: *ascendamus in Bethel et habitemus ibi.* Jungit: *commorantes*, nullo modo extra progredientes. Debent religiosi morari in religione, et non exire, nisi pro eis quae pertinent ad salutem animarum. Tertio ascendit beatus Martinus de statu regulari ad statum pontificalem: rectus est iste ascensus. Ad quid ascendit? Certe ad ministerium altaris et ad sacramenta ecclesiastica ministranda. De isto ascensu dicitur in Ecclesiastico l, 12: *in ascensu altaris sancti, gloriam dedit sanctitatis amictum.* Numquid sic magnificavit dominus beatum Martinum? Certe sic, quando globus igneus apparuit super ipsum cum offerret sacramentum altaris. Item ascendit ad salutem populorum. Unde in Prov. XXVIII, 42: *in exultatione justorum, multa gloria: cum impii regnaverint, ruinae hominum.* Unus episcopus malus certo est ruinae in multis. Dicitur in Abdia: 27 *ascendentes salvatores in montem*, idest praelati debent ascendere per salutem animarum. Sed conqueritur dominus de malis in Exechiele, dicens: XIII, 2 *non ascendistis ex adverso, nec apposuistis vos in murum pro domo domini* idest, contra haereticos, et malos quoscumque. Ascendit igitur beatus Martinus tripliciter secundum statum. Sed nihil valeret ascendere secundum statum, nisi homo ascendat secundum meritum; ideo ascendit beatus Martinus tertio secundum meritum. Unde dicit Symmachus Papa: *vilissimus reputandus est, nisi praecellat scientia et sanctitate, qui est dignitate praestantior. Parum est esse clericum, si non praecellat virtute laicum. Similiter parum est esse monachum vel pontificem, nisi praecellat alios vitae sanctitate.* Unde requiritur, ut qui ascendit secundum statum, quod ascendat etiam in merito. De isto ascensu dicitur in canticis: III, 6 *quae est ista, quae ascendit per desertum, sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris, et universi pulveris pigmentarii? Quae ascendit sicut virgula fumi*, non fumi horrendi, sed fumi odoriferi. Sed unde procedit iste fumus? Certe *ex aromatibus myrrhae*, idest mortificationis carnis, et thuris, idest devotionis, et universi pulveris pigmentarii, idest omnium virtutum. In quolibet statu debet homo studere proficere. Consideremus quomodo studuit proficere beatus Martinus in quolibet statu. In statu militari studuit proficere in misericordia et pietate. Et rationabiliter, quia milites sunt rapaces. Unde voluit se immunem ostendere ab illo crimine in statu militari, et ideo studuit in misericordia et pietate. Unde dicitur militibus Luc.

III, 4 *neminem concutiatis nulli calumniam faciatis.* Item in statu clericali studuit obedientiae. Obedientissimus fuit: ad nutum beati Hilarii omnia disposuit. Unde convenit illi quod dicitur in Ecclesiastico III, 1. *Filii sapientiae, Ecclesia justorum.* Item in religione praevaluit in paupertate et austeritate. Item in statu pontificali praevaluit humilitate, unde eamdem humilitatem servavit in statu pontificali quam ante servaverat, juxta illud Ecclesiastici III, 20: *quanto magnus es, humilia te in omnibus.* Eccl. XXXII, 1 *rectorem te posuerunt noli extolli; sed esto in illis sicut unus ex illis.* Videte quomodo ascendit beatus Martinus. Dico quod ascendit prudenter, humiliter et ferventer. Primo dico ascendit prudenter de statu militari in clericalem; quia cum dispositione initur bellum, et ipse bene disposuit istum ascensum. Placuit ei tamen non in altum ascendere, quia cum vellet eum beatus Hilarius promovere in diaconum, noluit, sed remansit acolytus. Item de statu clericali ascendit in regularem, et istum ascensum bene disposuit in corde suo; sed ascensum de statu regulari in pontificalem non disposuit in corde suo, quia, ipso renitente, promotus est in pontificem. Hoc dico pro tanto, quia status pontificalis, licet sit magnus, non tamen est ambiendus. Si aliquis diceret: volo studere, ut possim postea bene Ecclesiam regere, non bene diceret. Unde Augustinus de Civit. Dei, Lib. XIX, c. XIX: *locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, indecenter tamen appetitur.* Sequitur: *quam sarcinam et si nullus imponat percipiendae et inspiciendae veritati, vacandum est.* Item fecit beatus Martinus ascensum istum humiliter. Unde dicit: *in valle lacrymarum.* Dicitur in Evangelio Luc. XIV, 11: *qui se humiliat exaltabitur.* Item fecit ascensum istum ferventer. Unde dicit: *lacrymarum.* Ex magnitudine desiderii studuit lacrymas proferre. Unde potuit dicere Ps. XLI, 2, 4: *sicut cervus desiderat ad fontes aquarum et cetera. Fuerunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte* et cetera. Quia igitur beatus bene disposuit ascensum suum in processu beatitudinis, ideo pervenit ad terminum beatitudinis, qui est gloria aeterna, ad quam nos perducat qui cum patre et spiritu sancto et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Coelum et terra

sermo authenticitate probabilis

Thomas de Aquino in Capella Gratiarum ecclesiae Sancti Domenici Taurini

Textum Lutetiae Parisiorum 1879 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86759] Coelum et terra, pars 1 *Coelum et terra transibunt.* Matth. XXIV, 35. Fratres carissimi, quanta sit delectatio, quanta sit amoenitas, quanta sit suavitas in verbis sapientiae coelestis, patet etiam per philosophum naturalem qui de creata, scilicet, scientia, X Ethic., hoc scribit: *omnes delectationes aliquando sequuntur: maxima autem delectatio, quae est secundum operationem sapientiae; delectabilissima operatio quae est secundum operationem sapientiae.* Philosophus etiam theologicus scribit, Sap. VII, 7: quod *super aurum et super speciem* dilexit eam, idest coelestem sapientiam de qua agimus. Ea propter rogabimus in principio dominum nostrum Jesum Christum omnis sapientiae fontem, ut ipse, qui secundum beatum Dionysium, VII, cap. I, angelicae hierarchiae, est principalis instructor omnium coelestium spirituum et devotarum animarum, ut intelligentias nostras irradiet, corda inflammet, et ora foecundet ad honorem nominis sui, sive evangelicam doctrinam et aedificationem animarum nostrarum.

Pars 2

[86760] Coelum et terra, pars 2 *Coelum et terra transibunt* et cetera. In verbis istis, quae salvator noster providissimus et clementissimus suarum ovium saluti pie consulens ad cautelam futuri judicii discipulis suis in persona omnium fidelium commendavit, littera praetermissa, quia plana est, describitur justi et injusti conditio, dum *coeli* nomine ponitur coelestis viri mira sublimitas, et *terrae* nomine ponitur mundani hominis digna vilitas, et per verbum *transibunt* caute ponitur utrorumque distincta qualitas. Describens ergo coelestis viri sublimitatem miram et eminentiam dignam appellat eum coelum. Considerandum autem quod coeli nomine coelestis homo significatur. Propter hoc quod est coelum: luminosae magnitudinis, sicut probat philosophus II de coelo et mundo. In quo

ostenditur quod vir justus debet esse luminosus per coelestem sapientiam. Ecclesiastici XXIV, 6: *ego feci in coelo ut oriretur lumen indeficiens.* Speciosae figurae, sicut probat philosophus II, de coelo et mundo, in quo ostenditur quod vir justus debet esse circularis per capacem misericordiam, sive orbicularis per pietatem latam, et caritatem perfectam. Ecclesiastici XXIV, 8: *girum coeli circuivi sola*, dicit aeterna sapientia. Causativum motus, sicut probat philosophus, VIII physicorum. In quo ostenditur quod vir justus debet esse semper motus per specialem diligentiam. Job XXXVIII, 37: *quis enarrabit coelorum rationem, et concentum coeli quis dormire faciet?* Altum situ, sicut probat visus et effectus. In quo ostenditur quod vir justus debet (esse) excelsae sanctitatis per eminentiam, quia Ecclesiastici XLIII, 1 (dicitur): *altitudinis firmamentum*, idest altitudo firmamenti, *pulchritudo ejus* et cetera. Comparatur nihilominus homo mundanus terrae, ratione: capacitatis intelligentiae. Genesis I, 2. *Tenebrae erant super faciem abyssi. Terra autem erat inanis et vacua.* Infirmitatis avaritiae. Coloss. III, 2. *Quae sursum sunt sapite, non quae super terram.* Ps. XLIII, 24. *Adhaesit in terra venter noster.* Ariditatis malitiae. Genesis I, 10. *Et vocavit Deus aridam, terram.* Immutabilitatis animae, sive vitae, sive sententiae. Ecclesiastes I, 4. *Terra vero in aeternum stat.* Et praemittitur: *generatio praeterit* bonorum, *et generatio* justorum *advenit.* Quare? (Quia) malus non corrigitur vel mutatur.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Ecce ego

sermo authenticitate probabilis

Thomas de Aquino in Capella Gratiarum ecclesiae Sancti Domenici Taurini

Textum Lutetiae Parisiorum 1879 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[86771] Ecce ego *Ecce ego mitto Angelum meum ante faciem tuam*, Matth. XI, 10. Sumptum est de Malachiae ultimo. In his verbis describuntur tria circa salvatoris gratiosum adventum, scilicet: dignatio mirifica Dei patris, ignitas gratifica praecursoris, et benignitas mirifica salvatoris. Primum, ibi: *ecce ego mitto.* Secundum, ibi: *Angelum meum.* Tertium, ibi: *ante faciem tuam.* Nota igitur quantum ad omnia, quod tam salvator quam praecursor fuerunt nobis missi a patre Angeli officio, non natura; etenim fuerunt vere nostri Angeli divinitus nobis missi: ad coelestium mansionum paranda itinera. Genes. XXVIII, 12. *Vidit Jacob scalam, et Angelos Dei ascendentes et descendentes per eam.* Ad divinorum voluntatum patefacienda secreta. Galat. III, 19: *lex fuit ordinata per Angelos in manu mediatoris.* Ad divinarum condescensionum implenda ministeria. Matth. IV, 11: *Angeli accesserunt et ministrabant ei.* Ad spiritualium perfectionum praebenda exempla et documenta. Genes. XXXII, XXXIII, 12: *fuerunt, Jacob obviam Angeli Dei, quos cum vidisset, ait: castra Dei sunt haec.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Germinet terra

sermo authenticitate probabilis

Thomas de Aquino in Capella Gratiarum ecclesiae Sancti Domenici Taurini

Textum a P. A. Uccelli in *I Gigli a Maria* 1874 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86782] Germinet terra, pars 1 *Germinet terra herbam virentem, et proferentem semen, lignum quoque pomiferum faciens fructum.* De Christo dicit Isaias: *generationem eius quis enarrabit?* Generatio Christi quodammodo dependet ex generatione Mariae: loquor de temporali Christi generatione. Unde ad enarrandam generationem Mariae sensus humanus non sufficit. Invocemus igitur gratiam spiritus sancti per quam Maria sanctificata est, et rogemus divinum spiritum quod det mihi aliquid dicere.

Pars 2

[86783] Germinet terra, pars 2 *Germinet terra* et cetera. Hoc habet divinae dispositionis ratio ut singulis rebus secundum convenientiam earum provideat, et ideo, homini, quia humanus est, de terra remedium adhibuit. Unde in Ecclesiastico: *altissimus de terra creavit medicinam.* Proponitur autem duplex medicina de terra, scilicet virens herba, et lignum pomiferum. Herba virens est beata virgo cuius nativitatem his diebus celebrat Ecclesia. Ipsa enim dicitur herba per humilitatem, virens per virginitatem, proferens semen per foecunditatem. In specie herbae tria considerare possumus. Herba est altitudine brevis, tenuitate mollis, et virtute salubris. Primo dico herba est altitudine brevis. Si comparemus herbam ad arborem, videmus quod herba crescit parum in altum, et arbor crescit multum in altum. Per altitudinem autem arboris superbia significatur. Unde Ps.: *vidi impium exaltatum, et elevatum sicut cedros Libani. Vidi impium*, idest superbum, quia superbia impietatis est principium, *exaltatum* in prosperitate mundi, contra quos dicit apostolus: *praecipe divitibus hujus saeculi non sublime sapere, et elevatum* in cogitatione, quia superbus in cogitatione elevat se supra se. Iob: *si ascenderit in coelum superbia eius, et caput eius nubes tetigerit; quasi sterquilinium in fine perdetur.* Vides igitur impium sic exaltatum in prosperitate mundi et elevatum in sua cogitatione sicut cedros Libani. Unde in Amos: *altitudo cedrorum, altitudo eius.* Herba igitur non multum crescit in altum, sed est brevis, in quo significatur humilitas. Ps.: *producit herbam servituti hominum.* Per servitutem humilitas significatur. Mirum est quod arbor multum elevatur a terra, et tamen firmissime inhaeret terrae, herba autem parum adhaeret terrae, et radices eius

breviter evelluntur a terra. Ita superbus licet se multum magnificet et elevetur in altum, tamen affectus eius in terra est defixus, et a terra evelli non potest. Humilis autem nihil habet in terra, unde affectus ejus cito a terra removetur. Sic igitur ratione modicitatis comparatur herbae. In beata virgine multa fuerunt propter quae commendabilis est. Fuit plena gratia, testimonio Angeli. Fuit in matrem Dei electa; imo mater Dei effecta, tamen de sola humilitate gloriabatur dicens: *quia respexit humilitatem ancillae suae.* Quaerebat dominus mulierem per quam genus humanum salvaret, et contraria contrariis curantur. Perditum fuit genus humanum per superbiam, quia initium omnis peccati superbia. Non fuit igitur decens ut filius humilis in matre superba habitaret, qui per humilitatem genus humanum salvare debuit. Unde non respicit Deus nisi ad humilitatem. De humilitate beatae Mariae dicit Augustinus in sermone de eius assumptione: *o vera*, inquit, *Mariae humilitas quae Deum hominibus peperit, vitam mortalibus edidit, caelos innovavit, mundum purificavit, homini Paradisum aperuit, animas hominum liberavit.* In parvitate igitur herbae humilis humilitatem Mariae. Secundo, herba non est dura sed mollis. Molle est quod cedit tactui, et cor molle dicitur quod de facili cedit. Et notandum quod est quaedam mollities cordis virtuosa et naturalis; quaedam vitiosa et innaturalis. Naturalis ordo requirit quod inferius cedat actioni superioris. Voluntas sive cor hominis inter duo constitutum est: habet aliquid supra se et aliquid infra se. Si facile cedat ei quod est infra se, ut concupiscentiae carnis et cupiditati mundi, ista est innaturalis mollities de qua in proverbiis: *ut eruaris a muliere mala et extranea, quae mollit sermones suos*; Iere.: *exeatis de medio eius ne forte mollescat cor vestrum.* Ista non fuit mollities istius herbae. Item habet voluntas hominis supra se Deum: unde divinae motioni cedere debet, quia cor durum male habebit in novissimo. De ista mollitie dicit Job: *Deus emollivit cor meum.* Juventus comparatur herbae Ps. *mane*, scilicet, in iuventute, *sicut herba transeat.* In iuventute homo facile ducitur. Istam teneritudinem habuit beata virgo per obedientiam, quia statim ad verbum Angeli obedivit et credidit quod ex spiritu sancto conceptura esset, et subiunxit statim: *ecce ancilla domini fiat mihi secundum verbum tuum.* Ita est de sanctis quod non possunt aliter docere nisi sicut vivunt, et quia beata virgo obedientissima fuit ideo obedientiam docuit. Inter alia quae de ipsa dicuntur in Evangelio legitur quod praecipue docuit praeceptum obedientiae: *quodcumque*, inquit, *dixerit vobis facite.* Dicit: *quodcumque dixerit, facite.* Non dicit: praeceperit, quia hoc habet obedientia prompta quod solum ad verbum superioris obediat. Unde apostolus ad Titum: *dicto obedire*, dicit. Obedientia praecipue virtus est. Unde dicit de ipsa Gregorius in moralibus: sola virtus est quae ceteras virtutes menti inserit, insertasque custodit. Aliqui vadunt submurmurando et dicunt quod melius est obedire spontanea voluntate quam ex voto, et hoc falsum est. Inter cetera bona exteriora nullum bonum est ita magnum sicut offerre sacrificium, et melior est obedientia quam victimae. Unde Gregorius: obedientia, inquit, iure victimis praeponitur, quia in victimis mactatur caro aliena: in obedientia vero mactatur propria voluntas, et beata virgo facto et verbo obedientiae doctrinam proposuit. Per inobedientiam unius hominis omnes peccatores sumus; decuit igitur ut per obedientiam salvaremur, et sicut obedientia filii incepit in matre, ita beata virgo obediens fuit. Tertio herba est virtute salubris, unde valet ad sanandas infirmitates, et nisi herba haberet virtutem medicinalem frustra diceretur in libro sapientiae: *neque herba, neque malagma sanavit eos.* Genus humanum fuit infirmum: Ps.: *miserere mei, domine, quia infirmus sum; sana* *me.* Infirmitas ista consequuta est ex peccato, et Deus voluit adhibere remedium medicinae, fecit ad similitudinem boni medici. Quando boni medici volunt ostendere medicinam suam ponunt se primo ad graves infirmitates, ut sic reddantur famosi. Languebat totum genus humanum, et in muliere videbatur quasi totum corruptum, unde dixit Salomon: *inveni mulierem amariorem morte*; et ideo dominus volens ostendere suam medicinam esse bonam ostendit eam primo in muliere, ut per mulierem derivaretur ad alios. Unde in Ecclesiastico: *medicina omnium in festinatione nebulae.* Unde Salomon dixit in oratione sua: *dixit dominus ut habitaret in nebula.* In ista *nebula*, idest in beata virgine est salus generis humani, quia per eam sanatur. Unde dicit in Ecclesiastico: *in me omnis gratia viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis*; et quia medicina omnium est in ista nebula, idest in beata virgine, ideo dicit apostolus: *adeamus cum fiducia thronum gratiae eius ut misericordiam consequamur, in auxilio opportuno.* Dicit: *in festinatione nebulae* quia virtus huius medicinae apparuit festine. Festinum est quod in pueritia aliquis consequatur gratiam, et beata virgo in utero materno consecuta est gratiam, quia sanctificata est in utero ab originali culpa, licet concepta fuerit in ea. Ps.: *Deus in medio eius non commovebitur* scilicet nec per peccatum mortale nec veniale. Unde Augustinus: cum de peccatis agitur de matre domini nullam volo fieri prorsus mentionem. *Adiuvabit eam mane diluculo* idest in ipso ortu. Unde littera Hieronymi in suo Psalterio habet: auxiliabitur ei Deus in ipso ortu matutino. Ideo ejus nativitatem prae ceteris sanctis celebramus nisi nativitatem Christi et Joannis Baptistae. Fuit ergo beata virgo herba per humilitatem. Item fuit herba virens per virginitatem. Dicitur in Jeremia: *omnis herba regionis siccabitur*; sed beata virgo fuit herba virens per virginitatem. Unde in Lucae: *missus est Gabriel Angelus ad Mariam virginem.* Videte quod in virore videmus humorem, pulchritudinem et utilitatem seu necessitatem. Primo, dico, in virore videmus humorem tamquam causam, quia humidum causa est viriditatis. Unde in Ecclesiastico: *super omnem aquam viriditas.* Et scire debetis quod herba quaecumque exsiccatur ab igne vel a sole, sic concupiscentia carnis desiccat virorem virginitatis. Job: *ignis est usque ad consumptionem devorans.* Sed quid nutrit virorem virginitatis? Certe amor coelestis, quia virginitas est quid coeleste. Unde Hieronymus: in carne praeter carnem vivere non est mundana vel humana conversatio sed coelestis. Et apostolus quando monuit ad virginitatem dixit: *unusquisque proprium donum a Deo habet: alius sic, alius sic.* Virginitas est ex gratia Dei cum libertate liberi arbitrii. Unde dixit adolescens: non possum esse continens nisi Deus dederit mihi. Numquid humor gratiae fuit in beata virgine? Certe sic. Unde dixit ei Angelus: *ne timeas Maria, invenisti gratiam apud Deum.* Ipsa copiosissime habuit gratiam. Unde dixit ei Angelus: *ave gratia plena* et quia plenitudinem habuit humoris gratiae, ideo non contenta fuit servare virginitatem modo consueto scilicet per continentiam coniugalem, sed ultra communem usum in proposito habuit firmissime in perpetuo servare virginitatem. Unde dixit: *quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* Idest cognoscere non propono? Secundo in virore videmus pulchritudinem delectantem. Dicitur in Ecclesiastico: *gratiam et speciem desiderabit oculus, et super haec virides sationes.* Puritas carnis et virginitas delectat oculos Dei et sanctorum. Et quare? Proprie delectat ordo, sive pulchritudo ordinis. Dicit Augustinus: si quis videret fenestras confuse dispositas in domo, non delectaretur in illis. Ordo naturalis hominis est ut caro spiritui subiiciatur, et decor est quando ordo iste servatur; sed quando ordo confunditur tunc homo est turpis; et ideo est quod peccata carnalia, licet quaedam non sunt ita gravia sicut alia, magis tamen reddunt hominem infamem, quia turpia sunt et hominem faciunt deordinatum, et quod est inferius in homine, faciunt superius, et e converso. Sed in beata virgine nihil fuit inordinatum, nec actu, nec affectu, nec primos motus peccati habuit. Unde in Cantic.: *tota pulchra es amica mea, et macula non est in te.* Et propter hoc dictum est ei: *concupiscet rex speciem tuam.* Item in virore invenimus quod est utilis. Quamdiu herba est virens tunc speratur quod fructum faciet; sed quando arescere incipit, tunc amplius non speratur de eius fructu. Isa.: *aruit herba, defecit germen, omnis viror interuit.* E converso quando herba est virens, tunc speratur quod faciet fructum. Unde Ysa.: *et erit folium eius viride, et non desinet facere fructum.* Sic quando aliquis viret per virginitatem, tunc faciet fructum caritatis, sed quando aret per concupiscentiam tunc sunt infructuosa eius opera quoad vitam aeternam. Apostolus: *qui seminat in carne, de carne metet corruptionem.* Herba sicca ad nihil utilis est nisi ut mittatur in ignem; similiter qui ardent igne concupiscentiae ad nihil utiles sunt nisi ut mittantur in ignem Inferni. Sed beata virgo fuit excellens in virginitate, imo regina virginum; et quia excellenter habuit de virore virginitatis, ideo fructum fecit mirabilem. Aliae virgines, quia virgines sunt, faciunt fructum spiritualem, de quo fructu dicit apostolus: *fructus spiritus: caritas, gaudium, pax.* Et beata virgo quia copiam habuit viroris, ideo fructum fecit ventris. Dictum est ei: *benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui.* Et super illud Isa.: *ecce virgo concipiet, et pariet filium in corde eius mirabiliter ardebat, ideo in carne mirabilia faciebat.* Aliae virgines fecerunt fructum spiritalem, sed ipsa fecit fructum ventris. Fuit igitur herba virens. Dicit: *germinet herbam facientem semen.* Et cuiusmodi semen? Dico semen sanctum, semen virtuosum, et semen necessarium. Primo dico fecit beata virgo semen sanctum. Isa.: *semen sanctum erit quod steterit in ea.* Et quare sanctum? Quia erit sancti. Primo est sanctitas Dei, quia ipse est sanctus sanctorum. *Sancti*, inquit, *eritis, quia ego sanctus sum.* Huiusmodi sancti est semen, et ideo est sanctum semen. *Semen est verbum Dei* et Christus est verbum Dei. Proprietas seminis est quod producat simile ei a quo procedit; ita semen verbi Dei producit simile sui, quia facit deos. Unde in Joanne: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Abraham commendatur de sanctitate, et sicut Christus secundum spiritum est semen Dei, ita secundum carnem est semen Abrahae, et: *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. In semine*, inquit, *tuo benedicentur omnes gentes.* Est igitur semen illud benedictum. Item per semen verbi Dei efficimur filii Dei, ita per semen Abrahae filii Abrahae: benedictum est semen quod attulit nobis benedictum. Item est semen illud virtuosum. Unde in Evangelio comparatur semini sinapis, quod est minimum semen et facit arborem magnam ita ut aves coeli in ramis eius resideant. Semen parvum est Christus qui parvus fuit in cruce, et crevit in tantum quod coelum et terram repleret. Ascendit super omnes coelos ut adimpleret omnia. Item est semen illud necessarium. Unde Isaias: *nisi dominus reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus.* Et beatus Petrus dicit: *non est in aliquo alio salus, neque datum est aliud nomen hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Mirabilis est ista herba, et mirabilis eius germinatio. Terra ista est humana natura destituta humore gratiae. Jerem.: *aspexi terram, et ecce vacua erat, et nihili.* Quomodo ergo potuit producere herbam? Certe nullo modo. Item fuit terra ista arida per concupiscentiam peccati. Unde in Ecclesiastico: *in meridiano exurit terram.* Item fuit terra ista infima, quia creavit Deus sursum coelum, terram vero deorsum. Quomodo igitur germinavit?

In Genesi dicitur: *dixit Deus; germinet terra herbam virentem.* Dixit verbum, idest verbum genuit quod fructum fecit. Unde in proverbiis: *sapientia aedificavit sibi domum*, scilicet in beata virgine, et istam fecit sibi germinare herbam. Ps.: *homo natus est in ea* et cetera. Ipse homo implevit terram istam quia vacua erat. Ps.: *visitasti terram, et inebriasti eam, multiplicasti locupletare eam.* Item quia arida fuit ideo humectavit eam spiritus sanctus. Ps.: *in stillicidiis eius laetabitur germinans.* Item quia infima fuit, ideo indidit se terrae ut eam semen coeleste faceret. Isa.: *quomodo imber descendit de coelo, et inebriat terram, et germinare eam facit, sic erit verbum meum.* Si quis igitur est vacuus per peccatum recurrat ad istam herbam et replebitur bonis. Ps.: *replebimur in bonis domus tuae.* Item si quis aridus est recurrat ad illud verbum et humectabitur. Ps.: *in ipso speravit cor meum, et adiutus sum.* Item si quis depressus est ad ima, recurrat ad illud verbum et deducetur ad lucem coelestem. Ps.: *emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua.* Quod nobis praestare dignetur et cetera.

Pars 3

[86784] Germinet terra, pars 3 *Germinet terra herbam virentem* et cetera. Altissimus de terra duo remedia nobis attulit, scilicet herbam virentem, et lignum pomiferum. De herba quae est beata virgo dictum est. Restat modo dicere de ligno pomifero quod est lignum venerandae crucis dominicae, cuius solemnia modo incoepimus, et satis congrue ista duo remedia coniunguntur, quia herba virens salutem nostram protulit, sed lignum pomiferum ipsam sustinuit et exaltavit, quia factus est Dei filius obediens etc. et sequitur *propter quod exaltavit illum* et cetera. Unde in Evangelio dicitur quod: *stabat iuxta crucem mater Jesu.* Videamus de isto ligno. Tria videtur Moyses describere circa lignum illud, scilicet eius speciem, eius ornatum, et eius fructum. Si speciem requiris: lignum; si ornatum: pomiferum; si fructum requiris: est faciens fructum. Primo, dico, si requiris speciem istius ligni, lignum est. Lignum illud competit nostro remedio propter tria, quia competit vulneri, competit reparationi, et competit reparatori. Primo, dico, lignum crucis competit nostro remedio, quia competit vulneri. Humanum genus per lignum vulneratum est, quia primus homo comedit de ligno vetito; et ideo divina sapientia medicinam de ligno ligno invenit. Vulneratum est genus humanum propter inobedientiam, quia primus homo pomum ligni vetiti subripuit. Novus homo quasi pomum salutiferum se ligno restituit. Ps.: *quae non rapui, tunc exolvebam.* Ligno restituit se ipsum ut recompensaret damnum et afferret remedium. Unde in libro sapientiae: *benedictum lignum, per quod fit iustitia.* Videte: comparemus lignum ligno. De illo ligno vetito tria dicit Scriptura. *Videns mulier lignum quod erat bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, tulit de ligno et comedit.* Primo, dico, illud lignum est bonum ad vescendum; et propter hoc aptum est nutritioni. E contra lignum crucis docet carnis mortificationem. Unde dicitur: quem principes vestri interemerunt. Item illud est lignum mortis. Apostolus: *si secundum carnem vixeritis, moriemini*; sed lignum crucis e contra mortificando carnem vivificavit. Apostolus: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo, mortificatos carne,*

vivificatos autem spiritu. Item apostolus: *si secundum spiritum carnem mortificaveritis, vivetis.* Secunda in ligno vetito fuit pulchritudo mundana. Unde dicit: *vidit lignum quod esset pulchrum oculis.* Isai.: *omnis gloria eius tamquam flos agri.* Habet flos pulchritudinem et gloriam mundi, sed est maledicta quia per eam trahuntur homines in damnationem. Iob: *ego vidi stultum firma radice firmatum, et maledixi pulchritudini eius.* E contra lignum crucis habet ignominiam. Unde scriptum est pro tempore illo: *maledictus Deo qui pendet in ligno.* Et videte quod dicit quod erat pulchrum oculis Adam et Evae, de quo gloriabatur. Primo de scientia dixit eis serpens: *eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Unde dicebatur: *lignum scientiae boni et mali.* Quaedam sunt bona quibus homo non male utitur, ut virtutes: sed habere experientiam rerum non est habere virtutum (sic). Abundant aliqui in bonis mundi, et male quandoque utuntur. Lignum illud habuit pulchritudinem oculorum, sed lignum crucis habuit confusionem stultitiae. Unde apostolus: *praedicamus Christum crucifixum: Iudeis autem scandalum, gentibus quidem stultitiam.* Sed pulchritudo illius ligni commutata est in ignominiam. Unde in Osee: *gloriam eorum in ignominiam commutabo*; sed ignominia crucis commutata est in gloriam. Unde in Ezechiele: *ego dominus lignum sublime humiliavi, et exaltavi lignum humile.* Videte quomodo exaltatum est lignum crucis. Cosroe rex Persarum quasi captivum duxerat illud lignum de Ierusalem, et per Eraclium reportatum est in Ierusalem, et propter memoriam gloriae illius dicitur festum exaltationis sanctae crucis usque nunc, et semper exaltatur crux, quia: *confirmat iustos dominus.* Augustinus in commendatione sanctae crucis dicit: crux finita est in poenis et manet, transit de suppliciis damnatorum ad frontes imperatorum. Et Chrysostomus dicit: crux ubique fulget in coronis regum, in armis militum, in sacris altaribus, reges depositis coronis crucem accipiunt. Exaltatum est igitur lignum crucis. Exaltabit ipsum dominus amplius. Unde in Matthaeo: sol et luna obscurabuntur, et videbunt: *signum filii hominis in celo idest lignum crucis.* Et dicit Chrysostomus quod numquam sole et luna obscuratis filius hominis appareret nisi clarior esset crux radiis solaribus. Item lignum illud habuit delectationem. Unde in Genesi: *erat aspectu delectabile.* Delectatio crucis non est delectatio vera, quia plus est ibi de amaritudine quam de delectatione. Unde Salomon: *risum reputavi stultitiam, et gaudio dixi: cur frustra deceperis.* E contra lignum crucis habuit pulchritudinem amaritudinis, quod significatur in libro regum ubi dicitur: *ferro armabitur et ligno lanceato.* Et apostolus Petrus: *Christo in carne passo, et vos eadem cogitatione armamini.* Ista punctio amaritudinis vertitur in dulcedinem quod significatur in Exodo ubi dicitur quod filii Israel invenerunt aquas amaras: praecepit dominus Moysi quod imponeret lignum, et dulcuratae sunt aquae. Si iusti patiuntur tribulationes, lignum crucis facit eas dulces. Crux etiam facit in tribulatione gloriari. Apostolus: *mihi absit gloriari nisi in cruce domini nostri.* Et Iac.: *omne gaudium existimate, fratres, cum in varias tentationes incideritis.* Et quare? Propter existimationem crucis. Apostolus: *recogitate eum, qui talem pro nobis apud semetipsum sustinuit a peccatoribus contradictionem* cum latronibus fuit deputatus. Quis igitur debet pro malo habere si contradictiones sustineat? Competit igitur lignum crucis vulneri. Item competit reparationi. Videte in sacra Scriptura, ubi fuit periculum? Datum est remedium. Per lignum primum malum hominis fuit quando Adam est eiectus de Paradiso; quod fuit remedium? Lignum vitae; sed quia ad lignum vitae accedere non potuit, ideo remedium habere non potuit. Unde dixit dominus: videte ne forte sumatur de ligno vitae: et Christus attulit nobis lignum. Unde scribitur: *lignum vitae qui apprehenderint eam.* Aliud periculum fuit in diluvio. Remedium fuit per lignum archae. Si es in diluvio, in fluminibus saeculi recurre ad lignum crucis. Ps.: *si ambulavero in medio umbrae mortis et cetera. Virga tua, et baculus* scilicet crucis et cetera. Per lignum deducor ad regimen. Item populus Israel fuit in periculo quando opprimebatur ab Aegyptiis, et remedium fuit per lignum, quia Moyses virga percussit Aegyptios, virga divisit mare. Si habes impugnationes hostium spiritualium recurre ad lignum crucis. Dicitur in libro regum quod filii Israel pugnabant contra Philistaeos, et portata est arca domini in castra, et: *ingemuerunt Philistaei dicentes: vae nobis* quia arca Dei venit in castra. Arca fuit ex lignis imputribilibus, Ps.: *contristabantur qui habitant terminos a signis tuis.* Qui victi sunt timent vexillum adversarii sui, et quia Daemones victi sunt a Christo, timent eius vexillum, quod est lignum crucis. Unde cantat Ecclesia: *ecce lignum crucis, fugite partes adversae.* Competit igitur lignum vulneri et reparationi. Tertio competit reparatori, quia per lignum crucis exaltatus est Christus. Unde etiam scribitur: *oportet exaltari filium hominis.* Et quomodo est exaltatus? Certe sicut pugnator. Unde convenit ei quod dicitur in numeris: *consurget virga ex Israel, et confringet principes Moab.* Apostolus: *exspoliavit principatus et potestates.* Igitur lignum crucis est sicut currus triumphalis: est exaltativum Christi. Unde est sicut ferculum Salomonis: est etiam sicut virga dirigens populum. Ps.: *virga directionis, virga regni tui.* Exaltatus est igitur Christus sicut pugnator. Item est exaltatus sicut magister in cathedra. De ista exaltatione dicit: *cum exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Vidimus modo spem remedii. Videamus ornatum ligni. Ornatus arboris est quod sit onusta pomis; et de isto ligno dicitur quod est pomiferum. Et quae sunt eius poma? Dicitur in canticis: *omnia poma, nova et vetera servavi tibi.* Poma vetera sunt figurae quae referuntur ad lignum. Unde in Osee dicitur de istis pomis: *quasi prima poma, vidi omnes patres eorum.* Poma nova quae sunt? In Deuteronomio in benedictione Ioseph fit mentio de tribus pomis, scilicet, *de pomis caeli, de pomis solis et lunae, et de pomis collium aeternorum.* Quae sunt poma caeli? Membra Christi. Crux membris Christi fuit ornata, sicut arbor ornatur pomis, non solum membris corporis Christi corporalis, sed corporis mystici quibus debet dicere: *Christo confixus sum cruci.* De pomis istis dicitur in canticis: *veniat dilectus meus in ortum suum, ut comedat fructum pomorum suorum.* Item poma solis et lunae sunt exempla virtutis, quae Christus in cruce demonstravit. Habes exemplum charitatis a Christo in cruce quia dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis. Et in Ioanne: *maiorem charitatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Item demonstravit nobis exemplum humilitatis, quia: *humiliavit semetipsum.* Dedit etiam exemplum obedientiae, *quia factus est obediens* patri. Item docuit exemplum patientiae, quia: *cum malediceretur non maledicebat.* Ista sunt poma convallium de quibus in canticis: *descendi in hortum meum, ut viderem poma convallium.* Poma collium aeternorum quae sunt? Dico quod sunt documenta doctorum qui sapientia sunt imbuti. Ps.: *illuminans tu autem mirabiliter a montibus aeternis.* Invenies aliquos doctores instruentes fidem; et Christus in cruce fidem docuit dicens: *Deus, Deus, quare me dereliquisti?* Ostendit humanitatem esse passam, non propter impotentiam divinitatis. Item invenies doctores dirigentes ad opem; et Christus in cruce direxit ad opem dicens latroni: *hodie mecum eris in Paradiso.* Item invenies doctores docentes patientiam. Hoc fecit Christus in cruce dicens: *pater ignosce illis quia nesciunt quid faciunt.* Item invenies aliquos doctores incitantes ad devotionem; et hoc fecit Christus in cruce dicens: *pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* Item invenies aliquos instruentes de conversatione humana; et hoc fecit Christus in cruce, quia exhibuit matri quod debuit, et discipulo similiter, dicens: *mulier: ecce filius tuus. Deinde dixit discipulo: ecce mater tua.* Ista sunt poma collium aeternorum de quibus in canticis: *emissiones tuae Paradisus malorum Punicorum cum pomorum fructibus.* Est igitur lignum pomiferum. Sed sunt arbores quae continue habent flores et fructus, sic arbor crucis continue habet flores. Et videte quod lignum crucis triplicem fecit fructum, scilicet fructum purgationis, sanctificationis, et glorificationis. Primo, dico, lignum crucis fecit fructum purgationis, quia per crucem liberamur a peccatis. Unde beatus Petrus: *peccata nostra pertulit super lignum.* De fructu isto dicit Isaias: *hic est fructus omnis ut auferatur peccatum.* Secundo, lignum crucis fecit fructum sanctificationis, de quo ad Romanos: *habetis fructum in sanctificatione.* In quo est sanctificatio? In hoc quod homo cruci adhaereat. Verum etiam quod homo per peccatum est alienatus a Deo, et per Christum reconciliatus est. Unde ad Rom.: *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius.* Iob: *quiesce ei, et habeto pacem; et per hoc habebis fructus optimos*, scilicet: *fructus spiritus, charitas, pax, gaudium* et ut Christus per lignum: *nos sanctificaret extra castra passus est* et in qualibet sanctificatione ministri Ecclesiae utuntur signo crucis. Tertius fructus crucis est glorificationis de quo in Ioanne: *qui metit fructum congregat in vitam aeternam.* Et in libro sapientiae: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Iste fructus adquiritur per crucem, sicut dictum est. Per peccatum homo exclusus est a Paradiso, et ideo Christus in cruce passus est ut per crucem pateat nobis aditus de terrenis ad coelestia. Unde significatur crux Christi per scalam quam vidit Iacob. Unde in Genesi: *vidit Iacob scalam, et cacumine eius coelos tangebat, et vidit Angelos ascendentes et descendentes, et dominum innixum scalae.* Omnes sancti per virtutem crucis ascendunt coelos. Unde apostolus: *habemus fiduciam per sanguinem crucis in introitu sanctorum* et cetera. Rogabimus dominum et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Homo quidam erat dives

sermo authenticitate probabilis

Thomas de Aquino in Capella Gratiarum ecclesiae Sancti Domenici Taurini

Textum Lutetiae Parisiorum 1879 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86762] Homo quidam erat dives, pars 1 *Homo quidam erat dives qui habebat villicum; et hic diffamatus est apud illum quod dilapidasset bona illius*, Luc. XVI, 1. Omnis affluentia gratiarum procedit ex plenitudine divini thesauri, qui est in abscondito divitiarum Dei, nec potest aliquis cognoscere de illo nisi Deo ostendente; et ideo ostensionem ejus petebat Moyses dicens: ostende mihi domine thesaurum tuum *fontem aquae vivae*; ergo quia sermo imminet nobis de divinis divitiis, recurramus ad illum *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, Colos. II, 3 et rogamus dominum nostrum et cetera.

Pars 2

[86763] Homo quidam erat dives, pars 2 *Homo quidam* et cetera. Valde periculosum est homini quod ignoret suum modum et mensuram, et ex hoc provenit quod ultra se ipsos eriguntur in superbiam, quia aestimant se dominos, non ministratores rerum. Dicunt illud Job XXI, 15, *quis est omnipotens ut serviamus ei?* Et similiter dicitur in Job XI, 12. *Vir vanus in superbiam erigitur, et quasi pullum onagri se liberum natum putat.* Onager est asinus silvestris qui non habet possessorem. Aliqui credunt se esse sine jugo, et videtur eis quod licet eis quicquid libet; et ut ista elatio auferatur de corde nostro, proponitur nobis parabola de villico. Proponuntur autem hic duae personae. Persona domini, ibi: *homo quidam erat dives.* Secundo proponitur persona villici, ibi, *qui habebat villicum.* Primo, dico, proponitur nobis persona domini cum dicit: et cetera. Circa personam domini tria vocantur. Conditio, ibi: *homo quidam*; ejus facultas, ibi: *erat dives*, et ejus provisio, ibi: *qui habebat villicum.* Primo, dico, tangitur persona domini, ibi: *homo quidam.* Homo iste Deus est, licet Deus, quantum ad naturam humanam sit vere homo, non tamen quantum ad naturam divinam

circumscriptus vel comprehensus, sed dicitur homo quantum ad naturam divinam propter tria: propter similitudinem, propter familiaritatem, et propter proprietatem. Primo, dico, Deus quantum ad naturam divinam dicitur homo propter similitudinem. Secundum communem usum loquendi res nominantur nominibus suarum imaginum, et imagines nominibus rerum. De ista similitudine Dei cum homine dicitur in Genesi: *faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram.* Illud privilegium habet homo inter ceteras creaturas inferiores, quod homo ad Dei imaginem creatur: non corporis sed mentis, et in hoc praefertur ceteris creaturis. Imago Herculis vocatur Hercules, Hercules nomine imaginis suae, et Deus vocatur homo. Si homo ad imaginem Dei creatus est, cavere debet sibi quod se incorruptum custodiat et mundum. Ecce habemus imaginem Dei depictam in ligno; si quis projiceret in eam lutum vel sputum, numquid non diceretur blasphemus? Multo plus qui imaginem ad Dei similitudinem creatam corrumpit, quia multo excellentior est imago Dei in anima quam imago Christi in ligno. Augustinus Serm. IX, de decem chordis: *imago Dei es, quam per fornicationem et diffluentias libidinum corrumpis, non attendens cujus imaginem violas.* Si est imago ista corrupta per peccatum, debet homo expoliare, totam foedationem et renovari. Unde ad Coloss. III, 9: *expoliantes veterem hominem cum actibus suis, induite novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei secundum eum qui creavit eum.* Quidquid peccati vel foedationis est in nobis debemus expoliare et novum hominem induere, ut cognoscamus eum mente et opere. Secundo dicitur Deus homo ratione familiaritatis. Si conversaretur aliquis cum Gallicis diceretur: iste conversatione factus est Gallicus. Deus quadam familiaritate et conversatione potest dicit homo, quia delectabile est ei cum hominibus esse. Unde dicit in Proverb. VIII, 31: *deliciae meae sunt esse cum filiis hominum*, et in tantum fuit ei delectabile cum hominibus conversari quod non sufficit ei conversari cum eis spiritualiter, sed carnem nostram voluit assumere, ut conversationem corporaliter cum hominibus haberet. Unde in Baruch III, 38: *in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* In terris visus est, et quomodo? Dicit Joannes I, 14: *verbum caro factum est.* Si ita familiarem Deus se exhibuit nobis, et nos debemus nos ei exhibere familiares. Ingratus igitur est qui non curat habitare cum Deo. Magna praesumptio esset si rex quaereret familiaritatem pauperis, et ille refugeret familiaritatem regis. Rex omnipotens quaerit familiaritatem tuam; et quomodo? Dicitur in Apocalyp. III, 20: *ego*, inquit, *sto ad ostium*, et ad affectum per voluntatem intrat aliquid in cor, *et pulso*, bonum propositum immittendo, *si quis aperuerit mihi introibo, et coenabo cum eo.* Quando aliquis aperit Christo affectum cordis, tunc intrat Deus et reficit et reficitur, gaudet in te, et te gaudere facit. Si Deus ita familiaris est nobis, debemus studere esse ei familiares. Ps. XXVI, 4. *Unam petii a domino, hanc requiram* et cetera. Sap. VIII, 16 *non habet amaritudinem conversatio ejus, nec taedium convictus illius.* Aliqui sunt quorum conversatio habet amaritudinem, pungunt et contristant alios; aliorum conversatio habet taedium, quia dicunt vana, vel quia non placent. In Deo nihil invenies nisi quod delectet. Omnis delectatio nihil est respectu delectationis Dei. Tertio dicitur Deus homo propter proprietatem humanam. Quid est proprium hominis? Esse mansuetum natura, quia homo naturaliter est animal sociale. Quaedam animalia divisim vivunt, ferae, leones, et ursi; sed ista proprietas in tantum naturalis est homini quod benignitas humanitas appellatur. Si contingat quod aliquis est pestifer vel nocivus, dicitur inhumanus, quia accepit naturam ferae, ut leonis et ursi. Unde in Prov. XXVIII, 15: *leo rugiens,* *et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem.* Ista proprietas maxime convenit Deo, quia *miserationes ejus super omnia opera ejus*, Ps. CXLIV, 9: imo est ipsa bonitas et longanimitas: unde apostolus ad Titum III, 4: *apparuit humanitas et benignitas salvatoris nostri*, et cetera. Quia igitur propter Dei similitudinem, familiaritatem, et ejus proprietatem quilibet debet esse incorruptus, Deo devotus, et proximo benignus, patet modo de conditione istius hominis, cum dicit *homo.* Sequitur videre de ejus facultate, quae notatur cum dicit *dives.* Sed quae fuit ejus facultas? Dico quod fuit dives tripliciter. Primo ratione perfectionis naturae; secundo ratione affluentiae donorum; et tertio ratione multitudinis rerum possessarum. Primo, dico, est Deus dives ratione perfectionis naturae. Contingit quod aliqui sunt divites in rebus possessis, sed sunt tenues internis, sicut stulti qui non habent sapientiam. Quidam debebat filiam suam nuptui tradere: occurrerunt ei duo, unus fuit dives in substantia, sed tenuis in sapientia. Alius fuit sapiens, sed non fuit dives. Ivit ad quemdam sapientem, quaesivit ab eo cui debebat tradere filiam suam. Respondit ille: malo virum indigentem divitiis quam divitias indigentes viro. Sed Deus dives est in se ipso; quidquid boni invenitur in creatura ex ipso est. Si quaeris scientiam aut bonitatem, totum excellentissime et primordialiter est in Deo. De istis divitiis dicit apostolus XI, 33: *o altitudo divitiarum scientiae et sapientiae Dei.* Ex quo infinitae divitiae sunt in ipso, summo desiderio debemus satagere ad tenendum Deum. Qui scit thesaurum plenum divitiis in loco in quo eum potest adipisci, stultus est si totum studium suum non ponat ad acquirendum thesaurum illum. Thesaurus divitiarum est in Deo quem potes adipisci. Unde in Evangelio Matth. XIII, 44: *simile est regnum coelorum thesauro abscondito in agro; quem cum invenit homo, vadit et vendit omnia quae habet et emit agrum illum.* Si istas divitias habes quae sunt in Deo, nihil tibi deerit. Unde in libro sapientiae: *venerunt mihi omnia bona cum illa.* Et dominus dicit Moysi XXXIII, 19: *ego ostendam tibi omne bonum.* Solus Deus potest replere desiderium nostrum. Secundo dicitur Deus dives secundum affluentiam et abundantiam donorum. Dicitur bene quod aliquis non est multum dives, sed habet multa dare. Deus dat affluenter et non minuitur ejus thesaurus. Apostolus Ephes. II, 4: *Deus qui dives est in misericordia*, idest qui abundanter tribuit misericordiam. *Dives est enim in omnes qui invocant illum.* Si quis abundanter daret, multi ingererent se ad accipiendum. Sed si vis accipere, Deus paratus est tibi dare. Debes te ingerere ad accipiendum. Ps. XXXIII, 6. *Accedite ad eum, et illuminamini.* Et in Apocalyps. XXII, 11: *sanctus sanctificetur adhuc.* Debet homo semper appetere magis ac magis habere spiritualia. Appetitus suus non habet modum neque mensuram, sed appetitus in hiis quae sunt ad finem regulantur secundum mensuram. Augustinus: *finis quem intendit medicus est sanitas: ea quae sunt ad finem istum sunt medicinae.* Medicus non dicit: nolo istum curare non perfecte, sed quantum melius possum. Unde respectu finis non ponit mensuram; sed si diceret: dabo ei fortissimam medicinam quam potero; male diceret, quia medicinae sunt ad finem. In hiis debet habere mensuram. Bona animae sunt finis; bona corporis sunt ad finem. Unde de bonis temporalibus debemus quaerere secundum mensuram, sed de bonis animae debemus quaerere quantum possumus. Sed aliqui volunt virtutem modicam. Dicunt sufficit mihi hoc facere, sed divitias nolunt moderari. Unde non sufficit eis una praebenda, sed quanto plures habent, et plures etiam appetunt; sed Deus dives est in misericordia, et in affluentia donorum; ideo semper debemus accedere ad ipsum pro spiritualibus bonis; de temporalibus debemus ei committere, quod det nobis de eis secundum quod videbitur ei expedire. Unde in Evangelio Matth. VI, 33: *primum quaerite regnum Dei; et haec omnia adjicientur vobis.* Item est dives Deus in possessione, quia sua sunt omnia. Ps. XXIII, 1. *Domini est terra etc.; gloria et divitiae in domo ejus*, Ps. CXI, 3; *et cum esset dives, propter nos egenus factus est*, II Cor. VIII, 9, et in hoc debemus considerare quod non debemus confidentiam habere in temporalibus sed in spiritualibus. Si homo videret servum alterius, et ille servus promitteret ei servire, non deberet in hoc confidere, quia dominus posset eum impedire; sed si dominus servi permitteret quod ei serviret, tunc confidere posset; ideo in Deo confidere debemus, quia ipse potest omnia dare. Unde apostolus ad Timoth. VI, 17 *divitibus hujus, mundi praecipe non sublime sapere*, idest non superbire in hiis quae terrena sunt, *neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo qui dat omnia affluenter.* In ipso est inchoatio spei. Est igitur Deus dives tripliciter. Patet modo de hominis conditione et de ejus facultate. Videamus de ejus provisione, quae notatur cum dicitur: *qui habebat villicum.* Sed quis est iste villicus? Dico quod villicus est administrator villae. Unde est quod Deus per suam potentiam omnia per se ipsum facere potuit, sed noluit, imo commisit aliis administrationem, et sibi reservavit gubernationem, et voluit quod alii ministrarent, ut servaretur pulchritudo ordinis et perfectio universi. Ponatur quod unus non indigeret alio; non esset pulchritudo ordinis. Ps. CIII, 24: *quam magnificata sunt opera tua, domine: omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua.* Item voluit omnia per seipsum gubernare propter voluntatem, quia noluit quod res aliqua esset supervacua. Unde in libro sapientiae XIV, 4: *cum sis potens omnia salvare*, sequitur; *ut non essent cuncta supervacua opera tua, exiguo ligno credunt homines animas suas.* Quare fecit Deus solem? Ne egeremus ejus calore et luce. Et si non haberet utilitatem, supervacuus esset; et tu superfluus es in mundo, si non facis utilitatem. Ps. *numquid vane constituisti (omnes) filios hominum?* Quasi dicat: non. Et dominus servum inutilem jussit projici in tenebras exteriores Matth. XXV, 30. Quid igitur dicendum est de servo nocivo? Item voluit Deus aliis committere administrationem propter liberalitatem. Voluit Deus quod bonitas rei transiret in alios. Dicit Dionysius de Coelest. Hierarch. c. III, quod nihil divinius est quam Dei cooperatorem fieri; et quando praedicas ad salutem animae, vel alia bona facis, tunc Deo cooperas. Unde dicit Deus Moysi Exod. VII, 1: *ego constitui te Deum Pharaonis.* Dicit: *qui habebat villicum.* Qui sunt villici? Dicit quod Deus in diverso ordine constituit villicos. Primo constituit Angelos qui administrarent super omnem creaturam. Unde Augustinus de Genesi ad Litt.: *omnia corpora reguntur per spiritualem creaturam.* Apostolus Haebr. I, 4: *omnes sunt administratorii spiritus.* Isti sunt magni ballivi. Sed sunt minores istis qui sunt praepositi rebus terrenis. Unde in Genes. I, 26: *faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram: et praesit piscibus, bestiis et volatilibus*; et breviter omnibus. Ps. VIII, 8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, sed *scitote quoniam dominus ipse est Deus.* Ps. XCIX, 3. Unde Chrysostomus: de parabola villici inter spuria, *advena es, et transitorii et brevis usus sunt tibi jura commissa.* Et ponit duo exempla dicens: modo habes agrum vel servum, considera quot dominos ante habuit infinitos; vix habent tot glebas. Item est de te sicut de illo qui sub umbra quiescit: recedis, et venit alius qui quiescit ibi sicut et tu. Sic cedit tibi in mundo secundum divinam providentiam, non tuam. Igitur villicus es, non dominus. Item sunt ballivi medii inter homines et Angelos, qui sunt super homines et hominibus praepositi sunt. Apostolus I Cor. IV praepositos et administratores.

Item suscitavit gloriosos ministros, scilicet beatos dominicum et Franciscum qui administrarunt salutem hominum, et ad hoc fuit ipsorum spirituale studium ut homines inducerent ad salutem, et omnes sancti quaesiverunt administrare salutem hominum, et bonorum laborum gloriosus est fructus. Ideo gloriosi sunt modo in coelesti patria, ad quam nos perducat qui cum patre et cetera.

Pars 3

[86764] Homo quidam erat dives, pars 3 *Homo quidam* et cetera. Sicut dictum fuit hodie, in verbis istis duae personae introducuntur, scilicet persona domini et persona villici: de duobus aliqua dicta sunt, nunc de villico dicemus. Et possumus circa villicum tria considerare, scilicet ejus officium, ejus abusum, et periculum; officium, quia villicus fuit: abusum, quia dilapidavit bona domini: periculum, quia diffamatus est. Dixi quod villici sunt administratores, ut Angeli et homines. Et quia homines sumus, dicamus quod homo est cui commissa est cura dispensationis bonorum. Tria committit dominus homini. Seipsum, bona spiritualia, et res exteriores. Primo, dico, committit dominus homini seipsum. Haec est differentia inter hominem et alia animalia, quod dominus dedit homini potestatem sui. Potest homo facere de se quod vult, sed alia animalia moventur instinctu naturali. Unde in Ecclesiastico XV, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et illum dimisit eum in manu consilii sui.* Si tu commisisses aliquid alicui, exigeres ab eo rationem; sed nota: si leo occidit hominem, non punit eum Deus, quia non est ei cura de se ipso commissa. Apostolus I Cor. IX, 9: *numquid est cura Deo de bobus?* Sed Deus hominem sibi ipsi commisit; ideo rationem debet ei reddere. Unde in Ecclesiaste XI, 9: *ambula in via cordis tui*, idest secundum desideria voluntatis tuae, *in intuitu oculorum tuorum*, idest secundum intellectum, *et scito quod pro omnibus his adducet te Deus in judicium.* Secundo, commisit Deus homini bona spiritualia, quia homo in sua potestate habet uti bonis spiritualibus, et potest eis uti bene vel male. Unde in Evangelio Matth. XXV, 14: *homo peregre proficiscens vocavit servos suos et dedit eis bona sua*, idest temporalia, et dixit Luc. XX, 13: *negotiamini donec venio.* Si habes caritatem potes ea uti bene vel male, et oportebit te reddere rationem de hoc. Unde apostolus ad Cor. XIV, 32: *spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt.* Et de hoc oportebit reddere rationem. Gregorius: Hom. IX in Evang. *cum crescunt dona, rationes crescunt donorum.* Tertio, commisit Deus homini bona exteriora, ut eis utatur. Ps. VIII, 8: *omnia subjecisti sub pedibus ejus* etc., et Deo rationem reddere debes. Si aliquis dominus commisisset tibi bona sua, oporteret te rationem reddere illorum in fine anni; sic Deus in fine vitae tuae exiget rationem de praebendis tuis. Unde contra malos dicitur in canonica Jacobi V, 1: *agite nunc plorate, plorantes et ululantes in miseriis quae advenient vobis.* Sequitur Jacob V, 9: *ecce judex ante jam ad januam assistit.* Patet modo de officio villici. Videamus de abusu villici, quod notatur cum dicit: *dissipavit bona illius.* Sed qualiter dissipat villicus bona domini sui? Tripliciter: primo, dico, dissipat villicus bona domini sui per usurpationem. Verbi gratia ponatur quod villicus, cui dominus commisit villam, vel alia bona, non vellet facere utilitatem domini sui, sed sibi eam attribueret, ille diceretur fur. Deus commisit te tibi non ut sis tuus, sed ut sis suus, et quaeras gloriam Dei, non

tuam. Apostolus II Tim. II, 15: *sollicite cura te ipsum, exhibere Deo operarium inexprobrabilem, inconfusibilem.* Sed quidam non reputant se liberos. Dicunt illud Job XXI, 15: *quis est omnipotens ut serviamus ei?* Item si Deus dedit tibi scientiam aut virtutem, ad quid dedit tibi nisi ut servias ei, et des ei gloriam? Unde in Ecclesiastico LI, 23: *danti mihi sapientiam dabo gloriam.* Dicit Hilarius: *hoc praecipuum vitae meae officium me debere tibi, omnipotens pater, conscius sum, ut te omnis sermo meus et sensus loquatur.* Sed aliqui, non tales, dixerunt Ps. XI, 5: *labia nostra a nobis sunt, quis noster dominus est?* Si sciunt bene se disputare et legere, nolint ex hoc impugnare Deum et fidem. Unde Isaias III, 8: *lingua eorum, et adinventiones eorum contra dominum.* Deus dedit tibi divitias, ut convertas in honorem Dei. Unde dixit David Paralip. XXIX, 14: *tua sunt omnia: et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* E contra quidam reputant omnia sua, non Dei. Job XXII, 17: *quasi nihil posset facere omnipotens reputaverunt eum; cum replesset domum eorum bonis*, Isaias XXIV, 5: *dissipaverunt foedus sempiternum* scilicet quod creaturae omnes debent esse propter gloriam Dei. Dissipat igitur villicus bona domini sui per usurpationem. Sed contingit quod villicus, sive dispensator, dissipat bona domini sui indebite retinendo. Qui vinum deberet vendere et retineret donec corrumperetur, dissipat bona domini sui indebite retinendo. Habes curam tui, non quod tibi soli intendas et de te solo curam geras. Sic oculus non est factus pro se solo, sed ut corpori deserviat. Dixit quidam senex, Terentius Autontim. Act. I, Scen. I: *quia homo sum, nihil a me humani alienum puto.* Item accepisti gratiam a Deo. Credis quod ideo habes eam, quod solus eam habeas? Certe non, sicut sol non habet claritatem pro se solo, sed ut eam effundat aliis, dedit tibi Deus gratiam ut dispenses eam aliis. Unde beatus Petrus: I Pet. IV, 10: *unusquisque, prout accepit gratiam, in alterutrum, ministratores sicut boni dispensatores Christi.* Et sapiens dicit VII, 13: *quam sine fictione didici et sine invidia communico.* Item debes temporalia aliis ministrare, non solum habere ad tuam voluntatem solum. Apostolus I Tim. VI, 17: *praecipe divitibus hujus saeculi non sublime sapere, et facile tribuere.* Dixit philosophus, Polit. Lib. II, lect. IV, quod optimae sunt civitates in quibus possessiones sunt distinctae et usus communes. In Joele dicitur I, 17: *apothecae dissipatae sunt*, (quoniam) *confusum est triticum*, ad litteram *est consumptum*; propter hoc dicitur in canonica Jacobi V, 2: *divitiae vestrae computruerunt; vestimenta vestra a tineis comesta sunt. Aurum vestrum et argentum eruginavit, et erugo illorum erit vobis in testimonium.* Dicit Basilius: Hom. in illud Lucae, *destruam; solent dicere homines: Deus non est justus. An injustus est Deus inaequaliter nobis res dispensans? Non est injustus. Cur ergo tu abundas, ille mendicat, nisi ut cibum vitae dispensando, vitae praemia consequaris, et ille patientiae braviis coronetur? At tu non depraedator es, quae tibi commissa sunt dispensanda appropriando? Est egentium panis quem tu tenes, nudi tunicam quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te marcescit, indigentis argentum quod humi reconditum habes; quocirca tot injurias quot dare posses.* Alii villici, seu dispensatores, sunt dispensatores per prodigam diffusionem. Primo seipsos effundunt Diabolo per modicam delectationem, contra quos dicitur in proverbiis V, 9: *ne dederis honores tuos alieno, et annos tuos crudeli.* Alii si habent gratiam, vendunt eam favore vulgi, contra quos dicitur Matth. VII, 6: *nolite sanctum dare canibus.* Temporalia dant histrionibus; non darent aliquid bono viro; contra quos dicitur Eccl. XII, 5: *da justo bono, et non receperis et nolito recipere peccatorem*, scilicet, in quantum peccator est, ad fovendum eum in peccato. Legitur

Luc. XV, 3, quod filius prodigus partem substantiae suae expendit vivendo luxuriose. Utinam non multi animam expenderent. Patet modo de officio villici et de ejus abusu. Videamus de periculo villici. Apparet nobis periculum istius villici ex tribus. Primo ex diffamatione. Unde dicitur quod *diffamatus est.* Secundo ex officii amissione. Unde dicitur: *jam non poteris amplius villicare.* Tertio apparet periculum villici, quia non potest se amplius juvare; unde dixit: *fodere non valeo, mendicare erubesco.* Primo, dico, apparet periculum villici, sive dispensatoris, ex diffamatione. Habuit multa bona aliquis; venit ad mortem: peccata sua non latent. Quis diffamavit eum? Conscientia sua et sanctorum, et ipse Deus cui *omnia nuda et aperta sunt.* Item periculum villici apparet ex officii amissione, quia dictum est ei: non poteris amplius villicare. Habuisti scientiam et pecuniam; venis ad mortem, non poteris amplius ea habere. Ps. XLVIII, 17: *dives cum interierit non sumet omnia*, idest nihil. Job I, 21: *nudus egressus sum de utero matris meae, nudus revertar illuc.* Dices, forte potero mihi aliquid acquirere? Certe, non, quia non poteris te juvare. Unde dicit: *fodere non valeo, mendicare erubesco*; propter hoc dicitur in Ecclesiaste IX, 10: *quodcumque facere potest manus tua, instanter operare; quia nec opus, nec ratio, nec scientia, nec sapientia erunt apud Inferos, quo tu properas.* Dices forte, rogabo beatam virginem et sanctos quod juvent me? Certe non erit tunc locus mendicandi. Unde dicitur: *mendicare erubesco.* Virgines fatuae voluerunt mendicare, sed nihil datum est eis, *sed quae paratae fuerunt intraverunt ad nuptias.* Matth. XXV, 10. Est igitur villicus in periculo. Sed quod est remedium? Qui haberet causam coram judice et esset accusatus, et crimen ejus esset notum, quid esset saluberrimum consilium? Dico quod saluberrimum consilium esset quod rex daret ei, scilicet si rex ei diceret: fac hoc et liberaberis. Hoc esset saluberrimum consilium. Christus dat tibi consilium. Quando aliqui sunt diffamati, nec possunt amplius villicare, nec fodere possunt, nec mendicare, debent facere consilium Christi, qui dicit Luc. XVI, 9: *facite vobis amicos de mammona iniquitatis; ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.* Sed quod est illud consilium et mammona? Hoc est consilium quod Daniel dedit Nabuchodonosor dicens Daniel, IV, 24: *consilium meum placeat tibi regi: peccata tua eleemosinis redime.* Dicit: *de mammona iniquitatis.* Debemus ne divitias iniquas, sicut de furto, dare pauperibus? Certe non, quia dicit Augustinus Lib. de verbis domini: Serm. XXXV: *noli te fingere talem Deum qualem hominem contemnes.* Et dominus dicit: Isai. LXVII, *ego odio habeo rapinam in holocaustis.* Quatuor modis solet exponi, sive intelligitur quod dicit: *de mammona iniquitatis.* Uno modo exponit Basilius dicens: quod mammona iniquitatis dicit, quia divitiae sunt iniquitates. Raro contingit quod aliquis habeat divitias quin aliquis antecessorum inique eas acquisiverit. Augustinus dicit de verbis domini, Serm. XXXV quod divitiae dicuntur mammona iniquitatis, quia iniquus eas divitias aestimavit; vel dicuntur mammona iniquitatis quia perducunt ad iniquitatem. Chrysostomus dicit, (Theophyl. in hunc locum), quod divitiae dicuntur mammona iniquitatis, quia inique eas retinuisti. Habes redditus et viginta vel quadraginta libras in thesauro modo? Saltem in morte distribuas. Est cui debent distribui. Quidam sunt solliciti de se ipsis quantum ad famam. Dicit Christus: *ut cum defeceritis recipiant vos in aeterna tabernacula.* Augustinus conjungit duo verba verbis Christi et villici. Villicus dicit Luc. XVI, 4: *ut cum amotus fuero, recipiant me in domos suas*, et dominus dicit Luc. XVI, 9: *in aeterna tabernacula.* Et dicit Augustinus: de verbis domini, Serm. XXXV, qui sunt illi quorum sunt aeterna tabernacula, nisi sancti Dei? Qui sunt qui ab eis recipiuntur in aeterna tabernacula, nisi qui eorum necessitati deserviunt, et quod opus est eis hilariter subministrant? Isti sunt minimi Christi, qui dimissis omnibus secuti sunt Christum. Numquid dandae sunt eleemosinae peccatori? Dico quod ceteris paribus melius est dare justo quam peccatori; quia dando justo opus quod facis meritorium est, et similiter opus quod ille facit; sed non sic est in peccatore; imo solum est meritorium opus quod tu facis, non quod ille facit. Dicit Chrysostomus, XXXIII ad populum Antiochenum: *ars artium potissima est eleemosina. Non enim edificat domus luteas, sed perennem impendit nobis vitam.* Quod nobis praestare et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Lux orta

sermo authenticitate probabilis

Thomas de Aquino in Capella Gratiarum ecclesiae Sancti Domenici Taurini

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[86756] Lux orta, pars 1 *Lux orta est justo, et rectis corde laetitia*, Psalm. 96, 12. *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum.* Verba ultima sunt in 1 canonica beati Jacobi 1, 17. Datum bonum sunt temporalia; datum melius bona naturalia, ut corpus et anima; datum optimum sunt bona gratuita et aeterna gloria. Omne datum optimum, per quod intelligitur gratia, est a patre luminum. Gratia dicitur donum optimum ad operandum meritorie; unde in Joan. 15, 5: *sine me nihil potestis facere.* Item gratia dicitur donum perfectum ad consequendum bonum gloriae. Et ista a patre luminum. Psal. 83, 12: *gratiam* in praesenti, *et gloriam* in futuro *dabit dominus.* Quoniam igitur gratia Dei est tam efficax donum ad operandum bonum in praesenti, et assequendam aeternam gloriam in futuro, in principio rogemus dominum ut det nobis gratiam et cetera.

Pars 2

[86757] Lux orta, pars 2 *Lux orta est justo*, verbum istud est breve, et in eo multiplex sententia: et est in Psalm. 96, 12. Legimus quod nativitas beatae virginis multis figuris in veteri testamento est praemonstrata: et inter alias figuras tribus figuris est specialiter designata: scilicet in ascensu aurorae, in ortu stellae, et in egressione virgae de radice. In ascensu aurorae designatur ipsius nativitas quantum ad ejus sanctificationem. In ortu stellae praefiguratur quantum ad ejus virginitatis integritatem. In egressu virgae quantum ad elevationem et magnam contemplationem. De ascensu aurorae, quo praefigurabatur nativitas beatae virginis quantum ad ejus sanctificationem, habetur in Genesi 32, 26, quod dixit Angelus ad Jacob: *dimitte me: jam ascendit aurora.* Jacobo luctante coetus significatur antiquorum patrum qui luctabantur cum Angelo duobus brachiis, scilicet fletu et oratione. Unde in Oseae 12, 4: *invaluit ad Angelum, et confortatus est: flevit et rogavit eum.* Sed postquam Angelus cognovit ascensum aurorae in nativitate beatae virginis gloriosae, dixit: *dimitte me*, quasi dicat: noli me amplius rogare, sed recurre ad beatam virginem. Aurora finis est noctis praecedentis et initium diei sequentis. Similiter in ortu beatae Mariae virginis nox culpae est terminata, et dies gratiae est inchoatus: unde Sedulius: *dedit vitiis finem et moribus disciplinam.* Secundo praefigurata est nativitas virginis gloriosae in ortu stellae quantum ad virginitatis integritatem. Unde Balaam Num. 24, 17: *orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel.* Comparatur autem ejus ortus stellae, quantum ad virginitatis integritatem; quia sicut stella radium emittit sine sui corruptione et sine luminis diminutione et amissione, sic beata virgo filium suum genuit sine violenta carnis apertione, et sine virginitatis amissione. Unde Bernardus: merito beata virgo sideri comparatur; quia sicut sidus emittit radium suum sine sui corruptione, et sicut radius emissus non diminuit sideris claritatem, sic nec filius matris virginitatem. Tertio fuit praemonstrata nativitas gloriosae virginis in egressu virgae quantum ad ipsius contemplationem. Isa. 11, 1: *egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet* et cetera. Virga erecta est versus caelum: in quo signatur contemplatio beatae virginis, quae superavit ista terrena et habuit cor elevatum ad superna. Unde Bernardus: *oh virgo sublimis. In quo sublimi? Mentem erigis usque ad sedentem in*

throno, usque ad dominum majestatis. Sic ergo triplici figura praefigurabatur nobis nativitas beatae Mariae virginis. Fuit autem sicut aurora in nativitate, sicut stella oriens in filii Dei productione: virga egrediens in honesta conversatione. Istas figuras David sub uno versu comprehendit dicens: *lux orta est justo* et cetera. Lux terminat noctem et inchoat diem, emittit radium, nec incurrit corruptionem, et omissis inferioribus naturalibus tendit ad superiora. Coetus autem apostolorum in Evangelio appellatur lux. Unde Matth. 5, 14: *vos estis lux mundi.* Item Angeli dicuntur lux: unde in Genesi 1, 3: *dixit Deus, fiat lux, et facta est lux.* Et dicit Glossa quod hoc intelligitur de spiritibus beatis, scilicet de Angelis; et cum beata virgo transcendat coetum apostolorum et Angelorum, propter ipsius excellentiam competenter dicitur lux. Item alia ratione potest appellari lux. Videmus Deum qui dicit Joan. 8, 12: *ego sum lux mundi*: et beata virgo istam lucem germinavit, et impossibile est lucem generari nisi a luce, univoca generatione: ergo competenter dicitur lux. Bene igitur conveniunt sibi verba ista: *lux orta est justo* et cetera. Notentur autem hic duo specialiter. Primo ortus gloriosae virginis, cum dicitur: *lux orta est.* Secundo nativitatis fructus, ibi: *justo et rectis corde laetitia. Lux orta est justo*, idest patri Joachim, sicut ejus filia, et *justo*, idest Christo orta est *lux*, idest beata virgo tamquam specialis mater futura: vel orta est *justo*, idest poenitenti tamquam advocata. Unde cantatur: *eja virgo advocata nostra.* Item *lux orta est justo*, idest justitiam exercentibus, idest activis: *et rectis corde laetitia*, idest contemplativis. Justitiam operantes dicuntur activi: ad superna elevati per contemplationem dicuntur contemplativi: et isti indigent luce dirigente ad bonam operationem, et ad Dei contemplationem. Patet modo quare beata virgo dicitur lux, et quibus figuris praefigurata est. De hac parte: *lux orta est justo* erit sermo: de residuo erit collatio. Visae sunt rationes quare beata virgo lux appellata: addamus adhuc et alias. Videmus quod lux corporalis est origo gaudiorum, dux viatorum vel itinerantium, expulsiva tenebrarum, diffusiva similitudinis, mater gratiarum caelorum, speciosissima creaturarum, et delectatio et consolatio oculorum. Ista inveniuntur in beata virgine propter quae conspectus appellatur bonus. Primo dico, est lux origo gaudiorum, quia existens in mari multum appetit et gaudet de luce. Unde id bene convenit virgini quae figuratur in Esther 8, 16. Unde dicitur Judaeis, idest confitentibus, scilicet Christianis qui Christum Deum et hominem confitentur, *nova lux* idest beata virgo, quae dicitur *lux nova, quia nec primam visa est nec habere sequentem.* Et dicitur lux (quia) est sine tenebris peccati et ignorantiae. Oriri visa est oculis cordis, et quomodo nunc fit oculis corporis; gaudium, interius; honor quoad proximum, et tripudium quo ad Deum. De gaudio ortus istius dicitur Salomonis, Prov. 13, 9: *lux justorum, idest beata virgo, laetificat; lucerna impiorum extinguetur.* Secundo est lux via et dux itinerantium. Similiter beata virgo directrix est in via ista. In Joan. 12, 35, dicitur: *ambulate, dum lucem habetis, ne tenebrae vos comprehendant.* Dicit: *ambulate*, in bono proficiendo: non dicit, state otiosi sicut illi de quibus dicitur in Evangelio, Matth. 20, 6: *quid hic statis tota die otiosi?* Non dicit: dormite, sed *ambulate, dum lucem habetis*, idest beatam virginem, *ne tenebrae vos comprehendant*, idest opera tenebrarum, vel tenebrosi Angeli, idest Daemones; vel tenebrae, idest infernalia supplicia. Unde Prov. 4, 18, dicitur: *justorum semita, quasi lux splendens procedit, et crescit usque in perfectum diem.* Justorum semita, idest beata virgo, quae semita est, idest arcta et munda: scilicet beata virgo est munda per virginitatis munditiam, et arcta per religionis arctationem, et recta per viae rectitudinem. Justorum igitur semita, idest beata virgo quasi lux, quantum ad se, splendens, quantum ad alios, procedit de bono in melius proficiendo, et crescens usque ad perfectum diem, idest usque ad gaudium aeternitatis. Tertio, lux est expulsiva tenebrarum. Similiter ad potentiam virginis gloriosae extirpantur vitia. Isaiae 9, 2: *populus qui ambulat in tenebris*, (scilicet ignorantiae ante adventum Christi et nativitatem beatae Mariae virginis) vidit lucem magnam, scilicet beatam virginem, quae fuit lux magna, quia sicut filius ejus totum mundum illuminat, sic beata virgo totum genus humanum. De ista luce dicitur in Genesi 1, 3: *dixit Deus, fiat lux et facta est lux.* Fiat lux ad animae beatae virginis creationem, et facta est lux in sanctificatione. Gen. 1, 4: *et divisit Deus lucem a tenebris*, quia post peccatum non fecit. De ista luce dicitur in Genesi 32, 26: *dimitte me: jam enim ascendit aurora.* In aurora fugantur tenebrae et introducitur lux. Similiter beata virgo fugat tenebram peccati, et introducit lucem gratiae. Etiam dicitur aurora, quasi hora rorans, quia in ejus ortu melliflui facti sunt caeli. Item dicitur aurora, quasi aura bona, quia tunc garriunt, et quodammodo gaudium et laetitiam ostendunt aves: similiter patres caeli laetitiam habuerunt in ortu virginis. Item dicitur aurora, idest aurea aura, a pretiositate. Unde Bernardus: *tolle solem qui illuminat totum mundum: ubi dies est? Tolle Mariam, maris stellam hujus magni et spatiosi, idest mundi; et quid nisi caligo et densissimae tenebrae relinquentur? Quid ergo? Si praesens est, tenebra fugatur, et si praesens est, lux inchoatur.* Quarto est lux radiorum suorum diffusiva et communicativa. Similiter beata virgo radios suae gratiae omnibus diffundit et communicat. Unde in Ecclesiastico 24, 26 - 27: *transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini: spiritus enim meus super mel dulcis et cetera. Transite* scilicet de mundi vanitate *ad me* scilicet plenam gratiae; vel *transite* de mundi errore ad me habentem virtutem; vel *transite* de deliciis ad me castitatem amantem, et meis generationibus, idest a charismatibus gratiarum, adimplemini: non parum accipietis, videlicet multum: *spiritus enim meus super mel dulcis*, quia beata virgo omnibus est propitia et misericors; unde Bernardus: *beata virgo omnibus sinum suae misericordiae aperit, et omnes de plenitudine ejus accipiunt, aeger curationem, tristis consolationem, peccator veniam, justus gratiam: porro filius Dei carnis substantiam; ut nullus sit qui se abscondat a calore ejus.* Quinto est lux mater gratuita colorum. Sic beata virgo mater est virtutum. Sicut colores pulchrificant corpus, sic virtutes animam, quia mater virtutum est beata virgo. Dicitur in Eccl. 24, 24: *ego mater pulchrae dilectionis*, scilicet quo ad Deum. Dilectio est duorum ligatio. Ligat nos cum Deo, *et timoris*, quo refugimus peccatum. Salomon: *justus timet, et declinat a malo.* Et alibi dicitur Eccli. 1, 27: *timor domini expellit peccatum. Et agnitionis*, scilicet sanctae fidei, *et sanctae spei*, idest spei futurae beatitudinis. Unde Bernardus: *si quid*, inquit, *est nobis virtutis, si quid salutis et gratiae, totum ab illa novimus redundare quae deliciis affluebat. Hic est enim ille hortus conclusus quem divinus Auster perflavit, et fluunt aromata illius in charismata gratiarum.* Sexto, est lux splendidissima creaturarum. Similiter beata virgo. Unde in libro sapientiae 7, 29: *speciosior est sole*, idest viro justo lucente in Ecclesia militante; et *super omnem dispositionem stellarum*, idest sanctorum in Ecclesia triumphante, *luci* comparata, idest angelicae creaturae, *invenietur potentior* dignitate et pulchritudine. Septimo et ultimo, est lux delectatio et consolatio oculorum. Similiter beata virgo est consolatio hominum. Unde in libro sapientiae 7, 10, dicitur, *super salutem*, qua fugatur infirmitas, *et super speciem* corporis, qua purgatur deformitas, *dilexi eam et proposui pro luce* bonae vitae *habere illam.* Ista lux odiosa est malis, ut Daemonibus, et delectabilis bonis. Unde beatus Augustinus dicit quod palato infirmo panis est amarus qui sano est dulcis; et oculis aegris odiosa est lux quae puris oculis est amabilis. Haec lux est amabilis intellectui qui sanatur per fidem, et affectui qui sanatur per charitatem. Nec mirum si beata virgo est amabilis; quia de ipsa dicitur Esther 2, 15, quod *erat enim formosa valde et incredibili pulchritudine, et oculis omnium gratiosa et amabilis videbatur.* Prov. 11, 16, dicitur de ipsa: *mulier gratiosa inveniet gloriam*, scilicet aeternam, ad quam nos perducat qui cum patre et spiritu sancto vivit et cetera.

Pars 3

[86758] Lux orta, pars 3 *Lux orta est justo, et rectis corde laetitia.* Psal. 96, 12. Dictum fuit hodie qualiter beata virgo in ortu suo est lux corruscans: restat videre qualiter est laetitia rectis; quia notatur ibi: *et rectis corde laetitia.* Laetitia promittitur in sacra Scriptura non quibuslibet rectis, sed rectis corde, idest perfecte rectis. Sic exponemus quod intelligitur per Job 1, 1, de quo dicitur: *erat vir ille simplex et rectus ac timens Deum, et recedens a malo.* Simplex in intentione, rectus in opere. *Timens Deum et recedens a malo*, idest peccato. Unde Salomon Prov. 14, 16: *sapiens timet et declinat a malo.* Et alibi Prov. 15, 28: *per timorem declinat omnis homo a malo.* Tali recto promittitur laetitia. Videndum est quod duplex est homo: unus interior, alius exterior. Et secundum hoc requiritur quod perfecte rectus habeat rectitudinem in homine interiori et exteriori. Homo interior consistit in anima: anima autem duas habet partes, scilicet intellectum et affectum. Et secundum hoc requiritur quod sit rectitudo in homine interiori: primo, ex parte intellectus, quia rectitudo est veritatis cognitio; secundo, oportet quod sit rectitudo ex parte affectus, qui est bonitatis verae delectatio; quia cognitio charitatis rectificat intellectum, et amor verae bonitatis rectificat affectum. Primo, dico, cognitio summae veritatis rectificat intellectum; unde Psal. 72, 1: *quam bonus*, idest valde bonus, *Israel Deus his qui recto sunt corde.* Est bonus, idest bonorum suorum diffusivus his qui recto sunt corde, idest qui habent cognitionem summae veritatis per fidem; quia fides est lux specialis ad cognoscendum dominum, et ea quae sunt circa dominum. Psalm. 124, 4: *benefac domine bonis* quantum ad affectum *et rectis corde*, quantum ad intellectum. Patet modo quod ad hoc quod homo sit perfecte rectus requiritur rectitudo luminis interioris, scilicet animae ex parte intellectus. Secundo, requiritur rectitudo hominis interioris ex parte affectus; de qua rectitudine dicit Bernardus, quod rectitudo creaturae rationalis est conformare suam divinae voluntati. Ista autem conformitas consistit in charitate, quae transformat amantem in amatum, non secundum substantiam, sed per conformitatem voluntatum. Item plus: oportet quoque omne esse rectum in exteriori homine; ad quae tria requiruntur: primo ut sit rectus visu, sive aspectu; secundo ut sit rectus in locutione vel affectu; tertio, ut sit rectus in incessu. Primo, dico requiritur quod sit homo exterior rectus in visu, sive in aspectu. Unde Salomon in Prov. 4, 24: *oculi tui recta videant, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos*; dicit: *oculi tui recta videant*, non solum interius sed exterius quae licita sunt videre; quia dicit Gregorius: *non licet intueri quod non*

licet concupisci. Dicit: *recta videant*, scilicet exempla sanctorum et bona opera proximorum. *Et palpebrae tuae* et cetera. Debet homo oculos deprimere ad ista inferiora et humilia. Sed quidam habent oculos elatos per superbiam et cordis elationem; de quibus in proverbiis 6, 17 - 18: *sex sunt, quae odit dominus: et septimum detestatur anima ejus; scilicet oculos sublimes, et linguam mendacem.* Pavo quando gloriatur de cauda sua, et aspicit pedes suos, statim caudam dimittit. Similiter si aliqui boni efferantur per superbiam, quod absit, respiciant pedes suos et humiliabuntur. Dicit: *oculi* in plurali, non uno tantum: et dicit, *recta* non sinistra videant. Secundo, debet homo exterior esse rectus in locutione secundum affectum. Apostolus ad 2 Tim. 2, 15, enim dicit: *sollicite cura te ipsum probabilem exhibere Deo, operarium inconfusibilem, recte tractantem verbum veritatis.* Loquitur praelato principaliter, et ex convenienti (consequenti) omnibus aliis. Dicit: *cura te ipsum*, per dolorem contritionis: *exhibe te Deo operarium rectum inconfusibilem*, scilicet qui non sit dignus confusione, sed laude et remuneratione. Talis est qui utilia dixit. Sed mali digni sunt confusione. *Recte tractantem verbum veritatis.* Quidam non recte tractant verbum veritatis; scilicet illi qui propter gloriam aut bonorum excellentiam praedicant, vel ad propriam jactantiam: sed recte tractant qui ad hoc tractant verbum veritatis ut Deus glorificetur, proximus aedificetur. Audivi de quodam magistro in theologia qui per viginti quinque annos rexerat, et per viginti annos, ut confessus fuit in morte, (quod) plus rexit propter vanam gloriam quam propter Dei commendationem et proximi aedificationem. Gladius pulcher, qui ordinatus est ad secandum, si quis utetur eo ad fodiendum fimum, male utetur eo, quia non utetur eo respectu finis ad quod ordinatus est. Similiter verbum veritatis ordinatum est ad Dei laudem et proximi aedificationem. Qui igitur alio modo vel fine utitur, male utitur. Propter hoc dicitur Eccli. 28, 20: *verbis tuis facito stateram*, idest pondera verba tua si sint ad laudem Dei, vel non; vel si sint nociva proximo vel non: *et fraenos ori tuo rectos.* Rectum est fraenum quando non est plus ex una parte quam ex alia: sed quando est laxum ex una parte, et ex alia multum stringit, tunc non est rectum. Sed aliquando unus etiam recte tenet fraenum oris in prosperitate, sed in adversitate blasphemat et murmurat: de quibus in epistola Jacobi 1, 26: *si quis putat se esse religiosum, et non refraenat linguam suam* a verbis malis, et blasphemat, *vana ejus religio est.* Tertio, debet omnis homo exterior esse rectus in intellectu. Unde apostolus ad Hebraeos 12, 13: *rectos facite gressus pedibus vestris*, scilicet et mentis et corporis, *ut non claudicans quis erret* per infidelitatem in intellectu, *magis autem sanetur*, scilicet per gratiam divinam. In affectu aliquis claudicavit in duas partes: unde in libro 3 regum 18, 21: *ut quid claudicatis in duas partes? Si dominus est, sequimini ipsum.* Aliqui claudicant in uno pede qui habent veram fidem in intellectu, et odium boni ex parte affectus. Utroque pede claudicant qui habent errorem infidelitatis in intellectu, et odium bonitatis in affectu; vel qui sunt elati tempore prosperitatis, et murmurant tempore adversitatis. Propter hoc dicit apostolus Hebr. 12, 13: *rectos facite gressus pedibus vestris* et cetera. Scilicet ut adsit humilis patientia, fides vera, et bonus amor. Si igitur habemus hominem rectum ex parte hominis interioris et ex parte hominis exterioris, talibus promittitur laetitia. Sed dices: qui descripsit rectos corde, qualiter non similiter rectos corpore, vel rectos gressu vel visu? Ratio est quia quando (est) rectitudo in homine interiori, tunc est rectitudo in homine exteriori; quia Matth. 6, 22: *si oculus tuus fuerit simplex*, idest sine plica duplicitatis, sive erroris, *totum corpus tuum erit lucidum*, idest tota congeries operum tuorum erit bona et recta.

Quia igitur homo exterior dependet ab homine interiori, ideo descripsit tantum rectum corde et non corpore. Patet modo qui sint recti. Isti recti scitis quid faciunt? Tria domino rependunt: primo, vitam corrigunt; secundo dominum diligunt; tertio, dominum benedicunt, et pro beneficiis sibi a Deo collatis gratias domino referunt. Primo dico, vitam corrigunt: unde in proverbiis: *impius*, qui non habet pietatem ad dominum, nec compassionem ad proximum, *effraenat* idest confraenat (non fraenat) *vultum* idest animum *pertinaciter* idest imprudenter et irriverenter; *qui autem rectus est corrigit viam suam* per praevidentiam. Talis est qui est rectus rectitudine justitiae ad proximum, et rectitudine contemplationis ad Deum. Sed impius effrenat vultum ne mandatum Dei recipiat, vel si recipiat, opere non adimpleat. Secundo, recti corde Deo adhaerent per dilectionem. Unde in Cant. 1, 4: *recti diligunt te.* Psalm. 24, 21: *innocentes et recti adhaeserunt mihi.* Scilicet per fervorem et habitum caritatis. Tertio, recti corde domino pro beneficiis acceptis gratias referunt; unde in Esdrae ultimo (3 Esdr. 9, 46), scilicet quando *Esdra absolvisset legem, steterunt omnes recti. Cum absolvisset legem*, idest absolute legisset et exposuisset. Lex dicitur quia nos ligat; *sed et benedixit dominum altissimum*, dominum Sabaoth omnipotentem; *et respondit omnis populus: amen.* Etiam sequitur, *et congregati sunt omnes in Jerusalem celebrare laetitiam* ad quam et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Hic est liber

forsitan principium et authenticitate probabile

Thomas de Aquino a Beato Angelico depictus

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[70805] Hic est liber, pars 1 tit. Commendatio sacrae Scripturae

[70806] Hic est liber, pars 1 Secundum Augustinum, in IV de doctrina Christiana, eruditus *eloquens ita eloqui debet ut doceat, ut delectet, ut flectat*: ut doceat ignaros; ut delectet tediosos; ut flectat tardos. Haec tria completissime sacrae Scripturae eloquium. Docet enim firmiter aeterna sua veritate, Psalm.: *in aeternum, domine, permanet verbum tuum.* Delectat suaviter sua utilitate, Psalm.: *quam dulcia faucibus meis eloquia tua.* Flectit efficaciter sua auctoritate, Ier. XXIII: *nunquid non verba mea sunt quasi ignis, dicit dominus?* Et ideo sacra Scriptura in verbo proposito commendatur a tribus: primo ab auctoritate qua flectit, cum dicit: *hic est liber mandatorum Dei.* Secundo, ab aeterna veritate qua instruit, cum dicit: *et lex quae est in aeternum.* Tertio, ab utilitate qua allicit, cum dicit: *omnes qui tenent eam pervenient ad vitam.* Auctoritas autem huius Scripturae ex tribus ostenditur efficax. Primo ex origine; quia Deus origo eius est. Unde dicit: *mandatorum Dei*; Baruch III: *hic adinvenit omnem viam disciplinae*; Hebr. II: *quae cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est.* Cui quidem auctori infallibiliter credendum est; tum propter naturae suae conditionem, quia veritas est, Ioan. XIV: *ego sum via, veritas et vita*; tum propter scientiae plenitudinem, Rom. XI: *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*; tum propter verborum virtutem, Hebr. IV: *vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti.* Secundo, ostenditur efficax ex necessitate quam scilicet imponit, Marc. ult.: *qui autem non crediderit condemnabitur,* et cetera. Unde per modum praecepti veritas sacrae Scripturae proponitur; unde dicit: *mandatorum Dei.* Quae quidem mandata intellectum per fidem dirigunt, Ioan. XIV: *creditis in Deum et in me credite*; per dilectionem affectum informant, Ioan. XV: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos*; quod ad actum et executionem inducunt: *hoc fac, et vives.* Tertio, ostenditur efficax ex dictorum uniformitate, quia omnes qui sacram doctrinam tradiderunt, idem docuerunt, I Cor. XV: *sive autem ego, sive illi sic praedicamus, et sic credidistis.* Et hoc necesse est quia omnes habuerunt unum magistrum, Matth. XXIII: *unus est magister vester,* etc.; unum habuerunt spiritum, II Cor. XII: *nonne eodem spiritu ambulavimus?* Unum insuper affectum, Act. IV: *multitudinis credentium una erat anima et cor unum in Deo.* Et ideo in signum uniformitatis doctrinae dicitur singulariter: *hic est liber.*

Veritas Scripturae huius doctrinae est immutabilis et aeterna. Unde sequitur: *et lex quae est in aeternum.* Luc. XXI: *caelum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt.* Permanet autem in aeternum haec lex propter tria: primo, propter legislatoris potestatem, Isa. XIV: *Deus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare?* Secundo, propter eius immutabilitatem, Malach. III: *ego Deus et non mutor.* Num. XXIII: *non est dominus quasi homo ut mentiatur; nec ut filius hominis ut mutetur.* Tertio, propter legis veritatem, Psal.: *omnia mandata tua veritas.* Prov. XII: *labium veritatis firmum erit in perpetuum.* III Esdr. IV: *veritas manet et invalescit in aeternum.* Utilitas autem huius Scripturae est maxima, Isai. XLVIII: *ego dominus Deus tuus docens te utilia.* Unde sequitur: *omnes qui tenent eam pervenient ad vitam*; quae quidem triplex est. Prima est vita gratiae, ad quam sacra Scriptura disponit, Ioan. VI: *verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Per hanc enim vitam spiritus Deo vivit, Gal. II: *vivo autem, iam non ego: vivit vero in me Christus.* Secunda est vita iustitiae in operibus consistens, ad quam sacra Scriptura dirigit, Psal.: *in aeternum non obliviscar iustificationes tuas; quia in eis vivificasti me.* Tertia est vita gloriae, quam sacra Scriptura promittit et ad eam perducit, Ioan. VI: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Eodem, XX: haec autem scripta sunt ut credatis; et ut credentes vitam habeatis in nomine ipsius.

Pars 2

[70807] Hic est liber, pars 2 tit. Partitio sacrae Scripturae

[70808] Hic est liber, pars 2 Ad hanc autem vitam sacra Scriptura perducit dupliciter: scilicet, praecipiendo et adiuvando. Praecipiendo per mandata quae proponit, quod pertinet ad vetus testamentum, Eccli. XXIV: *legem mandavit nobis Moyses.* Adiuvando autem per donum gratiae quod legislator largitur, quod pertinet ad novum testamentum. Ioan. I: *lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Unde tota sacra Scriptura in duas partes principaliter dividitur, scilicet, in vetus et novum testamentum; quae duo tanguntur Matth. XIII: *omnis Scriba doctus in regno caelorum similis est ei qui profert de thesauro suo nova et vetera.* Et Cant. VII: *omnia poma, nova et vetera, dilecte mi, servavi tibi.* Vetus autem testamentum dividitur secundum doctrinam mandatorum, est enim duplex mandatum, scilicet coactorium et monitorium. Coactorium est mandatum regis qui potest transgressores punire, Prov. XX: *sicut rugitus leonis, ita et terror regis.* Sed monitorium est praeceptum patris qui habet erudire, Eccli. VII: *filii tibi sunt? Erudi illos.* Praeceptum autem regis est duplex, scilicet unum, quo legem statuit; aliud quod ad observantiam statutae legis inducit, quod consuevit per suos praecones et nuntios promulgare. Et

sic distinguuntur tria praecepta, scilicet regis, praeconis et patris. Et secundum haec tria vetus testamentum dividitur in tres partes, secundum Hieronymum in prologo libri regum. Prima pars continetur in lege, quae est quasi praeceptum ab ipso rege propositum, Isai. XXXIII: *dominus rex noster, dominus legifer noster.* Secunda continetur in prophetis, qui fuerunt quasi nuntii et praecones Dei ex persona Dei populo loquentes et ad observantiam legis inducentes, Aggaei I: *dixit Aggaeus, de nuntiis domini.* Tertia continetur in Agiographis, qui spiritu sancto inspirati locuti sunt non tamen ex parte domini, sed quasi ex se ipsis. Unde Agiographi dicuntur quasi sacri scriptores, vel quasi sacra scribentes, ab agios quod est sacrum et graphia quod est Scriptura: et sic praecepta quae in eis continentur sunt quasi paterna. Ut patet Prov. VI: *fili mi, custodi praecepta patris tui,* et cetera. Ponit tamen Hieronymus quartum librorum ordinem, scilicet, apocryphos: et dicuntur apocryphi ab apo, quod est valde et cryphon, quod est obscurum, quia de eorum sententiis vel auctoribus dubitatur. Ecclesia vero Catholica quosdam libros recepit in numero sanctarum Scripturarum, de quorum sententiis non dubitatur, sed de auctoribus. Non quod nesciatur qui fuerint illorum librorum auctores, sed quia homines illi non fuerunt notae auctoritatis. Unde ex auctoritate auctorum robur non habent, sed magis ex Ecclesiae receptione. Quia tamen idem modus loquendi in eis et in Agiographis observatur, ideo simul cum eis computentur ad praesens. Prima autem pars, quae legem continet, in duas partes dividitur; secundum quod duplex est lex, scilicet, publica et privata. Privata lex est quae uni personae vel familiae imponitur observanda. Et talis lex in Genesi continetur, ut patet de primo praecepto homini dato, Gen. II 17: *de ligno scientiae boni et mali ne comedas*; et Noe, Gen. IX 4: *carnem cum sanguine non comedetis*; et Abrahae: Gen. XVII 9: *custodies pactum meum et semen tuum post te in generationibus suis.* Lex autem publica est quae populo traditur. Lex enim divina populo Iudaeorum tradita est per mediatorem, quia non erat idoneus populus ut immediate a Deo susciperet, Deut. V, unde: *ego sequester fui et medius inter vos et dominum.* Gal. III: *lex ordinata est per Angelos in manu mediatoris.* Et ideo in legislatione duplex gradus attenditur. Unus quo lex a domino ad mediatorem pervenit, et hoc pertinet ad tres libros, scilicet: Exodum, Leviticum, numeros. Unde frequenter in illis libris legitur: *locutus est Deus ad Moysen.* Secundus gradus est quo lex per mediatorem populo exponitur; et hoc pertinet ad Deuteronomium, ut patet ex hoc quod in eius principio dicitur: *locutus est Moyses,* et cetera. Tres autem libri praedicti distinguuntur secundum tria in quibus oportebat populum ordinari: primo in praeceptis quantum ad iudicii aequitatem, et hoc fit in Exodo; secundo in sacramentis quantum ad cultus exhibitionem, et hoc fit in Levitico; tertio in officiis, quantum ad rei publicae administrationem, et hoc fit in libro numerorum. Secunda autem pars, quae est prophetarum, dividitur in duas partes, secundum quod nuntius duo debet facere. Debet enim exponere regis beneficium ut inclinentur homines ad obediendum; et debet proponere legis edictum. Triplex autem beneficium divinum prophetae populo exposuerunt: primo haereditatis consecutionem, et hoc in Iosue, de quo Eccli. XLVI: *fortis in bello Iosue*; secundo hostium destructionem, et hoc in libro Iudicum, de quorum destructione in Psalmo: *fiat illis sicut Madian et Sisarae*; tertio populi exaltationem; quae quidem est duplex, scilicet: privata unius personae, et de hoc in Ruth; et publica quae est totius populi, usque ad regiam dignitatem, et de hoc in libro regum: quod beneficium Deus improperat eis Ezech. XVI: *decora facta es vehementer.* Hi enim libri, secundum Hieronymum in ordine prophetarum ponuntur. In aliis autem libris qui communiter prophetarum dicuntur, prophetae posuerunt divina edicta ad legis observationem. Et hoc dicitur, primo in communi; et hoc in prophetis maioribus qui ad totum populum mittebantur et ad totius legis observantiam inducebant; secundo in particulari; et hoc in prophetis minoribus, quorum diversi, propter diversa ad speciales gentes mittebantur, sicut Osee ad decem tribus; Ioel ad senes Israel; Ionas ad Ninivitas; et sic de aliis. Prophetae autem maiores dividuntur secundum ea quibus ad observantiam legis prophetae populum induxerunt: scilicet blandiendo per promissiones beneficiorum; terrendo per comminationem paenarum; arguendo per vituperationes peccatorum. Quamvis haec tria in singulis prophetarum inveniantur, tamen Isaias principaliter blanditur; de quo dicitur Eccli. XLVIII: *consolatus est lugentes in Sion*; Ieremias vero comminatur, unde dicebat: *de industria dissolvit manus virorum bellantium* Ier. XXXVIII; sed Ezechiel arguit et vituperat, Ezech. XVI: *pater tuus Amorrhaeus et mater tua Cethaea.* Potest tamen aliter distingui, ut dicatur quod Isaias praenunciat principaliter incarnationis mysterium, unde tempore adventus in Ecclesia legitur; Ieremias vero mysterium passionis, unde legitur tempore passionis; Ezechiel mysterium resurrectionis, unde in resurrectione ossium et templi reparatione librum suum finit; Daniel autem secundum quod inter prophetas computatur ex hoc quod spiritu prophetico praedixit futura, quamvis non ex persona domini populo loqueretur, prosequitur de divinitate Christi, ut quatuor prophetae quatuor Evangelistis respondeant, vel etiam de advocatione ad iudicium. Tertia autem pars, quae continet Agiographos et apocryphos libros, in duo distinguitur, secundum duo quibus patres instruunt filios ad virtutem, scilicet verbo et facto; quia exempla in moralibus non minus valent quam verba. Quaedam autem instruunt facto tantum; quaedam verbo tantum; quaedam verbo et facto. Facto autem dupliciter. Uno modo instruendo de futuro ad cautelam; et hoc est in Iosue, quem Hieronymus inter Agiographos ponit. Quamvis enim propheta ex dono prophetiae esset, non tamen ex officio; quia non fuit a domino missus ad prophetandum populo. Unde quod Sap. VIII dicitur, de eo intelligi potest: *signa et monstra scit antequam fiant.* Alio modo narrando ad exemplum virtutis praeterita. Virtutes autem principales sunt quattuor, scilicet: iustitia, qua est bonum commune, cuius exemplum ponitur in Paralipomenis, in quo totius populi status describitur qui per iustitiam gubernatur. Secunda est temperantia, cuius exemplum ponitur in Iudith; unde Hieronymus: *accipite Iudith viduam castitatis exemplum.* Iudith XV: *fecisti viriliter eo quod castitatem amaveris.* Tertia est fortitudo, cui duo competunt, scilicet, aggredi; et quantum ad hoc ponitur exemplum in libro Machabaeorum; et sustinere et quantum ad hoc ponitur exemplum in Thobia, Thob. II: *hanc autem tentationem ideo permisit dominus evenire illi, ut posteris daretur exemplum patientiae eius.* Quarta est prudentia, cuius est obviare insidiis; et quantum ad hoc ponitur exemplum eius in Esdra. In illo enim libro ostenditur quomodo Esdras et Neemias et alii principes prudenter caverunt insidias inimicorum volentium impedire aedificationem templi et civitatis. Est etiam prudentiae sagaciter repellere violentias; et quantum ad hoc datur eius exemplum in libro Hester: ubi ostenditur quomodo Mardocheus et Hester Aman potentissimi fraudes eliserunt. Libri autem Agiographi et apocryphi, qui tantum instruunt verbo, distinguuntur secundum quod verbum dupliciter ad instructionem operatur: uno modo petendo sapientiae donum, Sap. VII: *optavi et datus est mihi sensus, invocavi et venit in me spiritus sapientiae.* Et ad instructionem operatur Psalterium, per modum orationis Deo loquens.

Secundo modo sapientiam docendo, et hoc dupliciter, secundum duplex opus sapientis; quorum unum est mentientem manifestare posse: et quantum ad hoc est liber Iob, qui per modum disputationis errores elidit, Iob XIII: *disputare cum Deo cupio prius vos ostendens fabricatores mendacii et cultores perversorum dogmatum.* Aliud opus eius est non mentiri de quibus novit; et sic dupliciter instruimur: quia vel commendatur nobis sapientia, et hoc in libro sapientiae; vel sapientiae praecepta proponuntur, et hoc in tribus libris Salomonis: qui quidem distinguuntur secundum tres gradus virtutum quos Plotinus distinguit; quia praecepta sapientiae non nisi de actibus virtutum esse debent. In primo gradu, secundum eum, sunt virtutes politicae, quibus homo moderate rebus mundi utitur et inter homines conversatur; et secundum hoc est liber proverbiorum. In secundo gradu sunt virtutes purgatoriae, quibus homo se a rebus mundi exuit per contemptum; et secundum hoc est Ecclesiastes qui ad contemptum mundi ordinatur, ut patet per Hieronymum in prologo. In tertio gradu sunt virtutes purgati animi, quibus homo, saeculi curis penitus calcatis, in sola sapientiae contemplatione delectatur; et quantum ad hoc sunt cantica. In quarto autem gradu sunt virtutes exemplares in Deo existentes, de quibus praecepta sapientiae non dantur, sed magis derivantur ab eis. Verbo autem simul et facto instruit Ecclesiasticus. Unde praecepta sapientiae qui proposuit, in laude patrum librum suum terminavit, ut patet a XLIV capitulo et deinceps. Novum autem testamentum, quod ad vitam aeternam ordinat, non solum per praecepta, sed per gratiae dona, dividitur in tres partes. In prima agitur de gratiae origine: et hoc in Evangeliis. In secunda de gratiae virtute: et hoc in epistolis Pauli; unde in principio a virtute Evangelii incipit dicens: *virtus Dei est in salutem omni credenti.* Rom. I. In tertia agitur de virtutis praedictae executione: et hoc in reliquis libris novi testamenti. Origo autem gratiae Christus est, Ioan. I: *de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia, quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* In Christo autem est considerare duplicem naturam, scilicet: divinam: et de hoc est principaliter Evangelium Ioannis, unde incipit: *in principio erat verbum et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum*; et humanam: et de hac principaliter tractant alii Evangelistae, qui distinguuntur secundum tres dignitates, quae Christo homini competunt. De ipso enim quantum ad dignitatem regiam determinat Matthaeus; unde in principio sui Evangelii eum secundum carnem a regibus descendisse ostendit et a magis regibus adoratum. Sed quantum ad dignitatem propheticam determinat de eo Marcus; unde a praedicatione eius Evangelium incipit. Quantum vero ad sacerdotalem dignitatem determinat de eo Lucas; unde a templo incipit et a sacerdotio, et in templo finit Evangelium, et frequenter circa templum versatur, ut dicit quaedam Glossa Luc. II super illud: *invenerunt eum in templo sedentem in medio doctorum.* Vel aliter, ut dicatur quod Matthaeus determinat de Christo principaliter quantum ad mysterium incarnationis; et ideo in figura hominis describitur; Lucas quantum ad mysterium passionis; et ideo describitur in figura bovis, quod est animal immolatitium; Marcus vero quantum ad victoriam resurrectionis; et ideo describitur in figura leonis; Iohannes vero, qui ad alta divinitatis eius volat, per aquilam designatur. Executio autem virtutis gratiae ostenditur in progressu Ecclesiae, in quo est tria considerare. Primo Ecclesiae initium; et de hoc agitur in actibus apostolorum; unde dicit Hieronymus: *actus apostolorum nudam videntur sonare historiam et nascentis Ecclesiae infantiam texere.* Secundo Ecclesiae profectum; et ad hunc ordinatur instructio apostolica in epistolis canonicis. Tertio

Ecclesiae terminum; in quo totius sacrae Scripturae continentiam Apocalypsis concludit, quousque sponsa in thalamum Iesu Christi ad vitam gloriosam participandam; ad quam nos perducat ipse Iesus Christus, benedictus in saecula saeculorum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Oratio quae «Adoro te devote» dicunt

authenticitate probabilis

Thomas de Aquino a Pedro de Villegas depictus ca. 1575 (Museo de Bellas Artes, Sevilla)

Textum Matriti 2007 a R. Wielockx editum
recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

[88176] Adoro te deuote Te deuote laudo, latens ueritas,
te que sub his formis uere latitas.

Tibi se cor meum totum subicit,
quia te contemplans totum deficit.
Visus, tactus, gustus in te fallitur,

set auditu solo tute creditur.
Credo quicquid dixit dei filius,
nichil ueritatis uerbo uerius.

In cruce latebat sola deitas,
set hic latet simul et humanitas.

Ambo uere credens atque confitens,
peto quod petiuit latro penitens.
Plagas sicut Thomas non intueor,
deum tamen meum te confiteor.

Fac me tibi semper magis credere,
in te spem habere, te diligere.

O memoriale mortis domini,
panis uiuus uitam prestans homini.

Presta michi semper de te uiuere,
et te michi semper dulce sapere.

Pie pellicane, Ihesu domine,
me immundum munda tuo sanguine.

Cuius una stilla saluum facere,
totum mundum posset omni scelere.

Ihesu, quem uelatum nunc aspicio,
quando fiet illud quod tam sicio?
Vt te reuelata cernens facie,
uisu sim beatus tue glorie.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

De cognitione essentiae animae

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

- SIGLA:
- **O** cod. Oxford, Bodleian Library, Laud Misc. 480, ff. 193r-195r saec. XIII ex.

- BIBLIOGRAPHIA:
- F. PELSTER, *Eine ungedruckte Quaestio des hl. Thomas von Aquin über die Erkenntnis der Wesenheit der Seele.* "Gregorianum" 36 (1955) 618-625
- L. A. KENNEDY, *The Soul's Knowledge of Itself: An Unpublished Work Attributed to St. Thomas Aquinas.* "Vivarium" 15 (1977) 31-45

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De cognitione essentiae animae

quaestio authenticitate dubia

Thomas de Aquino ab Filippinus Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum a L. A. Kennedy 1977 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

nota ad textum

[92007] De cognitione animae, tit. 1 Queritur utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam

[92008] De cognitione animae, tit. 2 Et videtur quod sic.

[92009] De cognitione animae, arg. 1 Dicit Augustinus 9 de trinitate quod *mens seipsam* et cetera.

[92010] De cognitione animae, arg. 2 Preterea, Angelus et anima et cetera.

[92011] De cognitione animae, s. c. 1 In oppositum est philosophus in tertio de anima qui dicit quod *intellectus intelligit* etc., sicut patet in Summa.

[92012] De cognitione animae, co. 1 Ad questionem istam responsum fuit, et bene, quod questio querit duo. Primo, utrum anima sit illud quod cognoscitur. Secundo, utrum sit illud quo cognoscitur. Primo modo non querit questio sed secundo modo. Et sic anima non cognoscit seipsam per essentiam. Huius assignat talem rationem: sicut se habet materia prima in genere possibilium sive sensibilis nature, sic se habet intellectus noster in genere intellectualis nature, prout dicit commentator 3 de anima; sed materia prima sensibilis sic se habet quod ipsa in pura est potentia et nihil agit nisi per formam supervenientem; sic intellectus noster in statu vie nihil intelligens, nec se nec aliqua de mundo, nisi per formam vel per speciem intelligibilem supervenientem, et cetera.

[92013] De cognitione animae, co. 2 Circa veritatem huius questionis sunt due sollemnes opiniones. Una est dicentium quod anima in statu vie directe seipsam per seipsam intelligit et nullo modo per speciem intelligibilem ab aliis acceptam. Horum fuit ratio ista: unumquodque cognoscitur ab anima secundum quod presens est ipsi anime; et ideo res materiales et sensibiles non intelligit nisi per species et similitudines eorum; sed res spirituales intelligit sine talibus speciebus; anima est res immaterialis et per suam essentiam est presens intellectui; ergo directe intelligit seipsam per essentiam suam.

Istorum ratio non valet. Propter quod notandum est quod intelligere dicit quamdam accionem, sed non quamcumque, quia duplex est actio. Quedam est actio que transit in rem exteriorem, ut calefactio transit in rem et substantiam calefactioni subiectam. Alia est accio que non transit in rem exteriorem sed manet intra, ut videre, prout dicit philosophus: *videmus enim intus suscipientes, nihil extra mittentes.* Iste acciones aliquo modo differunt, aliquo modo conveniunt. Differunt quia calefactio est quid distinctum a calefaciente et a materia subiecta igni calefacienti, sed res visa secundum speciem coniungitur videnti. Sed tamen conveniunt in hoc quod principium utriusque accionis est forma ipsius agentis. Et ex hoc ad propositum dico quod intelligere est accio non transiens, et principium huiusmodi accionis est forma intellectum informans. Sed essentia anime nullo modo potest informare intellectum. Ergo anima in statu vie nullo modo directe intelligere potest seipsam per essentiam suam.

Et huius ratio est quia cotidie ruminamus quia anima non potest informari nisi specie intelligibili a rebus sensibilibus abstracta, quia anima sive substantia per intellectum nihil intelligit nisi quod presentatum est. Primo enim sensus abstrahit speciem sensibilem. Et tunc illa species sensibilis reponitur in fantasia. Tunc supervenit lumen intellectus agentis, et illam speciem sensibilem in fantasia repositam abstrahit a condicionibus individuantibus. Et eam sic abstractam, immaterialem, prius sensibilem modo intelligibilem, reponit in intellectum possibilem. Tunc intellectus erit species illa que prius fuit sensibilis. Sed essentia ipsius anime non est forma sensibilis. Ergo nec seipsam nec aliquam rem de mundo intelligit per essentiam suam. Et ita patet per primam rationem que sumitur ex actu intelligendi quod anima nec se nec alia intelligit per essentiam suam.

Idem potest declarari ex illa ratione que sumitur ex certitudine intelligendi. Essentia rei est certissima cognicio ipsius. Sed anima non cognoscit essentiam rei quia ipsa est materialis, sed cognoscit speciem et similitudinem eius. Ergo etc.

Patet ergo duabus rationibus, quarum prima fuit ex actu intelligendi, secunda ex certitudine intelligendi, quod anima non cognoscit seipsam per essentiam suam.

Tunc venit secunda opinio dicencium quod anima in statu vie cognoscitur non per seipsam nec per essentiam suam sed per quandam reflexionem, et hoc indirecte. Propter quod notandum est quod quadruplex est cognicio. Prima quidem est que est de quidditate et natura rei. Secunda autem est existentie et hec est actualis cognitio rei. Tertia est habitualis cognicio secundum quam possum res cognoscere et promte exire in cognicione rei. Quarta cognicio est cognicio iudicii et examinis. Actus enim anime duplex est, scilicet cognoscere et iudicare, quia primo ipsa aliud cognoscit et postea de cognito iudicat. Iudicium enim et examen cuilibet rei habeo per lumen intellectus agentis, et illud exemplatum est a lumine eterno. Unde dicitur in salmis: *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Et sic cognoscit se.

Triplex ergo est cognicio anime. Cognitio de quidditate et natura anime. Hoc est querere quid est. Secunda cognicio est cognitio actualis existencie ipsius. Tercia est habitualis per quam exit in actum cognoscendi.

De quidditate anime, non cognoscitur nisi per speciem intelligibilem a fantasmatibus abstractam. Et hoc indirecte. De secunda cognitione dico quod anima cognoscitur per suos actus sicut, si aliud calefacit, cognosco actum calefaciendi. De cognitione habituali sic cognoscitur per suam essentiam. Probacio primi membri quia intellectus possibilis habet se ad formas intelligibiles sicut materia prima ad formas naturales sensibiles. Sed materia prima non potest esse in actu nec aliquid agere nisi per formam actualiter in ea existentem. Sic intellectus, ut actu sit intelligens, non intelligit nisi per speciem intelligibilem a fantasmatibus abstractam et inde actualiter existentem. Et illa forma non nisi species intelligibilis a fantasmatibus abstracta. Et huius ratio est quia tota nostra cognitio ortum habet a sensibus. Et inde bene dicit philosophus in tertio de anima quod *intellectus intelligit* se *sicut et alia*, quia sicut alia cognoscit per speciem intencionalem in eo actualiter existentem sic intelligit seipsum vel seipsam per speciem intencionalem in eo actualiter existentem. Et ista species intelligibilis a fantasmatibus abstracta est obiectum ipsius intellectus. Et ita intellectus prius cognoscit obiectum eius, scilicet quidditatem rei, immateriale. Et tunc per obiectum cognoscitur actus intelligendi. Et iste actus tunc ducit me in cognicionem potentie et postea in essentiam. Et sic patet quomodo intellectus sive anima per intellectum cognoscit se per quandam reflexionem.

Secunda ratio huius potest esse ista, quia virtus potentie non extendit se nisi ad ea que sibi subiciuntur, sicut ars edificatoria edificat, quia edificatoris vel domificatoris est tantum componere ligna in constitucionem domus et non dolare, inquantum domificator. Accipe adhuc aliud grossum simile in naturalibus. Potentia sensitiva cognoscitur per speciem sensibilem, sicut visus per colorem quia nihil video nisi colorata. Sed tamen visus indirecte extendit se ad ea que coniuncta sunt, sicut dicis: vide quam dulce est hoc. Et illa potentia sensitiva directe sentit propria obiecta, sed indirecte sentit que illis obiectis sunt coniuncta, ut cum dicitur: vide dulce, tange dulce; quia sunt coniuncta rei visibili, sicut albedini in lacte. Sic virtus anime primo cognoscit proprium eius obiectum, et tunc per reflexionem cognoscit seipsam. Et sic videtis necessitatem et modum intelligendi anime seipsam quia indirecte et remote intelligit essentiam suam.

Et ideo illud quod dicitur quod potentie anime fluunt ab anima non per generacionem nec per transmutacionem sed sicut illud quod resultat et consequitur ab alio. Sic potentie fluunt ab anima ex sua naturali receptibilitate. Et dictum philosophi quod dicitur in de anima sic intelligitur, scilicet illud: *nos sentimus quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus. Nos sentimus*, id est, scimus nos habere animam sensitivam, *quoniam sentimus*, id est, videmus, audimus, olfacimus, tangimus, odoramus, gustamus. *Et intelligimus*, id est, scimus nos habere animam intellectivam, *quoniam intelligimus*, id est, consideramus.

Sed de cognitione habituali, qua aliquis potest cognoscere promte et faciliter, dico quod anima cognoscit se per essentiam suam, sicut si homo habet habitum grammatice tunc grammatica perficit intellectum eius quantum ad loquendum grammatice, scilicet congrue et proprie, quia habitus est principium vel qualitas difficile mobilis quo aliquis faciliter operatur et exit in actum cognoscendi, et sic quia habitum grammatice presencialiter habet loquitur grammatice. Sic dico de cognitione habituali. Quia anima est sibi ipsi presens, ista sola presencia sufficit quod cognoscit se cognitione habituali. Et quomodo sufficit presencia anime? Quia ex anima fluunt actus per quos devenitur in cognitionem potentie et de cognitione potentie devenitur in cognitionem essentie. Sed loquendo de cognitione actualis existencie sic cognoscit se per suos actus.

[92014] De cognitione animae, nota 1 Ista sunt dicenda in hac questione. Deinde respondendum est ad argumenta per ordinem. Et iudicabitis in solutione omnium argumentorum tantum duas principales solutiones.

[92015] De cognitione animae, ad 1 Ad primum quando arguitur auctoritate Augustini quando dicitur quod anima semper se novit (et est dicendum ad secundum) dicendum est quod debet intelligi de cognitione habituali et actuali. Et accipit ibi Augustinus noscere pro scire et intelligere in habitu. Multa enim scimus que in actu non intelligimus. Unde philosophus dicit in thopicis quod *scire convenit plura intelligere per unum.* Vel sic est melius: quando dicitur *mens novit seipsam per seipsam*, ista prepositio *per* potest dicere duplicem habitudinem. Vel dicit habitudinem medii cognitionis et sic est species intelligibilis, vel dicit habitudinem principii cognitionis. Tunc dicitur quod duplex est principium. Quoddam est principium immediatum, et quoddam mediatum. Principium immediatum est intellectus possibilis, specie intelligibili a fantasmatibus abstracta informatus, et hoc est principium primum. Et hoc modo cognoscit seipsam et sui ipsius actualem existenciam per suam potentiam et naturam, et hoc remote et indirecte. Et sic verum est dictum Augustini. Principium vero mediatum est ipsa essentia anime.

[92016] De cognitione animae, arg. 3 Ad aliud quod arguebatur primo contra dictum respondentis. Dixit enim quod anima nullo modo potest cognoscere essentiam suam nisi per aliquam speciem vel formam supervenientem. Contra. Species intelligibilis superveniens, illa est medium inter

intellectum intelligentem, sive essentiam anime, et rem intellectam. Sed inter intellectum anime et suam essentiam nihil cadit medium quia sunt immediatissima. Ergo anima intelligit se per essentiam suam.

[92017] De cognitione animae, ad 3 Solutio. Verum est, illa species est medium. Et propinquum, et non remotum, quia non est similitudo obiecti remoti. Propter hoc, hoc modo non cadit medium.

[92018] De cognitione animae, arg. 4 Ad illud: si anima cognoscit se per speciem, aut illa species erit species sua aut species obiecti. Si erit species sua tunc aut esset species abstracta aut infusa aut concreata, sive naturaliter indita. Non est abstracta quia sic abstracta haberet se a seipsa, quod est impossibile quia abstraccio est rei materialis ut fiat immaterialis. Nec est species infusa quia de talibus non loquimur in statu vie. Nec est species concreata vel naturaliter indita quia tali specie intelligit Angelus. Ergo non est species sua. Nec est species obiecti, quia proprium obiectum anime intellective est quidditas rei immaterialis, et per talem speciem cognoscitur magis ipsum obiectum quam essentia anime. Ergo anima non intelligit se per speciem vel formam supervenientem.

[92019] De cognitione animae, ad 4 Solutio. Dicendum quod intelligit se per speciem obiecti non directe sed indirecte et per reflexionem et representacionem proporcionis, ut declaratum est.

[92020] De cognitione animae, arg. 5 Ad aliud, quando dicitur: illud quod intelligit se mediante diffinitione intelligit se per essentiam suam, quia secundum philosophum, 7 metaphysice, *diffinitio est sermo indicans essentiam rei.* Sed anima cognoscitur mediante diffinitione quia ipsa cognoscit diffinicionem sui ipsius, tam illam que datur a philosopho circa principium secundi de anima quod *anima est actus corporis* etc., et illa que datur ab Augustino quod *anima est quedam substantia incorporea, intellectualis, illuminacionem a primo ultima percepcione recipiens.* Ergo cognoscit seipsam per essentiam suam.

[92021] De cognitione animae, ad 5 Postea solvitur.

[92022] De cognitione animae, arg. 6 Preterea. Nos dicimus quod Angelus intelligit se propter duo, primo quia est immaterialis, secundo quia est in actu. Sed ista duo etiam invenio in anima quia immaterialis, ut docet philosophus in de anima et est etiam in actu. Et magis est in actu quam Angelus quia quod est in potentia vivens facit actu vivens. Et est actus primus inquantum facit ipsum corpus vivere. Ergo intelligit se per essentiam suam.

[92023] De cognitione animae, ad 6 Solutio. Dicendum est quod verum est quod conveniant in immaterialitate et etiam actu. Tamen multum differunt in modo participandi naturam immaterialitatis et actus. Et ideo non est similis.

[92024] De cognitione animae, arg. 7 Preterea. Prius potest cognosci a priori. Sed essentia anime est prior illa specie. Ergo prius intelligit se quam illam speciem.

[92025] De cognitione animae, ad 7 Postea solvitur.

[92026] De cognitione animae, arg. 8 Ad aliud quando arguebatur contra dictum. Dixit enim quod unumquodque cognoscitur prout est in actu. Contra. Si unumquodque cognoscitur prout

est in actu, ergo quod maxime est in actu maxime est cognoscibile. Sed Deus est maxime in actu. Ergo Deus est maxime cognoscibilis. Et tenes hoc argumentum per argumentum philosophi: *si simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis, et maxime ad maxime.* Sed hoc est falsum, quia Deum in statu vie non cognoscimus. Ergo et cetera.

[92027] De cognitione animae, ad 8 Solutio. Dicendum est quod Deus est maxime in actu et propter hoc maxime cognoscibilis verum sibi et non nobis.

[92028] De cognitione animae, arg. 9 Preterea. Omnis cognicio est per assimilacionem. Sed maior assimilacio potentie ad essentiam quam ad obiectum. Ergo anima intelligit se per essentiam suam.

[92029] De cognitione animae, ad 9 Ad solutionem istius argumenti et aliorum multorum notandum est de similitudine quod per eam multi fallunt et falluntur, quia dicit Augustinus expresse in libro de trinitate quod *similitudo est mater falsitatis.* Et probat hoc de arbore picta et de arbore vera. Dicunt enim multi: sicut se habet hoc ad hoc, sic illud ad illud. Unde notandum, sicut dicit Boecius in thopicis, quod *similitudo est rerum differencium eadem qualitas.* Et ideo videtis quod in parte congruunt et in parte differunt. Unde male arguitur si in aliquibus est similitudo ydentitatis, vel unius nature vel unius generis, et propter hoc arguunt eandem cognitionem. Unde cognicio aliquorum super similitudinem fundatur. Similiter unio aliquorum fundatur super similitudinem. Ideo, quando dicitur: omnis cognitio etc., dicendum quod in cognitione tria inveniuntur, scilicet actus, medium, et modus. Et ex partiali similitudine arguunt ipsi omnimodam similitudinem. Et ideo fallunt et falluntur. Et quando dicitur: maior est assimilacio etc., dicendum quod non est verum quia sola similitudo informacionis, secundum quod species intelligibilis informat intellectum, intelligibilis est. Vel sic dicendum quod verum quantum ad causam et effectum, sed maior est assimilacio potentie ad obiectum quantum ad perfectionem.

[92030] De cognitione animae, arg. 10 Preterea. Quod anima sit illud quod cognoscitur et quo cognoscitur sic probatur. Eadem est anima separata et corpori coniuncta. Sed anima separata intelligit se per essentiam suam. Ergo et corpori unita.

[92031] De cognitione animae, ad 10 Verum est. Tamen essentia anime non est nata informare intellectum. Sed alium modum essendi habet a corpore separata et corpori coniuncta; et ideo etiam habebit alium modum intelligendi.

[92032] De cognitione animae, arg. 11 Ad idem dicitur in primo de causis quod *omnis intelligencia intelligit essentiam suam.* Sed anima est infima in genere intelligenciarum. Et ibidem in commento dicitur quod *intelligentia, quando scit essentiam suam, scit reliquas res.* Ergo anima est illud quod cognoscit seipsum.

[92033] De cognitione animae, ad 11 Solutio. Dicendum quod illud verum est de anima mundi, de qua loquitur auctor ibi, quia loquitur ibi de anima nobili, qualis non est anima humana. Vel, si anima humana sic intelligit, verum est non ad virtutem sed ad apprehensionem.

[92034] De cognitione animae, arg. 12 Preterea. Augustinus in de trinitate dicit quod *accio intel-*

lectus est vita. Sed *vivere est viventibus esse.* Ergo vita erit essentia. Sed vita intelligitur. Ergo anima intelligit se per essentiam suam.

[92035] De cognitione animae, ad 12 Solutio. Dicendum quod concretive loquitur *est vita*, id est, res habens vitam; *essentia*, id est, res habens essentiam. Sed dico quod anima intelligit se posterius.

[92036] De cognitione animae, arg. 13 Contra. Actus posteriores sunt potentiis, et hiis obiecta. Sed anima est subiectum suarum potentiarum. Ergo non intelligit se posterius.

[92037] De cognitione animae, ad 13 Solutio. Dicendum quod actus posteri sunt potentiis quoad originem, quia actus originantur a potentiis; sed non quoad cognitionem, quia actus prius cognoscuntur quam potentie, et per cognitionem actuum devenitur in cognitionem potentiarum.

[92038] De cognitione animae, arg. 14 Preterea. Ea que sunt in genere remoto plus differunt quam ea que sunt in genere propinquo. Sed illa que sunt in eodem genere, species unius non ducit in cognitionem alterius, sicut per speciem leonis non cognoscitur bos vel homo, que conveniunt in genere proximo. Ergo per speciem intelligibilem non cognoscitur essentia rei immaterialis. Sed anima est immaterialis. Ergo non cognoscit se per speciem abstractam.

[92039] De cognitione animae, ad 14 Solutio. Dicendum quod proporcio non solum est incerta quando sunt in genere propinquo sed etiam incerta quando sunt in genere remoto. Et ideo, licet illa non sit proportionata directe, tamen indirecte. Vel aliter dicendum quod anima non dicitur cognosci per speciem intelligibilem rei sensibilis tanquam propriam similitudinem sed per quandam analogiam perfectibilis ad suam perfectionem, sicut et materia cognoscitur per formam suam.

[92040] De cognitione animae, arg. 15 Preterea. Unumquodque cognoscitur ab anima prout presens est anime. Sed anima est presens intellectui. Ergo intelligit se per essentiam suam.

[92041] De cognitione animae, ad 15 Solutio. Dicendum quod non presens sibi ut obiectum intelligibilis informans intellectum. Et ideo non sequitur.

[920402] De cognitione animae, arg. 16 Preterea. Anima intelligit per abstraccionem a fantasmate. Sed ipsa non abstrahit se a fantasmate. Ergo nullo modo intelligit se nec per essentiam suam nec per species aliorum.

[92043] De cognitione animae, ad 16 Solutio. Dicendum quod verum est: non abstrahit se a fantasmate suo, sed rei aliene, scilicet obiecti. Et ideo non cognoscitur per se proprie, sed remote et indirecte.

[92044] De cognitione animae, arg. 17 Preterea. Anima intelligit se per actum suum. Sed ille actus habet alium actum, et ille iterum alium. Et sic erit processus in infinitum. Ergo non intelligit se per actum suum.

[92045] De cognitione animae, ad 17 Solutio. Dicendum quod non per alium actum sed per obiectum.

[92046] De cognitione animae, arg. 18 Preterea. Illud quod est denudatum a condicionibus materie individuantibus est per se intelligibile. Anima est huiusmodi. Ergo et cetera.

[92047] De cognitione animae, ad 18 Solutio. Notandum quod per se distinguitur contra per accidens et contra per aliud. Unde dicendum quod denudata est condicionibus materie quoad suum esse sed non quoad suum cognoscere, quia omnis nostra cognicio oritur a sensibus.

[92048] De cognitione animae, arg. 19 Preterea. Anima intelligit se aut per essentiam aut per speciem. Si per essentiam, habeo propositum. Si per speciem, tunc illa aut est eadem aut differens. Si est eadem, sic iterum habeo propositum. Si differens, tunc non intelligit se per essentiam quia in his que intelliguntur sine materia idem erit.

[92049] De cognitione animae, ad 19 Supra solutum est, quia non intelligit se cognitione propria sed proportionis remote.

[92050] De cognitione animae, arg. 20 Preterea. Sicut se habet sol ad aerem, sic se habet intellectus agens ad intellectum possibilem. Sed sol immediate illuminat aerem. Ergo intellectus agens immediate informat intellectum. Ergo non intelligit se per speciem.

[

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

92051] De cognitione animae, ad 20 Solutio. Dicendum quod aer proportionatus est, et ideo lumen in aere est accidentale quia aliud est in sole et aliud in aere, quia in sole dicitur lux et in aere dicitur lumen. Et ideo licet sit aliquo modo simile non est tamen omnimoda similitudo.

[92052] De cognitione animae, arg. 21 Preterea. *Scientia de anima est certissima*, secundum philosophum in primo de anima. Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliud a seipsa.

[92053] De cognitione animae, ad 21 Solutio. Dicendum quod secundum philosophum *scientia de anima est certissima* quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus anime sibi inesse. Sed cognoscere quid sit anima *difficilimum est.* Unde philosophus ibidem subiungit quod *omnino difficilimum est accipere aliquam fidem* de ipsa.

[92054] De cognitione animae, arg. 22 Preterea. Omnis species per quam anima nostra intelligit est a sensibus abstracta. Sed nullum sensibile est a quo anima possit suam quidditatem vel speciem abstrahere. Ergo anima non cognoscit seipsam per aliquam similitudinem.

[92055] De cognitione animae, ad 22 Solutio. Dicendum quod anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam quasi intelligatur species illa esse anima similitudo, sed quia considerando naturam speciei que a sensibilibus abstrahitur invenitur natura anime in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia.

nota ad textum

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De immortalitate animae

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

- BIBLIOGRAPHIA:
- E. GÓMEZ, *De immortalitate animae. Cuestión inédita de Santo Tomás* (FEDA, Madrid - Valencia, 1935)
- A. FRIES, *Thomas und die Quaestio De immortalitate animae.* ”Divus Thomas” (Freiburg) 31 (1953) 18-52
- A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas* vol. 1 (Editori di S. Tommaso, Roma, 1956) p. 86-88
- L. A. KENNEDY, *A New Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul.* ”Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 53 (1978) 205-223

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De immortalitate animae

quaestio authenticitate dubia

Thomas de Aquino a Filippino Lippi depictus (Cappella Carafa, S. Maria sopra Minerva, Roma)

Textum a L. A. Kennedy 1978 editum in
"Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge"
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

nota ad textum

[88187] De cognitione animae, tit. 1 Questio est de immortalitate anime

[88188] De cognitione animae, tit. 2 Et videtur quod non sit immortalis.

[88189] De immortalitate animae, arg. 1 Differentia enim superioris generis divisiva uniformiter participatur ab omnibus inferioribus. Corruptibile autem est differentia divisiva entis; ens enim dividitur per corruptibile et incorruptibile. Ergo omnia corruptibilia uniformiter corruptibilia sunt. Sed lapis et planta et brutum sic corruptibilia sunt quod, eis corruptis, eorum corporum forme desinunt esse. Ergo, et homine corrupto, eius forma, scilicet anima humana, desinit esse. Ergo et cetera.

[88190] De immortalitate animae, arg. 2 Preterea. Esse formam essentialiter convenit anime; si enim per accidens homini inesset, homo non esset quid sed quale. Remoto autem eo quod est alicui essentiale, res illa esse non potest. Cum igitur, corrupto corpore, anima desinat esse forma, videtur quod, post corporis corruptionem, anima esse non possit. Ergo et cetera.

[88191] De immortalitate anime, arg. 3 Preterea. Primus defectus creature est esse de nihilo, et ex hoc alii consequuntur, ut mutabilitas, corruptibilitas, et huiusmodi. Sed anima est de nihilo cum sit creatura quedam. Ergo et cetera.

[88192] De immortalitate anime, arg. 4 Preterea. Anima secundum suam naturam non est superior Angelo. Angelus autem secundum Augustinum est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Ergo nec anima per suam naturam est immortalis.

[88193] De immortalitate anime, arg. 5 Preterea. Ubicumque est aliqua compositio, ibi est possibilitas ad dissolutionem. In anima est aliqua compositio, saltem ex quo est et quod est. Ergo est dissolubilis et non incorruptibilis.

[88194] De immortalitate anime, arg. 6 Si dicitur quod illa sola compositorum dissolubilia sunt que ex contrariis componuntur, contra est quod dicit Plato in Tymeo quod corpora celestia natura sua sunt dissolubilia, voluntate autem Dei indissolubilia; et tamen corpora celestia non sunt ex contrariis composita. Non igitur sola illa dissolubilia sunt que ex contrariis componuntur.

[88195] De immortalitate anime, arg. 7 Preterea. Quod convenit alicui secundum se, per prius et magis dicitur de eo quam quod convenit ei per comparationem ad aliud. Immortalitas autem anime humane convenit inquantum ad aliud comparatur, prout scilicet ordinatur ad beatitudinem; in se autem considerata corruptibilis esse videtur per hoc quod est ex nihilo. Magis igitur dicendum est quod anima sit corruptibilis quam immortalis.

[88196] De immortalitate anime, arg. 8 Preterea. Anima secundum fidem immortalis ponitur ut particeps eterne beatitudinis esse possit. Hoc autem posset accidere si, corrupto corpore, corrumperetur, quia et corpus, licet corrumpatur, tamen per resurrectionem reparatur ad gloriam immortalitatis. Ergo nihil prohibet, ut videtur, dicere animam mortalem.

[88197] De immortalitate anime, arg. 9 Preterea. Anima est sicut quoddam lumen quo corpus illuminatur a Deo. Sed nihil prohibet aliquid illuminatum a sole, postquam desiit illuminari, vel per eius corruptionem vel quocumque alio modo, iterato eodem lumine, illuminari. Ergo nihil prohibet si, corrupto corpore, anima esse desiit, iterum, corpore reparato, animam eandem redire in esse.

[88198] De immortalitate anime, arg. 10 Sed dicitur quod non est simile de lumine et anima quia anima est hoc aliquid, non autem lumen. Sed contra, philosophus in secundo de anima dividit substantiam in tria : in materiam, formam, et hoc aliquid. Et ostendit quod anima neque est materia neque hoc aliquid sed forma dans esse corpori. Ergo, cum lumen sit etiam forma corporis illuminati, non erit quantum ad hoc differentia inter animam et lumen.

[88199] De immortalitate anime, arg. 11 Preterea. Sicut dicit philosophus in primo de anima, si nulla operatio anime potest esse sine corpore, impossibile est animam a corpore separari. Sed nulla operationum anime videtur sine corpore esse posse. Quod de operationibus nutritive et sensitive partis planum est. Cum autem intelligere non contingat sine fantasmate, fantasmata autem esse non possint sine corporeis instrumentis, anima non potest a corpore separari. Et sic deficit, corpore corrupto. Ergo et cetera.

[88200] De immortalitate anime, arg. 12 Preterea. Posito possibili, non sequitur aliquid impossibile. Possibile autem est mundum semper fuisse; nam et hoc plures posuerunt. Si autem mundus fuit semper et anima est immortalis, necessario sequitur quod sint infinita actu. Si enim fuit mundus semper, infiniti homines sunt mortui, quorum anime permanent, si est anima immortalis. Esse autem infinitum actu est impossibile. Ergo, cum non sit impossibile semper mundum fuisse, ut dictum est, relinquitur esse impossibile quod anima sit immortalis.

[88201] De immortalitate anime, arg. 13 Preterea. Sicut probat philosophus in primo de celo et mundo, omne quod incipit esse in tempore in tempore etiam esse desinit. Sed anima humana esse ex tempore incepit; non enim fuit semper. Ergo desinit esse. Ergo et cetera.

[88202] De immortalitate anime, arg. 14 Preterea. Apostolus dicit I Tim. VI de Deo quod solus habet immortalitatem. Non igitur anima humana est immortalis.

[88203] De immortalitate anime, arg. 15 Sed dicitur quod immortalitatem, quam Deus habet de se, aliis communicat, ut Glossa ibidem dicit. Sed contra, quorum est esse contrarium, contrarius est et existendi modus. Sed esse anime contrariatur divino esse, sicut creatum increato. Ergo cum modus divini esse sit quod Deus est immortalis, modus anime est quod sit mortalis.

[88204] De immortalitate anime, arg. 16 Preterea. Infirmitas corporis impedit intellectum nostrum etiam quantum ad superiorem partem qua contemplatur divina, ne libere in actum procedat, sicut patet in freneticis et huiusmodi. Mors ergo corporis totaliter animam ad non esse deducit.

[88205] De immortalitate anime, arg. 17 Preterea. Diffinitio anime in communi est quod sit *forma corporis physici organici potentia vitam habentis*; et sic oportet quod hec diffinitio uniformiter cuilibet anime conveniat. Sed anima vegetabilis est hoc modo forma corporis quod, corrupto corpore, ipsa corrumpitur. Ergo et anima humana corrumpitur, corrupto corpore.

[88206] De immortalitate anime, arg. 18 Preterea. In libro de causis dicitur quod omnis substantia que est ex contrariis, vel super contraria delata, est corruptibilis. Anima autem humana, quamvis non sit ex contrariis composita, est tamen super contraria delata; est enim forma corporis compositi ex contrariis. Ergo est corruptibilis.

[88207] De immortalitate anime, arg. 19 Preterea. In homine est idem secundum substantiam anima sensibilis et rationalis. Si igitur anima rationalis erit incorruptibilis, et anima sensibilis erit incorruptibilis. Anima autem equi corruptibilis est. Cum igitur corruptibile et incorruptibile non unius generis sint, ut dicit philosophus X methaphysice, sequitur quod anima sensibilis in homine

et equo non sunt unius generis. Ergo homo et equus non conveniunt in genere animalis, cum unumquodque ponatur in genere vel specie per suam formam. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur anima rationalis est incorruptibilis.

[88208] De immortalitate anime, arg. 20 Preterea. Augustinus dicit X de civitate Dei quod Deus sic res quas condidit amministrat ut proprios motus eas agere sinat. Proprius autem motus est anime et cuiuslibet creature tendere in nihil. Omnis autem creatura, quantum de se est, tendit in nihil. Ergo per divinam amministrationem non prohibetur anima quin tendat in nihil. Non igitur est immortalis.

[88209] De immortalitate anime, arg. 21 Preterea. Cum anima sit principium operationum vite, oportet quod ex eius opere modus sue substantie demonstretur. Non autem invenitur inter opera anime humane aliqua operatio substantie separate, quia etiam quantum ad ipsum intelligere magna apparet differentia inter animam et substantiam separatam, cum Angelus multo aliter intelligat quam anima humana. Ergo anima non est substantia separabilis a corpore; deficit igitur deficiente corpore.

[88210] De immortalitate anime, arg. 22 Preterea. Anima vitam a Deo recipit, sicut luna recipit lumen a sole. Sed, posito obstaculo inter lunam et solem, luna lumen suum amittit, ut patet in eclipsi lune, que fit per terre interpositionem. Cum igitur peccatum sit quoddam obstaculum quod ponitur inter animam et Deum, secundum illud Ysaie LIX: *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*, videtur quod anima per peccatum vita privetur et ita non sit immortalis.

[88211] De immortalitate anime, s. c. 1 Sed contra est quod dicit philosophus in secundo de anima, quod intellectus separatur ab aliis partibus anime sicut perpetuum a corruptibili.

[88212] De immortalitate anime, s. c. 2 Preterea. Super illud psalmi: *verumptamen in ymagine pertransit homo*, dicit Cassiodorus quod anima non esset ymago Dei si mortis termino clauderetur. Est autem anima per suam naturam ymago Dei, quia naturaliter habet memoriam, intelligentiam, et voluntatem, secundum que in ipsa ymago Dei attenditur. Ergo naturaliter est immortalis.

[88213] De immortalitate anime, s. c. 3 Preterea. Cognoscentis et cogniti debet esse aliqua proportio. Sed anima humana cognoscit veritatem que est perpetua et incorruptibilis. Ergo et anima humana est incorruptibilis.

[88214] De immortalitate anime, s. c. 4 Juxta hec autem querebatur utrum aliqua creatura possit vel ad momentum subsistere si a Deo non conservaretur in esse. Et utrum Deus hoc alicui creature conferre possit, quod per principia quibus in esse constituitur conservetur in esse, subtracta Dei operatione. Et videtur quod sic quia artifex creatus, qui est minoris virtutis, potest hoc conferre suo artificiato ut, sua operatione cessante, artificiatum illud permaneat, sicut cessante operatione edificatoris permanet domus. Multo igitur magis videtur quod Deus sue creature hoc possit conferre.

[88215] De immortalitate anime, co. 0 Solutio. Dicendum quod in rerum ordine invenitur anima media inter corruptibiles et incorruptibiles creaturas, unde non irrationabiliter de immortalitate

ipsius dubitatur: ut enim dicitur in secundo ethicorum, *extremi litigant de media regione.* Convenit enim cum substantiis incorruptibilibus in hoc quod est intelligens; et ex hoc videtur incorruptibilis esse. Convenit cum substantiis corruptibilibus ex hoc quod est corruptibilis corporis forma; ex quo videtur et ipsa corruptibilis esse.

Sciendum tamen quod, ad inmortalitatem anime hostendendam, et si per quedam inmortalitatis ipsius signa procedatur quasi quibusdam viis, una est tamen via demonstrans immortalitatem ipsius, et propter quid inmortalis sit hostendens.

Hostendit siquidem Plato animam esse immortalem ex hoc quod est movens seipsam. Cum enim in hoc videantur viventia a non viventibus differre, quod viventia movent seipsa, ut animalia, non viventia vero non moventur nisi ab aliis mota, in hujusmodi moveri vitam viventium constituerunt. Unde corpus, quod movetur ab anima, per hoc moritur quod ab anima separatur, que ipsum movet. Cum igitur anima sit primum movens seipsum, non potest a suo motore separari, cum nihil a seipso separetur. Unde nec in ipsa potest motus vite deficere. Et ex hoc concludebat Plato animam esse immortalem. Sed cum movere seipsam, secundum Platonem, non tantum anime humane conveniat sed et brutorum, que localiter moventur ab anima, ex eadem ratione sequitur quod, sicut anime hominis, ita et brutorum sint immortales. Et hoc ipsum Plato ponebat. Quod quidem et fidei repugnat, ut patet in libro de ecclesiasticis dogmatibus, et rationi contrariatur, cum nulla operatio in brutis appareat nisi que per corpus exercetur. Ratio etiam positionis, scilicet quod anima sit movens seipsam, hostenditur esse falsa ab Aristotele in primo de anima. Cum ergo immortalitas sit propria anime humane, oportet quod rationes immortalitatis sumantur ex eo quod est proprium anime humane inter ceteras animas, quod est intelligere.

[88216] De immortalitate anime, co. 1 1. Ex hoc enim ipso quod anima humana intelligit necessaria et perpetua, sicut veritatem ipsam, et universalia et principia, et conclusiones scientiarum, manifeste apparet quod incorruptibilis sit. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Oportet autem et perfectionem et perfectibile sub uno genere contineri. Unde si ea que sunt intellecta ab humana anima sunt incorruptibilia inquantum huiusmodi, oportet humanam animam in genere incorruptibilium esse. Nec est instantia quod oculus corruptibilis incorruptibile corpus solis aut lune potest videre. Non enim oculus cognoscit rem incorruptibilem secundum id quod incorruptibilis est, sed secundum aliquid quod est commune incorruptibilibus et corruptibilibus, scilicet secundum lumen. Anima autem humana intelligit incorruptibilia secundum id quod incorruptibilia sunt, in tantum quod etiam res corruptibiles non intelligit nisi secundum quod incorruptibiles sunt, dum universalia eorum intelligit. Ex quo evidenter apparet quod anima humana nata est perfici incorruptibilibus sicut propriis perfectionibus; quod non esset, nisi ipsa incorruptibilis esset.

[88217] De immortalitate anime, co. 2 2. Item. Ex hoc ipso quod anima humana est intelligens ostenditur quodammodo esse infinite virtutis, prout intelligit universale, quod est virtualiter infinitum, utpote sub quo infinita particularia considerari possunt. Virtus autem infinita non potest esse in substantia corruptibili, eo quod virtus substantie proportionatur et super principia eius fundatur. Unde relinquitur quod substantia anime intellective non possit esse corruptibilis.

[88218] De immortalitate anime, co. 3 3. Item. Unumquodque naturaliter esse desiderat et permanere in suo esse. Hoc autem desiderium non similiter omnibus convenit. Nam ea que cognitione carent desiderant esse et bonum non quasi ex seipsis, sed quasi ab alio inclinationem habentia in finem naturaliter desideratum. In hiis vero que cognitionem habent, desiderium sive appetitus consequitur cognitionem sicut dirigentem. Unde oportet quod secundum modum cognitionis sit et desiderii modus. Animalia autem bruta, que tantum cognitionem sensitivam habent, non cognoscunt esse et bonum nisi ut hic et nunc. Unde nec aliter fertur eorum desiderium ad esse et bonum nisi ut hic et nunc. Anima vero humana intelligit esse et bonum absolute. Desiderium igitur eius naturale est ad esse et bonum, non ut hic vel nunc, sed ut simpliciter et per omne tempus. Cum igitur naturale desiderium inane esse non possit, necessarium est quod anima humana immortalis sit.

[88219] De immortalitate anime, co. 4 4. Item. Ultimus finis anime humane esse videtur ut primam rerum causam cognoscat; quod patet ex hoc quod homines videntes effectus et ignorantes causas admirantur, et ipsa admiratio est movens ad inquirendum cause cognitionem, ut dicitur in principio methaphysice. Et sic non quiescit naturale desiderium quousque invenitur aliquis effectus habens causam. Cum igitur ultimus finis sit in quo totaliter naturale desiderium quietatur, manifestum est quod in cognitione prime cause est ultimus anime humane finis. Unde Joannes XVII: *hec est vita eterna* et cetera. Ad hunc autem finem anima humana non pervenit dum est corpori coniuncta, ut alibi probatum est. Oportet ergo quod ipsa post corpus remaneat; aliter in vanum esset quasi non potens ad finem proprium pervenire.
Hec igitur rationes et his similes ex quibusdam immortalitatis signis sumuntur.

[88220] De immortalitate anime, co. 5 5. Sed ratio ostendens propter quid anima sit immortalis oportet quod sumatur ex modo substantie ipsius. Substantia autem anime non cognoscitur nisi ex eius operatione. Inter operationes autem anime (remotis operationibus anime vegetabilis, ex quibus incorruptionis ratio sumi non potest) prima operatio et radix aliarum est cognitio. Patet enim quod cognitionem sequitur appetitus, appetitum autem consequitur motus localis. Unde ex ratione cognitionis oportet investigare qualis sit substantia anime.
Est autem communis omnium conceptio quod cognitio fiat per quandam similitudinem cognoscentis ad cognitum. Extimaverunt igitur antiqui naturales quod oporteret in anima cognoscente esse res cognitas secundum eundem modum existendi. Sed quia, cum anima cognoscat omnia, ex hoc sequi videbatur quod oporteret animam ex omnibus esse compositam, quod videbatur absurdum, elegerunt hanc viam, ut dicerent animam compositam esse ex principiis omnium, ut sic anima, per hoc quod est ex principiis, his que sunt ex principiis similis inveniretur. Et ideo, qualem unusquisque eorum opinionem habuit de rerum principiis, talem et de anima sortitus est. Qui enim posuerunt ignem esse omnium rerum principium dixerunt animam esse ignem. Et similiter qui dixerunt aerem aut aquam vel etiam quatuor elementa, et cum his amicitiam et litem, similem opinionem de anima conceperunt.
Que quidem positio non fuit sufficiens, quia in principiis communibus materialibus non sunt omnia nisi in potentia. Per hoc ergo anima, ex huiusmodi principiis composita, non haberet similitudinem

cum omnibus nisi in potentia. Unumquodque autem cognoscitur per hoc quod est actu, non per hoc quod est potentia, ut ostenditur in IX methaphysice. Unde talis modus similitudinis ad cognitionem non sufficit.

Et, preterea, unumquodque cognoscitur magis per suam formam quam per materiam. Premissa autem similitudo erat secundum materiam tantum. Unde forma, potissimum ens in re, ignota remaneret secundum hoc.

Et iterum, si hoc sufficeret anime ad habendam cognitionem de rebus, quod ex principiis rerum esset composita, non esset in potentia cognoscens res sed actu, cum cognitio conveniret ei ex compositione sue substantie. Hoc autem videmus esse falsum. Fit enim anima de potentia cognoscente actu cognoscens tam secundum sensum quam intellectum. Unde ostenditur quod magis anima sit cognitiva rerum ex eo quod sit in potentia ad omnia quam ex eo quod sit actu composita ex omnibus.

Non autem invenitur anima cognoscens res ex hoc quod sit in potentia ad cognita per illum modum quo materia corporalis est in potentia ad formas. Nam materia corporalis de potentia educitur in actum cum transmutatione et passione, secundum quod una potentia abicitur et alia introducitur. Hoc autem non apparet in anima, cum sit actu cognoscens; non enim aliquid ab ea abicitur, sed cognitionem tantum rei acquirit, et simul utriusque contrariorum, nam per unum aliud cognoscitur. Unde relinquitur quod vis cognoscitiva sit contra omnem virtutem corpoream. Unde non sequitur ex compositione vel commixtione aliquorum eorum vel ex quacumque proprietate alicuius eorum, sed ab altiori principio dependet. Et licet nulla vis cognoscitiva proprietatem alicuius corporis consequatur, originaliter est tamen earum aliqua vis cognoscitiva in hoc quodammodo corporalis, quia corporeo utitur instrumento eo quod est actus corporei instrumenti, scilicet vis sensitiva, eo quod cognitio sensitiva est singularium que sunt hic et nunc. Et ideo receptio formarum huic cognitioni competentium potest fieri in corporeo instrumento, quod quidem per virtutem sensitivam sicut per suam formam cognoscere potest ea quorum suscipit formas. Oportet autem, ex quo cognitio sensitiva fit per receptionem formarum absque aliarum abiectione, ut organum, quod recipit formas sensibilium alicuius generis, careat, in sui natura consideratum, omni forma illius generis, ut omnes recipere possit, sicut pupilla caret omni colore; et sic de aliis sensuum instrumentis. Si igitur per intellectum sumus in potentia ad cognoscendas naturas omnium sensibilium rerum, necessarium est id per quod completur intellectiva cognitio in nobis denudatum esse ab omni natura sensibilium rerum. Nullum autem corpus est huiusmodi. Impossibile est igitur quod per aliquod organum corporeum intellectiva cognitio fiat in nobis.

Intellectus igitur est aliquid per se operans, id est, habens operationem que ab ipso tantum egreditur, non per aliquod organum corporale, sicut est in sensu. Nam visio non est operatio visus tantum, egrediens a visu tantum, sed ab oculo, qui componitur ex visu et pupilla. Unumquodque autem invenitur eo modo agere quo modo est. Intellectus igitur est aliquid per se subsistens, sicut est per se agens, quod non invenitur in corporalibus formis, que quidem per se non subsistunt, sed composita subsistunt et habent esse per formas. Quod autem est per se subsistens et incorporeum, de necessitate est incorruptibile. Non enim potest corrumpi per se, cum per se non moveatur. Nichil enim movetur nisi corpus, nec aliquid per se corrumpitur nisi moveatur, cum corruptio sit terminus motus. Quod autem est subsistens non corrumpitur per accidens. Relinquitur ergo, id quo homo intelligit omnino incorruptibile esse.

Sed, hoc supposito, dicunt quidam quod id, quo intelligit et est in potentia omnia, et dicitur possibilis intellectus, est quedam substantia separata, nec est aliquid anime que est forma corporis nostri.

Quod quidem esse non potest. Constat enim quod ipse homo est intelligens; non enim loqueremur de intellectu nisi per hoc quod percipimus nos intelligere. Inpossibile est autem quod aliquid formaliter operetur aliquo quod est diversum ab eo in substantia. Oportet enim id quo aliquid operatur esse actu formam ipsius per quam est in actu, cum nihil agat nisi secundum quod est actu. Si igitur homo est intelligens, impossibile est quod id quo formaliter intelligit sit substantia separatim ab ipso existens. Nec sufficit ille modus continuationis quem quidam adinvenerunt, dicentes fantasmata que sunt in nobis esse obiecta intellectus possibilis separati et per ea intellectus possibilis continuatur nobiscum. Per hoc enim, quod obiectum alicuius potentie cognoscitive est in aliqua re, fit res illa cognoscibilis, non autem cognoscens; sicut paries non est videns, sed visus, ex hoc quod in ipso est color. Si igitur fantasmata obiecta intellectus sunt, ut philosophus dicit, ex hoc quod fantasmata in nobis sint, intellectus non continuatur nobis sicut intelligentibus, sed sicut intellectis; quod est manifeste falsum. Relinquitur igitur quod id quo intelligitur, scilicet intellectus possibilis, sit aliquid anime vel nature nostre. Unde et Aristoteles, incipiens tractare de intellectu possibili, sic dicit: *de parte autem anime qua cognoscit anima et sapit*, et cetera. Et post: *dico autem intellectum, quo intelligit anima.* Unde patet quod intellectum possibilem dicit esse separatum per hoc quod habet operationem separatim a corpore, non propter hoc quod sit substantia quedam separata ab homine. Relinquitur igitur quod, si intellectus possibilis est incorruptibilis, ut dictum et ostensum est, quod anima humana sit omnino incorruptibilis.

[88221] De immortalitate anime, ad 1 1. Ad primum igitur dicendum quod id quod per se generatur et corrumpitur est compositum. Forma autem non generatur neque corrumpitur nisi per accidens. Ex his autem que sunt per accidens, non variatur ratio rei. Unde non variatur ratio corruptibilis ex hoc quod forma per accidens corrumpatur vel est omnino incorruptibilis. Et tamen sciendum quod ens, et ea que sunt entis, non univoce sed analogice predicantur de rebus; et ideo in huiusmodi non oportet querere rationem omnino eandem.

[88222] De immortalitate anime, ad 2 2. Ad secundum dicendum quod anima per suam essentiam est forma hominis. Corrupto autem corpore, forma, ut formans in actu si non remaneat, remanet tamen forma ut formativam virtutem habens. Non enim corruptio hominis est nisi ex defectu corporis, quod fit indispositum ad hoc quod recipiat esse ab anima.

[88223] De immortalitate anime, ad 3 3. Ad tertium dicendum quod hoc, quod est esse ex nihilo, non est causa aliorum defectuum ut ex qua necessario consequantur; sed, ex hoc quod est ex nihilo creatura, apta est aliis defectibus, unaqueque tamen secundum modum sui generis et speciei. Per hoc autem quod creatura est ex nihilo et dicitur vertibilis in nihil si sibi relinquatur, non designatur potentia aliqua in creatura sed in creatore, cujus potentia creatura in esse producta

est et conservatur in esse; et cuius potestati subest subtrahere operationem suam qua rem in esse conservat, cum hoc agat voluntarie. Corruptibile autem non dicitur aliquid, vel mutabile, nisi propter potentiam que in ipso est. Unde, cum in anima non sit potentia ad corruptionem, non potest dici corruptibilis ratione predicta.

[88224] De immortalitate anime, ad 4 4. Ad IIII dicendum quod, secundum Augustinum, in qualibet mutatione est aliqua mors et corruptio, cum aliquid abiciatur; sicut, cum mutatur ex albo in nigrum, corrumpitur album. Et ideo vera immortalitas est vera immutabilitas, quam nulla creatura habet nisi per gratiam. Nam Angelus et anime, que secundum substantiam incorruptibiles sunt ex natura sua, sunt secundum electionem vertibiles. Et, si immobiliter fundentur in bono, hoc non nisi per gratie donum.

[88225] De immortalitate anime, ad 5 5. Ad V dicendum quod compositio que est in anima non potest esse ratio corruptibilitatis. Non enim est composita ex materia et forma, sed ex quo est et quod est, sive ex esse et quod est, quod idem est, nam ipsum esse est quo unumquodque est. Hanc autem compositionem inveniri oportet in omnibus preter Deum, in quo solo idem est sua substantia et suum esse. In substantiis autem immaterialibus sed creatis, aliud est esse et substantia rei. Sed substantia subsistens in esse est ipsa forma. In materialibus autem substantiis est compositum ex materia et forma; esse autem est per se consequens formam. Unde substantia materialis non amittit esse nisi per hoc quod materia separatur a forma. Que quidem separatio nec intelligi potest in substantia que est forma tantum. Nihil enim potest a seipso separari. Unde impossibile est quod substantia que est forma tantum sit corruptibilis.

[88226] De immortalitate anime, ad 6 6. Ad VI dicendum quod, ubi non est contrarietas, non potest esse corruptio. Cum enim corruptio non sit nisi per separationem forme a materia, ut dictum est (separans autem formam a materia non potest esse nisi aliquid inducens formam; nihil enim agit intendens ad non esse sed ad aliquod esse et bonum), sic relinquitur quod corruptio non fiat nisi per hoc quod, inducta una forma, excluditur alia, quod non esset si inter formas contrarietas non esset, nam ea que contrarietate carent se invicem non expellunt. Et ideo sola compositio que est ex contrariis causa est corruptibilitatis. Ratio autem in oppositum ex contrariis opinionibus procedebat. Nam Plato, qui dixit quod corpora celestia erant secundum naturam suam corruptibilia, ponit ea ex contrariis componi; Aristoteles vero, qui ponit quod non sunt ex contrariis, ex hoc ipso ostendit quod secundum suam naturam incorruptibilia sunt.

[88227] De immortalitate anime, ad 7 7. Ad VII dicendum quod, in his que sunt propter finem, oportet quod modus substantie sit secundum quod competit tali fini, sicut serra habet dentes ferreos et acutos ut secat, et non e converso. Unde, cum anima intellectiva facta sit propter beatitudinem, oportet quod sit talis in sua natura que possit beatitudinem adipisci. Hoc autem est incorruptibilem esse. Non igitur verum est quod secundum suam naturam sit corruptibilis et per relationem ad beatitudinem incorruptibilis.

[88228] De immortalitate anime, ad 8 8. Ad VIII dicendum quod in ultima mundi reformatione nihil incorruptionem consequitur quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, propter quod in

illo statu, in quo cessabit omnis corruptio, non remanebunt animalia neque plante neque mineralia corpora. Elementa vero manebunt quia sunt incorruptibilia secundum totum, etsi secundum partem corrumpantur. Unde propter hoc homo totus incorruptionem adipisci poterit, quia aliquid eius est incorruptibile per naturam, scilicet anima. Si autem anima esset corruptibilis, non remaneret aliquis ordo in humano corpore ad incorruptionem consequendam.

[88229] De immortalitate anime, ad 9 9. Ad IX dicendum quod, si fiat intermissio illuminationis, non videtur esse idem lumen numero quod secundo est et quod primo fuit, sicut nec, in aliis formis, est eadem sanitas numero que recuperatur post convalescentiam et que habebatur ante infirmitatem, cum non sit unus numero motus qui ad utrumque terminatur; et eadem ratio sit numerationis motus et terminationis motus. Si tamen detur quod idem sit numero lumen, non est eadem ratio de lumine et anima intellectiva, nam lumen non est aliquid subsistens ut est anima intellectiva, ut ostensum est.

[88230] De immortalitate anime, ad 10 10. Ad X dicendum quod, si per hoc aliquid intelligatur individuum completum in aliqua specie, anima non est hoc aliquid, sicut nec perfecta, secundum ponentes naturam speciei humane non esse animam tantum, sed aliquid ex anima et corpore compositum. Secus autem esset secundum opinionem Platonis, qui posuit quod homo est anima utens corpore et non aliquid ex anima et corpore compositum. Si autem per hoc aliquid intelligatur quodcumque subsistens, sic nihil prohibet animam intellectivam hoc aliquid dici.

[88231] De immortalitate anime, ad 11 11. Ad XI dicendum quod dupliciter aliqua vis cognoscitiva indiget corpore: uno modo sicut instrumento, ut visus indiget pupilla; alio modo sicut obiecto representante obiectum, sicut visus indiget lapide vel speculo. Primo modo, intellectus non indiget corpore, ut ostensum est, et ex hoc habitum est quod sit per se agens et subsistens et incorruptibilis. Secundo autem modo, indiget corpore, nam fantasmata que sunt intellectus obiecta in organis corporeis sunt, et hoc non repugnat incorruptioni anime.

[88232] De immortalitate anime, ad 12 12. Ad XII dicendum quod ponentes eternitatem mundi et incorruptibilitatem anime tripliciter obiectionem hanc evaserunt, quidam dicentes quod id quod est perpetuum et incorruptibile, de pertinentibus ad animam, est unum tantum omnium hominum, scilicet intellectus possibilis vel agens. Quidam, vero, ponentes multitudinem incorruptibilium animarum cum eternitate mundi, ne cogerentur ponere infinitum in actu, posuerunt revolutiones animarum ita quod anime, que prius fuerant a corporibus absolute, post aliqua secula iterum redirent ad corpora. Et hec fuit positio Platonicorum. Alii vero ut Avicenna et Algazel dixerunt quod non est inconveniens ponere infinitum in actu, non per se sed per accidens. Dicitur enim esse per se infinitum in illis quorum multitudo est secundum aliquem ordinem unius ab altero dependentis (sicut cum manus movet baculum, baculus lapidem), quod non potest in infinitum procedere, neque in sursum neque in deorsum, quia oporteret quod aliquid dependeret ab infinitis et nunquam eius generatio compleretur. Per accidens autem infinitum est in illis quorum multitudo ad invicem ordinem non habet, sicut quod unus faber multis martellis operetur per hoc quod uno fracto substituitur alter. Non enim differt per quot taliter operetur, et utrum per finitos vel infinitos,

si infinito tempore duraret, cum unus martellus ab altero non dependeat. Et ita dicunt quod, cum una anima non dependeat ab altera, quod nihil prohibet ponere animas infinitas in actu. Fides autem catholica, que mundum non ponit eternum, ab his angustiis liberatur.

[88233] De immortalitate anime, ad 13 13. Ad XIII dicendum quod philosophus probat, in primo de celo et mundo, id quod est incorruptibile esse etiam ingenitum per hoc: quod id quod est incorruptibile habet virtutem ut sit tempore infinito, et sic non potest finiri tempus ei ex parte principii, ut ante non fuerit. Ex quo datur intelligi quod id quod est incorruptibile non habet propter defectum sue virtutis quod fuerit ab hoc tempore et non ante. Unde anime que sunt incorruptibiles, quod non fuerint semper, accidit eis quia non semper acceperunt virtutem qua essent. Hac autem virtute accepta, semper sunt; nec in eis virtus huiusmodi diminuitur per temporis diuturnitatem.

[88234] De immortalitate anime, ad 14 14. Ad XIIII dicendum quod immortalitas que soli Deo competit est omnimoda immutabilitas, que quidem Deo ex seipso competit, aliis autem divino munere.

[88235] De immortalitate anime, ad 15 15. Ad XV dicendum quod effectus non contrariatur cause; unde esse creature non contrariatur divino esse. Oppositio autem creati et increati non est secundum contrarietatem, sed secundum affirmationem et negationem.

[88236] De immortalitate anime, ad 16 16. Ad XVI dicendum quod infirmitas corporis impedit operationem intellectus per accidens, inquantum impediuntur virtutes inferiores a quibus intellectus accipit, scilicet ymaginativa, cogitativa, et memorativa. Corrupto autem totaliter corpore, iam anima accipit modum essendi quo sunt substantie separate. Et ideo ad eundem modum pertingunt intelligendi, scilicet ut intelligant per influxum superioris intellectus, scilicet divini, cuius signum est quod etiam dum est in corpore, quando alienatur a sensibus, percipit aliquid habundantius ex influentia superioris intellectus, ut possit futura previdere.

[88237] De immortalitate anime, ad 17 17. Ad XVII dicendum quod, sicut supra dictum est, forma non est corruptibilis nisi per accidens. Unde ex hoc quod anima vegetabilis est corruptibilis, non autem rationalis, non sequitur quod equivoce dicatur forma utraque. Nec tamen oportet quod omnino univoce, nam forma et actus et huiusmodi sunt de hiis que analogice predicantur de diversis.

[88238] De immortalitate anime, ad 18 18. Ad XVIII dicendum quod forma intelligitur super contraria delata que indiget corpore ex contrariis composito ad substentationem sui esse. Unde per hoc ostenditur anima humana incorruptibilis, quia neque ex contrariis est composita, et sic non est corruptibilis per se; neque super contraria delata, et sic non est corruptibilis per accidens.

[88239] De immortalitate anime, ad 19 19. Ad XVIIII dicendum quod forme et quecumque partes non sunt in specie vel in genere directe, sed per reductionem, sicut principia. Unde anima humana et anima equi neque sunt unius speciei aut generis, neque diversorum, sed homo et equus in uno genere sunt. Si autem anime humane deputaretur genus secundum se, esset in alio genere ab eo in quo esset anima equi.

[88240] De immortalitate anime, ad 20 20. Ad XX dicendum quod Deus non sic proprios motus creaturas agere sinit quod sua operatio excludatur: alias eas non regeret. Eius autem operatione res conservantur in esse, et ideo res non propter hoc ad non esse tendunt. Nec tamen dicendum est quod tendere in non esse sit motus proprius creature, cum omnis motus creature sit ad esse et ad bonum. Sed est quedam methaphorica locutio cum dicitur quod creatura de se tendit in non esse quia scilicet, si a Deo sibi desereretur, esse desineret.

[88241] De immortalitate anime, ad 21 21. Ad XXI dicendum quod anima habet aliquem actum secundum genus substantie separate, scilicet intelligere, licet non secundum eundem modum intelligat. Et ex hoc ostenditur quod est separabilis, sed non eodem modo est quo sunt substantie separate.

[88242] De immortalitate anime, ad 22 22. Ad XXII dicendum quod peccatum est obstaculum inter animam et Deum impediens influentiam gratie, non autem influentiam esse naturalis.

[88243] De immortalitate anime, ad s. c. 4 Ad questiones ultimo propositas dicendum est quod, cum remota causa tollatur effectus, oportet quod remota operatione divina tollatur esse rerum quod ex ipsa causatur. Non enim operatio Dei est tantum causa quod res fiant, sicut hedificator est causa domus, sed est causa quod sint res. Et, quia Deus non potest alicui creature conferre ut non sit eius effectus, non potest ei conferre quod absque eius operatione conservetur in esse.

[88244] De immortalitate anime, nota 1 Explicit.

nota ad textum

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De fallaciis

authenticitate dubium

Thomas de Aquino a Velázquez depictus (Temptatio Sancti Thomae, Museo Diocesano, Orihuela [España])

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[88070] De fallaciis, tit. Quod duplex est modus ratiocinandi, scilicet rectus et non rectus

[88071] De fallaciis, pr. Quia logica est rationalis scientia, et ad ratiocinandum inventa; ratiocinari autem contingit recte et non recte: utrumque enim ad logici considerationem spectat, ut per rectam ratiocinationem ad rei veram cognitionem perveniat, et falsam ratiocinationem vitando errorem falsitatis evitet. Uterque ratiocinandi modus competit uni homini, et ad seipsum et ad alium. Nam et secum aliquis considerans potest recte et non recte ratiocinari, et cum alio conferens. Sed cum aliquis secum considerans ratiocinatur non recte, praeter intentionem hoc accidit quia nullus sui ipsius deceptionem intendit. Cum autem ad alium ratiocinatur non recte, contingit quandoque ex intentione ratiocinantis, cum scilicet aliquis de altero intendit vel experimentum sumere, vel victoriam habere ad sui gloriam. Ratiocinatio autem quae ad seipsum est, syllogismus solum dici potest, sive aliqua alia species argumentationis. Sed ratiocinatio quae est ad alterum, non solum est syllogismus vel argumentatio, sed disputatio: vertitur enim inter duos, scilicet inter opponentem et respondentem. Et ideo de falsis ratiocinationibus tractaturi, primo a disputatione incipiendum est.

Caput 1

[88072] De fallaciis, cap. 1 tit. De disputatione in genere

[88073] De fallaciis, cap. 1 Disputatio est actus syllogisticus unius ad alterum ad aliquod propositum ostendendum. Per hoc quod dicitur actus, tangitur disputationis genus; et per hoc quod dicitur syllogisticus, tangitur disputationis instrumentum, scilicet syllogismus, sub quo comprehenduntur omnes aliae species argumentationis et disputationis sicut imperfectum sub perfecto; et per hoc distinguitur disputatio ab actibus corporalibus, ut currere vel comedere; et ab actibus voluntariis, ut amare et odire. Nam per hoc quod dicitur syllogismus ostenditur esse actus rationis, per hoc autem quod dicitur unius ad alterum tanguntur duae personae opponentis et respondentis, inter quas vertitur disputatio; etiam hoc additur ad differentiam ratiocinationis quam habet qui secum ratiocinatur. Per hoc autem quod dicit ad propositum ostendendum tangitur disputationis effectus, sive terminus aut finis proximus, et per hoc distinguitur disputatio a syllogismis exemplaribus, qui non inducuntur ad ostendendum propositum aliquod, sed ad formam syllogisticam exemplificandam.

Caput 2

[88074] De fallaciis, cap. 2 tit. De quatuor speciebus disputationis

[88075] De fallaciis, cap. 2 Disputationis autem quatuor sunt species: scilicet doctrinalis, dialectica, tentativa et sophistica, quae etiam alio nomine dicitur litigiosa. Doctrinalis sive demonstrativa est quae ad scientiam ordinatur, procedens ex primis et veris et per se notis et propriis principiis illius scientiae de qua fit disputatio; et hoc vertitur inter docentem et addiscentem. Dialectica vero disputatio etiam est ex probabilibus procedens, et ad opinionem vel propositum tendens. Probabilia autem dicuntur quae videntur omnibus aut pluribus vel sapientibus, et his autem omnibus vel praecipuis et maxime notis. Tentativa autem disputatio est quae ordinatur ad experimentum sumendum de aliquo per ea quae videntur respondenti. Sophistica autem est tendens ad gloriam ut sapiens esse videatur: unde dicitur sophistica quasi apparens sapientia. Et procedit ex his quae videntur esse vera sive probabilia, et non sunt, vel simpliciter falsas propositiones assumendo, quae videntur esse verae, vel in virtute falsarum propositionum argumentando. Logicales enim argu-

mentationes sunt in virtute verarum propositionum, ex quibus tota virtus argumentationis pendet, sicut ista argumentatio: Socrates est homo, ergo Socrates est animal, procedit ex virtute huius propositionis: de quocumque praedicatur species, et genus: quae est simpliciter vera. Sophistice sic argumentatur: Socrates est animal, ergo est homo, quae in virtute huius propositionis falsae procedit: de quocumque praedicatur genus, et species.

Caput 3

[88076] De fallaciis, cap. 3 tit. De disputatione sophistica

[88077] De fallaciis, cap. 3 Relictis aliis disputationibus, ad praesens de his quae ad sophisticam pertinent intendimus. Quia vero sophistica, ut dictum est, ad gloriam tendit, volens sapiens videri: hoc autem assequi studet per hoc quod de adversario cum quo disputat victoriam habeat apparentem: quod quidem fit, cum ipsum ad aliquod inconveniens ducat: ideo terminus disputationis sophisticae est aliquod inconveniens, ad quod sophista ducere nititur respondentem, et hoc dicitur meta, idest finis vel terminus. Unde de duobus oportet tractare: primo de huiusmodi metis; secundo de modis argumentandi quibus sophistae nituntur ad metas ducere respondentem. Sunt autem metae quinque: scilicet redargutio, falsum, inopinabile, soloecismus et nugatio. Redargutio est praenegati concessio, vel praeconcessi negatio in eadem disputatione vi argumentationis factae; ut si respondens negaverit se carnes crudas comedisse, sophistice contra arguat sic. Quicquid emisti comedisti; carnes crudas emisti: ergo carnes crudas comedisti. Si vi huiusmodi argumentationis respondens concedat quod prius negaverit, est redargutus: et talis modus argumentandi dicitur elenchus, si bonus sit syllogismus: vel dicitur apparens elenchus si videatur et non sit aut syllogismus, aut contradictio. Est enim elenchus syllogismus contradictionis. Si autem non in eadem disputatione, vel vi argumenti, sed propria voluntate aliquis negat concessum, vel concedat negatum, non est redargutio. Falsum autem, secundum quod hic sumitur, est aliquod manifestum falsum, vel concessio alicuius manifeste falsi, quod respondens concedere cogitur vi sophisticae argumentationis; sicut hic: omnis canis est latrabilis. Caeleste sidus est canis. Ergo caeleste sidus est latrabile. Inopinabile est quod est contra communem opinionem omnium, vel plurium, quod tamen non est falsum. Differt autem a falso, quia omne falsum est inopinabile, sed non convertitur: quia aliquid est contra opinionem communem, quod tamen non est falsum, erit tamen inopinabile, sicut stellam esse maiorem terra, et aliquem regem divitem et felicem esse miserum et infelicem et infortunatum, si ipse sit victus. Ad quod potest sophistice sic aliquis duci. Quemcumque contingit ab aliquo vinci, est infelix, quia ille qui vincitur est infelix. Sed regem contingit ab hoste vinci, ergo

est infelix. Soloecismus est vitium in contextu partium orationis contra regulas artis grammaticae factum, ut vir alba et homines currit; et ad hoc potest aliquis sic sophistice duci: tu scis hoc. Hoc autem est lapis. Ergo tu scis lapis, quod grammatice non dicitur. Nugatio autem est eiusdem rei ex eadem parte inutilis repetitio, ut homo homo currit. Dico autem ex eadem parte, quia si ponatur idem in subiecto et in praedicato, non erit nugatio, ut hic homo est homo. Inutilis autem repetitio dicitur, quia si idem repetatur ad maiorem expressionem non erit nugatio, ut cum dicitur, Deus Deus meus respice in me. Ad hoc potest aliquis sic duci sophistice: iste nasus est nasus simus. Sed simus idem est quod nasus simus. Igitur iste nasus est nasus nasus simus. Et est sciendum quod ista inconvenientia respiciunt diversas scientias. Nam redargutio est contra metaphysicam, ad quam pertinet consideratio huius primi principii. Contradictoria non sunt simul vera. Falsum vero est contra scientiam naturalem, quae considerat res sensibiles, in quibus veritas et falsitas est manifesta; et similiter contra mathematicam, in qua est maxima certitudo. Inopinabile vero est contra dialecticam, quae procedit ex probabilibus quae sunt secundum opinionem omnium vel plurium sapientum. Soloecismus est contra grammaticam. Nugatio est contra rhetoricam, cuius est ornate loqui. Et sic dum in scientiis singulis ad inconveniens sophista ducit respondentem, apparet circa omnia sciens esse.

Caput 4

[88078] De fallaciis, cap. 4 tit. De fallaciis in genere

[88079] De fallaciis, cap. 4 Nunc restat videre de modis argumentationum, quibus ad praedicta inconvenientia sophista nititur ducere respondentem. Est autem sciendum quod, sicut argumentatio dialectica firmitatem habet ex loco vero, ita argumentatio sophistica apparentem firmitatem habet ex loco apparenti. Locus autem verus firmitatem dialecticae argumentationis praestans, est habitudo inferentis ad illatam, quae dicitur maxima, vel differentia maximae, ut genus, species, totum et pars: ex quorum habitudine veritas maximae propositionis oritur, super quam fundatur veritas dialectici argumenti: sicut ex habitudine speciei ad genus sumitur haec maxima de quocumque praedicatur species, et genus, ex qua hoc argumentum formatur: Socrates est homo; igitur Socrates est animal. Et similiter locus sophisticus consistit in habitudine inferentis ad illatam, ex qua sumitur aliqua falsa propositio, sed apparens vera, secundum quam procedit sophisticum argumentum, sicut cum dicitur: cognosco venientem. Coriscus est veniens. Ergo cognosco Coriscum. Hic enim proceditur ab accidente ad subiectum, scilicet a veniente ad Coriscum, secundum virtutem huius maximae: quicquid est verum de accidente, et de subiecto; quae quidem maxima falsa est propter

diversitatem accidentis et subiecti; videtur tamen vera propter convenientiam utriusque. Unde ad praedictum locum sophisticum duo concurrunt: unum quod est causa apparentiae, quod facit argumentum apparere bonum, et dicitur etiam principium motivum, quia movet hominem ad hoc ut argumento sophistico assentiat: et hoc est in praedicto argumento unio accidentis ad subiectum; aliud est principium defectus, quia scilicet facit defectum necessitatis in argumento: et vocatur etiam causa non existentiae, quae in praedicto argumento est diversitas subiecti et accidentis. Ex his autem duobus contingit hominem falli: quia scilicet apparet aliquid et non est. Unde locus sophisticus alio nomine fallacia dicitur, quia scilicet est causa fallendi quantum est de se, licet aliquis non fallatur per ipsum in actu, nisi ignorantia adveniente. Sicut autem loci dialectici distinguuntur penes diversas habitudines, ex quibus maxime causatur firmitas argumenti et argumenta ipsa sumuntur; ita et loci sophistici sive fallaciae distinguuntur penes principia motiva, ex quibus apparet esse firmitas in sophisticis argumentis. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo ex parte vocis, quando propter unitatem vocis creditur esse unitas rei per vocem significatae; sicut illa quae per nomen canis significantur, unum esse videntur, quia hoc nomen canis est unum. Alio modo ex parte rei: ex eo scilicet quod aliquae res quae aliquo modo conveniunt simpliciter unum esse videntur, sicut supra dictum est de subiecto et accidente.

Caput 5

[88080] De fallaciis, cap. 5 tit. De fallacia in dictione

[88081] De fallaciis, cap. 5 Locorum igitur sophisticorum sive fallaciarum quaedam sunt in dictione, quaedam extra dictionem. In dictione quidem locus sophisticus sive fallacia est, quando principium motivum sive causa apparentiae est ex parte vocis; extra dictionem vero quando est ex parte rei. Ex parte autem vocis est principium motivum sive causa apparentiae ex eo quod una vox multa significat: quod contingit per multiplicationem vocum. Est autem multiplex triplex: scilicet actuale, potentiale, et phantasticum. Actuale est quando una vox in nullo variata multa significat: et hoc si sit in una dictione, dicitur aequivocatio, ut in hoc nomine canis, pro latrabili, caelesti sidere, et pro pisce marino; si in oratione, dicitur amphibologia, ut liber Aristotelis, idest ab Aristotele factus vel possessus. Multiplex potentiale est, quando una vox aliquo modo secundum prolationem variata multa significat: quod quidem est in dictione secundum accentum, ut pendere, secundum quod gravi vel acuto accentu profertur, multa significat. In oratione vero est secundum compositionem et divisionem, ut: duo et tria sunt quinque: haec enim oratio diversa significat composite vel divisim prolata. Phantasticum vero, idest apparens multiplex, est quando una dictio secundum rei veritatem

unum significat et videtur etiam aliquid aliud significare: sicut hoc nomen homo significat quale et quid et videtur significare hoc aliquid, ut dicitur in praedicamentis; et dicitur figura dictionis, quasi dictionis similitudo. Sunt igitur loci sophistici in dictione sex: scilicet aequivocatio, amphibologia, accentus, compositio, divisio, et figura dictionis.

Caput 6

[88082] De fallaciis, cap. 6 tit. De fallacia aequivocationis

[88083] De fallaciis, cap. 6 Primo igitur est dicendum de aequivocatione. Est autem aequivocatio unius et eiusdem nominis diversa significatio; fallacia autem aequivocationis est deceptio proveniens ex eo quod unum nomen plura significat. Principium autem motivum huius fallaciae, sive causa apparentiae in aequivocatione est unitas dictionis eiusdem simpliciter; quod dicitur ad differentiam accentus, in quo non est dictio una simpliciter, sed solum in potentia. Principium autem motivum non existentiae, sive defectus, est diversitas rerum significatarum. Species autem sive modi aequivocationis sunt tres. Prima species est quando una dictio principaliter plura significat: ut hoc nomen canis principaliter significat latrabile animal et marinam belluam et caeleste sidus; et formatur sic paralogismus, idest apparens syllogismus: omnis canis est latrabilis. Caeleste sidus est canis. Igitur caeleste sidus est latrabile. Sed non sequitur: quia hoc nomen canis aliud significat in prima et aliud in secunda, secundum quod utraque accipitur vera; et sic non est verus syllogismus, cum non sit idem terminus medius. Si autem accipiatur ut idem significans in utraque, sic altera praemissarum est falsa. Sicut autem oportet in syllogismo idem medium bis sumi in praemissis, ita oportet duas extremitates bis sumi in syllogismo, in praemissis scilicet semel, et semel in conclusione: unde eadem ratione potest fieri paralogismus, si sit aequivocatio in altera extremitatum, ut: grammatici discunt. Et grammatici sunt scientes. Igitur scientes discunt; discere enim aequivocum est. Nam uno modo discere idem est quod intelligere docentem; et sic, scientes discunt. Alio modo idem est quod accipere scientiam ab aliquo; et sic scientes non discunt. Secunda species est quando unum nomen principaliter unum significat, et aliud metaphorice sive transumptive: sicut hoc verbum ridere principaliter significat actum hominis proprium; metaphorice autem sive transumptive significat prati floritionem. Et formatur sic paralogismus: quidquid ridet, habet os. Pratum ridet. Ergo pratum habet os; vel sic: quidquid currit, habet pedes. Tiber currit. Igitur Tiber habet pedes. Non sequitur: quia ridet et currit primo sumuntur proprie, et postea transumptive. Et ad hanc speciem reducitur multiplicitas nominum analogorum quae dicuntur de pluribus secundum prius et posterius: sicut sanum dicitur aliquando de animali, urina et diaeta. Et formatur paralogismus sic:

omne sanum habet vitam. Sed urina est sana. Ergo urina habet vitam. Non sequitur: quia sanum primo sumitur pro eo quod principaliter significat, scilicet habere sanitatem, secundo pro eo quod posterius significat, scilicet pro signante sanitatem. Ad hanc etiam speciem reducitur multiplicitas praepositionum: quia praepositio unam habet habitudinem per prius, et aliam per posterius. Et formatur sic paralogismus: in quocumque est sanitas, illud est animal. Sed sanitas est in humorum adaequatione. Ergo humorum adaequatio est animal. Non sequitur: quia haec praepositio in primo designabat habitudinem accidentis ad subiectum, secundo habitudinem effectus ad causam. Tertia species est quae provenit ex diversa consignificatione, quae quidem attenditur circa accidentia partium orationis sicut secundum tempus, numerum, genus, personam et similia. Et sic formatur paralogismus: quicumque surgebat, stat. Sedens surgebat. Ergo sedens stat. Non sequitur: quia sedens in minori propositione sumebatur ut est praeteriti temporis imperfecti, in conclusione secundum quod est temporis praesentis. Quicumque sanabitur, sanus est. Laborans sanabitur. Igitur laborans sanus est. Minor et conclusio sunt duplices: quia hoc participium laborans significat tempus praesens et praeteritum imperfectum; unde significat laborantem tunc, et nunc laborantem; et ideo si teneretur pro laborante, tunc minor est falsa, quia simul esset sanus et laborans, quod falsum est. Si autem teneatur pro laborante nunc, vera est, quia potest esse nunc laborans, et tunc poterat esse sanus: et e converso de conclusione.

Caput 7

[88084] De fallaciis, cap. 7 tit. De amphibologia

[88085] De fallaciis, cap. 7 Sequitur videre de amphibologia. Sicut autem aequivocatio provenit ex eo quod dictio penitus eadem plura significat, sic amphibologia ex eo quod una oratio penitus eadem plura significat, unde dicitur amphibologia ab amphi quod est dubium, et bole quod est sententia, et logos quod est sermo, quasi dubia sententia sermonis. Fallacia autem amphibologiae est deceptio proveniens ex eo quod una oratio penitus eadem plura significat: et dico penitus eadem ad differentiam orationis quae composita et divisa plura significat. Causa apparentiae sive principium motivum amphibologiae est unitas orationis plura significantis; causa vero non existentiae sive principium defectus est diversitas significationis. Species autem amphibologiae sunt tres. Prima species provenit ex eo quod una oratio principaliter plura significat manente eadem constructione, propter diversam habitudinem constructorum: sicut haec oratio liber Aristotelis plura significat, si semper istae duae dictiones construantur eodem modo; sed tamen propter diversam habitudinem diversa significant. Potest autem intelligi secundum habitudinem effectus ad causam, vel possessi

ad possidentem, et formatur sic paralogismus: quidquid est Aristotelis, possidetur ab Aristotele. Iste liber est Aristotelis. Ergo possidetur ab Aristotele. Non sequitur, quia primo construebatur nominativus cum genitivo in habitudine possessionis ad possidentem, secundo in habitudine effectus ad causam. Secunda species provenit ex eo quod una oratio plura significat propter diversam ordinationem partium, ex eo quod aliqua dictio potest construi cum alia transitive vel intransitive, sicut hic: quidquid videt aliquis, hoc videt. Sed columnam videt. Ergo columna videt. Non sequitur, quia haec dictio hoc construitur cum hoc verbo, videt, transitive, et est accusativi casus; et sic est vera, et est sensus: qui videt rem aliquam, est videns eam. Alio modo potest construi intransitive, et tunc est nominativi casus, et tunc est falsa, et est sensus: qui videt rem unam, illa res videt: et sic procedit conclusio. Et similiter hic: quoscumque volo me accipere, volo quod ipsi recipiant me. Sed pugnantes volo me accipere. Ergo volo quod ipsi recipiant me. Non sequitur: quia me potest construi cum hoc verbo accipere transitive et intransitive; et in uno sensu est vera, et in alio falsa. Similiter hic: quicumque sunt episcopi, sunt sacerdotes. Isti asini sunt episcopi. Ergo isti asini sunt sacerdotes. Non sequitur: quia minor est duplex, ex eo quod episcopi potest esse nominativi casus et construi intransitive, et sic est falsa; vel potest construi transitive, et sic est genitivi casus et est vera. Et est attendendum quod diversitas casuum pertinet ad fallaciam amphibologiae, quia casus accidunt dictioni secundum quod construitur cum alia dictione; diversitas vero aliorum accidentium pertinet ad aequivocationem, quia alia accidentia accidunt dictioni secundum quod in se consideratur. Tertia species est quando una oratio principaliter significat unum, et aliud metaphorice sive transumptive, sicut haec oratio: littus aratur, principaliter significat littoris scissuram, transumptive vero operis amissionem. Et formatur sic paralogismus: quandocumque littus aratur, tunc terra scinditur. Sed quando indocibilis docetur, littus aratur: ergo quando indocibilis docetur, terra scinditur. Non sequitur propter multiplicitatem praedictam.

Caput 8

[88086] De fallaciis, cap. 8 tit. De fallacia compositionis et divisionis

[88087] De fallaciis, cap. 8 Sequitur de fallacia compositionis et divisionis: in quibus, sicut supra dictum est, deceptio provenit ex potentiali multiplici unius orationis. Dicitur autem una oratio potentialiter multiplex pro eo quod dictiones eaedem diversimode componi possunt ad invicem, vel ab invicem distingui, sicut cum dicitur: quidquid vivit semper est; haec dictio semper potest componi cum hoc verbo vivit vel dividi ab eodem. Et quia oratio per compositionem partium constituitur, et ipsae partes se habent ad orationem sicut materia, compositio vero sicut forma; ubi sunt ergo

eaedem partes, sed non eadem compositio, est oratio eadem multiplex potentialiter et materialiter, sed non formaliter et actualiter. Et propter hoc est multiplex potentiale, quia oratio quae est una formaliter, potentialiter plura significat. Et in hoc differunt illae fallaciae ab amphibologia, quia in amphibologia semper in eodem ponitur cum eodem, licet non uniformiter; unde est eadem compositio, et per consequens eadem oratio formaliter et actualiter una est secundum multiplex actuale; hic autem non est actualis unitas et formalis, sed solum potentialis, quia unum componitur cum diversis. Differunt autem hae duae fallaciae, scilicet compositionis et divisionis. Quando enim oratio in sensu composito est falsa, tunc est fallacia secundum compositionem; quando autem in sensu diviso est falsa, tunc est fallacia secundum divisionem. Et nota quod tunc oratio est composita, quando partes magis debito ordinantur; et tunc est divisa, quando partes minus ordinantur. Causa autem apparentiae sive principium motivum est unitas potentialis orationis plura significantis; causa vero non existentiae sive principium defectus est diversitas significationis secundum quod intelligitur composita vel divisa. Sunt autem tres modi sive tres species utriusque fallaciae. Primus modus est quando aliquod dictum potest supponere verbo vel ratione totius vel ratione partis: si ratione totius supponat, erit oratio composita; si ratione partis, erit divisa oratio: et tunc si sub composito sensu falsa oratio erit, fallacia est compositionis; si autem in sensu diviso est falsa, erit fallacia divisionis; si autem in utroque sit falsa vel vera, tunc nulla fallacia est: quod etiam in aliis multiplicibus intelligendum est. Et formatur sic paralogismus: quemcumque possibile est esse album, possibile est quod ipse sit albus. Sed nigrum possibile est esse album. Ergo possibile est quod niger sit albus. Non valet: quia illud dictum, nigrum esse album, potest supponere ei quod dicitur possibile vel ratione subiecti, et tunc possibilitas attribuitur subiecto dicti et est modalis de re, et tunc est divisa et vera; est enim sensus quod ille qui est niger, potentiam habet quod sit albus; vel potest idem supponere ratione totius dicti, et sic est modalis de dicto, et est composita et falsa, et est sensus quod hoc dictum, album esse nigrum, sit possibile: unde est fallacia compositionis. Et potest etiam formari sic paralogismus: quodcumque esse nigrum est impossibile, ipsum non potest esse nigrum. Sed album esse nigrum est impossibile; igitur album non potest esse nigrum. Non valet: quia minor est duplex, sicut supra dictum est; et in sensu composito est vera, et in diviso est falsa, unde est fallacia divisionis. Secundus modus provenit ex eo quod aliquando praedicatum, in quo plura adunantur per coniunctionem copulativam vel disiunctivam, potest attribui subiecto coniunctim vel divisim. Si coniunctim, est oratio composita; si divisim, oratio est divisa: et tunc si in sensu composito oratio est falsa, est fallacia compositionis; si in sensu diviso est falsa, est fallacia divisionis, ut patet in his paralogismis: quicumque numerus componitur ex duobus et tribus, est duo et tria. Sed quinque non sunt duo et tria. Ergo quinque non componitur ex duobus et tribus. Non sequitur: media enim sive minor est duplex, ex eo quod hoc praedicatum duo et tria potest intelligi et removeri a subiecto divisim, et sic est vera: est enim sensus quod quinque nec sunt duo, nec tria. Vel potest removeri a subiecto coniunctim, et sic est falsa: est enim sensus, quod duo et tria simul iuncta non sunt quinque. Unde in hoc sensu procedit conclusio: unde est fallacia compositionis. Et potest sic formari paralogismus: quaecumque sunt duo et tria, sunt duo. Sed quinque sunt duo et tria: ergo quinque sunt duo. Haec similiter minor est duplex: quia in sensu composito est vera, et in sensu diviso est falsa; unde est fallacia divisionis. Simile est si in praedicato ponatur coniunctio disiunctiva, sicut hic: omne animal est rationale vel irrationale. Sed non omne animal est rationale. Ergo omne animal est irrationale. Non valet: quia prima est duplex, eo quod praedicatum potest attribui coniunctim subiecto, et sic est composita et vera: est enim sensus, quod de quolibet animali est verum dicere, quod est rationale vel irrationale. Vel potest attribui divisim, et sic est falsa: est enim sensus quod altera istarum sit vera. Omne animal est rationale, vel omne animal est irrationale; cum tamen utraque sit falsa: unde est fallacia divisionis. Potest etiam sic formari paralogismus: quicquid non est rationale vel irrationale, nec est rationale nec irrationale. Sed non omne animal est rationale vel irrationale: ergo animal est quod nec est rationale nec irrationale. Non sequitur: nam minor est in sensu diviso vera, in sensu composito falsa: unde est fallacia compositionis. Est autem sciendum quod quando praedicatum comparatur ad subiectum coniunctim, tunc coniunctio coniungit terminos; et sic accipitur in vi unius propositionis, quia duo termini coniunctim accepti sumuntur ut unum praedicatum, et cum simul attribuantur subiecto subiectum erit etiam unum; ex uno autem subiecto et uno praedicato fit una oratio. Quando vero termini in praedicato positi copulato vel diviso divisim subiecto attribuuntur, sic accipiuntur ut duo praedicata, et per consequens ut duo subiecta eis respondentia, et sic intelliguntur quasi duae orationes per coniunctionem copulativam vel disiunctivam. Tertius modus est quando una dictio potest coniungi diversis dictionibus in locutione positis: erit autem tunc secundum hoc composita oratio, quando coniungitur cum dictione cui magis apparet, vel apta nata coniungi; diversa vero, quando ab ea disiungitur. Sicut in hoc paralogismo patet: quod potest unum solum ferre, plura potest ferre. Sed quod solum unum potest ferre, non potest nisi unum ferre. Ergo quod non potest nisi unum solum ferre, potest plura ferre. Non valet: nam prima est duplex, ex eo quod haec dictio solum potest coniungi cum hac dictione potest, cum qua magis videtur coniungi, et sic est composita et falsa: est enim sensus, quod ille qui non potest portare nisi unum solum pondus, potest plura portare. Vel potest dividi ab hoc verbo potest et coniungi cum hac dictione ferre, et sic est divisa et vera: est enim sensus quod ille qui modo potest ferre unum solum pondus, potest quandoque plura ferre: unde est fallacia compositionis. Item: quicumque vivit, semper est. Iste asinus vivit: ergo semper est. Non sequitur: nam prima est duplex, ex eo quod hoc adverbium semper potest componi cum verbo est cum quo magis videtur componi, et sic est composita et falsa. Vel dividi ab eo, et componi cum hoc verbo vivit, et sic est divisa et vera, unde est fallacia compositionis. E contrario est fallacia divisionis, ut patet in his paralogismis: quocumque vides hunc percussum, illo percussus est. Sed oculo vides hunc percussum: ergo oculo percussus est. Non valet: quia minor est duplex, eo quod iste ablativus oculo potest componi cum hoc verbo, vides, cum quo magis videtur componi, et sic est composita et vera: vel dividi ab eo, et componi cum hoc participio, percussum, et sic et divisa et falsa; unde est fallacia divisionis. Item: quicumque est hodie natus, hodie primo incoepit esse. Sed tu es hodie natus, constat enim quod hodie es, et es natus: ergo hodie coepisti esse. Non valet: quia minor est duplex, ex eo quod hoc adverbium, hodie, potest componi cum hoc verbo, es, et sic est composita et vera; vel cum hoc participio, natus, et sic est divisa et falsa. Et est notandum quod obliqui et adverbia magis videntur determinare verbum quam participium, et magis verbum principale quam secundarium, quod implicatur in subiecto. Cum enim dicitur: quicumque currit, movetur; movetur est verbum principale, currit secundarium in subiecto implicatum.

Caput 9

[88088] De fallaciis, cap. 9 tit. De fallacia accentus

[88089] De fallaciis, cap. 9 Sequitur de fallacia accentus. Accentus autem, secundum quod hic sumitur, est modus pronuntiandi aliquam dictionem. Fallacia autem accentus est deceptio proveniens ex eo quod aliqua dictio diversimode pronunciata diversa significat. Sicut enim fallacia secundum compositionem et divisionem est eadem oratio materialiter, diversificata secundum formam; ita hic est eadem dictio materialiter, diversificata secundum diversum modum pronuntiandi: et ideo sicut ibi est potentialis multiplicitas orationis, ita est hic potentialis multiplicitas dictionis. Causa apparentiae huius fallaciae est materialis unitas dictionis; causa non existentiae est diversitas significationis sive dictionis diversimode pronuntiatae. Sunt autem quatuor modi huius fallaciae, secundum quod quatuor modis contingit diversificari modos pronuntiandi dictionem. Primo namque variatur per diversos sonos sive accentus, qui sunt tres: scilicet accentus gravis, acutus et circumflexus. Accentus acutus, sive sonus, est qui acuit sive elevat syllabam, sicut patet in media syllaba cum dicitur Martinus, media syllaba acuitur sive elevatur. Gravis autem accentus est qui deprimit syllabam et deponit, sicut patet in media huius dictionis dominus et ultima syllaba huius dictionis Lucas. Circumflexus vero accentus est qui acuit syllabam, et postea deprimit, ut Roma. Primus ergo modus huius fallaciae est qui provenit ex eo quod aliqua dictio potest pronuntiari gravi accentu, vel acuto, vel circumflexo. Acuto, ut patet in hoc paralogismo: quoscumque iustum est pendere, iustum est pati poenam. Sed bonos viros iustum est pendere. Ergo bonos viros iustum est pati poenam. Non sequitur: quia in prima pendere sumebatur prout fertur acuto accentu; in secunda ut fertur gravi, et sic idem est pendere, quod donare poenam. Secundo modo variatur modus pronuntiandi accentus secundum diversa tempora, quae sunt duo: scilicet productio in syllaba longa, et correptio in syllaba brevi. Secundus quidem provenit ex eo quod aliqua syllaba alicuius dictionis potest corripi vel produci, ut patet in hoc paralogismo: omnis populus est arbor. Sed aliqua gens est populus; igitur aliqua gens est arbor. Non valet: quia haec dictio populus aliud significat secundum quod prima syllaba eius producitur, quia sic significat arborem quamdam; et aliud secundum quod corripitur, quia sic significat gentem. Tertio modo variatur modus pronuntiandi dictionem secundum diversitatem spiritus, qui quidem diversificatur secundum asperum vel lene: asper quidem spiritus designatur per hanc figuram h, lenis vero spiritus est quando sine aspiratione syllaba profertur. Tertius modus huius fallaciae provenit ex eo quod syllaba potest leniter vel aspere proferri, ut patet

in hoc paralogismo: quicquid hamatur, hamo capitur. Sed vinum amatur: igitur vinum capitur. Non valet: quia primo hamatur profertur aspere, postea leniter. Similiter hic: omnis ara est in templo. Stabulum porcorum est hara: igitur stabulum porcorum est in templo. Non sequitur: quia hoc nomen ara primo profertur leniter, postea aspere. Quartus modus provenit ex eo quod aliquid potest proferri ut una dictio vel plures, ut hic: tu es qui es. Sed quies idem est quod requies. Ergo tu es requies. Non sequitur: quia haec dictio qui es primo sumitur ut oratio, postea ut dictio una. Similiter hic: quicquid Deus fecit invite, fecit invitus. Sed racemos fecit in vite: igitur racemos fecit invitus. Non sequitur: quia primo haec dictio invite sumitur ut una dictio, postea ut plures. Patet ergo ex praedictis quod accentus denominatus secundum quod ab eo denominatur haec fallacia, communior est quam accentus qui dividitur per gravem et acutum et circumflexum, quia comprehendit sub se et hunc accentum, et alios tres, ut dictum est.

Caput 10

[88090] De fallaciis, cap. 10 tit. De fallacia figurae dictionis

[88091] De fallaciis, cap. 10 Sequitur de fallacia figurae dictionis. Figura dictionis, prout hic sumitur, est similitudo unius dictionis ad alteram, sicut aliquid dicitur ad figuram alterius factum quod ei assimilatur: unde fallacia figurae dictionis est deceptio proveniens ex eo quod aliqua dictio similis alteri dictioni videtur habere eumdem modum significandi, cum tamen non habeat: ut haec dictio homo videtur significare hoc aliquid propter similitudinem quam habet cum nominibus significantibus substantias particulares; et sic in hac fallacia non est multiplex verum, sed phantasticum, quia una dictio non significat plura secundum veritatem rei, sed habet unum modum significandi, et videtur habere alium. Causa apparentiae est similitudo unius dictionis cum alia dictione; causa vero non existentiae est diversus modus significandi. Sunt autem tres modi huius fallaciae. Primus modus provenit ex eo quod dictio quae significat masculinum sumitur ac si significaret femininum vel neutrum, aut e converso, ut patet in hoc paralogismo: quaecumque substantia coloratur albedine, est alba. Papa coloratur albedine: igitur Papa est alba. Non sequitur: quia cum Papa sit nomen viri, non significat foeminam, licet videatur propter similitudinem quam habet cum nominibus foemininis, unde non debet sumi sub distributo feminino. Vel sic: omnis substantia colorata albedine, est alba. Sed vir est substantia colorata albedine: igitur vir est alba. Non sequitur: quia masculinum mutatur in foemininum. Secundus modus provenit ex eo quod aliqua dictio quae significat per modum unius praedicamenti, potest videri significari per modum alterius; sicut hic: quicquid heri vidisti, hodie vides. Album heri vidisti: ergo album hodie vides. Non valet: quia mu-

tatur quid in quale. Vel: quantumcumque emisti, comedisti. Sed carnes crudas emisti: ergo carnes crudas comedisti. Non sequitur: quia mutatur quantum in quale. Vel sic: quotcumque digitos olim habuisti, modo habes. Sed olim habuisti parvos: ergo modo habes parvos. Non sequitur: quia mutatur quantum quantitatis discretae in quantum quantitatis continuae. Et est notandum quod non facit fallaciam figurae dictionis mutatio praedicamentorum quantum ad rem significatam, sed quantum ad modum significandi. Albedo enim significat qualitatem, sed significat eam per modum substantiae, quia non significat eam ut inhaerentem; album autem significat eam per modum qualitatis, quia significat eam ut inhaerentem. Unde hic non est fallacia figurae dictionis: quicquid heri vidisti, hodie vides. Albedinem heri vidisti: igitur albedinem hodie vides. Tertius modus provenit ex eo quod aliqua dictio, quae significat quale quid, significare videtur hoc aliquid, et contingit hoc quando quale quid mutatur in hoc aliquid. Et dicitur significare, quale quid, quod significat naturam communem generis vel speciei, secundum quod pertinet ad tertium modum; hoc aliquid vero significat quod significat substantiam particularem. Si autem sumatur quale quid secundum quod pertinet ad genus qualitatis, sic mutare quale quid in hoc aliquid pertinet ad secundum modum, ut: album currit. Socrates est albus. Ergo Socrates currit; et formatur sic paralogismus: Socrates est alter ab homine. Et ipse est homo: igitur est alter a seipso. Non sequitur: quia proceditur ab homine ad Socratem, et sic mutatur quale quid in hoc aliquid. Et ad hunc modum reducitur omnis deceptio proveniens ex mutata suppositione terminorum. Unde cum dicitur: homo est species. Socrates est homo: igitur Socrates est species; hic proceditur a simplici suppositione ad discretam, quae mutat quale quid in hoc aliquid.

Caput 11

[88092] De fallaciis, cap. 11 tit. De fallaciis extra dictionem

[88093] De fallaciis, cap. 11 Sequitur de fallaciis extra dictionem: quae in hoc differunt a fallaciis in dictione, ut supra dictum est, quia in fallaciis in dictione principium motivum sive causa apparentiae est ex parte vocis, in fallaciis autem extra dictionem est ex parte rei. Sicut enim in fallaciis in dictione deceptio provenit ex eo quod unum nomen plura significans accipitur ac si significaret unum, ita in fallaciis extra dictionem deceptio provenit ex eo quod aliquae res aliquo modo convenientes vel differentes accipiuntur ut eaedem simpliciter vel diversae. Sunt autem fallaciae extra dictionem septem: quarum prima est secundum accidens, secunda secundum quid et simpliciter, tertia secundum ignorantiam elenchi, quarta secundum petitionem principii, quinta secundum consequens, sexta secundum non causam ut causam, septima secundum plures interrogationes ut unam.

Accipiuntur autem hae fallaciae secundum quasdam generales entium conditiones: nam ens aliud est per se, et aliud per accidens: et secundum hoc accipitur fallacia accidentis. Item secundum perfectum et imperfectum accipitur fallacia secundum quid et simpliciter. Secundum autem oppositum et non oppositum est fallacia secundum ignorantiam elenchi. Secundum vero idem et diversum est fallacia petitionis principii. Secundum vero prius et posterius est fallacia consequentis. Secundum causam et causatum est fallacia secundum non causam ut causam. Secundum autem unum et multa est fallacia secundum plures interrogationes ut unum.

Caput 12

[88094] De fallaciis, cap. 12 tit. De fallacia accidentis

[88095] De fallaciis, cap. 12 Dicendum est ergo primo de fallacia accidentis. Ubi sciendum quod accidens hic accipitur prout distinguitur contra per se. Per se autem dicitur inesse aliquid alicui, quod inest ei secundum rationem propriae definitionis; praeter hoc autem quicquid inest alicui, dicitur inesse per accidens; unde ad hoc quod est inesse per se aut per accidens, tripliciter aliquid potest se habere. Quaedam enim sunt quae omni modo sunt eadem secundum substantiae rationem, ut vestis et indumentum; et in his est solum per se, et nullo modo per accidens. Quaedam sunt, quorum unum est omnino extraneum a ratione alterius, ut album et homo; et in istis est solummodo per accidens, et nullo modo per se. Quaedam vero sunt, quorum unum ad alterius rationem aliquo modo pertinet, licet non sint omnino eadem secundum definitionem, sicut se habet superius et inferius: nam superius ponitur in definitione inferioris, tamen non est omnino eadem definitio inferioris et superioris, ut animalis et hominis, cum definitio inferioris addat super definitionem superioris. Et simile est de proprio et de specie: nam species ponitur in definitione proprii, non tamen species et proprium sunt omnino idem in definitione. Et in his est quodammodo per se et quodammodo per accidens, inquantum partim secundum definitionem conveniunt, et partim differunt. In his ergo quae primo modo se habent, necesse est quod quicquid verum de uno sit, sit etiam verum de alio, eo quod talia sunt penitus eadem secundum rem et differunt secundum nomen solum; unde in his non contingit esse fallaciam accidentis. Sed in omnibus aliis non est necessarium quod quicquid est verum de uno, sit etiam verum de altero. Et ideo si ex hoc quod aliquid est de uno verum, concludatur esse verum de altero, est fallacia accidentis. Contingit autem quandoque ut quod est verum de uno, concludatur esse verum de altero, scilicet quando aliquid attribuitur uni secundum quod est idem alteri; tunc enim quod inest uni, et alteri inerit. Si vero attribuitur uni secundum quod est ab altero divisum, non inerit alteri; si autem ut non diversum

ab altero, erit et alterius: sicut si album attribuatur animali inquantum est idem homini, oportet quod conveniat homini; si autem animali ut est divisum ab homine, non oportet quod conveniat homini, et si concludatur inesse, erit fallacia accidentis, sicut si dicatur: animal est quadrupes. Homo est animal: igitur homo est quadrupes. Quadrupes enim non praedicatur de animali ut animal est homo, sed secundum quod est ab homine diversum. Unde patet quod in praedicto argumento medium diversimode accipitur: nam primo accipiebatur secundum quod erat diversum ab homine, sed in secundo secundum quod est idem homini. Et ideo quando est fallacia accidentis, semper est diversa acceptio medii. Dico autem diversam acceptionem medii esse, quando medium secundum quod convenit cum una extremitatum, est diversum ab alia. Fallacia vero accidentis est deceptio proveniens ex eo quod aliquid significatur simile utrique eorum quae sunt aliqualiter per accidens unum. Ex quo patet quod in fallacia accidentis semper inveniuntur tres termini, sicut in syllogismo: quorum duo per accidens aliquo modo coniunguntur, qui quidem se habent sicut medium et minor extremitas; tertium vero quod assignatur utrique inesse, est maior extremitas. Causa vero apparentiae in hac fallacia est unitas quaedam et identitas eorum quae per accidens quodammodo coniunguntur; causa vero non existentiae est diversitas eorumdem: nam sicut dicit philosophus in primo Elenchor., fallacia accidentis fit ex eo quod aliquis non potest iudicare idem et diversum, unum et multa. Sunt autem tres modi huius fallaciae. Primus modus provenit ex eo quod proceditur ab accidente ad subiectum, vel e converso; sicut hic: cognosco Coriscum. Coriscus est veniens. Igitur cognosco venientem. Non sequitur: quia veniens et Coriscus sunt unum per accidens, et non per se. Unde non sequitur quod quicquid est verum de uno sit verum de alio. Hoc enim fallit quando aliquid est verum de uno secundum quod est diversum ab altero, sicut hic: cognosco Coriscum. Coriscus enim non subiacet cognitioni secundum quod est idem venienti. Unde patet quod est diversificatio medii, et sic est fallacia accidentis. Similiter hic: iste canis est tuus, et est pater. Igitur est tuus pater. Canis enim et pater sunt unum per accidens. Unde non sequitur quod quicquid est verum de uno, sit verum de alio: secundum enim quod canis est pater, non convenit ei esse tuum. Secundus modus est quando illud quod convenit superiori concluditur in inferiori, vel e converso, sicut hic: homo est animal, et animal est genus: igitur homo est genus. Non sequitur: superius enim et inferius aliquo modo sunt unum per accidens, licet alio modo sint unum per se. Unde ex dictis patet quod si idem verificatur de uno eorum secundum quod idem est alteri, necesse est de altero verificari. Et secundum hoc sumuntur argumenta dialectica a genere et specie, sive a superiori et inferiori. Quod autem verificatur de uno eorum secundum quod differt ab altero, non oportet de altero verificari. Tunc autem est variatio medii et fallacia accidentis, sicut est in proposito: nam esse genus non praedicatur de animali secundum quod est idem homini, sed secundum quod ab eo differt sicut superius ab inferiori. Similiter est hic: triangulus est figura. Sed proprietas trianguli est habere tres angulos. Igitur est proprietas figurae. Non sequitur: quia triangulus et figura non sunt omnibus modis idem. Unde non oportet quod verificatur de uno, de altero verificari. Similiter est hic: Socrates est alius ab homine. Ipse autem est homo: igitur est alius a se. Tertius modus provenit quando proceditur a specie ad proprium, vel e converso, sicut hic: homo est risibilis. Sed risibile est proprium: igitur homo est proprium. Vel sic: homo est species: risibile est homo; ergo risibile est species. Non sequitur: quia risibile et homo non sunt omnino idem secundum definitionem, et ideo aliquo modo unum se habet ad alterum per accidens et extraneum, et propter hoc non est necesse quod quidquid verificatur de uno, verificetur de altero. Et est sciendum quod non est inconveniens si in aliquibus praedictorum paralogismorum sint assignatae duae fallaciae, scilicet figurae dictionis et accidentis, quia secundum quod provenit deceptio ex similitudine dictionis, est fallacia figurae dictionis; secundum vero quod provenit ex convenientia rerum, fallacia accidentis est. Homo enim et Socrates quantum ad rem conveniunt, et quantum ad nomen similitudinem habent. Sciendum est etiam quod sicut fit paralogismus accidentis ex propositionibus categoricis, ita ex hypotheticis, ex eo quod medium diversimode sumitur. Prout scilicet comparatur ad unam extremitatem, est diversum ab alia, sicut hic: si nullum tempus est, dies non est, per locum a toto in quantitate: et si dies non est, nox est, per locum ab oppositis. Ergo si nullum tempus est, nox est. Sed si nox est, aliquod tempus est. Igitur si nullum tempus est, aliquod tempus est. Patet ergo quod illud medium, quod est diem non esse, est diversum ab eo quod est noctem esse, secundum quod sequitur ad hoc quod est nullum tempus esse. Ex hoc enim quod est diem non esse, non sequitur noctem esse nisi supposito tempore, secundum quod sequitur ad hoc quod est nullum tempus esse, sicut ex hoc quod est videntem non esse, sequitur caecum esse, supposito animali quod est natum videre.

Caput 13

[88096] De fallaciis, cap. 13 tit. De fallacia secundum quid et simpliciter

[88097] De fallaciis, cap. 13 Sequitur de fallacia secundum quid et simpliciter. Simpliciter autem hic dicitur quod nullo modo addito dicitur, ut cum dicitur: Socrates est albus, vel Socrates currit; secundum quid autem dicitur quod cum aliquo addito dicitur, ut: iste currit bene, vel Socrates est albus secundum dentem. Hoc autem quod additur, dupliciter se habet ad id cui additur: nam quandoque non diminuit de ratione eius cui additur, et tunc potest procedi ab eo quod est secundum quid ad hoc quod est simpliciter, ut cum dicitur: iste currit velociter, igitur currit: velocitas enim nihil diminuit de ratione cursus. Et est in praedicto argumento locus a parte in modo. Quandoque vero id quod additur diminuit aliquid de ratione eius cui additur; ut cum dicitur: Aethiops est albus secundum dentem. Nam haec determinatio dentem diminuit aliquid de ratione eius quod dicitur albus: non enim potest dici albus, nisi qui totus est albus, vel secundum plures et principaliores partes. Et ideo si concludatur: Aethiops est albus secundum dentem, ergo est albus; est locus sophisticus, vel fallacia secundum quid et simpliciter, et est deceptio proveniens ex eo quod dictum secundum quid accipitur ac si esset dictum simpliciter. Causa apparentiae in hac fallacia est

convenientia eius quod est secundum quid, ad id quod est simpliciter; causa vero non existentiae est diversitas eorumdem. Sunt autem quinque modi huius fallaciae. Et primus modus est quando determinatio addita habet oppositionem ad illud cui additur, ut in hoc argumento: Caesar est homo mortuus. Ergo est homo. Non sequitur: nam esse hominem mortuum habet oppositionem ad hominem, eo quod vivum est de ratione hominis, cum homo sit animal et animal est substantia animata sensitiva: et sic patet quod haec determinatio mortuus tollit hominis rationem. Similiter: iste est bonus latro, igitur est bonus. Nam bonum per se suppositum oppositionem habet ad latrocinium. Similiter hic: mendax dicit verum dicendo se dicere falsum. Ergo dicit verum. Non sequitur: nam dicere verum opponitur ei quod est dicere falsum, et e converso. Secundus modus provenit ex eo quod aliqua determinatio addita pertinet ad animae actum: nam aliqui actus animae possunt esse circa existentiam et circa non existentiam, sicut hic: Chymaera est animal opinabile, igitur Chymaera est animal. Non sequitur: nam opinabile additum animali diminuit de eius ratione. Similiter hic: Caesar est in memoria hominum. Igitur Caesar est. Similiter hic: tu habes felicitatem in tua voluntate, igitur habes felicitatem. Tertius modus est quando determinatio addita significat aliquid in potentia esse, sicut hic: ovum potentialiter est animal. Ergo est animal. Non sequitur: nam esse in potentia diminuit de ratione eius quod est esse simpliciter. Quartus modus est quando determinatio addita significat partem, sicut hic: Aethiops est albus dente. Ergo est albus. Non sequitur: quia esse in parte diminuit de ratione eius quod est esse simpliciter. Sciendum tamen quod si a parte sit natum denominari totum, non accidit fallacia, ut patet in hoc processu: iste est Crispus secundum capillos. Ergo est Crispus. Bene sequitur: quia homo denominatur Crispus secundum capillos. Et hic modus se extendit ad alias partes, scilicet loci, vel temporis, vel aliorum totorum. Si vero aliquid additur toti in loco mediante parte in loco, a qua parte totum non est natum denominari, accidit fallacia in his processibus, ut: haec diaeta est bona in locis aegrotativis, ergo est bona. Non sequitur: quia hoc quod dicit in locis aegrotativis significat partem in loco. Similiter est de toto et parte in tempore, sicut hic: bibere vinum est malum aegrotanti. Ergo est malum. Et eadem ratio est in omnibus similibus. Quintus modus est quando determinatio addita cogit terminum, cui additur, stare materialiter; sicut hic: sapiens vult amittere malum. Ergo vult malum. Non sequitur: nam amittere malum non dicit malum simpliciter, sed secundum quid. Similiter hic: fur vult sumere bonum. Igitur vult bonum. Et est eadem ratio in aliis similibus. Sic ergo patet ex dictis quod haec fallacia provenit secundum rationem perfecti et imperfecti: nam determinatio diminuit, eo quod significat aliquid esse imperfectum.

Caput 14

[88098] De fallaciis, cap. 14 tit. De fallacia secundum ignorantiam elenchi

[88099] De fallaciis, cap. 14 Sequitur de fallacia secundum ignorantiam elenchi. Est autem elenchus syllogismus contradictionis: qui quandoque est unus, quandoque duo. Unus quidem, quando concludit contradictoriam alterius propositionis prius datae: sicut si detur aliquod animal esse incorruptibile, et procedatur sic: omne compositum ex contrariis est corruptibile. Omne animal est huiusmodi. Ergo omne animal est corruptibile. Haec enim conclusio est contradictoria propositionis datae. Duo autem syllogismi constituunt elenchum, quando ex duobus syllogismis concluditur contradictorie, sicut si supradicto syllogismo contraponatur alius talis syllogismus: nullum beatum est corruptibile. Et aliquod animal est beatum: igitur aliquod animal non est corruptibile. Quia igitur de ratione elenchi est syllogismus et contradictio, ideo quicquid est contra definitionem syllogismi et contradictionis, est contra definitionem elenchi. Et ideo cum in qualibet fallacia defectus accidat propter hoc quod aliquid omittitur de definitione syllogismi et contradictionis, ideo omnis fallacia reducitur ad ignorantiam elenchi sicut ad generale principium. Quia vero in definitione elenchi ponitur contradictio, quasi differentia quae constituit speciem, ideo specialiter omissio eorum quae ad contradictionem requiruntur, ignorantiam elenchi constituit secundum quod est fallacia specialis. Sed quia fallacia esse non potest si apparentia desit, oportet ad hoc quod circa contradictionem sit fallacia, ut sit apparens contradictio et cum hoc aliquid ad veritatem contradictionis desit. Apparens autem contradictio esse non potest, nisi sit unius et eiusdem: quia nisi sit ibi unum et idem, non videbitur esse contradictio, ut dicendo: homo currit, asinus non currit. Ex vera autem contradictione non potest deficere nisi ex defectu unius et eiusdem. Unde, hoc observato, ex defectu aliquorum quae ad contradictionem requiruntur, fit fallacia. Est autem contradictio oppositio unius et eiusdem non rei tantum, sed rei et nominis simul secundum idem ad idem similiter et in eodem tempore; fallacia autem secundum ignorantiam elenchi est deceptio proveniens ex eo quod non observantur ea quae sunt necessaria ad definitionem elenchi, et praecipue ex parte contradictionis: unde dicitur ignorantia elenchi quia accidit deceptio solum per hoc quod definitio contradictionis ignoratur. Causa autem apparentiae in hac fallacia est similitudo apparens contradictionis deficientis ad contradictionem perfectam; causa vero non existentiae est diversitas eorumdem. Modi huius fallaciae sunt quatuor. Primus peccat contra hanc particulam ad idem, ut hic: duo sunt duplum ad unum, et non sunt duplum ad tria: igitur sunt duplum et non duplum. Non sequitur: quia, omisso hoc quod est esse ad idem, non est contradictio. Secundus autem peccat contra hanc particulam secundum idem, sicut hic: hoc est duplum ad illud secundum longitudinem, et non est duplum secundum latitudinem. Ergo idem est duplum et non duplum. Non sequitur: quia omittitur haec particula, secundum idem, quae requiritur ad contradictionem. Tertius peccat contra hanc particulam similiter, sicut hic: caelum movetur circulariter, et non movetur sursum et deorsum. Ergo movetur et non movetur. Non sequitur: quia omissio huius particulae, similiter, tollit contradictionem. Quartus est contra hanc particulam in eodem tempore, sicut hic: domus est clausa in nocte, non est clausa in die. Ergo est clausa et non est clausa. Non sequitur: quia diversitas temporis impedit contradictionem. Et est sciendum quod haec fallacia convenit cum fallacia secundum quid et simpliciter in hoc, quia in utraque proceditur ab eo quod dicitur cum

determinatione ad id quod dicitur simpliciter. Sed haec est differentia, quia in fallacia secundum quid et simpliciter determinatio diminuit de ratione eius quod est simpliciter esse, quod non de necessitate accidit in hac fallacia, sed hae determinationes additae diminuunt de ratione contradictionis; bene enim sequitur: hoc est duplum ad illud secundum latitudinem. Igitur est duplum ad illud; non tamen sequitur quod sit contradictio, si ad diversa referatur. Patet etiam ex dictis quod haec fallacia provenit secundum generalem entium contradictionem, quae est oppositio: nam est omnis contradictionis principium.

Caput 15

[88100] De fallaciis, cap. 15 tit. De fallacia petitionis principii

[88101] De fallaciis, cap. 15 Sequitur de fallacia petitionis principii. Principium hic dicitur principale propositum. Tunc igitur aliquis petit principium, quando petit sibi concedi principale propositum quod debet probare: quod quidem si sub eodem nomine petat, nulla fit fallacia, sed petens videbitur deridendus, sicut si velit probare: homo currit, et petit eamdem sibi concedi. Si vero petat id quod vult probare sub alio vocabulo, poterit esse fallacia; et tunc proprie petit illud quod est in principio, id est illud quod in se continet principale propositum. Fallacia ergo petitionis principii est deceptio proveniens ex eo quod idem assumitur ad probationem sui ipsius sub alio vocabulo. Causa ergo apparentiae in hac fallacia est diversitas conclusionis ex praemissis; causa vero non existentiae est identitas earumdem. Sunt autem modi huius fallaciae quinque. Primus modus est quando definitum petitur ad definitionis probationem, vel e converso, ut si debeat probari quod homo currit, et petatur concedi quod animal rationale mortale currat, quo concesso, arguatur sic: animal rationale mortale currit: igitur homo currit. Haec nulla probatio est, quia similiter dubitatur de praemissa et conclusione. Secundus modus est quando universale petitur ad probationem particularis; ut si debeat probari quod omnium contrariorum eadem est disciplina, et assumatur ista: omnium oppositorum eadem est disciplina. Ergo omnium contrariorum eadem est disciplina. Haec praemissa non est magis nota quam conclusio. Tertius modus est quando petuntur omnia particularia ad probationem universalis, ut si debeat probari quod omnium oppositorum est eadem disciplina, et assumatur ista: omnium contrariorum est eadem disciplina. Omnium privative oppositorum eadem est disciplina, et sic de aliis: igitur omnium oppositorum est eadem disciplina. Haec etiam conclusio in praemissis petitur. Quartus modus est quando petitur divisim quod debet probari coniunctim; ut si debeat probari quod medicina sit scientia sani et aegri, et sumatur ita: medicina est scientia sani, et medicina est scientia aegri. Ergo medicina est scientia sani et aegri.

Hic etiam petitur id quod deberet probari. Quintus modus est quando petitur unum correlativorum ad probationem alterius; ut si debeat probari quod Socrates sit pater Platonis, et sumatur ita: Plato est filius Socratis: igitur Socrates est pater Platonis. Hic etiam petitur quod deberet probari ab aliis verbis. Et est sciendum quod haec fallacia non peccat contra vim illativam argumentandi, quia bene sequitur conclusio, datis praemissis, cum servetur debita habitudo inferentis ad illatum; sed peccat contra probationem argumenti, nam probatio debet esse magis manifesta, quod hic non observatur; unde hic non accidit deceptio ex eo quod conclusio non infertur ex praemissis, cum illationes praedictae sint secundum locos dialecticos, sed accidit deceptio ex eo quod petitur idem concedi ac si esset diversum. Unde si in praemissis modis argumentandi accipiantur praemissae ex eo quod sint magis notae, et non quasi petitae, non erit argumentum sophisticum sed dialecticum. Patet autem ex praedictis quod haec fallacia provenit secundum idem et diversum, prout non discernitur inter ea.

Caput 16

[88102] De fallaciis, cap. 16 tit. De fallacia consequentis

[88103] De fallaciis, cap. 16 Sequitur de fallacia consequentis. Consequens autem, ut hic sumitur, est quod sequitur ad antecedens in propositione conditionali, ut cum dicitur: si Socrates est homo, est animal; Socratem esse animal est consequens, Socratem vero esse hominem est antecedens. Est ergo fallacia consequentis deceptio proveniens ex eo quod consequens aestimatur esse idem cum antecedente omnino. Ex hoc enim contingit aliquem credere quod, si consequens sequitur ad antecedens, ita e converso antecedens sequatur ad consequens. Unde patet quod haec fallacia consequentis in duabus consistit consequentiis, quarum una est vera, et altera falsa, sicut si dicatur: si aliquis currit, movetur. Sed Socrates movetur: igitur Socrates currit. Haec enim consequentia: si Socrates currit, movetur, quae primo ponitur, est vera; sed ista, ad quam proceditur, est falsa: si movetur, igitur currit. Ubi vero tantum ponitur una consequentia, non est fallacia consequentis; unde si dicatur: Socrates est animal: igitur Socrates est homo; non est fallacia consequentis ex modo argumentandi, sed magis fallacia accidentis: nam, sicut fallacia consequentis provenit ex eo quod consequens existimatur omnino esse idem antecedenti cum non sit, ita fallacia accidentis provenit ex eo quod praedicatum existimatur omnino idem esse subiecto. Unde haec fallacia denominatur a consequendo, illa autem ab accidendo, quod est inhaerere. Et inde est quod quando proceditur argumentando solum ab aliqua cathegorica, per quam significatur aliquid inesse, est fallacia accidentis; quando ab aliqua conditionali, est fallacia consequentis. Et ideo philosophus

dicit quod fallacia accidentis est in uno, et fallacia consequentis in pluribus, scilicet consequentiis; et ex hoc etiam patet quod in consequentiis consequens est aliquo modo pars accidentis: nam omne quod sequitur, aliquo modo accidit; sed non omne quod accidit, sequitur. Non enim sequitur: si est homo, est album; licet haec sit vera quod ly homo sit albus. Et ideo ubicumque est fallacia consequentis aliter ordinatis terminis, potest fieri fallacia accidentis, sed non convertitur. Causa apparentiae in hac fallacia est convenientia consequentis cum antecedente: causa vero non existentiae est diversitas eorumdem. Sunt autem modi huius fallaciae duo. Primus modus procedit ex consecutione magis communis ad minus commune, sive magis commune sit genus, sive accidens, ut patet in his paralogismis: si aliquid est asinus, est animal. Sed tu es animal. Igitur tu es asinus. Non sequitur: non enim consequentia prius posita convertitur. Similiter hic: si aliquod est mel, est rubeum. Sed fel est rubeum, igitur fel est mel. Similiter hic: si aliquis est fur, errat de nocte. Sed tu erras de nocte. Igitur tu es fur. In his enim omnibus putatur consequentia converti, quae non convertitur, unde est fallacia consequentiae. Si autem sumantur propositiones cathegoricae in eisdem terminis, est fallacia accidentis, sicut: asinus est animal. Tu es animal. Igitur tu es asinus. Et haec: mel est rubeum, et fel est rubeum. Igitur mel est fel. Secundus modus est quando proceditur a consequentia oppositi ad similem consequentiam in alio opposito, ut si dicatur: si aliquid est generatum, habet principium. Sed anima non est generata. Igitur anima non habet principium, sed semper fuit. Non sequitur: est enim in oppositis duplex consequentia, una in ipso, altera in contrario. In ipso quidem est consequentia, quando sicut ad antecedens sequitur consequens, ita ad oppositum antecedentis sequitur oppositum consequentis, ut: si est iustum, est bonum. Igitur si est iniustum, est malum. Consequentia e contrario est, quando sicut ad antecedens sequitur consequens, ita ad oppositum consequentis sequitur oppositum antecedentis, ut: si est homo, est animal. Igitur si non est animal, non est homo: in oppositis enim secundum affirmationem et negationem non est consequentia in ipso, sed in contrario. Et ideo quando proceditur in huiusmodi oppositis ac si esset consequentia in ipso, est fallacia consequentis, sicut in exemplo patet. In his autem terminis est fallacia accidentis cathegoricis propositionibus sumptis, ut si dicatur sic: omne generatum habet principium. Sed anima non est generata. Igitur non habet principium. Et est sciendum quod sicut primus modus peccat contra consequentiam procedendo a positione consequentis ad positionem antecedentis, ita secundus peccat procedendo a destructione antecedentis ad destructionem consequentis. Est autem contrario modo procedendum, scilicet a destructione consequentis ad positionem antecedentis: patet enim quod haec fallacia provenit secundum rationem prioris et posterioris. Et nota quod quoddam consequens est in plus suo antecedente et quoddam in minus: consequens in plus est in terminis universalibus, sicut cum dico: homo est, ergo animal est; consequens in minus est, sicut totum in quantitate, et eius pars, ut cum dicitur: omnium oppositorum eadem est disciplina. Ergo omnium contrariorum.

Caput 17

[88104] De fallaciis, cap. 17 tit. De fallacia secundum non causam ut causam

[88105] De fallaciis, cap. 17 Sequitur de fallacia secundum non causam ut causam. Causa autem hic dicitur quod est causa inferendi, secundum quod praemissae dicuntur causa conclusionis esse. Est ergo fallacia secundum non causam ut causam, quando inter praemissas, ex quibus sequitur conclusio, ponitur propositio aliqua quae nihil ad conclusionem operatur, et sic non est causa. Tamen ad hoc quod fiat fallacia oportet quod videatur esse causa: quod quidem fit per hoc quod convenit cum aliis propositionibus, quae sunt causae conclusionis in terminis. Ex hoc autem quod propositio quae non est causa sumitur ut causa, non provenit aliqua deceptio nisi quando ex conclusione reditur ad praemissas et interimitur aliqua praemissarum: quod quidem fit in syllogismis ad impossibile, in quibus per hoc quod conclusio est impossibilis ostenditur aliquam praemissarum impossibilem fuisse. Et ideo haec fallacia non habet fieri nisi in huiusmodi syllogismis. In syllogismis enim ostensivis, in quibus aliud directe ostenditur, ad nullum inconveniens duci potest respondens, si sumatur in praemissis aliqua propositio quae non est causa conclusionis ac si esset causa. Est ergo causa apparentiae in hac fallacia convenientia propositionis, quae non est causa cum illis quae sunt causae. Causa vero non existentiae est defectus habitudinis debitae inter propositionem inferentem et propositionem illatam. Formatur autem secundum hanc fallaciam hoc modo paralogismus: putasne anima et vita sunt idem? Quo dato proceditur sic: anima et vita sunt idem, et mors et vita sunt contraria, et generatio et corruptio sunt contraria. Sed mors est corruptio. Ergo vita est generatio. Igitur vivere est generari; quod est impossibile: nam qui vivit, non generatur, sed iam generatus est. Ergo et primum fuit impossibile, scilicet quod anima et vita sint idem. Non sequitur, quia ista propositio: anima et vita sunt idem, quae accipiebatur in praemissis, non fuit causa conclusionis impossibilis: quod ex hoc patet, quia ea remota, adhuc sequitur conclusio. Unde per hoc quod conclusio est impossibilis, non potest ostendi quod praedicta propositio sit impossibilis, sed quod magis ista sit impossibilis ex qua sequitur, quae est ista: mors et vita sunt contraria; ex huius enim falsitate sequitur falsitas in conclusione: mors enim et vita non sunt contraria, sed opponuntur ut privatio et habitus. Patet ergo quod haec fallacia peccat contra rationem causae et causati.

Caput 18

[88106] De fallaciis, cap. 18 tit. De fallacia secundum plures interrogationes ut unam

[88107] De fallaciis, cap. 18 Sequitur de fallacia secundum plures interrogationes ut unam. Est autem idem secundum substantiam, enuntiatio, propositio, interrogatio et conclusio: sed dicitur enuntiatio secundum quod significat simpliciter aliquid esse vel non esse; interrogatio secundum quod sub dubitatione proponitur; propositio secundum quod sumitur ad alterius probationem; conclusio vero secundum quod ex aliis probatur: et ideo sicut enuntiatio est una, vel plures, ita interrogatio, propositio et conclusio. Est autem enuntiatio una, in qua dicitur unum de uno, ut: homo est animal, vel est albus. Enuntiatio vero plures, quando dicuntur plura de uno, ut: Socrates est albus et musicus, vel unum de pluribus, ut: Socrates et Plato sunt albi, vel plura de pluribus, ut: Socrates et Plato sunt albi et musici. Sciendum est autem quod quando plura praedicantur de uno, ex quibus fit unum per se, est enuntiatio una, ut cum dicitur: homo est animal rationale mortale; nam ex partibus definitionis fit unum per se, quod est de natura speciei. Si autem plura praedicantur, ex quibus fit unum per accidens, tunc est enuntiatio plures, ut cum dicitur: Socrates est homo albus; ex homine enim et albo fit unum per accidens. Provenit ergo haec fallacia ex hoc quod ad interrogationem quae est plures, datur una responsio, eo quod sub uno modo interrogandi proponitur, ut si dicatur: putasne Socrates et Plato currunt? Ex eo enim quod simul interrogatur de duobus, videtur esse una interrogatio cum sit plures. Causa apparentiae in hac fallacia est unitas ex parte modi interrogandi; causa vero non existentiae est pluralitas interrogationis. Modi autem huius fallaciae sunt duo. Primus modus est quando interrogatio est plures, eo quod unum de pluribus in singulari praedicatur, et e converso, sicut hic: putasne homo et asinus sunt animal rationale mortale? Si dicam sic, procedatur sic: homo et asinus sunt animal rationale mortale. Igitur asinus est animal rationale mortale et cetera. Si dicatur quod non, procedatur sic: homo et asinus non sunt animal rationale mortale: igitur homo non est animal rationale. Deceptio enim haec provenit, quia ad interrogationem praedictam, cum sit plures, non est danda una responsio, ut dicam simpliciter sic, vel non, sed duae, ut dicatur sic: homo est animal rationale, et asinus est animal irrationale, vel non est animal rationale. Similiter hic: putas ne tu es homo et asinus? Si dicatur non: igitur tu non es homo; si dicatur sic, concludatur: tu es asinus. Similiter hic: putas ne Aethiops est homo albus? Si dicatur quod sic, concludatur: ergo est albus; si dicatur quod non, concludatur: ergo non est homo. Secundus modus est quando interrogatio est plures ex eo quod plura subiiciuntur vel praedicantur in plurali numero, sicut hic: putas ne mel et fel sunt dulcia? Si dicatur non, concludatur: igitur mel non est dulce; si dicatur sic, concludatur: igitur fel est dulce. In omnibus enim his non est una responsio, sed plures, ut: sic mel est dulce, et fel non est dulce. Patet ergo quod haec fallacia provenit secundum unum et multa. Et haec de fallaciis dicta sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De propositionibus modalibus

authenticitate dubium

Thomas de Aquino

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88108] De propositionibus modalibus Quia propositio modalis a modo dicitur, ad sciendum quid sit propositio modalis oportet prius scire quid sit modus. Est autem modus determinatio adiacens rei, quae quidem fit per adiectionem nominis adiectivi, quod determinat substantivum, ut cum dicitur homo est albus, vel per adverbium, quod determinat verbum, ut homo currit bene. Sciendum etiam quod triplex est modus. Quidam determinat subiectum propositionis, ut homo albus currit. Quidam determinat praedicatum, ut Socrates est homo albus, vel Socrates currit velociter. Quidam determinat compositionem ipsam praedicati ad subiectum, ut cum dicitur Socrates currere est impossibile: et ab hoc solo modo dicitur propositio modalis. Aliae vero propositiones quae modales non sunt, dicuntur de inesse. Modi autem qui compositionem determinant, sunt sex, scilicet: verum, falsum, necessarium, impossibile, possibile, contingens. Verum autem et falsum nihil addunt supra significationes propositionum de inesse: idem enim significatur cum dicitur Socrates non currit et Socrates currere est falsum, et Socrates currit, et Socrates currere est verum. Quod non contingit de aliis quatuor modis, quia non idem significatur cum dicitur Socrates currit et

Socrates currere est possibile. Et ideo praetermisso de vero et falso, de aliis quatuor consideremus. Quia vero praedicatum determinat subiectum, et non e converso, ideo ad hoc quod propositio sit modalis oportet quod quatuor praedicti modi praedicentur, et verbum importans compositionem ponatur pro subiecto: quod quidem fit si pro verbo indicativo propositionis sumatur infinitivus, et pro nominativo accusativus; et dicitur dictum propositionis, sicut huius propositionis Socratem currit, dictum est Socratem currere. Quando ergo dictum ponitur pro subiecto, et modus pro praedicato, tunc est propositio modalis, ut cum dicitur Socratem currere est possibile. Si autem convertatur, erit de inesse, ut possibile est Socratem currere. Propositionum autem modalium quaedam est de dicto, quaedam est de re. Modalis de dicto est, in qua totum dictum subiicitur et modus praedicatur, ut Socrates currere est possibile; modalis de re est, in qua modus interponitur dicto, ut Socratem possibile est currere. Sciendum est autem quod omnes modales de dicto sunt singulares, eo quod modus praedicatur de hoc vel de illo sicut de quodam singulari. Modalis autem de re diiudicatur: universalis, particularis, indefinita vel singularis secundum subiectum dicti, sicut de propositionibus de inesse; unde haec omnem hominem possibile est currere est universalis, et sic de aliis. Item sciendum est quod propositio modalis dicitur affirmativa vel negativa secundum affirmationem vel negationem modi, et non dicti: unde haec Socratem non currere est possibile est affirmativa; haec vero Socratem currere non est possibile est negativa. Attendendum est autem quod necessarium habet similitudinem cum signo universali affirmativo, quia quod necesse est esse, semper est; impossibile cum signo universali negativo, quia quod est impossibile esse, nunquam est. Contingens vero et possibile similitudinem habent cum signo particulari: quia quod est contingens et possibile, quandoque est, quandoque non est. Et ideo necesse est esse et impossibile est esse sunt contrariae; et possibile est esse et possibile est non esse subcontrariae; necesse est esse et possibile est esse subalternantur, et similiter impossibile est esse et possibile est non esse; sed necesse est esse et possibile est non esse contradictoriantur, similiter impossibile est esse et possibile est esse, ut patet in sequenti figura. Notandum, quod omnes propositiones, quae sunt in eodem ordine, aequipollent. Lex autem et modus argumentandi in contrariis, subalternis et contradictoriis eodem modo attenditur in his sicut in propositionibus de inesse. Sciendum est autem circa modalium aequipollentias, quod idem operatur negatio posita ad modum, sicut in propositionibus de inesse. Negatio in modalibus praeposita modo facit aequipollere suo contradictorio, ut non necesse est esse, et possibile est non esse aequipollent; negatio vero apposita dicto facit aequipollere contrario: negatio vero apposita utrique, subalterno. Unde sciendum quod possibile et contingens idem significant: unde propositiones de possibili contingenti similiter ordinatae aequipollent. Omnes autem propositiones sibi invicem aequipollentes sunt in uno ordine. Unde patet quod quatuor sunt ordines. Primus ordo est: possibile est esse cum suis aequipollentibus. Secundus: possibile est non esse cum suis aequipollentibus. Tertius: impossibile est esse cum suis aequipollentibus. Quartus: necesse est esse cum suis aequipollentibus. Ex quo patet quod quartus ordo contrarius est tertio, ergo primus subcontrarius secundo, tertius contradictorius primo, quartus secundo contradictorius, primo quarto subalternus, et secundus tertio. Unde versus: tertius est quarto semper contrarius ordo. Pugnat cum quarto contradicendo secundus. Sit subcontraria linea tibi prima secundae. Tertius est primo contradictorius ordo. Prima subest quartae vicem particularis habens. Sed habet ad seriem se lege secunda sequentem. Vel ordo subalternus sit primus sive secundus. Primus amabimus, edentulique secundus. Tertius illiace, purpurea reliquus. Destruit u totum sed a confirmat utrumque, destruit e dictum, destruit i que modum. (Figura)

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In Threnos Jeremiae expositio

opus authenticitate dubium

Thomas de Aquino in Crucifixione a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[85242] In Threnos, pr. *Ecce manus missa est ad me, in qua erat liber involutus. Et expandit illum coram me; qui erat scriptus intus et foris: et scriptae erant in eo lamentationes et carmen, et vae.* Ezech. 2. Ex verbis istis quatuor possunt accipi circa praesens opus lamentationum Jeremiae, scilicet auctor, modus, utilitas et materia. In auctore designatur benignitas: unde dicit: *ecce manus missa est.* Haec manus sapientia Dei est, qua omnia facta sunt, sicut dicitur in Psal. 103: *omnia*

in sapientia fecisti. Ipsa est quae intellectum aperit ad videndum. Ezech. 40: *facta est super me manus domini, et adduxit me illuc in visionibus Dei.* Ipsa est quae linguam expedit ad loquendum. Jerem. 1: *misit manum suam, et tetigit os meum, et dixit dominus ad me: ecce dedi verba mea in ore tuo.* Ipsa est quae manum dirigit ad scribendum. Dan. 5: *apparuerunt digiti quasi hominis scribentis*: qui sunt prophetae, et alii doctores in quibus sapientiae dona dividimus, ut totum quod homo tradendo divinam sapientiam, exterius agit ministerio, ipsa interius perficiat auctoritate. Isa. 26: *omnia opera nostra operatus est in nobis.* 2 Corinth. 3: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, tamquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Haec quidem sapientia tam alta est, ut dum nos in infimo sumus, nihil ab ipsa possemus accipere, nisi nobis mitteretur. Et ideo benignitas auctoris designatur in missione manus. Rom. 11: *o altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei.* Mittitur quasi nobis proposita tripliciter. In rerum creatione, ex quibus perpenditur. Rom. 1: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sap. 13: *a magnitudine speciei, et creaturae, poterit horum creator videri.* Mittitur etiam interna inspiratione. Sap. 7: *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei, et prophetas ipsa constituit.* Missa est eminentissime in incarnatione quando coram oculis corporalibus, invisibilis sapientia apparuit. Sap. 9: *mitte illam de caelis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuae, ut mecum sit, et mecum laboret, ut sciam quid acceptum sit coram te omni tempore.* In modo ostenditur difficultas; unde sequitur: *in qua erat liber involutus.* Est idem iste liber involutus ornatu verborum: unde et metrice descriptus, et rethoricis est ornamentis coloratus. Prover. 15: *lingua sapientum ornat scientiam.* Est etiam involutus profunditate mysteriorum. 1 Corinth. 13: *spiritus enim loquitur mysteria.* Et apostolis dicitur in persona omnium qui sacras Scripturas ediderunt: *vobis datum est nosse mysterium regni Dei.* Matth. 13. Est etiam involutus varietate similitudinum, sicut et ceteri prophetarum libri. Proverb. 1: *animadvertet parabolam et interpretationem, verba sapientum, et aenigmata eorum.* Oseae 12: *ego visiones multiplicavi, et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Et hoc signatum est per tria involumenta quibus vasa sanctuarii involvebantur, Num. 4. Per velum enim quod diversis coloribus, et pulchra varietate erat distinctum, ut dicitur Exod. 26, significatur diversitas similitudinum. Per pelles, et pallium hyacinthini coloris, significantur caelestia mysteria, quibus quasi impraegnatus est liber iste. Per pallium purpureum significatur ornatus verborum. Haec enim involutio spiritus sancti explicatur a sacris expositoribus: quia sacrae Scripturae eodem spiritu sunt expositae quo sunt editae, sicut dicit Augustinus. Et ideo sequitur: *expandit illum coram me.* Deus enim aperit Scripturarum verba: unde dicitur Luc. ult.: *aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas.* Revelat occulta mysteria. Dan. 2: *vere Deus noster Deus deorum, et dominus regum, revelans mysteria.* Explicat similitudinem. Ps. 17: *prae fulgore in conspectu ejus nubes transierunt.* In multiplicitate etiam ostenditur utilitas; unde sequitur: *qui erat scriptus intus et foris*, utrobique enim sapientiam scriptam continet: scilicet in cortice litteralis sensus, et in abditis sententialis intelligentiae, ut sit verum quod dicitur Joan. 10: *ingredietur et egredietur et pascua inveniet.* In materia ostenditur diversitas: unde sequitur: *et erant scriptae in eo lamentationes, et carmen et vae.* Deplorat Josiae necem; et quantum ad hoc continet *lamentationes.* 2 Paral. 35: *universus Juda et Jerusalem luxerunt eum, Jeremias maxime, cujus omnes cantores, et cantatrices usque in praesentem diem lamentationes super Josiam replicant.* Deplorat populi conculcationem; et quantum ad hoc continet *carmen.* Ezech. 32: *fili hominis cane carmen lugubre super multitudine.* Deplorat etiam Jerusalem et totius civitatis vastationem; et quantum ad hoc continet *vae.* Jer. 4: *vae nobis, quia vastati sumus.* Vel possunt haec tria ad triplicem sensum referri, quo liber iste in Glossis exponitur: ut *vae* referatur ad sensum typicum, tropologicum vel moralem, quo deplorat peccati servitutem. Infra ult.: *cecidit corona capitis nostri: vae nobis, quia peccavimus. Carmen* refertur ad sensum mysticum, quo deplorat Ecclesiae viduitatem. Psal. 39: *immisit in os meum canticum novum, carmen Deo nostro. Lamentationes*, quantum ad sensum historicum, quo deplorat Judaeorum captivitatem. Jerem. 9: *vox lamentationis audita est de Sion: quomodo vastati sumus, et confusi vehementer?* Et ab hoc liber iste denominatur, unde alio nomine dicitur *threni*, quod in Graeco sonat lamentationem: quamvis a quibusdam dicuntur *treni*, quasi *terni*, quia quasi ternis versibus sub una littera procedit in principio libri: unde tribus ordinibus litterarum variatur. Primo sub una littera tres clausulas usque ad tertium capitulum, ubi tribus clausulis singulis eamdem litteram praeponit. In quarto capitulo duas clausulas sub eadem littera concludit. Notandum, quod in Hebraeo in singulis litteris per ordinem incipiunt distinctiones singulae, sicut vocantur, sicut apud nos in illo hymno: *a solis ortus cardine.* Et secundum hujuscemodi interpretationem litterarum, singulae litterae consonant sententiae clausularum, quibus praeponuntur.

Caput 1

[85243] In Threnos, cap. 1 Huic autem operi praemittitur prooemium, in quo describitur tempus: *postquam in captivitatem.* Auctor. *Sedit Jeremias*, more plangentis, quasi in terra. Isa. 41: *descende, sede in pulvere, virgo filia Babylon.* Materia: *planxit lamentatione.* Jerem. 9: *super montes assumam fletum ac lamentum, et super speciosa deserti planctum: quoniam incensa sunt, eo quod non sit vir pertransiens.* Auctoris affectus: *amaro animo.* Infra 5: *replevit me amaritudinibus, et inebriavit me absynthio.*

Lectio 1

[85244] In Threnos, cap. 1 l. 1 Dividitur iste liber in partes duas. In prima propheta deplorat populi miseriam; in secunda, oratione convertit se ad divinam misericordiam, cap. 5: *recordare, domine, quid acciderit nobis.* Prima dividitur in tres. In prima plangit miseriam servitutis; in secunda miseriam destructionis, 2 cap.: *quomodo obtexit caligine in furore suo dominus filiam Sion*; in tertia miseriam obsidionis, 4 cap.: *quomodo obscuratum est aurum?* Prima in duas. In prima deplorat propheta gentis suae dejectionem; in secunda inducit plebis, vel civitatis, conquestionem, ibi, *o vos omnes qui transitis.* Prima in duas. In prima plangit servitutem; in secunda prosequitur per partes, servitutis magnitudinem, ibi, *migravit Judas*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit populi servitutem, seu abjectionem quantum ad amissionem gloriae; secundo quantum

ad violationem amicitiae, ibi, *plorans ploravit* et cetera. Ostendit autem gloriam suam ex tribus. Primo quia populosa civibus: *quomodo sedet*, vilis et dejecta, *sola*, desolata habitatoribus. Baruch 4: *ego autem derelicta sum sola, exui me stola pacis. Plena*, quondam. 3 Reg. 4: *Juda et Israel innumerabiles.* Isa. 22: *urbs frequens, civitas exultans.* Secundo quia honorata principibus: erat enim civitas regalis et sacerdotalis: *facta est quasi vidua*, regibus, vel sacerdotibus. Isa. 47: *venient tibi duo haec simul in una die: sterilitas, et viduitas. Domina gentium*, quondam ei subditarum. Ezech. 5: *ista est Jerusalem in medio gentium posita.* Tertio ditata tributis: *princeps provinciarum*, quas tributarias fecerat. 2 Reg. 8: *factus est Moab, et Siria, David serviens sub tributo.* Vel in quas Salomon regnum suum diviserat, singulis singulos praepositos praeponens. 3 Reg. 4: *facta est sub tributo*, Chaldaeorum. Proverb. 12: *manus fortium dominabitur, quae autem remissa est, tributis serviet.* Huic autem versui praeponitur littera *aleph*, quae interpretatur doctrina, ad ostendendum quod quia populus caruit doctrina Dei in observatione, quam tenebat in cognitione, ideo captivatus est. Isa. 5: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Sciendum est etiam, quod cum plerumque utatur coloribus, et locis rethoricis in hac lamentatione, est quartus locus conquestionis. Allegorice *civitas*, praesens Ecclesia, *plena, populo*, ex diversis gentibus congregata, *domina gentium*, fidei obedientium, *princeps provinciarum*, diversarum Ecclesiarum, quibus vivendi viam decernit, *facta est sola*, destituta Angelorum custodia, vel auxilio, *vidua*, subtracta sponsi praesentia, *tributaria*, tyrannis exposita. Moraliter *civitas*, anima, *plena populo*, bonarum affectionum, *domina gentium*, vitiorum, *princeps provinciarum*, sensuum, *desolata*, bonorum suffragiis, *vidua*, sponsi amplexibus, *sub tributo*, vitiorum.

Lectio 2

[85245] In Threnos, cap. 1 l. 2 Hic plangit violationem amicitiae: et primo ostendit amicorum necessitatem: *plorans*, quasi continue diversis adversitatibus pressa Jerusalem, *in nocte*, privatim, propter timorem hostium, vel in adversitate, *in maxillis*, quia non erat qui abstergeret. Ps. 6: *lavabo per singulas noctes lectum meum.* Secundo auxilii subtractionem: *non est qui consoletur eam*, auxilium contra hostes praebens, *ex omnibus caris*, Aegyptiis, et aliis eis foederatis. Eccl. 4: *vidi calumnias quae sub sole geruntur, et lacrymas innocentum, et consolatorem neminem.* Tertio affectus immutationem: *omnes amici.* Job 19: *fratres meos longe fecit a me, et noti mei quasi alieni recesserunt a me.* Huic praeponitur littera *Beth*, quae interpretatur domus, quia domus Jacob est plorans. Tertius decimus conquestionis locus. Allegorice. Ecclesia plorat adversitates, *in maxillis*, praelatis, *ex omnibus caris*, Angelis sanctis, *spreverunt*, conformantes se divinae justitiae. Moraliter anima plorat, *in nocte*, peccata, *in maxillis*, conscientia, in qua loquitur hominis operatio: *ex omnibus caris*, privatis affectionibus, *spreverunt*, affectus pravae delectationis.

Lectio 3

[85246] In Threnos, cap. 1 l. 3 Hic prosequitur miseriam servitutis per partes, ut ostendat ipsius magnitudinem. Et dividitur in duas partes. In prima plangit ipsam quantum ad hominum oppressionem; secundo quantum ad bonorum direptionem, ibi, *manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia ejus.* Prima in duas. In prima plangit oppressionis miseriam; in secunda ostendit miseriae rationem, ibi, *peccatum peccavit Jerusalem.* Circa primum duo facit. Primo plangit eorum miseriam quantum ad praesentia quae sustinebant; secundo quantum ad praeterita quae recogitabant, ibi, *et recordata est Jerusalem dierum afflictionis suae.* Circa primum tria ponit. Primo miseriam servitutis quantum ad fugientes; secundo quantum ad remanentes, ibi, *viae Sion lugent* etc.; tertio quantum ad captivos, ibi, *facti sunt hostes ejus in capite.* Circa primum tria ponit: primo fugam: *migravit*, fugiens a terra sua ad terras vicinas, *propter afflictionem*, in personis, *et multitudinem servitutis*, in tributis, quam in terra sua a Chaldaeis patiebantur. Isa. 16: *habitabunt apud te profugi mei. Moab esto latibulum eorum.* Ibid. 21: *qui habitatis terram Austri, cum panibus occurrite fugienti: a facie enim gladiorum fugerunt, a facie gladii imminentis.* Secundo plangit fugientium imminentem angustiam: *habitavit inter gentes*, Moabitas et Ismahelitas, *nec invenit requiem*, quia ibi quoque angustiam passa est ab illis. Deut. 28: *in gentibus quoque illis non quiesces: neque erit requies vestigia pedis tui.* Tertio praedicit angustias, superveniente hostium potentia: *omnes persecutores*, Chaldaei, *apprehenderunt eam inter angustias*, quas ab illis ad quos fugerant patiebantur, sicut in Aegypto. Jerem. 42: *gladius, quem vos formidatis, apprehendet vos in terra Aegypti, et fames pro qua estis soliciti, adhaerebit vobis.* Ezech. 6: *qui quaerunt eam non deficient, in menstruis ejus quaerent eam.* Huic versui praeponitur littera ghimel, quod interpretatur plenitudo: quia ex multitudine peccatorum passi sunt plenitudinem miseriae. Matth. 23: *et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Luc. 6: *in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Decimus conquestionis locus. Allegorice *Judas*, Ecclesia, quae Christo conjungitur, *migravit*, de hostibus in hostes, apud quos requiem petit, *et non invenit*, sed ab omnibus ad libitum opprimitur. Moraliter *Judas*, anima quae Deum confiteri debet, *migravit*, ad vitia, *inter gentes*, vitia, vel Daemones, *requiem*, illudentibus vitiis, vel Daemonibus, *persecutores*, Daemones, *apprehenderunt*, in morte.

Lectio 4

[85247] In Threnos, cap. 1 l. 4 Hic plangit miseriam remanentium, primo quantum ad peregrinos quibus frequentabatur. *Viae Sion lugent*, luctum excitant, *ad solemnitatem*, triplicem, Pascha, Pentecosten, Scenopegia. Isa. 33: *dissipatae sunt viae, cessavit transiens per semitam, irritum factum est pactum.* Secundo quantum ad personas quibus civitas ornabatur, scilicet principibus: *omnes portae ejus destructae*, quia judicia in portis fiebant. Isa. 3: *maerebunt atque lugebunt portae ejus, et desolata in terra sedebit.* Sacerdotibus: *sacerdotes ejus gementes.* Joel 2: *inter vestibulum et altare plorabunt sacerdotes.* Virginibus: *virgines ejus squalidae*, et deturpatae. Job 30: *squallentes calamitate et miseria, et manducabant herbas arborum.* Mach. 1: *et ingemuerunt principes.* Tertio

quantum ad populum, quo replebatur: *et ipsa*, plebs, vel civitas, *oppressa amaritudine.* Ruth 1: *valde amaritudine me replevit omnipotens.* Huic praeponitur littera daleth, idest tribulatum, quia plangit destructionem templi, habentis tabulata cedrina et deaurata, ut dicitur 3 regum 6. Octavus locus conquestionis. Allegorice *viae*, ducentes ad caelum, *Sion*, prophetae et praedicatores, *ad solemnitatem*, caelestis patriae; *portae*, praelati Ecclesiae, introducentes, *sacerdotes*, qui sacra ministrant, *virgines*, quae in Ecclesia primum gradum obtinent: isti omnes pro peccatis concutiuntur, quibus concussis, et ipsa plebs subdita, amaritudine repletur. Unde Exod. 32: *Moyses tabulas fregit.* Moraliter *viae* sunt animae virtutes, *ad solemnitatem*, contemplationis, *portae*, sensus, *sacerdotes*, animae in sanctitate divinae religionis, *virgines*, in puritate conscientiae; quibus concussis, ipsa anima vitiorum amaritudine opprimitur.

Lectio 5

[85248] In Threnos, cap. 1 l. 5 Hic plangit oppressionem quantum ad captivos: et primo plangit captivitatem minorum; secundo majorum, ibi, *et egressus est a filia Sion omnis decor ejus.* Circa primum tria proponit. Primo hostium exaltationem in potentia: *hostes*, scilicet Chaldaei, *in capite*, quasi principantes ipsis. Et quantum ad divitias: *locupletati sunt.* Deut. 28: *ipse erit in caput, et tu eris in caudam.* Secundo assignat exaltationis rationem: *quia dominus locutus est*, quasi sententias contra ipsam, inspirans gentibus ad veniendum, vel praedicens per Moysen. Et hoc *propter multitudinem iniquitatum*: Jerem. 28: *loquar adversus gentem, et adversus regnum, ut destruam et disperdam illud.* Tertio proponit captivitatem, *parvuli ejus*, idest parvuli de populo. Isa. 6: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Huic praemittitur littera he; idest, ista sunt judicia quae dominus per Moysen dixerat. Est octavus locus conquestionis. Hoc quod dicitur, *propter multitudinem*, est prima pars assumptae conditionis generalis, quae dicitur concessio. Allegorice *hostes*, haeretici, deficiente scientia in Ecclesia, *facti sunt in capite*, praevalentes in contentionibus, *lucupletati*, eloquentia. *Dominus locutus est*, permissive, *parvuli*, incipientes *in captivitate*, ab Ecclesia abducti. Moraliter *hostes*, Daemones, *in capite*, intentionem corrumpentes, *locupletati*, multiplicitate peccatorum, *locutus*, permittens, *parvuli*, motus et affectus, *tribulantis*, Daemonis. Psal. 12: *qui tribulant me, exultabunt si motus fuero.*

Lectio 6

[85249] In Threnos, cap. 1 l. 6 Hic plangit majorum captivationem; et circa hoc tria facit. Primo proponit ornamentorum amissionem: *egressus est a filia Sion*, idest Jerusalem, *omnis decor*, quantum ad vasa quae ablata sunt, et thesauros, et principes, et sacerdotes cum Joachim nepote Josiae: 4 Reg. 24. Ezech. 19: *auferentur vasa decoris tui.* Secundo indigentia victualium: *facti sunt principes ejus velut arietes non invenientes pascua*, nec sibi, nec populo; quia defecit etiam panis

in civitate, quando obsidebatur, tempore Sedeciae, sicut dicitur Jerem. 34. Isa. 5: *nobiles ejus interierunt fame, et multitudo ejus siti exaruit.* Tertio ponit captivitatem principum: *et abierunt absque fortitudine*, non potentes resistere, *ante faciem subsequentis*, fugientes, sicut legitur Jerem. ult. Fugati sunt principes in campis Jerichuntinis, Psal. 37: *dereliquit me virtus mea.* Huic versui hi praeponitur littera vau, quae interpretatur, *et*; quasi, etiam haec adjuncta sunt superioribus in vindictam nostram a domino. Et est quintus conquestionis locus. Allegorice ab Ecclesia *filia* caelestis *Sion*, a qua exemplata est, quandoque egressus est decor fidei, *et principes*, praelati vadunt in diversos errores, *ante faciem subsequentis*, Diaboli, vel haeretici fidem pervertentis, *non invenientes*, in Scripturis, *pascua*, verbi Dei et domini Jesu Christi.

Lectio 7

[85250] In Threnos, cap. 1 l. 7 Hic deplorat miseriam ex praeteritorum memoria: et primo tangit memoriam praeteritorum, idest *afflictionis* praeteritae, quae memorata excitat taedium, *praevaricationis*, idest peccatorum, quae excitant conscientiae remorsum, *desiderabilium*, idest prosperitatum, quae causant et incendunt concupiscentiae desiderium. Isa. 38: *recogitabo tibi annos meos in amaritudine animae meae.* Secundo proponit passionem praesentium malorum: *cum caderet populus ejus in manu hostili.* Psal. 21: *tribulatio proxima est, et non est qui adiuvet.* Tertio contemptum hostium: *viderunt eam hostes, et deriserunt sabbata ejus*, et omnia quae ad cultum religionis pertinebant. 1 Machab. 1: *dies festi ejus conversi sunt in luctum, sabbata ejus in opprobrium, honores ejus in nihilum.* Expositiones litterarum loci rhetorici, et sensus mystici sufficienter tanguntur in Glossis.

Lectio 8

[85251] In Threnos, cap. 1 l. 8 Hic ostendit causam tantae miseriae: et primo proponit ipsum peccatum; secundo peccati progressum, ibi, *sordes ejus in pedibus ejus.* Circa primum duo facit. Primo proponit peccatum, *peccatum*, anthonomastice infidelitatis et idolatriae. Proverb. 14: *miseros facit populos peccatum.* Secundo ponit peccati effectum. Primo instabilitatis miseriam: *propterea instabilis facta est*; idest, non stetit in terra sua, sed captivata est, et fugit in alias regiones. Isa. 57: *impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* Secundo confusionis ignominiam: *omnes qui glorificabant eam*, benedicebant tempore prosperitatis, *spreverunt illam, quia viderunt ignominiam*, adversitatis. Job 29: *auris audiens beatificabat me, et oculus videns, testimonium reddebat mihi.* Tertio cordis tristitiam: *ipsa autem gemens conversa est retrorsum*, a prosperitate, qua in Deo proficiebat. Psal. 39: *convertantur retrorsum, et erubescant qui volunt mihi mala.*

Lectio 9

[85252] In Threnos, cap. 1 l. 9 Hic ponit peccati progressum: et primo ponit culpam: *sordes*, scilicet peccatorum, *in pedibus*, scilicet in affectibus, quasi ad progrediendum in peccato, *finis*, scilicet mortis, vel judicii divini. Eccli. 7: *memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis.* Secundo ponit poenam: *deposita est*, a statu dignitatis, *vehementer*, idest in extremam miseriam. Psal. 58: *disperde illos in virtute tua, et depone eos.* Tertio exposcit misericordiam: *vide, domine*, scilicet misericordiae affectu. Psal. 118: *vide humilitatem meam, et eripe me, quia legem tuam non sum oblitus.*

Lectio 10

[85253] In Threnos, cap. 1 l. 10 Hic plangit servitutem quantum ad expoliationem bonorum, quam ab hostibus victoribus patiebantur: et primo ponit bonorum expoliationem quantum ad ea quae hostes auferebant. Secundo quantum ad ea quae ipsimet destruebant, ibi, *omnis populus ejus gemens.* Circa primum duo ponit. Primo bonorum direptionem: *hostis*, Chaldaeus victor, *desiderabilia*, scilicet thesauros domus Dei et domus regiae et omnium aliorum. Isa. 64: *omnia desiderabilia vestra versa sunt in ruinas.* Secundo ponit istorum prophanationem, *quia vidit*, scilicet plebs Judaeorum; ac si diceret: hoc ordine potuit fieri ut omnia auferrentur, etiam quae in templo erant. 1 Mach. 2: *sancta in manu extranaeorum facta sunt.* Vel aliter. *Vidit*, scilicet dominus *gentes*, sacerdotes verbo, sed gentiliter viventes, quando in templo idolum posuerunt, *de quibus praeceperas.* Levit. 22, quod homo etiam de stirpe Aaron in quo est macula, non vescatur de sanctificatis domino. Et sic, quia contra haec fecerunt, ducti sunt in captivitatem, secundum quod culpa est causa poenae.

Lectio 11

[85254] In Threnos, cap. 1 l. 11 Hic ponit spoliationem bonorum quantum ad ea quae ipsimet distrahebant: et primo ponit distrahendi necessitatem, scilicet ex defectu necessariorum: *quaerens panem.* Psal. 101: *percussus sum sicut fenum, et aruit cor meum, quia oblitus sum comedere panem meum.* Secundo ponit ipsam distractionem: *dederunt pretiosa ad refocillandam*, non ad satiandam, *animam*, vilem vitam. Sic legitur de Aegyptiis. Genes. 48. Tertio provocat Deum ad pietatem: *vide, domine.* Jer. 2: *quam vilis facta es nimis iterans vias tuas.* Et hoc ultimum ponitur ex persona ipsius civitatis vel plebis, quae quasi propheta proponente miseriam suam, audiens sustinere amplius non possit in verba lamentationis singultans prorumpit.

Lectio 12

[85255] In Threnos, cap. 1 l. 12 Hic ponitur conquestio ex parte ipsius civitatis et plebis: et primo conqueritur ad astantes de severitate judicis; secundo ad judicem de crudelitate hostis, ibi, *vide, domine, quoniam tribulor.* Circa primum duo facit. Primo proponit severitatem judicis in generali; secundo prosequitur in speciali, ibi, *abstulit omnes magnificos meos.* Circa primum tria facit. Primo proponit Dei indignationem, inquantum puniendo vindicavit; secundo proponit disciplinae divinae severitatem, inquantum puniendo erudivit, ibi, *de excelso misit ignem*; tertio proponit justitiae rigorem, inquantum puniendo officium judicis exercuit, ibi, *vigilavit jugum iniquitatum mearum.* Circa primum tria facit. Primo ponitur invocatio: *o vos omnes qui transitis per viam*, regionis hujus desertae. Jer. 22: *pertransibunt gentes per civitatem hanc; et dicet unusquisque proximo suo: quare fecit dominus sic civitati huic grandi?* Secundo proponitur doloris magnitudo, *attendite*; dum enim suum considerat dolorem, nullum similem putat. Maximus etiam fuit, quia maxima amissa; spiritualia scilicet et temporalia. Jerem. 8: *super contritione Jerusalem contritus sum.* Tertio ponitur Dei indignatio, quae est ratio doloris, quia *vindemiavit*, captivatis, et interfectis habitatoribus, sicut vineam racemis. Isa. 5: *vinea domini exercituum, domus Israel est.* Psal. 79: *vindemiaverunt eam omnes qui praetergrediuntur viam. Locutus est*, comminando per prophetas.

Lectio 13

[85256] In Threnos, cap. 1 l. 13 Hic ponit severitatem disciplinae, inquantum quasi magister duris castigationibus erudivit: et primo ponit severitatem in corrigendo commissa: *de excelso*, idest in alto consilio suo, *misit ignem*, afflictionis, vel quo civitas et castrum, ad litteram, combusta sunt, *in ossibus*, idest in potentibus et munitionibus; et sic per gravia flagella *erudivit me.* Isa. 28: *et tantummodo vexatio sola dabit intellectum.* Secundo ostendit severitatem in cavendo futura: *expandit rete*, idest impedimentum quo a peccato retraxit. Oseae 2: *sepiam viam tuam spinis.* Tertio ostendit severitatem, subtrahendo consolationis beneficia: *posuit me desolatam*; quasi dicat: nullam consolationem post flagella adhibuit, sicut solet magister pueris facere. Baruch 4: *adduxit mihi Deus luctum magnum.*

Lectio 14

[85257] In Threnos, cap. 1 l. 14 Hic ostendit rigorem justitiae ipsius Dei, inquantum judex est: et circa hoc tria facit. Primo ponit diligentem peccatorum considerationem: *vigilavit*, quasi vigilanter consideravit, *jugum*, afflictionis, mihi pro peccatis meis manibus imponendum. Jer. 1: *quid tu vides Jeremia? Virgam vigilantem ego video.* Secundo ponit duram poenae afflictionem: *convolutae sunt*, scilicet iniquitates, ad modum catenae, indissolubili vinculo, *impositae*, dum pro his poenam patior. Psal. 37: *iniquitates meae supergressae sunt caput meum, et sicut onus grave gravatae sunt*

super me. Tertio excludit evasionem, tum propter debilitatem, *infirmata est*; tum propter hostis potestatem: *dedit me dominus in manu*, Chaldaeorum. Psalm. 30: *infirmata est in paupertate virtus mea.*

Lectio 15

[85258] In Threnos, cap. 1 l. 15 Hic prosequitur miseriam servitutis per partes: et primo quantum ad primam captivitatem sub Joakim nepote Josiae, de quo 4 regum penult. Secundo de ultima quae fuit sub Sedecia, de qua 4 Reg. ult. et Jer. ult. ibi, *expandit Sion manus suas.* Circa primum duo facit. Quia primo plangit hominum captivationem; secundo consolationis subtractionem, ibi, *idcirco ergo plorans, et oculus meus deducens aquas.* Circa primum tria facit. Primo ponit captivitatem eorum qui erant eminentes dignitate, *magnificos*, principes, quorum est magna facere: quia, aliis remanentibus, ipsi captivati sunt. Isa. 3: *auferet dominus a Juda et Jerusalem validum et fortem.* Secundo eos qui erant eminentes in virtute: *vocavit adversum me tempus*, aptum destructioni, *ut contereret electos*, virtute praeeminentes. Psal. 74: *cum accepero tempus, ego justitias judicabo.* Exod. 32: *ego autem in die ultionis visitabo, et hoc peccatum eorum.* Eccle. 3: *omnia tempus habent.* Tertio eorum afflictionem, qui praeeminebant puritate, vel etiam pietate, *torcular*, idest afflictionem, *virgini* ad litteram; vel ipsi plebi, quae usque tunc quasi virgo fuerat; quae fuit etiam captivata. Jerem. 25: *celeuma quasi calcantium concinetur adversus omnes habitatores terrae.* Hic debet praescribi littera secundum Glossam; sed melius est quod in sequenti praescribatur, quia per tres vadit.

Lectio 16

[85259] In Threnos, cap. 1 l. 16 Hic plangit consolationis subtractionem: et primo ponit doloris planctum, *plorans.* Jer. 9: *quis dabit capiti meo aquam?* Secundo doloris materiam: *quia longe factus est a me consolator*, Aegyptius, *convertens*, a miseria quam patior, in pristinam prosperitatem. Psal. 87: *longe fecisti notos meos a me.* Tertio ponit illius effectum: *facti sunt filii mei perditi.* Ex defectu enim auxilii secuta est potestas adversarii, et captivitas populi. Jer. 50: *grex perditus factus est populus meus.*

Lectio 17

[85260] In Threnos, cap. 1 l. 17 Hic plangit secundam captivitatem, quae facta est sub Sedecia, quando universaliter populus captivatus est: et circa hoc tria facit. Primo plangit obsidionem; secundo captivitatem, ibi, *justus est dominus* etc.; tertio famis consumptionem, ibi, *vocavi ami-*

cos meos. Circa primum tria facit. Primo ponit defectum amicorum qui adjuvare debuerant, et prohibere obsidionem: *expandit Sion manus suas*, quasi petens auxilium ab Aegyptiis. Infra ult.: *Aegypto dedimus manum, et Assyriis.* Vel a Deo. Isa. 1: *cum extenderitis manus vestras, avertam oculos meos.* Secundo ponit adventum hostium: *mandavit*, juste dispensando, *in circuitu*, per modum obsidionis, *hostes*, Chaldaeos. Isa. 10: *contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat spolia.* Tertio vilitatem obsessorum: *facta est Jerusalem quasi polluta*, ad quam nullus accedit ad defendendum. Jerem. 2: *omnes qui quaerunt eam non deficient.*

Lectio 18

[85261] In Threnos, cap. 1 l. 18 Hic plangit captivitatem: et circa hoc tria facit. Primo confitetur judicis justitiam: *justus est dominus.* Dan. 9: *justus dominus Deus noster in omnibus operibus suis quae facit.* Secundo captat auditorum benevolentiam, provocans eos ad compassionem: *audite obsecro.* Jer. 4: *audite, civitates Sion.* Tertio plangit captivitatis miseriam: *virgines meae et juvenes mei*, qui potuerunt propter robur aetatis, famis mortem evadere, *abierunt in captivitatem.* Jer. 51: *implevit ventrem suum teneritudine mea, et ejecit.*

Lectio 19

[85262] In Threnos, cap. 1 l. 19 Hic plangit consumptionem eorum qui fame in obsidione mortui sunt: et primo praemittit amicorum deceptionem, *amicos*, Aegyptios, quia non adjuverunt, sicut sperabam. Isa. 30: *Aegyptus frustra et vane auxiliabitur; ideo clamavi super hoc.* Secundo ponit consumptionem ex hoc occasionatam: *sacerdotes*, de quibus videtur magis indignum, *consumpti fame.* Isa. 5: *nobiles enim interierunt fame.* Tertio assignat consumptionis rationem: *quia quaesierunt*, ad refocillandum, non ad satiandum; et non invenerunt. Vel assignat in hoc rationem culpam eorum: quia quaesierunt sibi non populo. Ezech. 34: *vae pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos.*

Lectio 20

[85263] In Threnos, cap. 1 l. 20 Hic incipit conqueri ipsi judici: et circa hoc tria facit. Primo exponit propriam miseriam; secundo accusat adversariorum culpam, ibi, *audierunt quia ingemisco ego*; tertio petit vindictam, ibi, *ingrediatur omne malum eorum coram te.* Circa primum tria facit. Primo excitat attentionem: *vide, domine.* Psal. 30: *miserere mei, domine, quoniam tribulor.* Secundo proponit dolorem sub metaphora doloris interioris, et angustiae cordis, *conturbatus*: quam exponit: *quoniam amaritudine plena sum.* Jer. 4: *ventrem meum doleo.* Ruth 1: *valde amaritudine*

me replevit omnipotens. Tertio assignat doloris rationem: *foris interficit gladius.* Deut. 32: *foris vastabit eos gladius, et intus pavor.*

Lectio 21

[85264] In Threnos, cap. 1 l. 21 Hic accusat aliorum culpam: et circa hoc tria facit. Primo accusat adjutoris defectum: *audierunt*, scilicet Aegyptii, et alii, de quibus confidebam. Jer. 31: *vox in excelso audita est, lamentationis fletus et planctus.* Secundo accusat inimicorum gaudium: *omnes inimici mei audierunt malum meum, laetati sunt.* Psal. 12: *qui tribulant me, exultabunt si motus fuero.* Tertio quasi securus de divina justitia, praedicit eorum interitum: *adduxisti diem*, hoc est adduces, propter certitudinem, *consolationis*, mihi *similes*, dolores et afflictiones. Isa. 65: *ecce servi mei comedent, et vos esurietis.*

Lectio 22

[85265] In Threnos, cap. 1 l. 22 Hic petit vindictam: et primo reducit culpam in memoriam: *ingrediatur omne malum*, peccatum. Psal. 108: *in memoriam redeat iniquitas patrum ejus in conspectu domini, et peccatum matris ejus non deleatur.* Secundo petit poenam, *vindemia.* Supra: *vindemiavit me dominus, ut locutus est, in die furoris sui.* Tertio assignat causam: *multi enim gemitus mei*, propter mala quae ab ipsis patior. Jerem. 8: *dolor meus super dolores.*

Caput 2

Lectio 1

[85266] In Threnos, cap. 2 l. 1 Hic plangit destructionem civitatis, populi, et totius regionis. Et dividitur in duas partes. In prima deplorat destructionem; in secunda excludit populi desperationem, 3 cap.: *ego vir videns paupertatem meam.* Prima in duas. In prima plangit destructionis miseriam; in secunda convertit se ad impetrandam divinam misericordiam, ibi, *clamavit cor eorum ad dominum.* Circa primum duo facit. Primo plangit in generali destructionem; secundo in speciali, ibi, *praecipitavit dominus.* Circa primum admiratur destructionem propter multiplicem gloriam quae praecesserat, et primo quantum ad praerogativam divinae cognitionis, de qua Ps. 147, *non fecit taliter omni nationi*: et contra hoc dicit: *quomodo obtexit caligine*, ignorantiae vel tristitiae, Isa. 59: *impegimus in meridie quasi in tenebris, in caliginosis quasi mortui.* Secundo quantum ad potentiam regalis dignitatis; contra quod 1 Esdrae 4: *reges fortissimi fuerunt in Jerusalem, qui dominati sunt omni regioni quae trans flumen est.* Contra quod dicit: *projecit de caelo*, hoc est de culmine dignitatis et potestatis; vel de caelesti conversatione. Apocal. 6: *stellae caeli ceciderunt*

de caelo. Tertio quantum ad cultum divinae religionis. Psalm. 143: *beatus populus cujus dominus Deus ejus.* Contra quod dicit: *non est recordatus*, in bonum, *scabelli*, templi, in quo adorabatur, sicut rex ad scabellum pedis. Ezech. 43: *locus solii mei, et locus vestigiorum pedum meorum, ubi habito in medio filiorum Israel in aeternum.*

Lectio 2

[85267] In Threnos, cap. 2 l. 2 Hic prosequitur in speciali ea quae circa destructionem acciderunt: et primo plangit destructioni adjuncta; secundo destructionem consequentia, ibi, *cui comparabo te?* Circa primum duo facit. Primo plangit destructionem aedificiorum communium; secundo eminentium, ibi, *et dissipavit quasi hortum* et cetera. Circa primum duo facit. Primo plangit destructionem aedificiorum, quae pertinent ad robur regis; secundo eorum, quae pertinent ad usum populi, ibi, *tetendit arcum suum* et cetera. Circa primum duo facit. Primo plangit destructionem; secundo resistentium impotentiam, ibi, *confregit in ira furoris sui.* Circa primum tria facit. Primo plangit eorum destructionem quae sunt ad decorem: *omnis speciosa.* Joel 1: *ignis comedit speciosa deserti.* Secundo eorum quae pertinent ad fortitudinem: *destruxit munitiones.* Isa. 25: *munimenta sublimium murorum tuorum concident et humiliabuntur, et detrahentur in terram usque ad pulverem.* Jer. 33: *haec dicit dominus ad domos urbis hujus, et ad domos regis Juda, quae destructae sunt.* Tertio concludit regni deturpationem: *polluit regnum.* Ezech. 28: *polluerunt decorem tuum: interficient et detrahent te, et morieris in interitu occisorum in corde maris.*

Lectio 3

[85268] In Threnos, cap. 2 l. 3 Hic ostendit resistendi impotentiam: et primo excludit robur humanum, *cornu*, idest potestatem. Psalm. 74: *omnia cornua peccatorum confringam.* Secundo auxilium divinum, *avertit*, quasi a defensione, qua prius eos defendebat. Psal. 73: *ut quid avertis manum tuam et dexteram tuam?* Tertio concludit terrae incendium: *et succendit.* Isa. 42: *succendit eum, et non intellexit.*

Lectio 4

[85269] In Threnos, cap. 2 l. 4 Hic plangit destructionem eorum quae pertinent ad usum populi: et primo eorum quae pertinent ad decorem; secundo eorum quae pertinent ad defensionem, ibi, *factus est dominus velut inimicus.* Circa primum tria facit. Primo ostendit divinam indignationem: *tetendit arcum*, idest judicium, vel exercitum Chaldaeorum, ut quasi a longinquis feriret, *firmavit*, ad percutiendum, *dexteram*, ut feriat de prope. Psal. 7: *nisi conversi fueritis, gladium suum vibrabit;*

arcum suum tetendit, et paravit illum. Secundo ponit poenae inflictionem: *occidit*, destruxit, *omne quod pulchrum erat*, homines, aedificia et alia hujusmodi. Num. 24: *quam pulchra tabernacula tua Jacob.* Tertio ostendit poenae magnitudinem: et quantum ad copiam sine numerum, *effudit*: et quantum ad acerbitatem, *quasi ignem*; vel quantum ad speciem, quia civitas combusta fuit Deut. 32: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima.* Ps. 68. *Effunde super eos iram tuam.*

Lectio 5

[85270] In Threnos, cap. 2 l. 5 Hic plangit destructionem aedificiorum pertinentium ad defensionem: et circa hoc tria facit. Primo tangit Dei indignationem, *velut inimicus*, quasi in pugna suum adjuvans inimicum. Isa. 63: *conversus est eis in inimicum, et ipse debellavit eos.* Secundo aedificiorum destructionem: *praecipitavit omnia moenia.* Ps. 88: *destruxisti omnes sepes ejus.* Tertio concludit populi humiliationem, *et replevit*, idest multiplicavit. Ps. 43: *humiliata est in pulvere anima nostra, conglutinatus est in terra venter noster.*

Lectio 6

[85271] In Threnos, cap. 2 l. 6 Hic plangit destructionem aedificiorum principalium: et primo templi; secundo domus regiae, ibi, *cogitavit dominus dissipare murum filiae Sion.* Prima in duas. In prima tangit destructionem ipsius templi; secundo eorum quae erant in templo, ibi, *replevit dominus altare suum.* Circa primum tria facit. Primo tangit templi destructionem: *tentorium*, quod in deserto factum, in Sylo positum fuerat, *tabernaculum*, quod Salomon aedificaverat, *quasi hortum*, qui facile destruitur. Psal. 77: *repulit tabernaculum Silo, tabernaculum suum ubi habitavit in hominibus.* Jer. 26: *dabo domum istam sicut Silo, et urbem hanc dabo in maledictionem.* Secundo festorum templi cessationem: *oblivioni tradidit dominus in Sion festivitatem et sabbatum*; quasi, non placent sicut ante. Isa. 1: *Calendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea.* Tertio ministrorum reprobationem: *et in opprobrium*, scilicet dedit, *regem*, ad quem pertinebat templi defensio, *et sacerdotem* ad quem pertinebat administratio. Job 12: *ducit sacerdotes eorum ingloriosos, et optimates supplantat.*

Lectio 7

[85272] In Threnos, cap. 2 l. 7 Hic tangit destructionem aedificiorum quae in templo erant: et primo altaris pertinentis ad religionem: *altare*, holocaustorum, *repulit*, tradens illud hostibus ad profanandum, *sanctificationi*, sacrificiis placationis, quae offerebantur. 1 Mach. 4: *viderunt*

sanctificationem desertam, altare profanatum. Tradidit in manus. 1 Mach. 2: *sancta facta sunt in manu extraneorum.* Tertio templi ab hominibus combustionem: *vocem dederunt*, blasphemiae, vel tumultus bellici, *sicut in die solemni*, consueverant sacerdotes laudantes Deum. Isa. ult.: *vox populi de civitate, vox de templo, vox domini reddentes retributionem inimicis suis.*

Lectio 8

[85273] In Threnos, cap. 2 l. 8 Hic tangit destructionem arcis Sion: et primo ponit divinam deliberationem: *cogitavit*; quasi, cogitans statuit, non statim implens, *filiae Sion*, arcis vel ipsam Jerusalem. Isa. 14: *hoc consilium quod cogitavi super omnem terram* et cetera. Secundo justum judicium: *tetendit funiculum*, quasi ad metiendum justitiam suam, ut poena culpae aequaretur, *non avertit*, quia nihil dimisit de poena justa. Isa. 34: *extendetur super ipsam mensura, ut redigatur in nihilum.* Tertio ostendit justitiae effectum: *luxitque antemurale*, idest destructum ad luctum provocavit, sicut supra 1: *viae Sion lugent.* Isa. 21: *luxit et defluxit terra, et infirmata est; defluxit orbis.*

Lectio 9

[85274] In Threnos, cap. 2 l. 9 Hic plangit destructionem hominum: et primo eorum quorum miseria est valde miserabilis secundum gradum dignitatis; secundo quorum est miserabilis propter reverentiam conditionis, ibi, *sederunt in terra, conticuerunt senes*; tertio illorum quorum est miserabilis propter defectum aetatis, ibi, *defecerunt prae lacrymis oculis mei.* Circa primum duo. Primo quantum ad principes saeculares praemittit parabolam vel metaphoram: *defixae sunt in terra*, idest tribulationibus implicati, ut facile evelli non possint. Psal. 68: *infixus sum in limo profundi, et non est substantia. Porta*, reges, quorum erat potestas judicii, quod in portis exercebatur, *perdidit*, captivando, *et contrivit*, in captivitatem redigendo, *vectes*, principes, quibus confirmatur regnum, sicut vectibus portae. Et exponit: *regem ejus, et principes ejus in gentibus*, inter gentes. Psal. 106: *contrivit portas aereas, et vectes ferreos confregit.* Isa. 3: *maerebunt atque lugebunt portae ejus, et desolatae erunt.* Secundo quantum ad principes spirituales, scilicet sacerdotes: *non est lex*, per sacerdotes edocenda. Malach. 2: *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt de ore ejus.* Et prophetas: *et prophetae ejus non invenerunt visionem a domino.* Psal. 75: *jam non est propheta, et nos non cognoscet amplius.*

Lectio 10

[85275] In Threnos, cap. 2 l. 10 Hic plangit destructionem eorum qui sunt miserabiles propter

reverentiam conditionis: primo senum: *sederunt in terra, conticuerunt*, quae sunt signa magnae tristitiae. Job 2: *sederunt cum eo in terra sex diebus; et nemo loquebatur ei verbum: videbant enim dolorem esse vehementem.* Secundo quantum ad virgines: *filiae Sion*, quae erant in arce; vel juxta templum, filiae sacerdotum, *consperserunt*, in signum tristitiae; *virgines Jerusalem*, quantum ad illas quae habitabant in civitate, *accinctae sunt Ciliciis; abjecerunt in terram*, prae confusione et timore, *virgines Juda*, quantum ad illas quae per regnum undique habitabant. Isa. 3: *erit pro suavi odor foetor, et pro zona funiculus, et pro crispanti crine calvitium.*

Lectio 11

[85276] In Threnos, cap. 2 l. 11 Hic plangit illos qui sunt miserabiles propter defectum aetatis: et primo tangit eorum mortem; secundo mortis ordinem, ibi, *matribus suis dixerunt.* Circa primum duo facit. Primo ostendit suam compassionem ex lacrymarum effusione, *defecerunt*, quasi ultra non valentes flere. Jerem. 9: *quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum?* Ex viscerum commotione, *conturbata sunt*; quasi, tantum doleo, sicut est dolor conturbationis viscerum, vel quia pervenit usque ad intima cordis. Jerem. 31: *conturbata sunt viscera mea super eum.* Quantum ad jecoris effusionem: *effusum est in terra jecur meum*: idest, ita doleo ac si effusum esset vel quia amor meus cujus sedes in epate est, ad terram projectus est, illis quos amabam prostratis. Oseae 13: *rumpam interiora jecoris, et consumam eos.* Secundo compassionis misericordiam: *super contritione oppidi*, idest Jerusalem, quia vilis facta est, vel cujuscumque alterius. Jerem. 51: *collidam in te senem et puerum, juvenem et virginem.*

Lectio 12

[85277] In Threnos, cap. 2 l. 12 Hic exponit ordinem mortis, ut magis misericordiam excitet: et primo illorum petitionem a matribus: *ubi est triticum et vinum?* Quasi, defecit: date nobis ad comedendum: infra 4: *parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis.* Secundo petendi necessitatem: *cum deficerent*, prae fame morerentur, *in plateis*, quasi omnibus videntibus, et non valentibus proferre remedium. Jer. 21: *omnis qui habitaverit in urbe hac, morietur gladio, peste et fame.* Tertio amarissimam mortem: *exhalaverunt animas suas in sinu matrum suarum.* 2 Reg. 4: *posuit eum illa super genua sua usque ad meridiem, et mortuus est.*

Lectio 13

[85278] In Threnos, cap. 2 l. 13 Hic ponuntur consequentia destructionem, quae scilicet solent provenire post peractum negotium: et primo excludit plagae curationem; secundo ponit videntium

admirationem, ibi, *plauserunt super te manibus omnes transeuntes per viam*; tertio judicis commendationem, qui talem vindictam intulit, ibi, *fecit dominus quae cogitavit.* Circa primum duo facit. Primo ostendit plagam incurabilem; secundo assignat causam, ibi, *prophetae tui viderunt tibi falsa.* Circa primum duo facit. Primo ostendit quod non potest leniri consolationibus ex comparatione aliorum, quod solet esse afflictis aliqualis consolatio: *cui comparabo?* Similitudo plus est quam comparatio: quaelibet enim distantia ejusdem rationis comparabilia sunt, dummodo in infinitum non distent: nec tamen similia, si eamdem qualitatem participent, nec omnia habeant aequalia; sed tantum illa quorum unum in participatione qualitatis alterum non excedit. Excedit autem in hoc plagas aliorum, quod et temporalem, et spiritualem gloriam amisit, qua aliae gentes caruerunt. *Consolabor*; quasi dicat: nihil alii pejus vel simile tibi passi sunt. Supra 1: *adduxisti diem consolationis, et fient similes mei.* Secundo ostendit quod non potest sanari medicinis, propter suam magnitudinem: *magna velut mare*, quod latissimum est et inquietum. Jerem. 30: *insanabilis plaga tua.*

Lectio 14

[85279] In Threnos, cap. 2 l. 14 Hic assignat causam incurabilitatis, quia scilicet medici suo tempore curare neglexerunt, scilicet prophetae. Et primo ostendit falsitatem prophetarum quantum ad falsa quae praedicabant: *viderunt*, videre se dicebant, *falsa et stulta*: quia stultum erat credere quia Deus peccatores non puniret. Ezech. 22: *prophetae ejus liniebant eos absque temperamento.* 2 Pet. 2: *fuerunt enim pseudoprophetae, sicut et in vobis erunt magistri mendaces.* Et quantum ad ea quae reticebant: *nec aperiebant iniquitatem tuam.* Isa. 58: *clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam: annuntia populo meo scelera eorum.* Secundo exponit cujusmodi falsa videbant: *viderunt autem tibi assumptiones*, scilicet onera deprimentia, sicut onus assumptum in altum magis comprimit. Mich. 3: *haec dicit dominus super prophetas qui seducunt populum meum. Ejectiones*, liberationes. Jer. 28: *confringam jugum Nabuchodonosor regis Babylonis post duos annos dierum.* Vel *assumptiones*, quod Deus vos ad se sumet, *ejectiones*, quod adversarii eorum ejicientur.

Lectio 15

[85280] In Threnos, cap. 2 l. 15 Hic ponit admirationem videntium: et primo amicorum; secundo inimicorum, ibi, *aperuerunt super te os suum omnes.* Circa primum ponit compassionis amicorum admirationem expressam quatuor signis. Plausu manuum, *plauserunt omnes transeuntes per viam*, terrae tuae, videntes terrae vastitatem: sibilo, *sibilaverunt*: motu capitis, *et moverunt capita sua*: verbo, *haeccine est urbs perfecti decoris*, quia in spiritualibus et temporalibus (erat enim civitas regalis et sacerdotalis) *gaudium universae terrae?* Quia conveniebant undique in solemnitatibus. Psalm. 47: *fundatur exultatione universae terrae, mons Sion, latera Aquilonis, civitas regis magni.*

Isa. 22: *urbs frequens, civitas exultans.* Jerem. 22: *pertransibunt gentes multae per civitatem hanc; et dicet unusquisque proximo suo: quare fecit dominus sic civitati huic grandi?*

Lectio 16

[85281] In Threnos, cap. 2 l. 16 Hic ponit insultationem hostium: *aperuerunt*, accusando, *inimici*, Idumaei, Moabitae et alii, *sibilaverunt*, detrahendo, *fremuerunt*, comminando: *devorabimus*, insultando. Psalm. 21: *aperuerunt super me os suum, sicut leo rapiens et rugiens.* Jer. 51: *comedit me, devoravit me Nabuchodonosor rex Babylonis.* Ps. 34. *Dixerunt: euge euge animae nostrae: viderunt oculi nostri.*

Lectio 17

[85282] In Threnos, cap. 2 l. 17 Hic ponit judicis commendationem. Et primo ponitur constantia in proposito: *fecit dominus quae cogitavit.* Isa. 14: *hoc est consilium quod cogitavi.* Secundo ostenditur verax in verbo, *complevit*: praeceperat enim destructionem populi *a diebus antiquis*, Deut. 28. Vel etiam per priores prophetas. Num. 23: *dixit, et non faciet; locutus est, et non implebit?* Tertio ostenditur justus in facto: *destruxit*, Judaeam, *et non pepercit*, quasi deserens rigorem justitiae, *cornu*, potestatem. Psal. 88: *exaltasti dexteram deprimentium eum.*

Lectio 18

[85283] In Threnos, cap. 2 l. 18 Hic convertit se ad petendam judicis misericordiam per orationem. Et primo invitat ad orandum; secundo ponit orationem, ibi, *vide, domine, et considera.* Circa primum duo. Primo docet praeparare locum orationi per lacrymas; secundo docet orandi modum, ibi, *consurge lauda.* Circa primum tria facit. Primo ponit planctus rationem; *cor eorum*, scilicet hostium, *clamavit*, blasphemans, *ad dominum*, idest contra eum, *super muros*, quasi destructio civitatis esset occasio blasphemiae, quasi Deus non fuerit potens defendere. Exod. 16: *non contra nos, sed contra dominum est murmur vestrum.* Vel *cor eorum*, scilicet Judaeorum: ut dolorem cordis in lacrymosam orationem prodire doceat. Psalm. 118: *clamavi in toto corde: exaudi me, domine.* Secundo invitat ad lacrymarum multitudinem: *deduc quasi torrentem lacrymas.* Jerem. 9: *deducant oculi nostri lacrymas, et palpebrae nostrae defluant aquis.* Tertio invitat ad luctus continuitatem: *per diem ac noctem*, idest in prosperis et in adversis: vel, ad litteram, omni tempore, actu, vel habitu. Jerem. 15: *deducant oculi mei lacrymam per diem ac noctem.*

Lectio 19

[85284] In Threnos, cap. 2 l. 19 Hic docet orandi modum: et circa hoc duo facit. Primo docet modum orandi quantum ad tempus: *consurge*, de somno, *lauda Deum*, per orationem, *in nocte*, quando magis vacat tempus, et propter temporis quietem, *in principio vigiliarum.* Vigiliae noctis distinguebantur secundum custodias illorum qui civitatem custodiebant, sicut dicitur Cant. 3: *invenerunt me vigiles qui custodiebant civitatem.* Et erant quatuor. Prima vocatur conticinium, quando tegitur ignis. Secunda vocatur intempestum circa mediam noctem, quia tempus illud non est opportunum ad aliquid faciendum: dicitur enim tempestum apud antiquos, opportunum. Tertia galli cantus. Quarta dicitur antelucanum. Dicit ergo, quod surgat *in principio vigiliarum*, idest in prima vigilia; vel in principio cujuslibet vigiliae. Isa. 26: *anima mea desideravit te in nocte, sed et spiritu meo in praecordiis meis de mane vigilabo ad te.* Et quantum ad devotionem cordis, *effunde sicut aquam*; quasi, liquefiat amore et devotione, sicut aqua congelata. Ps. 41: *haec recordatus sum, et effundi in me animam meam.* Et quantum ad devotionis signum, *leva ad eum.* 1 Timoth. 2: *volo viros orare in omni loco, levantes puras manus sine ira et disceptatione.* Secundo ponit materiam orationis, *pro animabus*, idest pro separatione animarum a corporibus: vel anima pro vita ipsa ponitur: *compitorum*, idest quatuor viarum quae in unam concurrunt. Supra (hoc cap.): *cum deficeret parvulus, et lactens in plateis oppidi.*

Lectio 20

[85285] In Threnos, cap. 2 l. 20 Hic ponit orationem: et primo provocat ad misericordiam ex poenae crudelitate; secundo ex ipsius universalitate, ibi, *jacuerunt in terra foris puer et senex*; tertio ex evadendi impossibilitate, ibi, *vocasti quasi ad diem solemnem.* Circa primum duo ponit. Primo attentionem: *quem vindemiaveris*; quasi dicat: nullum alium praeter me: vel, quis sicut ego? Quia ex patribus electus. Supra 1: *vindemiavit me dominus in ira furoris sui.* Secundo ponit poenae crudelitatem contra naturalem pietatem: *ergo ne comedent mulieres fructum suum?* Quasi dicat: numquid hoc sustinebis? Quod impletum legitur in obsidione Romanorum in Josepho et Egesippo, et 4 Reg. 5 et 7, in obsidione Samariae. Infra 4: *manus mulierum misericordium coxerunt filios suos.* Et etiam contra religionis honestatem: *si occiditur in sanctuario domini sacerdos et propheta?* Quasi dicat: numquid sustinebis quod occidatur? Ezech. 9: *a sanctuario meo incipite.*

Lectio 21

[85286] In Threnos, cap. 2 l. 21 Hic ponit poenae universalitatem: et circa hoc tria facit. Primo ponit poenam omnibus communem: *jacuerunt*, mortui, vel dejecti, *foris*, idest in plateis, vel extra civitatem. Jerem. 51: *collidam in te senem et puerum, juvenem et virginem.* Secundo punientis indignationem, *interfecisti*, tua auctoritate, quamvis Chaldaei ministerio. Isa. 63: *calcavi eos in*

furore meo, et conculcavi eos in ira mea. Tertio excludit miserationem: *percussisti, nec misertus es*: Deut. 32: *ego occidam, et ego vivere faciam; percutiam, et ego sanabo.* Job 5: *percutit manus ejus, et sanabit; in sex tribulationibus liberabit te, et in septima non tanget te malum.* Hic proponit evadendi impossibilitatem: et circa hoc tria facit. Primo ponit obsidionem: *quasi ad diem solemnem*; idest, sicut ad solemnitates consueverunt Judaei venire, ita nunc te inspirante venerunt ad obsidendum. Isa. 29: *circumdabo quasi sphaeram in circuitu tuo, et jaciam contra te aggerem, et munimenta ponam in obsidione tua.* Secundo evadendi impossibilitatem: *non fuit qui effugeret.* Isa. 41: *suscitavi ab Aquilone, et venient a solis ortu.* Tertio comprehensorum destructionem: *quos educavi et enutrivi, inimicus meus consumpsit eos.* Baruch 4: *nutrivi illos cum jucunditate.*

Caput 3

Lectio 1

[85287] In Threnos, cap. 3 l. 1 Hic post multarum poenarum enumerationem, excludit populi desperationem. Et dividitur in partes tres. In prima ponit desperationem provocantia; in secunda accipiendae fiduciae argumenta, ibi, *recordare paupertatis*; in tertia, assumpta fiducia, convertit se ad petendam misericordiam, ibi, *scrutemur vias nostras.* Circa primum tria. Primo proponit afflictionem; secundo assumit reprobationem, ibi, *et repulsa est anima mea*; tertio concludit desperationem, ibi, *et dixi: periit.* Circa primum duo. Primo ponit afflictionem quam ex percussione manus sustinuerunt; secundo affligendi modum, ibi, *ursus insidians.* Circa primum tria. Primo ponit divinae passionis flagellum; secundo percussionis effectum, ibi, *vetustam fecit pellem meam*; tertio excludit evasionis remedium, ibi, *circumaedificavit.* Circa primum tria. Primo ponit percutientis indignationem: *ego vir videns paupertatem meam.* Loquitur Jeremias in persona sua, quia etiam cum aliis afflictus fuerat, vel in persona populi, cujus miseriam suam reputabat. Apoc. 3: *nescis quia caecus es, et pauper, et miser, et miserabilis.* Allegorice de Christo et Ecclesia, moraliter de anima. Secundo ponit consolationis subtractionem: *me minavit et adduxit in tenebras*, tribulationum, *et non in lucem*, consolationis: quia post flagella non adhibuit consolationem solito more Job 3: *circumdedit me Deus tenebris.* Tertio flagellorum conditionem: *tantum in me* (morem afflictorum sequitur, qui solum suas plagas considerant) *vertit et convertit*, percutiens, et iterum percutiens. Isa. 8: *in manu forti erudivit me.* Et in hoc capitulo tribus clausulis, singulis per ordinem, praescribitur eadem littera, et aliis tribus singulis sequens.

Lectio 2

[85288] In Threnos, cap. 3 l. 2 Hic ponit effectum divinae percussionis, sicut livor est effectus virgae: et circa hoc tria facit. Primo consumptionem virium in toto populo, quia *pellem*, in qua plebs, quasi exterius circumstans, *carnem*, in qua delicati et teneri, *ossa*, in quibus fortes de populo

bellatores; idest, totum vetustate tabescit. Baruch 3: *quid est, Israel, quod in terra inimicorum es? Inveterasti in terra aliena.* Secundo obsidionem jam debilitatorum: *aedificavit in gyro meo*, idest exercitum obsidentem, *felle*, idest exercitu, qui mihi laborem, et fel intulit. Job 7: *numquid mare ego sum, aut cetus, quia circumdedisti me carcere?* Tertio jam captorum carcerationem: *in tenebrosis*, carcere, *quasi mortuos*, illos qui morti adjudicati sunt. Psal. 142: *posuit me in obscuris sicut mortuos saeculi.* Possunt etiam ex persona Jeremiae intelligi, qui prae multis angustiis et in corpore consumptus, et in carcere reclusus est.

Lectio 3

[85289] In Threnos, cap. 3 l. 3 Hic excludit evasionis remedium primo propter hostium obsidionem: *circumaedificavit*, idest exercitum obsidentem, *compedem*, idem significat quod obsidio; sicut eis qui mittuntur in carcere, ut non possint effugere. Psalm. 87: *traditus sum, et non egrediebar.* Job 13: *posuisti in nervo pedem meum, observasti omnes semitas meas.* Secundo propter orationis exclusionem: *sed et cum clamavero, et rogavero, exclusit orationem meam.* Psal. 21: *clamabo per diem, et non exaudies.* Tertio propter consiliorum impeditionem: *conclusit vias*, consilia evadendi, *lapidibus*, gravibus impedimentis. Oseae 2: *sepiam vias tuas spinis.*

Lectio 4

[85290] In Threnos, cap. 3 l. 4 Hic ostendit affligendi modum: et primo quia insidiose; secundo quia aperte, ibi, *tetendit*; tertio quia copiose, ibi, *replevit me.* Circa primum duo facit. Primo ponit insidias hostium: *factus est mihi*, Nabuchodonosor pugnans contra me ex insidiis, *sicut ursus*, in quo crudelitas, et *leo*, in quo potestas ejus designatur. Oseae 13: *ego ero eis quasi leaena sicut pardus in via Assyriorum.* Secundo excludit insidias, vel consilia ipsorum, quibus insidias hostium repellerent: *semitas meas subvertit.* Supra 2: *posuit me desolatam, tota die maerore confectam. Tetendit.* Hic ostendit, quod publice et patenter ipsam afflixit: et circa hoc tria facit. Primo ponit propositionem, *arcum*, judicium, vel exercitum hostium, *quasi signum*, ad quod omnes publice sagittant. Psalm. 7: *arcum suum tetendit.* Job 16: *confregit me, et posuit me quasi signum ad sagittam.*

Lectio 5

[85291] In Threnos, cap. 3 l. 5 Hic secundo ponit poenae afflictionem, *in renibus*, in quo designatur luxuria populi, *filias*, sagittas, vel poenas diversas de providentia ejus exeuntes. Job 30: *pharetram suam aperuit, et afflixit me.* Tertio ponit puniti delusionem: *factus sum in derisum omni populo.* Hoc est impletum Jer. 20: *factus sum in derisum tota die, omnes subsannant me*: sicut etiam

populus ab aliis derisui habitus est. *Replevit me.* Hic ostendit, quod copiose: et primo quantum ad multitudinem poenarum: *replevit amaritudinibus*, angustiis diversis, *inebriavit*, abundanter intulit. Jerem. 41. Secundo ibi, *confregit*, quantum ad numerum punitorum.

Lectio 6

[85292] In Threnos, cap. 3 l. 6 Hic prosequitur afflictiones: *dentes*, bellatores, quibus defendebantur, sicut bestia dentibus, *ad numerum*, ut nullus remaneret, *cinere*, vilitate. Job 4: *dentes catulorum leonum contriti sunt.* Ps. 101: *cinerem tamquam panem manducabam. Et repulsa est anima mea.* Hic assumit reprobationem. *Repulsa*, a misericordia Dei. Psalm. 88: *tu autem repulisti et despexisti. Oblitus sum*, per experientiam malorum. Eccl. 11: *malitia unius horae oblivionem facit luxuriae magnae. Et dixi.* Hic concludit desperationem; quasi dicat: quia in angustiis sum, et dominus repulit me ut non adjuvet, *dixi*, in corde meo ex persona desperantium. *Periit finis*, quasi: non consequar quod expectabam. Jerem. 2: *desperavi, nequaquam faciam.* Malach. 3: *et dixistis: vanus est qui servit Deo.*

Lectio 7

[85293] In Threnos, cap. 3 l. 7 Hic ponit argumenta ad excludendam desperationem: et primo ex divina misericordia; secundo ex divina justitia, ibi, *ut conteret sub pedibus omnes vinctos terrae*; tertio ex divina potentia, ibi, *quis est iste qui dixit ut fieret, domino non jubente?* Circa primum duo facit. Primo ostendit divinam misericordiam quantum ad collationem beneficiorum; secundo quantum ad relaxationem poenarum, ibi, *quia non repellet in sempiternum.* Circa primum tria ponit. Primo praeteritorum beneficiorum memoriam; secundo praesentium experientiam, ibi, *misericordiae domini quia non sumus consumpti*; tertio quantum ad expectationem futurorum, ibi, *bonus est dominus sperantibus in eum.* Circa primum tria. Primo propheta inducit Deum ad considerationem malorum quae sustinuerunt, dicens: domine, qui dissimulans oblitus nostri videris, *recordare*, liberans, *paupertatis*, quantum ad spoliationem bonorum, *transgressionis*, culpae, quae est causa tantae miseriae, *absinthii*, quantum ad amaritudinem et afflictionem hominum. Infra ult.: *recordare, domine, quid acciderit nobis.* Secundo reducit seipsum in memoriam beneficiorum quae receperunt: *memoria memor ero*, scilicet beneficiorum, *et tabescet*, deficiet ex admiratione, vel desiderio. Ps. 41: *haec recordatus sum, et effudi in me animam meam.* Tertio concludit fiduciam, *haec recolens*, scilicet beneficia. Eccl. ult.: *memoratus sum misericordiae tuae, domine.*

Lectio 8

[85294] In Threnos, cap. 3 l. 8 Hic ponit experientiam divinae misericordiae in praesenti: et primo ponitur ipsius recognitio: *misericordiae domini*; quasi, non puniens ac si immisericors, quia citra condignum punivit, non ad nihilum redigens nos. Jer. 10: *corripe me, domine, verumtamen in judicio, non in furore, ne forte ad nihilum redigas me.* Secundo ponitur hujus a domino approbatio: *novi diluculo*, idest aperte, ego dominus. *Multa est fides tua*, idest Jeremiae, qui inter supplicia recognoscis beneficia. Matth. 15: *magna est fides tua, fiat tibi sicut vis.* Tertio ponit intentam conclusionem: *pars mea dominus*, quia ipsum mihi, aliis spretis, in partem elegi. Ps. 15: *dominus pars hereditatis meae, et calicis mei.*

Lectio 9

[85295] In Threnos, cap. 3 l. 9 Hic ostendit divinam misericordiam ex expectatione futurorum: et primo ponit expectationem; secundo expectationis conditionem, ibi, *sedebit solitarius, et tacebit.* Circa primum tria facit. Primo ponit expectationis fructum, *bonus*, quasi propria bona diffundens. Ps. 72: *quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde.* Secundo ponit expectandi modum: *bonum est praestolari cum silentio*, patienter, sine murmure. Isa. 30: *in silentio et spe erit fortitudo vestra.* Tertio expectationis tempus: *bonum est viro cum portaverit jugum*, timoris domini et amoris, *ab adolescentia*, ut fervens aetas deprimatur, et facilius ad bona assuescat. Prov. 22: *adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.*

Lectio 10

[85296] In Threnos, cap. 3 l. 10 Hic ponit expectantis conditionem: et primo quantum ad altitudinem contemplationis: *solitarius*, ut non impediatur, *tacebit*, a tumultibus cogitationum, et desideriorum: *quia* per hoc *levavit se supra se*, et ad divina consideranda. Oseae 2: *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus.* Vel in hoc ostendit expectantis dejectionem, quia manet ad expectandum: *sedebit solitarius et tacebit*, quia abjectus, et *levabit* superbiendo. Secundo quantum ad humilitatem locutionis: *ponet in pulvere, os suum*, humiliter loquens. Isa. 29: *de humo audietur eloquium tuum.* Tertio quantum ad patientiam tribulationis: *dabit percutienti se maxillam*, paratus dare. Matth. 5: *si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et alteram. Saturabitur*, delectabitur, quasi per hoc veniam sperans. Rom. 5: *non solum autem, sed et gloriamur in tribulationibus nostris.* Isa. 50: *corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus.*

Lectio 11

[85297] In Threnos, cap. 3 l. 11 Hic ostendit divinam misericordiam quantum ad relaxationem

poenarum: et primo ponit a poenis absolutionem: *non repellet*, quia non semper puniet. Psal. 93: *non repellet dominus plebem suam.* Isa. 28: *non in perpetuum triturans triturabit illum, nec vexabit illum.* Secundo sumit ad hoc rationem ex divina pietate: *quia abjecit et miserebitur*: pii enim patris est, postquam percusserit ad corrigendum, consolari. Tob. 3: *si in correctione fuerit, ad misericordiam tuam pervenire licebit.* Et ex hominum amore: *non enim humiliavit ex corde suo*, idest deposuit ab amore suo. Psal. 35: *filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt.*

Lectio 12

[85298] In Threnos, cap. 3 l. 12 Hic sumit argumentum a divina justitia: et primo excludit ab ipsa tyrannicam oppressionem: *dominus ignoravit*, practice, *ut contereret*, quasi tyrannus, qui praeter judicium opprimit, *vinctos*, afflictos. Psal. 68: *exaudivit pauperes dominus, et vinctos suos non despexit.* Secundo excludit judicis perversitatem: *ut declinaret*, scilicet a rectitudine, supple. *Dominus ignoravit.* Job 34: *vere Deus non condemnabit frustra, nec omnipotens subvertet judicium.* Tertio excludit in judicio perversam intentionem, sicut est in illis qui sub pallio justitiae alios opprimere intendunt: *ut perverteret in judicio*, idest per judicium, *dominus ignoravit.* Prov. 4: *vias, quae a dextris sunt, novit dominus.*

Lectio 13

[85299] In Threnos, cap. 3 l. 13 Hic sumit argumenta a divina potentia, qua omnia gubernat et providet: et primo contra illos qui derogant divinae providentiae, infideliter blasphemando: *quis est iste qui dixit ut fieret* aliquid, etsi non omnia, sine Dei providentia? In quo excluditur haeresis illorum qui dicunt, quod providentia Dei extendit se usque ad universalia, et incorporalia, sicut corpora caelestia, et etiam usque ad homines propter conformitatem naturae humanae ad Deum, ut dicit Rabbi Moyses: alia autem particularia non cognoscit Deus: *ex ore altissimi*, idest sententia, *bona*, prospera, *mala*, adversa: in quo excludit errorem illorum qui dicunt omnia a casu fieri, et etiam qui dicunt a Deo non esse aliquam poenam, sicut dicit Tullius. Joan. 1: *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Isa. 45: *ego dominus faciens bona et creans mala.* Secundo loquitur contra eos qui derogant per impatientiam murmurando: *quid murmuravit*, idest quare, *pro peccatis suis*, idest pro his quae pro peccatis suis patitur? Sapien. 1: *custodite vos a murmuratione, quae nihil prodest, et a detractione parcite linguae.*

Lectio 14

[85300] In Threnos, cap. 3 l. 14 Hic jam, assumpta fiducia, convertit se ad petendum divinam

misericordiam: et circa hoc duo facit. Primo ponit praeparationem ad orationem; secundo ponitur oratio, ibi, *nos inique egimus.* Circa primum duo. Primo paratur locus orationi per vitae emendationem: *scrutemur*, discutiendo peccata praeterita, *et quaeramus*, dominum, desiderio cordis, et petentes auxilium: quo accepto, *revertamur*, bene operando. Jer. 2: *vide vias tuas in convalle, scito quid feceris.* Secundo paratur locus per devotionem: *levemus corda.* 1 Tim. 2: *volo viros orare in omni loco levantes manus suas. Nos inique egimus.* Hic incipit oratio: et primo captat benevolentiam; secundo accusat culpam, ibi, *vidisti, domine, iniquitatem*; tertio petit vindictam, ibi, *reddes vicem*, et cetera. Circa primum tria. Primo captat benevolentiam ex persona sua, et populi conquerentis, secundo ex persona adversarii, ibi, *aperuerunt super nos os suum omnes inimici*; tertio ex persona judicis, ibi, *invocavi nomen tuum, domine.* Benevolentiam autem ex persona sua et populi captat proponendo sua incommoda: unde circa primum duo facit. Primo ponit populi afflictionem; secundo suam compassionem, ibi, *oculus meus afflictus est.* Circa primum duo. Primo confitetur culpam, ne sequens poena vergat in judicis crudelitatem: *inique*, peccando contra proximum, *ad iracundiam*, peccando in Deum, *inexorabilis*, quia non flexibilis ad orationes nostras. Jer. 7: *tu ergo noli orare pro populo isto, neque assumas pro eis orationem et laudem, quia te non exaudiam.* Joan.: 9 *peccatores Deus non ex audit: sed si quis cultor Dei est, hunc exaudit.* Secundo proponit peccatum.

Lectio 15

[85301] In Threnos, cap. 3 l. 15 *Percussisti nos*, primo tribulationibus diversis, et ad ultimum *occidisti.* Prov. 6: *quia zelus, et furor viri non parcet in die vindictae.* Secundo quantum ad peccantium orationis repulsionem, *opposuisti nubem*, idest peccata nostra, apponens ea contra orationem nostram. Isa. 59: *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Tertio quantum ad ipsorum dispersionem, *eradicationem*, quasi eradicatos a firmitate protectionis tuae, et indignatione tua plenos. Sap. 4: *a nimietate ventorum eradicabuntur, confringentur rami inconsummati.*

Lectio 16

[85302] In Threnos, cap. 3 l. 16 Hic captat benevolentiam ex parte adversarii, excitans contra ipsum indignationem ex malis quae sibi intulit. Et primo ponitur praeparatio ad capiendum; secundo ipsa captivatio, ibi, *venatione ceperunt me.* Circa primum tria. Primo hostium praeparatio, *aperuerunt*, quasi praeparati ad devorandum. Psal. 21: *aperuerunt super me os suum, sicut leo rapiens et rugiens.* Secundo ponitur prophetarum deceptio, per quos contra hostes muniri debuerunt: *formido*, causa formidinis ante captivitatem, *et laqueus*, in captivitate, *contritio*, post captivitatem, *vaticinatio*, falsorum prophetarum. Isa. 24: *formido et fovea, et laqueus super te qui habitator es terrae.* Tertio ponitur sua compassio, *divisiones*, quasi pro singulis miseriis plorans. Psal. 118:

exitus aquarum deduxerunt oculi mei. Sciendum tamen, quod isti tres versus, secundum quosdam, debent praeponi praecedentibus, ut phe littera sit ante ain, praeter solitum morem.

Lectio 17

[85303] In Threnos, cap. 3 l. 17 Hic ponitur prophetae compassio: et primo quantum ad exteriorem planctum: *oculus meus afflictus est*, lacrymans, *nec tacuit*, a lacrymis, *requies*, a tribulationibus populo. Jer. 9: *dederunt oculi mei lacrymas, quia vox lamentationis audita est de Sion.* Et planctus terminus, *donec respiceret*, misericordiae oculo. Psalm. 101: *quoniam prospexit de excelso sancto suo.* Secundo quantum ad interioris doloris aculeum: *oculus meus*, videns depraedationem terrae, *depraedatus est animam meam*, spolians eam laetitia, vel plangens totum dolorem cordis exterius traxit.

Lectio 18

[85304] In Threnos, cap. 3 l. 18 Hic ponitur afflictio in quam inciderunt: et primo ponitur ipsa captio: *venatione*; quasi, insidiis, ingeniis, et viribus operantes, *inimici*, scilicet Chaldaei, *gratis*, quia scilicet nihil eos laeseram, nihil mihi profuerant. Isa. 52: *Assur absque ulla causa calumniatus est eum.* Jer. 16: *post haec mittam venatores multos et venabuntur eos.* Secundo ponitur captorum incarceratio: *lapsa est in lacum*, carceris et captivitatis, *vita mea.* Psal. 87: *posuerunt me in lacu inferiori, in tenebrosis, et in umbra mortis.* Tertio incarceratorum afflictio: *inundaverunt*, multiplicatae sunt, *aquae*, tribulationum, dixi, desperans et impatiens. Jonae 2: *omnes gurgites tui super me transierunt.*

Lectio 19

[85305] In Threnos, cap. 3 l. 19 Hic captat benevolentiam ex judicis persona: et primo ostendit ejus misericordiam ad miseros; secundo ostendit ipsius justitiam, ibi, *judicasti, domine, causam animae meae.* Circa primum tria ponit. Primo miserorum orationem: *invocavi*, alias in angustiis existens, *de lacu novissimo*, de maximis tribulationibus; sicut in Aegypto; et in libro judicum frequenter. Eccli. 51: *invocavi dominum patrem domini mei, ut non derelinquat me.* Secundo ponit orationis misericordem exauditionem: *vocem meam audisti*, ita et nunc *ne avertas.* Psal. 6: *exaudivit orationem meam dominus, orationem meam suscepit.* Tertio commemorat post auditam orationem, confortationem: *appropinquasti in die*, confirmans me auxilio tuo; ita et nunc. Job 17: *pone me juxta te.* Isai. 41: *ne timeas, serve meus, quia ego tecum sum, ne declines.*

Lectio 20

[85306] In Threnos, cap. 3 l. 20 Hic commendat judicem de justitia, *judicasti*, in praeteritis temporibus; ita nunc fac. Psal. 42: *judica me Deus, et discerne causam meam. Vidisti.* Hic, captata benevolentia judicis, proponit accusationem contra adversarium: et primo accusat iniquitatem operis: *vidisti, domine*; quasi dicat: non possunt negare tibi notum. Supra 1: *intret omne malum eorum coram te, et vindemia eos, sicut vindemiasti me.* Secundo accusat furorem cordis: *vidisti omne furorem.* Jerem. 18: *venite, cogitemus contra Jeremiam cogitationes.* Tertio accusat peccatum oris: *audisti opprobrium.*

Lectio 21

[85307] In Threnos, cap. 3 l. 21 Hic accusat peccatum ejus, et primo quantum ad opprobriorum irrogationem: *audisti opprobrium*; quasi dicat: non indiget probatione. Dan. 9: *Jerusalem, et populus tuus opprobrium sunt omnibus per circuitum nostrum.* Secundo quantum ad comminationes, *labia insurgentium.* Psal. 37: *qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates.* Tertio quantum ad irrisionem et insultationem: *sessionem*, quia sedent in Concilio ad me destruendum, *resurrectionem*, exaltationem, *Psalmus eorum*, quia de me irrisoria cantica faciunt. Et possunt omnia haec intelligi in persona prophetae, vel in persona populi, ut prius dictum est. Job 30: *nunc in eorum canticum versus sum, et factus sum illis in proverbium.* Psal. 68: *in me psallebant qui bibebant vinum.*

Lectio 22

[85308] In Threnos, cap. 3 l. 22 Hic petit vindictam de adversariis: et propter securitatem exauditae orationis ponit magis praedicendo quam orando: unde duo facit. Primo praedicit justam peccatorum retributionem, *reddes vicem*, idest poenas. Psal. 27: *secundum opera eorum tribue illis, redde retributionem eorum ipsis.* Secundo ponit poenae determinationem: et primo quantum ad durationem, *dabo eis laborem tuum*, idest peccatum in quo te laborare fecerunt. Isa. 1: *laboravi sustinens: scutum cordis*; idest, pro peccato eorum retribues scutum cordis, scilicet duritiam, ut non penetrentur sagittis gratiae tuae in gladio verbi tui. Job 41: *corpus illius quasi scuta fusilia.* Secundo quantum ad poenam corporis: *persequeris*, diversis afflictionibus, tandem *conteres*, per mortem et aeternam damnationem, *sub caelis*, qui in caelis esse voluerunt. Jerem. 17: *induc super eos diem afflictionis, et duplici contritione contere eos, domine Deus noster.* Psal. 82: *ita persequeris eos in tempestate tua, et in ira tua turbabis eos.*

Caput 4

Lectio 1

[85309] In Threnos, cap. 4 l. 1 Hic principaliter plangit miseriam obsidionis. Et dividitur in partes duas. In prima plangit populi miseriam; in secunda arguit insultantium laetitiam ibi, *gaude et laetare, filia Edom.* Circa primum duo. Primo plangit populi afflictionem; secundo resistendi impotentiam, ibi, *cum adhuc subsisteremus, defecerunt oculi nostri.* Prima in duas. In prima plangit populi miseriam in generali; secundo exequitur per partes, ibi, *sed et lamiae nudaverunt.* Circa primum duo. In prima ponit metaphoram; in secunda exponit, ibi, *filii Sion inclyti.* Fuerunt Judaei eminentes in tribus. In subtilitate divinae cognitionis Psalm. 147: *non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.* Ideo dicit, *aurum.* Prov. 20: *est aurum, et multitudo gemmarum, et vas pretiosum labia scientiae.* Et hoc *obscuratum est*, infidelitatis ignominia. Isa. 5: *captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Eminebant secundo in pulchritudine honestatis. Eccl. 44: *pulchritudinis studium habentes, pacificantes in domibus suis.* Et ideo dicitur, *color optimus*, quasi mutatus est in nigredinem peccati et tristitiae. 2 Mach. 3: *facies, et color immutatus est.* Tertio eminebant in cultu religionis: ideo dicitur, *lapides sanctuarii dispersi sunt per caput platearum*, diversarum gentium. 1 Mach. 4: *tulerunt lapides contaminationis in locum immundum.*

Lectio 2

[85310] In Threnos, cap. 4 l. 2 Hic exponit quod supra dixerat: *inclyti*, quia ex genere sanctorum, *auro primo*, optimo, scilicet sapientia. Sap. 7: *omne aurum in comparatione illius arena est exigua. In vasa testea*, idest populum fragilem, et vilem. Isa. 64: *et nunc, domine, pater noster es tu, nos vero lutum.*

Lectio 3

[85311] In Threnos, cap. 4 l. 3 Hic prosequitur miseriam per partes: et primo ponit afflictionem obsidionis quantum ad famem; secundo civitatis captionem et destructionem, ibi, *complevit dominus furorem suum*; tertio civium captorum irrisionem, ibi, *recedite polluti* et cetera. Circa primum quatuor. Primo tangit famem parvulorum; secundo famem delicatorum, ibi, *qui vescebantur voluptuose, interierunt in viis*; tertio famem Deo consecratorum, ibi, *candidiores nive*; quarto immensam famem ipsarum matrum, ibi, *manus mulierum misericordium coxerunt filios.* Circa primum duo. Primo famem lactentium; secundo parvulorum et adolescentum, ibi, *parvuli petierunt panem.* Circa primum duo. Primo defectum lactis; secundo defectus effectum, ibi, *adhaesit lingua lactentis ad*

palatum ejus, lamiae, monstra quaedam habentia corpora feminea, pedes equinos, a laniando dicta, quia filios suos laniant. *Crudelis quasi struthio*, de quo Job 39: *induratur ad filios suos quasi non sint sui: frustra laboravit nullo timore cogente.* Et comparantur his mulieres Jerusalem, non propter crudelitatem affectus, sed propter similitudinem actus: quia lac filiis non praebebant, quod erat ex defectu nutrimenti.

Lectio 4

[85312] In Threnos, cap. 4 l. 4 Hic ponit effectum, scilicet sitim puerorum: *adhaesit lingua lactentis ad palatum ejus*, propter siccitatem. *Parvuli*, qui jam crescentes solido cibo uti poterant, nec lacte egebant Amos 8: *deficient virgines pulchrae, et adolescentes in siti.* Supra 2: *matribus suis dixerunt: ubi est triticum, et vinum?*

Lectio 5

[85313] In Threnos, cap. 4 l. 5 Hic ponit famem delicate nutritorum: et primo ponit famis afflictionem; secundo ponit comparationem, ibi, *et major effecta est iniquitas filiae populi mei peccato Sodomorum.* Fames autem ostenditur duobus signis: morte, *interierunt*, et vilium comestione: *qui nutriebantur in croceis*, ab ore subtractis cibariis, *amplexati sunt stercora*; idest, avide sumpserunt vilia cibaria. Vel ad litteram. 4 Reg. 7. Simile Job 6: *animae esurienti etiam amara dulcia esse videntur.*

Lectio 6

[85314] In Threnos, cap. 4 l. 6 Hic exaggerat poenam in comparatione ad poenam Sodomorum: *major effecta est*: major in poena ostensa. Et major fuit culpa propter ingratitudinem, et propter sanctorum profanationem; et major poena, quia diuturnior. Ezech. 16: *non fecit Sodoma soror tua, ipsa et filiae ejus, sicut fecisti tu, et filiae tuae.* Matth. 11: *terrae Sodomorum remissius erit in die judicii quam tibi.* Job 9: *si flagellat, occidat semel, et de poenis innocentum non rideat.* Glossa: *moraliter de peccato simulationis, quod est majus peccatum peccato Sodomorum.* Contrarium est quod dicitur Isa. 3: super illud, *peccatum suum sicut Sodoma praedicaverunt*: in Glossa: *secunda tabula post naufragium est peccatum abscondere.* Ad quod dicitur, quod absconse peccare est conditio allevians. Peccatum vero simulationis vitium majus est, quando per hujusmodi quaeritur deceptio et gloria apud alios. Et quidem majus dicitur, non simpliciter, sed quantum ad effectum deceptionis, vel quantum ad materiam: quia circa spiritualia peccatur, in quibus qui falsitatem facit plus est accusandus quam qui violat numisma, ut dicit philosophus.

Lectio 7

[85315] In Threnos, cap. 4 l. 7 Hic describit famem consecratorum Deo, scilicet Nazaraeorum: de quorum consecratione legitur Num. 6. Et primo eorum pulchritudinem; secundo ex fame consecutam turpitudinem, ibi, *denigrata est super carbones facies eorum*; tertio ponit poenae comparationem, ibi, *melius fuit occisis gladio quam interfectis fame.* Ad pulchritudinem autem corporalem hominis requiritur aspectus decens quo ad hilaritatem vultus: et quantum ad hoc dicit: *sapphyro pulchriores*; qui quidem caelestis coloris existens mentem laetificat. Requiritur etiam debitus color duplex: scilicet rubor; et quantum ad hoc dicit, *rubicundiores*: et candor; et quantum ad hoc dicit, *candidiores.* Et quia, ut dicit philosophus, albus color maxime receptivus est aliorum, oportet quod sit candor sine macula; et quantum ad hoc dicit, *nitidiores.* Et sunt locutiones hyperbolicae, nec tamen falsae, quia figuratae, quibus aliud dicitur, et aliud significatur. Et, ad litteram, decori erant propter vitae munditiam et abstinentiam, sicut legitur de Daniele et sociis ejus. Deut. 33: *benedictio ejus qui apparuit in rubo.*

Lectio 8

[85316] In Threnos, cap. 4 l. 8 Hic ponit turpitudinem ex fame sequentem quantum ad coloris mutationem: *denigrata est super carbones facies eorum, et non sunt agniti*, propter deturpationem: et quantum ad desiccationem pinguedinis, *adhaesit cutis eorum ossibus.* Nahum 2: *facies omnium sicut nigredo ollae, ubi est habitaculum leonum, et pascua catulorum leonum.* Job 7: *cutis mea aruit.*

Lectio 9

[85317] In Threnos, cap. 4 l. 9 Hic ponit comparationem, *extabuerunt*, defecerunt diu afflicti. Eccl. 30: *melior est mors quam vita amara.*

Lectio 10

[85318] In Threnos, cap. 4 l. 10 Hic ponit immensam famem matrum, quae prae nimietate famis filios suos comederunt. Supra 2: *ergo ne comedent mulieres fructum suum, et parvulos suos?*

Lectio 11

[85319] In Threnos, cap. 4 l. 11 Hic plangit captivitatem et destructionem civitatis: et primo ponit destructionem; secundo facti admirationem, ibi, *non crediderunt reges terrae*; tertio assignat destructionis rationem, ibi, *propter peccata prophetarum. Complevit*, poenam inducens, *effudit*, propter copiam, *succendit ignem*, propter poenae determinationem, quia civitas combusta fuit, *fundamenta*, quicquid forte; vel quia usque ad fundamenta domus destructae sunt. Deut. 32: *ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima.*

Lectio 12

[85320] In Threnos, cap. 4 l. 12 Hic ostendit factum esse admirabile, quia prius erat incredibile: *non crediderunt*, quando erant in ea reges potentes, et divina protectione munita, *hostis*, apertus violenter, *inimicus*, latens fraudulenter. Isa. 23: *quis cogitavit hoc super Tyrum quondam coronatam?* Ibid. 30: *subito dum non speratur venit contritio ejus.*

Lectio 13

[85321] In Threnos, cap. 4 l. 13 Hic assignat rationem destructionis, ut admiratio cesset et primo praelatorum culpam: *prophetarum et sacerdotum*, qui populum gubernare debebant. Dan. 13: *egressa est iniquitas a senioribus, qui videbantur regere populum.*

Lectio 14

[85322] In Threnos, cap. 4 l. 14 Secundo ponit insufficientem emendam, quia abstinentes tantum ab ingressu templi, se satisfacere credebant: *erraverunt*, vagantes per plateas, *caeci: excaecavit enim eos malitia eorum*: Sap. 2. *Intrare*, templum, *lacinias suas*, vestes scissas ad modum joculatorum, a lacero laceras, dictas: in quo ostenditur quod a voluptatibus non cessabant. Vel secundum aliam litteram, *lascivias*, et planius est. Isa. 59: *manus vestrae pollutae sunt sanguine, digiti vestri iniquitate.* Vel potest exponi de illis qui excaecati corporaliter fuerunt ab hostibus capti, qui domos per se intrare non poterant, nisi ductoris fimbrias tenerent; et tenet se cum sequente.

Lectio 15

[85323] In Threnos, cap. 4 l. 15 Hic ponit civium captorum irrisionem ab hostibus: et primo im-

properat eis sanctorum prophanationem: *clamaverunt*, scilicet hostes, *eis*, scilicet Judaeis, *recedite*, in captivitatem de loco sancto, *nolite tangere*, sancta vos immundi. Lev. 21: *omnis qui habuerit maculam de semine Aaron, non accedet offerre hostiam.* Secundo improperat eis Dei indignationem quantum ad divini auxilii destitutionem: *jurgati sunt*, hostes contra Judaeos, *et commoti*, utrique isti objurgando, et illi dolendo *ut inhabitet*, Deus vos defendens. Psal. 70: *dicentes: Deus dereliquit eum.*

Lectio 16

[85324] In Threnos, cap. 4 l. 16 Et quantum ad poenae inflictionem, cum dicit: *facies domini*, praescientia, *divisit*, in gentes dispersit. Psalm. 34: *divisi sunt ab ira vultus ejus.* Tertio improperat eis seniorum irreverentiam, et sunt verba hostium cum Judaeis: *facies sacerdotum non erubuerunt.* Isa. 3. *Tumultuabitur puer contra senem, et ignobilis contra nobilem.* Vel possunt esse verba prophetae de hostibus.

Lectio 17

[85325] In Threnos, cap. 4 l. 17 Hic excludit evadendi facultatem, excludens quatuor per quae possent evadere. Primo auxilium amicorum: *cum adhuc subsisteremus*, expectaremus, *auxilium nostrum vanum*, scilicet Aegyptiorum. Isa. 30: *Aegyptus frustra et vane auxiliabitur.*

Lectio 18

[85326] In Threnos, cap. 4 l. 18 Secundo excludit propriarum virium: *lubricaverunt*; quasi, prae debilitate non poteramus firmiter stare, ac si viae essent tenebrosae et lubricae. Psal. 34: *fiant viae illorum tenebrae et lubricum, et Angelus domini persequens eos.* Jer. 23: *viae illorum erunt quasi lubricum in tenebris.* Et ideo *appropinquavit finis*, scilicet captivitatis, vel mortis, et tandem *completi* sunt *dies nostri.* Ezech. 7: *finis venit, venit finis.*

Lectio 19

[85327] In Threnos, cap. 4 l. 19 Tertio excludit fugae remedium. Tangit historiam hic quae dicitur Jer. ult., quod Chaldaei comprehenderunt Sedeciam fugientem per viam solitudinis locutio hyperbolica. Habac. 1: *volabunt quasi aquila festinans.*

Lectio 20

[85328] In Threnos, cap. 4 l. 20 Quarto excludit protectionem regum: *spiritus oris nostri*, quo respirabamus inter angustias, *Christus dominus*, Josias, *captus est*, interfectus est ab Aegyptiis, 4 Reg. 24, *pro peccatis nostris*, quia ipse justus erat. Vel potest exponi de Sedecia, secundum consequentiam historiae. Vel melius de Christo. Isa. 53: *ipse vulneratus est propter iniquitates nostras in umbra*, protectione. Cantic. 2: *sub umbra illius, quem desideraveram, sedi.*

Lectio 21

[85329] In Threnos, cap. 4 l. 21 Hic comminatur insultantibus, et praecipue Idumaeis: quibus primo comminatur; et secundo Judaeos consolatur, ibi, *completa est iniquitas tua.* Circa primum duo. Primo excludit laetitiam, *gaude*, irrisorie. 2 Reg. 1: *nolite annuntiare in Geth, neque annuntietis in compitis Ascalonis. Filia Edom*, plebs Idumaeorum, *in terra Hus.* Contra. Deut. 2: *in possessionem Esau dedi montem Seir.* Praeterea. Hus fuit primogenitus Nachor, Gen. 22. Et dicendum, quod non est mentio de homine Hus, sed de terra Hus, quae alio nomine dicitur Ausitidis, ut dicit Glossa. Jer. 25: *cunctis regibus terrae Ausitidis*, quae est in confinio Idumaeorum et Arabum. Secundo comminatur poenam: *ad te quoque perveniet calix* ira Dei, *inebriaberis*, miseria repleberis, *nudaberis*, spoliaberis omnibus bonis. Jerem. 49: *ecce quibus non erat judicium ut biberent calicem, bibentes bibent.*

Lectio 22

[85330] In Threnos, cap. 4 l. 22 Hic consolatur Judaeos: et primo ex eorum liberatione: *completa est iniquitas tua*, poenis purgata, non *addet*, pro peccatis praeteritis, nisi peccata iteres. Isa. 40: *completa est malitia ejus, dimissa est iniquitas illius.* Secundo ex hostium punitione. *Visitabit*, quasi judex, vel ipsas inquirens vindictas, *discooperiet*, manifestans per poenas. Jerem. 49: *ego discooperui Esau, revelavi abscondita ejus.*

Caput 5

[85331] In Threnos, cap. 5 Hic propheta, post multiplicia lamenta, convertit se ad orationis remedium; et primo exponit populi miseriam: secundo petit misericordiam, ibi, *tu autem, domine*, et cetera. Prima in duas. Primo exponit miseriam populi, quantum ad mala quae incurrerunt;

secundo quantum ad bona, quae amiserunt, ibi, *senes defecerunt de portis.* Circa primum duo. Primo excitat attentionem, *recordare*, attende ad miserias meas. Supra 3: *recordare paupertatis, et transgressionis meae. Recordare*, quasi dicat, in notitia tene, *intuere*, idest, notitia recondita considerationem defige, *respice*, cogitando, et discutiendo. Secundo ibi, *hereditas nostra versa est ad alienos*, ponit populi afflictionem: et primo in generali; secundo descendendo ad speciales personas, ibi, *mulieres in Sion humiliaverunt.* Circa primum duo. Primo excludit ea quibus contra miserias sustentabantur, scilicet proprias possessiones, quae in potestate hostium transierunt, *hereditas nostra versa est ad alienos.* Supra 1: *manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia ejus.* Jer. 6: *et transibunt domus eorum ad alteros, et agri, et uxores pariter.* Et divinam protectionem: *pupilli facti sumus*, quia destituti divina, quasi paterna consolatione. *Matres nostrae*, synagogae, *quasi viduae*, quarum acus sponsus dicebatur. Isa. 9: *pupillorum et viduarum ejus non miserebitur: quia omnis hypocrita est et nequam.* Secundo ibi, *aquam nostram pecunia bibimus*, prosequitur speciales miserias quas patiebantur: et primo servitutem; secundo afflictionem, ibi, *in animabus nostris afferebamus panem nobis.* Circa primum duo. Primo ponit populi servitutem; secundo exaggerat ipsam, ibi, *patres nostri peccaverunt, et non sunt.* Circa primum duo. Primo ponit servitutem quam patiebantur quantum ad bona ipsorum: *aquam nostram pecunia bibimus* hostibus tyrannice nos opprimentibus. Deut. 2: *aquam emptam haurietis, et bibetis.* Secundo ponit servitutem quantum ad proprias personas: et primo coactam: *cervicibus nostris minabamur*; quasi, in percussione cervicum persistere in via nolebamus; vel ligati cervicibus. Deut. 28: *in gentibus quoque illis non quiesces, nec erit requies tibi.* Secundo ponit servitutem personalem voluntariam, quia inopia compulsi se aliis in servos vendebant, vel simpliciter, vel ad tempus; et hoc est, *Aegypto dedimus manum*, quasi eis nos subjugantes. 1 Reg. 2: *repleti prius, pro panibus se locaverunt.* Vel *dedimus manum*, auxilium postulantes. Jer. 2: *quid tibi in via Aegypti, ut bibas aquam turbidam? Patres nostri peccaverunt.* Hic exaggerat servitutem: et primo ex conditione servientium, quia pro peccatis aliorum puniuntur, *et non sunt*, quia sunt mortui. *Portavimus*, poenam eorum sustinentes. Sed contra. Ezech. 18: *quid est quod inter vos vertitis parabolam in proverbium dicentes: patres nostri comederunt uvas acerbas, et dentes filiorum obstupuerunt?* Solutio. Exod. 20: *ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem.* (Deut. 32): *his qui oderunt me retribuam.* Secundo exaggerat ex conditione dominantium *servi dominati sunt*, sicut Moabitae, et Idumaei, et alii vicini, quorum prius dominati fuerant. Prov. 30: *per tria mala movetur terra (...) per servum, cum regnaverit, per stultum, cum saturatus fuerit cibo; per odiosam mulierem, cum in matrimonio fuerit assumpta. In animabus.* Hic ponit afflictionem famis: et ostendit primo penuriam, *in animabus*, idest in periculo animarum nostrarum, scilicet vitae nostrae, fugientes in deserto a facie gladii Babylonis: vel quod onerantes se victualibus, periculis se exponebant, ut hostes insequentes in deserto effugerent: vel quia nimio labore ad conquirendum cibum corpus suum consumebant. Isa. 21: *qui habitatis in terra Austri cum panibus occurrite fugienti.* Secundo ponit famis effectum: *pellis nostra exusta*, fame desiccata, *tempestatum*, quia obsessi et fugientes famem passi sunt diu. Oseae 7: *omnes adulterantes quasi clibanus succensus a coquente.* Job 9: *pelli meae, consumptis carnibus, adhaesit os meum. Mulieres.* Hic descendit ad speciales personas: et primo ad mulieres, *humiliaverunt*, corrumpendo eas. Deut. 28: *uxorem* *accipies, et alius dormiet cum ea: filiae tuae tradentur alteri populo, videntibus oculis tuis.* Secundo quantum ad principes: *principes manu suspensi sunt*, quasi in eculeo ad manifestandum divitias suas. Deut. 28: *adducet super te gentem de longinquo, et de extremis finibus terrae, in similitudinem aquilae cum impetu, cujus intelligere linguam non possis, gentem procacissimam quae non deferat seni, nec misereatur parvuli.* Tertio quantum ad juvenes: *adolescentibus impudice abusi sunt.* Joel 3: *posuerunt puerum in prostibulo, et puellam vendiderunt pro vino, ut biberent. Senes defecerunt de portis.* Hic ponit miseriam quantum ad bona quae defecerunt: et primo quantum ad officia personarum: *de portis defecerunt*, quasi ad exercendum judicia in portis; *de choro*, quasi non choreizant: quod erat officium dominorum. 1 Mach. 2: *trucidati sunt senes ejus in platea et juvenes ejus ceciderunt gladio.* Secundo quantum ad exercitium gaudiorum, *defecit gaudium.* Amos 8: *convertam festivitatem vestram in luctum, et omnia cantica vestra in planctum.* Tertio quantum ad gloriam dignitatum: et primo quantum ad gloriam regni, *cecidit corona.* Job 19: *spoliavit me gloria mea, et abstulit coronam de capite meo.* Secundo quantum ad gloriam templi, ponens super hoc tristitiam. *Propterea maestum factum est in dolore cor nostrum; ideo contenebrati sunt oculi nostri*, prae multitudine lacrymarum. Jer. 8: *dolor meus super dolorem.* Et tristitiae causam: *propter montem Sion*, ubi templum, *vulpes ambulaverunt*, quasi in locis desertis. Mich. 3: *Sion quasi ager arabitur, et Jerusalem quasi acervus lapidum erit, et mons templi in excelsa sylvarum. Tu autem, domine.* Hic jam convertit se ad petendum. Et primo confitetur ipsam majestatem quantum ad aeternitatem substantiae: *in aeternum permanebis*: et quantum ad durationem regalis gloriae: *solium tuum in generationem et generationem.* Ps. 101: *tu autem, domine, in aeternum permanebis, memoriale tuum in generatione et generationem.* Secundo miratur indignationem: *quare in perpetuum oblivisceris nostri?* Isa. 49: *numquid oblivisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui?* Tertio porrigit petitionem: *converte nos, domine.* Jer. 31: *converte me, domine, et convertar, quia tu es dominus Deus meus.* Sed contra. Zach. 1: *convertimini ad me.* Et dicendum, quod utrumque est verum propter hoc quod ad opus meritorium exigitur liberi arbitrii praeparatio, et gratiae infusio. *Innova dies nostros.* Job 29: *quis tribuat ut sim juxta menses pristinos, secundum dies quando Deus custodiebat me?* Quarto ponit petendi necessitatem: *sed projiciens repulisti nos.* Jer. 14: *numquid projiciens abjecisti Judam, aut Sion abominata est anima tua? Quare ergo percussisti nos, ut nulla sit sanitas?*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Officium corporis Christi «Sapientia»

authenticitate dubium

Thomas de Aquino ab Abraham van Diepenbeeck depictus

Textus a C. Lambot in ”Revue Bénédictine” 1942 editos
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

Ad vesperas

[91340] Officium Sapientia, vesp. 1 antiph. 1 Antiphona. Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem, immolavit victimas suas, miscuit vinum et posuit mensam suam.

Psalmus

[91341] Officium Sapientia, vesp. 1 ps. 1 Dixit dominus domino meo:
sede a dextris meis
donec ponam inimicos tuos
scabillum pedum tuorum.
Virgam virtutis tuae
emittet dominus ex Sion.
Dominare in medio inimicorum tuorum.
Tecum principium in die virtutis tuae.
In splendoribus sanctorum,
ex utero, ante luciferum, genui te.
Iuravit dominus, et non paenitebit eum:
tu es sacerdos in aeternum
secundum ordinem Melchisedech.

Dominus a dextris tuis.
Confregit in die irae suae reges.
Iudicabit in nationibus.
Implebit cadavera.
Conquassabit capita in terra multorum.
De torrente in via bibet,
propterea exaltabit caput.

[91342] Officium Sapientia, vesp. 1 antiph. 2 Antiphona. Melchisedech rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei summus, benedixit Abrahae et ait: benedictus Abraham Deo excelso qui creavit caelum et terram.

Psalmus

[91343] Officium Sapientia, vesp. 1 ps. 2 Confitebor tibi, domine, in toto corde meo,
in consilio iustorum et congregatione.
Magna opera domini,
exquisita in omnes voluntates eius.
Confessio et magnificentia opus eius,
et iustitia eius manet in saeculum saeculi.
Memoriam fecit mirabilium suorum
misericors et miserator dominus.
Escam dedit timentibus se.
Memor erit in saeculum testamenti sui.
Virtutem operum suorum adnuntiabit populo suo
ut det illis hereditatem gentium.
Opera manuum eius veritas et iudicium.
Fidelia omnia mandata eius,
confirmata in saeculum saeculi,
facta in veritate et aequitate.
Redemptionem misit populo suo.
Mandavit in aeternum testamentum suum.
Sanctum et terribile nomen eius:
initium sapientiae timor domini,
intellectus bonus omnibus facientibus eum.
Laudatio eius manet in saeculum saeculi.

[91344] Officium Sapientia, vesp. 1 antiph. 3 Antiphona. Immolabit haedum multitudo filiorum Israel, et sumet de sanguine eius ac ponent super utrumque postem et insuper liminaribus domorum, in quibus comedunt illum.

Psalmus

[91345] Officium Sapientia, vesp. 1 ps. 3 Credidi, propter quod locutus sum:
ego autem humiliatus sum nimis.
Ego dixi in excessu meo:
omnis homo mendax.
Quid retribuam domino
pro omnibus quae retribuit mihi?
Calicem salutaris accipiam,
et nomen domini invocabo.
Vota mea domino reddam
coram omni populo eius.
Pretiosa in conspectu domini
mors sanctorum eius.
O domine, quia ego servus tuus,
ego servus tuus et filius ancillae tuae,
disrupisti vincula mea.
Tibi sacrificabo hostiam laudis,
et in nomine domini invocabo.
Vota mea domino reddam
in conspectu omnis populi eius,
in atriis domus domini,
in medio tui, Hierusalem.

[91346] Officium Sapientia, vesp. 1 antiph. 4 Antiphona. Et edent carnes nocte illa assas igni et azymos panes cum lactucis agrestibus; non comedetis ex eo crudum quid nec coctum aqua, sed assum tantum igni.

Psalmus

[91347] Officium Sapientia, vesp. 1 ps. 4 Beati omnes qui timent dominum,
qui ambulant in viis eius.
Labores manuum tuarum, quia manducabis,
beatus es, et bene tibi erit.
Uxor tua sicut vitis abundans
in lateribus domus tuae.
Filii tui sicut novella olivarum
in circuitu mensae tuae.
Ecce sic benedicetur homo
qui timet dominum:
benedicat te dominus ex Sion,
et videas bona Hierusalem
omnibus diebus vitae tuae,
et videas filios filiorum tuorum.
Pax super Israhel.

[91348] Officium Sapientia, vesp. 1 antiph. 5 Antiphona. Pluit illis manna ad manducandum et panem caeli dedit eis; panem Angelorum manducavit homo, cibaria misit eis in abundantiam.

Psalmus

[91349] Officium Sapientia, vesp. 1 ps. 5 Lauda, Hierusalem, dominum.
Lauda Deum tuum, Sion,
quoniam confortavit seras portarum tuarum.
Benedixit filiis tuis in te
qui posuit fines tuos pacem,
et adipe frumenti satiat te,
qui emittit eloquium suum terrae.
Velociter currit sermo eius.
Qui dat nivem sicut lanam,
nebulam sicut cinerem spargit,
mittit cristallum suum sicut buccellas:
ante faciem frigoris eius, quis sustinebit?

Emittet verbum suum, et liquefaciet ea.
Flabit spiritus eius, et fluent aquae.
Qui adnuntiat verbum suum Iacob,
iustitias et iudicia sua Israhel,
non fecit taliter omni nationi,
et iudicia sua non manifestavit eis.

[91350] Officium Sapientia, vesp. 1 cap. 1 Capitulum. Dominus Iesus Christus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit et dixit: accipite et manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem.

[91351] Officium Sapientia, vesp. 1 resp. 1 R/. prol. Cumque operuisset ros superficiem terrae apparuit in solitudine minutum et quasi pilo tunsum in similitudinem pruinae super terram.
V/. Iste est panis quem dominus dedit vobis ad vescendum. Apparuit in solitudine minutum et quasi pilo tunsum in similitudinem pruinae super terram. Gloria patri et filio et spiritui sancto. Tunsum in similitudinem pruinae super terram.

Hymnus

[91352] Officium Sapientia, vesp. 1 hymnus 1 Pange, lingua, gloriosi
corporis mysterium
sanguinisque pretiosi,
quem in mundi pretium
fructus ventris generosi
rex effudit gentium.

Nobis natus, nobis datus
ex intacta virgine
et in mundo conversatus
sparso verbi semine
sui moras incolatus
miro clausit ordine.

In supremae nocte cenae

recumbens cum fratribus
observata lege plene
cibis in legalibus
cibum turbae duodenae
se dat suis manibus.

Verbum caro panem verum
verbo carnem efficit,
fitque sanguis Christi merum,
et, si sensus deficit,
ad firmandum cor sincerum
sola fides sufficit.

Tantum ergo sacramentum
veneremur cernui,
et antiquum documentum
novo cedat ritui,
praestet fides supplementum
sensuum defectui.

Genitori genitoque
laus et iubilatio,
salus, honor, virtus quoque
sit et benedictio,
procedenti ab utroque
compar sit laudatio.

[91353] Officium Sapientia, vesp. 1 v. 1 V/. Aser pinguis panis eius, alleluia.
R/. Et praebebit delicias regibus, alleluia.

[91354] Officium Sapientia, vesp. 1 antiph. 6 Antiphona ad Magnificat. Angelorum esca nutrivisti populum tuum et panem de caelo praestitisti illis sine labore, omne delectamentum in se habentem et omnis saporis suavitatem; substantiam enim tuam et dulcedinem tuam quam in filios habes ostendebas.

Magnificat

[91355] Officium Sapientia, vesp. 1 hymnus 2 Magnificat anima mea dominum:
et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.
Quia respexit humilitatem ancillae suae:

ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.
Quia fecit mihi magna qui potens est:
et sanctum nomen eius.
Et misericordia eius a progenie in progenies
timentibus eum.
Fecit potentiam in brachio suo:
dispersit superbos mente cordis sui.
Deposuit potentes de sede,
et exaltavit humiles.
Esurientes implevit bonis:
et divites dimisit inanes.
Suscepit Israel puerum suum,
recordatus misericordiae suae.
Sicut locutus est ad patres nostros,
Abraham et semini eius in saecula.

[91356] Officium Sapientia, vesp. 1 oratio 1 Collecta. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Ad Matutinum

[91358] Officium Sapientia, matutin. 1 invitatorium 1 Invitatorium. Venite comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis. Venite comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.

Hymnus

[91359] Officium Sapientia, matutin. 1 hymnus 1 Sacris solemniis Sacris solemniis iuncta sint gaudia,
et ex praecordiis sonent praeconia,
recedant vetera, nova sint omnia,

corda, voces et opera.

Noctis recolitur cena novissima,
qua Christus creditur agnum et azima
dedisse fratribus iuxta legitima
priscis indulta patribus.

Post agnum typicum expletis epulis
corpus dominicum datur discipulis
sic totum omnibus, quod totum singulis
eius fatemur manibus.

Dedit fragilibus corporis ferculum,
dedit et tristibus sanguinis poculum,
dicens: accipite, quod trado, vasculum,
omnes ex eo bibite.

Sic sacrificium istud instituit,
cuius officium committi voluit
solis presbyteris, quibus sic congruit,
ut sumant et dent ceteris.

Panis angelicus fit panis hominum,
dat panis caelicus figuris terminum;
O res mirabilis. Manducat dominum
servus pauper et humilis.

Sic tu nos visita, sicut te colimus;
te, trina deitas unaque, poscimus,
per tuas semitas duc nos, quo tendimus,
ad lucem, quam inhabitas.

In primo nocturno

[91361] Officium Sapientia, noct. 1 antiph. 1 Antiphona. Numquid poterit Deus parare mensam in deserto, numquid et panem poterit dare, aut parare mensam populo suo.

Psalmus

[91362] Officium Sapientia, noct. 1 ps. 1 Conserva me, domine, quoniam in te speravi.
Dixi domino: dominus meus es tu,
quoniam bonorum meorum non eges.
Sanctis, qui sunt in terra eius,
mirificavit mihi omnes voluntates meas in eis.
Multiplicatae sunt infirmitates eorum,
postea adceleraverunt.
Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus,
nec memor ero nominum eorum per labia mea.
Dominus pars hereditatis meae et calicis mei.
Tu es qui restitues hereditatem meam mihi.
Funes ceciderunt mihi in praeclaris,
etenim hereditas mea praeclara est mihi.
Benedicam domino, qui tribuit mihi intellectum.
Insuper et usque ad noctem increpaverunt me renes mei.
Providebam dominum in conspectu meo semper,
quoniam a dextris est mihi, ne commovear.
Propter hoc laetatum est cor meum,
et exultavit lingua mea.
Insuper et caro mea requiescet in spe,
quoniam non derelinques animam meam in inferno:
non dabis sanctum tuum videre corruptionem.
Notas mihi fecisti vias vitae.
Adimplebis me laetitia cum vultu tuo.
Delectatio in dextera tua usque in finem.

[91363] Officium Sapientia, noct. 1 antiph. 2 Antiphona. Parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me; impinguasti in oleo caput meum et calix meus inebrians quam praeclarus est.

Psalmus

[91364] Officium Sapientia, noct. 1 ps. 2 Exaudiat te dominus in die tribulationis.

Protegat te nomen Dei Iacob.
Mittat tibi auxilium de sancto,
et de Sion tueatur te.
Memor sit omnis sacrificii tui,
et holocaustum tuum pingue fiat.
Tribuat tibi secundum cor tuum,
et omne consilium tuum confirmet.
Laetabimur in salutari tuo,
et in nomine Dei nostri magnificabimur.
Impleat dominus omnes petitiones tuas.
Nunc cognovi quoniam salvum fecit dominus christum suum.
Exaudiet illum de caelo sancto suo
in potentatibus salus dexterae eius.
Hii in curribus, et hii in equis,
nos autem in nomine domini Dei nostri invocabimus.
Ipsi obligati sunt et ceciderunt,
nos vero surreximus et erecti sumus.
Domine salvum fac regem,
et exaudi nos in die qua invocaverimus te.

[91365] Officium Sapientia, noct. 1 antiph. 3 Antiphona. De fructu operum tuorum satiabitur terra, ut educas panem de terra et vinum laetificet cor hominis, ut exhilaret faciem in oleo, et panis cor hominis confirmet.

Psalmus

[91366] Officium Sapientia, noct. 1 ps. 3Deus, Deus meus, respice me: quare me dereliquisti?
Longe a salute mea verba delictorum meorum.
Deus meus, clamabo per diem, et non exaudies,
et nocte, et non ad insipientiam mihi.
Tu autem in sancto habitas, laus Israhel.
In te speraverunt patres nostri,
speraverunt, et liberasti eos.
Ad te clamaverunt, et salvi facti sunt.
In te speraverunt, et non sunt confusi.
Ego autem sum vermis, et non homo,

obprobrium hominum et abiectio plebis.
Omnes videntes me deriserunt me,
locuti sunt labiis, moverunt caput:
speravit in domino, eripiat eum;
salvum faciat eum, quoniam vult eum.
Quoniam tu es qui extraxisti me de ventre,
spes mea ab uberibus matris meae.
In te proiectus sum ex utero.
De ventre matris meae Deus meus es tu.
Ne discesseris a me,
quoniam tribulatio proxima est,
quoniam non est qui adiuvet.
Circumdederunt me vituli multi.
Tauri pingues obsederunt me.
Aperuerunt super me os suum,
sicut leo rapiens et rugiens.
Sicut aqua effusus sum,
et dispersa sunt universa ossa mea.
Factum est cor meum tamquam cera,
liquescens in medio ventris mei.
Aruit tamquam testa virtus mea,
et lingua mea adhesit faucibus meis,
et in limum mortis deduxisti me;
quoniam circumdederunt me canes multi.
Concilium malignantium obsedit me.
Foderunt manus meas et pedes meos,
dinumeraverunt omnia ossa mea.
Ipsi vero consideraverunt et inspexerunt me,
diviserunt sibi vestimenta mea,
et super vestem meam miserunt sortem.
Tu autem, domine, ne elongaveris auxilium tuum.
Ad defensionem meam conspice.
Erue a framea animam meam,
et de manu canis unicam meam.
Salva me ex ore leonis,
et a cornibus unicornium humilitatem meam.
Narrabo nomen tuum fratribus meis.
In media ecclesia laudabo te.
Qui timetis dominum laudate eum.
Universum semen Iacob magnificate eum.

Timeat eum omne semen Israhel,
quoniam non sprevit neque dispexit deprecationem pauperis,
nec avertit faciem suam a me,
et, cum clamarem ad eum, exaudivit me.
Apud te laus mea in ecclesia magna.
Vota mea reddam in conspectu timentium eum.
Edent pauperes, et saturabuntur,
et laudabunt dominum qui requirunt eum.
Vivent corda eorum in saeculum saeculi.
Reminiscentur et convertentur ad dominum universi fines terrae,
et adorabunt in conspectu eius universae familiae gentium,
quoniam Dei est regnum, et ipse dominabitur gentium.
Manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terrae.
In conspectu eius cadent omnes qui descendunt in terram,
et anima mea illi vivet,
et semen meum serviet ipsi.
Adnuntiabitur domino generatio ventura,
et adnuntiabunt iustitiam eius
populo qui nascetur quem fecit dominus.

[91367] Officium Sapientia, noct. 1 v. 1 V/. Petierunt et venit coturnix, alleluia.
R/. Et pane caeli saturavit eos, alleluia.

[91368] Officium Sapientia, noct. 1 l. 1 Lectio prima: Dominus Iesus ad invisibilia paternae maiestatis migraturus, celebrato cum discipulis typico Pascha, quoddam memoriale eis commendare volens, sub specie panis et vini corpus et sanguinem suum eis tradidit, ut ostenderet legis veteris sacramenta, inter quae praecipuum erat agni paschalis sacrificium, in morte sua terminari; ac legis novae sacramenta substitui, in quibus excellit mysterium eucharistiae.

Liquido etiam apparet, quando primo acceperunt discipuli corpus et sanguinem domini, non eos accepisse ieiunos. Numquid tamen propterea calumniandum est universae Ecclesiae, quod a ieiunis semper accipitur? Ex hoc enim placuit spiritui sancto, ut in honore tanti sacramenti, prius in os Christiani dominicum corpus intraret quam exteri cibi. Nam ideo per universum orbem mos iste servatur. Neque enim, quia post cibos dominus dedit, propterea pransi aut cenati ad illud sacramentum accipiendum convenire debent, aut, sicut faciebant quos apostolus arguit et emendat, mensis suis ista miscere. Namque salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit infigere cordibus et memoriae discipulorum, a quibus ad passionem digressurus erat. Et ideo non praecepit quo deinceps ordine sumeretur, ut apostolis per quos ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum.

Huius sacramenti figura praecessit, quando manna pluit Deus patribus in deserto, qui cotidiano caeli pascebantur alimento. Unde dictum est: panem Angelorum manducavit homo. Sed tamen panem illum qui manducaverunt, omnes in deserto mortui sunt. Ista autem esca quam accipitis, iste panis vivus qui de caelo descendit, vitae aeternae substantiam ministrat. Et quicumque hunc panem manducaverit non morietur in aeternum, quia corpus Christi est.

[91369] Officium Sapientia, noct. 1 resp. 1 R/. Cenantibus discipulis, accepit Iesus panem et benedixit ac fregit deditque illis, et ait: accipite et comedite, hoc est corpus meum. Et accipiens calicem, gratias egit et dedit illis dicens: bibite ex eo omnes.
V/. Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissione peccatorum. Bibite ex eo omnes.

[91370] Officium Sapientia, noct. 1 l. 2 Lectio secunda: Considera utrum nunc praestantior sit panis Angelorum an caro Christi, quae utique est corpus vitae. Manna illud de caelo, hoc super coelum; illud caeli, hoc domini caelorum; illud corruptioni obnoxium, si in diem alterum servaretur, hoc alienum ab omni corruptione. Quicumque religiose gustaverit, corruptionem sentire non poterit. Illis aqua de petra fluxit, tibi sanguis ex Christo. Illos ad horam satiavit aqua, te sanguis diluit in aeternum. Iudaeus bibit et sitit; tu cum biberis sitire non poteris. Et illud in umbra, hoc in veritate. Si illud quod miraris umbra est, quantum istud est cuius umbram miraris? Audi quia umbra est, quae apud patres facta est: bibebant, inquit, de spirituali consequente eos petra, petra autem erat Christus, sed non in pluribus eorum complacitum est Deo, nam prostrati sunt in deserto. Haec autem facta sunt in figura nostri. Cognovisti potiora. Potior est enim lux quam umbra, veritas quam figura, corpus auctoris quam manna de caelo. Forte dicis: aliud video. Quomodo tu mihi asseris quod corpus Christi accipiam? Et hoc nobis superest ut probemus. Quantis igitur utimur exemplis, ut probemus hoc non esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, maioremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur? Unde virgam tenebat Moyses, proiecit eam et facta est serpens. Rursus apprehendit caudam serpentis et in virgae naturam revertitur. Vides ergo prophetica gratia bis mutatam naturam esse, et serpentis et virgae. Currebant Aegypti flumina puro meatu aquarum; subito de fontium venis sanguis coepit erumpere, non erat potus in fluviis. Rursus ad prophetae preces cruor fluminum cessavit, aquarum natura remeavit. Circumclusus undique erat populus Hebraeorum, hinc Aegyptiis vallatus, inde mari conclusus. Virgam levavit Moyses, separavit se aqua et in murorum speciem se congelavit, atque inter undas via pedestris apparuit. Iordanis retrorsum conversus, contra naturam in sui fontis revertitur exordium. Nonne claret naturam, vel maritimorum fluctuum, vel cursus fluvialis, esse mutatam? Sitiebat populus patrum, tetigit Moyses petram, et aqua de petra fluxit. Numquid non praeter naturam operata est gratia ut aquam vomeret petra quam non habebat natura?

[91371] Officium Sapientia, noct. 1 resp. 2 R/. Accepto pane gratias egit Iesus, et fregit et dedit discipulis suis dicens: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem.

V/. Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: hic est calix novi testamenti in meo sanguine qui pro vobis fundetur.

[91372] Officium Sapientia, noct. 1 l. 3 Lectio tertia: Marath fluvius amarissimus erat, ut sitiens populus bibere non posset. Moyses misit lignum in aquam, et amaritudinem suam aquarum natura deposuit, quam infusa subito gratia temperavit. Sub Helisaeo propheta, uni ex filiis prophetarum excussum est ferrum de securi, et statim immersum est. Rogavit Helisaeum qui amiserat ferrum. Misit etiam Helisaeus lignum in aquam, et ferrum natavit. Utique etiam hoc praeter naturam factum cognovimus. Gravior enim est ferri species, quam aquarum liquor. Advertimus enim maiorem esse gratiam quam naturam, et adhuc tamen propheticae benedictionis miramur gratiam. Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi ipsa verba domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Heliae ut ignem de caelo praeponeret, non valebit sermo Christi ut species mutet elementorum? De totius mundi operibus legisti quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Sermo igitur qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potuit ea quae sunt in id mutare quod non erant? Non est enim minus dare, quam mutare novas naturas rebus. Sed quid? Cuius argumentis utimur, suis utamur exemplis, incarnationisque struamus mysterii veritatem. Numquid naturae usus persensit, cum dominus Iesus ex Maria nasceretur? Si ordinem quaerimus, viro mixta femina generare consuevit. Liquet igitur quod praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus, corpus ex virgine est. Quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse dominus Iesus partus ex virgine? Vera utique caro Christi quae crucifixa, quae sepulta est. Vere ergo illius carnis sacramentum est. Ipse clamat dominus noster Iesus: hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum caelestium, alia species nominatur; post consecrationem, corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur; post consecrationem sanguis Christi nuncupatur. Tu dicis: amen: hoc verum est. Quod sermo sonat, affectus sentiat.

[91373] Officium Sapientia, noct. 1 resp. 3 R/. Manducantibus discipulis accepit Iesus panem et benedicens fregit et dedit illis et ait: sumite, hoc est corpus meum. Et accepto calice, gratias agens dedit illis, et biberunt ex eo omnes.
V/. Et ait illis: hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur. Et biberunt ex eo omnes.

In secundo nocturno

[91375] Officium Sapientia, noct. 2 antiph. 1 Antiphona. Facies et mensam de lignis Sethim et inaura bis eam auro purissimo, et pones super eam panes propositionis in conspectu meo semper.

Psalmus

[91376] Officium Sapientia, noct. 2 ps. 1 Dominus reget me, et nihil mihi deerit.
In loco pascuae, ibi me conlocavit.
Super aquam refectionis educavit me.
Animam meam convertit.
Deduxit me super semitas iustitiae,
propter nomen suum.
Nam, et si ambulavero in medio umbrae mortis,
non timebo mala, quoniam tu mecum es.
Virga tua et baculus tuus,
ipsa me consolata sunt.
Parasti in conspectu meo mensam
adversus eos qui tribulant me.
Inpinguasti in oleo caput meum,
et calix meus inebrians, quam praeclarus est,
et misericordia tua subsequitur me
omnibus diebus vitae meae,
et ut inhabitem in domo domini
in longitudinem dierum.

[91377] Officium Sapientia, noct. 2 antiph. 2 Antiphona. Sacerdotes sancti erunt Deo suo, et non polluent nomen eius; incensum enim domini et panes Deo offerunt, et ideo sancti erunt.

Psalmus

[91378] Officium Sapientia, noct. 2 ps. 2 Benedicam dominum in omni tempore.
Semper laus eius in ore meo.
In domino laudabitur anima mea:
audiant mansueti et laetentur.
Magnificate dominum mecum,
et exaltemus nomen eius in id ipsum.
Exquisivi dominum, et exaudivit me,
et ex omnibus tribulationibus meis eripuit me.
Accedite ad eum, et inluminamini,

et facies vestrae non confundentur.
Iste pauper clamavit, et dominus exaudivit eum,
et de omnibus tribulationibus eius salvavit eum.
Vallabit Angelus domini
in circuitu timentium eum, et eripiet eos.
Gustate et videte quoniam suavis est dominus:
beatus vir qui sperat in eo.
Timete dominum omnes sancti eius,
quoniam non est inopia timentibus eum.
Divites eguerunt et esurierunt,
inquirentes autem dominum non minuentur omni bono.
Venite, filii, audite me.
Timorem domini docebo vos.
Quis est homo qui vult vitam?
Cupit videre dies bonos?
Prohibe linguam tuam a malo,
et labia tua ne loquantur dolum.
Deverte a malo, et fac bonum.
Inquire pacem, et persequere eam.
Oculi domini super iustos,
et aures eius in precem eorum.
Facies domini super facientes mala,
ut perdat de terra memoriam eorum.
Clamaverunt iusti, et dominus exaudivit,
et ex omnibus tribulationibus eorum liberavit eos.
Iuxta est dominus his qui tribulato sunt corde,
et humiles spiritu salvabit.
Multae tribulationes iustorum,
et de omnibus his liberavit eos.
Dominus custodit omnia ossa eorum:
unum ex his non conteretur.
Mors peccatorum pessima,
et qui oderunt iustum delinquent.
Redimet dominus animas servorum suorum,
et non delinquent omnes qui sperant in eum.

[91379] Officium Sapientia, noct. 2 antiph. 3 Antiphona. Faciet dominus exercituum omnibus pop-

ulis in monte Sion convivium pinguium, convivium vindemiae pinguium medulatorum vindemiae defecatae.

Psalmus

[91380] Officium Sapientia, noct. 2 ps. 3 Iudica me, Deus,
et discerne causam meam de gente non sancta.
Ab homine iniquo et doloso erue me,
quia tu es, Deus, fortitudo mea.
Quare me reppulisti?
quare tristis incedo, dum adfligit me inimicus?
Emitte lucem tuam et veritatem tuam.
Ipsa me deduxerunt,
et adduxerunt in montem sanctum tuum,
et in tabernacula tua;
Et introibo ad altare Dei,
ad Deum, qui laetificat iuventutem meam.
Confitebor tibi in cithara.
Deus, Deus meus,
quare tristis es anima mea?
Et quare conturbas me?
Spera in Deum, quoniam adhuc confitebor illi:
salutare vultus mei et Deus meus.

[91381] Officium Sapientia, noct. 2 v. 1 V/. Cibavit illos ex adipe frumenti, alleluia.
R/. Et de petra melle saturavit eos, alleluia.

[91382] Officium Sapientia, noct. 2 l. 4 Lectio quarta: Panis est in altari usitatus ante verba sacramentorum. Ubi accessit consecratio, de pane fit caro Christi. Quomodo autem potest quod panis est esse corpus Christi? Consecratio igitur quibus verbis et cuius sermonibus est? Domini Iesu. Nam per reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo offertur, oratione petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. Ubi autem sacramentum conficitur, iam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum. Quis sermo Christi? Hic nempe quo facta sunt omnia: caelum, terra, maria. Vides ergo quam operarius sit sermo Christi. Si ergo tanta vis est in sermone domini Iesu Christi, ut inciperet esse quod non erat, quanto magis operarius est ut sint quae erant et in aliud convertantur? Et sic quod erat panis ante

consecrationem iam corpus Christi post consecrationem est, quia sermo Christi creaturam mutat, et sic ex pane fit corpus Christi. Et vinum cum aqua in calice mixtum, fit sanguis consecratione verbi caelestis. Sed forte dicis: speciem sanguinis non video, sed habet similitudinem. Sicut enim mortis similitudinem assumpsisti, ita etiam Christi similitudinem sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit, et pretium tamen operetur redemptionis. Didicisti quia corpus accipis Christi. Vis scire quia verbis caelestibus consecratur? Accipe quae sunt verba. Dicit sacerdos: fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit ad caelum, ad te, sancte pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens benedixit, fregit, fractumque Apostolis suis, et discipulis suis tradidit, dicens: accipite, et edite ex hoc omnes; hoc enim est corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter et calicem postquam coenatum est, pridie, quam pateretur, accepit, respexit ad caelum, ad te, sancte pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens benedixit, Apostolis et discipulis suis tradidit, dicens: accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim sanguis meus. Inde, omnia illa Evangelistae sunt usque ad Accipite, sive corpus, sive sanguinem. Inde verba Christi sunt: accipite et bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis meus. Vide singula. Qui pridie quam pateretur accepit, inquit, in sanctis manibus panem. Antequam consecretur panis est. Ubi autem verba Christi accesserint, corpus Christi est. Deinde audi dicentem: accipite et edite ex hoc omnes: hoc est enim corpus meum. Et ante verba Christi, calix est vino et aqua plenus. Ubi autem verba Christi operata fuerint, ibi sanguis efficitur, qui plebem redemit. Ergo vide quam potens est sermo Christi universa convertere. Deinde ipse Iesus testificatur, quod corpus suum et sanguinem suum accipiamus, de cuius fide et testificatione dubitare non debemus.

[91383] Officium Sapientia, noct. 2 resp. 1 R/. Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit et dixit: accipite et manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, hoc facite in meam commemorationem.
V/. Similiter et calicem, postquam cenavit dicens: hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Hoc facite in meam commemorationem.

[91384] Officium Sapientia, noct. 2 l. 5 Lectio quinta: Christus panis est de quo ipsemet dixit: et panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita. Determinat quomodo sit panis, non solum secundum verbum quo vivunt omnia, sed secundum carnem assumptam pro mundi vita. Humana enim caro quae erat peccato mortua, carni mundae unita, incorporata, unum cum illa effecta, vivit de spiritu eius, sicut vivit corpus de suo spiritu. Qui vero non est de corpore Christi, non vivit de spiritu Christi.

Corpus et sanguinem Christi dicimus illud quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum recte sumimus ad salutem spiritualem, in memoriam dominicae passionis. Quod, cum per manus hominis ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter spiritu sancto, cum haec omnia quae per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur.

Hoc est sacramentum pietatis et est signum unitatis et vinculum caritatis. Qui vult vivere accedat et credat, incorporetur. Hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum quod est ecclesiae in praedestinatis.

Hoc est quod dicimus, quod omnibus modis approbare contendimus, sacrificium ecclesiae duobus confici, duobus constare: visibili elementorum specie, et invisibili domini nostri Iesu Christi carne et sanguine, et sacramento et re sacramenti, id est, corpore Christi, sicut Christi persona constat et conficitur ex Deo et homine, cum ipse Christus verus sit Deus et verus homo, quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet ex quibus conficitur. Conficitur autem sacrificium ecclesiae duobus, sacramento et re sacramenti, id est, corpore Christi. Est igitur sacramentum et res sacramenti, id est, corpus Christi. Caro eius est quam forma panis opertam in sacramento accipimus, et sanguis eius quem sub vini specie et sapore potamus. Caro videlicet est carnis, et sanguis est sacramentum sanguinis. Carne et sanguine utroque invisibili intelligibili spirituali significatur visibile corpus domini nostri Iesu Christi et palpabile, plenum gratia omnium virtutum et divina maiestate. Sicut ergo caelestis panis qui vere Christi caro est, suo modo vocatur corpus Christi, cum revera sit sacramentum corporis Christi, illius videlicet quod visibile, quod palpabile mortale in cruce est positum, vocaturque ipsa carnis immolatio, quae sacerdotis manibus fit, Christi passio mors crucifixio, non rei veritate sed significanti mysterio: sic sacramentum fidei, quod baptismus intelligitur, fides est.

[91385] Officium Sapientia, noct. 2 resp. 2 R/. Quicumque manducaverit panem, vel biberit calicem domini indigne reus erit corporis et sanguinis domini. Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat.
V/. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus domini. Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat.

[91386] Officium Sapientia, noct. 2 l. 6 Lectio sexta: Iteratur cotidie haec oblatio, licet Christus semel passus in carne, per unam eamdemque mortis passionem semel salvaverit mundum, ex qua morte idem resurgens ad vitam, mors ei ultra non dominabitur. Quod profecto sapientia Dei patris necessarium pro multis causis providit. Primo quidem quia cotidie peccamus, saltem in peccatis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest, quia, licet omnia peccata donata sint in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc manet in carne. Unde psalmista: benedic anima mea domino, qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas. Et ideo, quia cotidie labimur, cotidie Christus pro nobis mystice immolatur, et passio Christi in mysterio traditur, ut qui semel moriendo mortem vicerat, cotidie recidiva delictorum per haec sacramenta corporis et sanguinis peccata relaxet. Unde oramus: dimitte nobis debita nostra; quia si dixerimus quod peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est. Iteratur etiam hoc mysterium et ob commemorationem passionis Christi, sicut ipse ait: hoc quotiescumque agitis, in meam commemorationem facite. Quotiescumque ergo hunc panem sumitis, et bibitis hunc calicem, mortem domini annunciabitis donec veniat. Non utique sic accipiendum est: donec Christi mors veniat, quia iam ultra non morietur, sed: donec ipse dominus ad iudicium veniat. Interdum autem semper mors est Christi pro saeculi vita posteris nuntianda, ut discant qua caritate dilexit suos, qui

pro suis mori dignatus est, cui omnes vicem debemus impendere caritatis, quia ad hoc nos prior dilexit cum essemus gehennae filii, ut diligeremus eum a morte iam liberati.

Quia morte domini iam liberati sumus, huius rei memores in edendo carnem et potando sanguinem eius, quae pro nobis oblata sunt significamus.

[91387] Officium Sapientia, noct. 2 resp. 3 R/. Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? Et panis quem frangimus, nonne participatio corporis domini est? V/. Quoniam unus panis et unum corpus multi sumus, nam omnes de uno pane et uno calice participamus. Et panis quem frangimus, nonne participatio corporis domini est?

In tertio nocturno

[91389] Officium Sapientia, noct. 3 antiph. 1 Antiphona. Tulit Manue haedum de capris et libamenta, et posuit supra petram, offerens domino qui facit mirabilia. Cum ascenderet flamma altaris in caelum, Angelus domini pariter in flamma ascendit.

Psalmus

[91390] Officium Sapientia, noct. 3 ps. 1 Te decet hymnus, Deus, in Sion,
et tibi reddetur votum in Hierusalem.
Exaudi orationem: ad te omnis caro veniet.
Verba iniquorum praevaluerunt super nos,
et impietatibus nostris tu propitiaberis.
Beatus quem elegisti et adsumpsisti:
inhabitabit in atriis tuis.
Replebimur in bonis domus tuae:
sanctum est templum tuum.
Mirabile in aequitate, exaudi nos,
Deus, salutaris noster,
spes omnium finium terrae et in mari longe,
praeparans montes in virtute tua, accinctus potentia,
qui conturbas profundum maris.
Sonum fluctuum eius turbabuntur gentes,
et timebunt qui inhabitant terminos.
A signis tuis exitus matutini, et vespere delectabis.
Visitasti terram, et inebriasti eam.

Multiplicasti, locupletare eam.
Flumen Dei repletum est aquis.
Parasti cibum illorum, quoniam ita est praeparatio eius.
Rivos eius inebria, multiplica genimina eius.
In stillicidiis eius laetabitur germinans.
Benedices, coronae anni benignitatis tuae,
et campi tui replebuntur ubertate.
Pinguescent speciosa deserti,
et exultatione colles accingentur.
Induti sunt arietes ovium,
et valles abundabunt frumento.
Clamabunt, etenim hymnum dicent.

[91391] Officium Sapientia, noct. 3 antiph. 2 Antiphona. Erit quasi oliva gloria eius, et odor eius ut Libani convertetur; sedentes in umbra eius vivent tritico.

Psalmus

[91392] Officium Sapientia, noct. 3 ps. 2 Quam dilecta tabernacula tua, domine virtutum.
Concupiscit et defecit anima mea in atria domini.
Cor meum et caro mea exultavit in Deum vivum:
Etenim passer invenit sibi domum,
et turtur nidum sibi, ubi ponat pullos suos:
altaria tua, domine virtutum, rex meus et Deus meus.
Beati qui habitant in domo tua,
in saecula saeculorum laudabunt te.
Beatus vir cui est auxilium abs te:
ascensiones in corde suo disposuit
in valle lacrimarum, in loco quem posuit.
Etenim benedictiones dabit legis dator:
ibunt de virtute in virtutem.
Videbitur Deus deorum in Sion.
Domine, Deus virtutum, exaudi orationem meam.
Auribus percipe, Deus Iacob.
Protector noster, aspice, Deus,
et respice in faciem christi tui:

quia melior est dies una in atriis tuis super milia,
elegi abiectus esse in domo Dei mei,
magis quam habitare in tabernaculis peccatorum:
quia misericordiam et veritatem diligit Deus,
gratiam et gloriam dabit dominus.
Non privabit bonis eos qui ambulant in innocentia.
Domine virtutum, beatus vir qui sperat in te.

[91393] Officium Sapientia, noct. 3 antiph. 3 Antiphona. Quid enim bonum eius est, et quid pulchrum eius nisi frumentum electorum et vinum germinans virgines.

Psalmus

[91394] Officium Sapientia, noct. 3 ps. 3 Inclina, domine, aurem tuam, et exaudi me,
quoniam inops et pauper sum ego.
Custodi animam meam, quoniam sanctus sum.
Salvum fac servum tuum, Deus meus, sperantem in te.
Miserere mei, domine, quoniam ad te clamabo tota die.
Laetifica animam servi tui,
quoniam ad te, domine, animam meam levavi;
quoniam tu, domine, suavis et mitis,
et multae misericordiae omnibus invocantibus te.
Auribus percipe, domine, orationem meam,
et intende voci orationis meae.
In die tribulationis meae clamavi ad te,
quia exaudisti me.
Non est similis tui in diis, domine,
et non est secundum opera tua.
Omnes gentes quascumque fecisti venient,
et adorabunt coram te, domine,
et glorificabunt nomen tuum:
quoniam magnus es tu,
et faciens mirabilia:
tu es Deus solus.
Deduc me, domine, in via tua,
et ingrediar in veritate tua.

Laetetur cor meum, ut timeat nomen tuum.
Confitebor tibi, domine Deus meus, in toto corde meo,
et glorificabo nomen tuum in aeternum,
quia misericordia tua magna est super me,
et eruisti animam meam ex inferno inferiori.
Deus, iniqui insurrexerunt super me,
et synagoga potentium quaesierunt animam meam,
et non proposuerunt te in conspectu suo.
Et tu, domine Deus, miserator et misericors,
patiens et multae misericordiae, et verax,
respice in me, et miserere mei.
Da imperium tuum puero tuo,
et salvum fac filium ancillae tuae.
Fac mecum signum in bono,
et videant qui oderunt me, et confundantur:
quoniam tu, domine, adiuvasti me, et consolatus es me.

[91395] Officium Sapientia, noct. 3 v. 1 V/. Panis frugum terrae, alleluia.
R/. Erit uberrimus, alleluia.

[91396] Officium Sapientia, noct. 3 l. 7 n. 1 Lectio septima. Secundum Ioannem: In illo tempore dixit Iesus discipulis suis et turbis Iudaeorum: amen, amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habetis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam: et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea vere est cibus: et sanguis meus, vere est potus; qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. Sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem: et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Hic est panis qui de caelo descendit. Non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum. Haec dixit in synagoga docens, in Capharnaum. Multi ergo audientes ex discipulis eius, dixerunt: durus est hic sermo, et quis potest eum audire? Sciens autem Iesus apud semetipsum quia murmurarent de hoc discipuli eius, dixit eis: hoc vos scandalizat? Si ergo videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius? Spiritus est qui vivificat: caro non prodest quidquam: verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Sed sunt quidam ex vobis qui non credunt. Sciebat enim ab initio Iesus qui essent non credentes, et quis traditurus esset eum. Et dicebat: propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a patre meo. Ex hoc multi discipulorum eius abierunt retro: et iam non cum illo ambulabant. Dixit ergo Iesus ad duodecim: numquid et vos vultis abire? Respondit ergo ei Simon Petrus: domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae

habes.

[91397] Officium Sapientia, noct. 3 l. 7 n. 2 Omelia beati Augustini episcopi de eadem lectione: Quomodo quidem detur, et quisnam modus sit manducandi istum panem, ignoratis. Verumtamen nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Haec utique non cadaveribus sed viventibus loquebatur. Unde ne istam vitam intelligentes, et de hac re litigarent, secutus adiunxit: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam. Hanc ergo non habet, qui istum panem non manducat, nec istum sanguinem bibit. Nam temporalem vitam sine illo utcumque homines in hoc saeculo, qui non sunt in corpore eius per fidem, habere possunt: aeternam autem nunquam, quae sanctis promittitur.

Ne autem putarent sic in isto cibo et potu eius, qui carnaliter sumunt et spiritualiter non intelligunt in fide, promitti vitam aeternam, ut qui eam sumerent iam nec corpore morerentur, huic cogitationi est dignatus occurrere. Nam cum dixisset: qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, continuo subiecit et dixit: et ego resuscitabo eum in novissimo die, ut habeat interim secundum spiritum aeternam requiem, quae sanctorum spiritus recipit. Quod autem ad corpus attinet, nec eius vita aeterna fraudabitur in resurrectione mortuorum in novissimo die.

Caro, inquit, mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Cum enim cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc vere non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsorum sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Propterea quippe sicut etiam ante nos intellexerunt homines Dei, dominus noster Iesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quae ad unum aliquid rediguntur. Ex multis namque granis unus panis conficitur et ex multis racemis vinum confluit.

Denique iam exponit quomodo id fiat quod loquitur, et quid sit manducare corpus eius et sanguinem bibere. Et qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo. Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, proculdubio non manducat spiritualiter eius carnem, licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramenta corporis et sanguinis Christi; sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit qui immundus praesumpsit ad Christi accedere sacramenta qui alius non digne sumit nisi qui mundus est de quibus dicitur: beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.

[91398] Officium Sapientia, noct. 3 resp. 1 R/. Ego sum panis vitae. Patres vestri manducaverunt manna in deserto et mortui sunt. Hic est panis de caelo descendens ut si quis ex ipso manducaverit non moriatur.
V/. Ego sum panis vivus qui de caelo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum. Hic est panis de caelo descendens ut si quis ex ipso manducaverit non moriatur.

[91399] Officium Sapientia, noct. 3 l. 8 Lectio octava: Sicut me misit, inquit, vivens pater, et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Non enim filius participatione patris fit melior, qui est natus aequalis, sicut participatione filii per unitatem corporis et sanguinis

quam illa manducatio potatioque significat efficit nos meliores. Vivimos ergo nos propter ipsum, manducantes eum, idest, ipsum accipientes vitam aeternam quam non habemus ex nobis. Vivit autem ipse propter pater, missus ab eo, quia semetipsum exinanivit, factus obediens usque ad signum crucis. Sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Ac si diceret: et ego vivo propter patrem; id est, ut ad illum tamquam ad maiorem referam vitam meam, exinanitio mea fecit in qua me misit. Ut autem quisque vivat propter me participatio facit qui manducat me. Ego itaque humiliatus vivo propter patrem, ille rectus vivit propter me. Non de ea natura dixit qua semper est aequalis patri, sed ea in qua minor factus est patre, de qua etiam superius dixit: sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso, id est genuit filium habentem vitam in semetipso.

Hic est panis qui de caelo descendit, ut illum manducando vivamus, quia aeternam vitam ex nihilo habere non possumus. Non sicut manducaverunt, inquit, patres vestri manna et mortui sunt. Qui manducat hunc panem vivet in aeternum. Quod ergo illi mortui sunt, ita vult intelligi, ut non vivant in aeternum. Nam temporaliter profecto et hic morientur qui Christum manducant, sed vivunt in aeternum, quia Christus est aeternae vitae signum.

Qui manducat et bibit, hoc est si manet et manetur, si habitat et habitatur. Hoc ergo nos docuit et admonuit mysticis verbis ut simus in eius corpore sub ipso capite in membris eius, edentes carnem eius, non relinquentes unitatem eius. Sed qui aderant plures non intelligendo scandalizati sunt. Non enim cogitabant haec audiendo nisi carnem quod ipsi erant. Apostolus autem dicit et verum dicit: sapere secundum carnem, mors est. Carnem suam dicit nobis dominus manducare et sapere. Sapere secundum carnem mors est, cum de carne sua dicat quia ibi est vita aeterna. Ergo nec carnem debemus sapere secundum carnem, sicut in hiis verbis:

Multi itaque audientes, non ex inimicis sed ex dicipulis eius, dixerunt: durus est hic sermo. Quis potest eum audire? Si discipuli durum habuerunt istum sermonem, quid inimici? Et tamen sic oportebat ut diceretur quod non ab hominibus intelligeretur. Secretum Dei intentos debet facere, non adversos.

[91400] Officium Sapientia, noct. 3 resp. 2 R/. Amen amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die.
V/. Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo.

[91401] Officium Sapientia, noct. 3 l. 9 Lectio nona: Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quicquam.

Diximus enim hoc dominum commendasse in manducatione carnis suae et potatione sanguinis sui, ut in illo commaneamus et ipse in nobis. Manemus autem in illo, cum sumus membra eius. Manet autem ipse in nobis, cum sumus templum eius. Ut autem simus membra eius, unitas nos compaginat. Unitas autem ex caritate est. Caritas ex spiritu. Ergo est spiritus qui vivificat.

Spiritus enim facit viva membra. Nec viva membra spiritus facit, nisi quae in corpore quod vegetat ipse spiritus invenerit. Nam spiritus qui est in te, o homo, quo constas ut homo sis, quomodo vivificat membrum quod separatum invenerit a carne tua? Spiritum tuum dico animam tuam. Anima tua non vivificat nisi membra quae sunt in carne tua. Unum si tollas, iam ex anima tua non vivificatur, quia unitate corporis tui non copulatur. Haec dicuntur ut amemus unitatem et timeamus separationem. Nihil enim sic debet timere christianus quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum eius. Si non est membrum eius, non vegetatur spiritu eius. Quisquis, inquit apostolus, spiritum Christi non habet, hic non est eius. Spiritus est ergo qui vivificat, caro non prodest quicquam. Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt: spiritualiter intelligenda sunt. Intellexistis spiritualiter? Spiritus et vita sunt. Sed tibi non sunt, o homo qui spiritualiter ea non intelligis, nec fide ea venerari nosti.

Sunt enim quidam in vobis qui non credunt, et ideo non intelligunt quia non credunt. Propheta enim dixit: nisi credideritis, non intelligetis. Per fidem copulamur, per intellectum vivificamur. Prius habeamus per fidem ut sic post vivificemur per intellectum.

Ex hoc multi discipulorum eius abierunt retro et iam non cum illo ambulaverunt. Abierunt retro non post Christum sed post Satanam. Isti autem sic abierunt retro quomodo praecisi a corpore Christi, nec ultra redeuntes ad eum, quia fixi fideliter in corpore eius non fuerunt, et hii non pauci sed multi.

Audiamus ergo quid ad paucos dixit qui remanserunt. Dixit ergo Iesus ad duodecim: numquid et vos vultis abire? Non discessit nec Iudas, sed quare manebat domino iam apparebat; postea manifestatus est. Respondit Petrus pro omnibus, unus pro multis, unitas pro universis. Respondit ergo ei Simon Petrus: domine ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes. Videte quemadmodum Petrus, dante domino, recreante spiritu sancto, intellexit. Unde nisi quia credidit verba vitae aeternae? Vitam enim aeternam habes in ministratione corporis et sanguinis tui. Et nos credidimus et cognovimus. Credidimus enim ut cognosceremus. Nam si prius cognoscere et deinde credere vellemus, nec cognoscere nec credere valeremus. Quid credidimus et quid cognovimus? Quia tu es Christus filius Dei vivi, id est, quia ipsa vita aeterna tu es, et non das in carne et sanguine tuo nisi quod es.

[91402] Officium Sapientia, noct. 3 resp. 3 R/. Sicut vivens misit me pater et ego vivo propter patrem et qui manducat me ipse vivit propter me. Hic est panis qui de caelo descendit.
V/. Non sicut patres vestri manducaverunt manna et mortui sunt. Qui manducat hunc panem vivet in aeternum.

In quarto nocturno

[91404] Officium Sapientia, noct. 4 antiph. 1 Antiphona. Extendit Ionathas summitatem virgulae

quam habebat in manu, et intinxit in favum mellis, et convertit manum suam ad os suum, et illuminati sunt oculi eius.

Psalmus

[91405] Officium Sapientia, noct. 4 ps. 1 Domine, exaudi orationem meam,
et clamor meus ad te veniat.
Non avertas faciem tuam a me.
In quacumque die tribulor,
inclina ad me aurem tuam.
In quacumque die invocavero te,
velociter exaudi me:
quia defecerunt sicut fumus dies mei,
et ossa mea sicut gremium aruerunt.
Percussum est ut faenum et aruit cor meum,
quia oblitus sum comedere panem meum.
A voce gemitus mei adhesit os meum carni meae.
Similis factus sum pelicano solitudinis.
Factus sum sicut nycticorax in domicilio.
Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto.
Tota die exprobrabant mihi inimici mei,
et qui laudabant me adversus me iurabant:
quia cinerem tamquam panem manducavi,
et poculum meum cum fletu miscebam
a facie irae et indignationis tuae:
quia elevans adlisisti me.
Dies mei sicut umbra declinaverunt,
et ego sicut faenum arui.
Tu autem, domine, in aeternum permanes,
et memoriale tuum in generationem et generationem.
Tu exsurgens misereberis Sion,
quia tempus miserendi eius, quia venit tempus,
quoniam placuerunt servis tuis lapides eius,
et terrae eius miserebuntur;
et timebunt gentes nomen domini,
et omnes reges terrae gloriam tuam:
quia aedificabit dominus Sion,
et videbitur in gloria sua.

Respexit in orationem humilium,
et non sprevit precem eorum.
Scribantur haec in generationem alteram,
et populus qui creabitur laudabit dominum:
quia prospexit de excelso sancto suo.
Dominus de caelo in terram aspexit
ut audiret gemitum conpeditorum,
ut solvat filios interemptorum,
ut adnuntiet in Sion nomen domini,
et laudem suam in Hierusalem
in conveniendo populos in unum,
et reges ut serviant domino.
Respondit ei in via virtutis suae.
Paucitatem dierum meorum nuntia mihi.
Ne revoces me in dimidio dierum meorum,
in generationem et generationem anni tui.
Initio tu, domine, terram fundasti,
et opera manuum tuarum sunt caeli.
Ipsi peribunt, tu autem permanes,
et omnes sicut vestimentum veterescent,
et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur.
Tu autem idem ipse es,
et anni tui non deficient.
Filii servorum tuorum habitabunt,
et semen eorum in saeculum dirigetur.

[91406] Officium Sapientia, noct. 4 antiph. 2 Antiphona. Comede fili mi mel quia bonum est et favum dulcissimum gutturi tuo. Mel invenisti, comede quod sufficit tibi.

Psalmus

[91407] Officium Sapientia, noct. 4 ps. 2 Benedic, anima mea, domino.
Domine Deus meus, magnificatus es vehementer.
Confessionem et decorem induisti,
amictus lumine sicut vestimento,
extendens caelum sicut pellem:

qui tegis in aquis superiora eius,
qui ponis nubem ascensum tuum,
qui ambulas super pinnas ventorum,
qui facis Angelos tuos spiritus
et ministros tuos ignem urentem,
qui fundasti terram super stabilitatem suam:
non inclinabitur in saeculum saeculi.
Abyssus sicut vestimentum amictus eius,
super montes stabunt aquae.
Ab increpatione tua fugient,
a voce tonitrui tui formidabunt.
Ascendunt montes et descendunt campi
in locum quem fundasti eis.
Terminum posuisti quem non transgredientur,
neque convertentur operire terram.
Qui emittis fontes in convallibus:
inter medium montium pertransibunt aquae
potabunt omnes bestiae agri,
expectabunt onagri in siti sua.
Super ea volucres caeli habitabunt,
de medio petrarum dabunt vocem.
Rigans montes de superioribus suis,
de fructu operum tuorum satiabitur terra
producens faenum iumentis,
et herbam servituti hominum,
ut educas panem de terra,
et vinum laetificat cor hominis,
ut exhilaret faciem in oleo,
et panis cor hominis confirmat.
Saturabuntur ligna campi,
et cedri Libani quas plantavit.
Illic passeres nidificabunt:
erodii domus dux est eorum.
Montes excelsi cervis,
petra refugium erinaciis.
Fecit lunam in tempora,
sol cognovit occasum suum,
posuisti tenebras, et facta est nox:
in ipsa pertransibunt omnes bestiae silvae,
catuli leonum rugientes ut rapiant,

et quaerant a Deo escam sibi:
ortus est sol, et congregati sunt,
et in cubilibus suis conlocabuntur.
Exibit homo ad opus suum,
et ad operationem suam usque ad vesperum.
Quam magnificata sunt opera tua, domine:
omnia in sapientia fecisti.
Impleta est terra possessione tua.
Hoc mare magnum et spatiosum manibus,
illic reptilia quorum non est numerus,
animalia pusilla cum magnis.
Illic naves pertransibunt.
Draco iste, quem formasti ad inludendum ei.
Omnia a te expectant,
ut des illis escam in tempore.
Dante te, illis colligent.
Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate.
Avertente autem te, faciem turbabuntur.
Auferes spiritum eorum,
et deficient, et in pulverem suum revertentur.
Emittes spiritum tuum, et creabuntur,
et renovabis faciem terrae.
Sit gloria domini in saeculum.
Laetabitur dominus in operibus suis,
qui respicit terram, et facit eam tremere,
qui tangit montes, et fumigant.
Cantabo domino in vita mea.
Psallam Deo meo quamdiu sum:
iucundum sit ei eloquium meum.
Ego vero delectabor in domino.
Deficiant peccatores a terra,
et iniqui. ita ut non sint.
Benedic, anima mea, domino.

[91408] Officium Sapientia, noct. 4 antiph. 3 Antiphona. Venite, emite absque argento vinum, et absque commutatione vinum et lac. Audite audientes me et comedite bonum, et delectabitur in crassitudine anima vestra.

Psalmus

[91409] Officium Sapientia, noct. 4 ps. 3 Confitemini domino, et invocate nomen eius.
Adnuntiate inter gentes opera eius.
Cantate ei, et psallite ei.
Narrate omnia mirabilia eius.
Laudamini in nomine sancto eius.
Laetetur cor quaerentium dominum.
Quaerite dominum, et confirmamini.
Quaerite faciem eius semper.
Mementote mirabilium eius:
quae fecit prodigia eius, et iudicia oris eius.
Semen Abraham, servi eius,
filii Iacob, electi eius:
ipse dominus Deus noster.
In universa terra iudicia eius.
Memor fuit in saeculum testamenti sui,
verbi quod mandavit in mille generationes,
quod disposuit ad Abraham,
et iuramenti sui ad Isaac;
et statuit illud Iacob in praeceptum
et Israhel in testamentum aeternum,
dicens: tibi dabo terram Chanaan,
funiculum hereditatis vestrae,
cum essent numero breves,
paucissimos et incolas eius.
Et pertransierunt de gente in gentem,
et de regno ad populum alterum.
Non reliquit hominem nocere eis,
et corripuit pro eis reges:
nolite tangere christos meos,
et in prophetis meis nolite malignari.
Et vocavit famem super terram:
omne firmamentum panis contrivit.
Misit ante eos virum,
in servum venundatus est Ioseph.
Humiliaverunt in conpedibus pedes eius,
ferrum pertransiit anima eius,

donec veniret verbum eius.
Eloquium domini inflammavit eum.
Misit rex, et solvit eum;
princeps populorum, et dimisit eum.
Constituit eum dominum domus suae,
et principem omnis possessionis suae,
ut erudiret principes eius sicut semet ipsum,
et senes eius prudentiam doceret.
Et intravit Israhel in Aegyptum,
et Iacob accola fuit in terra Cham;
et auxit populum eius vehementer,
et firmavit eum super inimicos eius.
Convertit cor eorum ut odirent populum eius,
ut dolum facerent in servos eius.
Misit Mosen servum suum,
Aaron quem elegit ipsum.
Posuit in eis verba signorum suorum,
et prodigiorum in terra Cham.
Misit tenebras, et obscuravit,
et non exacerbavit sermones suos.
Convertit aquas eorum in sanguinem,
et occidit pisces eorum.
Dedit terra eorum ranas
in penetrabilibus regum ipsorum.
Dixit et venit cynomia,
et scinifes in omnibus finibus eorum.
Posuit pluvias eorum grandinem,
ignem conburentem in terra ipsorum;
et percussit vineas eorum et ficulneas eorum,
et contrivit lignum finium eorum.
Dixit et venit lucusta,
et bruchus cuius non erat numerus;
et comedit omne faenum in terra eorum,
et comedit omnem fructum terrae eorum;
et percussit omne primogenitum in terra eorum,
primitias omnis laboris eorum;
et eduxit eos in argento et auro,
et non erat in tribubus eorum infirmus.
Laetata est Aegyptus in profectione eorum,
quia incubuit timor eorum super eos.

Expandit nubem in protectionem eorum,
et ignem ut luceret eis per noctem.
Petierunt et venit coturnix,
et panem caeli saturavit eos.
Disrupit petram, et fluxerunt.
Aquae abierunt in sicco flumina,
quoniam memor fuit verbi sancti sui
quod habuit ad Abraham puerum suum;
et eduxit populum suum in exultatione,
et electos suos in laetitia;
et dedit illis regiones gentium,
et labores populorum possederunt,
ut custodiant iustificationes eius,
et legem eius requirant.

[91410] Officium Sapientia, noct. 4 v. 1 V/. Comedi favum cum melle meo, alleluia.
R/. Bibi vinum meum cum lacte meo, alleluia.

[91411] Officium Sapientia, noct. 4 l. 10 Lectio decima: Utrum sub figura an sub veritate hoc mysticum calicis sacramentum fiat, veritas ait: caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Alioquin, quomodo magnum erit: panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita, nisi vera sit caro? Sed quia Christum fas vorari dentibus non est, voluit hunc panem et vinum in ministerio vere carnem suam et sanguinem suum consecratione spiritus sancti potentialiter creari, et cotidie pro mundi vita mystice immolari, ut sicut de virgine per spiritum sanctum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis et vini mystice idem corpus Christi consecretur. Corpus Christi et veritas et figura est. Veritas, dum corpus Christi et sanguis, in virtute spiritus sancti et in virtute ipsius, ex panis vinique substantia efficitur. Figura vero est id quod exterius sentitur. Intra catholicam ecclesiam in ministerio corporis Christi, nihil bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris et in virtute spiritus sancti. Si enim in merito esset sacerdotis, nequaquam ad Christum pertineret. Nunc autem, sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per spiritum sanctum hanc suam efficit carnem et transit vinum in sanguinem. Unde et sacerdos: iube haec, inquit, offerri per manus Angeli tui sancti in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae. Ut quid deferenda in lucem deposcit, nisi ut intelligatur, quod ista fiant in eo sacerdotio? Hanc ergo oblationem benedictam per quam benedicimur, adscriptam per quam homines in caelo adscribuntur, ratam per quam visceribus Christi esse censeamur, rationabilem per quam a bestiali sensu exuamur, acceptabilem ut qui nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabiles eius unico filio simus. Nihil rationabilius,

ut quia nos iam similitudinem mortis eius in baptismo accepimus, similitudinem quoque carnis et sanguinis sumamus, ita ut veritas non desit in sacramento et ridiculum nullum fiat a paganis, quod cruorem occisi hominis bibamus. Credendum est quod in verbis Christi sacramenta conficiantur. Cuius enim potentia creantur prius, eius utique verbo ad melius procreantur. Reliqua omnia quae sacerdos dicit aut clerus chori canit, nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt aut certe obsecrationes, et fidelium petitiones.

[91412] Officium Sapientia, noct. 4 resp. 1 R/. Melchisedech vero rex Salem proferens panem et vinum, erat autem sacerdos Dei altissimi, benedixit Abrahae et ait.
V/. Benedictus Abraham Deo excelso qui creavit caelum et terram.

[91413] Officium Sapientia, noct. 4 l. 11 Lectio undecima: Omnia quaecumque dominus voluit fecit in caelo et in terra, et quia voluit sic factum est. Ita licet figura panis et vini videatur, nihil tamen aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. Unde ipsa veritas ad discipulos: haec, inquit, caro mea est pro mundi vita. Et, ut mirabilius loquar, non alia plane quam quae nata est de Maria, et passa in cruce, et resurrexit de sepulchro. Haec, inquam, ipsa est, et ideo Christi est caro quae pro mundi vita adhuc hodie offertur, et cum digne percipitur, vita utique aeterna in nobis reparatur. Panem quidem istum, quem sumimus in mysterio, illum utique intelligo panem, qui manu sancti spiritus formatus est in utero virginis, et igne passionis decoctus in ara crucis. Panis enim Angelorum factus est hominum cibus. Unde ipse ait: ego sum panis vivus qui de caelo descendi, et iterum: panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita.

Cotidie eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero. Omnibus tamen dominicis diebus communicandum hortor. Si tamen mens in affectu peccandi est, gravari magis dico eucharistiae perceptione quam purificari. Et ideo, quamvis quis peccato mordeatur, peccandi tamen de cetero non habeat voluntatem, et communicaturus satisfaciat lacrimis et orationibus, et confidens in domini miseratione, accedat ad eucharistiam intrepidus et securus. Sed hoc de illo dico, quem mortalia peccata non gravant. Item dixerit quispiam non cotidie accipiendam eucharistiam, alius affirmat cotidie. Faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum. Neque enim litigarunt inter se aut quisquam eorum se alteri praeposuit Zachaeus et ille centurio, cum alter eorum gaudenter in domo sua susceperit dominum, alter dixerit domino: domine non sum dignus ut intres sub tectum meum, ambo salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo, ambo peccatis miseri, ambo misericordiam consecuti. Ad hoc valet quod manna secundum propriam voluntatem in ore cuiusque sapiebat.

Si quotiescumque effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum funditur, debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam.

[91414] Officium Sapientia, noct. 4 resp. 2 R/. Immolabit haedum universa multitudo filiorum Israel, et sument de sanguine eius ac ponent super utrumque postem et insuper liminaribus domorum in quibus comedent illum.
V/. Et edent carnes nocte illa assas igni et azymos panes cum lactucis agrestibus. Et sument

de sanguine eius ac ponent super utrumque postem et insuper liminaribus domorum in quibus comedent illum.

[91415] Officium Sapientia, noct. 4 l. 12 Lectio duodecima: Qui scelerate vivunt in ecclesia, et communicare non desinunt, putantes se tali communione mundari, discant nihil ad emundationem proficere sibi, dicente propheta: quid est quod dilectus meus fecit in domo mea scelera multa? Numquid carnes sanctae auferunt a te malitias tuas? Et apostolus: probet, inquit, se homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat.

Non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit. Iste panis cotidianus est. Accipe cotidie quod cotidie tibi prosit. Sic vive ut cotidie merearis accipere.

Sancta malis possunt obesse. Bonis sunt ad salutem, malis ad iudicium. Unde apostolus: qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Non quia illa res mala est, sed quia malus male accipit quod bonum est. Non enim mala erat buccella quae Iudae data est a domino. Salutem medicus dedit, sed quia ille qui indignus erat accepit, ad perniciem suam accepit.

Non prohibeat dispensator pingues terrae mensam domini manducare, sed exactorem moneat timere.

Sicut Iudas, cum buccellam tradidit dominus, non malum accipiendo, sed bonum male accipiendo, locum praebuit diabolo, sic indigne quisquis sumens corpus Christi non efficit ut, quia malus est, malum sit, aut quia ad salutem non accipit, nihil accipit. Corpus enim et sanguis domini nihilominus erat in illis, quibus dicebat apostolus: qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Sed quomodo manducandus est Christus? Quomodo ipse dicit: qui enim manducat carnem meam et bibit sanguinem meum digne, in me manet et ego in eo. Et si indigne accipit sacramentum, acquirit magnum tormentum.

[91416] Officium Sapientia, noct. 4 resp. 3 R/. Cumque operuisset ros superficiem terrae apparuit in solitudine minutum et quasi pilo tunsum in similitudinem pruinae super terram.
V/. Iste est panis quem dominus dedit vobis ad vescendum. Apparuit in solitudine minutum et quasi pilo tunsum in similitudinem pruinae super terram. Gloria patri et filio et spiritui sancto. Tunsum in similitudinem pruinae super terram.

Ad Laudes

[91418] Officium Sapientia, laudes 1 antiph. 1 Antiphona. Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator dominus, escam dedit timentibus se, alleluia.

Psalmus

[91419] Officium Sapientia, laudes 1 ps. 1 Dominus regnavit,
decore indutus est.
Indutus est dominus fortitudine,
et praecinxit se,
etenim firmavit orbem terrae,
qui non commovebitur.
Parata sedis tua, ex tunc a saeculo tu es.
Elevaverunt flumina, domine,
elevaverunt flumina vocem suam.
Elevabunt flumina fluctus suos
a vocibus aquarum multarum.
Mirabiles elationes maris.
Mirabilis in altis dominus.
Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.
Domum tuam decet sanctitudo, domine,
in longitudine dierum.

[91420] Officium Sapientia, laudes 1 antiph. 2 Antiphona. Memoria mea in generationes saeculorum: qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient, alleluia.

Psalmus

[91421] Officium Sapientia, laudes 1 ps. 2 Iubilate domino omnis terra.
Servite domino in laetitia.
Introite in conspectu eius in exultatione.
Scitote quoniam dominus ipse est Deus:
ipse fecit nos, et non ipsi nos,
populus eius et oves pascuae eius.
Introite portas eius in confessione,
atria eius in hymnis.
Confitemini illi, laudate nomen eius,
quoniam suavis dominus:
in aeternum misericordia eius,
et usque in generationem et generationem

veritas eius.

[91422] Officium Sapientia, laudes 1 antiph. 3 Antiphona. Omnes eamdem escam spiritalem manducaverunt et omnes eumdem potum spiritalem biberunt; bibebant autem de spiritali consequente eos petram: petra autem erat Christus, alleluia.

Psalmus

[91423] Officium Sapientia, laudes 1 ps. 3 Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo.
Sitivit in te anima mea,
quam multipliciter tibi caro mea.
In terra deserta et invia et inaquosa,
sic in sancto apparui tibi,
ut viderem virtutem tuam et gloriam tuam,
quoniam melior est misericordia tua super vitas:
labia mea laudabunt te.
Sic benedicam te in vita mea:
in nomine tuo levabo manus meas.
Sicut adipe et pinguidine repleatur anima mea,
et labia exultationis laudabit os meum.
Si memor fui tui super stratum meum,
in matutinis meditabar in te,
quia fuisti adiutor meus,
et in velamento alarum tuarum exultabo.
Adhesit anima mea post te.
Me suscepit dextera tua.
Ipsi vero in vanum quaesierunt animam meam.
Introibunt in inferiora terrae.
Tradentur in manus gladii.
Partes vulpium erunt.
Rex vero laetabitur in Deo.
Laudabitur omnis qui iurat in eo,
quia obstructum est os loquentium iniqua.

[91424] Officium Sapientia, laudes 1 antiph. 4 Antiphona. Nolo vos socios fieri daemoniorum, quia non potestis calicem domini bibere et calicem daemoniorum: non potestis mensae domini participes esse et mensae daemoniorum, alleluia.

Psalmus

[91425] Officium Sapientia, laudes 1 ps. 4 Benedicite, omnia opera domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, Angeli domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, caeli , domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, aquae omnes, quae super caelos sunt, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnes virtutes domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, sol et luna, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, stellae caeli, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnis imber et ros , domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnes spiritus Dei, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, ignis et aestus, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, frigus et aestus, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, rores et pruina, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite gelu et frigus, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, glacies et nives, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, noctes et dies, domino.
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, lux et tenebrae, domino;

laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, fulgura et nubes, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicat terra dominum;
laudet et superexaltet eum in saecula.
Benedicite, montes et colles, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, universa germinantia in terra, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, fontes, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, maria et flumina, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, cete, et omnia quae moventur in aquis, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnes volucres caeli, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, omnes bestiae et pecora, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, filii hominum, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedic, Israel, domino;
laudet et superexaltet eum in saecula.
Benedicite, sacerdotes domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, servi domini, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, spiritus et animae iustorum, domino,
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, sancti et humiles corde, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Benedicite, Anania, Azaria, Misael, domino;
laudate et superexaltate eum in saecula.
Quia eruit nos de inferno,
et salvos fecit de manu mortis;
et liberavit nos de medio ardentis flammae,
et de medio ignis eruit nos.

[91426] Officium Sapientia, laudes 1 antiph. 5 Antiphona. Qui habet aures audiendi audiat quid spiritus Dei dicat ecclesiis: vincenti dabo manna absconditum, alleluia.

Psalmus

[91427] Officium Sapientia, laudes 1 ps. 5 Laudate dominum de caelis.
Laudate eum in excelsis.
Laudate eum omnes Angeli eius.
Laudate eum omnes virtutes eius.
Laudate eum sol et luna.
Laudate eum omnes stellae et lumen.
Laudate eum caeli caelorum,
et aqua quae super caelum est.
Laudent nomen domini,
quia ipse dixit, et facta sunt;
ipse mandavit, et creata sunt.
Statuit ea in saeculum,
et in saeculum saeculi.
Praeceptum posuit, et non praeteribit.
Laudate dominum de terra,
dracones et omnes abyssi,
ignis, grando, nix, glacies,
spiritus procellarum,
quae faciunt verbum eius,
montes et omnes colles,
ligna fructifera, et omnes cedri,
bestiae et universa pecora,
serpentes et volucres pinnatae,
reges terrae et omnes populi,
principes et omnes iudices terrae.
Iuvenes et virgines,
senes cum iunioribus
laudent nomen domini,
quia exaltatum est nomen eius solius.
Confessio eius super caelum et terram,
et exaltabit cornu populi sui hymnus,
omnibus sanctis eius,

filiis Israhel,
populo adpropinquanti sibi.

Cantate domino canticum novum.
Laus eius in ecclesia sanctorum.
Laetetur Israhel in eo qui fecit eum,
et filii Sion exultent in rege suo.
Laudent nomen eius in choro.
In tympano et psalterio psallant ei,
quia beneplacitum est domino in populo suo,
et exaltabit mansuetos in salute.
Exultabunt sancti in gloria.
Laetabuntur in cubilibus suis.
Exaltationes Dei in gutture eorum,
et gladii ancipites in manibus eorum
ad faciendam vindictam in nationibus,
increpationes in populis,
ad alligandos reges eorum in conpedibus,
et nobiles eorum in manicis ferreis,
ut faciant in eis iudicium conscriptum:
gloria haec est omnibus sanctis eius.

Laudate dominum in sanctis eius.
Laudate eum in firmamento virtutis eius.
Laudate eum in virtutibus eius.
Laudate eum secundum multitudinem magnitudinis eius.
Laudate eum in sono tubae.
Laudate eum in psalterio et cithara.
Laudate eum in tympano et choro.
Laudate eum in cordis et organo.
Laudate eum in cymbalis bene sonantibus.
Laudate eum in cymbalis iubilationis.
Omnis spiritus laudet dominum.

[91428] Officium Sapientia, laudes 1 cap. 1 Capitulum. Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in hiis quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.

Hymnus

[91429] Officium Sapientia, laudes 1 hymnus 1 Verbum supernum Verbum supernum prodiens
nec patris linquens dexteram,
ad opus suum exiens
venit ad vitae vesperam.

In mortem a discipulo
suis tradendus aemulis
prius in vitae ferculo
se tradidit discipulis.

Quibus sub bina specie
carnem dedit et sanguinem,
ut duplicis substantiae
totum cibaret hominem.

Se nascens dedit socium,
convescens in edulium,
se moriens in pretium,
se regnans dat in praemium.

O salutaris hostia,
quae caeli pandis ostium,
bella premunt hostilia,
da robur, fer auxilium.

Uni trinoque domino
sit sempiterna gloria,
qui vitam sine termino
nobis donet in patria.

Amen.

[91430] Officium Sapientia, laudes 1 v. 1 V/. Omnia a te expectant, alleluia.

R/. Ut des illis escam in tempore opportuno, alleluia.

[91431] Officium Sapientia, laudes 1 antiph. 6 Antiphona ad Benedictus. Dixit Iesus: ego sum panis vitae; qui venit ad me non esuriet, et qui crediderit in me non sitiet in aeternum, alleluia.

Benedictus

[91432] Officium Sapientia, laudes 1 hymnus 2 Benedictus dominus Deus Israel,
quia visitavit, et fecit redemptionem plebis suae:
et erexit cornu salutis nobis:
in domo David pueri sui.
Sicut locutus est per os sanctorum,
qui a saeculo sunt, prophetarum eius:
salutem ex inimicis nostris,
et de manu omnium qui oderunt nos:
ad faciendam misericordiam cum patribus nostris;
et memorari testamenti sui sancti.
Iusiurandum, quod iuravit ad Abraham patrem nostrum,
daturum se nobis:
ut sine timore, de manu inimicorum nostrorum liberati,
serviamus illi.
In sanctitate et iustitia coram ipso,
omnibus diebus nostris.
Et tu puer, propheta Altissimi vocaberis:
praeibis enim ante faciem domini parare vias eius:
ad dandam scientiam salutis plebi eius:
in remissionem peccatorum eorum:
per viscera misericordiae Dei nostri:
in quibus visitavit nos, oriens ex alto:
illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent:
ad dirigendos pedes nostros in viam pacis.

Ad Tertiam

[91434] Officium Sapientia, hora 3 antiph. 1 Antiphona. Memoria fecit mirabilium suorum misericors et miserator dominus, escam dedit timentibus se, alleluia.

[91435] Officium Sapientia, hora 3 cap. 1 Capitulum. Dominus Iesus Christus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit, et dixit: accipite et manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem.

[91436] Officium Sapientia, hora 3 resp. 1 R/. br. Parasti in conspectu meo mensam, alleluia, alleluia.
V/. Adversus eos qui tribulant me, alleluia. Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper, et in secula seculorum. Amen.

[91437] Officium Sapientia, hora 3 v. V/. Oculi omnium in te sperant, domine, alleluia.
R/. Et tu das illis escam in tempore opportuno, alleluia.

Ad Sextam

[91439] Officium Sapientia, hora 6 antiph. 1 Antiphona. Omnes eamdem escam spiritalem manducaverunt et omnes eumdem potum spiritalem biberunt; bibebant autem de spiritali consequente eos petram: petra autem erat Christus, alleluia.

[91440] Officium Sapientia, hora 6 cap. 1 Capitulum Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis donec veniat.

[91441] Officium Sapientia, hora 6 resp. 1 R/. br. Panem Angelorum manducavit homo, alleluia, alleluia.
V/. Cibaria misit eis in abundantia, alleluia.

[91442] Officium Sapientia, hora 6 v. V/. Dominus pars hereditatis meae, alleluia.
R/. Tu es qui restitues hereditatem meam mihi, alleluia.

Ad Nonam

[91444] Officium Sapientia, hora 9 antiph. 1 Antiphona. Qui habet aures audiendi audiat quid spiritus Dei dicat ecclesiis: vincenti dabo manna absconditum, alleluia.

[91445] Officium Sapientia, hora 9 cap. Capitulum. Quicumque manducaverit panem, et biberit calicem domini indigne reus erit corporis et sanguinis domini.

[91446] Officium Sapientia, hora 9 resp. 1 R/. br. Calicem salutaris accipiam, alleluia, alleluia.
V/. Et nomen domini invocabo, alleluia.

[91447] Officium Sapientia, hora 9 v. V/. Impinguasti in oleo caput meum, alleluia.
R/. Et calix meus inebrians quam praeclarus est, alleluia.

Ad Vesperas

[91449] Officium Sapientia, vesp. 2 antiph. 1 Antiphona ad Magnificat. Amen amen dico vobis, non dedit Moyses vobis panem de caelo, sed pater meus dat vobis panem de caelo verum. Panis enim Dei est, qui de caelo descendit, et dat vitam mundo.

Magnificat

[91450] Officium Sapientia, vesp. 2 hymnus 1 Magnificat anima mea dominum:
et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.
Quia respexit humilitatem ancillae suae:
ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.
Quia fecit mihi magna qui potens est:
et sanctum nomen eius.
Et misericordia eius a progenie in progenies
timentibus eum.
Fecit potentiam in brachio suo:
dispersit superbos mente cordis sui.
Deposuit potentes de sede,
et exaltavit humiles.
Esurientes implevit bonis:
et divites dimisit inanes.
Suscepit Israel puerum suum,
recordatus misericordiae suae.
Sicut locutus est ad patres nostros,
Abraham et semini eius in saecula.

Infra octavam

Secunda die

[91453] Officium Sapientia, dies 2 l. 1 Lectio prima: Quia corpus assumptum ablaturus erat dominus

ab oculis et illaturus sideribus, necessarium erat, ut in die cenae sacramentum nobis corporis et sanguinis consecraret, ut coleretur iugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium, ut quia cotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua esset etiam redemptionis oblatio, et perennis victima illa viveret in memoria, et semper praesens esset in gratia, vere unica et perfecta hostia, fide existimanda non specie, neque exteriori censenda visu, sed interiori affectu. Unde merito caelestis confirmat auctoritas, quia: caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum, quoniam quidem qui auctor est muneris, ipse est et testis veritatis. Nam et invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis sui et sanguinis verbo suo secreta potestate convertit, ita dicens: accipite et comedite: hoc est corpus meum. Et sanctificatione repetita: accipite et bibite: hic est sanguis meus. Ergo sicut ad nutum praecipientis domini repente ex nihilo substiterunt excelsa caelorum, profunda fluctuum, vasta terrarum; ita, pari potestate in spiritualibus sacramentis, ubi praecipit virtus, servit effectus.

[91454] Officium Sapientia, dies 2 l. 2 Lectio secunda: Quanta itaque et quam celebranda beneficia vis divinae benedictionis operetur, et quomodo tibi novum et impossibile esse non debeat, quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur, te ipsum qui in Christo es regeneratus interroga. Dudum alienus a vita, peregrinus a misericordia et a salutis via, intrinsecus mortuus exsulabas. Subito initiatus Christi legibus et salutaribus ministeriis innovatus in corpus ecclesiae non videndo sed credendo transilisti, et de filio perditionis adoptivus Dei filius fieri occulta puritate meruisti; in mensura visibili permanens, maior factus es te ipso invisibiliter, sine quantitatis augmento. Cum idem atque ipse esses, multo alter fidei processibus exstitisti. In exteriori nihil additum est, et totum in interiori mutatum est. Ac sic homo Christi filius effectus, et Christus hominis in mente formatus est. Sicut ergo sine corporali sensu, vilitate praeterita deposita, subito novam indutus es dignitatem; et sicut hoc quod Deus in te laesa curavit, infecta diluit, maculata detersit, non oculis sed sensibus tuis sunt credita: et cum reverendum ad altare cibis spiritualibus satiandus ascendis, sacrum Dei tui corpus et sanguinem fide respice, honora et mirare, mente continge, cordis manu suscipe, et maxime mente totum haustu interioris hominis assume.

[91455] Officium Sapientia, dies 2 l. 3 Lectio tertia: In Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos dicimus? Nonne per singulos dies offerimus? Sed ad recordationem mortis eius; et una est hostia, non multae. Quomodo una et non multae? Quia semel oblatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum est illius, idipsum et semper idipsum. Proinde hoc idem est sacrificium unum solum. Alioquin diceretur, quoniam in multis locis offertur: multi sunt Christi. Nequaquam, sed unus ubique Christus, et hic plenus existens et illic plenus. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium. Pontifex autem est ille, qui hostiam obtulit nos mundantem. Ipsam offerimus etiam nunc, quae tunc oblata consumi non potest. Quod nos facimus, in commemorationem fit eius quod factum est: hoc enim facite, ait, in meam commemorationem.

Tertia die

[91457] Officium Sapientia, dies 3 l. 1 Lectio prima: In sacramentorum oblationibus, quae inter missarum solemnia offeruntur, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur. Non enim debet in calice domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere eius in passione sua profluxisse legitur.

Calix etiam dominicus vino et aqua permixtus debet offerri, quia videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo cum in calice vinum aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credit copulatur et iungitur; quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice domini, ut mixtio illa non possit separari. Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Ergo quando botrus solus offertur, in quo vini efficientia tantum designatur, salutis nostrae sacramentum negligitur quod aqua significatur.

[91458] Officium Sapientia, dies 3 l. 2 Lectio secunda: Huius sacramenti ritum Melchisedech ostendit ubi panem et vinum Abrahae obtulit. Sed tu mihi dicis: quomodo ergo Melchisedech vinum et panem tantum obtulit? Quid sibi vult admixtio aquae? Rationem accipe. Primo omnium figura fuit quae ante praecessit tempore Moysi. Quia cum sitiret populus Iudaeorum et murmuraret quod aquam inveniri non posset, iussit dominus Moysi ut tangeret petram cum virga. Tetigit petram et petra undam maximam fudit, sicut apostolus dicit: bibebant autem de consequenti petra, petra autem erat Christus. Non immobilis petra, quae populum sequebatur. Et tu bibe ut te Christus sequatur. Vide mysterium: Moyses, hic est propheta; virga, hoc est verbum Dei. Sacerdos verbo Dei tangit petram et fluit aqua et bibit populus Dei. Tangit ergo sacerdos calicem, redundat aqua in calice, et salit in vitam aeternam, et bibit populus Dei, qui Dei gratiam consecutus est.

[91459] Officium Sapientia, dies 3 l. 3 Lectio tertia: Didicisti hoc. Ergo accipe et aliud. In tempore dominicae passionis, cum sabbatum magnum instaret, quia diu in cruce vivebat dominus noster Iesus Christus et latrones, missi sunt qui percuterent eos. Qui venientes invenerunt defunctum dominum nostrum Iesum Christum. Tunc unus de militibus lancea tetigit latus, et de latere eius aqua fluxit et sanguis, aqua autem ut mundaret, sanguis ut redimeret. Quare de latere? Quia unde culpa, inde gratia. Culpa per feminam, gratia per dominum nostrum Iesum Christum.

Sic vero calix domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus domini potest esse farina sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et unius compage solidatum.

In sacramento corporis et sanguinis domini nihil amplius offeratur quam quod ipse dominus tradidit, hoc est panis et vinum aqua mixtum, nec amplius in sacrificiis offeratur, quam de uvis et frumento.

Haec tria unum sunt in Christo Iesu. Haec hostia et oblatio Dei in odorem suavitatis.

Quarta die

[91461] Officium Sapientia, dies 4 l. 1 Lectio prima: In Christo pater et Christus in nobis unum in hiis esse nos faciunt. Si vere carnem corporis nostri Christus assumpsit, et vere homo ille Christus est, nos quoque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus, et per hoc unum erimus, quia pater in eo est, et ille in nobis. Quomodo voluntatis unitas asseritur, cum naturalis per sacramentum proprietas perfectum sacramentum sit unitatis? Non est humano aut saeculi sensu de hiis rebus loquendum, neque per violentiam atque imprudentem praedicationem dictorum caelestium sanitati alienae atque impiae intelligentiae perversitas extorquenda est. De naturali enim in nobis Christi veritate vel unitate quae dicimus, nisi quae dixerimus ab eo didicimus, stulte atque impie dicimus. Ipse enim ait: caro mea vere est esca et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo.

[91462] Officium Sapientia, dies 4 l. 2 Lectio secunda: De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius domini professione et fide nostra, vere caro est et vere sanguis est; et haec accepta atque hausta efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit. Est ergo ipse in nobis per carnem. Quod autem in eo per sacramentum communicatae carnis et sanguinis simus, ipse testatur dicens: vos autem me videbitis, quia ego vivo et vos vivetis, quia ego in patre meo, et vos in me, et ego in vobis. Si voluntatis tantum intelligi unitatem vellet, ut heretici asserunt, cur gradum quemdam atque ordinem consummandae unitatis exposuit, nisi ut ille in patre per naturam divinitatis, nos contra in eo per corporalem eius nativitatem, et ille rursus in nobis per sacramentorum inesse mysterium crederetur; ac sic perfecta mediatorem unitas doceret, cum nobis in se permanentibus, ipse maneret in patre, et in patre manens, maneret in nobis; et ita ad unitatem proficisceremus, cum qui in eo naturaliter secundum nativitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente?

[91463] Officium Sapientia, dies 4 l. 3 Lectio tertia: Quod autem haec in nobis naturaliter unitas sit, ipse testatus est: qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum in me manet et ego in eo. Non enim in eo erit, nisi in quo ipse fuerit, eius tamen in se assumptam hominis carnem, qui suam sumpserat. Sicut misit me, inquit, pater vivens, et ego vivo per patrem, qui manducaverit carnem meam, ipse vivet per me. Quomodo per patrem vivit, eodem modo nos per carnem eius vivemus. Haec ergo vitae nostrae causa est, quod in nobis manere per carnem Christum habemus victuri per eum ea conditione qua vivit ille per patrem. Si ergo nos naturaliter secundum carnem per eum vivimus, id est naturam carnis suae adepti, quomodo non naturaliter secundum spiritum in se patrem habeat, cum vivat ipse per patrem? Corpus Christi quod sumitur de altari figura est, dum panis et vinum extra videtur; veritas autem, dum corpus Christi et sanguis in veritate interius creditur.

Quinta die

[91465] Officium Sapientia, dies 5 l. 1 Lectio prima: Haec salutaris victima illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui, licet surgens a mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur, tamen in seipso immortaliter et incorruptibiliter vivens, iterum in hoc ministerio moritur. Eius quoque ibique corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit hoc sacrificium quod pro nostra absolutione passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri, et in illo Iesu Christi mysterio choros Angelorum adesse, summa et ima sociari, unum quid ex invisibilibus atque visibilibus fieri. Idem. Uno, inquit, eodemque tempore ac momento, et in caelo rapitur ministerio Angelorum consociandum corpori Christi, et ante oculos sacerdotis in altari videtur.

[91466] Officium Sapientia, dies 5 l. 2 Lectio secunda: Tanta est unitas ecclesiae in Christo, ut unus ubique sit panis corporis Christi, et unus sit calix sanguinis eius. Calix enim quem sacerdos catholicus sacrificat non est alius nisi ipse quem dominus apostolis tradidit, quia sicut divinitas verbi Dei una est quae totum implet mundum, ita licet multis locis et innumerabilibus diebus illud corpus consecretur, non sunt tamen multa corpora Christi, neque multi calices, sed unum corpus Christi et unus sanguis cum illo, quod sumpsit in utero virginis et quod dedit apostolis. Divinitas enim verbi replet illud quod ubique est, et coniungit ac facit ut sicut ipsa una est, ita et unum corpus eius sit in veritate. Unde animadvertendum est, quia sive plus sive minus quis inde percipiat, omnes aequaliter corpus Christi integerrime sumunt, et generaliter omnes, et specialiter unusquisque.

[91467] Officium Sapientia, dies 5 l. 3 Lectio tertia: Mysterium fidei dicitur, quia credere debes, quod ibi salus nostra consistat. Providens enim nobis dominus dedit hoc sacramentum salutis, ut quia nos cotidie peccamus, et ille iam mori non potest, per istud sacramentum remissionem consequamur. Cotidie enim ipse comeditur et bibitur in veritate, sed integer et vivus atque immaculatus permanet. Et ideo magnum et pavendum mysterium est, quia aliud videtur et aliud intelligitur. Sed cum mysterium sit, unde unum corpus et sanguis dicitur? Figuram panis et vini habet, faciente domino, quia non habemus in usum carnem crudam comedere et bibere sanguinem.

Sicut verus est filius Dei dominus noster Iesus Christus, non quemadmodum homines per gratiam, sed quasi filius ex substantia patris, ita vera est Christi caro, sicut ipse dixit, quam accipimus, et verus sanguis est potus. Ego sum, inquit, panis vivus qui de caelo descendi. Sed caro non descendit de caelo. Quomodo ergo descendit de caelo panis vivus? Quia idem dominus noster Iesus consors est divinitatis et corporis. Et tu qui accipis carnem, divinae eius substantiae in illo participas alimento.

Sexta die

[91469] Officium Sapientia, dies 6 l. 1 Lectio prima: Quia passus est pro nobis dominus, commendavit nobis in isto sacramento sanguinem suum et corpus, quod etiam fecit nosmetipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius, quod accipimus nos sumus. Recordamini. Et vos non fuistis, et creati estis, et ad aream dominicam comportati estis, laboribus boum, id est annuntiantium evangelium, triturati estis. Quando catechumeni deferebamini, in horreo servabamini. Nomina vestra dedistis, moli coepistis ieiuniis, exorcismis. Postea ad aquam venistis, et conspersi estis, et panis dominicus facti estis. Ecce quod accepistis. Quomodo ergo unum videtis esse quod factum est, sic unum estote vos, diligentes vos, scilicet tenendo unam fidem, unam spem, individuam caritatem. Heretici, quando hoc accipiunt sacramentum, testimonium contra se accipiunt, quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem. Sic et vinum in multis racemis fuit, et modo unum est. Vinum est in sua nativitate, calix est post pressuram torcularis. Et vos, post illa ieiunia, post labores, post humilitatem et contritionem, iam in nomine domini, tamquam ad calicem Christi venistis, et ibi vos estis in mensa, et in calice nobiscum vos estis. Simul enim hoc sumimus, simul bibimus, quia simul vivimus.

[91470] Officium Sapientia, dies 6 l. 2 Lectio secunda: Ita dominus noster Iesus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in mensa consecravit. Qui accipit mysterium unitatis et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se. Nulli est aliquatenus ambigendum unumquemque fidelium corporis et sanguinis dominici tunc esse participem, quando in baptismate efficitur membrum Christi, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiam si antequam panem illum comedat calicemque bibat, de hoc saeculo migraverit, in unitate corporis constitutus. Sacramenti quippe illius participatione ac beneficio non privatur, quando in se hoc quod illud sacramentum significat invenitur.

Qui manducant et bibunt Christum, vitam manducant et bibunt. Illud manducare est refici, illud bibere est vivere. Quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducatur et bibitur.

[91471] Officium Sapientia, dies 6 l. 3 Lectio tertia: Manducatur Christus, vivit manducatus quia surrexit occisus. Nec, quando manducamus, partes de illo facimus. Et quidem in sacramento sic fit. Et norunt fideles: quando manducant carnem Christi, unusquisque accipit partem suam. Per partes manducatur in sacramento, et manet integer totus in caelo. Per partes manducatur in sacramento, et manet integer totus in corde tuo. Totus enim erat apud patrem, quando venit in virginem, implevit illam nec recessit ab illo. Veniebat in carnem ut homines eum manducarent et manebat integer apud patrem ut Angelos pasceret.

Invitat dominus servos, et praeparat eis cibum seipsum. Quis audeat dominum suum manducare? Et tamen ait: qui manducat me vivit propter me. Quando manducatur, vita manducatur, nec occiditur ut manducetur, sed mortuos vivificat. Quando manducatur, reficit sed non deficit.

Non ergo timeamus, fratres, manducare istum panem ne forte finiamus illum, et postea quod manducemus non inveniamus.

Quod videtur, calix est et panis, quod etiam oculi renuntiant. Quod autem fides postulat instruenda: panis est corpus Christi, et calix est sanguis. Ista ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritalem.

Septima die

[91473] Officium Sapientia, dies 7 l. 1 Lectio prima: Nihil in sacrificiis maius potest esse quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est, sed haec omnes praecellit, quae pura conscientia domino offerenda est, et pura mente sumenda, atque ab omnibus veneranda. Et sicuti potior est ceteris, ita potius excoli et venerari debet.

Triforme est corpus domini: pars oblatae in calicem missa, corpus Christi quod iam resurrexit monstrat; pars comesta, ambulans adhuc super terram; pars in altari usque ad finem missae remanens, corpus in sepulchro, quia usque in finem saeculi corpora sanctorum in sepulcris erunt.

Dum frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam dominici corporis in cruce immolatio eiusque sanguinis de latere effusio designatur?

Panis et calix non qualibet sed certa consecratione mysticus nobis fit, non nascitur. Proinde quod ita fit nobis, quamvis sit panis et calix, alimentum est resurrectionis.

Ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem Christi corpus significatur. In illo sacramento Christus est. Qui manducat hoc corpus, fiat ei remissio peccatorum.

[91474] Officium Sapientia, dies 7 l. 2 Lectio secunda: In illa mystica distributione spiritualis alimoniae, hoc impertitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem caelestis cibi in carnem ipsius qui caro nostra factus est transeamus. Et cibus refectionis est cibus sanguinis. Sicut enim caro Christi vere est cibus, ita sanguis eius vere est potus. Idem est corpus de quo dictum est: caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Circa hoc corpus aquilae sunt, quae alis circumvolant spiritualibus. Unde et idem corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes.

Nos autem in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est carnem et sanguinem, honoramus. Nec similiter comprehendimus has duas species quemadmodum ante consecrationem comprehendebamus, cum fideliter fateamur, ante consecrationem panem esse et vinum quod natura formavit, post consecrationem vere esse carnem et sanguinem Christi quod benedictio consecravit.

[91475] Officium Sapientia, dies 7 l. 3 Lectio tertia: Forte dicas: quomodo vera caro, quomodo verus sanguis, quia similitudinem non video carnis, non video sanguinis veritatem? Primo omnium dixi tibi de sermone Christi, qui operatur ut possit mutare et convertere genera et instituta naturae.

Deinde, ubi non tulerunt sermonem Christi discipuli eius, sed audientes quod carnem suam daret manducare et sanguinem suum ad bibendum, recedebant. Solus tamen Petrus dixit: verba vitae aeternae habes, et ego a te quomodo recedam? Ne igitur plures hoc dicerent et ne veluti quidam esset horror cruoris, sed maneret gratia redemptoris, ideo in similitudine quidem accipis sacramentum, sed vere naturae gloriam virtutemque consequeris: ego sum, inquit, panis vivus qui de caelo descendi.

Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus, et deinceps sumendum instituit, ut scilicet fides haberet meritum, quae est de his quae non videntur, quia fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. Et ideo ne abhorreret animus quod cerneret oculus, quia non habemus usum carnem crudam et sanguinem comedere, quia ergo Christum vorari dentibus fas non est, in mysterio carnem et sanguinem nobis commendavit. Et etiam ideo ne ab incredulis religioni christianae insultaretur.

Octava die

[91477] Officium Sapientia, dies 8 l. 1 Lectio prima: Nihil rationabilius quam ut sanguinis similitudinem sumamus, ut ita et veritas non desit et ridiculum nullum fiat a paganis quod cruorem occisi bibamus.

Sed quare sub duplici specie sumitur, cum substantialiter unum totus sit Christus? Ut ostenderetur totam humanam naturam assumpsisse, ut totam redimeret. Panis enim ad carnem refertur, vinum ad animam; quia vinum operatur sanguinem, in quo sedes animae a physicis esse dicitur. Ideo ergo in duabus speciebus celebratur, ut animae et carnis susceptio in Christo et utriusque liberatio in nobis significetur. Valet enim ad tuitionem corporis et animae quod percipimus, quia caro Christi pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra offertur, sicut praesignavit Moyses: caro, inquit, pro corpore vestro offertur, sanguis vero pro anima; sed tamen sub utraque specie sumitur quod ad utrumque valet, quia sub utraque specie sumitur totus Christus.

[91478] Officium Sapientia, dies 8 l. 2 Lectio secunda: Porro illa species visibilis sacramentum est geminae rei, quia utramque rem significat et utriusque rei similitudinem gerit expressam. Nam sicut panis prae ceteris cibis corpus reficit et sustentat, et vinum hominem laetificat atque inebriat, sic caro Christi interiorem hominem plus ceteris gratiis spiritualiter reficit et saginat.

Unde excellenter eucharistia dicitur, id est bona gratia, quia in hoc sacramento non modo est augmentum virtutis et gratiae, sed ille totus sumitur, qui est fons et origo totius gratiae.

Habet etiam similitudinem cum re mystica quae est unitas fidelium, quia sicut ex multis granis conficitur unus panis, et ex multis acinis vinum in unum confluit, sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat. Unde apostolus: unus panis et unum corpus multi sumus. Unus panis et unum corpus ecclesia dicitur, pro eo quod sicut unus panis ex multis granis et unum corpus ex multis membris componitur, sic ecclesia ex multis fidelibus caritate copulante connectitur.

[91479] Officium Sapientia, dies 8 l. 3 Lectio tertia: Credere in Iesum Christum, hoc est manducare panem et vinum. Qui credit, manducat. Invisibiliter saginatur, quia invisibiliter renascitur. Et qui manducat carnem Christi et bibit sanguinem illius vitam habet aeternam. Participatione enim filii, quod est per unitatem corporis et sanguinis eius, homo manducans vivit, non sumens tantum in sacramento, quod et mali faciunt, sed usque ad spiritus participationem, ut in corpore domini tamquam membrum maneat et eius spiritu vegetetur, quod est, dum eius mandatum servat. Ad altare Dei invisibile, quo non accedit iniustus, ille pervenit, qui ad hoc praesens iustificatus accedit. Invenit illic vitam qui hic discernit causam suam.

Singuli autem accipiunt Christum dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis.

Ubi pars est corporis, est et totum. Eadem ratio est in corpore domini, quae in manna, quod in eius figura praecessit, de quo dicitur: qui plus collegerat non habuit amplius, neque qui minus paraverat habuit minus.

Illud datum fuit antiquis post transitum maris Rubri, ubi submersis Aegyptiis liberati sunt Hebraei. Ita hoc caeleste manna non nisi regeneratis praestari debet. Corporalis panis ille populum antiquum ad terram promissionis per desertum eduxit, hic caelestis fideles huius saeculi desertum transeuntes in caelum subvehit. Unde recte viaticum appellatur, quia in via nos reficiens usque ad patriam deducit.

Ad Missam officium

[91481] Officium Sapientia, missa 1 v. 1 Ad Introitum. Ego sum panis vivus qui de caelo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum, et panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita.

[91482] Officium Sapientia, missa 1 v. 2 V/. Panis enim verus est qui de caelo descendit et dat vitam mundo. Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper, et in saecula saeculorum. Amen.

Kyrie

[91483] Officium Sapientia, missa 1 resp. 1 R/. Kyrie, eleison.

V/. Kyrie, eleison.

R/. Christe, eleison.
V/. Christe, eleison.

R/. Kyrie, eleison.
V/. Kyrie, eleison.

Gloria

[91484] Officium Sapientia, missa 1 hymnus 1 Gloria in excelsis Deo,
et in terra pax hominibus
bonae voluntatis.
Laudamus te.
Benedicimus te.
Adoramus te.
Glorificamus te.
Gratias agimus tibi
propter magnam gloriam tuam.
Domine Deus, rex caelestis,
Deus pater omnipotens.
Domine fili unigenite,
Iesu Christe.
Domine Deus, agnus Dei,
filius patris.
Qui tollis peccata mundi,
miserere nobis.
Qui tollis peccata mundi,
suscipe deprecationem nostram.
Qui sedes ad dexteram patris,
miserere nobis.
Quoniam tu solus sanctus.
Tu solus dominus.
Tu solus altissimus,
Iesu Christe,
cum sancto spiritu

in gloria Dei patris.
Amen.

[91485] Officium Sapientia, missa 1 oratio 1 Oratio. Deus, qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Lectio epistolae beati Pauli apostoli ad Corinthios

[91486] Officium Sapientia, missa 1 l. 1 Fratres, ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis; quoniam dominus Iesus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit et dixit: accipite et manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: hic calix novum testamentum est in meo sanguine; hoc facite, quotiescumque sumitis, in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis donec veniat. Itaque quicumque manducaverit panem vel biberit calicem domini indigne, reus erit corporis et sanguinis domini. Probet autem seipsum homo; et sic de pane illo edat, et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus domini.

[91487] Officium Sapientia, missa 1 resp. 2 Gradualis. R/. Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem non habetis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam.

[91488] Officium Sapientia, missa 1 resp. 3 R/. Alleluia, alleluia. Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.
V/. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.

Prosa

[91489] Officium Sapientia, missa 1 hymnus 2

Lauda, Sion, salvatorem,
lauda ducem et pastorem
in hymnis et canticis.

Quantum potes, tantum aude,
quia maior omni laude,
nec laudare sufficis.

Laudis thema specialis,
panis vivus et vitalis,
hodie proponitur.

Quem in sacrae mensa coenae,
turbae fratrum duodenae
datum non ambigitur.

Sit laus plena, sit sonora;
sit iucunda, sit decora
mentis iubilatio;
dies enim solennis agitur,
in qua mensae prima recolitur
huius institutio.

In hac mensa novi regis,
novum Pascha novae legis
phase vetus terminat;
vetustatem novitas,
umbram fugat veritas,
noctem lux eliminat.

Quod in cena Christus gessit,
faciendum hoc expressit
in sui memoriam,

docti sacris institutis,
panem vinum in salutis
consecramus hostiam.

Dogma datur Christianis,
quod in carnem transit panis
et vinum in sanguinem;

quod non capis, quod non vides,
animosa firmat fides
praeter rerum ordinem.

Sub diversis speciebus,
signis tantum et non rebus
latent res eximiae,

caro cibus, sanguis potus,
manet tamen Christus totus
sub utraque specie.

A sumente non concisus,
non confractus, non divisus,
integer accipitur;

sumit unus, sumunt mille,
quantum isti, tantum ille,
nec sumptus consumitur.

Sumunt boni, sumunt mali,
sorte tamen inaequali,
vitae vel interitus;

mors est malis, vita bonis;
vide, paris sumptionis
quam sit dispar exitus.

Fracto demum sacramento,
ne vacilles, sed memento
tantum esse sub fragmento,
quantum toto tegitur.

Nulla rei fit scissura,
signi tantum fit fractura,
qua nec status nec statura

signati minuitur.

Ecce, panis Angelorum,
factus cibus viatorum,
vere panis filiorum,
non mittendus canibus.

In figuris praesignatur,
cum Isaac immolatur,
agnus Paschae deputatur,
datur manna patribus.

Bone pastor, panis vere,
Iesu nostri miserere,
tu nos pasce, nos tuere,
tu nos bona fac videre
in terra viventium.

Tu qui cuncta scis et vales,
qui nos pascis hic mortales,
tu nos ibi commensales,
coheredes et sodales
fac sanctorum civium.

Amen.

[91490] Officium Sapientia, missa 1 l. 2 Secundum Ioannem. In illo tempore dixit Iesus discipulis suis et turbis Iudaeorum: Ego sum panis vitae. Patres vestri manducaverunt in deserto manna et mortui sunt. Hic est panis de caelo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit non moriatur. Ego sum panis vivus qui de caelo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum, et panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita. Litigabant ergo Iudaei ad invicem dicentes: quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum? Dixit ergo eis Iesus: amen, amen dico vobis: nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habetis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Hic est

panis qui de caelo descendit. Non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt: qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.

Credo

[91491] Officium Sapientia, missa 1 hymnus 3 Credo in unum Deum,
patrem omnipotentem
factorem coeli et terrae,
visibilium omnium
et invisibilium.
Et in unum dominum
Iesum Christum,
filium Dei unigenitum,
et ex patre natum
ante omnia saecula.
Deum de Deo, lumen de lumine,
Deum verum de Deo vero.
Genitum, non factum,
consubstantialem patri
per quem omnia facta sunt.
Qui propter nos homines
et propter nostram salutem
descendit de caelis.
Et incarnatus est
de spiritu sancto
ex Maria virgine:
et homo factus est.
Crucifixus etiam pro nobis
sub Pontio Pilato
passus et sepultus est.
Et resurrexit tertia die
secundum scripturas.
Et ascendit in coelum;
sedet ad dexteram patris.
Et iterum venturus est cum gloria
iudicare vivos et mortuos.
Cuius regni

non erit finis.
Et in spiritum sanctum
dominum et vivificantem:
qui ex patre filioque procedit.
Qui cum patre et filio
simul adoratur
et glorificatur;
qui locutus est per prophetas.
Et unam, sanctam, catholicam
et apostolicam ecclesiam.
Confiteor unum baptismum
in remissionem peccatorum.
Et expecto
resurrectionem mortuorum
et vitam venturi saeculi.
Amen.

[91492] Officium Sapientia, missa 1 oratio 2 Offertorium. Sicut vivens pater misit me, et ego vivo propter patrem et qui manducat me et ipse vivet propter me, alleluia, alleluia.

[91493] Officium Sapientia, missa 1 oratio 3 Secreta. Ecclesiae tuae, quaesumus, domine, unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatis muneribus mystice designantur.

[91494] Officium Sapientia, missa 1 oratio 4 Praefatium (de Nativitate domini). Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: domine, sancte pater, omnipotens aeterne Deus: quia per incarnati verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Et ideo cum Angelis et Archangelis, cum thronis et dominationibus, cumque omni militia caelestis exercitus, hymnum gloriae tuae canimus, sine fine dicentes: sanctus, sanctus, santus dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine domini. Hosanna in excelsis.

[91495] Officium Sapientia, missa 1 oratio 5 Communio. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis donec veniat. Itaque quicumque manducaverit panem vel biberit calicem domini indigne, reus erit corporis et sanguinis domini, alleluia.

[91496] Officium Sapientia, missa 1 oratio 6 Postcommunio. Fac nos, quaesumus, domine, divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi corporis et sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat. Qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula

saeculorum. Amen.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sermo Anima mea

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

- SIGLA:
- **V** cod. Civitas Vaticana, Pontificia Bibliotheca Vaticana Ottob. lat. 505, fol. 47va

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Anima mea

sermo authenticitate dubius

Domenicanus praedicans populo ab Agnolo degli Erri depictus (National Gallery, Washington)

Fragmentum a Th. Käppeli 1946 editum in
Miscellanea Giovanni Mercati vol. 2
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

nota ad textum

Pars 1

[91884] Anima mea, pars 1 *Anima mea liquefacta est ut dilectus locutus est.* Verba ista scripta sunt in Cant., in quibus duplex beneficium Dei recognoscit sponsus.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Petite et accipietis

sermo authenticitate dubius

Domenicanus praedicans populo ab Agnolo degli Erri depictus (National Gallery, Washington)

Textum Lutetiae Parisiorum 1879 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[88157] Petite et accipietis, pars 1 *Petite et accipietis.* Dicit apostolus ad Romanos quod orare debeamus saepius ignoramus. Ideo advocatus noster Jesus Christus de quo Johannes in canonica sua: *advocatum habemus ad patrem Jesum Christum, et hunc justum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, iste advocatus invitat hodie nos ad petendum, et promittit nobis dare, imo jurat nobis dare, dummodo petamus in nomine salvatoris quae sunt necessaria nostra saluti. Unde in principio Evangelii hodierni ita dicitur: *amen, amen dico vobis si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.*

Pars 2

[88158] Petite et accipietis, pars 2 Iste advocatus noster incitat nos ad petendum, et docet nos formare petitionem nostram. Secundum hoc in verbis istis tria tangit. Primo ad petendum nos invitat: *petite*; secundo, de impetrando nos assecurat; *et accipietis*; et tertio ut recte petamus quod nobis est necessarium certificat: *ut gaudium vestrum*, ait, *sit plenum*, quia alibi dicitur: *omni habenti dabitur, et abundabit*, et in Luca: *petite et accipietis; quaerite et invenietis; pulsate, et aperietur vobis. Petite* confidenter, et: *accipietis* donum fortunae quo corpus sustentatur; *quaerite* diligenter, et: *invenietis* bonum gratiae quo anima reficitur; *pulsate* incessanter, *et aperietur vobis* janua gloriae, ut gaudium vestrum impleatur. Primo ergo invitat nos dominus in verbis istis ad petendum, in quo notatur summa ejus curialitas, qui ita curialiter ad petendum nos invitat. Quatuor autem sunt quae multum nos debent movere ad petendum: primum, nostra inopia et necessitas; secundum, summa Christi liberalitas; tertium, petendi temporis opportunitas; quartum, impetrandi securitas. Primum dico quod debet nos movere ad petendum est nostra inopia, seu necessitas. Nihil enim habemus boni a nobis, sed a Deo. Apostolus: *quid habes*, scilicet boni, *quod non accepisti. Si accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis.* Peccator nihil habet a seipso, nisi peccatum suum, et qui in peccato mortali est perdit totum quidquid facit, quia ut ait Jacobus in canonica sua: *si quis totam legem servaverit, offendat autem in uno, reus omnium factus est.* Qui offendit Deum, mandata ejus transgrediendo, ita damnabitur pro uno peccato, sicut pro pluribus. Vel, *qui offendit in uno* largitore omnium bonorum Christo, *reus omnium factus est*, id est, omnium malorum detrimentum patietur. Vel, *qui offenderit in uno*, scilicet contra praeceptum charitatis, quia charitas est mater omnium virtutum, *factus est* aliarum virtutum: *reus*, sicut qui patrem familias offendit, per consequens et totam familiam. Peccator ergo qui jacet in multis peccatis in magna miseria est positus, quia non cognoscit suos defectus, quem plane redarguit Johannes in Apocalypsi: *dicis quia dives sum, et locuples, et nullius egeo, et nescis quia miser es, et miserabilis, et pauper, et nudus, et caecus. Dicis quia dives sum* in scientiis, *locuples* in divitiis, *nullius egeo*, quia sanus et fortis, *et nescis quia miser es* per culpae commissionem, *miserabilis* per bonorum gratuitorum amissionem, *pauper* per virtutum spoliationem, *caecus* per tui non cognitionem, *nudus* per infamiam. Omnia mala facit peccatum. Ergo ad petendum primo nos debet movere nostra inopia et necessitas quae tanta est quod nihil boni habemus a nobis, imo solum peccata et defectus, et quidquid boni habemus, a Deo habemus. Secundum quod debet nos movere ad petendum est summa Christi liberalitas. Ipse est enim bonorum omnium largissimus distributor, qui signatur per illum regem Assuerum, de quo legitur quod dixit Esther reginae: *si dimidium regni mei petieris, dabo tibi.* Iste non dat amicis suis partem regni sui, sed totum regnum suum. Ille regnavit super centum viginti provincias, iste regnat super totum mundum. Ergo plus quam Assuerus. Ipse est qui dat curialiter, generaliter, abundanter. Ista tria notantur in quadam auctoritate quam dicit Jacobus: *dat omnibus abundanter, et non improperat. Dat*, non vendit: ecce curialitas; *omnibus*: ecce abundantia; *et non improperat*: ecce libertas. Donum ejus non est donum insipientis de quo dicitur: *donum insipientis non erit tibi utile; dabit, et improperabit tibi.* Ibi non habet locum illud vulgare dictum: *ad bonum petitorem, bonum refutatorem*; sed: ad bonum petitorem, largissimum datorem. *Omne enim datum optimum, et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum.* Datum bonum est donum fortunae: datum melius, donum naturae; *optimum*,

donum gratiae; *perfectum*, donum gloriae. Ipse dat omnia ista dona. Plus paratus est dare quam nos accipere, de quo Gregorius: *erubescat humana pigritia, quia plus vult Deus dare quam nos accipere; plus vult misereri, quam nos a miseria liberari.* Et tamen, cum tanta sit ejus curialitas, de quibusdam conqueritur qui nolunt petere, cum dicat beatus Gregorius de eo: *non se denegat qui se offert omnibus petentibus multum dare. Scit enim quia multum indigemus. Sine eo nihil possumus.* Tertium quod debet nos movere ad petendum est temporis opportunitas. Qui habet aliquid facere in curia alicujus principis servat tempus opportunum, quando dominus est laetus, et familia laeta. Sic modo tempus est opportunum petendi, quando dominus noster Jesus Christus per carnis nostrae representationem vadit ad curiam coelestem, rogaturus pro nobis patrem. Unde modo sunt dies rogationum, in quibus vult Deus quod rogemus eum, quia, ipso ascendente in coelum, laetantur angelici cives, et omnes coeli barones. Et ideo, quia tempus est modo opportunum, non expectemus cum divite epulone, qui tarde petiit guttam aquae, nec impetravit; nec cum fatuis virginibus quibus clausa est janua. Propter hoc dicitur in Psalmo: *venit tempus miserendi ejus. Pro hac orabit ad te omnis sanctus. Pro hac*, scilicet peccatorum remissione, ut Deus remittat peccata nostra. Ad hoc enim datus est spiritus sanctus, et ad hoc est petendus. Unde in Matthaeo: *si vos, cum sitis mali, nostis bona dare filiis vestris, quanto magis pater vester coelestis dabit spiritum bonum petentibus se.* Quartum est impetrandi securitas, et istud sequitur ex tribus primis habitis, quia ex quo est tanta inopia nostra et necessitas, tanta Dei benignitas, et ad petendum temporis opportunitas, patet haberi impetrandi securitas. Unde in canonica Johannis; *haec est fiducia quam habemus ad Deum, ut quodcumque petierimus, audiet nos.* Glossa dicit: *si petamus necessaria saluti nostrae.* Verum quia hodie multi ad petendum et orandum sunt pigri, ideo duo alia super omnia movere nos debent ad petendum, scilicet orationis pretiositas, et ingens necessitas. Pretiositas, quia cum ista tria bona, jejunium, eleemosyna, oratio, sint nos ordinantia ad vitam aeternam habendam, oratio est dignior, quia jejunium et eleemosyna sunt respectu ejus quod est juxta nos, oratio est respectu ejus quod est supra nos. Unde est dignior, quia ad Deum vadit, et ibi mandatum peragit quo caro pervenire nequit. Necessitas orandi patet ex tribus propter quae clamant homines, propter ignem, aquam, latrones. Ignis luxuriae nos infestat; aqua avaritiae nos molestat; latrones infernales nos infestant et molestant; et ideo quia tot in praesenti habemus impugnatores, frequenter ad Deum debemus mittere orationes, ut in praesenti audiat nos per gratiam, in futuro largiatur nobis vitam aeternam.

Pars 3

[88159] Petite et accipietis, pars 3 *Petite et accipietis.* Dictum est in primo sermone quod multa sunt quae nos debent movere ad petendum. Verum quia multa sunt per quae potest frustrari petitio nostra, ideo in isto sermone possumus ponere septem impedimenta, per quae frustratur petitio nostra. Primum impedimentum est propter petendi indiscretionem. Secundum, propter petentis haesitationem, seu dubitationem. Tertium, propter petentis immunditiam et indignitatem. Quar-

tum, propter hypocrisim. Quintum, propter odium et rancorem. Sextum, propter ad proximum duritiam. Et septimum, propter divinae legis contemptum et inobedientiam. Primum ergo impedimentum est propter petentis indiscretionem. De isto dicit Jacobus: *petitis et non accipitis, eo quod male petatis*, id est, indiscrete, sicut petiit mater filiorum Zebedei, ut unus sederet ad dexteram Dei, alius ad sinistram in regno suo; quibus respondit dominus: *nescitis quid petatis. Potestis bibere calicem quem bibiturus sum?* Hoc est, pati similem passionem quam ego passurus sum? *Possumus*, dixerunt; et dominus: *calicem meum bibetis; sedere autem ad dexteram meam vel ad sinistram non est meum dare vobis* et cetera. Glossa: *sine meritis precedentibus.* Augustinus contra illos qui petunt honorem saecularem ita dicit: *cum ea quae Deus laudat et promittit petitis, secure a Deo petite, quia Deus illa concedit; quando autem temporalia petitis, cum discretione petite. Utrum nobis prosint an obsint, melius scit Deus quam homo.* Multi tamen libentius petunt Deum propter temporalia quam propter aeterna, et omnes tales indiscrete petunt, quia non est Dei dare tam parvum donum, sicut non decet regi Franciae dare obolum. Vel tales libenter non audit Deus, quia non est eis commodum suum, sicut pueri orant ne verberentur in scholis, qui tamen non exaudiuntur. Secundum impedimentum quare aliquis non exauditur, est propter haesitationem suam, seu dubitationem. Contra quos Jacobus: *postulet in fide nihil haesitans. Qui enim haesitat similis est fluctui maris qui a vento movetur.* Non ergo existimet homo ille aliquid accipere a Deo. Gregorius: *indignus coelesti benedictione efficitur, qui dubio quaerit dominum.* Hoc est quod dicit Joannes in canonica sua: *omnia quaecumque petieritis in fide, credite quia accipietis.* Tertium impedimentum est indignitas petentis et immunditia. Hoc est quod dicit Isaias: *cum multiplicaveritis orationes vestras, non exaudiam vos*; reddit causam: *manus enim vestrae*, hoc est opera vestra, *sanguine*, hoc est peccato, *plenae sunt* et cetera. *Nos inique egimus, et ad iracundiam te provocavimus; idcirco inexorabilis es.* Contra tales in Psalmo: *si iniquitates quae sunt in corde meo*, Glossa: *consideras, non exaudies*; Glossa: *ibi puritas orationis a Deo exauditur.* Pura autem est oratio quam suo tempore non intervenit cura saeculi. Longe est animus a Deo quando curis saecularibus est occupatus. Prior ergo purgandus est animus, et a curis saecularibus sequestrandus, ut acies mentis ad Deum dirigatur. Exemplum habemus in oculo corporali. Si immundis et ribaldis non daret episcopus Parisiensis praebendas Ecclesiae suae, quomodo pontifex coelestis voluptuosis dabit praebendas gloriae. Quartum impedimentum est propter hypocrisim et simulationem. Hypocrita enim ore clamat, et corde tacet. In quorum persona Isaias: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Gregorius: *vitam aeternam si ore quaerimus, et corde non desideramus, clamando tacemus.* Unde in persona hypocritae notabile verbum dicit: *hypocrita*, ait, *clamat cum ipsum tribulatio rerum temporalium angustat, quem tempore opportuno Deus non audit quia tempore pacis clamorem domini non audivit.* Quintum impedimentum est propter odium cordis et rancorem. In Ecc.: *homo homini servat iram, et a Deo quaerit medelam.* Nullus a Deo recipit veniam, nisi fratri suo relinquat rancorem. Exemplum in Evangelio de illo servo nequam cui dictum est a domino suo: *serve nequam, omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me, nonne oportuit misereri conservo tuo, sicut et ego tui misertus sum? Et jussit tortoribus tradi, donec redderet universum debitum.* Et concludit Evangelista: *sic et pater meus coelestis faciet vobis, si non remiseritis unusquisque de cordibus vestris.* Hoc est pactum quod facit dominus nobiscum: *dimittite, et dimittetur vo-*

bis, aliter non. Ideo in oratione dominica: *dimitte nobis*, et cetera. Sextum impedimentum est propter duritiem ad proximum, sicut isti divites qui tot habent de bonis hujus mundi, et nihil volunt dare pauperibus Christi; tales quia non faciunt misericordiam, nec invenient post mortem a Deo, sicut dives epulo in Inferno non impetravit guttam aquae, quia Lazaro pauperi de mica panis noluit subvenire. Septimum impedimentum et ultimum est propter legis divinae contemptum et inobedientiam. In Ecc.: *qui obturat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis*, id est, non audietur in consistorio curiae coelestis, sicut aliquis excommunicatus non auditur in curia alicujus judicis saecularis. Nota quod super omnia istud valet ad impetrandum homini consideratio fragilitatis propriae, et consideratio bonitatis divinae. Unde Isidorus: *cum coram Deo ad orandum assistimus, gemere et flere debemus, recolentes quam multa et gravia sunt peccata quae commisimus, quam crudelia Inferni supplicia quae meruimus, quam incomparabilia gaudia quae expectamus.* Latrones et trutanni docent nos orare. Latro attendens quid fecit et tormentum sibi praeparatum, inter ista duo cum multis lacrymis misericordiam petiit. Trutanni membra infirmiora et turpia ostendunt aliis, et sana abscondunt, ut alios moveant ad pietatem. Sic nos infirmitates nostras, peccata nostra, in praesenti Deo ostendamus, ut nos in praesenti audiat per gratiam, in futuro conferat vitam aeternam. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Sapientia confortabit

sermo authenticitate dubius

Domenicanus praedicans populo ab Agnolo degli Erri depictus (National Gallery, Washington)

Textum ab A. Gardeil in *Revue Thomiste* 1893 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88162] Sapientia confortabit *Sapientia confortabit sapientem.* Verbum istud scriptum est in Ecclesiastico, per quod intelligitur quod tam sapiens praedicator quam etiam auditor indiget sapientia. Unumquodque enim indiget vegetari per nutrimentum sibi conveniens. Nutrimentum autem ipsius anime est documentum sacre Scripture. Oportet ergo confortari intellectum predicatoris ad imprimendum cordibus auditorum documentum doctrine fortiter. Item oportet intellectum auditorum confortari ad audiendum et retinendum memoriter. Divina autem sapientia non est stabilis in corde hominis nisi fortiter imprimatur et bene retineatur. Ego non sum ydoneus ad imprimendum vobis istam sapientiam sicut decet, sed dicit beatus Jacobus: *si quis indiget sapientia postulet eam a domino qui dat omnibus affluenter et non improperat*; unde debemus invocare dominum et rogare ipsum ut det mihi sapientiam suam quam possim exprimere et vobis imprimere et vos eam retinere ita quod cedat ad ejus gloriam et honorem nostrarum (...).

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Tria retinent

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

- SIGLA:
- **O** cod. Oxford, Bodleian Library Rawlinson C.711, fol. 176v

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Tria retinent

sermo authenticitate dubius

Domenicanus praedicans populo ab Agnolo degli Erri depictus (National Gallery, Washington)

Textum a L. J. Bataillon 1984 editum in
”Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge”
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

nota ad textum

Pars 1

[91879] Tria retinent, pars 1 Tria retinent pigros in pigricia sua ne surgant. Timor pusillanimitatis. Prou.: *dicit piger: leo est in uia*; hoc dicit piger quando uidet aliquam asperitatem, credens se statim deficere si illam sustineret; *leena est in itineribus*, id est, dicit eciam: fragilis sum, non possum sustinere. Sed talibus dicitur Prou. XXIIII: *usquequo, piger, dormis?* Surge audacter quia dicitur in Iob: *rugitus leonis et uox leene contrita est*, et cetera. Rugitus leonis, id est, diabolus, deuictus est, unde in Io.: *confidite, ego uici mundum*; leena eciam, id est omnis fragilitas, deponenda est quia contrita est per uirtutem crucis, unde Apostolus: *vetus homo noster crucifixus est.*

Pars 2

[91880] Tria retinent, pars 2 Secundum quod retinet est amor, qui duplex est, scilicet amor proprietatis suorum exteriorum. Prou.: *sicut ostium uertitur in cardine suo*, et tamen non mouetur, a cardine scilicet, *ita piger in lectulo suo*, id est in diuiciis ubi ad modum lecti requiescit; per predicatores uertitur sed non mouetur. Alius amor est proprii corporis. Nolunt enim asperitates aliquas sustinere. Prou.: *ascondit*, piger scilicet, *sub assellas manus suas et laborat si ad os suum conuertit eas.* Contra quos dixit Apostolus: *hora est iam nos de sompno surgere*, et alibi: *Karitas Christi urget nos.*

Pars 3

[91881] Tria retinent, pars 3 Alii enuie in sua pigricia detinentur quibus uidentur sua bona sufficere. Talis erat ille diues qui dicebat: *anima mea multa bona*, id est uirtutes, *habes reposita in annos plurimos, requiesce*; non surgas cum aliis ad matutinas. Sed ei dictum: *stulte, hac nocte*, et cetera. Ab hoc errore reuocat scriptura illuminans intellectum, in Ps.: *Emitte lucem tuam et ueritatem tuam; ipsa me deduxerunt*, non requiescere fecerunt.

[91882] Tria retinent, pars 3 nota 1 Suple que dicit Salomon: *Quecumque potest manus tua.*

[91883] Tria retinent, pars 3 nota 2 Efe. VI: *surge qui dormis.*

nota ad textum

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Concede michi

nota editoris

Bibliotheca conventus Sancti Nicholai Neapoli a Sasseta depicta

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Frater Guillelmus de Tocco novit S. Thomam et frequenter conversatus est cum eo in conventu Praedicatorum Neapolitano per annum 1273. Commisus fuit a Capitulo Provinciae Romanae ad prosequendam canonizationem eius anno 1317. Ex plurimis testimoniis ab eo collectis composuit Ystoriam Sancti Thomae quasi hodiernos articulos postulatoris.

Circa mensem Iulii anni 1323, in quarta et postrema recensione suae Ystoriae, inseruit notitiam de prece Concede michi: «De quo deuoto et sancto doctore dicitur quod infra scriptam orationem composuit, continentia completam, affectione deuotam et stilo politam, quam omni die dicebat. Oratio quam fecit beatus Thomas, quam omni die dicebat: Concede michi (...) per gloriam. Amen.»

Tantum exstant duae copiae huius postremae recensionis Ystoriae Guillelmi, Germaniae exaratae decurrente saeculo XV: quibus ignotis ab omnibus, anno 1932 eruditissimus A. Wilmart asseruit nec huius neque aliarum precum S. Thomae adscriptarum, *Adoro te deuote* excepta, copias exstare nisi serissimas; ac proinde iudicandas esse spureas.

- BIBLIOGRAPHIA:
- C. LE BRUN-GOUANVIC, *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1996) p. 156.

- A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latine. Études d'histoire littéraire* (1ª ed.: 1932; Études Augustiniennes, Paris, 1971) p. 380 nota ad calcem.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Concede michi

prex authenticitate dubia

Thomas de Aquino a Sassetta depictus

Textum a Guillelmo de Tocco 1323 traditum
et a C. Le Brun-Gouanvic 1996 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum

Oratio quam fecit beatus Thomas, quam omni die dicebat

[88169] Concede michi Concede michi misericors Deus que tibi placita sunt ardenter concupiscere, prudenter inuestigare, ueraciter agnoscere et perfecte implere. Ad laudem et gloriam nominis tui ordina statum meum, et quod a me requiris tribue ut sciam, et da exequi ut oportet et expedit anime mee. Via mea, Domine, ad te tuta sit, recta et consummata, non deficiens inter prospera et aduersa, ut in prosperis tibi gratiam referam et in aduersis seruem patientiam, ut in illis non extollar et in istis non deprimar; de nullo gaudeam nisi quod promoueat me apud te, nec de aliquo doleam nisi quod abducat me a te; nulli placere appetam uel displicere timeam nisi te. Vilescant michi omnia transitoria propter te, et cara sint michi omnia tua et tu Deus super quam omnia. Tedeat me omnis gaudii quod est sine te, nec cupiam aliquid quod est extra te. Delecte me labor qui est pro te, et tediosa sit michi omnis quies que non est in te. Frequenter da me cor meum ad te dirigere, et defectionem meam cum emendationis proposito dolendo pensare. Fac me, Deus meus, humilem sine fictione, ylarem sine dissolutione, tristem sine deiectione, maturum sine grauiture, agilem sine leuitate, ueracem sine duplicitate, te timentem sine desperatione, sperentem sine presumptione, proximum corrigere sine simulatione, ipsum edificare uerbo et exemplo sine elatione, obedientem sine contradictione, patientem sine murmuratione. Da michi, dulcissime Deus, cor peruigil quod nulla abducat a te curiosa cogitatio; da nobile quod nulla deorsum trahat indigna affectio; da inuictum quod nulla fatiget tribulatio; et da liberum quod nulla sibi uendicet uiolenta temptatio; et da rectum quod nulla obliquet sinistra intentio. Largire michi, Domine Deus meus, intellectum te cognoscentem, diligentiam te querentem, sapientiam te inuenientem, conuersationem tibi placentem, perseuerantiam te fideliter expectantem, et fiduciam te finaliter amplectentem; tuis penis configi per penitentiam, tuis beneficiis uti in uia per gratiam, et tuis gaudiis in patria frui per gloriam. Amen.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

nota editoris

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Chronica quaedam antiqua Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum asserit quod «anno 1260 fuit celebratum Capitulum Provinciale Neapoli (...). In hoc etiam Capitulo fuerunt facti plures Praedicatores generales, inter quos fuit Fr. Thomas de Aquino, qui ex Parisio redierat Magister in theologia». Hoc idem invenitur in necrologio conventi S. Catharinae Pisae: «Frater Proynus (...) fuit diffinitor Capitulo prouincialis et cum Sancto Thoma factus praedicator generalis Neapolim in Capitulo MºCCLXº et solum quatuor facti fuerunt».

Probabilis ergo est Thomam, ob causam illius officii, interfuisse in capitulis Provinciae Romanae a reditu eius in Italiam anno 1260 et usque ad exitum eius in Galliam anno 1268, cum adhuc mense julio 1267 Clemens IV petat a Thoma ut designet ac mittat duos fratres Praedicatores socios episcopi Gabulensis in partibus Syriae. Nec immerito coniicitur Thomam, reditum ex Parisiis, iterum adesse in Capitulis Romanis annis 1272 et 1273 celebratis.

Acta ergo illorum Capitulorum Provincialium addimus scriptis authenticitate dubiis Sancti Thomae ut opera collectiva, id est, redacta a collegio cuius membrum Thomas fuit.

- LEGENDA EDITIONIS:
- nota ad textum, quae adhibetur mure superposito

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2011 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Neapoli MCCLX

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

[92065] Cap. Neapoli 1260, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92066] Cap. Neapoli 1260, tit. 2 Hec sunt acta capituli provincialis Neapoli celebrati anno domini MCCLX

[92067] Cap. Neapoli 1260, n. 1 Ut ordo noster semper in virtute proficiat et sanctitatis recipiat incrementum, oportet nos moderamina abstinentie sollicitius observare. Monemus itaque ut de cetero fratres in domo hospitum cibaria cocta cum carnibus non comedant, et delinquentes per visitatores artius puniantur.

[92068] Cap. Neapoli 1260, n. 2 Item in ieiuniis ordinis non de facili dispensetur, quod in VI feria maxime volumus observari.

[9206] Cap. Neapoli 1260, n. 3 Item volumus quod constitutio de vilitate vestium, et maxime de cappis, melius observetur.

[92070] Cap. Neapoli 1260, n. 4 Item monemus quod iuvenes in etate notabiles ad ordinem non recipiantur.

[92071] Cap. Neapoli 1260, n. 5 Item, ut monitiones et ordinationes bone memorie fr. Ro. prioris provincialis de studio et de biginarum confessionibus audiendis, diligentius observentur, et visitatores quos circa hoc invenerint transgressores acrius puniant et eos nihilominus capitulo provinciali nuntiare procurent.

[92072] Cap. Neapoli 1260, n. 6 Item fratres post completorium ad loquendum non redeant, et circa hoc delinquentes per priorem et suppriorem acrius puniantur et post illam penitentiam completorium iterum dicere teneantur.

[92073] Cap. Neapoli 1260, n. 7 Item monemus ut nullus de cetero de novo ad predicandum licentietur, nisi de fratrum consilio discretorum.

[92074] Cap. Neapoli 1260, n. 8 Item nullus audiat confessiones, nisi in sacerdotio habeat tres annos.

[92075] Cap. Neapoli 1260, n. 9 Capitulum provinciale sequens ponimus Urbeveteri in festo exaltationis crucis.

[92076] Cap. Neapoli 1260, n. 10 Diffinitor capituli generalis fr. Albertus Pulte, socius eius fr. Umbertus de Panzano.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Urbeveteri MCCLXI

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

[92077] Cap. Urbeveteri 1261, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92078] Cap. Urbeveteri 1261, tit. 2 Hec sunt acta capituli provincialis Urbeveteri celebrati anno domini MCCLXI

[92079] Cap. Urbeveteri 1261, n. 1 Cum ordo noster per sapientiam et conversationem laudabilem incrementum receperit et vigorem, volumus et monemus quod fratres nostri, tam priores quam alii, sapientie et studiis frequentius intendant, et caveant ab omni familiaritate et notabili visitatione mulierum; et visitatores quos invenerint circa hoc notabiles, durius corrigant et emendent, et nihilominus priori provinciali studeant nuntiare.

[92080] Cap. Urbeveteri 1261, n. 2 Item monemus ut priores et eorum vicarii circa infirmos curam habeant diligentem, et fratres ad serviendum infirmis difficiles se non reddant.

[92081] Cap. Urbeveteri 1261, n. 3 Item monemus et volumus quod fratres, nisi pro magnis causis et piis et arduis, non frequentent curias potestatum.

[92082] Cap. Urbeveteri 1261, n. 4 Item monemus quod fratres extra terminos suorum conventuum non mittantur ad predicandum, nec questum aliquem faciendum.

[92083] Cap. Urbeveteri 1261, n. 5 Item inhibemus omnibus fratribus conversis quod *pater noster* de ambra vel de corallo non portent; et qui portare presumpserint, per priores priventur eisdem.

[92084] Cap. Urbeveteri 1261, n. 6 Item monemus quod ordinationes quas prior provincialis per provinciam misit, diligentius observentur; et tam littere magistri hoc anno misse, quam dicte ordinationes singulis duobus mensibus legantur fratribus in communi.

[92085] Cap. Urbeveteri 1261, n. 7 Item, ut diffinitores capituli provincialis se valeant citius

expedire, monemus ut priorum socii petitiones et proclamationes et alias litteras diligentius superscribant.

[92086] Cap. Urbeveteri 1261, n. 8 Capitulum provinciale sequens ponimus Perusii in octavis apostolorum Petri et Pauli.

[92087] Cap. Urbeveteri 1261, n. 9 Socius prioris provincialis ad capitulum generale fr. Ildibrandinus prior Lucanus.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Perusii MCCLXII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

[92088] Cap. Perusii 1262, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92089] Cap. Perusii 1262, tit. 2 Hec sunt acta provincialis capituli Perusii celebrati anno domini MCCLXII

[92090] Cap. Perusii 1262, n. 1 Monemus fratres et districte iniungimus ne libros et res alias sine licentia sui prelati apud extraneas personas deponant; et volumus quod fratres illi qui deposuerunt, ea infra VI dies postquam ad eos hec monitio pervenerit, ad domum reportent vel faciant reportari. Omnes fratres qui contra hoc fecerint, prior provincialis et rebus et libris ex tunc privet predictis.

[92091] Cap. Perusii 1262, n. 2 Item sub eadem districtione mandamus ut fratres de pecunia pro quacumque causa sibi concessa sine sui prelati licentia mutuare alicui, vel aliquid de ipsa pecunia expendere, seu aliqua contrahere debita non presumant.

[92092] Cap. Perusii 1262, n. 3 Item volumus quod monitio actorum multorum facta quoad confessiones audiendas, vel quod ad quecumque negotia fratres missi se diligenter custodiant et mutuo se videant, de cetero melius et sollicitius observetur; et visitatores quos circa hoc culpabiles invenerint, durius corrigant et nihilominus provinciali capitulo studeant nuntiare.

[92093] Cap. Perusii 1262, n. 4 Item, cum monitio sepe facta fuerit in capitulo quod fratres pretiosis vestibus non utantur, monemus ut huiusmodi monitio diligentius observetur.

[92094] Cap. Perusii 1262, n. 5 Item monemus quod priores vel eorum vicarii regulam et constitutiones faciant diligentius emendari, ita quod visitatores inveniant eas emendatas, et mandamus ipsis visitatoribus quod dure super hoc puniant negligentes.

[92095] Cap. Perusii 1262, n. 6 Item inhibemus fratribus omnibus ne sacramentum eucharistie vel etiam unctionis extreme alicui persone extra domum fratrum audeant ministrare, et quod nocte in ecclesiis nostris confessiones non audiant mulierum.

[92096] Cap. Perusii 1262, n. 7 Item mandamus quod fratres qui existentes extra domum carnes non comedunt, si contingat eos ire ad balnea, ibidem carnibus non utantur.

[92097] Cap. Perusii 1262, n. 8 Diffinitor capituli generalis fr. Petrus de Luca, socius eius fr. Benvenutus de Serezana.

age retro nota ad textum age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Rome MCCLXIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro nota ad textum age ultra

[92098] Cap. Rome 1263, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92099] Cap. Rome 1263, tit. 2 Hec sunt acta capituli provincialis Rome celebrati anno domini MCCLXIII

[92100] Cap. Rome 1263, n. 1 Prohibemus districte quod nullus frater de negotiis partis civitatum et guerrarum seu confederationibus civitatum vel castrorum ad invicem se aliqualiter intromittat. Quod si aliqui contra fecerint, precipimus districte prioribus et eorum vicariis et visitatoribus ut eos graviter puniant, et nihilominus excessum huiusmodi priori provinciali et diffinitoribus sequentis capituli nuntiare procurent.

[92101] Cap. Rome 1263, n. 2 Item monemus fratres quod ad loquendum cum secularibus diligentius caveant, ne signo vel verbo se reddant de aliqua parte notabiles; et si qui inveniantur in aliquo excedere in talibus, durius puniantur.

[92102] Cap. Rome 1263, n. 3 Item monemus fratres omnes quod tam intus quam extra sint solliciti cotidie audire missam ubi commode poterunt, et fratres sacerdotes sint solliciti circa frequentem celebrationem missarum; et qui inventi fuerint negligentes, pena debita corrigantur.

[92103] Cap. Rome 1263, n. 4 Item monemus priores quod fratres conversos in coquina et in aliis officiis occupare studeant, ita quod otio vacare non possint.

[92104] Cap. Rome 1263, n. 5 Item monemus fratres quod ad prelatos et ad alias personas ecclesiasticas se habeant reverenter et de eis nullatenus obloquantur.

[92105] Cap. Rome 1263, n. 6 Item mandamus prioribus omnibus quod fratres notabiliter iuvenes et moribus non maturos ad ordinem sacerdotii non faciant promoveri.

[92106] Cap. Rome 1263, n. 7 Item monemus fratres quod caveant a ludo manuum, et priores durius corrigant quos circa hoc invenerint delinquentes.

[92107] Cap. Rome 1263, n. 8 Item monemus priores et suppriores quod fratres iuvenes ad hoc aptos faciant instrui in cantu, et faciant quod tam iuvenes quam alii fratres frequentent scolas et quod repetant lectiones, et compellant eos stare in cellis, et vacantes otio dure corrigant et in aliis officiis et laboribus plus quam alios intendentes studio teneant occupatos.

[92108] Cap. Rome 1263, n. 9 Item monemus quod fratres corrigiam et alia que circa corrigiam sunt non deferant curiosa.

[92109] Cap. Rome 1263, n. 10 Item monemus priores quod non sint faciles ad dandum licentiam fratribus discurrendi per civitatem, nisi necessitas vel utilitas hoc exposcat.

[92110] Cap. Rome 1263, n. 11 Item volumus et mandamus quod fratres subtillares clausos ad modum bottarum non faciant fieri, nec deferant extra domum. Et qui nunc habent, intra VIII dies corrigant, alias ex tunc priventur eisdem.

[92111] Cap. Rome 1263, n. 12 Item volumus quod priores qui sunt predicatores generales, in sigillatione litterarum, non sigillis propriis, sed sigillo prioratus utantur; et fratres alii qui non sunt predicatores generales et habent sigilla sub nomine proprio, infra VIII dies suis prioribus resignent.

[92112] Cap. Rome 1263, n. 13 Ordinamus quod prior sancti Systi teneat ultimum locum inter priores provincie.

[92113] Cap. Rome 1263, n. 14 Electores magistri fr. Iohannes prior Florentinus et fr. Laurentius Tudertinus.

[92114] Cap. Rome 1263, n. 15 Diffinitor capituli generalis fr. Laurentius Tudertinus, socius eius fr. Iohannes Viterbiensis prior Florentinus. Socius prioris provincialis fr. Paulus de Figino.

[92115] Cap. Rome 1263, n. 16 Capitulum provinciale sequens ponimus Viterbii in festo Michaelis, ita quod in vigilia eligantur diffinitores.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Viterbii MCCLXIV

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

[92116] Cap. Viterbii 1264, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92117] Cap. Viterbii 1264, tit. 2 Hec sunt acta capituli provincialis Viterbii celebrati anno domini MCCLXIV

[92118] Cap. Viterbii 1264, n. 1 Quoniam circa honestatem et munditiam ordinis conservandam diligens est adhibenda cautela et insolentes sunt summo studio compescendi, volumus et districte

mandamus quod in conventibus Pisano, Florentino, Senensi, Urbeveteris, Perusino, Viterbiensi, Romano et Ananie boni et firmi sint carceres in quibus pestilentes et immundi, si qui, quod absit, tales deinceps inventi fuerint, penis condignis pro meritis puniantur. Et iniungimus districte prioribus conventuum predictorum et eorum vicariis in quibus tales carceres non habentur, quod usque ad dominicam Quadragesime faciant quod mandatum nostrum circa predicta facienda et complenda perfectissime impleatur. Quod si non fecerint, ex tunc qualibet septimana ieiunent II diebus in pane et aqua, quousque predictos carceres fecerint.

[92119] Cap. Viterbii 1264, n. 2 Volumus etiam et iniungimus quod priores et visitatores et alii fratres, si quid certum circa aliquas immunditias invenerint, studeant statim priori provinciali verbo vel scripto intimare, ut contra tales cautelam debitam possit apponere.

[92120] Cap. Viterbii 1264, n. 3 Item, quia videmus quod in ista provincia studium negligitur, volumus et districte iniungimus quod priores circa hoc diligentiam maiorem apponant et ad studium cogantur fratres, et ordinent quod in qualibet septimana lectiones semel repetant; et examinentur diligenter, maxime iuvenes, a magistro studentium de hiis que in scolis per septimanam audierint a lectore. Volumus etiam quod lectores non sint faciles ad dimittendum lectiones et maxime absque priorum suorum licentia et assensu.

[92121] Cap. Viterbii 1264, n. 4 Item iniungimus districte quod in quolibet conventu ponantur duo fratres sine quorum examinatione et iudicio secundum monitionem capituli generalis alicui fratri vestis non fiat aliqua. Et iniungimus omnibus fratribus qui sargiam ultramontanam vel vestes attonsas emerunt post ordinationem capituli provincialis Viterbii celebrati, absque licentia speciali, quod III diebus in pane et aqua ieiunent et vestes huiusmodi aut vestiarie resignent aut inversas portent. Huiusmodi autem ordinationis transgressores per visitatores durius puniantur et absque dispensatione aliqua vestes tales eis auferantur.

[92122] Cap. Viterbii 1264, n. 5 Item volumus et monemus quod fratres non relaxent linguas suas contra prelatos ecclesie et maxime Romane curie; et si qui inventi fuerint contra facere, per priores et visitatores durius puniantur.

[92123] Cap. Viterbii 1264, n. 6 Item caveant priores quod iuvenes ante XXV annum ad sacerdotium non promoveant et ad predicandum secularibus non mittant. Et admonitio quondam facta quod sacerdotes infra triennium sui sacerdotii confessiones non audiant aliquas, diligentius observetur, et revocamus omnes licentias super hoc a prioribus datas. Concedimus tamen quod priores conventuales, cum eis videbitur expedire, possint dispensare in casu necessario ad audiendas confessiones fratrum.

[92124] Cap. Viterbii 1264, n. 7 Item caveant priores ne sint faciles ad licentiandum fratres quoscumque, et maxime iuvenes, visitare monasteria monialium, vel biginas, vel sanas mulieres in domibus suis, nisi utilitas aliqua vel necessitas hoc requirat.

[92125] Cap. Viterbii 1264, n. 8 Item mandamus et districte iniungimus quod fratres nostri de aliquibus medicinis et consiliis dandis et curis infirmitatum faciendis secularibus se nullatenus in-

tromittant.

[92126] Cap. Viterbii 1264, n. 9 Item inhibemus districte quod fratres tunicas et vestes sibi deputatas nec vendant nec commutent sine prioris sui licentia speciali. Priores autem licentias tales non dent absque legitima causa.

[92127] Cap. Viterbii 1264, n. 10 Item mandamus omnibus prioribus et eorum vicariis quod ab omnibus conversis archas auferant, exceptis que ob necessitatem officii aliquibus officialibus concedentur.

[92128] Cap. Viterbii 1264, n. 11 Item inhibemus districte ne fratres aliqui litteras provincialis alteri quam sibi missas audeant aperire vel aliquatenus occultare, sed sine more dispendio assignentur.

[92129] Cap. Viterbii 1264, n. 12 Item ordinamus quod prior provincialis habeat medietatem omnium librorum de textu fratrum decedentium de provincia nostra, ut de illis provideat tribus studentibus qui Parisius fuerint pro tempore pro provincia quolibet anno in XX libris Turon. Si quid autem residuum fuerit, in sequentem annum provincialis reservet pro provisione eadem. Libros autem de textu appellamus biblias, sententias, historias, breviaria, missalia, decreta, decretales et libros glosatos. Et volumus quod studentes predicti de huiusmodi pecunia faciant scribi scripta utilia et nostre provincie intitulent. Que scripta post mortem ipsorum studentium, vel postquam ab officio lectionis ex toto cessaverint, ad manus provincialis libere veniant, ut de ipsis provideat studentibus sicut ei videbitur expedire.

[92130] Cap. Viterbii 1264, n. 13 Socius provincialis ad capitulum generale fr. Petrus prior Lucanus.

[92131] Cap. Viterbii 1264, n. 14 Capitulum provinciale sequens ponimus Ananie in festo nativitatis beate virginis, ita quod in vigilia ipsius eligantur diffinitores, et volumus quod fratres ante III dies predicte vigilie illuc non veniant.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Anagnie MCCLXV

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

[92132] Cap. Anagnie 1265, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92133] Cap. Anagnie 1265, tit. 2 Hec sunt acta capituli provincialis Anagnie celebrati anno domini MCCLXV

[92134] Cap. Anagnie 1265, n. 1 Volumus et mandamus quod fratres non frequentent monasteria monialium quarum cura non est ordini commissa, nec passim earum confessiones audiant, nec eis ministrent ullo modo ecclesiastica sacramenta; et qui secus fecerint, gravius puniantur.

[92135] Cap. Anagnie 1265, n. 2 Item inhibemus ne fratres notabiliter iuvenes ad sacros ordines promoveantur et precipue ad sacerdotium.

[92136] Cap. Anagnie 1265, n. 3 Item inhibemus quod fratres non sedeant ad loquendum cum mulieribus sine cappis in ecclesia.

[92137] Cap. Anagnie 1265, n. 4 Item mandamus quod fratres de negotiis civitatum, guerrarum et partium se nullatenus intromittant; et qui circa hoc inventi fuerint culpabiles, per priores et visitatores graviter puniantur et nihilominus excessus eorum provinciali capitulo nuntientur.

[92138] Cap. Anagnie 1265, n. 5 Item volumus quod frequentius dicatur in missa oratio pro domino papa, et maxime in loco ubi est curia.

[92139] Cap. Anagnie 1265, n. 6 Item volumus quod iuvenes sacerdotes, ubi et quando necesse est, scribantur ad omnia ministeria altaris.

[92140] Cap. Anagnie 1265, n. 7 Item volumus quod priores circa provisionem lectorum curam adhibeant diligentem, et eis de socio et aliis necessariis commodius studeant providere.

[92141] Cap. Anagnie 1265, n. 8 Item volumus quod ordinatio facta in alio capitulo provinciali de studio diligentius observetur.

[92142] Cap. Anagnie 1265, n. 9 Item volumus quod ammonitio facta in capitulo generali de lectoribus non eligendis in priores observetur districte et quod per priorem provincialem super hoc nullatenus dispensetur.

[92143] Cap. Anagnie 1265, n. 10 Diffinitor capituli generalis fr. Bonaspes prior Perusinus, socius eius fr. Benvenutus de Serezana.

[92144] Cap. Anagnie 1265, n. 11 Capitulum provinciale sequens ponimus Tuderti in festo b. Dominici, ita quod in vigilia eligantur diffinitores. Alii vero fratres ante III dies dicte vigilie illuc non veniant. Committimus autem priori provinciali et eius vicario quod tempus et locum capituli mutare valeant, si visum fuerit expedire.

[92145] Cap. Anagnie 1265, n. 12 Fr. Thome de Aquino iniungimus in remissionem peccatorum quod teneat studium Rome, et volumus quod fratribus qui stant secum ad studendum provideatur in necessariis vestimentis a conventibus de quorum predicatione traxerunt originem. Si autem illi studentes inventi fuerint negligentes in studio, damus potestatem fr. Thome quod ad conventus suos possit eos remittere.

[92146] Cap. Anagnie 1265, n. 13 Conv. Pisanus solvet XXVI lib. Turon. pro studentibus qui sunt Parisius.

age retro nota ad textum age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Tuderti MCCLXVI

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

```
<!-- // original code by Bill Trefzger 12/12/96; revised by Enrique Alarcon 12/9/2000 func-
tion go(){if(document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value
!=”none”){location=document.selecter.select1.options[document.selecter.select1.selectedIndex].value}}
document.write('<FORM NAME=”selecter”><SELECT NAME=”select1”>'); document.write('<OPTION
VALUE=”none”>INDEX'); document.write('<OPTION VALUE=”none”>--------------------------
----------------------'); document.write('<OPTION VALUE=”index.html”>Corpus Thomisticum');
document.write('<OPTION VALUE=”iopera.html”>Opera omnia'); document.write('<OPTION
VA</body></html>
```

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

LUE="zbiblia.html">Bibliographia Thomistica'); document.write('--'); document.write('Cap. Tuderti 1266, tit. 1'); document.write('Cap. Tuderti 1266, tit. 2'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 1'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 2'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 3'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 4'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 5'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 6'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 7'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 8'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 9'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 10'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 11'); document.write('Cap. Tuderti 1266, n. 12'); document.write(''); document.write('

'); document.write(''); document.write('

'); // -->

[92147] Cap. Tuderti 1266, tit. 1 In nomine domini amen

[92148] Cap. Tuderti 1266, tit. 2 Hec sunt acta capituli provincialis Tuderti celebrati anno domini MCCLXVI

[92149] Cap. Tuderti 1266, n. 1 Quoniam illustris rex Karolus semper speciali dilectione ordinem nostrum dilexit et protector eius ubique fuit, monemus et mandamus fratribus universis quod ubique et semper eius honori tam verbis quam factis intendant; et si qui inventi fuerint contrarium facere, per priores et visitatores durius puniantur et nihilominus priori provinciali per litteras studeant nuntiare.

[92150] Cap. Tuderti 1266, n. 2 Item admonemus priores ne occasione questus insolentibus dent nimiam libertatem.

[92151] Cap. Tuderti 1266, n. 3 Item volumus et mandamus quod fratres sermones et quaternos extra ordinem non vendant, nec secularibus accommodent ad scribendum.

[92152] Cap. Tuderti 1266, n. 4 Item volumus et mandamus quod priores libros defunctorum non distribuant, nec dent fratribus sine consilio sacerdotum, et maxime libros alicuius valoris.

[92153] Cap. Tuderti 1266, n. 5 Item iniungimus prioribus universis et eorum vicariis quod cellas omnium fratrum, exceptis cellis lectorum, non permittant claudi, et clausas faciant taliter aperiri quod in eis fratres sedentes possint a transeuntibus videri; et qui hoc non fecerint, post mensem postquam eis de iniunctione innotuerit III diebus in pane et aqua ieiunent et per visitatores ad id agendum postmodum compellantur.

[92154] Cap. Tuderti 1266, n. 6 Item volumus quod constitutio de depositis omnino non recipiendis melius observetur, et quod deposita que recepta sunt, reddantur quamcitius quibus sine gravi scandalo reddi possunt.

[92155] Cap. Tuderti 1266, n. 7 Item monemus quod priores pro quibuscumque minimis non advocent sacerdotes; et si pro casibus aliquibus gravibus eos contigerit advocari, non teneantur plurium, sed discretorum consilio assentire.

[92156] Cap. Tuderti 1266, n. 8 Item volumus et mandamus quod pecunia conversorum, cum ipsi ex ea non faciant fieri libros, auferatur ab eis, nisi que tunc ad eorum sufficiat vestimenta.

[92157] Cap. Tuderti 1266, n. 9 Item volumus quod libri defunctorum fratrum qui aliis conceduntur ad usum, ipsis conventibus intitulentur a quibus dictis fratribus sunt concessi.

[92158] Cap. Tuderti 1266, n. 10 Item mandamus districte omnibus fratribus qui aliquid intelligunt de medicina, quod se de consulendo fratribus nullatenus intromittant.

[92159] Cap. Tuderti 1266, n. 11 Diffinitor capituli generalis fr. Hugo Senensis, socius eius fr. Synibaldus de Alma.

[92160] Cap. Tuderti 1266, n. 12 Inhibemus districte fratribus Romanis ne locum Rome novum acceptum aliquatenus alienent.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Luce MCCLXVII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

[92161] Cap. Luce 1267, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92162] Cap. Luce 1267, tit. 2 Hec sunt acta capituli provincialis Luce celebrati anno domini MCCLXVII

[92163] Cap. Luce 1267, n. 1 Monemus quod fratres circa studium diligentius solito sint intenti, studendo in biblia, sententiis, historiis et sanctorum scriptis et summa de casibus, et maxime iuvenes sacerdotes. Lectores autem lectiones continuent, fratres solerter repetant; et circa hoc negligentes per priores durius puniantur.

[92164] Cap. Luce 1267, n. 2 Item volumus et mandamus quod fratres ad curiam Romanam nullatenus accedant sine prioris provincialis vel eius vicarii licentia speciali.

[92165] Cap. Luce 1267, n. 3 Item volumus et mandamus quod litteras cuiuscumque fratris, exceptis prelatis eorum, nullus audeat aperire.

[92166] Cap. Luce 1267, n. 4 Item prohibemus quod fratres, quando mittuntur de conventu ad conventum, pulvinaria, bottas et carpitas nullatenus secum ferant, nec per alios faciant apportari.

[92167] Cap. Luce 1267, n. 5 Item, cum dicatur per provinciam quod fratres aliqui libros faciunt ad vendendum et sic in scriptura propria occupantur quod a servitiis communibus se substrahunt, volumus et mandamus quod priores in conventibus suis hoc nullatenus fieri permittant. Libros

autem seu quaternos quos scripserunt absque prioris provincialis licentia, vendendi non habeant facultatem.

[92168] Cap. Luce 1267, n. 6 Item, quia frequenter turbationes oriuntur propter fratres qui egrediuntur et claves suas dimittunt, ita quod a prioribus ignorantur vel, quod peius est, extra domum aliquando secum portant, volumus et ordinamus quod quilibet prior ordinet in conventu suo duos fratres magis residentes in domo, quorum alteri fratres egredientes extra domum claves suas dimittant.

[92169] Cap. Luce 1267, n. 7 Socius provincialis ad capitulum generale fr. Prohinus.

[92170] Cap. Luce 1267, n. 8 Capitulum provinciale sequens erit Pisis circa festum Pentecostes, ad quod fratres non veniant ante tres dies vigilie Pentecostes.

[92171] Cap. Luce 1267, n. 9 Admonemus quod fratres bene loquantur de domino papa et rege Carulo.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Viterbii MCCLXVIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

[92172] Cap. Viterbii 1268, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92173] Cap. Viterbii 1268, tit. 2 Hec sunt acta capituli provincialis Viterbii celebrati anno domini MCCLXVIII

[92174] Cap. Viterbii 1268, n. 1 Volumus quod fratres de domino papa et dominis cardinalibus bene loquantur et honeste, et excessus ecclesie quantum possunt commendent et excusent. Idem etiam de domino rege Sycilie volumus observari.

[92175] Cap. Viterbii 1268, n. 2 Item fratres sint solliciti circa studium, et per priores et visitatores qui negligentes inventi fuerint durius corrigantur.

[92176] Cap. Viterbii 1268, n. 3 Item caveant fratres ne de partibus se intromittant, neque super hoc apud seculares personas se notabiles reddant.

[92177] Cap. Viterbii 1268, n. 4 Ponimus conventum Reate, ubi priorem instituimus fr. Hugonem, lectorem fr. Raynonum.

[92178] Cap. Viterbii 1268, n. 5 Diffinitor capituli generalis fr. Eufranon cui parcimus hoc anno a lectione, socius eius fr. Gerardus prior Florentinus.

[92179] Cap. Viterbii 1268, n. 6 Capitulum provinciale sequens ponimus Neapoli in nativitate beate virginis, ita tamen quod in vigilia eligantur diffinitores.

[92180] Cap. Viterbii 1268, n. 7 Committimus priori provinciali vel eius vicario quod locum et tempus capituli mutare possint, si sibi videbitur expedire.

[92181] Cap. Viterbii 1268, n. 8 Provisionem studentium committimus priori provinciali.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Florentie MCCLXXII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   age ultra

[92182] Cap. Florentie 1272, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92183] Cap. Florentie 1272, tit. 2 Hec sunt acta capituli provincialis Florentie celebrati anno domini MCCLXXII

[92184] Cap. Florentie 1272, n. 1 Volumus et mandamus quod priores et vices ipsorum gerentes in portis et sacristiis fratres instituant securos et discretos, et advenientes benigne et caritative recipiant, et claves portarum custodiant diligenter.

[92185] Cap. Florentie 1272, n. 2 Item districte inhibemus ne alicui fratri de bonis conventus pro vestibus certa pecunia concedatur, sed priores et eorum vices gerentes pannos emi faciant, et fratribus indigentibus secundum honestatem ordinis, prout facultas permiserit, in vestibus provideatur oportunis.

[92186] Cap. Florentie 1272, n. 3 Item universis prioribus et eorum vices gerentibus districtius inhibemus ne libros et alias res conventuum sine assensu conventuum expresso alienare presumant, et pretium ex libris receptum in nullum alium nisi in librorum usum aliquatenus expendatur.

[92187] Cap. Florentie 1272, n. 4 Item, volumus et mandamus ut constitutio de pecunia non portanda melius observetur.

[92188] Cap. Florentie 1272, n. 5 Iniungimus priori Viterbiensi ut pecuniam quam de Avicenna vendito recepit, in libris utilibus conv. Viterbiensi expendat.

[92189] Cap. Florentie 1272, n. 6 Studium generale theologie quantum ad locum et personas et numerum studentium committimus plenarie fr. Thome de Aquino.

[92190] Cap. Florentie 1272, n. 7 Studium artium ponimus in conv. Pisano, ubi leget fr. Ricculdus Florentinus, cuius studio deputamus et cetera.

[92191] Cap. Florentie 1272, n. 8 Volumus autem et mandamus ut conventus et loca de quorum predicatione studentes tam in theologia quam in artibus traxerunt originem, teneantur ipsis in vestibus providere.

[92192] Cap. Florentie 1272, n. 9 Diffinitor capituli generalis fr. Eufranon, socius eius fr. Salvus de Barga.

[92193] Cap. Florentie 1272, n. 10 Terminos predicationis conv. Senensis, Urbeveteris, Tudertini et Narnie assignamus secundum quod in cedula nostris sigillis munita plenius continetur.

[92194] Cap. Florentie 1272, n. 11 Facimus visitatores et cetera.

[92195] Cap. Florentie 1272, n. 12 Iniungimus autem omnibus fratribus qui per presentem ordinationem sunt conventibus et domibus assignati, quod infra XV dies postquam huiusmodi ordinatio ad eos pervenerit, ad conventus et domos quibus deputati sunt accedant.

[92196] Cap. Florentie 1272, n. 13 Capitulum provinciale sequens ponimus Rome in festo sancti Michaelis, ita tamen quod diffinitores in vigilia eligantur. Committimus priori provinciali vel eius vicario quod tempus et locum capituli mutare possit, si sibi videbitur expedire. Volumus autem quod fratres ante tres dies predicte vigilie ad locum capituli non accedant.

age retro   nota ad textum   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Acta Capitulorum Provincialium

Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum

Rome MCCLXXIII

Thomas de Aquino a Fra Angelico depictus (Ermitage)

Textum a Th. Kaeppeli et A. Dondaine Romae 1941 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

[92197] Cap. Rome 1273, tit. 1 In nomine patris et filii et spiritus sancti amen

[92198] Cap. Rome 1273, tit. 2 Hec sunt acta provincialis capituli Rome celebrati anno domini MCCLXXIII

[92199] Cap. Rome 1273, n. 1 Cum ordo noster propter animarum salutem et predicationis officium plurimum studio indigere noscatur, volumus et mandamus quod lectores continuent lectiones suas usque ad festum Iohannis Baptiste, et quod legant duas lectiones de theologia, et quod de parvis lectionibus notabiles se non reddant, et ad hoc cogi eos volumus per priores.

[92200] Cap. Rome 1273, n. 2 Item monemus lectores et mandamus eis quod prioribus suis debitam reverentiam exhibeant et pacem priorum et conventuum studeant observare; quod si secus fecerint, gravius puniantur.

[92201] Cap. Rome 1273, n. 3 Item monemus priores et mandamus eisdem quod lectores benigne et curialiter tractent, et in cibis, vestibus, cellis et sociis provideant secundum facultatem conventus et exigentiam laboris eorum et ordinis honestatem.

[92202] Cap. Rome 1273, n. 4 Item volumus et mandamus quod lectores qui supradicto modo continuant lectiones, in tempore vacationis non scribantur ad hebdomadam mortuorum vel vivorum seu ad officia chori vel refectorii, nec inviti mittantur ad questum, nec ad chorum et ad funera ire cogantur, nisi necessitas et causa subfuerit specialis.

[92203] Cap. Rome 1273, n. 5 Item monemus priores et fratres quod ad scolas portando libros studeant frequentare, nec se subtrahant, nisi causa rationabilis id exposcat; et qui de hoc notabiles se reddiderint, puniantur.

[92204] Cap. Rome 1273, n. 6 Item monemus priores et mandamus eis quod ad facienda precepta de facili non prorumpant propter fratrum scandalum et periculum animarum.

[92205] Cap. Rome 1273, n. 7 Item, cum contra priores plures querele venerint quod negligenter servitur infirmis, volumus et mandamus quod qui de cetero inventi fuerint negligentes, per visitatores durius puniantur.

[92206] Cap. Rome 1273, n. 8 Item volumus et mandamus quod libri quos studentes fieri faciunt de pecunia provisionis provincie, post eorum mortem ad manus prioris provincialis deveniant, ut per ipsum inter studentes alios dispensentur. Huiusmodi autem libris superscribant studentes eos de pecunia provincie esse factos.

[92207] Cap. Rome 1273, n. 9 Item inhibemus fratribus ne culpas priorum vel fratrum provinciali vel eius vicariis vel visitatoribus occultent, pro provinciali capitulo reservantes; quod si secus fecerint, eorum accusationes ad capitulum misse non admittantur et pro nullis penitus habeantur; et si eis videbitur quod prior provincialis, vel eius vicarius, vel visitator, non bene corrigant ipsorum negligentiam, capitulo provinciali nuntiare procurent.

[92208] Cap. Rome 1273, n. 10 Item monemus quod constitutio de vilitate vestium diligentius observetur et quod corrigiarum curiositas penitus dimittatur, nec sudariola per domum aut civitatem fratres de cetero portent.

[92209] Cap. Rome 1273, n. 11 Item monemus quod priores pecuniam non teneant et quod ab officialibus ratio reddatur frequenter coram fratribus antiquioribus.

[92210] Cap. Rome 1273, n. 12 Item inhibemus ne fratres qui cum episcopis morantur, in priorum socios eligantur.

[92211] Cap. Rome 1273, n. 13 Item mandamus prioribus et supprioribus quod studeant habere in conventibus suis constitutiones correctas; et qui post Pasca inventi fuerint non habere, per visitatores gravius puniantur. Idem mandamus fieri de hiis qui acta capitulorum generalium et provincialium in uno volumine non habent, que in conventibus legi faciant et frequenter.

[92212] Cap. Rome 1273, n. 14 Inhibemus districte fratribus universis quod de negotiis conventuum iurisperitos non consulant sine priorum consilio et assensu; quod si aliqui contrarium attentaverint, gravius puniantur.

[92213] Cap. Rome 1273, n. 15 Item monemus fratres sacerdotes quod frequenter celebrent et quod, cum ex causa a missarum celebratione impediuntur, monitionem olim factam non sacerdotibus fratribus ut bis in septimana confiteantur, in se studeant diligentissime observare.

[92214] Cap. Rome 1273, n. 16 Ponimus conventum apud Castellum, ubi ponimus priorem fr. Guarnerium Florentinum, lectorem fr. Iacobum Raynutii, conventuales et cetera.

[92215] Cap. Rome 1273, n. 17 Facimus predicatores generales fratres Vicentium Lucanum, Hubertinum Florentinum, Ugonem de Ubertinis, Iohannem de Viterbio, Bandinum de Amelia, Parisium Romanum et Thomam de Fuscis.

[92216] Cap. Rome 1273, n. 18 Sententias iudicum approbamus.

[92217] Cap. Rome 1273, n. 19 Socius prioris provincialis ad capitulum generale fr. Guarnerius Florentinus.

[92218] Cap. Rome 1273, n. 20 Sequens provinciale capitulum ponimus Neapoli in festo exaltationis sancte crucis, ita quod in vigilia eligantur diffinitores, et volumus quod fratres ante triduum capituli non veniant ad conventum, hiis dumtaxat exceptis qui ad capitulum per mare sunt venturi.

age retro   nota ad textum   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

---

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Quaestio de natura beatitudinis

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum a P. Mandonnet in ”Revue Thomiste” 1918 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91280] De natura beatitudinis, tit. Incipit tractatus:
in quo principaliter beatitudo sistat creata, in actu intellectus, vel voluntatis?
Queritur utrum beatitudo creata sistat principaliter in actu intellectus vel principaliter in actu voluntatis?

[91281] De natura beatitudinis, arg. 1 Primo. Beatitudo est summum bonum. Bonum principaliter pertinet ad voluntatem cum sit objectum eius. Ergo, et cetera.

[91282] De natura beatitudinis, arg. 2 Item. Beatitudo creata habet rationem finis ultimi creati, et finis ultimus habet rationem optimi. Necesse est autem quod beatitudo creata ponatur principaliter in optimo creato. Sed amor Dei est melior cognitione sibi respondente, et ita melior est amor Dei in patria quam visio sibi correspondens. Ergo, et cetera. Probatio assumpti, scilicet, quod amor Dei (in) patria (est) melior. Quia ille contra quem arguitur hoc dicit. Hugo etiam de sancto Victore super illud Dyonisii mobile et acutum, Tract. celestis hierarchie, dicit: *dilectio supereminet scientiae et maior.* In spiritualibus est melior, secundum Augustinum, de Trinitate, Lib. VI, cap. 22.

[91283] De natura beatitudinis, arg. 3 Item. Beatitudo creata consistit in perfecta unione ad Deum. Sed perfectior coniunctio est per amorem patrie quam per visionem, eo quod amor est vis trasformativa amantis in amatum. Probatio assumpti. Dicit enim Dyonisius, cap. IV, de divinis nominibus: *amor est vis unitiva*, quod exponens Thomas dicit: *amor Dei virtus unitiva formaliter, quia ipsa est unio vel nexus, vel transformatio, quia amans in amatum transformatur, et quodam modo convertitur in ipsum.* Hoc Thomas. Idem etiam dicit Augustinus, Lib. VIII de Trinitate, cap. ultimo. Dicit enim quod *amor est vita quaedam duo copulans.*

[91284] De natura beatitudinis, arg. 4 Item, secundum philosophum, X Ethic.: *felicitas (et) beatitudo consistit in actu nobilissime virtutis.* Hoc autem est caritas, secundum apostolum (I) Corinth., XIII. Sed caritas essentialiter et formaliter est in voluntate. Ergo, et cetera.

[91285] De natura beatitudinis, s. c. 1 Contra. Vita eterna consistit in cognitione. Johan., XVII, (3). (Sed) beatitudo est vita eterna. Ergo, et cetera.

[91286] De natura beatitudinis, s. c. 2 Preterea, secundum Augustinum, *visio est tota merces.*

[91287] De natura beatitudinis, s. c. 3 Praeterea, Augustinus, de Trinitate, Lib. I, ponit beatitudinem in visione; et inter multa alia dicit sic, cap. 10: *hoc enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis.*

[91288] De natura beatitudinis, s. c. 4 Praeterea, si beatitudo creata consistit principaliter in actu voluntatis, quare magis notificaverunt eam sancti per visionem, aut contemplationem quam per amorem.

[91289] De natura beatitudinis, co. Respondeo dicendum: due sunt opiniones. Una dicit quod beatitudo creata formaliter et essentialiter est solum in actu intellectus; et ideo ponit quod principaliter est in actu intellectus. Ex consequenti autem et per concomitantiam est in actu voluntatis, puta, amore et dilectione. Alia opinio ponit quod essentialiter beatitudo consistit in utroque actu, scilicet, intellectus (et) voluntatis: intellectus originaliter, sed voluntatis completive et ideo principaliter. Sed illa confusio potius est in nomine quam in re. Quicquid enim una ponit et reliqua. Sed tota differentia consistit in impositione nominum diversa. Sic dicit philosophus in X Meth. quod non est inconveniens ut quod nos bonum dicimus, alii dicunt non bonum, dummodo eadem sententia realiter teneatur. Ad hujus igitur evidentiam, notandum quod ipsa opinio prima appellat beatitudinem actum; secunda appellat eam statum et utraque innititur auctoritati. Pro prima dicit Aristoteles, (I) Ethic., quod *felicitas et beatitudo est operatio propria hominis secundum virtutem in vitam perfectam.* Pro secunda ita ait Boetius, Lib. III de consolatione, quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Qui igitur vocant eam statum comprehendunt nomine beatitudinis quicquid perfectionis est in patria et pertinet ad bonum quod est Deus; et ita nomine beatitudinis comprehendunt utrumque actum. Et quia ille status originaliter est in actu voluntatis, ideo necesse habent isti ponere principaliter (beatitudinem) in actu voluntatis, tanquam in eo melius et completivum alterius secundum istos.

[91290] De natura beatitudinis, ad s. c. 1 Ergo respondendum est ad ultima argumenta. Ad I quod obicitur: vita eterna est in cognitione. Respondeo quod (hoc) dictum est, non quia in sola cognitione, sive visione, consistat vita eterna per essentiam, sed per concomitantiam, quia ad dilectionem necessario concomitatur perfectus amor et dilectio. Vel sic hoc est intelligendum (de) cognitione experimentali, que complectitur amorem, non de notitia simplici.

[91291] De natura beatitudinis, ad s. c. 2 Quod obicitur: *visio est tota merces.* Respondeo hoc dictum est non per essentiam sed per causalitatem propter necessariam concomitantiam.

[91292] De natura beatitudinis, ad s. c. 3 Similiter dicendum ad 3.

[91293] De natura beatitudinis, ad s. c. 4 Ad 4 dicendum quod obicitur per modum questionis. Respondeo hoc fit duplici de causa, scilicet, propter concomitantiam necessariam et (ad) ostendendum statuum differentiam: primum, quia potest esse amor Dei sine visione, ut patet in amatoribus, sed non e converso; secundum, quia via et patria conveniunt in amore, quantum ad essentiam, dico amoris; sed in aperta visione differt status patrie a statu vie. Prima autem opinio accipit

beatitudinem magis stricte, non pro actu quocumque, sed pro actu illo qui est formaliter consequi vel habere, adipisci vel possidere ultimum finem extra, qui est Deus. Et hoc ideo querit talis actus, quicumque est, ille est proprie finis ultimus sub fine extra; sicut si pecunia esset finis ultimus exterior alicuius, ultimus finis sub fine esset adeptio, vel possessio pecunie, per quam quidem possessor honeste haberet istam pecuniam ut voluntas quietaretur in ea. Actus autem per quem est adeptio vel possessio finis extra, scilicet Dei, non est actus voluntatis, puta amor, vel dilectio; sed est visio que est essentialiter et formaliter ipsum habere in spiritualibus, quod sic patet secundum Augustinum, de Trinitate. Ulterius, hec est differentia inter amorem et appetitum, quia appetitus est rei habende, amor autem est rei habite. Et si dicatur quod illud habere sit per aliud amare, de illo amore quero, et erit processus in infinitum. Igitur inter appetitum et amorem est aliquis actus qui est proprie habere, et ille cognoscit proprie in spiritualibus, secundum Augustinum, libro de Trinitate IX, cap. 9 et deinceps. Et si obicitur quod amor est in via, quando (finis) nondum habetur, dicendum quod sicut amatur in via, sic per noticiam habetur pariter et reperitur, scilicet imperfecte; et quia imperfecte in via uror, appetitur ut perfecte habeatur in patria, et per consequens perfecte ametur et quietetur in eo. Consequenter igitur Deus est ultimus finis extra. Beatitudo autem creata, stricte loquendo, est ultimus finis sub fine, quod est ipsum consequi vel habere. Consequi vero, vel habere est per actum intellectus; similiterque, beatitudo stricte accipiendo (eam) pro actu; consecutio, vel habitio finis extra debet poni essentialiter et principaliter in actu intellectus: per concomitantiam vero, in actu voluntatis perfecte amantis finem adeptum et quietantis in eo.

[91294] De natura beatitudinis, ad 1 Ad argumenta igitur in oppositum respondendum. Ad I quod obicitur quod beatitudo est in voluntate cum sit bonum, sic concedo consequentiam, scilicet, quod beatitudo est in voluntate ut objectum voluntatis, non autem ut actus voluntatis, qui actus ponitur consecutivus et habitivus ultimi finis ad extra, ut predictum est.

[91295] De natura beatitudinis, ad 2 Quod obicitur quod amor Dei in patria est melior quam visio, respondeo esto, nec ex hoc sequitur consecutio, quia non ponitur beatitudo essentialiter tantum in actu intellectus ponentis comparationem boni et melioris, set ponentis rationem consecutionis et habitionis ultimi finis extra. Et (ad illud) quod obicitur quod beatitudo creata debet esse summum bonum creatum et optimum, dicendum quod verum est respectu eorum que sunt ad ipsum, et talis est amor Dei in patria: unio consequitur ad ipsum. Et si omnino instetur quod illud quod ponitur beatitudo creata debet esse summum bonum simpliciter, dicendum est quod verum est, et hoc, vel quoad necessariam, vel quoad essentialem concomitantiam et coherentiam, unde plus requiritur sic potestatis. Quod vero dicunt quod beatitudo creata est summum bonum creatum omnino per essentiam, necesse est ut accipiant beatitudinem pro toto statu (ita) ut, scilicet beatitudo comprehendat quicquid est in patria, ut dictum est, et sic loquitur Boetius in Lib. III consolationis.

[91296] De natura beatitudinis, ad 3 Quod obicitur de perfecta coniunctione, respondeo, ideo per amorem est perfecta coniunctio, quia consequitur perfectam consecutionem, vel possessionem per

visionem. Unde beatitudo consistit in perfecta coniunctione ad Deum per causalitatem et convenientiam; nec ponitur beatitudo in actu intellectus penes excessum coniunctionis, sed penes rationem consecutionis et beatificationis, ut predictum est.

[91297] De natura beatitudinis, ad 4 Quod obicitur ultimo ad illam partem: philosophus posuit felicitatem in actu nobilissime virtutis, respondeo: verbum philosophi facit ad oppositum hujus opinionis eo quod ipse, ut patet in X, posuit felicitatem in actu sapientiae, que est essentialiter et formaliter perfectio intellectus, secundum eundem. Sed posuit eam nobilissimam per respectum ad alias virtutes intellectuales, quas posuit in VI. Ponit igitur felicitatem in actu nobilissime virtutis, scilicet, apprehensive, cujus actus (est) apprehendere, consequi et habere. Unde inconvenienter dicitur, cum subducitur, quod hic est caritas. Hec igitur opinio, iuxta opinionem philosophi, ponit quod beatitudo creata est in actu nobilissimi habitus apprehensivi, qui est lumen glorie, succedens habitui fidei ex parte intellectus, cuius actus proprius est videre Deum per essentiam, quod est consequi, vel habere Deum, tanquam ultimum finem extra, ut dictum est.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Quaestio de motoribus corporum caelestium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Quaestio est de motoribus corporum caelestium

[91227] De motor. corp. cael., arg. 1 Et videtur, quod moveantur immediate a Deo. Dicit enim philosophus in 2 de caelo et mundo, quod causa prima movet causatum primum: sed causa prima est Deus, causatum primum mobile est caelum, ergo et cetera.

[91228] De motor. corp. cael., arg. 2 Praeterea, Boetius dicit libro de Consol. loquens de Deo, *stabilisque manens das cuncta moveri.* Ergo videtur, quod maxime moveat quod est primum mobile: hoc autem est caelum. Ergo et cetera.

[91229] De motor. corp. cael., arg. 3 Praeterea, primi mobilis motor debet esse primus: sed primus motor est immobilis omnino, alias non esset status in mobilibus. Sed nihil est primum non immobile, nisi solus Deus. Ergo solus Deus est motor primi mobilis.

[91230] De motor. corp. cael., arg. 4 Praeterea, ex motu et influentia caelestis corporis est conservatio omnium corporum viventium. Ergo ex motore ejus erit conservatio omnium spirituum vivificantium; quia, sicut se habet mobile ad mobile, sic se habet motor ad motorem: sed solus Deus est conservator et vivificator spirituum. Ergo solus ipse movet caelum.

[91231] De motor. corp. cael., arg. 5 Sed contra, videtur, quod moveantur a propria natura. Sicut enim vult philosophus, 2 Phys. *natura est principium motus et quietis in eo in quo est.* Ergo motus naturalis est a forma intrinseca. Sed motus caeli est naturalis, sicut probat philosophus, 8 Phys. Ergo est a propria forma.

[91232] De motor. corp. cael., arg. 6 Praeterea, leve potest sua virtute sursum ascendere nullo impellente, et similiter grave descendere absque intelligentia movente. Si ergo forma caeli perfectior est quam forma elementaris, et figura ejus est aptissima ad motum circularem, videtur, quod moveri possit a propria forma absque omni intelligentia.

[91233] De motor. corp. cael., arg. 7 Praeterea, plus est movere seipsum exeundo locum proprium, quam non exeundo: sed virtus lucis est se diffundere per corpora alterius naturae. Ergo videtur, quod multo fortius corpus caeli per naturam lucis possit in suo orbe se movere absque influentia alicujus spiritualis substantiae.

[91234] De motor. corp. cael., arg. 8 Praeterea, nullus motus necessarius dependet a voluntate creaturae, tamquam a primo motore, 2 caeli et mundi: sed motus caeli est uniformis et necessarius, secundum sanctos et philosophos, 8 Phys. Ergo non est a voluntate alicujus intelligentiae. Phys. Ergo non est a voluntate alicujus intelligentiae.

[91235] De motor. corp. cael., s. c. Sed contra, motor est in actu respectu mobilis. Sed caelum est mobile. Nihil autem idem simul est in actu et in potentia. Ergo caelum non potest moveri a se, sive a propria virtute.

[91236] De motor. corp. cael., co. 1 Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod caelum movetur a propria natura, sicut gravia et levia; moti ex eo, quia philosophus, 2 Phys., vocat motum naturalem, cujus principium est natura inclinans ad talem motum, sicut patet. Sed hoc non potest stare, nec in se, nec in sua ratione. In se quidem, primo ex parte motoris; cum, secundum philosophum 2 Phys., omnis motus sit ab aliquo. Quamvis ergo natura sit principium motus, non propter hoc dicitur motor, sed generans: nec propter hoc Deus dicitur motor, inquantum dat formam; quia sic caelum dependeret immediate a Deo secundum moveri, sicut et secundum esse. Sed hoc non potest esse: primo, quia sic tolleretur ordo rerum, et connexio causarum, quae est secundum ordinem divinae sapientiae. Secundo ex parte mobilis; quia in motis naturaliter, et in quibuscumque, quae proprii motus sequuntur naturalem inclinationem, additio motoris ad mobile, sive ejusdem speciei, sive diversae, causat intensionem in motu proprio lationis, et in alio remissionem; sicut patet in gleba; quia, ubi est talis natura, quanto plus multiplicatur, tanto fortius movetur: et, si sic esset in superioribus, tunc moveretur stella motu proprio velocissime et aliena delatione tardius: cujus contrarium apparet. Nec potest dici, quod hoc contingat, quod non compleat circulum, non propter tarditatem motus, sed propter magnitudinem circuli. Tertio ex parte spatii; quia motus naturalis non convenit nisi naturae extra suum ubi, quo adepto, statim quiescit, sicut patet in terra; sed superiora moventur in suo ubi. Quarto ex parte termini; quia, cum natura determinetur ad unum, nunquam potest inclinari ad motum propter motum, sed propter aliquid determinatum, quod ex motu consequitur; motus enim non potest habere rationem termini, quia est id quod transit in alterum, et ita nunquam natura aliqua determinatur ad motum propter motum. Si igitur corpora superiora moverentur naturaliter, haberent aliquem terminum ad quem moverentur, et tunc ibi quiescerent. Omne autem appropinquans per motum naturalem ad suum ubi, movetur fortius; contrarium autem est de motu violento; et sic sequeretur, quod motus caeli aliquando esset tardior, aliquando velocior. Et sic patet, quod haec positio in se stare non potest. Nec etiam potest stare in sua ratione. Aliter enim dicitur naturale in superioribus, aliter in inferioribus; et aliter accipitur principium motus in istis et in illis. Unde notandum quod principium motus duplex est; passivum et activum. Activum est duplex: aliud formale ut forma, et aliud ut agens et movens. In illis autem quae habent solum principium motus passivum, requiritur agens motor, quia illud non sufficit ad movendum. In illis vero, quae habent formale principium activum, non requiritur; quia sic sequeretur, quod igne moto ibi esset generans; quod falsum est. In illis vero, ubi est agens activum movens, minus requiritur motor. Principium ergo motus in elementis est activum formale, quia in elementis est naturalis motus ratione inclinationis activi formalis. In caelestibus vero corporibus principium motus est passivum, quia in eis est naturalis motus ratione inclinationis passivi.

[91237] De motor. corp. cael., co. 2 Alii autem dixerunt, quod movetur a natura, et ab anima: a natura quidem, sicut a principio passivo, ab anima autem, sicut a principio activo: assignantes

cuilibet orbi duos motores; unum scilicet conjunctum, et aliud separatum. Et ratio eorum erat, quia, cum principium uniuscujusque rei sit unum, ab ipso non potest procedere nisi unum: et ideo a prima causa processit tantum unum causatum. Sed notandum, quod horum quidam, ut Simplicius et ejus sequaces, dixerunt, corpora caelestia esse animata non solum anima intellectiva, sed etiam sensitiva. Et causa erat, quia, quicquid nobilitatis est, est adscribendum magis digno, ut est corpus caeleste. Avicenna dixit, ea esse animata anima imaginativa; et ratio est, quia non possunt movere nisi particulare. Aristoteles vero dixit, ea esse animata anima intellectiva. Cujus ratio est, quia omne quod movetur, ab alio movetur: et cum in motoribus et motis non sit procedere in infinitum, necesse est devenire ad aliquod movens seipsum. Sed haec positio non potest stare. Primo, sicut ponebat Simplicius, scilicet quod essent animata anima sensitiva; quia, cum finis imponat necessitatem iis quae sunt ad finem, et indignius sit propter dignius, oportet ut corpus sit propter animam, et non e converso. Si ergo corpora caelestia essent animata anima sensibili, essent organica secundum exigentiam animae sensitivae. Constat autem hoc non esse. Et praeterea essent complexionata: quod falsum est. Item etiam stare non potest, sicut ponebat Avicenna, scilicet quod sint animata anima imaginativa. Quia, sicut organum sensitivum est complexionatum, ita et organum imaginativum. Iterum etiam nec stare potest sicut Aristoteles posuit, scilicet quod sint animata anima intellectiva; quia caelum est corpus simplex ejusdem naturae in parte et in toto, et sic esset totum unum animal. Motivum autem positionis illorum continet errorem; quia ponit, quod ab uno primo principio non possit procedere nisi unum, sed a secundo possit. Hoc autem est inconveniens; quia, cum agat per intellectum, omnia potest producere. Item, cum suprema non sint propter infima, sed e converso; ideo non potest coarctari numerus illorum propter numerum corporum: quod esset, si unumquodque corporum haberet motorem conjunctum.

[91238] De motor. corp. cael., co. 3 Et ideo alii dixerunt, quod corpora caelestia moventur a natura propria, sicut a principio passivo et naturali, et sicut ab activo moventur ab intelligentia non mediante anima, sed virtute propria. Intelligentia enim movet per contactum virtutis, et per imperium voluntatis. Propter quod et motus corporum caelestium et dicitur naturalis, et dicitur voluntarius. Et haec opinio melior est. Primo, quia magis congruit ordini divinae sapientiae, quae inferiora regit et movet per superiora et media per prima. Corpora autem caelestia media sunt inter superiora et inferiora; et ideo quantum ad durationem mensurantur aevo, sicut et Angeli; quantum autem ad motus successionem mensurantur tempore, sicut et alia inferiora corpora. Secundo magis congruit dignitati naturae angelicae. Cum enim Deo servire regnare sit, dignius obsequium esse non potest quantum ad obsequentis naturam, quam cooperari Deo in regimine providentiae suae: quod fit movendo corpora caelestia, ex quorum motu generantur omnia inferiora. Unde servire Deo in executione divinae providentiae in majoribus, et in majori mundo, majus est, quam servire Deo in executione alicujus ministerii inferioris. Et ideo dicunt quidam, quod motores orbium de media hierarchia et de medio ordine sunt. Tertio magis congruit auctoritati doctorum sacrae Scripturae. Dicit enim Augustinus in 3 de Trinit. quod omnia corpora reguntur per spiritum vitae rationalem. Gregorius etiam dicit in 4 Dialog. quod in hoc mundo visibili nihil, nisi per creaturam invisibilem, disponi potest. Quarto magis convenit similitudini. Microcosmus etenim, idest minor mundus est

homo, in quo est quaedam virtus movens alias, quae motae exeunt in actus debitos. Nam videmus in homine motum infimum, sicut cordis, qui est secundum apprehensionem sensitivam; et alios motus medius secundum apprehensionem imaginativam; et alios supremos secundum apprehensionem intellectivam. Notandum autem, quod in corporibus caelestibus anima non debuit infundi propter eorum motum, quia motus non potest esse finis; cum omne quod movetur, moveatur propter aliquod quod non habet. Magis ergo motus est de ratione eorum quae sunt ad finem, quam de ratione finis. Item notandum, quod, licet nihil virtutis finitae sit ad opposita, tamen sphaerae possunt per accidens, et non per se ad opposita moveri: moventur enim uno motu per se, et alio per accidens, motu scilicet superioris sphaerae. Item, si quaeritur, ubi sit motor in sphaera, qui movet ipsam sphaeram; dicendum est, quod est in circumferentia. Sed notandum, quod est secundum determinatum situm mundi, scilicet ex parte orientis; non autem secundum determinatam partem caeli; quia non est in loco, nisi per suam operationem. Et, quia ex parte orientis motus secundum nos incipit, ideo ex parte illa videtur operari, et per consequens ibi esse; et ideo illa pars caeli dicitur esse dextrum, a quo incipit motus. Item notandum, quod non est inconveniens Angelos movere corpora, cum et corpus lunare moveat mare, et adamas moveat ferrum contra suam naturam, et anima corpus ad diversas operationes. Item notandum, per quem modum Angelus moveat orbem; cum enim in Angelis nulla sit virtus nisi intellectiva, oportet, quod eorum operationes sint intellectuales: et, quia omne tale agit per voluntatem, oportet quod agant, quicquid agunt, per voluntatem; et ideo oportet, quod motus caeli sit voluntarius. Sed hunc modum agendi vel movendi quidam vocant influxum, quidam autem virtualem contactum. Notandum etiam secundum quosdam, quod ordo nobilitatis in corporibus non attenditur secundum situm. Unumquodque ponitur in loco sibi magis convenienti, ubi scilicet est optimum sibi esse. Et ideo sol et luna sunt inferiora quibusdam aliis corporibus stellarum. Sed, quia continens est nobilius contento, ideo aliis videtur, quod secundum nobilitatem attendatur situs. Cujus ratio est, quia secundum philosophum, cum superiora sint causa inferiorum mutabilium, oportet in eis esse aliquid quod est causa permanentiae, et aliquid quod est causa mutabilitatis. Permanentiae autem causa est sphaera stellarum fixarum; et, quia multas habet stellas, ratione diversorum effectuum est ibi abundantia lucis. Huic ergo sphaerae, quae est causa permanentiae, deserviunt et cooperantur tres planetae; scilicet Saturnus, Juppiter et Mars. Quantum vero ad causam transmutationis, sive mutabilitatis, praeeminentiam obtinet sphaera solis; cui quidem serviunt et cooperantur sphaera Veneris circa generationem, Mercurii ad multiplicationem individuorum, et lunae ad recipiendos omnes effectus.

[91239] De motor. corp. cael., ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophus non intellexit quod primi orbis motor esset Deus per modum efficientis: ipse enim ponit, virtutem motoris adeo proportionari mobili, quod, si minimum corpus adderetur corpori mobili, lassaretur virtus motoris in movendo, sicut dicitur in libro de caelo et mundo; sed ponit, quod Deus moveat causatum primum metaphorice, scilicet sicut finis et desideratum. Vel si ponit, quod moveat per modum efficientis, non ponit ipse, quod solus moveat, sed mediante virtute mobili proportionata. Unde potest intelligi verbum suum per quamdam appropriationem, et primariam influentiae susceptionem.

[91240] De motor. corp. cael., ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex illa auctoritate non concluditur

quod Deus immediate moveat; sed quod nihil moveatur absque divinae virtutis influentia; nulla enim virtus alicujus motoris potest operari sine beneficio et auxilio divino.

[91241] De motor. corp. cael., ad 3 Ad tertium dicendum, quod non oportet primi mobilis motorem esse omnimode primum, vel omnimode immobilem; sed sufficit, quod sit primum respectu aliorum motorum, et quod sit immobilis motu quo movet. Non enim oportet, esse statum in motore primi mobilis simpliciter, sed in genere creaturarum: omnes enim creaturae defectivae sunt et reducuntur in ipsum Deum, qui est principium et finis omnium.

[91242] De motor. corp. cael., ad 4 Ad quartum dicendum, quod propositio non sequitur. Ordo enim est inter corpora secundum tantam praedominantiam et excellentiam, quod unum potest simpliciter influere in alterum: spiritus vero rationales, qui sunt motores et vivificatores corporum, sic habent gradum et ordinem, ut immediate a Deo perficiantur et formentur; et hoc est propter rationem imaginis, per quam sunt ipsius Dei capaces.

[91243] De motor. corp. cael., ad 5 Ad illud autem, quod objicitur, quod moventur a propria forma, quia ille motus est naturalis, dicendum, quod motus ille per comparationem ad primum mobile naturalis dicitur, quia natura et figura ejus illi motui concordant. Nec oportet, quod omne naturale sit a principio intrinseco, sicut a tota causa; sed sufficit quod virtus intrinseca cooperatur virtuti activae.

[91244] De motor. corp. cael., ad 6 Ad aliud dicendum, quod ad motum gravis non sufficit solummodo gravitas, sive qualitas propria; immo concurrit virtus quinti corporis praeter illa duo moventia quae ponit philosophus scilicet generans grave et leve, et removens prohibens. Et quia haec ad motum caeli non possunt concurrere, oportet, ut concurrat virtus spiritualis substantiae.

[91245] De motor. corp. cael., ad 7 Ad illud, quod objicitur de diffusione lucis, dicendum, quod ille non est motus localis proprie, sed magis alterationis. Unde, sicut ignis potest calorem suum diffundere deorsum virtute propria, et tamen non se movet de loco in quo est; sic in caelesti corpore intelligendum est esse.

[91246] De motor. corp. cael., ad 8 Ad illud iterum, quod objicitur de necessario, dicendum est, quod verum est de voluntate vertibili. Quamvis autem voluntas Angeli sit per naturam vertibilis, tamen per gratiam omnino invertibilis efficitur. Et talem substantiam intelligendum est esse caeli motorem: quod ostendit ipsius motus nobilitas, uniformitas, et necessitas, et quies futura, cum erit perfecta superna civitas, ad quam consummandam ordinatur finaliter angelica ministratio. Ad quam Deus nos perducat. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Quaestio de ordine agendi in creaturis

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum ab Henri Guillermin 1881 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88179] De ordine agendi, arg. 1 Ad III sic proceditur; videtur quod in creaturis non sit ordo agencium. Quod enim agit sine medio est perfeccius agens quam quod agit per medium. Set Deus est agens potentissimum. Ergo non agit per medium, et ita una creatura non agit in aliam.

[88180] De ordine agendi, arg. 2 Praeterea de ratione agentis est ut faciat sibi simile, set id ad cujus similitudinem fit aliquid est exemplar. Si igitur una creatura sit causa agens respectu alterius, sequeretur quod digniora in entibus sunt exemplaria inferiorum, quod reprobat Dionysius quinto capitulo de divinis nominibus.

[88181] De ordine agendi, arg. 3 Praeterea agens et finis incidunt in idem specie, ut dicitur in secundo phisicorum. Si igitur una creatura est causa activa alterius, una erit causa finalis alterius quod videtur esse contra id quod Proverb. XVI: *universa propter semetipsum operatur dominus.*

[88182] De ordine agendi, s. c. Set contra est quod dicit apostolus, Rom. XIII: *que a Deo sunt ordinata sunt.* Et Dionysius dicit quod lex divinitatis est per superiora inferiora reducere in se. Una ergo creatura agit in aliam.

[88183] De ordine agendi, co. Respondeo dicendum quod quidam loquentes in lege Maurorum posuerunt quod nulla creatura habet aliquam actionem, dicentes quod ignis non calefacit, set Deus

in igne. Set secundum hoc frustra essent attribute rebus virtutes active, et qualitates, et forme. Et ideo dicendum quod ipsa inequalitas constituta per divinam sapientiam in rebus creatis, ut dictum est, exigit quod una creatura agat in aliam. Secundum hoc enim attenditur in creaturis inequalitas quod una est perfeccior altera; perfeccius autem comparatur ad minus perfectum, sicut actus ad potentiam. Est autem de ratione existentis in actu quod agat in id quod est in potentia. Et sic necesse est quod una creatura agat in aliam. Set sicut creatura esse in actu participat a Deo qui est purus actus, ita et virtutem agendi participat a Deo et agit ejus virtute sicut causa secunda virtute cause prime.

[88184] De ordine agendi, ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia quecumque fiunt per actionem creature, Deus posset facere sine creatura. Non ergo est ex defectu potentie ejus quod mediante creatura agit, set ex habundancia bonitatis ipsius, ex qua provenit quod non solum comunicat creature quod sit in se bona, set hanc dignitatem ut sit aliis causa bonitatis.

[88185] De ordine agendi, ad 2 Ad secundum dicendum quod oppinio illorum reprobatur a Dionysio, qui ponebant quedam intellectualia separata esse prima exemplaria. Nam primum exemplar omnium Deus est. Nil tamen prohibet secundario unam creaturam esse exemplar alterius.

[88186] De ordine agendi, ad 3 Ad tertium dicendum quod finis ultimus omnium Deus est; sunt tamen et fines alii sub isto fine, secundum quod una creatura ad aliam ordinatur ut ad finem, imperfecciora scilicet ad perfecciora, ut materia ad formam, elementa ad mixta, plante ad animalia, animalia ad homines ut habetur Genesi, I. Et sic patet quod ordo universi attenditur secundum quod una creatura agit in aliam, et secundum quod una fit ad similitudinem alterius, et secundum quod una est finis alterius.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Ars musyce

Thomas de Aquino cum beatis saltantibus a Beato Angelico depicti («Giudizio universale», Museo di San Marco,

Textum a M. Di Martino Neapoli 1933 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91319] Ars musyce, n. 1 Incipit ars musyce. Quatuor ecce tropi natura iure creati. Quatuor ut reges infra sua regna sedentes hinc prothus ac deuterus tritus tropycusque tetrardus. Sub dicione sua cohibent modulamina cuncta. Quos tam prudenter distinxit musica mater. Tam statuit certas vocum discrimina metas ut alterius non usurpet sibi cantus, vindice natura at altera iura. A gravitate quadam nimium distabat acumen. Et gravitas neumis conveniebat acutis. Sic ex consilio divisis quatuor octo. Ergo suum comitem dux sede recepit eamdem comodus et patiens et amice federa ingens. Omnibus hospicium finale dedit tetracordum primaque d primos habet et que secunda secundos. Obtinet equivoces f tertia, quartaque quartos hos tonos et semis. Sequitur semis tonos istos. Dytonus et semis superantes praepedit illos. Sic cum semitonis series discreta tonorum discernit nobis finem quorumque troporum. Quere nunc ratio rationis et exigit ordo. Quot teneant proprium que sunt convenientia quae non. Quomodo quemque tropum sua constituat dyapason. Aut ubi concordent ubi discordando repugnent. Alter ab alterius defendens iure suum jus. Et nunc quisque modus duplici modulamine fretus. Autentum plagam sedem componit in unam. Ut dux autentus comes ut sit plaga vocatur. Alter enim minor est pendit dignior alteri. Quot cum natura dictavit physica vocibus ut voces liquidis apte graviores. Et gravibus liquide resonent infra que supra que. Quae quasi confuse concordabant minus antea. Condicione tamen qua se sciat inferiorem. Neu quis sortitur metas comes egrediatur ut quos non liceat voces atingere queret sin alias captum dux fortior auferat illum. Et totus cantus sub nomine transeat huius. Primus ab a plagalis in a firmat sua castra. Alterius b distinguit utrumque. Excedit de e tentoria tertia. Nam dd quartum octo sub limite claudunt. Hos cogit et e medii sibi ius legis et f g. Que dyapente supra reddunt Dyatesseron infra. Aucuntus primus intra d d spaciatur. At sua tendit in e tentoria deuterus ex e ex f in f magis distingue palacia triti. Ex g g summi disponitur aula tretracordi. Hiis a b c d medietates linque e e hiis dyapente subest grossus Dyatesseron effert. Set quoniam veluti promit suam flecti. Segnius animos dimissa per aures quamque sunt oculis subiecta fidelibus ecce. Ordine dispositionis compingo castra figuris. Ex tam mirifice natura struxit et artes distribuit tropis se musyce matre creatis hiis ades expugna quisquis potes hec mea contra.

[91320] Ars musyce, n. 2 Tractaturi de musyca. Videndum est quid sit musyca. Est autem musyca vocum mocio congrua et ratione canendi frenata. Unde dicitur musyca a moysa Grece quod Latine

dicitur aqua quia olim primo fuit inventa in ydeaulis id est in aquaticis instrumentis et in malleis fabrilibus a Pytagora. Unde et olim in aquaticis exercebatur instrumentis. Vel musyca dicitur a Musa ut quidam volunt quod est instrumentum quoddam musycum dicuntur satis et iocunde clangens omnia musyca instrumenta excellens eo quod omni uni vim et modum in se contineat, humano si quidem inflatur spiritu ut tibia manu temperatur. Ut figella folle concitatur ut organum unde a Greco (...) c a id est media dicitur eo quod sint aliquo medio diversa coeunt spacia. Ut in Musa plurima conveniunt instrumenta unde non incongrue a principali parte sui musyca nomen sortita est. Dicunt etiam quidam musycam a Musis nomen accepisse eaeque ipse apud antiquos in hac arte perfecte crederentur et ab eis pericia modulandi quereretur. Unde et a potu Musa id est a querendo Muse dicte extimantur. Alii musicam quasi mundicam id est a mundi, id est celi cantu dictam putant. Cycero quid est in quid quod complet aures meas. Cantus et tam dulcis sonus. Hic est in quidquid impulsu et motu ipsorum orbium efficitur et acuta cum gravibus temperans varios equabiliter concentus efficit. Haec de musyce nominatione sufficiant (breviter dicta). Veteres musyci gama non ponebant in monocorda gravitate secundi toni est appositum cuius cantus sine eo fieri non potest ut in officio. In omni terra et in aliis ubi autem nos dicimus a, ibi Greci dicunt proslambanomenos et ubi nos dicimus b id est Greci ypatheypaton. Notandum quod consonancie iste sex tunc dicuntur consonancie quando superior vox ab uno et inferior ab alio tanguntur set quando unus dyapente Dyatesseron vel dyapason et sic de aliis cantaverit intervallia vocantur. Est autem inter consonancias simplices dyatonus dulcis da dyapente dulcior dulcissima dyapason. Inter compositas prima dulcis secunda dulcior, tertia dulcissima hoc probat in organo. Cythara et distantie notandum quod sicut in musyca. Brunonis dicitur quisquis sibi videtur sine artis huius noticia bene canere cum interrogatur de numeris intervallis acutorum graviumque sonorum nescit rendere vultque aurium sensui credere non autem rationi in genere cum utrumque iudicium sit requirendum. Amplius autem rationis que ipsam veritatem integritatemque ad liquidum in rerum natura in quantum possibile est ex munere omnipotentis artificis comprehendit. Is inquam talis magis lascivie que ultimo anni tempore ac sic suaviter et dignitose canat est comparandum quam peritus cantor habendus. Tanto namque in musyca se quisque reddit studiosiorem quanto noverit ipsam artem utiliorem. Musica una est ex septem artibus quas liberales appellant naturales quidem quemadmodum alie unde ioculatores et histriones qui prorsus illiterati sunt. Dulcisonas videmus aliquando contexere cantilenas hinc est illud Boetii in primo capitulo sue musyce. Nihil inquit tam naturale tam proprium omni humanitati quam dulcibus modis remittenti contrariis astringi hinc etiam intus nosci potest quod non frustra. A Platone dictum est mundi animam musyca continencia fuisse coniuncta. Et cum enim in eo quod in nobis iniunctum est convenienterque coaptatum illud excipimus quod in sonis apte convenienterque coniunctum est eoque delectamur nos ipsos eadem similitudine compactos esse cognoscimus, est enim similitudo dissimilitudini odiosa. Set quorsum ista haec quia non potest dubitari quando anime nostre et corporis status musycis proporcionibus quodammodo videatur esse compositus. Inde est enim quod infantes dulcis cantilena oblectat aliud vero aspergunt immite ob audiendum voluptate suspendit. Nimirum etiam id omnis etas patitur omnisque sexus quibus suis actibus distributa sint una tamen musyce delectatione coniuncta sunt hec Boetius. Set sicut gramatica dialectica cetere artes si non essent scriptae ac per precepta elucidate incerte habentur et confuse ita, et hec. Sciendum autem quod ars hec non infima est inter artes reputanda presertim cum clericis maxime sit necessaria et quibuslibet eam exercitantibus fit utilis et iocunda. Quisquis namque ei incessanter operam adhibuerit et sine intermissione indefessus institerit talem inde fructum consequi poterit ut de cantus qualitate an sit urbanus an volgaris verus an falsus iudicare sciat et falsum corrigere et novum componere. Non igitur est parva laus non modica utilitas non vilipendendus labor musyce scientia qui sui cognitione compositi cantus efficit iudicem falsi emendatorem novi emendatorem. Notandum autem quod musycus et usualis cantor non parum a se invicem discrepant nam cum musycus per artem semper ratione incedat. Set cantor usualis aliquociens rectam pro usu solummodo viam tenet. Cui ergo melius properaverim cantorem usualem quam ebrio qui domum suam quidem repetit set quo calle revertatur penitus ignoravit. Set et molaris rota aliquando discretum stridorem reddit ipse tamen nesciens quid agat utpote res inanimata unde Guido in Mycrologo ait musycorum et usualium magna est distancia. Nam qui facit quod non sapit diffinitur bestia (etcetera). Hoc ergo illi primum qui se ad musyce disciplinam aptare desiderat iniungimus ut licteras cum sillabis ascriptis figure subiecte affirmare studeat nec antequam eas memoriter teneat ab licita opera desistat. Sex sunt sillabe quas ad opus musyce sumimus diverse quidem apud diversos verum Angli Fratigene Alemanni utuntur hiis. Ut Re Mi Fa Sol La ex ymno illo ut dicitur sumptas cuius principium est *ut queant laxis* ecce habemus ibi ut *resonare fibris* ecce re *mira gestorum* ibi mi *famuli tuorum* illic fa *solve polluti* ecce sol *labii reatum* ecce la. Per has itaque is qui musycam scientie affectat conciones aliquas cantare discat quousque ascensiones et descensiones multas que earum proprietates plene ac lucide pernoscat. In manus etiam et articulis modulari sedulus assuescat et in ea cantum probet, corrigat et componat hoc si aliquandiu fecerit et alte memorie commendaverit facilius procul dubio ad musycam iter habebit. Musycorum ergo tria sunt genera unum quod carmina fingit. Secundum quod instrumentis agitur tertium quod instrumentorum opus carmenque divi (...) dicat hiis ergo est musyca quando canendi scientiam non silicum operis set imperio speculationis assumit ut supra nulla disciplina ut idem dicit sine musica potest esse perfecta quia nil sine illa manet. Ipse mundus quadam armonya sonorum est compositus et celum ipsum sub armonie modulacione revolvitur. Et aput Pytagoricos, Stoicos, Platonicos physicam turpius erat musycam nescire quam licteras. Set nec hoc recitari oportet quam magnam vim commovendi animos auditorum cantus musyce habet. Si quidem aures mulcet, mentes erigit, proeliatores ad bellum incitat lapsos et desperantes revocat, latrones exarmat, iracundos mitigat, tristes et anxios letificat, discordes pacificat, vanas cogitationes eliminat, freneticorum rabiem temperat sicut in libro regum de Saul legitur de cytara David. Item freneticus quidam Asclepiade medico canente cytara liberatus est, ut dicit Boetius. Set et idem A. de Pytagora refert quod luxuriosum quemdam iuvenem ab immoderata libidine musyca modulatione revocaverit. Per unum enim cantandi genus poteris aliquem ad luxuriam provocare eum denique quantocius per aliud penitentia ductili revocare. Cuius rei experimentum Guido de quodam iuvene refert.

[91321] Ars musyce, n. 3 De triplici musyca. De triplici autem musyca idest mundana, humana et instrumentali et de triplici genere musyce melodie scilicet dytriamica enormonico cromatico. Re-

quire in musyca Boetii (...), Phylolay et Macrobii et in philosophorum tractatibus modernorum. De unisono. Unisonus, unisonus dicitur quasi unum habens sonum qui fit quando una vox continue repercutitur. De tono. Tonus a tonando dictum est autem tonare, potenter sonare quia tonus formam habet sonum respectu semitoni. Semitonus a Platone vocatur id est non plenus tonus set imperfectus unde Virgilius semiveri fruges. De semitonio. Semidytonus dicitur eo quod non sit plenus dytonus huius due sunt species una tono et semitono, altera semitonii - ponit notabilia -. Set sciendum quod novem sunt modi quibus omnis melodia contexitur scilicet unisonus semitonium, tonus, semidytonus, dytonus, dyapente. Semitonium cum dyapente, tonus cum dyapente hiis moderni duos apponunt scilicet tritonum et dyapason. Ex hiis dicuntur sex consonantes et tres simplices et tres composite. Simplices sunt dytonus, dyapente, dyapason. Composite Dyatesseron cum dyapason. Dyapente cum dyapason. Bis dyapason ad hec valet ante. Ter terni sunt modi quibus omnis et cetera. Dyapente Latine de quinque sonat eo quod ab una incipiente voce ad quintam saltum facit habens in se Dyatesseron et tonum. Est autem quemadmodum primus inter e et g secundum inter d et a tertium inter e et b quartus inter f et e. Duo autem qui restant modi scilicet semitonium cum dyapente et tonus cum dyapente intervallia vocantur. Iulianus apostata et imperator semitonium cum dyapente adiecit. Et nota quod quando dicis semitonium cum dyapente unum modum signas quando vero semitonum dyapente duos. Idem de tono et dyapente constituunt dyapason. Primus plagalium id est secundus tonus constat ex prima specie Dyatesseron inferius que est ab a in d et ex prima - seguitur de plagalibus - specie dyapente que est ab eadem d m a et ex prima specie dyapason que est ab a in a. Secundus plagalium idest quartus tonus.- De tertia plagalium -. Constat ex secunda specie Dyatesseron inferius que est a et b in e et ex secunda specie dyapente que est ab eadem e in b et ex secunda specie dyapason que est a b in b. Tertius plagalium idest sex tonus constat ex tertia specie Dyatesseron inferius que est a c in f, et ex tertia specie dyapente que est ab eadem f in c et ex tertia specie dyapason que est a c in c - quartus plagalium. Quartus plagalium idest octavus tonus constat ex quarta specie Dyatesseron inferius que est a d in g et ex quarta specie dyapente que est ab eadem g in d; et ex quarta specie dyapason que est a d in d.- Seguitur de autentis. Primus autentorum idest primus tonus constat ex prima specie dyapente que est a d in a et prima specie Dyatesseron superius que est ab eadem a in d et ex prima specie dyapason que est a d in d.- Secundus autentus. Secundus autentorum idest tertius tonus constat ex secunda specie dyapente que est ab e in b; et secunda specie Dyatesseron superius que est ab eadem b in e et ex secunda specie diapason que est ab e in e. Tertius autentorum id est quintus tonus - tertius autentus - constat ex tertia specie dyapente que est ab f in c, et ex tertia specie Dyatesseron superius que est ab eadem c in f et ex quarta specie dyapason que est a g in g.- De quarto autento. Quartus autentorum id est septimus tonus constat ex quarta specie dyapente que est a g in d et ex quarta specie Dyatesseron superius que est a d in g et ex quarta specie dyapason que est a g in g. (Figura). I: voce plagalis unum est quod est quod est quod est primus plagalis; II: d d est sustancia vocat a b c d f g est sustancia. (Figura). I: voces proprie plagales tertii e d e diapason autenti thalatus; f g a b c; II: voces propri autenti tertii d e f tertii et sui plagalis chorus matronalis; omnes; chorus virilis. (Figura). I: voces proprie plagales a b c thalamus; II: voces proprie autenti b c d b c d et sui subiugati. Chorus matronalis; omnes utriumque; chorus virilis. (Figura). I: voces proprie plagalis tetrardi d e f; II: voces proprie autenti tetrardi a b c d e f; g: chorus matronalis; chorus virilis. (Figura). I: voces proprie plagalis deutri b c d autenti; c f g a; II: voces proprie autenti deutri et sui et subiugalis; deutri thalamus; chorus matronalis. (Figura). Primus cum quarto sextus simul incipit ex a octavus quintus ac tertius incipit in c et que secundus amat d septimus altior istis.

[91322] Ars musyce, n. 4 Quoniam inter septem liberales artes musyca primatum tenet testante Boetio utpote illa que de complexione corporum celestium et coniunctione elementorum et armonica unione corporis et anime continet. Ideo quidem utile considerare duximus quid sit musyca et ad quid et qualiter docenda sit. Musyca est ars contemplandi diversitates consonanciarum. Discernens illam quadrimembrem divisionem vocum simplicium ad simplices, compositarum ad compositas simplicium ad compositas compositarum ad simplices. Quidam autem dicentes hanc quadrimembrem divisionem esse superfluam hanc tripartitam sufficere dicebant. Voces alie graves alie acute alie superflue. Nulla enim est maneria vocum que sub aliqua istarum specierum non contineatur. Hanc autem sufficientem confirmabant ex supposita divisione artis musyce. Musyca alia instrumentalis, alia mundana, alia humana. Instrumentalis musyca est discernendis et cognoscendis cantibus actributa. Constat cum in artificialibus cum in naturalibus instrumentis. Naturalia instrumenta sunt lingua dentes, palatum etc., quibus vox formatur. Artificialia sunt quibus sonus per doctrinam et industriam elicitur ut lira et tympanum etc. que humano exercicio sunt inventa. Humana est que in proportionali institucione rerum humane fabrice et concordi iunctura elementorum mundi et posicione numerorum quattuor in humano corpore. Set armonica unione anime et corporis consistit. Mundana est que constat in complexionali effectu elementorum mundi et super celestium corporum motu dissilabi. Item instrumentalis alia melyca alia metrica aut richmica. Melyca est que cantibus discernendis et cognoscendis proportionaliter est attributa. Metrica est scientia sillabis cognoscendis accomodata, que longa que brevis sit discretiva. Richmica est scientia unius sillabarum in richmo ponendarum super faciem non directam vel obliquam syderum cursum set musyca consonanciam invenit animam esse licet nullum predictorum nisi per eam consistere habeat. In eclepyo quoque dum est musice vero nosse nihil aliud est nisi cunctarum rerum ordinem scire et que sit divina ratio sortita. Ordo enim rerum omnium singularium in unum omni artefici racione collata et centum quemdam melodivino dulcissimum verumque sonum efficiet. Dicto unde dicatur de triplici divisione data musyca et quid sit et a quibus inventa et a quibus nominata. Nunc dicendum quod superius ita triplex artis divisio subdividendi in bipartitam artis vel locorum divisionem. Locorum alia sunt linealia alia spacialia. Linealia quidem sunt quatuor gravia, haec sunt scilicet c b d f quatuor et acuta a c e g duo.

[91323] Ars musyce, n. 5 Musyca est ars vel scientia liberalis subministrans copiam perite canendi vel musyca est motus vocis. Vel musyca est scientia vocum sibi invicem concordancium vel musyca est sciencia vocum tam simplicium quam compositarum. Est autem a Grecis inventa quod ostendunt Grecum elementum in principio alfabeti positum. Scilicet est Grecum g qui quidam locus est tamquam origo et fundatum locorum subsequencium per Latinas literas disegnatorum qui quidem loci sunt per Latinas consumati. Haec ars a Grecis inventa a Latinis vero consumata. Quadam

die cum summus philosophus Pytagoras scilicet deambulans spaciaretur transivit iuxta fabricam et audivit quinque malleos incudem ferentes. Sed unus discordabat ab aliis, audiens Pytagoras intravit fabricam et discordantes mutavit malleos, putans illam dissonanciam provenire ex ineguali quantitate malleorum vel ex impari ferencium robore vel ex diversa metalli decoctione et malleum unius deposuit in manus alterius et a contrario et tunc similiter discordabant hec audiens Pytagoras quintum malleum ab officio cessare fecit reliqui vero quatuor mallei mirabilem consonanciam reddebant unde quaternarius numerus actribuitur Pytagore unus Theodus. Sit tetras in ordine vestro Pytagore numerus. Ex predicta ergo quatuor malleorum consonancia elicuit Pytagoras musycam quo moriente quamplurimum data est oblivioni musyca. Videns ergo Guido tante oblivioni artem traditam magnopere studuit illam restaurare. Cumque alii musyci ut Tubal qui fuit pater cantantium in organo et cythara et Licofrons qui volens musycam commendare, commendavit cytaram. Ad hanc ipsam operam dederunt non tamen eis set Boetio et Guidoni artis huius debetur auctoritas quam qui nosse voluit perfecte omnium artium habere noticiam necesse erit. Dicit enim primus laudans Iulianum et Homerum et Virgilio eum comparans quorum uterque artem possederat musyce musycam ponens pro septem liberalibus artibus. Et philosophus industri indagine perquirens quid esset anima tamdem invenit non constructioni gramatices, non proposicioni loyces non suasioni vel deortacioni rethorices non numeri atessonancium non superficiem non directum vel obliquum non syderum cursum. Set musycam consonanciam invenit animam esse licet nullum predictorum nisi per eam consistere habeat. In esclepeyo quo dictum est musyce vero nosse nihil aliud esse nisi cunctarum rerum ordinem scire queque sit divina ratio sortita. Ordo enim omnium rerum singularium in unum omni artifici racione collata contentum quemdam melo divino dulcissimum varium sonum conficiet.

[91324] Ars musyce, n. 6 Dicto unde dicatur musyca et quid sit et a quibus et qualiter inventa et a quibus manifestata nunc dicendum quia superius est data triplex divisio artis subdividendi in bipartitam artis vel locorum divisionem. Locorum alia sunt linealia alia spacialia. Talia quidem sunt quatuor gravia hec scilicet b d f: quatuor etiam acuta a c e g. Duo denique super acuta b et d. Que quidem idcirco dicuntur linearia, quia ad designandum huiusmodi loca pertrahuntur quedam linee huiusmodi locorum designativa. Specialia autem sunt quatuor gravia a c e g et acuta b d f; et duo superacuta a c dicuntur autem spacialia quia designantur per spacia lineis interpositis et de locis que sumantur de hiis perstringimus sufficiant. Sed quia circa perfectam cognicionem vocum totius huius negocii versatur intentio gratia quarum vocum de locis diximus ad voces stilum vertamus has itaque triphariam dividentes que et quot sint vocis proprietates palam facientes que et quot sint proprietatum mutaciones exhibentes tam simplices voces quam compositas faciemus. Vocum ergo secundum quosdam locorum vero secundum alios alia sunt graves vel alia sunt acute alia sunt superacuta vel superexcellentes. Corales quidem sunt hec voces scilicet voces sunt a b usque ad dyapason. Acute voces sunt a g usque ad (...) que iterum dyapason. Superacute vel superexcellentes voces sunt que sunt a g usque ad finem alphabeti musyca quod est dyapente. Itaque usque hec sit indivisum. Sicque alphabetum in directa ascensione vel in directa descensione habet duo dyapason et duo dyapente. Similiter divide loca in gravia et acuta et superacuta vel

superexcellentia. Gravia sunt ista octo, et gra d g b g; c g d g; e g f g g g. Dicuntur autem haec gravia, gratia vocum in illis positarum. Cum enim cantus loca illa peragret solet vox tantum gravari et non acute sublimari.

[91325] Ars musyce, n. 7 Acuta sunt ista. Septem a acutum, b acutum, c acutum, d acutum, e acutum, g acutum. Dicuntur autem hae loca acuta gratia vocum huiusmodi locis interpositarum. Solemus enim in huiusmodi acute canere. Superacuta sive superexcellentia sunt ista quattuor a superacuta, b superacuta, c superacuta, d superacuta sive excellentes. Dicuntur autem superacute sive superexcellentes quia supereminent universis aliis tam loci posicionem quam vocis ascensionem. Species autem sive voces sunt VI quarum prima est ut, secunda re tertia, mi, quarta fa, quinta sol, sexta la. Vocum autem alia est simplex ut dictarum quelibet alia composita ut que ex hiis coniuncta, quales sunt unisonus, tonus, semitonus et cetera. De quibus omnibus suis locis evidentiori tractatu explicabitur. Nunc itaque ad perutiles vocum proprietates properemus.

[91326] Ars musyce, n. 8 De proprietatibus vocum. Est itaque proprietas vocum simplicium distinctio. Hec vero proprietates sunt videlicet prima b quadratum, secunda prima nota, tertia b rotundum. Dicitur autem b quadratum propter quadraturam figure huiusmodi proprietatem retinens, quia quidquid quadratum est firmum est et solidum. Sicque sonus in b quadrato formatus solidus est b rotundum similiter est a rotunditate figure dictum huiusmodi proprietatem demonstrans. Quecumque enim vox formatur in b rotundo, defectum et debilitatem quadam innuit. Quia quicquid rotundum est volubile est et instabile est. Sicque quomodo debile iudicatur. Propria nota tertia proprietas dicitur quia proprietas notas sibi vindicavit ab utraque proprietatum predictarum separatas. De hiis proprietatibus agamus ostendentes scilicet que specis proprietatum quam species vocis quolibet loco sibi possidebat. De prima itaque proprietate tamquam et digniori exordiamur. Prima proprietas scilicet b quadratum habet primam vocem in g solo et omni scilicet ut in g gravi et g superacuto in secundam vocem scilicet re in a solo et omni scilicet in a gravi et acuto et superacuto, tertiam scilicet mi, in b solo et omni etc., quartam scilicet fa in c solo et omni, quinta scilicet sol in d solo et omni, sextam vocem scilicet la in e gravi et in c acuta.

[91327] Ars musyce, n. 9 De secunda proprietate. Secunda proprietas scilicet propria nota vocum habet primam vocem in t solo et utroque ut in c gravi et acuto. Nam Vo (...) in d solo et utroque ut in d gravi et acuto tertiam vocem in e solo et utroque scilicet in f gravi et acuto. Quintam est g solo et omni, sextam in a solo et utroque. Tertia proprietas scilicet b rotundum habet primam vocem in f solo et utroque secundam in g solo et utroque tertiam in a solo et utroque quartam in b solo et utroque, quintam in c solo et utroque sextam in d (solo) et utroque scilicet in d acuto et superacuto. Hactenus de proprietatibus succinta brevitate diximus ut diligens lector inveniat quod supersedendo eliciat. Solent autem aperta viliscere, tecta autem solent exercere. Exercitatio tamquam magna expensa plurimum solent placere. Nunc conseguenter de proprietatum mutacionum agendum est. Que et quot sint genera mutacionum ostendendo quod tamen sit mutatio scilicet ab illa proprietate in aliam progressio. Sunt autem genera mutacionum sex, fit itaque progressio a b quadrato in propriam notam ut fa re in c gravi et acuto vel a propria nota in b quadrato velut ut, fa ut in eisdem

locis vel fit progressio a b quadrato in b rotundum utpote in a acuto et a superacuto vel e contrario in eisdem locis scilicet a b rotundum in b quadrato, velut mi re et sic omnis mutacio vel est b quadrati per propriam notam vel e contrario proprie note per b rotundum vel e contrario vel b quadrati per b rotundum vel e contrario et hec de mutacionibus sufficiant. Hec autem species in novem dividuntur prima quarum est ut (...) unisonus. Secunda tonus tertia semitonus, quarta dytonus, quinta semidytonus, sexta Dyatesseron, septima tritonus, octava dyapente, decima semitonium cum dyapente, undecima dyapason. Dicuntur autem quedam istarum consonancie quia consonant idest simul sonant non quod proportionabiliter consonanciam efficiant. Sunt tres tantum principales consonancie musyce, armonie, dyapason, dyapente Dyatesseron, que proporcionales dicuntur sicut superius enumeravimus sic exsequamur omnia et singula.

[91328] Ars musyce, n. 10 De unisono. Unisonus est consonancia constans ex duabus vocibus vel pluribus continuis in eadem lineari et spaciali concentis cuius species sunt sex scilicet ut ut re re mi mi fa fa sol sol la la. Similiter dicuntur retrograda, la la sol sol et cetera.

[91329] Ars musyce, n. 11 De tono. Tonus est consonancia constans ex duabus continuis sive intervallo alterius vocis non in eodem lineari vel eodem spaciali positis set quarum altera in lineali, altera in spaciali cum non sint semitonii contineantur. Cuius toni species sunt octo, quattuor ascendentes et quattuor descendentes. Ascendentes quemadmodum ut re re mi et fa sol sol fa et mi re re Lic. et hec quidem species toni per singulas assignari possunt proprietates.

[91330] Ars musyce, n. 12 De semitonio. Semitonium est constans ex duabus vocibus continuis quibus non fit tonus non in eodem lineari vel spaciali positis set in proximis sibi huius species sunt due scilicet mi fa et fa mi. Dicitur autem semitonus vel semitonium quia imperfectus tonus non enim semi tonium a semis dimidium set dicitur a semis semus ii quod est imperfectum. Ut vas dicitur semiplenum non quia dimidia pars desit set quia perfecte plenum non est, ut dicitur semivocalis et semidii. Est ergo semitonium ascendens mi fa: descendens fa mi.

[91331] Ars musyce, n. 13 De dytono. Dytonus est consonancia constans ex duobus tonis continuis cuius species sunt VII, quattuor scilicet ut mi fa la; la, fa mi ut. Hec quidem possunt gradatim ascendere et descendere verbi gratia: ut re re mi et fa sol sol la; descendere sicut: la sol sol fa mi re re ut. Dicitur autem dytonus a dya quod est duo et tono, quasi constans ex duobus tonis.

[91332] Ars musyce, n. 14 De semydytono. Semidytonus est consonancia constans ex tono et semitonio et e contrario enim huius species sunt quattuor: re fa et mi sol; ascendendo; descendendo autem mi sol et fa re gradatim autem ascendendo re mi mi fa; et mi fa fa sol, gradatim descendendo sol fa fa mi fa mi mi re. Dicitur autem semidytonus quasi imperfectus dytonus. Sicut semitonium dicitur imperfectus tonus.

[91333] Ars musyce, n. 15 De Dyatesseron. Dyatesseron est consonancia proportionalis constans ex dytono et semitonio. Dicitur autem Dyatesseron a dya Greca dictione que apud Latinos respondet hic nomini duo et hic prepositioni de. Dicitur itaque Dyatesseron a dya quod est de et tetras quod est quattuor inde Dyatesseron consonancia ex quattuor vocibus continuis compacta sive ascendentibus

sive descendentibus dicitur continuis dico non unisonis sine intervallo ascensionis vel descensionis positis. Omnis enim Dyatesseron ex quattuor vocibus descendentibus vel ascendentibus constat huius species sunt videlicet prima quarum est ut, secunda re sol tertia mi, quarta. Descendendo quattuor la mi, quinque, sol re sex re fa ut; hec eidem species erunt et sic gradatim fiant.

[91334] Ars musyce, n. 16 De tritono. Tritonus est consonancia constans ex tribus tonis continuis. Dicitur autem tritonus ex tribus tonis continuis constans, huius species sunt due, scilicet fa mi et mi fa. Set ne videantur ex figura divisionis esse species semitonii. Sciendum est quod semper habent iste species tritoni fieri in diversis proprietatibus quod numquam contingit in speciebus semitonii vel est tritonus ab f gravi per propriam notam usque ad b quadratum vel e contrario a b rotundo, acuto usque ad e acutum per propriam notam vel e contrario vel est ab f acuto per propriam notam usque ad superacutum scilicet b vel e contrario.

[91335] Ars musyce, n. 17 De dyapente. Dyapente est consonancia constans ex dytono et semiditono. Dicitur autem dyapente a dya quod est de sicut prelibatum in ethimologya, Dyatesseron et penta quod est quinque. Inde dicitur dyapente consonancia ex quinque cordis continuis contexta. Omnis enim Dyatesseron ut dictum est ex quattuor, omnis dyapente ex quinque cordis constat, nunc ex pluribus nunc ex paucioribus. Set desideracione dignum et utile diximus quia non quelibet quinque voces continue nunc que efficiant diapente. Et si observentur predicte observancie verbi gratia vel a b gravi; usque ad f grave licet sunt quinque continue corde tamen non fit dyapente. Item ab e gravi usque ad b acutum si progressus fiat per b rotundum non fiat dyapente. Item a b acuto scilicet quadrato ad f acutum omnibus praedictis observatis non fiat dyapente. Item ab e acuto usque ad b superacutum scilicet non fiat dyapente. Causa quidem huius dissonancie est improntu quia duo semitonii vel duo semitonia sunt inter quelibet predictorum locorum set institucione cuiuslibet dyapente non debet esse nisi unum semitonium ergo inter predicta loca non est dyapente, huius autem dyapente VIII sunt species sicuti: ut sol; et re la; et la re; et sol ut. Item mi mi fa fa que item ne et unisoni species extimentur variis fuerint proprietatibus a litera enim videntur esse species unisoni.

[91336] Ars musyce, n. 18 De tono cum dyapente. Tonus cum dyapente est consonancia que constat ex tono et dyapente, ethymologya ex predictis palam est specierum quoque est tediosa est enumeratio set ut sub compendio dicatur, quibus dyapente cum tono sibi addito efficit tonum cum dyapente. Set notandum quod non cuilibet dyapente potest addi tonus non ergo quodlibet dyapente cum tono efficit hanc consonanciam set cui addi potest.

[91337] Ars musyce, n. 19 De semitonio. Semitonium cum dyapente est consonancia que constat ex semitonio et dyapente queque ex componentibus nomen accepit. Dicitur enim semitonium cum dyapente huius species sunt quattuor: mi fa et fa mi; mi sol, et sol mi.

[91338] Ars musyce, n. 20 De dyapason. Dyapason est consonancia constans ex dyapente et Dyatesseron. Et dicitur dyapason a dya quod est et pan quod est totum vel omne. Inde dicitur dyapason consonancia continens in sui constitucione omnes voces et omnia genera vocum omnes materias regulans species vocum continet enim dyapason omnia genera vocum set non singulas vo-

ces omnium generum, continet enim tonum cum dyapente, semitonium, ditonium, semidytonium, dyapente, Dyatesseron, tritonum, tonum cum dyapente et ceteras vocis species. Ne autem animos tyronum huius artis pocius everteremus ab arte quam in artem duceremus plurima que circa has proporcionales consonanciam dicere possemus scilicet que sexquarta que sexquitertia ponere vitavimus ne hiis et aliis quamplurimis que provectorum continebit tractatus supersedendo tediosi fieremus et illud Oracii corollarium amitteremus. Dicit enim Oratius omne tulit punctum qui miscuit utile dulci. Item epylogus superiorum in a b c d e f g; a b b c d e f g; hec nomina literarum artis musyce quicumque enim dixerint. Gamant, are, bemi, cefant, etc. aut brevitatis aut ignorancie causa similiter iunxerunt nomen lictere et nomen vocis dicentes gamant etc., quelibet due voces iuxta se posite sive in cantu plano sive in organo sive ascendentes sive descendentes sive intervallo sive linearis vel spacialis faciunt tonum excepto mi fa et fa mi. Iste enim voces mi fa et fa mi semper sibi iuncte faciunt semitonium quilibet tonus duas voces. Set quod est dytonus continet duos ergo quilibet dytonus duos tonos ergo quilibet dytonus continet quattuor voces, scilicet a c usque in b proximum non sunt, nisi videlicet voces ubi non est dytonus. Solummodo, media vox putatur pro duobus, est media vox finis primi toni et initium secundi toni verbi gratia ut re, tonus est re mi tonus. Sicque ut mi dytonus sic obiecto potest fieri de semitonio et similis dari solummodo dyapason constat ex quattuor cordis nec pluribus nec paucioribus et est semper a consimili in consimilem licteram verbi gratia a b in g, ab a in a, a c in c et cetera. Dyapason constat ex Dyatesseron et dyapente, set Dyatesseron constat ex quattuor vocibus. Dyapente constat ex quinque vocibus, quattuor et quinque sunt novem ergo dyapason constat ex novem vocibus ergo falsa est regula qua dicitur quod dyapason constat ex quattuor tantum et sic omnis regula de dyapason data est falsa media corda pro duabus reputatur verbi gratia a d gravi ad a acutum est dyapente ibidem id est in a acuto incipit Dyatesseron, usque ad d acutum et sic habebit octo voces et dyapason sic. Item musyce artis voces tantum sunt sex. Set dyapason constat ex aliquibus vocibus musyce artis ergo vel ex sex.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De arte musica

Textum a G. Amelli Mediolani 1880 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91313] De arte musica, n. 1 Cum humana natura naturaliter scire desiderat, et a primi hominis (peccato) prisco sunt quattuor quae naturam impediunt (humanam) scilicet ignorantia, vitium, imperitia loquendi et indigentia; quibus tamen quattuor bona sunt opposita scilicet ignorantiae sapientia, vitio virtus, imperitiae loquendi eloquentia, indigentiae necessitas, ideoque divina clementia philosophis peritiam artes inveniendi concessit, ut per eam quisque notitiam valeat praedicta bona comprehendere, et fruendo iis lapsam naturam ad meliorem conscientiam sublimare. Quoniam circa musicam quaedam necessaria ad utilitatem cantantium tractare ponimus, necesse est quod secundum auctoris intentiones subtilissimas regulas summopere subjectas intelligere studeamus. Cum igitur musica inter septem artes liberales sola tenet principatum sicut scribit philosophus. Musica est quae in Ecclesia triumphanti et militanti Deo fuit dulcisona quam sancti in suis devotionibus amplexantur qua peccatores veniam petunt, qua tristes confortantur, qua spiritu vexati levius se habent, qua pugnantes animosiores efficiuntur. Quoniam sicut dicit Isidorus in libro Ethimologiarum quia (non) minus est dedecus nescire canere quam litteras ignorare, quum *sancti cum Angelis et Archangelis cum thronis et dominationibus, cumque omni militia coelestis exercitus non cessant cantare cotidie dicentes: sanctus, sanctus*, et cetera. Apparet ergo quod est nobilior scientiarum, et quod eam quilibet debet apte scire prae omnibus aliis. Et hoc idem potest probari. Nam nulla scientia ausa fuit intrare fores Ecclesiae, praeter quam ipsa musica.

[91314] De arte musica, n. 2 Antequam aliud determinemus de ipsa nec secundum definitionem nec secundum divisionem, necesse est videre quomodo fuit inventa, et qui fuit primus inventor. Debemus scire quod secundum quosdam scilicet secundum Graecos Pitagoras fuit inventor primus. Cum ipse iter ageret ad quandam (fabricam venit qua) in superincudes quinque mallei ferrei feriebant, ob quorum tam suavem concordiam ipse miratus accepit primus in varietate manum sperans vim soni ac modulationis existere mutavit malleos. Quo facto suavitas quaeque secuta est. Subtracto uno qui dissonus erat a ceteris alios in mirum modum divinoque ritu ponderavit, sex uncias octo et

novem. Cognovit autem in numerorum proportionem et collectionem musicae versari scientia. Moyses autem dicitur repertorem fuisse artis musicae Tubal (qui fuit) de stirpe, Caim qui fuerunt ante diluvium. Omnibus namque propositis talibus, attendamus ad principalem propositum videlicet ad cognitionem ipsius musicae. Et quia omnis scientia duplici cognoscitur via, scilicet via diffinitiva et divisiva, via diffinitiva primo. Musica est liberalis scientia potestatem cantandi subministrans, et dicitur a moys quae et aquam dicimus, quia est scientia quasi scientia inventa juxta aquam. Vel dicitur musica a Musis quia secundum fabulam fuit filia Jovis. Et dividitur in musicam mensurabilem et immensurabilem. Mensurabilis est quae per mensuram procedit atque procedit per rectas longas et breves. Immensurabilis est per oppositum se habet non procedit per rectas longas et breves et illa dicitur plana musica. Notandum est quod ille dicitur proprie musicum esse qui cantat artificialiter et non usualiter. Unde versus: bestia non cantor qui non canit arte sed usu. Non vox cantorem facit artis sed documentum.

[91315] De arte musica, n. 3 Hoc viso accedamus ad principalem propositam viam, ut ad quasdam regulas (perveniamus) mediantibus quibus poterimus habere cognitionem ipsius musicae usualiter cum cantu. Unde sciendum est quod sex sunt voces quibus omnis cantus multiformis contexitur ut re mi fa sol la quae pro septem litteris scilicet a b c d e f g (ponuntur) quae quidem licterae pluribus modis in gamma ut accipiuntur juxta hoc debemus scire quae generaliter sunt viginti literae. Sciendum est quia tres sunt modi cantus scilicet bq quadratum natura et bm molle. Ubicumque est g ibi ut cantatur per bq quadrum, et omnes voces descendentes ab illa scilicet ut re mi fa sol la, ubicumque sunt istae voces. Et ubicumque est c ibi ut cantatur per naturam et omnes voces descendentes ab illa. Et ubicumque est f ibi ut cantatur per bm molle. Unde versus: c naturam dat, f bm molle tibi signat; g quoque bq durum te semper habes cani tantum. Istarum ergo viginti litterarum praedictarum septem primae dicuntur graves, eo quod videntur aggravare hominem a restrictione arteriarum propter cantum inferiorem. Acutae dicuntur eo quod acuta voce et arteriis apertis emittuntur. Superacutae dicuntur eo quod superacutas ponuntur voce subtili et superacuta emittuntur. Quid est gamma ut a re b mi et sic de aliis. Quot voces et quot mutationes quibus habet propter tedium et quae commune, puerile illud est, ideo ista dimittamus. Et debemus scire quod si una vox est in linea alia est in spatio, et sic de aliis.

[91316] De arte musica, n. 4 Hoc habito de singulis vocibus et de modis cantus et sic de aliis videndum est de mutationibus diffiniendo. Sic mutatio est prout hic sumitur (nihil) nisi aliud est quod divisio vocis unius per aliam sub eodem signo et eodem spatio vel sono. Unde sequitur ubicumque est mutatio oportet ad minus quod ibi sint duae voces. In gamma ut, are, bmi, et in ela, non est aliqua mutatio eo quod istorum quilibet solam vocem continet. Nec in bfa, bmi, quoniam ibi sunt diversa signa et diversae voces, et quia non ponuntur sub una voce nec sub uno tono ideo non potuit esse mutatio quia tunc esset contra definitionem mutationis. Nam si esset sub uno sono deberet dici b fa mi, sed dicitur bfa, bmi. Et est sciendum quod sunt duae voces sicut in ffaut, et ut fa et sic de aliis. Ubi sunt tres voces ibi sunt sex mutationes. In g sol (re ut) ubi dicitur (sol re, re sol, sol ut) et sic de omnibus aliis, quoniam ubicumque sunt tres voces, immutatur prima in secundam et e contrario. Et in hac voce non duplicantur duae (voces) per quatuor sicut tres

per sex. Unde regula quod (omnis) mutatio desinens in ut re mi dicitur ascendendo quod plus habet ascendere quam descendere. Et omnis mutatio desinens in fa sol la dicitur descendendo quia plus habet descendere quam ascendere. Unde versus: ut re mi scandit ut fa quoque sol la. Unde sciendum quod mutatio sumitur dupliciter, aut causa ascensionis aut causa descensionis ut patet in c fa ut. Habito de singulis et c ---.

[91317] De arte musica, n. 5 Quia omnis musica tam mensurabilis quam immensurabilis sive plana quae ideo est quae (mittat) et habeat considerare per tresdecim species. Nam ad ista sunt necesse. Ideo de istis quot sunt et quomodo quaelibet cognosci (potest) videamus. Sciendum est quod tresdecim species vocis sive species musicae, videlicet unisonus, semitonus, tonus, semiditonus, ditonus, Diatessaron, tritonus, diapente, semitonus cum diapente, tonus cum diapente, semiditonus cum diapente, ditonus cum diapente, diapason. Unisonus dicitur sonus unius vocis a qua non fit progressio. Unum semper habet esse in eadem linea, vel in eodem spatio. Si vero progrediatur a quadam voce tangendo propinquam, tunc aliquando fit tonus, aliquando semitonus, et ponitur unisonus in quacumque clave fuerit necessarius et sicut notae aequales. Unde sciendum est quod numquam fit semitonus nisi de mi in fa vel e contrario ut patet in exemplo. Et dicitur semitonus a semus, sema, semum; quod est imperfectum et tonus quia imperfectus tonus. Quod autem (Boetius) determinavit de semitono per solutionem cujusdam quaestionis. Nam ita est quod aliter per falsam musicam facimus semitonum ubi non debet esse. Nam in mensurabili musica aliud videmus quod tenor alicujus motecti vel organi vel conducti stat in bfa, bmi dicendo per bq durum tunc accipiendo in diapente sive discantum oportet dicere mi (aut inferius aut) superius, et sic per falsam musicam. Nam facere diapente a mi in fa non bona est concordantia, quia fa magis habet de sono quam mi et oportet quod ubi est diapente ab una voce in aliam ibi sit bona concordantia. Et ideo oritur quaestio quomodo ex hoc quod loquendi necessitas fuit in musica regulari de falsa musica sive de falsa mutatione; cum nullum regulare dicitur ac accipitur falsum sed potius verum. Ad quod est dicendum quod mutatio falsa sive falsa musica non est inutilis imo est necessaria propter bonam consonantiam inveniendam et malam vitandam. Nam sicut dictum est si velimus habere diapente de necessitate oportet quod habeamus tres sonos cum semitono: itaque si aliqua (figura) sit in bfa et mi sub bq quadratum et alia in fa ut acuta per naturam, tunc non est ibi consonantia, sed dissonantia cum semitono sed duo tantummodo cum semitono duplici. Verumtamen fieri potest ibidem sed per falsam musicam (quam) appellamus, scilicet quando facimus de semitono tonum vel e contrario, non tamen falsa musica sed inusitata. Unde notandum est quod bm molle non est de origine aliarum clavium. Hoc autem cognoscitur per signum bq quadrati vel bm rotundi in loco inusitato (locatum; ita quod dicamus mi durum in f acutum cum signo bq quadrati, vel si bm rotundum) ponamus in bfa, bmi, vel in consimilibus, ita quod sit in toni proportione et tunc erit cum diapente consonantia. Et ideo falsa musica est necessaria quandoque. Et etiam ut omnis consonantia seu melodia in quolibet signo perficiatur. Etenim tonus quaedam percussio aeris indissoluta usque ad auditum sicut de gravi ad acutum videlicet de g ad a vel e contrario, et sic tali modo, scilicet ut re, et re ut, re mi, et mi re, fa sol, et sol fa, sol la, et la sol, et dicitur tonus a tono, tonas, eo quod perfecte sonat, idest perfecte ostendit distantiam inter duas

voces, ubicumque duae voces a linea in spatio continuantur semitono ex converso ut dictum est, et habet fieri in sexta vel octava proportione. Semiditonus est spatium inter duas voces continens semiditonum et tonum et e contrario, et fit duobus modis, scilicet re fa, mi sol et e contrario ut hic patet. Ditonus est spatium inter duas voces continens duos tonos ascendendo ut mi et fa la, et e contrario descendendo et dicitur a dya quod est duo et tonus eo quod continet in se duos tonos unde tres voces faciunt duos tonos ut hic patet. Diatessaron est quaedam consonantia quae inter duas voces continet tantumdem sicut ditonus cum semitono ut patet in exemplo sequenti et dicitur a dya quod est de et tessa quod est quattuor, et saron quod est vox quasi de quattuor vocibus constituta et fit tribus modis, ascendendo, ut fa, re sol, mi la, et totidem descendendo. Ex qualibet enim voce quarta fit Dyatessaron praeter ab f gravi in b acutum. (Fieri tamen potest ibidem et in consimilibus si necesse fuerit per falsam musicam) supradictam. Tritonus est spatium voce manifestans videlicet ab f gravi in b acutum. Diapente est quaedam consonantia quae ascendendo scilicet ut sol, re la, et totidem descendendo et dicitur a dya quod est de et pente quae est quinque quasi de quinque vocibus constituta. A qualibet enim voce quinta fit diapente (nisi) a b gravi in f gravem vel a b acuta quadrata ad f acutam. Fieri tamen potest ibidem per falsam musicam in consimilibus. Semitonus cum diapente est spatium inter duas voces continens in se tres tonos cum duobus semitoniis scilicet a c acuta in e grave et in consimilibus. Concepta quia non est alicujus linguae sed intellecti persistitum. Nota quod ista infrascripta principaliter requiruntur ut musica plana efficiatur cantus, videlicet, septem litterae, sex voces, septem consonantiae, et modi duo, de his omnibus per carmina inferius videndum est.

[91318] De arte musica, n. 6 Septem sunt licterae a b sunt et istae duo sunt quae claves c et f naturales septem in colore videtur esse morem tres sunt perfectae sed quattuor imperfectae bini duce datur b fa mollificatur. Vox ut principalis re sequens et talis mi dum pergit dura fa molle in natura solque naturalis la fertur et regalis omnis mutatio fit in ipsis ratio haec elevatio vocis et depositio. To, se, di, se, dia, di, parum melodia firme duas tene perfecte philomeam quattuor Latine sed tres Grece fine fit temperantia omnis consonantia diciturque sonus a quo ab intonando tonus. Modi sunt tales authentici et plagales decimam in altum unam et duas tantum septimam ascendunt sed quintam descendunt cantus resonetur Psalmus intonetur.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De demonstratione

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91279] De demonstratione Ad habendum cognitionem de demonstratione, sciendum quod demonstratio est syllogismus ex veris, primis et immediatis, prioribus, notioribus, causisque conclusionis: et haec est demonstratio potissima; aut ex talibus quae per aliqua vera et prima principium suae cognitionis sumpserunt: et haec est demonstratio non potissima. Unde sciendum est quod tria exiguntur ad demonstrationem: scilicet subiectum, passio et dignitas. Subiectum est de quo praedicatur passio. Passio autem est accidens per se convertibile cum subiecto de quo praedicatur. Est ergo demonstratio potissima, quando praedicatur passio de subiecto universali per medium, quod est definitio dicens quid et propter quid. Subiectum autem universale passionis alicuius est quod est convertibile cum sua passione, et quod habet causam intra se suae passionis: unde triangulus est subiectum universale huius passionis, quae est habere tres angulos: quod est convertibile cum sua passione, quia quidquid est triangulus, habet tres angulos etc., et e converso, et triangulus in eo quod triangulus est, habet tres angulos. Subiectum particulare est, quod non est convertibile cum illa passione, et non habet causam intra se suae passionis, ut isosceles: quia non quidquid habet angulos tres, est isosceles; quia isosceles in eo quod isosceles, non habet tres angulos, sed in eo quod triangulus. Definitio vero dicens quid est definitio data per essentialia, et est definitio subiecti, ut triangulus est figura plana tribus lineis contenta. Definitio vero propter quid est definitio data per causam, et haec est definitio passionis, quia definitio passionis dicit causam inhaerentiae passionis in subiecto, per quod subiectum passio habet esse: verbi gratia, habere tres angulos aequales duobus rectis est habere angulum extrinsecum aequalem duobus rectis intrinsecis sibi oppositis: et propter hoc passio inest triangulo per suam definitionem. Si autem quaeratur propter quid habet triangulus tres etc., respondetur quod habet angulum extrinsecum aequalem duobus rectis sibi oppositis. Et dico quod definitio dicens quid et propter quid, quae scilicet est ex oppositis, ita ex definitione subiecti et passionis est medium in potissima demonstratione propter quam praedicatur

passio propria de subiecto universali et adaequate. Verbi gratia: omnis figura plana tribus lineis contenta, habens angulum extrinsecum aequalem duobus intrinsecis sibi oppositis, habet tres angulos et cetera. In propositione maiori cadit secundus modus dicendi per se, qui est quando definitum praedicatur de definitione. Sed omnis figura plana tribus lineis contenta habet angulum extrinsecum aequalem duobus intrinsecis sibi oppositis. In hac minori cadit primus modus, qui est quando definitio vel pars definitionis praedicatur de definito. Et sequitur conclusio: omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus; hic cadit tertius modus, qui est quando passio praedicatur de subiecto, qui est cum reduplicatione causae: ut luna propter interpositionem terrae deficit; et interemptus propter interemptionem interiit. Aliud exemplum est de potissima demonstratione. Omne corpus naturale illuminatum a sole, privatum luce a terrae obiectu, deficit. Luna est huiusmodi. Ergo luna deficit. Et probatur passio per definitionem dicentem quid et propter quid. Demonstratio vero non potissima fit multipliciter: scilicet quando praedicatur passio de subiecto particulari per medium quod est subiectum illius passionis, quia scilicet subiectum est causa proxima passionis in subiecto particulari; ut si probatur habere tres de isoscele per triangulum, scilicet: omnis triangulus habet tres; isosceles est triangulus; ergo isosceles habet tres. Unde iste syllogismus potest esse sophisticus, vel dialecticus, vel demonstratio particularis. Syllogismus enim sophisticus est si probetur de subiecto particulari tanquam de subiecto universali et convertibili, propter identitatem in parte quam habet isosceles cum triangulo: quando enim propter identitatem in parte subiecti cum praedicato movetur ad credendum quicquid dicatur de uno et de altero, est fallacia accidentis. Syllogismus dialecticus est prout probatur passio de illo, ut de isoscele, ut de subiecto particulari per triangulum, inquantum est commune praedicabile quoddam de pluribus: manifestum est enim quod in syllogismo dialectico est commune praedicabile de pluribus. Item demonstratio particularis est quando probatur passio de isoscele ut de subiecto particulari per triangulum, secundum quod est causa proxima passionis in subiecto particulari: triangulus enim est causa proxima quare isosceles habet angulos tres: non enim isosceles in eo quod isosceles, habet tres, sed in eo quod triangulus. Aut demonstratio non potissima fit aliter, scilicet quando probatur effectus per causam remotam, vel quando probatur causa per effectum; ut si probetur habere tres de isoscele non per triangulum qui est causa proxima et immediata isoscelis, ut dictum est, sed per figuram planam etc., quae est definitio trianguli et suae passionis, dicens quid et propter quid, quod est causa proxima respectu subiecti universalis, et causa remota respectu subiecti particularis. Et formatur demonstratio per causam remotam, sic: omnis figura plana tribus etc.; isosceles est huiusmodi; ergo et cetera. Item aliter fit demonstratio non potissima, quando probatur causa per effectum, ut si de planeta probetur prope esse per non scintillare, hoc modo: omne corpus luminosum non scintillans est prope positum visui. Sed planeta est huiusmodi. Ergo prope ponitur nobis. Hic enim demonstratur causa per effectum, quia prope positum est causa eius quod est non scintillare, et non e converso: non enim quia planeta non scintillat, est prope positus, sed quia prope positus non scintillat. Si vero per corpus luminosum prope positum demonstretur non scintillare, demonstrabitur effectus per causam. Simile est si probetur de luna quod sit circularis, quia augetur circulariter, hoc modo: omne corpus luminosum vel aptum illuminari in quo lumen augetur circulariter, est circulare; luna augetur circulariter; ideo est circularis. Non enim quia lumen in luna augetur circulariter, ideo est circularis, sed quia circularis et sphaerica est luna, ideo circulariter augetur. Et sic patet quod diximus.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De intellectu et intelligibili

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91010] De intellectu et intelligibili Sciendum, quod de ratione ejus quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum, non est res illa cujus notitia per intellectum habetur, cum illa sit intellecta quandoque in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res naturales et lapidem vel animal, vel aliquid hujusmodi; cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Nec etiam intellectum per se est et similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum; intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit actu per hanc similitudinem; sicut nihil aliud potest operari, secundum quod est tantum in potentia; sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec igitur similitudo se habet in intelligendo, sicut intelligendi principium: ut calor est

principium calefactionis: non sicut intelligendi terminus. Hoc est igitur primo et per se intellectus quod intellectus in seipso concipit de re intellecta: sive illud sit definitio, sive aliqua enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, ut dicitur in 3 de anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum, dicitur verbum interius: hoc enim est quod significatur per vocem: non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere; sed conceptum intellectus, quo mediante significat rem, cum dico homo, vel homo est animal: et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligit se, vel alia a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format sui conceptum illius rei quam voce significat; ita cum intelligit seipsum, format sui conceptum quem etiam voce potest exprimere. Item in intellectu nostro aliud est intelligere, et aliud est esse intellectum: et ideo verbum conceptum in intellectu nostro non unitur ei natura, sed solum in intelligente. Sciendum quod in natura intellectuali sunt duae solum operationes, scilicet intelligere et velle. Secundum autem utramque harum invenitur aliquid procedens, cum hae operationes perficiuntur per ipsum. Ipsum enim intelligere non est aliud nisi aliquid in mente intelligentis et concipientis intelligatur et concipiatur, quod dicitur verbum. Non enim dicimur intelligere, sed cognoscere potius aliquid intelligendo, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Ipsum etiam velle perficitur ab amante per voluntatem praecedentem, cum amor nihil aliud sit quam stabilimentum voluntatis in bono volito. Nos igitur cognitionem intellectualem a rebus exterioribus accipimus, et per voluntatem nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus ad animam; velle autem secundum motum ab anima ad res. Notandum quod intellectus intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur: secundo ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu: tertio ad suum intelligere: quarto ad conceptiones intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non nisi in intellectu: et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: ipse enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt etiam conceptio a specie intelligibili: nam species intelligibilis qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu per aliquam formam quam oportet esse actionis principium. Differt etiam conceptio ab actione intellectus quae est intelligere; quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quidam per ipsum constitutum: intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed conceptionem, qua mediante refertur ad rem. Hujusmodi igitur conceptio, sive verbum, quando intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat: oritur quidem ab intellectu per suum actum, est vero similitudo rei intellectae ipsum repraesentans. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum sive conceptio ejusdem est propagatio et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis: et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae per suam formam; forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod exoritur ab intellectu est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive sit aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus est quasi extrinsecum ab esse ipsius intellectus: non enim est de essentia ejus, sed est quasi quaedam passio ipsius. Non tamen est extrinseca ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. Sciendum autem quod intellectus semper habet apud se verbum secundum interiorem intelligentiam: et dicitur interior intelligentia, quae est ipsius animae secundum se, prout est quid subsistens, non autem habet illud semper secundum exteriorem intelligentiam. Et dicitur exterior intelligentia secundum exteriorem cognitionem: et ista proprie est hominis secundum quod convertit se cogitando super ipsa phantasmata, quae sunt potentia intelligibilia; et sic intellectus semper habet apud se verbum informe, non autem verbum semper formatur. Dicitur autem verbum informe propter indistinctam et confusam cognitionem. Iterum etiam, quia non est productum ad exteriorem manifestationem per exteriorem cognitionem. Sed homo non percipit quod intellectus habeat semper apud se verbum illud informe: primo propter extraneitatem sui ad intellectum; secundo propter sui profunditatem; tertio propter sui subtilitatem, et hoc ex parte animae similiter, non ex parte corporis, quia anima est mole carnis oppressa, et ideo non percipit hoc: iterum quia est materialium caligine obscurata. Notandum etiam quod triplex est verbum: verbum cordis, sive intellectuale: verbum imaginationis, sive imaginabile: verbum oris, sive vocale. Primum est manens; secundum disponens, tertium operans. Notandum etiam, quod in tribus partibus imaginis est ordo naturae et ordo temporis; ita quod memoria praecedit intelligentiam interiorem, prout est gignitiva ipsius, offerens vel ostendens ei speciem quam habet; et haec naturaliter praecedit intelligentiam et natura et tempore. Item intelligentia interior praecedit naturaliter voluntatem interiorem; et ratio est, quia oportet, antequam aliquis velit intelligere, quod praeconcipiat quid est intelligere. Et sic intelligentia naturaliter praecedit voluntatem, memoria vero utramque: voluntas autem interior praecedit intelligentiam exteriorem. Sciendum, quod potentia intellectiva primo simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia: secundo vero id quod apprehendit ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et haec vocatur intentio: dum vero persistit in inquisitione illius quod intenditur, vocatur excogitatio: dum vero id quod est excogitatum examinat ob aliqua certa, dicitur scire vel sapere, quod est phronesis, idest sapientia, quia sapere est judicare, ut dicitur in 1 Metaph. Ex quo autem habet aliquid pro certo examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare; et hoc est dispositio interioris sermonis, ex qua procedit interior locutio. Sciendum, quod sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in agente, est quaedam processio ad intra: et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in agente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit ad aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex ejus notitia procedens, quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur verbum cordis signatum verbo vocis. Sciendum, quod intellectus secundum quod est in actu per speciem intelligibilem consideratur absolute: et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum, sicut ens in potentia ad ens in actu: non enim intelligere actionem nominat ab intelligente manentem. Cum ergo dicitur, quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu; sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Sciendum, quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem: quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in volente; sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem ad rem volitam. Processio autem quae attenditur secundum actionem voluntatis, non consideratur secundum similitudinem, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Unde quamvis similitudo sit de ratione amoris, sicut de ratione verbi; tamen aliter pertinet ad verbum, et ad amorem: nam ad verbum pertinet in quantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis. Sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Item sicut esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem. Sciendum, quod cum dicitur intellectum in actu existere, duo importantur: scilicet res quae intelligit, et hoc ipsum quod est intelligi. Ipsa igitur natura cui accidit intelligi, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, est in intellectu. Sciendum, quod intellectus et ratio in hoc differunt quantum ad modum cognoscendi: quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno ad aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Sciendum quod philosophus dicit 1 Metaph., quod difficilia sunt hominibus ad cognoscendum, quae sunt maxime universalia: quod est contra illud quod dictum est in 1 Physic., quod confusa sunt magis nota quoad nos, qualia sunt universalia. Ad quod dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem primo sunt nota: nam primo in intellectu cadit ens, ut dicit Avicenna; et prius in intellectu cadit animal quam homo. Ita et in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo; sed quantum ad investigationem universalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia, eo quod per causas particulares quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quae sunt universalia in causando, sunt posterius nota quoad nos, licet sint prius nota secundum naturam; quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius nota quoad nos quam minus universalia, sed non prius nota quam singularia: nam cognitio sensus, quae est singularium, in nobis praecedit cognitionem intellectivam, quae est universalium. Facienda est autem vis in hoc, quod dicit maxime universalia non simpliciter esse difficillima, sed fere: per hoc enim quod dicit maxime universalia, intelliguntur quae sunt universalia per essentiam, vel sunt illa quae sunt penitus a materia separata secundum esse, sicut substantiae immateriales. Istae enim sunt magis difficiles ad cognoscendum nobis, quam etiam universalissima quaecumque secundum praedicationem.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De inventione medii

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91117] De inventione medii Quoniam principium syllogizandi unamquamque propositionem est medius terminus; ideo ut possimus habere modum syllogizandi ad unamquamque propositionem, de inventione medii termini nunc est determinandum. Cum igitur propositionum alia sit universalis, alia particularis; et universalium alia affirmativa, alia negativa: de inventione medii ad syllogizandum universalem affirmativam prius est dicendum. Est ergo sciendum, quod ad syllogizandum universalem affirmativam sumendum est pro medio id quod sequitur subjectum, et antecedit praedicatum. Cujus causa haec est: quia universalis affirmativa non syllogizatur nisi in primo modo primae figurae; sed in hoc oportet medium antecedere praedicatum propositionis syllogizando, cum universaliter subjiciatur ei, et sequi subjectum ejusdem, cum universaliter praedicetur de ipso. Verbi gratia, si haec propositio est syllogizanda omnis homo est animal, conveniens medium ipsius est risibile, quia id semper sequitur secundum consequentiam ipsum subjectum, et antecedit praedicatum, ut dicatur: omne risibile est animal. Omnis homo est risibilis. Ergo omnis homo est animal. Ad syllogizandum universalem negativam sumendum est pro medio id quod sequitur subjectum, et repugnat praedicato; et hoc quoad secundum modum primae figurae, et primum secundae: vel quod repugnat subjecto, et sequatur praedicatum, quoad secundum modum secundae figurae. Cujus causa haec est: quia universalis negativa non syllogizatur nisi in tribus modis praedictis; et in duobus primis modis medius terminus sequitur ad subjectum, et repugnat praedicato; in tertio medius repugnat subjecto, et sequitur ad praedicatum. Verbi gratia, si haec propositio est syllogizanda nullus homo est lapis, conveniens medium ipsius in duobus primis modis est risibile, quia id sequitur ad subjectum, et repugnat praedicato. In tertio vero syllogismo, conveniens medium est sensibile, quia id repugnat subjecto, et sequitur ad praedicatum. Ad syllogizandum autem particularem affirmativam sumendum est pro medio consequens ad subjectum et antecedens ad praedicatum, et antecedens ad subjectum et praedicatum. Cujus causa haec est: quia particularis

affirmativa non concludit nisi in prima et tertia figura: et ut concludatur in prima, oportet quod medium antecedat praedicatum, et subjiciatur ei, et quod sequatur subjectum cum praedicatur de eo. Si vero concludatur in tertia, oportet medium antecedere utrumque, scilicet subjectum et praedicatum, cum subjiciatur utrique. Verbi gratia, si haec propositio est syllogizanda quoddam animal est substantia, conveniens medium ejus in prima figura est sensibile, quia id sequitur subjectum, et antecedit praedicatum. In tertia vero figura conveniens medium est homo, quia antecedit utrumque, scilicet subjectum et praedicatum. Ad syllogizandum autem particularem negativam sumendum est pro medio id quod sequitur subjectum et repugnat praedicato, vel id quod repugnat subjecto et sequitur praedicatum. Cujus causa haec est: quia particularis negativa concluditur in omni figura; et si concludatur in prima, oportet medium sequi subjectum cum praedicetur de eo, et repugnare praedicato cum removeatur ab eo. Si autem concludatur in secunda, oportet medium sequi subjectum et repugnare praedicato quoad tertium modum, vel repugnare subjecto et sequi praedicatum quoad quartum modum. Si vero concludatur in tertia, oportet medium antecedere subjectum cum subjiciatur ei, et repugnare praedicato, cum praedicatum removeatur ab ipso. Verbi gratia, si haec propositio est syllogizanda quidam homo non est asinus, conveniens medium eis in prima figura, et etiam in tertio secundae figurae est risibile quod sequitur ad subjectum, et repugnat praedicato. In quarto autem secundae figurae conveniens medium est rudibile, quod repugnat subjecto, et sequitur praedicatum. Conveniens vero medium in tertia figura est risibile, quod antecedit subjectum, et repugnat praedicato. Convertibilia enim antecedunt et sequuntur ea cum quibus sunt convertibilia: ideo risibile antecedit et sequitur hominem.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De natura loci

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91009] De natura loci Ad sciendum naturam loci, considerari oportet, quod non quaereretur locus, nisi esset aliquis motus secundum locum. Sicut enim ex transmutatione diversarum formarum circa materiam scimus materiam esse aliud ab omnibus formis, sic ex transmutatione diversorum corporum circa eumdem locum scimus locum aliquid esse tamquam receptaculum corporum, aliud ab omnibus corporibus. Locus autem naturalis non nominat solum aliquid continens, sed continens et conservans et formans locata, propter quod unumquodque corpus naturaliter movetur ad locum suum tamquam ad conservativum esse sui. Locus vero secundum id quod est, nec materia est nec forma locati, quia materia et forma non separatur a re, locus autem separabilis est a locato: nec etiam spatium dimensionatum infra terminos corporis continentis existens; quia nihil est infra terminos corporis continentis circumscripta magnitudine corporis contenti. Cujus ratio est, quia si circumscripta magnitudine corporis contenti esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis, tale esset dimensionatum longitudine, latitudine et profunditate. Dimensiones autem sunt accidentia, cum sint quantitates. Ergo non possunt esse in subjecto, nisi in corpore. Si ergo esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis praeter magnitudinem corporis contenti, sequitur quod esset aliquod accidens sine subjecto: quod est impossibile. Locus ergo neque est materia, neque forma, neque spatium infra terminos corporis continentis contentum. Quod non sit spatium probatur aliter sic: quia si locus esset spatium infra terminos corporis continentis, sequitur quod infinita loca essent simul, sicut deducit philosophus; quia cum aer et aqua, et quodlibet corpus, et quaelibet partes corporis habeant proprias dimensiones et proprias distantias, idem faciunt omnes partes in toto quod tota aqua in vase; quia secundum positionem eorum qui tenent sententiam de spatio quod sit locus, cum aqua est in vase, praeter dimensiones aquae sunt ibi aliae dimensiones spatii penetrantes dimensiones aquae. Constat autem quod eodem modo pars continetur in toto sicut aqua in vase; nisi quod locatum est divisum a loco. Pars autem non est actu divisa a toto. Si ergo dividatur pars a toto, praeter dimensiones partis essent ibi aliae dimensiones totius penetrantes dimensiones partium. Manifestum est autem quod divisio non facit de novo esse ibi dimensiones, sed praeexistentes dividit. Sicut autem post divisionem sunt ibi aliae dimensiones totius penetrantes dimensiones partium, sic erunt ante divisionem. Quot ergo partes convenit accipere in aliquo toto, quarum una continet aliam, tot erunt dimensiones se invicem penetrantes. Sed in aliquo toto continuo est accipere infinitas partes, quarum una continet aliam, eo quod quodlibet totum continuum divisibile est in infinitum. Ergo in aliquo toto continuo erunt infinitae dimensiones se invicem penetrantes. Si ergo dimensiones sunt locus, sequitur quod infinita loca sunt simul, quod est

impossibile. Ex quo ergo locus non est materia, nec forma, nec spatium; sequitur quod sit quartum, scilicet terminus corporis continentis. Locus autem non solum est terminus corporis continentis, sed etiam est immobilis. Et hanc immobilitatem quidam intelligunt esse respectu locati: locus enim licet moveatur motu continentis, quia ejus ultimum est, non tamen movetur motu locati. Istud est insufficienter dictum; nec est secundum mentem philosophi; qui vult, quod sicut vas est locus mobilis, ita locus est vas immobile. Majorem ergo immobilitatem oportet dare loco naturali, quam vasi. Cum ergo vas sit immobile motu ejus quod est in vase, et locus sit magis immobilis quam vas, sequitur, quod locus non sit immobilis motu contenti, sed etiam continentis. Et confirmatur, quod circa aliquod contentum manens immobile, puta circa domum vel arborem, contingit mutationem fieri continentis, puta aeris. Si ergo locus moveretur motu continentis, sequitur quod idem manens immobile fieret in diversis locis, quod est impossibile. Locus ergo non solum est immobilis motu locati, sed etiam motu continentis. Propter quod dicit philosophus, quod si navis sit in aqua fluvii quae movetur, magis utitur ea tamquam vase, quam sicut loco continente: de natura enim loci est, quod sit immobilis. Unde totus fluvius, qui secundum se totum est immobilis, magis debet dici locus navis, quam haec aqua quae fluit et movetur: totus enim fluvius non est locus proprius navis sed communis; et ideo locum proprium navis in fluvio oportet accipere per comparationem ad totum fluvium, qui est immobilis. Est ergo accipere locum proprium in fluvio non secundum hanc aquam quae fluit et movetur, sed secundum ordinem et situm quem habet ad totum fluvium; qui quidem ordo et situs manet in aqua succedente, qui erat in aqua recedente respectu totius fluvii. Quamvis enim aqua materialiter fluat, tamen quia manet idem ordo et situs respectu totius fluvii, manet etiam idem locus: et secundum hunc modum debemus intelligere quod extremitates corporum naturalium sint locus, scilicet per comparationem et ordinem et situm quem habent ad totum corpus ipsius caeli, quod est primum continens et conservans et locans. Quamvis enim moveatur superficies aeris vel aquae secundum quod est ultimum hujus corporis vel illius, succedit tamen aliud corpus, quod eumdem situm et ordinem secundum naturam habet ad primum ordinans sive locans, quod est caelum; propter quod manet idem locus numero. Unde cessat objectio quam faciunt aliqui sic. Locus est ultimum continentis. Sed continens movetur, ergo locus movetur. Haec enim ratio bene procederet, si ultimum continentis, secundum quod hoc continens est, esset locus. Hoc autem non est verum; quia nihil habet rationem loci vel locantis, nisi per comparationem ad primum locans. Quod autem diversitas superficierum non impediat unitatem loci, patet: quia uni locato secundum numerum correspondet unus locus secundum numerum simul et semel. Sed baculus unus dimidius existens in aqua et dimidius in aere, est aliquod unum locatum secundum numerum. Ergo est in aliquo uno loco secundum numerum. Sed est in diversis superficiebus aeris et aquae. Ergo diversitas superficierum non impedit unitatem loci. Unitas ergo loci accipienda est secundum ordinem et situm ad primum locans. Et causa omnium istorum est: quia, sicut dictum est prius, locus non solum est continens, sed est continens et conservans. Nihil autem habet rationem conservantis alium nisi per virtutem et influentiam corporis caelestis, quam recipit secundum quod est in determinato situ et in determinata distantia. Et haec est causa quare aliquid habet rationem loci, scilicet per comparationem ad primum locans. Quia vero locus immobilis est; propter hoc medium caeli, quod est centrum, et ultima superficies corporis circularis, quae est caelum, sic se habent, quod hoc dicitur sursum, illud vero deorsum, quae sunt duae loci differentiae: haec enim maxime manent immobilia. Centrum semper est immobile. Caelum autem licet semper moveatur, tamen semper est in eadem distantia ad nos. Hoc autem quod dictum est de loco, intelligimus de loco naturali, qui est conservativus corporum naturalium. Et iste locus naturalis primo debetur elementis elementatis per elementa: locus enim naturalis ignis est superficies concava orbis lunae, quae manet semper in eadem distantia ad ignem, et ideo dicitur esse immobilis; locus autem aeris est superficies concava ignis, et sic de aliis suo modo; locus autem omnium elementatorum est locus deorsum, quia in omni elementato dominatur terra secundum quantitatem. Contra ea quae dicta sunt, potest objici, quod scilicet locus terrae non sit ultimum aquae, nec locus aquae sit ultimum aeris, quia unumquodque corpus naturale movetur ad locum suum. Terra autem non movetur ad superficiem aquae, sed movetur ad centrum. Ergo superficies aquae non est locus terrae, sed potius centrum. Praeterea, si terra moveatur a loco suo, aqua descenderet, ut vult philosophus 4 caeli et mundi; et similiter aer in locum aquae si amoveretur aqua. Ergo locus aquae non est superficies concava aeris, nec locus aeris est superficies concava ignis: quod est contra prius determinata. Pro solutione horum intelligendum est quod in loco non est tantum continentia locati, sed est ibi virtus conservans et formans locatum. Et propter hoc dicit Alpharabius, quod causa quare ex hac parte materiae generatur terra, et ex alia aqua vel aer vel ignis, non est nisi locus cum virtute caelesti. Quia enim frigiditas tanta quanta causatur ex distantia quae est ex orbe usque ad centrum, invenit hanc partem materiae in loco terrae, propter hoc inspissat eam inspissatione vehementi; ita quod exprimit ex ea humidum, et facit elementum siccum et frigidum, quod est terra. Frigiditas vero inspissans materiam, sic tamen quod non est ex ea exprimens humidum, sed faciens ad se fluere, generat aquam: et haec frigiditas est solum in tanta distantia, quanta est locus aquae ab orbe. Caliditas enim non consumens humidum, sed secum compatiens, generat aerem; quae quidem caliditas causatur ab orbe in tanta distantia quae est ejus ad locum aeris. Ignis enim cum sit summe calidus, generatur in loco immediato sphaerae lunae ex motu disgregante et calefaciente materiam. Hoc supposito intelligendum est, quod motus locati non est ad ipsam superficiem locantis propter superficiem, sed propter virtutem conservativam et formativam locati. Et ideo cum virtus formativa terrae sit frigiditas, quae causatur ex tanta distantia ad primum calefaciens, quod est caelum, et inchoatio hujus virtutis est in concavo aquae; perfectio autem ejus est in centro; ideo terra movetur ad centrum, et non ad superficiem aquae: et inde est, quod terra est simpliciter gravis. Virtus autem formativa ignis est caliditas perfecta, quae est completa in concavo orbis lunae: propter quod ignis est simpliciter levis. Virtus autem formativa aeris, incipit in concavo ignis, et deficit in convexo aquae: perfecta autem est in medio: et sic est de aqua suo modo. Et ideo motus aquae est a terra et ab aere ad medium ejus; et motus aeris secundum naturam est ab aqua et igne ad medium locum. Propter quod aqua et aer non sunt simpliciter leves neque graves, sed in respectu. Sic igitur patet causa, quare terra movetur deorsum simpliciter, et non ad concavum aquae, licet sit locus ejus; quia hoc facit virtus formativa quae est in loco, propter quam unumquodque locatum movetur ad locum suum. Ad aliam rationem respondet Alpharabius, quod motus aeris ad locum terrae non est motus naturalis aeris vel aquae, sed est violentus; quod patet, quia est corruptivus utriusque. Nam cum aqua movetur ad locum terrae, inspissatur a frigiditate ipsius loci majori inspissatione quam requiratur ad formam aquae, unde convertitur in terram. Similiter cum aer descendit ad locum aquae, infrigidatur a frigidatione loci illius, et convertitur in aquam. Qualiter autem hoc non obstante aqua dicatur frigida primo, et terra non, quamvis causetur ex majori frigiditate, patet ex 2 de generatione. Ex his quae dicta sunt de loco, quod locus est ultimum continentis, concludere possumus, quod corpus cui inest aliquid extra ipsum continens, tale est in loco. Cui autem non est corpus extra continens, ipsum tale in loco non est unum solum, scilicet ultima sphaera: propter quod ultima sphaera non videtur esse in loco. Sed hic est dubitatio, cum nihil videatur moveri in loco nisi sit in loco, si ultima sphaera non est in loco, motus ejus non erit localis: quod est inconveniens. Propter hanc rationem et quasdam alias, Joannes grammaticus dixit locum non esse terminum continentis, sed spatium quod est infra terminos corporis continentis. Unde dixit caelum per se esse in loco, et per se moveri in loco, quia per se dixit ipsum esse in tali spatio. Istud non potest habere veritatem secundum ea quae determinata sunt de loco; cum ostensum sit, quod locus non est spatium, sed terminus continentis. Est etiam contra intentionem philosophi, qui dicit caelum non esse in loco per se, sed per accidens. Propter quod dixit Alexander caelum non esse in loco nec per se nec per accidens, nec moveri in loco, quia non est de ratione corporis ut sit in loco, cum locus non ponatur in definitione corporis. Quia tamen oportet omnem motum contineri sub aliqua specie motus, ideo Avicenna secutus eum, dixit motum caeli non esse in loco, sed in situ vel ad situm. Haec est contra intentionem philosophi 5 Phys., ubi dicit motum tantum esse in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate et ubi. Sed quod illud sit falsum patet: quia ad nullum genus est motus, cujus specierum ratio consistit in indivisibili: propter quod dicimus, quod ad substantiam non est motus, quia ratio substantiae in indivisibili consistit. Non sic autem ratio albedinis, quia potest participare secundum magis et minus a subjecto; nunc autem ita est, quod ratio situs in indivisibili consistit. Ergo ad situm non est motus. Praeterea situs nominat ordinem partium in loco. Locus ergo ponitur in definitione situs. Motus ergo qui non potest esse ad locum, non potest esse ad situm. Sed motus caeli secundum eos non est ad locum. Ergo non est ad situm. Ideo aliter dixit Avempace. Dixit enim quod linea recta et corpus rectum utrumque indeterminata sunt de se: et ideo indigent aliquo finiente et terminante et continente. Linea autem circularis per se ipsam finitur, et similiter corpus circulare: et ideo non indigent aliquo finiente et continente. Propter quod dixit non esse de necessitate corporis circularis ut sit in loco: ideo dixit, quod caelum non est in loco, nec habet motum localem. Hujus enim opinionis fuit Alpharabius, quem adducit Avempace pro testimonio sui dicti. Sed hoc dictum videtur inconveniens: quia, sicut vult philosophus 8 physicorum, motus localis est primus motuum. Sed sicut dicit ibid., motus caeli est primus motus. Ergo est localis. Praeterea philosophus, 4 physicorum, vult, quod caelum sit in loco saltem per accidens. Propter hoc dixit aliter Themistius, quod caelum est in loco per partes. Ad cujus intellectum considerandum est, quod non esset locus, nisi esset aliquis motus secundum locum. Licet enim de ratione corporis non sit locus, est tamen de ratione corporis moti localiter. Unde secundum quod diversa corpora succedunt sibi in eodem loco, secundum hoc debetur locus alicui moto localiter. Aliqua enim inveniuntur moveri motu recto, sicut sunt levia et gravia: et haec secundum se tota mutant locum; et ideo secundum se tota sunt in loco. Quaedam autem sunt quae moventur motu circulari; et haec secundum se tota non mutant locum nisi secundum rationem:

sed secundum partes mutant locum, et fiunt in alio loco secundum subjectum. Propter quod illud quod movetur circulariter, non de necessitate est in loco secundum se totum, sed solum secundum partes. Et propter hoc, ultima sphaera cum moveatur circulariter, non est in loco per se, sed per partes suas. Sed hoc videtur esse falsum; quia toti convenit moveri et esse in actu, et non partibus. Ergo et toti convenit esse in loco et non partibus, quia sicut convenit alicui motus, sic et locus. Propter hoc dicendum est, quod partibus sphaerae ultimae, licet non competat esse in loco actu, sunt tamen in loco in potentia; quia pars si dividatur a toto, erit in toto, sicut in loco. Sic igitur convenit caelo vel sphaerae, quod sit in loco per partes, quibus convenit solum in potentia esse in loco. Et ideo si volumus accipere illud veritatis quod continet haec opinio, possumus dicere, quod caelum simpliciter in loco non est nisi per accidens, quia est circa locum. Ad cujus intellectum sciendum est, quod sicut vult Averrois, omne naturaliter quiescens de necessitate est in loco; non tamen omne motum de necessitate est in loco. Cujus ratio est, quia omne quod quiescit, propter connaturalitatem ad suum continens quiescit; et ideo omne quod quiescit naturaliter, est in continenti sibi connaturali, propter quod de necessitate est in loco. Illud autem quod movetur, non de necessitate est in loco: quia eorum quae moventur quaedam indigent motu ad suum esse et ad suam perfectionem: et talia sunt quae sunt in continente non connaturali: propter quod moventur ad continens sibi connaturale: et omnia talia de necessitate sunt in loco. Alia sunt quae non indigent motu ad suum esse nec ad sui conservationem, sicut est corpus caeleste; et tale non movetur ad continens sibi connaturale nec in continente sibi connaturali, sed movetur ab intelligentia propter explicationem causalitatis causae primae; et tale non de necessitate est in loco: esse enim in loco non est solum contineri a loco, sed contineri et conservari. Et ideo quod non indiget conservante, cujusmodi est corpus caeleste et quodcumque incorruptibile, non de necessitate est in loco. Sed secundum praedeterminata oritur duplex dubitatio. Prima est, quare orbes inferiores sunt in loco, cum non sit de necessitate corporis caelestis esse in loco. Secunda est, propter quid motus caeli dicatur localis, cum corpus caeleste, saltem prima sphaera, non sit in loco. Ad primum dicendum, quod accidit orbibus inferioribus quod sint in loco, nec est de necessitate eorum, cum non indigeant conservante, ut dixit Avempace. Propter quod dicuntur aequivoce orbes inferiores esse in loco et elementa; quia orbes inferiores solum dicuntur esse in loco, quia sunt in aliquo exteriori continente: elementa autem et elementata sunt in loco tamquam in continente et conservante. Ad secundum patet solutio: quia motus non dicitur localis eo solum quod sit in loco, sed etiam dicitur motus localis eo quod est circa locum. Propter quod dicit philosophus, 1 caeli et mundi, quod motus localis est triplex: scilicet a medio, ad medium et circa medium. Motus a medio est levium; motus ad medium est gravium; motus circa medium est corporis caelestis. Et haec est intentio Commentatoris 4 Phys. Sed juxta haec quae dicta sunt, remanet unum dubium: cum superficies corporis continentis dicatur locus, quomodo locus et superficies dicantur esse diversae species quantitatis? Respondeo: omissis omnibus aliis opinionibus quae sunt circa hoc, dicendum est, quod propria ratio quantitatis, quae competit quantitati ut quantitas est, ratio est mensurae; propter quod dicit Averrois, quod quantitates sunt differentiae mensurarum. Alia est enim ratio mensurandi aliquid extrinsece et intrinsece. Et ideo ultimum continentis, ut mensura est continentis intrinseca, dicitur superficies: ut autem mensura contenti et locati extrinseca, est locus. Et ideo superficies et locus, licet sint unum materialiter, quantum ad id quod quodlibet est ultimum continentis, tamen diversae sunt species constitutae per diversas formales rationes. Et haec de loco dicta sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De natura materiae et dimensionibus interminatis

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[88010] De natura materiae, cap. 1 tit. Quod materia prima non potest nisi per creationem in esse produci, et quod ipsa est primum subiectum in generatione physica

[88011] De natura materiae, cap. 1 Postquam de principiis sermo habitus est, remansit plenius naturam materiae considerare. Sciendum est ergo quod ad materiam causalitas creaturae non se extendit, quia actio creaturae super aliud fundatur. Materia autem non habet subiectum aliquod de quo per actionem educi possit, quia materiae non est materia. Unde materia non est generabilis nec corruptibilis, quia omne quod generatur, ex materia generatur; et quod corrumpitur, in materiam corrumpitur: quia materia est principium primum ex quo aliquid fit, et ultimum in quod abit quod corrumpitur, secundum philosophum in primo Physic. Unde ipsa non nisi ex nihilo producitur, et nonnisi in nihilum desinere potest. Sicut autem ex nihilo creatura non potest aliud producere, ita ex subtractione virtutis creatae corrumpitur aliquid in nihilum. Creatura ergo materiam causare non potest. Et quia omne agens physicum mediante instrumento corporeo agit, actio autem quae per corpus exercetur motus est, ideo actio omnis agentis physici in motu est. Motus autem in mobili est ut in subiecto, sicut dicitur tertio Physic. Materia autem mobilis non est, quia in omni eo quod movetur, necesse est materiam imaginari, ut dicitur secundo Metaph. Omne enim mobile habet partem et partem, materia autem non habet partem nisi sub quantitate. Subiectum ergo actionis physicae erit mobile inquantum actu existens. Unumquodque vero mobile movetur motu proprio per qualitatem sibi inhaerentem, quae est sibi principium passivum sui motus, cuiusmodi sunt gravitas et levitas in motu locali: his enim qualitatibus inest virtus generantis ad motum localem in istis inferioribus. Inde est quod quandoque hae qualitates dicuntur principia activa motus inquantum sunt instrumenta generantis, quod est movens principale gravium et levium; quandoque vero passiva, inquantum sunt effectus generantis: effectus enim rationem passivi habet, quia per passionem subiecti efficitur de quo educitur. Quaedam enim agentia non solum proprios effectus causant, sed etiam simul sua instrumenta; ut generans ignem non solum causat motum eius, sed ad motum eius facit leve in igne, unde leve quandoque activum, quandoque passivum principium motus dicitur. Hae autem qualitates mobilium non possunt esse qualitates primae, quia solum ordinantur ad ea quae sunt extranea rei, ad motum scilicet localem, per quem non acquiritur rei aliqua forma substantialis. Et ideo necesse est aliquas qualitates praecedere in re, quae sunt instrumenta generantis in acquisitione formae substantialis. Hanc enim necesse est praecedere omnem motum localem ipsius, quia motus localis requirit quantitatem in mobili, et partem et partem. Forma autem substantialis omnem quantitatem praecedit; actio autem generantis in productione formae substantialis est alteratio, cuius terminus est spoliatio materiae a forma prioris et inductio novae formae: et sic corruptio unius est generatio alterius. Quoniam ergo alteratio est actio physica, actio autem physica per instrumentum corporeum perficitur, ut dictum est, et omnis talis actio per motum exercetur, ideo alteratio cuius terminus est generatio, requirit subiectum actu existens et mobile grave vel leve; alteratio namque motus est, ut dicitur quinto Physic. Quia ergo in termino cuiuslibet motus quaedam quies invenitur secundum naturam ipsius motus, ut in motu locali est quies secundum locum terminans ipsum motum, in motu autem dealbationis, quies est ipsa albedo terminans ipsam dealbationem; ideo in fine alterationis quies est inductio formae substantialis. Alteratio ergo per quam spoliatur materia priori forma, in se requirit subiectum actu existens, quia ipsa motus est, ut dictum est; in suo autem termino non requirit subiectum actu existens. Terminus autem eius est generatio. Unde generatio non requirit subiectum nisi in potentia tantum.

Hoc autem solum manet in generatione, quia subiectum necessario manet cum eo cuius est subiectum. Quoniam ergo generatio non est motus, sed mutatio, ut dicitur quinto Physic., cum generatio sit terminus actionis physicae, scilicet alterationis, quae propter naturam motus requirit semper subiectum actu existens; materia quae est subiectum generationis, nunquam est sine forma. Ideo agens in cuius actione non oportet praecedere aliquem terminum actionis, potest ex materia aliquid educere sine alteratione aliqua, sive ex nihilo, sive aliquo motu praesupposito. Actio namque sua, cum non sit motus neque terminus motus, ens in potentia tantum transmutare potest subito sine ulla alteratione praecedente: quia tempus non requiritur, quod mensuret actionem rei naturalis, nisi propter motum adiunctum: unde non foret necessarium materiam uniri formae per actionem divinam, cui subiiceretur forma unita, sed per actionem physicam, quae non attingit ens in potentia in se tantum, sed in suo termino ubi cessat motus. Ex termino ergo actionis physicae sumi potest via ad naturam materiae inquirendam, sicut facit philosophus in primo physicorum.

Caput 2

[88012] De natura materiae, cap. 2 tit. Qualiter per mutationem formarum devenitur in cognitionem materiae; et secundum quam rationem materia est principium individuationis

[88013] De natura materiae, cap. 2 Considerandum est ergo quod terminus actionis physicae est duplex: scilicet primus et secundus. Primus est generatio, quae est terminus alterationis physicae. Secundus vero est forma, quae est finis generationis, licet non semper vi generationis inducatur forma quae est finis generationis, sicut patet de anima humana quae non introducitur per agens physicum; unde primus terminus actionis physicae in generatione humana est dispositio sufficiens ad introductionem animae, quae a philosopho dicitur generatio in secundo Physic., quia homo generat hominem et sol. Proprie vero generatio est quando forma ex natura generantis generato adiungitur; quod fit quando principium actionis non excedit modum agendi in nulla sua virtute, sicut patet de omnibus formis materiae immersis. Tales enim formae non secundum aliquid sui sunt principium agendi, quasi aliquid sui sit non immersum materiae, aliquid vero immersum; sed omnino sunt principium actionis rerum quarum sunt formae: ideo ex vi actionis fit aliquid simile in specie in genere talium rerum. Sed anima hominis excedit modum actionis suae et generationis, quia anima hominis non est forma materiae penitus immersa; generativa enim potentia hominis non est tota virtus animae humanae, sed una pars eius quae conditiones materiae non excedit. Et ideo in generatione hominis non attingitur ad idem specie ex vi generationis sicut in aliis: quantumcumque enim materia secundum naturam disponatur ad animam humanam, Deus tamen potest eam non

creare. Ex generatione ergo, quae est primus terminus actionis physicae, accipi potest quae sit natura materiae. Cum enim non requiratur aliquod subiectum actu in actione physica nisi propter motum, sicut de alteratione dictum est, et subiectum necesse sit manere in toto motu, sequitur necessario, quamdiu est aliquid de natura alterationis et motus, subiectum esse in actu. Cum vero motus alterationis deficit, deficit subiecti actualitas. Haec autem est in eius termino qui est generatio. Unde in generatione necessario tota actualitas subiecti alterati peribit. Solum ergo ens in potentia manet in generatione. Ens autem in potentia est materia solum. Et ideo materia nuda est subiectum generationis. Cum ergo materia impediat cognitionem, et unumquodque non cognoscatur nisi secundum quod est actu, ut dicitur nono Metaph.; ideo materia non est scibilis nisi in ordine ad formam, ut dicit philosophus primo Physic. Ideo formam per prius oportet cognoscere et per eam requirere naturam materiae: forma enim est terminus actionis physicae, ut dictum est. Sciendum est ergo quod in termino cuiuslibet motus nihil est in isto quod per motum derelinquitur, sicut in termino motus localis nihil est de loco a quo incipit motus localis, et in termino dealbationis nihil est de nigro, a quo incipit dealbatio. Cum ergo alteratio ab actu formae substantialis incipiat, et ipsum compositum alteretur alteratione materiae ad denudandam ipsam ab omni actu quem prius habebat, ut dictum est; in termino eius necessario denudabitur ab actu primo quem habebat: primum enim in constitutione est ultimum in resolutione. Hoc autem est actus formae substantialis. Quod ergo manet derelictum a forma substantiali, hoc est materia, quia per actionem creaturae non devenimus in nihil, ut dictum est. Sic ergo per formam cognoscibilis est materia.

Caput 3

[88014] De natura materiae, cap. 3 tit. Quod tria sunt genera formarum

[88015] De natura materiae, cap. 3 Sciendum autem quod tria sunt genera formarum. Quaedam enim est forma quae est ipsum suum esse, et non recipitur ab aliquo priori, nec communicatur alicui posteriori: et talis forma est Deus. Et ideo ipse solus est infinitus absolute. Aliae vero sunt formae, quae licet non sint receptae in materia, tamen non sunt ipsum suum esse, cum in eis cadat compositio essentiae et esse: et ideo ex una parte sunt finitae, et ex alia infinitae: finiuntur enim secundum suum esse sursum terminatum ab alio, sed non deorsum, cum non recipiantur in aliquo inferiori. Et haec est doctrina Commentatoris in Lib. de causis. Aliae autem sunt formae, quae undique sunt finitae, quae et esse aliunde habent, quod est commune omni creaturae, et nihilominus recipiuntur in aliqua materia. Inter quas tamen est magna differentia: quia quanto minus in materia immerguntur, tanto minus finiuntur: et ideo anima humana quodammodo est omnia, ut

dicitur tertio de anima. Eo enim quod non immergitur materiae sicut aliae formae, remanet in ea quaedam infinitas. Unde intellectus ad plura se extendit, sensus vero ad pauciora: nec propter hanc maiorem eius extensionem spargitur ad multa, sed magis unitus remanet in acceptione plurium intelligibilium quam sensus in paucis sensibilibus; et hoc est propter unitatem maiorem medii per quod ipsa cognoscit, quod est magis unum quam medium quo perficitur sensus cognitio. Ex his ergo constat et manifestum est quod formae in se acceptae unitae sunt et non dispersae. Cum vero in materia recipiuntur, et ei immerguntur, patiuntur divisionem in sui natura. Et ideo, cum species formam sequatur, in formis separatis a materia non est differentia suppositorum vel multitudo in eadem specie seu ratione formali, sed quodlibet suppositum unite colligit in se totam suam speciem. In formis vero in materia receptis, una species reperitur in multis suppositis, sed hoc non est a natura materiae qualitercumque acceptae, cum materia sit de natura specierum in rebus materialibus, sed hoc est per receptionem formae in materia secundum quod est subiectum primum. Cum enim subiectum in aliqua specie seu aliqua pars subiectiva sit prima substantia, quae individuum dicitur, illud quod tenet rationem primi subiecti est causa individuationis et divisionis speciei in suppositis. Primum autem subiectum est quod in alio recipi non potest. Et ideo formae separatae, eo ipso quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subiecti. Et ideo seipsis individuantur. Et cum in ipsis non sit nisi forma, est in eis forma secundum rationem formae. Et ideo cum in eis sit idem suppositum et forma, ex qua seipsis individuantur inquantum habent rationem primi subiecti; ad multiplicationem suppositorum, multiplicatur in eis forma secundum rationem formae secundum se, et non per aliud, quia non recipiuntur in alio. Omnis autem talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species quot sunt individua. In aliis vero formis ubi est multitudo formae per receptionem in alio quod habet rationem primi subiecti, et non secundum rationem formae, manet eadem species in diversis suppositis. Hoc autem recipiens est materia, non qualitercumque accepta, ut dictum est, cum ipsa sit de intellectu philosophicae speciei, sed secundum quod habet rationem primi subiecti; et signatio eius est esse sub certis dimensionibus, quae faciunt esse hic et nunc ad sensum demonstrabile. Ad hanc igitur divisionem formae non requiritur in materia dimensio aliqua interminata: materia enim est principium individuationis ut est primum subiectum, ut dictum est, et solum sic. Quamdiu enim manet aliquid ulterius receptibile, non invenitur ultimum quod in nullo natum est recipi; si autem sint dimensiones interminatae, necessario erunt in materia ut in subiecto. Materia autem cum tribus dimensionibus non est primum subiectum, sed secundum se et in natura sua: per quem modum non pertinet ad naturam speciei, sed prout est in acceptione intellectus, cuius est determinationem seu intentionem speciei percipere. Cum ergo forma recipitur in materia circumscriptis omnibus per intellectum dimensionibus, fit aliquid existens in genere substantiae et ultimum completam habens rationem individui in substantia. Sed non fit hic et nunc demonstrabile sine dimensionibus determinatis et certis, quas habere necesse est, eo quod forma recipitur in materia: cum impossibile sit eam recipi in materia, quin constituatur corpus substantiae, sub cuius propria figura sunt dimensiones ipsae. Et ideo dicitur quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis: non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subiectum; sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile.

Caput 4

[88016] De natura materiae, cap. 4 tit. In quo ponitur opinio Commentatoris de dimensionibus interminatis, et reprobatur

[88017] De natura materiae, cap. 4 Ex dictis ergo patet, quod Averroes erravit in libro de substantia orbis ponendo dimensiones interminatas praeesse in materia, et hoc necessario ad productionem formarum substantialium: cuius ratio potissima est de divisione, quia scilicet diversae formae non possunt recipi in eadem parte materiae, nec materia habet partem et partem nisi per quantitatem, nec potest quantitas terminata intelligi nisi praecesserit forma substantialis. Ideo dicit philosophum posuisse dimensiones interminatas necessarias ad constitutionem rerum naturalium, et has praeexistere in essentia materiae, quae in adventu formae substantialis terminantur. Essentiam vero materiae dicit spoliari non posse his dimensionibus, aliter non fieret de corpore corpus et de dimensionibus dimensiones, quod ipse pro inconvenienti habet. Si vero est aliqua forma quae non dividitur per materiae receptionem, sicut forma caeli, non est necesse ponere tales dimensiones. Et ideo dicit Avicennam errasse, quia non posuit tales dimensiones, sed voluit primum quod inest materiae, esse formam substantialem; et ideo multa inconvenientia sequuntur ex dictis Avicennae, secundum Commentatorem, quia sic non divideretur forma per materiam, nec reciperetur in materia nisi forma una tantum, et illa duraret in ea perpetuo. Haec est opinio Averrois de dimensionibus interminatis, contra quem rationes ponere necesse est, ut verus modus generationis rerum inveniatur; posterius vero, quomodo impossibile et inconveniens est ponere dimensiones interminatas ostendere: sic enim credimus intentionem nostram posse impleri. Arguitur itaque sic. Praedictae dimensiones, quae essentialiter quantitates sunt, etsi non actu ad genus quantitatis pertineant, aut sunt eductae de potentia materiae ei subiectae, aut non. Si sunt eductae de potentia materiae: ergo prius non erant in materia nisi in potentia materiae per modum aliquorum quae de potentia materiae educuntur. Spoliari ergo potest materia talibus dimensionibus; cuius contrarium ipse dicit. Et iterum, quod deducitur de potentia materiae educitur per transmutationem materiae. Non autem est transmutatio in materia nisi transeundo de potentia materiae in actum formae substantialis. Oportet igitur tales dimensiones sequi inductionem alicuius formae substantialis in materia. Sed omnes dimensiones quae sequuntur formam sunt terminatae, secundum eumdem. Igitur non erunt dimensiones interminatae eductae de potentia materiae. Si vero non sunt eductae de potentia materiae, non erunt tantum duo principia in constitutione rerum naturalium, materia scilicet et forma, sed etiam tertium, scilicet dimensiones praedictae. Omne enim quod manet, et non fit ex aliquo, necesse est esse principium, ut dicitur primo Physic. Et iterum accidentia habent aliqua alia prin-

cipia a principiis substantiae, scilicet dimensiones praedictas, quod ipse Commentator habet pro se, dicens dimensiones terminatas fieri ex interminatis. Praeterea, illae dimensiones interminatae aut distinguunt partes materiae ab invicem, aut non. Si distinguunt, cum omnis distinctio sit ab aliquo actu, materia haberet distinctas partes actu et non ab aliqua forma substantiali, quod est impossibile, cum materia non habeat esse nisi a forma substantiali. Si vero non distinguunt nisi in potentia, ad nihil ponuntur in materia, quia in materia nuda est potentia ad distinctionem partium quam acquirit introducta forma, quod est totum componi ex partibus dimensivis. Praeterea, in substantiis prius est intelligere essentias rerum quam esse earum, sicut recipiens prius est recepto naturaliter. Sed cum accidentia non habeant esse in suis essentiis, sed per eorum receptionem in suis subiectis, in quibus habent esse; naturaliter prius est esse quod habent in suis subiectis quam essentia in consideratione sui generis. Impossibile est ergo dimensionum essentias intelligere in materia sine esse. Esse autem est primum omnium actuum. Ergo sine actu non est intelligere dimensiones in materia. Praeterea, aut fit unum ex dimensionibus interminatis et ex materia, aut non. Si fit unum, aut per se, aut per accidens: non per se, quia tunc ex subiecto et accidente fieret unum per se, quod est contra philosophum; si per accidens: cum omne per accidens ad per se habeat reduci, ergo oportet praeexistere aliqua, ex quibus fiat unum per se. Hoc autem non est nisi compositum ex materia et forma substantiali. Necessario ergo praeexistit forma substantialis quibuscumque dimensionibus. Si non fiat unum ex materia et talibus dimensionibus, tunc esse accidentis connumerabitur illi in quo est: quod est impossibile, nisi essent duo distincta ab invicem. Non ergo erunt dimensiones interminatae in materia ante formam substantialem. Praeterea, omne quod pertinet ad genus aliquod, aut est contentum in illo genere, ut est species vel genus vel individuum, vel est reducibile in illud genus, ut principium reducitur ad genus principiati, et privatio ad genus sui habitus, et pars ad genus sui totius. Praedictae autem dimensiones non sunt in genere quantitatis ut species vel individuum, cum omnis species sit denominata seu determinata respectu sui generis, et individuum respectu speciei. Nec sunt in genere quantitatis, ut principium est in genere sui principiati: principium enim dimensionum non est dimensio: prima enim dimensio est linea, cuius principium est punctus, qui omni dimensione caret, cum partem et partem non habeat. Cum ergo quaedam indivisibilia sint propria omnium dimensionum terminatarum, impossibile est ponere dimensiones interminatas in materia ut principia dimensionum terminatarum. Nec sunt reducibiles in genere quantitatis ut privationes, quia privationes non habent essentias; illae autem dimensiones essentiae quaedam dicuntur. Non reducuntur etiam sicut partes ad totum: totum enim in quantitate habet partes determinatas per certas dimensiones, quantitates autem interminatae, non sunt partes alicuius quantitatis terminatae. Praeterea, quod habet essentiam definiri potest etsi esse non habeat, quia definitio indicat essentiam rei. Sed in accidentibus impossibile est definitionem assignare nisi per subiectum in quo esse habent, quia esse eorum non sequitur eorum essentias in proprio genere. Impossibile est ergo ponere essentias accidentium sine esse sui subiecti. Materia autem non habet esse sine forma. Impossibile est ergo ponere dimensiones in materia sine forma substantiali. Praeterea, interminatum aufert certitudinem a quantitate: sed in qualibet re naturali est certitudo quantitatis posita, ultra quam et citra quam non extenditur consideratio physica, secundum philosophum secundo de anima; unde nec de materia loquitur philosophus, cum accipitur aliquid citra minimam carnem, ut patet primo Physic., sed est tantum metaphysica, sive intelligibilis: quia cum de ea loquitur philosophus, accipit eam in ordine ad formam physicam, quae est semper terminata. De dimensionibus ergo interminatis nihil ad naturalem spectat. Ipse tamen Commentator dicit philosophum eas invenisse, non considerans, quod philosophus extendit considerationem suam usque ad mathematicam tanquam ad terminum non sui generis: unde dimensio interminata excluditur a consideratione physica, et non includitur in ea. Praeterea, secundum philosophum primo Physic., si generatur homo, de necessitate generatur homo animal ex non hoc-animali, et non ex non-animali simpliciter; sed si generaretur animal simpliciter, de necessitate generaretur ex non animali simpliciter. Et haec est sufficiens ratio ad ostendendum res a Deo esse productas ex nihilo, cum sit causa entis absolute, quod necessario erit ex non ente simpliciter. Hoc autem est nihil. Cum ergo dimensiones simpliciter sint dimensiones terminatae et perfectae necessario erunt ex non dimensionibus simpliciter. Hoc autem est nihil ante dimensiones, et hoc ipse Commentator pro inconvenienti habet. Praeterea, principium omnium dimensionum est punctus: unde in definitione lineae, quae est prima dimensio, punctus ponitur: linea enim est cuius extrema sunt duo puncta, ut dicit Euclides. Impossibile est autem ponere rem aliquam, et non rei principium. Impossibile est igitur lineam sine puncto poni. Punctus autem sicut est principium lineae, sic est eius terminus, ut patet per definitionem lineae. Impossibile est ergo dimensionem interminatam ponere, cum nulla possit esse sine puncto. Punctus autem interminatus non est, cum ipse sit terminus aliarum dimensionum. Ergo interminatus non est nec esse potest. Praeterea, cum dimensio interminata fiat terminata per introductionem formae, ipsa dimensio interminata aut est in materia sicut in subiecto, aut in composito. Sed in materia non potest poni, cum nihil sit immediatius materiae quam forma substantialis: nec iterum foret haec dimensio mensura ipsius compositi, sed materiae tantum; quantitas enim solum est mensura sui subiecti; et hoc est falsum. Nec erit in ipso composito, quia, cum terminatum et interminatum non varient essentiam dimensionum, idem accidens per essentiam mutaretur de subiecto in subiectum: aliud enim est ipsum compositum, et aliud materia nuda. Ex dictis ergo manifestum est quod dimensiones interminatas in materia ponere, et praecedere omnem formam substantialem, est impossibile, nisi intellectu tantum, sicut ponunt mathematici. Sed de hoc posterius erit sermo.

Caput 5

[88018] De natura materiae, cap. 5 tit. Qualiter res naturales generantur generatione physica ex materia; et de modo constitutionis rei

[88019] De natura materiae, cap. 5 Nunc vero restat modum constitutionis rei considerare. Ubi primo attendendum est quod nihil est commune penitus formae et privationi nisi materia nuda, quia terminus actionis physicae, scilicet generatio, attingit nudam essentiam materiae, quia generatio non est motus, ut dictum est; alteratio autem non attingit nudam essentiam materiae, cum nullum accidens sit praeter suum subiectum. Subiectum autem alterationis est ens actu habens diversas partes, quia alteratio motus est, qui requirit diversitatem partium. Nos enim loquimur de ea quae semper est abiiciens aliquid a re alterata; talis enim alterationis terminus est generatio. Materiam autem habere diversas partes secundum se est impossibile, quia diversitas partium proprie est ipsius compositi constituti ex partibus diversis, unde materia sicut est in potentia ad formam, cuius acquisitio est generatio compositi ex partibus constituti, ita est in potentia ad diversitatem partium ipsius compositi ex ea generati. Ex materia enim non generatur forma per se, secundum philosophum, quia illud ex quo generatur aliquid per se, est pars eius. Materia autem non est pars formae, sed ipsius compositi: ideo compositum per se generatur, ut dicitur septimo Metaph. Compositum autem dicitur quod habet diversas partes. Unde diversitas partium non est materiae, nec formae, sed compositi. Compositum autem esse nihil aliud est quam materiam transmutari ad formam ad quam erat in potentia. Ex quo manifestum est quod non aliunde materia est in potentia ad partes terminatas et distinctas, quam per id quod est in potentia ad formam, cuius inductio est generatio compositi ex partibus, ut dictum est. Et ex hoc ulterius manifestum est quod nulla potentia ponenda est a parte materiae, nisi illa quae perficitur per formam substantialem, cum ad idem genus spectent materia et sua forma. Potentia autem in qua praedictae dimensiones ponuntur, non informatur forma substantiali, cum ad idem genus substantiae non pertineat. Impossibile est ergo ponere aliquam aliam potentiam ex parte materiae respectu formae substantialis, et respectu diversarum partium ipsius compositi generati per inductionem formae in materiam. Et ideo manifestus est error Averrois, qui posuit dimensiones interminatas in materia potentiam quamdam ad dimensiones terminatas, aliam potentiam materiae respectu formae substantialis: et de hoc satis dictum est supra. Quando ergo aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiae est reducta per formam ad actum, ita per illud idem esse permutatur ad distinctionem et terminationem partium totius compositi: in forma enim substantiali non solum est vis perfectiva materiae, sed etiam distinctiva totius per partes. Et huic necesse est respondere a parte materiae potentiam quae respiciat et ipsam perfectionem suam per formam, et etiam partium sequentium diversitatem. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, si tota materia activorum et passivorum attenditur, invenitur eius potentia in quadam latitudine esse, quae nihil aliud est quam amplitudo proportionis suae ad omnes formas quae in ea simul esse possunt. Si enim possibile esset ipsam totam spoliari et denudari ab omni forma quam modo habet, certum est quod nihil diversitatis in ea reperiretur in aliqua partium distantia, cum quantitas sine forma substantiali in materia esse non possit, ut dictum est; sed non propter hoc aliquid deperiret de potentia receptibilitatis formarum, quae de ea educi possunt, unde simul de ea omnes formae quae modo in speciali inveniuntur, per agens sufficiens educerentur. Si vero aliqua particularis materia, puta ignis vel aeris, a sua forma spoliaretur, manifestum est in ipsa non relinqui tam amplam potentiam ad formas de ea educibiles, sicut invenitur in materia in sua universalitate; unde nec tot formae sensibiles, nec tanta quantitas

de ea educerentur per quodcumque agens sola sua potentia transmutata ad actum. Patet ergo quod diversae formae simul in materia recipi possunt, ut sunt quatuor formae elementares et diversae formae mixtorum, ex amplitudine proportionis materiae ad suas formas, et non ex aliqua diversitate praeexistente in materia per aliquam quantitatem. Unde ad susceptionem diversarum formarum non est necesse in materia praeexistere aliquam diversitatem partium, sed subsequi necesse est; et hoc ideo quia inductio diversarum formarum est generatio diversorum compositorum habentium partes et formas diversas, ut dictum est. Praecedit tamen in materia necessario proportio capacitatis, quam scire non possumus, nisi secundum quod videmus in ea simul plures formas, sicut in tota materia, vel unam tantum, sicut in materia alicuius particularis. Unde ponere qualemcumque partitionem a parte materiae, quasi necessariam ad inductionem diversarum formarum simul, et hanc praeexistere, sequitur imaginationem quae ponit formas dari ab extra; quae cum in se diversitatem habeant per suam naturam, sequi videtur materiam diversitatem partium habere per naturam quantitatis ad suscipiendas diversas formas, cum in una parte recipi non possint. Sed cum formae non educantur ab extra, sed educantur de potentia materiae per eius transmutationem, secundum philosophum; materia autem est illud quod est in potentia ad formas substantiales quae sunt actus eius; impossibile est quamcumque partitionem ante formam substantialem in ea ponere, cum inductio formae sit generatio compositi, cuius solum est habere partes per se; materia autem et forma non habent partes per se, sed tantum per accidens: unde non dividitur nisi per accidens, ad divisionem scilicet totius. Ex quo manifestum est, quod priusquam compositum constitueretur, nulla partibilitas fuit ex parte materiae, cum hoc non competat sibi nisi per accidens. Ex dictis ergo manifestum est, quod ratio Commentatoris non cogit ponere dimensiones interminatas necessario praeesse in materia ad inductionem formarum substantialium diversarum, cum aliud possit esse ratio sufficiens, ut dictum est. Deceptus autem fuit ex consideratione materiae particularis, ad cuius similitudinem locutus est de tota materia. Videmus enim quod in materia in re particulari habet reperiri duplex totum, scilicet totum essentiae, et totum quantitatis, et istud totum non debetur materiae nisi per accidens: et similiter est de forma rei particularis. Materia autem secundum totalitatem suae essentiae est in qualibet parte rei, non autem secundum totalitatem quantitatis: et similiter est de forma rei particularis: tota enim forma ignis secundum totalitatem suae essentiae est in qualibet parte suae materiae, cum tota definitio ignis cuilibet parti eius conveniat, non autem respiciendo totum quantitatis suae. Inter formas tamen particulares sciendum est quod anima humana non est quanta secundum se nec secundum accidens. Per hunc ergo modum opinatus est Averroes ipsam materiam in sua universalitate secundum totum essentiae suae in qualibet re particulari esse, quae est pars totius ex materia generati. Et ideo posuit in ea quantitatem secundum se totam, ut per quantitatem diversificetur per accidens, et non esset tota totalitate quantitatis in qualibet re particulari, in qua tamen esset tota totalitate essentiae. Sed cum de materia non sit loquendum nisi in ordine ad formam suam, secundum philosophum, manifestum est non esse simile de forma in universali et in particulari; forma enim in universali est quidquid in materia vel de materiae potentia potest educi. Manifesta est ergo differentia, quia forma particularis tota secundum suam essentiam est in qualibet parte materiae, et materia similiter sub qualibet parte formae, ut dictum est; tota autem forma in universali etiam secundum totalitatem essentiae non est in qualibet parte materiae, alioquin in materia quae est sub forma aeris esset essentia formae ignis, et omnium aliorum quae de materia generantur; unde necessario propter proportionem materiae ad formam tota materia in communi secundum totum essentiae suae non erit sub forma unius eorum quae generantur de materia. Haec ergo totalitas materiae est ipsa proportio capacitatis suae essentiae ad formam, et non aliqua diversitas introducta per ullam quantitatem. Sicut enim forma in quadam amplitudine essentiae consistit, in qua comprehenditur quidquid de materia educi potest; ita secundum propriam rationem materiae corruptibilium invenitur amplitudo capacitati eius correspondens, ut dictum est: aliter enim ex materia in qualibet re particulari totum posset generari quod generatur ex tota materia: quod manifeste est falsum esse, cum ex minimo quod potest esse in igne, nulla alia forma educi possit.

Caput 6

[88020] De natura materiae, cap. 6 tit. Quid sunt dimensiones interminatae secundum veritatem

[88021] De natura materiae, cap. 6 Nunc ergo restat ostendere quomodo possibile sit dimensiones ponere, et quomodo possunt dici interminatae. Ad cuius evidentiam sciendum est quod quidam alio modo et rationabilius eas posuerunt quam Averrois. Dixerunt enim quod forma secundi generis, scilicet corporis, adveniens materiae, dat materiae quoddam esse incompletum ordinabile ad esse actu completum, quod advenit materiae per unam aliam formam perfectiorem. Per istam ergo formam incompletam dicunt in re esse tres dimensiones interminatas, quae postea terminantur ad adventum alterius formae perfectioris. Et pro tanto rationabilius dixerunt isti quam Averrois, quia non posuerunt materiam nudam subiectum aliquarum dimensionum, sed compositum ex materia et forma substantiali. Sed isti iterum erraverunt, quia impossibile est ponere plures formas substantiales ordinabiles ad invicem in materia, quia materia est in potentia ad formas quae de ea educuntur. Si ergo essent plures formae substantiales ordinabiles ad invicem in materia, forma completior aut educeretur de potentia nuda materiae, aut de potentia totius compositi ex materia et tali forma incompleta. Sed non educitur de potentia totius compositi ex materia et tali forma: quia, sicut dictum est, terminus actionis physicae, scilicet generatio, attingit nudam essentiam materiae. Cum ergo forma, quae est terminus actionis, sit tantum illius subiecti quod attingitur per generationem simpliciter, impossibile est quod talis forma completa educatur de potentia talis compositi ex materia et forma incompleta: unde necesse est ponentes plures formas ordinatas ad invicem destruere generationem simpliciter, et consequenter necesse est ponere omnes formas praeter unam, scilicet primam, esse accidentia. Si autem forma posterior educitur de potentia nuda materiae, om-

nis autem forma substantialis solum illam potentiam informat de qua educitur, ergo forma quam dicunt posteriorem non erit perfectio talis compositi, sed materiae nudae tantummodo; et sic non erit ordo in formis substantialibus in eadem materia commanentibus, et hoc idem dicitur septimo Metaph. Sciendum est ergo quod omnes dimensiones sunt accidentia quae sequuntur materiam in ordine ad formam quam primo materia nata est induere; haec autem est forma corporis, quia totam materiam necesse est sub forma corporis contineri. Quod non est intelligendum quod sit una creata vel increata forma corporis, qua prima materia primo informetur: quia secundum Commentatorem materia prima primum habilitatem habet ad formas elementares, et postea ad formas mixtorum. Ex quo manifestum est quod eadem est forma corporis simplicis cum forma elementi et mixti corporis: sed oportet primo quod per has formas constituatur genus corporis, deinde specierum perfectarum. Materia namque in quidditate sua indivisibilis est penitus: ablata enim quantitate substantia manet indivisibilis, ut dicitur primo Physic. Sed ex corporeitate quam sequuntur dimensiones quantitatis in actu, sequitur divisio materiae, per quam materia ponitur sub diversis sitibus; et secundum hoc acquiruntur in ea diversae formae. Ordo enim in situ corporum ostendit nobilitatem eorum; sicut ignis est supra aerem. Haec autem acquisitio formarum non ostendit ordinem temporis, sed naturae. Patet ergo quod dimensiones interminatae non trahunt originem a quocumque gradu quem facit forma ignis in igne, sed solum a primo. Nihilominus ignis secundum totum est subiectum dimensionum, secundum totum etiam mensuratur, et idem necessario invenitur in formis corporum mixtorum. Sed considerandum est quod in mixtis corporibus quaedam formae trahuntur de potentia materiae, quaedam non, ut hominum animae quae divisionem nullo modo patiuntur, cum non sint dimensionatae nec per se, nec per accidens. Formae enim quae nullo modo sunt eductae de potentia materiae, nullo modo divisionem recipiunt etiam in materia existentes. Unde animae humanae aliter terminant ordinem materiae ad dimensiones, quam formae quae de materia educuntur. Cum enim accidentia inseparabilia oriuntur a principiis rei, in ipsa re constituta in actu erunt accidentia ut in subiecto. Si autem forma rei sit educta de materia ipsa, quam sequuntur dimensiones, ipsa forma erit, non tamen semper sed ut in pluribus, dimensionata et divisibilis per accidens; sicut est in lapide et in ligno, in quibus dimensiones redeunt semper super formam ipsarum rerum. Si vero forma non sit educta de materia, non redeunt dimensiones super formam; et ideo anima hominis omnino indivisibilis est. Patet ergo, quod anima hominis non terminat ordinem materiae ad formam in acquirendo dimensiones actu nisi altero modo tantum, scilicet constituendo eas in actu; et hoc est in hoc homine, in quo sunt ut accidentia in subiecto. Ordo vero materiae in acquirendo dimensiones non redeuntes super formam, solum terminatur per formam quae de ea educitur. Nec propter hoc minus potest anima humana quam alia forma: quia hoc accidit illi formae inquantum educta est de materia; quod non est de ratione formae ut forma est: aliter omnis forma educeretur de materia, quod est falsum. Quidquid enim potest forma imperfectior ut forma est, potest anima humana, et amplius. Quia ergo dimensionalitas formae potentiam sonat et non actum, possibile est ponere ordinem materiae ad talem formam terminari in potentia, et dimensiones in potentia sequi ordinem materiae ad ipsam formam. Et quia dimensio dicit formam propinquam actui, sive ipsi esse, quod per dimensionem acquiritur, ideo dimensiones sequuntur materiam in ordine ad formam, quae est in maxima propinquitate ad actum, qui est esse. Nec propter hoc erunt diversae essentiae dimensionum in eadem re, quia unum et idem potest simul esse in actu in uno ordine, et in potentia in alio ordine.

Caput 7

[88022] De natura materiae, cap. 7 tit. Quomodo dimensiones possunt dici interminatae, et quomodo eaedem manent in generato et corrupto

[88023] De natura materiae, cap. 7 Ex his ergo facile est scire quomodo dimensiones possunt dici interminatae. Sicut enim essentiae rerum terminantur per sua esse, quae sunt in rebus maxime formalia; antequam vero essentiae dicantur, non considerantur in actu, nec terminatae; sic dimensiones praedictae sunt indeterminatae antequam dicantur esse in actu: et licet actu sint in homine ut in subiecto, in quo habent rationem mensurandi, quod est eis proprium, cum esse actu habent; tamen habent esse in potentia, et non sunt actu in illo ad quod dependent secundum originem, ut in subiecto, et ut redeuntes super formas utroque modo antequam ipsum actu fuerit, nec mensurant illud, et quia nihil habet propriam mensuram, quod nondum habet proprium esse. Cum autem corrumpitur homo, succedit forma dans novum esse, et haec erat forma in ordine ad quam dimensiones ipsae sequebantur, ut ad materiam vel formam redeuntes. Unde eaedem dimensiones sunt in vivo et in mortuo per essentiam, quia idem ordo manet in materia et ad eamdem formam, sed secundum esse actu non manent nisi in quadam aequalitate; et idem est de aliis accidentibus quae sequuntur mixtionem elementorum, ut album et nigrum, quae non remanent in mortuo quoad ipsum esse actu nisi eorum similitudo quaedam. Essentiae vero huiusmodi accidentium non aliter auferuntur nisi destructa origine ipsa cui immobiliter inhaerent, et contrahuntur ad esse actu cum materia quam sequuntur in ordine praedicto ad formam unde homo est homo. Et ideo haec accidentia non migrant derelinquendo suum subiectum, quia quod a subiecto acceperunt, esse actu videlicet, in subiecti corruptione corrumpitur; et ideo respectu esse actu posterioris subiecti a quo etiam ordinem seu originem habent, indeterminatae erant dimensiones in vivo, terminantur autem cum acquirunt esse actu tali subiecti, ad quod pendent secundum radicem, unde sunt propria eius mensura etiam homine mortuo. Ex dictis ergo manifestum est necesse esse ponere essentiam alicuius formae in homine sine esse, per cuius naturam dictae dimensiones manent praedicto modo; de quo in sequentibus agetur. Manifestum est etiam subiecto eodem manente dimensiones easdem manere, et ipso corrupto redigi in materiam eamdem, de qua iterum eaedem numero educi non possunt per naturam: unde si per naturam eaedem specie eductae essent, non forent aptae trahi ad esse actu eiusdem animae; si tamen per miraculum educuntur eaedem numero, natae erunt ad eumdem

actum animae recipi. Ex quo patet quod idem homo numero resurget et non alius, cum omnia sua principia redeant ad invicem eadem numero. Anima enim humana simpliciter eadem numero manet post mortem cum plenitudine virtutum suarum ad perficiendum materiam in omni gradu eodem quo prius eam perfecit. Etiam materia manet eadem numero, cum ipsa sit incorruptibilis. Easdem etiam dimensiones necesse est manere in materia, licet nonnisi in potentia; aliter agens physicum easdem numero produceret, quod falsum est. Manent ergo in potentia materiae eaedem numero respectu agentis divini, quia aliter non foret idem numero individuum, cum dimensiones agant ad individuationem, ut supra dictum est; et ideo ex eadem materia et eisdem dimensionibus cum anima eadem resurget idem homo numero et non alius.

Caput 8

[88024] De natura materiae, cap. 8 tit. Quomodo in homine sunt plures formae secundum essentiam, sed una tantum secundum esse

[88025] De natura materiae, cap. 8 Nunc restat ostendere quomodo possibile sit essentiam alicuius formae ponere in homine, sic quod ad eam non sequatur esse substantiale: hoc enim supposuimus superius. Ad huius ergo evidentiam considerandum est quod proprium est substantiae esse simpliciter, unde generatio quae terminatur ad formam, sive esse substantiae, est generatio simpliciter; proprium vero per accidens est esse secundum quid, sicut generatio rei sub forma accidentali, est generatio secundum quid. Esse autem simpliciter est esse absolutum non dependens ab esse alterius sicut ei inhaerens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima. Sic autem aliquid continet perfectam rationem essendi secundum quod perfecta ratio essendi reperitur in eo, ut in substantia, ut dicitur sexto Metaph. Ad istud ergo esse absolutum participandum accedunt partes substantiae, per quod trahuntur ad genus sui totius. Esse vero accidentis dependens est per modum inhaerentis: unde accidentia non trahuntur in genus illius cui inhaerent. Ex quo patet differentia inter esse partis alicuius totius et esse accidentis. Esse autem alicuius totius absolutum aliquando est proprius effectus Dei, scilicet quando tota res secundum omnia principia sua deducitur ex nihilo ad esse perfectum: sicut fuit in prima productione rerum, in qua causalitas Dei extendebatur usque ad ipsam materiam; quandoque vero esse est effectus creaturae, scilicet quando agens physicum agit ex suppositione subiecti, non producens totum illud quod pertinet ad esse rei, sed formam tantum, transmutando materiam ad talem vel talem formam: ad materiam enim actio creaturae non se extendit, ut supra dictum est. In hoc enim convenit agens divinum cum agente physico, quia utrumque ad esse absolutum terminat actionem suam, quod est ultimum transmutationis sive

simplicis emanationis; licet in simplici emanatione non sit prius et posterius, nisi secundum intellectum tantum. Cum ergo tale esse absolutum sit terminus utriusque actionis, ut dictum est: materiae autem non est esse ut subiecti, quod est esse absolutum, nec etiam formae materialis, cum ipsa non sit habens esse, licet sit quo aliquid est; et neutra actio terminatur ad materiam, vel formam materialem, sed ad esse compositi, cuius est per se et absolute subsistere: de intellectu enim eius est habere esse, quod non est de ratione et intellectu essentiae. In tali enim composito necessario est compositio duplex, suppositi scilicet et essentiae, quae in re materiali differunt necessario, cum individuum in materialibus multa addat supra naturam speciei, quae essentiam tantum complectitur; et ideo alia est compositio totius rei et sui esse. In rebus vero immaterialibus creatis tantum altera compositio invenitur, rei scilicet et esse. In ipsis ergo non est essentia habens esse per aliquid quod realiter a se differat, cum idem sit essentia et res quae significatur ut habens esse; ideo essentia in eis est non tanquam principium tantum quo aliquid dicitur esse, sed sicut habens esse absolutum non inhaerens. In substantiis vero compositis et materialibus, in quibus essentia realiter differt a supposito, essentia non habet esse nisi per suppositum, cuius est esse simpliciter et absolutum: unde essentia in eis non est ut habens esse, sed ut reductum ad esse per suppositum aliquod individuum, cuius est habere esse absolutum, ad quod terminatur actio producentis. Cum ergo forma materialis sit ad quam non sequitur aliquod suppositum vel individuum, cuius est habere esse absolutum ad quod terminetur actio producentis, ut dictum est; possibile erit ponere formam aliquam substantialem sine esse, sicut possibile est ponere id quod est principium sine relatione principii et sine principiato. In immaterialibus vero non est hoc invenire, cum in eis non sit essentia quae non sit suppositum: unde posita essentia in eis necessario ponitur esse, quod est suppositum. Ad constitutionem autem suppositi materialis sive individui, quantitas terminata requiritur, quae ubicumque fuerit, tale individuum necessario erit, cum ipsa sit proprium et inseparabile signum individui, ut supra dictum est. Omnes autem formae elementares terminatas quantitates requirunt et diversas ab invicem: unde ubicumque fuerit forma elementaris, necessario erit suppositum, cuius est habere esse completum et terminatam quantitatem: unde formae elementares non possunt in essentiis suis simul esse in una re: ut patet in Lib. de Generat. et Corrupt. In mixtis autem rebus in quibus forma non educitur de materia quantitatis, non sequitur materiam in ordine ad talem formam, licet esse actu per eam in re habeat, ut dictum est: cum quantitas semper respondeat illi principio, vel redeat in principium a quo originem sumpsit. Anima autem hominis non est quanta per se nec per accidens, ut dictum est. Unde non repugnat in tali re ponere essentiam formae a qua dependeat quantitas secundum originem, sive cum esse quod se habeat ad illam formam ut principium ad principiatum. Unde tali essentiae formae ratio actus non convenit, sicut nec materiae, cum esse sit actus communis et primus non solum materiarum, sed etiam formarum; unde sine esse forma non dicitur actus. Solum enim natura substantialis esse in substantiis impedit duas formas substantiales simul esse in eadem materia, quia esse substantiae est esse simpliciter: unde quod advenit tali esse est accidens necessario. Esse etiam substantiae habet se sicut unitas rei, quia unum et ens convertuntur: unde una res non potest habere duo esse substantialia, nisi amittat unitatem suam; unde in re composita ex substantia et accidente non est unitas nisi secundum quid. Nihil ergo contradictionis sustinebimus, si posuerimus in re aliquas formas, ad quas tamen non sequatur esse simpliciter. Solum enim per naturam ipsius esse simpliciter, quod in substantia reperitur, simpliciter impeditur pluralitas formarum substantialium eiusdem rei. Unde certum est, et a philosopho ostensum, quod impossibile est plura esse substantialia in una re ponere, sed solum forma ad quam esse sequitur, in re ipsa ponitur; aliae vero ei non connumerantur. Quomodo autem hoc intelligi possit, diligenter considerandum est in rerum progressu. Sciendum est igitur quod materia est in potentia ad omnes formas quae de ea educi possunt, unde quanto ad plures earum simul accedit, tanto plus perficitur eius potentia. Et ideo in elementis materia est minime perfecta, quia solum unica forma unius elementi perficitur simul: et si quandoque virtus formae alterius elementi sibi adsit, hoc non est per modum manentis, sed per modum alterantis, sicut patet quando calor ignis agit in aere ad inductionem formae ignis. In corporibus vero mixtis magis perfecta est materia: ibi enim cum una forma mixti quae dat esse, sunt omnes formae elementorum, virtute tamen et non in essentia, quia quaelibet illarum requirit debitam quantitatem et terminatam, ut dictum est: unde cum unum sit suppositum mixti et esse unum, una est forma eius. Supposita autem mixta quaedam sunt animata, et praecipue homo cuius forma non producitur ex materia disposita per qualitatem mixti; unde conveniens est ut in animatis sint essentiae aliquarum formarum sine esse: hoc enim est propinquissimum in quo animata possunt transcendere simpliciter mixta, scilicet perficiendo suam materiam in acquisitione plurium formarum simul. Sicut videmus quod alio modo fit simplex ex mixtis et alio modo ex materia prima, in qua nihil est de actu formae educendae antequam fiat, sicut in aere non est aliquid de forma phialae, antequam phiala fiat, et in ligno similiter nihil est de lecto, antequam fiat. Sic enim se habet materia prima ad ea quae ex ea fiunt, sicut se habet argentum ad statuam et lignum ad lectum, ut dicitur primo Physic. In mixto vero manent formae miscibilium secundum virtutem, secundum philosophum. Virtus autem ad actum pertinet. Et ideo in mixto est unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit proportionem, in qua salvatur forma mixti; unde corrupto mixto generatur corpus simplex: in hac namque transmutatione fit spoliatio omnium quae erant ipsius mixti, nec aliquid manet nisi materia prima tantum. Sed in generatione ipsius mixti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam: aliter virtutes simplicium non manerent in mixto. Nunc autem manent. Unde non est corruptio simpliciter, per quam fit generatio compositi, cum elementa non corrumpantur penitus, sicut dicitur primo Meteor., quia eorum est mixtio quorum est separatio; non enim miscentur nisi ea quae apta sunt per se existere. Idem enim est de materia disposita per aliquam alterationem factam circa ipsam et de mixto: tunc enim virtus formae inducenda est in ea potentia. Unde potentia sua non est iam adeo remota ab actu formae, sicut ante alterationem. Ante namque alterationem ipsa materia erat in potentia remota ab actu; inchoata vero alteratione, incipit potentia appropinquare actui, sicut vincente altero miscibilium appropinquatur ad actum simplicis elementi. Cum vero alteratio magis ac magis intenditur, plus et plus ad actum acceditur: unde completa alteratione, materia est in actu constituta. Alia igitur est potentia materiae nudae et nondum alteratae a potentia mixti, in qua est virtus alterativa: unde haec est propinquior actui quam illa et perfectior, quia magis procedit ad suum actum. Si igitur foret in mixto forma elementi simplicis, quod est impossibile, sicut supra ostensum est, statim unico virtutis suae actu foret per se existens: esse enim est propinquissimum essentiae formae, licet ab invicem differant in materialibus. Ideo licet propinquior sit potentia materiae in qua sunt miscibilia in mixto actui suo quam potentia materiae nudae, in qua nihil de actu est; alteratione tamen indiget ad hoc quod haec potentia actui suo coniungatur: unde miscibilia in mixto non sunt in potentia maxime appropinquata actui, quando mixtum est in optima sui proportione, sed tunc maxime elongata sunt ab actu suo in tali genere; non tamen tantum distant, sicut potentia materiae nudae. Potentia autem in qua sunt partes organicae ad esse per se, est in maiori propinquitate ad esse seorsum, quam sit potentia ipsius mixti: quia, sicut dicitur septimo Metaph., partes animatorum sunt in potentia propinqua actui eorum proprio per separationem a toto; quod verum est de toto etiam in imperfectissimo gradu suo manente. Unde quandoque virtus alterativa quae in rebus invenitur animatis inquantum mixtae sunt ex quatuor primis corporibus, minime agit, scilicet quando elementa maxime ducta sunt ad medium, ut est in homine, in quo inter omnia mixta maxima est elongatio a contrarietate; adhuc tamen partes animatorum sunt in potentia maxime propinqua actui, alteratione tamen maxime distante a suo termino. Ex quo concluditur quod haec propinquitas non est per dispositionem materiae per alterationem aliquam cuius terminus sit inductio novae formae per essentiam. Essentia tamen formae noviter induci non potest nisi praecedente alteratione, cuius terminus est productio formae de novo. Constat tamen, quod in parte a toto separata sit forma substantialis. Unde, cum impossibile sit duo esse substantialia in eadem re ponere, ut supra dictum est, nec per aliquam alterationem praecedentem pars est in potentia in suo toto maxime propinqua actui, nec forma de novo inducitur nisi per alterationem; unde nec caelum, quod est agens universale respectu istorum inferiorum, nec aliquod particularium agentium aget nisi alteret: et ideo caelum est primum alterans secundum philosophum. Necessario ergo sequi videtur aliquam formam in parte rei sine esse ponere, et ideo partem esse in potentia maxime propinqua actui. Esse enim est maxime propinquum formae, ut dictum est, quia non requiritur ad hoc quod esse substantiae proprium sequatur formam, nisi quod res per se ponatur, quod unica actione fieri potest.

Caput 9

[88026] De natura materiae, cap. 9 tit. Quomodo impossibile est duo esse substantialia simpliciter esse in eodem composito materiali

[88027] De natura materiae, cap. 9 Ex dictis ergo manifestum est triplicem esse potentiae differentiam, in qua aliquid dicitur esse: scilicet potentia materiae, in qua nihil est de illo quod de potentia educitur. Secunda est potentia mixti, vel materiae quae est in alteratione, in qua licet non sit essentia formae inducendae, est tamen virtus. Tertia est potentia totius, per quam partes sunt

in toto, quae est maxime actui proprio propinqua secundum philosophum: unde in eis cum nihil sit agens ad proprium actum, sicut est quando harmonia est perfecta, necessario erunt essentiae formarum prope sua esse. Hoc autem facilius scietur, si gradus et ordo rerum naturalium diligenter discutiatur. Sciendum igitur quod communissimus unitatis modus reperitur in rebus materialibus, quae est unitas continuitatis: in omnibus enim rebus materialibus haec unitas reperitur. Primum namque accidens, quod sequitur materiam, est quantitas. Super hanc unitatem reperitur in diversis rebus unitas suae propriae formae: in quibusdam quidem magis, in quibusdam vero minus perfecte, ut habetur quarto Metaph. Unitas continuitatis in re reperta maxime potentialis invenitur, quia omne continuum est unum actu et multiplex in potentia: sicut partes lineae non sunt aliqua duo actu, sed unum, ipsa vero linea est duo in potentia, et facta divisione fit duo actu, sola enim divisio continui facit esse actu: unde in divisione lineae non inducitur aliquid novi in ipsis divisis, sed eadem essentia lineae quae prius erat actu una, et multiplex in potentia, per divisionem facta est multa in actu. Est tamen hic similitudo cuiusdam corruptionis, quia actus prior qui erat totius, ablatus est, et potentia ducta est ad actum posteriorem per divisionem solam. Consimile penitus reperitur in lapide, et in igne, et in omnibus corruptibilibus et generabilibus inanimatis: forma enim totius in eis, per quam habent quamdam unitatem suae naturae super unitatem quantitatis, secundum totam rationem formae est in qualibet parte talium rerum. Unde facta divisione manet essentia eiusdem formae in partibus ab invicem divisis: quaelibet enim pars ignis est ignis, et quaelibet pars lapidis est lapis. Est tamen in istis divisionibus quaedam similitudo corruptionis et generationis, non quod novae formae per divisionem talium inducantur, sed quia esse sive actus prior aufertur per divisionem ipsam et potentia ducitur ad actum proprium. Super haec autem sunt animata imperfecta, ut plantae, et quaedam animalia imperfecta, ut sunt animalia anulosa; et in ipsis idem invenitur; quia cum avellitur ramus ab arbore, non advenit nova essentia vegetabilis, sed eadem essentia vegetabilis quae una erat in arbore tota, etiam actu uno, simul erat multiplex in potentia, et per divisionem novum esse perdit et actus alius et alius secutus est. Similiter est in animalibus anulosis una anima in actu et unum esse, sed multiplex in potentia accidentali: unde, facta divisione et remoto actu priori et unitate actus, sunt multa in actu. Et sic facile est videre quando essentia alicuius formae est in potentia accidentali ad esse, quod tamen nondum habet; et hoc totum contingit propter imperfectionem talium formarum, quia, cum sint sub uno actu, simul sunt sub potentia multiplici respectu esse diversorum quae acquiruntur eis sine aliqua corruptione in suis essentiis, sed sola divisione. In animalibus vero perfectis, praecipue in homine, forma quae est una in actu non est multiplex in potentia, ut per divisionem constituatur eadem essentia formae sub diversis esse, et sub diversis actibus, cum anima hominis non dividatur nec per se nec per accidens, ut dictum est. Unde, cum in homine sit unitas cuiusdam continuitatis, quae manifestior est in carne sua et ossibus quam in aliis membris quae sibi coniunguntur, per naturam ipsam continuitatis, necessario erit alia essentia formae in eo quae per solam divisionem a toto habeat esse actu. Hoc enim in omnibus continuis invenitur. Haec enim est forma respectu cuius quantitas sequitur materiam super ipsam formam rediens, ut supra dictum est: semper namque forma a qua quantitas secundum originem pendet est divisibilis per accidens. Et hoc satis manifestum est, quia cum partes hominis sint in eadem propinquitate ad per se esse sicut partes aliarum rerum perfectarum, sicut dictum est; ideo nulla nova essentia formae introducitur per divisionem, sed esse novum acquiritur. Forma vero hominis dividi non potest, ut in ea acquirantur multa nova et diversa esse. Ideo necessaria erit in eo alia essentia formae suae ab essentia formae quae per divisionem solam esse acquirit. Sed in hoc est differentia inter animalia perfecta et imperfecta: quia in imperfectis non erat illa essentia sine esse simpliciter, licet esset sine esse acquisito per divisionem; in perfectis vero erat sine esse simpliciter sibi debito, quia duo esse substantialia impossibile est simul ponere in una re, ut dictum est. Est etiam alia differentia a parte divisionis ipsius: quia cum dividi non possit nisi quod est actu quantum, quantitas autem in homine non est actu per formam respectu cuius sequatur materiam ut rediens super formam, sed per solam animam a qua est totus actus qui est in homine: in igne vero et lapide quantitas est actu per formam, quam ipsa quantitas sequitur in materia: inde est, quod divisio in homine est in quantitate actu per animam; sed quod efficitur per divisionem in esse acquisito, non est aliquid de essentia animae secundum aliquid esse, sed est aliquid de essentia formae originalis ipsius quantitatis, cui datur esse actu per divisionem. In rebus vero imperfectis divisio est in quanto actu, et hoc per formam ad quam sequitur ipsa quantitas, cui per divisionem aufertur unum esse actus prius habitum et acquiruntur duo vel plura, sub quibus essentia ipsa dividitur quae prius erat una, secundum quam erat unum esse in re ante divisionem. Licet autem esset unum esse ante divisionem in rebus, nihilominus illa eadem essentia formae erat in potentia actuali ad multa esse simul cum uno esse actu quod habebat, et eius subiectum erat materia una et eadem numero. Et tamen constat quod alium respectum habet materia ad esse actu primum et alios respectus ad esse actu per divisionem acquisita, quibus tamen respectibus materiae respondebat eadem essentia formae ante ipsa esse actu. Licet enim potentia materiae non differat ab eis secundum quod potentia dicit principium receptivum, differt tamen secundum quod dicit relationem materiae ad formam. Et isto modo possunt esse in materia multi respectus, essentia tamen eius manente una. Sicut ergo materia per unum respectum tantum habet unum esse, cum aliis tamen respectibus multa habet, essentiae etiam formae sine esse per divisionem acquisito respondente; ita sub forma perfecta, cuiusmodi est anima humana, reperitur in materia hominis unum esse tantum, licet in eadem materia sint essentiae aliarum formarum sine esse, quod tamen eis sola divisione acquiritur. Huius exemplum est reperire in linea et puncto. Protracta enim una linea, punctus qui eam terminat esse habet secundum quod illam lineam terminat; in ipso autem puncto sunt multi et diversi respectus, secundum quod potest esse terminus multarum linearum: sed per unum respectum impossibile est nisi unam lineam recipi in puncto. Unde per alias lineas quae in eo recipiuntur simul cum linea prima protracta non acquiritur puncto aliquod esse in earum terminatione, nec illis non protractis non minus haberet punctus esse in terminatione primae lineae. Per quem modum de materia et eius respectibus imaginari possumus, cum ipsa in sui natura indivisibilis et sine partibus sit omnino, ut punctus, licet in multis sint dissimilia. Secundum ergo unum respectum eius esse, quasi per unam lineam, impossibile est sibi inesse nisi unam formam quae det sibi esse. Unde, cum praedicata substantiae accipiantur quasi in uno respectu, veluti cum ex una parte linea accipitur in puncto, impossibile est ut praedicata contenta in linea praedicamentali substantiae per diversas formas praedicentur de Socrate, sed per unam et eamdem. Secundum alios vero respectus quos habet de prope, ad esse per se, sine tamen esse, poterit essentias formarum recipere. Mirabilis enim est potentia materiae, nec sciri potest nisi cognoscendo ea quae in ea esse habent, scilicet conferendo de formis quae in ea esse habent, ut patet primo Physic.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De natura syllogismorum

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91019] De natura syllogismorum Quoniam scire est causam rei cognoscere, causae autem cujuslibet entis per se sunt quatuor, scilicet efficiens, materialis, formalis et finalis; ad perfecte cognoscendum unumquodque, oportet has quatuor causas cognoscere. Est ergo causa efficiens syllogismi anima rationalis formans ipsum: unde syllogismus est actus rationis. Materia vero ejus sunt tres termini ut materia remota, et duae propositiones ut propinqua. Et haec similiter est in syllogismo, sicut in aliis rebus constantibus ex materia et forma, quod scilicet est in eis reperire duplicem materiam, quae dicta est. Finis autem ejus est facere fidem, seu notitiam ignotae conclusionis. Forma vero ejus est virtus, seu potestas inferendi conclusionem ex praemissis: et haec tangitur per definitionem syllogismi. Hanc autem formam circumloquuntur figura et modus. Figura enim est dispositio medii

secundum subjectionem et praedicationem, quae scilicet dispositio tripliciter variatur. Quia aut medius terminus subjicitur et praedicatur semel in praemissis, et sic est prima figura. Dicitur autem haec dispositio prima figura, quia medium habet perfectiorem rationem medii, quod participat naturam extremorum; in subjiciendo, minoris extremitatis; et majoris in praedicando. Aut praedicatur bis: et sic est secunda figura; quae secunda dicitur, quia deficit a perfectione medii. In prima enim figura medium est medium secundum rationem et secundum positionem; in secunda autem est primum secundum positionem, cum sit supra extremitates. Aut subjicitur bis: et sic est tertia figura; quae dicitur tertia, quia medium est tertium secundum positionem, cum sit infra extremitates. Sciendum autem quod figura proprie reperitur in mathematicis, transumptive autem in syllogismo, et hoc ad similitudinem figurae triangularis: nam sicut triangulus est clausio trium linearum in tribus angulis, ita syllogismus est concursus trium propositionum, scilicet majoris, minoris et conclusionis in tribus terminis. Modus autem est determinata qualitas et quantitas propositionum praemissarum ad hoc ut ex eis sequatur conclusio. Quae quidem ex certis regulis traditis a philosopho in 1 Prior., colligitur: quarum quaedam sunt communes tribus figuris, quaedam speciales. Communes sunt duae. Primo quod ex puris particularibus vel indefinitis vel singularibus nihil sequitur in aliqua figura, sub particulari intelligendo tam indefinitam, quae in materia contingenti aequipollet particulari, ut philosophus dicit, quam singularem. Oportet ergo, ut dicit, alteram esse universalem. Ratio hujus regulae est, quia non sequitur, quod si aliqua duo participant aliquod medium particulariter, quod propter hoc illa duo sint eadem. Verbi gratia, album et grammaticum participant idem medium quod est homo, cum quidam homo sit albus et grammaticus: sed ex hoc non sequitur quod album et grammaticum sint eadem simpliciter. Unde non valet haec argumentatio: quidam homo est grammaticus. Quidam albus est homo. Ergo quoddam album est grammaticum: immo est fallacia consequentis, vel secundum quid et simpliciter. Alia ratio potest esse quam philosophus inducit: quia aut non erit syllogismus, et hoc quia petetur principium, aut non erit ad propositum. Ut, sit haec conclusio probanda, musica est studiosa: et assumantur hae praemissae: quaedam voluptas est studiosa. Musica est voluptas. Ergo et cetera. Major cum sit particularis, aut stabit pro illa voluptate particulari quae est musica, et tunc petitur conclusio probanda: aut stabit pro aliqua alia, et tunc syllogismus erit quidem, sed non ad conclusionem intentam. Sic ergo oportet quod altera praemissarum capiatur universaliter, ut sit syllogismus. Sed contra dictam regulam videtur esse philosophus, qui docet syllogizare ex puris particularibus per syllogismum expositorium in tertia figura. Ad hoc dicendum, quod cum dicitur ex puris particularibus non fieri syllogismum, intelligitur vere et simpliciter syllogismum, qui habet perfectam rationem syllogismi. Syllogismus enim expositorius non est vere syllogismus, sed magis quaedam sensibilis demonstratio, seu quaedam resolutio facta ad sensum, ad hoc ut consequentia, quae vera erat secundum intellectualem cognitionem, declaretur in sensibili. Secunda regula est, quod ex puris negativis nihil sequitur, nec fit syllogismus. Hujus autem ratio potest esse: quia omnis syllogismus, aut affirmat aliquid de aliquo, et est affirmativus; aut negat aliquid ab aliquo, et est negativus. Si affirmat aliquid de aliquo in conclusione, oportet quod hoc sit per aliquid conveniens, quod quidem erit medium; et ideo utraque praemissarum necessario erit affirmativa. Si autem removeat aliquid ab aliquo, oportet quod hoc sit per aliquod tertium conveniens uni illorum, et repugnans alteri; quod sic quidem erit medium: et sic patet quod in syllogismo negativo oportet alteram esse affirmativam. Sunt autem quaedam quae rectificant primam figuram, et sunt duae regulae: quaedam secundam, et sunt etiam duae: quaedam tertiam, et est una. In prima figura regula prima est, quod major debet esse universalis, alias non fieret syllogismus. Cujus ratio est, quia majori existente particulari, contingeret medium esse communius extremis, de quo particulariter sumpto posset praedicari major extremitas affirmative vel negative. Si affirmative, contingeret capere extrema cum medio repugnantia, et tunc non sequeretur vera conclusio affirmativa: ut si fieret sic: quoddam animal est asinus. Omnis homo est animal; deberet sequi haec conclusio: ergo quidam homo est asinus: quae esset falsa praemissis existentibus veris. Rursus si capiantur negative et particulariter, continget esse convertibilia, velut superius et inferius, et tunc falso negaretur unum de altero in conclusione; cum tamen ex qualitate praemissarum deberet sequi conclusio negativa: ut si fiat sic: quoddam animal non est homo. Omne risibile est animal; ex his deberet sequi haec conclusio: ergo quoddam risibile non est homo: quae quidem esset falsa, praemissae tamen verae. Patet ergo, ex quo cum tali dispositione aliquando cum praemissis veris stabit conclusio falsa, quod non est secundum formam syllogismi. Omnis quidem dispositio facta secundum regulas syllogismorum semper eamdem conclusionem syllogizat in omni materia, si praemissae sint verae. Secunda regula est, quod in prima figura minor non debet esse negativa: cujus ratio est, quia si aliter fieret, accideret fallacia consequentis, procedendo scilicet cum negatione medii de minori extremitate, quod quidem est inferius, ad negationem majoris extremitatis quae est superior ad medium: ut si fiat sic: omnis homo est animal. Nullus asinus est homo; non sequeretur: ergo nullus asinus est animal. Posset autem utriusque regulae alia communis ratio assignari: quia scilicet syllogismi primae figurae perficiuntur per dici de omni, et dici de nullo. His autem praemissis repugnat majorem esse particularem, vel minorem negativam, ut patet intuenti rationes dictorum principiorum. In secunda figura prima regula est, quod major debet esse universalis. Cujus ratio est, quia ejus syllogismi descendunt a syllogismis primae figurae per conversionem majoris in terminis; et ideo sicut ibi oportet majorem esse universalem, ita et hic. Vel potest ostendi necessitas hujus regulae per instantiam in terminis, ut dictum est supra. Nam si major capiatur particulariter, continget majorem extremitatem esse supra medium, et supra minorem extremitatem: nihil enim prohibet inferius praedicari de superiori particulariter sumpto. Et ita medium posset praedicari de majori extremitate particulariter, et contingeret extrema esse convertibilia, vel se habere ut superius et inferius: et tunc non sequitur conclusio negativa vera. Affirmativa autem non potest sequi, quia in hac figura semper concluditur negative: ut si fiat sic: quoddam animal non est homo. Omne rationale est homo: non sequitur quod nullum rationale sit animal. Secunda regula est quod oportet alteram praemissarum esse negativam; quia ex utrisque affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Cujus ratio est: quia si utraque sit affirmativa, tunc medium erit superius ad extrema disparata, quorum neutrum de altero praedicatur in conclusione: non enim sequitur, si aliquod unum inest duobus, quod propter hoc unum insit alteri. Posset etiam unum superius affirmari de duobus inferioribus, quorum unum esset sub altero, et ita non posset unum de altero negari. Et ita non sequitur conclusio affirmativa, nec negativa, ubi utraque praemissarum sit affirmativa. Sed tunc quaeritur, si oportet alteram esse negativam, quare non determinate major vel minor, sed indifferenter alteram? Dicitur quod hujus ratio est, quia non determinato altero, medium aequaliter respicit extrema tamquam sub se posita; et ideo quantum ad syllogismum non refert de quo affirmetur vel negetur: utroque enim modo fit syllogismus, licet diversimode. In tertia figura est una regula: scilicet quod minor semper est affirmativa; cujus ratio est, quia non sequitur quod si aliquod inferius sit repugnans alicui tertio, quod propter hoc et superius: quod oporteret fieri hic, si minor esset negativa: quod sic patet. Medium enim est sub extremitatibus; major autem est supra medium et minorem extremitatem: et ideo non oportet quod eidem repugnet major in conclusione: ut si fiat sic: omnis homo est animal. Nullus homo est asinus; non sequitur: ergo quidam asinus non est animal; et sic non sequitur conclusio negativa vera. Item nec affirmativa; quia potest esse quod extrema sibi repugnent, ut patet si capiantur hi termini, animal, lapis, homo. Vel potest esse hujus ratio, quia tertia figura descendit a prima per conversionem minoris: et ideo sicut oportebat ibi minorem esse affirmativam, ita et hic. Non autem lateat nos, quod aliquando contingit syllogismum contra praedictas regulas concludere veram conclusionem; sed hoc non erit ex necessitate formae syllogisticae, sed ex necessitate materiae: quia scilicet vel termini sunt convertibiles, ut quando concludetur conclusio affirmativa: vel repugnantes, ut quando concludetur negativa. Addantur dictis regulis quaedam aliae respicientes magis conclusionem quam praemissas: quarum quaedam sunt communes, quaedam propriae. Communes sunt duae. Prima in omni figura. Si aliqua praemissa est particularis, oportet conclusionem esse particularem. Cujus ratio esse potest, quia si altera praemissarum est particularis, medium convenit alteri extremitati particulariter in illa praemissa. Et quia non est convenientia inter extremitates nisi per naturam medii, non plus conveniet extremitas cum extremitate particulari, quam altera extremitas cum medio. Unde in conclusione oportet extremitatem extremitati convenire particulariter, sicut in praemissa medium conveniebat particulariter alteri extremitatum. Idem est si sit particularis negativa: quia extremitas disconvenit ab extremitate particulariter in conclusione, sicut medium ab extremitate in praemissa. Secunda regula est. Si altera praemissarum est negativa, oportet conclusionem esse negativam. Cujus ratio est, quia quae disconveniunt in tertio oportet quod inter se disconveniant. Cum ergo extremitates disconveniant in medio, quia quod uni convenit, alteri repugnat; necessario inter se disconveniunt. Quare cum conclusio sit ex extremitatibus, oportet unam ab alia removere; et sic conclusio erit negativa, altera praemissarum existente negativa. Sed propriarum quaedam spectant ad primam figuram, quaedam ad secundam, et quaedam ad tertiam. Pro prima sunt duae. Prima est quod conclusio semper assimilatur majori in qualitate et minori in quantitate: cujus ratio est, quia conclusio est pars majoris quantum ad praedicatum: habet enim idem praedicatum cum majori; et minoris quantum ad subjectum. Qualitas autem est dispositio praedicati quasi formae; quantitas autem est dispositio subjecti quasi materiae. Unde cum conclusio participet praedicatum a majori, et subjectum a minori; assimilatur majori in dispositione praedicati, et minori in dispositione subjecti. Secunda regula est quod omnia problemata concluduntur per primam figuram: hoc est tam universale quam particulare, tam affirmativum quam negativum. In secunda figura est una regula: scilicet quod in ea non concluditur nisi negative: cujus ratio est, quia oportet alteram praemissarum esse negativam, ut ostensum est; et quando ita est, necesse est conclusionem esse negativam. In tertia est una similiter: scilicet quod omnis conclusio est particularis, et nunquam universalis: cujus ratio est: quia licet duo conveniat in uno tertio, etiam quod universaliter tertium illis conveniat, non ideo oportet quod illa duo inter se totaliter conveniant vel sint idem. Quod ideo est, quia contingit majorem extremitatem in minus esse quam minorem: unde in conclusione major non praedicabitur de minori universaliter. Ut: omnis homo est risibilis. Omnis homo est animal: non sequitur, ergo omne animal est risibile; sed bene, ergo quoddam animal est risibile. Habitis ergo regulis cum suis rationibus, quae rectificant syllogismos de inesse, restat breviter tangere regulas rectificantes syllogismos de modo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod triplex est syllogismus: quidam constat ex propositionibus simplicis inhaerentiae, de quo dictum est: quidam constat ex utraque praemissa de modo: quidam ex altera de modo, et altera de inesse; et dicitur syllogismus mixtus. Si ex utraque modali: aut erit ex utraque de necessario, aut ex utraque de contingenti. Sub necessario autem intelligitur et impossibile contrarie sumptum, idest cum negatione apposita verbo. Unde idem est, necesse est esse, et impossibile est non esse: idem enim est judicium utriusque. Sciendum etiam quod hic tam in praemissis quam in conclusione semper accipitur contingens non necessarium, quod dicitur in contingenti nato et indefinito, seu ad utrumlibet. Si ergo fit syllogismus ex utraque de necessario, salvatis regulis praehabitis in omni figura, potest fieri bonus syllogismus concludens de necessario, et per consequens de inesse. Si vero fiat ex utraque de contingenti, semper fit in prima, seu ambae sint affirmativae, seu negativae, seu altera tantum: hoc solo excepto, quod si major sit universalis, conclusio erit de contingenti, et non de inesse; si autem fuerint ex utraque negativa, conversa minori vel utraque in affirmativam, erit syllogismus. Est autem sciendum, quod omnes propositiones de contingenti non necessario, habent affirmativam figuram, et convertuntur ad se invicem affirmativae negativis, et e contra, ut probat philosophus 1 Prior. In secunda autem figura ex utrisque de contingenti non fit syllogismus: cujus ratio ex superioribus patet; quia scilicet ex puris affirmativis in secunda figura non est syllogismus. Propositiones autem de contingenti, ut dictum est, affirmativae sunt omnes in secunda figura. In tertia vero figura ex utrisque de contingenti non fit syllogismus, nisi utraque sit particularis. Si vero fiat syllogismus mixtus; aut ex una de inesse et altera de necessario, aut ex una de contingenti et altera de inesse, aut ex una de necessario et altera de contingenti: pluribus enim modis non fit mixtio. Sciendum ergo quod in omni tali mixtione, scilicet de inesse et contingenti, semper de inesse debet accipi simpliciter, et non de inesse ut nunc. Dicitur autem propositio de inesse simpliciter, in qua praedicatum per se inest subjecto; seu sit de quidditate ejus quantum ad primum modum per se, seu non, sed fluat ex principiis ejus; ut cum propria passio dicitur de subjecto quantum ad secundum modum. Dicitur etiam de inesse simpliciter, quando praedicatur aliquod accidens commune, quod sequitur totam speciem secundum omne tempus, sicut nigredo inest corvo et Aethiopi. Quando autem nullo istorum modorum praedicatur aliquid de subjecto, est de inesse ut nunc, ut haec: omnis homo currit. Si ergo sit mixtio de inesse et necessarii in prima figura, est talis regula: majore existente de necessario, et minori de inesse simpliciter, et non ut nunc, sequitur conclusio de necessario. Si autem e converso fiat, scilicet majore de inesse, et minore de necessario: sequitur conclusio de inesse, et non de necessario. Quorum ratio est, quia cum conclusio participet cum majore in praedicato, ut dictum est, modus autem necessitatis et contingentiae sit dispositio praedicati in comparatione ad subjectum; conclusio participabit eodem modo: quod non potest fieri quando minor est de necessario et major de inesse. Bene tamen tunc sequitur conclusio de inesse: in plus enim est inesse simpliciter, quam necessario: quae enim necessario insunt, insunt simpliciter, et non e contra. In secunda vero figura est talis regula. Universali negativa de necessario existente et altera de inesse, sequitur conclusio de necessario. Si vero aliter fiat, non sequitur de necessario: quia si affirmativa fuerit de necessario, et negativa de inesse, sequitur conclusio de inesse. Cujus ratio est, quia secunda figura quantum ad omnes suos modos descendit a secundo modo primae figurae, in quo major est universalis negativa, et in ipsum reducitur, ut supra patet. Et ideo sicut ibi oportebat universalem negativam quae est major, esse de necessario, ut sequeretur talis conclusio; ita in hac figura oportet quod talis negativa post reductionem in prima sit major. Ex quo patet, quod in quarto secundae figurae non potest fieri universalis mixtio quantum ad conclusionem de necessario, cum non habeat aliquam universalem negativam. In tertia figura est talis regula in modum affirmationis et negationis. Universali affirmativa vel negativa existente de necessario, sequitur conclusio talis: aliter non. Cujus potest reddi eadem causa quae et supra; quia post reductionem ad primam figuram universalis fiet major, quam oportet in prima esse de necessario. Per quod patet quod circa primum et secundum tertiae fiunt quatuor syllogismi universaliter mixti, accipiendo utrobique de necessario. Sequitur de secunda mixtione, scilicet de inesse et contingentis. Ad cujus evidentiam sciendum, quod ut dicit philosophus, 1 Prior., contingens capitur uno modo ut etiam necessarium dicitur contingens, idest non impossibile: alio modo ut etiam non necessarium. De his autem duobus modis dicitur contingens aequivoce, sicut de duobus signis significatis. Alio modo capitur ut stat in sua communitate, non respiciens hoc vel aliud tantum, sed indifferenter utrumque, non tamen quod sit tertium significatum. Et hoc modo captum dicitur contingens possibile, seu secundum rationem suae communitatis. Sicut clarius loquendo, animal potest capi tribus modis. Uno modo pro rationali, et alio modo pro irrationali; isti duo modi sunt ejus differentiae: tertio modo potest considerari non pro hoc aut pro illo tantum, sed pro sua forma universali, in quantum scilicet est animal solum. Quod autem necessarium sit contingens, probat philosophus in libro perihermenias. Quomodo autem hoc sit, sic potest ostendi. De ratione contingentis quod dicitur de necessario et non necessario, est solum quod habeat potentialitatem ad esse sine positione alterius differentiae, sicut dicitur de genere. Utrumque autem dictorum habet hanc potentialitatem, licet aequivoce; quia necessarium habet possibilitatem semper actui conjunctam, aliud vero distantem ab actu: ideo utrumque dicitur contingens. Hoc autem necessarium, duas habet species. Una est contingens natum, quod quidem habet causam quare possit esse. Sed quia talis causa aliquando impeditur, est non necessarium, sicut canescere in senectute. Alia est contingens infinitum, idest indeterminatum, vel incertum, sive ad utrumlibet. Dicitur autem sic, quia nullam causam habet quare magis se habeat ad unam partem quam ad aliam, sicut habet contingens naturae: aequaliter enim potest esse et non esse. Et de isto dicit Aristoteles in libro Periherm. quod non sequitur ad necessarium.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De potentiis animae

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[91011] De potentiis animae, cap. 1 Ut adjutorium homini collatum, et progressum peccati plenius videamus, de anima et ejus potentiis aliquid consideremus. In primis ergo oportet supponere cum philosopho in 2 de Anim., quod anima est primum principium vitae in istis rebus inferioribus: animata enim viva dicimus, inanimata vero non viva. Ista enim vita duplici operatione manifestatur: cognitione scilicet, et motu; unde et philosophi, ut patet 1 de anima, per ista duo animae naturam investigaverunt. Pro tanto autem dico primum principium vitae: quia, licet aliquod corpus possit esse principium vitalis operationis, ut oculus visionis et cor vitalis operationis; non tamen est primum: quia hoc non convenit eis in quantum sunt corpora, sed in quantum sunt talia corpora, scilicet viva; quod habent per animam. Quia quod est actu tale, hoc habet ab aliquo principio, quod est actus ejus. Anima ergo quae est primum principium vitae, non est corpus, sed actus corporis, et aliquid corpore altius. Nunc autem sic est secundum philosophum in 2 Cael. et Mund., quod ea quae sunt infima in entibus, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus: his vero superiora consequuntur perfectiorem bonitatem motibus

multis: superiora vero his perfectam adipiscuntur bonitatem motibus paucis: summa vero perfectio invenitur in eo qui absque ullo motu perfecte possidet bonitatem. Quia ergo natura humana est inter corporalem et angelicam naturam constituta, ad majus bonum est ordinata quam natura corporalis quae ordinatur ad aliquod particulare bonum, quia ad aequale cum Angelis, scilicet ad beatitudinem: idcirco plures habet virtutes et operationes quam corporalia quae ordinantur ad bonum particulare, et quam Angeli qui eam in naturalibus excedunt. Sunt ergo in anima humana plures potentiae ad hoc ut consequi possit beatitudinem ad quam finaliter ordinatur. Istae autem potentiae per actus et objecta distinguuntur, ut dicitur 2 de anima. Potentia enim secundum id quod est potentia, ordinatur ad actum: unde oportet rationem potentiae accipere ex actu ad quem ordinatur. Unde ubi diversificatur ratio actus, oportet quod diversificetur ratio potentiae. Ratio autem actus secundum diversam rationem objecti diversificatur, ut dicitur in eodem. Actus enim potentiae activae comparatur ad objectum ut ad terminum et finem ejus, ut actionis augmentativae est finis et terminus ipsum quantum. Actus autem potentiae passivae comparatur ad objectum ut ad principium activum, ut visus ad colorem. Ex principio autem et fine omnis actus recipit speciem. Patet ergo, quod potentiae animae distinguuntur per actus et objecta. Quia ergo vegetare, sentire, et intelligere sunt diversi actus respectu diversorum objectorum, quia vegetare est quanti ut objecti, et sensus qualis, intellectus autem quidditas rei; patet quod anima habet tria genera potentiarum in generali: scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum. Nec ad praesens fiat vis, utrum sint in una essentia animae, vel in diversis: quia qualitercumque dicatur, semper aliquo modo dicuntur potentiae animae humanae: quia etsi sint tres substantiae, non tamen tres animae. Sed contra hoc videtur esse philosophus, 2 de anima, ubi dicit: *potentias autem animae dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.* Sed istud non moveat nos: quia si volumus proprie loqui, tres sunt animae, et quatuor modi vivendi, et quinque genera potentiarum animae. Diversitas enim animarum accipitur secundum quod operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis: secundum enim quod operatio ipsius animae magis aut minus dependet a corpore, secundum hoc nobilior aut imperfectior anima judicatur. Anima autem rationalis in tantum excedit naturam corporalem, quod propriam operationem suam exercet sine organo corporali. Anima autem sensibilis dependet a materia corporali plus, quia suam operationem exercere non potest sine organo corporali: sed tamen istam operationem non exercet mediante qualitate corporea: unde sensus suam operationem non exercet mediante calido, humido, frigido et sicco; licet istae qualitates requirantur ad compositionem seu dispositionem organi, per quod operationem suam exercet. Anima vero vegetabilis ita est immersa materiae, quod per organum corporale et per qualitatem corpoream suam operationem exercet. In hoc tamen excedit naturam corporalem, quia est principium intrinsecum operationum vivorum: operationes vero corporum inanimatorum sunt a principio extrinseco. Quod autem operatio animae vegetativae fiat per qualitatem corpoream, aperte habetur 2 de anima ubi dicitur, quod digestio et omnia quae digestionem consequuntur, fiunt virtute caloris ab anima regulati. Per hanc ergo considerationem animae distinguuntur. Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus diversos viventium. Sunt enim quaedam quae solum habent vegetativum, ut plantae: quaedam in quibus cum vegetativo invenitur sensitivum tantum sine motu, ut animalia imperfecta immobilia, ut conchilia et hujusmodi: alia sunt quae cum istis habent motum localem, ut animalia perfecta, ut equus et hujusmodi: alia sunt in quibus invenitur intellectus, ut in hominibus. Et per istam considerationem appetitivum non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque invenitur sensitivum, invenitur appetitivum, ut patet in 2 de anima. Si vero consideremus genera potentiarum, sic distinguuntur secundum diversitatem objectorum. Quanto enim potentia respicit minus universale objectum, tanto est inferior. Unde vegetativum est respectu corporis uniti, quia non nutrit nisi corpus sibi unitum: sensitivum autem non solum corpus sibi unitum, sed corpus sensibile respicit, sive unitum sive non: intellectivum autem respicit omne ens generaliter, eo quod omne ens est intelligibile. Ideo inferior est potentia vegetativa, superior sensitiva, sed suprema intellectiva. Et sic habemus tres potentias animae acceptas secundum quod res conjungitur ipsi animae. Secundum vero quod e contrario anima conjungitur ipsis rebus, habemus duas potentias. Quia secundum quod anima inclinatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est principium in intentione, accipitur appetitivum. Secundum vero quod inclinatur ad rem extra ut in terminum suae operationis et motus, accipitur motivum secundum locum. De vegetativa anima et potentia prius considerandum est.

Caput 2

[91012] De potentiis animae, cap. 2 Advertendum tamen prius, quod dicitur anima vegetabilis a vegetando, sive vivificando. Vivere enim, ut 2 de anima habetur, dupliciter accipitur. Uno modo vivere est actus primus ipsius viventis: et secundum hoc vivere idem est quod habere vitam, vel vivum esse: et sic vivere viventibus est esse, ut dicitur 2 de anima. Alio modo dicitur vivere, uti vita, vel exercere opera vitae. Vivere primo modo dictum est ab anima vegetativa prout est forma substantialis et actus corporis; sed secundo modo acceptum, est a vegetativo prout est potentia. Loquendo ergo de vegetativo ut est potentia, dicit philosophus, 2 de anima, quod ejus operationes sunt generare, alimento uti, et augmentum. Sicut enim dictum est, potentia vegetativa habet pro objecto corpus in quo est: ad quod corpus tria sunt necessaria. Unum est: quod habeat esse: et ad hoc ordinatur generativa. Aliud est; quod habeat esse perfectum: et ad hoc ordinatur augmentativa. Aliud est, quod in statu debito conservetur: et ad hoc ordinatur nutritiva. Inter istas autem potentias generativa est nobilior, ut dicitur 2 de anima; quia nutritiva et augmentativa deserviunt generativae, nutritiva vero augmentativae. Item quia generativa exercet suam operationem quodammodo in corpus exterius, quia non generat corpus in quo est, sed aliud, magis accedit ad operationem animae sensitivae, quae habet operationem suam in res exteriores. Nutritiva, quae est principium conservationis viventium per restaurationem deperditi, habet quatuor vires, quae naturales appellantur: scilicet attractivam, quae attrahit alimentum nutritivum corporis: retentivam, quae illud retinet donec digeratur: digestivam, quae illud digerit quod attractiva attraxit et retentiva retinuit: expulsivam, quae residuum ex nutrimento superfluum expellit. Hae per quatuor qualitates primas operantur: attractiva enim operatur per calidum et siccum: retentiva per frigidum et siccum: digestiva per calidum et humidum: expulsiva per frigidum et humidum. Vis vero augmentativa est

principium crementi corporis, et perfectionis debitae quantitatis. Vis autem generativa est principium producendi de se tale quale ipsum est, ut ex homine hominem, plantam ex planta. Haec vis generativa habet tres vires, secundum Avicennam. Prima est seminativa, quae in masculis et feminis semen generat. Secunda est immutativa, quae virtutes quae sunt in seminibus permiscet contemperando, secundum quod complexioni cujuslibet membri corporis formandi convenit. Tertia est formativa, quae ex sic permixtis seminibus membra format et configurat.

Caput 3

[91013] De potentiis animae, cap. 3 Viso de potentia vegetabili, videamus de sensibili potentia. Haec autem potentia sensibilis dividitur: quoniam quaedam est apprehensiva, et quaedam motiva. Apprehensiva autem sensibilis dividitur in apprehensivam de foris, et in apprehensivam de intus. Apprehensiva de foris dividitur in quinque sensus exteriores. Horum autem distinctio secundum philosophum accipienda est secundum illud quod per se ad sensum pertinet. Illud autem quod per se ad sensum pertinet, est objectum exterius, scilicet sensibile, a quo sensus natus est immutari. Unde secundum diversitatem immutationum sensus ab exteriori sensibili, accipiuntur isti quinque sensus. Est autem duplex immutatio. Una in quantum forma immutationis vel similitudo formae accipitur in mutato secundum esse naturale, ut calor in calefacto. Alia est spiritualis immutatio: scilicet quando similitudo immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut similitudo coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Spiritualis autem immutatio essentialis est sensui, quia sine illa non est sensus: propter quod naturalia corpora non sentiunt licet immutentur naturaliter, quia non immutantur spiritualiter. Est ergo aliquis sensus in quo invenitur immutatio spiritualis solum, ut in visu. In quibusdam autem cum immutatione spirituali invenitur immutatio naturalis. Hoc autem potest esse vel ex parte organi, vel ex parte objecti. Ex parte objecti potest esse immutatio naturalis dupliciter: vel secundum sonum, ut patet in auditu, cujus objectum est sonus, qui causatur ex percussione, et aeris commotione. Alio modo potest contingere immutatio ex parte objecti secundum alterationem, ut patet in olfactu, cujus objectum est odor, qui causatur eo quod calidum alterat corpus ad hoc quod spiret odorem: cujus signum est, quod odor magis sentitur in aestate. Alio modo potest esse immutatio naturalis ex parte organi; et hoc contingit in tactu et gustu: manus enim tangens calidum calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporis. Horum autem duorum sensuum distinctio ex hoc sumitur, quod licet sensus gustus comitetur sensum tactus in lingua, non tamen ubique. Vel possumus dicere, quod organum tactus immutatur primo et per se a qualitate quae objicitur sibi proprie, sed organum gustus ab illa quae praeambula est illi: unde lingua non fit dulcis vel amara, sed humectosa vel sicca. Visus sic definitur a Damasceno, Lib. 2, c. 18: *visus est primus sensus, cujus organa sunt qui ex cerebro progrediuntur nervi et oculi, et sentit secundum rationem primam colores, dignoscit autem et cum colore coloratum corpus.* Dicitur autem primus sensus non in constituendo animal, quia sic tactus est primus sensus, ut dicitur 2 de anima; sed in apprehendendo, et etiam quia prior est dignitate. Unde patet, quod organum

proximum et extrinsecum visus sunt oculi: primum autem et intrinsecum sunt nervi visuales. Istius autem objectum est color. Auditus est vis ordinata in nervis mollibus a cerebro procedentibus ad apprehendendum sonum causatum ex aeris commotione constricti inter percutiens et percussum. Objectum autem auditus est sonus, qui habet immutare auditum per hoc quod habet tangere aerem quietum collectum in concavitate nervi auditus. Olfactus est vis ordinata in anteriori parte cerebri, cujus organi sunt nares, et duae mollities similes capitibus mamillarum, per quas remittit ad cerebrum odorem sibi oblatum ab aere, cui hujusmodi odor permiscetur. Gustus est vis ordinata in nervo expanso supra corpus linguae, ad apprehendendum diversos sapores resolutos ex corporibus contingentibus ipsam. Tactus est vis diffusa per ossa, carnem et cutem, per quem apprehenditur calor, frigus, humiditas, siccitas, durities et mollities, asperitas et levitas. De unitate tactus dicit philosophus, 2 de anima, quod est unus in genere, et dividitur in multos secundum speciem, et ideo plurium contrarietatum est. Tamen potest dici unus, quia etsi sit plurium contrarietatum, omnes tamen continentur sub una contrarietate nobis ignota et innominata. Sicut autem est in visu, quod unum habet organum publicum extra, scilicet pupillam, et aliud intra, in quo fit judicium, sicut vult philosophus in Lib. de sensu et sensato; ita est et in tactu. Quia organum in quo fit apprehensio, est caro, et quaelibet pars secundum aequalitatem mixta. Illud autem in quo ultimo fit judicium, est nervus interior et cerebrum, quod licet sit de se insensibile, est tamen principium sentiendi ipsi nervo. Est autem caro in tactu et organum et medium, sed ratione diversorum: quia ratione aequalitatis commixtionis, quae est in potentia respectu cujuslibet excellentiae qualitatum, est organum; ratione vero aequalitatis commixtionis consimilis existentis in ea, est medium illud deferens.

Caput 4

[91014] De potentiis animae, cap. 4 Viso de virtute sensitiva apprehensiva deforis, videndum est de apprehensiva deintus. Cum enim natura non deficiat in necessariis, ut dicitur 3 de Anim., tot potentias et operationes oportet esse in animali, quot requiruntur ad vitam animalis perfecti. Requiritur autem ad vitam animalis perfecti, ut non solum apprehendat rem cum actu est praesens, sed etiam cum actu est absens: quia cum non habeat omnia necessaria sibi conjuncta, oportet quod moveatur ad distantiam. Cum autem moveatur per apprehensionem, non posset moveri ad rem distantem et absentem, nisi rem absentem apprehenderet. Cum ergo per sensus exteriores apprehendat rem solum quantum ad sui praesentiam, necesse habuit habere virtutem sensitivam, per quam rem absentem apprehenderet, et ejus speciem retineret. Sicut ergo sensus proprii et sensus communis ordinantur ad apprehensionem formarum sensibilium in rei praesentia, sic et aliae vires in rei absentia. Istae autem vires apprehensivae sunt quinque sensus secundum Avicennam, sed quatuor secundum Averroim. Prima est sensus communis, secunda est phantasia, tertia imaginativa, quarta aestimativa seu cogitativa, quinta memorativa. Secundum autem Averroim phantasia et imaginativa sunt eadem potentia. Verius tamen dicitur, quod sunt quatuor. Sensus communis

secundum Avicennam est virtus cui redduntur omnia sensata. Est ergo sensus communis a quo omnes sensus proprii derivantur, et ad quem omnis impressio eorum renuntiatur, et in quo omnes conjunguntur. Ejus enim organum est prima concavitas cerebri, a quo nervi sensuum particularium oriuntur; et hinc est quod quantum ad distinctionem spiritus animalis, sensus proprii derivantur a communi; quantum vero ad apprehensionem et renuntiationem sensus communis fit in actu per proprios; quia nihil apprehenderet nisi per hoc quod sensus proprii redeunt ad ipsum cum suis lucris, ut dicit Avicenna. Ista autem potentia est animali necessaria propter tria, quae habet facere sensus communis. Primum est, quod habet apprehendere omnia sensata communia, quae sensus proprius non apprehendit: non enim sensus proprius primo et per se apprehendit figuram vel motum, sed quasi per accidens. Sensus autem communis per se apprehendit sensibilia communia, quae sunt quinque secundum philosophum, 2 de anima: scilicet motus, quies, magnitudo, figura, numerus. Est enim triplex sensibile, ut ibidem dicit philosophus. Unum est proprium, quod scilicet non contingit alio sensu sentiri, et circa quod non contingit sensum proprium errare: ut visus circa colorem, auditus circa sonum. Aliud est commune, quod dividitur in quinque, ut dictum est, quae per se respondent sensui communi. Tertium dicitur sensibile per accidens, ut album, quod est Darii filius; quia album sentitur per se, cui accidit Darii filium esse. Secundus actus sensus communis est apprehendere plura sensibilia propria, quod non potest aliquis sensus proprius: non enim potest animal judicare album esse dulce vel non esse, vel ponere diversitatem inter sensata propria, nisi sit aliquis sensus qui cognoscat omnia sensata propria: et hic est sensus communis. Tertius vero actus est sentire actus propriorum sensuum, ut cum sentio me videre: non enim potest hoc sensus proprius, ut probatur 2 de anima; quia unius sensus proprii unum est objectum. Unde cum actus et objectum visus, scilicet color, sint duo cognoscibilia, judicium utriusque non pertinet ad unum sensum proprium. Secunda vis interior est phantasia, quae est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur 3 de anima: quia phantasia est potentia mota a specie sensibili, per quam et sensus proprius et sensus communis fit in actu. Non solum autem movetur ab illa specie, sed etiam ipsam in absentia rei retinet, quam sensus communis recipit. Recipere autem et retinere in corporibus reducuntur ad diversa principia: nam humidum bene recipit, et male retinet: siccum vero e contrario bene retinet, et male recipit. Cum ergo potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipit species sensibilium, et quae conservat. Et hujus organum est post organum sensus communis in parte cerebri quae sic non abundat humido sicut prima pars cerebri in qua situm est organum sensus communis. Et ideo melius potest retinere formas sensibiles re absente. Tertia vis sensitiva est aestimativa: et hujus necessitas sic patet. Animal enim non solum movetur propter delectabile et contristabile secundum sensum, quia sic non esset necesse ponere in eo nisi apprehensionem et retentionem formarum, in quibus sensus delectatur vel horret; sed aliquando fugit vel quaerit aliqua propter diversas alias commoditates vel utilitates et nocumenta. Sicut ovis fugit lupum non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum suae naturae: similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia utilis est ad nidificandum. Oportet ergo ponere in animali aliquod principium perceptionis hujusmodi intentionum aliud quam phantasiam, cujus immutatio est a forma sensibili, non autem perceptio hujusmodi intentionum. Et hujusmodi virtus est aestimativa, quae est apprehensiva intentionum quae per sensum non accipiuntur. Unde Algazel dicit: *aestimativa est virtus apprehendens de sensato quod non est sensatum, sicut ovis inimicitias lupi.* Hoc enim non facit per oculum, sed per aliam virtutem quae est in brutis hoc quod est intellectus in hominibus. Sicut enim aliquis cognoscit per intellectum quod non cognoscit per sensum, licet non cognoscat nisi accipiendo a sensu; ita aestimativa, licet modo inferiori. Organum autem hujus potentiae ponitur in brutis in posteriori parte mediae partis cerebri. In hominibus autem ejus organum ponitur media cellula cerebri, quae syllogistica appellatur. Unde, licet quantum ad formas sensibiles non sit differentia inter hominem et alia animalia, eo quod fiunt per infusionem a sensibilibus exterioribus; tamen quantum ad intentiones est differentia aliqua. Sicut aliqua animalia percipiunt hujusmodi intentiones, quae sunt bonum et conveniens et nocivum, solo instinctu naturali; homo autem ultra hoc per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa: quae per quamdam collationem hujusmodi intentiones adinvenit. Quae etiam ratio particularis dicitur, quia scilicet est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Avicenna vero posuit unam potentiam inter aestimativam et phantasiam, cujus sit componere et dividere inter formas imaginatas: sicut cum ex forma auri imaginati et montis componimus unam formam montis aurei, quam nunquam vidimus. Sed quia hanc operationem non vidimus nisi in hominibus, non debemus propter hoc ponere novam potentiam sensitivam. Ad hoc enim sufficit in homine virtus imaginativa, vel phantasia, ut dicit Averrois in Lib. suo de sensu et sensato. Quarta vis sensitiva interior est memorativa, vel memoria. Est autem memoria secundum Algazelem vis conservatrix harum intentionum quas apprehendit aestimativa; et ideo est arca intentionum, sicut phantasia vel imaginativa est conservatrix formarum et arca illarum: et istae intentiones non sunt sensatae, sed a sensibus elicitae. Organum autem hujus potentiae est in posteriori concavitate cerebri. Unde Avicenna 6 de naturalibus: *vis memoralis est quae est ordinata in posteriori concavitate cerebri, continens quod apprehendit vis aestimationis de intentionibus non sensatis singularium et sensibilium.* Differenter est autem in hominibus et in brutis: quia in brutis memoria sola proprie, reminiscentia autem minus proprie. Quia secundum Avicennam et Algazelem in brutis instinctus naturae est loco inquisitionis, ut per propriam intentionem veniat in propriam illius formam sensibilem, et ex forma sensibili et propria imaginatione in rem a qua est accepta in praeterito: et sic bruta observant tempus vindictae, et memorantur injuriarum et beneficiorum, et ista recordatio subita est. In hominibus vero non solum est memoria, sed etiam reminiscentia, quae fit per quamdam collationem intentionum individualium praeviarum ad formas syllogistice discurrendo usque ad ultimo quaesitum. Istam autem excellentiam non habent in homine aestimativa et memorativa per id quod est proprium parti sensitivae, sed per affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem per quamdam influentiam: semper enim virtus inferior fortificatur ex conjunctione sui cum virtute superiori, eo quod supremum naturae inferioris attingit infimum naturae superioris, ut dicit Dionysius. His visis patet quomodo est excellentia in potentiis animae sensitivae. Sensus enim proprius non potest apprehendere sensata communia primo et per se, sed quasi per accidens; sensus autem communis potest. Item, sensus proprius non potest apprehendere nisi unum sensatum, sensus vero communis plura. Item sensus proprius non potest actum proprium cognoscere, quod facit sensus communis. Item sensus communis non potest aliquid apprehendere, nisi ad praesentiam rei extra: phantasia autem formam rei retinet re absente. Item phantasia non potest apprehendere nec retinere: nisi formas a sensibilibus acceptas. Aestimativa autem potest intentiones circa hujusmodi formas apprehendere. Aestimativa vero licet possit hujusmodi intentiones apprehendere, non tamen retinere; quod habet memorativa: et ultra hoc non potest virtus sensitiva formam rei apprehendere et abstrahere a conditionibus materialibus. Ideo semper forma apprehensa a sensu exteriori sive interiori est particularis.

Caput 5

[91015] De potentiis animae, cap. 5 Viso de virtute sensitiva apprehensiva, videndum est de virtute motiva. Motiva autem sensitiva dividitur: quia quaedam est naturalis, quaedam animalis. Naturalis est quae non movet per apprehensionem, nec est subjecta imperio rationis: et talis est virtus vitalis et pulsativa quae movet arterias et cor secundum dilationem et constrictionem: et hujusmodi est in corde sicut in proprio organo. Unde solum habet esse in animalibus perfectis pulmonem et cor habentibus: et haec vis per spirationem et respirationem est principium contemperandi calorem cordis et corporis. Motiva animalis est, quae movet per apprehensionem: et haec dividitur: quia quaedam movet per modum dirigentis, quaedam per modum imperantis, quaedam per modum exequentis. Motivae per modum dirigentis sunt phantasia et aestimativa, in quantum appetitui ostendunt formam vel intentionem convenientem vel disconvenientem; phantasia enim movet ostendendo formas sensibiles, aestimativa ostendendo intentiones. Motivae autem imperantes et facientes motum, sunt concupiscibilis et irascibilis, quae sunt partes appetitus sensitivi: concupiscibilis enim est vis imperans motum, ut appropinquetur ad ea quae putantur necessaria vel utilia, et hoc appetitu delectandi: irascibilis est vis imperans motum ad repellendum id quod putatur nocivum vel corrumpens, et hoc appetitu vindicandi aut vincendi. Vis exequens motum istum est vis exterior, quae diffusa est in musculis et lacertis et nervis membrorum. Advertendum tamen est, quod sensibilitas et sensualitas differunt. Quia sensibilitas comprehendit omnes vires sensitivas, tam apprehensivas quam appetitivas. Sensualitas autem dicit proprie partem animae sensibilis, per quam est motus ad prosequendum vel fugiendum quod apparet consentaneum vel dissentaneum voluptati animalis, et hoc est secundum ordinem ad imperium rationis. Unde sensualitas licet praeexigat vires sensitivas apprehensivas quasi praeambulas, tamen ad essentiam ejus non pertinent, sed appetitus sensitivus. Aestimativa etiam valde propinqua est sensualitati, quia sibi confinis est, quia sensualitas dicit ordinem quemdam ad rationem. Ex quo patet, quod in brutis non est sensualitas vocans ad peccatum, sed in solis hominibus: in quibus propter ordinem ejus ad rationem, est porta corruptionis, et janua culpae.

Caput 6

[91016] De potentiis animae, cap. 6 Viso de potentia vegetativa et sensitiva, dicendum est de intellectiva. Potentia autem haec prima sui divisione dividitur in apprehensivam et motivam vel appetitivam. Hae duae potentiae solum inveniuntur in substantiis spiritualibus et intellectualibus, ut dicit Commentator super 11 Metaph. Ratio hujus divisionis est, quia quamlibet formam sequitur aliqua varia inclinatio. Sicut ergo formam naturalem sequitur inclinatio vel appetitus naturalis, et formam sensibilem sequitur appetitus sensitivus; ita formam universalem vel intellectualem apprehensam sequitur appetitus intellectualis. Et quia appetitus intellectualis sequitur apprehensionem; ideo prius dicendum est de apprehensivis, quam de appetitivis. Ad apprehensionem intellectualem duo principia sunt necessaria: scilicet intellectus quo est omnia facere, idest intellectus agens: et intellectus quo est omnia fieri, idest intellectus possibilis, ut dicitur in 3 de anima. Sicut enim in qualibet natura sunt principia sufficientia ad generationem propriam vel operationem, ita in anima. Per unam autem et eamdem potentiam non potest actus intelligendi expleri. Quia anima nihil intelligit nisi informetur specie, ad quam est in potentia, sicut pupilla ad colores. Per illam potentiam autem per quam recipit, non potest educi in actum: sed oportet quod educatur in actum per aliud quod est actu et respectu intellectus possibilis et respectu speciei intelligibilis. Cum autem species non recipiatur in intellectu possibili nisi depuretur a sensibilibus materialibus, et hoc non possit fieri nisi per id quod est actu immateriale; patet quod oportet ponere ultra intellectum possibilem, intellectum agentem in anima; ita quod anima per aliam potentiam est in potentia, et per aliam est in actu respectu specierum intelligibilium. Sicut videmus quod ignis quando agit in aquam, agit in eam per caliditatem quam habet actu, et patitur ab aqua per frigiditatem quam habet in potentia, et aqua habet eam actu. Ita anima quia actu est immaterialis, est in actu respectu speciei immaterialis, et in potentia respectu speciei materialis; et cum vult potest eam actu facere, et hoc per intellectum agentem. Est autem in potentia respectu speciei, in quantum non habet eam actu, et in tantum potest ab ea pati. Ex quo patet quae sit operatio intellectus agentis, quia abstrahere species a materia et sensibilibus materialibus. Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem. Sicut enim videmus in potentia sensitivis, quod licet aliqua sint conjuncta secundum rem, tamen illorum sic conjunctorum visus vel alius sensus potest unum apprehendere altero non apprehenso; ut visus apprehendit colorem pomi qui tamen saporem colori conjunctum non apprehendit; sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva: quia licet principia speciei vel generis nunquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi unum non apprehenso altero: unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus: et potest apprehendi homo non apprehenso Socrate vel Platone: et caro et ossa et animal non apprehensis his carnibus et ossibus: et sic semper intellectus formas abstractas, idest superiora sine inferioribus intelligit. Nec tamen falso intelligit intellectus; quia non judicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et judicat de uno, non judicando de altero. Objectum autem quod requiritur ad intelligendum, est phantasma et similitudo rei particularis, quae est in organo phantasiae. Unde, sicut visio corporalis completur per tria: scilicet per colorem visui objectum, per visum recipientem similitudinem coloris, per actum lucis super colorem irradiantis, et de potentia visibili actu visibile facientis; ita intelligere fit per intellectum possibilem ut recipientem similitudinem phantasmatis, et per operationem intellectus agentis speciem immaterialem a phantasmate abstrahentis, et per

ipsum phantasma suam similitudinem in intellectum possibilem imprimentis. Advertendum tamen, quod phantasma non intelligitur sicut color videtur; sed pro tanto dicitur objectum intellectus, quia suam operationem non exercet sine phantasmate. Proprium autem objectum ipsius intellectus possibilis est quod quid est, idest quidditas ipsius rei, ut dicitur in 3 de anima. Sicut enim est gradus in potentiis, ita in objectis. Quia sicut sensus exterior non tantum potest quantum sensus interior, nec interior sicut intellectus; ita objectum sensus exterioris quae sunt qualitates de tertia specie qualitatis, scilicet passibiles qualitates, non est ita altum sicut proprium objectum sensus interioris, scilicet sensus communis, phantasiae et imaginativae, quod est quantitas quae immediate adhaeret substantiae. Omnia autem ista excellit substantia rei: quia sicut qualitas non potest esse sine quantitate, ita nec utraque sine substantia. Substantia ergo rei est id quod intellectus intelligit. Similitudo autem illius rei quae est in anima, est illud quo formaliter intellectus rem extra intelligit: phantasma autem est illud quo quasi effective intelligit in acquirendo scientiam: intellectus autem agens est qui omnia illa actu agit et facit; intellectus vero possibilis est qui speciem recipit, et actum intelligendi elicit. Et sic solus intellectus possibilis est qui est subjectum scientiae, maxime acquisitae. Intellectus autem agens est qui nihil recipit, sed est potentia animae, quo omnia facit actu intelligibilia quae per naturam suam sunt potentia solum intelligibilia, cum habeant materiam quae intellectum impedit, quia unumquodque intelligitur in quantum habet esse immateriale. Intellectus autem possibilis, cujus solius est recipere speciem intelligibilem, quadrupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est omnino in potentia ad scientiam: et sic est ante intelligere: et hoc modo appellatur a philosophis materialis, idest potentialis, quasi nullo modo actu. Secundo modo potest considerari, ut habet aliquam dispositionem ad scientiam, sed incompletam, ut cum habet principia per se nota alicujus scientiae: et sic appellatur intellectus dispositus. Tertio modo potest considerari prout habet habitum scientiae, non tamen utitur habitu: et sic appellatur intellectus perfectus in habitu. Quarto modo secundum quod actu considerat secundum habitum; et sic dicitur intellectus adeptus in actu; et de isto intellectu volunt quidam intelligi illud verbum philosophi in 3 de anima, quod intellectus non quandoque intelligit, quandoque non, sed semper. Iste autem intellectus possibilis licet secundum diversas ejus perfectiones et operationes diversimode nominetur, non tamen potest aliquo modo multiplicari secundum substantiam potentiae. Cujus ratio est, quia, ut dictum est, potentia non diversificatur nisi secundum diversam rationem objecti. Nunc autem sic est, quod quando potentia aliqua ordinatur ad aliquod objectum sub ratione universali objecti, non diversificatur potentia illa secundum diversitatem particularium differentiarum objecti: unde visus, quia respicit colorem sub universali ratione coloris, non diversificatur secundum diversitatem albi et nigri: quia nec album nec nigrum considerat nisi in quantum coloratum. Cum autem intellectus possibilis sit quo est omnia fieri, ut dicitur 3 de anima, respicit objectum suum sub ratione communi entis: et ideo secundum nullam differentiam entis potest diversificari potentia intellectiva apprehensiva. Respectu tamen istius objecti diversificatur intellectus agens et intellectus possibilis, quia respectu objecti ejusdem oportet esse aliam potentiam activam, et aliam passivam, ut dictum est. Ex hoc patet, quod idem sit intellectus speculativus et practicus. Cujus ratio est, quia illud quod accidentaliter habet se ad rationem objecti quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Quia enim accidit colorato, quod sit magnum aut parvum, homo vel asinus; ideo omnia ista per unam potentiam visivam apprehenduntur. Constat autem quod accidit apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Unde, cum secundum hoc differant intellectus speculativus et practicus; quia finis speculativi est sola veritas, practici vero opus, ut dicitur 2 Metaph.: manifestum est, quod sunt una potentia. Quod aperte vult philosophus 3 de anima: ubi dicit, quod intellectus speculativus extensione, scilicet apprehensione ad opus, fit practicus: ex quo patet quod solo fine differunt. Ex hoc etiam apparet, quod intellectus et intelligentia non sunt diversae potentiae: sed differunt (secundum quod intelligentia accipitur a philosopho), non quidem sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia. Intelligentia enim est actus ipsius intellectus, qui est intelligere juxta illud philosophi 3 de anima: *indivisibilium intelligentia est, in quibus non est falsum.* Intelligentia tamen aliquando a philosophis accipitur pro natura vel substantia separata; quae intelligentia dicitur, quia semper intelligit. Intellectus autem a ratione differre non potest: quod patet si eorum actus diligenter consideretur. Intelligere est veritatem simplici intuitu considerare: ratiocinari autem est de uno intellecto ad aliud procedere ad veritatem intelligibilem cognoscendam: unde ratio incipit semper ab intellectu, et ad intellectum terminatur. Unde patet, quod ratiocinari et intelligere differunt sicut moveri et quiescere. Constat autem secundum philosophum, 2 caeli et mundi, quod per eamdem potentiam movetur aliquid ad locum et quiescit in loco in corporalibus. Ergo multo fortius in spiritualibus per unam et eamdem potentiam ratiocinamur et intelligimus; veritatem inquirimus, et inventam intelligimus. Ratio etiam superior et inferior diversae potentiae esse non possunt: quia ratio inferior ex hoc dicitur, quod rebus inferioribus intendit; ratio superior, quia superioribus. Superioribus autem intendere potest dupliciter: uno modo speculando ea in seipsis; alio modo accipiendo ex ipsis regulas inferiorum agendorum. Ista autem duo objecta, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram dupliciter. Uno modo secundum viam inventionis: et sic temporalia sunt nobis via deveniendi in aeterna, juxta illud Rom. 2: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Alio modo per viam resolutionis et judicii: et sic per rationes aeternorum temporalia disponimus. Nunc autem sic est, quod licet medium et illud ad quod per medium devenitur, possint ad diversos habitus pertinere, nunquam tamen ad diversas potentias, sed ad eamdem. Unde, licet principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus; quia principia ad habitum intellectus principiorum, conclusiones ad habitum scientiae conclusionum; tamen utraque pertinent ad eamdem potentiam. Ergo consideratio aeternorum, licet ad alium habitum pertineat quam consideratio temporalium, quia illa ad sapientiam quae est de aeternis, ista ad scientiam quae de temporalibus, tamen oportet quod ad eamdem potentiam pertineat utrorumque consideratio. Dicitur tamen pars superior et inferior, quia pars a partitione dicitur. Ibi autem licet non sit partitio potentiarum, tamen partitio habituum et officiorum est ibi: et ideo dicuntur ab Augustino duae partes.

Caput 7

[91017] De potentiis animae, cap. 7 Viso de apprehensiva intellectiva, videamus de motiva, vel ap-

petitiva, quae dicitur voluntas. Voluntas autem est duplex: una naturalis; alia deliberativa. Potest enim voluntas moveri motu naturali sicut aliae potentiae, et hoc ad salvationem naturae; et sic dicitur voluntas naturalis. Alio modo potest moveri ad aliquid, secundum quod abundat ab aliis in libertate, sequendo suum motorem, qui est intellectus vel phantasia; et sic est indeterminata respectu intelligibilium; unde sic est deliberativa. Nec tamen sunt diversae voluntates, sed una diversimode mota, vel movens seipsam. Ista autem voluntas per irascibilem et concupiscibilem non dividitur, sicut appetitus sensitivus, qui respicit bonum sub particulari ratione boni, sicut et sensus particularem rationem boni apprehendit; ideo secundum particulares rationes bonorum diversificantur appetitus sensitivi: concupiscibilis enim respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit particularem rationem boni, secundum quod est repulsivum et pugnativum ejus quod infert nocumentum. Voluntas autem respicit bonum sub universali ratione boni: et ideo non diversificantur in ea potentiae secundum diversas particularium bonorum rationes secundum concupiscibilem et irascibilem. Voluntas autem deliberativa et liberum arbitrium idem sunt. Non enim potest esse habitus, ut quidam dixerunt; quia per habitus nos habemus determinate ad passiones et actus bene vel male, ut dicitur 2 Ethic. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene agendum vel male. Unde oportet dicere, quod sit potentia eadem, scilicet cum voluntate. Non tamen nominat voluntatem absolute, sed per comparationem ad rationem, in quantum scilicet manet in ea virtus rationis deliberantis: unde sicut velle est voluntatis absolute, ita eligere est liberi arbitrii, in quantum in ea manet virtus rationis. Licet autem sit potentia, tamen per actum suum aliquando nominatur; unde dicitur liberum arbitrium quasi liberum de ratione judicium. Facultas etiam dicitur, quia potentia est expedita ad operandum. Dicitur etiam habitus a Bernardo, non prout habitus dividitur contra potentiam, sed prout dicit aliquam habitudinem per quam aliquis eodem modo se habet ad actum. Unde breviter eodem modo comparatur liberum arbitrium ad voluntatem, sicut ratio ad intellectum: quia sicut ratio per discursum unius ad alterum cognoscit, quod intellectus simpliciter et absolute facit, sic liberum arbitrium est appetitus alicujus ad aliquid consequendum; unde est eorum quae sunt ad finem. Voluntas autem est appetitus rei absolute: unde dicitur esse ipsius finis, qui propter se appetitur.

Caput 8

[91018] De potentiis animae, cap. 8 Viso de potentiis animae, videndum est in quibus potest esse peccatum, et in quibus non. Dicendum est ergo secundum Gregorium, quod *omnis creaturae nomine homo intelligitur, quia cum omni creatura habet aliquid commune. Habet enim esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum Angelis.* Ratione vero qua homo habet esse, non convenit ei aliquis motus, quia sic motus conveniret omnibus entibus. Ratione vero qua vivit, sentit et intelligit, convenit ei triplex motus: scilicet naturalis, animalis et rationalis. Motus autem naturalis est secundum necessariam inclinationem praeter alicujus delectabilis apprehensionem. Et

quia ubi necessaria est inclinatio, ibi nulla subjectio vel obedientia ad rationem; ideo motus naturalis in homine, sicut est motus nutritivae, augmentativae, generativae, secundum quod sequuntur naturae necessitatem, et antecedunt apprehensionem, non possunt esse subjectum peccati, eo quod peccatum aliquo modo est voluntarium et rationi subjectum: unde in actibus partis vegetativae non potest esse peccatum. Motus vero animalis sequitur delectabilis apprehensionem, et habet esse in appetitu sensitivo, qui est rationalis per participationem; unde dicit philosophus 1 Ethic. in fin.: *est itaque aliquo modo obedibile rationi* etsi non simpliciter propter corruptionem et infectionem. Unde, quia peccatum est actus moralis et ordinatus, potest esse in illa potentia quae subjacet aliquo modo principio morali, idest voluntati. Quia tamen actus isti vel motus animales non omnino subsunt imperio voluntatis, quia non eliciuntur nec imperantur a voluntate sicut motus deliberationem sumentes, sed solum permittuntur a ratione et voluntate; ideo licet habeant rationem peccati, tamen incompleti, quod est peccatum veniale; non autem completi, quod est mortale. Quia ergo peccatum attribuitur, ut subjecto, potentiae, quae ipsum elicit, vel est principium ejus; ideo in sensualitate quae nominat appetitum sensitivum in homine, ut dictum est in distinctione potentiarum animae, potest esse peccatum veniale, tamquam in subjecto, non autem peccatum mortale. Motus autem rationalis est qui est secundum rationem liberam, per quam debet actus ordinari in debitum finem. Unde si deordinetur a debito fine, habet actus rationem peccati, cum rationis sit actum suum ordinare. Ratio autem habet duplicem actum: unum secundum se per comparationem ad objectum suum, quod est cognoscere aliquod proprium verum: qui est tunc inordinatus, quando ratio non recte se habet circa ea ad quae tenetur et debet: et sic inordinatio causatur ex ignorantia. Alium actum habet ratio, in quantum est directiva humanorum actuum; et iste actus est imperare, vel coercere vires inferiores: et per istum actum peccat, quando imperat quod non debet imperare, vel non coercet quod debet coercere. Nec contra istud est, quod peccatum dicitur esse in voluntate. Ratio enim quodammodo praecedit voluntatem, quodammodo voluntas rationem: quia ratio dirigit voluntatem, et voluntas movet rationem; et ideo motus voluntatis dicitur rationalis, et motus rationis voluntarius. In ratione etiam superiori potest esse peccatum tam mortale quam veniale. Ratio enim superior habet ferri in objectum proprium, et in objecta virium inferiorum: in objecta virium inferiorum non fertur nisi in consulendo eis leges aeternas; et ideo in ea fertur per modum deliberationis. Unde si objectum virium inferiorum est de genere suo mortale peccatum, actus etiam motus superioris rationis est mortale peccatum; si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale; ut patet cum quis consentit in verbum otiosum. Circa proprium autem objectum habet ratio superior duplicem motum: unum scilicet simplicem intuitum sui objecti; et iste motus potest esse subitus circa divina et inordinatus. Et quia inordinatio subita sine deliberatione non est peccatum mortale, ideo talis actus est peccatum veniale, ut subitus motus infidelitatis, quamvis infidelitas sit peccatum mortale. Alius est actus superioris rationis circa objectum proprium per deliberationem, ut cum occurrit motus infidelitatis de resurrectione mortuorum, et statim occurrat resurrectionem mortuorum, a lege Dei traditam: si post conscientiam legis habeat motum infidelitatis, tunc ille motus deliberatus est, et est peccatum infidelitatis completum et mortale. Et sic patet, quod ratio inferior potest peccare venialiter et mortaliter, sed non sine consensu vel negligentia superioris. Ratio vero superior, quandoque venialiter, quandoque mortaliter, et in comparatione ad objecta virium inferiorum, et in comparatione ad objectum proprium. Ipsa autem voluntas maxime subjectum peccati habet esse; quia nullus actus est peccatum nisi aliquo modo sit voluntarius, sicut actus animae ipsius voluntatis, cum nullus actus sit ita proprie bonus vel malus bonitate vel malitia morali, sicut actus voluntatis. Et quia actus voluntatis non transit in exteriorem materiam, sed manet in agente, cujus est perfectio, ideo talis actus est in voluntate sicut in subjecto. Unde et in voluntate completissime habet esse peccatum, et in aliis potentiis, secundum quod voluntati subduntur, ut visum est.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De tempore

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[91005] De tempore, cap. 1 Sicut vult philosophus 2 Metaph., difficultas in cognoscendo veritatem causatur ex duobus: quia causatur quandoque ex parte nostra, quandoque ex parte rerum cognoscibilium. Cum enim unumquodque cognoscatur secundum quod est in actu; quae secundum se sunt

maxime actu, secundum se sunt maxime cognoscibilia. Unde quod intellectus noster ad eorum cognitionem non attingat, hoc non est ex parte eorum, sed ex parte nostra. Illa vero quae minimam entitatem habent secundum se, sunt minime cognoscibilia. Unde quod ea ignoremus, hoc non solum est ex parte nostra, sed etiam ex parte eorum. Talia autem sunt materia prima, quae secundum se non est ens in actu, et omnia successiva, quae secundum se tota non extant, sed secundum aliquid indivisibile sui, de numero quorum est tempus. Ex quo sequitur, quod difficile est cognoscere quid sit tempus. Ad cognoscendum tamen quid sit, oportet agnoscere an sit: quia impossibile est cognoscere de aliquo quid sit, ignorato an sit. Dubitatur ergo primo, an tempus sit: et videtur quod non, quia illud quod componitur ex partibus quae non sunt, videtur non esse: entitas enim totius videtur consurgere ex entitate partium. Tempus autem componitur ex praeterito et futuro, quae non sunt: praeteritum enim fuit et non est, futurum autem nondum est. Videtur ergo tempus non esse. Nec potest dici quod aliqua pars temporis sit, scilicet ipsum nunc; quia nunc pars temporis non est: omnis enim pars aliquoties accepta mensura totum, aut saltem omnis pars cadit in compositione totius: nunc autem multoties acceptum non mensurat totum tempus: nec iterum ex ipsis nunc componitur tempus, ut probatur 6 Phys., eo quod ex indivisibilibus non potest componi aliquid continuum. Unde manifestum est, quod nunc non est pars temporis. Nihil ergo, quod sit pars temporis, de tempore existit. Respondeo dicendum, quod necessarium est tempus esse. Quod patet, quia omnia generabilia et corruptibilia tempore mensurantur: accipiunt enim principium et finem sui esse in tempore, ut vult philosophus 4 Physic. Si ergo tempus non esset, nihil esset generabile vel corruptibile: quod est inconveniens. Tempus ergo est. Fuerunt tamen quidam, qui propter rationem superius inductam dixerunt tempus non esse nisi in anima. Qui ad confirmandam suam positionem adducunt duas rationes. Prima est, quia cum tempus sit numerus motus; aut erit in materia numerabili, aut in anima numerante. Non primum, quia materia numerabilis temporis non est nisi prius et posterius in motu, in quibus nihil potest esse, cum ipsa sint non entia. Sequitur ergo, quod tempus solum sit in anima numerante. Secunda est ratio, quia si tempus esset in re extra tamquam numerus alicujus motus exterioris, tunc sequitur, quod qui non apprehenderet motum exteriorem, non apprehenderet tempus: cujus oppositum vult philosophus 4 Physic.: qui dicit, quod si sumus in tenebris, et nihil patiamur per visum ab exterioribus visibilibus, nec sentiamus aliquem motum exteriorum corporum, dum tamen fiat aliquis motus in anima per successionem cogitationum vel imaginationum, semper sentimus tempus. Ex quo sequitur, quod tempus semper sequatur motum qui est in anima, et quod solum sit in anima. Hujus opinionis fuit Galenus: cui etiam in tantum consensit Averrois, quod dixit tempus secundum quid esse extra animam; secundum vero complementum sui, esse solum in anima. Istud non potest habere veritatem, quia cum tempus sit numerus motus, et sit numerus numeratus; sic est necesse esse tempus, sicut et motus. Constat autem, quod motus est in re extra. Ergo et tempus est in re extra. Item quantitas continua est vera res extra animam. Tempus autem est vera quantitas continua. Ergo impossibile est, quod sit in anima. Et ideo dicendum, quod tempus sit in re extra. Ad cujus intellectum considerandum est, quod cum numerus sit in rebus numeratis; sicut dependet rerum esse numeratarum ab intellectu numerante, ita et numerus. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu nostro, sed ab intellectu qui est causa rerum, sicut est intellectus divinus. Ergo nec numerus rerum dependet ab intellectu nostro. Tempus autem numerus motus est. Et ideo, sicut motus non dependet ab intellectu nostro, ita nec tempus. Sunt tamen quidam, qui dicunt etiam motus dependere ab anima: quia cum motus sit aliquod successivum, partes ejus quae sunt prius et posterius, non habent esse in re extra, sed solum in anima comparante priorem dispositionem mobilis ad posteriorem; et ideo solum habet esse in anima simpliciter, et quantum ad esse suum perfectum. In re autem extra habet esse solum secundum aliquod indivisibile sui, et istud esse est imperfectum esse, et secundum quid: et idem dicunt ipsi de tempore. Istud non potest stare, quia illud in quo motus est secundum esse suum completum et perfectum, necessario movetur. Si ergo motus secundum esse suum completum esset in anima, anima necessario moveretur: quod est inconveniens. Et ideo intelligendum est, quod omne esse ab actu est. Actus autem est divisibilis, ut vult philosophus 9 Metaphysic.: est enim actus quidam totus simul existens, sicut anima, aut albedo. Et est alius actus successivus, ut dies et agon, infinitum et vacuum, de numero quorum sunt et motus et tempus. Cum ergo esse sequatur actum, et modus essendi sequetur modum actus. Esse igitur quod est ab actu primo, est esse simul: et tale est esse completum quod debetur rei perfectae per primum actum. Esse vero quod est ab actu secundo, scilicet ab actu successivo, est esse successivum: et tale est esse perfectum, quod debetur tali actui, vel rei perfectae per talem actum. Et ideo esse perfectum ipsius motus et temporis, quod debetur utrique secundum rationem propriae speciei, non est esse simul existens, sicut ipsi dicunt: sed est esse in successione, quod est secundum aliquid indivisibile ipsorum. Ad rationes in oppositum patet solutio. Ad primum dicendum, quod praeteritum et futurum non sunt sic, ut simul sint. Nec hoc requiritur ad esse temporis, cum sit successivum, ut declaratum est: habet tamen esse per aliquid indivisibile sui, quod continuat ea; scilicet per ipsum nunc. Ad alias rationes probantes tempus esse in anima dicendum est. Cum arguitur: tempus cum sit numerus, aut habet esse in materia numerabili quae sunt prius et posterius: dicendum quod tempus habet esse in priori et posteriori motus. Et cum dicis, quod haec non sunt; verum est sub esse permanenti; habent tamen esse successivum, ut dictum est. Ad aliud dicendum, quod tempus motum sequitur exteriorem aliquem, scilicet primum motum. Nec obstat hoc; quia apprehenso quocumque motu, comprehenditur motus primus saltem virtualiter, eo quod ipse est causa omnis transmutationis. Quia vero dictum est, quod tempus cum sit successivum, habet esse solum per aliquod indivisibile sui quod est nunc; non irrationabiliter dubitatur, utrum sit unum et idem nunc in eodem tempore, an aliud et aliud. Videtur enim, quod sit unum et idem: quia sicut impossibile est duas partes temporis simul esse, nisi una contineat aliam, sicut annus mensem, mensis septimanam, septimana diem; ita impossibile est duo nunc in tempore simul esse, cum unum non contineat alterum. Si ergo primum nunc non potest simul esse cum posteriori, necesse est primum esse corruptum. Omne autem quod est corruptum, corruptum est in aliquo nunc. Nunc ergo, quod est corruptum, aut est corruptum in seipso, aut in aliquo posteriori: non in seipso, quia tunc est: nec in aliquo posteriori: quia aut hoc esset in nunc mediato, aut in nunc immediato: non in nunc immediato, quia unum nunc non est continuum alii nunc, sicut nec punctus puncto, ut probatur 6 Physic. Nec potest corrumpi in nunc mediato; quia inter quaelibet duo nunc est tempus medium, sicut inter quaelibet duo puncta est linea media. In quolibet autem tempore sunt infinita nunc. Si ergo nunc prius corrumperetur in nunc posteriori mediato; sequitur quod haberet esse cum infinitis nunc mediis, quod est impossibile. Impossibile est ergo duo nunc esse in tempore. Oppositum hujus videtur dupliciter. Primo, quia cujuslibet continui finiti sunt duo termini ad minus. Nunc autem terminus temporis est, et est accipere tempus finitum. Ergo ad minus sunt duo nunc in tempore. Secundo, quia illa dicuntur simul esse, quae sunt in eodem nunc temporis. Si ergo non essent plura nunc in tempore, sed unum tantum; sequitur quod ea quae fient post millesimum annum, simul essent cum his quae sunt hodie. Hoc autem est impossibile. Intelligendum, quod sicut dictum est, esse successivorum consistit in hoc quod existant secundum aliquid indivisibile sui: quod manifestari potest, quia quaelibet pars cujuslibet successivi divisibilis est in diversas partes. Si ergo aliquod successivum existeret, non solum secundum aliquid indivisibile sui, sed secundum aliquam sui partem; sequitur quod multae partes alicujus successivi simul essent: quod est contra rationem successivorum. Specialius autem possumus hoc probare de tempore: quia quaelibet pars temporis est tempus. Si ergo aliqua pars temporis existeret, sequitur quod tempus secundum se existeret; quod est falsum. Existit ergo tempus secundum aliquid sui indivisibile, illud autem est nunc. Hoc supposito dicendum est, quod unum et idem nunc est in toto tempore secundum substantiam, differens secundum esse et rationem. Cujus ratio est, quia ipsi nunc quod est in tempore, aut succedit aliud nunc, aut aliqua pars temporis. Non aliud nunc, quia unum nunc non potest continuari alii nunc: non aliqua pars temporis, quia nulla pars temporis secundum se existere potest, ut probatum est. Ergo impossibile est quod unum nunc succedat alii nunc in tempore. Praeterea, sicut se habet illud quod fertur ad motum, ita nunc ad tempus. Quia sicut per illud quod fertur, cognoscimus motum, et prius et posterius in motu, in quantum videmus illud quod movetur aliter et aliter se habere; ita per nunc determinatur prius in tempore. Sed quod fertur unum est et idem secundum substantiam in toto motu, aliud et aliud secundum esse in quantum est alibi et alibi. Ergo et ipsum nunc unum et idem est in toto tempore secundum substantiam, aliud et aliud secundum esse, in quantum scilicet consideratur in alio et alio successu temporis. Nec valent rationes prius adductae. Cum enim dicitur, quod cujuslibet finiti sunt duo termini ad minus, dicendum, quod cujuslibet continui finiti permanentis sunt duo termini differentes secundum rem: continui vero finiti successivi non oportet quod sint duo termini secundum subjectum, sed solum secundum rationem. Et praeterea falsum supponit ratio, in hoc quod ponit quod est dare tempus finitum: non enim est accipere aliquod tempus actu finitum et terminatum per nunc, nisi secundum imaginationem nostram, vel per relationem ad aliquem motum, qui in tempore terminatur: totum enim tempus secundum se continuum est, nec est actualiter una pars divisa ab alia. Ad aliud dicendum, quod non dicuntur esse simul secundum tempus, quaecumque sunt in nunc eodem secundum substantiam; sed quae sunt in eodem nunc secundum esse et secundum rationem. Illa autem quae fient post millesimum annum, et quae sunt hodie, licet sint in eodem nunc secundum substantiam, non tamen sunt in eodem secundum esse. Et ideo non oportet quod dicantur esse simul.

Caput 2

[91006] De tempore, cap. 2 Viso ergo quod tempus sit, inquirendum est quid sit. Est autem considerandum, quod tempus non est motus, sicut quidam opinati sunt tempus esse motum caeli, qui circulatio dicitur. Quia quaelibet pars temporis est tempus. Si ergo tempus esset circulatio, sequeretur quod quaelibet pars circulationis esset circulatio: quod tamen falsum est. Item omnis motus est velox vel tardus. Tempus autem nec tardum est nec velox. Ergo tempus non est motus. Minor patet, quia velox et tardum determinantur tempore. Tempus autem non determinatur tempore nec quantum ad quantitatem suam, nec quantum ad qualitatem. Secundo considerandum, quod licet tempus non sit motus, non tamen est sine motu. Cum enim nos non transmutamur secundum cognitionem nostram per successionem cognoscibilium, tunc non apprehendimus tempus, quia nec apprehendimus motum, sicut accidit his quos fabulantur dormisse in Sardo apud heroes: ibi enim reddebantur aliqui insensibiles propter quasdam incantationes, qui excitati dicebant se vidisse quaedam mirabilia. Tales autem qui excitabantur, non percipiebant tempus quod fluxerat, eo quod copulabant primum nunc in quo dormire coeperant, posteriori nunc in quo excitati fuerant, ac si non fuisset tempus medium. Sicut ergo si nihil fuisset medium inter illa duo nunc, non fuisset tempus; ita quia non percipiebant medium, non percipiebant tempus. Sic ergo non percipimus tempus, quia non percipimus motum. Cum autem percipimus motum et determinamus prius et posterius in ipso, tunc percipimus tempus. Relinquitur ergo, quod licet tempus non sit motus, non tamen est sine motu. Quia ergo simul cognoscimus motum et tempus, manifestum est quod tempus est aliquid ipsius motus. Motus autem sequitur magnitudinem quantum ad duo: scilicet quantum ad continuitatem, et quantum ad prius et posterius; et similiter tempus motum. Prius autem et posterius motus licet sint idem subjecto cum motu, differunt tamen ratione, eo quod in definitione motus assignantur in 4 Physic. Et ideo restat inquirere, ratione cujus tempus sequitur motum: utrum scilicet ratione motus absolute, aut ratione prioris et posterioris. Dicendum quod hoc est ratione prioris et posterioris, quia ex priori et posteriori in motu cognoscitur tempus. Ergo tempus sequitur motum ratione prioris et posterioris. Juxta quod intelligendum est, quod prius et posterius in motu possunt considerari dupliciter. Uno modo prout sunt sub forma continui absolute: et sic cognoscendo prius et posterius, simul cognoscimus motum. Alio modo ut sunt sub forma discreta: in quantum scilicet anima dicit posterius esse aliud a priori, et ipsa esse duo et non unum; et sic tempus non est motus absolute, nec prius ac posterius motus absolute; sed est prius et posterius motus ut numerata sunt. Ex quo possumus concludere definitionem temporis: quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Quod autem tempus sit numerus, patet. Numero enim judicamus aliquid plus vel minus. Tempore autem judicamus motum esse minorem et majorem. Ergo tempus est numerus. Numerus autem est duplex: est enim numerus absolute quo numeramus, ut unum, duo, tria etc.: et numerus numeratus, ut numerus decem hominum. Tempus enim non est numerus quo numeramus, sed numerus numeratus: est enim prius et posterius, ut numerata sunt in motu. Et licet numerus quo numeramus, sit aliquid discretum; tamen tempus est aliquid continuum; sicut decem ulnae panni sunt continuae, licet numerus denarius sit aliquid discretum. Quia ergo tempus et est aliquid discretum, et aliquid continuum; relinquitur quod in tempore est dare aliquo modo numerum minimum, et aliquo modo non. In numero enim simpliciter est dare minimum, sicut unitatem: vel minimum quod habet rationem numeri, sicut est binarius. In

numero autem numerato, sicut in multitudine linearum, est dare minimum secundum multitudinem, sicut unam lineam aut duas: secundum magnitudinem autem non est dare minimam lineam, eo quod omnis linea divisibilis est in alias lineas. Sicut etiam in tempore est dare minimum tempus secundum multitudinem; puta, unam diem vel duos dies in genere dierum; minimum autem tempus secundum magnitudinem non est dare, eo quod omne tempus divisibile est in infinitum, sicut et quodlibet continuum. Quia autem tempus et est numerus, et est continuum; inde est quod dicitur multum et paucum, breve et longum, non autem velox vel tardum: multum enim et paucum sunt passiones numeri. Et ideo tempus, quia est numerus, dicitur multum et paucum. Longum autem et breve sunt passiones continui, unde linea dicitur longa vel brevis. Et quia tempus est continuum, ideo dicitur longum vel breve. Velox autem aut tardum non dicitur: quia cum tempus sit numerus motus, si diceretur velox aut tardum, aut hoc esset ratione numeri, aut motus: non ratione numeri, quia numerus neque velox neque tardus dicitur: neque ratione motus: quia licet tempus sit aliquid motus, non est tamen dicere quod tempus sit motus. Et ideo non oportet passiones motus, quae sunt velox et tardum, dici de tempore: quia velox et tardum determinantur tempore, et ideo tempus non dicitur velox nec tardum. Continuitas autem in tempore est ex continuitate motus, non cujuscumque, sed primi. Et ideo, quia motus primus unus est, tempus est unum mensurans omnes motus simul factos. Prius autem et posterius temporis altera sunt, sicut prius et posterius motus. Unde sicut reiteratur eadem circulatio secundum speciem, et non secundum numerum; ita tempus reiteratur idem secundum speciem et non secundum numerum. Mensuramus autem motum tempore et tempus motu, in quantum determinamus quantitatem unius per quantitatem alterius: motum enim mensuramus tempore, quia tempus secundum id quod est, est numerus motus: tempus etiam mensuramus, in quantum scilicet, per quantitatem motus nobis notam determinamus quantitatem temporis: dicimus enim, quod tempus est multum, quia motus qui factus est in tempore est multus. Et hoc rationabiliter accidit. Motus enim sequitur magnitudinem quantum ad continuitatem, et prius et posterius; et tempus similiter motum. Per magnitudinem autem mensuramus motum, et e converso: dicimus enim quod motus est multus, quia magnitudo supra quam est motus, est multa: et similiter dicimus quod magnitudo est multa, quia motus supra magnitudinem factus est multus. Quare et similiter determinamus quantitatem temporis per motum, et quantitatem motus per tempus.

Caput 3

[91007] De tempore, cap. 3 Determinato de tempore secundum se, considerandum est de ipso secundum relationem ad ea quae tempore mensurantur. Est autem considerandum, quod aliter comparatur tempus ad motum, et ad alias res. Cum enim motus sit continuus et successivus essentialiter; ideo non solum mensuratur tempore quantum ad suum esse et suam successionem vel durationem, sed etiam quantum ad id quod est; quia ejus essentia in successione consistit. Mobilia vero quantum ad id quod sunt, sicut homo aut lapis, non mensurantur tempore: quia essentia

eorum est in quolibet nunc temporis, nec habet prius nec posterius, sive successionem: unde his respondet nunc temporis, et non tempus. Mensurantur autem tempore quantum ad suum esse et suam successionem vel durationem, quia duratio eorum non est tota simul. Sicut ergo motum esse in tempore est ipsum mensurari tempore quantum ad id quod est, et quantum ad suam durationem; ita alias res esse in tempore, est ipsas mensurari tempore non quantum ad id quod sint, sed quantum ad suam durationem. Et quod hoc sit verum, patet. Esse enim in tempore, aut est esse dum tempus est, aut est esse sicut in numero. Esse autem in tempore non est esse quando tempus est; sicut nec esse in loco, est esse quando locus est: sic enim sequeretur quod omnia essent in eodem loco, cum omnia sint quando unus locus est: sicut etiam sequeretur quod caelum esset in grano milii, quia caelum est quando granum milii est. Sed esse in tempore est mensurari et contineri a tempore, sicut esse in loco est mensurari et contineri loco: propter quod sequitur, quod esse in tempore, est esse sicut in numero. In numero autem aliquid est dupliciter; aut enim est aliquid ipsius numeri, sicut unitas, par vel impar: aut quia numerus est ejus, sicut rei numeratae. Sic ergo cum tempus sit numerus, aliqua dicuntur esse in tempore quia sunt aliquid ipsius temporis, ut nunc, prius et posterius. Aliqua autem sunt in tempore, non quia sunt aliquid ejus, sed quia mensurantur tempore et continentur sub tempore, sicut ea quae sunt in numero continentur sub numero. Quia ergo esse in tempore est sicut esse in numero, omni autem eo quod est in numero, est dare majorem numerum; inde est quod est dare tempus majus omni eo quod est in tempore. Haec est ergo prima conditio omnium eorum quae tempore mensurantur. Secunda conditio eorum est, quod quaecumque sunt in tempore, patiuntur sub tempore: sicut consuevimus dicere, quod tempus tabefacit et corrumpit ea quae sunt in tempore, et quod oblivio fit propter tempus. Hujus autem causa est duplex. Prima est, quia videmus aliqua corrumpi in tempore, dato quod non appareat nobis aliquod exterius corrumpens, sicut est in corruptione quae fit ex senio, quam maxime attribuimus tempori. Nihil autem fit in tempore, nisi appareat aliquid exterius faciens; propter quod non dicimus quod tempus sit causa generationis sicut corruptionis, aut quod tempus sit causa disciplinae, sicut est causa oblivionis; quia ex hoc solo quod aliquis diu vivit, non efficitur sciens. Secunda causa est, quod tempus est numerus motus: motus autem facit distare mobile a dispositione in qua prius erat, et est magis causa corruptionis quam generationis, cujus ratio signatur triplex. Prima ratio est, quia motus facit id quod movetur distare a prima dispositione sua, ut dictum est. Haec autem distantia attenditur respectu termini a quo, qui corrumpitur in motu; et ideo motus per se est causa corruptionis. Quod autem per motum generetur aliquis terminus ad quem, hoc non est de ratione motus absolute, sed convenit ei ut finitus est. Rationem autem finiti habet ex determinata intentione moventis, cujus est movere ad aliquem determinatum terminum. Unde generatio termini ad quem magis est attribuenda formae ipsius moventis, ratione cujus movens movet, quam ipsi motui. Secunda ratio est, quia illud quod movetur, dum movetur, neque est omnino in termino a quo, neque in termino ad quem; sed deficit ab utroque. Et ideo motus de se est causa quare mobile sit sub privatione termini a quo et termini ad quem. Cum autem mobile factum est sub termino ad quem, tunc non est motus. Et ideo motus magis est causa corruptionis utriusque termini dum est, quam generationis termini ad quem; quia cum terminus ad quem generatus est, tunc motus non est. Tertia ratio est, quia, ut patet ex 3 Phys., motus trahitur ad rationem actionis, secundum quod consideratur ut ab hoc. Ad rationem autem passionis trahitur, ut consideratur ut in hoc. Constat autem quod omne accidens veriorem habet comparationem ad subjectum quam ad causam agentem: ideo verior est consideratio motus sub ratione passionis quam sub ratione actionis. Passio autem est causa corruptionis per se: de ratione enim ejus est, quod ipsa magis facta plus et plus abjiciat a substantia. Factio autem magis attribuitur actioni. Et quia, sicut dictum est, verius consideratur motus sub ratione passionis, quam sub ratione actionis; inde est quod motus magis est causa corruptionis quam generationis. Tempus autem, ut dictum est, est mensura motus; et ideo magis est causa corruptionis quam generationis, sicut et motus. Neutrius tamen est causa per se. Ex his duabus conditionibus quae apparent in rebus quae sunt in tempore, possumus concludere, quod ea quae sunt semper, non sunt in tempore. Primo, quia sicut dicit prima conditio, omni eo quod est in tempore est accipere tempus majus. Sempiternis autem non est aliud majus tempus accipere, cum ipsa semper sint. Ergo ea quae semper sunt, non sunt in tempore. Praeterea, sicut dicit secunda conditio, ea quae sunt in tempore patiuntur in tempore, corrumpuntur in tempore. Ea autem quae semper sunt, non patiuntur a tempore, nec corrumpuntur, neque senescunt. Quare manifestum est, quod non sunt in tempore. Ex his autem quae dicta sunt, posset aliquis credere, quod ea quae quiescunt, cum semper dum quiescunt similiter se habeant, sicut sempiterna, quod non mensurarentur tempore: hoc autem est falsum. Et ideo dicendum est, quod sicut tempus est mensura motus per se, ita est mensura quietis per accidens: non enim oportet quod omne quod est in tempore, actu moveatur, sicut omne quod est in motu necesse est actualiter moveri; quia tempus non est motus, licet sit numerus motus. In numero autem motus convenit esse non solum illud quod movetur, sed etiam illud quod quiescit: quiescens enim non dicitur quodcumque quod non movetur, sed quod non movetur, aptum tamen natum moveri; et omne tale est mobile: esse ergo rei quiescentis est esse rei mobilis. Esse autem rei mobilis mensuratur tempore. Ergo et esse rei quiescentis. Mensuratur autem id quod quiescit et id quod movetur quantum ad quantitatem quietis vel motus. Motus tamen per se, quies autem per accidens: dicimus enim quod aliquid quievit uno die, quia cessavit a motu una die. Juxta quod intelligendum est, quod mobile potest considerari dupliciter: vel quantum ad suam substantiam seu essentiam, vel quantum ad suum esse. Si consideratur quantum ad suam substantiam, sic non mensuratur tempore, eo quod substantia mobilis in quolibet nunc temporis est, nec habet successionem, nec prius nec posterius. Si autem consideretur quantum ad suum esse, hoc potest esse dupliciter. Quia aut considerari potest quantum ad suum esse substantiale, aut quantum ad suum esse quod habet in motu, quod est suum moveri. Si consideretur primo modo, sic non mensuratur tempore: secundo autem modo mensuratur tempore: moveri enim mobilis non est totum simul, sed successivum. Viso ergo quod non omnia entia sunt in tempore, et quod non omnia non entia sunt in tempore; ut hoc breviter comprehendamus, dicendum est quia illa non entia quae impossibile est esse, non mensurantur tempore. Et ratio hujus est, quia sicut dictum est, omni eo quod est in tempore, est accipere majus tempus. Constat autem quod non est accipere majus tempus entitate eorum quae impossibile est esse; et ideo non entia talia non sunt in tempore. Ea autem quae possunt esse et non esse, sunt in tempore, quia est dare tempus majus entitate eorum et non entitate.

Caput 4

[91008] De tempore, cap. 4 Viso ergo de tempore secundum se, et per resolutionem ad temporalia; considerandum est per relationem ad alias mensuras, quae sunt aeternitas et aevum. Primo ergo videndum an aeternitas sit, et quid sit. Dubitant enim aliqui an aeternitas sit; et probant ipsi quod non: quia infiniti in quantum infinitum est non est mensura. Causa autem prima infinita est, cujus mensura ponitur aeternitas. Ergo videtur quod aeternitas non possit esse in genere mensurae. Ergo aeternitas nihil est. Item, omnis mensura certificat aliquam quantitatem. Causa autem prima nullam quantitatem habet. Ergo aeternitas non potest esse mensura causae primae; nec per consequens aliquid esse, cum non ponatur esse nisi in genere mensurae. Item, nihil uno modo se habens potest mensurae. Aeternitas autem est uno modo se habens. Ergo non potest habere rationem mensurae. Non ponitur autem esse aeternitas nisi ut mensura quaedam: ergo aeternitas non est. Intelligendum, quod aeternitas tripliciter accipitur. Uno modo dicitur aeternitas mensura durationis rei semper similiter se habentis, nihil acquirentis in futuro, et nihil admittentis in praeterito: et sic propriissime sumitur aeternitas. Secundo modo dicitur aeternitas mensura durationis rei habentis esse fixum et stabile, recipientis tamen vices in operationibus suis: et aeternitas sic accepta proprie dicitur aevum: aevum enim est mensura eorum quorum esse est stabile, quae tamen habent successionem in operibus suis, sicut intelligentiae. Tertio modo dicitur aeternitas mensura durationis successivae habentis prius et posterius, carentis tamen principio et fine, vel carentis fine, et tamen habentis principium: et utroque modo ponitur mundus aeternus licet secundum veritatem sit temporalis; et isto modo impropriissime dicitur aeternitas: rationi enim aeternitatis repugnat prius et posterius. Utroque autem istorum modorum dicta aeternitas verissimam entitatem habet. Nec valet illud quod arguitur, quod infiniti in quantum infinitum est, non est mensura: quia licet causa prima infinita sit eo quod careat principio et fine, tamen finitissima est, eo quod in se ipsa manens, nihil sui habet extra se. Ad aliud, cum dicitur quod omnis mensura certificat aliquam quantitatem, dicendum quod non est universaliter verum, nisi accipiatur quantitas valde large pro quantitate virtutis et magnitudinis. Licet autem prima causa non habeat quantitatem magnitudinis, habet tamen quantitatem virtutis, et hoc sufficit. Ad aliud, cum dicitur, illud quod uno modo se habet, non mensurat, dicendum quod verum est quod non mensurat ut numerus, sed ut unitas. Unde aeternitas magis dicenda est unitas rei aeternae, quam numerus. Nunc ergo considerandum est, quid sit aeternitas. Ad quod sciendum, considerandum est, quod aeternitas dicit interminabilitatem quamdam: dicitur enim aeternum quasi extra terminos existens. Sicut autem dicit philosophus 8 Physic., in omni motu est aliqua generatio et aliqua corruptio, in quantum mobile desinit esse in termino a quo, et incipit esse in termino ad quem. Ex hoc patet, quod omnis mutabilitas repugnat aeternitati. Includit ergo aeternitas non solum interminabilitatem essendi, sed etiam immobilitatem. Ex motu autem causatur prius et posterius in tempore. Et ideo, cum motus repugnet aeternitati, ex consequenti repugnat ei habere prius et posterius. Propter quod Boetius definit aeternitatem dicens: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta posses-*

sio. Quaecumque ergo cum indeficientia essendi habent immobilitatem, et sunt absque successione temporali, ipsa dicuntur esse aeternaliter, et mensurantur aeternitate. Unde a quibusdam definitur aeternitas, quod est mora; et non mora temporis, sed dicitur mora essendi, idest indeficientia. Spatium vero dicitur, eo quod ambit totum esse indeficiens. Continuum vero dicitur, non eo quod habeat partes, sed quia nunquam deest, nunquam defuit, nunquam deerit: non interfectum vero dicitur, quia non habet partes quae exeant de potentia ad actum, sicut tempus cujus pars prior praeteriit, et pars posterior futura est. Propter quod dicit Boetius, quod nunc stans et non fluens causat aeternitatem. Occasione hujus dubitant aliqui, quomodo verba praeteriti temporis et futuri, verificantur de Deo. Ad quod dicendum est, quod aeternitas est mensura rei indeficientis, sicut dictum est. Huic tamen accidit quod comparetur ad praeteritum vel futurum; et hanc comparationem vel concomitantiam ex indeficientia ejus causatam, dicunt verba praeteriti et futuri temporis. Unde prima causa dicitur fuisse in praeterito, quia in toto tempore praeterito nunquam defuit; et dicitur fore in futuro, quia nunquam deerit. Ex his quae dicta sunt, potest assignari differentia inter aeternitatem, aevum et tempus. Quia aeternitas est mensura rei incommutabilis non recipientis vices in operatione: aevum autem est mensura rei cujus esse est incommutabile, quod tamen recipit vices in suis operationibus: tempus vero est mensura rei secundum omnem modum mutabilis et successivae. Constat autem quod aeternum quod immutabiliter se habet, causa est aeviterni, quod incommutabiliter se habet quantum ad esse, recipit tamen vices in suis operationibus; et similiter aeviternum causa est temporalis. Et sicut est in his, sic et in instrumentis eorum. Quia aeternitas causa est exemplaris ipsius aevi: aevum enim imitatur aeternitatem quantum potest, deficit tamen ab aeternitate. Aevum autem est causa exemplaris ipsius temporis, eo quod tempus imitatur aevum quantum potest, deficit tamen ab aevo. Unde non est dubium, quod sicut tempus est primo mensura unius, scilicet primi mobilis, qui est velocissimus, et aeternitas primo est mensura primi esse quod est essentiae simplicissimae; ita aevum est primo mensura alicujus unius, quod licet recipiat vices in operationibus suis, est tamen propinquissimum primo actui. Et ideo quidquid dicatur, sicut est unum tempus et una aeternitas, ita et unum aevum. Ex hoc confutatur error quorumdam dicentium, quod est idem nunc aeternitatis et temporis: quod nituntur probare, quia stans et movens se, non videtur differre secundum substantiam, sed solum secundum rationem. Nunc autem aeternitatis est stans, et nunc temporis fluens. Quare non videtur differre, nisi ratione sola. Istud non potest habere veritatem, secundum ea quae determinata sunt. Visum est enim, quod aeternitas et tempus essentialiter differunt, quia nunc aeternitatis et nunc temporis essentialiter differunt. Item quaecumque se habent ut causa et causatum, essentialiter differunt. Nunc autem aeternitatis, cum non differat ab aeternitate nisi sola ratione, causa est temporis, et nunc ipsius, ut dictum est. Quare nunc temporis et nunc aeternitatis, essentialiter differunt. Praeterea, nunc temporis et nunc aeternitatis essentialiter differunt: quia nunc temporis est continuativum praeteriti cum futuro, ut patet 4 Phys.: nunc autem aeternitatis non est continuum praeteriti cum futuro, quia in aeternitate non est prius nec posterius, nec praeteritum nec futurum, sed tota aeternitas est tota simul. Neque valet ratio in oppositum, cum dicitur quod stans et fluens non differunt per essentiam. Verum est in omni eo quod contingit et stare et fluens esse. Tamen stans quod nullo modo contingit fluere, et fluens quod nullo modo contingit stare, differunt per essentiam. Talia autem sunt nunc aeternitatis et nunc temporis. Et praeterea, si nunc temporis et nunc aeternitatis essent mensura unius et ejusdem rei quam contingit stare et fluere, tamen adhuc differrent essentialiter, eo quod unum et idem secundum aliam et aliam rationem mensurari potest alia et alia mensura: quia nos videmus in opposito, quod diversa mensurabilia, quae tamen participant unam rationem, possunt mensurari eadem mensura, sicut loci mutatio et alteratio quae mensurantur tempore, in quantum conveniunt in ratione successivi, habentes prius et posterius. Unde manifestum est, quod quorum mensurabilia differunt in quantum mensurabilia sunt, et ipsa differunt: fluens autem et stans, licet possint esse unum et idem secundum substantiam, quia non differunt nisi in eo quod stans est aliud a fluente, et fluens in eo quod fluens est aliud a stante, ideo mensurantur alia et alia mensura, in eo quod stans et fluens. Et ideo nunc aeternitatis quod est mensura rei ut stans, et nunc temporis quod est mensura rei ut fluens, de necessitate differunt ab invicem.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De universalibus «Circa»

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91118] De universalibus «Circa» Circa universalia multiplex fuit, et diversorum philosophorum opinio. Quidam enim, sicut Epicurei, non ponentes distinctionem esse nisi secundum sensum, dicentes summum bonum esse voluptatem, posuerunt nihil esse quod sentitur et videtur; unde dicebant, quod nihil est universale. Dicebant etiam animam esse quoddam corpus subtile, et perire cum corpore. Horum autem opinio, quia improbabilis est manifeste, et contra sensum et intellectum omnem, non est necessarium eam refellere; et ideo philosophi, tales qui sic posuerunt, appellaverunt porcos. Sed contra eos posset sic argui. Omnes homines natura scire desiderant, ut vult philosophus 1 Metaph. Sed tale desiderium non est frustra. Contingit ergo habere scientiam. Sed omnis scientia est universalium. Ergo universalia sunt. Minor sic ostenditur: quae sunt infinita non possunt sciri, alioquin essent finita. Sed singularia sunt infinita. Ergo ipsorum non est scientia, et per consequens universalium. Alii autem ponentes universalia, incidunt in multa inconvenientia; et isti sunt diversi: quoniam quidam posuerunt ea esse et subsistere praeter singularia et praeter intellectum; et isti fuerunt Platonici, quorum caput fuit Plato. Hic siquidem videns magnam et continuam transmutationem et corruptionem fieri in rebus ipsis, inductus fuit ponere universalia stare per se, et incorruptibilia esse, quae vocabat ideas, quas quidem dixerunt esse causas exemplares et effectivas istorum singularium. Hanc autem opinionem in 7 Metaph. et multis aliis locis destruit philosophus. Unde dicit contra Platonem deridendo eum in Lib. Poster. *Valeant genera et species, monstra enim sunt.* Sumamus autem necessarium argumentum, quod format Avicenna contra eum sic. Universale quod intendimus, praedicatur de omnibus inferioribus, quorum unumquodque est ipsum. Tale autem universale quod Plato ponebat separatum, non praedicatur de suis individuis, nec aliquod ipsorum est ipsum. Ergo aut non est ponere universale, aut non est sic ponere separatum, sicut Plato ponebat. Et ideo fuerunt aliqui qui posuerunt universalia solum esse in intellectu, totum oppositum positioni Platonis: et adhuc isti diversificantur. Nam quidam posuerunt universalia nobis innata et concreta, et non fieri universalia per actionem intellectus depurantis et abstrahentis. Et fulciunt positionem suam per dictum philosophi 2 de anima: ubi dicit quod intelligimus cum volumus: quod non esset dictum, nisi ipsa nobis universalia innata essent, et semper actu praesentarent ipsi animae. Contra quod est etiam philosophus, per quem putant se defendere. Dicit enim ipse in fine 2 Post., quod universale venatur sensus via memoriae et experientiae: et Commentator super prooemio de anima dicit contra eos, quod intellectus agens facit universalitatem in rebus ipsis. Dictum autem quod inducunt pro se, sane est intelligendum: quod ideo hoc philosophus dicit, quia in nobis est intellectus agens quo est omnia facere; et ideo quando vult potest se convertere supra phantasmata, et illustrare ea et facere actu intelligibilia. Alii vero posuerunt, quod formae intellectuales effluunt in mentem nostram ab intellectu agente. Ponebant autem intellectum agentem non esse in nobis, sed extra nos; et dicebant istum esse Deum, vel aliquam intelligentiam. Contra istos est philosophus in 3 de anima, quantum ad utrumque. Dicit enim ibi quod in anima nostra est intellectus iste: et dicit etiam quod est lumen quod facit phantasmata potentia intelligibilia, intelligibilia actu, sicut lumen facit colores potentia visibiles, visibiles actu. Et sic diversimode erratum est circa universalia. Sententia tamen Aristotelis vera est, scilicet quod universale est in multis, et unum praeter multa. Et tangitur in hoc duplex esse universalis: unum secundum quod est in rebus, aliud secundum quod est in anima. Et quantum ad istud esse quod est rationis, habet rationem praedi-

cabilis: quantum vero ad aliud esse, est quaedam natura, et non est universale actu, sed potentia, quia potentia habet, ut talis natura fiat universalis per actionem intellectus. Et ideo dicit Boetius *universale dum intelligitur, singulare dum sentitur*, quia una et eadem natura quae singularis erat et individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus quae sunt hic et nunc; unde rationem universalis et praedicabilis accipit ab ipso intellectu, ut dictum est. Et quamvis ab ipsa anima recipiat rationem universalis, tamen non est in ipsa secundum suam essentiam, sed secundum suam similitudinem et speciem: unde et philosophus ait: *lapis non est in anima, sed species lapidis.* Haec autem similitudo sive species existens in anima est una numero et est singularis. Ejus autem universalitas non est ex hoc quod est in anima, sed ex hoc quod comparatur ad multa singularia se habentia opinata. Eorum igitur judicium quantum ad ipsam est idem. Nec hoc est inconveniens; quia, sicut aliquid diversis respectibus potest esse genus et species, ita aliquid diversis speciebus potest esse universale et particulare, sive singulare. Est enim illa in solo intellectu singularis, et est universalis in quantum habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium ducens in omnium cognitionem, sicut potest apparere in exemplo: nam si esset una forma corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa forma vel species vel figura statuae haberet esse singulare proprium secundum quod haberet esse in hac materia; sed haberet rationem communitatis, secundum quod esset communis per repraesentationem plurium. Quamvis autem dictum sit quod illa natura quae est universalis, in quantum est in anima, sit una numero; non tamen oportet quod diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia; quia unitas generis ex ipsa indeterminatione procedit, vel indifferentia; non autem ita quod id quod significatur per genus, sit una essentia numero in omnibus speciebus, vel diversis, cui superveniens res aliqua quae est differentia, determinet ipsam, sicut forma determinat materiam quae est una numero per privationem omnium formarum; sed quia genus significat formas, non tamen hanc vel illam determinate, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia ab illa quae indeterminate significabatur per genus. Unde dicit Commentator super 1 Metaph., quod materia prima dicitur una per privationem omnium formarum; sed genus dicitur unum per communitatem formarum significatarum; unde per adjectionem differentiae, remota illa indeterminatione quae erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversae: et hoc est quod dicit Avicenna in sua Metaph. Impossibile est, scilicet, quod una et eadem res numero sit praedicata de multis, ita quod unumquodque sit ipsa. Videtur tamen Boetius dicere contrarium in commento; ubi ait, quod universale ita est commune, ut eodem tempore totum sit in diversis, quorum essentiam naturaliter constituat; et cum in specie sit universale, per advenientes differentias vel formas fit singulare, sine quibus naturaliter in se subsistit, et absque eis actualiter nullatenus permanet. Huic autem dicto adaptat exemplum de cera: sicut si ex cera modo statuam hominis, modo bovis facias, diversas formas eidem essentiae vere penitus manenti adaptando; hoc tamen refert, quod non eodem tempore. Sed inconveniens quod sequitur ex ista positione est istud, quod idem animal esset rationale et irrationale, si eadem essentia generis esset in diversis speciebus. Sic igitur patet quid dicendum sit de ipsis universalibus, et quomodo habeant se; quia aliquo modo habent esse animae extrinsecum, et aliquo modo non. Consequenter dico, quod universalia ex hoc quod sunt universalia non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitas ipsa est in anima, et nullo modo in rebus. Cum autem dicimus quod natura universalis habet esse in his sensibilibus sive singularibus, non intelligimus ex hoc quod natura cui accidit universalitas, habet esse in istis signatis. Patet ergo quomodo universale corporale, et quomodo sit incorporale: quoniam secundum quod dicit Boetius, incorporale et insensibile in simplicitate suae universalitatis intelligitur, corporeum autem et sensibile per accidentia subsistunt. Sic igitur declaratae sunt quaestiones quas enumerat Boetius de universalibus. Utrum autem possit esse destructis singularibus, dicendum secundum Avicennam, quod sic: quia universale est illud quod secundum intellectum impossibile est non praedicari de multis, et si nullum eorum habet esse in effectu: sicut intentio est praeter singulare, quae universalis est, eo quod ejus natura est praedicari de multis; sed non est necesse esse illa multa, immo nec aliquod illorum. Utrum autem sit substantia vel accidens, dicendum quod per comparationem quam habet ad animam est accidens, et est dispositio quaedam in anima, et est unum de individuis scientiarum vel formationum. Averrois tamen dicit supra 1 de anima, quod universale est qualitas existens in anima; et hoc dico substantialis, quae quidem non est substantia, nec accidens, sed medium; quod non est inconveniens: quamvis enim quoad logicum, non tamen quoad metaphysicum et naturalem est medium inter ea; ut vult Commentator in multis locis. Sic igitur considerando universale in quantum universale est, scilicet secundum quod aliqua natura habet intentionem universalitatis, idest, secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis; universalia non sunt substantiae: et hoc modo reprobat philosophus circa finem 7 Metaph., quod universalia non sunt substantiae, sicut Platonici posuerunt animal et hominem in sua quidditate esse substantias: nam animal commune et homo communis non sunt aliquae substantiae in rerum natura; sed hanc communitatem habet forma animalis vel hominis secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit in multis communem, in quantum eam subtrahit ab omnibus individuantibus. Alio modo potest considerari universale, scilicet ipsa natura cui intellectus rationem universalitatis attribuit: et sic universalia, ut genus et species, substantias rerum significant, et praedicantur in quid: animal enim significat substantiam ejus de quo praedicatur, et similiter homo: et hoc est quod dicit philosophus in Praedicam., quod genus et species primarum substantiarum sunt substantiae secundae. De universalibus autem accidentium accipienda est alia ratio; quoniam talia universalia et quantum ad respectum quem habent in anima, et quantum ad respectum quem habent in suis inferioribus, substantiae non sunt, prout substantia dividitur contra accidens; sed sunt substantia, prout substantia accipitur pro essentia in suis inferioribus. Unde quod universalia accidentia sunt essentialia suis inferioribus, hoc modo possunt dici substantiae. Utrum autem universale sit prius quam singulare, dicendum quod universale esse prius contingit dupliciter: scilicet universale in essendo, et universale in cognoscendo: si in essendo, tunc universale accipitur pro specie quae est in anima abstracta a conditionibus materialibus, quae sunt hic et nunc, forma et figura: et sic isto modo patet, quod prius est singulare a quo abstrahitur talis forma; et sic est intelligendum quod dicitur de anima: *universale aut nihil est, aut posterius est.* Alio modo consideratur universale, prout est forma realiter existens in rebus: et hoc dupliciter. Aut enim refertur ad operationem naturae, vel ad intentionem: si primo modo, aut loquimur de universali speciei specialissimae, aut de superiori ad ipsam. Si de superiori, aut comparatur ad suum proprium singulare, quod mediate continetur ab ipso; si ad proprium, prout animal comparatur ad hoc animal, sic prius est in operatione naturae hoc animal quam animal, quia prius terminatur operatio naturae ad hoc animal quam ad animal, eo quod omnis operatio est singularium. Sed ulterius cum habemus hoc animal, intellectus considerans antequam deveniamus ad formam hominis, apprehendit formam universalis in hoc individuo, scilicet animal. Sed ulterius antequam operetur natura ad formam hominis, praecessit animal per considerationem intellectus, et hoc animal per operationem naturae. Et ideo si tunc formamus universale superius ad singulare non proprium, ut animal ad hunc hominem, sic in operatione naturae universale praecedit singulare: et sic patet quid sit dicendum si loquamur de universali superiori. Si autem loquamur de universali inferiori, ut de specie specialissima, sic quantum ad operationem naturae singulare praecedit universale, sicut natura prius generat Socratem quam hominem. Si autem referamus universale quantum ad intentionem naturae, sic adhuc distinguendum est, quia loquimur de universali superiori, ut de genere; aut de inferiori, ut de specie specialissima. Si loquamur de universali superiori, ut de animali quantum ad intentionem naturae universalem, sic dico quod universale, scilicet animal, et hoc animal singulare suum proprium non intenduntur a natura; quia si sic, statim in ipso animali sua operatio cessaret, et nunquam perveniretur usque ad Socratem, et sic nihil perfecte generaretur. Si autem de universali inferiori, ut de specie specialissima loquimur; cum illud sit primo intentum a natura particulari, dicendum quod intentione naturae prius est universale quam particulare; et hoc est quod philosophus dicit in 2 de anima. Nostra virtus inest omnibus quae perfecta, et ut imperfecta, ut animal generat animal, et planta plantam, quamvis ipsum esse divinum participent secundum quod possunt: omnia enim illud appetunt, et illius causa agunt quaecumque agunt secundum naturam quae intendit per se esse divinum, idest, sempiternum, sicut ipsemet exponit. Quantum ad operationem naturae sic singulare est prius, sicut natura prius generat Socratem quam hominem. Et sic patet quid sit dicendum de universali quantum ad esse suum. Si autem loquamur de universali quantum ad cognitionem suam, hoc potest esse dupliciter: quia est aliquid notius quoad nos, et est aliquid notius simpliciter, sive quoad naturam: quia idem est notius secundum naturam et simpliciter. Simpliciter autem nota sunt, quae per se sunt nota. Sunt autem plus per se quae plus habent de entitate: quia unumquodque cognoscibile est quantum est ens; magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu. Unde ista sunt magis cognoscibilia a natura: non quod natura magis cognoscat ea; sed quia sunt nota secundum se, et secundum naturam propriam. Sic igitur species specialissimae sunt notiores secundum naturam, utpote per se existentes, et distinctam habentes cognitionem. Quod autem completum est actu, est prius natura et posterius tempore. Genera vero nota sunt priora quoad nos, et posteriora quoad naturam, utpote habentia cognitionem confusam in potentia. Quod autem est potentia, est prius tempore, natura autem posterius; sicut sunt genera universaliora et in potentia, et magis confusa, quia universalia continent in se sua inferiora in potentia. Et qui scit aliquid in universali, scit illud indistincte. Tunc autem distinguitur ejus cognitio, quando unumquodque eorum quae continentur in universali in potentia, semi actu cognoscunt. Verbi gratia, qui scit animal, non scit rationale nisi in potentia. Prius autem contingit scire animal quam hominem: et sic intelligendum est illud in 1 Phys.: *aliquid prius est in potentia quam in actu.* Secundum hunc igitur modum quo procedimus de potentia ad actum, et de magis communi ad minus commune, prius est quoad nos scire animal quam hominem;

et sic intelligendum est, quod dicitur 1 Physic., quod universalia sunt nobis prius nota quoad nos, et minus nota naturae; singularia autem e converso: quia ibi non accipitur simpliciter, sed secundum quid, sicut est species respectu generis. Si autem accipiatur singulare simpliciter, sicut accipitur in 1 Posterior., sic dicendum, quod quoad nos singularia sunt notiora secundum quod cognitio sensitiva in nobis praecedit intellectivam, quae est universalium; sed universalia sunt notiora secundum naturam et secundum se simpliciter, quia cognitio universalis est perfectior. Universalia autem sunt intelligibilia in actu, non autem singularia, cum sint materialia. Notandum etiam, quod aliud est dicere animal in quantum animal et animal in quantum universale. Et similiter homo in quantum homo, et homo in quantum species: quia animal in quantum animal, est animal solum, et significat essentiam simplicem, quae de se non est una, nec multa, nec existens in his sensibilibus, nec in anima, nec in aliquod horum potentia vel actu. Unde significat quamdam essentiam, quae nec est universalis, nec particularis: et ideo dicit Avicenna, quod rationalitas non est differentia; et similiter animalitas non est genus, nec humanitas species; et hoc modo nihil est verum de ea dici, nisi quod convenit sibi secundum quod hujusmodi: unde quicquid aliorum sibi attributum fuerit, falsa erit attributio. Verbi gratia, homini ut homini convenit animal rationale, et alia quae in definitione ejus cadunt; album vero aut nigrum aut quicquid hujusmodi est, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini secundum quod homo est. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque eorum est extra intellectum hominis seu humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu ejus, nunquam posset dici una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de intellectu ejus, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis essentia, nec posset in pluribus verificari. Et cum ipsi naturae secundum suam absolutam considerationem non conveniat esse in anima nec esse in singularibus, falsum est dicere quod natura hominis in quantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari: quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum homo, nunquam homo esset extra hoc singulare. Similiter si conveniret homini nunquam homo non esse in hoc singulari, in quantum homo esset in eo. Sed verum est dicere quod homo in quantum homo non habet esse in hoc singulari vel in illo, aut in anima. Ergo patet, quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse; ita tamen quod non fiat praecisio alicujus eorum. Et quia humanitati secundum suam absolutam considerationem non convenit, quod praedicetur de Socrate; ideo ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem; quia de ratione universalitatis est unitas et communitas. Naturae autem humanae secundum suam absolutam considerationem neutrum convenit: si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur communitas: quod falsum est; quia in Socrate nulla invenitur communitas; sed quicquid in eo est, est individuatum. Et ideo oportet quod sit de accidentibus quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu; et ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur, Socrates est species: quod tamen de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet in quantum est homo: quicquid enim convenit homini in quantum homo, praedicatur de Socrate. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in hoc vel in illo: et sic de ipso aliquid praedicatur per accidens ratione ejus in quo est; sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus; quamvis hoc non conveniat homini in quantum homo. Hoc autem modo duplex habet esse: unum in singularibus, et aliud in anima: secundum utrumque esse consequuntur hanc naturam accidentia, et in singularibus habent multiplex esse secundum singularium diversitatem. Secundum autem hoc esse quod habet in singularibus, non potest dici quod ratio alicujus generis vel speciei accidat alicui naturae, quia non invenitur in individuis secundum veritatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis existit. Relinquitur ergo quod ratio generis vel speciei accidit alicui naturae secundum esse quod habet in intellectu. Verbi gratia, ipsa natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus. Et ideo habet uniformem rationem ad omnia individua quae sunt extra animam, prout est essentialiter similitudo omnium ducens in omnium cognitionem in quantum sunt in eo; quia ejus operatio ad omne individuum quod fuit et est et erit, est una: et qualitercumque primum positum fuerit in intellectu, hanc deputationem habebit et aliud superveniens non augebit. Sic igitur patet, quod aliud est dicere, animal in quantum animal, et homo similiter: et aliud est dicere, animal in quantum universale: nam animal, et similiter quodlibet aliud universale, est animal solum, et est forma intelligibilis secundum formam quam dicimus, et est natura, de qua potest dici quod esse ejus est prius quam esse naturale, sicut simplex prius est composito; et ipsum ejus esse individuum proprie dicitur esse, quoniam tale esse ex quo est animal, est de intentione. Ipsum vero esse cum accidentibus, et ipsum esse hujus individui, quamvis determinata intentio, attribuitur tamen naturae particulari. Animal ergo in quantum est animal, nec est genus nec species nec individuum, nec unum nec multa quantum de se est, licet concomitetur illud esse aliquod illorum de necessitate. Possunt tamen animal et homo per se considerari, quamvis sit cum alio a se: sed animal in quantum universale, non est animal solum, sed est animal et aliud non animal: consideratum in se, est medium quod cum fuerat animal, et aliud, quod non est animal, tunc erit animal in hoc tamquam pars ejus, et homo similiter. Ergo universale ex hoc quod universale, est quoddam cui accidit pluralitas, et est quoddam aliud. Ex praedictis jam manifestum est, qualiter ratio generis et speciei conveniant alicui naturae; quoniam non conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, nec est de accidentibus quae sequuntur eam secundum esse quod habet extra animam, utpote albedo vel nigredo; sed est de accidentibus quae sequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu; et per hunc modum convenit sibi ratio generis, vel speciei, vel differentiae, et aliarum intentionum.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De universalibus «Quoniam»

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91119] De universalibus «Quoniam» Quoniam dicit Aristoteles 1 Poster., scientia est sempiternorum et eorum quae nota sunt, et quae impossibile est aliter se habere, haec autem sunt universalia; ideo utile esse existimo aliquid narrare de eis secundum quod universale est, ut cognita natura ejus secundum quod est, facilius etiam alia universalia secundum quod sunt cognoscantur. Dico ergo quod universale, secundum quod universale, comprehendit primam rem, quae de se nata est in pluribus esse secundum intentionem secundam. Sed intentionem secundam appello illud quod intellectus secundo intelligit de re: propter quod intelligendum est, quod cum res sint materiales et particulares extra animam, et unumquodque sit intelligibile secundum quod est a materia separabile, manifestum est quod res secundum quod est in materia particulari intelligi non potest, nisi abstrahatur ab omnibus conditionibus individuantibus: lapis enim non potest intelligi, nisi per intellectum abstrahatur ab hoc et nunc, et aliis hujusmodi. Sed quia intellectus illud quod intelligit, abstrahit a sensu; oportet quod lapis prius cognoscatur a virtute imaginativa, sive phantastica, quae abstractior est reliquis virtutibus sensitivis. Hoc autem esse non potest, nisi mediante aliquo phantasmate. Ideo oportet ad hoc quod intellectus intelligat naturam lapidis, quod abstrahat suam speciem intelligibilem a suo phantasmate: ita quod prima intentio quae de lapide est, in intellectu est species lapidis, quae competit lapidi secundum quod lapis: et ab ista prima intentione haec vox, lapis, imposita est ad significandum naturam lapidis quae est extra animam. Et hoc accidit ex hoc, quod species lapidis non est id quod intelligitur, sed quo intelligitur, cum intellectus intelligit naturam lapidis: sicut species corporis in oculo est qua visus videt, et species illa est qua vox aliquid significat et non significat: hoc alibi erit manifestum. Tunc videndum est ulterius, cum intellectus intelligit naturam lapidis mediante specie intelligibili quia sibi non repugnat esse in pluribus; secundo intelligit eam ut est participabilis a pluribus, et secundum diversum participationis modum sic diversimode intelligit. Nam in quantum est participabilis a pluribus differentibus

specie, intelligit eam sub intellectu generis; et si solum participabilis est a pluribus differentibus numero, intelligit eam sub intellectu speciei. Hoc autem inferius plenius apparebit. Et sic patet quod alius intellectus est intelligere lapidem secundum quod lapis, et alius intellectus cum intelligit lapidem secundum quod participatur universaliter vel particulariter, et ille intellectus est prius: quod est, quia potentia rei et habilitas rei non sunt de essentia termini, sicut potentia animae non est de essentia animae. Unde habilitas essendi in pluribus non est de essentia hominis; quia tunc homo qui est in Socrate, esset habilis ad participationem plurium, quod est impossibile. Et quia unumquodque potest abstrahi ab eo quod non est de essentia ejus, ideo potest intelligi absque hoc quod intelligatur quod sit participabilis a pluribus. Homo enim secundum quod homo, nec est universalis nec particularis: quia si homo secundum quod homo esset universalis, jam non posset esse particularis; et si esset particularis, non esset universalis secundum quod homo: sicut Socrates qui est singularis secundum quod Socrates, non posset esse universalis. Ergo accidit sibi, quod sit singularis vel universalis. Sed debes scire, quod homo non dicitur universalis, nisi quia consideratur universaliter. Haec autem consideratio accidit esse hominis, non secundum quod est in materia extra: nam secundum quod est in materia extra, est individualiter, et homini secundum quod est individuum, non accidit esse universale, quia tunc oppositum accideret opposito; sed solum accidit homini secundum esse quod habet in intellectu. Universale ergo est unum et plura in quantum in pluribus est; alioquin non posset praedicari de pluribus; ut homo in re est plura, quia de pluribus praedicatur. Est autem unum in cognitione; quia licet plura secundum quod plura non constituunt unum intellectum, tamen plura secundum quod similia sunt, constituunt unum intellectum, ita quod intellectus non potest distingui inter similia in quantum sunt similia: et ideo intellectus apprehendit hominem et asinum in quantum conveniunt in una operatione, scilicet sensitiva, unico intellectu apprehendit; et si in re sint multa, talis tamen unitas non apponitur illi multitudini. Et quia res per idem est ens et unum, et e converso; oportet quod universale sit universale per praedictam unitatem; ita quod naturae talis cognitio facit universale esse in actu universale, et est quoddam formale in universali. Ex quo patet quod intellectus facit universalitatem in rebus, sicut dicit Commentator, quia illa universalitas est ab intellectu. Sed quia talis universalitas a re sumit principium; ideo dicit Aristoteles quod universale aut nihil est, aut posterius est; quoniam talis universalitas in re nihil est. Quaeritur autem utrum universale sit substantia, vel accidens; et per hoc solvitur ista quaestio: quoniam loquendo de universali secundum quod universale, est solum in anima, et est accidens. Sed loquendo de re subjecta, dicitur, quod quandoque est substantia, et quandoque accidens, secundum diversitatem universalium. Et similiter per hoc patet qualiter debet intelligi illud dictum, universale est quod potest praedicari de pluribus; nam secunda intentio quam universale includit, formaliter solum est in anima. Illud autem quod est in anima non praedicatur de re extra animam; cum oporteat praedicatum inesse subjecto; sed universale praedicari potest secundum naturam realem quam includit materialiter: ita quod quando dicitur. Universale praedicatur de pluribus, sensus est, quod res subjecta universalitati praedicatur de pluribus, ut homo vel asinus. Quod patet; quia si homo vel asinus praedicaretur de pluribus, ut de Socrate vel Platone, secundum quod universale, tunc Socrates esset universale. Relinquitur ergo quod sola illa natura subjecta universaliter praedicetur. Nam dictum est, licet homo sit in re extra particularis, tamen hoc accidit sibi, secundum quod homo poterit considerari absque hoc quod sit particularis; et sic homo est in pluribus, non tamen unus homo in numero, sed unus in specie: nam homo qui praedicatur de Socrate, idem est quod Socrates: et qui praedicatur de Platone, idem est quod Plato; cum praedicatum insit subjecto, et impossibile sit unam rem in numero esse in pluribus numero indifferentibus, licet homo non praedicetur de Socrate secundum quod est particularis. Cujus ratio est, quia terminus idem praedicat quod significat: ergo qualiter significat, taliter praedicat. Modo iste terminus homo significat naturam humanam absque omni participatione et particulari ratione: ergo sic praedicabit eam. Non tamen praedicat sic eam universaliter; quia, sicut dictum est supra, intellectus hominis secundum quod homo, alius est a sua universalitate. Sed unum est advertendum: quod cum dicitur, res subjecta intentioni secundae praedicatur, non est intelligendum quod res illa ita sit subjecta intentioni, quod sit in ea tamquam accidens in subjecto. Sicut subjectum scientiae non dicitur hoc modo subjectum, ut scientia sit in eo tamquam in subjecto; sed in eo est tamquam in objecto: scientia enim non est in scibili, sed in sciente: unde proprie loquendo non dicitur subjectum, sed objectum scientiae; et similiter res subjecta illi intentioni non dicitur proprie subjecta, sed objecta. Ex hoc patet quando universale est unum, et quando non est unum. Non enim est unum in substantia, cum aggreget in se accidens, scilicet intentionem secundam et rem extra animam, quae quandoque est accidens, ut albedo, quandoque substantia ut homo: nec est unum per accidens, sive accidentaliter, cum accidens sit in subjecto. Est igitur universale unum unitate cognitionis; ita quod de ratione universalis non requiritur nisi illa unitas rationalis: et propter hoc dicit Aristoteles quod est unum in multis, scilicet cognitum. Qualiter unum cognitum sit in multis, dictum est. Unde non potest aliquis dicere quod universale sit unum relatione, cum secundae intentiones non referantur ad res, sed potius ad se invicem; ut species dicitur species respectu generis, et non respectu naturae objectae. Hoc autem inferius melius apparebit. Et ex hoc patet, quod impossibile est unam et eamdem scientiam determinare de universali per se quantum ad illas duas naturas quas includit; sed potius de uno per se, et de alio per accidens. Ergo logica eum considerat universale, non considerat ipsum quantum ad naturam subjectam per se; non enim considerat hominem in eo quod homo, sed in eo quod species; et sic de aliis animalibus. Et ideo logica principaliter est de secundis intentionibus. Sed quia secundae intentiones principaliter accipiuntur a proprietatibus rerum mediantibus primis, sicut visum est; ideo dicit Avicenna 1 suae Metaph., quod logica est de secundis intentionibus adjunctis primis: et sic patet quod logicus non considerat rem subjectam per se. Aliae autem scientiae considerant universale quantum ad rem subjectam: nam philosophus naturalis non considerat corpus mobile in quantum genus, sed in quantum mobile corpus; et musica non considerat sonum in quantum accidens, sed in quantum sic. Ex quo patet quod hujusmodi scientiae non considerant universale sub prima ratione universalis, cum non considerent illud quod facit formaliter universale: sed dicuntur considerare universale, quia considerant res non ut particulares, sed ut singulares. Sed debes scire, sicut una intentio est genus et species diversis respectibus, ita una intentio est universalis et singularis respectu diversorum. Nam ex hoc aliqua intentio est universalis in quantum relationem habet ad multa: ut intentio hominis quae est apud animam, quia comparatur ad multa, ideo est universalis: et licet hoc sit, tamen hujusmodi intentio est in anima, et est quid singulare. Quod est quia unumquodque recipitur in alio secundum modum recipientis, et non per modum rei receptae. Cum ergo anima sit singularis, ut alibi declarabitur, oportet quod quicquid recipitur in anima, singulariter recipiatur, et sit respectu ejus singulare. Tamen propter hoc non sequitur, quod hujusmodi intentio non sit intelligibilis; nam singularitas ex hoc quod est singularitas, non impedit actionem intellectus: aliter intelligentiae cum sint singulares, non possent intelligi: quod falsum est. Nec volo quod singularitas ex hoc quod sit singularitas, sit intelligibilis, quia tunc Socrates esset intelligibilis. Igitur accidit ei in quantum hujusmodi, quod sit sic vel sic. Ergo non opponitur actioni intelligibilis, nisi cum sit cum materia: sed cum denudatur a materia, erit intelligibilis. Nunc autem intentio quae est in anima, immaterialis est; et oportet quod sit in ea per modum ejus, ut supra dictum est. Et licet anima intelligat res materiales immaterialiter, tamen intelligit eas esse materialiter, quia ea non intelligeret naturas earum materiales. Hoc alibi magis apparebit. Et per hoc patet quomodo debet intelligi illud verbum Boetii, quo dicitur, *omne quod est, ideo est, quia unum numero est*: quod planum est in particularibus. Sed in universalibus aliqui negaverunt: et aliqui dixerunt, quod universale esset unum numero numerositate essentiae. Hoc autem falsum est: nam non requiritur ad unitatem universalis unitas essentiae, quoniam genus non dicit essentiam unam sed plures, sicut patebit consequenter; sed ideo dicitur universale unum numero, quia intentio illa quae est in anima, quae facit universale esse universale, sicut dictum est, respectu animae est una in numero. Non est autem praetermittendum investigare, utrum quamlibet rem subjectam universalitati oporteat esse extra animam, vel non. Ad quae intelligendum sciendum est, quod Avicenna 5 Metaph. suae dicit, quod tribus modis dicitur universale. Uno modo dicitur universale secundum quod praedicatur de multis in actu, ita quod in multis reperitur, ut homo. Alio modo dicitur universale, quod possibile est praedicari de multis, non tamen praedicatur in actu, nec est in multis, nec aliquo modo extra animam; ut domus octangula, quae solum est in mente artificis. Tertio modo dicitur universale, quod non est in pluribus, sed in uno individuo est; tamen sibi non repugnat esse in pluribus, ut sol et luna, et similia. Ad quorum intelligentiam est sciendum, quod quaedam res habent esse a natura, et quaedam ab arte, ut artificialia. Sed de rebus naturalibus cognitionem habere non possumus nisi praeexistant: quod est quia nostra scientia causata est ab ipsis, et posterior est ipsis; quia noster intellectus non intelligit eas nisi per similitudines earum. Similitudo autem rei posterior est ipsa re: et ad hoc quod sit effectus, oportet quod praeexistat causa. Ex quo sequitur, quod destructis rebus, destruitur scientia. Et non valet dicere quod similitudines remanserunt apud animam: nam de similitudinibus illis non est scientia, sed de rebus, quarum illae sunt similitudines. Et ad hoc dico, quod si scientia sit de similitudinibus rerum, sequitur etiam quod destructis rebus destruatur scientia. Cujus ratio est, quia scientia est verorum: nunc autem similitudo dicitur vera, quia vere repraesentat rem cujus est similitudo, sicuti est. Modo similitudo rerum existentium, de quarum ratione est extra animam esse, repraesentat eas ut existentes; alioquin non esset similitudo vera. Tunc componitur quod res extra animam destruatur, si eaedem similitudines remanerent quae prius repraesentabant res sicut prius, et haec est falsa repraesentatio, quoniam repraesentat res existentes, quae non existunt. Et si tu dicas quod non remanent eaedem similitudines sicut prius, vel non eodem modo repraesentant sicut prius, tunc sequitur quod non remanet eadem scientia quae prius: et sic sequitur quod destruatur scientia destructis rebus, scilicet scientia illarum rerum. Et hoc est quod innuit Aristoteles Lib.

Praedic., ubi dicit quod destructis primis substantiis, impossibile est aliquod aliorum remanere, scilicet universalium, vel secundarum substantiarum. Universalia autem sunt subjecta scientiarum; et destructis subjectis scientiarum destruuntur et ipsae: igitur et cetera. Sed de rebus artificialibus non est ita: nam destructis ipsis, non oportet scientiam earum destrui. Quod est, quia species rei artificialis quae est apud animam, est principium rei artificialis extra animam, ita quod scientia artificis est causa rerum artificialium. Destructo autem causato, non oportet causam destrui; ideo poterat artifex habere cognitionem rei artificialis absque hoc quod res artificialis sit in effectu, quia cognita causa cognoscitur effectus: poterit autem apud se habere similitudinem domus habentis tot angulos, quia potest reperiri in pluribus: et sic in nullo reperiatur, de qua artifex habebit scientiam? Ex quo patet solutio quaestionis propositae, quod non oportet omnes res quae sunt subjectae secundis intentionibus, esse extra animam. Nam licet in rebus naturalibus exigantur, in artificialibus tamen non oportet: et generaliter in omnibus rebus quae sunt ab intellectu non possunt esse secundae intentiones subjectae aliis secundis intentionibus. Sicut syllogismus est genus, vel species est accidens, accidens est genus, hoc est, secundum quod diversimode comparatur. Nam species licet sit species generis, tamen respectu animae accidens est. Et similiter de aliis intentionibus secundis. Et tamen solum habent esse in anima, sicut ex praecedentibus manifestum est. Et ex hoc patet qualiter incertitudinaliter logica est scientia quia ipsa inter omnes alias scientias incertior est: quod est, quia certitudo scientiae dependet a certitudine subjecti. Dicitur enim metaphysica certissima eo quod habet subjectum certissimum, ut ens in quantum ens, et prima principia certissima etiam nota sunt. Sed inter omnia subjecta scientiarum debilissimum et incertissimum est subjectum logicae; quia unumquodque quantum habet de entitate, tantum habet de veritate et certitudine, ut dicit Aristoteles 2 Metaph.: nunc autem secundae intentiones solum habent esse in anima et ab anima, ex quo sequitur, quod habent debilissimum esse: nam inter omnia genera entium, entia quae sunt in anima minus participant de entitate, ut patet in multis locis ab Aristotele, et alibi declarabitur; ergo minus participant de veritate. Et quia eorum certitudo est veritas, ad plenum sciri non potest nisi per primas intentiones: nam nunquam cognita fuisset hominis intentio quae est species, nisi cognito quod homo secundum quod intellectus participabilis erat a pluribus differentibus solum numero, a quo accipit anima hanc intentionem quae est species. Ideo impossibile est logicam scire, nisi fuerit sciens et expertus in aliis scientiis, et specialiter in metaphysica quae in quolibet ente in quantum hujusmodi facit demonstrationem; ad quam logicus in quantum hujusmodi demonstrationem non attingit. Verumtamen quia hujusmodi secundae intentiones communes sunt in omnibus entibus; ideo logica est communis omnibus scientiis, et potest arguere in qualibet scientia; nam secundae intentiones ducunt in cognitionem primarum, in quantum fundatae sunt in eis: ita quod per istam intentionem quae est species, possunt cognoscere hominem non in quantum homo, sed in quantum de pluribus differentibus numero praedicatur; et sic per alias intentiones alias species aliarum scientiarum. Sed quia hujusmodi secundae intentiones applicantur rebus ab extrinseco, quia ab anima, et accidunt rebus; ideo per eas solum potest arguere probabiliter: nam sicut patebit in Topicis, arguere probabiliter est notificare rem per accidentalia et per proprietates communes. Ex quo patet quod quia accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, et accidentia propria ut propria notificat logicus, ut patebit capitulo de proprio; ideo logica esset ad alias scientias adducenda. Et hoc manifestum est, quod logica notum faciat de omnibus entibus in communi probabiliter: nostra autem cognitio incipit a communioribus devenire ad minus communia; ut dicit Aristoteles 1 Physic., quod devenimus in essentiam rei per cognitionem accidentium quae incipit a sensu, cujus accidentia sunt objectum. Ideo logica debet addisci prius omnibus aliis scientiis, ut ex ipsa tamquam ex praeexistente cognitione in aliis scientiis procedatur.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De universalibus «Universale»

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum a C. Ottaviano Romae 1932 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91298] De universalibus «Universale», n. 1 Universale esse satis planum est. Aristoteles enim ponit ipsum esse, cum dicit: *universale nihil est, aut posterius est*; et Averoys, cum dicit quod *intellectus est qui facit universalitatem in rebus*; et Porphirius de universalibus librum faciens, et Boycius super eundem, et breviter omnes precipui philosophi. Et propter hoc non oportet multum laborare circa hoc. Oportet circa sequencia, de quibus sunt dubie et diverse sentencie.

[91299] De universalibus «Universale», n. 2 Nota ergo quod in universali secundum actum duo necesse est ponere, scilicet rem ipsius universalis, aut naturam. Et ipsa absolute considerata non facit universale actu, sed in potentia solum. Est enim de ratione universalis unitas et communitas, ut innuit vocabulum; rei autem absolute considerate neutrum horum accidit, ut patebit; necesse est igitur in universali ponere quendam actum ab intellectu circa rem, a quo universale habet actum universalis; unde Averoys dicit: *intellectus est qui facit universalitatem in rebus*; supra igitur rem quam natura producit intellectus universalitatem agit. Item Averoys quinto metaphysice, capitulo de parte, dicit quod *forme secundum quod genus et differentia differunt a formis secundum quod forme sunt, idest hoc esse genus et hoc esse differentiam est accidens quod accidit eis*; universale igitur supra rem forme aliquid addit accidentale per quod est universale, ut genus aut differentiam, quod, ut videtur, non est nisi ab intellectu supra rem forme. Item Averoys super septimo metaphysice: *universale in genere substantie non est substantia, quia universale commune est, substantia autem propria.* Item Commentator: *universale commune est pluribus.* Et Aristoteles dicit: *non est universale nisi id quod est naturaliter plurium rerum.* Ecce rei superadditur communitas, et hoc, ut patebit, non est nisi ab intellectu. Item Aristoteles secundum aliam translacionem: *amplius substantia dicitur quod non dicitur de subiecto, universale autem dicitur de subiecto aliquo*, et ita non est substantia, et tenet in quantum est universale; est igitur in universali quidam ab intellectu actus circa rem, a quo universale habet actum universalis, propter quod hoc potest dici de subiecto. Item Averois: *substantie sunt existentes per se, et universale est in capitulo ad aliquid, et ita substantia non est*; habet igitur aliquid rei superadditum, a quo est universale secundum actum, et per quod est aliquid aliud a substantia.

[91300] De universalibus «Universale», n. 3 Ad illud igitur investigandum et ad completam universalis noticiam cognoscendam notandum, secundum quod dicit Averoys, *intellectus est qui facit universalitatem in rebus*; ad hoc autem quod intellectus agat universalitatem, oportet quod ab individuis abstrahat; oportet ergo quod universale secundum actum, quod ab intellectu sub universalitate factum est, abstractum sit ab individuantibus condicionibus. Sed vide quid sit abstrahere ipsius intellectus: id quod natura antecedit alterum, vel ad minus simplicitate intellectus quod sine altero intelligi potest. Primo modo animal abstrahitur ab homine et leone; secundo modo ab illo homine simplicitate intellectus. Homo antecedit istum hominem, et forte in natura a divina natura intendente. Abstrahere tale est uno modo, sicut quod, preintellecto hoc particulari quod est Socrates vel iste homo, anima in ipso concipit hominem, sicut et natura in eo occulte hominem producit; et tunc anima hominem in Socrate concipit et sine principijs individuantibus intelligit; et hoc videtur proprie abstrahere. Alio modo fit abstractio sic, quod comprehenso particulari, ut isto homine, a virtutibus inferioribus et non ab intellectu, vel forte particulari nullo modo preconcepto, intelligit hominem et sine individuantibus concipit; et tale abstrahere non est adeo proprie dictum. Abstrahere igitur proprie est ipsius universalis a particulari id quod natura vel simplicitate intellectus antecedit alteris comprehendendo sine individuantibus, que sunt condiciones materie ut hic et nunc, preintellecto particulari, et sine eis intelligere. Ad hoc igitur quod aliquid sit universale, oportet quod sit secundum intellectum sine condicionibus materie individuantibus.

[91301] De universalibus «Universale», n. 4 Sed tunc videndum est utrum in genere substantie circa quodcunque sine conditionibus materie individuantibus intellectus possit causare rationem generis vel speciei vel differentie: verbi gratia, utrum indifferenter circa animal et animalitatem, hominem et humanitatem, rationale et rationalitatem. Et videtur quod non, quia cum id cui convenit ratio generis differentie et speciei debeat predicari de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis speciei vel differentie, conveniat alicui essencie secundum quod per modum partis signatur, ut nomine humanitatis rationalitatis vel animalitatis. Ideo dicit Avicenna, quod rationalitas non est differentia, sed differentie principium. Eodem modo humanitas non est species nec animalitas genus. Et ideo relinquitur quod ratio speciei differentie vel generis conveniat essencie secundum quod per modum tocius significatur, ut intentio a toto abstracta, totum denominans, ut nomine animalis rationalis hominis. Sic enim predicatur de individuis. Non enim sic quod ratio generis differentie vel speciei conveniat essencie secundum quod est quedam res existens extra singularia, ut ponebant Platonici, quia sic neque genus neque species neque differentia predicaretur de individuis; non enim potest dici, quod Socrates sit id quod ab eo est separatum, nec separatum perficeret ad cognicionem huius singularis. Patet igitur quod id quod debet esse genus vel species debet esse abstractum ab individuis, sed non quodcunque abstractum in genere substantie, sed sicut homo et animal et similia, que concretive significant per modum entis, qualiter non significat humanitas. Et differentia debet esse similiter quid abstractum significans concretive per modum inherentis.

[91302] De universalibus «Universale», n. 5 Nunc videndum est utrum ad completam rationem universalis solum requiratur abstractio, an aliquid plus. Si sola abstractio universalis ab individuis requiratur, que nihil aliud est quam rei apprehencio sine individuantibus prius tamen preintellecto particulari, cum homo et animal abstracta et intellecta pro suis rebus absolute intelligantur sine individuantibus, ut sic intelliguntur pro suis rebus absolute, completam rationem universalis habebunt: quod est impossibile, cum sola res per se et non per relacionem ad supposita intelligatur, et ita non est una in multis, quod tamen ratio universalis exigit, quia de ratione universalis est unitas et communitas, ut patet ex ipso vocabulo universale. Et iterum cum metaphysicus et omnis realis philosophus talium ut sunt homo et animal pro re, et non talium ut aliquis homo vel Socrates, dicant esse diffinitionem in quantum huiusmodi, si illa completam rationem universalis haberent, metaphysicus et omnis realis philosophus universale in quantum huiusmodi diceret esse diffinicionem, quod tamen falsum est. Et hoc te moneat quod metaphysicus dicit, quod substantie sensibilis demonstrate non sit diffinitio, quia dicit: *non huiusmodi ut Callie, eadem ratione nec huiusmodi quod est aliquis homo, sed huiusmodi quod est homo*; non pro aliqua communitatis ratione, sed pro re que eadem est cum substantia particulari, solum in modo intelligendi differens. Patet ergo quod intelligendo rem sine individuantibus pro re absolute, non completam rationem universalis habet; ergo, --- .

[91303] De universalibus «Universale», n. 6 Uniunt, tunc quia deficit ei unitas, ut prius visum est, tunc quia pluralitas, cum non respiciat supposita. Secundo modo intelligitur pro re secundum esse quod habet in particularibus absolute, et sic adhuc non accidit ei racio universalitatis quia

deficit ei unitas, ut prius visum est. Tertio modo intelligitur natura humana ab anima non pro re absolute, sed pro re ut ipsa existens abstracta rei intentio a pluribus particularibus, comparata eisdem est una et eadem in ratione secundum iudicium anime respectu eorum, plurificata tamen secundum esse quod habet in illis. Sic ergo comparando naturam ad particularia plura actu vel aptitudine, a quibus est abstracta rei intentio et in quibus est plurificata secundum esse quod habet in illis; similiter et comparando eam ad animam abstrahentem et comparantem ad particularia secundum eius iudicium: est unum in ratione secundum quod a pluribus particularibus est abstracta. Habeo ergo unitatem nature vel rei in racione secundum iudicium ipsius anime, secundum quod est abstracta a pluribus in intellectu; habeo pluralitatem in pluribus particularibus actu vel aptitudine formam participantibus. Cum ergo de racione universalis sit unitas et pluralitas, nunc primo habeo completam rationem universalis. Et quod unitas in racione sufficit in universali patet, quia dicit Albertus super primum de anima, quod Plato et Aristoteles differenter dixerunt de universali: Plato dixit ipsum in essentia esse unum et inesse nature et forme in omnibus; Aristoteles enim dixit ipsum in ratione esse unum et inesse pluralitati. Ecce ipsum unum in ratione, et plurificatum per esse in suppositis: habet ergo communitatem sive pluralitatem et unitatem. Item dicit philosophus secundo posteriorum, quod ratio dividit colorem a magnitudine, et figuram a corpore, et magnitudinem a substantia et corpore; et ideo per divisionem et per abstractionem pervenit ad cognitionem corporis et substantie, differenter ad magnitudinem figuram et colorem. Verumtamen non vult ratio hoc esse actu universale, nisi postquam a singularibus multis hanc fecerit abstractionem, et occurrit ei unum et idem in ratione secundum iudicium anime in multis suppositis repertum. Ecce unum secundum iudicium anime, et pluralitas in particularibus diversis.

[91304] De universalibus «Universale», n. 7 Sed quero, cum sit unum secundum iudicium anime, quale unum iudicat ipsa anima, utrum scilicet unum numero. Et constat quod non, sed unum secundum rationem respectu eorum a quibus est abstractum. Habeo etiam unitatem rei in ratione secundum iudicium anime, secundum quod quedam est a pluribus abstracta rei intentio; habeo similiter pluralitatem in particularibus pluribus; ergo habeo completam rationem universalis.

[91305] De universalibus «Universale», n. 8 Manifestum est ergo quod ratio universalis accidit nature secundum esse quod habet in intellectu anime per respectum ad supposita et ad animam circa ipsam agentem aliquid a quo est universale secundum actum. Quid ergo agit anima circa ipsam ad completam rationem universalis habendam? Dicendum quod intencionem abstrahit a pluribus particularibus, et eam comparatam ad particularia a quibus abstrahitur unam secundum rationem in iudicio suo respectu illorum particularium concipit. Hec abstractio est sic quod, preintellecto hoc particulari quod est Socrates, anima in ipso concipit hominem sicut natura in ipso hominem occulte producit; et tunc anima abstrahit hominem a se tanquam eius intentionem, et reservat in suo intellectu; et similiter facit in Petro, et similiter de alijs. Sic rei intencionem abstrahit a pluribus. Unde Boycius supra predicamenta: *genus et species non ex uno singulari intellecto sunt, sed ab omnibus individujs ratione mentis conceptis.* Et Averoys supra secundo metaphysice commento quarto: *universalia apud Aristotelem sunt collecta a pluribus ab intellectu, qui accipit inter ea similitudinem, et facit inter ea unam intentionem*; sic igitur ab omnibus abstrahit universale, ad minus a pluribus.

Ulterius autem abstractione facta a multis actu vel aptitudine existentibus, intencionem a Socrate abstractam comparat ad istam que a Platone abstrahitur, et sic de alijs. Et similiter comparat ad particularia et invenit et concipit omnes illas intenciones esse unam et eandem in ratione secundum iudicium suum in comparacione ad se invicem et in comparatione ad particularia a quibus sunt abstracte: tunc agit universale secundum actum. Illud igitur a quo aliquid est universale secundum actum, quod intellectus circa rem agit, est intentionis abstractio a pluribus particularibus, et intencionis abstracte ad particularia comparacio, et unitas intencionis in ratione respectu singularium secundum anime iudicium concepcio; et ideo ratio universalis non cadit nisi in unicis. Iste modus dicendi sapit auctoritatem philosophi secundo priorum secundum Averoym, ut videtur, quod intellectus intencionem a pluribus particularibus abstrahit, et eam ut intencionem unam secundum speciem in ratione respectu illorum singularium in suo iudicio considerat. Hoc autem sic fit, quod intellectus comprehendendo Socratem et Platonem percipit eos magis convenire quam Socratem et asinum et in forma substantiali ultima eos assimilari; percipit enim quod hec humanitas Socratis est similis humanitati Platonis. Sic ergo inter particularia accipit similitudinem, et tunc secundo, relinquendo condiciones materie que sunt esse hic et nunc, naturam in qua conveniunt abstrahit, ut hominem, et eam ut intencionem unam respectu istorum singularium considerat, et sic facit particularium esse unam intencionem; et propter hoc participatione speciei plures homines sunt unus homo. Et nota quod accepta similitudine inter particularia, secundo abstracta natura in qua conveniunt, adhuc non habetur complete universale: quia natura abstracta pro re sola et absolute potest considerari, et tunc non convenit ei adhuc universale, ut prius ostensum est; vel pro respectu ad particularia absolute, et tunc non convenit ei adhuc unitas; vel potest considerari ut una intencio respectu plurium singularium a quibus est abstracta, plurificata tamen secundum esse quod habet in ipsis, tunc ei proprie convenit unitas. Et iste modus dicendi videtur probabilior.

[91306] De universalibus «Universale», n. 9 Ad completam ergo universalis habendam rationem requiritur res vel natura existens abstracta a pluribus particularibus, intentio considerata ab anima ut una et eadem in ratione secundum iudicium anime secundum quod a pluribus est abstracta, plurificata tamen secundum esse quod habet in illis. Hinc nomino rem, idest naturam hominis, in hoc quod in re est et a natura, non in anima in quantum huiusmodi; lapis enim non est in anima, sed species lapidis. Nomino similiter abstraccionem, que confert nature quod sit abstracta rei intentio. Ideo dicit Averoys, quod *universalia apud Aristotelem sunt collecta a pluribus particularibus ab intellectu, qui concipit inter ea similitudinem, et facit inter ea unam intencionem.* Que abstractio est ab anima, que similiter abstractio confert nature quod predicetur de pluribus a quibus abstrahitur, ut vult Albertus super illud verbum Aristotelis, logicus reddit rationem, dicens: *forma rei dupliciter potest intelligi, secundum quod dicit Averoys. Uno modo secundum quod est actus rei et pars essencie eius, et hoc modo non predicatur de re. Alio modo ut est rei abstracta intentio a singulari et sic predicatur, quia intentio est tocius rei et non partis.* Albedo enim, quia est ab hac albedine abstracta eius intentio, ideo de ea predicatur; similiter albus de hoc albo, humanitas de hac humanitate, homo de hoc homine. Quia autem, ut est intentio rei abstracta a substantia, sub ea ratione non est substantia, et sub ista ratione in intentione logici

predicatur, quoniam per hoc dicitur dare intencionem et rationem, ut patet primo de anima, ideo manifestum est quod illud quod predicatur de alio non est substantia, ut Aristoteles vult septimo metaphysice. Et licet abstractio nature conferat predicari de re, tamen verificatur logice, et non pro intencione sive ratione abstraccionis. Ratio igitur predicationis in ratione universalis clauditur, et hoc in hoc quod est abstracta rei intentio, que primo per actionem intellectus componentis completur. Nihilominus tamen cui intellectus intentionem predicabilitatis attribuit, componens idem cum altero, non est ipsa intentio universalis, sed pocius natura cui intellectus attribuit intencionem universalitatis, sicut natura significata per hoc notatur homo vel animal. Patet ergo quare in ratione universalis cadit predicari. Sed predicari non est formale in ratione universalis, licet sit in abstractione; pro re enim fit predicatio singularium habens fundamentum in re ipsa, scilicet unitatem eorum quorum unum predicatur de altero enuncians; et a re non est universale formaliter secundum actum, sed ab anima. Et iterum licet sit predicari ab intencione, non adhuc est formale in ratione universalis, quia a condicione priori in ratione universalis ut ab abstractione, et non ab ultima et completiva causatur predicabilitas. Hoc enim de hoc est predicabile, quia ab eo est eius abstracta intencio. Patet igitur quod abstractio causat rationem universalis. Sed nomino unitatem intencionis abstracte in ratione secundum iudicium anime, secundum quod a pluribus est abstracta cum plurificacione eiusdem, secundum esse quod habet in suppositis; et hec unitas est formalis in significato universalis. Quia igitur nomino unitatem intencionis secundum iudicium anime, secundum quod a pluribus est abstracta, ipsa abstracta ab hoc est eius realis intencio, et similiter ab isto; ideo nomino quiddam ut unam intencionem in ratione, uniens plura et colligens in unam naturam; secundum quod dicitur species, est colligens multa in unam naturam, et magis illud quod genus est. Et similiter nomino plura que sunt eadem in communi intentione, ut eadem specie vel genere; sunt igitur plura ad aliquid dicta, ut hoc individuum dicitur unum et idem specie illi, et e contrario; et est ibi natura relationis ut unitas, et identitas intentionis in ratione secundum iudicium anime, secundum quod est a pluribus abstractum; sicut in qualitate est reperire duo similia, et unitatem intentionis qualitatis in ratione secundum iudicium anime, secundum quod est abstracta ab hoc et ab isto. Quia igitur hec unitas formalis est in ratione universalis et completa, ideo universale in quantum universale competenter ab Averoys in genere relationis collocatur, cum per complementum habet unumquodque collocari in genere. Ad completam igitur rationem universalis requiritur abstracta intentio a pluribus particularibus considerata ut una et eadem in ratione secundum iudicium anime, secundum quod est a pluribus abstracta plurificata secundum esse quod habet in illis. Hic habeo unum in ratione secundum iudicium anime in multis per naturam; ergo habeo unum in multis. Similiter in hoc quod habeo abstractam intencionem a pluribus unam in ratione respectu eorum, habeo dici de multis; eo enim quod est abstracta intencio a pluribus, et ideo predicabile est de illis. Ergo habeo unum dici de multis et in multis. Completum ergo universale habeo. Ex hoc etiam patet, quod natura humana vel alia intencio habet esse abstractum ab omnibus individuis; ideo habet per uniformem comparacionem rationem ad omnia individua que sunt extra animam, prout est equaliter similitudo omnium, ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines; sicut si esset una statua corporalis representans multos homines, esset representativum commune plurium, equaliter se habens ad illa. Habet ergo adhuc natura hominis rationem universalis per comparationem ad singularia, quia est similitudo omnium singularium, sicut statua habet rationem communitatis secundum quod est commune representativum plurium. Habet hoc modo, inquam, natura hominis rationem universalis, non proprie. Dicto quod est unum in multis repertum et de multis predicatum secundum rationem universalis exemplaris ad ymaginem vel similitudinem, et a primo modo dicendi secundum quod est unum in ratione secundum iudicium anime in pluribus repertum a quibus est abstractum, manifesta est tota natura universalis proprie dicti secundum quod est unum in multis et de multis. Patet igitur quid sit universale secundum actum proprie dictum, quoniam intentio a pluribus abstracta, considerata ut una et eadem in ratione secundum iudicium secundum quod est abstracta a pluribus, plurificata tamen secundum esse quod habet in illis.

[91307] De universalibus «Universale», n. 10 Sed nota quod metaphysicus abstrahit et logicus. Sed cum metaphysicus abstrahit hominem a Socrate et Platone, rem secundum se considerat, et non in quantum est intentio eorum a quibus abstrahit; et similiter cum ab homine animal abstrahit, animal ut potentiale principium hominis considerat; et cum rationale ab homine abstrahit, ipsum ut principium actuale considerat; et ideo hanc diffinitionem, homo est animal rationale et mortale, dicit esse ex principio potentiali et actuali datam, sive ex potentia et actu; et ideo diffiniendo rem realia dat. Logicus vero cum abstrahit hominem a Socrate et Platone, ipsum ut intencionem eorum considerat, in qua conveniunt; et cum ab homine abstrahit animal, animal ut intencionem communem considerat, et rationale ut intentionem specialem; et ideo diffinitionem ex intencione communi et speciali vel genere et differentia constare dicit; et ideo rationem sive intencionem dicitur dare et non rem. Propter hoc igitur dictum est, quod universale secundum actum est intentio abstracta a pluribus particularibus. Quod ergo secundum metaphysicum dicitur tale principium potentiale vel actuale vel res, secundum logicum dicitur intencio abstracta. Talis igitur res qualis significatur per hoc quod est homo vel animal, secundum logicum dicitur abstracta intencio a particularibus, et non posterior sed prior particularibus, et hoc natura ut homine animal, vel ad minus simplicitate intellectus ut homo hoc homine, qui etiam forte prior est nature intentione. Ipsa vero, secundum quod est in particulari predicamento et plurium, est ab eis abstracta intencio: hoc modo forte dici potest posterior particularibus, et hoc modo etiam non dicitur substantia esse. Res similiter vel natura secundum esse quod habet in particularibus plurificatum non est posterior particularibus, sed solum secundum esse quod habet in intelligentia anime, secundum quod ipsa existens abstracta intentio a pluribus particularibus consideratur ut una et eadem in ratione secundum iudicium anime; secundum quod est a pluribus abstracta, est posterior particularibus. Hec igitur unitas sequens abstractionem, existens solum unitas in ratione secundum iudicium anime super rem nature, causata est a ratione ad minus quantum ad suum esse actuale: quoniam in rebus nature non est talis unitas secundum rationem actualitatis, quia illud cui debetur talis unitas sub esse abstracto non est in particularibus, sed sub diversis esse signatis et individuatis. Sed cum ista unitas sit formalis in ratione universalis, evidens est quomodo ad universale ut universale est: nihil est aut posterius est, et si aliquid aliud communium, sic predicatur de eis.

[91308] De universalibus «Universale», n. 11 Ex hijs evidens est quid ad universale secundum actum

requiritur, et quid sit; sed quid ad rationem generis vel speciei - et actualiter vel in quantum sunt universalis - requiritur, et quid sint, non est evidens, ut videtur. Sed patet quid ad rationem generis requiritur; quoniam intentio abstracta a pluribus specie differentibus, significata per modum entis et non inherentis, considerata ut una et eadem in ratione secundum iudicium anime secundum quod a pluribus est abstracta, plurificata tamen secundum esse quod habet in illis, et quia est abstracta a pluribus specie differentibus, ideo predicatur de pluribus differentibus in specie; et quia est intellecta sive significata per modum entis, igitur solum est in genere directe et solum predicatur in quid, ideo in quid predicatur; et quia una et eadem in ratione secundum iudicium anime, ideo et si quis hominis et asini rationem assignabit in quantum sunt animalia, utriusque eandem assignabit rationem; et quia adhuc est abstracta intentio a specie differentibus in quantum specie differunt, ideo secunda substantia que est genus minus est secunda quam substantia secunda que est species; me substantie est species quam genus. Et similiter patet quod ad rationem speciei requiritur intentio abstracta a particularibus numero differentibus, significata vel intellecta per modum entis et non per modum inherentis ut una et eadem in ratione secundum iudicium anime secundum quod a pluribus est abstracta, plurificata tamen secundum esse quod habet in illis. Et patet quod ad rationem differentie requiritur secundum quod universale est, quod sit natura simplex substantialis, in particularibus unius speciei existens abstracta ab eis eorum intentio intellecta vel significata per modum inherentis; et ideo in quale substantiale predicatur considerata ut una et eadem intentio. Et patet quid ad rationem proprij secundum quod universale est requiritur: quia natura accidentalis propria alicui speciei in suis individuis est abstracta ab illis intentio, a quibus et suum subiectum abstrahitur, significata vel intellecta per modum inherentis; et ideo in quale accidentale predicatur considerata ut una in ratione et eadem ratione secundum iudicium anime et cetera. Et patet quod ad rationem accidentis requiritur, in eo quod est universale natura communis accidentalis et nulli propria, que est ab aliquibus abstracta eorum intentio per modum inherentis significata vel intellecta, et ideo in quale accidentale predicatur considerata ut et una et eadem ratione secundum iudicium anime, secundum quod a pluribus est abstracta, plurificata tamen secundum esse quod habet in illis. Visum est igitur quid requiritur ad universale secundum quod universale, et ad genus in quantum huiusmodi, et sic de singulis universalibus. Et quod huiusmodi que dicta sunt vera sunt, patet ex hijs que scribuntur in principio libri de radijs elementorum, qui liber imputatur Aristoteli. Scribitur enim ibi sic, quod *omnes homines qui sensibilia sensu percipiunt, ea in quadam forma comprehendunt; qua etiam comprehencione inveniunt motu rationis sensu percepta singularia aliquibus formis convenire, et similiter aliquibus formis differre ab invicem. Cum illa quoque forma per virtutem uniuscuiusque hominis cognoscitivam concurrit officium rationis in communi, formam universaliter comprehendens cum absolucione, quoniam abstracta est a materia.* Nota quod hic manifeste apparent duo, scilicet absolucio eius quod est commune. Quid autem hoc sit, illud patebit post, quoniam forma et aggregatum similiter intellectum per formam habetur, et similiter habetur unitas intencionis. Abstractio que unit particularia, scilicet unitas in ratione secundum iudicium anime, unum subiungit; et hec comprehensio est mentalis, que pro rebus taliter apprehensis universale appellatur. Quod secundum naturam forme apprehense et modum apprehendendi dividitur in quinque, scilicet genus speciem differentiam proprium et accidens. Et nota quod dicit *secundum naturam forme comprehense*, quia ipsa potest esse substantialis eis a quibus abstrahitur, vel accidentalis. Si substantialis, aut necessario est simplex, tunc differentia; aut prout est composita, et sic species et genus. Si accidentalis, aut de genere accidentium communium, et sic accidens; aut de genere propriorum, et sic proprium dicit secundum modum comprehendendi, quia potest esse abstractio intentionis substantialis eis a quibus abstrahitur et habetur. Dico quod specifica differentia differunt, et sic genus; aut solo numero, et sic species. Nota etiam quod dicit hic: *inveniunt motu rationis (...) singularia aliquibus formis convenire*; et illud: *cum sensus exercicio occurrit rationis officium, res in forma communi universaliter apprehendens.* Ex hijs igitur plura predictorum patent esse vera.

[91309] De universalibus «Universale», n. 12 Sequuntur oppositiones contra dicta. Universale secundum actum non est in rebus, neque secundum quod homo vel animal absolute pro re secundum intellectum, quoniam tunc non convenit ei unitas vel pluralitas; neque etiam in rebus secundum quod homo intelligitur in particularibus suis absolute, quoniam tunc deficit sibi unitas. Sed universale quantum ad suum completum esse, quod est unitas, est solum ab intellectu per comparacionem ad res, intellectu dico abstrahente considerante et iudicante illam naturam secundum rationem esse unam respectu plurium particularium, cum tamen nulla sit unitas in re ex qua ita est. Ergo videtur quod universale quantum ad esse completum, quod est unitas, sit totum ab intellectu; et ita omne universale videtur esse figmentum, cum nihil sue unitati correspondeat a parte rei. Et dicendum quod non. Aliquo enim modo est a re, scilicet potentialiter et aptitudinaliter: actualiter ab anima. Aptitudo enim et potentia est in hoc quod dico homo, secundum hoc quod ipsum abstractum et comparatum particularibus concipiatur vel consideretur unum in ratione secundum iudicium anime in pluribus particularibus repertum; sed actualitas illius unitatis est ab anima. Aptitudo enim est in ipso per naturam sue forme. Licet enim materia antecedat formam in quantum in ea recipitur, tamen actus est ante potentiam et forma ante materiam, non tamen secundum rationem sive secundum modum intelligendi, sed sicut causa ante causatum substantia et diffinitione, ut habetur quinto metaphysice; dat enim forma esse materie, et ita, ut dictum est, precedit, licet non habeat esse nisi in materia particulari. Et quia sic est, ideo forma potest abstrahi a materia particulari a qua individuatur, sicut prius a posteriori; et ipsa abstracta potest considerari ratione sue aptitudinis, qua apta nata est dare esse pluribus materiebus. Habet enim de se aptitudinem; et propter hoc Plato, ut tangitur secundo metaphysice, eam masculo qui multas mulieres fecundare potest comparavit. Et ita forma potest considerari per suam aptitudinem, ut communicabilis multis et ut una in pluribus materiebus. Et hoc habet de se, scilicet unam esse in ratione aptitudinaliter respectu plurium materierum. Et ideo aggregatum etiam, quod est homo vel animal, per suam formam, per respectum ad quam in sua forma potest abstrahi: quia tum modo forme respondet materia, et aptum natum est abstrahi a particularibus, et ipsum existens abstracta intentio comparari particularibus potest, et aptum natum est per sue forme aptitudinem concipi unum in ratione secundum iudicium anime in pluribus particularibus repertum. Sic est aptitudinaliter universale quantum ad suum complementum, quod est unitas a natura, quoniam ab ipsa aptitudinem habet, sed actualiter ab anima. Unde nota, ut scribitur libro de intellectu et intelligibili, quod forma rei

potest dupliciter considerari: *uno modo prout est natura diversa a natura materie, sive eius in quo est quodcumque sit illud; et alio modo prout est in materia, sive in eo in quo est individuata per hoc quod est in illo. Primo modo adhuc dupliciter consideratur; uno modo prout est essencia quedam absolute considerata in seipsa, et sic vocatur essencia, et est unum quid in se existens, nec habet esse nisi talis essencie, et sic una sola; alio modo prout ei convenit communitas secundum aptitudinem, et hoc accidit ei ex hoc quod est essencia apta nata dare multis esse, etsi numquam det illud; et sic proprie vocatur universale in potentia. Quando enim essencia communicabilis est in multis, universale est, etsi actu numquam det esse nisi uni soli, ut sol et luna. Et huiusmodi forme substanciales aliquando communicabiles sunt, et quod non communicentur accidit vel provenit ex hoc, quod tota materia cui ista forma communicabilis est continetur sub illa forma, sicut vult Aristoteles in libro de celo et mundo. Per hanc aptitudinem universale est in re, sed per actum existendi in multis non est nisi per intellectum: et ideo dixerunt Perypatetici quod universale non est nisi in intellectu referente hoc ad universale, quod est in multis et de multis secundum actum et non secundum aptitudinem solum.* Hec sunt illius verba. In homine ergo est aptitudo per suam formam, ut intelligitur per suam formam, ut abstracta intentio a particularibus comparata ut una et eadem in ratione secundum iudicium anime, secundum quod est abstracta a pluribus, plurificata tamen secundum esse quod habet in illis; sed hec actu homini non conferuntur nisi ab intellectu; unitas igitur universalis aptitudinaliter est a re forme, actualiter autem ab anima, et similiter abstractio. A predictis si colligis habes, quod res significata per hoc quod dico homo quadrupliciter potest considerari: uno modo pro sua natura absoluta; secundo modo pro natura per respectum ad communitatem quam habet ratione sue forme; tertio ut est in suppositis absolute; quarto ut intentio abstracta a particularibus, una in ratione secundum iudicium anime secundum quod a particularibus abstracta est, plurificata tamen secundum esse quod habet in illis. Et isto ultimo modo consideratur in quantum est universale. Et ex predictis colligi potest, quod ad verum universale quattuor requiruntur. Primum natura hominis ut homo, vel natura animalis ut asinus. Secundo communitas eiusdem per naturam sui formalis principij. Et hec duo in re sunt a natura, quoniam natura generando Socratem vel Platonem in ipsis naturam eduxit, que operacione intellectus fit universale; et illi nature insita est natura communitatis. Tertium quod requiritur est abstractio nature a particularibus, per quam abstractionem habet natura quod dicatur abstracta intentio particularium. Quartum est unitas abstracte nature vel intencionis in ratione secundum iudicium anime, secundum quod a pluribus est abstracta cum plurificacione eiusdem secundum esse quod habet in illis. Hec duo, scilicet abstractio et unitas, aliquo modo sunt ab anima. Quare patet quod universale aliquo modo est a natura; quod patet, quoniam aptitudinaliter est a natura, et similiter suum naturale principium, ut materia, est a natura. Et similiter patet qualiter universale aliquo modo est ab anima; et patet quomodo, quoniam actualiter est ab anima, quia eius completum principium est abstractio et unitas intencionis abstracta; universale igitur actualiter est ab anima. Et sic aliquo modo est a natura et aliquo modo ab anima.

[91310] De universalibus «Universale», n. 13 Sed solet dari similitudo de figura insicionis, cuius potentia est a natura, actus vero ab arte; vel cuius esse est a natura, sentire vero ab arte. Ulterius

cum ad universale quattuor predicta requirantur, idest duo prima in re sive in particularibus reperiuntur, scilicet natura et eius aptitudo ad communitatem. Certum enim est quod in hoc lapide natura lapidis habetur, et idem sunt lapis et iste lapis in re, licet in modo differant; et propter hoc lapis esse reale habet in hoc lapide, non autem in anima; lapis enim non est in anima, sed species lapidis; ergo natura lapidis est in singularibus, aptitudo autem communitatis in natura est; et propter hoc ubi est natura lapidis, ibi et hec aptitudo; et hoc est in singularibus. Verumtamen aptitudo nature lapidis vel forme non convenit secundum esse quod habet in singulari materia, quia sic est appropriata; sed natura universalis forme existentis in materia particulari convenit secundum esse considerate prout est essencia apta nata dare multis esse. Si ergo hec duo in particularibus reperiuntur, abstractio autem nature a particularibus, per quam habet quod potest dici abstracta rei intentio a particularibus, cum sit natura simplex concepta pretermittendo condiciones que sunt hic et nunc ex preintellectis particularibus, patet quod est quidam modus intelligendi rem sine individuantibus. Modi autem intelligendi sunt in intellectu, licet forte intellectum non sit in eo. Ex quo sequitur quod abstractio est ab anima; similiter concepcio unitatis et identitatis in ratione secundum iudicium anime in abstracta intencione a pluribus, secundum quod ab eis est abstracta intentio, est quidam modus intelligendi rem. Ergo patet quod universale quantum ad duo prima est in singularibus et a natura, quantum ad duo alia, que sunt completiva universalis secundum actum, est in anima et ab anima. Unde universale secundum actum quantum ad aliqua sui est a natura et in singularibus, quantum vero ad aliqua est in anima et ab anima; et cum unumquodque debet iudicari a forma et denominari, magis, ut videtur, debet universale dici in anima quam in singularibus. Et tu dicis quod non sufficit quantum ad quartam condicionem que requiritur ad universale. Non enim quero in quo sit, utrum videlicet in rebus aut in anima, concepcio unitatis in ratione secundum iudicium anime in abstracta intentione a pluribus secundum quod est ab eis abstracta, quoniam certum est quod ista concepcio in anima est; sed quero, cum ibi sit abstracta intentio et unitas qua ipsa dicitur esse una, in quo sit illa unitas in ratione secundum iudicium anime. Et dicendum quod cum hec unitas non sit simplex unitas, sed unitas in ratione secundum iudicium anime respectu plurium particularium, ideo non attribuitur nature absolute, sed ut est intentio abstracta a particularibus et comparata eisdem. Natura quidem abstracta et comparata videtur esse in anima, sicut homo albus in quantum est albus est in predicamento qualitatis secundum reductionem. Ad primum dicendum quod hec unitas vel est in anima, vel in intencione abstracta in quantum est illa unitas; et sic adhuc in anima et ab anima actualiter. Nec est ponendum universale separatum a particularibus, ut posuit Plato; id sufficienter ab Aristotele reprobatum est. Aliquo igitur modo est universale in rebus et aliquo modo est in anima. Ex hijs omnibus pertractatis patent soluciones omnium prius requisitorum.

[91311] De universalibus «Universale», n. 14 Nota quod questiones Porphirij diversimode habent formari, sive a diversis formantur. Uno modo dicitur quod Porphirius querit tres questiones in universo. Prima est utrum universale subsistat, idest sit aliquid extra animam et precipue substantia, an sit in nudis puris solisque intellectibus, ita quod nullo modo a parte rei, nec etiam aliquid correspondeat a parte rei. Secunda est si universale subsistit, idest si sit substantia, utrum sit

corporea vel incorporea. Tertia est utrum in sensibilibus vel a sensibilibus separatum. Si ita formentur questiones, patet quid ad primam questionem sit dicendum, quoniam universale quantum ad naturam et nature aptitudinem est ens extra animam, ut homo lapis et huiusmodi, et potest esse substantia vel accidens. Secundum vero quod universale est abstracta intentio pro ratione abstractionis, est in anima; sed non sic in anima cui nichil correspondet a parte rei, quoniam, ut visum est, ei correspondet forma que vere abstrahi potest, et aggregatum per formam. Secundum etiam quod universale est abstracta intentio una respectu particularium in ratione secundum iudicium anime, est in anima non fictorie vel false quantum ad hanc unitatem, quoniam aptitudo communitatis ei respondet. Similiter ad secundam patet, quoniam quoddam universale abstrahitur a particularibus corruptibilibus, ut ab homine et asino animal; et quoddam ab incorruptibilibus, ut ab hac intelligentia et illa intelligentia; et primum pro re potest dici corporale, ut animal homo lapis, pro completo vero universalis non potest. Similiter ad tertiam patet quod quoddam universale pro re sua est in sensibilibus, ut homo lapis, nec separatum a sensibilibus, eo modo quo posuit Plato; pro completo vero universalis secundum actum est in anima et non in singularibus. Unde nota quod res eadem penitus est universale et particulare in modo differenti: que quidem differentia est quod res, secundum quod abstracta intentio et comparata ad particularia una et eadem in ratione secundum iudicium anime concepta, universale dicitur et est in anima; secundum vero quod sub conditionibus materie est, que sunt hic et nunc, et etiam secundum esse reale, est in particularibus. Alio modo formantur questiones Porphirij, ut queratur utrum universalia sunt res extra animam, an in solis intellectibus, ita quod nichil correspondeat eis a parte rei extra animam, sicut Chimere. Vel sint in nudis intellectibus, ita quod insint intellectui ipsi a creacione sua; et tunc dicuntur esse in nudo intellectu, quia intellectus in sua creacione est quasi tabula nuda in qua nichil est depictum. Sive sint in puris intellectibus, idest in intellectu divino, qui purus est eo quod fantasie non est permixtus. Et in intellectu divino dicitur esse universale a Platone dicente quod genera et species in mente divina extiterant antequam in corpora prodirent; qui Plato a quodam sic reprehenditur dicente, quod in mente sua Deum abnegavit qui apostatavit, quando in mente eius, scilicet Dei, genera et species esse posuit. Alie questiones formantur ut prius. Si sic formentur questiones, breviter quocumque modo formentur ad intencionem Porphirij, patet solucio ex prehabitis. Patet enim quod non sunt in solo intellectu nec in nudis intellectibus, ut sunt dignitates. Utrum cognicio eorum sit nobis innata aut non, alibi querendum est. Similiter patet quod universale, eodem modo quo est ipsa intencio, non est in puro intellectu, idest divino. Similiter patet quod universale quantum ad suum completivum, quod est unitas, debet reduci ad genus accidentis, scilicet relacionem; sed non est relatio extra animam existens, ut dictum est. Ex prehabitis solvuntur omnia quesita.

[91312] De universalibus «Universale», n. 15 Queres circa prehabita utrum genera et species in genere substantie sunt forme pure, an aggregata abstracta ex pluribus. Videbitur tibi ex pluribus antehabitis quod sint forme. Sed dicendum est quod sunt abstracta aggregata, ut evidens est ex nominibus. Homo enim, cum dicitur esse nomen speciei, est natura aggregati, et similiter animal. Et etiam dicit Aristoteles secundo methaphysice, quod genera et species que vere dicuntur sunt illud quod aggregatur ex materia universali et forma. Verbi gratia, species hominis non est forma eius,

quod intendit Plato, sed aggregatum ex materia et forma; et signum est quod huius forme non sunt species, quia qualitas rei que est forma est in specie. Hec sunt verba eius: *non igitur potest dici quod sint forme in rei veritate*; verumtamen quia abstractio et communitas sunt per naturam forme et universalia abstrahuntur, ideo forme dicuntur. Sed intellige quod forma et aggregatum multipliciter dicuntur. Quoniam primo modo et verissimo dicitur forma non tantum quia informat, sed pro sua simplicitate: ut primum principium simplicissimum quod est Deus, respectu cuius quicquid est aggregatum et compositum dici potest, et ipsum pure simplex. Quoniam materia habet potentiam que non est ipsa, et ita in materia est aliqua compositio. Est enim sua essencia et sua potentia, que non est penitus idem cum essencia sua, ut vult Averoys primo capitulo de substantia orbis. Similiter forma habet aptitudinem naturalem perficiendi plures materias, que aptitudo non est ipsa essencia forme. Sed in primo principio quicquid est in ipso est idem cum ipso, et ideo a simplicitate eius omnia recedunt; ideo forma potest dici; alia autem aliquo modo respectu eius composita sunt. Alio modo in genere substantie dicitur forma id quod aliud informat, ut materiam et aggregatum, quod ex materiali principio et formali constat. Tertio modo dicitur forma que materialem, licet aliqualem, compositionem habet, ut intelligencia, et respectu huius omne aggregatum materiam habens sensibilem aut insensibilem compositum nuncupatur. Quarto modo dicitur forma quod a materia sensibili abstrahitur, ut mathematicus, et respectu eius omnia naturalia consequencia materiam dicuntur aggregata. Quinto modo dicitur forma quod abstrahitur a rebus materialibus et a condicionibus materie que sunt hic et nunc, licet in veritate sit aggregatum, ut homo, animal. Et ideo dicit Aristoteles in libro de celo et mundo: *qui dicit celum dicit formam tantum*; et in eodem libro dicit quod celum constat ex tota materia et forma. Hoc etiam modo accipiens formam septimo metaphysice, dicit talia que sunt homo et animal significare formam; et cum talia per operacionem intellectus sint genera et species, hoc modo genera et species possunt dici forme; et respectu talium quicquid intelligitur sub condicionibus materialibus que sunt hic et nunc potest dici aggregatum; et ideo dicit Aristoteles eodem libro de celo: *et qui dicit hoc celum, dicit formam in materia.* Similiter dicit septimo metaphysice. Et hec de universalibus dicta sufficiunt.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De vitiis et virtutibus

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[91198] De vitiis et virtutibus, cap. 1 Quatuor sunt virtutum species: scilicet prudentia, ex hac memoria, intelligentia, providentia, dignitas: justitia, ex hac religio, pietas, gratia, veritas: fortitudo, ex hac magnificentia, confidentia, potentia, perseverantia: temperantia, ex hac continentia, obedientia, clementia et modestia. Prima praedictarum virtutum hominem ad agnitionem perducit: secunda dilectionem Dei et proximi servat: tertia vincit adversa, mortemque contemnit: quarta voluntatem reprimit et temperat omnia. Prima intelligit, secunda diligit, tertia victoriam praestat, quarta modum ponit in omnibus. Hae quatuor virtutes mores ornant, merita praebent, Diabolum vincunt, caelum aperiunt. Quod agit prudentia in praecavendis insidiis, hoc temperantia in subveniendo miseriis. Quod agit fortitudo in tolerandis molestiis, hoc agit justitia in coercendis vitiis. Possumus autem et aliter dicere, quod quatuor sunt honestatum species: nam virtus et honestum, licet nomina sint diversa, res tamen et substantia prorsus est eadem: et est honestum, quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit: virtus vero, secundum Senecam, est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus. Quatuor sunt virtutes cardinales, scilicet prudentia, fortitudo, temperantia et justitia. Quatuor sunt quae prudentia nos edocet: scilicet praeterita recordari, disponere praesentia, futura praevidere, et dubia suspendere. In quatuor fortitudo nos instruit: scilicet prosperos in superbiam non erigi, adversos ad ima non detrudi, injuriae non sumere vindictam, et jucundam non deducere vitam. In quatuor temperantia nos admonet: scilicet circumcidere superflua, restringere desideria, ab illicitis abstinere, et blandimenta rejicere. In quatuor justitia nos edocet: scilicet honeste vivere, alterum non laedere, sobrie judicium discurrere, et unicuique jus suum tribuere. Quatuor sunt quae ex fide proveniunt: scilicet vitae rectitudo, animae pabulum, Dei cultus et Paradisi praemium. Quatuor sunt quae ex spe procedunt: scilicet laetitia cordis, animae sobrietas, relevatio laboris et vitae longinquitas. Quatuor sunt quae ex caritate proveniunt: scilicet reverentia erga Deum, et proximum diligere, relevare oppressum, et errantem corrigere.

Quatuor sunt quae prudentiam inducunt: scilicet in sententiis sive scientiis studium, in rebus experimentum, nocturna discussio et prudentium imitatio. Quatuor sunt quae temperantiam inducunt; scilicet aegritudinis formido, acquirendi cupido, Dei obsequium, et hypocrisis vitium. Quatuor sunt quae constantiam inducunt: scilicet timor pudicus, timor supplicii, spes laudis, ac spes compendii. Quatuor sunt quae prudentiam, justitiam et temperantiam gignunt: scilicet amor, odium, timor, compendium, scilicet brevis, utilis et levis sermo. Quatuor sunt quae perfectum hominem reddunt: scilicet Deum colere, proximum diligere, facere quod sibi vellet fieri, et alteri non inferre quod sibi nollet inferri. Quatuor sunt quae ex ira proveniunt: scilicet mentis turbatio, sui ignorantia, indecens factio, et iniqua sententia. Quatuor sunt quae ex superbia prodeunt: scilicet ingratitudo servitii, oppressio proximi, linguae detractio et rixae promotio. Quatuor sunt quae ex invidia procedunt: scilicet dolor invidi, invidiosi exitium, dissensio populi, et eversio urbium. Quatuor sunt quae ex avaritia procedunt: scilicet rapina, perjuria, fraudes et homicidia. Quatuor sunt quae ex luxuria proveniunt: scilicet corporis et animae pollutio, sensuum debilitas, diminutio patrimonii et acceleratio senii. Quatuor sunt quae ex vitio gulae emergunt: scilicet corporis aegritudo vel virium, opum consumptio, delectatio nimia et mors praematura. Quatuor sunt quae ex accidia prodeunt: scilicet vita tristis, calamitas, contemptus et egestas. Quatuor sunt quae hominem in superbiam provehunt: scilicet census, potentia, dignitas et parentela. Quatuor sunt quae superbiam minuunt: scilicet paupertas, oppressio, senium et aegritudo. Quatuor sunt quae iram pariunt: scilicet derisio, contumelia, ingratitudo et injustitia. Quatuor sunt quae iram minuunt: scilicet dulce colloquium, vindicta, satisfactio et penuria. Quatuor sunt quae avaritiam inducunt: scilicet penuriae formido, senectutis oppressio, alieni invidia et filiorum copia. Quatuor sunt quae avaritiam minuunt: scilicet divitiarum copia, salubris juventus, cum largis conversatio et prolis defectus. Quatuor sunt quae luxuriam alliciunt: scilicet vitia grandia, delicata cibaria, mulierum familiaritas et suavis otiositas. Quatuor sunt quae luxuriam minuunt: scilicet aquae usus et ciborum frigiditas, mulierum saevitia, sanguinis minutio et laboris assiduitas. Quatuor sunt quae vitium gulae inducunt: scilicet assuetudo tabernae, imitatio gulosorum, redituum copia et quies continua. Quatuor sunt quae gulae vitium minuunt: scilicet lucri anxietas, famis invasio, fatigatio corporis et penuriae afflictio. Quatuor sunt quae invidiam perimunt: scilicet honoris cupido, desiderium lucri, alterius felicitas et cum vitio odium. Quatuor sunt quae invidiam evellunt: scilicet ab homine potentiae privatio, penuriae eventus, sensuum elisio et virtutum defectus. Quatuor sunt quae accidiam producunt: scilicet loca obscura, quies solitaria, rumor displicibilis et cogitatio debilis. Quatuor sunt quae accidiam minuunt: scilicet conversari cum delitiis, assuescere cum gaudentibus, insistere conviviis et interesse dulcibus melodiis.

Caput 2

[91199] De vitiis et virtutibus, cap. 2 Quatuor sunt quae rite cuique regnanti conveniunt: scilicet paterno regimine subditos regere, meritis amicos acquirere, placabilem vel affabilem se praebere

quibuscumque orantibus, cum clementia justitiam ministrare delinquentibus. Quatuor sunt quae ab advocatis servari congruunt: scilicet adversarium patienter audire, audita pervigili mente discutere, discussis congruentem exhibere responsionem, objecta pro parte sua allegando concludere. Quatuor sunt quae per litigantem servari congruunt: scilicet in proponendo humilitas, in respondendo suavitas, in litigando curialitas, in exponendo largitas. Quatuor sunt quae per tabellionem servari congruunt: scilicet in officio assiduitas, in scribendo velocitas, in mercede curialitas, in notando veracitas. Quatuor sunt quae per rectorem loci servari expediunt: scilicet pacis observatio, victualium procuratio, condecens prolatio et justitiae exhibitio. Quatuor sunt quae per rectorem familiae observari conveniunt: sub timore congruo familiam retinere, alimenta juxta reditus exhibere, mores quoscumque justos docere, et in docendo hilarem se temporaliter exhibere. Quatuor sunt quae militi congruunt: scilicet sensus, probitas, census, et largitas. Quatuor sunt quae conveniunt praecipue domicello: scilicet in serviendo curiositas, in agendis velocitas, in dativis affabilitas, in gestis hilaritas. Quatuor sunt quae dominae praecipue congruunt: scilicet in facie membrisque formositas, in corpore castitas, in gestibus honestas et in domo curiositas. Quatuor sunt quae domicellae maxime congruunt, scilicet dominae suae curam habere, secreta non pandere, pudicitiam conservare, et domus negotia fideliter procurare. Quatuor sunt quae medico congruunt: scilicet morbi causam diligenter inquirere, saepius aegrotantem visitare, medicinas prout congruit exhibere, et aegrum instantius confortare. Quatuor sunt quae per aegrum praecipue servari expediunt: scilicet ut medico sive medenti obediat, in necessariis largiter expendat, ut fidem medico adhibeat, et ut se confortet non morando in otio, et quinto ipse aeger medicum sollicite exploret, et supplicando. Quatuor sunt quae potissime praelato conveniunt: scilicet in ministeriis assiduitas, in gestis honestas, in regimine curiositas, in correctione benignitas. Quatuor sunt quae subjecto religioso conveniunt: scilicet ut monasterio sollicite immaneat et obedientiam praelato praestet, otia devitet et orationibus vacet. Quatuor sunt quae scholari maxime congruunt: scilicet doctori reverentiam exhibere, attentionem sedulam in scholis habere, audita saepius repetere et retinere, et in dubiis attente prudentiores consulere. Quatuor sunt quae doctori congruunt: scilicet dicenda praevidere, cui dicat inspicere, quantum dicat animadvertere, et dicta ordinate proferre. Quatuor sunt quae praecipue conveniunt cuilibet auditori: scilicet dicentem audire patienter, audita discutere sapienter, et sapida aliis tradere, et insipida confestim oblivisci. Quatuor sunt quae maxime prudenti conveniunt: scilicet virtuosos colere, bonos attollere, oppressos relevare et errantes corrigere. Quatuor sunt quae maxime prudentis famam elidunt: scilicet enormia scienter fari et committere, justitiam negare merentibus, alios indecenter despicere et passim referentibus credere. Quatuor sunt quae cuilibet consulenti expediunt: scilicet dicta partium audire, actos solemniter discutere, salarium a partibus aequaliter et congrue exigere, et consulari legaliter consilium impendere. Quatuor sunt quae concionatori praecipue congruunt; scilicet placita suaviter populo et dulciter pandere, dictis dicenda seriatim adnectere, idem non saepius dicendo repetere et uti brevitate. Quatuor sunt quae potissime mercatoribus conveniunt: scilicet ut in contrahendo sit discretus, in vendendo curiosus, in mercibus legalis et contrahentibus sit affabilis. Quatuor sunt quae adolescenti congruunt: scilicet audire patienter, respondere prudenter, neminem laedere et cuilibet servire libenter. Quatuor sunt quae ductori guerrae plurimum expediunt: scilicet census magnos ad expendendum, multitudo gentium, victualium armorumque copia et conditionum adversariorum notitia. Quatuor sunt quae gerentibus guerram maxime considerari congruunt: scilicet quis est qui guerram gerit, contra quem gerit, causam propter quam gerit, et quis effectus guerrae quaeritur. Quatuor mala praecipua procedunt ex guerra: scilicet rerum et bonorum consumptio, et destructio personarum, periclitatio prolis nasciturae, impedimentum et error mulierum. Quatuor sunt quae maxime expediunt duci sive magistro militum: scilicet generis nobilitas, patriae dilectio, cordis securitas et in bello discretio. Quatuor sunt quae praecipue conveniunt pacis cultori vel salvatori: scilicet non invadere, habere patientiam, foedera colere, de cunctis justis constantiam, injustis justitiam exhibere. Quatuor sunt quae subjectis potissime congruunt: scilicet in licitis rectori parere, civitati recte consulere, bonos niti attollere, et malos conari opprimere. Quatuor sunt quae tyranno subjectis omnino expediunt: scilicet proceres et milites honorare, neminem offendere, sobrie loqui et sollicite demorari. Quatuor sunt quae inter cetera a petitore sive petenti considerari expediunt: scilicet quis est, a quo petitur, causam quare petitur, quis effectus sequitur si fiat quod petitum est, vel negatur. Quatuor sunt quae petitus in petente maxime considerare habet: scilicet quis est qui petit, quid est quod petit, et quare petit, et effectum negatae vel concessae petitionis.

Caput 3

[91200] De vitiis et virtutibus, cap. 3 Quatuor sunt hominum genera faciliter beneficia obliviscentia: scilicet puer cum adoleverit, humilis cum sublimatus fuerit, superbus superbia innodatus, incarceratus a carcere liberatus. Quatuor sunt genera hominum aliis rite ex merito praeeminentium: scilicet reges in subditos; parentes in liberos, mariti in uxoribus et magistri in scholaribus. Quatuor sunt genera hominum aliis injuste praesidentium: scilicet pecuniosi, fallaces, superbi et audaces. Quatuor sunt genera hominum plusquam lucrentur afferentium: scilicet rector ex regimine, cultor agrorum ex semine, mercator avarus ex mercimonia, sacerdos ex officio. Quatuor sunt genera hominum Deo et mundo displicentium: scilicet pauper elatus, dives serens mendacia, senex luxuriosus, et seminans inter fratres discordias. Quatuor sunt genera hominum summa egentium providentia: scilicet sacerdos in poenitentia, judex in sententia, medicus in aegroto, dives in thesauro. Quatuor sunt opera eleemosynaria: scilicet erogare pauperibus, vindictam dimittere laedentibus, correctionem adhibere peccantibus, errantem revocare ab erroribus. Quatuor sunt genera hominum in penuriam delabentium: scilicet prodigus, gulosus, piger et rixosus. Quatuor sunt genera hominum divitias acquirentium: scilicet fallaces, avari, discreti et curiosi. Quatuor sunt genera hominum pertinaciter obstinatorum: scilicet tyrannus in retentione dominii, haereticus in pravitate fidei, assuetus verbis improperii, et possessor alienae rei. Quatuor sunt genera amicorum praecipuorum vel principalium: scilicet amici fortunae, amici mensae, amici fidei et amici servitii. Primi fortuna recedente profugiunt, secundi mensa cessante evanescunt, tertii perdurant perpetuo, ultimi perdurant servitio durante. Quatuor sunt genera hominum principatum acquirentium: scilicet pecuniosi, audaces, curiosi et sagaces. Quatuor sunt genera hominum faciliter amicitias acquirentium:

scilicet largi, potentes, mites et affabiles. Quatuor sunt genera hominum quibus invitis confertur beneficium: scilicet debitor cum ultimo liberatur debito, puer cum verberatur delicto, letargus cum excitatur a somno; phreneticus cum paraliticatur membro. Quatuor sunt genera hominum amicos immerito perdentium: scilicet dives oppressus penuria, potens privatus potentia, senex gravatus senio, et fortunatus pressus infortunio: hos etiam juvenes despiciunt. Quatuor sunt quae rite congruunt jejunanti: scilicet manducare cum modestia, devitare vitia, reminisci caelestium et erogare pauperibus. Quatuor sunt genera hominum diversimode felicium: felix quidem cum servitio efficaciter incumbit, felix qui rerum causas patenter intelligit, felix qui mundi munera devitare potuit, felix quem alterius pericula cautum fecerunt. Quatuor sunt genera hominum quadrifarie infelicium: scilicet infelix qui in enormi peccato succumbit, infelix qui dum benefacere potuit desiit, infelix qui doceri potuit et doceri sprevit, infelix qui docere novit et facere neglexit.

Caput 4

[91201] De vitiis et virtutibus, cap. 4 Quatuor sunt quae ad regimen unumquemque impellunt: scilicet honor, compendium, vindicta et servitium; honor ut acquiratur, compendium ut extorqueatur, vindicta ut sumatur, servitium ut conferatur beneficium. Quatuor sunt quae homini dolorosissima existunt: scilicet filiorum interemptio, possessionum perditio, inimicorum exaltatio et amicorum oppressio. Quatuor sunt quae ad delictum hominem impellunt: scilicet lucrum, timor, spes et amor. Quatuor sunt homini omnino necessaria: scilicet ignis, ferrum, aqua et tabernaculum. Quatuor sunt quae ex singulis elementis vivunt: scilicet hallec ex aqua, salamandra ex igne, talpa ex terra, galmeon ex aere. Quatuor sunt quae plus aliis conferunt quam sibi: scilicet aves cum nidificant, apes cum mellificant, boves cum arant et oves producendo vellera. Quatuor sunt animalia plus homini conferentia: scilicet sues, boves, gallinae et anseres. Quatuor sunt quorum defectus plurimum obest: scilicet victualium inopia, census indigentia, sensus penuria et amicorum carentia. Quatuor sunt quorum copia frequenter affligit: scilicet mulierum abundantia, ciborum affluentia, verborum copia et malorum adhaerentia. Quatuor sunt quae homini gravia existunt: scilicet servire et non gratificari, rogare et non exaudiri, benefacere et non praemiari, expectare et non venire. Quatuor sunt quae homini durissima sunt, scilicet jacere in aegritudine, in summa paupertate degere, imprudenti subjacere domino et in carcere commorari.

Caput 5

[91202] De vitiis et virtutibus, cap. 5 Quatuor sunt quae homini gratiora persistunt: scilicet prudentibus laetari filiis, nitidis abundare divitiis, excelsam dignitatem assequi et inimicorum vindictam nancisci. Quatuor sunt quae ante rei factum expediunt: scilicet examinatio principii, discussio medii, praevisio finis et consilium sapientis. Quatuor sunt quae post factum nihil prosunt: scilicet

sensus, poenitentia, examinatio et tristitia. Quatuor sunt quae homini levia sunt et digna laudibus: scilicet verbis quemcumque honorare, veritate frui, neminem offendere et cum bonis ambulare. Quatuor sunt quae infelicitatem saepe afferunt: scilicet filiorum multitudo, divitiarum affluentia, violentus dominatus, et laesa conscientia. Quatuor sunt quae laudabilem rei affectum ostendunt: scilicet consilii petitio, proprio sudore nutriri, tribulatis compati et eleemosynas elargiri. Quatuor sunt quae subito homini auferri et nunquam restitui possunt: scilicet cum fama alicujus falsa religione denigratur, virginitas cum assensu perditur, anima cum a corpore separatur per mortem, et membrum cum abscinditur. Quatuor sunt quae nunquam homini auferri possunt: scilicet scientiae thesaurus, animi voluntas, corporis contactus et gustus sapidus: vel sic et brevius, scientia, voluntas, tactus et sapiditas. Quatuor sunt quae conferri possunt et conferenti non desunt: scilicet scientia cum docetur, flamma cum impenditur, assurrectio corporalis et curialitas verbalis. Quatuor sunt quae in omni negatione discutiendo necessaria existunt: scilicet quid oporteat secundum necessitatem, quid liceat secundum aequitatem, quid deceat secundum honestatem et quid expediat secundum utilitatem. Quatuor sunt quae collegam respuunt: scilicet dominatus in urbe, amplexus conjugis, quaestus acquisitio et in scutella sive in scissorio famelicus. Quatuor sunt quae socium cupiunt: scilicet in discrimine versans, in supplicio afflictus, in itinere means, in dignitate praeditus. Quatuor sunt quae conveniunt plurimum puerili aetati: nam irascuntur repente, reconciliantur sermonibus, obliviscuntur facile et celebrantur coaequalibus. Quatuor sunt quae adolescentes faciunt: scilicet abutuntur patrimonio, castigari spernunt, involvuntur vitiis et lucra negligunt. Quatuor sunt quae juvenes peragunt: scilicet quaerunt divitias, delectantur honoribus, quaerunt amicitias et abstinent se a turpibus. Quatuor sunt quae maxime senes peragunt: scilicet salubriter consulunt, petentibus gelide vel tepide tribuunt parentibus, praeterita referunt laudibus, et praesentia opprimunt affatibus. Quatuor incommoda senes principaliter assequuntur: scilicet sensuum elisio, saeva tenacitas, virium oppressio et vana timiditas. Quatuor sunt quae laedunt vel nil conferunt: scilicet luxuria sterilis, ridens tristitia, colligatus in vanis et mordens invidia. Quatuor sunt quae communiter insunt hominibus: scilicet displiciti afflictio, habendi cupiditas, sensus proprii credulitas et habitus parilitas in duello. Quatuor sunt quae senioribus proprie congruunt: scilicet verba promere fructifera, consilia praebere salubria, concordiam procurare discordibus, doctrinam largiri simplicibus. Quatuor sunt quae junioribus potissime congruunt: scilicet seniorum verba menti recondere, ipsis fideliter parere, sobrie dicenda pandere et obsequium praestare merentibus. Quatuor sunt quae ducibus belli expediunt: scilicet hostium acies discutere, praerogativa belli grandis praeeligere, in bello suos alacriter exhortari et hostes expugnare viriliter. Quatuor sunt quae communiter hominibus insatiabilia existunt: scilicet acquirendi voluntas, oculi intuitus, scientiae cupiditas et aurium placidus auditus. Quatuor sunt mundi opera valde abusiva: scilicet Christianus contentiosus, pauper superbus, senex sine religione et femina sine pudore. Quatuor sunt valde in saeculo abusiva: scilicet dominus sine veritate, plebs sine disciplina, populus sine lege et adolescens sine obedientia. Quatuor sunt quae terram concutiunt: scilicet servus cum regnaverit, stultus cum saturatus fuerit, mulier otiosa cum nupserit, et ancilla cum dominae haeres extiterit. Quatuor sunt quae hominibus summe gravia existunt: scilicet cum familia demente vivere, iniquis filiis abundare, solitum lucrum perdere et solitum dominari subsistere. Quatuor sunt quae forinseco principaliter expediunt: scilicet patientia in auditu indisciplinabilium, affabilitas in verborum relatu, honorem ut congruit deferre cuilibet, amicitiam cujuscumque nancisci.

Caput 6

[91203] De vitiis et virtutibus, cap. 6 Quatuor sunt scientiae prae ceteris addiscendae; scilicet theologia, leges, philosophia et decreta: prima est animae pabulum et pontificatus viaticum: secunda defectus unius: tertia contra morbos subsidium, ingenii remedium et amicorum praesidium: quarta sublimatio humilium et dignitatis seu honoris initium. Quatuor sunt artes homines in assidua penuria et miseria nutrientes: scilicet grammatica, dialectica, arithmetica et geometria: prima artium est principium, sed sensus claudit ostium: secunda verum a falso instruit sive discernit, sed in persona est ridiculum: tertia docet numerum, sed nummorum nescit computum: quarta mensuram terrae variat, sed nummis privata exulat. Quatuor sunt quae inducunt hominem ad scientias: scilicet amor inanis gloriae, legendi delectatio, acquirendi cupiditas et divina inspiratio. Quatuor sunt praecipua dona fati sive fortunae: scilicet uxor prudens, linguae facundia, naturalis sensus et mundana gratia. Quatuor sunt quae doctorem ad bene legendum alliciunt: scilicet multitudo scholarium intelligentium, salarii stipendium, scientiae acquisitio et honoris consecutio. Quatuor sunt quae praecipue in ore sapientis disconveniunt: scilicet enormia sublimare laudibus, decentia supprimere affatibus, super ignotum scienter contradicere, et impertinens cum vitio delectare. Quatuor sunt quae hominis sensum perimunt: scilicet mulierum dilectio, crudelis et subita adversitas, timoris oppressio, et nimia prosperitas. Quatuor sunt materies hominum, quae in divitiis dominari nequeunt: scilicet rixosus, imprudens, tyrannus injuste obtinens, et effrene diffundens gratiam. Quatuor sunt quae sensum acuunt: scilicet lucrandi desiderium, nocturna discussio, conferre cum prudentibus, muneris oblatio vel temperatus victus. Quatuor sunt quae nos in delictis nutriunt: scilicet delicti delectatio, conversatio peccantium, reatus impunitas et gulae indulgentia vel commissi compendium. Quatuor sunt quae praecipue verecundiam inducunt: scilicet accessio penuriae, illatio injuriae, alium deprecari, et a turba depelli. Quatuor sunt quae verecundiam propellunt: scilicet paucitas sensus, divitiarum cumulus, eminens scientia, expellens potentia, vel nitida conscientia. Quatuor sunt quae pater circa filium procurare debet: scilicet ipsum moribus instruere, artibus edocere, sub jugo retinere et competenter alere. Quatuor sunt quae filius tenetur facere suo patri: scilicet illum revereri, eidem totaliter obedire, illum in nullo contristari et senem optime procurare. Quatuor sunt quae hominis fortunae prosunt: scilicet in acquirendo curiositas, in conservando parcitas, justitia potiri et in offensis abstinentia. Quatuor sunt quae quilibet considerare debet in uxore accipienda: scilicet pulchritudo, nobilitas, pulchri mores et divitiae. Quatuor sunt in quibus homines potissime delectantur: scilicet in voce jucunda et suavi, venusta facie, cibis et potibus exquisitis et locis amoenis. Quatuor sunt quae nobis bona subito auferunt: scilicet incendium, tyrannus, diluvium et grando. Quatuor sunt praerogativae dotes hominis: scilicet corporis pulchritudo, animi scientia, fama laudabilis, et facundia. Quatuor sunt quae ante tempus

hominem occidunt: scilicet uxor formosa, tristis famulus, immoderatus cibus et potus, et aer corruptus. Quatuor sunt quae vitam producunt: scilicet sobrie vivere, cum dilectis habitare, motus corporis exercitio moderato, et locus amoenus et purus. Quatuor sunt quae abscondi nequeunt: scilicet tussis, amor, ignis, ira immoderata sive dolor. Quatuor sunt quae ex lingua discreta prodeunt: scilicet amoris inductio, viri praeconium, vivendi instructio, et salutis praemium. Quatuor sunt quae ex lingua prava proveniunt: scilicet zizaniae semen, famae detractio, nequam interpretatio, et malorum instructio. Quatuor sunt quae visum delectant: scilicet venusta facies, colorum varietas, ornatus exterior, et aeris serenitas. Quatuor sunt quae auditum delectant: scilicet vox suavis, ornata locutio, rumor placidus, et honesta praedicatio. Quatuor sunt quae gustum delectant: scilicet sapor dulcis, aer bonus, coctio referta, et stomachus exoneratus. Quatuor sunt inter cetera reprobanda crimina: scilicet proximum sine causa odire, lingua aliis detrahere, aliena injuste tollere, et injuriam alteri irrogare. Quatuor sunt inter cetera enormia crimina: scilicet civitatis desolatio, maris et feminae foeda conjunctio, homicidii perpetratio, et socii detractio. Quatuor sunt quae periculosa persistunt: scilicet sub tyranno vivere, ventis se committere, in acie debellare, et cum furioso conversari. Quatuor sunt quae homini difficillima existunt: scilicet aliena possidere, et ea restituere; contumelias audire, et tacere; injustitiam irrogari, et hoc debere pati; et desiderabilia tractare, et non frui. Quatuor sunt in mundo praecipue mirabilia: scilicet solem diei spatio mundum gyrare, aquam terram inundare, tot facies hominum dissimiles sub eadem effigie cernere, et tot vita dissidentes eumdem finem petere. Quatuor sunt quae ad guerram hominem inducunt: scilicet thesauri abundantia, ambitio dominandi, vindictae desiderium, et rerum conjunctio. Quatuor sunt quae guerram avertunt: scilicet vindictae consumptio, defectus victualium, pecuniae penuria, et guerrandi taedium. Quatuor sunt quae homines plurimum cupiunt, nec habere queunt: scilicet sufficientia pecuniae, scientiae perfectio, quies continua, et perenne gaudium. Quatuor sunt excellentes et repentinae laetitiae: scilicet de carceribus egredi, sponsae copulari, miles fieri, et dignitatem ingredi. Quatuor sunt opera stupenda: scilicet quod tyrannus odiosus populum ingentem suspenderet, quod in belli conflictu minimus numerus obtineat, quod pauperes auferant divitias divitibus, et quod multitudo gentium invigilet fraudibus. Quatuor sunt circa quae quasi omnes insistunt: scilicet in quaestu pecuniae, in potestatis ascensu, in familiae regimine, et in malorum accusatione. Quatuor sunt in quibus homines maxime in curam afflictionum detruduntur: scilicet ut diu vivant, ut penuriam evitent, ut fugiant dedecus, et ut prolem habeant. Quatuor sunt quae ut plurimum devitari expediunt: scilicet passim credere cuilibet, nec frustra fatigari quibuslibet, non dolere saepius praeteritis, nec optare quod nequit haberi. Quatuor sunt quae valde sanitati officiunt: scilicet superflua mulierum commixtio, nimia cibi ac potus assumptio, nimium frigus, et nimietas laboris. Quatuor sunt difficilis cognitionis homini: scilicet avium volatus per aera, navium processus per aequora, via colubri per nemora, et via pueri in sua adolescentia. Quatuor sunt quae nullo modo ab homine devitari possunt: scilicet adventus senectutis, mortis accessus, familiaris elisio, et displicibilium invasio. Quatuor sunt quae suo cultori male retribuunt: scilicet ovum cum in pera recluditur, ignis cum in sinu reconditur serpens cum in gremio gubernatur, et nequam cum beneficio elevatur. Quatuor sunt quae serviendo inimicitiam pariunt: scilicet amico pecuniam mutuare et eam repetere, pro eo fidejubere et solutum requirere, annuatim largiri et desistere, servire alicui, et ab eo similiter servitium non posse percipere. Quatuor sunt quae plura reperiuntur quam opinentur: scilicet inimici, peccata animi, aetatis, et debita. Quatuor sunt quae minus reperiuntur quam opinentur: scilicet amicorum numerus, bonitas, potentia, et sensualitas. Quatuor sunt insatiabilia: scilicet ignis, terra, Infernus et vulva. Quatuor sunt quae hominem de propria sede depellunt: scilicet fumus, stillicidium, foetor et feminae litigium. Quatuor sunt quae maxime hominem attrahunt ad civitatis habitaculum: scilicet justitiae conservatio, civium bonitas, quaestus adveniens, et victualium copia. Quatuor sunt quae hominem ad propriam reducunt patriam: scilicet uxoris dilectio, domus amoenitas, defectus sodalium, et temporis adversitas. Quatuor sunt quae hominis conditionem ostendunt: scilicet sermonis prolatio, corporis habitus, animi promotio, et gestorum exteriorum effectus. Quatuor sunt quae virum prudentem esse imminent: scilicet discretus sermo, honesta conversatio, consecutio scientiae, et moderatio sui ipsius. Quatuor sunt quae maxime hominis vitia tegunt: scilicet in expendendo largitas, in dictis affabilitas, in gestis honestas, et in actibus calliditas. Quatuor sunt quae veritatem aperiunt: scilicet rei aspectus, substantiae tactus, auditus veridici, et tentatio gustus. Quatuor sunt quae virum curialem efficiunt: scilicet divitiarum copia, honoris ambitio, sensus integritas, et servitii receptio vel amoris modus. Quatuor sunt quae maxime hominem incurialem reddunt: scilicet nimia paupertas, avaritia, pecunia, et invidia. Quatuor sunt vitia quae virtutes simulant: scilicet astutia simulat prudentiam, obstinatio simulat constantiam, avaritia simulat continentiam, et crudelitas simulat justitiam. Quatuor sunt quae praecipue conveniunt dominanti: scilicet virtuosos attollere, maleficos opprimere, virtutes colere, et relevare oppressos. Quatuor sunt bona quae maxime ex pace proveniunt: scilicet civitatis augmentum, ubertas victualium, divitiarum acquisitio, et laetitia civium: et his contraria quatuor ex guerra prodeunt. Quatuor sunt quae maxime divitiae peragunt: scilicet fidem acquirunt, gentes augmentant, infimum extollunt, et inimicum opprimunt. Quatuor sunt mala praecipua quae ex penuria prodeunt: scilicet sceleris imitatio, personae contemptus, corporis afflictio, et familiae interitus sive perditio. Quatuor sunt quae praecipue amicitiam generant: scilicet beneficium, familiaritas, similitudo, et facundia sive affabilitas. Quatuor sunt quae maxime odium pariunt: scilicet turpiloquium, offensio, avaritia et derisio. Quatuor sunt quae ad dignitatem quemquam provehunt: scilicet sensus, scientia, vis, astutia. Quatuor sunt quae caecant oculos judicis: scilicet amor, odium, lucrum, et timor. Quatuor sunt quae subvertunt animi rationem: scilicet amor inordinatus, ebrietas vini, avaritia, et odium. Quatuor sunt quae divitias afferunt: scilicet fundus sive possessiones, scientia, negotiatio, et casus sive fortuna. Quatuor sunt quae divitias acquisitas destruunt: scilicet guerra, gulositas, ludus et luxuria. Quatuor sunt quae civitatem summe defendunt: scilicet pax, scientia, amor et justitia. Quatuor sunt quae urbem citissime destruunt: scilicet guerra, invidia, defectus victualium, et justitiae exilium. Quatuor sunt opera maxime laudanda scilicet pacis inductio, justitiae observatio, relevare oppressum, et egenum sustentare. Quatuor sunt in quibus nobiles quondam praecipue delectabantur: scilicet ire venatum, delectari honoribus, servire quibuslibet, insudare laudibus. Quatuor sunt in quibus nobiles maxime nunc insistunt: scilicet invadere aliena, dominari affinibus, invigilare quaestibus, et largitatem spernere. Quatuor sunt quae scholarem potissime ad scientiae apicem perducunt: scilicet aure vigili audita percipere, solerti studio discutere, discussa memorative mente recondere, recondita cuilibet dicendo doctrinaliter diffundere.

Quatuor sunt quae faciunt nobilem esse civitatem: scilicet antiqua constructio, civium nobilitas, campestres victoriae, et conservatio foederum. Quatuor sunt quae rem rite perficiunt: scilicet artis doctrina, prudentium imitatio, usus observantia, et decora prolatio. Quatuor sunt liquores prae ceteris necessarii et utiliores: scilicet aqua, vinum, mel et oleum. Quatuor sunt quae absque assiduo usu ab aliquo sciri non possunt: scilicet fari grammatice, ornate scribere, rite ratiocinari, et metricos versus componere. Quatuor sunt quae rite poenitentibus sunt summe necessaria: scilicet oris confessio, cordis contritio, operis satisfactio, et boni continuatio sive perseverantia in bono. Quatuor sunt quae mutationem saepe recipiunt: scilicet voluntas in muliere, ventus in vere, sors in prosperis, et turbatio in adversis. Quatuor sunt quae hujusmodi praelato conveniunt sive expediunt: scilicet lapsorum statum conspicere, in melius sperare dari, stipendia modica peragere, utiliter niti ad lucra. Quatuor sunt verba a quolibet praecipue notanda: quod scilicet largitas non durat, sensus non semper securat, curialitas nonnunquam fallit, et mensura nil omittit. Quatuor sunt quae in proditore semper reperies: scilicet mel in ore dulcissimum, fel in opere mortiferum, subrisu blandissimus in vultu, et sagacissimus in actu. Quatuor sunt quae saepissime hominem decipiunt: scilicet verborum dulcedo, lucrandi cupiditas, receptio mulieris, et paucitas intellectus. Quatuor sunt quae morte pejora existunt: scilicet senem paupertate opprimi, hominem carere sensibus corporeis, peccatorem involutum peccatis, et aegrum in carceribus detentum. Quatuor sunt in quibus delectantur maxime populares: scilicet artium claritudo, victualium utilitas, nobilium oppressio, et variata novitas. Quatuor sunt loquelae prae aliis placabiles: scilicet Francigena in Gallia, in Lombardia Pedemontis prolatio metrica, et prosaica in Alemannia, compositio dictaminis in Apulia. Quatuor sunt urbes ceteris praeeminentes: scilicet Parisius in scientiis, Salernum in medicinis, Bononia in legibus, Aurelianis in actoribus. Quatuor sunt urbes prae aliis grandiores: scilicet Parisius in Francia, Mediolanum in Lombardia, Florentia in Tuscia, Roma in Italia. Quatuor sunt maximae civitates inter alias excellentes: scilicet janua, Venetia, Constantinopolis et Pisa. Prima gaudet divitiis: secunda victualibus non ex se, sed aliunde: tertia in mercimoniis: quarta magnis civibus. Quatuor fuerunt homines ceteros alios excellentes: scilicet Salomon universali sapientia, Aristoteles in philosophia, Virgilius in poetis, et Hyppocrates in physica vel Gratianus in decretis. Quatuor fuerunt strenuissimi milites prae aliis excellentes: scilicet temporibus Alexandri magni, Popinus cursor: tempore quo Galli capta Roma Capitolium obsidebant, Furius Camillus; tempore belli Punici Scipio, deinde Julius Caesar. Quatuor sunt quae tyranni praecipue peragunt: scilicet bonos destruunt, pauperes odiunt, malos extollunt, virtutes enervant. Quatuor fuerunt olim crudelissimi tyranni: scilicet Herodes in Judaea, Nero in Roma, Attila in Gallia et Italia, et Aicelinus in Marchia et Lombardia. Primus proprio se occidit gladio. Secundus occisus fuit a populo. Tertius subito mortuus. Quartus in bracha nuda Mediolani laethifere sauciatus, et in Soncino castro Cremonae est sepultus. Quatuor sunt homines qui ut plurimum dominari satagunt: scilicet pauperes ut aliena rapiant, divites ut acquisita defendant, laesi ut se ulciscantur, boni ut urbem a malis tueantur. Primi cuilibet sunt laethiferi, secundi possunt tolerari, tertii saepe damna inferunt, ultimi utilitatem conferunt. Quatuor sunt quae praecipue tyrannos regnare impediunt; scilicet civium concordia, divitum copia, provisio prudentum, et audacia potentum. Quatuor sunt opera tyranni inter alia: scilicet inter cives schismata producere, prudentes opprimere, exinanire divites, et depellere potentes. Quatuor sunt mores qui praecipue tyrannis insunt: scilicet in crudelibus actionibus sunt praecipites, in decentium auditione impatientes; omnia progredi volunt ex se et a nemine volunt redargui. Quatuor sunt quae mulieres inter alia summe cupiunt: scilicet a formosis amari juvenibus, filiis pluribus pollere, pretiosis ornari vestibus, et domui prae ceteris dominari. Quatuor sunt quae mulieribus valde dura persistunt: scilicet maritum suum extraneis uti amplexibus, domui tumultum saepius promovere, filios egere victu et vestitu, et ipsorum mortem praevidere. Quatuor sunt quae optime judici conveniunt: scilicet benigne audire, prudenter respondere, sobrie discutere, et solemniter judicare. Quatuor sunt quae Deo et hominibus summe placida existunt: scilicet fratrum concordia, proximorum amor, conjugum consensus, et lapsorum reparatio. Quatuor sunt quae rei eventum pravum manifeste indicant: scilicet consilium deserere, male inchoare, ultra vires aggredi, et communia consequi. Quatuor sunt quae pretio comparari vel aestimari non possunt: scilicet scientia, sanitas, libertas et virtuositas. Quatuor sunt quae absque gravi labore acquiri non possunt: scilicet grandis laus, excellens in moribus scientia, magnus census, et potentia. Quatuor sunt quae sine pretio et difficultate acquiri possunt: scilicet contemptus sui, fatuitas, vilis penuria et infirmitas.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Summa totius Logicae Aristotelis

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

v>

Prooemium

[91020] Summa totius Logicae Aristotelis, pr. Omnes homines natura scire desiderant. Scire autem est effectus demonstrationis; est enim demonstratio syllogismus apodicon, idest faciens scire. Ad hoc autem quod tale desiderium naturale compleatur in homine, necessaria est demonstratio: non enim potest esse effectus, in quantum hujusmodi, sine causa. Et quia, ut dictum est, demonstratio est syllogismus; ad cognoscendum eam, necesse est praecognoscere syllogismum. Syllogismus autem cum sit quoddam totum aggregatum ex partibus, cognosci non poterit partibus ignoratis. Ad cognoscendum ergo syllogismum oportet primo cognoscere partes ejus. Partium autem syllogismi quaedam sunt propinquae, ut propositiones et conclusio quae omnes enuntiationes dicuntur: quaedam vero sunt remotae, ut termini qui sunt partes enuntiationis; ideo ista oportet tractare, scilicet de enuntiatione et de terminis, antequam de syllogismo tractetur. Quilibet autem terminus, qui sine complexione dicitur, significat substantiam, aut quantitatem, aut qualitatem, aut aliquid aliorum praedicamentorum; et ideo antequam de enuntiatione tractetur, oportet determinare de praedicamentis. Et quia praedicamentum, ut hic sumitur, nihil aliud est quam ordinatio praedicabilium in ordine praedicamentali; ideo ad cognoscendum praedicamenta, oportet praecognoscere praedicabilia. Ad hoc ergo ut perveniamus ad ipsum scire ab omnibus naturaliter desideratum, iste debet esse ordo quem cum auxilio Dei tenebimus: ut primo tractetur de quinque praedicabilibus: secundo, de decem praedicamentis: tertio, de enuntiatione: quarto, de syllogismo simpliciter: quinto, de syllogismo applicato ad materiam demonstrativam, seu de demonstratione. De syllogismo vero applicato ad materiam probabilem, qui pertinet ad partem logicae quae dialectica dicitur, de quo tractatur in libro topicorum, et de syllogismo applicato ad materiam sophisticam, qui opponitur syllogismo dialectico, de quo tractatur in libro elenchorum, non intendo me ad praesens intromittere.

Tractatus 1

Caput 1

[91021] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 1 cap. 1 Ad cognoscendum quinque universalia, seu praedicabilia, quae Porphyrius ponit, sciendum est quod quia intellectus noster est separatus a materia (non enim est potentia affixa organo corporali seu materiali, et omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis), ideo illud quod objective in actu recto intellectui repraesentatur, oportet esse denudatum a materia, et a conditionibus materiae, quae sunt hic et nunc. Et dico hic denudatum a materia, non simpliciter ab omni materia, sed a materia signata: res enim naturales intelliguntur cum materia: et propter hoc dictum est, quod debet esse denudatum a conditionibus materiae. Verbi gratia, in nostra phantasia est phantasia seu forma repraesentans hunc hominem, secundum quod fuit in aliquo sensu exteriori: quae forma virtute intellectus agentis agit in intellectum possibilem, sicut colores virtute luminis agunt in potentiam visivam: et causatur tunc in intellectu possibili quaedam forma, quae dicitur species intelligibilis, vel secundum alios actus intelligendi vel verbum: quae forma repraesentat hominem, non tamen ut est hic et nunc, sed abstractum a talibus conditionibus: et hoc dicitur esse universale. Unde in homine sic intellecto, est duo considerare: scilicet ipsam naturam humanam, seu habens eam, et ipsam universalitatem, seu abstractionem a dictis conditionibus materiae. Quantum ad primum homo dicit rem, quantum vero ad secundum dicit intentionem: non enim in re invenitur homo qui non sit hic et nunc. Et ipsa natura, ut sic, dicitur esse prima intentio. Sed quia intellectus reflectitur supra se ipsum, et supra ea quae in eo sunt sive subjective sive objective, considerat iterum hominem sic a se intellectum sine conditionibus materiae: et videt quod talis natura cum tali universalitate seu abstractione intellecta potest attribui huic et illi individuo, et quod realiter est in hoc et illo individuo: ideo format secundam intentionem de tali natura, et hanc vocat universale, seu praedicabile vel hujusmodi. Secundum ergo praedicta, res ut est intellecta dicitur universalis; secundum autem quod intellectus talem universalitatem considerat, secundum hoc attribuit sibi aliquid, scilicet esse in pluribus, vel dici de pluribus: et sic dicitur secunda intentio. De quibus secundis intentionibus nunc dicemus: scilicet, de quinque universalibus, seu praedicabilibus. Quae universalia dicuntur prout intellectus attribuit eis esse in pluribus: praedicabilia vero dicuntur prout intellectus attribuit eis dici de pluribus. Sunt autem haec: genus, species, differentia, proprium et accidens.

Caput 2

[91022] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 1 cap. 2 Genus, ut hic sumitur, est quod praedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid. Ad videndum autem particulas hujus descriptionis, sciendum est, quod genus dicitur praedicari de pluribus speciebus, seu dividitur in plures species. Et cum non sit unum re, sed solum secundum rationem, ideo non dividitur secundum rem. Et quia genus non est unum re; ideo partes subjectivae, seu species in quas dividitur, sunt realiter diversae et distinctae inter se: ideo oportet quod aliquod reale habeant in se, per quod reale una sit diversa ab alia. Ubi nota, quod una et eadem res per suam essentiam cum essentia al-

terius rei habet aliquam conformitatem seu convenientiam, et aliquam difformitatem realem: quae conformitas vel difformitas potest esse major vel minor per comparationem ad diversas res. Verbi gratia, Socrates per essentiam suam quae est ex hac anima et hoc corpore, conformatur Platoni, et huic equo, et huic plantae: Socrates enim per suam essentiam est rationalis, sensibilis et vivus: in omnibus his tribus est conformis Platoni: huic autem equo est conformis in duobus, scilicet in sensibili et in vivo, et in uno est difformis, quia in eo est realiter rationale, quod non est in hoc equo: huic vero plantae conformis est in uno, scilicet, in vivo. Quia vero intellectus noster ea quae in re sunt conjuncta potest distinguere, quando unum eorum non cadit in ratione alterius; et cum rationale in se consideratum non sit de ratione sensibilis, nec sensibile de ratione vivi, ideo ea in Socrate separatim accipit, ut dictum est, per respectum ad diversa. Quando ergo intellectus considerat in re illud in quo convenit cum aliis rebus, illi rei conceptae attribuit intentionem universalitatis. Et quia in qualibet re singulari est considerare aliquid quod est proprium illius rei in quantum est haec res, sicut in Socrate est considerare aliquid quod est ita proprium Socratis in quantum est hic homo, quod nulli alii convenit. Rei ergo sic conceptae attribuit intellectus intentionem singularitatis, et vocat illud singulare vel individuum: et hae secundae intentiones sunt, scilicet universalitas et singularitas. Unde, licet supra dictum fuerit quod intentiones fiunt ab intellectu, tamen oportet quod aliquod fundamentum habeant in re extra: nam intentioni singularitatis respondet extra illud quod est proprium Socratis in quantum est hic homo; intentioni vero universalitatis respondet extra ut fundamentum illud in quo Socrates est conformis cum aliis rebus. Cum igitur ea quae in uno conformantur et in alio sunt difformia, dummodo talis difformitas sit secundum formam, et non secundum materiam signatam, vel secundum illud quod est proprium huic individuo in quantum hujusmodi; illi uni in quo talia conveniunt, attribuit intellectus intentionem generis, et vocat genus. Ubi nota secundum Avicennam quod duplex est forma: quaedam est quae est pars compositi, sicut anima est forma hominis: ex anima enim et corpore componitur homo; quaedam autem sequitur totum compositum, ut humanitas, quae etiam est forma hominis: et isto modo sumpta forma dicitur quidditas, et est illud quod intellectus intelligit de re. Quando ergo intellectus intelligit praedictam formam seu quidditatem ut est determinata ad hanc materiam, puta humanitatem ut est in hac materia signata, scilicet in his carnibus et in his ossibus et hujusmodi; tunc faciendo concretum, puta hunc hominem, intelligit singulare, et huic attribuit intentionem singularitatis. Si vero dictam formam intelligit non ut est determinata ad hanc materiam, quia omnis talis forma de se plurificabilis est ad hanc et ad illam materiam; habenti talem formam intellectus attribuit intentionem universalitatis, unde homo est universale. Et si ea quae in hac forma conveniunt, non habent inter se difformitatem pertinentem ad dictam formam, sed solum sunt difformia per materiam signatam istius vel illius, in qua dicta forma determinata est in isto vel in illo, secundum modum qui dicetur in tractatu de specie, illa dicuntur solum differre numero; et concretum substantivum hujusmodi formae acceptae ut plurificari potest, puta homo, dicitur species specialissima. Si vero ea quae conveniunt in aliqua forma plurificabili, ut dictum est, sunt inter se difformia non solum quantum ad materiam signatam, ut dictum est, sed quantum ad difformitatem specificam: puta, quod talis forma est animalitas, in qua conveniunt Socrates et hic equus, qui inter se non solum sunt difformes quantum ad has carnes et haec ossa, sed in hoc quia hic homo habet formam humanitatis, et ille equinitatis; talia dicuntur differre specie: et talis forma in qua conveniunt in concreto sumpta, puta, animal, est genus. Et quia, ut dictum est, talis natura sumpta in concreto, de pluribus formaliter differentibus, quae sunt in diversis speciebus, dici potest; hinc est quod tali naturae intentio generis potest attribui: ideo dicitur quod genus praedicatur, idest praedicabile est de pluribus differentibus specie, seu dicitur dividi in plures species. Et hoc quod dictum est in concreto sumptum intelligitur solum in praedicamento substantiae: in aliis vero praedicamentis, et maxime in absolutis, sumitur genus et species in abstracto. Dicitur autem genus praedicari in eo quod quid est, idest, substantive secundum grammaticos; ut animal quod de homine et de equo praedicatur, est substantivum et non adjectivum. Sensibile enim quod de animali praedicatur, quamvis sit de essentia animalis, non tamen dicitur praedicari in quid, sed in quale; et causa est quia est adjectivum. Sciendum est autem quod quia ea quae in quid praedicantur sunt de essentia seu quidditate eorum de quibus praedicantur; ideo praedicari in quid non solum potest dicere modum significandi, ut dictum est; sed etiam dicit quidditatem ipsius de quo praedicatur. Et patet quid sit genus.

Caput 3

[91023] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 1 cap. 3 Species est quae praedicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid. Licet autem haec praedicta descriptio speciei ex dictis possit intelligi; tamen ad majorem declarationem aliquorum quae supra dicta sunt, sciendum est, quod licet principium individuationis proprium sit a materia signata, ut supra dictum est; non tamen est intelligendum quod aliqualiter non sit a forma. Ubi nota, quod aliquid distingui ab aliquo per formam, dupliciter potest esse. Uno modo quod talis distinctio sit per formam ratione formae, secundum quod in formis diversi gradus inveniuntur: et quae sic distinguuntur necesse est ut differant specie, ut supra dictum est. Alio modo potest aliquid distingui ab alio per formam, non secundum absolutam rationem formae, sed secundum quod est haec forma: et sic differunt numero duae quantitates separatae, sive sint separatae per intellectum, ut in mathematicis: sive sint separatae a materia secundum rem virtute divina, ut quantitas duarum hostiarum consecratarum: quantitas enim quaedam forma est. Et sic etiam differunt animae separatae numero: non enim differunt per materiam quam non habent, nec ei conjunguntur; nec per relationem ad materiam cui conjungibiles sunt, cum relatio sit posterior ipsi relato. Ubi nota, quod omnis forma sub se habens multa, idest, quae universaliter sumitur, habet quamdam latitudinem: nam invenitur in pluribus, et dicitur de pluribus. Duplex autem potest esse latitudo in formis. Una secundum gradus formales, quorum unus secundum se nobilior et perfectior est altero; et haec, ut dictum est, latitudo generis est, sub quo sunt diversi gradus formales specifice differentes. Alia latitudo est secundum plurificationem numeralem in eodem gradu. Et quia ista latitudo non est secundum absolutam rationem formae, oportet quod forma, in qua est talis latitudo, importet in sua ratione aliquid per quod conveniat sibi talis latitudo, quod sit aliud ab absoluta ratione formae. Et si loquamur de illa forma quae est pars compositi, puta de anima rationali; illud propter quod sibi

talis latitudo convenit, est imperfectio quaedam: secundum, scilicet, quod nata est habere rationem partis alicujus totius: non solum quod sit pars secundum rationem, quia etiam formae specificae sunt partes secundum rationem; sed quod sit pars secundum rem: nam anima rationalis est pars realis hominis; et albedo est pars realis hominis albi. Unde ad hoc quod tales formae multiplicentur sub specie, oportet quod habeant illam potentialitatem quae facit partes reales: et secundum hoc illa potentialitas per quam anima rationalis per essentiam suam nata est esse pars compositi, dat ei quamdam latitudinem multiplicationis secundum eumdem gradum, non obstante quod sit separata, et actu non informet materiam. Et quia talis potentialitas non competit essentiae Angelorum, ideo Angeli non differunt inter se numero, sed quilibet Angelus facit speciem per se: non enim est apta nata natura seu essentia Angeli esse pars compositi, ex qua compositione consequatur speciem, sicut anima humana. Potentialitas ergo formae quam forma habet, scilicet ut jungatur materiae, facit sub ea multiplicari individua: et sic debet intelligi quod supra dictum est, quod scilicet humanitas quae est forma sequens totum compositum, si consideretur ut est determinata ad hanc materiam signatam, facit singulare: humanitas enim, ut dictum est, dicit animam et corpus: unde dicendo hoc corpus et hanc animam, dicit singulare. Et quia anima in eodem gradu existens non posset dividi in plura, ut dictum est, nisi propter potentialitatem quam habet ut uniatur materiae signatae; ideo dicendum est quod materia signata est principium individuationis, forma autem non nisi per materiam ad quam habet naturalem potentiam ut sibi uniatur. Et sic patet quid est species. Sciendum tamen est, quod licet forma specifica, ut dictum est, de se plurificabilis sit propter potentialitatem quam habet ut materiae uniatur, tamen aliquando talis plurificatio accidentaliter impeditur: puta si omnes homines morerentur, et unus solus remaneret, tunc humanitas non esset in pluribus materiis. Vel potest impediri propter conditionem materiae; sicut modo est unus tantum sol; non quod repugnet naturae solari esse in pluribus secundum considerationem formae, sed quia est alia materia non susceptiva talis formae: unde sol est species in uno individuo.

Caput 4

[91024] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 1 cap. 4 Differentia, ut hic sumitur, dupliciter describitur. Primo sic. Differentia est quae praedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quale. Secundo sic. Differentia est qua species abundat a genere. Ad videndum autem primam descriptionem sciendum est, quod, ut supra dictum est, in aliquibus formis potest esse latitudo in eadem forma secundum gradus formales, quorum unus secundum se est nobilior et perfectior alio: et ab hac forma sumitur genus. Ubi nota, quod in entibus sunt diversi gradus essendi, sive sint gradus substantiales, sive accidentales: qui gradus licet in aliquibus entibus sint dispersi, tamen aliquando invenitur aliquod unum plures gradus perfectionis substantiales vel accidentales comprehendens. Verbi gratia, vegetabile, sensibile, rationale, sunt gradus entium substantiales: planta enim substantialiter est vegetabilis: canis vero substantialiter est sensibilis: et homo substantialiter est rationalis; et isti gradus dispersi in multis, aliquando inveniuntur in uno solo, puta in homine:

homo namque per suam formam substantialem quae est in una, habet omnes istas tres perfectiones: nam est vegetabilis, et est sensibilis, et est rationabilis: unde Socrates per unam suam essentiam conformatur plantae et cani et Platoni, ut supra dictum est. Haec autem conformitas quae est Socratis ad plantam, potest esse una duorum: sicut enim similitudo duorum nigrorum est una amborum, quia unius ut subjecti, et alterius ut termini; sic talis conformitas est Socratis ut subjecti, et illius plantae ut termini. Nec propter hoc dico quod talis conformitas sit relatio secundum esse; sed est relatio secundum dici, ut fundamentum relationis secundum esse. Talis autem conformitas quae realiter una est, ut dictum est, movet intellectum nostrum ad unum conceptum, puta vivum, a quo conceptu sumitur genus, vel aliquando species, ut ex supradictis haberi potest. Unde talis conformitas se habet ad genus ut fundamentum remotum. Conceptus vero vivi ad quem talis conformitas movet intellectum, se habet ad genus ut fundamentum propinquum: et sic licet unitas generis sit unitas rationis, tamen aliquo modo habet fundari in uno secundum rem. Difformitas vero quae est inter Socratem et plantam, est, quia Socrates sentit, non autem planta: a qua difformitate sumitur differentia, quae dividit vivum quod commune est homini et plantae. Unde per hanc differentiam ostenditur, quod vivum invenitur in habente aliquam aliam perfectionem, quae non est in planta. Et quia in tali perfectione, puta sensibili, convenit Socrates cum cane; similiter inter eos est una conformitas movens ad unum conceptum; a quo, si sumatur in concreto substantive, ita quod tale concretum de suo significato dicat explicite et vivum et sensibile, sumitur aliud genus, scilicet animal. Si vero sumatur in concreto adjective, ita quod de suo significato dicat solam illam perfectionem explicite, scilicet sensibile, sumitur differentia, puta in quantum dicatur sensibile: et sic de aliis usque ad ultimam differentiam specificam, infra quam non est perfectio formalis. Cum ergo de tot possit dici sensibile de quot dicitur animal: sed animal quod est genus, praedicatur de pluribus differentibus specie: similiter et sensibile quod est differentia, praedicatur de pluribus differentibus specie. Notandum quod forma substantialis habet duplex esse. Unum est objective in intellectu; et secundum hoc esse intellectus attribuit sibi nomen abstractum: considerat enim eam intellectus non considerando materiam in qua est; et propterea dat sibi nomen abstractum, ut humanitas. Aliud esse habet in materia: ad quam habet duplicem habitudinem. Una est, quia inhaeret ei tamquam salvata in ipsa; et sic aliquo modo habet modum accidentis: et sic dat ei intellectus nomen concretum adjectivum, quale est nomen accidentis, ut humanum. Secunda comparatio quam habet ad materiam, ut complens et perficiens ipsam; et sic non habet modum accidentis, sed modum substantiae: et sic dat ei intellectus nomen concretum substantivum, ut homo. Notandum, quod animal differt a sensibili: quia animal dicitur ab anima sensibili; sensibile autem dicitur a sensibilitate. Et quia anima ad sensibilitatem se habet, sicut potentia ad actum; ideo differentia magis est actualis quam id cujus est differentia, licet tantum ambiant ambo. Dicitur autem differentia praedicari in quale, idest adjective: hujus ratio est. Ut enim dictum est, differentia divisiva alicujus generis sumitur a perfectione quam non habent omnia quae sunt sub genere: quae perfectio comparata ad illud unde sumitur genus, se habet ut quoddam perfectum, et per consequens ut formale. Et quia adjectiva communiter a formis sumuntur, quae formae habent adjacere; ideo ad designandum quod differentia sumitur a solo formali, et illud solum dicit explicite, perfecta est differentia per modum adjectivum in sui praedicatione. Ad videndum autem secundam definitionem differentiae, sciendum quod impossibile est partem de toto praedicari; sed quidquid de alio vere praedicatur, oportet quod dicat totum. Cum autem de Socrate praedicetur homo et animal et rationale, oportet quod homo dicat totum formale quod est in Petro: et dico formale, loquendo de forma quae sequitur totum compositum. Similiter oportet quod animal dicat totum formale, et similiter rationale dicat totum formale: sed diversimode: nam rationale dicit totum illud quod dicit homo, non tamen explicite, sed implicite: rationale enim dicit habens rationem. Unde de suo principali significato dicit solum rationem. Sed quia dicit habens rationem in hoc quod dicit habens intelligitur implicite homo quicumque sit ille: et sic dicit totum quod dicit homo; aliquid tamen explicite, et aliquid implicite. Similiter etiam animal dicit totum quod dicit homo, non tamen explicite; dicit enim animal habens vitam et sensum; unde de suo principali significato solum dicit vitam et sensum: sed in hoc quod dicit habens implicite intelligitur homo. Homo vero dicit explicite totum formale quod est in Socrate: nam dicit habens humanitatem: quae humanitas dicit explicite motum et sensum, quod dicit animal, et rationem quam dicit rationale. Unde homo de suo principali significato dicit animal rationale: comparando enim significata istorum explicite: cum genus et differentia, ut dictum est, non significent quodlibet eorum nisi partem, species vero explicite significet illud quod significat. Utrumque ergo significatum explicitum speciei excedit significatum explicitum generis in significato explicito differentiae. Similiter etiam excedit significatum differentiae in significato generis. Bene ergo dicitur in praedicta descriptione, quod differentia est qua species abundat a genere: quia species abundat, idest excedit in suo significato etiam illud quod explicite significat differentia. Et sic patet quid est differentia secundum sui rationem.

Caput 5

[91025] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 1 cap. 5 Dividitur autem genus in genus generalissimum et genus subalternum. Genus generalissimum est illud supra quod non est aliud superveniens genus: quod sic debet intelligi. Ut enim dictum est, genus sumitur a conceptu conformitatis aliquorum quae in aliquibus aliis perfectionibus formalibus sunt difformia, a quibus perfectionibus formalibus sumuntur differentiae. Sicut animal est genus, quia dicit motum et sensum, in quibus homo et equus conformantur; qui tamen sunt difformes in aliquibus aliis perfectionibus: puta quia in homine est ratio quae non est in equo; a quo sumitur differentia, scilicet rationale. Conformatur etiam homo cum planta in vivo; ex qua conformitate sumitur aliud genus, scilicet animatum corpus: et haec est minor conformitas quam prima. Et quia ad plura se extendit animatum corpus quam animal, ideo hoc est superius genus. Cum lapide vero conformatur in corporeitate, a qua sumitur aliud genus superius, scilicet corpus. Cum Angelo vero conformatur in substantia, quae adhuc est remotior conformitas, a qua sumitur aliud genus, scilicet substantia. Si vero esset homo difformis alicui rei in substantia, nulla eis conformitas remaneret, nisi entitas. Cum autem ens non possit esse genus, ut dicetur; restat quod substantia sit genus generalissimum: reliqua vero genera quae sub substantia diximus, scilicet corpus, animatum corpus, et animal, sunt genera subalterna, quae

aliquando ponuntur esse genera, et aliquando species: quodlibet enim eorum est species respectu superioris generis, et est genus respectu inferioris speciei. Ex his potest patere, quomodo una et eadem differentia est divisiva et constitutiva. Si enim animatum quod est differentia, addatur corpori; cum illud quod significat corpus, inveniatur in non habentibus hanc perfectionem quae est animatum, haec differentia dividit corpus, quod modo est genus, et constituit unam speciem, scilicet animatum corpus. Unde haec differentia animatum modo est divisiva generis et constitutiva speciei: et sic est accipere in aliis generibus, usque ad species specialissimas, quarum non sunt differentiae divisivae. Quae autem sint species specialissimae, ex dictis haberi potest. Quod autem ens non possit esse genus, sic patet. Ut enim dictum est, illud est genus, quod ita se habet ad suam differentiam divisivam, quod differentia significat aliquid explicite quod non significat ipsum genus, licet implicite ambo totum dicant: unde genus est extra intellectum differentiarum. Et datur exemplum in rebus compositis ex materia et forma: ignis enim et aqua conveniunt in materia prima, differunt autem in forma; quia alia est forma substantialis ignis, et alia aquae. Unde ignis et aqua sic conveniunt in materia, quod materia est pars essentialis eorum: forma vero ignis et aquae conveniunt in materia, sicut in quodam diverso ab essentia eorum, determinabili tamen per ipsas. Sic suo modo species aliter conveniunt in genere quam differentiae: nam species conveniunt in genere sicut in eo quod includitur in ratione ipsarum et in earum principali significato: in ratione enim hominis et in ejus principali significato includitur animal. Sed differentiae conveniunt in genere sicut in quodam determinabili secundum rationem per eas, quod est extra intellectum earum: sicut rationale et irrationale conveniunt in animali. Cum ergo nihil possit inveniri extra cujus intellectum sit ens; nihil poterit esse differentia entis, nec per consequens ens poterit esse genus. Assignatur etiam alia ratio quare ens non sit genus: quia non potest esse univocum ad substantiam et accidens. Notandum, quod in praedicto exemplo aliter sumitur materia quam sumebatur primo, quando dictum est, quod individua distinguuntur per materiam, et quod materia est principium individuationis. Est enim materia prima, et materia signata, seu haec, quae videlicet quantitate signatur, et aliis accidentibus individuantibus. Dicitur autem materia prima illud quod est in potentia ad omnes formas substantiales, quae consideratur solum in sua nuda potentialitate: quae dicitur una per remotionem omnium formarum, in quantum consideratur una quidem natura potentialis perfectibilis per formas absque hoc quod actu perfecta sit: et de ista materia loquebamur in exemplo suprapposito. Materia vero signata, seu haec, dicitur prout habet esse cum hac quantitate et hac qualitate, et in aliis accidentibus: et sic considerata non est una omnium, sed per quaelibet individua est divisa, sicut divisa sunt praedicta accidentia uniuscujusque individui. Et quia omnia individua, et quodlibet eorum habet partem primae materiae, considerando illam partem non ut est signata ex his vel his accidentibus; dicitur ignis et aqua convenire in una materia, ut in dicto exemplo dictum est. Patet ergo de tribus praedicabilibus essentialibus, quae concurrunt ad ordinandum praedicamentum, scilicet de genere et specie et differentia: quae dicuntur essentialia, quia sunt de essentia eorum, de quibus praedicantur et cetera.

Caput 6

[91026] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 1 cap. 6 Nunc dicendum est de duobus praedicabilibus accidentalibus, scilicet de proprio et accidente. Dicuntur autem accidentalia, quia non sunt de substantia sive de essentia subjectorum de quibus praedicantur. Notandum, quod ens reale dividitur in substantiam et accidens; unde sic sumendo accidens prout dividitur contra substantiam, proprium est accidens, et inter accidentia computatur: non enim est de substantia ejus cujus est proprium, nec potest esse in praedicamento substantiae. Alio modo sumitur accidens, non ut dividitur contra substantiam, sed ut est unum de quinque praedicabilibus: et sic proprium non est accidens, immo contra illud dividitur. Describitur autem proprium sic. Proprium est quod inest uni soli et semper, et conversim praedicatur de re. Ad videndum autem particulas hujus definitionis, quia valde est nobis necessarium scire proprium, quod philosophus propriam passionem vocat, quia in demonstratione nihil aliud concluditur nisi propria passio de subjecto: sciendum quod aliquid de aliquo dici seu praedicari contingit dupliciter: scilicet per se et per accidens. Praedicatio per accidens potest fieri tripliciter. Uno modo quando accidens praedicatur de subjecto, ut homo est albus. Alio modo quando subjectum praedicatur de accidente, ut album est homo. Tertio modo quando accidens praedicatur de accidente, ut album est musicum. Praedicatio vero per se fit multipliciter, ut patebit in tractatu de demonstratione. Quorum secundus modus dicendi per se est, quando proprium praedicatur de eo cujus est proprium, ut homo est risibilis. Cum ergo proprium praedicatur de subjecto, quia non praedicatur per accidens, sicut dictum est de accidentibus respectu suorum subjectorum, sed per se; aliam habitudinem habet ad subjectum suum, quam habent accidentia communia. Illa namque nullam habitudinem habent ad sua subjecta, nisi ut ad causam materialem; sumendo hic materiam pro subjecto quod est in potentia ad accidentia, sicut ad quosdam actus sibi inhaerentes. Unde si proprium solam hanc habitudinem haberet ad subjectum, ut scilicet subjectum solummodo esset passivum et receptivum ejus; tunc, cum illud quod est receptivum tantum alicujus, non imponat necessitatem essendi ei respectu cujus est tale, sequitur quod proprium non de necessitate sequatur subjectum, nec per consequens per se posset praedicari. Et tamen vidimus oppositum: nam in rebus naturalibus videmus quasdam operationes quae conveniunt semper omnibus quae sunt ejusdem speciei; sicut attrahere ferrum, semper convenit omni magneti. Unde oportet quod tales operationes sequantur aliquod principium intrinsecum permanens in illis corporibus. Hoc tamen principium dicitur potentia sive virtus, quia virtus est potentia quae fertur ad ultimum quod fieri potest. Tale ergo principium necessitatem essendi habet a forma specifica illius rei. Nec potest dici quod tali virtuti subjectum non imponat necessitatem essendi, sed generans: quia si subjectum nullam habeat necessariam habitudinem ad tale proprium, quantumcumque generans semper generet subjectum cum tali passione, tamen talis propria passio per respectum ad subjectum esset per accidens, et non per se; et sic non posset demonstrari: cujus oppositum infra patebit. Restat ergo quod subjectum habeat ad suum proprium habitudinem causae efficientis: quod sic potest patere. Nam propriae qualitates agunt ut instrumenta formarum substantialium, agunt enim ad productionem formarum substantialium: sicut calor ignis agit in ligna ad generandum ignem: quod non posset facere, nisi esset instrumentum formae substantialis hujus agentis.

Hoc ergo est, quia recipiunt virtutem a formis substantialibus agendi hoc. Nec recipiunt tales qualitates a formis substantialibus aliquam virtutem differentem ab eis. Nihil ergo aliud recipiunt nisi seipsas. Formae ergo substantiales subjectorum sunt causa effectiva suorum propriorum. Verum circa hoc videtur magnum dubium: nam sequitur quod idem subjectum sit secundum idem agens et patiens, et quod idem sit causa agendi et patiendi respectu ejusdem, ad minus in substantiis separatis, quae non habent partem extra partem. Unde eadem substantia Angeli secundum idem, quia indivisibilis est, esset causa effectiva propriae passionis, et receptiva: quod videtur inconveniens. Ad quod intelligendum sciendum est, quod sicut se habet res in patiendo, sic suo modo se habet in agendo. In patiendo autem non solum dicitur passive se habere illud quod recipit aliud, sed etiam illud quod illud disponit ad hoc recipiendum. Verbi gratia: cera quae recipit figuram, dicitur passive se habere ad figuram: et non solum ipsa cera passive se habet respectu figurae, sed etiam mollities disponens ceram ad talem receptionem passive se habet respectu figurae. Licet enim mollities non sit in quo recipiatur figura sicut in eo quod est ratio recipiendi; est tamen aliquo modo dispositio ratio suscipiendi. Sic etiam suo modo principium originans aliquid quodam ordine et quadam necessaria connexione mediante aliquo alio aliquid producit: etiam illud quod producit respectu illius quod producitur se habet active. Sicut clavus infixus trabi, si semper motus daretur trabi mediante clavo, quamvis totus motus effective esset ab homine movente utrumque, scilicet trabem et clavum; tamen clavus ad motum se haberet active respectu trabis. Sic suo modo se habet de subjecto respectu suae propriae passionis: nam subjectum est sicut clavus, passio sicut trabs, generans sicut movens utrumque, et dans esse utrique, scilicet subjecto et passioni, sicut motus in clavo et trabe causatur a movente. Et sic salvatur utraque opinio, et omne dubium removetur. Ex dictis ergo possunt patere duae particulae definitionis proprii: scilicet, quod proprium inest omni et semper. Si enim proprium necessariam et naturalem connexionem habet ad formam specificam, ut dictum est; oportet quod inveniatur in omnibus in quibus est forma specifica. Sed forma specifica invenitur in omnibus individuis ejusdem speciei. Ergo proprium competit omni contento sub specie, et semper sibi convenit, quamdiu formam illam specificam participabit. Et sic patent duae particulae definitionis proprii et cetera.

Caput 7

[91027] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 1 cap. 7 Ad videndum autem aliam particulam definitionis proprii, scilicet, quomodo convenit uni soli speciei; sciendum quod, ut supra dictum est, diversi sunt gradus perfectionis in entibus: quos philosophus, 8 Metaph., comparat numeris: unde dicit, quod species rerum sunt sicut numeri. Et ideo sicut numeri respectu unitatis diversos habent gradus formales, sicut alius est gradus quaternarii quam quinarii, et sic de aliis; ita diversi sunt gradus formales specierum rerum per respectum ad quodcumque primum principium incompositum: nec est invenire duas species in eodem gradu, sicut nec duos numeros specie differentes. In qualibet ergo specie est una forma specifica nullo modo existens in gradu essendi vel

operandi formae specificae alterius speciei. Cum autem, ut dictum est, proprium sequatur propria principia speciei, nec potest esse nisi in una specie; propter hoc in definitione dicitur quod inest uni. Sciendum est autem quod licet proprium stricto modo sumptum, solum conveniat uni speciei specialissimae; tamen largo modo nihil prohibet proprium etiam convenire speciei subalternae, quae videlicet potest esse genus. Dicimus enim quod proprium trianguli est habere tres angulos aequales duobus rectis; et tamen triangulus multas continet sub se species. Ex dictis patet illud quod dicit Porphyrius, quod proprium prius convenit speciei, et posterius individuis: quod oppositum autem est de accidente communi. Si enim proprium respicit individua in quantum participant formam specificam, per prius ergo verificatur de specie, quam primo respicit, quam de individuis et per consequens individuis convenit, quia convenit speciei. Accidens autem cum non respiciat subjectum nisi ratione inhaerentiae; et per prius convenit substare individuis quam secundis substantiis, ut infra dicetur: accidens ergo convenit speciei ratione individui. Deinde in definitione proprii ponitur ista particula, quod scilicet conversim praedicatur de re. Ubi nota quod, ut infra dicetur, differt aliquo modo praedicari per se, et praedicari primo. Ea enim per se praedicantur, quae necessariam habent connexionem ad subjecta de quibus praedicantur; sed ea praedicantur primo, quae praedicantur dicto modo, et tantum ambit praedicatum quantum subjectum. Unde licet risibile per se praedicetur de Socrate, non tamen primo. Quia proprium, ut dictum est, per prius respicit speciem quam individua; et cum tanti ambitus sit proprium quanti sunt species, ideo dicitur praedicari primo, seu conversim de specie. Notandum, quod licet proprium uni speciei conveniat, tamen nihil prohibet proprium unius speciei participatione multis aliis speciebus convenire: sicut proprium est igni quod sit calidus; et tamen multis aliis speciebus hoc convenit, in quantum hoc participant ab igne. Sciendum est etiam, quod proprium alicujus speciei aliquando sumitur sub uno nomine et uno significato, ut risibile est proprium hominis: aliquando vero sub duobus oppositis cum disjunctione, ut proprium est numeri, quod sit par vel impar. Et sic patet de proprio et cetera.

Caput 8

[91028] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 1 cap. 8 Accidens vero est, quod contingit eidem inesse et non inesse praeter subjecti corruptionem. Ad quod intelligendum sciendum est, quod unum potest dependere ab alio dupliciter. Uno modo, sicut ab eo quod est prius eo, ad minus natura. Et isto modo una res dependet ab alia quatuor modis, secundum quod quatuor sunt causae: dependet enim in homine corpus ab anima sicut a forma, et anima a corpore sicut a materia, et homo a Deo sicut a causa efficiente, et a beatitudine sicut a causa finali. Alio modo potest esse dependentia alicujus rei ab alia sicut ab eo quod se habet ad ipsam consecutive: sicut corpus dependet a figura, et linea a rectitudine vel curvitate: non enim potest inveniri corpus in quo non sit figura; vel linea in qua non sit rectitudo vel curvitas: et isto modo dependet omne subjectum a propria passione. Unde quaecumque dependentia sit in rebus, sive causalis, sive consecutiva; et una res ita dependet ab altera, quod esse suum nec actu nec aptitudine sine tali re possit conservari; certum est quod

illa sine illa a qua sic dependet, non potest intelligi esse: non enim posset intelligi materia esse sine forma. Ubi nota quod intelligere aliquam rem sine alia potest dupliciter contingere. Uno modo in prima operatione intellectus, in qua scilicet intellectus, intelligit solum significatum termini. Alio modo in secunda operatione intellectus, in qua intelligit componendo vel dividendo per esse vel per non esse; sicut cum intelligo Petrum esse vel non esse album. In prima autem intellectione possum intelligere corpus sine figura, et omne subjectum sine propria passione: non enim figura est de essentia corporis, cum corpus sit in genere quantitatis, figura vero in genere qualitatis. Et ideo intellectus potest intelligere corpus non intellecta figura; non tamen posset intelligere corpus isto modo non intellecto continuo, quia continuum est de essentia corporis. In secunda vero operatione intellectus non possum intelligere corpus esse sine figura; quia corpus nunquam potest esse sine figura, nec subjectum sine propria passione, ut dictum est. Cum autem subjectum non habeat talem dependentiam ab accidente communi (non enim necessario sequitur subjectum, sicut figura sequitur principia essentialia corporis; nam si corpus est, necessario habet positionem partium in toto, ut infra dicetur, quia positio est differentia quantitatis; ad hanc autem necessario sequitur figura: quod non contingit de accidente communi respectu sui subjecti): ergo subjectum potest intelligi non intellecto accidente communi, et potest intelligi esse non intellecto accidente communi. Sine accidente vero proprio non potest intelligi esse, cum sine accidente proprio esse non possit; nam ablata figura non erit situatio partium, et per consequens non erit corpus. Ergo non poterit intelligi esse sine eo. Potest ergo accidens inesse et non inesse praeter subjecti corruptionem, cum esse subjecti non dependeat aliquo modo ab esse suo, ut dictum est. Et sic patet praedicta descriptio accidentis. Sciendum tamen est, quod aliquod accidens commune potest inveniri, quod respectu hujus subjecti singularis ita se habet, quod causatur ex principiis essentialibus ejus: puta nigredo corvi, quae causatur ab hac sive ex hac materia signata corvi necessario. Loquendo igitur de tali accidente, dico, quod non posset intelligi hoc subjectum esse sine eo. Et hoc dicitur accidens inseparabile, quod ita se habet ad principium singulare, sicut accidens proprium ad principium speciei. Et quia materia signata est extra intellectum speciei (de intellectu enim hominis est habens humanitatem, et non plus. Utrum autem tale habens sit hoc signatum, vel illud, non est de intellectu explicato hominis, sicut differentiae sunt extra intellectum generis, ut supra dictum est): ideo potest intelligi corvus sive species corvi esse sine nigredine, vel etiam cum albedine. Et propter hoc, accidens inseparabile collocatur cum accidente communi, et non cum proprio: licet aliquo modo conveniat cum utroque, ut dictum est. Sic ergo accidens quoddam est inseparabile, et quoddam est separabile. Accidenti inseparabili convenit praedicta definitio accidentis, scilicet quod subjectum potest intelligi esse sine eo, si sumatur subjectum pro specie, et non pro singulari. Sciendum est autem quod licet subjectum possit separari ab alio accidente, ut dictum est; non tamen accidens potest separari a subjecto actu vel aptitudine. Et dico aptitudine: nam licet Deus posset aliquod accidens separare a subjecto, ut communiter tenetur de accidentibus hostiae consecratae; tamen quod illa accidentia non habeant aptitudinem ad subjectum, hoc est impossibile. Quod enim est de ratione propria alicujus, ab eo separari non potest. Sed inesse actu vel aptitudine subjecto, est de ratione propria accidentis, quia accidentis esse est inesse. Ergo ab eo separari non potest. Hoc autem potest patere ex his quae supra dicta sunt de specie. Cum enim accidentia et omnes formae substantiales non sint actus purus, qui de se plurificabilis non est; si ipsa plurificentur numero, hoc est propter potentialitatem quam habent essentialiter, ut scilicet sint pars realis alicujus compositi sive substantialis sive accidentalis. Unde sicut materia et forma sunt partes rei substantiales, ita accidentia sunt partes rei accidentales; sicut albedo quae est pars hujus compositi, quod est homo albus. Cum autem omnia accidentia sint talia, ergo necessario oportet quod insint subjecto actu vel aptitudine. Et sic patet de accidente, et de quinque praedicabilibus.

Tractatus 2

Caput 1

[91029] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 2 cap. 1 Nunc dicendum est de praedicamentis. Et quia praedicamentum dicit quaedam praedicabilia ordinata in ordine praedicamentali, videndum est, quot modis fit praedicatio. Ubi nota quod aliquid de aliquo dicitur praedicari tripliciter: idest univoce, aequivoce et denominative. Univoce dicuntur praedicari quae non solum conveniunt his de quibus praedicantur quantum ad nomen, sed etiam quantum ad rationem essentiarum. Et dico hic rationem illud quod per definitionem dicitur seu significatur, vel per aliquid quod sumatur loco definitionis. Sicut animal praedicatur de homine et de bove: unde non solum hoc nomen animal convenit homini et bovi, sed etiam definitio ejus essentialis, quae est corpus animatum sensibile. Non solum enim vere dicimus quod homo est animal; sed etiam quod homo est corpus animatum sensibile: et similiter est de bove. Aequivoce vero dicuntur praedicari quae de pluribus praedicantur secundum idem nomen, non tamen secundum eandem rationem; et isto modo praedicatur canis de latrabili et de marino: licet enim secundum idem nomen canis de utroque praedicetur, tamen alia ratione convenit cani latrabili quam marino: ratio enim latrabilis est, quod est animal gressibile quadrupes, quae non convenit marino. Sciendum est autem quod sub aequivocis comprehenduntur analoga. Praedicantur enim analoga de pluribus, in quantum dicuntur ad unum: ut sanum dicitur de animali primo et proprie: est enim sanum adaequatum in humoribus, quod non potest esse nisi in animali. Dicitur tamen sanum de urina et medicina: nam dicimus, haec urina est sana, quia est signum sani quod est in animali: et, haec medicina est sana, quia est causa sani, quod est in animali. Unde licet hoc nomen sanum de animali et de urina dicatur, tamen ratio sani non potest dici de urina: non enim urina est adaequata in humoribus, sed est signum talis adaequationis. Et sic praedicatio analoga aliquo modo convenit cum aequivoca, ut dictum est, et aliquo modo cum univoca. Licet enim sanum quod de urina dicitur, non dicat suam rationem, scilicet adaequationem humorum, in urina, non tamen dicit aliam rationem, sed eamdem adaequationem humorum dicit, cujus urina est signum. Denominative vero dicuntur praedicari, quae concreta sunt adjective, et ab aliquibus accidentibus abstractis denominantur seu derivantur: ut album de homine praedicatur, et de equo denominative: quia album derivatur ab hoc abstracto quae est albedo quae est in homine, quae sic in abstracto sumpta de homine praedicari non posset: nulla enim pars, ut supra dictum est, potest de toto praedicari: albedo enim est quaedam pars accidentalis hominis albi, et

sic de eo praedicari non posset. Concernitur autem et dicitur album, quod idem est quod habens albedinem: et tale potest de homine praedicari. Ad videndum praedicamenta, sciendum est quod praedicamentum, seu genus generalissimum, dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa intentione praedicamentali, seu universalitatis. Alio modo pro ipsa re, in qua talis intentio fundatur, ut dictum est: primo modo praedicamentum est ens rationis; secundo modo est ens reale. Ad majorem autem notificationem horum sciendum est quod ens in sua maxima universalitate dividitur 5 Metaph., in ens per accidens et in ens per se. In ens per accidens tot modis dividitur, quot modis aliquid praedicatur per accidens, de quibus supra dictum est. Ens per se dividitur, quia quoddam est in anima, et quoddam extra animam. Ad sciendum autem quid sit ens in anima nota quod tripliciter aliquid potest esse in anima. Uno modo effective, sicut dicimus, quod arca est in mente artificis antequam fiat. Alio modo subjective, sicut dicimus quod scientia est in anima, vel actus intelligendi, vel verbum, quae sunt in anima sicut accidens in subjecto. Tertio modo aliquid dicitur esse in anima objective, sicut lignum intellectum dicitur esse in anima objective. Duobus primis modis ens in anima est ens reale; et dico reale, non ut hoc nomen res dicitur a reor reris, sed ut dicitur a ratus rata ratum, idest firmum. Tertio modo sumpto ente, scilicet ut est objective in anima, in eo possumus duo considerare: scilicet id quod est objective in intellectu, puta lignum; et istud adhuc est res: vel illud quod convenit ligno solum ut est objective in intellectu, et non convenit sibi secundum esse reale, scilicet esse abstractum ab hoc ligno et ab illo: et hoc modo ens in anima non est res, sed intentio, cui et nihil extra animam respondet nisi pro fundamento remoto: et sic attribuitur esse non enti: dicimus enim quod caecitas est in oculo. Cum autem caecitas sit non ens, quomodo ergo habet esse, quia dicimus, caecitas est? Certe solum esse intentionis, quod nihil habet facere cum ente reali, sed ex opposito ab eo dividitur. Et si quaeratur de tali ente ubi sit subjective, dicitur quod est nusquam: si enim esset in aliquo subjective, esset accidens, et per consequens ens reale, sed solum habet esse objective. Ens autem reale dividitur in decem praedicamenta, quae sunt decem genera rerum. Et quia res est fundamentum intentionis, remotum tamen; secundum istam duplicem divisionem possunt dupliciter accipi praedicamenta. Ad sciendum autem praedicamenta oportet dividere ens reale. Ubi nota, quod licet ens non possit esse genus, quia non invenitur differentia contrahens illud, tamen contrahitur per modos essendi. Modus autem essendi alicujus rei potest accipi dupliciter. Uno modo, ut est proprietas realis alicujus realiter differens ab eo, sicut dicimus de aliquo, iste habet bonum modum, quia est mansuetus vel concors. Constat autem quod mansuetudo et concordia quas diximus modos, res sunt differentes ab eo cujus sunt. Secundo modo dicitur modus res concepta: uno modo respectu suiipsius: alio modo, ut est concepta: qui quidem diversi modi considerandi non sumuntur ex diversis in re existentibus, sed ex habitudine ad diversa, sub qua habitudine res intelligitur: verbi gratia: substantia secundum quod est subjectum accidentium, significatur per modum substantiae, quia substantia dicitur a substando: secundum autem quod a nullo priori dependet cui innitatur, significatur ut ens per se: et isti modi sunt idipsum quod substantia, differentes sola ratione animae concipientis ipsam secundum diversas habitudines: quae ratio non est ficta, sed accipitur a re, ita enim in re est: nam et substantia substat accidentibus et nulli innititur. Tamen istae non sunt duae res distinctae, sed distinctio inter ista solum est ex ratione. Unde tales modi sunt ens reale, scilicet substantia, quae et substat accidentibus et nulli innititur: distinctio tamen eorum est a ratione. Contrahitur autem ens per modos: non quod modus sit aliqua differentia contrahens ipsum: sed quia in ente reali communiter sumpto inveniuntur aliqua entia habentia inter se diversos modos essendi, quibus non respondet una et eadem res, nisi forte ipsum ens in universali. Primi autem modi quibus contrahitur ens, sunt esse per se, et esse in alio. Esse autem per se est modus praedicamenti substantiae; esse vero in alio est modus aliorum novem praedicamentorum. Alio modo adhuc contrahitur ens per duos modos: quorum unus est esse ad se: et iste modus comprehendit tria praedicamenta absoluta; scilicet substantiam, quantitatem et qualitatem. Secundus est esse ad aliud; et iste modus comprehendit septem praedicamenta respectiva, scilicet rationem, actionem, passionem, quando, ubi, situm et habere. Quae omnia qualiter inter se differant, dicetur infra. Notandum est autem quod divisio entis in decem praedicamenta non est divisio univoci, sed analogi: ens enim analogice dicitur de eis: per prius enim dicitur de substantia in qua maxime salvatur sua realitas; de aliis vero dicitur in quantum sunt aliquid ipsius substantiae: quantitas enim est materia extensa, vel extensio substantiae; qualitas vero est ejus affectio, idest dispositio; et sic de aliis: unde de eis praedicatur ens sicut sanum praedicatur de animali, urina et medicina. Dividitur ergo ens in decem praedicamenta, quae sunt substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs et habere seu habitus, de quibus sigillatim dicendum est, et primo de substantia.

Caput 2

[91030] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 2 cap. 2 Est autem substantia ens per se existens. Ad videndum particulam hujus descriptionis, sciendum quod licet de ente plura dicta sint, tamen ens est quod primo occurrit nostro intellectui: nos enim sumus rationales, idest discursivi; quicquid enim intelligimus, fere cum discursu intelligimus. Occurrunt autem intellectui nostro primo magis confusa: de potentia enim reducimur ad actum per medium, scilicet per actum imperfectum, quo intellectus non intelligit determinatam rem, et discurrendo determinat se ad perfectionem sicut possibile est intelligi rem, ut ponit philosophus 1 Phys., exemplum in sensibilibus: videndo enim in magna distantia aliquid, primo percipio quod sit corpus, deinde accedendo video quod sit animal, deinde cognosco quod sit homo, deinde quod sit Petrus. Sic intelligendo discurrit intellectus noster. Primo enim de re concipit quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus, et sic usque ad speciem specialissimam. Confusius autem quod intelligi potest est ens. Ens ergo est illud quod primo occurrit intellectui nostro. Et sic patet qualiter in praedicta notificatione substantiae sumitur ens. Sed quia dictum est quod substantia est ens per se, notandum quod per se dividitur contra per accidens: sicut dicimus quod homo est animal per se, est autem albus per accidens; et hoc modo nunc sumitur hic per se: nam quantitas et qualitas non sunt entia per accidens, sed per se, ut dictum est, quia ens per se dividitur in decem praedicamenta. Alio modo esse per se dividitur contra esse in alio. Secundo modo solum substantiae convenit esse per se, et iste est modus proprius ejus. Vel potest dici quod substantia est ens per se existens, eo quod sibi proprie convenit existere; aliis

vero accidentibus convenit existere per eam: sicut ignis per se est calidus, quia omnia sunt calida per eum, est enim ejus proprietas esse calidum. Sciendum tamen est quod substantia dividitur in materiam, formam et compositum: materia enim non dicitur proprie esse per se, cum non habeat esse nisi per formam: similiter etiam forma non dicitur esse per se, cum solum habeat esse in materia. Compositum autem proprie dicitur esse per se; et dico compositum, scilicet integratum ex suis partibus. Licet enim partes integrales sint compositae, non tamen dicuntur proprie esse per se: compositum enim directe est in praedicamento, ut Boetius in Comm. praedicamentorum dicit. Licet etiam possit dici quod forma et materia et partes integrales sint per se, quia non sunt in alio, sicut accidens in subjecto. Notandum quod licet hic describatur substantia composita, tamen dupliciter potest esse substantia composita: scilicet natura, et suppositum. Dico autem hoc naturam, ut est humanitas: suppositum autem non sumo hic pro singulari in genere substantiae, sed pro concreto naturae ut homo: humanitas enim licet forma dicatur, est tamen composita ex materia et forma, ut supra dictum est: dicit enim humanitas animam et corpus. Ita tamen humanitas, sive quaecumque natura, dicit formam substantialem et materiam, quod de suo principali significato praescindit omne aliud a praedicta forma et materia. Non autem sic est de supposito, quod est homo: homo enim de suo principali significato dicit habens humanitatem, seu habens talem formam et materiam, quam dicit humanitas. Et quia habens humanitatem potest esse suppositum non humanum, ut patet de humanitate Christi, quae supposititatur supposito divino: vel potest habere aliqua alia, puta accidentia, quae humanitas omnino praescindit; ideo in creaturis differunt suppositum et natura. Et quia natura, puta humanitas, est quid habitum existens in habente; licet sit composita, tamen sibi non proprie convenit esse per se. Proprie ergo ens per se dicitur substantia composita quae est suppositum. Et haec est causa quare genera et species substantiae sumuntur in concreto, et non in abstracto, non autem aliorum praedicamentorum. Forma autem substantialis quae est pars compositi, de se non substat accidentibus, sed compositum; forma vero quae est natura seu essentia et humanitas, quamvis sit composita ex materia et forma, tamen in suo signato praescindit substare accidentibus. Alia vero accidentia ita se habent, quod eorum genera et species sunt formae, cum tamen ex eis cum subjecto non sit unum per se. Dicitur autem postea quod existens. Ubi nota quod in creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res: quod sic patet. Illud enim quod est extra essentiam alicui differt realiter ab ea. Esse autem actualis existentiae est extra essentiam rei, nam definitio indicat totam essentiam rei. Esse autem actualis existentiae est extra definitionem, quia in definitione ponitur solum genus et differentia, et nulla fit mentio utrum res definita existat vel non existat. Apparet etiam hoc manifeste. Nam impossibile est posse intelligere aliquam rem, non intelligendo ea quae sunt de essentia ejus. Tamen constat quod ego intelligo rosam non intelligendo utrum actu sit, vel non. Ergo actu esse, vel esse actualis existentiae differt realiter ab essentia. Unde circa primum in quacumque substantia creata est compositio esse et essentiae: quae non est compositio materiae et formae, sed est compositio duorum principiorum suppositi, quorum essentia est potentia, et esse est actus. Unde esse respectu essentiae dicitur accidens, quia est extra essentiam rei; et dicitur substantia, quia est in genere substantiae sicut principium suppositi: et est actus simpliciter, quia in genere substantiae, licet non sit forma, quae est actus materiae; et est actus secundum quid, quia essentia cui advenit, non est pura potentia, sicut est pura materia. Sciendum tamen est, quod esse essentiae per prius convenit speciebus, quia, ut supra dictum est, sola species definitur, et definitio significat esse essentiae; et per posterius dicitur de individuo, seu convenit ei. Esse autem existentiae per prius convenit individuis: ablato enim esse individuorum impossibile est aliquid aliud remanere, ut philosophus dicit libro praedicamentorum, posterius autem convenit ipsis speciebus. Unde existere sic de genere et specie dicitur sicut accidentia communia: sic enim dicitur homo existit, quia Petrus existit sicut homo currit, quia Petrus currit.

Caput 3

[91031] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 2 cap. 3 Dividitur autem substantia in primam et secundam. Est autem prima substantia, quae proprie principaliter, et maxime dicitur substare, quae nec in subjecto est, nec de subjecto dicitur. Ad videndum autem praedictam descriptionem, sciendum est, quod substare dicitur dupliciter: scilicet pro substare accidentibus, sicut dicimus quod substantia substat accidentibus: et pro substare universalibus, sicut dicimus quod minus universale substat magis universali: stat enim sub eo in ordine praedicamentali: unde majus universale de minus universali praedicatur. Si substare sumatur primo modo, sic prima substantia proprie substat: sicut enim supra dictum est, illud inest alicui proprie, quod inest per se ei, non per aliud; sicut calor proprie inest igni. Sic eodem modo inest primae substantiae substare accidentibus: licet enim superficies substet colori, et linea curvitati, tale substare habent non per se, sed per aliud, scilicet per substantiam primam: remota enim inhaerentia superficiei et lineae, quam habent ad primam substantiam actu et aptitudine, non erit superficies nec linea. Substant igitur accidentibus, quia substantia prima substat eis. Proprium ergo primae substantiae est substare accidentibus. Ex quo sequitur quod substare accidentibus insit principaliter et primo substantiae primae. Illud enim primo convenit alicui, quod convenit sibi, et non per aliud: Petro enim non convenit primo esse risibile, quia sibi per aliud, scilicet per hominem: unde homini convenit primo esse risibile. Sic, licet substare accidentibus conveniat substantiae primae et secundae, tamen secundis substantiis, scilicet generibus et speciebus, convenit secundario, quia convenit eis per individua, quae sunt primae substantiae: non enim homo currit, nisi quia Petrus vel Socrates currit. Et sic patet qualiter prima substantia substat proprie et principaliter. Sed dicitur quod substat maxime; et sumitur substare secundo modo, scilicet pro esse sub alio, sicut minus universale sub magis universali. Cum autem primae substantiae subjiciantur omnibus speciebus et generibus, quae sunt supra se; species vero et genera non subsunt tot; ergo primae substantiae respectu secundarum isto modo maxime dicuntur substare. Dicitur postea quod non dicuntur de subjecto, quia non sunt praedicabilia de aliis sicut species et genera; et non sunt in subjecto, quia non sunt accidentia. Sola enim accidentia sunt in subjecto, ut hic sumitur esse in subjecto. Et sic patet descriptio primae substantiae, seu individui. Secundae vero substantiae dicuntur species et genera, quae sunt in praedicamento substantiae. Differentiae vero quae cadunt ex latere, non proprie dicuntur substantiae, quia non proprie dicuntur

esse in praedicamento, nisi forte reductive. Dicuntur autem secundae substantiae, quia secundo, ut dictum est, substant accidentibus. Inter secundas autem substantias dicuntur magis substantiae species quam genera: non quod substantia suscipiat magis et minus, ut infra dicetur; sed quia utroque modo substandi magis substant species quam genera, ut ex dictis haberi potest. Species vero specialissimae dicuntur aequaliter substantiae, quia aequaliter omnibus substant. Et sic patet de primis et secundis substantiis. Qualiter autem praedicamentum substantiae sit ordinatum, patet in arbore Porphyrii, quam gratia exempli ponimus: licet non in toto reperiam eam veram: nam rationale animal non est genus, ut ipse ponit, nec dii sunt rationales, ut ipse dicit. (Figura).

Caput 4

[91032] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 2 cap. 4 Restat nunc dicere de communitatibus et proprietatibus substantiae. Habet autem substantia duo communia cum aliquibus accidentibus: scilicet quod non suscipit contrarietatem, et quod non suscipit magis et minus. Ad quae intelligenda sciendum est, quod quaedam formae habent in se latitudinem, quaedam vero non. Et quia quaedam formae habent praedictam latitudinem, ideo habent contrarietatem; licet non semper sit verum in omnibus. Ad sciendum autem praedictam latitudinem, nota quod in rebus spiritualibus augmentum transfertur a quantitate corporali. Dicitur autem in quantitate corporali aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur: unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quae non reputatur magna in elephante: sic etiam in formis dicitur aliquid magnum ex hoc quod est perfectum. Perfectio autem formae dupliciter potest considerari: vel secundum ipsam formam, vel secundum participationem subjecti. Primo modo dicitur ipsa forma parva vel magna, ut parva albedo. Secundo modo dicitur magis vel minus: ut magis vel minus album. Formae ergo quae de se indeterminatae sunt, ut magis vel minus, seu perfectius et imperfectius sint in subjecto, illae formae dicuntur praedictam habere latitudinem, et praedictos gradus intensionis et remissionis. Ad sciendum autem quae sint illae formae, nota quod in forma tria possumus considerare. Primo si agens potest se diversimode habere ad eam. Secundo si subjectum eam recipiens, aliquando sit magis vel minus dispositum ad ipsam. Tertio qualiter ipsa forma participatur a subjecto. Unde in illis formis in quibus agens non se habet diversimode, nec aliquando subjectum est magis, et aliquando minus dispositum: illae formae non habebunt praedictam latitudinem: sed in ultima perfectione suae speciei, semper recipiuntur in subjecto. Verbi gratia: si enim aer esset semper eodem modo dispositus ad recipiendum lucem, et illuminans aerem eodem modo semper se haberet, nunquam lumen in aere reciperetur magis nec minus, nec aer esset magis vel minus illuminatus: sed quia aliquod istorum variatur, ideo aliter se habet de lumine. Cum autem in formis substantialibus semper eodem modo se habeat agens et subjectum quod est materia prima, sit semper aeque dispositum; forma ergo substantialis non habebit latitudinem praedictam. Quod ipsa materia prima sit semper aeque disposita, non oportet probare, quia clarum est. De agente vero seu producente formam substantialem patet. Licet enim tale agens diversimode se habeat abjiciendo dispositiones

contrarias ab ipsa materia, et hoc faciat virtute formarum accidentalium, seu qualitatum, tamen formam substantialem introducit virtute suae formae substantialis, quae uniformiter se habet in omnibus generabilibus ejusdem speciei. Et idem et eodem modo potest concludi de propriis passionibus quae simul cum subjecto producuntur, et subjectum respectu earum aliquo modo se habet active, ut supra dictum est. Tam igitur formae substantiales quam propriae passiones, et quia agens ad eas producendas non se habet diversimode, et quia subjectum eas recipiens semper eodem modo est dispositum, ideo non suscipiunt magis nec minus. Si vero subjectum non esset eodem modo dispositum ad formam, vel agens adhuc diversimode se haberet, oportet considerare tertium quod dictum est: scilicet qualiter ipsa forma participatur a subjecto. Nam si participatur secundum rationem indivisibilitatis, talis forma non suscipiet magis nec minus: sicut patet de speciebus numeri, quae consistunt in indivisibili unitate; et de speciebus quantitatis continuae secundum numeros, ut bicubitum, tricubitum; et de aliquibus relationibus, ut duplum et dimidium; et de figuris, ut trigonum et tetragonum. Et quia omnes quantitates et figurae sic recipiuntur in subjectis, ideo quantitas et figura et hac relationes non suscipiunt magis nec minus. Non solum autem de quantitatibus sic consideratis, sed simpliciter loquendo de quantitate, ut linea, superficies et corpus, verum est quod non suscipit magis nec minus. Cujus ratio est, quia perfectio et imperfectio quantitatis est secundum majorem vel minorem extensionem, secundum quam aliquid dicitur majus aut minus. Non autem major vel minor extensio est causa sufficiens quod aliquid dicatur magis vel minus: quia non dicitur esse secundum extensionem; ut patet in aliis formis in quibus est extensio et non intensio, sicut in formis inanimatorum et brutorum: quorum formae sunt extensae, et non dicuntur secundum magis et minus. Patet ergo quae formae suscipiunt magis et minus, et quae non. Quia videlicet habentes praedictam latitudinem, suscipiunt magis et minus. Ex his scitur statim, quae formae recipiunt contrarietatem, et quae non. Nulla enim forma quae non recipit magis et minus, recipit contrarietatem. Ubi nota, quod formae quae habent latitudinem praedictam, quaedam habent eam solam servando eamdem speciem, quaedam vero in genere et in specie: nam tales gradus latitudinis sunt usque ad ultimum in quo salvatur species illa: quem gradum si transeat forma, variabit speciem et remanebit sibi idem genus: et in ista secunda specie, habet etiam gradum quamdiu perveniat ad ultimum: quem si transcenderet, non esset in eadem specie. Verbi gratia: croceum habet gradus, et fit magis croceum quamdiu veniat et fiat rubeum: et licet rubedo sit alia species quam croceitas, sunt tamen ejusdem generis; conveniunt enim in hoc quod est participare lucem incorporatam. Et de rubeo venitur ad nigrum usque ad ultimum gradum nigri, qui in eodem genere transcendi non potest. Si etiam croceitas remittatur, fit palliditas et postea albedo: et istae formae istorum duorum graduum, scilicet albedo et nigredo, sunt contrariae. Nota, quod multi moderni tenent, quod duo gradus faciunt unam contrarietatem, sicut albedo et rubedo, albus et magis albus: et apud ipsos duplex est contrarietas, scilicet completa et incompleta. Prima est inter extrema maxime distantia, scilicet inter albedinem summam et nigredinem summam. Secunda est inter gradus medios; quia duo gradus distincti numero, non compatiuntur se ad invicem et denominative in eadem parte subjecti, sicut gradus ut duo et gradus ut tria, et sic de singulis. Unde talis latitudo, scilicet perfectius et imperfectius participari a subjecto, sequitur formas, aut ratione formae, aut ratione subjecti. Ratione formae, ut patet in coloribus: nam lux incorporata magis vel minus participata, causat species contrarias: nam species quae perfectius participat de tali luce, puta albedo, est contraria speciei quae imperfectius talem lucem participat, puta nigredo: et in talibus invenitur contrarietas. Quando vero tali latitudine non participat ratione formae, sed solum ratione subjecti, ut patet de magis vel minus illuminato; tunc talis forma, licet recipiat magis vel minus, tamen non habet contrarium: lumini enim nihil est contrarium; et tamen constat quod aer est aliquando magis illuminatus, et aliquando minus. Ubicumque enim est contrarietas, ibi est magis et minus, et latitudo praedicta in formis. Ubicumque vero talis latitudo non est, ibi non est vera contrarietas. Et dico vera contrarietas; quia quaedam dicuntur contraria, quae opponuntur secundum habitum et privationem, sicut rationale et irrationale par et impar, sicut dicimus: et in unoquoque genere est una prima contrarietas, quae non est vere contrarietas, sed magis est habitus et privatio. Et hoc idem dico de omnibus contrariis immediatis: scilicet quod non opponuntur vere contrarie, licet sint habitus et privatio: sanitas enim et aegritudo sic opponuntur: nam si sanitas est humorum aequalitas, et aegritudo inaequalitas. Et quia aequale et inaequale opponuntur privative, melius diceretur quod sanitas et aegritudo opponuntur per modum habitus et privationis quam contrarie; et est causa quare non dicuntur habere medium. Sciendum est autem quod licet, ut dictum est, in aliquibus inveniatur latitudo et gradus, non tamen est intelligendum, quod cum una forma intenditur, quod augeatur per additionem gradus ad gradum, ita quod sint ibi duo gradus distincti, quorum unus addatur alteri, et posset ab eo distincte signari. Sed fit tale augmentum in quantum forma imperfecta fit perfecta: ita quod ipsa perfecta habet plusquam prius, non secundum partes signabiles diversas, sed virtute: ita quod primus gradus continetur in secundo virtute, sicut imperfectum continetur in gradu perfecto. Ex istis patet, quod quia substantia non suscipit magis vel minus, ut dictum est, quod substantiae nihil est contrarium. Et sic patent communitates substantiae. Proprium autem substantiae est, quod secundum sui mutationem sit susceptibilis contrariorum. Dicitur autem hoc esse proprium substantiae, quia sibi soli per se convenit: et si aliqua dicuntur suscipere contraria, sicut linea dicitur recta vel curva; tamen linea non suscipit ista nisi ratione substantiae. Datur etiam instantia de oratione et opinione, quae eadem manens, aliquando est vera, aliquando est falsa. Ad quam respondet philosophus, quod hoc non fit secundum mutationem orationis vel opinionis: non enim mutatur oratio vel opinio, dum Socrates sedet, eo surgente, sed mutatur res: non enim per sui mutationem, oratio vel opinio dicitur esse susceptibilis contrariorum, sed per mutationem rei significatae. Soli ergo substantiae hujusmodi convenit: et si aliis convenit hujusmodi, est ratione substantiae in qua habent esse: ut patet de superficie quae est susceptibilis albedinis et nigredinis, de cujus ratione est actu vel aptitudine esse in substantia, ut supra dictum est. Et sic patet de praedicamento substantiae et cetera.

Tractatus 3

Caput 1

[91033] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 3 cap. 1 Quantitas dividitur in continuam et

discretam. Dicitur autem discreta quantitas, cujus partes inter se ita se habent, quod sunt separatae, et ad unum communem terminum non copulantur: partes enim hujus numeri qui est decem, ad nullum communem terminum copulantur: non enim in numero qui est decem invenitur aliqua particula ad quam copulentur aliae particulae, cum omnes particulae ejus sint separatae una ab alia. Continua vero quantitas dicitur, cujus partes ad unum communem terminum copulantur, quia omnes sunt conjunctae, et non sunt actu separatae, sed sunt separabiles, ut infra dicetur. Dividitur autem quantitas discreta in numerum et orationem. Est autem numerus multitudo ex unitatibus aggregata. Aliter autem definitur numerus sic: numerus est multitudo mensurata per unum. Ad videndum autem praedictas definitiones, sciendum est quod unum convertitur cum ente et unum est principium numeri. Unum autem primo modo sumptum, nihil aliud est quam ens indivisum. Addit autem unum supra ens, negationem seu privationem divisionis. Et quia omne ens est unum isto modo sumptum, ideo unum sic sumptum non solum est in genere quantitatis, sed in omnibus generibus sicut et ens; et ideo unum est de transcendentibus, et multitudo causata per unum isto modo sumptum, non est numerus qui est species quantitatis; sed est de transcendentibus: dicimus enim esse quatuor Angelos vel tres personas in divinis, et tamen nec in Angelis nec in Deo est quantitas. Unum autem quod est principium numeri, addit super unum quod convertitur cum ente non rem aliquam, sed concernit illud addendo sibi duas rationes: scilicet quia dicit non omnem indivisionem, idest non dicit omne ens in quantum est indivisum, sed dicit ens indivisum quantitatis continuae, et dicit rationem mensurae discretae. Quia enim numerus, qui est species quantitatis, causatur ex divisione continui; supponatur quod divideremus unam lineam in multas partes: cum quaelibet pars lineae quae sic dividitur sit indivisa, et linea sic considerata est unum: unde unum nihil aliud est quam continuum indivisum. Unum ergo quod convertitur cum ente, dicit ens indivisum, quodcumque sit illud. Unum autem quod est principium numeri, dicit ens continuum indivisum; et numerus ex talibus unitatibus aggregatur, ubi sunt multa continua divisa ab invicem, et in se indivisa. Secunda ratio quam addit unum quod est principium numeri, supra unum quod convertitur cum ente, est ratio mensurae discretae. Ubi nota, quod mensurari discreto potest sumi dupliciter. Uno modo, ut idem sit quod certificari apud intellectum, quot sunt aliquae res, in quantum aliquis per unum aliquoties replicatum certificatur de numero illorum quae numerat; et isto modo sumpta mensura est proprietas accidentalis ipsius numeri, et convenit etiam uni quod convertitur cum ente. Alio modo sumitur mensurare pro eo quod est facere tot res formaliter sicut albedo formaliter facit album; et talis mensura est de ratione unius vel numeri. Habemus ergo quid est unum ex cujus aggregatione fit numerus, et qualiter sit mensura essentialiter vel accidentaliter. Ad videndum autem quid sit multitudo, sciendum quod, ut supra dictum est, primum quod intellectus noster intelligit est ens. Secundo vero intelligit negationem entis, prout intelligitur aliud non esse hoc ens. Ex his duobus statim intelligit divisionem; unde divisio est distinctio per ens et non ens. Tertio intelligit unum, quod privat divisionem: est enim unum ens in quo non est praedicta divisio; et sic intellectus unius posterior est intellectu divisionis, sicut intellectus privationis posterior est intellectu habitus quem privat. Quarto intelligit multitudinem: quae dicit duas negationes: quarum una est, quod hoc non sit illud: altera est, quod quodlibet eorum non sit divisum, et per consequens sit unum. Et propterea multitudo definitur per unum; quia nunquam dicuntur multa, nisi quodlibet eorum sit unum, seu ens indivisum. Et sicut modo sumpsimus ens et divisionem, et unum et multitudinem in transcendentibus, sic sumatur in quantitate; ita quod sicut sumebatur ens, ita hic sumatur continuum, licet aliqua differentia sit inter ea, ut supra dictum est. Sciendum quod haec multitudo quae est in quantitate, est multa continua, quorum unum non est aliud, et quodlibet eorum est indivisum in se, sive unum, quod idem est. Et sic patet prima definitio numeri, scilicet: numerus est multitudo ex unitatibus aggregata. Patet etiam secunda definitio, scilicet, numerus est multitudo mensurata per unum: nam quia unum multoties replicatum causat multitudinem, per hoc certificamur de multitudine quanta sit discrete, et sic unum est mensura multitudinis, et patet de numero et cetera.

Caput 2

[91034] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 3 cap. 2 Oratio est vox aggregata ex distinctis syllabis eam mensurantibus, et in partibus suis non habens permanentiam. Ad intelligendum autem praedictam definitionem, sciendum quod vox non ponitur hic pro qualitate: est enim vox in tertia specie qualitatis, ut infra patebit; sed pro aliquo quod fuit in voce: quia in tali voce sunt multae dictiones et syllabae, quae licet indivisibiles sint, tamen sunt successivae: nam una succedit alteri. Unde in talibus syllabis est duo considerare: scilicet indivisibilitatem earum, et successionem. Talis autem indivisibilitas non est indivisibilitas unitatis, alioquin oratio esset numerus: sed est indivisibilitas mensurans durationem, secundum quod tales plures syllabae indivisibiles plus durant quam una. Unde si in oratione consideramus indivisibilitatem syllabarum, per hoc convenit cum numero. Si vero ibi consideratur mensura durabilitatis, quae tamen non est semper stans, sed est successiva; in hoc convenit cum tempore, quod est mensura successivorum, ut infra patebit. Non tamen oratio est numerus simpliciter, sed est numerus pertinens ad mensuram durationis: nec est tempus continuum, quod nihil aliud est quam successio continuata semper divisibilis; sed est successio aliquorum indivisibilium, puta syllabarum. Sciendum est autem, quod philosophus libro praedicamentorum dicit, quod oratio mensuratur syllaba brevi et longa. Alius textus habet quod syllaba brevis et longa mensuratur oratione. Mensuratur autem oratio syllaba eo modo, sicut dictum est, quod numerus mensuratur unitate quae indivisibilis est, in quantum hujusmodi: similiter etiam oratio mensuratur syllaba, quae ut dictum est, indivisibilis est. In hoc autem quod dicitur, talis syllaba brevis est vel longa, non est intelligendum quod talis brevitas vel longitudo pertinet ad tempus continuum, ita videlicet quod oratio sit aggregata ex multis temporibus continuis: alioquin non esset alia species a tempore: partes enim temporis non faciunt aliam speciem a tempore. Sed indivisibili durationi syllabae aliquando coexistit tempus continuum, seu simul cum eo existit: quod tempus aliquando est breve, et aliquando longum: unde tempus continuum est mensura successivorum quae sunt in motu. Syllabae vero existunt in quodam indivisibili, et sine motu, licet sint cum mutatione et successione, sub aliqua tamen mensura, ut dictum est. Unde mensura quae est tempus, et mensura quae est ipsius syllabae, licet sint diversae mensurae durationum seu durabilium, tamen possunt

simul existere. Et sic syllaba dicetur brevis vel longa, non ex longitudine vel brevitate continua quae sit in ea, cum ipsa sit indivisibilis; sed ex longitudine et brevitate temporis continui, quod ei coexistit. Aliqui tamen dicunt, quod licet syllabae non sint motus, tamen fiunt per motum. Cum autem omnis motus mensuretur tempore continuo, propter hoc syllabae dicuntur longae vel breves, ex longitudine vel brevitate temporis continui mensurantis motus per quos syllabae fiunt. Alii dicunt aliter de oratione. Secundum enim eos cum numerus causetur ex divisione continui, et nihil addat supra continuum nisi divisionem in qua quodlibet est indivisum, et tamen est alia species quantitatis quam continua; ita accidit de oratione respectu temporis: nam oratio est multa tempora divisa, quorum quodlibet est indivisum; et tamen est alia species a tempore. Et sic patet de quantitate discreta et cetera.

Caput 3

[91035] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 3 cap. 3 Continua vero quantitas est cujus partes ad unum communem terminum copulantur. Notandum, quod aliqui sic intelligunt hoc, scilicet quod partes continui copulentur ad unum terminum communem: nam partes lineae terminantur ad unum punctum quae actu eam terminat, non ad punctum in potentia: similiter superficiei partes copulantur ad lineam quae actu eam terminat, et partes corporis ad superficiem terminantem illud. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod nos debemus imaginari punctum, quod est indivisibile in linea, moveri, et motu suo causare lineam, et lineam motam causare superficiem, et superficiem motam causare corpus, et nunc motum causare tempus. Quibus sic causatis et imaginatis, licet non ita sit realiter, intelligimus praedictam definitionem: si enim punctus motus causat lineam, omnes partes lineae per punctum copulantur. Et quia in qualibet parte lineae est imaginari secundum istam viam punctum ad quem se continue habet alia particula sine alia decisione, ideo dicitur linea esse continua. Eodem modo se habet de superficie respectu lineae, a qua mota, ut dictum est, imaginamur eam causari: nam partes ejus per lineam et ad lineam continuantur: similiter etiam se habet de corpore respectu superficiei. Et quia locus superficies quaedam est, eodem modo habet terminum communem suarum particularum, sicut superficies. Sciendum tamen est, quod philosophus libro praedicamentorum dicit, quod partes loci copulantur ad eumdem terminum ad quem copulantur partes corporis: quod non bene intelligitur, si locus est superficies corporis continentis. Cum enim terminus communis partium corporis sit superficies, sequitur quod terminus loci sit superficies; et sic superficies erit terminus superficiei. Ubi nota, quod locus potest dupliciter considerari. Uno modo, pro superficie corporis continentis; et tunc terminus partium ejus dicitur linea, ut dictum est: alio modo sumitur locus pro toto corpore locante, sicut aer dicitur esse locus aquae, et ignis locus aeris; et isto modo dicit philosophus, quod partes loci copulantur ad eundem terminum ad quem copulentur partes corporis. Partes autem temporis copulantur ad nunc. Et sic patet de definitione quantitatis continuae.

Caput 4

[91036] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 3 cap. 4 Habet autem quantitas continua positionem, licet non omnis. Notandum, quod positio idem est quod ordo partium in loco, et haec est unum de decem praedicamentis, quae etiam dicitur situs, de quo infra dicetur. Alio modo dicitur positio ordo partium in toto: et sic positio est differentia quantitatis. Ad hoc autem quod quantitas habeat positionem, requiruntur tria. Primo, quod habeat partes suas continuas signabiles, et non signatas. Secundo quod secundum hanc signabilitatem habeat partes inter se ordinatas, unam videlicet post aliam. Tertio quod partes illae habeant permanentiam. Ratione primi, numerus qui habet partes suas non signabiles sed signatas, quantumcumque habeat eas ordinatas, puta duo post unum, et tria post duo, et sic de aliis, non habet positionem. Ratione tertii, licet tempus habeat partes continuas signabiles et non signatas et ordinatas; quia tamen non habet eas permanentes, ideo non habent inter se positionem. Oratio vero partes suas neque continuas habet, nec etiam permanentes, ut dictum est: ideo non habet positionem in partibus suis. Species ergo quantitatis habentes positionem, sunt linea, superficies, corpus, locus. Et licet punctus non sit quantitas, quia est quid indivisibile, et principium quantitatis quia est principium lineae; quia tamen habet ordinem ad partes lineae, dicitur habere positionem: nam communiter dicitur, punctus est indivisibile habens positionem, cum sit finis prioris partis, et initium posterioris. Unitas vero est indivisibile, non habens positionem: et sic patet quae quantitas habet positionem, et quae non.

Caput 5

[91037] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 3 cap. 5 Nunc dicendum est de praedictis speciebus quantitatis continuae; et primo de linea. Est autem linea longitudo sine latitudine et profunditate, cujus extrema sunt duo puncta. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod cum quantitas sit mensura sive extensio substantiae, ut supra dictum est, substantia corporea in quantum hujusmodi, tripliciter mensurari seu extendi potest, secundum quod tripliciter diametri in angulis rectis possunt se intersecare, et non pluries: si enim unus diameter debet intersecare alium in angulis rectis, oportet quod sit ad modum crucis sic. (Figura). Ubi sunt duo anguli recti ex parte superiori, et duo ex parte inferiori. Dicitur autem angulus rectus, qui causatur ex ductu lineae perpendiculariter cadentis super lineam rectam sic. Unde si talis linea cadit in medio, causat duos angulos rectos, ut dictum est. Habemus ergo duos diametros, se in angulis rectis in cruce supposita intersecantes. Si vero tertius diameter debet praedictos duos diametros intersecare in angulis rectis, oportet quod transeat per punctum ubi quatuor anguli recti junguntur. Nec potest quartus diameter praedictos tres diametros intersecare, quin causet angulum rectum. Unus ergo diameter dictarum trium dicitur longitudo, secundus latitudo, tertius vero profunditas, quae dicuntur tres dimensiones. Unde si consideretur longitudo sine aliis duabus dimensionibus, dicitur linea. Extrema vero lineae, si habet

extrema, quod dico propter lineam circularem, quae non habet extrema, sunt duo puncta: terminant enim lineam ad indivisibile secundum illam dimensionem. Si enim semper esset dare divisibile secundum illam dimensionem, cum hujusmodi dimensio sit linea, ut dictum est, tunc linea nunquam terminaretur. Superficies vero continet duas dimensiones de praedictis, scilicet longitudinem et latitudinem, cujus extrema sunt duae lineae, vel una: quod dico propter superficiem circularem, quae una linea terminatur. Sicut enim dictum est, ad hoc quod linea terminetur ad indivisibile secundum illam dimensionem, sic oportet quod superficies terminetur ad indivisibile secundum latitudinem, et haec est linea. Corpus autem continet omnes praedictas tres dimensiones, seu ipsum corpus est ipsa trina dimensio, sicut superficies est duplex dimensio, et linea una. Terminatur autem corpus ad superficiem quae indivisibilis est secundum profunditatem, vel ad lineam quae indivisibilis est secundum latitudinem. Notandum, quod licet corpus sit trina dimensio, scilicet longitudo, latitudo et profunditas; tamen ratio corporis perficitur ex sola profunditate. Similiter etiam licet superficies contineat duas dimensiones, scilicet longitudinem et latitudinem; tamen ratio ejus specifica completur ex sola latitudine: sicut ratio specifica hominis completur ex rationali, quamvis homo sit sensibilis et vivus. Ratio vero bruti ex sensibili completur, licet etiam cum hoc sit vivum. Lineae vero ratio specifica perficitur ex sola longitudine. Et quia quantitas continua hoc habet quod semper sit divisibilis; si corpus in quantum corpus terminari debet ad indivisibile, terminabitur ad superficiem, quae licet sit divisibilis, non tamen secundum profunditatem in qua consistit ratio specifica corporis, ut dictum est: et similiter de superficie respectu lineae. Et sic patet de tribus speciebus quantitatis continuae.

Caput 6

[91038] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 3 cap. 6 Sequitur de loco. Est autem locus superficies corporis continentis immobilis. Licet enim locus sit superficies, non tamen sequitur quod locus sit in genere superficiei; sed est aliud genus quantitatis propter aliam differentiam specificam superadditam, quae non convenit superficiei in quantum superficies est, nec sibi disconvenit, scilicet immobilis. Sciendum, quod cum non sit dare vacuum in natura, oportet omne corpus alio corpore circumdari. Dimittamus modo de ultima sphaera. Unde superficies corporis circumdantis illam, quae contigua est corpori circumdato, dicitur esse locus. Nec propter hoc talis superficies dicitur locus, quia circumdat; alioquin navis quae vadit cum flumine, cum semper sit circumdata superficie ejusdem aquae, eo quod ipsa semper descendit sicut aqua descendit, diceretur esse in eodem loco, quod tamen falsum est: similiter etiam navis ligata ad ripam fluminis, cum propter fluxum aquae semper mutet superficiem, tunc semper mutaret locum: quod etiam falsum est. Non ergo ratio loci est ratio superficiei, nec e converso; sed ratio loci consistit in hoc quod est immobilis, scilicet secundum situm universi. Unde dato quod mundus esset vacuus, et esset solum caelum continens vacuum, et unus lapis esset in centro, quantumcumque non circumdaretur superficie corporis continentis, tamen adhuc esset in loco, quia esset in parte, quae per respectum ad situm universi, seu

caeli, esset immobilis. Et sic patet de loco.

Caput 7

[91039] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 3 cap. 7 Tempus autem est numerus motus primi mobilis secundum prius et posterius. Ad intelligendum autem praedictam definitionem, sciendum quod duplex est numerus: scilicet quo numeramus, ut duo, tria et hujusmodi; et ista est prima species quantitatis discretae, de qua dictum est. Alius est numerus numeratus, scilicet istae res, quibus nos istum numerum applicamus in quantum numerantur, ut duo canes, vel tres lineae; et isto modo sumitur hic numerus. Sciendum quod in omni motu est quantitas successiva faciens ipsum formaliter quantum quantitate successiva, quae quantitas successiva non est motus, sed accidens ejus. Motus autem primi mobilis, scilicet ultimi caeli, quia est regularissimus et simplicissimus omnium motuum, ideo quantitas ejus successiva est regularissima et simplicissima omnium aliarum quantitatum successivarum. Et ideo applicando illam ad omnes alios motus, qui ut dictum est, successivi sunt, certificamur de duratione ipsorum; et hoc est mensurari, ut supra dictum est. Quia vero anima in illa successione motus primi mobilis, considerat prius et posterius, illa successio sic numerata vel mensurata ab anima per prius et posterius dicitur esse tempus: sicut diem vocamus successionem unius partis motus primi mobilis, prout scilicet partes ejus moventur ab oriente in occidentem. Unde tale prius in successione, prout scilicet pars primi mobilis movebatur in oriente, et tale posterius, prout scilicet pars movebatur in occidente, considerata ab anima faciunt dictum tempus, puta diem, et sic de aliis; et hoc tempus, ut dictum est, applicando ad omnia successiva, de eis certificamur quantum ad ipsorum durationem in tali successione. Patet ergo qualiter tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Notandum, quod quia, ut dictum est, tempus est subjective in motu primi mobilis, sicut est passio in suo subjecto; secundum ea quae sunt in illo motu, dicimus aliqua esse in tempore. Unde in motu est considerare mobile, et indivisibile ipsius motus, quod dicitur mutatum esse, quod se habet ad motum sicut punctus ad lineam. Et sicut in qualibet parte lineae est imaginari punctum, sic in qualibet parte motus est considerare mutatum esse: omnis enim motus si terminabilis est, terminatur ad mutatum esse sicut ad terminum intraneum, sicut linea ad punctum. Unde illi motui respondet tempus dupliciter: quia et sicut ejus passio, quia est successio ejus, ut dictum est; et sicut ejus mensura: non enim tempus solum mensurat alios motus, sed etiam partes motus primi mobilis: dicimus enim quod una circulatio facta est in una die. Ipsi vero mutato esse, quod est indivisibile in motu, respondet in tempore nunc, quod est indivisibile temporis, vel est idem re, licet posset ratione differre: et in omni tempore est signare nunc, sicut in linea punctum; et si tempus terminaretur, utique ad nunc terminaretur. Patet ergo de tempore.

Caput 8

[91040] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 3 cap. 8 Commune est autem omni quantitati, non suscipere magis et minus, nec suscipere contrarietatem. Quod qualiter intelligatur, supra de praedicamento substantiae dictum est. Sciendum autem quod a philosopho, Lib. Praedicam., ponitur instantia de magno et parvo, quae videntur esse in quantitate, et videntur esse contraria. Et respondet primo, quod magnum et parvum non sunt in genere quantitatis, licet sint passiones ipsius quantitatis; sed sunt in genere relationis: non enim magnum dicitur aliquid absolute: alioquin non diceretur milium magnum et mons parvus, nisi per respectum ad aliud milium, vel per respectum ad montem magnum. Secundum respondet, quod dato quod magnum et parvum essent in genere quantitatis, non tamen essent contraria: idem enim non potest esse contrarium sibiipsi: et tamen una et eadem quantitas dicitur magna per respectum ad minorem, et parva per respectum ad majorem. Proprium autem quantitatis est secundum eam aequale vel inaequale dici. Ad quod intelligendum, sciendum est quod quantitas dupliciter potest sumi. Uno modo pro magnitudine molis; alio modo pro magnitudine perfectionis. Primo modo quantitas pertinet ad hoc praedicamentum, quia ista est prior et notior acceptio quantitatis. Secundo modo quantitas est de transcendentibus, quia in multis generibus invenitur, sicut et perfectum: dicimus enim, iste est magnus medicus, idest perfectus: et, ista est magna similitudo; et secundum quantitatem utroque modo sumptam dicitur aequale et inaequale: dicimus enim duas lineas esse aequales, et duas albedines similiter. Et quia quantitas primo modo est notior et magis propria, secundo autem modo dicitur transumptive ab illa, ideo aequale vel inaequale dicitur proprie secundum quantitatem primo modo sumptam. Notandum, quod unum convertitur cum ente; et sic quicquid est ens, est unum. Cum autem substantia, quantitas et qualitas sint entia, oportet quodlibet eorum esse unum. Et cum in substantia, quantitate et qualitate possint esse plura entia, ergo in eis possunt esse plura quorum quodlibet est unum, quae sunt multa. In quolibet ergo istorum praedicamentorum est unum et multa. In uno autem in substantia fundatur relatio quae dicitur identitas; in uno vero in quantitate fundatur relatio quae dicitur aequalitas: in uno in qualitate, fundatur relatio quae dicitur similitudo; diversimode tamen. Nam unum dicitur tripliciter: scilicet unum numero, ut Socrates vel Plato: quilibet enim per se est unus numero; aliud est unum specie, ut Socrates et Plato sunt unum in homine; aliud est unum genere, ut homo et equus sunt unum in animali. Identitas autem quae fundatur in uno in substantia, non fundatur in uno in genere, nec in uno in specie, sed in uno numero, ac si essent duae substantiae. Unum vero numero est idem sibiipsi, prout nunc sumitur idem: licet etiam in substantia possit dici idem specie et idem genere, tamen non sic modo sumitur identitas: unde talis identitas non est relatio realis, sed rationis, ut infra dicetur. Aequale vero et simile, non fundatur in uno secundum numerum, quia nihil est aequale vel simile sibiipsi, sed fundatur in uno secundum speciem: nam duas lineas dicimus aequales, et duas albedines similes. Notandum quod aequale et simile sumuntur communiter, scilicet pro utroque fundamento aequalitatis, et utroque ejus termino: aequalitas enim est duorum, unius fundamentaliter, et alterius ut termini, et e converso: similitudo autem est multa terminis: nam ad similitudinem sufficit participatio qualitatis secundum eamdem speciem: quae enim sunt alba, sunt similia, et quae participant diversas qualitates quantum ad speciem, sunt dissimilia, ut album et nigrum. Non est autem sic de aequalitate: non enim sufficit ad aequalitatem, quod sint duae quantitates ejusdem speciei: alioquin omnes lineae quae sunt ejus-

dem speciei, essent aequales, quod tamen falsum est; sed requiritur, quod sint duae quantitates ejusdem speciei cum privatione majoris et minoris, ut scilicet una omnino non sit major, nec minor altera. Inaequale vero non sumitur secundum diversas species quantitatis, ut dictum est de simili in qualitate, sed in eis quae sunt ejusdem speciei sine privatione majoris et minoris. Et sic patet quid sit idem, quid aequale, quid simile. Sciendum quod licet fundamentum identitatis sit substantia, ut dictum est, tamen potest dici de aliis praedicamentis, et in eis fundari: dicimus enim quod haec albedo est eadem sibiipsi, et haec linea est eadem sibiipsi. Et ideo non est proprium substantiae secundum eam dici idem vel diversum, cum hae conveniant aliis praedicamentis, licet conveniat substantiae principaliter. Proprium autem quantitatis est secundum eam dici aequale vel inaequale, quia nihil dicitur aequale vel inaequale nisi secundum quantitatem. Proprium vero qualitatis est secundum eam dici simile vel dissimile. Et sic patet de praedicamento quantitatis.

Tractatus 4

Caput 1

[91041] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 4 cap. 1 Nunc dicendum est de praedicamento qualitatis. Describitur autem qualitas sic: qualitas est secundum quam quales dicimur. Sciendum quod praedicamenta definiri non possunt. Cum enim in definitione ponatur genus et differentia definiti; genera autem generalissima, cujusmodi sunt substantia, quantitas, qualitas et hujusmodi, non habeant genus supra se, ut supra dictum est; ergo definiri non possunt. Possunt autem per aliqua nobis magis nota describi seu notificari. Notandum, quod ut ex supradictis colligi potest, intellectus noster non solum abstrahit universale a particularibus, sed etiam formam ab habente talem formam: intelligit enim humanitatem praecise non intelligendo cum ea habentem humanitatem, scilicet hominem, in quo non solum est humanitas, sed etiam multa alia entia, scilicet albedo, et hujusmodi: eodem modo intelligit albedinem abstrahendo ab habente ipsam, quod vocamus album. Unde licet albedo non inveniatur sine subjecto, tamen intellectus eam intelligit abstrahendo a subjecto, eo videlicet non intellecto: et secundum hoc magis pertinet ad intellectum accidens in abstracto, quam in concreto. Et quia cognitio nostra ortum habet a sensu; minus sensibilia sunt nobis minus nota. Abstracta autem, ut dictum est, sunt minus sensibilia. Ergo convenienter notificantur per concreta, sicut per prius nota. Bene ergo data fuit notificatio qualitatis, quae est abstracta, per quale, quod est concretum, dicendo: qualitas est secundum quam quales dicimur. Sciendum est, quod est differentia inter quantitatem et alia accidentia: nam in ea praedicatur concretum de abstracto: dicimus enim: haec linea est quanta: quod non contingit in aliis praedicamentis accidentium: non enim potest dici quod haec albedo est qualis. Et inde est, quod quantitas in abstracto non definitur seu describitur per concretum. Si enim unum de alio praedicatur conversim, ita erit male notum unum sicut reliquum. Et sic patet de descriptione qualitatis.

Caput 2

[91042] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 4 cap. 2 Sunt autem quatuor species qualitatis, quae sunt genera subalterna. Prima est habitus, seu dispositio. Ubi sciendum est, quod dispositio est genus ad habitum. Omnis enim habitus est dispositio, non tamen omnis dispositio est habitus: nam qualitas facile mobilis est dispositio, non tamen est habitus. Unde si sumatur dispositio pro qualitate quae est facile mobilis, tunc est una species qualitatis condivisa habitui; si vero sumatur dispositio prout dicitur tam de qualitate facile mobili quam de difficile mobili, tunc est genus ad habitum et dispositionem, quae habitui condividitur. Definitur autem habitus 5 Metaph., sic: *habitus est dispositio qua aliquis disponitur bene vel male, sive secundum se, sive ad aliud.* Ad quam definitionem intelligendam sciendum est, quod dispositio est ordo rei habentis partes: non solum partes quantitativas, sed etiam essentiales vel potentiales. Unde ordo istarum partium inter se vel ad aliquid aliud, dicitur dispositio. Ad rationem quidem habitus requiruntur plura, sive sint partes, sive potentiae vel actus, quae sunt ad invicem commensurabilia diversis modis, ita quod in eis possit inveniri aliquis modus medius commensurationis; et talis modus dicitur habitus. Verbi gratia: sanitas est debita commensuratio humorum diversimode ad invicem commensurabilium, quae tamen reducuntur ad sanitatem, sicut ad determinatum modum commensurationis; et ideo sanitas est habitus. Nam quia qualitates elementales in ipsis elementatis secundum unum modum mensurantur, et non diversimode, ideo in eis non est habitus. Bene ergo dicitur quod habitus est dispositio seu ordo partium diversimode commensurabilium bene vel male, idest, secundum modum medium determinatum. Sed quia dicitur sive secundum se, sive ad aliquid aliud; sciendum quod duplex habitus invenitur. Unus dispositio rei secundum modum et naturam rei intra, prout partes naturales ad invicem secundum unum modum medium commensurantur, ut dictum est de sanitate, quae est debita commensuratio quatuor humorum: similiter pulchritudo, quae est debita commensuratio membrorum, est hoc quod dicitur in definitione habitus, scilicet secundum se. Alius modus habitus est, qui est dispositio rei in ordine ad finem. Et quia finis potentiarum sunt operationes, medius modus determinatur secundum quod ad suas operationes bene vel male ordinantur, sicut sunt virtutes et vitia. Et propter hoc in definitione habitus dicitur sive ad aliud scilicet ad finem. Et tales habitus sunt difficile mobiles: quia enim habitus virtuosus ex multis actibus iteratis generatur, ideo non est ita de facili mobilis. Qui vero ex paucis actibus inciperet vel disponi vel habituari ad virtutem, ille diceretur habere dispositionem quae facile mobilis est, loquendo de dispositione non prout est genus ad habitum, sed ut est species sibi condivisa. Et sic patet de prima specie qualitatis et cetera.

Caput 3

[91043] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 4 cap. 3 Secunda species qualitatis est naturalis potentia vel impotentia, aliquid facile faciendi vel patiendi. Ad intelligendum autem hanc speciem qualitatis, sciendum quod potentia potest sumi dupliciter. Uno modo, ut est de transcendentibus:

potentia enim et actus dividunt omne ens, ut patet 5 metaphysicorum: et in eo genere in quo est actus, est etiam potentia: nam si linea in actu est in genere quantitatis, sic et linea in potentia est in eodem genere. De tali autem potentia non loquimur modo. Alio modo sumitur potentia, prout est principium transmutandi aliud in quantum aliud; vel quod est principium transmutandi ab alio, in quantum aliud. Notandum, quod sicut agens artificiale requirit instrumentum per quod agat, et propter limitationem suae virtutis non potest habere simul illud quod est in ipso et in instrumento necessarium ad agendum, ita et nulla substantia creata potest esse per se sufficiens principium ad agendum et essendum: unde requiritur aliud principium in ea, quod immediate se habeat ad operationem: et hoc principium dicimus potentiam. Quod quidem si activum est, sicut sunt potentiae nutritivae in animato, dicitur potentia activa, quae est principium transmutandi aliud in quantum est aliud. Et dico in quantum aliud, quia nihil simul potest esse activum et passivum respectu ejusdem. Unde si potentia activa est principium transmutandi, non erit principium transmutandi se, sed aliud in quantum aliud. Si vero tale principium sit passivum, ut sunt potentiae sensitivae in animali, tunc est principium transmutandi ab alio in quantum est aliud: et ad hanc speciem qualitatis pertinet durum et molle, pugillator et cursor et hujusmodi. Ita quod non sumitur pugillator ab arte pugillandi, quia sic esset in prima specie qualitatis, sed pro potentia naturali. Et sic patet de secunda specie qualitatis.

Caput 4

[91044] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 4 cap. 4 Tertia vero species qualitatis dicitur passio vel passibilis qualitas. Notandum, quod passio, ut est in motu, est unum de decem praedicamentis, et sic non sumitur hic passio. Sed dicitur passio vel passibilis qualitas, quia infertur per aliquam passionem primo modo sumptam, vel quia infert aliquam passionem. Verbi gratia: calor et frigus dicuntur passibiles qualitates, eo quod inferunt sensui tactus aliquam passionem; sed albedo et nigredo dicuntur passibiles qualitates, quia generantur ex aliquibus passionibus illatis: propter enim magnum aestum agentem in corpora Aethiopum, Aethiopes sunt nigri, germani sunt albi propter frigus. Licet etiam albedo et nigredo possint dici passibiles qualitates, eo quod inferunt passionem sensui visus: videre enim est quoddam pati. Ubi nota, quod licet quaedam entia absoluta non habeant speciem ab aliquo extrinseco, quod non est de essentia eorum, et quod distinguantur se ipsis, ut patet in simplicibus (albedo enim se ipsa distinguitur realiter a nigredine, vel ab aliqua parte intrinseca sui, sicut homo distinguitur ab equo, et contrario, per formas eorum: nihil enim extrinsecum quod non est de essentia rei constituit vel distinguit aliud ab alio specifice); tamen nihil prohibet, quin aliquando aliqua distinguantur causis extrinsecis, scilicet finali et efficiente: sicut dicimus, quod potentiae distinguuntur per actus tamquam per fines, et actus distinguuntur per objecta, tamquam per causas efficientes. Et licet hoc modo extrinseca distinguentia non sint de essentia distinctorum, tamen per tales distinctiones cognoscitur ratio specifica eorum: per actus enim definitur potentia, quia est principium transmutandi, ut dictum est, sicut per manifestationem

suae rationis specificae; et per objecta definiuntur actus, sicut dicimus quod videre est visum moveri a colore. Sic est in proposito. Licet enim passio et passibilis qualitas, ut formae simplices, se ipsis sint in esse specifico; tamen quaedam definiuntur per actus sicut per fines, quia scilicet habent causare passionem in sensu: quandoque vero per causas efficientes, quia scilicet habent causari ex passionibus. Differunt autem passio et passibilis qualitas, quia passio cito transit; sicut rubedo quae fit ex verecundia, et palliditas quae fit ex timore, dicuntur passiones, quia cito transeunt: nec per talem rubedinem vel palliditatem in lingua Graeca denominantur rubei vel pallidi, licet forte non sic in lingua nostra, sed pro nunc denominatur verecundans rubeus, et timens pallidus. Et quia ira, amor et odium et hujusmodi, quae omnia philosophus 2 Ethic., passiones vocat, fiunt cum aliqua passione et transmutatione corporis, et parum durant; sub istis passionibus computantur. Passibilis vero qualitas dicitur quae non cito transit, sicut dictum est de frigore et calore. Si vero ira, amor, odium et haec quae hic philosophus passiones secundum animam vocat, diu durarent, passibiles qualitates dicerentur.

Caput 5

[91045] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 4 cap. 5 Quarta vero species qualitatis est forma, vel circa aliquid constans figura. Sciendum, quod forma potest sumi dupliciter. Uno modo ut est actus quidam, et sic est de transcendentibus, quia in pluribus praedicamentis invenitur; ideo etiam forma est de transcendentibus, quia invenitur in praedicamento substantiae, quantitatis et qualitatis et hujusmodi. Et isto modo non sumitur forma hic. Ad videndum quid importatur hic per formam, primo videamus de figura, quae est nobis magis nota. Unde sciendum, quod, ut supra dictum est, proprium totius praedicamenti quantitatis est secundum eam aequale vel inaequale dici: unde ipsa primo vel secundario omnis res quanta est. Ratio est, quia illud dicitur esse proprium alicujus, quod immediate causatur a principiis suae essentiae. Sed positis duabus quantitatibus ejusdem speciei, statim sequitur quod sunt aequales vel inaequales, hoc statim sequitur tamquam immediate causatum ex principiis essentialibus quantitatis. Ergo aequale et inaequale quantumcumque sint in genere relationis, tamen sunt proprium quantitatis. Sic ergo se habet figura respectu quantitatis continuae habentis positionem, cujusmodi sunt linea, superficies et corpus et locus. Nam ad lineam sequitur rectum vel curvum. Ad superficiem sequitur triangulare et quadrangulare et hujusmodi: ad corpus sequitur pyramidale, cubicum et hujusmodi: ad locum materialiter sumptum sequitur variatio figurae secundum variationem contenti. Omnia autem praedicta figurae sunt, quae sunt in quarta specie qualitatis: non enim figura est quantitas, sed qualitas immediate causata a praedictis speciebus quantitatis. Et inde est quod figura magis ducit nos in cognitionem substantiae tam individualis quam specificae, quam aliquod aliud accidens, quantitas autem licet sit fundamentum aliorum accidentium, tamen sequitur materiam. Et quia materia de se non est causa cognitionis, sed sola forma; ideo quantitas non bene ducit nos in cognitionem substantiae in qua est. Sed quia figura est tamquam quid formale, et forma absolute se habet immediate ad quantitatem, a qua

non potest absolvi quantitas, ut dictum est; quod non est sic de aliis speciebus quantitatis; ideo figura perfectius ducit in cognitionem substantiae: ut clare patet de figuris animalium vel hominum sculptis. Et sic patet de figura. Forma autem, ut hic sumitur, differt a figura, licet ad idem genus reducantur: figura enim, ut dictum est, sequitur quantitatem continuam habentem positionem; forma vero sequitur animam habentem aliqua sacramenta: character enim impressus est in essentia animae ex receptione aliquorum sacramentorum, quod est signum distinctionum inter habentes illud sacramentum et non habentes; sic forma quae est in quarta specie qualitatis, non posset dici figura, quia ibi non est quantitas continua: licet aliqui dicant, quod omnis figura etiam forma dici possit, et quod sint sicut synonyma.

Caput 6

[91046] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 4 cap. 6 Quale autem sumitur a qualitate. Ad quod intelligendum sciendum est, quod omnium praedicamentorum duplex est modus intelligendi vel significandi: scilicet abstractus et concretus. Omne enim quod intelligimus vel cognoscimus ut quo est, est habitum: vel ut quod est, est habens: humanitas enim intelligitur ut quo est aliquid; humanitate enim homo est homo: similiter se habet de albedine: albedine enim aliquid est album. Homo vero et album intelligitur ut quod est, et ut habens humanitatem, et ut habens albedinem. Describitur autem quale sic. Quale est, quod secundum qualitatem denominatur. Secundum enim logicum, album denominatur ab albedine, et non e converso: nam vere denominativa tria debent habere. Primo quod conveniant in voce cum eo a quo denominantur, scilicet in principio. Secundo quod differant in fine. Tertio quod idem significent; unum tamen ut quod aliquid est, et alterum, ut quod est, et ut habens; sicut se habet de albedine et albo. Conveniunt enim albedo et album in principio quantum ad vocem, et differunt in fine vocis, et significant idem, licet diversis modis. Sciendum quod quaedam sunt qualia, quae omnia ista tria perfecte habent, ut album: quaedam vero sunt qualia, quae differunt ab his a quibus denominantur, in significatione, sicut cursor et pugillator, prout sunt in secunda specie qualitatis: cursor enim et pugillator denominantur ab arte currendi et pugillandi, et non a potentia, quia non est nomen impositum tali potentiae. Vel dicuntur denominative a cursu et pugna, quae non sunt in secunda specie qualitatis, et ideo non conveniunt in significatione in significatione cum his a quibus denominantur. Aliqua vero qualia dicuntur denominativa, quae cum his a quibus denominantur, nullo modo conveniunt, nec in voce, nec in principio, nec in fine, nec in significatione, ut a virtute dicitur studiosus. Et sic praedicti duo ultimi modi qualis, diminute dicuntur, quia non dicuntur perfecte denominative. Et sic patet de qualitate.

Caput 7

[91047] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 4 cap. 7 Inest autem qualitati contrarietas, licet non omni. Quod qualiter intelligatur dictum est in praedicamento substantiae. Dicit autem philosophus, quod dubitatur utrum qualitas suscipiat magis et minus, non autem dubitatur de quali: nam dubitatur utrum justitia sit magis vel minus, non autem utrum justus, quia dicitur justior, seu magis justus: quod qualiter intelligatur, ibidem dictum est. Proprium vero qualitatis est secundum eam simile vel dissimile dici, quod in praedicamento quantitatis declaratum est. Et sic patet de praedicamento qualitatis.

Tractatus 5

Caput 1

[91048] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 1 Dicto de praedicamentis absolutis, dicendum est de respectivis: et primo de relatione. Notandum, quod quia relatio parum habet de entitate: ideo de ipsa non tractat philosophus, sed solum de relativis, quae propter concretionem magis a nobis possunt cognosci: vocat enim relativa ad aliquid, et definit ea sic: *ad aliquid talia dicuntur, quaecumque hoc ipsum quod sunt, aliorum dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud.* Ad intelligentiam hujus definitionis sciendum, quod quaedam sunt relativa secundum dici, quaedam secundum esse: quaedam sunt relativa realia, quaedam vero secundum rationem. Relativa secundum dici ea dicuntur, quae de suo principali significato dicunt rem alterius praedicamenti, secundario autem dicunt relationem, seu dicunt respectum: sicut scientia de suo principali significato dicit habitum animae, et sic est in prima specie qualitatis; secundario autem dicit respectum ad scibile, et sensus ad sensibile, quae est quaedam potentia in secunda specie qualitatis, et talia sunt relativa secundum dici. Relativa vero secundum esse sunt quae de suo principali significato significant respectum ad alium. Relativa realia sunt quae habent referri realiter, circumscripto omni actu intellectus, ut pater et filius: circumscripto enim omni actu intellectus, pater refertur ad filium, et filius ad patrem; quia realiter pater genuit filium, et filius a patre fuit genitus. Notandum quod ad hoc ut relatio sit realis, quinque requiruntur: duo ex parte subjecti, duo ex parte termini, et unum ex parte relatorum. Primum ex parte subjecti est, quod relatio supponat aliquod fundamentum reale in eo cujus est ut subjecti: unde non entis non potest esse relatio realis. Secundum ex parte subjecti est, quod in eo sit ratio fundamentalis quare refertur: ut videlicet illud secundum quod dicitur referri, includat aliquod reale, sicut movens in eo quod movet, includit potentiam activam secundum quam potest agere. Unde propter defectum hujus conditionis res intellecta non refertur realiter ad intelligentem, quia res intellecta in eo quod hujusmodi denominatur ab actu intelligendi, qui nihil secundum rem ponit in re intellecta, sed solum in intelligente. Tertium quod requiritur, et est primum ex parte termini, est, quod terminus ad quem est relatio, sit res quaedam. Quartum est, quod terminus sit diversus realiter ab alio correlativo, quia ejusdem ad se ipsum non est relatio realis. Quintum autem, quod requiritur ex parte correlativorum est quod sint ejusdem ordinis; ita videlicet quod ambo sint limitata ad genus et speciem, vel ambo sint extra genus, ita quod ex aequo

respondeat eis ratio generis aut speciei. Quacumque autem harum conditionum non existente in quocumque relativo, non erit relativum reale, sed secundum rationem. Unde Dei ad creaturam non est relatio realis, quia quicquid est in Deo, non est in genere relationis. Unde licet Deus realiter sit dominus creaturae, et creatura realiter serva, tamen dominus non est in Deo relativum reale, quia illud dominium non est in genere relationis ex aequo ut opposita species servituti creaturae correspondens. De aliis quatuor conditionibus jam exemplificatum est. Notandum quod dominium ex parte Dei est quid infinitum, cui non adaequatur ut possit correspondere servitus creaturae quae est finita. Infinitum non correspondet finito, quia plus habet. Dominium ergo Dei est relatio rationis, servitus vero creaturae est relatio realis. Ex his patet descriptio relativorum supra posita: nam ipsa comprehendit omnia relativa, tam secundum dici quam secundum esse, tam relativa realia quam relativa rationis: omnia namque dicuntur ad alia, scilicet ad correlativa, vel in habitudine casus genitivi, propter quod dicit aliorum dicuntur, ut pater filii pater, sive quomodolibet aliter, idest, in habitudine cujuscumque casus, sive dativi, ut similis simili similis, sive accusativi, ut mons magnus ad parvum montem, sive ablativi, ut majus minore majus. Et sic patet prima definitio.

Caput 2

[91049] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 2 Definitur secundo ad aliquid sic. Ad aliquid sunt, quibus hoc ipsum est esse, ad aliud quodammodo se habere. Haec definitio convenit solum relativis secundum esse, et realibus; eorum namque esse est ad aliud se habere. Notandum, quod ad constitutionem relationis duo requiruntur: unum ut fundamentum, aliud ut terminus: sine quibus relatio non solum non posset esse, sed etiam non posset intelligi. Verbi gratia, similitudo requirit duo alba realia, quorum unum est fundamentum, alterum terminus: similitudo enim Socratis albi ad Platonem album, in albedine Socratis est ut in fundamento, in albedine vero Platonis est ut in termino. E converso se habet de similitudine Platonis ad Socratem: semper enim in duobus similibus sunt duae similitudines: una unius ut fundamentum, et alterius ut terminus; et alia est e converso. Cum autem dico, quod similitudo Socratis habet albedinem ejus ut fundamentum, non est intelligendum quod similitudo Socratis sit aliqua res in Socrate alia ab ipsa albedine; sed solum est ipsa albedo, ut se habet ad albedinem Platonis ut ad terminum. Si enim similitudo adderet supra albedinem Socratis aliquam rem, nullo modo posset aliquis alicui fieri similis sine sui mutatione. Fit autem homo similis alicui sine sui mutatione, ut patet: nam si quis in India fieret modo albus, fieret similis mihi, et ego sibi, nulla in me facta mutatione: similitudo enim in me nullam rem addit supra albedinem, quae realiter sit in me, ut patet.

Caput 3

[91050] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 3 Sed hic oritur dubium. Cum enim decem

praedicamenta sint decem genera rerum inter se realiter differentia: si relatio nullam rem addit supra fundamentum, ergo non erit alia res a fundamento, et sic non erit in alio genere similitudo quam albedo: quod omnino falsum est. Dicendum, quod divisio entis in decem praedicamenta est divisio in decem diversa secundum rem, vel quantum ad hoc quod dicant diversas res intrinsece et realiter, sicut substantia, quantitas et qualitas, quae comparata ad invicem, sunt diversae res: vel in quantum dicunt diversas res extrinsece, quia unum importat aliquam rem diversam, quam non importat reliquum; et sic relatio differt a suo fundamento, quia importat oppositum relativi: sicut enim dicimus quod totum differt a sua parte, non sicut res a re, sed sicut illud quod importat plus quam pars (homo enim differt ab anima, quia importat materiam, quam non importat anima): sic relatio differt a suo fundamento, quia relatio dicit rem fundamenti, et oppositum terminum quem non dicit fundamentum. Ex his patet secunda definitio relativorum. Si enim verum esse relativorum in hoc consistit, scilicet quod importat aliquid ut fundamentum, et aliquid ultra, scilicet terminum; esse ergo eorum est ad aliud se habere.

Caput 4

[91051] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 4 Et quia entitas relativorum quasi tota est a fundamentis, ideo videndum est in quibus possit relatio fundari. Notandum, quod ut communiter dicitur, relativa fundantur in tribus: scilicet in actione et passione, in mensura et mensurato, et in uno. Nihil tamen obstat quin relatio non possit fundari immediate in substantia, cum materia secundum suam essentiam non per aliquid sibi additum referatur ad formam, et creatura similiter ad creatorem. Sed communiter relatio in tribus praedictis fundatur. Fundamentum enim paternitatis est actio, scilicet generatio qua quis genuit filium: et fundamentum filiationis est passio, scilicet generatio passiva, qua quis genitus est: et similiter se habet de domino et servo. Duplum vero et dimidium, et triplum et subtriplum et hujusmodi fundantur in mensura et mensurato: similiter et relatio quae est inter sensum et sensibile, et scientiam et scibile, fundatur super mensura et mensurato: scibile enim ad scientiam, et sensibile ad sensum, se habent ut mensura ad mensuratum. In uno vero in substantia fundatur identitas: in uno in quantitate aequalitas: in uno in qualitate, similitudo, ut supra dictum est: unde secundum illa diversa fundamenta possunt sumi diversae species relativorum. Possunt et assignari aliter eorum species: scilicet superpositionem ut pater et dominus: sub positionem, ut filius et servus: et aequiparantiam, ut aequalis et similis et cetera.

Caput 5

[91052] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 5 Quae autem relativa suscipiunt magis et minus et contrarietatem et quae non: sciendum quod cum relativa quorum fundamenta et termini suscipiunt magis et minus et contrarietatem, ipsa etiam suscipiunt magis et minus et contrari-

etatem: quorum vero fundamenta et termini non suscipiunt magis et minus nec contrarietatem, nec et ipsa suscipiunt. Notandum quod quaedam relativa quae fundantur in uno, quantumcumque non suscipiant ipsorum fundamenta magis nec minus, ipsa tamen suscipiunt magis vel minus, ut inaequalior, ut dictum est; et ita fundantur in uno secundum speciem, et cum hoc addatur cum privatione majoris et minoris. Et quia talis privatio non consistit in indivisibili, sed potest intendi et remitti, inde est quod aequale suscipit magis et minus, et sic de aliis. Dicuntur autem omnia relativa ad convertentiam, ut pater filii pater, et filius patris filius: et hoc convenit omnibus relativis. Nec oportet quod convertentia fiat semper in omnibus casibus similibus: dicitur enim scientia scibilis scientia, et scibile scientia scibile, et non dicitur scientiae. Ad hoc autem quod talis convertentia fiat, oportet quod fiat ad aliud, et secundum id nomen, secundum quod ad aliud dicitur: non enim dicitur secundum convertentiam caput ad animal: si enim dicitur caput animalis caput, non tamen potest dici animal capitis animal; quia non refertur caput ad animal, secundum hoc nomen quod est animal, sed secundum aliud nomen, scilicet capitatum: unde haec dicuntur ad convertentiam, caput capitati caput, et capitatum capite capitatum. Et ideo si aliquando tale nomen non invenitur, licet illud fingere; ut remus non dicitur navis remus; sed fingamus nomen, et dicamus remus rei remitae remus; et sic omnia relativa dicuntur ad convertentiam. Sunt autem omnia vera relativa simul natura: si enim esse relativi est ad aliud se habere, ut dictum est; posito uno relativo, statim ponitur suum correlativum; et ideo posita se ponunt, et perempta se perimunt. Proprium autem relativorum est, ut qui definite novit unum, definite noscat et reliquum. Si enim definitio est oratio quid est esse rei significans; ad esse autem unius relativi requiritur necessario correlativum; qui ergo cognoscit esse unius relativi, oportet quod cognoscat esse sui correlativi. Et sic patet de praedicamento ad aliquid et cetera.

Caput 6

[91053] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 6 Nunc dicendum est de aliis sex praedicamentis quae sex principia dicuntur. Notandum, quod quia praedicamenta sunt ordinationes praedicabilium, ut supra dictum est, ideo per praedicari seu denominare cognoscuntur. Dupliciter autem potest aliquid de alio praedicari denominative, sive illud denominare. Uno modo quod talis praedicatio seu denominatio fiat ab aliquo quod sit intrinsecum ei de quo fit talis praedicatio seu denominatio, quod videlicet ipsum perficiat sive per identitatem sive per inhaerentiam. Et hoc adhuc contingit dupliciter. Uno modo, quod talis denominatio fiat absolute et in se; et sic denominant tria praedicamenta absoluta, scilicet substantia, quantitas et qualitas: unde dicimus Socrates est substantia per identitatem, vel est quantus et qualis per inhaerentiam. Alio modo, quod talis denominatio sit ab intrinseco, importando tamen aliquid extrinsecum ut terminum, ad quem se habet illud quod denominatur; et isto modo denominat relatio, ut cum dicimus, Socrates est aequalis vel similis Platoni. Secundo modo fit denominatio ab extrinseco, scilicet ab eo quod non est in denominato formali, sed est aliquod absolutum extrinsecum, a quo fit talis denominatio: ut cum

dicitur Socrates est agens, talis denominatio est ab ipsa forma fluente quae in passo acquiritur. Calor namque causatus in passo ad hoc quod denominet aliquid calidum, quae denominatio est intrinseca, nihil aliud requirit ut sic denominetur per ipsum, nisi subjectum in quo est. Sed ad hoc ut denominetur tale aliquid, puta calefaciens, de necessitate requirit aliam rem a subjecto, scilicet causam effectivam caloris, quia requirit passum in quo est talis calefactio. Similiter est etiam de loco qui est superficies quaedam; superficies enim ad hoc ut denominet illud cujus est superficies, non requirit nisi subjectum in quo est, scilicet corpus continens: sed ad hoc ut denominet aliquid sicut locus locatum, requirit aliud a subjecto superficiei: et isto modo denominant illa sex praedicamenta. Et talia sic denominantia denominatione extrinseca important aliam realitatem quam rem denominatam, quam non important alia praedicamenta quae intrinsece denominant, licet ipsae res a quibus accipitur talis denominatio sint eaedem; et talis diversitas sufficit ad distinguendum praedicamenta. Et isto modo ista sex praedicamenta a primis quatuor distinguuntur, scilicet per res extrinsecas quas denominant, quod non faciunt illa quatuor. Sciendum est autem, quod denominatio ab extrinseco requirit aliquem per se respectum inter extrinsecum denominans et denominatum ab eo; quia oportet quod per se et ex conditione rerum talis modus denominandi consequatur res; et ideo oportet quod illud a quo fit talis denominatio, sit fundamentum per se alicujus habitudinis. Et quia habitudo rerum non est per se fundamentum habitudinis, alioquin iretur in infinitum; ideo talis denominatio non fit a respectu. Habere enim aliquid a se productum, quod pertinet ad actionem, dicit quemdam respectum, et habere locum, et sic de aliis. Ista tamen praedicamenta non dicunt hos respectus, quia iste respectus pertinet ad genus relationis; sed praedicta praedicamenta solum dicunt absolutum, ut denominans extrinsece: calefactio enim quae est actio, dicit calorem qui est forma absoluta, et denominat causam efficientem, scilicet calefacientem, et sic de aliis. Alii vero aliter dicunt. Secundum enim eos, respectus est de transcendentibus: et non omnis respectus est in genere relationis, sed dicitur respectus de septem praedicamentis, scilicet de relatione, et de sex principiis. Haec est autem differentia inter respectum qui est in relativis, et in sex principiis: nam in relativis omnis respectus coexigit in termino ad quem, alium respectum sibi correspondentem, et dico in veris relativis: sed in sex principiis respectus non requirit in termino ad quem aliquem respectum sibi correspondentem. Actio enim prout est unum de sex principiis, dicit respectum in motu ad agens: unde illud quod fit inter agens et patiens, scilicet motus, respectu agentis dicitur actio; respectu vero patientis dicitur passio. Tamen nec in agente nec in patiente est respectus ad motum praedictum, licet sit respectus agentis ad patiens, et e converso; qui respectus non sunt actio et passio, sed duae relationes, scilicet activi et passivi. Similiter etiam quando dicit respectum temporis ad rem temporalem, et sic de aliis, ut patet.

Caput 7

[91054] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 7 Actio est forma secundum quam in id quod subjicitur agere dicimur. Ad quod intelligendum sciendum, quod duplex est actio: una quae vocatur

actio immanens, ut calere; alia quae dicitur transiens, ut calefacere. Actio immanens non est causa effectiva rei ut sit in actu, sed est idem quod esse in actu: calere enim idem est quod esse in actu caloris: et secundum talem actionem dicitur agere aliquid quod est formaliter tale, sicut calor facit seu agit formaliter calidum illud in quo est: calere enim comparatur ad calorem sicut actus secundus ad primum. Notandum quod actus primus et secundus potest dici tripliciter. Uno modo sic, quod actus primus sit forma aliqua, et actus secundus sit actio transiens, differens realiter ab ea; sicut se habet calor ignis, et ejus calefactio: et isto modo calere non est actus secundus caloris. Secundo modo dicitur actus primus forma quae subditur, et actus ei inhaerens dicitur actus secundus, ut sunt superficies et calor; nec etiam isto modo calere est actus secundus caloris. Tertio modo dicitur actus primus et secundus, secundum quod unus et idem actus potest accipi ut consideratur in se, et prout consideratur ut alicujus habentis ipsum actualiter: sicut consideratur calor ut est quaedam forma in se: calere vero importat eamdem formam in habitudine ad aliquod habens, quia calere est habere calorem vel esse in actu caloris. Similiter intelligere et sentire sunt actiones immanentes, quia dicunt actum intelligendi vel sentiendi esse actu in intelligente vel sentiente. Haec autem actio immanens non est directe in praedicamento actionis, ideo de ipsa satis dictum sit. Secunda vero actio quae dicitur transiens, facit praedicamentum actionis. Notandum, quod ut habetur 3 physicorum, actio et passio et motus sunt una et eadem res; unde calefactio nihil aliud est quam calor ut est in fluxu, prout scilicet est actus existentis in potentia, quod idem est quod motus. Verbi gratia, dato quod aqua calefieret ab igne, certum est quod in ea esset aliquis calor causatus a calore ignis: qui calor quantum ad esse suum consideratus, est forma quae est qualitas in tertia specie qualitatis; secundum autem quod est in fluxu, scilicet quia magis et magis participatur in aqua, dicitur motus; secundum autem quod denominat ignem calefacientem, dicitur actio: nam ignis secundum eum dicitur calefaciens juxta primam opinionem. Et secundum quod habet respectum ad ignem ut ad causam efficientem, est actio juxta secundam opinionem, et dicitur calefactio actio. Calefactio vero passio dicitur, ut denominat, vel importat respectum ad aliquod recipiens in comparatione ad id a quo recipit: unde ratio actionis prout est praedicamentum, consistit in hoc quod actio dicit formam in motu vel mutatione ut est a causa efficiente. Unde causa efficiens quam denominat, vel ad quam habet respectum, est de ratione actionis. Nec propter hoc sequitur quod actio, quamvis sit eadem fundamentaliter cum calore, quod sit in eodem praedicamento cum calefactione ut est passio. Sicut etiam supradictum est in praedicamento relationis, licet similitudo sit eadem res cum albedine; tamen quia similitudo importat aliquid aliud quod non importat albedo, scilicet terminum ad quem, est in alio praedicamento quam sit albedo. Sic in proposito, licet calefactio ut est actio, dicat calorem in motu; quia tamen dicitur actio ut denominat agens, juxta primam opinionem, vel dicit respectum ad agens, juxta secundam opinionem, ad quod non habet respectum calor, nec calefactio ut est passio; ideo calefactio actio est in alio praedicamento quam calor vel calefactio passio. Ex his patet descriptio actionis supraposita, scilicet, actio est forma secundum quam in id quod subjicitur agere dicimur. Est enim forma quae est in motu seu in mutatione, secundum quam dicimur seu denominamur agentes, juxta primam opinionem, vel quae habet respectum ad nos qui agimus, sicut ad causam efficientem, scilicet quia agimus in rem quae subjicitur, id est, in rem quae patitur, juxta secundam opinionem. Et sic patet quid est actio. Sciendum quod auctor sex principiorum quaedam dicit de actione corporea vel incorporea, quae vel simpliciter reputo falsa vel extorta indigent expositione. Dicit enim quod actio corporea necessario est cum motu agentis: quod non reputo verum in omnibus actionibus corporum: magnes enim non mota ullo genere motus attrahit ferrum; et de multis aliis agentibus posset hoc inveniri: ideo omnia talia quae ille ibi ponit, praetermitto.

Caput 8

[91055] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 8 Recipit autem actio magis et minus et contrarietatem, non tamen omnis. Notandum, quod actio vel dicit formam quae est in motu, ut calefactio, quae solum dicit calorem in motu ut denominat agens, vel ut habet respectum ad aliud: vel dicit formam quae est in mutatione et non in motu, ut generatio substantiae et creatio. Et quia, ut dictum est, actio supra formam quam dicit, nihil addit nisi quia denominat, juxta primam opinionem, vel dicit respectum ad agens, juxta secundam opinionem: si forma quam dicit est in motu, dicetur actio suscipere magis vel minus, vel ipsum agens quod est concretum. Sicut in praedicamento qualitatis dictum est, quod abstracta non suscipiunt magis et minus, sed concreta; ita in isto dicitur aliquid, scilicet calefacere, suscipere magis vel minus, quia est magis vel minus calefaciens. Si vero forma quam dicit actio, non sit in motu, sed in sola mutatione; cum talis forma non sit apta suscipere magis vel minus, nec per consequens contrarietatem, sumendo contrarietatem proprie: nec etiam, talis actio suscipit magis vel minus, nec per consequens contrarietatem, sumendo contrarietatem proprie. Unde generans vel creans non dicitur magis vel minus generans vel creans. Et sic patet et cetera.

Caput 9

[91056] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 9 Est autem proprium actionis ex se inferre passionem. Notandum, quod licet actio et passio et forma qua aliquid movetur, sint una res; tamen propter diversam denominationem quam important, vel propter diversum respectum importatum, sunt diversa praedicamenta. Habent autem se actio et passio in hoc ordine: nam ad omnem actionem egredientem ad extra sequitur passio: si enim agere nihil aliud est quam causare formam in passo cum motu, et pati nihil aliud est quam talem formam recipere, necessario sequitur, quod ad omnem actionem sequitur passio, ad omne agere sequitur pati. Bene ergo dictum est, quod proprium est actionis causare passionem in passo; et sic patet de actione.

Caput 10

[91057] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 10 Passio est effectus illatioque actionis. Notandum quod actio et passio sunt una res et eadem, scilicet forma quae est in fluxu vel fieri. Unde non videtur quod passio sit effectus actionis. Si enim considerantur in quantum sunt una forma, tunc, cum idem non possit esse causa et effectus sui ipsius, passio non erit effectus actionis; si vero considerentur in quantum sunt duo, quia actio denominat agens, et passio patiens; nec adhuc sequitur, quod passio sit effectus ipsius agentis. Non ergo passio est effectus ipsius actionis. Sciendum quod aliquid potest dici effectus alicujus dupliciter. Uno modo proprie, prout scilicet causatur vel causatum est ab eo; et isto modo passio non est effectus actionis. Alio modo quia quando utrumque fit, ita fiunt simul, quod unum necessaria connexione intelligitur esse post aliud. Unde primum dicitur esse quodam modo causa efficiens respectu secundi. Quemadmodum in tractatu de proprio dictum est de clavo et ligno cui infigitur, qualiter se habeant ad motum, sic suo modo se habet de passione respectu actionis: nam actio et passio sunt ab ipso agente ordine quodam necessario. Prius enim intelligitur agens agere, quam aliquid a se pati; et sic passio dicitur effectus actionis.

Caput 11

[91058] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 11 Dubium autem oritur contra ea quae dicta sunt, videlicet quod ista sex principia denominant substantiam extrinsece. Dictum est enim, quod actio quae subjective est in patiente, denominat agens. Hoc enim non videtur esse verum de passione: nam ipsa denominat passum in quo est formaliter et subjective. Dicendum, quod forma in fluxu, quae est ipse motus, secundum se accepta, est in praedicamento absoluto: puta calor qui causatur in aqua prout est in fluxu, est in praedicamento qualitatis, quia motus est in praedicamento termini ad quem est; prout autem est in fluxu, dicitur motus; prout vero habens talem calorem, scilicet aqua quae calefit, transmutatur ab igne calefaciente, talis denominatio pertinet ad passionem prout est praedicamentum: non enim aqua dicitur calefieri quia in ea est calor, sed quia talis calor est a calefaciente: unde si non esset calefaciens, quantumcumque calor esset in aqua, non propter hoc diceretur calefieri vel pati; sed dicitur calefieri et pati in quantum talis calor est a calefaciente. Talis ergo denominatio vel respectus passi est formaliter ab extrinseco, ex quo importat agens, quod est extrinsecum. Sic ergo passio extrinsece denominat subjectum, vel dicit respectum ab extrinseco. Recipit autem passio magis vel minus et contrarietatem eodem modo quo dictum est de actione: quod intelligitur sicut supra de actione expositum est. Et sic patet de praedicamento passionis et cetera.

Caput 12

[91059] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 12 Quando est quod ex adjacentia temporis

relinquitur. Vocatur autem hic adjacentia temporis mensura ejus, prout scilicet ipsum tempus est mensura temporalium. Ad sciendum autem particulas praedictae descriptionis, et quid est quando, notandum, quod de ratione mensurae est quod applicata per intellectum ad mensurata certificet nos de ipsorum quantitate. Et quia duplex est quantitas, scilicet extensionis et perfectionis; ideo utrobique invenitur mensura. Dicimus enim quod mensura omnium colorum est albedo. Quia enim albedo plus continet de perfectione et participatione lucis quam alii colores, applicando ipsam ad alios colores per intellectum, certificamur de quantitate perfectionis ipsorum, non tamen de quantitate extensionis: similiter per lineam bicubitalem applicatam ad pannum, certificamur de quantitate suae extensionis. Cum autem tempus nihil aliud sit quam quantitas successiva ipsius motus, secundum hoc tempus potest accipi dupliciter. Uno modo large, scilicet pro omni quantitate successiva motus, etiam accipiendo tempus, quot sunt motus, tot sunt tempora. Quia omnis motus habet quantitatem successivam facientem ipsum formaliter quantum quantitate successiva. Et talis quantitas non est motus, sed accidens ejus faciens ipsum esse quantum formaliter. Vel est accidens ipsius mobilis inexistens ei mediante motu, sicut qualitas aliqua, scilicet color, inest substantiae mediante superficie, ut supra dictum est. Et propter hanc successionem philosophus, 5 cap. Metaphysic., posuit motum in genere quantitatis. Unde motus non est in aliis generibus, nisi forte ratione termini motus, prout dicimus quod augmentum et decrementum sunt in quantitate non ratione qua motus sunt, sed ratione termini ad quem sunt. Sed ejus successio dicitur tempus, large sumpto tempore sicut mensura intrinseca habet omnis motus mensurari; quia tantus est motus, quantum ejus successio nos certificat de ejus quantitate. Et quia aliquando talis successio est nobis magis nota, ideo per eam mensuramus successionem primi mobilis, ut philosophus 4 physicorum dicit. Mensuramus enim tempus per nostras actiones, ut per tantam viam ivimus, ergo tot temporis horae transierunt. Alio modo tempus stricte et magis proprie dicitur quantitas successiva primi motus, seu motus primi mobilis, quae successio est uniformissima et simplicissima, et per consequens est apta nata nos certificare de aliis quantitatibus successivis applicata ad eas, juxta quod dicimus, quod duravit per horam vel per diem. Et quia talis successio est una numero, ideo est unum numero tempus omnium temporalium, per quod mensurantur, sicut mensura extrinseca, omnes alii motus, ut successivi sunt. Sciendum, quod praedicta successione primi motus mensurantur omnes alii motus ut mensura extrinseca, et mensurantur partes motus primi mobilis, ut scilicet pars illius motus mensuretur parte temporis mensura intrinseca; sicut dicimus, haec circulatio caeli fuit in ista die, et illa fuit in illa die: sicut est de aliis motibus qui mensurantur suis successionibus mensura intrinseca. Sciendum, quod mensura uniuscujusque potest considerari dupliciter: uno modo absolute, scilicet prout applicabilis est; alio modo, prout applicatur ad ipsum mensurabile. Cum autem tempus sit quaedam mensura, poterit his duobus modis considerari; uno modo absolute, et sic dicitur tempus; alio modo applicata ad motus successivos, sive sint partes motus primi mobilis, sive sint alii motus; vel ad mobilia in quantum mobilia sunt. Et quia talia ut sic mensurata a tempore sic mensurante denominantur, sicut dicimus ambulationem hodiernam, ideo a tali absoluto, scilicet tempore sic denominante, sumitur praedicamentum quando, juxta primam opinionem. Juxta vero secundam opinionem quando est respectus temporis ut mensurantis ad ipsum temporale. Propterea dicitur, quod quando est quod relinquitur ex adjacentia seu mensura temporis. Tempus enim ut mensurat temporale, denominat illud denominatione extrinseca, et hoc relinquit, et hoc dicitur quando, juxta primam opinionem. Juxta vero secundam, quando relinquitur ex adjacentia temporis, quia ex mensuratione quae est a tempore, relinquitur respectus temporis mensurantis ad mensuratum, quod dicitur quando: et sicut sunt partes ipsius temporis, scilicet praesens, praeteritum, et futurum, sic etiam sunt partes quando, quia ab omnibus talibus partibus denominantur temporalia: dicimus enim, haec est operatio hodierna vel crastina vel hesterna. Et sic patet quid est quando: quia nihil aliud est quam forma absoluta, quae est tempus, prout denominat temporale. Vel juxta secundam opinionem, quando nihil aliud est quam respectus praedictae formae absolutae ad temporalia quae mensurat.

Caput 13

[91060] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 13 Sciendum quod aliqui dicunt, quod quando non est respectus temporis mensurantis ad rem temporalem, sed e converso est respectus rei mensuratae ad ipsum tempus. Hoc non reputo verum: quia secundum istos, quando non esset denominatio extrinseca, sed intrinseca: et sic non esset unum de sex principiis quae extrinsece denominant, ut supradictum est. Et sequeretur juxta secundam opinionem, quod quando esset relatio, quia esset respectus ab intrinseco, quod falsum est. Sciendum, quod successio primi motus quae tempus dicitur, potest esse mensura partium motus primi mobilis; et isto modo est mensura intrinseca, et ex tali mensura fit denominatio quae pertinet ad praedicamentum quando: sicut dicimus quod haec circulatio est hodierna vel fuit hesterna. Et isto modo, in quo est tempus, in eo etiam quando: quia in motu primi mobilis est tempus subjective. Et ideo talis denominatio est in partibus ejus quae denominantur a partibus motus, ut dictum est. Vel juxta primam opinionem in primo motu est tempus, quod est fundamentum respectus qui est quando. Etiam in eo est terminus ipsius respectus, partes scilicet motus mensuratae quae sunt terminus talis respectus; et hoc est quod dicit auctor sex principiorum, quod in quo est tempus, in eo est etiam quando. Alio modo tempus potest esse mensura aliorum motuum extrinseca, ex quo tunc fit denominatio quae pertinet ad praedicamentum quando, sic dicimus, haec ambulatio fuit hesterna: et sic quando non est in eo in quo est tempus, quia tempus est subjective in motu primi mobilis, et denominatio facta ab eo est in ambulatione. Vel juxta secundam opinionem, quando est respectus fundatus in tempore, cujus tamen terminus est ambulatio: et sic aliquo modo non est in eo in quo est tempus et cetera.

Caput 14

[91061] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 14 Non suscipit autem quando magis vel minus, nec etiam ipsi quando est aliquid contrarium. Nam hoc praedicamentum sumitur a forma absoluta denominante, vel est respectus talis formae. Et quia tempus a quo sumitur quando

non suscipit magis vel minus, nec habet contrarium; igitur nec quando ista suscipiet. Est autem proprium quando esse in omni eo quod incipit esse. Notandum, quod res quadrupliciter incipit esse. Quaedam enim incipit per motum solum, ut calor in aqua quae calefit, incipit esse per motum calefactionis: immo motus ponitur in genere talium: alteratio enim est in genere qualitatis, in qua alteratio invenitur. Quaedam vero incipit esse per mutationem sequentem motum necessario; sicut forma substantialis inducitur in materiam per generationem sequentem alterationem, cujus ipsa est terminus saltem extrinsecus. Quaedam autem incipit esse per mutationem sequentem motum, sed non ex necessitate; sicut illuminatio nostri hemisphaerii de mane, quam illuminationem praecedit motus localis solis, per quem, nobis praesens fit. Talem autem mutationem non ex necessitate praecedit motus: quia in primo instanti quando creatus est sol, nullo praecedente motu solis fuit aer illuminatus a sole. Quaedam autem incipit esse per simplicem emanationem, et non per motum nec per mutationem, sicut illa quae creantur. Sciendum est autem, quod tempus, sive sit continuum sive discretum, et aevum sunt quaedam mensurae, secundum quas actus quidam nati sunt mensurari, quia scilicet habent durare tantum vel tantum. Quidam autem actus est in quo uno numero existente est successio, et ejus duratio consistit in accipiendo partem post partem: sicut sunt ea de quibus dictum est quod incipiunt esse solum per motum. Et tales actus quando fiunt, sive quando facti sunt, cum scilicet sunt in quiete, mensurantur tempore continuo. Eorum enim fieri est motus, et factum esse est quies. Motus autem et quies mensurantur tempore continuo. In omni autem tali actu est quando, sicut in tempore, ut dictum est. Et hoc est proprium quando, esse in omni tali actu qui sic incipit esse: talis enim actus quia proprie tempore mensuratur, proprie etiam sumitur denominatio a tempore, ut dicatur de ambulatione hodierna vel hesterna; et hoc est quando, ut dictum est. Vel juxta secundam opinionem, tempus ut mensurans proprie habet respectum ad actus tales, et hic respectus est quando. Proprium ergo quando est esse in omni tali actu qui sic incipit esse ut in termino, ut dictum est. Aliquis vero actus est, cujus duratio non consistit in accipiendo successive partem post partem; sed consistit in hoc, quod idem indivisibile manens stat. Et iste actus est duplex. Quidam enim est actus indivisibilis, in quo nulla est successio, tamen natus est ei alius actus succedere, et ipse natus est succedere alteri, sicut formae substantiales corruptibiles, cogitationes et volitiones successivae Angelorum: horum enim actuum unusquisque est indivisibilis, et unus succedit alteri. Una namque forma succedit alteri in materia prima: et tamen esse talis formae in indivisibili est: et sic est de dictis cogitationibus et volitionibus Angelorum. Unde tales actus mensurantur tempore discreto; unusquisque enim talium actuum mensuratur nunc temporis discreti; et successio quae est inter tales actus mensuratur tempore discreto. Tempus autem discretum, est in illo genere quantitatis discretae, in quo ponitur oratio: non enim oratio ibi ponitur pro sono, cum sonus sit qualitas: nec pro numero syllabarum, quia sic non esset alia species a numero: nec pro pluribus temporibus continuis syllabarum, quia sic non esset alia species a tempore continuo. Plures enim partes temporis non faciunt aliam speciem a tempore, ut supra dictum est. Sed ponitur pro mensura prolationis illius soni: ibi non solum est dare plura, sed est dare plus durare, secundum quod talia plura indivisibilia plus durant quam unum: ideo oportet ibi ponere aliquem numerum pertinentem ad mensuram alicujus durationis: hoc autem est discretum. In talibus, quae sic incipiunt esse et quae sic habent esse, non est quando, secundum quod hic sumitur quando, prout relinquitur ex adjacentia temporis continui; et si in eis esset quando ex adjacentia ipsius nunc temporis discreti, esset alterius rationis quam quando de quo nunc agitur. Alius vero actus indivisibilis est qui non est aptus natus succedere alteri, nec alius sibi; sicut est actus essendi Angelorum, et animae rationalis, et corporum caelestium, et intellectio Angeli, qua videlicet intelligit se, quae non est successiva, et beata visio Angelorum et animarum: et tales actus mensurantur aevo, quod est totum simul. Unde, licet talis actus incoeperit esse per simplicem emanationem, tamen in eis non est quando; non enim habent mensurari tempore. Possumus autem dicere, quod in omnibus dictis actibus sit quando per quamdam coexistentiam quam habet tempus continuum cum durationibus eorum: dicimus enim, quando fuit Angelus? Et respondetur, heri vel hodie. Non tamen quod Angelus quantum ad suum esse mensuretur die hesterno vel hodierno: sed quia dies hesterna vel hodierna simul fuit cum dicta duratione Angeli, scilicet cum suo aevo, vel aevum suum simul coexistit tempori hesterno vel hodierno, et sic de aliis. Et patet de quando.

Caput 15

[91062] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 15 Ubi est circumscriptio corporis a loci circumscriptione proveniens. Ad intelligendam praedictam descriptionem, et quid est ubi, sciendum, quod locus est superficies corporis continentis immobilis. Dupliciter autem potest aliquid esse in loco: scilicet definitive et descriptive. Definitive sunt in loco ea quae licet quanta non sint, nec per se nec per accidens, tamen non sunt ubique; sed ita sunt in una parte mundi quod non sunt in alia, sicut sunt Angeli et animae separatae; unde dicuntur esse in loco definitive, idest determinative, quia ita determinate sunt in una parte mundi, quod tunc non sunt in alia. Et de talibus non potest proprie dici esse in ubi: nam ea quae sunt in ubi, continentur in loco. Sed hujusmodi magis continent locum quam contineantur a loco; non ergo proprie sunt in ubi. Circumscriptive vero dicuntur esse in loco omnia quanta. Dimittamus modo de ultima sphaera qualiter sit in loco. Unde quantitas quae formaliter facit subjectam materiam quantam, efficienter facit eam esse in loco: unde corpus locatum per suam superficiem tangit superficiem corporis locantis: et sicut est signata superficies corporis locati, ita et superficies locantis. Superficies autem corporis locantis potest dupliciter considerari. Uno modo ut est in corpore locante et denominat illud; et sic est quantitas. Alio modo ut denominat corpus locatum; et sic facit praedicamentum ubi, quod nihil aliud est secundum rem, quam locus, ut denominat locatum denominatione extrinseca, sicut dicitur civis a civitate, et Pragensis a Praga. Vel juxta secundam opinionem, praedicamentum ubi est respectus circumscribentis locatum. Ex praedictis patet, quod motus localis non est in loco in quantum hujusmodi, sed est in praedicamento ubi: motus autem subjective est in eo quod movetur, seu in mobili. Dicitur autem motus esse in genere formae quae acquiritur per motum, quae est terminus motus. Non autem movetur locus, cum sit terminus continentis immobilis, movetur autem locatum. Locus autem, in quantum hujusmodi, non est forma quae acquiritur

in locato, sed est forma locantis. Nihil ergo acquiritur in re mobili nisi ubi, quod est respectus loci ad locatum, ut circumscribit illud. Vel est denominatio supponens praedictum respectum, juxta primam opinionem. Hic autem respectus terminative est in ipso locato, et secundum extensionem loci cujus est talis respectus ut fundamentum, acquiritur in re quae movetur ad aliud et aliud ubi, usque ad terminum motus. Ex his patet, quod in aliis speciebus motus in ipso mobili acquiritur forma intrinseca. Nam in alteratione quae fit de frigore ad calorem, acquiritur calor qui est forma intrinseca inhaerens ipsi calefacto: et in augmento et decremento acquiritur certa quantitas, quae etiam est forma inhaerens intrinsece. Sed in motu locali acquiritur ubi, quod denominat extrinsece. Vel juxta secundam opinionem est respectus extrinsecus fundatus in locante, et terminatus in locato, ut dictum est. Patet ergo descriptio ipsius ubi: scilicet, quod est circumscriptio corporis, idest denominatio corporis locati circumscripti proveniens a circumscriptione loci, idest ab ipso loco circumscribente. Vel juxta secundam opinionem, est circumscriptio corporis locati, idest respectus terminatus in corpore circumscripto, proveniens a circumscriptione loci, idest fundatus in loco prout circumscribit locatum.

Caput 16

[91063] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 16 Ubi vero non suscipit magis nec minus, et non suscipit contrarietatem. Ut enim dictum est, ubi nihil aliud est quam locus, ut denominans rem locatam quam circumscribit. Vel juxta secundam opinionem, est respectus extrinsecus fundatus in loco circumscribente et terminatus in re locata: qui respectus nihil reale addit supra fundamentum, nisi terminum ad quem, ut supra de relatione dictum est. Unde nullam rem dicit diversam a loco. Sed locus non recipit magis vel minus, nec loco aliquid est contrarium, ut supra dictum est. Ergo nec ubi suscipit magis vel minus nec contrarietatem. Proprium autem ubi est esse in omni corpore terminato vel denominative, vel juxta secundam opinionem terminative: licet enim quaedam alia accidentia sint in corpore, ut calor, dulcedo et hujusmodi; et quidam etiam respectus terminentur ad corpus, ut aequalitas et inaequalitas; tamen non ita proprie conveniunt corpori, sicut ubi: corpus enim est quod superficie vel superficiebus terminatur; et hoc est de ratione corporis in quantum est corpus. Sed quia natura non sustinet vacuum, oportet quod statim sibi conjungatur alia superficies, quae ut immobilis est, locus dicitur et circumscribit illud, et hoc est ubi: unde proprie ubi est in corpore, quia immediate sequitur ipsum corpus in quantum hujusmodi. Et dico, quod proprium est ubi esse in omni corpore, supple, et non in alio: quia indivisibili in quantum hujusmodi non debetur locus: si enim locus est quantitas continua, oportet quod sit divisibilis. Locatum autem et locus adaequantur. Unde si alicujus indivisibilis esset locus, sequeretur quod locus ille esset indivisibilis. Notandum, quod indivisibile dupliciter potest sumi. Uno modo mathematice; et sic solus punctus est indivisibilis, cui, ut dictum est, non debetur proprie locus. Alio modo sumitur indivisibile naturaliter: est enim devenire ad minimam carnem, quae si dividatur, non erit amplius caro. Hoc tamen indivisibile est quantum, et non punctus; et nullus prohibet tale indivisibile esse

in loco. Igitur in eo est ubi. Dico etiam, quod ubi est in corpore terminato: si enim esset corpus infinitum, ut ponebant primi philosophi esse extra caelum tale corpus, non esset in ubi. Et sic patet de ubi et cetera.

Caput 17

[91064] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 17 Positio est ordo seu ordinatio partium in loco. Ad intelligendum autem praedictam descriptionem, sciendum est, quod pars multipliciter dicitur, sicut et totum. Est enim triplex totum: scilicet universale, potentiale et integrale. Et si aliud totum dicatur, ut totum in quantitate, totum in tempore, totum in loco, ad ista tria reducuntur. Dicitur autem totum universale genus, cujus partes subjectivae sunt species. Totum vero potentiale dicitur aliquid in quo sunt potentiae, quae nec partes integrales dici possunt, nec partes subjectivae: sicut anima respectu suarum potentiarum est totum potentiale, et quaelibet ejus potentia dicitur vis potentialis. Totum vero integrale est duplex. Unum est, quod constituitur ex partibus integrantibus essentiam rei compositae: quarum partium unaquaeque per se accepta non est nata esse naturaliter sine alia, sicut sunt forma et materia. Aliud vero totum integrale est, cujus partes sunt natae divisae a toto quaelibet per se esse; sicut diviso ligno toto in duo ligna, unaquaeque partium potest per se esse: et haec est passio quanti, in eo quod quantum est, ut dicitur quinto metaphysicae. Et quia tales partes sicut sunt divisibiles, ita per intellectum signari possunt, quamvis non sint divisae; et quia in se consideratae inter se habent aliquem ordinem in toto (quia una consideratur proprie esse centrum totius: et alia post aliam, et sic de aliis): talis ordo dicitur potentia quae est differentia quantitatis, ut supra dictum est. Nec tamen est credendum, quod talis ordo qui dicitur potentia, sit relatio; quia differentia quantitatis non potest esse in alio praedicamento a quantitate. Sed potest esse relatio secundum dici; sicut dicimus, quod scientia est relatio vel relatum secundum dici: est enim scientia in prima specie qualitatis per prius, secundario autem dicit quemdam respectum ad scibile. Alio modo possunt considerari praedictae partes integrales, ut comparantur ad locum; prout scilicet, cuilibet parti sic ordinatae in toto correspondet pars loci; et talis ordo seu ordinatio partium in loco dicitur positio, quae est praedicamentum situs. Notandum, quod manente eodem toto locato et eodem toto loco, possunt partes diversae locati diversis partibus loci applicari; et ideo est aliqua diversitas inter comparationem totius locati ad totum locum, et inter comparationem partium ad partes: et sic potentia quae dicit ordinem partium locati ad diversas partes loci, est aliud praedicamentum quam praedicamentum ubi, quod dicit circumscriptionem locati a loco. Notandum quod superficies corporis continentis quae locus dicitur, et superficies corporis contenti, sunt simul; et secundum quod est figura corporis contenti, sic est figura loci, seu superficiei continentis. Et ideo secundum situationem partium et ejus diversitatem in corpore locato, necesse est locum diversam habitudinem habere ad locatum. Unde a praedicto loco sic diversimode locante partes locati denominant ipsum locatum ratione suarum partium. Dicitur praedicamentum situs seu positionis, sicut dicitur homo sedens, quia partes loci

sic circumscribunt partes locati. Vel juxta secundam opinionem, respectus fundatus in loco ratione suarum partium, et terminatus in locato ratione suarum partium, est positio seu situs. Patet ergo quid est situs seu positio.

Caput 18

[91065] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 18 Sciendum est, quod quidam dicunt quod situs seu positio non est denominatio sive respectus sumptus a partibus loci ratione partium locati, sed potius est respectus sumptus a partibus locati ad partes loci. Et si objiciatur eis, quod si hoc esset, sequeretur quod talis denominatio non esset ab extrinseco, quia respectus fundatus in partibus locati juxta secundam opinionem; ad quam sequitur talis denominatio, juxta primam opinionem, quae est praedicamentum situs, non est extra totum locatum; unde sequitur quod situs esset relatio: ad hoc respondent, quod de situ accidit sicut de passione supradictum est; quae, licet sit subjective in passo, tamen ab ea denominatur patiens denominatione extrinseca, quia non denominat illud nisi ratione agentis quod est extra. Et sic dicunt quod partes locati sic ordinatae non denominant totum in praedicamento isto, nisi ratione partium loci ad quas habent respectum. Et quia, ut supra dictum est, ista praedicamenta non fecit Aristoteles; et ille qui fecit, non fuit tantae auctoritatis nec habuit aliquem expositorem alicujus auctoritatis, ideo de eis quilibet modernorum dicit sicut sibi videtur. Utraque tamen opinio posset salvari: sed prima magis stat ad salvandum quod hoc praedicamentum dicat formam extrinsecus advenientem. Secunda vero videtur magis stare cum significato dictionum quae important positionem: nam sessio et cubatio magis videntur dicere dispositionem partium locati per respectum ad partes loci, quam e converso. Et similiter se habet de aspero et leni: asperum enim est cujus partes non porriguntur aequaliter; lene vero cujus partes aequaliter porriguntur. Quae autem istarum opinionum sit probabilior, legentis judicio relinquo et cetera.

Caput 19

[91066] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 19 Situs autem seu positio non recipit magis nec minus, sive sit respectus partium loci ad partes locati, sive e converso: quia nec partes loci nec partes corporis locati suscipiunt magis vel minus, ideo nec situs suscipit magis vel minus: similiter nec recipit contrarietatem, ut ex supradictis potest patere. Est autem proprium situs proxime assistere substantiae materiali. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod assistere, ut hic sumitur, est esse respectivum. Notandum, quod quantitas afficit rem materialem prius quam aliquod accidens: unde primam materiam prius natura informat forma substantialis quae dat sibi esse: ad quam informationem prius natura sequitur quantitas quam aliquod aliud accidens. Ut autem supradictum est, propria passio quantitatis est, quod sit divisibilis in partes integrales. Et

ideo 5 Metaphy., a philosopho sic describitur. Quantum est, quod est divisibile in semper divisibilia. Ad quas partes integrales terminatur situs, qui est respectus quidam, licet fundetur in loco. Vel secundum alios, fundatur in partibus quantis, et terminatur ad partes loci, ad quem respectum sequitur denominatio quae facit praedicamentum situs, juxta primam opinionem. Proximus ergo respectus substantiae materialis sive terminative sive fundamentaliter est situs sive positio et cetera.

Caput 20

[91067] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 20 Habitus est corporum et eorum quae circa corpus sunt adjacentia. Ad intelligendum autem praedictam descriptionem, sciendum, quod habere aliquid dicit quemdam respectum. Quaedam enim dicuntur habere aliquas res, sed inter habentem et res habitas est solus respectus rationis: ut cum aliquid dicitur habere substantiam, vel partes substantiae, sicut pedem vel manum; vel habere quantitatem vel qualitatem: et tamen inter habens et res habitas nullus est respectus realis, sed solum rationis: unde hoc habere pertinet ad praedicamenta absoluta. Quaedam vero dicuntur habere aliquas res, ita quod inter habentem et res habitas est respectus realis et conversivus: sicut pater dicitur habere filium, et filius patrem, et dominus servum vel possessionem et servus vel possessio dominum. Patris autem ad filium et filii ad patrem est respectus realis: et similiter est de domino et servo: et istud habere pertinet ad praedicamentum relationis. Quaedam autem dicuntur habere aliquas res, et inter habentia et res habitas est respectus realis sed non conversivus, sed est respectus habentis ad rem habitam: et isto modo tempus dicitur habere temporalia, et locus locatum, et partes loci partes locati, et continens contentum: et istud habere pertinet ad praedicamenta quando et ubi et situs: nam continens ita dicitur habere contentum, quod reducitur ad praedicamentum ubi, sicut tempus temporale, quod reducitur ad praedicamentum quando, et situs situatum quod pertinet ad praedicamentum situs: nam vas est locus mobilis, et locus est vas immobile, ut dicitur 4 Physic. Quaedam autem dicuntur habere aliquas res, et inter habentia et res habitas est respectus realis non conversivus; ita videlicet, quod respectus talis est rei habitae ad ipsum, quod habeat eam, sicut homo dicitur habere tunicam et respectus est tunicae ad ipsum hominem habentem, et non e contrario: et hoc habere pertinet ad istud praedicamentum, scilicet habitus. Notandum, quod ut philosophus dicit 15 de Animalib., natura providit aliis animalibus de vestimentis et de armis. Unde quaedam pro vestimento habent pilos, quaedam vero corium grossum vel corticem, vel aliquid hujusmodi: similiter etiam aliquibus pro armis dentes dedit, aliis cornua, aliis vero ungues, et hujusmodi: homini autem nihil horum dedit, sed dedit ei intellectum et manus, ut per eas posset sibi providere, et de rebus exterioribus faceret sibi vestimenta et arma. Unde in aliis animalibus tam vestimenta quam etiam arma sunt partes substantiales eorum; et inter habentia et habita non est aliquis respectus realis, sed solum rationis, ut dictum est: unde denominatio quae fit in eis vel a vestimentis vel ab armis eorum naturalibus non pertinet ad hoc praedicamentum. Sed inter vestimenta et arma nostra et nos est respectus realis. Et ideo vestimenta et arma prout denominant nos habentes

ea, sunt praedicamentum habitus. Vel juxta secundam opinionem, respectus eorum ad nos est praedicamentum habitus. Unde hoc praedicamentum solum convenit hominibus. Verum est autem, quod etiam quaedam animalia vestimus et armamus vestimentis et armis exterioribus; vestimus enim simias et phaleramus equos; et isto modo hoc praedicamentum potest ad ea pertinere. Et sic patet et cetera.

Caput 21

[91068] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 21 Videtur autem esse dubium, sive hoc praedicamentum sit denominatio sequens respectum, sive juxta secundam opinionem sit ipse respectus, quomodo hoc praedicamentum pertinebit ad genera accidentium. Constat enim quod vestimenta sive arma sunt in genere substantiae. Denominatio autem sumpta a substantia, non ponitur in alio genere a substantia. Sive juxta secundam opinionem quomodo fundabitur respectus immediate in substantia, cum respectus nihil reale addat supra fundamentum, ut supradictum est? Ideo sequitur, quod substantia vel erit accidens, vel quod habitus non erit accidens. Ad quod dicendum, quod non est inconveniens, quod respectus realis in substantia fundetur. Substantia enim creata in quantum hujusmodi, realiter refertur ad creatorem; et talis respectus immediate in ea fundatur: nec propter hoc substantia est respectus vel accidens. Notandum quod differt accidentalitas quantitatis et qualitatis quae sunt accidentia absolute, ab accidentalitate aliorum septem praedicamentorum: nam accidentalitas absolutorum consistit in hoc, quod adveniunt enti in actu per inhaerentiam; et isto modo substantia non potest esse accidens. Accidentalitas autem aliorum septem praedicamentorum consistit in hoc, quod accidit formae seu subjecto formae habere terminum ad quem. Et quia forma substantialis seu substantia composita potest habere talem terminum, isto modo non est inconveniens quod sit accidens, idest ut accidentaliter alteri adveniat: unde accidit vestimento ut adjaceat corpori, et ut talem respectum habeat ad ipsum. Et sic sive sumatur vestimentum ut denominans, accidit sibi sic denominare, et sic est praedicamentum habitus juxta primam opinionem, et est accidens. Vel juxta secundam opinionem accidit vestimento habere corpus pro termino, ad quem ut adjacens habet respectum. Vel potest dici, quod non ex omni substantia indifferenter fiunt arma et vestimenta; sed arma fiunt ex substantia habente aliquam qualitatem, puta duritiem et hujusmodi: similiter vestimenta fiunt non ex qualibet substantia indifferenter, sed ex habente talem qualitatem, puta mollitiem et plicabilitatem, vel hujusmodi; et super his qualitatibus fundatur respectus qui est habitus, vel a dictis substantiis, in quantum habent tales qualitates. Est ergo habitus adjacentia corporum, et eorum quae circa corpus sunt: quod sic intelligitur. Habitus est adjacentia, idest denominatio corporum, sicut eorum quae denominantur, et eorum quae sunt circa corpus, idest eorum a quibus fit talis denominatio; sicut a vestimentis quae sunt circa corpus, dicitur et denominatur homo vestitus. Vel juxta secundam opinionem, habitus est adjacentia, idest respectus corporum terminative. Talis enim respectus, scilicet vestimenti, terminatur ad corpus vestitum, et est eorum quae sunt circa corpus fundamentaliter: nam fundamentum talis respectus

est ipsum vestimentum, ut dictum est. Et sic patet descriptio habitus. Notandum, quod licet talis denominatio sit totius habentis talem habitum, nam homo dicitur vestitus et calceatus tamen convenit sibi ratione habitus; qui adjacet parti. Licet enim homo dicatur calceatus, tamen dicitur ratione calceamenti, quod adjacet pedi, qui est pars integralis hominis, cum totum corpus non sit vestitum, sed ratione illius partis cui adjacet vestimentum. Patet ergo de habitu et cetera.

Caput 22

[91069] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 22 Recipit autem habitus magis et minus, licet non omnis. Qualiter autem habitus recipit magis et minus, videtur esse dubium. Si enim respectus in tantum recipiunt magis et minus, in quantum fundamenta recipiunt intensionem et remissionem; et secundum istos respectus denominantur termini respectus magis vel minus: sicut dicitur magis vel minus calefaciens a majori vel minori calore quem efficit: sed cum fundamentum habitus sit substantia, ut dictum est, quae non suscipit magis vel minus; ergo nec habitus suscipit magis vel minus. Ad quod intelligendum sciendum est, quod ut dictum est, ista sex praedicamenta nihil aliud dicunt nisi absolutum, ut denominat aliquid extrinsecum; quae denominatio sequitur aliquem respectum realem qui est inter denominans et denominatum, qui tamen respectus est in genere relationis. Vel juxta secundam opinionem, dicunt praedictum respectum: et talis respectus est communis dictis sex principiis. Unde tale denominatum dicitur magis vel minus ab intensione vel remissione illius absoluti denominantis, ut dictum est. Aliquando vero denominatur magis vel minus, non ab intensione vel remissione denominantis; sed si plura fuerunt denominativa ejusdem rationis a quibus denominatum secundum unumquodque quod est, eo denominatur; sicut dicimus, quod ignis calefaciens tria ligna magis calefacit, quam si calefaceret duo eodem gradu caloris. Constat enim quod omnes istae tres calefactiones sunt ejusdem rationis, quibus respondet ignis secundum unam potentiam calefactivam: et isto modo calefaciens potest dici magis vel minus, licet in calefactionibus vel in quibuscumque actionibus non sit consuetum dicere isto modo magis vel minus. Et simile est si sumatur habitus juxta secundam opinionem: quia si plures respectus unius rationis, quibus unus respondet terminus, denominant terminum magis, pauciores vero minus; habitus primo modo non suscipit magis vel minus. Ab uno enim vestimento vel calceamento, scilicet uno numero, numquam aliquis dicetur magis vel minus vestitus vel calceatus. Et sic intelligitur, quod non omnis habitus suscipit magis vel minus; quia nec vestimentum nec calceamentum suscipit intensionem vel remissionem. Secundo vero modo habitus suscipit magis vel minus; quia unus et idem homo a pluribus vestimentis potest denominari magis vestitus, et a paucioribus minus vestitus; et sic de aliis. Hoc autem non convenit praedicamento quando, cum tempus denominans sit unum omnium temporalium: nec etiam convenit praedicamento ubi, cum unius corporis unus tantum sit locus: nec praedicamento situs, cum cuilibet uni parti locati una respondeat pars loci. Potest autem convenire iste modus dicendi magis vel minus alicui relativo, et alicui agenti vel patienti. Et sic patet qualiter habitus suscipit magis vel minus, et qualiter non. Vel dicendum, quod respectus habitus non

immediate fundatur in substantia, ut supra dictum est, nisi mediante aliqua qualitate, puta duritie vel mollitie et hujusmodi, quae qualitates sunt fundamentum talis respectus: cum autem dictae qualitates suscipiant magis et minus, ergo et habitus. Non tamen recipit habitus contrarietatem. Ut enim supra dictum est, ex receptione magis et minus datur contrarietas, quando magis et minus est secundum gradum intensionis et remissionis in speciebus unius generis, ut patet de albo et nigro. Talis autem intensio non est in habitu, ut dictum est. Ergo in habitu non est contrarietas.

Caput 23

[91070] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 5 cap. 23 Est autem sciendum, quod proprium habitus est existere tam in corpore quam in his quae circa corpus sunt, in pluribus secundum divisionem partium. Hoc autem qualiter intelligatur dictum est. Denominatur enim aliquid ab habitu secundum quod habitus adjacet alicui parti integrali signatae; sicut dicitur homo calceatus a pedibus et galeatus a capite, et sic de aliis. Hoc autem nulli aliorum praedicatorum convenit: licet enim in praedicamento situs fiat denominatio totius ratione partium quibus adjacent partes loci, non tamen ratione alicujus partis signatae, sed ratione omnium, quibus adjacent partes loci aliquando uno modo, et aliquando alio. Sed in praedicamento habitus fit denominatio totius ab una parte signata, cui adjacet singularis habitus. Et quia sicut consideratur in hoc praedicamento corpus habens habitum quantum ad suas partes organicas signatas, sic habitus partium signatarum sunt diversi et divisi: nam in habitu unius hominis divisa est pars vestimenti a calceamento, et sic de singulis; ideo dicitur esse proprium habitus existere secundum divisionem partium corporis, scilicet habentis, et secundum divisionem eorum quae sunt circa corpus secundum divisionem habitus. Et sic patet de praedicamento habitus, et de omnibus praedicamentis hoc modo. Notandum, quod praedicamenta pertinent ad primam operationem intellectus, in qua nulla fit compositio per esse. Quae autem pertinent ad talem primam operationem, possunt dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad res intellectas; et sic de eis jam dictum est: omnia enim quae sic pertinent ad talem primam operationem, per decem praedicamenta significantur, ut ex dictis patet. Alio modo possunt considerari quantum ad modum significandi, in quantum scilicet significantur per nomina et per verba, et per alias partes orationis: et de his dicetur immediate. Propterea logica non solum est scientia rationalis, ut puta de syllogismo qui pertinet ad discursum rationis, sed est etiam scientia sermocinalis: tractat enim de syllogismo et partibus ejus quantum ad modum significandi, ponendo quid est nomen, et quid est verbum, et ponendo signa universalia et particularia, quae omnia ad modum significandi pertinent, de quibus omnibus infra dicetur.

Tractatus 6

Caput 1

[91071] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 1 Dicto de his quae quantum ad rem significatam pertinent ad primam operationem intellectus, quae est indivisibilium intelligentia, ut in 3 de anima dicitur, quia videlicet res cognoscitur quantum ad suam quidditatem; nunc dicendum est de his quae pertinent ad secundam operationem intellectus, quae ibi compositio vel divisio nominatur, qua scilicet intellectus noster unam rem cum alia componit, vel ab alia eam dividit, per esse scilicet et non esse. Et dicitur tractatus iste de enunciatione seu propositione, large sumpta propositione. Si enim stricte sumeretur, tunc enunciatio esset genus ejus: propositio enim solum dicitur de praemissis ipsius syllogismi; sed enunciatio dicitur tam de praemissis quam de conclusione. Ad cognoscendum autem dictam enunciationem dicendum est primo cum Aristotele de partibus suis, scilicet de nomine et verbo; et de ejus genere, quod est oratio. Nomen est vox significativa ad placitum sine tempore, cujus nulla pars significat separata, finita et recta. In ista nominis definitione ponitur vox pro genere. Notandum, quod ut habetur 2 Metaphy., haec est differentia inter definitionem suppositorum et definitionem formarum sive substantialium sive accidentalium: nam in definitione suppositorum nihil ponitur quod sit extra essentiam definiti, sed omnes particulae definitionis sunt de essentia definiti. Formae vero, quia non possunt per se esse, sed in alio, scilicet in subjecto vel in materia; in sui definitione requirunt subjectum vel materiam, quae tamen non sunt de essentia earum; et ideo ipsarum definitiones dicuntur esse per additamenta. Unde formae accidentales in sui definitione requirunt subjectum. Haec est autem differentia inter eas definiendo: nam formae abstractae aliter requirunt subjectum in earum definitionibus quam formae sumptae in concreto. Formae abstractae requirunt subjectum loco differentiae; ut cum dicimus, crispitudo est contractio capillorum: ubi capilli qui sunt subjectum crispitudinis, ponuntur loco differentiae; in concreto vero requirunt subjectum loco generis; ut cum dicimus Crispum est capillus contractus. Hoc habito, sciendum est, quod nomen, verbum et oratio sunt quaedam artificialia, et per consequens accidentia: eorum autem subjectum est vox quae est quid naturale: ars enim in voce ut in subjecto format nomina verba et orationes; et ideo in eorum definitionibus debet poni vox ut subjectum. Et quia concreta sunt, ideo in eorum definitionibus ponitur vox pro genere. Dicitur autem vox significativa, ad differentiam vocum non significativarum quaecumque sint illae, quae videlicet pro nihilo proferuntur. Ad placitum autem dicitur ad differentiam vocum significativarum naturaliter: ut sunt latratus canum qui significant iram, prout natura dictavit eis, quoniam non significant secundum institutionem humanam. Sine tempore vero dicitur ad differentiam verbi et participii. Ubi nota, quod ut supra in alio tractatu dictum est, actio, passio et motus sunt una res. Verbum autem significat per modum actionis vel passionis, et per consequens per modum motus seu mutationis. Primum autem quod habet mensurari tempore, est motus. Verbum vero significat cum tempore. Sciendum, quod actio et passio dupliciter possunt significari: vel per modum abstractum, ut sunt quaedam res; et tunc non significant cum tempore; significant enim per modum habitus et quietis, scilicet sine motu, et sic significantur a nomine. Alio modo significantur per modum actionis prout sunt egredientes a subjecto, et sic significantur ut motus vel mutationes, et per consequens, ut mensurantur tempore; et sic significantur a verbis formaliter, et non materialiter sumptis; et etiam a participiis, non a nomine. Nomen ergo significat sine tempore. Deinde dicitur, quod nominis nulla pars significat separata, ad differentiam orationis, cujus partes significant separatae. Ubi

nota, quod significatio se habet ad nomen ut forma ejus: littera vero et syllabae sunt ut materia ejus, seu ut partes integrales. Cum autem nulla pars sit quae non habeat formam totius in toto; ideo nulla pars separata habebit per se significationem, nisi solum illam quam habet totum. Unde in nominibus compositis, ut sunt Terranova, castrum Joannis, si significatum esset divisum, puta quod intelligeretur pro terra quae esset nova, tunc non esset nomen, sed oratio: si vero significatum suum esset una res, puta villa vel hujusmodi, tunc erunt nomina. Deinde dicitur finita ad differentiam nominum infinitorum, sicut est non homo. Ubi nota, quod omne nomen accipiendo etiam pronomen pro nomine, aut significat determinatam naturam ut homo, aut determinatam personam, ut ego et tu, aut determinatam naturam et personam, ut Socrates Plato; cum autem nomen infinitum nihil horum significet, non vere poterit dici nomen. Quod autem nihil horum significet, patet: nam nomen quod imponitur a privatione, ad minus requirit subjectum existens: non enim caecum dicitur nomine animalis; sed supponit, quod illud quod est caecum, sit aptum natum habere oculos. Nomen autem infinitum cum a negatione imponatur, nihil supponit; potest enim enim dici de ente, sicut de non ente: dicimus enim quod Chimaera est non homo, ut equus est non homo. Unde talia significant solum per modum nominis quia ad minus est suppositum in comprehensione. Deinde dicitur recta, ad differentiam casuum obliquorum, qui cadunt a recto seu nominativo per quamdam originem declinationis. Solus enim nominativus dicitur nomen principaliter, quia per ipsum facta est impositio nominis ad aliud significandum. Non autem pertinent obliqui directe ad logicum, qui versatur circa verum et falsum; quia tales casus, scilicet obliqui, cum hoc verbo sum es est, in quod omnia verba resolvuntur, non dicunt verum vel falsum. Nihil tamen prohibet eos cum aliquibus verbis impersonalibus jungi, et significare verum vel falsum, ut, taedet me lectionis. Et sic patet de nomine et cetera.

Caput 2

[91072] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 2 Verbum est vox significativa ad placitum, cujus nulla pars significat separata, finita et recta; et semper est significativum eorum quae de altero praedicantur. In ista definitione, vox significativa ad placitum cujus nulla pars significat separata, intelliguntur eodem modo quo in nomine dicta sunt. Dicitur autem finita ad differentiam verborum infinitorum, ut sunt, non currit, non amat; quae non proprie sunt verba. Ubi nota, quod proprium est verbi significare aliquid per modum actionis et passionis, ut supra dictum est. Praedictae autem dictiones hoc non faciunt: imo removent actionem vel passionem potius, quam aliquam determinatam actionem vel passionem significent: non ergo proprie sunt verba. Sciendum, quod licet haec proprie non sint verba, tamen aliqua posita in definitione verbi eis conveniunt: primo quia significant cum tempore: sicut enim agere et pati sunt in tempore, ita etiam privatio eorum: unde et quies tempore mensuratur. Dictiones autem praedictae significant privationem actionis et passionis, ut dictum est. Secundum est, quia ponitur in definitione verbi, quod semper ponitur ex parte praedicati, quia est significativum eorum quae de altero praedicantur: quod sic

intelligitur. Quia enim subjectum enunciationis significatur ut id cui aliquid inhaeret, verbum autem significat actionem per modum actionis, ut dictum est, de cujus ratione est quod inhaereat; ideo semper ponitur ex parte praedicati, etiam quia in omni praedicatione oportet quod sit verbum, cum verbum importet compositionem qua praedicatum componitur subjecto. Unde sicut verba significando actionem vel passionem significant aliquid ut in alio existens, propter quod semper ponuntur ex parte praedicati, ita etiam praedicta verba infinita, quia significant remotionem actionis vel passionis, semper ponuntur ex parte praedicati: negatio enim reducitur ad genus affirmationis. Sciendum, quod verba infinitivi modi aliquando ponuntur ex parte subjecti, ut cum dicimus currere est moveri; et hoc est quia habent vim nominis: unde Graeci addunt eis articulos sicut nominibus: hoc idem facimus nos in logica vulgari: nam dicimus el corere mio, ubi ly el est articulus. Intellectus enim noster processum actionis vel passionis, seu inhaerentiam ejus in subjecto apprehendit et significat ut est res quaedam, et sic habet vim nominis. Si autem verba aliorum modorum aliquando ponuntur ex parte subjecti, ut cum dicimus curro est verbum, tunc non sumitur verbum formaliter, sed materialiter, secundum quod significat ipsam vocem, quae accipitur ut res quaedam: unde verba et orationes et omnes partes orationis, quando sic ponuntur materialiter, sumuntur in vi nominis. Deinde ponitur in definitione recta, ad differentiam verborum obliquorum, scilicet praeteriti et futuri temporis, quae non sunt simpliciter verba. Cum enim verba proprie dicta significent agere vel pati, hoc erit proprie verbum, quod significat agere vel pati in actu; quod est agere vel pati simpliciter. Sic autem significant verba praesentis temporis: agere autem vel pati in praeterito vel in futuro est secundum quid. Et ideo verba praeteriti et futuri temporis non sunt simpliciter verba, sed secundum quid. Dicuntur autem casus verbi praesentis temporis, quia aliquo modo significant tempus praesens: praeteritum enim et futurum tempus dicuntur per respectum ad praesens: est enim praeteritum tempus, quod fuit praesens: et futurum, quod erit praesens. Et similiter verba aliorum modorum quam sit verbum indicativi modi, casus verbi dicuntur, quia earum variatio respicit ipsam actionem vel passionem, sicut et variatio temporum. Et quia variatio verborum in numero et persona non respicit ipsam actionem vel passionem, sed solum subjectum, cui actio vel passio inhaeret; ideo non faciunt casus verbi et cetera.

Caput 3

[91073] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 3 Oratio est vox significativa ad placitum, cujus partes significant separatae. Qualiter autem hujus definitionis particulae sint intelligendae, dictum est in definitione nominis. Dividitur autem oratio in imperfectam et perfectam. Oratio imperfecta dicitur, quae imperfectum sensum generat in animo auditoris. Ubi nota, quod ut dicitur 5 Metaphy., perfectum est cui nihil deest in genere suo. Sensui autem quem generat oratio imperfecta in animo auditoris aliquid deest, quia deest sibi compositio vel divisio: si enim dico homo albus quae est oratio imperfecta, nihil dico sibi inesse vel non inesse, et per consequens sensus hujus orationis facit stare animum suspensum, quia sibi aliquid deest, ideo est imperfectus. Sciendum

tamen, quod non sine causa oratio perfecta et imperfecta definitur per generare sensum. Ubi nota, quod licet oratio et quaelibet ejus pars sint quaedam res artificiales et non naturales, nec etiam sint instrumenta naturalia virtutis interpretativae, ut Plato dicebat: ejus namque virtutis instrumenta naturalia sunt pulmo, guttur, palatum, lingua, dentes et labia: sunt tamen instrumenta ipsius intellectus, qui non est virtus materialis sed supra omnem naturam corpoream. Instrumentum autem definitur ex fine, qui est usus ejus. Usus autem vocis significativae est significare audienti conceptum intellectus dicentis. Bene ergo definitur oratio perfecta et imperfecta per generare sensum, seu significare. Unde oratio perfecta dicitur, quae perfectum sensum generat in animo auditoris propter complexionem quam dicit. Orationum autem perfectarum quinque sunt species: scilicet enunciativa, interrogativa, vocativa, imperativa et deprecativa. Sciendum quod ratio non solum concipit ipsas res, sed etiam per suum conceptum alia dirigit et ordinat; concipiendo autem res in se format orationem indicativam seu enuntiativam: ordinando autem alia, format alias orationes. Dirigitur autem et ordinatur aliquis ab aliquo ad tria. Primo ad mente attendendum; et ad hoc pertinet oratio vocativa. Secundo ad voce respondendum; et ad hoc pertinet oratio interrogativa. Tertio ad opus exequendum; et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio imperativa; quantum vero ad superiores oratio deprecativa, ad quam reducitur oratio optativa, quia respectu superioris homo non habet vim innatam, nisi per expressionem sui desiderii: suppositiva vero, idest conditionalis, et dubitativa reducuntur ad interrogativam. Et quia istae quatuor species orationis non significant verum vel falsum, sed quemdam ordinem ad ista consequentem; ideo non pertinent ad praesens negotium, quod directe ordinatur in scientiam demonstrativam, in qua auris hominis per rationem adducitur ad considerandum verum ex his quae sunt propria rei; sed magis pertinent ad rhetoricam vel poeticam, quae inducunt ad assentiendum per dispositionem audientis. Sola autem enunciativa, quae significat verum vel falsum, ad hoc negotium spectat, et si quae aliae orationes ad eam reduci possunt.

Caput 4

[91074] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 4 Enunciatio est oratio verum vel falsum significans. Ad intelligendum autem hanc definitionem, primo videndum est quid sit verum vel falsum: secundo videndum est quare soli enunciationi convenit significare verum vel falsum. Quantum ad primum sciendum, quod ut communiter dicitur, veritas est adaequatio rei ad intellectum, secundum Isaac, verum dicitur adaequatum, falsum vero non adaequatum. Haec autem adaequatio seu conformitas non potest esse relatio realis, alioquin verum non converteretur cum ente: quod enim est in uno praedicamento tantum, non potest esse de transcendentibus. Est ergo relatio rationis; et sic verum est relativum secundum rationem, quod nihil prohibet ipsum esse in pluribus praedicamentis vel in omnibus. Quae autem sit haec conformitas, dico quod in intellectu quaedam sunt subjective, ut species intelligibiles, actus intelligendi, et hujusmodi: quaedam sunt objective, ut ea quae intellectus intelligit. Quando ergo res quae est in intellectu objective est conformis sibi

ipsi, ut est in rerum natura, tunc talis conformitas dicitur veritas. Unde in hoc consistit veritas, quod res sic apprehenditur ab intellectu sicut est in rerum natura; et per oppositum falsitas est in difformitate rei, ut apprehensa est ab intellectu, ad se ipsam, ut est in natura sua. Et propter hoc philosophus 4 Metaph. dicit, quod verum est esse quod est, et non esse quod non est; falsum vero est esse quod non est, et non esse quod est. Unde quando intellectus intelligit rem sic esse sicut est in rerum natura, vel non esse sicut non est, talis conformitas dicitur veritas; quando vero apprehendit rem esse ut non est, vel non esse ut est, tunc falsitas. Sciendum, quod in tali conformitate quae veritas dicitur, est considerare quatuor: scilicet rem ut est intellecta, seu ut est in intellectu objective: et ipsum intellectum eam intelligentem: et actum intelligendi, qui est subjective in intellectu: et rem ut est in natura sua. In re autem ut est intellecta, seu ut est objective in intellectu, est per prius veritas, quam sit in intellectu, vel quam sit in actu intelligendi, vel quam sit in re ut est in sua natura; intellectus enim et actus intelligendi non dicuntur veri nisi quia sunt de vero objecto. Intellectus enim dicitur verus, quia apprehendit verum; et actus intelligendi dicitur verus, quia est apprehensio alicujus veri; et res in natura sua dicitur vera, quia nata est apud intellectum causare apprehensionem conformem entitati suae. Notandum quod talis conformitas rei, ut intellecta est, ad seipsam ut est in natura sua, potest esse vel in intellectu practico, vel in intellectu speculativo. In intellectu quidem practico, quando scilicet sic est res per suam formam, sicut apprehendit eam artifex per artem suam. Cum autem omnes res naturales per formam suam sint conformes sibi ipsis ut apprehensae sunt ab arte divina, ideo quaelibet res secundum quod habet propriam formam dicitur vera; et sic verum et ens convertuntur. In intellectu vero speculativo est talis conformitas, quia intellectus intelligit rem sicut est: non enim intellectus sic intelligit, sicut res in intellectu practico; sed quia sicut res est, ita eam intelligit intellectus. Et ideo intellectus practicus comparatur ad artificialia ut mensura ad mensuratum; e converso autem intellectus speculativus comparatur ad ea quae intelligit ut mensuratum ad mensuram. Notandum quod aliqui tenent, quod veritas est conformitas rei ad intellectum informatum similitudine rei; falsitas vero est difformitas intellectus sic informati ad rem. Et haec opinio probabiliter potest teneri. Sic ergo patet quid est veritas et falsitas et cetera.

Caput 5

[91075] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 5 Quantum ad secundum, scilicet, quare veritas et falsitas sunt in enunciatione tantum: sciendum quod veritas non est in voce significativa, sive sit nomen vel verbum vel oratio, nisi sicut in signo. Sunt autem hujusmodi signa conceptionum intellectus. Secundum ergo quod in conceptionibus intellectus erit verum vel falsum, sic dicetur esse in ipsis signis. Sciendum quod, ut dicitur 3 de anima, duplex est operatio intellectus: scilicet indivisibilium intelligentia, quando scilicet intellectus intelligit quidditatem rei in se: et compositio et divisio, scilicet quando unam rem conceptam componit per esse, vel divisio quando dividit per non esse: et in utraque operatione intellectus invenitur veritas. Ubi nota, quod sicut dictum est,

veritas est relatio rationis. Entia autem rationis nusquam sunt subjective, nisi largo modo intelligatur, secundum illud cui ratio attribuit talem respectum rationis. Habet ergo veritas solum esse objective: et similiter dico de falsitate. Unde si consideramus illud quod primo verum est, scilicet rem ut est intellecta, et vocemus verum, dico quod tale verum potest esse in prima operatione intellectus: nam intellectus intelligit ipsam rem ut est in se, et sic intelligit verum. Falsum autem non intelligit intellectus in prima operatione sua: quia vel attingit naturam rei, et tunc intelligit verum; aut non attingit, et tunc ignorat. Et non est ibi proprie difformitas rei intellectae ad naturam ejus, quia nec talis res est intellecta, sed aliqua alia; et ideo non est ibi falsitas, quae proprie importat deceptionem, et non ignorantiam solam. Et inde est quod philosophus 3 de anima, dicit, quod intellectus comprehendens quod quid est, semper est verus. Hoc autem non est perfecte comprehendere veritatem, quae est conformitas utriusque, scilicet rei ut intellecta est, et rei in sua natura: sed est cognoscere unum conforme, seu verum. In secunda vero operatione intellectus est perfecte et completive veritas objective: nam apprehendere veritatem, est apprehendere conformitatem rei intellectae ad se ipsam secundum suam naturam, ut dictum est. Hoc autem fit comparando unum alteri, vel idem ad seipsum secundum aliud et aliud esse: quod non potest fieri nisi per secundam operationem intellectus. Ergo perfecte veritas non est nisi in intellectu componente vel dividente: et similiter dico de falsitate. Tenendo vero secundam opinionem praedictam, erunt clariora. Nam si veritas est conformitas rei ad intellectum informatum similitudine rei, in prima operatione intellectus erit verum, quia erit ibi talis conformitas, non tamen erit verum tunc in intellectu ut in cognoscente verum: non enim intellectus aliter cognoscit verum, nisi componendo vel dividendo secundum suum judicium: quod judicium si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus judicat se esse informatum similitudine rei, ut res est; et oppositum est de falso; et hoc totum pertinet ad secundam operationem intellectus, et non ad primam. Ex dictis potest patere, quod in sola enunciatione sit veritas vel falsitas ut in signo. Si enim sola enunciatio est signum eorum quae sunt objective in secunda operatione intellectus, et solum in illum est verum et falsum; in enunciatione erit verum vel falsum, et non in aliqua alia voce, sive sit dictio, sive oratio. Et sic patet quid est enunciatio.

Caput 6

[91076] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 6 Dividitur autem ab Aristotele enunciatio tripliciter: et primo, ut analogum in sua analogata. Dicit enim quod enunciationum quaedam est una simpliciter, quaedam conjunctione una. Enunciatio una simpliciter est enunciatio categorica, seu praedicativa. Est autem enunciatio categorica quae habet subjectum et praedicatum principales partes sui, ut homo est animal: homo est subjectum, animal est praedicatum, hoc verbum est, quia praedicatur tertium adjacens, dicitur conjunctio, seu copula verbalis. Conjunctione vero una dicitur enunciatio hypothetica seu suppositiva, ut si homo est, animal est. Haec etiam divisio enunciationis est analogi in sua analogata, de quibus per prius et posterius dicitur; nam unum

simpliciter est prius uno conjunctione. Secundo dividit enunciationem ut genus in species; dividit enim eam in affirmationem et negationem, quae sunt species enunciationis: licet enim affirmatio sit prior negatione; non tamen propter hoc enunciatio de eis analogice praedicatur, sicut dictum est quod praedicatur de simpliciter una et conjunctione una. Notandum quod unum dividentium aliquod commune potest esse prius altero dupliciter. Uno modo secundum proprias rationes aut naturas dividentium. Alio modo secundum majorem participationem rationis illius communis quod in ea dividitur. Primum autem non tollit univocationem generis; ut manifestum est in numeris, in quibus binarius secundum propriam rationem naturaliter est prior ternario; sed tamen aequaliter participant rationem communis, scilicet numeri: nam ita ternarius sicut et binarius est multitudo mensurata per unum. Secunda autem prioritas impedit univocationem generis: et propter hoc, ens non potest esse genus substantiae et accidentis, quia in ratione entis prius habet esse substantia, quae est ens per se, quam accidens, quod est ens in alio vel in aliud. Sic in proposito. Licet affirmatio primo modo, scilicet secundum suam naturam, sit prior negatione, non tamen secundo modo; immo aequaliter participant rationem enunciationis; utraque enim est oratio verum vel falsum significans. Est autem secundum suam naturam affirmatio prior negatione: nam affirmatio est enunciatio alicujus de aliquo, ut homo est animal; negatio vero est enunciatio alicujus ab aliquo, ut homo non est lapis. Cum autem enunciatio, ut dictum est, sit vox significativa, non immediate significat rem, sed mediante conceptu intellectus. Unde in omni enunciatione est tria considerare: scilicet ipsam vocem, quae est signum conceptus intellectus; et ipsum conceptum intellectus, qui est ipsa similitudo rei; et ipsam rem. Quantum ad vocem, prior est affirmatio negatione, quia minus habet de compositione quam negatio: plures enim dictiones sunt Socrates non currit quam Socrates currit: et per consequens est magis composita. Ex parte intellectus prior est affirmatio, quae significat compositionem, quam negatio, quae significat divisionem: posterior enim est divisio compositione, sicut non est corruptio nisi generatorum, sic non est divisio nisi compositorum. Ex parte etiam rei affirmatio quae significat esse, prior est negatione quae significat non esse, sicut habitus naturaliter prior est negatione. Tertia vero divisio ipsius enunciationis est in universalem, particularem, indefinitam et singularem. Sufficientia autem dictarum divisionum potest sic sumi. In ipsa enim enunciatione est considerare totam suam entitatem quae est ex subjecto et praedicato, et ipsorum conjunctionem. Et quia omne quod est, ideo est quia unum numero est; ideo consideratur utrum sit una simpliciter, vel una conjunctione: et ista divisio dicitur pertinere ad substantiam enunciationis. Secundo est in ea considerare ipsum praedicatum, ut componitur subjecto sine negatione vel cum negatione. Et quia praedicatum est pars formalis enunciationis; ideo haec divisio dicitur pertinere ad qualitatem enunciationis; qualitatem scilicet essentialem, secundum quod differentia significat quale quid, ut supra dictum est. Tertio est in ea considerare ipsum subjectum, prout scilicet est praedicabile de pluribus, vel de uno; et sic fit tertia divisio: et haec dicitur pertinere ad quantitatem enunciationis, nam quantitas sequitur materiam. Unde versus: *quae, Ca. vel Hyp., qualis, Ne. vel Aff., quanta, Uni., Par., in., Sin.*. Hic autem versus sic intelligitur: in eo namque sunt tria nomina interrogativa: scilicet *quae*, quod quaerit de substantia. *Qualis*, quod quaerit de qualitate; et *quanta*, quod quaerit de quantitate. Unde quando fit interrogatio per quae, quaerendo scilicet de substantia enunciationis, respondetur categorica vel hypothetica: quando fit interrogatio per qualis, respondetur affirmativa vel negativa: quando fit interrogatio per quanta, respondetur universalis, particularis, indefinita vel singularis. De prima divisione enunciationis dicetur in tractatu de enunciationibus hypotheticis. De secunda vero ejus divisione, satis dictum est.

Caput 7

[91077] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 7 Restat dicere de tertia divisione, quae est secundum quantitatem. Ubi nota quod enunciationum categoricarum quaedam sunt de inesse, quaedam vero modales. Dicitur autem enunciatio de inesse, quae est de simplici inhaerentia praedicati ad subjectum, ut homo est animal. Modalis vero in qua inhaerentia praedicati ad subjectum modificatur, ut Socratem currere est possibile, vel homo est animal necessario. Unde primo dicendum est de quantitate, aequipollentiis, oppositionibus, quae quantitatem sequuntur in enuntiationibus de inesse; secundo de eis in enuntiationibus modalibus. Ad videndum autem quantitatem ipsarum enuntiationum de inesse, sciendum quod ea quae intellectus apprehendit, quaedam sunt universalia, videlicet quae apta nata sunt in pluribus inveniri: quaedam sunt singularia, videlicet quae non sunt apta inveniri nisi in uno. Universale autem potest dupliciter considerari: uno modo quasi separatum a singularibus, scilicet secundum esse quod habet in intellectu objective: alio modo secundum esse quod habet in singularibus. Primo modo considerato universali, aliquid de eo potest dupliciter enuntiari. Uno modo quando ei attribuitur aliquid quod pertinent ad solam actionem intellectus; ut cum dicimus homo est praedicabilis de multis vel homo est universale, vel homo est species: hujusmodi enim intentiones format intellectus, et attribuit eas naturae intellectae, puta homini, secundum quod comparat ipsam ad res quae sunt extra animam. Alio modo enuntiatur aliquid de universali sic sumpto, quando attribuitur sibi aliquid prout ipsa natura intellecta apprehenditur ab intellectu ut unum; illud tamen quod ei attribuitur, non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse quod habet ipsa natura intellecta in rebus quae sunt extra animam; puta si dicatur homo est dignissima creaturarum: hoc enim convenit naturae humanae secundum quod est in singularibus: nam quilibet homo singularis est dignior aliis creaturis irrationalibus; sed tamen omnes homines singulares non sunt unus homo extra animam, ut dicitur in praedicta enunciatione homo est dignissima creatura ubi ly homo stet pro omnibus singularibus, sed solum in acceptione intellectus est unus. Et quia communiter non est apprehensum quod universalia extra singularia subsistant; ideo communis usus loquendi non habet aliquam dictionem seu aliquod signum quod addatur universali secundum dictos modos quibus aliquid de eo praedicatur. Sed Plato, qui posuit universalia subsistere extra singularia, invenit quasdam dictiones, quas addebat universalibus in talibus modis praedicandi: dicebat enim: per se homo est species, vel: homo praedicabilis est species. Secundo modo enuntiatur aliquid de universali, secundum quod est in ipsis singularibus; et hoc dupliciter. Uno modo cum attribuitur sibi aliquid ratione ipsius universalis, quod videlicet ad essentiam ipsius pertinet, vel consequitur principia essentialia ipsius; ut cum dicitur homo est

animal vel homo est risibilis. Alio modo quando attribuitur ei aliquid ratione singularis in quo invenitur; scilicet quando attribuitur sibi aliquod accidens individuale, ut cum dicitur homo ambulat. Et quia iste modus enuntiandi aliquid de universali, cadit in communi apprehensione hominum; ideo inventae sunt quaedam actiones ad designandum modum attribuendi aliquid universali sic accepto. Unde si attribuitur sibi aliquid primo modo, scilicet ratione ipsius ut universale est; quia hoc est universaliter de eo aliquid praedicari, ideo adinventum est hoc signum omnis quod designat, quod praedicatum attribuitur subjecto universaliter quantum ad totum illud quod sub subjecto continetur. In negativis vero praedicationibus ad idem inventa est haec dictio nullus: per quam significatur, quod praedicatum removetur a subjecto universaliter secundum totum quod continetur sub eo. Si vero attribuitur ei aliquid secundo modo, scilicet ratione singularis; ad hoc designandum in affirmativis inventum est signum particulare, scilicet haec dictio quidam vel aliquis, per quam designatur quod praedicatum attribuitur universali subjecto ratione ipsius particularis. Sed quia indeterminate formam alicujus singularis significat; ideo designat universale sub quadam indeterminatione. Unde et dicitur individuum vagum. In negativis vero non est inventa aliqua dictio, seu aliquod aliud signum: sed dicimus quidam homo non currit vel nonnullus homo currit. Sic ergo sunt tria genera affirmationum in quibus de universali aliquid praedicatur. Una, in qua de universali aliquid praedicatur universaliter, ut omnis homo est animal. Secunda, in qua de universali aliquid praedicatur particulariter, ut quidam homo est albus. Tertia, in qua aliquid de universali praedicatur absque determinatione universali vel particulari, ut homo est animal. Prima enunciatio dicitur universalis: secunda particularis: tertia indefinita. Quibus si addatur singularis, in qua aliquid de singulari praedicatur, ut Socrates currit, erunt quatuor modi enunciationum, quae possunt esse negativae sicut sunt affirmativae. Et sic patet et cetera.

Caput 8

[91078] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 8 Nunc dicendum est qualiter praedictae enunciationes universales, particulares et indefinitae opponantur. Notandum quod aliquid alicui quatuor modis potest opponi. Uno modo relative, ut pater et filius; alio modo contradictorie, ut, Socrates currit, Socrates non currit; tertio modo privative, ut visus et caecitas; quarto modo contrarie, ut albedo et nigredo. De oppositis relative dictum est in praedicamento relationis. Contradictio vero est oppositio cujus secundum se non est medium inter esse enim et non esse non est medium. Ad hoc autem quod sit contradictio inter aliqua, requiruntur septem: primo quod opponantur duae propositiones, quarum una sit affirmativa et altera negativa: secundo quod tales enunciationes sint ejusdem subjecti: tertio quod sint ejusdem praedicamenti: quarto quod non fiat praedicatio secundum diversas partes subjecti, sicut cum dicitur, Socrates est albus dentes, et Socrates non est albus manum: quinto quod non sit diversus modus ex parte praedicati, sicut cum dicitur, Socrates currit tarde, et Socrates non currit velociter: sexto, quod non sit diversitas ex parte mensurae loci et temporis: septimo quod non sit diversitas ex habitudine ad aliquid extrinsecum,

sicut cum dicitur, decem homines sunt multi in domo, et non sunt multi in theatro. Privatio vero est negatio in subjecto apto nato. Licet enim caecitas neget visum, non tamen simpliciter, sed in subjecto nato apto videre: bene enim dicitur animal caecum, sed non lapis caecus. Contrarie autem opponuntur quae in eodem genere posita maxime a se distant, et vicissim eidem subjecto insunt: non enim albedini apponitur albedo, sed nigredo, quae a se maxime distant. Sciendum, quod oppositio non praedicatur de dictis oppositionibus sicut genus de suis speciebus, sed ut analogum de suis analogatis: vera namque oppositio est oppositio simpliciter, quae dicitur contradictio. Aliae vero dicuntur oppositiones secundum quid; et in tantum sunt oppositiones, in quantum aliquo modo dicunt contradictionem, scilicet esse et non esse. Sciendum etiam est, quod in contradictione ita opponitur negatio affirmationi, quod nihil ponit. In privatione autem ita opponitur privatio habitui, quod supponit subjectum. In contrarietate vero ita est oppositio, quod supponitur subjectum, et aliqua forma: ita enim albedo opponitur nigredini, quod supponit aliquod subjectum, propter quod dicitur vicissim insunt: et albedo etiam ponit aliquam formam, quod non facit negatio nec privatio. Sciendum, quod universalis affirmativa opponitur universali negativae ejusdem subjecti et praedicati contrarie: unde omnis homo est albus et nullus homo est albus sunt contrariae. Ratio est, quia ut dictum est, contrarie opponuntur quae maxime a se distant non enim nigrum dicitur aliquid ex hoc solo quod non est album; sed super hoc, quod est non esse album, quod significat remotionem albi, addit nigrum extremam remotionem ad albo. Sic ergo id quod affirmatur per hanc enunciationem omnis homo currit, oportet quod removeatur per hanc negationem non omnis homo currit: oportet enim quod negatio removeat modum quo praedicatum dicitur de subjecto, quem designat hoc signum omnis sed super hanc remotionem addit haec enuntiatio nullus homo currit totalem remotionem quae est in extrema distantia. Merito ergo dicuntur contrariae omnis homo currit et nullus homo currit. Particularis autem affirmativa et particularis negativa nullo modo opponuntur contrarie, id est contraria oppositione. Contrariae namque differunt extrema distantia: particularis autem affirmativa et particularis negativa se habent sicut media inter contraria; media autem non sunt contraria. Nec etiam opponuntur contradictorie: ut enim dictum est, hoc signum quidam quod facit propositionem esse particularem, designat universale, seu terminum communem, indeterminate; unde non determinat illud ad hoc singulare vel ad istud. Et propter hoc affirmatio et negatio non erunt in eodem subjecto singulari, quod requiritur in contradictione, ut supra dictum est: ideo nullo modo sibi opponitur. Dicuntur tamen subcontrariae, quia sub contrariis continentur. Universalis autem affirmativa et particularis negativa: universalis negativa, et particularis affirmativa, opponuntur contradictorie. Cujus ratio est, quia contradictio consistit in sola remotione affirmationis per negationem. Universalis autem affirmativa removetur per solam negationem particularem, nec aliquid aliud ex necessitate exigitur: sicut per hanc quidam homo non currit removetur haec omnis homo currit. Particularis autem affirmativa non potest removeri per particularem negativam, quia sibi non opponitur, ut dictum est. Oportet ergo quod removeatur per universalem negativam. Sic ergo istae, scilicet omnis homo currit, quidam homo non currit, et nullus homo currit, quidam homo currit, sunt contradictoriae. Quaelibet autem particularis dicitur subalterna suae universalis. Et sic patet de oppositionibus propositionum in quibus sunt signa, et singularium. Indefinitae autem sequuntur regulam particularium.

Caput 9

[91079] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 9 Restat nunc dicere de aequipollentiis dictarum enunciationum. Ubi nota: quod negatio praeposita ante signum, et per consequens ante enuntiationem, aequipollet suae contradictoriae. Posita vero post signum, in compositione scilicet enunciationis, facit eam aequipollere suae contrariae. Praeposita vero et postposita facit eam aequipollere suae subalternae. Causa autem istarum aequipollentiarum est: nam in enunciationibus praedictis est considerare quantitatem, videlicet universalitatem, particularitatem: et qualitatem, scilicet negationem et affirmationem. Hoc est autem natura negationis, ut neget et tollat totum quod invenit post se. Sic ergo ista enuntiatio omnis homo currit est universalis et affirmativa: cui si praeponatur negatio, scilicet non omnis homo currit, ista negatio tollit universalitatem, et sic remanet particularis, vel indefinita, scilicet sine signo, quae aequipollet particulari; et tollit affirmationem, et per consequens remanet negativa. Aequipollet ergo huic, scilicet quidam homo non currit, quae erat sua contradictoria. Similiter sit haec enunciatio nullus homo currit: certum est, quod haec enunciatio sit universalis et negativa: praeponatur sibi negatio, et dicatur non nullus homo currit: negatio tollit universalitatem, ergo erit particularis: tollit etiam negationem, et sic erit affirmativa, haec scilicet quidam homo currit, quae erat sua contradictoria: et idem erit de particularibus: nam haec, non quidam homo currit, aequipollet huic nullus homo currit: et propter hanc causam haec non quidam homo non currit, aequipollet huic, scilicet, quilibet homo currit. Similiter etiam si sumatur haec enunciatio omnis homo currit, et postponatur negatio signo universali et ponatur ad compositionem sic omnis homo non currit, quia negatio non invenit post se signum, non negat illud, et per consequens remanet universalis enunciatio; aufert autem negatio affirmationem, et sic facta est enunciatio negativa et universalis: aequipollet ergo suae contrariae, scilicet huic nullus homo currit. Similiter haec nullus homo currit, est universalis et negativa: nam signum negativum negat compositionem enunciationis. Postponatur ergo ei negatio, et dicatur nullus homo non currit: quia negatio non habet signum post se, remanet enunciatio universalis. Et quia erat negativa quantum ad compositionem, aufert negationem, et remanet affirmativa, haec scilicet omnis homo currit, quae erat sua contraria. Similiter etiam sumatur ista omnis homo currit, quae est universalis et affirmativa et praeponatur sibi et postponatur negatio sic non omnis homo non currit: certum est quod secunda negatio negat ejus compositionem. Unde dato quod illa esset negativa, haec scilicet, omnis homo non currit, praeposita ergo negatio invenit post se universalitatem quam tollit, et sic facit eam particularem, invenit et negationem quam tollit, et facit eam affirmativam; et erit haec, scilicet quidam homo currit, quae erat sua subalterna. Et sic est de omnibus aliis si praeponatur et postponatur in eis negatio: quia aequipollent suo subalterno, sive sit universalis, sive particularis. Notandum quod aliquando contingit quod in eadem enunciatione sunt duo signa universalia negativa: unum videlicet in subjecto, et alterum in praedicato, sicut in hac, nullus homo nullum animal est: dico quod ista aequipollet huic omnis homo aliquod animal est. Ratio est, quia quodlibet dictorum signorum et est universale, et habet in se negationem. Et

quia non praeponitur negatio primo signo, remanet enunciatio universalis: ergo negatio inclusa in primo signo, quod est signum universale et negativum, praeponitur negationi, seu secundo signo, quod est signum universale, et signum negativum. Et quia invenit universalitatem, destruit ergo universalitatem, et remanet particulare: destruit negationem, et sic remanet enunciatio affirmativa, haec scilicet omnis homo aliquod animal est. Vel dicatur, sicut communiter dicitur, quod nullus non, aequipollet ei, quod est omnis, et dico non scilicet negationem quae continetur in secundo signo; non nullus vero aequipollet ei quod est quoddam, et nullus non, sumo pro negatione quae est in primo signo: et sic remanet omnis homo aliquod animal est. De omnibus his aequipollentiis, datur versus. Prae Contradic. post Contra., prae postque Subalter. Qui sic intelligitur: prae, idest negatio praeposita Contradic. idest facit aequipollere suo contradictorio: post, idest negatio postposita, facit aequipollere suo Contra., idest contrario. Prae postque idest negatio quae praeponitur et post ponitur facit aequipollere suo subalterno. Et sic patet de aequipollentiis categoricarum.

Caput 10

[91080] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 10 Modo dicendum est quomodo se habent praedictae enunciationes quantum ad verum et falsum. Ubi nota, quod sicut supra dictum est, de universali secundum quod est in ipsis singularibus dupliciter potest aliquid enunciari, scilicet affirmative, et removeri negative. Uno modo quando attribuitur sibi aliquid ratione ipsius universalis, vel quod pertineat ad ejus essentiam, vel quod sequatur principia ejus essentialia; ut cum dicitur homo est animal risibile: et haec vocatur materia naturalis, seu necessaria. Quod autem isto modo ab universali removetur ratione ipsius naturae, scilicet universalis, dicitur materia remota, seu impossibilis, ut, homo est asinus. Secundo modo quando attribuitur sibi aliquid ratione alicujus singularis, in quo haec natura universalis invenitur, ut cum dicitur homo currit: et haec dicitur materia contingens. Sciendum, quod in materia naturali et in materia remota, si una contrarium est vera, reliqua est falsa, et e converso. Et causa haec est, quia si illa dicitur materia naturalis quae provenit secundum naturam universalis, ipsa ergo convenit omni contento sub eo, sic quod universalis affirmativa erit vera, universalis autem negativa, quae removet hanc materiam ab omni contento sub eo, necessario erit falsa: dicitur enim non esse quod est, quod est falsum, scilicet dicere non esse quod est, vel esse quod non est. Similiter etiam in materia remota, universalis negativa est vera, quia removet tale praedicatum ab omni contento sub tali universali. Universalis ergo affirmativa, tunc etiam dicetur falsa, quia dicit esse quod non est: et simili modo se habebit de suis particularibus sibi subalternis. Materia enim naturalis, quia omnibus contentis sub universali convenit, ideo in tali materia particularis affirmativa erit vera, negativa vero falsa, et contra se habebit in materia remota. In materia vero contingenti ambae contrariae possunt esse falsae: et causa potest haberi ex dictis. Si enim in tali materia non attribuitur universali aliquid nisi ratione particularis alicujus contenti sub eo, affirmare illud de omnibus particularibus falsum est, quia dicitur, quod non est esse: similiter etiam illud negare ab omnibus particularibus seu singularibus

falsum est, quia dicitur, quod est non esse. Ambae ergo sunt falsae. Particulares vero, quia quaelibet potest salvari in una singulari, ambae sunt verae. Aliam rationem assignat Aristoteles. Nam ut dicit, contraria mutuo se expellunt, ambae istae contrariae non poterunt simul esse, quod est verum: remotiones tamen earum nihil prohibet simul esse: sicut album et nigrum non possunt esse simul, remotiones tamen amborum nihil prohibet esse simul, falsum enim est remotio amborum. In omni materia sive naturali, sive remota, seu contingenti, si una contradictoriarum est vera, reliqua est falsa, et e converso. Contradictoriae enim enunciationes, vel sunt singulares, ut dictum est, vel una est universalis et altera particularis: et hoc habent, quia una removet aliam. Unde si una est negativa, altera est affirmativa: et si affirmativa erit vera, dicit esse quod est, et hoc est verum, ut dicitur 4 metaphysicorum; verum enim est esse quod est, et non esse quod non est. Falsum autem est non esse quod est, et esse quod non est. Negativa vero sibi contradictoria, quia dicit non esse quod est, erit falsa. Similiter si negativa est vera, dicit non esse quod non est, et affirmativa tunc dicit esse quod non est, quod est falsum. Et sicut inter esse et non esse non est medium, et unum removet alterum, quia impossibile est dici de eodem et verificari simul esse et non esse; sic etiam contradictoriae, quia una ponit de eodem esse, et altera de eodem non esse, ideo una semper removet alteram. Et quia in tali esse vel non esse consistit verum vel falsum, ut dictum est; ergo sine medio si una est vera, reliqua est falsa, et e converso. Et sic patet de veritate et falsitate dictarum propositionum de inesse et cetera.

Caput 11

[91081] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 11 Nunc restat ponere vel dicere de propositionibus modalibus. Modus autem, ut hic sumitur, est adjacens rei determinatio; idest, determinatio facta per adjectivum. Est autem adjectivum duplex: scilicet nominis, ut album et nigrum, et verbi, cujusmodi sunt adverbia. Quia enim adverbium stat juxta verbum et semper nititur verbo, ideo dicitur esse adjectivum verbi: et sic modus erit duplex: scilicet nominalis, ut cum dicitur cursus velox; et adverbialis, ut cum dicitur, currit velociter. Notandum, quod adverbia multipliciter possunt determinare verba: quaedam determinant ipsum ratione actionis vel passionis quam verbum significat, ut, curro velociter vel ago fortiter: et hoc faciunt adverbia qualitativa. Quaedam vero ratione temporis, ut adverbia temporalia. Alia vero ratione modi, ut adverbia vocandi et optandi. Quaedam vero determinant verbum ratione compositionis quam facit in oratione: et ista sunt sex: scilicet necessario, impossibiliter, possibiliter, contingenter, vero et falso. Cum enim dicitur, Socrates currit velociter, signatur quod cursus ejus sit velox: sed cum dicitur, necessario Socrates currit, non significatur quod cursus ejus sit necessarius, sed quod ista compositio, scilicet Socrates currit, sit necessaria: et sic de aliis quinque adverbiis jam dictis. Sciendum quod praedicta sex adverbia faciunt veras enunciationes modales: quia possunt facere propositiones modales adverbialiter sumpta ut cum dicitur, Socrates currit necessario; et nominaliter, ut cum dicitur, Socratem currere est necesse: et sic de aliis. Verum est autem, quod duo istorum modorum, scilicet, vero

et falso, non variant enunciationem quantum ad oppositiones, aequipollentias et hujusmodi: sed eodem modo se habent, seu eodem modo sumuntur in eis sicut in categoricis de inesse: ideo de eis praetermittamus. Sed quia alia quatuor adverbia, scilicet, possibiliter, impossibiliter, necessario, contingenter, praedictas enunciationes variant, ideo de ipsis dicamus. De his autem ad praesens videbimus quatuor: scilicet quantitatem, qualitatem, corruptiones et aequipollentias, quia de conversione ipsarum dicetur in tractatu de syllogismis, ubi etiam dicetur de conversione enunciationum de inesse. Ad sciendum autem earum quantitatem, notandum quod quaedam sunt propositiones modales de dicto, ut, Socratem currere est necesse; in quibus scilicet dictum subjicitur, et modus praedicatur: et istae sunt vere modales, quia modus hic determinat verbum ratione compositionis, ut supra dictum est. Quaedam autem sunt modales de re, in quibus videlicet modus interponitur dicto, ut, Socratem necesse est currere: non enim modo est sensus, quod hoc dictum sit necessarium, scilicet Socratem currere; sed hujus sensus est, quod in Socrate sit necessitas ad currendum. Et clarius apparet de possibili. Cum enim dicitur, Socratem currere est possibile, sensus est, quod hoc dictum, scilicet Socratem currere, est possibile: sed cum dicitur, Socratem possibile est currere; sensus est quod in Socrate sit possibilitas currendi. Sunt autem et aliae enunciationes quae videntur modales, et non sunt: quando videlicet modus subjicitur, et dictum praedicatur: ut, possibile est Socratem currere. Ratio hujus est, quia denominatio debet sumi a forma: formale autem in enunciatione est praedicatum, et ideo a praedicato debet denominari. Cum ergo in enunciatione praedicatur modus, erit modalis: cum vero praedicatur dictum, non erit modalis. Sciendum quod omnes enunciationes modales de dicto sunt singulares, quantumcumque sit in eis signum universale. Unde haec omnem hominem currere est possibile, est singularis: et sic de omnibus aliis. Ratio hujus est. Nam, ut supra dictum est, enunciatio dicitur singularis quia in ea subjicitur singulare, seu terminus singularis, ut, Socrates currit. Sed in talibus enunciationibus subjicitur hoc dictum signatum, scilicet omnem hominem currere, quod totum accipitur pro uno termino signato. Omnes ergo tales enunciationes sunt singulares. In modalibus vero de re, et in his quae videntur modales et non sunt, sumitur quantitas secundum quod in dicto sunt termini et signa. Unde haec possibile est omnem hominem currere, est universalis: et haec possibile est aliquem hominem currere, est particularis: et sic se habet de modalibus de re. Patet ergo de earum quantitate.

Caput 12

[91082] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 12 Sequitur de ipsarum qualitate. Ubi nota, quod in enunciationibus de inesse, est tria considerare: scilicet subjectum, praedicatum et compositionem utriusque: quae ita se habent quodammodo, sicut in naturalibus. In homine enim est considerare corpus et animam et humanitatem: corpus est materia: anima est forma, quae est pars compositi, unde forma est respectu corporis; humanitas vero est forma respectu utriusque, scilicet respectu corporis et animae. Sic in proposito, in enunciatione subjectum est sicut materia: praedicatum vero sicut forma, quae est pars compositi: unde est quasi forma respectu subjecti:

compositio vero est forma utriusque. Unde in eis affirmatio et negatio sumitur secundum compositionem vel divisionem, ubi est negatio. Unde quando in compositione non est negatio, erit enunciatio affirmativa: si vero in ea est negatio, est enunciatio negativa. In modalibus autem, sicut se habet in illis de inesse praedicatum, sic se habet modus: quia est ut forma respectu dicti. Et ideo, si modus componitur cum dicto affirmative, modalis erit affirmativa: si vero negative, propositio erit negativa. Haec enim Socratem non currere est possibile, est affirmativa, quia compositio modi cum dicto affirmatur. Haec autem Socratem currere non est possibile est negativa, quia talis compositio negatur. Et hoc clare apparet in veritate et falsitate earum. Affirmatio enim de eodem singulari opponitur contradictoriae negationi; et per consequens, si una est vera, reliqua est falsa. Sed istae Socratem currere est possibile, Socratem non currere est possibile, ambae sunt verae, quia Socrates potest currere et potest non currere, et de utroque dicto verificatur possibilitas. Non ergo est una affirmativa et alia negativa. Sciendum, quod licet enunciatio modalis dicatur affirmativa et negativa a modo affirmato et negato; tamen quaelibet potest quadrupliciter variari: quia vel habebit utrumque, scilicet dictum et modum affirmatum, ut, Socratem currere est possibile: vel utrumque negatum, ut, Socratem non currere non est possibile: vel dictum negatum et modum affirmatum, ut, Socratem non currere est possibile: vel dictum affirmatum et modum negatum, ut, Socratem currere non est possibile. Et sic patet de ejus qualitate.

Caput 13

[91083] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 13 Nunc videndum est de earum oppositione. Ubi nota, quod modales hujusmodi variantur secundum affirmationem et negationem in dicto et in modo, sicut immediate dictum est; et sic faciunt inter se oppositiones. Sed quia diversi modi sibi invicem opponuntur, ideo primo dicendum est de oppositionibus modalium secundum diversos modos; postea reducemus unum modum ad alium per aequipollentias; et sic patebunt omnium oppositiones. Notandum, quod possibile dupliciter potest sumi: vel in toto suo significato, et tunc comprehendit necessarium et contingens: et sic quod necesse est esse, possibile est esse; et quod contingens, esse possibile est esse. Alio modo sumitur solum pro contingenti; et sic sumitur in istis oppositionibus. Unde, licet quatuor sint enunciationes modales, tres tamen earum faciunt diversitatem in oppositionibus et aequipollentiis; quia illa de contingenti et illa de possibili pro eodem sumuntur. De istis ergo tribus modis dicamus; scilicet, necesse, impossibile, possibile. Et licet, ut dictum est, quando modus substant et dictum praedicatur, enunciatio non sit modalis, tamen cito reducitur ad modalem. Et sic modo enunciationibus illis utemur. Sciendum, quod sicut dictum est in enunciationibus de inesse, hoc signum omnis designat, quod praedicatum enunciationis attribuitur subjecto quantum ad totum illud quod sub eo continetur: hoc vero signum nullus removet a subjecto totum quod sub eo continetur; et propter hoc universalis affirmativa et universalis negativa sunt contrariae. Sic in istis enunciationibus modalibus, iste modus necesse facit significare totam inhaerentiam subjecti ad praedicatum, quia quod necessario inest omni tali inest;

et ideo tenet eundem locum, scilicet modalis affirmativa de necessario, et universalis affirmativa de inesse. Et sicut nullus totam removet, ita etiam impossibile; quia quod impossibiliter inest, nulli tali inest; et ideo praepositio de impossibili tenet locum universalis negativae. Et sicut quidam affirmando non totam inhaerentiam ponit, similiter etiam negando non totum quod sub subjecto continetur removet, sic iste modus possibile: quia quod possibiliter inest, non inest omni; et quod possibiliter non inest, non inest nulli; et ideo possibile affirmando tenet locum particularis affirmativae; et possibile negando tenet locum particularis negativae. Secundum ergo praedicta, istae enunciationes, necesse est esse, et impossibile est esse, sunt contrariae: necesse est esse, et possibile est non esse, sunt contradictoriae: impossibile est esse, et possibile est esse, sunt contradictoriae: possibile est esse, et possibile est non esse, sunt subcontrariae: necesse est esse, et possibile est esse, sunt subalternae: impossibile est esse, et possibile est non esse, sunt subalternae: ut patet in figura sequenti. (Figura). His visis, statim patebit de aequipollentiis earum, et de oppositionibus ipsarum, quando variantur per negationes positas in dicto vel in modo. Aequipollentiae namque modalium, eodem modo fiunt sicut in enunciationibus de inesse, secundum videlicet versum illum, prae Contradic., post Contra., prae postque Subalter. Negatio enim praeposita modo, facit aequipollere suo contradictorio: unde haec non necesse est esse aequipollet huic possibile est non esse. Et haec non impossibile est esse, aequipollet huic possibile est esse. Negatio vero postposita, scilicet modo, facit aequipollere suo contrario: unde haec necesse est non esse, aequipollet huic impossibile est esse. Et haec impossibile est non esse, aequipollet huic necesse est esse. Prae postque Subalter, idest negatio praeposita et postposita modo facit aequipollere suo subalterno: unde haec non necesse est non esse aequipollet huic possibile est esse; et similiter haec non impossibile est non esse aequipollet huic possibile est non esse. Ex dictis potest patere qualiter oppositiones propositionum ejusdem modi variantur per negationes: verbi gratia de enunciationibus de necessario, ista necesse est esse et haec non necesse est esse, sunt contradictoriae; et istae, scilicet non necesse est non esse et necesse est esse, sunt subalternae; et sic se habet de singulis aliis enunciationibus modalium, per hunc versum: amabimus, edentuli, illiace, purpurea, ut satis patet.

Caput 14

[91084] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 6 cap. 14 Restat nunc dicere de enunciationibus hypotheticis, seu suppositivis, quod idem est. Definitur autem enunciatio hypothetica sic. Enunciatio hypothetica est quae habet duas categoricas principales partes sui, ut si homo currit, homo movetur. Patet quod haec homo currit, est una enunciatio categorica: et illa homo movetur est altera. Et dico principales partes: quia termini sunt principales partes propositionis categoricae, non tamen sunt principales partes propositionis hypotheticae, sed remotae, sicut lapides sunt partes domus remote; et in hoc differt enunciatio hypothetica ab enunciatione categorica: nam principales partes categoricae sunt termini; principales autem partes hypotheticae sunt duae categoricae. Alia etiam differentia est inter propositiones categoricas et hypotheticas: nam in categorica subjectum

suscipit nomen praedicati: cum enim dicitur homo est animal, homo recipit nomen animalis, cum homo dicatur esse animal; non autem sic in hypotheticis: quia unum de altero non praedicatur; sed tantum aliquid dicitur esse, si alterum fuerit. Verbi gratia: cum dicitur si peperit, cum viro concubuit, non est sensus, quod parere sit cum viro concumbere; sed est sensus, quod partus esse non potuisset, nisi cum viro concubuisset. Similiter etiam cum dicimus si homo est, animal est, non est sensus quod homo sit animal; sed est sensus, quod si aliqua res est homo, necesse est quod aliqua res sit animal. Dividitur autem propositio hypothetica in tres species: quia quaedam est conditionalis, quaedam disjunctiva et quaedam copulativa. Conditionalis est illa in qua conjunguntur duae propositiones categoricae per hanc conjunctionem si: ut si homo est, animal est. Haec autem conditionalis potest fieri tam ex parte subjecti quam ex parte praedicati. Ex parte subjecti; ut si dicatur si homo currit, animal currit; ex parte vero praedicati, ut si dicatur si homo currit, homo movetur. Prima autem propositio sive enunciatio categorica quae est in his enunciationibus hypotheticis dicitur antecedens. Secunda vero dicitur consequens; et propter hoc dicitur consequentia. Ad conditionalem autem reducuntur rationales, ut Socrates est homo, ergo Socrates est animal. Et omnis causalis, ut quia Socrates est homo, Socrates est animal, et temporalis, ut quando Socrates est homo, Socrates est animal, et omnes hujusmodi. Notandum, quod Ammonius ponit duplicem hypothesim: una est quando supponitur aliquod impossibile, ad quod tamen necessario sequitur aliud impossibile. Verbi gratia: supposito quod quatuor sint tria, quaternarius numerus erit impar: constat enim quod hypothesis supponit impossibile, et impossibile subinfert; tamen stante hypothesi, necessario infertur. Ex quo potest intelligi, quod conditionalis potest esse vera, et tamen ambae ejus partes sunt falsae. Unde ista est vera si homo est asinus: homo est rudibilis: tamen utraque categoricarum est falsa. Secunda vero hypothesis est quod quandoque aliquid dicitur esse vel non esse si quid fuerit vel non fuerit, ut si homo est, animal est: vel si homo est lapis non est. Ex dictis potest patere, quod veritas enunciationis hypotheticae est in consequentia terminorum qui sunt in consequente, ad terminos qui sunt in antecedente: quia enim animal necessario sequitur ad hominem, certum est quod quidquid fuerit homo, erit animal; et si ad currere sequitur moveri, sequitur ergo quod quidquid currit movetur. Si ergo est homo, est animal: et si currit movetur. Cuicumque ergo vere vel false attribuetur currere, attribuetur et moveri. Unde ista est vera: si immobile currit, immobile movetur. Et propter hoc dicitur quod ad veritatem ejus requiritur quod antecedens non possit esse verum sine consequente: quia tanta est necessitas consequentis ad antecedens, quod sicut se habet antecedens, ita se habet consequens. Si vero aliter se haberet, scilicet quod antecedens esset verum et consequens falsum, falsa esset consequentia; quia terminus in consequente positus non necessariam haberet connexionem cum termino posito in antecedente: ut hic si homo est albus, homo est musicus, certum est quod haec falsa est; non enim necessario ad album sequitur musicum. Et inde est quod omnis conditionalis vera est necessaria, et omnis falsa est impossibilis; quia ut dictum est, terminus consequentis necessario sequitur terminum antecedentis. Qualiter autem conditionalis varietur per affirmationem et negationem, dicetur, cum de syllogismis hypotheticis agetur. Disjunctiva vero est illa in qua conjunguntur duae enunciationes categoricae per conjunctionem speciei disjunctivae, ut hic, animal aut est sanum, aut est aegrum. Veritas autem praedictae enunciationis est, quod si unum ponitur, alterum removetur; et si unum removeatur, alterum sumatur. Unde videtur quod tantum valeat ista aut est sanum, aut est aegrum quantum ista conditionalis, si non est sanum, est aegrum. Et licet in praedicta materia verum sit, tamen non semper in omni materia istae duae sibi aequipollent in veritate: nam conditionalis ex una parte negata, et ex altera affirmata salvatur in contradictoriis, contrariis, et disparatis, et erit semper vera: vera enim est ista, si est album non est nigrum: ista tamen est falsa, aut est album aut est nigrum: posset enim aliquid esse quod nec album esset nec nigrum: et sic etiam est de disparatis. Differt enim disjunctiva a tali conditionali. Unde ad veritatem disjunctivae requiritur quod de tali materia sit in qua unum omnino ponatur, et alterum removeatur, vel e converso: et propter hoc ad ejus veritatem requiritur quod altera ejus pars sit vera. Et si utraque pars ejus erit vera vel falsa, ipsa enunciatio disjunctiva erit falsa. Copulativa vero enunciatio est illa in qua conjunguntur duae enunciationes categoricae per conjunctionem copulativam, ut Socrates currit, et movetur: in ista enunciatione nulla ponitur conditio, sed solum conjunctio enunciationis. Et quia copulativa conjunctio semper debet similia copulare; si antecedens erit verum, etiam consequens necesse est quod sit verum, et e converso. Et sic patet qualiter dictae enunciationes hypotheticae se habent ad veritatem: nam conditionalis potest esse vera, utraque ejus parte existente falsa. Disjunctiva est vera una ejus parte existente falsa. Copulativa vero ad hoc quod sit vera, utraque ejus pars necessario debet esse vera. Et sic patet de enunciationibus hypotheticis. Siquidem autem hoc de ipsis omissum est, dicetur cum de syllogismis hypotheticis agetur et cetera.

Tractatus 7

Caput 1

[91085] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 1 Modo dicendum est de tertia parte, videlicet de his quae pertinent ad tertiam operationem intellectus. Licet enim, ut dictum est, a philosopho ponantur duae operationes intellectus, scilicet simplicium intelligentia, et compositio vel divisio; tamen additur tertia operatio, quae est discursus ab uno composito vel diviso ad aliud. Hoc autem fit per argumentationem. Est autem argumentatio oratio significativa discursus rationis ab uno cognito ad aliud incognitum, vel a magis incognito ad minus cognitum. Sunt autem argumentationis quatuor species: scilicet syllogismus, enthymema, inductio et exemplum. Sive haec divisio sit generis in suas species, vel analogi in sua analogata, nihil ad propositum. Et quia syllogismus perfectior est omnibus aliis, ad quem aliae species argumentationis reducuntur, sicut imperfectum ad perfectum; ideo de ipso dicendum est. Definitur autem syllogismus sic: syllogismus est oratio in qua quibusdam positis et concessis necesse est aliud evenire per ea quae posita sunt et concessa. Oratio hic est genus syllogismi. Ut enim in tractatu de enunciatione dictum est, nihil prohibet orationem esse plures et unam cujusmodi est in syllogismo. In hoc autem quod dicit quibusdam positis tangit propositiones ipsius syllogismi: per hoc quod dicit necesse est aliud evenire, tangit conclusionem. Unde oportet scire quid est propositio. Est autem propositio, ut hic sumitur, enunciatio, qua posita ad eam aliud sequitur: non enim omnis enunciatio est propositio; sed solum

illa quae ponitur in aliqua specie argumentationis, ad quam sequitur conclusio. Verbi gratia, cum dicitur: omnis homo est animal, omne risibile est homo, ergo omne risibile est animal; ista omnis homo est animal, est propositio, et similiter illa omne risibile est homo; proponuntur enim ut ad eas sequatur illa omne risibile est animal. Haec autem omne risibile est animal, licet sit enunciatio, constat enim ex terminis, non tamen est propositio. Est autem terminus in quem resolvitur propositio, ut subjectum et praedicatum. Cum enim dico, homo est animal, homo est terminus qui dicitur subjectum; animal est terminus qui dicitur praedicatum. Sciendum, quod licet propositio ex terminis componatur, et in eis resolvatur; non tamen in definitione termini ponitur compositio propositionis, sed resolutio. Hujus causa est: nam logica, ut Boetius in sua topica dicit, duas habet partes: scilicet inventivam, et judicativam. Est autem inventio excogitatio rerum verarum aut verisimilium, quae alteram partem contradictionis probabilem reddunt. Probabile autem est quod videtur omnibus aut pluribus aut sapientibus, et his scilicet sapientibus, aut omnibus aut pluribus aut maxime notis. Huic autem parti logicae deserviunt duo libri: scilicet topicorum et elenchorum. Judicium autem, ut hic sumitur, est recta determinatio rationis, in his quorum est judicium. Recte autem determinat ratio quando principiata resolvit in principia. Et ideo scientia quae est recta determinatio scibilium est per causas, scilicet cum ratio resolvit causata in causas: et propterea haec pars logicae, scilicet judicativa, dicitur analytica seu resolutoria, quia resolvit principiata in principia. Huic autem parti logicae deserviunt duo libri; scilicet priorum et posteriorum. Et quia de materia libri priorum hic intendimus, ideo hic definitur terminus per resolutionem propositionis. Est autem subjectum de quo aliquid dicitur. Praedicatum vero quod de altero dicitur: seu sit dicere mentis vel rationis, seu sit oris vel vocis. Dicitur autem terminus eo quod sic per ipsum terminatur propositio, quod non ultra progreditur. In hoc autem tractatu dicemus de syllogismo simpliciter. Est autem syllogismus simpliciter, in quo non consideratur materia in qua talis vel talis syllogismus fit; idest non consideratur utrum talis materia sit probabilis vel necessaria; sed solum consideratur syllogismus ad suam ordinationem. In omni autem materia existentibus veris vel probabilibus praemissis, semper sequitur conclusio vera vel probabilis. Quod autem talis ordinatio sit bona, probatur per duo principia per se nota. Dico autem principia hic primas propositiones per se notas. Haec autem principia sunt dici de omni, et dici de nullo. Est autem dici de omni, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur praedicatum; dici vero de nullo est, quando nihil est sumere sub subjecto, a quo non removeatur praedicatum. De his autem inferius melius dicetur. Sciendum quod quia syllogismi variantur per diversas figuras, ut infra dicetur; ideo aliqui syllogismi non possunt immediate probari per dicta duo principia. Et propterea tales syllogismi indigent uno alio principio, per quod possunt reduci ad dici de omni, vel ad dici de nullo. Hoc autem principium est: quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis primae conclusionis, tunc prima consequentia fuit bona. Unde omnes illi syllogismi in quibus non potest recte salvari dici de omni, vel dici de nullo, cum dicto tertio principio reducuntur ad formam in qua salvatur dici de omni, vel dici de nullo: et haec reductio vocatur ab aliquibus per impossibile, a philosopho vero per syllogismum conversivum. Similiter etiam reducuntur praedicti tales syllogismi ad praedicta duo principia per conversionem propositionum. Sed quia conversiones non probantur esse bonae nisi per tertium principium, ideo dicendum est, qui syllogismi reducuntur ad illa duo principia solum in virtute tertii principii. Qualiter autem fiant conversiones, et per dictum tertium principium probentur, dicamus: et primo in propositionibus de inesse, deinde in propositionibus modalibus.

Caput 2

[91086] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 2 Conversio autem propositionum, ut hic sumitur, est facere de subjecto praedicatum et de praedicato subjectum; ita quod existente conversa vera, etiam ea in quam convertitur, sit vera. Verbi gratia ista propositio, omnis homo est animal, si convertitur in istam, omne animal est homo, bene fit de praedicato subjectum, et de subjecto praedicatum; tamen prima propositio est vera, secunda vero falsa: ideo talis conversio non est bona. Est autem in propositionibus terminorum finitorum, de quibus hic intendimus, duplex conversio: scilicet simplex, et per accidens. Dicitur autem conversio simplex, quando de praedicato fit subjectum, et de subjecto praedicatum, manente secunda propositione in eadem qualitate et quantitate cum prima. Per accidens vero dicitur, quando de subjecto fit praedicatum, et e converso, manente eadem qualitate propositionis, sed mutata quantitate. Primo modo convertuntur propositiones, universalis negativa et particularis affirmativa: secundo modo convertuntur universalis affirmativa, et, ut aliqui dicunt, universalis negativa. Tamen non est necessarium hoc ponere: si enim ad hanc, nullus homo est lapis, sequitur, nullus lapis est homo, et ista est vera; necessario sequitur hanc esse veram: quidam lapis non est homo. Ut enim supradictum est, existentibus universalibus veris, semper particulares sunt verae, licet non e converso. Primo probemus conversionem simpliciter, et primo universalium. Et quia ut dictum est, in talibus syllogismis et eorum propositionibus non curatur in qua materia sint; ideo utemur terminis transcendentibus, loco quorum possunt poni termini quicumque. Sit ergo propositio convertenda ista. Nullum b est a. Et semper supponatur quod pro b et pro a sumantur tales termini significativi qui faciant propositionem veram: sicut si pro b sumatur homo, et pro a lapis. Dico ergo quod praedicta propositio convertitur in istam, nullum a est b: quod probo per dictum tertium principium sic. Quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, prima consequentia fuit bona: sed sic est in proposito, ergo et cetera. Cum ergo dico, nullum b est a, ergo nullum a est b; facio consequentiam, cujus antecedens est, nullum b est a; consequens vero est, nullum a est b. Modo videamus si ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis vere. Huic autem propositioni, scilicet, nullum a est b, quae est consequens, potest esse duplex oppositum: scilicet contrarium, et contradictorium. Sumamus ergo contradictorium ejus, scilicet, quoddam a est b: particularis enim affirmativa, et universalis negativa sunt contradictoriae: ad istam autem, scilicet, quoddam a est b, sequitur ista, scilicet, quoddam b est a ut probabo. Sed haec, quoddam b est a, et illa quae fuit antecedens, scilicet, nullum b est a, sunt oppositae contradictoriae. Ergo ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia quam vocamus conversionem, fuit bona. Nunc oportet probare quomodo ad illam, quoddam a est b, sequitur illa, quoddam b est a. Hoc autem probatur per syllogismum expositorium. Ponam ergo propositiones primas in terminis significativis, et sicut dicimus, quoddam

a est b, dicamus, quidam homo est animal; et sicut dicimus, quoddam b est a, dicamus, quoddam animal est homo. Accipiamus primam, scilicet, quidam homo est animal: signetur iste homo et hoc animal: si enim ista est vera, quidam homo est animal, oportet quod ipsa sit vera in aliquo homine signato, puta Socrate vel Platone; et si in nullo homine signato erit vera, nullo modo erit vera. Signetur ergo illa res in qua animalitas et humanitas signatur, et vocetur Socrates: modo fiat syllogismus expositorius sic. Socrates est hic homo: Socrates est hoc animal: ergo hoc animal est hic homo, et per consequens, quoddam animal est homo. Ergo ad hanc, quidam homo est animal, quae sumebatur loco hujus, quoddam b est a sequitur, quoddam a est b: ergo ad hanc, quoddam a est b, sequitur, quoddam b est a: et hoc est quod volebamus dicere. Et sic patet de conversione universalis negativae. Particularis affirmativa convertitur simpliciter, sicut: quoddam b est a; ergo quoddam a est b: et probatur per idem principium. Ex opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Potest autem probari haec conversio per syllogismum expositorium, ut dictum est. Universalis autem affirmativa convertitur per accidens sic. Omne b est a: quoddam a est b. Et probatur eodem modo. Oppositum enim hujus, quoddam a est b, est hoc: nullum a est b: quae convertitur in illam, nullum b est a: haec autem est contraria primae, quae erat, omne b est a. Ex opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis: prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Particularis vero negativa non convertitur, quia ex opposito consequentis non infertur oppositum antecedentis. Verbi gratia: sit propositio convertenda ista, quoddam b non est a. Convertatur ergo: quia vel convertetur in universalem negativam, vel in particularem negativam. In universalem negativam sic: quoddam b non est a: ergo nullum a est b. Hujus oppositum est, vel, omne a est b vel, quoddam a est b. Sed utraque istarum propositionum, scilicet, omne a est b vel, quoddam a est b, convertuntur in istam, quoddam b est a quae non est oppositum antecedentis, quod erat, quoddam b non est a quia subcontrarietas non est oppositio, ut supra patuit: ergo non valet ista conversio. Idem etiam sequitur si converteretur in particularem, scilicet in illam, quoddam a non est b, cujus oppositum est, omne a est b, quae convertitur in hanc, quoddam b est a, quae proprie non est opposita, ut dictum est. Quod etiam talis conversio non valeat, patet, quia non tenet in omni materia; et potest ostendi in terminis significativis. Licet enim istud sequatur: quidam lapis non est homo, ergo quidam homo non est lapis; tamen istud non sequitur: quoddam animal non est homo, ergo quidam homo non est animal: imo omnis homo est animal. Fit autem de praedictis conversionibus quidam versus sic. Feci simpliciter convertitur, eva per acci. Per a enim hic sumitur universalis affirmativa, per e universalis negativa, per I particularis affirmativa, per o particularis negativa. Construitur autem versus sic. Fe idest universalis negativa, ci idest particularis affirmativa, convertitur simpliciter. E idest universalis negativa. Va idest universalis affirmativa, convertuntur per accidens. Et sic patet de conversione propositionum de inesse.

Caput 3

[91087] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 3 Nunc dicendum est de conversionibus propositionum modalium. Sciendum quod propositiones de necessario et impossibili eodem modo convertuntur sicut propositiones de inesse, et per idem principium probantur. Propositiones vero de possibili et contingenti non eodem modo convertuntur. Sed quia oppositiones non eodem modo sumuntur in propositionibus modalibus sicut in propositionibus de inesse; ideo oportet manifestare probationes praedictarum propositionum. Et sicut ostendimus de propositionibus de necessario, sic erit de propositionibus de impossibili. Sit ergo propositio ista convertenda, necesse est nullum b esse a quae convertitur in hanc, necesse est nullum a esse b, quia ex opposito secundae propositionis infertur oppositum praecedentis: oppositum enim istius, necesse est nullum a esse b, est illud, non necesse est nullum a esse b: sed ista aequipollet huic, possibile est aliquod a esse b: nam non necesse non esse, aequipollet huic quod est possibile esse: quia nonnullus aequipollet huic quod est aliquis: ergo ista, non necesse est nullum a esse b aequipollet huic, possibile est aliquod a esse b. Ad hanc autem sequitur, possibile est aliquod b esse a: quod potest probari per syllogismum expositorium, ut supra dictum est de particulari affirmativa. Sed ista, possibile est aliquod b esse a, est contradictoria antecedentis, quae erat, necesse est nullum b esse a. Ex opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Particularis affirmativa convertitur eodem modo, et probatur per idem principium sic. Necesse est quoddam b esse a: ergo necesse est quoddam a esse b. Cujus oppositum est, non necesse est aliquod a esse b, quae, aequipollet huic, possibile est nullum a esse b, quae convertitur in istam, possibile est nullum b esse a. Non enim sumitur hic possibile prout idem est quod contingens, quia non convertitur, sicut infra patebit; sed sumitur modo possibile in suo toto significato, ut comprehendit necessarium et contingens, ut supra in alio tractatu dictum est. Haec autem, possibile est nullum b esse a, est contradictoria huic, necesse est quoddam b esse a, quae erat antecedens. Eodem etiam modo probatur conversio universalis affirmativae per accidens, scilicet per conversionem per accidens factam. Notandum quod haec est differentia inter concreta accidentalia praedicata, et substantialia, seu ipsorum subjecta. Nam ex parte praedicati dicunt formam, ex parte vero subjecti dicunt illud quod habet illam formam. Cum enim dico Socrates est albus, ly albus, dicit solam formam albedinis; sed cum dico quoddam album est Socrates, ly album, dicit habens albedinem. In tali ergo materia deficit conversio modalium affirmativarum: nam haec est vera, necesse est quoddam album esse corpus; et tamen haec est falsa, necesse est quoddam corpus esse album: quia haec est contingens. Et sic patet de conversionibus propositionum de necessario. Eodem modo fiunt illae de impossibili in suo toto significato. Conversiones autem propositionum de contingenti, et de possibili, ut est idem quod contingens, fiunt in terminis, scilicet ut, contingit nullum b esse a, convertitur in hanc, contingit omne b esse a. Unde istae conversiones alio modo et opposito se habent ad conversiones propositionum de inesse, et modalium dictarum: nam in illis semper de subjecto fit praedicatum, et e converso; et semper in eis servatur eadem qualitas, licet non semper eadem quantitas. In istis vero, quod fuit subjectum vel praedicatum, eodem modo remanet, et mutatur qualitas. Ratio horum est: quia, ut dictum est, illa est bona conversio, in qua sicut est veritas in propositione conversa, ita est in illa in quam convertitur. Si autem propositio de contingenti converteretur sic, quod de subjecto fieret praedicatum, et e converso; non inveniretur in

omni materia vera; sed in aliqua materia esset antecedens verum et consequens falsum; ergo mala esset conversio. Verbi gratia, in terminis significativis: contingit nullum hominem esse album, haec est vera: quia contingere hoc posset: si convertatur sic, contingit nullum album esse hominem, haec est falsa. Ponatur ergo modo, quod Socrates esset albus; nunquam poterit contingere Socratem non esse hominem. Fit autem ista conversio in diversa qualitate. Nam triplex est contingens: vel ad utrumlibet, ut, contingit hominem esse album: vel ut in pluribus, ut, contingit hominem habere duos oculos: vel ut in paucioribus, ut, contingit hominem esse monoculum. Contingens autem ad utrumlibet dicitur, quia quot possunt inesse, tot possunt removeri. Ergo negativa et affirmativa sunt simul verae. Contingens autem ut in pluribus non convertitur in contingens ut in pluribus, sed in contingens ut in paucioribus. Unde illa contingit nullum hominem esse caecum, convertitur in istam contingit omnem hominem esse caecum. Prima enim est contingens ut in pluribus, secunda vero ut in paucioribus. Eodem modo convertitur contingens ut in paucioribus sicut contingens ut in pluribus, et eodem modo sumitur eorum conversio sicut dictum est de contingentibus ad utrumlibet. Nam si contingit in paucioribus, deficit in pluribus. Et sic patet de conversionibus modalium. Notandum quod aliquae propositiones ponuntur quae carent conversione, cum nihil faciant ad propositum, quia nulla earum posset poni in aliquo syllogismorum qui reducendi sunt, ita videlicet quod illae indigeant conversione: et sic de dictis tractare est superfluum.

Caput 4

[91088] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 4 His habitis, modo dicendum est de syllogismis: et primo de syllogismis de inesse, secundo de modalibus, tertio de hypotheticis. Syllogismorum autem de inesse quidam sunt ostensivi, quidam vero ad impossibile. Unde primo dicendum est de syllogismis ostensivis. Sciendum quod omnis syllogismus ostensivus constat ex tribus orationibus, quarum duae vocantur propositiones seu praemissae, ultima vero dicitur conclusio: verbi gratia. Omne animal est substantia: omnis homo est animal: ergo omnis homo est substantia. Istae duae, scilicet, omne animal est substantia, et, omnis homo est animal, sunt duae propositiones, quarum prima, scilicet, omne animal est substantia, dicitur major: secunda vero dicitur minor, seu assumpta: tertia vero oratio, scilicet, omnis homo est substantia, dicitur conclusio. Et licet praedictae tres orationes sint perfectae constantes ex subjecto et praedicato, non tamen habent nisi tres terminos, qui sunt homo animal et substantia. Et causa est, quia omnes isti termini sumuntur bis: unde terminus bis sumptus in praemissis, dicitur medium. Terminus in majori propositione sumptus cum medio dicitur major extremitas. Terminus vero sumptus in minori propositione cum medio dicitur minor extremitas. In conclusione vero iterum sumitur major extremitas cum minori: ita scilicet quod si conclusio est directa, major extremitas praedicatur de minori. Si vero indirecta, fit e converso. Unde medium nunquam ponitur in conclusione. Ad sciendum autem causas dictorum nominum, sciendum quod homo est rationalis. Dicitur autem rationalis et non intellectualis: quia intellectus apprehendit sine discursu: ratio vero licet non sit alia potentia quam intellectus,

tamen dicitur ratio, quia quicquid apprehendit, apprehendit cum discursu; non ergo venit ad perfectam apprehensionem alicujus rei nisi discurrat a magis noto ad minus notum. Verbi gratia, ad cognoscendum perfecte quid sit homo, primo intelligimus quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus, deinde quod sit animatum corpus, deinde animal, deinde rationalis: et sic veniemus in cognitionem hominis discurrendo. Sive autem talis discursus fiat sine complexione, scilicet intelligendo ens, substantiam, corpus, non ponendo ibi est ut scilicet non dicamus hoc est homo: vel fiat cum complexione, nihil ad propositum: sufficit quod discurrendo intelligimus, et talis discursus est a magis noto nobis ad minus notum. Magis autem nota nobis sunt magis universalia, ut 1 physicorum dicitur, quia sunt magis confusa. Discursus ergo noster in nostra cognitione est a magis universalibus ad minus universalia. Unde magis et prius cognoscimus ens quam substantiam, et substantiam quam corpus, et corpus quam animatum corpus, et animatum corpus quam animal, et animal quam hominem. De tali autem discursu est syllogismus, qui nihil aliud est quam oratio, seu congregatio orationum, ut Boetius dicit, in qua est talis discursus. Et licet in tali discursu multa possint esse media, et multae praemissae ad unam conclusionem; verbi gratia, omnis substantia est ens, omnis homo est substantia, quae est corpus, quod est animal; ergo omnis homo est ens; tamen quia medium semper duarum extremitatum est medium, in tali discursu multos comprehendimus syllogismos. Unus ergo est syllogismus unius medii, et duarum extremitatum. Et quia in praedicto discursu terminorum primus qui universalior est, et per consequens magis notus, primo intellectui occurrit, dicitur major extremitas: extremitas enim dicitur, quia primo occurrit intellectui; et major quia universalior et magis nota. Secundus autem terminus qui intellectui occurrit, est qui non est ita universalis, tamen secundum locum tenet post primum in universalitate, ut est corpus post substantiam. Huic autem secundo termino jam scimus inesse primum terminum, et haec dicitur major propositio, quia prior cognitione. Sed quia nondum scimus secundum inesse alicui minus universali termino, discurrit adhuc ratio, et cognoscit corpus inesse animali, ubi sistit, et haec est minor propositio, et statim cognoscit substantiam inesse animali, et haec est conclusio. Certe in istis terminis medium fuit corpus, et ipsum fuit causa quod nos sciremus substantiam inesse animali. Ultimus autem terminus in praedicto discursu fuit animal, ubi stetit ratio, et propter hoc dicitur minor extremitas: extremitas enim dicitur, quia ibi stetit discursus rationis; minor vero dicitur, quia minus universalis, et per consequens minus nota nobis. Habemus ergo causas dictorum nominum, et rationes terminorum, et praemissarum, et conclusionis. Ex dictis potest patere quod dicit philosophus 1 Poster., quod major propositio est prius nota conclusione natura et tempore; natura, quia termini ejus sunt magis universales, ut dictum est: tempore vero, quia in discursu rationis prius scivi substantiam inesse corpori, quam inesse animali. Minor vero propositio est prius nota natura, non tamen tempore. Natura, quia causa prior est causato: propositiones autem sunt causa conclusionis: et quia etiam iste fuit prior discursus rationis, de medio scilicet ad minorem extremitatem. Non tamen est prius nota tempore. Quia enim sciebam substantiam inesse corpori, in eodem instanti in quo scivi corpus inesse animali, scivi substantiam inesse animali. Et sic patet de partibus syllogismi, et nominibus earum. Habent autem syllogismi figuras et modos. Dicitur autem hic figura ordo trium terminorum secundum subjectionem et praedicationem. Sicut enim termini linearum in mathematicis aliter et aliter situati variant species figurarum: nam tria puncta quae faciunt triangulum si inter se aequaliter distabunt, erit species trianguli, quae dicitur aequilaterus sive isopleuros; si vero duo aequaliter distabunt a tertio quorum distantia inter se est minor vel major distantia eorum et ad tertium, est species trianguli, quae dicitur isocheles; si vero omnes distantiae punctorum sint inaequales, est species trianguli quae dicitur gradatus, sive scalenon: sic secundum diversitatem istorum trium terminorum in subjiciendo et praedicando fiunt tres figurae syllogismorum; licet alio modo quam in figuris superficialibus jam dictis. Si enim medium in una propositione subjicitur et in altera praedicatur, dicitur esse prima figura: et merito: quia tunc medium vere est medium, quia sapit naturam utriusque extremi, scilicet subjecti et praedicati: praedicatur enim et subjicitur, ut dictum est. Si vero medium in utraque propositione praedicatur, dicitur esse secunda figura: quia licet medium non sit vere medium sapiens naturam subjectionis et praedicationis, tamen quia dignius est praedicari quam subjici, ideo haec figura secundum locum tenet. Si vero medium in utraque propositione subjicitur, dicitur tertia figura et ultima, quia in ea medium non stat in medio sicut in prima, et subjicitur semper, quod est indignius. Plures figurae non possunt esse, quia tres termini in duabus propositionibus non possunt pluries variari. Unde versus: Sub. Prae. prima, bis Prae. secunda, tertia Sub. bis. Qui sic construitur. Prima, idest in prima figura medium Sub. idest subjicitur et Prae. idest praedicatur. Secunda, idest in secunda figura medium Prae. idest praedicatur bis, idest in utraque praemissarum. Tertia, idest in tertia figura medium Sub. idest subjicitur bis, idest in utraque praemissarum. Modus vero ut hic sumitur, est ordinatio duarum propositionum in certa qualitate et quantitate: et dicitur modus, quia est quaedam accidentalis determinatio ipsarum propositionum syllogismi et cetera.

Caput 5

[91089] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 5 Restat nunc dicere de ipsis syllogismis. Ubi nota quod, ut supra dictum est, in hoc opere tractatur de syllogismo simpliciter, scilicet de forma ipsius syllogismi in quantum syllogismus est, non applicando ad aliquam materiam; et ideo illa erit vera forma syllogismi, quae applicata cuicumque materiae semper si praemissae erunt verae, sequetur ex eis conclusio vera. Si vero syllogismus in aliqua materia existentibus praemissis veris, sequitur conclusio falsa, licet in aliqua alia materia sequatur conclusio vera, talis non erit verus syllogismus, sed dicitur inutilis conjugatio. Harum autem inutilium conjugationum quaedam possunt fieri in omnibus figuris, quaedam vero in duabus, vel solum in una figura. Quae fiunt in omnibus figuris, sunt quatuor. Prima est si ambae praemissae sunt particulares. Tertia, si ambae sunt indefinitae. Quarta si ambae sunt singulares. Tales enim syllogismi sive conjugationes in quacumque figura fiant, in aliqua materia possunt concludere verum et in alia falsum: et propter hoc dicuntur inutiles. Verbi gratia: de ambabus negativis in prima figura aliquando concluditur verum sic: nullus homo est lapis. Nullus asinus est homo. Ergo nullus asinus est lapis. Aliquando concluditur falsum sic: nullus homo est lapis. Nulla margarita est homo. Ergo nulla margarita est lapis; falsa est conclusio: quia omnis margarita est lapis. Et sic potest fieri in secunda et tertia

figura. De hac, et de tribus dictis inutilibus conjugationibus datur una regula generalis: scilicet: in omnibus figuris ex puris negativis, particularibus, indefinitis et singularibus nihil sequitur. Inutiles vero conjugationes, quae aliquando non sunt in omnibus figuris, sed in aliquibus, sunt duae. Una est quae convenit primae et tertiae figurae; scilicet quando minor propositio est negativa. Secunda vero convenit primae et secundae figurae; scilicet quando major propositio est particularis. Et de eis dantur regulae generales: scilicet: in prima et tertia figura, minori existente negativa, nihil sequitur. Notandum quod in prima figura hic debet intelligi de syllogismis directe concludentibus. Nam sunt in ea duo modi syllogismorum indirecte concludentes, in quibus minor est negativa, nec tamen sunt inutiles conjugationes. Secunda regula. In prima et secunda figura, majori existente particulari, nihil sequitur. Et similiter in prima intelligitur de concludentibus directe. Dantur autem aliae duae regulae generales: quarum prima est: si altera praemissarum est negativa, etiam conclusio est negativa. Secunda est: si altera praemissarum fuerit particularis, conclusio erit particularis. Causa est: ut enim dictum est, major extremitas inest minori in conclusione in virtute medii; in quantum scilicet inest medio in majori propositione, et medium inest minori extremitati in minori propositione, sive alio modo sumatur inhaerentia dictorum terminorum sicut fit in aliis figuris: eo modo quo medium inerit alicui extremitati, vel e converso, una extremitas inerit alteri. Sed si aliqua praemissarum fuerit particularis, debet medium inesse extremitati vel extremitas in medio particulariter; ergo conclusio quae dicit extremitatem inesse extremitati, erit particularis: et hoc in syllogismis affirmativis sufficit quantum ad secundam regulam. In syllogismis autem negativis eodem modo virtute medii concluditur: si enim medium uni extremitati inest, et e converso ab altera removetur, necesse est extremitatem ab extremitate removeri, et sic erit conclusio negativa: et hoc quantum ad primam regulam. In eisdem etiam syllogismis, si medium particulariter inerit vel e converso, vel particulariter removeatur ab aliqua extremitate vel e converso, necessario sequitur extremitatem ab extremitate particulariter removeri: et sic conclusio erit particularis negativa. Verae itaque sunt regulae praedictae et cetera.

Caput 6

[91090] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 6 Nunc dicendum est de syllogismis utilibus: et primo de his qui sunt in prima figura; hi autem sunt quatuor. Primus est quando major et minor propositiones sunt universales affirmativae, et sequitur conclusio universalis affirmativa sic, ponendo in terminis transcendentibus. Omne b est a: omne c est b: ergo omne c est a. Probatur autem syllogismus per hoc principium quod est dici de omni. Ut enim dictum est, dici de omni est, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur praedicatum: sic enim in proposito est: ergo et cetera. Ponamus ergo in terminis significativis, et sit b animal, a vero substantia, c autem sit homo: fiat ergo syllogismus sic. Omne animal est substantia. Omnis homo est animal, ergo omnis homo est substantia. Certum est quod si ista est vera, omne animal est substantia, nihil erit sumere sub animali de quo non dicatur substantia. Si ergo omnis homo est animal,

tunc omnis homo est sub animali. Debet ergo sumi, sicut substantia praedicatur de animali, ita praedicabitur de homine. Secundus modus est, quando ex majori universali negativa, et ex minori universali affirmativa, concluditur universalis negativa sic: nullum b est a: omne c est b: ergo nullum c est a: et probatur per alterum principium, quod est dici de nullo. In terminis autem significativis ostenditur sic. Sit b animal, a vero lapis, c autem sit homo. Si enim nullum animal est lapis, nihil erit sumere sub animali, a quo non removeatur lapis. Sicut enim omnis quod est signum universale affirmativum, est distributivum, et distribuit affirmative pro singulis contentis sub eo cui jungitur; ita etiam nullus pro singulis talibus distribuit negative. Tertius modus est, quando ex majori universali affirmativa et ex minori particulari affirmativa concluditur particularis affirmativa sic. Omne b est a: quoddam c est b: ergo quoddam c est a: et probatur per dici de omni. Quartus modus est, quando ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concluditur particularis negativa sic: nullum b est a: quoddam c est b: ergo quoddam c non est a. Et probatur per dici de nullo. Sciendum quod licet isti duo ultimi syllogismi probari possint per dici de omni et per dici de nullo, ut dictum est; tamen philosophus 1 Prior., reducit eos ad duos modos primos, in quibus verius salvatur dici de omni et dici de nullo, propter universalitatem minoris propositionis eorum; et hoc faciemus in fine omnium. Secunda figura quatuor habet modos. Primus constat ex majori universali negativa et minori universali affirmativa, ex quibus sequitur conclusio universalis negativa sic. Nullum b est a. Omne c est a. Ergo nullum c est b. In isto enim syllogismo non potest ostendi dici de nullo: quia sub b cui jungitur signum universale, scilicet nullum nihil sumitur a quo possit removeri subjectum: et ideo ad hoc quod probetur per dici de nullo reducitur ad secundum modum primae figurae. Hoc autem dupliciter potest fieri. Vel conversione majoris simpliciter, ut dicatur sic: nullum a est b: omne c est a: ergo nullum c est b. Et probatur etiam per tertium principium supradictum quod erat: quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, prima consequentia est bona. Sciendum quod omnis syllogismus est quaedam consequentia, in qua antecedens sunt ambae praemissae, consequens vero est conclusio; unde si ex opposito conclusionis cum altera praemissarum infertur oppositum alterius praemissae in ordinatione in qua salvatur dici de omni vel dici de nullo, prima consequentia, seu syllogismus erit bonus. Sic enim in proposito. Consequens enim sive conclusio est, nullum c est b: quae duo habet opposita, scilicet contrarium, et contradictio. Sumatur ejus contrarium, scilicet, omne c est b. Sumatur modo major praedicti syllogismi, scilicet, nullum b est a et opposita contraria conclusionis fiat minor, et dicatur sic: nullum b est a. Omne c est b. Ergo nullum c est a. Iste syllogismus est in secundo modo primae figurae, et ex opposito consequentis seu conclusionis infertur illa, nullum c est a quae est opposita unius praemissae, scilicet minoris: quia est contraria minori primi syllogismi, quae erat omne c est a. Ergo ex opposito consequentis cum una praemissarum infertur oppositum alterius praemissae: prima ergo consequentia seu syllogismus fuit bonus. Secundus modus constat ex majori universali affirmativa, et minori universali negativa, ex quibus sequitur conclusio universalis negativa sic: omne b est a. Nullum c est a. Ergo nullum c est b. Iste syllogismus reducitur ad secundum modum primae figurae per conversionem minoris simpliciter, et per transpositionem praemissarum; ut scilicet ista quae erat major, fiat minor sic: nullum a est c. Omne b est a. Ergo nullum b est c. Major istius syllogismi fuit illa in qua conversa fuit minor primi syllogismi, quae erat, nullum c est a. Per tertium vero principium seu per syllogismum conversivum reducitur ad secundum modum primae figurae sic. Sumatur propositio contraria conclusioni quae est, omne c est b; et fiat minor sic. Omne b est a. Omne c est b. Ergo omne c est a. Haec autem quae concluditur in isto secundo syllogismo, scilicet, omne c est a, est contraria huic, nullum c est a quae erat minor: ex opposito ergo consequentis et cetera. Tertius modus est, quando ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concluditur particularis negativa sic. Nullum b est a. Quoddam c est a. Ergo quoddam c non est b. Hic reducitur ad quartum modum primae figurae per conversionem majoris simpliciter: nullum a est b. Quoddam c est a. Ergo quoddam c non est b. Reducitur autem per syllogismum conversivum ad secundum modum primae figurae. Oppositum enim conclusionis quod est, quoddam c non est b est istud, omne c est b: et fiat minor sic; nullum b est a. Omne c est b. Ergo nullum c est a: quae est opposita minoris syllogismi primi quae erat, quoddam c est a. Quartus modus est, quando ex majori universali affirmativa et ex minori particulari negativa concluditur particularis negativa sic. Omne b est a. Quoddam c non est a. Ergo quoddam c non est b. Iste syllogismus non potest reduci per conversionem praemissarum: major enim quae est universalis affirmativa, non potest converti nisi in particularem affirmativam, et minor est particularis. Ex pluribus autem particularibus, ut dictum est, nihil sequitur. Reducitur ergo per syllogismum quod aliquando vocatur per impossibile, sicut reducti fuerunt caeteri tres syllogismi supradicti, et reducitur ad primum modum primae figurae. Oppositum enim conclusionis, quae erat, quoddam c non est b, est illud, omne c est b quod fiat minor sic. Omne b est a: omne c est b: ergo omne c est a. Haec autem est opposita minoris, quae erat, quoddam c non est a. Et sic patet de syllogismo primae et secundae figurae.

Caput 7

[91091] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 7 Tertia vero figura sex habet modos. Primus constat ex majori universali affirmativa et ex minori universali affirmativa, ad quas sequitur conclusio particularis affirmativa sic. Omne b est a; omne b est c; ergo quoddam c est a. Iste syllogismus per conversionem minoris per accidens reducitur ad tertium modum primae figurae sic. Omne b est a: quoddam c est b: ergo quoddam c est a. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad secundum modum primae figurae. Sumatur enim oppositum conclusionis quod est, nullum c est a: et fiat major sic: nullum c est a; omne b est c; ergo nullum b est a. Haec autem est contraria majoris primi syllogismi quae erat, omne b est a. Sciendum quod in reductione per syllogismum conversivum haec differentia est inter syllogismos secundae et tertiae figurae: nam in syllogismis secundae figurae ex opposito conclusionis fit minor propositio, et infertur oppositum minoris propositionis; in syllogismis vero tertiae figurae ex opposito conclusionis fit major propositio, et infertur oppositum majoris propositionis. Secundus modus constat ex majori universali negativa et ex minori universali affirmativa, ad quas sequitur conclusio particularis negativa sic. Nullum b est a; omne b est c; ergo quoddam c non est a. Haec per conversionem minoris per accidens

reducitur ad quartum modum primae figurae sic. Nullum b est a: quoddam c est b; ergo quoddam c non est a. Sed per syllogismum conversivum reducitur ad primum modum primae figurae, si accipiatur oppositum conclusionis, et fiat major sic: omne c est a: omne b est c: ergo omne b est a. Haec conclusio est contraria majori primi syllogismi. Tertius modus constat ex majori particulari affirmativa et minori universali affirmativa, ex quibus sequitur conclusio particularis affirmativa sic. Quoddam b est a; omne b est c; ergo quoddam c est a. Haec per conversionem reducitur ad tertium modum primae figurae convertendo majorem simpliciter, et transponendo propositiones sic. Omne b est c; quoddam a est b; ergo quoddam a est c. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad secundum modum primae figurae sic. Nullum c est a; omne b est c; ergo nullum b est a. Haec conclusio est contradictoria majoris, quae erat, quoddam b est a. Quartus modus constat ex majori universali affirmativa et minori particulari affirmativa concludentibus particularem affirmativam sic. Omne b est a; quoddam b est c; ergo quoddam c est a. Haec per conversionem minoris reducitur ad tertium modum primae figurae sic. Omne b est a; quoddam c est b; ergo quoddam c est a. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad quartum primae sic. Nullum c est a; quoddam b est c; ergo quoddam b non est a. Haec conclusio est contradictoria majoris primi syllogismi, quae erat, omne b est a. Quintus modus constat ex majori particulari negativa et minori universali affirmativa concludentibus particularem negativam sic. Quoddam b non est a; omne b est c; ergo quoddam c non est a. Haec non potest reduci per conversionem, quia major ejus non potest converti, cum sit particularis negativa: minor vero convertitur in particularem. Ex puris autem particularibus nihil sequitur. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad primum primae sic. Omne c est a: omne b est c: ergo omne b est a. Et haec est contradictio majoris primi syllogismi, quae erat, quoddam b non est a. Sextus modus constat ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concludentibus particularem negativam sic. Nullum b est a: quoddam b est c: ergo quoddam c non est a. Haec per conversionem minoris reducitur ad quartum primae sic. Nullum b est a; quoddam b est c, ergo quoddam c non est a. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad tertium primae sic. Omne c est a: quoddam b est c: ergo quoddam b est a: quae est contradictoria majoris primi syllogismi, quae erat, nullum b est a. Et sic patet de syllogismis directe concludentibus in omnibus figuris, et de eorum probationibus. Philosophus autem reduxit omnes syllogismos ad duos universales primae figurae. Unde tertium modum primae figurae reduxit per syllogismum conversivum ad secundum modum secundae figurae; et quartum modum ejusdem primae figurae reduxit per syllogismum conversivum ad primum secundae: illi autem reducuntur ad duos modos universales primae figurae, ut dictum est. Omnes ergo reducuntur ad duos modos universales primae figurae, in quibus salvatur perfecte dici de omni, et dici de nullo. Quod autem reducantur praedicti duo modi primae figurae ad universales secundae, puta tertio primae figurae, patet sic. Omne b est a; quoddam c est b; ergo quoddam c est a. Oppositum conclusionis est, nullum c est a: quae fiat minor, et fiat syllogismus in secundo secundae figurae sic. Omne b est a; nullum c est a; ergo nullum c est b: quae est opposita minoris, quae erat, quoddam c est b. Quartus vero reducitur ad primum. Est enim quartus modus sic. Nullum b est a; quoddam c est b; ergo quoddam c non est a. Oppositum conclusionis est, omne c est a: quae fiat minor, et fiat syllogismus in primo secundae figurae sic. Nullum b est a; omne c est a; ergo nullum c est b. Patet ergo qualiter omnes syllogismi reducantur ad duos modos universales primae figurae.

Caput 8

[91092] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 8 Restat nunc dicere de syllogismis indirecte concludentibus. Est autem indirecte concludere minorem extremitatem praedicari de minori in conclusione. Tales autem syllogismi sunt numero decem: quinque enim sunt in prima figura, duo in secunda figura, et tres in tertia figura. Sciendum quod omnis syllogismus concludens aliquam conclusionem quae converti potest, etiam potest concludere illam in quam convertitur. Cum ergo omnes conclusiones dictorum syllogismorum possunt converti, exceptis particularibus negativis, omnes tales syllogismi poterunt concludere indirecte. Tales autem in prima figura sunt tres: scilicet primus modus, secundus et tertius: in secunda sunt duo, scilicet primus et tertius et quartus. Adducantur autem in prima figura duo modi, qui sunt contra duo principia sive regulas datas in prima figura. Nam ambo habent minorem negativam, quod est contra illam regulam. In prima figura minori existente negativa, nihil sequitur. Et alter eorum habet majorem particularem contra aliam regulam. Doctores autem moderni, scilicet Boetius, praetermissis quinque, scilicet secundae et tertiae figurae, de solis quinque primae figurae fecerunt mentionem. Quorum primus constat ex majori universali affirmativa et minori universali affirmativa concludentibus indirecte particularem affirmativam sic. Omne b est a; omne c est b; ergo quoddam a est c. Reducitur autem ad primum primae, si conclusio particularis convertatur in universalem. Secundus constat ex majori universali negativa et minori universali affirmativa concludentibus indirecte universalem negativam sic. Nullum b est a; omne c est a; ergo nullum a est c. Reducitur ad secundum primae conversa conclusione simpliciter. Tertius modus constat ex majori universali affirmativa et minori particulari affirmativa concludentibus indirecte particularem affirmativam sic. Omne b est a; quoddam c est b; ergo quoddam a est c. Reducitur ad tertium primae conversa conclusione simpliciter. Quartus modus constat ex majori universali affirmativa et minori universali negativa, concludentibus indirecte particularem negativam sic. Omne b est a; nullum c est b; ergo quoddam a non est c. Et reducitur ad quartum primae conversa majori per accidens, et minori simpliciter, et transpositis propositionibus, ut de minori fiat major, et de majori minor sic. Nullum b est c; quoddam a est b; ergo quoddam a non est c. Quintus modus constat ex majori particulari affirmativa et minori universali negativa concludentibus indirecte particularem negativam sic. Quoddam b est a; nullum c est b; ergo quoddam a non est c. Et reducitur ad quartum primae per conversionem simpliciter utriusque propositionis, et transpositis utriusque sic. Nullum b est c: quoddam a est b: ergo quoddam a non est c. Et sic patet de syllogismis indirecte concludentibus. Sciendum autem quod ad memoriter tenendum praedictos syllogismos inventi sunt quidam versus, qui taliter designantur. Barbara. Celarent. Darii. Ferio. Baralipton. Celantes. Dabitis. Fapesmo. Frisesomorum. Caesare. Camestres. Festino. Baroco. Darapti. Felapton. Disamis. Datisi. Brocardo. Ferison. Quorum intellectus talis est. In his versibus sunt 19 dictiones, quae secundum ordinem suum deserviunt 19 modis syllogismorum: scil-

icet novem modis primae figurae, quatuor concludentibus directe, et quinque indirecte; et quatuor secundae figurae, et sex tertiae figurae. Omnes autem hae dictiones sunt trisyllaba: quarum prima syllaba deservit majori propositioni, secunda minori, tertia conclusioni. Et si in aliqua dictione inveniuntur plures syllabae, non sunt necessariae, sed ponuntur causa metri. In praedictis autem syllogismis sunt quatuor vocales: scilicet a, e, I, o, quae sic significant. A significat universalem affirmativam, e universalem negativam. I particularem affirmativam, o particularem negativam. Unde barbara qui deservit primo modo primae figurae, in omnibus syllabis habet a quia omnes ejus propositiones sunt universales affirmativae. Omnes praedictae dictiones incipiunt ab his quatuor consonantibus, scilicet, b, c, d, f. Primae autem quatuor dictiones quae deserviunt quatuor modis primae figurae directe concludentibus, a praedictis quatuor consonantibus incipiunt. Unde si quae aliae dictiones incipiunt a quacumque harum consonantium, significant, quod tales syllogismi sunt reducendi ad illum modum primae figurae, cui deservit dictio incipiens ab illa consonante. Verbi gratia: cesare quae deservit primo modo secundae figurae, incipit ab ista consonante c et significat quod talis modus per conversionem majoris reducitur ad secundum modum primae figurae, cui deservit dictio incipiens a c, scilicet celarent, et sic de singulis. In praedictis etiam syllogismis aliquando invenitur ista littera s post vocalem: et significat quod illa propositio vel conclusio cui deservit syllaba debet converti simpliciter. Aliquando vero invenitur p et significat quod illa propositio vel conclusio cui deservit syllaba debet converti per accidens. Aliquando vero invenitur m et significat, quod praemissae illius syllogismi debent transponi, ut de majori fiat minor, et e converso. Aliquando invenitur c et significat quod iste syllogismus non potest reduci per conversionem, sed solum per syllogismum conversivum: et hoc solum accidit in duobus syllogismis, scilicet baroco et brocardo, ut dictum est. Sciendum, quod praedictae regulae, praeterquam regula de littera c, intelliguntur solum de reductione syllogismorum facta per conversionem, et non de ea quae facta est per syllogismum conversivum. Et sic patet de syllogismis de inesse conversivis.

Caput 9

[91093] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 9 Scitis syllogismis, ut facilius possimus quamcumque conclusionem concludere et syllogizare, sciendum quod omnis conclusio in se continet ambas extremitates, ut dictum est: totus autem syllogismus ex tribus terminis fit. Habita ergo quacumque oratione concludenda, ad complendum syllogismum egemus uno termino, scilicet medio. Qualiter autem talis medius terminus inveniatur, videamus. Ubi nota, quod philosophus 1 Prior., tribus utitur nominibus terminorum: scilicet antecedente, consequente et repugnante. Dicitur autem terminus antecedens qui potest subjici, ut homo est antecedens ad animal; consequens autem dicitur terminus qui potest de alio praedicari; et sic animal est consequens ad hominem. Et quia termini convertibiles inter se et subjici et praedicari possunt, ut proprium quod potest praedicari de specie, et species de ipso, et similiter se habet de definitione et definito; ideo unus respectu alterius, et dicitur antecedens, et dicitur consequens. Repugnans vero terminus dicitur,

qui alteri subjici non potest, nec de eo praedicari, ut homo et asinus, quorum neuter de altero potest praedicari, nec sibi subjici. Sciendum quod modi syllogismorum directe concludentium, ut dictum est, sunt quatuordecim: scilicet quatuor in prima figura, quatuor in secunda, et sex in tertia: quia de indirecte concludentibus hic non me intromitto. In prima igitur figura sunt duo modi affirmativi directe concludentes: scilicet primus et tertius; et duo negativi, scilicet secundus et quartus. Ad inveniendum medium in affirmativis, considerandus est unus terminus qui sit antecedens ad praedicatum et consequens ad subjectum. Verbi gratia: si debet syllogizari haec, scilicet, omnis homo est substantia, jam habetur minor et major extremitas. Consequens autem ad subjectum et antecedens ad praedicatum, est animal: ergo est medius terminus per hunc syllogismum in primo primae figurae sic. Omne animal est substantia. Omnis homo est animal. Ergo omnis homo est substantia. Si vero debet concludi haec, quidam homo est substantia: in tertio modo ejusdem figurae est medius terminus animal, et fiet syllogismus sic: omne animal est substantia. Quidam homo est animal. Ergo quidam homo est substantia. In syllogismis vero negativis ejusdem figurae sumitur pro medio repugnans praedicato, et consequens ad subjectum. Verbi gratia: si debet concludi haec, nullus homo est lapis, vel, quidam homo non est lapis, sumatur pro medio animal: repugnat enim animal lapidi, et potest praedicari de homine. Fiat ergo syllogismus in secundo primae sic: nullum animal est lapis. Omnis homo est animal. Ergo nullus homo est lapis. In quarto vero sic: nullum animal est lapis. Quidam homo est animal. Ergo quidam homo non est lapis. Et sic patet de inventione medii termini in prima figura. In secunda autem figura sunt quatuor modi omnes negativi, quorum primus et tertius habent majorem propositionem negativam, minorem vero affirmativam. Secundus autem et quartus e converso majorem habent affirmativam, minorem vero negativam: et ideo aliter utrobique sumitur medium. Unde in primo et tertio sumitur pro medio repugnans praedicato et consequens ad subjectum. Verbi gratia, si debet concludi ista: nullus homo est lapis, vel illa, quidam homo non est lapis: pro medio sumatur animal, et syllogizetur in primo secundae sic: nullus lapis est animal. Omnis homo est animal. Ergo nullus homo est lapis. In tertio modo sic: nullus lapis est animal. Quidam homo est animal. Ergo quidam homo non est lapis. In secundo vero et quarto modo sumatur pro medio consequens ad praedicatum et repugnans subjecto. Verbi gratia, si debet concludi ista: nullus homo est lapis, vel ista, quidam homo non est lapis, sumatur pro medio inanimatum, quod potest praedicari de lapide et repugnat homini; et syllogizetur in secundo modo sic: omnis lapis est inanimatus. Nullus homo est inanimatus. Ergo nullus homo est lapis. In quarto modo sic. Omnis lapis est inanimatus. Quidam homo non est inanimatus. Ergo quidam homo non est lapis. Et sic patet de inventione medii termini in secunda figura. In tertia vero figura sunt sex modi omnes concludentes particulariter: quorum tres sunt affirmative, et tres negative. In tribus affirmativis, scilicet primo, tertio, quarto, sumitur pro medio antecedens ad utrumque. Verbi gratia, si debet concludi haec in primo modo, scilicet, quoddam animal est substantia, sumatur pro medio homo, de quo animal et substantia praedicari possunt, et syllogizetur sic: omnis homo est substantia. Omnis homo est animal. Ergo quoddam animal est substantia. In tertio modo sic: quidam homo est substantia. Omnis homo est animal. Ergo quoddam animal est substantia. In quarto vero sic: omnis homo est substantia. Quidam homo est animal. Ergo quoddam animal est substantia. In tribus vero negativis sumitur pro medio repugnans praedicato et antecedens ad subjectum. Verbi gratia, si debet concludi haec, quoddam animal non est lapis, sumatur pro medio homo quod repugnat lapidi, et de quo animal praedicatur et syllogizetur etiam in secundo modo sic: nullus homo est lapis. Omnis homo est animal. Ergo quoddam animal non est lapis. In quinto vero sic: quidam homo non est lapis: omnis homo est animal: ergo quoddam animal non est lapis. In sexto autem sic: nullus homo est lapis. Quidam homo est animal. Ergo quoddam animal non est lapis. Et sic patet de inventione medii in tertia figura. Notandum quod ad inveniendum cito antecedens et consequens termini convertibiles possunt esse antecedens et consequens indifferenter: quia definitio et descriptio et interpretatio sunt termini convertibiles cum definito, descripto et interpretato. Accipias terminum cujus vis invenire antecedens et consequens, et definias ipsum vel describas, vel interpreteris; postmodum utere regulis supradictis. Verbi gratia, si vis concludere in primo modo primae figurae istam, omne currens movetur, ubi debes sumere antecedens ad praedicatum, definias vel describas vel interpreteris moveri, quod describitur sic, moveri est mutare locum in tempore: sed omne currens mutat locum in tempore, ergo omne currens movetur. Et sic potest fieri de definitione et interpretatione. Et sic patet de inventione medii in syllogismis de inesse ostensivis.

Caput 10

[91094] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 10 Dicto de syllogismis ostensivis, et de inventione medii eorum, dicendum est de syllogismis ad impossibile. Differt enim syllogismus ad impossibile ab ostensivo. Nam ostensivus ex duabus praemissis veris concludit conclusionem veram. Syllogismus vero ad impossibile non sic facit; sed ex altera praemissarum falsa concludit falsum evidenter. Deinde ex contradictione falsi conclusi iterum concludit contradictionem praemissae falsae. Verbi gratia, de utroque. Dato quod adversarius diceret hanc propositionem falsam, scilicet omnis homo currit, contra eam per syllogismum ostensivum arguo sic: quia sumo duas praemissas veras, et concludo contradictionem propositionis praedictae sic. Nullum quiescens currit. Quidam homo quiescit. Ergo quidam homo non currit. Haec conclusio contradicit propositioni adversarii quae erat omnis homo currit: et quia sua est falsa, mea est vera, et e converso. Si vero volo eam reprobare per syllogismum ad impossibile, sumo eam cum altera propositione vera, et facio eas praemissas alicujus syllogismi, et concludo conclusionem falsam evidenter, et assumo contradictorium istius conclusionis falsae, et ex ea concludo contradictoriam falsae praemissae sic: omne currens movetur. Omnis homo currit. Ergo omnis homo movetur. Sed quidam homo non movetur. Ergo quidam homo non currit. Modo ex falsitate hujus praemissae ostendo veritatem hujus meae propositionis, et ex istius veritate ostendo falsitatem illius. Ratio enim veritatis istius ultimae conclusionis syllogismi ad impossibile est: quia in syllogismis ordinatis in modo et in figura nunquam conclusio erit falsa, nisi aliqua praemissarum fuerit falsa. Concluditur autem primo ostensive conclusio falsa, scilicet omne currens movetur: aliqua ergo praemissarum fuit falsa. Non mea, scilicet omne currens movetur: ergo propositio adversarii, scilicet omnis homo currit, est falsa: ergo ejus contradictoria,

scilicet quidam homo non currit, quae est ultima conclusio syllogismi ad impossibile ab ostensivo est vera.

Caput 11

[91095] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 11 Nunc dicendum est in quibus figuris, et in quibus modis syllogismi ad impossibile possunt fieri. Ubi primo sciendum, sicut dictum est, quod conclusio syllogismi ad impossibile non est illa quae per syllogismum ostensivum primo false concluditur, sed quae ultimo concluditur, scilicet contradictoria praemissae adversarii falsae. Debet autem semper esse contradictoria, et non contraria: quia, ut supra in alio tractatu dictum est, lex contradictoriarum talis est, quod si una est vera, reliqua est falsa, et e converso. Unde si praemissa assumpta adversarii est falsa, semper sequitur, si conclusio syllogismi ad impossibile est sibi contradictoria, quod sit vera. Si vero esset sibi contraria, quantumcumque illa foret falsa, non tamen necessario sequeretur istam esse veram: duae enim contrariae possunt simul esse falsae, ut supradictum est. Secundum ergo dicta, cum in prima figura nullus syllogismus sit qui habeat aliquam praemissarum particularem negativam, conclusio in prima figura non poterit concludi per impossibile, sed universalis. Quia vero in primo modo primae figurae ambae praemissae sunt universales affirmativae, quarum oppositae sunt particulares negativae, ideo in ea non potest concludi nisi particularis negativa, si sumatur primo major falsa, scilicet: omnis homo est lapis. Omne risibile est homo. Ergo omne risibile est lapis. Sed quoddam risibile non est lapis. Ergo quidam homo non est lapis. Si sumatur minor falsa, idem sequitur sic: omne risibile est homo. Omnis lapis est risibilis. Ergo omnis lapis est homo. Sed quidam lapis non est homo. Ergo quidam lapis non est risibilis. In secundo vero modo primae figurae potest concludi particularis affirmativa et particularis negativa sic. Nullus homo est animal. Omne risibile est homo. Ergo nullum risibile est animal. Sed quoddam risibile est animal. Ergo quidam homo est animal, particularis negativa sic: nullus homo est lapis. Omnis margarita est homo. Ergo nulla margarita est lapis. Sed quaedam margarita est lapis. Ergo quaedam margarita non est homo. In tertio vero modo primae figurae concluditur per impossibile particularis negativa, et universalis negativa. Particularis negativa sic: omnis homo est lapis. Quoddam risibile est homo. Ergo quoddam risibile est lapis. Sed nullum risibile est lapis. Ergo quidam homo non est lapis. Universalis negativa sic: omnis homo est animal. Quidam lapis est homo. Ergo quidam lapis est animal. Sed nullus lapis est animal. Ergo nullus lapis est homo. In quarto vero modo concluditur particularis affirmativa sic: nullum animal est substantia. Quidam homo est animal. Ergo quidam homo non est substantia. Sed omnis homo est substantia. Ergo quoddam animal est substantia. Universalis vero negativa sic. Nullum animal est lapis. Quaedam margarita est animal. Ergo quaedam margarita non est lapis. Sed omnis margarita est lapis. Ergo nulla margarita est animal. Et sic patet de syllogismis ad impossibile, qui possunt fieri in prima figura. Et eodem modo possunt fieri in aliis duabus figuris: ut scilicet ex opposito falsae conclusionis inferatur oppositum falsae praemissae; oppositum scilicet falsae praemissae

quod est contradictorium ejus. Unde, quia in primo et secundo modo secundae figurae praemissae sunt universalis affirmativa et universalis negativa, quarum oppositae sunt particularis negativa et particularis affirmativa; ergo in eis potest concludi per syllogismum ad impossibile particularis affirmativa et particularis negativa: particularis affirmativa, si sumatur major falsa; negativa vero, si sumatur minor falsa: et sic fiat in omnibus aliis modis tam secundae quam tertiae figurae. Sciendum, quod universalis affirmativa per impossibile non potest concludi nisi in quarto modo secundae figurae, et in quinto tertiae: in his videlicet modis de quibus supradictum est, quod per conversiones propositionum non poterant reduci ad modos primae figurae. Et causa est, quia solum isti duo modi habent praemissam particularem negativam, et non alii: et dico de syllogismis directe concludentibus. Ponamus exemplum de utroque modo qualiter in eis concludatur per impossibile universalis affirmativa in quarto modo secundae figurae sic: omnis homo est animal. Quoddam risibile non est animal. Ergo quoddam risibile non est homo. Sed omne risibile est homo. Ergo omne risibile est animal. In quinto modo tertiae figurae sic: quidam homo non est animal. Omnis homo est risibilis. Ergo quoddam risibile non est animal. Sed omne risibile est animal. Ergo omnis homo est animal. Notandum quod philosophus secundo priorum facit solum unam praemissam falsam in quolibet modo omnium figurarum, et concludit per syllogismum ad impossibile in quolibet solum unam conclusionem: et tamen nos in quolibet modo dicimus utranque falsam, et concludemus per impossibile oppositam utriusque. Notandum quod in prima et secunda figura magis congrue ponitur minor falsa: quia quod subjicitur in opposita conclusionis falsae subjicitur postea in conclusione syllogismi ad impossibile. Verbi gratia, in prima figura sic: omnis homo est animal. Omnis lapis est homo. Ergo omnis lapis est animal. Sed quidam lapis non est animal. Ergo quidam lapis non est homo. Modo lapis est subjectum in opposita conclusionis falsae et in conclusione ultima; si vero ponitur major falsa, colorari potest, ut dictum est, et communiter sic utimur. Patet ergo qui syllogismi ad impossibile, et in quibus modis et figuris fiant.

Caput 12

[91096] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 12 Et quia omnes syllogismi ad impossibile reducuntur ad syllogismos ostensivos, ideo videndum est qualiter id fiat. Sciendum, quod syllogismi qui fiunt ad impossibile in prima figura, sunt ostensivi in secunda et tertia figura. Si enim concluditur opposita majoris propositionis falsae; fit syllogismus ostensivus in tertia figura sic. Verbi gratia, in primo modo primae figurae quando concluditur oppositum majoris sic: omnis homo est lapis. Omne risibile est homo. Ergo omne risibile est lapis. Sed quoddam risibile non est lapis. Ergo quidam homo non est lapis. Hanc conclusionem, scilicet quidam homo non est lapis, quatuor enunciationes praecesserunt: quarum duae fuerunt falsae, scilicet major, et conclusio illius syllogismi ostensivi: duae vero fuerunt verae, scilicet minor illius syllogismi, et opposita conclusionis. Ex his duabus veris in tertia figura sequitur praedicta conclusio, scilicet quidam homo non est lapis: ita quod opposita conclusionis fiat major, et minor syllogismi ostensivi remaneat minor sic:

quoddam risibile non est lapis. Omne risibile est homo. Ergo quidam homo non est lapis. Hic est quintus modus tertiae figurae. Quando vero per impossibile concluditur oppositum minoris, fit syllogismus ostensivus in secunda figura. Verbi gratia, sit syllogismus ad impossibile iste: omnis homo est animal. Omnis lapis est homo. Ergo omnis lapis est animal. Sed quidam lapis non est animal. Ergo quidam lapis non est homo. Auferantur duae falsae, scilicet minor, et conclusio syllogismi ostensivi; et fiat syllogismus in quarto modo secundae figurae sic: omnis homo est animal. Quidam lapis non est animal. Ergo quidam lapis non est homo. Et sic fit in aliis modis primae figurae: ut videlicet si in syllogismo ad impossibile concluditur oppositum majoris, reducitur ad tertiam figuram, opposita conclusionis existente majori, et cum minori vera. Si vero concluditur oppositum minoris, fit talis syllogismus ostensivus in secunda figura; ita quod oppositum conclusionis sit minor propositio, et major vera remaneat minor. Syllogismi vero ad impossibile qui fiunt in secunda figura, sunt ostensivi in prima figura et in tertia. Si enim concluditur per impossibile oppositum majoris, fit ostensivus in tertia figura. Verbi gratia, sit syllogismus ad impossibile iste: nullus homo est animal. Omne risibile est homo. Ergo nullum risibile est homo. Sed quoddam risibile est homo. Ergo quidam homo est animal. Auferantur falsae, et fiat syllogismus in quarto modo tertiae figurae sic: omne risibile est animal. Quoddam risibile est homo. Ergo quidam homo est animal. Sciendum quod quando in prima figura syllogismus ad impossibile concludebat oppositum majoris, reducebatur, et fiebat syllogismus ostensivus in tertia figura; et oppositum conclusionis primi syllogismi ostensivi fiebat major in secundo syllogismo, et minor ejusdem syllogismi remanebat minor in secundo syllogismo. Sed hic non fit ita; sed minor primi syllogismi fit major in secundo syllogismo. Si vero concluditur per impossibile oppositum minoris, fit syllogismus ostensivus in prima figura sic: nullus homo est lapis. Omne risibile est lapis. Ergo nullum risibile est homo. Sed quoddam risibile est homo. Ergo quoddam risibile non est lapis. Auferantur omnes falsae, et fiat syllogismus in quarto modo primae figurae sic: nullus homo est lapis. Quoddam risibile est homo. Ergo quoddam risibile non est lapis. Eodem modo syllogismi ostensivi aliorum modorum secundae figurae. Unde si major est falsa et minor vera, tunc minor fit major, et oppositum conclusionis fit minor. Si vero major sit vera, et minor falsa; tunc major remanet major, et oppositum conclusionis fit minor. Syllogismi vero ad impossibile qui sunt in tertia figura, sunt ostensivi in prima figura et secunda. Unde si per impossibile concluditur opposita majoris, fit ostensivus in prima figura: ita videlicet quod oppositum conclusionis primi syllogismi fiat major propositio in secundo syllogismo; et minor quae fuit remaneat minor, sic: omnis homo est lapis. Omnis homo est risibilis. Ergo quoddam risibile est lapis. Sed nullum risibile est lapis. Ergo quidam homo non est lapis. Fiat autem ostensivus in prima figura sic: nullum risibile est lapis. Omnis homo est risibilis. Ergo nullus homo est lapis. Ad universalem veram bene sequitur sua particularis vera. Unde si haec est vera nullus homo est lapis, quae est conclusio istius secundi syllogismi; erit etiam haec vera quidam homo non est lapis: quae fuit conclusio syllogismi ad impossibile. Si vero per impossibile concluditur opposita minoris, fiat syllogismus in secunda figura ostensivus: ita quod opposita conclusionis primi syllogismi fiat minor in secundo syllogismo, et major primi syllogismi fiat minor, sic: omnis homo est animal. Omnis homo est lapis. Ergo quidam lapis est animal. Sed nullus lapis est animal. Ergo quidam homo non est lapis. Fiat ergo syllogismus ostensivus sic: nullus lapis est animal. Omnis homo est animal.

Ergo nullus homo est lapis. Ad quam sequitur, quidam homo non est lapis. Eodem modo fiat in aliis modis tertiae figurae. Et sic patet de syllogismis ad impossibile. Sciendum quod philosophus in libro priorum multa alia genera syllogismorum ponit; scilicet irregulares, conversivos, ex oppositis, et multa alia. Sed quia solum ista duo genera syllogismorum de inesse apud modernos sunt in usu, de aliis non me intromisi. Patet ergo de syllogismis de inesse et cetera.

Caput 13

[91097] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 13 Nunc dicendum est de syllogismis modalibus. Ubi sciendum quod, quia eodem modo sumuntur propositiones de necessario et impossibili et illae de possibili et contingenti, ut supra in tractatu de conversionibus dictum est; ideo duobus modis fiunt syllogismi modales inter se differentes. Primo dicemus de syllogismis de necessario, ad quos reduci possunt illi de impossibili. Secundo de syllogismis de contingenti, ad quos reducuntur illi de possibili contingenter sumpto. Sciendum quod syllogismi de necessario aliqui habent ambas propositiones necessarias; et tunc in quacumque figura vel modo fiant, semper conclusio est necessaria. Verbi gratia. Necesse est omnem hominem esse animal. Necesse est omne risibile esse hominem. Ergo necesse est omne risibile esse animal: et sic de singulis et cetera. Notandum, quod duplex est necessarium: scilicet necessarium simpliciter, quando aliquid inest simpliciter, et non secundum aliquod tempus vel locum, vel hujusmodi: sicut necessarium est hominem esse animal. Aliud est necessarium secundum quid, vel secundum tempus; sicut dicimus quod omne quod est, quando est, necesse est esse; vel secundum locum vel secundum aliquod hujusmodi: et isto modo non sumitur propositio necessaria. Socrates enim quando currit, necessario currit, et tamen haec propositio Socrates currit, non est necessaria, sed contingens. Si vero syllogismi de necessario alteram propositionem habent necessariam, et alteram de inesse: licet semper concludant majorem extremitatem inesse minori, non tamen semper concludunt ex necessitate: sed quandoque sic, et quandoque non. Ubi nota, quod in prima figura, majori propositione existente necessaria et minori de inesse, sequetur semper conclusio necessaria. Majori vero existente de inesse, quantumcumque minor sit necessaria, non tamen conclusio erit necessaria: quia inveniuntur termini ubi est sic, et ubi non est sic. Verbi gratia: omnis homo est animal. Omne risibile necessario est homo. Ergo omne risibile necessario est animal. Isti autem sunt termini ubi sic. Termini vero ubi non, sunt isti. Omnis homo est albus. Omne risibile necessario est homo. Ergo omne risibile necessario est album. Haec autem conclusio non est necessaria simpliciter. Et sic est de aliis modis primae figurae, tam affirmativis quam negativis. In secunda vero figura in tribus primis modis negativis propositione existente necessaria, sive sit major, sive sit minor, conclusio erit necessaria, ipsa existente de inesse. Affirmativa vero existente necessaria, et negativa de inesse, non sequitur conclusio necessaria. Et hoc clare potest apparere reducendo praedictos syllogismos ad modos primae figurae: nam semper in syllogismis reductis, negativa erit major. In prima autem figura, ut dictum est, si major est necessaria, et conclusio: si vero non, nec conclusio. In quarto vero modo secundae figurae quacumque

propositione necessaria, sive affirmativa sive negativa, dummodo altera sit de inesse, non semper sequitur conclusio necessaria: nam si universalis affirmativa non erit necessaria, in eisdem terminis fiet syllogismus in quibus fiet secundus modus ejusdem figurae universali affirmativa existente necessaria. Sed, ut dictum est, si affirmativa est necessaria, non sequitur conclusio necessaria: quod patet per reductionem ejus ad secundum modum primae figurae: ergo nec hic sequitur. Si vero particularis negativa est necessaria, non sequitur semper conclusio necessaria, ut patet in his terminis, scilicet: omne album est homo: quidam asinus necessario non est homo: tamen non sequitur: ergo quidam asinus necessario non est albus. In tertia vero figura sunt syllogismi affirmativi, et sunt negativi. Affirmativorum autem quidam habent ambas propositiones universales, quidam vero alteram. Qui habent ambas propositiones universales, quacumque earum existente necessaria, sive majori sive minori, sequitur conclusio necessaria; quod patet per reductionem ejus ad primam figuram. Qui vero habent alteram universalem, ea existente necessaria sive majori sive minori, sequitur conclusio necessaria. Si vero particularis sit necessaria, non sequitur conclusio necessaria: quia si reducitur ad primam figuram, major est de inesse: ubi, ut dictum est, non sequitur conclusio necessaria. Negativorum vero quidam habent propositionem negativam universalem, quidam autem particularem. Unde qui habent propositionem negativam universalem, ea existente necessaria, non sequitur conclusio necessaria. Qui vero habent negativam particularem et affirmativam universalem, quacumque earum existente necessaria, non sequitur conclusio necessaria. Verbi gratia sic: quidam homo non vigilat. Omnis homo necessario est animal. Ergo quoddam animal necessario non vigilat. Et hoc est affirmativa existente necessaria. Negativa autem existente necessaria sic, quoddam album necessario non est animal, omne album vigilat: non sequitur. Ergo quoddam vigilans necessario non est animal: cum omne vigilans necessario sit animal. Et sic patet de syllogismis modalibus de necessario.

Caput 14

[91098] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 14 Sequitur de syllogismis contingentibus. Ubi nota quod duplex est contingens: scilicet contingens quod inest, et contingens quod potest inesse. Dicitur autem hic contingens quod inest, quando praedicatum, licet non sit de essentia subjecti vel proprium ejus, tamen est terminus qui potest praedicari et negari de subjecto, licet nunc actu de eo praedicetur: et talis propositio, licet sit de materia contingenti, tamen dicitur de contingenti quod inest. Contingens autem quod potest inesse, dicitur cum praedicatum est de contingenti, sicut de albo respectu hominis: tamen in propositione non dicitur actu inesse, sed possibiliter: ut cum dico contingit hominem esse album, non est sensus quod homo sit albus, sed quod potest esse albus. Sciendum quod in prima figura, utraque propositione existente de contingenti, etiam conclusio erit de contingenti sic. Contingit omne album esse musicum. Contingit omnem hominem esse album. Ergo contingit omnem hominem esse musicum. Et sic est de aliis modis. In secunda vero figura si ambae propositiones sunt de contingenti, sive sint affirmativae,

sive altera earum sit negativa, sive sint universales, sive altera earum sit particularis; nunquam conclusio erit de contingenti. Verbi gratia: contingit nullum hominem esse album. Contingit omne risibile esse album. Ergo contingit nullum risibile esse hominem. Non sequitur: quia necesse est omne risibile esse hominem. Et sic de omnibus aliis. In tertia vero figura, praemissis existentibus de contingenti, sive sint affirmativae, sive altera earum sit negativa, sive universales, sive particulares; semper sequitur conclusio de contingenti, ut: contingit omnem hominem esse album. Contingit omnem hominem esse musicum. Ergo contingit musicum esse album. Et sic est in aliis modis. Si vero altera praemissarum sit de contingenti, et altera de inesse; non semper sequitur conclusio de contingenti. Unde in prima figura majori existente de contingenti, sive sit affirmativa, sive negativa, minori vero de inesse simpliciter, semper sequitur conclusio de contingenti. Ut: contingit omnem hominem esse album. Omne risibile est homo, ergo contingit omne risibile esse album. Majori vero existente de inesse, et minori de contingenti, non semper sequitur conclusio de contingenti, ut perfectus sit syllogismus, sic. Omne sanum est animal. Contingit omnem equum esse sanum: non sequitur; ergo contingit omnem equum esse animal. Sciendum, quia in qualibet propositione de contingenti potest salvari dupliciter dici de omni secundum duplicem ejus sensum supradictum. Unde cum dico, contingit omnem hominem esse album, comparo hominem ad dici, de quibus potest praedicari, vel secundum esse ipsius albi, ut sit sensus: omne quod est homo, contingit actu esse album. Vel secundum possibilem inhaerentiam, ut sit sensus: omne quod est homo, contingit posse esse album. Propositio de inesse habet solum unum dici de omni, scilicet secundum comparationem subjecti ad sua inferiora secundum actualem inhaerentiam praedicati: et ex his sequitur, quod virtute dici de omni illa de inesse potest sumi sub illa de contingenti. Unum enim dici de omni sub duobus, quia ad minus in uno est consequentia. Sed illa de contingenti non potest sumi sub illa de inesse: duo enim dici de omni non continetur sub uno. Et ista est causa quare majore existente de contingenti, minori vero de inesse, non sequitur conclusio de contingenti virtute syllogistica, licet sequatur gratia materiae. Sciendum quod propositio de inesse est duplex: scilicet de inesse ut nunc, scilicet quando praedicatum ut nunc solum inest subjecto, ut Socrates currit, et inesse simpliciter. Unde ad hoc quod sequatur conclusio de contingenti, minori existente de inesse, debet esse de inesse simpliciter, quia praedicatum semper sequitur subjectum: ideo sequitur quod quidquid contingit praedicato, contingit subjecto. Sed quia in propositione de inesse ut nunc, praedicatum non semper sequitur subjectum, non erit semper verum quod quidquid contingit praedicato, contingit subjecto. Nec est instantia quod si minor esset de contingenti, quae tantum valet quantum illa de inesse ut nunc, et major esset de contingenti, sequitur conclusio. Nam si minor est de contingenti, semper praedicatum contingit subjecto; nam haec contingit hominem currere semper est vera, quia semper contingit hominem currere, tamen ista homo non currit non semper est vera: ideo aliter se habet de utralibet. In secunda autem figura in tribus primis modis negativa existente de contingenti, affirmativa vero de inesse, non fit syllogismus. Et causa est quia omnes syllogismi in tantum concludunt, in quantum reducuntur ad primam figuram, ubi est dici de omni et dici de nullo. Tales autem syllogismi non possunt reduci ad primam figuram: non enim convertitur universalis negativa de contingenti, ut de subjecto fiat praedicatum, et de praedicato fiat subjectum, ut supradictum est: sed convertitur in terminis. Unde haec contingit nullum hominem esse album, convertitur in hanc contingit omnem hominem esse album. Unde secundum hoc universali negativa existente de contingenti, in tribus videlicet modis, non fit syllogismus, quia non potest probari per dici de omni. Affirmativa vero existente de contingenti et negativa de inesse, fit syllogismus, quia potest reduci talis syllogismus ad primam figuram, per propositionem negativam similiter conversam: tamen non erit conclusio de contingenti ut supra dictum est. In quarto autem modo, nullo modo fit syllogismus, sive major sive minor sit de contingenti. Talis enim syllogismus non potest reduci ad primam figuram per conversionem, sed per syllogismum conversivum. Sed quacumque existente de contingenti, et altera de inesse, non potest fieri talis reductio: ergo ex eo nihil sequitur. Quod autem majori existente de contingenti talis reductio fieri non possit, patet. Sit talis syllogismus: contingit omnem hominem esse album: quidam lapis non est albus: ergo quidam lapis non est homo; cujus oppositum est, omnis lapis est homo. Fiat ergo syllogismus in prima figura sic: contingit omnem hominem esse album. Omnis lapis est homo, ergo contingit omnem lapidem esse album. Sed haec non opponitur huic quidam lapis non est albus quae erat minor: nam ut dictum est, in propositione de contingenti salvatur dici de omni secundum possibilem inhaerentiam: in futuro enim posset esse verum, quod omnis lapis fieret albus, et quod modo quidam lapis non sit albus: et sic isto modo non valet conjugatio. Apparet etiam quod talis syllogismus non valeat: nam propositionibus existentibus veris, aliquando sequitur conclusio falsa sic: contingit omnem hominem esse album. Quoddam risibile non est album: sequitur: ergo contingit quoddam risibile non esse hominem: quod est simpliciter falsum. Similiter si minor est de contingenti, nihil sequitur, et fit syllogismus sic: omnis homo est animal. Contingit quoddam album non esse animal. Ergo contingit quoddam album non esse hominem: ut puta ovum, quod est album, contingit quod aliquando erit animal, aliquando non erit, si sequitur haec de inesse, scilicet quoddam album non est homo, non tenet. Opposita enim ejus est omne album est homo, ergo omne album est animal, quae non opponitur huic contingit quoddam album non esse animal, ut supra dictum est. Si vero sumatur conclusio de contingenti, scilicet, contingit quoddam album non esse animal, cujus opposita est, necesse est omne album esse animal; idem sequitur: et fiat syllogismus in prima figura sic: omnis homo est animal. Necesse est omne album esse hominem. Sequitur ergo omne album est animal: ut supra de mixtionibus necessarii et de inesse dictum est: quae non opponitur illi minori, scilicet contingit quoddam album non esse animal: et sic est inutilis conjugatio. In tertia vero figura, majori existente de contingenti, minori vero de inesse, sequitur conclusio de contingenti: nam conversa minori in quinque modis syllogismorum, fit reductio ad primam figuram. Verbi gratia fiat syllogismus sic: contingit omnem hominem esse album. Omnis homo est animal. Ergo contingit quoddam animal esse album: conversa minori per accidens, fit tertius modus primae figurae sic: contingit omnem hominem esse album. Omne animal est homo. Ergo contingit quoddam animal esse album: et sic est de aliis quatuor modis. Quintus autem modus tertiae figurae reducitur ad primam per syllogismum conversivum sic: contingit quemdam hominem non esse album. Omnis homo est animal. Ergo contingit quoddam animal non esse album. Cujus oppositum est: necesse est omne animal esse album. Deinde ponatur sub ea minor primi syllogismi, scilicet, omnis homo est animal: et sequitur: ergo necesse est omnem hominem esse album: quae est contradictoria majoris primi syllogismi. Et sic patet de mixtione propositionum de contingenti et de inesse in tribus figuris et cetera.

Caput 15

[91099] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 15 Sequitur de mixtione contingentis et necessarii. Notandum quod in prima figura quantum ad modos affirmativos, majori existente de contingenti, minori vero de necessario, syllogismus erit perfectus, et concludet conclusionem de contingenti. Verbi gratia: contingit omne animal esse album. Necesse est omnem hominem esse animal. Ergo contingit omnem hominem esse album. Si vero sit e converso, scilicet majori existente de necessario, et minori de contingenti, nullus fiet syllogismus. Causa est, quia propositio necessaria haberet unum dici de omni, secundum scilicet actualem inhaerentiam praedicati ad subjectum, et ad contenta sub eo. Sed illa de contingenti habet duplex dici de omni, ut supra dictum est. Non ergo potest illa sumi sub illa de necessario per virtutem principii quod est dici de omni. Sciendum quod in praedicto syllogismo, licet concludatur per dici de omni, potest tamen concludi conclusio de contingenti de possibili, quod scilicet communiter se habet ad necessarium et contingens, in virtute istius regulae: si aliquod subjectum sit essentialiter sub aliquo praedicato, quicquid contingit sub subjecto, contingit sub praedicato. In syllogismis autem negativis propositione affirmativa existente necessaria, negativa vero de contingenti, sequitur conclusio de contingenti sic: contingit nullum hominem esse album. Necesse est omne risibile esse hominem: sequitur: ergo contingit nullum risibile esse album. Si vero propositio negativa sit necessaria, affirmativa vero contingens, sequuntur duae conclusiones: scilicet aliquando de contingenti, aliquando de inesse; quod potest patere: nam ex opposito utriusque conclusionis cum altera praemissarum, infertur oppositum alterum praemissae. Ratio autem quare utraque conclusio sequatur ad unam negativam de necessario est, quia non solum praedicatum non dicitur inesse subjecto, sed nec etiam potest inesse. Unde syllogismus significat quod subjecto non insit praedicatum, nec possit inesse. Unde cum aliquid contingenter ponitur sub tali subjecto, significatur quod tale praedicatum removeatur actu ab eo quod contingenter ponitur sub subjecto: et sic erit conclusio de contingenti; quia quod actu contingenter removetur, facit enunciationem contingentem, et significatur quod nullo modo possit sibi inesse: et sic non solum contingenter non inest, imo nullo modo inest ei, si sit enunciatio de inesse. In secunda autem figura in tribus primis modis negativa existente de necessario, affirmativa vero de contingenti, sequitur etiam duplex conclusio: scilicet de contingenti et de inesse: quia per conversionem propositionis necessariae reducuntur ad primam figuram. In quarto vero modo affirmativa existente de contingenti, negativa vero de necessario, vel e converso, inutilis erit conjugatio. In tertia vero figura quantum ad syllogismos affirmativos, universales propositiones vel aliquam universalem habentes, majori existente de contingenti, minori vero de necessario, sequitur conclusio de contingenti. Conversa ergo minori fit syllogismus in prima figura. Si autem major sit de necessario, minor vero de contingenti possibili, quia propositiones de contingenti possibili convertuntur, sicut illae de necessario, minori conversa, fit prima figura, sicut dictum est, quod majori existente de necessario, majori vero de contingenti, sequitur conclusio de contingenti possibili, licet non per dici de omni, sed per primam regulam. Quantum autem ad syllogismos affirmativos habentes ali-

quam praemissam particularem, si major est universalis, sequitur regulas praedictas. Si vero major est particularis, sequitur secundam regulam. Quantum autem ad syllogismos negativos, dico quod quantum ad duos modos habentes majorem universalem negativam, majori existente de contingenti, minori vero de necessario, sequitur conclusio de contingenti, et reducuntur ad primam figuram per conversionem minoris. Si autem major erit de necessario, minor vero de contingenti, non fit syllogismus: non enim posset reduci ad primam figuram. Si vero minor esset de contingenti possibili, quia converti posset sicut illa de necessario, fieret syllogismus in prima figura, ubi concluderetur duplex conclusio: scilicet de inesse, et de contingenti, ut supra dictum est. Syllogismus autem negativus, cujus major est particularis negativa, ea existente de contingenti, et majori existente de necessario, sequitur conclusio de contingenti, et reducitur ad primam figuram per syllogismum conversivum. Majori vero existente de necessario, non fit syllogismus. Et sic patet de syllogismis modalibus.

Caput 16

[91100] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 16 Dicto de syllogismis categoricis, nunc dicendum est de hypoteticis. Ut autem supra dictum est, tres sunt species propositionum hypoteticarum: scilicet conditionalis, copulativa et disjunctiva. Syllogismi autem qui sunt ex propositionibus copulativis, eodem modo se habent sicut et syllogismi categorici; et ideo de eis praetermittamus. Sed quia ex propositionibus conditionalibus et disjunctivis aliter fiunt syllogismi quam in propositionibus categoricis; ideo de eis dicendum est: et primo de conditionalibus. Notandum quod propositiones conditionales, vel sunt simplices, vel compositae: dico autem simplices, quae tantum ex duabus categoricis componuntur, ut haec si est homo, est animal; compositae autem sunt, quae ex pluribus componuntur, ut haec si est homo, cum sit animal, est substantia. Hae autem compositae tribus modis fieri possunt: quia vel erit propositio composita ex duabus, conditionali et categorica, ut hic si est homo, cum sit animal, est substantia: vel e converso erit composita ex categorica et conditionali sic si tu es animatum, tu es homo, aut es animal: vel erit composita ex duabus conditionalibus, ut hic si est homo est animatum, si est animatum est animal. Et quia syllogismi qui fiunt ex simplicibus, facilius sciuntur illis qui fiunt ex compositis; ideo primo ponemus syllogismos simplices, et postea breviter ostendemus secundum eorum similitudinem, qualiter fiunt syllogismi ex compositis. Sciendum quod simplices propositiones conditionales sunt quatuor. Aut enim habent ambas partes affirmativas, scilicet antecedens et consequens, ut haec si est homo, est animal. Vel antecedens affirmatum et consequens negatum, ut haec si est homo, non est lapis. Aut consequens affirmatum, et antecedens negatum, ut haec si animal non est sanum, est aegrum. Aut ambo negata, ut haec si non est animal, non est homo. Syllogismi autem qui ex his propositionibus fiunt, oportet quod sint consequentiae quaedam. Ut autem dicit philosophus 2 Topic., duplex est consequentia, scilicet, in positione: scilicet quando proceditur pro positione antecedentis; et in contraria, scilicet quando proceditur a destructione consequentis. Secundum ergo ista, ex praedictis propositionibus quae fiunt figurae in quarum una proceditur a positione antecedentis, in altera

vero a destructione consequentis: quarum quaelibet quatuor habet modos, secundum quod quatuor sunt propositiones, ut dictum est. Primus modus primae figurae est: si est homo est animal: sed est homo, ergo est animal. Secundus est: si est homo, non est lapis. Sed est homo. Ergo non est lapis. Tertius est: si animal non est sanum, est aegrum. Sed animal non est sanum, ergo est aegrum. Quartus est: si non est animal, non est homo. Sed non est animal. Ergo non est homo. Sciendum quod isto modo fiunt syllogismi cum hoc relativo qui vel cum hoc nomine quicumque: faciunt enim praedicta nomina connotantia oppositionem antecedentis sic: omnis qui currit, movetur. Sed Petrus currit, ergo Petrus movetur. Vel quicumque et cetera. A destructione consequentis sic. Omnis qui currit, vel quicumque currit, movetur. Sed Socrates non movetur. Ergo Socrates non currit. Et sic habet se in omnibus aliis modis dictarum figurarum. Patet ergo de syllogismis conditionalibus ex propositionibus simplicibus.

Caput 17

[91101] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 17 Sequitur de conditionalibus compositis: quarum duae, ut dictum est, consistunt ex tribus categoricis; tertia vero ex quatuor. Sed tres propositiones categoricae secundum affirmationem et negationem octo modis possunt variari. Primo possunt omnes esse affirmativae, secundo omnes negativae, tertio duae primae affirmativae et tertia, quarto duae primae possunt esse negativae et tertia affirmativa, quinto prima affirmativa et duae ultimae negativae, sexto prima negativa et duae ultimae affirmativae, septimo prima et ultima affirmativae et media negativa, octavo prima et ultima negativae et media affirmativa. Ideo in qualibet dictarum potest fieri variatio, et sic sunt octo. Tertia vero conditionalis composita ex duabus conditionalibus, quae quatuor habent categoricas, multipliciter habet variari. De quibus omnibus compositis propositionibus, et earum varietate, et syllogismis qui ex eis fiunt, diffuse dixi in libro quem feci de hypotheticis syllogismis; ideo diffuse de eis nunc tractare praetermitto: sed videamus solum modos sillogizandi in qualibet earum. Fiunt autem secundum quamlibet dictarum propositionum duae figurae, in quarum una proceditur a positione antecedentis, in altera a destructione consequentis. Prima enim propositio, ut dictum est, componitur ex conditionali et categorica sic: si est homo, cum sit animatum, est animal. Sed est homo. Ergo, cum sit animatum, est animal. Et consimiliter fiet talis syllogismus, si aliqua pars ejus vel omnes sint negativae: si est homo, cum non sit inanimatus, est sensibilis. Sed est homo. Ergo cum non sit inanimatum, est sensibile. A destructione vero consequentis sic: si est homo, cum sit animatum, est sensibile. Sed non est sensibile. Ergo non est homo. In negativa sic: si est homo, cum non sit inanimatus, est sensibilis. Sed cum sit inanimatum, non est sensibile. Ergo non est homo. Secunda vero propositio, ut dictum est, composita ex categorica et conditionali sic: si cum est animatum est animal, est homo. Fiunt autem ex tribus propositionibus syllogismi a positione antecedentis sic: si cum est animatum est homo, est animal. Sed cum est animatum est homo. Ergo est animal. Negando vero aliquam partem sic. Si cum est animatum est homo, non est equus. A destructione vero consequentis sic:

si cum est animatum, est homo, est animal. Sed non est animal. Ergo cum sit animatum non est homo. Cum parte vero negativa sic: si cum est animatum, est homo, non est equus. Sed est equus. Ergo cum sit animatum non est homo. Et quia ut dictum est, quaelibet illarum propositionum habet variari octo modis, ex qualibet possunt fieri sexdecim syllogismi: scilicet octo a positione antecedentis, et octo a destructione consequentis. Tertia vero propositio, ut dictum est, composita est ex duabus conditionalibus sic: si est homo est animal: si est animal, est substantia. Potest autem haec propositio variari tripliciter secundum triplicem variationem terminorum. Nam in ea est unus terminus bis sumptus: cum autem sint duae conditionales, talis terminus aliquando est antecedens in utraque sic: si est homo, est animal: si non est homo, est insensibile. Aliquando est consequens in utraque, sic: si est homo est animal: si est lapis non est animal. Aliquando est consequens in una, et antecedens in alia sic: si est homo est animal; si est animal est substantia. Et secundum hoc tripliciter variantur syllogismi, qui fiunt ex hujusmodi propositionibus: et tamen quaelibet istarum propositionum multiplicatur in octo secundum affirmationes et negationes partium ejus, ex quibus fiunt sexdecim modi syllogismorum. Quando vero idem terminus in una est consequens, et in altera est antecedens, fiunt syllogismi sic. Si est homo est animal: si est animal est substantia. Sed est homo. Ergo est substantia. Et hujusmodi fiunt a positione antecedentis. A destructione consequentis sic. Si est homo, est animal; si est animal, est substantia. Sed non est substantia. Ergo non est homo. Et haec dicitur a Boetio prima figura istarum propositionum. Secunda figura secundum cum fit, quando idem est antecedens in utraque, ex quo fit syllogismus a positione antecedentis sic: si est homo est animal; si non est homo est insensibilis. Sed est homo. Ergo non est insensibilis. Vel sic: si est homo est animal, si non est homo non est rationalis. Sed est homo. Ergo est rationalis. A destructione consequentis sic: si est homo, est animal: si non est homo est insensibilis. Sed non est animal. Ergo est insensibilis. Vel sic: si est homo, est animal, si non est rationalis non est homo. Sed non est animal. Ergo non est rationalis. Destructo enim animali destruitur homo, quo destructo destruitur rationale. Tertia figura secundum eum est, quando non arguitur a destructione consequentis, sed solum a positione antecedentis sic: si est homo est animal, si est lapis non est animal. Sed est homo. Ergo non est lapis. Et sic patet de syllogismis conditionalibus.

Caput 18

[91102] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 7 cap. 18 De syllogismis disjunctivis nunc dicendum est. Ubi nota quod sicut una propositio conditionalis secundum affirmationem vel negationem suarum partium multiplicatur, et sic sunt quatuor; ita etiam se habet de propositione disjunctiva sic: quia aut ambae partes sunt affirmativae, ut aut est sanum, aut est aegrum: vel ambae partes sunt negativae, ut aut non est sanum, aut non est aegrum: vel prima est affirmativa, et secunda negativa, ut aut est sanum, aut non est aegrum: vel prima negativa, et secunda affirmativa, ut aut non est sanum, aut est aegrum. Ad faciendum autem syllogismos de praedictis propositionibus,

primo oportet videre quae dictarum propositionum uni simplici conditionali aequipollet: postea secundum quod fiebat syllogismus ex illa conditionali simplici, ut supra dictum est, sic fiat de ista disjunctiva. Ad hoc enim videndum oportet supponere, quod ad hoc ut propositio disjunctiva sit vera, semper oportet quod altera pars sit falsa: ita videlicet quod prima pars sit falsa, et secunda vera. Et quia posita quacumque propositione falsa, si verificatur, debet verificari per suam oppositam; verbi gratia, si haec est falsa non est homo, verificatur per hanc, est homo, et e converso; ideo videamus in propositione disjunctiva partem primam, utrum sit affirmativa, vel negativa. Si prima pars est affirmativa, aequipollet antecedenti conditionalis negato: nam sicut antecedens conditionalis supponitur quod debet esse verum, ad hoc quod tota conditionalis sit vera; ita prima propositio categorica, quam vocamus in disjunctiva antecedens, semper debet esse falsa. Ad hoc vero quod ista duo antecedentia aequipolleant, oportet quod si unum est affirmatum, quod alterum sit negatum: quia in utraque, scilicet conditionali et disjunctiva, consequens est verum; ideo ad hoc quod inter se aequipolleant, oportet quod si unum est affirmatum, et reliquum; et si unum est negatum, et reliquum. Verbi gratia, sit disjunctiva ista aut est sanum, aut est aegrum, quae habet antecedens et consequens affirmativa. Ad hoc quod aequipolleat conditionali verae, debet conditionalis habere antecedens negatum et consequens affirmatum sic si non est sanum est aegrum: et sic de aliis. His habitis, faciliter possunt sciri syllogismi disjunctivi. Ut enim supra dictum est, quatuor syllogismi conditionales fiunt a positione antecedentis, et quatuor a destructione consequentis. Eodem modo in istis propositionibus. Prima enim propositio conditionalis, ex qua sumebatur primus modus, erat ista. Si est homo, est animal. Secundum ergo dicta, huic aequipollet ista: aut non est homo, aut est animal. Fiat ergo syllogismus disjunctivus sic: aut non est homo, aut est animal. Sed est homo. Ergo est animal. Secunda propositio secundi modi erat ista: si est homo non est lapis: cui aequipollet ista: aut non est homo, aut non est lapis. Fiat syllogismus disjunctivus sic. Aut non est homo, aut non est lapis. Sed est homo. Ergo non est lapis. Tertia propositio erat ista: si animal non est sanum, est aegrum: cui aequipollet ista: aut est sanum, aut est aegrum: et fiat syllogismus disjunctivus sic: aut est sanum, aut est aegrum. Sed non est sanum. Ergo est aegrum. Quarta propositio erat ista: si non est animal, non est homo: cui aequipollet ista: aut est animal, aut est homo: et fiat syllogismus disjunctivus sic: aut est animal, aut est homo. Sed non est animal. Ergo non est homo. In secunda vero figura proceditur a destructione consequentis, et fit primus sillogismus sic: aut non est homo, aut non est animal. Sed non est animal. Ergo non est homo. Secundus sic: aut non est homo, aut non est lapis. Sed est lapis, ergo non est homo. Tertius sic: aut est sanum, aut est aegrum. Sed non est aegrum. Ergo est sanum. Quartus sic: aut est animal, aut non est homo. Sed est homo, ergo est animal. Et sic patet de syllogismis disjunctivis. Dictum ergo sit de syllogismis hoc modo. De aliis autem speciebus argumentationis non me intromitto. Notandum, ad hoc quod propositio reduplicativa sit vera, requiritur quod quatuor propositiones exponentes ipsam, scilicet tres categoricae et una hypothetica, sint verae: et si aliqua ipsarum esset falsa, ipsa esset falsa. Et quia tales propositiones aliquando fiunt gratia concomitantiae, ut si dicatur homo in quantum corporeus est coloratus; aliquando gratia causae, ut ignis in quantum calidus est calefactivus; et ideo reduplicativa gratia causae ad veritatem suam non solum requirit quod quatuor ejus exponentes sint verae, sed quod illud super quod cadit reduplicatio exprimat causam importati per praedicatum, vel quod sit illud cui primo inest praedicatum principale. Verbi gratia, de utraque dictarum propositionum. Ad hoc enim quod sit vera homo in quantum corporeus est coloratus, requiritur quod hae sint verae, scilicet homo est coloratus, homo est corporeus, et omne corporeum est coloratum, et si aliquid est corporeum, id est coloratum. Similiter ad veritatem istius ignis, in quantum calidus, est calefactivus. Verum est quod ignis est calefactivus, et quod ignis est calidus, et omne calidum est calefactivum, et si aliquid est calidum, id est calefactivum, et calidum est causa calefactionis. Et convertitur reduplicativa sic. Ignis in quantum calidus, est calefactivus: aliquid quod in quantum calidum est calefactivum est ignis: et non sic: calefactivum in quantum calidum est ignis. Notandum quod propositio universalis affirmativa convertitur simpliciter mutatis terminis finitis in terminos infinitos: consimiliter est etiam de particulari negativa. Causa est: nam propositio universalis affirmativa in terminis finitis non convertitur simpliciter, quia invenientur termini in quibus sic, ut, omnis homo est risibilis, et omne risibile est homo. Inveniuntur etiam termini in quibus non, ut, omnis homo est animal, non sequitur, ergo omne animal est homo: quia in plus se habet animal quam homo. Sed quia terminus qui in plus se habet quam alius terminus, si infinitetur, se habet in minus quam ille qui in minus se habebat: nam de paucioribus praedicatur non-animal, quam non-homo, quia non-animal praedicatur de omnibus entibus, praeterquam de animalibus, non-homo vero praedicatur de omnibus entibus, et de animalibus praeterquam de homine; potest ergo fieri conversio. In particulari vero negativa in terminis finitis non fit conversio; quia inveniuntur termini in quibus non, quando videlicet aliqua species praedicatur negative de suo genere, ut, quoddam animal non est homo, sed non e converso. Sed si infinitantur termini, scilicet non-homo, non-animal, in plus se habet non-animal quam non homo. Ergo potest fieri conversio, scilicet: quoddam non-animal non est non-homo. Et sic patet de syllogismis et cetera.

Tractatus 8

Caput 1

[91103] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 1 Restat nunc dicere de demonstratione. Cum enim scientia sit habitus conclusionis demonstratae acquisitus ex ipsius speculatione; ad sciendum quid sit scientia, et quomodo acquiratur, necesse est scire quid est demonstratio. Est autem demonstratio syllogismus procedens ex veris, necessariis, per se primis, propriis, per se notis, immediatis, et causis conclusionis. Sciendum quod demonstrationum quaedam est propter quid, et quaedam est quia: unde dicta definitio solum convenit demonstrationi propter quid. In praedicta autem definitione quaedam sunt quae pertinent ad formam demonstrationis, in hoc quod dicitur esse syllogismus: quaedam sunt quae pertinent ad materiam demonstrationis, scilicet quod sit procedens ex veris, necessariis et cetera. Unde primo exponam particulas pertinentes ad materiam de qua est demonstratio. Secundo ponam ea quae pertinent ad ejus formam, scilicet in qua figura vel modo talis syllogismus debeat fieri. Quod enim demonstratio procedat ex veris, necessariis etc., hoc potest patere per finem suum, qui est scire. Cum enim scire nihil aliud sit quam cognoscere causam

alicujus rei, et non solum causam ut causa est, sed ut est causa illius rei actu (cognoscere enim causam alicujus rei, et non cognoscere effectum ejus esse in actu, est cognoscere effectum in virtute. Hoc autem non est scire effectum simpliciter, sed est scire solum secundum quid. Etiam quia scire est per certitudinem cognoscere); oportet praedictum effectum necessario semper ad illam causam sequi. Conclusio ergo demonstrationis, cujus habitus est scientia, seu scire habitualiter, oportet quod procedat ex talibus praemissis, quae sint verae et necessariae causae conclusionis.

Caput 2

[91104] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 2 Ad investigandum autem dictas particulas definitionis demonstrationis pertinentes ad materiam de qua est demonstratio, praemittenda sunt quaedam necessaria. Quia enim praemissae demonstrationis sunt universales, ideo oportet scire quid est dici de omni. Et quia in eis praedicatum dicitur per se de subjecto, ideo oportet scire quid est per se, et quid primo. Est autem dici de omni, ut hic sumitur, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur praedicatum; nec est sumere aliquod tempus in quo praedicatum tali subjecto non conveniat. Haec est autem differentia inter hoc dici de omni et illud quod in tractatu syllogismi dictum fuit; nam ibi sumebatur dici de omni, quandocumque aliquid praedicatur universaliter de aliquo subjecto, sive subjecto insit praedicatum necessario et omni tempore: sive contingenter, ut nunc. Unde in illa propositione omnis homo currit salvatur hoc modo dici de omni. Sed nunc sumitur dici de omni de eo quod semper inest subjecto, ut omnis homo est animal: non enim est dare aliquod tempus, in quo homo non sit animal. Patet ergo de dici de omni. Per se autem dicitur quadrupliciter. Primo modo quando praedicatum est definitio, vel aliqua pars definitionis ipsius subjecti: ut, omnis homo est animal rationale mortale, vel, omnis homo est animal. Secundo modo dicitur per se, quando praedicatum est propria passio ipsius subjecti, in cujus definitione ponitur subjectum, ut, omnis homo est risibilis: in definitione enim risibilis ponitur homo non ut pars ejus essentialis, sed ut aliquid extra essentiam suam, sine quo cognosci non posset. Cum enim esse accidentis dependeat a subjecto, oportet quod definitio quae significat esse ipsius, contineat in se subjectum. Tertio modo dicitur aliquid esse per se, quod significat aliquod solitarium, sicut singulare quod est in genere substantiae, ut Socrates et Plato. Album vel ambulans, isto modo non dicitur per se, cum non intelligatur aliquid solitarium per se existens: dicendo enim album, dico accidens et subjectum; sed cum dico Socrates, dico aliquid solitarium, et sic dicitur per se. Sciendum est autem quod iste modus non est modus praedicandi per se, sed est modus essendi. Quarto modo praedicatur aliquid per se, quando aliquid dicitur de aliquo quod est immediata et necessaria causa ipsius; sicut dicimus quod interfectus interiit interfectione: interfectio enim est immediata et necessaria causa ipsius interitus. Et sic patet de per se. Primo autem dicitur aliquid praedicari, quando praedicatum et subjectum ita sunt adaequata, ut praedicatum non possit inveniri extra subjectum, nec subjectum extra praedicatum: sicut cum dicimus, homo est risibilis: ita enim se habet risibile ad hominem, quod de quocumque dicitur risibile, de eodem dicitur et homo, et e

converso. Unde dicendo, Socrates est risibilis, licet modo risibile praedicetur de Socrate in secundo modo dicendi per se, non tamen praedicatur primo, quia risibile de pluribus praedicatur quam de Socrate. Philosophus tamen hoc quod dictum est praedicari primo, vocat universale: non tale universale de quo in primo tractatu dictum est; sed quia praedicatum de subjecto, et subjectum de praedicato potest universaliter praedicari. Ex his patet quomodo se habent ista tria, scilicet dici de omni, per se, et universale. Namque omne quod primo seu universaliter praedicatur, praedicatur per se, non tamen e converso. Risibile enim primo per se praedicatur de homine: licet autem risibile praedicetur per se de Socrate, non tamen praedicatur primo. Similiter etiam quod per se praedicatur, dicitur de omni; non tamen omne quod dicitur de omni, dicitur per se: nam dicendo omne animal est homo, est praedicatio de omni, non tamen per se.

Caput 3

[91105] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 3 His visis, videamus partes definitionis demonstrationis supra positae. Dicitur enim ibi, quod demonstratio procedit ex praemissis veris. Quid autem sit verum, dictum est supra. Ad hoc autem quod conclusio sit vera ex praemissis sicut ex causis, oportet praemissas esse veras. Licet enim ex falsis possit concludi verum, tamen veritas conclusionis non est ex praemissis. Dicimus enim: omnis homo est lapis. Omnis margarita est homo. Ergo omnis margarita est lapis. Conclusio modo est vera, licet praemissae sint falsae. Et quia omnis causa assimilat sibi effectum, falsitas dictarum propositionum non potest esse causa veritatis conclusionis. Et ideo in 1 Prior., dicit philosophus, quod verum concluditur ex falsis, non propter quid, sed quia. Patet ergo quod demonstratio procedit ex veris. Deinde dicitur, quod demonstratio procedit ex praemissis necessariis: quae autem sit propositio necessaria, dictum est in tractatu syllogismorum. Notandum quod conclusio demonstrata oportet quod sit necessaria. Si enim scientia dicit certitudinem, quae non potest esse de contingentibus ut contingentia sunt, sed solum de necessariis; oportet quod conclusio, cujus habitus est scientia, sit necessaria. Hoc supposito, sciendum est, quod licet conclusio necessaria possit concludi ex praemissis contingentibus, vel ex altera ad minus, ut supra dictum est; non tamen potest sciri ex praemissis contingentibus, sed ex necessariis. Si enim scire, ut supra dictum est, est causam rei necessariam cognoscere; si medium contingenter se habebit ad extremitates, non erit ei necessarium; et per consequens poterit removeri conclusione stante: non ergo erit causa conclusionis. Ad hoc ergo quod sit causa conclusionis, necessario debet se habere ad ambas extremitates; et sic ambae praemissae erunt necessariae. Patet ergo quod demonstratio procedit ex praemissis necessariis.

Caput 4

[91106] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 4 Deinde dicitur quod demonstratio procedit

ex his quae sunt per se et non per accidens. Sciendum quod in demonstratione affirmativa potissima medium est definitio subjecti simul sumpta cum definitione passionis. Unde in majori propositione passio praedicatur de definitione subjecti, in qua exprimuntur principia ipsius passionis. Ut enim in primo tractatu dictum est, subjectum comparatur ad primam passionem non solum in ratione causae materialis, sed etiam in ratione causae efficientis. Definitio ergo subjecti simul sumpta cum definitione passionis, exprimit causam efficientem ipsius passionis immediatam et necessariam. Hic autem est quartus modus dicendi per se, ut supra dictum est. In minori autem propositione praedicatur definitio de subjecto, et hic est primus modus dicendi per se. In conclusione vero praedicatur propria passio de suo subjecto, et hic est secundus modus dicendi per se. Verbi gratia, si vellemus demonstrare quod omnis quaternarius numerus est par, sic fit. Omnis multitudo mensurata per unum, cujus per se non est medium, est par. Sed omnis quaternarius numerus est talis multitudo. Ergo omnis quaternarius numerus est par. Hic subjectum est quaternarius numerus; passio vero ejus est par, seu paritas: medium vero quod fuit sumptum, dicit definitionem numeri, quae est multitudo mensurata per unum; et dicit definitionem paris, quia paris secundum se non est medium. In minori propositione passio praedicatur de definitione subjecti, in qua exprimitur definitio sua; et sic est quartus modus dicendi per se. In minori propositione definitio subjecti praedicatur de suo subjecto, et sic est primus modus dicendi per se. In conclusione vero praedicatur propria passio de suo subjecto, et est secundus modus dicendi per se. Patet ergo quod demonstratio procedit ex his quae sunt per se. Ratio communis hujus fit sic: syllogismus qui procedit ex necessariis, non procedit ex his quae sunt per accidens, sed ex his quae sunt per se. Sed, ut dictum est, demonstratio procedit ex necessariis. Ergo demonstratio procedit ex his quae sunt per se.

Caput 5

[91107] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 5 Deinde dicitur quod demonstratio procedit ex primis. Ubi nota, quod in demonstratione notissima praedicatur propria passio de subjecto in conclusione. In praemissis autem vel praedicatur definitio de subjecto, vel propria passio de definitione subjecti et sua. Haec autem omnia convertibilia sunt; et hoc est praedicari primo, ut supra dictum est. Et propter hoc demonstratio supra posita non est potissima; concluditur enim par de numero quaternario; in plus enim se habet par quam numerus quaternarius, quia dicitur de senario, octonario et ceteris. Convenit autem par adaequate alicui communi numero, qui est innominatus; et de illo, si haberet nomen, praedicatur per se et primo: et de illo posset fieri demonstratio potissima: sicut dicimus quod habere tres angulos aequales duobus rectis, convenit per se primo triangulo, quia convertuntur: omnis enim triangulus habet tres angulos, et omne habens tres angulos est triangulus. Non autem convenit isocheli primo, quia non omne habens tres angulos, est isocheles. Tales propositiones demonstrationum sunt immediatae. Mediata enim propositio est illa, in qua praedicatum inest subjecto propter aliquid praedicatum quod subjecto per prius convenit; sicut risibile Socrati, quia per prius convenit homini. Immediata autem propositio est illa, in qua

praedicatum non propter aliud convenit subjecto; sicut risibile convenit definitioni hominis, et omnis propria passio definitioni sui subjecti et suae. Patet ergo quod demonstratio procedit ex primis principiis, et immediatis. Sciendum quod differt primum et immediatum: nam non omne quod primo inest, dicitur immediatum: risibile enim primo inest homini, sed non immediate, quia per prius inest definitioni hominis et suae; aliter definitio non esset medium ad concludendum risibile de homine. Similiter etiam non omne quod immediate inest, primo inest: homo enim immediate inest Socrati, non tamen primo, quia de pluribus dicitur homo quam Socrates. Unde praemissae demonstrationis oportet quod utrumque habeant. Sciendum est quod cum prima principia in demonstratione aliquando sint mediata, quia per aliquod medium possunt demonstrari, tamen demonstrator accipit ea ut immediata et indemonstrabilia: non enim sunt demonstrabilia in illa scientia de qua est demonstratio, sed in scientia superiori. Et ideo licet habeant medium, tamen accipiuntur ut immediata.

Caput 6

[91108] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 6 Deinde dicitur quod demonstratio procedit ex propriis. Ubi nota quod proprium aliquando dicitur esse aliquid, quia non est extraneum: et aliquando dicitur esse proprium, quia non est commune. Utroque autem modo procedit demonstratio ex propriis; quia non ex extraneis, nec communibus. Quod autem non procedat ex extraneis, sciendum quod in demonstratione sunt tres termini, sicut in quolibet syllogismo: scilicet major extremitas, quae est propria passio; minor extremitas quae est subjectum; et medium quod est definitio subjecti cum definitione passionis. Si autem medium esset extraneum a majori vel minori extremitate, quod scilicet non esset definitio utrumque comprehendens, tunc major extremitas non praedicatur de eo per se, nec ipsum de subjecto per se praedicaretur. Sed probatum est, quod in majori propositione major extremitas praedicatur per se de medio in quarto modo dicendi per se, et in minori propositione praedicatur medium de minori extremitate per se in primo modo dicendi per se. Ergo nullo modo demonstratio procedit ex extraneis, sed ex propriis. Sciendum quod licet in demonstrationibus non sit descensus ex uno genere in aliud genus extraneum, tamen nihil prohibet aliquando subjectum unius demonstrationis contineri sub subjecto alterius demonstrationis, et contrahere illud. Verbi gratia, dato quod demonstraretur haec passio, scilicet sensitivum, per definitionem animalis de ipso animali; si eadem passio demonstraretur de homine per idem medium, vel per medium contractum ad definitionem hominis, tunc una demonstratio fieret sub alia demonstratione, et esset subjectum sub subjecto. Sciendum est quod talis contractio aliquando est in eodem genere simpliciter, sicut dictum est de animali et de homine, quia animal contrahitur ad hominem per aliquam differentiam extraneam; aliquando vero talis contractio seu descensus fit in eodem genere secundum quid: quia subjectum contrahitur per differentiam extraneam, sicut visuale est extraneum a genere lineae, et sonus est extraneus a genere numeri: unde linea quae est simpliciter subjectum geometriae, et linea visualis quae est subjectum perspectivae, non sunt simpliciter unius

generis, sed solum secundum quid: et similiter se habet de numero, qui est subjectum arithmeticae, et de numero sonoro, qui est subjectum musicae. Et ideo quando ea quae sunt lineae simpliciter, applicantur ad lineam visualem, fit quodammodo descensus in aliud genus. Unde in demonstratione quae fit in scientia perspectiva et in musica proceditur quodammodo ex principiis extraneis. Patet ergo qualiter demonstratio procedit ex principiis seu praemissis propriis, et non extraneis. Quod etiam procedat ex propriis, et non ex communibus, sciendum quod in demonstratione quaedam principia concurrunt actualiter, quaedam vero virtualiter. Quaedam vero principia dicuntur dignitates, seu communes animi conceptiones; quia ita naturaliter intellectus noster inclinatur per lumen suum ad ea cognoscenda, quod statim cognitis terminis cognoscit illa principia, ut, omne totum est majus sua parte: nam statim quod ratio cognoscit quid est totum et quid est pars, cognoscit hoc esse verum, scilicet, omne totum est majus sua parte. Ista autem principia seu propositiones primae sunt majus et minus communia. Unde illud principium commune. De quolibet dicitur esse vel non esse, est commune in omni ente; sed istud principium, omne totum est majus sua parte, solum convenit enti corporeo, et non substantiis separatis quae nec totum habent nec partem: et sic se habet de multis aliis. Unde dicta principia non intrant actu demonstrationes quae fiunt in scientiis, sed virtute. Quando enim dico quamcumque propositionem, principium intrat in eam virtute. Cum enim dico Petrus currit, certum est vel quia homo est, vel non est; ergo hoc principium, scilicet, de quolibet dicitur esse, vel non esse; virtute est in qualibet praemissarum demonstrationis: et sic est de aliis principiis minus communibus respectu demonstrationum, in quibus sunt virtute. Unde dicere quod demonstrationes non procedunt ex his principiis virtute, falsum est. Sed dico quod talia principia communia actu non intrant demonstrationem. Unde ille qui voluit demonstrare quadraturam circuli per principia communia sic arguendo: ubi invenitur majus et minus, ibi invenitur aequale. Sed invenitur quadratum majus circulo et minus circulo. Ergo invenitur aequale: male demonstravit. Ratio est, nam, ut supra probatum est, demonstratio procedit ex primis et immediatis: sed utendo istis principiis, ambae propositiones demonstrationis non erunt immediatae et primae: quoniam esse majus vel minus circulo non solum convenit quadrato, sed etiam triangulo, et multis aliis figuris: non ergo in ista propositione est primum, seu quod primo inest. Nec est immediata, quia per multa media posset hoc probari. Non ergo ex talibus procedit demonstratio. Alia vero principia demonstrationis sunt quae actu intrant demonstrationem; quae etiam dicuntur positiones, suppositiones et definitiones. Ad sciendum autem haec nomina, nota quod quidquid in demonstratione ante conclusionem ponitur, dicitur positio, eo quod posita est ante conclusionem. Positionum autem quaedam non assumunt esse vel non esse, et talis est definitio. Non enim dicitur definitio ista homo est animal rationale mortale; sed definitio solum est hoc, scilicet animal rationale mortale, sine hoc quod addatur sibi esse vel non esse; et talis definitio est positio. Aliquando positio assumit esse vel non esse; ut cum dicimus homo est animal rationale mortale: et haec dicitur suppositio. Sciendum quod tales suppositiones non sine causa dicuntur suppositiones. Ubi nota quod propositio per se nota dicitur, in qua praedicatum est de ratione subjecti. Tales autem debent esse praemissae demonstrationum, ut infra dicetur. Sciendum quod aliquarum propositionum termini sunt in communi omnium notitia, ut sunt ens, verum, bonum, unum, aliquid et res, et hujusmodi; quae pertinent ad primas conceptiones intellectus, quae statim ut audiuntur, cognoscuntur. Unde propositiones quae ex eis fiunt, non solum sunt per se notae in se, sed etiam quo ad nos, ut, de quolibet dicitur esse vel non esse: unde tales non dicuntur suppositiones. Aliae vero propositiones sunt, in quibus licet praedicatum sit de definitione subjecti, tamen definitio subjecti non est omnibus nota, et per consequens non est omnibus notum quod praedicatum sit de ejus definitione; sicut ista: omnes anguli recti sunt aequales. Aequale enim est de definitione anguli recti: est enim angulus rectus, qui causatur ex linea recta perpendiculariter cadente super lineam rectam, ita quod ex utraque parte anguli reddantur aequales. Quia ergo non omnes hoc sciunt, scilicet quod aequale sit de definitione anguli recti: ideo hoc supponitur, et propter hoc dicitur suppositio. Alio modo propositio demonstrationis potest dici suppositio. Nam quaedam propositiones sunt, quae probantur per principia superioris scientiae, ut infra ostendetur; et ideo inferior scientia oportet quod supponatur. Et quia ex talibus principiis, seu praemissis propriis procedit demonstratio, quia actu intrant in eam; ideo procedit ex propriis, non ex communibus. Patet ergo quomodo demonstratio procedit ex propriis et cetera.

Caput 7

[91109] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 7 Deinde dicitur quod demonstratio procedit ex per se notis. Per se notae enim dicuntur propositiones, in quibus praedicatum est de definitione subjecti, vel immediate causatur ex principiis ejus. Sed ea ex quibus procedit demonstratio, sunt hujusmodi: nam in majori propositione praedicatur propria passio de definitione subjecti et sua, quae est immediata causa sui, seu exprimit immediata principia ejus; in minori vero praedicatur definitio de subjecto. Ergo demonstratio procedit ex per se notis. Sciendum quod quaedam propositiones sunt per se notae in se, et non quoad nos: sicut haec, omnis febricitans habet pulsum excitatum. Licet enim hoc sit notum in se, quia febris est causa excitationis pulsus, tamen non est per se notum quoad nos, sed e converso cognoscimus febrem per excitationem pulsus. Ex talibus autem per se notis non procedit demonstratio: si enim propter quod unumquodque, et illud magis; propter praemissas autem innotescunt nobis conclusiones: ergo oportet quod praemissae sint nobis magis notae. Unde conclusiones nullo modo possent nobis fieri notae, nisi praemissae essent magis nobis notae. Demonstrationes autem fiunt ut conclusiones fiant nobis notae. Ergo demonstrationes procedunt ex notioribus quoad nos. Quaedam autem propositiones sunt per se notae et in se et quoad nos, ut, omnis numerus cujus per se non est medium, est par, quia omnis numerus qui non habet secundum se medium, dicitur par, et e converso: et ex talibus procedit demonstratio. Patet ergo quod demonstratio procedit ex per se notis, et notioribus nobis. Ex praedictis potest concludi, quod demonstratio, et scientia quae est habitus conclusionis demonstratae, semper fit de incorruptibilibus et sempiternis. Ubi enim salvatur dici de omni, oportet quod illud sit incorruptibile et sempiternum. Sicut enim supra dictum est, dici de omni, dicitur quod non aliquando inest et aliquando non inest, sed semper inest. Corruptibilia autem non sunt semper. In eis ergo non salvatur dici de omni, sed solum in sempiternis. Sed in demonstratione potissima quae

habet ambas propositiones universales, salvatur in omnibus dici de omni. Ergo demonstratio est de incorruptibilibus et sempiternis. Apparet etiam quod definitio est sempiternorum. Licet enim corruptibilia definiantur, non tamen definiuntur in quantum corruptibilia sunt: solum enim particularia sunt corruptibilia, particularia autem non definiuntur. Unde definitio est corruptibilium per accidens, sempiternorum autem est per se. Sciendum quod quaedam sempiterna, seu aeterna, ut ad propositum demonstrationis pertinet, non sunt semper secundum tempus sunt autem per comparationem ad causam: quia nunquam deficit quin posita tali causa ponatur effectus: sicut defectus solis nunquam deficit, quin interposita luna inter nos et solem sit: tamen defectus solis non est semper, nisi tunc. Quaedam vero non sunt semper nec per comparationem ad tempus, nec per comparationem ad causam, quae impediri potest: non enim semper ex semine hominis generatur homo cum duobus oculis; sed quandoque deficit propter impedimentum causae agentis vel materiae. In utrisque autem sic ordinandae sunt demonstrationes ad hoc quod sint ex sempiternis, ut ex universalibus propositionibus inferatur conclusio universalis, removendo illa, in quibus potest esse defectus vel ex parte temporis, vel ex parte causae. Patet ergo quod demonstratio est ex sempiternis, tam in praemissis, quam in conclusione. Scientia ergo quae est habitus conclusionis demonstrationis, est ex sempiternis.

Caput 8

[91110] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 8 Deinde dicitur quod demonstratio procedit ex causis conclusionis: quod dupliciter potest intelligi. Uno modo quod praemissae sint causa quod major extremitas insit minori: et hoc non solum est verum in demonstratione, sed etiam in omni syllogismo, in quo ex veris concluditur verum. Unde in isto syllogismo, scilicet, omnis homo currit. Socrates est homo. Ergo Socrates currit: dato quod hoc sit verum, scilicet, omnis homo currit, et Socrates est homo, sequitur necessario ut effectus, quod Socrates currit. Alio modo intelligi potest quod praemissae sint causa conclusionis, quia in eis continetur causa tam subjecti, quam etiam praedicati ipsius conclusionis; et sic solum convenit demonstrationi. Sciendum quod quia, ut supra dictum est, scire propter quid, est causam rei cognoscere; medium autem quod est de demonstratione quae est syllogismus faciens scire, est definitio subjecti et passionis; omnis autem bona definitio datur per aliquam causam: ergo medium quod stat in praemissis, est causa subjecti et passionis: aliter tamen subjecti, et aliter passionis. Ubi sciendum est, quod cum quatuor sint causae, scilicet materialis, formalis, efficiens et finalis; a qualibet harum potest sumi definitio. Verbi gratia, dicendo. Domus est cooperimentum cum lapidibus, coemento et lignis, est definitio per causam materialem. Si vero dicatur, domus est cooperimentum quadratum, longum et altum, erit definitio per causam formalem. Si vero dicatur, domus est cooperimentum factum ab artefice cum martellis, tegulis et plumbo, erit definitio per causam efficientem. Si vero dicatur, domus est cooperimentum prohibens nos a pluviis, frigore et calore, erit definitio per causam finalem. Cum ergo subjectum per tot causas possit definiri, medium quod est ejus definitio, ut dictum

est, se habebit ad illud in habitudine tot causarum. Respectu vero passionis habet se medium in habitudine duarum causarum, scilicet materialis et efficientis. Subjectum enim, ut dictum est, comparatur ad propriam passionem et ut subjectum et ut efficiens, et eodem modo se habet definitio subjecti respectu passionis. Sciendum quod quia causae habent ordinem ad invicem, ex una sumitur ratio alterius: ex forma enim sumitur ratio materiae, quia talem oportet esse materiam, qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formae: quia enim omne agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit modus formae quae ex actione sequitur. Ex fine vero sumitur ratio efficientis; quia omne agens agit propter finem; oportet ergo quod definitio quae sumitur a fine, sit ratio et causa probativa aliarum definitionum, quae sumuntur ex aliis causis, et quae sumitur ab agente aliarum duarum, et quae sumitur a forma ejus quae sumitur a materia: et ideo definitio quae sumitur a materia, potest demonstrari per causam finalem, et sic de aliis. Et propter hoc dicit philosophus 1 Poster., quod definitio vel est conclusio demonstrationis, scilicet quando est per talem causam, quae concludi possit ex definitione, quae fiat per aliam causam: vel est principium demonstrationis, scilicet quando est e converso ex causa quae sit ratio et causa probativa alterius: vel est demonstratio sola positione, seu ordinatione differens scilicet quando tales duas causas comprehendit. Et sic patet de partibus definitionis demonstrationis, quas continet ejus materia.

Caput 9

[91111] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 9 Nunc restat dicere de ejus forma: nam in ejus definitione dictum est quod est syllogismus. Ubi nota, quod demonstratio aliquando est affirmativa, aliquando negativa. Demonstrationum autem tam affirmativarum, quam negativarum quaedam sunt potissimae, quaedam vero non potissimae. Potissimae dicuntur illae, in quibus observantur omnia illa quae de demonstratione dicta sunt nullo omisso; si vero aliquid omitteretur, non esset potissima. Unde videndum est in quibus figuris fiant demonstrationes potissimae, et primo affirmativae. Sciendum quod demonstratio potissima affirmativa debet fieri solum in prima figura, et in primo modo ejus: quod sic potest patere. Nam in ea figura, et in eo modo ejus demonstratio debet fieri propter quid, ubi medium est causa passionis et subjecti, ita quod praemissae sint per se, in quibus convenienter potest medium assignari causa passionis et subjecti. Sed hoc non potest fieri nisi in prima figura: nam in secunda figura non concluditur affirmativa: in tertia vero figura et si concludi potest affirmativa, tamen quia medium in utraque propositione subjicitur in minori propositione, in qua subjectum praedicaretur de sua definitione, non esset praedicatio in aliquo modo dicendi per se, quod non contingit in prima figura, in qua in minori propositioni praedicatur definitio de subjecto ut dictum est. Ergo in sola prima figura fit demonstratio potissima affirmativa. Etiam oportet quod fiat in primo modo ejus, ut enim supra dictum est, in demonstratione potissima tam in praemissis, quam in conclusione salvatur dici de omni et primum, quod non posset fieri nisi omnes essent universales. Sed hoc solum fit in primo modo primae figurae. Ergo solum in eo potest fieri demonstratio potissima. Demonstrationes vero non potissimae possunt fieri et in tertio modo

primae figurae et in tertia figura in modis concludentibus affirmativam. Patet ergo in qua figura et in quo modo potest fieri demonstratio potissima affirmativa.

Caput 10

[91112] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 10 Ad sciendum autem qualiter debeat fieri demonstratio potissima negativa, videamus utrum talis demonstratio possit esse. Dico quod licet in demonstratione negativa non possint esse nec servari omnia supradicta de demonstratione; non enim potest in propositione negativa aliquid per se praedicari, cum dici per se sit affirmativae; tamen sufficit in tali demonstratione quod praemissae sint necessariae et immediatae. Qualiter autem tam affirmativae quam negativae sint necessariae, dictum est in tractatu syllogismorum; et qualiter affirmativa sit immediata, dictum est supra. Restat ergo dicere, qualiter negativa sit mediata vel immediata. Notandum, quod quando aliquid negatur de aliquo, et e converso, et de altero termino aliquid potest universaliter praedicari, de quo alter terminus potest negari, tunc propositio universalis negativa formata ex primis duobus terminis potest demonstrari mediante illo qui praedicatur universaliter affirmative de altero illorum terminorum. Verbi gratia: homo potest negari de lapide, et e converso, ut, nullus homo est lapis. Et quia de homine potest praedicari aliquid universaliter, scilicet animal; dicimus enim, omnis homo est animal; et de animali potest negari lapis; ergo illa propositio, scilicet, nullus homo est lapis, est mediata. Potest enim probari per medium sic. Nullum animal est lapis. Omnis homo est animal. Ergo nullus homo est lapis. Et idem sequitur, si aliquid potest praedicari universaliter de lapide quod possit negari de homine, vel de quo posset homo negari. Erit ergo propositio negativa immediata, quando duo termini negati ab invicem ita se habebunt, quod neuter eorum habebit aliquid quod de ipso universaliter praedicetur, quod ab altero termino negari possit, vel ille terminus ab eo. Verbi gratia: nulla substantia est quantitas: ista est immediata: nullus enim terminus potest universaliter praedicari de substantia, qui negetur de quantitate. De substantia enim praedicatur universaliter ens, quod tamen non negatur de quantitate. Similiter etiam duae definitiones duarum specierum sub aliquo genere immediate contentarum faciunt propositionem negativam immediatam, ut est ista: nullum animal rationale mortale est animal irrationale mortale: animal enim rationale mortale est definitio hominis, animal vero irrationale mortale est definitio bruti; brutum autem et homo immediate sunt sub animali. Et idem erit de duabus differentiis ex opposito dividentibus idem genus; ut, nullum rationale est irrationale. Secus autem est de speciebus per illas differentias constitutis, ut, nullus homo est brutum; quia supra hominem est aliquid quod posset negari de bruto, scilicet rationale; et supra brutum est aliquid quod posset de homine negari, scilicet irrationale; ideo sunt mediatae; licet non proprie possit dici quod rationale sit supra hominem nec irrationale supra brutum; et ideo non proprie sunt mediatae. His habitis, statim potest sciri qualiter fiat demonstratio negativa, et in qua figura. In tertia enim figura quia non concluditur universalis negativa, in ea non potest fieri talis demonstratio potissima. Unde, quia in prima et secunda figura potest concludi

universalis negativa, in utraque potest fieri talis demonstratio eam concludens. Sed potissima solum potest fieri in secundo modo secundae figurae. Ratio est, quia licet scientia sit de vero, non tamen de omni vero, quantumcumque syllogizetur ex immediatis. Unde dicendo sic, omnis habitus est qualitas; omnis virtus est habitus. Ergo omnis virtus est qualitas: licet talis conclusio sit vera, et ex veris, immediatis, et necessariis, et per se; non tamen per se ea causabitur scientia; sed in demonstrationibus affirmativis solum causatur scientia ex conclusionibus veris quarum praemissae sunt verae et immediatae, et hujusmodi, ut dictum est; in quarum conclusionibus praedicatur propria passio de subjecto proprio. Sic etiam in demonstratione negativa non causabitur scientia ex habitu ejus conclusionis, dato quod conclusio sit vera, et concludatur ex immediatis, nisi propria passio vere negetur de eo quod non est sibi subjectum, vel ab eo quod non exprimit causam suam, sicut exprimit definitio proprii subjecti; et talis vere erit demonstratio potissima. Haec autem non poterit fieri ex propositionibus immediatis, nisi in secundo modo secundae figurae, sic: omne risibile est animal rationale ad apprehensionem convenientis emittens spiritum dilatando os. Sed nullum irrationale est tale animal rationale ad apprehensionem. Ergo nullum irrationale est risibile. Certum est quod major est immediata: nam in ea praedicatur definitio passionis et subjecti de ipsa passione. Minor etiam est immediata, ut dictum est. In conclusione vero removetur passio ab eo quod non est sibi subjectum. Hoc autem non posset fieri in prima figura, nec in primo modo secundae figurae: si enim in prima figura diceretur sic, nullum irrationale est risibile; omne brutum est irrationale. Ergo nullum brutum est risibile, tunc major non esset immediata. Et si fieret syllogismus in primo modo secundae figurae, licet praemissae possent esse immediatae, non tamen concluderetur removendo passionem a subjecto, sed e converso, sic: nullum irrationale est animal rationale. Sed omne risibile est animal rationale. Ergo nullum risibile est irrationale. Potest etiam fieri demonstratio particularis negativa in quarto modo secundae figurae. Et sic patet de forma demonstrationis, in quibus figuris et modis fieri debeat. Patet ergo de demonstratione propter quid.

Caput 11

[91113] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 11 Nunc dicendum est de demonstratione quia. Ubi primo videndum est quid significetur per hoc quod dicitur propter quid, et quid per hoc quod dicitur quia. Notandum quod de re quatuor scire possumus: scilicet quid est, an est, quia est, et propter quid est. Ad quae intelligenda, sciendum est quod cum scientia non sit nisi verorum, verum autem et ens convertuntur, de esse ergo erit scientia. Ut autem dictum est in tractatu de praedicamentis, duplex esse invenitur in rebus; scilicet essentiae, et esse actualis existentiae. Et quia esse essentiae dicitur quidditas, seu quid est res: ideo cum scimus esse essentiae alicujus rei, dicimur scire quid est de ipsa. Esse autem actualis existentiae aliter se habet in substantia, et aliter in accidente. Quia enim accidentis esse est inesse, scire autem esse actualis existentiae subjecti est solum scire quod actu sit, et hoc est scire de ipso an est; sed scire de accidente esse actualis existentiae, est scire de ipso quia est. Unde scire quia est, nihil aliud est quam scire hoc

inesse huic. Et quia aliquando aliquid inest alicui propter aliquam causam, ideo scire illam causam est scire propter quid. Patet ergo quod scire quia est de aliqua re, est scire ipsam inesse alicui ignorando causam quare insit; scire autem propter quid, est scire aliquam rem inesse alicui, et scire causam quare sibi insit. Demonstratio ergo propter quid est illa, in qua manifestatur causa quare praedicatum inest subjecto in conclusione. Demonstratio vero quia dicitur illa, in qua concluditur aliquid inesse subjecto alicui, non tamen assignatur causa quare sibi inest. Ut autem dictum est supra, ad demonstrationem propter quid requiritur quod procedat ex causis, et ex immediatis: non enim sufficit scire causam, sed quoniam est causa ejus quod scitur, si erit causa immediata. Demonstratio ergo quia, erit vel quia non procedit ex causis, vel quia non procedit ex immediatis, sed ex causis remotis. Quantum ad primum sciendum quod, ut dictum est, demonstratio dicitur causa innotescendi; scilicet ut per praemissas nobis innotescat conclusio. Hoc autem fieri non posset, nisi praemissae essent nobis magis notae. Et ideo hoc est necessarium, ut scilicet demonstratio procedat ex notioribus quoad nos. Contingit autem aliquando ut immediatus effectus sit nobis magis notus quam causa: ideo in talibus oportet demonstrationem procedere ab effectu ad causam. Verbi gratia: moveri et sentire est immediatus effectus habentis animam sensitivam, et est magis notum nobis quod aliquid moveatur et sentiat, quia hoc sentimus, quam hoc quod habeat animam sensitivam. Et ideo si procedatur sic: omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam: sed omne animal movetur et sentit. Ergo omne animal habet animam sensitivam. Modo concluditur de animali quod habet animam sensitivam; non tamen per causam, sed per effectum, qui est moveri et sentire. Si vero fieret demonstratio et conclusio, esset demonstratio propter quid sic: omne habens animam sensitivam movetur et sentit. Sed omne animal habet animam sensitivam. Ergo omne animal movetur et sentit. Sciendum quod tales demonstrationes quia, aliquando sunt in talibus terminis quae omnes sunt convertibiles inter se, scilicet medium, major extremitas et minor extremitas, sicut est in terminis praedictis: omne enim animal movetur et sentit, et habet animam sensitivam; et omne quod movetur et sentit et habet animam sensitivam est animal, et omne quod habet animam sensitivam est animal et movetur et sentit: et in talibus terminis fiunt demonstrationes universales. Aliquando autem accidit, quod medium, scilicet effectus, puta moveri et sentire, se habent in plus quam minor extremitas; et adhuc fit syllogismus, sive demonstratio conveniens, sic: omne quod movetur et sentit habet animam sensitivam. Sed omnis homo movetur et sentit. Ergo omnis homo habet animam sensitivam. Homo enim in minus se habet, quam quod movetur et sentit. Si vero medium in minus se habet quam minor extremitas, non fit demonstratio sic: omne quod movetur et sentit habet animam sensitivam. Omne corpus movetur et sentit, haec est falsa. E contrario autem si medium se habet in minus quam major extremitas, fit demonstratio sic: omne quod movetur et sentit, est corpus. Omne animal movetur et sentit. Ergo omne animal est corpus. Si vero medium in plus se habet quam major extremitas, non fit demonstratio. Ex effectu enim, qui est in pluribus causis, non potest concludi una causa: sic ex moveri et sentire non posset concludi rationale. Patet ergo de demonstratione quia, quae procedit ab effectu ad concludendum causam. Ex causis autem remotis procedit demonstratio quia in eadem scientia, et in diversis. In eadem scientia, sicut demonstratio Anacharsidis, quae talis fuit. Ubicumque non sunt vites, non sunt sibyllatores, seu cantores. Sed apud Scythas non sunt vites. Ergo apud Scythas non sunt sibyllatores, seu cantores. Certe licet vites sint causa cantus; tamen sunt causa multum remota. Vites enim sunt causa uvarum; uvae vero sunt causa vini; vinum autem causa est laetitiae et causa cantus. Certum est quod talis demonstratio est quia. Non enim sic demonstrando cognoscere possumus per causam immediatam, quare Scythae non cantant; sed per multas alias demonstrationes intermedias factas; et sic per eam nescitur propter quid, sed quia et cetera.

Caput 12

[91114] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 12 Ad cognoscendum autem qualiter fiat demonstratio quia in aliis scientiis, sciendum est quod in qualibet demonstratione, in quacumque scientia fiat, antequam conclusio demonstretur, aliquid praescimus, et aliquid de ea scimus postquam demonstrata est. Ut enim dictum est, in demonstratione sunt tres termini; scilicet subjectum, passio, et definitio utriusque, quae est medium; et sunt in ea prima principia, seu dignitates in virtute. Unde antequam demonstremus, praescimus de dignitatibus quia verae sunt: non enim possunt complexa definiri. Cum autem dignitates sint complexae, ergo non possunt definiri. De eis ergo non possumus scire quid sunt, nec per consequens ante demonstrationem praescire quid est de ipsis; sed praescimus de eis quia sunt: debent enim credi esse vera. Ita enim sunt nota lumine naturalis rationis, quod cognitis terminis cognoscimus quia vera sunt, ut supra dictum est; nec scimus de eis propter quid, cum sint primae animi conceptiones. De passione autem praescimus quid est; quia definitionem habet, quam oportet praecognoscere antequam fiat demonstratio: nisi enim demonstrator praesciat medium, nunquam syllogizabit. Medium autem in demonstratione est definitio subjecti et passionis. De ipsa passione autem non possumus praescire quia est, scilicet esse actualis existentiae ipsius. Cum enim accidentis esse sit inesse, praescire illam inesse est scire ipsius esse actualis existentiae: et sic antequam demonstremus eam, sciremus demonstrationem ipsius: nam demonstratio nihil aliud ostendit, nisi passionem inesse subjecto, ut dictum est. Hoc autem est falsum. Non ergo de ea praescimus quia est. De subjecto autem praescimus quid est, quia jam oportet praescire medium, ut dictum est. Ejus autem definitio simul cum definitione passionis est medium. Praescimus etiam de ipso quia est. De ipso enim quod actu non est nihil sciri potest; et dico esse actu tam in se, quam in suis causis: licet enim rosa jam actu non sit, quia tamen est in causa sua, possumus de ipsa aliquam passionem demonstrare. Patet ergo quid in demonstratione praescimus; quid autem de ipsa scimus postquam facta est. Ad hoc videndum, nota quod in demonstratione sunt praemissae et est conclusio. Praemissae autem vel sunt primae in scientia, vel sunt secundariae. Verbi gratia, in scientia de animalibus primum principium est, omne corpus animatum sensibile movetur et sentit. Supra istud principium nullum invenitur prius et universalius in eadem scientia, nisi dignitates, quae, ut dictum est, non actu intrant demonstrationem: unde non continentur in eadem scientia, sed in scientia communi. Secundaria vero principia sunt quae per prima demonstrantur; et sunt primo conclusiones: postea in eadem scientia sumuntur ut principia ad demonstrandum alia. Verbi gratia, facio primam demonstrationem sic: omne corpus animatum

sensibile movetur et sentit. Omne animal est tale corpus. Ergo omne animal movetur et sentit. Postea accipio istam conclusionem, et facio eam praemissam sic: omne animal movetur et sentit. Omnis homo est animal. Ergo omnis homo movetur et sentit. Istud dicitur principium secundarium. De primis autem principiis in scientia scitur solum quia sunt: si enim sciretur propter quid sunt, oporteret demonstrari; quod non posset fieri nisi per aliqua priora. Non ergo fuissent prima. Sed suppositum est quod erant prima. Ergo de eis non potest sciri propter quid sunt in ista scientia. Et propter hoc communiter dicitur, quod nulla scientia probat sua principia. Sed si probari debent, probantur per scientiam superiorem; sicut naturalis scientia probat principia scientiae de animalibus: est enim naturalis de omni corpore mobili. Vel ad minus possunt probari per mathematicam, vel per dialecticam, quae sunt scientiae omnibus communes, et probant principia omnium scientiarum; sed mathematica demonstrative, dialectica vero probabiliter, seu opinative. De secundariis vero principiis in scientia scitur propter quid; illa enim alibi probantur, ut dictum est. Patet ergo quid in demonstratione scimus de principiis. De conclusione autem in demonstratione propter quid; scimus propter quid: in demonstratione vero quia nescimus propter quid, quia medium vel non est causa conclusionis, sed effectus, ut dictum est: vel quia est causa remota. Notandum quod duae scientiae possunt esse de eodem subjecto: una formaliter, alia naturaliter: sicut geometria est de linea formaliter; perspectiva vero est de linea non in quantum linea, sed in quantum est visualis. Unde quicumque per principia lineae in quantum est linea, demonstraret aliquid de linea visuali, de conclusione illa sciret geometra propter quid, perspectivus vero sciret solum quia. Verbi gratia, fiat talis demonstratio. Omnis longitudo sine latitudine, in qua medium non discrepat ab extremis, est recta. Sed linea transiens per tabellas quadratas est hujusmodi longitudo. Ergo linea tabellarum quadratarum est recta. De ista conclusione scit geometra propter quid: quia scit causam rectitudinis linearum: sed perspectivus eam supponit, quia ignorat causam; et ideo de praedicta conclusione scit quia, et non propter quid; et sic de aliis: et tunc scientia inferior vocatur subalterna, quia scilicet est materialis; superior vero dicitur subalternans, quia est formalis. Sciendum quod aliquando contingit scientiam subalternatam respectu alterius scientiae esse subalternantem; sicut perspectiva respectu geometriae est subalternata, respectu vero scientiae de iride est subalternans. Cum enim scientia de iride sit pars scientiae naturalis, assumit principia perspectivae ad aliquam conclusionem probandam, et sic de illa conclusione solum scit quia: perspectiva vero propter quid. Sciendum quod aliquae scientiae non habent subjectum materialiter sumptum sub formali; et tamen in aliqua conclusione accipiuntur principia alterius scientiae, et de illa conclusione sciunt quia, et non propter quid: verbigratia, quod vulnera circularia tardius sanentur, est conclusio in medicina, cujus subjectum non est sub subjecto geometriae; et tamen haec conclusio probatur per principia geometriae, quae sunt quod partes circuli, quia carent angulis, minus sibi appropinquant: ex hoc sequitur quod talia vulnera tardius sanentur. Patet ergo de demonstrationibus propter quid et quia et cetera.

Caput 13

[91115] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 13 Dicto de demonstrationibus, dicenda sunt aliqua de scientiis, quae sunt effectus earum. Circa hoc videnda sunt duo. Primo quid requiritur ad hoc quod scientia sit certa. Secundo quid requiritur ad hoc quod scientia sit una. Quantum ad primum sciendum quod illa scientia simpliciter dicitur certior, quae procedit ex notioribus simpliciter, et ex notioribus quoad nos. Dupliciter autem potest esse aliquid notius alio simpliciter: uno modo causa est simpliciter notior effectu; alio modo forma est simpliciter notior materia. Principium enim cognoscendi materiam est ex forma. Illae ergo scientiae quae dicunt causam et propter quid, sicut dictum est de scientiis subalternantibus, sunt certiores illis quae dicunt materiam: unde certior est geometria, quae est de linea quantum ad sua principia formalia, quam perspectiva quae est de linea visuali; vel scientia de triangulo, quam illa quae est de triangulo aeneo. Et quia, ut 7 Metaph. dicitur, duplex est materia; scilicet materia sensibilis vel materia naturalis, et materia intelligibilis, ut continuitas; ideo scientia quae ab utraque materia abstrahit, est certior illa quae non abstrahit nisi ab una. Geometria enim abstrahit a materia sensibili; et licet tractet de corpore, sicut et scientia naturalis, tamen certior est scientia naturali, quae non abstrahit a materia sensibili. Arithmetica autem quae abstrahit a materia sensibili et continuitate, quae, ut dictum est, materia intelligibilis est ideo certior est geometria. In triplici enim genere sunt scientiae certiores. Primo illae quae dicunt causam et propter quid, sunt certiores eis quae dicunt effectum et quia. Secundo illae quae dicunt formam, sunt certiores illis quae concernunt materiam sensibilem. Tertio illae quae ita dicunt formam quod nec etiam concernunt materiam intelligibilem, sunt certiores eis quae talem materiam concernunt. Patet ergo de certitudine scientiarum et cetera.

Caput 14

[91116] Summa totius Logicae Aristotelis, tract. 8 cap. 14 Quantum ad secundum, scilicet quantum ad unitatem scientiae, sciendum est quod in scientia est duo considerare: scilicet ipsum subjectum de quo est passio, et ipsa principia ex quibus fit demonstratio ad concludendum passionem de subjecto. Ad hoc autem quod subjectum sit scibile a nobis, oportet quod habeat partes priores se. Ubi nota quod processus scientiae est quasi quidam motus rationis. In motu autem est duo considerare: scilicet principium et terminum. Terminus autem ad quem scientia terminatur, est subjectum, circa quod est scientia. Quia in speculativis scientiis nihil aliud quaeritur nisi cognitio subjecti: sic in geometria nihil aliud quaeritur nisi cognitio magnitudinis. In practicis autem nihil aliud quaeritur quam constructio ipsius subjecti; sicut in scientia aedificatoria intenditur constructio domus. Subjectum ergo est terminus talis motus; principium autem talis motus est a primis principiis, quae sunt propriae partes ejus, sicut principium processus scientiae naturalis est a materia et a forma. Unde si quae res est quae non habeat talia principia priora ex quibus ratio procedere possit, ejus non est scientia secundum quod hic sumitur scientia, ut est demonstrationis effectus. Unde de substantiis separatis non potest esse scientia isto modo sumpta, quia per scientias demonstrativas non possumus scire ipsarum quidditates. Licet enim substantiae separatae sint per se ipsas intelligibiles ab

intellectu ad hoc proportionato, non tamen congregatur eorum notitia qua cognoscitur quod quid est ipsarum per aliqua propria; sed bene potest per scientias speculativas sciri de eis an sint, et quid non sint, ad similitudinem inventam in rebus inferioribus; et tunc ad earum cognitionem utimur posterioribus et prioribus, quae licet sint posteriora quoad naturam, sunt tamen priora quoad nos. Subjectum ergo scientiae, prout hic sumitur scientia, oportet quod habeat partes priores, a quibus fiat processus ad ejus cognitionem: et hoc intelligendum est de partibus integralibus subjecti: sicut literae et syllabae sunt partes dictionis, quae est subjectum grammaticae. Sciendum quod licet dictum sit quod terminus ad quem terminatur processus scientiae, sit subjectum, non est tamen intelligendum quod sit terminus ultimus; sed ultimus terminus ad quem terminatur consideratio scientiae est, ut passio subjecti manifestetur. His habitis, sciendum est quod illa scientia est una, quae est unius generis subjecti formaliter sumpti, cujus sunt partes et passiones, et eadem habet principia prima, non simpliciter, sed in scientia: diversae vero sunt quae habent diversa principia. Quod autem unitas scientiae debeat sumi ab unitate subjecti, potest patere ex dictis: unitas enim motus sumitur a termino; subjectum autem est terminus motus rationis in processu scientiae, ut jam dictum est. Tale autem subjectum debet esse unum formaliter, in quantum hujusmodi. Ubi nota quod quantum ad hoc sic se habet suo modo subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam; materialis autem diversitas objecti non diversificat potentiam, sed formalis. Sic materialis diversitas scibilium non diversificat scientiam, sed formalis. Sumitur ante ratio formalis scibilis, sicut ratio formalis visibilis. Formalis autem ratio visibilis sumitur a lumine, per quod omnia videntur: etiam formalis ratio scibilis sumitur secundum principia ex quibus aliquid scitur. Unde quantumcumque sint diversa scibilia secundum suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, ad unam tamen pertinent scientiam: quia non sunt diversa in quantum sunt scibilia; sunt enim scibilia per sua principia. Sicut patet quod voces humanae multum differunt secundum suam materiam a sonis corporum inanimatorum: tamen quia secundum eadem principia attenditur consonantia in eis, ideo musica quae est de utrisque, est eadem. Et per oppositum, si sunt eadem scibilia secundum naturam, et tamen per diversa principia considerentur, pertinent ad diversas scientias; sicut corpus mathematicum non separatur subjecto a corpore naturali. Quia tamen corpus mathematicum cognoscitur per principia quantitatis, naturale vero per principia motus, propterea non est eadem scientia, scilicet mathematica et naturalis. Unitas ergo et diversitas scientiarum est ex unitate et diversitate formali subjecti, quae formalitas consistit secundum rationem scibilis, idest secundum identitatem et diversitatem principiorum. Et propter hoc, idem est dicere, habere idem subjectum formale, et habere eadem principia: et differre secundum principia, quod habere diversa subjecta formaliter. Sciendum est autem quod principia, de quibus loquimur, sunt principia quae sunt prima in scientia: et secundum communitatem dictorum principiorum, scientiae sunt magis vel minus communes. Cognoscuntur autem prima principia in genere scibilis secundum definitionem subjecti, ut dictum est. Et sic patet de unitate scientiarum. Gratias Deo bonorum omnium largitori.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Aegidii de Lessinia

De usuris in communi

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[88294] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, pr. Omnis homo a natura non degenerans veritatem amat, et eam scire super omnia desiderat. Quam si quis concupiscit vero corde, et eam quaesierit in simplicitate cordis sui, ipsa seipsam manifestabit; et Deus qui hoc promittit, verax est, et eam praebet diligentibus se, sicut scriptum est Sap. 6: *praeoccupat eos qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat*: Eccles. 1: *fili, concupiscens sapientiam accede ad illam, et dominus praebebit eam tibi.* Invoco ergo ipsam, ne me errare permittat in periculum animae meae, et in laqueum aliorum; sed illuminare dignetur oculos caliginosos ipso suo lumine, sine quo nemo valet ad lumen veritatis usquequaque pertingere. Amen. Quoniam vero in dubiis quorum veritas agnita salutaris est, et incognita periculum ingerit humanae saluti, admodum utile est veritatem investigare, et temporibus nostris audivimus multas controversias inter doctores, non solum in naturalibus quaestionibus, verum etiam in moralibus, in quibus periculum est diversa sentire et opinari, et praecipue in illa parte justitiae quae commutativa dicitur a philosophis, et in ista parte ejusdem, quae vitium usurae

cohibet; ideo circa hanc materiam veritatem declarare et dubia elucidare, quantum Deus donaverit, et noster labor conamine pauperis investigationis nostrae attingere poterit, in hoc opere propositum nostrum est. In primis igitur inquirendum est, quid nomine usurae in communi significetur, et quot modis accipiatur apud doctores. Secundo de materia ejus propria, et diversis modis et speciebus ipsius. Tertio de actibus humanis, circa quos et per quos incidit. Quarto an semper sit per se malum, et unde malum in ea. Quinto de translatione usurarum, scilicet utrum transferatur in eis dominium. Sexto utrum ratio dubii vel periculi valeat excusare vitium usurae in istis contractibus, in quibus secundum aliquos est usura. Septimo quando conditiones personales et reales habeant excusare usuram. Deinde inquirendum est de vitio usurae. Et primo quomodo incidit et quando, non solum in mutuo, sed etiam in communi, in contractibus venditionis et emptionis. Secundo, utrum in emptione reddituum ad vitam incidat vitium usurae. Tertio, de divitibus qui sylvas vendunt ad terminum, carius quam valeant in tempore venditionis. Quarto, de his qui committunt aliis mercatoribus suam pecuniam et alia bona, ut lucrentur ex eis pro tertia vel media portione lucri. Quinto, de bonis orphanorum quae committuntur tutoribus, vel parentibus, vel communitatibus villarum ad lucrum salva sorte. Sexto de campsoribus, et commutatione campsoria, utrum in ea sit vitium usurae. Septimo de mercatoribus, qui promittunt se soluturos in nundinis pro sociis remanentibus, quia paratam pecuniam acceperant ab eis alterius generis, quae in nundinis tantum valebat. Post haec quaeretur de restitutionibus usurarum. Et primo quare fieri debent. Secundo cui vel quibus. Tertio a quibus. Quarto qualiter, scilicet utrum publice vel private. Quinto utrum eaedem res numero, aut tantum aequivalens. Sexto utrum fructus et proventus ipsarum sunt restituendi. Septimo utrum cogi debent, et quomodo.

Caput 1

[88295] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 1 Quoniam autem scientia humana a signis ad res, et a sensibilibus ad intelligibilia procedit, sicut experientia docet, et auctoritas philosophica confirmat; et modicus error in principiis, seu ignorantia ipsorum maximum in prosequutione ad finem generat errorem; ideo de usura veritatem scire volentes, necesse habemus prius intelligere, quid nomine usurae significetur apud auctores. Cum enim nomina sint signa rerum, et ipsas res nobiscum ferre non possimus in disceptatione veritatis ipsarum; ideo ipsis nominibus pro rebus utentes, necesse habemus scire quid ipsa nomina significent. Usurae vero nomen secundum grammaticos ab usu dicitur: et significat primo suo intellectu rem quae per usum alicujus rei acquiritur, sicut rasura ab actu radendi, et tonsura ab actu tondendi est dicta. Sed quia grammaticus circa signa principaliter versatur, non propter res quae significantur, sed propter modum significandi quem ex se denotant, verbi gratia quod aliquando per modum substantiae, aliquando per modum accidentis substantiae, aliquando per modum actus, aliquando per modum accidentis, actui signum attribuitur; ideo ipsae voces a physicis auctoribus magis referuntur ad designandas res aliquas determinate has vel illas in aliquo genere rerum: propter quod cum frequenter a physico vel a logico

non instituantur voces significantes secundum numerum rerum, quia ars non coaequat naturam, contingit quod physicus vel logicus una voce res plures designat; et sic fit aequivocatio vocum. Aliquando vero ipsam vocem quae ex vocis suae proprietate aliquid generaliter et universaliter significat, ad aliquam rem specialem ipse physicus designandam determinat: et hoc est aliquando per similitudinem aliquam, aliquando per contrarium: verbi gratia, nomen apostoli ab actu mittendi generaliter dicitur; et tamen theologus hoc nomen determinat ad missos speciales Christi, et adhuc singulariter ad personam Pauli, quando sine objectione dicitur. Physicum vero vel philosophum nominamus, qui de rebus philosophatur, sive naturaliter, sive mathematice, sive theologice. Et logicum nominamus, qui de sermonibus et signis qualitercumque considerat. Et per istum modum nomen usurae accipitur a naturalibus vel moralibus philosophis et ab auctoribus divinis ad designandum rem determinatam ex usu rerum provenientem, secundum quamdam singularem usus rei rationem. Cum autem jure naturali omnis res quae in usum hominis venit, ex natura usus minuatur magis quam incrementum pariat, et maxime in materia aeris hoc apparet: ideo et usura secundum rationem propriam dicta est res quae ex usu aeris acquiritur; propter quod dicunt philosophi usuram dictam, quasi usu aeris acquisitam: unde et illud Psalm. 14: *pecuniam suam non dedit ad usuram.* Theologi vero considerantes justi et injusti rationes, subtilius exponentes nomina haec designantia, large extendunt hujus nominis significationem ad incrementa quae proveniunt ex usu omnium rerum per similem usum et rationem, et non tantum pecuniae. Et ideo vocant doctores usuram omnem superabundantiam cujuslibet rei quam parit usus, similis ei a quo primo dicitur usura: sicut habetur Ezech. 22: *usuram et superabundantiam accepisti, et avare proximos tuos calumniaberis, meique oblita es, dicit dominus Deus.* Et sic accipit ibi usuram, et superabundantiam cujuscumque rei, quae usurae rationem habet. Significat ergo primo nomen usurae incrementum, quod parit pecunia ex usu suo. Secundario autem etiam significat superabundantiam quam parit quaelibet res ex usu suo simul cum usu pecuniae. Et ideo, quia talis superabundantia aliquando oritur ex usu contra legem, aliquando vero ex usu legaliter; ideo et nomen usurae in Scripturis sacris multipliciter accipitur. Aliquando enim accipitur in malo, sicut quando fit ex usu contra legem; aliquando vero in bono, sicut quando fit ex usu legaliter. In bono etiam invenitur acceptum tripliciter. Uno modo quando est secundum legem divinae caritatis, ut illud Matth. 25: *oportuit te committere pecuniam meam nummulariis, ut et veniens ego recepissem utique quod meum est cum usura.* Alio modo quando secundum legem est fraternae caritatis, ut illud Prov. 28: *qui coacervat divitias usuris et foenere liberali, in pauperes congregat eos*: et illud Prov. 19: *foeneratur domino, qui miseretur pauperi.* Tertio modo quando secundum legem est justitiae et aequitatis, ut illud Psal. 71: *ex usuris et iniquitate redimet animas eorum, et appropinquaverunt usque ad portas mortis.* Primo modo usurae nomine designatur superabundantia praemiorum in futura vita, respectu meritorum vitae praesentis. Secundo modo designatur superabundantia meritorum in praesenti vita respectu gratiae datae. Tertio modo designatur superabundantia poenarum juste debitarum respectu culpae praesentis: et his tribus modis dicitur usura spiritualis magis quam corporalis. Alio vero modo dicitur usura superabundantia rerum corporalium et temporalium etc., secundum quam nomen usurae significat vitium quoddam de genere avaritiae, quod gignit cupiditas, quae radix est omnium malorum. Et secundum istum modum accipiendi nomen usurae, condemnatur usura communiter a doctoribus.

Ex his ergo patet quid significetur nomine usurae, et quot modis nomen usurae accipiatur a sacris doctoribus.

Caput 2

[88296] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 2 Nunc autem ad eam significationem usurae, qua superabundantiam vel incrementum rerum corporalium vel temporalium significamus, investigationem convertentes, dicamus quae primo sit ejus materia propria, et quae species, et qui modi. Materiam vero ejus propriam secundum auctores invenimus determinatam tribus conditionibus: quia omne quod in usum hominis venit, determinabile numero, pondere et mensura, est proprie et per se materia usurae. Et hoc ita declaratur. Jam enim declaratum est, quod nomen usurae, secundum quod ipsa utuntur doctores sacrae doctrinae in condemnationem, significat superabundantiam sive incrementum ex usu alicujus rei proveniens. Quare cum superabundantia sit extremum respectu alicujus aequi et justi dictum in moribus, oportet quod aequum et justum in moribus sint determinata in rebus, ex quibus superabundantia innascitur, quae vocatur usura. Si enim ipsae res ex quarum usu dicitur innasci superabundantia damnabilis, determinatae non essent in ratione justi et aequi, nec ipsa superabundantia determinari posset in ratione injusti et inaequi. Res vero quae in usum hominis veniunt, determinari tantum possunt in ratione justi et aequi secundum tria praedicta: scilicet secundum numerum, per quem aequale et inaequale determinantur generaliter in omnibus rebus, quae discreto numero distinguuntur: et secundum mensuram per quam aequale et inaequale communiter determinantur in rebus continuis, secundum quod in usum hominis veniunt, ut triticum, vinum, oleum, et hujusmodi: tertio secundum pondus, per quod aequale et inaequale determinantur specialiter in aliis rebus, quae nec numero nec mensura ita prompte possunt aequari et dividi, sicut praecipue sunt metalla et aera. Nec aliis modis, nec pluribus nec paucioribus possunt res quae in usum hominum veniunt, ad aequitatem determinari: quia omnis res talis aut est distincta et discreta ad invicem, aut non. Si sit discreta, cum omnium discretorum prima ratio discretionis sit numerus, tunc necessario secundum aequitatem, quae per numeros demonstratur, oportet ipsas res inquantum sunt discretae, aequitate determinari. Verbi gratia, si volumus aequitatem determinare inter domum et lectum, quae sunt res distinctae et discretae, oportet quod in aliquo numero ponamus aestimationem utriusque: et si sint domus quinque, et lectus unus, tunc aequitas erit, si quinque lecti addantur domibus quinque: quinque enim cum quinque aequalia sunt; et sic est in omnibus rebus a se invicem distinctis et divisis. Si autem res sint indistinctae, jam non possunt distingui et determinari ad aequalitatem, nisi duobus modis: scilicet aut per mensuram aliquam determinatam, sicut quando res habet quantitatem per se divisibilem et tractabilem, sicut agri, panni et fructus terrae: aut per pondus aequale, sicut quando res non est facile divisibilis et tota ejus bonitas consideratur in ratione sui ponderis, ut sunt aes, ferrum, stannum, aurum et argentum. Et ideo quia superabundantia, quam vocant auctores usuram, extremum dicit respectu aequitatis in rebus venientibus ad usum hominis, oportet quod

materia usurae per haec tria praedicta cognoscatur et determinatur, quia extrema communicant in materia cum mediis. Et ex hoc apparet, quod non tantum pecuniae sive numismata dicuntur materia usurae, sed etiam omnes res quae numero, pondere et mensura determinari possunt, et in usu hominis veniunt: propter quod dicit Scriptura Deut. 23: *non foenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem.* Sunt autem species usurae corporalis secundum leges communiter duae: una quae dicitur communiter usura sortis, quae est quando aliquod incrementum ex sorte mutuata tantum quaeritur; alia quae dicitur usura usurarum, quae proprie dicitur improbum foenus, quae etiam hominem reddit infamem. De qua tertia quaest. 7: infames fine ponderis, distinctione quaest. 7: tria. Et haec dicitur usura usurarum, quia etiam ipsae usurae quae sorti accidunt, alias usuras pariunt secundum proportionem ad partum sortis. Sunt etiam duo modi usurarum, alii a praedictis, a jure condemnati, scilicet usura quae dicebatur centesima, quae per annum aequabatur sorti tantum. Alia vero dicebatur emiola, ab emi, quod est medium vel malum, et olon, quod est totum annum, quia per annum pariebat medietatem sortis tantum. De his habetur 47 dist. cap.: quoniam multa. Ex his ergo liquet in qua materia usura contingat, et quae et quot sunt species sive modi ejus secundum auctores.

Caput 3

[88297] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 3 Cum autem videamus superabundantias particulares ex multis rebus quae nec nomen nec vitium tenent usurae, ut ea quae multiplicantur ex seminibus, et etiam quae aliqui lucrantur humanis laboribus et justis contractibus, jam declarandi sunt actus, per quos et in quibus superabundantia rerum, nomen et vitium usurae sibi acquirat. Quod autem principaliter ex actu et per actum commutativae justitiae, qui dicitur mutuo rem dare vel accipere, superabundantia nomen habeat usurae, probatur primo per doctores sacrae Scripturae. Legitur enim in Exod. 22, sic: *si pecuniam mutuo dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor*: et sequitur: *nec usuris opprimes eum.* Item Deut. 23: *fratri autem tuo absque usura id quo indiget commodabis.* Ratione vero sic declaratur. Quia cum de usura sit sermo, secundum quod dicit incrementum ex usu alicujus rei elicitum; attendendum est, quod uniuscujusque rei possessae ab homine, duplex potest esse usus, ut dicitur 1 Polit. Unus et proprius est ipsius rei usus, quo ipsa res refertur ad necessitatem humanae vitae; verbi gratia, calciamenti calciatio. Alius est usus non proprius rei, licet per se insit; sed quo per ipsam rem commutative acquiritur alia. Verbi gratia, calciamenti commutatio per venditionem vel permutationem; ut cum pecunia vel alia res per ipsam acquiritur. Cum igitur usus primo modo dictus per finem fini convenientem determinetur, eo quod omnia quae possideri possunt, propter hominis utilitatem et vitam facta sunt et creata; consequitur, quod omnis excrescentia rerum, ex usu hujusmodi rerum genita, boni rationem habet et non mali de se: propter quod ex tali usu usura quae est excrescentia habens rationem mali, per se non innascitur. Est ergo consequens, quod ex usu rei secundo modo dictae est usus, qui est ex commutatione rei ad alterum. Hic autem modus adhuc

dupliciter contingit: quia aut est ad finem convenientem, aut praeter finem convenientem. Si primo modo, tunc adhuc potest fieri commutatio per modum debitum et convenientem fini. Et hoc est dupliciter. Unus et primus modus est, per modum liberalitatis solum, ut in datione gratuita: et iste modus de se nullam parit excrescentiam, eo quod liberaliter transfertur ad alterum possessio rei et usus ejus. Alius modus et debitus est per modum aequitatis et justitiae; ut quando aliqua res et usus ejus commutatur et transfertur per adaequationem justam alterius rei vel usus, sive sit pro numismate, sive pro alia re, sive pro labore corporali. Et notandum, quod res quandoque simul cum usu ejus transfertur juste, ut in venditione et emptione et permutatione; aliquando vero solus rei usus, et non possessio rei, sicut et in accommodatis rebus et locatis. In his ergo quae liberaliter transferuntur juste, si ad finem convenientem sibi transferantur, nihil reprehensibile naturaliter invenitur. Finem autem convenientem dicimus, utile et necessarium vitae humanae. Ex his concluditur, quod omnis superabundantia, ex usu rerum per modos praedictos innata, in relatione ad finem convenientem, caret ratione usurae. Si autem sit praeter finem convenientem vel debitum modum, sic est usura. Quare oportet, quod ratio usurae inveniatur primo et per se in actu aliquo praedictorum, inquantum caret modo debito, vel fine conveniente, vel utroque. Constat autem, quod proprius usus rei et per se est in relatione ad finem convenientem. Quare cum in relatione ad finem convenientem omnis usus sortiatur rationem boni simpliciter, consequens erit, quod in abstractione a fine convenienti sortiatur rationem mali communiter, non hujus vel illius specialiter. Specialis ergo ratio usurae secundum quod condemnatur ut vitium, non erit ex relatione usus rei ad finem: potest enim quis usuras quaerere, sicut et furari, ut habeat necessaria vitae humanae. Sed non propter hoc excusatur a vitio usurae vel furti. Quare ex modo indebito circa aliquem usum rerum, accidit ratio usurae. Praeterea per superabundantiam quae ex mutuo ratione mutui accidit, usura utrumque modum debitum corrumpit simul; quia illa, scilicet superabundantia quae ex collatione gratuita accidit, non habet vitium, quia non corrumpit liberalitatem: si enim corrumperet liberalitatem, jam non fuisset collatio gratuita. Similiter illa superabundantia quae ex justa permutatione seu venditione accidit, non habet vitium inaequalitatis: alias enim non fuisset venditio justa vel permutatio; illa vero sola superabundantia quae ex mutuo ratione mutui procedit liberalitatem et justitiam corrumpit: liberalitatem quidem, quia mutuum gratuitum fieri debet de natura mutui: hoc enim significatur Lucae 6: *mutuum date, nihil inde sperantes.* Item hoc significatur ratione nominis, quia mutuum datur, quando meum vel tuum mihi vel tibi datur. Item justitiam corrumpit, quia in mutuo dati redditio designatur. Et idcirco ubi plus redditur, inaequalitas paritur. Ex his apparet, quod in solo actu mutui, circa commutationem rerum, primo et per se inest ratio usurae, secundum quod a doctoribus proprie accipitur, ut superabundantia ex usu rerum condemnabilis. Invenitur autem similitudo vitii hujus et in aliis contractibus, per quamdam assimilationem superabundantiarum ad hoc vitium, ut infra dicetur.

Caput 4

[88298] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 4 Jam ex dictis potest adverti, unde ratio vitii in usura hujusmodi sit. In omni enim actu hominis malum accidit, aut natura, aut lege. Natura, quando praeter naturam actus factus ad finem convenientem naturae non refertur: ratio enim boni a fine convenienti inest omnibus; lege vero malum incidit quando contrarium fit legi scriptae vel infusae. Et utroque praedictorum modorum invenitur malum in usura: nam si proprius usus rerum ad finem convenientem determinetur per naturam ipsarum, etiam commutatio ipsarum quae inventa est propter usum proprium ipsarum, ad eumdem finem referri debet de natura ipsius. Quare si fiat praeter finem convenientem et non referatur ad finem propter quem est, erit de natura sua habens rationem mali. Ubicumque vero fit permutatio rerum propter augmentationem ipsarum et multiplicationem, jam fit praeter finem convenientem; quia ubi intenditur augmentatio et multiplicatio, ibi finis conveniens esse non potest. Quod facile videre possumus in homine avaro et usurario, qui semper aliquid desiderat ad divitiarum suarum cumulos magis ac magis semper augendos et multiplicandos, et tamen nunquam satiatur: quanto enim locupletior est, tanto pecuniarum sitibundior; et si scriptis philosophi credimus, tam illi deest quod habet, quam quod non habet; et ideo in opibus cumulandis per usuram nullus finis reperiri potest conveniens. Et in usura in infinitum intenditur: quia quanto magis acquiritur, tanto magis intenditur, et magis infiniti rationem habet, sicut etiam determinat philosophus in 1 Polit., cap. 5. Quaecumque enim sunt ad finem aliquem, finita sunt. Cum ergo usura dicat superabundantiam et incrementum ex usu rei productum, per intentionem et rationem ipsius nominis, necessario dicet id quod est praeter finem commutativae naturalis, quae tantum est propter necessitatem vitae humanae, quae de se finita est in suis indigentiis. Et hanc rationem ponit philosophus non tantum in usura proprie dicta, quam vocant thokon, idest partum numismatis; sed etiam in omni commutativa, in qua tantum lucrum et multiplicatio rerum intenditur propter necessitatem vitae. De qua dicit philosophus in 1 Polit., cap. 5, in fin., ubi sic dicit: duplici quidem existente lucrativa, quam vocat crismaticam, hac quidem kalipica, idest augmentativa pecuniarum propter ipsam pecuniam; hac autem iconomica, idest quae servit ad regimen domus et civitatis, vel ad bonum commune; et hac quidem natiocica, idest quae acquirit ut iconomice servet laudata, quia finita, et ad debitum finem secundum naturam ordinatur; translativa autem vituperata juste. Translativam dicit alteram commutativam, per quam res transfertur de uno ad alium, non propter proprium usum rerum et necessarium vitae, sed solum gratia lucri, ut semper multiplicentur divitiae. Et quia translationis hujus gratia factum est numisma, sicut dicit ibid. Philosophus, ideo hujusmodi vitium magis apparet in translatione numismatum, pro multiplicatione ipsorum. Et ideo sequitur, quod non est secundum naturam translatio hujusmodi, quae est ad congregandum pecuniam, per translationem pecuniae: et hoc est quod sequitur: *sed ab invicem est*: quia scilicet translatio fit pecuniae pro pecunia, et non pro alia re necessaria vitae humanae: et ideo rationabilissime odio habetur talis commutatio, quae dicitur oboletica, idest ubi datur obolus, idest parvum pondus et determinatum pro alio ejusdem generis ad augmentum. Et haec odio habetur, quia ab ipsa fit possessio numismatis et usus ejus ad aliud ad quod non est factum per naturam, quia factum est translationis gratia, idest ut per ipsum fieret translatio aliarum rerum secundum quod ad vitam necessariae sunt, et non secundum quod ad congregationem et ad affectum sunt avaritiae. Et statim philosophus descendit ad hujusmodi

lucra, secundum quod specialiter fiunt per usuram proprie dictam, quam vocant thokon Graece, idest partum Latine, eo quod numisma seipsum parit in usura, idest quia propter translationem sui ipsius multiplicatur et augmentatur. In mutuo vero transfertur numisma propter se tantum, et non propter finem necessarium vitae, de ratione mutui. Unde philosophus ibid. dicit: thokos autem fit numisma etiam numismate. Itaque et maxime praeter naturam et rationem ista pecuniarum acquisitio est, scilicet quae est per thokos, idest in mutuo pecuniae pro augmento pecuniae. Et ideo dicit maxime respectu illius acquisitionis quae fit in contractibus aliis, causa cupiditatis tantum, quae mala est et contra naturam, adhuc pejor est quae fit per exercitium turpitudinum corporalium; sed ista est maxime contra naturam, quia obligat reum ad restitutionem acceptorum, quod non faciunt primi duo modi. Sic ergo patet, quomodo natura inest malum in usura, et propter materiam secundum philosophum. Alia ratione possumus ostendere in usura malum incidere specialiter propter naturam actus proprii ex quo incidit, qui est dare mutuo. Cum enim mutuo dare sit actus proprius, ex cujus corruptione generatur usurae vitium, ut in praecedenti capitulo declaratum est, et hujusmodi actus sit actus liberalitatis et gratiae, ut ostendemus, necessario quicquid actui accidit quod liberalitatem tollit, ipsum actum a natura sua avertit, et per consequens virtutem justitiae universalis corrumpit. Quare rationem injuriae habet; et sic rationem culpae. Quod autem dare mutuo rem suam alteri sit liberalitatis et gratiae actus proprius, patet primo ex genere actus qui est ipsa datio, quia designat liberalitatem dantis. Quod autem liberalitatem tollit, aut violentiam exterioris agentis, aut necessitatem naturae interioris, aut debitum importat aequitatis: quicquid enim transfertur ab uno in alium per violentiam, non datur, sed aufertur. Quod autem similiter transfertur per necessitatem naturae, sicut in successionibus heredum, non datur, sed relinquitur. Item quod transfertur per debitum aequitatis, sicut in justis venditionibus et permutationibus rerum, et remuneratione laborum, magis redditur quam datur. Quare in illa translatione in qua actus dandi proprie debet attendi, nullo modo liberalitas debet corrumpi. Sed hujusmodi actus, scilicet dandi, vere attenditur in actu mutui, sicut probant auctoritates utriusque legis. Quare si aliqua circumstantia addatur hujusmodi actui, quae liberalitatem dandi corrumpat, erit hujusmodi actus malus et vitiosus et peccatum. Talis autem circumstantia additur, quandocumque datio mutui fit pro aliquo lucro, sive in spe, sive in re; eo quod illud quod pro lucro fit, non pro pura liberalitate fit. Ex quo sequitur, quod semper ibi malum et peccatum est, non solum ex natura finis et materiae suae, sed etiam ex natura actus proprii, circa quem fieri habet. Tertia ratio etiam non minor assignatur ab aliis, scilicet ex parte injustae possessionis usurarum: quicquid enim acquiritur ut possideatur, et juste possideri non valet, male acquiritur et male possidetur, et peccatum in acquirente et in possidente generat. Sed sic est in usura, ut declarabitur. Quare usura peccatum est: quicquid enim fit suum de non suo, sine justo titulo et per fraudem rei non suae, injuste acquiritur et injuste possidetur. Sed in usura est res facta sua de non sua, sine justo titulo et per fraudem rei non suae, ut patebit statim. Quare injuste acquiritur et injuste possidetur. Hujus autem ostensio est: quia translatio rei de domino in dominum non potest fieri justo titulo, nisi tribus viis: scilicet aut per jus naturae, quando scilicet res devolvitur a patribus vel parentibus in filios et heredes per mortem; qui modus non est in translatione usurae. Aut per jus gratiae et liberalitatis, quando scilicet dominus rei dat gratis alteri quod suum erat. In hac autem via videtur aliqualiter usura excusabilis eo quod voluntarie dicitur dare dominus incrementum usurae usurario. Sed hoc non valet excusare; eo quod usurarium vocamus eum qui non mutuat gratis, sed pro spe alicujus incrementi, quod tunc accipit, vel sperat accipere. Et licet accipiens mutuo libenter det ei aliquod incrementum, vel dare velit; tamen ex parte accipientis vel sperantis hujusmodi incrementum, tollitur ratio gratiae et liberalitatis, quantum ad ipsum a quo est actus hujusmodi: et ideo non fit suum jure liberalitatis, quod accipit, quantum est ex parte ipsius accipientis: et ideo quantum ad ipsum non servatur jus gratiae. Aut potest fieri suum de non suo, jure aequitatis: quod est, quando secundum aequitatem juris fit recompensatio alicujus rei, sicut in venditionibus et emptionibus rerum; vel laboris, sicut quando laborantibus redditur merces laboris. Constat autem, quod etiam in hac via non potest inveniri usura in ratione justae possessionis et acquisitionis. Primo, quia hujusmodi contractus non habet rationem venditionis et emptionis, nec permutationis, sicut apparet ex forma verborum, et ex translatione pecuniae, vel rei datae mutuo; quae de sui natura data est sive determinata numero, pondere et mensura. Et non pendet ex voluntate transferentis: propter quod si ultra exigitur quam datur, injusta est commensuratio: nihil enim in re data coaequatur ipsi incremento quod ultra accipitur, non gratis, nec jure naturae. Secundo etiam apparet iniquitas in acquisitione usurae, quia fraude fit de non suo suum. In usura ergo est vitium sive malum per viam fictae aequitatis. Quod sic patet. Foenerator enim rem vel pecuniam transferens, ut per translationem aliquid plus recipiat quam dederit, semper aliquam aequitatem in acceptione superabundantiae praetendit: quae non potest esse nisi tempus illud in quo hujusmodi gratiam facit, et expectat receptionem sortis. Et hoc patet; quia secundum prolongationem temporis vel abbreviationem augmentatur superabundantia usurae vel minuitur. Ergo foenerator de tempore recompensare intendit illud quod plus accipit quam dederat. Tempus autem commune est, nec est propria possessio alicujus, sed a Deo datur aequaliter. Quare hujusmodi foenerator de re non sua, et quae est aequaliter accipientis et dantis, et gratis a Deo omnibus datur, intendens aequare et recompensare rem acceptam, fraudem facit et proximo cujus est tempus, quod sibi vendit, et Deo cujus rem gratis datam sub pretio ponit. Constat autem, quod nec labore aliquo fit recompensatio in contractu vel acquisitione usurae; quia tantum lucratur foenerator dormiens sicut vigilans, et in diebus solemnibus sicut in feriis communibus. Quare ex his omnibus consequens est, quod superabundantia usurae nullo jure vel justo titulo acquiritur vel possidetur. Quare et malum est de sui natura et vituperabile, quia voluntate fit humana. Ex praedictis etiam liquet, quare quaedam usurae in sacra Scriptura et etiam in legibus humanis concessae sunt tamquam licitae; quia quandocumque usura potest accipi ut sua res aliquo justo titulo, erit sine scrupulo inculpabilis acceptio. Et hoc est, quando res violenter detinentur, et sunt aliorum secundum veritatem, et per usuram acquiruntur vel detinentur. Quod autem malum vituperabile sit usura, et quare, jam dictum est. Sed quantum et quale sit, erit declarandum. Nam secundum theologiam usura condemnatur tamquam peccatum mortale et grave. Unde Ezechiel. 18: *qui universa haec detestanda fecerit, morte morietur*: et enumeratur in praedictis usura. Ergo usurae vitium est detestandum, et aeterna morte dignum. Praeterea, Ambrosius in Lib. de bono mortis, et habetur 17, quaest. 4: *si quis usuras acceperit, et rapinam facit, vita non vivet.* Sed advertendum est, quod usura differt a furto et rapina: quia furtum et rapina nullam habent speciem aequitatis, eo quod per violentiam occultam et apertam committuntur: nec praetendunt in republica aliquam utilitatem, sed potius pacis reipublicae subversionem: usura vero aliquam speciem aequitatis praetendit: quia videtur aequum et justum ut beneficio exhibito reddatur aliquod emolumentum, quamvis secundum rei veritatem non debeatur tali beneficio aliquid ex justitia, nisi tantum ex gratia, quod est benevolentia et gratiarum actio. Similiter in usura aliqua utilitas videtur praetendi reipublicae, quia per ipsam retinentur multae hereditates, et vitantur damna quamplurima; propter quod etiam leges humanae eam permittunt et non puniunt, sicut puniunt et prohibent furta et rapinam. Ex his igitur patet, quod usura sit malum vituperabile secundum legem naturae, et peccatum mortale secundum legem divinam; et quod sit species quaedam sive modus de genere rapinae et furti.

Caput 5

[88299] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 5 Cum autem dictum sit, quod usura in genere furti et rapinae contineatur ut specialis modus, et hujus non potest habere rationem nisi propter detentionem alicujus rei alienae invito domino; non immerito quaeritur a peritis, utrum usura sit vera res aliena, et non sit vera possessio accipientis. Et ex hoc communiter a doctoribus solet quaeri, utrum in usura transferatur dominium. Et quia hujus quaestionis duplex reperitur determinatio inter doctores: quia quidam eorum qui theologice magis procedunt, simpliciter affirmant in usura non transferri dominium; alii vero qui jura scripta et humanas leges attendunt, simpliciter transferri dominium dicunt. Ut autem veritas secundum nostram intentionem appareat, hoc capitulum subjungimus. Quae autem movere possunt theologos asserentes non transferri dominium, sunt quaedam auctoritates, et ex his rationes consequentes. Dicit enim beatus Augustinus ad Macedonium, et habetur 14 quaest. cap. 5: *quid dicam de usuris, quas etiam ipsae leges et judices reddi jubent? An crudelior est qui subtrahit vel eripit aliquid diviti, quam qui trucidat pauperem foenore? In haec itaque atque hujusmodi, male utique possidentur.* Ecce quomodo beatus Augustinus dicit, quod sicut furta et rapinae male possidentur, sic et usurae: et subdit ibid.: *et vellem ut restituerentur.* Sed non est restituendum nisi quod est alienum et non suum; quare usurae non sunt in dominio possidentis: alienum enim et suum contraria sunt, et non incidunt in idem simul. Item Augustinus in Lib. de Verb. Dom., Tract. 30: *nolite velle eleemosynas facere de foenore et usura.* Sed constat quod quilibet de suo potest eleemosynas facere. Quare videtur quod usurae non sint in proprietate et potestate possidentis. Praeterea. Nulla res est restituenda alicui, nisi illi qui est verus dominus ejus. Quare cum una res simul habere duos dominos non valeat a se invicem diversos et aequales, et omnis usura restituenda sit secundum legem divinam ei a quo accepta est sicut vero domino, sequitur quod restituens non habeat verum ejus dominium; et sic non erat translatum in accipientem usuram. E contrario vero movet quosdam legistas et jurisperitos, scilicet quod secundum omnem legem res aliena cujus dominium non transfertur, semper est restituenda vero domino eadem numero, a quocumque possideatur. Sed in usura etiam secundum legem divinam hoc non judicatur. Si enim aliquis accepit equum vel pecuniam vel rem aliam quamcumque in usuram ab alio, non

tenetur eamdem rem numero restituere secundum leges, sed tantum sufficit si valorem rei restituat. Praeterea. Si foenerator equum acceptum in usuram vendiderit alteri, vel dederit, constat per leges quod transfertur dominium, et quod non competit repetitio ejusdem equi illi qui foeneratori equum dederat pro usura. Sed si non esset translatum dominium in foeneratorem, non posset foenerator alteri dare vel vendere transferendo dominium quod non habebat. Quare videtur in usura transferri dominium. Et alia ratione naturali videtur idem: quia accipiens mutuo una et eadem voluntate mutuum petit, et lucrum sive incrementum de suo promittit. Cum ergo penitus sit voluntas qua petit mutuum libera et non coacta, erit similiter et voluntas qua promittit incrementum libera. Sed reddi debet promissum aequa voluntate qua promittitur. Quare et libere incrementum hujusmodi reddetur ab eo qui est verus dominus rei. Sed si verus dominus rei transferat dominium in quemcumque possessorem, vere transfert dominium. Quare videtur in usura vere transferri dominium etiam jure naturali. Et sic lege divina, quae non compellit ad restitutionem ejusdem rei numero, et legibus humanis quae non compellunt ad restitutionem usurarum, et non puniunt accipientes usuras sicut accipientes res alienas, et lege naturae conantur ostendere, qui sunt hujus opinionis, quod in usura transfertur dominium. Quare ergo restitui debent, si non sunt res alienae? Et si sunt res alienae, quo modo vendi vel dari possunt tamquam propriae? Ex his itaque surgit non immerito dubitatio. Ad quod ut declaretur, oportet praescire quod aliter judicat lex divina alienum, aliter lex humana. Lex enim divina alienum dicit quicquid possidetur contra legem Dei, qui solus est vere dominus. Et ideo omnia quaecumque possidentur ab alio, si praeter voluntatem Dei possidentur, injuste possidentur, et invito domino quasi res alienae possidentur: et hoc expresse dicit beatus Augustinus ad Macedonium: et habetur 14 quaest. cap. 5: *quid dicam? Nonne omnes qui sibi gaudere videntur conquisitis, eisque uti nesciunt, alienum possidere convincimus?* Hoc enim certe alienum non est, quod jure possidetur. Hoc autem jure, quod juste; et hoc juste, quod bene. Omne igitur quod male possidetur, alienum est; male autem possidet, qui male utitur. Sic ergo patet, quod foenerator non est verus dominus usurarum, sicut nec raptor rapinarum, quia uterque male possidet: et ideo alienum possidet, et non suum: sed verus dominus id quod possidet ut dominus, possidet ut suum. Ex quo patet, quod secundum legem Dei, in usura non est translatum dominium: et ideo lex divina jubet restitutionem usurarum fieri sicut et rapinarum. Et voco legem divinam, quae in canone sacrae Scripturae et in decretis sanctorum patrum et Conciliis continetur. Lex autem humana alienum judicat id solum, quod praeter voluntatem hominis qui dominus rerum est, secundum leges humanas accipitur vel detinetur. Quare cum in furto vel rapina appareat rerum acceptio vel detentio contra illius hominis voluntatem qui putatur dominus ab omnibus hominibus, juste lex humana illa punit, et tamquam vere aliena restitui compellit. Sed id quod in usura accipitur vel detinetur, non videtur esse contra voluntatem dantis, eo quod nec per ignorantiam datur, nec per violentiam tollitur. Quare lex humana usuras non judicat res alienas. Sed dubitatur adhuc ex dictis. Si lex divina judicat usuram vere rem alienam, quare non compellit ad restitutionem ejusdem rei numero? Ad quod respondemus, quod quantum est ex lege divina, debet compelli foenerator ad eamdem in numero restitutionem, si manet ipsa res in potestate foeneratoris eadem, nisi per assensum repetentis liberetur; alias tenetur pro ipsa valorem restituere. Si autem res non manet in potestate foeneratoris, sed consumpta est, vel translata in alterius dominium, qui est verae fidei possessor; tunc compelli debet foenerator ad restitutionem aequivalentis. Sed adhuc dubitatio oritur, quo modo foenerator rem alienam possit transferre in dominium alterius. Respondeo dicendum, quod secundum id quod aliena sibi judicatur, non potest; sed secundum quod sua est. Verum quia lege divina judicatur aliena, debet et eadem lege judicari non posse juste transferri in alium sine consensu domini veri. Quomodo ergo quis potest retinere res datas vel emptas a foeneratore, quas scit fuisse res usurarum? Vel quare non compelletur ad restitutionem, sicut qui retinet rapinas vel furta qualitercumque data vel empta sine consensu veri domini? Ad quod dicendum, quod lex divina principaliter considerat justum cujuscumque personae, vel justum, inquantum per hoc ordinatur ad finem, qui est vita aeterna. Lex vero humana considerat hoc prout ordinantur homines inter se in bene esse civile, quod est vivere in honestate et pace communi. Lex autem divina utitur lege humana sicut instrumento, ubicumque per opera civilia homo potest ordinari vel deordinari a fine vitae aeternae: sicut etiam tota natura instrumentum est divinae virtutis, et non propter indigentiam, sed propter divinae virtutis excellentiam, quae per se operatur aliqua, et quaedam per naturam. Quia ergo res per usuram acquisitae corrumpunt dominium justum in persona tantum acquirente et detinente, non autem proprie corrumpunt bonum civile humanum, idest pacem, quia non contra voluntatem dantis simpliciter sunt acceptae; ideo sufficit judici qui secundum legem Dei judicat, quod foenerator tantum satisfaciat quantum ad Deum, scilicet ut tantum restituat, quantum accipit contra legem Dei. Sed quia res accepta non est faciens injustum ex parte dantis in lege humana, sed neque etiam in lege Dei, nisi propter rationem solam ex parte foeneratoris; ideo eamdem rem non compellit judex per legem aliquam restituere, nec est necesse propter causam dictam. Propter haec ergo quae dicta sunt, credimus in usura non transferri dominium secundum legem divinam, sed tantum lege humana translatum judicamus.

Caput 6

[88300] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 6 Quia autem quaedam verba juris inveniuntur, quibus ratio dubii et pericula eventuum videntur omnino excusare usurae vitium in quibusdam permutationibus et contractibus; ideo considerandum est, quando et in quibus contractibus et quomodo valeant excusare; et quando et in quibus non valeant. Sciendum igitur in primis, quod regula est generalis apud omnes doctores, et firma esse debet, quod nulla conditio sive circumstantia potest excusare aliquem actum vitiosum sive habitum, nisi secundum quod potest tollere rationem vitiositatis ab eo. Cum enim Hebraei excusantur a furto de spoliis Aegyptiorum, hoc non est nisi quia praecepto superioris domini res non suae factae sunt suae. Si igitur dubium vel periculum excusare valeant, hoc non erit nisi habeant virtutem tollendi rationem usurae vere dictae. Et quia in mutuis vitium usurae adnexum est ex eo quod fiant spe lucri, quod est contra naturam mutui; ideo quia dubium et periculum de sua natura non tollunt hanc vitiositatem a mutuo quando fit spe lucri, nec dubium nec periculum excusare possunt vitium usurae. Et hoc probatur per illam decretalem, naviganti. Si enim quis pecuniam alicui naviganti commiserit mutuo propter

spem alicujus lucri, licet periculum etiam sortis super se receperit, nihilominus judicatur usurarius, etiam si totum amiserit. Et similiter si quis alicui aliquam pecuniam dederit mutuo, verbi gratia centum libras ad decem annos, ita quod si infra hoc tempus mortuus fuerit, alter ipsorum liberatus sit a debito, et a mutuo qui ipsum acceperit; si vero supervixerint ambo, dabit post decem annos qui mutuum accepit ducentas quinquaginta libras ei qui mutuum dederat, non excusatur propter dubium et periculum ab usura. Sed ubicumque possunt tollere rationem vitii usurae, ibi possunt excusare: et hoc est in quibusdam contractibus. Et ad sciendum specialiter, quomodo et in quibus hoc contingere potest, considerandum est circa illos contractus vel permutationes rerum in quibus aliquid plus accipitur quam datur, quod si causa temporis permutatio haec fiat, jam speciem usurae vitiosae committit, eo quod hujusmodi superabundantia, nec ex labore licito, nec ex usu rei propriae, nec per recompensationem alterius substantiae valet reduci ad aequalitatem justitiae. Si vero non causa temporis haec superabundantia accipiatur vel intendatur, saltem ratio dubii sive periculi potest supplere aequitatem justitiae. Verbi gratia, si quis rem aliquam emat pro pretio minori quam valeat tempore emptionis, vel pro aequali, rem tamen percepturus in tempore quo sperat eam plus valituram: vel etiam si quis vendat rem pro pretio majori quam valeat tempore venditionis, sperans tamen, quod tantum valitura erit tempore solutionis; si verisimiliter dubitatur utrum plus vel minus possit valere pro tempore illo pro quo venditur vel emitur res, in talibus ratio dubii excusare potest, et facere aequitatem justitiae, licet plus accipiatur quam detur; eo quod ratio hujus dubii ponit aestimationem valoris in rebus ex ipsa natura rerum, quae in tali tempore plus vel minus possunt valere. Unde non causa temporis tantum ibidem plus expectatur, sed propter ipsam naturam rei, quae plus valet aliquando in uno tempore quam in alio, et aliquando minus. Et hoc modo ratio dubii et periculi etiam localis possunt excusare contractus aliquos, qui alias judicarentur usurarii. Et hoc probatur per illud capitulum, naviganti. Declaratio quoque praedictorum per exempla magis patebit. Ponamus igitur, quod aliquis post Augustum multa de blado vel de vino habeat venalia, et pro illo tempore mensura bladi tres solidos tantum valeat, et modius vini decem, et vendet bladum pro quatuor solidis, et vinum pro duodecim, recepturus tamen pecuniam in festo s. Joannis, quia nec volebat dare pro minori pretio etiam si statim reciperet, eo quod rem suam aestimabat tantum valituram probabiliter in praedicto tempore solutionis; dico quod non committit usuram, licet plus accipiat in spe quam det tempore venditionis, quia illud non accipit causa temporis, sed pro natura rei, quam probabiliter et verisimiliter dubitari potest tantum valituram in tempore pro quo vendidit, etiam si non valuit tantum in tempore pro quo vendidit. Et haec ratio potest applicari ad aliquos alios contractus, etiam quando res minus emitur quam valeat tempore emptionis, recipienda tamen in alio tempore, in quo verisimiliter potest dubitari utrum plus vel minus sit valitura quam empta sit. Sicut autem dictum est de ratione dubii in mutuo et in contractibus aliis, ita dicendum est de ratione periculi: quia ratio periculi etiam circa sortem non tollit rationem usurae in mutuo, ut probatur in capitulo, naviganti. Et hujus ratio patet per praedicta. In contractibus vero aliis in quibus videtur superabundare acceptum super datum; potest excusare scilicet quando ipsa ratio periculi potest recompensare hujusmodi superabundantiam. Res enim quae extra periculum possidentur ejusdem speciei, plus aestimantur, quam eaedem existentes in periculo: et ideo ad naturam rei convertitur recompensatio, quae propter periculum aestimatur plus vel minus valere.

Caput 7

[88301] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 7 Quoniam autem videmus quasdam conditiones, quae secundum jura videntur excusare contractus simpliciter usurarios, sicut videtur primo per illud Deuter. 23: *non foenerabis fratri tuo ad usuram*; et sequitur, *sed alieno.* Quare videtur usura quae accipitur ab alienigena, et maxime qui est disparis cultus, non habere rationem culpae: et sic videtur quod conditio personae, per quam est in dispari cultu, excuset usuram. Similiter secundum beatum Ambrosium 14, quaest. 4: *ab illo exige usuram, cui merito nocere desideras: cui jure inferuntur arma, jure auferuntur usurae.* Ex quo patet, quod conditio quae facit hostem dignum morti, excusat vitium usurae. Tertia etiam conditio sumitur atque reperitur in jure ratione dotis, vel paternae promissionis: sicut cum aliquis accipit cum uxore in dotem aliquam hereditatem vel fundum vel redditus annuos, pro aliqua certa summa pecuniae in pignore, potest hujusmodi fructus percipere sine diminutione dotis, quamdiu ratio impignorationis manet. Et hoc habetur Extra. de usuris, cap. salubriter. Quarta conditio potest accipi ex natura rei: scilicet quando res quae accipitur in pignore, est illius qui accipit in pignore de jure, sed de facto detinetur violenter ab alio, tunc potest ille percipere fructus pignoris ultra sortem, eo quod ut suum recipit, et non ut alienum. Et hoc habetur in prima Decr. de usuris, capit. pluris. Quinta conditio etiam potest excusare, quae dicitur interesse, sive damni recompensatio, et non spes lucri, ut si si quis mutuo dederit gratis, usque ad terminum aliquem determinatum, in quo indiget sua pecunia pro aliqua necessitate, et mutuum non fuerit redditum ad praedictum terminum, potest mutuans repetere ultra sortem quicquid damni incurrit, propter defectum solutionis. Et hoc modo potest fidejussor repetere usuras a debitore, quas persolvit creditori, propter defectum debitoris. Et hoc confirmatur Extra. de Fidejuss. in Duab. decretalibus. Excusatur etiam sexto usura, quando gratis aliquid offertur ultra sortem; quia secundum Gregorium in registro, et habetur in 1, quaest. 5: *oblatio nullam culpae maculam alicui ingerit, quae non ex ambientis petitione procedit.* Causa vero propter quam hujusmodi conditiones excusant usuram et quando, satis liquet et patet, si advertatur quod in praecedenti capitulo dictum est, quia scilicet nulla potest circumstantia transmutare in moribus de bono in malum, vel e converso, nisi quae tollit de natura sui rationem bonitatis vel malitiae. Usura autem secundum quod vitiosa, contingere potest primo et per se in mutuis, et secundario in aliis contractibus. Usura autem in mutuis vitium est. Primo, quia corrumpit liberalitatem, cujus est mutuum dare gratis: et hanc rationem vitii tollit ultima conditio, scilicet quando gratis aliquid ultra sortem datur vel accipitur. Corrumpit etiam usura in mutuis debitum finem, quia accipitur spe lucri, et sine recompensatione justa; et etiam hanc malitiam tollit prima conditio, et secunda et quinta. Prima enim est, per quam ostenditur solus Deus esse dominus omnium rerum, et omnia esse data ad cultum Dei promovendum: et ideo virtute fidei tollitur in illo casu malitia usurae: quia tunc non fit spe lucri. Similiter in secundo fit zelo justitiae et caritatis,

quae quantum potest, inimicos fidei, scilicet tyrannos et haereticos conatur destruere, etiam eodem jure, quando non potest aliter res ipsorum quam per usuram requirere. In quinto vero patet ratio justitiae, quia non spe lucri accipitur, sed pro recompensatione damni: et ideo illa superabundantia juste acquiritur. Contingit etiam aliquando usuram accipere in aliis contractibus, in quibus aliquid petitur plus quam detur sine causa. Et hoc etiam excusari potest omnibus modis praedictis, et duobus etiam aliis. Et hoc potest contingere, quando illud quod ultra sortem recipitur, fit suum jure naturae; sicut fructus pignorum pro dote uxoris, vel pro provisione filiorum. Vel potest fieri suum jure aequitatis, sicut res ipsa quae impignoratur, quando secundum aequitatem erat illius qui fructus percipit. Haec dicta sufficiant de conditionibus excusantibus a vitio usurae: et quot sunt, et quando valeant excusare, et quando non.

Caput 8

[88302] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 8 Quoniam autem antiqui hostis superseminata humanae naturae zizania cupiditatis et avaritiae, usurae vitium produxit, non tantum in mutuis, quae luce divinae veritatis in Scriptura sacra manifeste condemnata eradicatur: sed etiam in aliis contractibus diffudit, in quibus sub specie aequitatis et justitiae humanae, quasi abscondita foeneratur, idcirco in hac parte quaerentes detegere hanc malitiam, de his contractibus in quibus latet, dicemus. Primo autem dicimus, quod a principio dictum est, quod usura est quicquid praeter sortem accidit, sine justo titulo, sive sit in mutuis, sive in contractibus aliis. Quod autem tantum causa temporis accidit in contractibus, sicut in mutuis, sorti accidit sine justo titulo; quia ipse facit suum per fraudem, scilicet vendendo tempus, quod Dei est, et datum communiter omnibus. Et non potest habere titulum successionis naturalis, seu gratuitae donationis, seu justi lucri per meritum liciti et proprii laboris, vel per recompensationem rei propriae. Et hinc est, quod omnis contractus in quo aliquid plus accipitur quam detur, sive in spe sive in re, et hoc tantum propter causam temporis, vocatur contractus usurarius: et hoc est quod dicitur in illis decretalibus Extra. de usuris: in civitate. Et consuluit. Advertendum est autem, quid proprie dicatur hic sors, et quid sit accidens sorti: sors enim in Scriptura sacra duobus modis accipitur. Uno modo pro signo dato, per quod distinguantur res confusae ab invicem, secundum illud Proverb. 18 cap. *contradictiones comprimit sors*: et iterum Prov. 16: *sortes mittuntur in sinum, sed a domino temperantur*: et illud Act. 1: *cecidit sors super Matthiam.* Alio modo accipitur sors pro officio, vel re propria juste possessa, vel debita in divisione aliquarum personarum vel possessionum: sicut vocantur sortes filiorum Israel, justae portiones distinctae cuilibet tribui vel personae assignatae. Et hoc modo accipitur etiam hic pro re juste possessa vel debita alicui personae. Hoc autem dicitur sorti accidere, quod non pertinet ad proprietatem sortis. Ex quo patet, quod usus proprius rei alicujus et fructus ejusdem non accidunt sorti: quia qui habet proprietatem in alia re sive possessione, habet et usum et fructum illius de jure: et ideo qui emit agrum vel equum ut plus percipiat in fructibus ratione fructuum, et ratione usus equi quem emit, nihil accipit plus quam accidat sorti, quia totum est de sorte, scilicet

fructus et usus. Est etiam secundo advertendum, quod fructus et usus rerum possunt augeri et minui in pretio secundum diversitatem temporum. Et hoc potest accidere ipsis rebus tripliciter, sine eo quod tempus sit causa per se. Uno modo quando non fuerit ratio hujusmodi augmenti in usu rei. Alio modo propter ipsarum rerum paucitatem et abundantiam: res enim quae per usum suum minuuntur, secundum tempus naturaliter consumuntur, et sunt pauciores: quoniam magis elongantur a sua origine: sicut bladum naturaliter magis abundat in autumno quam in vere. Alio modo hoc accidit ex ipsarum rerum natura, quae secundum tempus recipiunt incrementum valoris, ut apparet in satis, sylvis et animalibus. Tertio modo ex natura rei relata ad loci conditionem. Est ergo generaliter tenendum, quod in omnibus contractibus in quibus accipitur plus a vendente vel emente quam dederit, et non fuerit ratio hujusmodi augmenti in usu rei sive in natura ipsius rei, nec producta fuerit ex temporis aliqua conditione existente in ipsis rebus, sicut apparet in tribus modis praedictis, sed accidit incrementum ex dilatione temporis concessa a vendente vel emente, ut per hoc plus accipiat; tunc talis superabundantia accepta super datum usura dicitur, et usurae tenet vitium, quia sine justa ratione generatur in talibus contractibus et mutuis: et hoc vocatur apud jurisperitos, et etiam vulgariter, vendere vel emere ad credentiam. Si autem accipiatur plus quam detur simpliciter propter aestimationem vendentis vel ementis ampliorem in uno tempore quam in alio, propter aliquam trium causarum praedictarum, vel etiam propter dilationem rei in uno tempore quam in alio, tunc potest fieri sine vitio usurae, quia superabundantia hujusmodi recompensatur ex ampliori valore rei in se pro tempore pro quo accipitur hujusmodi superabundantia, et non accipitur pro temporis dilatione. Est tamen advertendum, quod in his contractibus, licet excusari possint a vitio usurae secundum rationem dictam, tamen non excusantur omnino a vitio cupiditatis: propter quod dicitur in canone turpe lucrum, ut habetur 14 quaest. cap. 4: si quis clericus, et cap. quaecumque temporum messis. Et dicitur turpe lucrum, quia ratione temporis accidit sicut usura, licet differenter. Vel turpe lucrum dicitur ratione finis, quia tales contractus non fiunt ut in pluribus propter vitae humanae necessitatem seu utilitatem, sed magis propter divitiarum augmentationem, quam cupiditas facit, quae non habet finem, quia avarus non impletur pecunia: et ideo rationem vitii habent. Si tamen hujusmodi contractus ordinentur ad usum vitae humanae, excusantur ab omni turpitudine, sicut habetur in capitulis allegatis, 14, quaest. 4. Et per hoc etiam ostenditur, quod in hujusmodi non sit usura, quia usura non excusatur etiam quantumcumque ordinetur ad vitae necessitatem. Ex his etiam potest patere, quod non tantum ex dilatione temporis, sed ex natura rei relata ad temporis conditionem potest accidere usura. Et similiter ex natura rei relata ad loci conditionem: scilicet quando aliquae res dantur mutuo, sive pecunia, aequales reddendae in specie et numero, pondere et mensura. Et tamen quia mutuans sperat eamdem rem numero plus valituram in tempore determinato quo debet reddi, vel in loco, et propter hoc ipse mutuavit reddendam ad tale tempus vel talem locum, ut in tempore determinato, vel in determinato loco sibi reddatur, dico quod ibi manifeste est vitium usurae: quia plus speratur ex mutuo, vel causa mutui, quam detur. Et eadem ratione potest incidere vitium usurae in aliis contractibus, in quibus plus accipitur quam detur simili ratione, ut verbi gratia, si quis bladum vel vinum vendiderit vel emerit in aliquo tempore ut plus accipiat in alio quam dederit tantum ratione temporis vel loci, licet etiam res pro tempore illo tantum valeant, jam propter intentionem usurariam fit vitium usurae. Quod tamen poterat fieri bene, si tantum rei natura attenderetur, et non temporis vel loci causa, quae nullo modo sunt aliquid de re: et ideo nec vilitatem neque caritatem faciunt in rebus per se. Hinc liquet, quod in eodem contractu secundum speciem potest incidere vitium usurae ex intentione corrupta et vitium avaritiae sine vitio usurae ex turpitudine lucri. Et alias etiam potest fieri sine omni vitio, quando fit propter necessitatem vitae. Ex dictis etiam dissolvitur dubitatio, quae a quibusdam movetur: utrum scilicet per anticipationem temporis generari possit vitium usurae, sicut per dilationem vel prolongationem: ut verbi gratia: aliquis debet alteri centum solidos persolvendos post annos, vel annuatim ad duos vel tres terminos, et creditor vult remittere debitori tertiam vel quartam vel quintam partem, si solvat ei in principio anni, sive ante terminos positos, quando petierit. Constat autem quod in hoc casu plus accipitur quam datur ratione temporis. Verbi gratia debitor juste debebat centum solidos, et propter anticipationem temporis tantum solvit octoginta. Accipit ergo ultra id quod dat, scilicet ultra octoginta, viginti: quia creditoris erant illi viginti, et sunt facti debitoris ratione temporis anticipati. Ratione ergo regulae datae de causa vitii in usura, quae est quando plus accipitur quam datur causa temporis, videtur quod hujusmodi casus sit usurarius. Sed hic potest cadere excusatio usurae dupliciter. Uno modo quando gratis et liberaliter creditor hujusmodi superabundantiam tribuit debitori, et debitor non causa temporis accipiat. Alio modo quando debitor per damnum propriae rei recompensat hujusmodi superabundantiam: ut quando non potest habere pecuniam sine alicujus rei propriae alienatione et damno, ex qua solvat creditori quod petit ante terminum solutionis: alias est casus usurarius. Specialis autem difficultas videtur in contractibus illis, in quibus res emuntur vel venduntur, quae ex temporis processu recipiunt incrementum valoris vel vilitatis; sicut sunt sata, fructus animalium, fructus arborum, spolia sylvarum: quia enim hujusmodi res venduntur et emuntur ut frequenter ante tempus suae utilitatis vel usus, et minus emuntur quam sint valiturae in tempore suae receptionis et usus, quaestio est non immerito, utrum plus accipere pro eis vel sperare pro tempore suae receptionis faciat usurarium contractum. Quam quidem determinantes distinguunt: quia aut emens ex tempore emptionis jam habens dominium talis rei qualiscumque sit, recipit periculum supra se, aut periculum remanet in sorte vendentis. Si primo modo, volunt contractum esse licitum propter periculum: sicut locans rem suam et aliquid ultra recipiens excusatur propter hoc, quia periculum rei remanet in locante, ut habetur distinct. 88: emens. Si vero secundo modo, tunc condemnant contractum. Sed si rei veritas attendatur, hujusmodi distinctio hic non habet locum: si enim locans accipit aliquid ultra rem locatam, hoc habet rationem aequitatis, quia illud recompensatur per usum rei locatae qui est proprietas locantis, et pertinet ad ejus sortem, idest ad rem locatam, cujus proprietas simpliciter manet apud locantem; et ideo periculum etiam ipsius remanet apud locantem. Sed quando quis vendit rem aliquam, non usum tantum ipsius, sed proprietatem ejus; constat quod transfertur de jure periculum rei in ementem. Quando ergo sic vendens res hujusmodi tenet periculum penes se, jam sic non transfertur dominium, et ideo non est permutatio venditionis justae. Sed constat quod emens jam transtulit dominium pecuniae quam dedit: quare magis habet rationem mutui: et si plus speratur propter tempus futurum determinatum quam sit datum, sequitur quod sit vitium usurae. Et ideo sine praejudicio aliter mihi videtur esse distinguendum in praedictis contractibus: et praecipue quia videmus non de facili imminere periculum rei in venditione spoliorum, sive nemorum, sicut in aliis. Possunt enim hujusmodi res emi, vel tamquam necessariae ad usum vitae ementium, vel causa lucri tantum. Si primo modo, nullum est vitium, quamvis plus valiturae sint probabiliter tempore suae receptionis: dum tamen aestimatio justa sit facta tempore contractus, quae est secundum legem naturae, et etiam consuetudinem humanam in hoc, quod tantum juste aestimari potest res vitae humanae, quantum necessarius est ejus usus: et hoc vel simpliciter, vel pro tempore aliquo determinato. Et quia simpliciter apud sapientes plus aestimatur res perfecta quam imperfecta, et pro tempore determinato aestimatur res quantum vendi potest inter homines; et ideo licet tales res minus vendantur imperfectae quam sint valiturae perfectae, non videtur mihi quod aliquis praeter sortem amplius accipiat, quia sors vendita est ipsius ementis, cum incremento suae valitudinis atque utilitatis. Si autem secundo modo, idest causa lucri fiant hujusmodi contractus, potest adhuc in eis tantum turpe lucrum judicari causa cupiditatis, quae oritur ex conditione temporis, sicut supra dictum est de aliis. Et potest iterum in eis incidere vitium: et hoc quando hujusmodi lucrum quaeritur tantum ex tempore, et periculum tollitur, vel verisimiliter dubitari non potest de periculo, utrum magis minusve ratione temporis res possint valere. Haec intantum dicta sint universaliter circa naturam contractuum, in quibus videtur posse aliqualiter usurae vitium incidere.

Caput 9

[88303] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 9 Quoniam autem in praecedenti capitulo de aequitate et justitia contractuum simpliciter secundum propositum nostrum discussum est, nunc post haec videtur justum de contractibus ad tempus factis et non simpliciter discutiendum. Et circa hoc investigatio duplex est perutilis. Primo, utrum emere aliqua bona, ut reditus vel possessiones ad vitam, quae est tempus indeterminatum, liceat. Secundo, utrum emere aliqua praedictorum ad tempus determinatum, verbi gratia, ad decem annos vel ad viginti, sit licitum: quae duo frequenter fiunt inter homines nostri temporis. Circa primum advertenda sunt dicta quorumdam, et rationes ipsorum, qui hujusmodi contractum condemnant tamquam usurarium. In primis autem fatemur nos nusquam legisse auctoritatem nec audivisse seu in canone seu in epistolis extravagantibus, seu in corpore legis, pro hac opinione facientem aliquid. Sed in scriptis quorumdam magistrorum vidimus quae subjungemus: et circa hoc ratione, quantum poterimus, dicta confirmare conabimur. Goffredus siquidem magnae auctoritatis in jure canonico summam faciens super titulos decretalium, ita dicit in titulo de usuris, cap. is qui naviganti: ibi expresse dicit, quod dare certam pecuniam sive summam pecuniae alicui Ecclesiae pro aliqualibus possessionibus tenendis ad vitam dantis pecuniam et post mortem tenentis redituris ad ipsam Ecclesiam, est usurarius contractus. Et hujusmodi causam reddit dicens, quod dans habet spem vivendi ultra id tempus quo receperit de proventibus totam sortem quam dederat et ultra. Sola autem spes facit usurarium. Haec est ratio dicti Magistri et sententia ejus. Hoc etiam quidam alius doctor theologus asserens pro sententia addit rationes: primo ostendens, quod hujusmodi contractus non potest excusari per rationem dubii vel periculi,

quia non est alterius rationis contractus in quo aliquis dat centum libras ut annuatim recipiat decem quamdiu vixerit, et sperat se victurum ad undecim annos et ultra: vel ut in undecimo anno recipiat simul centum et decem libras; addita etiam conditione, quod si ante moriatur, quod nihil accipiat de tota summa. Constat autem in hoc secundo contractu esse vitium usurae; nec tollitur propter rationem dubii vel periculi, sicut probatur per illud cap. naviganti. Quare similiter in primo contractu erit vitium usurae: nec tollitur ratione dubii, cum semper sit ibi spes accipiendi plus. Per hanc rationem vult idem doctor, quod tam vendens quam emens peccent vitio usurae; quia secundum hanc rationem, sicut emens accipit in spe plusquam dederat, sic et vendens, quia sperat, vel saltem optat cito finem ementis. Et si acciderit in primo anno eum mori, vel secundo, constat quod plus accepit quam dederit. Hoc autem vitium in vendente nullus quidem quem audierim verbo, vel scripta viderim, usque ad usuram extendit. Idem etiam doctor theologus opinionem hujusmodi quasi sententiam confirmare videtur ex philosophi dictis, qui in duobus locis, videlicet 10 Ethic. et in 1 Polit., loquitur de ratione numismatis, ostendens quod inventio numismatis facta est translationis gratia, hoc est, ut per ipsum aliae res quae necessariae sunt ad vitam hominis transferantur: et ideo quando fit numismatis translatio ad alterum ut seipsum augeat et multiplicet, fit thokos, idest vitium usurae, ut apparet ex dictis philosophi. Quare cum in emptione redituum ad vitam fiat translatio pecuniae ad hoc ut seipsam multiplicet, videtur semper et naturaliter esse vitium usurae. Praeterea ex lege divina videtur haec sententia data, Levit. 24, ubi dicitur: *quando vendes quippiam civi tuo, vel emes ab eo, non contristes proximum tuum; sed juxta numerum annorum jubilaei emes ab eo, quod juxta susceptionem fructuum vendet tibi.* Hoc autem exponens Glossa ibid. sic loquitur, *quando vendes* et cetera. *Hic secundum litteram moraliter informat, ut in contractibus proximis compatiamur, ne quis nimium molestus de pauperum necessitatibus negotietur, ne studeat possessiones aliorum acquirere, sed indigentibus commodare, et commodata paulatim ex fructibus agrorum recipere.* Ex hac auctoritate et Glossa videtur quod quando quis emit possessiones proximi sui percepta sorte ex proventibus fructuum, non liceat ementi aliquid ultra recipere. Sed omnis emens ad vitam possessiones vel reditus, sperat ultra sortem datam aliquid accipere, et recipit si vivat ultra secundum quod sperat. Ergo illicitus est contractus, etiam secundum legem divinam. Hoc idem videtur per ea quae dicta sunt de causa usurae: quia in talibus contractibus semper aliquid speratur vel accipitur ultra quam detur, causa solius temporis; sed haec causa facit contractum usurarium. Horum autem et tantorum virorum sententiam non audentes falsam asserere, cum tantorum et multorum antiquorum et modernorum dissimulatione contraria sententia teneatur, videtur congruum etiam ratione circa hanc quaestionem discutere veritatem, quantum nostrae Deus dederit parvitati. Sciendum autem in primis, quod cujusdam famosi doctoris in jure vidimus sententiam, qui hujusmodi contractum condemnabat non tamquam usurarium, sed tamquam vitiosum propter circumstantiam peccati adnexam, scilicet in vendente; quia vendens optabat mortem emptoris. Sed etsi hoc malum sit, non tamen est ex natura contractus, sed accidit ab extra; et ideo propter hoc non debet condemnari contractus: unde secundum praedictum doctorem, si fierent hujusmodi contractus ad vitam vendentium, non essent mali. Investigando ergo quid injustitiae possit inesse in hujusmodi contractibus, et utrum licite fieri possint, et quomodo, contradicentium rationes solvantur. Dicimus primo, quod qui dominus est alicujus rei, dominus est et usus ejusdem rei. Dicimus etiam secundo, quod dominus verus alicujus rei potest eam transferre in alterum gratis, vel etiam pro pretio et pro commutatione alterius rei. Dicimus insuper tertio, quod dominus potest transferre usum et fructum propriae rei. Dicimus etiam quarto quod verus dominus rei, sicut potest dare vel vendere proprietatem rei, vel usum, seu fructus alicujus possessionis simpliciter quantum ad omne tempus, sic potest dare vel vendere quantum ad tempus determinatum vel particulare. Omnia ista probantur per veram rationem dominii. Est etiam animadvertendum, quod in mutuo pensari debet tantum rei substantia et valor ejus secundum rationem substantiae, et non secundum rationem usus rei vel fructus; eo quod gratis fieri debet secundum rationem mutui; et ideo nihil ultra valorem rei sperare debet mutuans ex usu rei mutuatae, quia ratione substantiae transfertur mutuum, et non ratione usus. Alias est autem in accommodatis ad usum. Substantia enim rei in se non recipit magis et minus: sed in contractu venditionis et emptionis pensatur non tantum substantia rei, sed etiam ejus fructus et usus. Sed ex fructu rerum et usu ipsarum accidit quod valor ipsarum naturaliter inter homines augetur et minuitur: quare de natura hujusmodi contractus potest quis sperare ultra id quod datur, vel etiam timere ne minus accipiat quam dederit: et ideo mercatores sperare possunt lucrum ex mercatione, quod non possunt dantes mutuo. Advertendum est etiam, quod sicut philosophus dicit, et pertractat in sua Polit. in 1, omnis rerum commutatio inter homines fit propter necessitatem vitae humanae: et ideo requiritur quod commensuratio ipsarum fieri debeat in magis et minus habere in valore, secundum quod magis et minus habent de utilitate et necessitate ad vitam humanam. Variatur autem hujusmodi utilitas multipliciter in magis et minus: uno modo ex tempore; alio modo ex loco; alio modo ex ipsarum conditione; alio modo ex ipsarum rerum natura. Quia ergo in venditione transfertur rei substantia cum usu ejus vel simpliciter, vel ad tempus. Et quando simpliciter, constat quod plus recepturus sit emens sine culpa, propterea quia utilitas rei et fructus ejus translata sunt quantum ad omne tempus cum rei substantia. Quando autem in venditione transfertur tantum rei substantia cum utilitate ejus ad aliquod tempus, et non simpliciter, non est justum secundum rei naturam, quod tanti res aestimetur, cujus rei substantia ad tempus possidetur, sicut illa quae semper possidetur; quia non sequitur ex ea tanta utilitas humanae vitae possidenti: etiam si plus accipiatur vel speretur accipi quam datum sit, non sequitur aliqua injustitia: et praecipue quando emens habet intentionem emendi pro necessitate et utilitate vitae, et non ad lucrum vel augmentum pecuniae; quod etiam in emptionibus aliis facit peccatum, secundum philosophum. Vendentes autem ut in pluribus semper attendunt aliquam utilitatem, vel domus suae, vel Ecclesiae, vel civitatis; et non causa lucri hoc faciunt, quare magis excusantur. Dicimus etiam quinto, quod eo jure quo quis recipit aliquid plus ultra quam dederit in possessionibus emptis simpliciter, eo jure recipit aliqua plusquam dederit in possessionibus emptis, vel reditibus ad vitam: quia totum est de sorte, quicquid plus accipit; eo quod substantiam rei cum usu et fructu ejus emit, sicut et ille qui ad omne tempus emit. Sed dubium est adhuc secundum hanc sententiam, utrum vendens retinere possit substantiam quam accepit, quando nihil aut parum emens supervixit post emptionem. Cujus determinatio est, quare ratione dubii et periculi, quod erat de natura hujusmodi contractus, fit suum. Et haec ratio excusat in contractibus quandoque de natura ipsorum: quod non facit in mutuis, quia ibi accidit ex alio quam ex ratione mutui. Quando enim de natura contractus incidit periculum vel dubium aequaliter, tam ex parte vendentis quam ementis, tunc etiam juste fieret res quae emitur vel venditur minoris aestimationis in valore, quam si periculum vel dubium non incideret de natura contractus: et ideo de natura sui justus est contractus, cum ex utraque parte similiter dubium sit, utrum minus magisve recipiant vel recepturi sint. Si enim equum homo emat, et centum libras pro eo solvat; constat quod si eadem hora post solutionem equus moriatur, nihilominus vendentes centum libras juste detinent, quamvis nihil utilitatis emptor consecutus fuerit, eo quod rem suam juste transtulerit in ipsum ementem. Similiter ille qui possessiones vendit ad tempus indeterminatum, cujus determinatio pendet a natura, et non ab homine, et tempus determinatur praeter hominis intentionem, quantum est de jure rem suam transtulit, et translatio jam ad ipsum redit ex natura contractus. Praeterea considerandum est, quod in hujusmodi venditionibus et emptionibus ad vitam, aeque libera voluntas vendentis et ementis de natura contractus invenitur: et maxime quando divites vendunt, et pauperes emunt: quod est frequentius de natura contractus, quia uterque talia facit pro utilitate sua propria: neque enim dives cogitur vendere, neque pauper emere, neque etiam pauper tenetur gratis dare aliquid diviti vel mutuare, neque dives tali pauperi tenetur de suo aliquid dare. Quare et omnis translatio facta libera voluntate dominorum juste fit. Ex his sequitur, quod quicquid emens vel vendens amplius accipiant quam dederint, juste accipiunt, et ut suum factum, libera voluntate dominorum; sed in mutuis non potest ista justitia inveniri, quando amplius accipitur in lucro ex mutuo: nam accipiens mutuum libera voluntate accipit, sicut et is qui mutuum dat; sed accipiens mutuum non libera voluntate amplius promittit vel dat, sed quasi coactus ex perversitate mutuum dantis, qui quod gratis tenetur facere, non vult sine spe lucri facere: et ideo non potest fieri illud amplius ejus qui accipit eodem jure quo mutuum, quod sibi redditur, nec aliquo justo titulo. Ex praedictis infertur, quod tum propter justam aestimationem rerum in tempore contractus, quia tantum res aestimatur juste quantum ad utilitatem possidentis refertur, et tantum juste valet quantum sine fraude vendi potest; tum etiam propter periculum aequaliter adnexum ipsi contractui per naturam ejus ex parte utriusque domini, tum etiam propter liberam voluntatem dominorum res transferentium cum suis proventibus, fit hujusmodi contractus de natura sui a vitio usurae liber. Diximus autem de natura sui; quia per accidens potest in ipso contractu vitium turpis lucri incidere, et etiam aliquando vitium usurae. Vitium autem turpis lucri sine ratione usurae tunc in ipso incidit, quando aliquis dives sibi sufficiens ad vitam, et secundum rei naturam et personae, et secundum statum personae, tales redditus emit ut divitior fiat, et ut plures divitias sine justa et pia necessitate acquirat: et ideo turpe lucrum tunc dicitur, quia non propter finem debitum humanae vitae, sed propter avaritiam, cujus non est finis, exercetur. Vitium vero usurae tunc ex hujusmodi contractu potest incidere, quando homo attenuatus paupertate tales reditus invitus vendit, vel possessiones suas pro necessitate cogente: et hoc propter defectum mutui, quod non invenit in divitibus. Et tunc etiam incidit usura, quando divites hanc proximorum necessitatem considerantes, minus justa aestimatione dant pro possessionibus pauperum sibi acquirendis, quorum necessitates si possunt sine damno, ex caritate fraterna tenentur relevare per mutuum: et in hoc casu loquitur lex Moysi Levit. 25, sicut apparet ex textu, et Glossa inducta, quae dicit: *necessitati proximorum compatiendum, et ne quis de necessitatibus pauperum negotietur, sed indigentibus commodare, et commodata paulatim de fructibus agrorum recipere.* Ex his patet, quod in tali casu venditio propter defectum mutui, et emptio fit quasi loco mutuationis; et etiam quod aestimatio ementis est minus justa propter necessitatem vendentis: et ideo id quod plus accipit emens quam dederit, non habet justum titulum possessionis. Unde in hac consideratione non tantum in emptionibus ad vitam incidere potest vitium usurae, sed etiam in emptionibus simpliciter, quantum ad omne tempus. Est ergo universaliter advertendum, quod quandocumque aliquis emit aliquam possessionem sive ad tempus sive simpliciter causa lucri, quod tantum expectatur ex ipsa tantummodo ratione temporis, et non ex natura rei possessae; in tali contractu est vitium; et hujusmodi lucrum dicitur turpe in jure. Si vero ematur hujusmodi possessio causa lucri, et fuerit justum ex caritate fraterna dari mutuum proximo pauperi, ne ad summam paupertatem deveniat, sicut lex antiqua praecipiebat, tunc hujusmodi lucrum ex emptione vitium usurae habet per aequipollentiam mutuationis; quia ibi plus accipitur quam detur sine justo titulo possidendi rem. Si vero aliquis rem alterius emat non causa lucri, sed propter necessitatem seu utilitatem vitae suae, etiam si plus accipiat processu temporis quam dederit tempore contractus; cum hoc accipiat ex natura contractus per se, et per accidens ratione temporis, nullum credo fore vitium. Quomodo autem satisfaciamus dictis et rationibus adversariorum, exponamus nunc, dicentes primo, quod dictum Goffredi nulla auctoritate canonis confirmatur: secundo quod exemplum ejus tunc veritatem habere dicitur, quando Ecclesia aliqua necessitate impulsa cogitur impignorare possessiones suas, quas non potest nec vult simpliciter alienare: tunc enim non est venditio proprie, sed impignoratio; quia qui non potest rem vel possessionem aliquam vendere simpliciter, nec potest vendere eo jure ad tempus. Constat enim quod licet quaedam Ecclesiae multa possideant, tamen alienare jus possidendi non possunt sine auctoritate et consensu superioris praelati nec simpliciter nec ad tempus: et ideo hujusmodi venditiones Ecclesiarum sunt impignorationes, propter quod secundum hanc viam usurarius est hujusmodi contractus, quia fructus pignorum non licet recipere ultra sortem, eo quod non sunt de natura sortis. Ad rationem vero dicti Magistri de spe vivendi tantum quod amplius recipiat quam dederit, dicendum quod hujusmodi spes vel receptio amplioris non facit vitium usurae, nisi quando illud quod speratur vel recipitur, amplius sorti accidit, et non est natura sortis: aliter enim omnis emens agros vel animalia ut plus recipiat in proventibus processu temporis, vel in ipsis rebus venditis in alio tempore, esset usurarius. Sed in venditionibus justis, quando aliquis dominus transfert dominium suae rei cum usu ejus et fructu simpliciter sive ad tempus, constat quod omnis proventus rei venditae est de natura sortis, et non accidens sorti: quare talis spes vel amplior acceptio non facit contractum usurarium: et hoc dico salva reverentia tanti Magistri. Ad id vero quod adducitur ab alio doctore theologo, videtur nobis respondendum, quod est dubium duplex: scilicet excusans, et dubium non excusans: dubium enim tunc excusat, quando tollit inaequalitatem, et justam aestimationem dati et accepti facit quantum ad rerum commutatarum naturam et usum; verbi gratia, quando aliquis emit decem annuatim pro centum, quos statim solvit, ad vitam suam vel alterius accipiendos. Et considerata utilitate cujuslibet respectu possidentis, dubitatur verisimiliter quae sit major minorve propter indeterminationem temporis: et ideo fit aestimatio aequivalens propter dubium. Ex his jam patet, quod ratio dubii facit justitiam aestimationis: et ideo quidquid plus ultra datur vel accipitur sive ab emente sive a vendente, tamquam de propria sorte recipitur. Dubium vero quod tantum respectu lucri vel damni potest incidere ex determinato tempore, illud non potest aestimari, quia ex ejus dubio non innascitur aliqua justa aestimatio: quia speratur aliquid plus proventurum gratia temporis determinati tantum, quod non valet facere justam recompensationem: et ideo patet, quomodo extra posita, non sunt ejusdem rationis: nam in eo qui sperat centum et decem simul se accepturum in undecimo anno, jam gratia temporis determinati tantum, fit recompensatio inaequalitatis, et sic facit usurarium contractum; sed in alio qui non sperat se plus accepturum nisi in tempore indeterminato, et ex re empta juste secundum naturam, tunc, ut ostensum est, nihil accipitur ultra sortem, sed totum speratur ut suum, et de sorte sua non factum suum propter rationem temporis, sed propter naturam contractus. Illud etiam quod secundo adducitur pro confirmatione hujus opinionis de dictis philosophi, sic dissolvendum est. Primo quod intentio philosophi, ut apparet ex dictis suis, est quod numisma inventum est causa translationis aliarum rerum, quarum usus vitae humanae est necessarius: et ideo quandocumque aliquis utitur translatione numismatis ut per numismata alia ejusdem generis multiplicentur, fit abusus numismatis, et inhonestus contractus, et vocatur thokos, idest parens rei. Hinc constat mihi, quod hujusmodi contractus, de quo est sermo, non est thokos. Primo, quia etsi redditus pecunia emantur ad vitam, tamen ex natura contractus non habetur quod ad hoc emantur ut pecunia pecuniae addatur, sed ut de ipsa pecunia empta res necessariae vitae humanae emantur. Et hic finis contradicit fini propter quem fit thokos. Alia etiam ratione adhuc purgatur a vitio thokos, quia ut in pluribus in hoc contractu non pecunia numerata, sed ipsae res emuntur, quae vel per fructus suos referuntur ad hominis usum, ut ager et possessiones aliae, vel per seipsas, ut triticum, vinum, oleum et hujusmodi. Thokos autem est, ut dicit philosophus, numisma numismatis. Tertia ratio etiam quod thokos non sit in hujusmodi contractu, ex hoc accipitur, quia tunc secundum philosophum thokos est, quando acquiritur pecunia per pecuniam ad similitudinem generantium similia sibi. Constat autem quod quando similia ex similibus generantur ad multiplicationem, quod generantia salvantur, et non corrumpuntur in generationibus suis. Sed qui dat centum libras, ut habeat decem annuatim quamdiu vixerit, constat quod non est ibi ratio generationis, eo quod non manent centum librae, vel in potestate vel dominio dantis cum sua genitura, sed penitus sunt translatae ab ipso: nec manent etiam in jure repetendi sicut fit in thokos: quare magis debet vocari hujusmodi contractus transmutatio rei pro re, quam generatio alicujus rei ex re. Ex his apparet quod ratio de thokos nihil est ad propositum in hujusmodi contractibus. Ad id vero quod de lege divina contra hujusmodi contractum propositum fuit, dicendum est primo, quod lex illa secundum litteram intellecta dicitur divina, sed tamen est temporalis, sicut et aliae leges multae, quae tantum secundum litteralem sensum in figura datae sunt illi populo; et ideo sicut observantia jubilaei non manet in populo Christiano, ita et leges quae propter jubilaeum datae erant, quarum una erat lex adducta, sicut apparet ex textu. Et iterum si consideretur id quod morale est in lege ista, quam exponit Glossa inducta, invenitur nihil facere contra naturam horum contractuum; sed tantummodo contra perversas intentiones divitum ementium, qui, secundum quod dicit Glossa molesti, de pauperum necessitatibus negotiantur, et student possessiones aliorum acquirere, quando tenentur ex fraterna caritate eis indigentibus accommodare, et accommodata paulatim de fructibus agrorum recipere. Et sic evidenter apparet quod hoc accidit in hujusmodi contractibus, et non est de natura contractus, in quo frequenter sine indigentia non vendunt, sed emunt. Et nec lex nec Glossa de se inficit vitio usurae hujusmodi contractum per naturam, sed tantum per accidens. Ad istud autem quod dicitur de ratione temporis, patet veritas, si praedicta ad memoriam revocantur: quia tempus potest referri ad aliquas rerum permutationes, ut conferens aliquid justi valoris, vel auferens. Et hoc modo si causa temporis plus vendatur vel minus, non erit hujusmodi contractus usurarius: pluris enim aestimatur et juste mensura tritici in aestate quam in autumno ceteris paribus, hoc est quantum est de natura temporis; et ideo si quis accipiat plus de blado vendito pro tempore aestatis, quam dederit in autumno, quando bladum emit, non judicatur usurarius, dum tamen pro illo tempore solo velit bladum vendere, et non pro alio. Hoc modo etiam patet, quod plus et juste appretiantur decem librae ad omne tempus annuatim, quam ad aliquod tempus particulare: vel plus et juste eadem ratione ad tempus equi juvenis, quam senis; et hoc ex natura temporis. Et tamen non judicatur usura, si quis emit decem libras ad omne tempus, id quod plus recipit vel speratur recipere quam dederit, licet ex tempore illud plus sibi accidat et certitudinaliter. Quare nec similiter is qui plus recipit de eo quod ad tempus aliquod particulare emit, debet judicari usurarius. Et haec est una causa, quia per naturam temporis facta est res sua cum suis proventibus: et ideo totum est de sorte propria. Potest etiam in contractibus tempus considerari ut nihil conferens vel auferens de valore rei ex natura temporis, sed tantum consideratur ut mensura durationis extrinseca. Quando ergo ratione temporis sic accepti aliquid plus accipitur vel speratur quam detur, jam patet vitium usurae vel injustitiae: quia illud plus quod ultra datum accipitur, nec ex natura rei recompensatur, nec gratis datur vel accipitur: et ideo nullo justo titulo potest fieri proprium, sed semper est alienum. Haec intantum de emptione et venditione redituum et possessionum ad vitam dicta sunt a nobis. Rogantes universos quos contingeret hoc opus videre, quatenus pareant, si per ignorantiam male diximus, et corrigant, quia sine praejudicio et hic et alibi semper intendimus quae scribimus et dicimus affirmare. Post haec autem investigandum est de secunda parte hujus capituli, scilicet de contractibus, in quibus certi reditus vel possessiones emuntur ad tempus determinatum. Verbi gratia, aliquis habet reditus certos, ut ex parochia vel praebenda, vel ex patrimonio, vel aliunde, et hujusmodi redditus vult vendere ad sex annos vel ad decem, vel ad aliquod tempus determinatum, ut simul habeat paratam pecuniam. Et quaeritur utrum haec licite possint emi pro minori pretio quam valeant in annis tot acceptis. Et videtur quod sic: quia secundum quod jam dictum est in praecedentibus, pluris valoris aestimatur res aliqua praesens et collecta, quam futura et divisa. Et iterum vendens hujusmodi reditus tantam utilitatem aut frequenter majorem ex tali venditione, quantam ex tentione rerum. Praeterea. Ecclesia indulget clericis cruce signatis, quod possint vendere fructus beneficiorum per triennium: hoc autem non esset, si in hujusmodi contractibus esset vitium. Sed contra hoc est aperte, quod de usura dictum est: quod in hujusmodi contractu plus accipitur, vel saltem certitudinaliter speratur ab emente quam detur: nec periculum nec dubium jam in hoc contractu ex natura sui accidit: quare simpliciter videtur usurarius ex parte ementis. Sentimus autem sine praejudicio, quod in hujusmodi contractibus ex parte vendentis non incidit vitium, quantum est de natura ipsius contractus. Quantum autem ex natura temporis, potest videri quibusdam, quod ex parte ementis sit contractus usurarius, eo quod plus recepturus est, non tantum in spe, sed etiam in re, quam dederit, et hoc tantum ratione temporis. Quando autem minus quod est in dato respectu accepti, recompensatur illi respectu superabundantiae accepti ex solo tempore, tunc judicamus contractum usurarium, eo quod hujusmodi superabundantia transfertur sine justo titulo. Mihi autem videtur etiam ex parte ementis justum posse fieri contractum, et justum esse quantum est de natura contractus. Potest autem fieri injustus per accidens dupliciter. Uno modo, quando corrumpit caritatem debitam fratri: scilicet quando emens videt fratrem in necessitate pro salute corporis seu pro salute animae, propter quam necessitatem oportet eum vendere reditus seu possessiones suas, tunc emens si dives fuerit, potens sine damno proximo subvenire, dico sine praejudicio, quod tenetur ei mutuo dare, et loco pignorum praedictos reditus vel possessiones accipere, donec receperit quod accommodaverat. Et hoc probat per legem illam Levit. 24, et Glossam ejus. Alio modo potest fieri injustus contractus ex parte ementis propter corruptionem finis debiti, qui est ad utilitatem vitae humanae. Unde quando causa lucri tantum et augmentationis divitiarum fit, tunc est turpe lucrum: sed primo modo reducitur ad usurae vitium. Sed de natura contractus habet in se tria, quae ipsum justum ostendunt. Unum est ipsa vendentis liberalitas, qua potest rem suam dare gratis, vel permutare pro re minoris pretii quam sit sua res: et secundum hoc nullum incidit vitium in emente, quia id quod accipitur, totum est de voluntate libera domini. Aliud est ipsa aequitas permutationis rerum: quia quando res venditur pro tanto quanto aestimatur juste, sive a venditore et emente, sive ab his qui sunt legis positivae, tunc est justitia in permutatione. Sed constat quod vendens non potest plus habere pro tempore pro quo vendidit, et etiam res futurae per tempora non sunt tantae aestimationis, sicut eaedem collectae in instanti, nec tantam utilitatem inferunt possidentibus: propter quod oportet quod sint minoris aestimationis secundum justitiam. Tertium est ipsa ratio sortis: quia quod plus accipitur quam datur, est de ratione sortis, eo quod emens totum emit quod eventurum erat tempore determinato, et ideo non ultra sortem propriam accipit, sicut nec ille qui emit reditus ad omne tempus. Hae sunt rationes hujusmodi contractus justitiam ostendentes: per quas etiam dissolvitur ratio contraria, quae videbatur ostendere usurarium contractum: quia etsi plus accipitur quam detur, hoc fit de natura rei permutatae, et illud plus non est accidens sorti, sed est de ipsa sorte ementis: sicut etiam plus accipitur quam detur in his possessionibus quae emuntur hereditarie quantum ad omne tempus: et haec in tantum sint dicta de his quae ad tempus venduntur et emuntur.

Caput 10

[88304] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 10 Quia jam diximus quod in contractibus vitium usurae tunc incidit, quando res cariores venduntur propter temporis dilationem tantum, quam aestimentur in tempore venditionis, et videmus hanc rationem fere in omnibus venditionibus fascellorum lignorum, qui per centenarios et millenarios generaliter venduntur; idcirco non immerito circa hujusmodi contractus investigandum est, utrum justitia possit inveniri in hujusmodi contractibus, an simpliciter sint usurarii. Et videtur quod simpliciter sint usurarii: quia propter tempus tantum carius venduntur, vel pro tempore in quo venduntur; verbi gratia, in aestate vel in vere minoris utilitatis sunt, et ideo minoris valoris: quare si tunc pars illorum pro parata pecunia

detur pro minori pretio, quod videtur frequenter factum, quam si non esset pecunia parata, ergo tantum propter temporis dilationem reliqua pars carius venditur. Sed hoc facit usurarium contractum. Ergo et cetera. Item haec dubitatio duplicatur, quia invenitur in dominis principalibus, qui sylvas et nemora vendunt per mensuras terrae. Et invenitur etiam in mercatoribus, qui ab ipsis dominis emunt sylvas per mensuras, et ex ipsis fascellos faciunt, quod ulterius vendunt per numerum. Utrique ergo propter credentiam quam faciunt usque ad tempus, vendunt carius ligna, quam valeant tempore venditionis. Si ergo ea quae venduntur sive tunc sive ad messium tempus a mercatoribus, in tempore venditionis sint minoris aestimationis secundum justitiae aequitatem quam vendantur, et ultra justam aestimationem injuste aliquid accipiatur pro credentia ad tempus futurum, videtur sine omni excusatione esse contractus usurarius: quod potest probari Extra. eod., cap. consulit: ubi expresse dicitur contractus usurarius, quando aliquis merces suas longe majori pretio distrahit, si ad solutionem prolixi temporis dilatio prorogatur, quam si in continenti pretium persolvatur; et quod eorum quae taliter sunt accepta, compellendi sunt ad restitutionem. Sed contra hoc est consuetudo generalis, quae videtur et toleratur ab Ecclesia. Praeterea secundum justitiam unaquaeque res pluris debet esse pretii et aestimationis et in tempore et pro tempore usus ipsius quam in alio tempore in quo non est ita conveniens et necessarius usus ejus. Sed vendentes sylvas et fascellos et hujusmodi, vendunt persolvenda in tempore quo est ipsorum usus convenientior, quam sit in tempore venditionis ipsorum. Quare carius possunt aestimari et vendi, quam valeant pro tempore venditionis. Et per hanc rationem credo sine praejudicio, posse excusari hujusmodi contractus a vitio usurae: et quando verisimiliter est dubium, res hujusmodi plus minusve valituras tempore solutionis. Et hoc probatur Extra. eod., cap. in civitate. Non ergo propter dilationem solutionis in prolixo tempore hujusmodi res carius venduntur, sed propter justam aestimationem rerum, quae in tempore futuro quo determinata est solutio, sunt plus valiturae probabiliter, quam in tempore venditionis carius venduntur; et sic non plus accipitur quam datur ratione temporis tantum, sicut praetendebant rationes in contrarium; sed servatur aequitas justitiae inter datum et acceptum pro tempore pro quo fit venditio. Unde advertendum est, quod credentia pretii persolvendi in tempore futuro post aliquem contractum, potest incidere in contractibus sine vitio, tribus de causis. Uno modo per gratiam et liberalitatem venditoris: scilicet quando res venditur secundum aestimationem justam pro tempore venditionis et commutationis ipsius rei, et ipse venditor expectat solutionem in prolixo tempore liberaliter, propter gratiam quam habet ad emptorem. Et hoc modo caret credentia omni vitio, nec facit contractum vitiosum. Alio modo potest incidere credentia in aliquo contractu sine vitio secundum meritum et justitiam ipsius contractus, et non per gratiam venditoris; ut verbi gratia, si qua res vendatur in aliquo tempore in quo non habet tantam utilitatem et necessitatem humanae vitae, sicut in futuro aliquo tempore habitura est secundum naturam temporis, et venditor rem suam intendat vendere pro illo tempore in quo habet majorem necessitatem seu utilitatem, et in quo plus valitura sit quam valeat in tempore quo venditur, justum est ex natura contractus, quod venditor saltem expectet tempus illud pro quo facit majorem aestimationem pretii: et ideo talis credentia adhuc nullum vitium generat in contractu, nec in contrahentibus. Et hoc probatur extra eod., cap. naviganti. Tertio modo potest incidere credentia per accidens, scilicet ex malitia vel paupertate seu impotentia emptoris. Et hoc modo vendere carius rem suam quam valeat tempore venditionis, vel etiam quam valitura sit probabiliter in futuro tempore, quo solummodo determinatur, potest excusari a vitio, per intentionem venditoris, licet ipse contractus de se sit vitiosus. Si enim venditor rem suam intendat vendere carius, non propter tempus tantum, sed tantum propter damnum quod sibi videt imminere ex dilatione persolutionis recuperandae, seu propter vexationem suam redimendam quam probabiliter timet futuram sibi in repetitione debiti sui, propter malitiam vel impotentiam debitoris, tunc excusatur a vitio, et fit aequitas aestimationis in hujusmodi contractibus, per recompensationem damni, vel quando probabiliter timentur haec in credentia accidere: et tunc rectitudo hujusmodi intentionis apparet, quando venditor optaret potius non vendere talibus, quam vendere ad credentiam; et quando libentius daret aliis pro minori pretio in continenti persolvendo, quam vendere ad credentiam talibus pro pretio majori. Uno autem modo credentia facit contractum usurarium: scilicet quando propter ipsam credentiam res venditur carius quam valeat simpliciter vel esset valitura probabiliter tempore solutionis; vel etiam si tantum sit valitura verisimiliter, tamen ipse venditor alias res suas non venderet, nisi plus acciperet propter ipsam credentiam. Et ex hoc liquet quando de sylvis praedicti contractus per mensuras, et de lignis per fascellos possunt licite fieri, et quando et quomodo sunt usurarii. Sed de secunda parte hujus capituli videtur dubitatio: scilicet utrum liciti sunt contractus, quando pro minori pretio in continenti persolvendo, aliquae res emuntur; verbi gratia, bladum in terra in tempore hyemis et sylvae adhuc per tres annos vel amplius cresciturae, ante aptum tempus incisionis quam valiturae sint juste in tempore suae collectionis et receptionis; verbi gratia, bladum in terra tempore hyemis datur pro minori pretio, quam valiturum sit juste tempore Augusti quando colligitur: et sic de sylvis et de nemoribus. Et videtur contractus usurarius ex parte emptoris; quia pro dilatione temporis plus est recepturus quam dederit, ut patet ex propositis exemplis. Et haec ratio facit contractus usurarios, ut saepe praedictum est. Praeterea, hujusmodi contractus non possunt excusari propter rationem dubii vel periculi, quia non dubitatur verisimiliter, quin valiturae sint hujusmodi res amplius in tempore suae receptionis, quam sit pretium quod datum est pro eis in tempore emptionis. Sed contra hoc est, quod uniuscujusque rei aestimatio justa dependet ab utilitate vel necessitate ipsius rei. Sed constat quod non est tanta utilitas vel necessitas alicujus rei imperfectae, sicut est ejusdem perfectae: quare nec recte tanti pretii aestimanda est, cum adhuc est imperfecta, et longe a perfectione sua, sicut cum jam est perfecta. Sed hujusmodi res ementur in tempore suae imperfectionis, quare debent aestimari minoris pretii quam sint valiturae in tempore suae perfectionis. Praeterea illud quod per naturam temporis accrescit rei alicui, juste est illius cujus est ipsa res: ut si quis emit terras fructiferas vel arbores, vel animalia fructifera, quicquid evenit per naturam temporis, et non tantum per exercitium laboris, juste fit illius cujus sunt hujusmodi terrae et cetera. Quare cum per naturam temporis segetes in terra satae, veniant ad majorem valorem, et similiter sylvae; sequitur quod quicquid provenit ultra pretium datum, juste fit illius qui emit ipsa, et cedit in propriam sortem: quare nihil accipit ultra

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

sortem, licet plus accipiat emens quam dederit. Et haec credimus sine praejudicio melioris sententiae. Hoc autem dicimus quantum ad naturam contractus; licet tamen per accidens, per intentionem ementis posset esse turpe lucrum, quando scilicet tantum intenditur ab emente augmentatio lucri et divitiarum, proveniens ex natura temporis, sine exercitio laboris et sine dubio periculi probabiliter possibilis evenire. Et alio etiam modo potest esse contractus usurarius: quando scilicet aliquis cogitur talia vendere ante tempus congruum ex necessitate, propter quam emptor fraterna caritate tenetur venditori mutuum dare, si indiget et voluerit; sed si attendatur natura contractus secundum se, non pro dilatione temporis plus accipitur ab emente, sed pro natura et utilitate rei facta vel ducta ex natura temporis.

Caput 11

[88305] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 11 Nunc de his quae committuntur bonae fidei aliorum ad lucrum quaestio est. Et haec quaestio duplicatur: quia aut quaeritur de commissione numismatum, aut de commissione aliarum rerum quae per se veniunt in usum hominis, ut sunt agri, animalia et horti. Quantum ad primam quaestionem, videtur quibusdam usurae vitium incidere. Primo, quia nihil videtur differre secundum naturam rei committere pecuniam bonae fidei alterius, et mutuare eandem. Sed qui dat mutuo pecuniam propter lucrum aliquod, etiam si periculum propriae sortis super se accipiat, usurae vitium committit, ut habetur Extra. eodem, capit. naviganti. Quare similiter qui committit pecuniam suam bonae fidei alterius spe lucri, usuram committit. Hoc etiam secundo videtur; quia quod ex lucro sic speratur vel accipitur ultra sortem, accipit quod nullo justo titulo possidere potest; quia nec gratis datur, nec labore proprio redditur, nec per rem aliam recompensatur: quare simpliciter injuste possideri vel sperari videtur. Praeterea, etsi in commissione aliarum rerum quae ex se fructum pariunt, potest excusatio valere; tamen quia pecunia de se nihil parit utilitatis ultra seipsam, videtur quod saltem in commissione pecuniae propter lucrum, semper sit thokos, quod est vitium usurae secundum philosophum, hoc est partus sex numismatis ex numismate, quod est contra naturam ejus. Ad hoc mihi videtur dicendum, quod aut commissio fit pecuniae, ita quod transfertur dominium in toto vel parte rei

commissae in potestatem ejus cui committitur; aut ita fit commissio, quod non transeat dominium, sed remanet tota res commissa in dominio committentis. Primo modo est vitium usurae, eo quod sperat lucrum jam de re non sua, quia jam erat translata per commissionem in dominium alterius; et in hoc assimilatur mutuo, ut ratio prima approbat. Sed secundo modo potest sperari lucrum sine vitio usurae, quia tunc commissa est pecunia vel res alia sicut servo et ministro, qui de re domini negotiantur ad utilitatem domini sui; et ideo committens potest sperare lucrum, sicut ex re sua et sic non accidit sorti, nec possidetur sine justo titulo; quia sicut rei propriae partem recipit, non tamen partum numismatis ex numismate immediate, sed partum ipsarum rerum, quae per numismata sua sunt acquisitae justa commutatione. Quia autem supra dictum est in toto vel in parte, ideo dictum est, quia si aliquis committit centum alicui, ita quod medietatem ei mutuet et aliam medietatem suo retineat dominio, ita tamen quod de illis centum debeat negotiari ad lucrum ille cui committitur; dico quod hoc lucrum jam habet vitium usurae, propter hoc quod non tantum ex re commissa speratur, sed etiam pariter ex re mutuata et commissa. Sicut enim in logica, locutio falsa judicatur propter falsi subjectionem, licet veritatem directe significet; sicut si dicatur, homo volans est animal; ita in moralibus actio vitiosa judicatur, quando vitio permiscetur, ut est in proposito casu. Ex dictis jam liquet veritas secundae quaestionis, scilicet quando res fructuosae ad lucrum committuntur. Notandum tamen, quod in his rebus commissis ad lucrum magis et minus liquet justitia permutativa: quia quando ager vel terrae committuntur excolendae ad lucrum, satis apparet justitia, eo quod ibi non transfertur dominium, et nihil ultra percipitur de fructu propriae rei. In animalibus vero, ut quando oves vel boves vel porci committuntur nutrienda propter lucrum, non ita liquet justitia: quia aliquando solet in hujusmodi commissionibus fraus usuraria permisceri, ut quando excluditur periculum principalis commissi a committente. Verbi gratia, aliquis dat centum oves ad nutriendum propter lucrum, ita tamen quod centum oves sibi semper salvae maneant quicquid contingat. In hoc casu potest incidere fraus usurae; et hoc quando ultra justam aestimationem taxat ipse committens sibi portionem lucri, propter quam non recompensatur labor et sollicitudo nutrientis secundum justam aestimationem. Solet etiam et alia fraus in talibus fieri, quando dives alicui pauperi mutuat centum libras, ut ex eis oves vel boves nutriendos emat ad lucrum illius qui mutuum dedit, et ad lucrum ipsius alumni: dico ibi fraudem usurae permixtam esse, eo quod jam radix hujusmodi lucri ex mutuo oritur: et ideo vitio usurae inculpatur hujusmodi commissio. Tunc ergo hujusmodi commissiones licite fieri possunt, quando mutuum vel similitudo mutui non permiscetur in talibus, sed dominium retinetur cum periculo quod communiter accidere potest: vel quando etiam dominium rei commissae communicatur ei qui eam suscipit ad lucrum nutriendam, et simile periculum communicatur utrique. Et quando secundum justam aestimationem taxatur lucrum, per quod juste recompensatur labor et sollicitudo alumni. Et haec de materia dicta ad praesens sufficiant.

Caput 12

[88306] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 12 Quia vero quaedam in consuetudinem deducta habentur pro justis legibus, quae magis deberent dici corruptelae quam consuetudines adprobatae, et hoc videmus in hac materia usurarum secundum regiones et civitates diversas quantum ad pupillorum et orphanorum cautelam: et ideo non immerito investigandum censemus, utrum a vitio usurae excusari valeant pupilli, cum ad aetatem perfectam pervenerint, in qua sunt actu domini rerum suarum, et liberati secundum leges a tutoribus, et tunc proprias hereditates et bona in quibus successerant, aucta per usurarium actum, et exercitio tutorum recipiunt, vel saltem integra et non imminuta, per hujusmodi exercitium conservata. Solent etiam quandoque hujusmodi tutores ex bonis pupillorum lucrari, et hujusmodi etiam sub certa portione supra sortem aliquid tribuere pro parvulis nutriendis, vel etiam pro sorte augmentata: solent etiam aliquae villae sive civitates sive oppida pupillorum bona recipere, etiam exclusis propinquis pupillorum de tutela; et pro bonis pupillorum detentis solent certam superabundantiam tribuere tutoribus puerorum annuatim, salva semper sorte pupillorum. Videntur autem in talibus pupilli excusari a vitio usurae dupliciter. Primo, quoniam non est actio ipsorum, non enim dederunt res suas vel pecunias ad usuram: quare quicquid ultra sortem eis isto modo provenit, non ex mutuo, nec ex dato ab eis sub spe lucri, sed sicut gratis datum accipiunt, et sic justo titulo retinere possunt: unde Gregorius, et habetur 1, quaestione 2: *sic nulla oblatio suscipienti maculam culpae ingerit, quae non ex ambientis petitione procedit* et cetera. Secundo quia cum sit parvulus, nihil differt a servo, secundum apostolum Galat. 4; et ideo penes tutores residet usus justus vel abusus rerum parvuli, quare videtur parvulis non imputanda culpa usurae: sed ubi non est culpa in possidendo, non competit restitutio facienda ab illo. Contra hoc autem est, quia quod per servum acquiritur injuste, tamquam alienum, non potest fieri res domini sui juste propter ejus ignorantiam, quin semper teneatur ad restitutionem, quandocumque sciverit veritatem. Non possunt ergo pupilli, quando sciunt veritatem, retinere superabundantias suarum rerum sibi per usuras acquisitas. Ad haec determinanda distinguendum est. Primo de causa et origine hujusmodi superabundantiae: quia aut acquiritur per fructus ipsarum rerum quae sunt pupillorum, ut sunt agri, animalia et caetera; aut acquiritur per solam translationem rerum, et propter ipsam translationem; et quia pecunia sola translationis causa instituta est, ut dicit philosophus, ideo hujusmodi causa praecipue apparet in usu pecuniae, cujus usus est in translatione rerum fructuum. Et si primo modo aliquae superabundantiae acquirantur pupillis, nullum de se habent vitium usurae: tum quia in hoc non invenitur lucrum ex mutuo speratum vel acceptum: tum quia nihil accidit sorti, eo quod fructus ex talibus rebus partus naturaliter ipsas res comitatur, et est de natura sortis, et non accidens sorti. Secundo autem modo adhuc distinguendum est: quia superabundantia hujusmodi, quae ex translatione rerum vel pecuniae, aut datur vel oritur pupillis ut lucrum ex detentione rerum suarum ortum habens, et hoc modo non licet eis retinere, quia detentio rerum non parit rationem alicujus lucri in quantum detinentur, nisi secundum quod utilitatem habent et fructus afferunt. Si autem non datur hujusmodi superabundantia ut lucrum, sed ut gratia vel ut donum, tunc licet retinere eis: et hoc modo procedunt duae primae rationes. Et per illam rationem excusat consuetudo usurarium vitium in multis civitatibus: et hujus signum, quod gratis sit datum, accipitur ex eo quod praeter voluntatem pupillorum determinat sibi superabundantiam quam dant eis, et quod nunquam repetunt nec repeti faciunt a pupillis aliquid. Ex

his liquet, quod si tutores pupillorum scienter pecuniam pupillorum dederint ad usuram per se vel per alios, quod hujusmodi superabundantia rei est aliena, et injuste possidetur etiam a pupillis, quandocumque sciverint: quod si pupilli nolunt restituere, tutores ad id faciendum compellendi sunt.

Caput 13

[88307] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 13 Est autem inter hominum commutationes quoddam genus commutationis in rebus, quod campsoria dicitur; quod nec mutui rationem habet, eo quod in tali commutatione lucrum non speratur ex temporis dilatione, nec iterum campsori redditur eadem sors in specie vel in numero vel in pondere. Dat enim Parisienses, et recipit sterlingos, vel monetam alterius generis. Similiter nec habet proprie rationem commutationis, quae dicitur venditio et emptio; quia hoc genus fit in rebus appretiabilibus, quarum pretia determinantur et mensurantur numismate: sed hoc genus est in sola commutatione numismatum diversorum generum: propter quod sequitur quod ars campsoria, quae est species commutationis, simpliciter permutatio dicatur. Sed permutatio dicitur generaliter quando aliquid accipitur loco alterius dati, et sic comprehendit omnem commutationem. Dicitur etiam permutatio, quando res determinata ad utilitatem hominum pro re altera similiter habente ex sua natura aliam utilitatem commutatur. Et sic agitur de permutationibus in jure civili et canonico: et sicut si quis velit permutare parochiam pro praebenda, vel praebendam pro praebenda, et similia. Tertio modo potest dici permutatio magis determinate ad materiam numismatis, ipsa numismatum commutatio. Et hoc modo dicimus campsoriam esse permutationem numismatum, quae causa lucri exercetur communiter. Sed de hoc lucro est quaestio in isto capitulo, utrum juste vel injuste acquiratur. Et videtur tripliciter esse injustum secundum naturam. Primo, quia ex indebito usu rei procedit, eo quod numisma, secundum philosophum, non parit numisma, sed campsor utitur numismate causa lucri. Secundo, quia actus campsorius videtur quod esse debeat ad utilitatem accipientis a campsore, si est justus, vel quod debeat fieri gratis. Tertio, quia secundum Evangelium, dominus ejecit tales de templo. Dicendum igitur quod ars campsoria de se est justa. Unde dicendum est ad primum, quod ars campsoria utitur de se numismate ad idoneum usum. Et est ratio, quia illud plus quod accipitur a campsoribus in tali permutatione monetae, non accipitur ratione pecuniae quae de se est invendibilis, sed ratione periculi vel interesse, ut subveniatur salariis pensionum, domorum, ministrorumque, et laboribus et expensis in arte necessaria et licita, ne frustra ponant operam et sudorem suum in re licita ad utilitatem aliorum. Ad secundum dicendum, quod ars campsoria est justa ex duplici via. Primo, quia dicit actum justitiae et liberalitatis per ampliorem utilitatem dati apud accipientem a campsore quam accepti ab ipso. Et iterum quia actus campsorius non debet fieri gratis ex natura sua, sicut actus mutui: ideo illud quod plus accipi videtur, transit in dominium accipientis per simplicem voluntatem dantis. Ad id quod tertio persuadetur per Evangelium, dicendum est, quod dominus ejecit tales de templo ratione loci, qui tantum spiritualibus erat deputatus: et ideo contra

reverentiam loco debitam faciebant suas mercationes, et apparebat in talibus turpitudo suae cupiditatis. Vel dicendum, quod de templo sunt tales ejiciendi, quia non licet ministris templi, idest viris ecclesiasticis, talia exercere mercimonia.

Caput 14

[88308] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 14 Est igitur quaestio rursum de mercatoribus. Primo, utrum liceat alicui committere pecuniam suam alteri eunti ad nundinas ad lucrum sine vitio usurae. Et distinguendum est circa hoc: quia aut est simpliciter commissio, quae fit propriae rei bonae fidei alterius, et sic non incideret usurae vitium, sicut ostendimus supra cap. 11: aut est commissio secundum quid, sed simpliciter translatio, sicut est in mutuo: commissionem vero secundum quid dico, in quantum committens non retinet periculum super se rei commissae. Et hoc modo propter rationem translationis, quae debuit fieri gratis sine spe lucri, incidit vitium usurae: et in hoc casu loquitur illa decretalis naviganti. Propter hoc ulterius si quaeratur de his qui dant pecuniam aliquam determinatam mutuo aliis mercatoribus, tali pacto quod similem et aequalem in numero et pondere persolvent creditoribus illorum a quibus accipiunt in nundinis aliquibus determinatis secundum locum et tempus: verbi gratia, Balduinus a Gualtero accipit centum libras sterlingorum mutuo in Francia in mense Augusti, ita quod centum libras sterlingorum solvet Balduinus pro Gualtero in Januario sequenti, in quibus tenebatur Gualterus suis creditoribus: vel si non creditoribus, ipsi mutuanti in tali loco et tempore; circa hoc distinguendum est: quia aut mutuans tempore translationis aestimat dictam monetam plus valituram in loco aut in tempore quibus est persolvenda; verbi gratia, sterlingi plus valent in Anglia quam in Francia: et tunc nihil est ibi culpabile. Vel timet probabiliter minorationem pretii sterlingorum futuram ante tempus determinatum. Et tunc dicendum, quod mutuans committit usuram, quia lucrum sperat ex mutuo. Aut mutuans nihil lucri in mutuando intendit, sive ex tempore sive ex loco, sed tantum ob favorem et gratiam proximi hoc mutuat, et tunc nihil culpabile ex hoc incurrit. Est etiam aliud quod dubitari potest circa hujusmodi materiam. Dictum est enim quod spes lucri in mutuo facit usurae vitium. Quare videtur quod si aliquis habens pecuniam aliquam specialem, quam timet in tempore futuro minorandam in suo pretio secundum statuta legis positivae, et propter hoc hujusmodi pecuniam dat mutuo sibi reddendam in aequali pretio quod erat tempore mutui, respectu pecuniae terrae communis aestimationis; videtur quod cum hujusmodi mutuum videatur factum spe lucri, quod sit in eo vitium usurae. Verbi gratia, aliquis habens sterlingos valentes quatuor Turonenses, timet ne in futuro tempore, per auctoritatem legis positivae, tantum sint valituri tertium Turonem, propter quam causam dat mutuo sterlingos, et post diminutionem pretii ipsorum non tot penitus vult recipere sterlingos in numero et pondere quot dederat mutuo, sed secundum pretium in Turonibus, cujus pretii erant tempore mutui. Ad hoc dicendum est, quod aliud est vitare damnum, et aliud sperare lucrum: quicumque enim ex mutuo speraret lucrum, peccat usurae vitio, secundum auctoritatem Evangelii Luc. 6: *mutuum date nihil inde sperantes*; sed non sic qui ex mutuo vitat damnum.

Primum enim non potest fieri sine injuria Dei, qui hoc prohibuit fieri; nec sine injuria proximi, cui gratis debuit fieri illud ex quo lucrum speratur, quod est contra gratiam; sed secundum potest juste fieri, eo quod per hoc non fit Deo injuria, eo quod non prohibetur aliqua lege: nec etiam proximo, quia nihil minus accipit pro tempore mutuationis quam reddere teneatur, eo quod tempore quo mutuatur, tantum valebat quantum reddere tenetur. Neque etiam propter hoc vitiaretur, si tempus a mutuante determinetur, in quo verisimile est pecuniam mutuatam minus valituram, quam valeret tempore mutuationis; quia ex sola dilatione temporis non accidit vilificatio, sed magis vel ex voluntate legis positivae, vel ex natura pecuniae. Nec in hoc damnificatur qui mutuum accipit: quia non ad hoc accipit, ut ipsum usque ad tempus illud conservet, in quo verisimiliter minus valitura esset; sed ut ipsa uteretur pro tempore illo pro quo valorem suum reservaret, quem habebat cum eum in mutuo acceperat. Quaeritur etiam juxta hoc de eo qui dat mutuo bladum vel vinum vel oleum, ad certas mensuras, et hoc in tempore quo minus valent, ut sibi reddatur in aequalibus mensuris et ponderibus et speciebus in alio tempore, quo verisimile est res praedictas plus valituras. Et videtur ex eo quod jam diximus, quod licitum sit sic mutuum dare; quia ibi nihil plus accipitur quam datur, eo quod hujusmodi res numero, pondere et mensura realiter redduntur. Praeterea in hoc dans mutuo videtur tantum vitare damnum et non sperare lucrum: quia si res hujusmodi venderentur in tempore quo minus valent, ex hoc damnificaretur dominus ipsarum. Unde etiam et licite potest eas vendere pro tempore illo in quo sunt valiturae verisimiliter, nec est usura, ut habetur Extra. cap. naviganti. Quare videtur similiter, quod licite possit eas res numero dare reddendas sibi in tempore quo verisimiliter plus sunt valiturae. Ad quod dicimus, quod in hoc casu conscientia aut excusat aut accusat, quia vero mutuum debet fieri gratis et sine spe lucri, quandocumque in mutuo et ex mutuo intenditur spes lucri, tunc non caret vitio usurae; sed sic non est in emptione et venditione. Potest autem excludi spes lucri ab intentione dantis mutuo modo praedicto, dupliciter. Uno modo, quando dans mutuo paratus est omni tempore accipere rem mutuatam, etiam ante illud tempus determinatum quo res verisimiliter deberent esse cariores: hoc modo spes lucri, et si per accidens intendatur, non tamen per se, quia non tollit rationem gratuiti a mutuo. Alio modo quando dans mutuo, etiam tempus illud determinavit in quo verisimiliter plus valiturae erant, propter solam damni vitationem: tunc enim damnum vitat, quando necessitati propriae consulens intendit conservare res suas sibi magis necessarias ad usum vitae, quas si tunc non haberet, oporteret eas alibi emere, et sic reportaret damnum de gratia mutui facta proximo: et sic intendens in mutuando excusatur ab omni vitio usurae.

Caput 15

[88309] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 15 Nunc autem ad id quod tertio in hoc opere declarandum proposuimus accedentes, de restitutionibus usurarum inquirendo prosequamur. Quod autem ad restitutionem usurarum jura obligent, satis liquet ex natura ipsarum. Quia enim superius in prima parte hujus operis, cap. 4, declaratum est quod superabundantia usurarum nullo

justo titulo possideatur, ideo juste retineri non potest et injuste possidetur. Sed ut dicit beatus Augustinus, 74, quaest. 4, quod injuste possidetur et alienum est alicui, alteri proprium esse debet. Quare cum omnis superabundantia usurarum sit tamquam res aliena ipsi usurario injuste possidenti, sequitur quod sit propria alterius qui ipsa destitutus est. Sed hoc est justum secundum omnia jura, quod omnis res destituta contra justitiam restituatur: restitutio enim semper respicit destitutionem. Quare secundum omnem justitiam naturalem usurae restituendae sunt. Sed forte dicetur, quod hujusmodi res non sunt ab aliquo destitutae contra omnem justitiam: praecipue quia videtur destitutio facta voluntarie. Et etiam quia leges humanae non puniunt, quae tamen injurias punire debent: quare non videtur esse contra justitiam humanam. Ad quod advertendum est, quod voluntas hominis aliquando respicit volitum propter se, aliquando propter aliud. Quando autem propter se, tunc si illud volitum sit simpliciter justum et bonum, tunc voluntas bona est, et opus ex eis procedens bonum est et justum; si autem sit injustum et malum, tunc similiter voluntas est mala. Si vero respiciat volitum non propter se, sed propter aliud: verbi gratia, aliquis vult projicere merces in mari, ut sic evadat periculum: illud iterum propter quod volitum dicitur aliquid, aut habet rationem justi, aut injusti, aut indifferenter. Et hoc modo primo judicatur adhuc voluntas justa et bona comparative, sed tamen potest esse injusta simpliciter, ut si aliquis vult furari ut pauperibus tribuat. Sed secundo modo potest judicari voluntas justa et libera absolute, quando illud volitum est ex natura sua justum et bonum; sed est comparative injusta et non libera, quando illud volitum habet malum finem. Unde quod aliquis vult dare superabundantiam de suo, de se non est malum nec injustum: et ideo quantum ad hoc voluntas est absoluta et libera; sed quando hoc vult dare propter rationem mutui, quod non aliter potest habere, jam hujusmodi voluntas comparata ad finem, qui de se est injustus, contrahit rationem injustitiae, et cadit a ratione libertatis. Et quia hujusmodi injustitia patiendo magis quam agendo incurritur, ideo in ipso dante est poena et non culpa. Leges vero hanc aliquando considerant justitiam, prout est conservativa pacis exterioris inter homines: et ideo leges tales non puniunt, nisi secundum quod hanc pacem destruunt. Aliquando etiam prout magis illustrantur lumine fidei et juris divini, considerant etiam justitiam veram et interiorem: et sic leges etiam canonicae prohibent et puniunt usuras. Sic enim scriptum est Isa. 32: *opus justitiae pax*: et ideo qualem pacem quaerunt qui leges condunt, talem sibi vindicant justitiam. Dicimus ergo, quod jure divino principaliter facienda est restitutio usurarum, quia in Scriptura sacra quantum ad legem veterem condemnantur dantes pecuniam ad usuram: et ideo contra legem divinam accipiuntur usurae. Lex autem nova prohibet sperare aliquid ex mutuo: quare magis accipere erit contra legem evangelicam. Sed quod est contra legem divinam, secundum nullam aliam legem potest esse verum aut justum; eo quod lex divina sit prima et universalis origo omnium legum justarum, sicut Deus est origo omnium entium. Nihilominus tamen etiam contra legem naturae, quia in hoc finis conveniens secundum naturam actus humanae vitae corrumpitur. Huic enim actui qui est mutuum dare, conveniens finis ostenditur naturaliter, scilicet communis societas et fraterna caritas in subveniendo proximorum necessitatibus: et ideo gratis fieri debet naturaliter. Quare quandocumque hujus actus fit propter spem alicujus commodi vel lucri, tunc ab eo tollitur finis qui naturaliter competit ei, et fit contra naturam, quare juri naturae repugnat: ideo non tantum fit injustum contra legem divinam, sed etiam contra jus naturale.

Caput 16

[88310] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 16 Quoniam autem usurae sunt restituendae, jam oportet investigare, quibus sunt restitutiones faciendae. Et videtur quod soli Deo et ministris Dei facienda sit restitutio. Quia secundum ea quae dicta sunt prima parte capit. 5, in usura non transfertur dominium jure divino, sed tantum jure humano: sed secundum rationem in jure facienda est restitutio ejus quod detinetur injuste. Quare videtur quod soli Deo et Ecclesiae facienda sit restitutio. Sed contra hoc est, quod *domini est terra et plenitudo ejus*, a quocumque possidetur juste vel injuste: quare nulla re potest secundum veritatem destitui. Ex quo etiam colligitur regula generalis, quod illi soli aliqua res est restituenda, qui ipsa re vel aequivalenti destituitur injuste. Sicut enim restitutio facienda non est nisi ejus rei quae injuste possessa est sic nec alicui; vel aliquibus restituenda est nisi illi vel illis qui ea injuste destituti sunt. Et ex hoc concluditur primo, quod illis solis facienda est restitutio, qui juste illarum rerum domini erant, quae restituendae sunt, ante destitutionem injustam. Ex quo ulterius concluditur, quod defunctis illis qui expoliati fuerant, jam restitutio facienda est eorum filiis et successoribus, qui juste succedunt bonis defuncti expoliati. Si vero forte defunctus legavit omnia bona sua pauperibus vel Ecclesiis vel personis aliis, tunc sicut per virtutem testamenti acquiritur jus in bonis praesentibus et paratis ipsius defuncti, pauperibus, vel aliis quibus legata sunt, et sic eis est jus acquisitum in his quae jure debentur ei quocumque jure: et ideo in hoc casu ab executoribus praedicti defuncti, sive illis locis vel personis quibus omnia bona sua legavit, debet fieri restitutio quae sibi viventi facienda erat. Quod si forte ignorentur successores, et verisimiliter quibus facienda sit restitutio nescitur, vel forte noscuntur esse in locis et regionibus longinquis, et sine spe reversionis, et sine facultate mittendi vel accedendi ad eos, tunc in primo casu Ecclesiae consilium et auctoritas requiri debet: quia jam ratione juris divini pertinet restitutio quae debebatur homini qui erat membrum et filius Ecclesiae, ad ipsam Ecclesiam: unicuique vero sua Ecclesia dicitur suus episcopus. In secundo etiam faciendum est de consilio Ecclesiae: hoc tamen superaddito, quod debet ei Ecclesia promittere restitutionem faciendam, si necesse fuerit aliquando in futuro tempore per inopinatam reversionem ipsorum quibus de jure erat facienda. Ex praedictis igitur concluditur, quod si a servo vel ancilla, vel a filio vel a filia, sive a raptore vel fure, sive ab alio usurario, sive Christiano sive Judaeo acceptae fuerint usurae talium bonorum, de quibus constat ei qui vult restituere quod non erant veri domini illarum rerum; quod restitutio talium non est facienda eis a quibus acceptae sunt, sed ipsis veris dominis et successoribus eorum, si haberi possunt. Debet tamen fieri hujusmodi restitutio caute, ne cum scandalo fiat personarum praedictarum. Si autem credatur probabiliter quod praedicti, scilicet filius de conscientia patris, et servus de voluntate domini sui, et monachus etiam abbatis sui, et raptor et usurarius de bonis juste possessis haec fecerunt, tunc etiam potest fieri restitutio ipsis personis injuriatis: et similiter dicendum est de uxore vivente marito.

Caput 17

[88311] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 17 Nunc a quibus restitutiones usurarum fieri debeant, consideratio nostra necessaria est. Quod siquidem dominus omnis qui rem ab alio injuste destitutam detinet, juste vel injuste detinuit, aliquando ipsam rem vel aequivalentem restituere teneatur, manifestum ex utroque jure tam divino quam naturali. Primo, quia non dimittitur peccatum jure divino, nisi restituatur ablatum, si restitui possit. Ergo ab eo cui peccatum hujusmodi imputatur, debet fieri oblati restitutio. Sed non imputatur peccatum nisi ei qui abstulit vel detinet rem alterius, quae non est sua aliquo justo titulo. Ergo ab illo facienda est restitutio. Item ex praecepto juris naturalis habemus quod quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos illis eadem faciatis. Sed justa voluntate vult spoliatus re propria ut spoliator ei restituat. Quare similiter spoliator debet juste restituere spoliato. Sed quis possit dici spoliator rei alienae, sive detentor in materia usurae, ita quod teneatur ad restitutionem, in quibusdam casibus non est ita clarum. Propter quod quaeritur primo de uxore usurarii, utrum teneatur ad restitutionem pro marito usurario defuncto. Secundo, utrum teneatur ad restitutionem eorum quae cedunt in usum vitae suae in domo mariti. Tertio, utrum hoc possit licite facere ignorante marito, et adhuc vivente. Et quarto de filiis et filiabus. Quaeritur similiter de servis et mercenariis usurariorum. Eodem modo quaeritur quinto de laborantibus et operariis et mercatoribus, qui labores et suas operas et suas res dant usurariis pro lucro, utrum teneantur ad restitutionem acceptorum ab eis. Sexto de accipientibus ab eis oblationes et eleemosynas vel munera, utrum teneantur ad restitutionem. Septimo etiam de fautoribus, qui fovent eos et defendunt in exercitio foenerandi, sicut aliquae civitates et aliqui principes fovent et defendunt hujusmodi qui dicuntur Caursini, qui alias non auderent exercere hujusmodi actum foenerandi. Ad hoc ultimum primo sciendum, quod sicut socii furum, et hi qui dicuntur currere cum fure, furti judicio condemnantur in sacra Scriptura; ita omnes praedicti inquantum agunt aliquid ad vitium usurae perpetrandae, vel ut motores, vel ut auctores, vel ut participes lucri, vel ut fautores et defensores talium, usurae vitio condemnandi sunt. Et sicut non satisfit Deo de injuria sibi illata, nisi per poenitentiam, ita nec proximo de re injuste spoliata nisi per justam restitutionem. Unicuique vero secundum gradum sui delicti competit restitutio ablati. Verbi gratia, alius peccat in hoc tantum ut motor, quare et ipse tenetur movere actorem ad faciendam restitutionem: quod si non sufficit ad hoc inducendum, debet invocare superioris auxilium: quod si non sufficit, vel forte negligit hoc facere, puto sine praejudicio, quod in hoc casu tenetur is qui promotor fuit, ad restitutionem ablatorum per ipsius motionem. Et si fuerit actor vel ut principalis, vel ut adjutor, uterque tenetur ad restitutionem ablatorum omnium in solidum: ita tamen quod altero restituente, alter absolutus est quantum ad injuriam proximi. Si vero ut particeps fuerit tantum lucri, aut scienter, aut ignoranter. Si scienter, tunc iterum potest fieri juste, aut pro necessitate corporali, quando alias commode non potest inveniri remedium, sicut accidit pauperibus mendicantibus. Et sic aliquando etiam per hoc possunt excusari filii et filiae in domo parentum usurariorum, qui alias nequeunt victum sibi necessarium invenire: et similiter uxor eadem necessitate potest excusari. Aut hoc fit pro utilitate spirituali, sicut et dominus cum publicanis manducabat pro conversione

ipsorum. Et hoc fit iterum juste, aut propter recompensationem jam factam, vel saltem in spe fiendam: et primo modo artifices et laborantes et servientes, possunt juste aliquando percipere de bonis usurariorum, quae acquirunt ab usurariis: quia quantum accipiunt ab usurariis, tantumdem reddunt ipsis per recompensationem operis vel laboris vel artificii, ita quod per hoc non sunt usurarii impotentes effecti ad restitutionem faciendam. Nihilominus tamen hujusmodi artifices, si credant usurarios nihil habere de bono, et eadem facilitate possunt ab aliis lucrari, peccant scienter usurariis communicando opera sua pro lucro quod sciunt esse rem alienam, et maxime propter scandalum. Sed modo secundo etiam possunt participare filii et filiae et uxor in spe recompensandi in aliquo futuro tempore, quando sperant se probabiliter facultatem habituros, quamquam tunc non habeant quando participant. Quicumque vero participes fuerint scienter extra aliquam trium causarum dictarum, sive etiam ignoranter, et aliquando hujusmodi notitiam habuerint, tales ad restitutionem tenentur pro parte illa in qua participes existunt rei alienae. Ita ergo per hoc generale documentum potest responderi ad quaesita. Ad primum et secundum de uxore, dicendum est quod uxor usurarii tenetur ad restitutionem pro marito defuncto, secundum quod ad eam bona male acquisita devoluta sunt, vel quantum ipsa, vivente marito, talibus bonis usa est. Quod si nihil de talibus bonis ad eam devolvitur, vel si forte de bonis quae in matrimonio attulerat, fructus erat sufficiens ipsius necessitatibus, et pro omnibus quae expendit in vita mariti; tunc non tenetur ad restitutionem aliquam faciendam, nisi fuerit usa rebus mariti in spe recompensandi, vel nisi aliquid alienum post mortem mariti sibi retinuit: nihil autem est restituendum nisi alienum. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum uxor non sit domina rerum, sed tantum vir, est tamen conjuncta viro in adjutorium et in usum rerum: quare sicut nec potest alienare res viri ipso non volente, ita nec aliena viri potest restituere ipso nolente. Sed sicut in adjutorium est viro data ad generationem, ita ad rerum conservationem et multiplicationem honestam et utilem, et super hoc etiam ad salutis viri promotionem: unde apostolus 1 Cor. 7: *salvabitur vir infidelis per mulierem fidelem.* Quare sicut de rebus propriis viri usurarii potest facere eleemosynas moderatas, viro ignorante et non prohibente, quia sic agit causam viri, id ad quod tenetur ad salutem suam promovendam, et etiam ad bonorum suorum conservationem et multiplicationem: sic puto sine praejudicio, quod possit facere restitutiones de rebus alienis, viro ignorante et non prohibente, quia sic agit causam viri. Quod si viro sciente sed dissimulante fecerit, tanto securius agere potest, quia jam est argumentum quod vir approbat, ex quo non reprobat. Si vero viro prohibente, vel prius aut postmodum puniente, ita mulier fecerit, vel facere voluerit, jam non licet ei: quia sicut res sunt sub potestate viri, ita et uxor: quare oportet eam sic subditam viro obedire per omnia secundum apostolum. Et si non in faciendo malum, tamen obedire debet in omittendo bonum, quia non est necessarium ad propriam salutem: unde si uxor non faciat quod sibi videtur bonum, non imputatur ei ad peccatum, sed ei qui hoc ei prohibet. Ad ea quae quarto et quinto adducta sunt patet responsio ex dictis prius de participantibus. Ad id autem quod sexto quaeritur de accipientibus eleemosynas et oblationes et munera, dicendum quod tales qui ab eis recipiunt, aut sciunt eos usurarios, aut nesciunt nec tunc quando accipiunt, nec post: et si sic nesciunt, non peccant accipiendo, nec tenentur ad restitutionem. Si vero sciverint tunc vel post; vel necessitate compelluntur ad accipiendum, aut non: si necessitate, non peccant, nec tenentur ad restitutionem. Si vero necessitas non fuerit, adhuc aut sunt usurarii notorii, aut non notorii: si notorii, tunc omnis accipiens ab eis peccat propter scandalum, et quia ipso jure sunt excommunicati: et ideo semper restituendum est, sed non eis semper. Si vero non sunt notorii, aut aliquid creduntur habere de bono proprio praeter usuras, aut nihil: si nihil, tunc restitutio facienda est ab his qui aliquid acceperunt; si vero aliquid, tunc etiam accipi possunt sine peccato ab eis munera et hujusmodi, et ad restitutionem non obligantur. Ad ultimam quaestionem dicendum, quod ille solus tenetur ad restitutionem qui accipit vel detinet rem alienam injuste: unde et si usurarius qui sola spe lucri dat mutuum, nihil ultra acceperit, licet superaverit, etsi sit reus vitio usurae, tamen non tenetur ad aliquam restitutionem. Unde ille solus ad restitutionem tenetur, qui aliquid detinet vel accepit de alieno injuste. Unde fautores et defensores usurariorum, inquantum hujusmodi sunt tantum, non tenentur ad restitutionem alicujus, nisi inquantum sunt participes lucri; scilicet quia propter hoc sunt fautores, ut ab usurariis aliquam portionem recipiant: tamen in hoc peccant contra Deum, etiam quantumcumque utilitatem regionis vel civitatis intendant, quia fovent peccatores in peccatis suis. Nec est simile de illis quorum auctoritate fit aliquid, et de his qui fovent, et defendunt, et recipiunt actores: quia illi sunt causa per se actus mali; isti vero non sunt causa ipsius actus, sed accidentium ipsi actui ad ejus conservationem et fructum ampliorem.

Caput 18

[88312] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 18 Quoniam autem in omni re modus habendus est, nunc de modo quo restitutio usurarum facienda est, restat inquirendum. Et primo, utrum publice, vel private. Deinde utrum prius vel posterius quam solutio debitorum, vel legatorum. Tertio, utrum prius facienda sit restitutio uni personae quam aliae. Et utrum aequaliter secundum proportionem ablatorum, vel inaequaliter possint fieri propter conditiones et necessitates personarum. Circa primum sciendum est, quod aliud necessarium est loquendo de necessitate satisfactionis, et aliud loquendo de perfectione ipsius. Ad necessitatem vero satisfactionis duo sufficiunt: unum quantum ad Deum, scilicet humilitas verae poenitentiae contra contemptum Dei; et aliud quoad proximum, scilicet restitutio plena ablati injuste contra injuriam proximi. Sed de perfectione satisfactionis ultima exiguntur signa: scilicet et testimonia praedictorum, in quibus est meritum perfectae humilitatis quantum ad Deum, et restitutio famae personalis contra scandalum ex peccato innatum quantum ad Ecclesiam. Et quantum ad hoc etiam usurario notorio non tantum est perfectionis, sed etiam necessitatis, saltem publice et in manu Ecclesiae restitutiones faciendas promittere et firmare; quia alias privaretur de jure sacramento salutis, et Christiana sepultura. Et propter hoc etiam dicit apostolus, 1 ad Timoth. 5: *peccantem coram omnibus argue*. De secundo vero quod propositum erat de ordine, sciendum est quod consuetudo fere in omnibus apud nos habet, quod prius persolvantur debita quae clara sunt, et postea fiant restitutiones, et ultimo legata solvantur. Et hujus consuetudinis potest esse ratio: quoniam legata sunt secundum quid donata, et non simpliciter donata. Ratio enim legati duo importat: scilicet quod non est res data simpliciter, nisi per mortem legatoris, unde semper vivente legatore potest revocari: et quod sint legata propter

utilitatem aliquam legantis post mortem. Et ex his potest patere, quod legata, inquantum hujusmodi sunt, non obligant secundum necessitatem justitiae, sed secundum devotionem et utilitatem legantis. Quare cum necessaria ad salutem praecedant ea quae sunt devotionis et supererogationis, juste solvuntur debita ante legata. Sed majori justitia restituenda sunt ablata quam debita sint solvenda, cum in hoc impleatur justitia tollens injuriam factam Deo et proximo: sed in solutione debitorum nulla tollitur injuria, sed tantum solvitur justitia: quare secundum hoc videntur prius restituenda ablata quam solvenda debita. Sed contrarium fit ut in pluribus: quod tamen habere potest rationem ex duobus. Uno modo scilicet, quando debita sunt clara et manifesta, sed restitutiones non sic, sed inquirendae sunt; et clarum semper praecedit obscurum in jure humano. Alio modo quando res quae debetur, est determinata, scilicet centum vel decem, sed restituenda non sic. Sed determinatum jure praecedit indeterminatum, inquantum hujusmodi. Et ex hoc concluditur quod quando restituenda sunt clara et aperta et determinata per apertam confessionem restituentis, debent jure praecedere omnia debita: quod tamen raro observatur, quia quod juris est, a paucis advertitur. Et secundum dicta patet quando prius potest restitutio fieri uni personae quam alteri: scilicet quando restitutio unius est clara et determinata, et alterius non sic, ceteris paribus. Sed iterum si unus sit dives, et alter pauper, et plus indigens his de quibus restitutio facienda est, et aequaliter sit clarum in utroque, adhuc prius pauperi potest restitutio juste fieri quam diviti, eo quod plus laesus est in ablatione suorum, et quia plus indiget. Tamen si uterque sit aequalis conditionis, scilicet in paupertate vel divitiis, et aequaliter clarum sit de utroque: si uni prius facta sit injuria quam alteri, adhuc illi prius est restituendum ordine juris naturalis, cui prius facta fuit injuria. Itemque, si per partes facienda est restitutio, unicuique proportionabiliter restituendum est secundum quantitatem ablati: ita quod si tantum est tertia pars ablatorum, vel media, vel alia quaelibet pars, ceteris paribus facienda est omnibus restitutio tertiae partis omnium restituendorum. Cujus ratio est ut omnibus ostendatur bona voluntas restituendi omnia, si adesset facultas: et sic fit pronior quilibet ad condonandum injuriam sibi factam, quando videt voluntatem ad emendandum paratam.

Caput 19

[88313] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 19 Sed ex dictis quaestio oritur de materia et quantitate restituendorum. An scilicet si quis ovem vel bovem, vel aliam quamlibet rem acceperit ultra sortem, teneatur eamdem rem restituere, aut sufficiat pretium rei acceptae restituere. Ex quibus potest videri, quod ipsam rem eamdem et non tantum solam, sed duplicatam restituere teneatur, propter illud praeceptum legis Moysi Exod. 22; ubi dicitur, quod fur tenetur restituere eamdem rem in duplo, et ovem in quadruplo, bovem vero in quintuplo. Quibus dicendum est, quod aliter judicandum est de furto et rapina, et aliter de usura: quia in usura aliqualiter transfertur dominium jure fori, licet non jure Poli; sed nullo modo in aliis. Unde equus furto ablatus, in cujuscumque manum transierit, semper est restituendus, etiam in jure fori. Secundum vero non

sic, si est equus per usuram acceptus. Quare aliter judicandum est in usura: et dicendum quod sufficit si fiat restitutio pretii. Cujus ratio est duplex. Una est jam dicta: quia quod accipitur ultra sortem, non aufertur per violentiam aliquam illatam domino, sicut est in furto et rapina: et ideo proprie non dicitur ablatum, sed potius acceptum contra justitiam naturalem et divinam de voluntate dantis: sed quod ablatum est, idem numero restituendum est, etiam si melioratur. Alia causa etiam et ratio est ex natura permutationis, in qua ultra sortem accipitur, quae est natura mutui. Sicut enim in mutuis non est necesse quod idem numero reddatur, sed tantum aequale in pretio; ita nec superabundantia accepta ratione mutui est necesse idem restituere, sed sufficit aequivalens in pretio. Quod autem in lege scriptum est de duplo, quadruplo et quintuplo, non habet locum in usuris, sed tantum in furtis vel rapinis, eo quod hujusmodi usurae non destruunt bonum reipublicae de sua ratione, sicut faciunt furta et rapinae; sed tantum corrumpunt bonum personale, sive fraternum bonum; et hoc non inferendo malum, sed tantum in non faciendo bene fieri debitum. Et de his alias scripsimus in septimo praecepto Decalogi diffusius: et ideo haec ad praesens sufficiant.

Caput 20

[88314] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 20 Quoniam autem, ut dicit dominus, non potest arbor mala fructus bonos facere: et quicquid ex mala radice nascitur, radicis naturam trahere videtur; visum est quam pluribus quod non tantum restituenda sunt ablata vel injuste accepta, sed etiam quod omnis proventus et omnia lucra ex his provenientia sint restituenda: quia quod ex alieno venit alicui, rationem de jure accipit alieni. Haec videntur expressa Extra. de Rest. Spol. cap. gravis: ubi videtur quod oportet reddi res cum fructibus perceptis, et quae percepissent spoliati si ipsa possedissent: et hoc etiam expresse habet lex Extra. de rei venditione, cap. majus: ubi dicitur quod talis tenetur ad omnia lucra percepta et percipienda. Sed contra praedicta videtur esse ratio usurae. Primo, quia simpliciter ibi non est ratio spoliationis violentae vel furtivae, de qua loquuntur praedicta jura. Secundo, quia in usuris ipsa superabundantia primo et per se est in pecunia, quae non habet fructum quantum est de natura sua, eo quod causa tantum translationis aliarum rerum facta est. Tertio etiam generaliter in ipsa restitutione facienda tantum restituendum est damnum quod illatum est: sed tantum non est illatum damnum, ut in pluribus, quantum provenit commodum furi de re furtiva et spoliata, eo quod fur labore proprio et solertia rem furtivam multiplicavit, quod non fecisset possessor verus. Quid autem videtur mihi super his dicendum. Dico sine praejudicio, quod aliter est judicandum de restitutionibus usurarum, et aliter de restitutionibus furti et rapinae. Illud enim est restituendum, quod nullo jure fit suum, nec divino nec humano. Et ideo injuria fit non tantum apud Deum retinere res sic ablatas, et rerum fructus et usus; sed etiam apud hominem fit injustum tam jure fori communis, quam jure conscientiae personalis. Sed non sic est in usuris, quia licet sint contra jus divinum, et contra jus naturale naturae spiritualis, quod respicit solum debitum gratiae et caritatis; tamen non est directe

contra jus humanum, quod respicit generaliter reipublicae utilitatem et justitiam; et ideo quoad hoc transfertur in eis dominium, nec habent rationem ablatorum. Constat autem quod jura allegata de rebus per violentiam ablatis loquuntur, in quibus nulla radix justae possessionis invenitur. Hoc tamen generaliter advertendum est, quod in omni restitutione facienda omnis fructus et omnia lucra, ex eo quod proveniunt ex re restituenda secundum quod injuste possidentur hujusmodi fructus et lucra, et ex eo quod proveniunt ex re male detenta secundum justitiam divinam, habent rationem alieni, secundum rationem beati Augustini. Quare secundum Deum retineri non possunt, nisi auctoritate divina. Iterum secundo advertendum est, quod hoc solum restituendum est homini, in quo facta est ei injuria de re sua. Sunt autem quaedam res quae de natura sua habent in possidendo fructum et utilitatem; aut quia multiplicantur et augentur ex natura temporis, aut quia excoluntur solertia humani ingenii et laboris, ut terrae et agri: et hujusmodi res restituendae sunt homini cum suis proventibus: quia in hoc homo cui facta est injuria de re sua ablata damnificatur non solum quantum ad rei substantiam, sed etiam quantum ad rei usum et fructum ex usu provenientem: et sic possunt et debent intelligi jura allegata. Tertio etiam est advertendum, quod illi semper facienda est restitutio qui passus est injuriam et damnum. Si ergo aliquis passus sit injuriam et non damnum, illi non est facienda de jure restitutio realis, sed tantummodo secundum genus injuriae facienda est emendatio per similem satisfactionem. Unde qui proximum verberat in nullo eum damnificando, non tenetur ad aliquam restitutionem realem: quia omnis restitutio realis facienda alicui commensurari debet secundum quantitatem damni illati. Hinc est quod lex Moysis generaliter omnem furem cujuscumque rei, quae usum habet et utilitatem, condemnabat ad restitutionem dupli: unum scilicet propter rei substantiam, et aliud propter rei ablatae usum. Ex quo concluditur quod in omni restitutione facienda homini, debet considerari damnum tam rei, quam usus qui ex re provenit ex natura rei. Si ergo aliquod lucrum provenit usurario ultra rem et rei usum naturalem ex propria operatione et solertia ejus, in quo non est alius damnificatus, dico sine praejudicio, quod non tenetur restituere homini hujusmodi lucrum. Verbi gratia, homo usurarius centum marchas argenti habuit ex usuris ex quibus formavit imaginem quam vendidit centum et decem marchis: credo sine praejudicio, quod illas decem marchas supercrescentes non tenetur restituere ei a quo praedictas centum marchas habuit: tamen non potest eas retinere secundum Deum, quia contra Deum de re aliena sibi acquisivit. Et ideo sola auctoritas Ecclesiae ad restituendum vel distribuendum talia requirenda est. Ex his autem oritur quaestio. Si quis quamcumque rem furtivam statim vendat post furtum, aut convertat in usum proprium, ipsam totam consumendo, et non statim restituat, sed post tempus eam velit restituere, utrum teneatur ad omnes fructus usuum quos percepisset verus dominus in tempore illius morae. Verbi gratia, aliquis furatus est pullum equinum, aut vitulum, quem verus dominus usque ad annos perfecti valoris custoditurus erat, sed fur statim vendidit, et liberavit se a futuro. Quaeritur utrum fur teneatur restituere pulli valorem tantum, vel etiam equi perfecti valorem. Quod videtur secundum jura allegata. Praeterea, tenetur restituere lucra secundum legem, ergo multo magis damna illata. Juxta hoc etiam quaeritur de pecunia ablata, aut etiam injuste possessa: quare potest contingere, quod ille a quo est ablata sive injuste accepta, mercando ex ea auxisset eam, aut fortasse propter ejus defectum vendidit possessionem suam, et ex hoc damnum multum accepit. Utrum detinens et accipiens hujusmodi pecuniam sine justo titulo, teneatur ad omnia lucra quae verus possessor ex ea fecisset, sive ad omnia damna quae exinde accidunt vero domino ad plenam restitutionem. Ad haec duo dicimus sine praejudicio, quod ad restitutionem alicujus rei faciendam, duo principaliter consideranda sunt: scilicet valor rei quae principaliter ablata est vel accepta injuste, et damnum quod illatum est injuriam passo. Propter primum dico quod eadem res quae ablata fuerat restituenda est, aut aequivalens et similis in specie et valore. Sed quantum ad secundum est notandum, quod aliquando dicitur damnum illatum proprie et per se, et aliquando per accidens tantum et non per se: et si primo modo, tunc tenetur reus ad restitutionem damni cujuscumque sit; secundo modo non tenetur ipsi passo damnum. Et ad intelligendum praedicta, ponamus exempli causa casus. Si quis damnum passus pro pecunia sibi ablata in hoc quod ex ea volebat emere necessaria sibi ad vitam, sive solvere empta, sive debita, pro cujus spoliatione incurrit damnum, quia propter ejus defectum oportuit eum vendere possessiones suas sibi utiles, aut accipere pecuniam mutuo ad usuram, aut aliud incommodum incurrisset, dico quod hujusmodi damnum per se incidit ex furto vel rapina, et ideo restituendum est ipsi qui passus est. Praeter haec, potest incidere ibi damnum per accidens: quando scilicet ex pecunia ablata lucrum quod intendebat non acquisivit, et nihil aliud passus est damnum: dico sine praejudicio, quod lucrum tale non est restituendum ei qui passus esse dicitur hujusmodi damnum. Si vero sint res quae sunt ablatae, quae ex sui natura possunt secundum naturam temporis augeri et crescere in pretio, tunc tenetur spoliator restituere pretium ipsarum rerum, quod valiturae erant secundum naturam et rei et temporis, in tempore quo vult restituere eos. Et per hoc patet responsio ad praedictas quaestiones. Et istud etiam in usuris est semper advertendum, quantum ad res quae accipiuntur pro usuris.

Caput 21

[88315] Aegidius de Lessinia, De usuris in communi, cap. 21 Quoniam autem restitutiones usurarum, et a quibus et quibus et ex quibus et quomodo faciendae sunt, superius diximus; in hoc ultimo capitulo quomodo cogendi sunt a legibus et a canone declarare volumus. Et primo supponendum est, quod culpa secundum quod est contra caritatem Dei, coactione non tollitur nec expiatur, sed solum poenitentia voluntaria, et valet emendari: sed culpa quae contra caritatem proximi directe committitur, etiam legibus tam divinis quam humanis coercenda est. Quia ergo vitium usurae directe est contra caritatem Dei, qui ipsam in lege sua prohibet et condemnat, et etiam contra caritatem proximi; quibus poenis sit coercendum, videamus. Ad quod intelligendum sciendum est, quod generaliter poenae publicae solum vitiis publicis sunt infligendae; et ideo usurarii publici poena juris coercendi sunt: et aliquando propter contumaciam comitantem, est etiam poena judicis adjungenda. Poena vero juris triplici coercentur: scilicet quod prohibentur ad sanctam communionem recipi, et ne similiter recipiantur eorum oblationes in altari, et ne recipiantur in Christianorum sepultura; et haec tria habentur Extra. cap.: quare in omnibus fere. Et insuper additur poena his qui contra fecerunt, scilicet suspensionis, nisi per arbitrium episcopi sui prius satisfecerunt,

et insuper etiam per accidens consequitur tales nota infamiae. Unde et usurarii publici quando propter usuras pecunias ab alio, quas dederant, repetunt, repelli possunt per exceptionem, donec prius ipsi de usuris satisfecerint, Extra. eodem cap.: quia frustra legis. Specialiter autem super his poenis possunt clerici jure ab officiis suspendi, si fuerunt usurarii, Extra. eodem cap. plerique clericos. Contumaces vero qui nec propter poenas praedictas corriguntur, debet et potest judex per suspensionis et depositionis sententiam coercere: laicos vero per excommunicationis sententiam cohibere, ut habetur Extra. eodem cap. praedicta. Item si non sufficit justitia ecclesiastica, debet justitia laicalis in auxilium advocari: Extra. deinde. Cum vero ab homine, distinct. 17: nec licuit. In foro autem poenitentiali, ubi de correctione peccati agitur, maxime in quantum est contra legem Dei, sic compellendi sunt usurarii ad restitutionem, ut beneficium absolutionis eis denegetur, nisi restitutionem faciant plenam quantum potuerint, aut dilationem petierint ab his quibus tenentur restituere. Aut si pauperes et impotentes sunt ad restitutionem faciendam, promittant Deo et confessori suo, quod si aliquando ad frugem prosperitatis venirent, se restituturos pro sua facultate. Aut certe remissionem postulabunt ab his, quibus restituere tenentur: alias non debent absolvi in foro poenitentiae. Et haec omnia probantur beati Augustini auctoritate, qua dicitur quod non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Sicut ergo confessor ostendit absolutum a Deo quem absolvit verbo, ita non debet absolvere verbo nisi cum videt signa restitutionis fiendae in confitente: quae signa determinata sunt in his quae praediximus secundum diversos status restituentis. Haec sunt dicta circa usurarum vitium quantum ad ipsas usuras in communi, et usurarios contractus, et usurarum restitutiones, quantum Deus meae parvitati dignatus est donare. Quod si quid male, vel minus bene dictum est, veniam peto, correctionem sustineo: scio enim quod homo sum infirmus, minor ad intellectum justi judicii, et legum et ignorantiae tenebris circumdatus et involutus. Quare ipsum lumen vitae, quod in tenebris lucet, semper imploro, ut illuminando cor meum, tenebras peccatorum et errorum in me purget, et ad perfectionem aeternae vitae perducere dignetur. Qui vivit et regnat cum patre luminum, aeterno connexus et consubstantiali sancti spiritus amore, Deus unus in saecula saeculorum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Peraldi

De eruditione principum

prooemium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

Prooemium

[88733] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, pr. Cum pars illustris Ecclesiae sit coetus principum, et initium ab eis dependeat vitae minorum, non est negligenda cura eorum ab his, qui Ecclesiae habent zelum. Judic. 5: *cor meum diligens principes Israel.* Non negligebat eos Paulus, cum scribens Timotheo obsecraret fieri *obsecrationes, orationes, postulationes pro regibus et aliis in sublimitate constitutis*, 1 Tim. 2. Glossa Aymonis: *obsecrationes sunt adjurationes pro rebus difficilibus, ut pro conversione impii, vel malis removendis. Orationes sunt, ut quando jam conversis virtutes et bona orantur. Postulationes sunt, ut quando jam justis gloria caelestis oratur.* Nec mirum quod haec faciebat Paulus: sciebat enim bonitatem eorum valde utilem esse Ecclesiae Dei: multumque dolendum esse his qui Ecclesiam regunt, cum conspiciunt in optimatibus deteriorationem, in generosis degenerationem et deformitatem in illis qui debuerunt esse prae ceteris speciosi: *ad te domine clamabo*, ait propheta Psalm. 27: *quia ignis comedit speciosa deserti*, Joel 1; desertum vocat mundum, propter spiritualium bonorum defectum, ibi: *comitantur se temporalium bonorum abundantia, et spiritualium indigentia.* In mundo frequenter sunt deformiores qui videntur esse speciosiores, intus enim igne infernali sunt exusti, igne videlicet irae, vel cupiditatis, vel luxuriae. Multum plangere debent qui habent zelum Dei, si videant caecum principem statuae Nabuchodonosor assimilatum, cujus caput fuit ex auro optimo, membra vera inferiora multum erant capiti dissimilia. Quam devoti Deo et Ecclesiae olim principes fuerunt, noverint qui antiquas historias legunt; sed, quantum ad multos, magna mutatio in ipsis facta est, et non in bonum: unde hodie habet locum illa admiratio. Thren. 4: *filii Sion induti et amicti auro puro, quomodo reputati sunt in vasa testea?* Propterea ego in ordine fratrum praedicatorum minimus a quodam principe rogatus et ad acquiescendum ejus precibus a majoribus meis, quibus obedire debebam, inductus, ad gloriam

beatissimae Trinitatis colligere volui aliqua ad instructionem et ad exhortationem principum utilia, non de meis confisus viribus, sed de benignitate salvatoris, qui potentes non abjicit, cum sit et ipse potens; et, in mundo natus, reges voluit de se instruere, et eis in splendore sideris apparere. Opus vero istud decrevi in septem libros distinguere, ut ea quae in ipso continentur et facilius inveniantur, et melius in memoria teneantur. In primo libro agitur in communi de quibusdam, quae ad principes pertinent: in secundo ostenditur quomodo ad Deum et Ecclesiam ejus habere se debeant: in tertio, quomodo ad seipsos: in quarto, quomodo ad eos qui sunt circa ipsos: in quinto, quomodo ad eos qui sunt ex ipsis, scilicet ad filios: in sexto, quomodo ad populum sibi subditum: in septimo, quomodo ad eos qui sunt contra ipsos, scilicet ad hostes. Primus liber continet octo partes: in prima agitur de potestate terrena: in secunda, de sapientia habenti potestatem necessaria: in tertia, de bonitate, sine qua potestas et sapientia sunt nociva: in quarta, de nobilitate vera, quae principem multum decet: in quinta, de humilitate principum: in sexta, de veritate quam debent diligere: in septima, de eorum clementia: in octava, de pietate.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Peraldi

De eruditione principum

liber I

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 1

Caput 1

[88734] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 1 Cum inordinatus amor potestatis terrenae multum noceat, juxta illud Bernardi in Lib. de Consid. *nullum tibi venenum, nullum gladium plus formido quam libidinem dominandi*; diligenter attendendae sunt conditiones hujus potestatis, ex quibus manifestum erit, quod ipsa est timenda, et non propter se appetenda, licet aliquando suscipienda sit propter Dei ordinationem, et populi utilitatem. Sciendum ergo, quod potestas terrena, qua homo super alios homines est, non est res naturae, sed sequela culpae. Haec potestas multum habet impotentiae, brevis est duratione: videtur altitudo esse et dominium, cum potius sit subjectio et ministerium: honor est contemptibilis; multum habet periculi, multum oneris, multum inquietudinis, multum punctionis, et, ut frequenter, nociva est eam habenti. Non est res naturae, sed sequela culpae: non enim datum est homini ab initio, ut praeesset hominibus, sed ut praeesset creaturis irrationabilibus. Gen. 1: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris, et volucribus caeli, et bestiis terrae.* Naturaliter aequitas est inter homines, non praelatio. Gregorius: *omnes homines naturaliter sunt pares.* Item ibid.: *non est data homini praelatio ut dominetur hominibus, sed bestiis terrae et volucribus et piscibus, idest hominibus in eo quod induunt faciem horum.* Ubi enim non delinquimus, pares sumus, cum praelatio quam multi appetunt, et subjectio quam multi fugiunt, se comitentur: non est laudabilis appetitus quo aliquis appetit suam praelationem per aliorum subjectionem, nisi hoc velit propter Dei ordinationem, vel populi utilitatem. Non est hic appetitus naturalis, nec virtutis, sed vitii 1 Cor. 14: *caritas non est ambitiosa.* Non habet homini velle alienum malum propter suum bonum. Sapiens: *si videas murem velle dominari alii muri, numquid risum teneas? Asinus auribus intumescit cum se videt per comparem comprehendi.* Philosophus: *saevitia est in obsequium cogere quod vobis fratres eadem natura convenit.* Idest: ex his quibus nobiscum convenire ostendit. Haec potestas multum habet impotentiae, cum a subditis dependeat: nullius enim valoris est potestas terrena, si in subditis desit obedientia. Qui magnae potestatis reputantur, non possunt se defendere a pulicibus et muscis, frequenter in se infirmiores sunt ceteris, et ex parte animae, et ex parte corporis: ex parte animae, quia minus possunt resistere Diabolo et vitiis; ex parte corporis, quia facilius aegrotant, et minus potentes sunt abstinentiae et labori. Arundinea est haec potestas, exterius habet nitorem, interius vacuitatem; ad homines habet apparentiam, in ipsis qui praesunt non habet existentiam. Potestas terrena baculus arundineus est, Isa. 36: *ecce confidis super baculum arundineum.* Dura-

tione est brevis Eccles. 10: *omnis potentatus brevis vita.* In eodem, *rex hodie est, et cras morietur.* Quam parum duravit regnum magni Alexandri, qui duodecim annis dicitur regnasse; sed in septimo illorum annorum pugnavit, unde patet quod in miseria fuit; annis numero quinque in pace regnavit. Haec potestas videtur esse altitudo, sed est locus infimus, tamquam Inferno proximus, et a caelo remotus: facile enim inde ad Infernum descenditur, et difficile in caelum ascenditur. Qui potestatem recipit, sublimari videtur; saepe tamen dicitur secundum illud Ps. 72: *dejecisti eos dum allevarentur*: frequenter enim talis dignitas ab indigno, et per indigna obtinetur; et cum eam aliquis obtinuerit, indigna operatur. Unde cum multum Deum despiciat, multum a Deo despicitur, et vilior est quam prius 1 Rom. 11: *qui me contemnunt, erunt ignobiles*; Luc. 16: *quod altum est hominibus, abominatio est ante Deum.* In Lib. Consol. *quando major est dignitas, tanto despectiores improbos facit, et non impune.* Reddunt namque improbi parem dignitatibus vicem, quas sua contagione commaculant. Sapiens: *non sit tibi ambitio ad dignitatem, quae nisi per indignitate non adducet.* Ideo cave honores, quos sine culpa tenere non potes. Sublimitas honorum magnitudo scelerum est: dominium esse videtur, cum potius sit subjectio: ministerium potest homo habere in talibus; sed verum dominium illius est, qui ait: *ego dominus, ego dominus* Lev. 19, et cui Ecclesia dicit: *tu solus dominus.* Augustus Caesar cum toti mundo praeesset, prohibuit ne aliquis eum dominum vocaret. Superbi in dignitate positi terrena, praeter pessimam servitutem Diaboli et vitiorum in quibus sunt, etiam illis serviunt quibus dominari videntur, quibus providere tenentur: et quantum ad hoc minus sunt liberi, quam illi, cum habeant multis servire, illi vero uni. Haec potestas honor videtur esse contemptibilis, non desiderabilis, quam peccati ignominia introduxit, quam ignominia servitutis multorum comitatur, qua aliquis ministerium habet in his quae Deus non ex corde suo operatur, scilicet inflictione poenarum Thren. 3: *non humiliavit se ex corde suo, et abjecit filios hominum.* Viles personae reputantur qui sententias judicum poenales exequuntur mutilando homines, vel suspendendo, vel aliter puniendo. Potestas ista multum habet periculi. Augustinus: *quanto quis in loco superiori, tanto in periculo majori versatur.* Habenti potestatem istam ex omni parte timendum est. Daemones, qui caelestem altitudinem amiserunt, positis in terrena altitudine invidentes eos maxime impugnant reputantes sibi honorabilius si eos sibi subjecerint, et scientes quod per eos pluribus poterunt dominari; sicut in exercitu hostes visibiles ducem exercitus capere vel occidere conantur, eo quod, ipso capto, vel occiso, exercitus dispergatur, sic hostes invisibiles eum qui praeest, maxime persequuntur 1 Reg. ult.: *totum pondus praelii conversum est in Saul.* Subditi etiam volunt eos pervertere, alii eis obsequendo, alii persequendo et bonis et malis volunt eos inducere ut eorum voluntatem faciant, et Dei voluntatem deserant. Haec potestas locus est praecipitii. Bernardus: *facile est in alto se continentem obstupescere, et de vita periclitari*: 2 Reg. 1: *incliti Israel super montes interfecti sunt.* Ibid. *Jonathas in excelsis occisus est.* Status ille periculosus est et quantum ad animam, et quantum ad corpus. Quantum ad animam, quia difficile est in statu illo cavere a peccato. Inter reges Judaeorum omnes se male habuerunt exceptis tribus. Eccl. 49: *praeter David et Ezechiam et Josiam omnes reges commiserunt peccatum, nam dereliquerunt legem potentis, reges Juda, et contempserunt timorem Dei.* Glossa: *hi tres comparatione aliorum non dicuntur peccasse: quod enim peccaverunt, condigna poenitentia deleverunt, et devotione ex pietate Deo placuerunt*: Jerem. 5: *ibo ad optimates* et cetera. *Ecce hi magis confregerunt jugum,* *ruperunt vincula.* In majori etiam periculo corporis sunt. Hieronymus: *honores secum pericula trahunt, cito periclitatur potestas: quanto major honor, tanto majora pericula.* Idem: *altissimi montes crebris fulminibus feriuntur.* Alii principes in sua civitate sine armatis non audent ire, quod est valde miserum. Sap.: *nonne milites melius est perire quam in civitate sine armatorum praesidio non posse vivere?* Alexander magnus cum dominium mundi adeptus esset, sumpto veneno, usum linguae amisit, et mortuus est: Julius Caesar, postquam Pompeio praevaluerat, cum per triennium et octo menses tenuisset imperium, dolo bruti et Cassii occisus est. Principibus specialiter Deus comminatur. Sap. 6: *audite reges et intelligite* et cetera. *Horrende et cito apparebit vobis, quoniam judicium durissimum in his qui praesunt flet. Exiguo enim conceditur misericordia: potentes autem potenter tormenta patientur.* Ibid. *Fortioribus fortior instat cruciatio, quia status habentis potestatem periculosus est*; ideo salvator *cum vidisset quod venturi essent ut raperent eum, et facerent eum regem fugit in montem solus*, Jo. 6. *Qui quaerentibus se ad mortem se ultro obtulit*, Jo. 18, volens ostendere quod aliquibus magis expediret esse mortuos, quam terrenam habere potestatem. Heb. 12, dicitur de Christo quod *proposito sibi gaudio sustinuit crucem.* Haec potestas multum habet oneris: multum oneratus est qui unam civitatem, vel comitatum unum, vel regnum habet super humeros. De hoc onere conqueritur Moyses Num. 12, dicens domino: *cur imposuisti pondus universi populi hujus super me?* Peccata populi principi imputantur. Num. 25, dixit dominus ad Moysen: *tolle cunctos principes populi, et suspende eos contra solem in patibulis, ut avertatur furor meus ab Israel.* Glossa: *hoc si cogitarent homines, principatus non ambirent.* Multum habet punctionis haec potestas, et maxime in principibus malis: in eis enim corona est spinea. *Postquam Saul recessit a Deo, spiritus malus eum exagitabat*, 1 Reg. 16. Ambitio ambientium crux, quomodo omnes torquens omnibus places? Nil acerbius cruciat. Multum habet status iste inquietudinis, locus enim est ventis expositus, perflant altissima venti. Gregorius: *quid est potestas culminis? Tempestas mentis; specialiter perflat ibi Aquilo, juxta verbum Luciferi dominantis. Sedebo in lateribus Aquilonis* (Isa. 14): *locus est frigidus sine calore caritatis, flatus Aquilonis est suggestio Diaboli ad discordiam et odium, sic flatus spiritus sancti est exhortatio ad amorem et concordiam.* Frequenter haec potestas nociva est habenti Eccl. 8: *interdum dominatur homo homini in malum suum*: verum honorem ut frequenter hic honor impedit, scilicet statum gratiae et gloriae, aufert homini etiam seipsum, ut non habeat tempus cogitandi de se, et operandi salutem suam, et cum cetera eum habeant ipse se non habet. Bernardus Eugenio Papae: *cum omnes te habeant, esto etiam te ex habentibus unus. Si maledictus qui partem suam facit deteriorem, quid ille qui se penitus reddit expertem?* Sap. *Inaestimabile bonum est suum esse*, locus est bonis spiritualibus deficiens, quia secundum Augustinum *alta siccantur, ima replentur.* Status talis mons est, qui vix a domino visitatur, et si ab eo visitaretur irrigatione gratiae, flatu ventorum exsiccaretur, ut frequenter propter utilitatem subditorum ponitur aliquis in tali statu potius quam propter suam: cappa pluvialis ceteris vestibus superponitur ad earum conservationem, non propter suum bonum, non quia carior habeatur, sed potius ut sola deturpetur. Gregorius: *misericors Deus quod tenere diligit, ab extremis actionibus abscondit: nam et paterfamilias ad eum laborem servos mittit, a quo subtiles filios suspendit, et inde filii sine cessatione decori sunt, unde servi in pulvere deturpantur.* Ex praedictis patet quod potestas temporalis non est propter se appetenda, sed est multum timenda, locus vero humilis eligendus est secundum consilium salvatoris dicentis, *recumbe in novissimo loco*, Luc. 14. Hic locus est congruens homini qui terra est, et cinis Eccl. 10: *quid superbis terra et cinis?* Terrae non congruit esse in alto, quae est infima elementorum: cineri etiam non expedit ut in alto sit, ne dispergatur a vento. Status humilis locus est quietus, et tutus, et abundans bonis. Quietus est, quia non est ventis expositus. Isa. 32: *erit vir quasi qui absconditur a vento, et celat se a tempestate.* Tutus est cum sit in imo. Augustinus: *humilitas in imo est, et non habet quo cadat.* Bonis spiritualibus abundat velut vallis fertilis in Psal. 64: *valles abundabunt frumento.*

Caput 2

[88735] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 2 Habenti potestatem terrenam multum necessaria est sapientia. Si enim desit ei, nescit potestate uti. Bonum vero potestatis et aliarum rerum temporalium non est positum in earum magnitudine, sed in earum laudabili usu. Sapiens: *stulto nulla re opus est, nulla enim re scit uti.* Et maxime nescit uti potestate, quia valde difficile est bene uti. Sic, sicut insanus periculose tenet gladium ne inde laedat se, vel alium, sic periculosum est potestatem habere insipienti, ne noceat sibi, vel alteri. Ad amorem sapientiae monet eos qui praesunt et natura, et sacra Scriptura et multa exempla. Natura monet: quia in corpore humano caput, quod inter membra praeeminet et sensibus abundat, quinque sensus habens, cum cetera membra habeant unum, scilicet tactum, sic in eo qui ceteris hominibus praeest, sapientia abundare debet. Non dedit natura eorum cornua asino stolido, per quae in Scripturis intelligitur potestas. Quidem rex Romanorum scribens cuidam regi Francorum et orans eum ut liberos suos instrui faceret liberalibus disciplinis, adjecit: *rex illiteratus est quasi asinus cornutus.* De admonitionibus vero Scripturae paucas ponere sufficiat. Legitur Sap. 6: *si delectamini in sedibus et sceptris, o reges populi, diligite sapientiam, ut regnetis in perpetuum.* Item in eod. *Diligite lumen sapientiae, omnes qui praeestis populis.* Item ibi: *concupiscentia sapientiae deducet ad regnum perpetuum.* Glossa: *tunc bene regitur respublica, cum philosophi regnant, et reges philosophantur.* Magnum amorem habuit ad sapientiam Salomon cunctis rebus sapientiam praeferens, cui cum dixisset dominus: *postula quod vis ut dem tibi, ait domino: servus tuus in medio est populi quem elegisti, populi infiniti, qui numerari et supputari non potest prae multitudine. Dabis ergo servo tuo cor docile, ut possit judicare populum tuum, et discernere inter bonum et malum*, 3 Reg. 3. Amor sapientiae in principe Deo multum placet, principem sapientia multum decet, et populo multum utilis est. Primum patet ex hoc quod subditur post verba prius posita: *placuit sermo coram domino, quod Salomon rex rem hujuscemodi postulasset.* Prov. 14: *acceptus est regi minister intelligens (regi inquam caelesti): iracundiam ejus inutilis sustinebit*: inutilis dicitur, non intelligens. Principem multum decet sapientia: indecens valde est quod ille, qui alios dirigere habet, in se caecitatem habeat, et in singulos alios duce indigeant. Utile valde est populo quod ipsius rector sapientiam habeat: *rex enim sapiens populi stabilimentum est*, Sap. 6. E contrario: *rex insipiens perdet populum suum*, Eccl. 10. Necessaria est sapientia illi qui praeest et propter se, et propter

populum: propter se, cum sit in majori periculo quam ceteri, a quo periculo non est liberatio nisi per sapientiam Prov. 10: *justi liberabuntur scientia.* Propter populum etiam necessarie est ei sapientia. Primo, quia mederi habet, sed non igne et ferro: lumen vero sapientiae necesse est igne et ferro medentibus, sicut et illis qui aliter medentur. Saluberrimum omnium medicamentorum est sapientia Sap. 11: *per sapientiam sanati sunt omnes qui placuerunt tibi ab initio.* Secundo, quia subditos habet regere ut dux eorum; caecitas vero inutilem reddit hominem ducatui, secundum illud Matth. 11: *caecus, si caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.* Tertio, quia bona subditorum debet portare, non eos gravare; si vero desit sapientia, ut frequenter, subditos gravat, secundum illud Prov. 28: *dux indigens prudentia multos opprimet per calumniam.* Sapientiam concomitatur temporalium abundantia, ut patet in Salomone 3 Reg. 3, et Prov. 8: *mecum sunt divitiae et gloria* etc. dicit sapientia. E contrario: defectum sapientiae concomitatur temporalium indigentia, quam sequitur calumnia ad extorsionem pecuniae facta, et oppressio subditorum. Quarto, quia subditos a periculis liberare debet, ad quod multum valet sapientia Eccles. 10: *civitas parva et pauci in ea viri, venit contra eam rex magnus et vallavit eam, et extruxit munitiones per gyrum et perfecta est obsidio, inventusque in ea vir pauper et sapiens et liberavit urbem per sapientiam suam.* Quinto, quia debet populum defendere, ad quam defensionem multum valet sapientia, plus etiam quam fortitudo Prov. 24: *vir sapiens fortis est, et vir doctus, robustus et validus* et cetera. Eccl. 9: *dicebant ergo meliorem esse sapientiam fortitudine.* Ibid. 10: *melior est sapientia quam arma bellica*; Sapien. 5: *melior est sapientia quam vires et vir prudens quam fortis.* Sexto, quia ab eo qui praeest, procedere debet ordinatio in populo; si vero desit sapientia, potius procedit inde confusio et turbatio. Prov. 26: *quasi qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem.* Apud gentiles Mercurius Deus est mercatorum. Qui lapillulis computanti mittens lapidem in acervum lapillorum, quibus fit computatio, computum turbat, sic qui insipienti dat honorem turbat populum. Septimo, quia potestatem habens in hoc tenet locum Dei, et vices Dei debet agere, et secundum ipsius voluntatem populum regere, quae per legem ipsius ei indicatur; unde non debet esse omnino ignarus legis divinae. Ideo praecepit dominus Deuter. 18: *postquam sederit rex in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis hujus in volumine, accipiens exemplar a sacerdotibus leviticae tribus, et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitae suae, ut sciat timere dominum Deum suum.* Item, cum dominus commisisset regnum populi Josue, dixit illi: *non recedat volumen legis hujus ab ore tuo, sed meditaberis in eo diebus ac noctibus, ut facias et custodias omnia quae scripta sunt in eo.* Rex secundum cor Dei, scilicet David de quo dominus ait: *inveni David filium Jesse virum secundum cor meum, qui faciet omnes voluntates meas*, Act. 13, valde magnum amorem ad legem Dei habuit, ut patet ex multis verbis ipsius in Psalm. 118: *quomodo*, inquit, *dilexi legem tuam, domine? Tota die meditatio mea est.* Item: *bonum mihi lex oris tui super millia auri et argenti.* Josias etiam rex bonae memoriae magnum amorem ad legem Dei habuit, et Eccl. 49: *memoria Josiae in compositione odoris facta est, opus pigmentarii, in omni ore quasi mel indulcabitur ejus memoria*; cum lectus fuisset ei liber Deuteronomii, et audisset maledictiones scriptas in eo in transgressores legis, sciens populum transgressum fuisse legem, multum fuit iratus, et scidit vestimenta sua ipse, et misit in omnem provinciam, et congregavit omnem populum in Jerusalem, et stans supra gradus legit cunctis audientibus omnia verba libri, et percussit foedus coram domino, et compulit omnes sacramenta praestare ut leges Moysi per omnia custodirent, et delevit quae ad cultum idolatriae pertinebant. Legitur etiam de Ptolomaeo Philadelpho rege Aegypti, qui erat infidelis, quod cum nuntiatum esset sibi apud Judaeos esse legem ore ipsius Dei editam, et digito ejus scriptam, voluit eam habere, et petiit ab Eleazaro pontifice Judaeorum ut mitteret sibi Judaeos, Hebraeae et Graecae linguae peritos, cum lege Dei qui ad eam transferendam sufficerent: et misit ei Eleazarus LXXII interpretes, qui legem ei transtulerunt, et siscitatus est ab eis praecipue de duobus, de cognitione Dei et regni gubernatione. Si amorem habuit Ptolomaeus ad legem veterem, et voluit eam habere, verisimile est quod magnum amorem habuisset ad legem clementiae, scilicet ad Evangelium, si tradita esset, et hoc ei innotuisset. Hanc multum desiderabat Job 31, cum diceret: *quis mihi tribuat auditorem ut desiderium meum audiat omnipotens et librum scribat ipse qui judicat, ut in humero meo portem illum?* Si lucratus est princeps Scripturam salubrem, libenter debet legere: si non est, praedicationem libenter debet audire: in quo quidem principes multum reprehensibiles sunt, qui raro, vel nunquam praedicationem audire volunt, qui in vanum videntur accepisse animas suas; de refectione corporis nimiam solicitudinem habentes, refectionem vero animae omnino negligentes; quantum ad illos impleta est in Ecclesia prophetia illa Isa. 5; *nobiles ejus interierunt fame*; Psal.: *esurientes enim et sitientes, anima eorum in ipsis defecit.* Debet princeps, si potest, procurare ut secum habeat sapientes, quorum sapientia et doctrina proficiat. Seneca: *qui nihil videntur agere, majora agunt, humanaque et divina simul tractant.* Proverb. 1: *audiens sapiens sapientior erit, et intelligens gubernacula possidebit.* Item in eod. 13: *qui cum sapientibus graditur, sapiens erit: amicus autem stultorum similis eis efficietur*; in Psal. 2: *erudimini, qui judicatis terram.* Cum sapientia pretiosior sit cunctis opibus, et praevaleat etiam regno et sceptris, non est negligenda pro aliqua re temporali. Sap. 7: *praeposui eam sedibus et regnis*: sicut anima quae habet corpus regere, nobilius est ipso corpore, et potentia videndi nobilior est suo organo; sic sapientia, qua regnum regitur, ipsi regno est praeponenda. Leguntur magni principes magistros habuisse, ut Alexander magnus Aristotelem, Nero imperator Senecam. Eccl. 6: *si dilexeris audire, sapiens eris. Initium sapientiae est verissima disciplinae concupiscentia*, Sap. 6.

Caput 3

[88736] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 3 Ostensum est quod habenti potestatem valde necessaria sit sapientia; nunc ostendendum est quod habenti potestatem et sapientiam bonitas multum sit necessaria. Notandum ergo quod si bonitas potestatem et sapientiam concomitetur, eis bene utitur, et est hoc multum utile Ecclesiae Dei; si vero bonitas desit, et malitia adsit, male utentur eis, et est Ecclesiae valde noxium, ut patet in Diabolo habente magnam potestatem et astutiam sine bonitate. Si princeps malus sit, altitudo potestatis ejus mons pestifer est, unde multa mala populo proveniunt. Jerem. 51: *ecce ego ad te, mons pestifer, qui corrumpis universam terram.* Nocet talis princeps populo mala imperando, mala non corrigendo, exemplo malo ad malum provocando. Prov. 28: *regnantibus impiis ruinae hominum.* In eod.: *leo rugiens,*

et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem. Ibid. 29: *cum impii sumpserint principatum, gemet populus.* Dignitas principis impii cathedra pestilentiae est; beatus est qui in illa non sedit. Et notandum quod multum desideranda est bonitas eorum qui praesunt: bonum per se amabile est, bonitas ratio est quare aliquid sit amandum. Augustinus: *notio veri et amor boni nobis naturaliter insita sunt.* Septem vero sunt quae ad amorem propriae bonitatis debent homines incitare. Primum est patris caelestis bonitas, a qua degeneramus si boni non sumus. Seneca: *pudeat eum tanto patri vixisse degenerem.* Multum periculosa est haec degeneratio, quae piissimum patrem nobis convertit in hostem, ut nos odiat ad mortem et ad mortem aeternam. Secundum est hoc quod bonum dominum habemus, qui summe odit malitiam, cujus potentiae non possumus resistere, et cujus sapientiae nihil possumus abscondere, qui malitiae subditorum, si finalis fuerit, non parcet. Daniel. 3: *thronus ejus flamma ignis*; Malac. 3: *quis stabit ad videndum eum?* Isa. 30: *ardens furor ejus, et gravis ad portandum.* Tertium est hoc quod cum tantum in omnibus rebus nostris bonitatem amamus, magnae corruptionis est quod aliquis non amet bonitatem in se, qui in omnibus suis eam amat. Augustinus: *bona vis habere, et bonus non vis esse? Quid est quod te malum velis habere? Nihil omnino, non uxorem, non servum, non tunicam, postremum non caligam, et tamen vis habere malam vitam? Rogo te praepone vitam tuam caligae tuae.* Item: *quid te offendit vita tua, quam solam vis habere malam?* Seneca: *nihil est cuique se vilius.* Quartum est hoc quod Deus tantum amat bonitatem nostram, quod propter eam in mundum misit unigenitum suum. Immittit etiam cordibus nostris spiritum suum. Propter hanc etiam spiritus angelicos mittit in ministerium; hanc petentibus paratus est dare. Luc. 11: *si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis pater vester caelestis dabit spiritum bonum petentibus se?* Quintum hoc est quod bonitas nostra tanti valoris est, quod cum homo praevaleat toti mundo, bonitas ejus bonitati totius mundi videtur praevalere. Haec est quae maxime Deo assimilat, comparatione hujus cetera non reputantur. Seneca: *in homine nihil ad rem pertinet quod a multis salutetur, quam pretioso recumbat lecto, quam perlucido bibat poculo, sed quam bonus sit.* Sextum est hoc quod a bonitate hominis bonitas rerum dependet. Si homo non sit bonus, non sunt vere bona opera ipsius, sed bonorum imagines. Sapiens: *apud sapientem sunt honesta, apud vulgus simulacra rerum honestarum.* Plus valet unum opus viri justi, quam infinita peccatoris. Sapiens: *unus dies hominum eruditorum plus valet quam imperiti longissima aetas.* Bona etiam temporalia peccatori sunt mala et noxia. Fit enim justo Dei judicio cum aliquis est malus vero dominio, quod illa ei sint mala quibus dominatur, quasi vindicantia creatorem suum. Sapiens: *nihil homini bonum sine se bono*; Eccl. 8: *bona est substantia, cui non est peccatum in conscientia.* Sicut sanguis non est bonus corpori qui est ei materia infirmitatis, sic non pecunia homini quae materia est peccati. Septimum est hoc quod sicut homo si sit bonus, melior est ceteris creaturis visibilibus, sic si malus miserior est illis: quia non solum malus est malitia poenae, sed etiam culpae: debitor est et mortis temporalis et aeternae, in quo deterioris conditionis est serpentibus et bufonibus. Simile invenitur in Angelo qui, si bonus sit, valde bonus est; si malus sit, valde malus est, ut Diabolus. Multum desideranda est bonitas ejus qui praeest Ecclesiae Dei ut sit utilis. Si enim bonus est, bonos dirigit et custodit, malos corrigit et a malis compescit, exemplo ad bonum provocat, bona imperat et promovet, et mala dissipat. Prov. 20: *rex, qui sedet in solio judicii, intuitu suo dissipat omne malum.* In solio judicii sedet qui secundum aequitatem judicat. Multum conformantur subditi ei qui praeest in malo, vel in bono. Eccl. 10: *secundum judicem populi, sic et ministri ejus: et qualis est rector civitatis, et tales qui habitant in ea.* Matth. 2: *Herodes rex turbatus est, et omnis Jerosolyma cum eo*; Glossa *propter favorem, quia saepe populus eis injuste favet, quos crudeles sustinet.* Bernardus: *patet quantum noceat iniqua potestas, quomodo caput impium subjectos quoque conformat impietati.* Misera plane civitas, in qua regnat Herodes, quoniam Herodianae malitiae particeps erit. Magnum periculum est quod hostis Ecclesiae sit in capite ejus, super quo plangit Jeremias dicens: *facti sunt hostes ejus in capite.* Jam dominium Diabolus habet, ex quo aliquis de suis praeest, fiduciam hostis habere potest quod totum occupet, ex quo jam arcem tenet. Non videtur dicendus esse rex, princeps, cui bonitas deest. Isidorus: *reges a recte regendo vocati sunt; atque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur.*

Caput 4

[88737] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 4 Cum Salomon dicat, *beata terra cujus rex est nobilis.* Eccle. 10, patet quod nobilitas in principe est laudabilis. Sed quia multi circa nobilitatem errant, credentes eos nobiles qui non sunt, tangendum est de erroribus hominum circa nobilitatem, et declarandum est quae sit nobilitas vera, et signa ponenda. Unus error circa nobilitatem est quod multi credunt se, vel alios esse nobiles, propter nobilitatem corporis, licet habeant ignobilitatem mentis, et sint servi vitiorum et Diaboli. Sapiens: *non est quod sibi aliquis de nobilitate generis blandiatur, si ex meliori parte sui sit famulus.* Multo indignius est mente servire quam corpore. Augustinus: *malus tot dominorum servus est, quot vitiorum.* Bernardus: *an non servus cui dominatur iniquitas, et maxime nisi tu forte indignius judices hominem tibi, quam vitium dominari.* Secundus error est quod aliquem nobilem reputant propter nobilitatem alienam. Non est aliquis sapiens propter sapientiam quam pater habuit, ut in filio Salomonis patet, qui fuit valde stultus, cum pater ejus fuerit sapientissimus, nec aliquis dives propter divitias quas parentes ejus habuerunt, quae ad eum non pervenerunt; sic non est aliquis gloriosus nobilitate quam parentes ejus habuerunt, si ipse degeneravit. Sap.: *nemo inglorius vestrorum vixit, nec quod ante nos fuit, nostrum est: animus nobilem facit.* Tertius error est, quod credunt aliquos esse nobiles, quia a nobilioribus originem habuerunt, qui error multipliciter potest manifestari. Primo quia si habeatur respectus ad primam causam, scilicet hominum, ab uno omnes originem habemus; unde quantum ad hoc omnes homines sunt aeque nobiles. Malach. 2: *numquid non Deus unus creavit nos, quare despicit fratrem suum unusquisque vestrum?* Si respectus habeatur ad causam creatam, omnes habemus primum patrem et primam matrem, Adam scilicet et Evam. Omnes ergo vel sumus nobiles vel sumus ignobiles. Non legitur Deus fecisse unum hominem argenteum, unde essent nobiles, et unum luteum unde essent ignobiles; sed unumquemque de limo terrae plasmavit. Malach. 2: *numquid non pater unus omnium nostrum?* Augustinus: *Adam et Evam intendamus, et omnes fratres sumus.* Praeterea et ex eadem radice exeunt vile et nobile, et ex eadem radice procedunt

flos farinae et furfur: tamen furfur cibus vilis est, quo porci pascuntur, ex flore vero farinae fit nobilis panis, unde pascuntur reges. Item ex eadem radice procedunt rosa et spina. Rosa creatura nobilis est, benefica his qui juxta eam sunt, gratum odorem suum undique diffundendo; spina vero vilis est pungens eum qui juxta ipsam est; sic ex eisdem parentibus possunt nasci duo, quorum unus erit nobilis, alter vero ignobilis: unus ad modum rosae vicinis suis erit beneficus, et hic nobilis erit; alter vero ad modum spinae vicinos pungere non cessabit, in ignem infernalem sicut spina mittendus, et hic erit ignobilis. Ex eadem arbore nascuntur duo poma, unum sanum et aliud putridum, vel vermem habens. Ex eodem libero arbitrio procedit bonum et malum; si nobile esset, quidquid a nobili procedit, pediculi, et aliae superfluitates, quae a nobilibus generantur, essent nobiles. Quod non sit homo nobilis, eo quod ortum habeat a nobilibus, ipsi philosophi perpenderunt. Nemo altero nobilior, nisi cui rectius est ingenium et bonis artibus aptius. Item nihil aliud est nobilitas, quam antiquatae divitiae. Item quis est eques, aut servus, aut libertinus? Nomina ex ambitione, vel injuria nata. Plato ait neminem regem nisi ex servis oriundum esse, neminem servum nisi ex regibus: omnia ista longa varietas miscuit, et sursum deorsum fortuna versavit. Quartus error est quod ipsi judicant unum altero nobiliorem secundum corpus quod est servilis conditionis, datum enim est ad serviendum spiritui: quod ridiculum est illud judicium, sicut si aliquis judicaret servum vel rusticum, aliis servis vel rusticis nobiliorem. Quintus error est, quod judicant homines habere nobilitatem per vilis portionis a corpore parentum traductionem. Non sic sentiebat Job 16, qui ait: *putredini dixi, pater meus es.* Sextus error est, quod nobilem reputant eum qui per ignaviam nobilitatem amisit, et non illum qui virtute eam acquisivit: illum reputant nobilem qui a probitate destitit, non illum qui in probitate perstitit, nobilem eum reputant qui degeneravit, et genus suum obscuravit, et non illum qui genus suum ornavit et illustravit. Sapiens: *pulchrum est nobilitati respondisse, pulchrum est humilius genus factis illustrasse, laudabile est homini a statu suo surgere, caput esse generis sui decus est. E contrario vero erubescibile est ei a statu suo cadere, esse caudam generis sui et dedecus.* Septimus error est, quod eos reputant nobiles, quos Deus judicat viles, scilicet homines sibi servire nolentes, qui sunt rustici. 1 Reg. 2: *qui me contemnunt, erunt ignobiles*, seu viles. Simpliciter judicandus est rusticus, qui Deo est rusticus. Nobilitas corporis est possessio magni oneris et parti valoris si sit sine nobilitate mentis, et sequelae pestilentis. Magni honoris comitatus, vel magni episcopatus non sufficient ad solvendum censum quo onerata est, et faciendum expensas quas requirit: immo ultra reditus quas habent, oportet, sicut nobiles aliqui recognoscunt, ut se Diabolo et obligent et regnum caelorum impignorent, ut onus nobilitatis portare possint. Utilitas hujus nobilitatis est refraenatio malis. Hieronymus: *nihil aliud video in nobilitate appetendum, nisi quod nobiles quadam necessitate adstringuntur, ne ab antiquorum probitate degenerent.* Sapiens: *ad hoc tantum nobilitatis meminimus, ut cum claritate generis morum sanctitate contendas, et cum nobilitate corporis animi nobilitate proficias.* Sequelam pestilentem habet, quia secundum verbum sapientis, commune malum nobilitatis est superbia, quam multa mala sequuntur: regina etenim vitiorum est, unde non vadit sola; immo comitantur eam multa mala. Eccl. 10: *initium omnis peccati superbia est, qui tenuerit eam, adimplebitur maledictis.*

Caput 5

[88738] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 5 Vera nobilitas animi est secundum illud, nobilitas sola est animum quae moribus ornat. Et haec duplex est: quaedam naturalis, de qua dixit sapiens: *quis est generosus ad virtutem? Bene a natura compositus*: item nemo altero nobilior nisi cui rectius est ingenium, et bonis artibus aptius; altera est gratuita, quae filios Dei et Christi cohaeredes facit. Ad veram principis nobilitatem pertinet ut ipse sit sine ignobilitate, sine erubescibili servitute, a nulla rusticitate superari se permittat, turpitudinem omnem abhorreat, ad largitatem bonorum bene se habeat, bona sua libenter et liberaliter tribuat, subjectis sit clemens et pius, in rebelles severus, parva despiciat, magna appetat, aggrediatur ardua, non vano timore ab eo quod aggressus est citra consummationem desistat. Non enim est nobilitas vera, quae non est pura, sed ignobilitati admixta est, vel sociata, qualis est in eo qui habet nobilitatem carnis cum ignobilitate mentis. Non est vere nobilis qui servit Diabolo et vitiis: non est vere nobilis, in quo corpus servilis conditionis dominatur. Quomodo enim nobilis est, qui servi sui servus est? Non est iste vere nobilis, qui servus est ventris sui, quales erant, de quibus dicitur Rom. ult.: *hujusmodi Christo domino nostro non serviunt, sed suo ventri.* Qui ventrem habent pro domino, dominum habent valde vilem, et improbum exactorem, multas expensas requirit ejus servitium. Non est vere nobilis, qui servus est membrorum erubescibilium, quae generationi sunt deputata, et adeo subjectus est eis, ut obediat cum ei imperant mortem suam. Potius eligendum esset servum esse unius leprosi, quam esse in servitute tali. Vere nobilem nulla rusticitas superat eum sibi assimilando: rusticus est qui rusticitatem facit, quia vult Deus filios perfecte esse nobiles, ut nullius rusticitatis occasione sibi facta rusticitatem faciant. Parum nobilis est qui primo rusticitatem nulli facit provocatus tamen eam reddit, cum non exeat de sacco nisi quod est in eo. Aliquid rusticitatis videtur esse in eo, qui occasione sumpta ab alio rusticitatem facit. Vere nobilis turpitudinem abhorret, et illam quae est immunditiae peccati, et illam quae est perditionis. Immunditiam peccati, quae aliam immunditiam excedit, pro posse suo cavet: et si contingat eam incurrere, diu eam sustinere non potest. Vere nobilis omnibus fidem inviolabiliter servat, et cavet ne erga aliquem proditiose agat, et maxime erga Deum qui dominus est ipsius super alios dominos. Proditiose erga Deum agit, qui ex ejus bonis vivit et senescit, si eum impugnat, et Diabolo inimico domini et sui adhaeret. Haec proditio coram toto mundo, si non de ea satisfecerit, ipsi objicietur. Vere nobilis ad largitorem bonorum bene se habet. In corde nobili plus proficiunt bona, in corde servili plus mala. Servi non emendantur nisi suppliciis. Prov. 29: *servus verbis erudiri non potest.* Multi qui reputantur nobiles, in hoc magnum patiuntur defectum nobilitatis: multas enim rusticitates Deo faciunt bonorum omnium largitori, quas homini non facerent. Qui beneficium recepit, et benefactoris et beneficii dicitur reminisci: ipsi vero quanto plura beneficia a Deo recipiunt, tanto minus ipsius memores sunt. Oseae 3: *adimpleti sunt, saturati sunt, et elevaverunt cor suum*; unde Gregorius: *qui felicitatem quaesitam in terris invenit, auctorem qui eam tribuit non requirit.* Item: *qui homini gratias agunt de minimo xenio, non agent gratias Deo de maximo beneficio?* Item: *minus Deum diligunt, qui plura ab eo recipiunt, et minus ab ejus offensa se custodiunt et quanto majorem terram ab eo tenent, tanto minus servitium ei exhibent.*

De bonis etiam domini, quae in manibus suis habent, nolunt Deo per pauperes petenti dare, vel ad centuplas usuras commodare, quod uni Judaeo, vel Saraceno facerent, si sine peccato hoc facere possent. Augustinus ad avarum: *dixit tibi Christus, da mihi ex eo quod tibi dedi, de meo quaero, da et redde; habuisti me largitorem, fac me debitorem. Parum est quod dixi, habuisti me largitorem, habeam te foeneratorem: pauca tradas, plura reddam; temporalia mihi das, aeterna restituam.* Vere nobilis bona sua libenter communicat, imitator Dei qui est nobilissimus et liberalissimus. Tanta est ejus liberalitas, ut non solum sua, sed etiam seipsum largiatur, nec solum servientibus sibi, sed etiam hostibus suis bona sua communicat: *ipse enim solem suum oriri facit super bonos et malos, pluit super justos et injustos*, Matth. 5. Ipse propter liberalitatem fecit quaecumque fecit, creaturas rationales ut eis daret, alias ut eas daret. Leo animal nobile et rex animalium liberalis est: unde Aristoteles dicit illum esse communicativum. Et sicut liberalitas signum est nobilitatis, sic rapacitas signum est rusticitatis: unde aliqui qui reputantur nobiles, rusticissimi sunt, eo quod bonis suis spolient pauperes, sicut ostendit magister Alanus quibusdam militibus, qui audito, quod tantus clericus esset, quod ad omnia interrogata responderet, accedentes ad eum de communi consilio, quaesierunt ab eo quae esset maxima curialitas, qui respondit eis, quod curialissimum esset dare, qui responsionem ejus acceptaverunt. Tunc ipse dicit eis ut, habito consilio de responsione ad invicem, sibi dicerent, quae esset maxima rusticitas: et cum, habito consilio de responsione, convenire non possent, ipse increpavit eos dicens, quod posuerat eos in via per quam possent invenire responsionem: sicut enim dare curialissimum, ita auferre, quod est ei contrarium, rusticissimum est, et subdit, vos ergo qui non cessatis auferre pauperibus, rusticissimi estis. Vere nobilis clemens est subjectis et pius: sicut leo animal nobile hominibus prostratis ante se et infirmioribus animalibus parcere dicitur, in repugnantia vero saevire. Vere nobilis parva despicit, et magna appetit. Non est vere nobilis qui terrae amorem adhaerens de regno caelorum non curat: sicut cor nobile non habet qui terram unius pauperis militis ad se pertinentem ex parte matris, uni magno regno pertinenti ad se ex parte patris praeponeret. Ex parte matris nostrae Evae pertinet ad nos miseria praesentis exilii, ex parte patris caelestis regnum caelorum. Ad vere nobilem pertinet dicere illud cum David Psal. 71: *quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?* Vere nobilis leoni similis nullo vano timore terretur Prov. 30: *leo fortissimus bestiarum ad nullius pavebit occursum.*

Caput 6

[88739] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 6 Quia potestatem terrenam frequenter comitatur superbia, ostendendum est quod superbia principibus multum sit timenda et cavenda; humilitas vero multum amanda. Ut principes superbiam caveant, vult dominus ut ruinam superbi Angeli attendant: unde Ezech. 28: *Cherubim in terram projeci te, ante faciem regum dedi te ut cernerent te*: et quibusdam interpositis subditur: *nihil factus es, et non eris in perpetuum.* Multum timendus est mons superbiae, in quo Angelus adeo deterioratus est. Bernardus: *nonne hic est mons, in quem Angelus ascendit, et Diabolus factus est?* Attendere etiam debent principes

ad illos reges, qui propter superbiam suam sunt dejecti; et ut causa exempli de multis paucos proferamus in medium, Saul humilis in regem est sublimatus; superbus vero a regno est dejectus; 1 Reg. 15, ait ei Samuel: *nonne cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es?* Et quibusdam interpositis subditur: *quia projecisti sermonem domini, projecit te dominus ne sis rex super Israel.* De Ozia legitur 2 Paral. 26, quod: *cum roboratus esset, elevatum est cor ejus in interitum suum, et neglexit dominum Deum suum, et volens usurpare officium sacerdotale percussus est lepra, et fuit leprosus omnibus diebus vitae suae*: et Dan. 4, sic legitur: *deambulabat rex Nabuchodonosor in aula Babylonis: et ait: nonne haec est Babylon civitas magna, quam ego aedificavit in domum regni in robore fortitudinis meae, et in gloria decoris mei? Cumque adhuc esset sermo in ore regis, vox de caelo ruit: tibi dicitur Nabuchodonosor rex: regnum tuum transit a te*: ibid. 5: *quando elevatum est cor Nabuchodonosor, et spiritus ejus obfirmatus est ad superbiam, depositus est de solio regni sui, et gloria ejus ablata est*: Isa. 37: *dicit dominus Sennacherib: superbia, tua ascendit in aures meas* etc. subditur ibid. de ejus dejectione: *egressus Angelus domini percussit in castris Assyriorum centum octuaginta quinque millia hominum, et reversus est rex Sennacherib rex Assyriorum, et cum adoraret in templo Deum suum, filii ejus percusserunt eum gladio*: Eccles. 10: *sedes ducum superborum destruxit Deus.* Non debet princeps reputare se magnum, eo quod in altitudine potestatis sit positus, sicut nec granum milii magnum est, licet in monte sit. Sapiens: *nemo istorum quos divitiae et honores in alto fastigio posuerunt, magnus est, sed tibi magnus videtur, quia cum basi illum metiris, non est magnum milium, licet in monte constiterit.* Non debet superbire princeps ex hoc quod in alto positus est. Aliquando enim in alto milia levantur, et pretiosa in imo remanent: tenet granum locum in infimum, palea vero est sursum. Non debet se reputare meliorem his quibus praeest, nec eos despicere. Et si caput corpore humano sit altius, corpus tamen est majus; corpus regitur a capite, sed caput portatur a corpore: non minus indiget caput corpore, quam corpus capite: caput habet a corpore quod sit in alto, corpore subjecto, quod quantum in se est, esset in imo. Sic princeps a subditis habet potestatem, et quod in alto sit; et cum eos despicit, aliquando potestatem et altitudinem suam amittit, sicut accidit Roboam filio Salomonis stulto et superbo. 3 Reg. 12: *dicit Roboam populo: pater meus aggravavit jugum vestrum, ego autem addam jugo vestro: pater meus cecidit vos flagellis, ego cedam vos scorpionibus*, propter hoc amisit majorem partem regni. Scorpio dicitur rubus aculeatus, vel flagellum virgarum nodosum. Multum voluit dominus regem populi sui cavere superbiam: unde Deut. 17: *non poteris alterius gentis hominem tibi regem facere, qui non sit frater tuus: cumque fuerit constitutus, non multiplicabit sibi equos.* Item in eodem: *describet sibi Deuteronomium, ne elevetur cor ejus in superbiam super fratres suos nimium*: Dan. 4: *dominatur excelsus in regno hominum et cuicumque voluerit, dabit illud, et humillimum hominum constituet super eos.* Multum dissuadet Scriptura sacra superbiam his qui praesunt. Eccl. 11: *in die honoris tui ne extollaris*: ibid. 32: *rectorem te posuerunt, noli extolli, esto in illis quasi unus ex ipsis.* Superbia in eo qui praeest, multum ipsi est periculosa, et Deo, et hominibus multum exosa, subditis nociva et onerosa, principi periculosa, tamquam infirmitas quae in eo difficile sanatur: materiam enim magnam habet superbiendi, et quasi adhaerens est materia, unde difficile evacuatur. Dignitates enim multum amantur, et difficile relinquuntur. Praeterea superbiam tamquam vitiorum reginam multitudo vitiorum comitatur. Eccl.

10: *initium omnis peccati superbia.* Cum status habentis potestatem multum sit ex se periculosus, secundum illud Augustini: *quanto quis in loco superiori, tanto in periculo majori versatur.* Superbia etiam multum fit periculosa, secundum illud Eccl. 4: *synagogae superborum non erit sanitas* et cetera. Si princeps superbiam non vitat, vix est quin peccet, cum scriptum sit Eccl. 10: *odibilis coram Deo et hominibus est superbia.* Multum est cavenda ei qui praeest, qui secundum verbum Augustini plus debet appetere amari a subditis quam timeri. Ad Deum etiam, a quo honorem habet, et cujus minister est, sic se debet habere ut ab eo non odiatur, sed ametur. Speciale odium habet Deus ad superbiam, quae eum primo inhonoravit. Multum comminatur Deus in sacra Scriptura superbiae eorum qui praesunt. Isa. 28: *vae corona superbiae.* In eodem: *pedibus conculcabitur corona superbiae.* Abd. 1: *si exaltatus fueris ut aquila et inter sydera nidum tuum posueris, inde extraham te, dicit dominus*: Job 20: *si ascenderit in caelo superbia ejus, et caput ejus nubes tetigerit, quasi sterquilinium in fine perdetur.* Nociva est superbia principis, et eam sequitur ira, odium, jurgium, guerrae. Jam prius principem malum designans secundum Josephum ex se ignem producit, sic princeps superbus, iracundus, odiens vicinos suos, jurgia et guerras faciens. Prov. 13: *inter superbos semper jurgia sunt.* Ibid. 32: *arma et gladii in via superbi*: Eccle. 27: *effusio sanguinis in rixa superbi*: in Psal. 9: *dum superbit impius, incenditur pauper. Quicquid delirant reges, plectuntur Achivi.* Onerosa est superbia principis subditis, quia magnas expensas requirit, unde frequenter comitatur eam paupertas, secundum illud Eccl. 21: *domus, quae nimis locuples est, annullabitur superbia*; paupertatem vero principis sequitur gravamen exactionum in subditis. In dignitate positum plus debet magnitudo oneris, quod habet supra se, ad humilitatem inclinare, quam altitudo honoris in superbiam elevare. Eccl. 3: *quanto major es, humilia te in omnibus.* Super omnia eos qui praesunt, debet ad humilitatem inducere Christi humilitas, qui regum est rex et caput Ecclesiae, qui humillimus fuit. Magna perversitas et deformitas est, quod aliquod membrorum corporis altius sit capite. Indecens est valde quod rege sedente ad terram, servi ejus sedeant in alto. Augustinus loquens de illo verbo apostoli ad Phil. 2, cap. *Humiliavit semetipsum: ecce habemus humilitatis exemplum, superbiae medicamentum. Princeps tuus humilis est, et tu superbus? Caput est humile, et membrum superbum?* Licet hominibus cunctis medicina tumoris sit humilitas Christi, specialiter tamen his qui praesunt. Isa. 44: *utinam disrumperes caelos et venires, a facie tua montes defluerent*, idest principes humiliarentur. Perversitas magna est, quod superbiat qui habet solum ministerium, cum humiliari videat eum qui habet dominium. Pulchrum ornamentum in principe est humilitas. Bernardus: *nescio quo pacto vis humilitatis major in majoribus, clarior in clarioribus comprobatur* idem: *non est magnum in abjectione esse humilem, magna prorsus et rara virtus est humilitas honorata.* Quantumcumque homo in hac vita in alto sit, tamen terra est, et cinis, unde non est ei superbiendum. Eccl. 10: *quid superbis terra et cinis?* In principe salubris est capula, ut cogitans se esse summum, cogitet se esse cinerem vilissimum, haec humilitas in principe multum ad hoc juvat, ut a terrena dignitate transeat ad caelestem. Pauperum enim spiritu, scilicet humilium, regnum caelorum est Matth. 5. Apoc. 3: *ecce dedi ostium apertum coram te, quod nemo potest claudere, quia modicam habes virtutem*, scilicet humilitatem. Superbia vero multum hoc impedit, Matth. 18: *nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum.*

Caput 7

[88740] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 7 Cum multum deceat principem veritas, ostendendum est, quod tam falsitas quam vanitas veritati opposita, principi multum sit cavenda, et veritas multum amanda. Quod princeps vanitatem, et falsitatem cavere debeat, intellexit rex Salomon, qui ait domino: *vanitatem et verba mendacii longe fac a me*, Prov. 30. Cavendum est principi mendacium ut venenum. Caveant sibi principes multum a corporali veneno, amplius cavendum est eis a veneno mendacii, quod adeo mortiferum est, quod adhuc existens in ore hominem occidit, secundum illud Sap. 1: *os quod mentitur, occidit animam*, hoc venenum habuit in ore serpens, qui Evam matrem nostram decepit, cum ait: *nequaquam moriemini*, Gen. 3. Hoc venenum occasio dicitur fuisse quod serpens venenum corporale habeat in ore. Cavendum est mendacium, eo quod ei multum noceat, Deo multum displiceat, et eum opprobrium hominum faciat. Quae differentia est inter denarium bonum et falsum, est inter principem mendacem et veracem; vilis est denarius falsus respectu boni, centum enim falsi non valent unum bonum, sic princeps mendax parvi valoris est, cum princeps nolit unum de denariis suis falsum esse, quomodo se velit esse falsum et mendacem, videtur se habere viliorem denario uno. Cum principes monetae falsarios graviter puniant, quid faciet princeps summus de illis principibus qui seipsos falsificant? Qui enim debent habere in se veritatem, destructa ea, habent falsitatem et mendacitatem Diaboli imaginem, de quo dicit salvator Joan. 8: *dum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater ejus.* Aliquando auditurus est princeps mendax: *cujus est haec imago?* Et cum responsum fuerit Diaboli, dicetur, reddite quod est Diaboli, Diabolo, et cum ipso mittetur in ignem aeternum. Mendacium multum displicet Deo in quocumque homine, sive princeps sit, sive de populo: unde enumeratur lingua mendax inter ea quae specialiter odit Prov. 6: *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima ejus, oculos sublimes, linguam mendacem* et cetera. Mendacium est immunditia membrorum nobile maculans, scilicet os; unde salvator falsum testimonium enumerat inter *ea quae coinquinant hominem* Matth. 25. Debet ergo homo abominari mendacium, quod si non facit, si ei placet, ipse Deo abominabilis efficitur, secundum illud Prov. 12: *abominatio sunt Deo labia mendacia.* Specialiter est abominabilis Deo princeps mendax, qui immunditiam oris cavere debuit, nec solum propter membri, quod maculat nobilitatem, sed et propter generis nobilitatem et dignitatis sublimitatem: nec solum displicet Deo princeps mendax, sed et hominibus, secundum illud Eccl. 25: *tres species odivit anima mea, et aggravor valde animae illorum, pauperem superbum, divitem mendacem, senem fatuum et insensatum*, versus: *tres species vere Salomonis displicuere: vir mendax, fatuusque senex, pauperque superbus.* Dives mendax est princeps mendax, plus habens in bonis temporalibus, quam centum, vel mille alii homines. Mendacium principem opprobrium hominum facit. Eccl. 2: *opprobrium nequam in homine mendacium*, et subdit, *potior est fur, quam assiduus vir in mendaciis.* Cum mendacium sit opprobrium, et princeps plus debeat cavere opprobrium quam illi qui sunt de populo propter suam nobilitatem, et propter dignitatem, plus debet cavere assiduitatem mentiendi, quam furtum. Primo quia plus sibi nocet; plus etiam

nocet Deo, et proximo: sibi quia cum furtum ut frequenter sit omnibus hominibus occultum, solam conscientiam furantis laedit et non famam, mendacium vero laedit famam; Deo etiam amplius nocet, ad cujus ministerium principem in magna parte reddit inutilem, cum eum ad ministerium ejus pertineat, scilicet populum docere, et ei imperare, auctoritatem docendi perdit si mendax fuerit: ideo Salomon specialiter a Deo sapientiam petiit, ut ejus populum posset docere 3 Reg. 3; proximo etiam plus nocet: furtum enim nocet proximo in re contemptibili, scilicet terrena, quae est bonum minimum, mendacium vero nocet personae ipsius non ex parte corporis, sed in nobiliori parte ejus, scilicet anima, nobilem partem ipsius, scilicet oculum intellectus obtenebrando, faciendo eum errare. Mendacium principem, qui debuit esse filius Dei, filium facit Diaboli, quod non est parvum opprobrium. Joan. 8, dicit salvator de Diabolo: *ipse est mendax, et pater ejus*, scilicet mendacii. In eodem dixit de Judaeis: *vos ex patre Diabolo estis.* Deus virtutis amator veritatis voluit esse tutor: unde sui nominis assumptione veritatem voluit confirmari. Vult etiam quod princeps qui ejus locum tenet, ejus sit tutor, et Scriptura sua, et sigillo suo eam confirmet; sed cum vivae voci principis mendacis non credatur, quomodo Scripturae et sigillo ejus credetur? Mendacium ex magna parte aufert validitatem sermonis, maxime tamquam est respectu proximi. Deo enim cui omne cor patet, et omnis voluntas loquitur, non est sermo tam necessarius, sed ad hoc est sermo necessarius, ut homines per eum sibi invicem suas indicent voluntates: sed si quis mendax est, et sibi non creditur, ejus sermone voluntas alteri non manifestatur. Cum autem princeps non solum voluntatem suam, sed etiam divinam sermone populo habeat indicare, multum ejus mendacium obest: qui hanc utilitatem aufert, quodammodo os Dei est, ejus voluntatem indicando, quod nefarium est mendacio inquinare. Cavere debet princeps mendacium non solum in his quae asserit cum juramento, sed etiam verbo simplici. Sapiens: *cujus dictum non habet pondus jusjurandi, ejus jusjurandum quodlibet vile est.* Multi vero principes adeo facti sunt mendaces, ut etiam juramentis eorum non credatur. Mendacitas infidelitas est, ut ostendit Augustinus in Lib. de Doct. Chris. dicens: *omnis qui mentitur, inique facit. Nemo enim mentiens in eo quod mentitur, servat fidem: nam hoc utique vult, ut mentitur, sibi fidem habeat, quam tamen mentiendo ei non servat; omnis autem fidei violator impius est.* Idem insinuat Salomon Prov. 22, qui post illud. *Abominatio est domino labia mendacia*, subdit, *qui autem fideliter agunt, placent ei.* Infideliter agit qui fidem ei non servat, de quo vult ut sibi fidem adhibeat; fideliter vero agit, qui contrarium facit. Cum igitur nobilitatem principis vitium infidelitatis, vel proditionis, nullo modo deceat, omnino indecens est quod princeps mendax existat.

Caput 8

[88741] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 8 Contemnenda est vanitas principi. Sapiens: *fundamentum bonae mentis est non gaudere vanis*: fundamentum esse dixi, culmen est. Vana est omnis creatura comparatione creatoris qui verissime est. Vana est, scilicet vadens in nihilum: sicut enim ex nihilo est, sic, quantum in se est, ad nihilum tendit. Augustinus:

Deus ex nihilo omnia fecit, et si se subtraheret, in nihilum redigerentur. Gregorius: *esse omnium quae de nihilo sunt, in nihilum tenderet, nisi ea omnium auctor manu regiminis retineret*: quia nihil est creatum respectu creatoris: unde Sup. illud Eccl. 1, *nativitas* etc., dicit Glossa: *de creatis possumus ea bona quidem per se dicere, sed Deo comparata quasi nihil esse, ut lucerna in solis comparatione nec cernitur lucere, et stellarum lumina orto sole obscurantur.* Specialiter vana sunt temporalia et transitoria ratione corruptibilitatis, et mutabilitatis, contemptibilitatis, vel vilitatis; ratione corruptibilitatis sunt vadentia in nihilum, cum corrumpantur; ratione mutabilitatis sunt vana, mutantur enim in se, in eodem enim statu non permanent; mutantur etiam transeundo de possessore in possessorem. Bernardus: *erras si mansuras putas tibi divitias, quae per tot manus hominum transierunt*; ratione contemptibilitatis, vel vilitatis sunt vana valentia nihil, vel parum, respectu verorum bonorum, quae sunt gratia Dei et gloria. Signa contemptibilitatis eorum sunt, quod sunt bonis et malis communia, et plus dat Deus de illis inimicis quam amicis, et pluribus sunt noxia quam utilia. Gregorius: *contemptibilibus contemptibilia dantur, gratia et gloria sunt vera bona, bonis, et amicis Dei propria, habentibus ea semper utilia, cum eis nemo male utatur.* Temporalia bona principi sunt contemnenda tamquam bona infima, quae non congruunt ejus magnanimitati, et tamquam bona ut frequenter majoris boni impeditiva, scilicet caelestis dignitatis. Princeps terrenus in praesenti regno se debet habere fideliter, ut in futuro regno feliciter audiat illud dulce verbum salvatoris; *euge serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam* Matth. 25. Vana sunt temporalia, cum non conferant plenitudinem continenti, secundum illud Eccl. 5: *avarus non implebitur pecunia* nec fulcimentum innitenti, secundum illud; *qui confidunt in divitiis, corruunt* Proverb. 11; nec fructum optatum et speratum in eis laboranti, secundum illud, *qui amat divitias, fructum non capiet ex eis* Eccl. 5. Et licet temporalia sint vana, tamen amicis Dei vana non sunt, qui ordinate se habent ad ea diligendo, et utendo, in eis enim bona temporalia gratiae Dei deserviunt, et ad gloriam contemplandam vel acquirendam adminicula sunt; vanitantium est vanitas, non eorum qui veritatem sectantur, qualis fuit David, rex secundum cor Dei, qui ait: *viam veritatis elegi.* Salomon secundum aliam litteram, *vanitas est vanitatum, et omnia vanitas.* Augustinus in Lib. de vera Relig. *Non frustra additum est vanitatum, quia si vanitates detrahas, qui tamquam prima sectantur extrema, non erit, cor vanitas, sed in suo genere, quamvis extremam pulchritudinem sine ullo errore monstrabit.* Vanitates sunt qui extrema bona sectantur, ac si essent prima, de quibus dicit Jerem. 2: *ambulaverunt post vanitatem, et vani facti sunt.* Bona temporalia quae habent, sectantur, sicut servus sequitur illum qui sibi dominatur; ea vero quae non habent, sequuntur, et ut frequenter non assequuntur, et vani fiunt vanitate mutabilitatis, sicut ea quae ipsi diligunt: conformantur enim eis, ut, secundum variationem in eis factam, affectiones doloris, vel gaudii, timoris, vel spei, in ipsis varientur.

Caput 9

[88742] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 9 Vanae sunt divitiae, vaniores

delitiae, gloria vero mundana, gratia et laus sunt vanissimae. Vanae sunt divitiae non solum comparatione Dei, vel comparatione gratiae et gloriae, sed etiam comparatione animae, quam replere non possunt triplici ratione. Primo, propter suam modicitatem, et animae capacitatem. Cum enim anima capax sit Dei, non potest repleri minori Deo. Cum ergo orbis terrarum sit quasi gutta roris ante lucem respectu Dei Sapien. 11: *orbis terrarum, respectu animae, est quasi una gutta roris.* Unde non potest eam replere. Secundo, propter divitiarum indigentiam. Sicut homo habet aliquem defectum, sic et aliae creaturae, quem secum afferunt, cum acquiruntur: unde cum auro, vel argento venit defectus clavis et serrae, et cum vinea acquiritur, venit defectus cellarii, doliorum, et multorum aliorum, et datur necessitas plura expendendi, secundum illud Eccl. 5: *ubi multae opes, multi qui comedunt eas.* Ideo verum est plurimis indigere, qui plurima possident. Jerem. 4: *aspexi terram, et ecce vacua erat.* Augustinus in Lib. de vera Relig. *Temporalium specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnis sensus dominabatur, et mutabili varietate multiplicavit ejus affectum: et ita facta est laboriosa abundantia, et, si dici potest, copiosa egestas.* Sapiens: *congregatum in te, quidquid multi divites possident ex his majora cupere disces.* Idem: *altera cupiditatum ex fine alterius trahitur.* Qui sitim cupiditatis divitiis vult extinguere, similis est illi qui sitim corporalem aqua salsa vellet extinguere; aqua salsa, inquantum aqua, habet sitim sedare, inquantum salsa provocare, sic divitiae inquantum aliquem defectum supplent, ad sedandam cupiditatem valent, inquantum vero multos defectus secum afferunt, eam provocant. Tertio, quia divitiae corporales sunt, anima vero res spiritualis est: et sicut arca quae est corporalis, sapientia, quae est spiritualis, non impletur, sic nec anima quae res spiritualis est, divitiis corporalibus, maxime cum non intrent animam divitiae, sed earum similitudines. Quomodo frumentum quod ponitur in area, vel vinum quod ponitur in dolio animam implebit, in qua non ponitur? Quid in praesenti replet animam nisi gratia? Bernardus: *non plus satiatur cor hominis auro quam corpus aura.* Unde verissimum est quod dicit beata virgo: *divites dimisit inanes*, Luc. 2. Sapiens: *animus humanus non arca dives appellari solet, quamvis illa plena sit; cum inanem te videbo, divitem non putabo.* Contentum esse suis rebus sunt maximae certissimaeque divitiae *quasi dives potest esse cupidus, sed vere dives non erit* Prover. 13. *Est quasi dives cum nihil habeat*: et potius habetur a divitiis quae ei dominantur, quam ipse eas habeat.

Caput 10

[88743] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 10 Multum vanae sunt carnales delitiae. Eccl. 2: *dixi in corde meo vadam, et affluam delitiis, et fruar bonis. Vidi quod hoc quoque esset vanitas* ibid. 11: *adolescentia et voluptas vana sunt.* Carnales delitiae vanae sunt ratione suae brevitatis, ratione suae utilitatis, et ratione adjunctae afflictionis. Breves sunt duratione. Sapiens: *voluptas brevis fastidio objecta, quo avidius hausta est, citius in contrarium recidens.* Idem: *improbae voluptates non sunt solidae, non sunt fideles, etiam si non nocent, fugiunt.* Bernardus: *voluptas gutturis, quae tanti hodie aestimatur, vix duorum habet digitorum latitudinem.* Augustinus

in Lib. Confes. *Quod si quid arrisisset, per spiritum credebat apprehendere, quia prius quam pene teneretur advolabat.* Delitiae carnales viles sunt. Sapiens: *in voluptate nihil est magnificum, nihil quod naturam Deo proximam deceat. Membrorum vilium ac turpium ministratio veniens, exitu foedam adjunctam habet afflictionem.* Boetius: *dulcedo felicitatis humanae multis amaritudinibus est respersa: labor est in parando, aliquando major, quam sit voluptas in utendo.* Appetitus habet anxietatem, Hieronymus: *appetitus fornicationis anxietas est, satietas poenitentia.* Abusum delitiarum sequitur amaritudo duplex, scilicet gravamen naturae ex excessu qui frequenter est, cum cibi sunt delicati Luc. 21: *attendite vobis ne forte graventur corda vestra crapula et ebrietate*: et remorsio conscientiae Eccl. 7: *inveni amariorem morte mulierem.* Haec mulier est voluptas animam separans a Deo; et ideo amarior est morte corporis, quae animam separat a corpore, cum Deus melior sit anima ejus. Separatio vel amissio pejor est et amarior palato cordis infecto de febre iniquitatis: unde sancti potius elegerunt mortem corporis sustinere, quam morti culpae consentire. Carnales delitiae vanae sunt ad spirituales quas impediunt, quae multo meliores eis sunt. Bernardus: *delicata est divina consolatio, et non datur admittentibus alienam. Spiritus sanctus per columbam designatus fugit aquam carnalis voluptatis.* Bernardus loquens de illo verbo: *nisi ego abiero Paraclitus non veniet ad vos.* Joan. 17. *Quis audeat de cetero carnis illecebris phantasticis deditus, Paraclitum expectare?* Eccles. 30: *non est oblectamentum super cordis gaudium.* Sapiens: *aliquod bonum mansurum circumspice, sola virtus praestat gaudium aeternum et securum.* Item carnales delitiae vanae sunt comparatae ad poenae aeternae amaritudinem ad quam ducunt. Gregorius: *momentaneum est quod delectat, aeternum autem quod cruciat.* Sunt et vanae comparatae ad aeternas delitias, ad quas anima creata est, quas ei auferunt. Item vanae sunt comparatione ad animam delitiarum aeternarum capacem, quoniam modicitate sua replere, vel satiare non possunt. Hieronymus: *voluntas habita famem non satietatem periit.* Joan. 4: *qui bibit ex aqua, sitiet iterum.* Eccl. 1: *non satiatur oculus visu, nec auris auditu impletur.* Augustinus: *anima humanae delectationis avida, ex quo ab unitate recessit, cum rerum qualitate satiari non possit, rerum satietate satiari desiderat.* Item vanae sunt carnales delitiae, quia amatoribus suis multum sunt noxiae; nocent autem eis quasi proditione, quanto enim recipiuntur laetius, nocent amplius: unde de vino dicitur Prov. 23: *ingreditur blande, in fine mordebit ut coluber.* Sapiens: *voluptates inter res vilissimas praecipue aestima, quae more latronum in hoc nos amplectuntur, ut jugulent.* Delitiae carnales videtur esse infirmitatis humanae medicamenta, et sunt nocumenta: ex eis enim infirmitas recipit incrementa. Gregorius: *ipsum medicamen in vulnus vertitur, quia exquisito remedio paulo diutius inhaerentes, ex eo gravius deficimus quod provide ad refectionem paramus.* Qui delitiis carnalibus assuescit, miserae servituti se subiicit, et hosti suo super se malam consuetudinem acquirere permittit. Sapiens de amatoribus voluptatum: *voluptatibus se immergunt, qui in consuetudinem adductis carere non possunt, et ob hoc miserrimi sunt quod illis quae sunt supervacua facta, sunt necessaria.* Nocent carnales delitiae et corpori, et animae. Corpori quia multoties sunt occasio infirmitatis, vel mortis. Sapiens: *potest autem nostra providentia huic corpusculo moram prorogare longiorem, si voluptates quibus major pars corporum perit, poterimus regere, et coercere.* Idem: *voluptates in tormenta vertuntur.* Idem: *quis hostis in quemquam tam contumeliosus fuit, sicut in quosdam voluptates suae sunt.* Sufficit alicui si hostem suum excaecet, sed voluptates non solum excaecant voluptuosos, sed etiam impotentes reddunt, et contractos et leprosos, et aliis infirmitatibus eos affligunt, et tandem interficiunt. Chrysostomus: *hi qui in delitiis et luxuriis vitam ducunt, resoluta corpora, et omni caera molliora circumferunt, atque infirmitatibus repleta animae nocent: quia carni, quae concupiscit adversus spiritum, sunt in adjutorium, et sic de spiritu triumphant.* Bernardus ad fratres de monte Dei: *de condimentis sufficit ut comestibiles fiant cibi nostri, non etiam concupiscibiles vel delectabiles: sufficit enim concupiscentiae malitia sua, quae cum vix aut nullo modo pertransire possit ad finem explendae necessitatis, nisi per viam quantaecumque delectationis, si coepit habere irritamenta, fiunt duo contra unum, et periclitatur conscientia: et licet delectatio illa quae necessitatem comitatur vix possit caveri, illa tamen, quae est praeter necessitatem, contemnenda est, et cavenda.* De prima delectatione dicit Gregorius loquens de illo verbo Psalm. 24: *de necessitate meis erue me: necessitates corporales hoc habent periculosum, quia in eis minime saepe dignoscitur, quid circa eas vitio, vel utilitatis studio agatur. Has necessitates Psalmista cupit evadere, sciens plerumque voluptatum culpas ex actione necessitatis prorumpere.* Augustinus: *sumenda sunt alimenta tamquam medicamenta; sed dum ad quietem satietatis gaudio ad indigentiam transitur, in ipso transitu laqueus concupiscentiae insidiatur. Frequenter enim accidit, quod adjungit se periculosa necessitas, jucunditas et plerumque percurrit ut ejus causa fiat, quod causa salutis fieri debuit, et gaudet infelix anima ut obtentu salutis obumbret negotium voluptatis.* Praeter necessitatem sunt delectationes pertinentes ad curiosos et periculosos respectus, et ad auditum cantilenarum instrumentorum musicorum, et olfactum rerum odoriferarum. Aspectus curiosos et periculosos multum dehortatur Scriptura sacra. Eccl. 9: *ne respicias mulierem multivolam, ne forte incidas in laqueos illius.* In eod.: *virginem non conspicias, ne forte scandalizeris in decore illius.* In eod.: *noli conspicere in vicis civitatis, nec aberraveris in plateis illius. Averte faciem tuam a muliere compta, et ne circumspicias speciem alienam. Propter speciem mulieris multi perierunt: et haec est concupiscentia, qua ignis exardescit.* Contemnendus etiam est et aspectus ludorum vanorum, etiam illorum qui in avibus caeli fiunt, et aliorum. Item cavendus est auditus cantuum lascivorum, et colloquium mulierum. Eccl. 9 dicitur de saltatrice: *ne audias illam, ne forte pereas in efficacia illius.* Ibid. dicitur de muliere aliena: *colloquium illius, quasi ignis ardescit.* Contemnenda sunt instrumenta musica homini in valle lacrymarum existenti ad mortem incessanter tendenti. Job 21: *tenent tympanum et cytharam, et gaudent ad sonitum organi, ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt.* Specialiter indecens est ei qui ceteris dominatur, sensibus suis esse subjectum: unde Antigonus Alexandri paedagogus cytharam ejus fregit et subjecit dicens: *aetati tuae jam regnare convenit, pudeatque in corpore regis voluptatem luxuriae dominari.* Indecens autem est quod ille, qui donis Dei utitur, delectatione eorum ita demergatur, quod datoris eorum omnino obliviscatur, nec membris ipsius compatiatur. Isai. 5: *cythara et lyra, tympanum, et tibia, et vinum in conviviis vestris, et opus domini non respicitis, quo mirabiliter nos pascit.* Amos 6: *vae qui opulenti estis in Syon* et cetera. *Qui canitis ad vocem Psalterii bibentes in phialis vinum et optimo unguento delibuti, et nihil patiebantur super contritione Joseph*: idest Christi per Joseph designati. Item contemnenda sunt odorifera timore foetoris infernalis, in quem sunt commutanda, secundum illud Isa. 3: *erit pro suavi odore foetor*; una poena Inferni erit foetor sulphuris, secundum illud Psalm. 10: *ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum.* Isa.

30: *flatus domini quasi torrens sulphuris succendens eam.*

Caput 11

[88744] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 11 Multum contemnenda est gratia mundana, tamquam valde vana, similiter et laus et gloria. Prov. ult.: *fallax gratia et vana est pulchritudo.* Fallax est gratia qua aliquis mundo placet. Vana est laus qua aliquis sermone hominum extollitur. Vana est gloria qua aliquis opinione hominum magnus habetur. Vere gratia mundi fallax est. Primo quia parum, vel nihil, vel minus quam nihil valet, et multum constat. Secundo quia nocet. Tertio quia frequenter accidit, quod non habetur, cum haberi creditur. Quarto quia cum habetur, facile amittitur minus quam nihil valeat, et cum mundi gratia, potius eligenda est ejus ira quam gratia. Eccles. 7: *melior est ira risu*: per iram enim corrigitur animus delinquentis. Amicus mundi est amicus proditoris, et ejus osculum est fraudulentum. Prov. 28: *meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis*: unde ad Daemones est illud verbum Matth. 26: *quemcumque osculatus fuero, ipse est, tenete eum*; sic facit mundus illi quem amare se simulat, sicut fecit Joab Abner quem quasi osculans occidit, 2 Reg. 20. Prosperitas hominem excaecat, quem adversitas illuminat: ideo magis est timenda prosperitas quam adversitas. Gregorius: *cum omnis fortuna timenda sit, magis timenda est prospera quam adversa, haec enim saeviendo erudit, illa blandiendo seducit.* Multum constat mundi gratia, propter eam habendam fiunt vestes pulchrae et pretiosae, convivia superba, vasis aureis et argenteis ornata, et habetur familia magna, et equorum multitudo, et fiunt tantae expensae, quod ad eas regna et ducatus, comitatus et episcopatus non sufficiunt. Magnam gratiam apud Deum homines habent, si medietatem eorum quae pro gratia mundi expendunt, pro gratia Dei expenderent. Gratia mundi amatoribus suis multum nocet, quia gratiam Dei pretiosissimam eis aufert: gratia Dei pretium est regni caelestis, secundum illud Roman. 7: *gratia Dei vita aeterna*: et in Psalm. 52: *confusi sunt qui hominibus placent, quoniam Deus sprevit eos.* Galat. 5: *si hominibus placerem, servus Dei non essem.* Jacob. 4: *adulteri, nescitis quia amicitia hujus mundi inimica est Deo?* Quicumque ergo vult esse amicus hujus saeculi, inimicus Dei constituitur. Aliquando gratia mundi creditur haberi cum non habetur: *abscondunt enim odium labia mendacia*, Proverb. 10; et si aliquando habetur, cito amittitur, sicut patet in Christo, quia ante passionem venit Jerusalem, magnam gratiam erga populum habuit, sed cito gratia illa fuit amissa. Bernardus: *ab eodem populo, in eodem loco, et ipso tempore paucissimis diebus interpositis, primo cum tanto triumpho susceptus, postea crucifixus est. O quam dissimile est: tolle, tolle, crucifige eum, et benedictus qui venit in nomine domini, osanna in excelsis. Quam dissimile est: rex Israel, et non habemus regem nisi Caesarem. Quam dissimile est: regnum et crux, flores et spinae, cui prius profluebant vestimenta aliena, ecce suis exutus et sors mittitur super illa.* Mundus hominem in prosperitate diligit, in adversitate deserit. Eccl. 6: *est amicus secundum tempus suum, et non permanebit in tempore tribulationis. Cum fueris felix, multos numerabis amicos: tempora si fuerint nubila, solus eris.* Sapiens: *amicus qui causa utilitatis assumptus est, tamdiu placebit, quamdiu*

utilis erit. Multum contemnenda est laus vel gratia, tamquam multum vana, amatoribus suis noxia, proximo injuriosa, Deo contumeliosa. Multum vana est cum nihil valeat, et mutabilissima sit: unde ejus amatores valde sunt mutabiles, ipsi sunt sicut galli in turribus Ecclesiarum, et sicut arundo, quae ad omnem ventum movetur, et sicut paleae, quas ducit ventus. Eccl.: *ne te ventiles in omnem ventum.* Job 21: *erunt sicut paleae ante faciem venti.* Bernardus: *qui conscientias suas in alienis linguis posuerunt, modo parvi, modo nulli videntur sibi, prout linguis hominum eos laudare, vel vituperare placuerit.* Tales vento pascuntur quo inflati cruciantur. Oseae 2: *Effraim pascit ventum*; ipsi pascuntur digitis hominum, et popularibus auris. Pascuntur etiam foliis verborum, ut aliqui viles vermiculi. Tales appetunt triplex esse vanum, scilicet esse in hominum visione, opinione et dictione. Primum appetunt quod omnia opera sua quae faciunt videantur. Matth. 23. Quod vere vanum est, idest nihil valens ei qui videtur. Non est secundum naturam, ut sensatum delectetur in hoc quod sentitur, sed sensus in sensato habet delectari: non delectatur cibus in hoc quod comeditur, sed potius comedens delectatur in cibo. Multum ergo fatue agunt, qui tot et tantis expensis procurant diversas pulchritudines, ut in eis oculi hominum delectentur. Qui appetunt esse in opinione hominum, appetunt quasi esse chimericum, quod est in fictione, et est valde vanum, nihil valens Chimera de qua fit fictio. Similiter et esse in dictione hominum vanum est, cum dici possit et quod est et quod non est. Dictio utilis est dicenti, cum per eam alii voluntatem indicet. Utilis etiam esse potest illi cui dicitur, quia per eam scientia loquentis ei communicatur; illi vero de quo dicitur, qui aliquando non est, inutilis esse videtur in dictione, cum esset in signo, significante ad placitum, sicut insignia regia ei qui non est rex, ad derisionem sunt, sic ei, qui falso laudatur, est laus ad verecundiam secundum illud sapientis: *qui falso praedicantur, necesse est ut suis laudibus erubescant.*

Caput 12

[88745] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 12 Valde noxia est amatoribus suis laus et gloria mundana: aufert enim eis non solum bona spiritualia, sed etiam temporalia. Magnas enim expensas pro illis faciunt, ita quod magni reditus eis non sufficiant; sicut ventus vehemens arboribus aufert fructus, sic ventus vanitatis amatoribus vanae laudis et vanae gloriae aufert bona sua. Ventus iste, licet videatur levis, tamen in mari hujus mundi multas naves perire facit, etiam ne veniant ad portum salutis impedit, et multas magnas arbores evertit, et a regno Dei transfert in regnum Diaboli. Ventus iste contrarius est Austro, spiritui scilicet in caelum ducenti, cum ad Infernum impellat. Amatores laudis et gloriae mundanae multum injuriantur proximo: de his quae pauperibus subtrahunt, oculos divitum pascunt. Bernardus: *clamant nudi, clamant famelici, et conqueruntur; nobis, inquiunt, fame et frigore miserabiliter laborantibus, quid conferunt tot mutatoria, vel extensa in porticis, vel plicata in manticis? Nostrum est quod effunditis, nobis crudeliter subtrahitur, quod inaniter expenditis. Illud inveniunt curiosi quo delectentur, et non inveniunt miseri quo sustententur.* Tales Deo magnam contumeliam inferunt, cujus gloriae, gloriam

hominum, quae in valore nihil est, praeferunt Joan. 8: *si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est.* Non est appetenda laus mundi, primo quia mundus est senex fatuus, et insensatus; ideo non est curandum de verbis ejus: *stultus enim fatua loquitur*, Is. 33. Nec timenda est vituperatio nec quaerenda ejus laudatio. Eccl. 21: *tres sunt species quas odivit anima mea, et aggravor valde animae eorum. Pauperem superbum, divitem mendacem, senem fatuum et insensatum.* Pauper superbus est corpus humanum, quia, secundum corpus, homo nudus egreditur de utero matris suae. Ita quisque mandatum evangelicum implens de duabus tunicis, dat unam homini non habenti, ut dicit Augustinus: *dives homo mendax est, qui plus potest quam credat, qui in his quae ad Deum pertinent toties mendaciter dicit, non possum.* Bernardus in Ep. ad Frat. de monte Dei: *ignosce domine, ignosce, excusamus, tergiversamur, vix est aliquis qui in his quae ad te sunt, experiri velit quid possit, etiam quod promptissime potest secundum carnem, vel secundum saeculum, sive timor impulit, sive cupiditas traxit.* Senex fatuus et insensatus mundus est Deo exosus, ad cujus instructionem Deus studiose operatus est, et semper est levior et vanior. Hic mundum intellige eos, qui amant bona transitoria mundi usque ad contemptum Dei. *Mundus iste salvatorem non cognoscit* Joan. 5: *nec spiritum veritatis potest accipere*, ibid. 14. Dedit ei dominus legem naturalem Mosaycam, doctrinam prophetarum, doctrinam philosophicam, doctrinam evangelicam, doctrinam apostolorum doctrinam sanctorum expositorum. *Et, quia doctrina et flagella omni tempore est sapientia*, Eccl. 22, Deus flagellavit eum multipliciter. Adhuc habet supra dorsum de illa virga, qua percussus est pro peccato primorum parentum septem frusta, scilicet famem, sitim, calorem, frigus, laborem, infirmitatem et mortem. *Virga enim in dorso ejus qui indiget corde*, idest sapientia, Prov. 10. Praeterea dedit ei dominus exemplar speciosissimum vivendi in seipso, quia *longum est iter per praecepta, breve et efficax per exempla* secundum verbum sapientis. Sed si neque sic sapiens factus est, quid fiet amplius ei? Is. 1: *super quo percutiam vos ultra addentes praevaricationem.* Secundo laus mundi appetenda non est, quia mundus diligit malum, et odit bonum; ideo non est ei credendum, nec contra malum, nec pro malo. Amorem, vel odium veritatis, nescit judicium, juxta verbum Bernardi. Mich. 3: *numquid non vestrum est scire judicium qui odio habetis bonum, et diligitis malum?* Amatores mundi similes sunt avibus, quarum oculos nox illuminat et lux caecat. Non est curandum de laude, vel vituperio eorum qui dicunt bonum malum, et malum bonum, sicut non esset credendum testimonio noctuae contra lucem vel pro nocte. Ipsi sunt velut jumenta viros sanctos despicientes, sicut jumenta aurum, et argentum, et lapides pretiosos pedibus conculcarent. Prov. 14: *ambulans recto itinere et timens Deum, despicitur ab eo qui infami graditur via*; ibid. 29: *abominantur impii eos qui in recta via sunt.* Cum quidam diceret sapienti cuidam, homines te contemnunt, ait, et illos asini, sed non illi asinos, nec ego illos curo. Despiciunt et derident mali bonos, et hoc tale est ac si caecus despiceret et irrideret videntem, et claudicans recte ambulantem, sed contemptus eorum contemnendus est, et irrisio irridenda. Sapiens: *aequo animo audienda sunt imperitorum convitia, et ad honestatem tradenti, contemnendus est ipse contemptor.* Tertio laus mundi appetenda non est, quia maledictus est. Is. 5: *vae qui dicitis bonum malum, et malum bonum.* Ad singulas transgressiones mandatorum Dei habet maledictum super caput suum in Ps. 108 *maledicti qui declinant a mandatis tuis*, et Deut. 28, dicitur transgressori mandatorum Dei. *Maledictus eris in civitate, et maledictus in agro* etc. a maledicto quomodo egreditur benedictio?

Benedictio mundi habet maledictionem adnexam, et maledictio benedictionem; ideo potius timenda est ejus benedictio, quam maledictio. In Ps. 108: *maledicent illi, et tu benedices.* Matth. 5: *beati estis cum maledixerint vobis homines.* Benedictio mundi homini est venenata; maledictio vero eis est medicinalis. Magis ergo eis timenda est benedictio mundi, quam maledictio. Sapiens: *habet suum venenum blanda oratio.* Gregorius: *idcirco dominus linguas detractorum in electos laxat, ut si quid elationis in eis surrexerit, lingua eorum, quod est membrum nobile, velit serviri bonis abstersione sordium eorum.* Prov. 11: *qui stultus est, serviet sapienti.* Lingua laudatoris timenda est sicut novacula acuta faciens dolum, jugulat enim eum quo credit decorari. Hieronymus: *adulatores ut inimicos cave, quorum sermones super oleum molles, et ipsi sunt jacula. Corrumpunt fictis laudibus leves animos, et male credulis mentibus blandis vulnus infligunt.* Idem: *adulator apud philosophos definitur blandus inimicus.* Cum lingua adulatoris decipiat, lingua vero vituperatoris erudiat, magis timenda est adulatio quam vituperatio. Is. 3: *popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt.* Item 9: *erunt, qui beatificant populum istum, seducentes.* Cum amatores mundi sint vituperabiles, contemnenda est laudatio et glorificatio eorum. Non enim facit hominem laudabilem laudes eorum habere qui non sunt laudabiles, nec facit hominem gloriosum habere gloriam apud eos qui sunt inglorii. Sapiens: *tam turpe sit tibi laudari a turpibus, quam laudari ob turpia.* Idem: *amor turpium nisi turpi ratione conciliari non potest.* Item: *malis displicere laudare est.* Praeterea cum homines bonitatem nostram, quae in corde est, sint quasi caeci cum eam non videant, nec videre valeant, tale est cum quis laudatur ab hominibus, ac si caecus naturaliter judicaret de coloribus. 1 Reg. 16: *homines vident quae apparent, Deus autem intuetur cor.* Pr. 16: *spirituum ponderator est dominus.* Item cum principem audacia deceat, non est appetenda ab eo laus, vel gloria: amor enim talium hominem timidissimum facit, ut sonitus folii eum terreat, secundum illud Lev. 27: *terrebit eos sonitus folii volantis*: folium volans est verbum vituperium sonans. Sapiens: *relinque ambitionem, ambitio timenda est, res vana ventosa.* Item cum principem deceat virilitas, verecundari debet cum se lactari quasi puerum ab adulante videtur, et propinanti sibi lac adulationis multum indignari potest. Prov. 11: *si te lactaverint peccatores, ne acquiescas eis.* Ibid. 24: *non lactes quemquam labiis tuis.* Item, cum ad principem pertineat ut se et alios sapienter regat, multum cavendum est ei ne ad verba hominum in regimine sui et aliorum respectum habeat, stulte enim operaretur: ad voluntatem Dei operando respicere debet, non ad verba hominum, sicut dictum est de David, qui fuit rex juxta cor Dei. Sicut Angelus Dei, sic est dominus meus rex, ut nec benedictione, nec maledictione moveatur. Angelus respicit ad voluntatem Dei, non ad verba hominum.

Caput 13

[88746] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 13 Veritas multum est amanda principi. Omni rei temporali debet eam praeponere: nec timore temporalis damni, nec amore lucri, nec etiam timore scandali debet eam deserere, cujus contrarium multi principes faciunt modica occasione veritatem vitae, vel judicii relinquentes, ut in eis impletum sit illud Dan. 8: *prosternetur*

veritas in terra. Veritas in terra prosternitur, cum pro vitando damno terreno, vel lucro requirendo veritas deseritur. Prov. 28: *qui cognoscit in judicio faciem, non bene facit, et pro buccella panis deserit veritatem.* Laborare debet princeps ut veritatem agnoscat, et cavere ne in sermone veritatem amittat. Prov. 24: *veritatem eme.* Veritas emitur, quando cum labore magno, et expensis, et damno temporalium veritatis cognitio acquiritur. Ad hoc quod in sermone non amittatur veritas, multum valet sermonis raritas: veritas enim in multiloquio periclitatur, juxta verbum beati Bernardi: *princeps potestatem suam veritati debet subjicere*, ut dicat illud apostoli 2 Cor. 13: *non possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate.* Princeps debet veritatem defendere, cum a perversis impugnatur, ne veritas ruinam patiatur. Is. 28: *corruit in platea veritas.* Si princeps in praesenti potestatem habens pro veritate fuerit, in futuro judicio pro eo veritas erit, ubi nihil contra veritatem fieri poterit, et eum liberabit. Joan. 8: *veritas liberabit vos.* Esd. 2: *veritas manet, et invalescit in aeternum, et vivit, et obtinet in saecula saeculorum.*

Caput 14

[88747] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 14 Clementia multum decet principem. Est autem clementia, ut dicit sapiens: *virtus, per quam animus in odium alicujus temere concitatus, benignitate retinetur*: secundum Senecam: *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi, vel potestate superioris adversus inferiorem in poenis constituendis.* In hoc conveniunt fideles et infideles, quod clementia necessaria sit principi. Dominus primum principem populi sui Moysen constituit, qui erat *mitissimus super omnes homines qui morabantur in terra.* Num. 12. Et 3 Reg. 20, legitur: *audivimus quod reges domus Israel clementes sunt.* Isaias petit clementem dominatorem: *emitte* inquit *agnum, domine, dominatorem terrae* Is. 16, et talis missus est Matth. 21: *ecce rex tuus venit tibi mansuetus.* Lex ejus vocatur *lex clementiae*, Prov. ult., et in signum clementiae unguntur reges Christiani. Assuerus qui infidelis erat Esth. 13: *voluit potentiae nequaquam abuti magnitudine, sed lenitate et clementia gubernare subjectos.* Seneca: *nullum ex omnibus clementia magis quam regem, aut principem, decet.* Item clementia efficit ut inter regem et tyrannum sit differentia. Ad virtutem clementiae pertinet mediocritatem servare in parcendo et ulciscendo. Seneca: *tam omnibus ignoscere crudelitas est, quam nulli parcere: modum enim tenere debemus.* Sed quia difficile temperamentum est, quidquid plus aequum futurum est, in partem humaniorem praeponderet. Princeps maxime debet esse temperatus in ultione propriarum injuriarum. Seneca: *quemadmodum magni animi non est qui de alieno liberalis est, sed ille qui quod alteri donat, sibi detrahit; ita clementem voco non dolore alieno facilem, sed eum qui cum suis stimulis exagitetur, non prosilit, qui intelligit magni animi esse injurias in summa patientia pati, nec quidquam esse gloriosius principe impune laeso.* Idem: *magni animi proprium est placidum esse, et injurias atque offensiones superne despicere.* Clementia principem servat, ne impatientia, vel aliqua alia inordinata affectio ultionem praecipiet. Cicero: *optandum est ut qui reipublicae praesunt, legum similes sint, quae ad puniendum non iracundia, sed aequitate ducuntur.* Ira viri injustitiam operatur. Jac.

1. Justitia enim, Dei est cum tranquillitate, ira vero habet perturbationem. Quomodo habere se princeps debeat in ulciscendo, ostendit Seneca his verbis: *in hac tanta facultate rerum non ira me ad iniqua supplicia compulit, non juvenilis impetus, non tenuitas hominum et contumacia, quae saepe tranquillissimis quoque pectoribus patientiam extorsit.* Idem: *alterius aetate prima motus sum, alterius ultima, quoties inveni nullam misericordiae causam, tamen peperci.* Et notandum est quod sunt septem quae principem incitare debent ad clementiam. Primum est humana natura, cui mansuetudo congruit; est homo animal mansuetum natura, crudelitas vero hominem bestialem facit, Seneca: *quid istud delectari sono catenarum, quocumque ventum est, multum sanguinis effundere, aspectu suo terrere et fugare? Quae alia vita esset si leones ursique regnarent? Si serpentibus in nos, ac noxissimo animali cuique daretur potestas? Ipsamet rationis inexperta natura abstinet a suis, et statuta etiam inter feras similitudo morum est.* Aristoteles in Lib. de Nat. Anim., dicit *quod non est avium unius speciei, ut se comedant.* Secundum est nobilitas animorum qui regendi sunt. Seneca: *remissius imperanti melius paretur. Nam contumax est animus humanus, et in contrarium atque arduum nitens, faciliusque sequitur quam ducatur.* Tertium est exemplum: inter exempla vero praecipuum est exemplum summi principis, scilicet Dei, de quo legitur Joel. 2, quod *benignus, et misericors, et praestabilis super malitia est.* Sapient. 12: *parcis omnibus, quoniam tua sunt.* Seneca: *si Deus placabilis est, et delicta potentum non statim fulminibus persequitur, quanto aequius est hominibus praepositum miti animo exercere imperium?* Etiam in his creaturis inferioribus invenitur clementiae exemplum. Seneca ponit exemplum de rege apum, dicens: *iracundissimae, ac pro captu corporis pugnacissimae sunt apes, et aculeum in vulnere relinquunt. Rex ipse sine aculeo est, noluit ipsum natura nec saevum esse, nec ultionem in magno constitutum petere, telumque detraxit, iramque ejus inermem reliquit: exemplum hoc omnibus regibus ingerens: pudeat ab exiguis animalibus non trahere mores: tanto moderatior homo esse debet, quanto vehementius nocet.* Quartum est humani sanguinis pretiositas, quo parcissime utendum est. Seneca: *clementia sanguini alieno tamquam suo parcit, et scit homini non esse homine prodige utendum.* Quintum est finis, propter quem principes sunt super alios constituti, scilicet ut hominibus medeantur: unde verecundum est principi, si eum occidit, cui mederi debuit. Seneca: *non minus sunt turpia principi multa supplicia, quam medico multa funera.* Idem: *sapiens multa remittit. Multos pater sani, sed et sanabilis ingenii servabit. Agricolas bonos imitabitur, qui non tantum rectas procerasque arbores colunt, sed illis quoque quos aliqua depravavit causa, vincula quibus innitantur, applicant.* Idem: *princeps alios ex civibus suis, quia utiles sunt et boni, libens videat, alios in numerum relinquat, quosdam esse gaudeat, quosdam esse patiatur.* Sextum est quod clementia principi securitatem dat et in praesenti, et in futuro. De praesenti securitate dicit Seneca: *errat, si quis existimat ibi tutum esse regem, ubi a rege nihil tutum est. Securitas securitate mutua pascenda est. Non est opus latera montium abscondere multiplicibus muris, et turribus saepire.* Salvum regem clementia in aperto praestabit: crudelitas hostes multiplicat. Seneca: *oportet voluntas ante saeviendi deficiat, quam causa: alioquin quemadmodum praecisae arbores pluribus ramis repullulant, et multa satorum genera, ut densiora surgant, rescinduntur; ita regia crudelitas auget inimicorum numerum tollendo. Parentes enim liberique eorum qui interfecti sunt et propinqui, et amici eorum in locum singulorum succedunt.* In futuro dat securitatem, quia in extremo judicio Deum clementem habebit, qui in

inferioribus se in praesenti clemens fuerit. Luc. 6: *cum qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Septimum est quod clementia regnum roborat: unde dicitur Proverb. 20, de rege, quod *roboratur clementia thronus ejus.*

Caput 15

[88748] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 1 cap. 15 Pietas multum decet principem, cum locum ejus teneat, cui proprium est misereri semper et parcere, et de quo scriptum est Psal. 144: *misericordia ejus super omnia opera ejus.* Princeps enim cujus minister est, maxime debet imitari in misericordia. Sapiens: *maximam potestatem accipiens, datorem potestatis, juxta possibilitatem suam, imitari debet. In hoc Deum maxime imitabitur, si nihil judicaverit quam misereri pretiosius.* Vir misericordiae debet esse princeps, sicut et Christus fuit princeps principum, de quo dicit Augustinus: *quae misericordia eum de caelo disposuit, et carne induit, ipsa pro pauperum redemptione eum vendidit.* Augustinus de ipso, *redemit venditus.* Princeps contra astutias perversorum debet consilium, pauperibus debet compassionem, imbecillibus contra violentiam potentum defensionem: ad illum pertinet illud Job 29: *oculus fui caeco, et pes claudo, pater eram pauperum.* Propter pauperes venit filius Dei in mundum, secundum illud Psal. 11: *propter miseriam inopum et gemitum pauperum, nunc exurgam, dicit dominus*: et propter simplices, pauperes et impotentes ordinavit Deus in Ecclesia principes. Multum valet pietas ad hoc quod aliquis principatu sit dignus: unde 1 Machab. 2: *David in sua misericordia obtinuit sedem regni in saecula*, et cum David misericorditer egisset cum Saul, nolens interficere eum cum posset, ait: *nunc scio quod certissime regnaturus sis, et habiturus in manu tua regnum Israel*, 1 Reg. 24. Princeps Dei prae ceteris misericordia indiget, quia in majori periculo est quam alii: quanto enim aliquis in loco superiori, tanto in periculo majori versatur, sicut dicit Augustinus: *Deus enim misericors erit, si ipse proximo misericors fueris.* Matth. 5: *beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Cum omne animal diligat sibi simile, quomodo misericordia Dei misericordiae hominis propitia non erit? Augustinus: *rivus fluit, et fons siccabitur*, Isai. 58: *frange esurienti panem tuum* etc., *tunc invocabis, et dominus exaudiet te. Non potest esse quod rivus misericordiae nostrae fluat ad proximum, et fons divinae misericordiae siccus sit nobis.* Nihil est utilius principi pietate 1 ad Tim. 4: *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est, et futurae.* Ipse pauperes facit stipendiarios nostros. Gregorius: *pauperes sunt contemnendi ut egeni, sed exorandi ut patroni.* Eccles. 9 et 20, dicitur de eleemosyna: *super scutum, et lanceam pugnabit pro te adversus inimicum tuum.* Pietas est per quam princeps maxime placet Deo et populo. Augustinus: *non est, quod ita Deo amabiles faciat ut pietas.* Eccl. 4: *esto pupillis misericors ut pater, et pro viro matri eorum, et eris tu velut filius altissimi.* Licet virtutes communiter in principe placeant populo, plus tamen, quia populus miseriis premitur, misericordia ipsius ei dulcius sapit Prov. 19: *qui pronus est ad misericordiam, benedicetur.* Multum necessaria est principi misericordia: custodit enim eum ne ignis zeli eum destruat Prov. 20: *misericordia et veritas*

custodiunt regem. Ignis zeli ardere debet in oleo misericordiae; deficiente vero hoc oleo, ignis zeli destruit principes, sicut ignis, si desit oleum materiale, destruit lampadem. Gregorius Sup. Ezech.: *zeli sancti destructio de virtute misericordiae necesse est ut ardeat*: flevit salvator ex pietate destructionem Jerusalem, quae erat facienda ex justitia. Misericordia debet movere principes ad naturam, zelo vero justitiae contra culpam. Augustinus: *duo sunt nomina, homo, peccator: quia peccator est, corripere: quia homo est, miserere*, sicut dicit Glossa Sup. ill. Matth. 5: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam: justitiae lumen est misericordia: justitia sine misericordia est caecus furor, est ut caecus sagittarius occidens hominem, cum debet occidere vitium, sicut Lamech qui sagittavit Cain et occidit, volens sagittare feram.* Debet princeps attendere pauperem suum esse fratrem, ne eum despiciat et opprimat. Augustinus: *Adam et Evam intendamus, et omnes fratres sumus.* Isai. 58: *carnem tuam ne despexeris.* Levit. 25: *fratres vestros non opprimetis per potentiam.* Item attendere debet princeps pauperem membrum esse cum ipso illius corporis, cujus Christus est caput, ut ei compatiatur et amore capitis, et quia membrum ejusdem corporis, cujus et ipse 1 ad Cor. 12: *si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra.* Item attendere debet princeps Christum tantum amorem habere erga pauperes, ut quod fit pauperi, sibi reputet fieri. Matth. 25: *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*: et debet honorare Christum in paupere amplius ceteris, sicut Deus prae ceteris ipsum honoravit. Prov. 14: *honorat dominum qui miseretur pauperis.* Multum displicet Deo cum pauperes ab hominibus inhonorantur, quos Deus tantum honoravit. Jacob. 2: *nonne Deus pauperes elegit in hoc mundo, divites in fide, et haeredes regni* et cetera. *Vos autem exhonorastis pauperem.* Attendere etiam debet princeps pauperibus regnum caelorum esse datum, et sic se habere ad eos, ut cum principatus ejus defecerit, in regno aeterno a pauperibus recipiatur.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Peraldi

De eruditione principum

liber II

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 2

Prooemium

[88749] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 pr. Declaratis quibusdam in praecedenti libro, quae communiter decent principem, ostendetur in hoc secundo libro, quomodo princeps habere se debeat ad Deum, et ejus Ecclesiam. Et primo tangetur de fide ipsius: secundo de spe: tertio de timore: quarto de amore.

Caput 1

[88750] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 1 Fides multum necessaria est cuilibet homini, sine qua nullus placet Deo, juxta illud Hebr. 11: *sine fide impossibile est placere Deo.* Haec virtus praestat Deo primum obsequium, subjiciens illi intellectum nostrum: ideo multum placet ei: juxta illud Eccl. 1: *beneplacitum est Deo fides.* Respectus divinae misericordiae specialiter est ad fidem Jerem. 5: *domine, oculi tui prospiciunt fidem*, ubi amor, ibi oculus. Non est remissio peccatorum extra fidem, nec opus aliquod vere bonum, Joan. 3: *qui incredulus est filio, non videbit vitam aeternam, sed ira Dei manet super eum.* Augustinus super illud Rom. 3: *arbitramur hominem justificari per fidem: bona, inquit, opera ante fidem inania sunt. Ita enim mihi videntur esse ut magnae vires, et cursus celerrimus praeter viam. Nemo ergo computet vere opera sua bona ante fidem. Ubi vera fides non erat, vere bonum opus non erat: bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit.* Fides principium est gratiae, et ordinatrix, et causa vitae

aeternae. Hebr. 10: *justus ex fide vivit*; Gal. 2: *in fide vivo filii Dei*; 1 Joa. 5: *vitam habebitis aeternam, qui creditis in nomine filii Dei.* Extra fidem nihil vivit vita spirituali, sicut in mari mortuo nihil vivere potest vita corporali, Augustinus: *tantam gratiam Deus fidei contulit, ut mors, quam constat vitae esse contrariam, instrumentum fieret, per quod transiretur ad vitam.* Fides radix est omnium bonorum, Augustinus super Joan.: *sicut in radice arboris nulla prorsus apparet species pulchritudinis, et tamen quidquid est in arbore pulchritudinis et decoris, ex illa procedit; sic ex fidei humilitate quidquid meriti, quidquidve beatitudinis animae susceptum est, procedit.* Fides ceteris virtutibus lumen ministrat: unde sine ipsa aliae virtutes sunt quasi in tenebris. Fides lucerna est, ad quam in nocte praesentis vitae ambulatur 1 Cor. 5: *per fidem ambulamus, et non per speciem.* Non est aliquis reputandus spiritualiter sanus, qui veram fidem non habet, licet multum abstineat, et eleemosynas multas faciat. Attendendum est quod nihil prohibet aliquem habere os sanum, vel manum, qui tamen habet oculum infirmum. Corvus infernalis multum conatur oculum fidei corrumpere, sicut corvus corporalis primo currit ad oculum cadaveris. Gregorius fidem vocat sapientiam. Haec est sapientia illa, de qua habetur Sap. 7: *sapientia vero vincit malitiam, attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Vere fidem non vincit malitia: peccata enim firmitati fidei non praevalent, juxta illud Matth. 16: *portae Inferi non praevalebunt adversus eam*, scilicet adversus firmitatem fidei. Peccata vocantur portae Inferni: inter portam et domum solum limen est medium, et inter mortale peccatum et Infernum corpus est medium. Anima enim separata a corpore quasi in puncto descendit ad Infernum, juxta illud Job. 21: *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt.* Sapientia ista attingit a fine usque ad finem, idest a creatione mundi usque ad extremum judicium, per beneficium creationis invitans homines ad Dei servitium, et per districtionem judicii exterrens a Dei offensa; ipsa attingit a caelo usque ad Infernum, a delectationibus transitoriis separans homines amaritudinibus suppliciorum infernalium, et amaritudines, quae occurrunt in servitio Dei, dulcorans magnitudine praemiorum. Gregorius: *si dulcia quaerimus, necesse est ut amara toleremus.* Eccles. 1: *usque in tempus sustine patiens, et postea redditio jucunditatis.* Si sapientia disponit omnia suaviter guttas amaritudinis praesentium, immensa dulcedine futurorum bonorum condiens, fide cognoscit homo eum a quo est, et ad quem est rediturus, et secundum merita sua ab eo recepturus, sine qua cognitione nullus sapienter se regit.

Caput 2

[88751] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 2 Specialiter fides necessaria est principi, quia cognoscit eum sub quo est, cui serviturus est, cui fructuosissime bene servitur, periculosissime male. Bene autem non servitur ei nisi non serviatur ad voluntatem suam: nec ad voluntatem suam servitur ei, nisi ipsa cognoscatur, non a casu. Voluntatem ergo ejus necesse est principem agnoscere. Augustinus: *initium obedientiae est quid praecipiatur velle cognoscere, et pars servitii est didicisse quid facias. Indubitanter accidere potest ut voto obsequendi aliquis*

offendat, qui prius non didicit qualiter obsequi debeat. Fide agnoscitur quod nec in rebus, quae reputantur nostrae, habeamus dominium, sed ministerium. Unde multum cavendum est principi, ne a ministerio transire velit ad dominium, et ne in illis in quibus debuit habere respectum ad Dei voluntatem, et ejus gloriam quaerere, sequatur propriam voluntatem, et quaerat gloriam propriam. De hoc punitus est Nabuchodonosor quia ministerio regni transierat in dominium, reputans se regni sui dominum. Dan. 4: *tibi dicitur Nabuchodonosor rex, regnum tuum transibit a te, et ab hominibus ejicieris, et cum bestiis et feris erit habitatio tua, foenum quasi bos comedes, et septem tempora mutabuntur super te, donec scias quod dominetur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, det illud.* Quod verum dominium solius Dei sit, apparet ex hoc quod toties habetur in lege veteri: ego dominus: et ex hoc quod Ecclesia dicit Christo: *tu solus dominus.* Hoc videtur intellexisse Gedeon Jud. 8, qui cum diceretur ei a filiis Israel: *dominare nostri tu, et filius tuus*, respondit: *non dominabor vestri, nec dominabitur in vos filius meus, sed dominabitur dominus.* Idem videtur intellexisse Caesar Augustus, qui cum imperaret toti mundo, prohibuit tamen ne aliquis vocaret eum dominum. Et sicut multum displicet Deo usurpatio dominii, sic multum placet ei intellectus ministerii, juxta illud Prov. 14: *acceptus est regi minister intelligens*; inquam, se tantum ministrum esse. Et notandum quod quatuor sunt quae videntur pertinere ad eum qui se tantum ministrum reputat. Primum est, ut solicitus sit quod domini sui voluntatem impleat, sperans quod, cum necessitas fuerit, dominus voluntatem ejus implebit; et hoc specialiter sperandum est, quando dominus bonus est Sapient. 1: *sentite de domino in bonitate.* Secundum est, ut sic operetur, quasi de omnibus rationem domino redditurus, quod specialiter agendum est, quando dominus est talis quod nihil possit ei occultari. Boetius in Lib. de Consol.: *magna nobis, si dissimulare non volumus, indicta est probitatis necessitas, cum ante oculos judicis agamus cuncta cernentis.* Tertium est, quod si dominus abstulerit ei illa quorum habet ministerium, ipse non offendatur, nec indignetur, sed dicat: *dominus dedit, dominus abstulit: sicut domino placuit, ita factum est, sit nomen domini benedictum*, Job. 1. Attendere debet minister et onus, et periculum administrationis, et mercedem quam expectat. Amore ergo mercedis administrationem patienter sustineat, si propter onus et periculum administrationis ipsam timeat, et ejus ablationem pro magna exoneratione habeat. Quartum est, ne cum dominus petiit in suis pauperibus de bonis suis, ipse ad dandum se difficilem non exhibeat. Matth. 25: *amen dico vobis, quicquid fecistis uni ex his fratribus meis minimis, et mihi fecistis.* Et ut verbo uno multa comprehendam, ad voluntatem domini, non ad suam, respectum debet habere minister, bona domini sui servando, vel largiendo. Multum displicet incredulitas Deo in principe qui locum ejus tenet. De hac punitus est Moyses et Aaron, qui synagogae praefuerunt, Num. 20: *quia non credidistis mihi, ut me sanctificaretis coram filiis Israel, non introducetis hos populos in terram quam dabo eis* in eodem: *non intrabis Aaron terram quam dabo filiis, eo quod incredulus fueris ori meo ad aquas contradictionis*: Eccles. 7: *in gente incredibili exardescet ignis*: Matth. 17: *o generatio incredula et perversa, usquequo vos patiar?* Apoc. 21: *timidis et incredulis pars illorum est in stagno igne ardenti et sulphure.* Fides in bello corporali et spirituali triumphare facit homines etiam Daemones vincens. Hebr. 11: *fide muri Jerico corruerunt.* Fides a Deo fortitudinem recipit 2 Paral. 16: *praebet fortitudinem his qui perfecto corde credunt in eum.* Ibid. 20: *credite in dominum Deum vestrum, et securi eritis.* Fides a periculis eripit, juxta illud 1 Mac. 3: *Ananias, Azarias, Mizael credentes liberati sunt a flamma* etiam fide informi, quae sine caritate est, miracula fiunt, ut patet in Alexandro, qui cum venisset ad montes Caspios, et petiissent filii captivitatis decem tribuum ab eo licentiam egrediendi, ipse, cognita causa inclusionis eorum, quod scilicet aperte recessissent a Deo Israel vitulis aureis immolando, et per prophetas Dei praedictum eis quod a captivitate non essent redituri, respondit quod arctius includeret eos: cumque angustas vias eorum obstruere vellet molibus bituminatis, videns laborem humanum non sufficere, oravit Deum Israel, ut opus illud compleret, et accesserunt ad se invicem praerupta montium, et factus est locus immeabilis, ut dicit Josephus. Quid facturus est Deus pro fidelibus suis, si tantum fecit pro infideli? Sicut fides bello corporali triumphare facit. Juxta illud Josue 1: *confortare et esto robustus, noli metuere (idest: noli timere), quia tecum est dominus Deus tuus*: sic defectus fidei facit hominem vinci. Juxta illud. Eccles. 2: *vae dissolutis corde, quoniam non credunt Deo*; et ideo non protegentur ab eo. Etiam fides informis facit triumphare, sicut accidit in Alexandro, cui per somnium Deus apparuit in habitu summi sacerdotis, dum adhuc ipse in litia civitate Macedoniae esset constitutus, dumque cogitaret utrum Asiam posset obtinere, jussit eum confidere: nam ipse exercitum ejus perduceret, et principatum Persarum ei traderet, qui promissioni ejus credidit, et secundum fidem suam factum est ei. Et cum Alexander iratus veniret Jerosolymam et pontifex Judaeorum praecepto domini pontificalibus indutus, et reliqui sacerdotes cum eo stolis legitimis induti exirent obviam ei extra civitatem, Alexander intuens antistitem pontificali stola insignem: et super cidarim laminam, in qua scriptum erat nomen domini, descendit de equo, et adiit eum solus; et nomen domini adoravit, et pontificem veneratus est; et obstupuerunt principes exercitus, putantes mentem regis ludificatam, solus Parthemius quaesivit cur sacerdotem gentis Judaeae adorasset et respondit: non hunc adoravi, sed Deum, cujus principatum sacerdotii gerit: nam in tali habitu per somnium Deum conspexi. Fides ostendit misericordiam, et justitiam Dei in servos suos, et exhibitam et exhibendam, justitiam in offendentes, misericordiam in debito modo servientes. Ostendit etiam thesaurum regni caelestis, quod Deus daturus est servientibus sibi debito modo.

Caput 3

[88752] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 3 Fidem principis decet esse magnam, vivam et stabilem. Ad fidei magnitudinem quinque videntur pertinere. Primum est, ut homo de Deo magna sentiat, ut centurio Matth. 8; qui credebat Deum solo verbo posse sanare servum suum, et se indignum esse ut Christus intraret sub tectum ipsius: unde dictum est de eo a domino: *non inveni tantam fidem in Israel.* Secundum est, ut homo bona transitoria intuitu aeternorum contemnat. Hebr. 11: *fide Moyses grandis factus negavit se esse filium filiae Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere jucunditatem: majores divitias existimans thesauro Aegyptiorum, improperium Christi: aspiciebat enim in remunerationem.* Tertium est, ut in adversis de Deo confidat. Matth. 14: *modicae fidei, quare dubitasti?* Quartum

est, ut ad longam credentiam bona sua Deo tradat. Magni enim principes credentiam requirunt Isa. 28: *qui crediderit, non festinet*: Prov. 20: *hereditas ad quam festinatur in principio, benedictione carebit in novissimo*: Eccl. 20: *hodie foeneratur quis, et cras repetit, et odibilis est homo hujusmodi.* Quintum est, ut cum homo aliquid petit a Deo, et non statim accipit, non ideo a proposito desistat. Dictum est mulieri in oratione stanti, *o mulier magna est fides tua, fiat tibi sicut vis*, Matth. 15. Ad impetrandum multum valet fidei magnitudo. Augustinus super Joan.: *quantum vas fidei attulerit quis ad fontem, tantum implet.* Bernardus super Cant.: *magna siquidem fides, magna meretur.* Fidem principis oportet esse vivam: fides mortua est, quae est impotens ad suas operationes. Jacob. 2: *si fides non habet opera, mortua est in semetipsa.* Fides viva est quasi arbor florens per firmum propositum Deo serviendi, et folia debita habens, scilicet sermonem qui sit ad aedificationem fidei, et det gratiam audientibus, et fructum debitum bonorum operum proferens. 2 ad Corinth. 13: *si estis ex fide, vos probate per opera.* Fidem etiam principum oportet esse stabilem. Tob. 2: *vitam illam expectamus quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab illo.* Valde reprehensibiles sunt, qui fidem illam in qua nutriti sunt et tamdiu vixerunt, et quam parentes eorum tenuerunt, pro fide alicujus haeretici relinquunt, contra illud Prov. 1: *ne dimittas legem matris tuae.* Et sicut qui jam est in possessione rei, non de facili permittit sibi eam auferri, sic non debet homo de facili relinquere fidem, in qua nutritus est. In tali casu, *qui cito credit, levis est corde*, Eccl. 19. Nec debet homo moveri, si aliquos haereticos videat vel abstinentes, vel misericordes, cum plures tales inveniantur qui sunt fidei Catholicae, vel si aliqui, qui sunt fidei Catholicae, inveniantur mali, multi enim magnae malitiae sunt inter haereticos, sed occultant eam quantum possunt, nec mirum cum et seipsos occultent.

Caput 4

[88753] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 4 Dicto de fide principis, dicendum est de spe illius. Spes est certa expectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia, et meritis praecedentibus. Ad spei certitudinem duo valent, scilicet consideratio liberalitatis Dei, qui servientes sibi remunerat super merita, prout decet ipsum, et haec liberalitas vocatur gratia in descriptione spei prius posita. Valet ad idem consideratio meriti. Cum enim Deus promiserit se redditurum mercedem servientibus sibi debito modo, et ipse verax sit, quod promisit, solvit. Unde spes quasi duabus basibus innititur, scilicet Dei liberalitati, servientes sibi ut eam decet remuneranti, et Dei justitiae promissa solventi.

Caput 5

[88754] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 5 Spes omni homini necessaria est, sicut et fides. Fides hominem in via regni caelestis dirigit, sed cum illa via sit ardua, necessaria

est spes quae, cum omnipotenti innitatur, hominem potentem ad perveniendum facit. Spes in hac valle miseriae hominem beatum efficit. Psal. 33: *beatus vir qui sperat in eo*, Proverb. 16: *qui sperat in domino, beatus est.* Omnes beatitudines illae, quas ponit salvator, Matth. 5, dicens *beati pauperes* etc., spei sunt. Spes in deserto hujus mundi deliciis affluit, juxta illud Cant. ult.: *quae est ista quae ascendit in deserto deliciis affluens, innixa super dilectum suum?* Multum debet movere hominem ad sperandum in Deo hoc, quod Deus monet eum ad hoc. Augustinus: *quare dominus toties nos ad innitendum sibi moneret, si supportare nos nollet? Non est illusor Deus ut se ad supportandum nos offerat et nobis innitentibus ei se subtrahat*; Rom. 5: *spes autem non confundit.* Augustinus: *confunditur qui quod sperat, non invenit.* Cum Deus non fallatur, nec fallere possit, sperans in eo non confunditur. Eccles. 2: *nullus speravit in eo, et confusus est.* Vanitas est non praestare fulcimentum innitenti: veritas vero est, non negare fulcimentum innitenti. Unde cum Deus sit veritas, innitenti sibi se non subtrahit. Item ad sperandum movere debet imbecillitas, et insufficientia nostra. Parvulum, qui non habet vires ad standum, vel ambulandum, monet natura, ut rei stabili quae juxta eum est, adhaereat, et sic casum vitet. Erubescere debet adultus, si nesciat facere quod naturaliter facit infans, ut scilicet, cognita infirmitate et imbecillitate sua, Deo adhaereat, et spe innitatur. Spes omnipotenti innititur, et juxta fontem bonitatis plantata est. Ex hoc quod omnipotenti innititur, habet securitatem, et fortitudinem; ex hoc quod est juxta fontem bonitatis, habet bonorum ubertatem. De primo dicitur in Psalm. 124: *qui confidunt in domino, sicut mons Syon*, et subdit, *dominus in circuitu populi sui*: Isai. 26: *urbs fortitudinis nostrae Syon salvator, ponetur in ea, murus et antemurale*: murus est virtus divinitatis, antemurale est meritum humanitatis, et utrumque facit ad securitatem nostram. In Psalm. 17: *protector est dominus omnium sperantium in se.* Ex hoc quod spes est juxta fontem bonitatis, abundanter influit ei bona. Thren. 3: *bonus est Deus sperantibus in eum.* In Ps. 31: *sperantem in domino misericordia circumdabit.* Spes arbor benedicta est, fructus uberes habens, cum a misericordia Dei abundanter irrigetur. Jerem. 18: *benedictus vir qui confidit in domino*; et subditur: *erit quasi lignum quod plantatur super aquas, et ad humorem mittit radicem suam, et non timebit cum venerit aestus.* Et in Psal. 1, dicitur de viro adhaerente Deo: *erit sicut lignum quod plantatum est secus decursus aquarum.* Spes in praesenti tempore, quae est quasi quaedam vigilia solemnitatis aeternae, habet quasi juge convivium, cum securitatem habeat. Prov. 15: *secura mens quasi juge convivium.* Ipsa in hyeme praesentis exilii habet quasi tempus vernum et floridum. Prov. 17: *animus gaudens aetatem floridam facit.* De spei gaudio legitur Rom. 12: *spe gaudentes.*

Caput 6

[88755] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 6 Principi maxime necessaria est spes tamquam illi qui ea facturus est, ad quae omnino ex se insufficiens est: non solum enim habet regere se, sed etiam alios. Ad sui regimen non sufficit, nec quantum ad regnum cordis, nec quantum ad regnum corporis. De regimine cordis patet, cum primum actum cordis, qui est cogitare, non

sufficiat regere, juxta illud 2 Cor. 3: *non quod sufficientes simus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis.* De regimine etiam corporis patet hoc, cum non sufficiat regere linguam modicum membrum corporis, immo domini est gubernare linguam. Prov. 16. *Sicut creatio mundi ad eum pertinet, ita et gubernatio.* Augustinus: *ubi dixisti sufficit, ibi defecisti.* Negotium principis, qui locum Dei tenet, et voluntatem ejus facere intendit, et gloriam ipsius quaerit, supra vires hominis est: unde oportet infirmitati humanae Dei omnipotentiam associari, ut negotium valeat implere, spe firma innitendo Deo. In Psal. 25: *sperans in domino non infirmabor.* Onus importabile est homini habere super se populum unius comitatus, vel ducatus, vel regni. De hoc conqueritur Moyses Num. 10, dicens domino: *cur imposuisti pondus universi populi hujus super me?* Tria requiruntur ad hoc, quod infirmitati principis Dei omnipotentia associetur, scilicet excellens status principis, insufficientia hominis, gravitas oneris. Princeps divina habet agere, ideo divina potestate indiget adjutrice. Insufficientia hominis valde magna est: insufficiens enim est ad subsistendum, et ad bene vivendum. Ad subsistendum tripliciter est insufficiens. Primo, quia sicut ex nihilo est, ita in nihilum redigeretur, nisi a Deo in esse conservaretur. Bernardus in Lib. de Dilig. Deo: *natura ita condita fuit, ut habeat jugiter necessarium protectorem, quem habuit conditorem, ut qui per ipsum non valuit esse, sine ipso non valeat subsistere.* Augustinus: *ex nihilo Deus omnia fecit, etsi se subtraheret, in nihilum redigerentur.* Secundo insufficiens ad defendendum se ab hostibus suis: a Daemonibus enim valde cito perimeretur, nisi a Deo defenderetur. Thren. 3: *misericordia domini est quod non sumus consumpti.* Bernardus: *si boni spiritus se a nobis elongaverint, impetum malorum quis poterit sustinere?* Tertio insufficiens est ad subsistendum, quia cibo indiget sustentari, aliter cito deficeret. Hanc insufficientiam non habet Angelus, nec etiam lapis. Tripliciter est homo insufficiens ad bene vivendum: primo quia non sufficit bonam vitam inchoare: secundo quia non sufficit in ea proficere: tertio quia non sufficit in ea perseverare. Potest se homo occidere peccando, sed non potest se occisum suscitare. Sap. 16: *homo per malitiam occidit animam suam*: Oseae 13: *perditio tua ex te, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum.* Item insufficiens est in bono inchoato perseverare. Gregorius: *cito bonum amittitur, nisi a largiente custodiatur.* Insufficiens etiam in bono inchoato proficere. Bernardus super illud Cant. 1: *trahe me post te*, dicit in persona Ecclesiae: *domine, scio me nequaquam pervenire ad te, nisi gradiendo post te; sed nec hoc quidem nisi adjuvante te, ideo precor ut tu trahas me post te. Beatus siquidem cujus est auxilium a te.* Magnitudo hominis ostensa est prius.

Caput 7

[88756] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 7 Duo videntur spei adversari, scilicet diffidentia de Deo, et confidentia in creatura. Diffidens, sive desperans de Deo, similis est Cain. Caput cordis habet tremulum, vagus et profugus est, a procella tentationis, a terra viventium projectus, eo quod non habeat anchoram spei, qua retineatur. Desperatio est peccatum in spiritum sanctum: unde super illud Gen. 4: *major est iniquitas mea quam ut veniam merear*, dicitur:

desperatio est blasphemia in spiritum sanctum, quae non remittitur neque in hoc saeculo, neque in futuro: quia aut putant Deum nolle dimittere, aut non posse, tamquam aut omnia non possit, aut invideat saluti. Confidentia in creatura triplex est, scilicet praesumptio de se, confidentia in homine, confidentia in re inferiori homine, ut in divitiis. De prima dicitur Prov. 28: *qui confidit in corde suo, stultus est*: vere stultus est de se praesumens, cum homo valde sit insufficiens, ut prius ostensum est. Confidentes de se maledicti sunt. Is. 5: *vae qui sapientes estis in oculis vestris.* Confidentia vero in homine fallax est, hominem confundens. Is. 20: *confundentur ab Aethiopia spe sua*, et ibid. 36: *ecce confidit super baculum arundineum confractum istum super Aethiopem cui si innixus fuerit homo, intrabit in manum ejus, et perforabit eam: sic Pharao rex Aegypti omnibus qui confidunt in eo.* Confidentes in homine maledicti sunt. Jerem. 27: *maledictus qui confidit in homine*, et Is. 29: *vae qui descendunt in Aegyptum ad auxilium* etc., *non sunt confisi super sanctum Israel, et dominum non exquisierunt.* Confidentia in rebus inferioribus valde periculosa est. Gregorius Sup. Job: *de creatore desperassem, si spem in creatura posuissem.* Item quasi in aquis defluentibus fundamentum ponere, est in rebus labentibus spei fiduciam velle solidare. Sap. 5: *spes impii quasi lanugo, quae a vento tollitur, et tamquam spuma gracilis quae a procella dispergitur*; Job 31: *si putavi aurum robur meum*, supple, mihi male accidat. Prov. 11: *qui confidit in divitiis suis, corruet*; Eccl. 31: *beatus dives qui non speravit in pecuniae thesauris*: 1 Tim. 6: *divitibus hujus saeculi praecipe, non sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo.* Cum aurum et argentum vix possint haberi secure, etiam in arcis serratis, fatuus est qui ex his securitatem vult sibi facere. Quomodo enim possunt securitatem dare quam non habent? Principem decet spes Deo totaliter innitens, meritum adjunctum habens, in tribulatione non deficiens, sed vires suas ostendens. De primo dicitur Esth. 14: *exaudi vocem illorum qui nullam spem aliam habent nisi in te.* De secundo dicit Bernardus Sup. Cant.: *integra Ecclesiae consolatio cum non solum quid sibi sit expectandum, sed unde sit praesumendum noverit.* De tertio habetur Job 13: *etiam si occiderit me, in ipso sperabo*; in Psalm. 25: *si exurgat adversum me praelium, in hoc ego sperabo.* Cavenda est principi spes maledicta, quae Deum offendit, quia de magnitudine misericordiae ejus confidit. De qua Bernardus in sermonibus, *est infidelis fiducia, solius utique maledictionis capax.* Cum videlicet in spe peccamus, hic peccat in bonitatem Dei. Rom. 2: *an divitias bonitatis ejus et patientiae, et longanimitatis contemnis?* Item cavenda est ei spes praesumptuosa, qua aliquis sperat, se facturum, cum voluerit, quod vires ejus excedit, ut cum aliquis praesumit se a malis convertendum, cum voluerit, de quo Eccles. 29: *repromissio nequissima multos perdidit.* Item cavenda est ei spes falsa, qua aliquis sperat quod futurum non est, ut cum quis promittit sibi longam vitam qui cito moriturus est, ut ille, cui dictum est Luc. 12: *stulte, hac nocte repetent animam tuam a te*; Isa. 28: *posuimus mendacium spem nostram.*

Caput 8

[88757] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 8 Dicto de fide et spe principis, dicendum est de timore ipsius. Timor Dei necessarius est omni homini, quoniam spiritus sanctus

principium et radix sapientiae. Prov. 2: *timor domini principium sapientiae*; Eccl. 1: *radix sapientiae timere Deum.* Et notandum quod cum sapientia sit sapore virtutum condita scientia, duo vero pertinent ad sapientiam, scilicet cognitio et affectio. Quantum ad cognitionem timor est principium sapientiae. Primo, quia mundat cor, juxta illud Eccl. 1: *timor domini expellit peccatum.* Mundando, vero cor facit oculum cordis videre clarius. Bernardus: *sincero oculo veritas patet.* Secundo quia cum sit fuga mali, fugit errorem, et cavet qui est malum rationis, homo timoratus non leviter credit, quod a ratione accipitur sed diligenter illud examinat. Tertio, quia cum repellit omnem negligentiam, secundum illud Eccl. 7: *qui timet Deum, nihil negligit.* Cavet negligentiam in studio, et per diligens studium in sapientia proficit. Quarto, quia tumorem superbiae expellit, quae susceptionem sapientiae impedit, et humilitatem introducit, quae ad sapientiam disponit. Bernardus: *superbo oculo veritas non videtur*; Prov. 11: *ubi humilitas, ibi sapientia.* Quantum ad saporem, timor est principium sapientiae, quia est prima affectio. Primo enim oportet animae desipere mala, ut post ei sapiant bona. Bernardus: *bene initium sapientiae timor domini, quia tunc Deus primo animae sapit, cum eam afficit ad timendum, non cum instruit ad sciendum.* Timor ceteras virtutes purificat, opera eorum scrutatur, si quid mali in eis invenitur, facit illud corrigi, etiam tuta pertimescit, Job 9: *verebar omnia opera mea.* Abundantiam bonorum operum illis procurat. Eccles. 15: *qui timet Deum, faciat bona*; ibid. 40: *timor domini sicut Paradisus benedictionis.* Qui habet timorem domini, semper timet, ne faciat parum, plus eligit abundare quam deficere: unde verum est illud Eccl. 40: *in timore domini non est immoratio*; ibid. 19: *timor domini in plenitudine commorabitur.* Timor etiam ceteras virtutes conservat. Hieronymus in Epist.: *timor domini virtutum custos est, securitas ad lapsum facilis.* Timor virtutes comprimit ne evanescant. Eccl. 8: *nisi te instanter tenueris in timore domini, cito subvertetur domus tua.* Timor declinat pericula, quod multum valet ad conservationem. Prov. 16: *in timore domini declinatur a malo.* Timentes Deum sacra Scriptura multum beatificat, Psalm. 111: *beatus vir qui timet dominum*: Eccl. 25: *beatus cui donatum est habere timorem domini.* Timens Deum quod vult, a Deo impetrat. Psal. 32: *oculi domini super metuentes eum*: oculi, inquam, quantum ad respectum misericordiae. Item: *quomodo miseretur pater filiorum, misertus est dominus timentium se.* Item, voluntatem timentium se facit. De timore domini dicitur Eccles. *Nihil melius quam timor domini.* Bernardus Sup. Cant.: *in veritate didici, nihil aeque esse efficax ad gratiam promerendam, retinendam et recuperandam, si omni tempore coram Deo inveniaris non altum sapere, sed timere.* Timor Dei hominem fortem facit, et juxta illud, in via domini timor operatur fortitudinem, in via saeculi debilitatem, timor Dei multum meliorat hominem, facit enim unum praevalere mille, juxta illud Eccl. 15: *melior est unus timens Deum, quam mille filii impii.* Bona etiam temporalia meliorare videtur, juxta illud Prov. 15: *melius est parum cum timore domini, quam thesauri magni insatiabiles.* Et, ut breviter dicamus, finis salubris doctrinae videtur esse timor domini, juxta illud Eccl. ult.: *finem loquendi omnes pariter audiamus, time Deum et mandata ejus observa, hoc est omnis homo.* De timore Dei dicitur Isa. 11, quod Christum repleverit, cum de aliis donis tantummodo dicatur, quod in Christo requieverint. Timor Dei replere debet viros sanctos. Bernardus loquens de spiritu timoris: *iste est nimirum, qui te eum hominem, sibi debeat vindicare.* Idem: *non est quo admittas superbiam, repletus timore domini.* Viri sancti timent semper et ubique. Eccl. 18: *beatus homo qui semper* *est pavidus.* Quod semper sit timendum, ostendit Bernardus Sup. Cant. dicens: *cum adest gratia, time ne indigne operreris ex ea; amplius time subtracta gratia, quia reliquit te in custodia tua; si redierit gratia, multo amplius tunc timendum, ne forte contingat pati recidivum; recidere enim quam incidere deterius est.* Aliae tres causae timoris assignari possunt, quarum prima tangitur in Psalm. 118: *delicta quis intelligit?* Multi sunt qui, licet non committant peccatum mortale, nesciunt tamen, utrum omittendo mortaliter peccent. Alia causa timoris potest assignari esse, quia multa videntur homini bona, quae Deus intelligit esse mala. Gregorius: *plerumque in conspectu sordet interni judicis, quod intentione fulget operantis.* 1 Cor. 4: *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Clarius videt Deus quam homo. Tertia causa est, quia nescit homo qualis futurus sit finaliter, licet in praesenti sit bonus: Eccl. 9: *sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei, et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit*, intellige finaliter. Potest enim homo in momento cadere, ita ut non adjiciat ut resurgat. Ubique timendum est, quia de quolibet statu aliqui damnantur. Oseae 13: *consolatio abscondita est ab oculis nostris, quia ipse inter fratres dividet*: loquitur de Inferno. Matth. 24: *duo in lecto, unus assumetur, et unus relinquetur*, lectum intelligas quietem contemplationis. Timendum est homini ex omni parte: homo enim est sicut castrum undique portas habens per quas capi potest: portae istae sensus sunt. Est etiam homo sicut castrum obsessum ab hostibus undique. Sap. 14: *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animae hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.* Viri sancti non solum timent in malis, sed in bonis. Job 9: *verebar omnia opera mea.* Gregorius in 2 Par. Moral.: *justi omne quod agunt metuunt, dum caute considerant, ante quantum judicem stabunt.*

Caput 9

[88758] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 9 Et licet timendum sit omni homini, tamen timendum est maxime principi. Sap. 6: *horrendum et cito apparebit nobis, judicium durissimum his, qui praesunt, fiet.* Durum erit judicium et his qui praesunt, et his qui subditi sunt, propter judicis inflexibilitatem, sententiae irrevocabilitatem, poenae quae infertur gravitatem. De primo habetur Prov. 6: *zelus et furor viri non parcet in die vindictae, nec acquiescet cujusquam precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima.* Non erit locus appellationi post illam sententiam; gravitas poenae erit et quantum ad acerbitatem, et quantum ad durationem, sed illis, qui praesunt, erit judicium valde durum quinque de causis. Primo, quia judicando peccaverunt, et *per quae peccat quis, per haec et torquetur*, Sap. 40. Secundo, propter adnexam superbiam, quam solet habere potestas judiciaria. In Psal. 30: *retribuet abundanter facientibus superbiam*; superbia in principio inhonoravit Deum, ideo Deus speciale odium habet ad eam. Tertio, quia gravius erit illis judicari, qui judicare consueverunt, sicut gravius est pauperem esse illi qui fuit dives. Quarto, quia judicabuntur pro se, et pro aliis. Hebr. 14: *obedite praepositis vestris et subjacete eis: ipsi enim pervigilant quasi rationem reddituri pro animabus vestris.* Quinto, quia judicium domini est; ideo multum displicet ei, quando scilicet ille qui locum Dei tenet, et qui operari debuit ut Deus, oper-

atur ut Diabolus; unde ait Josaphat 2 Paral. 2, loquens judicibus: *videte quid faciatis: non enim hominis exercetis judicium, sed domini, et quodcumque judicaveritis, in vos redundabit, sit timor domini vobiscum, et cum diligentia cuncta facite. Non est enim apud Deum vestrum iniquitas, nec acceptio personarum, nec cupido.* Status principis periculosus est valde, nec est res propter se appetenda, sed magis timenda, licet aliquando propter Dei ordinationem, et populi utilitatem, sit sustinenda. De periculo principis require supra in Lib. 1, cap. 1. Qui voluntarius est ad statum illum, et inordinate vult ascendere, injuriam facit Deo, ad quem pertinet ponere hominem loco sui. Luc. 6: *nolite judicare et non judicabimini.* Super illud 1 ad Tim. 3: *si quis episcopatum desiderat* etc. dicit Glossa Augustini: *locus superior sine quo populus regi non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter appetitur.* Qui ad principatum est voluntarius ramnum se esse ostendit: legitur Judic. a 9: *quaesierunt ligna ut ungerent super se regem. Dixerunt olivae, impera nobis, quae respondit: numquid possum deserere pinguedinem meam, qua dii utuntur et homines, et venire ut inter ligna promovear? Dixeruntque ligna ad arborem ficum. Veni et super nos regnum accipe, quae respondit eis: numquid possum deserere dulcedinem meam, fructusque suavissimos, ut inter cetera ligna promovear? Locutaque sunt ligna ad vitem, veni et impera nobis, quae respondit eis, numquid possum deserere vinum meum, quod laetificat Deum et homines, ut inter cetera ligna promovear? Dixeruntque omnia ligna ad ramnum: veni et impera super nos, qui respondit eis, si vere me regem constituistis, venite et sub umbra mea requiescite.* Ligna super se regem ungunt, quando aliqui aliquem eligunt, ut eis dominetur. Notabiliter autem dicuntur ungere: occasionem enim ei dant, ut uncte et mansuete erga eos se debeat habere in hoc quod sibi eum praeficiunt: valde enim perversum est, eos exhonorare qui eum in honore posuerunt, et potestate de manu aliquorum accepta uti in oppressionem eorumdem: quae perversitas figurata est, Matth. 27, in hoc quod milites praesidis accipientes arundinem de manu Christi, percutiebant inde caput ejus; in arundine enim, quae vacua est, potestas terrena intelligitur, quae nihil habet soliditatis; in oliva designantur qui operibus misericordiae insistunt; in ficu vero contemplativi, Dei dulcedinem sentientes; per vitem, propter fervorem vini, intelligitur homo perfectae caritatis et ferventis: ramnus vero genus rubi est, quod vulgo senticem appellant, asperum nimis et aculeatum, sicut sentes, et secundum Josephum ad impetum venti ignem naturaliter producit, et est in principio mollis, sed postea indurescit; unde signat aliquem malum ambitiosum, qui spinis vitiorum spinosus est; qui spoliat subditos suos, sicut spinae spoliant lana oves contingentes eas; qui ex se emittit ignem perversae conversationis, quo se et subditos suos comburit incendio infernali; qui se subditis suis mollem in principio exhibet, et mansuetum, deinde vero durum: quia, ut tyrannidem exerceat, talis principatum non recusat.

Caput 10

[88759] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 10 Dicturi de amore principis, primo dicemus de amore Dei, secundo de amore proximi. Circa Dei amorem ostendentur aliqua quae

valent ad hoc quod princeps ametur a Deo: secundo tangetur de signis, quibus perpenditur quod Deus ametur ab ipso: tertio vero sunt quae ad hoc valere possunt quod princeps a Deo ametur. Primum est sapientia. Sap. 7: *sapientia infinitus est thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, participes effecti sunt amicitiae Dei*; in eodem: *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Stulti in sapientia habitare nequeunt: stultitia enim quae sapientiae est contraria, hoc non patitur: sicut aqua ignem non sustinet. Novit dominus quod de amicitia stultorum provenit ad damnum et dedecus; ideo non vult habere amicitiam cum stultis. Prov. 14: *acceptus est regi minister intelligens*, regi, inquam, gloriae. Secundum est munditia, quae est effectus sapientiae. Jac. 3: *quae de sursum est sapientia primum quidem pudica est*, idest pudicum faciens. Propter munditiam vocatus est Joannes, discipulus quem diligebat Jesus. Joan. ult. Cant. 2: *dilectus meus mihi, et ego illi qui pascitur inter lilia*; puritate enim delectatur, et mundis familiaris est. Sapient. 6: *incorruptio facit proximum esse Deo.* Tertium est mansuetudo, quae multum assimilat Deo, cujus bonitatem alicujus malitia non perturbat, et ideo Deo amabilem facit. Propter mansuetudinem Moyses qui erat *mansuetissimus super omnes homines, qui morabantur super terram*, Num. 12, specialiter amicus Dei fuit. Eccl. 45: *dilectus Deo et hominibus Moyses.* Quartum liberalitas, quae multum assimilat Deo, qui liberalitate fecit quicquid fecit, creaturas rationales ut eis daret, alias creaturas, ut eas daret. Seneca: *qui dat beneficia, Deum imitatur, maxime imitatur eum qui dat pauperibus.* Balaam Deum maxime imitatur, qui nihil judicaverit quam misereri pretiosius. Liberalitas ergo ratione similitudinis hominem Deo reddit amabilem. 2 Cor. 9: *hilarem datorem diligit Deus.* Quintum est humilitas, propter quam David fuit vir secundum cor Dei. 1 Roman. 15, Matth. 9. In signum amoris quem habet Deus ad humiles, dominus amplexatus est parvulum. Et Beniamin, frater minimus, vocatur amantissimus domini, Deut. 33. Sextum est dilectio: diligit enim dominus eos qui se diligunt, alioquin esset infidelis. Bernardus in Epist.: *nemo se amari diffidat, qui eum amat libenter, Dei amor nostrum praevenit, subsequitur. Nam quomodo reamare pigebit quos amavit necdum amantes?* Septimum est temporalium contemptus. Matth. 19: *si vis perfectus esse* et cetera. Perfectus, inquam, in dilectione Dei. Seneca: *nemo dignus Deo qui opes non contempserit.* Temporalia amata inquinant, juxta verbum Bernardi: ideo anima temporalia amans indigna est Dei amore.

Caput 11

[88760] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 11 Novem sunt signa quibus perpenditur quod Deus ab aliquo ametur. Primum est si de eo libenter cogitat: ubi enim amor, ibi oculus: super illud Joan. 20: *domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi ubi posuisti*, sic habetur: *non dicit quem, quia in animo agere solet vis amoris ut quem semper cogitat, nullum alium ignorare credat.* Sap. 6: *cogitare de illa sensus est consummatus*, loquitur de sapientia increata. Secundum est cum aliquis amat quem credit a Deo amari, et odit quem credit a Deo odiri. Sapiens: *idem velle, idem nolle, ea demum vera est amicitia.* Deus peccata summe odit, nihil enim odit nisi peccatum

vel propter peccatum, virtutes vero amat. Virtutes princeps debet amare, peccata odire et persequi: unde dixit Valerius maximus cuidam principi: *tua providentia virtutes benignissime foventur: vitia saevissime vindicantur*, David: *iniquos odio habui.* Idem: *nonne qui oderunt te domine oderam?* Idem: *defectio tenuit me, pro peccatoribus.* Et idem: *vidi praevaricantes, et tabescebam.* Ambrosius super *beati immaculati: si is qui non relinquit parentes suos propter nomen Dei, non est Deo dignus, tanto magis qui diligit ejus inimicos, acceptus Deo esse non poterit.* Hieronymus in Epist.: *nationes adversariorum in mortali odio persequimur: blasphemantibus Deum clementem porrigamus manum.* Ambrosius in Examerone: *quid nos dignum nostro referimus creatori, cujus cibo vescimur, et dissimulamus injurias?* Tertium est cum aliquis pro Deo libenter patitur. Eccl. 2: *in igne probatur aurum et argentum: homines autem receptibiles in camino humiliationis.* Joan. 18: *calicem, quem dedit mihi pater meus, non vis, ut bibam illum?* Gregorius in 1 Part. Moral.: *poena quippe interrogat si quietus quis veraciter amat.* Quartum est amor sacrorum locorum, cum scilicet libenter est in domo Dei, et immunitates loci sacri servat, et facit servari. Luc. 2, dicitur de Anna, quod non discedebat de templo, quae meruit interesse praesentationi divinae in templo; et Christus cum esset duodecim annorum, inventus est in templo. Luc. 2, cum matri suae et Joseph ait: *nesciebatis quia in his quae patris mei sunt oportet me esse?* Et super illud Matth. 20, *intravit Jesus in templum* sic habetur: *ingressus urbem primo templum adiit, dans formam religionis, ut quocumque ibimus, primo domum orationis, si ibi est, adeamus.* Chrysostomus: *proprium erat ut veniens primo ad domum boni filii curreret patris, tu autem imitator Christi factus, cum aliquam ingressus fueris civitatem, primo ante omnem actum ad Ecclesiam curras.* Quintum est amor ministrorum Dei, sicut qui eos spernit, Deum spernit, Matth. 10, sic qui eos honorat, Deum honorat. Eccl. 7: *in omni virtute tua dilige eum qui te fecit, et ministros ejus ne derelinquas. Honora Deum ex tota anima tua, et honorifica sacerdotes.* Sextum est cum libenter de Deo libenter loquitur. De hoc habemus exemplum in Magdalena, quae Christum dilexit multum, cujus verba quae habentur in Evangelio, vel de Deo vel cum Deo fuerunt. Unum habes Joan. 11: *domine, inquit, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus.* Alia tria habes Joan. penult.: *tulerunt, inquit, dominum meum et nescio ubi posuerunt eum*; et paulo post: *domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi, et ego eum tollam.* Septimum est cum aliquis libenter Deum audit, audita a Deo memoriter retinens, Luc. 2: *Maria conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo*: ejusd. 10: *Maria, sedens secus pedes domini, audiebat verba illius*: Joan. 13: *qui audit mandata mea, et servat ea, ille est qui diligit me.* Octavum est cum aliquis dat libenter pro Deo, Cant. ult.: *si dederit homo omnem substantiam pro dilectione Dei, quasi nihil despiciet eam*, et Luc. 7, dicitur de Magdalena propter beneficia ejus enumerata: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; et Joan. 3: *qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* Nonum est cum mandatis Dei aliquis obedit. 1 Joan. 5: *haec est caritas Dei, ut mandata ejus custodiamus.* Item Joan. 2: *haec est caritas Dei ut secundum mandata ejus ambuletis.* Joan. 14: *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Specialiter signum divini amoris est, si quis servat illud mandatum quod specialiter salvator dicit suum Joa. 15: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem*; 1 Joan. 4: *hoc mandatum habemus a Deo, ut, qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Maxime amor pauperum signum est quod aliquis amet

Deum; illi non amantur propter se, sed propter Deum. Proverb. 19: *a paupere etiam amici quos habuit separantur.* In eod.: *fratres hominis pauperis oderunt eum, et amici procul recesserunt ab eo.* Attendere debet princeps in se dilectionem Dei, meditatione amoris, quam Deus nobis exhibuit: sicut enim ignis non melius quam igne accenditur, nec amor ita melius quam amore. Nutrire etiam debet in se Dei dilectionem, signis beneficiorum divinorum generalium et specialium quae a Deo recepimus, et continue recipimus, ut de ferventi Dei amore abundantia operum perfectae bonitatis procedat, ita ut in eo locum non habeat pigritia, vel negligentia, vel fastidium, nec amor vanae laudis, vel vanae gloriae, vel alicujus terreni emolumenti caritati opus praeripiat et sibi usurpet. Ut princeps immunitatem sacrorum locorum custodiat, et custodiri faciat, attendere debet quod legitur 2 Mach. 3, de Eliodoro, qui locum sacrum volebat spoliare pecuniis ibi commodatis: sicut enim ibi legitur, apparuit quidam equus terribilem sessorem habens optimis operimentis adornatus, isque cum impetu Eliodoro priores calces elisit. Qui autem insidebat, videbatur habere arma aurea, alii etiam apparuerunt duo juvenes, qui circumdederunt eum, et ex utraque parte flagellabant sine intermissione; subito autem Eliodorus concidit in terram, et in sella gestatoria deportatus et ex aerario, et jacebat mutus, atque omni spe, et salute privatus: sed postea precibus Oniae vita ei donata est. Item cum Pompejus venisset Jerosolymam, irruentes Romani prophanaverunt templum, equos in porticibus stabulaverunt, ob quam rem Pompejus creditur de cetero nunquam pugnasse, quin vinceretur, qui hactenus fuerat fortunatissimus.

Caput 12

[88761] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 12 Ad amorem proximi primo incitare debet principem Scriptura sacra, quae multum ad hoc monet Matth. 22 et Luc. 10: *diliges proximum tuum sicut teipsum*; Joan. 13: *mandatum novum do vobis ut diligatis invicem.* Et specialiter illa Scriptura debet ad hoc incitare, quae ostendit praeceptum de dilectione proximi specialiter praeceptum esse salvatoris, Joan. 15: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem.* Legitur in vita beati Joannis Evangelistae, quod cum ipse devenisset ad ultimam senectutem, et vix inter discipulorum manus ad Ecclesiam deferretur, nec posset plura dicere verba, ad quamlibet pausam dicebat: *filioli, diligite alterutrum.* Tandem discipuli et fratres, qui aderant, audientes quod eadem verba semper diceret, dixerunt: *magister quare semper hoc loqueris? Qui respondit: quia praeceptum domini est, et si solum fiat, sufficit.* Secundo debet eum incitare ad amorem proximi amor, qui videtur inter animalia irrationabilia ejusdem speciei. Eccl. 13: *omne animal diligit simile sibi, et omnis caro ad similem sibi conjungitur.* Si lupus, leo et serpens non exercent illam ferocitatem in animalia suae speciei quam exercent in alia, quid dicendum est de homine qui desaevit in alium hominem, numquid ferocior est lupo, leone et serpente? Ipsa aqua, quae naturaliter habet pugnam cum igne, pacem habet cum alia aqua, quae est ejusdem speciei cum ea. Tertio debet incitare ad amorem proximi fraternitas naturalis, quae est inter omnes homines. Augustinus in Lib. de Doct. Christ.: *si putamus non esse proximos, nisi qui de eisdem parentibus*

nascuntur, Adam vel Evam intendamus, et omnes fratres sumus. Idem 12 Lib. de Civ. Dei: *nihil tam discordiosum vitio, tam sociale natura, quam genus humanum. Propterea voluit Deus creare parentem unum de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors humanitas servaretur.* Quod vero illi femina ex ejus latere facta est, etiam hic satis significatum est, quam cara mariti et uxoris debet esse conjunctio. Malach. 2: *numquid pater unus non est omnium nostrum? Quare ergo despicit unusquisque nostrum fratrem suum?* Voluit dominus unicum hominem formare, ex quo omnes procederent, ut tamquam fratres omnes homines se amarent. Non sic legimus factum in Angelis, vel animalibus brutis. Seneca: *haec societas diligenter et sancte observanda est, quae nos omnes omnibus miscet, et judicat aliquod esse commune jus generis humani.* Jus illud videtur contineri in illis duobus mandatis: *quod ab alio oderis tibi fieri, vide tu ne aliquando alteri facias*, Tob. 4; et Matth. 7: *quodcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem faciatis illis.* Seneca: *sapientiae homo pro amico est: stultitiae amicus non est pro homine.* Quarto, fraternitas spiritualis, de qua Augustinus de Doct. Chr.: *omnes quidem fratres secundum quod homines sumus, quanto magis secundum quod Christiani sumus: ad id quod homo es, unus pater fuit Adam, una mater fuit Eva; ad id quod Christianus unus pater est Deus, una mater est Ecclesia.* Haec fraternitas tanto melior est fraternitate naturali, quanto meliorem habet patrem Deum. Matth. 23: *et patrem nolite vocare vobis super terram. Unus est enim pater vester, qui in caelis est.* Item quanto mater Ecclesia melior est matre carnali, tanto est melior hereditas caelestis quam temporalis. Hebr. 10: *rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis, cognoscentes vos habere meliorem, et manentem substantiam.* Si amandi sunt fratres illi qui dividendo hereditatem, portionem uniuscujusque minorem faciunt, quantum amandi sunt fratres illi, qui portionem uniuscujusque augent? Quanto enim plures erunt electi, tanto amplius gaudebunt. Quinto, debet movere ad amorem proximi exemplum Christi. Non enim est despiciendus, quam Christus ita carum habuit, quod pro ejus redemptione mori voluerit. Appretiandus est proximus hoc pretio ne nobis vilescat, Apoc. 1: *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*; Tim. 2: *qui dedit semetipsum pro nobis.* Exemplo suo voluit Christus nos ad hoc incitare cum dixit: *sicut dilexi vos*, Joa. 15. Ad id incitare debet exemplum Angeli, qui adeo amat hominem, ut custodiat eum in omnibus viis suis. Non est despiciendus homo ab homine, qui adeo carus est Angelo. Matth. 18: *videte ne contemnatis unum ex his pusillis: dico enim vobis quia Angeli eorum semper vident faciem patris mei, qui in caelis est.* Ad id debet etiam incitare similitudo quam habet proximus ad Deum, licet aliquis amet omnes filios amici sui; tamen specialem amorem habet ad eum, qui amico suo amplius est similis: sic, licet ad omnia opera Dei amorem habere debeamus, tamen specialiter ad hominem, quem constat esse factum ad imaginem et similitudinem Dei, Gen. 1. Ad idem incitare debet, quod proximus membrum est corporis, cujus Christus est caput. 1 Cor. 2: *vos estis corpus Christi*: non amat caput qui non amat membra. Praeterea proximus tuus membrum est ejusdem corporis, cujus est tu. Naturaliter vero amor est inter membra corporis. Rom. 13: *multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra.* Ad idem incitare debet emolumentum multiplex, quod sequitur ex hac dilectione. Eccles. 4: *melius est duos esse simul quam unum: habent enim emolumentum suae societatis.* Unum emolumentum est adjutorium, Proverb. 18: *frater qui juvatur a fratre, quasi civitas firma.* Tullius de Amic.; *virtutum* *amicitia adjutrix a natura data est, non vitiorum comes, ut, quia solitaria non posset virtus ad ea, quae summa sunt, pervenire, conjuncta et consociata ad eam perveniret.* Aliud emolumentum est mutua exhortatio. Eccl. 4: *unus quomodo calefiet?* Tertium est consolatio. Proverb. 27: *unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Ultimo incitare debet ad amorem proximi damnum quod facit odium vel discordia; hoc enim facit in corpore Ecclesiae, quod facit divisio continuitatis in corpore humano, ex qua sequitur dolor magnus, et quandoque mors; ideo salvator multum rogat pro unitate Ecclesiae, Joan. 17: *pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et nos.* Idem in eodem: *non pro eis rogo tantum, sed pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint.* Incitare debet principem ad amorem cleri, amor, quem in corpore humano videmus inter manum et oculum; si oculo immineat periculum, manus se opponit oculum protegens, et ictum suscipiens. Secundo hoc quod Deus reputat sibi fieri, quod ministris ejus exhibetur. Matth. 16: *qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit.* Tertio hoc quod parentes sunt spirituales, quibus honor et amor debetur. Basilius: *parentes nostros ut propria viscera diligamus.* Quarto hoc quod ministrant spiritualia, ideo merito debentur eis temporalia. Matth. 10: *dignus est operarius cibo suo.* 2 Tim. 2: *laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*, Gal. 6: *communicet is qui catechizatur verbo ei qui se catechizat in omnibus bonis*, 1 Timoth. 5, *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina.* Duplici honore sunt digni, quia bene vivunt, et bene praesunt, secundum Ambrosium. Digni sunt honore sublimi, et terreno honore: sublimi ut eis obediatur, terreno ut eis necessaria ministrentur, 1 ad Thess. 5: *rogamus vos, fratres, ut noveritis eos qui laborant inter vos, et praesunt vobis in domino, et monent vos, ut habeatis eos abundantius in caritate.*

Caput 13

[88762] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 2 cap. 13 Quae pertineant ad bonum principem ostendit Cyprianus in Lib. de 12, Abus. Saec. his verbis: *justitia regis est neminem injuste per potentiam opprimere; sine acceptatione personarum inter virum et proximum suum juste judicare; advenis, pupillis et viduis defensor esse; cohibere furta; adulteria punire; iniquos non exaltare; impudicos et hystriones non nutrire; impios de terra perdere; parricidas et perimentes non sinere vivere; Ecclesias defendere; pauperes eleemosynis alere; justos super regni negotia constituere; senes et sapientes et sobrios consiliarios habere; magorum et ariolorum, pythonissarumque superstitionibus non intendere; iracundiam suam differre; patriam suam fortiter et juste contra adversarios defendere; prosperitatibus animum non elevare; cuncta adversantia patienter tolerare; per omnia in domino confidere; fidem Catholicam in domino habere; filios suos non sinere impie agere; certis horis orationibus insistere; ante horas congruas cibum non gustare. Haec regni prosperitatem in praesenti faciunt, et regem ad caelestia perducunt.* Item, Augustinus in Lib. de Civ. Dei, ostendit ea quae ad principem pertinent his verbis: *felices dicimus imperatores si juste imperant, si*

inter linguas sublimiter honorantium, et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur; si se homines esse meminerint; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt; si Deum colunt, diligunt, timent; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes: si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eamdem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exercent; si eamdem veniam, non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si quod aspere coguntur plerumque decernere, minime lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto est ei castigatior, quanta posset esse liberior; si malunt cupiditatibus suis, quam quibuslibet gentibus imperare. Et haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae; si pro suis peccatis humilitatis et miserationis ad orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt. Tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id, quod expectamus, advenerit. Item, Gregorius ea quae ad principem pertinent ostendit his verbis: *summum bonum est in regibus justitiam colere, ac sua cuique jura servare, et in subditos non sinere quod potestatis est fieri, sed quod aequum est custodiri.* Idem: *tunc regnum bene regitur, cum regnandi gloria animo non dominatur.* Item, Bernardus: *restringenda sub ratione potestas est, nec quicquam agendum est prius quam concitata ad tranquillitatem mens redeat: quoniam commotionis tempore justum ira putat quod fecerit.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Peraldi

De eruditione principum

liber III

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 3

Prooemium

[88763] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 pr. Ostensum est in praecedenti libro, quomodo princeps habere se debeat ad eum qui est super eum, scilicet ad Deum, vel ejus Ecclesiam; in hoc tertio libro ostendetur, quomodo princeps habere se debeat ad seipsum. Cavendum est principi primo ne circa alios occupatus seipsum negligat: secundo, ne relictis aliquibus vitiis, aliqua vitia retineat quibus pereat: tertio, ne subditis suis bona eorum auferat, propter quae ipsos subditos amittat. Principi etiam multum necessarium est ut actionem consideratione praeveniat, prudentia fortitudinem suam cohibeat. Trina consideratione quod facturus est, debet praevenire, scilicet an liceat, an expediat, an deceat. Frequenter etiam de se debet cogitare quid sit, quis, qualis.

Caput 1

[88764] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 1 Si princeps, se neglecto, circa alios occupetur, stulto labore consumitur, sicut dixit Jethro principi synagogae Moysi: *vere stultus est labor talis*: cum sapiens dicat *proprium est stultitiae aliena vitia cernere, et sua oblivisci.* Valde fatuum est quod princeps, se neglecto, aliis intendat, cum ipse sit in majori periculo quam alii: quanto enim quis in loco superiori, tanto in periculo majori versatur, juxta verbum Augustini: *principi ex omni parte timendum est.* Daemones, qui caelestem altitudinem amiserunt, positis in terrena altitudine invidentes, eos maxime impugnant, reputantes sibi honorabilius, si eos sibi subjecerint, scientes quod per eos pluribus poterunt dominari. Sicut in exercitu hostes visibiles ducem exercitus capere vel occidere conantur, eo quod ipso capto, vel occiso, exercitus dispergatur; sic hostes invisibiles eum, qui praeest, maxime persequuntur: 1 Reg. ult.: *totum pondus praelii versum est in Saul.* De periculo principis require supra Lib. 1, capit. 1. Si neglexerit princeps suam salutem, non deerit qui ejus non negliget damnationem, sed eam non negligenter procurabit, cum

juxta verbum sapientis inaestimabile bonum sit suum esse. Multum est principi nociva occupatio, quae hoc bonum ei aufert. Non est suus, qui in periculo positus sibi intendere non potest: si vult princeps totus esse omnium instar apostoli, qui omnibus omnia factus est, laudabilis est humanitas, sed si plena sit; quomodo autem plena? Eo excluso. Ipse homo est. Ergo ut plena et integra humanitas sit, colligat ipsum intra se, qui omnes recipit. Cum omnes eum habeant, sit ipse ex habentibus unus: si maledictus qui partem suam facit deteriorem; quid ille, qui se penitus reddit expertem? Quid prodest principi, si universum mundum lucretur, se unum perdens? Noverit licet omnia mysteria, lata terrae, alta caeli, profunda maris, si se nescierit, erit similis aedificanti in fundamento ruinam, non structuram faciens. Non est sapiens, qui non est sapiens in acquisitione salutis: nemo eo ipsi germanior.

Caput 2

[88765] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 2 Multum cavendum est principi ne, aliquibus vitiis relictis, vitia aliqua retineat quibus pereat. Sunt aliqui qui de hoc confidentes quod sunt continentes, in aliis vitiis remanent, periculum suum non agnoscentes: superbi enim sunt, ventosi, invidi, iracundi, accidiosi, raptores, mendaces, blasphemi, detractores, malorum fautores, bonorum oppressores, in judicio personarum acceptatores. Talibus necessarium esset, ut in speculo Scripturae sacrae frequenter se suspicerent. Gregorius: *specula sunt divina praecepta, in quibus animae sanctae semper inspiciunt, et si quae sunt in eis foeditates, deprehendunt.* Joan. in Epist.: *impossibile est quemquam Deo placere, qui quid ei placeat ignorat*, fieri potest ut obsequendi voto offendat, si quomodo obsequi debeat, ante non didicit. Bernardus Eugenio Papae: *admovi speculum, foedus se in eo vultus agnoscat. Inspice ne forte etsi sit unde merito placeas tibi, etiam in quo debeas displicere, non desit. Nolo glorieris testimonio conscientiae: omnia illi desunt qui nil putat sibi deesse.* Principi multum cavenda est personarum acceptio in judicio. Bernardus ibid.: *caliginis duae sunt causae, ira et mollior affectus, is judicii censuram enervat, illa praecipitat. Turbatus prae ira oculus clementer nil intuetur, suffusus quadam fluxa et muliebri mollitie animus rectum non videt. Non eris innocens si aut punias eum cui fuerat forte parcendum, aut parcas ei qui fuerat puniendus.* Impunitas nociva est valde. Bernardus in Lib. de Consid.: *impunitas est incuriae soboles, insolentiae mater, radix impudentiae, transgressionum nutrix.* Multum decet principem ut sit sine macula, cum teneat locum ejus qui est sine macula et vult habere ministros sine macula, juxta illud Psal. 110: *ambulans immaculate hic mihi ministrabit.* Populus etiam multum ad eum respicit, unde ei bene convenit illud 1 ad Corinth. 3: *spectaculum facti sumus mundo*; et sic Sapient. 7, dicitur de Christo, qui est speculum sine macula; ita ipsi pro possibilitate sua debent esse speculum sine macula, in quo pure reluceret Christi imago. Si macula fuerit in speculo, illam videt qui in eo faciem videre quaerebat; sic si macula fuerit in principe, ad eam respiciet populus, et secundum eam se maculabit. Praeterea macula in principe macula est in gloria, in statu scilicet glorioso, cum perfectio Christianae religionis sit immaculatum se custodire ab hoc saeculo, Jac.

1: *princeps, qui super alios est, perfectius hoc debet facere.* Et notandum, quod multiplex est macula, quam aliquis contrahit ab hoc saeculo. Prima est superbiae, quae multum timenda est homini: haec Luciferum, ipsis sideribus clarius emicantem, in Diabolum convertit. Haec macula multum excaecat oculum cordis. Bernardus: *superbo oculo veritas non videtur.* Secunda macula est avaritiae, quae valde deformis est. Sapiens: *deterius avaritia vitium nullum est*: Eccles. 31: *beatus vir qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit.* Tertia est macula luxuriae, de qua Eccl. 47: *inclinasti femora tua mulieribus*; et paulo post subditur: *dedisti maculam in gloria tua*, loquitur ad Salomonem. Haec macula valde turpis est: Gregorius: *superbia eo quod minus turpis creditur, minus vitatur, luxuriam eo magis erubescunt homines, quia omnes turpem noverunt.* Quarta, est peccatum gulae, de qua habetur in epistola Judae: *hi sunt in epulis suis maculae convivantes*: varietate enim et delectabilitate ciborum occasio sunt ut convivantes cum eis maculentur. Quinta macula est loquacitatis, de qua Jacob. 4: *lingua constituitur in membris nostris, quae maculat totum corpus.*

Caput 3

[88766] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 3 Multum cavendum est principi ne subditis suis bona eorum auferat, propter quod ipsos amittat. Bernardus in Lib. de Consid.: *parvi dejectique animi est, de subditis non profectum quaerere subditorum, sed quaestum proprium: non mediocris gloriae est vox illa apostoli. Non requiro datum, sed fructum. Indecens est valde principi, voluntate pro lege uti. Non est major domino suo qui ait: non veni facere voluntatem meam. Non minus dejecti quam elati animi est, veluti rationis expertis, non pro ratione, sed pro libito agere, nec judicio agi, sed appetitu. Quid tam bestiale, et tam indignum cuivis utenti ratione, quam vivere ut pecus? Quis in te rectore omnium, tantam contumeliam naturae honoris injuriam ferat, sic degenerando, generale opprobrium fecisti tibi proprium.* Psalm. 48: *homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus* et cetera. *Quid tam indignum tibi quam ut totum tenens, non sis contentus toto, nisi minutias quasdam atque exiguas portiones ipsi et tibi creditae universitatis, tamquam non sint tuae, satagas nescio quomodo adhuc facere tuas? Ubi etiam meminisse volo te parabolae Nathan de homine qui centum oves habens, unam quae erat pauperis concupivit. Hoc quoque veniat factum immo facinus regis Achab, qui rerum summam tenebat, et unam vineam affectavit, avertat Deus a te quod ille audivit, caecidisti et possedisti.* Non debet princeps subditos contemnere, sed ad eos humiliter se habere. Cyprianus: *qualem cupis erga te Deum esse, talis esto ipse erga servum tuum.* Seneca: *cum inferiore sic vivas, quemadmodum superiorem velis tecum vivere.* Idem: *quemadmodum stultus est qui equum empturus non ipsum aspicit, sed stratum et fraenos, sic stultissimus est qui hominem, aut ex veste, aut ex conditione, quae vestis modo nobis circumdata est, existimat.* Item Seneca: *servi sunt, immo homines: servi sunt, immo conservi: servi sunt, immo humiles amici. Video istos qui turpe existimant cum servo suo coenare. Virga omne murmur compescitur, tota nocte jejuni perstant. Sic fit ut isti de domino*

loquantur, quibus coram domino loqui non licet, at illi quibus non tantum coram dominis, sed et cum dominis sermo erat, quorum os non consuebatur, parati erant pro domino porrigere cervicem: in conviviis loquebantur, sed in tormentis tacebant, Coloss. 3: *domini, quod justum est et aequum, servis praestate, scientes quoniam et vos dominum habetis in caelo.* Specialiter princeps debet diligere, et honorare subditos sensatos et fideles. Eccles. 7: *servus sensatus sit tibi dilectus quasi anima tua.* Ibid. 33: *si est servus fidelis, sit tibi quasi anima tua, quasi fratrem sic eum tracta.*

Caput 4

[88767] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 4 Multum necessarium est principi ut actionem consideratione praeveniat. Ad considerationem monet Bernardus scribens ad Eugenium populi rectorem, multum commendans eam ipsi his verbis: *non te totum, nec semper des actioni, sed considerationi aliquid tui et cordis et temporis sequestra. Consideratio ipsius actionis partes benigna praesumptione suas facit quodammodo peragendo et ordinando quae agenda sunt necessario. Cave ne forte quae praevisa poterant esse proficua, praecipitata magis fiant periculo.* Consideratio primo ipsum fontem suum, idest mentem de qua oritur, purificat, demum regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, componit mores, vitam honestat et ordinat, postremo divinarum rerum et humanarum scientiam confert. In minori mundo, scilicet homine, est defectus considerationis, quod in majori mundo est defectus illuminationis. Tria sunt in majori mundo ab illuminatione, scilicet decor, directio et securitas. Deficiente illuminatione decor deest mundo, vel non prodest, cum non delectet, eo quod non videatur, et est confusio, et inordinatio, et nulla securitas; sic in homine, si desit consideratio, deest decor honestatis, deest ordinatio; confusa est enim vita, et in periculo, imago existens miseriae infernalis, ubi non est decor, nec ordo, sed horror. Periculum istud verum solem fecit nasci in mundo isto, juxta illud Luc. 1: *visitavit nos oriens ex alto. Illuminare his qui in tenebris sunt, et in umbra mortis errant.* Imminet mors talibus intus et exterius, juxta illud Thren. 1: *foris interficit gladius et domi mors similis est.* Qui habent defectum considerationis, inconsiderati volunt, loquuntur et operantur. Voluntas eorum mortem vitae praeelegit. Eccl. 12: *ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.* Item cum mors et vita sint in manibus linguae, Prov. 15, si non dirigatur lingua consideratione, mors praeeligitur vitae. Prov. 15: *qui custodit os suum, custodit animam suam: qui autem inconsideratus est ad loquendum, sentiet mala.* Loquens inconsiderate sentit haec mala, scilicet conscientiae remorsionem. Eccl. 20: *qui multis utitur verbis, laedit animam suam.* Item, gratiae evacuationem. In eodem: *sapiens in verbis amabilem se facit: gratiae autem fatuorum effundentur.* Item, confusionem. Proverb. 10: *os stulti confusioni proximum est.* Ibid. 13: *impius confundit et confundetur.* Item, damnationem. Matth. 13: *ex verbis tuis justificaberis, et ex verbis tuis condemnaberis.* Si desit consideratio, praeeligitur via ducens ad mortem viae quae ducit ad vitam, et societas quae ducit in Infernum illi quae ducit in Paradisum. Ex consideratione est desertio periculosae viae. Psalm. 118: *cogitavi vias meas, et converti pedes meos.* Homo, consideratione non

utens, est ut animal brutum, vel eo deterior. Bernardus: *an non tibi bestiis bestialior videtur homo rationem habens, et ratione non utens? Pecus quidem, si ratione se non regat, excusationem habet a natura.* Versari debet consideratio nostra circa opera ejus qui supra nos est, juxta illud Eccl. 7: *considera opera Dei* quae scilicet virtuti divinae sunt possibilia, non humanae. Haec consideratio ad hoc utilis est, ne ea temere praesumamus. Haec consideratio fidei est: si ipsa desit, cum Dei injuria quod Dei proprium est ab homine usurpatur, et creaturae attribuitur, quod est quasi idolatria. Et si contingat quod ad exhortationem alicujus aliquis corrigatur, eloquentiae et sapientiae suae hoc attribuit, et inde gloriam suam, et laudem hominum quaerit. Si vero non corrigatur, offenditur, et peccatori indignatur, et irascitur, incorrigibilitatem ipsius suam contumeliam reputans, non attendens quod correctio peccatoris non est opus humanae virtutis, sed divinae. Ferens lucernam non confert visum gradienti, et cibum ministrans non confert vitam illi cui ministratur, et ad pugnam incitans non dat virtutem praeliandi; adminiculantia sunt ista: sic praedicator non dat gratiam qua peccator corrigatur, Deus est qui correctionem operatur; unde, juxta verbum Salomonis: *nemo potest corrigere quem ille despicit.* Quosdam Deus appretiatur, quos de manu inimici quasi violenter eripit tribulationibus multis; quosdam vero despicit, quos velut fragmenta vasorum, et pannos irreparabiles, in luto divitiarum et delitiarum putrescere permittit. Opera ejus qui contra nos est, scilicet Diaboli, considerare debemus, ut eorum destructioni intendamus, exemplo salvatoris, qui mundo visibilis apparuit, ut ejus exemplo ad horum operum destructionem incitaremur, juxta illud Joan. 3: *in hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera Diaboli.* Ad hoc debet esse studium et labor eorum, qui curas habent, ut peccata in parochiis eorum destruantur Isai. 27: *iste omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus.* Opera etiam nostra frequenter considerare debemus: distincte enim examinabuntur a Deo etiam verba otiosa. Job 11: *verebar omnia opera mea, sciens quod non parcis delinquenti*: Prover. 13: *astutus considerabit omnes gressus suos.* Opera etiam eorum, qui sunt inter nos, considerare debemus, ut inde exempla sumamus. Prov. 6: *vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et disce sapientiam.* Quod corrigere aliquem, Dei sit non hominis, intelligebat qui dicebat: *sana me, domine, et sanabor*, Jerem. 17. Si cupiditas cor hominis occupaverit, nunquam sanabitur cor illud sine Dei operatione, sicut ex verbis patet domini, Matth. 19, qui ait, cum juvenis habens multas possessiones abiisset tristis, audito verbo ipsius de contemptu divitiarum: *amen dico vobis, dives difficile intrabit in regnum caelorum.* Item: *facilius est camelum intrare per foramen acus quam divitem in regnum caelorum.* Et, cum hoc audito, dixissent discipuli: *quis poterit salvus esse?* Respondit: *apud homines impossibile est* (ut scilicet per se a suis cupiditatibus convertantur), *apud Deum omnia possibilia sunt.* Idem intelligendum est de aliis corruptionibus. Si enim amor illicitus alicujus mulieris cor occupavit, sine virtute divina non sanabitur. Isai. 43: *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Oseae 13: *perditio tua, Israel, tantum ex me auxilium tuum.* Job 13: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?* Eccles. 21: *quasi rhomphaea bis acuta omnis iniquitas plagae illius; non est sanitas*, virtute scilicet humana. Sicut ad Deum pertinet creatio, ita recreatio. Peccatum hominem ad nihilum redigit, et, quodammodo, ad deterius. Bonum etiam esset ei si natus non fuisset, vel nihil omnino fuisset, nisi correctio secutura sit. Unde virtutis divinae, non humanae, est ad statum bonum illum reducere, cum gratia sit supra naturam, et solius Dei sit naturam animae in esse perducere, ipsius solum erit gratiam infundere. Ps. 83: *gratiam et gloriam dabit dominus.* Jac. 1: *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est.* Non sufficiunt ad correctionem verbera, quae sunt majoris efficaciae quam verba, juxta illud Prov. 27: *si contuderis stultum in pila quasi ptisanas, desuper feriente pilo, non auferetur ab eo stultitia ejus.* Multominus ad eorum correctionem sufficit verbi exhortatio: cor non sanat nisi quod cor intrat. Non fit correctio sine gratia, quae est immediate a Deo; cum datur gratia, datur spiritus, scilicet, qui non datur nisi a Deo, cum sit donum optimum; cum gratia datur, fit filius Dei cui datur, datur ei jus regni, poena aeterna remittitur, quae omnia ad Deum constat pertinere. Multum necessaria est principi ut prudentia fortitudinem suam cohibeat. Bernardus Eugenio Papae: *adverte suavissimum amplexum virtutum, atque alteram pendere ex altera, matrem fortitudinis esse prudentiam, nec fortitudinem esse sed temeritatem quemlibet ausum, quem non parturivit prudentia. Haec item est, quae inter necessitates et voluptates media, quasi quaedam arbitra, sedens, utrimque certis limitibus disterminat, fines istis assignans et praebens quod satis est, illis quod minus est demens. Et sic ex alterutro tertiam formans virtutem, quam dicunt temperantiam, nempe intemperantem ipsa consideratio censet tam eum qui necessariis pertinaciter demit, quam qui indulget superfluis. Non est temperantia in solis resecandis superfluis, est et in admittendis necessariis; tamen de justitia necesse est mentem consideratione praeveniri, ut se formet in ea. Se enim necesse est prius cogitet, ut ex se normam ducat justitiae, non factura utique alteri quod sibi nolit fieri, nec quod sibi fieri velit alteri negatura.* Non est laudabilis in principe nimia audacia. Bernardus in Lib. de Consid.: *ego multo mihi tutius judico apud majestatem timiditate, quam temeritate periclitari.*

Caput 5

[88768] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 5 Princeps quod facturus est, trina consideratione debet praevenire, scilicet an liceat, an expediat, an deceat. 1 ad Cor. 10: *omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*; loquitur apostolus de comestione eorum quae immolata sunt idolis, ut non omnia quae licent expediunt, idest adjuvant in cursu praedicationis, sed magis impediunt. Eccl. 37: *non omnia omnibus expediunt*: et subditur ab apostolo ad explanationem: *omnia mihi licent, sed non omnia aedificant*: licent omnia potestate liberi arbitrii, et doctrina legis naturalis, qua omnia munda sunt: *domini est terra et plenitudo ejus*; unde licet omnia comedere, sed, ad vitandum scandalum proximi, a tali comestione abstinendum est. Proverb. 13: *sapiens mulier aedificat domum suam: insipiens extructam quoque destruet manibus*: et subdit apostolus: *nemo quod suum est, quaerat*, supple, tantum: 1 Corinth. 13: *caritas non quaerit quae sua sunt tantum*, ut dicit Augustinus: ibid. Philip. 2: *non quae sua sunt singuli considerantes, sed quae aliorum*, si quis tamen objiciat de cibis prohibitis populo Judaeorum Lev. 11, et Deuter. 14, dicendum, quod illi cibi non fuerunt prohibiti propter se, sed in onus populi, et propter significationem, et ad restringendum peccatum gulae, quod in populo illo multum regnabat. Apostolus etiam revocavit prohibitionem illam Tit. 1 dicens: *omnia munda mundis.* Cum princeps considerare habeat, an

deceat quod facturus est, quod ad disciplinam pertinet, sciendum quod, secundum Hugonem de sancto Victore, *disciplina est omnium membrorum motus ordinatus, et dispositio decens in omni habitu et actione.* Idem: *disciplina est conversatio bona et honesta, cui parum est non mala facere, sed studet in his quae bene agit per cuncta irreprehensibilis apparere.* Haec descriptio videtur esse sumpta ex verbis Augustini dicentis: *in incessu, statu, habitu, et in omnibus motibus vestris non fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem.* Ista disciplina idem videtur esse quod modestia, de qua loquitur philosophus: *cujus est decorem, seu decentiam servare in exteriori conversatione, et est decor iste respectu hominum.* Ad videndum autem utrum aliquid sit decorum, seu decens, vel non, attendendum est an sit naturae consentaneum, et an sit personae dignum quae hoc agit, vel cum qua agitur; attendendum est etiam ad congruentiam temporis, vel loci. Decor est in homine quod est consentaneum excellenti naturae hominis, et est aliquid indecens in homine quod non esset indecens in bruto. Item aliquid indecens est in persona praelati, quod non esset indecens in persona privata. Item aliquid indecens est in religioso, quod non esset in persona saeculari. Item aliquid est indecens congruentia temporis, secundum illud Eccl. 20: *ex ore fatui reprobabitur parabola, quia non dicit illam in tempore suo.* Ratione etiam loci aliquid est indecens, ut cum in sacro loco aliquid fit indecenter quod alibi fieret decenter: sacro loco magna est exhibenda reverentia. Et notandum quod revereri multipliciter accipitur: aliquando enim dicit motum qui est fugiendo seu resiliendo ab altitudine alicujus rei in propriam parvitatem, et vocatur motus iste motus reverentiae, et huic motui interiori respondet exterius elongatio, vel fuga, qua humiles prius elongant se ab his, qui sunt in potestate positi, non audentes eis appropinquare, quoniam revereri dicit honorem quem aliquis exhibet alteri gratia dignitatis, ad ostendendum quod ipse subiectus sit ei, et paratus voluntatem ejus sequi, ut est: assurgere venient, assistere sedenti, inclinare transeunti, incedentem sequi. Et genuflexio exibetur et honor alicui propter prioritatem temporis, vel naturae dignitatem, vel excellentiam in aliqua gratia. Propter superioritatem exhibetur honor, juxta illud Roman. 13: *cui honorem, honorem*: 1 Petr. 2. *Regem honorificate.* Item propter prioritatem temporis, ut Lev. 19: *coram cano capite consurge, et honora praesentiam senis.* Item propter dignitatem naturae, ut Exod. 20: *honora patrem tuum et matrem tuam*; et Malac. 1: *si ergo pater ego sum, ubi honor meus?* Propter excellentiam in aliqua gratia honor exibendus est omnibus. Debemus enim credere quod omnes excedunt in aliqua gratia. 1 Petr. 1: *omnes honorate*: Rom. 2: *honore invicem praevenientes*: Phil. 1: *in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.* Augustinus: *non hoc ita debemus arbitrari, ut nos aestimare fingamus, sed vere aestimemus aliquid posse esse occultum in aliquo, quo nobis superior sit, etiam si bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum.* Et notandum quod dignissima species honoris creaturae exhibendi, est honor qui debetur humanae naturae, quam filius Dei assumsit: specialiter vero est honoranda humana natura in Christo propter inhonorationem quam in cruce sustinuit, juxta illud Phil. 2: *humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum.* Propter hoc ex institutione Ecclesiae fit adoratio crucis, in qua is, cui exhibetur honor ille, est Christus passus; ignominia vero crucis est causa illius adorationis. De adoratione humanae naturae a filio Dei assumptae dicit Augustinus super illud Psalm. 98: *adorate scabellum pedum ejus quoniam sanctum est; sciendum est quod in Christo terra est, idest* *caro, quae sine impietate adoratur.* Post naturam humanam a filio Dei assumptam, exhibendus est honor beatae virgini, in qua et ex qua filius Dei carnem assumpsit. Damascenus: *Dei genitricis imaginem, non materiam sed figuram adoramus*, figuram, hic intellige figuratum, seu significatum per imaginem, et subdit Damascenus: *honor enim qui est ad ipsam, ad eum, qui ex ea incarnatus est, reducitur.* Hoc dicit ideo, quia mater propter filium honoratur. Tertio, exhibendus est honor beatis Angelis et sanctis, qui sunt in statu gloriae, ab his qui sunt in statu gloriae. Matth. 11: *inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista; qui autem minor est in regno caelorum, major est illo.* Quarto, exhibendus est honor his qui praesunt in Ecclesia militante, qui scilicet sunt in gradu superiori, ab his qui sunt in gradu inferiori: qui enim praesunt, sunt in loco Dei, ideo honor eis exhibendus est, unde et dii vocantur, Exod. 23: *diis non detrahes, et principi populi tui non maledices.* Praecipue honor exhibendus est his qui praesunt quantum ad spiritualia, juxta illud 1 Tim. 5: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina.* Quinto, honor exhibendus est amicis Dei et in statu viae qui sunt notae sanctitatis; unde qui se reputant peccatores, cum genuflexione suffragia solent petere a talibus: status enim eorum, secundum suam reputationem, est inferior statu aliorum, sicut status servi a statu domini, vel filii: filius domini a servis dominus vocare solet. Matth. 15: *non est bonum sumere panem filiorum, et dare canibus.* Canes vocat peccatores; filios, justos; et subditur: *nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum.* Intelligit illos dominos, qui primo vocati sunt filii. De hoc honore dicitur ad Ecclesiam, Isa. 49: *vultu in terram demisso adorabunt te.* Et notandum quod reverentia quae debetur rebus Deo dicatis, ut templo vel coemeterio, vel his quae pertinent ad ornatum templi, vel sancto tempori, videtur esse quidam timor, quo timemus intrare templum illoti, vel non sanctificati, vel appropinquare altari, vel aliis rebus sacris, vel inquinare nos in loco sancto, vel communia opera ibi exercere. De hoc timore habetur, Gen. 28: *quam terribilis est locus iste? Non est hic aliud nisi domus Dei, et porta caeli.* Malac. 2: *levi a facie nominis mei pavebat.* Cum dominus sanctus sit, in sanctitate vult appropinquari ad ejus ministerium. Exod. 28: *Aaron sanctificatus ministret mihi.* Qui vero Deum non ostendit sanctum ad ministerium ejus in sanctitate appropinquando, ipse ostendet eum sanctum pro immunditia sua poenam a Deo recipiendo. Levit. 10: *arreptis Nadab et Abiud filii Aaron turibulis imposuerunt ignem et incensum insuper, offerentes coram domino ignem alienum, quod eis praeceptum non erat, egressusque ignis a Deo devoravit eos; dixitque Moyses: hoc est quod loquutus est dominus: sanctificabor in his qui appropinquant mihi.* Non legitur Christum in Evangelio tantam iram per zelum ostendisse, quantam ostendit cum vidit quod templo non exhibebatur debita reverentia Joan. 2 et Matth. 22. Tunc impletum est illud Psal. 68: *zelus domus tuae comedit me.* Et Marc. 2, legitur quod *non sinebat ut quisquam transferret vas per templum.* Post illud verbum apostoli: *omnia mihi licent*, subdit apostolus: *si cum gratia participo, quid blasphemor?* Idest cur cado in blasphemiam imperitorum, pro eo quod gratias ago? *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in Dei gloriam facite*, idest in laudem Dei. Ambrosius: *cum invocatione creatoris, ut in actibus et conversatione nostra, laudetur Deus.* Augustinus: *si haec recte fiunt, laudes Dei sunt.* Idem: *cum laudatur Deus, de bono opere tuo Deum laudas: et cum blasphematur Deus, de malo opere tuo Deum blasphemas.* Item idem: *si quod manducas et bibis, ad refectionem corporis sumis reparationemque membrorum tuorum,* *gratias agens ei qui tibi praebuit mortali et fragili supplementorum solatia, cibus tuus et potus laudat Deum; si vero modum naturae debitum immoderatione voracitatis excedas, et vinolentia te ingurgites, quantumlibet laudes Dei lingua tua sonet, vita blasphemas.* De his qui sine benedictione et gratiarum actione, eleemosynarum collationem comedunt, dicitur in canonica Judae: *hi sunt in epulis suis cum maculis convivantes, sine timore semetipsos pascentes.*

Caput 6

[88769] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 6 Frequenter debet princeps cogitare de se quid sit, quis, qualis: quid in natura, quis in persona, qualis in moribus: quid, verbi gratia, homo: quis, rector vel princeps: qualis, benignus, mansuetus, et similia. In definitione hominis, qui est animal rationale mortale, consideranti is occurret fructus, ut mortale quod est rationale humiliet, et rursum rationale mortale confortet, quorum neutrum erit contemptum homini circumspecto. Multum amanda est humilitas principi, unde ad eam admonet Eccl. 3: *quanto, inquit, magnus es, humilia te in omnibus.* Humilitas in majoribus est laudabilior, Deo gratior, et ipsis utilior. Bernardus in Lib. de Consid.: *cum omni indifferenter personae humilitas sit quaedam turris fortitudinis a facie inimici, nescio quo pacto vis ejus major in majoribus, et clarior in clarioribus comprobatur.* Idem: *non altum sapere, sed humilibus consentire nil Deo carius, vel rarius apud homines*, Gregorius in Moral.: *mirum est cum in cordibus sublimium regnat humilitas morum.* Bernardus: *non est magnum esse humilem in abjectione, magna prorsus et rara virtus humilitas honorata.* Idem, loquens de illo verbo, Matth. 3, quod dixit salvator praecursori: *sine modo; sic enim decet nos implere omnem justitiam: sic plane sic decet ut vincat et humilitate quem sublimitate vincebat.* Humiles Deus ad principatum elegit, superbientes vero abjicit 1 Reg. 15, dictum est Sauli: *nonne cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es?* Saul abscondit se domi cum quaereretur in regem 1 Reg. 10; et de David sublimando in regem dicitur ibid. 16: *abjeci eum, nec juxta intuitum hominis ego judico.* Moyses humilis princeps constituitur a domino, Exod. 3: *quis sum ego*, ait Moyses, *ut vadam ad Pharaonem, et educam filios Israel ex Aegypto?* Job 5: *ponis humiles in sublime.* Ibid. 13: *qui humiliatus fuerit, erit in gloria.* Humilitas praeparat ad sapientiam, quam constat principi multum esse necessariam. Bernardus in Lib. de Consid.: *simia in tecto rex fatuus in solio sedens*; Prov. 11: *ubi humilitas, ibi sapientia*; Matth. 11: *revelasti ea parvulis*; Ptolomaeus philosophus, *inter sapientes est sapientior qui existit humilior*; Beda: *humilitas est clavis scientiae*; Gregorius: *prima stultitia Angeli fuit elatio cordis. Vera sapientia efficitur hominis humilitas suae aestimationis.* Humilitas facit principem diligi. Chrysostomus: *nutrix dilectionis est humilitas; odii mater est superbia.* Bernardus: *sola virtus humilitatis laesae est reparatio caritatis.*

Caput 7

[88770] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 7 Humilitas est astutissima, sicut apparere potest in divisione mundi, quam ipsa facit cum superbia. Humilitas accipit in terra, superbia extra: unde super illud Job 6: *eum qui venit ad me non ejiciam foras* sic habetur: *superbiae est foras ejici, quae nihil habet in bono interiori nec hic nec futuro.* Seneca: *sapiens in terra, se omne bonum terminabit.* Ad humiles pertinet illud: *gloria nostra, hoc est testimonium conscientiae nostrae*, 2 Cor. 1. *Humilitas vult habere crossellum, superbia operimento contecta est: humilitas vult habere nucleum, superbia vero corticem: humilitas accipit imum, superbia vero altum: haec montes vult habere, illa vero valles; ideo superbia habet ventum, perflant enim altissima venti.* Habet etiam ariditatem, juxta illud Augustini: *alta siccantur, ima replentur.* Habet duritiem et sterilitatem, et propinqua est praecipitio. Bernardus: *facile est se in alto continentem obstupescere, et de vita periclitari*: opposita vero his habet humilitas. Superbia accipit florem, juxta illud Lev. 28: *date flores Moab.* Moab interpretatur ex patre, et significat superbos qui de paterna nobilitate gloriantur, humilitas vero accipit fructum. Superbia accipit pulchrum, humilitas bonum: superbia accipit paleam, et humilitas granum: superbia accipit imaginem, sive picturam honestatis, humilitas vero honestatem. Sapiens: *apud sapientes sunt honesta, apud vulgus simulacra rerum honestarum*, opera scilicet in mortali, et cum sinistra intentione facta. Superbia quod est contentionis, humilitas vero quod est pacis. Humilitas recumbit in novissimo loco, juxta illud salvatoris, Luc. 14, superbia vero gloriam quaerit: gloria vero res contentionis est. Cum unus laudat superbiam, duo eam vituperant. Humilitas laudem fugit, laus vero sequitur eam tamquam laude dignam. E contrario superbus laudem sequitur, laus vero fugit eum tamquam laude indignum. Superbia in ore hominum se et sua ponit, ideo non est mirum si morsus detractionis frequenter ibi sentit: humilitas vero altissimum ponit refugium suum. Ipsa enim dicit illud 1 Cor. 4: *qui judicat me, dominus est*; ideo morsus detractionum causa non attingit: humilitas vero turris fortissima est, juxta verbum Bernardi; ideo multum necessaria est principi, qui est in majori periculo quam ceteri. Multum cavendum est principi ne superbiat de multitudine populi cui praeest. Rex Xerses cum coram se videret exercitum suum multitudinis innumerabilis, attendens quod totus ille exercitus infra centum annos in pulverem convertendus esset, dixisse fertur, regem tanti exercitus et tam fortis me vocant homines, ego vero fateor me regem pulveris. Princeps tamquam prudens, non solum quod situm est ante oculos debet intueri, sed quod et futurum est, quod ita certum est ac si jam fuisset. Cum obsedisset Sennacherib Jerusalem, eadem nocte Angelus domini percussit in castris Assyriorum centum octuaginta quinque millia. Porro Jerosolymitae videntes stragem hostium, egressi sunt et spoliaverunt castra, spolia vero mortuorum tollentes excusserunt ex eis pulverem tantum. Nam ignis divinus latenter eorum corda incineraverat. Talis est principi sapienti suus exercitus, qui non solum praesentia, sed et futura intuetur, ideo de illo non superbit. Humilitas supplet in homine defectus aliorum bonorum. Bernardus: *apud dominum, fratres, jus habere non possumus, quoniam in multis offendimus omnes, sed nec fallere eum; ipse enim novit abscondita cordis, quanto magis opera manifestantur, nec resistere viribus, quoniam omnipotens est. Quid ergo restat nisi ad humilitatis remedia tota mente confugere, et quicquid in aliis minus habemus, de ea supplere?* Debet princeps attendere quis sit, quoniam aliis est praelatus: sed cum hoc etiam debet cogitare humilem statum unde ad hoc assumptus est, et infirmitatem quam habet, qua ceteris infirmior est, ne evanescat

salubris copula, ut cogitans se summum, attendat pariter se cinerem vilissimum non tantum fuisse, sed esse. Imitetur cogitatione naturam, imitetur etiam, quod dignius est, auctorem naturae summa imaque consocians. Nonne enim in parte hominis vili limo vitae spiraculum colligavit? Nonne auctor naturae in sua parte verbum limumque contemperavit? Multum timenda est principi prosperitas; incautis enim prosperitas est ad disciplinam quod ignis ad ceram, quod solis radius ad nivem, vel glaciem. Sanctus David, sapiens Salomon fuit; sed, blandientibus nimis secundis rebus, alter ex parte, alter ex toto desipuit. Magnus, qui incidens in adversa non excidit vel parum a sapientia: nec minor cui praesens felicitas si arrisit, non irrisit; quamquam facilius inveneris qui sapientiam retinuerit contraria sibi fortuna, quam qui propitia non perdiderit. Tullius in prima Reth.: *difficile est illi virtutes habere, qui secunda semper fortuna usus sit.* Considerare etiam debet princeps qualis ipse sit. Haec consideratio tenet eum in se, nec sinit eum a se evolare, nec ambulare in magnis super se. In se debet consistere, non infra dejici, non supra attolli, non evadere longius, non extendi in latius. Longum dico cum sibi homo promittit vitam longiorem; cum superfluis animus extenditur curis; altum, cum de se plus praesumit; profundum, cum se plus dejicit; longitudo extremum habere solet, dilatatio scissuram, altitudo ruinam, profundum absorptionem. In hoc fortis non dejicietur, prudens longioris vitae non abducitur incerto, modestus moderabitur, curas temperabit a superfluis, non deerit necessariis. Multum cavenda est principi otiositas, mater nugarum, noverca virtutum. Cum omnia ad humilitatem hominem incitent, mirum est quomodo humiles non sumus, et quomodo adhuc in nobis superbiam retineamus.

Caput 8

[88771] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 8 Incitat nos ad humilitatem terra, infimum elementorum, quam cum inspicimus, quasi coemeterium et sepulcrum nostrum videmus, quia in terram reversuri sumus, juxta illud Gen. 3: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram de qua sumptus es.* Terra, quae nunc est sub pedibus nostris, quandoque futura est super caput nostrum. Ad humilitatem etiam incitare nos potest, quod tantum terra indigemus. Ipsa est quae nos sustentat: si ipsa disrupta fuerit sub pedibus nostris, sicut fuit sub pedibus Datan et Abiron, Num. 16, vivi in Infernum descenderemus. Ipsa etiam miro modo Dei virtute ex se producit unde pascimur: quod si non faceret, fame periremus. Item, si ligna non produceret, quibus possemus nos calefacere, periremus frigore. Aer etiam ad humilitatem multum nos incitat, si attendamus quod sine aere nec ad momentum possumus vivere: nisi enim ad cordis refrigerium aerem attrahamus, suffocamur. Item, si aer a vento frigido commotus fuerit, multum nos affligit: si pestilens fuerit, nos interficit. Aqua etiam materiam humilitatis magnam nobis ministrat, quae si defuerit, immundi erimus, et, terra existente arida et sterili, fame peribimus. Ignis etiam ad humilitatem nos incitat, qui si nobis defuerit, unde cibaria nostra coquamus, et nos calefaciamus, non habebimus, et fame et frigore peribimus. Propterea ignis paratus est in tormentum impiis. Deut. 32: *ignis succensus in furore meo, et ardebit usque ad Inferni novissima.*

Quomodo ergo superbit homo facinorosus, ad cujus combustionem fornax iam succensa est? In terra et eis quae de terra nascuntur, et brutis animalibus multam materiam humilitatis invenimus, cum multa bona habeant, quibus nos caremus, ut est fulgor auri, pulchritudo florum. Matth. 6: *considerate lilia agri quomodo crescunt, non laborant, neque nent. Dico autem vobis, quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis.* In avibus etiam est suavitas cantus sine magisterio alicujus creaturae, ad quam suavitatem homo multis annis edoctus non potest pertingere. Item invenitur in brutis velocitas, fortitudo, pulchritudo, vestitus abundans. Hominem vero ab eis oportet mendicare unde nuditatem cooperiat, et pulchritudinem suam ornet, et tarditatem suam et debilitatem suam juvet. In luminaribus etiam caeli magnam materiam illuminandi nos habemus, quorum luce multum indigemus: sine luce enim oculi nostri sunt inutiles. In nobis multas causas humiliationis invenimus et ex parte corporis et ex parte animae. Ex parte corporis, sive respiciamus ejus originem, sive finem, sive statum ejus praesentem. Bernardus: *vide unde venis, et erubesce; ubi es, et ingemisce; quo vadis et contremisce.* Si attendatur unde corpus venit, invenitur quod ex putredine. Job 17: *putredini dixi pater meus es.* Si attendatur ad quem finem deveniat, pulvis et cinis fit. Gen. 3: *pulvis es, et in pulverem reverteris.* Item. Gen. 18: dixit Abraham: *loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis.* Non est mirum si miles erigat se contra dominum suum, qui habet castrum super rupem inexpugnabile; sed valde fatuus est qui non habet domicilium nisi de palea, quae facillime potest comburi, si contra dominum suum potentem se erigat: sic homo fatuissimus est, cujus habitatio, scilicet corpus, ad calorem febrilem in ignem redigitur, nec ad ejus incinerationem ignis requiritur, si contra Deum se erigat. Multum deberet hominem humiliare corpus spiritui, ad ipsius humiliationem datum, quod est saccus stercorum, et materia vermium, juxta illud Machab. 2: ubi dicitur de peccatore: *gloria ejus est stercus et vermis.* Ipse unde confundi debet, gloriatur. Statum praesentem corporis attendebat, qui dicebat: *humiliatio tua in medio tui*, Mich. 3; et Hieronymus: *quomodo superbiet, qui semper secum sentinam portat?* Ex parte animae multas causas humiliationis possumus invenire. Aut enim scimus nos esse in mortali, aut non: si sic, in inferiori statu sumus quam canis, vel porcus, vel bufo, cum simus debitores duplicis mortis, scilicet temporalis et aeternae, illi vero unicam mortem debeant; item miseriam habemus culpae et poenae. Si vero nesciat se esse in mortali, nescit tamen se esse in statu salutis; scit se aliquando fuisse in statu damnationis, et nescit utrum adhuc peccatum sit sibi dimissum. Eccl. 9: *sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei: et tamen nescit homo utrum amore vel odio dignus sit, sed omnia in futurum reservantur incerta.* Gregorius ad hoc: *cuncta nobis de meritis nostris incerta sunt, ut unam certam gratiam teneamus humilitatem, etiam si sciremus nos esse in statu salutis.* Ad humilitatem nostram possent ista valere: negligentia proficiendi, quam in nobis videmus, difficultas standi, facilitas cadendi (ad sibilum enim unius verbi dejicitur aliquis), difficultas resurgendi, debilitas vitia minima vincendi. Item, in eis quae sunt juxta nos multam materiam humiliationis invenimus. Si attendamus multos de fratribus nostris esse leprosos, multos caecos, multos mendicos, et aliis miseriis afflictos. Item, magnam materiam humiliationis invenimus, si attendamus eos qui contra nos sunt, scilicet hostes invisibiles, qui et fortiores et astutiores nobis sunt, et nos strangularent, si Deus hoc eis permitteret. Thr. 3: *misericordia domini quia non sumus consumpti.* Item supra nos causas humiliationis invenire possumus, si attendamus Dei omnipotentiam paratam ad vindictam superborum. Tribus de causis solet aliquis se inclinare, vel demittere: vel quia gladius ejus capiti imminet; vel quia transiturus est per ostium humile; vel propter societatem alicujus magnae personae, quam ad terram videt sedere: similibus causis debet homo per humilitatem se inclinare, si per superbiam se erexerit. Gladius omnipotentis Dei est evaginatus super caput ejus. 1 Pet. 5: *humiliamini sub manu potentis Dei.* Item, necesse habet per ostium humile Paradisi intrare. Augustinus Sup. Joan. 10: *ego sum ostium: ostium humile est; si sano capite volumus intrare, oportet caput demittere.* Item, *altissimus in mundo isto et sancti valde se humiliter habuerunt.* Matth. 10: *sufficit servo si sit sicut dominus ejus*, et Joan. 15. *Mementote sermonis mei, quem ego dixi vobis: non est servus major domino suo.* Et bona et mala nostra debent nos humiliare. In bonis non verum dominium, sed onus et periculum habemus, pro illis censum debemus, et non solum illa perdere sed etiam pro illis perdi, possumus. Mala vero nostra, si sint mortalia peccata, multum debent nos humiliare, cum pro illis patibulo infernali adjudicati simus. Mirum est, cum habeamus tot humiliantia, quomodo remanet in nobis superbia. O mira vanitas, o mira fatuitas cordis nostri, cujus elationem perfecte dimittere, cujus cervicosos motus omnino domare humilitatis materia tanta non sufficit, quin adhuc superbiat terra et cinis.

Caput 9

[88772] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 9 Et notandum quod multum valet ad humilitatem mortis memoria, sicut docet Ecclesia, in principio Quadragesimae, capitibus fidelium cineres imponens, dicens: *memento quia cinis es, et in cinerem reverteris.* Debet homo se cinerem reputare, et ex parte animae, et ex parte corporis. Ex parte corporis propter propinquitatem et certitudinem quam habet ad hoc quod in cinerem redigatur: sic enim loqui solet Scriptura sacra, ut aliquid, quod futurum est, dicat jam esse, propter propinquitatem et certitudinem. Gregorius: *fere se mortuum considerat, qui se moriturum non ignorat*: Rom. 8: *corpus mortuum est propter peccatum*, idest necessitati moriendi addictum. Quantum vero ad animam, debet homo se cinerem reputare quantum ad tria. Primo, quantum ad vilitatem: cinis valde est vilis, licet materia, ex qua factus est, fuerit pretiosa; sic qui est in statu peccati quasi nullius valoris est respectu valoris in quo erat ante peccatum. In Psal. 16: *ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus.* Immo minus quam nihil videtur esse: melius enim esset ei non esse, quam malum esse, si in malitia perseveret. Secundo, quantum ad hoc quod cinis, non potest resistere modico flatui quin ab eo dispergatur; sic peccator non potest resistere sibilo verbi modici, juxta illud Psal. 1: *non sic impii, non sic, sed tamquam pulvis quem projicit ventus.* Tertio, quantum ad hoc quod sicut cinis non potest ex se redire ad statum materiae, unde factus est, sed sola Dei virtute; sic peccator non potest reduci ad statum bonum, nisi Dei virtute. Principi qui jam habet coronam temporalem, et cui desideranda est aeterna, multum expedit ut sua reputatione cinis sit, pro cinere enim corona promittitur. Isa. 61. *Ad annuntiandum mansuetis misit me, ut darem coronam eis pro cinere.*

Multum est utilis mortis memoria. Eccles. 7: *in omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis.* Hieronymus in Epist. *Platonis est sententia: omnem sapientum vitam meditationem esse mortis.* Sapiens: *summa philosophia est assidua mortis meditatio.* Specialiter mortis memoria juveni est necessaria: unde post illud Thren. 3: *bonum est viro cum portaverit jugum in adolescentia sua* subditur: *ponet in pulvere os suum. Os sapientum est in corde ipsorum.* Eccl. 25. Os ergo in pulvere ponit qui cogitat quod pulvis sit. In hac meditatione projicienda est cupiditas, et vanitas saeculi: unde Lev. 1, praecepit dominus ut faciens holocaustum de turturibus, vel pullis columbae, projiceret vesiculam gutturis et plumas in locum cinerum. Holocaustum facit de turture, qui dat se Deo, ut ei serviat in claustro: de columba facit holocaustum, qui dat se Deo ut ei serviat in mundo: turtur enim amat solitudinem, columba gregatim volat. Vesicula gutturis, quae est quasi horreum avium, cupiditatem designat, pluma vero levitatem. In loco cinerum vesiculam projicit, qui consideratione mortis suae cupiditatem a se abjicit, non curans acquirere quae in brevi perdat, et a quibus perdatur. Bernardus: *utinam congregata tantum perirent, et non congregator eorum. Tolerabilius esset insudare labori perituro, quam perempto.* Plumam in locum cinerum projicit, qui consideratione mortis vanitatem hujus mundi refugit, intelligens fatuum esse in via ad mortem gaudere. Augustinus: *nihil aliud est tempus praesentis vitae quam cursus ad mortem.* Memoria mortis valet ad contemptum mundi. Hieronymus: *facile contemnit omnia, qui se semper cogitat moriturum*: Eccles. 11: *si annis multis vixerit homo, et in his omnibus laetus fuerit, meminisse debet tenebrosi temporis, et dierum multorum, qui cum venerint, vanitatis arguentur praeterita.* In morte vanitatis arguitur omne quod est in mundo, scilicet concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae. Concupiscentia oculorum in hoc quod homo nudus revertitur in terram, Job 1: *nudus egressus sum de utero matris meae, nudus revertar illuc*; manifeste apparet quod fatuum fuit tantum concupiscere terrena, cum spoliandus esset eis. Concupiscentia carnis in hoc quod corpus, delicate nutritum, vermibus esca datur, satis apparet in hoc quod delitiae non sunt quaerendae carni: non multum curandum est qualem escam vermes comesturi sint. Superbia vitae in hoc quod ille qui volebat esse super homines, ponitur sub terra; et ambulant super eum porci et canes. Satis ex hoc apparet, quod valde fatuum fuit velle esse super alios. Qui vult navem regere, ponit se in fine navis; sic sapiens consideratione finis regit se in his quae sunt ad finem. Illum qui dicebat: *anima mea, multa bona habes posita in annos plurimos, requiesce* et cetera. Dominus posuit in fine vitae dicens: *stulte, hac nocte repetent animam tuam a te*, Luc. 12.

Caput 10

[88773] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 3 cap. 10 Multum est necessarium principi ut a servitute Diaboli et vitiorum se custodiat. Seneca: *recte putandus est fortior qui cupiditates, quam qui hostes, vicerit.* Studium magnum et diligentiam adhibere debet, ut se debito modo regat. Seneca: *vis habere magnum honorem? Magnum imperium dabo tibi, impera tibi.*

Qui baptizantur, cum ad regnum caelorum eligantur, tripliciter inunguntur, scilicet in vertice, ut moneantur superiori parti sui, scilicet rationi, principatum seu dominium servare. Prov. 30: *per tria movetur terra, et quartum quod non potest sustinere, per servum cum regnaverit. Asperius nihil est humili cum surgit in altum.* Si corpus dominium habeat in homine, magna est inordinatio: simile est sicut si in corpore humano pedes essent in superiori parte, et caput in inferiori. Item inungitur in scapulis, ut moneatur mansuete portare onus praeceptorum divinorum. Inungitur et in pectore, ut moneatur ad proximum viscera pietatis habere. In principe valde indecens est: si servituti vitiorum et Daemoniorum se subjiciat, si Deo superiori suo non obediat, si ad proximum impie se habeat.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Peraldi OP

De eruditione principum

liber IV

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 4

Prooemium

[88774] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 pr. In praecedenti libro ostensum est quomodo princeps habere se debeat ad se ipsum; in hoc quarto libro ostendendum est quomodo habere se debeat ad eos qui sunt juxta ipsum. Turpius est principi quod, eo praesente, perperam agitur; ideo illi quos prae oculis habet, ita debent esse ordinati et informati ut sint speculum et forma aliorum.

Caput 1

[88775] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 1 Multum cavendum est principi, ne sint mali qui sunt juxta illum. Bernardus in Lib. de Consid.: *ne te dixeris sanum dolentem latera, hoc est, ne te dixeris bonum, malis innitentem; non sit tuta tibi tua bonitas obsessa malis, non magis quam sanitas vicino serpente, non est quo te subducas malo intestino.* Et e regione, bonum domesticum eo amplius quo saepius juvat. Dupliciter nocent mali collaterales principi, scilicet convictu suo eum corrumpendo, et perverse ei consulendo. Cum peccatum sit morbus contagiosus, multum timenda est malorum societas. Non est tutum sano cum leprosis habitare. Eccles. 13: *qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea: et qui communicaverit superbo, induet superbiam*: 1 Cor. 15: *corrumpunt bonos mores colloquia prava*: similiter, immo amplius, opera mala. Prov. 13: *qui cum sapientibus graditur, sapiens erit; amicus autem stultorum similis eis efficietur.* Qui vult ire ad sanctum Jacobum, non ponit se in societate eorum qui Romam vadunt: societas non ducit nisi quo vadit. Qui vult ire in Paradisum, declinare debet societatem eorum qui vadunt in Infernum. Noluit Jacob habere Esau socium itineris sui. Gen. 34. Seneca: *convictor delicatus paulatim enervat et emollit: malignus comiti quamvis candido et simplici rubiginem suam affricuit.* Eccl. 20: *quis miserebitur ei qui comitatur viro iniquo?* Sicut non est tutum agnum habitare inter lupos, ita nec bonum habitare inter malos. Eccl. 13: *sicut communicabit lupus cum agno aliquando, sic peccator justo.* Multum nocent mali collaterales perverse consulendo. Malus consiliarius est oculus eruendus, juxta verbum domini Matth. 5: *si oculus tuus scandalizat te, erue eum, et projice abs te.*

Caput 2

[88776] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 2 Multum utile est principi si

ad consilia bene se habeat. Et notandum quod circa hoc quinque sunt commendabilia, scilicet: gratia consilium requirendi, gratia consiliarium eligendi, gratia consilium dandi, gratia consilium examinandi, gratia acquiescendi consilio. Gratia requirendi consilium est in eo qui non est praeceps ad operandum. Ille cui deest haec gratia, offendit frequenter, juxta illud Prov. 19: *qui festinus est, pedibus offendit.* Ad requirendum consilium monet Scriptura sacra Tob. 4: *consilium semper a sapiente require*; Prov. 11: *ubi non est gubernator, corruit populus: salus autem ubi multa consilia*; simile habetur ibid. 24: *erit salus ubi multa consilia sunt*; ibid. 13: *astutus omnia agit cum consilio; fatuus autem aperiet stultitiam suam.* In eodem: *qui agunt omnia cum consilio, reguntur sapientia.* Tullius in officiis: *parva foris sunt arma, nisi consilium sit domi.* 1 Machab. 5: *in illa die ceciderunt sacerdotes in bello, dum volunt fortiter facere, dum sine consilio exeunt in praelium.* Consilium regere debet fortitudinem. Eccl. 30: *sine consilio nihil facias.* Ibid. 37: *ante omnem actum praecedat consilium stabile.* Omne quod faciendum est tractare debet princeps apud se, et cum eis qui eum diligunt. Tractandum autem est ante factum, quia, post factum, sera retractatio est. Providere debet princeps ut tales secum habeat, quibus omnia sua secreta secure committat, consilia communicet, quibus se totum, quasi alteri sibi, refundat, qui, si velit aliquatenus deviare, non sinant, fraenent praecipitem, dormitantem excitent; extollentem reprimant, excedentem corrigant, quorum constantia nutantem firmet, erigat diffidentem, qui ad ea quae sunt honesta et amabilia et bonae famae provocent, qui vulgus non spernant, pauperes non gravent, sed foveant, qui cum humilibus humiles, cum innocentibus innocentes, duros dure redarguant, malignantes coerceant, et superbis retributionem reddant. Ad eligendum consiliarium monemur Eccl. 6: *multi*, inquit, *pacifici sint tibi, et consiliarius tibi sit unus de mille.* Pro consiliario ante omnes eligendus est Deus. Tob. 4: *omnia consilia tua in ipso permaneant.* Deinde recurrendum est pro consilio ad viros bonos. In Psal. 88: *Deus qui glorificatur in Concilio sanctorum.* Eccles. 37: *anima sancti viri annuntiat aliquando vera, quasi septem circumspectores sedentes in excelso ad speculandum*: Matth. 11: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Non est requirendum consilium a malis. Isa. 19: *sapientes consiliarii dederunt Pharaoni consilium insipiens*: Prov. 12: *consilia impiorum fraudulenta*, Eccl. 37: *a consiliario malo serva animam tuam*: Job 21: *consilium impiorum longe sit a me.* Item, a fatuis non est habendum consilium. Eccl. 8: *cum fatuis non habeas consilium: non enim poterunt diligere nisi quae eis placent.* In capite libri Psalmorum scriptum de capite Ecclesiae: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*: unde in alio Psalmo dicitur: *in capite libri scriptum est de me.* De principe vero qui quasi caput populi est, et locum Dei tenet, ante omnia necessarium est ut non abeat in consilio impiorum. Cum homo habeat unum Angelum consiliantem bonum, et habeat alium Angelum malum consulentem malum, si homines mali malum consilium habent, sunt plures contra unum, et non sine magno periculo. Item, non est quaerendum consilium a juvenibus. Roboam pro magna parte regnum amisit, quia consilio juvenum acquievit, relicto consilio senum. Eccl. 25: *quam speciosa est veteranis sapientia, et gloriosus intellectus et consilium.* Non est consilium quaerendum ab homine de negotio quod eum tangit, vel de eo quod nimis odit, vel nimis diligit, ne forte vel fallatur, vel fallere velit. Eccl. 27: *noli consiliari cum socero tuo de aliquo quod videatur esse contra uxorem.* Non est requirendum consilium a socero, idest uxoris patre, vel ab amicis carnalibus de his quae sunt contra carnem. Bernardus: *amicos consulat qui non legit quod* *inimici hominis domestici ejus.* Jacob, ignorante Laban socero suo, de Mesopotamia recessit in terram Chanaam, Genes. 33. Commendabilis etiam est gratia dandi consilium, juxta illud Machab. 2: *ecce Simon frater vester, scio quia vir consilii est, ipsum audite semper.* Praecipue commendanda est haec gratia in his qui habent alios regere. Gratia etiam examinandi consilium commendabilis est. Seneca: *prudentis est proprium examinare consilium, et non cito facili credulitate ad falsa prolabi.* Item, commendabilis est gratia acquiescendi consilio. Prov. 12: *via stulti recta in oculis ejus: qui autem sapiens est, audit consilium.* Moyses acquievit consilio Jethro, licet minor esset Jethro. Exod. 18: *provide*, inquit, *tibi de omni plebe viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderunt avaritiam.* Magnam discretionem et diligentiam debet habere princeps in eligendo, vel assumendo, qui secum habitent. Huic negotio non se ingerat rogans, consilio non prece agendum est: alius pro alio, alius pro se forte rogat; pro quo rogatur sit is suspectus, qui rogat pro se minus est admittendus. Debet princeps collaterales suos ad amorem justitiae multum monere, ad quam justitiam duo obtinent, scilicet nulli nocere, et communem utilitatem quaerere. Tullius: *fundamentum justitiae est ne cui noceas, deinde communi utilitati deservias.* Multum placet Deo innocentia, et multum est utilis homini. Augustinus: *nihil Deo dignius, vel carius esse potest, quam ut innocentia tota observatione teneatur.* Licet enim quis in aliis operibus devotus appareat, si illam non habuerit, sibi frustra blanditur. In Psal. 36: *custodi innocentiam.* Ambrosius: *beatam vitam efficiunt tranquillitas conscientiae, et securitas innocentiae: quasi in statu beatorum est homo innocentiam servans, nihil enim amittit, ipsa servata, omnia bona servantur.* Dum Adam innocentiam servavit, nihil ei nocuit: nihil etiam nocet hodie his qui innocentiam servant: Eccl. 8: *qui custodit praeceptum, non experietur quidquam mali.* Matth. 10: *omnes capilli capitis vestri numerati sunt.* Quae videntur noxia, innocenti sunt utilia. Rom. 8: *scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* et cetera. Innocentia est armatura Dei, quam si habueris, cum tuis salvus eris. Job 22: *salvabor innocens*; ibid. 4: *quis unquam innocens periit.* Tales debent esse collaterales principis, juxta consilium Jethro, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, veritas inquam judicii, quam multum impedit avaritia munera recipiens.

Caput 3

[88777] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 3 Acceptio munerum multum timenda est: et cavenda judicibus: multa enim mala facit eis, de quibus septem ponere sufficiat. Notandum enim quod munus acceptum judicem excaecat, mutum eum reddit, eum corrumpit ad minus quantum ad famam, in servitutem redigit, maledicum facit, ad omnem iniquitatem inclinat, et tandem morti aeternae condemnat. De excaecatione legitur Exod. 33: *non accipias munera, quae excaecant prudentes, et subvertunt verba justorum*; et Deut. 16: *non accipies praemium, neque munera, quae excaecant oculos sapientum, et mutant verba justorum.* De secundo malo dicit Gregorius: *non potest constanter argui a quo accipitur. Apostolus noluit accipere, ne, dum acciperet, auctoritatem magisterii amitteret.* Et Isa. 56 dicitur de principibus: *canes muti non valentes latrare.*

De his duobus malis dicitur Eccl. 20: *exenia et dona excaecant oculos judicum, et quasi muto in ore avertit correctiones eorum.* De tertio malo dicitur Isa. 1: *principes tui infideles socii furum*; et subditur causa: *omnes diligunt munera, sequuntur retributiones.* Et licet aliqui non corrumpantur per munera, tamen praesumptio habetur contra eos de corruptione; quia, secundum Hieronymum, *sicut matrona non est casta, quae cum rogatur munera accipit; ita nec judex munuscula accipiens a corruptione immunis judicatur.* De quarto malo habetur 1 Cor. 6: *omnia mihi licent, sed ego sub nullius redigar potestate.* Loquitur apostolus de sumptibus recipiendis, et innuit quod si ab eis sumptus reciperet, jam sub eorum potestate esset. De quinto malo legitur Deuter. 17: *maledictus qui munera accipit, ut percutiat animam innocentis*; Isa. 5: *vae qui justificatis impium pro muneribus.* Cupidus munus accipiens credit se solum benedictionem accipere, unde munus vocatur benedictio, ubi dicit Naaman Elisaeo 4 Reg. 5: *obsecro ut accipias benedictionem a servo tuo*: sed latet maledictio quam Giezi sensit, cum lepra Naaman ei adhaesit. De sexto malo habetur in Psal. 25: *in quorum manibus iniquitates sunt*, et subditur causa: *dextera eorum repleta est muneribus.* De septimo malo dicitur Job 15: *ignis devorabit tabernacula eorum qui libenter munera accipiunt.* Quis sanae mentis in hospitio suo libenter recipiat eum a quo debeat excaecari, et tot alia mala pati? Quis sapiens amet ea quae suis tantum amatoribus sunt noxia?

Caput 4

[88778] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 4 Specialiter reprehensibile est in acceptatoribus munerum si extorqueant, vel etiam oblata recipiant ea, ad quorum restitutionem sciant dantes teneri, ut sunt usurae et rapinae; qui, secundum Hieronymum, similes sunt illis qui minores pisces, devoratos a magnis, comedunt, qui cibus vilis est, et usui humano minus aptus. Item reprehensibile est in acceptatoribus munerum, cum habent ministros inferiores impios procurantes ut ipsi a subditis aliquid valeant extorquere. Illi ministri sunt quasi aucupes, juxta illud Jer. 5: *inventi sunt in populo meo impii insidiantes quasi aucupes, laqueos ponentes et pedicas ad capiendum viros.* Reprehensibiles etiam sunt acceptores munerum, cum accipiunt munera pro causa, pro qua non debent, ut judices munera accipientes ut deserant justitiam, vel ut justitiam faciant, quam gratis debent facere, aliter nolentes facere. Sicut enim iniquus esset qui capam meam mihi vendere vellet, ita injustus est qui justitiam, quam debet gratis ex officio facere, non vult facere nisi accepto munere. Has justitias judicabit dominus, juxta illud Psalm. 74: *cum accepero tempus, ego justitias judicabo*; justitiam venditam dominus judicabit, et pro ea venditorem damnabit. Prohibere debet princeps collateralibus et inferioribus ministris ne aliquam injustitiam faciant, vel ut ei placeant, vel ut ei aliquid acquirant: providere etiam debet eis ut occasiones accipiendi munera non habeant. Ambrosius super illud Luc. 2: *neminem concutiatis: singulis generibus hominum tribuit Joannes Baptista responsum: publicanis ne ultra praescriptum exigant, militibus ne calumniam faciant, praedam non requirant, docens idcirco stipendia constituta militiae, ne, dum sumptus quaeritur, praedo grassetur, idest latrocinetur.* Item, debet providere ne ministri inferiores

aliquas falsas accusationes subditorum afferant, propter quas bona eorum ab eis extorqueantur. Prov. 29; *princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros habet impios.*

Caput 5

[88779] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 5 Multum timenda et cavenda est rapina principi et in se et suis collateralibus inferioribus. Multum est enim Deo et sanctis exosa, Diabolo placida, homini nociva. De Dei odio habetur Isa. 41: *ego dominus amans judicium, et odio habens rapinam in holocaustum.* Exosa est Deo rapina, etiam cum inde ei obsequium exhibetur. Eccles. 34: *qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris.* Cum substantia pauperum vita sit eorum, qui offert domino eam, quasi vitam vel sanguinem pauperum, qui sunt filii Dei, ei offert: unde substantia pauperum sanguis vocatur Jerem. 2: *in alis tuis inventus est sanguis animarum pauperum.* Alae sunt pretiosorum palliorum extremitates, in quibus sanguis animarum invenitur, cum de rapinis pauperum fiunt. Cum his alis non de facili volant in caelum. Item Eccl. 34, rapina occisio dicitur, ubi sic habetur: *qui aufert in sudore panem, quasi qui occidit proximum suum; cum raptor pauperi vitam aufert, quasi infert ei mortem.* Auferre enim vitam, et inferre mortem convertibilia esse videntur. Sancti adeo odiunt rapinam pauperum, ut quasi propter eam displiceat eis praesens vita; et de Deo sustinente hoc videntur murmurare. Eccles. 4: *verti me ad alia quae sub sole geruntur, et vidi calumnias et lacrymas innocentum, et consolatorem neminem, nec posse resistere eorum violentiae cunctorum auxilio destitutos, et laudavi magis mortuos quam viventes, et feliciorem utroque judicavi qui necdum natus est, nec vidit mala quae sub sole fiunt*; Abac. 1: *usquequo, domine, clamabo, et non exaudies? Vociferabor, a te vim patiens, et non salvabis? Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorem se?* Non est mirum si Deus odit rapinam inter Christianos, cum sit proditio. Christiani enim omnes fratres sunt et fraternitate naturali, de qua Augustinus: *Adam et Evam intendamus, et omnes fratres sumus*: et fraternitate spirituali, de qua idem Augustinus: *fratres quidem secundum quod homines sumus, quanto magis secundum quod Christiani sumus? Ad id quod homo es, pater fuit Adam unus, una mater Eva; ad id quod Christianus es, unus pater est Deus, una mater Ecclesia.* Non est sine crimine proditionis quod aliquis depraedetur fratrem suum innocentem: propterea qui depraedatur servum, in eo depraedatur dominum; proditiose ergo agit in utrumque, utrumque depraedando. Multum placet Diabolo, multum assimilans hominem ei. Ipse fuit primus raptor volens Dei altitudinem rapere cum ait: *ero similis altissimo*, Isa. 13. Et adhuc incessanter laborat, ut bona nostra rapiat.

Caput 6

[88780] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 6 Non solum assimilantur raptores

Diabolo, sed in aliquibus eo sunt deteriores, et specialiter in tribus. Primum est, quod Diabolus torquet eos qui mala agunt, sed raptores eos depraedantur et torquent qui a malo recedunt. Isa. 59: *qui recedit a malo praedae patuit*; Proverb. 29: *viri sanguinum oderunt simplicem.* Poterit Diabolus se justificare comparatione raptorum in die judicii dicendo domino: ego illos solos afflixi qui te offenderant; sed raptores isti illos depraedaverunt et afflixerunt qui non meruerunt. Secundum est quod Diabolus defert Angelo bono ad custodiam hominis deputato, ut ei, quem custodit, violentiam corporalem non inferat, quod raptores non faciunt. Tertium est quod Diabolus torquet homines in Inferno, qui locus est tormentorum, ut habetur Luc. 16, sed raptores torquent homines in mundo isto, ubi homines debent habere libertatem faciendi de se et de rebus suis quod volunt. Ad ostensionem magnae malitiae vocat eos in specie, scilicet lupos, Soph. 3, dicens: *judices tui lupi vespere, non relinquebant in mane.* Peccatum rapinae homini insultum nocet, macula est valde adhaerens, vix enim deletur: vix enim aliquis perfecte restituit quae rapuit: videmus eos qui habent vestes pretiosas novas diligenter cavere eis ab oleo et aliis liquoribus, quorum maculae removeri non possunt. Dicunt enim, perdita esset vestis, si tale quid caderet super eam: sic juvenis qui nondum rapuit, debet sibi cavere a rapina, et dicere: perditus sum, si rapere incoepero: nunquam enim de cetero restituetur.

Caput 7

[88781] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 7 Multa sunt quibus perpendetur, quod dominus multum sit punitурus raptores, qui sua auferunt pauperibus. Primo per hoc quod ita districte judicat eos qui sua non largiuntur pauperibus; si enim damnantur qui sua pauperibus non distribuunt, quid fiet illis qui bona eorum auferunt? Unde Sup. Luc. 16, habetur: *non reprehenditur dives quod aliena rapuerit, sed quod sua non erogaverit.* Ad idem facit illud Matth. 25: *tunc dicet rex his qui a sinistris erunt: discedite a me maledicti in ignem aeternum*: et subditur causa, *esurivi, et non dedistis mihi manducare.* Raptoribus vero poterit dicere: esurivi, et abstulistis mihi quod debebam manducare: ori meo subtraxistis quod porcis et canibus dedistis. Porci sunt homines voluptuosi: canes detractatores qui auferunt de ore Dei quod ponunt in ore Diaboli. Os pauperis os Dei est: os Diaboli os impii est. Ipse enim servus Diaboli, et sic quae ipsius sunt, Diaboli sunt. Ad litteram etiam de rapinis pauperum pascunt canes et sues. Secundo per lacrymas viduarum et pupillorum quibus injuriantur, quae contra eos multum provocant dominum, de quibus legitur Eccles. 35: *non despiciet dominus preces pupillorum, nec viduam si effundat loquelam gemitus: nonne lacrymae viduae ad maxillam descendunt, et exclamatio ejus super deducentem eas? A maxilla enim ascendunt usque ad caelum, et dominus exauditor non delectabitur in illis.* Minus dicit, et plus significat, immo multum offendetur. Ad idem facit parabola quae habetur Luc. 18, de judice iniquo, qui Deum non timebat, nec hominem reverebatur, qui nolebat per multum tempus vindicare viduam quamdam de adversario ejus, sed post dixit intra se: *et si Deum non timeo, nec homines revereor, tamen quia molesta est mihi haec vidua, vindicabo illam*: et subdit dominus,

videte quid judex iniquitatis dicat: Deus autem non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte, et patientiam habebit in illis? Multum est timendum raptoribus de salute sua: preces enim eorum non exaudiuntur propter peccatum rapinae. Isa. 1: *cum multiplicaveritis orationes vestras, non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt.* Orationes bonorum pro eis factae non exaudiuntur, quia adversantur eis lacrymae pupillorum et viduarum, quae violentae sunt in precibus, ut dicit Augustinus super illud Psal. 38: *auribus percipe lacrymas meas.* Ad hanc contrarietatem pertinet illud Eccles. 34: *unus orans, et unus maledicens, cujus vocem exaudiet Deus?* Immo multi maledicentes. Non facile quis exaudiet in aliqua curia justa qui jus non habet, cum habet ibi multos adversarios fortes. Tertio per magnum amorem quem Deus habet ad pauperes, qui tantus est, quod sibi reputat fieri quod eis fit, Matth. 25: *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Propter eos venit in mundum istum. In Psal. 11: *propter miseriam inopum et gemitum pauperum nunc exsurgam, dicit dominus.* In primo etiam verbo novae legis communicavit eis regnum suum dicens: *beati pauperes* et cetera. Unde verisimile est, quod districte judicaturus sit pauperum oppressores, juxta illud Psal. 71: *judicabit pauperes populi, et salvos faciet filios pauperum, et humiliabit calumniatorem*; Prov. 23: *non attingas terminum parvulorum, et agrum pupillorum ne introeas: propinquus enim illorum fortis est, et ipse judicabit contra te causam illorum*; ib. 22: *non facias violentiam pauperi, quia pauper est, nec conteras egenum in porta: quia dominus judicabit causam ipsius, et configet qui confixerunt animam ejus.* Quarto per hoc quod pauperes quos spoliaverunt, erunt judices, juxta illud Job 35: *pauperibus judicium tribuit. Tunc stabunt justi in magna constantia adversus eos qui se angustiaverunt, et qui abstulerunt labores eorum*, Sap. 5.

Caput 8

[88782] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 8 In mundo isto punit Deus raptores multipliciter: paupertate, sterilitate, mortis acceleratione, et quod gladio moriuntur: filii etiam eorum mendici fiunt, et gladio pereunt. De paupertate habetur Prov. 11: *alii dividunt propria, et ditiores fiunt: alii rapiunt non sua, et semper in egestate sunt.* Hujus paupertatis potest causa quadrupliciter assignari. Prima est, quod ipsi, Deo relicto, qui est fons, et causa, et origo bonorum, de indigentiis pauperum repleri volunt, de quo conqueritur dominus. Jerem. 2: *dereliquerunt me fontem aquae vivae.* Deberent milites Deo servire, et ab eo necessaria sperare, non laboribus pauperum inhiare: de paupertate enim non colligitur abundantia. Secunda causa est, quia alii depraedantur eos sicut ipsi spoliant pauperes. Isa. 33: *vae qui praedatis, nonne et ipse praedaberis?* Abac. 2: *quia tu spoliasti gentes multas, spoliabunt te omnes qui reliqui fuerint de populis.* Tertia causa est, quia Deus non dat libenter illis qui sibi auferunt in pauperibus, unde raptores plus amittunt quam auferant: amittunt enim quod liberalitas erat eis datura; nec mirum si Deus multum offendatur, cum pauperi aliquid aufertur, cum ipse sit liberalissimus, tales vero extorsiones avaris solent fieri, non illis qui libenter dant bona sua. Quarta causa est, quia creaturae

in locis sibi deputatis conservantur et quiescunt; in locis vero ubi violenter ponuntur, non quiescunt, ut ponderosa quiescunt in infimis locis, levia in supernis; si vero in aliis locis ponuntur violenter, ad sua loca revertuntur. Sic accidit de divitiis, quae a raptoribus violenter occupantur. Multoties sterilitas poena raptorum est: cum enim contra Deum acquirere velint quae possideant, dominus negat eis, vel eorum successoribus, quin ea possideant, non dando eis heredem. Eccles. 40: *nepotes impiorum non multiplicabunt ramos.* De mortis acceleratione dicitur in Psal. 5: *viri sanguinum, et dolosi non dimidiabunt dies suos*; Prov. 2: *impii de terra perdentur, et qui inique agunt, auferuntur.* Quod raptores gladio moriantur, habetur. Jerem. 22: *vae qui aedificant domum suam in injustitia*; et quibusdam interpositis subditur: *propter hoc dicit dominus: non plangent eum; vae frater, et vae soror, non concrepabunt ei: vae domine, et vae inclyte, sepultura asini sepelietur, putrefactus et projectus extra portas Jerusalem.* Et propter hoc spiritus ejus a Daemonibus rapietur, juxta verbum Gregorii dicentis: *qui mihi visibiliter rapit, urgente necessitate, subito invisibiliter rapietur.* De hoc quod filii eorum mendici fiant, et gladio pereant, habetur Nahum. 2: *leo cepit sufficienter catulis suis, et negavit leaenis, et implevit praeda speluncam suas*; et subditur: *ecce ego ad te, dicit dominus exercituum, leunculos tuos comedet gladius, et exterminabo de terra praedam tuam.* Job 27: *haec est pars impii apud Deum, et hereditas violentorum, quam ab omnipotente suscipient, si multiplicati fuerint, filii ejus in gladio erunt, et nepotes eorum non saturabuntur pane.* Rapinae sunt quasi molae asinariae, fune amoris collo raptorum suspensae, in profundum Inferni eos submersurae, juxta illud Prov. 21: *rapinae impiorum detrahent eos.* Et notandum quod rapina multum indecens est in principe sicut et furtum, immo plus quam furtum: universaliter enim majus malum est manifeste peccare quam occulte, ut patet in adulterio. Magis ergo peccat raptor pauperi rem suam manifeste auferens, quam fur qui subtrahit eam ipsi occulte.

Caput 9

[88783] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 9 Princeps quantum potest debet facere ut et ipse et qui sunt cum eo, immunes sint ab illis vitiis, quae in principibus et ministris eorum solent abundare, de quibus causa brevitatis sex sufficiat ponere. Primum est vulpina astutia ad rapiendum, ad quod pertinet quod dicit dominus Lucae 14, de Herode: *dicite vulpi illi.* Tullius in 1 Rhet.: *de re familiari impertiendum est, sed moderate. Quid stultius quam quod libenter facias, curare ut diu facere non possis?* Ibid.: *sequuntur largitionem rapinae. Cum enim dando egere coeperint, alienis bonis manus inferre coguntur; ita cum benevolentiae comparandae causa benefici esse velint, non tanta studia eorum assequuntur quibus dederint, quanta odia quibus ademerunt.* Idem: *nullum vitium deterius avaritia, praesertim in principibus et rempublicam gubernantibus: habere quaestui rempublicam non modo turpe est, sed et sceleratum et nefarium.* Secundum est vitium curiositatis, de quo habetur exemplum, Luc. 34, in Herode, qui cupiebat salvatorem videre non causa suae salutis, sed causa suae curiositatis: de ipso sic legitur: *Herodes viso Jesu gavisus est valde: erat enim ex multo tempore cupiens videre eum.* Tertium vitium est contemptus simplicium,

et irrisio: unde subditur ibi: *sprevit autem illum Herodes cum exercitu suo, et illusit.* Quartum est gravamen minorum propter majores. Comparant enim gratiam potentum oppressione innocentum, quae negotiatio est valde iniqua et diabolica: unde subditur: *et facti sunt amici Herodes et Pilatus in illa die.* Quintum est immisericordia, seu crudelitas, ad quam pertinet quod milites illusuri domino turbam convocaverunt ut amplius erubesceret, et quod ei obtulit unus ex eis acetum, et alius latus ejus jam mortui lancea aperuit: sic milites quodammodo lanceant Christum in membris suis, cum pauperibus non parcunt, quorum vita quoddam genus mortis est: aceto etiam eum potant, qui ad hoc subditos suos cogunt ut, illis meliora quae habent dantes, deterioribus utantur. Sextum vitium est quod ipsi spoliant Ecclesias bonis, quae ipsi, vel antecessores eorum, contulerunt eis. Ad hoc pertinet, quod milites induerunt dominum veste purpurea, qua postea spoliaverunt eum. Multum est utilis principi justitia, multum noxia avaritia. Prov. 29: *rex justus eriget terram, vir avarus destruet eam*; in eod.: *rex qui judicat in veritate pauperes, thronus ejus firmabitur in aeternum.*

Caput 10

[88784] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 4 cap. 10 Quaerendum est principi cum discretione et diligentia quem constituat super familiam suam: qui si fidelis non fuerit, fraudabit; si vero non fuerit prudens, fraudabitur. Quaerendum est ergo et fidelis et prudens, et danda ei potestas, ut quod videbitur sibi agendum, facere possit, contra quem clandestinae et susurratae delationes non sunt recipiendae. Fidem debet ei princeps habere exemplo illius Aegyptii, qui, omnibus traditis Joseph, ignorabat quid habebat in domo sua. Bernardus: *erubescat Christianus Christiano sua non credens: homo sine fide, fidem tamen habuit servo super omnia bona sua constituens eum, et hic erat alienigena.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Peraldi

De eruditione principum

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 5

Caput 1

[88785] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 1 Generaliter de eruditione filiorum et filiarum solliciti debent esse parentes, sed amplius principes. Eccles. 7: *filii tibi sunt? Erudi illos.* Eruditionem eorum requirit status in quo sunt pueri post peccatum primorum parentum, habent enim ignorantiam et inordinatam concupiscentiam. Augustinus in Lib. de Civit. Dei: *quis ignorat cum quanta veritatis ignorantia, quae jam infantibus est manifesta, et cum quantae vanae cupiditatis abundantia, quae incipit apparere in pueris, homo in hanc vitam veniat, ut si vivere dimittatur ut velit, et facere quicquid vult, in omnia, vel in multa facinorum et flagitiorum genera perveniat?* Nec sufficit contra ista eruditio verborum, immo necessaria est etiam disciplina verberum. Augustinus in eodem: *quid sibi volunt multimodae formidines, quae cohibendis parvulorum adhibentur vanitatibus? Quid paedagogi, quid magistri, quid ferulae, quid virgae, quid his poenis agitur nisi ut imperitia debelletur, et prava cupiditas infraenetur, cum quibus malis in hoc saeculo vivitur?* Flagella magnae efficaciae sunt in erudiendo et corrigendo: his erudiuntur et corriguntur etiam animalia irrationabilia, et non solum flagellis propriis, sed etiam alienis, ut patet in leone, cui timor incutitur, flagellato coram eo catulo; et in hominibus sunt etiam magnae efficaciae: qui enim verbis erudiri non potest, eruditur verberibus. Prov. 22: *stultitia colligata est in corde pueri, sed virga disciplinae fugabit eam.* Ibid. 28: *virga atque correctio tribuit sapientiam.* Eccl. 22: *flagella et doctrina in omni tempore sapientia*, idest causa sapientiae. Disciplina usque ad livorem peccata

fugat secundum illud Prov. 20: *livor multis absterget mala.* Et non solum sunt erudiendi pueri ignorantiae expulsione, sed etiam morum informatione. De prima eruditione exemplum Prov. 4, in Salomone loquente de seipso: *ego, inquit, fui filius patris mei tenellus et unigenitus coram matre mea, et docebat me, atque dicebat: suscipiat verba mea cor tuum.* De alia legitur Job 1: *qui ab infantia docuit filium suum timere Deum, et abstinere ab omni peccato.*

Caput 2

[88786] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 2 Negligentia parentum circa custodiam et eruditionem filiorum valde reprehensibilis est, quod potest multipliciter ostendi. Et primo per diligentiam quam habent circa res viles: diligentes enim sunt circa pecora sua custodienda, et opportuno tempore edomanda. Cariores videntur habere multi porcos suos, quam filios. Dixit Caesar Augustus de Herode, qui proprios filios suos occiderat: mallem esse porcus Herodis, quam filius; quia, cum ipse sit porcus, pascit porcos, et filios occidit. Quodammodo filios occidunt qui defectu custodiae et disciplinae eos perire permittunt. Secundo, potest idem ostendi per hoc quod ad diligentiam circa custodiam et eruditionem filiorum multum incitat natura. Naturalis est dilectio parentum in filios, ex qua dilectione sequi debet et eorum custodia et eruditio. In arboribus mittit truncus ad ramos humores, unde nutriuntur et augentur, ad custodiam, rami et fructus cortice operiuntur: aliqui etiam fructus non solum corticis sed etiam testae operimentum habent. In animalibus brutis naturalis est amor ad foetus suos, et habent curam de eorum custodia et eruditione. Gallina ut pullos suos custodiat, sub alis suis eos congregat, juxta verbum salvatoris, Matth. 23. Aquila provocans ad volandum pullos suos, super eos volitat. Ovem etiam docet natura ut lupum sibi nociturum aestimet, et eum fugiat. Tertio, potest idem ostendi per hoc quod ad eruditionem, et specialiter ad illam quae fit per flagella, multum monet Scriptura. Prov. 29: *doce filium tuum, et refrigerabis te, et dabis delitias animae tuae.* Ibid. 22: *noli subtrahere a puero disciplinam: si enim percusseris eum virga, non morietur. Tu virga percuties eum, et animam ipsius de Inferno liberabis.* Negligentia ista est verecunda, periculosa, damnosa et Deo multum exosa. Verecunda est: unde Eccles. 22: *confusio patris est de filio indisciplinato.* Culpa filii imputatur patri circa ejus eruditionem negligenti. Ibid. 41: *de patre impio queruntur filii, qui propter eum sunt in opprobrio*, scilicet propter defectum disciplinae. E contrario diligentia patris circa filiorum disciplinam est ei gloriosa. Eccles. 30: *qui docet filium suum, laudabitur in illo.* Prov. 10: *gloria patris filius sapiens.* In eodem dicitur de docente filium suum: *in medio amicorum gloriabitur in illo.* Ibid.: *doce filium tuum et operare in illo, ne in turpitudine illius offendas.* Turpitudo conversationis filii redundat in turpitudinem patris circa ejus eruditionem negligentis. Periculosa est negligentia ista. Prov. 13: *qui parcit virgae, odit filium suum: qui autem diligit, instanter erudit.* Eccl. 30: *qui diligit filium suum, assiduat ei flagella, ut laetetur in novissimo suo.* Nam amat pater inordinate filium suum, qui non amat in eo amplius quod valet amplius, ut scilicet amet amplius animam quam corpus: et qui non desiderat ei pretiosiora, scilicet sapientiam et virtutes. Pretiosior est sapientia

divitiis. Prov. 16: *posside sapientiam, quia auro melior est.* De virtutibus dicit Augustinus, quod sunt vel ambiendae, vel abjiciendae. Plus debent parentes desiderare filiis caelestis partis hereditatem, quam suam: sicut pater habet a Deo filium, sic debet eum nutrire et erudire ad Dei servitium, 1 Paral. ult.: *quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Honor conjugum est, quod filium cum Deo communem habeant, ut qui est filius eorum secundum carnem, sit Dei filius per gratiam. Augustinus: *bonum prolis est, ut qui geniti sunt filii saeculi, generentur filii lucis.* Plus debent amare in filiis quod sunt filii Dei, quam quod sunt filii eorum, et quod boni sint, quam quod sunt. Non sunt necessarii Deo homines impii. Eccl. 15: *non concupiscit Deus filiorum infidelium multitudinem, et inutilium.* Ipsis, si sunt damnandi, bonum esset si nati non fuissent. Ibid. 16: *ne jucunderis in filiis impiis, si multiplicentur: melior est enim unus timens Deum, quam mille filii impii: et melius est mori sine liberis, quam relinquere filios impios.* Non debent parentes gaudere si genuerunt filium Gehennae, quem coram toto mundo videbunt duci ad patibulum infernale. Non plus de tali filio gaudere debent, quam si genuissent bufonem vel serpentem: unde, Luc. 23, dicit salvator: *filiae Jerusalem, nolite super me flere, sed super vos ipsas flete, et super filios vestros: quoniam ecce venient dies, in quibus dicent: beatae steriles, et ventres qui non genuerunt, et ubera quae non lactaverunt.* Plus videntur pueri indigere custodia et eruditione quam animalia irrationabilia: illa enim sibi nociva timent et fugiunt, et salutem suam appetunt; pueri vero noxia cupiunt, et salubria negligunt. Manet columba super aquas, ut videns umbram accipitris eum fugiat. Cant. 5, dicitur de columbis *quae resident super fluentia plenissima.* Secundo, Hieronymus: *aves caeteraque animalia in easdem pedicas retiaque non incidunt.* Item, mittens lapidem in volatilia, dejiciet ea, Eccl. 21. Vix potest ita caute lapis accipi, et avibus projici, quin aves cognoscant et fugiant; si projiciatur canis in aqua, natando tendit ad littus. Ista amore salutis facere videntur, pueri vero se habent aliter: unde Proverb. 1: *usquequo, parvuli, diligitis infantiam, et stulti quae sibi sunt noxia cupient?* Periculosa est ignorantia in brutis et in hominibus: defectus enim cognitionis causa est captionis. Eccles. 10: *sicut pisces capiuntur hamo, et aves laqueo, sic homines capiuntur in tempore malo.* Piscis escam videt et non hamum, et capitur. Si hamum ut escam videret, non caperetur; nec avis caperetur, si ita videret laqueum ut frumentum; sic capiuntur a Diabolo, qui considerant delectationem momentaneam, et non poenam aeternam, quae inde sequitur. Gregorius: *momentaneum est quod delectat, aeternum autem quod cruciat*; Isa. 5: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Multum damnosa est negligentia circa eruditionem filiorum: bona enim quae non agnoscuntur, non desiderantur, non quaeruntur, non obtinentur; e contrario vero si agnoscantur, desiderantur, quaeruntur et obtinentur. Magna bona, scilicet gratiae vel gloriae, adultis a Deo vix dantur, nisi multum desiderentur. Augustinus: *servat tibi Deus quod non vult cito dare, ut magna discas magne desiderare.* Multum fructuosa est diligentia patris circa custodiam et eruditionem filiorum: vivens enim et moriens in filio docto laetatur, immo mortuus quodammodo in ipso vivit. Prover. 33: *qui sapientem genuit, laetabitur in illo dolor vero patris filius stultus.* Ib. 29, et Eccles. 30, dicitur de docente filium in vita sua: *vidit et laetatus est in illo, in obitu suo non est contristatus, nec confusus coram inimicis: reliquit enim defensorem domus contra inimicos, et amicis reddentem gratiam.* Ibid.: *mortuus est pater, et quasi mortuus non est, similem enim reliquit post se.* Negligentia ista multum est exosa Deo, ut patet in Heli 1 Reg. 3:

suscitabo adversum Heli omnia quae loquutus sum super domum ejus, eo quod noverat indigne agere filios suos, et non corripuit eos. Ibid. 4: *mortui sunt in bello duo filii ejus, et ipse cecidit de sella retro, et fractis cervicibus expiravit.*

Caput 3

[88787] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 3 Debent principes magis esse solliciti de filiorum eruditione, quia sapientia eorum poterit pluribus utilis esse qui habebunt se et populum regere. Sapiens: *neminem magis decet quam principem meliora vel plura noscere, cujus doctrina poterit omnibus subjectis prodesse.* De hac materia require primo Lib. c. 2. Sapientiae studium principi est valde necessarium ad vitandum otii periculum, et variarum occupationum, et habendum honestum solatium. Cum magnates labori corporali non intendant ut ceteri homines, necessaria est eis litterarum occupatio, sine qua frequenter erunt otiosi: quod est valde periculosum: *multam enim malitiam docuit otiositas*, Eccles. 33. Seneca: *otium sine litteris mors est*; Prov. 12: *qui sectatur otium, stultissimus est*; non solum stultus vel stultior: multoties enim habebunt vanas occupationes, si non habeant salubres. Praeterea, cum spiritus rationalis nobilis sit, et ad delitias creatus, non potest esse sine delitiis, et si non habeat spirituales, volet habere carnales: ideo necessarium est ei solatium sapientiae, de quo legitur, Sap. 8: *intrans in domum meam, conquiescam cum illa: non enim habet amaritudinem conversatio illius, neque taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium.*

Caput 4

[88788] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 4 Cum, juxta verbum Salomonis, omni negotio tempus sit et opportunitas, tempus in quo fieri potest, et opportunitas in quo melius fit, eligendum est tempus opportunum filiis erudiendis et informandis in moribus. Puerilis vero aetas ad hoc est opportunior, ut patet ex multis Scripturis, et astrui potest variis exemplis. Legitur Eccl. 6: *filii, a juventute tua excipe doctrinam, et usque ad canos invenies sapientiam.* Libenter et cito intendendum est sapientiae, et quia in brevi homo ibi proficit, et toto tempore vitae suae usque etiam ad canos ad proficiendum ibi invenit. Eccl. 6: *in opere ipsius exiguum laborabis, et cito edes de generationibus*, idest de fructibus illius ibid. 7, dicitur de filiis: *curva illos a pueritia eorum.* Item 30: *curva cervicem ejus in juventute, et tunde latera ejus dum infans est, ne forte induret, et non credat tibi.* Quintillianus: *aetas hominis tunc maxime formanda est cum simulandi nescia est, ac praecipientibus facilius cedit: frangitur enim citius quam corrigas qui in pravum duraverit.* Joan. ult., monet bis dominus ad pascendum agnos, semel monens ad pascendum oves, innuens multum esse intendendum juvenum eruditioni, et morum informationi. Facilius impressionem recipit mollis cera, et facilius informatur in bonis moribus aetas tenera. Flexibilior est virgula trabe, et dirigi

potest. In juventute bruta docentur, domantur, et domesticantur. Thren. 3: *bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua.*

Caput 5

[88789] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 5 His qui jugum domini ab adolescentia tollunt, multa bona proveniunt, de quibus septem ponere sufficiat. Primum est, quod bonitas profundius infigitur, cum inveniat subjectum magis tenerum. Philosophus: *sapiunt vasa quicquid primum acceperint.* Poeta: *quo semel est imbuta recens servabit odorem testa diu.* Secundum est, quod servitium Deo in adolescentia exhibitum gratius est illi (unde Joannem Evangelistam specialiter dilexit, quia ad ejus servitium adolescens venit) quam illum qui in senectute hoc facit: adolescens enim offert Deo de meliori vitae suae, de flore, de vigore suo, senex vero de faece: ideo timere debet ne de faece Inferni bibat, secundum illud Psal. 74: *faex ejus non est exinanita, bibent omnes peccatores terrae.* Adolescens offert ei similam mundissimam, senex vero offert ei furfur. Ipsi senes offerunt ei spicas corrosas cum Cain venientes ad Dei servitium in senectute; Diabolo et mundo, tamquam dominis, quod pulchrius est et melius de vita sua primo offerunt, reliquias vero, et id de quo mundus non curat, Deo dare volunt, cum tamen electa velit Deus sibi offerri. Num. 18: *omnia quae offertis ex decimis, et in donaria domini separabitis, optima et electa cuncta erunt.* Eccl. 14: *dignas Deo offer oblationes.* Offerenti quod deterius est, dicitur Malach. 1: *offer illud duci tuo, si placuerit, ac susceperit faciem tuam.* Ibid.: *maledictus qui habet masculum in grege, et votum faciens offert Deo debile, quia rex magnus est* et cetera. Tertium est, jucunda facilitas assuefactionem sequens. Sap. 1: *optima forma vivendi assumenda est, quam jucundam reddet assuetudo.* Quartum est, securitas in vita et in morte, quod non est bonum modicum. Proverb. 25: *secura mens quasi juge convivium.* De securitate in vita dicit Seneca: *pulchrum est ante mortem consummare vitam, deinde expectare secure reliquam temporis partem.* Incertus de salute sua moritur, qui in fine vitae suae poenitet. Augustinus: *si quis positus in ultima necessitate voluerit accipere poenitentiam, et accipit, et hinc vadit, fateor vobis, non ei negamus quod petit, sed quod secure exeat, non praesumimus: poenitentiam possumus dare, securitatem vero non.* Qui ab adolescentia domino servierunt, securi de salute sua decedunt, quod non est modicum bonum. Gregorius: *initium retributionis est in obitu securitas mentis.* Quintum est, majoritas praemii. Habet Deus unde melius remuneret eos qui diutius sibi servierunt, et licet salvetur qui tarde convertitur, si convertitur vere, tamen in domo patris caelestis mansiones multae sunt. Sextum est, evitatio, vel minoratio cruciatus Purgatorii: licet ille salvetur qui vere in senectute ad dominum convertitur, tamen salvus erit *quasi per ignem*, 1 Cor. 3. Gravius est multum ignis Purgatorii. Augustinus: *miro modo gravius est ignis ille, licet non sit aeternus: exsuperat enim omnem poenam, quam aliquis in hoc mundo perpessus est.*

Caput 6

[88790] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 6 E contrario illi multiplex malum evenit, qui jugum Diaboli ab adolescentia sua portaverit: primum est quod obstaculum gratiae recipit: secundum quod naturalia bona amittit, vel consumit: tertium amissio opportuni temporis: quartum malum est pravae consuetudinis. Qui in adolescentia sua male agit, in terra spinas serit, quam spinis purgare debuit, spinas, inquam, vitiorum; ligna madefacit, quae accendere intendit. Cum aqua igni sit contraria, difficile ignem ligna vel candelae suscipiunt, quae habent aquam, aqua enim resistit; sic malitia si primo adolescentem occupaverit, bonitati resistit. Non est ponenda primo immunditia in vase, in quo debet quis pretiosum liquorem ponere. Non est verisimile quod Deus in vase sordido, ubi immunditia diu fuit, balsamum gratiae suae adeo libenter ponere velit, sicut in vase in quo immunditia nunquam fuit. Habent pueri virtutes naturales, scilicet virginitatem, innocentiam, humilitatem, propter quas talium dicitur esse regnum caelorum. Matth. 16, illorum scilicet qui habent per gratiam, quae parvuli per naturam. Luc. 18: *quicumque non receperit regnum Dei ut puer, non intrabit in illud.* Facilius bonis terrenis dilatari potest, qui habet multa bona a parentibus sibi dimissa, quam qui nulla habet. Hae virtutes naturales peccando amittuntur, vires etiam naturales peccato corrumpuntur: peccatum enim ignis est usque ad consumptionem devorans, et omnia eradicans germina. Job 31: *magnum est damnum amissio temporis.* Tempus enim est res valde pretiosa. Bernardus: *nihil pretiosius est tempore: sed, heu, ab homine nihil vilius reputatur.* Haec pretiositas ex hoc apparet, quod hora una modica cum Dei adjutorio potest aliquis a debito mortis aeternae liberari, gratiam acquirere, et regnum caelorum promereri: propter hoc tempus diligenter esset servandum. Eccl. 14: *fili, conserva tempus*; ibid. 24: *particula diei bonae non te praetereat.* Maxime vero servandum est tempus opportunum negotio maxime necessario, scilicet negotio salutis. O quantum gauderent qui in Inferno sunt, si una hora temporis eis concederetur, in qua Dei gratiam acquirerent, a debito mortis aeternae liberarentur, et regnum caelorum promererentur? Malum pravae consuetudinis multum timendum est, quia non est modicum: consuetudo enim mala est quasi catena ferrea qua aliquis ligatur, et ligatus a Diabolo tenetur. Augustinus in libro Confess.: *suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus; et inde mihi catenam fecerat, et constrinxerat me, quippe ex voluntate perversa est facta libido, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* Prov. 5: *iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur.* De hoc servit Diabolo qui peccat, quod opere suo malo se ligat, et ligatum tradit se Diabolo cruciandum. Difficile consuetudo mala relinquitur, cum sit quasi natura. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.* Prov. 22: *proverbium est: adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Jerem. 13: *si mutare potest Aethiops pellem suam, et pardus varietatem suam, et vos poteritis benefacere, cum didiceritis malum.* In resuscitatione Lazari, quo figuratus est qui assuetus est peccatis, dominus fremuit, lacrymatus est, clamavit: quia *difficile surgit quem moles malae consuetudinis premit*, ut dicitur super Joan. 11. Consuetudo mala est velut languor inveteratus, qui difficile curatur. Eccl. 10: *languor prolixior gravat medicum*; ibid. 18: *ante languorem adhibe medicinam.* Seneca: *minus negotii habet medicus, si ad recens vitium adhibetur.* Sequuntur teneri et rudes recta monstrantem. Non potuerunt discipuli expellere malignum spiritum a quodam, in quo fuerat ab infantia Matth. 9. Basilius: *sicut non potest quis dediscere linguam maternam, sic*

vix peccati longam consuetudinem. Consuetudo mala est sicut gutta quae subintravit ossa, quae vix expellitur Job 20: *ossa ejus replebuntur vitiis adolescentiae.* Difficile trahuntur ad salutem, qui vi consuetudinis trahuntur ad damnationem. Prov. 24: *eos, qui trahuntur ad interitum, liberare non cesses.* Sicut difficile est retinere equum, qui inchoavit cursum suum, sic difficile est eum corrigere qui assuetus est malis. Jerem. 8: *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo dicens, quid feci? Sed omnes conversi sunt ad cursum suum, quasi equus cum impetu vadens ad praelium.* Negligentiam addiscendi in adolescentia sequitur verecundia. Seneca: *turpis et ridiculosa res est elementarius senex, juveni parendum, seni vertendum*, Eccles. 25: *quae in juventute tua non congregasti, quomodo invenies in senectute tua?* Negligentiam addiscendi improperat apostolus quibusdam Judaeis, Heb. 5, dicens: *cum deberetis esse magistri secundum tempus, rursum indigetis ut doceamini quae sint elementa exordii sermonum Dei.*

Caput 7

[88791] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 7 Qui in adolescentia informationem in bonis moribus negligit, male se habet ad Deum, male se habet ad Angelum sibi a Deo ad custodiam deputatum, et male ad seipsum. Ad Deum, cum Deus ipsum sibi habitationem facere cupiat, ipse vero Diaboli habitatio esse praeelegit. Apoc. 7: *ego sto ad ostium, et pulso, si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi januam, intrabo* et cetera. Proverb. 8: *deliciae meae esse cum filiis hominum.* Item, Deus ab eo pasci quaerit, ipse vero in esca ejus fel apponit. Pascitur Deus puritate nostrorum operum. Cant. 1: *qui pascitur inter lilia.* Fel est amaritudo peccati. Item, ipse bona quae a Deo recipit, Deo contempto, in servitium inimici ejus expendit. Ad Angelum male se habet, qui a tempore nativitatis ejus custodiae intendit, propter quam in hac valle miseriae moram facit; ipse vero consiliis et exhortationibus ejus non acquiescit, reverentiam non exhibet, sed, quod coram uno gubernatore facere non auderet, coram Angelo facere audet. Bernardus: *in quovis diversorio, in quovis angulo, reverentiam exhibe Angelo tuo, nec audeas ipso praesente, quod me praesente non auderes.* Ad seipsum male se habet, quoniam plus vult esse malum quam bonum, Diaboli servum quam Dei filium, in statu latronis quam in statu regis. Qui in mortali est, in statu latronis est, infernali patibulo adjudicatus; qui habet gratiam, in statu regio est ad regnum caeleste inunctus.

Caput 8

[88792] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 8 Item notandum, quod vitae longae repromissio multoties est causa quod adolescens non serviat Deo. Eccles. 29: *repromissio nequissima multos perdidit.* Haec repromissio est nequam, quia repromittens sibi usurpat quod est Dei, scilicet disponere de tempore futuro. Act. 1: *non est vestrum nosse tempora, vel momenta,*

quae pater posuit in sua potestate. Bernardus: *quid de futuro, miser, temerarie praesumis, tamquam pater tempora et momenta in tua, et non magis sua posuerit potestate?* Nequior est: quia cum tempus infiniti valoris sibi a patre caelesti concessum fatue expenderit in contumeliam Dei, damnum sui et scandalum proximi, tamen praesumit quod Deus multum temporis ei daturus sit. Nequissima vero est: quia tempus dandum in patris contumelia expendere proponit. Talis fatuissime agit, cum hora mortis incerta sit. Matth. 24: *veniet dominus servi illius in die qua non sperat*; Luc. 12: *qua hora non putatis, filius hominis veniet*; Eccl. 9: *nescit homo finem suum.* Plures moriuntur ante senectutem, quam senes; plures pelles agnorum feruntur ad forum, quam ovium. Secundum Augustinum; *Deus promittit poenitenti peccatorum remissionem, sed nulli promittit crastinum diem.* Seneca: *juvenes mortem habent a tergo, senes ante oculos: non minus timendus est hostis qui est a tergo, quam qui est ante oculos.* Praeterea cum majoris rei bonitas sit magis optanda, et pravitas magis timenda, si certum esset quod vita futura esset longa, magis esset providendum quod esset bona. Augustinus: *quid differs in crastinum, vita longa erit, ipsa longa bona sit: si longa erit, melius bona erit.* Infinitos Diabolus hoc mendacio duxit in Infernum: promittebat enim quod in matura aetate Deo servirent, et ipsi sperabant se aliquando Deo servituros, nunc sunt in Inferno nunquam poenitentiam facturi. Vae illis qui adhuc patri mendacii tale mendacium dicenti, credunt. Qui Deum contemnit in juventute, multum potest timere ne ipse contemnatur a Deo in senectute. Isa. 33: *vae qui spernis, nonne et ipse sperneris?* Augustinus: *hac justa animadversione percutitur impius, ut moriens obliviscatur sui, qui dum viveret, oblitus est Dei.* Multum timere potest qui tanto tempore indignum se fecit Dei adjutorio, sine quo bonam vitam inchoare non potest. Prov. 1: *quia vocavi, et renuistis, ego quoque in interitu vestro ridebo.*

Caput 9

[88793] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 9 In magistro qui elegitur, quinque sunt requirenda, scilicet mens ingeniosa, vita honesta, humilis scientia, eloquentia, docendi peritia. Mens ingeniosa, ut inter ea quae doceri possunt, sciat eligere meliora, nec totum ex alienis scriptis accipiat, sed aliqua inveniat. Sapiens: *illum eruditorem elige, quem magis mireris in suis quam alienis. Nil magnificum docebit, qui a se nil didicit, falsoque magistri nuncupantur auditorum narratores, ac sic audiendi sunt ut qui recensent rumores.* Requirenda est vita honesta; quia *turpe est doctori cum culpa redarguit ipsum.* Sunt qui in discipulis suis puniunt quod ipsi faciunt, super quo conqueritur Augustinus de magistris suis in libro confessionum dicens: *in scholam datus sum ut litteras discerem, ludere delectabar, et in nos vindicabatur ab his qui talia agebant: sed majorum nugae negotia vocantur, puerorum autem cum sint, a majoribus puniuntur.* Multum juvat vita honesta doctrinam. Seneca: *plus viva vox tibi et convictus, quam oratio proderit. Homines amplius oculis, quam auribus credunt, longum est iter per praecepta, breve et efficax per exempla.* Idem: *illum elige auditorem, quem magis imiteris cum videris, quam audieris.* Verecundum est magistro bene docere, et male vivere: quasi enim lucernam defert ante se, qua immunditiam suam aliis ostendit.

Prov. 6: *mandatum lucerna est, et lex est lux.* Litteras propriae damnationis publicat. Rom. 2: *in quo alium judicas, teipsum condemnas.* In libro prosperi: *bene loqui, et male vivere, nil aliud est quam se sua voce damnare, seipsum confundere.* Hieronymus: *non confundant opera tua sermonem tuum*; Eccles. 29: *confirma verbum, et fideliter age cum illo.* Bonum opus verbum confirmat, malum vero illud infirmat. Vita mala suspectam reddit doctrinam. Quis credat dicenti sibi cibum aliquem esse venenatum, si eo vidente ipsum sumat? Delectatio prohibita est quasi venenata. Quis credat alicui asserenti viam aliquam latronibus plenam, et transeuntes per eam spoliandos esse et jugulandos, si, post illam assertionem, viam illam sibi eligat? Sicut exemplum boni operis plus aedificat quam sermo, sic exemplum mali operis magis corrumpit. Hieronymus: *proclivis est malorum aemulatio: unde Graeca historia narrat Alexandrum orbis dominatorem Leonidis paedagogi sui non potuisse vitiis carere in incessu et moribus, quibus adhuc parvulus infectus fuerat.* Indignum est caelestem doctrinam esse in vase immundo. In Psal. 49, peccatori dixit Deus: *quare tu enarras justitias meas?* Parum proficit ejus doctrina, cui repugnat vita. Augustinus in libro de doctrina Christiana: *non obedienter auditur qui seipsum non audit.* Gregorius in Moral.: *cum imperio docetur, cum prius agitur quod dicitur.* Prov. 5: *bibe aquam de cisterna tua*; et subditur: *et deriventur fontes tui foras.* Requirenda est humilis sapientia. Poeta: *quod temere novit, nemo docere potest.* Hieronymus: *multo tempore disce quod doceas.* Idem super Eccles.: *Pythagoricorum disciplina fuit tacere per quinquennium, et postea eruditos loqui*: Eccl. 18: *antequam loquaris, disce.* Ibid. 32: *audi tacens, et pro reverentia accedet tibi gratia*: Prov. 18: *qui respondet prius quam audiat, stultum se esse demonstrat.* Socrates cuidam interroganti quomodo posset optime discere, *si nil, inquit, dixeris, nisi quod bene sciveris.* Humilis debet esse scientia: illa enim quae inflat, non est pura, nec vera scientia: habet enim multos errores adnexos, quia superbia meretur illudi, ut ait Augustinus, sed scientia humilis vera est. Prov. 11: *ubi humilitas, ibi sapientia.* Superbus multa credit scire quae nescit. 1 Cor. 8: *si quis existimat se aliquid scire, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire.* Scientia inflans, scientia est diabolica, a qua etiam Daemones nominantur. Daemon enim sciens interpretatur. Jac. 3: *non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica.* Qui de magnitudine scientiae inflatur et gloriatur, fatuissime agit, cum glorietur de hoc quo est magnus Daemon, sive sciens. Eloquentia requirenda est, unde dicitur in Prol. Rhet.: *sapientia sine eloquentia parum prodest.* Cicer: *nihil est quod male narrando non possit depravari.* Juvat ad eloquentiam natura, conscientia, et gestus. Natura, quia, sicut dicit sapiens: *philosophia simulari potest, sed eloquentia non potest.* Conscientia: quia, sicut dicitur Eccles. 6: *lingua eucharis, idest grata, in bono homine abundabit.* Seneca: *oratorem te puta, si tibi ipsi ante omnes quod oportet persuaseris.* Sapiens: *melius aliis suadebit, qui prius sibi suaserit.* Gestus, unde sapiens: *eloquentiae ornamenta in pronuntiatione apta, in convenienti corporis motu consistit.* Simplex debet esse eloquentia. Seneca: *oratio, quae veritati dat operam, incomposita esse debet, et simplex.* Item: *oratio quae in sanandis mentibus adhibetur, descendere in nos debet.* Item: *aliae artes ad ingenium pertinent, hic animi negotium agitur: non quaerit aeger medicum eloquentem, non erit quare gratuletur, si inciderit in medicum disertum.* Augustinus in Lib. de doctrinae Chr.: *quid prodest clavis aurea, si aperire quod volumus non potest? Et quid obest lignea, si potest quando nil quaerimus nisi patere quod clausum est?* Peritia docendi requirenda est, ad quam quinque pertinent, scilicet apertio, brevitas, utilitas, suavitas et maturitas. Aperta debet esse doctrina ut ab omnibus intelligatur. In Lib. prosperi de vita contemplativa, dicitur: *tam apertus debet esse sermo docentis, ut ab intelligentia sua nullos, quamvis imperitos, excludat.* Utendum est plano sermone ut nummis, ubi est publica forma, usitatis tutius utimur. Prov. 29: *doctrina prudentum facilis*; Eccle. 4: *ne abscondas sapientiam tuam in decore ejus.* Ad hoc quod doctrina sit manifesta, multum valent exempla. Sapiens: *lucidissimum genus docendi est exemplorum subditio*: et hoc multum est utile minus capacibus. Sapiens: *pars, est prima prudentiae ipsum, cui praecepturus es, parem extimare*: Matth. 25: *unicuique secundum suam virtutem.* De his qui simplicibus ingerunt subtilia, dicitur Isa. 19: *confundentur qui operabantur linum, plectentes et retexentes subtilia.* Laudabilis est brevitas in docente si sit moderata. Hieronymus supra Jerem.: *nimia prolixitas onerat sensus legentium, et immoderata brevitas praescindit studiorum desiderium.* Est autem brevitas, ut dicitur in ipsa rhetorica, cum nullum nisi necessarium assumitur verbum: unde bene, Eccl. 21: *verba sapientum statera ponderabuntur.* Augustinus in Lib. de Doct. Christ.: *sicut ingratus est qui incognita obnubilat, sic onerosus est qui cognita inculcat.* Poeta: *omne supervacuum pleno de pectore manat.* Utilitas requiritur in doctrina. Isa. 48: *ego Deus tuus docens te utilia.* Seneca: *non multis opus est, sed efficacibus.* Suavitas laudabilis est in doctrina. Eccl. 40: *tibiae et Psalterium suavem faciunt melodiam, et super utramque lingua suavis.* Ad suavitatem juvat eloquentia, valet etiam ad eam doctorum bonitas vel utilitas. Prov. 13: *doctrina bona dabit gratiam* supple ipsi doctori et auditori. Valet etiam ad idem varietas. In ipsa rhetorica: *narrationem magnopere varie oportet narrari, quoniam in omnibus rebus similitudo mater est satietatis.* Sapiens: *hoc nobis saepe accidit, ut cum optimis satiati sumus, varietas tamen nobis ex vilioribus grata sit.* Item sapiens: *gaudet natura varietate.* Maturitas, idest mediocritas inter velocitatem et tarditatem, laudabilis est in doctrina. Seneca: *inopia verborum et exilitas minus intentum faciunt auditorem interruptae taedio tarditatis: facilius tamen incidet qui expectatur, quam qui praetervolat.* Idem: *philosophi pronuntiatio, sicut vita, debet esse composita. Nihil ordinatum est quod praecipitatur et properat, aeque stillare eum volo et currere.* Idem: *dicendi celeritas philosophiae non satis decora est, quae ponere debet verba, non projicere.* Tertio debet doctor in doctrina intendere, scilicet ut instruat, placeat, et ad bonum moneat. Augustinus in Lib. de Doct. Chris.: *dixit quidam eloquens, et verum dixit, ita debere dicere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectat; docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae. Docendi necessitas in rebus est constituta, reliqua duo in modo quo dicimus. Qui dicit, quamdiu non intelligitur, non se existimet dixisse quod vult ei, quem vult docere; si vero intelligitur, quocunque modo dixerit, dixit. Quod, si delectare vult eum cui dixit, aut flectere, interest quomodo dicat. Sicut est autem, ut teneatur ad audiendum, delectandus auditor, ita flectendus, ut moveatur ad agendum: et sicut delectatur, si suaviter loquaris, ita flectetur, si amet quod polliceris, timeat quod minaris, oderit quod arguis.* Item Augustinus in eod.: *quis audeat dicere adversus mendacium, in defensoribus suis inermem debere consistere veritatem, ut scilicet illi qui res falsas persuadere conantur, noverint auditorem vel benevolum, vel intentum, vel docilem proemio facere, isti autem non noverint? Illi falsa aperte, breviter, verisimiliter, isti et vera sic narrent, ut audire taedeat, intelligere non pateat, credere postremo non libeat? Illi fallacibus argumentis veritatem oppugnent, asserant falsitatem: isti nec vera defendere, nec falsa valeant refutare.*

Caput 10

[88794] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 10 Dicto de his quae disponunt ad hoc quod aliquis laudabiliter doceatur, vel doceat, dicendum est de his quae disponunt ad hoc quod aliquis bene addiscat; inter quae bene juvat, quod volens addiscere bene vivat. Augustinus: *errat quisquis veritatem se cognoscere posse putat, si adhuc nequiter vivat*; Eccl. 1: *fili, concupiscens sapientiam, serva justitiam, et dominus praebebit tibi eam*; ibid. 27: *volatilia ad sibi similia conveniunt, et veritas ad eos qui operantur eam, revertetur.* Qui male vivunt, quasi spurcitia manuum suarum, lumen divinae sapientiae a se repellunt. Susceptionem sapientiae impediunt vitia, sicut ostendi potest discurrendo per ea. Impedit hoc superbia: unde Augustinus in Lib. Confess. loquens Deo de se, secundum pristinum statum; *tumore meo separabar a te, et acies mea inflata non sinebat me videre verum*; Gregorius de superbis: *tanto a longe a luce Dei sunt, quanto apud se humiles non sunt*; Bernardus: *superbo oculo veritas non videtur sicut patet.* De invidia dicitur, Sap. 6: *cum invidia tabescente iter non habebo, quoniam talis homo non erit particeps sapientiae.* Invidi sunt ut noctuae, lucem bonorum operum odientes, et tenebrosa opera amantes. Job 5: *per diem incurrent tenebras.* Opera bona proximi sunt ut candelae lucem boni exempli nobis ministrantes: sed invidi candelis istis oculos sibi eruunt. De ira dicit sapiens: *impedit ira animum, ne possit cernere verum*; in Psalm. 17: *supercecidit ignis*, ignis, inquam, irae; *et non viderunt solem.* Ira ita excaecat, sicut ursus dicitur excaecari ad pelvim ardentem. De odio patet quod lumen sapientiae impedit. Bernardus: *amor, vel odium veritatis nescit judicium.* De pigritia idem patet quod hominem dormire facit, et quasi oculos ei claudit. Proverb. 19: *pigredo immittit soporem*; ibid. 24: *usquequo, piger, dormies?* Pigrum mittit Salomon ad formicam, a qua doceatur, ut, verecundia talis magnae pigritiae, a somno excitatus, sapientiam discat. Prov. 6: *vade, piger, ad formicam, et considera vias ejus, et disce sapientiam.* De vitio gulae idem patet Hieronymus: *venter pinguis non gignit tenuem sensum.* Excessum cibi et potus sequuntur fumositates, quae lucem sapientiae impediunt. De ebrietate hoc planum est, quae hominem quasi insanum reddit. Oseae 5: *coeperunt furere principes a vino*; Seneca: *nihil aliud est ebrietas, quam voluntaria insania*; Bernardus: *vinum modice sumptum, intellectui videtur acumen inferre: non modice vero potatum, rationem perturbat, intellectum hebetat, memoriam enervat.* De luxuria idem patet, quae hominem multum carnalem efficit: haec Salomonem infatuavit. Fornicatio est unum eorum quae cor auferunt, idest sensum, Osea 2. Amans aliquam fatuo amore, credit eam esse pulchram, quam omnes alii sciunt esse turpem. De vitio cupiditatis et avaritiae patet idem. Cupidi enim et avari habent oculos velatos sollicitudine temporalium. Excaecatus est Tobias calidis stercoribus hirundinis: sic ardens amor ad temporalia, quae apostolus arbitratus est ut stercora, oculos cordis excaecat. Augustinus in Lib. Confess. loquens Deo: *spargis poenales caecitates super illicitas cupiditates.* Secundo, multum valet ad hoc quod aliquis bene addiscat, ut oratione lectionem, vel studium, praeveniat. Cum sapientia donum Dei sit, non debet aliquis attentare violentia studii, Deo irrequisito, eam acquirere. Jac. 1: *si quis indiget sapientia, postulet eam a Deo*; Augustinus: *oratione melius solvuntur dubia*

quam inquisitione alia. Tertio, humilitas. Matth. 11: *revelasti ea parvulis*; Psal. 108: *declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis.* Specialiter humilitas necessaria est volenti addiscere Scripturam sacram propter humilem modum loquendi quem habet, qui a superbis contemnitur. Augustinus: *Scriptura sacra invitat omnes humili sermone. Ideo (loquens de se secundum statum ante conversionem suam) visa est mihi, inquit, Scriptura sacra indigna quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum ejus*; idem: *mira profunditas eloquiorum, quorum Ecclesiae ante nos superficies blandiens parvulis, sed mira profunditas, Deus meus.* Ad humilitatem volentis addiscere pertinet ut ignorantiam suam fateri non erubescat, et quod nescit, humiliter quaerat. Augustinus: *non est erubescendum homini confiteri se nescire quod nescit, ne dum se scire mentitur, nunquam scire mereatur*; idem: *nulla res magis memoriae mandanda est, quam illa verborum loquutionumque genera quae ignoramus, ut cum peritior occurrerit quaeri possint.* Item, ut ab omni parte addiscat. Sicut qui ab omnibus accipiunt, fiunt ditiores, sic qui ab omnibus addiscunt, fiunt sapientiores. Clemens Papa: *nullus episcopus, propter opprobrium senectutis vel nobilitatem generis, a parvulis etiam, vel minimis eruditis, inquirere negligat, si quid forte veritatis est, atque salutis*; Seneca: *quid stultius est quam quae non didiceris, nolle etiam a malis addiscere?* Augustinus in Lib. de doctrina Christiana: *audiuntur utiliter qui utiliter non agunt, sua enim quaerere student, sed sua docere non audent. Qui solum a bonis volunt addiscere, similes sunt illis qui solum in scyphis argenteis vel aureis volunt bibere, nec tamen in saccis vel purpureis vel aliter pretiosis frumentum recipitur, quorum fames vel sitis miseranda non est.* Quarto, valet ad hoc timor Dei. Prov. 6: *timor domini principium sapientiae.* Timor addiscentem declinare facit a malo, scilicet ab errore, a discendi praesumptione, a sinistra intentione, a negligentia implendi quod addiscitur. Eccles. 7: *qui timet Deum, nihil negligit.* Si addiscenti desit timor Dei, quod legit vel audit, ad alios refert, non vult secundum ea se dirigere, sed potius alios. Prudenti verbum domini lucerna est pedibus ejus non aliorum. Proverb. 15: *vir prudens dirigit gressus suos, et imprudens, neglectis propriis, dirigit alienos.* Quinto, mansuetudo, qua auctoritati sacrae Scripturae credatur. Augustinus in Lib. de doctrina Christiana: *mitescere opus est pietate neque contra licere divinae Scripturae seu intellectae, seu non intellectae, sed cogitare potius et credere id esse melius et verius quod ibi scriptum est, etiam si lateat, quam id quod per nosmetipsos sapere possumus.* Sexto, diligentia quae est tamen in correctione librorum quam in indagatione Scripturarum. De primo dicit Augustinus in Lib. de doctrina Christiana: *codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum, qui Scripturas noscere desiderant.* De secundo dicit idem Augustinus in eodem libro: *erit divinarum Scripturarum solertissimus indagator, qui prius totas legerit, notasque habuerit, et si nondum intellectu, jam tamen lectione dumtaxat eas quae vocantur canonicae: nam ceteras securius leget fide veritatis instructus.* Cavenda est nimia velocitas in transcurrendo: animus enim transcurrens non videt latentem sententiam. Sapiens: *nihil magnum non cito effici voluit, praeposuitque cuilibet pulcherrimo operi difficultatem.* Cavenda est curiositas, quae est non magnae utilitati nimiam operam impendere. Seneca: *quid te torques in illa quaestione quam utilius est contempsisse quam solvere?* Cavenda est instabilitas in legendo. Seneca: *vide ne lectio actorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vacuum et instabile.* Cavenda est etiam rixa, quae peritos in arte logicali multum solet vexare; Augustinus: *cavenda est rixandi libido, et puerilis quaedam* *ostentatio adversarium decipiendi*; 2 Timoth. 2: *noli verbis contendere*; Augustinus: *verbis contendere est non curare quomodo error veritate vincatur, sed quomodo tua dictio dictioni alterius praeferatur.* Septimus modus quantum ad ordinem, affectum, intentionem. Hugo de sancto Victore: *scholares nostri aut nesciunt, aut nolunt modum congruum in addiscendo, et idcirco multos quidem invenimus studentes, paucos vero sapientes.* Octavo, instantia studii. Sapiens: *artium mater est instantia, noverca eruditionis negligentia est*; Petrus in epistola Clementis: *ignorantia est mater omnium malorum, qua malitia et ignavia gignitur.* Nono, labor exercitii. Eccl. 10: *si retusum fuerit ferrum, et nunc prius si hebetatum fuerit, multo labore exacuetur.* Ferrum vocatur humanum ingenium, quod otium obtundit, denigrat, rubiginat et consumit: usus vero exacuit, dealbat, elimat et a corruptione rubiginis conservat. Hieronymus: *otio ingenium hebetatur, et desidia est quasi quaedam rubigo sapientiae.* Utilis etiam est ad addiscendum humilis collatio et pacifica disputatio. Prov. 24: *ferrum ferro acuitur, et homo acuit faciem amici sui.* Refert tamen in quibus doctrinis sensus discipulorum exerceatur, et maxime puerorum. Non enim exercendi sunt in fabulis poeticis et luxuriosis figmentis: unde Valerius maximus refert quod Lacedaemonii libros Archeloci a civitate sua fecerunt exportari, eo quod parum verecundam ac pudicam arbitrarentur lectionem: noluerunt enim ea liberorum suorum animos imbui, ne plus eorum moribus obesset, quam ingeniis prodesset. Isidorus in Lib. Sent.: *ideo prohibetur Christianis poetarum figmenta legere, quia per oblectamenta fabularum nimium mentem excitant ad incentiva libidinum.* Augustinus etiam, in Lib. de Conf., peccata sua confitens, inter alia de hac inordinatione sic loquitur: *tenere tunc cogebar Aeneae nescio cujus errores, oblitus errorum meorum, et plorare Didonem mortuam, quae se occidit ob amorem, cum interea meipsum in his a te morientem, non a te amantem siccis oculis miserrimus ferrem. Quid enim miserius misero non miserante seipsum?* Decimo, quod laboret addiscens, ut quod addiscit, memoriae infigatur. Eccl. 35: *sapientiam scribe in tempore vacuitatis.* Scriptura est durabile signum; sapientiam scribit, qui eam memoriae infigit: *non minor est virtus quam quaerere, parta tueri.* Quid prodest quod canis feram rapit, si eam statim dimittit? Aqua de facili impressiones recipit, sed hoc inutile est, quia eas non custodit. Scriptor lente scribit, tamen, quia quod scribitur, manet, in uno anno Bibliam scriptam habet ad bene addiscendum, unde dispositus est homo ante, si habeat bonum ingenium, et bonam memoriam. Ingenium sapientiam invenit, memoria custodit. Si vero haec desint, tarditatem ingenii supplere debet instantia studii: defectum vero memoriae, crebra ruminatio et Scriptura. Parum prodest unum istorum, si desit reliquum. Hieronymus: *divinae Scripturae semper in manibus et jugiter in mente volvantur*; idem: *divinas Scripturas saepius lege, immo nunquam sacra lectio de manibus tuis deponatur.* Undecimo, quod ad doctorem suum se bene habeat, familiaritatem cum eo habendo, eum diligendo, subjectum se ei exhibendo. Eccl. 7: *si videris sensatum, evigila ad eum, et gradus ostiorum illius exterat pes tuus.* Duodecimo, ut de sapientia a Deo accepta non sit ei ingratus, sed datorem suum glorificet. Eccl. ult.: *danti mihi sapientiam, dabo gloriam.*

Caput 11

[88795] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 11 Studiose et diligenter in bonis moribus pueri sunt informandi: quia in puero est aetas mollis et apta regi. Ostendenda sunt ei Dei beneficia et mandata, juxta illud Deuter. 6: *narrabis ea filiis tuis.* Docuit Tobias filium ab infantia timere Deum, et recedere ab omni peccato. Apostolus ad hoc monens Eph. 6, sic loquitur parentibus de filiis: *educate eos in disciplina et correptione domini*, Glossa: disciplina verborum. Ad morum informationem pertinet coertio a malo, et exhortatio ad bonum. Justitia correctoris sunt increpationes et comminationes, virgae, ferulae, quibus secundum Augustinum *imperitia debellatur, et prava cupiditas refraenatur. Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia*, Gen. 10. Ideo in pueris huic pravitati occurrendum est, ne in actum exeat, sed diversimode secundum puerorum diversitatem. Aliqui enim sunt habiles ad suscipiendam disciplinam, quos non oportet trahere, vel cogere, sed sufficit eos ducere. Alios vero oportet trahere vel cogere, et, si a principio profectus non apparet, non propter hoc est diffidendum. Seneca: *initium eundi ad virtutes arduum est: quoniam hoc primo imbecillis et egrae mentis est formidare inexperta: itaque cogenda est ut incipiat, deinde non est acerba medicina, protinus enim delectat dum sanat*; Prov. 19: *erudi filium tuum, et ne desperes. Multum potest usus assiduus*; philosophus: *usus assiduus, uni rei deditus; et ingenium et artem saepe vincit*; ethnicus: *nihil assuetudine majus*; Bernardus ad Eugenium Papam: *quid non mutat consuetudo? Quid non usui cedat? Primo aliquid videbitur intolerabile, deinde si assuescat, non adeo grave, postea vero leve, tandem etiam delectabile.* Praecedere debet disciplinam comminatio, sicut excommunicationem praecedit admonitio; et aliquando utilior est comminatio quam flagellatio, quia pueri timidi sunt: et ideo sola comminatione a suis voluptatibus coercentur. Eruditor puerorum nobilium magnam sollicitudinem et diligentiam debet habere circa eorum informationem: confusio est enim ei si indisciplinate se habeant. Plutarchus philosophus Trajani imperatoris instructor in quodam libello quem ei scripsit, sic ait: *modestiam tuam olim non appetere principatum novi, quem tamen semper morum elegantia mereri studuisti; quo quidem tanto judicaris dignior, quanto a crimine ambitionis judicaris remotior. Itaque fortunae meae, et tuae congratulor virtuti, quod probe meruisti; alioquin me detrahentium linguis subjectum iri non dubito, cum et ignaviam imperatoris Roma non ferat, et sermo publicus delicta discipulorum in praeceptores refundere soleat. Sic Seneca Neronis sui merito detrahentium linguis carpitur: adolescentium suorum temeritas in Quintilianum refunditur: et Socrates in pupillum suum fuisse clementior criminatur. Tu vero quoque quid vis, geres rectissime, si non recesseris a te. Si primo te composueris ad virtutem, recte tibi universa procedent. Politicae constitutionis majores tibi vires exsculpsi, cui si obtemperas, Plutarchum habebis auctorem vivendi; alioquin praesentem paginam testem invoco, quod in perniciem imperii non perges, auctore Plutarcho.*

Caput 12

[88796] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 12 Deridendum est illud detestabile proverbium stultorum, quo dicitur: sanctum juvenem futurum Diabolum senem. Differunt

stultorum et sapientum proverbia. Stultorum proverbia sunt noxia, et raro contingentia; sapientum vero proverbia sunt utilia, et semper valent in pluribus veritatem habentia. Contingere potest quod pueri, in quibus apparuerunt bonae conversationis initia, mali fiant vel societate prava, vel educatione remissa, vel severitate nimia. Bonitas enim eorum est modica, et quasi tenera et nondum firma; infirmis autem causa pusilla nocet. Aliquando vero in pueris non est vera simplicitas, vel bonitas, sed simulata, vel ob parentum vel magistri favorem, vel flagellorum timorem, quibus cessantibus, malitia quae latebat, erumpit. Tullius: *omnia ficta celeriter tamquam flosculi decidunt, nec quidquam simulatum potest esse diuturnum. Nemo personam fictam ferre diu potest*; Seneca: *cito in malitiam recidunt, quibus veritas non subest: quae autem ex solido nascuntur tempore, in melius proficiunt.* Ex virga recta speramus trabem rectam, licet virgula dum tenera est, torqueri possit, et fieri torta. Non est periti medici ex signis bonis praesumere mortem infirmantis: nec sapientis est ex bono initio praesumere malum finem. Non est sapientis agricolae ex zizania, quam in agro videt pullulare, frumentum sperare, nec zizaniam ex frumento. Quae seminavit homo, haec et metet. Non colliguntur ex spinis uvae, nec ex tribulis ficus. Non est sapiens qui caput animalis quod aspicit, cognoscens esse asini, ex hoc praesumit caudam esse vituli, cum cauda capiti soleat respondere. Cum dispositioni respondeat habitus, fatuissimum est ex hoc, quod homo facit opera virtutum in juventute, praesumere quod vitiosus futurus sit in senectute. Proverbio dicto improbabili et stulto praeponendum est sapientiae proverbium, quo dicitur: *ex studiis suis intelligitur puer, si munda et recta sint opera ejus*, Prov. 20. Studia illius dicuntur opera, ad quae est voluntarius, quibus intelligitur qualis est futurus, ut cum munda sunt et recta opera ejus, praesumitur quod sit bonus. Opera puerorum faciunt munda timor Dei, et hominum pudor. Timor facit declinare a malo, pudor est fuga rei indecentis, amor facit recta. Cant. 2: *recti diligunt te.*

Caput 13

[88797] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 13 Puerorum eruditor volens eos in bonis moribus informare, primo debet disciplinae correctionis corporis intendere, quae circa sex attenditur, quae sunt: gestus, habitus, loquela, sumptio cibi et potus, continentia conjugalis, vel majoris perfectionis. Admonendi etiam sunt pueri ad humilitatem et patientiam, et specialiter ad patientiam disciplinae, et ad filialem obedientiam, sociabilitatem, puerilium evacuationem, accedente virili aetate, perseverantiam, sive stabilitatem.

Caput 14

[88798] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 14 Et notandum quod disciplina duobus modis dicitur. Uno modo dicitur disciplina, quae ad alicujus correctionem adhibetur sive verba, seu verbera: sic sumitur Heb. 12, cum dicit, *in disciplina perseverare*; item: *si extra*

disciplinam estis, cujus omnes participes facti sunt; ergo estis adulteri, et non filii. Alio modo dicitur disciplina ordinatio conversationis exterioris. Cyprianus: *disciplina est morum ordinata correctio, et majorum praecedentium patrum regularum observatio*; Hugo de sancto Victore: *disciplina est membrorum omnium motus ordinatus, et dispositio decens in omni habitu et actione.* Disciplina decorem et decentiam providet in exteriori conversatione. Ad cognoscendum vero an aliquid sit indecens, vel non, attendendum est ad naturam, et personam, et tempus, et locum. Ad naturam, an scilicet consentaneum sit naturae. Aliquid indecens est naturae rationali, quod non est indecens brutali. Attendendum est ad personam, quae agit, vel cum qua agitur. Aliquid esset indecens personae nobili, et coram rege, vel episcopo, quod non esset indecens coram aliquo, qui non esset positus in dignitate. Aliquid etiam est indecens, quia deest congruitas temporis, vel loci. Eccl. 20: *ex ore fatui reprobabitur parabola, quia non dicit eam tempore suo.* Aliquid indecens est tempore sacro, quod non esset indecens alio tempore: et aliquid est indecens in loco sacro, quod non est indecens alibi. Sicut Deus corpus Adae primo formavit, post in faciem ejus spiraculum vitae inspiravit, et sicut in utero materno corpus primo formatur, post rationalis spiritus ei infunditur; sic magister puerorum primo debet intendere informationi et disciplinae correctionis corporis. 1 Cor. 15: *non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Non est negligenda homini cura corporis sui, quod datum est spiritui in adjutorium: propter quod, si peccat, subveniri potest ei per poenitentiae remedium, quod Angelo non potest, Genes. 7: *non permanebit spiritus meus in homine, quia caro est.* Spiritus ibi dicitur indignatio: in eo solo susceptibilis est gratiae spiritus hominis, in eo solo est ei locus vivendi.

Caput 15

[88799] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 15 Ad commendationem disciplinae facit quod ab homine brutalem similitudinem expellit, corpus spiritui subdit, et ipsum Dei habitationem efficit. Brutalem similitudinem expellit, dum pravitatem quam ex corruptione habet, ad bona infima compescit. Hieronymus: *qui post carnem ambulant in ventrem et libidinem proni, tamquam irrationabilia jumenta reputantur*; in Psal. 48: *homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Puto jumenta dicerent, si loqui fas esset, *ecce Adam quasi unus ex nobis factus est.* Haec pronitas indecens est in homine: aliter se debet habere corpus quod regit solus spiritus brutalis, aliter etiam se debet habere corpus quod regit spiritus sanctus, quam illud quod regit spiritus malus. Disciplina spiritui corpus subdit contra hominem quem ad statum innocentiae reducit: sicut corpus aliter dispositum congruit in statu gratiae quam in statu gloriae; sic aliter dispositum congruit in statu gratiae, quam in statu solius naturae corruptae. Disciplina est corporis honestas, idest honoris status. Habet corpus humanum magnum honorem propter spiritum cui associatum est: ex hoc enim est corpus nobilissimum, ad quod alia corpora sunt ordinata: ex hoc etiam magnum honorem expectat, scilicet glorificationem cum spiritu, cum et maximum honorem jam recepit in Christo: associatum enim est divinitati, et

conglorificatum spiritui Christi creato nobilissimo. Ideo valde decens est ut in honore se custodiat, et non faciat spiritum inglorium contemnendo eum, qui fecit eum gloriosum. Ubi disciplina deest, spiritus, qui naturaliter debet esse corporis dominus, est corporis servus. Servitus vero ista multum est ignominiosa, aspera, sumptuosa. Ignominiosa est, cum spiritus sit creatura valde nobilis; corpus vero comparatione spiritus creatura valde vilis est. Hieronymus: *nihil vilius quam a carne vinci*; Proverb. 20: *non decet servum dominari principibus.* Specialiter indecens ei est, qui est nobilis genere, si servus sit ignobiliori sui parti, et illius qui servus ejus debuit esse. Aspera est, quia: *asperius nihil est humili cum surgit in altum*; Prov. 30: *per tria movetur terra, et quartum substinere non potest, scilicet per servum cum regnaverit.* Corpus tamquam vilis servus, si dominetur, vilia imperat, ut scilicet intendatur refectioni unius sacci, scilicet corporis, quem dominus vocat saccum, dicens Psalm. 29: *conscidisti saccum meum; et repletionem loci immundi*, scilicet ventris. Sumptuosa: servitus enim dominae gulae, cui singulis diebus parantur varia fercula, et multoties pluries in die, de quibus nihil retinet, sed postquam gustaverit ex illis, in locum turpidinis et quasi perditionis transmittit. Joel. 1: *ululate qui bibitis vinum in dulcedine: periit enim ex ore vestro*; Bernardus: *voluptas gutturis, quae tanti hodie aestimatur, vix duorum habet latitudinem digitorum: non durat delectatio illa, nisi quantum durat transitus ille per gulam.* Periculosa est haec servitus: corpus enim tamquam servus malevolus noxia imperat, aliquando etiam mortem spiritus. Disciplina corpus humanum Dei habitationem facit: unde spiritus sanctus dicitur spiritus disciplinae Sap. 1 et 1 Cor. 6: *nescitis, quia membra vestra templum sunt spiritus sancti, qui habitat in vobis.* Sicut Deus habitationem suam caelestem voluit esse ornatam, secundum illud Job 26: *spiritus ejus ornavit caelos*; sic terrestrem habitationem suam vult esse ordinatam. Ornatus hujus habitationis est disciplina. Spiritus malus cognoscitur in domibus suis, ut cognoscebatur in Saul, quem spiritus nequam exagitabat, 1 Reg. 5 et 16, spiritus cognoscitur, scilicet in suis, scilicet in viris disciplinatis. Defectus disciplinae nuditas est turpitudinem hominis ostendens, secundum illud Eccl. 19: *amictus corporis, et risus dentium, et incessus hominis enuntiant de illo.* Disciplina corporis dominum glorificat, sicut ornatus templi ipsius, 1 Cor. 6: *glorificate et portate Deum in corpore vestro*; Augustinus: *si non parcis tibi, propter te, parce tibi, propter Deum, qui fecit te sibi domum.* Proximum aedificat Matth. 5: *luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Disciplina est quasi vestis grati odoris Deo et hominibus. Isaac sentiens vestimentorum fragrantiam filii sui, benedixit ei, Gen. 27. Cant. 4: *odor vestimentorum tuorum sicut odor thuris.* Multum displicet Deo indisciplinata conversatio: multum doluit Jacob videns tunicam filii sui sanguinolentam, Gen. 37. Isa. 9: *vestimentum mixtum sanguine erit in combustionem.* Multum offensus est rex inveniens in nuptiis non habentem vestem congruentem, Matth. 22.

Caput 16

[88800] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 16 Eruditor puerorum nobilium

curare debet ne gestus indisciplinatos habeant. Gestus est motus, vel dispositio corporis, qui indicat motum, vel dispositionem animi, sicut effectus causam. Bernardus: *ex cordis thesauro procedit quicquid foris apparet vitiorum. Vanum cor vanitatis notam ingerit corpori.* Ad disciplinam in gestu monet Seneca dicens: *si continens es, et animi tui et corporis motus observa, ne indecori sint.* Ad id monet Hugo de s. Victore: *unumquodque membrum opus suum tam decenter ac modeste impleat, ut per indisciplinam oculos sapientium non offendat.* Idem: *discretio actionum in membris conservanda est, ut scilicet id agat unumquodque ad quod factum est, ut nec loquatur manus, nec os audiat, nec oculus linguae officium assumat. Sunt enim qui nesciunt auscultare, nisi buccis patentibus, alii loquentes digitum extendunt, supercilia erigunt.* Specialiter reprimendi sunt pueri ne appareat in eis superbia in gestu, vel colli extensione, vel brachiorum ventilatione, vel humerorum gesticulatione, vel tibiarum extensione, vel aliter. De superbia in gestu habetur Proverb. 6: *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima ejus: oculos sublimes, linguam mendacem, manus effundentes innoxium sanguinem, cor machinans cogitationes pessimas, pedes veloces ad currendum in malum, proferentem mendacia, testem fallacem, et septimum eum qui seminat inter fratres discordias*; Isai. 3: *ambulaverunt collo extenso.* Reprimendi etiam sunt pueri a risu indisciplinato. Est autem risus multipliciter indisciplinatus: aliquando quia est de his de quibus non est ridendum, sicut accidit in his *qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*, Proverb. 1. Indisciplinatus est risus invidiae, de quo poeta: *risus abest ubi quem risi fecere dolores.* Item risus perfidiae, de quo Proverb. 10: *quasi per risum stultus operatur scelus.* Item risus insaniae, qualis est risus phreneticorum, de quo Augustinus: *malunt sapientes se habere sanos lugentes, quam phreneticos ridentes*; Eccles. 7: *sicut sonitus spinarum crepitantium sub olla, sic risus in ore stulti*; Seneca: *odibilem hominem facit risus aut superbus et clarus, aut malignus et furtivus, aut alienis malis evocatus.* Secundum Hugonem de sancto Victore: *indisciplinatus est risus, qui est cum dentium ostensione*; secundum Senecam, qui est cum cachinno. *Risus, inquit, sit sine cachinno.* Indisciplinatus etiam est qui est cum vocis exaltatione. Eccles. 15: *fatuus in risu exaltat vocem suam: vir autem sapiens vix tacite ridebit.* Item risus indisciplinatus est si sit nimius. Rarus debet esse risus in mundo isto. Primo quia loco in quo sumus, non congruit, vallis enim lacrymarum est: hoc ostendit puer natus lacrymans. Verecundum est viro adulto, si non agnoscat quod ostendit ei puer nascens. Super illud Eph. 5: *redimentes tempus, quam dies mali sunt*, dicit Augustinus: *puer qui nascitur, a ploratu incipit, nec ridere potest; statim natus plorat, propheta suae calamitatis; nondum loquitur, et jam prophetat.* Non congruit etiam tempori. Eccl. 13: *tempus flendi, et tempus ridendi.* Tempus flendi est in praesenti: nunc enim magnam materiam flendi habemus, et lacrymae sunt in valore suo. Mala praesentis vitae per se sunt materia fletus, bona vero temporalia per consequens, quia peccatorum sunt occasio. Eccl. 11: *si dives fueris, non eris immunis a delicto.* Electi in Paradiso non habent materiam flendi; lacrymae vero reprobatorum in Inferno nullius sunt valoris. Item maledictus est risus a domino, Luc. 6: *vae vobis qui ridetis.* Vix gustaret aliquis cibum maledictum ab aliquo sancto, quantum ergo cavendus est et timendus risus, cui maledictionem ipse fecit Deus?

Caput 17

[88801] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 17 Ad disciplinam in habitu pertinet, ut in vestibus quaeratur necessitas, nec ametur in eis nimia pretiositas, vel extraneitas. Vestium superfluitas non habeatur, earum suavitas contemnatur, gloriatio in eis caveatur, et intelligatur ornatum corporalem magis esse erubescibilem quam honorabilem. Ornatui corporali praeponatur spiritualis, et caveatur macula, et specialiter macula sanguinis. In vestibus quaerenda est necessitas. Unde Augustinus: *tibi vestis pura circumdetur non ad pulchritudinem, sed propter necessarium tegumentum, ne dum exquisitis vestieris, alteram turpitudinem assumas*, scilicet spiritualem; 1 Timoth. 6: *habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus.* Bernardus loquens de illo verbo, Act. 4: *dividebatur singulis prout cuique opus erat: hoc est, inquit, quantum ad indumenta, quibus et nuditatem tegeret, et frigus repelleret.* Non est amanda nimia pretiositas in vestibus: unde super illud Luc. 16, *induebatur purpura et bysso*, dicitur: *si cultus pretiosarum vestium culpa non esset, sermo Dei non tam vigilanter exprimeret, quod dives purpura et bysso indutus apud Inferos torqueretur*; Gregorius: *nemo pretiosa indumenta nisi ad inanem gloriam quaerit, scilicet ut honorabilior ceteris videatur. Nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi a nemine potest videri. Cum Deus spiritum pretiosum vili carne induerit, non est verisimile quod carnem vilem pretiosis indui voluerit.* Ad idem facit quod rex gloriae conversaturus cum hominibus sacco nostrae carnis mortalis se induit, de quo in Psalm. 29, ait: *conscidisti saccum meum*; sapiens: *mercator trosellum etiam pretiosum vilibus induit.* Unde patet quod insipienter agit qui corpori suo vili vestes pretiosas quaerit. Non est quaerenda extraneitas, vel dissimilitudo in vestibus Soph. 1: *visitabo super omnes qui induti sunt veste peregrina.* Cavendum est a multitudine vestium superflua. Bernardus: *clamant nudi, clamant famelici, et conqueruntur nobis fame et frigore miserabiliter laborantibus. Quid conferunt tot mutatoria, vel extensa in perticis, vel plicata in manticis?* Jac. 5: *agite nunc divites, plorate ululantes* etc. *vestimenta vestra a tineis comesta sunt.* Debent viri vestium suavitatem contemnere: potius congruit vestis suavitas mulieribus quam viris. Exod. 22: *non induetur vir veste feminea.* Cavenda est in vestibus gloriatio. Eccl. 9: *in vestitu ne glorieris umquam.* Ornatus vestium erubescibilis est, cum sit sequela peccati. Bernardus: *qui gloriatur de veste, similis est furi qui gloriatur de cauterio, quia propter peccatum Adae introductus est usus vestium.* Verecundum etiam est nobili creaturae, scilicet homini, a vilibus creaturis suam pulchritudinem mendicare, scilicet a pannis et similibus. Praeponendus est ornatus spiritualis corporali. Augustinus: *non affectetis vestibus placere, sed moribus.* Potius intendendum est ornatui dominae, scilicet animae, quam ancillae, scilicet carnis. Bernardus: *magna abusio et nimis magna dominam ancillari, et ancillam dominari.* Pulchritudo corporis contemptibilis est respectu pulchritudinis animae, quae est Dei imago. Macula, vel immunditia, laudabiliter caveri potest. Seneca: *non splendeat toga, nec sordeat*; Hieronymus: *ornatus et sordes pari modo sunt fugienda*; item: *nec affectatae sordes, nec exquisitae delitiae laudem pariunt.* Valde cavendum est, ne vestis sanguinolenta sit sanguine peccati, quia est male acquisita: Jer. 2: *in alis tuis inventus est sanguis animarum.* Hae alae intelligi possunt extremitates palliorum, quas habent uxores usurariorum et raptorum de lacrymis

pauperum. His alis volatur in Infernum, non in caelum. In his alis sanguis duplex invenitur, scilicet sanguis pauperum, idest spolia eorum, quae judicio sacrae Scripturae vita pauperum erant. Eccl. 33: *panis egentium vita pauperum est: qui defraudat eum, homo sanguinis est.* Alius sanguis est personae quae illud defert, sciens illud esse emptum de re injuste acquisita; mors enim et damnatio ejus ut frequenter latet ibi.

Caput 18

[88802] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 18 Sequitur de disciplina in locutione, et notandum quod maxime est necessaria oris disciplina; in custodia oris pro magna parte est custodia cordis. Prov. 13: *qui custodit os suum, custodit animam suam.* Os est quasi porta in homine, et sicut custodia castri, est custodia portae. Valet custodia oculorum ad custodiam cordis, quia frequenter per oculos mors intrat ad animam: sic intravit ad animam matris nostrae Evae, Gen. 3: *videns enim quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis aspectuque delectabile, tulit de fructu ejus, et comedit.* Simile accidit in David, cui aspectus mulieris occasio fuit adulterii et homicidii, 2 Reg. 11. Custodia etiam aurium valet ad custodiam animae, frequenter enim per aures mors intrat ad animam. Hieronymus: *aures portae sunt multum timendae, et diligenter custodiendae, cum sint semper apertae; unde sepiendae sunt*, secundum illud Eccl. 28: *sepi aures tuas spinis, et noli audire linguam detrahentem.* Aures sepiuntur cum ostensione tristis faciei, qua detractor repellitur. Prov. 25: *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem*; Hieronymus: *nemo invito auditori libenter narrat.* Praecipue ad custodiam cordis valet custodia oris, quia non solum nocent animae quae per os intrant, verum etiam quae de ore exeunt, secundum illud Matth. 15: *quae de ore procedunt, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem.* Habet os duo officia, scilicet officium sumendi cibum et potum toti corpori, et officium loquendi: utrobique vero potest accidere periculum. Quantum ad primum majus periculum est, si oris custodia negligatur, quam oculorum, quia per oculos intrant rerum similitudines, per os vero intrant ipsae res mansurae, corpori uniendae, quae hominem multum immutant; unde qui custodit os suum quantum ad sumptionem cibi et potus, custodit animam suam, quia custodit vitam et naturae et gratiae. Vitam naturae, quia hoc multum valet ad sanitatem. Eccl. 37: *qui abstinens est, adjiciet vitam*; Eccl. 37: *in multis escis non deerit infirmitas.* Valet etiam hoc ad custodiendam vitam gratiae: sobrietatem enim comitatur continentia, unde super Matth. 4, dicit Glossa: *Diabolus victus de gula non tentat de libidine.* Si tentetur aliquis de ira vel luxuria vel loquacitate post excessum de cibo et potu, facile acquiescit: non est sic, si sobrietatem servaverit. Custodiendum est os a cibis et potibus quasi a proditoribus: quanto cum majori gaudio recipiuntur, plus nocent. Prov. 23, dicitur de vino: *ingreditur blande, et in fine mordebit ut coluber.* Seneca: *voluptates inter res vilissimas praecipue extirpa, quae more latronum in hoc nos amplectuntur ut jugulent.* Custodia vero oris, quantum ad locutionem, specialiter valet ad custodiam animae, et pro illa videtur specialiter Salomon dixisse illud: *qui custodit os suum* etc. unde subdit: *qui*

autem inconsideratus est ad loquendum, sentiet mala. Loquentem inconsiderate sequuntur haec mala. Primo conscientiae remorsio. *Qui multis utitur verbis, animam suam laedit.* Eccl. 20. Secundo gratiae evacuatio. Ibid.: *sapiens in verbis amabilem se facit, gratiae autem fatuorum effundentur.* Tertio confusio, Prov. 10: *os stulti confusioni proximum est*; ibid. 13: *impius confundit et confundetur*; in futuro vero damnatio. Ibid. 18: *mors et vita in manibus linguae.*

Caput 19

[88803] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 19 Quadruplici ratione magna diligentia adhibenda est circa custodiam linguae. Primo quia ejus custodia est valde difficilis: secundo quia est valde utilis: tertio quia valde indecens est circa ejus custodiam negligentia: quarto quia haec negligentia est valde periculosa. Difficultatem custodiendi linguam primo ostendit nobis natura, quae linguam inclusit, sicut solent includi crudelia animalia et indomita ne noceant. Secundo Scriptura Psal. 140: *pone, domine, custodiam ori meo, et ostium* et cetera. Propter difficultatem custodiendi linguam, rogat David dominum de ejus custodia. Proverb. 16: *domini est gubernare linguam.* Non sufficit ad hoc virtus vel discretio humana. Eccles. 21: *quis dabit ori meo custodiam?* Ibid. 28: *ori tuo facito ostia, ut possit custodiri lingua.* Jac. 3: *omnis natura bestiarum, et volucrum, et serpentum, et cetorum domantur, et domita sunt a natura humana, linguam autem nullus hominum domare potest*: et subditur: *est enim inquietum malum.* Utilis est valde custodia linguae: si enim lingua modo debito regatur, de fructu ejus potest homo ditari. Prov. 12: *de fructu oris sui unusquisque replebitur bonis.* Pretiosi fructus linguae, quam spiritus sanctus regit, qui in specie linguae apparere voluit, sunt: modestia in loquendo, oratio, Dei laudatio, gratiarum actio, peccatorum confessio, proximi eruditio et consolatio. Linguae utilitatem ostendit Salomon Prov. 10, dicens: *vena vitae os justi.* Sermo est instrumentum sapientiae, circa quod intendunt tres magnae scientiae, scilicet grammatica, logica, rhetorica, et circa idem pro magna parte intendit divina scientia. Magnum reputatur scire ea quae tres dictae scientiae circa sermonem attendunt; sed valde magnum est servare ea quae in sermone scientia divina requirit. Jac. 3: *qui in lingua non offendit, hic perfectus est vir*; Proverb. 10: *qui moderatur labia sua, prudentissimus est*, non solum prudens vel prudentior. In sermone perpenditur, an aliquis sit sapiens. Eccles. 4: *in lingua sapientia dignoscitur*; ibid. 27: *ante sermonem non collaudes virum*; hoc enim tentatio est hominum. Hieronymus: *in pondere verborum probatio existit humanae vitae.* Valde indecens est cum linguae custodia negligitur, et lingua inquinationi exponitur. Lingua enim est membrum nobile, rationis organum speciale, in quo membro homo specialiter honoratus est a Deo, quod specialiter deputatum est divino officio, electum specialiter a spiritu sancto, quo fit instrumentum gratiae et sapientiae, scilicet sermo. Valde servandum est ab inquinatione os humanum et quantum ad labia et quantum ad linguam. Indecens valde est ibi immunditia propter ejus nobilitatem. Qui ori suo ab inquinatione non parcit, ab homine quasi degeneravit, et in porcum transiit. Porcus non plus parcit ab inquinatione oris quam pedis: ubi enim ponit pedem, ponit et os. Lingua, quantum

ad usum loquelae, rationis organum est, nec invenitur, quantum ad usum istum naturaliter, nisi in habente rationem; ideo a ratione regi debet, et ad ejus imperium in actum suum exire. Cum ad jumentum non pertineat loquela, juste posset Deus illi loquelam auferre qui ut jumentum factus est, et ratione linguam suam non regit. Cum in membro isto homo prae omnibus creaturis a Deo sit honoratus, valde ingratus est si eo Deum inhonorat. Creaturae irrationales, ut aves, lingua sua Deum laudando honorant; unde multum potest offendi Deus videns se sola lingua humana inhonorari, a qua maxime debuit honorari. Lingua deputata est divino officio: ea enim homo Deum et orat et laudat, quia illa Deus oratur. Multum cavendum est ne Deus ea offendatur: quia *cum is qui displicet ad intercedendum mittitur. Irati animus ad deteriora provocatur.* Item, quia Deus ea laudatur, a peccato servanda est, quia *non est speciosa laus in ore peccatoris*, Eccl. 15. Cum electa sit a spiritu sancto, non debet servire spiritui maligno. Sermo instrumentum est sapientiae. Sapientia est in corde quasi in quiete, in sermone enim est quasi in vehiculo, per sermonem enim quasi transfertur ab uno in alterum, etiam gratiae est quasi vehiculum, quia sermone datur audienti gratia. Ephes. 4: *omnis sermo malus de ore vestro non procedat, sed si quis bonus est, ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus*; unde verba Christi dicuntur verba gratiae. Luc. 2: *mirabantur omnes in verbis gratiae quae procedebant de ore ejus.* Negligentia circa custodiam linguae est valde periculosa, multum enim nocet si non servetur: unde Jacob. 3, dicitur de ipsa, quod est *inquietum malum, plena veneno mortifero*; et ibid. dicitur: *lingua nostra ignis est, universitas iniquitatis*, Glossa, *universitas, quia per eam fere cuncta facinora, aut continuantur, ut latrocinia, stupra: aut patrantur, ut perjuria, falsa testimonia: aut defenduntur, ut cum quilibet ipsius scelus excusat quod commisit.* Nocet lingua ei qui loquitur evacuando mentem ejus bonis. Bernardus: *levis res sermo, sed graviter vulnerat, aptissimum evacuandis cordibus instrumentum*; Eccles. 28: *multi ceciderunt in ore gladii, sed non sic quasi qui interierunt per linguam suam*; in eod.: *flagelli plaga livorem facit: plaga autem linguae comminuet ossa.* Nocet lingua audienti. Bernardus: *unus est qui loquitur et tantum unum verbum profert, et tamen unum verbum uno momento multitudinis audientium, dum aures inficit, animas interficit.* Nocet his de quibus loquitur etiam valde remotis: lingua ejus qui est in Gallia, nocet ei qui est ultra mare, vel in Hispania, dum eum infamat, immo lingua ejus, qui est in terra, nocet ei qui est in caelo, dum eum blasphemat. Psal. 72: *posuerunt in caelum os suum* et cetera. Et notandum quod cum homo constet ex corpore et spiritu, sermo, qui est ejus instrumentum, habet aliquid quasi corporale, scilicet vocem, et aliquid quasi spirituale, scilicet significationem, ratione cujus attingit non solum creaturam, sed etiam creatorem, qui sermone oratur, laudatur, vel blasphematur. Item attingit spiritum creatum: sermone enim voluntas unius spiritus alteri manifestatur. Item attingit non solum praesentia, sed etiam praeterita et futura, et non solum propinqua, sed etiam remota: ideo multum potest nocere. Una mala lingua, scilicet unius mali consiliarii, destruit patriam unam. Eccl. 28, dicitur: *lingua tertia civitates muratas divitum destruxit.*

Caput 20

[88804] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 20 Ad disciplinam in locutione pertinet attendere quis loquatur, et cui, et de quo. Item quid dicendum est, et ubi, et quando, et quomodo. Volens loqui attendere debet personam loquentis; aliquis enim sermo decet senem, qui non decet juvenem: et aliquis sermo decet sapientem, qui non decet simplicem, et justum, qui non decet peccatorem. Proverb. 18: *non decent stultum verba composita*; Eccl. 20: *non est speciosa in ore stulti parabola.* Stultum intellige non solum illum cui deest scientia, sed illum cui deest bona vita. Attendere debet volens loqui ad personam cui locuturus est, an scilicet sit locuturus sapienti vel insipienti, benevolo vel derisori, extraneo vel familiari. Prov. 28: *in auribus insipientium ne loquaris, quia despicient doctrinam tuam.* Eccl. 22: *cum stulto non multum loquaris*; Prover. 20: *noli arguere derisorem*; Matth. 7: *margaritas noli spargere ante porcos*; sapiens: *quidam ea, quae solis amicis committenda essent, his, quos habuerint obviam, narrant*; Eccles. 19: *sagitta infixa femori canis, sic verbum in ore stulti*; in eod.: *a facie verbi parturit fatuus.* Parturiens non quiescit donec partum emiserit, nec fatuus donec verbum protulerit. Attendere etiam debet de quo loquatur, de Deo vel de aliis. Cum reverentia et timore de Deo debet loqui. Seneca; *vitiosum est de re sacra delicatum inferre sermonem.* Attendere etiam debet quid dicendum sit. Ephes. 4: *omnis sermo malus de ore vestro non procedat, sed si quis bonus est, ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus.* Attendere etiam debet ubi dicendum sit: aliquid in loco sacro non est dicendum, quod alibi dici posset. Augustinus: *in oratorio nemo aliquid aliud agat nisi ad quod factum est.* Attendere etiam debet quando sit dicendum. Eccles. 3: *tempus tacendi, et tempus loquendi*; ibid. 26: *homo sapiens tacebit usque ad tempus*; ibid. 28: *ex ore fatui reprobabitur parabola, quia non dicit eam in tempore suo.* Attendere etiam debet quomodo sit dicendum: in locutione reprehensibilis est nimius clamor. Isa. 42: *non clamabit; Seneca: vox sit sine clamore.* Et notandum quod ad condimentum sermonis facit quod sermo sit purus, opportunus, dulcis et utilis. De primo dicitur Prover. 15: *sermo purus, pulcherrimus est.* Purus debet esse a falsitate, et noxietate proximi, et contumelia Dei. De secundo legitur Prov. 15: *sermo opportunus, optimus est.* De tertio, Eccl. 6: *verbum dulce multiplicat amicos, et mitigat inimicos*; Prover. 16: *qui sapiens est corde, appellabitur prudens; qui dulcis est eloquio, majora reperiet.* Magis enim proficiunt qui habent dulcedinem linguae, quam qui habent sapientiam magnam. De quarto dicit Seneca: *sermones utiles magis quam facetos et affabiles ama, rectos potius quam obsecundantes*; ibid.: *non erit tibi scurrilis, sed grata urbanitas, urbanitas tua sine dente sit.*

Caput 21

[88805] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 21 Item notandum est, quod quatuor sunt quae multum valere possunt ad linguae custodiam; primum est, quod ante portam oris barrae ponantur; secundum est, quod haec porta raro aperiatur; tertium, ut aperta cito claudatur; quartum, ut in ea clavis habeatur. Quasi barrae ante portam oris sunt proposita declinandi illas personas, cum quibus per linguam peccare solemus; vel loca illa, in quibus habemus occasionem

peccandi per linguam; vel propositum tacendi illis horis in quibus lingua facile labitur, ut post sumptionem cibi et potus. Prov. 18: *frater, qui adjuvatur a fratre, quasi civitas firma: et judicia quasi vectes urbium*; proposita ex judicio rationis facta, sunt quasi vectes, vel quasi barrae. Raro aperienda est porta oris, et cito claudenda. Sapiens: *ad summam perfectionem volo te esse breviloquum, tardiloquum, et submissa voce loquentem*; Jac. 1: *sit omnis homo velox ad audiendum, tardus ad loquendum*; Seneca: *tardiloquum te esse jubeo, et prope erit tibi Deus*; idem: *aurem verbis frequentius quam linguam accomoda.* Sic multiloquium frequenter habet peccatum, secundum illud Prov. 10: *in multiloquio non deerit peccatum.* Sic breviloquium valet ad vitandum peccatum, Eccl. 19: *qui odit loquacitatem, extinguit malitiam.* Clavis valet ad linguae custodiam, quae est firmum propositum non loquendi sine deliberatione. Hieronymus: *prius veniat sermo ad limam quam ad linguam*; Eccl. 5: *ne temere quid loquaris*; ibid. 4: *noli esse citus in linguam*; ibid. 21: *verba prudentium statera ponderabuntur.* Sapiens habet os in corde, idest cordis, scilicet potestate et dispositione: stultus vero habet cor in ore. In eodem: *in ore fatuorum cor eorum, et in corde sapientum os illorum.* Qui non habet discretionem loquendi, habeat discretionem tacendi. Seneca: *taciturnitas homini stulto pro sapientia est*; Prov. 18: *stultus si tacuerit, sapiens reputabitur.* Raro tamen gratia tacendi in stulto reperitur. Sapiens: *nemo stultus tacere potest.* Specialiter etiam loquacitas in mensa cavenda est. Hugo de sancto Victore: *lingua, quae omni tempore prona ad peccatum labitur, periculosius, cum per crapulam inflammata fuerit, ad loquendum relaxatur.* Propterea enim dives qui inter epulas loquacitati servivit, post in Inferno positus vehementius in lingua ardebat.

Caput 22

[88806] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 22 Circa sumptionem cibi et potus notandum, quod disciplina in mensa multum est commendabilis. In membro enim illo servat munditiam, in quo immunditia maxime est indecens, scilicet in ore; et in loco illo immunditiam cavet, in quo ipsa hominibus multum displicet, scilicet ad mensam. Per eam Dei offensam cavemus, quando eam multum cavere debemus, scilicet quando bonis ejus utimur. Magna perversitas est Deum offendere, cum in mensa ejus sumus. Cavent latrones aliquot diebus ne eis noceant cum quibus comedunt. Per eam fit ut cum pascitur homo, pascatur et Deus: puritatem enim servat qua Deus delectatur, Cant. 1: *qui pascitur inter lilia.* Disciplina mensae attendit cibi, et potus, qui sumendus est, quantitatem, qualitatem, tempus sumendi et modum.

Caput 23

[88807] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 23 Circa quantitatem eorum quae sumuntur, cavendum est ne nimis sumatur, et ne ferculorum multitudo ametur, paretur vel quaeratur, et ne frequenter homo reficiatur. Multum noxia est animae et corpori sumptio nimii

cibi et potus. Eccl. 37: *propter crapulam multi obierunt*; Luc. 21: *attendite ne graventur corda vestra crapula et ebrietate.* Crapula est cruda epula, cruditas ista frequenter accidit in his qui nimis sumunt. Seneca: *ede citra cruditatem, bibe citra ebrietatem.* Multum utilis est moderata sumptio et animae et corpori. Chrysostomus: *nihil sic salutem, nihil sic sensuum acumen operatur, nihil sic aegritudinem fugat, sicut moderata refectio.* Multitudo ferculorum frequenter est occasio quod nimis sumatur de cibo, unde nociva est et animae et corpori. Seneca: *fastidientis stomachi est multa degustare, quae ubi varia sunt, inquinant, non alunt*; Eccl. 37: *in multis escis erit infirmitas*; Seneca de antiquis loquens: *simplex erat, et ex esca simplici valetudo; multos morbos multa fercula fecerunt.* Circa frequentiam refectionis notandum, quod homini, qui habet intendere studio sapientiae, vel orationi, vel alii operi spirituali, expediret, si aliud necessitas non requireret, quod semel in die reficeretur, et tunc ita temperate, quod illa refectione non impediretur a spirituali opere. Seneca: *vir magnus et prudens animum deducit a corpore, et multum cum meliori ac divina parte versatur, cum hac querula et fragili, quantum necesse est*; Pythagoras: *docto homini vivere est cogitare.*

Caput 24

[88808] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 24 Circa qualitatem cavendum est ne amentur, vel quaerantur pretiosa, vel delicata, vel curiose parata. Ad primum debet movere pietas, quam homo debet habere ad pauperes, Dei filios et fratres, inter quos multi sunt qui etiam panem non possunt habere. Qualis est fraternitas quod alii non habeant necessaria, alii habeant superflua? Magna perversitas quod servus pretiosa quaerat, cum dominum suum in pauperibus egere sciat. Non videtur vere membrum esse illius corporis cujus Christus est caput, qui indigentiae membrorum ejus non compatitur, 1 Cor. 12: *si quidem compatitur unum membrum, compatiuntur omnia membra*; Eccl. 22: *fidem posside cum amico tuo in paupertate illius, ut in bonis ejus laeteris*; Bernardus; *noli putare gratuitum quod impendis proximo: velis nolis, debitor es.* Secundo, periculum quod est in acquirendo. Frequenter enim sumptus, quibus pretiosa habentur, acquiruntur vel cum periculo ejus qui eis utitur, vel illius a quo datur. Noluit David libere aquam, quam sibi attulerant tres fortes, sed libavit eam domino dicens: *propitius sit mihi dominus, ne faciam hanc rem, non sanguinem hominum istorum, qui profecti sunt, et animarum periculum bibam*, 2 Reg. 23. Melius est sine periculo tantum panem et aquam sumere, quam cum periculo pretiosa habere. 2 Mach. 5: *Judas secesserat in desertum locum, ibique inter feras cum suis vitam in montibus agebat, et foeni cibo vescentes demorabantur, ne participes fierent coinquinationis.* Tertio, conditio corporis. Cum enim corpus vas sit ubi corrumpitur quod infunditur, fatuum videtur esse ibi pretiosa ponere. Joel. 1: *ululate qui bibitis vinum in dulcedine: periit enim ex ore vestro.* Non sic est in aliis sensibus: non enim corrumpitur res pulchra cum semel visa fuerit, nec res odorifera cum semel odorem ejus aliquis perceperit. Non videtur quod Deus voluerit hominem quaerere pretiosos cibos, qui eamdem escam assignavit ei cum jumentis. Gen. 1: *ecce dedi vobis herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem sui generis, ut sint vobis in escam, et*

cunctis animantibus terrae. Quod cibi pretiosi quaeruntur, frequenter accidit vel ex delectationis amore, vel ex ambitione: et ex utrobique est magna fatuitas. Fatuum enim est sumptus magnos facere pro brevi delectatione, quae tantum durat, quantum transitus cibi per guttur solum durat. Item valde fatuum est et perversum pascere oculos mundi de hoc quod subtrahitur in pauperibus famelico ori Dei. Seneca: *hanc sanam et salubrem formam vitae tene, ut corpori tantum indulgeas, quantum bonae valetudini satis est. Durius etiam tractandum est ne animus male pereat, cibus famem sedet, potio sitim extinguat, vestis arceat frigus, domus munimentum sit adversus infesta corpori: hanc utrum sepes erexerit, an varius lapis gentis alienae nihil interest. Scitote homines tam culmo bene quam auro tegi, contemnite omnia quae supervacuus labor velut ornamentum ac decus ponit; cogitare praeter animum nihil esse mirabile, cui magno nihil est magnum.* Multis de causis fatuum est corpori suo delitias procurare. Primo, quia qui delicatis utitur, infirmitati corporis sui medium adhibet unde infirmitas aggravatur. Secundum Augustinum sumenda sunt alimenta sicut medicamenta. Sed, sicut dicit Gregorius, ipsum medicamentum in vulnus vertitur, quia exquisito remedio paulo diutius inhaerentes, ex eo gravius defecimus quod provide ad refectionem paramus. Secundo, quia cum aliquis delicatis utitur, hosti ejus consuetudo mala super eum acquiritur, quae vix excutitur. Seneca: *voluptatibus se immergunt quibus in consuetudinem adductis carere non possunt, et ob hoc miserrimi sunt, quod eo pervenerunt, quod illis, quae sunt supervacua, facta sunt necessaria.* Consuetudo mala pertinens ad vitium gulae vix deponitur. Corvus non legitur reversus ad arcam Gen. 8. Actus, unde gravatur hoc vitium et augetur, multum frequentatur; ideo hoc vitium vix dediscitur: glutinum est valde forte et quasi indissolubile. Luc. 14: *uxorem duxi, et ideo non possum venire.* Ad matrimonium pertinet indissolubilitas: uxor ista est voluptas carnis: in hoc matrimonio, in quo Diabolus conjungit, solus Deus separat. Tertio, quia qui delicata corpori suo parat, adjutoria suo hosti procurat. In Lib. de vita Sol. de Condim.: *sufficit ut comestibiles fiant cibi nostri, non etiam concupiscibiles, vel delectabiles. Sufficit enim concupiscentiae mala sua, quae cum vix aut nullo modo pertransire possit ad finem explendo necessitatis nisi per viam quantaecumque delectationis, si coeperit accipere irritamenta ab eis qui perpetuum susceperunt bellum adversus ejus oblectamenta, fiunt duo circa unum, et periclitatur conscientia.* Quarto, quia usum delitiarum frequenter excessus comitatur: unde infirmitas corporis et saepe mors sequitur. Seneca: *potest nostra providentia huic corpusculo moram prorogare longiorem, si voluptates, quibus major pars corporum perit, poterimus regere et coercere*; idem: *ipsae voluptates in tormenta vertuntur*; idem: *quis hostis in quemquam tam contumeliosus fuit, sicut in quosdam voluptates suae sunt? Sufficit alicui si hostem suum excaecat, sed voluptates non solum excaecant voluptuosus, sed etiam impotentes reddunt et contractos et laesos, et aliis infirmitatibus affligunt eos, et tamdem interficiunt.* Chrysostomus: *his qui in luxuriis et delitiis vitam ducunt, resoluta corpora et omni cera molliora circumferunt, atque infirmitatibus repleta, quibus ad cumulum malorum podagrae tremor et immatura senectus accedit*, etc. *semper vita in medicis et medicamentis; sensus autem tardi, graves et obtusi, et quodammodo sepulti.* Seneca: *victus tibi sit ex re facili, nec ad voluptatem, sed ad cibum accede, palatum tuum fames excitet, non sapores, cum os non solum sibi cibum sumat sed toto corpori, nec quod sumit sibi retineat, sed ad membra transmittat.* Non est habendus respectus in sumptione cibi ad os tantum, sed ad corpus. Aliquando enim quod nimis est corpori, parum est gulae, et quae gulae sunt delectabilia, corpori sunt noxia. Unde si ille, qui habet multitudinem ciborum delicatorum, tantum inde vult sumere, quod gula sit satiata, potest inde incurrere infirmitatem, vel etiam mortem: similiter potest accidere in illo qui in cibis non attendit, nisi quod gulae sint delectabiles: quod enim gulae delectabile est, potest esse corpori mortiferum. Non congruunt delitiae tempori in quo sumus. Bernardus: *universum tempus poenitentiae vigilia quaedam est solemnitatis magnae et aeterni sabbati quod praestolamur. Delitiae solemnitati congruunt non vigiliae.* Non congruunt etiam delitiae loco in quo sumus: locus enim exilii, vallis miseriarum, non locus delitiarum. Non ejecit hominem Deus de loco delitiarum ut sibi delitias procuraret. Item non congruunt delitiae statui corruptionis, in quo nunc est humana natura. Quae facile corrumpuntur, melius servantur in aqua salsa quam in aqua dulci. Homo, etiam in statu naturae bene institutae positus, delitiis corruptionem incurrit, quae tribulatio, quasi aqua salsa, etiam in statu naturae destitutae custodit. Non congruunt etiam delitiae servili conditioni corporis. Servo malevolo tortura et compedes congruunt, non delitiae. Prov. 19: *qui delicate a pueritia nutrit servum suum, postea sentiet eum contumacem.* Item, non congruunt delitiae stultitiae corporis, ad cujus correptionem virga necessaria est. Prov. 10: *virga in dorso ejus qui indiget corde*; ibid. 19: *non decent stultum delitiae. Per stultum cibo satiatum movetur terra*, Prov. 30; stultus cibo satiatus est homo carnalibus delitiis repletus. Non congruunt etiam delitiae statui Christiano. Bernardus: *Christus, qui non fallitur, elegit quod carni molestius est. Id ergo melius, id utilius, id magis eligendum.* Exemplo ergo ipsius Christi non carni delectabilia, sed molesta debet Christianus eligere; Galat. 5: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*; Matth. 11: *qui non accipit crucem et sequitur me, non est me dignus.* Christianus debet potius eligere habere cum populo Dei carnis afflictionem, quam inordinatam cum servis Diaboli consolationem, sicut de Moyse legitur Heb. 11: *magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere jucunditatem.* Specialiter cavendum est ne pueri delicate nutriantur. Quintilianus: *utinam liberorum nostrorum mores non ipsi perderemus: infantiam enim statim delitiis solvimus: nam illa, quam indulgentiam vocamus, educatio mollis nervos omnes frangit mentis.* Seneca: *educatio et disciplina mores facit, et id sapit quisque quod didicit.* Non congruunt etiam delitiae homini qui studet sapientiae. Job 28: *non invenitur in terra suaviter viventium.* Hieronymus: *pulchre dicitur apud Graecos: pinguis venter non gignit sensum tenuem.* Seneca: *copia ciborum subtilitas impeditur: abstinentia a delitiis valet ad intelligentiam.* Pueri qui cibos regios contempserunt, cibis grossis contenti, intelligentiores ceteris inventi sunt, Dan. 1. De curiositate praeparandi notandum, quod qui studiose et laute cibos praeparari facit, gladium hostis sui acuit. Bernardus loquens de hac curiositate: *tanta, inquit, accuratione et arte cocorum cuncta apparantur, ut quatuor, vel quinque ferculis devoratis, prima non impediant novissima, nec satietas minuat appetitum. Venter quidem, dum nescit, oneratur, sed varietas tollit fastidium. Quia enim puras, ut eas natura creavit, epulas fastidimus, dum alia aliis multifarie permiscentur, et spretis naturalibus, quos Deus indidit rebus, quibusdam adulterinis gula provocatur saporibus, transitur nimirum meta necessitatis, sed necdum delectatio superatur.*

Caput 25

[88809] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 25 Attendendum est ne tempus comedendi praeveniatur. Qui enim praevenit, non expectat donec salsa parata sit, scilicet fames, unde cibum insipidum comedit. Seneca: *solus panis bonus tibi fiet, cum tenerum et similaginem fames reddet: ideo non est ante edendum quam illa imponat; expectabo ergo, nec edam quam aut bonum panem habere potero, aut malum fastidire desiero*; Bernardus: *prudenter sobrieque conversanti satis est ad omne condimentum sal cum fame.* Sapiens: *desideriis omnia condiuntur.* Ad modum sumendi cibum pertinet munditia et temperantia. Secundum saeculum valde verecundum est si homo adultus nesciat se pascere quin se maculet corporaliter, et secundum Deum valde verecundum est si homo nesciat se pascere quin animam suam maculet. Utraque ergo immunditia cavenda est in mensa et corporalis et spiritualis. Temperantia etiam ibi servanda est, ut non comedatur cum festinatione nimia, et appetitus cibi vel potus refraenetur, et effusio super escam vitetur. Eccl. 38: *noli esse avidus in omni epulatione, nec te effundas super omnem escam.* Augustinus: *fieri potest ut sine omni vitio cupiditatis vel voracitatis pretiosissimo cibo sapiens utatur, insipiens autem foedissimae gulae flamma in vilissimum cibum ardescat, et sanctus quisque, domini more, maluerit piscibus vesci quam lenticula more Esau. Non propter hoc continentiores sunt nobis pleraeque bestiae, quia vilioribus cibis aluntur.* Effusio vultus interioris super escam est, quando ad cibum sic ardore animus trahitur, ut aliud cogitare non sinatur. Comitari solet foedam aviditatem inordinate scindendo panem, et sumendo cibum: valet contra hanc aviditatem Psalmi interpositio cum aliqua oratione.

Caput 26

[88810] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 26 Cum in aetate adolescentiae maxime saeviat ardor concupiscentiae, admonendi sunt juvenes qui non possunt, nec volunt continere, ut concupiscentiam refraenent conjugii lege. Sic monebat Salomon Prover. 5: *laetare cum muliere adolescentiae tuae*: et subditur: *quare seduceris, fili mi, ab aliena, et foveris in sinu alterius?* Ad id monet apostolus 1 Corinth. 7: *propter fornicationem, unusquisque uxorem habeat* fornicationem, inquit, vitandam; et subditur: *melius est nubere quam uri*; item Hebr. ult.: *honorabile connubium in omnibus*, supple sit: *et torus immaculatus. Fornicatores enim et adulteros judicabit Deus*, idest damnabit. Admonitio ista fit non valentibus continere, et non illis qui valent, et volunt continere: illud enim melius est: unde 1 Cor. 7: *qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit: et qui non jungit, melius facit*; in eodem. *Volo omnes homines esse sicut me*, scilicet continentes. Commendandum est conjugium ut ametur, et ad doctrinam sanae regulae dirigendum ut modo debito contrahatur et, contractum, custodiatur. Ad commendationem ipsius quatuor faciunt: primo, honor ei a Deo exhibitus: secundo, pretiosus ejus fructus: tertio, hoc quod sacramentum est: quarto, magna ejus efficacia. Circa primum notandum, quod Deus honoravit conjugium illud instituendo, et in diluvio conjuges salvando: honoravit etiam illud in incarnatione, et in nuptiis,

et adhuc honorat in Ecclesiae benedictione. Quantum ad ejus institutionem quatuor pertinent ad ejus honorem. Primo, instituentis auctoritas, cum alios ordines instituerit aliquis sanctus, ut Augustinus vel Benedictus, ordinem matrimonii instituit ipse Deus qui errare non potest: unde si culpabilis est qui ordinem Benedicti transgreditur, constat valde culpabilem esse qui transgreditur ordinem matrimonii a Deo institutum. Secundo, locus in quo institutum est, scilicet Paradisus: institutum enim est immisso sopore in Adam, Gen. 2: *et raptus est Adam in spiritu*, et interfuit curiae caelesti, ubi agnovit virtutem matrimonii et ejus rei esse sacramentum, et erat Adam tunc corpore in Paradiso terrestri, mente vero in Paradiso caelesti. Tertio est antiquitas: non enim de novo institutus est ordo iste, immo antiquitate excedit omnem ordinem in terris institutum. Quarto, status innocentiae in quo est institutum: institutum enim est illo felici tempore, in quo homo nondum peccaverat.

Caput 27

[88811] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 27 Tempore diluvii solos conjuges salvavit: in arca enim salvati sunt Noe et uxor ejus, et tres filii ejus et eorum uxores: si qui erant concubinarii, si quae meretrices, omnes diluvio perierunt. Hunc ordinem beata virgo intrare voluit, licet proposuisset servare virginitatem, quod non parum fuit ad honorem matrimonii: noluit Deus filius carnem ex ea sumere, nisi donec esset in matrimonio. Matrimonium est pallium, quo beata virgo usa est quo occultaret caelestem conceptum: sub hoc pallio celatum est Diabolo mysterium redemptionis nostrae. Infelices et maledictae sunt illae quae potius eligunt esse in confusione Diaboli, quam in ordine beatae virginis. Confusio Diaboli est status meretricum, quae quandoque peccant cum patre, post cum filio, quandoque cum duobus fratribus vel cognatis, quandoque cum solutis, quandoque cum conjugatis, quandoque cum sacerdotibus, quandoque cum religiosis, quandoque cum leprosis. Infelices etiam sunt adulterae conjugio non deferentes, nec timentes pallium beatae virginis inquinare. Honoravit etiam conjugium in hoc quod voluit interesse nuptiis cum matre sua et discipulis suis, ubi voluit facere primum miraculum aperte, quod fecit coram discipulis, mutando aquam in vinum. Honorat etiam conjugium in excellenti benedictione; quam Ecclesia facit conjugibus juxta altare ad Missam in praesentia dominici corporis. Qui potius vult esse concubinarius quam in conjugio, potius vult habere maledictionem, quam benedictionem: quamdiu est enim in peccato, maledictum est quidquid agat. Psal. *noluit benedictionem, et elongabitur ab eo.* Concubinarii habebunt maledictionem, audient enim illud Matth. *discedite a me maledicti in ignem aeternum.* Qui autem bene se habent in matrimonio, audient illud: *venite, benedicti patris mei.* Ad commendationem matrimonii facit pretiosus fructus qui a matrimonio sequitur: generantur inde filii hujus saeculi, qui post per adoptionem sunt filii Dei. Si quis haberet vineam quae annuatim ferret mille modios vini, valde amaret eam. Quantum ergo amandum est matrimonium, unde pueri procreantur, cum puer unus praevaleat toti vino quod in mundo est? Ex matrimonio generantur virgines: unde si virginitas multum est amanda, et matrimonium multum est amandum. Hierony-

mus: *laudo conjugium, quia virgines generat: lego de spinis rosam, de concha margaritam.* Item, ad commendationem matrimonii facit quod est unum de sacramentis Ecclesiae; unde apostolus loquens de ipso dicit, Eph. 5: *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Ad commendationem ipsius facit magna ejus efficacia, quae potest ostendi multipliciter. Primo per hoc quod opus carnale, quod sine eo esset mortale, cum eo est veniale, vel omnino sine peccato. Secundo per hoc quod remedium est contra mala, quae ex meretricio sequuntur, quae sunt sterilitas, prolis interfectio, incestus. Tertio per hoc quod adeo efficax est ad concordiam faciendam, quae multum placet Deo, sicut discordia multum ei displicet, tota patria una uno matrimonio quandoque ad concordiam reducitur. Prov. 6: *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima ejus*: septimum quod detestatur est *qui seminat inter fratres discordias.* Quarto per hoc quod defendit hominem ex ea parte qua Diabolus eum fortius impugnat. Job 40: *fortitudo ejus in lumbis ejus.* Ad statum conjugalem pertinet ut vir debito modo se habeat ad uxorem, et prolem, et domus et familiae gubernationem. Ad uxorem vero eam deducendo, et post cohabitando. Deducendo vero attendere debet qualis ducatur, et qua intentione. Qualis ducatur, attendendum est: quia, ut ait philosophus: *rara avis est in terris bona uxor*; Eccl. 7: *virum unum de mille reperi; mulierem ex omnibus non inveni.* Ideo in eligenda uxore adhibenda est diligentia, ne contingat errare errore quem homo non possit emendare. Sapiens: *nulla est uxoris jam conjunctae probatio, sed qualiscumque obvenerit, est habenda, et jugiter retinenda etiam si iracunda, si fatua, si deformis, si superba, si foetida*; Fulgentius: *uxor aut perpetuale refugium, aut perenne tormentum.* Uxor bona virum iratum mitigat (unde mulier dicitur quasi molliens virum) et ad Deum convertit. 1 Cor. 7: *sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem.* De hoc exemplo habetur in beata Caecilia, quae desponsata mox sponsum convertit ad Christum. Prov. 12: *mulier diligens corona est viro suo.* Propter hoc et his similia dicuntur Eccl. 25: *mulieris bonae beatus vir*; et post: *pars bona, mulier bona.* Periculosum est habitare cum muliere mala: unde Eccles. 25: *leoni et draconi placebit magis commorari quam habitare cum muliere nequam.* Tria dicuntur hominem expellere de domo, scilicet: fumus, stillicidium, et mala uxor.

Caput 28

[88812] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 28 Eligenda est pro uxore mulier bona: adjutorium enim debet esse salutis, secundum illud Gen. 2: *faciamus ei adjutorium.* Si bona sit, magnum est adjutorium salutis, cum sit familiarissima; si vero sit mala, magnum impedimentum salutis. Sed quia nullus potest habere uxorem bonam, nisi a Deo detur, volens inire conjugium, orando et orare faciendo et eleemosynas dando, debet eam a Deo quaerere. Proverb. 30: *domus et divitiae dantur a parentibus, a domino vero proprie uxor prudens*; Eccl. 26: *pars bona, mulier bona, in parte timentium Deum dabitur viro pro factis bonis.* Attendendum est etiam quod sit de bona progenie. Timendum est ducere etiam filiam usurarii vel raptoris. Haec fuit una de causis diluvii: *videntes enim filii Dei filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus*

quas elegerant, Gen. 6. Filii Dei vocantur qui erant de stirpe Seth, filii hominum, qui erant de stirpe Cain. Debet eligere uxorem sibi similem, scilicet nobilem, si est nobilis, ignobilem, si sit ignobilis. Genes. 2: *faciamus ei adjutorium simile sibi.* De costa viri formavit Deus mulierem ne posset unus contra alterum gloriari se esse de nobiliori genere. Non formavit Deus mulierem de capite, ne crederetur formata ad dominationem: nec de pede, ne crederetur subjicienda in servitutem, sed de medio, ut haberetur tamquam socia. Poeta: *si qua voles apte nubere, nube pari.* Paritas illa non solum attendenda est quantum ad nobilitatem, sed etiam quantum ad juventutem et pulchritudinem: quando enim juvenis et pulchra nubit seni et deformi, habet eum exosum, et adultera efficitur. Paritas ista bene in annulo ostenditur, qui si strictior sit, digito non congruit; si vero latior, decidit; sic se habet inter conjuges, si sint dispares, quia simul manentes non sunt concordes, vel unus ab altero discedit. Volens inire conjugium debet habere intentionem rectam: non enim debet eam ducere causa luxuriae, sed causa prolis procreandae, et fornicationis vitandae, et ut habeat heredem Dei cultorem. Desiderium debet habere generandi filios secundum carnem, qui post fiant filii Dei per adoptionem. Tob. 6, dixit Angelus Tobiae minori: *hi qui conjugium ita suscipiunt, ut Deum a se et sua mente excludant, et suae libidini ita vacent sicut equus et mulus, quibus non est intellectus, habet super eos Daemon potestatem*; in eodem: *accipies virginem cum timore domini, amore filiorum magis quam libidine ductus*; ibid. 8: *dixit Tobias minor: nunc, domine, tu scis, quoniam non luxuriae causa accipio uxorem meam, sed sola posteritatis dilectione, in qua benedicatur nomen tuum in saecula saeculorum.*

Caput 29

[88813] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 29 Postquam vero uxorem duxerit, debito modo ad eam se debet habere, discrete et temperate eam amando, eam honorando, temperate ea utendo, benigne eam tractando. Sapiens: *adulter est in uxorem propriam amator ardentior.* Hieronymus Advers. Jovinianum, loquens de quodam nimis amante uxorem suam: *origo, inquit, amoris honesta erit, magnitudo deformis: nihil autem interest ex qua honesta causa quis insaniat.* Sapiens ergo judicio debet amare uxorem, non affectu: nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram. Honorare debet eam tamquam sociam. 1 Petr. 3: *quasi infirmiori vasculo muliebri, impartientes honorem.* Temperate debet ea uti ut nec loco, nec tempore, nec modo indebito ei commisceatur. Tob. 6: *dixit Angelus: tu, cum acceperis eam, per tres dies continens esto.* Benigne debet eam tractare, cum matrem et patrem et alios sibi attinentes propter ipsum reliquerit. Coloss. 3: *viri, diligite uxores vestras, et nolite esse amari ad illas.* Ad prolem sic debet se habere sicut docet Augustinus, ut scilicet *amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur.* De amore uxoris et prolis dicitur. Prov. 5: *cerva carissima et gratissimus hinnulus.* Valde cara debet esse uxor, quae sic fornicatores, sicut cerva serpentes, persequitur: et filius valde debet esse gratus qui ad modum hinnuli ad bona est agilis, visu fidei perspicax, virtutum varietate distinctus. Ad gubernationem domus pertinet ut dominus ejus bonis moribus et actibus eam ornet.

Seneca: *non velis dominum esse notum a domo, sed domum a domino.* Idem: *qui domum intraverit, nos potius miretur, quam supellectilem nostram.* E contra dicit Tullius Sallustio: *non est quicquam turpius domi tuae, quam tu ipse.* Diogenes cum illi domum suam homo turpis ostenderet, omnibus in ea locis lapidibus, et auro nitentibus, in faciem domini expuit, dixitque, nihil aliud vilius in illa domo respexisse. Quantum ad personas domus suae sic debet se habere, ut domesticos diligat, contineat, et promoveat. 1 Tim. 5: *si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Non debet esse nimis austerus familiae suae. Eccli. 4: *noli esse quasi leo in domo tua evertens domesticos tuos.* Extraneos hilariter et curialiter debet accipere. Rom. 12: *hospitalitatem sectantes.* Heb. 13: *caritas fraternitatis maneat in vobis: per hanc enim placuerunt quidam, Angelis hospitio receptis.* Cicero: *ampla domus domino fit dedecori, si est in ea solitudo, et maxime si sub alio domino solita est frequentari*; item Cicero: *decorum est valde domos illustrium virorum illustribus hominibus patere.* Et intelligas viros illustres non solum illos qui sunt praediti potentia et honore istius saeculi, sed magis justitia et bonitate conspicui, etiam si pauperes sint et abjecti. Luc. 14: *cum facis prandium, aut coenam, noli vocare amicos tuos, nec vicinos divites, ne forte hi reinvitent te, et fiat tibi retributio; sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles et caecos et claudos, et beatus eris, quia non habent unde retribuant tibi: retribuetur enim tibi in retributione justorum.* Circa rei familiaris administrationem instruenda est, ut temporalia bona solerter et fideliter multiplicet, caute servet, et prudenter dispenset.

Caput 30

[88814] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 30 Si aliquis adolescentium, Dei inspiratione, voluerit continere, vel etiam religionem intrare, non est a parentibus prohibendus, secundum illud Prov. 3: *noli prohibere benefacere eum qui potest, sed si vales, et ipse benefac.* Timendum est in talibus spiritum sanctum contristare vel extinguere, vel prohibere: peccatum enim in spiritum sanctum videtur esse. Ephes. 4: *nolite contristare spiritum sanctum*; ibid.: *spiritum nolite extinguere*; Act. 11, ait Petrus: *ego quis eram qui possem prohibere dominum?* Spiritus malignus, non spiritus bonus eum ducit, qui spiritui sancto resistit. Dicitur, Sap. 3, de spiritu sancto, quod amat bonum actum, et nihil vetat benefacere; non est ergo a spiritu sancto quod aliquis prohibet propositum bonum impleri. Quando aliquis intrat religionem, praesumendum est quod spiritus sanctus eum ducat. Cum Maria concepisset, et incertus esset Joseph, an res bona, vel mala esset, Angelus in meliorem partem hoc determinavit. Interpretatio in meliorem partem est angelica, interpretatio vero in deteriorem partem est diabolica; Genes. 3, fecit Diabolus talem interpretationem Evae dubitanti. Cum per spiritum concipit aliquis salubre propositum, magna crudelitas est extinguere conceptum ipsius. Herodiana malitia est, et Babylonica crudelitas, parvulos natos extinguere: Herodianam vero et Babylonicam malitiam videntur excedere qui, ante nativitatem, spiritualem conceptum in hominibus suffocant. In hoc videntur esse pejores dracone infernali. *Qui stetit ante mulierem, quae erat paritura, ut cum peperisset, filium ejus devoraret.*

Apoc. 12 et I Corin. 7: *bonum est homini mulierem non tangere.* In eodem dicitur de viduis et virginibus: *bonum est illis si sic permanserint*, propter duo. Bonum est eis si sic permanserint, propter praerogativam virginitatis, et incommoda vitae conjugalis. Praerogativa virginitatis inferius ostendetur; incommoda vero vitae conjugalis ostendit Hieronymus in Lib. Adver. Jovinianum, in his verbis: *fertur aureolus Theophrasti liber de nuptiis, in quo quaerit an vir sapiens ducat uxorem. Et cum definisset, si pulchra esset, si bene morigerata, si honestis parentibus, si ipse sanus ac dives, sic sapientem aliquando inire matrimonium, statim intulit. Haec autem raro in nuptiis universa concordant. Non est ergo uxor ducenda sapienti. Primum enim impediri studia philosophiae, nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire. Multa esse quae matronarum usibus necessaria sint, pretiosae vestes, aurum, gemmae, sumptus, ancillae, supellex varia, lecticae, et esseda deaurata. Deinde per noctes totas garrulae conquestiones. Si totam ei domum regendam commiseris, serviendum est; si aliquid tuo arbitrio reservaveris, fidem sibi habere non putabit, sed in odium vertetur ac jurgia, et, nisi cito consulueris, parabit venena. Anus si intromiseris et aruspices, periculum pudicitiae est: si prohibueris, suspicionis injuria. Verum quid prodest etiam diligens custodia, cum uxor servari impudica non possit, pudica non debeat? Infida enim custos est castitatis necessitas, et illa vere pudica dicenda est, cui licuit peccare, si voluit. Pulchra cito adamatur, foeda facile concupiscit. Difficile custoditur, quod plures amant. Molestum est possidere, quod nemo habere dignetur; minori tamen miseria deformis habetur, quam formosa servetur. Nihil tutum est, in quo totius populi vota suspirant. Alius forma, alius ingenio, alius facetiis, aut liberalitate sollicitat: aliquo modo, vel aliquando expugnatur quod undique incessitur. Quod si propter dispensationem domus, et languoris solatia, et fugam solitudinis ducuntur uxores, multo melius servus fidelis dispensat, obediens auctoritati domini, et dispensationi ejus obtemperans, quam uxor; quae in eo se aestimat dominam, si adversum viri faciat voluntatem, idest quod placet, non quod jubetur. Assidere autem aegrotanti magis possunt amici et vernulae beneficiis obligati, quam illa quae nobis imputat lacrymas suas. Sapiens autem nunquam solus potest esse, habet secum omnes qui sunt quique unquam boni fuerunt, et animum liberum quocumque vult, transfert. Quod corpore non potest, cogitatione complectitur: et si hominum inopia fuerit, loquitur cum Deo; nunquam minus solus erit, quam cum solus fuerit. Porro liberorum causa uxorem ducere, ut vel nomen nostrum non intereat, vel habeamus senectutis praesidia, et certis utamur heredibus, stolidissimum est. Quid enim ad nos pertinet recedentes e mundo, si nomine nostro alius nominetur, et filius non statim patris vocabulum referat, et innumerabiles sint, qui eodem vocantur nomine? Aut quae sunt senectutis auxilia, enutrire domi, qui aut prior te forte moriatur, aut perversissimis moribus sit, aut certe cum ad maturam aetatem venerit, tarde ei videaris mori? Heredes autem meliores et certiores sunt amici et propinqui, quod judicio deligas, quam quos velis, nolis, habere cogaris.*

Caput 31

[88815] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 31 Monendi sunt adolescentes

nobiles ad humilitatem. Conveniens ornatus nobilium est humilitas. Bernardus: *nescio quo pacto vis humilitatis major in majoribus, et clarior in clarioribus comprobatur.* Item, idem loquens de humilitate salvatoris petentis a Joanne baptizari: *sic plane, sic decet, ut vincat humilitate, qui sublimitate vincebat.* Adolescenti multum est necessaria humilitas, quae non solum est gratia, sed etiam vas et receptaculum aliarum gratiarum: *Deus enim humilibus dat gratiam*, Jac. 3, et 1 Petr. 5. Non patitur natura vacuum quin illud impleat, nec gratia humilitatem, quin illi se infundat. Humilitas haurit gratiam ut vas inclinatum. Eccl. 13: *humiliare Deo, et expecta manus ejus*, manum scilicet condonantem mala, et donantem verba bona. Humilitas fundamentum est aedificii spiritualis, ideo necessaria est adolescenti tamquam vitam bonam inchoanti. Augustinus: *construere vis fabricam magnae celsitudinis? De fundamento cogita profundae humilitatis*; Hieronymus: *prima virtus Christianorum est humilitas*; Gregorius: *origo virtutis est humilitas: illa in nobis virtus veraciter pullulat, quae in radice propria, idest in humilitate, perdurat*; Augustinus: *arborem attendite: figit radicem in humili, ut vertice tendat ad caelum.* Idem, loquens ei qui sine humilitate vult proficere: *sine radice arbor perit, ruina est non crementum.* Humilitas reddit adolescentem Deo et hominibus amabilem, sicut superbia facit eum odiri. Eccles. 10: *odibilis est Deo et hominibus superbia.* Multum valet humilitas adolescenti ad hoc ut studio sapientiae proficiat. Prov. 11: *ubi humilitas, ibi sapientia*; Matth. 11: *revelasti ea parvulis.* Propter defectum humilitatis dixit Didymus philosophus Alexandro: *Deus praesto est largiri tibi sapientiam, sed non habes ubi eam recipias.* Ptolomaeus in Almagesto: *inter sapientes sapientior comprobatur qui humilior existit.* Beda: *humilitas est clavis scientiae.* Ipsa humilitas videtur esse pars sapientiae. Gregorius: *prima stultitia est elatio cordis. Vera sapientia efficitur hominis humilitas suae aestimationis.* Augustinus in Lib. de verbis domini: *quanto humilius sedebat Maria, tanto amplius capiebat: confluit enim aqua ad humilitatem vallis de supercilio montis.* Multum etiam valet adolescenti humilitas ad hoc ut in bonis moribus valeat informari, nam sine illa non informatur. Hugo de sancto Victore: *sciendum quod sicut cera nisi prius emollita fuerit, formam non recipit, sic et homo per manum actionis alienae ad formam actionis non flectitur, nisi prius per humilitatem ab omni actionis rigore molliatur: nec enim per exemplum alterius poterit in melius reformari, qui adhuc per elationis vitium bona aliena oppugnat, et mala sua defendit.* Valet ad humilitatem adolescentis quod non detur ei potestas festina in bonis paternis. Eccl. 30 dicitur de puero: *ne des illi potestatem.* Damnosum fuit filio prodigo, quod a patre data est ei portio substantiae, quae eum contingebat. Luc. 16. Prov. 19: *substantia festinata minuetur*; Gregorius: *nummum puero subtrahimus, cui tamen totam hereditatem reservamus*; Gal. 3: *quanto tempore heres est parvulus, nihil differt a servo*, quantum ad subjectionem et disciplinam, de qua Eccl. 26: *cibaria et virga et onus asino, panis et disciplina et opus servo.*

Caput 32

[88816] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 32 Ad suscipiendam disciplinam libenter, vel saltem patienter, primo movere debet radix unde procedit; vel pietas, vel caritas

paterna; secundo utilitas disciplinae; tertio bonum patriae. Primum ostendit salvator Petro volenti impedire tribulationem passionis suae dicens, Joan. 18: *calicem, quem dedit mihi pater, non vis ut bibam illum?* Gregorius: *ille solus de flagello murmurat qui animum percussoris ignorat*; Apoc. 4: *ego, quos amo, arguo et castigo*; Augustinus: *non omnis qui parcit, amicus est; nec omnis qui verberat, inimicus: melius est cum severitate diligere, quam animi lenitate decipere*; idem: *et qui phreneticum ligat, et qui letargicum excitat, ambobus molestus ambos amat.* Prov. 27: *meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis.* Amari et cara debent haberi quae a patre amantissimo dantur, nihil sinistrum suspicari debemus in eo quod ab eo recipimus.

Caput 33

[88817] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 33 Circa secundum notandum, quod virga disciplinae non est fugienda, sed apprehendenda. Psal. 2: *apprehendite disciplinam*, Glossa: etiam si fugiat. Prov. 3: *tene disciplinam, et ne dimittas eam.* Amanda est non timenda virga aurea, nam ferrea signum est dementiae, ut virga Assueri, et debet eam osculari ille cui ostenditur. Non est virga conterens, sed virga fructum salubrem ferens: sicut virga Aaronis virga est dilectionis filios Dei dirigens in via regni caelestis. Virga ista non est proiicienda: projecta enim vertitur in colubrum qui occidit. Exod. 4: *qui tribulationem sustinere non vult, mortem aeternam incurret.* Percussio istius virgae lenis est et brevis, et liberat a culpa aeternae damnationis. Prov. 23: *si percusseris eum virga, non morietur. Tu virga percuties eum, et animam ejus de Inferno liberabis.* Virga disciplinae, sicut virga Moysis, de petra aquam producit: habentes enim corda lapidea cum infirmitate vel aliter a Deo percutiuntur, ut in lacrymas resolvantur, Deo devoti efficiantur. Virga disciplinae stultitiam fugat, et sapientiam inducit. Prov. 22: *stultitia colligata est in corde pueri, sed virga disciplinae fugabit eam.* Ib. 29. *Virga atque correctio tribuit sapientiam*: Eccle. 22: *flagella et doctrina omni tempore sapientia*, idest causa sapientiae. Si sapientia habeatur, amittitur si disciplina abjiciatur, ut patet in Salomone, de quo Gregorius in Pastor. *Cor Salomonis idcirco sapientia funditus deseruit, quoniam ipsam nulla disciplina exterius custodivit*; ideo dicitur Sap. 3: *sapientiam et disciplinam qui abiicit, infelix est.* Disciplina vitia extinguit, virtutes perficit. Gregorius dicit de beato Benedicto, qui propter tentationem carnis projecit se in spinis, quod *vulnere corporis sanavit vulnus mentis*; idem: *quis nesciat quod multo melius est ardere flammis febrium, quam igne vitiorum?* Idem: *durum non aestimes esse quod pateris, dum exteris cruciatibus ab interna passione liberaris*; 2 Cor. 12: *virtus in infirmitate perficitur.* Tribulatio, velut ignis, aurum virtutum purgat, vitia annihilando hostem debilitat, scilicet corpus ut a spiritu possit superari, occasionem dat ut Deus gratiam augeat 1 Cor. 10: *fidelis est Deus, qui non permittet vos tentari supra id quod potestis, sed faciet cum tentatione proventum, (idest gratiae augmentum) ut possitis sustinere.* Item, virtutem ad viriliter agendum provocat. Seneca: *multum addit sibi virtus lacessita.* Gregorius: *ignis flatu exprimitur ut crescat, his modis tribulatio virtutem perficit.* Non est timenda disciplina, qua pater caelestis filios suos corripit, sed gladius quo hostes occidit. Hebr. 12: *si extra*

disciplinam estis, cujus omnes participes facti sunt, ergo adulteri estis, et non filii; Augustinus. *Si exceptus es a passione flagellorum, exceptus es a numero filiorum*; idem: *noli esse iniquo sensu et puerili, ut dicas: plus amat pater meus fratrem meum, cui permittit facere quicquid vult, quam me: quia si me movero contra ejus jussionem, flagella invenio. Potius gaude in flagellis, quia tibi servatur hereditas: illis ad tempus parcit, quos in aeternum damnabit*; idem: *quid mirum si flagellat custodiens parvulos dominus, quos grandes quaerit heredes?* Idem: *non timeas flagellari, sed exheredari*; Gregorius: *electi feriri paterna correptione desiderant, et dolorem vulneris salutis medicamina putant.* Habet disciplina amaritudinem propter quam aliqui eam proiiciunt, sicut simia projicit nucem propter corticis amaritudinem, et ideo pervenit non ad nuclei dulcedinem; vir autem sapiens eam non projicit, sed ad modum disciplinae eam involvit quasi sub quadam nebula praesentis utilitatis, vel admiscet zucarum aeternae dulcedinis. Hebr. 12: *omnis disciplina in praesenti videtur non esse gaudii, sed moeroris, postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet justitiae.* Disciplinam sequitur consolatio et in praesenti et in futuro. Deut. 8: *afflixi te penuria, et dedi tibi manna*; Matth. 5: *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*; Joan. 20: *vos contristabimini, sed tristitia vestra vertetur in gaudium*; Baruch 4: *qui inducit nobis mala, ipse rursus adducet nobis sempiternam jucunditatem cum salute nostra.* Mutatio ista tribulationis significata est, Joan. 2, in mutatione aquae in vinum. Praeeligenda est aqua tribulationis in vinum gaudii mutanda, vino gaudii temporalis mutando in aquam tribulationis aeternae. Exemplum hujus mutationis habes, Luc. 16, in divite et Lazaro. *Dicit Abraham diviti, fili recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris.* Apes nutriuntur etsi pungant, quia mellificant: punctura toleratur, quia jucunditas sequitur. Eccle. 1: *usque ad tempus sustinebit patiens, et postea redditio jucunditatis*; Gregorius: *si illic dulcia appetimus, necesse est ut hic prius amara toleremus.* Pueri innocentes sunt sicut novi palmites Christo adhaerentes, Joan. 15: *ego sum vitis, et vos palmites*; Psal. 24: *innocentes et recti adhaeserunt mihi.* Qui palmites putat, partem eorum amputando, eis videtur nocere, et ipsi palmites lacrymantur, et tamen, secundum veritatem, est ad palmitum utilitatem, purgantur enim, ut postea melius fructificent: sic est in pueris qui patienter disciplinam suscipiunt, Joan. 15: *omnem palmitem in me non ferentem fructum, purgabit cum, ut fructum plus afferat.* Lacrymas bonorum puerorum Deus absterget. Apoc. 21: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum*; Bernardus: *felices lacrymae, quas pia manus conditoris absterget.*

Caput 34

[88818] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 34 Circa tertium notandum, quod ad suscipiendum patienter disciplinam, movere nos debet bonum sapientiae, quae compatiendo acquiritur et perficitur, quod bonum est valde magnum. De bono patientiae edidit quemdam libellum beatus Cyprianus martyr, in quo patientiam commendat his verbis: *patientia est virtus nobis cum Deo communis. Quae autem gloria Deo similem fieri? Quanta felicitas habere in virtutibus, quod*

divinis posset aequari laudibus? Ille summe innocens et iustus inter facinorosos deputatur, et falsis testimoniis premitur, judicaturus judicatur, et Dei sermo ad victimam tacens subditur. Et cum ad crucem ejus confundantur sidera, contremiscat terra, turbentur elementa, ille nec loquitur, nec movetur, nec majestatem suam profitetur, ut in eo plena et perfecta patientia consummetur. Porro sudatur hic quamdiu hic vivitur et laboratur, nec sudantibus et laborantibus possunt magis alia quam patientiae subvenire solatia. Nec aliud magis justos et injustos discernit, quam quod in adversis per impatientiam blasphemat injustus et queritur, et patientia justus probatur. Secundum Platonem: *patientia est robur totius philosophiae*; Prov. 14: *qui patiens est, multa gubernatur sapientia; qui autem impatiens est, exaltat stultitiam suam.* Cum ira furor sit, secundum illud *ira furor brevis est*, impatiens quasi furiosus stultitiam exaltat, magnam stultitiam agens. In eodem: *impatiens operabitur stultitiam*, inimicissimo se subdit, irae scilicet et furori, ut se vindicet de illo qui sibi mederetur, si ipse sustineat patienter. Bernardus: *mira perversitas, irascitur medicanti, et non irascitur sagittanti.* Prov. 19: *doctrina viri, (Christi scilicet et hominis) multum per patientiam noscitur.* Gregorius: *tanto quis ostenditur minus doctus, quanto quis minus patiens convincitur*: Psal. 91. *Bene patientes erunt ut annuntient* et cetera. Cum Deus, qui est sapientissimus, sit patientissimus, in fine mundi suas injurias est vindicaturus. Qui est magis patiens, magis est sapiens. Multum est necessaria nobis patientia in hoc loco exilii pleno malis. Hebr.: *patientia vobis necessaria est*: Apoc. 13: *haec est patientia, et fides sanctorum.* In caelo non est ita necessaria patientia, ubi mala non sunt; nec in Inferno, quia mala quae ibi sunt, patientiam excedunt; sed in hac valle miseriae multum est necessaria. Qui patientiam hanc non habet, etiam seipsum non habet, immo ira vel furor ei dominatur. Luc. 21: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Hoc dominium in hoc attenditur, quia cohibet hominem interiorem ab illicito appetitu vindictae: exteriorem etiam cohibet, linguam a contumelia, manum a violentia. Unde sicut dicitur de garrulo, quod non potest tenere linguam suam, de homine vero in verbis modesto dicitur contrarium: sic homo patiens potens est cohibere se interius et exterius ab his quae pertinent ad vindictam. Impatiens si quid habet, cito emittit illud: ignis enim irae omnia bona spiritualia ei aufert: unde dicitur: Prov. 19. *Qui impatiens est, sustinebit damnum*, et Eccl. 7, de his qui perdiderunt sustinentiam: *qui non habet patientiam, est in magno periculo: sicut homo inermis qui est in medio hostium suorum.* Cum militia sit vita hominis super terram, et continue sit homo in bello periculoso, multum indiget patientiae scuto. Patientia possessori suo mala convertit in bona. Si patiens mortiferum quid biberit, non ei nocebit; sermo enim venenatus, qui alium interficeret, ei non nocet. Ipsa in igne tribulationis hominem illaesum custodit, sicut pueros servavit illaesos in fornace Babylonis, Dan. 3. Isa. 43: *cum ambulaveris in igne, non combureris.* Patientiam habens in igne tribulationis positus, est aurum, in quo impatiens est palea. Augustinus in Lib. de Civ. Dei: *sicut sub uno igne aurum rutilat, et palea fumat, et ubi paleae comminuuntur, frumenta purgantur: ita una eademque vis irruens bonos probat, purificat, eliquat, malos damnat, vastat, exterminat. Unde in eadem afflictione mali Deum detestantur et blasphemant, boni Deum deprecantur et laudant.* Patientiam habens ad ignem tribulationis emittit odorem Deo et hominibus gratum: impatiens vero foetorem Deo et hominibus exosum. Gregorius in Moral.: *sicut aromata odorem suum cum incenduntur, expandunt, ita viri sancti omne quod de virtutibus redolet, in tribulationibus innotescunt*; Augustinus in Lib.

de Civ. Dei: *non qualia, sed qualis quis patiatur, interest: nam pari motu exagitatum et exhalat horribiliter caenum, et suaviter fragrat unguentum.* Patientia hominem invincibilem facit. Seneca: *facilius est gentem unam quam virum unum vincere.* Idem, loquens de quodam qui patientia sua vicit ignem et duos reges: *ego*, inquit, *non dubito quin magis laudem truncam illam manum Mutii, quam cuiuslibet fortissimi salvam: stetit hostium flammarumque contemptor, et manum in hostili foculo distillantem spectavit, donec jussum est ut invito ignis eriperetur. Hoc tanto maioris fortitudinis putem, quanto rarius est manu amissa hostem vicisse, quam armata. Fecit bellum inermis et mancus, et illa manus trunca duos reges vicit.* Hoc ethnicus: *maxima virtutum patientia, pugnat inermis, armatosque solet vincere saepe viros.* Exemplum habemus de hoc in beato Vincentio, qui patientia sua vicit Datianum. Legitur quod Socrates positus in carcere, cum esset qui permitteret eum fugere, noluit exire, ut duarum rerum gravissimarum hominibus metum auferret, mortis scilicet et carceris. Patientia gloriose triumphat, ita ut ejus triumphus triumpho fortitudinis praeferatur. Prov. 16: *melior est vir patiens viro forti, et qui dominatur animo suo expugnatore urbium.* Rarior est haec victoria, et vincenti utilior. Seneca: *innumerabiles sunt qui populos, qui urbes habuerunt in sua potestate, paucissimi qui se: patiens vincit hostem qui jam est secum in arce. Difficilius est hosti resistere cum jam intravit in castrum et jam in arce est, quam quando est extra. Praeterea, qui fortior est fortiori, fortior est minus forti. Cum aliquis multas urbes expugnavit, si postea se ipsum superaverit, nobilior est iste triumphus praecedentibus, quo urbium victor est devictus. Hoc genus vincendi solius creaturae rationalis est, cum vincere alium sit etiam brutorum.* Patientia malis omnibus dominatur, omnia serviunt ei, etiam mors. Illa servit tenebrosum carcerem corporis confringendo, et amicos Dei de manu persequutorum liberando.

Caput 35

[88819] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 35 Ad suscipiendam libenter disciplinam etiam multorum possunt movere exempla, sicut exemplum Tobiae et Job; Tob. 2. *Hanc tentationem permisit Deus evenire illi, ut posteris daretur exemplum patientiae ejus, sicut et sancti Job.* Jac. 5: *sufferentiam Job audistis, et finem domini vidistis*; Gregorius: *facta praecedentium patrum consideremus, et non erunt gravia quae toleramus.* Item, exemplum praecipuum est exemplum Christi. Bernardus super Cant.: *utrumque es mihi, domine Jesu, et speculum patiendi, et praemium patienti.* Utrumque fortiter provocat, ac vehementer accendit. Gregorius: *si ipse hinc sine flagello non exiit, qui sine peccato venit, quomodo flagellis digni non erunt, qui huc cum peccato venerunt?* Idem: *si passio domini ad memoriam revocetur, nihil adeo durum quod non aequo animo toleretur.* Quod memoria passionis Christi aquas tribulationis dulcoret, significatum est Exod. 15, ubi lignum ostensum est Moysi a domino, unde aquae dulcoratae sunt. De disciplina Christi Isaias multum loquitur, Isa. 1: *corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus: faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me.* Littera secundum Hebraicum sic habet: *dorsum meum posui ad flagella, et genas meas ad alapas*; ib. 54: *disciplina pacis nostrae super eum, et*

livore ejus sanati sumus; et Thren. 3: *dabit percutienti se maxillam.* Haec Christus passus est, non quia correctione indigeret, sed ut exemplum patiendi nobis daret. 1 Petr. 2: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia ejus, qui peccatum non fecit* et cetera.

Caput 36

[88820] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 36 Monendi sunt pueri ad obedientiam filialem. Ad obedientiam multum monet sacra doctrina, sanctorum exempla, et universa creatura. Item, obedientia multum Deo placet, homini multum prodest. Inobedientia enim multum Deo displicet, homini multum nocet. De admonitione sacrae doctrinae pauca ponere sufficiat. Deuter. 11: *propono vobis benedictionem, si obedieritis praeceptis domini*; ibid. 17: *facies quaecumque dixerint qui praesunt loco quem elegit dominus*; Eccles. ult.: *time Deum, et mandata ejus observa*; Matth. 19: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; Rom. 13: *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*; Heb. 13: *obedite praepositis vestris, et subjacete eis.* Inter exempla specialiter admonet exemplum Abrahae, et exemplum Christi. Cum homo recessisset a Deo per inobedientiam, Deus volens formare populum sibi acceptum, secundum illud Isa. 43: *populum istum formavi mihi, laudem meam narrabit*; Abraham, ex quo populum sibi formaturus erat, in obedientia voluit probare, et per eam ei placuit. Triplici vero praecepto probavit ejus obedientiam. Primum fuit de patriae desertione. Genes. 12: *egredere de terra* et cetera. Secundum fuit de circumcisione, ibid. 17. Tertium de filii immolatione, ibid. 27. Primo praecepto volui dominus separare Abraham ab his, a quibus ipse ortum duxerat. Tertio vero ab eo qui duxerat originem ab eo. Medio vero praecepto voluit eum separare a seipso, quantum ad carnalia desideria. Circumcisio enim facta in carne monebat ad resecationem superfluorum desideriorum carnalium, ideo fiebat in membro illo in quo maxima concupiscentia saeviebat. Circa praeceptum vero tertium, quod fuit de filii immolatione, duodecim possumus attendere pertinentia ad difficultatem illius operis, in quo Abraham Deo praecipienti voluit obedire. Primum est, quod amicissimum voluit occidi. Secundum est, quod voluit eum occidi coram se, et etiam a se ipso propriis manibus. Aliquis enim sustineret quod filius ejus occideretur, tamen non posset hoc aspicere, vel propria manu facere. Tertium est quod filius ille erat unigenitus: non enim habebat alium filium ex libera uxore. Quartum est, quod habuerat eum miraculose, quia de uxore vetula et sterili, cum ipse jam esset senex. Quintum quod magna promissio facta erat Abrahae de ipso. Sextum quod ipse solatium erat matri suae: unde dicebatur Isaac, quod interpretatur risus. Dixit enim mater ipso dato: *risum fecit mihi Deus; quicumque audierit, corridebit mihi*, Gen. 21. Quid dixisset mater pueri si Abraham revertens de filii immolatione dixisset ei, immolavi filium tuum? Septimum, quod non solum voluit eum occidi, verum etiam incendi: unde dictum est ei, *offer eum in holocaustum*, quod interpretatur totum incensum. Noluit ei parcere nec vivo nec mortuo. Octavum, quod voluit eum Deus duci per triduum ad locum immolationis, ut longitudine temporis tentatio augeretur, et curis crescentibus paterna viscera cruciarentur. Nonum, quod non apparebat aliqua praecepti utilitas. Quae enim utilitas

innocentem occidere? Damnum vero erat manifestum. Decimum est, quod non excusasset eum auctoritas praecipientis, cum nullus testis affuisset: nec crederetur ei si diceret dominum hoc sibi praecepisse. Undecimum est, quod erat rationi contrarium, nec praecesserat hujus obedientiae exemplum. Duodecimum est, quod omnium, ad quorum notitiam pervenisset, imminebat scandalum Abraham vero accepto hoc praecepto tam difficili, nec se excusavit, nec causam praecepti quaesivit, sicut quidam faciunt imitatores Diaboli, qui ait: *cur praecepit vobis Deus ut non comederetis* et cetera. Genes. 2 item non distulit mandatum exequi, nulli consilium communicavit: si aliquod istorum fecisset, forsitan meritum amisisset, quia dominus dixisset ei: *nolebam quod faceres hoc, sed ad probandum te hoc dixi.* Item, attendendum est quantum utile sit promptum esse ad obediendum. Abraham filium non immolavit, et tamen tanti meriti ejus obedientia fuit. Genes. 21: *quia non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum*; in eod.: *in semine tuo benedicentur omnes gentes, quia obedisti voci meae.* Homo qui promptam habet voluntatem ad obedientiam, Deo in omnibus placet, etiam pro infinitis rebus quas nunquam facturus est. Gregorius: *non est manus vacua a munere, si arca cordis plena sit bona voluntate.* Item voluit Deus ipsum probare per obedientiam, in quo volebat sibi formare populum novum. Christus non terram, sicut Abraham, sed caelum reliquit. Ipse matrem suam dilectissimam reliquit, quando gladius erat transiturus animam ejus. Luc. 2. Ipse domum reliquit, quia nullam habere voluit. Matth. 8: *vulpes foveas habent, et volucres caeli nidos; filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet.* Ipse formam spiritualis circumcisionis dedit, quando voluntati suae voluntatem patris praeposuit, Matth. 25: *non sicut ego volo, sed sicut tu.* Ipse mandato patris in holocaustum seipsum obtulit. Joan. 14: *sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio.* Christus obedientiae vitam tenuit et in mundum veniens, et in mundo manens, et de mundo transiens. Primum ostendit Joan. 6, dicens: *descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.* Ipse per obedientiam veniens in mundum intravit virginis uterum, quia statim in utero ejus se recepit, cum illa verbo ejus per Angelum misso obedivit, dicens: *ecce ancilla domini* et cetera. Secundum ostendit in 3, dicens: *meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me.* Tertium ostendit ibid. 14: *ut cognoscat mundus quia diligo patrem, et sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio. Surgite, eamus hinc*, scilicet ad locum passionis. Bernardus: *mementote fratres; Christus, ne perderet obedientiam, perdidit vitam.* In signum hujus filialis obedientiae inclinato capite emisit spiritum, Joan. 19. Ad obedientiam monet nos omnis creatura: etiam creatura insensibilis universaliter obedit suo creatori. De creatura caelesti dicitur Psal. 148: *praeceptum posuit, et non praeteribit.* De mari et ventis dicitur Matth. 8: *venti et mare obediunt ei.* De terra dicitur Psalm. 103: *ascendunt montes, et descendunt campi in locum quem posuisti eis: terminum posuisti quam non transgredientur.* Soli Daemones et mali homines Deo non obediunt. Ambrosius: *non mediocris pudor est, imperio Dei insensibilia elementa parere, et homines non obedire, quibus spiritus tributus est ab auctore.* Obedientia in homine multum Deo placet; nec mirum: ipsa enim vere eum honorat, vere diligit, et propter eam Deus hominem fecit. Vere Deum honorat: vere enim Deum habet pro domino. Inobediens Deum pro domino vere non habet, etsi ore dominum vocet. Luc. 6: *qui vocatis me domine domine, et non facitis quae dico* et cetera. Inobedientes ostendet Deus non fuisse servos suos, cum januam regni caelestis eis claudet. Matth. 8: *non omnis qui dicit mihi domine domine, intrabit in* *regnum caelorum; sed qui facit voluntatem patris mei qui in caelis est, ipse intrabit.* Cum obediens vere honoret Deum, merito a Deo honorabitur, secundum illud Isa. 58: *si glorificaveris Deum dum facis vias tuas* etc., extollam te super altitudinem terrae; 1 Reg. 2: *quicumque honorificaverit me, glorificabo eum* etc.; Eccl. 10: *semen hominum honorabitur hoc quod timet Deum; semen autem hoc exhonorabitur, quod praeterit mandatum domini.* Obedientia vere Deum diligit. Joan. 14: *si quis diligit me, sermonem meum servabit*; in eod.: *qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me*; 1 Joan. 5: *haec est caritas ut mandata ejus custodiamus.* Item 1 Joan. 2: *haec est caritas Dei ut ambulemus secundum ejus mandata.* Propter obedientiam Deus hominem fecit, secundum illud Ecclesiast. ult.: *time Deum et mandata ejus observa, hoc est omnis homo.* Unde si hoc non faciat ad quod factus est, justo Dei judicio destruendus est. Justissima ergo fuit sententia illa: *quaecumque die comederis ex eo, morte morieris.* Ad nihilum etiam in valore, licet non in substantia, redactus fuit praeceptum Dei transgrediendo, secundum illud verbum Bernardi loquentis de illo: *hoc est omnis homo. Si hoc est omnis homo, sine hoc nihil est homo: nihil, inquam, in virtute et valore, non in substantia. Sicut inobedientia est imago veteris hominis, qui Deo displicuit; sic obedientia est imago et similitudo novi hominis, in quo Deus sibi complacuit.* Unde obediens multum placet Deo, sicut similis ejus filio carissimo. 1 Corinth. 15: *sicut portavimus imaginem terreni, ita et portemus imaginem caelestis.* Ad hanc similitudinem induendam monet nos apostolus, Ephes. 4, dicens: *induite novum hominem*, idest similitudinem novi hominis, *qui secundum Deum creatus est*, idest opere divino conceptus, non humano. Tantum placet Deo obedientia, quod ipse diligit obedientem quasi omni genere attinentiae. Matth. 12: *quicumque fecerit voluntatem patris mei qui in caelis est, ipse meus frater et soror et mater est*: immo diligit eum quasi seipsum. Eccl. 33: *si est tibi servus fidelis, sit tibi quasi anima tua, quasi fratrem sic tracta eum.* Obedientia tantum Deo placuit, quod pro ea addiscenda et docenda filius Dei in mundum venit, et plusquam triginta annis hic mansit, et mortem ignominiosam sustinuit. Obedientiae et discipulus et doctor esse voluit: multum eam dilexit, qui tam care emere ipsam voluit. Hebr. 5: *et quidem cum esset filius Dei, didicit ex his quae passus est obedientiam*: didicit, inquam, per experientiam, vel in membris suis ex his quae passus est propter aliorum inobedientiam. Exemplo ipsius ex his malis quae propter inobedientiam priorum parentum continue patimur, obedientiam discere debemus.

Caput 37

[88821] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 37 Obedientia homini multum prodest. Per eam homo bene se habet ad eum a quo est et sub quo est. Item ad eum qui juxta eum est, et ad id quod sub ipso est. Homo inobediens Deo; et illi qui loco Dei est, est illi a quo est, ingratus: et ideo ejus beneficiis indignus. Bernardus: *ingratitudo est ventus urens, siccans sibi fontem pietatis.* Item ei sub quo est, est inutilis servus: et ideo ira ipsius dignus, secundum illud Proverb. 14: *iracundiam ejus inutilis sustinebit.* Quantum ad eum qui juxta ipsum est, servus est nequam, conservum non diligens, nec ei parcens quantum ad id quod sub ipso. Servus

est infidelis in eo in quo solum habet dispensationem vel ministerium, usurpans sibi dominium. Perfecte vero obediens in his omnibus bene se habet, voluntatem Dei mandato ejus ostensam, non suam voluntatem in his implendo. Et cum ad Deum non solum ut bonus servus, sed ut bonus filius se habeat, necesse est ut Deum non solum bonum dominum, sed etiam bonum patrem sentiat. Hic cum impleat patris mandatum, sperare potest regnum promissum, secundum illud 1 Pet. 1: *sperate in eam quae vobis offertur gratiam in revelatione Jesu Christi, quasi filii obedientiae.* Filiis inobedientibus parata est poena, non gloria, secundum illud Deuteron. 17: *qui superbierit nolens obedire sacerdotis imperio, morietur*; ibid. 21: *si genuerit homo filium contumacem, qui non audiat patris aut matris imperium, et coercitus obedire contempserit, lapidibus obruet eum populus.* Cum Dei bonitas hominem sine ejus meritis tantum honoraverit ad imaginem et similitudinem ejus creando, et super tot creaturas eum constituendo, verisimile est quod eum multum honorare debeat, si ad eum modo debito se habeat. Obedientia est mater virtutum, noverca vitiorum, ad meritum potens, ad salutem efficax: de hoste triumphat, quod vult a Deo impetrat, hominem reddit benedictum, et efficit beatum. Secundum Gregorium: *obedientia non tam est virtus quam mater virtutum: ipsa etiam est quae ceteras virtutes menti inserit insertasque custodit*, sicut idem Gregorius dicit: *sicut in arbore sylvestri fit ramorum abscisio, et rami arboris nobilis inseruntur, et sic arbor nobilis efficitur fructum pretiosum producens; sic a mente sensus proprius et voluntas propria per obedientiam abscinduntur, et sensus divinus et divina voluntas assumuntur, et efficitur mens velut arbor nobilis producens fructum, quo Deus et Angeli et homines sancti laetificantur.* Obedientia est noverca vitiorum: libidinem enim, sive improbam voluptatem quae radix est omnium vitiorum, multum destruit. 1 Petr. 1: *castificantes animas vestras in obedientia caritatis.* Cum aliquis Dei amore pure facit quod jubetur a Deo, vel eo qui est loco Dei, non habet ibi locum. Libido multum obest ad meritum; unde Augustinus super Gen.: *oportebat ut homo sub domino positus, ab aliquo prohiberetur ut esset ei virtus merendi obedientia.* Dum intendit aliquis propriam voluntatem facere, non videtur in hoc mereri nisi apud semetipsum; ab illo enim merces expectatur, cujus voluntas fit. Non videtur ergo apud alium mereri nisi qui vult facere voluntatem alienam, quod est obedientiae. Gregorius: *sola est obedientia, quae meritum fidei possidet. Fides sine obedientia videtur esse ad cumulum damnationis.* Bernardus: *ad cumulum damnationis videtur nobis relicta fides futurae promissionis.* Fides cum sit cognitio dominii Christi, aggravat culpam, et per consequens poenam, sicut ignorantia attenuat. Major est contemptus in eo qui agnoscit dominium et negat obsequium, quam in illo qui non agnoscit dominium: si agnosceret, libenter redderet. Obedientia multum efficax est ad salutem: sacrificium est sine quo salus non est, et cum quo non est damnatio, secundum illud Eccle. 25: *salutare sacrificium est attendere mandatis.* Obedientia de hoste triumphat. Prov. 21: *vir obediens loquitur victoriam.* Populus Judaicus cum legem transgrediebatur, vincebatur. Josue 7: *anathema in medio tui Israel: non poteris stare coram hostibus tuis.* Similiter Adam factus inobediens suo superiori, inobediens habuit suum inferius. Gen. 3: *comedit, et aperti sunt oculi ejus*; Glossa Augustini: *anima rationalis motus bestiales in carne sua erubuit*; et subdit: *motus iste de transgressione veniebat*; et 3 Reg. 11, legitur de Salomone: *fecit Salomon quod non placuerat coram domino*; subdit: *et suscitavit dominus adversarium Salomoni.* Vir obediens potest loqui victoriam, quia habet nobilissimum genus triumphi, sicut antiqui patres habita victoria solent cantare canticum laudis et gratiarum actionis. Nobilissimum genus triumphi est vincere seipsum, quod facit vir obediens: unde super illud, *melior est obedientia* et cetera. Dicit Glossa Gregorii. *Vir obediens loquitur victorias. Dum enim alienae voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus*; Proverb. 17: *melior est qui dominatur animo suo, expugnatore urbium.* Multi urbes et regna sibi subjugaverunt qui tamen ad hunc nobilem triumphum non pervenerunt. Hic triumphus proprium est hominis. Vincit leo cetera animalia, sed seipsum vincere non potest. Obedientia quod vult, a Deo impetrat. Gregorius: *si obedientes fuerimus praepositis nostris, obedit Deus orationibus nostris.* Augustinus in Lib. de opere monachorum: *citius exauditur una oratio obediens quam decem millia contemptoris*; 1 Joan. 3: *si cor nostrum non reprehendit nos, fiduciam habemus, quod quicquid petierimus, accipiemus, quia mandata ejus custodimus.* Obedienti obediunt et creator et etiam creaturae. De creatore habetur Josue 10: *non fuit postea tam longa dies, obediente Deo voci hominis.* Obedientia hominem benedictum reddit: dignus enim est qui Deo obedit ut Deus ei abundanter bona temporalia et spiritualia largiatur. Deuteron. 11: *propono vobis benedictionem, si obedieritis mandatis domini*; ibid. 28: *venient super te omnes benedictiones istae, et apprehendent te, si tamen praecepta ejus audietis, benedictus tu in civitate* et cetera. Ad ostendendum hoc salvator in caelum ascensurus, in Bethania discipulis suis benedixit, quod domum obedientiae sonat. Obedientia beatum efficit in praesenti certa spe, in futuro in re. Proverb. 29: *qui custodit legem, beatus est*, et Simon beatificatur. Matth. 16: *beatus es Simon* et cetera. In signum hujus de Bethania dominus in caelum ascendit. Luc. ult.: *obedientia clavem Paradisi invenit*, quam inobedientia amisit. Matth. 18: *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.*

Caput 38

[88822] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 38 Inobedientia in homine multum Deo displicet. Nec mirum: hominem enim Deo aufert. Gregorius in Moral. de inobediente: *quasi jugum dominationis a se excutit, cum per inobedientiam subesse contemnit.* Hanc displicentiam multum ostendit poena de inobedientia primorum parentum humano generi inflicta. Idem ostendunt flagella quae populo Judaeorum intulit, cum ei inobediens fuit. Inobedientia homini multum nocet: Deum enim et ejus beneficia ei aufert. Merito Deum amittit inobediens, qui de se ei injuriam facit; nec dignus est recipere ejus beneficia, cujus non vult implere mandata. Gregorius: *dignum est ut ab ejus beneficiis sit quilibet extraneus, qui ejus jussionibus non vult esse subjectus.* Inobedientia lignum mortis est, sicut obedientia est lignum vitae. Bernardus: *inobedientiam causam mortis omnes experimur, omnes morimur propter illam.*

Caput 39

[88823] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 39 Et notandum quod septem sunt

laudabiles conditiones ad perfectam obedientiam pertinentes. Prima est obedire libenter: secunda obedire simpliciter: tertia obedire hilariter: quarta obedire velociter: quinta obedire viriliter: sexta obedire humiliter: septima obedire perseveranter. Multum valet voluntatis intentio ad hoc quod obedientia sit grata, et obedienti fructuosa. *Spirituum ponderator est dominus*, Prov. 16; ibid. 21: *appendit corda dominus*; 1 Reg. 16: *Deus intuetur cor*; Gregorius: *cor, et non substantiam Deus pensat; nec perpendit quid in ejus sacrificio, sed ex quanto proferatur*; Hieronymus: *quae offeruntur, non sui pondere, sed offerentium voluntate pensantur.* Seneca: *non quantum refert, aut quid fiat, sed qua mente: regum aequavit opes, qui exiguum tribuit, sed libenter.* Parum placet sacrificium divinae majestati, nisi placeat et offerens: nec mirum, cum bonorum nostrorum non egeat, et utilitas ad nos pertineat. Coacta sacrificia ei non placent: unde Exod. 35, ait Moyses: *iste est sermo quem praecepit dominus. Omnis voluntarius et pronus animo offerat primitias domino.* David Psal. 33: *voluntarie sacrificabo tibi*; 2 Cor. 8: *si voluntas prompta est secundum id quod habet, accepta est.* Utilius cum homine agitur cum donum ejus a Deo suscipitur, quam cum ei datur. Bernardus: *quis mihi tribuat ut oblationem meam dignetur tanta majestas suscipere? Duo minuta habeo, domine, corpus et animam: utinam haec perfecte tibi possem in sacrificium laudis offerre. Bonum mihi longeque gloriosius est atque utilius ut tibi offeram, quam deseram mihi ipsi*; 1 Paralip. ult.: *quod de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Simplicitas obedientiae Deo imperanti vel per se vel per eum qui est loco sui, multum est gloriosa; et ideo valde ei accepta, cum scilicet aliquid eo quod a Deo dicitur, creditur verum: eo quod ab ipso jubetur, creditur bonum. Gloriosum est principi si simplici verbo ejus credatur absque cautione pignoris, vel juramenti, vel fidejussoris: contrarium vero est ei ignominiosum. Hippocrates et Pythagoras indixerunt hanc legem discipulis suis, ut non essent ausi in sententiis suis interrogare propter quod, sed esset eis pro ratione dicentis auctoritas. Multum placuit in Abraham Deo obedientiae simplicitas. De hac commendat salvator primitivam Ecclesiam, dicens: *in auditu aurium obedivit mihi.* Bernardus in libro de Consid.: *omnibus nobis in initio conversionis nulla virtus magis est necessaria quam simplicitas humilis, et gravitas verecunda.* Augustinus: *obedientia nisi humilium esse non potest.* Ad hanc simplicitatem pertinet illud Psalm. 76: *deduxisti sicut oves populum tuum.* Diabolica quaestio est, cur praecepit nobis Deus? Genes. 3; et Luc. 10: *qui vos audit, me audit*; Bernardus: *non te moveat magister imperitus, indiscreta potestas; sed memento quia non est potestas nisi a Deo, et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*; idem: *quicquid vice Dei praecipit homo, quod tamen non sit certum displicere Deo, non aliter omnino accipiendum est quam si praecipiat Deus. Quid enim interest utrum per se, aut per suos ministros sive homines sive Angelos, innotescat suum placitum Deus?* Hilaritas etiam obedientis multum est grata imperanti. 2 Cor. 9: *hilarem datorem diligit Deus*; Bernardus: *serenitas in vultu, dulcedo in sermone multum colorant obedientiam obsequentis.* Cum operibus obedientiae pascatur Deus, quasi fel in escam Dei ponit, qui cum tristitia obedit Psalm. 68: *dederunt in escam meam fel.* Item grata est imperanti obedientiae velocitas. Seneca: *omnis benignitas properat, et proprium est libenter facientis cito facere: unde placet principibus cum praecepta eorum velociter implentur.* Prover. 22: *vidisti hominem velocem in opere suo? Coram regibus stabit.* Necessaria est virilitas ad perfectionem obedientiae. Bernardus loquens obedienti: *manum tuam misisti ad fortia, agendum est instanter, et constanter obediendum, nec inter asperitatem verborum tam regalis est semita* *relinquenda.* Semitam obedientiae etiam pro ignominiosa morte noluit Christus relinquere. Phil. 2: *factus est obediens usque ad mortem.* Item, necessaria est humilitas obedienti, quae obedientiam custodiat ne evanescat, et in vitium transeat. Bernardus: *magna est virtus humilitatis, sine cujus obtentu virtus fortitudinis non solum virtus non fit, sed etiam in superbiam erumpit.* Luc. 18 cap.: *cum feceritis omnia quae praecepta sunt, dicite, servi inutiles sumus; quod facere debuimus, fecimus.* Sicut ramus arboris tanto magis inclinatur, quanto magis fructu est oneratus; sic humilior esse debet qui plura bona opera habet, cum omnia sint Dei dona. 1 Cor. 3: *quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, cur gloriaris quasi non acceperis?* Laudabilis est valde perseverantia in obedientia, quae summi regis singularis est filia, haec sola est regni caelestis haeres. Bernardus: *quid currere prodest, et ante metam cursus deficere? Sic currite ut comprehendatis.* Specialiter puerorum voluntas, cum sit volatilis et vaga, obedientia regi debet sub voluntate aliena. Sicut virga multum flexibilis paxillo stabili alligatur, ne vento agitata destruatur: sic puer si a parentibus voluntati suae dimittatur, parentes inde confunduntur. Proverb. 29: *puer qui dimittitur voluntati suae, confundit matrem suam.* Et specialius pueri regales necesse habent obedientiam addiscere, qui aliquando debent aliis imperare, sicut legitur de filio Dei Hebr. 5: *et quidem cum esset filius Dei, didicit ex his quae passus est obedientiam*; Tullius: *qui bene imperat, necesse est aliquando quod paruerit: et qui modeste paret, videtur aliquando quod imperare dignus sit.* Filialis obedientia et lege universali est debita, et Deo multum grata est. Ephes. 6: *filii, obedite parentibus vestris in domino, hoc enim justum est.* Unde invenitur haec obedientia etiam in brutis. Coloss. 3: *filii obedite parentibus vestris: hoc enim beneplacitum est domino.*

Caput 40

[88824] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 40 Monendi sunt pueri nobilium, ut malam societatem caveant, bonam diligant, sociis suis societatem bonam exhibeant. Dirigendi sunt in societatis electione et custodia. Multum est noxia malorum societas. Peccatum est morbus contagiosus, ut lepra. Non est tutum sanis habitare cum leprosis, nec bonis est tutum habitare cum malis. Eccl. 13: *qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea: et qui communicaverit superbo, induet superbiam.* Seneca: *malignus comes quamvis candido et simplici rubiginem suam affricuit.* Prov. 13: *amicus stultorum similis illis efficietur.* 1 Cor. 13: *corrumpunt bonos mores colloquia prava*; et amplius opera prava: *efficacior* enim *est vox operis, quam vox sermonis*, ut dicit Bernardus. Non est tutum agnis habitare cum lupis. Eccles. 13: *si communicabit lupus cum agno aliquando, sic peccator justo.* Qui vult ire ad sanctum Jacobum, non ponit se in societate eorum qui vadunt Romam: societas enim non ducit nisi quo vadit: sic qui vult ire in Paradisum, declinare debet societatem eorum qui vadunt in Infernum. E contrario societas bonorum valde est utilis homini. Prov. 13: *qui cum sapientibus graditur, sapiens erit*: Seneca: *cum his conversare qui te meliorem facturi sunt.* Carbo mortuus cum vivis positus vivificatur; sic malus inter bonos bonus efficitur. Psal. 17: *cum sancto sanctus eris.* Qui est in societate bonorum, exemplis eorum ad bonum

provocatur, quasi ad manum in Paradisum trahitur, sicut de Paulo legitur Act. 9: *ad manus autem eum trahentes introduxerunt Damascum.* Sicut apes floribus se pascunt, sic qui in bona societate est, exemplis bonis sociorum reficitur. Quintilianus: *prudentis est, quod in quocumque optimum est, si possit, suum facere.* Ad societatem incitat natura. Tullius in libro de Amicit.: *natura nihil solitarium amat, nec aliquid appetentius est sui similium quam natura.* Societas vera non est nisi inter bonos, et habet multum jucunditatis et commodi. Seneca: *nullius rei possessio jucunda est sine socio.* Eunti in Paradisum socius bonus est quasi vehiculum. Macrobius: *comes facundus in via pro vehiculo est.* Tullius in libro de officiis: *in quibus eadem studia voluntatesque sunt eaedem, in his fit ut alter altero aeque delectetur ut se ipso, sicque fiat unus ex pluribus.* De commodo societatis dicitur Eccles. 14: *melius est duos esse simul quam unum, habent enim emolumentum societatis suae.*

Caput 41

[88825] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 41 Multum monendi sunt filii nobilium, ut sociis suis societatem bonam exhibeant, amare et amari ab eis studeant, blandos et affabiles se eis exhibeant, et infirmitates eorum tam morum quam corporum supportent patienter. Ad hoc quod aliquis amet proximum, primo incitat natura: secundo Scriptura: tertio gratia: quarto ad id valere possunt exempla: quinto potest ad hoc valere si ostendatur dilectionis utilitas magna: sexto si ostendantur odii damna. Natura ad hoc incitat, cum naturaliter praecepta juris naturalis scripta sint in corde hominis: quorum primum habetur Tob. 4: *quod ab alio tibi odis fieri, vide ne aliquando alteri facias.* Secundum habetur Matth. 7: *quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis.* Amor est debitum naturale: etiam creaturae irrationales amorem habent ad individua suae speciei. Eccl. 13: *omne animal diligit simile sibi, et omnis caro ad sibi similem conjungetur*; ibid. 27: *volatilia ad sibi similia conveniunt.* Scriptura ad idem incitat. Joan. 14: *in hoc cognoscent omnes quod discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem*; ibid. 15: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem.* Gratia hominem ad idem incitat, quae ostendit hominem esse factum ad imaginem Dei. Licet aliquis amet omnes filios amici sui, tamen specialem amorem habet ad eum qui amico suo est similior; sic licet ad opera Dei communiter amorem habere debeamus, tamen specialiter ad hominem ad ejus imaginem et similitudinem factum, Gen. 1. Gratia ostendit proximum membrum esse illius corporis cujus Christus est caput. 1 Cor. 12: *vos estis corpus Christi.* Non amat caput, qui non amat membra. Item gratia ostendit homini proximum esse Dei filium, Christi fratrem et cohaeredem, et aeternae gloriae secum participem futurum. Si amandi sunt fratres qui dividendo hereditatem, portionem uniuscujusque minorem faciunt, quantum amandi sunt illi fratres qui portionem uniuscujusque augent? Quanto enim plures erunt electi, tanto amplius gaudebit unus electorum de gloria animae alterius, quam de gloria proprii corporis. Ad amandum proximum possunt incitare etiam exempla; et primo exemplum Christi. Non est despiciendus quem Christus ita carum habuit, quod pro ejus redemptione mori voluit. Appendere

debemus proximum hoc pretio, ne nobis vilescat. Apocal. 1: *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*; Timoth. 2: *qui dedit semetipsum pro nobis.* Secundo exemplum Angeli, qui adeo amat hominem, ut custodiat eum in omnibus viis suis. Non est despiciendus homo ab homine, qui adeo carus est Angelo. Matth. 28: *videte ne contemnatis unum ex illis pusillis. Dico enim vobis, quia Angeli eorum semper vident faciem patris mei qui in caelis est.* Tertio exemplum sanctorum. Legitur in vita beati Joannis Evangelistae, quod cum ipse devenisset ad ultimam senectutem, et vix inter discipulorum manus ad Ecclesiam deferretur, nec posset plura docere, verba haec ad quamlibet pausam dicebat: *filioli, diligite alterutrum.* Tandem discipuli et fratres qui aderant, audientes quod eadem verba semper diceret, dixerunt: *magister quare semper hoc loqueris? Qui respondit: quia praeceptum domini est, et si solum fiat, sufficit.* Incitare etiam potest ad idem magna dilectionis utilitas. Dilectio membra in illo nobilissimo corpore, cujus Christus est caput, unit, et per virtutem membrorum unitam adversario resistit, et ad perfectionem perducit. De primo habetur Col. 3: *super omnia caritatem habentes, quod est vinculum perfectionis.* De alio dicit Tullius: *virtutum amicitia adjutrix a natura data est, non vitiorum comes; ut quia solitaria non posset virtus ad ea quae summa sunt pervenire, conjuncta et consociata eum altero perveniret.* Damna etiam quae odium facit, ad idem incitare possunt. Hoc facit odium fraternum in corpore mystico, quod facit divisio continuitatis in corpore humano, ex qua sequitur dolor magnus, et quandoque mors.

Caput 42

[88826] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 42 Sunt autem quinque quae valere possunt ad hoc ut aliquis a proximo ametur. Primum est discretio: unde sapientia dicitur esse mater pulchrae dilectionis, Eccl. 24. Fatuitas nescit acquirere vel conservare amicitiam. Eccl. 20: *fatuo non eris amicus.* Secundum est modestia in sermone. Eccl. 20: *sapiens in verbis amabilem se facit, gratia autem fatuorum effundetur.* Tertium est similitudo. Eccl. 27: *volatilia ad sibi similia conveniunt*; Ambrosius: *est insitum bonis, ut unusquisque virtutes suas in aliis amet.* E contrario dissimilitudo facit ad odium. Oderunt hilarem tristes, tristemque jocosi. Quartum est virtus. Tullius: *nihil est virtute amabilius, vel quod magis alliciat ad diligendum; quippe cum propter virtutem et probitatem etiam eos quos nunquam vidimus, quodammodo diligamus.* Idem: *tanta est vis probitatis, ut eam vel in eis quos nunquam vidimus, vel quod majus est, in hoste diligamus.* Specialiter valet ad hoc virtus mansuetudinis. Eccl. 3: *fili, in mansuetudine opera tua perfice, et super gloriam hominum diligeris.* Mansuetudo ad modum adamantis vim habet attractivam. Ezech. 3: *ut adamantem et silicem dedi faciem tuam.* Item specialiter valet ad hoc virtus humilitatis. Sicut odibilis est Deo et hominibus superbia, sic amabilis est Deo et hominibus humilitas. Superbia dum se exaltat, alios deprimit; ideo non est mirum si ab aliis odiatur; humilitas vero dum se demittit, alios exaltat et honorat, ideo merito ab eis amatur. Maxime inter omnia valet ad hoc quod aliquis ametur, si ipse primo amaverit. Augustinus: *nulla est major ad amorem invitatio, quam praevenire amando: vel nimis durus est animus qui dilectionem si noluit impendere,*

nolit rependere. Seneca in epistolis: *quaeris quomodo amicum facturus sis cito? Ego monstrabo tibi amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficae carmine. Si vis amari, ama.* Quintum est obsequium, vel beneficium. Terentius: *hoc tempore obsequium amicos, veritas odium parit. Ignis amoris lignis beneficiorum nutriendus est, alioquin deficit.* Beneficia etiam feras ad amorem incitant, et inimicos efficiunt amicos. Rom. 12: *si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitit, potum da illi; hoc enim faciens carbones congeres super caput ejus*, idest cor ejus accendes ad te amandum. Et notandum quod beneficium non parat amicitiam nisi discrete detur: unde dicitur de fatuo, Eccles. 20: *quod non erit gratia bonis illius. Qui enim edunt panem illius, si falsae linguae sunt, quoties et quanti irridebunt eum?* Seneca: *nullum habet majus malum locuples homo ex bonis suis obsessus, quam quos amicos sibi putat, quibus ipse non est, quod beneficia sua efficacia judicat ad conciliandum amicos, cum quidam quo plus debent, magis oderint. Quid ergo? Beneficia non parant amicitias? Parant, si accepturos licuit eligere; si collocata, non sparsa sunt.* Idem: *hoc consilio sapientum utere, ut magis existimes pertinere ad rem quis, quam quid acceperit.* Tullius: *apud bonos melius quam apud fortunatos beneficium collocatum est.*

Caput 43

[88827] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 43 Eligendo socium habendus est respectus ad fidelitatem, morum habilitatem, et similitudinem. Ad fidelitatem pertinet ut mentiendo socium non fallat, arcanum ei commissum non revelet, in rebus eum non damnificet, in adversis eum non deserat. Odiosa est mendacitas homini prudenti. Eccl. 21: *potior est fur, quam assiduitas viri mendacis.* Fidelis non est qui arcanum revelat. Prov. 11: *qui ambulat fraudulenter, revelat arcana: qui autem fidelis est, celat amici commissum*; Eccl. 27: *quid enudat arcana amici, fidem perdit.* Non est fidelis qui in rebus socium damnificat. Tullius in Lib. de officiis: *societatis arctissimum vinculum est, arbitrari magis contra naturam esse, hominem aliquid homini detrahere commodi sui causa, quam omnia subire incommoda.* Non est fidelis qui socium deserit in adversis. Bernardus: *discipulus prudens aliquo consorte gaudeat, cui propriam conscientiam detegere valeat, qui nubila fortuna diligenter subveniat.* De fideli societate ponit exemplum laudabile Valerius maximus 4 Lib. dicens:

duo discipuli Pythagorici tam fidelem inter se junxerunt amicitiam, ut cum alterum ex his Dionysius Syracusanus tyrannus interficere vellet, et is tempus ab eo quod priusquam periret, domum

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

profecturus ut ordinaret res suas, impetrasset, alter vadem se pro ejus reditu tyranno dare non dubitavit. Appropinquante autem praefinita die, nec illo redeunte, unusquisque stultitiae temerarium sponsorem damnabat: at is nihil se de amici constantia metuere praedicabat. Eodem itaque momento et hora a Dionysio constituta occidendus supervenit: et admiratus tyrannus amborum animum, supplicium fidei remisit, eosque insuper ut ipsum in societatem amicitiae tertium reciperent, rogavit. Habilitas morum respicienda est eligendo socium. Prov. 18: *vir amabilis ad societatem magis amicus erit quam frater.* Ad amicabilitatem tria pertinent: scilicet ut sit benignus, prudens, et constans: benignus ut non faciat molestas amicitias nimis amicum onerando, vel aspere corripiendo, sed potius se oneret negotiis: prudens, ut sciat discernere quid, quando et quomodo amico imponendum sit: constans, ut non de facili moveatur ad amicum odiendum vel minus diligendum, ut faciunt quidam qui irascuntur, nisi fiat quod desiderant, dicentes, nisi hoc feceritis, amittetis amorem meum: quorum amor tenui filo dependet. Similitudo etiam morum respicienda est, Tullius in Lib. 1 de officiis: *nihil est amabilius nec copulatius quam morum similitudo bonorum.* Societas inita firme custodienda est sicut domus. Sodales vetustos nunquam pro sequentium novitate fastidias: aliter videberis sic amicis uti quasi floribus: flores enim sunt grati dum sunt recentes. Eccl. 9: *ne derelinquas amicum tuum antiquum: novus enim non erit similis illi. Vinum novum amicus novus; veterascet, et cum suavitate bibes illud.* Legitur de Augusto Caesare quod amicitias non facile admisit, sed constantissime retinuit. Ad societatem servandam multum valet humilitas, qua homo minus sentit de se quam de aliis: unde sensum aliorum meliorem quam suum reputans, facile sensum suum pro sensu aliorum dimittit, et aliis credit. Cato: *vincere cum possis, interdum cede sodali*; Gregorius: *saepe dum quosdam major scientia erigit, a ceterorum societate disjungit, et quasi quo plus sapiunt, eo a virtute concordiae desipiscunt.* Valet ad idem patientia. Prov. 15: *vir iracundus suscitat rixas; qui autem patiens est, mitigat suscitatas. Valet ad idem, taciturnitas.* Cato: *consilium arcanum tacito committe sodali* et cetera.

Caput 44

[88828] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 44 Postquam filii nobilium ad

aetatem adolescentiae pervenerint, specialiter admonendi sunt ad amorem disciplinae, et quia tunc plenius habent usum rationis, et quia illa aetas prona est ad malum, et ideo magis indigent disciplina qua refraenentur. Gen. 8: *sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.* Ambrosius loquens de illo verbo Job 8: *consumere me vis peccatis adolescentiae meae: pulchre, inquit, principium aetatis ad querelam arripuit, quia magis ad vitium esse lubricum consuevit*; Job 20: *ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiae suae*; Augustinus in Lib. Confess. loquens de se: *exarsi, inquit, domine aliquando satiari inferius in adolescentia, et sylvescere umbrosis amoribus ausus sum.*

Caput 45

[88829] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 45 Ad tria mala prona est specialiter adolescentia: ad superbam impetuositatem, luxuriam et lasciviam. De primo dicit Seneca; *juvenile est vitium non posse regere impetum.* De secundo dicitur Prov. 7: *considero vecordem juvenem, qui transit per plateas, et ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata*; et subditur: *statim eam sequitur quasi bos ductus ad victimam.* De tertio dicit Seneca: *torpent ingenia desidiosae juventutis, nec ullius honestae rei labore vigilant, sed cantandi potius saltandique obscoena studia effeminatos tenent*; idem: *cum feminis stare et immundis se munditiis extollere nostrorum adolescentum specimen est*, idest documentum. Istorum est illud Sapien. 2: *non praetereat nos flos temporis. Coronemus nos rosis antequam marcescant.* Adolescentibus necessaria est majorum exhortatio, sicut Joannes Evangelista exhortabatur dicens: *scribo vobis adolescentes, quoniam vicistis malignum.* Item, *scribo vobis juvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei manet in vobis, et vicistis malignum.* Joan. 2. Proponenda sunt etiam eis exempla fortium adolescentium, ut est illud 2 Mach. 2, septem fratrum, quorum unus sic ait: *parati sumus mori magis quam patrias Dei leges praevaricari.* Horum unus linguam postulatus ad cruciatum, cito protulit, et manus constanter extendit, et cum fiducia ait: *a caelo ista possideo, sed propter Dei leges haec ipsa despicio.* Item muniendi sunt armis spiritualibus. Ephes. 6: *induite vos armaturam Dei.* Orationi etiam instare debent, ut Dei gratiam recipiant, quae a dictis malis eos custodiat. Sap. 8: *ut scivi, quoniam aliter non possum esse continens nisi Deus det*; et hoc ipsum erat sapientia, scire cujus hoc esset donum, *adii dominum, et deprecatus sum illum.* Si vero contingat adolescentem cadere, ad poenitentiam debet recurrere exemplo illius adolescentis, de quo legitur Luc. 15, quem pater cum gaudio suscepit; et ibid. 7, dictum est adolescenti filio viduae mortuo: *adolescens tibi dico, surge.* Vix senes malis consueti resurgunt. Prov. 22: *proverbium est, adolescens juxta viam suam; etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Incerta est vita adolescentium. Prov. 30: *tria sunt mihi difficilia, et quartum penitus ignoro: viam aquilae in caelo, viam colubri super terram, et viam viri in adolescentia.* Secundum Tullium in Lib. 1 de Offic.: *prima adolescentis commendatio proficiscitur a modestia, deinde a pietate in parentes, et in suos benevolentia.* Cognoscitur etiam ejus bonitas si ad viros sapientes et claros ac bene consulentes reipublicae se contulerit, et cum eis assiduus sit.

Huic consonat illud Eccl. 6: *in multitudine presbyterorum prudentium sta, et sapientiae eorum ex corde conjungere, ut omnem narrationem Dei possis audire.* Multum est necessarius sermonis Dei auditus. Psal. 118: *in quo corriget adolescentior viam suam? In custodiendo sermones tuos.* Ad haec monentur adolescentes exemplo salvatoris, qui cum esset duodecim annorum, sedit in medio doctorum non quidem docens, sed audiens, et interrogans, Luc. 2; de quo sic Bernardus loquitur: *o humilitas virtutis Christi quantum confundis superbiam nostrae vanitatis. Parum aliquid scio, vel potius scire mihi videor, et silere non possum impudenter et imprudenter me ingerens et ostentans, promptulus ad loquendum, velox ad docendum, tardus ad audiendum. Christus cum tanto tempore silebat, cum seipsum abscondebat, numquid inanem gloriam timebat? Utique, sed nobis, non sibi.* Contra tria mala praedicta informandi sunt adolescentes tribus virtutibus: contra superbam impetuositatem, humilitate: contra luxuriam, castitate: contra lasciviam, maturitate. Monendi sunt ut humiliter se habeant, et sapientes consulendo, et majoribus obediendo. De primo dicit Sydonius: *plurimum laudis juvenes suis moribus acquirunt, quoties de negotiorum meritis ambigentes ad peritorum consilia recurrunt.* Propter defectum hujus humilitatis Roboam filius Salomonis partem regni sui amisit: derelicto enim consilio senum, acquiescens consilio juvenum, volens populi aggravare jugum, decem tribus amisit, 3 Reg. 12. Unde dicitur Eccles. 47, quod Salomon dereliquit post se gentis stultitiam Roboam imminutum a prudentia qui avertit gentem consilio suo. Ad secundum monentur juvenes 1 Petr. 2: *adolescentes, subditi estote senioribus.* Cyprianus martyr: *sicut in senibus sobrietas et morum perfectio reperitur, sic ab adolescentibus obsequium et subjectio rite debetur.* Bernardus: *eligat homo fidelis subjectus esse magistro, sub quo voluntas ejus frangatur, et obedientiae fraeno concupiscentia reprimatur.* Idem: *non est dedignandum servo quod praecessit in domino: siquidem non est servus major domino suo. Ipse namque cum jam aetate et sapientia apud Deum et homines crevisset, cum jam duodennis in Jerusalem remansisset, a beata virgine et Joseph in medio doctorum audiens illos et interrogans, inventus, descendit cum illis, et erat subditus illis.* Contra luxuriam monendi sunt adolescentes ad verecundiam et sobrietatem. Ipsi enim ardore luxuriae aestuantes solent esse procaces ad rogandum vel etiam ad rapiendum mulieres, a quibus verecundia cohibet; de qua dicit Seneca: *verecundia in adolescente bonum est signum.* Sobrietas etiam multum valet ad castitatem: quia secundum Bernardum: *periclitatur castitas in delitiis, sicut pietas in negotiis.* Hieronymus: *quidquid seminarium est voluptatis, etiam venenum puta*; Tit. 2: *juvenes hortare ut sobrii sint.* Contra lasciviam monendi sunt ad maturitatem et taciturnitatem: habet enim lascivia inordinationem gestuum, et levitatem verborum. Contra primum est necessaria gravitas, quae multum placet Deo in servis suis. David Psal. 34: *in populo gravi laudabo te.* Tullius in Lib. de Senect.: *adolescentem probo in quo est aliquid senile.* Haec gravitas dat auctoritatem: unde apostolus scribens Timotheo dicit: *nemo adolescentiam tuam contemnat*: idest taliter te exhibeas ut propter aetatem non contemnaris. Hieronymus ad Heliodorum Nepotianum de hac gravitate commendat dicens: *Nepotianus juvenis curam habuit, ut nullam in se daret fabulam rumoris obscoeni; ut qui mordebant ad ejus aetatem, stuperent ad continentiam: hilaritatem frontis temperabat gravitate morum.* Taciturnitas adolescentibus est necessaria contra garrulitatem. Eccles. 22: *adolescens, loquere in causa tua vix cum necesse fuerit. Si bis interrogatus fueris, habeat caput responsum tuum. In multis esto quasi inscius, et audi tacens simul et quaerens, et* *loqui in medio magnatorum non praesumas, et ubi sunt senes, non multa loquaris.*

Caput 46

[88830] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 46 Hoc multum debet adolescentes incitare, ut non differant bonos mores induere, qui vix in senectute induuntur. Eccl. 25: *quae in juventute tua non congregasti, quomodo invenies in senectute tua?* Ad idem incitare debet horae mortis incertitudo. Anselmus: *nihil morte certius, sed nihil incertius hora mortis.* Ambrosius: *mors est juvenibus in insidiis, quae in senibus est in januis.* Tullius in Lib. de Senect. *frustra sperat adolescens vel promittit se diu victurum. Quid enim stultius quam incerta pro certis habere? Quid etiam? Quod illa aetas habet multas mortis causas: facilius enim in morbos adolescentes incidunt, gravius aegrotant.* Mors etiam adolescentium gravior est: ratio est, quia mors contingit adolescentibus adversante et repugnante natura, et ideo gravius; senibus vero venit quasi sponte, nulla vi habita, et ideo levis. Sicut ergo poma ex arboribus si cruda sint, vi avelluntur, sed matura et cocta decidunt, sic vis adolescentibus vitam aufert, senibus maturitas.

Caput 47

[88831] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 47 Monendi sunt filii nobilium, cum ad virilem aetatem pervenerint, ut puerilibus se evacuent, exemplo apostoli dicentis 1 Corinth. 15: *cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, cogitabam ut parvulus, sapiebam ut parvulus; quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli.* Monstruosum est hominem in senectute vel virili aetate puerilia retinere: sicut monstruosum esset si aliqua arbor flores haberet, quando habere debet fructus maturos: et etiam erubescibile esset alicui homini barbato ad mamillam matris pendere, immo quasi insania videretur, juxta illud: *ludere par impar, equitare in arundine longa si quem delectat barbatum, insania vexat.* Odibile est etiam Deo et hominibus: unde Eccles. 25: *senex fatuus enumeratus est inter tres species hominum qui odiuntur.* Maledictus est et morte dignus senex puerilis, juxta illud Isa. 55: *puer centum annorum maledictus erit.* Sicut vinea quod viginti annis sine fructu debito fuisset extirparetur; sic qui ad senilem aetatem pervenit, et non facit debitum fructum, a Deo occideretur, nisi misericordia Dei eum sustentaret. Et ut breviter dicam, sicut pejus est esse bestialem quam esse bestiam, eo quod esse bestiam est a natura, esse vero bestialem est ex vitiis; sic esse puerilem pejus est quam esse puerum. Seneca: *plurimumque est, quod non pueritia, sed quod gravius est, puerilitas remanet.*

Caput 48

[88832] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 48 Notandum quod octo sunt puerilia quae ab eis evacuanda sunt: quorum tria primo tangit apostolus. Primum est loqui pueriliter, idest sine praemeditatione. Loquuntur parvuli quidquid eis in os venerit; e contrario autem vir non loquitur sine praemeditatione: unde de viro justo dicitur Psalm. 36: *lingua ejus loquitur judicium*, idest examinatam sententiam. Seneca: *tardiloquum te esse jubeo, et prope erit tibi Deus.* Triplici ratione debemus examinare verba nostra. Primo ut possint transire per illud districtum judicium, quo debent examinari. Matth. 12: *de omni verbo otioso quod locuti fuerunt homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Secundo, quia multum verbum potest nocere, nisi homo sibi caveat. Bernardus: *sermo levis est, sed graviter vulnerat, aptissimum evacuandis cordibus instrumentum.* Tertio, quia verbum prolatum de proximo est testimonium vel pro eo vel contra eum, ideo quasi testimonium cum deliberatione proferendum est. Seneca: *loquens de proximo tuo, scito te pro eo vel contra eum testimonium proferre.* Secundo evacuandum est sapere pueriliter, idest sapientem esse circa modica, ut sunt nuces, moneta plumbea, et similia. Hanc sapientiam habent illi qui circa temporalia bona quae modica sunt, sapientes sunt; circa spiritualia vero vel aeterna insipientes. Praetulit Esau lenticulam hereditati suae. Hanc puerilitatem dissuadet nobis apostolus dicens: *nolite pueri effici sensibus*, 1 Cor. 14. Tertio evacuanda est cogitatio puerilis, quae est de solis praesentibus, ut non solum praesenti vitae, sed etiam futurae praevideamus; ad quod monemur Prov. 6, ubi sic legitur: *vade piger ad formicam, et considera vias ejus, quae cum non habeat ducem nec praeceptorem nec principem, parat aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Quarto evacuanda est a nobis immunditia puerilis. Solent pueri residere in luto, et deturpare ornamenta sua, si qua habent. Similis puerilitas in multis est qui sunt jam senes vel in virili aetate, et tamen non erubescunt morari in immunditia peccatorum suorum. Jer. 48: *fertilis fuit Moab ab adolescentia, et requievit in faecibus suis.* Ad Tim. 1: *infidelibus nihil est mundum, sed coinquinatae sunt mens eorum et conscientia.* Nesciunt pueri se pascere, quin se maculent. Infiniti sunt barbati, in quibus invenitur haec puerilitas. Multi etiam dignitates quas habent, male vivendo deturpant: unde sapiens dicit de Nerone, quod cum quosdam vellet ornare, non ipsos ornavit, sed ornamenta deturpavit. Quinto evacuanda est a nobis puerilis mutabilitas, qualis est in illis qui una die aggrediuntur viam Paradisi, et alia die redeunt ad viam Inferni: una die aedificant, alia die destruunt. Eccles. 34: *unus aedificans et alius destruens, quid prodest illis nisi labor?* Mutabilitas est signum stultitiae. Prov. 15: *cor stultorum dissimile erit*; Eccl. 27: *homo sanctus in sapientia manet sicut sol: nam stultus sicut luna mutatur.* Vir justus debet in praesenti quodammodo aeternitatem inchoare per constantiam et per perseverantiam. Bernardus: *quid tantae levitati et aeternitati?* Sexto evacuandus est timor puerilis. Solent enim pueri timere falsa, ut socios suos larvatos: levia etiam magis timent quam gravia pericula, ut virgam matris magis timent quam gladium hostis. Talis puerilitas in multis senibus est qui divites sunt; qui velut homines larvati adeo timent, ut non audeant eis in aliquo contradicere. Seneca: *pueri quos amant, cum quibus ludere assueverunt, si personatos videant, expavescunt*; idem: *omnium istorum, quos supra capita hominum supraque turbam delicatos lectica suspendit, personata felicitas est: contemnes, si spoliaveris.* Periculosum est valde timere hominem: unde Prov. 29: *qui timet hominem, cito corruet*; 1 Mach. 2: *a verbis viri peccatoris ne timueritis, quia gloria ejus stercus et vermis*:

saccus est stercorum, et materia vermium. Multi etiam sunt qui praesentia mala quae levia sunt, et quasi umbrae futurorum malorum, valde timent: qui sunt velut equi umbratici qui trepidant ubi non est timor. Seneca: *auctoritatem habemus senum, et vitia puerorum; nec puerorum tantum, sed etiam infantium: illi levia, hi falsa formidant, nos utraque.* Timor puerilis est eorum qui timent contemptum contemnendorum, et irrisiones irridendorum; qui non audent benefacere ne a malis irrideantur. Cum male agentes irrideant bene operantes, tale est ac si caecus irrideret videntem, et claudus recte incedentem; eorum irrisio irridenda est. Seneca: *aequo animo audienda sunt imperitorum convitia, et ad honesta vadenti contemnendus est ipse contemptus.* Idem: *nondum felix es, si nondum turba te deridet*; Prov. 14: *ambulans recto itinere, et timens Deum, despicitur ab eo qui infami graditur via*; ibid.: 29: *abominantur impii qui in recta via sunt.* Septimo est evacuandus a nobis amor puerilis. Solent pueri concupiscere quaecumque pulchra quae vident, licet sint sibi nociva: unde quandoque arripiunt manu vel carbonem vel gladium propter pulchritudinem quam ibi vident. Exemplum habemus de hoc in Moyse, de quo narrat Josephus, quod cum Moyses puer allatus fuisset coram Pharaone, videns Pharao elegantiam pueri et pulchritudinem, posuit diadema suum super caput ejus: puer autem videns imaginem idoli in corona, projecit eam ad pedes suos et conculcavit: quod videntes magi Pharaoni dixerunt hoc esse signum, quod per puerum illum destrueretur regnum Aegypti. Alii volentes eripere puerum, dixerunt quod ex pueritia hoc fecerat; et fecerunt ei afferre carbonem vivum, quem posuit puer ad os suum, et linguam suam combussit, ex qua causa factus est impeditioris linguae. Similis puerilitas est in multis, qui quam cito vident pulchritudinem alicujus mulieris, concupiscunt eam, non attendentes quod dicit Hieronymus quod gladius igneus species mulieris. Pueri etiam lusum amant: unde Job 21: *infantes eorum exultant lusibus.* Modica ex magnis quandoque praeeligunt, ut pomum quandoque pro castro: plus dolent quandoque de amissione pomi, quam de amissione regni. Haec puerilitas dissuadetur nobis Prov. 1, ubi dicitur: *usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea quae sibi sunt noxia, cupient?* Octavo evacuanda est a nobis inverecundia puerilis. Solent enim pueri mammillas inverecunde a matre suscipere, qualis puerilitas est in eis, qui lac adulationis vel illicitae consolationis sibi oblatum inverecunde suscipiunt, contra illud Prov. 1: *fili mi, si te lactaverint peccatores, ne acquiescas eis.* Valde timenda est puerilitas filiis nobilium, qui dominaturi sunt populo. Valde enim nocivum est populo, et ex magna Dei ira est quod tales dominos dat, sicut comminatur Isa. 2: *dabo pauperes principes eorum, et effeminati dominabuntur eis, et corruet populus.*

Caput 49

[88833] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 49 Dictum est de custodia et eruditione filiorum; nunc dicendum est de custodia et de eruditione filiarum, ad quam parentes monentur. Eccles. 7: *filiae tibi sunt, serva corpus earum, et non ostendas hilarem faciem ad illas.* Ideo magna diligentia adhibenda est circa filiarum custodiam: quia ut dicit Hieronymus, *tenera res impudicitiae fama, quasi flos ad levem marcescit auram.* Cohibendae sunt filiae ab evagatione et

discursu, ne accidat eis sicut Dinae, quae egressa est ut videret mulieres regionis illius, et occasione ista a Sichem corrupta est, Genes. 34. Reprehensibile est in muliere quod garrula sit et vaga, quietis impatiens, non valens in domo sua consistere pedibus suis: Proverb. 7: et 1 Tim. 5, dicit apostolus de quibusdam: *otiose discunt circuire domos*, non solum autem otiose, sed et verbose. Exemplum absconsionis habent in beata virgine, de qua legitur Isa. 7: *ecce virgo concipiet.* Secundum Hieronymum, *pro virgine habetur in Hebraeo, alma, quae Graece dicitur apocrypha, Latine virgo abscondita, videlicet quae nunquam aspectibus viri apparuit, sed magna parentum diligentia custodita sit.* Mariam, sicut idem Hieronymus ait, *Angelus in penetralibus invenit.* Bernardus: *suspicandum non est quod apertum invenerit Angelus ostiolum virginis, cui nimirum in proposito erat hominum fugere frequentias, vitare colloquia, ne vel orantis perturbaretur silentium, vel continentis castitas tentaretur.* Maria verebatur etiam Angeli salutationem. Dicit Ambrosius de ipsa, quod *mansit apud Elisabeth tribus mensibus, non quia domus aliena eam delectaret, sed quia in publico frequenter videri displiceret.* Bernardus: *solent virgines esse pavidae, ut caveant timenda, et etiam tuta pertimescant.* Ad vitandam evagationem monet Hieronymus Eustochium virginem his verbis: *rarus in publicum sit egressus, martyres tibi quaerantur in cubiculo: nunquam deerit causa prodeundi, si semper quando necesse est processura sis.* Timeat virgo exire in publicum, si vult mundum servare cor suum. Exemplum hujus habetur Tob. 3, in Sara virgine dicente: *mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia*: et subditur modus vivendi quem habuit, quo hoc facere voluit: *nunquam cum ludentibus miscui me, nec cum his quae in levitate ambulant participem me praebui.* Maxime custodiendae sunt filiae nobilium, quarum parentes magis debent timere et cavere opprobrium, quod frequenter ex negligentia circa custodiam filiarum incurritur. De patre discreto legitur Eccl. 42: *filia patris abscondita est vigilia, et sollicitudo ejus aufert somnum, ne forte in adolescentia sua efficiatur adultera*; in eodem: *supra filiam luxuriosam*, scilicet ad luxuriam pronam in adolescentia, *confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis*; ibid. 21: *in filia non avertente se firma custodiam, ne inventa occasione abutatur se.* Filia quae ab occasionibus peccandi se voluntarie non avertit, nisi ab alio custodiatur, facile in peccatum ruit.

Caput 50

[88834] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 50 Dum filiae nobilium sunt sub diligenti custodia, valde est utile ut litteris imbuantur. Valde enim est necessarium eis sapientiae studium, et ad vitandum otii periculum, et vanarum occupationum dispendium, et ad habendum honestum solatium, sicut ostensum est supra cap. 1 hujus libri, de filiis nobilium, Chrysostomus super Matth.: *mulier in quiete sedens inclusa, facile in peccatum carnis labitur, maxime quia vitium hoc e vacatione et otio facile nascitur.* Ideo dicit Hieronymus ad Laetam de instructione filiae: *filia tua Paula mundi cantica ignoret, turpia non intelligat, et haec tenera lingua Psalmis dulcibus imbuatur, procul sit aetas lasciva puerorum: fiant ei litterae eburneae, et ludat in eis, ut et ludus ejus eruditio sit: habeat et in discendo socias quibus invideat, dolens ab illis in bono superari.* Idem

ad Eustochium: *crebrius lege, quam plurima disce, tenente te codicem somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sancta suscipiat.* Idem Hieronymus, Marcellam commendans de Scripturarum amore ac studio, dicit: *certe cum Romae essem, nunquam tam festina me vidit, ut non de Scripturis aliquid interrogaret.* Ne autem subrepente fastidio interrumpatur lectio, jungenda sunt lectioni oratio et operatio. De oratione dicit Hieronymus ad Sabinam de morte Nebridii: *semper in manibus tuis divina sit lectio, et tam crebrae orationes, ut omnes tentationum sagittae, quibus adolescentia percuti solet, hujus clypeo repellantur.* De operatione dicit idem ad Demetriadem virginem: *in desideriis, ut legimus, est omnis otiosus. Nec ideo tibi ab opere cessandum est, quia Deo propitio nulla re indiges: sed ideo cum omnibus laborandum est, ut per occupationem operis, nihil aliud cogites nisi quod ad Dei pertinet servitutem: et si omnem censum in pauperem distribuas, nihil apud Christum erit pretiosius quam cum manibus tuis ipsa confeceris, vel in usus proprios, vel in exemplum virginum ceterarum.* Idem ad Rusticum monachum, quod tam feminis quam viris est necessarium. Aliquid operis fac, ut semper te Diabolus inveniat occupatum: si quidem et Aegyptiorum monasteria tenent hunc morem, ut nullum absque opere et labore recipiant, non tam propter victus necessaria, quam propter animae salutem. Legitur in libro de duodecim Caesaribus, quod Caesar Augustus filiam et neptes ita instituit, ut et lanificio assuescerent. De his tribus, in quibus consistit puellarum honesta occupatio, dicit Hieronymus ad Laetam de filia instruenda: *mane hymnos decantet, orationi vero lectio, ac lectioni succedat oratio: discat et tenere colum, rotare fusum, stamina pollice ducere.* Sicut dictum est prius de filiis nobilium, quod in tenera aetate instruendi sunt in bonis moribus, sic intelligendum est et de puellis nobilibus: et specialiter debent informari in castitate, humilitate, pietate, mansuetudine et taciturnitate. Hae gratiae multum decent puellas nobiles. Ad has primo incitandae sunt exemplo nobilissimae virginis Mariae, in qua multum splenduerunt. Ipsa propter castitatem thronus eburneus dicitur 3 Reg. 10. Ipsa castitatem elegit edocta a Deo, non inducta humano exemplo, vel Scriptura aliqua, vel exteriori verbo. Bernardus in Expos. super missus est: *o virgo prudens, virgo devota, quae justitia, quae pagina veteris testamenti vel praecipit vel consulit vel hortatur in carne non carnaliter vivere, et in terris angelicam ducere vitam? Nec praeceptum, nec consilium, nec exemplum habuisti. Unctio docebat te de omnibus, et sermo Dei vivus et efficax ante tibi factus est magister quam filius: prius instruxit mentem, quam induit carnem.* Humilitas in Maria multum splenduit, in qua tanta materia superbiendi fuit. Bernardus: *non est magnum in abjectione esse humilem. Magna prorsus et rara virtus humilitas honorata.* Humilitatem ejus in terra existentis filius Dei sensit in caelis, secundum illud Cant. 1: *dum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit suavitatem odoris.* Nardus humilis herba calidae naturae designat humilitatem ex Dei amore procedentem, qualis fuit in beata virgine. In aliquibus est humilitas ex cognitione multorum defectuum quos habent. Non talis fuit humilitas beatae virginis, quam filius Dei in sinu patris descendens sensit: ut Deo placeret ejus virginitas, fecit humilitas. Bernardus: *sine humilitate audeo dicere, nec virginitas Mariae Deo placuisset.* Humilitatem Deus in ea respexit, ut ipsa ait in Cantic.: *magnificat anima mea dominum* etc.; postea sequitur: *quia respexit humilitatem ancillae suae* et cetera. De pietate et mansuetudine Mariae dicit Bernardus: *quid ad Mariam trepidat humana fragilitas? Nihil in ea austerum, nihil terribile: tota suavis est, plena pietatis et gratiae, plena mansuetudinis et misericordiae: affectu compatiendi, et subveniendi abundat effectu;*

invocantibus subvenit universis. Idem: *sileat misericordiam tuam, virgo beata, si quis est qui eam invocatam in necessitatibus suis sibi meminit defuisse.* Item de ejus mansuetudine dicit idem Bernardus: *revolve totam seriem Evangelii; et si quid durum, si quid asperum inveneris in Maria, demum eam suspectam habeas, et ad eam accedere verearis.* Gratia discretae taciturnitatis multum in ea splenduit. Ipsa enim fuit lignum vitae, quae illum qui vita est, nobis peperit: cujus ligni folium non defluxit. Verba ejus quae in Evangelio inveniuntur, sunt pauca, brevia, et utilia: pauca, quia septem solum: brevia, quia nullum prolongavit, excepto solo illo quod ad Dei laudem protulit, scilicet magnificat et cetera. Tria prima pertinent ad propriam utilitatem, quae Angelo dixit: tria ultima ad utilitatem proximi: medium ad laudem Dei. Primum verbum quod dixit Angelo, fuit verbum discretae interrogationis, scilicet: *quomodo fiet istud?* Secundum humilis responsionis, scilicet: *ecce ancilla domini.* Tertium fidelis orationis: *fiat mihi secundum verbum tuum*, Luc. 1. Inter verba pertinentia ad utilitatem proximi primum fuit verbum mansuetae correctionis: *fili, quid fecisti nobis sic?* Luc. 2. Secundum verbum suffragii, scilicet, *vinum non habent*, Joan. 2. Tertium verbum consilii, scilicet, *quodcumque dixerit facite*, ibid.

Caput 51

[88835] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 51 Puellae nobiles specialiter possunt induci ad amorem castitatis ostensione vilis status in quo contrarium castitatis, scilicet fornicatio, ponit, et ostensione nobilis status in quo castitas ponit. Requirit haec nobilitas carnis ut vilitatem timeant et caveant, et nobilitatem spiritualem diligant. Vilissimum esse statum fornicantis ostendit Scriptura sacra in multis locis. Propter hanc vilitatem Salomon Proverb. 11, comparat pulchram et fatuam mulierem circulo aureo in naribus suis, qui omni immunditiae exponitur, dicens: *circulus aureus in naribus suis mulier pulchra et fatua*; et Eccl. 9 dicitur: *omnis mulier quae est fornicaria, quasi stercus in via conculcabitur*; et Psal. 82, dicitur de luxuriosis: *facti sunt ut stercus terrae*; et Joel 1: *computruerunt jumenta in stercore suo.* Gregorius: *jumenta in stercore suo computrescere, est homines in foetore luxuriae suam vitam finire.* De hac vilitate dicit Hieronymus: *nihil vilius quam vinci a carne: qui ab ea vincitur, vilium membrorum servus efficitur*; Seneca: *in voluptate nihil est magnificum, nihil quod naturam Deo proximam deceat, turpium membrorum ministerio veniens, exitu foeda.* Dicunt magistri, aliquos esse Daemones, qui memores suae antiquae nobilitatis non dignantur de peccato luxuriae tentare. Signum hujus est, Lucifer tentans dominum in deserto, non tentavit eum de hoc peccato. Castitas in statu valde nobili ponit: ipsa filiabus regis domos eburneas facit, in quibus regem gloriae delectant, juxta verbum Psalmistae: ipsa Angelis assimilat. Origenes: *castitas est status qualitatis angelicae. In carne praeter carnem vivere, non terrena vita est, sed caelestis.* Multum decet puellas nobiles decor castitatis, qui valde magnus est. Sap. 4: *o quam pulchra est casta generatio.* Bernardus: *castitas non mediocris est decoris, qui divinos quoque delectare possit aspectus. Quid magis decorum castitate, quae mundum de immundo conceptum semine, et Angelum de homine facit? Differunt inter se homo pudicus et Angelus, sed*

felicitate, non virtute: illius felicior, istius autem fortior esse cognoscitur. Sola est castitas quae in hoc mortalitatis loco et tempore statum immortalis gloriae repraesentat. Castitas est thesaurus niveus. Job 38: *numquid ingressus es thesauros nivis?* Thesaurus est propter pretiositatem. Eccl. 25: *non est digna ponderatio continentis animae*: niveus propter puritatem. Castitas est principium pulchritudinis spiritualis, quae in candore et rubore consistit, secundum illud Cant. 5: *dilectus meus candidus et rubicundus.* Ipsa in ornatu sponsae Dei byssus est. Proverb. ult.: *byssus et purpura indumentum ejus*: byssus, inquam, castitatis, et purpura charitatis. Bernardus: *optabilis valde ornatus, qui et Angelis possit esse invidiosus.* Hoc dicitur propter hoc quod castitas hominis quodammodo est gloriosior quam Angeli quantum ad hoc quod est fortior, ut prius dictum est. Sicut in picturis corporum albus color substernitur, et alii colores superponuntur: sic castitas quasi substramentum est, super quod Deus alias gratias ponit. Eccl. 25: *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata.* Castitas Dei amicum et familiarem facit. Sap. 6: *incorruptio facit esse proximum Deo.* Puritas magna, quae fuit in Joanne Evangelista, amicitiae et familiaritatis ejus cum Christo occasio fuit.

Caput 52

[88836] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 52 Ut puellae nobiles castitatem possint servare, admonendae sunt ab his quae castitati sunt inimica, abstinere: et ea quae ad castitatem juvant, amare. Multum inimicatur castitati superfluus cibus et potus, vinum forte, et salsae acutae, et alia corpus inflammantia. Jer. 5: *saturavi eos, et moechati sunt*; Prov. 20: *luxuriosa res est vinum*; Eph. 6: *nolite inebriari vino, in quo est luxuria*; Hieronymus ad Eustochium: *virgo Christi vinum fugiat ut venenum*; idem: *quidquid seminarium est voluptatis, venenum puta*; idem ad furiam: *si apostolus castigavit corpus suum, et in servitutem redegit, ne cum aliis praedicasset, reprobus efficeretur; quomodo tu juvencula adhuc in fervore juventutis posita, dapibus et vino plena, de castitate eris secura?* Item idem Hieronymus: *difficile inter epulas servatur pudicitia*; Bernardus: *periclitatur castitas in delitiis, e contrario abstinentia multum juvat ad castitatem.* Hieronymus ad Demetriadem virginem: *caelesti rore et jejuniorum frigore calor puellaris extinguitur, et humano corpori Angelorum conversatio imperatur.* Idem: *quamdiu Eva in Paradiso abstinuit, virgo fuit: quam cito praeceptum abstinentiae violavit, corruptionem sensit.* Item: *inimicatur castitati otium.* Item ea quae fuerunt causa iniquitatis Sodomae enumerantur Ezech. 16. Ovidius: *quaeritur Aegistus quare sit factus adulter? In promptu causa est: desidiosus erat. Otia si tollas, periere cupidinis arcus.* Otiosus erat David, cum in peccatum adulterii cecidit. 2 Reg. 2. Inimicatur etiam castitati somnus intemperatus. Cat.: *plus vigila semper, nec somno deditus esto. Nam diuturna quies vitiis alimenta ministrat.* Cavendum est etiam a balneis non necessariis volenti servare castitatem. Hieronymus: *si virgo jejuniis ac vigiliis corpus suum macerat et in servitutem redigit, cur e contrario sopitum ignem suscitat balneorum fomentis?* Inimicatur etiam castitati impudica societas, quae laedit dupliciter: scilicet exemplo et suggestione: ideo scribit Hieronymus ad Laetam de instruc-

tione filiae: *trade*, inquit, *ei comitem societatis, cujus sermo et incessus et habitus doctrina virtutum sit: nunquam absque te in publicum procedat, nullus ei juvenis cincinnatus arrideat. Nolo etiam ut de ancillis suis aliquam plus diligat, cujus crebro auribus insusurret: sed quicquid uni loquetur, hoc sciant omnes: placeat ei comes nequaquam compta atque formosa quae liquido gutture carmen dulce moduletur, sed gravis, pallens, tristis.* Idem ad Demetriadem virginem: *graves feminae, maximumque virgines et viduae tibi comites eligantur, quarum conversatio sit probata, sermo moderatus, verecundia sancta: fuge autem lasciviam puellarum.*

Caput 53

[88837] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 53 Admonendae sunt puellae nobiles, ut amplius bonitatem quam corporalem pulchritudinem diligant, ornatum spiritualem corporali praeponant, et Deo, non mundo placere studeant. Abominari debent quae meretrices facere solent, ut capillorum tinctionem, faciei depictionem, rugas vestimentorum, et similia. Ab amore corporalis pulchritudinis quatuor debent eas compescere: scilicet quod haec pulchritudo est vana et frequenter deformitatis spiritualis causa, multum nociva et maledicta. Vana est, secundum illud Proverb. ult.: *fallax gratia et vana pulchritudo.* Vana est cito vadens in nihilum, propter quod flori comparatur, Isa. 40: *omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri.* Licet flos sit magnae pulchritudinis, tamen satis parum amatur ipsius pulchritudo, quia cito pertransit: sic parum amanda est pulchritudo corporis, quia cito amittitur, aufert eam modica febris, ad minus in morte amittitur: tunc deficit quando magis esset necessaria, quando eundum est ad curiam caelestis regis, quando debent praesentari Deo et Angelis ejus. Frequenter est pulchritudo causa deformitatis spiritualis: et frequenter corpore pulchriores sunt spiritu deformiores, et quae immunditiam plus abhorrere debuerant, peccando se amplius inquinant; et quas Deus plus honoravit pulchras faciendo, plus eum inhonorant peccata committendo. Immunditia spiritualis abominabilem reddit in eis decorem corporis, juxta illud Ezech. 16: *abominabilem fecisti decorem tuum.* Frequenter quae pulchra est corporaliter, exposita est immunditiae peccati, secundum illud Prov. 11: *circulus aureus in naribus suis mulier pulchra et fatua.* Si circulum aureum in naribus haberet, immundissimis rebus illum inficeret: non enim plus parcit nari vel ori quam pedi: sic nec mulier parcit decori faciei, immo prae ceteris membris illam operit iniquitate et impietate sua. Multum est nociva pulchritudo corporis. Est enim pulchritudo exurens, qualis est pulchritudo vulnerans, qualis est pulchritudo splendentis gladii. Unde Hieronymus: *gladius igneus est mulieris species.* Pulchritudo corporis bonitati adversatur, non enim de facili bonitas habetur cum ea; unde poeta: *lis est cum forma magna pudicitiae.* Timenda potius est pulchritudo corporis quam desideranda, cum rem meliorem auferat quam ipsa sit. In magno periculo est pulchritudo mulieris quae non absconditur: est enim velut thesaurus qui portatur in publico. Gregorius: *depraedari desiderat, qui thesaurum in via publice portat.* Fatuae sunt quae neglecta bonitate pulchritudinem quaerunt: similes sunt pueris qui pira vel poma vermes habentia ceteris praeeligunt, quia pulchriora sunt. Praecipue fatuae sunt

illae quae naturaliter deformes sunt, et tamen laborant ad hoc quod pulchrae fiant, cum hoc nullo modo obtinere possint. Ad hoc autem quod sint bonae laborare nolunt, quod tamen melius est, et ab eis obtineri potest. Mulier quae ad hoc laborat ut sit pulchra, et non ad hoc quod sit bona, videtur plus amare utilitatem alterius quam suam: quia si pulchra fuerit, alii pulchra erit, cujus oculos pascet ejus pulchritudo; si autem bona fuerit, sibimet bona erit, secundum illud Prover. 9: *si sapiens fueris, tibimetipsi eris.* Sapiens est qui vadit ad regnum; stultus vero qui sciens et volens vadit ad infernale suspendium. Haec est differentia vera inter stultum et sapientem, juxta illud Eccl. 6: *quid habet amplius stulto sapiens, nisi quod pergit ubi est vita?* Pulchritudo corporis est pulchritudo maledicta, secundum illud Job 5: *maledixi pulchritudini ejus*: statim loquitur de stulto. Sapiens attendens quod pulchritudinem stulti concomitatur culpa quam sequitur poena, statim pulchritudini ejus maledicit, judicans quod eam habeat ad malum suum: stultus vero talia non attendens, eam laudibus extollit. Ad malum suum fuerunt pulchrae, quae propter pulchritudinem suam damnabuntur: vere est maledicta pulchritudo talis. Multis potius expedivisset quod fuissent leprosae, vel naso vel auribus mutilatae, quam quod fuissent pulchrae.

Caput 54

[88838] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 54 Debent puellae nobiles spiritualem ornatum praeponere corporali. Habere debent indumenta ad necessitatem, quam necessitatem determinat Bernardus: de quo require supra eod. Lib. cap. 16. De disciplina in habitu: *non debent appetere talia indumenta unde vanam gloriam habeant, vel quibus alicui male placeant, vel quorum suavitate caro, quae ad malum prona est, delectetur.* Ornatus decet animam dominam, non carnem ancillam. Bernardus: *magna abusio et nimis magna, dominam ancillari, et ancillam dominari.* Ornatum pretiosum dissuadet Scriptura per exempla, et quae proveniunt ex eo mala. Dissuadet illum Paulus 1 Tim. 2, 9, dicens: *voto mulieres orare in habitu ornato*, idest honesto, *cum sobrietate et verecundia ornantes se, non tortis crinibus, aut auro et margaritis, vel veste pretiosa.* Idem dissuadetur 1 Petr. 3, ubi dicitur: *mulieres subditae sint viris suis*; et subditur: *quarum non sit exterius capillatura, aut circumdatio auri* et cetera. Idem dissuadetur multis exemplis. Dissuadet hoc creator in plasmatione hominis, qui pretiosum spiritum sub vili sacco carnis abscondit. Non est verisimile quod voluerit vile corpus pretiosum tegumentum habere, qui pretioso spiritui vile tegumentum voluit dare. Idem dissuadet natura, quae sub terrae vilitate aurum et alia pretiosa abscondit, et sub vilitate corticis nuclei dulcedinem. Saepe etiam sub palliolo sordido latet sapientia, sicut dicit sapiens. Mercatores etiam trosellis de panno pretioso coopertura faciunt de vili panno. Quis fatuum non judicaret illum qui vili trosello pretiosam cooperturam faceret?

Caput 55

[88839] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 55 Ex superbo et pretioso ornatu multa mala proveniunt. Primo spiritualem ornatum impedit. Cyprianus: *serico et purpura indutae Christum induere non possunt: auro et margaritis et monilibus adornatae ornamenta cordis et pectoris perdiderunt.* Secundo famam laedit: unde super illud 1 Timoth. 2: *non in tortis crinibus*, dicit Glossa Ambrosii: *superbus habitus non recta facit de se credi.* Tertio ad ignominiam et verecundiam hominis facit. Primo, quia sequela et signum est peccati primorum parentum. Sicut rosae color naturalis ad decorem sufficit, et soli claritas propria, nec alio ornatu indiget; sic primis parentibus ante peccatum ad decorem sufficiebat proprius color naturalis; sed per peccatum senserunt in se unde erubescerent, propter quod vestis operimento indiguerunt. Bernardus: *qui gloriatur de veste, similis est furi glorianti de cauterio: quia propter peccatum Adae usus vestium introductus est.* Secundo, quia remedium est turpitudinis et erubescentiae. Sicut ergo ad gloriam loripedis non cedit pes ligneus, licet sit depictus, sic nec ad gloriam hominis cedit vestium ornatus. Tertio quod qui se superbe ornat, a creaturis se vilioribus pulchritudinem suam mendicat, quod ignominiosum est excellentiae humanae naturae. Guido Carthusiensis: *quomodo enim gloriabitur de pulchritudine, qui gloriatur de turpitudine? Vestes te ornant, pulchritudo etiam si eas ornares.* Quarto superbus ornatus Deo contumeliam facit, cum pulchritudo animae ad imaginem et similitudinem Dei factae despicitur et inquinatur. De pulchritudine vero corporis, in quo jumentis similis factus est, magna cura habetur: de qua perversitate Deus multum offenditur, cum scilicet pulchritudo corporis, quae adeo parva est, quod pellibus murium et stercoribus vermium adjuvari indiget, pulchritudini animae, quae similis est divinae, praeponitur. Quinto superbus habitus Diaboli subjectionem ostendit. Ipse enim est rex super omnes filios superbiae, Job 41. Gregorius: *evidentissimum signum reproborum est superbia, humilitas vero electorum. Cum ergo quam quisque habeat cognoscitur, sub quo rege militet invenitur.* Ideo puellae nobiles superbum ornatum abominari debent, sicut regina Esther quae dicebat domino: *tu scis quod abominor signum superbiae et gloriae, quod est super caput meum in die ostensionis meae.* Sicut aliqua persona nobilis indignaretur, si signo servitutis super caput ejus posito per civitatem duceretur; sic puellae cor nobile habentes superbum ornatum abominari debent. Signo crucis signati debent esse Christiani: sic signatus erat Paulus qui dicebat: *stigmata domini Jesu in corpore meo porto*, Gal. ult. Glossa Augustini: *stigmata appellavit quasi notas poenarum de persecutionibus quas patiebatur*: stigma enim dicitur punctum vel nota aliquo ferro facta. Praecipue in capite debent apparere signa humilitatis poenitentiae: ideo his qui baptizantur vel confirmantur, imprimitur signum crucis in fronte: et in capite jejunii capita fidelium asperguntur cinere. Sed hoc signo amoto multo aliter signantur, quibus gladius Dei non parcet secundum illud quod legitur de non habentibus tau. Ezech. 9: *non parcat oculus vester, neque misereamini.* Tau figura fuit crucis. Crux enim tantum tria brachia habuit ad modum t litterae: sed post addita est tabula quaedam a parte superiori ad scribendum titulum. Sexto Dei filios occidit. Chrysostomus super illud Matth. 6: *qui viderit mulierem ad concupiscendam eam* et cetera. *Mulier*, inquit, *si se decoraverit, et oculos hominum ad se vocaverit, etsi plagam non intulerit, extremam vindictam dabit: venenum enim intulit, etsi nullus qui bibat, inventus sit.* Septimo exemplo malo corrumpit: aliis enim mulieribus occasio est ruinae vel per invidiam, vel per discordiam ad maritos, similes ornatus eis nisi procurent, vel per adulterium, ut habeant ornatum ab extraneis, quae non possunt

habere a maritis. Octavo fructum orationis eis aufert: unde super illud 1 Tim. 2: non in tortis crinibus, dicit Glossa Ambrosii: *qui vult audiri, inclinare se debet amota a se pompa, ut misericordiam Dei provocet.* Habitus enim superbus non impetrat. Quomodo a Deo impetrabit, quae superbiam quam Deus summe odit, secum adducit? Causa hujus odii est haec. Superbia enim primam contumeliam intulit. Eccles. 10: *initium omnis peccati superbia; oratio humiliantis se nubes penetrabit*, Eccl. 35. Non sic oratio superbientis. Ps. 101: *respexit in orationem humilium et non sprevit preces eorum*; Judith 10: *humilium et mansuetorum semper placuit tibi deprecatio.* Non parum damnificatur quae pauper est spiritualiter, quando fructum orationum suarum amittit, in quibus magna pars bonorum quae agit, consistit.

Caput 56

[88840] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 56 Studere debent puellae nobiles, ut ei qui vere nobilis est, placeant, scilicet filio altissimi. Hic nobilis in regionem longinquam abiit, Luc. 19. Ejus nobilitas in fine mundi apparebit, cum mundum judicaturus in majestate seu gloria sua veniet. Proverb. ult.: *nobilis in portis vir ejus, quando sederit cum senatoribus terrae.* Ut autem ei perfecte placere valeant, necessarium est eis ut gratiam et amicitiam mundi despiciant. Amicitia mundi inimica est Deo: et qui voluerit amicus esse mundi, inimicus Dei constituitur, juxta verbum Jac. 4. In Psal. 52: *confusi sunt qui hominibus placent, quoniam Deus sprevit eos.* Augustinus 2 Lib. Confess.: *computrui coram oculis tuis placens mihi, et placere cupiens oculis hominum.* Gal. 1: *si hominibus placerem, Christi servus non essem.* Bernardus in Epist.: *volens placere hominibus, Deo non placet.* Deo potius placent puellae nobiles ornatum corporis despiciendo, quam de ipso curam magnam habendo. Ambrosius de Virgin.: *dejecta decoris cura plus placet, et hoc ipsum quod nos non ornat, plus est.* Secundum nobilitatem Dei debet esse in puellis nobilibus studium placendi et ea quae ei placent inquirendi. Tanto majori studio placere Deo opus est, quanto major est cui placendum est. Impossibile est quemquam Deo posse placere, qui quid ei placeat ignorat: fieri potest ut obsequendi voto offendat, si quo modo obsequi debeat ante non didicit. Indignari debent puellae nobiles obsequi mundo: indignus est enim earum obsequio. Senex est fatuus et insensatus, contemptibilis est, et per indigna gratia ejus acquiritur. Quae gratia care emitur, parum vel nihil, immo minus quam nihil valet: quia melior est ira ejus risu, Eccl. 7, et cito amittitur. Puellae nobiles quae sic abominantur meretricum statum, abominari debent meretricum ornatum. Exhibere etiam debent reverentiam conditori suo, et cavere ne immutando faciem ab eo conditam, eum offendant et confundant. Naturalis amor est opifici ad opus suum, et temeraria ejus corruptione offenditur, confusionem suam hoc reputans. Eccl. 4: *non assumas faciem contra faciem tuam.* De immutante faciem a Deo sibi datam, dicit Hieronymus in epistolis: *qua fiducia erigit ad caelos vultus, quos conditor non agnoscit?* Crinibus propriis contentae esse debent, nec est earum capillum nigrum, album vel flavum facere. Cum nolint venales esse, signa venalitatis non debent in eis apparere.

Caput 57

[88841] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 57 Item monendae sunt puellae nobiles ad amorem pietatis. Pietas enim eas Deo amabiles reddet, juxta illud Augustini: *nihil est quod ita domino amabilem faciat ut pietas.* Pietas etiam eas de hostes triumphare facit: unde super illud Psalm. 143, misericordia mea et refugium meum habetur, quod *de nullo sic vincitur inimicus Diabolus, ut de misericordia.* Item gratiam custodit, juxta quod legitur de eleemosyna Eccles. 19: *gratiam ejus quasi pupillam conservabit.* Pietas seu misericordia loco in quo sumus, multum congruit, qui est vallis lacrymarum vel miseriae. Populo misero multum placet, juxta illud Bernardi: *misericordia miseris dulcius sapit.* Habenti eam multum utilis est, juxta illud 1 Tim. 4: *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est, et futurae.* Non solum enim in futuro remuneratur, sed etiam in praesenti. Pietas a Deo quod vult impetrat. Eccl. 19: *conclude eleemosynam in sinu pauperis, et ipsa exorabit pro te.* Isa. 58: *frange esurienti panem tuum* et cetera. Et subditur: *tunc invocabis, et dominus exaudiet: clamabis, et dicet: ecce adsum, quia misericors sum dominus Deus tuus.* Misericors de Dei misericordia sperare potest, juxta illud Psalm. 51: *ego sicut oliva fructifera in domo Dei speravi in misericordia Dei.* Cum omne animal diligat omne simile sibi, Eccl. 13, verisimile est quod Dei misericordia misericordiam diligat in homine. Non potest esse quod misericordia nostra fluente debito modo ad proximum, fons divinae misericordiae nobis siccetur. Augustinus: *fluit rivus, et fons siccabitur?* Misericordia loca in regno caelorum assignat, juxta illud Eccl. 16: *omnis misericordia faciet unicuique secundum intellectum peregrinationis illius, et secundum meritum operum illius.* Puella nobilis cum nupserit, pauperum refugium esse debet. Habent naturaliter mulieres corda tenera, cum viri habeant corda dura; earum est emollire viros: et cum ipsae in domibus suis stabiles, viri autem earum frequenter sint absentes, quando viri cum hostibus suis pugnant armis, uxores debent cum eis pugnare eleemosynis. Eccl. 29, dicitur de eleemosyna: *super scutum et super lanceam adversus inimicum tuum pro te pugnabit.* Si mulier in domo non fuerit, pauper ad domum veniens refrigerium non invenit, juxta illud Eccl. 39: *ubi non est mulier, ingemiscit egens.* Debent puellae nobiles, quae habent nobilitatem carnis, habere magnum desiderium veri honoris, qui pietate acquiritur, juxta illud Matth. 25: *accipite regnum quod vobis est paratum ab origine mundi. Esurivi enim et dedistis mihi manducare* et cetera.

Caput 58

[88842] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 58 Item monendae sunt ad mansuetudinem puellae nobiles, ad quam natura eas incitat, cum juxta verbum sapientis, homo sit animal mansuetum: nam habentes nobilitatem carnis, decet habere nobilitatem mentis. Vera autem nobilitas mentis est mansuetudo, quae in rege nostro splenduit, et quam suos habere voluit. Haec est nobilitas, quam nulla superat rusticitas. Super Matth. 5, habetur: *mansuetudo est dulcedo*

animi, quam non vincit amaritudo. Inter amatores mundi aliqui habent imperfectam nobilitatem, quia nulli primo rusticitatem faciunt; sed si aliquis eis rusticitatem fecerit, eam reddunt qui sine rusticitate non sunt. Cum enim de sacco exire non possit nisi quod in eo est, rusticitas in illis est. Servi vero Dei perfectam habent nobilitatem insuperabilem a rusticitate: quidquid enim eis dicatur vel fiat, nobilitatem suam retinent. Mansuetudo multum facit diligi, juxta illud Eccl. 3: *fili, in mansuetudine opera tua perfice, et super gloriam hominum diligeris.* Mansuetudo habet virtutem adamantinam. Adamas ad se ferrum trahit; mansuetudo vero corda dura et quasi ferrea ad sui amorem attrahit. Mansuetudo locum parat, ubi anima cum Deo quiescat. Immansuetos et impatientes spiritus malus exagitat, ut patet in Saule 1 Reg. 16. Puellis nobilibus si contingat eas nubere, multum necessaria est mansuetudo, qua virorum crudelitas refraenetur. Mansuetudo ad impetrandum a Deo quod nobis necessarium est, multum juvat, juxta illud Judith 9: *humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio.* Et dominus ait beato Dionysio in carcere posito: *benignitas et dilectio quam semper habuisti, facient ut quidquid petieris aliquibus, impetres.* Mansuetudo virtus regia est: unde dominus primum principem populi sui Moysen constituit, qui erat mitissimus super omnes homines qui morabantur in terra, Num. 12: et 3 Reg. 20, legitur: *audivimus quod reges domus Israel clementes sint.* Cum hac nobili conditione petit Isa. 16, regem mundo promissum dicens: *emitte agnum, domine, dominatorem terrae.*

Caput 59

[88843] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 59 Item monendae sunt puellae nobiles ad taciturnitatem. Communiter adolescentes parum debent loqui, juxta illud Eccl. 32: *adolescens, loquere in tua causa vix cum necesse fuerit. Si bis interrogatus fueris, habeat caput responsum tuum.* Cum in adolescentibus parum sit discretionis, parum debet esse in eis locutionis. Cum discretione enim loqui oportet, eo quod indiscrete loqui valde sit periculosum: mors enim et vita est in manibus linguae. Prov. 18. Verba etiam nostra examinanda sunt in districto Dei judicio, juxta illud Matth. 12: *de omni verbo otioso quod loquuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Taciturnitas via est ad modestam et disciplinatam loquelam. Si adolescens raro loquatur, ad hoc pervenire poterit ut loquatur modeste, juxta doctrinam sapientis. Qui vult addiscere artem scribendi, non debet in principio intendere ad hoc quod multum scribat, sed ad hoc ut bene scribat. Si hoc solum intendat ut multum scribat, nunquam ad hoc perveniet ut scribat bene. Cito scribendo non fit ut bene scribatur: bene scribendo fit ut cito, per usum. Similiter se habet de loquela: multum enim tacendo potest addiscere adolescens loqui modeste. Eccles. 3: *tempus tacendi, et tempus loquendi*; Gregorius: *prius tacendi praemittit tempora, et postmodum subdit loquendi: quia non loquendo tacere, sed tacendo debemus loqui discere*; idem: *recte per excrescentem gratiam sermonem accipit, qui ordinate antea per humilitatem tacet.* Valet ad hoc taciturnitas, ne innoxia lingua labatur. Gregorius: *valde difficile est ut qui multa loquitur, non etiam mentiatur.* Idem: *qui verba sua metiri nesciunt, proculdubio ad otiosa verba dilabuntur:*

in quibus se minime reprehendunt, statim ad noxia et contumeliosa verba prosiliunt. Isti quippe sunt casus culpae crescentis, ut lingua cum non restringitur, nequaquam ubi ceciderit jaceat, sed semper ad deteriora descendat. Idem: *dum otiosa verba cavere negligimus, ad noxia pervenimus; ut prius loqui aliena libeat, et postmodum detractionibus eorum vitam, de quibus loquitur, lingua mordeat.* Sapiens: *qui nescit tacere, nescit loqui.* Proximus ille Deo est, qui scit ratione tacere. Specialiter puellas nobiles decet taciturnitas, in quibus debet abundare verecundia, quae est fuga rei indecentis, et timor in turpi facto. Valde enim indecens est si de nobili puella possit dici illud Jer. 5: *fons mulieris meretricis facta est tibi, quia noluisti erubescere.* Ambrosius in libro de Virgin.: *malo sermonem virgini deesse, quam superesse. Nam si mulieres etiam de rebus divinis jubentur in Ecclesia tacere, domi viros suos interrogare; de virginibus quid putamus, in quibus pudor ornat aetatem, taciturnitas commendat pudorem?* Fatua mulier a Salomone ostenditur esse garrula; Prover. 5. Decet omnes virgines abhorrere omnem immunditiam et cavere, et specialiter in membris illis ubi ipsae magis solent displicere, scilicet in ore et lingua. Ad cavendam vero hanc immunditiam multum valet taciturnitas. Sapiens 1: *a detractione parcite linguae.* Nobilitas hujus membri debet sufficere ad hoc, quod detractione vel aliis verbis inhonestis non maculetur. Debent nobiles mulieres multum intendere orationi, cum operibus servilibus non intendant: ideo linguam a Dei offensa multum debent custodire: quia secundum Gregorium: *cum is qui displicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.*

Caput 60

[88844] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 60 Si puella nobilis nuptui tradenda fuerit, requirendus est ejus consensus, cum sine consensu nullum sit matrimonium, et cum invitae nuptiae soleant habere malum eventum. Eliezer nuntius Abrahae jam alias obtinuerat consensum Laban, et matris Rebeccae, ut Rebeccam duceret Isaac in uxorem. Ipso autem volente recedere, dixerunt mater ejus et pater: *vocemus puellam, et quaeramus voluntatem ejus*, Genes. 23. Et licet melius sit continere quam nubere, tamen quia continentia de facili perditur, sine culpa viro nuptui traditur. Eccl. 7: *filiae tibi sunt, serva corpus illarum.* In eod.: *trade filiam (scilicet nuptui) et grande opus feceris: et homini sensato da illam.* Puellae nobili nubenti faciendae sunt admonitiones illae quae factae sunt Sarae, quae habentur Tob. 10: *apprehendentes filiam suam parentes, osculati sunt eam, et dimiserunt ire cum viro, monentes illam honorare sanctos, diligere maritum, regere familiam, gubernare domum, et seipsam irreprehensibilem exhibere.* Prima admonitio pertinet ad humilitatem et patientiam: nam sicut scripsit Terentius, et recitat Hieronymus: *omnes socrus uno animo oderunt nurus*: ideo dicitur Eccl. 57: *noli consiliari cum socero tuo.* Secunda admonitio est maritum diligere: unde Tit. 2: *adolescentulas hortare ut viros suos ament.* Hujus autem amoris quatuor signa viris debent ostendere. Primum est, ut voluntarie eis se subdant; unde Gen. 3: *sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui.* Tripliciter debet esse subjecta uxor viro. Primo debitum ei reddendo: deinde eum timendo, et ipsi serviendo. 1 Cor. 7: *uxori vir debitum*

reddat, et uxor viro; Eph. 5: *uxor timeat virum suum.* Augustinus: *subditas et pene famulas lex esse voluit uxores: unde Sara obediebat Abrahae dominum eum vocans*, 1 Petr. 3. Sollicita debet esse uxor ut viro placeat, ut sic ab eo diligatur, et ipse ab adulterio retrahatur. Patienter debet viri defectus sustinere: unde refert Hieronymus quod Duilius, qui prius Romae navali certamine triumphavit, Iliam virginem uxorem duxit, quae tantae prudentiae erat, ut illo quoque saeculo pro exemplo fuerit, quo impudicitia non vitium, sed monstrum erat. Is ergo jam senex ac trementi corpore in quodam jurgio sibi os foetidum exprobrari audivit, et tristis se domum contulit. Cumque apud uxorem conquestus esset, cur se nunquam ut huic vitio mederetur, admonuisset: hoc, inquit dixissem, nisi os omnibus viris olere putassem: et addit Hieronymus: *laudanda est in utroque pudica et nobilis femina, et si viri sui vitium ignoravit, et si patienter tulit, et quod maritus infelicitatem corporis sui non uxoris fastidio, sed inimici maledictis sensit.* Debet uxor viro suo corpus suum castum custodire. Tit. 2: *hortare adolescentulas esse castas.* Debent autem esse castae non castitate coacta, sed voluntaria. Amor uxoris in virum debet esse pudicus: ad quam pudicitiam tria pertinent: scilicet ut eum quasi sponsum, non quasi adulterum diligat: ut zelotypiam abjiciat, nec aliquid indecens faciat ut pulchritudine ei placeat, non se pingendo, vel modo indebito ornando. Multum timenda est zelotypia: si enim maritus merito habet suspicionem de uxore, vel uxor de viro, vix habent pacem. De muliere zelotypa potest intelligi illud Eccles. 7: *inveni amariorem morte mulierem*; Eccl. 26: *dolor cordis et luctus mulier zelotypa (idest causa doloris.)* In eod.: *in muliere zelotypa flagellum linguae omnibus communicans*, nulli scilicet parcens a contumelia vel detractione. Tertia admonitio est familiam regere, ut scilicet filios et filias, famulos et ancillas secundum Deum diligat et erudiat, nihil indisciplinatum vel impudicum in eis sustinens. Quarta admonitio est, gubernare domum, juxta illud quod legitur Tit. 2: *admone illas esse prudentes, curam domus habentes.* Quinta admonitio est irreprehensibilem se exhibere, ut scilicet gratiosa sit apud omnes. Eccl. 24: *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata.* Sancta apud Deum per sanctum timorem, pudorata apud homines per honestam conversationem. Multum cavendum est puellae nobili et garrulitas et litigiositas. Garrulitas proprietas est fatuae mulieris, Proverb. 7. Litigiositas vero quieti est inimica, juxta illud Prover. 27: *tecta perstillantia in die frigoris et mulier litigiosa comparantur.* Sicut sub tecto perstillante in frigore non potest homo quiescere, sic nec cum litigiosa muliere. Si contingat adolescentem viro mortuo viduam remanere, attendat illud 1 Cor. 7: *mulier alligata est viro quanto tempore vir vivit: quod si dormierit vir ejus, liberata est; cui vult nubat, tantum in domino.* Hieronymus: *non damno bigamos, immo nec trigamos, sed si dici potest nec octogamos.* Ambrosius loquens de illo verbo apostoli 1 Cor. 7, *beatior erit si sic permanserit secundum meum consilium (scilicet innupta), primae, inquit, nuptiae sub benedictione Dei sublimiter celebrantur: secundae autem etiam in praesenti carent gloria, sed propter incontinentiam conceduntur.* Gloriam vocat propter ipsam benedictionem solemnem, qua sponsus et sponsa in primis nuptiis benedicuntur, sed non in secundis, ubi rectus ordo servatur, licet in quibusdam Ecclesiis fiat contrarium. Augustinus in Lib. de bono Conj.: *bonum quidem Susannae in conjugali castitate laudamus; sed tamen ei bonum Annae viduae, sed multo magis virginis Mariae anteponimus.* Sed quid esset si omnes continere vellent? Si in caritate essent, multo citius civitas Dei impleretur. Sed non est hoc timendum quod omnes contineant, nam paucorum est continentia:

unde dictum est a domino Matth. 29: *qui potest capere, capiat.*

Caput 61

[88845] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 61 Et notandum quod in primitiva Ecclesia de viduis cura specialis adeo fuit, ut quaedam earum de bonis ecclesiasticis sustentarentur. Sed ad hoc quatuor oportebat concurrere: scilicet ut esset aetatis provectae, monogamae, probatae vitae, mundi solatio destitutae. De primo habetur 1 Tim. 5: *vidua eligatur non minus sexaginta annorum*: de secundo ib.: *quod fuerit unius viri uxor*: de tertio ib.: *in operibus bonis bonum testimonium habens, si filios educavit, si hospitio recepit, si sanctorum pedes lavit, si tribulationem patientibus subministravit, si omne bonum opus subsequuta est.* Ibid.: *viduas honora, quae vere viduae sunt.* In eodem: *si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primo domum suam regere, et mutuam vicem reddere parentibus: hoc enim acceptum est coram Deo.* In eodem dicitur: *si quis fidelis viduas habet, subministret illis, ut non gravetur Ecclesia.*

Caput 62

[88846] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 62 Ultimo in hoc libro agendum est de excellentia virginali, quae nobilibus puellis multum congruit, quae matrimonio praeponenda est, nisi timor de incontinentia aliud suaserit. 1 Corinth. 7: *qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit: et qui non jungit, melius facit.* In eodem: *mulier innupta et virgo cogitat quae domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu: quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Porro hoc ad utilitatem vestram dico; non ut laqueum vobis injiciam; sed ad id quod honestum est, et quod facultatem praebeat sine impedimento dominum obsecrandi.* In eodem: *dico non nuptis et viduis, bonum est illis si sic permanserint sicut ego: quod si se non continent, nubant: melius est enim nubere quam uri.* Et notandum quod virginitas corporis parum valet cum corruptione mentis. Hieronymus: *nihil prodest carnem habere virginem si mente quis nupserit.* Augustinus in Lib. de Virg.: *felicior mihi videtur mulier nupta, quam nuptura virgo: habet enim illa quod ista cupit, praesertim si nondum sponsa cuiquam sit. Illa uni studet placere cui data est, haec multis, quia incerta cui danda est. Haec uno pudicitiam cogitatione defendit a turba, quod non adulterum, sed maritum quaerit in turba.*

Caput 63

[88847] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 63 Ad commendationem virginitatis tria specialiter faciunt: scilicet ejus speciositas, virtuositas, gloriae ejus specialitas. Propter

speciositatem thesaurus dicitur Matth. 13: *simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro, quem qui invenit homo abscondit.* In agro corporis nostri absconditus est thesaurus virginitatis, quem qui invenit pretiositatem agnoscendo, abscondit. Saeculo enim renuntians, monasterium sibi eligit, ubi in abscondito faciei Dei vivit. Bernardus: *necessarie habemus abscondere si quod habemus boni, quoniam thesaurum regni caelestis qui invenit abscondit: propter quod in claustro et sylvis abscondimur, nec hoc infructuose. Credo enim nullum esse hic, qui si quartam partem quae facit, actitaret in saeculo, qui non sicut sanctus adoraretur, reputaretur ut Angelus; nunc autem quotidie tamquam negligens increpatur.* Ad hanc pretiositatem pertinet illud Eccl. 26: *non est digna ponderatio continentis animae.* Thesaurus iste regno caelorum similis est: vita enim virginum caelesti vitae multum assimilatur. Matth. 25: *simile est regnum caelorum decem virginibus. In resurrectione non nubent, nec nubentur*, ibid. 21. Virginitas in hoc mortalitatis loco et tempore quemdam statum immortalis gloriae repraesentat. Cyprianus: *imaginem ejus qui de caelo est, portat virginitas.* Hieronymus: *in carne praeter carnem vivere non terrena vita est, sed caelestis.* Virgines etiam regno caelorum similes sunt Dei inhabitatione. Deus enim habitat in eis. Luc. 12: *regnum Dei intra vos est.* Vita virginum, regina est. Cum ipsae sponsae sint regis caelestis; et ideo reginae ipsae, et regnant in regno corporis sui. Virginitas thesaurus niveus est. Job 38: *numquid ingressus es thesauros nivis?* Thesaurus est propter pretiositatem, niveus propter speciositatem.

Caput 64

[88848] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 64 Propter puritatem seu speciositatem lilio comparatur. Cant. 2: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Ibid. dicitur de sponso qui pascitur inter lilia, puritate enim virginali delectatur. Virginitas flos est, qui si debito modo servetur, non decidit: quem ventus temporalis prosperitatis non dejicit, nec hyems adversitatis laedit. Hunc Joannes Evangelista fere centum annis servavit. Hic est flos qui fructum terrenum excedit, cum et fructui conjugali praeponatur. Hac occasione beatus Matthaeus occisus est, quia noluit consentire quod Ephigenia, quae virginitatem voverat, cuidam regi nuberet. Flori virginitatis Deus pro fructu succedit. Sap. 3: *felix sterilis et incoinquinata quae nescivit torum in delicto; habebit fructum in receptione animarum sanctarum.* Super hunc florem spiritus sanctus quiescit. Isa. 11: *flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus domini.* Non est virgo arbor sterilis et maledicta, sed terreno fructui praeponit caelestem et carnali spiritualem. Hieronymus: *nuptiae terram replent, virginitas autem Paradisum.* Et notandum quod lilium habet sex folia candida, et aliqua grana aurea; velut sex folia in virgine sunt sex quae valent ad conservationem incorruptionis. Primum est sobrietas, quod folium lacerat excessus in cibo et potu, quasi quaedam spina, quae est via ad luxuriam. Lot inebriatus perpetravit incestum, Genes. 19. Prov. 20: *luxuriosa res est vinum.* Secundum est labor, et quasi spina lacerans, est quies ignaviae, vel otiositas quae est via ad luxuriam. Ezech. 16: *haec fuit iniquitas sororis tuae Sodomae, superbia, saturitas panis, et abundantia, et otium.* Poeta: *quaeritur Aegistus quare sit factus adulter? In promptu*

causa est; desidiosus erat. Tertium est habitus asper et humilis. Bernardus in Epist.: *non aetatem teneram ordinis asperitas terreat, sed memento quod asperitas cardui pannum facit leniorem, et conversationem conscientia.* Velut spina lacerans est superbus habitus, vel mollis, quia via est ad luxuriam: et filii Israel fornicati sunt cum mulieribus Moabitarum quae se ornaverant. 1 Tit. 2: *non in tortis crinibus vel auro* et cetera. Quartum est custodia sensuum, praecipue illorum qui nobis remota ostendunt, ut est visus, vel auditus. Quasi spina lacerans est curiositas videndi vana, vel audiendi nova, quae via est ad luxuriam, ut patet in Dina; quae egressa est ut videret mulieres regionis illius, et corrupta est a Sichem filio Emor, Genes. 24. Quintum est modestia sermonis. Velut, spina lacerans est loquacitas vel turpitudo sermonis. Seneca: *a verbis turpibus abstineto, quia licentia eorum impudentiam nutrit.* Prov. 7: *ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata ad capiendas animas garrula.* 1 Cor. 15: *corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Sextum est fuga occasionum peccandi. Velut spina lacerans est nimia domesticitas. Virga debet esse aliquantulum sylvestris. Sylvestria animalia solent habere pulchriorem pellem quam domestica. Opportunitas peccandi via est ad luxuriam, ut patet in Thamar corrupta ab Amnon fratre suo, quia solus cum sola fuit. 2 Reg. 13. Gen. 19: *nec stes in omni circa regione.* Solent virgines quae verae virgines sunt, esse pavidae, et nunquam securae esse, et ut caveant etiam timenda, et tuta pertimescere. Quasi grana aurea sunt tres modi diligendi Deum, quod Bernardus distinguit dicens: *disce amare dulciter, amare prudenter, amare fortiter. Dulciter ne illecti, prudenter ne decepti, fortiter ne oppressi ab amore domini avertamur.* Grana aurea etiam possunt intelligi motus divini amoris ex diversis causis procedentes. Amandus est enim Deus, quia creator, quia remunerator. Virginitas est principium spiritualis pulchritudinis. Pulchritudo sponsae Christi sicut et sponsi, consistit in candore et rubore, juxta illud Cant. 5: *dilectus meus candidus et rubicundus.* Dignior species candoris spiritualis est virginitas, et est quasi campus totius picturae spiritualis: super eam ponit Deus picturam aliarum gratiarum. Eccl. 25: *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata.*

Caput 65

[88849] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 65 Et notandum quod sex sunt multum timenda virginibus. Primum est superbia. Augustinus in Lib. de Virg.: *non solum est praedicanda virginitas ut ametur, sed et monenda ne infletur.* Idem: *superbia amplius amplioribus insidiatur; non ego talibus magnam curam humilitatis ingero, in quibus superbia ipsa confunditur: quo magis est alicui unde sibi placeat, eo magis vereor ne sibi placendo illi displiceat qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Bernardus: *pulchra permixtio virginitatis et humilitatis. Non mediocriter placet Deo illa anima, in qua virginitas exornat humilitatem, et humilitas commendat virginitatem. Potest placere humilitas quae virginitatem deplorat amissam. Sine humilitate, audeo dicere, nec virginitas Mariae Deo placuisset.* Secundum est fatuitas. Hanc fatuitatem intelligo defectum caritatis. Si dilectio Dei est honorabilis sapientia, ut habetur Eccl. 1, defectus divinae dilectionis est fatuitas detestabilis. Magna fatuitas est non cavere defectum illius rei sine qua cetera

non prosunt, scilicet caritatis. *Fatuae virgines non sumpserunt oleum secum cum lampadibus*, Matth. 25. Bernardus in Epist.: *castitas sine caritate lampas sine oleo est: subtrahe oleum, lampas non lucet: tolle caritatem, castitas non placet.* Tertium est tepiditas, quae solet accidere in virginibus ex hoc quod considerant se parum peccasse: contra quod dicit Augustinus in Lib. de Virg.: *quoniam veritas dixit quod ille cui modicum dimittitur, modicum diligit, vos ut ardentissime diligatis, cui diligendo a conjugiorum nexibus liberae vacatis, deputate vobis tamquam omnino dimissum quidquid a vobis non est illo regente commissum. Multo attentius debes diligere illum, qui flagitiosis ad se conversis quaecumque dimisit, in ea te cadere non permisit. Quid habes quod non accepisti, aut qua perversitate minus diligis a quo plus accepisti? Noli modicum diligere quasi a quo modicum tibi dimissum est: sed potius dilige multum, a quo multum tibi tributum est.* Contra hanc tepiditatem valet virginibus, si habeant frequenter vinum sacrae Scripturae, quod est vinum germinans virgines, Zach. 9, idest virginales affectiones. Ad idem valeat meditatio dominicae passionis. Thren. 1: *torcular calcavit dominus virgini filiae Juda.* Istud torcular fuit pressura crucis, unde virginibus stillat vinum fervoris. Quartum est macula peccati, quae in virgine est macula in gloria. Macula est turpior in veste alba: virginitas est quasi vestis alba, quae byssus vocatur. Prov. ult.: *byssus et purpura indumentum ejus*: unde macula peccati valde indecens est in virgine. Hieronymus: *praeclara est virginitas et pudicitiae virtus, si non aliis macularum lapsibus infirmetur.* Ut sponsa Christi valeat cavere maculam peccati, frequenter debet inspicere in speculo sacrae Scripturae. Gregorius: *specula sunt Dei praecepta, in quibus animae sanctae semper aspiciunt, et si quae in eis sunt foeditates, deprehendunt.* Cant. 5: *oculi ejus sicut columbae super rivulos aquarum, quae lacte sunt lotae, et resident super fluenta plenissima.* Columba lacte lota est sponsa Christi cum puritate virginali, quae super fluenta Scripturae est, ut umbram accipitris infernalis ibi videat, et eum caveat. Quintum est divisio cordis. Augustinus loquens virginibus: *toto vobis figatur in corde, qui pro vobis fixus est in cruce: totum teneat in animo nostro, quidquid noluistis occupari connubio. Vae duplici corde*, Eccle. 2. Duplici corde est virgo, quae vult placere Deo et mundo. Bernardus in Epist.: *volens placere hominibus, Deo non placet.* Signum quod virgo habeat cor divisum et velit mundo placere, est exterior ornatus. In Psal. 44: *omnis gloria filiae regis ab intus.* Ambrosius de Virg.: *dejecta decoris cura plus placet, et hoc ipsum quod vos non ornatis, ornatus est.* Bernardus in Epist.: *filiae Babylonis quarum vera filia in confusione est, induuntur purpura et bysso, et sub his conscientia pannosa jacet; fulgent monilibus, et sordent moribus: e contra tu foris pannosa, intus sponsa resplendens, sed divinis aspectibus, non humanis.* Sexto timendum est ne desit perseverantia. Augustinus in Lib. de Virg.: *sequimini agnum, tenendo perseveranter quod vovistis ardenter: facite cum poteritis, ne bonum virginitatis a vobis pereat, cui facere nihil potestis ut redeat.* Virginitas amissa non recuperatur, sicut lampas fracta non reintegratur. Bernardus in Epist.: *studeto perseverantiae, quae sola coronatur.* Idem: *scias Diabolum soli semper perseverantiae insidiari, quam solam novit coronari.*

Caput 66

[88850] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 66 Sequitur de virginitatis virtuositate: quae primo apparet ex hoc, quod membra illa refraenat, in quibus concupiscentia maxime saevit; et secundum Hieronymum, interius libido virginibus majorem parit famem. Dulcius enim aestimatur quod nescitur. Virtuositas etiam ejus apparet ex hoc quod dicit Ambrosius: *major, inquit, est victoria virginum, quam Angelorum.* Angeli enim sine carne vivunt; homines vero virgines in carne triumphant. Bernardus in Epist.: *Angelus habet virginitatem, sed non carnem, sane felicior quam fortior in hac parte. Optimus et optabilis valde ornatus ille, qui et Angelis possit esse invidiosus.* Ad virtuositatem etiam ipsius pertinet, quod Dei amicum et familiarem facit et proximum esse Deo. Sapien. 6: *incorruptio facit proximum esse Deo.* Joannes virgo vocatur discipulus quem diligebat Jesus. Ipse tamquam familiaris recubuisse dicitur super pectus domini. Joan. 13. Beda Sup. Luc.: *sicut Christus in summa pace natus est, ut se pacem diligere ostenderet: ita de virgine natus est, ut se virgineum decus diligere monstraret.* Christus virgo fuit, virginem matrem habere voluit, et virginem praecursorem. Joseph creditur etiam fuisse virgo, et Joannes ejus familiaris virgo fuit.

Caput 67

[88851] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 5 cap. 67 Sequitur de specialitate gloriae virginitatis. Virginitas in praesenti est gloriosa, juxta illud Cypriani: *virginitas est portio illustrior gregis Christi.* Augustinus: *nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo gloria sublimior, major et cura.* In futuro vero non solum virgines habebunt communem gloriam, de qua in Psal. 149: *gloria haec est omnibus sanctis ejus*; sed etiam habebunt aureolam, sicut martyres et praedicatores. De aureola illa quae debetur virginitati, sic habetur super Exod. 25. Ad hanc coronam pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram agno concinunt: et super illud Apoc. 14: *cantabunt quasi canticum novum ante sedem Dei, idest de integritate animae et corporis exultabunt.* Multum gaudebunt de hac speciali similitudine, quam cum Christo habuerunt. Merito in futuro virginibus cumulabitur gloria, quae gloriam filiorum in praesenti amore Dei contempserunt. Item merito specialiter a Christo glorificabuntur, quae specialiter in praesenti in corporibus suis illum glorificant, juxta illam sententiam Augustini in Serm. de Virg.: *quanto, inquit, fragilior est sexus, quanto infirmius vasculum quod deportat ab hoste triumphum, tanto Diabolus majori opprobrio confusionis induitur, tantoque mirabilius Deus in sanctis suis agnoscitur. Magna gloria Dei quod virgo castrum debile corporis sui virtute sibi data a Christo tenet aliquando sexaginta annis vel amplius, contra illum de quo legitur* Job 41: *non est potestas in terra, quae ei valeat comparari.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Peraldi

De eruditione principum

liber VI

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 6

Prooemium

[88852] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 6 pr. In praecedenti libro ostensum est quomodo princeps se habere debeat ad eos qui sunt ab ipso, scilicet ad filios et filias; in hoc sexto Lib. ostenditur quomodo habere se debeat ad eos qui sunt sub ipso, scilicet ad subditos.

Caput 1

[88853] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 6 cap. 1 Ad cognoscendum hoc, animo attendendum est ad doctrinam a Joanne Baptista militibus datam Luc. 2, dicente eis: *neminem concutiatis, nec calumniam faciatis, et estote contenti stipendiis vestris.* Debet princeps ad subditos habere mansuetudinem, veritatem, justitiae rectitudinem: unde summo principi dicitur Psalm. 44: *regna, propter veritatem, et mansuetudinem et justitiam.* Neminem concutiatis comminatione poenae eum terrendo: nec calumniam faciatis, culpam falsam imponendo ei: et estote contenti stipendiis vestris; quae erant statuta pro defensione reipublicae. Mansuetudo in principe vim irascibilem debet refraenare, ne inordinate ab eo exeat ignis irae. Ne princeps sit rhamnus ad impetum venti superbiae, ignem scilicet irae ex se producens: sed sit oliva, vitis, vel ficus. Veritas vim rationalem ejus dirigere debet, ne falsitatem circa subditos inveniat, vel inventam ab aliis admittat, ut bona eorum valeat extorquere: rectitudo vero justitiae vim concupiscibilem debet fraenare, ut cum Deo voluntatem unam habeat, et bona subditorum inordinate non appetat. Duo conjungunt hominem Deo: scilicet innocentia et rectitudo, juxta illud Psal. 24: *innocentes et recti adhaeserunt mihi.* Unitate voluntatis maxime adhaeret quis Deo, voluntatem unam habens cum eo. Unam cum Deo habemus, si irascibilis sit sine perversitate et concupiscibilis sine curvitate. Primum facit innocentia, secundum rectitudo. Innocentia adversatur malignitati, quae est appetitus alieni mali; rectitudo curvitati, quae est appetitus inordinatus transitorii boni. Hae duae gratiae reddunt hominem conformem Deo, et sic faciunt eum ipsi adhaerere. Psal. 24: *rectus dominus Deus noster, et non est iniquitas in eo.*

Caput 2

[88854] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 6 cap. 2 Magnitudinem malitiae impiorum principum in subditos suos multum ostendit spiritus sanctus in Scriptura sacra, dicens eos excoriare pauperes, atterere, commolire, pascere, comedere, devorare Mich. 3, habetur de primo: *odio habetis bonum et diligitis malum, qui violenter tollitis pelles eorum desuper eos, et carnem eorum desuper ossibus eorum.* De secundo et tertio Isa. 3: *rapina pauperis in domo vestra. Quare atteritis populum meum, et facies pauperum commolitis?* De quarto Eccles. 13: *venatio leonis est onager in eremo, sic pascua divitum sunt pauperes.* De quinto Prov. 30: *generatio quae pro dentibus gladios habet, et commandit molaribus suis ut comedat inopes de terra, et pauperes ex hominibus.* De sexto Ezech. 19: *factus est leo, et didicit praedam capere, et homines devorare.* Sed qualiter spiritus sanctus, qui hoc dicentibus inspiravit, ea intellexit? Respondeo. Raptores hoc pauperibus dicuntur facere quando ea faciunt rebus quae vitae eorum sunt necessariae. Cum raptor excoriat unum bovem, quem habet pauper homo, tale est pauperi ac si eum excoriaret: unde David 2 Reg. 12, cum proposuisset ei Nathan parabolam de divite habente oves et boves plurimos valde, qui abstulerat pauperi homini unicam ovem quam nutrierat ut filiam, et valde caram habebat, parcens suis, et parans ex ea convivium cuidam peregrino qui ad illum divitem venerat, respondit raptorem illum esse morte dignum, quasi homicidium commisisset: *vivit, inquit, dominus, quoniam*

filius mortis est vir qui hoc fecit. Secundum hunc modum raptor molit pauperem cum frumentum pauperi necessarium molit. Aliter raptor pauperem excoriat, cum illa ei aufert, quae per amorem ita adhaerent pauperis cordi, sicut pellis adhaeret corpori, immo plus adhaerere videntur. Cum enim pauper ad mortem infirmatur, potius permittit animam separari a corpore, quam id quod habet det medicis ut sanetur. Ex hac adhaesione potest patere qualis sit dolor pauperum in illorum bonorum ablatione. Carnem et sanguinem auferunt raptores pauperibus, cum auferunt eis illa quae ipsi acquisierunt labore et sudore, et proprii corporis consumptione, quae etiam proprio corpori subtraxerunt, ut in carnem converterentur et sanguinem. Plus raptor facit pauperi quam si eum excoriaret: tunc enim suam pellem ei auferret, sed nunc pauperi aufert quod non suum est, sed quod ei accommodatum est ab usurariis, et quod jam comedit et bibit: expendit enim pauper multoties frumentum et vinum antequam illa colligat. Pauper a raptore commolitur, quia inter spem evasionis et metum depraedationis quasi inter duas molas affligitur. Item facies pauperum commolitur: ad tantam enim maciem faciunt eos devenire prae nimia paupertate, quod videntur genae eorum depressae fuisse inter duas molas. Ad ostensionem magnae malitiae impiorum principum spiritus sanctus diversis bestiis crudelibus eos comparat, ut leoni et urso. Prov. 28: *leo rugiens et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem.* Lupo etiam comparatur princeps impius. Boetius in Lib. Consol. dicit de tali: *avaritia fervet, alienarum opum violentum ereptorem, lupi similem dixeris.* Malitiae magnitudinem quae in talibus est, ostendit Salomon Prov. 30, dicens: *generatio quae pro dentibus gladios habet, et commandit molaribus suis* et cetera. Velut dentes praecisivi sunt taxatores emendarum: quasi molares sunt mali collaterales: quasi ungues sunt praepositi. Dentes sunt, quia pauperes comedunt et devorant: gladii vero sunt, quia eos occidunt, dum vitam eorum eis auferunt, juxta illud Eccl. 34: *qui aufert in sudore panem, quasi qui occidit proximum suum.*

Caput 3

[88855] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 6 cap. 3 Circa principes qui in subditos suos sunt crudeles, specialiter attendenda est impietas injustarum talliarum. Et primo ostendetur circa hoc magnitudo culpae. Secundo magnitudo poenae. Tertio quam miserabilis sit status aliquorum principum, qui dicunt se a talibus talliis non posse cessare, cum tamen sciant quod facere eas ipsis sit damnabile. Ad culpae magnitudinem quatuor pertinent: scilicet infidelitas, Dei ingratitudo, contemptus Dei, et contemptus Angelorum ejus. Cum eamdem fidem debeat dominus subditis quam subditi ei, et dominus fidem velit sibi servari a subditis, magna infidelitas est cum ipse eis fidem non servat. Si subditus caperet dominum suum, vel alio modo malum ei faceret, proditor esset: sic dominus proditor est, si subditum capit nisi ille culpam commiserit quae hoc requirat. Nec minus indecens est si dominus absque culpa subditi eum capit, quam si subditus dominum caperet. Dicunt aliqui milites et aliqui principes: si aliquis mihi subditus non esset, et ei facerem malum, tunc bene scio quod peccarem; sed si subdito malo meo malum facio, non credo peccare, vel tantum peccare. Quibus potest dici, quod secundum hoc dominatio eorum diabolica

est. Diabolus enim talis dominus est, quod sibi subditis loco retributionis afflictionem reddit; et illis qui melius ei serviunt, plura mala facit. Praeterea quis sanae mentis dubitet minus licitum hostem esse in suos quam in extraneos? Quis nesciat causam proditionis esse cum amicis inimicitias exercere? Subditi, secundum verbum sapientis, sunt humiles amici, cum constet quod princeps vel miles fidem debeat pauperi homini antequam faceret ei homagium tamquam fratri suo Christiano, nec pauper cum a fide illa absolveret, cum ei homagium fecit, sed ex homagio recepto magis est ei obligatus; sic quomodo a crimine proditionis immunis est cum subdito malum facit, nisi ei prius significet quod non vult ei fidem illam servare, et quod non vult eum de cetero tamquam subditum, sed tamquam hostem habere?

Caput 4

[88856] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 6 cap. 4 De fidelitate domini ad subditum, et subditi ad dominum sic legitur in Decr. 22 causa, qu. 5: *qui domino suo fidelitatem jurat, ista sex in memoria semper debet habere: incolume, tutum, honestum, utile, facile, possibile.* Incolume videlicet ne sit in damnum domino de corpore suo. Tutum, ne sit ei in damnum de secreto suo vel de munitionibus suis per quas tutus esse potest: honestum, ne sit ei in damnum de sua justitia, vel de aliis causis quae ad honestatem pertinere videntur. Cavere debet ne cum ejus uxore adulteretur, vel cum nepte vel cum filia ejus fornicetur. Utile, ne sit ei in damnum de suis possessionibus: facile vel possibile, ne id bonum quod dominus suus leviter facere poterat, faciat ei difficile: vel ne id quod possibile erat, reddat ei impossibile, ut fidelis hoc caveat justum est. Sed quia non sufficit abstinere a malo, nisi hoc faciat quod bonum est; restat ut in sex praedictis domino suo fidelis consilium et auxilium praestet, si beneficiis dignus videri vult, et salvus esse de fidelitate quam juravit. Dominus quoque fideli suo his omnibus vicem reddere debet: quod si non fecerit, merito censebitur maleficus: sicut ille qui in domini praevaricatione vel faciendo vel consentiendo deprehensus fuerit, perfidus et perjurus est.

Caput 5

[88857] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 6 cap. 5 Peccatum ingratitudinis divinae ibi est. Deus enim honoravit eum aliis hominibus ipsum praeficiendo: ipse vero ex hoc inhonorat Deum in pauperibus eos opprimendo. In hoc similis est militibus qui dominus crucifixerunt, qui arundine de manu domini accepta caput ejus percutiebant. In arundine signatur terrena potestas, quam milites a Deo accipiunt, et postea ex ea in pauperibus eum percutiunt. Contemptus etiam Dei et Angelorum est ibi. Licet enim Deus tradiderit pauperes custodientes potentibus hujus saeculi, tamen ipse noluit eos esse absque custodibus caelestibus: immo unusquisque homo habet Angelum bonum sibi ad custodiam deputatum, quem ille contemnit qui pauperem hominem opprimit; et

cum Angelo Deum contemnit, cujus ministerium non reveretur.

Caput 6

[88858] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 6 cap. 6 Prima poena principum qui in subditos suos crudeles sunt, est paupertas. Dominus enim videns eos iniquos in paucis bonis temporalibus eis commissis, non vult eis amplius dare; sciens quod qui in modico iniquus est, et in majori iniquus est, ut habetur Luc. 16: unde frequenter videmus milites qui tallias faciunt, pauperes; illos autem qui non faciunt, divites. Secunda est principatus diminutio vel amissio: subditi enim eorum fugiunt eos. Justo enim judicio fit, ut qui plus volebant habere quam deberent, non habeant etiam quod deberent habere: unde legitur in Lib. Reg. 12, quod Roboam filius Salomonis volens aggravare jugum filiorum Israel, dominium decem tribuum amisit. Tertia est a majori et fortiori oppressio. Vult enim Deus opprimi ab aliquo potentiori, sicut ipsi minus potentes opprimunt, *juxta illud Psal. 57: Deus conteret dentes eorum in ore ipsorum: molas leonum confringet dominus.* Per dentes et molas leonum intelligitur potestas devorandi pauperes et conterendi, quam interdum dominus eis aufert. Quarta est cruciatus magni in futuro: durum enim judicium apud Deum merentur. Ea enim mensura qua mensi fuerint hi quibus praesunt, remetietur eis ab eo qui praeest illis. Unde non credant Deum misericorditer acturum cum eis, cum ipsi non agant misericorditer, immo nec juste, cum subditis suis. Ad haec pertinet quod legitur Sap. 6: *cito apparebit vobis regibus, quoniam judicium durissimum his qui praesunt, fiet. Exiguo enim concedetur misericordia, potentes potenter tormenta patientur. Non enim subtrahet personam cujusquam dominus, qui est omnium dominator, nec verebitur magnitudinem cujusquam. Pusillum et magnum ipse facit, et aequaliter illi cura est de omnibus: fortioribus autem fortior instat cruciatio.* Quinta est caelestis regni amissio: sic enim dominus dicturus est illi qui fidelis est in temporalibus istis: *euge serve bone et fidelis, quia in pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam*: et ita dicturus est illi qui se habuit infideliter: quia super pauca fuisti infidelis, supra nulla te constituam, intra in carcerem domini tui, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus. Mira insania potentum hujus mundi, qui cum receperint aliquid terrenum a Deo, non curant de eo ac si nihil aliud haberet quod dare posset: et qui plus tenent de terra ab eo, minus curant de eo; et quia plus habent de terra quam alii, de caelo non curant. Status talium valde miserabilis est Deo et hominibus exosus, multum est ignominiosus. Dicunt se a talibus talliis non posse cessare, cum tamen eas facere sciant esse damnabile. Sicut lupus odio habetur ab hominibus et a ceteris animalibus, quia non vivit nisi ex eis quae rapit; sic tales odio habentur. In hoc tamen est differentia: quia lupi non exercent rapinam contra lupos, sed contra animalia alterius speciei; sed raptores homines exercent rapinam contra homines qui sunt ejusdem speciei cum eis. Ignominiosus est status talium: sicut gloriosum est dare, sic vile est quaerere: et tanto vilius est genus quaerendi, quanto vilior est persona a qua quaeritur, et nobilior est persona quae quaerit. Vilitas ista quae est in quaerendo, multum debet reprimere principes et milites, ne ultra vires expenderent: plus enim est ignominiae in quaerendo, si ipsi scirent hoc

intelligere, quam sit honoris expendendo prodige. Tales sunt in tali statu in quali esset aliquis positus in carcere, cui non apponerentur nisi toxicata, et sic cogitaret: non possum vivere nisi comedam; et si comedo, comedo mortem meam. In magno dolore animi debent esse tales, et totam vitam suam contemnere. Ridiculosa est excusatio talium, ut patet ex verbis Augustini in Lib. de verbis domini dicentis: *sunt nonnulli qui aut militiae cingulo detinentur, aut in actu sunt publico constituti. Cum peccant graviter, assolent se prima voce a peccatis suis excusare quod militant, et ne bene aliquando faciant, occupatos se malis actibus conqueruntur. Indubitanter inexcusabilis est qui sciens et volens malam viam tenet, cum agnoscat viam bonam, et possit incedere per eam.*

Caput 7

[88859] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 6 cap. 7 Princeps qui locum Dei tenet, et eum imitari debet, magis appetere debet a subditis amari quam timeri: frequenter cogitare debet quod in illo extremo et districtissimo judicio oportebit de subditis Deo rationem reddi. Bona sua, si necesse fuerit, debet eis liberaliter communicare. Multum decet principem liberalitas. Haec est leonina nobilitas, juxta verbum Aristotelis in fin. Prior. De labore quem habet pro subditis pauperibus, et de beneficiis eis impensis debet retributionem a Deo, non ab homine, expectare. Debet eos a malis protegere, nec sustinere debet majores minores opprimere. Ministros pauperibus subditis misericordes debet habere. Princeps subditos suos majores opprimentes minores, fortiter debet reprimere, sicut ostendit Valerius maximus in Lib. de disciplina militari, dicens: *aspero castigationis genere militaris disciplina indiget: quia vires armis constant: quae ubi a recto tenore desciverint, oppressurae sunt nisi opprimantur.* Cum Seraphim Deo familiarissimi et propinquissimi sint, qui habent nomen ab excellentia dilectionis, et post illos Cherubini, qui nomen habent ab excellentia cognitionis, terreni principes exemplo summi principis habere debent familiarissimos et propinquissimos homines Dei amore incensos, et post illos, homines scientia praecellentes. Princeps qui in hoc mundo vices Dei habet agere, totis viribus ad hoc conari debet, ut principem hujus mundi, scilicet Diabolum, qui hujus dominium usurpat, possit ejicere. Item cum sciat principes districtissime seu durissime judicandos, judicium divinum ante oculos mentis quasi continue debet habere, et judicio proprio illud praevenire. Scriptum enim est 1 Cor. 6: *si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur.* Bernardus: *bonum judicium quod me illi districto subducit judicio et abscondit. Volo vultui irae judicatus apparere, non judicandus. Idem: judicemus interim, fratres, et terribilem illam expectationem studeamus praesenti declinare judicio. Idem: qui judicari dissimulant judicio quo princeps mundi hujus ejicitur foras, judicem expectent, vel magis timeant, a quo cum ipso principe suo foras ejicientur et ipsi.* Debet princeps sic se habere, ut in eo possint alii exemplum bonum accipere. Isidorus: *qui recte utitur regni potestate, formam justitiae factis magis quam verbis instituit. Ille nulla prosperitate erigitur, nulla adversitate turbatur, non innititur propriis viribus, nec a domino recedit cor ejus; fastigio humili praesidet animo, non eum delectat iniquitas, non inflammat cupiditas: sine defraudatione alicujus pauperes divites facit, et quod justa potestate a*

populis extorquere poterat, saepe miserendi clementia donat. Multum nocet exemplum principis mali. Bernardus in epistola: *principis error multos involvit, et tantis obest, quantis praeest ipse.* Exemplum vero bonum principis et Deo multum placet, et hominibus multum prodest. Bernardus in Epist.: *minime quidem Deus est acceptor personarum: nescio tamen quo pacto virtus plus in nobili placet: an forte quia plus caret? Siquidem ignobilis cum caret gloria, non facile liquet utrum careat quia nolit, aut quia non possit habere. Laudo factam de necessitate virtutem; sed plus illam quam elegit libertas, non induxit necessitas.* Princeps de bonis quae habet, Deo gratias agere debet. Augustinus: *ex his quae habes, age gratias tamquam fonti bonitatis unde habes*, atque *in omnibus bonis actibus tuis da illi claritatem.* Multum debet princeps cavere ne potestatem quam a Deo habet, indignis communicet, qui ea abutantur: mala enim ab eis facta ei imputarentur: sicut patet ex verbis domini, Joan. 19, cum dixisset Pilatus, potestatem habeo crucifigere te, et potestatem dimittere te, respondit ei dominus: *non haberes potestatem adversus me ullam, nisi tibi esset datum desuper. Propterea qui tradidit me tibi, majus peccatum habet.* Laudabiles mores debet habere princeps: unde Augustinus loquens principi vel militi: *ornet mores tuos pudicitia conjugalis, ornet sobrietas et frugalitas. Valde enim turpe est ut quem non vincit homo, vincat libido, et obruatur vino qui non vincitur ferro.*

Caput 8

[88860] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 6 cap. 8 Necessarium est principi a superbia cavere, si vult ab aliis vitiis abstinere. Vitium superbiae quasi rex est vitiorum; coronam habet, sed maledictam, juxta illud Isa. 28: *vae coronae superbiae.* Quando hoc vitium venit ad aliquem, non venit solum, sed adducit magnam societatem ad modum regis, juxta illud Eccle. 20: *initium omnis peccati superbia; qui tenet eam, adimplebitur maledictis* idest vitiis. Super quem locum sic habetur: *de superbia nascuntur haereses, schismata, detractiones, invidia, verbositas, jactantia, contentiones, et hujusmodi.* Hoc vitium ad modum regis magnas expensas requirit, ita quod superbis hominibus non sufficiant episcopatus, ducatus vel regna: unde dicitur Eccle. 21: *domus quae nimis locuples est, annullabitur superbia.* Et cum superbia majores expensas requirat quam cetera vitia, tamen minus utilitatis habere videtur. Ex vitiis enim pertinentibus ad concupiscentiam oculorum, videtur consequi aliqua utilitas, saltem corporalis; superbia vero animae nocet, corpori vero non videtur prodesse: unde Sap. 6, dicunt damnati qui sunt in Inferno: *quid nobis profuit superbia? Et divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Vitium superbiae ex quo habet dominum in aliquo, non de facile amittit: sicut reges non de facile amittunt castrum quod semel possident, quia potenter illud defendunt. Multum timendum est vitium superbiae. Infirmitas enim est quae vix sanatur, juxta illud Eccle. 3: *synagogae superborum non erit sanitas.* Si in tanto timore sunt infirmi cum eis dicitur quod infirmitatem habent incurabilem, in quanto timore debent esse qui laborant vitio superbiae, cum spiritus sanctus ostendat eis infirmitatem insanabilem habere? Vitium superbiae caput est antiqui serpentis, cujus capitis contritioni maxime esset insistendum:

unde Genes. 3, dictum est serpenti de muliere quae tenet figuram Ecclesiae: *ipsa conteret caput tuum.* Serpens modica percussione capitis occiditur: si capiti parcatur, frustra cetera membra ipsius percutiuntur; amputata enim cauda nihilominus vivit; sic frustra alia vitia a se amputare nititur, qui superbiam non relinquit. Hieronymus: *lubricus est antiquus serpens; et nisi capite teneatur, totus statim illabitur.* Eccle. 21: *quasi a facie colubri fuge peccata.* Sicut in colubro caput specialiter fugimus, sic superbia fugienda est quae caput est vitiorum. Eccle. 25: *non est caput nequius super caput colubri.* Contrito hoc capite, facile cetera vitia destruuntur. Chrysostomus: *tolle vitium hoc, ut non velint homines hominibus parere; et sine labore omnia alia vitia resecantur.* Vitium superbiae primogenitus Pharaonis infernalis, in cujus morte filii Israel liberantur. Golias in capite percussus a Davide cecidit in faciem suam, et sic David praevaluit adversus eum; sic qui superbiam, quae caput Diaboli est, in se viriliter percusserit, adversus Diabolum praevalebit aliis vitiis in fugam conversis. Superbia in campo remanet non cessans ab impugnatione hominis, dum homo vivit, et juxta illud, *cum bene pugnaris, cum cuncta subacta putaris, quae post infestat, vincenda superbia restat.* Superbia altitudo est quasi quaedam turris alia vitia defendens, et ea expugnari non permittens: ut patet in usurariis et raptoribus, qui ab usuris et rapinis cessare nolunt, quia videtur eis quod si ab eis cessarent, inter vicinos suos honorifice vivere non possent. Si vult princeps a malis abstinere, necesse habet excessum refraenare, qui superbiam sequi solet, et in se, et in uxore et filiis et filiabus, in familia et in ministris, in ornatu corporis, in equis, in multitudine familiae, in conviviis, aut in vasis aureis et argenteis, et aedificiis, et multis aliis. Laus domini est ubi munda est possessio, et innocens familiae disciplina. Multum cavendum est principi ne subditorum negligendo correptionem, habeat crudelem miserationem. Augustinus in epistola: modestus est medicus furenti phraenetico, et pater indisciplinato filio; ille ligando, ille caedendo, sed ambo diligendo. Si autem illos negligant, et perire permittant, ista potius falsa mansuetudo crudelis est. Bernardus super illud Psalm. 90, qui habitat: *quantum ergo compatiar, et si quid solatii possem impendere, quam libenter id facerem, novit ille quem nil latet: verumtamen si de poenarum diminutione solatium praebere voluero, crudelis et immisericors ero. Quantum enim subtraham de poena, tantum de corona furabor: tantum defraudabo fructus, quantum de semente subtraxero. Modica subtractio seminis non modicum est messis detrimentum.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Peraldi

De eruditione principum

liber VII

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 7

Prooemium

[88861] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 pr. Ultimo in hoc opere eruditionis principum ostendendum est, quomodo principes se habere debeant ad eos qui sunt contra ipsos, scilicet ad hostes. Et primo agemus de militum officio, quibus principes in hoc negotio plurimum indigent. Dei ordinatione milites circumdant Ecclesiam protegentes eam. Zach. 9: *circumdabo domum meam ex his qui militant mihi.* Deo militant qui Dei gloriam, non propriam quaerunt.

Caput 1

[88862] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 1 Notandum quod magni principes habent in servitio diversa genera hominum: aliqui enim serviunt eis in his quae pertinent ad victum: aliqui in his quae pertinent ad vestitum: aliqui in custodia equorum: aliqui vero serviunt in officio militari, quod officium est grave et laboriosum, honorabile seu gloriosum, et periculosum. Quia grave est et laboriosum, oportet quod milites sint fortes non solum corpore, sed

et animo. Fortitudo animi nobilior est quam corporis: haec hominem invincibilem reddit. Tob. 5: *fortis animo esto, ait Angelus Tobiae.* Seneca: *facilius est gentem unam quam virum unum vincere.* Matth. ult., dicit Christus discipulis: *confidite, ego vici mundum.* Mundus vincitur, cum nec bona ejus amantur, nec mala timentur. Officium istud ostendit apostolus laboriosum esse 1 Tim. 2, dicens: *labora sicut bonus miles Christi.* Honorabile est officium: milites enim nobiles reputantur, et nobiliter vivunt opera vilia declinando, inter quae vilissimum est peccatum, quod specialiter a militibus est cavendum, si vere nobiles esse volunt. Tullius: *is liber aestimandus est, qui nulli turpitudini servit.* Nobilitas carnis, si sola sit, res est contemptibilis. Sap.: *non est quo aliquis sibi de nobilitate generis blandiatur, si ex meliore parte famulus sit.* Multo indignius est mente servire quam corpore. De vera nobilitate naturali dicit Seneca: *quis est generosus a natura bene ad virtutem compositus.* Nobilitas gratuita est cum aliquis Dei gratiam habet, quia Dei filius est. Sap. *de illa nobilitate glorieris, quae filios Dei et coheredes facit.* Ad honorem officii militaris pertinet quod milites principi familiares sunt, et in equis vadunt. Item quod saecularibus negotiis se non implicant, reputantes hoc non decere nobilitatem sui officii. Periculosum est hoc officium: ideo cum aliquis fit miles, gladius ei traditur, et in collo percutitur. Alii officiales principum non habent adversarios, sed nec oportet eos armari cum faciunt officium suum: milites vero oportet armari, ita quod soli eorum oculi appareant, ubi etiam aliquando vulnerantur: nec sufficiunt eis arma corporalia, immo etiam necessaria est eis sapientiae armatura, quae nobilior est, juxta illud Eccl. 9: *melior est sapientia quam arma bellica.* Vere nobilior est quae partem nobiliorem militis protegit, scilicet animam.

Caput 2

[88863] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 2 Princeps Ecclesiae Christus potius triumphavit de hoste, patiendo, quam percutiendo. Exemplo ergo ejus milites Christiani patientiam debent amplecti tamquam multum eis necessariam, juxta illud Hebr. 10: *patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes, reportetis promissionem.* Portant servi Dei ad judicem meritum, et reportant praemium. Cum mundus sit plenus malis, mala illa multos faciunt deviare a via bona patientiam non habentes. Sine ipsa inter tot mala nullus sapienter se regit. Prov. 14: *qui patiens est, multa gubernatur sapientia: qui autem impatiens est, exaltat stultitiam suam. Qui impatiens est, ad ducatum caeci ambulat, et ad consilium insani operatur. Ira enim cui obedit excaecat eum, quae etiam brevis furor est.* Homo qui non habet patientiam, est velut homo inermis inter inimicos suos, unde in magno periculo est: vix pertransit dies quo iratus non sit; et aliquando tanta est ira quod in se manus injicit, dum per odium malitiae consentit, juxta illud Sapien. 17: *homo per malitiam occidit animam suam.* Aliquando fratrem suum vel verbis vel verberibus aggreditur, immo quod plus est, ipsum Deum aggreditur blasphemando: ipse igne irae domum suam et bona sua incendit: unde verissimum est illud Proverb. 19: *qui impatiens est, sustinebit damnum*; Eccl. 2: *vae his qui perdiderunt sustinentiam.* Ad hoc quod aliquis

tribulationes patienter sustineat, quatuor multum possunt valere. Primum est, si tribulationes quas dominus ejus sustinuit, attendat. Augustinus: *magna consolatio membris ex capite*; Bernar.: *videntes angustias domini nostri, levius vestras portabitis.* Joan. 15: *mementote sermonis mei, quem dixi vobis: non est servus major domino suo. Dominus proposito gaudio sustinuit crucem*: Hebr. 12. Melius est esse cum filio Dei in fornace Babylonis, quam cum Pharaone in delitiis. Hebr. 11: *fide Moyses grandis factus, negavit se esse filium Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere jucunditatem; majores divitias aestimans thesauro Aegyptiorum improperium Christi: aspiciebat enim in remunerationem.* Secundum est quod attendant a Deo tribulationes dari amicissimis ejus et filiis. Potius debemus velle quod Deus faciat nobis ut amicis et filiis, quam ut inimicis et adulteris. Item quod faciat nobis sicut aegris de quorum salute speramus, quam sicut aegris desperatis, quibus omnia concedantur. Tertium est ut attendatur utilitas quae in praesenti ex tribulatione provenit, sicut consolatus est dominus beatum Paulum petentem stimulum carnis a se removeri: *sufficit, inquit, tibi gratia mea: nam virtus in infirmitate perficitur*; quo audito Paulus consolatus respondit: *libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi.* Quartum est, ut attendatur utilitas tribulationum futurarum, quae duplex est: scilicet absolutio a debito poenae futurae, et remuneratio gloriae. Sancti poenam temporalem lucrum putant, quia pro illa magnitudinem poenae se evasuros aestimant. In hac vero absolutione talis esset misericordia, qualis esset si aliquis debens marcas, absolveretur pro fabis quibus computatum est. Plus enim est poena futura comparatione praesentis, quam marca respectu fabae. De magnitudine vero gloriae habetur Roman. 8: *non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Spiritualibus armis specialiter oportet Christi militem esse armatum, tamquam illum qui custodiae cordis plus intendit quam corporis, secundum illud Proverb. 4: *omni custodia serva cor tuum.* Tripliciter armatus esse debet: scilicet Dei verbo: Proverb. 30: *omnis sermo Dei clypeus ignitus est sperantibus in se*; clypeus, quia a malo protegit; ignitus vero, quia ad amorem Dei et bonorum operum accendit. Exemplis bonis, et specialiter exemplo Christi: 1 Petr. 4: *Christo in carne passo, et vos eadem cogitatione armamini*; Thren. 3: *dabit eis scutum cordis laborem tuum.* Labor Christi consideratus quasi quoddam scutum est Christi militibus. Item operatione bona quae multum valet ad custodiam. Augustinus: *non facile capitur a tentatore qui bono vacat exercitio.*

Caput 3

[88864] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 3 Sicut infirmi qui credunt se proximos morti, paratissimi volunt esse ad moriendum; sic milites pugnaturi parati debent esse mori, cum sint morti propinqui. Multum debent cavere offensam Dei, tamquam illi qui multum indigent gratia divini adjutorii. Deut. 24: *quando egressus fueris adversus hostes tuos in pugnam, custodies te ab omni re mala.* Cum pugnaturus in duello devotus sit Deo et sanctis ejus, quantum devotus debet esse qui cum multitudine est pugnaturus? Miles cum armatur ad pugnam, cogitare

debet a quo habet fortitudinem, ut pugnando ipsius gloriam quaerat. Augustinus in Epist.: *primum hoc cogita quando armaris ad pugnam, quia virtus tua etiam ipsa corporalis donum Dei est: si enim sic cogitabis, de dono Dei non facies contra Deum.* Spem et fiduciam debet habere miles in Deo, non pusillanimiter acturus, sed fortiter vivere vel mori paratus, exemplo illorum militum strenuissimorum, de quibus legitur 1 Mach. 4: *videns Lysias suorum fugam, et Judaeorum audaciam, et quod parati essent aut vivere aut mori fortiter, abiit Antiochiam.* Juxta verbum Senecae, *perniciosior est hostis fugientibus.* Multum iratus fuit Josue irridens populum domini fugientem. *Domine Deus, inquit, quid dicam videns Jerusalem hostibus suis terga vertentem?* Aristoteles in Lib. de Nat. Anim. ostendit duo membra valde nobilia esse in corpore humano, scilicet cerebrum et manum. De cerebro dicit quod est organum divinum, cujus operatio est intellectus et sensus; de manu vero dicit quod est organum organorum: *convenit, inquit, potentiae potentiarum organum organorum manus.* In corpore Ecclesiae quasi cerebrum est clerus, quasi manus est militum coetus. Clerus intellectu et sensu praecellit; coetus vero militum clerum protegit, et si totam Ecclesiam debeat defendere, maxime tamen clerum: ab eo habet directionem, et debet ei protectionem. Hanc Dei ordinationem qua Deus vult inter clerum et milites magnam esse dilectionem, multum innititur inimicus humani generis impedire, sciens concordiam et amorem eorum valde utilem esse Dei Ecclesiae, discordiam vero valde noxiam. Debet princeps et coetus militum bellando pacem intendere, juxta illud Augustini in Epist.: *esto in bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas: beati enim pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Idem: *pugnantem hostem necessitas perimat, non voluntas: sicut bellanti et resistenti violentia redditur, jam victo vel capto misericordia habetur, maxime in quo pacis perturbatio non timetur.* Idem 19 Lib. de Civ. Dei: *constat pacem belli esse optabilem finem.* Deut. 20: *si quando accesseris ad expugnandam civitatem, offerens ei primum pacem*: in eod.: *quando obsederis civitatem multo tempore, et munitionibus circumdederis ut expugnes eam, non succides arbores de quibus vesci potes, nec per circuitum securibus debes vastare regionem, quoniam lignum est et non homo, nec potest bellantium contra te augere numerum. Si qua autem ligna non sunt pomifera, sed agrestia, et in alios usus apta, succides, et instrues machinas, donec capias civitatem quae contra te dimicat.*

Caput 4

[88865] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 4 Princeps et milites multum debent cavere et timere gloriam vanam. Gregorius: *stultum est inde transitoria quaerere, unde possumus aeterna habere.* Peccatum vanae gloriae Deo est multum injuriosum, amatoribus suis infructuosum, damnosum et periculosum. Amator vanae gloriae, cui Deus bona sua quae totaliter erant ipsius, tali conditione dedit, ut Deus haberet gloriam, homo vero utilitatem: Deo partem suam, scilicet utilitatem a Deo sibi concessam merito perdit. Ipse judicium vilium personarum, scilicet adulatorum et hystrionum Dei judicio praeponit, laudem eorum appetens, de laude Dei non curans, dominio eorum se submittens dum judicium eorum timet, quod non timeret nisi aliquo

modo eis subjectus esset. 1 Cor. 4: *qui me judicat, dominus est.* Ipse servus est adulatorum et histrionum redimens se erga eos vestes veteres eis dando. Beatus Martinus medietatem pallii sui dedit pauperi, ut in paupere indueret Christum. Princeps et milites vanae gloriae amatores in servis Diaboli integro pallio et aliis vestibus induunt Diabolum: adulatores et histriones eos nunc magnificant, et nunc annihilant. Bernardus: *qui conscientias suas in alienis linguis posuerunt, modo parvi, modo magni, modo nulli sibi videntur, prout linguis hominum eos laudare vel vituperare placuerit: ascendunt usque ad caelos, et descendunt usque ad abyssos.* Fatuum est de judicio talium vel gloriari vel offendi, cum ipsi quasi caeci sint quantum ad bonitatem nostram quae primo cordis est, et cum a Deo judicari debeamus. Bernardus: *ut quid alieno vel mei ipsius testimonio sum contemptus, cujus nec vituperio reprobus nec laude dignus inveniar? Si ad tribunal vestrum judicandus adstarem, merito de laude vestra gloriarer; nunc autem cum solius Christo judicio sim praesentandus, quantae insaniae est mei vel alterius judicio gloriari?* Idem: *fidelis non suimet custos, non tutum arbitraretur labiis hominum committere gloriam suam arcae sine clave et sine sera.* Multum damnosum est peccatum vanae gloriae amatoribus suis: bona temporalia eis aufert, quae pro gloria humana prodige expendunt. Aufert etiam spiritualia bona, quae etiam inutilia sunt eis, quia corrupta intentione fiunt. Via convenientior ad gloriae acquisitionem eis esset contemptus gloriae: quia secundum verbum sapientis, hoc solum habet humana gloria gloriosum, quod appetentes se fugit, et fugientes appetit. Periculosus est valde amor vanae gloriae in principibus et militibus: facit enim eos periculis exponere, et labores et dolores multos sustinere, ut quasi fratres Diaboli sint, mortem pro humana gloria sustinendo. Vanagloria est flos qui a pueris, vel potius puerilibus hujus mundi colligitur. Isa. 40: *omnis caro fenum, et omnis gloria ejus sicut flos agri.* Cito arescit flos iste, juxta illud Isa. 28: *erit flos decidens gloria exultationis.* Fideliter se debent habere et principes et milites, gloriam quam dominus vult ei reddendo: unde cum offertur eis, debet offerre ei regi gloriae cujus est, dicentes: *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.* Si apud eos Deus fuerit rex gloriae, ipse erit eis dominus virtutum, dando virtutem et fortitudinem. Hujus fidelitatis exemplum habemus in Joab principe militiae David, quoniam non sibi, sed domino suo volebat gloriam: unde 2 Reg. 12 scripsit David in hunc modum: *dimicavi adversus Rabath, et capienda est urbs aquarum: nunc congrega reliquam partem populi, et obside civitatem, et cape eam; ne cum a me vastata fuerit urbs, nomini meo adscribatur victoria.* Bernardus: *fidelis revera famulus es, si de multa gloria domini tui, etsi non existente ex te, tamen transeunte per te, nil manibus tuis haerere contingat.*

Caput 5

[88866] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 5 Cum multum periculosa sit ira in principe, valde cavendum est ei ne secum habeat homines iracundos a quibus exuratur, et ne ab ipsa ira superetur, et ne ira in sinu cordis sui diu moretur. Cum ira ignis sit, non est tutum esse propinquum et familiarem homini iracundo. Prov. 22: *noli esse amicus homini iracundo*;

ibid. 15: *vir iracundus provocat rixas; qui autem patiens est, mitigat suscitatas*; ibid. 26: *sicut carbones ad prunam et ligna ad ignem, sic homo iracundus, incendit litem.* Caveat princeps ne pro consiliariis habeat homines praecipites et iracundos, secundum illud sapientis: *duo sunt maxime contraria consilio; scilicet festinantia, et ira.* Quod ira principis sit refraenanda, ostendit Seneca, exemplum ponens de rege apum: *iracundissimae, inquit, ac pro captu corporis pugnacissimae sunt apes, aculeum in vulnere relinquunt: rex ipse sine aculeo est: noluit ipsum natura nec saevum esse, nec ultionem in agone constitutum petere, telumque detraxit, et iram ejus inermem reliquit, exemplum hoc omnibus regibus ingerens.* Pudeat ab exiguis animalibus non trahere mores. Tanto moderatior animus esse debet, quanto vehementius nocet. Intolerabilis est princeps, si sit iracundus. Prov. 18: *spiritum ad irascendum facilem quis poterit sustinere?* Multum cavendum est principi ne ab ira superetur. Job 36: *non te superet ira, ut aliquem opprimas.* Debet princeps iram hostem valde nocivum reputare, et amplius timere superari ab ira quam superari ab homine. Zelus justitiae, qui est quasi ignis, ardere debet in oleo misericordiae. Ignis absque oleo lampadem destruit: sic zelus justitiae, si desit oleum misericordiae, nocet homini. Salvator destructionem Jerusalem, quam ex justitia facturus erat, prius flevit, Luc. 19. Super illud Matth. 5: *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, sic habetur: *justitiae lumen est misericordia: justitia sine misericordia caecus furor est.* Princeps qui locum Dei tenet, Deum judicando imitari debet, qui sine perturbatione irae judicat, secundum illud Sap. 12: *tu dominator virtutum cum tranquillitate judicas.* Diogenes, cum servus suus eum offendisset, ait illi: *nisi iratus essem, jam te verberibus enecassem.* Sine mora ira a sinu cordis est auferenda. Eccles. 7: *ira in sinu stulti requiescit*; Job 5: *virum stultum interficit iracundia.* Cum ira ignis sit infernalis, vere stultus est qui a sinu cordis sui eam sine dilatione non excutit. Ipsa ad modum trabis cordis oculum a cognitione veritatis impedit, juxta illud sapientis: *impedit ira animum, ne possit cernere verum.* Cum festucam de oculo corporis quam citius possumus auferamus, mirum est quomodo de oculo cordis trabem auferre non festinamus. Ephes. 4: *sol non occidat super iracundiam vestram.* Item mirum est quomodo trabem habens in oculo irae vel odii, alios praesumit judicare et corrigere. Matth. 7: *hypocrita, ejice primo trabem de oculo tuo, et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui.*

Caput 6

[88867] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 6 Princeps gratiam multum debet timere et cavere. Attendere debet Deum, qui sapientissimus est, esse patientissimum, et vindicaturum injurias suas in fine mundi. Bene debet sufficere uni vermiculo quod ita cito vindicetur de inimicis suis sicut Deus. Augustinus: *summae religionis est imitari quem colis.* Sic se habet homo ad sapientiam, sicut ad patientiam. Prov. 14: *qui patiens est, multa gubernatur sapientia*; ib. 19: *doctrina viri per patientiam noscitur.* Gregorius: *tanto quis minus doctus ostenditur, quanto minus patiens convincitur.* Magis patiens, Deo magis assimilatur sapientissimo et patientissimo. Prov. 4: *vir patiens operatur justitiam.* Non debet principem movere ad vindicandum se, quod ignominiam

sibi reputat si se non vindicet: hoc enim honor est, non ignominia in multis casibus: ut quando ille qui injuriatur, insanus est, vel est vilis persona, ut leprosus vel loripes: tunc enim homines magni cordis dedignantur vindicare se de illis, nolentes maculare ibi manus suas. Seneca: *quibusdam libenter parcas, a quibus te vindicare fastidias: ab his non aliter quam ab animalibus parvis et inquinantibus reducenda est manus.* Quando aliquis ergo non potest vindicare se absque speciali inquinatione manuum, et quando ille qui infert injuriam in hoc insanus est, non est ignominia, sed honor, si aliquis nolit se vindicare. Seneca: *magni animi est injurias in summa patientia pati.* Prov. 20: *honor est homini qui separat se a contentionibus.* Omnes autem stulti miscentur contumeliis, nec possunt ab illis separari: mixtio enim est inseparabilis unio. Sicut honor est separare se a contentionibus, sic ignominia est in contentione os suum alicujus convitio maculare. Seneca: *si magnanimus fueris, nunquam dices tibi contumeliam fieri. De inimico dices: non nocuit mihi, sed animum nocendi habuit; et cum in potestate tua videris eum, vindictam putabis vindicare potuisse. Scito honestum, et melius genus vindicandi esse ignoscere.* Multum debet principem a guerra refraenare guerra periculosa quam habet cum invisibili hoste, de qua dictum est ad serpentem. Genes. 3: *inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius*: et Job 7: *militia est vita hominis super terram.* Solent principes cum guerram habere debent cum potente, alias guerras si quas habent, pacificare, ut sic in guerra illa periculosa possint triumphare. Periculosa est guerra quam habemus cum hoste invisibili propter ejus potentiam, astutiam et malitiam, et pugnae continuitatem. Ipsa enim assidua tentatione non pulsat, ut saltem taedio nos vincat. Astutiam magnam habet et propter subtilitatem naturae, et diuturnitatem experientiae. Malitia ejus sanguinem nostrum incessanter sitit, ideo sanguisuga vocatur Prov. 30. In hoc bello magnum est damnum si quis vincatur: regnum enim aeternum amittit, et supplicio aeterno condemnatur. Si vero vincat, multum lucratur: regno aeterno remuneratur. Et ut breviter dicatur, sicut Diabolus pejor est homine, sic guerra quae habetur cum Daemonibus, periculosior est illa quae habetur cum hominibus: ideo princeps multum debet laborare ad ejus pacificationem. Quia principes habent guerras diversas, ideo de facili vincuntur: non enim sufficiunt diversis hostibus resistere. Unde dicitur de Diabolo, Habac. 1: *ipse de regibus triumphabit, et tyranni ridiculi ejus erunt.*

Caput 7

[88868] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 7 Non debet homo odire hominem, maxime Christianus Christianum suum fratrem; sed peccatum odire debet, quod et Deus odit, et omnium malorum quae in praesenti ex illo patimur, nobis causa existit: ad cujus odium David monet dicens, Psalm. 96: *qui diligitis dominum, odite malum.* Si aliquis interfecisset alicui patrem suum, multum eum odiret, si sine Dei offensa hoc facere posset. Quantum ergo debet odire peccatum, quod omnes amicos nostros mortuos occidit, et nos et amicos qui nobis remanserunt, interficit? Nullus enim moreretur, si non esset peccatum. Rom. 6: *stipendia peccati mors.*

Caput 8

[88869] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 8 Multum debet movere principem ad hoc quod guerram timeat, et quantum potest, caveat, hoc quod scit quod multa mala ex guerris sequuntur, et multa bona impediuntur, et parvus vel nullus fructus frequenter inde habetur. Item hoc quod scit pacem tantum a Christo et sapientibus diligi. Ex guerra sequuntur odia: propter guerram unam innumerabiles sunt aliquando in peccato odii, et sic sunt homicidae, juxta illud 1 Joan. 3: *omnis qui odit fratrem suum, homicida est.* Et frequenter qui in bello moriuntur, morte aeterna moriuntur, quod est irremediabile malum. Sequuntur inde incendia, rapinae et furta: filii agricolarum fures efficiuntur, filiae prostituuntur, eleemosynae et alia bona impediuntur, et specialiter mala inferuntur pauperibus, qui non meruerunt. Isa. 60: *qui recessit a malis, praedae patuit.* Horatius: *quicquid delirant reges, plectuntur Achivi.* In Ps. 9: *dum superbit impius, incenditur pauper.* Qui pauperi aufert modicum quod habet, multum eum gravat. In amissione unius gallinae plus gravatur, quam unus multum dives gravaretur in mille marchis: sicut patet ex judicio domini Luc. 19, de paupercula vidua mittente duo aera minuta in gazophilacium, quam judicavit plus posuisse quam omnes alios. Quantum damnificasset eam qui ea ipsi abstulisset? Vix est quin male accidat his qui guerras faciunt: aut enim malum infertur eis, et sic male eis accidit: aut ipsi inferunt malum aliis, et tunc deterius accidit eis. Melius est enim humiliari cum mitibus, quam dividere spolia cum superbis: Prov. 16. Ad talem statum deveniunt qui guerris intersunt, quod difficile est eis consulere, et in viam salutis eos ponere. Cum enim unus natus sit juvare alium, et fortiores sint ex eo quod sunt simul, unusquisque videtur occasio malorum quae fiunt ibi, secundum quod legitur Job 41, de corpore Diaboli. Corpus enim quasi scuta fusilia, et compactum squamis se se prementibus. Parvus vel nullus fructus videtur ex guerra sequi. Cum aliquis guerram facit ut sua recuperet, plus valet quod in guerra expendit, quam quod ibi acquirit. Quando vero guerram facit ut attinentem sibi occisum vindicet, hoc non est utile occiso: utilius esset ei quod occisor pro eo, vel ultra mare iret vel mitteret, vel suffragia aliqua ei procuraret. Inhumanum valde est Christianum cum Christiano guerram facere. Seneca: *ferina est rabies ista, sanguine et vulneribus laetari: hoc est abjecto homine in sylvestre animal transire.* Naturales inimicitiae videntur esse inter hominem et serpentem: sed serpens alii serpenti non nocet. Seneca: *immitissimus est homo homini: leo leoni non nocet, lupus lupum non laedit. Canes videntur esse homines cum aliis hominibus bellum facere desiderantes.*

Caput 9

[88870] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 9 Christus pacem multum dilexit, quem amorem ostendit in mundo veniendo, nascendo, praedicando, praedicatores mittendo, in die coenae pacem discipulis relinquendo, in passione pacem nostram carissime emendo, et post

resurrectionem discipulos ad pacem monendo. Noluit nasci in mundo isto, donec per totum mundum pax fuit. Ipso nato, multitudo Angelorum pacem hominibus commendavit, dicens: *in terra pax hominibus bonae voluntatis*, Luc. 2. Praedicans vero ait: *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*, Matth. 5. E contrario maledicti sunt, qui guerram facere cupiunt, quoniam filii Diaboli vocabuntur. Mittens vero praedicatores voluit ut ad pacem monerent. Matth. 19: *intrantes domum salutate eam, dicentes: pax huic domui.* In die coenae relicturus eos, pacem tamquam hereditatem eis reliquit, Joan. 14: *pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis.* Apparens discipulis post resurrectionem, ad pacem eos monuit Joan. 20. Pacem nostram carissime emit: mori enim voluit ut reconciliaret nos Deo. Adhuc et pacem peccatoris care paratus est emere. Quicumque enim peccaverit, si poeniteat, Deus paratus est remittere omnem offensam, et emere pacem ejus regno aeterno. Honorabilis est pax ista peccatori: si haberet Deum in carcere suo, non deberet honorabiliorem pacem requirere ab eo. Homines sapientes multum guerram fugiunt. Salomon qui sapientissimus fuit, in pace summa regnum suum tenuit quasi quadraginta annis. Licet tantum bonum sit pax quod suo contrario quaeratur, tamen cum pax et guerra sint contraria, et maxime a se distent, longa via est per guerram ad pacem pervenire: ideo alia via incedendum est. Citius pervenit homo ad pacem patiendo, quam bellum faciendo: et citius acquirit largiendo quam auferendo. Item monere debet principem ad hoc ut guerram timeat, et caveat varius eventus belli. Aliquando enim ei qui fortiorem se credit, deterius in bello accidit. 2 Reg. 11: *varius est eventus belli, et nunc hunc nunc illum consumit gladius.* Qui fortis est, invenit aeque fortem, juxta illud Hieronymi 46: *fortis impegit in fortem, et ambo pariter corruerunt.* Si quis malus est, vix erit quin inveniat aeque malum, juxta illud Prov. 7: *semper jurgia quaerit malus.* Angelus autem crudelis mittetur contra eum vel post hanc vitam ut eum deferat in Infernum, vel in praesenti mittetur ei aliquis homo malus ad refrenandum malitiam ejus.

Caput 10

[88871] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 10 Specialiter debet esse exosum principi peccatum incendiariorum. Incendiarius vero dicitur, qui propria auctoritate incendit civitatem vel villam, vel domum aliquam, vel segetem, vel rem similem, malo studio, ut pro vindicta. Si autem hoc faceret auctoritate illius qui habet potestatem indicendi justum bellum, non judicaretur incendiarius ex quo guerra esset justa. Hoc peccatum multum est Deo exosum tamquam bono hospitalitatis contrarium, quae multum placet Deo, secundum illud Hebr. ult.: *hospitalitatis nolite oblivisci: per hanc enim quidam placuerunt Angelis hospitio receptis.* Origenes: *domos hospitales ingressi sunt Angeli, domum vero hospitibus clausam ignis et sulphur succendit.* Domus quas Angeli ingressi sunt, fuerunt domus Abrahae et domus Lot; domus vero succensae fuerunt domus Sodomorum et Gomorrhaeorum. Hospitalitas tantum placet Deo, quod Deus in propria persona legitur ad hospitales homines declinasse. Refert Gregorius in quadam Homil. quod quidam paterfamilias multum fuit hospitalis: et quadam die cum peregrinos susciperet, et aquam daret manibus

ex humilitate, unus fuit inter eos, in cujus manibus aquam debuit fundere; et cum reversus urceum accepisset, non invenit eum in cujus manibus aquam debuit fundere; cumque hoc factum apud se miraretur, eadem nocte dominus ei per visionem dixit: ceteris diebus me in membris meis, hesterno autem die me in memetipso recepisti. Peccatum hoc est diabolicum, peccatum in spiritum sanctum, auctori suo, et ei cujus bona incenduntur, valde damnosum, salutis multum impeditivum: in praesenti punitur graviter, sed in futuro gravius est puniendum. Diabolicum est hoc peccatum. Diabolus igne impugnat homines in Inferno, incendiarius vero in hoc mundo. Unde cum sit similis Diabolo in hoc facto, merito erit ei similis in tormento. Peccatum in spiritum sanctum est, cum sit peccatum malitiae purae sine aliqua utilitate: valde damnosum est suo actori, cum ad emendam rei incensae teneatur, damnosum valde illi cujus bona incenduntur. Cum enim aliquis domum suam amisit, oportet eum ire mendicando per domos aliorum, et uxorem et familiam; quod valde grave est homini non consueto talibus. Eccl. 12: *vita nequam hospitandi de domo in domum.* Et interdum accidit quod nunquam redit ad statum, in quo erat ante incendium, et filii ejus fures efficiuntur, filiae prostituuntur, et omnium istorum reus est qui domum ejus incendit. Hoc peccatum multum impeditivum est salutis, et propter restitutionem rei incensae ad quam incendiarius tenetur, et propter maledictiones quae fiunt ei. Quando enim pauper sustinet aliquem defectum occasione illius incendii, vel videt filios suos lugentes in alieno hospitio, maledicit ei; quae maledictio incendiario ignis infernalis erit occasio. Eccl. 4: *maledicentis tibi in amaritudine animae tuae exaudietur deprecatio: exaudiet autem eum qui fecit illum*: ibid. 34: *deprecationem laesi dominus exaudiet, nec despiciet preces pupilli, nec viduam si effundat loquelam gemitus.* Incendiarius secundum leges humanas in praesenti punitur vel capitis amputatione, vel ignis crematione. Hoc enim aequum est ut qui dolo ignem apposuit, igne cremetur: nec debet absolvi nisi damno resarcito, et praestito juramento, quod ignem ulterius non apponat: et frequenter accidit quod tales morte mala moriuntur. Legitur 2 Reg. 14, de Absalon quod fecit succendi messem Joab: qui post suspensus, occisus est tribus lanceis Missis in cor ejus. Legitur et 13 Judic., quod Samson succendit segetes Philisthinorum, qui postea captus est a Philistaeis, et exoculatus, et semetipsum interfecit. Hospitalitatis amator multum puniet in futuro eos, quibus non solum dicere poterit, *hospes eram, et non collegistis me*, Matth. 25, sed poterit eis dicere, domum ubi colligi debebam in membris meis, in qua nihil juris habebatis, incendendo mihi hospitio abstulistis.

Caput 11

[88872] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 11 Sicut peccatum incendii timendum est et cavendum principi, sic et peccatum homicidii, quantum fieri potest salva utilitate reipublicae. Inexcusabilis est homo qui mortem hominis desiderat, cum natura etiam bruta animalia incitet ad hoc quod animalia quae sunt ejusdem speciei cum ipsis diligant. Eccl. 13: *omne animal diligit simile sibi: etiam lupus unus alterum diligit.* Praeterea peccatum hoc multum est contra illam partem juris naturalis, vel scripti in corde hominis, quae dictat quod non est faciendum homini

quod odit aliquis fieri sibi. Tob. 4. Unde cum mortem multum odio habeat, cavere debet ne eam alteri inferat. Hoc peccatum est diabolicum, et Diabolo multum assimilat: de quo habetur Joan. 8: *ille homicida erat ab initio.* Ipse fuit primo homicida sui, praeterea primorum parentum. Sicut primum homicidium fuit fratricidium, secundum quod dominus dixit Cain, *vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra*; sic et alia homicidia. Omnes enim eosdem parentes habuimus quos Cain et Abel. Unde Augustinus: *Adam et Evam intendamus, et omnes fratres sumus.* Hoc peccatum multum voluit dominus puniri. Genes. 9: *quicumque fuderit sanguinem hominis, fundetur sanguis illius*: et Matth. 26: *omnis qui acceperit gladium, gladio peribit.* Apoc. 13: *qui in gladio occiderit, oportet eum in gladio occidi.*

Caput 12

[88873] Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 12 Tria peccata dicuntur clamare ad Deum sicut homicidium: scilicet oppressio innocentum: Exod. 1: *ascendit clamor filiorum Israel ad Deum*: peccatum contra naturam. Genes. 18: *clamor Sodomorum et Gomorrhaeorum multiplicatus est*: et detentio mercedis mercenariorum. Jac. ult.: *ecce merces operariorum vestrorum, quae fraudata est a vobis, clamat, et clamor eorum in aures domini Sabaoth introivit.* Illa tria clamare dicuntur sicut homicidium, quia homicidio assimilantur. In peccato contra naturam effunditur quod corporis humani potuit esse materia; in oppressione vero innocentum et detentione mercedis aufertur pauperibus vita illorum: ideo a Deo quasi homicidium reputatur. Eccles. 34: *panis egentium vita pauperum: qui defraudat eum homo sanguinis est*: ibid.: *qui aufert in sudore panem, quasi qui occidit proximum suum.* Item ibid.: *qui effundit sanguinem, et qui fraudem facit mercenario, fratres sunt.* Item ad hoc quod princeps peccatum homicidii refugiat, movere debet eum hoc quod fideles filii Dei sunt. 1 Joan. 3: *filii Dei sumus.* Item homo ad imaginem Dei creatus est. Quicumque fuderit sanguinem hominis, fundetur sanguis illius. Subditur causa hujus: *ad imaginem Dei factus est homo.* Item hoc quod Deus ita care emit hominem: noluit destrui leviter, quod ita carum habet. Si quis vero haec vera esse credat de morte justorum et non injustorum: respondeo, quod mors injustorum quantum ad aliquid est periculosior. Mors enim peccatorum pessima, porta est, per quam est transitus ad mortem aeternam: ideo refugienda est magis, nisi fiat imperio divino: quod est quando fit a necessitate legis divinae: aliter non placet Deo. Ezech. 18: *numquid voluntatis meae est mors impii?* In eod.: *nolo mortem morientis, sed ut convertatur et vivat.* Mirum est, quomodo postquam humana natura divinae associata fuit in una persona, ausus fuerit quis occidere hominem nisi de imperio: cum cruci tanta reverentia exhibeatur, eo quod corpori dominico ad modicum tempus fuerit associata.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Leonardi Pistoriensis

De praescientia et praedestinatione

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1868 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[89116] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, pr. Instantissime rogatis me, charissime frater, ut vobis aliquem tractatum brevem facerem stilo facili, de praescientia et praedestinatione divina, per quem possetis aliquibus quaestionibus et objectionibus, quae de ipsis communiter fiunt ab hominibus, respondere. Unde vestrae instantiae pro posse satisfacere cupiens, aggressus sum facere, auxilio Dei praevio, quod rogastis. Scire tamen debetis quod ab antiquis philosophis, et etiam ab Ecclesiae doctoribus et magistris, tam antiquis quam modernis, haec quaestio fuit multipliciter et subtiliter ventilata. Quorum ego profundissimas et perplexas rationes evitans, leviores aliquas et vestrae capacitati accommodas, praelegi, non tamen quae penitus satisfacere possint, in hac profundissima et insolubili quaestione. Nam secundum apostolum ad Romanos 11, 33, *incomprehensibilia sunt judicia Dei et investigabiles viae ejus: quis enim cognovit sensum domini, aut quis*

consiliarius ejus fuit? et cetera. Sunt autem haec quae in hoc opusculo perstringuntur. Primo quid sit praescientia et praedestinatio Dei, et in quo a se invicem differant. Secundo quid sit reprobatio Dei, et quis praedestinationis et reprobationis effectus. Tertio utrum praescientia sit causa rerum praescitarum, vel res causae praescientiae. Quarto utrum praescientia Dei necessitatem eveniendi rebus imponat. Quinto utrum praedestinatio certitudinem habeat. Sexto utrum praedestinatio necessitatem imponat. Septimo quare Deus fecit hominem quem sciebat esse damnandum.

Caput 1

[89117] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 1 co. Sciendum est igitur, quod ista quatuor, videlicet scientia, praescientia, providentia et praedestinatio diversimode, sive diversis respectibus de Deo dicuntur, et habent per se additionem unius ad alterum. Scientia enim sive sapientia de omnibus est, scilicet de bonis et malis, de praeteritis, praesentibus et futuris; et non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis. Non enim ita scit Deus ista temporalia, ut seipsum nesciat; sed ipse solus seipsum perfecte novit, cujus scientiae comparatione, omnis creaturae scientia imperfecta est. Praescientia vero addit super scientiam, quamdam praecognitionem: est enim de futuris tantum, sed de omnibus; de bonis, scilicet, et de malis. Providentia vero includit in se praescientiam, et addit supra ipsam, quamdam praeparationem, sive promotionem in finem ultimum. Est enim de rebus praecognitis faciendis, sive gubernandis: unde et providus dicitur, qui bene conjectat de conferentibus ad finem ultimum consequendum, et de his quae ipsum possunt impedire. Providentia ergo dicitur quae rebus praescitis et ordinatis tribuit ea quae ordinem conservent et propellit omnem inordinationem. Praedestinatio autem in suo intellectu includit, non solum praescientiam, sed etiam providentiam; et addit supra eam aliquid; scilicet quemdam specialem modum, tam ex parte praedestinatorum, quam ex parte ipsius finis, quam etiam ex parte praedestinantis. Cum enim providentia Dei sit omnium rerum, et speciali quodam modo rerum habentium voluntatem, praedestinatio includit in se providentiam secundum illum modum specialem, quo est respectu hominum et habentium voluntatem. Est enim praedestinatio de hominibus salvandis. Item cum providentia respiciat ordinem uniuscujusque boni ad quemlibet finem, praedestinatio est tantum respectu eorum quae homo ex naturalibus suis consequi non potest, sed sunt elevata supra facultatem humanae naturae. Est enim respectu gloriae quae est in perfecta Dei fruitione, et respectu gratiae promoventis in ipsam gloriam. Unde dicit Damascenus, quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Item licet providentia sit promotio vel directio alicujus in finem, praedestinatio tamen includit in se providentiam, cum quadam speciali acceptione et electione voluntatis. Quamvis enim praedestinatio praesupponat actum cognitionis, nominat tamen actum voluntatis eligentis ad ea quae sola gratuita voluntate conferuntur. Unde dicitur ad Rom. 8, 29: *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Et ad Ephes. 1, 5: *praedestinavit nos in adoptionem filiorum secundum propositum voluntatis suae.* Sic igitur de essentia praedestinationis est praescientia et voluntas aliquorum. Ex praedictis itaque manifestum est quid sit praescientia et praedestinatio Dei.

Est enim praescientia Dei, certissima praecognitio omnium futurorum tam bonorum quam malorum. Praedestinatio vero, secundum Augustinum in Lib. de Praedest. Sanct., est gratiae praeparatio, idest divina electio, qua *elegit eos quos voluit ante mundi constitutionem*, ut ait Apost. ad Ephes. 1, 4. Vel secundum definitionem magistralem, praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Unde patet quod praedestinatio sine praescientia esse non potest; sed sine praedestinatione praescientia esse potest. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus; sed praescivit Deus etiam quae non ipse facturus, idest omnia mala: praedestinavit enim eos quos elegit; reliquos autem reprobavit, idest ad mortem aeternam praescivit.

Caput 2

[89118] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 2 co. Sicut autem praedestinatio Dei proprie est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, scilicet gratiae in praesenti et gloriae in futuro, ita reprobatio Dei est praescientia malitiae in quibusdam non finiendae et praeparatio poenae non terminandae, ut dicit Augustinus in Lib. de bono perseverantiae. Reprobatio enim Dei, qua ab aeterno, non eligendo, quosdam reprobavit, secundum duo consideratur: quorum alterum praescit et non praeparat, scilicet iniquitatem sive malitiam. Unde Augustinus ad Prosp. et Hilar.: *haec quidem regula inconcusse tenenda est: peccatores peccato praescitos esse non praeparatos, poenam autem esse praeparatam. Praeparavit enim Deus malis* (ut ait Fulgentius) *ignem aeternum, illis utique quos non praeparavit ad facienda peccata. Praeparavit enim Deus quod divina aequitas redderet, non quod humana iniquitas admitteret. Non enim sicut praeparavit sanctos ad justitiam prosequendam, sic praeparavit iniquos ad injustitiam admittendam; quia pravitatis operator nunquam fuit.* Praedestinatio, quantum est de se, non tantum importat scientiam, sed etiam voluntatem et potentiam. Sed quoniam causalitas gratiae et gloriae attribuitur proprie voluntati ut efficienti, scientiae autem ut dirigenti, potentiae vero ut exequenti; ideo etsi praedestinatio importat illa tria, tamen principalis est in genere voluntatis. Et ideo ab Augustino definitur praedestinatio per illa tria. Primo per id quod respicit potentiam in Lib. de fide ad Petr.: *praedestinatio est gratuitae donationis praeparatio.* Secundo per id quod respicit scientiam in Lib. de bono Persev.: *praedestinatio est praescientia beneficiorum Dei.* Tertio per id quod respiciat voluntatem; et propriissime in Lib. de Praedest. Sanct.: *praedestinatio est propositum miserendi.* Praedestinationis autem effectus est appositio illius gratiae, qua in praesenti justificamur, atque ad recte vivendum et in bono perseverandum adjuvamur, et qua in futuro beatificamur. Quem quidem effectum notificat apostolus ad Roman. 3, 24: *ut justificati gratia ipsius, haeredes simus secundum spem vitae aeternae.* Et sicut praedestinationis effectus est gratiae appositio, ita reprobationis effectus est quodammodo privatio sive substractio gratiae. Quae interdum in Scriptura sacra obduratio et excaecatio dicitur. Unde apostolus ait ad Rom. 9, 18: *cujus vult miseretur, et quem vult indurat*: misericordiam appellans praedestinationem (ut ait Augustinus ad Xistum), et praedestinationis effectum, idest gratiae appositionem; obdurationem vero gratiae privationem. Hic etiam de excaecatione dicitur 2

ad Corinth. 4, 4, quod *Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium*: quod una Glossa de Deo vero exponit. Sciendum tamen est, quod quia bonum subjacet providentiae Dei, ut causatum et ordinatum; ideo praedestinatio est idem quod causa gratiae et gloriae, ad quam gratia ordinatur. Sed quia malum non subjacet providentiae ut intentum vel causatum (cum omnis defectus accidat praeter intentionem) solum subjacet ei ut praescriptum et ordinatum, sicut dictum est; ideo reprobatio est tantum praescientia culpae et non causa, sed poenae ad quam culpa ordinatur, et cujus, scilicet poenae, est praescientia et causa. Unde Augustinus dicit ad Xistum: *non obdurat Deus immittendo malitiam, sed non impertiendo gratiam, sicut nec digni sunt.* Quibus enim non impertitur, nec digni sunt, nec merentur. Idem ad Simplicianum dicit: *non est intelligendum, quod Deus ita induret, quasi quemquam peccare cogat; sed tantum quibusdam peccatoribus misericordiam justificationis suae non largitur. Et ob hoc eos indurare dicitur, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent: eorum autem non miseretur, quibus gratiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima, judicat: quam non aperit, sed admiratur apostolus dicens: o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*, ad Roman. 11, 33.

Caput 3

Prooemium

[89119] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 3 pr. Consequenter considerandum est, utrum scientia vel praescientia Dei, sit causa rerum praescitarum; vel res futurae, sint causa praescientiae Dei. Et ut melius veritas appareat, producantur in medium aliqua argumenta. Circa primam partem sic proceditur.

[89120] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 3 arg. 1 Videtur, quod praescientia Dei sit causa rerum praescituram. Nam omne id quod antecedit aliud, et ipso posito ponitur, ipsum est causa illius, ut patet per definitionem causae: causa est, ad cujus esse sequitur aliud. Sed divina praescientia praecedit omne futurum, et ea posita ponuntur futura respectu quorum est ratio, et ea remota removentur futura: quia nec futura fuissent nisi ea Deus praescivisset; alias ignorantia poneretur in Deo, quod est absurdum. Ergo praescientia videtur esse causa praescitarum rerum.

[89121] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 3 arg. 2 Adhuc, sicut voluntas Dei est ipse Deus, ita et scientia ejus. Sed voluntas Dei absolute est causa omnium volitorum: unde dicit Psal. 4, 6: *omnia quaecumque voluit dominus fecit.* Ergo scientia ejus debet dici causa omnium scitorum.

[89122] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 3 arg. 3 Huic etiam sententiae Augustinus attestari videtur Lib. 15 de Trinitate sic dicens: *universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt novit eas Deus; sed ideo sunt, quia novit: non enim nescivit quae fuerat creaturus: quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit.*

[89123] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 3 s. c. In contrarium est, quia si praesci-

entia esset causa praesciti, cum Deus praesciat omnia mala, esset causa omnium malorum, et per consequens esset auctor omnium malorum, quod falsum est.

[89124] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 3 co. Sciendum est ergo circa istam materiam, quod scientia, sive praescientia, Dei potest considerari dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem. Et sic, cum praescientia nihil aliud dicat nisi praecognitionem, non importat aliquam causalitatem; alias omnis scientia vel praescientia causa esset rerum praescitarum; quod falsum est. Videmus enim quod praescientia medici, quando certitudinaliter novit infirmum brevi moriturum, non est causa mortis infirmi: praescientia etiam speculatoris qua videt hominem euntem per viam, in qua paratus est leo ad devorandum, non est causa perditionis illius, et hujusmodi. Alio modo potest considerari, inquantum est scientia artificis operantis res praescitas: et sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem: unde secundum modum quo scientia artificis operantis per artem suam est causa artificiati, consideranda est causalitas scientiae divinae. Est ergo iste progressus in productione artificiati. Primo scientia artificis ostendit finem. Secundo voluntas ejus intendit finem illum ostensum. Tertio voluntas imperat actum, per quem educatur opus. Quarto scientia dirigit illum actum. Quinto circa opus quod per actum educitur, scientia artificis ponit formam conceptam. Sic igitur scientia artificis se habet ut ostendens finem, ut dirigens actum, et ut informans opus operatum. Et ideo constat quod quicquid defectus vel deviationis a forma artis vel a fine accidit in effectu, non reducitur in scientiam artificis sicut in causam, etiam si defectus ille fuerit praescitus ab eo. Patet etiam, quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem quae imperat actum. Unde manifestum est, quod scientia vel praescientia Dei causalitatem non habet respectu mali, quod est deviatio a forma et a fine; sed tantum respectu bonorum, secundum quod consequuntur formam divinae artis et finem. Non tamen ita quod respectu eorum dicat perfectum rationem causalitatis, nisi secundum quod adjungitur voluntati. Et ideo dicit Magister sententiarum, quod scientia beneplaciti est causa rerum.

[89125] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum est, quod aliquid potest aliud sequi dupliciter. Uno modo per modum productionis, secundum quod unum producitur ab alio. Et sic id ad cujus esse sequitur aliud, est vere causa ejus in essendo. Alio modo per modum consecutionis. Et sic id ad cujus esse sequitur aliud, non est causa in essendo, sed solum in consequendo. Et omne tale dicitur esse causa sine qua non. Et talis causa dicitur esse scientia vel praescientia divina, si tamen scientiam ad simplicem notitiam referamus. Si vero scientiae sit adjuncta voluntas (quae dicitur scientia beneplaciti), tunc est causa omnium quae fecit Deus.

[89126] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas habet completam rationem causae, in quantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, qui, scilicet finis, est causa causarum. Unde et voluntas imperium habet super alias vires animae. Et ideo voluntas Dei absolute dicitur causa rerum; sed scientia non est ita, sicut patet per praedicta. Licet enim in Deo sit una res; tamen aliquid attribuitur uni, quod non attribuitur alteri: et ideo ratio non procedit.

[89127] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus

loquitur de scientia beneplaciti, sicut patet. Agit enim de bonis tantum, scilicet de creaturis, quas Deus facit. Quas quidem novit, non solum scientia simplicis notitiae, sed etiam scientia beneplaciti. Licet autem scientia vel praescientia Dei aliquo modo sit causa rerum scitarum, ut dictum est; nullo tamen modo res possunt esse causa scientiae vel praescientiae Dei. Non enim Deus accipit cognitionem a rebus, sicut nos accipimus; sed seipsum intelligit et cognoscit. Quamvis igitur res non praescirentur nisi essent futurae, non tamen ideo praesciuntur, quia futurae. Si enim hoc esset, tunc temporale esset causa aeterni, et creatum causa increati, et ex creaturis penderet scientia creatoris. Et ideo dicit Augustinus in 15 Lib. de Trinitate: *universas autem creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit: sed ideo sunt, quia novit.* Cum ergo dicitur, res non praescirentur nisi essent futurae, non notatur ibi causa, nisi forte, sine qua non; sed importatur solum consequentia unius ad alterum.

Caput 4

Prooemium

[89128] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 pr. Ex praedictis colligi potest, quod praescientia Dei necessitatem eveniendi rebus non imponat. Si enim praescientia Dei accipiatur pro simplici notitia futurorum, certum est, quod ipsa non est causa rerum praescitarum, ut ex jam dictis apparet: et ideo, licet praesciat res futuras, non tamen eis necessitatem imponit. Unde Augustinus super Joan.: *Deus, inquit, futurorum praescius, per prophetam praedixit infidelitatem Judaeorum, sed non fecit. Non enim ideo quemquam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata praenovit: illorum enim praescivit peccata, non fecit.* Si autem scientia Dei accipiatur pro notitia beneplaciti, similiter necessitatem rebus contingentibus non imponit. Omnia enim sic cognoscit esse futura, sicut ventura sunt: et cuncta quae contingenter eveniunt (ut illa quae sunt a libero arbitrio, et a casu, et a fortuna), sic praescit esse futura contingenter, sicut etiam praescit modum contingentiae, secundum quem sunt. Unde sicut erroneum est dicere, quod humani actus et eventus praescientiae et ordinationi divinae non subsint; ita erroneum est dicere, quod ex praescientia, vel ordinatione divina, humanis actibus necessitas ingeratur. Tolleretur enim libertas arbitrii, legum utilitas, consiliandi opportunitas, solicitudo bene vivendi, et poenarum praemiorumque justitia.

[89129] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 arg. 1 Sed contra hoc objicitur. Dictum est supra, quod praescientia beneplaciti est causa rerum. Sed omnis causa necessaria inducit necessario effectum: posita enim causa, necessario ponitur effectus, nisi sit deficiens in minori parte, sicut est causa naturalis. Cum ergo praescientia Dei non sit deficiens; videtur quod id quod praescitum est a Deo, sit necessarium.

[89130] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 arg. 2 Amplius, omne quod Deus praescit, est verum, quia scientiae Dei falsum subesse non potest. Sed (ut dicit philosophus in 1 Periher.), omne quod est, quando est, necesse est esse. Ergo si praescitum est modo verum, necesse est nunc

esse verum. Sed futurum est praescitum. Ergo necessarium est futurum esse; ergo ex necessitate eveniet.

[89131] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 arg. 3 Praeterea, ponatur quod Deus praescit aliquid in partem affirmativam, ut Socratem currere. Tunc sic: aut est possibile Socratem non currere, aut non est possibile. Si non est possibile ipsum non currere; ergo ab aequipollenti, necesse est ipsum currere: et sic habetur propositum. Si autem possibile est ipsum non currere, ponatur ergo ipsum non posse currere: (possibile enim est, secundum philosophum, quo posito non sequitur inconveniens). Sed positum erat, quod Deus praesciret Socratem currere: ergo praescit esse futurum, quod non est futurum. Omnis autem talis scientia falsa est; ergo scientia vel praescientia Dei falsa erit; quod est impossibile. Relinquitur ergo, quod Socratem non currere, non sit possibile sed necessarium.

[89132] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 arg. 4 Item, si Deus praescit Socratem currere; aut est possibile aliter evenire, aut non est possibile. Si non est possibile aliter evenire, ergo necessarium est sic evenire, sicut praescitum est, et sic habetur propositum. Si autem possibile aliter evenire quam Deus praescit; ergo divina praescientia est fallibilis et incerta: quod est falsum.

[89133] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 arg. 5 Adhuc, secundum philosophum in Lib. Prior., ex majori de necessario et minori de inesse, sequitur conclusio de necessario. Inde sic: omne praescitum a Deo necesse est esse verum. Sed Socratem currere est praescitum a Deo, ergo necesse est esse verum. Et sic idem quod prius.

[89134] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 arg. 6 Item, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, quia ad antecedens semper sequitur consequens, et ad necessarium nunquam sequitur nisi necessarium, sicut ad verum nunquam sequitur falsum, quamvis ad falsum aliquando sequatur verum, ut probatur in 1 Prior. Sed in hac conditionali, necesse est Socratem currere, si est praescitum a Deo: antecedens est necessarium absolute: tum quia omne praescitum est necessarium, tum quia omne aeternum est necessarium. Ergo Socratem currere, est necessarium absolute.

[89135] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 s. c. 1 In contrarium est auctoritas Augustini sumpta a simili in Lib. de libero arbitrio, dicentis: *sicut tu memoria tua non cogis esse facta quae praeterierunt, sic praescientia non cogit fieri quae futura sunt.*

[89136] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 s. c. 2 Item potest ostendi per rationes ducentes ad impossibile. Si enim praescientia Dei necessitatem rebus imponeret (sicut dictum est), tolleretur libertas arbitrii, periret consiliandi opportunitas, frustra bonis praemia et malis supplicia ponerentur, injuste boni praemiarentur et mali punirentur, laus et vituperium deperiret (quia, ut dicit Hieronymus, nemo peccat in eo quod vitare non potest), peccata nostra ad auctorem bonorum omnium referrentur, nec speculandi aliquid, vel deprecandi ratio nulla esset.

[89137] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod propter hujusmodi difficultates duplex fuit error circa istam materiam. Quidam enim, propter ordinem

causae ad causatum, dixerunt quod, cum praescientia Dei sit causa rerum et sit immutabilis, rebus necessitatem imponit; et ideo abstulerunt liberum arbitrium et peccatum. Et haec positio fuit haeretica et iniqua, quia destruit bonos mores. Alii vero propter ordinem scientiae ad scitum dixerunt, quod cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis requirit determinationem in re scita. Sed in futuris contingentibus, non est alterum determinate verum; et ideo, de eis certa cognitio esse non potest, nisi quando sunt. Cum autem Dei cognitio sit certissima et infallibilis, negaverunt Deum de futuris contingentibus praescientiam habere; cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri, cognitionem accipere. Et haec similiter positio haeretica fuit et impia, quia derogat nobilitati divinae. Et ideo positio vera et Catholica est, quae Deum honorat, et bonos mores conservat: in Deo est certissima praescientia futurorum omnium, nec tamen rebus contingentibus necessitatem imponit. Quomodo autem hoc esse valeat, sic percipi potest. Manifestum est, quod quando sunt multae causae ordinatae, effectus ultimus non sequetur causam primam in necessitate vel contingentia, sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Nam omne quod recipitur in aliquo, est in eo secundum modum recipientis, et non secundum modum recepti. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda; ut patet in fructificatione, arboris, cujus causa remota, sive prima, est motus solis, proxima vero est virtus generativa plantae. Fructificatio autem impediri potest per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei, licet sit invariabilis causa omnium, effectus tamen producuntur ab ipsa per operationes causarum secundarum. Et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios; et mediantibus causis secundis contingentibus, producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio major de infallibilitate divinae praescientiae: quia licet prima causa possit stabilis esse cum defectu causae secundae (sicut motus caeli cum sterilitate arboris), scientia tamen Dei non potest stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc hominem currere, et quod ipse homo deficiat a cursu. Et hoc est propter certitudinem scientiae ipsius. Ad hoc ergo quod sit certa scientia, oportet invenire aliquam certitudinem in re scita. Secunda est, quod antequam res sit, non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt, ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt. Et in istis causis habet effectus esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi fieri demonstratio; sicut est ortus solis, et eclypsis solis et lunae, et hujusmodi. Quaedam autem sunt, ex quibus sequuntur effectus in majori parte, sed tamen deficiunt in minori. Unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, inquantum sunt magis determinatae causae ad unum, quam ad aliud. Et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris. Quae tanto magis est certa, quanto sunt causae magis determinatae ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate infirmi, ac morte futura. Et judicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Quaedam vero causae sunt, quae se habent ad utrumlibet. Et in istis causis effectus futuri nullam habent certitudinem, vel determinationem. Et ideo contingentia ad utrumlibet, in causis suis nullo modo cognosci possunt; sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum. Et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur: ut patet de eo qui videt Socratem currere; quia tunc certam cognitionem habet de cursu ipsius; nam Socratem currere, dum currit, necessarium est. Intellectus autem divinus ab aeterno intuetur unumquodque contingentium, non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Nisi enim hoc esset, aliter cognosceret rem postquam est, quam antequam fieret: et sic de eventibus rerum aliquid accresceret cognitioni ejus. At vero cognitio Dei non causatur a rebus, sicut nostra; sed potius ipsa est causa rerum cognitarum. Scientia ergo Dei, cum sit vera et perfecta, eo modo quo res futurae sunt, eas evenire cognoscit. Et ideo ab aeterno uno intuitu vidit singula tempora, et cunctos hominum actus, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Patet igitur quod praescientia Dei perfecte et invariabiliter cognoscit res futuras prout eveniunt, nec tamen rebus contingentibus necessitatem imponit.

[89138] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod effectus non trahit necessitatem a causa prima, sed solum a causa proxima, ut dictum est.

[89139] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dictum philosophum intelligitur de eo, quod aliquid in actu ponit circa subjectum; quod postquam positum est, impossibile est non esse positum. Sed verum de futuro nihil ponit circa subjectum; quia non est verum pro praesenti, sed solum pro futuro; et ideo nullam habet necessitatem.

[89140] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod duplex est necessitas: scilicet absoluta, et conditionata, sive respectiva. Necessitas absoluta quae opponitur contingentiae, dicitur necessitas consequentis, quae est ex causis necessariis. Necessitas autem conditionata, est ex suppositione sive conditione; et dicitur necessitas consequentiae. Et haec non opponitur contingentiae, quia non est ex causis necessariis absolute. Nam aliquod contingens necessario sequitur, facta suppositione; ut si ponatur quod Socrates currit, necessario sequitur quod moveatur. Dicendum ergo, quod actus divinae cognitionis transit super contingens (etiam si futurum sit nobis), quia ei semper est praesens, sicut transit visus noster super ipsum cum est praesens. Et quia omne quod est, dum est, necesse est esse, quod tamen absolute non est necessarium; ideo in se consideratum, est contingens; sed relatum ad Dei cognitionem, est necessarium; quia ad ipsam refertur secundum quod est in esse actuali, cum aeternitati omnia sint praesentia. Non enim Deus videt tantum hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram, et respectu futuri esse praeteritam; sed videt id tempus, in quo est praesens, et rem esse praesentem in hoc tempore. Unde omnino simile est, si ego videam praesentialiter Socratem currere, quod quidem in se contingens est, sed relatum ad visum meum, est necessarium. Unde secundum distinctionem positam, dicendum est, quod praescitum est necessarium necessitate consequentiae, sive conditionata, et non necessitate consequentis, sive absoluta.

[89141] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod infallibilitas et certitudo praescientiae Dei, provenit ex hoc, quod rem videt semper ut praesentem, sicut dictum est. Nam tamen ex hoc, quod res praescita necessitatem absolutam acquirat, sed conditionatam solum, ut jam patuit.

[89142] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ista propositio, omne scitum a Deo, necesse est esse, est duplex. Potest enim esse de dicto; et sic est

composita, et est vera; quia hoc dictum est necessarium, scilicet scitum a Deo, est verum. Vel potest esse de re; et sic est divisa, et falsa: hanc enim rem quae ponitur scita a Deo, non est necesse fieri, quia contingenter fit. Et similiter conclusio duplex est. Hujus autem distinctionis ratio est; quia potest illud sumi secundum conditionem quae subjacet divinae scientiae, et hoc est secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet. Vel potest ista res sumi sine ulla conditione, et sic non est necessarium; quia potest considerari prout est in causis suis, antequam sit in actu, et ibi non habet necessitatem, nec ibi tantum est scita a Deo futura esse; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in sua causa, quia esset falsa scientia, cum in causa sua non sit determinatus.

[89143] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ad hoc argumentum quidam sic respondent, et dicunt, quod hoc antecedens, scilicet esse praescitum a Deo, est necessarium, nec tamen consequens est necessarium; quia illa regula intelligitur tantum in illis conditionalibus, in quibus antecedens est causa consequentis. Sed quia regula illa non probatur a philosopho de ratione causalitatis, sed ex ratione consequentiae (secundum quam ex necessario sequitur necessarium, sive sit causa, sive effectus); ideo aliter potest dici, quod antecedens est necessarium absolute, tamen ista res non potest subjacere divinae scientiae nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet; ipsam enim necesse est esse, dum est. Et ideo, similis necessitas inferenda est in consequente; ut scilicet accipiatur ipsum, quod est Socratem currere, secundum quod est in actu; et sic determinationem et necessitatem habet. Unde patet, quod si sumatur Socratem currere secundum hoc, quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet; non enim sequitur ex antecedente, nisi secundum quod substat divinae scientiae; cui subjicitur, prout consideratur praesentialiter in suo esse actuali: unde sic etiam sumendum est consequens. Et hoc modo patet, quod scilicet ex hypotesi, consequens necessarium est; necesse est enim Socratem currere dum currit.

Caput 5

Prooemium

[89144] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 pr. Post haec etiam de praedestinatione restat investigare. De qua hic ad praesens, praeter ea quae dicta sunt, duplex consideratio erit. Prima quidem, utrum praedestinatio certitudinem habeat. Secunda, utrum necessitatem imponat.

[89145] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 arg. 1 Ad primum ergo sic proceditur. Videtur quod praedestinatio certitudinem non habeat. Dicitur enim Apoc. 3, 11: *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* At hoc intelligitur de corona praesentis justitiae, aut de corona gloriae. Sed non de corona praesentis justitiae; quia gratia, quam quis habet, eo peccante destruitur, nec de subjecto in subjectum mutatur; ergo intelligitur de corona gloriae. Sed gloria non est alicujus in statu vitae, nisi secundum quod est ei praedestinata; ergo videtur quod unus possit accipere quod

alii praedestinatum est; et sic praedestinatio certa non erit.

[89146] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 arg. 2 Praeterea, Gregorius in Moral. dicit, quod aliis cadentibus, in eorum locum alii succedunt. Sed locus gloriae non potest dici eorum, nisi quia est eis praedestinatum; ergo idem quod prius.

[89147] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 arg. 3 Item in Psal. 68, 29, dicitur: *deleantur de libro vitae, et cum justis non scribantur.* Sed non potest deleri de libro, nisi quod ibi scriptum est. Cum ergo praedestinatio sit liber vitae, videtur quod aliquis a praedestinatione possit deficere, et ita certitudinem non habebit.

[89148] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 arg. 4 Amplius, eorum quae non sunt determinata, nec in se, nec in causis suis, non potest esse certitudo. Sed motus liberi arbitrii, quod est causa ad utrumlibet, non sunt determinati nec in se, nec in causis suis, antequam sint. Cum igitur effectus praedestinationis expleatur motibus liberi arbitrii, qui sunt opera meritoria; sequitur quod praedestinatio nullam certitudinem habeat.

[89149] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 s. c. 1 In contrarium est auctoritas Augustini in libro de correptione et gratia, cap. 13, dicentis: *certus est numerus electorum, qui non potest minui nec augeri.*

[89150] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 s. c. 2 Praeterea, 2 ad Timoth. 2, 19, dicitur: *novit Deus qui sunt ejus.* Cum ergo divina cognitio sit certa et infallibilis, ut supra dictum est; et praedestinatio in sui ratione praescientiam includat: praedestinatio certa erit.

[89151] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 co. Respondeo. Dicendum, quod cum divina cognitio perfecta sit, certa est et infallibilis. Et ideo non solum numerus praedestinatorum Deo certissimus est, licet incertus sit nobis, sed etiam numerus reproborum. Sciendum tamen est, quod secundum statum praesentis justitiae, quidam habentes gratiam perdunt eam, dum in peccata labuntur; et eis cadentibus, in eorum locum alii admittuntur, dum opera ipsorum in charitate facta, quae sibi et aliis ponderant, secundum quod charitas omnia merita sanctorum communia facit, ipsis peccantibus, eis prodesse desinunt ad aeternae vitae meritum: eorum autem fructus in illis manet qui in gratia perseverant. Non tamen ita quod eadem gratia numero quae in uno erat, ipso peccante, in alium trasmutetur. Unde secundum statum praesentis justitiae, nunquam Ecclesia destituitur existentibus in gratia; quia quibusdam peccantibus, in gratiam alii a domino advocantur. Et totum est certissimum apud Deum: unde Apocalyp. 3, 11, super illo verbo, *tene quod habes* etc. dicit Glossa: *cum Deo sit certus numerus suorum, si quis labatur, alius misericordia in locum ejus subinducitur, sicut per superbiam Judaeorum gentilitas subintravit.* Et per hoc patet responsio ad primum et secundum argumentum.

[89152] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praedestinatio dicitur liber vitae, secundum quod in eo dicitur aliquid scribi, non solum quantum ad praesentem justitiam, sed etiam quantum ad futuram gloriam; et sic nullo modo potest dici aliquis deleri de libro vitae. Sed illud quod est ibi scriptum quantum ad praesentem justitiam tantum,

dicitur deleri, non mutatione facta ex parte libri, ut in eo aliquid fuerit, quod postmodum non sit; sed ex parte illius qui in eo scriptus erat, in quantum scilicet ipse mutatur a statu praesentis justitiae.

[89153] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod contingens futurum, ut motus liberi arbitrii, quamvis non sit determinatum in causa sua, est tamen determinatum in esse suo secundum quod est in actu. Et sic subjacet certitudini praescientiae, sicut supradictum est de futuris contingentibus.

Caput 6

[89154] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 arg. 1 Deinde investigandum est, utrum praedestinatio necessitatem imponat. Et videtur quod sic. Quandocumque enim aliqua causa est tantae virtutis ad producendum effectum, quod impediri non potest, necessitatem et coactionem inducit. Sed praedestinatio quae est causa salutis hominum, voluntatem Dei nominat, quae impediri non potest. Unde dicitur Esther 13, 9, *non est qui tuae possit resistere voluntati.* Ergo praedestinatio necessitatem imponit. Cui rei videtur attestari Apost. ad Roman. 9, 18, dicens: *cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Et Psal. 134, 6: *omnia quaecumque voluit dominus fecit.*

[89155] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 arg. 2 Praeterea, nulla voluntas ligata vel impedita ad eliciendum proprium actum est libera, sed coacta. Sed voluntas humana per praedestinationem ligatur et impeditur ad eliciendum actum proprium, quod est velle; ut videtur dicere apostolus ad Roman. 9, 16: *non est volentis, nec currentis, sed miserentis Dei.* Interlin: *non est volentis, scilicet velle, nec currentis, scilicet currere, idest operari.* Ergo voluntas humana per praedestinationem cogitur. Et sic idem quod prius. Hoc idem confirmatur per id quod dicitur ad Philipp. 2, 13: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*, scilicet sua, ut dicit Interlin. Ergo talis erit unusquisque qualem vult Deus, cum nihil possit nisi quod Deus vult. Ad idem ostendendum valet id quod dicitur Joan. 6, 4: *nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me, traxerit eum.*

[89156] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 arg. 3 Ulterius videtur, quod Deus sit causa reprobationis et excaecationis, sicut est causa praedestinationis, et eodem modo reprobatio necessitatem imponat. Primo per id quod dicit Apost., 2 ad Corinth. 4, 4, *Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium.* Et una Glossa exponit hoc de Deo vero. Ergo ipse est causa excaecationis.

[89157] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 arg. 4 Ad idem est quod dicitur ad Rom. 9, 18: *cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

[89158] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 arg. 5 Amplius, secundum philosophum in Posteriorib., si affirmatio est causa affirmationis et negatio est causa negationis. Sed velle divinum est causa quod iste habeat gratiam, quia scilicet ipse Deus vult. Ergo videtur quod non velle Dei

sit causa quare iste gratiam non habeat. Sed hoc est obduratio. Ergo ex parte Dei accipienda est causa obdurationis.

[89159] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 arg. 6 Praeterea, sicut dicit philosophus 2 physicorum, id quod per sui praescientiam est causa salutis navis, scilicet gubernator, per sui absentiam est causa periculi. Sed Deus per sui praesentiam in anima est causa gratiae; ergo per sui absentiam est causa obdurationis.

[89160] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 s. c. Sed contra. Nullus juste culpatur vel laudatur, punitur vel remuneratur de eo quod ipsi necessitatem et coactionem ingerit, et cujus causa non est in ipso. Sed homo juste laudatur vel culpatur, punitur vel remuneratur de his quae ab ejus voluntate procedunt. Ergo praedestinatio voluntati hominis necessitatem non ingerit.

[89161] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 co. 1 Respondeo. Dicendum ad primam quaestionem, quod licet praedestinatio certitudinem habeat, non tamen illa certitudo necessitatem salvandis imponit: sicut enim supra dictum est (1 cap.). Praedestinatio in suo intellectus includit praescientiam, voluntatem et providentiam. Providentia autem quamvis sit omnium, ut dictum est, non tamen omnia necessario eveniunt, sed secundum conditionem proximarum causarum, quarum naturas et ordinem providentia non destruit, sed conservat. Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus, nec in quantum est causa, cum sit causa prima, cujus conditionem effectus non sequuntur, sed causae proximae. Nec inquantum certitudinem et determinationem habet; quia illa certitudo divinae praescientiae attenditur non secundum quod res sunt in suis causis, in quibus sunt ut possibile futurum tantum; sed secundum quod habet esse determinatum in actu, prout est praesens, et non ut futurum, ut supra expositum est cap. quarto. Voluntas etiam Dei cum sit causa universalis et prima omnium rerum, non excludit omnes proximas causas rerum. Nec hoc ex insufficientia voluntatis est, sed ex ordine sapientiae ipsius, quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit; ut sic etiam causandi dignitas creaturae communicaretur. Unde divinae voluntatis efficacia exigit, ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse. Et ita patet quod certitudo praedestinationis nullam necessitatem salvandis imponit.

[89162] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quamvis Dei voluntas sit immutabilis et invincibilis, non tamen sequitur, quod omnis effectus ejus sit necessarius necessitate absoluta, quam habet res a causa proxima; sed solum necessitate conditionata, sicut etiam de praescientia dictum est. Ad auctoritatem autem apostoli, qui dicit, *cujus vult miseretur* et cetera. Dicendum est quod apostolus intendit, quod Deus non praedestinat aliquem, vel infundit ei gratiam coactus, quasi ex necessitate naturae vel justitiae, vel ex meritis praecedentibus alicujus; sed ex mera liberalitate voluntatis suae. Et quod ita debeat intelligi, patet per literam praecedentem de Jacob et Esau; de quibus ibi dicitur, 5, 11: *cum enim nondum nati essent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia major serviet minori.* Auctoritas autem Psalmistae non cogit dicere quod voluntas Dei necessitatem imponit, sed quod semper infallibiliter impleatur. Sciendum tamen est, quod Deus dicitur velle aliquid dupliciter. Uno modo proprie; et sic dicitur

velle aliquid, cujus voluntas vere in eo est, et quod ei complacet. Et haec dicitur voluntas beneplaciti, quae semper in omnibus infallibiliter impletur. Et de hac loquitur Psal. et Isa. 46, 10: *omnis voluntas mea fiet.* Alio modo dicitur velle aliquid metaphorice, idest per similitudinem, eo quod ad modum volentis se habet, inquantum praecipit, vel consulit, prohibet, vel permittit aliquid. Et haec dicitur voluntas signi, quae non semper impletur; de qua dicit apostolus 1 ad Timoth. 2, 4: *qui vult omnes homines salvos fieri*, cum tamen omnes salvi non fiant, sed multi damnentur. De hac etiam dicitur Matth. 23, 37: *quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alis suis, et noluisti?*

[89163] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 ad 2 Ad aliud. Dicendum, quod voluntas humana per praedestinationem non ligatur nec impeditur ad eliciendum proprium actum, sed juvatur. Ideo autem dicit apostolus quod *non est volentis velle, nec currentis currere, sed miserentis Dei*, quia nemo potest per conatum propriae voluntatis consequi gratiam, vel per naturalia propria opus gratuitum elicere, sine divino auxilio. Unde ipse Christus dicit Joan. 15, 5: *sine me nihil potestis facere.* Cujus ratio est, quia licet voluntas hominis libera sit, tamen hanc libertatem non habet nisi a Deo, qui est causa efficiens hujusmodi libertatis. Et sicut dicitur in libro de causis, omnis causa primaria plus est influens super suum causatum, quam causa secunda; quia virtus et esse causae secundae, totum est a causa prima; et sic actus et operatio causae secundae reducitur in causam primam, cujus virtute operatur. Et per hunc modum dicit apostolus, quod *Deus operatur in nobis velle et perficere.* Ad id vero quod dicitur, *nemo potest venire ad me, nisi pater meus traxerit eum*, dicendum, quod homo trahitur tripliciter: aliquando enim trahitur violentia, sicut Susanna trahebatur ad mortem, ut dicitur Dan. 13, et Eleazarus trahebatur ad supplicium, ut dicitur 2 Machab. 6, 18. Et de hac tractione dicitur Prov. 24, 11: *qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.* Aliquando vero trahitur homo amore, vel delectationibus allectus, vel beneficiis provocatus, sicut trahitur puer ovo vel pomo sibi ostenso: unde dicit poeta: *trahit sua quemque voluptas.* De hac tractione dicitur Oseae 11, 4: *in funiculis Adam traham vos in vinculis charitatis.* Et Cant. 1, 32: *trahe me* et cetera. Et Joan. 12, 3: *si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.* Aliquando autem trahitur timore supplicii territus, sicut trahuntur qui timent supplicia. De hac tractione dicitur Jacobi 2, 6: *nonne divites per potentiam opprimunt vos, et ipsi trahunt vos ad judicia?* Tractio ergo ista de qua loquitur Christus, ut ostendit Glossa, non est violentiae, nec necessitatis, nec inviti, sed voluntatis et desiderii.

[89164] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 co. 2 Ad secundam quaestionem dicendum, quod reprobatio in suo intellectu tria includit: scilicet aeternam praescientiam meritorum, temporalem obdurationem sive excaecationem, et finalem damnationem. Primum, scilicet praescientia meritorum, causam non habet: cum enim Deus non accipiat cognitionem a rebus, sicut nos accipimus, sed ex seipso res intelligat et cognoscat, nullo modo res futurae possunt dici causa praescientiae Dei, sicut supra in fine tertii capituli dictum est. Item, cum praescientia secundum propriam rationem, non aliud dicat nisi simplicem notitiam futurorum, non importat aliquam causam; et ideo futurorum, et praecipue malorum, causa esse non potest, sicut supra (tertio capitulo) dictum est. Et secundum hoc reprobatio est tantum praescientia culpae sed non est causa. Secundum autem

et tertium, scilicet temporalis obduratio, et finalis damnatio, duplicem causam habent: unam ex parte hominis per modum meriti, aliam ex parte Dei per modum justitiae, culpae merito poenam adhibentis. Obduratio enim quandoque dicitur actus voluntatis obstinatae in malo, cui pertinaciter adhaeret. Et sic constat quod obdurationis causa non est Deus, sed homo; sicut nec alterius actus peccati, inquantum deformis est. Aliquando autem obduratio dicitur ipsa privatio gratiae, quae etiam excaecatio dicitur: quia gratia est quoddam lumen animae, et perfectio quaedam habilitans ipsam ad bonum. Aliquem autem carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere, tum quia Deus non ei infundit, vel non vult infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus nihil velit nisi bonum, non vult aliquem gratia privare, nisi secundum quod est quoddam bonum. Sed quod aliquis careat gratia, non est bonum simpliciter. Unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut quis careat gratia, si eam habere non vult, vel si negligenter ad eam habendam se praeparat: quia justum est, et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo, quod hujusmodi defectus absolute est causa prima ex parte hominis. Et per hunc modum quandoque invenitur Deus dici causa excaecationis vel obdurationis, non quidem immittendo malitiam, sed non impertiendo gratiam, sicut nec digni sunt, ut dicit Augustinus. Si enim non necessario impertitur: in ipso est impertiri, et non impertiri. Unde ejus quod est, non impertiri, aliquo modo causa est. Obduratio igitur ex parte hominis habet rationem culpae, sed ex parte Dei rationem justitiae. Similiter finalis damnatio habet duplicem causam; scilicet ex parte hominis, commissionem culpae, ex parte Dei, illationem poenae.

[89165] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 ad 3 Et per hoc patet responsio ad primas duas auctoritates, quod Deus excaecat mentes infidelium, non impertiendo malitiam, sed juste subtrahendo gratiam. Similiter, obdurat quem vult, quia non cogitur cuiquam indigno conferre gratiam. Nec est contra voluntatem Dei, sed secundum voluntatem ipsius, quod aliquis pro merito malitiae suae obduretur: inquantum obduratio dicit poenam justo judicio culpae obstinationis illatam.

[89166] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 ad 4 Ad tertium dicendum, quod effectus non sequitur nisi concurrentibus omnibus causis; sed ex defectu unius causae tantum consequitur negatio effectus. Dico igitur, quod causa gratiae sicut agens, est ipse Deus: et sicut recipiens, ipsa est anima per modum subjecti et materiae. Et ideo, quia formae inductae non est causa materia neque subjectum, nisi sit tale subjectum, ex cujus principiis fluat accidens, quale accidens non est gratia; ideo non dicitur simpliciter anima causa gratiae, sed recipiens tantum: Deus autem est causa ipsius. Dicitur tamen anima causa malitiae. Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis, sed potest incidere ex parte recipientis. Et ita est in proposito. Ipsa enim anima est causa obdurationis, inquantum obduratio culpam dicit.

[89167] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 6 ad 5 Ad quartum dicendum, quod Deus, quantum est in se, nulli est absens: sed homo a Deo praesente se absentat, sicut se absentat a praesenti lumine qui claudit oculos. Et ideo non est simile quod pro simili ponitur.

Caput 7

[89168] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 7 co. 1 Ultimo considerandum est, quare Deus facit hominem, quem praescit esse damnandum. Sunt enim quidam vesani, qui Deo in hoc iniquitatis maculam imponere non verentur, dicentes eum iniquum et impium, qui opus suum facit ad intolerabiles et interminabiles cruciatus. Rationes igitur adducendae sunt ad tantam vesaniam refrenandam et Dei justitiam demonstrandam. Et primo ostendendum est, quod voluntas Dei facientis hominem quem praescit esse damnandam, non est iniqua; deinde ponendae sunt rationes probantes quare Deus facit hominem quem praescit esse damnandum. Sciendum itaque quod ratio quare Deus hoc facit, est sua voluntas quae causa est omnium quae ab eo fiunt. Unde dicit Augustinus in 3 Lib. de Trinit.: *non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum.* Haec igitur sola est unde ortum est quicquid est. Voluntas autem ejus injusta vel iniqua esse non potest. Ex duobus enim contingit voluntatem alicujus a rectitudine deviare: videlicet aut ex ignorantia, aut ex affectione perversa. Quae quidem duo in Deo inesse non possunt. Cum sit summe sapiens, ignorantia in eum non cadit. Unde dicitur Job 12, 13, *apud eum est sapientia et fortitudo, et ipse habet consilium et intelligentiam.* Et ideo clamat apostolus ad Roman. 11, 33: *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei* et cetera. Hinc etiam Job 9, 4 dicitur: *sapiens corde et fortis robore.* Item, cum omnis artifex naturaliter diligat opus suum, impossibile est opificem omnium odire aliquam creaturam; et ideo affectio inordinata in eo esse non potest. Unde dicitur Sap. 11, 25: *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti, nec etiam odiens aliquid constituisti aut fecisti.* Ex his ergo apparet Dei voluntatem creatricem omnium justissimam fore, nec maculam aliquam iniquitatis habere. Et hoc est quod dicitur Deut. 32, 4: *Deus fidelis et absque ulla iniquitate, justus et rectus.* Item Habacuc 1, 13: *mundi sunt oculi tui, ne videns malum; et respicere ad iniquitatem non poteris.* Et ideo dicit Psalm. 10, 8: *justus dominus et justitias dilexit*, quantum ad ornatissimam affectionem, *aequitatem vidit vultus ejus*, quantum ad perfectissimam cognitionem. Licet autem Deus sit rectissimus et nihil odiat eorum quae fecit, dicitur autem odire aliqua metaphorice, non inquantum ab ipso procedunt, sed in quantum egrediuntur a regula rectitudinis suae. Illud enim quod non esse volumus, odire dicimur. Unde, cum mala fiant contra regulam rectitudinis illius, quia sunt privatio modi speciei et ordinis, ut dicit Augustinus, ea vult non esse; et ideo malos odio habere dicitur. Unde Sap. 14, 9: *odio sunt Deo impius et impietas ejus.* Dicitur etiam odire illos quorum punitionem vult. Sic enim ad modum odientis se habet. Et ideo dicit Psalm. 5, 7: *odisti omnes qui operantur iniquitatem: perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Quia vero divina voluntas est causa rerum omnium, ipsa causam habere non potest. Voluntas enim Dei est illi causa volendi: finis autem divinae voluntatis est sua bonitas: ipsa enim bonitas Deo est causa volendi. Et ideo dicit Augustinus in Lib. 83 quaestionum, q. 27, in fine, 4, 10, quod voluntatis ejus causa quaerenda non est: nam, ut idem dicit in Lib. contra Manicheos, *qui dicit, quare Deus voluit facere caelum et terram, majus aliquid quaerit, quam est voluntas Dei: nihil autem majus inveniri potest.* Quamvis autem divina voluntas causam non

habeat aliquid creatum: nihilominus tamen potest aliqua volendi ratio assignari vel bonitas ipsius, vel aliquid quod ad bonitatis vel sapientiae ipsius pulchritudinem ordinetur. Si enim nulla posset divinae bonitatis ratio assignari, cogeremur in quorumdam errorem declinare, dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat reddere rationem quare Deus vult. Quod divinae Scripturae manifeste contrariatur, quae Deum perhibet secundum suam sapientiam omnia fecisse, secundum illud Psal. 163, 24: *omnia in sapientia fecisti* et cetera. Et Eccles. 1, 10 dicitur: *Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua.* Augustinus etiam in Lib. 2 super Genesim ad Lit. dicit: *moventur quidam dicentes, cur creavit Deus quos futuros malos praesciebat? Et respondens, dicit quia providit, quid boni de malis eorum esset facturus: si enim eos fecit ut in eis relinqueret, unde et ipsi aliquid facerent, quo quicquid etiam culpabiliter eligerent illum de se laudabiliter operantem invenirent.*

[89169] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 7 co. 2 Compescamus igitur humanam temeritatem quae Deo iniquitatis maculam imponere non veretur; et approbantes divinam justitiam, assignemus aliquas rationes; quare Deus creat hominem quem praescit esse damnandum. Sit igitur prima ratio talis ex parte divinae liberalitatis. Melius est esse aliquid cum aliquo defectu, quam non esse simpliciter. Cum autem in peccatore damnando duo sint; videlicet natura quae bona est, et culpa quae mala est: non debuit Deus propter culpam subtrahere naturam; alias liberalitatem suam subtrahere videretur. Sicut videmus quod bonus artifex arcam facit, quam etiam praescit aliquam maculam contracturam. Et haec ratio potest colligi ex illo verbo apostoli 2 ad Timoth. 2, 13: *si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Si autem objiciatur, quod artifex, si sciret arcam in brevi comburendam, eam non faceret: respondendum est, quod si artifex sciret etiam in ipsa combustione suam sapientiam relucere debere, et arcam in igne non defecturam, non propter hoc se substraheret a factione ipsius. Unde, cum Deus sciat etiam in damnatis suam justitiam et suam sapientiam relucere, dum culpam per supplicium punit, conveniens erat ut propter hoc non se substraheret a productione hominum sua illorum culpa damnandorum. Secunda ratio sumitur ex parte divinae providentiae. Bonum enim totius est melius quam bonum particulare. Nam bonum particulare ordinatur ad bonum universale, sicut imperfectum ad perfectum. Ad ordinatam ergo providentiam pertinet potius promovere et conservare bonum universale, quam bonum particulare; et aliquando propter bonum universale particulare negligere: imo aliquando contra particulare propter universale facere. Sicut ad conservationem reipublicae principes et rectores suspendunt latrones, et interficiunt homicidas. Cum igitur natura humana per generationem propagetur et conservetur; si Deus hominem damnandum propagari vel nasci non sineret, vel animam non infunderet, ordinem generationis humanae destrueret, et sic bono universali particulare praeponeret et rectitudo suae providentiae cassaretur; quod penitus est absurdum. Congruum est igitur, ut propter generalius bonum fiat homo etiam damnandus, Deo aliquid melius providente: ut dicit apostolus ad Hebr. 11, 40. Tertia ratio sumitur ex parte divinae providentiae et reverentiae simul. Nam quanto magis rector auget rempublicam, et ipsos reipublicae conservatores gloriosius promovet et potioribus donis remunerat etiam cum suppliciis aliquorum, deprimendo scilicet et cruciando eorum adversarios et reipublicae destructores, tanto laudabilior redditur. Cum

igitur gloriam beatorum augeat consideratio tormentorum hostium suorum quae ipsi Dei beneficio evaserunt, congruum fuit ut Deus etiam homines conderet, quos sciebat esse damnandos. Beatis enim accrescit gloria de perditione malorum: tam quia gaudent de vindicta eorum, juxta illud Psal. 57, 11: *laetabitur justus cum viderit vindictam*: tum quia ipsi eorum supplicia evaserunt. Et propter hoc in gratiarum actiones et laudem et reverentiam exuberant creatoris, secundum illud 2 Machab. 1, 11: *de magnis periculis a Deo liberati magnifice gratias agimus ipsi.* Unde dicitur in Psalm. 95, 11: *laetetur mons Sion et exultent filiae Judae, propter judicia tua, domine.* Et ideo dicit Augustinus super Genesim: *frustra dicitur, non debet Deus creare quos praesciebat malos futuros: sciebat enim eos bonis profuturos et juste pro mala voluntate puniendos.* Hanc rationem innuit apostolus ad Roman. 9, 22, dicens: *volens Deus ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae, apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam.* Si autem objiciatur, quod nullus debet procurare propriam reverentiam et aliorum utilitatem cum dispendio aliorum: respondendum est, quod hoc verum esset, si fraudulentia vel aliqua injustitia committeretur; sed quando justitia non deseritur, sed servatur, ut in proposito fit, sicut ostensum est supra, semper debet bonorum utilitas procurari. Quarta ratio sumitur ex parte divinae potentiae et sapientiae simul. Nullus enim rex praepotens et veritatem diligens, debet occultare potentiam suam et impotentiam simulare: ne infirmus et impotens reputetur. Item nullus bonus artifex debet occultare sapientiam suam et ignorantiam simulare, ne inscius videatur. Unde dicitur Eccli. 20, 33: *melior est qui celat insipientiam suam, quam homo qui abscondit sapientiam suam.* Si ergo Deus non fecisset quem sciebat esse damnandum, potuisset inscius et impotens reputari: et quod plus posset malitia, quam divina potentia vel sapientia. Cujus contrarium scriptum est Sapien. 7, 30: *sapientiam non vincit malitia; attingit enim*, scilicet sapientia, *a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, cap. 8, 1. Hanc rationem tangit apostolus ad Roman. 9, 21, cum dicit: *an non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Si autem objiciatur, quod nullus debet ostendere potentiam suam in alicujus injuriam: respondendum est, quod Deus ex hoc nulli facit injuriam vel injustitiam, nec homo de Deo juste conqueri potest. Nam quicquid boni habet, a Deo habet, scilicet esse suum; malitiam autem habet a seipso, ut supra ostensum est. Unde dicit Augustinus super Genesim loquens de futuris damnandis: *a se habent voluntatem malam, a Deo naturam bonam et justam poenam.* Quod autem homo de bono conqueratur, injustum est: et ideo dicit apostolus ad Roman. 9, 14: *numquid iniquitas est apud eum? Absit.* Et subdit 20: *numquid dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic?* Et Isai. 45, 9: *vae qui contradicit factori suo: testa de Samiis terrae, numquid dicit lutum figulo suo, quid facis?* Si autem objiciatur, quod damnatus vellet potius non esse quam sic esse, juxta illud Matth. 26, 24: *bonum erat illi, si natus non fuisset homo ille.* Ergo injustitia fit illi: respondendum est quod licet damnati vellent potius non esse quam sic esse, non tamen absolute vellent non esse. Nullus enim potest simpliciter appetere destructionem sui esse, propter naturalem appetitum cujuslibet rei ad esse. Cum autem esse absolutum est melius quam conditionatum, non debuit Deus propter appetitum conditionatum esse absolutum cassare. Quinta ratio sumitur ex parte humanae arrogantiae. Si enim Deus non fecisset aliquem hominem damnandum, humana praesumptio salutem suam propriis meritis et non

Dei gratiae ascripsisset, dum credidisset per virtutem propriam, et ex suis naturalibus vel ex suis operibus se posse salvari. Haec ratio tangitur ad Rom. 9, 11, cum dicitur: *ut secundum electionem propositum Dei maneret: non ex operibus, sed ex vocante dictum est* et cetera. Unde ad Tit. 3, 5: *non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit.* Et ideo ad humiliandam humanam superbiam loquitur Deus, Job 40, 3, dicens: *numquid irritum facies judicium meum, et condemnabis me, ut tu justificeris? Et si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas, circunda tibi decorem, et in sublime erigere, et esto gloriosus, et ego confitebor, quod salvare te possit dextera tua*, v. 9.

[89170] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 7 co. 3 Sunt etiam nonnulli qui secundum suam dementiam, divinam providentiam reprehendunt dicentes, quod Deus talem hominem ita facere debuit, quod omnino peccare non posset; sequentes potius suam fatuam conceptionem, quam divinae providentiae rectissimam rationem. Si enim Deus creasset hominem talem, qui peccare non posset, plura inconvenientia sequerentur. Primum inconveniens est, quod libertas arbitrii tolleretur, et per consequens natura et nobilitas hominis cassaretur. Nobilitas enim hominis in hoc consistit, quod liberam habet electionem, dum ad utrumlibet flecti potest. Quod quidem animalia bruta, quae carent ratione, non habent, licet sensum et sensualitatis habeant appetitum. Unde dicere, quod Deus facere debuisset hominem qui peccare non possit, simile est ac si diceretur, quod debuisset eum facere animal brutum vel aliquid aliud minus nobile. Talibus contingit sicut dicit Psalm. 48, 21: *homo, cum in honore esset, non cognovit seipsum; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Hominis ergo nobilitas quam contulit ei Deus, est quod habeat arbitrii libertatem, per quam potest ad utrumlibet flecti, habens discretionem boni et mali. Unde dicitur Eccles. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui.* Et subditur, *ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuit ei dabitur illi.* Et ideo dicit Psalm. 8, 6: *minuisti eum paulo minus ab Angelis* et cetera. Aliud inconveniens est, quod meritorum et praemiorum ratio et justitia deperiret. Nullus enim meretur de eo cujus causa et libertas in ipso non est. Unde dicit poeta: *quid meruere boves, animal sine fraude, dolore?* Unde ratio merendi ex parte nostra est in libertate arbitrii. Et cum omne praemium causetur ex merito, cui respondet: si meritum non esset sublata libertate arbitrii, praemium non daretur: secundum illud apostoli 2 ad Timoth. 2, 5: *non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Ad hoc ergo ut caeleste praemium daretur homini, oportuit ut meritum praecederet, causatum ex conatu arbitrii, cui tale praemium datur: sicut dicit apostolus 2 ad Timoth. 4, 7: *bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi dominus in illa die justus judex* et cetera. Tertium inconveniens est, quod bonitati et perfectioni universi detraheretur. Nam perfectio universi consistit in hoc quod omnes gradus bonitatis creaturae communicabilis continet. Si autem natura humana a suo gradu translata in altiorem per Dei providentiam mutaretur, quamvis aliquod bonum humanae naturae accresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent, illo gradu, ex quo natura humana translata esset, vacuo remanente. Cum autem bonum universi excedat bonum particulare cujusque naturae creatae, sicut etiam bonum gentis excedit bonum singularis hominis, ut in 1 Ethic. dicitur, debuit Deus humanam

naturam facere qualem fecit, scilicet quae peccare posset, ut omnes gradus bonitatis impleret. Unde dicitur Deut. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Quartum inconveniens est, quia impediretur illud ex quo apparet Deus laudabilis. Nam in peccatis apparet etiam Deus multum laudabilis, dum per misericordiam parcit et per justitiam punit. Cum ergo id ex quo apparet Deus laudabilis, non debeat impediri, non debuit Deus omnino impedire peccatum faciendo hominem qui peccare non posset, ut perpetuo dici posset illud Psalm. 47, 1: *magnus dominus et laudabilis nimis* et cetera. Quintum inconveniens est, quia si homini daretur, quod peccare non posset secundum conditionem suae naturae, arbitrii libertate servata, quaedam contradictionis implicatio sequeretur. Arbitrium enim ideo dicitur liberum, quia ad utrumlibet flecti potest: potest enim aliquid facere et non facere, et potest facere bonum et malum. Si ergo haberet liberum arbitrium ad peccandum, et peccare non posset per naturam, duo contradictoria essent simul vera, quod est impossibile. Si autem objiciatur de arbitrio divino vel angelico, quod cum sit liberum, tamen peccare non potest: dicendum, quod cum Deus non habeat esse causatum vel dependens ab aliquo, secundum conditionem suae naturae, deficere nunquam potest, nec quantum ad esse nec quantum ad rectitudinem bonitatis; et ideo peccare non potest. Sed quaelibet creatura habet esse dependens et causatum ab alio, scilicet a Deo; et ideo secundum conditionem suae naturae quaelibet creatura deficere potest, et quantum ad esse et quantum ad rectitudinem voluntatis. Unde dicit Gregorius, quod omnia tenderent in nihilum nisi manu conditoris tenerentur. Et ideo quibuscumque confertur, ut in bono sic confirmentur, ut peccare non possint; hoc non habent per naturam, sed per Dei gratiam, per quam filii Dei efficiuntur ut quodammodo divinae naturae consortes: secundum illud Psalm. 81, 6: *ego dixi, dii estis et filii excelsi omnes.* Patet igitur ex praemissis, quod omnia quae a Deo fiunt, et bona et ordinata sunt. Et ideo dicitur Genes. 1, 13: *vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona.* Apostolus etiam dicit ad Rom. 13, 1: *quae a Deo sunt, ordinata sunt.*

[89171] Leonardus Pistoriensis, De praescientia, cap. 7 co. 4 Quamvis autem superius inductae sint rationes ad ostendendum quod nulla injustitia apud Deum est ex eo quod facit hominem quem praescit esse damnandum: unusquisque tamen caveat diligenter ne nimis incautus praesumat assignare causam in speciali, quare hunc vel hos determinate Deus eligat, et illum vel illos non eligat. Hoc enim nullus mortalium scire potest, nisi forte Deus vellet hoc alicui specialiter revelare. Unde dicit Augustinus: *cur potius hunc vel illum Deus liberet vel non liberet, scrutetur qui potest tam magnum profundum judiciorum Dei, verumtamen caveat praecipitium.* Item, quare hunc trahat et illum non trahat, noli dijudicare, si non vis errare. Et apostolus dicit ad Roman. 12, 3: *non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Qui enim hoc praesumeret perscrutari, Deo non praestaret obsequium, sed sibi ipsi judicium generaret: juxta illud Proverb. 25, 27: *sicut qui mel multum comedit, non est bonum: sic qui perscrutator est majestatis opprimetur a gloria*: illo scilicet disponente a cujus narratione cunctae linguae deficiunt. Qui et ipse consummatio sermonum existens, est *rex regum, et dominus dominantium*, Apoc. 19, 16: cujus potestas non auferetur, et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum, amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Sutton

De pluralitate formarum

a prooemio ad partem II

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[90470] Thomas de Sutton, De pluralitate formarum, pr. Quoniam sanctum est honorare veritatem prae caeteris amicis, ut dicit philosophus in 1 Ethic., ideo virtuosi homines non dimittunt propter veritatem amicis displicere, ea quae contraria reputant veritati reprobando. Sed plerumque verum a falso non recte discernentes, eo quod quaedam falsa probabiliora sunt quibusdam veris, falsum quandoque judicant verum propter apparentiam veri; ac per hoc dum putant falsum prosequi, ipsum tamquam amicum prosequuntur et repugnant veritati. Inter veritates siquidem de principiis naturae de unitate formae in uno individuo ad plurimas se extendit veritates: quam agnoscunt aliqui, sed ipsam esse falsitatem putantes, tractaverunt irreverenter, et penitus repudiaverunt. Quod vero ex ejus cognitione multa dependent consequentia, expediens videtur ipsam manifestare amatoribus

veritatis; ut ab eis agnita, non amplius impugnetur, sed potius tamquam praecipua amica honoretur, ipsi autem per ejus cognitionem ad videndum multas veritates illustrentur. Nec tamen oportet novas adducere rationes ad sui manifestationem: sed sufficiat ad praesens quasdam rationes communes in scriptis adductas contra cavillationes fortificare, auctoritatibus scilicet philosophi et sui Commentatoris eas confirmare, et tandem rationes dissolvere, quae mentes aliquorum ligant, ne dictam videant veritatem. Ostenditur autem propositum tribus viis ad praesens. Prima sumitur ex distinctione formarum a se invicem. Secunda ex ratione entitatis. Tertia ex ratione unitatis.

Pars 1

[90471] Thomas de Sutton, De pluralitate formarum, pars 1 Secundum primam viam arguitur communiter, quia formae rerum sunt sicut numeri et figurae quantum ad hoc, quod una forma addit perfectionem super aliam, sicut unus numerus addit super alium et sicut una figura super aliam, et virtute continet ipsam. Forma ergo perfectior virtute continet formam imperfectiorem. Posita ergo forma perfectiori, superfluit ponere imperfectiorem. Cum ergo in natura nihil sit superfluum, non permittit natura quod in eodem composito sint duae formae, quarum una sit perfectior alia. Ad hujus rationis evidentiam considerandum est, quod formae substantiales non distinguuntur ab invicem, sicut distinguuntur calor et sapor, quae sunt diversorum generum physice loquendo; sed omnes formae materiales distinguuntur sicut figurae quae sunt ejusdem generis physici. Formetur ergo principalis ratio sic. Impossibile est duas formas ejusdem generis physici simul perficere idem subjectum. Sed omnes formae substantiales sunt ejusdem generis physici. Ergo impossibile est duas formas substantiales simul perficere eamdem materiam. Hujus rationis primo declaranda est secunda propositio, quia ejus declaratio utilis est ad ostensionem primae. Probatur autem tripliciter. Primo quidem per transmutationem formarum ab invicem. Illae enim formae sunt ejusdem generis physici, inter quas est transmutatio per se: ita scilicet, quod una sit terminus a quo per se, non autem per accidens, scilicet cum adjunctione sui cum termino a quo: et alia sit terminus ad quem per se, non per accidens, ex hoc quod adjungitur alicui alteri. Verbi gratia, quando album mutatur in nigrum, si illud etiam mutetur in dulce, est transmutatio albi in dulce per accidens, sed albi in nigrum per se: et hoc ideo, quia album et nigrum sunt in eodem genere. Unde dicit philosophus 10 Metaph., quod ea quae sunt diversa genere, non habent viam, idest transmutationem ad invicem. Nunc autem inter formas substantiales per se est transmutatio. Et hoc manifestum est de formis quas omnes concedunt esse specificas. In talibus enim manifestum est, quod una abjicitur in inductione alterius: et hoc non est per accidens ad inductionem et abjectionem aliarum quae sunt termini transmutationis per se: sicut per se fit ignis ex aqua, vel e converso, vel pluvia ex vapore. Non enim generatio quae est in substantia, est per se ex aliquo accidente, ut ex albo; vel etiam quae est per se, terminatur ad aliquod accidens, puta, ad nigrum. Relinquitur ergo quod sit per se inter duas formas substantiales, quarum una abjicitur, et alia inducitur. Omnes ergo formae substantiales sunt ejusdem generis. Si vero ponantur aliquae formae quae non sint speci-

ficae, sicut aliqui ponunt in homine formam corporis aliam ab anima; adhuc oportebit per illam rationem ponere talem esse ejusdem generis cum aliis quae sunt specificae, eo quod inter illas formas et formas specificas est per se transmutatio: corpus enim hominis quod post mortem putrescit, resolvitur in elementa: fit enim corpus tale ex semine, et semen ex alimento, et alimentum ex elementis: ex eisdem enim nutrimur et sumus. Forma ergo corporis est ejusdem generis cum formis elementorum. Formae autem elementorum sunt ejusdem generis cum aliis formis specificis. Ergo et forma corporis in animali est ejusdem generis universaliter cum aliis formis specificis. Praeterea, quod non sit instantia in aliqua forma materiali, quantum ad hoc, ostenditur per hoc quod in substantiis semper generatio unius est corruptio alterius et e converso, ut dicit philosophus in Lib. de Gen. et Corr., ubi determinat de generatione et corruptione in universali. Universaliter ergo inter formas substantiales est transmutatio, sic quod in inductione unius est abjectio alterius, et e converso. Talis autem inductio et abjectio non potest esse per accidens ad inductionem et abjectionem aliorum quae sunt per se termini generationis et corruptionis: quia in generatione substantiae vel corruptione nihil potest per se esse terminus, nisi forma substantialis. Est ergo transmutatio inter quascumque formas universaliter. Oportet ergo dicere universaliter, quod omnes sunt ejusdem generis: et haec est prima probatio propositionis. Secundo probatur per locum a definitione. Dicit enim philosophus 5 Metaph., quod diversa genere sunt quae non habent idem susceptivum. Omnes ergo actus qui habent idem susceptivum, sunt ejusdem generis. Hoc est manifestum tam de accidentibus transeuntibus, quae sunt operationes, quam de formis permanentibus: visio enim albi et visio rubei sunt actus ejusdem generis, cum habeant idem proximum susceptivum, scilicet potentiam visivam: similiter albedo et rubedo sunt formae ejusdem generis, cum sint in eodem susceptivo, scilicet in superficie corporis terminati. Et hujus ratio est, quia potentiae distinguuntur per actus, ita quod actus diversorum generum habent diversas potentias. Proximum autem susceptivum cujuslibet actus est potentia nata perfici per illum actum. Unde oportet quod omnes actus qui habent idem susceptivum proximum, sint ejusdem generis. Nunc autem omnes formae substantiales habent idem susceptivum, quia sunt perfectiones ejusdem potentiae. Materia enim est illud quod est potentia quaedam ordinata ad formas omnes materiales tamquam ad suos actus sive perfectiones; et est susceptiva omnium formarum materialium, sicut lignum est susceptivum omnium formarum artificialium, ut dicitur 1 Physic. Omnes ergo formae materiales sunt ejusdem generis. Sed huic probationi potest obviari de anima, quae est actus corporis physici organici. Non enim videtur esse actus primae materiae tamquam potentiae immediate vel proxime, sed solum tamquam remote. Videtur autem esse actus corporis tamquam immediate: unde philosophus dicit in 2 de anima, quod ex corpore et anima fit unum tamquam ex potentia et actu. Et sic videtur, quod ejus susceptivum immediatum sit alterum a susceptivo aliarum formarum, licet idem habeant susceptivum remotum. Et ex hoc videtur sequi praedictum, quod anima non sit ejusdem generis cum formis materialibus, cum illa sint diversa genere quae non habent idem susceptivum proximum. Non enim oportet quod illa quae habent idem susceptivum remotum sint ejusdem generis: sic enim color et sapor essent ejusdem generis, cum sint in eadem substantia. Potentia autem dicitur non quodcumque principium actus, sed principium immediatum ipsius. Materia ergo si sit potentia sive susceptivum aliarum formarum, non sequitur quod sit animae. Sequitur ergo, ut videtur, quod anima sit alterius generis ab aliis formis. Ad hoc dicendum, quod necesse est idem susceptivum esse animae et aliarum formarum. Si enim accipiamus corpus in actu per aliam formam quam sit anima, quod quidem corpus maneat post mortem secundum aliquos, tale corpus non potest esse potentia respectu animae: quia si sic, posset post mortem suscipere animam; quia quamdiu manet potentia, tamdiu potest per agens duci ad actum naturaliter: sicut quamdiu in oculo manet potentia visiva, potest duci ad actum videndi. Nunc autem corpus mortuum per nullum agens naturale potest animam suscipere, sed tantum per agens supernaturale, quod est Deus: eo mortuo enim non fit vivum naturaliter, nisi per resolutionem ad primam materiam. Corpus autem mortuum nunquam fuit idem numero potentia respectu animae. Eodem modo etiam potest argui de quocumque accepto in corpore mortuo, quod sit compositum: nihil enim tale potest accipi, quod possit fieri vivum sine corruptione: fit enim resolutio corporis mortui usque ad primam materiam, antequam ex ipso generetur vivum: et ita relinquitur quod materia prima sit potentia immediata respectu animae, si accipiamus animam secundum suam propriam rationem, sicut est potentia immediata respectu aliarum formarum. Tamen si consideremus corpus in actu per ipsam animam, tunc ipsum corpus sic consideratum est potentia respectu animae, et secundum quod ipsa dat esse vivum et sensitivum, et sic deinceps: et sic loquitur philosophus in 2 de anima, cum dicit, quod ex corpore et anima fit unum, sicut ex potentia et actu: et similiter quando dicit ibi quod anima est actus corporis. Ideo autem sic loquitur, quia in definitione formae debet poni materia prout appropriata est illi formae, non autem secundum quod communis est sibi et aliis. Et similis est modus loquendi cum dicitur, anima est actus corporis, ac si diceretur, calor est actus calefacti. Non autem id cujus calor est actus, est qualificatum alia qualitate priori quam sit calor, quia calor est de primis quatuor qualitatibus; sed intelligitur quod sit qualificatum primo calore, qui est actus ejus. Nec potest dici, quod dispositio susceptivi, per quam appropriatur potentia actui, det ipsi susceptivo rationem potentiae, ita scilicet quod illa dispositione destructa non sit amplius potentia respectu talis formae: sicut si diceretur, quod propria harmonia facit quod corpus est potentia respectu animae; et ideo ipsa harmonia destructa vel soluta, jam non est potentia, scilicet susceptiva respectu ipsius. Si enim hoc esset verum, tot essent potentiae quot actus: et non responderet una potentia diversis actibus ejusdem generis; quia diversi actus requirunt diversas dispositiones in potentia susceptiva. Videmus enim actus activorum esse in patiente et dispositio, ut dicitur 2 de anima. Unde etiam formae elementorum, de quibus manifestum est quod habent idem susceptivum proximum, requirunt in suo susceptivo dispositiones contrarias; puta, forma ignis calorem, forma aquae frigiditatem. Nec valet si dicatur, quod hoc fit propter defectum agentis naturalis, quod illa potentia passiva quae est corpus mortuum, non potest duci ad actum vitae. Quia cuilibet potentiae passivae respondet aliqua potentia activa, quae possit eam ducere ad actum: alioquin illa potentia passiva esset otiosa. Unde ex hoc quod non est aliqua potentia naturalis quae possit disponere corpus mortuum ad actum vitae, sequitur quod ipsum non est potentia respectu talis actus, et per consequens etiam non est idem corpus secundum formam, quod fuit vivum; illud enim corpus vivum erat potentia respectu animae, secundum quod anima dat esse vivum et ulteriores perfectiones; licet materia sit ejus potentia, secundum quod constituit esse substantiale et esse corporeum, sicut dictum est. Sic ergo oportet quod omnes formae materiales sint ejusdem generis, eo quod omnes habent idem susceptivum proximum, scilicet materiam primam: et haec est secunda propositionis probatio. Ostenditur hoc idem ex habitudine formarum ad se invicem quantum ad suas essentias. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod formae diversorum generum sic se habent, quod una nihil habet in sui natura de virtute alterius, sed sunt penitus diversae naturae, quarum nulla continetur in alia; puta color et sapor, quorum neutrum est virtute in altero, et ex hoc sunt diversa secundum genus. Sed formae ejusdem generis sic se habent, quod semper una virtute continet aliam: illa scilicet quae est perfectior in se continet imperfectiorem cum alio addito. Sicut videmus quod una figura continet aliam, et aliquid amplius: tetragonum enim continet trigonum, et addit unum angulum: pentagonum continet tetragonum, et addit unum angulum: et ita de ceteris. Et sicut est in genere rectilinearum figurarum; ita est in aliis generibus. Cum enim in omni genere sit unum primum quod est mensura omnium quae sunt in illo genere; oportet quod diversae formae ejusdem generis sint ab invicem distinctae per recessum a primo sui generis, et quod multiplicentur secundum quod multum recedunt ab illo primo, quaedam minus et quaedam magis; ut scilicet tot sint formae, quot modis fit recessus ab illo primo. Puta, in genere coloris, tot sunt species, quot modis fit recessus ab illo primo in genere coloris, et mensura totam perfectionem sui generis comprehendente. Unde et philosophus 10 Metaph., nigrum quod maxime distat ab albo, dicit esse privationem albi, eo quod minime habet perfectionem coloris albi: et ita est in aliis contrariis. Omnia enim contraria sunt in eodem genere: unde unum contrariorum semper est privatio respectu alterius quod est habitus, eo quod continet totam perfectionem sui generis. Ex his concludi potest: quaecumque formae sic se habent ad invicem, quod semper perfectior continet in se imperfectiorem, et super eam addit aliquid, sunt ejusdem generis. Sic se habent omnes formae substantiales: tales enim formae sunt ut numeri, quorum species resultant per hoc quod major addit unitatem supra minorem, sicut dicitur 8 Metaph. et 9. Omnes ergo formae substantiales materiales sunt ejusdem generis. Sicut enim numeri diversi resultant secundum progressionem naturalem ab unitate, ita quod primus numerus super unitatem addit unitatem, et sic deinceps; ita formae materiales accipiuntur secundum quemdam a materia recessum secundum perfectius et imperfectius. Formae siquidem elementorum sunt propinquissimae materiae primae, et sic imperfectissimae secundum Commentatorem, et quasi parum a materia recedentes: unde corpora elementalia dicuntur prima corpora tamquam a primis formis et materia prima constituta. Istas autem formas propter sui propinquitatem ad materiam non sequitur aliqua operatio excedens qualitates activas et passivas. Consequenter autem magis recedunt ab imperfectione et potentialitate materiae primae formae mixtorum, utpote habentes in se quidquid habent formae elementorum, et adhuc amplius. Unde et ipsas consequuntur operationes excedentes qualitates activas et passivas elementorum: puta adamas trahit ferrum, jaspis restringit sanguinem, et sic de aliis: et in istis etiam sunt multi, gradus. Similis est etiam comparatio plantarum ad inanimata: quod scilicet formae plantarum excedunt omnium inanimatorum formam: ex quo quidem excessu habent in seipsis principium sui motus activum, puta, nutritionis et augmentationis, quod nulli inanimato competit. Similiter etiam formae animalium excedunt formas plantarum, et plus elongantur a terrestreitate materiae: propter quod habent in se principium sui motus, sed et cognitiones aliarum rerum. Anima vero humana inter omnes formas receptas in materia perfectissima est. Unde non solum est principium cognitionis quae est per organum corporale:

sed quia elevata est super materiam, naturaliter habet cognitionem et intelligentiam separatam a materia: unde oportet quod sit perpetua, sicut inquit philosophus 12 Metaph., quod inter omnes formas ipsa sola manet post corporis corruptionem. Sic ergo cum sit perfectissima inter omnes formas materiales, et contineat virtualiter vegetativam plantae, et sensitivam bruti, oportet quod contineat virtute omnes alias formas materiales. Et ita quantum ad hoc quod est perfectio corporis, est ejusdem generis cum aliis formis corporalibus vel materialibus. Et sic considerari potest quod semper forma substantialis quae est perfectior continet in se imperfectiorem et amplius. Et ita relinquitur, quod omnes sunt ejusdem generis. Et haec est tertia et ultima probatio propositionis. Prima vero propositio ejusdem rationis probatur ex his quae dicta sunt. Primo quidem per transmutationem formarum ad invicem. Si enim aliquae duae formae perficiunt simul idem subjectum, illae sunt contingentes, nullam repugnantiam habentes. Inter formas autem contingentes non cadit transmutatio per se: contingens enim non fit ex contingenti nisi per accidens; nec per consequens corrumpitur contingens nisi per accidens, sicut dicitur 1 Physic. Si autem inter formas quae simul sunt in subjecto, non cadit transmutatio per se, sequitur quod non sint ejusdem generis; quia inter formas ejusdem generis cadit transmutatio per se, ut prius ostensum est. Impossibile est ergo duas formas ejusdem generis simul perficere idem subjectum. Secundo ostenditur idem per hoc quod formae ejusdem generis habent idem susceptivum immediatum. Non est autem possibile, quod duae formae habeant idem susceptivum numero immediatum simul; quia oportet esse ordinem naturalem inter formas. Nec etiam ponuntur duae formae tales in eodem subjecto, nisi in quantum una est ordinata ad aliam. Neutra etiam perficietur per aliam, eo quod perfectibile praesupponitur perfectioni. Si ergo dicatur quod duarum formarum una perficit susceptivum mediante alia; sequitur quod non habent idem susceptivum immediatum, et per consequens quod non sint ejusdem generis. Impossibile est ergo duas formas aliquo modo perficere idem susceptivum. Nec etiam valet si dicatur, quod una forma est dispositio ad susceptivum, et alia est actus ejusdem. Quia diversae formae ejusdem generis requirunt diversas dispositiones, per quas receptivum eis approprietur. Et licet in via generationis una disponat ad inductionem alterius, tamen in via essendi dispositio propria unius repugnat alteri: si enim dispositio unius staret cum dispositione alterius, jam esset communis dispositio, et nullius propria. Forma autem non est in materia, nisi sit disposita et propria. Si essent duae formae in materia simul, neutra haberet propriam dispositionem: tota enim dispositio materiae esset communis utrique, ex quo utraque forma stat cum illa dispositione. Non solum ergo verum est quod una forma non pertinet ad dispositionem alterius propriam, sed nec etiam compatitur secum aliam in eodem subjecto. Et haec potest esse tertia probatio sumpta ex incompossibilitate dispositionum. Quarto ostenditur idem sic. Semper forma perfectior continet imperfectiorem, sicut est in numeris et figuris quod quinarius continet quaternarium, et pentagonus tetragonum, ut prius ostensum est. Forma ergo perfectiore existente in materia, frustra esset in ea forma imperfectior ex quo continetur in forma perfectiore, et sit cum forma perfectiore ejusdem generis in eodem subjecto. Quinto persuadetur sic per ea quae apparent sensui. Videmus enim in formis sensibilibus quae sunt ejusdem generis, quod non compatiuntur se in eodem subjecto: non enim idem corpus in eadem sui parte est album et rubeum, nec etiam calidum et frigidum; et sic etiam videmus non solum in illis ubi est contrarietas, sed etiam in aliis: non enim aliquod corpus potest esse simul triangulare et quadrangulare. Cum ergo per sensibilia elevemur ad cognitionem intelligibilium, impossibile est quod formae ejusdem generis quae non sunt sensibiles, cujusmodi sunt formae substantiales, compatiantur se in eodem subjecto. Sexto probatur idem sic. In formis ubi invenitur contrarietas, puta in coloribus et saporibus, duo est considerare: scilicet quod intenduntur et remittuntur, et quod sunt ejusdem generis. Manifestum est autem quod in talibus duae formae sunt incompossibiles ad invicem. Aut ergo sunt incompossibiles quia intenduntur et remittuntur, aut quia sunt ejusdem generis. Nec apparet aliqua alia causa incompossibilitatis nisi alterum istorum. Sed non potest dici quod sunt incompossibiles quia intenduntur et remittuntur; quia per intensionem et remissionem formae in subjecto fit quodammodo accessus ad aliam formam ejusdem generis, vel perfectiorem vel imperfectiorem; et sic per hoc tollitur causa incompossibilitatis unius ad alteram. Relinquitur ergo quod sint incompossibiles propter hoc quia sunt ejusdem generis. Cum ergo posita causa ponatur effectus, oportet universaliter quod omnes formae quae sunt ejusdem generis, sint ex hoc incompossibiles. Septimo arguitur sic. Forma imperfectior alicujus generis distinguitur a perfectiore non secundum aliquid positivum quod sit in ea et non in perfectiore: quia, sicut dictum est, perfectior continet imperfectiorem totaliter, et adhuc amplius. Per hoc ergo distinguitur ab ea, quod forma perfectior aliquid ponit in subjecto, cujus privationem ponit imperfectior. Cum ergo impossibile sit aliquod subjectum simul habere in se aliquod positivum, et privationem ejusdem, impossibile est ergo quod forma perfectior et imperfectior ejusdem generis simul sint in eodem subjecto. Octavo arguitur. Omnis actus quamdiu suam potentiam perficit, totaliter eam perficit, et occupat et continet, de ratione enim actus est perficere; terminare et complere suam potentiam. Sed susceptivum occupatum et completum nihil suscipit quousque evacuetur. Ergo, cum formae ejusdem generis habeant idem susceptivum, impossibile est quod recipiat unam formam post aliam, nisi priore objecta. Nono et ultimo arguitur. Omnis transmutatio per se est de opposito in oppositum: de non albo enim fit album, et de non igne ignis. Sed inter duas formas ejusdem generis est per se transmutatio, sicut dictum est. Ergo una forma denominat ipsum opposita denominatione a prima, qua denominat ipsum alia forma ejusdem generis. Et hoc apparet in formis sensibilibus. Corpus enim quod est rubeum, est non album, et est non nigrum, et non viride: eodem etiam modo album est non rubeum et non viride, et sic de aliis. Si ergo duae formae ejusdem generis simul perficerent idem subjectum, opposita simul inessent eidem subjecto. Puta, si in eodem subjecto esset albedo et rubedo, denominaretur idem subjectum per rubedinem non album, et per albedinem album; et ita esset album et non album. Hoc autem est oppositum primi principii. Et ita sufficienter ostensum est, quod diversae formae ejusdem generis non possunt simul perficere idem subjectum. Prius autem probatum est omnes formas substantiales esse ejusdem generis. Relinquitur ergo quod non est possibile aliquod subjectum simul perfici diversis formis substantialibus, sed una sola. Sumpta est autem haec via ex sententia philosophi in diversis locis; et praecipue ex 10 Metaph.: ubi dicit quod sicut in coloribus est unum primum quod est mensura omnium colorum, scilicet color albus; et in vocibus est unum primum illius generis, scilicet diesis, et in figuris rectilineis est unum primum, scilicet trigonum; ita est in aliis generibus. Et si ita sit, in passionibus et qualitatibus et substantiis necesse est similiter se habere. Similiter enim se habet in omnibus. Ex istis verbis philosophi habetur expresse, quod substantiae omnes de quibus hic loquitur, sunt unius generis physici. Loquitur autem de substantiis materialibus, quia nondum pervenit ad determinandum de substantiis immaterialibus. Dicit etiam in eodem quod privatio est principium contrarietatis, et quod unum contrariorum est privatio respectu alterius. Ubi etiam dicit Commentator, quod omnia contraria opponuntur secundum privationem et habitum. Uni enim contrariorum accidit ut sit privatio perfectionis, quia alterum contrariorum est perfectus habitus, et alterum diminutus. Ratio autem istorum dictorum philosophi et sui Commentatoris est: quia contraria sunt in eodem genere; et ideo distinguuntur secundum privationem et habitum sui generis, ut supra expositum est. Consequens ergo est, quod eodem modo distinguantur formae ejusdem generis ubi non est contrarietas, utpote in figuris et in substantiis; ut semper una perficiat subjectum cum privatione alterius. Sed unum contrariorum est ut privatio propter sui maximam distantiam a suo contrario, quod est habitus perfectissimus ejusdem generis: ita et media inter duo contraria cum sint ex ipsis contrariis, aliquid habent de privatione, et aliquid de habitu secundum magis et minus, propter quod quodlibet eorum est incompossibile alteri in eodem subjecto. Cum ergo eadem causa in compositis reperiatur, et in aliis generibus, ubi non est contrarietas; non poterunt duae formae ejusdem generis simul perficere idem subjectum. Dicit etiam philosophus in eod. Lib. quod non est permutatio ex uno genere in aliud genus, nisi per accidens: et quanto aliud est perfectius, tanto est simplicius et minus compositum, ut patet in formis accidentalibus ejusdem generis: albedo enim quae est color perfectissimus, est simplicior: et alii colores in quantum ab eo distant vel ei appropinquant, sunt compositiores vel simpliciores. Ei praeterea, formarum ejusdem generis una continet aliam virtualiter, scilicet perfectior imperfectiorem: et imperfectior si conjungeretur cum perfectiore, nullam perfectionem daret, sed esset frustra. In natura autem nihil est frustra. Non ergo sic poterit fieri additio in speciebus, ut forma praeexistens maneat cum alia superveniente. Oportet ergo similitudinem praedictam sic intelligere, ut forma perfectiore adveniente corrumpatur praeexistens; ut semper in composito maneat una forma tantum, continens tamen imperfectiorem et amplius, et per consequens addens super ipsam: ut sicut numerus major continet in se numerum minorem seorsum ab eo existentem, et addit super ipsum, ut quaternarius continet in se virtualiter quantitative seorsum ab eo existentem ternarium, et addit unitatem; ita quod forma perfectior super formam imperfectiorem, quam virtualiter continet, addit aliquam perfectionem. Licet ergo in numeris sit quod minori numero, puta, ternario, potest fieri additio unitatis novae, quae cum tribus unitatibus constituat quaternarium qui est numerus major; tamen ille modus in formis non est possibilis, ut forma adveniens cum forma praeexistente in materia constituat perfectiorem formam. Et hujus diversitatis ratio est duplex: quia additio numeri super numerum est secundum partes integrales, sive quantitativas, in quantum unus numerus excedit alium. Ad talem autem excessum habendum nihil refert utrum accepto minore numero addamus aliquid faciendo ipsum minorem numerum partem majoris, vel quod accipiamus majorem numerum seorsum omnino ex omnibus unitatibus: utroque enim modo unus numerus excedit alium secundum quantitatem. Sed additio formae super formam ejusdem generis est secundum perfectionem. Tota autem perfectio quae est in forma imperfectiore est in forma perfectiore per se; et ita nulla perfectio cresceret eis ex formis. Et tanto forma est simplicior, quanto major est et perfectior: licet in numeris sit e contrario: quia quanto numerus est major, tanto est compositior. Et ideo non potest fieri additio formae existenti, sicut fit in numeris additio numero praeexistenti. Alia ratio hujus diversitatis est, quia numerus non est quid unum simpliciter, sed unum aggregatione unitatum: et ideo sibi competit habere plures partes, quarum quaelibet est in actu. Et ideo quocumque modo fiat additio partis ad partem, resultat numerus major. Sed substantia materialis est unum quid simpliciter: et ideo non possunt in ea esse plures actualitates, ut infra dicetur: et ideo adveniente una forma substantiali, necesse est aliam cedere. Et secundum hoc convenientior est similitudo formarum ad figuras, quam ad numeros, eo quod figura sequitur formam continui. Quam similitudinem ponit philosophus in 2 de anima, sic inquiens. Similiter se habent ei quod de figuris est, et quae secundum animam sunt. Semper enim in eo quod est consequenter est potentia quod prius est, in figuris et in animatis; ut in tetragono quidem trigonum. In sensitivo autem vegetativum. Manifestum est autem in figuris, quod ad habendum speciem majorem trigono manenti non est illi addenda aliqua linea ut habeatur tetragonus, quia qualitercumque addatur illa linea non esset figura major, quia non esset alia clausio quam prius. Nec etiam trigono praeexistenti potest addi novum quaternarium ad constituendum cum ipso majorem figuram, quia non compatiuntur se in eodem subjecto sive corpore secundum numerum duae figurae ejusdem generis: sed oportet ad hoc quod corpus trigonum fiat tetragonum, amovere per decisionem de corpore, ut destruatur figura triangularis vel si sit flexibilis vel ductibilis, oportet in ipso aliam curationem facere, ut habeantur quatuor anguli destructis primis angulis qui fuerunt in figura triangulari. Sic ergo necesse est additionem vel subtractionem in substantiis rerum fieri, ut adveniente nova forma, corrumpatur illa quae praeexistebat, sicut in figuris patet, et sicut in numeris quorum unus accipitur post alium seorsum ex aliis unitatibus omnibus, cum unus plures unitates contineat quam alter, et sic cadit super ipsum. Patet etiam, quod tota illa via procedit secundum sententiam philosophi; quia propositiones ex quibus ostensum est propositum, ab eo sumptae sunt, et secundum sensum quem intellexit. Sed unum dubium restat videre: quia videtur esse probatum, quod in homine non sint plures formae substantiales: quia anima rationalis cum sit incorruptibilis, non videtur esse ejusdem generis cum aliis materialibus quae sunt corruptibiles, quia corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur 10 metaphysicorum: et ita anima rationalis compatitur secum quasdam formas corporales in homine, ut sint duae formae in homine, scilicet anima rationalis et forma corporis. Ad hoc dicendum est, quod propter hoc anima constituta est in confinio substantiarum separatarum quae sunt incorporales et formarum materialium: quae sunt corporales: est enim infima formarum incorruptibilium et suprema formarum corruptibilium: et propter hoc est partim separata a materia, et partim in materia. Secundum intellectum namque et voluntatem separata et incorruptibilis est: et quantum ad hoc pertinet ad genus substantiarum separatarum: sed secundum alias potentias est actus materiae, et secundum illas est corruptibilis: et sic pertinet ad genus formarum materialium quae sunt corruptibiles. Quod patet ex hoc quod per potentias illas, scilicet sensitivam et vegetativam, continet perfectionem quae reperitur in formis brutorum, sed eminentius. Unde impossibile est quod compatiatur secum aliam in eodem subjecto, cum sit ejusdem generis cum unaquaque; sicut et omnes formae aliae sunt incompossibiles propter hoc quod sunt ejusdem generis, ut ostensum est.

Pars 2

[90472] Thomas de Sutton, De pluralitate formarum, pars 2 Sequitur de secunda via ostendendi propositum, quae sumitur ex potestate essentiali formae substantialis, ex hoc scilicet quod quaelibet forma substantialis constituit ens simpliciter. Et ne fiat disceptatio de vocabulo, voco ens simpliciter illud quod est hoc aliquid et subsistens: hoc aliquid enim subsistens a nullo dependet in essendo; quod autem dependet, est ens secundum quid. Unde philosophus accidentia vocat entia secundum quid, substantias autem entia simpliciter: similiter generationem accidentium vocat generationem secundum quid, generationem substantiarum generationem simpliciter. Quod autem quaelibet forma substantialis constituat ens subsistens, posset probari ex prima via, supposita incompossibilitate formarum. Ex hoc enim statim sequitur, quod omne subsistens materiale, cum sit unum subjectum unam tantum habens materiam, quod tantum sit una forma cujuslibet, quae faciat eum esse subsistens. Sed tamen, ut appareat quod ista via in se sit sufficiens, ideo ex propriis hujus viae est procedendum. Pro principio autem hujus viae sumendum est, quod omnis forma naturalis est principium alicujus motus naturalis et quietis. Omnis ergo forma naturalis quae primo advenit materiae, constituit aliquod corpus aptum natum moveri aliquo motu naturali. Tale autem est corpus dimensionatum, grave vel leve, durum vel molle. Ergo ad quamcumque formam primo advenientem materiae sequuntur aliqua accidentia quae sunt necessaria ad motum. Sed talia accidentia necessario fundantur in aliqua substantia subsistente. Ergo omnis forma naturalis substantialis quae immediate unitur materiae, constituit ens subsistens. Praeterea, omne quod per se movetur, est per se ens et per se subsistens: unumquodque enim sicut est, ita operatur. Sed omnis forma primo adveniens materiae constituit ens quod per se movetur, scilicet corpus physicum. Ergo est ens per se subsistens. Et hoc specialiter considerandum est de forma corporis humani, quam quidam ponunt esse aliam ab anima. Cum enim secundum omnes forma illa corporis maneat in materia post mortem; apparet autem sensui, quod tale corpus est quoddam subsistens; sequitur quod ipsa constituit ens per se subsistens. Praeterea hoc ostenditur universaliter de omni forma substantiali sic. Forma substantialis, sicut ex hoc quod est forma vel actus, aliquid in actu constituit; ita ex hoc quod substantialis est, substantiam debet constituere. Ex hoc ergo quod est forma substantialis, debet constituere substantiam in actu, et per consequens dare esse subsistens. Sed esse substantiae est subsistere, sicut esse accidentis alteri inesse. Omnis ergo forma substantialis constituit substantiam subsistentem. Praeterea hoc persuadetur per signum. Videmus enim formas imperfectas, cujusmodi sunt formae elementorum secundum philosophos, similiter formam vaporis, pluviae, grandinis et hujusmodi imperfectorum, constituere hoc aliquid subsistens. Quanto autem forma est perfectior; tanto dat esse perfectius; perfectius autem est esse subsistens, quam esse quo aliquid non subsistit. Irrationale ergo est dicere, quod formae perfectiores, cujusmodi sunt formae mixtorum, non debeant esse subsistentes. Sic ergo ostensum est, quod omnes formae substantiales faciunt rem subsistere. Ulterius considerandum est, quod omne quod advenit rei subsistenti, oportet esse accidens: et hoc probatur per praemissa. Primo: si enim omnis forma substantialis constituit ens subsistens, nulla forma substantialis poterit advenire subsistenti praeexistenti; sed necessario constituit aliquod sub-

sistens, et per consequens aliquod suppositum; et sic non advenit supposito praeexistenti. Omne ergo quod advenit rei subsistenti, tamquam ipsam informans, accidens est. Praeterea, omne quod advenit rei subsistenti et consequitur esse substantiale, non potest esse de essentia rei; quia tota essentia rei intelligitur ut principium susceptivum ipsius esse. Comparatur enim essentia ad esse, sicut potentia ad actum. Tota ergo essentia rei sive substantia praeintelligitur ipsi esse. Non ergo quod advenit rei subsistenti est de essentia rei. Erit ergo per accidens. Istas autem rationes putant quidam fallaciter infringere dicendo, quod aliquid est subsistens completum in esse specifico: et omne quod advenit tali, cum habeat esse completum, est extra ejus substantiam, et est accidens ipsius. Aliquid autem est subsistens incompletum, non habens secundum se esse specificum. Et ideo sibi advenit forma substantialis complens ejus existentiam et ejus essentiam. Sed istud sufficienter exclusum est per praedicta. Omne enim subsistens quantumcumque incompletum sit, separatur secundum esse ab alio subsistente. Cum ergo duae formae substantiales constituant duo subsistentia, ut ostensum est; sequitur quod neutra alteri advenit in eodem individuo, sed constituunt duo individua separata secundum esse. Duo enim subsistentia quantumcumque incompleta sint, sunt duo distincta individua. Et praeterea, genera non subsistunt nisi in suis speciebus. Esse ergo subsistens quantumcumque incompletum sit, habet esse specificatum, et per consequens essentiam completam quantum possibile est secundum gradum suum. Propter hoc quidam adinveniunt aliam cavillationem, dicendo quod forma substantialis completa perfecta adveniens rei subsistenti dat ei novum esse subsistentiae; sed non manet esse quod praefuit, quia sic essent duae subsistentiae. Et ideo dicunt quod primum esse corrumpitur in adventu formae secundae; et ideo est tantum unum subsistens. Sed illud est magis irrationale: quia esse per se consequitur formam immediatius etiam quam prima passio suum subjectum proprium: esse enim est actualitas formae. Quod autem per se consequitur aliquid, non potest auferri per naturam ipso manente: unde nec propria passio potest separari per naturam a suo subjecto, dum subjectum manet: licet forte per miraculum hoc possit fieri: quod non est ad propositum. Non ergo forma aliqua, ad quam sequitur esse, potest illud esse amittere absque sui fundamenti destructione. Praeterea, nihil aliud est formam acquirere esse, quam ipsam ad actum produci, vel generari; unde generari non solum est via ad esse, sed etiam ad formam: forma enim est terminus generationis. Ergo, cum corruptio opponatur generationi, nihil aliud est formam acquirere esse, quam ipsam destrui vel corrumpi. Istis ergo sufficienter intellectis, manifestum est, quod impossibile est in uno individuo esse duas formas substantiales. Ulterius etiam possunt concludi manifestissima inconvenientia ex istis. Statim enim sequitur quod forma quae ponitur advenire subsistenti, et esse substantialis, est substantialis ex hypotesi et non substantialis, sed accidentalis, ut ostensum est: et ita de ipsa dicentur duo contradictoria: erit enim accidens et non accidens, substantia et non substantia. Et praesertim de anima, quae ponitur ab omnibus esse substantia, sequitur quod sit accidens, cum ponatur advenire corpori constituto in esse per aliam formam. Ulterius etiam; si forma substantialis sit accidens, inductio autem formae substantialis sit generatio simpliciter, inductio vero accidentis sit alteratio: sequitur quod generatio simpliciter sit alteratio, extendendo nomen alterationis ad productionem cujuslibet accidentis, penes quod potest attendi aliqua alteritas in re; sicut Socrates in foro dicitur alter a seipso in theatro. Proprie tamen alteratio est secundum qualitatem. Sumpta est autem ista via probandi propositum a sententia philosophi et sui Commentatoris in plerisque locis et diversis, quantum ad diversa quae assumpta sunt et probata. Quod enim primo probatum est, quod omnis forma substantialis constituit hoc aliquid, hoc acceptum est a principio 2 de anima, ubi dividit philosophus substantiam in tria: scilicet materiam, formam et compositum: in materiam quidem quae secundum se non est hoc aliquid: et formam secundum quam jam est hoc aliquid, et tertium quod est ex his, scilicet hoc aliquid. Unde dicit Commentator, quod omnia de quibus dicitur substantia, sunt tribus modis: quorum unus est ut sit materia prima, quae per se non est formata, nec aliquid per se in actu. Secundum autem est forma, per quam habet esse hoc individuum. Tertium autem est quod fit ex istis ambobus. Vult ergo Commentator, quod substantia non dicitur de aliqua forma, nisi de illa per quam individuum est hoc aliquid. Quod quidem hoc aliquid dicitur fieri ex istis ambobus, scilicet forma et materia tali; et non dicitur ipsum fieri ex istis ambobus et aliqua alia forma. Insufficiens enim esset haec divisio philosophi de substantia, maxime ad propositum suum concludendum de anima, si esset aliqua forma quae constitueret hoc aliquid, et aliqua quae non constitueret hoc aliquid: nisi hoc poneret in sua divisione. Consequenter Commentator in eod. loco hoc ponit expressius: volens enim ostendere quod anima sit substantia quae est forma, accipit de ejus probatione quod forma substantialis in hoc differt ab accidente, quod subjectum accidentis est compositum ex materia et forma, et est aliquid existens in actu, quod non indiget in suo esse accidente. Subjectum autem formae substantialis non habet esse actu nisi per illam formam, et indiget forma ut sit actu. Et postea quibusdam interpositis dicit, quod formae naturales sunt substantiae, quia cum fuerint ablatae, aufertur nomen quod demonstrat ens secundum quod est individuum substantiae: et similiter definitio quae fit secundum illud nomen, quia auferuntur genus et differentia, et nihil remanet quod sit aliquod individuum. Et hoc valde manifestatur, ut dicit, in formis rerum simplicium; quoniam cum forma fuerit ablata, nihil remanet. Circa ista verba Commentatoris considerandum est, quod quamvis non sit ita manifestum de anima sicut de aliis formis, quod subjectum ejus non sit aliquid actu nisi per animam, et quod ipsa ablata nihil remaneat in materia; tamen omnia ista adducit ad habendum cognitionem de anima specialiter; ut patet ex processu suo. Accipit enim quod anima est prima perfectio corporis, sicut ipse dicit in definiendo animam: et ex hoc sequitur, quod non sit aliqua forma prior, per quam sit corpus. Si enim esset aliquis actus prior, subjectum animae esset compositum ex materia et forma; et ita anima esset accidens, secundum differentiam quam prius assignavit inter substantiam et accidens, nec haberet corpus esse per animam; quod cum sit impossibile, relinquitur quod sit prima perfectio corporis, ita quod nulla sit prior in corpore, et quod subjectum ejus nullum esse habeat nisi per ipsam, sed indigeat anima ut sit in actu. Et hoc magis expresse dicit idem Commentator in 8 Metaph., in fine, quod corpus et anima non est duo diversa, et corpus non existit sine anima. Vult ergo Commentator quod universaliter subjectum cujuslibet formae substantialis nihil sit in actu nisi per illam formam: et specialiter hoc probat de substantia animae. Et hoc bene considerandum est, quia hoc de subjecto animae ab aliquibus praecipue negatur. Quod autem conclusum est supra, quod omne quod rei advenit post quamcumque formam substantialem, sit accidens, hoc satis dicit Commentator. Dicit enim 1 physicorum, quod si materia haberet aliquam formam substantialem sibi propriam, nullam aliam reciperet ipsa praesente; sed statim corrumperetur, quam cito alia generaretur. Et paulo post dicit, quod si haberet aliquam formam, vel formae essent accidentia, vel formae esset forma. Ista autem non sequerentur, si esset aliqua forma quae posset aliam formam immediate super se recipere; si enim esset aliqua talis propria materiae, etiam si esset de substantia materiae, non oporteret eam corrumpi in adventu alterius formae, sed potius perficeretur: nec etiam oporteret formam supervenientem esse accidens. Ad hoc autem, ut dictum suum habeat veritatem, oportet quod nulla forma sit quae non constituat hoc aliquid; ita quod omnis forma adveniens sit accidens. Et propter hoc antiqui ponentes principium materiale esse corpus aliquod, puta, ignem aut aerem, dixerunt tamquam necessarium suum consequens poni, quod omnes formae essent accidentia. Unde Commentator in 3 physicorum, dixit quod si formae elementorum remanerent in actu differentes ab aliis formis, necesse esset ut nullum ens generaretur ab eis diversum in forma substantiali, sed tantum in accidentibus. Quod autem conclusum est supra de anima, quod ipsa esset accidens, si adveniret alicui formae, hoc satis habetur ex verbis Commentatoris jam dictis, 2 de anima. Quod autem ulterius concludebatur, quod generatio esset alteratio, satis diffuse diffamari potest ex verbis philosophi. Dicit enim 1 de Gen. dans intentionem suam, quod universaliter determinatum est de generatione et corruptione, alteratione, et ceteris transmutationibus. Ubi notandum, quod hoc dicit universaliter, ne quis dicat quod quae sequuntur non se extendat ad omnia generabilia, sed ad quaedam. Et cito post subjungit, quod quicumque putaverunt omnia ex uno aliquo principio materiali quod sit corpus, puta ignis vel aer, necesse habebant ponere generationem alterationem esse, et quod prius generatur solum alterari. Cujus causam assignat postea dicens: semper enim manet secundum eos, unum et idem subjectum in actu. Tale autem alterari dicimus. Unde ipsi ponentes consequenter suis principiis generationem nihil aliud esse dicebant, quam alterationem, ut ibid. dicitur. Vult ergo philosophus quod in quacumque transmutatione manet subjectum aliquod in actu, illa transmutatio est alteratio: et si ponatur quod illa transmutatio est generatio, generatio dicetur alteratio. Istud patet etiam ex processu sequenti magis expresse; quia sequitur ibi, universaliter ergo de generatione et corruptione simplicis. Assignat enim causam, quare universaliter sit dictum de generatione omni, dicens quod Plato insufficienter determinavit de eis: non enim scrutatus est de omni generatione et corruptione, sed de ea quae est elementorum. Ex verbis ergo philosophi patet, quod ea quae ibi determinavit de generatione, sunt universaliter ad generationem cujuslibet substantiae pertinentia. Ibi autem secundum sententiam propriam determinavit manifeste, quod id ex quo est generatio, et id ex quo est corruptio, est substantia in potentia tantum; nec est actu quid, nec quantum, nec quale et sic de aliis. Tale autem non est aliquid, nisi materia intellecta sine forma omni. Et ideo oportet per intentionem philosophi, quod in illo ex quo generatio est, nulla forma remaneat apud generationem, nec substantialis nec accidentalis; illud enim quod manet, est illud ex quo est generatio. Unde vult, quod illud ex quo est generatio, est non ens; et quod illud non est alterum contrariorum, sed materia: et ideo semper in substantiis unius generatio est alterius corruptio, et e contrario. Unde dicit quod nihil actu manet apud generationem; et quod patet ex consequentibus: quia consequenter assignans differentiam inter generationem et alterationem, dicit quod alteratio est quando manente substantia sensibili, fit transmutatio in passionibus; puta quando corpus sanum fit languidum, unum et idem manens. Quando autem totum transmutatur non manente aliquo sensibili in eodem subjecto, sicut ex semine toto fit animal, et ex aqua aer, tunc est ejus generatio, et alterius corruptio. Et addit expresse postea sic: quando nihil manet, cujus alterum sit passio, vel accidens vel generatio et corruptio, est materia proprie et maxime subjectum generationis et corruptionis susceptibile. Ex isto processu habetur maxime secundum sententiam philosophi, quod nunquam in generatione aliqua una forma advenit alicui subjecto existenti in actu per priorem formam quae remanet: sed oportet cum inductione unius esse abjectionem alterius, et solam materiam esse subjectum: alioquin generatio esset alteratio. Istud autem potest ostendi esse de mente philosophi, si consideremus quomodo 5 physicorum, ostendit generationem non esse motum, propter hoc quod illud quod generatur non est ens. Distinguit enim primo non ens, dicens, quod omnis mutatio est de subjecto in subjectum, vel de subjecto in non subjectum: et quod non subjectum sive non ens dicitur dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid, ut appareat magis de quo ente dicat vel intendat: et inter alios modos accipit non ens, quod nihil est in actu, unde manifestum est, quod non potest moveri. Et ex hoc sic arguit: illud quod non est aliquid in actu, sed simpliciter non ens, non movetur. Quod autem generatur, est non ens simpliciter. Ergo quod generatur non movetur, et per consequens generatio non est motus. Ad hoc autem quod illa ratio valeat, oportet quod illud quod generatur, sit non ens simpliciter, sic ut non sit mobile. Si autem esset ens per aliquam formam quantumcumque imperfectam, quae constitueret corpus; jam esset aliquo modo ens, sic ut moveri posset, licet non esset in specie completa. Oportet ergo, quod ipsius quod generatur nulla sit forma in materia, ut sic sit simpliciter non ens: et ita sola materia remanebit apud generationem, et nulla forma ejus quod generatur. Et ut istud manifestius appareat, excludam cavillationem quae istum processum impedire videtur secundum quosdam. Dicunt enim aliqui, quod ratio philosophi non accipit quod illud quod remanet in generatione sit simpliciter non ens; sed quod illud quod generatur sic, sit simpliciter non ens actu. Licet autem praeexistat generationi quandoque quoddam corpus quod manet, et per generationem perficitur; tamen illud corpus praeexistens non est illud corpus quod generatur, nisi potentia tantum; generatum autem actu est ipsum compositum ex praeexistente subjecto et forma per generationem. Sed ista verba vana sunt: quia si recte consideremus, non differt quantum ad propositum, utrum accipiatur in ratione philosophi: quod subjectum generationis sit non ens simpliciter, vel tertio modo; vel quod illud susceptivum formae quod manet apud generationem sit non ens simpliciter. Quia quodcumque dicatur, oportet quod ratio ad hoc quod valeat, procedat ex non entitate ejus quod manet. Non enim potest ratio procedere ex non ente generato secundum illam formam solam quae inducitur per generationem, ut intelligatur non ens solum propter carentiam illius, ita quod sit ens per aliam formam: sic enim est in omni motu, quod id quod producitur, nondum est per formam quae est terminus motus: puta, cum fit homo sanus, dum movetur ad sanitatem, non est sanus, quia deficit sanitas quae est terminus motus. Sed tamen illa non entitas non sufficit ad ostendendum quod sanatio non est motus, eo quod illud susceptivum sanitatis quod manet in sanatione, sit ens quod moveri possit, cum sit homo. Talis ergo non entitas non excludit transmutationem sibi contingentem non esse motum. Procedit ergo ratio philosophi ex non entitate generali simpliciter, ut scilicet nihil ejus sit in actu, quod maneat in generatione; et hoc patet ex littera philosophi ibidem. Dicit enim quod aliquid est non ens, aut non album, aut non sanum, quod tamen contingit moveri per accidens, est enim homo. Quod autem simpliciter est non ens actu, vel non aliquid, hoc nullo modo contingit moveri. Hoc autem ideo dicit, ut appareat, quod ratio sua non procedit de non ente tali, quod uno modo est aliquid actu, licet alio modo sit non ens: alias ratio sua nullius esset vigoris. Si enim maneret aliquod corpus apud generationem, illud esset ens ad motum se habens passive. Quod autem accipitur in ratione, quod id quod generatur, ante generationem suam non sit in specie completa, sed etiam quod nullo modo actus ejus sit quod maneat apud generationem, verum est: et hoc est nihil in actu, sed per solam materiam subjici generationi oportet. Et hoc est quod Commentator dicit ibidem: quod cum esse materiae primae non admisceatur actus, impossibile est quod moveatur: et paulo post addit, quod generatio in substantia non est motus: quoniam quod generatur in ea est non ens simpliciter, et ens in potentia, quoniam transmutatur, et exit de potentia in actum. Et non est ita de generatione accidentis: transmutatum enim in ea est ens in actu, licet transmutetur secundum quod est in potentia. Ecce secundum Commentatorem, quod ratio philosophi procedit per causam; et per consequens demonstrative generatio non est motus, ut ibidem dicit. Qui ergo concedit quod generatio non est motus, et tamen apud generationem manet aliquid in actu, ipse concedit effectum, et negat causam ipsius. Aliam cavillationem alii ponunt dicentes propositionem philosophi, scilicet. Quod generatur est non ens, simpliciter veram esse in rebus animatis, non autem in rebus inanimatis quantum ad generationem, quae est inductio ultimae formae. Sed illud est impossibile: tum quia scientia libri physicorum est de universalibus naturae, et ita se extendit tam ad animata quam ad inanimata: tum etiam quod littera sua hoc manifeste concludit. Postquam enim ostendit quod generatio et corruptio non sunt motus, sed mutationes per contradictionem; concludit ex hoc, quod tantum necesse est illam mutationem esse motum, quae est ex subjecto in subjectum. Talem autem dicit solum esse inter contraria vel media: et ita, cum in substantiis nunquam sit contrarietas, sequitur quod universaliter probatum sit de omnibus substantiis, quod generatio earum non est motus. Et praeterea illa cavillatio prius expulsa est per litteram philosophi Lib. 1 de generatione, ubi dicit hoc idem. Patet ergo secundum philosophum, quod oportet dicere quod nulla forma maneat in generatione, ut vitemus hoc inconveniens, scilicet generationem esse alterationem. Commentator enim in multis locis ad intentionem philosophi dicit Lib. 1 Phys., quod si materia prima haberet aliquam formam sibi proportionatam, tunc generatio in substantia esset alteratio. Dicit enim in libro de substantia orbis, quod generatio et alteratio differunt in hoc, quod Aristoteles vocat transmutationem individuorum in suis substantiis cogere suum subjectum non esse ens actu, et non habere formam quae subjiciatur. Si enim haberet formam, nullam aliam reciperet, nisi illa destructa; unum enim subjectum habere nisi unam formam impossibile est. Ecce quod Commentator assignat causam, quia materia dum habet unam formam, non potest recipere aliam, quia impossibile est quod unum subjectum habeat nisi unam formam: et hujus ratio supradicta est quia scilicet una includit privationem alterius in materia. In libro autem suo de generatione multa dicit ad istam quaestionem, et similiter in libro physicorum. Sed quia eadem est sententia cum supradictis, ideo pertranseo, ne propter multitudinem auctoritatum, lectori fastidium generetur.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Sutton

De pluralitate formarum

a parte III ad partem VIII

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum a P. Mandonnet Parisius 1927 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Pars 3

[90473] Thomas de Sutton, De pluralitate formarum, pars 3 Et accedo ad tertiam viam principalem propositi ostensivam. Tertia via sumitur ex rei unitate. Non enim substantia generata esset simpliciter una, si ad ejus essentiam pertinent plures formae; et hoc ex prima via supra posita, scilicet de incompossibilitate formarum in eadem materia, manifeste sequitur. Similiter et ex secunda, quae sic patet. Ab eodem res habet quod sit ens simpliciter, et quod sit unum simpliciter: nam unum nihil addit supra ens, nisi rationem indivisionis. Unde unum esse est unicuique esse, ut dicit

philosophus 4 Metaph.; sed a forma substantiali, quantumcumque imperfecta res, habet quod sit ens simpliciter, scilicet hoc aliquid, ut ostensum est: ergo ab eadem habet unitatem simpliciter. Omne ergo superveniens erit additum respectu unitatis simpliciter, et per consequens ex ipso praeexistente non erit unum simpliciter. Quando igitur una forma supervenit alteri, secunda forma erit quiddam additum essentiae ejus cui advenit, et non constituet unum cum eo cui advenit. Unde, sicut homo albus, vel luscus, (vel) musicus est ens per accidens, ita est unum per accidens. Ex propriis autem propositionibus hujus viae supra positis potest ostendi propositum sic. De ratione formae est quod actu dividat seu distinguat illud cujus est, ab omni alio. Duae ergo formae faciunt duo divisa. Oportet enim quod una sit actualiter divisa ab alia. Ubicumque sunt duae formae, necesse est quod sint duo actu divisa, quia est ipsa essentia simpliciter divisa. Sed divisio simpliciter opponitur unitati simpliciter: ergo aggregatum ex duabus formis non est unum simpliciter: cum igitur quaelibet substantia generata sit unum simpliciter, impossibile est quod duas habeat formas in sua essentia; quia divisio alicujus rei ab aliis consequitur omnem formam et non potest unitas rei in se stare cum pluribus formis, quae seipsas ab invicem dividunt. Ista via suscepta est a philosopho et Commentatore in pluribus locis. Dicit enim philosophus 7 Metaph. quod ex duabus substantiis in actu non fit unum. Actus enim distinguit. Et Commentator dicit ibidem quod, una substantia in actu non fit ex duabus substantiis in actu; et causa in hoc est, quia actus distinguit et facit esse divisum et duo; et ideo impossibile est quod unum sit ex duobus in actu. Secundum Commentatorem, causa distinctionis est actus: ex quo sequitur quod duo actus causant duas distinctiones, nec impeditur hoc si recipiantur duo actus in eodem subjecto, quia causa distinctionis est actus. Unde musicus et grammaticus licet sint in eodem subjecto, non tamen sunt unum, nisi per accidens. Et quod ad unitatem substantiae requiratur quod ejus sit tantum una forma, habetur a Commentatore 2 de anima, qui dicit sic: *compositum non dicitur unum nisi per unitatem existentem in forma.* Materia enim non dicitur hoc nisi per formam; et quia materia non differt a forma in composito nisi potentia: et compositum non est ens in actu nisi per formam; compositum non dicetur unum nisi quia sua forma est una. Ista verba dicit Commentator ad exprimendum quod illud quod congregatur ex anima et corpore fiat unum, sicut ipse innuit ibidem; et ita vult manifeste quod in rebus animatis est unum ex unitate formae. Unde ipse philosophus, postquam conclusit quod anima est actus primus corporis physici organici, statim ex hoc infert Commentator sic: unde non oportet quaerere si unum est anima et corpus et cetera. Et Commentator exponens eum dicit quod, cum declaratum est quod anima est prima perfectio corporis naturalis, et quod animatum non habet esse nisi ex eo quod habet animam, non est dubitandum quominus anima et corpus cum sint duo fiant unum, sicut non est dubitandum quod in cera et in figura unum fiat resultans ex eis, et universaliter in materia. Haec enim nomina unum et ens, licet dicantur pluribus modis, tamen prima perfectio in omnibus istis, scilicet forma, magis digna est ut habeat hoc nomen, scilicet unum et ens, quam illud quod est aggregatum ex materia et forma. Congregatum enim non dicitur unum nisi per unitatem existentem in forma. Ecce quod, secundum Commentatorem, unitas compositi cuiuscumque est ab unitate formae. Et specialiter hoc dicit de composito ex anima et corpore. Advertendum est tamen quod hoc quod dicit Commentator, et similiter philosophus, de cera et figura, quod non oportet quaerere quomodo sint unum, sic oportet intelligi non quod sint simpliciter unum, eo quod figura advenit cerae existendi in actu, sed quia alterum eorum est ut materia respectu alterius, nec est aliquid medium uniens figuram cerae cum cera, sicut ponebant aliqui, quod esset aliquod medium uniens animam cum corpore, sicut ponebant antiqui, sed seipsis uniuntur et constituuntur unum per accidens, non autem unum per se, sicut habetur in 5. Metaph. Aliter etiam probat Commentator in 3 de coelo, quod unitas in composito fit ex unitate formae substantialis per rationem divisivam, dicens, quod Avicenna concessit quod elementa in mixto manent secundum suas substantias; et ex hoc contigit magnum impossibile, scilicet ut elementa sint in composito in actu, et ita compositum non habebit unam formam substantialem. Quid est ergo quod dicimus compositum unum, utrum per unam formam, aut, ut dictum est, in rebus continuis sic contignatis eas esse unas; sed impossibile est dici compositum esse unum secundum contactum, ergo relinquitur ut sit unum, aut secundum formam substantialem, aut secundum accidens. Sed impossibile est ut sit unum per aliquod accidens: relinquitur ergo ut sit unum secundum formam substantialem. Et considerandum est quod illa divisio Commentatoris satis sufficiens est. Quaecumque enim duo accepta, aut sunt in eis duo actus aut tantum unus, ita quod alterum sit actus, alterum potentia, aut ambo sunt in potentia. Si sunt duo actus, aut unus inhaeret alteri, aut non. Si unus inhaeret alteri tamquam subjecto, tunc sunt unum per accidens, sicut cera et figura. Si autem unus non inhaeret alteri, jam sunt duo subsistentia, ita scilicet quod vel nullam colligationem seu unionem sunt habentia, sicut Socrates et Plato; vel sunt contingentia ad invicem secundum contactum, aliquo vinculo, sicut duo ligna conclavata. Si autem in duobus acceptis sit tantum unus actus, tunc alterum eorum erit potentia, et alterum actus; et ex eis erit unum simpliciter propter unitatem actus. Si autem in uno sunt duo vel plura in potentia, sicut elementa in mixto vel partes contentae in toto, tunc ipsa non constituunt ens simpliciter, nisi per hoc quod sunt sub uno actu. Unde relinquitur quod, cum mixtum non sit unum neque per contactum solum neque per accidens, quod sit unum per unam formam substantialem, sicut arguit Commentator. Et eodem modo oportet dicere quod corpus animatum sit unum per unam formam substantialem; et omnis substantia cum per se sit ens et unum. Ex hoc ulterius inferri potest quod in quocumque ponuntur plures formae substantiales, quam una, in illo non sit unitas nisi secundum contactum vel ligamentum solum. Ex quo enim de ratione formae substantialis est constituere ens subsistens, oportet quod si sint plures formae, distincta subsistentia non sint unum per se, sed utrumque eorum est unum per se; nec sunt unum per accidens, quia neutrum accidit alteri, nec ambo alicui tertio. Relinquitur ergo quod illud, quod ponitur habere plures formas substantiales, sit unum solum secundum contactum vel ligamentum; et ideo philosophus in 1 de anima contra ponentes plures animas in corpore, recte quaerit quid continet illas, et quid facit in eis unum; et non potest dici quod uniantur per corporis. Unitatem, quia anima magis continet corpus, id est, facit esse unum, quam e converso. Sed, in principio 2 de anima, postquam ostendit quod anima est actus primus corporis, dicit istam quaestionem non habere locum. Ex quo enim anima est actus primus corporis et non est alius, oportet quod se ipsis uniantur eo quod unum est potentia et alterum actus; et ideo dicit ibi quod non oportet quaerere si anima et corpus sint unum. Ubi dicit Commentator quod si materia et forma essent in composito existentes in actu, tunc compositum non diceretur unum, nisi sicut diceretur de rebus quae sunt unum secundum contactum et ligamentum. Modo autem quia materia non differt a forma in composito nisi potentia, et compositum non est actu nisi per formam, tunc compositum non dicitur unum nisi quia forma est una; et haec est sententia philosophi principaliter intenta in fine 8 Metaph. Quaerit etiam ex intentione istam quaestionem: qualiter ex partibus substantiae sensibiliter fiat unum, et solvit sic: quod quia una est potentia et reliqua actus, et non sunt duo distincta in actu, ideo non est aliquid uniens ea nisi agens, quod ducit potentiam ad actum; et postea subjungit quod, propter hujus ignorantiam; quidam posuerunt medium uniens formam cum materia, puta quod vivere est medium uniens animam cum corpore. Unde et Commentator dicit ibi, quod omnis qui ponit quod anima et corpus sunt duo divisa, convenit ei et dicere quid sit causa ligamenti animae cum corpore. Qui autem dicit quod anima est perfectio corporis, et quod corpus non existit sine anima, apud ipsum, corpus et anima non erunt divisa, nec accidit ei quaestio haec quare anima cum corpore unum sint: sicut dicimus quod materia prima et forma sunt unum. Possunt autem ex ista via inferri alia inconvenientia. Si enim homo vel quaecumque alia substantia in qua ponuntur plures formae non sit simpliciter unum ens, sequitur quod non possit definiri. Definitio enim est una, ratio autem non est una nisi quia unius est rei, ut dicitur in 7 Metaph. Et ulterius dicitur quod de tali substantia nihil poterit demonstrari, quia definitio subjecti est medium ad demonstrandum passionem de subjecto. Unde cum talis substantiae non sit definitio non esset medium ad demonstrandum aliquid de ipsa; praecipue cum consequens sit ex dictis, propositiones, in quibus subjicitur definitio substantiae, competit esse plures, et per consequens non ingredi syllogismum eumdem. Ex praedictis igitur tam rationibus quam auctoritatibus patet quod necesse est ponere unam solam formam in omni substantia. Et quamvis multitudo actuum pluralitatem quandam manifeste inducat, non tamen inutiliter haec dicimus, quia importunitas quorumdam dicentium hanc opinionem esse contra philosophiam, compellebat ut ostenderetur per verba philosophi quam consona sit suae doctrinae.

Pars 4

[90474] Thomas de Sutton, De pluralitate formarum, pars 4 Nunc autem restat ut adducantur rationes ad partem oppositam, et dissolvantur. Sunt autem quaedam rationes ex quibus videtur quod praedicta sententia sit contra philosophiam, quarum una est talis: materia prima primo recipit formam universalem, et postea mediante forma universali recipit alias formas usque ad individuales, ut dicit Commentator super 1 Metaph. Forma item magis universalis et forma minus universalis sunt divisae secundum rem, ex quo una recipitur in materia prius quam alia, et simul etiam sunt in eodem individuo. Simul enim Socrates est corpus per formam magis universalem, (et homo per formam minus universalem): ergo in uno individuo sunt plures formae secundum rem divisae. Praeterea. In generatione animalis, in embryone prius inducitur anima vegetativa quam sensitiva, et sensitiva priusquam forma specifica principaliter intenta, quia, secundum philosophum, embryo prius est animal quam homo. Sed frustra inducerentur si abjicerentur et non manerent cum forma specifica. Si enim abjicerentur omnes dispositiones accidentales in materia inductae cum eis reced-

erent, et ita forma ultima animalis induceretur in materia prima omnino non disposita, quod est inconveniens. Praeterea. Si in substantia hominis non sit nisi materia prima, et anima rationalis, cum anima rationalis non possit esse forma mixti eo quod forma mixti resultat ex commixtione elementorum, sequitur quod corpus humanum non sit mixtum, et per consequens nec sanum nec aegrum; et ita perit tota scientia medicinalis. Praeterea. Actio cujuslibet generantis terminatur ad formam substantialem; sed in generatione hominis est generantis actio: ergo sua actio terminatur ad suam formam substantialem sed non ad animam rationalem, quia ipsa est a solo Deo immediate (per creationem): ergo praeter animam (rationalem) oportet esse in homine aliam formam ad quam terminatur actio naturae. Praeterea. Impossibile est aliquod accidens manere post corruptionem sui subjecti a quo, et in quo causatur; sed recedente anima humana videmus ad sensum accidentia remanere in corpore mortuo, puta eamdem quantitatem, figuram, gravitatem, situm partium, et hujusmodi multa circa quae sensus non decipitur cum sint per se sensibilia: ergo remanet subjectum eorum seu idem corpus quod prius, et per consequens eadem forma corporis: non ergo est actu corpus in homine per animam, sed per aliam formam. Praeterea. Recedente anima, quod remanet est corpus subsistens: ergo habet formam substantialem, quia sine forma substantiali nihil subsistit: sed non est ibi forma substantialis de novo inducta, tum quia forma substantialis est terminus generationis: ibi autem (nullum) apparet generans, et per consequens nec generatio; tum quia generatio est terminus alterationis: ex vivo autem fit mortuum, quamquam sine alteratione praecedente, puta quum ex uno ictu occidentis subito (homo interficitur): ergo corpus mortuum est subsistens per formam, quae praefuit in materia simul cum anima rationali. Praeterea. Si in substantia hominis non est nisi materia prima, et anima rationalis, cum materia sit decisa a matre, anima autem sit creata a Deo, sequitur quod homo nihil habeat in se a suo patre, et per consequens non plus attinet patri quam cuicumque extraneo, quod est absurdum.

Pars 5

[90475] Thomas de Sutton, De pluralitate formarum, pars 5 Ad primum dicendum quod cum dicit Commentator formam universalem primo recipi in materia, et deinde alias, non intelligenda est illa prioritas et posterioritas secundum tempus, sed secundum ordinem naturae. Sic enim dicitur prius illud a quo non convertitur consequentia essendi, sicut universale respectu sui contenti; et ideo non sequitur quod inter formam magis universalem (et minus universalem) sit diversitas secundum rem, sed solum secundum rationem. Ad cujus evidentiam considerandum quod omnes formae substantiales tam materiales quam separatae a materia in hac proprietate conveniunt, quod quaelibet dat esse substantiae; et sic constituit ens subsistens, et ideo intellectus noster habet unum conceptum communem de omnibus et abstrahit unam formam communem secundum quam quodlibet constitutum dicitur substantia, et ista forma dicitur primo recipi in materia, quia secundum istam rationem forma dat esse, quod est subsistere; quod oportet praeintelligi omnibus accidentibus. Ulterius, omnes formae substantiales sive corruptibiles sive incorruptibiles in hoc

conveniunt, quod ad eas consequuntur tres dimensiones, et ideo de eis omnibus habemus unum conceptum communem abstrahendo de iis unam formam communem secundum quam quodlibet constitutum per eas dicitur corpus; et secundum istam rationem forma dicitur posterius recipi in materia quam secundum primam rationem, quia sicut dimensiones in subjecto naturaliter praesupponunt (esse subsistens ipsius; ita et forma secundum rationem per quam ad ipsam consequuntur dimensiones, supponit) se ipsam prout dat esse substantiae. Et sic intelligendum est de generibus et speciebus sibi invicem ordinatis, quae non praedicantur de aliquo individuo per formas realiter divisas, sicut putavit Avicebron, sed per eamdem formam differentem solum secundum diversam considerationem rationis. Et istud necesse est dicere. Cum enim species sit hoc ipsum quod genus puta, homo est hoc ipsum quod animal, nec animal est pars secundum rem hominis, sed pars solum secundum rationem: similiter oportet formam speciei esse ipsam formam generis. Sicut enim abstrahitur genus a speciebus (suis), ita et forma generis a formis specierum. Unde Commentator dicit in primo de anima, quod intellectus facit universalitatem in rebus. Una igitur forma secundum rem est plures secundum rationem, sed magis universalis et minus universalis. Et sic materiam recipere formam magis universalem ante aliam, non est aliud, quam materiam recipere (aliquam) formam secundum unam rationem ante eamdem receptam secundum aliam rationem. Ad secundum dicendum quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex; sed succedunt sibi multae generationes et corruptiones. Unde in embryone prius tempore inducitur anima sensitiva, quam forma specifica perfecta quae manet, et ideo prius tempore embryo est animal quam homo; sed illa anima sensitiva corrumpitur, adveniente forma specifica quae manet. Nec ex hoc sequitur quod frustra fuit inducta: non enim inducebatur ut maneret in se anima perfecta, sed ut esset via ad formam perfectam. Sicut enim inter duo ubi distantia, sunt multa media ubi quae necesse est acquirere illum qui transit de extremo in extremum, ita inter formam seminis et formam animalis perfectam sunt quaedam formae mediae quas necesse est successive in materia recipi: quia natura agit per determinata media. Sicut non possent in eodem corpore esse simul duo ubi: nam corpus, cum acquirit unum, amittit aliud; ita non possent esse duae formae substantiales in eadem materia, cum sint ejusdem generis, et ideo materia cum recipit unam formam, necesse est quod amittat aliam. Et sicut corpus motum localiter appropinquat ad ubi principaliter intentum per hoc quod acquirit media ubi: haec tamen successive adveniunt et recedunt; ita materia per hoc quod recipit formas ordinatas ad formam perfectam, et dispositiones illarum formarum fit tandem disposita ad susceptionem formae perfectae et dispositionum ejus. Licet enim priores dispositiones non maneant, quando subjectum earum destruitur, tamen quia jam similes sunt illis quae debent manere, necesse est, per actionem agentis, similes consequi formam ultimo inductam: puta cum ex aere fit ignis, inducitur caliditas intensa naturaliter in aere, quae tamen recedit ad corruptionem aeris, cum caliditas intensa naturaliter debet sequi quae maneat cum forma ignis. Et ita est in omni generatione quod semper accidentia communia consequuntur inductam formam similia illis quae prius fuerunt. Nec inducerentur nisi similia in materia praeextitissent: et ita non frustra inducuntur illa accidentia, licet corrumpantur, quia sine illis numquam forma principaliter intenta induceretur. Ad tertium dicendum quod, cum anima rationalis sit actus primus corporis physici organici, oportet quod sicut per ipsam constituitur corpus substantialiter, ita etiam oportet quod per ipsam sit corpus physicum organicum, et per consequens mixtum, et quidquid substantiale est in homine. Nec mirum cum anima contineat in se virtualiter quidquid habet quaecumque alia forma perfectior, et adhuc amplius. Nec ex hoc sequitur quod ipsa resultet ex commixtione elementorum. (Ad cujus evidentiam considerandum est quod forma mixti, cum sit perfectior quam formae elementorum), non potest causari ex elementis mutuo agentibus tamquam ex agenti principali. Nihil enim agit ultra suam formam. Unde formae mixtorum inanimatorum causantur principaliter in virtute corporum coelestium et motuum inferiorum. Unde videmus mixta inanimata habere aliam compositionem consequentem eorum speciem, quam non possumus reducere in qualitates elementorum activas et passivas tamquam in causas, puta quod adamas trahit ferrum; et similiter anima animalium imperfectorum quae generantur ex putrefactione principaliter est a corporibus coelestibus. Talia enim propter sui imperfectionem non requirunt ad sui generationem aliquod agens particulare simile secundum speciem. Sed alia est forma mixti perfectior, puta plantae perfectae et bruti perfecti, quae ultra virtutem corporum coelestium requirit ad sui productionem agens particulare simile sibi. Unde, sicut formae inanimatorum non sunt principaliter ab elementis, sed insubstantialiter solum, principaliter vero a corporibus coelestibus, ita talis forma non est creata ex commixtione elementorum nisi insubstantialiter et dispositive, sed principaliter a generante simili in specie quae est planta vel brutum; sed in homine forma mixti, quae est anima rationalis, neutro modo resultat, nec ex actione elementorum, nec ex actione naturae generantis, nisi in dispositione tantum. Non enim potest educi de potentia materiae, sed excedit ejus facultatem: et ideo necesse est dicere quod creetur a solo Deo, ad constituendum perfectius mixtum quam possit constituere quaecumque alia forma. Ad quartum dicendum quod generatio hominis aliter terminatur ad formam substantialem, quam generatio aliarum rerum. Aliae enim generationes sic terminantur ad eam, quod ipsa naturalia generantia non solum inducunt dispositiones accidentales, sed etiam introducunt formam substantialem per quam generatum assimilatur generanti in specie; sed homo generans (materiam sufficienter praeparat et disponit ad susceptionem animae rationalis; sed ipsa anima non potest via naturae produci), et ideo actio naturae non terminatur ibi ad formam quam inducit, sed ad quam disponit. Et hoc est materiale, quia cum quaelibet forma requirat proprias dispositiones in materia, irrationale est dicere quod in eodem instanti in quo infunditur anima, inducatur via naturae alia forma imperfecta. Si enim tunc primum materia est disposita ad formam imperfectam, nondum est disposita ad animam rationalem, quae est forma perfectissima, et ita oportet dicere quod opus naturae in generatione hominis terminetur ad dispositiones proprias ipsi animae absque inductione alicujus alterius formae ad quam terminetur. Ad quintum dicendum quod hoc esset secundum viam Commentatoris, ut videtur ex verbis suis quod accidentia communia manent eadem numero in vivo et mortuo absque hoc quod manet eadem forma substantialis. Dicit enim 1 Physic., quod tres dimensiones videntur inseparabiles a materia et esse eaedem numero. Et hoc dicit quia non ponit quod illud, quod defert tres dimensiones sit subjectum habens formam in actu, ut existimat Avicenna. In libello etiam suo de substantia orbis dicit quod primum eorum quae existunt in materia sunt tres dimensiones quae dicuntur corpus; ubi etiam dicit quod, sicut dimensiones manent in generato et corrupto, ita et alia accidenti a communia; et si hoc esset verum, cessaret illa objectio. Sufficeret enim ad identitatem talium accidentium identitas materiae; sed quia magis tenendum est quod subjectum dimensionum et aliorum accidentium consequentium sit substantia in actu, eo quod substantia in actu praecedit naturaliter accidens in actu; ideo dicendum quod illa accidentia non manent in corpore vivo et mortuo eadem numero, sed eadem specie: eo quod subjectum non manet idem numero, sicut contingit, quando ex vino fit acetum; manent similes dimensiones, similis etiam color, similis humiditas, in aceto quae prius in vino; nec istud est contra sensum quod accidentia dicantur non manere eadem numero. Non enim sensus potest distinguere inter accidentia omnino similia, quando sine interpolatione sunt in eadem materia, puta quod color aceti sit alius quam in vino quando vinum mutatum est in acetum. Cujus ratio est quod accidentia numerantur ad numerationem subjectorum; et ideo ubi sensum potest distinguere inter subjecta, et inter accidentia distinguit, ut inter albedinem Socratis et Platonis, eo quod Socrates et Plato apud sensum sunt distincti. Unde et numerus est unum de sensibilibus communibus. Oportet igitur quod, ubi sola ratio attingit ad distinctionem subjectorum, quod ipsa sola attingat etiam ad numerum vel distinctionem similium accidentium. Hoc autem contingit quandoque in corruptione unius rei quae est generatio alterius, quod sola ratione apprehendi potest quod forma substantialis inducatur quae constituat aliud subjectum. Non igitur ad sensum pertinet judicare accidentia esse eadem secundum numerum vel non, sed ad rationem solam. Sed quia mirum videtur aliquibus quod talis organisatio subito possit induci in materia in separatione animae, qualis per longa tempora inducta fuit per virtutem patris in semine decisam, ideo advertendum est quod in omni corruptione necessarium est quod illis accidentibus secundum quae non est transmutatio nisi per accidens, scilicet ad corruptionem subjecti, subito similia accidentia adveniant in eo quod generatur. Ex hoc enim quod praeexistunt in eo quod corrumpitur, disposita est materia sufficienter ad eorum receptionem. Et cum nullum sit aliquid contrarium eis quae praeexistunt quod agat in illa nec inducat per consequens oppositas dispositiones, necesse est quod illis maneant omnino similia. Unde nec requiritur ibi aliquid agens particulare quod intendat ea producere nec tempus in quo inducantur. Secus autem est quando materia est indisposita respectu talium accidentium propter dispositiones oppositas. Tunc enim necessarium est quod materia successive disponatur per aliquod agens quod possit oppositas dispositiones paullatim expellere, et ea quae requiruntur ad eorum inductionem causare, sicut contingit in organisatione corporis alicujus animalis per virtutem seminis. Et ideo dicit philosophus, 2 de generatione, quod in habentibus symbolum facilior est transmutatio, in quantum scilicet transmutatio in illa non cadit super symbolum nisi per accidens. Quia igitur soluta harmonia corporis omnia accidentia corporis symbola sunt, ideo ad separationem animae, quae causatur ex dissolutione illius harmoniae, necesse est quod talia accidentia remaneant in materia. Ad sextum dicendum quod in morte animalis quaedam forma imperfecta inducitur in materia; sed quia est via ad dissolutionem et imperfectionem, non oportet ponere aliquod agens particulare quod intendat illam formam inducere. Est enim ordo naturalis inter animam et talem formam, ita quod abjectionem animae a materia necesse est talem formam sequi in eadem. Unde philosophus dicit in 8 Metaph. quod ex vivo fit mortuum sicut ex vino fit acetum, et sicut ex die fit nox. Quamvis etiam talis forma substantialis resultet in materia, non tamen proprie dicitur esse generatio, eo quod illud a quo est transmutatio est perfectum. Illud autem in quo transmutatum est, est imperfectum et corruptum et praeter naturam. Unde philosophus, 8 Metaph., vocat mortuum, corruptionem vivi.

Quidquid igitur dissolvit harmoniam debitam animae, sive sit calor innaturalis in corpore, sive aliud agens extrinsecum, illud est causa inductionis hujus formae, et propter hoc eadem facilitate qua harmonia debita animae dissolvitur, forma ipsa inducitur. Ipsa enim animae abjectio est ejus inductio. Verum est tamen quod harmonia non dissolvitur nisi cum alia alteratione et illius alterationis forma inducta est terminus. Si autem possibile esset harmoniam subito dissolvi, nihilominus illa forma resultaret absque alteratione successiva praecedente. Non enim est talis forma quae antea particulariter intendatur per alterationem disponentem materiam; sed est necessario consequens separationem animae, sicut forma aceti sequitur formam vini in materia. Aliquando etiam subito per tonitruum mutatur vinum in acetum, sicut subito vivum fit mortuum. Ad septimum dicendum quod in specie humana non est affinitas prolis ad parentes per hoc quod proles jam producta habeat in se aliquam formam substantialem derivatam a patre et inductam opere naturae; sed per hoc quod virtus decisa a patre inducit dispositiones proprias ipsi animae, non solum illas quae corrumpentur, sed illas quae manent cum anima rationali. Unde proles habet affinitatem ad illud solum, tamquam ad suam causam efficientem quantum ad corpus, a quo semen decisum est cum virtute formativa corporis. Licet enim corpus sit actu id quod est per animam, cui conveniunt in materia talia accidentia, non tamen est intelligendum quod organisatio membrorum et accidentia corporis sint effective inducta ab anima, sed effective sunt a generante, sicut calor ignis non est effective a forma ignis geniti, sed est ab igne generante, sicut etiam ipsa forma ignis generative est ab eo. Unde cum corpus prolis nullo modo derivetur ab extraneo, sed solum a patre effective, quantum ad dispositiones et lineationes corporis, et materialiter a matre: patet quod proles solum ad patrem et matrem et eorum affines, (et non alios), habet affinitatem.

Pars 6

[90476] Thomas de Sutton, De pluralitate formarum, pars 6 Adducunt etiam quidam rationes ex quibus videtur quod illa quaestio sit contra sacram Scripturam, et contra fidem, quarum una talis est. Si in homine nihil sit substantiae nisi anima rationalis et materia prima cui unitur, non erit aliquid a quo anima, quae creatur munda, contrahit originale peccatum. Non enim contrahit ipsum a materia prima, quia ipsa non producitur in esse, et ita sequitur quod originale peccatum non derivatur a primis parentibus in posteros, quod est haereticum. Praeterea. Corpus Christi fuit idem numero vivum et mortuum: nam ipse Christus dixit in Joanne: *solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud.* Hoc autem dixit de templo corporis sui. Idem numero demonstratur per nomen hoc et per nomen illud; sed non potuit idem esse numero corpus nisi per eamdem formam numero: ergo eadem forma corporis fuit in ipso vivo et mortuo. Cum igitur post mortem non fuit corpus per animam, (ergo) nec ante: relinquitur igitur quod fuit corpus per aliam formam, quae simul fuit cum anima rationali in Christo vivo.

Pars 7

[90477] Thomas de Sutton, De pluralitate formarum, pars 7 Ad octavum dicendum quod peccatum originale anima contrahit per hoc quod unitur corpori infecto. Corpus autem infectum est per hoc quod derivatur a parentibus infectis. Per potentiam namque generativam patris infectam descendit virtus formativa foetus cum semine; et ideo corpus prolis defective est productum per virtutem quae est in semine, in quo est peccatum originale sicut in causa instrumentali. Anima igitur rationalis maculatur per unionem ad tale corpus, cujus organisatio est per virtutem infectam. Licet enim corpus sit id quod est substantialiter per animam a Deo creatam, tamen dicitur traductum via naturae, propter organisationem quae est a natura, quae quia infecta est, ideo et caro producta ab ea infecta est: et sic anima carni unita maculatur. Non tamen intelligendum est quod peccatum originale sit in carne ut in subjecto. Non enim caro est subjectum culpae, sed sola anima; sed in carne est tamquam instrumento. Unde sicut quidam ponentes formam corporis esse aliam ab anima ponunt eam opere naturae productam, et sic anima a corpore maculari; ita et hoc dici potest ponendo formam corporis esse animam per hoc quod quantitates et alia accidentia corporis per virtutem formativam infectam traducuntur. Et propter hoc, quia formatio corporis Christi fuit a spiritu sancto, ideo Christus natus de virgine omnino expers fuit originalis peccati et actualis, et talis partus decet Deum. Ad nonum dicendum quod corpus Christi vivum et mortuum est idem numero propter identitatem hypostasis, licet eandem formam non habeat vivum et mortuum. Et ideo non est dicendum quod sit totaliter idem. Cum enim vita sit aliquid corporis vivi, consequens est quod corpus quod desinit esse vivum non totaliter idem remaneat. Manet tamen idem numero secundum suppositum. Non enim habuit aliam hypostasim vivum et mortuum praeter hypostasim verbi Dei. Est etiam idem secundum materiam, licet non secundum formam. Et advertendum est quod ista identitas corporis secundum suppositum et secundum materiam sufficere debet adversariis ad identitatem formalem, quia hoc necessario debent illi dicere qui ponunt formam corporis esse aliam ab anima. Certum enim quod talis forma si esset, esset corruptibilis. Impossibile est ergo quod ipsa eadem numero redeat in resurrectione generali etiam miraculose. Includit enim contradictionem. Ex quo enim esse formae simplex est, ejus corruptio est processus ad non esse simpliciter, sic quod nihil ejus remaneat in materia, sicut in aere tenebroso nihil manet de lumine. Si igitur rediret ad informandam materiam, hoc esset per novam productionem ejus in esse; sed nova productio terminatur ad novum productum. Si ista igitur forma rediret, necessario esset alia numero a priori; et ita esset eadem numero, et non eadem numero secundum suam essentiam, quae cum includant contradictionem, necesse est dicere: quod in resurrectione corpus hominis resurgeret idem numero in quantum sibi unietur anima rationalis, quae dat esse hypostaticum idem quod prius, quod quidem communicabitur corpori illi; et ita est idem corpus numero propter unitatem formae corporis. Aut igitur concedant quod ad identitatem corporis secundum numerum non requiritur quod habeat eandem formam per quam sit corpus, et tunc cessat ista de corpore Christi objectio. Aut dicant nobiscum quod corpus hominis est corpus per animam, et quod ipsa propter suam incorruptibilitatem manebit eadem numero et eidem materiae corporali unietur respective; et sic ex eisdem principiis tam formali quam materiali resurget idem corpus numero. Et si hoc etiam

dicant, tunc ista objectio est nobis communis et illis, et oportet solutionem istam esse communem, quod unitas corporis Christi vivi et mortui est per identitatem suppositi, et etiam per identitatem materiae, non autem per identitatem formae, quia nulla eadem est utrobique. Et huic consonat verbum salvatoris in Evangelio allegatum; cum enim dixit: *solvite templum hoc*, cum per templum intelligendum sit corpus suum, significavit quod corpus suum esset solvendum. Si autem habuisset Christus aliam formam, corporis ab anima, quae forma mansisset post mortem, fuisset quidem humanitas Christi soluta post separationem partium ejus, cum humanitas intelligitur ex corpore et anima; sed per mortem non fuisset corpus solutum, sed compositum maneret in se sicut prius, remanente scilicet forma corporis cum materia. Non enim solvitur compositum nisi separentur partes ab invicem. Sic igitur idem numero determinavit salvator per pronomen hoc et per pronomen illud; non propter eandem formam quae fuit in hoc vel in illo, sed propter eandem hypostasim. Sed tunc videtur remanere difficultas de corporibus aliorum hominum a Christo. Ibi enim non manet eadem hypostasis corporis vivi et mortui. Si igitur non manet eadem forma corporis post mortem, sed inducitur alia non solum diversa secundum numerum, sed etiam secundum speciem, sequitur quod corpus Petri est naturae alterius. Sed enim ad omnia quae apparent in corpore et sunt ex separatione animae Petri, ibi sunt reliquiae, scilicet corporis vivi. Manifestum est enim quod materia est eadem numero quae prius. Forma etiam, licet alia sit, tamen, propter separationem animae, ibi relinquitur tamquam quaedam reliquia, ut ita dicam, animae separatae. Similiter et omnia accidentia relinquuntur similia, ex hoc quod similia praefuerunt in corpore vivo; et ideo dignum est quod corpora sanctorum in magna veneratione habeantur ab hominibus, quia sunt reliquiae eorum quorum animae laetantur cum Angelis. Et advertendum quod cum ex igne fit aer, non dicitur post corruptionem ignis quod corpus illud aereum sit corpus ignis, sed est corpus aeris. Quia enim aer qui generatus est in specie completa quae intenditur antea, non potest dici reliquia ignis, sed potius cineres quae remanent post ignem dicuntur reliquiae ignis vel corpora relicta ex materia ignis; eo quod cineres sunt quasi quaedam corruptiones, non in alia specie quae intendatur antea, et eodem modo corpus mortuum, quia est corruptio vivi, nec est in alia specie completa, sed solum est via ad putrefactionem, dicitur corpus illius a quo relinquitur.

Pars 8

[90478] Thomas de Sutton, De pluralitate formarum, pars 8 Ad nonum dicendum quod considerandum est quod, ut salvetur identitas corporis humani in diversis temporibus, utraque pars opinantium imponit alteri errorem in fide. Sicut enim ponentes plures formas imponunt opinioni contrariae, quod non potest salvari quod corpus Christi vivum et mortuum fuerit idem numero, ita e converso ponentes unam formam in homine imponunt adversae parti quod non potest salvari quod post resurrectionem generalem corpora resurgentium sint eadem numero quae prius fuerunt ante mortem. Primo, quod quia, ut dictum est, non potest fieri ut forma corporalis, postquam corrupta est, redeat ad materiam suam remanentem ut recipiatur in ea, eadem numero. Et ad hoc ostendendum

argumentantur sic: si forma accepta redeat ad materiam suam, hoc non poterit esse per creationem ipsius formae, cum talis forma non sit subsistens et nihil creetur nisi subsistens. Redibit ergo per eductionem de materia, quae quidem eductio erit mutatio illius materiae de forma. Individuatio autem formae sic eductae est per materiam. Licet igitur ejus eductio ponitur miraculosa per virtutem divinam immediate, educentem, tamen individuatio ejus est naturalis. Individuatio enim talis formae non attribuitur agenti, sed materiae, quae est principium individuationis. Cum igitur ponatur quod materia de novo recipiat formam illam, sequitur quod materia novam ipsius individuationem causet, et per consequens aliam unitatem numeralem ab illa quam prius habuit; et ita talis nova productio terminabitur ad novum productum. Ergo forma quae ponitur redire eadem numero, non esset eadem numero; secus autem esset, si poneretur quod Deus adnihilaret aliquod totum compositum et illud postea repararet. Illud enim posset reparari idem numero, quia, non esset nova individuatio formae per novam receptionem ejus in materia mutata de forma in formam, sed esset ipsius formae individuatae cum sua materia reparatio. Secundo etiam arguunt sic. Dato quod illa forma quae corrupta erat rediret miraculose eadem numero, adhuc secundum istam viam non esset proprie loquendo corporum resurrectio futura, sed esset corporum proprie productio. Resurrectio enim est ejus quod cecidit, quod manet postea, saltem secundum suas partes. Quod igitur non manet secundum suas partes postquam fuit, indiget nova productione et factione partium ad hoc quod sit. Talis autem productio non est resurrectio; et ita ponere formam corporis habitum corporalem dicunt repugnare resurrectioni corporum: ergo vere non imputes errorem opinioni quae ponit plures formas. Respondeo ad rationem per quam videtur quod ponendo unam formam tantum non possit salvari quod corpus Christi vivum et mortuum fuerit idem numero; et ut totaliter evacuetur objectio, primo quaero ab eis in qua significatione utuntur hoc nomine corpus cum dicunt corpus vivum et mortuum fuisse idem numero: secundum quod significat partem materialem hominis, aut secundum quod continet suppositum, et est genus praedicabile de homine et aliis corporibus subsistentibus. Si igitur accipiatur hoc nomen corpus secundum numerum, scilicet prout nominat totam identitatem; sic facile est salvari quod corpus Christi mortuum quod jacebat in sepulcro, fuit idem numero cum corpore vivo quod pendebat in cruce. Nec ad hoc salvandum oportet ponere aliam formam substantialem eamdem in corpore vivo et mortuo, quia sufficit ut salvetur identitas numeralis prima, identitas suppositi divini; et potest hoc patere per exempla in omnibus rebus. Idem enim coloratum secundum numerum est prius album et postea nigrum, quamdiu est idem suppositum, et tamen non manet aliqua forma coloris eadem numero: nec etiam eadem specie. Unde propter identitatem suppositi est idem coloratum; et ratio hujus est quia hoc nomen coloratum, cum sit conjunctum, continet suppositum. Idem enim est dicere coloratum et quod habet colorem album prius et colorem nigrum postea conjunctum. Ita est idem numero coloratum prius album et postea nigrum. Ponitur enim identitas non circa formam coloris, sed circa suppositum habens colorem. Propter hoc etiam usitantur propositiones in quibus ex materia significantur formae diversae in conjunctione, ut album et musicum: quando scilicet illae formae sunt in eodem supposito. Non enim significatur identitas formarum, scilicet albedinis et musicae; sed significatur quod illud idem sit suppositum, deferens utramque formam. Unde quandocumque est transactio quae non variat suppositum sed formas succedentes in eodem supposito, non est participatio nominis communis significantis suppositum cum adjectione identitatis de illis formis significatis et contentis sub eodem nomine communi. Verbi gratia, veniens prius et recedens posterius, est idem ambulans. Similiter currens prius et ambulans posterius, est idem numero movens seipsum. Sic igitur patet quod non oportet ponere eandem formam corporis vivi et mortui in Christo, ut sonet quod corpus illud dictum esset idem vivum et mortuum, prout hoc nomen corpus significat totum indeterminate, quod homo significat determinate. Sufficiens est identitas hypostasis filii quae dicitur quia non fuit separatus filius a corpore mortuo sicut nec a vivo. Fuit etiam cum hac identitas materiae in corpore vivo et mortuo, quando fuit subjectum illius transmutationis qua de vivo fiebat mortuum. Si autem hoc nomen corpus accipitur secundum quod significat partem materialem hominis, sic dicunt aliqui quod nec ratio nec auctoritas alicujus sancti cogit ut salvetur idem corpus vivum et mortuum. Auctoritates enim sanctorum intelligendae sunt ut debent, secundum quod hoc nomen corpus significat totum, non autem secundum quod significat partem; sed quia ex dicto scandalizatur pars adversaria, vulgi testimonium contra hoc adducunt, ideo ut plene eis satisfiat, expedit aperire quomodo judicium rudis populi veritatem rei in proposito capere non possit. Considerandum est igitur quod quia humana cognitio intellectiva a sensibus ortum habet, homines vulgares indocti philosophia et assueti sensibus non elevant intellectum suum ad intelligendum aliquid nisi sensibilia. Unde quod non est sensibile ipsi judicant universaliter non esse; et sicut judicant, ita loquuntur et non aliter: quae secundum judicium eorum sunt vera, secundum judicium sapientium sunt falsa. Verbi gratia, solem esse quantitatis bipedalis, vulgus judicat esse verum, quia sic apparet visui; astrologus tamen demonstrative scit hoc esse falsum. Et quia sol est major tota terra, scit etiam quod est sphericae figurae, cum tamen vulgus credat ipsum esse planae figurae, quia sic apparet visui. Omnia enim judicantur secundum quod apparent sensui: et propter hoc quod aer non est multum sensibilis, ubi aer est, dicunt nihil esse, et vasa in quibus nihil est nisi aer, dicunt esse vacua, quia hoc nomen vacuum significat locum in quo nihil est. Sapientes vero demonstrative sciunt vacuum non esse nec possibile esse. Quia tamen sapientes conveniunt cum aliis et colloquuntur, ideo necesse habent eis concedere, ut loquantur conformiter ipsis cum quibus convivunt, licet aliter sentiunt de iis de quibus loquuntur quam plures sentiant. Unde et sapientes vocant illa vasa vacua in quibus est tantum aer. Sciunt tamen quod plena sunt aliquo corpore subtili quod tamen ignorant rudes homines illiterati. Et hoc est quod dicit philosophus in Topicis, quod loquendum est ut plures, sciendum autem ut sapientes. Ut igitur ad propositum accedatur, secundum judicium populi ibi ponitur identitas ubi secundum apparentiam sensus non est diversitas. Unde quando vinum transmutatum est in acetum, nisi gustui apparet acerbitas, putatur acetum esse vinum, et quod esset omnino eadem res, vinum semper; sed diversitas quae appareat secundum gustum facit quod non dicatur idem quod prius fuit. Quia igitur in separatione animae a corpore non apparet diversitas quantum ad figuram et quantitatem et lineationem membrorum, et alia hujusmodi accidentia corporea, judicatur a vulgo quod sit idem corpus post separationem et antea: harmonia enim quae fuit propria corpori vivo soluta est quidem, sed non apparet aspicientibus, et ideo non judicant quod corpus sit in se transmutatum in tantum ut debeat dici aliud corpus, quod hoc sola ratione deprehendi potest cujus est cognoscere naturam substantiae; et ideo, ut loquamur sicut plures loquuntur, dicendum est quod corpus hominis vivum et mortuum est idem numero; et sic corpus bruti vivum et mortuum est idem corpus numero. Sciendum est tamen sicut sapientes quod per transmutationem substantialem vivum corpus factum est mortuum ratione alicujus transmutationis; sciendum est dico quod mortuum corpus non est idem numero quod fuit vivum quantum ad formam, sed quantum ad materiam. Unde nisi esset modus loquendi vulgaris, qui tenendus est abstracte, dicendum esset quod nullum vas esset vacuum et nulla domus est vacua nec aliquis locus vacuus, nisi communis modus loquendi obviaret. Et secundum hoc possumus salvare Commentatorem in hoc quod dicit quod dimensiones sunt eaedem in generato et corrupto, et similiter accidentia alia communia. Potest enim dici quod hoc dicit forma dicendi communi modo loquendi plurium, qui ita loquuntur et sentiunt. Unde primo physicorum dicitur quod dimensiones videntur in se plures in materia, et eaedem numero, quia licet non sint in se plures et eaedem numero, tamen videntur ad sensum eaedem numero. Sic igitur non oportet ponere formam corporis vivi et mortui eamdem numero ad hoc quod dicatur idem corpus vivum et mortuum. Et si arguatur quod diversitas in forma substantiali constituit diversitatem numeralem simpliciter, et ita propter diversam formam corporis vivi et mortui oportet ponere quod sit diversum corpus; dicendum quod bene concluditur quod ita sciendum est, sed non concludendum quod sit ita loquendum, quia obviat contrarius modus loquendi; et loquendum est ut plures. Licet enim demonstrationes philosophi cogant me sentire quod nihil sit vacuum, non cogunt ut ita debeam loqui, quia plures non sic loquuntur. Quia autem allegatum fuit illud Evangelii: *solvite templum hoc*, etc., non pro te ista faciunt quia innuitur quod corpus Christi esset solvendum, si autem post separationem animae mansisset corpus idem secundum formam quae prius, jam idem corpus non fuit solutum post mortem proprie loquendo. Non enim solvitur aliquod compositum nisi partes separentur absolute quae erant unitae. Unde humanitas Christi fuisset soluta per separationem animae a corpore, quia humanitas notat quamdam compositionem ex anima rationali et corpore; sed si anima non sit forma corporis quae corpus est, corpus non fuit solutum propter separationem animae ab ipso, sed oportebit dicere quod forma quae constituebat corpus non remanserit in materia si illud corpus solutum fuit; et sic non fuit corpus per eandem formam numero post mortem et antea, et ita incidunt per istam auctoritatem in illud quod vitare conantur. Sed contra ponentes unam formam nihil facit illa auctoritas, quia ponunt solutionem corporis Christi per mortem fuisse factam; et si concederent etiam quod non fuerit idem corpus idem numero unum, significatur identitas templi ante solutionem et post immediate, seu ante quam reaedificaretur, sed significatur identitas templi ante solutionem et post ejus reaedificationem. Est enim sensus: solvite templum hoc, scilicet corpus meum vivum, et post triduum reaedificabo illud, scilicet ut sit idem quod nunc est; ut sit illud denique realiter corpus idem numero ante passionem et post resurrectionem: quod etiam verba salvatoris expresse sonant, quia dicit: *post triduum reaedificabo illud*; ita quod de identitate ejus in triduo nulla sit intelligentia in verbis illis. Hoc tamen non ideo dicendum, quod concedendum sit quod in triduo corpus Christi non fuit idem quod prius, sed ut appareat quod ex auctoritate praedicta illud non habetur quod in triduo fuerit idem numero. Sic igitur apparet quomodo salvetur identitas corporis vivi et mortui ponendo unam formam et ponendo etiam cum hoc, quod hoc nomen corpus, prout significat partem animalis, includat in sua significatione non solam materiam sed etiam formam sub aliqua ratione, cum praecisione tamen formae secundum alias rationes ipsius. Potest autem hoc idem salvari faciliter, ponendo, sicut aliqui magistri ponunt, quod hoc nomen corpus, prout significat partem materialem hominis, non includit in sua significatione formam, sed significat materiam prout conjuncta est quantitati tali et naturae tali, et organisata ita, quod significat materiam quamdam organi causa organicam; et sic significata materia non est aliud quam materia. Non enim est aliud compositum ex diversis, sed est materia quae est simpliciter cum tali modo se habendi. Quia igitur nulli dubium est quin materia fuerit eadem numero ante mortem et post, planum est quod corpus fuit idem accepta significatione hujus nominis corpus, non solum per communem modum loquendi, sed per existentiam rei. Quod autem dictum de identitate corporis Christi vivi et mortui, dicendum est de corporibus aliorum hominum; et quamvis corpora sanctorum non informentur eadem forma, viva et mortua, nihilominus eadem sunt, et loco prioris formae, relinquuntur alia tamquam quaedam reliquiae animae, ut ita dicam dignum est ut corpora sanctorum in magna veneratione (...) habeantur cum Angelis, organa scilicet quorum animae vitam aeternam invenerunt.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Sutton

De instantibus

opusculum authenticitate dubium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87999] Thomas de Sutton (?), De instantibus, pr. Quoniam omnem durationem concomitatur instans, ideo ad naturam durationis aperiendam de natura instantis oportet aliquid dicere: horum enim alterius notitia ad alterius cognitionem valet. Et quia composita sunt nobis notiora simplicibus, et divisibilia indivisibilibus, ideo a temporis notitia incipiendum est, ut per ipsum ad instantis cognitionem, et inde ad diversarum durationum notitiam facilius possit perveniri.

Caput 1

[88000] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 1 tit. Quid sit tempus, et qualiter tempus in istis inferioribus participetur, et quae sit Angelorum et eorum operationum mensura

[88001] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 1 Sciendum est ergo primo, quod tempus dicitur quarto Physic., numerus motus. Licet enim nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem de aliquo motu facto circa corpus; tamen sola cogitationum successione potest anima prius et posterius percipere in ipsa successione, et ita necessario in successione apprehendit anima duo vel tria vel plura: et iste numerus apprehensus in successione est tempus. Sed hoc dubitationem habet. Cum enim tempus sequatur motum primi mobilis ut eius propria mensura, actio autem animae primo mobili non subiaceat, cum non perficiatur organo corporali (sola enim corpora primo corpori et eius motui subiacent), videtur secundum actionem animae tempus non posse percipi, nisi aliqua transmutatio circa corpus contingat. Ad huius ergo evidentiam considerandum est quod est unus primus motus, qui est causa omnis motus secundi. Et ideo quaecumque transmutationes sunt circa ista corpora inferiora, fiunt ab illa prima transmutatione. In actionibus autem animae, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animae, tamen est transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animae est continuum et tempus, sicut dicitur in tertio Lib. de anima. Et ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem continuam, et apprehendit prius et posterius in ea, et in hoc consistit ratio temporis: tempus enim est numerus prioris et posterioris in motu. Et ab unitate primi motus habet tempus unitatem: comparatur enim tempus ad primum motum

non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum. Impossibile est autem in uno subiecto esse plura accidentia eiusdem speciei; sicut in una parte superficiei non possunt simul esse duae albedines. Motus autem primus est unus et uniformis. Unde tempus oportet esse unum. Ad alias autem transmutationes comparatur tempus ut mensura: unum solum enim potest esse mensura plurium, ut una virga plurium pannorum. Et ideo tempus non multiplicatur ad multiplicationem inferiorum transmutationum, sed manet unum ipsis multiplicatis. Ex quibus patet quod in substantiis separatis, quae non intelligunt cum continuo et phantasmate, non est tempus in cuius definitione cadit motus, qui est subiectum temporis, a quo tempus habet quod sit continuum. In definitione enim temporis ponitur numerus ut formale et ut genus, et motus ponitur oblique ut eius subiectum, et loco differentiae. Semper enim cum accidentia in abstracto definiuntur, ponitur subiectum loco differentiae, sicut simitas dicitur nasi curvitas. Secundo namque loco debet semper differentia in definitione poni. Et inde est quod tempus non est absolute numerus sicut duo vel tria, sed est numerus applicatus rebus, sicut duae ulnae panni et huiusmodi. In substantiis autem separatis non est subiectum temporis sic dicti: unde mensura actionis in eis non habet aliquam continuationem a materia, nec ab aliquo exteriori. Sed quia non potest ab eis apprehendi simul nisi unum, oportet quod in apprehensione plurium cadat successio prioris et posterioris. Sed totum hoc est discretum, et non continuum: et tempus est in actionibus eorum secundum similitudinem eius quod est formale in eo, non autem secundum eius materiale, a quo habet esse continuum. Ideo tempus quo mensuratur successio in actionibus Angelorum, est ex indivisibilibus, sicut numerus componitur ex unitatibus quae sunt indivisibilia quaedam. Illa autem indivisibilia non pertinent ad genus quantitatis, sicut unitates pertinent: et hoc de facili cognoscitur, si natura nostri temporis consideretur. Sciendum est ergo quod, cum ratio mensurae primo inveniatur in quantitate discreta, et per eius naturam in continua; nihil poterit habere rationem mensurae in quantitate continua nisi ex adiunctione quantitatis discretae. Et ideo tempus, quod est mensura motus, a quo habet continuitatem sicut a subiecto, formaliter est numerus, et per hoc est mensura, quamvis esse habeat per motum, sicut accidens a suo subiecto. Si ergo tempus nostrum consideretur formaliter, est numerus, sive etiam quantitas discreta, sed ratione sui subiecti est quantitas continua; unde tempus non est numerus absolutus, sed applicatus rebus. Quantitas autem discreta habet originem a quantitate continua, ut dicitur tertio Physic.: propter divisionem enim continui est additio in numero; nec forent duae unitates facientes numerum aliquarum rerum, nisi illae res essent divisae ab invicem, in se tamen retinentes unitatem. Divisio autem rerum singularium eiusdem speciei est per materiam, non per formam, cum species sequatur formam; species autem una est. In Angelis autem materia non est, et ideo substantiae separatae a philosophis vocantur. Ex quo patet quod mensura actionum in Angelis cum insit eis ut in subiecto, non pertinet ad quantitatem discretam: divisio enim et numerositas quae est in eis, est solum formalis, et nullo modo materialis, cum tot sint in eis species quot individua; et ideo multitudo quae est in eis, est de transcendentibus. Certum est enim quod unum et multa dividunt ens; et patet quod illud unum et multa non sunt in aliquo genere determinato, puta in quantitate, cum unitas talis et multitudo possit reperiri ubi nulla est quantitas, ut in Angelis. Tempus autem quod mensurat eorum actiones non est continuum, nec numerus qui est quantitas discreta, cum ista oriatur a continua; sed est numerus qui est multitudo quae est de transcendentibus, et ex talibus indivisibilibus componi habet. Et ideo non oportet inter duas eius actiones quae perficiuntur in diversis indivisibilibus illius temporis, aliquod medium cadere: possunt enim duae actiones immediate sibi succedere, sicut et duae unitates: solum enim inter duo indivisibilia temporis nostri quod ex talibus componi non potest, cum sit continuum, cadit medium. Sed si ex eis componeretur tempus nostrum, nihil caderet medium, quia partes rei immediate coirent. Et ideo instantia in tempore nostro non sunt partes, cum sibi invicem immediate succedere non possint. Ex dictis ergo manifestum est non esse transitum cum Angelus aliquid morose intelligit, sicut quando intelligit duo successive. Apud nos autem successio quaedam est quando intelligimus unum continue, sicut quando intelligimus plura successive; et huius ratio dicta est, quia tempus quod mensurat actiones nostras non est in eis sicut in subiecto, sed est mensura earum tantum. In motu vero primo est sicut in subiecto, et ab illo habet transitum per naturam, quia subiectum eius est cum essentia motus sicut in quodam transitu. Et ideo quando intelligimus aliquod indivisibile, puta a, oportet quod ipsum solum simul intelligamus, cum non habeat quid prius et quid posterius intelligatur; est enim indivisibile. Si morose intelligatur et quiescat intellectus illud intelligendo et ad aliud non transeundo, mensura actionis nostrae nullum transitum habebit, cum ipsa sit tota simul; natura enim mensurae extrinsecae est nihil accipere a mensurato. Tempus autem est mensura extrinseca omnium, praeterquam ipsius tantum, in quo est sicut in subiecto, et idem est motus primus. Erit ergo transitus, quando intelligimus aliquod indivisibile, non a parte actionis nostrae causatus in ipso tempore, cum in eo nihil causetur nisi a subiecto proprio, sed a parte ipsius temporis applicati actionibus nostris tanquam mensura mensurato, et non tanquam accidens subiecto. Cum autem Angelus aliquod unum intelligit morose, nullus transitus est, sed est una particula ipsius temporis indivisibilis quo mensuratur actio eius, quaecumque mora fuerit in illud intelligendo: non enim aliquid continuum unum uniforme est transitum habens, cuius tempus illud sit mensura et accidens, ut apud nos. Et ideo particulae illius temporis non habent transitum nec a parte intelligibilium sibi succedentium, cum unum aliquid indivisibile intelligatur, nec a parte alicuius subiecti, cuius existentia est in continuo motu et transitu. Hoc autem imaginationem nostram transcendit, quia imaginatio nostra non transcendit continuum et tempus. Una ergo particula indivisibilis illius temporis manere potest cum multo tempore nostro, cuius tamen partes illi particulae commanere non possunt. Nec tamen propter hoc est in illa particula successio vel continuatio aliqua, cum tempus illud non sit accidens alicuius in successione et continuitate existentis, ut dictum est. Manifestum est ergo quod universaliter omne tempus consistit essentialiter in quadam morosa successione. Accidit autem ei quod illa successio sit continua vel discreta ratione eorum quibus applicatur. Discretio enim illa, quae est temporis in Angelis, non est eius ut numerus quo numeratur, hoc enim est absolutum a tempore; sed habet eam ab actionibus quae sibi succedunt sine medio.

Caput 2

[88002] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 2 tit. Qualiter in toto tempore est instans, idem re, differens in ratione

[88003] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 2 Nunc vero de ipsis instantibus superest agere. Sciendum est ergo quod sicut punctus se habet ad lineam, ita se habet nunc ad tempus. Geometrae autem imaginantur punctum per motum suum causare lineam: quorum ratio est, quia linea non habet nisi unam dimensionem, unde indivisibilis est secundum latum et profundum, et ideo non est in linea unde punctum excedat in latum et profundum. Cum autem in longum linea excedat punctum, si imaginemur punctum quiescere, non poterimus imaginari ipsum esse causam lineae. Si vero imaginemur ipsum moveri, licet in ipso nulla sit dimensio nec aliqua divisio per consequens, per naturam tamen motus sui relinquitur aliquid divisibile. Et quia punctus non habet causare lineam nisi secundum quod linea caret latitudine et profunditate, non autem secundum quod habet longitudinem; ideo ex natura motus sui, quod relinquitur erit dimensionale una dimensione, et tale necessario erit linea. Ille tamen punctus nihil est de ipsius lineae essentia, quia nihil unum et idem realiter omnibus modis indivisibile potest simul in diversis partibus eiusdem continui permanentis esse. Necessario tamen si esset de essentia lineae constitutae per suum motum, foret de essentia cuiuslibet partis suae: quia qua ratione pertineret ad unam partem eiusdem, eadem ratione pertineret ad omnes, cum aequaliter ad omnes se habeat. Nec potest esse terminus eius vel continuatio aliqua, cum ille punctus sit aliquid unum realiter: unde non possunt esse plures puncti realiter. In linea tamen sunt plures puncti et realiter ab invicem divisi, ut duo eius termini, et similiter in eius continuatione: linea enim est quantitas positionem habens et manens, nec cum puncto moto transiens. Punctus ergo mathematice imaginatus, qui motu suo causat lineam, necessario nihil lineae erit, sed erit unum secundum rem, et diversum secundum rationem; et haec diversitas quae consistit in motu suo, realiter est linea, non identitas sua secundum rem. In hac ergo linea constituta per diversitatem puncti, erunt puncta: puncta quaedam actu, ut duo eius termini, qui cadunt in eius definitione; et infinita alia in potentia, secundum quod ipsa est in infinitum divisibilis potentialiter. Per quem modum de instanti temporis est agendum: nisi quod instans est de substantia temporis. Sciendum est ergo, quod mobile est causa motus non efficiens, sed materialis: motus enim est in mobili ut in subiecto, sicut dicitur tertio Physic. Mensura autem ipsius mobilis est instans, quia instans sequitur id quod fertur, ut dicitur quarto Physic. Et quidam referunt hoc ad instans aevi, dicentes ipsum esse idem secundum rem cum instanti temporis, differens tamen ratione: dicentes quod primum mobile, cuius mensura est instans, quia essentia sua est tota simul et non in aliqua successione, sicut et essentia instantis est tota simul, ideo est unum et idem realiter in toto motu suo, sed diversum et diversum ratione: et haec eius diversitas est totus motus eius, cuius ipsum mobile secundum essentiam nihil est, sed est penitus extra genus eius, cum

ipsum sit substantia, motus vero accidens. Eodem vero modo instans, quod est mensura ipsius mobilis sequens ipsum, est unum secundum rem, cum nihil perdat de substantia ipsius mobilis, cuius instans est mensura inseparabilis, sed diversum et diversum secundum rationem; et haec eius diversitas est tempus essentialiter, cuius ipsum instans quod est mensura primi mobilis, nihil est secundum eos. Et ideo aliud in essentia sua est instans quod est unum in toto tempore, a quolibet instanti quod est in toto tempore vel ut continuans, vel ut terminus. Illud enim instans est mensura etiam primi mobilis secundum quod est permanens. Nullum autem istorum instantium est mensura alicuius, quia ipsum tempus in quo reperiuntur praedicta instantia est mensura omnium inferiorum non solum secundum suos motus, sed etiam secundum suum esse, quia inferiora sunt transmutabilia non solum secundum locum sed etiam secundum suum esse, cum sint corruptibilia. Unde dicunt quod multos decipit aequivocatio instantis, quae multipliciter latet in genere, secundum philosophum. Non enim est aliquod instans quod mensuret aliquam rem inferius, quod idem sit in toto tempore ipsius motus; cum nullum tempus sit accidens motus rei inferioris, sed primi mobilis tantum. Unde cum res inferior movetur, motus eius est accidens eius, sed tempus eius non est accidens huius motus, sed mensura tantum; mensura enim est accidens primi mensurati tantum in isto genere; aliorum autem mensura tantum, non autem accidens. Et ideo tempus non est in aliquo motu alicuius rei corruptibilis ut in subiecto, sed in motu primi mobilis tantum. Potest tamen ratio de isto tempore cuilibet motui particulari aliquid attribuere, et assignare in eo principium et finem per comparationem ad principium et ad terminum alicuius motus particularis, sicut facit in die cum accipit ortum et occasum solis tanquam principium et finem temporis.

Caput 3

[88004] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 3 tit. Cuius sit mensura instans temporis et aevum

[88005] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 3 Hic autem est adversum quod dicit philosophus quarto Physic., dicens ipsum instans sequi rem motam, sicut tempus sequitur motum per hoc quod nos devenimus in notitiam prioris et posterioris in motu per ipsum mobile: quia cum ipsum invenimus in aliqua parte magnitudinis per quam movetur, statim dicimus motum per quem illuc advenit praeteriisse, et motum per quem inde ad aliam partem magnitudinis transibit, futurum esse; et sic per mobile alteratum apprehendimus numerum motus. Similiter est in tempore: quia id quod distinguit partes temporis ab invicem, est nunc, quod est principium temporis unius, et finis alterius. Ergo a commutata proportione, sicut se habet tempus ad motum, ita se habet nunc temporis ad

mobile: unde videtur philosophum velle nunc temporis sequi ipsum mobile, ita quod idem nunc sit mensura mobilis et continuans partes temporis adiuncti. Idem etiam nunc dicit primo mensurare tempus ipsum, quia unumquodque mensuratur per id quod est notius in suo genere, unde nunc illud de genere temporis est. De eodem etiam nunc subiungitur, quod nihil temporis est, nisi ipsum nunc. Ex quibus patet quod instans quod sequitur mobile sit de substantia temporis, cuius oppositum dicebatur. Ad huius ergo difficultatis solutionem notandum est quod instans aevi non est accidens primi mobilis, sed mensura tantum secundum illud eius quod est inalterabile, scilicet secundum essentiam; accidens vero est primi aeviterni, et sequitur illud sicut accidens subiectum suum, alia autem non. Unde manifestum est quod non est idem nunc aevi et nunc temporis, quod sequitur mobile. Hoc enim nunc est mensura mobilis secundum quod est idem in toto motu et accidens eius; unde philosophus quaerens naturam instantis in quarto Physic., docet quod nihil temporis est nisi instans: et ad hoc accepit rationem ex habitudine motus ad mobile: dicens quod sicut loci mutatio et ipsum mobile sunt simul, sic numerus mobilis simul est cum numero motus localis. Sed tempus est numerus loci mutationis. Ergo numerus ipsius mobilis semper erit cum tempore. Hoc autem nihil aliud est quam nunc. Ergo nunc et tempus sunt simul. Addit autem quod ipsum nunc comparatur ad id quod fertur non sicut numerus sed sicut unitas, cum nunc sit indivisibile. Ex quibus manifestum est aliam esse naturam instantis quod mensurat mobile secundum illud quod est et secundum id quod est idem in toto motu, aliud autem est quod continuat tempus. Patet enim ex parte motus et mobilis mobile esse idem in toto motu realiter, sed alterum et alterum ratione. Sed haec eius alteritas consistit in quibusdam indivisibilibus motus, quae dicuntur mutata esse, sine tamen interpolatione, et huiusmodi continuant motum quando quies in aliquo illorum non accidit. Mobile autem nihil est horum, cum quodlibet horum accidat sibi; simul tamen sunt haec mutata esse cum mobili, quia eius sunt ut subiecti. Sicut autem a parte mobilis, ita et a parte instantis, quod sequitur mobile, est accipere diversa et diversa esse. Et haec eius diversitas consistit in ipsis indivisibilibus temporis, quae et dicuntur mensurata esse; et ista mensurata esse sine interpolatione sunt instantia quae continuant tempus: et haec nihil aliud sunt nisi diversa et diversa ratio eiusdem instantis, quod idem est realiter in toto tempore sequens mobile inquantum est idem re in toto motu. Huic autem adiungitur instans aevi, quod mensurat mobile secundum se, sicut aliud nunc est mensura eius inquantum essentia eius coniuncta est motui. Unde sicut bene arguitur quod nihil motus est nisi mobile sit, et tamen mobile non est aliquid de substantia seu de essentia motus (nisi forte sicut subiectum dicitur pertinere ad accidens suum cum cadat in eius definitione. Sed hoc est quia accidentia definiuntur per suppletiones subiectorum quae penitus sunt extra essentias eorum); ita bene arguitur, quod nihil temporis sit, nisi instans sit; nec tamen ideo sequitur, quod illud instans sit aliquid temporis. Et ideo philosophus subtilissime, cum vellet ostendere nihil temporis esse nisi nunc, non hoc directe conclusit quod intendere videbatur, sed directe conclusit nunc et tempus esse simul, sicut mobile et motus sunt simul, et constat quod motum esse ipsius mobilis est continuatio ipsius motus, non autem ipsum mobile. Sed sicut mobile non separatur a moto esse, nec a motu, sed semper sunt simul; ita erit de ipso nunc quia diversa esse sunt essentiae eius coniuncta. Non dico diversa esse essentiae eius, quia diversitas non attingit essentiam aevi, licet ei coniungatur, sed attingit nunc temporis; unde haec diversa esse ei adiuncta erunt aliquid temporis, et non ipsum nunc, praeter quod tamen nihil temporis est; ipsum vero instans quod in se alteratur diversa et diversa ratione quo ad sua esse, est aliquid temporis, sed non tempus. Unde philosophus ibid., cum prius vocasset ipsum nunc numerum mobilis (super hoc enim stabat argumentum eius), subiungit nunc non comparari ad mobile sicut numerum, sed sicut unitatem numeri, quam constat non esse numerum: sed eius replicatio quae est sibi alterum et alterum esse, est numerus. Ipsa enim replicatio unitatis non est ipsa unitas, sed accidens eius, licet ipsa quoque sit accidens. Instans ergo quod est quasi unitas ipsius primi mobilis, secundum philosophum, non est instans aevi, quia instans aevi est aliud per essentiam ab instantibus continuantibus tempus: ab illo tamen ista derivantur et oriuntur. Sed ipsum est idem in essentia sua, in qua nulla cadit alteratio, sicut in essentia primi mobilis. Nec alterabitur etiam consequenter ad alterationem primi mobilis, quod alteratur secundum ubi et hoc est instans quod nos vocamus aevum; quod est principium temporis. Unde Boetius in Lib. tertio de Consol.: *qui tempus ab aevo ire iubes*: quia ab isto instanti procedit tempus sicut motus a mobili, non tanquam ab aliquo sui generis, sed exemplariter, sicut dicimus inferiora procedere a superioribus. Ideo subtiliter discernendum est inter ista duo nunc: quia primum nunc est mensura tantum, secundum vero etiam est accidens, et ad genus temporis pertinens: ideo dicitur mensurare tempus. Unde philosophus, quarto Physic., per comparationem mobilis ad motum docet quomodo instans mensurat tempus, quia scilicet unumquodque mensuratur per id quod est notius sui generis. Inter ea autem quae ad tempus pertinent, notius est instans, sicut et ipsum mobile notius est in motu, et per ipsum cognoscitur ipse motus. Ubi considerandum est quod duobus modis aliquid potest esse mensura alterius. Uno modo quando ipsa mensura semel vel pluries accepta aequiparatur mensurato, sicut trinarius alium trinarium mensurat, vel novenarium. Alio modo quando unum est ratio cognoscendi aliud; unde de isto cognitio non habetur nisi secundum quod aliud ducit intellectum in cognitionem ipsius; et ideo illud non erit absolute mensura alterius, sed mediante scientia. Et ideo philosophus dicit decimo Metaph., quod scientia est mensura scibilis. Hoc autem erit per modum illius per quod intellectus ducitur in cognitionem talis rei. Isto modo mobile potest dici mensura motus, quia per eius notitiam devenitur in notitiam motus, ut ibid. dicitur, quia mobile est permanens, motus vero transiens; ideo mobile notius est ipso motu. Similiter instans tale notius est tempore simpliciter, quia permanens est et idem re, tempus vero transiens: licet quandoque tempus sit nobis notius, quia est aliquo modo subiectum sensui, quia est sensibile commune, cum sit numerus motus. Cum autem dicitur quod nihil est praesens de tempore nisi nunc, non significatur aliquod instans quod est continuans partes temporis ad invicem; quod cum tempore labitur, nec permanet, ut iterum signari possit, sicut potest punctus in linea unus et idem existens bis sumi, inquantum scilicet est principium et finis respectu diversarum partium lineae; nihilominus idem nunc est principium unius partis et finis alterius in tempore, sicut in linea punctus. Sed hoc dicitur de nunc quod sequitur id quod fertur. Id enim manet idem secundum essentiam in toto tempore, variatur tamen per rationem, et in ista diversitate eius inveniuntur multa instantia, semper tamen labentia cum tempore. Constat autem nullum talium instantium labentium esse causam temporis, cum nullum ipsorum maneat in toto tempore, sed transeat cum qualibet parte temporis: ipsa enim sunt diversae rationes ipsius instantis, quod est idem in toto tempore, et ideo vocantur instantia. Quod autem instans permanens patitur aliquam alterationem sibi adiungi, quia dictum est ipsum nunc habere diversum esse, hoc accidit, quia unum et idem natum est habere diversas mensuras, sicut patet de corpore caelesti, quod secundum suum esse, quod est intransmutabile, mensuratur aevo, quod est instans permanens. Sed quia idem corpus habet transmutationem adiunctam motui (movetur enim secundum locum), tempus autem est mensura motus, ut dictum est, ideo hoc instans, licet sit intransmutabile, est tamen mutationi adiunctum ratione sui subiecti, quod movetur secundum locum, ut dictum est: et sic accidentaliter habet mutationem adiunctam, sive alterationem. Similiter in substantiis separatis reperitur quidam motus affectionum et intellectionum, non autem secundum suum esse: unde ubicumque reperitur natura istius nunc, semper est reperire motum aliquem adiunctum. Ex quo manifestum est quod aevum non est ut in subiecto in primo mobili, sed est mensura eius tantum, ut in subiecto autem est in primo aeviterno. Sicut enim tempus respectu primi mobilis est accidens et mensura, respectu autem motuum aliorum inferiorum mensura tantum, ita aevum respectu primi in genere eorum quae aevo mensurantur, est accidens et mensura, respectu autem aliorum est mensura tantum. Et quia primum in quolibet genere est unum tantum, in uno autem subiecto impossibile est plura esse accidentia unius naturae, ab illius unitate erit tantum unum aevum omnium quae aevo mensurantur, sicut tempus est unum omnium quia motus primi mobilis est unus.

Caput 4

[88006] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 4 tit. Quid mensurat operationes Angelorum

[88007] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 4 Considerandum est autem quod nulla actio substantiae separatae mensuratur isto nunc, cum nulla actio sua sit sua substantia. Solius enim Dei actio est eius substantia, et ideo substantia et actio eius est aeterna. Cum autem Angelus agit aliquid extra, sicut quando aliquid agit circa ista corpora illa transmutando, sicut factum est in Angelo Tobiae, tunc actio sua mensuratur tempore nostro. Si autem actio sua non fuerit ad extra, cuiusmodi est intelligere, tunc si intelligit in verbo, actio sua mensuratur aeternitate participative: sic enim actio sua naturam suam transcendit, quia per naturam suam non videret res in verbo. Si vero intelligat per species suas, tunc actio sua, cum sit successiva, mensurabitur tempore quod non est idem cum nostro, nec etiam cum eo quod formale est in ipso: et huius temporis una particula cum multo tempore nostro esse potest nullo medio intercidente, quamvis in tempore nostro multa media cadant propter eius continuitatem. Cum vero intelligibilia sibi succedunt, erit ibi tempus perfectum ex multis particulis indivisibilibus in seipsis, et hae particulae non sunt instantia: quia nulla istarum est eadem in toto tali tempore, sicut est instans temporis in tempore. Nec aliqua

istarum est continuatio temporis, sed quaelibet est pars sicut unitas numeri. Ex his manifestum est quod tempus nostrum non causatur ab illo tempore, sed ab aevo quod est idem in toto tempore. Aevo autem nulla actio mensuratur, sed esse ipsorum aeviternorum et ipsa aeviterna. Aevum autem non se habet ad tempus sicut aliquid eiusdem speciei, sed tanquam causa analoga: per prius enim invenitur ratio mensurae in aevo quam in tempore. Unde a parte aevi quod toti tempori nostro coexistit et cuilibet eius instanti, inferri potest primum Angelum toti tempori nostro coexistere, sed non quod mensuretur aevo. Tempus enim nostrum concomitanter se habet ad Angelum ratione aevi, cui tempus nostrum est adiunctum. Unde si aliquo modo diceretur Angelus commetiri seu mensurari tempori, quod est mensura motus, necessario hoc foret per concomitantiam; et hoc convenienter posset dici, si tempus non haberet finem, sicut est philosophi opinio: tunc enim tempus indeficienter sequeretur aevum. Sed quia tempus non semper durabit, cessabit namque motus; non est concordia seu concomitantia temporis et aevi, nisi ut nunc. Tempus vero quod mensurat actiones Angelorum, concomitatur simpliciter ipsum aevum: semper enim Angeli intelligent per species rerum proprias quas apud se habent. Quia ergo hoc tempus absolute aevum concomitatur, tempori autem nostro in nullo proportionatur, nisi forte accidentaliter (potest enim una particula indivisibilis illius temporis toti tempori nostro commanere, et ultra hoc, secundum moram quam faceret Angelus super idem intelligibile); ideo per naturam illius temporis non potest inferri quod intelligere Angeli mensuretur tempore nostro, nec etiam quod tempus nostrum commetiatur unicam eius intellectionem, ut ostensum est, nisi ex suppositione: ut si ponatur una particula illius temporis, in qua intelligit unum intelligibile, coexistere alicui particulari tempori apud nos. Tunc enim ex hypotesi sequeretur tempus nostrum commetiri ipsi intelligere Angeli, non tanquam propria mensura eius, sed tanquam quid eam concomitans, et adhuc remotius quam aevum, quia tempus nostrum non comparatur illi tempori sive illi intelligere nisi per aevum, a quo effluit utrumque tempus.

Caput 5

[88008] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 5 tit. Quid sit subiectum aevi

[88009] Thomas de Sutton (?), De instantibus, cap. 5 Nunc vero restat ostendere cuius sit aevum ut subiecti. Ad cuius evidentiam considerandum est quod sicut dicitur decimo Metaph., unumquodque mensuratur per simplicius sui generis. Est autem accipere simpliciter simplicissimum secundum multitudinem, sed non secundum magnitudinem: et hoc vel simpliciter, sicut unitas est mensura omnis numeri, vel in ipso genere habens rationem generis, sicut binarius est numerus simplicissimus

minimam habens compositionem, sed non mensura simpliciter, sed tantum numerorum parium. Simplicissimum autem in motibus secundum multitudinem est primus motus, quo mensurantur alii motus. Secundum vero magnitudinem non est accipere simplicissimum, quia magnitudo est divisibilis in infinitum. Ex statuto tamen significatur minimum secundum magnitudinem, ad quod omnia mensurantur, ut pedale, vel huiusmodi; et in aliquo istorum semper erit ista mensura ut in subiecto. Ad alia autem comparatur ut mensura tantum; ideo tempus est in primo motu ut in subiecto. Quia vero in rebus ordinatis inter se supremum infimi attingit infimum supremi, ideo tempus in supremo sui, ubi est sicut in subiecto, coniungitur aevo quasi infimo sui, prout est in motu primo, quia aevum non pertinet ad caelum nisi sicut mensura tantum. Oportet ergo aevum esse ut in subiecto in re tali, cui coniungitur aeternitas in ratione mensurae. Nulla autem creatura secundum esse suum est aeterna; potest tamen secundum actionem suam participare aeternitatem, sicut Angelus qui intuetur res in speculo aeternitatis: haec enim est perfectio essentiae naturae angelicae, scilicet visio gloriae. Aevum ergo ut in subiecto erit in illo qui magis participat tali visione: illius enim essentia est magis perfecta, et natura sublimata. Et ideo, supposito quod Lucifer fuisset maximus Angelorum, si stetisset, in eo foret aevum ut in subiecto. Sed quia eius natura non est perfecta perfectione gloriae aeternae, non est in eo aliquid quod sit aliis mensura, sed in eo qui magis inter omnes est gloriae particeps. Manifestum est enim quod in corpore perfectissimo, quod est maxime a corruptione remotum, ut puta caelesti, est unde alia mensurantur; eius autem perfectio sequitur naturam suam, quia non est aliquis nisus ad oppositum suae perfectionis in eo. In Angelis autem non est tota perfectio a natura, quia potest in eis esse motus ad oppositum: sicut patet de illis qui peccaverunt, in quibus aliqui perfectiorem naturam habebant multis qui steterunt, quorum natura perfecta est per gloriam: et ille qui perfectiorem naturam habet in gloria, habet in se unde alii mensurentur. Et ideo secundum Commentatorem, quarto Metaph., dicitur: Deus, qui est simplicissimus, est mensura omnium simpliciter, non tanquam aliquis eiusdem generis, sed quia unumquodque tantum habet de esse et bonitate quantum ad illum plus appropinquat qui est ipsa bonitas et ipsum esse, a quo omnia sunt et bona sunt, qui est Deus benedictus in saecula. Amen. Et haec de instantibus dicta sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Sutton

De natura accidentis

opusculum authenticitate dubium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[88029] Thomas de Sutton (?), De natura accidentis, pr. Quoniam omnis cognitio humana a sensu incipit, sensus autem propria obiecta sunt accidentia, ideo et accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur primo de anima. De accidente igitur et eius origine aliquid breviter dicemus, quo facilius intellectus in quidditatem rei ducatur. Sciendum igitur est quod accidens dicitur dupliciter, naturaliter scilicet et logice: naturaliter sicut accidens dividitur contra substantiam, et hoc continet novem genera accidentium; logice vero dicitur accidens unum de quinque universalibus, de quibus loquitur Porphyrius. Ideo primo modo dictum sequitur naturam rei; accidens vero secundo modo dictum sequitur operationem intellectus, qui facit universalitatem in rebus, ut dicit Commentator super secundo de anima. Cum autem natura rei praecedat actum intellectus, ideo primo est de accidente primo modo dicto agendum.

Caput 1

[88030] Thomas de Sutton (?), De natura accidentis, cap. 1 tit. De accidente naturali

[88031] Thomas de Sutton (?), De natura accidentis, cap. 1 Sciendum est igitur quod ens non dicitur de accidente hoc nisi mediante substantia, de qua per prius dicitur. Haec enim est natura omnis analogi, quod illud de quo primo dicitur, erit in ratione omnium quae sunt post: sicut sanum, quod prius dicitur de animali quam de urina vel medicina, et ideo sanitas animalis cadit in definitione utriusque sanitatis: urina enim dicitur sana inquantum est signum sanitatis in animali; et similiter medicina quia est causa sanitatis animalis. Per quem modum cum ens dicatur per prius de substantia quam de accidente, ideo ratio entis in substantia necessario cadit in definitione entis in accidente. Dicitur enim quantitas ens, quia est mensura per se entis, idest substantiae; et qualitas quia est dispositio per se entis, dicitur ens, et sic universaliter de aliis. Et quia esse est actus entis, hoc autem verbum inesse est designans inhaerentiam accidentis, ideo inesse rei perfectae est esse accidentis, quod extraneum a rei natura esse necesse est. Non enim significatur per hoc inesse, quod accidentis esse sit in ipso esse substantiae, cum esse sit formalissimum omni rei, et ideo esse solum per se existentibus convenit; sed natura accidentis est inesse, sive inhaerere ipsi rei. Et hoc quidem manifestum est, quia quaedam accidentia sunt quibus tantum hoc convenit, scilicet inesse rei, secundum suum esse quod in hoc solum consistit; verumtamen eorum subiectum proprium non est esse substantiale ipsius rei, sed accidens aliquod, sicut quantitas est subiectum qualitatis. Constat igitur quod esse qualitatis est inesse quantitati; hoc etiam reperitur sine subiecto substantiae, ut in sacramento altaris. Quantitas autem in rebus naturae est primum et proximum accidens substantiae naturalis, cum tamen sit extraneum ab ipsa natura rei cum non sit de constitutione ipsius substantiae sicut sunt sua naturalia principia, licet non sit mensura extranea sicut sunt locus et tempus, sed intranea, et tantum una eiusdem rei: quod non est verum de loco, cum una res multa loca mutet. Nec erit ut in subiecto in ipso esse rei quod est maxime intimum rei, sed in ipsa re cuius esse est actus: hoc enim esse est substantiale, non accidentale, cuiusmodi est esse quo designatur ens esse secundo modo, et non primo, ut dicitur quinto Metaph. Et ideo hoc esse formalius se habet ad rem constituendam in genere entis, quam ipsa forma rei quae hoc ipsum esse dat, vel materia cui datur, ex quibus compositum resultat cuius est hoc esse ut entis. Intimius ergo ad rem ipsam, quae est ens inter omnia, est ipsum esse eius; et post ipsum ipsa forma rei qua res habet ipsum esse; et ultimo ipsa materia: quae licet sit fundamentum in re, inter omnia ab ipso tamen esse rei magis distat. Cui propinquissimum est ipsa res, ut cuius est, cum per rem insit et formae et materiae, nisi in homine, ubi esse formae communicatur toti, et illud esse est formae ut a qua est, quia ipsa est principium ipsius esse, et ultimo est ipsius materiae, ut eius in quo recipitur. Materia igitur rei cuius est esse, plus a re distat quam ipsa forma a qua est esse: et ideo materia non est ens de sua natura, sed per ipsum compositum, vel per ipsam formam. Cum igitur esse accidentis et omne accidens a principiis rei extraneum sit et alterius naturae; primum inter omnia accidentia, scilicet quantitas, materiam quae a re maxime distat, sequetur, et reliqua ipsa mediate: licet quaedam aliorum naturam formae magis sequi videantur, sicut sunt qualitates in quantum sunt media ad aliquas actiones: omnis enim actio rei formam sequitur, cum idem sit principium essendi et operandi, vel agendi. Quomodo igitur quantitas sequatur materiam, considerandum est a parte formarum quae natae sunt materiam informare, cum materia non sit scibilis nisi per analogiam ad formas, ut dicitur primo Physic. Ad huius igitur evidentiam sciendum est quod in una et eadem materia natae

sunt inesse quaedam formae generales et quaedam speciales, quarum natura est in materia facere quidquid formae generales natae sunt facere, et adhuc amplius, ut dicit Boetius. Forma autem nihil est nata facere, nisi id quod ad actum pertinet. Et ideo si quid fuerit sequens esse materiae in ordine ad aliquam formam distinctam in essentia sua ab alia forma, si hoc non pertineat ad esse actu ipsius materiae per ipsam formam, non fit id nisi per aliam formam certam; ut puta in materia est potentia ad formam aliquam generalem; sicut ad formam corporeitatis quae dat esse corpus, cum introducta fuerit materia ad illam transmutata, hoc idem facit forma perfectior, et adhuc amplius: hoc enim ad actum pertinet. Quod autem ad materiam refertur, non fiet ab utraque forma indifferenter: hoc enim actualitatis non est, nec ad esse pertinens, sed ad ipsam suam essentiam. In materia namque est potentia ad formam corporis, ut dictum est, et hoc facit in illa cum ei infuerit; hoc etiam facit forma perfectior: ut dictum est. Sed forma perfectior, licet faciat idem quod facit forma generalis, non tamen eamdem perficit potentiam quam perficeret forma generalior si inesset. Et hoc manifestum est. Nam materia sub forma perfecta existens, est in potentia ad talem formam: quod non contingeret si eius potentia ad illam formam esset perfecta per aliam formam. Id igitur quod potest fieri in materia per diversas formas, indifferenter se habet ad plures, et ad unam perfectam: hoc enim spectat ad ipsum constitutum ex materia et forma, cuius est esse actu. In quo, cum non possint esse plura esse substantialia sub una forma quam sub aliqua alia forma, per unam formam sequuntur omnia quae in diversis per diversas formas contingunt. Proportiones vero quae pertinent ad istam materiam, ordinant eam ad diversas essentias formarum determinate, ita quod potentia sua quae est ad unam formam, non perficitur per aliam, licet alia fuerit abundans in virtute et perfectione ad faciendum quidquid aliae formae facere consueverunt, et amplius. Si qua igitur accidentia sunt consequentia materiam in ordine ad formam generalem, necessario consequuntur eam, vel secundum esse actu quod ab illa recipitur, vel secundum perfectionem potentiae suae per illam formam solum quae non potest per aliam formam perfici. Quando igitur talis forma sola perficit materiam, et facit esse actu in ea, tunc accidens, quod materiam consequitur in ordine ad illam formam quae perficit potentiam materiae secundum certum respectum in essentia, aderit essentiae materiae perfectae, non nudae, sed secundum actum illius compositi. Et haec est materia in qua accidens habet esse: est enim aliquod subiectum accidentis, secundum quod est actu. Ex quo facile est scire quid sit accidens sequi materiam in ordine ad formam generalem, vel in ordine ad formam specialem: hoc enim non respicit esse actu accidentis, cum hoc indifferenter sit in materia ab una forma et a multis; sed respicit essentiam eius respectu potentiae materiae, quae non potest perfici indifferenter, sed per certam formam essentiae illius materiae proportionatam. Si enim referendum esset ad esse actu accidentis, nunquam distingueretur inter accidentia quae sequuntur materiam in ordine ad unam formam vel ad aliam formam, cum esse actu, et quidquid ad ipsum pertinet, indifferenter sit a quacumque forma perfectiore, ut dictum est. Unde cum aliqua forma perfecta in materia recipiatur, quae facit quidquid aliae formae facere solent de his quae ad actum pertinent, omnia accidentia secundum esse quod habent sequuntur esse actu illius compositi, quod habet ab illa forma perfecta; esse vero accidentis ipsius non sequitur esse actu, sed sequitur materiam in ordine ad formam cuius solum est illam essentiam perficere secundum potentiam ad eam ordinatam. Et tale accidens est quantitas, et ea quae sunt secundum diversas proportiones in mistis, ut albedo et nigredo. Et ideo talia accidentia, forma perfecta ablata et destructa specie, manent in essentiis suis, aliud et aliud esse actu habentia. Non enim re perfecta pereunte perit ordo materiae ad formam generalem, sed potius per eam perficitur in esse actu. Et ideo in vivo et mortuo quantitas dimensiva manet, et similiter albedo et nigredo et vestigia vulnerum quae in quantitate recepta sunt. Nec est accidentium transitus propter hoc: manet enim origo et radix accidentis, eadem materia in ordine ad formam generalem remanente, licet sit transitus in esse actu. Inde est quod diversimode mutatur color in vivo et mortuo: quod non contingeret, nisi aliud et aliud esse actu haberet: quod est ratione diversorum actuum existentium, quorum tamen alterum in esse non est mutatum, et illud sequebantur praedicta accidentia. Accidentia autem quae sequuntur materiam in ordine ad formam specialem, cuiusmodi est figura (in qualibet enim specie est certa figura. Et ideo inter omnia alia accidentia sola figura speciem rei cuiuslibet demonstrat: alia est enim figura hominis, et alia equi), destructa specie rei, non possunt manere, nisi aequivoce. Manet tamen eadem figura individui hominis, sicut et quantitas in qua est: est enim figura qualitas in quantitate. Omnia enim accidentia individui sunt communia accidentia, sed speciei accidentia non: et ideo sequuntur materiam in ordine ad formam generalem, cum materia sit principium individuationis sub dimensionibus certis, quae sunt quaedam accidentia communia. Si qua autem accidentia sunt quae sequuntur formam, sicut qualitates quaedam quae sunt principia actionum et passionum, non manent forma destructa nisi aequivoce, cum non possint in easdem actiones amplius. Alia autem accidentia sunt sequentia formam, quae nec etiam similitudinem aliquam post se relinquunt, ut risibile, et alia huiusmodi.

Caput 2

[88032] Thomas de Sutton (?), De natura accidentis, cap. 2 tit. De accidente logico

[88033] Thomas de Sutton (?), De natura accidentis, cap. 2 Nunc restat de accidente secundo modo dicto agere. Sciendum est igitur quod omnia accidentia universalia quaedam sunt sequentia res secundum esse quod habet in anima; quia intellectus est qui facit universalitatem in rebus, ut dicit Commentator secundo de anima, et non solum operatur circa substantias sed etiam circa accidentia ipsa in rerum natura; utrisque enim intentionem tribuere potest. Et inde est quod illa universalia quae fiunt per actionem animae circa substantias, specialia nomina habent, ut genus, species et differentia: et haec omnia sunt designativa ipsarum accidentalium intentionum. Sed haec non sic circa substantias fieri dicuntur quasi in accidentibus locum non habeant, cum et in eis sint genus, differentia et species: sed quia non subest res in natura, cui ratio generis conveniat

in accidentibus per modum aptum generi et speciei ut sic, cum nihil sit in accidentibus per se subsistens. Similiter intellectus facit accidens ut per se subsistens, cum eum nominat nomine abstracto; et sic sibi rationem generis et speciei tribuit. Cum autem circa accidentia operatur specialiter non eis tribuendo quod substantiis tribuit, sed alias intentiones quae substantiis non conveniunt, nomina specialia non ponit, sed per nomina rerum rationem universalis exprimit. Et ideo duo universalia, proprium scilicet et accidens, quorum utrumque verum accidens est in rerum natura, nomina propria propter intentionem universalis non mutant: sicut homo est nomen rei naturae humanae, et nomen speciei, sed aequivoce: ita proprium et accidens sunt nomina generalia quorumdam accidentium, et praeter hoc sunt universalium nomina. Et hoc certum est aequivoce contingere: non enim si proprium est universale, et risibile est proprium, risibile erit universale. Variatur enim medium secundum aequivocationem, sicut cum arguitur: Socrates est species, quia est homo, et de homine species praedicatur. Et haec de natura accidentis sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Sutton

De natura generis

opusculum authenticitate dubium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[88034] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 1 tit. De ente

[88035] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 1 Quoniam omnis creatura generis limitibus continetur, ne circa naturas rerum aliquis error causetur, de genere et difficultatibus ipsum contingentibus aliquid, quo facilius scientiarum a se invicem diversarum ortus processusque discerni possit, dicere intendimus, initium sumentes ab illo ad quod intellectum omnem incipere et resolvere necesse est. Hoc autem dicimus ens; ens namque est obiectum intellectus primum, cum nihil sciri possit nisi secundum quod est ens actu, ut dicitur nono Metaph. Unde nec oppositum eius intelligere potest intellectus, non-ens scilicet, nisi fingendo ipsum ens aliquo modo: quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis. De quo modo entis dicitur in quinto Metaph., quod ens uno modo dicitur, de quo possunt propositiones formari, etiam si essentiam non habeat. Ens igitur est cuius actus est esse, sicut viventis vivere. Sic enim se habent haec tria ad invicem, ens, esse et essentia, sicut vivens, vita et vivere. Vita enim est principium quo vivens vivit, et essentia est principium quo ens est; nisi quod vita et vivere significant actum, vita in abstracto, vivere vero in concreto, sicut cursus et currere, unde non est vita sine vivere; essentia tamen non semper constituit esse. In ente autem sic accepto duplex analogia reperitur. Dicitur enim ens de Deo et creatura, sed per prius de Deo, et per posterius de creatura; licet verius sit Deum esse super omne ens, quam esse ens, sicut dicit Dionysius et Damascenus. Propter hanc tamen analogiam non sequitur ens esse prius utroque, Deo scilicet et creatura, sicut prius est ens substantia et accidente, de quibus analogice dicitur. Ad cuius evidentiam est sciendum quod quando tota ratio analogi reperitur in altero de quibus praedicatur, sicut tota ratio entis absolute in Deo reperitur, tunc non erit praedicatum prius utroque, cum praedicatum non excedat subiectum. Cum vero tota ratio praedicati in neutro subiectorum est, necesse erit praedicatum prius esse et communius utroque subiecto, sicut tota ratio entis non salvatur in substantia quae est genus primum, cum ens divinum non includat. Ens autem genus esse non potest, ut docetur in octavo Metaph. et in tertio. Nulla enim differentia participat genus: quia genus sumitur a materia, differentia vero a forma: sicut rationale a natura intellectiva, animal vero a sensitiva. Forma autem non includitur in materia actu, sed in potentia tantum. Similiter differentia non pertinet ad naturam generis, sed genus continet differentias potestate; et ideo differentia non participat genus, quia cum dico rationale, significo aliquid quod habet rationem, nec est de intellectu rationalis quod sit animal. Illud autem quod participatur, est de intellectu participantis. Nulla autem differentia potest accipi, de cuius

intellectu non sit ens: unde manifestum est, quod ens non potest habere differentias sicut genus habet. Et ideo ens genus non est, sed est de omnibus communiter praedicabile analogice. Similiter dicendum est de aliis transcendentibus.

Caput 2

[88036] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 2 tit. De transcendentibus

[88037] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 2 Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur. Sicut enim in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad principia ipsa, ad quae necesse est stare rationem, ita in apprehensione praedictorum oportet stare ad ens, quod in quolibet cognito naturaliter cognoscitur, sicut et principium in omnibus propositionibus quae sunt post principia continetur. Unde oportet omnia alia aliquid addere supra ens, quod de intellectu entis non sit: nihil enim addere possunt, de cuius intellectu ens non sit. Dupliciter igitur contingit addere aliquid super aliquid. Aliquando namque illud cui fit additio non est de intellectu eius quod additur: sicut individuum addit supra rationem speciei materiam individualem, de cuius intellectu non est species ipsa. Et talis additio est realis. De intellectu tamen constituti ex specie et illo addito, est species ipsa: sicut de intellectu Socratis est homo. Aliquando autem illud cui fit additio est de intellectu eius quod additur: sicut ens est de intellectu omnium; aliqua tamen addere dicuntur supra ens, quia aliquid important quod de ratione entis non est. Et talis additio non potest esse nisi rationis tantum, cum nullam rem importent quae non sit ens, licet aliquid dicant quod ens non dicit. Quod autem additum sit de intellectu eius cui fit additio, non contingit: homo enim ponit super animal, et id quod ponit, non est de intellectu animalis; animal vero nihil ponit super hominem, quia quidquid animal dicit, homo dicit, et amplius. Supra ens igitur quod additur, si dicit aliquam specialem rationem entis, sicut substantia dicit specialem modum existendi, qui est per se esse, oppositum necessario oportebit addere alium modum entis, sicut esse per aliud: unde quod sic addit supra ens, non potest esse in aequo cum ente. Et isto modo praedicamenta addunt supra ens, quae ad invicem dividuntur secundum specialem modum quem unumquodque supra ens addit. Si autem per additamentum ipsum non dicatur aliquis specialis modus entis habens in se aliquam oppositionem, quod se habet ex additione tali ad ens, in aequo erit cum ente. Hoc autem dupliciter contingit: uno modo quando additio fit super ens absolute; alio modo quando fit additio ad ens comparatum ad aliquid quod habet convenientiam cum omni ente, cuiusmodi est anima. Quando autem aliquid addit super ens absolute, aut accipitur affirmative, aut negative. Si affirmative; aut dicit ipsam

rem habentem esse quod est actus entis, aut dicit unde hoc inest rei, et hoc est prius re naturaliter. Non autem habet res aliunde quod sit, nisi per indivisionem; divisio enim facit rem non esse: et ideo eorum quae sunt, quaedam sunt indivisibilia actu et potentia, ut incorporalia; quaedam vero sunt indivisibilia actu, et divisibilia potentia, ut corporalia. Universaliter tamen unumquodque in quantum est, indivisum est. Unum autem significat indivisionem quae aequiparatur enti; et ideo unum idem est quod ens secundum rem, licet rationem quamdam addat super ens, per quam unumquodque habet quod sit ens. Omne enim quod est, ideo est, quia unum numero est, secundum Boetium. Sed cum indivisio dicat privationem divisionis, unitas autem sit indivisio, necessario unitas dicet privationem divisionis. Et ideo manifestum est, quod unitas non importat privationem multitudinis, quia, cum privatio sit posterior illo quod privatur, si unum privaret multitudinem, sequeretur quod esset posterius multitudine; et cum habitus sit de definitione privationis, sequeretur quod unitas definiretur per multitudinem: quod est falsum, quia tunc foret circulus in definitione: nam multitudo definitur per unitatem: multitudo enim est aggregatio unitatum. Et ideo unum quod convertitur cum ente, non importat privationem divisionis entis quae est per quantitatem, quia ista divisio pertinet ad unum genus particulare entis, et non posset cadere in definitione unius, cum sit particularius quam ipsum unum quod definitur; sed dicit privationem formalis divisionis, quae est per opposita, cuius radix prima est affirmatio et negatio: illa enim sic dividuntur, quod unum non est aliud. In intellectu igitur primo cadit ens; secundo divisio; tertio unum quod divisionem privat: et consequenter multitudo, in cuius definitione cadit unitas, sicut et in ratione unius cadit divisio. Et tamen divisa praedicto modo rationem multitudinis habere non possunt, nisi unicuique divisorum ratio unitatis applicetur. Hoc est igitur quod unum addit super ens; privationem scilicet divisionis, quae omne ens concomitatur. Si autem dicat ipsum quod habet esse manifestando in supposito illo unde est, sic res addit super ens, ut Avicenna dicit in Metaph. sua. Unaquaeque enim res habet certitudinem, qua est id quod est. Si autem accipiatur negative, sic aliquid addit super ens. Aliquid namque idem est quod aliud quid, quod idem est quod non-hoc: omne namque ens est aliquid, ita quod non nisi illud solum. Si autem illud quod additur super ens sequatur ens in comparatione ad animam, quae quodammodo est omnia (in anima enim est duplex potentia, intellectus scilicet et voluntas, quarum altera omnia cognoscere potest, altera autem amare), sic accipiuntur verum et bonum. Verum enim addit supra ens rationem cognoscibilis: unde verum importat ordinem quemdam entis ad intellectum, qui non importatur in nomine entis absolute dicti. Sed bonum addit rationem appetibilis: eo enim est ens bonum, quo est appetibile. Unde bonum importat ordinem entis ad appetitum, sicut verum ad intellectum; sed diversimode: quia motus intellectus est ad seipsum, motus autem appetitus est ad rem extra. Et ideo secundum philosophum sexto Metaph., bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum in intellectu. Ens autem absolute dictum, super quod omnia ista addunt rationes certas, communissimum est in se. Et ideo plurimas divisiones habet, quarum aliquae trahunt ad naturam generis, de quibus principaliter intendimus agere. De hoc enim alias tractatum fecimus specialem, cuius sententiam pro parte recitabimus, suppletiones necessarias in certis locis inserendo.

Caput 3

[88038] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 3 tit. De quadruplici divisione entis

[88039] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 3 Sciendum igitur est, quod in quinto Metaph. dividitur ens quadrupliciter. Prima enim divisio entis ibi posita est, quod ens uno modo dicitur secundum se, alio modo secundum accidens. Secunda vero divisio entis est, quod ens uno modo dicitur substantia, alio modo accidens: et haec est divisio entis per decem praedicamenta. Ex quo patet, quod haec divisio entis non est eadem cum prima, ubi dividitur ens in ens secundum se dictum, et secundum accidens. Harum autem differentia est quia ens dicitur substantia vel accidens secundum absolutam entis considerationem, sicut albedo dicitur accidens, et homo substantia; sed in primo modo oportet accidens subiecto componi, unde secundum se vel secundum accidens dicitur, quando aliquid praedicatur de aliquo secundum se, vel secundum accidens. Ens vero dividitur in substantiam et accidens, quia in natura sua est substantia vel accidens: ideo subdit philosophus quod ens secundum accidens dicitur tripliciter: scilicet quando accidens praedicatur de subiecto, vel accidens de accidente, vel subiectum de accidente. Divisio autem entis in substantiam et accidens, est divisio entis per se dicti: illa enim per se sunt, quae continentur in figuris praedicationis, ut ibidem dicitur. Cum autem ens contrahi non possit, sicut genus contrahitur per differentiam, ut dictum est, oportet quod ens contrahatur ad praedicta per diversum modum praedicandi. Eorum autem quae praedicantur, quaedam significant quid, quaedam quantum, quaedam quale, et sic de ceteris; ideo oportet quod unicuique modo praedicandi esse idem significet: ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam; cum vero dicitur homo est albus, esse significat qualitatem; et sic de aliis praedicamentis, de quorum ortu infra dicetur. Tertio modo dicitur ens, quod significat propositionem quam facit intellectus componens et dividens, cuius compositionis veritas est veritas rei per causam: eo enim quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa. Veritas autem propositionis significatur per hoc verbum est: quae comparatur ad existentiam rei sicut effectus ad suam causam: ex hoc namque quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas in propositione, quae illud significat quod ipsum verbum est. Sed quia illud quod in se est non ens, intellectus accipit ut ens, sicut negatio et privatio, ideo talia dicuntur esse, quando formatur propositio de eis per ipsam copulam est, licet non respondeat esse a parte rei, eo quod talia essentias non habeant, quae sunt principia existendi. Et hoc ideo est, quia accidit rei quod de ea aliquid dicatur vere per intellectum, cum res non referatur ad scientiam, sed e contrario. Quartus modus quo dividitur ens, est per actum et potentiam. In omnibus enim praedicamentis aliquid reperitur in actu et aliquid in potentia; et ideo haec divisio entis est in sua communitate, cum reperiatur in omni genere entis: sine qua nihil est in genere; et ideo Deus in genere non est, cum non sit in eo

potentia et actus. Id enim in genere est, quod determinatum et limitatum est ad aliquem specialem modum entis: sed determinari est potentiae per actum: unde omne id in genere est, in quo est potentia et actus. Omne enim quod est in genere, natum est habere aliquid prius se, respectu cuius est in potentia necessario, quia in diversis actus necessario est prior potentia, in eodem vero potentia praecedit actum; et ubi reperitur potentia et actus, necessario erit ibi genus. Cum igitur in omnibus citra primum sit potentia et actus, omnia praeter ipsum erunt in genere. Ideo licet ens quod est subiectum philosophiae primae non sit genus, nec in genere, ut dictum est; tamen nobiliores partes entis, substantiae scilicet separatae, necessario erunt in genere. Et quia accidens est imperfecta pars entis, sed perfecta ratio entis in substantia reperitur, perfectior pars entis ad genus substantiae spectabit, de quo primo agendum est.

Caput 4

[88040] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 4 tit. Ex quo sumatur ratio generis

[88041] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 4 Quod logicus et metaphysicus circa omnia operantur differenter. Sciendum est ergo quod, sicut in quarto Metaph. dicitur, logicus et metaphysicus circa omnia operantur, differenter tamen. Sicut enim primi philosophi est loqui de ente in communi, ita et logici; aliter non esset circa omnia eius consideratio, nisi haberet pro subiecto ens in communi. Cum enim unius scientiae sit unum subiectum, idem erit subiectum utriusque. Sed differunt: quia philosophus procedit ex certis et demonstrabilibus, logicus autem ex probabilibus: et hoc ideo est, quod ens dupliciter dicitur, scilicet naturae et rationis. Ens autem rationis proprie dicitur de illis intentionibus quas ratio in rebus adinvenit, sicut est intentio generis et speciei, quae non inveniuntur in rerum natura sed sequuntur actiones intellectus et rationis: et huiusmodi ens est subiectum logicae, et illud ens aequiparatur enti naturae quia nihil est in rerum natura, de quo ratio non negotietur. Inde etiam est quod circa idem dicuntur operari metaphysicus et logicus. Quod differentia in substantiis separatis non sumitur ab esse sed ab essentia. Substantiae ergo separatae, sicut subsunt enti perfecto, substantiae scilicet naturae, ita et enti rationis, substantiae scilicet secundum logicam considerationem acceptae. Substantia autem, ut dictum est supra, addit super ens specialem modum essendi, qui est per se esse. Cui si addiderimus omne illud quod est in genere habere potentiam et actum; potentia autem ad actum se non promovet, cum nihil se in esse perducat; invenimus illud ad genus substantiae pertinere quod per se subsistit, habens tamen esse ab alio. Sed de hac potentia sumpserunt aliqui rationem ad docendum substantias separatas compositas ex materia et forma; dicentes genus substantiae ex materia et forma componi, et omnia quae

ad ipsum pertinent: quod et Boetium super praedicamenta sentire dicunt, ubi dicit Aristotelem relictis extremis, materia scilicet et forma, agere de medio composito ex utroque, praedicamento scilicet substantiae. Sed cum ratio substantiae sit per se subsistere, ita quod sit in eo compositio potentiae et actus; non fuit intentio Boetii dicere praedicamentum substantiae esse compositum ex materia et forma, sed ostendere, cum materia et forma non possint per se esse, quod non sunt in praedicamento substantiae ut species vel individuum; et ideo philosophus omissis materia et forma, agit de composito quod est in substantia ut species et individuum. Et ideo, licet in materialibus et in rebus inferioris ordinis quod est in genere substantiae sit compositum ex materia et forma, in substantiis tamen superioribus quae sunt in vertice rerum, nihil est de natura materiae: quod patet praecipue ex earum operatione, quae est intelligere. Et ratio huius satis manifesta est, quia materia non recipit formam in quantum forma simpliciter, sed in quantum est haec forma: ideo si in aliquo composito ex materia et forma reciperetur forma aliqua, non reputaretur forma intelligibilis actu antequam per abstractionem intellectus fieret: quod non ponitur in substantiis separatis. Forma enim materialis non efficitur intelligibilis in actu nisi prius reddatur intellectui proportionata; quod fit per abstractionem eius in materia. Ex quo manifestum est intellectum esse sine materia: ex proportione enim obiecti ad potentiam sciri potest natura potentiae. Non igitur propter materiam et formam erit potentia et actus in omni re quae est in genere, licet hoc inveniatur in rebus inferioribus, ut dictum est. Cum autem omne quod est in genere ut completum existens, componatur ex genere et differentia; genus autem sumatur ab eo quod est in potentia, differentia vero a forma, sive ab actu; in substantiis vero separatis essentia est ut potentia, esse vero ut actus: sequi quibusdam videtur genus in eis sumi ab essentia, differentiam vero ab esse. Sed hoc nihil est, quia essentia est aliud ab esse Angeli; sed illud unde sumitur differentia non est aliud ab essentia rei constitutae per differentiam, sicut intellectus unde sumitur rationale non est extra essentiam hominis. Esse autem cuiuslibet rei citra primum, accidens est, cum quidquid sit de essentia rei cadat in eius definitione; esse autem non pertinet ad definitionem rei, cum res definiri possit et si esse non habeat. Ideo Sup. quinto Metaph. dicit Commentator, quod haec propositio, Socrates est, est de accidentali praedicamento. Quod verum est secundum quod esse importat entitatem rei, non autem secundum quod importat ipsam rem existentem: sic enim ens et esse sunt substantialia. Unde manifestum est quod differentia in Angelis non potest sumi ab esse eorum. Cum igitur in substantiis separatis non sit nisi essentia et esse, in eis ab essentia sumitur genus et differentia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, sicut Avicenna dicit, omne quod habet esse aliud a sua quidditate, est in genere, quia omne tale habet naturam determinatam per se, unde comprehendi potest per actum rationis cuius est intentiones formare generum et specierum; quod non fieret nisi sibi aliquid responderet in natura rei. Et (quia eius esse non est aliud ab essentia), ideo in Deo hoc facere non potest intellectus; ideo substantiae separatae sunt in genere substantiae, quae est primum genus, cuius ratio est habere esse aliud a sua substantia seu quidditate, in se tamen et non in alio. Et ideo ex ipsa potentia essentiae cuiuslibet rei indifferenter quae est in praedicamento substantiae (quae potentia importatur cum dicitur, habens esse aliud a sua essentia) sumitur ratio generis; sed a perfectione illius quidditatis per quam appropinquat ad esse actus, accipitur ratio differentiae. Sed alio modo est hoc in rebus materialibus, et alio modo in simplicibus. Potentialitas enim totius compositi in rebus materialibus est a materia, ideo ab ea sumitur genus; perfectio vero totius est a forma, ideo a forma sumitur differentia: per formam enim ipsum attingit esse actu. Ideo aliud et aliud in essentia est unde sumitur ratio generis et ratio differentiae in compositis. Materia enim prout est materia respectu formae, est pars, et forma similiter est pars, comparata ad materiam; pars autem de toto non praedicatur, ideo genus et differentia non sumitur a materia et forma ad se invicem comparata, cum genus et differentia praedicentur de toto. Sed quia materia est materia totius et non solum formae, et forma est forma totius et non solum materiae; ideo nomen designans totum sumptum a forma totius est differentia, et nomen designans totum sumptum ex utroque, est species. In separatis vero genus et differentia non sumitur a diversis partibus quidditatis ipsius, cuius aliquid sit potentialitas quaedam et aliud perfectio, cum non sit in eis nisi una compositio tantum, essentiae scilicet et esse; sed utrumque fundatur super unum simplex et per essentiam indivisibile, cuius potentialitas attendi potest quia non habet esse de se, et inde ratio generis accipitur. Sed haec eadem potentialitas essentiae in aliquibus minor est, quia magis prope actui primo et puro est natura sua constituta: quanto enim aliquid actui primo propinquius est, tanto minus potentialitatis habet. Et ideo quot sunt gradus propinquitatis in eis, tot sunt differentiae specificae. Hos autem gradus solum illi noscunt, qui suam propinquitatem ad Deum et elongationem a rebus compositis et corruptibilibus speculantur. Illa ergo essentia simplex supra naturam mobilium existens est res generis metaphysici, nullam compositionem materiae et formae suscipiens; cuius ratio nobis occulta manet, cum nos lateat natura unde sumitur ratio generis et differentiae eius. Sicut enim physica definitio hominis est ex anima et carne et osse, ita cognoscenti illam naturam simplicem manifesta est ratio essentiae suae, quae metaphysica definitio est dicenda, sicut hominis physica. Illae ergo substantiae simplices nullum genus subalternum habent, et ideo unica differentia sufficit earum perfectioni, quia non colligitur earum perfectio ex multis et diversis divisionibus generum et coniunctionibus differentiarum, et tanto perfectior est earum natura, quanto plura unite et in uno simplici habet. Sicut enim in physicis res quaedam subsunt intentionibus generum et specierum, ut corpus et anima in homine, a quibus accipitur ratio generis et differentiae, et hoc nobis manifestum est; ita ibi res quaedam nobis occulta subest intentionibus quas anima format. Et inde est quod non formamus intentiones logicas in Angelis per aliquid conceptum a parte eorum, sed per id quod concipimus in rebus nobis notis, propter communitatem quam habent cum Angelis in hoc quod omnia sunt ab uno primo; et ideo formamus intentiones quae uniformiter istis et illis conveniunt. Universale enim dicitur dupliciter. Uno modo ipsa natura, cui intellectus propter aliquid in ea inventum intentionem attribuit. Et sic universalia quae rerum naturas significant, praedicantur in quid. Animal namque dicitur substantia illius de quo praedicatur, et similiter homo. Et isto modo non est unum in multis; immo natura praedicatorum semper multiplicatur multiplicatis subiectis: quot enim sunt homines, tot sunt animalia. Alio modo dicitur universale natura illa sub intentione universalitatis sibi attributa: et sic propter uniformitatem rationis inventam in intentione quae fit propter remotionem a materialibus conditionibus et omni diversitate, est unum in multis: sic enim homines sunt unus homo et unum animal. In re igitur nihil est commune multis, quia quicquid est in re est singulare uni soli communicabile; quod autem commune est, agitur per intellectum. Intellectus enim facit universalitatem in rebus, ut dicit Commentator Sup. Lib. de anima. Potest igitur intellectus actionem suam extendere ad omne ens, quia ens rationis in aequo est cum ente naturae, ut dictum est. Unde cum de intellectu substantiae, quae est genus primum, non sit compositio materiae et formae, nec eius oppositum; utrumque potest sibi accidere, sicut patet de substantiis separatis et compositis. Remanet ergo de intellectu generis substantiae per se esse, quod tamen differens est ab essentia ipsius generis; et hoc solum commune est utrique substantiae, mobili scilicet et immobili seu immateriali: cum in omni re mobili necessario sit materia, ut dicitur in sexto Metaph. Et ideo haec ratio substantiae logica est. Nihil enim commune potest esse substantiae corruptibili et incorruptibili nisi nomine tenus, quae est logica consideratio, cum nomina sint notae intellectus, ut dicitur primo perihermenias. Quod substantiae separatae et materiales non conveniunt nisi in genere logico. Ex quibus manifestum est, quod substantiae separatae et materiales non conveniunt nisi in genere logico solum. Unde substantiae materiales nihil reale habent per quod dici possint substantiae, praeter id quod sunt corpora. Impossibile est enim formam materiae uniri quin sit corpus generis substantiae. Ad hoc enim, quod forma uniatur materiae, in qua est aptitudo ad multas formas et diversas, oportet statim in materia partem et partem ponere. Sed non est pars et pars nisi per quantitatem, quae est proprium accidens corporali substantiae. Impossibile est igitur aliquas formas materiae uniri, quin sint corpus. Ex dictis igitur patet genus metaphysicum substantiam esse realem, non compositam ex materia et forma, sed simplicem naturam et nobis occultam, ad quam tamen consideratio logica attingit: ratione cuius aliquid commune est utrique, materiali scilicet et immateriali substantiae. Licet enim metaphysici sit de omnibus agere sub ratione entis, praecipue tamen ad ipsum pertinet tractare de rebus separatis: tum quia perfectior ratio entis in eis salvatur, quam metaphysicus quaerit, tum quia in particulari eorum natura occulta est, unde non potest de eis scientia particularis esse sicut quae est de rebus particularibus quarum quidditates apprehendimus, unde de entibus particularibus scientiae particulares sunt. Hoc autem non contingit in substantiis separatis, quia de eis quod quid est scire non possumus. Theologi tamen multa de eis per revelationem noverunt. Patet igitur natura primi generis, substantiae scilicet, et quomodo eius communitas tantum logice accipienda est, cum nulla sit realis convenientia inter separata et materialia. Sicut enim substantiae separatae non descendunt ad genus corporis, sed sunt substantiae primo perfectae, genus subalternum non habentes, ut dictum est; ita res materiales non ascendunt usque ad substantiam separatam: summum enim in eis est corpus, ultra quod rem aliquam non attingunt quam non habeant per corpus: in ipsis namque est compositio materiae et formae, ad quae tanquam ad sua principia prima resolvuntur, nec ultra procedere habent. Ex materia autem et forma semper constituitur corpus, ut dictum est. Primum ergo genus materialium erit corpus, ultra quod nihil reale habent, sicut nec ultra sua prima principia. Poterunt tamen aliquid intentionale, scilicet per se esse, ultra corpus habere, quod non est corpus in quantum corpus est; alioquin solum corpus hoc haberet. Et hoc est per se esse, quod non solum est corporis, sed etiam substantiae; ipsis tamen hoc competit quia corpora sunt. Per se autem esse, secundum quod tale est, non inest alicui per corpus; alioquin omne per se esse esset corporis, quod est falsum. Attingunt ergo materialia per naturam corporis aliquid quod ratione corpus excedit; et hoc est eis logice convenire cum substantiis separatis. Si enim nulla substantia separata esset, primum praedicatum foret corpus: alioquin falso divideretur substantia per corporeum et incorporeum, quae tamen sunt differentiae substantiae immutabiles; nihilominus tamen posset poni substantia, quae divideretur contra accidens, licet substantia separata non esset. Ad horum evidentiam considerandum est quod, cum genus de toto praedicetur, ut animal de homine, ratio generis non sumitur a materia prout est pars, ut dictum est supra; et eodem modo de differentia dicendum est, cum et ipsa de toto praedicetur. Unde sciendum est quod aliquando est unitas a parte naturae substratae intentioni universalis praeter istam quam facit intellectus, aliquando autem non. Natura enim cuius est substerni intentioni universalitatis, sicut natura animalis, tripliciter considerari potest. Uno modo absolute et secundum se; et sic nihil sibi convenit nisi quod est de intellectu eius, ut puta de intellectu animalis est corpus animatum sensibile: nihil enim aliud sibi attribui potest secundum hanc considerationem, nisi falso, ut album vel musicum, vel aliquid huiusmodi. Alio modo potest considerari haec natura prout est recepta in aliquo singulari sui generis; et adhuc inerit sibi ratio, quae de intellectu eius est absolute: animal enim quod est Socrates, est substantia animata sensibilis. Sed si recipiatur in pluribus individuis, necessario et natura ipsa, et intellectus suus multiplicabitur. Socrates enim et Plato sunt duo animalia et duae substantiae animatae sensibiles. Unde, licet in natura animalis non sit unitas vel pluralitas secundum quod est nata recipi in pluribus inferioribus, cum possit in uno recipi et in pluribus, est tamen in ipsa natura, absolute accepta et secundum quod non est in inferioribus considerata, quaedam unitas, cum definitio eius sit una, et nomen unum, ut patet. Tertio modo potest considerari haec natura prout est in anima. Et quia omne quod est in anima est abstractum ab omni divisione et diversitate materiali, attribuitur isti naturae, ratione uniformitatis quam habet ad omnia, ratio universalis quod est unum in multis; unde sic non multiplicatur haec natura in suis inferioribus, imo plures homines sunt unus homo et unum animal, participando genus et speciem; hoc enim modo convenit talibus naturis secundum rationem generis et speciei. In istis igitur est duplex unitas. Una scilicet in natura absoluta, quae convenit singulis suppositis; sed haec unitas non descendit ab ipsa natura ad sua supposita, sicut de natura animalis absoluta est substantia animata sensibilis, ut dictum est. Sed hoc non dicit totam naturam eius absolutam, sed aliquid eius. In natura enim sua absoluta est quod possit substerni intentioni universalitatis, quia solum natura absoluta hoc potest, et etiam omnis natura absoluta. Comprehendendo ergo totam naturam eius absolute, dicendo naturam animalis absolutam esse substantiam animatam sensibilem aptam natam substerni intentioni universalitatis, non est de intellectu eius unitas aliqua, nec etiam pluralitas, quia utrumque potest sibi accidere. Alia est autem unitas naturae, quam habet ab intellectu, in quam omnia supposita conveniunt; ideo unitas quam facit intellectus in tali natura fundatur super unitatem in re inventam quae una est illa unitate. In substantia autem quae est genus primum non est recipere aliquam unitatem a parte ipsius rei; unde non est aliqua definitio eius per quam illa unitas ostendatur. Si autem dicatur quod ratio substantiae est esse per se et non per aliud, et hoc in omnibus substantiis reperitur, hoc etiam non valet, quia hoc competit sibi secundum quod dividitur contra accidens, et non secundum quod est genus: de quo posterius plenius agetur. Remanet igitur in substantia sola unitas quam facit intellectus, et nulla alia: cuius actio fundatur non super aliquam rem quocumque modo unam, sed super naturas penitus diversas, quae tamen participatione generis erunt una substantia. Corporalia enim et incorporalia plus differunt quam quaecumque alia quae conveniunt secundum aliquod genus reale secundum philosophum quarto Metaph.; et hoc ideo est quia non habent aliquam rem unam eis communem, nisi secundum rationem tantum. Si autem diceretur substantia quae est genus primum componi ex materia et forma, et hoc esse commune eis, sequeretur quod substantia non esset genus primum: omne enim compositum ex materia et forma habet unde sumitur in eo ratio generis, scilicet materiam, et ratio differentiae, scilicet formam: unde esset aliquod genus prius substantia; et ideo implicatio contradictionis est dicere genus primum componi ex materia et forma. Inde est quod, si non esset aliqua substantia separata, corpus foret genus primum, ut dictum est; sed tunc ratio corporis logice tantum acciperetur, nec foret in corpore compositio materiae et formae secundum quod esset genus: si enim omnia genera essent unius rationis, ita scilicet quod in quolibet esset compositio materiae et formae, non foret status in genere. Ratio igitur generis convenit substantiae per actum intellectus tantum, qui non fundatur super rem aliquam unam communem utrique naturae, sicut reperitur natura animalis una quodammodo, cui additur unitas universalitatis quam facit intellectus. Unde philosophus in septimo Metaph., docens quod ideae non sunt substantiae quaedam universales, sic arguit: universale semper habet dici de subiecto aliquo. Sed substantia non dicitur de aliquo subiecto. Igitur non est aliqua substantia, quae idea dici possit. In praedicamentis vero docet, ut videtur, oppositum: quia secundum eum ibi, non est contra rationem substantiae de subiecto praedicari, licet sit contra rationem substantiae in subiecto esse. Sed advertendum est quod secundum logicam considerationem agit in praedicamentis: logicus enim considerat aliqua secundum quod sumuntur in ratione, et ideo considerat substantiam secundum quod per actionem intellectus subest rationi universalitatis, et ideo quantum ad praedicationem quae actum rationis dicit, praedicatur de subiecto, idest de re extra animam. Sed philosophus primus considerat de rebus prout sunt vere entia, et ideo apud philosophum non est differentia inter dici de subiecto et esse in subiecto. Ex quo patet quod ex sola actione intellectus est quod substantia praedicetur: quod habet in quantum est genus, et non ex aliqua communitate reali, ut dictum est. Quod ordinem inter differentias generis et specierum sola ratio facit. Ex dictis igitur manifestum est nullam formam, quae realiter sit substantia, praecedere in re corporea formam per quam res est corpus. Cum autem formatio generis et speciei, quae est actio intellectus, non sit fictitia, sicut est quando fingit non entia, ut montem aureum, cui nihil respondet extra in re sed ex conceptione montis et auri format, scilicet montem aureum, necessario in re ipsa corporea aliquid erit super quod intellectus formet utrumque genus, substantiam scilicet et corpus, quae inter se solum ordinem prioritatis et posterioritatis ab intellectu conceptum habent, a quo habent rationem generum. Non quod in natura rerum aliquid sit ad aliud ordinabile, cum in una re non sit prius et posterius respectu sui ipsius, nisi forte in illis in quibus essentia est in successione, quod non potest substantiae convenire; unde in ipsa non est ordo, ut dicitur septimo Metaph., licet ordo sit in differentiis, quae ponuntur in definitione substantiae. Tota namque constituitur definitio ex ultima differentia. Quod ex hoc patet quia si aliqua alia differentia replicetur super illam, erit nugatio, ut si dicatur homo est animal bipes habens pedes, nugatio est: sub bipede enim includitur habens pedes, sicut ternarius in senario. Si autem dicatur habens pedes et addatur duos, non est nugatio. Hunc autem ordinem inter differentias sola ratio facit. Quod ex processu philosophi ibid. manifestum est. Dicit enim quod vera definitio investigans substantiam rei, est ex genere primo et differentiis, quae postea non habent dividi per differentias per accidens. Ratio autem quare genus primum debet poni in definitione est quia genera intermedia nihil aliud sunt nisi genus primum cum differentiis additis. Ut si in definitione hominis ponatur animal, quod est intermedium genus, manifestum est quod nihil aliud est animal quam substantia, quae est genus primum, cum his differentiis, quae sunt animatum sensibile. Non solum autem hoc genus dividitur per differentias, sed differentiae illae iterum per alias differentias dividuntur. Sed hoc fieri necesse est per differentias per se, et non per accidens: puta, animal dividitur per habens pedes, et non habens pedes. Habens autem pedes non dividitur per alatum et non alatum, quia accidit quod dividatur sic; sed per se dividitur per habens pedes duos vel non habens pedes duos, et sic necesse est differentias dividi, quia illae sunt remotiores a genere quam primae. Alatum autem et non alatum non plus distant ab animali quam habens pedes et non habens pedes. Quomodo autem unum fiat ex genere et his differentiis, docet per hoc quod genus non est praeter suas species: non enim est animal, quod non sit homo vel equus. Si enim inveniretur aliquid praeter speciem, quod dicatur genus, illud non erit genus sed materia. Licet namque idem secundum nomen conveniat generi et materiae, non tamen erit idem secundum rationem. Materia enim cum sit pars integralis rei, non praedicatur de re; genus vero cum praedicetur de re, oportet quod totum significet. Corpus namque, quod est materia hominis, habet de intellectu suo tres dimensiones cum aptitudine ad formam hominis supervenientem, sine eo quod ipsam contineat implicite vel explicite. Corpus autem ut est genus, est substantia completa, ultima forma, indeterminate tamen: cuius species erunt substantiae perfectae per easdem formas determinatas, ut per formam hominis aut bovis. Sicut enim quando privatio est innominata, aliquid dicitur fieri ex simplici materia, ut si figura fiat ex ligno constat quod fit ex infigurato; ita cum forma est sine nomine, simpliciter nominatur ex materia, et ideo dicitur fieri compositum ex materia et forma. Et hoc ideo est, quia hoc non contingit ubi est aliqua forma determinata, sed ubi est forma communis. Compositum namque ex materia et forma commune est genus. Unde ex hoc est quod animal quod est genus, non est praeter speciem aliquam, quia formae specierum non sunt aliae a formis generis realiter, sed tantum differunt sicut differentia communis et proprii sive determinati et indeterminati; et ideo differentia non additur generi sicut diversa essentia a genere, sed quasi aliquid in genere contentum implicite. Genus ergo, licet esse non possit sine specie, intelligi tamen posset sine specie, et dividi per differentias communiores et pluribus convenientes quod uni speciei, inter quas certus ordo reperitur: aliter non referret quae illarum ante, et quae post poneretur; et ideo ipsum ordinem sola ratio facit, cui unum reale respondet, tamen multiplex ratione.

Caput 5

[88042] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 5 tit. In quo ostenditur quod genus continet differentias potestate

[88043] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 5 Nunc igitur superest ostendere quomodo genus implicite contineat ea quae sunt in eo. Sciendum est igitur quod genus continet differentias potestate. Potentia autem principium indistinctionis est, sicut per oppositum actus primo distinguit. Illud igitur pro generalissimo sumendum est quod est primum principium indistinctionis aliquorum. Ut homo et equus, licet indistincta sint in animali, animal tamen non est primum principium indistinctionis eorum, nec etiam corpus. Statur autem ad substantiam: nam etsi in ente non distinguantur, ens tamen non est generalissimum, quia non praedicatur de aliquibus univoce, quod requiritur ad naturam generis. Ista autem indistinctio aliter est in substantia et aliter in aliis generibus quae sunt post. In aliis enim generibus reperitur una natura aliqua, quae subest intentioni universalitatis, ut dictum est, ratione cuius cum uniformitate, quae est a ratione, ipsum genus uniformiter se habet ad omnia quae sibi subsunt, quod est implicite illa continere. Sed in substantia non est una res subiecta intentioni, sed intellectus ex diversis rebus colligit intentionem quae utrique naturae ab intellectu applicatur. Unde in substantia solum est convenientia in intentione, in qua est uniformitas ad omnia quae sunt in genere substantiae, per quod substantia dicitur implicite omnia continere. Ex dictis igitur satis potest accipi ratio, quare et quomodo genus de contentis sub eo praedicatur. Non enim est praedicatio generis de specie denominativa, sicut est praedicatio materiae de re materiali, et accidentis de subiecto. Eadem namque res penitus est animal, quod praedicatur de homine, et homo. Sed album quod praedicatur de homine, non est penitus eadem res cum homine, cum unum sit accidens, aliud vero substantia. Cum igitur genus de specie praedicetur, et ratione uniformitatis communiter se habeat ad omnia contenta sub eo, necesse erit ipsum praedicari univoce, quod est praedicari secundum nomen et secundum rationem. Non enim est alia ratio animalis quando praedicatur de homine et alia quando praedicatur de equo: immo una et eadem est ratio per quam de utroque praedicatur, sicut et nomen idem est. Et hoc facile est videre si consideretur natura animalis, vel alterius superioris quod praedicatur de inferioribus suis, quod natura absoluta praedicabilis est, vel recipit unitatem vel pluralitatem a subiectis. Naturam igitur animalis praedicari est quod dicat totum respectu illius de quo praedicatur, et non partem, quia pars non praedicatur de toto. Non autem accipitur ut totum integrale, quia tale non praedicatur nisi de omnibus partibus simul sumptis, sed ut totum universale quod praedicatur de qualibet parte. Sic igitur accepto animali, nihil potest sibi attribui nisi quod per se est de ratione eius, ut substantia animata sensibilis. Quicquid autem aliud sibi attribuitur, per accidens attribuitur, ut est unum vel plura: si enim unum esset de intellectu eius, tunc quibuscumque conveniret ipsum genus, et ipsum similiter conveniret: sicut de homine et asino praedicaretur, et ipsum unum similiter de eis diceretur, quod est falsum. Nec multa sunt de eius intellectu: quia cum animal praedicetur de Socrate, tunc Socrates esset multa animalia. Utrumque tamen potest sibi accidere per aliud, scilicet de quo praedicatur. Si enim illud fuerit unum, et aliud erit unum: sicut quando praedicatur de homine uno, est unum; quando de pluribus, plura: et hoc accidit sibi, quia accidit sibi praedicari de homine. Non enim est de intellectu animalis praedicari de homine, quia tunc homo praedicaretur de asino,

cum animal praedicetur de asino. De quocumque enim praedicatur aliquid, praedicatur etiam illud quod est de intellectu eius, per regulam philosophi in Lib. Praedic.: quando alterum de altero et cetera. Similiter esse in aequo cum homine, vel esse in plus, non convenit animali praedicato de homine secundum suum intellectum; sed utrumque potest sibi accidere. Si enim cum dicitur homo est animal consideretur natura animalis absoluta, sic non erit in plus animal quam homo, immo in aequo cum homine: aliter absoluta ratio eius non multiplicaretur ad multiplicationem subiectorum. Unitas enim illa non descendit sub animali, ut dictum est. Et sic nihil reale erit in praedicato, quod non sit in subiecto. Animal enim non dicit aliquid plusquam homo: et sic accidit sibi non esse vel esse plus quam homo, quia accidit sibi praedicari de homine, ut dictum est. Si autem consideretur haec natura ut substrata intentioni universalitatis propter uniformitatem quam accipit ab anima, sic erit in plus et communius quam subiectum de quo praedicatur, quia a parte praedicati servatur uniformitas illa, non autem a parte subiecti; et sic non plurificatur praedicatum ad multiplicationem subiectorum, immo manet unum de multis praedicatum, ut dictum est. Et quia hoc logicum est, ideo secundum eum non convertitur consequentia subsistendi ab animali ad hominem; ab animali, inquam, quod de homine praedicatur. Similiter autem accipiendo animal sine intentione universalitatis, proprie non est praedicabile, quia sic est prima substantia, quae neque in subiecto est, neque de subiecto dicitur. Sed accipiendo animal et hominem sub intentione universalitatis, quomodo individuum accipi non potest propter repugnantiam universalitatis ad individuationis principia, animal et homo dicuntur secundae substantiae, quarum proprietas est de prima praedicari, ut habetur in Praed. Quem modum considerationis de substantia metaphysicus non habet, qui considerat eam solum secundum quod est ens in se; et ideo secundum eum substantia non dicitur de subiecto, nec est in subiecto, ut dictum est supra. Quod autem substantia praedicetur de subiecto, habet inquantum per actum rationis induit naturam accidentis. Quod enim ratio nostra facit circa substantiam, accidens est, et non substantia. Et ideo philosophus in Lib. Praedic. dicit substantias secundas per quamdam nominis similitudinem hoc aliquid significare, quod est proprium substantiae primae, ut cum dicitur homo, vel animal; sed secundum rei veritatem magis significant quale quid, inquantum per actum rationis transeunt in similitudinem accidentis, non amittendo substantiam propriam in rerum natura, sed accipiendo rationem uniformitatis in anima. Et ideo dicit illa significare quale quid, quia qualitatem, idest uniformitatem, per quam fiunt universalia per actum rationis circa substantias quasdam, res scilicet particulares, determinant, quae proprie sunt quid. Ex dictis patet quod, considerando entitatem rerum in se sicut facit philosophus primus, in substantia nulla foret praedicatio unius de altero, quae tamen in substantia reperitur secundum logicum, secundum quem substantia quodammodo induit similitudinem inhaerentiae accidentalis, ubi est proprie dici de altero etiam secundum primum philosophum. Ex quo facile deprehenditur error volentium in natura rei multiplicare formas substantiales, unde sumuntur praedicta substantialia, sicut et formae accidentales multiplicantur in re, de qua multa praedicantur accidentalia realiter: cum tamen in substantia non sit praedicatio aliqua secundum veram naturam rei, sed per actum intellectus, ut dictum est. Unde ponentes plures formas substantiales in re una, ignorant naturam et originem propositionum, in quibus aliquid de aliquo praedicatur, et differentiam etiam inter substantiam et accidens.

Caput 6

[88044] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 6 tit. Ostenditur quomodo praedicatur genus in metaphysicis et logicis

[88045] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 6 De ordine generis ad contenta sub eo. Nunc igitur superest ostendere differentiam inter substantiam secundum quod est genus primum et secundum quod dividitur contra accidens: sic enim facilius scietur quomodo praedicetur et usque ad quem terminum descendat eius praedicatio ad contenta in suo genere. Ad cuius evidentiam sciendum est quod eaedem sunt differentiae divisivae generum et constitutivae specierum. Ens autem non potest habere aliquas differentias divisivas, ut supra probatum est, sed quosdam modos distinctivos habet. Et ideo in substantia secundum quod est primum praedicamentum, ut in septimo Metaph. dicitur, ratio entis perfecta reperitur, et non constituitur per aliquam differentiam constitutivam, et ideo sic est genus, quod nullo modo species esse potest. Ex quo ostendi potest nullam formam realem esse in substantia, secundum quod est genus primum: ex qualibet enim forma substantiali differentia aliqua trahi potest, et hoc supra ostensum est. Per quemdam igitur modum specialem superadditum enti oportet accipere naturam substantiae. Hic autem modus specialis est, non generalis, includens in se oppositionem quamdam. Unde omni enti non convenit iste modus. Specialis est ergo, et non generalis, ut dictum est supra: est enim per se esse et non in alio, per quem modum substantia dividitur contra accidens. Sed super hoc ratio generis addit ordinem ad contenta sub eo, qui quidem ordo importatur in uniformitate eius ad inferiora exteriora. Hanc autem uniformitatem habet per actum intellectus, ut dictum est. Potest igitur substantia quae est primum genus dici ens per se existens, implicite continens in se sua inferiora; ita tamen quod per se existens non ostendat aliquod universale esse separatum, ut Plato posuit, sed secundum quod per se opponitur ei quod est esse in alio, quod est proprium accidentis, sine quo esse non potest, ut dicitur in praedicamentis. Ex hac igitur diversitate quae est in substantia, sciri potest quomodo et de quibus substantia praedicari habet, secundum tamen quod genus est implicite continens sua inferiora, quia potestate continet suas differentias, per quarum additionem efficiuntur et constituuntur sua inferiora: et tantum descendit sua praedicatio, quantum et differentiae constituentes. Divisio autem differentiarum stat ad species specialissimas, quia sub eis nihil est nisi individua, quae dicunt privationem divisionis per partes subiectivas: nam individuum non habet partem subiectam sibi de qua praedicetur, cum a prima substantia nulla sit praedicatio, ut dicitur in praedicamentis. Ultimum enim de quo praedicatur substantia in linea praedicamentali, erit aliquod suppositum, ut aliquis homo vel equus vel bos, respectu cuius ex genere primo et differentia aliquod genus

constitutum, scilicet animal de ipsa praedicatur, ut puta: Socrates est substantia, et est animatus sensibilis: ex quibus constituitur animal, quod de Socrate praedicatur. Isto enim modo facile est scire de quibus praedicatur aliquid ut genus, et de quibus non praedicatur. Unde manifestum est quod de manu hominis vel pede non praedicatur substantia, secundum quod est genus. Sic enim cum manus sit animata sensibilis, si cum hoc esset substantia manus, ita foret animal. Unde manifestum est quod animatum et sensibile iterum non praedicantur de manu secundum quod sunt differentiae generis alicuius, quia differentia non praedicatur de aliquo, de quo non praedicetur genus ipsum. Cum ergo manus non sit animal, non erit animata secundum quod animatum est differentia, nec substantia secundum quod est genus. Erit ergo manus substantia secundum quod dividitur substantia contra accidens, et tantum sic. Ratio enim eius sic accepta est per se esse, et non in alio, quod est proprium accidentis, quod non potest esse sine eo in quo est. Ipsa enim sic accepta, una est et non plurificata in suis suppositis, in quibus plurificatur secundum quod est genus, propter multitudinem differentiarum constituentium diversa supposita diversarum specierum, ut supra dictum est. Substantia igitur secundum quod habet naturas rerum sub se diversas, super quas fundatur, in se unum quidem est, cuius unitas non descendit, sub eo sed statim in inferioribus multiplicatur, licet sit unum sub intentione universalis, sicut de aliis dictum est, et sic contra accidens dividitur. Inde est quod, licet substantia praedicetur de duabus manibus hominis, non tamen dicendum est quod duae manus sint duae substantiae, cum potius sint partes unius substantiae, quam duae substantiae: unde in partibus in toto manentibus non habet substantia multiplicari, cum non praedicetur de eis ut natura in inferioribus, quae sunt partes subiectivae, recepta, et consequenter multiplicata, sed ut contra accidens dividitur, ut dictum est. Manus enim vel pes est substantia secundum quod substantia contra accidens dividitur, cuius esse est esse in alio et non per se: cum accidens sit in alio ut in subiecto, pars autem est in toto, non ut accidens in subiecto, ut dicitur in praedicamentis. Accidens autem est in subiecto tanquam impossibile sit ipsum esse sine eo, ut paulo ante dixit philosophus. Ex quibus concluditur per connexionem philosophi: cum accidens non possit esse sine eo in quo est, pars non est in toto ut accidens in subiecto, quia pars sic est in toto quod tamen sine toto esse possit, non quidem sub ratione partis, cum pars importet relationem ad totum (unde pars, ut pars, sine toto esse non potest, cum relativa sint simul), sed secundum quod res quaedam est. Cum autem materia non possit esse per se, pars autem per se esse possit, cum in hoc differat ab accidente, sed non secundum quod pars est, sed secundum quod ens per se quod inest sibi a toto, necessario in eo quod pars est, est aliqua compositio materiae et formae, non quidem actualis sed quasi habitualis in parte quae possit subsistere a toto divisa quia quod actu subsistit convenit sibi non secundum quod pars est, quia hoc habet a forma totius a qua esse habet actu pars participative tantum, cum impossibile sit duo esse substantialia in una re ponere, nisi illa res sit duo entia, cum esse sit actus entis. Compositum ergo ex illa materia et forma non erit aliquod ens actu. Unde nec istam formam aliquod esse sequitur, cum esse non sequatur formam nisi quando compositum est per se existens, cuius est esse actu. Et ideo substantia secundum quod dividitur contra accidens, de illo composito non praedicatur: non enim est per se existens ut totum, neque in toto ut pars quae a toto participat esse, sed est in toto in potentia propinqua ad esse debitum sibi secundum essentiam formae, quae in ea est sine proprio esse. Unde ad genus non spectat per se ut suppositum, vel per reductionem ut pars, quamdiu in toto est isto modo, in essentia scilicet sine esse, vel per se, vel participative. Sed potius pertinet ad genus ut ad principium materiale compositi nondum per se existentis, sed futuri per resolutionem: cum materia per illam formam nondum sit transmutata ad esse in actu qui est finis formae eductae de potentia materiae: cum pars esse actu tantum habeat a forma totius, cum qua solum in rebus diversarum naturarum poterunt aliae formae in essentiis produci de potentia materiae: cum partes diversae in natura unam rem constituant cum hoc quod natae sunt per se esse. Ideo, ut dicit Aristoteles, necesse est per aliud et aliud hoc eis convenire. Cum autem per se existere incipiunt, tunc ad genus spectant; cum habeant rationem subiectivae partis, adhuc in gradu perfectiori sunt quam corpora simplicia. Quod genus non numeratur in his de quibus praedicatur. Ex dictis manifestum est quod, sicut substantia sub ratione generis non praedicatur de parte integrali rei subiectae, sed secundum quod dividitur contra accidens, potius ostenditur quid parti convenit, quam quid conveniat toti; ita necesse est animatum et sensibile de parte praedicari, non secundum quod sunt differentiae, quia non potest differentia praedicari de re de qua non praedicatur genus, sed secundum quod dividuntur contra inanimatum et insensibile. Et ideo rationabile non praedicatur de anima separata secundum quod est differentia, cum anima non sit animal; sed secundum quod designat potentiam animae, denominat animam. Patet etiam ratio, quare non numeratur substantia in his de quibus praedicatur. Sic enim hoc convenit substantiae quasi quaedam differentia communis. Non esse namque in alio communissimum est de omnibus quae substantiae debentur. Sub differentia autem communi non numeratur genus aliquod: isosceles enim et isopleuron et scalenon non numerant figuram quae est genus sub differentia communi, sed sub differentia trianguli. Dividitur igitur figura per differentias suas, per triangulare scilicet et quadrangulare; et sub una istarum differentiarum, sub triangulari scilicet, continetur isosceles et isopleuron et scalenon. Sed si triangulus constitutus dividatur per differentias trianguli, ut per tria latera aequalia, vel per duo, vel per omnia inaequalia, non erit unus triangulus, sed tres trianguli, qui genere sunt una figura quia cadunt sub una differentia figurae, sed sunt tres trianguli. Sic igitur substantia secundum quod dividitur contra accidens, quae est communis differentia eius (licet nulla differentia substantiam constituat, cum substantia genus non habeat, ut dictum est), non multiplicabitur in partibus de quibus praedicatur. Ideo corpora duorum animalium, prout sunt partes duorum animalium, cum de eis non praedicetur substantia secundum quod est genus, cum non sint partes subiectivae sed partes integrales rei quae pars subiectiva est, non sunt duae substantiae, cum genus sub differentia communi non multiplicetur, sed una substantia sunt. Nec possunt aliquae differentiae superaddi substantiae, per quas substantia numero eadem praedicetur de partibus in aliqua re existentibus, cum non possint esse partes subiectivae alicuius speciei specialissimae, ad quam divisio et multitudo differentiarum stat, ut dictum est. Solum enim per differentias ultimas numeratur genus. Quod manifestum est si dividatur genus per multas differentias per se et non per accidens, quousque deveniatur ad ultimam divisionem per quam species specialissimae constituuntur: quae adhuc unitatem retinent de natura sua. Sed cum forma specifica recipitur in materia individuali, quae est principium individuationis et numerositatis (ex divisione enim quantitativa quae materialis est, causatur numerus, ut dicitur in tertio Physic.); et numeratur forma specifica, et omnia quae in intellectu suo continentur, cuiusmodi sunt genera superiora. Compositum autem ex materia individuali et forma specifica efficitur pars subiectiva, de qua solum praedicantur sua superiora, ut genera subalterna et species, quorum nihil est pars integralis rei: ideo non numeratur illud quod dicitur de partibus integralibus ad numerum partium. Quod autem dictum est de substantia, dici debet de corpore, quod est genus secundum, et de aliis generibus, de quibus post dicetur. Corpus enim secundum quod est genus non praedicatur de corpore hominis, dum est pars eius: quia si corpus hominis esset corpus, idest si de eo praedicaretur corpus quod est genus, cum corpus hominis sit animatum et sensibile, corpus hominis esset animal: quod patet esse falsum, cum homo sit animal: idem enim numero non praedicatur de toto et de parte in heterogeneis, et ita nec genus. Praedicatur ergo corpus de corpore hominis secundum quod dividitur contra incorporeum, et hoc est maxime commune corpori; ideo non numeratur quando praedicatur de diversis corporibus prout sunt partes. Quando autem mortuis hominibus, per se sunt corpora, tunc, cum habeant rationem partium subiectivarum, praedicatur de eis corpus numerose. Manifestum est autem quod non numeratur corpus hominis mortui corpori vivo, ut possint dici duo corpora: licet per aliam et aliam formam fuerit corpus in actu in vivente et in mortuo, et non per eamdem. De praedicatione rerum secundum rationem generis. Ad huius igitur evidentiam considerandum est quod nomina primae intentionis sunt quae rebus sunt imposita absolute mediante conceptione, qua fertur intellectus super ipsam rem in se, ut homo vel lapis; nomina autem secundae intentionis sunt illa quae imponuntur rebus non secundum quod in se sunt, sed secundum quod subsunt intentioni quam intellectus facit de eis, ut cum dicitur: homo est species, animal est genus. Quia igitur in rerum natura invenitur quod essentia rei a supposito differt non solum secundum operationem intellectus, sed in natura sua, ut docetur in septimo Metaph.: ideo res naturae est nomen primae intentionis impositum ipsi supposito. Sed quia per actum intellectus super ipsam naturam designatam per modum totius efficiuntur nomina intentionalia, ut species et genus, ideo super rem naturae inveniuntur nomina intentionum, ut puta suppositum, quod est nomen secundae intentionis ipsius rei, in quantum per actum intellectus fit praedicatio speciei de re naturae. Et ideo res naturae vocatur suppositum, cum praedicatum sit superius naturaliter ipso subiecto. In quantum vero genus et species dicuntur universalia, res naturae dicuntur particulares. Nominum autem significantium ipsa particularia, quaedam sunt communia omni generi, sicut particulare, individuum et singulare; quaedam autem in genere substantiae tantum, ut res naturae et suppositum, hypostasis et persona. Cum ergo ratio substantiae sit per se existere, nullum istorum nominum conveniet nisi naturae rei completae existenti, et ideo nihil horum dicitur de parte rei: ideo pars rei non est suppositum, ut de ea aliquid praedicetur habens etiam rationem superioris, nec etiam aliquod aliorum quae significant particulare in genere substantiae. Talia enim habent relationem ad speciem ipsam per se, et non per reductionem per aliud, et ideo ista non numerantur ad numerum partium: duae enim manus non sunt duo supposita nec duae hypostases. Illa autem quae signant particulare in omni genere, sicut individuum et particulare, cum in omni genere sit stare ad aliqua quae non habent partes subiectivas, quod importatur in individuo, non requirunt aliquid per se existens de quo dicantur, cum praedicentur de accidentibus; et ideo de partibus praedicantur. Ista enim nomina magis oppositionem quamdam important ad ipsas species rerum quam convenientiam, quod non in aliis reperitur. Individuum namque dicit privationem divisionis in partes subiectivas, quod tamen speciei convenit in generabilibus et corruptibilibus. Particulare etiam opponitur universali. Ista igitur cum praedicentur de partibus, habent multiplicari sicut et partes: duae enim manus sunt duae res particulares, similiter duo singularia et duo individua. Sed istud convenit magis particularibus accidentibus, quae tamen sunt partes subiectivae ad quas stat divisio in partes subiectivas, quam partibus rei, licet de partibus dici possit. Sed individuum dicit negationem talis divisionis potius quam statum eius, cum in tota re stet talis divisio. Inde est, quod cum corpus non praedicetur secundum rationem generis subiectam intentioni universalitatis de parte hominis, non numeratur in talibus partibus. Non enim sunt duo supposita corporis, sicut nec duo supposita hominis. Si autem praedicetur de eis prout dividitur contra incorporeum, cum sic se habeat ut genus sub differentia communi, ut unum de eis praedicatur, cui si addatur aliquid eorum quae praedicata de partibus multiplicantur, ut particulare vel huiusmodi, cum hoc sit quasi differentia ultima, cuius est multiplicari et multiplicare superiora inferioribus, numerabitur corpus in eis. Duae namque partes sunt duo corpora particularia, cum tamen absolute non sint duo corpora, ut corpus quod est genus in eis multiplicetur. Licet enim corpus acceptum secundum quod dividitur contra incorporeum non sit genus, ut natura particularis esse possit differentia ipsum dividens, tamen similitudinem habet cum corpore sub ratione generis cum differentia communi, in qua omnia ut unum accipiuntur. Sicut namque omnes figurae eo quod figurae sunt, dividuntur contra infiguratum, ita omnia corpora eo quod corpora sunt, dividuntur contra incorporeum: et sic omnia corpora sub ratione universali comprehenduntur, et unum sunt. Quae quidem unitas removetur per additionem oppositi, cuiusmodi est particulare: particulare enim dicitur per oppositum ad universale. Et haec est ratio quare cum additione particularis multiplicatur corpus de eis dictum, non autem absolute, cum de illis non praedicetur corpus genus, cum non sint plura supposita, sed corpus condivisum accidenti, quod habet unam rationem communem ad omnia corpora, ut dictum est. Corpus autem sic dictum non est aliud realiter a corpore quod est subiectum intentioni universalitatis, quod dicitur corpus genus: immo idem secundum rem et diversum secundum rationem, cum corpus quod est subiectum intentioni tali sit res non incorporea. Unde corpus sic dictum, praedicatur de corpore quod est altera pars hominis, dum est pars. Corpus vero quod est genus, praedicatur de corpore mortuo amissa ratione partis, quia iam potest esse suppositum in genere substantiae, cum sit per se existens, quod est proprium primae substantiae, ut dicitur in praedicamentis: unde illa non sunt duo corpora diversa numero, cum corpus quod est pars, non ponatur in numero corporum absolute et sine additione particularis, ut dictum est. Verumtamen est sciendum quod corpus mortuum cum sit per se existens, suscipit praedicationem corporis secundum rationem generis, quia iam est unum suppositum et res naturae. Corpus tamen prout est pars non sic suscipit, quia non dicitur de eo corpus quod est genus, sicut nec dicitur de eo homo vel animal, ut dictum est; cum praedicatio generis de aliquo semper sit per speciem, quae consequitur formam rei. Corpus autem pars non pertinet ad speciem vel genus nisi participative et per reductionem, idest per naturam totius quod est in genere. Corpus vero mortuum absolute in genere et in specie est. Impossibile est autem ab eadem forma substantiali alicui conferri esse absolute et participative, cum esse participatum sit a toto parti communicatum, esse vero absolutum sit totius, cum nihil sibi ipsi sit totum et pars. Necessario igitur per aliam formam substantialem erit corpus mortuum corpus actu qui est actus absolutus, et corpus vivum corpus actu qui est actus participatus. Quod de corpore Christi mortuo genus praedicatur. Ex dictis manifestum est quod non potest concludi quod corpus vivum et mortuum sint duo corpora diversa, etsi necessarium sit corpus mortuum per aliam formam esse corpus in actu quam per illam per quam erat corpus vivum corpus actu. Si autem dicantur duo corpora particularia, ex hoc non sequitur quod sunt duo corpora realiter diversa, quia particulare non est differentia aliqua sumpta a forma specifica, quae realiter aliquid constituat, sicut est rationale. Nec propter hoc erunt unum simpliciter, sed secundum quid tantum, ratione scilicet communis, cum nihil de re priori sit iam nisi materia tantum. Et licet hoc corpus mortuum mixtum sit habens certam proportionem miscibilium ad certam formam consequentem, quae est forma mixti, per quam efficitur sub corpore mixto: cum tamen totum hoc nos lateat (quia nec forma ipsa nobis nota est, nec proportio ipsa: per speciem autem unumquodque certificari habet et demonstrari), nihil autem nobis sit certius de illo quam quod habet tres dimensiones et plenam naturam corporis, reliqua autem nobis incerta sunt, ut dictum est: ideo speciem eius ponimus corpus sub ratione corporis, quia hoc de eo nobis notius est, licet in rerum natura super differentias corporis in eo reperiatur aliquid specialius. Illud enim pro specie accipiendum est, per quod certius et determinatius res innotescit, ut dicitur in praedicamentis. Si autem sit aliquod corpus mortuum quod non habet rationem suppositi, cum non subsistat per se, sicut est de corpore Christi in triduo, non videtur quod de illo corpus sub ratione generis praedicari possit, cum per se esse non habeat, sicut nec prius praedicabatur de illo vivo, quando erat pars hominis. Ad cuius evidentiam sciendum est quod res naturae dicitur quod habet naturam aliquam cui accidit ratio suppositi, in quantum scilicet per se subsistit, quod semper evenit quando principia illius naturae constituunt suppositum ipsum. Si autem principia alicuius rei naturae coniuncta ad invicem alicui per se existenti adiungantur, rationem suppositi non habebunt, rem tamen naturae ipsa constituent in supposito, sed non suppositum. Ideo in Christo non sunt duae res naturae, sed una res duarum naturarum, quae tamen constituta est res illius naturae, humanae scilicet, per hanc naturam humanam; sed non est constituta suppositum, quod dicit aliquod absolutum per se subsistens per humanam naturam. Licet igitur idem sit hoc suppositum et res naturae humanae, aliunde tamen est res humanae naturae, aliunde suppositum: res enim naturae humanae est per principia humanae naturae, sed suppositum non. Cum igitur homo sit res naturae humanae, per principia naturae humanae constituitur homo ille non per se existens: homo enim non fuit sic assumptus, sed natura in suis principiis, ex quibus ad invicem coniunctis suppositum illud per se existens factum est homo. Et ideo filius Dei naturam humanam assumpsit, et factus est homo, et ideo ratio suppositi homini convenit: ille enim homo fuit ab aeterno. Per illum igitur hominem ratione suppositi per se existentis quod homo ille factus est, homo ille per se existere dicitur; non quod aliquid ex principiis naturae humanae tantum constitutum sit per se seorsum a verbo, sed quia res naturae humanae, quae per naturam humanam constituta est, est ipsum suppositum divinum quod per se existit. Unde et homo ille cum sit ipsum suppositum, per se existit in genere substantiae. Et ideo partes naturae humanae, corpus scilicet et anima, ad genus spectabunt per naturam illius totius quod per se est in genere illo. Patet igitur quod diversimode sunt aliorum hominum partes in genere, et partes humanitatis Christi, quia in aliis ex principiis naturae propriae erit aliquid per se existens, quod per se est in genere, et per ipsum alia erunt in genere per reductionem; in Christo autem per principia humanitatis non constituitur aliquid per se existens, sed ipsum suppositum divinum per se existens complete et perfecte factum est res humanae naturae per principia naturae humanae. Unde res naturae humanae propter identitatem cum supposito divino erit per se existens: res enim humanae naturae in Christo non est pars illius suppositi, ut praedicetur de supposito ipso, sed est ut ipsum totum, et ideo per se esse dicitur. Erunt igitur partes naturae humanae in Christo pertinentes ad genus et speciem per ipsam rem naturae humanae, quae constituta est per principia naturae humanae, ut dictum est: quae tamen res per se esse habet a supposito, cum quo identitatem habet, et non a principiis propriis, ut dictum est. Ex quibus manifestum est quod partes humanae naturae in Christo non reducuntur ad speciem vel genus per suppositum ipsum, cum illud per se non sit in genere, sed per rem naturae, quae est ut habens esse per se. Nec refert a quo habeat esse per se, aut a suis principiis, aut a verbo cui adiungitur: cum hoc universaliter tenendum sit quod principia per illud ad genus reduci habent quod per illa constituitur, et hoc semper est res illius naturae, cuius sunt illa principia. Cui quidem rei quandoque accidit ratio suppositi, quando scilicet habet per se esse; quandoque vero non, quando scilicet alteri adiungitur, ut dictum est. Ex dictis igitur manifestum est quod corpus Christi mortuum, licet per se non sit sicut corpora aliorum, res tamen est alicuius naturae habentis sua principia. Et ideo genus de eo praedicatur, cum idem sit verbum, et res illius naturae, ratione cuius identitatis per se esse dicitur. Ratio enim suppositi accidentaliter se habet ad principia naturae sibi mutuo iuncta; res vero naturae essentialiter. Ideo semper ubi est res naturae constituta, erit praedicatio generis illius naturae et specierum de re suae naturae.

Caput 7

[88046] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 7 tit. Qualiter praedicatur genus in naturalibus et mathematicis

[88047] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 7 Quod res secundi generis non est una super quam fundatur unitas rationis. De metaphysica autem et logica consideratione rerum quae ad omnia se extendunt, actum est. Nunc vero de naturali et mathematica restat agendum. Sciendum est igitur quod antiqui philosophi scientiam naturalem primam philosophiam putaverunt, sicut etiam putaverunt primum ens esse corpus. Sed philosophus in sexto Metaph. docet quod naturalis philosophia est de quodam particulari ente habente in se principium motus et quietis: unde et materiale ens est, quia materia est in omni eo quod per se movetur. Subiectum enim philosophiae

naturalis est ens mobile. Et ideo sua consideratio, secundum philosophum ibid., est circa ea quae sunt in materia, ut in pluribus; quod dicit propter animam humanam quae pertinet etiam ad physicam, in quantum est forma corporis, licet per se esse possit: ideo scientia naturalis subalternatur metaphysicae. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod dupliciter convenit unam scientiam alteri subalternari. Uno modo quando subiectum unius est species subiecti alterius, sicut homo est species animalis, et animal est species corporis naturalis; ideo scientia de animalibus, subalternata est scientiae naturali. Alio modo quando subiectum inferioris scientiae non est species subiecti superioris scientiae, sed se habet ad illud ut materiale ad suum formale; per quem modum perspectiva se habet ad geometriam. Geometria enim agit de linea et aliis dimensionibus absolute et formaliter ad nullam materiam applicando: non enim agit de linea in ligno vel aere; sed perspectiva agit de linea secundum quod est in aliqua materia in qua videri possit, unde agit de linea visuali. Linea enim visualis non est species lineae, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli: differentia enim non sumitur a materia. Et haec est ratio quare non est aliqua specialis scientia de linea recta vel circulari, sicut est de linea visuali: quia rectum et circulare sunt propriae differentiae lineae, visuale autem non, sed est alterius et extraneae naturae; et ideo scientia specialis est de linea visuali, et non de linea recta vel circulari. Isto modo naturalis scientia, quae applicat naturam entis ad naturam sensibilem, est sub metaphysica, quae considerat de ente absolute: quia ens mobile non est species entis, cum ens non sit genus, ut dictum est. Ens igitur mobile est subiectum naturalis philosophiae, quae dividitur secundum divisionem entis mobilis in suas species: scilicet in ens mobile motu locali tantum, sicut est corpus caeleste, et in ens mobile motu generationis et corruptionis, et sic de aliis. Haec tamen divisio magis pertinet ad logicum quam ad physicum, cum sit generis in suas species. Sicut enim supra dictum est quod substantia quae est primum genus non habet aliquam unam rem supra quam fundatur, sed supra diversas res, a quibus tamen ratio unitatem quamdam accipit, ratione cuius dicitur genus unum; ita ens mobile, quod est subiectum naturalis philosophiae. Nec dico corpus mobile; quia omne corpus probatur esse mobile in Lib. Physic. Hoc enim secundum genus non habet aliquam unam rem naturalem supra quam fundatur, sed fundatur supra diversas res, quas tamen quia apprehendimus in pluribus convenire, scimus corpora superiora cum inferioribus in eodem genere corporis esse, sicut substantias separatas cum materialibus, de quibus supra dictum est. Quod autem generabilia et corruptibilia, et mobilia motu locali tantum, sunt duae species entis mobilis, de quo in communi agitur in Lib. Physic., magis ostendit eorum convenientiam secundum logicum quam secundum naturalem. Substantiae enim corruptibili et incorruptibili nihil est commune nisi logice tantum, cum plus differant quam genus aliquod reale, ut dictum est. Unde in quinto Metaph. dicit philosophus, ubi docet quae differunt in genere physico, quod illa differunt genere quorum subiectum primum est diversum: sicut primum subiectum coloris differt a subiecto primo saporis, sicut superficies ab humore; et sic differunt quia non reducuntur in unum subiectum, quantumcumque fiat resolutio utriusque. Si enim posset fieri unum de illis per aliquam resolutionem realem, non differrent simpliciter in subiecto primo, nec per consequens in genere. Ut puta materia ignis differt a materia aeris: sed si fiat resolutio ignis et aeris, non remanebunt diversae materiae, et ideo ignis et aer non sunt duo diversa genera, physice loquendo. Corpus vero caeleste a corporibus generabilibus differt, cum non conveniant in materia; si enim miraculose corrumperetur caelum, quia naturaliter incorruptibile est, adhuc essentia materiae suae diversa esset a materia elementorum, nec foret resolutio ad unum subiectum: quod testatur potentia materiae elementorum, quae nunquam transmutari potest ad formam caeli: alioquin esset in eo potentia frustra, quam tamen constat in materia caeli esse, cum in ea est forma caeli. Ex quo patet quod ens mobile motu locali, et ens mobile per generationem et corruptionem, sunt duae species entis mobilis logice tantum, ut dictum est. Patet etiam quod unitas generis physici est ab unitate primi subiecti. Primum autem subiectum est materia. Illa igitur conveniunt in genere physico quae habent eamdem materiam, sed differunt specie, propter diversitatem formae, sicut ignis et aer. Nec tamen erit aliqua distinctio in materia, cum distinctio dicat actualitatem aliquam quae non est in materia secundum se; sed haec diversitas est in potentia passiva tantum, ad quam non sequitur aliquid in fundamento naturae esse distinctum. Ex dictis patet quod ens mobile, quod est corpus communiter acceptum, non habet a materia aliquam formam communem per quam est corpus, super quam fundatur actio intellectus qui facit communitatem quamdam inter corpora generabilia et corruptibilia, in quantum facit esse ea diversas species entis mobilis, cum nulla res communis subsit, nec etiam materia ipsa quae est incorruptibilis et ingenita. Si enim esset aliquod compositum tale, ex materia scilicet et forma corporis praeter formas ad quas sequuntur qualitates sensibiles quae sunt principia generationum et corruptionum, esset ordinabile ad formas tales, et ad alias ad quas generatio et corruptio non attingit, sicut ad corpus caeleste. Sic autem foret necesse, si in re generabili et corruptibili praecederet aliqua forma formam specificam rei per quam solum est generatio et corruptio in rebus, cum solum ad illam sequantur qualitates activae et passivae, quae sunt principia generationis et corruptionis, et non ad formam talem imperfectam. Unde ipsa indifferenter se haberet ad formam supervenientem, sive esset principium generationis et corruptionis, sive non esset: tunc enim caelum haberet aliquid reale commune cum generabilibus et corruptibilibus: quod est directe contra praedicta verba philosophi. Et ideo impossibile est in rebus generabilibus et corruptibilibus aliquam formam praecedere formam specificam, sicut antiqui posuerunt materiam primam esse formatam quadam forma una non elementari, sed imperfecta, quae sit quasi via ad alias, sicut forma embrionis imperfecta est respectu formae specificae animalis. Unde Commentator Sup. nono Metaph. dicit primam habilitatem materiae esse semper respectu formae elementorum. Unde non reperiuntur mediae formae in generatione elementi ex elemento, sicut est in generatione animalis, ubi sunt multae formae mediae sibi succedentes per generationes et corruptiones multas usque ad ultimam, quam solam in re manere necesse est, ne dicatur ipsa accidens esse. Ex dictis patet quod res secundi generis non est una super quam fundatur unitas rationis, sicut nec res primi generis de quo supra dictum est. Sed antequam de hoc plus agatur, prius de hac unitate agendum est. De unitate secundum quam praedicatur ratio generis. Ad huius igitur difficultatis notitiam considerandum est quod, cum obiectum intellectus sit quoddam intra intellectum et non extra, quia intelligere non est motus ab anima, sed ad animam, actus intellectus potest ferri in intelligibile, vel prout est obiectum in natura obiecti, scilicet in quantum terminat eius actionem: et sic nihil sibi tribuit, sed solum considerat quid natura obiecti habeat, unde possit aliquid formari quod naturam illius obiecti insinuet, ut puta, definitionem aliquam. Alio modo potest actio intellectus ferri in obiectum, non in natura sua, sed prout est abstractum per actum animae a conditionibus materialibus: et sic accipitur ut in anima, et sic anima attribuit sibi aliquid non considerans quid sibi debetur in natura obiecti, sed quid sibi per actum animae convenire potest: et illud attributum est ratio universalitatis. Ut puta, intelligendo animal in quantum naturam sensitivam habet, format eius definitionem, substantiam scilicet animatam sensibilem, quam manifestum est unitatem quamdam in animali significare: animal enim obiectum unum natura sua est. Sed haec unitas non descendit ab animali ad aliquas species animalis: animal enim sic acceptum non dicit aliquod ens in natura, cum non sit aliquod animal in natura animal solum, sed dicit essentiam quae esse non habet nisi per habentem essentiam, cuius esse est ut actus. Ideo quot fuerunt habentes essentiam, tot erunt essentiae secundum esse. Habebit igitur essentiam et unitatem ab habente eam si unum fuerit, et pluralitatem si plura fuerint: idem enim est de unitate et esse, cum unum et ens convertantur. Ideo unitas inventa in natura aliqua, ut in natura animalis, non descendit ad aliquam eius speciem: imo si in uno recipiatur, iam ab illo unitatem habebit, sicut et esse. Sed alia unitas quam facit intellectus, descendit ad omnia contenta sub uno communi. Prima igitur unitate manifestum est quod nihil est unum genere commune corporibus caelestibus et generabilibus super quod intellectus fundare possit rationem universalitatis. Licet enim corpus sit substantia corporea, non tamen propter hoc erit aliquid unum reale conveniens corporibus caelestibus et inferioribus, super quod intellectus fundare possit intentionem universalis, sed secundum intentionem tantum. Quod manifestum est, si fiat resolutio ad primum subiectum corporis, quod est materia: quae in se considerata, erit diversa in caelo et elementis, ut dictum est. Quamvis autem non sit resolvere ad aliquod unum subiectum commune utrique, tamen illae diversae res super quas fundatur actus intellectus formantis intentionem universalem compositae sunt ex materia et forma, et ideo ex utraque parte sequitur corpus. Impossibile est enim materiam et formam componi, quin sit corpus, ut supra dictum est; materiae enim natura est esse primum ex quo fit aliquid per se, et ultimum in quo aliquid transit per corruptionem, ut dicitur in primo Physic. Et ideo ex nullo fieri potest, sicut nec in aliquod praecedens resolvi. Simplex ergo materiae essentia necessario erit, cum simplex per se in nihil resolvi possit. Forma enim cum sit simplex essentia, non resolvitur per se in aliquid, sed per accidens: resoluto enim composito in materia, forma resolvitur in eamdem, quia nec forma per se fit, sed compositum, ut docetur in septimo Metaph. Ex duabus autem essentiis simplicibus coniunctis resultat semper essentia quae altera est ab utroque: et hoc necesse est esse corpus si una illarum de altera educatur, sicut essentia formae educitur de essentia materiae. Essentia enim formae est in essentia materiae in potentia: de potentia autem in actum oportet transitum quemdam esse, in quo importatur transmutatio quaedam. In omni autem transmutatione includitur vel praesupponitur motus localis, sicut in alteratione a priori est motus localis, in motu vero augmenti a posteriori. Quod enim augmentatur mutat locum, non autem ante augmentum: sed quod alteratur mutat locum antequam sit alteratum. Generatum vero medium importat inter alterationem et augmentum, cum sit terminus alterationis et principium augmenti: nihil enim augmentatur nisi quod generatum est. Educi autem per motum localem non potest nisi corpus vel corpori adiunctum, ut omnia accidentia corporalia. Igitur de potentia materiae non potest aliquid substantialiter educi nisi constituatur corpus. Nec refert utrum materia de qua educitur ipsa forma prius fuerit sub alia forma, ubi sola alteratio praecedit propter subiectum actu existens, cuius materia praefuit formae educendae, sive non; sicut materia caeli nunquam praefuit sub alia forma, et ideo alteratio vel motus localis non praecessit eius esse: unde caelum non est genitum, sed per simplicem emanationem tantum ad esse processit a Deo. Motus igitur localis accidentaliter tantum se habet ad eductionem formae de potentia materiae: inquantum scilicet accidit materiae praefuisse sub alia forma per quam fiebat subiectum actu existens, quod oportuit corrumpi per actionem qualitatum alterantium ad hoc quod alia forma induceretur. Esse vero corpus in productione formae de potentia materiae non accidit propter ipsum motum localem, cum corpus caeleste consecutum sit per eductionem suae formae de potentia materiae suae propriae, nullo motu locali vel alteratione praecedente. Essentialiter ergo natura corporis sequitur eductionem formae de potentia materiae. Nec hoc adhuc est quia educitur, sed quia fit unum ex materia et forma educta: quia posito per impossibile quod forma educeretur de potentia materiae et tamen non fieret unum compositum ex illa cum forma, corpus non sequeretur eductionem formae de potentia materiae; cum constet corpus semper compositum esse ex materia et forma. In hoc igitur praecisa ratio corporis consistit, quod ex materia et forma fiat unum: quod infallibiliter contingit, quando forma educitur de potentia materiae. Quandoque etiam hoc fit etsi forma non educatur de potentia materiae, ut patet de anima humana, quae etsi non sit educta de potentia materiae, cum a materia non traducatur, quia tamen ex ipsa et materia fit unum, efficitur corpus. Hoc igitur corpus, sive forma educatur de potentia materiae sine motu, ut caelum, sive cum motu, ut in generabilibus et corruptibilibus, sive non educatur de potentia materiae, ut patet in homine, est res physica prima, supra quam intellectus format intentionem generis, et illud est proprium subiectum philosophiae naturalis; logice tamen: quia si fiat resolutio omnium istorum, non erit devenire ad aliquod commune caelo et inferioribus, ut supra dictum est, cum nec in materia conveniant. Si vero fiat resolutio omnium generabilium et corruptibilium, erit devenire ad unum commune principium indifferens ad omnia haec; et ideo corruptibilia omnia conveniunt in uno subiecto physico unitate reali, sed caelum convenit cum corruptibilibus in uno subiecto physico non unitate reali aliqua, sed logica tantum. Huic igitur naturae intellectus attribuit rationem generis, cui in rebus corruptibilibus respondet quoddam habens quamdam unitatem quae sub eo non descendit, ut supra dictum est, sed multiplicatur in suppositis suis in quibus recipitur. Unde cum de illis praedicetur, oportet iam naturam constitui in qualibet re per formam quae est totius. Cum illa natura per intentionem sibi additam de toto praedicetur, non potest illa praedicatio sumi a parte rei, et attribui toti rei. Ut puta, homo constituitur ex anima et corpore tanquam ex duabus partibus; praedicatum autem quod sumitur a corpore, quod est altera pars conveniens homini, non est corpus, sed corporeum: idem enim non praedicatur de aliquo denominative et absolute, sive abstracte. Non erit igitur aliqua forma faciens corpus partem rei, alia a forma totius rei, cum corpus secundum intentionem praedicetur de tota re. Nec potest intellectus parti intentionem aliquam per quam de toto absolute praedicetur tribuere: quia pars de toto non praedicatur nisi denominative tantum. Ex quo satis manifestum est lapidem vel ignem vel hominem non per aliam formam esse corpus quam per illam per quam sunt illud quod sunt in sua specie, sicut nec per aliam materiam: non enim est alia materia in homine per quam homo est corpus quam illa per quam est homo. Consideratio ex modo generationis naturae. Et hoc est facile considerare in modo generationis naturae, quia materia prima primam habitudinem habet ad formam elementi. Si enim debet generari ignis, non transmutatur ad formam corporis et postmodum devenit ad formam ignis, sed statim in eodem instanti quo corrumpitur forma aeris vel aquae inducitur forma ignis: qualitas enim activa ignis nihil intendit nisi inductionem formae ignis, cuius ipsa est passio, et in cuius virtute agit. Et certum est quod non agit in virtute formae corporis, cum non sit eius accidens proprium. Sed certe non sic se habet materia nuda ad formam mixti: unde non habet habilitatem aliquam immediate ad eam, sed oportet eam primo indui formas elementorum, cum mixtum non possit fieri nisi ex miscibilibus praesuppositis. Has tamen formas, licet materiam ordinent ad formam mixti, necesse est materiam deponere in adeptione formae mixti, quia formae elementorum esse desinunt adveniente forma mixti, et iterum esse incipiunt mixto dissoluto, quia in mixto ipso est aliquid quod natum est agere ad dissolutionem ipsius mixti. Forma tamen mixti immediate inest ipsi materiae loco formarum simplicium, faciens subiectum effici virtutibus formarum elementorum. Unde ex diversis proportionibus miscibilium sunt diversae formae substantiales in diversis mixtis: alia enim est forma mixtionis in auro, alia in lapide, alia in argento. In mixto namque propter naturam mixtionis nulla reperitur diversitas partium: aliter in omni mixto esset diversitas partium, quod falsum est, cum mixta multa sint homogenea sicut et simplicia. Sicut patet de osse, carne et lapide: quorum quaelibet pars suscipit praedicationem secundum completam rationem ipsius naturae in toto; quaelibet enim pars ossis est os: quod ideo est quia natura formae secundum totum id quod est essentialiter est in qualibet parte. Cum igitur pars et pars in aliquo sit per quantitatem, quae est accidens proprium corporis substantiae, cum mensura eius sit; alia autem forma non potest esse secundum totam naturam suam in aliqua re quam in illa quae est altera pars compositi; impossibile est aliam formam esse in igne vel lapide, per quam aliquod istorum sit corpus, quam illam per quam praedicatio rei verificatur de parte uniformiter cum toto: et hanc constat esse formam specificam. Sic igitur oportet materiam prius formari formis simplicium corporum, quas oportet deponere in adventu formae mixti, licet virtute in mixto maneant, non autem in essentia. Mixtum autem ex diversis miscibilibus fit. Itaque cum animatum aliquod habens magnam diversitatem in partibus ex diversa mixtione causatam constituitur, necessario erit una forma ipsius animati. Et hanc certum est esse formam mixtionis totius: quam tamen manifestum est non inesse cuilibet parti secundum totam naturam suam, cum non contingat rem praedicari de parte et toto uniformiter. Praedictae autem partes animati per se non fuerunt, cum ex eis constitueretur totum, sicut simplicia corpora habuerunt esse per se ante mixti constitutionem: sed simul agit natura ad earum eductionem in toto et totius constitutionem ex eis: sicut patet in animali, ubi vis activa patris quae in semine agit ad constitutionem corporis diversa membra formando. Inter alia tamen primo format cor, et deinde semper operando ad extrema: quae, quia est virtus assimilans sibi passum, non corrumpitur formato corde, sed durat quousque menstruum fuerit transformatum in illa quae sunt in eo in potentia; et omnibus membris formatis et destructo menstruo et semine, virtus haec necessario destruitur, et non post formationem unius vel duorum membrorum, ut dicitur in decimosexto de Anim. Agens enim instrumentale non cessat nisi effectus intentus a principali agente prius inducatur, et posterius non est necesse eum applicari effectui. Semen autem continet vim generativam quae est delativa potentiae paternae sicut instrumentum defert vim principalis agentis. Et ideo virtus quae est in semine, peracto officio suo, corrumpitur.

Sciendum est autem quod in menstruo est diversa potentia ad diversas partes, in quibus est diversa proportio miscibilium, ex qua consurgit materialiter multiplex diversitas in partibus, in quarum tamen qualibet est reperire uniformitatem mixtionis. Sicut, licet alia sit proportio miscibilium in osse, alia in carne, tamen in carne uniformitas est, quia quaelibet pars carnis est caro, et ossis os similiter: natura enim mixtionis est habere uniformitatem in mixto. In qualibet igitur parte rei habentis diversas partes erit aliqua qualitas media quae fit ex qualitatibus simplicibus alteratis ad invicem, et haec qualitas erit propria dispositio ad formam mixti, sicut calor intensus disponit ad formam ignis. Nec refert utrum dicatur esse una qualitas in re, vel plures: quia si dicatur una, necessario in diversis partibus habebit difformitatem, ita quod in una parte sui praevaleat humidum ut in cerebro, in alia calidum ut in corde. Si vero plures dicantur, adhuc manifestum est sensui eas ad constitutionem unius rei ordinari. Illi igitur qualitati, sive sit una sive plures, necessario respondebit una forma mixti difformis in virtute: quae licet per essentiam sit tota in qualibet parte rei, non tamen tota virtus eius erit in qualibet parte rei; sicut patet quod vis auditiva non est in oculo nec visiva in aure. Et quia essentia formae rei indivisibilis est, tota enim est in qualibet parte rei, virtutes autem illae ab ipsa forma separari non possunt, quia quaelibet illarum virtutum sequitur totam essentiam, in alia tamen et alia parte, in quibus simul tota essentia est, ut dictum est; ideo diviso aliquo membro a toto, non manet essentia formae indivisibilis in parte divisa, nec virtus, cum virtus ab essentia formae separari non possit. Ideo necessario in parte divisa, cum et in ipsa aliqua certa proportio miscibilium sit, erit alia forma in essentia a priori forma quae totius rei erat. Quae qualiter eveniat sciri potest ex aliquo mixto uniformi, ut puta in ligno vel lapide, in quibus est una forma actu quae est multiplex in potentia; et ideo facta divisione, ex illa forma priore quae in toto erat secundum totam suam rationem una in actu sed multiplex in potentia, fiunt multae actu, nulla nova forma introducta. Non enim cum ramus dividitur ab arbore nova forma inducitur, sed prior forma quae erat in potentia fit actu, et ideo eadem accidentia manent in ramo abscisso quae prius fuerunt secundum essentiam, sed non secundum esse idem actu: quia primo habebant esse actu a toto, nunc autem non. Patet igitur quod hoc esse quod actu ramus iam habet, est aliud ab esse actu quod habuit in arbore; non tamen habet aliam formam in essentia a priori: nam hoc esse actu respondet ei quod dictum est continuum habere unam formam simplicem, multiplicem in potentia, non autem illi quod dictum est illam esse actu unam. Si igitur una continuitas reperitur in aliqua parte membri vivi, sicut in osse vel carne, cum una sit forma totius actu, anima scilicet quae in animalibus perfectis non est multiplex in potentia ita quod per divisionem fiat actu sicut est in imperfectis, ut patet in animalibus anulosis ratione continuitatis; oportet praeexistere in carne vel osse formam sine esse actu quae in toto animato perfecto se habeat ad esse actu sicut in aliis continuis, ut in plantis et lapidibus se habet multiplicitas potentiae eiusdem formae. Potentia autem diversa eiusdem formae nullum esse faciebat in continuo, in quo non erat nisi unum esse tantum, quamvis essentia illius formae respondeat potentiae sicut et actus quem in toto facit. Et ideo, cum talis forma ponatur in re praecipue ratione continuitatis, ubi sola divisio facit esse actu in partibus, facile est videre quomodo essentia formae possit esse ibi, et non dare esse ipsi parti. Sicut igitur non alia transmutatione ducitur materia rei continuae ad formam secundum quod est una in actu, et alia secundum quod est multiplex in potentia, sed eadem; ita eadem transmutatione qua inducitur forma totius multiplex in virtute, inducitur et forma illius sine esse, quia non est nisi quidam respectus. Quia sicut dum manet res in uno actu, illa potentia quae est in eadem forma quae actu esse confert nihil acquirit illi rei nisi respectum quemdam uniformitatis in natura inter totam rem et illud quod ex ea divisum est; ita illa essentia formae in re diversae naturae nihil rei ipsi acquirit nisi respectum quemdam qui est cuiusdam similitudinis ipsius esse actu partis cuiusdam et seorsum, cum tamen constet non esse idem esse actu vivum et mortuum. Quomodo corpus mortuum actu prius vivebat. Ex his facile est videre quomodo corpus mortuum actu prius vivebat. Certum est enim potentiam non dividi ab actu ad quem ordinata est, nisi per aliquem actum incompossibilem illi ad quem illa potentia ordinatur: sicut patet in potentia ignis respectu formae aeris, quia materia quae est potentia ad formam aeris, remota est ab aere, cum forma ignis materiae inest. Non autem forma ignis perficit potentiam materiae ad aerem, sed manet illa potentia in igne non perfecta, occupata tamen a forma ignis. Cum enim forma ignis sit in materia, certum est nihil reale esse in materia quod non sit occupatum ab igne; aliter si aliquid esset liberum a forma ignis, statim aliam formam indui posset. Sicut igitur potentia ad aerem occupata est per formam ignis, sed non perfecta, ita accipit actum per formam ignis, qui tamen non erit perfectio potentiae ad aerem. Et ideo potentia ad aerem, propter concomitantiam materiae perfectae per formam ignis, non per se esse actu habet, quia nihil relinquitur in materia non occupatum ab actu ignis, ut dictum est. Per quem modum forma alicuius partis organicae, quae est in potentia ad esse seorsum, non perficitur per actum formae totius, cum ad illum non ordinetur; occupatur tamen essentia talis formae, mediante essentia materiae quam concomitatur ad esse actu, quod est a forma totius. Hoc autem esse non est esse participatum quod inest a toto ipsis partibus, quia esse partium participatum pertinet per se ad esse totius ex partibus constituti; sed est esse non conferens ad ipsum totum nisi per accidens, in quantum videlicet impedit esse actu debitum parti a forma propria, quod acquirit pars per dissolutionem a toto. Et sicut habet esse actu a toto per concomitantiam, ut dictum est, ita vivere. Unum igitur esse penitus est, et ipsius totius absolute, et partium participative, et talis formae per concomitantiam; et idem est vivere. Et ideo corpus mortuum vere vivum fuit: non quod vitae principium fuerit forma totius compositi ex materia et forma quam iam habet, sed materiae eius tantum per se cui esse actu conferebat, quod et ipsa forma materiae iuncta concomitanter accepit.

Caput 8

[88048] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 8 tit. In quo ostenditur per divisionem corporis quod unius rei unica tantum sit forma

[88049] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 8 His visis, sciendum est quod prima divisio corporis, quod est genus, est per simplex et mixtum ex simplicibus. In simplicibus autem non praecedit in natura aliqua forma ipsam formam elementi simplicis, ut supra ostensum est; et hoc facile est demonstrare. Si enim accipiatur minimus ignis in quantitate (quod possibile est, quia res naturae habet terminum augmenti et diminutionis), si dividatur, non manet ignis, nec ex illo aliquod elementum generari potest. Forma autem ignis non destruitur sola, sed et corpus et substantia destruitur. Aliter, cum corpus quantum sequatur corpus substantiam, si corpus remaneret destructo igne, cum corpus substantia non dicat quid sensibile, mathematica forent separata a sensibilibus: quod est impossibile. Cum enim aliquid tale contingit, fit mutatio incontinens, quia non potest de potentia materiae alia forma educi. Cum igitur corpus mixtum ex simplicibus generetur, quae sunt media inter primam materiam et ipsum mixtum, in mixto autem non manent formae elementorum, ut dictum est, non erit invenire in mixto aliquam formam mediam inter materiam primam et ipsam formam specificam quae est forma mixti, cum nulla fuerit media inter materiam et formam elementi. Unde grossi homines aliam viam generationis ponentes, diverterunt a philosopho, dicentes materiam primo informari forma substantiae et postea corporis, et sic descendendo ad ultimam formam quae est forma specifica, cum tamen philosophus supradictum modum generationis posuerit, dicens formam elementi immediate materiae inesse, qua deposita introducitur forma mixti. Si enim primo induceretur in materia forma substantiae, et postea forma corporis, et postea forma elementi; cum ex quatuor elementis fiat mixtum depositis formis elementaribus, quibus depositis, si in materia mixti quae ex elementis fit necessario fuerit consimilis ordo, cum totum id materiale quod fuit sub quatuor elementis sit iam sub mixto; sequitur quod sub una forma mixti maneant quatuor formae substantiales, quarum quaelibet faciet corpus, et quatuor aliae formae, quarum quaelibet faciet substantiam. Ex illis enim non potest fieri unum corpus, cum maneant illae formae in essentia sua, nec substantia una similiter; quodlibet ergo mixtum est quatuor corpora (propter naturam enim illius corporis dicunt praedicari corpus de re ipsa), et similiter erunt quatuor substantiae eadem ratione. Et ideo impossibile est in mixto esse aliquam formam praeter formam mixti. Corpus autem mixtum multiplex est, quia multae sunt proportiones miscibilium in mixto, unde necesse est diversas species mixtorum constitui. Quaedam enim sunt mixta uniformia, sicut lapides et metalla, in quibus est magna multitudo specierum, et talia sunt omnia inanimata. Alia sunt mixta difformia, ut plantae et animalia, et haec sunt animata, et quanto sunt perfectiora tanto maiorem difformitatem requirunt. Quae enim nata sunt plures et diversas operationes exercere, necessario in eis erit maior diversitas organorum. Et ideo inter animata minima diversitas est in plantis, cum non sint principia multarum operationum, in quibus tamen reperitur magna diversitas specierum. Sed horum omnium genus proximum et subalternum est corpus animatum. Nec oportet addere eius principium esse animam vegetabilem: sic enim nihil esset realiter diversum, cum constet ipsam esse primum principium vitae in omnibus quae apud nos vivunt. Super corpus autem animatum simplex aliquid reale addit altera eius species, animal scilicet; quod manifestum est ex operationibus utriusque: quia super operationes vegetabiles, quae sunt generare, nutrire, et augmentare, in animali reperitur actio quaedam realis superaddita, scilicet sentire. Cum igitur in animali cum operationibus quae apparent in plantis inveniatur actio

superaddita quae est sentire, necessario oportet dicere sensitivam animalis in sua essentia utrumque obtinere: ne si dixerimus in animali esse vegetabilem distinctam in essentia a sensibili, cogamur in quolibet animali duas animas ponere; quia sequeretur tand

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

em in homine tres animas esse, cum super alia animalia nobilissimam actionem habeat realiter ab aliis actionibus diversam, intelligere scilicet, super quam non invenitur aliquid quod addat actionem nobiliorem. Et ideo propter additionem talis differentiae, super quam nihil invenitur, animal est ultimum genus. Non solum autem post sensibilem animam, unde accipitur animalis ratio, diversitas realis reperitur in homine, sed in aliis in quibus differentiae a se realiter diversae secundum rationem formarum et non solum secundum rationem materiae reperiuntur, ut patet de equo et asino et aliis huiusmodi. Cum autem certum sit quamlibet istarum formarum alicuius mixti esse, et propter diversitatem quae est in natura formae unius ad alteram diversitatem materialem esse in mixtione, quae respondet diversitati formarum, sic in eadem specie diversitas formarum est propter diversitatem mixtionis, quae materialis est. Solum autem simplicia corpora ordinantur ad generationem mixti, ut dictum est. Impossibile igitur erit in aliqua re sive animata sive inanimata nisi unam formam ponere, cum formae elementares manere non possint.

Caput 9

[88050] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 9 tit. Qualiter diversimode diversae scientiae oriuntur

[88051] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 9 Ex dictis facile est videre quomodo scientiae diversae oriuntur et dividuntur, sicut et res subiectae. Ens enim mobile est subiectum philosophiae naturalis, ut dictum est, et hoc idem corpus substantia est, cuius prima passio est quantitas, quae, in quantum est terminus corporis et propria eius mensura, ad eamdem scientiam pertinet. Sed in quantum in eo potest proportio attendi, quia considerari potest sine consideratione alicuius qualitatis sensibilis quae consideratione posterior est, et ideo in proportione sua non est

accipere finem, et hoc idem est subiectum mathematicae, cuius subiectum non est realiter accipere distinctum a subiecto philosophiae naturalis, sed consideratione tantum. De ipso vero ente mobili in communi est liber physicorum. Cuius prima species est mobile secundum locum, de quo est liber de caelo. Corpus autem vel est simplex, vel est mixtum, et in utrisque est generatio et corruptio: ideo de generatione simplicium agit in libro de generatione. Mixta autem quaedam sunt animata et quaedam inanimata. De generatione vero inanimatorum agit in Lib. Meteorol., ut de mineris et etiam de generatione impressionum. Animata autem sunt tripliciter: quia de generatione animatorum anima vegetabili in Lib. de plantis. De generatione vero animalium in Lib. de anima. De homine in Lib. de anima, et de his quae sibi subiiciuntur. In omnibus autem et circa praedicta laborat metaphysicus et logicus. De processu autem metaphysico dictum est sufficienter in physicis operibus nostris.

Caput 10

[88052] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 10 tit. In quo ostenditur ratio novem generum accidentis

[88053] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 10 Nunc superest de novem generibus accidentium tractare. Sciendum est igitur quod in accidentibus in rerum natura non est aliquid correspondens operationi intellectus, eo modo quo possint rationem generis et differentiarum recipere, sicut est in substantia. Essentia enim accidentis designata in abstracto non videtur ens aliquod significare, cum abstractum significet ut per se existens, accidens autem per se esse non potest: unde accidens in abstracto non videtur ens aliquod significare. Sed significatio quae importatur in nominibus non pertinet ad naturas rerum nisi mediante conceptione intellectus, cum voces sint notae passionum quae sunt in anima, ut dicitur in libro perihermenias. Intellectus autem potest seorsum intelligere ea quae sunt coniuncta. Illud autem quod seorsum accipitur, videtur ut per se existens, et ideo designatur nomine abstracto, quod significat remotionem eius ab alio. Sed nomina abstracta non important res per se existentes in genere substantiae: ut humanitas nomen abstractum est, non tamen per se existit. Sic ergo per actionem intellectus nomina abstracta accidentium significant entia, quae quidem inhaerent, licet non significent ea per modum inhaerentium. Unde per actionem intellectus efficiuntur nomina quasi res quaedam, quibus idem intellectus postea attribuit intentiones generum et specierum. In substantiis vero in natura rerum fuit super quod intellectus fundaret intentiones universales. Cum autem accidens non sit compositum ex materia et forma, non potest genus et differentia sumi in eo, sicut sumitur in substantia

genus a materia, differentia a forma; sed in unoquoque accidentium genus debet sumi ab eo quod prius in eo reperitur, differentia vero ab eo quod postea accidit. Primum autem quod invenitur in quolibet accidente est specialis modus entis includens diversitatem quamdam ad alios eius modos: sicut in quantitate est specialis modus entis per aliud, scilicet quod sit mensura substantiae; et in qualitate, quod sit dispositio eius; et sic de singulis. Quod autem in genere diversitas quaedam accipi possit, manifestum est. Nam licet res unius generis non differant ab invicem propter suum genus, sed potius conveniant; res tamen diversorum generum suis generibus diversificantur, sicut, licet rationale differat ab irrationali, quae tamen conveniunt in animali, homo tamen differt a non animali per animal. Et ideo in generibus accidentium invenitur diversitas alia ab illa quae est per differentias generis inter res eiusdem generis. Differentia vero debet sumi in eis per aliquid quod in illo modo a quo genus accidentis acceptum est, implicite continetur. Hoc autem invenitur in diversitate principiorum ex quibus causantur: sicut, verbi gratia, ratio mensurae reperitur in quantitate, et hoc est commune omni speciei quantitatis, et ab hoc est acceptum nomen generis. Sed constat quod successiva sunt diversa principia in natura sua a permanentibus; et ideo naturaliter diversas habent mensuras. Et inde est quod, cum definiuntur accidentia in abstracto, subiectum ponitur in eorum definitione oblique, et secundo loco; et hoc est proprium differentiae, ut cum dicitur simitas est curvitas nasi, per quod differt simitas a curvitate quae est in ligno. Accidentia autem in concreto dicta non sunt in genere nisi per reductionem, ut album vel musicum et huiusmodi. Aliquando autem propria principia accidentis quae sunt in loco differentiae, latent: et tunc loco illorum ponimus eorum effectus. Sicut lucis effectus est disgregare cum intensa fuerit: quae est principium albedinis: ideo aliquando ponimus disgregativum in eius definitione, sicut dicimus quod albedo est color disgregativus visus. Disgregativum enim non est differentia absoluta in eodem genere cum colore, sicut est rationale cum animali, sed est differentia sumpta a subiecto coloris exprimens excessum quemdam in receptione lucis. Unde accidentia definitionem non habent per res proprii generis, cum non dicant quid simpliciter, sicut dicit substantia. Cum enim quaeritur quid est albedo, respondetur: color; est enim color quid albedinis, sicut animal hominis. Sed animal quod dicit quid hominis, dicit substantiam simpliciter. Et ideo color qui dicit quid albedinis, magis dicit substantiale, quam substantiam, quia substantiale dicitur quod modum substantiae induit etsi substantia non sit. Inter omnia autem accidentia quantitas est propinquior substantiae. Et hoc manifestum est: quia sicut subiectum quantitatis est divisibile per se, in partes scilicet essentiales, ita quantitas habet propriam divisionem, per partes scilicet quantitatis. Et ideo si quantitas esset separata a substantia, non oporteret quod esset una tantum, quia potest dividi propria divisione in multa. Albedo vero si esset separata, necessario foret tantum una, cum non haberet in natura sua unde dividatur, sed a natura quantitatis.

Caput 11

[88054] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 11 tit. In quo ostenditur ratio quantitatis

[88055] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 11 De quantitate igitur primo agendum est. Sciendum est igitur quod quantitas secundum rationem eius communem, quae ponitur in quinto Metaph., est divisibilis in ea quae sunt in actu. Quod non est ideo dictum quasi partes in quas quantum est divisibile sint actu in toto in quo sunt, divisae; sed hoc est dictum ad differentiam mixti, quod non est divisibile in miscibilia nisi per alterationem, per quam altera forma inducitur. Sed hic sine alteratione aliqua, sola divisione fit pars in actu. Unde quando est in toto, actu esse dicitur, quia quod prope est ad esse nihil ab esse differre videtur. Et ideo statim subiungit quod quaelibet pars nata est esse unum aliquid, et hoc aliquid demonstrabile. Quod non contingit in partibus essentialibus, ut in materia et forma, quia post divisionem neutrum manet per se existens, nisi forte fuerit forma et hoc aliquid simul, sicut est anima humana. Quantitatis autem primae differentiae sunt continuum et discretum, quibus duae species constituuntur, magnitudo scilicet et multitudo. Magnitudo constituitur per continuum, unde magnitudo dicitur quantitas divisibilis in partes continuas, sicut multitudo est quantitas divisibilis in partes non continuas, immo ab invicem discretas. Differentiae autem secundae continui sunt intraneum et extraneum, quia quaedam sunt quae mensurantur per intraneum, ut linea et huiusmodi: quaedam per extraneum, ut tempus. Has autem differentias vocat Aristoteles permanens et transiens, quia tempus est mensura transiens, linea vero permanens. Tertiae vero differentiae continui permanentis sive intranei sunt secundum unam dimensionem vel duas vel tres: quia quantitas intranea vel est divisibilis in partes continuas secundum unam dimensionem, et tunc est linea; vel secundum duas, et tunc est superficies; vel secundum tres, et sic est corpus. Et hae omnes sunt species quantitatis per se, ut dicitur in praedicamentis. Sed in quinto Metaph., tempus ponitur species quantitatis per accidens, sicut albedo dicitur tanta quia superficies est tanta. Et huius ratio est quia logicus considerat quantitatem secundum rationem mensurae: sic enim potest formare intentiones logicas in quantitate. Et quia sunt diversae rationes mensurae, quia quaedam sunt extra et quaedam intra, quarum nulla est ab alia, ideo logicus ponit tempus et locum esse species quantitatis continuae et univocae cum aliis. Primus autem philosophus considerat quantitatem secundum esse suum, et non sub ratione mensurae, et ideo illa quae sunt quanta per se ponit per se species quantitatis, ut lineam, superficiem et corpus. Illa autem quae sunt quanta per aliud, ut tempus est quantum per motum, motus vero per magnitudinem, ponit philosophus esse quantitates per accidens. Et ideo in praedicamentis locus ponitur species quantitatis, non autem in metaphysica: quia locus habet rationem mensurae aliam a superficie, quia locus mensurat extrinsece rem locatam in qua locus non est ut in subiecto, superficies autem rem in qua est ut in subiecto. Locus autem non habet aliud esse a superficie, immo est ipsa continentis superficies, sive ultimum, ut dicitur in quarto Physic. Aliam divisionem ponit philosophus in praedicamentis, quae eadem est cum praedicta, quia habere partes habentes

positionem ad invicem, est habere partes discretas, quod est numerum constituere, licet non omne continuum habeat partes habentes positionem ad invicem, sicut tempus quod est continuum materialiter licet sit discretum formaliter: est enim numerus motus, ut dicitur in quarto Physic. Haec enim positio differt a positione quae est praedicamentum: quia positio quae est praedicamentum dicit ordinem partium totius locati ad locum, sed positio haec dicit ordinem partium in toto existentium ad invicem. Secunda differentia super discretum est commune et proprium. Commune autem facit numerum qui idem est hominum et equorum, immo omnium numerabilium. Licet enim diversitas sit in numero aptato diversis rebus, in numero tamen formaliter nulla est diversitas: potest enim numerus, qui in se discretus est, formaliter a re numerata continuitatem habere, sicut tempus a motu, et ulna a panno. Proprium vero facit orationem quae non potest pluribus aptari, sed solum orationi prolatae, cuius ipsa oratio est mensura cum qua est, ut dicitur in Praedic. Ipsa enim cum voce profertur, quia idem est causa et principium subiecti et per se passionis eius.

Caput 12

[88056] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 12 tit. In quo ostenditur ratio generis qualitatis

[88057] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 12 Nunc restat de qualitate aliquid dicere. De qua, cum inter omnia accidentia qualitas sit propinquior substantiae, cum habeat per se divisionem sicut substantia, ut dictum est, secundum esse de ea agendum est, et ideo per naturam subiecti sui agendum est de qualitate, sicut de quolibet inhaerente agendum est per naturam illius cui inhaeret. Illud autem cui inest qualitas, vel est corporeum, vel incorporeum. Si incorporeum, aut est de facili transiens, aut de difficili. Si de facili, est dispositio; si de difficili, est habitus, licet ista duo communiter reperiantur in corporeis sicut in incorporeis. Sanitas enim corporis habitus quidam est, et dispositio ad ipsum ordinata. Nos enim de propriis passionibus incorporeorum nihil novimus: ideo in Libr. de anima dicitur quod omnes passiones sunt ipsius coniuncti: et ista pertinent ad primam speciem qualitatis. Si autem illud sit corporeum, sic accipiuntur tres aliae species qualitatis. Secunda tamen species qualitatis, quae est naturalis potentia vel impotentia, a primo philosopho non numeratur inter species qualitatis, sed ponitur potentia quaedam passioni resistens. In praedicamentis vero ponitur propter modum denominandi quem habet qui convenit qualitati: et hoc ad logicum pertinet. De tertia vero specie qualitatis agit philosophus in philosophia prima, et etiam in praedicamentis, et de quarta similiter. De ad aliquid frequenter satis dictum est. De aliis autem generibus quae magis principia naturalia sequuntur, philosophus in praedicamentis

suis parum loquitur, de quibus in physicis latius pertractatur.

Caput 13

[88058] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 13 tit. In quo ostenditur qualiter aliqua sunt in genere uno

[88059] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 13 His de natura generis perspectis, considerandum est quomodo aliqua sunt in genere uno per se, sed ratione alterius adiuncti in aliud genus transmutantur. Sciendum est igitur quod per naturam praedicati sciri potest in quo genere quid sit ponendum. Cum enim ens diversimode reperiatur in substantia et accidente, ut dictum est, per diversum modum essendi importatum in praedicato, cui semper esse est adiunctum, faciliter scietur ipsum praedicatum. Quod autem esse praedicatum sequatur, manifestum est per resolutionem cuiuscumque verbi: nam, facta resolutione, semper eodem subiecto manente, novum praedicatum adiungitur, ut puta si dicatur homo laborat, et resolvatur ipsum verbum, praedicatum erit homo subiectum ut prius. Sed illud quod prius erat praedicatum, laborat scilicet, nunc habet esse adiunctum praedicato: esse enim laborantem contingit hominem. Eodem modo de homine albo, cum album dicat esse quale, homo albus in praedicato sumptus ad genus qualitatis pertinet. Si autem ponatur in subiecto, ut puta si dicatur homo albus est homo, cum praedicetur esse hominem, et non esse album, ad substantiam spectabit. In aliis autem praedicatis idem reperitur, ut duplum, puta, si dicat subiectum, sive ipsam rem subiectam, ad quantitatem spectat natura dupli. Si autem praedicetur esse duplum, cum hoc includat respectum ad dimidium, duplum in genere relationis est. Omnia autem haec praedicamenta sunt denominativa. Sed praedicatio solius substantiae de suis inferioribus, et similiter aliorum generum de suis speciebus, est univoca: non enim est aliud per essentiam animal et homo, color et albedo, sed idem, animal enim est quid hominis, ut dictum est, et color albedinis. Et ideo animal in quid praedicatur de homine et homo de Socrate, in quo tota natura generis substantiae reperitur univoce, non per aliquam aggregationem, sicut est in acervo lapidum vel structura domorum, vel aliqua alia colligatione, in quibus nullum adiunctorum praedicatur de toto, sicut animal de homine et homo de Socrate, sed univoce, ut dictum est, cum unumquodque illorum de toto praedicetur sub quo non est descensus ad aliquod singulare. Et ideo Plato quietem et terminum scientiae ponit ad individua quae sunt obiecta propria sensus, quia sensus est singularium quae sola sunt per se existentia in rerum natura. Substantiae enim separate singularia quaedam sunt, solo tamen intellectu noscuntur earum notitiae proportionato. Cum igitur ea quae sunt in praedicamento substantiae solum per se esse possint, in substantia autem

conveniant substantiae separatae et materiales, quae quidem supposita sunt habentia esse per se; esse autem est proprius effectus et terminus actionis divinae, ideo tam haec quam illae a Deo sunt, qui est super omnia benedictus. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Sutton

De natura verbi intellectus

opusculum authenticitate dubium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[87994] Thomas de Sutton (?), De natura verbi intellectus, pr. Quoniam circa naturam verbi intellectus, sine quo imago Trinitatis non invenitur in homine expressa, multiplex difficultas et prolixitas nimia animum involvit; ideo summatim eius naturam tradere intendimus, insuper et difficultates ipsum tangentes simul manifestare.

Caput 1

[87995] Thomas de Sutton (?), De natura verbi intellectus, cap. 1 tit. Quid sit verbum

[87996] Thomas de Sutton (?), De natura verbi intellectus, cap. 1 Sciendum est igitur primo, quod verbum cum re dicta per verbum convenientiam habet maiorem in natura sua quam cum dicente, licet in dicente sit ut in subiecto. Unumquodque enim ab illo naturam sortitur a quo speciem accipit et nomen sortitur, cum species sit tota natura rei. Verbum autem speciem accipit a re dicta, et non a dicente, nisi forte quando dicit se: sicut verbum lapidis differt specie a verbo asini; verbum etiam dictum a diversis de eadem re, idem specie est. Et huius ratio est, quia effectus quilibet magis convenit cum principio quo agens agit, quam cum agente, cui solum assimilatur ratione ipsius principii: hoc enim est quod communicatur effectui per actionem agentis. Similitudo autem rei dictae est principium quo verbum rei efficitur, quae etiam in verbo reperitur a dicente sibi communicata: et ideo ipsum verbum quandoque dicitur similitudo rei, quandoque vero verbum rei, ubicumque illa similitudo exprimitur, sive in parte imaginativa, sicut phantasma Chartaginis est verbum Chartaginis, secundum Augustinum; sive in intellectu nostro, ubi perfecta ratio verbi invenitur quod, ad imaginem pertinet. In verbis enim quae in imaginativa fiunt, non est ratio verbi expressa. Aliud namque est in ea unde similitudo exprimitur, et aliud in quo terminatur. Exprimitur enim a sensu, et terminatur in ipsa phantasia, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, secundum philosophum in tertio de anima. Sed supra intellectum nihil est in quo ab ipso aliquid exprimatur; et ideo non est aliud quod exprimit ab eo in quo exprimitur, sicut nec in Deo aliud est pater exprimens, et aliud in quo recipitur expressum. Sed adhuc in intellectu nostro est defectus, quia aliud est quod exprimit, aliud ipsum verbum expressum; quod in Deo non invenitur: et ideo verbum Dei est Deus, intellectus autem noster verbum suum non est, neque etiam est suum dicere, quod est proxima causa verbi. Nascitur enim verbum nostrum ex notitia alicuius habiti apud memoriam nostram, quae nihil aliud est in hoc loco quam ipsa receptibilitas animae nostrae, in qua etiam tenet se, secundum Augustinum, etiam cum se non discernit, sed alia quae ab extra acquirit. Primus ergo processus in gignitione verbi est cum intellectus accipit a memoria quod ab ea sibi offertur, non eam spolians quasi in ea nihil relinquens, sed similitudinem habiti in se assumens; et hoc est simile illi quod in memoria habetur, et ideo vocatur aliquando illud quod ab intellectu accipitur verbum memoriae; sed adhuc non habet perfectam rationem verbi; haberet tamen, si intellectus solum reciperet a memoria exprimente. Sed cum memoria non habeat actum aliquem, sed in loco actus solum tenet libere quasi parata capienti a se, intellectus vero in lumine suo capit ea; adhuc perfectam rationem verbi non habet. In divinis vero pater, cui

respondet memoria in ratione ordinis, vel originis, complete generat, quia pater id quod habet, non solum tenet ut memoria apud nos, sed quia est suppositum completum cuius est agere, ideo generat filium. Non enim in generatione ista praesupponitur aliquid quasi a patre accipiens, et aliud quasi acceptum: sic apud nos intellectus accipit a memoria, et praesupponitur generationi; ibi vero filius generatur a patre, sicut si totus intellectus noster esset a nostra memoria, et non similitudo ista vel illa. Cum ergo intellectus informatus specie natus sit agere; terminus autem cuiuslibet actionis est eius obiectum, nititur agere circa obiectum; obiectum autem suum est quidditas aliqua cuius specie informatur, quae non est principium operationis vel actionis nisi ex propria ratione illius cuius est species. Obiectum autem non adest ipsi animae illa specie informatae, cum obiectum sit extra in sua natura; actio autem animae non est ab extra, quia intelligere est motus ad animam, tum ex natura speciei quae in talem quidditatem ducit, tum ex natura intellectus, cuius actio non est ad extra. Prima autem actio eius per speciem est formatio sui obiecti, quo formato intelligit; simul tamen tempore ipse format, et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum, quia iam factus est intellectus in actu per speciem, sed est processus perfectus de actu in actum, ubi non requiritur aliqua species motus. Et quia, ut dictum est, huiusmodi obiectum in ipsa anima formatur, et non extra, ideo erit in anima ut in subiecto; est enim similitudo rei extra. Quod autem est in anima ut in subiecto, efficitur in ea ut habitus. De perfecta autem ratione habitus est, quando actui coniungitur: in hoc enim natura perficitur. Perficitur autem per lumen naturale intellectus, involvens speciem intelligibilem in quo et sub quo intelligatur. Idem enim lumen quod intellectus recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus possibilis informati tali specie diffunditur, cum obiectum formatur, et manet cum obiecto formato; et hoc habet plenam rationem verbi, cum in eo quidditas rei intelligatur. Sicut in principio actionis intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata; ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu: et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum in quo res exprimitur; et hoc est intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo. Est enim tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur. Efficitur enim opere naturae ut in eo aliquid cernatur: natura autem non agit aliquid superflue, et ideo non excedit speculum hoc, idest id quod in eo videtur. Verbum igitur cordis est ultimum quod potest intellectus in se operari. Ad ipsum enim, ut est in quo quidditas rei recipitur, immo quia ipsemet est quidditatis similitudo, terminatur intelligere. Sic enim habet rationem obiecti intellectus. Ut vero est per intellectum expressum, ei coniungitur dicere; et sic ipsum idem verbum est effectus actus intellectus, qui est formativus obiecti, et ipsius dicere. Sed in hoc reperitur differentia quaedam: quod enim intelligitur, potest esse in intellectu et manere in intellectu non intellectum actu; quod autem dicitur, potest esse dictum, sed non potest manere dictum, nisi cum actu dicitur: unde in intellectu potest manere species obiecti in habitu. Illud enim dico quod formatum est, sed non manet id in quo formatum est sine lumine in quo actu aliquid intelligitur. Inde est quod verbum non est sine intelligere in actu, licet ipsum intellectum nudum in habitu manere possit. Habitus hic dicitur non ipsa potentia memorativa tantum, quae praecedit intellectum: immo ipse intellectus est natus retinere suum obiectum, propter tamen naturam memoriae, quae prior est. Unumquodque enim prius salvatur in suo posteriori; et ideo ipsa perfectio obiecti habetur in ipso habitu intellectus, ut dictum est, et ibi posita est perfectio verbi superius. Ex his manifestum est qualiter apud nos deficit a repraesentatione filii in divinis; quia scilicet ipsa intelligentia nostra non est educta de memoria nostra, a qua tamen principium et rationem agendi habet. Quae, si esset de memoria totaliter educta, ipsa esset verbum memoriae suae: unde non diceret se, nec exprimeret nisi dictatum et expressum a memoria sua, quia aliter falso diceret et exprimeret se: sicut verbum in divinis non dicit seipsum gignendo et exprimendo, sed dicit seipsum genitum et expressum. Rursum manifestum est quare verbum proprie dicitur personaliter tantum. Verbum enim nostrum semper est in continuo fieri, quia semper perfectum esse suum est in fieri; sed hoc non est imperfectum, quasi totum simul non existens, sicut est de aliis quae sunt in fieri, quae etiam semper sunt imperfecta; immo verbum in principio sui est perfectum, quia conceptio perfecte formata est, et nihilominus esse eius perfectum servatur eodem modo quo gignebatur. Non enim transit formatio verbi ipso formato, sed cum actu intelligitur continue formatur verbum, quia semper est ut in fieri et ut in egrediendo ab aliquo, scilicet a dicente. Et hoc cum personarum processionibus convenit. Intelligere vero, ut in quiete accipitur, et essentiale est in divinis, dicere vero, sicut et verbum, personaliter dicitur.

Caput 2

[87997] Thomas de Sutton (?), De natura verbi intellectus, cap. 2 tit. Quomodo generetur verbum

[87998] Thomas de Sutton (?), De natura verbi intellectus, cap. 2 Nunc restat videre, utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus vel per actum rectum. Ad cuius evidentiam considerandum est quod verbum quod est expressivum rei quae intelligitur, non est reflexum; nec actio qua formatur verbum, quod est expressivum quidditatis rei quae concipitur, non est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur. Unde manifestum est quod intellectus infra se ipsum actionem rectam exercere potest, et haec semper est actio sua propria, quae terminatur ad obiectum factum in se et a se. Unum enim constituitur ex intellectu et specie, quae est principium actionis suae, et huius est agere; unde species haec est prima qua agitur, non autem ad quam: non enim intellectus noster inspiciens hanc speciem tanquam exemplar sibi simile, aliquid facit quasi verbum eius. Sic enim non fieret unum ex intellectu et specie, cum intellectus non intelligat nisi factus unum aliquid cum specie, sed in ipsa specie formatus agit tanquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens. Species autem sic accepta semper ducit in obiectum primum. Unde manifestum est quod ipsum verbum intellectus perficitur per actum rectum; tamen, quia non mittit ad aliquid aliud conceptiones suas, sicut facit

sensus, hinc est quod potest super actus suos reflecti cum vult, quod non potest sensus: non enim utitur medio corpore cuius non est percipere quod in eo fit. Sed cum sit unum agens, cum quo et species ipsa efficitur unum spiritualiter in participando vitam eius, percipit actum suum cum vult, complete, quod non potest sensus. Non enim indiget anima, ad hoc quod a se intelligatur specie illa, sed ad hoc ut intelligat: de se namque habet ut intelligatur, sed non quod intelligat. Intelligit enim se sicut alia, secundum philosophum: hoc autem est per speciem, quia alia sic intelliguntur. Sensus autem indiget organo ad hoc ut agat; organum autem non redit supra se, unde non est reflexio in sensu. Considerandum tamen est, quod generatio verbi videtur propinquissima cognitioni reflexae: unde multi putaverunt eam reflexam. Cum enim anima informata specie format verbum in se, non format ipsum in aliquo sui non informato specie, quasi aliquid sui extendat a se non informatum specie prima, ut in eo verbum primum formetur, et ipsum esset informatum verbo in eo formato: sic enim videretur extendi quasi in rectum, et sic per actum rectum formaretur verbum; sed in se specie prima formata, eo quod formata est, actu gignitur verbum, et non in aliquo sui nudo. Unde videtur haec gignitio simillima reflexae. Sed sciendum est, quod cum reflexio fiat redeundo super idem, hic autem non sit reditio super speciem, nec super intellectum formatum specie, quia non percipiuntur quando verbum formatur; gignitio verbi non est reflexa. Non enim generatur verbum ipsum per actum intellectus, nec eius similitudo, nec etiam similitudo illius speciei qua intellectus informatur, quasi verbum esset eius expressivum, sed similitudo rei. Illius enim similitudo generatur quod in sua similitudine cognoscitur. Est tamen ipsum verbum similitudo illius speciei tanquam eius quo factum est et est sibi simillimum. Similitudo vero rei est ut ad quod formatur, et tanquam ad eius exemplar. Nec propter hoc oportet ipsum formantem prius rem intueri, et post ad eam verbum seu imaginem ipsam in se formare: quia habere speciem rei apud se, est sibi loco aspectus exemplaris. Artifices namque, intuentes sua exemplaria, nihil aliud acquirunt nisi ipsas species exemplarium. Haec autem species quam habet intellectus, advenit sibi a re quam ipse non est intuitus, sed sensus. Et quia est rei similitudo, est principium generationis huius. Unde in intellectu potest esse generatio per rectum, cum nihil eius generetur. Directe igitur a specie ipsa itur in ipsum verbum, cum non percipitur eius subiectum, sed res cuius est prima similitudo. Huic etiam similitudini tanto intimius est verbum, quanto perfectius genitum est. Ideo verbum intelligentis intimum est principio intellecto, ex quo et specie fit unum; nec tamen informatur subiectum simul diversis accidentibus eiusdem speciei, quia impossibile est eamdem superficiem simul duabus albedinibus informari: hoc enim est impossibile, quando utrumque accidens est in ratione eius quo aliquid fieri habet. Verbum autem est in quo aliquid intelligitur, sicut lux in qua videtur aliquid; species autem est qua perficitur cognitio, sicut species coloris in visu exteriori; et foret simillimum si lux ex specie coloris generaretur, sicut ibi fit verbum ex specie: exteriora enim deficiunt a repraesentatione interiorum. Et propter hoc licet utrumque sit accidens, species scilicet et verbum ex specie genitum, quia utrumque est in anima ut in subiecto; verbum tamen magis transit in similitudinem substantiae quam species ipsa. Quia enim intellectus nititur in quidditatem rei venire, ideo in specie praedicta est virtus quidditatis substantialis spiritualiter per quam quidditas spiritualiter intus formatur, sicut in calore est virtus formae ignis per quam attingitur in generatione ad formam substantialem ignis, ad quam accidens per se non attingeret: unde verbum, quod est ultimum quod potest fieri intra per speciem, magis accedit ad ipsam rem repraesentandam quam nuda species rei. Quia igitur res intelligibilis eo ipso intelligitur quo intellectus formatur sua specie actu; prius natura est informari quam intelligere, sed non tempore: ideo videtur verbum, quod sequitur speciem rei, similiter sequi intelligere eius. Hoc autem non esset, si per speciem rei tenderet intellectus in ipsam rem ut in se, sicut visus videt colorem extra se existentem, et tunc formaret verbum in se de re prius intellecta. Sed quia intellectus accipiens speciem a re per sensus, non ducitur per ipsam in rem ut est in sui natura, sed ut in se est, quia ipse facit in se obiectum quod est in eo intellectum; obiectum autem naturaliter prius est actione potentiae circa obiectum: ideo verbum quod est intra ipsum intellectum, prius est ipso intelligere ad ipsum terminato. Aliud enim est hoc a quo accipitur species, scilicet res ipsa, et aliud ad quod terminatur actio intellectus, scilicet similitudo rei formata ab intellectu. Ex dictis manifestum est quomodo attenditur prioritas unius eorum ad alterum. Prius enim natura est intellectus informatus specie, quae est primum sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum: et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Sed quia obiectum non habetur nisi in verbo, ut dictum est; obiectum autem prius est quam quaelibet actio ad eum terminata, ideo verbum prius est quam intelligere. Et hoc totum ideo contingit, quia non terminatur actio intellectus ad rem extra, a qua acquirit speciem ut in se est. Si enim species nata esset ducere intellectum ad rem ut in se est, ut species coloris ducit in colorem, omnibus modis praecederet intelligere verbum. Unde manifestum est quod verbum non est quod sequitur intellectum immediate post rationem intellectus: sic enim simpliciter praecederet verbum actum intellectus, qui est intelligere; sed verbum sequitur immediate intellectum in actu per speciem, a qua procedit verbum ut actus ex actu, et non ut actus ex potentia. Unde verbum posterius est actu intelligendi a parte intellectus; et sic verbum sequitur ad intelligere non in se, sed in sua radice, ut dictum est. Si vero intellectus a verbo acciperet speciem prius quam intelligeret ipsum verbum, et rem in verbo, impossibile foret per illud intelligere, vel verbum formare per eius principium, sicut impossibile est intellectum facere rem extra, a qua speciem trahit. Ex dictis facile est scire quare intellectus non dicit se, quando format verbum secundum rem. Anima enim quasi transformata est in rem per speciem, qua agit quidquid agit; unde cum ea informatus est actu, verbum producit, in quo rem illam dicit cuius speciem habet, et non se. Cum vero nititur se apprehendere, quia non est cognoscibilis, nisi sicut alia per speciem aliorum, quia non indiget specie ut intelligat (hoc enim potest de se), non habet in se, ut intelligens est, speciem qua formetur verbum sui, sed accipit a se intelligibilem speciem non sui, sed rei qua necessario informatur ut intelligatur, ut dictum est. Cum igitur illa specie informatur, statim se intelligit; et hoc est per reflexionem, quia haec species prius est accepta a re quam a se informata et intellecta. Nec oportet prius formare verbum quam intelligere; sed cum intellexerit, format verbum sui; et ideo intelligere non tempore, sed natura praecedere necesse est, cum se ipsum intelligit. Non enim cum se intelligit, facit totum obiectum, sed aliquid circa ipsum: induit enim se, et hoc est verbum sui, cum se intelligit; non enim est aliud a quo accipitur species, ab eo ad quod terminatur, sed idem. Sed quia ista est species rei, et non genita de essentia nuda, formatum verbum de anima per speciem rei non est purum verbum animae, sed rei dictae. Si vero nudatam ab omni re se apprehenderet, et similitudinem sui in se gigneret, hoc eius verbum esset purum, nihil extraneum habens admixtum. Tale est verbum Dei, quod idem est in natura cum patre dicente ipsum verbum. Verbum tamen animae tali modo se dicentis foret accidens, et pro tanto diversae naturae foret ab anima, cum accidens sui foret, et a se et de se factum: ipsa enim substantiam facere non potest. Deus autem nihil diversitatis in sua natura habet; ideo verbum suum Deus, virtus et substantia vera est. Deus autem quia omnia unico intuitu videt, uno verbo omnia dicit; nos vero multa verba habemus propter impotentiam intellectus nostri in intelligendo. Et horum quaedam oriuntur ex aliis, sicut verbum conclusionis ex principiis; quaedam vero non, sicut in rebus quae non habent connexionem ad invicem, ut patet de lapide et ligno; quaedam statim offeruntur intelligenti, quaedam non; quaedam etiam cum maiori, quaedam cum breviori discursu. Ideo verba nostra quaedam plus, quaedam minus habent de cognitione, et quaedam citius et quaedam tardius formantur, sicut scire quarumdam conclusionum tardius et difficilius, quarumdam vero facilius et citius acquiritur. Et haec de verbo dicta sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Sutton

De principio individuationis

opusculum authenticitate dubium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88028] Thomas de Sutton (?), De principio individuationis Quoniam duae sunt in homine potentiae cognoscitivae, scilicet sensus et intellectus, manifestum est illas diversitatem supponere ex parte obiectorum suorum. Sciendum est autem quod in cognitione humana fundamentum et origo est sensus, unde propinquior est rei extraneae supra quam tota actio virium sensitivarum fundatur, secundum philosophum in Lib. Periherm. Unde propter manifestam passionem sensuum a sensibilibus tanquam a propinquo ortam, passiones intellectuum dixit esse similitudines rerum, de passionibus vero sensuum nullam mentionem fecit ibi. Quod tamen principaliter factum est, quia passiones intellectivae sunt causae vocum immediatius quam passiones sensuum, de quibus tunc agere intendebat. Certum est autem accidentia ipsa, sive propria sive communia, esse sensibilia, sive obiecta sensuum, ut habetur in Lib. secundo de Anim. Unde, cum super proprium obiectum unius potentiae altera non feratur nisi per accidens, sicut oculus videt dulce inquantum est album vel nigrum, impossibile est intellectum ferri super illa accidentia nisi per accidens, inquantum scilicet agit circa ipsa phantasmata quae sunt a parte ipsorum sensibilium accidentium; et hoc est per modum cuiusdam reflexionis. Reflexio autem est duplex: una ab origine potentiae, altera ab origine obiecti. Primo namque quaelibet potentia fertur super obiectum suum proprium, et illud habet determinare actum ipsius potentiae; unde ultra non transit actus potentiae quam sub forma ulteriori ipsius principalioris obiecti; aliter namque non esset id proprium eius obiectum; proprium enim obiectum est, per cuius informationem potentia actum suum exercet, sicut se habet color ad visum, et sonus ad auditum. Quidditas autem rei sensibilis est obiectum intellectus proprium, ut dicitur in tertio de Anim.: unde quocumque anima se vertit, hoc obiectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per obiectum in ipsam originem obiecti, scilicet per phantasmata in species sensibilium. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae, quarum altera cognoscit se et quae a parte sua sunt; altera vero quae sunt a parte obiecti sui. In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. Cum enim in ipso suo obiecto figitur acies, rationem universalis apprehendit, quod solum in istis inferioribus ab intellectu determinatur ut proprium obiectum, cum omnia singularia apud nos materialia sint: materia enim impedit intellectum, singulare vero non: materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam, ut dicitur primo Physic. Si autem esset apud nos singulare insensibile et immateriale, quod tamen est impossibile, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas. Cum ergo intellectus tendit in originem sui obiecti, in sensibilia scilicet, reflectitur super obiecta aliarum virium cognoscitivarum. Cum vero ad se redit, non tendit in obiectum alicuius alterius virtutis: quia potentialitas animae ratione cuius ipsa non potest esse completum obiectum intellectus proprii, nisi ducta ad actum per speciem principalis obiecti, ut docet philosophus in tertio de Anim., quia anima intelligit se sicut et alia. Sed intelligit alia per speciem. Ergo non est materialitas quae facit esse ut obiectum alterius potentiae; facit tamen quemdam modum singularitatis, non qui sit alicuius rei completae in specie, sed quia esse animae terminatur per receptibilitatem suae naturae, cuius potentialitas maior est potentialitate Angelorum, quia magis distat a Deo in gradu naturae quam Angelus. Deus enim actus purus est: et

quanto sibi aliquid minus appropinquat, tanto plus potentialitatis et minus actualitatis habet: non solum enim materia, sed etiam quaecumque potentialitas passiva de ratione obiecti intellectus minus habet: quia dicit philosophus, nono Metaph., quod unumquodque intelligitur secundum quod est actu ens. Unde anima ad obiecta duplicem cognitionis modum habet. Unum in se, ut separata accipitur: tunc enim cognoscibilis est secundum modum sui esse, quia est actus perficiens suam potentialitatem. Non enim in anima sunt duo actus, scilicet sua essentia quae est sua potentialitas, et esse suum, sed esse suum est sua actualitas, ratione cuius ipsa essentia animae est actus corporis: omnis enim forma participat actum, qui est primus per essentiam; sed hoc analogice fit. Duos autem actus eiusdem ordinis impossibile est aliquod unum participare simul, sicut impossibile est eamdem materiam duas formas substantiales simul participare. Alium autem modum cognitionis habet a se, inquantum nata est per sensus cognoscere: unde non est cognoscibilis in statu in quo accipitur aliquid per sensum, nisi per species rei sensibilis; et ideo omnis cognitio sua de se ipsa proprie est reflexa. Nunc ergo restat ostendere, ubi separatur cognitio sensus et intellectus a se mutuo. Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit. Sensus autem exteriores ipsa sensibilia accidentia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se obiectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut per se obiectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens; nec ad intellectum pertinet ut per se obiectum eius propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est obiectum rationis particularis, cuius est conferre de intentionibus particularibus: loco cuius in brutis aestimativa naturalis est. Quae potentia per sui coniunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quae confert de universalibus, participat vim collativam: sed quia pars sensitivae est, non abstrahit omnino a materia. Unde obiectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipsa non possit sciri nisi per analogiam ad formam; sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam spectat ad hanc potentiam, sicut considerare de materia in communi in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem. Ex his facile est videre quomodo materia est principium individuationis: hoc enim intendimus ostendere. Sciendum est ergo quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur: immo ipsum est prima substantia, secundum philosophum in Praed., et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formae materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cuius solum esse est incommunicabile, est communicabilis quantum est de ratione sua; sed est incommunicabilis solum ratione suppositi, quod est aliquid completum in specie, quod cuilibet formae non convenit, ut dictum est. Ideo quantum est de ratione sua, communicabilis est, ut dictum est. Communicatio autem sua est, ut dictum est, per hoc quod recipitur in aliis. Ideo quantum est de natura sua, communicabilis est, et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus sui individuis. Sed quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse est solius suppositi, et suppositum incommunicabile est, ut dictum est, ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam: sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile, et primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabilium subiectum. In via autem generationis semper incompletum est prius completo, licet in via perfectionis sit totum e contrario. Illud ergo quod est primum subiectum omnium in via generationis, et incompletum, quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui. Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet eius ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est sibi esse hic et nunc, et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae. Et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis: materia enim sola est primum principium individuationis, quo ad illud in quo salvatur ratio primi in genere substantiae, quod tamen impossibile est reperiri sine corpore et quantitate. Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet subiectum suum quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter, et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiae; quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem. Sed huic obiici potest quod materia de sui natura communis est, sicut et forma, cum possit una sub pluribus formis esse. Unde haec communitas sua potest impedire ipsam, ne sit principium primum individuationis. Sed sciendum est quod impossibile est formam uniri materiae quin sit particularis et quin eam sequatur quantitas determinata, per quem modum non est ultra communicabilis materia alteri formae, quia haec quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione. Et ideo materia non est communicabilis secundum eamdem determinationem, sicut forma est, ut dictum est. Ratio enim materiae sub forma aliqua est alia a ratione sua sub alia forma, quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, quae in diversa proportione et dimensione requiritur ad diversas formas. Essentia tamen materiae non diversificatur sub diversis formis sicut ratio sua: ratio enim materiae non est una et communis sicut sua essentia est: ratio enim formae in diversis materiis est una, licet secundum esse sit diversa. Et ideo communitas, secundum essentiam tantum quae est ipsius materiae et non secundum eamdem rationem, non impedit materiam esse primum principium individuationis. Sed advertendum est quod accidentia non individuantur per materiam primam, sed per subiectum proprium quod est ens actu individuantur, sicut et formae substantiales per materiam primam, quae est earum subiectum. Et haec de principio individuationis ad praesens sufficiunt.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Sutton

De quatuor oppositis

opusculum authenticitate dubium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[88060] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 1 tit. Quod contradictio est maxima oppositio, et quod eam immediate sequitur oppositio privativa

[88061] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 1 Quoniam quatuor sunt oppositiones, ut dicitur in praedicamentis, ideo de eis breviter agere intendimus. Primo enim considerandum est quod oppositio contradictionis prima est et maior inter alias; cuius rationem assignat philosophus in Lib. Post., dicens quod *contradictio est oppositio cuius secundum se non est medium*; medium enim ostendit distantium convenientiam, et ideo minuit rationem oppositionis. Cum igitur in omnibus aliis oppositionibus sit invenire medium, ideo omnes diminuunt de ratione oppositionis contradictoriae. Aliae enim oppositiones medium habent: quaedam tamen plus, quaedam minus: et secundum hoc magis et minus participant de ratione oppositionis contradictoriae, et consequenter magis et minus opponuntur. Primum enim in quolibet genere est causa omnium quae sunt in illo genere, ut patet secundo Metaph.: et ideo quanto magis aliquae participant ratione primi in genere

oppositionum, tanto minus conveniunt in medio. Convenire autem in medio est dupliciter. Aliqua enim conveniunt in medio eiusdem generis cum eis, et iterum in medio materiae, sicut album et nigrum conveniunt in medio colore et iterum in subiecto. Aliqua vero conveniunt in medio materiae tantum, sicut contraria immediata et habitus et privatio; contraria namque immediata subiectum commune habent, et similiter habitus et privatio. Sed in his differentia est, quia in quibusdam privative oppositis servatur ordo respectu subiecti, et ideo non fit reditus a privatione ad habitum; similiter est de quibusdam contrariis immediatis, sicut est de quibusdam infirmitatibus quae sunt incurabiles: et tam in his quam in privationibus non relinquitur aliqua virtus in subiecto ad habitum. Alia autem sunt contraria immediata, sicut est sanitas et aegritudo, quae indifferenter, licet ordine quodam, respiciunt suum subiectum; et tamen per unum eorum non aufertur potentia ad reliquum. In relativis vero neutro modo est convenientia: non enim conveniunt in subiecto. Idem enim non est pater et filius secundum quod pater refertur ad filium. Nec conveniunt in medio sui generis, cum non sit in relativis magis et minus; habent tamen quemdam specialem modum conveniendi, quia unum illorum secundum illud quod est dependet ad alterum: relativa enim se mutuo includunt et ponunt et perimunt, secundum philosophum. In contradictoriis vero nihil horum reperitur; non enim habent medium sui generis, cum alterum extremum sit non ens simpliciter extra omne genus; nec in subiecto convenire possunt, cum non ens subiectum habere non possit, nec etiam illud in quo salvatur perfecta ratio entis quod est substantia; nec conveniunt secundum dependentiam suorum intellectuum sicut relativa: ens enim non ponit suum oppositum, scilicet non ens, sicut pater ponit filium. Et ideo contradictio simpliciter est secundum se non habens medium: unde minime conveniunt contradictorie opposita, et maxime opponuntur. Post oppositionem autem contradictionis sequuntur aliae oppositiones ordine quodam. Et ideo secundum magis et minus reperitur in eis oppositio. Privative ergo opposita, cum non habeant medium sui generis sicut aliqua contraria, nec habent dependentiam ad invicem sicut relativa, cum non habeant subiectum commune, primum locum tenent post contradictionem. In his autem alterum extremum, privatio scilicet, de se nihil ponit: unde de se negatio est et non ens; privationes enim, secundum philosophum, sunt de genere non entium. Sed quia non est negatio absoluta, sed talis habitus qui requirit subiectum, ideo privatio est negatio in subiecto; privatio enim de se est tanquam alterum extremum contradictionis, sed ratione habitus quem sequitur determinatur ad subiectum et ad genus sui habitus; et ideo privatio est negatio in genere et etiam in subiecto, ut dictum est. Sed considerandum est quod non conveniunt omnino in subiecto, quia privatio cum inest, aufert a subiecto rationem contrarietatis prius habitae, cum habitus reduci non possit. Hoc autem non facit omnis contrarietas. Unde manifestum est, privative opposita maxime opponi, et maxime attingere oppositionem contradictionis. Ex quo de facili ostenditur cui privatio nata est opponi, et quomodo. Privatio namque id quod oppositionis habet accipit a contradictoriis, ubi invenitur negatio absoluta, non esse scilicet. Unde, cum privatio sit de genere non entium quantum in se est, quia de natura sua attingit vilius extremum contradictionis, quod est oppositum maius, et si deficiat ab illo extremo, quia omne quod est post deficit a primo, unde alterum extremum contradictionis terminatur ad subiectum et ad genus per privationem; illud igitur cui opponitur privatio per se erit aliquod esse in subiecto, sicut esse absolutum est cui opponitur non esse primo et per se in contradictione. Sicut ergo non esse quod est alterum extremum contradictionis, absolute opponitur ipsi esse absolute primo et per se, ei autem ad quod sequitur ipsum esse simpliciter sicut formam substantialem vel etiam materiam, quia materia est aliquid quod requiritur ad hoc quod totum ens habeatur, opponitur ex consequenti; ita non esse in subiecto, quod est privatio, primo et per se alicui esse opponitur, quod est natum reperiri in tali subiecto; ei autem ad quod sequitur tale esse, idest habitui, opponitur ex consequenti. In ordine enim principiorum formalium primum est esse, quia esse est primus actus, nec aliquid designatur in actu nisi per esse; non enim aliquis habet sanitatem actu nisi sanitas ponatur esse in eo; ideo omnes formae sequuntur ipsum esse in ordine actuum sive principiorum formalium, ut dictum est. Sed inhaerendo e contrario est. Forma enim per prius inhaeret, et per ipsam ipsum esse; et ideo, considerando ipsam inhaerentiam, esse sequitur formam. Et hoc facile est videre in re materiali, ut puta in lapide, ubi esse non est ipsius formae primo, sed ipsius rei, lapidis scilicet; materiae autem et formae ex consequenti. Videmus enim quod esse in re tali per medium et quasi distanter se habet ad formam; ipsum enim esse in lapide est actus rei immediate et primo, et per rem ipsam ipsum esse actus formae talis rei, non ut entis, sed ut eius quo aliquid est. Ex quibus patet quod esse prius est in ordine actuum quam forma. Sed quia materia immediate habet coniungi formae cui ipsa est proportionata, ex qua coniunctione resultat compositum cuius actus est ipsum esse; ideo forma est medium in acquirendo esse ipsi materiae et ipsi composito, quia ipsum coniunctum non esset nisi forma inhaerens esset materiae. Et ideo secundum inhaerentiam prior est forma, et esse posterius, ut dictum est. Privatio enim secundum id quod oppositionem contradictionis attingit, non esse scilicet, quod est negare primum actum, directe opponitur alicui esse, et ex consequenti opponitur illi ad quod esse illud sequitur; secundum vero quod deficit a contradictione, quia accipitur ut in subiecto et per modum inhaerentis, primo repugnat habitui, quia habitus est prior in inhaerendo, ut dictum est. Sed manifestum est quod hoc debetur privationi inquantum deficit a perfecta ratione oppositionis. Ex dictis ergo manifestum est quod plus requiritur ad oppositionem privativam quam contradictoriam; sed tamen id quod addit oppositio privativa supra contradictionem non auget oppositionem, sed minuit. Sed dubium est, quomodo oppositio contradictoria maior sit quam privativa. Cum enim oppositio non sit nisi elongatio potentiae ab actu, sicut calor facit potentiam sui subiecti distare a frigido, privatio autem omnino removet a suo subiecto potentiam ad habitum, cum impossibile sit habitum induci post privationem, unde non magis potest natura de caeco facere videntem quam ex non ente ens, non minus videtur opponi visus et caecitas, quam ens et non ens. Sciendum est etiam quod dupliciter elongat aliquid potentiam ab actu. Uno modo ipsam potentiam removendo, ita quod nihil eius relinquatur; et isto modo in oppositione contradictoria elongatur potentia ab actu, quia in non ente simpliciter nihil potentiae est ad esse. Alio modo interponendo obstaculum, ne potentia ducatur ad actum. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo ad tempus et mobiliter, sicut albedo facit subiectum suum distare a nigredine; alio modo immobiliter, et sic privatio removet potentiam sui subiecti ad habitum, non quod potentia omnino auferatur, sed quia obstaculum indelebile ponitur in ipso subiecto. Et ideo dicitur quod privatio aufert potentiam ad actum. Unde magis miraculum est in quolibet die animas creare, licet hoc minus miretur, quam caecum illuminare; quod tamen quia rarius est, mirabilius putatur.

Caput 2

[88062] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 2 tit. De oppositione contraria, quod magis distat a contradictoria quam privativa

[88063] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 2 Post privationem sequitur oppositio contraria, in qua invenitur magis convenientia quam in praedictis. Est tamen in ea quidam accessus ad praedictas oppositiones, et quicquid in ea oppositionis est, totum efficitur per participationem oppositionis privativae et contradictoriae. Quaedam namque contraria non habent medium suae naturae, sicut est sanum et aegrum, secundum philosophum; tamen conveniunt in subiecto, et in illis ubi non fit reditio, ut ab aegritudine ad sanitatem, magis acceditur ad naturam privationis et habitus; in illis vero in quibus fit reditio, minus acceditur ad naturam privationis. Semper tamen in contrariis omnibus alterum extremum est ut privatio, et alterum ut habitus. Privatio enim et habitus faciunt contrarietatem, ut dicitur primo Physic., et ideo omnes contrarietates reducuntur in habitum et privationem tanquam in primam oppositionem quae est in genere; sed in oppositionem contradictionis reducitur omnis contrarietas ut in primam oppositionem simpliciter. In ipsa enim oppositione contradictionis alterum extremum est nihil simpliciter, et simpliciter nihil sibi determinans tanquam subiectum, quia nobilius eius extremum, scilicet ens, nullum subiectum requirit: quod manifestum est in eo in quo salvatur ratio eius perfecta, quod est substantia, cuius est non esse in subiecto, secundum philosophum. In oppositione vero privativa alterum extremum vilius nihil est simpliciter, cum sit de genere non entium; tamen aliquid sibi determinat pro subiecto: quod patet ex altero eius extremo, quod requirit subiectum, et hoc est habitus ipse: semper enim nobilius extremum trahit ignobilius ad subiectum, si ipsum habuerit subiectum, et si ipsum non habuerit subiectum, nec aliud habebit. In oppositione autem contraria utrumque extremum aliquid est realiter, licet imperfectius deficiat magis a ratione entis: per quem modum dicit philosophus in Lib. de sensu et sensato quod nigredo est privatio albedinis; et similiter utrumque extremum requirit idem subiectum. Unde oportet quod oppositio contraria magis distet ab oppositione contradictoria quam privativa. Verumtamen quidquid oppositionis in ea est, totum est per naturam contradictionis, secundum videlicet quod alterum extremum pertinet ad ens, alterum vero ad non ens. Album enim et nigrum sunt album et non album, sicut videns et caecus sunt videns et non videns, et in contradictione ens et non ens; sed differenter, quia in contradictione absoluta ens et non ens accipiuntur universaliter, in privatione vero non videns non accipitur universaliter: lapis enim est non videns, non tamen illud non videns opponitur visioni per modum privationis, sed non videns quod tamen natum est videre; hoc autem est non videns in particulari acceptum. Similiter

non album opponitur albo sicut nigrum: non quidem non album Aethiopis, sed non album quod tamen natum est esse album. Ex dictis ergo manifestum est quod contradictio, secundum quod contradictio est, nihil negat in genere, sed simpliciter extra genus. Quod autem contradictoriae propositiones ut communiter accipiuntur in genere, ut puta homo albus, homo non albus, homo currit, homo non currit, hoc non est per naturam contradictionis simpliciter, sed per resolutionem propositionum contrariarum in contradictorias, ex quibus naturam oppositionis accipiunt: idem enim est homo niger et homo non albus, homo non currens et homo stans. Et ideo omnes tales contradictiones habent extrema in genere. Inde est quod sophistae decepti sunt putantes alterum extremum contradictionis, non esse scilicet, in genere contineri, quia viderunt propositionem unam non esse alteri contradictoriam, nisi de eodem subiecto idem re vere affirmaretur et falso negaretur, et hoc in eodem tempore quod acceperunt in praedicatis contrariis resolutis tamen in contradictoria; quae quidem praedicata contraria necesse est convenientiam habere in subiecto et genere, ut patet de albo quod opponitur nigredini: nam quod non est simpliciter, non est album: adeo namque vera est propositio in qua negatur esse album de eo quod non est, sicut est illa in qua affirmatur esse de eo quod est. Et ideo cum dicitur Socrates est albus, Socrates non est albus, non est contradictio absolute, sed contradictio participata in contrariis, in albo scilicet et nigro. Et ideo in omnibus talibus propositionibus utrumque extremum est in genere. In contradictoriis vero absolute neutrum extremum est in genere: huiusmodi enim sunt esse et non esse. Manifestum enim est quod ens non est in genere, nec suum oppositum. Et ideo, sicut omnes res quae sunt in genere est reducere ad ens quod non est in genere, ita omnes oppositiones rerum in genere existentium est resolvere in oppositionem illam cuius termini non sunt in genere. Et sicut res tanto perfectiores sunt quanto magis participant de ente, sicut substantia est perfectior accidente quia in ea reperitur perfecta ratio entis; ita oppositiones rerum tanto perfectiores sunt in genere oppositionum, quanto magis accedunt ad participandam oppositionem eius cuius extremum est ens; et hoc reperitur in privatione et habitu quae sunt extrema primae oppositionis pertinentia ad substantiam.

Caput 3

[88064] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 3 tit. De oppositione relativa

[88065] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 3 Oppositio autem relativa minimum habet de contradictione: non quia habeat medium sui generis, quod in aliis minuit rationem oppositionis, sed quia non requirit extrema realiter diversa. Sunt enim quaedam relationes quae sequuntur actionem intellectus, sicut est de relatione identitatis et de genere et de specie et huiusmodi, in

quibus nulla est diversitas nisi quam facit intellectus. In aliis vero relativis quae fundatur super quantitate vel actione est diversitas realis, ut patet de duplo et dimidio, patre et filio, et huiusmodi. In omnibus autem aliis oppositionibus est reperire diversa extrema, sicut patet de albo et nigro quae sunt contraria, de visu et caecitate quae sunt privative opposita. In contradictoriis vero absolute non sunt extrema realiter diversa, quia non ens non est aliqua res. Sunt tamen extrema contradictionis semper realiter non eadem: quod tamen in relativis quandoque deficit, ut dictum est. In aliis autem, scilicet relativis quorum esse est ad aliud, propter dependentiam eorum ad se mutuo, adhuc minus de contradictione est quam in oppositionibus aliis quarum extrema non includunt se invicem nec ponunt, immo cum unum inest, reliquum impossibile est inesse; et hoc universaliter verum est in omnibus oppositionibus quarum extrema conveniunt in aliquo subiecto, ut est de albo et nigro, visu et caecitate. Et ideo transmutatur subiectum secundum illa, alterum relinquens et alterum requirens; et sic generatio unius est corruptio alterius.

Caput 4

[88066] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 4 tit. Quomodo diversi modi transmutationum sequuntur oppositiones praedictas

[88067] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 4 Nunc ergo restat videre de modis transmutationum quae sequuntur oppositiones praedictas. Sciendum est ergo quod secundum doctrinam etiam philosophorum, res productae sunt a Deo ad esse suum: unde non solum est Deus causa motus caeli, sed etiam substantiae eius, ut dicit philosophus. Sicut ergo per naturam fit aliquid ex suo opposito, sicut esse animal fit ex non esse animal, ita necesse est esse simpliciter, quod est proprius Dei effectus, emanare ex non esse simpliciter; et hoc est alterum extremum contradictionis; non quod ipsum non esse necesse sit duratione praecedere ipsum esse, sed natura tantum. Propria ergo causalitas Dei attingit extrema contradictionis, quae extra genus sunt, et ideo actio sua nihil supponit necessario: et haec actio est creatio, quae non est de genere motuum, cum non habeat aliquod subiectum tanquam principium motus sui: motus autem semper est in mobili ut in subiecto. Inde est quod haec actio sua solummodo est, et nulli creaturae communicatur. Actio enim rei non excedit principia ipsius per quae agit. Omnis autem res creata in genere est. Unde impossibile est creaturam ad id quod non est in genere attingere tanquam subiectum suae actionis. Huiusmodi autem sunt esse et non esse, quae sunt extrema contradictionis et creationis. Et ideo nulla creatura creare potest. Ad huius evidentiam considerandum est, quod esse diversimode se habet ad creationem vel ad generationem. Esse enim est prima rerum creatarum, secundum auctorem Lib.

de causis: non quod creatio sit ut in subiecto in ipso esse, cum creatio passiva sit accidens, cuius est habere subiectum; sed ut in subiecto est in ipsa creatura. Sed creatio secundum quod relatio est, terminat respectum per se ad ipsum esse rei creatae, et ad rem per ipsum esse. Quod patet: quia extremum relationis ipsius realiter est in creatura; quod non contingeret, nisi creatura haberet esse realiter. Ipsum tamen esse nullius accidentis est susceptivum, sed ipsum quod est. Ideo in re habente esse secundum illud quod relatio habet commune cum aliis accidentibus, relatio pertinet ad rem; sed secundum propriam rationem eius quae est referri ad alterum, pertinet ad ipsum esse rei per se, per quod res refertur ad Deum. Esse namque divinum proprie est ratio creandi, quia per creationem omnes res communiter accedunt ad participandum esse quantum est eis possibile, non autem naturam divinam: ipsa enim non participatur a creatura, licet ibidem sit esse et natura et sapientia et potentia, sive quodcumque huiusmodi: huiusmodi enim in paucis reperitur. In generatione vero non ducitur generatum ipsum ad participandum esse generantis, sed ad participandum naturam eius: aliter, cum esse sit suppositi, in tali natura foret participatio in supposito, et sic Socrates generaret Socratem; ideo in generatione Socrates non generat Socratem, cum suppositum non habeat nisi unum esse incommunicabile, sed homo generat hominem: natura enim manet una secundum rationem naturae, cum definitio sit una. Deus vero non creat Deum: Deus enim nomen naturae est, sicut homo; ens tamen creat ens; ideo relatio creaturae ad Deum fundatur super esse creaturae. Relatio vero unius rei ad aliam super ipsas res principaliter fundatur, ut dictum est; ideo proprie actio creaturae ad rem terminatur (unde compositum est quod generatur, secundum philosophum septimo Metaph. Compositum enim habet naturam generantis); ad ipsum autem esse ex consequenti, cum compositi sit esse. Actio vero Dei qua producit totam rem simul constitutam ex suis principiis, ad ipsum esse terminatur, quod est intimum et maxime formale in re, cum in ipso esse rei salvetur alterum extremum relationis, ut dictum est. Ex dictis ergo manifestum est quod actio Dei, quae dicitur creatio, totam rem producit simul cum principiis suis, ex quibus res constituitur in esse suo, quod est obiectum creationis, ut dictum est. Et ideo illa non dicuntur creata quorum non est tale esse, cuiusmodi est forma materialis, et materia, vel ipsa etiam per se accidentia talis rei; sed omnia haec potius dicenda sunt concreata. Anima vero humana, licet sit forma, quia tamen habet esse per se, licet in corpore hoc sibi acquisitum sit et non extra, quia etiam non producitur de materia, sicut aliae formae, magis proprie dicitur creata quam aliae formae. Si enim consideretur terminus a quo in creatione, qui est nihil, sive non ens simpliciter, cum anima sit non ex materia aliqua, simpliciter creatur. Si vero consideremus terminum ad quem, qui est esse ad quod terminatur creatio; animae autem humanae in principio sui non acquiritur esse, sed homini, sicut docet Avicenna; ipsa proprie non dicitur creata. Sed hoc idem esse animae est corpori communicatum: quod non reperitur in aliis formis. Et ideo creatio in generatione hominis miscetur. In aliis autem operibus naturae vel artis, creatio tantum supponitur, in quibus omnino materia in essentia sua non efficitur, sed compositum per transmutationem materiae. De praedictis autem dubitari potest. Nam cum esse sit terminus creationis, ut dictum est; non solum autem compositum quod subsistit, dicitur esse, sed etiam ipsa materia, vel etiam ipsa accidentia; videtur quod creatio terminetur ad materiam et ad accidentia: omnia enim quae habent essentiam in rerum natura, necessario esse habebunt per naturam essentiae suae; et si aliunde illud eis acquiratur, nihil acquiritur. Unde fit quasi implicatio cuiusdam contradictionis cum dicitur materia est essentia quaedam, sine esse tamen: quod enim est essentia, aliquo modo est, ut videtur, et quod est habet esse; quod autem est sine esse, non habet esse. Unde videtur quod essentia quae ponitur sine esse, simul habeat esse et non habeat esse. Ad huius ergo evidentiam considerandum est quod, licet illud quod est aliquid aliud extraneum a natura sua possit habere adiunctum, secundum Boetium, ipsum tamen esse nihil potest secum compati quod ad ipsum non pertineat; et ideo esse separatum, quod Deus est, simplicissimum est. Cum autem in quibuscumque rebus inveniatur aliquid praeter naturam ipsius rei quasi sibi adveniens, certum est illam rem non esse idem quod suum esse; et hoc est commune omni creaturae. In omnibus enim creaturis sunt accidentia quaedam praeter illud quod spectat ad speciem rei: et in hoc differt omnis creatura a Deo. Ulterius in ipsis creaturis est differentia: quia in quibusdam idem est res naturae et natura ipsa secundum id quod ad genus pertinet rei, licet res naturae subiectum accidentium fuerit. Et sic differt res naturae a natura, quia sic in re naturae accipitur suppositum speciei cum omnibus ipsum contingentibus, et haec sunt accidentia omnia quae sequuntur individuum. Sed res naturae et ipsa natura unum et idem sunt, quod simpliciter respondet conceptioni speciei et individui in ea. In aliis vero, ut in rebus materialibus, differt individuum sive res naturae ab ipsa natura non solum per accidentia quae contingunt ipsum individuum, cuiusmodi est quantitas et huiusmodi, sed per aliquid quod sui generis est. Et sicut in eis non ab uno simplici accipitur ratio generis et differentiae, sed a materia accipitur genus, et a forma differentia; ita in eis aliunde accipitur ratio speciei, a forma scilicet; aliunde vero ratio individui, quia a materia. Forma enim facit speciem, et ideo dicitur differentia constituere speciem et materia individuum. Manifestum est ergo quod per aliquid sui generis differt individuum in rebus materialibus a specie, et non solum per accidentia. In rebus vero simplicibus individuum solum per accidentia differt a specie, et non per aliquid sui generis, et ideo in eis tot sunt species quot sunt individua. Sed quia dictum est genus sumi a materia, et differentiam a forma, et materiam causare individuum, et formam speciem; ideo sciendum est quod idem est differentiam sumi a forma, et formam constituere speciem: differentia enim specifica sumpta facta est species; et idem est genus sumi a materia, et materiam causare individuum: nam genus fit per actum intellectus abstrahentis universale a materia particulari, quae est principium individuationis. Inde est quod sicut materia est prius in constitutione rei quam forma, ita genus prius est differentia. Ex dictis ergo manifestum est quod in Deo solum idem est esse et natura et suppositum omnibus modis. In rebus vero immaterialibus idem est natura et suppositum in omnibus quae ad idem genus pertinent. In compositis vero omnia praedicta ad invicem differunt. In Deo ergo esse aequaliter respicit naturam ipsam et rem naturae, et ideo natura divina non habet esse ab aliquo supposito divinae naturae; et ideo essentia divina est habens esse, etsi non significatur ut habens esse, sed ut quo aliquid est. Quod autem essentia divina sit habens esse, manifestum est, cum nihil operetur nisi quod habet esse. Cum ergo divina essentia creet et gubernet omnia, habet necessario esse. Inde est quod non est necesse ponere in divinis suppositum aliquod essentiae ad hoc quod essentia habeat esse, licet non habeat modum suppositi, cuius est habere esse; sed de perfectione ipsius essentiae divinae est quod ipsa est suum esse: et ideo non solum est id quod aliquid est, sed in se est perfecte subsistens et perfectum esse habens. In rebus vero simplicibus cum idem sit suppositum et essentia, ut dictum est, et differant secundum rationem, necessario essentia erit habens esse, sicut et suppositum absolute. Sed quia ratione differunt: essentia enim est ut quo aliquid est, suppositum vero ut habens esse; ideo cum essentia non sit suum esse, dicitur essentia in eis habere esse per suppositum, cum quo tamen realiter idem est, ut dictum est. In rebus vero materialibus, in quibus differunt res naturae et ipsa natura, et utrumque ab ipso esse, ut dictum est; ipsa non habet esse nisi in re naturae, quae est ut habens esse: semper enim suppositum in qualibet natura est habens esse in illa natura. Suppositum autem et res naturae in genere substantiae est prima substantia, secundum philosophum in Praed.: cuius est per se esse, ut ibidem dicitur, et non in alio sicut accidens nec sicut pars; et non solum hoc, sed nec habet dici de aliis: in quo differt ab aliis secundis substantiis, quae de aliis dicuntur, licet non sint in aliis. Cum ergo proprium sit suppositi in genere substantiae per se esse: nam omnia alia, ut accidentia et partes et ipsa universalia quae intellectus facit, non per se subsistunt, sed a prima substantia dependent, qua destructa impossibile est aliquid aliorum remanere sub rationibus propriis: non enim manet homo vel animal destructis individuis omnibus utriusque, nec manebit aliquid habens rationem partis istorum, nec aliquid accidens eorum ipsis destructis; essentia in rebus materialibus non habet esse, cum differat a suo esse; sed ipsum suppositum est habens esse, a quo iterum ipsa essentia differt. Unde in rebus materialibus esse non sequitur essentiam nisi quando principia ipsius essentiae, materia scilicet et forma, constituunt suppositum per se existens, quod est prima substantia, quae non potest esse dependens ab aliquo, sed per se subsistit in esse perfecto. Inde manifestum est quod partes animatorum, ut manus et pedes et huiusmodi quae sunt in potentia propinqua ad actum seorsum qui eis acquiritur sola divisione a toto sine alicuius novae essentiae productione, habent aliud esse de novo, quod ad praedictam essentiam non sequebatur, quia ipsa eius principia non constituebant aliquod suppositum habens esse actu, sive primam substantiam, cuius solum est habere esse per se, quod per ipsum suae essentiae convenit et non aliunde, cum essentia non habeat esse nisi per suppositum ipsum, cuius est habere esse, ut dictum est. Ex dictis ergo manifestum est quod non est dicendum omne id habere esse in rerum natura, esse dico quod sequatur essentiam de quo propositio formari potest. Ideo cum dicitur caecitas est in oculo, non designatur caecitatem habere esse sequens essentiam, cum privatio non habeat essentiam, sed significatur potius quod oculus careat quodam esse. Similiter cum dicitur materia prima est non ens per accidens, non significatur quod aliquod esse sequatur essentiam materiae ipsius, quia esset actus qui in materia prima de se non reperitur, cum sit pura potentia, sed significatur quod essentia materiae est subiecta privationi, ratione cuius dicitur non ens, non simpliciter quod est nihil, sed in genere; sicut est ipsa privatio quae est participatio non entis simpliciter, quod est alterum extremum contradictionis et propinquius quam alterum contrariorum, quod ponit aliquid in natura rei ipsius. Et propter hoc dicit beatus Augustinus quod materia est prope nihil: quod est propter privationem adiunctam. Ex dictis facile est solvere ea quae superius obiecta sunt. Hoc enim solum creari dicitur, quod habet esse; et hoc est suppositum, sive prima substantia, cuius est esse per se. Materia vero non dicitur esse nisi per tale suppositum, nec etiam accidentia. Et ideo concreata dicuntur potius quam creata. Nec est etiam implicatio contradictionis cum dicitur materia est quaedam essentia, si esse non sequitur ipsam essentiam: quia cum dicitur quod materia est essentia quaedam, idem praedicatur de se, quia materia est sua essentia, quod in omnibus simplicibus invenitur. Non autem per hoc denotatur aliquod esse sequi essentiam, quia in omni re creata differt esse ab ipsa re. Nec oportet quod quandocumque in propositione aliqua ponitur est aliquod esse etiam respondere in re, ut dictum est.

Caput 5

[88068] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 5 tit. Quomodo ex contrario fit contrarium

[88069] Thomas de Sutton (?), De quatuor oppositis, cap. 5 Nunc restat ostendere quomodo ex contrario fit contrarium. Cum enim per naturam non possit fieri transmutatio inter extrema contradictionis, nec a privatione ad habitum, ut dictum est, huiusmodi namque motus non sunt; relinquitur per naturam solum transmutationem esse inter contraria, inter quae attenditur motus, secundum philosophum. Sciendum est ergo quod contrarietas proprie reperitur in qualitatibus activis et passivis, quae sunt propriae passiones corporum naturalium. Unde spoliari non potest corpus ab his qualitatibus nisi ipsum corrumpatur, sicut calor non potest auferri ab igne nisi corrumpatur ignis: calor enim ignis sequitur formam substantialem ipsius ignis inseparabiliter, et ideo corrupto calore necesse est ignem corrumpi. Secundum has autem qualitates attenditur alteratio quae consistit in actione et passione. Passiones vero proprie dicuntur, per quas semper abiicitur aliquid a re. Et ideo cum alteratio fuerit perfecta et in termino sui, necessario abiicietur contraria qualitas et corrumpetur suum subiectum, quod est ens actu: et nihil relinquetur nisi materia prima tantum sub forma noviter inducta, cum corruptio unius sit generatio alterius, secundum philosophum in Lib. de Gener. et Corrupt. Unde impossibile est generationem fieri sine alteratione praecedente. Et hoc est manifestum cum ex uno elemento fit aliud, quae sibi contrariantur in qualitatibus, ut est ignis et aqua; sed in his quae in qualitatibus conveniunt, sicut in habentibus symbolum, ut est ignis et aer, non videtur alteratio ita manifesta. Sed quia impossibile est eamdem qualitatem in diversis corporibus manere, cum accidens non migret de subiecto in subiectum, necesse erit alterationem ponere in generatione ignis ex aere: ideo advertendum est quod diversimode fit alteratio. Quaelibet enim qualitas corporum naturalium duos terminos habet: unde ultra illos non invenitur illa qualitas, nec citra. Secundum hoc ergo habet considerari natura alterationis: nam aliter se habet in his quae generantur per intensionem, et aliter in illis quae generantur per remissionem. Cum enim ex aere generatur ignis, generatio fit per intensionem caloris aeris, et ideo in tota alteratione nihil caloris aufertur sed semper intenditur. Et quia terminum habet ultra quem intendi non potest, ideo cum

calor ignis ultra intenditur, simul totus calor aeris aufertur, et non pars post partem auferendo: unde privatio facta in aere magis et magis aliquid abiicit non partem aut partem auferendo ut in aliis; sed quia magis et magis facta, plus et plus promovet ad totum similiter auferendum. Sed cum ex igne fit aer, minuitur paulatim calor ignis; hoc enim fit per remissionem. Sicut enim videmus quod ignis in materia aliena, ut in ligno, minus caloris habet quam in propria, ita cum materia sua disponitur ad aliam formam, tanto plus remittitur eius calor; et quanto plus disponitur, tanto calor eius minuitur. Et similiter cum elementa non habentia symbolum ex se generantur, alteratio semper fit per remissionem. Quando ergo dicit philosophus quod in habentibus symbolum facilior est transmutatio, non ideo dictum est quod eadem qualitas maneat in utroque, sed quia minor resistentia et minor elongatio potentiae ab actu est in elementis convenientibus in symbolo quam in aliis: quod patet ex eo quod tota simul caliditas aeris manet cum calore ignis usque ad eius corruptionem. Sed adhuc notandum est quod in elementis habentibus symbolum, ut sunt ignis et aer, facilius ex uno eorum fit alterum quam e contrario; facilius enim ex aere fit ignis, quam e contrario ex igne aer, quia qualitas ignis inter omnes qualitates elementares est maxime activa, et ideo non de facili patitur. In corporibus autem mixtis diversimode accipiuntur termini, infra quos natura rei salvatur: uno modo a parte ipsius mixtionis; alio vero modo a parte diversarum specierum ad quas requiruntur diversae proportiones miscibilium. A parte namque ipsius mixtionis sunt termini, quibus transitis fit continuo elementum simplex, cuius virtus dominabatur in mixto super alia elementa. A parte vero proportionis miscibilium, quia requiritur ad diversas formas et ad diversa esse sunt termini similiter. Et ideo, cum una proportio deficit, succedit forma dans novum esse. Considerandum est tamen quod una forma mixti, ut puta anima humana, non salvatur in aliquo indivisibili ipsius proportionis, sed in quadam latitudine, infra terminos tamen naturae certos; nec ea remota necesse est statim formam simplicis elementi induci, sed aliud mixtum potest sequi. Unde magis distant a se termini mixtionis simpliciter, in quibus salvari potest natura mixti, quam termini infra quos salvatur homo, vel quodcumque animatum. Cum autem termini ipsius mixtionis simpliciter transiti sint, non fit nisi simplex: unde cum simplex elementum sit ultimum in quod resolvitur mixtum, necessario simplex elementum fuit primum in eius constitutione, non tanquam potentia tantum, sed sicut illud cuius virtus in ipso manet, secundum philosophum; et haec virtus mutatur a proportione una in aliam, generando et corrumpendo species mixtorum, donec ad naturam propriam redeatur. Unde cum unum mixtum fit ex alio, non est necesse elementa ex novo convenire; immo virtutes elementorum causando diversas proportiones mixtionis causant diversa mixta; unde cum ex vivo fit mortuum, utrumque infra terminos mixtionis salvatur, sed non infra terminos proportionis necessarios ad speciem determinatam. Cum vero ex mixto fit simplex elementum, transitur non solum terminus proportionis miscibilium, sed etiam terminus mixtionis; utrumque tamen fit per virtutem formarum elementorum quae manent in mixto, secundum philosophum. Ex quo patet quod virtus formae elementaris dominantis in mixto habet non solum solvere mixtum et inducere propriam formam talis elementi, sed transmutare mixtum de una proportione miscibilium in aliam, quousque in ipsam formam propriam deveniatur. Et ideo, licet forma corporis mortui non fuerit virtute in vivo, quia corpus mortuum non venit in constitutione corporis vivi, quod tamen facit quidquid virtute continetur in alio, sicut patet in elementis quae constituunt mixtum; est tamen in vivo virtus elementaris, quae nata est solvere proportionem miscibilium, in qua salvatur vita; ad hoc sequitur quod succedat alia forma dans novum esse. Manifestum est enim quod nulla virtus erat in mixto agens per illam formam, quod tamen contingeret, si virtute esset in mixto; sed haec forma fuit in mixto in virtute non propria, sed formae elementaris, ut dictum est. Ex dictis manifestum est quod, licet extrema contradictionis absolutae et etiam oppositionis privativae non subsint potentiae creatae, tamen contrarietatis extrema ei subiecta sunt: utrumque enim ponit aliquid in rerum natura. Et ideo manifestum est alterum extremum contrarietatis minus elongare potentiam materiae ab actu alterius extremi, quam in contradictoriis vel privative oppositis: super quae non potest nisi potentia infinita, ut dictum est. Sed de hoc dubitari potest, quod termini generationis physicae sunt esse et non esse, quae sunt contradictoria: et propter hoc generatio simpliciter terminatur ad substantiam. Substantiae autem nihil est contrarium, secundum philosophum. Unde ex his duobus videtur quod extrema contradictionis magis subsint potentiae naturali quam extrema contrarietatis. Ad huius ergo evidentiam considerandum est quod esse est terminus generationis; et ideo quantumcumque aliquid acquiratur ante ipsum esse, non dicitur res generari; et hoc est esse simpliciter, secundum philosophum. Et quia una res non potest habere simul duo diversa esse simpliciter, aliud autem esse quam simpliciter non invenitur in substantia, sed in accidentibus, in quibus est magis et minus: et ideo semper cum unum esse acquiritur, aliud abiicitur, et e converso; et sic generatio et corruptio sese consequuntur, secundum philosophum. Hoc autem esse non est esse in communi, sed esse hoc vel illud compositum in specie determinata; omne enim agens naturale est in specie aliqua, et ideo sua actio non extenditur ad esse quod non sit in sua specie, cuiusmodi est esse in communi acceptum, quod est alterum extremum contradictionis absolutae, ut dictum est. Similiter non esse, quod est terminus a quo in generatione simpliciter, non est non esse absolute, sed non esse hoc; esse tamen aliquid ut non esse actu, est esse in potentia, secundum philosophum. Esse autem in potentia ad unum necessario adiungitur esse actu aliud, quia nunquam est esse in potentia pura sine aliquo actu; aliter materia esset sine forma. Et propter hoc ista extrema subsunt potentiae naturali; esse enim in potentia propter esse actu adiunctum subest agenti naturali: agens enim naturale semper requirit subiectum actu in quod agat. Et ideo finis actionis suae est spoliatio actus prioris et inductio novi actus. Ex his manifestum est quod illud non est esse simpliciter extra genus, sed est negatio existentis in genere, ut principium est in genere. Actus enim est alterum eorum principiorum quae sunt in genere, quia genus dividitur per actum et potentiam: ideo negatio huius vel illius actus ad idem genus pertinet, quia negat in illo genere, et non in alio: ideo non esse, quod est terminus in generatione simpliciter, pertinet ad genus substantiae. Est ergo inter ista extrema contradictio per resolutionem, ut dictum est supra de non albo quod opponitur nigro: nihil enim non album sic est non album, quod non sit nigrum, vel medio modo coloratum. Diversimode tamen fit hic et ibi resolutio oppositionis posterioris in contradictionem: nam in qualitatibus istis utrumque extremum est aliquid actu in se, sicut nigredo et albedo. Et ideo ex utraque parte potest sumi negatio: potest enim dici nigrum et non nigrum, sicut dicitur album et non album. Sed in generatione simpliciter alterum extremum non est aliquid actu in se, ut patet de materia prima, licet habeat actum adiunctum. Et ideo non potest ex utraque parte sumi negatio, sed ex altera tantum. In generatione ergo simpliciter fit resolutio contrariorum extremorum in contradictoria, quia unus terminus, esse scilicet hoc vel illud quod acquiritur per generationem, ratione qualitatis suae opponitur actui adiuncto ipsi esse in potentia propter eius qualitatem, sicut ignis dicitur contrariari ipsi aquae propter naturam calidi et frigidi. Sicut ergo dicitur non album quod tamen est nigrum vel medium, opponi albo, et nullum aliud non album; ita non esse actu hoc, sive esse in potentia hoc, cui tamen adiunctum est esse actu aliud, opponitur esse actu hoc. Ex dictis ergo manifestum est quod ad alterum extremum contradictionis simpliciter, ad esse scilicet, pertinent ambo extrema generationis, esse scilicet hoc et non esse hoc, quod est esse in potentia. Esse enim in potentia aliquo modo ad esse pertinet. Sed comparando unum eorum ad alterum, esse in potentia est quasi non esse, quia quod est in potentia non est, secundum philosophum; et similiter esse album et non esse album, quod est esse nigrum vel medio colore coloratum, ad esse pertinent, licet non esse album vel esse nigrum comparatum ad esse album sit quodammodo non ens, cum ad vilius extremum contradictionis spectet. Quod autem ista non sint absolute contradictoria, manifestum est ex dictis. Nam non esse, quod est alterum extremum generationis, non est non esse simpliciter, secundum philosophum, sed illud non esse idem est quod esse in potentia. Et ideo manifestum est quod talis non esse et esse oppositi est commune subiectum, materia scilicet; et similiter est de nigro vel non albo, quod est idem esse commune et albo: horum enim est commune subiectum quod est ens medium. Sed contradictoria medium non habent, secundum philosophum, ut supra dictum est. Unde ista sunt contradictoria per resolutionem aliarum oppositionum in contradictorias, quia oppositio contradictoria includitur in omni alia oppositione, ut supra dictum est, sicut prius includitur in suo posteriori. His obiiciunt sophistae, dicentes utrumque extremum contradictionis in genere esse: quorum ratio est quia illud quod nihil est, nihil potest negare: unde non ens quod est extra genus, nihil negat. Addunt etiam quod contraria possunt simul esse falsa, contradictoria vero non. Unde non videtur eis quod oppositio contraria possit resolvi in contradictoriam. Dicendum est ergo eis quod ens uno modo dicitur quod significat veritatem propositionis, ut dicitur quinto Metaph.: ideo enim ita vera est negatio entis de eo quod non est, sicut eius affirmatio de eo quod est; et per oppositum, necessario erit falsa affirmatio entis de eo quod non est, et negatio entis de eo quod est. Eo enim quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa, secundum philosophum. Et ideo id quod nihil est, non negat aliquid quod est esse, sed negat aliquid quod non est esse. Et ideo duplex est sermo quo dicitur quod non est nihil negat. Uno modo a parte praedicati: et hoc est illud quod negatur: et sic verum est id quod non est nihil negare, quia quod non est nihil est aliquid, et esse aliquid aliquid est: et hoc negatur per alterum contradictorium. Alio modo a parte subiecti: et sic de eo quod non est vere potest esse removeri. Unde, cum negare pertineat ad compositionem quae communis est subiecto et praedicato, ipsa, cum a parte ipsius subiecti nihil habeat, rationem non entis habet; a parte vero praedicati aliquid habet ipsa compositio: et ideo a parte subiecti removet naturam rei et proprietatem subiecti; a parte vero praedicati naturam non removet, sed inhaerentiam tantum. Quod autem dicunt contraria simul falsa, contradictoria vero non, hoc est in propositionibus ratione signorum quae in contrariis sunt universalia ex utraque parte; in contradictoriis vero non, sed ex una tantum. Cum enim praedicatum aliquod contingenter inest alicui subiecto, non potest universaliter de eo affirmari vel negari nisi falso; et ideo falsitas quae est in talibus propositionibus accidit quia accipitur ut subiectum contrariorum quod non est subiectum secundum se sed secundum aliquid sui, non tamen quod secundum se denominari potest. Unde falsitas attenditur a parte subiecti, et non a parte contrariorum: et ideo causatur ex additione signorum: signa autem subiectis habent addi. Si vero attendatur natura ipsorum contrariorum tantum, inter quae est oppositio, non erit convenientia in falsitate. Si enim accipiatur subiectum secundum quod natum est subiici contrariis, ut corpus, impossibile est simul falso affirmare et negare de eo alterum contrariorum: ut puta, si accipiatur aliquis homo ut subiectum sanitatis et aegritudinis, affirmatio unius contrariorum de eo est negatio eiusdem quod est affirmatio alterius: et ideo nec simul verae sunt nec simul falsae, sicut nec duae contradictoriae absolute. Considerandum est ergo quando aliquid reperitur in contrarie oppositis, utrum hoc sit a parte subiecti, aut a parte extremorum. Si a parte extremorum, attribui debet ipsi oppositioni secundum se. Si autem a parte subiecti, nonnisi per accidens. Et ideo accidit quod duae propositiones contrariae sunt simul falsae a parte subiecti propositionis, et non ratione extremorum, ut dictum est. Et ideo quando negatur alterum extremorum de subiecto aliquo, ut album, patet quod ipsa negatio supponit aliquid a quo removet albedinem, scilicet subiectum; et similiter quod removetur. In contradictoriis autem absolute non praesupponitur aliquid tanquam subiectum, cum non habeant medium, ut dictum est. In oppositis vero relative non est transmutatio; sed tamen ipsa relatio quandoque sequitur transmutationem, sicut sunt relativa quae sequuntur generationem naturaliter. In aliis vero generibus super quae relatio fundatur, vel est transmutatio inter ipsa extrema, sicut generatio inter esse et non esse, et hoc pertinet ad genus substantiae: vel ipsum genus consistit in ipsa transmutatione, ut actio et passio. Transmutatio autem multas habet species, ut patet in Lib. Physic., sed motus qui est una species, non est nisi in tribus generibus, ut ibidem patet. Et haec de quatuor oppositis dicta sufficiant.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De beatitudine

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[91189] De beatitudine, pr. *Beati qui habitant in domo tua domine.* Domus Dei est aeterna beatitudo, quam naturaliter omnis homo desiderat, ut dicit Augustinus. Illa beatitudo consistit in Dei cognitione, dilectione, fruitione, unione, laude, gratiarum actione et congratulatione. In praesenti vita cognoscitur Deus per speculum et in aenigmate, ut dicit apostolus 1 Cor. 13: per fidem vel per creaturas obscure: nam magnitudine, pulchritudine, bonitate creaturae, ut dicitur in Lib. Sap., cognoscibiliter creator poterit intueri: unde dicit Augustinus: *qui fecit magna, major est: qui fecit pulchra, pulchrior est: qui fecit bona, optimus est.*

Caput 1

[91190] De beatitudine, cap. 1 Sed in illa beatitudine cognoscitur Deus facie ad faciem sicut est, hoc est, Deus per Deum: unde Psal. 35: *in lumine tuo videbimus lumen*, hoc est Deum patrem in filio Deo, et filium Deum in patre Deo, et spiritum sanctum in utroque. Haec tanta res est, ut dicit Augustinus, ut in ejus comparatione nihil sit totum. De isto dicit apostolus 1 Cor. 13: *tunc cognoscam sicut cognitus sum.* Deus enim cognoscit nos non per creaturam, sed per se Deum: ita et ipsum similiter cognoscemus. Tunc oculo ad oculum Deus manifestabitur in omni divina natura sua, scilicet potentia, sapientia, bonitate etc.: de quo dicit Isa. 45: *vere tu es Deus absconditus.* Hanc cognitionem non operabitur Angelus in Angelo vel in homine, vel homo in Angelo vel homine, dicente domino per Jerem. 31: *non dicet vir fratri suo, cognosce dominum, a minimo enim usque ad maximum omnes cognoscent me, dicit dominus.* Sed solus filius Dei operabitur in quolibet Angelo et homine illam cognitionem, quia, ipso teste, *nemo novit patrem nisi filius, et cui voluerit filius revelare*, sicut dicit in Joan. 15: *pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam.* Claritas filii est claritas patris. Haec ergo beata cognitio justitiam consummatam facit et immortalitatem adducit, juxta illud Sapien. 15: *nosse te consummata justitia est*, scire justitiam virtutem tuam, idest totam divinam naturam, totam sapientiam, potentiam, bonitatem tuam, quae radix est immortalitatis. De hac sola cognitione gloriandum est

electis, juxta illud Jer. 9: *non glorietur sapiens in sapientia sua, nec dives in divitiis suis, nec fortis in fortitudine sua; sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Item cognoscitur ibi Deus ad Deum. In illa beata cognitione quicquid cognoscitur in Deo vel de Deo, ducit ad Deum et in Deum, sive sit potentia, sapientia, bonitas, caritas et similia. Tanta est enim in Deo jucunditas et amabilitas, ut cognitus ab anima statim ipsam ad se trahat, eamque vehementer in se absorbeat ad similitudinem adamantis, qui virtute sua fortiter ferrum ad se trahit. Hoc testatur spiritus sanctus in canticis: *oleum effusum nomen tuum: ideo adolescentulae dilexerunt*, hoc est, tanta est suavitas quae a te, domine, incessanter effunditur, quod ad amorem tuum ferventes et fortes animae pertrahuntur. Sic cognoscens dominum Saulus per vocem dicentem, *ego sum Jesus Nazarenus*, mox tractus fuit ad obediendum divinae voluntati, dicens: *domine, quid me vis facere?* Sic et beata Maria Magdalena, ut cognovit quod Jesus accubuit in domo Pharisaei, statim venit in fervore, afferens alabastrum unguenti pretiosi. Item cognoscitur ipse Deus propter Deum: nam finis cognitionis ipse est. Licet enim anima ex illa cognitione percipiat aeternam beatitudinem, sicut dominus testatur Joan. 17: *haec est enim vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum, et quem misisti Jesum Christum*: illam beatitudinem non percipit finaliter pro utilitate sua, sed pro manifestatione gloriae Dei, ut glorificetur in anima beata Trinitas. Ibi limpide cognoscit anima quod intellectus capere non potest, videlicet quomodo aeternus Deus et immensus, Deus unus est in substantia, et trinus in personis. Item lucide cognoscit quomodo filius aeternaliter nascitur a patre, et quomodo spiritus sanctus continue procedit aequaliter ab utroque. Nec tamen una persona major vel minor est altera, nec dignior vel prior, nec posterior est altera, sed in singulis aeternitas vera, coaequalis majestas. Item ibi perspicue cognoscit anima quomodo divinitas et humanitas inseparabiliter unita est in una persona Jesu Christi, et quicquid Deus habet per naturam, habet ille homo per gratiam. Et in hac cognitione Trinitatis et unitatis, divinitatis et humanitatis Christi, maxima ejus beatitudo consistit. Item teste Salomone, omnium operum Dei nemo rationem aliquam invenire poterit in hac vita: et quanto magis investigare laborat, tanto minus inveniet: illic vero manifeste cognoscit anima omnia opera divina et maxima, et omnium rationem, creationem caeli et terrae et omnium elementorum ex nihilo, distinctionem ordinum angelicorum, sapientissimam doctrinam donorum gratuitorum naturalium: nam singuli Angeli specie et numero differunt sicut stellae. Et in singulis operibus divinis delectabitur anima supra modum, cognoscens opera Dei esse optima suo tempore, et optimo modo facta, teste Damasceno: *si divina voluntas est providentia, omnino necesse est quae providentia fiunt, secundum certam rationem, et ut optima et Deo decentissima fieri, et ut non est melius fieri.* Item aperte videbit anima singula dona a fonte divino fluentia, non sic effluere tamquam ab ipso recedant, sicut rivus a fonte recedit; sed semper in ipso integraliter manent, sicut lucerna non amittit suam plenitudinem ex eo quod lucerna alia accenditur ab ipsa, et sine sui diminutione omnibus lumen communicat, et dividitur in multa sine omni sua mutatione et sui diminutione. Ideoque sine damno omnibus desiderantibus dat affluenter, ut dicit beatus Jacobus. Alioquin si ex donatione pauperior fieret, sicut homo qui quod dat non retinet, jam non esset summe perfectus, immo continue sua perfectio minueretur. Similiter dona sua semper nova sunt, quia non est ibi praeteritum et futurum, sed semper praesens; et quod semel dat, semper dat: alioquin mutatio esset apud Deum: ideoque semper merito gratitudo debet esse tanta nobis de singulis donis Dei, sicut cum ipsa percipimus prima hora. Ex eadem ratione singula opera Dei nova sunt, et quicquid semel facit, semper facit propter immutabilitatem suam: unde pater dicit ad filium, Psal. 2: *ego hodie genui te*, licet multis annis ante fuerit facta divina generatio et humana. Ideo cum eadem gratitudine nobis semper debet esse prae oculis, sicut quando primitus fecit, et ea gratitudine omnia opera sua facit. Item lucidabit anima quod hic occultum est, quomodo Deus ipse idem immutabilis, simplex et indivisibilis, secundum magis et minus participatur ab Angelis et sanctis, secundum quod magis et minus divinis moribus similantur: ad instar solis, qui unum magis, alium minus calefacit, similiter ad instar cibi, qui uni est occasio infirmitatis, alii sanitatis, qui uni est sapidus, alteri insipidus, secundum quod plus vel minus natura illorum cum cibo illo convenit, vel cum sole. Item, ibi cognoscet anima summam bonitatem et sapientiam Dei principium esse omnium creaturarum et operum divinorum. Nam bonitas Dei producit in esse creaturas: sapientia vero constituit doctrinam inter ipsas. Ex summa igitur sapientia et bonitate inscrutabili facit auram nunc frigidam, nunc calidam, nunc siccam, nunc madidam, nunc procellosam, nunc tranquillam. Ex eadem sapientia et bonitate facit unum divitem, alium pauperem, unum fortem, alium debilem et infirmum, et alium deformem. Ex eadem sapientia et bonitate modo facit unam creaturam sensibilem, aliam rationalem, aliam sine ratione; uni dat unam formam, alteri aliam: ideoque teste Ecclesiastico 1: *opera Dei omnia bona sunt, et non est dicere, hoc est nequius illo.* Omnia enim tempore suo comprobabuntur, nec est Infernus pejor caelo, dicente Isidoro: *sicut caelum sideribus, ita Infernus damnatis hominibus et Daemoniis ornabitur: aequaliter enim commendat justitiam judicis iniquorum devastatio, sicut innocentum defensio.* Item, licet teste apostolo, incomprehensibilia modo sunt judicia Dei de damnandis, et investigabiles viae ejus de salvandis; ibi tamen comprehendet anima quod universae viae domini fuerunt misericordia et veritas ad judicandum. Misericordia restrinxit justitiam, ne nimis severe ageret, juxta illud Tob. 3: *cum iratus fueris, misericordiae recordaberis.* Et justitia temperavit misericordiam, ne nimis parceret: nam facultas veniae incentivum tribuit delinquendi. Justitia semper misericorditer punit, et misericordia semper secundum justitiam parcit. O quam occulta sunt in praesenti divina judicia. Quis enim investigare potest, cum dixerit dominus Malach. 1: *Jacob dilexi et Esau odio habui*, antequam nati essent, quod vitium detestaretur in Esau, et quam virtutem diligeret in Jacob? Cum nullum judicet, nisi secundum praesentem justitiam. Similiter cum duo pueri portantur ad Baptismum, unus natus de fideli moritur ante Baptismum descendens in Limbum, alter natus de infideli post Baptismum moriens, statim evolat ad caelum. Similiter quare dominus Jesus uni latroni tantam gratiam dedit, alteri vero nullam. Similiter quare Judam finaliter cadere permisit, et nullum alium apostolorum. Et quare ab uno diu gravia et multa peccata sustinet ut a David, alium vero post primum peccatum damnat sicut Saul. Haec solvit Glossa super Genes. dicens: *novit dominus cui parcat usque ad commutationem in melius, sicut pepercit Aaron, quem non perdidit cum aliis in conflatione vituli aurei: sic pepercit Ezechiae, contra quem dederat sententiam mortis, et tamen postea quindecim annos ad vivendum dedit. Item novit cui parcat ad tempus, quamvis praescierit eum in melius non mutari: sicut peccatoribus ante diluvium dedit centum annorum spatium poenitendi, et postea omnes homines perdidit per diluvium, praeter octo. Item novit cui non parcat, ut nec mutationem ejus expetet, sicut igne et sulphure cito perdidit Sodomitas, Datan et Abiron terra vivos absorbuit* *in momento. Haec omnia lucide videbit in speculo aeternitatis, et quicquid augere potest suam beatitudinem, et de singulis habebit gaudium cum electis.* Item cognoscet ibi anima quomodo sapiens Deus omnia opera divina, angelica et humana semper convertit ad optimum, hoc est manifestationem gloriae suae, et Angelis et hominibus ad fruitionem divinae naturae vel sapientiae. Et licet malum in se nec speciem habeat nec ordinem, singula tamen mala opera ordinat ad magnum bonum sapientissimus Deus, qui in domo sua nil inordinatum derelinquit. Mirabilem et irrecuperabilem casum Angelorum, et obstinatam malitiam eorum ordinavit ad exercitium et coronam justorum, juxta illud Bernardi: *jucundum Dei judicium est, quod superbus ille humilium malleator, ipso nesciente fabricat eis coronas perpetuas, ipsos impugnando.* Similiter unicum casum solius hominis Adae convertit in admirabilem totius humanae naturae exaltationem. Ex hoc enim humana natura divinae inseparabiliter unita est in persona domini Jesu, non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. De quo Chrysostomus: *revera magnum et mirabile est carnem nostram sursum sedere, et ab Angelis et Archangelis adorari, quod nequaquam factum fuisset, si Adam non peccasset.* Unde Leo Papa: *si homo ad imaginem Dei factus in suae naturae honore perstitisset, nec diabolica fraude deceptus a lege sibi posita deviasset, creator mundi creatura non fieret, nec sempiternus temporalitatem subiret Deus, nec aequalis Deo patri filius formam servi et similitudinem carnis peccati assumeret.* Similiter iniquam venditionem Joseph mutavit in salutem maximam fratribus venditoribus et Aegypto: qui si venditus non fuisset, tota Aegyptus et circumjacentes provinciae inedia periissent: quod propriis fratribus venientibus in Aegyptum pro annona comparanda testabatur dicens: *nolite timere, pro salute* etc.: et ipsi similiter testabantur respondentes ei: *salus nostra* et cetera. Similiter gravissimum peccatum quod ab initio factum fuit, cum de consilio et invida promotione Judaeorum venditus fuit filius Dei, et traditus, et blasphematus, ad mortem turpissimam condemnatus, crucifixus, inter latrones suspensus. Hoc malum pessimum ordinavit dominus Jesus ad peccati destructionem, angelicae reparationem, diabolicae potestatis diminutionem, captivorum in Limbo ereptionem, caelestis januae aperitionem et reserationem, et ut quilibet peccator multo facilius quam antiqui patres sanctissimi promereri posset immediatum transitum post praesentem miseriam ad divinam fruitionem. O ineffabilis sapientia, quae tantum malum convertit in tantum bonum. Similiter illud grave peccatum beati Petri pro prima negatione domini convertit ad bonum magnum peccatoribus, ut apud eum quem Ecclesia caput habere debebat, uberiorem compassionem et misericordiam invenirent. Dicit enim Eccles. 34: *qui non est tentatus, quid scit. Et qui non est expertus, pauca cognoscit.* Quomodo enim medicus qui non patitur, compati potest aegroto? Non compatitur famelico saturatus, neque peccatori justus. Ex eodem casu beati Petri dominus Jesus praesumptionem omnibus hominibus amputavit. Similiter grave peccatum infidelitatis beati Thomae redegit dominus Jesus ad bonum totius Ecclesiae. Magis enim credi oportebat de resurrectione dominica beati Thomae ex visu et tactu cicatricum, quam beatae Mariae Magdalenae, quae solis verbis crediderat Angelorum. Similiter pertinaciam Sauli convertit Deus in salutem omnibus Ecclesiis, cum prostratus saevissimus persecutor, factus est Evangelii fidelissimus predicator. Valde enim laudabile fuit nomen domini Jesu coram regibus, Judaeis et gentibus constanter annunciare, quod tanto fervore in Damasco expugnare venerat et delere. Similiter grave peccatum et contumeliam quam sustinuit in nuntiis suis prophetis, apostolis, martyribus, convertit in fulcimentum nostrae spei cunctis fidelibus. Nisi enim fidem Catholicam suo sanguine defendissent, nequaquam domini Jesu nomen ad nos cum fide Catholica cum tanto robore pervenisset. Unde Isa. 1: *nisi dominus reliquisset nobis semen*, supple in apostolis et martyribus, *sicut Sodoma fuissemus, et quasi Gomorrha* et cetera. Ita etiam sapiens qui olim convertit aquam in vinum, mutabit omnem tentationem et tribulationem hujus miseriae in statum aeternae gloriae, et reponderabit aeterna et immensa mercede, juxta illud apostoli, 2 Cor. 5: *id enim quod in praesenti momentaneum et leve est tribulationis, supra modum in sublimitate aeternum pondus gloriae operatur in nobis.* Ibi enim cognoscet anima vehementem diligentiam creatoris circa salutem generis humani, quae in primo apparuit cum unumquemque hominem ad imaginem et similitudinem suam fecit. Deinde unicuique Angelum deputavit, qui eum in materno utero custodiret, natum ab insultu Daemonum defensaret: necessaria corporis singulis momentis convenientissima ministravit, deinde ab originali peccato unda Baptismatis animam emundavit conferens spiritum sanctum cum omnibus donis suis et singulis virtutibus; in filium quoque adoptavit; postmodum in adolescentia, quandoque in somno, quandoque interna inspiratione ad aeternam salutem mutavit. Foris autem per creaturas; quas singulis sic instituit, ut ad invisibilem creatorem animam introducant efficacissima exempla mortuorum hominum et vivorum. Similiter per sacram Scripturam quae nobis viam caelestem lucidissime demonstrat, qualiter homo se habere debeat ad Deum, qualiter ad proximum, qualiter ad amicos, quomodo ad inimicos, qualiter ad praelatos, qualiter ad subditos, qualiter ad vivos, qualiter ad mortuos. Sed quia non omnes Scripturam intelligunt, addidit doctores et nuntios fidelissimos, qui eam exponunt universis fideliter et devote. In eadem Scriptura per praedicatores nunc minis terret, nunc blanditiis et promissis allicit miseros peccatores ad salutem. Qui nuntii dum quandoque ab exteriorum sollicitudine in contemplatione divina quiescunt, quod Deo placet super omnia; ad innuendam tamen diligentiam suam circa peccatores, qui forte nunquam curant salvari, advocat multitudinem nuntiorum ab ea quiete quae sibi delitias facit, ad sollicitudinem peccatorum, dicens in Cant. 5: *aperi mihi soror mea, quia caput meum plenum est rore.* Quae Gregorius exponit dicens: *dum sponsa dormit, dilectus ei ut aperiat pulsat; quia dum mens sibi per otium intendit, Christus multa opera peccatorum in hoc mundo tolerat: quia nisi spirituales viri ad doctrinam se accingant, nunquam seipsos carnales cognoscunt, vel corrigere curant. Vult igitur sponsus ut aliquando otium dimittatur; et ad aedificationem proximorum spirituales quique sollicitantur; quia dum perfecti viri sibi solum per interiorem quietem intendunt, dolet sponsus quod saeculares magis ac magis, ac ad pejora corruunt, dum eum propter silentium spiritualium minus ac minus cognoscunt.* Quoniam autem haec omnia pro salute minime suffecissent propter diversa et gravia vulnera peccatorum; ideo Deus pater ineffabili motus diligentia, misit unicum filium suum; qui diligenter considerans quomodo in singulis membris omnipotentem Deum peccatores offenderent, abundantiorem emendam quam meruerat genus humanum, exhibuit in cruce in membris singulis Deo patri: in qua cum clamore valido et lacrymis in membris singulis vulneratus, salutem perditam humano generi restituat, a patre pro sua reverentia exauditus. Et ne salus obtenta periret, verba sua, mores et exempla conscribi fecit in quatuor Evangeliis, ex quorum imitatione salutem perpetuam meremur. Super haec omnia pro manifestatione diligentiae suae, sanctissimum corpus suum et sanguinem consecravit, et vim dedit consecrandi non tantum uni homini bono, nec tantum uno tempore vel uno loco, immo sacerdotibus criminosis eamdem contulit potestatem, ut omni tempore et loco in Eucharistia et sacramentis ceteris consolationem spiritus et peccatorum medicinam homines invenirent. Si enim tantum perfecti episcopi et sacerdotes, chrisma, et corpus dominicum consecrare possent, innumerabiles homines sine extrema unctione et viatico morerentur. Insuper praelatos spirituales et saeculares constituit, qui etiam invitos cogerent ad observantiam praeceptorum; et manifestis criminibus, poenis variis, et sententiis mortis subditos coercerent. Haec omnia sine adjutorio nostro et desiderio facere potuit et fecit, et nihil omisit eorum quae necessaria fuerunt ad nostram salutem, teste domino in Isaia 2: *quid ultra debui facere tibi, et non feci?* Praeter hoc solum quod non violenter ad caelum nos trahit. Hoc ideo dimittit, quia justitiae suae non convenit invitum aliquem coronare, cui liberum arbitrium dederit; in hoc hominem sibi assimilans quod a nemine cogi potest. Unde Augustinus: *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Creavit te nolentem, non justificabit nisi volentem.* Et quia consensum liberae voluntatis exigit, ideo fere tota salus hominum perit. Veniet tempus cum apparebit innocentia creatoris circa salutem humani generis (licet Deus apud plurimos judicetur reus, quasi salvare nolit quos redemit), quando manifestabit cum quanto serio filius Dei pro salute suorum inimicorum laboravit. In tota enim machina mundi, teste Bernardo, non tantum laboravit. In aliis enim operibus dixit, et facta sunt: pro hominis vero salute sustinuit in verbis contradictores, in factis observatores, in morte illusores. Qui etiam in testimonium diligentiae suae cicatrices vulnerum ad caelum duxit, quibus iram patris fortius mitigaret, et gratiam peccatoribus impetraret.

Caput 2

[91191] De beatitudine, cap. 2 Ex illa cognitione beata amabitur Deus per Deum ab anima glorificata, hoc est per spiritum sanctum. Quicquid autem creatura facit sub nomine creaturae, imperfectum est. Istud enim impetravit dominus Jesus fidelibus suis, cum dixit ad patrem: *notum feci eis nomen tuum* per fidem, et notum faciam per speciem, ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit. Et dilectio qua pater diligit filium, est aeterna et immensa, scilicet per spiritum sanctum, qui est nexus utriusque. Eadem dilectio, dicit Glossa, qua pater diligit filium, est in omnibus justis: per eandem enim anima glorificata diligit Deum et diligitur a Deo: alioquin anima, teste Augustino, quae non quiescit nisi in Deum, ad quem facta est, nunquam vere et perfecte quiesceret, nisi creatori suo in amore vicem rependeret. Cum autem, teste Bernardo, Deus animam amet aeternitas amat, immensitas amat, cujus magnitudinis non est finis, cujus sapientiae non est numerus: necesse est animam Deum immense et aeternaliter reamare, si debet in Deo perfecte quiescere. Hoc non fit nisi per spiritum sanctum, de quo dicit apostolus Roman. 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*: ubi dicit Glossa: *caritas Dei et Deus est, et donum Dei est.* Et quia Deus dilexit nos ut a nobis diligeretur, spiritum sanctum dedit nobis. Si autem in caritate, quae virtus est, in illa beatitudine diligeremus Deum, superflue dedisset sapientissimus Deus spiritum sanctum. Haec fuit olim opinio Magistri in sententiis. Moderni autem

aliter sentiunt: tene quod placet. Sed ad hoc dedit spiritum sanctum, ut anima beati ipsi vicem rependeret in amore, et sic in ipso quietem omnimodam reperiret. Ad intelligentiam hujus notandum est, quod in Joanne scriptum est, quod pater diligit filium. Et iterum scriptum est in persona Christi, Joan. 17: *ego diligo patrem.* Haec dilectio non est minor quam diligens et dilectus; quia spiritus sanctus est amor patris et filii; nec minus amatur ab amante et amato ipse amor, quam amans ab amato, vel amatus ab amante. Et haec est illa serenissima, jucundissima et perfectissima trium personarum in una substantia dilectio, ubi amans est idem quod amatus, et amatus idem quod amans, amor idem quod amans et amatus, amatus et amans idem quod amor: ubi amans, amatus et amor penitus unum esse communicant, in uno velle conveniunt, unum nolle habent, idem posse participant immo totum possident. Ibi unum summum quod est omne bonum, in communi, et tamen in solidum possidetur. Nullius ibi boni sine dilectione est possessio. In hac dilectione nullus defectus, nulla omissio, nulla unquam turbatio, nulla interpolatio: de hac dilectione totum mutum est quod loquimur, etiam si summo studio loqueremur. Haec est cujus unio animam sibi unitam vere beatam facit: haec est gaudium de quo dicitur Joan. 15: *ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.* Quod est gaudium patris et filii nisi amare et amari, et taliter amari? Quomodo anima famelica saturabitur, nisi huic gaudio uniatur, ut ipsa in hoc gaudio, et gaudium hoc in ipsa sit, et ejus sic gaudium impleatur cum amanti ita unita fuerit et amato, quod se in tam felicissima unione amare sentiat et amari. Ibi etiam amatur Deus ad Deum. Nam amor Dei vehementer ducit Deum in animam, et animam in Deum, juxta illud 1 Joan. 4: *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Quare? *Quia Deus caritas est.* O quam felix anima, quae se absque interpolatione ex omni virtute sanctae Trinitatis ad omne et propter omne quod ipsa sentit se amari, et Deum tanto amore circa se occupari quasi omnium creaturarum sit oblitus: cujus beatitudo augetur, cum e converso amore sanctissimae Trinitatis cum omnibus viribus suis penitus se immergit. Tunc implebit illud beatissimum praeceptum, quod secundum expositionem beati Augustini in hac vita impossibile est impleri: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde*, idest intellectu sine errore: *ex tota anima*, idest memoria sine oblivione: *ex tota mente*, idest voluntate sine contradictione. Tunc enim anima nunquam errabit in amore Dei, ut Deo aliquam creaturam aequet vel praeponat: nunquam obliviscetur ad momentum amoris divini, qui semper praesens est: nunquam contrarium sentiet amori Dei, sicut, heu, in ista vita frequenter aliquid aequiparat Deo vel praeponderat, vel aliquid diligit propter quod Deum minus diligit, et saepe Dei obliviscitur, vel appetit aliquid divinae voluntati contrarium. Ibi etiam implebitur hoc praeceptum, secundum expositionem Chrysostomi dicentis: *quid est Deum diligere ex toto corde, nisi ut cor tuum ad nullius rei dilectionem magis inclinatum sit quam Dei, nec delecteris in specie amplius quam in Deo, non in honoribus, non in auro, non in amicis* etc. *sed prae his omnibus Deum ames. Si autem in aliquo horum occupatus fuerit amor cordis tui, jam non ex toto corde Deum amas.* Pro quanta enim parte fuerit cor tuum ad aliquam rem, pro tanta parte minus est ad Deum. Quid est Deum diligere tota anima? Certissimum habere animum in veritate, et firmum esse in fide. Quid est Deum diligere tota mente? Ut omnes sensus tui Deo vacent, intellectus, sapientia cognitio, memoria. Qui ergo aliquid horum occupat circa temporalia, jam non ex tota mente diligit Deum. Hoc etiam impossibile est hic impleri. Ibi etiam diligitur Deus propter Deum. Anima enim ibi diligit

Deum non ob hoc solum quod sibi bonus est, largus et misericors; sed ob hoc multo fortius, quod simpliciter in se bonus, largus, et misericors est. Et quanto sincerius amat Deum propter innatam sibi bonitatem, et non propter participationem beatitudinis ipsius, tanto beatior est anima; licet communicatio beatitudinis divinae nequaquam ipsam moveat ad illam sinceritatem amoris. Eja quantae jucunditatis animae nascitur quanto creatori vicem rependit in sinceritate amoris, quam nulla sanctitas vel bonitas in anima, vel utilitas traxit ad amorem animae; sed innata bonitas, ut communicaret animae aeternam beatitudinem in se ipso, pro qua conferenda cum diligentia maxima laboravit. De hac diligentia dicit episcopus Parisiensis: *hoc est proprium bonitatis ubique, ut ad sui fruitionem aliquos associet, et se eorum malis portandis atque dolendis omnino exponat.* Tanta autem bonitas Dei, cui non est mensura, vel numerus, tantam requirebat societatis conjunctionem, ut de omnibus bonis suis nullum incommunicatum retineret, et de malis suorum nullum in susceptum relinqueret: ipsa enim bonitatis ejusdem immensitas pro ipsa fontis abyssali copiositate fluxus habere debuit usque ad ultimum et supremum, ut essent opera misericordiae et benevolentiae ab ipso fluentia, ultra quae et supra quae quo se extenderet non haberet: et hoc indubitanter erat sui ipsius largitio, quo nihil magis in bonis habeat ut conferat, et mortis amicorum susceptio quo nihil amici in malis magis habent ut ipse suscipiat. Vehementer ibi accenditur ad amorem Dei anima ex singulis quae in Deo sunt naturaliter, scilicet potentia, sapientia, bonitate et cetera. Specialius tamen inflammatur, cum fervore totius Trinitatis, quasi omnium oblitus totaliter sit, et continue sentiet se infundi, teste Ezechiele: *vultus animalium*, idest omnium sanctorum, *sunt ut carbonum ignis ardentium*: nam teste David, Psal. 18: *carbones succensi sunt ab eo, et non est ibi quisquam qui se abscondere valeat a calore ejus.* In praesenti vita nuntiavit sponsa sponso, quia amore tuo langueo, ut dicitur in canticis. In patria vero praesentialiter dicitur: amore tuo incessanter ardeo. Languor homini somnum subtrahit, cibum delicatum insipidum reddit, vires corporis et decorem adimit, omnem ornatum postponit, carnalis amicitiae oblivionem inducit. Haec omnia verus amor in anima similiter operatur. Ardor etiam humorem exiccat, materiam sibi conjunctam penetrat; ita etiam in patria fidelis anima per caritatem ab omni carnali concupiscentia separatur, et incessanter divinis gaudiis penetratur. Et valde mirabile est, cum teste Moyse, Deus noster ignis consumens sit, et natura ignis sit consumere omnia in se et juxta se posita, quod anima ex tanto fervore non consumitur. Item licet anima ex singulis Dei operibus parvis et magnis amore Dei accendatur, specialius tamen ex quibusdam Dei operibus domini Jesu Christi vehementius inflammatur, ut est incarnatio, nativitas, circumcisio, Baptismus, jejunium, corporis et sanguinis sui consecratio, in coena humilis pedum ablutio, mirabilis passio, gloriosa resurrectio, mirabilis ascensio, spiritus sancti missio, sui ipsius frequens in sacramento exhibitio, aequitas circa omnes in extremo judicio: nam haec omnia quaelibet anima propter se solam reputat esse facta. Est ibi aliud inflammans animam ad amandum Deum; scilicet divina humilitas, de qua nimis admiratur anima: nam Deus omnipotens singulis Angelis sanctisque animabus in tantum se subjicit, quasi sit servus emptitius singulorum, quilibet vero ipsorum sit Deus suus. Ad hoc innuendum transiens ministrabit illis, dicens in Psalm. 81: *ego dixi, dii estis.* Summe quippe perfectus Deus ibi complebit quod hic docuit: quanto major es, humilia te omnibus: qui quamvis praesit omnibus dignitate et divina majestate, omnibus tamen subjicitur humilitate. O quam raro conveniunt ista duo, omnibus praeesse per justitiam, et tamen omnibus subesse per humilitatis gratiam: ideo numeratur haec anima cum amore. Valde autem inflammat amicitiam et conservat, nunquam velle praeesse vel parem esse, sed omnibus et in omnibus velle subesse. Haec autem humilitas causatur ex multitudine bonitatis et divinae nobilitatis, sicut arbor ex multitudine fructuum inclinatur. Similiter inflammat ad diligendum Deum specialiter humilitas Christi, qui cum in forma Dei esset aequalis Deo patri, non solum minorari voluit ab Angelis, sed et carnis peccati similitudinem assumens, immo etiam excelsus super omnes homines, factus est abjectio plebis, et opprobrium pessimorum hominum. O immensa humilitas, quae Deum impassibilem et immortalem coegit creatorem Angelorum et hominum inclinari ad infimam partem corporis piscatoris, hoc est ad pedes apostolum in lotura. Eadem humilitas incomprehensibilem dominum majestatis coegit frequenter venire sub specie panis ad consolationem fidelium in sacramento. Est et aliud inflammans animam ad amandum Deum; scilicet patientia divina, quae ibi apparuit, quando inimicis suis centum annorum spatium ad vivendum dedit, quamvis in eadem malitia eos perdurare praesciverat. O quanta dissimulavit in illo tempore in Paganis et Judaeis, quando electi sui et Judaei praecepta sua contempserunt ipsumque in deserto variis malis et novis inventionibus irritaverunt, et cum carissimos prophetas suos nuncios occiderunt, et ipsum morte turpissima damnaverunt et memoriam ipsius de terra penitus delere disposuerunt, et apostolos suos, quibus mundus non erat dignus, miserabiliter tractaverunt. Heu quantas injurias dissimulat a Paganis, Judaeis, haereticis et falsis Christianis, qui etiam ab his qui Christiani videntur, et boni Christiani, immo etiam religiosi, et in sanctis religionibus constituti, tamquam inimicus continue impugnatur. Sub veste enim religiosa diversa crimina infidelium committere non verentur: et Glossa dicit super Matth., quod *detestabilior est qui sub nomine fideli agit opera infidelium, quam aperte Paganus.* Pro singulis vicibus patientiae divinae a principio mundi usque ad finem provocatur anima valde ad amandum Deum aeternaliter: quia tanta lucet virtus divina cum vitia peccatorum dissimulat, quanta lucet cum peccatores a vitiis emundat: et tanta fulget cum damnatos aeternaliter cruciat, quanta fulget cum electos in aeternum remunerat. Est ibi aliud animam inflammans ad amandum Deum, videlicet cognitio divinae fidelitatis, quae in hoc apparuit, quod super multiplicem consolationem spiritualem provenientem ex Scripturis et lacrymis, ex desideriis sanctis, ex divinis officiis, ex sanctorum doctrinis et exemplis, et laude et gratiarum actione, et oratione et confessione et similibus, Deus pater corpus et sanguinem unigeniti dilecti filii sui domini nostri Jesu Christi sub specie panis et vini ad delectabilem refectionem animarum tam continue ministravit, in quo totum quod ipse est et habet cum spiritu sancto, in summo dedit. Nihil enim est extra corporalem et spiritualem, et divinam naturam. Corporalis vero apprehendit omne quod quinque sensibus percipitur. Spiritualis natura continet Angelos, animas, et omnia dona spiritualia et virtutes: divina natura totum quod est optimum naturaliter in se habet. Cum ergo corpus et sanguinem filii sui Deus pater sub sacramento dedit, tunc corporalem substantiam in summo contulit: quando vero animam ejusdem filii dedit, tunc spiritualem substantiam in summo tradidit, cujus anima omnibus Angelis et sanctis animabus perfectior gratia in omni sanctitate fuit. Insuper in eo totam divinam naturam obtulit omne bonum in se naturaliter et aeternaliter continentem: nec hoc semel tantum aut bis in tota hominis vita fecit: immo quocumque tempore, quocumque loco, a quocumque sacerdote fideli bono vel malo salutare illud sacrificium in forma Ecclesiae oblatum fuerit, toties Deus pater cum spiritu sancto singulis animabus se totum ad fruendum exhibet. Sed heu, pauci sunt qui hanc fidelitatem perspicaciter recognoscunt: et heu, pauciores sunt qui ad perceptionem tanti muneris, ut in eis secundum ordinationem Dei continue proficiant, cum debita gratitudine se habilitare contendant. O admirabilis fidelitas Jesu domini nostri. Qui mille ducentis annis et amplius ab indigne conficientibus et sumentibus, et incantantibus, in sacramento tantam elegit contumeliam sustinere, ut in hoc tempore posset corpore et sanguine suo unam animam satiare, cui nihil sufficit, teste Augustino, quod sit Deo minus. Est et aliud inflammans animam ad amandum Deum totis viribus: scilicet divini mores perfectissimi, de quibus est alia materia specialis. Similiter vehementer accendunt animam ad diligendum Deum exempla sanctissima Jesu Christi, videlicet exempla castitatis, humilitatis, altissimae paupertatis, obedientiae, constantiae, innocentiae, diligentiae, patientiae, sollicitudinis, taciturnitatis, asperitatis, poenalitatis, fidelitatis, gratuitatis, despectionis, purae intentionis, perfectionis, zeli animarum, dilectionis inimicorum. Singula exempla gratissima sunt hic animae, et omne desiderabile in terris his comparari non potest in conspectu ipsius, qui valde aeternaliter in singulis delectatur. Et quanto magis despecta et poenalia in saeculo hoc reputantur, tanto ea amici Dei in praesenti et in futuro majori gratitudine venerantur. Et quicquid bonum et perfectum est, et ab omnibus collaudatur, hoc non tantum ex gratia, immo etiam naturaliter appetitur, et ideo ex facili et hominum propria placentia coram Deo illius boni praemium minoratur: et quod bonum et vere perfectum est, et non solum a malis, sed etiam a bonis vituperatur et despicitur, hoc ex gratia tantum appetitur, et non ex natura; ideoque merces ejus coram Deo integra reperitur. Et ideo appetenda sunt magis exempla Jesu Christi, et bona opera, quae ab hominibus reprobantur, sed a Deo laudantur. De hoc dicit Hieronymus: *quis se maledici non desideret, ut mereatur voce Christi laudari, et caelesti copiosaque mercede remunerari?* Utinam ob domini mei nomen atque justitiam cuncta infidelium turba me persequatur et tribulet. Utinam in opprobrium meum stolidus hic mundus exurgat tantum ut ego a Christo merear laudari, et suae pollicitationis sperare mercedem. Hinc opprobria et detractiones patienter toleremus, ut Dei laudibus digni esse possimus: nam si humanam laudem inquirimus, divinam amittimus. Quisquis enim ab hominibus laudatur, a Christo culpatur, sicut scriptum est, Luc. 6: *vae vobis divitibus* et cetera. Eja, quam beata est illa anima, in qua apparent singula vestigia Jesu Christi. Sic e converso maledicta est anima illa, in qua vestigia Diaboli locum habent. Diaboli vestigia sunt singula peccata mortalia. In quacumque anima singula exempla Christi expressius apparebunt, de illius animae praesentia omnipotens Deus et omnes electi Dei abundantius aeternaliter exultabunt. Est et aliud ibi inflammans animam vehementer ad amorem Dei: scilicet miserabilis et veneranda passio domini nostri Jesu Christi: de qua Bernardus: *hoc est quod magis movet, magis accendit, calix, domine Jesu Christe, quem bibisti; opus redemptionis nostrae, quod opus nemo alius neque in caelo neque in terra perficere potuit.* In quo opere inaestimabilis fidelitas apparuit amoris: in mente punitus fuit taedio, tristitia et pavore: in corpore incomparabili dolore, juxta illud Thren. 1: *attendite omnes si est dolor sicut est dolor meus. Caput enim tremendum* dicit Bernardus *angelicis spiritibus, spinarum densitate coronatur. Facies pulchra prae filiis hominum sputis peccatorum deturpatur. Oculi lucidiores sole caligant in morte. Auris quae audit in caelis angelicos cantus, audivit in terris peccatorum insultus, crucifige, crucifige. Os quod docuit Angelos,* *potatur aceto et felle. Manus quae fundaverunt caelos, extenduntur in cruce.* Dorsum virgarum et flagellorum percussionibus plenum fuit, miles latus lancea perforavit, nec erat aliquod membrum in eo, quin speciali poena innocenter pro nostris reatibus plecteretur. De hac innocentia exclamat Ambrosius: *quid commisisti, dilectissime puer, ut judicareris? Ego sum culpa occisionis tuae. O ineffabilis mysterii dispositio. Peccat iniquus, et punitur justus: quod perpetrat servus, exsolvit dominus: quod committit homo, sustinet Deus. Ego inique egi, tu poena mulctaris. Ego superbivi, tu humiliaris.* Eja, quantus in patria animae amor accenditur, ubi in singulis lacrymis Jesu Christi, opprobriis, irrisionibus, colaphis, alapis, afflictionibus, vulneribus, livoribus, guttis sanguineis in omni vita sua effusis, aeternaliter anima delectatur. Hanc enim passionem quaelibet anima totam pro se sola reputat factam esse, secundum quod dicit apostolus de domino Jesu, Gal. 2: *qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*: non dicit, pro nobis, sed, pro me; pro se solo reputans passum dominum Jesum Christum. In praesenti vita singulorum praedictorum memoria cordibus nostris infixa esse deberet cum amaritudine continua ad provocandum in nobis divinum fervorem, juxta illud sponsae in Cant. 1: *fasciculus myrrhae*, idest cumulus amaritudinis, *dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur.* Quanto enim inest hic animae de praedictis tristitia, tanto major de eo animae et cunctis amicis Dei erit laetitia, quando juxta verbum Christi tristitia in gaudium convertetur. Similiter jugis recordatio praedictorum cedit in cumulum meritorum. Unde Bernardus: *ego, fratres, ab ineunte mea conversione pro acervo meritorum quem mihi deesse sciebam, hunc mihi fasciculum colligare, et inter ubera mea collocare curavi, collectum ex omnibus anxietatibus et amaritudinibus domini Dei.* Primum quidem infantiae ejus necessitatem, deinde laborum quos pertulit in praedicando, fatigationum in discurrendo, vigiliarum in orando, in jejunando, lacrymarum in compatiendo, insidiarum in colloquendo, postremo periculorum in falsis fratribus, convitiorum, sputorum, colaphorum, subsannationum, clavorum, horumque similium quae in salutem nostri generis in silva evangelica copiosa legitur pertulisse. Similiter horum frequens memoria monumentum est cuilibet animae ad rependendam domino Jesu vicissitudinem in hac vita, quae etiam ex sola voluntate vicissitudinis nimium beatificatur, teste Hieronymo: *vere illa anima felix est, et Angelis exaequanda, quae nomine et opere Christi tanta quanta pro nobis ille sustinuit, voluerit sustinere.* Est ibi aliud inflammans animam ad amandum Deum: scilicet veritas divina in promissis. Quicquid enim figuris, Scripturis, figuraliter seu expresse, per se vel per sanctos suos, bonis vel malis Deus omnipotens repromisit, hoc totum absque ambiguitate complebit, sicut omnia complevit quae de eo scripta fuerant usque ad turpissimam mortem crucis: ideo in fine gustato felle dixit: *consummatum est*, supple, quicquid de me scriptum est. Promisit autem malis in Deuteron. 32, dicens: *congregabo super eos mala.* Nunquam tot stillae pluviarum descenderunt in terram, sicut diversa mala impios aeternaliter occupabunt: de quibus beatus Augustinus scribit apertius: *vae his quibus paratus est dolor vermium, ardor flammae, sitis sine extinctu, fletus et stridor dentium, oculorum lacrymae, tenebrae exteriores, poena interminabilis: ubi nullus ordo, sive cognitio proximi, sed continuus dolor et gemitus: ubi mors optatur, et non dabitur: ubi non est honor senioris et regis, nec dominus super suum servum, nec mater diligit filium nec filiam, nec filius honorat patrem: ubi omne malum, omnis indignatio et foetor et amaritudo abundat.* De hac amaritudine dicit Job 3: *quare data est misero lux, et vita his qui in amaritudine animae sunt?* Qui quaerunt mortem propter acerbitatem mortis: ibi autem mori desiderant propter amaritudinem vitae, et fugiet mors ab eis. Eja quanta miseria ubi mors depascet eos, tamen mori nequeunt. Ibi in veritate sine fine vivunt, sine fine moriuntur: ibi odiunt Deum et seipsos, et nunquam venient in memoriam ante Deum, sicut vulnerati dormientes in sepulchris, quorum non est memor amplius. Anselmus: *ibi tormenta sine fine, sine intervallo, sine temperamento: ibi tortores horribiles, qui nunquam lassescunt, nunquam miserentur. Timor conturbat reum, conscientia confundit, cogitationes increpant; fugere non licet; ligatis manibus projiciuntur in tenebras exteriores.* De hoc dicitur in Eccl. 40: *factus est super impios cataclysmus*, idest diluvium universale poenarum. Promisit etiam bonis in Evangelio quod super omnia bona sua constituet eos, et unumquemque. Quae ista bona sint, dicit Isaias 64: *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Sed de his nemo scit nisi qui accipit, et qui dat: unde Augustinus: *facilius invenitur in aeterna vita quid ibi non sit, quam quid ibi sit. Non erit ibi lassari et dormire, non erit ibi esurire et sitire, non erit quiescere, senescere et crescere: quia nasci non erit ibi, ubi vivi integri manent.* Tamen alibi aliquantulum tangit quid sit in vita aeterna, in libro de corporis et animae misera vita. *O caro*, inquit, *illam vitam amplecti debuisti, ubi vita est sine morte, juventus sine senectute, lux sine tenebris, gaudium sine tristitia, pax sine discordia, voluntas sine injuria, regnum sine disjunctione, hoc est Deus summum et incommutabile bonum carens principio et fine, in quo omne bonum et immensum naturaliter et aeternaliter, a quo omne bonum fluit temporaliter.* Ibi dicit Augustinus: *nihil extra quod appetatur, nihil intus quod fastidiatur. Nullum bonum deerit neque bonis neque malis.* Ex his praedictis patet quia fidelis Deus in omnibus verbis suis. Modo etiam multa latent sub pallio, et infinita quae videntur valde bona et non sunt, et infinita videntur mala quae justa et bona sunt: sed in judicio in omnibus veritas patefiet, quando Deus manifestabit consilia cordium. Unde in Eccl. 11: *in fine hominis denudatio operum ejus.* De quo Augustinus dicit: *multa facta quae ab hominibus improbanda videntur, testimonio tuo, domine, probata sunt; et multa ab hominibus laudata te teste damnantur: cum saepe se aliter habeat species facti, et aliter animus facientis, atque aliter articulus occulti temporis.* Est ibi aliud animam inflammans ad Dei amorem; scilicet divina misericordia: de qua in Eccl. 2: *secundum magnitudinem ejus, sic et misericordia ejus cum ipso est.* Sed *magnitudinis ejus non est finis* dicit Psal. 114. Et dominus Jerem. 23: *caelum et terram ego impleo.* Ita et misericordia sua mensuram non habet, et omnia implet quae sunt in caelo et in terra et sub terra. In caelo apparet ejus misericordia in Angelis et sanctis, quia singulis contulit beatitudinem plusquam meruerunt, quam speraverunt, quam desideraverunt, quam cogitaverunt. In terra lucet ejus misericordia circa bonos, quia eos praevenit per gratiam ut bonum velint, et subsequitur per gratiam ut bonum volitum perficiant, et in bono opere perseverent: quibus tantum unitus est per misericordiam, ut quicquid eis fit in bono vel malo, sibi reputet esse factum; juxta quod ipse dicit: *qui tangit vos, quasi qui tangit pupillam oculi mei.* Item *qui vos recipit, me recipit: et qui me recipit, recipit eum qui me misit: et qui vos spernit, me spernit. Et quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Ubi dicit Glossa: *minimi sunt, qui nihil penitus habent in hoc mundo, et judices erunt cum Christo.* Et Saulo persequenti Christianos dixit: *quid me persequeris?* Cum ipsum nunquam tangeret, sed fideles. Circa malos in terra similiter lucet ejus misericordia, cum eis diu parcit, quos juste subito damnare deberet pro primo peccato: et quandocumque necessitas cogit ad poenitentiam, nec vitae enormitas, nec horae extremitas, si pura sit voluntatis commutatio, excludit a venia; sed mater caritas in sinus amplissimos filios prodigos recipit poenitentes. Immo dicit Bernardus: *plene et misericorditer indulget Deus: non damnat ulciscendo, nec improperat confundendo, nec minus diligit imputando.* In Inferno etiam lucet ejus misericordia circa Daemones et damnatos homines, eo quod singulos punit citra condignum. In tantum enim contrariatur vitium summo bono, quod Deus sapientissimus excogitare non potest poenam aliquam mortali peccato digne respondentem. Cum Deus immensus sit, et omnipotens, qui gravissime per peccatum offenditur, cumque omnis poena taxari debeat secundum conditionem ejus qui offenditur, et cum Deus omnia disponat in numero, pondere et mensura, nequaquam possent ad digne puniendum mille Inferni unico vitio respondere. In Purgatorio similiter apparet ejus misericordia ex eo quod ibi purgat animas, quae sine purgatione claritatem vultus ejus minime ferre possent: qui etiam ex immensa misericordia ordinavit, ut quibus propria desunt merita, alienis suffragiis adjuventur. In hoc apparet maxima ejus misericordia, cum Deus non exaudiat peccatores pro seipsis, sicut dicit in Evangelio. Omnia tamen valent eis qui sunt in Purgatorio, quae a peccatoribus inimicis Dei fiunt pro ipsis. Et cum sacerdos in mortali peccato Missam celebrat pro defunctis, licet in tali opere damnationem aeternam mereatur, ipsis tamen valet ad poenarum diminutionem: Deus enim non recipit illud sacrificium in persona sacerdotis mali, sed in persona eorum qui in caritate de saeculo migraverunt. Similiter lucet ejus misericordia circa eos qui sunt in Limbo, quia nulla poena corporali punit illos, videlicet fame, siti, vel frigore, calore, lassitudine, labore vel aegritudine, quia etiam potius volunt esse quam non esse: nec isti, nec illi qui sunt in Inferno Deum non possunt arguere, quia non fecit eis injuriam, quibus non tenetur dare gloriam sempiternam. Unde dicit Glossa super illud, *an non habet potestatem figulus* et cetera. *Totum genus humanum in apostolica radice damnatum est; ut etiam si nullus inde liberaretur, nemo tamen posset vituperare Dei sententiam.* Unde tamen dominus dispensavit, ut nec omnes damnaret, nec omnes liberaret. Si enim omnes liberarentur, lateret quid peccato per justitiam deberetur: si vero damnarentur, lateret quid gratia largiretur. Est et aliud animam ad amandum Deum inflammans: scilicet Dei justitia, quae primo ibi apparuit, cum quosdam Angelos sponte avertentes se a summo et aeterno bono, nullo extrinseco impellente, in miseriam aeternam dejecit: alios vero adhaerentes summo bono mox in gratia confirmavit. Post haec justitia Dei apparuit, quando ex praevaricatione Adae solius totum genus humanum poenalitatibus diversis et morti subjecit. Et merito quidem: nam sicut omnes homines, si solus Adam in praecepto Dei continuo perstitisset, aeternae vitae gloriam percepissent, ita omnes homines de lumbo ejus procedentes merito mortis sententiam acceperunt. Sed in hoc etiam apparuit divina justitia, quod Angeli a nullo juvari poterant nec debebant, qui per se absque ulla extrinseca tentatione ceciderunt. Homo vero per virtutem alterius juvari poterat et debebat, qui per fraudulentam alterius suggestionem ceciderat. Et hoc est factum per dominum nostrum Jesum Christum. Benedictus Deus in aeternum. Item ibi apparebit justitia Dei, quae nunc occulta est, quare uni dat gratiam, alteri negat: sicut dicit apostolus de Esau, quod propter unam escam vendidit primogenita sua, et postea cupiens hereditare benedictionem, reprobatus est, quamvis cum lacrymis inquisisset eam. Sed propter lacrymas Ezechiae regis, sententiam mortis quam contra ipsum tulerat, subito revocavit, quindecim annos vitae ipsius adjiciens, faciensque magnum prodigium in sole, quod per decem lineas quas iverat, retrocessit.

Similiter David petenti veniam, peccatum indulsit; Sauli vero cum peteret, non indulsit, sed pro vindicta peccati regnum illi tradidit quem odivit. Similiter quibusdam dat ex occulto judicio quandoque magnam et multiplicem gratiam, quos scit secum aeternaliter non mansuros, ut Judae, de quo dicit Petrus: *sortitus est sortem ministerii hujus* in signis et prodigiis faciendis. Aliis vero dat minorem gratiam, quos scit secum finaliter permansuros. Unde Glossa, super illud Rom. 2: *quem vult indurat: obdurat non impartiendo malitiam, sed non impartiendo misericordiam his quibus non esse impartiendam occulta aequitate et ab humanis sensibus remotissima judicat.* Circa eos qui sunt in Purgatorio lucet Dei magna justitia, quod electos suos tantam asperitatem permittit ibi pro suis reatibus sustinere, qui in hac vita brevi tempore per modicam sententiam omnia peccata, teste Augustino, poterant abolere. De qua asperitate dicit Augustinus: *ignis Purgatorius, etsi aeternus non sit, excellit tamen omnem poenam. Nunquam in carne inventa est tanta poena, licet martyres innumerabiles passi sunt tormenta.* Item justitia summa apparebit in extremo judicio, cum nullius personam accipiet, sed judicabit parvum et magnum; cum nullius acquiescet precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima. De quo in Eccle. 11: *cuncta quae fiunt adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum sive malum sit.* Ubi dicit Glossa, quod *etiam pro verbo otioso, etiam ignoranter prolato.* Unde Augustinus in 2 Lib. de domo disciplinae Dei dicit: *quid faciemus in die illa, cum coeperit sedere adversus nos, et disceptare, atque ante faciem nostram peccata nostra statuere, accusatores acerbissimos adhibere, et omnia sua quae nobis contulit beneficia, comparare cum nostris sceleribus?* Omnia enim appendentur in statera justitiae, verba et facta et cogitationes nostrae. Non erit tempus olei mutuandi a prudentibus virginibus, vel comparandi a vendentibus: non erit tempus ullius dilationis, sed terribile et justum judicium de omnibus praedictis. In hac vita merito esset Deus ab anima super omnia diligendus.

Caput 3

[91192] De beatitudine, cap. 3 Ibi etiam fruetur anima Deo per Deum. Fruitio est delectatio proveniens ex conjunctione intellectus et affectus in Deum. Cum enim anima figit intellectum in aeternitatem, immensitatem, omnipotentiam, sapientiam, bonitatem, largitatem, caritatem, nobilitatem Dei etc. statim affectus animae delectatur in singulis intellectis. Non solum autem delectatur in singulis quae in Deo sunt; immo etiam fruitur Deo in singulis Angelis et sanctis, et singulis virtutibus et donis eorum gratuitis et naturalibus. Et ita, secundum apostolum, 1 Corinth. 15: *Deus erit omnia in omnibus*, idest ipse in omni quod ipse plene et proprie, possidebitur in singulis quae ab ipso sunt, scilicet in Angelis et sanctis. De hac fruitione dicit Isa. 60: *tunc videbis et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum.* Videbis intellectu divinam naturam et divina opera; et afflues delitiando in singulis, et mirabitur cor tuum Trinitatem in unitate, et unitatem in Trinitate, et singula opera divina, et quomodo in singulis ipse sit totus: et dilatabitur cor tuum ad suscipiendam Trinitatem cum omni quod habet et potest. Hanc delectationem non operabitur in anima neque fides, neque spes, neque devotio, neque aliqua virtus, sicut modo operatur delectationem

in anima: sed ipse Deus, sicut ipse per Isaiam testatur. *Quomodo si cui mater blandiatur, ita ego ipse consolabor vos*: quia delitiae meae esse cum filiis hominum. Ad hanc delectationem vocabat dominus olim per prophetam Isaiam, dicens, 55: *omnes sitientes venite ad aquas: et qui non habetis pretium, venite, bibite absque ulla commutatione vinum et lac.* Vinum divinitatis, et lac humanitatis. Et postea cum magno desiderio personaliter invitavit. Stabat enim in die magnae festivitatis, ubi multi convenerant; et clamabat, Jo. 7: *si quis sitit, veniat ad me, et bibat*: et in Matth. 11: *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego ipse reficiam vos*, non per aliquos ministros, sed per meipsum. Et in Apoc. gratis affert delectationem, dicens: *qui vult, accipiat aquam vitae gratis*, neminem ad hoc cogens. Quod in hac vita tam frequenter exhibuit, fideliter ibi dabat. Ibi anima fruetur Deo ad Deum. Omnis quippe delectatio quam percipit anima in creaturis in hac vita quamplurimum elongat a Deo, quia non tota revertitur in Deum, sed haeret aliquantulum in creaturis, juxta illud Gregorii: *anima sine delectatione nequaquam esse potest. Aut enim delectatur in infimis, aut in summis: et quanto acriori cura inardescit ad infima, tanto torpore damnabili frigescit a summis.* Cessante vero omni delectatione circa creaturas, in futuro introducet dominus Jesus fidelem animam in delectatione solius creatoris, per illud verbum Psal. 36: *delectare in domino* et cetera. Quae delectatio hic tam modica est quod tota intrat in animam; illic vero tanta est quod non potest tota in animam intrare, sed anima intrabit in illam, juxta illud Augustini: *non totum gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium.* Quod autem ex delectatione creaturarum anima impediatur a delectatione creatoris, hoc praefiguratum est in Judaeis, quibus nequaquam dedit manna durante farina circa triginta dies quam tulerant ex Aegypto: qua cessante praestitit eis panem de caelo habentem in se omne delectamentum, et omnem saporem suavitatis, et unjuscujusque voluntati deserviens ad id quod quisque volebat convertebatur. Eja quanta erit delectatio in creatore, qui tantam delectationem posuerat in pane? Hoc manna promittit dominus Jesus in Apocal. 2: *nemo novit nisi qui accipit*, idest experitur, hoc est ille solus qui gustat, juxta illud Psal. 33: *gustate, et videte quoniam suavis est dominus.* Amantibus nota est dulcedo quae timentibus est abscondita et incognita. Aliquantulum tamen explicat Augustinus quae sit illa multitudo dulcedinis: haec est summus Deus, de quo sic dicit in Lib. de Trin. *Quicquid amabitur aderit, et summum bonum erit; atque fruendum amantibus praesto erit: quodque omnino beatissimum erit, ita semper fore certum erit.* O quanta jucunditas ex Dei praesentia, ubi tanta est ex Dei memoria in hac vita. Unde Augustinus: *quid est quod in dilecti mei recordatione quandoque me tangere solet, et tam vehementer et tam suaviter me afficit, ut a meipso quodammodo alienari et attrahi incipiam? Subito totus innovor et immutor, et bene mihi esse incipit plus quam dicere sufficio.* Ambrosius de eod.: *memoria tua super mel dulcis, meditatio de te plus quam cibus suavis.* Ibi etiam anima fruetur Deo propter Deum. Hoc proprium est frui rei amore inhaerere propter seipsam, non propter aliud commodum. Delectatio qua anima Deum comprehendit, accendit eam ad desiderandum multo vehementius divinae gloriae manifestationem quam propriam beatitudinem. Valde enim manifestatur divina gloria, dum se fideli animae Deus exhibet ad fruendum; et tanta puritate afficitur anima circa Deum, si unum deberet eligere de duobus, vel aeterna carere beatitudine, vel divinam voluntatem in se vel in aliis impedire, multo libentius vellet aeterna felicitate privari, quam Dei voluntatem in aliquo retardare; et magnam sibi reputaret beatitudinem cum proprio detrimento divinam in omnibus implere voluntatem. Sic Eleazarus, sicut scriptum est in Lib. Mach., potius voluit in Inferno puniri, quam prae timore mortis mandatum legis transgredi. Eja quam justum est ut creatura multo abundantius intendat in omnibus creatori quam sibi, qui tam fideliter curam generis humani peregit, qui pro homine factus homo, ut per hoc fieret homo Deus, qui tam dura sustinuit vulnera, qui in verbis habuit contradictores, in factis observatores, in morte illusores. Unde apostolus: *qui vivit, jam non sibi vivat, sed ei qui pro omnibus mortuus est.* Cui si vellet homo vicem rependere, non posset, teste Job, unum pro mille respondere. Hoc etiam testatur Bernardus dicens: *in opere creationis me mihi dedit, in opere redemptionis ubi se mihi dedit, me mihi reddidit. Datus ergo et redditus me pro me debeo et bis debeo.* Quid ergo retribuam Deo digne pro se? Nam si millesies me rependere possem, quid sum ego ad Deum? Ibi etiam fruitur anima bonitate Dei. Deus bonus est, et valde bonus, et solus bonus, et super omnia bonus. Quod bonus sit, et multum bonus, testantur pariter omnes creaturae ab ipso procedentes: nam scriptum est Gen. 1: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant* singula per se bona, in universo *bona valde.* Unde sicut unaquaeque arbor ex fructu bono bona cognoscitur, ita omnis creatura bona et multum bona Deum bonum et valde bonum efficaciter protestatur. Item, ipse solus bonus est, juxta illud verbum domini Jesu, cum cuidam responderet, *nemo bonus, nisi solus Deus*, seipsum et spiritum sanctum non excludens, cum uterque sit solus et verus Deus, et solus Deus naturaliter est bonus. Bonitas creaturarum visibilium et invisibilium non est ipsis innata, sed ab ipso solo duxit originem, juxta illud Jac. 1: *omne datum optimum*, scilicet naturale, *et omne datum perfectum*, scilicet gratuitum, *descendens a patre luminum.* Item super omnia bonus est, juxta illud Augustini: *neque ulla anima poterit cogitare vere aliquid quod sit te melius, qui es summum bonum et optimum bonum. Omnis enim bonitas caelestium et terrestrium comparata divinae bonitati, malitia est.* Haec immensa bonitas neque scribi neque dici potest neque cogitari: si enim omnes caelestes spiritus et maligni, et omnes animae creatae et creandae scribere vellent bonitatem divinam, et si quilibet haberet maris abundantiam pro incaustro, et caelum pro Pergameno, tam immensus est Deus, quod antequam mediam partem bonitatis scriberet, mare cujuslibet esset siccum, et caelum cujuslibet esset repletum quod nec capere unam literam posset. Sed verbum citius est dictum quam scriptum: et si omnes stellae et singulae guttae pluviarum essent linguae, et proponerent divinam bonitatem eloqui, tam ineffabilis est bonitas Dei antequam tertiam partem bonitatis enarrarent, omnes pariter essent mutae. Citius vero est aliquid cogitatum, quam vel dictum vel scriptum. Unde si tota arena maris, et singula semina orta de terra essent corda, et vellent scrutari bonitatem Dei, tam super bonus est, antequam decimam partem bonitatis ejus investigarent, omnia corda citius scinderentur. Haec immensa et aeterna bonitas principium est et causa omnium creaturarum, ad cujus fruitionem aeternam Angeli et homines creati sunt. Unde Augustinus: *credimus rerum creatarum, visibilium et invisibilium, caelestium, terrestrium, non esse causam nisi bonitatem creatoris, qui est Deus unus et verus.* Cujus tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suae, qua aeternaliter beatus est, aliquid velit esse particeps, qua vidit communicari posse, et minui omnino non posse. Illud ergo bonum quod ipse erat et beatus erat, sola bonitate, non necessitate aliis communicare voluit, quia summi boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse; quia non valet aliquis beatitudinis ejus particeps existere nisi per intelligentiam, quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habeatur. Fecit dominus rationalem creaturam quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur, et sic aeternaliter beatificaretur. Ibi etiam fruetur anima condelectatione patris et filii et spiritus sancti, quae summum bonum est, et vita aeterna. Deus pater supra modum delectatur in beatitudine filii, et filius similiter in beatitudine patris, et pater et filius in beatitudine sancti spiritus, et similiter spiritus sanctus in beatitudine utriusque. Quaelibet trium personarum delectatur tantum in altera quantum in seipsa, nam omnium trium una est et eadem beatitudo. Et haec condelectatio est eis ex mutua et verissima caritate. Unaquaeque trium personarum dicit alteri verbum illud in Joan., quod dixit dominus Jesus patri, *omnia mea tua sunt, et tua mea sunt*: ideo quicquid tu es, ego sum. Et quicquid ego sum, et vere tu es. Ad desiderium hujus condelectationis invitat fideliter fideles suos dominus Jesus, *petite*, inquit, *ut gaudium vestrum plenum sit, et accipietis.* Plenitudo aeterni gaudii est fruitio condelectationis sanctae Trinitatis. Haec est torrens voluptatis, de quo David dicit Psalm. 35: *de torrente voluptatis tuae potabis eos.* Qui torrens dicitur propter abundantiam quae in Deo est. Unde vero producat iste torrens, dicit Psal. ibid.: *apud te est fons vitae.* Fons vitae est Dei aeterna et immensa largitas, a qua fontis est gaudium sempiternum. Nec sufficit semel aut bis aut millesies potare de isto fonte: ideo fidelis anima aeternam habebit in illo fonte quietem et beatissimam mansionem, cum unicuique dicet dominus: *intra in gaudium domini tui.* In hac vita gaudium totum divinum intrat in gaudentes, quia modicum est et momentaneum quod hic percipitur. Illic vero non totum gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium, ut dicit Augustinus. Qui in hac delectatione sanctae Trinitatis fruitur semper, quid est quod illi erit, et quid est quod illi non erit? Certe *quicquid volet erit, et quicquid nolet non erit*, dicit beatus Augustinus. Ibi etiam anima valde delectabitur in continua visione delectabilis vultus Dei: de qua dicit Glossa super Psalm., quod *visione nihil delectabilius, quia semper amabunt quem semper videbunt.* In ea tanta est delectatio, quod teste Augustino *si possent, mali mallent esse in poenis et Deum videre, quam esse extra poenas et Deum non videre.* Illa enim facies delectabiliter mirabilis est, et plena gratiarum. Itaque omnis poena eorum citius deleretur ex intuitu faciei, quam una scintilla in medio maris extingueretur. Similiter nimis delectabitur in vultu corporeo Jesu Christi, in quem, teste beato Petro, Angeli desiderant prospicere. Ubi causam desiderii ponit Glossa dicens: *tanta est ejus qui pro nobis passus est, hominis gloria posterior, ut etiam angelicae virtutes in caelo, cum sint aeterna felicitate perfectae, non solum immortalis deitatis magnificentiam, sed assumptae ejus humanitatis claritatem semper aspicere gaudeant.* Sed cur cernere ejus faciem desiderant, et nunquam cernere cessant? Nisi quod contemplatio divinae praesentiae adeo Angelos beatificat, ut semper ejus visa gloria satientur, et semper ejus dulcedinem quasi novam insatiabiliter esuriant. Ibi ergo angelicae virtutes et beatae animae semper esuriunt, et semper satiantur. De qua satietate Gregorius: *ne in desiderio sit anxietas satiantur; ne autem in satietate sit fastidium, satiari desiderant. Desiderant ergo sine labore, quia desiderium satietas comitatur; et satiantur sine fastidio, quia satietas ex desiderio semper accenditur.* Ibi singula sputa, singulae lacrymae, singulae guttae sanguineae, quae tempore passionis per illam venerandam faciem defluebant, singulis Angelis et sanctis gerebant specialem delectationem aeternam. De hac facie passibili et mortali dixit olim dominus Jesus discipulis Luc. 10: *beati oculi qui vident* et cetera. Ergo beatissimi sunt oculi qui continue gloriosam eamdem faciem intuentur. Notandum: de claritate vultus Jesu Christi, in Evangelio scriptum est. In resurrectione fulgebunt singularia corpora sanctorum sicut sol, et animae justorum multo amplius fulgebunt, et anima lucidior lucidius corpus habebit; insuper singuli Angeli clariores sunt sole. Omnem istam claritatem congregatam excellit claritas vultus Jesu Christi, sicut dies clarissima excellit noctem tenebrosam: et *civitas caelestis non eget sole neque luna neque stellis, sed claritas vultus illius agni*, teste Joanne in Apoc. *illuminabit eam.* Vultus istius agni est candor lucis aeternae, et speculum sine macula, ut dicitur in libro sapientiae. Qui olim dixit ad patrem, Joan. 17: *quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam.* Ibi dicit Glossa: *claritatem quam dedisti mihi, des singulis ad fruendum aeternaliter.* Similiter in hac vita continue deberemus frui Deo tamquam re plenissime propria in omnibus operibus, et ad omnia opera; in omnibus donis, et ad omnia dona. Ad hoc enim, teste Isaia, filius Dei datus est nobis proprie ad fruendum. Magna caecitas et nimia stultitia est in multis qui semper Deum quaerunt, continue ad Deum suspirant, frequenter Deum desiderant, quotidie in oratione ad Deum clamant et pulsant, cum ipsi, secundum verbum apostoli, sint templum Dei vivi, et Deus veraciter habitet in eis, cum anima ipsorum sit sedes Dei, in qua continue requiescit. Quis unquam nisi stultus quaerit instrumentum foris scienter quod habet reclusum; aut quis utiliter uti potest instrumento quod quaerit, aut quis confortatur cibo quem appetit sed non gustat? Sic etiam vita cujuslibet justi Deum semper quaerentis, sed nunquam fruentis; et omnia opera ejus minus perfecta sunt.

Caput 4

[91193] De beatitudine, cap. 4 Ibi etiam unitur Deo per Deum, cum consuetudines et mores Dei non incessanter tenere vel habere dignoscitur, cum divinae voluntati et exemplis Jesu Christi sanctissimis conformatur, cum singulis virtutibus et donis spiritus sancti secundum ordinationem Dei aeternam perfruitur, cumque divinae potentiae, sapientiae, bonitatis, veritatis et totius divinae beatitudinis particeps efficitur. Haec unio praefigurata est in Lib. Reg. ubi anima Jonathae conglutinata est animae David, et dilexit eum quasi animam suam: quando fidelis anima sic Deo conjungitur, quod omne communicabile percipit per gratiam quod Deus per naturam; quia Deus pater dicet unicuique fideli: fili, tu mecum semper es, et mea omnia tua sunt. Ideoque singuli electi fiunt dii, juxta quod in Psal. 81 dicit: *ego dixi, dii estis.* Haec unio fidelis animae ad Deum fit per Dei filium, quia ideo naturam assumpsit humanam, ut per ipsam eamdem transiret ad unionem divinam. Hanc unionem impetravit filius Dei in oratione devotissima, dicens ad patrem: *sicut tu, pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, et iterum ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum.* Ibi est consummata unio, ubi pater et filius unum sunt, et filius existens caput Ecclesiae cum membris suis, idest cum cunctis fidelibus, ad paternam transit unionem. Ibi anima unitur Deo ad Deum, et illa unio animae fidelis cum Deo non habet interpolationem, sed jugiter fidelem animam constringit ad Deum, quia per Deum fit. De qua dicit dominus *iterum videbo vos*,

scilicet in morte vel in extremo judicio, *et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Videre Jesu Christi nihil aliud est, quam fidelem animam inseparabiliter uniri Deo patri. Gaudium animae est quod nemo aufert, delectabiliter uniri, et taliter uniri ut praedictum est, sanctae Trinitati. In mundo vero unio ad Deum miserabilis et inconstans est, quae nunquam in eodem statu permanet, teste Job, quae ex facili levissimis tentationibus a Deo penitus separatur, quae etiam a familiaritate Dei, peccatis venialibus elongatur. Eja quam vehementer suspirandum esset ad illam beatam unionem. Quantam putas delectationem anima fidelis sentiet in illa beatissima unione, quae tantam percipit suavitatem in domini recordatione. De qua Psal. 76: *renuit consolari anima mea*, in aliquibus transitoriis. *Memor fui Dei, et delectatus sum.* Sed quid sequitur illam delectationem? Respondit Isaias: *memoria memor ero*, de illius unionis delectatione, *et tabescet in me anima mea* in eo quod elongor ab ejus fruitione. Unde Gregorius super illud Cant.: *meliora sunt ubera tua vino: quia in aeterna per speciem et per sublimitatem contemplationis transcenditur quicquid de te modo per fidem vel per Scripturam scitur.* Et *odor unguentorum tuorum super omnia aromata*: idest bona illa quae per contemplationem praeparas, omnia hujus vitae transcendunt munera. Item anima fidelis unitur ibi Deo propter Deum. In illa namque unione non attendit anima principaliter quod sibi utile est, sed pure super omnia quod Deo magnificum est. Valde enim magnificum est Deo et honorificum homini uniri Deo in aeterna beatitudine. Unde Job 7: *quid est homo, quia magnificas eum?* Istam magnificentiam manifeste pronuntiabunt omnes electi Dei, juxta illud Psal. 114: *magnificentiam gloriae sanctitatis tuae loquentur, et mirabilia tua narrabunt.* Mirabilia sunt infimum unire summo, et aeternaliter conjungere veritatem aeternam vanitati. *Est autem Deus verax*, secundum apostolum Rom. 3: *et omnis homo mendax*: et *vanitas* secundum Psalmum. Magna mirabilia sunt, quod illa unione obliviscitur naturae suae, hoc est quod semper super se reflectitur quaerens propriam utilitatem suam, et non alterius: ubi vero nihil quaerit, nisi quod est laudabile creatori. Ibi anima unitur Deo in libertate, quae est de praecipuis donis inter omnia Dei dona, licet libertas in hoc mundo sit initium omnis mali. De hac dicit apostolus Rom. 8: *creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem filiorum Dei.* Vera libertas est in caelis, ubi nemo ligatur peccatorum vinculis, quae vera vincula sunt, juxta illud Prov. 5: *iniquitates suae capient impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringetur.* Quod autem peccatis involuti liberi non sint, omnino testatur dominus in Joanne: *qui facit peccatum*, non est liber, sed *servus peccati.* Unde dicit Anselmus: *peccare non est libertas, nec pars libertatis: posse enim peccare potius est non esse, quam posse. Quisquis enim hoc potest quod ei non expedit, quanto magis hoc potest, tanto magis adversitas et perversitas possunt in illum.* Heu quanta facit et sustinet miser homo pro explenda libidine, quae gravissima essent ei qui ex corde peccata odiret. Non in promptu est, quia graviter peccatorum vinculis constrictus est. Item ibi facit quilibet quicquid vult, quia nihil mali vult, sed omne bonum quod Deo placet, quia radix omnium operum est ibi caritas: de qua dicit Augustinus: *habe caritatem, et fac quicquid vis.* Item ibi habet quilibet quicquid vult, quia nihil mali vult: nam velle quod non decet, est esse miserrimum, ut dicit Augustinus in Lib. de Trinit. Item ubicumque vult unusquisque, ibi est in Deo, qui est vera quies animae, de qua nunc dicit anima aliquando, *in pace in idipsum*, idest in eo qui est immutabilis, *dormiam et requiescam*: et Psal. 114: *convertere, anima mea, in requiem tuam*, idest in Deum. Similiter ubi volet esse spiritus, protinus erit et corpus, dicit Augustinus. Item ibi nemo turbat alium, sed *sedebit* dicit dominus per Isaiam *populus meus in pulchritudine pacis* et cetera. Quoniam teste Psal. 147: *confortavit seras portarum Jerusalem, et benedixit filiis suis in ea.* Item ibi nullus alteri subjicitur: nam teste apostolo, ibi cessabit omnis praelatio; sed soli Deo omnes subjecti sunt, cui subjicere, et servire est vere regnare. Item ibi nihil extra Deum desideratur: *nam ipse est finis omnium desideriorum*, ut dicit Bernardus. Item ibi voluntas cujusque per omnia semper et ubique complebitur, juxta illud Augustini: *omnipotentes erunt voluntates suae, sicut Deus suae: quia nihil aliud volunt quam quod Deus vult: et quod ipse vult, non potest non esse.* In his omnibus vera libertas comprehenditur. Differt autem libertas unius ab alterius, sicut differunt claritas corporum, et incrementa virtutum. Quanto enim amplius in hoc mundo quisque fit servus omnium propter Deum, sicut apostolus qui cum esset liber, fecit se servum omnium, quantoque magis homo seipsum stringit sponte in viis praeceptorum et semitis consiliorum sacrae Scripturae observatione regulari, castigatione corporali, tanto liberior erit in patria caelesti: et quanto minus quilibet occupatur vanitatibus, sollicitudinibus, officiis, administratione rerum temporalium: et quanto quis minus appetit dignitatem et honorem, saecularem praelationem, hominum laudem, inimicorum vindictam, temporalium rerum affluentiam, carnalem amicitiam, saecularem laetitiam, hominum placentiam, et similium, quae ablegant a Deo; tanto liberior in mundo, et tanto liberior fit in caelo. Horum singulorum appetitus hic et in futuro valde cujuslibet diminuit libertatem. Item anima Deo unitur in perfectione, ipso Deo jubente: *perfecti estote, sicut et pater vester* et cetera. In duobus divina perfectio comprobatur: in odio vitiorum, et in amore virtutum. Bonus Deus odit vitium, quia bono malum contrarium est, sicut lux tenebris et aqua igni. Et quia vitia Dei habitationem polluunt in anima, scilicet conscientiae puritatem; quia lumen mentis obscurant, scilicet rationem, ne verum a falso discernatur, vel limpide veritas cognoscatur secundum quam vivere oportet; quia liberum arbitrium subvertunt, ne melius bonum a viatore eligatur. Omnia gratuita dispergunt, scilicet virtutes, quibus homo Deo gratus efficitur, quia dona naturalia corrumpunt, in quibus est imago Dei in anima, scilicet memoriam, intelligentiam, voluntatem: quia affectiones animae a Deo avertunt, scilicet spem, timorem etc. per quas Deus delicias habet in anima, ipso teste, Proverb. 8: *deliciae meae esse cum filiis hominum*: quia omnia bona opera viva in caritate facta mortificant. Similiter Deus amat virtutes et omne bonum semper et ubique, quia quilibet diligit naturaliter sibi simile; et quia ipse summe bonus est, ideo summe amat bonum. Amat autem ideo virtutes, quia vitium enecant, quia firmiter Deo animam jungunt, quia ad omnem gratiam spiritualem habilitant, quia opera peccatis mortificata vivificant, quia hominem interius in affectionibus, exterius in moribus secundum divinam voluntatem ordinant. Ita etiam sancta et perfecta anima vehementer in patria odit vitia et amat virtutes et omne bonum. Sed hic oportet addiscere in hac vita, ut sciat in aeterna vita. Aliquis abstinet a vitiis, qui tamen ea non odit. Ille vero peccata odit, qui ea nunquam nisi cum amaritudine mentis recogitat, qui semper cum dolore cordis de peccatis loquitur et audit loqui, cui gravis est poena videre delinquentes, vel ipsos audire, vel cum ipsis conversari, vel cum eis sedere; qui nunquam sponte praesens est ubi vitia committuntur: et si quandoque cogitur ibi esse, ex hoc gravis sibi crescit afflictio spiritus: qui detestatur omnia incitamenta peccantium, sicut sunt superflua ornamenta, et organica instrumenta. Idem nunquam in vita sua praestat doctrinam, et similiter auxilium vel favorem, exemplum vel occasionem aliquam ad peccandum; sed semper et ubique peccata dissuadet et prohibet quantum potest. Haec omnia verba signa sunt odii. Qui vero delectabiliter cogitat de peccatis vel audit loqui, vel de ipsis loquitur, aut videt delectabiliter delinquentes, vel ibi libenter sedet ubi exercentur, vel aliquos excitat doctrina, consilio, auxilio aut favore, exemplo vel aliqua occasione ad peccandum, nec omnes etiam a peccatis prohibet aut dissuadet quantum potest, ille nullatenus adhuc odit peccatum. Anima autem in hac vita debet addiscere virtutes amare et bona opera, ut statim sciat in aeterna vita. Aliquis exercet se in operibus virtutum, nec tamen amat virtutes. Ille solus amat virtutes et opera virtutum, qui non propter timorem alicujus poenae, nec propter favorem vel placentiam hominum, nec propter aliquod temporale lucrum, sed pure et simpliciter propter Deum in bonis operibus continue se exercet; qui pro virtutibus obtinendis incessanter toto nisu laborat; qui mente vehementer affligitur eo quod in virtutibus incessanter crescere se non sentit, et quod bona opera secundum voluntatem suam et secundum ordinationem divinam semper et ubique non perficit: qui veraciter congratulatur omnibus spirituales gratias et virtutes habentibus, et in virtuosis operibus jugiter se exercentibus: qui omnia impedimenta virtutum et bonorum operum quasi venenum fugit, qui nullum a virtutibus quacumque occasione retrahit, nec bona opera cuiquam prohibet vel dissuadet: sed omnes ad hoc promovet doctrinis, consiliis, auxiliis, exemplis, minis, promissis, orationibus, desideriis, quantum potest. Quanto amplius quidam in amore virtutum et odio vitiorum crescit, tanto se perfectiorem esse cognoscat in hac vita praesenti et futura. Ibi etiam unitur in beatitudine: nam quicquid beatitudinis habet Deus per naturam, ipse habet per gratiam. Hoc impetravit dominus Jesus dicens: *pater, quos dedisti mihi volo ut ubi ego sum, et ipsi sint mecum, ut videant claritatem meam quam dedisti mihi, et dedi eis.* Claritas a patre filio collata est beatitudo, quam dedit singulis electis suis. Deus autem summe perfectus est in beatitudine, quia omne bonum immensum naturaliter et aeternaliter in se habet, et nullum bonum extra seipsum quaerere oportet, et nullius bono, nullius auxilio, aut consilio indiget, cum nihil boni sibi desit, et nemo quicquam boni sibi auferre possit: nam bonum suum sibi innatum est, et natura nullum sibi subjectum ex facili derelinquit: et a nemine cogi potest, quia omnipotens est: et nemo super ipsum est, nemo sibi aequalis est, et a nullo turbari potest, quia mitissimus: et nihil contrarietatis habet, et nunquam mutari potest in sua beatitudine, quia idem semper est, sicut ipse dicit Malach. 13: *ego Deus et non mutor*, et nihil sibi praeteritum est aut futurum, sed semper praesens. Singula horum pertinent ad beatitudinem veram. In hac ergo beatitudine anima unum fit cum Deo, quae ibi nullius indiget creaturae: nam omne bonum in se continentem continet. Cui nemo aliquid boni auferre potest, promittente domino Jesu, Joan. 17: *gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Gaudium animae est unio ad Deum in illa beatitudine. Item ibi nullus cogere potest, quia nihil adversitatis est ibi, nam omnia adversa superavit: ibi nunquam mutari potest, nam semper in eodem fervore beatitudinis est: sicut, heu, in hac vita anima misera nunquam in eodem statu permanet, sed semper mutatur de spe in timorem et e contrario, de amore in odium et e contrario, de bono in malum et e contrario: de facili turbatur, ex facili amore vel timore vel favore cogitur, ex facili gratia sibi aufertur. Indiget etiam continue consilio et auxilio Angelorum et hominum, et nihil boni per se habet, nec quid boni per se potest. Ideo misera anima semper suspirare deberet ad illam beatitudinem, cum apostolo dicens Rom. 7: *quis me liberabit de* *corpore mortis hujus?* Et cum David Psal. 41: *quando veniam, et apparebo ante faciem Dei mei?*

Caput 5

[91194] De beatitudine, cap. 5 Ibi etiam anima laudat Deum ex omnibus viribus suis. Ad hoc enim creata est, ut dicit dominus per Isa. 43: *populum istum formavi mihi, laudem meam narrabit.* Ad hoc movet Eccle. 43: *laudate Deum quantum potestis; adhuc supervalebit, adhuc dignior est omni laude.* Ad hoc movet Joannes in Apoc. 5: *laudem dicite Deo nostro, omnes sancti ejus.* Ista laus erit per Deum unigenitum filium Dei, per quem etiam majestatem Dei omnes Angeli laudant, ut cantatur in praefatione, quia unionem habent cum ipso in quantum est creatura, sicut et ipsi. Haec laus est tanto amabilior sanctae Trinitati, tanto utilior communitati quam facit anima per Dei filium, quam si faceret per seipsam, quanto creator dignior est creatura. Ista laus est animae refectio, cui nulla similis videtur delectatio, ut dicit Cassiodorus. Haec laus procedit ab anima ex nimio fervore caritatis, et ex nimia delectatione ad Deum. O quanta jucunditas ubi omnibus sanctis una erit lingua jubilationis indefessa. Ut dicit Bernardus: *ubi omnes sancti et Angeli concorditer Deum laudant, et tamen dissimiliter.* Sicut enim differunt in cognitione et amore, ita etiam in laude. Hoc opus laudis divinae non abstrahit nec elongat a Deo, nec generat laudanti fastidium, licet sit opus continuum, sicut alia opera ex continuatione saepe ingerunt taedium in hac vita: et haec est ratio, quia laus Dei non tantum est operatio, sed et remuneratio, ut dicit Cassiodorus super Psalm.: et de perceptione muneris et premii nemo lassatur. In laude vero Dei ipse actus est merces, ut dicit Glossa quaedam super Psalterium. Laus ista ducit animam incessanter propter sui detestationem in Deum et ad Deum; et fidelis anima vere tanto est beatior, quanto in laude Dei frequentior. Ideoque sicut homines naturaliter semper appetunt beatitudinem, ita et laudem. Hanc laudem continuam promittit dominus per Isaiam 62: *tota die ac nocte non tacebunt laudare nomen domini.* Ibi etiam anima laudat Deum propter Deum. Licet enim anima fidelis in laude Dei sine delectatione magna nequaquam esse posset, nullatenus tamen ibi Deum desiderat laudare propter proprium commodum, sed pure et simpliciter propter Deum, qui aeternaliter ordinavit ab anima se semper laudari non propter suam sed propter animae beatitudinem ampliandam. Illa puritas aeterna causatur ex hujus vitae puritate. Quanto enim anima fidelis in laude Dei propriam partem minus respicit, et quanto amplius Dei partem quaerit in hoc mundo, tanto laus ejus apparet hic purior, tanto erit excellentior, tanto erit utilior communitati et jucundior, et tanto consequenter Deus qui talem dedit puritatem, apparebit gloriosior. Eja quantum delectabitur anima in Deo, et Deus in anima, quando secundum divinam generationem singula membra corporis et singulae vires animae in laude Dei continue movebuntur. Ibi laudabit anima singula per se quae sunt in Deo per naturam, scilicet potentiam, sapientiam, bonitatem et cetera. Et totam virtutem suam effundet super singula in laude. Similiter laudabit singula in omnibus simul, scilicet solam potentiam in sapientia, bonitate, caritate et cetera. Et sic singula in omnibus conjunctim. Item laudabit omnia simul in singulis singillatim; scilicet potentiam, sapientiam, bonitatem, largitatem, misericordiam

et justitiam. In potentia singillatim, in sapientia singillatim, in bonitate singillatim, et sic de aliis. Haec signata sunt quatuor alleluja in Apoc. 19. Alleluia est laus humanis verbis inexplicabilis. Ibi non laudabit anima omnia quae in Deo sunt successive, scilicet modo potentiam, modo sapientiam, modo bonitatem, et sic de aliis: quia ibi non est successio temporis, et quia omnia videt simul et cognoscit in Deo, et amat, et fruitur, ideo etiam simul omnia laudabit. Item non laudabit anima ea quae in Deo sunt, unum minus, aliud magis; sed aequaliter omnia, quia aeque immensa sunt singula in Deo, et aequaliter laude digna. Similiter anima cognoscit ibi et amat singula per se, quae in Deo sunt, et singula in aliis singillatim, et singula in omnibus communiter, et omnia simul in singulis. Similiter fruitur ibi et unitur singulis per se, et singulis in aliis singillatim, et singulis in omnibus in communi, et communiter omnibus in singulis singillatim. Ex hoc delectabitur anima supra modum, ita quod hoc similiter hic esset faciendum. Ibi laudabit anima Deum in singulis actibus et in singulis momentis secundum dignitatem suam, ut impleatur illud propheticum Ps. 37: *secundum nomen tuum, Deus, sic et laus tua.* Si enim non sufficeret digne laudare Deum in uno actu laudis, similiter nec in alio posset, nec in tertio, et sic de aliis; et sic careret pleno gaudio, quod promisit dominus Jesus fidelibus suis: *petite et accipietis, ut gaudium vestrum plenum sit*, Joan. 15. Gaudii plenitudinem anima percipit, quando Deum in singulis actibus suis et singulis momentis secundum condecentiam suam laudat. Etiam ibi non compleretur desiderium animae, quod promittit Psalm. 102: *replebitur in bonis desiderium tuum.* Fidelis igitur anima hic semper desiderat ut Deum secundum majestatem suam in futuro aeternaliter laudare valeat. Ibi laudabit anima divinam potentiam, quae in sua natura nobis incognita in hoc mundo, aliquantulum tamen est divinis operibus patefacta. Primo magna Dei potentia manifesta fuit, cum Deus ex nihilo cuncta fecit: *dixit enim et facta sunt.* Idem tanta velocitate fecit omnia, sicut si aliquis unicum proferret verbum: et licet omnes mirentur potentiam et magnitudinem creatoris ex magnitudine creaturae, magis admirandum est quod ex tanta potentia tam modica processerunt: et nimis mirabile est quod superbonus Deus, cujus natura est diffundi et communicare bonitatem sibi innatam, tamdiu potuit continere, quod non fecit creaturas quae bonitate sua et beatitudine fruerentur. Postea apparuit eadem potentia, cum omnia viventia delevit aquis diluvii praeter ea quae in arca, ipso jubente, pro semine salvabantur. Item lucebat potentia sua in diversis miraculis in Aegypto: et cum populum suum per mare rubrum transvexit sicco vestigio cunctis Aegyptiis insequentibus, descendentibus in profundum quasi lapis: et cum eum populum, scilicet sexcenta millia et amplius, per annos quadraginta uno cibo pavit, scilicet manna. Item centum octoginta quinque milia quasi una hora per unicum Angelum interfecit. In novissimis vero temporibus valde eluxit divina potentia, quando creator potuit fieri creatura, impassibilis potuit pati, immortalis potuit mori, invisibilis potuit videri, immutabilis potuit et potest sub speciebus panis et vini ab homine sacramentaliter manducari et bibi: haec enim non sunt impotentiae, sed verissimae et maximae potentiae argumenta. Similiter in hoc tempore valde clarescit divina potentia in hoc, quod Deus omnipotens detestans peccata, et vindicans in tertiam et quartam generationem, continere potest vindictam contra tot Paganos, Judaeos, haereticos, falsos Christianos, quorum nihil indiget, ipsum continue tam graviter offendente; quos in uno momento delere posset sine suo damno: unde illud: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas* et cetera. Et in Lib. Sapien. 12, *quod omnium Deus* *es, omnibus te parcere facit.* Fragilitatis indicium est subito contra inimicos expetere vindictam, sicut fortissimus Samson fecit; sed *melior est patiens viro forti; et qui dominatur animo suo*, dicit Salomon, *expugnatore urbium.*

Caput 6

[91195] De beatitudine, cap. 6 Ibi anima fidelis refert gratias Deo pro singulis donis naturalibus et gratuitis animae et corporis, pro singulis spiritualibus et temporalibus, specialibus et communibus collatis et conservatis in terra, et conservandis in patria. Nec gratias aget modo pro istis modo pro illis donis successive, sed pro omnibus simul quae unquam effluxerunt a Deo, et effluxissent si habilitatem alicubi reperissent. Haec gratiarum actio erit per Deum Dei filium, sicut apostolus dicit: *gratias ago Deo meo per Jesum Christum.* Per ipsum solum gratias referre praesumo, cui sola veraciter cognita est magnitudo et multitudo donorum, et nobilitas et utilitas ipsorum: et per magnitudinem virtutum suarum respondere praesumo magnitudini donorum, et per multitudinem virtutum suarum multitudini donorum, et utilitatem donorum digne offerre praesumo Deo patri placentiam filii, cui olim dixit Matth. 12: *tu es filius meus dilectus, in te complacui mihi*, idest beneplacitum meum summe perfeci. Beneplacitum Dei patris in filio est pro universis donis suis digna gratiarum actio. Ista gratiarum actio vehementer ducit ad Deum. Quanto enim amplius dantis qualitas et affectus sinceritas, quantitas donorum et utilitas ipsorum ibi ab anima ponderatur, tanto anima Deo gratior efficitur: et quanto omnipotenti Deo fit gratior, tanto fit omnipotenti semper propinquior. Ibi tantum anima gratulatur divinae sapientiae, quae singulis creaturis convenientissime singula dona reddit et distribuit, quod pro singulis donis Angelorum et sanctorum uberiores gratias reddit quam si ipsa sola percepisset, et potius singula dona esse vult in singulis quam omnia in se sola: sicut nemo in aliqua parte corporis membrorum aliud esse vellet quam divina providentia ordinavit, teste apostolo 1 Cor. 12: *in uno corpore multa membra habemus: omnia autem membra eumdem actum non habent*: ita corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia, ex diversis Angelis et sanctis, et ex diversitate donorum constituitur. Si ergo totum corpus esset oculus vel manus, ubi corpus? Et si unus tantum haberet omnia dona et officia, ubi esset Ecclesia? Nec tamen sequitur ex hoc, quod animam amplius afficiat praemium accidentale, idest gratitudo quam habet ex donis aliorum, quam substantiale, idest gratitudo quam habet ex donis propriis, cum ex uno substantiali magis beatificetur, quam ex omnibus accidentalibus: sed ex parte qua considerat ordinationem Dei sapientissimam et optimam, vult singula dona esse in singulis potius quam in se sola: sed ex ea parte qua bonum proprium naturaliter magis appetit quam aliorum, potius vellet omnia se habere quam alios: sed ubi gratia superat naturam, fidelis anima divinam ordinationem magis quam propriam utilitatem amplectitur. Ibi etiam anima gratias aget Deo propter Deum. Non enim fidelis anima principaliter ad gratias agendum ibi movebitur, eo quod ex gratiarum actione grata Deo efficitur; sed pure movebitur ex divina largitate, ex qua omnia dona effluxerunt ab initio, et effluent absque fine: et quanto anima minus sibi et magis Deo intendit in

gratiarum actione, tanto beatior erit, licet illam beatitudinem principaliter non intendat; et tanto ejus beatitudo communitati jucundior, et tanto Deo gloriosior. Ibi anima gratias aget Deo, qui ei imaginem sanctae Trinitatis impressit, juxta illud Psal. 4: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Et quia spiritum sanctum cum donis suis et omnibus virtutibus in Baptismo contulit, et quia eam corpore et sanguine suo delectabili saepe reficit, et quia ei sacram Scripturam concessit divinam naturam occultam manifestantem, omnem voluntatem suam manifestantem, indicantem nobilitatem, et utilitatem omnium donorum demonstrantem, viam certissimam ad caelestia ostendentem per exempla sanctissima Jesu Christi: et quia sine meritis suis fidem Christianam sibi dedit, qua credere posset sacrae Scripturae promissis et minis, consiliis et doctrinis.

Caput 7

[91196] De beatitudine, cap. 7 Ibi etiam anima continue congratulatur Deo in omnibus operibus sui parvis et magnis, in omnibus judiciis circa bonos et malos, in omnibus moribus suis perfectissimis, in omnibus exemplis Jesu Christi, sanctissimis, in omni beatitudine et perfectione sua, quae consistit in potentia, sapientia, bonitate aeterna et immensa et cetera. Similiter in omnibus non successive, nam haec omnia praedicta perfectissima in Deo esse cognoscit; et haec gratulatio erit per Deum Dei filium, in quo solo vere gaudere Deo possumus, qui solus beneplacitum patris semper in summo perficit et perfecit, sicut ipse testatur Joa. 8: *quae placita sunt ei facio semper*: et David dicit de omnibus aliis, Psal. 13: *omnes declinaverunt* etc. usque ad unum, idest Jesum Christum: et Salomon Eccl. 7: *unum virum ex omnibus reperi, qui supplex Deo patri per omnia et in omnibus complaceret. Mulierem autem non inveni.* Haec congratulatio vehementissime ducit in Deum et ad Deum, propter delectationem quae in ipsa est. Si enim omnia corda essent unum cor, investigare non posset quantam delectationem habet anima in congratulatione Dei. Specialiter congratulatur Deo de redemptione generis humani, ad quam invitat dominus Jesus omnes amicos, dicens Luc. 15: *congratulamini mihi omnes, quia inveni drachmam quam perdidi.* Drachmae perditio fuit totius generis humani a congratulatione separatio: drachmae inventio fuit Christi per passionem ejusdem congratulationis recuperatio. Et notabile est, quod non dicit se emisse, sed invenisse, licet pretioso sanguine et aspera passione genus humanum comparaverit: quia intantum desideravit salutem generis humani, quod inventionem reputavit tali modo se posse hominem a potestate diabolica liberare, et ad beatitudinem aeternam ad quam creatus fuerat, revocare. Similiter notabile est, quod etiam omnes Angelos convocat ad congratulandum, non drachmae, non homini, sed sibi, quasi homo Dei Deus esset, et tota salus divina in ipsius inventione dependeret, et quasi sine ipso beatus esse non posset. Ibi etiam anima congratulatur Deo, non propter se, sed pure propter Deum. Tanta enim puritate anima afficitur in congratulatione Dei, quod potius vult ipsum esse beatum, quam seipsam esse beatam: immo anima fidelis mallet eligere omni beatitudine se semper carere, quam Deum alicujus beatitudinis et perfectionis defectum habere. In omnibus his septem membris praedictis Deus ipse est causa efficiens, materialis, formalis et finalis: ipse est causa movens

animam ad cognoscendum, ad amandum, ad fruendum, vivendum, laudandum, gratias agendum, et congratulandum: similiter ipse est materia in se habens totum quod provocare potest animam ad cognoscendum, amandum etc. hoc est sapientiam et cetera. Item ipse est causa formalis informans animam, qualiter se habere debeat in Dei cognitione, amore et cetera. Similiter ipse est finis, ad quem tendit rationis cognitio et cetera. De his septem potest intelligi illud Salomonis Proverb. 9: *sapientia divina aedificavit sibi domum, excidit columnas septem.* Domus est caeli Empyrei creatio: septem columnarum excisio est septiformis praedicta gratia, in qua consistit plenissima vera beatitudo. Qualiter autem unusquisque se habere debeat in hac vita ut ad illam beatitudinem perveniat, docet Anselmus, dicens: *tantum desiderium tibi esse debet in hac vita perveniendi ad quod factus est, tantus dolor quod nondum ibi es, et tantus timor quod non pervenies, quod nullam debes sentire laetitiam, nisi tantum de his quae dant spem vel auxilium perveniendi.* Circa praedicta debet versari intentio nostra et totum negotium nostrum in hac vita, sicut servis suis fidelibus committit dominus Jesus in Luc. 19 dicens: *negotiamini dum venio*, singulis de commissis sibi negotiis singulos judicare. Obsecro ergo te, domine, propter omnem beatitudinem tibi innatam, praesta cunctis fidelibus in hac misera vita in praedictis crescere de hora in horam, ut manifestetur abundantia gloriae tuae per infinita saecula saeculorum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De divinis moribus

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91188] De divinis moribus *Perfecti estote, sicut et pater vester caelestis perfectus est.* In sacra Scriptura nihil nobis impossibile consulitur vel praecipitur. In hoc verbo domini Jesu non sunt nobis praecepta facta divina vel mores divini, ad quos nemo perfecte potest attingere: sed invitamur ut ad eos imitandos pro possibilitate nostra accedere studeamus, quia haec possumus mediante gratia, et debemus: et nihil dignius, ut dicit Joannes episcopus, quam ut homo sui conditoris sit imitator, et secundum modum propriae facultatis divini operis executor. Est igitur unus mos sive perfectio in Deo, quod immutabilis est in sua natura, ipso testante in propheta: *ego sum Deus, et non mutor*: et beatus Jacob. 1: *apud quem non est transmutatio.* Et ideo immutabilia sunt opera ejus secundum essentiam, scilicet Angelus, anima, caelum, et quatuor elementa: etsi quandoque mittit Angelos, quandoque non mittat: aliquando subtrahat gratiam hominibus, aliquando conferat: quandoque peccata vindicet, quandoque dissimulet: mutabilitas est in creaturis, nullatenus in creatore. Praecipue vero in novissimo die ordinatio sua circa bonos et malos immutabilis permanebit, cum bonis mercedem supra meritum, malis poenam citra merita mensurabit. Et sic et nobis studendum esset ad mentis constantiam, ut nec adversis fracti, nec prosperis illecti aliquatenus a via rectitudinis flecteremur, sicut beatus Job 27: *justificationem*, inquit, *quam coepi tenere, non deseram.* Sed et apostolus, Roman. 8: *certus sum, quod neque mors neque vita (...) poterunt nos separare a caritate Dei.* Sed, heu, nimis inconstantes sumus in sanctis meditationibus, ordinatis affectionibus, in conscientiae securitate, in recta voluntate. Heu quam subito mutamur de bono in malum, de spe in timorem injustum, et e contrario: de gaudio in dolorem injustum, et e contrario: de taciturnitate in loquacitatem, de maturitate in levitatem, de caritate in rancorem vel invidiam, de fervore in accidiam, de humilitate in vanam gloriam vel superbiam, de mansuetudine in iram, de spirituali laetitia vel amore in carnalem, ita quod nunquam uno momento in eodem statu stabiles permanemus, nisi quod, heu, constantes sumus in inconstantia, in infidelitate, in ingratitudine, in spiritualibus defectibus, in imperfectione, in temporis amissione, in levitatibus, in cogitationibus et affectionibus impudicis. Instabilitas autem exteriorum sensuum et membrorum, mutabilitatem indicat affectionum et motuum interiorum. Ad haec tamen merito nitemur, ut nos frequenter uno eodemque modo, idest mature et benigne in statu et in incessu, in omni conversatione nostra aequaliter haberemus. Alius est mos in Deo, sive perfectio, quod omne bonum sibi ex natura placet omni tempore et omni loco, sive in Angelis sive in hominibus sive in aliis creaturis, sive sit bonum naturale corporis, ut est pulchritudo, fortitudo, suavitas, naturalis maturitas; aut animae, ut est ingenii perspicacitas, tenax memoria, subtilis intelligentia, naturalis bona voluntas, arbitrii libertas et similia; sive bonum gratis datum, ut est bene legere, bene cantare, bene praedicare, facundum, continentem, abstinentem esse, compositos mores habere, et similia; sive bonum gratuitum, quod maxime Deo placet, ut est fides, spes, caritas, humilitas, patientia, obedientia, misericordia, veritas,

temperantia, justitia, prudentia et scientia. Item omne malum sibi displicet, semper et ubique in quolibet. Sicut enim justitia injustitiae, immunditia munditiae inimica est, ita divinae bonitati malitia contraria est, quia bonum gratiae privat vel diminuit quod bonus Deus naturae contulit. Similiter nobis placere debet omne bonum semper et ubique et in qualibet creatura, et deberemus bonum solicite tueri et fovere, omnibusque bonum impugnantibus audacter resistere, malum quoque semper et ubique ex corde detestari, et quantum possimus quocumque consilio impedire propter injuriam Dei et damnum proximi, et multo amplius propter contumeliam creatoris quam propter periculum hominis: sed, heu, frequenter res vertitur in contrarium. Cum enim laudatur quis vel diligitur ad gratiam humilitatis, religionis, devotionis, praedicationis, vel alterius gratiae, et nos ex hoc tristitiam concipimus, vel illius gratiam diminuimus; quid aliud quam quod bonum nobis non placeat demonstramus? Aut cum quis otiosa loquitur, detrahit, ridet, et alias levitates seu peccata committit, et nos conridemus, colloquimur, aut cum delectatione cordis talia mala videmus et audimus; quid aliud facimus, nisi quod mala nobis non displicent testes sumus? Alius mos sive perfectio est in Deo, quod omnia futura bona et mala prudenter praevidet, et antequam omnia fiant cognoscit, et quid boni et quid mali possit ex eis oriri discernit: sicut casum Angeli et primi hominis praescivit, et tentari permisit, et quid sequi potuit praecognovit, scilicet generis humani; et quid boni, scilicet filii de incarnatione, et ex hoc major ex unione quam ante est hominis glorificatio. Similiter praevidenda nobis essent omnia verba et opera nostra, nutus et incessus nostri, et quid boni, quid mali nobis, quid scandali, quid emendationis ex ipsis aliis possit evenire. Item praecogitandum esset, si tentationes fortassis in futurum insurgerent, sive a Daemonibus sive ab hominibus amicis carnalibus sive spiritualibus, qualiter resistendum, qualiter tolerandum, qualiter evadendum, quia minus feriunt jacula quae praevidentur. Item praevidendum quid futurum in separatione corporis et animae: quantus dolor imminet corpori, quantus timor animae, quantum periculum. Item ubi manendum, cum Deo vel cum Diabolo, in caelo vel in Inferno: quanta jucunditas cum Deo manentibus, quanta infelicitas ab ipso recedentibus, utile esset omnibus in mente jugiter hoc versari: ideo Moyses optavit Deuter. 32: *utinam saperent et intelligerent, et novissima providerent.* Alius modus sive perfectio est in Deo, quantumcumque a creatura sua offenditur et contemnitur, nunquam tamen ipsam naturam odit, sed vere eam diligit, et bonum ejus ferventer Deus desiderat, licet malum ejus detestetur, et providet ei temporalia absque suo desiderio, et spiritualia si ea concupiscit: facit enim solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super justos et injustos. Ad hanc perfectionem similiter tendere deberemus, ut quantumcumque nos homo laederet, nunquam tamen naturam suam odiremus, sed omne bonum ei optaremus, et quantumcumque corporale vel spirituale auxilium a nobis expectaret, subsidium a nobis protinus inveniret. Perfectum enim odium habet Deus, et nobis licitum est, ut non propter hominis dilectionem, vitia diligamus, nec propter detestationem vitiorum naturam hominis detestemur, sed naturam diligamus, vitia detestantes. Alius mos in Deo, quod nunquam ex parte ipsius unus de alterius malitia recipit detrimentum. Nihil enim nocet sancto Michaeli casus Luciferi, nec Judae malitia beato Petro caritatem diminuit. Sed, heu, nos miseri unius religiosae personae excessum in totum claustrum refundimus, immo in totum ordinem; sed et omnes religiosos pro peccato unius penitus condemnamus; et si ab uno inimico nostro laedimur, totam progeniem et multos pauperes innocentes persequimur, et amicos et familiares ipsius quantum possumus indebite molestamus, quod dominus in lege prohibuit dicens: *non portabit filius iniquitatem filii, sed unusquisque onus suum portabit*, dicit apostolus Galat. 6. Heu, quoties contingit cum aliquis turbatus est, quod etiam ipse Deus, licet immerito, de hoc frequenter recipit detrimentum, ex eo quod tunc non vult cantare vel studere, nec legere nec orare. Alius mos est in Deo, quod nunquam propter misericordiam justitiam deserit, nec propter justitiam misericordiam derelinquit: nunquam enim aliquem judicat vel condemnat sine misericordia, nec alicujus miseretur sine justitia: sed nos miseri cum justitiam servare contendimus, misericordia extinguitur; et cum alicui misericordiam exhibemus, justitia penitus sepelitur, licet Scriptura utrumque simul commendet, Proverb. 3: *misericordia et veritas non te deserant*, et Psal. 100: *misericordia et judicium* et cetera. Alius mos est in Deo, cum omnes sancti et omnes creaturae aliquando clament vindictam Dei contra peccatorem, sicut in Apoc. 6 legitur quod omnes clamabant, *usquequo, domine, verus et sanctus, non judicas, et vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?* Deus tamen patienter et misericorditer expectat peccatorem usque ad mortem, ut misereatur sui, si converti velit a via sua mala, quia non delectatur misericors Deus in perditione vivorum. Sed nos impatientes in momento antequam ad plenum fodiatur peccatori fovea, maledicentes, et vindictam clamantes, eum proponimus sepelire, improperantes Deo, quare tamdiu sustineat peccatorum malitiam, contra bonos, non considerantes quanta bona sapiens Deus ordinavit de malitia impiorum: quia tantum laudandus est Deus, et tantae misericordiae est sustinere malum in malitia, ac si mundum conservaret a peccato, vel eriperet a peccatis: hoc enim commendat omnipotentiam suam: non enim est magnae potentiae iniquum in foveam Inferni demergere, sed misericordiam suam parcendo maxime et miserando manifestare. Alius est mos Dei sive perfectio, quod creaturis communicat quicquid communicabile et ab eis receptibile est, etiam singulis momentis communicat, cum habilitatem invenit, licet videat in eis non proficere: humanam naturam univit cum filio suo in una persona, quod maximum est, et animam creavit capacem Trinitatis praeter alia dona spiritualia reficiens eam carne et sanguine dilecti filii sui. Item nihil incommunicatum reliquit. Hoc est proprium divinae bonitatis: nam quod sibi naturale est, communicavit Deus per gratiam creaturis; Angelis communicavit beatitudinem, nunquam expertis miseriam, choro apostolorum potestatem, ut quicquid solvant vel ligent in terra, solutum et ligatum sit in caelo: choro prophetarum sapientiam praenoscendi futura omnia quaecumque facere disposuit: choro martyrum fortitudinem contra adversa: choro confessorum inter prospera et adversa constantiam: choro virginum continentiam inter carnis illecebras. Item quibusdam spiritualiter communicavit aliquod quod habet ex natura, ut Abrahae largitatem, Moysi mansuetudinem, qui mitissimus hominum fuit; Joseph providentiam super Aegyptum, Samsoni fortitudinem, Eliae zelum justitiae, patientiam Job et Tobiae, Eliseo mortuorum suscitationem, Danieli judicii discretionem, Samueli fidelitatem, David contra persequentes misericordiam, Salomoni prudentiam, Joanni Baptistae sanctitatis et veritatis amorem, beatae virgini humilitatem, Petro caritatem, Joanni Evangelistae castitatem, beato Paulo zelum animarum et cognitionem supernorum: singuli in istis aliis excellebant, licet omnes eamdem habuissent. Sic nos invicem communicare debemus, non solum oculos videre pro aliis, aures ad audiendum confessiones, os ad praedicandum, ad dandum consilia, pedes ad ambulandum, cor ad meditandum pro aliorum salute: verum etiam quicquid habemus in spiritualibus sive in temporalibus, quicquid possumus exterius per opera, intus per desideria, et quicquid sumus in corpore et in anima, singulis in Purgatorio et qui nunc vivunt et postmodum non erunt, ut secundum voluntatem Dei vivant in praesenti et in futuro. Alius est mos Dei, quod graves et multas injurias suas statim paratus est remittere, cum quis firmiter cessare et veraciter emendare proponit: immo propter unicum gemitum cordis contriti obliviscitur, sicut dicit Scriptura, quod postea nunquam damnat ulciscendo, si sic permanserit, nec improperat confundendo, nec minus diligit imputando, nec alienatur eidem familiaritatem subtrahendo. Nos vero miseri, cum vestigia Dei sequi merito deberemus, vix etiam unquam petenti veniam, ut pro posse satisfacienti volumus ex corde modicam injuriam semel nobis illatam dimittere, aut si dimittimus, vix unquam tamen obliviscimur, quoniam de suo incommodo gaudemus: et si contingit adversitas, minime dolemus, aut minus quam ante diligimus: aut si non improperamus illatam injuriam vel non conquerimur, quae duo rara sunt, familiaritatem tamen nostram sibi subtrahimus, et consilium aut auxilium necessitatis tempore denegamus, cum etiam veniam non petenti nec emendam exhibenti merito parceremus exemplo Jesu Christi, qui pro crucifixoribus suis veniam non petentibus sed irridentibus exoravit: cum nihil faciat Deo sic similem, sicut dicit Chrysostomus, quemadmodum malignis et laedentibus esse placabilem; et cum sit cumulus perfectionis inimicos diligere et pro ipsis orare, sicut dominus Jesus fecit, sicut dicit Glossa super Matthaeum. Alius est mos in Deo, quod a nemine quicquam exigit supra posse in jejuniis, orationibus, vigiliis et eleemosynis, castigationibus corporalibus, disciplina regulari et similibus: et si deficit in magnis operibus ad diluenda peccata, sufficit Deo in minimis, scilicet in lacrymis ex corde procedentibus, ut de Ezechia legitur, cujus lacrymas respexit dominus, et quindecim annos sibi adjecit, mutans sententiam mortis quam protulerat per prophetam. Similiter lacrymas beati Petri pro peccato gravissimo misericorditer exaudivit, cum ex audito gallo flevit amare pro peccato negationis. Si vero lacrymas quis habere non posset, sufficit Deo in verbo ex corde contrito venienti, sicut legitur de latrone; qui cum diceret domino, *memento mei* etc. respondit: *hodie mecum eris* et cetera. Si vero usum linguae amitteret, gemitum cordis contriti pro pleno Deus reciperet, sicut dictum est: *quacumque hora peccator ingemuerit, omnium iniquitatum ejus non recordabor*. Sed si infirmitas omnium membrorum usum abstulisset, quod nec membrum movere posset, nec gemere prae debilitate; adhuc sufficeret Deo in bona et sincera hominis voluntate pro offensa gravissima. Item et nos a nullo amplius desiderare quicquam debemus, sive saeculari sive religioso, quantumcumque sit astrictus voto, si fideliter fecerit pro suo posse. Alius est mos Dei, quod nulli imputat defectus corporis naturales, sicut est caecitas, surditas, membrorum deformitas qualiscumque, vel defectus naturales in anima, sicut est stoliditas, defectus intelligentiae, ingenii, memoriae, rationis, aut timor naturalis: propter hujusmodi defectus Deus neminem abjicit aut contemnit; sed defectus spirituales, quos auxilio Dei ex facili quilibet posset evincere, graviter imputat; scilicet magnitudinem quorumlibet donorum, appetitum superfluorum, tristitiam de profectu bonorum, gaudium de afflictione justorum, bonorum operum perversionem seu detestationem, bonae famae aliorum denigrationem vel diminutionem, privatum amorem firmiter tenere, singularem sensum nullatenus relinquere ad placentiam hominum, frequenter studere, odire correctionem, amare adulationem, quaerere extraneas consolationes, fovere carnales affectiones et similia. Ita et nos neminem debemus despicere, si non est in eo sanitas, membrorum integritas, corporis fortitudo, formae pulchritudo, eloquentia vocis, habilitas ad cantandum et legendum; quae nullus per se habere potest, sed pro habentibus Deo gratias agere, pro non habentibus patientiam habere, et quantum possumus, defectus eorum supplere. Alius mos est in Deo, quod unicuique gratiam praestat secundum suam capacitatem, sicut legitur in Evangelio: *quod uni dedit quinque talenta, alii duo, alii unum, unicuique secundum propriam virtutem.* Unde quanto magis cor hominis per caritatem Dei et proximi dilatatur, et quanto amplius per bonas meditationes, per ferventes orationes, per justa desideria, per opera humilitatis et supererogationis habilitatur, tanto majorem gratiam Deus omnipotens elargitur; et quanto diligentius collata gratia conservatur, et ea quisque utitur ad laudem Dei et universitatis utilitatem, tanto ad ulteriorem gratiam praeparatur in praesenti, et gloriam in futuro. Dilatandum est igitur cor nostrum, et frequenti desiderio praeparandum, ut Deus dives in omnes qui invocant illum secundum suam magnificentiam, abundanter super nos possit effundere gratiam suam. Quemcumque etiam contingit dispensare bona spiritualia in praedicatione et in consiliis, advertat diligentissime ne sanctum det canibus, et margaritas projiciat ante porcos; sed dies diei eructet verbum, et nox nocti indicet scientiam, hoc est perfectis perfectiora, imperfectis minus perfecta, tamquam prudens dispensator provideat, sicut apostolus 1 Cor. 2: *sapientiam loquatur inter perfectos*, sed simplicibus nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum. Temporalia vero unicuique indigenti secundum capacitatem, idest secundum puram necessitatem, et non amplius, subministret. Alius mos est Dei, quod ab eo plus exigit cui plus committit, sicut dicitur in Evangelio Luc. 12. Cui enim abundantius providet in temporalibus, ab eo exigit ut abundanter procuret eleemosynas pauperibus; et cui majorem confert sanitatem et corporalem fortitudinem, ab eo jejuniorum, vigiliarum, orationum, peregrinationum et bonorum operum magis expedit exercitium. Item cui plurima et gravia peccata dimittit, seu a peccatis custodit, majorem dilectionem et digniores poenitentiae fructus ab eo requirit. Item cui excellentiora dona gratuita, scilicet virtutes, et meliora naturalia, scilicet ingenium, intellectus, memoria, voluntas, arbitrii libertas et membrorum integritas, et spiritualia plura et digniora, scilicet devotio, securitas conscientiae, frequentior confidentia, spirituale gaudium, maturitas sermonis, ad perfectionem fidelitas, diligentia ad bona opera, pura intentio, zelus animarum, fervor orationis, a Deo frequentius conceduntur, ab eo frequentius gratiarum actiones merito exquiruntur. Item quem plus benignus Deus ad cognitionem bonitatis, aeternitatis, immensitatis, omnipotentiae, largitatis, caritatis, sapientiae, misericordiae, justitiae, veritatis, fidelitatis, patientiae, humilitatis, suavitatis et nobilitatis suae plenius et frequentius admittit, ab ipso abundantiorem laudem et frequentiorem et ferventiorem requirit. Item quem ad quaerendam et cognoscendam majorem perfectionem illuminat, ut eam opere compleat, et in cognitam magis et magis proficiat, ab ipso magis expostulat: nihilominus necesse est, ut ipse ad eamdem cognoscendam et imitandam verbis et exemplis, orationibus, et desideriis, quoscumque habiles cognoscit quantum potest inducat. Providendum igitur nobis est, ut singula praedicta dona nobis commissa, cum usura domino referamus, ne in ratione reddenda quod nobis commiserat auferri jubeat, et cum servo pigro recondente domini talentum in sudario, in tenebras nos miserabiliter mitti jubeat exteriores. Alius est mos Dei, quod facta hominum non judicat sicut apparent exterius, sed secundum intentiones cordium interius omnia discernit in sua immensa et ineffabili sapientia, ideoque opera secundum intentionem punit graviter, vel remunerat excellenter. Similiter secundum visionem oculorum aut secundum auditum aurium judicare non convenit opera hominum; sed sive benignum vultum, sive seriosum nobis ostendant, sive blande, sive aspere nobis loquantur, sive dent munuscula, sive non dent; in omnibus quantum possumus, non tantum quod fiat, sed etiam qua intentione fiat studeamus advertere, et secundum talem intentionem regere nos debemus. Potius autem sustinenda sunt ab amicis veris qui bona intentione emendandi gratia, dura verba loquuntur, quam blanda verba et dulcia ab eis qui non vere diligunt, nec aliquem fructum intendunt, sed tantum placere contendunt: quia meliora sunt vulnera diligentis, dicit Salomon, quam fraudulenta oscula odientis. Alius mos est in Deo, sive perfectio, quod verax est in promissis. Facilius est enim, ipso teste, caelum et terram transire, quam unicum verbum suum falsificari vel mutari: non enim accepit dominus Jesus verba in vento, sicut nos facimus; sed singula verba quae loquebatur in tempore, dicta sunt ab aeterno in sua sapientia. Sicut autem verificavit verba prophetarum ardua de ipso praedicentium, scilicet incarnationem, nativitatem, passionem, resurrectionem, ascensionem, spiritus sancti missionem; ita complebit resurrectionem generalem promissam, et judicium futurum; et solvet promissum pauperum, cum eos ad judicandum duodecim tribus Israel in judicio super sedes duodecim sublimabit; et promissum lugentium, cum ipsos sicut mater filios personaliter consolabitur: et promissum humilium et superborum, cum eos secundum quod humiliati et despecti sunt, exaltabit, et superbos quantum se glorificaverunt humiliabit, et promissum oppressorum, cum de mandato Dei colla opprimentium conculcabit: nam fidelis deos in omnibus verbis suis, et quaecumque promisit, potens est facere. Sic et nos veraces esse decet, ut promissum quo nos in Baptismo patrini nostri obligaverunt, fideliter servemus, scilicet tenere totam fidem Catholicam, et renuntiare Diabolo et pompis ejus, implere decem praecepta. Insuper quae postea sponte promisimus, sive obedientiam, sive continentiam, sive abstinentiam, sive religionem et similia. Item veraces esse debemus ad proximum, ut sit sermo noster, est, non est; idest omne quod loquimur corde intendamus; ut si quicquam alicui promisimus, aut si alicui mortuo aut vivo in aliquo obligati sumus, solvere non tardemus, quia veritatem requiret Deus, et retribuet abundanter veritatem contemnentibus. Heu heu quam odiosa est veritas, quae optima est, per quam est omnis salus: qui autem odit veritatem, odit Christum; immo etiam sunt veritatis proditores; unde Joannes Chrysostomus: *non solum ille proditor est veritatis qui palam pro veritate mendacium loquitur; sed etiam ille qui veritatem libere non pronuntiat, quam libere pronuntiari oportet: aut non libere veritatem defendit, quam libere defendi convenit, proditor veritatis.* Alius mos est in Deo, quod non est personarum acceptor, sicut dicitur Act. 10. Neque enim in veteri lege potentes et nobiles, sed humiles constituit judices super populum suum, sicut Moysen et Josue, Gedeon, et similes: neque postea elegit ad regnum potentes et nobiles, sed de humili stirpe gemini Saul filium Cis; et David minimum inter fratres de pascuis ovium in regem sublimavit. In primitiva etiam Ecclesia non potentes, sapientes et nobiles, sed piscatores ignobiles constituit principes super omnem terram, ipsis regimen Ecclesiae committendo, et quae stulta sunt mundo, elegit, scilicet idiotas, ut confundat sapientes, sicut dicit apostolus Cor. 1. Item hodie nulli confert gratiam gratuitam propter potentiam, nobilitatem, fortitudinem, aut pulchritudinem corporalem: *sed in omni gente qui timet Deum et operatur justitiam, acceptus est illi*, sicut dicit Petrus Act. 10. Nec solum divites, potentes et formosos vocat ad caelum, sed etiam pauperes, coecos et claudos, debiles, infirmos et ignobiles compellit intrare, et humiles personae maxime proficiunt in Ecclesia Dei, et in gratiis spiritualibus abundant. In postremo etiam judicio personas regum et principum non accipiet, sed magnum et parvum aequaliter judicabit; nec secundum potentiam, nobilitatem aut pulchritudinem, sed secundum humilitatem, caritatem, unumquemque in gloria sublimabit. Similiter nec nos personam cujusque debemus accipere: quia, ut dicit Gregorius, hominem ad hoc quod homo est, idest quia ad imaginem Dei factus est, debemus honorare, non ob aliquid quod circa ipsum est, idest propter divitias, vestes pretiosas, potentiam, nobilitatem, amicorum et cognatorum multitudinem: nam acceptio personarum in sacra Scriptura pro magna imperfectione reputatur. Absit etiam ut praedicator vitam divitum, nobilium et potentium habentium hic consolationem suam in praedicatione commendet: vitam vero pauperum et afflictorum hic gementium irrationabiliter repraehendat. Absit etiam ut confessor propter juventutem, pulchritudinem, potentiam, divitias et nobilitatem, et propter suum lucrum et commodum potius audiat quam alium, vel ad ipsum eat cum labore, aut plus temporis expendat cum ipso, quam cum sene, paupere, infirmo, ignobili, qui forte amplius indigeret; sed talibus hac intentione amplius est insistendum, quia possunt magis quam alii peccare, et plures ad peccandum inducere. Absit etiam ut dantes eleemosynas pauperum personas accipiant; sed ubi major est indigentia, major et frequentius detur eleemosyna: et qui ad majorem perfectionem proficere cognoscuntur, majori subsidio adjuventur. In omnibus tamen, secundum doctrinam apostoli, Rom. 13: *cui debemus timorem, timorem, et cui honorem honorem*, et cui amorem amorem et cui familiaritatem familiaritatem, ratione majoris sanctitatis, vel praelationis, vel ratione ordinis clericalis. Alius est mos Dei, quod ipsi cura est de omnibus creaturis tam de minimis quam de maximis, animalibus natatilibus, volatilibus, etiam de passeribus, quorum duo veneunt dipondio, nec unus est in oblivione coram Deo. Item de magnis et parvis vermibus. Haec enim omnia in esse conservat, eisque vitae necessaria continue subministrat. Item de quatuor elementis curam habet, et omnium quae ab eis nascuntur vel nutriuntur, sive vegetantur, ut herbae et arbores, sive vivant, ut cetera animalia. Praecipue vero gerit curam hominum, quos ad imaginem et similitudinem suam fecit, quos membra dilecti filii sui constituit, et templum spiritus sancti ordinavit, singulis singulos ad custodiam deputans, in carne et sanguine pretioso unigeniti sui reficiens; quodque praestantius est, peccatoribus inimicis suis vitae necessaria providet abundantius quam amicis. Item curam gerit animarum, quibus oblationes sacerdotum proficiunt ad poenarum remedium, licet ipsis sacerdotibus ex ejusdem oblationibus indigne offerentibus damnatio generetur. Similiter per desideria triumphantis, et per suffragia militantis Ecclesiae adjuvantur. Et licet homines orationibus, eleemosynis, jejuniis, peregrinationibus extra caritatem factis propria peccata delere non sufficiant, pie tamen credi potest quod ex eisdem mitigationem et absolutionem poenarum ex benignitate Dei suscipiunt, cum pro eis fiunt, si viventes in hoc saeculo meruerunt. Angelorum curam etiam magnam habet, quos in tanta beatitudine creans, absque omnis mali experientia conservavit immunes et conservat. Similiter et nos curam gerere debemus quarumlibet creaturarum, ut singulis secundum Dei ordinationem utamur, ne in die judicii ipsas in malitiae nostrae testimonium habeamus. Item curam omnium hominum, ut commodum et incommodum singulorum nobis medullitus sumamus, ipsosque ab iniustitia retrahentes desideriis, orationibus et bonis exemplis in domino confortemus. Item curam animarum in Purgatorio, ut ipsarum poenas operibus misericordiae frequenter mitigare curemus. Item curam Angelorum, ut praemium quod ipsis ex eorum obsequio et custodia de nostro profectu debetur, ex culpa nostra ipsis nullatenus subtrahatur. Item curam Dei prae omnibus gerere debemus sollicite, ut semper et ubique quicquid ei de nobis maxime placeat, et ad quae nos maxime ordinaverit, exequamur. Alius est mos Dei, quod nunquam turbatur: et licet Scriptura saepe referat de ira et furore Dei, nequaquam credendum tamen est ipsum posse turbari; sed cum peccata vindicat, vel ex justitia gratiam subtrahat, irasci et turbari. Ipse vero impassibilis non habens contrarium, et tantae simplicitatis, et tanta sibi jucunditas et felicitas est in natura, quod in ipso nulla turbatio locum habet. Similiter et nos quantumcumque possumus, turbationem nostram vitare debemus, quia modica vel potius nulla gratia quiescere potest in anima turbata. Ad vitandum ergo turbationem, necessaria est vehemens circa Deum occupatio, et dilectio fortis ut mors, quae virtutem mortis operetur in nobis, ut nulla opera proximorum videntes non videamus, et verba noxia, vel nobis contraria audientes, non audiamus: nec corda nostra in talibus occupemus, sed simus quasi caeci et surdi, et quasi muti, et quasi non habentes corda, sicut David de se dicit Psal. 37: *ego tamquam surdus, et sicut mutus* et cetera. Instantes tantum fideliter et ferventer his quae Dei sunt, et alios in omnibus propriae conscientiae relinquentes, sive judicio praelatorum, sive extremae vindictae Dei dicentis: *mihi vindictam, et ego retribuam eis in tempore.* Similiter et aliorum turbationem quantumcumque possumus, vitare debemus, ne ipsi nos e contrario perturbent, ut saepe fieri solet, ut ex hoc remordentem conscientiam ipsi habeamus. Quicquid in sanctis meditationibus, justis desideriis, orationibus, aliisque bonis operibus subtrahatur universitati, sive in caelo sive in terra, bonis et malis, sive in Purgatorio nobis turbationem ex justa causa promoventibus, omnipotens Deus amator justitiae inultum in novissimo die non relinquet. Alius est mos Dei, quod in omnibus operibus suis et ordinatione nihil commodi sui respicit, sed pure et principaliter aeternae et immensae bonitatis suae abundantiam, et hoc ad humanae et angelicae creaturae utilitatem. In creatione quippe et conservatione caelorum, quatuor elementorum, et omnium quae in eis sunt, non considerat suum commodum, sed hominum et Angelorum fructum. Similiter quicquid ordinat in creaturis quibuscumque, sive sit temperies sive intemperies, sive penuria fructuum sive abundantia, sive sanitas sive pestilentia: quicquid etiam facit circa homines conferendo gratiam sive subtrahendo, sive permittit eos sanos esse, fortes, debiles vel infirmos pauperes sive divites, vivere sive mori, sive permittit regnare bonos sive malos, intueri, sive affligere pauperes, sive juste judicare, sive judicium pervertere; omnia ordinat, omnia facit, omnia permittit propter suam inaestimabilem bonitatem, et hominum communem utilitatem. Similiter in omnibus desideriis, orationibus, jejuniis, eleemosynis, verbis nostris, et in aliis omnibus quae facimus, dimittimus, sustinemus a Deo, pura debet esse intentio nostra, ut nec placentiam nec displicentiam hominum aut nostrum commodum attendamus, aut gratiam in praesenti, aut gloriam in futuro; sed tantummodo pure et principaliter propter Dei admirabilem bonitatem, et secundario proximorum salutem. Sed quanto magis et purius partem Dei respicimus, et quanto minus nostram et aliorum utilitatem attendimus, tanto acceptabilius est Deo, et tanto universitati fructuosius opus nostrum. Heu quantum Deo deperit, et universitati, quod in factis nostris aliquid respicimus, nisi pure Dei bonitatem. Cum enim ventilabro suo separabit paleam a tritico, sicut dicitur Matth. 13, per sapientiam suam purum dividet ab impuro, tunc solum triticum in horreum assumet, palea comburente, idest solum id quod propter Deum factum est pure vel dimissum vel passum, in caelo remunerabitur, et universitati utile redditur, dicente propheta, 17: *retribuet mihi dominus secundum justitiam meam, et secundum puritatem manuum mearum in conspectu oculorum ejus.* Alius est mos Dei, quod omnia opera sua in summo bene fecit: opus quippe caeli et terrae, Angelorum et hominum et aliarum creaturarum adeo bene fecit, ut melius excogitari non posset. Similiter opus redemptionis, quod nemo alius in caelo nec in terra facere potuit, sicut legitur in Apoc. In summo bene fecit, prudenter vincendo Diabolum in ligno quo vicerat, sub humana fragilitate semper celans divinam potentiam: quia si Daemones cognovissent, ut dicit apostolus 1 Corinth. 2, *nunquam dominum gloriae crucifixissent*, idest crucifigi persuasissent. Similiter quicquid hodie facit, sive peccata vindicet, sive dissimulet propter poenitentiam, sive gratiam subtrahat electis, sive conferat, sive fideli animae quandoque se familiarem, quandoque alienum exhibeat, sive sit ventus, sive pluvia, sive aura frigida, sive calida, sive sicca sit via, sive madida, sive fructus terrae abundet, sive pereat, pro illo tempore melius fieri non posset; quia ex nimia caritate et benignitate immensa sua sapientia singula debito tempore operatur. Opus vero remunerationis in summo benefaciet, cum singulis peccatis, et singulis membris quae fuerunt arma iniquitatis, reddet justam poenam pro quantitate et qualitate commissionis, et tamen singulis bonis voluntatibus, verbis, factis, et exemplis justam mercedem restituet pro quantitate caritatis. Similiter et nos diligentiam apponere debemus ut singula opera nostra quantum unquam melius possumus, faciamus ex omni virtute domini nostri Jesu Christi, et cum omni desiderio triumphantis et militantis Ecclesiae, et sub nomine creatoris, quasi tota salus nostra et omnis laus Dei et universitatis utilitas ex uno opere dependeat, quasi nunquam ad id opus reversuri, neque opus aliud postmodum incepturi. Quoties enim aliquod opus facimus, aut ad aliud opus ferventer properantes ex solo desiderio alterius operis, statim flacescit animus in opere in quo sumus; verbi gratia, cum sumus in oratione vel in alio opere, et proponimus scribere vel aliud opus facere, statim orationem minuit noster affectus, et citius absolvimur ab incoepto. Alius est mos Dei, quod nullum judicat secundum praeteritam vel futuram malitiam vel bonitatem quam ipse cognoscit in homine, sed secundum praeteritam justitiam: sicut Paulum non damnavit propter praeteritam malitiam, nec Judam salvavit propter praeteritam justitiam. Sed nos miseri, quantumcumque aliquis proficiat in virtutibus vel sanctitate, frequenter tamen praeteritae recordamur injustitiae: si autem justus cadens a via justitiae in aliquo semel excidit, et si resipiscat, nequaquam tamen sanctitatis praeteritae recordamur. Alius est mos Dei, quod nunquam bis punit in idipsum, si una poena sufficiat, et si sequitur correctio inter flagella. Nos autem miserrimi pro una nobis illata injuria, centum si esset possibile, graviores molestias inferremus. Fidelis anima toto nisu conformare se debet praedictis divinis moribus pro posse suo: quanto enim conformior erit in istis anima creatori suo in saeculo, tanto conformior erit in futuro: et quanto conformior, tanto beatior, et tanto laudabilius Deo, et universitati utilius. Jam gaudendum est fideli animae, quia praedictos mores Dei habebit in aeterna vita, cum ei similes erimus, et videbimus eum sicuti est. Eja piissime Deus, qui animae nostrae tuam imaginem absque nostro desiderio impressisti, petimus per omne quod tu es, cum omni quod tu es, praedictos mores misericorditer imprimere nobis digneris, ne in vanum circa nos laboraveris, ne in vacuum, immo periculose vivamus, si non tuum servitium circa nos ad finem debitum perducamus.

Sunt et alii mores in Deo, in quibus non est imitandus, sed potius admirandus: scilicet quod ipse solus occulta cordium scrutatur, solus seipsum perfecte cognoscit et amat, et fruitur ac laudat, ipse sibi solus sufficit, et non indiget extrinseco: ab ipso solo omne bonum procedit, omnium beatitudo in ipso solo consistit, ipse solus habet immortalitatem et inhabitat lucem inaccessibilem, ipse solus de nihilo aliquid fecit, ipse solus omnia in esse conservat, ipse solus peccata condonat, ipse solus scit horam judicii, ipse solus scit numerum electorum; benedictus Deus, amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De humanitate Domini nostri Jesu Christi

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Articulus 1

[91163] De humanitate Christi, a. 1 *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*: 1 ad Timoth. 1. In verbis propositis apostolus describit divinae incarnationis, et humanae redemptionis sacramentum. Primum ibi: *Christus Jesus.* Dicit enim Damascenus, quod *Jesus significat Deum humanatum; Christus vero e contra hominem deificatum: quia duae naturae in una persona*

filii se circumdederunt: quia divinitas potentiam exercet in actibus humanis, dum leprosus tactu mundatur, mortuus tactu vivificatur, caecus tactu illuminatur, et sic de aliis: et humana natura propria sua servans, in potentia divinitatis se ostendit, dum solem obscurans moritur, dum petram scindens crucifigitur, dum potestate propria animam ponens, et iterum eam sumens sepelitur. Dicitur autem sacramentum juxta etymologiam, quasi sacrum secretum. Revera hoc sacramentum, scilicet dominicae incarnationis, est et sacratissimum et secretissimum. Sacratissimum, Joan. 10: *quem pater sanctificavit, et misit in mundum*: Luc. 1: *quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei*; unde vocatur sanctus sanctorum. Secretissimum quidem Matth. 11: *nemo novit filium, nisi pater*: unde apostolus dicit ad Ephes. 3: *hoc sacramentum absconditum a saeculis in Deo*, idest in sola Dei notitia, ut dicit Glossa. Verumtamen sciendum est, quod hoc sacramentum fuit a principio angelicis spiritibus manifestum, Daemonibus vero occultatum, fidelibus etiam misericorditer revelatum. De primo dicit apostolus 2 Timoth. 3, *quod apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis*: unde Augustinus: *sicut fuit illud mysterium absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret principatibus et potestatibus in caelestibus.* Hujus autem ratio est, quia *omnes sunt administratorii spiritus* ad Hebrae. 1, *missi in ministerium propter eos qui hereditatem capiunt salutis*: quod quidem fit per incarnationis mysterium. Unde oportuit ipsis omnibus hoc mysterium manifestari a principio. Haec autem manifestatio fuit in generali, non in speciali: unde Dionysius dicit, 7 cap. Cael. Hier., quod Scriptura sacra inducit quasdam caelestes essentias ad ipsum Jesum quaestionem facientes, perfectius scire cupientes ab ipso hujus mysterii rationes, ut patet Isa. 53, ubi quaerentibus: *quis est iste rex gloriae?* Respondit Jesus: *ego qui loquor justitiam*: unde maximus: *utrum Angeli cognoverunt futuram incarnationem, ambigere non licet: latuit autem eos investigabilis domini conceptio, atque modus qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, necnon in virginis cellula.* Secundo fuit sacramentum incarnationis Daemonibus occultatum; unde dicitur 1 Cor. 1: *quem nemo principum hujus saeculi cognovit*, idest Daemonum, ut dicit Glossa. Unde notandum, quod Daemones non cognoverunt Christum certitudinaliter propter infirmitatem carnis quam in ipso videbant, sed conjecturaliter propter opera quae divinitus faciebat. Unde super illud Luc. 4: *scio quod sis sanctus Dei*, dicit Glossa, idest vehementer opinor. *Si enim cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*, idest crucifigi suggessissent, ut dicit Glossa 1 Cor. 2. Unde Rabanus super illud Matth. 27, *multa passa sum per visum propter eum: tunc Diabolus demum intelligens per Christum se spolia sua amissurum*, sicut primum per mulierem mortem intulerat, ita modo per mulierem vult Christum de manibus Judaeorum liberare, ne per ejus mortem mortis amittat imperium. Tertio fuit sacramentum incarnationis fidelibus misericorditer revelatum: unde Luc. 10: *beati oculi qui vident quae vos videtis*: ubi dicit Glossa Bedae: *non oculi Scribarum et Pharisaeorum beati sunt, qui tantum corpus domini viderunt; sed illi oculi beati, qui possunt ejus cognoscere sacramenta, de quibus dicitur: et revelasti ea parvulis.* Ad Ephes. 3: *mysterium Christi aliis generationibus et filiis hominum non est agnitum, sicut nunc sanctis apostolis et prophetis.* Glossa, *ita plene sicut nunc.* Notandum vero, quod sacramentum dominicae incarnationis primo fuit ab aeterno praeordinatum, in veteri lege praefiguratum, a prophetis praeconizatum, a sanctis patribus desideratum, ab Angelo nuntiatum, in beatissima virgine Maria consummatum. De primo dicitur Prov. 8: *ab aeterno praeordinata sum*: ad Rom. 5: *qui praedestinatus est filius Dei in virtute*, Glossa: *praedestinatio est gratiae praeparatio, qua ab aeterno Deus homini Christo, et cunctis quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui, bona sine meritis praeparavit.* Praeclarissimum enim lumen praedestinationis et gratiae est ipse mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. Infra in Glossa: *apparet itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, a quo in cuncta ejus membra gratia diffunditur.* Sciendum vero, quod sacramentum istud congruentissime ordinatum fuit ad salutem hominis: quia licet alius modus fuisset Deo possibilis, nullus tamen ita congruus, ut dicit Augustinus. Congruebat enim ipsi reparatori, et reparabili et reparationi: congruebat reparatori, quem decebat suam sapientiam ostendere, potentiam et bonitatem. Quid autem potius, quam conjungere extrema summe distantia? Magna enim potentia fuit in conjunctione disparium elementorum, major in conjunctione illorum ad spiritum creatum: maxima vero in unione ad spiritum increatum, ubi maxima est disparitas. Quid vero sapientius, quam quod ad completionem totius universi fieret conjunctio primi et ultimi, hoc est verbi Dei, quod est omnium principium, et humanae naturae, quae in operibus sex dierum fuit ultima omnium creaturarum? Quid enim benevolius, quam quod creator rerum communicare se voluit rebus creatis? Et haec benignitas magna fuit in conjunctione sui cum omnibus rebus per praesentiam; major quia communicavit se bonis per gratiam; maxima quia se communicavit Christo homini, et per consequens generibus singulorum in unitate personae. Fuit etiam iste modus congruentissimus ipsi reparabili: quia homo per peccatum corruit in infirmitatem, ignorantiam, et malitiam, per quae ineptus factus est ad virtutem divinam imitandam, ad veritatem cognoscendam, et ad bonitatem diligendam; ideo Deus homo factus est, per quod se tradidit homini imitabilem, cognoscibilem, et amabilem. Fuit similiter iste modus congruentissimus nostrae reparationi, quod dominus in forma servi procuraret salutem servi. Sciendum vero, quod licet opera Trinitatis sint indivisa, tamen solus filius incarnatus est. Exemplum de tribus domicellis induentibus tunicam: de quibus dici potest, quicquid facit una, facit et alia, una tamen sola induit tunicam; ita in proposito, quia incarnatio non solum dicit operationem, sed etiam terminum operationis; sed licet operatio sit communis, non tamen terminus. Fuit autem congruum filium incarnari: quae quidem congruitas attenditur et secundum propria filii, et secundum appropriata: secundum propria, quia filius est verbum, imago et filius: homo vero per peccatum tria perdiderat, scilicet cognitionem sapientiae, similitudinem gratiae; et hereditatem gloriae, ideo missum est verbum, imago et filius. Secundum appropriata etiam magis convenit: quia in opere creationis relucet praecipue potentia, in opere recreationis sapientia et in opere retributionis bonitas. Secundo sacramentum dominicae incarnationis fuit in veteri lege praefiguratum: unde dicitur 1 Cor. 10: *omnia in figura contingebant illis.* Unde Bernardus de diversis Christum figurantibus dicit sic: *manna de caelis descendit, gaudeant esurientes: de vinea caeli botrus erupit, gaudeant sitientes: oleum effusum est, gaudeant aegrotantes: inspiravit Deus spiraculum vitae, reviviscant morientes: lapis de monte praecisus est, timeant superbientes: fons ad ablutionem patet, redeant praevaricatores. A domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris.* Idem quod Moysi monstratum est in rubo et igne, Aaron in virga et flore, Gedeoni in vellere et rore. Hoc aperte vidit Salomon in forti muliere et ejus pretio; apertius precidit Jeremias de femina et viro: apertissime Isaias in virgine et Deo. Fuit autem conveniens Christum praefigurari. Primo quia connaturale est homini, ut per sensibilia deveniat in cognitionem intelligibilium. Ad Rom. 1: *invisibilia Dei a creatura mundi per* *ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* et cetera. Dionysius 1 cap. caelesti hierarchiae: *neque possibile est aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum*, idest inclusum diversis figuris sacrae Scripturae ipsum repraesentantibus. Secundo ut mirabili mysterio fidem praeberent mirabiliora acta. Luc. 2: *non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Augustinus: *dicat mihi Judaeus incredulus, quemadmodum virga arida floruit et fronduit et nuces protulit, et ego dicam illi quemadmodum virgo concepit et peperit.* Tertio ut infidelibus et indignis divina mysteria occultarentur. Isa. 45: *vere tu es Deus absconditus.* Matth. 11: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis*, Glossa, idest humilibus. Et sequitur ibid.: *ita pater, quoniam sic fuit placitum ante te*: ubi dicit Gregorius: *his verbis exempla humilitatis accipimus, ne temere discutere de aliorum vocatione aliorumque repulsione praesumamus, quoniam injustum esse non potest quod placuit justo.* Tertio sacramentum dominicae incarnationis fuit a prophetis praeconizatum: unde dicitur Lucae 1: *benedictus dominus* etc.: et sequitur ibi: *sicut locutus est per os sanctorum.* Fuit conveniens autem Christum a prophetis praeconizari. Primo propter ipsius gloriae dilatationem. Isa. 44: *a finibus terrae laudes annuntiamus*, Glossa, *idest praedicari gloriam justi*, idest gloriam Christi omnes justificantis. Augustinus: *gloria est clara cum laude notitia.* Per prophetas Christus laudabiliter claruit in notitia hominum, ita ut omnes qui praeibant ejus adventum et sequebantur, clamabant, hosanna in excelsis filio David, benedictus qui venit in nomine domini. Secundo propter expectantium consolationem. Prov. 13: *spes quae differtur, affligit animam*: Glossa, *tum propter dilationem honorum, tum propter illationem malorum.* Sancti vero patres totam spem posuerunt in adventum domini, ideo ex ejus dilatione affligebantur, propter quod conveniens fuit eos prophetas consolari. Isa. 35: *dicite pusillanimes confortamini*: Glossa, *in spe, et nolite timere.* Tertio propter condignam praeparationem. Amos 4: *praeparare in occursum domini tui*, Glossa, *ut veniente ad te per mysterium incarnationis, avide suscipias liberatorem.* Quarto sacramentum dominicae incarnationis fuit a sanctis patribus desideratum; unde dicitur Aggaei 2: *venit desideratus cunctis gentibus.* Augustinus: *sciebant antiqui sancti patres Christum esse venturum, et omnes qui pie vivebant, dicebant: o si hic me inveniat illa nativitas. O si quod credo in Scripturis sanctis, videam oculis meis.* Sunt autem tres causae propter quas intantum desiderabant. Primo propter inundantiam terrenae miseriae quam sustinuerunt; unde in Psal. 17: *in tribulatione mea invocavi dominum, et exaudivit de templo sancto vocem meam*; Glossa, idest de venturo Christi corpore, in cujus incarnatione effectum exauditionis consecuti sumus. Exod. 4: *obsecro, domine, mitte quem missurus es. Vide afflictionem populi tui, sicut locutus es veni et libera nos.* Ubi notatur, quod afflictio et liberatio populi Israelitici fuit figura afflictionis et liberationis totius humani generis. Secundo propter abundantiam pacis internae et externae, quae in ejus adventu superabundaverunt; unde in Psal. 71: *orietur in diebus ejus justitia, et abundantia pacis.* Glossa 1: *pax erit donec morte destructa jam non sit luna, idest carnis mortalitas.* Cant. 1: *osculetur me osculo oris sui*: osculum enim est pacis signum. Petit ergo sponsa incarnationem filii Dei, quae est quasi praelibatio conjunctionis nostrae ad Deum, ut dicit Glossa: in qua quidem conjunctione pax cordis nostri consistit. Tertio propter affluentiam laetitiae internae, quam praegustaverunt. Baruch 4: *circumspice, Jerusalem, ad orientem, et vide jucunditatem quae veniet tibi a Deo tuo.* Hanc jucunditatem sancti patres videndo praegustaverunt. Joan. 8: *Abraham pater* *vester exultavit ut videret diem meum: vidit et gavisus est*: Glossa, *intellexit diem incarnationis meae.* Augustinus: *quale autem gaudium fuit cordis videntis verbum manens, splendorem patris piis mentibus refulgentem, apud patrem manentem Deum, et aliquando in carne venturum, non de patris gremio recessurum?* Bernardus: *cui namque nostrum ingerat tantum gaudium hujus gratiae exhibitio, quantum in veteribus accenderat sola ejus promissio?* Quinto dominicae incarnationis sacramentum fuit ab Angelo nuntiatum: unde dicitur Lucae 1: *missus est Gabriel Angelus.* Circa hanc vero Annuntiationem tria per ordinem sunt notanda: videlicet actus missionis, modus apparitionis, et ordo executionis. Primum tangitur ibi, *missus est Gabriel*: ubi tria notare debemus: videlicet tanti nuntii dignitatem, tanti mysterii profunditatem, et tanti mysterii congruitatem. Primum ibi: *Angelus est missus*: est enim Angelus dignissima creaturarum, eo quod inter creaturas creatori suo similior invenitur: unde dicitur de primo Angelo Ezech. 28: *tu signaculum similitudinis*: ubi dicit Glossa: *quanto in eis natura est subtilior, tanto invenitur imago Dei in eis magis expressa.* Gabriel autem fuit de numero Archangelorum, ideo magnae dignitatis fuit. Gregorius: *ad Mariam virginem non quilibet Angelus, sed Gabriel Archangelus mittitur. Ad hoc quippe mysterium summum Angelum venire dignum fuit, qui summum omnium nuntiavit.* Secundum vero innuitur in verbo Gabrielis, quod interpretatur fortitudo Dei. Gregorius: *ad Mariam Gabriel mittitur, qui fortitudo Dei nominatur. Illum quippe nuntiare veniebat, qui ad debellandum aereas potestates humilis apparere dignatus est*; de quo per Psalmistam dicitur Ps. 23: *tollite portas* etc.: et infra: *quis est iste rex gloriae?* Revera profundum mysterium, in quo, ut dicit Damascenus, *monstratur simul bonitas et justitia et sapientia et potentia. Bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem, sed ejus viscera commota sunt in ipso cadente, et manum porrexit: justitia, quia homine victo non alium fecit vincere tyrannum; sed quem quondam per peccatum in servitutem redegit, hunc rursus victorem fecit: sapientia, quoniam invenit difficillimi solutionem decentissimam: potentia sive virtus infinita, quia nihil majus quam Deum hominem fieri.* Tertium ibi, *a Deo*: quae enim a Deo sunt, ordinata sunt. Ad Rom. 13: *attingit enim a fine usque ad finem fortiter*, Sap. 8, et *disponit omnia suaviter*, Glossa: *ab aeterno usque in aeternum ubique perfecte operatur: finis enim perfectionem significat.* Revera hujus mysterii magna congruitas: congruit enim divinae ordinationi, secundum quam divina mediantibus Angelis ad hominem perveniunt. Dionysius c. 4 Cael. Hierarch. dicit, quod *caelestes essentiae primo in seipsas redeunt, idest recipiunt illuminationem, et in nos per se deferunt, quae super nos manifestationes: et postea subdit, quod divinum Christi humanitatis mysterium primum Angeli docuere, deinde per ipsos in nos scientiae gratia descendit. Sic ergo Gabriel Zachariam prophetam edocuit, ex quo Joannem contra spem divina gratia nasciturum praedixit: Mariam quoque quomodo futurum foret ineffabile divinae formationis mysterium: et alius Angelorum Joseph erudiebat, alius pastoribus evangelizavit, et cum eo multitudo caelestis exercitus illam valde laudabiliter canebant his qui in terra sunt doxologiam, idest gloriam: doxa enim gloria dicitur.* Congruit etiam humanae reparationi: unde Beda: *aptum profecto humanae reparationis principium fuit, ut Angelus a Deo mitteretur ad virginem divino partui consecrandam: quia prima humanae perditionis fuit causa, cum serpens a Diabolo mitteretur ad mulierem spiritu superbiae decipiendam.* Congruit virginali perfectioni; unde Hieronymus: *bene Angelus ad virginem mittitur, quia semper cognita est Angelis virginitas: quia in carne praeter carnem vivere, non est terrena* *vita, sed caelestis.* Modus angelicae apparitionis est triplex secundum triplicem visionem: scilicet intellectualem, imaginariam et corporalem. Primo videtur in propria substantia; et iste modus erit in patria. Secundo modo videtur sub quibusdam figuris et similitudinibus rerum corporalium: et sic apparuit Joseph in somnis Matth. 2. Tertio modo apparet in assumpto corpore; et sic apparuit beatae virgini. Augustinus in persona beatae virginis: *venit ad me Gabriel Archangelus facie rutilans, veste coruscans, incessu mirabilis.* Ambrosius super illud Lucae 1: *turbata est in sermone Angeli: trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, et omnes viri affatus vereri.* Ex his apparet Gabrielem Archangelum apparuisse in visu corporali. Fuit autem talis apparitio conveniens, tum ut ostenderetur incarnatio invisibilis Dei; unde et omnes apparitiones veteris legis ad hanc ordinantur, qua filius Dei in carne apparuit: tum etiam quia beata virgo non solum in mente, sed etiam in ventre Deum erat conceptura. Congruum etiam fuit, ut ejus sensus corporei angelica visione foverentur: tum etiam propter certitudinem ejus quod annuntiabatur, quia certius comprehendimus ea quae sunt oculis subjecta, quam illa quae imaginantur: unde Chrysostomus dicit quod Angelus non in somnis, sed visibiliter beatae Mariae virgini apparuit. Unde, quia magnam valde ab Angelo accepit revelationem, exigebat tantae rei eventus visionem solemnem. Quod autem dicit Augustinus, quod visio intellectualis sit nobilior quam corporalis, intelligendum est si fuerit sola. Virgo beata non solum percepit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem; unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilissima, si Angelum in sua substantia vidisset: sed hoc non patiebatur status vitae hujus. Ordo executionis fit congruus: nam primo aggressus est ipsam virginem salutando, secundo turbatam consolando, tertio conceptum et modum conceptus insinuando. In primo ostenditur virginis excellentia: in secundo ejus desiderii vehementia, scilicet quam habuit pro salute humani generis: in tertio divinae pietatis magnificentia. Primum ibi, *ave gratia plena.* Hieronymus: *vere plena: quia caeteris per partes praestatur, Mariae vero simul se totam infudit gratiae plenitudo: vere gratia plena, per quam velut largo spiritus sancti imbre superfusa est omnis creatura.* Bernardus: *de plenitudine ejus recipiunt universi, aeger curationem, captivus redemptionem, tristis consolationem, peccator veniam, justus gratiam, Angeli laetitiam, tota Trinitas gloriam, filius hominis humanae carnis substantiam.* Idem: *in ventre gratia divinitatis, in corde gratia caritatis, in ore gratia affabilitatis, in manibus gratia misericordiae et largitatis.* Sequitur: *dominus tecum.* Hieronymus: *jam erat in virgine qui ad virginem mittebat Angelum, et praecessit nuntium suum dominus.* Augustinus: *dominus tecum, magis quam mecum. Ipse enim est in tuo corde, sit in tuo utero, adimpleat mentem, impleat ventrem.* Bernardus: *non tantum dominus filius tecum quem carne induis, sed et dominus spiritus sanctus tecum de quo concipis.* Sequitur, *benedicta tu in mulieribus*, una prae cunctis mulieribus, ut dicit Graecus. Hieronymus: *quicquid maledictionis infusum est per Evam, totum abstulit benedictio Mariae.* Notandum, quod triplici maledicto subjectae erant mulieres: scilicet maledicto opprobrii, quoad non concipientes; unde Rachel dicit Genes. 30: *abstulit Deus opprobrium meum*; maledicto peccati quoad concipientes, ut in Psalm. 50: *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*: maledicto poenae quo ad parturientes. Genes. 2: *in dolore paries filios.* Sola autem benedicta est inter mulieres, cujus virginitati additur fecunditas, fecunditati in conceptu sanctitas, et sanctitati in partu jucunditas. Patet ergo in his virginis excellentia, tum propter gratiarum abundantiam, tum propter divinam praesentiam, tum etiam propter benedictionis excellentiam. Secundum ibi, *ne timeas Maria, invenisti gratiam* et cetera. Haec enim sunt verba angelicae consolationis. Fuerat autem beata virgo turbata in sermone, sed non in visione Angeli. Graecus: *cum assueta his visionibus foret, angelicae non visioni, sed sermoni attribuit turbationem.* Petrus Ravennas: *venit Gabriel Archangelus blandus in specie, sed terribilis in sermone, et leviter solicitavit visus, nimium turbavit auditus, cui Angelus. Ne timeas* et cetera. Bernardus: *constat eam pro totius generis humani salute fuisse solicitam, cui dictum est, invenisti gratiam apud dominum. Invenit enim gratiam quam quaerebat: sed quam gratiam? Apud Deum.* Bernardus: *Dei et hominum pacem, mortis destructionem, vitae reparationem apud Deum invenit.* Ex his patet vehemens virginis desiderium circa salutem hominis: tum quia salutis humanae gratiam quaerebat, tum quia quaesitam inveniebat, tum etiam quia inventam omnibus refundebat. Bernardus: *vehementia desiderii Mariae favore dilectionis, puritate orationis fontem attingit tam sublimem, cujus plenitudinem tamquam aquae ductum de corde patris excipiens, nobis edidit illum, non prout est, sed prout capere poteramus.* Notandum autem quod Gabriel dixit similiter Zachariae, *ne timeas*, Lucae 1. Et alius Angelus pastoribus, *nolite timere*, Lucae 2, quia hoc est proprium boni Angeli, ut legitur in vita beati Antonii. Non difficilis est bonorum malorumque spirituum discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a Deo sciamus venisse Angelum, quia securitas animae praesentis majestatis est indicium. Si autem incussa formido permanet, hostis est qui videtur. Tertium ibi, *ecce concipies* et cetera. *Ecce* adverbium demonstrantis est: quia mira et inaudita beatae virginis non ad sensum, sed ad intellectum, et sub lumine fidei demonstrantur: unde Hieronymus: *quod natura non habuit, visus nescivit, ignoravit ratio, mens non capit humana, pavet caelum, stupet terra, creatura omnis etiam caelestis miratur, hoc totum per Gabrielem Mariae divinitus nuntiatur, et per Christum adimpletur.* Revera hoc magnae pietatis et potestatis indicium esse creditur: unde Lucae 2, beata virgo dicit: *quia fecit mihi magna qui potens est.* Bernardus: *hoc ipsum quod me beatificant omnes generationes, non mihi attribuo, non meis meritis ascribo, sed potius qui fecit mihi magna. Magnum est plane quod virgo sum, magnum quod mater sum, magnum quod utrumque simul et mater et virgo sum.* De seipsa fatetur dicens, *quia fecit mihi magna*: revera magna, quia mater et virgo, et mater domini: unde nec primam similem visa est nec habere sequentem. Mystice circa angelicam visionem duo sunt notanda; divini scilicet luminis emanatio, et humanae mentis in Deum reductio. Primum ibi, *missus est Angelus Gabriel a Deo.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod per Angelum significatur divinum lumen: est enim Angelus signaculum similitudinis Dei, Ezech. 28: sic et lumen divinum signaculum est quo fideles signantur, et ab infidelibus distinguuntur: unde in Psal. 88: *signatum est super nos lumen vultus* etc.: ubi dicit Augustinus: *hoc lumen est totum et verum bonum hominis quo signatur, ut denarius, regis imagine; quod autem Angelus Gabriel nuncupatus est, quod interpretatur fortitudo Dei, hoc signat quod divino lumine intellectus humanus divinitus roboratur, et elevatur supra facultatem naturae suae, ut ipsum fontem luminis in suo lumine contempletur*: unde in Psalm. 35: *in lumine tuo videbimus lumen.* Augustinus: *sicut solem non videt oculus nisi in lumine solis, sic verum et divinum lumen non potest videre intelligentia, nisi in ipsius lumine.* Quod autem missus a Deo legitur, hoc signat emanationem divini luminis esse a Deo, qui est fontale principium totius luminis: unde Jac. 1, dicitur, pater luminum, quia ab ipso procedunt quasi radios a sole, ut dicit Glossa Eccle. 24: *ego feci in caelis*, idest in

Angelis et animabus, *ut oriatur lumen indeficiens*, Glossa: *rationis et intelligentiae.* Isaiae 45: *ego dominus, et non est alter*, Glossa, scilicet Deus, *formans lucem*, scilicet per praesentiam gratiae, *et creans tenebras*, per ejus absentiam. Secundum ibi, *in civitatem Galileae cui nomen Nazareth*; ubi circa reductionem humanae mentis in Deum tria describuntur juxta sensum mysticum; videlicet terminus, motus et fructus. Terminus reductionis est principium emanationis, et innuitur in nomine civitatis: dicitur enim civitas quasi civium unitas, unde significat unitatem fidelium in Deo, de qua dicitur Act. 1: *erat illis cor unum et anima una in Deo*; et hoc est terminus reductionis, ut ipsi Deo uniamur, a quo per creationem exivimus. Apoc. 1: *ego sum alpha* et cetera. Dionysius 1 cap. Cael. Hier.: *omnis manifestationis luminis processio in nos large proveniens, convertit nos ad congregantis patris unitatem: quia in ipso congregamur et secundum intellectum, et secundum affectum. Recedendo enim ab ipso dispergimur prima principia cognoscendo, et varias in singulis rebus rationes diligendo. Redeundo vero in ipsum, in unum principium et rationem unam diligendi reducimur.* Motus reductionis notatur in nomine Galilaeae, quod interpretatur transmigratio, quia transmigrando de bono in melius et proficiendo de virtute in virtutem, in Deum reducimur: *nemo enim repente fit summus*, ut ait Bernardus. Sicut enim divinum lumen gradatim decrescendo in nos descendit gradatim, quia lux divinitatis est per prima media, et per media ultima reducere decrescendo, quia non recipitur aequaliter in natura inferiori ut est in superiori, et pro tanto dicuntur dona tam naturalia quam spiritualia descendere. Jac. 1: *omne datum optimum* et cetera. Ita quod contrario modo per ipsum lumen in Deum reducimur gradatim et crescendo; unde Psal. 83: *ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion*: Glossa, *in plenitudine contemplationis.* Prov. 4: *justorum semita sicut lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem*: Glossa, *aeternam vitam quae est perfecta dies.* Fructus reductionis innuitur in nomine Nazareth, quod interpretatur flos, vel germen; sumitur autem metaphorice in spiritualibus: fructus enim florentis arboris est bonum ultimum quod expectatur et percipitur cum suavitate, unde significat beatissimam fruitionem Dei. Prover. 11: *fructus justi lignum vitae.* Glossa: *hunc fructum vitae justi expectant, dum quasi virens folium germinant.* Bernardus: *da mihi domine fructum dulcem, fructum vitae: altus est, attolle desiderium: benedictus, sanctifica obsequium: imputribilis, purifica affectum: suavis est, laetifica animum.* Hujus fructus dulcedinem devotae animae quandoque praegustant. Cant. 2: *sub umbra illius quem desiderabam sedi.* Glossa: *ab aestu desideriorum carnalium quievi, et fructus ejus dulcis gutturi meo.* Glossa: *postquam me protexit umbra fructus illius, idest caelesti dulcedine saturata sum.* Notandum vero, quod per reductionem creaturarum in Deum, nihil Deo accrescit. Eccles. 1: *omnia flumina intrant mare*, idest immensitatem Dei, *et mare non redundat*: quia sicut Deus non deficit amando, ita per refluxum non superabundat, quia dicit Augustinus: *non habet quo accrescat illa perfectio.* Possumus adhuc tria circa hunc Angelum juxta sensum mysticum notare: videlicet divinae gratiae effluentiam, influentiam et refluentiam. Primum ibi, *missus est Angelus Gabriel a Deo.* Ad cujus evidentiam est sciendum, quod Angelus iste qui nuntiando praevenit virginis conceptum, significat gratiam quae praevenit in nobis omnem conceptum bonae voluntatis. Augustinus: *gratia Dei praevenit nos ut bonum velimus, et sequitur ne frustra velimus.* Hac gratia se dicit apostolus praeventum. 1 Corinth. 15: *gratia Dei sum id quod sum.* Quod autem Angelus iste missus a Deo legitur, hoc significat effluentiam gratiae esse a solo Deo. Jac. 1: *omne datum* et cetera. Notandum autem quod procedit gratia a Deo tamquam imago ab artifice: ideo per ipsam reformamur: unde dicit Glossa super illud Psal. 4, *signatum est super nos* etc., *quod imago recreationis per quam reformatur imago creata, scilicet mens nostra, est Dei gratia, quae menti reparandae infunditur.* Item quasi radius a sole, ut dicit Glossa Jac. 1: ideo per ipsam ad Deum cognoscendum et amandum elevamur. Augustinus: *spiritus rationalis ex dono creationis habilis est ad cognoscendum verum et amandum bonum: tamen nisi radio interioris lucis fuerit perfusus et calore succensus, nunquam consequetur sapientiae sive caritatis effectum.* Item sicut rivulus a fonte, ideo per ipsam in bonis operibus fecundamur; unde in Psalm. 2: *erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum*, Glossa *idest gratiarum.* Secundo notatur divinae gratiae influentia ibi, *et ingressus Angelus ad eam ait, ave.* Per hunc ingressum gratiae influentia designatur. Sapient. 4: *gratia Dei et misericordia in sanctis ejus.* Notandum autem quod gratia est in essentia animae, virtutes in potentiis. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei: et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam recreationem sive regenerationem: et sicut ab essentia animae fluunt potentiae ejus, quae sunt operativa principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Quod autem ingressus dixit, *ave*, quod sonat sine vae, hoc significat quod per fluxum gratiae liberatur anima ab omni vae. Est enim triplex vae quod per peccatum incurrit homo: videlicet vae culpae, poenae et miseriae. Apocal. 8: *vidi alterum Angelum volantem per medium caeli, voce magna clamantem et dicentem, vae, vae, vae habitantibus in terra.* Vae propter culpam quam commiserunt; vae propter poenam quam meruerunt: vae propter miseriam quam incurrerunt. Ab hoc triplici vae liberamur per gratiam. Ad Ephes. 2: *gratia Christi salvati estis, et conresuscitavit, et consedere fecit nos.* Glossa: *spe certa quod futurum est tenemus.* Tertium ibi, *et recessit ab ea Angelus.* Beda: *accepto virginis consensu Angelus rediit ad caelestia: per quod mystice designatur gratiae refluentia, quae fit per devotam gratiarum actionem.* Eccle. 1: *ad mare unde flumina exeunt, revertuntur, ut iterum fluant.* Bernardus: *origo fontium et fluminum omnium mare est; virtutum et scientiarum dominus Christus est: siquidem fluminis aqua si stare coeperit, computrescit: sic plane cessat gratiarum cursus, ubi non fuerit recursus. Refunde igitur in eum qui supra te est quicquid devotionis in te, quicquid dilectionis, quicquid affectionis; ut si qua in te est gratia, referatur ad ipsum, nec tuam quaeres gloriam, sed ipsius.* Idem: *ingratitudo est ventus urens, siccans fontem pietatis, rorem misericordiae, fluenta gratiae.* De sexto dicitur in Psalm. 73: *Deus autem rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae*, ut dicit Bernardus, idest virginis Mariae utero, quae mirabili proprietate medium terrae appellatur. Ad ipsum enim respiciunt et qui in caelis habitant, et in Inferno, et qui nos praecesserunt, et nos qui sumus, qui sequentur, et nati natorum, et qui nascentur ab illis: qui sunt in caelo ut resarciantur, qui in Inferno ut eripiantur; qui praecesserunt prophetae, ut fideles inveniantur; qui sequuntur, ut glorificentur. Idem: *merito in te respiciunt oculi omnis creaturae: quia in te et de te et per te benigna manus conditoris quicquid creaverat recreavit.* Sciendum vero quod istud sacramentum tunc primum consummatum fuit, cum virgo diceret, *ecce ancilla domini, fiat mihi secundum verbum tuum.* Ubi tria commendabilia de beata virgine tanguntur; mysterium humilitatis, desiderium caritatis, et mysterium credulitatis. Primum ibi, *ecce ancilla domini*; ubi dicit Beda: *non singularitate meriti se extollit, sed suae conditionis et divinae dignationis per omnia memor, illius ancillam se esse fatetur, cujus mater eligitur*: unde de seipsa dicit: *respexit humilitatem ancillae suae.* Augustinus: *quid est respexit, nisi adprobavit?* Idem: *vere beata humilitas quae caelum innovavit, mundum purificavit, Paradisum aperuit, et sanctorum animas de Inferno liberavit. Vere beata humilitas, quae porta caeli efficitur, Paradisi scala constituitur, per quam Deus ad terram descendit.* Secundum ibi, *fiat mihi*: Glossa: *cum magna devotione promissum Angeli optat adimpleri.* Quod autem optando desiderabat secundum promissum Angeli voluntatem Dei in se adimpleri, ex caritate processit; unde Bernardus: *Maria vehementia desiderii, fervore dilectionis, puritate orationis fontem attingit sublimem.* De hoc verbo dicit idem Bernardus: *multifarie multisque modis olim Deus locutus est patribus: et aliquibus in aure, aliis in ore, aliis in manu verbum domini fuisse memoratur. Mariae autem factum est in aure per angelicam salutationem, in corde per fidem, in ore per confessionem, in manu per contrectationem, in ventre per incarnationem, in gremio per sustentationem, in brachio per oblationem; ideo dicit, fiat mihi.* Tertium ibi, *secundum verbum tuum*: Bernardus: *fiat mihi verbum non declamatorie praedicatum, vel figuraliter aut imaginarie somniatum, sed spiritualiter inspiratum, personaliter incarnatum, corporaliter invisceratum.* Fiat quidem generaliter omni mundo, sed mihi specialiter secundum verbum tuum. Magna fuit ista credulitas, et ideo magna apud Deum promeruit: unde dictum est ei Luc. 2: *beata quae credidisti, quoniam perficientur in te.* Augustinus: *beatior fuit Maria concipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi. Materna propinquitas nihil in carne profuisset, nisi felicius corde Christum quam carne gestasset.* Notandum, quod huic verbo alludit Bernardus in hunc modum: *audisti quia concipies et paries filium: audisti, quod non per hominem, sed per spiritum sanctum. Expectat Angelus responsum tuum. Tempus enim est ut revertatur ad eum qui misit illum. Expectamus et nos, domine, verbum miserationis, quos miserabiliter premit sententia damnationis. Hoc supplicat a te, o pia virgo Maria, flebilis Adam cum misera sobole sua, hoc Abraham, hoc David, hoc ceteri sancti flagitant, hoc totus mundus expectat: nec immerito, quia ex tuo ore dependet consolatio miserorum, redemptio captivorum, liberatio damnatorum, salus denique totius generis tui. Da, virgo, responsum festinanter. O domina, responde verbum quod expectat terra, Inferi et superi. Ipse quoque omnium rex et dominus quantum concupivit decorem tuum, tantum desiderat responsum tuum. Responde verbum, et suscipe verbum: profer tuum, et suscipe divinum: emitte transitorium, et amplectere sempiternum. Quid tardas, quid trepidas? Crede, confitere, et suscipe. Aperi, beata virgo, cor fidei, labia confessioni, viscera creatori. Ecce desideratus cunctis gentibus foris stat, et pulsat ad ostium, surge, curre, aperi. Surge per fidem, curre per devotionem, aperi per confessionem. Ecce, inquit, ancilla domini; fiat mihi* et cetera.

Articulus 2

[91164] De humanitate Christi, a. 2 Sunt autem quatuor utilitates dominicae incarnationis. Prima

humanae naturae exaltatio. Cant. 8: *quis mihi det ut inveniam te foris?* Glossa: *intus erat dilectus, quando in principio erat verbum: foris fuit quando verbum caro factum est. Ut deosculer te*, Glossa, *idest facie videam te, et ore ad os loquar ad te. Et jam nemo me despiciat.* Glossa: *postquam Christus venit suis infundens spiritum libertatis, etiam Ecclesia ab Angelis honoratur*: unde Joanni volenti se adorare dixit Angelus, *vide ne feceris, conservus tuus sum.* Leo Papa: *agnosce, o Christiane, dignitatem tuam; et divinae consors factus naturae noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire.* Secunda est adoptio filiorum. Ad Galat. 4: *misit Deus filium suum*; et infra: *ut adoptionem filiorum reciperemus.* Augustinus: *ideo filius Dei factus est filius hominis, ut homines faceret filios Dei.* Idem: *multos filios Dei fecit unicus filius. Emit enim sibi fratres sanguine suo, probavit reprobatus, redemit venditus, honoravit injuriatus, vivificavit occisus: dubietas nulla, dabit tibi bona sua qui non dedignatus est recipere mala tua.* Notandum vero, quod filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a patre ut verbum intellectuale, unum cum ipso existens. Huic autem verbo potest aliquis tripliciter assimilari. Uno modo secundum rationem formae, non autem secundum intellectualitatem ipsius: sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formae, non autem secundum intellectualitatem: quia forma domus in materia non est intellectualis, sicut erat in mente artificis; et hoc modo verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura, cum sit facta per verbum. Secundo assimilatur creatura verbo non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius: sicut scientia quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri; et hoc modo creatura rationalis etiam secundum suam naturam assimilatur verbo Dei. Tertio assimilatur creatura verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad patrem, quae fit per gratiam et caritatem: unde dominus orat Joan. 17: *oro ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*; et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hereditas. Ad Rom. 8: *si filii, et heredes.* Tertia utilitas est interna mentis refectio. Matth. 11: *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.* Augustinus: *ut panem Angelorum manducaret homo, creator Angelorum factus est homo.* Bernardus: *manna de caelo descendit, gaudeant esurientes* etc. ut supra. Super illud Luc. 2: *positum in praesepio*, dicit Glossa: *ut nos carnis suae frumento satiaret.* Quarta utilitas est beatitudinis augmentatio. Joan. 10: *per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet.* Augustinus: *propterea Deus factus est homo, ut hominem totum in se beatificaret, tota hominis conversio ad ipsum esset, et tota dilectio esset in ipso, cum a sensu carnis videretur per carnem, et a sensu mentis per divinitatis contemplationem; et hoc totum bonum hominis erat, ut sive ingrederetur, sive egrederetur, pascua in factore suo inveniret, foris in carne salvatoris, intus in divinitate creatoris.*

Articulus 3

[91165] De humanitate Christi, a. 3 Secundum membrum principale, videlicet sacramentum humanae redemptionis tangitur ibi, *venit in hunc mundum peccatores salvos facere*; Glossa Augustini:

nulla causa veniendi fuit Christo domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle vulnera, tolle morbos, et nulla causa est medicinae: infra: *venit per quod homo erat; nam per quod Deus erat, semper hoc erat.* Possumus distinguere triplicem adventum Christi: scilicet in carnem, in mentem, et ad judicium: unde Bernardus: *triplicem adventum Christi novimus: ad homines, in homines, contra homines. In primo venit in carne et in infirmitate: in secundo in spiritu et virtute: in tertio in gloria et majestate. In primo fuit Christus redemptio nostra: in secundo est requies et consolatio nostra: in ultimo apparebit vita nostra.* De hoc triplici adventu videamus. Circa primum adventum, de quo dicitur in verbis propositis, quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere etc., notandum, quod omnia quae Christus fecit mysterio humanitatis assumptae, nobis fuerunt salutaria; et ideo de omnibus videamus. Primo ergo videamus de ejus conceptione, de qua dicitur Luc. 1: *ecce concipies et paries filium Dei.* Circa quam tria notare debemus: videlicet matris sanctificationem, spiritus sancti operationem, et conceptae prolis perfectionem. De primo, scilicet matris sanctificatione, potest dici illud Psalm. 86: *sanctificavit tabernaculum suum altissimus*: unde Bernardus: *quod aliis sanctis legimus concessum esse, fas non est dicere tantae virgini esse negatum.* Sed sanctificationis beneficium legitur esse concessum Jeremiae, ut patet Jer. 1: *antequam exires de ventre, sanctificavi te*; et de Joanne, Luc. 1: *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Ergo non est fas dicere hoc negatum fuisse tantae virgini, quae peperit nobis Christum plenum gratia et veritate, Joan. 1. Et quia creditur prae aliis privilegium gratiae accepisse, secundum quod dictum est ei ab Angelo Luc. 1: *ave gratia plena* etc., et infra: *invenisti gratiam apud dominum.* Sciendum quod triplex est effectus hujus sanctificationis. Primus est culpae originalis expiatio: quia sanctificatio est motus ad sanctitatem; *sanctitas* autem, ut dicit Dionysius, 7 capite de Div. Nom., *est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia.* Haec autem sanctificatio non potest intelligi ante animationem: tum quia sanctificatio est emundatio a culpa; culpa autem non expellitur nisi per gratiam gratum facientem, cujus objectum non est nisi creatura rationalis: tum quia etiam cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusionem animae proles concepta non est culpae obnoxia; et si concepta beata virgo quocumque modo ante animationem sanctificata fuisset, non incurrisset maculam culpae originalis, et sic non indiguisset redemptione et salute quae per Christum facta est: de qua dicitur Matth. 1: *ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Hoc est autem inconveniens, quod Christus non sit salvator omnium, ut dicitur 1 Tim. 1. Relinquitur ergo quod sanctificatio Mariae fuerit post ejus animationem: in cujus figura dicitur Exod. ult.: *postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria domini implevit illud.* Unde, licet sit consuetudo aliquarum Ecclesiarum celebrare festum conceptionis ejus, per hoc non datur intelligi quod ejus conceptio fuerit sancta; sed quia quo tempore fuerit sanctificata ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius in die conceptionis ipsius. Secundus effectus est a peccato praeservatio: unde Bernardus: *ego puto quod copiosior sanctificationis benedictio in eam quam in alios sanctos ab utero sanctificatos descenderit, quae non solum ipsius ortum sanctificavit, verum etiam deinceps vitam etiam ab omni peccato immunem conservavit.* Augustinus: *si omnes sancti et sanctae, dum adhuc viverent, interrogati fuissent utrum sine peccato essent, omnes respondissent una voce: si dixerimus quod peccatum non habemus, nosipsos seducimus, et veritas in nobis non est: excepta* *hac sacra virgine, de qua propter honorem Christi, nullam prorsus volo fieri mentionem cum de peccatis agitur. Unde scimus quod plus gratiae ei collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quae illum concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum.* Non enim fuisset idonea mater Christi, si aliquando peccasset; tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Prov. 18: *gloria filiorum parentes eorum*; unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset: tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem 1 ad Cor. 5: *quae conventio Christi ad Belial?* Tum etiam quia Christus qui est sapientia patris, singulari modo habitavit non solum in ejus anima, sed etiam in ejus utero. Dicitur autem Sapient. 1: *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et ideo simpliciter fatendum est, quod beata virgo nullum peccatum actuale commisit nec mortale nec veniale, ut sic impleatur quod dicitur Cant. 4: *tota pulchra es, amica mea* et cetera. Sciendum tamen quod per sanctificationem in utero non fuit virgini sublatus fomes secundum essentiam, sed remansit ligatus: non quidem per actum rationis suae, sicut in viris sanctis, quia non habuit statim usum liberi arbitrii, adhuc in ventre matris existens (hoc enim privilegium speciale Christi fuit); sed per gratiam abundantem quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam sensualitatem ejus ab omni motu carnis inordinato prohibentem. Postmodum vero in ipsa conceptione filii credendum est, quod ex prole redundaverit in matrem totaliter fomite subtracto; et hoc significatur Ezech. 43, ubi dicitur: *ecce gloria Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem*, idest per beatam virginem: *et terra*, idest caro ipsius, *splendebat a majestate ejus*, scilicet Christi. Tertius effectus est gratiae plenitudo, sive perfectio; unde dicitur Luc. 1: *ave gratia plena*; ubi dicit Hieronymus: *bene gratia plena, quia ceteris per partes tribuitur; Mariae vero se totam infundit plenitudo gratiae.* Quia quanto magis aliquid est propinquius primo principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii: unde Dionysius cap. 4 Cael. Hier., dicit, quod *Angeli qui sunt Deo propinquiores magis participant de bonitatibus divinis quam homines.* Christus vero est principium gratiae secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter: unde Joan. 1: *gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Beata autem Maria propinquissima fuit Christo, quia ex ea carnem assumpsit. Unde debuit prae ceteris gratiae plenitudinem obtinere. Sciendum vero quod gratia a malo liberat et in bono perficit. Unde et beata virgo in sui sanctificatione fuit ab originali peccato purgata: in filii sui conceptione totaliter a fomite mundata: in sui vero assumptione ab omni miseria liberata. In sui etiam sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in filii autem conceptione confirmata est ejus gratia confirmans eam in bono: in sui vero assumptione consummata est ejus gratia perficiens eam in fruitione omnis boni. De secundo, scilicet spiritus sancti operatione, dicitur Luc. 1: *spiritus sanctus superveniet in te* etc.: ubi dicit Beda: *superveniens in virgine spiritus sanctus duobus modis in ea divinae potentiae suae efficaciam ostendit: quia et mentem ejus adeo quantum humana fragilitas patitur, ab omni vitiorum sorde castificavit, ut caelesti esset digna partui, et utero illius sanctum et venerabile redemptoris nostri corpus sua sola operatione creavit.* Notandum vero quod conceptionem Christi tota Trinitas operata est, quia indivisa est operatio Trinitatis, ut dicit Augustinus: et tamen spiritui sancto attribuitur; et hoc propter quinque rationes. Prima est, quia spiritus sanctus est amor patris et filii; unde Augustinus: *spiritus sanctus est quo genitus a gignente* *diligitur, genitoremque suum diligit.* Hoc autem ex maximo amore provenit, quod Deus filium suum incarnari instituit: unde Joan. 3: *sic Deus dilexit mundum* etc. unde etiam Bernardus: *scias amoris fuisse, quod plenitudo effusa est, quod altitudo adaequata est, quod singularitas associata est.* Convenienter ergo attribuitur spiritui sancto. Secunda est, quia spiritui sancto attribuitur bonitas: unde Augustinus: *sicut potentia patri, sapientia filio, ita et bonitas appropriatur spiritui sancto*: unde opera in quibus relucet potentia, attribuuntur patri; in quibus relucet sapientia, filio; in quibus vero bonitas, spiritui sancto. In hoc vero opere maxime relucet bonitas: unde ad Tit. 3: *apparuit benignitas salvatoris nostri Dei.* Bernardus: *apparuit potentia Dei in creatione, sapientia in gubernatione, sed benignitas misericordiae maxime apparuit in ejus humanitate.* Convenienter ergo spiritui sancto attribuitur. Tertia est, quia spiritus sanctus est spiritus sanctificationis, ut dicitur Jerem. 1: et dicit ibidem Glossa quod per ipsum omnia sanctificantur. Quicquid autem in Maria gestum est, totum est sanctum et divinum: unde dictum est ei ab Angelo: *quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.* Convenienter ergo attribuitur spiritui sancto: unde dicit Glossa super illud ad Rom. 1, *secundum spiritum sanctificationis*, quod *spiritus sanctus formavit et sanctificavit ipsum hominem in utero virginis sine virili semine.* Quarta ratio est, quia spiritus sanctus est omnium gratiarum auctor: unde 1 ad Cor. 12: *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.* Glossa: *dator omnium, quia ipse est primum donum in quo omnia donantur.* Hoc autem fuit superabundantis gratiae, quod humana natura in unitatem divinae personae assumeretur, quia nulla merita praecesserunt: unde ad Tit. 3: *non ex operibus justitiae quae fecimus nos* et cetera. Augustinus: *iste modus quo Christus conceptus est de spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo ille nullis praecedentibus meritis ex ipso primo exordio naturae suae quando coepit esse, verbo Dei copularetur in tanta unitate personae, ut esset filius Dei.* Quinta est: quia verbum humanum in corde existens gerit similitudinem verbi aeterni, secundum quod existit in patre: unde Augustinus: *quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam illius verbi similitudinem, de quo dictum est, in principio erat verbum.* Sicut autem verbum humanum vocem assumit, ut sensibiliter hominibus innotescat; ita etiam verbum Dei carnem assumpsit, ut visibiliter hominibus appareret. Vox autem humana per spiritum hominis formatur; unde et caro Dei debuit per spiritum formari. Notandum vero, quod formatio corporis Christi fuit in instanti propter infinitam spiritus sancti virtutem corpus illud formantis: unde Gregorius: *Angelo annuntiante, spiritu sancto adveniente, mox intra uterum verbum caro factum est.* Simul ergo fuit corporis formatio, et animae creatio, et utriusque ad invicem conjunctio, et eorum ad divinitatem unio. Notandum etiam, quod beata virgo fuit vera mater Christi, quia materiam ministravit: unde dicit Gregorius super illud Luc. 1: *virtus altissimi obumbrabit tibi. Umbra formatur lumine et corpore. Deus autem per divinitatem lumen est. Quia ergo lumen incorporeum erat in ejus utero corporandum, recte ei dicitur, virtus altissimi obumbrabit tibi*, idest corpus in te humanitatis accipiet incorporeum lumen divinitatis. Fuit autem materia corporis Christi purissimus sanguis virginis: unde Damascenus: *filius Dei construxit sibi ipsi ex castis et purissimis sanguinibus virginis carnem animatam anima rationali.* Possumus autem notare mystice, quod conceptio virginis significat conceptionem fidelis animae. Ambrosius: *si secundum carnem una est mater Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Jesus Christus.*

Omnis enim anima concipit verbum Dei, si tamen immaculata et immunis a vitiis intemerato castimoniam pectore custodiat. Huic conceptioni congruit mystice locus conceptionis virginis, scilicet Nazareth. Sit tibi honestas conversationis tamquam floris species, vel odor bonae opinionis tamquam fragrantia, vel intentio aeternae retributionis tamquam is cui fructus non desit. Notandum vero quod beata virgo post conceptionem tria legitur fecisse: per quae tria designantur mystice quibus quaelibet anima sancta post conceptum spiritualem verbi Dei debet insistere: videlicet quod montana conscendit, quod Elisabeth salutavit, et quod dominum magnificavit. Per primum significatur virtutum perfectio: per secundum fraterna dilectio: per tertium laus et exultatio. Primum tangitur Luc. 2: *exurgens Maria abiit in montana cum festinatione*; ubi dicit Glossa: *accepto virginis consensu caelestia petit Angelus, quem virgo sequitur, quae in montana progreditur; sic anima quae verbum Dei concepit, virtutum cacumina aggressu amoris conscendit, ut civitatem Judaeae, idest confessionis et laudis arcem penetret, et usque ad perfectionem fidei, spei et caritatis, quasi tribus mensibus, in ea commoretur.* In hoc autem ascensu sunt tria: videlicet vallis timoris et humilitatis, ascensus laboris et difficultatis, cacumen amoris sive caritatis: unde Bernardus: *virtus vult cum humilitate doceri, cum labore acquiri, cum amore possideri.* Et cum his hominibus digna sit, non aliter doceri, acquiri vel possideri potest. Secundum tangitur ibi, *et intravit domum Zachariae, et salutavit Elisabeth*: salutatio enim est salutis adoptatio; salutem autem optare proximo pertinet ad fraternam dilectionem: quia haec est vera forma diligendi proximum, quae exprimitur Matth. 22: *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Glossa, *ad id quod teipsum.* Augustinus: *quisquis recte proximum diligit, hoc cum eo agere debet, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente Deum diligat.* Hanc etiam formam diligendi Christus tradidit discipulis suis, Joan. 15: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut* etc.: ubi dicit Augustinus: *ad quid dilexit nos Christus, nisi ut possimus regnare cum Christo? Ad hoc ergo et nos invicem diligamus.* Huic ergo dilectioni anima sancta postquam spiritualiter verbum Dei concepit, debet insistere: quia dicitur 1 Joan. 4: *si diligimus invicem, Deus in nobis manet, et caritas ejus in nobis perfecta est.* Augustinus: *beatus est qui amat te, et amicum in te, et inimicum propter te.* Idem: *ubi vera dilectio est, quid est quod possit deesse? Ubi vero non est, quid est quod potest prodesse?* Tertium sequitur ibi Luc. 2: *magnificat anima mea dominum.* Canticum illud est canticum laudis et exultationis, quod quaelibet sancta anima concepto verbo Dei potest decantare: unde dicit Ambrosius: *sicut in singulis anima Mariae Deum magnificat, sic in singulis spiritus Mariae in Deo exultat.* Quid autem sit Deum magnificare, dicit Ambrosius: *magnificatur dominus, non quod ei aliquid humana laus adjungat: sed quia magnificatur in nobis, dum anima nostra, quae ad imaginem Dei est creata, per justitiam se Christo conformat, qui est imago patris. Et sic dum ipsum Christum imitando magnificat, quadam participatione magnitudinis ejus sublimior fit, ut ipsam imaginem splendido bonorum sanctorum colore, et quadam aemulatione virtutis videatur in se exprimere.* Origenes: *quando magnificavero animam meam opere, cogitatione, sermone, tunc imago Dei grandis efficitur, et ipse dominus, cujus imago est, in anima mea magnificatur.* Beda: *ejus anima Deum magnificat, qui omnes sui interioris hominis affectus divinis laudibus ac servitiis mancipat. Ejus spiritus in Deo salutari suo exultat, quem nihil in terrenis libet, nulla caducarum rerum affluentia emollit, nulla adversitas frangit, sed sola illius, a quo speratur salus aeterna, sui conditoris memoria delectat.* De tertio, scilicet prolis conceptae perfectione, dicitur Luc. 1: *hic erit magnus, et filius altissimi vocabitur.* Triplicem vero perfectionem habuit proles ista in instanti conceptionis suae: videlicet naturae, gratiae et gloriae. De perfectione naturae dicitur Jerem. 31: *creabit Deus novum super terram, mulier circumdabit virum*, Glossa *perfectus vir in ventre femineo continebatur.* Hoc autem non dicitur propter quantitatem virilis corporis, sed propter veritatem humanae naturae, et integritatem tam corporis quam animae, quam proles ista in instanti conceptionis habuit. Unde Damascenus: *omnia quae in nostra natura plantavit Deus, Dei verbum assumpsit: scilicet corpus et animam intellectualem, et eorum idiomata: totum enim assumpsit me, ut toti mihi gratificet salutem*: idest gratias faciat. Idem: *simul verbi Dei caro simul animata rationali et intellectuali anima.* Verumtamen sciendum, licet ista tempore simul fuerint, cadit tamen inter ea ordo naturae, ut dicit Augustinus: *qui invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus accepit.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod ordo naturae inter aliqua dupliciter potest attendi. Uno modo per gradum dignitatis; et sic anima media invenitur inter Deum et carnem: et secundum hoc potest dici, quod filius Dei univit sibi carnem mediante anima. Alio modo secundum rationem causalitatis; et sic ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendae filio Dei: non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana, quae prae caeteris est assumptibilis. Similiter per spiritum animam assumpsit, tum propter congruitatem assumptionis, non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quod capax est Dei ad imaginem ejus existens, quod est secundum mentem quae spiritus dicitur, secundum illud ad Eph. 4: *renovamini spiritu mentis vestrae*: tum etiam propter ordinem dignitatis, quia intellectus inter caeteras partes animae est superior et dignior, et Deo similior. Et ideo, ut dicit Damascenus, *unitum est carni per medium intellectum verbum Dei.* Verumtamen sciendum, quod Christus humanam naturam assumpsit cum quibusdam defectibus: cujus ratio triplex est. Prima, ut pro nobis satisfaceret. Isa. 53: *vere languores nostros ipse tulit, et dolores ipse portavit.* Secunda, ut veritatem humanae naturae ostenderet. Ad Philipp. 2: *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Tertia, ut exemplo virtutum nos conformaret. Ad Hebr. 12: *recogitate eum qui talem sustinuit adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini animis vestris deficientes.* Ex his etiam patet, quod non debuit defectum peccati assumere: tum quia peccatum impedit virtutem satisfaciendi: Eccles. 34: *dona iniquorum non probat altissimus*: tum quia ex peccato non monstratur veritas humanae naturae, cujus Deus causa est, cum sit contra naturam seminatione Diaboli introductum, ut dicit Damascenus: tum etiam quia peccando non praeberet exempla virtutum, cum peccatum sit virtuti contrarium. Patet ergo, quod nullum defectum peccati assumpsit, nec originalis nec actualis; unde dicitur 1 Pet. 2: *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.* Sciendum vero, quod triplices sunt defectus. Quidam sunt qui contrariantur perfectioni scientiae et gratiae: sicut ignorantia, pronitas ad malum, difficultas ad bonum, quos non decuit Christum assumere, qui plenus fuit gratia et veritate, ut dicitur Joan. 1. Quidam vero sunt qui proveniunt in hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra, et caducus morbus, et alia hujusmodi: qui quidem defectus causantur quandoque ex hominis culpa ex inordinatione victus, quandoque ex defectu virtutis formativae. Quorum neutrum Christo convenit: quia caro ejus ex spiritu sancto concepta fuit, qui est infinitae virtutis et sapientiae, errare et deficere non valens:

ipse enim nihil inordinate in regimine vitae suae exercuit. Tertii sunt defectus qui communiter in hominibus inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis et hujusmodi. Hos Christus suscepit defectus, quos Damascenus vocat naturales defectus, et indetractabiles passiones: naturales, quia communiter, quia naturaliter consequuntur totam naturam: indetractabiles, quia defectum gratiae et scientiae non important. Notandum insuper, quod passiones appetitus sensitivi fuerunt in Christo: sed aliter quam in nobis quantum ad tria. Primo quantum ad objectum; quia in nobis feruntur saepe ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo quantum ad principium; quia in nobis saepe judicium rationis praeveniunt, in Christo vero non oriebantur nisi secundum dispositionem rationis; unde dicit Augustinus quod *Christus hos cum voluerit motus humana anima suscepit, sicut cum voluit factus est homo.* Tertio quantum ad affectum; quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem: quod in Christo non fuit, quia omnes motus naturaliter humanae carni convenientes sic in appetitu sensitivo remanebant, quod ratio non impediebatur facere quod conveniebat. Unde Hieronymus dicit, quod *Christus ut veritatem probaret assumpti hominis, vere contristatus est; sed ne passio illius dominaretur animo, per passionem dicitur quod coepit tristari: ut passio perfecta intelligatur, quando animo et rationi dominatur; propassio vero quae est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius se non extendit.* De perfectione gratiae dicitur Joan. 1: *verbum caro factum est*, et cetera. Ubi triplex gratia secundum ordinem exprimitur: videlicet gratia unionis, gratia habitualis et gratia capitis. Prima gratia, scilicet unionis, tangitur ibi, *verbum caro factum est*; unde Augustinus: *in rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo Deo junctus est in unitate personae.* Notandum vero, quod sancti patres non meruerunt incarnationem Christi ex condigno: tum quia opera meritoria hominis propria ordinantur ad beatitudinem, quae est virtutis, et consistit in Dei plena fruitione; unio autem incarnationis cum sit in esse personali, transcendit unionem mentis beatae ad Deum, quae est per actum fruentis: et ita non potest cadere sub merito, quae est principium gratiae, secundum illud Joan. 1: *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*: tum etiam quia incarnatio Christi est reformatio totius humanae naturae; et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis, quia bonum alicujus hominis puri non potest esse causa totius boni naturae. Tamen ex congruo meruerunt patres sancti incarnationem petendo et desiderando: congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui sibi obediebant. Secunda gratia habitualis tangitur ibi, *plenum gratia et veritate*, Glossa *quia divinitas in eo fuerat replens eum plenitudine redundante in alios.* Hujus autem plenitudinis ratio potest accipi ex propinquitate ipsius ad Deum: quanto enim receptivum aliquod propinquius est causae influenti, tanto abundantius participat influentiam ipsius. Influxus autem gratiae est a Deo, juxta illud Ps. 83: *gratiam et gloriam dabit dominus.* Unde, cum anima Christi propinquissime attingebat ad Deum, ex ejus influentia plenitudinem gratiae in ipso instanti conceptionis accepit. Notandum vero, quod plenitudo gratiae potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius gratiae: quando scilicet aliquis attingit ad summum bonum gratiae et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem: quia scilicet habet gratiam in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus: et talis gratiae plenitudo propria est homini Christo. Alio modo potest attendi ex parte habentis gratiam: quando scilicet aliquis habet gratiam secundum suam conditionem, sive secundum intentionem, prout est in eo intensa gratia usque ad terminum ei praefixum a Deo, secundum illud ad Ephes. 4: *unicuique nostrum data est gratia, secundum mensuram donationis Christi*, idest secundum quod dator Christus mensurat. Est autem mensura divisio donorum: aliud enim habet iste, aliud ille; et quod habet iste non habet ille. Sive etiam secundum virtutem, in quantum scilicet habet facultatem gratiae ad omnia quae pertinent ad suum statum sive officium, sicut dicebat apostolus Ephes. 4: *mihi autem omnium*, scilicet sanctorum *minimo data est gratia haec, illuminare caecos* et cetera. Talis plenitudo gratiae non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum: sic beata virgo dicitur gratia plena. Luc. 2, quae habuit gratiam sufficientem ad statum suum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei. Sic et beatus Stephanus dicitur gratia plenus, Act. 7, quia habuit gratiam sufficientem, ut esset idoneus minister et testis Christi. Harum autem plenitudinum una plenior est quam alia, secundum quod aliquis divinitus est praeordinatus ad altiorem vel inferiorem statum. Sic etiam sancti communiter dicuntur pleni gratia, secundum illud Ephes. 4: *ut impleamini in omni plenitudine Dei*: quia habent gratiam sufficientem ad merendum vitam aeternam, quae consistit in plena fruitione Dei. Notandum etiam, quod gratia Christi habitualis dupliciter consideratur. Uno modo secundum quod est ens quoddam; et sic est finita, eo quod est in anima Christi sicut in subjecto finitam habente capacitatem. Alio modo potest considerari secundum rationem gratiae; et sic potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quicquid potest pertinere ad rationem gratiae, quia collata est animae Christi sicut cuidam principio satisfactionis, seu gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. 1: *gratificavit nos in dilecto filio suo*; sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid potest ad rationem lucis pertinere. Verbum autem illud Joan. 4: *non enim ad mensuram dat Deus spiritum homini Christo*, potest tripliciter exponi. Uno modo de dono quod Deus pater ab aeterno dedit filio, scilicet divinam naturam, quae est donum infinitum. Unde quaedam Glossa dicit ibid., *ut tantus sit filius, quantus sit pater.* Alio modo potest referri ad donum quod datum est humanae naturae, ut uniatur divinae personae, quod est donum infinitum ut dicit Glossa ibid., *sicut pater plenum et perfectum genuit filium, sic plenum et perfectum est naturae unitum humanae.* Tertio modo potest referri ad gratiam habitualem, in quantum se extendit ad statum gratiae; unde Augustinus hoc exponens dicit: *mensura quaedam donorum divisio. Alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae: sed Christus qui dat, non ad mensuram accepit.* Sciendum vero, quod gratia unionis praecedit in Christo gratiam habitualem, non ordine temporis, sed naturae et intellectus: unde dicitur Isa. 12: *ecce servus meus, suscipiam eum*; quod quidem pertinet ad gratiam unionis: et postea sequitur: *et ponam super eum spiritum meum*; quod quidem pertinet ad donum gratiae habitualis. Hujus autem antecessionis ratio potest accipi ex habitudine gratiae ad suam causam; gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis: unde Ezech. 43, dicitur, quod *gloria Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem, et terra resplenduit a majestate ejus.* Praesentia autem Dei in Christo est secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Sicut autem gratia respicit essentiam animae, sic virtus respicit ejus potentiam. Unde oportet quod sicut animae potentiae derivantur ab ejus essentia, ita virtutes sunt quaedam derivationis gratiae: quanto enim aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde cum gratia Christi sit perfectissima, consequens est, quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendas singulas potentias animae, et ita Christus habuit omnes virtutes; fidem tamen et spem non habuit propter ipsarum imperfectionem, sed habuit quae correspondet eis in patria, scilicet visionem et comprehensionem, quia fuit verus comprehensor. Tertia gratia scilicet capitis, tangitur ibi, Joan. 1: *de plenitudine ejus omnes accepimus.* Haec autem gratia eadem est secundum essentiam cum gratia habituali, differens tamen secundum rationem. Notandum vero, quod Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem capitis humani, in quo possumus tria considerare: scilicet ordinem, perfectionem, virtutem: ordinem, quia caput est prima pars hominis incipiendo a superioribus: et inde est quod omne principium caput consuevit nominari: unde in Psalm. 39: *in capite libri scriptum est* etc. idest in principio libri: perfectionem, quia in capite vigent omnes sensus tam interiores quam exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus: et inde est quod dicitur Isa. 11: *senex et honorabilis ipse est caput* virtutem, quia virtus et motus ceterorum membrorum et gubernatio eorum in suis actibus est a capite propter vim sensitivam et motivam ibidem dominantem: unde et rector populi dicitur caput ipsius, secundum illud 1 Reg. 15: *cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior et prior est, etsi non tempore, quia omnes alii receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. 8: *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Secundo perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Joan. 2: *plenum gratia et veritate.* Tertio virtutem habet, virtutem scilicet influendi gratiam, omnibus in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Joan. 1: *de plenitudine ejus omnes accepimus*: et sic patet, quod convenienter dicitur caput Ecclesiae. Notandum vero quod non solum influit quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam; sed principaliter quantum ad animam, secundario vero quantum ad corpus. Uno modo in quantum membra corporis exhibentur arma justitiae in anima existente per Christum, ut dicit apostolus ad Rom. 6. Alio modo inquantum vita gloriae ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom. 8: *qui suscitavit Jesum a mortuis, et vivificabit mortalia corpora nostra propter inhabitantem spiritum ejus in nobis.* Notandum vero quod Christus est caput hominum secundum diversos gradus. Primo enim est principaliter caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam: secundo qui actu uniuntur sibi per caritatem: tertio qui uniuntur sibi actu per fidem: quarto eorum qui uniuntur sibi potentia nondum ad actum redacta, quae tamen ad actum est reducenda secundum divinam praedestinationem: quinto eorum qui in potentia sunt sibi uniti, quae nunquam reducetur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt praedestinati; qui tamen ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam non sunt in potentia ut Christo uniantur; nec solum hominum, sed etiam Angelorum Christus caput est, secundum illud ad Coloss. 2: *qui est caput omnis principatus et potestatis*: quia propinquius se habet ad Deum, et perfectius dona Dei participat. Unde ipse Angelis influit sensum cognitionis, ipsum illuminando, purgando et perficiendo. Quia tamen non communicat cum Angelis in natura speciei, non ita proprie dicitur caput Angelorum, sicut hominum. Sciendum vero, quod dupliciter caput influit in alia membra. Primo quodam intrinseco influxu, prout virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. Alio modo secundum exteriorem quamdam gubernationem; prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur dirigitur homo in exterioribus actibus. Utroque modo Christus dicitur caput; sed secundo modo alii etiam possunt dici capita, secundum illud Amos 6: *optimates capita eorum.* Diabolus etiam in quantum gubernat malos ad suum finem, qui est aversio a Deo, dicitur caput omnium malorum, Job 41: *ipse est rex super omnes filios superbiae.* Gregorius: *iniquorum omnium est caput Diabolus.* De perfectione tertia prolis, scilicet gloriae, dicitur in Psal. 64: *beatus quem elegisti et assumpsisti, habitabit in atriis tuis*: quod exponit Glossa de Christo. Consistit autem beatitudo in visione divinae essentiae, quam anima in instanti creationis suae perfectissime contemplabatur; et tanto clarius, quanto propinquius verbo conjungebatur. Sunt autem in hac visione gradus, secundum quod aliqui acutius Deum vident, qui est omnium rerum causa: quanto enim causa aliqua plenius cognoscitur, tanto in ipsa plures effectus cognosci possunt: non enim magis cognoscitur causa, nisi virtus ejus primum cognoscatur, cujus virtutis cognitio sine cognitione effectuum esse non potest: nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet; et inde est quod eorum qui essentiam Dei vident, aliqui plures effectus vel rationes divinorum operum in ipso Deo conspiciunt, quam alii qui minus clare vident: et secundum hoc inferiores Angeli a superioribus illuminantur secundum Dionysium. Anima ergo Christi summam perfectionem visionis divinae obtinens, inter ceteras creaturas omnia opera divina et rationes ipsorum quaecumque sunt, erunt, vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur, ut non solum homines, sed etiam supremos Angelos illuminet: et ideo dicit apostolus ad Coloss. 2, quod *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*: et Hebr. 4: *omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus*; nulli enim intellectui glorificato deest, quin cognoscat in verbo omnia quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodo omnia, in quantum subjecta sunt ei omnia, secundum illud Psalm. 8: *omnia subjecisti sub pedibus ejus: ipse est enim judex omnium constitutus a Deo, quia filius hominis est*, ut dicitur Joan. 5. Et ideo anima ipsius in verbo cognoscit omnia existentia secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum ipse judex est; ita quod de eo dicitur Joan. 3: *ipse enim sciebat quid esset in homine*; quod potest intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animae, quam habet in verbo; in quo etiam cognoscit non solum omnia quae actu sunt, erunt vel fuerunt; sed etiam quaecumque sunt, erunt vel fuerunt in potentia solum creative, quia in verbo cognoscit omnis creaturae essentiam, potentiam et virtutem: non autem omnia cognoscit quae sunt in divina potentia, quia hoc esset comprehendere omnia quae Deus facere potest; quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam, quod est impossibile omni intellectui creato. Possumus autem distinguere triplicem scientiam, quam habuit anima Christi. Una est beata, per quam cognoscit verbum, et res in verbo, ut supra dictum est: de hac scientia dicitur Joan. 8: *scio eum, et sermonem ejus servo.* Alia est divinitus influxa: nam sicut in Angelis praeter cognitionem intuitivam, qua cognoscunt verbum et res in verbo, est alia cognitio qua cognoscunt res in propriis naturis per species intelligibiles divinitus influxas, ita et in anima Christi praeter scientiam beatam est alia scientia indita, sive infusa, qua cognoscit res in propria natura per species intelligibiles influxas humanae menti proportionatas: unde dicitur Coloss. 2. *In ipso sunt omnes thesauri sapientiae absconditi.* Secundum hanc scientiam cognoscit anima Christi quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, et omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt. Alia vero est scientia experimentalis, sive acquisita: unde dicitur Heb. 5: *didicit ex his quae passus est obedientiam.* Secundum hanc scientiam scivit anima Christi omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis. Et licet non fuerit omnia expertus, tamen sicut homo ex virtute intellectus agentis potest procedere ad intelligendum effectus per causas, et e converso, et similia per similia, et contraria per contraria; ita ex his quae expertus est, in omnium devenit notitiam. Sciendum vero, quod scientia experimentalis ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est humanae naturae connaturale; scientia vero infusa per lumen desuper infusum, qui modus cognoscendi est proportionatus angelicae naturae; scientia vero beata, per quam ipsa essentia Dei videtur, est propria et connaturalis soli Deo.

Articulus 4

[91166] De humanitate Christi, a. 4 Secundo videamus de nativitate Christi. Circa quam tria possumus considerare: videlicet parentis virginitatem, nascentis benignitatem, et nativitatis utilitatem. De primo dicitur Isa. 7: *ecce virgo concipiet et pariet filium*: unde Augustinus: *speculum non rumpit radius solis, integritatem virginis ingressus aut egressus numquid poterat vitiare divinitatis?* Notandum vero, quod fuit conveniens Christum concipi et nasci de virgine: tum quia verbum est patris, cujus similitudinem gerit verbum cordis, quod sine corruptione concipitur, et sine corruptione de corde procedit. Unde etiam conveniens fuit verbum Dei patris sine corruptione concipi et nasci: unde in quodam sermone dicitur: *neque verbum nostrum cum paritur, corrumpit mentem, neque verbum Dei specialem eligens partum, peremit virginitatem*: tum etiam quia Christus venerat peccati corruptionem tollere, secundum illud Joan. 1: *ecce agnus Dei* et cetera. Ideo dicit Augustinus: *fas non erat, ut per ejus adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta.* Tum etiam in signum spiritualis regenerationis, quae non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo, ut dicitur Joan. 11: unde Augustinus: *oportebat caput nostrum insigni miraculo secundum corpus nasci de virgine, ut significaret sua membra de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura*: tum etiam ut imaginem futurae resurrectionis et gloriae praeferret, *ubi neque nubent neque nubentur, sed sunt sicut Angeli Dei in caelo*, Matth. 25. Fuit autem conveniens, ut de virgine desponsata viro nasceretur, sicut dicitur Matth. 1: *cum esset desponsata mater Jesu* et cetera. Ideo secundum Glossam, *ut significaret Ecclesiam quae est virgo et sponsa, et ut per Joseph virgo Maria ostenderetur; vel ut Joseph esset testis castitatis; vel ne tamquam adultera lapidaretur, et virgo viri solatio sustentaretur, et partus virginis Diabolo celaretur, et ne virginibus esset excusatio infamiae, quod mater Christi infamata fuerat.* De secundo, scilicet benignitate Christi, dicitur Tim. 3: *apparuit benignitas et humanitas* et cetera. Ubi notandum, quod Christus exhibuit nobis benignitatem in divinitatis suae communicatione; sed misericordiam in humanitatis nostrae susceptione. Primum ibi, *apparuit benignitas*: ubi dicit Bernardus: *apparuit Dei potentia in rerum creatione, sapientia in earum gubernatione, sed benignitas maxime apparuit in humanitate. Magnum enim indicium benignitatis declaravit, qui humanitati Dei nomen addere curavit.* Secundum tangitur ibi, *non ex*

operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam etc.: unde Bernardus: *quid tantopere declaravit ejus misericordiam, quam quod ipsam suscepit miseriam? Quid tam pietate plenum, quam quod Dei verbum propter nos factum est foenum? Unde cantat Ecclesia: Christe redemptor omnium, ex patre patris unice* et cetera. Notandum vero, quod ratio misericordiae et benignitatis differunt in quatuor. Primo in hoc, quia misericordia respicit remotionem defectus, sed benignitas communicationem perfectionis. Secundo in hoc quod misericordia, proprie loquendo, pertinet ad providentiam divinam, qua bona sua communicat creaturis rationalibus tantum: respicit enim miseriam, quae cum sit contraria felicitati, non potest esse nisi rationabilium creaturarum, quarum est esse felices: sed benignitas respicit providentiam divinam respectu quarumlibet rerum. Tertio in hoc quod miseria importat assimilationem quamdam providentis ad eum cui providetur, in quantum providens alterius miseriam reputat quasi suam: unde non potest esse nisi in natura intellectuali, quae habet aestimationem alienae miseriae; sed benignitas habet ordinem ad communicationem simpliciter: unde cuilibet creaturae quae habet perfectionem communicabilem, potest convenire benignitas. Quarto quia miseria removet debitum ab eo cui providetur: non enim dicitur dari misericorditer alteri quod ei debetur. Sed benignitas non removet debiti rationem ab eo cui aliquid datur; unde benignitas se habet communiter ad largitionem justitiae et misericordiae. De tertio, scilicet utilitate Christi, dicitur Isa. 9: *parvulus natus est nobis*, idest ad utilitatem nostram. Sunt autem quatuor utilitates nativitatis Christi, quas possumus considerare ex quatuor conditionibus parvulorum: quae sunt puritas, humilitas, amabilitas et placabilitas: quae in hoc parvulo excellentissime inveniuntur. Primo invenimus in eo summam puritatem, quia est candor lucis aeternae et speculum sine macula, ut dicitur Sapien. 8. Hanc autem puritatem demonstrat conceptus et partus virgineus: non enim corruptionem parere potuit incorruptio: unde dicit Alcuinus: *factor hominum ut homo fieret, nasciturus de homine talem debuit sibi matrem eligere, qualem et decere sciebat, et sibi placituram noverat. Voluit ergo esse virginem, de qua immaculata immaculatus procederet omnium maculam purgaturus.* Secundo in hoc parvulo invenimus summam humilitatem. Ad Philip. 2: *exinanivit semetipsum* et cetera. *Hanc humilitatem ostendit*, ut dicit Bernardus, *locus diversorii, pannorum involutio, et in praesepe reclinatio.* Tertio invenimus in hoc parvulo summam amabilitatem, quia speciosus forma prae filiis hominum, immo prae millibus Angelorum, ut dicit Bernardus. Hanc amabilitatem facit unio divinitatis cum humanitate. Unde Bernardus: *plenum prorsus omni suavitatis dulcedine videre hominem hominis conditorem.* Quarto invenimus in hoc parvulo summam placabilitatem, quia benignus est et patiens, et multum misericors, et praestabilis super malitia; Joel. 2: unde Bernardus: *Christus parvulus est, et leviter placari potest. Quis enim nesciat quia puer facile donat? Ecce si non fuerit nobis magnum, pro minimo possumus reconciliari. Pro minimo, inquam, non sine poenitentia.* Et sicut benignitas apparuit super omnem spem ultra omnem aestimationem, similem expectare possumus judicii districtionem. Primo ergo puer iste natus est nobis, ut ejus humilitatem imitemur, ut circa ejus amabilitatem afficiamur, ut ex ejus placabilitate fiduciam habeamus. Primo ergo natus est nobis parvulus iste in sacramentum pietatis: unde ipse dicit Matth. 2: *ipse salvum faciet populum suum* et cetera. Bernardus: *en ipse Christus qui purgationem facit delictorum, ecce sentinam nostram purgaturus advenit.* Hinc etiam Augustinus in sermone de Nativ. dicit: *o beata infantia, per quam nostri generis reparata est* *vita. O gratissimi et delectabiles vagitus, per quos stridores dentium ploratusque aeternos evasimus. O felices panni, quibus peccatorum nostrorum extersae sunt sordes.* Secundo natus est nobis in exemplum humilitatis. Joan. 13: *exemplum dedi vobis* etc.: unde Bernardus: *studeamus effici sicut parvulus iste: discamus ab eo, quia mitis est et humilis corde: nec magnus, videlicet Deus, sine causa factus est homo parvulus. Unde intolerabilis impudentiae est ut ubi se exinanivit majestas, infletur vermiculus et tumescat.* Tertio natus est nobis in augmentum caritatis. Luc. 12: *ignem veni mittere in terram* et cetera. Bernardus: *magnus dominus et laudabilis nimis factus est parvulus et amabilis. Parvulus, inquit, natus* et cetera. *Ipse enim nobis est omne amabile, ipse est pater, frater, dominus, minister, praemium, et exemplum.* Idem: *quanto minorem se fecit in humanitate, tanto majorem se exhibuit in bonitate. Quanto autem majorem bonitatem exhibuit, tanto magis affectum nostrum accendit.* Quarto natus est nobis in solatium spei et securitatis. Ad Hebr. 5: *adeamus cum fiducia ad thronum gratiae ejus.* Glossa: *idest Christum, in quo regnat gratia*, ut per ipsum consequamur misericordiam, idest remissionem peccatorum praecedentium, et inveniamus gratiam et auxilium opportunum. Glossa: *recedamus de hac vita.* Augustinus: *dies dulcissima nativitatis Christi, in qua compunctio etiam infidelibus venit: misericordia tangitur impius, veniam sperat compunctus, reditum non desperat captivus, remedium desiderat vulneratus: in qua nascitur agnus qui tollit peccata mundi: in cujus nativitate qui conscientiam habet securam, dulcius gaudet: qui miseram, attentius timet: qui bonus est, affectuosius orat: qui peccator, devotissime supplicat: dulcis dies et vere dulcis cunctis poenitentibus, et veniam portans. Promitto vobis, filioli, et certus sum, quia in hac die si quis ex corde poenituerit, et ad vomitum peccati reversus non fuerit, quodcumque petierit dabitur ei.* Possumus autem mystice notare, quod partus beatae Mariae significat partum poenitentis animae, de quo dicitur Isa. 26: *a timore tuo, domine, concepimus, et parturivimus spiritum salutis.* Huic partui convenit mystice locus nativitatis Christi, scilicet Bethlehem: unde Bernardus: *tu quoque si fueris Bethlehem per cordis contritionem, ut sint tibi lacrymae tuae panes die ac nocte, et in earum refectione jugiter delecteris (interpretatur Bethlehem domus panis) et si fueris Juda per confessionem, civitas David per operis satisfactionem; nascetur in te Christus, et dabit cordi tuo gaudium per gratiam in praesenti et per gloriam in futuro.* Notandum vero quod post partum poenitentiae debet anima poenitentis involvi pannis caritatis contra turpitudinem peccandi, quae consistit in interiori mentis deordinatione: reclinari per affectum humilitatis contra superbiam, quae consistit in aversione: et poni in praesepio asperitatis per condignam poenitentiam contra peccati delectationem, quae est in conversione. De primo dicitur Prov. 4: *universa delicta operit caritas.* Debemus autem in panno hoc ex omni parte involvi: primo ut Deum qui supra nos est diligamus: secundo hoc quod nos sumus: tertio quod juxta nos est, scilicet proximum nostrum: quarto quod infra nos est, scilicet corpus nostrum. Haec quatuor ex caritate sunt diligenda, ut dicit Augustinus. De secundo dicitur in Psal. 50: *cor contritum et humiliatum* et cetera. Unde Bernardus: *porro humilitas nos Deo commendat, Deo facit nos subditos, Deo placet in nobis, sicut ait beata virgo: respexit humilitatem ancillae suae.* De tertio dicitur Luc. 3: *facite fructus dignos poenitentiae*; unde dicit Bernardus: *fuge voluptatem quia in ea mors posita est secus introitum delectationis. Age poenitentiam, quia per hanc appropinquat regnum Dei. Hoc tibi praedicat stabulum, illud praesepe clamat: hoc membra illa infantilia loquuntur, hoc lacrymae et vagitus evangelizant.*

Articulus 5

[91167] De humanitate Christi, a. 5 Tertio videamus de ejus circumcisione, de qua dicitur Luc. 2: *postquam consummati sunt dies octo.* Ubi notandum est quod Christus sicut nobis natus est, ita etiam pro nobis circumcisus est. Ubi nota quod circumcisio Christi fuit nobis medicamentum sanitatis, exemplum humilitatis, documentum sanctitatis, ut scilicet spiritualiter circumcideremur in signum et figuram salutiferae circumcisionis, quae erit in generali resurrectione, quando ab omni corruptione circumcidemur. De primo dicitur ad Galat. 4: *misit Deus filium suum factum sub lege* et cetera. Bernardus: *quid mirum, si caput accepit pro membris curationem, quam tamen in seipso non habuit necessariam? Nonne et in membris nostris saepe pro unius infirmitate alteri adhibetur curatio? Dolet caput, et in brachio fit coctura; dolent renes, et fit in tibia: ita hodie pro totius corporis putredine cauterium quoddam fixum est in capite. Denique quid mirum, si pro nobis dignatus est mori? Totus mihi siquidem datus est, et totus in meos usus expensus est.* De secundo dicitur in Psal. 8: *minorasti eum paulo minus ab Angelis*: cui verbo alludens Bernardus dicit: *ideo minoratus est multo minus ab Angelis qui non solum formam hominis, sed et formam habet peccatoris, et insignitur velut quodam cauterio salutis.* Idem: *habes manifestae humilitatis exemplum: ad quid enim tibi circumcisio necessaria, qui peccatum non fecisti, nec contraxisti? Quod nec feceris, ipsa manifestat aetas: quod non contraxeris, multo certius probat patris divinitas, et matris integritas. Summus sacerdos es, quem nec super patre nec super matre contaminandum prophetatum in lege potius est quam mandatum. Est tibi pater ab aeterno, sed Deus est in quem peccatum non cadit: est et mater ex partu, sed virgo: nec parere poterat incorruptio corruptelam. Idem: qui sine peccato est, non est dedignatus peccatorem se reputari: nos et esse volumus, et nolumus aestimari.* De tertio dicitur Jerem. 4: *circumcidimini, et auferte praeputia cordium vestrorum viri Juda, et habitatores Jerusalem.* Notandum vero, quod spiritualis circumcisio duplex est, scilicet interior et exterior: unde dicit Beda: *quia spiritualis circumcisio est omnium, scilicet interiorum exteriorumque hominis nostri sensuum custodia.* Consistit autem exterior circumcisio in tribus: scilicet in habitu, ne sit notabilis: in actione, ne sit reprehensibilis; in sermone, ne sit contemptibilis, ut dicit Bernardus. Interior consistit in tribus: scilicet in cognitione, ut sit sancta: in affectione, ut sit pura: in intentione, ut sit recta, ut dicit idem Bernardus. De quarto dicitur 1 Cor. 15: *oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Unde Beda: *tunc vera, tunc plena erit nostra circumcisio, cum in die judicii cunctis simul corporis et animae corruptionibus exuti, mox peracto judicio ad videndam perpetuae creatoris nostrae faciem, aulam caelestis regni ingrediemur; quod desideratissimum tempus regni introitus illa octava dies qua circumcisio agitur indicat. Sex enim sunt saeculi aetates, in quibus pro adipiscenda requie sempiterna, ad tempus operari necesse est. Septima aetas non est in hac, sed in alia vita quiescentium usque ad tempus resurrectionis corporum. Octava autem dies est dies resurrectionis sine ullo temporum fine beata. Et sicut nunc a Christo Christiani, ita tunc a Jesu salvati vocabimur.*

Articulus 6

[91168] De humanitate Christi, a. 6 Quarto videamus de nominis impositione: de qua dicitur Luc. 2: *et vocatum est nomen ejus Jesus.* Notandum, quod nomina singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate ejus cui imponitur: vel a tempore, sicut nomina sanctorum quandoque imponuntur his qui in eorum festis nascuntur; vel a cognatione vel ab aliqua alia proprietate. Nomina vero quae divinitus imponuntur data, semper significant donum aliquod gratuitum divinitus datum eis quibus imponuntur: sicut Gen. 27: *dictum est Abrahae: appellaberis Abraham: quia patrem multarum gentium constitui te*: et Matth. 16, dictum est Petro: *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Quia ergo homini Christo hoc munus gratiae collatum erat, ut per ipsum omnes salvarentur, convenienter est vocatum nomen ejus Jesus, idest salvator. Sciendum vero, quod hoc nomen Jesus, est magnae et multae virtutis: est enim poenitentibus in refugium, aegrotantibus in remedium, pugnantibus in subsidium, orantibus in suffragium, quia confert veniam a peccatis, gratiam sanitatis, victoriam tentatis, virtutem et fiduciam impetrandae salutis. De primo dicitur 1 Joan. 2: *scribo vobis, filioli, quoniam remittuntur vobis peccata propter ejus nomen*: Act. 10: *huic omnes prophetae testimonium perhibent.* Augustinus: *quid est Jesus, nisi salvator? Ergo propter temetipsum esto mihi Jesus: noli, domine, noli sic attendere malum meum, ut obliviscaris bonum tuum.* Sed attendendum quod hoc nomen in circumcisione imponitur: per quod significatur, quod spiritualiter circumcisi salvantur: unde Bernardus: *nos, fratres, necesse est circumcidi, et sic nomen salutis accipere: circumcidi plane non littera, sed spiritu et veritate.* De secundo dicitur Cant. 1: *oleum effusum nomen tuum.* Oleum enim levamen est doloris, sic et hoc nomen Jesus. Bernardus: *habes anima mea, reconditum electuarium in vasculo vocabuli, quod est Jesus, quod nulli unquam pesti invenitur inefficax.* Petrus Ravennas: *hoc est nomen quod dedit caecis visum, surdis auditum, claudis gressum, sermonem mutis, vitam mortuis.* De tertio dicitur Prov. 18: *turris fortissima nomen domini*: et Marc. ult.: *in nomine meo Daemonia ejicient*: Luc. 10: *reversi sunt discipuli cum gaudio dicentes: domine, etiam in nomine tuo Daemonia subjiciuntur nobis.* Petrus Ravennas: *totam Diaboli potestatem de obsessis corporibus virtus hujus nominis, scilicet Jesus, fugavit.* De quarto dicitur Joan. 14: *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* Augustinus: *in nomine meo, quod est Christus Jesus. Christus regem, Jesus salvatorem significat; et per hoc quodcumque petimus, in nomine salvatoris petimus, et tamen ipse salvator est non solum quando facit quod petimus, verum etiam quando non facit: quoniam quod vidit peti contrarium saluti, non faciendo exhibet se salvatorem. Novit enim medicus quid pro sua, quid contra salutem suam poscat aegrotus: ideo contrariam poscentis non facit voluntatem, ut faciat sanitatem.* Nota verbum Bernardi de Christi circumcisione, et ejus nominis impositione: *magnum et mirabile sacramentum: circumciditur puer, et vocatur Jesus. Quid sibi vult ista connexio? Sed agnosce mediatorem Dei et hominum, qui ab ipso suae nativitatis exordio divinis sociat humana, ima summis: nascitur ex muliere, sed cui fecunditatis fructus sic accedit ut non decidat flos virginitatis. Pannis involvitur, sed isti panni angelicis laudibus honorantur: absconditur in praesepio,*

sed proditur stella radiante caelo. Sic et circumcisio probat veritatem assumptae humanitatis; et nomen quod est super omne nomen, gloriam indicat majestatis.

Articulus 7

[91169] De humanitate Christi, a. 7 Quinto videamus de Christi apparitione: de qua dicitur Matth. 2: *cum natus esset Jesus in Bethlehem Judae* et cetera. Ubi tria commendabilia tanguntur de magis, quibus Christus per stellam apparuit: videlicet quod Christum per stellam sapienter cognoverunt, cognitum diligenter quaesiverunt, inventum reverenter adoraverunt. Primum ibi, *vidimus stellam ejus* et cetera. *Bene dicitur ejus*, quia dicit Fulgentius, quod *haec stella nunquam ante apparuit, sed tunc eam puer iste creavit, et magis ad se venientibus praeviam deputavit.* Idem: *differebat autem haec stella ab aliis in tribus: in situ, quia non erat localiter in firmamento, sed pendebat in meditullio aeris proxima terrae: in splendore, quia splendorem ejus non poterat splendor solis obscurare, immo in meridie lucidissima apparuit.* In motu, quia praecedebat magos more viatoris: non enim movebatur motu circulari, sed quasi motu animali et processivo. Notandum vero est, quod sicut dicit Leo Papa, quod *praeter illam stellae speciem quae corporeum incitavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit*; et hoc quidem ad illuminationem fidei pertinebat: habebant enim fidem de Christi humanitate; unde dixerunt: *ubi est qui natus est rex Judaeorum?* Et de ejus divinitate; unde subjunxerunt: *venimus adorare eum*, Matth. 2. De secundo dicitur Matth. 2: *ubi est qui natus est rex Judaeorum?* Ubi notandum, quod diligentia inquisitionis in tribus ostenditur. Unde Augustinus: *o anima mea, si diligenter peteres, tribus hoc signis ostenderes. Primo enim lumen peteres, ne tenebris impedireris. Secundo scientes interrogares ne quaerens oberrares. Tertio in nullo loco quiesceres, donec dilectum invenires.* De primo dicitur in Psal. 66: *Deus misereatur nostri, et benedicat nobis illuminet (...) ut cognoscamus in terra viam tuam.* Glossa, *quae ducit ad caelum.* Prov. 4: *justorum semita quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem.* Glossa: *justorum opera luce scientiae peraguntur et aeternam ducunt ad vitam*, quae est perfecta dies: unde magi in lumine stellae dominum quaesierunt, sicut de ipsis cantat Ecclesia: *ibant magi quam viderant* et cetera. Notandum vero, quod hoc lumen, scilicet gratiae, per peccatum amittitur; unde dicit Remigius de lumine stellae, quod stella gratiam Dei, Herodes Diabolum significat; qui autem per peccatum Diabolo subditur, mox gratiam perdit: a quo si per poenitentiam recesserit, mox gratiam invenit, quae non dimittit donec perducat ad domum pueri, idest Ecclesiam. De secundo dicitur Jerem. 6: *state super vias vestras, et videte, et interrogate de semitis antiquis quae sit bona via, et ambulate in ea, et invenietis requiem animabus vestris. Unde etiam magi venerunt Jerosolymam quaerentes et dicentes: ubi est qui natus est rex Judaeorum?* Augustinus: *annuntiant et interrogant, credunt et quaerunt; significantes eos qui ambulant per fidem, et desiderant speciem.* Sed sciendum quod heu. Multi doctores sunt similes Judaeis; qui magis demonstrato fonte vitae, mortui sunt siccitate, ut dicit Augustinus. Quos etiam fabris arcae Noe similes esse dicit: *qui aliis ut evaderent praestiterant, et ipsi diluvio perierunt: similes lapidibus*

milliariis, qui viam aliis ostenderunt nec ipsi ambulare potuerunt. De tertio dicitur Cant. 4: *in lectulo meo quaesivi per noctem* etc.: ubi dicit Gregorius: *dilectum in lecto quaerimus, quando in praesentis vitae requie aliquantula, in redemptoris nostri desiderio suspiramus. Per noctem quaerimus, quia etsi jam mens in ipso vigilat, tamen adhuc oculus caligat. Sed qui dilectum suum non invenit, restat ut surgat, circumeat civitatem, idest sanctam Ecclesiam electorum, mente et inquisitione percurrat, per vicum eum et plateas quaerat, idest per angusta et lata gradiens aspiciat, ut si qua in ejus vestigia invenire valeat, exquirat. Quia sunt nonnulli etiam vitae saecularis, qui imitandum habent aliquid de actione virtutis. Unde etiam magi non quieverunt, donec dilectum, idest Christum invenerunt: cujus signum fuit, quod tam longum spatium in tam modico tempore transierunt.* Notandum vero, quod fervens desiderium divini amoris non sinit animam quiescere donec dilectum inveniat. Quia vero desiderium si compleatur, delectat animam, ut dicitur Proverb. 8; ideo quanto desiderium fuerit ferventius, tanto delectabilius dilectus invenitur: unde magi qui ferventissimo desiderio Christum quaerebant, ipsum delectabilissime inveniebant: unde Matth. 2: *videntes magi stellam, gavisi sunt gaudio magno valde.* Ubi dicit Glossa Bernardi, quod *gaudio gaudet qui propter Deum, qui est verum gaudium, gaudet.* Addit et magno quo nihil est majus et valde gavisi, quia de magno potest alius plus, alius minus gaudere. De quarto Matth. 2: *et procidentes adoraverunt eum.* Unde Augustinus: *o infantia, cui et astra subduntur. Cujus est iste magnitudinis et supernae gloriae, ad cujus pannos et Angeli excubant et reges trepidant, et sectatores sapientiae ingeniculant? Quis est hic talis et tantus? Stupeo cum video pannos et intueor caelum; aestuo cum inspicio in praesepe mendicum, et supra astra praeclarum. Subveniat nobis fides, ratio naturae deficit.* Sequitur: *et apertis thesauris suis pretiosa munera obtulerunt, aurum* et cetera. Ubi notandum, quod per aurum intelligitur caelestis sapientia. Thren. 4: *filii Sion inclyti et amicti auro puro.* Glossa: *ornati caelesti sapientia. Quomodo.* Glossa, *quam miserabilis mutatio, reputati sunt in vasa testea.* Glossa: *relictis caelestibus terrena curantes.* Bernardus: *invenisti plane sapientiam, si prioris vitae peccata defleas, si hujus seculi desiderabilia parvipendas, si aeternam vitam toto desiderio concupiscas. Invenisti sapientiam, si tibi horum singula sapiunt prout sunt, et haec quidem amara et omnino fugienda.* Ista quoque velut caduca et transitoria contemnenda: illa vero ut perfecta bona totis desideriis appetenda, intimo quodam animi sapore dijudices et discernas. Per thus significatur devota oratio: unde in Psalm. 140: *dirigatur oratio mea, sicut incensum* et cetera. Glossa, *igne caritatis succensum.* Bernardus: *oratio quanto efficacior est, callidius ab adversario impediri solet.* Periculum est si fuerit timida, tepida vel temeraria: timida siquidem oratio caelum non penetrat, quia restringit animum timor immoderatus, ut nec procedere queat: tepida vero in ascensu languescit, eo quod non habeat vigorem: temeraria vero ascendit, sed resilit; resistitur enim ei, nec tamen non obtinet gratiam, sed et meretur offensam; quae vero fidelis et humilis et fervens oratio fuerit, caelum sine dubio penetrabit: unde certum est, quod vacua redire non potest. Per myrrham significatur carnis castigatio. Cantic. 3: *manus tuae distillaverunt myrrham, et digiti tui pleni myrrha probatissima.* Gregorius: *per manus operationes virtuosae, per digitos discretio significatur. Manus ergo distillant myrrham, quando caro virtuosis operibus castigatur: sed digiti dicuntur pleni myrrha probatissima, quia castigatio bene probata est, quae fit cum discretione.* De his tribus dicit Gregorius: *nota regi aurum offerimus, si in conspectu* *illius claritate divinae sapientiae resplendeamus: thus offerimus, si cogitationes carnis per sancta orationis studia in ara cordis accendimus, ut suave aliquid Deo per caeleste desiderium redoleamus: myrrham offerimus, si carnis vitia per abstinentiam mortificamus.* Per myrrham namque agitur, ne caro mortua putrefiat, secundum Glossam, *aurum ad tributum, thus ad sacrificium, myrrha ad sepulturam pertinet mortuorum; et per haec tria in Christo initiantur regia potestas, divina majestas, humana mortalitas.*

Articulus 8

[91170] De humanitate Christi, a. 8 Sexto videamus de Christi oblatione in templo: de qua dicitur Luc. 2: *postquam impleti sunt dies purgationis Mariae* et cetera. Ad cujus evidentiam sciendum quod Christus sub lege voluit fieri, ut eos qui sub lege erant redimeret: ad Galat. 4. Augustinus: *de prole nata duplex praeceptum in lege traditur: unum quidem generale quantum ad omnes, ut scilicet completis diebus purgationis matris offerretur sacrificium pro filio sive pro filia*, ut habetur Levitic. 12. Et hoc sacrificium quidem erat ob expiationem peccati, in quo proles concepta erat et nata; et etiam ad consecrationem quamdam ipsius, quia tunc praesentabatur in templo, et ideo aliquid offerebatur in holocaustum, et aliquid pro peccato. Aliud erat speciale praeceptum in lege de primogenitis tam in hominibus quam jumentis: sibi enim deputaverat dominus omne primogenitum Israel, pro eo quod per liberationem Israel percusserat primogenita Aegypti ab homine usque ad pecus, primogenitis Israel reservatis: et hoc mandatum ponitur Exod. 13. Quia ergo Christus ex muliere natus erat primogenitus, voluit fieri sub lege. Haec Evangelista Lucas circa eum observata fuisse ostendit. Primo quidem id quod pertinet ad primogenitos, cum dicit, *tulerunt eum in Jerusalem, ut sisterent eum domino.* Secundo id quod pertinet ad omnes, cum dicit, *et ut darent hostiam pro eo secundum quod dictum est in lege domini, par turturum, aut duos pullos columbarum.* Notandum vero quod, ut dicit Anastasius, *sicut Christus non gratia sui factus est homo et circumcisus in carne, sed ut faceret nos per gratiam deos, et ut specialiter circumcidamur, sic et propter nos sistitur Deo, ut discamus praesentare nos ipsos.* Ad haec quatuor sunt necessaria, quae circa oblationem Christi mystice designantur: scilicet mentis puritas, cordis humilitas, animi tranquillitas, bonorum operum fecunditas. Primum designatur per oblationis tempus, quod completis diebus purgationis: per quod mystice innuitur, quod Deo offerri non possumus, nisi purgati prius ab omni immunditia mentis et corporis. Eccle. 23: *oculi domini multo magis lucent super solem, et ad iniquitatem respicere non possunt.* Matth. 18: *nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli* etc., ubi dicit Beda: *nisi talem habueritis innocentiam et animi puritatem sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum.* Apoc. 21: *nihil coinquinatum intrabit in eam.* Duo autem sunt in nobis purganda, ut dicit Bernardus: *intellectus, ut noverit; affectus, ut velit.* Secundum designatur propter hoc, quod secundum legem voluit offerri, qui huic legi subjectus non erat; quia non ex virili semine, sed mystico spiramine verbum Dei factum est caro; unde in signum humilitatis voluit se offerri, ut doceret per humilitatis meritum, nos dignos fieri divino conspectui.

Job 18: *omne pretiosum vidit oculus meus.* Glossa: *idest animam de se abjectam sapientiae suae et gratiae illustratione respexit: quia tanto quis ante oculos Dei pretiosior, quanto ante oculos sui fuerit despectior.* 1 Reg. 13: *nonne cum parvulus esses in oculis tuis* et cetera. Tertium designatur per hoc quod in Jerusalem oblatus fuit, quae interpretatur pacifica, sive visio pacis. Ad Hebr. 12: *pacem sequimini in omnibus, et sanctimoniam, sine qua Deum nemo videbit.* Augustinus: *est autem pax serenitas mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium caritatis: nec poterit ad hereditatem domini pervenire, qui testimonium pacis noluerit observare: nec potest concordiam habere cum Christo, qui discors voluerit esse cum Christiano.* Isa. ult. *Erit sabbatum ex sabbato*: Glossa, *quia ille quiescet in futuro, qui hic quiescit ab opere malo.* Quartum designatur per hoc quod est oblatus cum muneribus, Exod. 23: *non apparebis in conspectu meo vacuus*, Glossa bonis operibus. Gregorius: *non erit vacua manus a munere, si arca cordis repleta fuerit bona voluntate.* Notandum vero quod praeceptum fuit filiis Israel tribus vicibus per singulos annos festa celebrare: scilicet Pascha, Pentecostem et Scenopegiam: et ter in anno apparere coram domino: quod mysterio non vacat: unde Glossa: *tribus vicibus per singulos annos, hoc est omni tempore praesentis vitae, in sanctae Trinitatis confessione per fidem, spem et caritatem bonorum operum, obsequia Deo creatori vestro exhibebitis.* Pascha enim celebramus mense novorum, cum per sanguinem agni immaculati ab Aegyptia servitute liberati per spirituales aquas de veteri homine in novum transimus non in vetustate litterae, sed in novitate spiritus, quo in terram promissionis per gratiam Christi pervenimus. Solemnitatem vero mensis primitivorum celebramus, cum operum nostrorum voluntatem et sermonum primitias domino consecramus. Solemnitatem vero in exitu anni celebramus, quando congregatis frugibus, idest virtutum fructibus, ad finem vitae et introitum regni caelestis pervenire contendimus in tabernaculis septem diebus commorantes, quia per omne tempus vitae praesentis peregrinos nos esse cognoscimus, nec hic sed in futuro requirimus sedulo curantes, ne in conspectu domini vacui appareamus.

Articulus 9

[91171] De humanitate Christi, a. 9 Septimo videndum est de Christi Baptismo, de quo dicitur Matth. 3: *venit Jesus a Galilaea in Jordanem ad Joannem ut baptizaretur ab eo.* Ubi tria per ordinem describuntur: videlicet persona, loca et officium. Unde dicit Remigius: *personae ponuntur cum dicitur, venit Jesus ad Joannem, dominus ad servum, rex ad militem, lux ad lucernam: loca designantur, cum dicitur, a Galilaea: Galilaea enim interpretatur transmigratio.* Quicumque ergo vult baptizari, transmigret a vitiis ad virtutes, et veniens ad Baptismum se humiliet. Jordanis interpretatur descensus. Augustinus: *multa mirabilia in hoc flumine esse facta Scriptura sacra commemorat*: unde Psalm. 113, dicit: *Jordanis conversus est retrorsum.* Ante quidem retrorsum aquae conversae fuerant; modo peccata retrorsum conversa sunt. Sicut enim Elias in Jordane fecit divisionem aquarum, ita Christus in eodem Jordane fecit separationem, et operatus est peccatorum remissionem. Remigius: *officium designatur cum dicitur, ut baptizaretur ab eo*, ut dicit Chrysosto-

mus. Non ut ipse reciperet peccatorum remissionem per Baptismum; sed ut sanctificatas relinqueret aquas postmodum baptizandis. Secundo, ut idem dicit: *nam quamvis ipse non erat peccator, naturam tamen accepit peccatricem, propterea et si per se Baptismate non egebat, tamen in aliis carnalis natura opus habebat.* Tertio, ut dicit Augustinus, *quia voluit facere, quod omnibus facere imperabat; ut bonus magister doctrinam suam non tam verbis insinuaret, quam actibus exerceret*; et hoc est quod dicit Matth. 4: *sic nos decet adimplere omnem justitiam*: unde dicebat Ambrosius: *haec est justitia, ut quod jubes alterum facere, ipse prius incipias, ut tuo alios horteris exemplo.* Sunt autem tria consideranda circa Baptismum Christi divinitus ostensa: videlicet caelorum apertio, spiritus sancti apparitio, paternae vocis insinuatio. Primum ibi, *ecce aperti sunt caeli.* Hieronymus: *non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis*, sicut et Ezechias in principio sui voluminis, caelos apertos commemorat: et hoc probat Chrysostomus super Matth. dicens, quod *si ipsa creatura*, scilicet caelorum *rupta fuisset, non dixisset: aperti sunt ei caeli: quia quod corporaliter aperitur, omnibus apertum est.* Secundum ibi, *et vidit spiritum Dei* etc.: ubi dicit Augustinus: *sicut non oportebat ut filius Dei homines falleret, sic etiam non oportebat ut falleret spiritus sanctus; sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam fabricavit ex nihilo, non erat difficile verum corpus columbae sine aliarum columbarum mysterio figurare, sicut non fuit ei difficile verum corpus in utero virginis Mariae sine virili semine fabricare.* Ex his patet hanc columbam verum animal fuisse, quae tamen non in unitate personae spiritus sancti assumpta fuit, et quae postmodum esse desiit: sicut flamma quae apparuit in rubo, ut dicit Augustinus. Ideo autem spiritus sanctus speciem columbae accepit, ut dicit Chrysostomus, *quoniam prae aliis animalibus cultrix est caritatis.* Omnes autem species justitiae quas habent servi Dei in veritate, possunt habere filii Diaboli in simulatione; solam autem caritatem spiritus sancti non potest immundus spiritus imitari: ideo hanc privatam speciem columbae sibi servavit spiritus sanctus: quia per nullius testimonium sic cognoscitur ubi est spiritus sanctus, sicut per gratiam caritatis. Tertium ibi, *hic est filius meus dilectus* et cetera. Augustinus: *non autem ut ante per Moysen et prophetas, nec per typos aut figuras venturum in carne pater filium docuit, sed palam venisse monstravit dicens: hic est filius meus dilectus* et cetera. Notandum vero quod pater non demonstratur in voce nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem. Et quia patri proprium est producere verbum, quod est dicere vel loqui; ideo convenientissime pater per vocem manifestatus est, quia significat verbum; unde et ipsa vox a patre emissa filiationem verbi protestatur. Et sicut species columbae, in qua demonstratus est spiritus sanctus, non est natura spiritus sancti; nec species hominis, in qua demonstratus est filius, est natura Dei; ita etiam et ipsa vox non pertinet ad naturam verbi, vel patris loquentis; unde Job 5, dominus dicit: *neque vocem ejus unquam audistis, neque speciem ejus vidistis.* Mystice per haec tria significatur, quod omnibus per Baptismum renatis caelum aperitur, gratia spiritus sancti infunditur, et in filios Dei adoptantur. De primo dicit Remigius: *ideo dicitur, aperti sunt ei caeli, quia omnibus renatis aperitur janua regni caelestis.* Notandum autem quod per passionem Christi caelum aperitur sicut per causam communem aperitionis caelorum. Oportet tamen hanc causam singulis applicari ad hoc ut caelum introeant: quod quidem fit per Baptismum: et ideo potius fit mentio de aperitione caelorum in Baptismo, quam in passione. De secundo idem dicit Remigius: *sicut omnibus per Baptismum renatis janua regni caelestis aperitur, ita omnes in Baptismate donum spiritus sancti accipiunt.* De tertio dicit Hilarius: *ex his quae consummabantur in Christo cognoscimus post aquae lavacrum de caelestibus portis spiritum sanctum in nos advolare, et caelestis nos gratiae unctione perfundi, et paternae vocis adoptione filios Dei fieri.*

Articulus 10

[91172] De humanitate Christi, a. 10 Octavo videamus de jejunio Christi; de quo dicitur Matth. 4: *et cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit.* Notandum vero, quod Christi jejunium fuit salutare et exemplare. Salutare quidem, quia pro nobis jejunavit, ut nos epulis aeternis satiaremur. Ubi notandum, quod jejunium assumitur principaliter ad tria. Primo quidem ad carnis concupiscentias comprimendas: unde Hieronymus: *sine Cerere et Baccho, Venus frigescit*, idest per abstinentiam cibi et potus luxuria tepescit. Secundo, ut mens hominis elevetur ad superna: unde dicitur Dan. 10, quod post jejunium trium hebdomadarum revelationem accepit a Deo. Tertio ad satisfaciendum pro peccatis; unde Joelis 2: *convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio* et cetera. Bernardus: *bonum et salutare jejunium, quo redimuntur aeterna supplicia, dimittuntur peccata: non solum autem obtinet veniam, sed et meretur gratiam: non solum delet peccata praeterita quae commisimus, sed et repellit futura quae committere poteramus.* Christus vero primo modo non jejunavit, quia contradictiones in semetipso non tolerabat, ut dicit Gregorius: nec etiam secundo modo, quia non indiguit per jejunium elevari, quia fuit verus comprehensor; sed tertio modo jejunavit, ut pro peccato satisfaceret: non quidem pro suo, quia peccatum non fecit, ut dicitur 1 Petr. 2, sed pro nostro: unde et esuries post jejunium significat desiderium nostrae salutis, ut dicit Glossa super Matth. Fuit etiam jejunium Christi exemplare: unde Chrysostomus: *ut autem discas quam bonum, quam magnum est jejunium, et qualiter est scutum adversus Diabolum, et quonam modo post Baptismum non lasciviae, sed jejunio intendere oportet, ipse jejunavit non eo indigens, sed nos instruens.* Bernardus: *denique tanto devotius imitandum est nobis Christi jejunantis exemplum, quanto certius est eum propter nos jejunasse, non propter seipsum.* Debemus autem hoc exemplum imitari secundum possibilitatem nostram: unde Gregorius Nazianzenus dicit: *quadraginta diebus Christus jejunavit nihil manducans: erat enim Deus: nos autem jejunium possibilitati nostrae proportionemus.* Sciendum vero est, quod per jejunium sic vitia carnis sunt refraenanda, quod tamen naturae necessitas non subtrahatur. Ad cujus evidentiam est sciendum, quod necessarium in rebus accipitur dupliciter. Primo modo ad conservationem vitae; et tale necessarium per jejunium subtrahere non licet, sicut nec interimere seipsum: sed hoc necessarium est valde modicum, quia modico natura contenta est. Alio modo dicitur necessarium ad conservandam valetudinem corporis; quae quidem accipitur in duplici statu. Primo secundum sufficientiam habito respectu ad ea quae incumbunt ex officio, ex societate eorum cum quibus vivitur, ad quae convincitur necessario agenda: et tale necessarium etiam subtrahi non debet: hoc enim esset de rapina hostiam offerre jejunii, si aliquis impediretur propter jejunium ab aliquibus operibus ad quae obligatur: unde Hieronymus dicit: *qui de rapina holocaustum offert, vel qui ciborum egestate,*

vel manducandi vel somni penuria immoderate corpus affligit, si etiam sit tanta abstinentia, quod homo ab operibus utilioribus impediatur, quamvis ad ea non ex necessitate teneatur, indirectum est jejunium, etsi non sit illicitum. Idem: *rationalis homo dignitatem amittit, qui jejunium caritati vel vigilias sensus integritati praefert.* Secundo modo accipitur valetudo corporis secundum optimam corporis dispositionem. Et quia caro in suo robore consistens difficilius spiritui subditur; ideo ad necessariam valetudinem sic acceptam, etiam si licite accipi potest, tamen laudabiliter subtrahi potest; et talis subtractio non multum mortem accelerat, cum corpus humanum inveniatur frequentius ex superfluitate quam ex defectu mortales incurrere aegritudines: unde Galenus dicit, quod *summa medicina est abstinentia.* Notandum tamen super illud Matth. 9: *non possunt filii sponsi quamdiu cum eis est sponsus, jejunare*, quod *jejunium duplex est*, ut dicit Augustinus: *scilicet jejunium luctus, quod cum amaritudine peccatorum et praesentis vitae miseria geritur; aliud est jejunium exultationis, quod cum spirituali jucunditate a carnalibus vitiis et desideriis se abstrahit, quia gustato spiritu, desipit omnis caro.* In istis ergo semper habitu sponsus praesens est, sed non semper actu: immo quandoque eis praesens est ut judex, cum sua peccata recogitant vel quae fecerunt, vel in quae cadere possunt, nisi carnem cohibeant: et tunc competit eis jejunium moeroris. Aliquando est eis praesens actu, ut sponsus, quando ejus dulcedine perfunduntur: et tunc competit eis jejunium exultationis, non moeroris.

Articulus 11

[91173] De humanitate Christi, a. 11 Nono videamus de Christi tentatione, et quare tentari voluit: de qua dicitur Matth. 4: *ductus est in desertum a spiritu Jesus ut tentaretur a Diabolo*, ut dicit Gregorius. *Tribus modis agitur tentatio: suggestione, delectatione, consensu. Et nos cum tentamur, plerumque in delectationem, aut etiam in consensum labimur: quia de carnis peccato propagati in nobismetipsis gerimus unde certamina toleramus. Deus vero qui in utero virginis incarnatus venit in hunc mundum sine peccato, nihil contradictionis in semetipso tolerabat. Tentari ergo potuit per suggestionem, sed mentem ejus peccati delectatio non momordit: atque ideo omnis diabolica tentatio foris, non intus fuit.* Notandum vero quod Christus tentari voluit primo quidem, ut nobis contra tentationes exempla ferret. Gregorius: *non est indignum redemptori quod voluit tentari qui venerat occidi, ut tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram sua morte venerat superare*: omnia enim quae Christus in mysterio assumptae humanitatis vel fecit vel sustinuit, nobis salutaria fuerunt: per ejus enim tentationem, et alia quae sustinuit, roboramur. Ad Hebr. 12: *recogitate dominum Jesum qualem sustinuit adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini animis vestris deficientes.* Maximus: *si nolumus a Diabolo superari, inhaereamus ei qui contra Diabolum triumphavit. Magna ergo consolatio membris ex capite.* Bernardus: *in creatione, in redemptione, caeterisque omnibus beneficiis est Deus omnium; sed in tentationibus suis tamquam proprium aliquid habent eum singuli electorum. Sic enim paratus est cadentem suscipere et eripere fugientem, ut videri possit relictis omnibus ei soli operam dare. Propterea expedit omni*

animae Deum semper intendere tamquam proprium, non tantum auditorem, sed etiam inspectorem. Unde legitur de beato Antonio, quod cum semel a Daemonibus in varias formas mutatis laceratus fuisset, subito quidam radius lucis Daemones effugavit, statimque sanatus, et Christum praesentem intelligens, dixit: ubi eras bone Jesu? Et vox ad eum: Antoni, hic eram, sed expectabam certamen tuum. Secundo tentari voluit propter nostram cautelam, ut nullus quantumcumque sanctus, a Diaboli tentatione securus sit. Joan. 13: *non est servus major suo domino.* Leo Papa: *nemo de cordis sui puritate confidat, cum ille pervigil hostis acrioribus pulset insidiis, quos maxime viderit abstinere a peccatis. A quo enim dolos suos timeat abstrahere, qui ipsum dominum majestatis ausus est tentare?* Unde post Baptismum Christum tentavit, quia, ut dicit Hilarius super Matth., *in sanctificatis maxime tentamenta Diaboli grassantur, quia victoria magis est ei exoptanda a sanctis.* Eccl. 2: *fili accedens ad servitutem Dei, sta in timore.* Tertio propter exemplum, ut dicit Augustinus, quod Christus se Diabolo tentandum praebuit, ut ad superandas tentationes ejus mediator esset non solum per adjutorium, verum etiam per exemplum. Dedit autem nobis exemplum non solum pugnae, sed etiam coronae: unde super illud Matth. 4, *accesserunt Angeli et ministrabant ei*, dicit Glossa: *sicut in hoc agone militia nostra pie instruitur, ita in obsequio Angelorum gloriosa remuneratio edocetur.* Unde etiam Bernardus: *ipse dominus hortatur ut pugnemus, adjuvat ut vincamus, certantes expectat, deficientes sublevat, vincentes coronat.* Sequitur de modo et ordine tentandi: *et accedens tentator dicit ei: si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ubi dicit Gregorius: *antiquus hostis primum hominem gulae vitio tentavit, cum ligni cibum vetitum ostendit, atque ad comedendum suasit. Vana gloria, cum diceret, eritis sicut dii. Avaritia, cum diceret, scientes bonum et malum.* Avaritia enim non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur. Eisdem modis secundum hominem tentavit: primo per gulam; unde dixit: si filius Dei es et cetera. Hilarius: *eam conditionem in tentando proposuit, per quam in Deo ex mutatione lapidis in panes virtutem potestatis agnoscat, et in homine oblectando cibi patientiam esurientis illudat.* Huic autem tentationi sic resistit dicens: *scriptum est, non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei*; ubi dicit Glossa: *inferior pars hominis pane sustentatur, altior vero verbo Dei reficitur. Quia vero agis de inferiori parte, patet quod tentator sis.* Secundo tentavit eum per vanam gloriam, ut dicitur Matth. 4: unde sequitur: *tunc assumpsit eum Diabolus* et cetera. Et postea sequitur, *si filius Dei es, mitte te deorsum* et cetera. Haec tentatio fuit vanae gloriae secundum Glossam: cui sic resistit, *non tentabis dominum Deum tuum.* Ubi dicit Glossa: *non debet tentare Deum, quando habet ex humana ratione quid faciat. Sed postquam deficit humana ratio, commendet se Deo, non tentando, sed devote confitendo.* Nota etiam, quod hic dicit Glossa omnia haec corporalibus sensibus esse completa: quia enim verba invicem conferuntur, in specie hominis Diabolum superasse verisimile est. Tertio tentavit eum de avaritia: unde sequitur, *assumpsit eum in montem excelsum, et ostendit ei omnia regna mundi*, Glossa, idest omnia concupiscibilia in mundo, in quo homines regnant: vel simpliciter totus mundus eo suggerente ab eo visus est: et dixit: *haec omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me*, quia avaritia idolorum servitus, sicut dicitur ad Ephes. 5. Huic autem tentationi sic resistit, *vade Satanas.* Cur indignanter sic respondit? Quia dicit Chrysostomus, quod *in propriis injuriis quempiam esse patientem laudabile est: Dei autem injurias simulare, nimis impium est.* Notandum vero quid mystice Christi tentatio significet: unde Chrysostomus sic dicit: *jejunium est abstinentia rei malae: esuries desiderium ejus, usus ejus est panis. Qui ergo sibi peccatum convertit in usum, lapidem convertit in panem. Respondeat ergo Diabolo persuadenti, quia non in solo pane, idest usu illius rei, vivit homo, sed in observantia mandatorum Dei. Cum ergo quis inflatus fuerit quasi sanctus, ductus est quasi supra templum; et quando aestimaverit consistere in sanctimonii summitate, positus est super pinnam templi: et haec tentatio sequitur primum, quoniam victoria tentationis gloriam operatur, et fit causa jactantiae. Sed Christus ultro jejunium suscepit. Super templum autem eum Diabolus duxit, ut tu ad abstinentiam laudabilem sponte procedas, extolli autem ad fastigium sanctitatis non acquiescas. Fuge exaltationem cordis, et non patieris ruinam. Ascensio autem montis est processio ad altitudinem divitiarum et gloriam hujus mundi, quae de superbis cordibus descendit. Cum ergo volueris dives fieri, quod ostendens incipis cogitare de divitiis et honoribus acquirendis, et tunc princeps mundi gloriam ostendit regni sui. Tertio loco praevidet tibi causas, ut si volueris illa consequi, servias ei, et negligas justitiam.*

Articulus 12

[91174] De humanitate Christi, a. 12 Glossa super Psalm. 2, dicit, quod tentat dominus, tentat homo, tentat Diabolus; sed aliter dominus, aliter homo, aliter Diabolus. Tentat dominus ut erudiat; homo ut discat quod nescit; Diabolus ut seducat. De tentatione Dei dicitur ibidem in Psal. 25: *proba me, domine, et tenta me.* Glossa: *judica me probatum non tibi, quia omnia probasti: sed mihi et hominibus, ne quid delicti maneat.* Tentatio ergo Dei probatio est, sicut tentavit Deus Abraham Gen. 23. Quod autem dicit Matth. 6: *ne nos inducas in tentationem*, intelligendum est, ne nos permittas vinci a tentatione. Glossa: *in tentationem ducitur, qui in tentatione frangitur. Non ergo precatur ut non tentetur; quia tentatio necessaria est ad coronam; tamquam si cuiquam necesse est igne probari, non precatur ut non contingatur, sed ut non exuratur*, ut dicit Glossa. Augustinus: *de tentationibus hominis sciendum est, quod tentare est experimentum sumere de eo qui tentatur, sicut Samson proposuit problema Philistaeis ad tentandum eos.* Judic. 4: *si quis autem hominum explorat voluntatem, prudentiam et potestatem Dei, hoc est tentare Deum, quod prohibitum est*: Deut. 6: *non tentabis dominum Deum tuum*; ubi dicit Glossa: *Deum tentat, qui habet quid faciat, ac sine ratione se committit periculo, experiri volens utrum possit liberari a Deo. Quando vero propter necessitatem vel utilitatem committit se aliquis divino auxilio, et suis petitionibus et factis, hoc non est tentare Deum*: dicitur enim 2 Paral. 2: *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros ad te dirigamus.* Ad evidentiam autem illius quod dicitur in Psal. 33, *gustate, et videte quoniam suavis est dominus*, et illius quod dicitur Rom. 12: *ut probetis quae sit voluntas Dei bona, beneplacens et perfecta.* Sciendum quod duplex est cognitio divinae voluntatis seu bonitatis: una quidem est speculativa; et quantum ad hanc non licet dubitare, nec probare utrum voluntas bona sit, vel utrum Deus sit suavis; alia autem est divinae bonitatis seu voluntatis cognitio affectiva, seu experimentalis, dum quis experitur in seipsum gustum divinae

dulcedinis, et complacentiam divinae voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius 2 cap. de Div. Nom., quod didicit divina ex compassione ad ipsa, et hoc movet, ut probemus Dei voluntatem, et gustus ejus suavitatem. Notandum etiam, quod dupliciter petit aliquis signum a Deo. Uno modo ad explorandum divinam potestatem aut veritatem dicti ejus: et hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo ut instruatur quid sit circa aliquid faciendum, aut quod factum beneplacitum est Deo; et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem. De tentatione autem Diaboli supra dictum est. Hujusmodi autem diabolicae tentationis rationes, videlicet quare permittit Deus hominem tentari, tangit Chrysostomus dicens: *quisquis post Baptisma majores sustines tentationes, non turberis: etenim propter hoc accepisti arma, non ut vaces, sed ut praelieris: ideo autem a te tentationes non prohibet Deus.* Primo quidem ut discas quomodo fortior factus es. Secundo ut ex magnitudine donorum non extollaris. Tertio ut Diabolus cognoscat, quod perfecte ab eo abscessisti. Quarto ut per hoc fortior reddaris. Quinto, ut crediti tibi thesauri signum accipias: neque enim Diabolus superveniret tibi ad tentandum, nisi te in majori effectu videret.

Articulus 13

[91175] De humanitate Christi, a. 13 Decimo videamus de Christi conversatione, de qua dicitur Baruch 3: *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus.* Notandum, quod Christi conversatio fuit perfectissimum exemplar nostrae conversationis; unde in persona ejus dicitur Joan. 14: *ego sum via, veritas et vita.* Revera ipse est illa regia via, de qua dicitur Num. 21: *via regia gradiemur*: et dicit quaedam Glossa super, qui habitat quod via regia est via Christi regis nostri, qui sic viam mundi cucurrit, ut nec prosperis alliceretur, nec adversis frangeretur, quem etiam nos imitari debemus. Beda: *sequamur iter humanae conversationis ejus, si divinitatis gloriam volumus intueri, et habitare in domo ejus aeterna omnibus diebus vitae nostrae.* Notandum vero, quod Christus conversatus fuit secundum legem: primo quidem, ut veterem approbaret: secundo, ut eam in seipso observando consummaret: tertio, ut Judaeis occasionem calumniandi subtraheret: quarto, ut homines a servitute legis liberaret, secundum illud Galat. 4: *misit Deus filium suum natum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.* A transgressione autem legis tripliciter se excusat. Primo quidem modo, quia per praeceptum quidem de sanctificatione sabbati non interdicitur opus divinum, sed humanum: quamvis Deus in die septima cessaverit a novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum gubernatione et conservatione. Quod autem Christus miracula faciebat, erat operis divini, ut ipse dicit Joan. 5: *pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Secundo excusat per hoc quod illo praecepto non prohibentur opera de necessitate salutis corporalis: unde ipse dicit Luc. 7: *nonne unusquisque vestrum solvit bovem aut asinum, et ducit adaquare?* Et infra 14: *cujus vestrum bos aut asinus in puteum cadit, et non continuo extrahit illum in die sabbati?* Manifestum est autem, quod opera miraculorum quae Christus faciebat, ad salutem corporis et animae pertinebant. Tertio, quia illo praecepto non prohibentur pertinentia ad Dei cultum: unde dicitur Matth. 12: *an non legistis in lege, quod sabbatum sancti violant, et sine*

crimine sunt? Et Joan. 7, dicitur: *si circumcisionem homo accipit in sabbato, ut non solvatur lex Moysi; cur mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Quod autem mandavit paralytico in sabbato lectum suum portare, ad cultum Dei pertinebat, idest ad laudem divinae virtutis. Notandum quod Christus habuit refugia, ut dicit Remigius, navim, montem et desertum, ad quorum alterum quotiescumque a turbis premebatur, descendebat: et hoc legitur ipsum fecisse propter tria. Quandoque propter corporalem quietem; unde Matth. 6, dicitur quod dominus discipulis dixit: *venite seorsum in desertum locum, et quiescite pusillum: erant enim qui veniebant et redibant multi, et nec spatium manducandi habebant.* Quandoque vero causa orationis; unde Luc. 6: *factum est in illis diebus, exiit orare in montem, et erat pernoctans in oratione*: ubi dicit Ambrosius, quod *ad praecepta virtutum suo nos informat exemplo.* Quandoque ut doceat favorem vitare: unde super illud Matth. 5: *videns Jesus turbas ascendit in montem*, dicit Chrysostomus, quod *per hoc quod non in civitate et foro sed in monte et solitudine sedit, erudivit nos nihil ad ostentationem facere, a tumultibus abscondere, et maxime cum de necessariis disputare oportet.*

Articulus 14

[91176] De humanitate Christi, a. 14 Undecimo videamus de doctrina Christi, de qua dicitur Matth. 22: *magister, scimus quia verax es, et viam Dei in veritate doces.* Sciendum vero quod Christus veritatem doctrinae confirmavit, tum vitae sanctitate, tum miraculorum sublimitate: vitae sanctitate, quia coepit facere et docere, ut dicitur Act. 1: miraculorum sublimitate: Joan. 4: *si mihi non vultis credere, operibus credite.* Notandum insuper, quod Christus multa docuit in parabolis, ut dicitur Matth. 13. Quod quidem conveniens fuit, tum quia connaturale est homini ut per sensibilia deveniat in cognitionem intelligibilium, ut dicit Dionysius 1 Cael. Hier., *nam impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum*, idest inclusum diversis figuris Scripturae ipsum repraesentantibus; tum etiam propter simplicitatem quorumdam audientium, ut qui caelestia capere non poterant, per similitudinem terrenam audita percipere potuissent, ut dicit Glossa Matth. 4. Et subditur ibi, in Glossa, quod parabola Graece, similitudo dicitur Latine, quando quid intelligi volumus per quasdam comparationes indicamus: ut ferreum dicitur ad aliquod durum, et rem velocem ventis comparamus: est enim *parabola*, ut dicit Hieronymus, *rerum natura discrepantium sub aliqua similitudine facta comparatio.* Tum etiam ut indignis divina mysteria occultarentur: unde Luc. 3: *vobis datum esse nosse mysterium regni Dei*, Glossa *secreta Scripturarum*: et infra: *ceteris autem in parabolis, ut videntes non videant*: Matth. 7: *nolite sanctum dare canibus, neque mittite margaritas vestras ante porcos*: Glossa: *eadem res dicitur sanctum et margarita*, idest *Evangelium et ecclesiastica sacramenta: sanctum, quia inviolabile nec debet ab aliquo corrumpi: margarita, quia in abscondito latet, et de figuris quasi de apertis conchis eruitur.* Gemma est pretiosa quae non potest corrumpi: canes vero sunt quia oblatrant, et quod integrum est dilacerant: porci qui vilipendunt et conculcant. Notandum vero, quod, sicut Dionysius, 2 cap. Cael. Hier., dicit, *magis conveniens est quod divina in Scripturis tradantur sub metaphora*

rerum corporalium vilium, quam nobilium: et hoc propter tria. Primo, quia per hoc liberatur magis humanus sensus ab errore. Manifestum autem est quod haec non secundum proprietatem dicuntur de divinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilissimorum corporalium describerentur divina, maxime apud illos qui nihil aliud corporibus nobilibus excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus est convenientior cognitioni quam de Deo habemus in hac vita: magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines eorum quae magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt aestimationem de Deo quid sit supra illud quod de eo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per hujusmodi, divina magis indignis occultantur.

Articulus 15

[91177] De humanitate Christi, a. 15 Duodecimo videamus de Christi miraculis, de quibus dicitur Joan. 11: *hic homo multa signa facit.* Unde notandum quod miraculi nomen ab admiratione sumitur. Admiratio autem surgit cum effectus sunt manifesti et causa occulta: sicut aliquis miratur dum videt eclipsim solis, et ignorat causam, ut dicitur 1 Metaph. Potest tamen causa alicujus apparentis effectus esse alicui nota, quae tamen aliis est incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod simpliciter est, omnibus causam occultat. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur. Describitur autem miraculum sic: miraculum dicitur aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod arduum dicitur miraculum non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturae. Similiter insolitum dicitur, non quia frequenter eveniat, sed quia est praeter naturalem consuetudinem. Supra autem facultatem naturae est aliquid tripliciter. Uno modo quantum ad substantiam facti: sicut quod duo corpora sint simul, et quod sol retrocedit: vel quod corpus humanum glorificetur, quod nullo modo natura facere potest: ista et similia tenent summum gradum in miraculis. Secundo modo est aliquid supra facultatem naturae non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit: sicut resurrectio mortuorum, illuminatio caecorum, et similia: potest natura causare vitam, sed non in mortuo, et potest praestare visum, sed non caeco; et haec secundum locum tenent in miraculis. Tertio est aliquid supra facultatem naturae quantum ad modum et ordinem faciendi; sicut cum aliquis subito divina virtute curatur a febre, absque solito et consueto cursu naturae in talibus: et cum aer condensatur in pluvias divina virtute absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Eliae et Samuelis: et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quodlibet autem istorum habet diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae. Supra spem etiam naturae miraculum esse dicitur, non supra spem gratiae quae ex fide est. Dicuntur autem miracula virtutes, in quantum excedunt facultatem naturae; signa vero inquantum manifestant aliquid supernaturale. Dicuntur autem portenta vel prodigia propter excellentiam, quasi procul aliquid ostendentia. Attribuitur autem operatio miraculorum fidei, secundum illud 1 Cor.

13: *si habuero fidem ut montes transferam*: et hoc propter duo. Primo, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundo, quia procedit ex Dei potentia, cui fides innititur: et sicut praeter gratiam fidei necessaria est et gratia sermonis ad fidei instructionem, ita etiam opera miraculorum ad fidei confirmationem. Notandum vero quod divinitus conceditur homini miracula facere. Primo quidem et principaliter ad confirmandum fidem et veritatem quam docet. Quia enim ea quae sunt fidei, humanam rationem excedunt; ideo non possunt per humanam rationem probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis. Secundo ad ostendendum praesentiam Dei in homine per gratiam spiritus sancti. Ad Galat. 3: *qui tribuit nobis spiritum, et operatur virtutes in nobis.* Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum: scilicet quod Deus esset in eo per gratiam non adoptionis, sed unionis; et quod ejus supernaturalis doctrina esset a Deo: ideo convenientissimum fuit, ut miracula faceret; unde ipse dicit Joan. 5: *si mihi non vultis credere, operibus credite*: et ibi etiam: *opera quae dedit mihi pater ut faciam, ipsa sunt quae testimonium perhibent de me.* Facit autem Christus miracula divina virtute; unde ipse dicit Joan. 10: *pater in me manens ipse facit opera.* Unde Leo Papa dicit, quod *in Christo sunt duae naturae: una earum est divina, quae fulget miraculis: et alia humana, quae succumbit injuriis: et tamen una earum agit communicatione alterius, in quantum scilicet natura humana est instrumentum divinae actionis, et actio humana accipit virtutem a natura divina.* Blasphemiam vero Judaeorum dicentium in virtute Daemonum eum Daemonia ejicere, Luc. 2, reprobavit. Primo quidem per hoc quod Satanas contra se ipsum non dividitur. Secundo exemplo aliorum qui Daemonia ejiciebant per spiritum Dei. Tertio, quia Daemonium expellere non posset, nisi ipsum vicisset divina virtute. Quarto, quia nulla convenientia in operibus nec in effectu erat sibi et Satanae, cum Satanas dispergere cuperet quos Christus colligebat. Notandum vero, quod miraculorum quaedam non sunt vera, sed phantastica facta, quibus ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est: quaedam sunt vera facta, sed non habent vere rationem miraculi, quia fiunt virtute aliquarum naturalium causarum: et haec duo possunt fieri per Daemones; sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim ea Deus ad utilitatem hominum: et hoc dupliciter. Uno quidem modo ad veritatis praedictae confirmationem: et secundum hunc modum possunt etiam mali miracula facere: unde super Matth. 12, *nonne in nomine tuo* etc. dicit Hieronymus: *prophetare et virtutes facere et Daemonia ejicere interdum non ejus est meriti qui operatur; sed invocatio nominis Jesu Christi haec agit, ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula.* Alio modo ad demonstrandam sanctitatem alicujus; et sic fiunt tantum a sanctis, vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios. Legitur enim Act. 12, quod dominus faciebat virtutes per manus Pauli, et etiam dum super languidos ferebantur ejus sudaria, recedebant ab eis languores; et sic nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri, per aliquam invocationem alicujus sancti: quae tamen miracula ille non dicitur facere, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam haec fierent.

Articulus 16

[91178] De humanitate Christi, a. 16 Tertiodecimo videamus de Christi transfiguratione, de qua dicitur Matth. 17: *et post sex dies assumpsit Jesus Petrum, Jacobum et Joannem.* Ubi tria per ordinem possumus notare: scilicet luminosam claritatem Christi transfigurati: gloriosam apparitionem Eliae et Moysi, gaudiosam delectationem discipulorum Christi. Primum tangitur ibi, *et resplenduit facies ejus sicut sol*: ubi dicit Hieronymus: *qualis futurus est tempore judicii, talis apostolis apparuit.* Ad cujus evidentiam sciendum est, quod claritas illa fuit claritas gloriae quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi; *claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animae claritate*, sicut dicit Augustinus: et similiter claritas corporis Christi derivata est in transfiguratione a divinitate ejus, ut dicit Damascenus, et a gloria animae ipsius: aliter tamen quam in corpore glorificato: nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab anima, sicut quaedam qualitas permanens; sed ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole: et est simile quantum ad animam de visione quam vidit Paulus. Unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens, miraculosus fuit, sicut et illud quod super undas maris ambulavit. Unde non est dicendum, sicut Hugo de sancto Victore dicit, quod assumpsit dotes claritatis in trasfiguratione, agilitatis ambulando super mare, subtilitatis egrediendo clauso virginis utero: quia dos nominat qualitatem immanentem corpori glorioso, sed miraculose habuit ea quae pertinent ad dotes. Notandum, quod tria describuntur circa hanc transfigurationem: scilicet temporis opportunitas, discipulorum numerositas, et loci congruitas, idest quando facta est, quibus, et ubi: quod mysterio non vacat. Primum ibi, et post sex dies: ubi dicit Origenes: *mystice cum aliquis ascenderit sex dies, idest omnes mundi res sex diebus factas, potest gloriam verbum Dei aspicere, et Jesum transfiguratum ante oculos cordis sui videre. Diversas enim habet verbum Dei formas apparentes unicuique secundum quod videnti expedire cognoverit: et nemini super quod capit, seipsum ostendit.* Secundum ibi, *assumpsit Petrum, Jacobum et Joannem.* Per quod datur intelligi, quod dicit Rabanus, quod qui nunc fidem sanctae Trinitatis incorruptam servant, tunc aeterna ejus visione laetantur. Tertium ibi, *et duxit illos in montem excelsum seorsum*: in quo docet, ut dicit Remigius, quod *necesse est omnibus qui Deum contemplari desiderant, ut non in infimis voluptatibus jaceant, sed amore supernorum semper ad caelestia se erigant; et ut ostendat discipulis quatenus gloriam divinae claritatis non in hujus saeculi profundo quaerant, sed in caelestis beatitudinis regno.* Ducimur autem seorsum, quia sancti viri toto animo et fidei intentione separati sunt a malis, funditus autem separabuntur in futuro. Secundum principale membrum tangitur ibi, *et apparuerunt illis Moyses et Elias loquentes cum eo*: ubi dicit Hieronymus: *considerandum est, quod Scribis et Pharisaeis signum de caelo petentibus dare noluit: his vero ut apostolorum augeat fidem, dat signum de caelo, Elia inde descendente quo conscenderat, et Moyse ab Inferis resurgente.* Quod non est sic intelligendum, quod anima corpus suum assumpsit; sed quod anima ejus apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut Angeli apparent. Elias autem apparuit in corpore proprio, non quidem de caelo Empyreo allatus, sed de aliquo eminenti loco, in quo fuerat curru igneo raptus. Sunt autem plures rationes, quare Moyses et Elias ad medium adducuntur, ut dicit Chrysostomus. Prima est, quia dicebant turbae eum esse Eliam, vel Jeremiam, aut unum ex prophetis; capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum et domini. Secunda est, quia Moyses legem dedit, Elias aemulator domini fuit. Unde per hoc quod simul cum Christo ap-

paruerunt, excluditur calumnia Judaeorum accusantium Christum tamquam transgressorem legis, et blasphemum, sibi gloriam Dei usurpantem. Tertia, ut ostendat se potestatem mortis et vitae habere, et esse judicem vivorum et mortuorum, Moysen jam mortuum, et Eliam adhuc viventem secum ducit. Quarta, quia voluit ut discipuli ejus imitarentur Moysi mansuetudinem, et zelum Eliae. Tertium ibi, *domine, bonum est nos hic esse*: Glossa: *si Petrus videns glorificatam humanitatem nunquam voluit ab ejus visione separari, quid putandum est de his qui divinitatem ejus videre meruerunt?* Dicitur autem Matth. 9, quod non sciebat quid diceret stupore fragilitatis humanae. Unde Beda: *sed in hoc sciebat, quod solum bonum hominis est intrare in gaudium domini sui*, ut dicit Glossa Remigii: erravit Petrus, qui voluit ut regnum electorum construeretur in terris, quod dominus promisit dare in caelis: erravit etiam, quia oblitus est se et suos socios esse mortales, et absque gustu mortis voluit subire aeternam felicitatem; et in eo quod in caelesti conversatione tabernacula facienda putavit, in qua domus necessaria non erat, cum scriptum sit, *templum non vidi in ea.*

Articulus 17

[91179] De humanitate Christi, a. 17 Quartodecimo videamus de coena Christi, et institutione dominici corporis et sanguinis Christi; de quibus dicitur Matth. 26: *coenantibus illis, accepit Jesus panem* et cetera. Notandum, quod convenienter hoc sacramentum institutum fuit in coena. Primo quidem ratione continentiae hujus sacramenti: continetur enim ipse Christus in Eucharistia sicut in sacramento; et ideo quando Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit sicut in absentia imperatoris exhibetur ejus veneranda imago. Unde Eusebius dicit: *quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis corporalibus, et illaturus sideribus, necesse erat ut die coenae sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret nobis, ut coleretur jugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium.* Secundo, quia sine fide passionis nunquam potuit esse salus, secundum illud Rom. 3: *quem posuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ejus.* Et ideo oportet omni tempore apud homines esse aliquod repraesentativum dominicae passionis: cujus in veteri lege praecipuum erat agnus paschalis; unde dicit apostolus 1 Cor. 5: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Successit autem ei in novo testamento Eucharistiae sacramentum, quod est rememorativum praeteritae dominicae passionis, sicut et illud fuit futurae praefigurativum; et ideo conveniens fuit imminente passione, celebrato priori sacramento, novum instituere. Tertio, quia ea quae ultimo dicuntur ab amicis recedentibus, magis memoriae commendantur; praesertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos; ea vero quae magis afficiunt, profundius animo imprimuntur. Quia igitur, ut beatus Alexander Papa dicit, nihil in sacrificiis potest esse majus quam corpus Christi et sanguis Christi, nec oblatio hac potior; ideo ut in majore veneratione haberetur, dominus in ultimo discessu suo a discipulis hoc sacramentum instituit: et hoc est quod Augustinus dicit in cit. Lib., Serm. ad Januarium: *salvator quo vehementius commendaret illius mysterii altitudinem, ultimum hoc voluit infigere cordibus et memoriae discipulorum, a quibus per passionem*

erat discessurus. Notandum vero quod hoc sacramentum triplicem habet significationem: unam quidem respectu praeteriti, in quantum scilicet est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium; et secundum hoc nominatur sacrificium; aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, et ut homines per hoc sacramentum congregentur, et secundum hoc nominatur communio. Damascenus dicit 4 Lib., quod *dicitur communio, quia communicamus per ipsum Christo, et quia participamus ejus carne et divinitate, et quia communicamur et unimur ad invicem per ipsum.* Tertiam autem habet respectum futuri, in quantum praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria; et secundum hoc dicitur viaticum, quia praebet nobis viam illuc perveniendi: et secundum hoc etiam dicitur Eucharistia, idest bona gratia, quia *gratia Dei vita aeterna est*, ut dicitur Rom. 6. Vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in Graeco metalipsis, idest assumptio, quia, ut dicit Damascenus, per hoc filii Dei divinitatem assumimus. Notandum etiam quod ipse Christus sumpsit hoc sacramentum in coena, quod aliis sumendum tradidit, ut dicit Hieronym., et habetur de consecratione, dist. 4: *dominus Jesus ipse conviva et convivium, ipse comedens et comeditur.* Unde etiam super illud Ruth 4: *cumque comedisset et bibisset*, dicit Glossa, quod *Christus comedit etiam et bibit in coena corporis et sanguinis sui sacramentum, cum illud discipulis suis tradidit.* Unde, quia ipsi communicaverunt, ipse participavit eisdem; unde quidam metrice dixit: *rex sedet in coena cinctus turba duodena. Se tenet in manibus, se cibat ipse cibus.* Possumus autem distinguere triplicem coenam Christi: videlicet sacramentalem, spiritualem et aeternam. De prima dicitur Apocal. 19: *beati qui ad coenam nuptiarum agni sunt vocati.* Vere beati et in praesenti per gratiam, et in futuro per gloriam; unde super illud Sapient. 7: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, dicit Glossa: *qui Christum corde suscipit vel percipit, notitiam omnium hic pariter virtutum habet et gratiam, et in futuro vitam aeternam.* Haec est coena, in qua lavit Christus pedes discipulorum suorum, idest affectus nostrae mentis a peccatis venialibus: quia in hoc sacramento fit transformatio hominis ad Christum per amorem. Et quia fervori amoris peccata venialia contrariantur, qui quidem fervor in hoc sacramento excitatur; ideo ex consequenti peccata venialia dimittuntur; unde Bernardus: *in sacramento altaris anima caelesti dulcedine inebriatur, peccatum veniale deletur, homo in gratia roboratur.* De secunda dicitur Apocal. 3: *ego sto ad ostium et pulso*, Glossa *cordi clauso. Si quis audierit vocem meam, et aperuerit januam mihi, ad eum intrabo, et coenabo cum illo*, Glossa: *fide et opere ejus delectabor.* Haec coena mystice designata est Joan. 13, ubi dicitur, quod *ante sex dies Paschae venit Jesus in Bethaniam, fecerunt autem ei coenam, et Martha ministravit* et cetera. Unde Alcuinus: *mystice coena domini est fides Ecclesiae, quae per dilectionem operatur.* Martha ministrat cum fide, cum anima opera suae devotionis impendit. Lazarus unus erat ex discumbentibus, cum hi qui post peccatorum mortem resuscitati sunt ad justitiam, una cum eis qui in sua justitia permanserunt, de praesentia veritatis exultant, et caelestis gratiae muneribus aluntur. Et bene in Bethania, quae domus obedientiae interpretatur. De tertio Luc. 14, dicitur, *homo quidam fecit coenam magnam*, Glossa, *quia satietatem nobis internae dulcedinis praeparavit.* Haec est coena, in qua Joannes, idest quilibet electus, in quo est gratia, recumbit a strepitu vitae praesentis; quia, ut dicit Bernardus, *ibi est requies a laboribus, pax ab hostibus, amoenitas de novitate, securitas de aeternitate, suavitas atque dulcedo de Dei visione.*

Articulus 18

[91180] De humanitate Christi, a. 18 Quintodecimo videamus de Christi passione, de qua dicitur Matth. 20: *ecce ascendimus Jerosolymam et filius hominis tradetur principibus sacerdotum* et cetera. Possumus autem sex notare circa passionem Christi: scilicet Christi patientis voluntatem, patiendi congruitatem, passionis acerbitatem, ignominiositatem, et utilitatem, ultimo persequentium caecitatem, et peccati gravitatem. De prima dicitur Isa. 25: *oblatus est quia ipse voluit.* Ad cujus evidentiam est sciendum, quod mors Christi fuit nostrae morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam de corpore separari; sed quantum ad aliud mors Christi a morte nostra fuit differens: nos enim morimur quasi morti subjecti ex necessitate naturae, vel alicujus violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non ex necessitate, sed ex potestate, et ex propria voluntate: unde ipse dicit Joan. 10: *potestatem habeo ponendi animam meam.* Hujus differentiae ratio est, quia naturalia voluntati nostrae non subjacent: conjunctio autem animae ad corpus est naturalis: unde voluntati nostrae non subjacet quod anima maneat corpori unita, vel separetur. Quicquid autem in Christo naturale erat, totum voluntati ejus subjacebat propter divinitatis virtutem, cui subjacebat tota natura. Erat igitur in potestate Christi, ut quamdiu vellet, anima ejus unita corpori maneret, et statim cum vellet, separaretur ab eo. Hujus autem divinae virtutis indicium centurio cruci Christi assistens sensit, cum eum vidit expirare: per quod maxime ostenditur, quod non sicut homines ex defectu naturae moriebatur: non enim possunt ceteri cum clamore emittere spiritum, cum in illo mortis articulo vix etiam possunt linguam palpitando movere: unde quod Christus clamando expiravit, in eo divinam virtutem manifestavit. Et propter hoc dixit centurio: *vere filius Dei erat iste*, Luc. 23. Unde Bernardus in sermone de passione: *vigilate, quis tam facile cum vult obdormiat? Magna infirmitas mori, sed plane sic mori virtus immensa. Solus habuit potestatem ponendi animam, et solus facultatem liberam eam resumendi, imperium habens vitae et mortis.* Non tamen dicendum, quod Judaei non occiderunt Christum. Ille enim dicitur aliquem occidere, qui causam mortis inducit: non enim mors sequitur nisi causa mortis naturam vincat, quae vitam conservat. Erat autem in potestate Christi ut natura eidem corruptioni cederet, vel resisteret quantum ipse vellet; ideo ipse Christus voluntarie mortuus fuit, et tamen Judaei occiderunt eum. Notandum, quod voluntas patientis excludit necessitatem coactionis; quia dicit Aristoteles in Lib. de anima quod voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid admittendum vel adipiscendum. Unde non fuit necessarium Christum pati necessitate coactus. Dicitur autem aliquid necessarium ex suppositione finis; quando scilicet illud, nullo modo, aut non ita convenienter potest esse nisi tali fine praesupposito; et sic necessarium fuit Christum pati necessitate finis. Qui quidem finis potest intelligi tripliciter. Primo quidem ex parte nostra, quia per ejus passionem liberati sumus, secundum illud Joan. 12: *oportet exaltari filium hominis.* Secundo ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis. Luc. ult.: *oportebat Christum pati* et cetera. Tertio ex parte Dei, cujus definitio est circa passionem Christi praenuntiata in Scripturis, et praefigurata in observantia veteris testamenti: et hoc est

quod dicitur Luc. 22: *filius hominis vadit secundum quod definitum est de illo*; et Luc. ult.: *necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et Psalmis de me.* Sciendum vero, quod pater dicitur filium tradidisse, secundum illud Rom. 8, *qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Ubi duo tanguntur: scilicet Dei severitas et bonitas. Severitas quidem est, quod peccata sine poena dimittere noluit. Quod signavit apostolus dicens, *qui proprio filio suo non pepercit.* Bonitas vero in eo, quod cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam quam pateretur, satisfactorem filium dedit ei, quem apostolus signavit dicens, *pro nobis omnibus tradidit illum.* Unde notandum, quod secundum tria tradidit dominus pater Christum passioni. Uno quidem modo, secundum quod sua aeterna voluntate praeordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundum illud Isa. 53: *dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.* Secundo in quantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis infundendo ei caritatem: unde ibidem sequitur, *oblatus est quia ipse voluit.* Tertio non protegendo eum a passione, sed exponendo eum persequentibus: unde ipse Christus dixit, *Deus Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Matth. 28. Glossa: *dicitur autem Deus eum dereliquisse in morte, quia peccato persequentium eum exposuit: subtraxit enim protectionem, sed non solvit unionem.* De secundo dicitur Sap. 8: *attingit a fine usque ad finem fortiter*, idest a summo caelo usque ad imum Inferni: fortiter, ejiciendo scilicet de caelo superbum, fortiter in Inferno, spoliando animas fortiter in medio, scilicet in mundo, superando ibidem malignum, *et disposuit omnia suaviter.* Suaviter in caelo stantes Angelos confirmando, in Inferno captivos a Diabolo liberando; in mundo venumdatos sub peccato redimendo. Potest autem congruitas tripliciter attendi: idest ex tempore, ex loco, ex genere passionis. De tempore dicitur Joan. 13: *ante diem festum Paschae sciens Jesus quia venit hora ut transeat ex hoc mundo ad patrem* et cetera. Unde in libro novi et veteris testamenti dicitur: *omnia propriis locis et temporibus gessit salvator.* Fuit autem congruum quod Christus in juvenili aetate pateretur: tum ut suam dilectionem magis commendaret, quod vitam suam pro nobis dedit, quando erat in perfectissimo statu: tum etiam quia non conveniebat ut in eo appareret naturae diminutio, sicut nec morbus, ut supra patuit; tum etiam ut in juvenili aetate moriens et resurgens, futuram resurgentium in seipso qualitatem praemonstraret: unde dicitur ad Ephes. 4: *donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionem filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* De loco passionis Christi dicitur Luc. 13: *non capit prophetam perire extra Jerusalem.* Fuit autem conveniens Christum pati in Jerusalem. Primo, quia Jerusalem fuit locus a Deo electus ad sacrificia offerenda: quae quidem figuralia sacrificia figurabant passionem Christi, quod est verum sacrificium, secundum illud Ephes. 5: *tradidit semetipsum hostiam et oblationem in odorem suavitatis.* Unde Beda dicit in quadam homilia, quod propinquante hora passionis dominus appropinquare voluit loco passionis, scilicet Jerusalem, quo pervenit ante quinque dies Paschae, sicut agnus paschalis ante quinque dies Paschae, idest luna decima secundum praeceptum legis ad locum immolationis ducebatur. Secundo, quia virtus passionis ejus ad totum mundum diffundenda erat; unde dicitur Psal. 72: *rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae*, idest in Jerusalem pati voluit, quae dicitur umbilicus terrae. Tertio quia hoc maxime conveniebat humilitati ejus, ut sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad ejus humilitatem pertinuit quod in loco tam celebri confusionem pati non recusaret: unde Leo Papa in quodam sermone Epiphaniae dicit:

qui formam servi acceperat, Bethlehem elegit nativitati, Jerusalem passioni. Quarto, ut ostenderet a principibus populi exortam iniquitatem occidentium ipsum, in Jerusalem ubi principes morabantur, pati voluit: unde Bernardus: *convenerunt in ista civitate adversus puerum tuum sanctum Jesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus cum ipsius gentibus et populis Israel.* Notandum, quod Christus extra portam pati voluit propter tria. Primo, ut veritas responderet figurae; unde Hebr. 13: *quorum animalium infertur sanguis pro peccato in sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra: propter quod Jesus* et cetera. Secundo ut daret nobis exemplum exeundi a mundana conversatione: unde ib. subditur: *exeamus igitur ad eum extra castra*, idest conversatione saecularium: vel secundum Glossam *voluptates corporum mortificantes, membra cum vitiis et concupiscentiis crucifigentes ad eum imitandum*: nos dico, portando patienter ut ipse, improperium ejus, idest passionem crucis, quae videtur improperium esse infidelibus, nobis autem sanctificatio et redemptio. Tertio, ut Chrysostomus dicit, improperium passionis Christus pati voluit non sub tecto, nec in templo Judaico, ne Judaei subtraherent sacrificium salutare, nec ut putarent pro illa tantum plebe oblatum, ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune, quod totius terrae est oblatio, quod communis est omnium purificatio. De genere passionis Christi dicitur Philipp. 2: *humiliavit semetipsum factus obediens patri usque ad mortem: mortem autem crucis.* Fuit autem conveniens Christum pati hoc genus mortis: primo quantum ad humilitatis exemplum: unde apostolus notabiliter dicit, humiliavit semetipsum etc. formam etc., ubi dicit Glossa: *quanta humilitate humiliavit se Christus usque ad incarnationem, usque ad mortalitatis humanae participationem, usque ad Diaboli tentationem, usque ad populi derisionem, usque ad sputa, vincula, alapas et flagella, et mortem crucis, quae ignominiosior est. Ecce humilitatis humile exemplum, superbiae medicamentum. Quid ergo tumescis o homo et pulvis morticinus, quid tenderis, o sanies foetida? Quid inflaris? Princeps tuus humilis est, et tu superbus; caput humile est, membrum superbum?* Secundo quantum ad satisfactionis medicamentum: dicitur enim Sapient. 9: *in quo enim quis peccat, per hoc et torquetur.* Adam vero in ligno peccavit. Genes. 1. Unde Christus affigi se ligno permisit, ut exsolveret quae non rapuit. Unde Augustinus in quodam sermone de passione: *contempsit Adam praeceptum accipiens ex arbore: sed quicquid Adam perdidit Christus in cruce invenit.* Tertio quantum ad salutis sacramentum, ut ad similitudinem mortis ejus moreremur vita carnali: ut spiritus noster in superna elevaretur: unde Joan. 12: *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Augustinus: *spiritum, animam, et corpus.* De hoc etiam sacramento crucis dicitur in Glossa super illud ad Ephes. 3: *ut possitis comprehendere quae sit latitudo, longitudo, altitudo et profundum* et cetera. *Non frustra tale genus mortis elegit, in quo latitudinis, longitudinis, altitudinis et profunditatis magister existeret: namque latitudo est transversum lignum quod ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus: longitudo ab ipso transverso ad terram tendit, ubi corpus crucifigitur et quodammodo stat, et ipsa statio perseverantiam significat: altitudo est, quod ab ipso transverso ligno sursum versum eminet, per quod significatur supernorum expectatio: profundum vero est in illa parte quae fixa terrae occultatur; unde totum illud surgit: quod profunditatem significat gratuitae gratiae.* Quarto quia hoc genus mortis pluribus figuris respondet: unde Augustinus in sermone de passione: *de diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit. De Aegypto Dei populo recedente, Moyses mare virga divisit, et Pharaonem prostravit, et popu-*

lum redemit. Idem: *Moyses lignum in aquam misit, et amaram aquam in dulcedinem commutavit: ex lignea virga de spirituali petra salutaris unda profertur: et ut Amalec vinceretur, contra eum virgam Moyses expansis manibus extendit, ut his omnibus quasi per quosdam gradus ad crucem perveniatur.* Tertio, videlicet de acerbitate passionis, dicitur Thren. 1: *o vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor* et cetera. Notandum vero quod acerbitas passionis causabat in Christo timorem, tristitiam et dolorem. De timore dicitur Marc. 12: *coepit Jesus pavere, et taedere.* Unde Damascenus: *omnia quae a non esse ad esse deducta sunt, a conditore existendi naturaliter desiderium habent, et non existere naturaliter fugiunt.* Et Deus igitur verbum homo factus habuit hoc desiderium, quod demonstravit per escam et potum et somnum, quibus scilicet conservatur vita, vivere desiderans: et naturaliter est experientia horum factus; et e converso desiderans corruptionis amotionem. Unde et tempore passionis quam voluntarie sustinuit, habuit mortis timorem naturalem, et tristitiam. Etenim timor naturalis nolens dividi animam a corpore propter eam quae ex principio a conditore imposita est, naturalem familiaritatem, unde causatur timor in homine. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod timor causatur ex apprehensione futuri mali: quae quidem apprehensio si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem, unde philosophus 2 Rethor. dicit, quod timor non est ubi aliqua spes non est evadendi malum: nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut praesens, et sic magis causat tristitiam quam timorem. Sic igitur timor potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis laesionem per tristitiam si sit praesens, et per timorem si sit futura. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem eventus, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sit: et quantum ad hoc timor non fuit in Christo, ut dicit Damascenus in 3 Lib. Quod vero dicitur Prov. 18: *justus quasi leo confidens absque timore erit*, intelligendum est secundum quod timor importat perfectam passionem avertentem hominem a bono rationis; et sic non fuit in Christo, sed solum secundum passionem, ut Hieronymus dicit. Item illud secundum Augustinum in Lib. 83 quaest., quod signum perfectionis est absque timore esse, intelligendum est de timore servili, et non naturali. De tristitia autem dicitur Matth. 26: *tristis est anima mea usque ad mortem*, unde Ambrosius 3 de Trinit.: *confidenter tristitiam nomino, qui crucem praedico.* Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia: sed differentia est secundum motivum vel objectum. Nam objectum sive motivum doloris est laesio sensu tactus percepta. Objectum sive motivum tristitiae est nocivum, sive malum, et interius apprehensum, sive per rationem, sive per imaginationem. Potuit autem anima Christi aliquid apprehendere ut nocivum quantum ad se, sicut passio et mors ejus, et quantum ad alios, sicut casus discipulorum et peccatum Judaeorum ipsum occidentium. Unde potuit perpendi in eo esse naturalis tristitia, sed secundum propassionem, ut dicit Glossa Hieronymi. Magnitudo autem hujus tristitiae perpendi potest ex tribus. Primo quidem ex causalitate ipsius, quae fuit propter tria. Primo quidem peccata omnia generis humani, pro quibus satisfaciebat; unde in Psal. 21: *longe a salute mea verba delictorum meorum*, Glossa *delicta sunt causa quare longe es a salute mea.* Secundo specialiter casus Judaeorum et aliorum in morte ejus delinquentium; et praecipue scandalum discipulorum, de quo dicitur Matth. 26: *omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte.* Tertio amissio vitae, quam maxime dilexit propter ejus dignitatem: dicit enim philosophus 4 Ethic., quod *virtuosus tanto plus vitam suam diligit, quanto scit eam esse meliorem*; unde et in persona Christi dicitur Jerem. 12: *dedi dilectam animam meam in manus inimicorum.* Secundo perpenditur magnitudo hujus tristitiae ex animae perceptibilitate: ipsa enim anima efficacissime apprehendit omnes causas tristitiae. Tertio perpenditur hujus tristitiae magnitudo ex ejus puritate; nam in aliis mitigatur tristitia interior, et etiam dolor exterior, ex aliqua consideratione rationis per quamdam derivationem seu redundantiam a viribus superioribus ad inferiores: quod in Christo patiente non fuit, quia unicuique permisit agere quod sibi proprium erat; unde dicit Damascenus: *virtus moralis mitigat tristitiam.* Sciendum vero, quod virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter dolorem exteriorem sensibilem: tristitiam enim interiorem diminuit directe in ea medium constituendo, sicut in propria materia. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, non secundum quantitatem rei, sed secundum quantitatem proportionis; ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia Stoici reputabant quod nulla tristitia esset utilis ad aliquid, ideo credebant quod totaliter a ratione discordabat, et per consequens esset totaliter sapienti vitanda. Sed secundum rei veritatem aliqua tristitia laudabilis est, ut Augustinus probat, 14 de Civit. Dei: quando scilicet procedit ex sancto amore: ut puta, cum quis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur enim ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, juxta illud 2 Corinth. 7: *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam maximam quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem vero exteriorem sensus tactus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam. Diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a viribus superioribus in inferiores: quod in Christo non fuit, ut dictum est. Notandum vero, quod superior ratio in Christo tristitiam de proximorum defectibus habere non potuit. Quia enim superior ratio Christi plena Dei visione fruebatur, hoc modo apprehendebatur quod ad aliorum defectus pertinet, secundum quod in divina sapientia continetur, secundum quam decenter ordinatum consistit, et quod aliquis peccare permittitur, et quod pro peccatis punitur. Et ideo nec anima Christi nec aliquis beatus videns Deum, de defectibus proximorum tristitiam habere potest. Secus autem est in anima viatoris quae ad rationem sapientiae videndam non attingit. Sic igitur de eisdem de quibus Christus dolebat secundum sensum et imaginationem et rationem inferiorem, secundum rationem superiorem gaudebat, in quantum ea ad ordinem divinae sapientiae referebat. De dolore dicitur Isa. 35: *vere languores nostros ipse portavit, et dolores nostros ipse tulit.* Bernardus: *volve et revolve corpus dominicum, et non invenies in eo nisi dolorem et cruorem.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod ad veritatem doloris sensibilis requiritur laesio corporalis. Corpus autem Christi laedi poterat, quia erat passibile et mortale: nec defuit ei sensus laesionis, quin anima Christi haberet potentias omnes naturales. Unde nulli dubium debet esse, quin in Christo fuerit verus dolor. Magnitudo vero hujus doloris potest perpendi ex tribus. Primo ex ejus causalitate, quae fuit laesio corporalis, quae habuit magnam acerbitatem: tum propter generalitatem passionis, quia *a planta pedis usque ad verticem non fuit in eo sanitas*, ut dicitur Isaiae 1; tum etiam ex genere passionis, quia mors confixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus: et ipsum corporis pendentis pondus continue auget dolorem: adhuc etiam temporis diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicut illi qui gladio feriuntur vel interficiuntur. Secundo potest perpendi magnitudo doloris ex perceptibilitate patientis: nam et secundum corpus erat optime complexionatus, cum corpus ejus fuerit formatum miraculose operatione spiritus sancti, sicut et alia quae per miracula facta sunt, aliis potiora fuerunt, ut dicit Chrysostomus de vino quod de aqua in nuptiis fecit. Et ideo in eo viguit maxime sensitivus tactus, ex cujus perceptione sequitur dolor. Tertio perpenditur magnitudo doloris ex ejus puritate, sicut est dictum supra de tristitia. Notandum vero, quod innocentia patientis minuit dolorem passionis quoad numerum: quia nocens non solum dolet de poena, sed etiam de culpa. Innocens autem solum de poena; qui tamen dolor in eo augetur ex innocentia, in quantum apprehendit nocumentum illatum ut magis indebitum: unde etiam alii sunt magis reprehensibiles, si eis non compatiantur: unde Isa. 42: *justus perit, et non est qui recogitet in corde suo.* Utrum vero passus fuit Christus secundum totam animam? Notandum quod totum dicitur respectu partium: partes vero animae dicuntur potentiae ejus. Similiter considerandum, quod duplex est passio animae: una quidem ex parte corporis sive subjecti; alia vero ex parte objecti. Quod in aliqua potentiarum ejus considerari potest; nam potentia visiva patitur quidem ab objecto, sicut ab excellenti fulgido visus obtunditur; ex parte vero organi, sicut cum laesa pupilla visus excaecatur. Si igitur consideretur passio animae Christi ex parte corporis, sic tota patiebatur et secundum essentiam, et secundum potentias: nam tota animae essentia conjungitur corpori, ita quod tota est in toto, et tota in qualibet parte ejus: et ideo corpore patiente, tota anima secundum essentiam patiebatur. In essentia vero animae omnes potentiae radicantur. Unde relinquitur quod corpore patiente, quaelibet potentia quodammodo patiebatur. Si vero consideretur passio animae Christi ex parte objecti, sic non omnis potentia animae patiebatur, sed tantum vires inferiores, quae circa temporalia operabantur: in quibus inveniebatur aliquid quod erat causa doloris; et secundum hoc superior ratio non patiebatur ex parte sui objecti, scilicet Dei, qui non erat ei causa doloris, sed delectationis et gaudii. Similiter vero intelligendum est de fruitione, quod anima potest intelligi et secundum essentiam, et secundum ejus potentias. Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota fruebatur in quantum est subjectum superioris partis animae, cujus est frui divinitate: ut sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae; ita etiam e converso fruitio ratione superioris partis animae attribuitur essentiae. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum ejus, sic non tota fruebatur: nec directe quidem, quia fruitio potest esse actus cujuslibet partis animae: nec per redundantiam, quia dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiore parte in inferiorem partem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animae non impediebatur circa id quod est sibi proprium per inferiorem, consequens est, quod superior pars animae perfecte fruebatur, Christo patiente. Notandum vero quod tristitia quae erat in anima Christi, non erat contraria gaudio fruitionis; tum quia non erat idem secundum idem, sed vel in diversis potentiis, vel in eadem secundum diversam operationem: tum etiam quia non erat de eodem: tum etiam quia erat materia alterius, sicut accidit de poenitente qui dolet, ac de dolore gaudet. De quarto, videlicet passionis ignominiositate, dicitur Sapient. 2: *morte turpissima condemnemus eum*, Glossa *idest crucis, quae usque ad passionem Christi poena reorum fuit, nunc trophaeus est victoriae, Ecclesiae gloria.* Augustinus: *crux Christi quae erat supplicium latronum, nunc transit ad frontes imperatorum. Si*

Deus tantum honorem contulit supplicio, quid conferet servo suo? Notandum vero, quod passio Christi fuit ignominiosa, tum propter ignominiosum locum: Joan. 19: *bajulans sibi crucem, exivit in eum qui dicitur Calvariae locus.* Hieronymus: *extra portam enim et extra urbem loca sunt, in quibus capita damnatorum truncantur, idest decollatorum: et Calvariae sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Jesus, ut ubi prius erat area damnatorum, ibi, erigerentur vexilla martyrum.* Tum etiam propter ignominiosum supplicium. Deuter. 21: *maledictus omnis qui pendet in ligno.* Glossa super apostolum ad Galat. 3 dicit, quod haec poena ceteris abjectior et ignominiosior fuit: et ideo in Deuteronomio dictum est, quod suspensus in vespera deponeretur. Est autem duplex maledictio, ut dicitur ibi in Glossa: scilicet culpae et poenae. Unde et maledictum duobus modis dicitur: scilicet active et passive, idest secundum culpam et poenam. Suscepit autem Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum, et finiret etiam supplicium nostrum: tum etiam propter ignominiosum consortium. Isa. 53: *et cum impiis et sceleratis reputatus est.* Hieronymus: *sicut enim pro nobis maledictum crucis factus est Christus, sic pro omnium salute quasi noxius inter noxios crucifixus est.* Hoc etiam a mysterio non vacat: unde Augustinus super Joannem: *ipsa crux, si attendas, tribunal fuit. In medio enim judice constituto, unus latro qui credidit, liberatus est; alter qui insultavit, damnatus est. Jam significabat quid facturus esset de vivis et mortuis: alios positurus ad dexteram et alios ad sinistram.* Beda super Matth.: *latrones qui cum domino crucifixi sunt, significant eos qui sub fide et confessione Christi vel agonem martyrii vel quaelibet arctioris disciplinae instituta subeunt. Sed qui haec pro aeterna gloria gerunt, dexteri latronis fide designantur: qui vero humanae laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur et actus.* De quinto, scilicet passionis utilitate, dicitur in Psal. 73: *Deus autem rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae*, idest *in Jerusalem*, quae dicitur umbilicus terrae, secundum Glossam. Est igitur utilitas passionis Christi salus Christianorum. Notandum quod passio Christi causabat nostram salutem multis modis. Uno modo per modum meriti. Philipp. 2: *propter quod Deus illum exaltavit* et cetera. Unde Augustinus: *humilitas passionis Christi claritatis est meritum; claritas passionis, humilitatis est praemium.* Christus vero clarificatus est non solum in seipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit Joan. 17. Ergo videtur quod ipse meruit salutem suorum fidelium. Sciendum insuper, quod ad meritum quatuor requiruntur et sufficiunt: unum est agens, quod sit in statu merendi: alterum est forma, per quam habet opus praemio dignum, scilicet caritas: tertium est, ut ipsa actio sit voluntaria, et in potestate agentis, et de genere bonorum: quartum est finis debite intentus per actionem. Haec quatuor fuerunt in Christo, unde ipse potuit mereri. Alio modo causabat Christi passio salutem per modum satisfactionis; unde ex persona ipsius dicitur in Psal. 68: *quae non rapui, tunc exsolvebam*: quasi dicat, non peccavi, et poenas dedi, ut dicit Glossa. Ad cujus evidentiam sciendum quod ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderat offensam; Christus autem ex caritate et obedientia patientiae magis aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae generis humani. Primo quidem propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita hominis et Dei. Tertio propter generalitatem et magnitudinem doloris assumpti; ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam abundans fuit satisfactio pro redemptione generis humani, secundum illud 1 Joan. 2: *ipse est propitiatio pro* *peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi.* Alio modo passio Christi causabat salutem nostram per modum sacrificii: unde ad Ephes. 5: *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.* Quia vero humanitas Christi operabatur in virtute divinitatis, sacrificium illud efficacissimum erat. Propter quod dicit Augustinus 4 de Trinit. quod *convenienter in omni sacrificio quatuor sunt: scilicet cui offeratur, a quo offeratur, quod offeratur, pro quo offeratur. Ideo ipse unus utriusque mediator per sacrificium pacis reconcilians Deo, unum cum illo manens cui offerebat, ut unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebatur.* Item in eodem: *quid tam convenienter ab hominibus sumeretur quod pro eis offerretur, quam humana caro? Et quid tam aptum fuit huic immolationi, quam caro mortalis? Et quid tam mundum pro mundanis vitiis mortalium, quam si de cogitatione carnalis concupiscentiae caro nata in utero, et ex utero virginali? Et quid tam grate offerri possit et suscipi quam corpus caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri?* Notandum vero, quod homo indiget sacrificio propter tria. Uno modo quidem ad remissionem peccati; unde apostolus dicit ad Hebr. 5, quod ad sacerdotem pertinet offerre sacrificia pro peccatis. Secundo ut homo in statu gratiae conservetur semper Deo inhaerens, in quo ejus pax consistit: unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit. 3. Tertio ad hoc ut spiritus hominis perfecte Deo uniatur, quod maxime erit in gloria: unde in veteri testamento offerebatur holocaustum quasi totum incensum, ut dicitur Lev. 1. Haec autem per humanitatem Christi nobis conferuntur. Primo quidem per eum peccata nostra sunt remissa, secundum illud Rom. 3: *traditus est propter delicta nostra.* Secundo gratiam nos salvantem per ipsum accipimus, secundum illud Hebr. 5: *factus est sibi obtemperantibus causa salutis aeternae.* Tertio per ipsum adepti sumus perfectionem gloriae, secundum illud Hebr. 4: *fiduciam habemus per sanguinem ejus introire in sancta sanctorum*, scilicet gloriam caelestem. Et ideo ipse Christus, in quantum homo, non solum fuit sacerdos, sed hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato et hostia pacifica et holocaustum. Item alio modo per modum redemptionis, 1 Petr. 1: *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis; sed pretioso sanguine agni immaculati et incontaminati Jesu Christi.* Glossa: *quanto majus pretium est quo redempti estis a corruptione vitae carnalis, tanto amplius timere debetis, ne revertendo a corruptione vitiorum vitae carnalis, animum vestri redemptoris offendatis.* Bernardus: *totus siquidem iste mundus ad unius animae pretium aestimari non potest: non enim pro toto mundo Deus animam daret, quam pro humana anima dedit.* Idem: *sublimius igitur animae pretium est, quae non nisi sanguine Christi redimi potest.* Idem: *cognosce, o homo, quam nobilis est anima tua, et quam gravia fuerunt vulnera tua, pro quibus est necesse Christum dominum vulnerari. Si non essent haec ad mortem, et mortem sempiternam, nunquam pro eorum remedio filius Dei moreretur.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod per peccatum homo dupliciter obligatus erat: primo quidem servitute peccati, quia qui facit peccatum, servus est peccati, ut dicitur Joan. 8: et 2 Petr. 2: *a quo quis superatus est, ejus servus addictus est.* Quia igitur Diabolus hominem superaverat inducendo eum ad peccatum, ideo homo servituti peccati addictus erat. Secundo quantum ad reatum poenae quo homo obligatus erat secundum Dei justitiam; et haec erat servitus quaedam. Ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult. Quia ergo passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani; ideo ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione: nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, quoddam pretium dicitur, quo se redemit a peccato et a poena, secundum illud Dan. 10: *peccata tua elemosynis redime.* Christus quidem satisfacit non pecuniam dando, aut aliquid hujusmodi; sed illud dando quod fuit maximum, scilicet seipsum pro nobis: et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio. Si vero alicui videatur, quod nullus emit vel redemit quod suum esse non desinit: sed homo nunquam desiit esse Dei et cetera. Dicendum quod homo dicitur esse Dei dupliciter. Uno modo in quantum subjicitur ejus potestati: et hoc modo homo nunquam desiit esse Dei, secundum illud Dan. 4: *dominator excelsus in regno hominum et cuicumque voluerit dabit illud.* Alio modo per unionem caritatis ad illum, secundum quod dicitur ad Rom. 8: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Primo modo homo nunquam desiit esse Dei: sed secundo modo desiit esse Dei per peccatum: et ideo in quantum homo fuit liberatus a Christo a peccato, et Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus. Notandum insuper, quod per passionem Christi consecuti sumus culpae remissionem, poenae dimissionem, a potestate Diaboli liberationem, Dei reconciliationem, januae caelestis aperitionem. De culpae remissione facta per Christi passionem dicitur Apocalyp. 1: *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Unde Bernardus: *triplex peccatum virtus crucis expurgat: primum originale, quod non solum personam inficit, sed etiam naturam: secundum personale; gravius quidem cum jam laxatis habenis exhibemus undique membra nostra arma iniquitatis: tertium vero singulare gravissimum quidem, quod commissum est in dominum majestatis, cum viri impii virum justum injuste occiderunt. Hoc peccatum Christus in se pertulit, qui seipsum fecit peccatum, ut de peccato damnaret peccatum. Per hoc enim omne peccatum tam originale quam personale deletum est, et ipsum quoque singulare eliminatum est per seipsum.* Idem de eodem: *in ipsa elevatione manuum tuarum, cum jam sacrificium matutinum in holocaustum transiret vespertinum, in ipsa inquam virtute incensi, quod caelos ascendebat, et terram aperiebat, Infernos respergebat, exauditus es pro tua reverentia clamans: pater ignosce illis, quia nesciunt quid faciant.* Ad hujus vero evidentiam sciendum, quod passio Christi est remissionis peccatorum causa tripliciter. Primo quidem per modum provocantis ad caritatem: quia, ut dicit apostolus ad Rom. 5: *commendat Deus caritatem suam in nobis, quoniam cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Per caritatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc. 7: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Secundo passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis: quia ipse est caput nostrum: per suam passionem enim quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis quasi per pretium suae passionis: sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio per modum efficientiae; in quantum caro Christi, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus actiones et passiones operantur virtute divina ad expellendum peccatum. De poenae dimissione facta per Christi passionem dicitur Isa. 53: *vere languores nostros ipse tulit*, idest peccata, *et dolores nostros ipse portavit.* Unde Bernardus: *duo* *nobis in hereditate reliquerat ille vetustus Adam; scilicet laborem et dolorem: laborem in actione, dolorem in passione: Christus enim non solum laborem et dolorem consideravit, sed etiam intravit. Vide, inquit ad patrem, humilitatem meam et laborem meum, quia pauper ego sum et in laboribus a juventute mea: manus meae in laboribus servierunt. De dolore vide quid dixit: o vos omnes qui transitis per viam* et cetera. Et in vita passivam habuit actionem, et in morte passionem activam sustinuit, dum salutem operabatur in medio terrae. Ad cujus evidentiam sciendum, quod per passionem Christi liberati sumus a reatu poenae dupliciter. Uno modo directe, in quantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius generis humani. Exhibita autem satisfactione satisfacienti tollitur reatus poenae. Alio modo indirecte, in quantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus poenae. Sed notandum, quod satisfactio Christi effectum habet in nobis, in quantum incorporamur ei ut membra capiti. Membra autem oportet capiti esse conformia. Et ideo sicut Christus primo quidem in anima cum passibilitate corporis habuit gratiam, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cujuslibet poenae; ita tamen quod primo in anima recipimus spiritum adoptionis filiorum, quo ascribimur ad hereditatem gloriae immortalitatis, adhuc corpus passibile habentes: postmodum vero configurati passionibus et morti Christi in gloria, et in immortalitate perducimur ad vitam, secundum illud Rom. 8: *si filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi: si tamen compatimur, ut simul glorificemur.* De liberatione a Diabolo facta per passionem Christi dicitur Coloss. 1: *qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit nos in regnum filii dilectionis suae.* Glossa: *dilecti filii sui, per quem redemit nos*: et infra dicitur in Glossa quod *redemptio est destructio diabolicae potestatis, facultas libertatis, quae nobis data est fuso illius sanguine.* Unde et ipse dominus imminente passione dixit, Joan. 12: *nunc judicium est mundi, nunc princeps hujus mundi ejicietur foras*, Glossa *Diabolus qui dominatur in malis mundo deditis.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod circa potestatem Diaboli, quam in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem est ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem Diaboli traderetur, per cujus tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam reliquerat hominem potestati Diaboli. Tertium ex parte Diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem ab assecutione salutis impediebat. Quantum ergo ad primum, homo est a potestate Diaboli liberatus per passionem Christi in quantum passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum ad secundum dicendum est, quod passio Christi liberavit nos a potestate Diaboli, in quantum nos Deo reconciliavit. Quantum ad tertium, passio Christi nos liberavit a Diabolo, in quantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Unde Augustinus, 13 de Trin.: *justitia Christi Diabolus victus est: qui cum in eo nihil dignum morte inveniret, occidit eum. Inde etiam utique justum est, ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, videlicet credentes in eum, quem sine ullo debito occidit.* Notandum insuper, quod potestas Diaboli in duobus consistit secundum duas manus ejus: unam qua impellit ad peccatum, alteram qua trahit ad supplicium. Secundum primam primos parentes et in eis totum genus humanum vicerat: secundum alteram omnes ad Infernum trahebat et detinebat. Primam debilitavit Christus, dum hostem vicit, et hominibus multa auxilia praeparavit: secundam destruxit in hominibus quoad sufficientiam, in membris vero suis quoad efficientiam. De reconciliatione facta per passionem Christi dicitur Rom. 5: *reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod passio Christi est causa nostrae reconciliationis ad Deum dupliciter: uno modo in quantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundum illud Sap. 4: *simul odio sunt Deo impius et impietas ejus*: et in Psal. 5: *odisti omnes qui operantur iniquitatem*; alio modo in quantum est Deo sacrificium acceptissimum: est enim hic proprius effectus hujus sacrificii, ut per ipsum placetur Deus, sicut cum homo offensam in eo commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. Unde dicitur 1 Reg. 16: *si dominus incitat te adversum me, odoretur sacrificium.* Et similiter totum bonum fuit, quod Christus voluntarie passus est, quod placatus est super omni offensa generis humani quantum ad eos qui passo Christo conjunguntur. Hinc est, quod Christus dicitur mediator Dei et hominum. Unde dicit Glossa super illud 1 Tim. 2: *unus est mediator Dei et hominum homo Christus Jesus: qui mediator dictus est, quia inter Deum immortalem et hominem mortalem est Deus homo reconcilians hominem Deo.* Dionysius, 4 de Div. Nom. dicit: *Angelos esse medios, quia secundum naturam sunt infra Deum et supra homines constituti: et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfecte sicut Christus, sed ministerialiter et dispositive.* Unde et Matth. 4, dicitur, quod *Angeli accesserunt, et ministrabant ei*, scilicet Christo. Notandum insuper, quod Christus dicitur mediator secundum naturam humanam; unde dicit Glossa super illud 1 Tim. 2: *unus est mediator* etc.: *in tantum est mediator, in quantum homo est; in quantum autem verbum, non est mediator, sed unus cum patre Deus.* Ad cujus evidentiam est sciendum, quod medium dicit ordinem inter primum et ultimum. Ordo autem iste importat tria: oportet enim quod sit post primum et ante ultimum; item quod conjungat ultimum primo: item quod participet utriusque proprietates aliquo modo, ita quod in ipso communicent: has tres invenimus in Christo, secundum quod homo: sic enim erat infra Deum gradu naturae, et supra ceteros homines propter gratiam unionis. Item conjungit homines Deo officio ut causa proxima, perficiendo opera quibus conjunctionis impedimentum removetur. Item participat cum utroque extremorum, scilicet in conditionibus infirmitatis cum homine, et in conditionibus nobilitatis cum Deo. Praedictas vero conditiones in Christo secundum quod Deus, non invenimus. De aperitione januae caelestis facta per Christi passionem dicitur Hebr. 10: *habemus fiduciam in introitum sanctorum in sanguine Christi.* Glossa: *certi sumus, quod introibimus in sancta sanctorum caelestia per sanguinem Christi.* Unde cantat Ecclesia: *o admirabile pretium, cujus pondere captivitas redempta est mundi, Tartarea confracta sunt claustra Inferni, aperta est nobis janua regni.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod clausio januae est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu regni caelestis propter peccata, sicut dicitur Isa. 25: *via illa sancta vocatur, et non transibit per illam pollutus.* Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni caelestis; scilicet originale et actuale. Per passionem autem Christi liberati sumus ab utroque peccato: quia communicamus ejus passioni per fidem et caritatem et fidei sacramenta: et ideo per passionem Christi aperta est nobis janua regni caelestis: et hoc est quod dicit apostolus Hebr. 6: *Christus assistens pontifex futurorum bonorum* etc., *per proprium sanguinem introivit semel in sancta*: Glossa: *idest in caeleste habitaculum, scilicet in sancta sanctorum.* In figura hujus dicitur Num. 35, quod *homicida manebat* *in civitate refugii, donec sacerdos magnus, qui oleo unctus est, moriatur*: Glossa *idest in cruce.* Notandum vero, quod *tria sunt consideranda in passione Christi*, ut dicit Bernardus, *videlicet opus, modus et causa: nam in opere quidem patientia, in modo humilitas, in causa caritas commendatur. Patientia autem singularis, quod videlicet supra dorsum ejus fabricaverunt peccatores, et adversus patrem non murmuravit, a quo missus fuerat; non adversus genus humanum, pro quo quae non rapuit exsolvit; non denique contra populum peculiarem sibi, a quo pro tantis beneficiis tanta mala recepit. Plectuntur aliqui pro peccatis suis et humiliter sustinent, et hoc eis ad patientiam reputatur: flagellantur alii non tam purgandi quam probandi coronandique, et major in his patientia commendatur. Quomodo non maxima in Christo censeatur patientia, qui sicut nullum peccatum omnino habuit nec actu proprio nec contractu, sed nec in quo crescere posset habens? Humilitas autem admirabilis: nempe in humilitate judicium ejus sublatum est. O novissimum et altissimum, o humilem et sublimem, opprobrium hominum et gloria Angelorum; nemo illo sublimior, et nemo illo humilior.* Caritas vero inaestimabilis. Joan. 15: majorem, inquit, caritatem nemo et cetera. *Tu majorem, domine, habuisti ponens etiam eam pro inimicis. Vix pro justo quis moritur; tu vero pro injustis passus es; moriens propter delicta nostra, qui venisti gratis justificare peccatores, servos facere fratres, captivos heredes, exules reges.* De sexto patet, videlicet de persequentium caecitate et gravitate peccati eorum: de quibus dicitur 1 Corinth. 2: *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*: et Matth. 23: *et vos implete mensuram patrum vestrorum*: ubi dicit Chrysostomus, quod quantum ad veritatem excesserunt mensuram patrum suorum: illi enim homines occiderunt, isti Deum crucifixerunt. Ad horum autem evidentiam est sciendum, quod apud Judaeos quidam erant majores, qui eorum principes dicebantur, qui cognoverunt, ut dicitur in Lib. Vet. et novi testamenti, sicut et Daemones cognoverunt, eum esse Christum in lege promissum: omnia enim signa videbant quae dixerunt futura prophetae: mysterium autem divinitatis ejus ignorabant: et ideo apostolus dixit, si cognovissent et cetera. Sciendum tamen, quod eorum ignorantia erat quodammodo affectata: videbant enim signa ipsius divinitatis, sed ex odio et invidia Christi ea pervertebant, et verbis ejus, quibus se filium Dei fatebatur, credere noluerunt; unde ipse de eis dicit Joan. 12: *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Et postea subdit: *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Unde peccatum eorum fuit gravissimum tum ex genere peccati, tum ex malitia voluntatis. Quidam vero apud Judaeos erant minores, idest populares, qui non plene cognoverunt ipsum esse Christum nec Dei filium, licet etiam aliqui eorum in eum crederent propter signorum multitudinem et efficaciam doctrinae: tamen postea decepti fuerunt a suis principibus, ut eum non crederent nec Christum, nec filium Dei esse: unde et Petrus dixit eis Act. 3: *scio quod per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri*, qui scilicet principes seducti erant. Unde licet gravissime peccarent quantum ad genus peccati, in aliquo tamen diminuebatur peccatum eorum propter ignorantiam eorum; unde super illud Luc. 23: *nesciunt quid faciunt*, dicit Beda: *pro illis rogat qui nescierunt quid fecerunt, zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam. Multo magis fuit excusabile peccatum gentilium, per quorum manus crucifixus est Christus, qui legis scientiam non habuerunt.* Nota quod Judas tradidit Christum non Pilato, sed principibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundum illud Joan. 18: *gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.*

Horum tamen omnium peccatum fuit majus quam Pilati, qui timore Caesaris Christum occidit, et etiam quam peccatum militum, qui mandato praesidis Christum crucifixerunt non ex cupiditate sicut Judas, nec ex invidia et odio sicut principes sacerdotum. Notandum tamen, quod eadem actio diversimode judicatur in bono et in malo, secundum quod ex diversa radice procedit. Pater enim tradidit Christum, et ipse seipsum ex caritate: et ideo laudantur: Judas autem Christum ex cupiditate; Pilatus vero ex timore mundano, quo timebat Caesarem; et ideo ipsi vituperantur.

Articulus 19

[91181] De humanitate Christi, a. 19 Sextodecimo videamus de morte, de qua dicitur Joan. 11: *expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo.* Unde notandum, quod expediens fuit Christum mori. Primo propter nostrae redemptionis complementum: quia licet quaelibet passio Christi habuit infinitam virtutem propter divinitatis unionem; non tamen per quamlibet passionem conservata fuisset humani generis redemptio, sed per mortem. Unde spiritus sanctus notabiliter per os Caiphae dixit, *expedit vobis ut unus moriatur* et cetera. Psal. 30: *in manus tuas, domine, commendo spiritum meum.* Glossa, *populus fidelis passione Christi redemptus, dicit gratias agens: tu domine Deus veritatis, redemisti me in capite Christo clamante: in manus tuas, domine, commendo* et cetera. Unde Augustinus: *admiremur, gratulemur, jucundemur, amemus, laudemus, adoremus: quoniam per redemptoris nostri mortem de tenebris ad lucem, de morte ad vitam, de exilio ad patriam, de luctu ad gaudium vocati sumus.* Notandum vero, quod proprie alicujus causae effectus considerantur secundum similitudinem causae. Unde, quia mors est quaedam privatio vitae, proprius effectus mortis attenditur circa remotionem eorum quae contrariantur nostrae saluti: quae quidem sunt mors animae et mors corporis: et ideo per mortem Christi dicitur destructa etiam in nobis animae mors, quae est peccatum, secundum illud Rom. 4: *traditus est*, scilicet in mortem, *propter delicta nostra*: et mors corporis, quae consistit in separatione animae a corpore, secundum illud 1 Cor. 15: *absorpta est mors in victoria.* Secundo fuit expediens mori Christum, propter fidei, spei et caritatis augmentum. De augmento fidei dicitur in Psalm. 140: *singulariter sum ego donec transeam.* Glossa: *de mundo ad patrem. Cum autem transiero ad patrem, tunc multiplicabor*: Joan. 12: nisi granum frumenti et cetera. Augustinus: *se dicebat granum mortificandum in infidelitate Judaeorum, multiplicandum fide omnium populorum.* De augmento spei dicitur Rom. 8: *qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non cum illo omnia nobis donavit?* Glossa: *in praesenti Dei justitiam, et in futuro aeternam vitam, quod minus est, quia non potest hoc negare: quia minus est omnia donare, quam nostri causa illum morti tradere: quasi diceret, non potest hoc negare.* Bernardus: *quis non rapiatur ad spem impetrandi fiduciam, qui attendit crucifixi corporis positionem? Videlicet caput inclinatum ad osculandum, brachia extensa ad amplexandum, manus perforatas ad largiendum, latus apertum ad diligendum, pedes affixos ad nobiscum manendum.* Cant. 2: *veni columba mea in foraminibus petrae.* Glossa 1: *in vulneribus Christi Ecclesia sedet et nidificat, cum in passione domini spem salutis suae ponit, et per hoc ab*

insidiis accipitris, idest Diaboli, se tutandam confidit. De augmento caritatis dicitur Eccl. 23: *in meridiano exurit tibi*, idest in passionis fervore accendit terrenos ad amorem. Bernardus: *super omnia te reddit amabilem mihi, bone Jesu, calix quem bibisti. Opus nostrae redemptionis, omnino amorem nostrum facile sibi vendicat totum: hoc est quod nostram devotionem et blandius allicit, et justius erigit, et arctius stringit, et afficit vehementius.* Tertio fuit expediens Christum mori propter sacramentum salutis nostrae, ut ad similitudinem mortis ejus huic mundo moreremur Coloss. 3: *mortui enim estis, et vita vestra* et cetera. Glossa, *vanis et caducis.* Job 7: *suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea.* Gregorius: *anima est intentio mentis, ossa fortitudo carnis. Quod suspenditur ab imo elevatur. Anima ergo suspenditur ad aeterna, ut moriantur ossa; quia amore aeternae vitae omnem fortitudinem exterioris vitae in se necat.* Hujus autem mortis signum est, si a mundo quis despicitur: unde dicit Gregorius: *quia mare viva corpora in se retinet, et mortua mox ex se pellit.* Quarto fuit expediens Christum mori propter perfectae virtutis exemplum: unde 1 Petr. 2: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum.* Glossa, *tribulationis, contumeliarum, flagellorum, crucis, mortis, ut sequamur vestigia ejus.* 2 Timoth. 2: *si sustinebimus*, Glossa *pro Christo tribulationes et passiones et conregnabimus.* Glossa, *cum illo in aeterna beatitudine.* Bernardus: *quoniam pauci, domine, post te ire volunt, cum tamen pervenire ad te nemo sit qui nolit, hoc scientibus cunctis, quod delectationes in dextera tua usque in finem; propterea omnes volunt te frui, at te non ita imitari nolunt conregnare cupiunt, sed compati: non curant quaerere, quem tamen desiderant invenire; cupientes consequi, sed non sequi.* Verum etiam hoc exemplo docemur non solum pro Christo pati, sed etiam pro proximis animas ponere; unde 1 Joan. 3: *quemadmodum Christus animam suam pro nobis posuit, ita et nos debemus pro fratribus animas ponere.* Notandum vero, ut dicit Damascenus 3 Lib., *etsi mortuus est ut homo, et sancta anima ejus a corpore separata est, divinitas inseparabilis ab utroque permansit.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod id quod per gratiam Dei alicui conceditur, nunquam absque culpa revocatur: unde dicitur Roman. 11, quod *sine poenitentia sunt dona Dei, et vocatio Dei*: Glossa: *dona Dei, idest promissio, et vocatio Dei, idest electio ab aeterno, sunt sine poenitentia et mutatione, consilii.* Multo autem major est gratia unionis, per quam divinitas est humanae naturae in persona Christi conjuncta, quam gratia adoptionis qua alii sanctificantur; et etiam magis permanens ex sui ratione; quia haec gratia ordinatur ad unitatem personalem, gratia vero adoptionis ad quamdam unionem effectualem. Et tamen videmus, quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum ergo in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit ut solveretur unio divinitatis ipsius a carne sive ab anima: unde de filio Dei dicitur quod sepultus est, quia corpus ejus sepultum fuit: et quod descendit ad Inferos, quia anima ejus separata a corpore descendit ad Inferos.

Articulus 20

[91182] De humanitate Christi, a. 20 Decimoseptimo videamus de sepultura Christi; de qua dicitur Isa. 20: *et erit sepulchrum ejus gloriosum*, idest ab omnibus honorabitur. De modo autem se-

peliendi legitur Joan. 19. Fuit autem conveniens Christum sepeliri, tum propter fidem mortis ejus, quia sepeliri mortuorum est: unde legitur Matth. 25, quod Pilatus non concessit Joseph corpus Christi ad sepeliendum, nisi cognito prius a centurione de morte ejus: tum propter spem resurrectionis, quae datur membris ex capite. Joan. 5: *omnes qui in monumentis sunt* etc.: tum propter mysterium sepulturae spiritualis, de qua dicitur Rom. 6: *consepulti enim sumus per Baptismum cum illo in mortem, et in illo consepulti in Baptismo*, supple, *ei estis*, idest ad similitudinem sepulturae ejus baptizati sunt, ut non videantur quid fuerunt, scilicet veteres peccatores, sed novi justi, sicut Christus in sepulchro positus non videbatur. Nota etiam, quod per sepulchrum caelestis contemplatio significatur: unde super illud Job 3, *gaudeant vehementer cum invenerint sepulcrum* dicit Gregorius: *sicut in sepulcro corpus, ita in divina contemplatione anima absconditur mundo mortua, ubi ab omni strepitu saeculi quasi trina immersio per triduum sepulturae est quieta.* Psal. 30: *abscondes eos in abscondito faciei tuae a conturbatione hominum.* Tribulati, et opprobriis hominum vexati mente intrantes ad vultum Dei non turbantur. Sunt autem tria necessaria ad hanc sepulturam spiritualem Dei: videlicet ut mens virtutibus exerceatur, ut tota munda et candida efficiatur, ut huic mundo funditus moriatur: quae circa Christi sepulturam mystice sunt demonstrata. Primum signatum est Marc. 14, ubi legitur, quod beata Maria Magdalena praevenit ungere corpus Jesu in sepulturam, quia unguentum nardi pistici propter sui pretiositatem virtutes designat, quibus in hac vita nihil est pretiosius, secundum illud Eccle. 26: *non est ponderatio digna continentis animae.* Ideo sancta anima debet prius per exercitium virtutis inungi, quae vult in divina contemplatione sepeliri: unde Job 5: *ingredieris in abundantia sepulcrum*, Glossa *divinae contemplationis: sicut infertur acervus tritici in tempore suo*, Glossa *quia tempus actionis praemium est aeternae contemplationis; et necesse est ut perfectus prius mentem virtutibus exerceat, et eam post in horreum quietis condat.* Secundum signatum est Joan. 19, ubi legitur, quod Joseph mercatus est sindonem etc., quia sindon est pannus lineus, ut dicit Remigius, et cum magno labore ad candorem perducitur: unde significat internum mentis candorem, ad cujus perfectionem cum magno labore pervenitur, Apocal. 22: *qui justus est, justificetur adhuc; et sanctus, sanctificetur adhuc.* Rom. 6: *in novitate vitae ambulemus*, Glossa: *de bono in melius proficiendo per justitiam fidei et spem gloriae.* Igitur homines internae candore munditiae debent in sepulcro divinae contemplationis recondi: unde super illud Matth. 5: *beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*, dicit Hieronymus: *mundus dominus a mundo corde conspicitur.* Tertium signatum est Joan. 19, ubi subjungit *venit Nicodemus ferens mixturam myrrhae et aloes, quasi libras centum*: quia per libras centum myrrhae et aloes, quibus caro mortua incorrupta conservatur, perfecta mortificatio sensuum exteriorum designatur: quia mens mundo mortua conservatur, ne a vitiis corrumpatur, secundum illud 1 Corinth. 4: *licet is qui foris est noster homo corrumpatur; tamen is qui intus est renovatur de die in diem*, Glossa *idest assidue purior efficitur a vitiis per ignem tribulationis.* Igitur mens hominis prius debet cum Christo huic mundo mortificari, et postea in secreto divinae contemplationis cum ipso tumulari. Unde Coloss. 3: *mortui estis cum Christo*, Glossa *vanis et caducis*: et postea subjungitur: *et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Possumus tamen adhuc circa sepulturam Christi quatuor notare, quibus indigemus ad hoc quod corpus Christi in sepulcro cordis recondatur devoti. Primum est mentis purificatio, quae per sindonem Joseph significatur: unde dicit Glossa super Joann. quod *in sindone munda Jesum involvit, qui eum pura mente suscipit.* Secundum est corporis castigatio, quae per myrrham et aloe, quibus caro mortua conservatur a corruptione, significatur: unde Theodoretus: *decet autem non solum pura anima suscipere corpus Christi, sed etiam puro corpore.* De consecratione, distinctione 2: *omnis homo ante communionem a propria uxore abstinere debet tribus aut quatuor aut sex diebus.* Ratio autem hujus: quia ad sumptionem corporis Christi requiritur elevatio mentis in Deum per caritatem et fervorem dilectionis: quae elevatio maxime impeditur per delectationem veneream, quae deprimit ad sensibilia, ut dicit Augustinus in libro Soliloquiorum. Tertium est totius vitae innovatio figurata per sepulchri novitatem: unde 1 Cor. 5, dicitur: *itaque epulemur non in fermento veteri* etc.: et infra: *sed in azymis sinceritatis*, secundum Glossam, *idest novae vitae, et veritatis, ut sine omni fraude simus, ita ut sinceritas novam vitam faciat, et veritas omnem fraudem excludat.* Quartum est devota Christi meditatio, quae significatur per sepulcrum excisum in petra: unde Theodoretus: *imitemur et nos Joseph, et conemur Christi corpus suscipere per unitatem, et ponere in monumento exciso in petra, idest in anima memorante, et non obliviscente Deum.* Unde Lucae 23: *hoc facite in meam commemorationem.* Rabanus: *disce quo pacto decet edere corpus Christi, in memoriam scilicet obedientiae ejus usque ad mortem; et qui vivunt, non amplius in se vivant, sed in eo qui pro eis mortuus est et resurrexit.* Notandum insuper, quod ex peccato consequitur homo post mortem quemdam defectum ex parte corporis; videlicet, quod corpus redditur terrae ex qua assumptum est. Hic autem defectus in nobis attenditur secundum duo: scilicet secundum positionem, et secundum resolutionem: quorum primum Christus pati voluit, non autem secundum, juxta illud Psal. 15: *nec dabis sanctum tuum videre corruptionem*, quod exponit Damascenus 4 libro, de corruptione quae est per resolutionem in elementa. Hujus autem ratio est, quia corpus Christi ejus materiam assumpsit de humana natura, sed formatio ejus non fuit nisi ex virtute spiritus sancti: et ideo propter substantiam materiae subterraneum locum qui corporibus mortuis deputari solet, pati voluit: locus enim debetur corporibus secundum materiam praedominantis elementi; sed dissolutionem corporis per spiritum sanctum formati pati noluit. Unde quantum ad hoc Christus ab aliis hominibus differebat. Sic ergo in assumptae humanitatis signum, conveniens fuit corpus Christi sub terra poni: sed ad ostensionem divinae virtutis conveniens fuit ut non dissolveretur. Unde Chrysostomus dicit, quod *viventibus aliis hominibus his qui egerunt strenue arrident propria gesta; his autem pereuntibus pereunt: sed in Christo totum est contrarium: nam ante crucem sunt omnia moesta et infirma: ut autem crucifixus est, omnia clariora facta sunt: ut noscas non purum hominem crucifixum.* Notandum insuper, quod Christus tribus diebus et tribus noctibus dicitur fuisse in corde terrae, Matth. 12, illo locutionis modo, quo pars pro toto solet poni. Cum ex die et nocte unus dies naturalis constituitur, quacumque parte et diei et noctis computata, qua Christus fuit in morte, tota illa die dicitur fuisse in morte. Secundum autem sacrae Scripturae consuetudinem nox cum sequenti die computatur, eo quod Hebraei tempora secundum cursum lunae observant, quae de sero incipit apparere. Fuit autem Christus in sepulchro ultima parte sextae feriae: quae si cum praecedente nocte computetur, erit dies artificialis, et nox quasi unus dies naturalis; nocte vero sequenti sextam feriam computata cum integra die sabbati, fuit in sepulcro; et sic sunt duo dies. Jacuit etiam in sepulcro sequenti nocte, quae praecedit diem dominicum, in qua surrexit media nocte, vel diluculo secundum aliquos. Unde si computetur nox tota vel pars ejus cum sequenti die dominica, erit dies tertius naturalis. Sicut enim primi dies propter futuri hominis lapsum a luce in noctem, ita iste propter hominis reparationem a tenebris in lucem computantur. Notandum etiam, quod masculinum genus designat personam, neutrum vero genus naturam: unde de Trinitate dicimus, quod filius est alius a patre, non aliud. Secundum hoc Christus in triduo mortis fuit totus in sepulchro, totus in Inferno, et totus in caelo, propter personam quae unita erat et carni quae jacebat in sepulchro, et animae Infernum spolianti, et subsistebat in natura divina in caelo regnante. Similiter est dicendum, cum unio animae cum corpore faciat hominem, quod Christus in illo triduo non fuit homo, licet caro et anima unita essent cum verbo.

Articulus 21

[91183] De humanitate Christi, a. 21 Decimo octavo videamus de descensu Christi ad Inferos: de quo dicitur Ephes. 4: *quod autem ascendit, quid est nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae*, Glossa *idest ad Inferos.* Ad cujus evidentiam sciendum est, quod Infernus quandoque nominat locum, aliquando nominat supplicium: unde dicit Glossa Jacobi 2, quod *Daemones semper circumferunt suum Infernum, sicut febricitantes ardorem suum.* Christi vero anima non descendit ad Inferni supplicia secundum locum. Fuit autem conveniens Christum ad Infernum descendere, primo ad suae dignationis manifestationem: unde Matth. 11: *tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Ac si aperte dicat, sicut pro hominibus nasci dignatus es, an etiam pro hominibus mori et ad Inferos descendere digneris insinuat, ut exponit Gregorius in Hom. Secundo ad patrum liberationem: unde Zach. 4: *tu autem in sanguine testamenti eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua.* Unde in persona patrum in Inferno existentium cantat Ecclesia, *advenisti desiderabilis, quem expectamus* et cetera. Tertio ad Daemonum confutationem: unde in Psal. 23: *attollite portas principes vestras*, Glossa *Angeli praeeuntes Christum ad Infernum, dicunt: o vos principes Inferni, tollite portas vestras, idest auferte potestatem, qua usque nunc homines detinebatis in Inferno.* Notandum vero quod quadruplex est Infernus: primus est damnatorum, in quo est carentia lucis divinae et visionis aeternae, et poena sensus: secundus Infernus super istum dicitur Limbus puerorum, in quo sunt duo prima sine tertio: tertius super istum Infernus, qui dicitur Purgatorium, in quo sunt duo ultima sine primo. Quartus supra istum est sinus Abrahae, in quo non sunt duo extrema, sed medium, scilicet carentia divinae visionis. A primo nunquam transierunt animae ad secundum, nec e converso: a secundo similiter nunquam transierunt ad tertium, nec e converso: a tertio vero transierunt ad quartum, sed non e converso: in hunc vero quartum Christus descendit, et quos ibi invenit, liberavit: unde dicitur Infernum momordisse, secundum illud Oseae 13: *morsus tuus ero Inferne*, quia partem inde abstulit. Fuit autem anima Christi in hoc Inferno per triduum mortis suae cum sanctis patribus, ut simul educeretur et corpus de sepulchro, et anima de Inferno. Quod autem dictum est latroni, *hodie mecum eris in Paradiso*, Luc. 23, intelligendum est de Paradiso spirituali. Est enim triplex Paradisus. Primus est terrestris, in quo Adam positus fuit, Genes. 2.

Secundus caelestis, de quo dicitur Ezech. 28: *in deliciis Paradisi Dei fuisti.* Tertius spiritualis, in quo sunt qui divina gloria perfruuntur; de isto dictum est latroni, *hodie mecum eris in Paradiso*, quia latro et alii sancti patres in Inferno cum Christo existentes, divina ejus gloria perfruebantur.

Articulus 22

[91184] De humanitate Christi, a. 22 Decimonono videamus de Christi resurrectione, de qua dicitur Matth. ult.: *Jesum Nazarenum quaeritis crucifixum, non est hic, sed surrexit.* Possumus autem quatuor notare circa Christi resurrectionem: videlicet resurgendi necessitatem, resurgentis qualitatem, resurrectionis veritatem, ultimo resurrectionis causalitatem. De primo, videlicet resurgendi necessitate, dicitur Luc. ult.: *oportuit pati Christum, et resurgere a mortuis.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod necessarium fuit Christum resurgere: primo ad divinae virtutis ostensionem: unde dicitur Joan. 10: *nemo tollet a me animam meam*, et sequitur: *potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam*: unde Judaeis signum petentibus dixit, *solvite templum hoc, et post triduum reaedificabo illud*, Glossa, *virtute Trinitatis*: 2 Cor. ult.: *et si crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.* Est enim solius divinae virtutis mortuos resuscitare: unde Damascenus: *credo resurrectionem futuram divina voluntate, virtute, et nutu.* Ubi tria circa tangit resurrectionem: videlicet, voluntatem Dei quae imperat, virtutem quae exequitur, et facilitatem executionis in hoc quod nutum adjunxit ad similitudinem nostram: illud enim nobis facile est facere, quod ad nutum nostrum fit. Secundo ad divinae justitiae commendationem, ad quam pertinet exaltando remunerare eos qui ex caritate Dei et obedientia humiliantur; unde in persona Christi dicitur in Psal. 138: *tu cognovisti sessionem meam*, idest humilitatem in passione *et resurrectionem*, Glossa *glorificationem in resurrectione.* Est enim Dei justitia prima causa resurrectionis omnium, ut scilicet corpora praemientur vel puniantur simul cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato, ut dicit Dionysius cap. 6 Cael. Hier. et Damascenus Lib. 3 ad fidei instructionem: unde 1 Corinth. 15: *si Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est fides vestra.* Glossa *idest inutilis, cum nulla sit remuneratio futura.* Unde in Psal. 29: *quae utilitas in sanguine meo*: Glossa *idest in effusione sanguinis mei: dum descendo, quasi per quosdam gradus malorum in corruptionem: quasi diceret: nulla. Si enim statim non resurrexero, corruptumque fuerit corpus meum, nemini annuntiabo, neminem lucrabor.* Quarto ad spei elevationem: datur enim ex capite membris spes resurgendi: unde 1 Cor. 15: *si Christus praedicatur quia resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quod resurrectio non est?* Job 19: *scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum*: ubi dicit Gregorius: *nihil nos certius habere credimus, quam quod in sinu tenemus. In sinu ergo spem repositam tenuit, quia vere certitudine spem resurrectionis praesumpsit.* Notandum ergo, quod Christus superata morte, prius ad immortalitatem resurrexit: ut sicut in Adam peccante primo vita mortalis apparuit, ita et in Christo satisfaciente primo immortalitas vitae appareret. Redierunt autem alii ad vitam ante Christum vel ab eo vel a prophetis suscitati, tamen iterum morituri. *Sed Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur*,

ut dicitur Rom. 6. Unde quia Christus prius necessitatem moriendi effugit, dicitur *primogenitus mortuorum* Apoc. 1, quia prius a somno mortis resurrexit jugo mortis excusso: *et primitiae dormientium*, 1 Cor. 15, quia prius aliis tempore et dignitate surrexit, ut dicit Glossa, scilicet ad vitam immortalem. Igitur quia Christi resurrectio nostram praecedit tum ordine temporis, ut dictum est, quia prius ad immortalitatem resurrexit: tum ordine causae, quia resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis, ut infra patebit: tum etiam ordine dignitatis, quia prae cunctis gloriosior resurrexit: Christus dicitur primogenitus mortuorum. De his autem qui cum Christo resurrexerunt, dicit Hieronymus: *et tamen cum monumenta aperta sunt, non ante surrexerunt, quam resurgeret dominus, ut esset primogenitus resurrectionis ex mortuis*: unde dicitur Matth. 27, quod exeuntes de monumentis post resurrectionem ejus venerunt in sanctam civitatem. Utrum vero iterum mortui fuerunt, opiniones sunt. Dicit enim Hieronymus: *quomodo Lazarus a mortuis resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut dominum ostenderent resurrexisse.* Remigius vero dicit, quod *incunctanter debemus credere, quod qui resurgente domino a mortuis resurrexerunt, ascendente eo ad caelos, ipsi pariter ascenderunt, quoniam majus illis tormentum esset qui resurrexerunt, si iterum morituri essent, quam si non resurgerent.* Notandum insuper, quod Christi resurrectio non debuit usque ad finem mundi differri, nec etiam nimis accelerari, ut virtus divinitatis ostenderetur, et veritas mortis infra triduum approbaretur. Tertia vero die resurrexit, ut in veritate Trinitatis se ostenderet resurrexisse. Unde etiam quandoque dicitur eum pater resuscitasse, quandoque ipse filius propria virtute surrexisse: quod non est contrarium, cum eadem sit virtus omnino patris et filii et spiritus sancti. Item in signum spiritualis resurrectionis, de qua potest dici illud Oseae 6: *vivificabit nos post duos dies, in tertia suscitabit nos*: primus dies est contritio, secundus est confessio, tertius satisfactio. Item ut in novitate vitae ambulemus, ad Rom. 6. Glossa: *de bono in melius proficiendo, scilicet per fidem, spem et caritatem.* Item sicut diem resurrectionis praecessit dies mortis in parasceve, et dies quietis in sabbato; ita resurrectionem nostram gloriosam praecedat mortificatio vitiorum, et quies contemplationis aeternorum. Sciendum etiam, ut dicit Augustinus in Lib. de Trinit., quod Christus in diluculo resurrexit; in quo aliquid lucis apparet, et aliquid noctis tenebrarum: unde de mulieribus dicitur Joan. 20, quod *cum adhuc tenebrae essent, venerunt ad monumentum.* Ratione ergo harum tenebrarum Gregorius dicit, Christum media nocte surrexisse, non quidem nocte divisa in duas partes aequales, sed infra illam noctem. Illud vero diluculum et pars noctis et pars diei dici potest propter convenientiam quam habet cum utroque. Quod autem Christus illucescente die resurrexit, mystice designatur quod nos per suam resurrectionem ad lucem gloriae inducebat: sicut jam mortuus est die advesperascente et tendente in tenebras, ad ostendendum quod per suam mortem destrueret tenebras poenae et culpae. De secundo, scilicet resurgentis qualitate, dicitur Philip. 3: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*, Glossa *quam habuit in resurrectione.* Hoc idem, videlicet, quod Christus in resurrectione sua habuit corpus gloriosum, patet triplici ratione. Prima quidem, quia resurrectio Christi est exemplar et causa nostrae resurrectionis, ut habetur 1 Cor. 15. Sancti autem habebunt in resurrectione corpora gloriosa, sicut dicitur ibid. *seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Unde cum causa nobilior sit causato, et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secunda, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis; unde et ipse dicebat Joan. 12: *nunc* *anima mea turbata est*, quod pertinet ad passionem: et postea subdit, *pater, clarifica nomen tuum*, in quo petit gloriam resurrectionis. Unde dicit Augustinus: *ut Christus in resurrectione clarificetur, humiliatus est in passione: humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium.* Tertia, quia anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis. Est autem dispensative factum ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc ut mysterium redemptionis nostrae sua passione impleret. Et ideo peracto hoc mysterio passionis et mortis, anima Christi statim in corpus in resurrectione assumptum suam gloriam derivavit, et ita factum est illud corpus gloriosum. Sunt autem quatuor dotes corporis glorificati: videlicet claritas, impassibilitas, subtilitas et agilitas. Ad quarum evidentiam sciendum, quod claritas causatur ex redundantia gloriae animae in corpus: et secundum quod anima est majoris meriti, ita etiam differentia claritatis erit in corpore, ut patet 1 Corinth. 15. Impassibilitas vero resultat ex virtute animae corpus suum continentis potenter, ut a nullo exteriori agente valeat immutari. Subtilitas vero est in corporibus glorificatis propter completissimam corporis perfectionem; quae quidem completio est ex dominio animae glorificatae, quae est forma, scilicet corporis, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio qua corpus animae subjicitur, est ad participandum esse specificum, prout subjicitur ei ut materia formae: deinde subjicitur ei ad alia animae opera prout anima est motor. Et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Has vero dotes tangit apostolus 1 Cor. 15 dicens: *seminatur in corruptione*, Glossa *idest sepelitur, vel mortificatur, ut corrumpatur: surget in incorruptione*, Glossa *idest immortale et impassibile. Seminatur in ignobilitate*, Glossa *idest sine omni honore: surget in gloria*, idest, *gloriosum: seminatur in infirmitate*, Glossa *quia non valet se movere vel regere: surget in virtute*, Glossa, *idest vere vivum, et vegetativum, seminatur corpus animale*, Glossa *idest tale, quod cibis sustentatur, ut vivat: surget spirituale*, Glossa, *quia tunc plene spiritui subditur.* Corpus enim jam non repugnabit, sed quasi simile spiritui suo erit, quia nec aliquam corruptionem patietur, nec alimentis indigebit. Notandum, quod licet Christus haberet corpus gloriosum, tamen cicatrices in corpore suo reservavit: quod quidem conveniens fuit, primo in signum victoriae. Dicit enim Beda super Luc., quod *non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriae suae circumferat triumphum.* Unde Augustinus, 22 de Civit. Dei, dicit, quod *fortassis in illo regno in corporibus martyrum videbimus vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt: non enim difformitas in eis, sed dignitas erit, et quaedam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo apparebit seu fulgebit.* Secundo ut discipulos in fide resurrectionis solidaret: unde dominus Joan. 20 ad Thomam: *infer digitum tuum huc.* Theodoretus. *Qui prius infedelis erat, post lateris tactum optimum se theologum ostendit: nam duplicem naturam unitamque hypostasim Christi disseruit: dicendo enim, dominus meus, humanam naturam, dicendo, Deus meus, divinam confessus est, et unum et eundem dicendum Deum et dominum.* Tertio, ut pro nobis apud patrem ostensis vulnerum cicatricibus advocaret: unde Rom. 8: *Jesus Christus qui mortuus est, immo qui et resurrexit, qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis*, Glossa *non voce, sed miseratione et repraesentatione humanitatis, dum quotidie hominem quem assumpsit et grave genus mortis quod pro nobis sustinuit, vultui paterno offerat, ut nostri misereatur: cujus postulatio, cum tantus sit, non potest contemni.* Sed notandum, ut dicit Gregorius, *quod* *justus advocatus injustas causas non suscipit, neque dare verba pro injustitia sentit. Unde oportet nos juste vivere, si volumus eum patronum habere.* Quarto, ut sua morte redemptis quam misericorditer sint adjuti, propositis ejusdem mortis insinuet signis. Postremo, ut in judicio quam juste damnentur annuntient: unde Apocal. 1: *videbit eum omnis oculus et qui eum pupugerunt*: unde in Lib. de symbolo dicit, quod *Christus inimicis sit demonstraturus vulnera, ut convincens eos veritas dicat: ecce hominem quem crucifixistis, videte vulnera quae infixistis, agnoscite latus quod pupugistis, quoniam et per vos et propter vos apertum est, et intrare noluistis.* De tertio, scilicet resurrectionis veritate, dicitur Luc. ultimo: *surrexit dominus vere.* Sciendum vero, quod Christus resurrectionis veritatem probavit testimonio angelico, et argumento veridico. De primo dicitur Matth. 28, voce Angeli: *Jesum quaeritis Nazarenum crucifixum: surrexit, non est hic.* Fuit autem conveniens, ut Christi resurrectio angelico denuntiaretur testimonio, quia dicit apostolus Rom. 13: *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Est hic ordo divinitus institutus, ut ea quae supra homines sunt, hominibus revelentur per Angelos, ut patet per Dionysium, 4 cap. Cael. Hier. Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter omnibus notam, sed ad vitam quamdam immortalem et Deo conformem, secundum illud Rom. 6: *quod enim vivit, vivit Deo.* Et ideo conveniens fuit ut angelico testimonio hominibus manifestaretur: unde dicit Hilarius super Matth.: *misericordiae Dei patris insigne est resurgenti filio ab Inferis virtutum caelestium ministeria mittere. Atque ideo ipse prior resurrectionis est judex, ut quodam famulatu paternae voluntatis resurrectio nuntiaretur.* De secundo dicitur Act. 1, quod *dominus apparuit discipulis suis per quadraginta dies in multis argumentis.* Dicitur autem argumentum hoc loco signum aliquod sensibile quod inducit ad alicujus manifestationem: et sic Christus argumentis probavit resurrectionis veritatem et gloriam. Veritatem autem resurrectionis probavit dupliciter. Uno modo ex parte corporis: circa quod tria ostendit. Primo quod esset verum corpus et solidum, non phantasticum vel rarum, sicut est aer. Hoc ostenditur per hoc, quando corpus suum palpabile ostendit: unde Lucae ult.: *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet.* Secundo ostendit quod corpus esset humanum, ostendendo eis effigiem veram, ut oculis corporalibus intuerentur quam discipuli ejus cognoscentes gaudebant: unde Joan. 20: *gavisi sunt discipuli viso domino.* Tertio ostendit, quod esset idem corpus numero, quod prius habuit, per vulnerum cicatrices: unde Luc. ult.: *videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.* Alio modo ostendit resurrectionis veritatem ex parte animae iterato corpori unitae; et hoc per opera virtutum triplicis vitae. Primo quidem per opera nutritivae, hoc est quod cum discipulis suis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult. ubi tamen notandum, quod Christus, ut dicit Beda super Luc., *manducavit potestate non egestate*; et ponit exemplum tale, *quod aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter radius solaris calens: illa indigentia, iste potentia.* Unde cibus ille non cessit in nutrimentum corporis Christi, sed in praejacentem materiam resolutus fuit. Secundo modo per opera vitae sensitivae in hoc, quod discipulis ad interrogata respondit et praesentes salutavit, in quo ostendebat se videre et audire: Luc. ult. et Joan. 20. Tertio per opera vitae intellectivae, in hoc quod Scripturas discipulis suis exposuit, Luc. ult. Gloriam vero suae resurrectionis ostendit cum ad discipulos suos januis clausis intravit: unde Gregorius in Homil.: *palpandam carnem dominus praebuit, quam clausis ostiis introduxit, ut ostenderet post resurrectionem corpus suum ejusdem esse naturae et alterius gloriae.* Similiter ad proprietatem gloriae pertinebat, quod subito ab oculis discipulorum evanuit, ut dicitur Luc. ult.; quia per hoc ostendit quod in ejus potestate erat videri et non videri, claritatem suam ostendere et occultare, quod pertinet ad potestatem corporis gloriosi. Virtutem etiam divinitatis ostendit per miraculum, quod fecit in piscibus capiendis Joan. 12. Et ulterius, quod eis videntibus ascendit in caelum: quia, ut dicitur Joan. 3, *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo.* Notandum etiam, quod Christus quinquies apparuit ipsa die resurrectionis. Primo Mariae Magdalenae: unde Matth. ultim.: *surgens Jesus mane prima sabbati* et cetera. Fuit autem conveniens, ut primo Magdalenae appareret: tum propter ejus vehementiam dilectionis, de qua dicitur Joan. 20: *Maria stabat ad monumentum foris plorans*: ubi dicit Gregorius: *pensandum est hujus mulieris mentem quanta vis dilectionis accenderat, quae a monumento dominico etiam discipulis recedentibus non recedebat.* Origenes: *amor faciebat eam stare, dolor cogebat eam plorare; stabat et circumspiciebat si forte videret quem diligebat: plorabat, quia ablatum aestimabat quem quaerebat*: tum propter diligentiam inquisitionis, de qua dicitur Joan. 20: *et dum fleret, inclinavit se*; ubi dicit Gregorius: *certe jam monumentum vacuum viderat, jam sublatum dominum nuntiaverat: quid est quod iterum se inclinat, iterum eumdem videre desiderat, nisi quod amanti semel aspexisse non sufficit, quia vis amoris intentionem multiplicat inquisitionis?* Tum propter perseverantiam expectationis: unde Gregorius: *quaesivit prius et minime invenit: perseveravit ut quaereret, unde contigit ut inveniret: quia nimirum virtus boni operis est perseverantia. Unde voce veritatis dicitur: qui perseveraverit usque in finem, salvus erit*; tum etiam propter fiduciam peccatorum: unde dicit Beda super Matth.: *recte haec mulier quae laetitiam resurrectionis primo nuntiavit, a septem Daemonibus curata esse memoratur, ne quisquam digne poenitens de admissorum venia desperet; et ubi abundavit delictum, superabundasse et gratiam demonstraretur*: tum etiam ut mulier quae primo fuit nuntia mortis ad honorem, primo etiam hominibus vitam Christi resurgentis in gloria nuntiaret: unde Cyrillus: *femina quae quodammodo fuit ministra mortis, venerandae resurrectionis mysterium prima percepit et nuntiavit. Adeptum est ergo femineum genus ignominiae absolutionem et maledictionis repudium.* Similiter etiam per hoc ostenditur, quod quantum ad statum gloriae pertinet, nullum detrimentum patitur sexus; sed qui majore caritate ferbuerunt, etiam majori gloria ex visione Dei potiuntur; eo quod mulieres quae ab ejus sepulcro discipulis recedentibus non recesserant, primo viderunt dominum in gloria resurgentem. Secundo vero apparuit mulieribus de monumento venientibus. Matth. 23: *et exierunt cito de monumento cum timore et gaudio magno*: unde dicit Hieronymus, quod *primo mulieres meruerunt audire, avete, ut maledictum Evae mulieris in mulieribus solvatur.* Mystice autem per exitum mulierum de monumento peccatorum conversio significatur: unde Ezech. 37: *ecce ego aperiam tumulos vestros et educam vos de sepulchris vestris populus meus*, quod exponit Glossa de his qui *instar Lazari peccatorum suorum fasciis colligati, ad vocem domini suscitantur.* De qua voce dicitur Joan. 5: *venit hora et nunc est, quando mortui audient vocem ejus*: Glossa *in peccatis audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent*, idest obedierint. Quod autem exierunt de monumento mulieres cum timore et gaudio, per hoc datur intelligi, quod virtus poenitentiae, per quam a monumento peccatorum eximus, timore poenae concipitur, secundum illud Isa. 26: *a timore tuo, domine, concepimus et parturivimus spiritum salutis.* Expulso vero timore per caritatem, dolor contritionis in gaudium mutatur, secundum illud Prov. 14: *cor quod cognovit amaritudinem* *animae suae, in gaudio ejus non miscebitur.* Per cursum vero mulierum designatur justitiae operatio: unde in Psal. 118: *viam mandatorum tuorum cucurrimus* etc.: ubi dicit Augustinus, quod *cordis dilatatio est justitiae operatio, ut non timore sed dilectione Dei agatur, quod est donum Dei.* Per occursum Christi salutantis designatur divinae virtutis subventio: unde dicit Rabanus quod per hoc ostendit se omnibus iter virtutum inchoantibus, ut ad salutem perpetuam pervenire queant, adjuvando occurrere. Job 24: *operi manuum tuarum porriges dexteram.* Per pedum detentionem docetur a futuris peccatis praeservatio. Sunt autem pedes Dei secundum sensum mysticum misericordia et judicium, quorum unum sine altero tenere non est securum: unde Bernardus: *fallitur qui sic osculatur pedem misericordiae, ut pedem judicii non attendat.* Tertio apparuit Petro: Luc. ult.: *surrexit dominus vere et apparuit Simoni*: unde dicit Chrysostomus, quod ideo videtur primo a Petro, ut qui prius confessus est Christum, primo ejus resurrectionem videret; et etiam qui prius eum negaverat, prius sibi voluit apparere, consolans eum ne desperaret. Unde etiam Gregorius super illud Matth. ult.: *dicite discipulis ejus et Petro*, dicit quod *vocatur ex nomine, ne desperet ex negatione.* Bernardus: *magna gratia et magna pietatis dignatio, quod ei et quasi prae ceteris dignatus est apparere, quem prae ceteris de negatione ejus rea conscientia confundebat.* Quarto apparebat discipulis ejus duobus euntibus Emaus. Luc. ult.: *apparuit autem eis in alia effigie*, ut dicitur Matth. ult. Fuit autem conveniens ipsum sic apparere. Primo ad designandum prioris status commutationem; unde dicit Severus: *nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse: sed mutatur effigies, dum efficitur ex mortali immortalis, ut hic sic acquisisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse.* Secundo propter discipulorum dubitationem. Sapien. 1: *apparet autem eis qui fidem habent in illum.* Praedicti autem ejus discipuli de ejus resurrectione dubitant: unde Gregorius in Hom. dicit: *dominus discipulis de se loquentibus praesentiam exhibuit, sed de se dubitantibus speciem suae cognitionis abscondit.* Tertio propter nostram instructionem. 2 Corinth. 2: *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino*: ubi dicit Hieronymus: *quod dominus ambulantibus ac laborantibus ostensus est in aliena effigie, mystice designat, quod fides hic laborat per vitam activam agens, illic per contemplationem secura visione regnat: hic per speculum contuemur imaginem, illic facie ad faciem videbimus veritatem.* Sciendum quod dominus finxit se longius ire non mendacium, sed figura veritatis fuit: unde Augustinus libro 3 de veritate Evangelii: *non omne quod fingimus, mendacium est; sed cum illud fingimus quod nihil est, tunc mendacium est. Cum enim fictio nostra refertur ad aliquam signationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis: alioquin omnia quae a sanctis et sapientibus viris, et etiam ab ipso Deo figurative dicta sunt, mendacium reputabuntur, quia secundum usitatum intellectum non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta sic et facta sine mendacio finguntur ad aliquam rem significandam: et sic dominus finxit se longius ire, quia a fide discipulorum adhuc peregrinus erat*, ut dicit Gregorius; etiam, ut Augustinus dicit, *quia longe recessurus erat ascendendo in caelum, qui per hospitalitatem quodammodo detinebatur in terra.* Quinto apparuit discipulis januis clausis, quando Thomas non erat cum eis. Joan. 30: *cum sero factum esset die illa* etc.: ubi dicit Augustinus, *quod moli corporis ubi divinitas erat ostia clausa non obstiterunt, cum ille quippe eis non apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Mystice autem circa hanc apparitionem quatuor sunt notanda: videlicet qualitas temporis, diei solemnitas, clausurae firmitas, discipulorum societas.

Primum ibi, *cum sero factum esset.* Ubi notandum est, quod tempus serotinum quando dies deficit, et ad occasum tendit, significat virtutem devotae mentis, cui prae desiderio aeternitatis deficit et occidit dies mundanae prosperitatis seu vanitatis: unde in Psal. 67: *iter facite ei qui ascendit super occasum.* Bernardus: *bonus est occasus, cum stat virtus, et cadit vitium. Super occasum hunc ascendit dominus, quia non excipit eum nova vita, nisi vetus ceciderit*, ut dicit Augustinus. Secundum est ibi, *una sabbatorum.* Ubi notandum, quod sabbatum idem est quod requies. Est autem triplex sabbatum sive requies: videlicet corporis tantum, de qua dici potest illud Isa. 1: *sabbatum, et alias festivitates vestras non feram*: Glossa *idest non sustinebo amplius.* Item quoddam sabbatum est mentis, de quo dici potest illud Exod. 21: *requies sabbati sanctificata est domino*, et infra: *maneat unusquisque apud semetipsum*: Glossa *idest quiescat, et non egrediatur ad opus.* Item est etiam quoddam sabbatum mentis et corporis simul; de quo dicitur Isa. ult.: *erit sabbatum ex sabbato*: Glossa *ille quiescet in futuro, qui hic quiescit ab opere malo.* Primum sabbatum consistit in corporis otio, sive voluptate; secundum in mentis tranquillitate, tertium in aeterna felicitate. Una ergo sabbatorum venit Jesus, quia in mentis tranquillitate Christus per gratiam ad nos declinat. Quia in pace factus est locus ejus, secundum Psal. 75. Sed, heu. Maligni spiritus, mentis sabbatum nituntur saepe violare: unde dicitur Thren. 1: *viderunt eam hostes, et deriserunt sabbata ejus*, Glossa *maligni spiritus, vocationis nostrae otia ad vocationes et ad cogitationes illicitas pertrahunt.* Tertium ibi, *et fores essent clausae.* Ubi notandum, quod per fores corporis sensus designantur, per quos anima solet egredi et delectari in his omnibus exterioribus, ut dicit Bernardus. Per quos etiam exteriora ingrediuntur ad animam, ut dicitur Joel. 2: *domos conscendent*: Glossa, *quas bonis operibus aedificamus, per fenestras intrabunt quasi fur.* Fores istae claudendae sunt, juxta illud Isa. 26: *vade populus meus, intra in cubiculum tuum, claude super te ostia tua.* Quod autem fores clausae fuerunt propter metum Judaeorum, mystice designat quod per timorem Dei fores sensuum clauduntur: unde Eccle. 10: *si non in timore Dei instanter te tenueris, cito subvertetur domus tua.* Quartum ibi, *ubi erant discipuli congregati in unum.* Matth. 28: *ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo* et cetera. Psalm. 42: *ecce quam bonum*, Glossa *idest utile, et quam jucundum*, Glossa *idest delectabile, habitare fratres in unum*: et sequitur: *sicut unguentum in capite*: Glossa: *Aaron sacerdos Christum significat, qui fuit victima et sacerdos. In capite ejus est unguentum, quia in eo habitavit plenitudo divinitatis corporaliter, sed a capite Christo descendit in barbam, idest fortes et strenuos quos barba significat, quae est indicium virilitatis, et ab illis descendit in oram vestimenti ejus. Vestis Christi est Ecclesia, quae est sine macula et ruga: ora vestis finis est in perfectis: hi perfecti, qui in unum habitant: et est sensus: ita est illud bonum et jucundum, sicut unguentum, idest unctio spiritus sancti, quae prius fuit in capite Christo.* Et sequitur: *sicut ros Hermon.* Nota, montes illi magno intervallo sunt divisi. Unde spiritualiter intelligendum est, quia Hermon lumen exaltatum dicitur, et Christus prius in cruce, postea in caelo exaltatus est, a quo ros gratiae descendit in Sion, idest Ecclesiam; non enim est in uno Ecclesia, nisi ejus dono et gratia. De quarto, scilicet resurrectionis causalitate, sciendum quod Christi resurrectio est causa nostrae resurrectionis in futuro: unde 1 Cor. 13, *Christus resurgens ex mortuis primitiae dormientium, quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum*: et hoc rationabiliter: nam principium humanae justificationis est verbum Dei, de quo dicitur in Psal. 35: *apud te est* *fons vitae*; unde etiam ipse dicit Jo. 5: *sicut pater suscitat mortuos et vivificat* et cetera. Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quaelibet causa operetur in id quod sibi est propinquius, et per id operetur in alia magis remota: sicut ignis primo calefacit aerem propinquum, per quem calefacit corpora magis remota; et sic ipse dominus illuminat primo substantias sibi propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut dicit Dionysius 14 cap. Cael. Hierarch. Et ideo verbum Dei primo attribuit vitam corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis. Notandum vero quod Christi resurrectio est causa efficiens et exemplaris nostrae resurrectionis, sed non est meritoria. Efficiens quidem, in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ipsius: exemplaris vero, quia sicut resurrectio Christi ex eo quod corpus illud personaliter est verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione, ut dicit Glossa 1 Cor. 15. Semper autem quod est perfectissimum, est exemplar quod imitantur minus perfecti secundum suum modum; et ideo resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis, secundum illud Philip. 3: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Licet autem sufficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quam malorum, exemplaritas tamen ejus proprie se extendit ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom. 8. Non autem Christi resurrectio fuit causa meritoria nostrae resurrectionis, tum quia Christus jam non erat viator, nec sibi mereri competeret: tum quia claritas resurrectionis fuit praemium passionis, ut patet Philipp. 2. Similiter est dicendum, quod Christi resurrectio est causa resurrectionis animarum, secundum illud Rom. 8: *resurrexit propter justificationem nostram*, quae nihil aliud est quam resurrectio animarum: et super Psal. 29: *ad vesperam demorabitur fletus*, dicit Glossa quod *resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis, et animae in praesenti, et corporis in futuro.* Est autem resurrectio animarum causa efficiens et exemplaris: efficiens quidem, in quantum Christi resurrectio agit in virtute divinitatis, quae quidem non solum extendit se ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum: a Deo enim est, quod vivit anima per gratiam et corpus per animam. Sicut enim resurrectio Christi habet exemplaritatem animarum, eo quod Christo resurgenti secundum animam conformari debemus, secundum apostolum Rom. 7: *quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus*, Glossa, *de bono in melius proficiendo per justitiam fidei, et spem gloriae. Et quomodo Christus resurrexit non moriturus, ita et vos aestimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu domino nostro.* Glossa: *sicut Christus mortuus est semel, ita peccatum moritur in nobis semel, ut non oporteat iterari; et sicut Christus semper vivit, ita et vos semper vivatis in virtutibus, et hoc in Christo Jesu domino nostro*, idest opere Christi, quia alibi nulla spes. Notandum vero quod in justificatione animarum duo concurrunt; scilicet remissio culpae, et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficientiam quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa justificationis quoad utrumque: sed quantum ad exemplaritatem proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpae, per quam moritur peccato. Resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam, sive justitiam: et ideo dicit apostolus Rom. 4: quod *traditus sit in mortem propter delicta nostra.* Scilicet tollenda, *et resurrexit propter justificationem nostram.* Sed passio Christi etiam est meritoria, ut dictum est, non autem ipsius resurrectio. Notandum etiam, quod sicut Christus resurrectionem suam probavit tripliciter: videlicet aspectu: Luc. ult.: *videte manus meas et pedes meos*: tactu; unde sequitur: *palpate et videte quia spiritus carnem* etc. gustu, ut ibidem infert: *adhuc illis dubitantibus et mirantibus prae gaudio, dixit, habetis hic aliquid quod manducetur?* Sic etiam resurrectio spiritualis demonstratur: primo quidem aspectu sanctitatis. Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus.* Augustinus: *non ibi finem constituat homo, sed referat ad laudem Dei*: unde sequitur: *ut glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Quod autem dominus ostendit manus et pedes, designat quod resurrectio spiritualis per affectum divinae dilectionis et effectum bonae operationis declaratur. Apocal. 3: *nomen habes quod vivas, et mortuus es*; scilicet propter defectum divinae dilectionis, et defectum bonae operationis. Secundo, tactu adversitatis. Eccles. 33: *aurum probat fornax*, idest homo tentatur tribulatione. Gen. 27: *accede ad me, fili mi, ut tangam te*: Job 6: *quae prius nolebat tangere anima mea* et cetera. Glossa: *moesta saeculi nunc prae angustia cibi mei sunt.* Glossa: *jam dulces cibi sunt prae amore et desiderio caeli.* Quod autem Deus dixit, *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet*, mystice designat quod spiritualis homo carnalibus consolationibus non innititur, sed spe caelestis patriae etiam aspera pati non formidat. Job 6: *et haec sit mihi consolatio, ut affligens me doloribus non parcat.* Tertio, gustu internae et aeternae suavitatis. Coloss. 3: *quae sursum sunt sapite*: unde Bernardus: *quicumque post lamenta poenitentiae non ad carnales redit consolationes, sed in fiducia quadam divinae miserationis excedit, et ingreditur devotionem quamdam novam, et gaudium in spiritu sancto, nec tam compungitur praeteritorum recordatione peccatorum quam delectatur memoria, et inflammatur aeternorum desiderio praemiorum, is plane est qui cum Christo resurget: quia praeoccupatum saecularibus desideriis animum delectatio sancta declinat. Nec misceri possunt vera vanis, aeterna caducis, spiritualia carnalibus, ima summis, ut pariter sapias quae sursum sunt, et quae super terram.* Quod autem dominus comedit partem piscis assi et favum mellis, mystice designat quod spiritualiter resuscitati debent dulcedinem divinitatis et humanitatis ipsius praegustare, quae quidem per piscem assum et favum mellis designantur. Gregorius: *quid signare credimus piscem assum, nisi mediatorem Dei et hominum passum? Ipse enim latere dignatus est in aquis generis humani, capi voluit laqueo mortis nostrae, et quasi tribulatione assatus est tempore passionis suae. Sed qui piscis in passione fieri dignatus est, favus mellis in resurrectione nobis extitit: et qui in pisce asso figurari voluit tribulationem passionis suae, in favo mellis utramque naturam exprimere voluit personae suae: favus quippe mel in cera est: mel in cera divinitas in humanitate.*

Articulus 23

[91185] De humanitate Christi, a. 23 Vigesimo videamus de ascensione Christi, de qua dicitur Joan. 20: *ascendo ad patrem meum* et cetera. Augustinus: *meum per naturam, vestrum per gratiam.* Possumus autem quatuor notare circa Christi ascensionem: videlicet ascensionis convenientiam, ascendentis virtutem sive potentiam, loci in quem ascendit eminentiam, et gloriae ipsius excellen-

tiam. De primo dicitur Ephes. 4: *qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Fuit autem conveniens Christum ascendere. Primo propter fidei augmentum, quae est de non visis: unde dominus dicit Joan. 16: *spiritus adveniens arguet mundum de peccato et de justitia*: unde dicit Augustinus: *de peccato, quia non credit in Christum; de justitia vero eorum qui credunt. Ipsa quippe fidelium comparatio infidelium est vituperatio; unde subdit: quia ad patrem vado, et jam non videbitis me. Beati qui vident et credunt. Erit itaque nostra justitia de qua mundus arguitur, quoniam nonne quem non videtis, creditis?* Secundo ad spei sublevationem: unde dominus dicit Joan. 13: *si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et assumam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis*: per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in caelo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi, quia *ubi fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae*, Matth. 24. Gregorius: *ac si dicat: quia caelesti sedi incarnatus praesidio electorum animas de carne solutas, illuc sublevabo.* Michaeae 2: *ascendit iter pandens ante eos.* Tertio fuit conveniens ad erigendum caritatis affectum ad caelestia; unde dicit apostolus Colossen. 3: *quae sursum sunt sapite, non quae super terram.* Matth. 6: *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* In signum hujus, Christo ascendente, stabant apostoli suspensis vultibus in caelum. Act. 1. Hinc etiam voce sponsae dicitur Cant. 1: *trahe me post te, quasi volentem et non valentem*, ut dicit Gregorius. *Huic quidem verbo alludens dicit, trahe me post te, in te, ad te. Ad te per dilectionem: post te, ut te imitari valeam: in te, ut tibi conformis in immortalitate et impassibilitate fiam.* Quarto etiam conveniens fuit ut fidelibus dona mitteret spiritus sancti: unde dicitur Ephes. 4: *qui ascendit super omnes caelos ut adimpleret omnia*, Glossa *donis suis.* Unde etiam ipse dominus dicit Joan. 16: *expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos.* Glossa: *non quod in terra positus dare non posset; sed quia non sunt idonei recipere nisi eum secundum carnem desistant noscere.* Postquam autem ab eis subtractus fuerat, traxit post se corda eorum ad caelestia et aeterna; quibus sic elevatis, caelestes et spirituales facti sunt, et ideo spiritus sancti capaciores. Unde ibid. dicit Glossa: *mentibus nostris sic raptis ad caelestia aderit simul pater et filius. Spirituales enim ex carnalibus facti, capacius fuerant Deum habituri.* De secundo, scilicet ascendentis virtute sive potentia, dicitur Isa. 63: *iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine virtutis suae.* Unde et Gregorius in Homil. ascensionis: *notandum est, quod Elias legitur in curru igneo ascendisse, ut videlicet aperte monstraretur, quod homo purus alieno indigebat auxilio. Redemptor autem noster non in curru, non ab Angelis sublevatus legitur, quia qui fecerat omnia, sua virtute ferebatur.* Ad cujus evidentiam est sciendum, quod in Christo duplex est natura, scilicet divina et humana: unde secundum utramque naturam potest accipi propria virtus ejus. Sed secundum humanam naturam potest accipi duplex virtus: una quidem naturalis, quae procedit ex principiis naturae: et tali virtute verum est quod Christus non ascendit. Alia virtus in natura humana est virtus gloriae, secundum quam Christus ascendit; quae quidem procedit ex parte animae glorificatae, ex cujus redundantia glorificabitur corpus, ut dicit Augustinus ad Dioscorum: *erit tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam*, ut dicit 21 de Civ. Dei, *ut ubi vult spiritus, ibi protinus erit corpus; nec vult aliquid quod nec spiritum possit decere nec corpus.* Decet autem corpus gloriosum et immortale esse in loco caelesti; et ideo ex virtute animae volentis corpus Christi ascendit in caelum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum ex redundantia animae glorificatae; ita, ut Augustinus dicit super Joan., *per participationem Dei anima fit beata.* Unde prima origo ascensionis in caelum fuit virtus divina. Sic ergo Christus

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ascendit in caelum propria virtute: primo quidem virtute divina: secundo virtute animae glorificatae moventis corpus prout vult. De tertio, scilicet loci eminentia, dicitur Eph. quod *ascendit super omnes caelos*, Glossa *loco et dignitate.* Ad Ephes. 1, dicitur, quod *constituit eum super omnem principatum et potestatem, et super omne nomen quod nominatur sive in hoc saeculo, sive in futuro*: quia tanto debetur alicui rei locus altior, quanto est nobilior. Corpus autem Christi, licet considerando conditionem naturae corporeae, sit infra spirituales substantias; considerando tamen unionis dignitatem, qua personaliter est Deo unitum, excellit dignitatem omnium substantiarum spiritualium: et ideo ratione praedictae congruentiae debetur sibi locus altior, non solum super omnem creaturam corporalem, verum etiam spiritualem. Unde Gregorius dicit in Hom. ascensionis: *quia qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur.* De quarto, scilicet gloriae Christi ascendentis excellentia, dicitur Matth. ult.: *dominus Jesus postquam locutus est eis, ascendit in caelum, et sedet a dextris Dei.* Ubi notandum, quod nomine dextrae tria possunt intelligi. Uno modo gloria divinitatis: unde Damascenus: *dexteram patris dicimus gloriam et honorem divinitatis, in quo filius Dei existit ante saecula, ut Deus et patri consubstantialis.* Alio modo patris beatitudo: unde Augustinus: *sedere habitare intelligitur, quomodo dicimus de quocumque homine, in illa patria sedit per tres annos: sic ergo Christum credite habitare in dextera Dei patris: beatus enim est qui habitat in beatitudine, quae dextra patris indicatur.* Tertio modo nomine dextrae intelligitur judiciaria potestas; unde Augustinus: *ipsam dextram intelligite ipsam potestatem quam accepit ille homo a Deo susceptus, ut veniat judicaturus, qui prius venerat judicari.* Igitur Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, idest aequalis est patri in divinitate, secundum primam acceptionem dextrae. Christus vero secundum humanitatem sedet ad dextram patris, idest in potioribus bonis paternis in aeterna beatitudine habens judiciariam potestatem, secundum secundam et tertiam acceptionem ipsius dextrae. Notandum vero est quod super illud Roman. 6: *consepulti sumus cum illo per Baptismum in mortem*, dicit Glossa: *quicquid gestum est in cruce Christi, in sepultura in resurrectione et ascensione et sessione ad dexteram patris, ita gestum est ut his rebus mystice non tantum dictis, sed etiam gestis configuraretur vita Christiana*: et infra dicitur, quod *in cruce est dolor confessorum, in sepultura requies absolutorum, in resurrectione vita justorum, in ascensione profectus profectorum, in consessu ad dexteram gloria beatorum.* De primo, scilicet cruce poenitentium, dicitur Gal. 2: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et con-*

cupiscentiis, scilicet desideriorum. Congruit enim devotioni nostrae, ut qui domini nostri crucifixi colimus passionem, reprimendarum carnalium voluptatum crucem nobis faciamus. In hac quidem cruce semper in hac vita debet pendere Christianus ut sit affixus clavis, idest praeceptis justitiae, ut Christus in cruce clavis affixus fuit. Glossa super Luc. 22: *tollitur crux, cum spiritu facta carnis mortificantur. Per unum a dextris, significatur mortificatio carnis pro caelesti gloria: per alium a sinistris, significatur mortificatio carnis pro aliqua mundi causa.* Notandum vero, quod ista crux debet habere latitudinem, longitudinem, altitudinem et profunditatem: unde Glossa super illud Ephes. 4, *ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit latitudo, altitudo* etc.: *intelligentes mysterium crucis mundo crucifigamur, extendentes manus in latitudinem bonorum operum et longitudinem usque in finem perseverantiam habentes, atque habentes cor sursum ubi Christus est totum, quod non nobis, sed illius misericordiae tribuentes, cujus profunda omnem scrutatorem fatigant.* De secundo, scilicet in sepulchro quiescentium, dicitur Job 3: *quasi effodientes thesaurum, gaudent vehementer cum invenerint sepulchrum, quia antiquitus mortui cum divitiis recondebantur*, ut dicit Gregorius: *sic juxta sensum mysticum anima sancta gaudet, cum invenerit sepulchrum internae quietis; quia nisi a tumultu vitiorum perfecte quieverit, thesaurum gratiarum et virtutum minime reperire poterit.* Notandum vero, quod sepeliri mortuorum est: unde nisi anima funditus mundo huic moriatur, in sepulchro internae quietis non poterit abscondi. Coloss. 3: *mortui estis*, Glossa *mundanis et caducis: et vita vestra abscondita est*, Glossa, *omnibus hic peregrinantibus, sed maxime carnalibus et terrenis* cum Christo, *qui est vita vestra, quae vita est in Deo patre, qui cum Christo idem est.* Videat ergo sancta anima si huic mundo mortua sit; et tunc poterit ad sepulchrum internae quietis anhelare. Hujus autem mortis signum est, si a mundo despicitur; quia mare viva corpora in se retinet, mortua vero mox extra se pellit, ut dicit Gregorius. De tertio dicitur Roman. 6: *quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Ubi notandum, quod vetus vita est vita terrestris vetustate peccatorum consumpta, juxta illud Thren. 2: *vetustam fecit pellem et carnem meam*, Glossa: *inde gemit anima, dum exterius quasi pellis inveteratur, conscientia interius decora quasi caro corrupta tabe peccati consumitur.* Sed nova vita est vita caelestis per gratiam de die in diem renovanda, secundum illud Ephes. 4: *renovamini spiritu mentis vestrae* et cetera. *Igitur quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam patris, ita et in novitate vitae ambulemus.* Quomodo autem Christus surrexit, subjungitur, *Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur*: et infra: *ita et vos aestimate, vos mortuos esse peccato, viventes autem in Christo Jesu domino nostro.* Nota: sicut Christus mortuus est semel, ita peccatum in nobis moriatur semel, et non oportet iterari: sicut Christus semper vivit, ita et vos semper vivatis virtutibus; et hoc in Christo Jesu domino nostro, alibi nulla spes est. Sciendum vero, quod vita per motum manifestatur: unde vita vetus per motum terrenae operationis ostenditur, de qua dicitur in Psal. 16: *oculos suos statuerunt declinare in terram.* Vita vero nova per motum caelestis operationis declaratur, de qua dicitur Col. 3: *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite.* Glossa 1, *cogitate, inventa autem cum jucunditate tenete*: et hoc est quod subdit, *quae sursum sunt sapite.* De quarto dicitur in Psal. 83: *beatus vir cujus est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit*: unde Bernardus: *ascendamus duobus pedibus, scilicet meditatione et oratione.* Meditatio quidem quid desit, docet: oratio quod desit obtinet: illa viam ostendit, ista deducit. Idem:

quatuor esse dicimus gradus ascensionis: primus est ad cor, secundus in corde, tertius de corde, quartus supra cor. In primo timetur dominus: in secundo auditur consiliarius: in tertio desideratur sponsus: in quarto videtur Deus, de quo Ephes. 2: *resuscitavit, consedere fecit in caelestibus in Christo Jesu*; nunc quidem in spe, ut dicit Glossa, postea vero in re, secundum illud Coloss. 3: *cum apparuerit Christus vita vestra, tunc et vos* et cetera. Joan. 12: *volo, pater, ut ubi ego sum* et cetera. Augustinus: *quem honorem majorem poterit recipere adoptatus, quam quod ibi sit, ubi est unicus?*

Articulus 24

[91186] De humanitate Christi, a. 24 Quia vero supra, secundum Bernardum triplicem adventum Christi esse distinximus, scilicet in carnem, in mentem, et ad judicium; viso de primo nunc de secundo videamus. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod adventus Christi in mentem est per gratiam gratum facientem: quia cum Deus communiter est in omnibus rebus, sicut causa in effectibus bonitatem ipsius participantibus, et hoc per essentiam, potentiam et praesentiam: per essentiam quidem in quibus adest omnibus ut causa essendi, sicut anima in corpore et in qualibet parte corporis tota est: per potentiam, in quantum omnia potestati ejus subduntur, sicut rex in regno: per praesentiam, ut in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, sicut paterfamilias in domo. Non sic intelligendus est adventus Dei, ut veniat ubi prius non erat, sed ut novo modo existat ubi prius erat. Novus autem modus, secundum quem Deus est in creatura rationali, est sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Cognoscere autem Deum, et amare Deum in quantum est objectum beatitudinis, est per gratiam gratum facientem: unde adventus Christi in mentem, secundum gratiam gratum facientem intelligendus est. Hunc ergo adventum desiderabat sapiens cum dixit Sap. 9: *mitte illam de caelis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuae, ut mecum sit, et mecum laboret* et cetera. Glossa: *quicquid de sapientia Dei dicimus, ad ipsum referimus qui est pax nostra, qui fecit utraque unum, virtus et sapientia Dei, et imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*: quasi dicat: Christum mitte Dei virtutem et Dei sapientiam, ut mecum sit per virtutem gratiae gratificantis, et mecum laboret per dilectionem gratiae sublevantis, ut sciam quid acceptum sit apud te per splendorem gratiae illustrantis. Petit igitur adventum Christi in mentem, ut gratificetur quoad modum essendi, ut consoletur quoad statum vivendi, ut illustretur quoad actum intelligendi. Primum ibi, ut mecum sit, idest, me sibi gratificando; unde Ephes. 1: *gratificavit nos in dilecto filio suo.* Hic est primus effectus gratiae, quem solus Deus in nobis sine nobis operatur; unde dicitur 1 Cor. 15: *gratia Dei sum id quod sum*, Glossa *recte gratiam nominat.* Primum enim sola gratia dat Deus, cum non praecedant nisi mala; sed post gratiam incipiunt bona nostra. Sciendum vero quod adventus iste per gratiam est occultus et humano sensui investigabilis; unde Rom. 11: *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei. Quam incomprehensibilia judicia ejus, et investigabiles viae ejus.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod tripliciter aliquid scitur. Uno modo per demonstrationem quae fit per propriae rei principium: sic enim certitudo habetur de

conclusionibus demonstrativis per principia per se nota et universalia: nullus enim potest scire se habere scientiam conclusionis, si principium illius conclusionis ignoraret. Principium autem gratiae et objectum ejus est ipse Deus, qui propter suam excellentiam nobis est ignotus, secundum illud Job 36: *ecce dominus magnus vincens nostram scientiam.* Et ideo praesentia vel absentia per certitudinem demonstrationis sciri non potest, secundum illud Job 9: *si venerit ad me, non videbo eum: si abierit, non intelligam.* Sciendum autem, quod expedit quandoque praesentiam Dei in nobis per gratiam ignorare. Primo quidem ut timor futuri judicii nos humiliet, secundum illud Prov. 25: *beatus vir qui semper est pavidus*, Glossa *pro futura poena.* Qui autem est durae mentis, scilicet quem non afficit timor futurae poenae, corruet in malum. Timor iste hominem humiliat: propter quod expedit gratiam quandoque ignorare in nobis. Gregorius: *ideo Deus bona nostra nobis voluit esse incerta, ut unam certam gratiam teneamus*, scilicet humilitatem. Secundo ne praesumpta securitas praecipitet: unde, Thess. 5: *cum dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus.* Hieronymus: *timor custos virtutum est, securitas ad lapsum facilis.* Tertio ut vigilanter et desideranter gratiam Dei expectemus. Prov. 8: *beatus qui audit me, et qui vigilat ad fores* et cetera. Bernardus: *semper debemus vultus suspensos, et sinus expansos habere ad largam Dei benedictionem.* Secundo modo scitur aliquid per conjecturam. Et hoc modo secundum quamdam fiduciam spei possumus scire Deum nobiscum esse per gratiam: unde Jud. 13: *aperite portas, quia nobiscum Deus est, qui fecit victoriam in Israel.* Sunt autem tria signa hujus conjecturationis: scilicet gratiae Dei. Primum est testimonium conscientiae; 2 ad Corinth. 1: *gloria nostra haec est testimonium conscientiae nostrae*: unde Bernardus: *nihil hac luce clarius, nihil hoc testimonio gloriosius, cum veritas in mente fulget, et mens in veritate se videt: sed qualem? Pudicam, verecundam, pavidam, circumspectam, nihilque admittentem quod evacuet gloriam conscientiae attestantis, in nullo consciam sibi quo erubescat in praesentia veritatis. Hoc plane est quod super omnia bona animae divinos delectat aspectus.* Secundum est verbi Dei auditus non solum ad audiendum, sed etiam ad faciendum: unde Joan. 8: *qui ex Deo est, verba Dei audit*; unde dicit Gregorius: *caelestem patriam veritatis desiderare jubet, mundi gloriam declinare, aliena non appetere, propria largiri. Penset apud se unusquisque, si haec vox domini in auribus suis invaluit, et quod jam ex Deo sit cognoscit.* Tertium signum est internus gustus divinae sapientiae, quae est quasi quaedam praelibatio futurae beatitudinis; unde in Psal. 33: *gustate et videte, quoniam suavis est dominus*, scilicet per gratiam suam in nobis. Augustinus: *quoniam quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino, gustemus saltem quoniam suavis est dominus, qui dedit nobis pignus spiritus, in quo pulsamus ejus dulcedinem, et desideremus videre ipsum fontem, ubi sobria ebrietate mundemur, et irrigemur sicut lignum quod plantatum est secus decursus aquarum multarum.* Idem: *fac, precor, domine, me gustare per amorem, quod gusto per agnitionem: sentiam per affectum, quod sentio per intellectum: plus tibi deberem quam meipsum totum; sed nec plus habeo, nec hoc ipsum per me ipsum totum possum reddere: trahe me, domine, in amorem tuum hoc ipsum quod sum.* Tertio aliquid scitur per revelationem: et sic Deus ex privilegio gratiae, quibusdam revelavit praesentiam suam gratiosam, sicut discipulis, dicens Matth. ult.: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi*, Glossa *cum finitis laboribus mecum regnabitis*: unde Roman. 8: *ipse spiritus sanctus testimonium perhibet spiritui nostro*, idest recognoscere facit, ut dicit Glossa, quod sumus filii Dei. Sciendum quod revelatio hujusmodi fit quibusdam propter tria. Primo ut omnem timorem humanum tam in agendis quam patiendis abjiciant, ut dicitur Jerem. 1: *ne timeas a facie eorum, quia ego tecum sum*: et Psal. 22: *non timebo mala, quoniam tu mecum es*: Glossa *in corde per fidem, ut post umbram mortis tecum sim per speciem.* Secundo ut gaudium securitatis habeant in hac vita. Prov. 15: *secura mens quasi juge convivium*: Eccles. 9: *vade, comede in laetitia panem tuum, et bibe cum laetitia vinum tuum, quia Deo placent opera tua.* Tertio, ut vitam in patientia habentes, mortem cum desiderio expectent: qui enim nescit utrum amore an odio dignus sit, formidat mori, ut dicitur Eccle. 9. Qui vero securus, mortem cum desiderio habet. Talis fuit apostolus desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo: Philipp. 1: unde Bernardus: *o vita secura, ubi absque formidine mors expectatur, immo exoptatur cum dulcedine, excipitur cum devotione.* Secundum membrum principale tangitur ibi, *et mecum laboret* etc., scilicet in statu vitae praesentis divinis me consolationibus sublevando: quod quidem expertus fuit qui dixit: *o quam bonus et suavis, domine, spiritus tuus in nobis.* Augustinus in Lib. Confes.: *quis dabit mihi ut venias in cor meum, et inebries illud, et obliviscar mala, et unum bonum meum amplectar te: iste est adventus solatii.* Sunt autem tria quae disponunt ad hunc adventum. Primum contemptus terrenae voluntatis: unde Col. 4: *quae sursum sunt sapite*; quasi diceret, non potestis caelestia simul et terrestria sapere. Bernardus: *errat omnino, si quis illam caelestem dulcedinem huic cineri, divinum illud balsamum huic veneno, charismata illa spiritus sancti misceri posse hujus mundi illecebris arbitratur. Putas te illum meracissimum spiritum posse suscipere, nisi carneis istis consolationibus renunciaveris? Revera cum inceperis, tristitia implebit cor tuum: sed si perseveraveris, tristitia tua vertetur in gaudium. Tunc enim purgabitur affectus, et renovabitur voluntas; ut omnia quae prius difficilia, imo impossibilia videbantur, cum multa percurrantur dulcedine et aviditate.* Secundum devota meditatio divinae voluntatis. Psal. 76: *memor fui Dei, et delectatus sum.* Bernardus: *non deerit electis consolatio de memoria Dei, quibus nondum plena refectio indulgetur.* Sed praecipue bonitas Dei exhibita in homine Christo recogitantem delectat; unde super illud Psal. 76, *memor ero ab initio mirabilium tuorum*, dicit Glossa: *idest, quae indulsit Deus humano generi ab initio, scilicet quod Adam ad imaginem suam fecit, quod Abel hostiam accepit: similiter de Noe fecit, in cujus arca diversa animalia in mysterium Ecclesiae servavit; quod de Abraham fecit, cujus oblatione Christi filii sui incarnationem et passionem designavit; tandem quod ipse dominus venit, haec sunt quae virum sanctum delectant.* Tertium est fervens desiderium caritatis; unde Bernardus tractans illud Psal. 96: *ignis ante ipsum praecedet et inflammabit, dicit: oportet namque ut sancti desiderii ardor praeveniat faciem ejus ad omnem animam, ad quam ipse venturus est, qui omnem consumat rubiginem vitiorum, et sic praeparet locum domino: et tunc scit anima quia juxta est dominus, cum senserit se illo igne succensam. Idem spiritus Dei est, et concupiscit decorem illius animae, quam fortiter advertit in spiritu ambulantem, et curam carnis non perficientem in desiderio, praesertim si sui amore flagrantem conspexerit. Tali animae frequenter suspiranti, immo sine intermissione oranti, et se afflictanti prae desiderio interdum desideratus ille miseratus occurrit. Ergo quisquis ita est vir desiderii, ut cupiat dissolvi et esse cum Christo, cupiat vehementer, sitiat ardenter, assidue meditetur; is profecto suscipiet Deum. Si quidem secundum desiderium cordis ejus tribuetur ei, et adhuc peregrinanti in corpore, ex parte tamen, idest, ad tempus, et ad modicum tempus. Nam cum* *vigiliis et obsecrationibus et multo labore et imbre lacrymarum quaesitus fuerit, subito dum teneri putatur, illabitur, et non videbitur nisi iterum requiratur toto desiderio. Ita ergo in hoc corpore potest esse de praesentia sponsi frequens laetitia, sed non copia: quia etsi laetificet visitatio, molestat tamen vicissitudo. Nec tamen vel in transitu praesto erit sic omni animae, sed illi dumtaxat quam ingens desiderium et devotio vehemens, praedulcis affectus probat sponsam, et dignam ad quam gratia visitandi accessurum verbum decorem induat, formam sponsi accipiens.* De signis vero adventus verbi et recessus ejusdem dicit Bernardus: *fateor mihi adventasse verbum, (in insipientia dico) et pluries. Dumque saepius intravit in me, non sensi aliquoties, cum intravit, adesse. Affuisse recordor interdum, et praesentem potui cognoscere: introitum ejus nunquam potui sentire, sed nec exitum.* Tria ergo in verbis Bernardi notanda sunt: scilicet quod aliquoties adventum potuit praesentire; quod sensit adesse, et recordatus fuit affuisse. De primo dicit sic: *cum per seipsum dignatur Deus animam quaerentem se, quae tamen ad quaerendum se toto desiderio et amore devovit; et hoc signum istiusmodi adventus ejus sicut ab eo qui expertus est edocemur, ignis ante ipsum praecedet* etc., ut supra. De secundo dicit sic: *quaeris ergo a me, cum ita sint investigabiles omnino viae ejus, unde adesse noverim. Vivum et efficax est verbum: mox ut intus venit, expergefecit dormitantem animam meam, movit et emollivit, et vulneravit cor meum, quoniam durum lapideumque erat, et male sanum coepit evellere et destruere, aedificare et plantare, arida rigare, tenebrosa illuminare, clausa reserare, frigida inflammare, nec non et mittere prava in directa, et aspera in vias planas, ita ut benediceret anima mea domino, et omnia quae intra me sunt nomini sancto ejus. Igitur ita intrans ad me aliquoties verbum, sponsus, tantum ex motu cordis, sicut praefatus sum, intellexi praesentiam ejus, et ex fuga vitiorum carnaliumque affectuum, adverti potentiam virtutis ejus; et ex discussione, sive redargutione occultorum meorum admiratus sum profunditatem sapientiae ejus, et ex quantulacumque emendatione morum meorum expertus sum bonitatem mansuetudinis ejus, et ex reformatione vel renovatione spiritus mentis meae, idest, interioris hominis mei, percepi utcumque speciem decoris ejus, et ex comitatu omnium eorum simul expavi multitudinem magnitudinis ejus.* De tertio dicit sic: *verum quia haec omnia ubi abscesserit verbum, quodam illico languore torpentia proinde et frigida jacere incipiunt, ac si cacabo bullienti subtraxeris ignem, et hoc mihi signum abscessionis ejus: et quoties elabitur, toties repetitur a me: nec cessabo clamitare quasi post tergum abeuntis ardenti desiderio cordis ut redeat, et reddat mihi laetitiam salutaris sui, reddat mihi seipsum. Fateor, fili, nihil interim aliud libet, dum non praesto est quod solum libet.* Tertium membrum principale agitur ibi, *et sciam*, scilicet praesentia ipsius illustratus, quid acceptum sit apud te, quia candor est lucis aeternae, et speculum sine macula, Sap. 7. Sunt autem tria quae disponunt ad aeternam mentis illustrationem. Primum est in abstractione transitoriae dulcedinis: unde Isa. 28: *quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablactatum a lacte, et avulsum ab uberibus*, scilicet terrenae consolationis, vel delectationis: unde super illud Joan. 1: *mundus eum non cognovit*, dicit Chrysostomus: *mundum vocat homines qui soli mundo affixi sunt, et quae mundi sunt sapiunt. Nihil autem ita turbat mentem, et liquefieri facit amore praesentium.* Secundum est in approximatione ad ipsum fontem luminis: unde in Psal. 33: *accedite ad eum, et illuminamini.* Augustinus: *anima inter Deum et creaturas media posita, conversione ad Deum illuminatur, melioratur et perficitur: conversione autem ad creaturas obtenebratur, deterioratur,* *occiditur.* Tertium consistit in interiori mentis dilatatione, quae fit per conatum hominis ipsius: unde in Psal. 80: *dilata os tuum*, Glossa *cordis, et ego implebo illud*, Glossa *pane vitae et intellectus.* Unde Augustinus dicit, quod *sicut Deus ingenita liberalitate replet omnes creaturas pro captu earum, sic per Christum Dei virtutem et Dei sapientiam veniunt nobis omnia bona, dum in ejus adventum gratificamur quoad modum essendi, consolamur quoad statum vivendi, illustramur quoad actum intelligendi.* Sciendum vero, quod non solum filius, sed et pater et spiritus sanctus veniunt per gratiam, et mentem humanam inhabitant, secundum illud Joan. 14: *ad eum veniemus, et mansionem* et cetera. Isa. 40: *qui dat lasso virtutem*, Glossa *fidei et operis*, et his qui non sunt fortitudinem et robur *multiplicat.* Hac fortitudine confortatus apostolus dixit: *omnia possum in eo qui me confortat.* Filius enim venit per sapientiam nos illuminando, quia est lux vera, et illuminans omnem hominem et cetera. Joan. 1. Glossa: *nullus sine illo illuminatur.* Unde sapiens ejus adventum desiderans est. *Mitte illam a sede magnitudinis tuae* etc. et infra: *et sciam quid acceptum sit apud te*, Sapien. 9. Spiritus sanctus venit per bonitatem, nos ad amorem suum inflammando: Thren. 1: *de excelso misit ignem in ossibus meis*, Glossa *idest spiritum sanctum ut timeam.* Unde cantat Ecclesia: *veni sancte spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende* et cetera. Sic igitur per adventum beatissimae Trinitatis reformatur in nobis quod per peccatum fuerat deformatum, dum nostrum posse per peccatum infirmatum, confirmatur per patris potentiam: nostrum posse per peccatum obscuratum, illuminatur per filii sapientiam: nostrum velle per peccatum infrigidatum, inflammatur per spiritus sancti benignissimam clementiam. Haec enim sunt opera gratuita beatissimae Trinitatis in nobis mirabiliter operantis: unde in Psal. 138: *mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis.* Revera mirabilia opera Dei in nobis: nam potentia patris confortando debilitat, et debilitando confortat: unde Isa. 40: *qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem*, Glossa *sic ut fortes Deo fiant, debiles mundo, et post mortem carnis fiant immortales*; et sequitur ibi: *assument pennas ut aquilae*: Glossa *quibus volent ad Deum: current et non laborabunt*, Glossa *quia omnia facilia amanti: ambulabunt*, scilicet proficiendo *et non deficient.* 2 Corinth. 12: *cum enim infirmor*, Glossa *exterius, tunc potens sum*: Glossa *victor efficior.* Similiter filii sapientia non videntes illuminat, et videntes excaecat: unde Joan. 9: *ego in judicium veni in mundum, ut non videntes videant.* Glossa *humiles caeci qui se videre non putant: et qui vident, caeci fiant*, Glossa *superbi sapientes qui se videre putant.* Gregorius super illud Job 56: *ecce Deus magnus vincens nostram scientiam: quicquid de claritate magnitudinis Dei scimus, infra ipsum est: et tanto ab ejus scientia longe repellimur, quanto ejus potentiam nos comprehendisse suspicamur; cujus tunc aliquid quasi ex parte cognoscimus, quando eum nos digne cognoscere non posse sentimus. Sic etiam bonitas spiritus sancti mirabiliter operatur in nobis*: unde sapiens admirando dicit Sap. 12: *o quam bonus et suavis est, domine, spiritus tuus in nobis.* Ubi notandum quod valde bonus in nobis est spiritus sanctus, cum nos ad amorem suum accendit: quia amor Dei fons est totius boni, ut dicit Glossa: unde tunc se nobis summe communicat: sed valde suavis in nobis est, dum nos interno gustu suae dulcedinis laetificat. Unde super illud Psal. 114: *suavis dominus universis*, dicit Glossa *sed maxime se gustantibus.* Bernardus: *solus consolator est qui et inhabitator caritas Deus, qui etsi justis nunquam desit ad meritum, plerumque tamen ad solatium abest: illud jucundius, istud utilius. Habetur igitur, sed latet, dum sensum cordis minime tangit illa suavitas habita. Et sicut* *populus Israeliticus cum primo sibi dominus manna plueret, admiratus dicit manhu, idest quid est hoc? Sic devota anima gustans in intimis divinae bonitatis suavitatem admiratur, tum quia talem in rebus creatis experta non est.* Unde Anselmus: *cogita quale sit illud bonum quod continet omnium bonorum jucunditatem, et non qualem sumus experti in rebus creatis, sed tantum differre, quantum creator a creatura.* Adhuc etiam quia verbis non exprimitur tantae bonitatis suavitas, nec lingua docetur, sed gratia, Apocal. 2: *vincenti dabo manna absconditum*, quia nullis sermonibus aperitur. Unde Bernardus: *o quis curiosus scire quid sit verbo frui. Para illi non aurem, sed mentem: non docet lingua, docet gratia.* Amplius etiam, quia excedit omne ingenium et omne desiderium quod plus est, quia multa scimus quae non exprimimus. Divinae vero bonitatis tanta est suavitas, quod non solum verbis ipsam non exprimimus, verum etiam inquirendo deficimus. Unde in Psal. 76: *memor fui Dei*, dicit Glossa: *in quo est suavitas*: et sequitur: *et exercitatus sum et defecit spiritus meus.* Unde Bernardus dicit, quod *non capit hoc intelligentia, nisi quantum attingit experientia.* Sic igitur patet verbum prophetae dicentis, *mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis*, idest valde, et patris potentiam, et filii sapientiam, et spiritus sancti suavitatem, ex quo se videt deficere in cognoscendo potentiae magnitudinem, sapientiae altitudinem, et dulcifluae suavitatis abundantiam.

Articulus 25

[91187] De humanitate Christi, a. 25 Sequitur de ultimo adventu Christi ad judicium: de quo dicitur Luc. 21: *tunc videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate.* Ubi circa adventum Christi ad judicium tria describuntur: videlicet quod veniet patenter, dominanter sive solemniter, et potenter. Primum notatur ibi, *tunc videbunt filium hominis*: Glossa: *in hac vita omnis homo Christum videre non potuit: sed in die judicii, in sede majestatis electi et reprobi pariter videbunt, ut justi remunerentur, et mali in aeternum gemant.* Notabiliter autem dicitur quod videbunt filium hominis: quia in forma humanitatis omnibus apparebit, in qua judicabit, secundum illud Joan. 5: *dedit ei potestatem facere judicium, quia filius hominis est*: nam secundum quod Dei filius est, semper habuit, ut Augustinus dicit. Conveniens enim est, ut in forma humanitatis veniat judicaturus, in qua venerat judicandus, secundum illud Job 36: *cum tua causa quasi impii judicata est, causam judiciumque recipies.* Unde Augustinus de verbo domini: *ad judicium forma hominis ventura est; forma illa judicabit quae judicata est: sedebit judex qui stetit sub judice: damnabit veros reos qui factus est false reus.* Idem in eodem: *rectum enim erat, ut judicandi judicem viderent. Judicandi enim erant et boni et mali: restabat ut in judicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solum bonis servaretur. Beati enim mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et quia potestas judiciaria ad Christi exaltationem pertinet sicut et resurrectionis gloria, Christus in judicio non apparebit in humilitate quae pertinebat ad meritum, sed in forma gloriosa pertinente ad praemium. Unde dicitur Luc. 21, quod *veniet cum potestate magna et majestate* etc., quod pertinet ad ipsius gloriam: unde Origenes dicit, quod *in*

consummatione mundi totius apparebit in multa gloria, ut videant eum omnes in gloria. Sciendum vero, quod visio claritatis Christi electis qui eum toto corde dilexerunt, erit ad gaudium, quod eis promittitur. Isa. 33: *regem in decore suo videbunt, impii autem ad confusionem et luctum*: quia judicantis gloria et potestas damnationem timentibus tristitiam et metum inducit. Unde dicit in Isa. 36: *videant et confundantur zelantes populi*, Glossa *invidentes mihi et meis, et ignis hostes tuos devoret*, Glossa *ignis invidiae vel Gehennae.* Unde Gregorius dicit, quod *omnipotens Deus ad judicium veniens, et blandus justis, et horribilis injustis apparebit; quamvis in forma gloriosa se ostendat, apparebunt tamen indicia passionis non cum defectu, sed cum decore et gloria.* Apparebit etiam signum crucis in caelo, ut dicitur Matth. 24: ut ex his visis et electi accipiant gaudium, qui per passionem Christi liberatos se esse recognoscant: et reprobi tristitiam, quia tantum beneficium contempserunt. Unde Apoc. 1: *videbunt in quem transfixerunt, et plangent se super eum omnes tribus terrae.* Unde Chrysostomus dicit, quod *crux apparebit lucidior existens, et non erit tunc necessitas accusationis cum viderint crucem, et ipsum Christum in corpore suo habentem testimonia passionis.* Sciendum vero quod signum crucis non accipitur hic pro ipso ligno dominicae crucis, sed pro aliqua repraesentatione ipsius. Sic igitur videbunt filium hominis in forma carnis gloriae habentem indicia passionis virtuosae cum signo crucis victoriosae, ut ex his habeant et boni laetitiam, et mali tristitiam: tum etiam ut ex indiciis passionis et crucis appareat gloriosior salus electorum, et justior damnatio reproborum. Secundum notatur ibi, *venientem in nube*: ubi Chrysostomus dicit, quod *filius hominis in nubibus veniet ut Deus et dominus, non latenter, sed in gloria digna Deo.* Ubi notandum quod in primo adventu venit tamquam servus, in secundo vero veniet tamquam dominus et judex: et ideo primo veniens tamquam servus, conveniens fuit ut ad terras descenderet. In secundo adventu tamquam judex et dominus: et ideo convenienter in nubibus veniet, ut liquide omnibus appareat, quod *ipse est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum*, ut dicitur Act. 1. Sciendum vero quod nubes istae non causabuntur ex aliqua evaporatione terrae, quia cessante motu caeli nulla erit alteratio: sed fiet virtute divina propter conformitatem in adventu domini ad judicium et ascensionem. Unde super illud Act. 1, *sic veniet* dicit Glossa: *creatura ubique obsequitur creatori. Astra indicant nascentem, patienti compatiuntur, ascendentem nubes suscepit, redeuntem ad judicium comitabitur.* Notandum autem quod probabiliter creditur Christus venturus ad judicium circa locum montis oliveti, et vallis Josaphat, quae subjacet monti oliveti, secundum illud Joel. 3: *congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo cum eis*: tum ut idem ostendatur esse qui descendit et qui ascendit: tum quia conveniens est ut ibi veniat cum gloria judicaturus, ubi fuerat cum ignominia judicatus. Possumus etiam rationem hujus convenientiae sumere ex nominibus locorum. Mons enim oliveti designat misericordiam. Josaphat, quod interpretatur judicium, designat justitiam. Quia vero in extremo judicio tractandum est opus misericordiae et justitiae, convenienter dicitur Christus venturus ad locum praedictum ad judicandum. Non autem descendet ad terram, sed in spatio hujus aeris sedebit circa locum montis oliveti ex quo ascendit, ut dicit Glossa, Joelis 3. Tunc fiet separatio bonorum et malorum: nam boni qui Christo fideliter adhaeserunt, secundum apostolum 1 Thess. 4, *rapientur in nubibus obviam Christo in aera*, ut conformentur Christo non solum configurati gloriae claritatis ejus, sed loco consociati ei, secundum illud Matth. 24: *ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*: et per aquilas sancti significantur. Signanter in Hebraeo Joatham dicit, quod cadaver sonat ab eo quod per mortem cadat, secundum Hieronymum, ad commemorandam Christi passionem, per quam et Christus ibi potestatem judiciariam promeruit, et homines passioni ejus conformati ad societatem gloriae ipsius assumentur, secundum illud apostoli 2 ad Tim. 2: *si compatimur, et conregnabimus* et cetera. Impii vero qui Christo non adhaeserunt, remanebunt in terra quam dilexerunt, secundum illud Jerem. 17: *domine, omnes qui te derelinquunt confundentur*, Glossa *perpetuo recedentes a te: in terra scribentur* et cetera. Glossa *deleti de libro vitae cum his qui terrena sapiunt.* Gregorius: *o quam angustae erunt tunc reprobis viae. Superius judex iratus, inferius horrendum chaos, a dextris peccata accusantia, a sinistris infinita Daemonia ad supplicium pertrahentia; intus conscientia urens, foris mundus ardens, miser peccator sic deprehensus quo fugiet? Latere erit impossibile, apparere intolerabile.* Sic igitur patet venientis judicis eminentia, quia in nubibus veniet. Loci judicii convenientia, quia circa locum montis oliveti. Differens bonorum et malorum assistentia; quia bonis in aera sublevatis, impii in terra remanebunt sententiam finalem aeternae damnationis pro suis meritis recepturi. Tertium notatur ibi, *cum potestate magna et majestate* et cetera. Glossa *in potestate magna et majestate visuri sunt quem in humilitate positum audire noluerunt; ut virtutem ejus tanto districtius tunc sentiant, quanto nunc cervicem cordis ad potentiam non inclinant.* Revera cum potestate magna veniet: *nam virtutes caelorum movebuntur*, Matth. 24, et Luc. 21. Gregorius: *quid enim virtutes caelorum, nisi Angelos, dominationes, potestates et principatus appellat, quae in adventu districti judicis tunc visibiliter oculis apparebunt; ut districte tunc a nobis exigatur hoc quod nos modo invisibilis conditor aequanimiter portat.* Chrysostomus: *si rex terrenus processurus ad bellum contra aliquem expeditionem mandat in populo, dignitates moventur, exercitus excitantur, civitas tota fervet; quanto magis rege caelesti exurgente judicare vivos et mortuos, angelicae virtutes commoventur terribiles ministri terribiliorem dominum praecedentes?* Sciendum vero quod potestas Christi judicantis erit insuperabilis, inexplicabilis, interminabilis. De primo dicit Chrysostomus: *nec resistendi virtus, nec fugiendi facultas, nec poenitentiae locus, nec satisfactionis tempus tunc erit.* Ex angustia omnium rerum nihil remanet nisi luctus. De secundo, Augustinus tractans illud Joan. 18: *ut autem dixit, ego sum, abierunt retrorsum et ceciderunt in terram, sic dicit: una vox turbam odiis ferocem, armis terribilem sine ullo telo percussit, repulit, et stravit virtute latentis divinitatis. Quid faciet judicaturus qui hoc fecit judicandus? Quid regnaturus poterit qui moriturus hoc potuit?* Quasi dicat, explicari non potest tanti judicis potestas. De tertio dicitur Dan. 7: *aspiciebam in visione, et ecce filius hominis.* Et infra: *potestas ejus potestas aeterna*, Glossa *quae nullo fine claudetur.* Multum igitur timenda est tanti judicis potestas. Luc. 12: *timete eum qui postquam occidit, habet potestatem mittere in Gehennam.* Sicut autem potestas Christi judicantis erit insuperabilis, ita sapientia ineffabilis, justitia inflexibilis: unde Bernardus: *veniet dies judicii, ubi plus valebunt pura corda quam astuta verba, et bona conscientia quam marsupia plena: quoniam judex ille nec falletur verbis, nec flectetur donis.* Haec autem ad faciendum judicium requiruntur: scilicet zelus justitiae, quo ad judicium procedatur: lumen sapientiae, secundum quam sententia proferatur: virtus potentiae qua sententia lata exequatur. Quae excellentissime in Christo judice reperientur, utpote cujus justitia inflexibilis, sapientia ineffabilis, potentia insuperabilis, Scripturae et sanctorum testimonio comprobatur. Sed notandum summopere, quod tempus adventus istiusmodi omnibus est ignotum, secundum illud Matth. 14: *de die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli in caelo, neque filius, nisi pater.* Ubi sciendum quod tunc Deus dicitur aliquid scire, quando alicujus rei notitiam confert, sicut dixit ad Abraham Genes. 12: *nunc cognovi quod timeas Deum*, idest cognoscere te feci. Sicut etiam filius dicitur ignorare diem adventus sui, quia nobis notitiam hujus diei non dedit. Unde discipulis de hoc die quaerentibus Act. 1, respondit: *non est vestrum nosse tempora vel momenta* et cetera. Ideo autem notitiam hujus diei non donavit, quia non expedit ut semper incerti de adventu judicis sic quotidie vivamus quasi alia die judicandi, ut dicit Glossa, Matth. 18: *videte, vigilate et orate nescitis enim quando tempus sit.* In quibus verbis dominus notabiliter tria verba inculcat: scilicet videte, vigilate et orate. Ad cujus evidentiam est sciendum, quod primo debemus ferventer videre, diem adventus justi judicis pensando: semper enim ante oculos nostros ponenda est dies illa dies irae. Unde Deuteron. 32: *utinam saperent, et intelligerent, ac novissima providerent*: Hieronymus: *sive comedam, sive bibam, sive scribam, sive aliud operis quicquam faciam, semper sonat in auribus meis vox illa: surgite mortui, venite ad judicium.* Secundo debemus vigilare instanter operando, ut bonis operibus parati inveniamur. Gregorius: *vigilat qui ad aspectum veri luminis oculos apertos habet: vigilat, qui servat operando quod credit; vigilat qui a se corporis et negligentiae tenebras repellit. Sic igitur vigilandum est quia nescimus qua hora dominus noster venturus sit, sive ad judicium singulare, quod erit in obitu cujuslibet, sive ad judicium universale et finale*: unde Augustinus super illud Matth. 3, *quod uni dico omnibus dico vigilate* etc., *tunc unicuique, veniet dies ille, cum venerit ejus dies, ut talis hinc exeat, qualis est judicandus illo: ac per hoc vigilare debet omnis Christianus, ne imparatum eum inveniat domini adventus. Imparatum autem inveniet dies ille, quem imparatum invenerit suae vitae ultimus dies.* Tertio debemus orare ferventer impetrando Christi misericordiam, ut digni esse possimus omnia quae futura sunt mala fugere, et stare ante filium hominis, ut dicitur Luc. 21. Ubi duo tanguntur, pro quibus est orandum: scilicet pro futuris malis vitandis, et pro futuris bonis adipiscendis. Primum ibi, *ut digni habeamini fugere ista omnia.* Unde etiam Matth. 24, dicitur: *orate, ne fuga vestra fiat in sabbato*, idest ne tunc velitis fugere quando non licet, nec possitis. Spiritualiter autem orare praecipimur, ut non frigescat fides in Deum et caritas, neque otiosi in opere Dei torpeamus virtutum sabbato, ut dicit Glossa. Secundum tangitur ibi, *et stare ante filium hominis*, haec est summa beatitudinis in praesentia judicis sui securum esse. Theodoretus: *haec enim est angelica gloria, stare ante filium hominis Deum nostrum, et faciem ejus jugiter cernere.* Notandum vero quod ultimum adventum Christi quaedam sunt antecedentia, quaedam vero concomitantia. Antecedentia praecipue sunt tria. Primum est Antichristus cum veritatis contradictione: unde apostolus 2 Thess. 2: *ne terreamini quasi instet dies domini: quoniam nisi primo discessio venerit, et revelatus fuerit homo peccati filius perditionis, qui adversatur et extollitur super omne quod dicitur Deus, aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tamquam Deus*, dicit Glossa: *non veniet ad judicium dominus, nisi prius fiat discessio a Romano imperio, sive Ecclesiarum a spirituali obedientia Romanae Ecclesiae, vel hominum a fide.* Et ubi manifestatus fuerit homo peccati, idest totius peccati servus et fons, idest Antichristus; filius perditionis, idest Diaboli, qui adversatur Christo in membris suis: unde Antichristus extollitur super omne quod dicitur Deus aut quod colitur, scilicet falsa opinione, ut dii gentium, ita ut in templo Dei sedeat a Romanis destructo, quod Judaei reaedificabunt. Nascetur autem Antichristus in Babylone de tribu Dan, juxta quod Jacob ait Genes. 49: *fiat Dan coluber in via, cerastes in semita.* Et cum venerit Jerosolymam, circumcidet se dicens Judaeis, ego sum Christus vobis promissus. Tunc confluent ad eum omnes Judaei, et reaedificabunt templum a Romanis destructum, et ibi sedebit ostendens se tamquam sit Deus: nam sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis habitavit, ita in Antichristo plenitudo malitiae et omnis iniquitas habitabit: quia in ipso erit caput omnium malorum, scilicet Diabolus qui est rex super omnes filios superbiae. Sciendum vero quod Antichristus tribus modis sibi populum subjugabit. Primo per falsam miraculorum operationem; unde Matth. 24: *surgent pseudochristi et pseudoprophetae*, idest *Antichristus et ministri ejus*, ut exponit Chrysostomus, *et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem ducantur, si fieri potest, etiam electi.* Glossa super illud Apocal. 13: *et fecit signa magna ut etiam ignem faceret de caelo descendere, ut apostolis datus est spiritus sanctus in specie ignis.* Glossa super illud 2 ad Thess. 2: *cujus est adventus secundum operationem Satanae in omni virtute, signis et prodigiis*: quia per magicam artem non veram faciet illa, et per phantasiam deludet homines, sicut Simon magus delusit illum qui putans eum occidere, arietem decollavit pro eo. Secundo per munerum largitionem, ut dicit Glossa super illud Dan. 11: *dabit illos potestatem in multis et terram dividet gratuito. Antichristus deceptis multa donabit, et terram suo exercitui dividet: quos enim suo terrore subjugare non poterit; avaritia subjugabit*: tertio per tormentorum illationem; unde Matth. 24: *erit enim tunc tribulatio magna*, Glossa *tempore Antichristi, qualis nunquam fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet*: et *nisi abbreviati fuerint dies illi, non fieret salva omnis caro: sed propter electos breviabuntur dies illi*, Glossa *erunt enim haec mala tribus annis et dimidio tantum*; unde Dan. 2 dicitur, quod *juravit Angelus per viventem in aeternum quia in tempore*, Glossa *unius anni*: et tempora, Glossa *duorum annorum*: et *dimidium temporis*, Glossa *unius anni.* Hoc spatio dicitur futura desolatio sub Antichristo, ut ibid. in Glossa subinfertur. Sciendum vero quod tempore Antichristi, veniet Elias et Enoch verbo et exemplo poenitentiam praedicantes, et fidem salvatoris confirmantes: unde dicitur Joelis ult.: ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies domini magnus et horribilis. Apocal. 11: *dabo duobus testibus meis*, Glossa: *Eliae et Enoch, et prophetabunt diebus centum viginti sex*, Glossa *tribus annis, sicut ipse Christus praedicavit, amicti saccis*, Glossa *praedicantes poenitentiam, et exemplo ostendentes.* Tamdem Antichristus occidet eos: Antichristum vero dominus Jesus Christus interficiet spiritu oris sui, ut dicitur 2 Thess. 2. Glossa *idest in virtute spiritus sui*, qui a se procedit potentia visionis suae, et subjungitur in Glossa, quia secundum doctores occidetur in monte oliveti in papilione et solio suo in illo loco, contra quem dominus ascendit ad caelos. Illo autem interfecto non statim veniet Christus, sed ut in Lib. Dan. intelligitur, conceduntur electis dies quadraginta quinque ad poenitentiam. Quantum vero dominus post venturus sit, penitus ignoratur. Secundum quod praecedet ultimum Christi adventum, sunt signa cum horribili corruscatione; unde Luc. 21: *erunt signa in sole et luna et stellis*, de quibus expressius dicitur Matth. 24, quod *sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo*, idest lumine carebunt, ut dicit Glossa Rabani. Nihil prohibet veraciter intelligi solem et lunam cum ceteris syderibus ad tempus suo lumine privari, sicut de sole factum constat tempore passionis: unde Joel. 2, dicitur: *sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequam veniat dies domini magnus et horribilis*: quod quidem fieri potest virtute divina, tum ut vicinum indicent domini adventum, secundum Glossam; tum etiam ad terrorem hominum, ut ad reverentiam judicis venturi et subjectionem homines praeparentur. Peracto vero die judicii, mundo innovato, majus lumen recipient, ut dicit Glossa super Matth. Tertium quod praecedet ultimum adventum Christi, est ignis cum vehementi flagratione; unde in Psal. 96: *ignis ante ipsum praecedet et inflammabit in circuitu inimicos ejus.* Ubi notandum quod ignis iste quatuor habet effectus. Primus est, quod mundum purgabit; unde Glossa super illud 1 Corinth. 7: *praeterit figura hujus mundi, idest pulchritudo, nam substantia hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*: et super illud 2 Thess. 1: *in flamma ignis dantis vindictam*, dicit Glossa, quod *ignis erit in mundo, qui praecedet totum spatium aeris occupans, quantum occupavit aqua diluvii; qui ardebit terram et crassitudinem ejus.* Purgabit autem mundum a culpae infectione et impuritatis commixtione, quae sunt contrariae dispositiones ad quamdam gloriae perfectionem, quam Christus in adventu suo mundo conferet, ut sensus carnis glorificatus delectabilius in ipso mundo Deum contempletur. Secundus effectus ejus est, quod bonos purificabit, ut dicit Glossa super illud 2 Thess. 1: *inflammatio ignis, quod ille ignis purificabit electos domini Jesu.* Unde boni, in quibus nihil purgandum invenitur, nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino, Dan. 3, quamvis eorum corpora nec serventur integra, sicut puerorum, servata fuerunt, et divina virtute fieri poterit, unde sine doloris cruciatu resolutionem corporum patientur. Augustinus: *hoc erit incendium mundi sanctis, quod fuit caminum tribus pueris, in quibus fuerit aliquid purgandum per illum ignem, aliis vero nullam molestiam ingeret.* Sunt autem tres causae, quare subito illi qui vivi reperientur, purgari poterunt. Una est, quia pauca in eis purganda reperientur, cum terroribus et persecutionibus praecedentibus fuerint praepurgati. Secunda est, quia vivi voluntarie sustinebunt. Poena autem voluntaria in hac vita suscepta, multo plus purgat quam poena post mortem inflicta: sicut patet in martyribus, quod si quid in eis purgandum fuerit, passionis flamma tollitur, ut dicit Augustinus, cum tamen poena martyrum fuerit brevis in comparatione ad poenam quae in Purgatorio sustinetur. Unde Augustinus: *hoc erit incendium mundi* etc. ut supra *et tamen iste ignis recuperabit in incensione, quantum amittit in temporis abbreviatione.* Tertius effectus est quod malos cruciabit: unde in Psal. 96: *ignis ante ipsum praecedet.* Unde dicit Glossa super illud Psal. ibid.: *ignis in conspectu ejus exardescit. Ignis iste materialis erit, quo comburetur facies hujus mundi, et mali puniuntur, boni vero purgabuntur: poena vero terreat, quos praemia non invitant.* Quartus effectus hujus ignis secundum doctores, est quod tam bonorum quam malorum corpora incinerabit, et quantum ad omnes praedictos effectus praecedet judicium: quantum vero ad involutionem malorum, et cruciatum etiam judicium sequetur; unde etiam propter diversa officia hujus ignis praecedentis et subsequentis judicium, dicuntur esse duo ignes, sicut tangitur in Glossa super illud 1 ad Cor. 3: *uniuscujusque opus quale fuerit, ignis probabit*, Glossa modo praedicto a doctoribus exponitur. Similiter concomitantia adventum judicis tria sunt. Primum est mortuorum resurrectio: unde 1 Thess. 4: *quoniam ipse dominus in jussu, et in voce Archangeli* etc., usque primi. Ubi circa resurrectionem tria notantur, videlicet dominium divinae virtutis imperantis, mysterium Archangeli cooperantis signa judicis venientis et suscitantis. Primum ibi, *quoniam ipse dominus in jussu*; unde Damascenus: *crede resurrectionem futuram divina voluntate, virtute et nutu.* Ubi circa resurrectionem tria tangit, scilicet voluntatem divinam, quae impetrat, virtutem quae exequitur, et facilitatem exequendi in hoc quod nutum adjunxit ad similitudinem eorum quae in nobis sunt, illud enim valde facile nobis est facere, quod statim ad nutum nostrum fit. Nutus autem divinus, ex quo resurrectio fiet, nihil aliud est, quam signum ab eo datum, cui tota natura obediet ad resurrectionem mortuorum, de quo patebit infra. Secundum ibi, *in voce Archangeli*: unde Augustinus in 3 de Trin. dicit, quod *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, a Deo per spiritum rationalem vitae*, et hoc etiam Gregorius in 4 Dial. tangit. Unde in omnibus quae corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio Angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum praeparatio ad reparationem humani corporis. Unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio Angelorum; sed anima sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur sine aliqua operatione: similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio Angelorum, sicut et animam immediate glorificat: et istud Angelorum ministerium vox dicitur, secundum unam expositionem, quam tangit Magister sententiarum in 4 dist. 43. Istud autem ministerium erit principale unius Archangeli, scilicet Michaelis, qui est princeps Ecclesiae, sicut fuit synagogae, ut dicitur Dan. 5, qui tamen agit ex influentia virtutum, et aliorum superiorum ordinum. Unde quod ipse faciet, superiores quodammodo faciunt. Similiter inferiores Angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiae deputati fuerunt, et sic vox illa potest unius, vel plurium Angelorum dici Matth. 24, dicitur: *mittet Angelos suos cum tuba, et voce magna*, Glossa, *tam aperta et intensa voce, quod ubique a mortuis audiatur, et congregabit electos a quatuor ventis, idest a quatuor climatibus mundi, scilicet oriente, occidente, Aquilone, Austro*, ut dicit Remigius. Tertium ibi, *in tuba Dei descendet de caelo.* Ubi notandum, quod Christus dicitur descendere in tuba, tum propter sui adventus evidentiam quia manifeste veniet, ut dicit Glossa: unde dicit Gregorius, quod *tubam sonare, nihil aliud est quam mundo ut judicem filium demonstrare*: tum propter suae vocis efficaciam: unde in Psalm. 67: *dabit voci suae vocem virtutis*, idest efficaciam resuscitandi mortuos, qui prius ut agnus sine voce coram tondente se obmutuit, ut dicit Glossa, et secundum hoc sonus tubae est vox Christi imperantis, ut quidam exponunt: tum etiam propter quamdam convenientiam ad usus tubae in veteri testamento: tuba enim congregabantur ad Concilium commovebantur ad praelium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregabuntur ad Concilium judicii, ad praelium quo orbis terrarum pugnabit contra insensatos, et ad festum aeternae solemnitatis. Cum igitur Christus sic descenderit in jussu, et voce Archangeli, et in tuba Dei, tunc mortui resurgent. Quod autem apostolus subjungit, *deinde nos qui vivimus*, non sic intelligendum est, quod vivi reperti non moriantur, sed ut Glossa, ibidem, dicit, in ipso raptu mors eorum erit, et resurrectio, ut quasi anima per soporem egressa de corpore, eidem in momento reddatur: tunc ventilabitur area ministerio Angelorum, et triticum separabitur a palea, quia *boni*, secundum apostolum, *rapientur in nubibus obviam Christo in aera*, impiis in terra remanentibus. Notandum vero quod licet determinata hora temporis futurae resurrectionis pro certo non potest sciri, tamen satis probabiliter a quibusdam dicitur, quod resurrectio erit quasi in diluculo sole existente in oriente, luna in occidente, quia tali dispositione creduntur sol et luna creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitus ad redditum ad idem punctum, unde de Christo dicitur, quod tali hora resurrexit. Secundum quod comitatur judicis adventum, est meritorum retributio; unde in Psalm. 61: *tu reddes unicuique juxta opera sua.* 2 Cor. 5: *omnes nos manifestari* *oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque*, Glossa *similitudine messorum, propria corporis prout gessit sive bonum, sive malum*, Glossa. Hic enim omne meritum comparatur, *quo post hanc vitam possit quispiam relevari, vel gravari: quia vero meritorum retributio per judicium fiet, ideo de ipso judicio videamus.* Unde sciendum, quod post judicium singulare quod erit in obitu cujuslibet, restat aliud judicium universale quod erit in novissimo die: quia licet per mortem vita hominis temporaliter terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno modo, secundum quod adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem bonae famae remanet vel malae. Alio modo in filiis qui sunt quasi aliquid patris, secundum illud Eccle. 30. *Mortuus est pater illius, et quasi non est mortuus, similem enim reliquit sibi post se.* Et tamen multorum bonorum sunt mali filii, et e contrario. Tertio quantum ad effectum operum suorum, sicut ex deceptione Arii, et aliorum seductorum pullulat error infidelitatis usque ad finem mundi, et usque tunc proficit fides ex praedicatione apostolorum. Quarto modo quantum ad corpus, quod quandoque traditur honorifice sepulturae: quandoque vero remanet insepultum, et tandem intumulatum resolvitur omnino. Quinto modo quantum ad ea in quibus homo suum affectum defixit, puta in quibusdam temporalibus rebus, quorum quaedam citius finiuntur, quaedam diutius durant. Omnia autem haec subduntur existimationi divini judicii: et ideo de his omnibus perfectum et manifestum judicium haberi non potest, quamdiu hujus temporis cursus durat: et propter hoc oportet esse finale judicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte et manifeste dijudicetur. Sed circa hoc judicium tria possumus considerare: scilicet judicis aequitatem, judicantium cum Christo dignitatem, et judicandorum veritatem. De primo dicitur in Psalm. 25: *judicabit populos in aequitate*, Glossa *in futuro judicio*, et Matth. 25: *cum venerit filius hominis in majestate* et cetera. Ibi judicis aequitas designatur. Primo quoad bonorum et malorum separationem ibid.: *et separabit eos quasi pastor segregat oves ab haedis*, idest *bonos a malis*, ut dicit Glossa. Secundo quoad meritorum discussionem, cum dicet bonis, *esurivi, et dedistis mihi manducare* et cetera. Tertio quoad sententiae illationem, cum dicet bonis, *venite benedicti*; malis vero, *ite maledicti.* Sciendum vero quod totum judicium et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum et commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis longitudo temporis ad hoc exigeretur: sicut etiam dicit Augustinus 20 de Civ. Dei, quod *si liber ex cujus Scriptura omnes judicabuntur*, ut dicitur Apoc. 20, *carnaliter cogitetur: quis ejus magnitudinem et longitudinem valeat aestimare?* At quanto tempore legi poterit, in quo scriptae sunt viae universorum? Non enim minus tempus requiritur ad narrandum oretenus singulorum facta quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta: unde probabile est, quod illa quae dicuntur Matth. 25, non vocaliter, sed mentaliter intelligenda sunt et perficienda. Fiet ergo virtute divina, ut statim unicuique occurrant bona vel mala pro quibus est praemiandus vel puniendus, et non solum unicuique de seipso, sed etiam de alio: unde dicitur 1 Cor. 1: *veniet dominus, et illuminabit abscondita tenebrarum*, Glossa *idest peccatorum: et manifestabit consilia cordium*, Glossa *quae gesta et cogitata, bona vel mala, tunc erunt aperta et nota omnia omnibus.* Apocal. 20: *vidi mortuos magnos, et pusillos stantes in conspectu throni, et libri sunt aperti*, Glossa, *idest conscientiae singulorum, quae apertae erunt omnibus.* De secundo, scilicet judicantium cum Christo dignitate, dicitur Matth. 19: *sedebitis* *super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel*; ubi dicit Glossa, quod *per duodecim sedes universitas mandatorum intelligitur.* Notandum vero quod quidam judicabunt sola comparatione, scilicet boni minus bonos, mali magis malos, secundum illud Matth. 12: *viri Ninivitae surgent in judicio, et condemnabunt generationem istam*, non potestate, sed comparationis exemplo. Quidam vero judicabunt per solam approbationem; et sic omnes justi judicabunt, secundum illud Sapient. 3: *judicabunt sancti nationes.* Quidam vero judicabunt quasi judiciariam potestatem accipientes a Christo, secundum illud Matth. 19: *sedebitis super sedes* et cetera. Ad cujus evidentiam sciendum, quod cum judicare importet actionem in alium procedentem, ideo proprie loquendo judicare dicitur, qui sententiam loquendo in alium confert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate: et hoc est illius proprie qui habet in alios dominium et potestatem, cujus regimini subduntur omnes qui judicantur: et sic judicare est solius Dei. Alio modo est sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare; et hoc modo perfecti viri judicabunt, quia ducunt in cognitionem divinae justitiae, aut quod juste eis pro meritis debeatur, ut ipsa revelatio justitiae judicium dicatur. Unde Richardus de sancto Victore: *judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad eorum cordium inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quae ad judicium pertinent revelare.* Sciendum vero quod haec dignitas ad illos pertinet, qui relictis omnibus Christum sunt secuti: unde Matth. 19, Petro quaerenti: *ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quid ergo erit nobis?* Dixit Jesus: *amen dico vobis* et cetera. Unde Gregorius: *quisquis stimulo divini amoris excitatus hic possessa reliquerit, illic proculdubio culmen judiciariae potestatis obtinebit; ut simul tunc judex cum judice veniat, qui nunc consideratione judicii spontanea se paupertate castigat. Quia enim pauperes voluntarii soli Deo adhaerentes non impediuntur rerum solicitudinibus a perceptione sapientiae, nec retrahuntur rerum cupiditatibus a zelo justitiae; et quia etiam depressione paupertatis merentur culmen honoris et excellentiae: ideo idonei et digni judicantur potestatem judiciariam possidere.* De tertio, scilicet judicandorum veritate, dicit Gregorius, quod *in judicio erunt quatuor ordines: alii enim judicantur et pereunt: alii non judicantur et pereunt: alii judicantur et regnant: alii non judicantur et regnant.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod ad judicium tria videntur concurrere: primo quidem quod judici praesentetur judicandus: secundo quod ejus merita discutiantur: tertio quod sententiam accipiat. Quantum igitur ad primum omnes boni et mali a primo homine usque ad ultimum Christi judicio subdentur, ut dicitur 2 Corinth. 5: *oportet omnes nos assistere ante tribunal Christi*: a quorum generalitate non excluduntur etiam parvuli, qui vel sine Baptismo vel cum Baptismo discesserunt, ut dicit Glossa, ibidem. Quantum vero ad secundum, scilicet ad meritorum discussionem, non omnes judicabuntur, nec boni nec mali: ibi enim necessaria est discussio judicii, ubi bona malis permiscentur; ubi vero est bonum absque permixtione mali, vel malum absque permixtione boni, ibi discussio locum non habet. Bonorum igitur quidam sunt qui totaliter bona temporalia contemnunt soli Deo vacantes, et his quae Dei sunt. Quia ergo peccatum committitur per hoc quod spreto incommutabili bono bonis commutabilibus adhaeretur, nulla videtur in his notabilis commixtio boni et mali: non quod absque peccato vivant, cum ex eorum persona dicatur Joan. 1: *si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Sed quia in eis levia quaedam inveniuntur, quae fervore caritatis quodammodo consumuntur, ut nihil esse videantur;

unde hi in judicio non judicabuntur per meritorum discussionem. Qui vero terrenam vitam agentes rebus saecularibus intendentes utuntur quidem non contra Deum, sed eis plus debito inhaerentes, habent aliquid mali bono fidei et caritatis admixtum secundum aliquam notabilem quantitatem, ut non de facili apparere possit quid in eis praevaleat: unde tales judicabuntur etiam quantum ad discussionem meritorum: similiter etiam est ex parte malorum. Notandum quod principium accedendi ad Deum, est fides, secundum illud ad Hebr.: *accedentem ad Deum oportet credere.* Qui ergo fidem non habent, nihil boni in eis invenitur, cujus aliqua mala permistio faciat eorum dubiam damnationem: et ideo damnabuntur absque meritorum discussione. Qui vero fidem habet, caritatem autem non, non habet opera bona, nec aliquid unde Deo conjungatur, hujus necessaria est meritorum discussio, ut evidenter appareat quid in eo praeponderet, bonum vel malum: unde talis cum discussione meritorum damnabitur, sicut rex terrenus qui peccantem cum audientia damnat, hostem vero sine omni audientia. Quantum vero ad tertium, scilicet sententiae prolationem, omnes judicabuntur, quia omnes ex ipsa sententia vel gloriam vel poenam reportabunt: unde dicitur 2 Cor. 5: *ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum.* Tertium vero quod comitatur adventum judicis, est mundi innovatio: de qua dicitur Isa. 65: *ego creabo caelos novos et terram novam, et non erunt priora in memoria*: Apocal. 21: *vidi caelum novum, et terram novam.* Ad cujus evidentiam sciendum, quod omnia corpora esse facta propter hominem creduntur: unde et omnia dicuntur ei subjecta. Serviunt ei dupliciter: uno modo ad suam sustentationem corporalis vitae; alio modo ad profectum cognitionis divinae, in quantum homo per ea quae facta sunt, invisibilia Dei conspicit, ut dicitur ad Rom. 1 cap. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit, cum ejus corpus omnino incorruptibile sit futurum, virtute divina id faciente per animam quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiae divinae oculus carnis attingere non potest. Et ideo ut ejus solatium etiam sibi congruens de visione deitatis praebeatur, inspiciet deitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinae majestatis apparebunt, et praecipue in carne Christi, et post haec in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus: et ideo oportebit, ut etiam alia corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriae perfectionem: et haec erit mundi innovatio: unde similis mundus innovabitur et homo glorificabitur.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Disputatio Sacramenti a Raphaele Sanzio depicta (Vaticanum)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[91197] De officio sacerdotis Quia sacerdotis officium circa tria principaliter versatur: videlicet circa divinorum officiorum celebrationem, ecclesiasticorum sacramentorum collationem, et populi instructionem; de his omnibus aliqua per ordinem sub brevitate ad laudem et gloriam Dei et salvatoris domini nostri Jesu Christi et communem utilitatem et maxime simplicium sacerdotum eruditionem, prout occurret nobis ex inspiratione domini, et de sanctis et sanctorum patrum et sanctarum constitutionum regulis melius et subtilius describemus. Divina quidem officia in septem horas canonicas distinguuntur; scilicet matutinum, primam, tertiam, sextam, nonam, vesperas et completorium. Has septem horas debet sacerdos quolibet die domino reddere horis competentibus, ut 91 distinct.: presbyter mane, et Extra. de Celeb. Miss.: presbyter nisi esset infirmus, in quo casu excusatur. 91 dist.: clericus victum. Ex quo patet, quod non debet miscere horas sub una oratione, sicut quidam faciunt et male; sed singulas horas dicat et distincte. Si vero justo impedimento detentus, horis competentibus non possit reddere, reddat postea quando poterit, arg. de Do. et Contu.: cum dilecti. Debet autem ipsas reddere in Ecclesia si potest, juxta illud, *in Ecclesiis benedicite Deum*: aliter reddat ubique et honeste, quando commode poterit. Ad has septem horas tenetur sacerdos et alii clerici constituti in sacris ordinibus, sive habeant beneficium sive non, et omnes illi qui percipiunt ecclesiastica stipendia in quocumque ordine sint; arg. Extra. de Pos. cap. 1, et ad Hebr. 2. Sunt autem ecclesiastici redditus deputati, ut ex eis sustententur qui in Ecclesia reddunt domino divina officia, ut Extra. de Cleric. Resid. in Eccles. vel Prael. cap.: cum ad hoc, et de Vit. et Honest. Cleric. cap.: cum ab omni. In modo vero et ordine officiandi, quaelibet Ecclesia se conformare debet Ecclesiae matrici, idest metropoli, ut de Cons., dist. 2: Instit., et 22 dist.: de his. Diebus tamen dominicis, 18 Psalmos et 9 lectiones, et 9 Psalmos dicimus: aliis diebus minus solemnibus

et profestis, 12 Psalmos et tres lectiones. In septimana vero paschali et in septimana Pentecostes 3 Psalmos et 3 lectiones dicimus. Illi vero qui in aliis diebus tantummodo 3 Psalmos et 3 lectiones celebrare volunt, non ex regula sanctorum patrum, sed ex fastidio et negligentia probantur hoc facere, et de Cons., dist. 5: in die resurrectionis. Nec debet praetermittere officium mortuorum, quando dies solemnis non impedit, ut Extra. de Celeb. Miss.: quidam, cap. cum creatura. Missas quidem nullus celebret nisi jejunus, et semel in die, excepto die natalis domini, in quo tres Missae celebrantur, ut de Cons., dist. 1: nocte nativitatis sanctae. Si vero necessitas immineat, puta quia oportet sacerdotem celebrare pro defuncto, vel pro sponsalibus, vel scrutinio, et pro die: tunc potest bis celebrare, ut de Cons., dist. 1: sufficit, et Extr. de Celeb. Miss.: consuluisti. Debet autem vino sacerdos perfundere digitos postquam accepit totum Eucharistiae sacramentum, et illud sumere, nisi eodem die aliam Missam debuerit celebrare; quia si vini perfusionem eodem die perciperet, non posset postea celebrare, utpote non jejunus, ut Extra. de Celeb. Miss.: ex parte vestra. Debet autem sacerdos ponere in sacrificio Missae panem azymum infermentatum, scilicet hostiam de puro frumento, non de alio blado, et vinum aqua mistum, ut de Consecr., distinct. 2: in sacramento: et debet plus ponere de vino, et longe minus de aqua, ut Extra. de Celeb. Miss.: perniciosus. Et quoties celebrat sacerdos, toties sanguinem et corpus domini accipiat, ut de Cons., dist. 1: relatum. Paret autem sacerdos calicem per se, vel paretur ipso praesente, vel faciat parari coram se, non committat ulli scholari suo tantum, ne omittat vinum vel aquam ex oblivione, sicut jam plures stulti fecerunt. Si vero non habeat vinum, potest uvas maturas in calice comprimere, et illud expressum aqua mistum conficere, ut de Consecr., dist. 2: cum omne crimen. Missam tamen celebret in jejunio in hora nona; alias, Missas celebret in mane ab aurora usque ad tertiam, ut de Cons., dist. 1: jejunus, et cap. solent. Celebret autem in Ecclesia, et non in aliis locis, ut de Cons., dist. 1: sicut non alii. Si vero cogat necessitas, puta quia est in itinere, potest celebrare sub divo. Ita tamen, quod habeat supra altare, tabulam per episcopum consecratam, ut de Consec., dist. 2: concedimus. Debet autem illa tabula esse lapidea, non lignea, ut de Cons., dist. 1: altaria. Calix vero in quo conficitur, debet esse aureus, argenteus vel stanneus, ut de Consecr., dist. 1: calix. Corporale vero debet esse album, nullo colore tinctum, ut de Cons., dist. 1: consulto. Debent etiam omnia ista, scilicet calix, vestes et utensilia altaris in quibus sacrificatur, consacrari, et per episcopum benedici, ut de Consec., dist. 1, cap. 1, ut Extra. de sacra unctione: cum venissent. Quae postquam fuerint nimia vetustate consumpta, comburantur et cineres in loco mundo jactentur, ut pedibus transeuntium non coinquinentur, ut Cons., dist. 1: altaris palla. Habeat autem sacerdos crucem ad altare cum celebrat, quia in illo mysterio passio Christi repraesentatur in memoriam dominicae passionis, sicut in reverentiam passionis Christi facimus festum de sancta cruce, ut de Cons., dist. 3: crucis domini, et cap. sextam. Debet autem sacerdos verba canonis Missae ab illo loco *qui pridie quam pateretur*, usque in finem consecrationis, cum summa diligentia et solicitudine proferre, ut non erret in eis, et non omittat aliquid ibi, nec reiteret; quia cetera quae praecedunt et quae sequuntur, sunt de solemnitate Missae, sed illa sunt de substantia Missae, utpote in quibus fit consecratio corporis et sanguinis Christi: illis omissis non fieret consecratio, ut de Cons., dist. 2: panis in altari est. Debet autem sacerdos perficere totam formam verborum illorum in consecratione panis, scilicet usque hic, *hoc enim est corpus meum*: et tunc, scilicet, quia jam facta est consecratio corporis Christi et ipse dominus noster Jesus Christus est in altari inter manus sacerdotis, cum Angelis sanctis, ut de Consecr., distinct. 2: quid sit sanguis: sacerdos se reverenter inclinet adorans verum corpus Christi. Et postea elevet in altum spectante populo, ut populus simul adoret. Alias, si ante consecrationem elevaret, faceret idolatrare populum, et populum idolatria deciperet. Habeat autem sacerdos lumen accensum, quando conficit et cum sumit sacramentum Eucharistiae in Missa, et quando portat illud ad infirmum communicandum, Extra. de Celeb. Miss.: sane, et cap. litteras: et si distillaverit aliquid de sanguine, lambat illud si potest; et si ceciderit in ligno vel lapide, vel in terra, radat illud sacerdos et comburat, et intus altare abscondat. Si vero ceciderit in pannum, lavet illud tribus vicibus, sumens loturam in calice, et ponat pannum juxta altare, ut de Consec., distinct. 2: si per negligentiam. Debet autem abstinere a celebratione, si habet conscientiam mortalis peccati, nisi confiteatur primo, ut 1, quaest. 1: sacerdos. Si vero ex culpa sua ceciderit in pollutionem nocturnam, puta quia cogitavit peccatum ex delectatione, et ex hoc pollutus est, debet abstinere donec confiteatur. Si vero sine culpa sua, puta ex naturae superfluitate, eodem die celebrare potest. Si vero ex alia levi causa, puta ex superflua potatione, seu ingurgitatione, eodem die abstinere debet, nisi immineat necessitas, et non habeat alium sacerdotem, ut de Cons., distinct. 6: testamentum. Abstineat etiam sacerdos si sit in notoria fornicatione, ut 21 dist.: qui sciunt, quia peccat ipse mortaliter celebrando, peccant etiam qui audiunt Missam ab eodem, ut 22 dist.: nullus clericorum, et cap. quaesitum. Abstineat autem omnino si sit suspensus vel interdictus, aut excommunicatus, quia efficeretur irregularis per hoc. Et quia talis suspensus est quoad se et quoad alios, peccat qui a tali recipit ecclesiastica sacramenta scienter; si tamen sit ligatus minori excommunicatione, non est suspensus quoad alios; quia licet ipse peccet in conferendo ecclesiasticum sacramentum, non tamen peccat in hoc, qui ex fide ab ipso recipit, ut Extra. de Cleric. Excomm. Min. Simon.: celebrat, de Cohabit. Cleric. et Mulier.: vestra. Et propter hoc, quandocumque sacerdos communicat excommunicato in verbis vel in aliis, faciat se absolvere a quocumque sacerdote si potest. Si vero sacerdos in ipsa celebratione recordatur alicujus peccati mortalis, confiteatur si potest, vel saltem conteratur et perficiat. Si vero non potest confiteri, nihilominus conficiat, quia gravius peccaret, si deluderet populum, ut Extra. de Celeb. Miss., cap. cum homine. Si vero in ipsa celebratione sacerdos intercipitur in aliqua passione, et non possit perficere, alius sacerdos incipiat ubi ipse dimisit, et perficiat, ut 7, quaest. 1: nihil. Debet etiam sacerdos habere scholarem in Missa, qui juvet ipsum, quia illud officium facere non potest solus, Extra. de Fil. Presbyt.: proposuit. Immo debet habere duos, si potest, ad minus, ut illa salutatio, dominus vobiscum, verificetur; Extra. de Cons., dist. 1: hoc quoque. Potest autem sacerdos pro pecunia celebrare, et locare operas suas ad annum vel mensem, vel ad diem, sicut voluerit, si ad hoc non tenetur ratione beneficii vel officii: Extra. de Prae.: signatum, et 12, quaest. 2: caritatem; quia si tenetur, non potest sine peccato pecuniam petere, vel aliquo modo exigere, ut Extra. de Simon.: cum in Ecclesiae corpore: tamen sponte oblatam potest pecuniam recipere, ut 1, quaest. 2: quam pio. Unde sacerdos pro diaconis Ecclesiae suae non potest ex pacto exigere, nec pignora petere, ut 1, quaest. 1: placuit ut unusquisque. Sed pro diaconis aliquarum Ecclesiarum potest, quia ad hoc non tenentur: sed si volunt solvere, solvant quod in talibus est consuetum. Sacerdos postquam fecerit suum officium, libere et absolute potest illud petere, et ad solvendum illud per superiorem compellere, Extra. de Sim.: ad audientiam. Tamen non potest sacerdos illa intentione celebrare vel officiare, ut ex hoc pecuniam consequatur, quia peccaret mortaliter, licet non sit simonia, ut Extra. de Simon.: tua nos. Pecunia ergo non debet esse causa celebrandi, sed occasio excitans et inducens. Causa enim debet esse id ad quod talia sunt inducta seu instituta. Si vero offerentes habeant corruptam intentionem, credentes talia obtinere pro pecunia, non obest sanae intentioni sacerdotis, ut 1, quaest. 1: judices. Ita tamen, quod sacerdos intentione sua, vel in usu pecuniae non offendat. Caveat autem sacerdos ne recipiat oblationes pro defuncto excommunicato vel praeciso, vel qui decessit in peccato mortali notorio, quia pro talibus non debet orare, 90 dist., cap. oblationes, et 13, quaest. 2: pro obeuntibus. Si vero in confessione verae fidei decessit, etiam si sit in Inferno, quia dubium est, tamen licet orare pro ipso, quamvis non possit proficere ei. 13, quaest. 2: non extimemus. Tales enim non debent sepeliri in coemeterio Ecclesiae; immo si possent discerni sepulti, deberent exhumari et ejici extra coemeterium: Extra. de sepulcris sacris. Coemeteria in quibus corpora mortuorum excommunicatorum sunt sepulta, debent reconciliari aspersione aquae benedictae, sicut fit in dedicationibus Ecclesiarum, Extra. de Cons. Eccl. vel Altar.: consuluisti. Soli etenim Catholici sepeliendi sunt apud Ecclesias, ut fideles euntes et redeuntes orent pro ipsis, ut 13, quaest. 2: non extimemus. Utrum autem celebrare quotidie, vel ex reverentia aliquando abstinere sit melius sacerdoti, hoc relinquitur intentioni suae, ut faciat in quo Deo credat magis vel melius placere: et ponitur exemplum de Zachaeo et centurione, quorum unus placuit recipiendo, alter propter reverentiam abstinendo, dicens: *domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum*, de Cons., dist. 2: quotidie. Sicut mulier quae patitur menstruum, si vult communicari, et intrare Ecclesiam ex devotione, non est prohibenda; sed si ex reverentia vult abstinere, est laudanda, ut 5 dist.: ad ejus vota. Ex negligentia tamen nunquam sacerdos debet omittere, ut Extra. de Celebr. Miss.: cum creatura. Viso de officiis ecclesiasticis, videndum est de sacramentis ecclesiasticis, quae sunt septem, scilicet Baptismus, confirmatio, poenitentia, Eucharistia, extrema unctio, ordo, conjugium seu matrimonium. Et primo de Baptismo, qui ordine prior est, et necessarium est. 17 dist.: verum. Est enim janua, seu fundamentum sacramentorum, Extra. de Presb. non Bapt.: veniens. Unde si quis omisso Baptismo ordinatur, non reciperet characterem, ut 1, quaest. 1, si quis confugerit: ut si quis presbyter deprehenderet se non esse baptizatum, debet baptizari, et iterum ordinari, Extra. de Presbyt. non baptizatis: veniens. Consistit autem hoc sacramentum in duobus: in elemento aquae, et forma verborum, ut 1 quaest. 1: detrahe et Extra. de Baptismo et ejus effectu: non ut apponeret. In aqua enim debet baptizari, non in alio liquore; et undecumque sit illa aqua, sufficit, sive de mari, sive de fonte, sive imbribus, sive de glacie resoluta. Forma verborum est illa quam dominus dedit apostolis dicens: *ego baptizo te in nomine patris et filii et spiritus sancti*, Extra. de Baptis. et ejus effectu: non ut apponeres ita quod nihil omittatur de his verbis: et si omiserit aliquam de tribus personis, non dicitur baptizatus, de Cons., distinct. 4: in synodo. Nec debet omitti hoc verbum, dum dicitur, ego baptizo te, Extra. de Baptismo et ejus effectu: si quis puerorum. Si tamen corrumpat verba sacerdos ex ignorantia Latinae locutionis, non nocet sacramento: de Cons., dist. 4: retulerunt. Ex satisfactione autem debet immergere ter, secundum hujus nostrae regionis consuetudinem, de Cons., dist. 4: de terna. Et debet formam verborum ore exprimere: et dum dicit verba baptizando, debet immergere in aquam, ut 1, quaest. 1: detrahe. Cetera verba quae adhibentur ante et post oleum et chrisma, non sunt de substantia Baptismi, sed de solemnitate. Si tamen sacerdos illa omittat ex contemptu, peccat graviter, quia sunt introducta ex generali consuetudine Ecclesiae, de Cons., dist. 4: sive parvuli, et generales consuetudines servari debent, sicut Evangelia, ut 11 distinct.: ecclesiasticarum. Sit autem sacerdos cautus, ut per sese immergat, et per se elevet puerum de sacro fonte, propter contingens periculum pueri; et postea tradat eum astantibus, et sciat se patrem spiritualem pueri et compatrem parentum ex sola immersione, sicut alii elevantes: 20, quaest. 1: omnes, ita quod filia carnalis sacerdotis contrahere non potest cum baptizato ab ipso et matrimonium contractum et consummatum dissolvetur, sicut inter filios duorum compatrum, Extra. de Cognat. Spirit.: ex litteris. Si vero immineat necessitas, vel infirmitas baptizandi, ut non possint solemnitates observari, quia timetur de morte baptizandi; tunc sacerdos habeat aquam paratam in fonte vel in vase, et immergat puerum ter in aqua dicendo: *ego baptizo te in nomine patris et filii et spiritus sancti*, et postea, si habeat opportunitatem, repetat ea quae omisit, Extra. de Sacr. Unct. cap. pastoralis, et cap. Presbyter. Si vero contingat imminente necessitate, quod puer baptizatus sit per aliquam mulierem vel laicum, quia sic fieri aliquando consuevit presbytero absente, sacerdos in tali casu, quia probabiliter dubitat, baptizet eumdem sub ista forma verborum: *si tu es baptizatus, non te baptizo: sed si non es baptizatus, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*, ut Extra. de Baptismo et ejus Eff.: de quibus. Si autem puer inveniatur in platea vel coemeterio, et dubitetur utrum sit baptizatus, sicut saepe fit de expositis et projectis, baptizari debet, de Consecr. dist. 4: parvulos. Si vero aliquis magnus et adultus venit ad baptizandum, quem sacerdos prae mole corporis non possit immergere, tunc sacerdos fundat aquam super corpus ejus, dicens *ego baptizo te in nomine patris et filii et spiritus sancti*; et sic recipit Baptismum. Tali enim adulto non imponitur poenitentia de commissis ante Baptismum: sufficit enim tali peccatori Baptismi sacramentum ad remissionem peccatorum omnium tam originalium quam actualium, ut de Cons., dist. 4: sine poenitentia. Requiritur tamen in eo cordis contritio, sine qua non sequeretur veniam de actualibus peccatis, ut de Consec., dist. 4: omnis. Et talis adultus debet respondere de fide per se, non per alium, cum sacerdos quaerit de articulis fidei, dicens: *credis in Deum patrem* etc. *credis et in Jesum Christum* etc. ut de Cons., dist. 4: parvulus. Sed parvuli respondent per alios, quia per se non possunt hoc proferre: de Consecr., dist. 4: parvulus. Habeat autem sacerdos orarium sive stolam ad collum cum baptizat, 13 dist.: Eccl. Habeat etiam cereum accensum, ut ostendatur sub typo luminis corporalis lux illa quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, sicut 21 distinct.: clericos, vel cleros, ut ex hoc apud homines fides augeatur: similiter Extra. de Celebr. Miss.: sane. Admoneat autem sacerdos parochianos suos, ut in septimana ante passionem domini nostri mittant pueros suos ut instruantur de symbolo: de Cons., dist. 4: ante Baptismum etc. ante 20 dies. Credo quod si sacerdos sit in tali loco quod non possit habere aquam de fonte vel de rivo, vel aliam, defodiat terram, si possit invenire; et si non poterit habere, imploranda est bonorum omnium largitoris gratia, ut 20 dist.: de quibus. Si enim sacerdos facit quod potest, et quod non potest committit Deo; tunc ipse supplet defectum, ut 22 dist.: qui quaeritur. Parvuli delati ad Baptismum respondeant per alios, quia per se non possunt. Idem est de mutis, surdis et aegrotis, qui per se non possunt, ut de Cons., dist. 4: parvuli. Potest autem dari Baptismus quandoque eadem hora quando natus est puer, ne interveniente morte, Paganus mori valeat, qui redimitur per Baptismum, ut de Cons., dist. 4: beati. Generalis autem Baptismus non debet celebrari, nisi in sabbato sancto, et sabbato Pentecostes, ut de Cons., dist. 4: duo tempora. Nemo autem potest baptizare seipsum: sed alter debet esse baptizans, et alter baptizatus, ut Extra. de Baptismo et ejus effectu: debitum. Ista duo sunt necessaria homini ad salutem, fides et sacramentum; sed ubi alterum deest ex necessitate, ipse Deus supplet quod deest: in puero supplet fidem, in adulto supplet sacramentum: ubi utrumque deest, anima in aeternum damnatur, ut de Cons., distinct. 4: firmissime. Compaterni vero qui confitentur fidem pro puero in Baptismo, tenentur instruere ipsum puerum jam adultum de fide et caritate, ut de Cons., dist. 4: vos autem omnia. Cavere autem debet sacerdos, ne vir teneat filium uxoris suae ad Baptismum, sive habeat de se sive de alio, neque uxor filium viri sui. Si tamen factum fuerit ex simplicitate vel ex malitia, non sunt propter hoc separandi, ut 30, quaest. prima: dictum, et Extra. de Cognat. Spir. capitul. si quis. Si tamen pater vel mater filium suum baptizaverit in mortis articulo, cum non potest habere alium qui baptizaret, non sunt separandi: nec aliquo modo peccaverunt, ut 30, quaestione prima: ad limina. Potest autem ille idem qui tenuerit puerum ad Baptismum tenere ad chrisma, cum ex pluribus filiis aliquis compater fieri possit. De Cons., dist. 4: in catechismo. Ille tamen qui non baptizatur vel chrismatur, nec ad Baptismum nec ad chrisma tenere potest, ut de Consecr., dist. 4: in Baptismate. De sacramento confirmationis, sive chrismationis, breviter transeamus, prout spectat ad sacerdotem, quia illud sacramentum spectat ad collationem episcopi. Presbyter enim ungit puerum sacro chrismate jam baptizatum in vertice; sed episcopus ungit cum sacro chrismate in fronte, ut de Cons., dist. 5: novissime. De hoc plene tractatur extra de Sacr. Unct. cap. cumque venisset; et in hoc sacramento contrahitur compaternitas, sicut in Baptismo, ut de Cons., dist. 4: in catechismo. 30, quaest. 4: si quis ex uno. Debet enim sacerdos monere parochianos suos, ut filios suos chrismari faciant, quia in confirmatione vel chrismatione plene efficiuntur Christiani: de Cons., dist. 1: omnes fideles: quia licet omissio sacramenti non obsit puero morienti ad salutem, prodest tamen viventibus, quia dat robur ad agones et praelia hujus mundi: de Cons., dist. 5: spiritus sanctus. Obest tamen praesentibus si omittant ex contemptu, quia peccant graviter, cum sit sacramentum necessitatis. De poenitentia multa in libris sanctorum patrum et scriptis inveniuntur doctorum declarata. Quaedam tamen quae in usu ordinario magis occurrunt, duximus praelibanda; debet namque sacerdos advertere utrum jurisdictionem habeat in illum vel in illam, quando audit ejus confessionem, puta si est parochianus ejus; alias si esset alterius, non posset ipsum absolvere, sine petita et obtenta licentia illius sacerdotis cujus parochianus existit, ut de Cons., dist. 5: placuit, et Extra. de Poen. et Remiss.: omnis utriusque sexus, nisi in articulo necessitatis: puta si poenitens et percussus vel infirmus ad mortem et non possit haberi proprius sacerdos, in tali casu posset cuilibet confiteri etiam laico, et obtinere veniam ex desiderio sacerdotis, confitendo laico turpitudinem criminis, ut de Poen. dist. 6, cap. 1. Circa poenitentiale judicium, duo sunt necessaria sacerdoti: scilicet munditia vitae, et scientia discernendi inter lepram et lepram. Munditia vitae necessaria est, ut in nullo eorum sit judicandus, quae in aliis est judicare paratus, juxta illud domini, *qui sine peccato est, prius in illam lapidem mittat.* Scientia judicandi similiter necessaria est, ut cognoscat quid debet judicare, ut de Poenitent. dist. 5, cap. 1, circa medium, ut ex errore non imponat falsas poenitentias, per quas animae ad Inferna trahuntur, ut de Poenit. distinct. 5: fratres; quia juxta sententiam veritatis, si caecus praesumat ducere caecum, *in foveam ductor primus cadit, inde secutor* ut 38 dist. cap. ipsis, et de Poen. dist. 6, cap. 1. In primo autem inquirat sacerdos diligenter in confessione peccata et circumstantias peccatorum, scilicet tempus, modum, locum, et causam et cetera. Ut poenitentes ex ignorantia vel verecundia non celent in confessione peccata, ut de Poen. distinct. cap. 1 circa finem, Extra. de Poenit. et Remiss.: omnis utriusque sexus. Et dum poenitens confitetur, sacerdos se exhibeat benevolum et affabilem et humanum, ut poenitens non impediatur in confessione sua ex austeritate sacerdotis; et audita confessione, confortet ipsum utendo diversis experimentis ad sanandum aegrotum, nunc leviando et consulendo per spem veniae et gaudium aeternae vitae, postea terrendo per poenas aeternas, et incendia Gehennae ostendendo: sicut viderit expedire, ut de Poen. distinct. 6, cap. 1 in fine, et Extra. de Poenitent. et Remiss.: omnis utriusque sexus: sicut videmus in medico corporali, qui phraeneticum per levia mitigat et ad sanitatem reducit, et gulosum animum a vino et a carnibus aspere prohibet, ne per ea incurrat mortem. In quolibet autem peccato poenitentia est arbitraria, ut sacerdos consideret qualitatem peccati et peccantis, ut si est senex aut juvenis, aut dives aut pauper, debilis aut fortis, si est bene compos, aut compunctus, et alia; et omnibus bene consideratis, imponat ei poenitentiam, et prout in arbitrio suo viderit expedire, ut 26 quaest. 7 tempora: et de Poen. dist. in mensuram. Ita tamen, quod juvenibus, maxime mulieribus, non imponantur itinera et vagationes propter aetatis fragilitatem, ut 50 dist.: poenitentes. Quia in eundo et redeundo audit et videt aliquid, per quod mulier juvenis colligit venenum mortis, et infundit aliis; quia non solum tactu et ejus effectu, sed etiam aspectu quaecumque appetitur, et quisque appetit concupiscentiam feminarum, ut 32, quaest. 5: non solum. Masculis autem injungat poenitentiam, scilicet, genuflexiones et alias satisfactiones in Ecclesia faciendas, ad tollendam malam consuetudinem de non veniendo ad Ecclesiam diebus dominicis et festivis. Sit autem sacerdos ita cautus, ut non imponat poenitentiam ita gravem et austeram poenitenti, ut poenitens totam dimittat; sicut adolescens qui fascem dejecit a tergo, quem super humeros portare non potuit, ut 26, quaest. 4: alligant. Sed nec ita levem imponat, ne peccator contemnat peccatum, et ut ex levitate poenitentiae relabatur libentius ad peccatum, ut 50 dist., cap. 1. Faciat ergo quoddam temperamentum ex misericordia et severitate, ut poenitentia non sit nimis dissoluta, nec nimis rigida, ut 10, quaest. 5: sunt namque: tamen tutius est ponere minorem debito, quam majorem; quia melius excusamur apud Deum propter multam misericordiam, quam per nimiam severitatem, ut 26, quaest. 4: alligant in fin.: quia talis defectus in Purgatorio supplebitur, 25 dist.: qualis, et cap. Se.: tamen reiteranti peccatum gravior est poenitentia injungenda. Vulnus enim iteratum si incurratur, gravius est ad sanandum, ut de Poenitent. distinct. 4: inanis est poenitentia. Ut autem sacerdos ad ista sit doctus et cautus, meditetur Scripturas sacras et dicta sanctorum, in quibus ista inveniat: nam propter hoc dominus ponit verba sua in ore prophetae, et post committit sibi curam animarum, dicens ad Jeremiam: *ecce dedi verba mea in ore tuo, ecce constitui te super gentes et regna*, ut 36 distinct. cap. ecce. Certe cum videamus medicos corporum revolvere quotidie et legere libros physicales et medicinales corporum in quibus docentur curare corpora moritura: magna stultitia est non legere libros sanctorum medicinales animarum in quibus docemur curare animas in aeternum victuras. Majus est damnum unius animae, quam de morte innumerabilium corporum, ut 24, quaest. 3: si habeas, circa finem. Instruat sacerdos confitentem, ut confiteatur omnia peccata pure et sine palliatione, ut sicut peccata sunt in conscientia confitentis per memoriam, ita sint in ore ipsius per confessionem; nec dividat confessionem propter verecundiam, ut unum confiteatur uni et aliud alteri, ut de Poenit. dist. 5, cap. 1: ut cautus, et ut confiteatur per se non per nuntium vel per Scripturam, ut de Poen. dist. 1: quem poenitet in principio. Verumtamen dum sacerdos inquirit de peccatis aut de circumstantiis peccatorum, ita caute inquirat, ut non instruat eum ad peccandum, quia nulli debemus parare laqueum, 17 dist.: de viduis sub nullo. Debet autem sacerdos monere parochianos suos, et si opus fuerit cogere, ut saltem semel confiteantur in anno, et communicent in resurrectione domini: Extra. de Poen. et Rem.: omnis utriusque sexus: si vero sacerdos timeat scandalum alicujus potentis de populo, et timet probabiliter ut pejus inde oriatur, saltem denuntiet rectoribus ac superioribus, ut per illos tales potentes inducantur ad poenitentiam, ut quae non potest facere per se, faciat per alium: sufficit enim sacerdoti ut faciat quod potest. Si autem poenitens voluerit de aliquo peccato satisfacere, et in aliquo peccato remanere, puta ab usuris, et non a fornicatione; sacerdos non debet omnino illam confessionem spernere, et sic secretum dimittere a se inconsultum: sed ipsam audire, et dare sibi consilium, ut jejunet vel eleemosynas et alia bona faciat et exerceat. Non tamen illum absolvat, nisi de omnibus confiteatur et satisfaciat: Extra. de Poen. et Remiss.: quod quidem. Dominus enim noster totum hominem sanavit, et nullum sanavit quem non omnino liberavit: de Poenit. dist. 3: sunt plures. Denuntiet tamen, quod illa bona quae facit in mortali peccato, non prosunt sibi ad vitam aeternam: sed ad hoc prosunt, ut disponant et habilitent ad poenitentiam, ut legitur de Cornelio 26 dist. Deinde prosunt etiam ad praemium temporale: de Poen. dist. 3: quid ergo. Vel ad supplicium in Inferno, de Poen. dist. 3: si quis autem. Curet autem sacerdos residere in tali loco, quando audit confessionem, maxime mulierum, quod ab aliis videatur manifeste, sed a nemine audiatur, ne laici qui clericis opido sunt infesti, et sunt proni ad suspicandum malum, ex sinistra suspicione cordis percutiantur; sed a nullo audiantur quae ibi dicuntur, ut illud judicium soli sacerdoti confessori, et poenitenti confitenti sit notum. Sufficit autem in illo divino officio testimonium Dei et sanctorum Angelorum qui illic assistunt, et coram quibus illud judicium agitur, ut de Poen. distinct. 1: quem poenitet, et 50 dist.: de his vero. Sacerdos autem summa cura et solicitudine curare debet, ne revelet aliquid de his quae dicta sunt sibi in confessione, neque per verbum, neque per aliud signum; sed si dubitat de aliquo peccato, et super hoc vult consulere magis peritum, ita caute quaerat consilium de peccato, ut nullus aliquid perpendat de peccatore: alias esset in causa depositionis, ut de Poen. dist. 6: sacerdos et Extra. de Poen. et Remiss.: utriusque sexus. Exhibeat se sacerdos multa maturitate, ne verbosus aut loquax sit, ne propter hoc videatur ut suspectus in confessione; nec sedeat in conviviis in multitudine frequenter loquentium, ne aliquod verbum exeat ex ore suo quod noceat ipsi de revelatione confessionis; et si audiat verbum injuriosum a parochianis suis, non reddat eis vicem pro vice, ne propter hoc insinuetur revelasse confessionis peccatum. Caveat autem sacerdos ne dum audit confessionem mulierum, respiciat vultum earum, nec advertat qualitatem membrorum: propter quod bonum est et congruum, ut mulier teneat in confessione locum magis imum, et sacerdos magis altum, ut non de facili se videant mutuo, ne insidiante Diabolo illa impediatur in confessione propter verecundiam, vel sacerdos insidietur ex illicita cogitatione: propter quod etiam sacerdos expedita confessione juvencularum mulierum non immoretur illa immiscere verba quae confessionem perturbant vel non adjuvent, nec ultra quam necesse est excogitare confessionem earum, inquirendo vitiose motus membrorum suorum et usus; quia ubi talis esca jacet, antiqui hostis stimuli non desunt ad tentandum, 81 dist.: oportet. Nec recipiat sacerdos manus mulierum inter manus suas, sicut aliqui stulti faciunt vel fecerunt, nec aliquo modo tangat mulierem: quia bonum est omnino sacerdoti non tangere, ut 32 dist.: hospitiolum. Timeat autem sacerdos instigationem versuti hostis, qui cum habeat mille nocendi modos, conatur a principio ruinae suae caritatem hominum et bona opera perturbare, ut 16, quaest. 2: visus. Debet autem sacerdos omni tempore dare poenitentiam, postulanti, et in ultimo articulo vitae: de Poen. dist. 6 in Princip., et 36, quaest. 6: si presbyter. Nec contrahat moram quandocumque advocatus fuerit ad poenitentiam imponendam; aliter puniri debet. Sed si infirmus petit poenitentiam, et antequam sacerdos veniat ad eum sit mortuus, vel amiserit loquelam, sacerdos habeat eum pro confesso, et post mortem absolvat eum, ut de Poen. dist. 1: multiplex, ut Extra. de Sent. Excom.: a nobis. Si autem aliquis confiteatur aliquod peccatum de quo satisfacere non potest, puta rapuit aliena quae prae nimia paupertate reddere non potest, sacerdos injungat sibi poenitentiam; dicat tamen sibi quod si veniat ad pinguiorem fortunam restituat ablatum, si restitui potest, ut 14, qu. 6: si res aliena. Item si mulier sibi supposuit partum alienum, ne bona viri sui convolverentur ad alias, vel suscepit filiam de adulterio quae nutritur de bonis viri sui, in hoc casu audiat confessionem ejus sacerdos, et similibus casibus, si qui tales occurrant, et absolvat eam, ut Ext. de Poenit. et Rem.: officii. Item si mulier habeat certam et discretam conscientiam ex causa probabili et vera, quod vir ejus sit consanguineus ejus, et ad hoc non vult contra conscientiam reddere debitum viro suo excommunicato, sacerdos audiat confessionem suam, et absolvat eam, et communicet illi in occulto judicio animarum; vitabit ipsam in publico, Extra. de Restit. Spol.: littera, Extra. de Sent. Excom.: inquisitum. Si autem aliquis confiteatur sacerdoti aliquod peccatum vel furtum, de quo satisfacere non possit aut non vult, et mulier, aut dominus rei furtivae petat excommunicationem inde fieri, sacerdos debet excommunicare in genere, non in specie; sed dicat, excommunico illum vel illam qui fecit tale furtum, non nominando personam. Persona non debet nominari expresse, nisi convictus sit aliquis in judicio; Extra. de Offic. Jur. Ord.: si sacerdos. Et quandocumque sacerdos excommunicat aliquem, scribat causam quare excommunicat, et in scriptis proferat; aliter incidit in illam constitutionem, ut Extra. de Sent. Excom.: medicinalis. Caveat autem sacerdos ut non recipiat ad confessionem excommunicatos, interdictos, antequam absolvantur: quia cum tales sunt remoti a sacramentis Ecclesiae, non posset eos absolvere durante vinculo interdicti vel excommunicationis: sed si sit excommunicatus ab ipso sacerdote, vel ab antecessore suo, potest ipsum absolvere praemissa satisfactione, et poenitentiam impendere, ut 11, qu. 3: si episcopus. Si autem sit excommunicatus a sacerdote alio, non posset ipsum absolvere jure ordinario, sicut nec posset aliorum parochianos excommunicare, ut Extra. de Sent. Excom.: a nobis. Tamen in articulo mortis potest vel posset simplex sacerdos a quacumque excommunicatione absolvere: Extra. de Sepulchr., cap. ult. Potest autem sacerdos de omnibus peccatis venialibus et mortalibus privatam poenitentiam injungere, et absolvere fideliter confitentes, ut Extra. de Poen. et Remiss.: Deus, nisi prohibeatur ab homine vel a jure; ut si sint enormia crimina, in quibus requiritur major poenitentia, et illa pro quibus requiritur solemnis poenitentia. Solemnem enim poenitentiam imponit episcopus, non simplex sacerdos: 50 dist. in cap. Quadragesimae. Instruet autem sacerdos parrochianos suos, ut addiscant symbolum, scilicet, *credo in Deum, et pater noster*, et confessionem: ista tria debent scire qui nesciunt legere, Extra. de Poenit. et Remiss.: Deus qui Ecclesiam. Et quando homines intrant Ecclesiam, aspergantur aqua benedicta, quam sacerdos habet semper in Ecclesia paratam, quia in conspersione aquae benedictae remittuntur per gratiam peccata venialia, et debilitatur potentia inimici, ut de Consecr., dist. 3: aquam. Et quando sacerdos audit confessionem alicujus, post auditam confessionem injungat ei poenitentiam salutarem: deinde faciat confessionem generalem, scilicet, *confiteor Deo.* Et dum facit confessionem, instruet confitentem stare flexum ad terram pro reverentia absolutionis, ut ex hoc fides et devotio augeatur poenitenti. Finita confessione, dicat sacerdos: *misereatur tui omnipotens Deus* et cetera. *Indulgentiam* et cetera. Et absolvat eum a peccatis et ab excommunicatione, restituens ipsum Ecclesiae sacramentis. Caveat autem sacerdos, ut si quis vult confiteri ei alio audiente, non recipiat eum, sed quemlibet audiat separatum, ne unus audiat confessionem alterius nisi solus sacerdos, ut Extr. de Poen. et Remiss.: omnis. De sacramento Eucharistiae plura dicam sub eruditione simplicium sacerdotum. Videamus ergo, quoniam iste tractatus excedit intellectum humanum, et hoc sacramentum percipitur potius fide quam doctrina, juxta illud dictum domini, *nisi credideritis, non intelligitis*: plus enim in eo operatur credulitas mentis quam perceptio corporis, ut de Cons., distinct. 2: ad quid. Hoc sacramentum Eucharistiae sequitur poenitentiam, quia non debet sacerdos vere poenitentibus illud denegare. Ut de Cons., dist. 1: neminem. Est enim sacramentum humanae reconciliationis ad Deum, in eo quod filius Dei assumpsit carnem humanam, et fecit se unum nobiscum; unde dicitur Emmanuel, quod est *nobiscum Deus.* In eo vero quod nos sumimus corpus domini et sanguinem ejus, efficimur unum cum ipso, et sic per ipsum tendimus ad unitatem cum patre, et sic per Christum mediatorem reconciliamur aeterno patri; ut de Cons., dist. 3: *sic ipse salvator dicit ad patrem: volo pater, quod fideles sint unum nobiscum sicut unum nos sumus*, ut Extra. de summa Trinit. et fide Cathol.: damnamus. Nec debet solum istud sacramentum ministrari per episcopum vel per presbyterum; potest enim per diaconum ministrari, ut de Consecr., dist. 2: pervenit et 93 dist., cap. praesente, et cap. diaconos. Est enim sacramentum necessitatis, sicut Baptismus et poenitentia; unde dicitur viaticum a sanctis patribus, ut 26, qu. 6: qui recedunt: quia maxime dari debet morientibus, sicut viatoribus transeuntibus, ut Extra. de Poen. et Remis.: quod vitae. Unde sacerdos debet esse sollicitus, ut post poenitentiam receptam communicet infirmum, ut sine communione non recedat, ut Extra. de Poen. et Remiss. Deus qui Ecclesiam. Ideo sacerdos debet servare Eucharistiam, et habere paratas hostias consecratas pro infirmis communicandis: de Consec., dist. 2: presbyter: quam reponat in loco mundo et singulari, ubi alia communia non ponantur, de quibus communicet infirmum quandocumque fuerit opportunum. Et quando ibit sacerdos ad communicandum, portet plures hostias in eundo et redeundo, ut populus se inclinans adoret verum corpus Christi, quod portatur manibus sacerdotis. Portet autem sacerdos illud publice, honeste et honorifice ante pectus, indutus veste sacerdotali, cum reverentia et timore, cum gausape mundo et decenti, praecedente ministro cum lanterna cum lumine, vel cum candela. Doceat autem sacerdos populum in Ecclesia, ut quando levatur corpus domini manibus sacerdotis in altari, et quando portatur ad infirmum, omnes se reverenter inclinent flexis genibus adorantes, ut Extra. de Celeb. Miss.: sane. Reponat autem sacram Eucharistiam et chrisma et oleum in loco clauso, et consignato clavi, ut non possit aliqua temeraria manu extrahi, ut Extr. de custodia. Euchar. cap. 1. Curet autem sacerdos hostias consecratas reponere in loco decenti, ubi non marcescant: et si locus esset adeo humidus quod non possent ibi durare, recenseat eas et revolvat frequenter, quia ex hac causa sacerdos potest etiam in tempore generalis interdicti semel in hebdomada celebrare, januis tamen clausis, Campanis non pulsatis, interdictis et excommunicatis exclusis, ut Extra. de Sent. Excomm.: permittimus. Quod si marcescerent et veterascerent, sicut in aliquibus locis aliquando factum est, prout audivimus, jam desineret ibi esse corpus Christi, ut de Consecr., dist. 2: qui bene. Unde talis hostia non debet dari communicanti. Item dari debet corpus Christi jejuno stomacho ante cibum in honore tanti sacramenti, non post: de Consecr., dist. 2: liquido. Si vero timeatur de morte, dari potest quandocumque, ante et post. Quando vero oportet sacerdotem veteres hostias renovare, et consecrare de novo, sumat hostias veteres, et comedendo consumat jejuno stomacho, vel post Missam celebratam antequam sumat perfusionem, seu ablutionem digitorum. Illud idem faciat quando supersunt hostiae consecratae communicationi populi, sicut in festo natalis domini vel resurrectionis, vel in aliis festivitatibus, quibus communicant, ut de Consecr., dist. 2: tribus gradibus. Debet autem sacerdos dare panem seorsum, et calicem seorsum; nec debet Eucharistiam vino intingere, ut de Cons., dist. 2: cum omne. Caveat autem sacerdos ut nunquam porrigat sano vel infirmo hostiam non consecratam pro corpore Christi, quia non debet populum deludere, cum falsa remedia sint veris periculis graviora, ut Extra. de celebratione Missae: de homine. Habeat autem sacerdos orarium sive stolam ad collum suum, quando communicat aliquem, ut 23 distinct.: ecclesiastica. Si vero aliquis sit infirmus, ita quod non possit hostiam totam sumere, quia forte patitur in gutture, sacerdos frangat hostiam et sumat inde aliquam particulam, et det ei aliam particulam, quia pro qualibet parte sumitur corpus Christi, quia in sacramento per partes manducatur, et manet totum integrum, ut de consecratione, distinct. 2: qui manducat. Sive plus sive minus quis inde percipiat, omnes aequaliter integerrime sumunt generaliter, et specialiter unusquisque, ut de consecratione, distinct. 2: quid sit sanguis. Cum autem sacerdos communicat sanum vel infirmum, debet in porrectione sacrae Eucharistiae facere signum crucis cum ipsa hostia in facie recipientis dicens: *corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi conservet et custodiat te in vitam aeternam.* Cum vero porrigit calicem, dicat: *in nomine domini nostri Jesu Christi*: quia illud est purum vinum cum aqua, et non sanguis, cum non sit consecratum mystica prece sacerdotis: sanguis enim datur cum corpore per modum unionis, quia non est corpus sine sanguine; ideo debet dicere sacerdos qui porrigit Eucharistiam: *corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi conservet te in vitam aeternam, amen.* Secus est in sacramento altaris, ubi sacerdos recipit seorsum sanguinem sub specie vini; tunc ipse recipit verum sanguinem Christi prece mystica consecratum: nam ante consecrationem erat vinum, post consecrationem vero est sanguis, quia benedictio consecravit, ut de consecratione, distinct. 2: nos autem. Debet autem sacerdos monere communicantes, ut sumant de calice tribus vicibus ad minus, non propter aliquod mysterium, sed ut bene laventur ora sumentium, ne remaneant aliquae reliquiae inter dentes communicantium vel gingivas, et ut maleficae mulieres non possint ita de facili reservare in ore corpus Christi ad aliquod earum maleficium perpetrandum, sicut saepius intelleximus quod plures maledictae fecerunt. Debet autem teneri dum communicant, aliquod gausape ante pectus sub mento, saltem ante caput illius gausapis in quo sacerdos tenet Eucharistiam, ambabus manibus expansis; ut si tota ceciderit hostia vel aliqua particula, non possit cadere in terram vel conculcari: non est enim sine culpa, quando corpus Christi ex negligentia cadit in terram, ut de consecratione, dist. 2: qui bene, et 1, quaest. 1: interrogo. Si vero aliqui pueri de parochia sacerdotis venerint ad communicandum in festo nativitatis vel resurrectionis domini, et tantae adhuc innocentiae sint, quod nullo adhuc gravati sint gravi peccato, et sint tantae discretionis et compunctionis, quod sumant cum aliqua reverentia et timore, potest sacerdos dare eis corpus Christi post aliqualem confessionem, quae inducit in illis devotionem et assuefactionem confitendi: quia licet non habeant actualem discretionem confitendi et conterendi: tamen in ipsis operatur sacramentum, cum non inveniat obicem malitiae in eis, ut Extra. de Baptismo, et ejus effectu: majores in fine. Si autem indiscreti fuerint et malitiosi, utpote in quibus malitia excedit aetatem, non debet sacerdos indistincte talibus dare corpus Christi. Parvulis vero ita teneris quod sumere illud non possunt, debet sacerdos in mortis articulo vinum cum aqua in calice pro confirmatione porrigere, non quod sit sacramentum, sed fides et assuefactio sacramenti. Illud autem credo, et rogo omnino vitandum, quod quidam sacerdotes facere consueverunt, ut videlicet quando portant Eucharistiam ad infirmum, non portant vinum de Ecclesia sua, sed accipiunt de domo infirmi. Portet ergo sacerdos vinum de Ecclesia sua cum ipsa Eucharistia de segete sua si habet, ad domum infirmi: si vero non habet, acquirat unde possit vel emat, et ab Ecclesia sua deferat ad infirmum; ne per hoc laedatur in tanto sacramento fides illius infirmi, qui sic mortaliter et pernitiose sumeret, cum in illo sacramento plus operetur fides percipientis quam sacramenti perceptio, ut de consecratione, distinct. 2: ut quis. In omnibus enim sacramentis, et in isto praecipue, quia magis caligat oculus rationis, debemus informare viros et mulieres ad fidem et devotionem non solum per verba, sed etiam per actus nostros exteriores, ut Extra. de celebratione Missae: sane. Sed si sacerdos sit suspensus vel excommunicatus aut interdictus, vel remotus a collatione et perceptione hujus sacramenti, in hoc casu peccat sacerdos in conferendo, et peccat ille qui scienter recipit ab eo. Si vero probabiliter ignoret de facto, non peccat, ut Extra. de clericis interdictis vel Excommun.: ministrum apostolicum. Si vero sacerdos ligatus sit minori excommunicatione tantum, peccat sacerdos in conferendo, sed non peccat ille qui recipit; quia in casu sacerdos, etsi sit remotus a perceptione sacramentorum, non tamen a collatione, ut Extra. de clericis interdictis vel Excommunic.: celebrationis. Extrema unctio debet dari adultis infirmis, poenitentibus, et petentibus, de quorum morte timetur: sanis enim et pueris et non poenitentibus dari non debet: et debet dari ab episcopis, vel presbyteris, et non ab aliis, ut 95 dist.: quod illud et c. sequenti. Consistit autem hoc sacramentum in unctione quae fit ex oleo sancto, et oratione quae funditur a presbytero super infirmum, ut cap. praeallegato. Debet autem adhiberi in hac unctione oleum benedictum per episcopum, quod dicitur oleum infirmorum, et non oleum catechumenorum, quia illud adhibetur in sacramento Baptismi, Extra. de sacra unctione: cum venissent. Unde peccant sacerdotes qui inungunt de alio oleo: peccant etiam in illa capitula, qui volunt dare illud oleum capellanis suis cum alio oleo, facientes quamdam divisionem sacramentorum ex avaritia vel ex jactantia, quia faciunt illos errare, dum ungunt infirmos de oleo catechumenorum. Si vero sacerdos deprehenderit se errasse, et ex errore de alio oleo unxisse, debet adhuc de alio oleo debito ungere, et supplere quod omisit, ut Extra. de sacra unctione, cap. 1. Et ille sacerdos qui inungit, debet super infirmum fundere orationem: non enim unus debet inungere et alius orationem dicere, sicut quidam fatui sacerdotes facere consueverunt, ut non sit divisio sacramenti, ut 23 dist.: quorumdam. Possunt tamen alii sacerdotes simul cum ipso sacerdote inungente et orante orare. Et debent etiam plures sacerdotes adhiberi in collatione hujus sacramenti, si fieri potest: nec hic est taxatus numerus quot sacerdotes debeant interesse; quia sufficiunt duo, si plures haberi non possunt: possunt etiam communicare centum si volunt; sed quando non possunt esse plures sacerdotes, potest unus sacerdos cum scholare suo, et ex causa potest solus sacerdos illud sacramentum conferre infirmo, ut Extra. de verborum significatione, quae sunt. Debet autem sacerdos istud oleum, et aliud oleum et chrisma in die quintae feriae hebdomadae sanctae per singulos annos de anno in annum renovare ad sacramenta conferenda, et vetus in Ecclesia concremare, ut de Consecr., dist. 3: litteris: et de oleo novo per episcopum benedicto baptizare et inungere, et non de veteri; alias esset graviter puniendus, nisi hoc faceret ex gravi necessitate, ut de Cons., dist. 4: si quis de oleo. Et si oleum vel chrisma ex frequenti usu deficeret, potest sacerdos adhibere oleum non consecratum oleo consecrato, et totum efficitur consecratum, ut Extra. de Cons. Ecclesiae vel altaris: quod in dubiis. Nec debet sacerdos in collatione hujus sacramenti pecuniam exigere, nec aliquo modo petere, quoniam hoc esset simoniacum; sponte tamen oblatum potest recipere. In nullo enim sacramento permittitur pecuniam postulare, sed dari, ut 1, quaestione 5, cap. ultimo. Si vero infirmus voluerit alios clericos praeter clericos Ecclesiae suae convocare ad ipsum inungendum, sacerdos parochialis Ecclesiae licet non debeat pecuniam petere, potest tamen denuntiare sibi, et dicere: ego et socii mei nihil petimus, parati sumus sine aliqua satisfactione. Aliis vero cum sint extranei, est honestum et consuetum ut aliqua eleemosyna tribuatur. Item potest illud sacramentum iterari, sicut et poenitentia: nam ista tria sacramenta, scilicet Baptismus, confirmatio et ordo, iterari non possunt; reliqua possunt iterari, quae sunt quatuor: quia enim iteratur morbus peccati, necesse erat ut posset iterari medicina sacramenti. Prodest autem istud sacramentum ad duo: primo quia citius sanantur infirmi si sint convalituri: secundo quia tollit peccatum veniale, sicut patet auctoritate Jacobi, unde sumitur istud sacramentum: ubi dicitur Jacobi 5: *alleviabit eum dominus, et si in peccatis fuerit, dimittentur sibi.* Si autem infirmus qui petit unctionem, amisit notitiam vel loquelam antequam sacerdos veniret ad eum, nihilominus ungat eum sacerdos, quia in tali casu debet etiam baptizari, et a peccatis absolvi, ut Extra. de Baptismo et ejus effectu: majores. Potest autem corpus defuncti lavari, ut moris est apud quosdam, etiam si eadem die qua natus decesserit; quia talis lotio non obest defuncto nec prodest, sed prodest vivis qui per hoc reddunt testimonium fidei suae, quia tale corpus in generali resurrectione habet resurgere, ut 12, quaest. 2: non extimemus. De sacramento ordinis dicendum est, quod novem sunt ordines ecclesiastici, ad quos clericus finaliter promovetur, ut 25 dist.: perlectis. In quorum collatione talis est ordo: in primis enim tonsura efficitur clericus, ut Extra. de aetate et qualitate ordinandi Praed.: cum contingat, qui aliter dicitur Psalmista, 25 distinct.: perlectis, ubi ad Psalmistam: deinde efficitur ostiarius, deinde exorcista, deinde lector, deinde acolythus, deinde subdiaconus, deinde diaconus, deinde presbyter, deinde episcopus, ut 77 distinct., cap. 1. Ad instar caelestis militiae ubi sunt novem ordines Angelorum, in quibus alii majores, alii minores; et dum minores exhibent reverentiam majoribus, et majores minoribus dilectionem impendunt, fit in eis vera concordia ex diversitatis contentione, ut 79 distinct.: ad haec autem. Possunt autem semper recipi minores ordines; sed sacri ordines non possunt recipi nisi septies in anno; videlicet in quatuor sabbatis temporum, et in sabbato sancto, et in sabbato ante dominicam de passione domini, ut Extra. de tempore et Dispensat.: de eo sacros autem ordines dicimus a subdiaconatu et supra, ut 32 dist.: erubescant. Isti enim qui ad hos ordines promoventur, coguntur omnino continere, et profiteri castitatem, ut 38 distinct.: nullum facere subdiaconum. Debet autem quilibet clericus a suo episcopo ordinari, vel de licentia sui episcopi, ut 9, quaest. 2 Lug. Si vero aliquis clericus de ignorantia vel oblivione omisso aliquo medio fecerit se ad altiorem ordinem promoveri, debet se abstinere ab executione illius ordinis, donec tempore debito et statuto ad hoc receperit ordinem quem omisit, ut 52 dist.: sollicitudo. Et nota, quod quilibet praedictorum ordinum habet privilegium fori sui et enormitatis, unde non potest conveniri nisi in foro Ecclesiae. Et quicumque percutit aliquem clericum, eo ipso incidit in excommunicationem, a qua non potest absolvi nisi in articulo mortis, vel auctoritate Papae, ut 17, quaest. 4: si quis suadente. Et debet deferre tonsuram rotundam, non quadratam vel fenestratam, desuper caput ad modum sphaerae, alias debet puniri, ut 23 dist.: prohibete. Aliter non conceditur ei ministrare ad altare, nisi cum tonsura et veste congrua, ne faciat inde scandalum aliis; 23 distinct. cap.: presbyter. Debent etiam benedicere mensam, quandocumque comedunt, et cibo sumpto gratias referre Deo, ut 43 dist.: non liceat. De sacramento matrimonii pauca dicemus, quae spectant ad officium sacerdotis. Est enim sacramentum laicorum; laicis enim concessum est uxores ducere, filios procreare, terram colere, et temporalia possidere. Clericis convenit ab omni strepitu temporalium cessare, vacare contemplationi et orationi, quod designat rasura capitis, et corona quam habent in signum regni quod expectant in Christo, utpote in sorte domini electi, ut 12, quaest. 1: duo sunt; tamen quidam clerici possunt habere temporalia ad communem utilitatem indigentium, exemplo domini; 12, quaest. 1: habebat et dominus, et 12, quaest. 2: aurum Ecclesia habet. Quicquid enim habent clerici de redditibus, debet esse pauperum, et domus eorum debent esse communes ad susceptionem peregrinorum, ut 16, qu. 1, cap. ult. Aliter autem si ex avaritia retinent et accumulant, apud strictum judicem rei sunt omnium illorum quibus convenire possunt, ut 47 distinct.: sicut hi. Clerici in minoribus constituti possunt contrahere matrimonium si contrahere volunt; sed in sacris ordinibus a subdiaconatu et supra nunquam, ut 32 distinct.: de illo clerico. Perdit tamen beneficium clericus conjugatus: quia non potest habere Ecclesiam et uxorem, seu beneficium ecclesiasticum cum uxore, et Extra. de clericis Conjug.: Joan. Potest autem redire ad clericatum si habuerit unicam uxorem, tamen virginem, ut 32 distinct.: nemo. Ad sacerdotem pertinet curare ne in parochia sua contrahantur clandestina matrimonia et incestuosa; et ideo intervenire debent publica sponsalia, et aliae solemnitates consuetae, per quas excluduntur et revelantur ista impedimenta. Propter quae celebrat sacerdos Missam specialem: in qua benedicit sponsam cum sponso, ut 30, quaest. 5, per totum. Requiritur tamen quod sponsa benedicatur per sacerdotem si sit virgo, ut habeat in se signaculum sacramenti: signat enim Ecclesiam quae virgo Christo nupsit, et virgo in fide permansit, juxta illud apostoli 2 Corinth. 11: *despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*, ut notatur Extra. de bigamis: debitum; propter quod etiam mulier corrupta non potest in sacram virginem consecrari, ut 12, quaest. 5: ille autem, et 26 distinct.: acutius: et ita quantum ad hoc requiritur major castitas in muliere quam in viro. Prius tamen quam sponsalia contrahantur, sacerdos denuntiet publice in Ecclesia personas inter quas matrimonium debet contrahi; ut quicumque sciverit aliqua impedimenta, infra certum terminum dicat; aliter sacerdos non celebret sibi Missam, quia graviter puniretur a jure: Extra. de clandestinis sponsalibus: cum inhibitio. Illud autem non omitto, quod quando sacerdos celebrat Missam sponsalium, facta consecratione, antequam dicat *pax domini*, benedicat sponsam cum sponso, et peracta benedictione redeunt ad altare recepturi corpus et sanguinem in altari. Ego autem laudo, et tutius reputo meo judicio, ut sacerdos prius sumat corpus et sanguinem domini, propter periculum quod posset intervenire in tanto strepitu hominum de corpore Christi, et propter periculum conscientiae sacerdotis; et sic peracto illo divino mysterio, sacerdos vadat ad benedicendum illos: sed ante benedictionem sacerdos interroget illos utrum unus consentit in alterum per verba de praesenti, et velit ipsam in conjugem habere; et hoc facto fundat benedictionem super capita amborum, principaliter tamen super mulierem, ratione cujus celebratur Missa, et datur benedictio, sicut patet ex verbis et forma ipsius benedictionis. Et data benedictione, sicut moris est, sacerdos accipiat manum dexteram sponsae in manu sua involuta pallio quo induitur, et assignet eam sponso per verba consueta; et facto signo crucis dimittat eos in pace. In his solemnitatibus maxime attenditur consuetudo; quia in quibusdam Ecclesiis haec solemnitas non servatur. Debet etiam sacerdos curare, ut aliquis de parochia non contrahat cum consanguinea sua vel affine sua usque ad quartum gradum, nec in ipso gradu, ut Extra. de Consang. et Affin.: non debet, et 33, quaest. 3: aequaliter. Si autem ab una parte in quinto gradu, ex altera vero in secundo, vel in tertio, vel quarto; possunt contrahere; quia quoto gradu remotior quis distat a stipite, tanto gradu differt a quolibet per aliam lineam descendentium ab eodem, ut Extra. de Consang. et Affin. cap. ult. Nec debet aliquis contrahere cum affine data consanguineo suo; et hoc si sponsalia contracta fuerint post septennium; quia tale matrimonium non potest contrahi, et contractum dirimitur, Extra. de Spons. Imped. cap.: litteras. Nec inter filios duorum compatrum potest contrahi matrimonium, si per eos vel per alterum eorum compaternitas est contracta, ut Extra. de Con. spirituali: super eo. Nec debet quis contrahere cum adultera quam duxit de facto vivente uxore sua, vel cui dedit fidem contrahendi post mortem uxoris suae, ut Extra. de eo qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium, cap. ult. Secus si uxor secunda nescia fuit de prima uxore: nam in hoc casu post mortem primae uxoris remanet matrimonium cum secunda, nec dissolvitur ad petitionem viri, ut Extra. de eo qui duxit in matrimonium, cap. 5 et penult. Nec debet quis contrahere mortua uxore cum illa cujus filium uxor sua dum viveret de sacro fonte levavit: secus si aliqua levavit alium ipsius uxoris suae tantum, quia cum illa posset contrahere, ut 39, quaest. 4: qui spiritualem, et cap. Post uxoris; quia vir et mulier communicant sibi actiones, et non passiones, ut ibidem notatur: uxor enim viro acquirit compaternitatem, et vir uxori post contractum matrimonium et consummatum tam in Baptismo quam in confirmatione sacri chrismatis agendo, idest tenendo filium alterius ad Baptismum vel ad chrisma, secus patiendo, idest si ejus filius vel filia teneatur. Dicit enim magister Hugo, quod non solum in Baptismo, sed in omnibus praeludiis contrahitur compaternitas, ut 3 quaest. cap. 1: Vin. et alii dixerunt, quod non, ut Extra. de cognatione Spirit.: contracto. Sed quia adhuc sub judice lis est, ideo de ipsis praeludiis quae praecedunt Baptismum, et eorum causis, aliqua disseramus. Cum puer defertur ad Ecclesiam baptizandus, sacerdos primo sufflat in modum crucis in faciem ipsius pueri, ut proprium sacerdotis mysterium spiritui sancto cedat fugiens malignus spiritus, ut de consecratione, dist. 4: postquam. Post sufflationem vero signatur baptizandus signaculo sanctae crucis tam in fronte quam in toto corpore, et ut tunc Diabolus recognoscens signaculum suae mortis, sciat eum jam esse signatum per signaculum alienum, ut de consecratione, distinct. 4: postea. Signatur deinde pabulo salis in ore, ut sapientiae sale conditus, foetore careat iniquitatis, ne putrefiat vermibus peccatorum, ut de consecratione, distinct. 4. Ex hinc postea tanguntur nares et aures baptizandi de saliva sacerdotis, et dicitur ei verbum quod dominus dixit quando sanavit infirmum mittens digitum suum in auriculam dicens: *ephpheta, quod est aperire*, ut aperiantur nares ad recipiendum notitiam Dei, et aperiantur ei aures ad audiendum mandata Dei, ut de consecratione, dist. 4: postea. Deinde ungitur in pectore de oleo sanctificato, ut cor illius confortetur in fide sanctae Trinitatis, ut nullae reliquiae latentis inimici remaneant in ipso. Ungitur etiam inter scapulas seu spatulas de eodem oleo sanctificato, ut per Dei gratiam roboretur ad bona opera facienda, ut de consecratione, distinct. 4. Deinde post Baptismum jam receptum ungitur in vertice sive cerebro chrismate, ut regni Christi particeps fiat, et sit paratus reddere rationem de fide quam suscipit in Baptismo, ut de Consec. distinct. 5: postquam. Et nota quod ante Baptismum ungitur oleo sancto, sed post Baptismum de chrismate sacro, quia sic est Christianus a Christo, ideo ungitur chrismate quia dicitur a Christo: ob hoc etiam omnes baptizati dicuntur Christiani, quasi uncti: Extra. de sacra unctione: cum venisset. Circa instructionem populi duo sunt necessaria: scilicet doctrina, et vita pura; ut doceat populum verbo et opere, aedificet exemplo. Debet enim frequenter exponere verba sacrae Scripturae, idest sanctorum patrum exempla, prout juxta congruitatem temporis et moris viderit expedire ad cognitionem veritatis; et per exempla suae conversationis et vitae aedificare auditores, et adprobare quod dicit in cordibus auditorum ad amorem et affectionem veritatis: ad quod designandum in Exodo vestimentis sacerdotis tintinnabula inserta leguntur, ut audiantur sonitus, quando ingrediuntur sanctuarium in conspectu domini, ut non moriatur, quia contra se iram judicis caelestis erigit, nisi vita sacerdotis simul cum linguae sonitu uniformiter clamitet: modumque teneat in praedicando, ut juxta capacitatem audientium praedicet utilia et intelligibilia, non alta quae non possunt intelligi, vel quae aliquo errore vulnerent conscientias audientium: neque superflua, quae fastidium generant aut taedium in animas auditorum, 43 distinct.: sit rector: non enim sufficit vita bona sine doctrina. Si enim sacerdos ex ignorantia vel negligentia non praedicet populo suo veritatem, nec exponat eis viam salutis, reus erit apud Deum animarum illarum quae sub ipso perierunt ex defectu doctrinae, 43 distinct.: fessus, et 50 distinct.: si quis diaconus. Si vero sacerdos diligenter doceat populum, et quantum in se est annuntiat eis viam salutis, et illi non acquiescentes ei pereant, sacerdos sine culpa erit in die judicii apud Deum, et illi soli remansuri sunt in poenis, ut 47 distinct. cap. ult. Aliter autem quantumcumque sacerdos sit bonae vitae, non sufficit ei ad salutem, si curam habeat animarum: ex sola enim negligentia quam habet ad subditos, damnaretur, ut 40 distinct.: sic propterea. Heli sacerdos in se sanctus fuit, sed quia filios non erudivit in omni disciplina et correctione, superius cecidit, et mortuus est, ut Extra. de Simon.: licet Heli in principio. Nec iterum sufficit doctrina sine vita. Si enim sacerdos malae vitae sit, perdit fructum doctrinae: quia cum ipse sit criminosus, non habet frontem corripiendi criminosum, ut 25 distinct. cap. ult. Laici enim de facili corrumpuntur per exempla malae vitae sacerdotis, et ex hoc contemnunt verbum Dei et sacrificium, et ex pravis exemplis sacerdotis pejores fiunt, ut 50 distinct.: de his vero. Cujus enim vita despicitur, restat ut ejus praedicatio contemnatur, ut in qu. quarta idem testatur. Tot enim sacerdotes digni sunt mortibus, quot ad subditos perditionis exempla transmittunt, ut 11 quaest. 4: praecipue. Sacerdos autem qui nec habet regimen in se nec rationem, nec delicta detersit, nec filiorum crimen correxit, canis impudicus dicendus est magis quam episcopus: 2, quaest. 4: qui nec. Sic ergo patet, quod sacerdos debet utrumque habere, scilicet puritatem vitae, et doctrinam, quantumcumque sit hoc difficile. Nam, ut dicit Augustinus: *nihil in hac vita, et maxime in hoc tempore difficilius officio episcopi vel presbyteri, si perfunctorie vel adulatorie res agatur; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militent, quo noster imperator jubet*, ut 40 distinct.: ante omnia. Dominus noster Jesus Christus, qui est fons omnium bonorum, de cujus plenitudine omnes accipimus, tales faciat sacerdotes nostris temporibus, quales descripti sunt, qui cum patre et filio et spiritu sancto vivunt et regnant per infinita saecula saeculorum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De sacramento Eucharistiae

Disputatio Sacramenti a Raphaele Sanzio depicta (Vaticanum)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[91152] De sacramento Eucharistiae, cap. 1 *Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator dominus, escam dedit timentibus se.* Esca ista, de qua loquitur hic Psalmus 110, non inconvenienter intelligitur esca sacramentalis, panis scilicet vivus, qui de caelo descendit, quem cum timore et reverentia sumunt quotidie in sancta Ecclesia servi Dei: de quo pane et esca dicitur Sap. 16: *Angelorum esca nutrivisti populum tuum, paratum panem de caelo praestitisti eis sine labore, omne delectamentum in se habentem, et omnem saporem suavitatis.* Iste est panis, de quo dicitur Joan. 6: *ego sum panis qui de caelo descendi: si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum.* In praeparatione et in dispositione et ordinatione istius benedicti panis, scilicet sacramenti Eucharistiae, Deus tot et tanta mirabilia inclusit, quod in ipso videtur quasi omnium mirabilium quae ab initio mundi fecit memoriam renovasse. Et idcirco dicit propheta in praedicto versu: *memoriam fecit mirabilium suorum* etc.: quando scilicet escam pretiosam istud pretiosum sacramentum et gloriosum suis discipulis dedit. Ad intelligendum autem excellentiam et celsitudinem dignitatis istius sacramenti mirifici, notandum est quod quamvis omnia sacramenta Ecclesiae virtutem habeant et effectum per fidem passionis Christi, et ex fide et per fidem prosint solum fidelibus ad salutem, hoc tamen specialiter et specialissime dicitur sacramentum fidei. Unde in canone vocatur mysterium fidei, idest secretum sacratissimum soli fidei manifestum: quia tot et tanta sunt ibi supra et praeter, et etiam contra rationem naturalem, quae nisi per fidem tenerentur et crederentur, nunquam intelligerentur. Et ideo bene dicitur Isa. 6, secundum aliam translationem: *nisi credideritis, non intelligetis.* Et apostolus ad Hebr. 11: *credere oportet accedentem ad Deum quod est, et quia inquirentibus eum remunerator sit.* Credentes igitur intelligunt, quia sicut dicit apostolus, *fides adsit, et nulla quaestio remanebit.* Hoc autem non est sic accipiendum, quod credentes per fidem, per rationem intelligant quicquid credunt: quia si sic esset, evacuaretur meritum fidei, secundum dictum Gregorii: *fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum.* Intelligere autem dicuntur credentes, quia innitentes potentiae et summae veritati increatae, sciunt et supponunt certissime verum esse quidquid a dicta veritate procedit; et quamquam per naturalem rationem modum ipsius veritatis non comprehendant, non ideo minus credunt quod suggerit fides esse verum; quia clarissime hoc intelligunt attestari excellentiae et majestati et immensitati ipsius primae veritatis ut nec in se nec in suis principalibus effectibus comprehendi possit ab angustia et imbecillitate ipsius intellectus humani; de quo dicitur 2 Metaph., quia sicut se habet oculus noctuae ad radios solis, sic intellectus noster ad manifestissima naturae. Unde sicut non est defectus ex parte lucis solaris, quod a noctua clare videri non possit, sed hoc accidit ex parte debilitatis oculi ipsius noctuae: ita etiam contingit in nobis, quod intellectus noster non est proportionatus immensitati lucis divinae; ideo multa sunt quae nequimus comprehendere ratione. Propterea clamat apostolus ad Rom. 11: *o altitudo divitiarum* et cetera. Quamvis autem comprehendere nequeamus, quod nihilominus comprehendere possumus, quoquomodo, idest ex parte cognoscimus, non in toto, quia per speculum nunc videmus in aenigmate. Inde est, quod fidei mysteria per auctoritates sacrae Scripturae, cui fides Catholica

innititur, plene probari possunt atque perfecte: sed per rationes demonstrativas omnino nequeunt omnia probari, quamvis forte omnia possunt demonstrari: quia si hoc esset, fides nostra jam non fides, sed scientia vocaretur. Et sicut supra dictum est, meritum nostrum, quod principaliter in fide consistit, omnino tolleretur: nec jam utique posset dici alicui Christiano, fides tua salvum te fecit. Verum est autem quod omnes errores infidelium non solum per sacram Scripturam, sed etiam per rationes possunt elidi, et multae etiam suasiones bene per rationem naturalem inveniuntur, quibus intellectus fidelium jam credentium adjuvatur et confortatur ad veritatem clarius et obnixius amplectendam. Ut igitur ad propositum veniamus, intendimus ostendere aliqua mirabilia, et etiam miracula maxima pro sacrosancto Eucharistiae sacramento, et subjungere aliquas rationes, exempla mirabilia, et quodammodo illis similia in Scriptura, et etiam in natura, per ea quae fidei rationabiliter non incredibilia esse videntur. Praedicta vero mirabilia et miracula secundum ordinem praedicamentorum intendimus distinguere, ut melius et apertius capiantur. Et primo de praedicamento substantiae ut priore et fundamento omnium praedicamentorum.

Caput 2

[91153] De sacramento Eucharistiae, cap. 2 Primo igitur est incipiendum respectu praedicamenti substantiae. Ubi sciendum est, quod fides Ecclesiae sanctae credit circa sacramentum Eucharistiae substantiam panis converti in substantiam carnis, et substantiam vini in substantiam sanguinis Christi ex vi sacramenti, et per concomitantiam sub utraque specie esse totum, idest animam et corpus et divinitatem ipsius: et ista transubstantiatio, idest conversio panis in corpus Christi, sive in carnem, fit in instanti finitionis et complexionis illorum verborum Christi, scilicet, *hoc est enim corpus meum*, dummodo iste qui profert, sit sacerdos, et intendat facere quod facit Ecclesia, et praedicta verba cum tali intentione proferat super materiam debitam, scilicet panis de frumento. Et idem intelligendum est de conversione vini in sanguinem, quod similiter fit in continenti completis his verbis, *hic est enim calix* et cetera. Et istud potest accipi penes praedicamentum substantiae: unde ista conversio proprie transubstantiatio appellatur. Quamvis autem istud sit summum miraculum, et solius divinae virtutis, scilicet facere in continenti talem, tantam et tam ineffabilem conversionem, et substantiarum mutationem; nihilominus hoc non apparebit impossibile, si consideremus aliqua similia in Scriptura, et aliqua similia in natura. Uxor enim Lot, quia retrospexit contra mandatum Dei, subito conversa est in statuam salis, ut habetur Gen. 19. Virga etiam Moysi conversa est in colubrum, et postea in virgam. Exod. 4. Et Diabolus dicebat Christo sciens divinam potentiam, *dic ut lapides isti panes fiant*, Matth. 4. Non est enim multum difficile facere de lapide panem, et de pane carnem. In legenda beati Joannis Evangelistae legitur, quomodo convertit virgas ligneas in aureas, et lapides arenae in lapides pretiosos, et e converso. Et in Evangelio suo legitur quomodo Christus convertit aquam in vinum, et multa sunt talia in Scriptura. In natura quoque satis similia reperiuntur. Certum est enim quod sunt quaedam aquae, in quibus lignum convertitur in lapidem vel petram, unde optimae cotes fiunt. Videmus quoque continue quod homo

comedit panem, et in corpore suo convertitur in carnem: bibit vinum, et convertitur in sanguinem: et istud est commune hominibus et jumentis, quod eorum cibi et potus in carnem et sanguinem convertuntur. Si ergo Deus dedit talem potestatem ventri et stomacho animalis, non est mirandum si talem potestatem etiam contulit suo vicario, ut mediante verbo Dei, virtute divina, quae omnia in omnibus operatur, conversionem et mutationem efficiat supradictam. Et hanc similitudinem ponit Joannes Damascenus libro quarto cap. 5, dicens: *sicut panis et vinum transeunt per nutrimentum in carnem et sanguinem animalis, ita panis propositionis, idest qui ponitur in altari, et vinum cum aqua transeunt in corpus Christi, quod prius non erat: et ista duo, scilicet panis et vinum, non sunt duo, sed unum corpus Christi.* Et in hoc fecit Deus memoriam suorum mirabilium: quia sicut in principio creavit Deus caelum et terram et omnia quae in eis sunt solo verbo suo: secundum illud Gen. 1: *fiat lux* etc. et sicut fecit de omnibus et singulis creaturis ab initio creatis, secundum quod Psalmista dicit Psal. 32: *verbo domini caeli firmati sunt*, sic facit Deus in Eucharistiae sacramento: quia secundum Augustinum, *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*: et hoc est quod dicit auctor: *si tanta virtus est in sermone domini, ut inciperent esse quae non erant; quanto magis operatur ut sint quae erant, et in aliud commutentur?* De hoc etiam dicit Ambrosius: *si tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de caelo descendere faceret; non valebit tantum sermo Christi, ut substantias mutet?* Et Joan. Damascenus ubi supra: *si sermo Dei vivus est et activus, qui dixit, fiat lux, et facta est lux, verbo cujus caeli firmati sunt, et omnis decor eorum, qui ex purissimo sanguine beatae virginis se hominem fecit, non potest panem et vinum corpus et sanguinem suum facere?* Non debet ergo incongruum apparere, si verbum divinum a sacerdote prolatum accipiat eamdem virtutem, et etiam majorem a Deo, quam accipiat natura, idest vis insita rebus, per quam in animali cibus et potus in carnem et sanguinem convertuntur. Quod etiam in humanis videmus, quod verbum humanum est majoris potentiae et virtutis quam sit proferens ipsum verbum. Verbum enim Papae per suum nuntium promulgatum, facit omnes praelatos Ecclesiae in unum Concilium convenire, quos sine verbo ipse Papa non potest aliquo modo seu potentia congregare. Et etiam verbum imperatoris vel regis citissime facit exercitum congregari: et quilibet dominus plus efficit circa subditos suos verbo, quam possit efficere virtute propria sine verbo. Et idcirco non debet quispiam inconveniens judicare, si Deus verbo suo per suos nuntios sacros sacerdotes prolato contulit eamdem efficaciam et virtutem, etiam ampliorem quam praestiterit naturae corporali, per quam videmus tot et tanta illic similia provenire: ideo scriptum est in Psalm. 28: *vox domini in virtute, vox domini in magnificentia.* Et haec de ista ineffabili transubstantiatione sufficiunt quo ad praedicamentum substantiae.

Caput 3

[91154] De sacramento Eucharistiae, cap. 3 Secundo, respectu praedicamenti quantitatis, credit sancta mater Ecclesia et fides Catholica sub illa parva hostia contineri et esse veraciter totum corpus Christi ita magnum et ita perfectum sicut fuit in cruce, et ita magnum sicut in die Paschae

resurrexit: et hoc est summum mirabile. Cum omne corpus sit in loco, et commensuretur locatum loco, et sub tam parvae hostiae quantitate integrum corpus Christi continetur. Sed in hoc facit Deus memoriam suorum mirabilium, quae prius fecit de seipso et in seipso. Primo in nativitate sua, quando exivit per portam clausam, ea semper clausa manente, secundum testimonium Ezechielis prophetae. Fuit enim beata et gloriosa mater virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum, quia semper constitit incorrupta, et penitus illibata. Idem miraculum fecit in sua resurrectione, quia resurrexit, et exivit de monumento omnino existente clauso. Idem etiam miraculum fuit, quando pluries ad discipulos januis clausis introivit. Quae omnia haec mirabilia si discutiantur, sunt similia miraculo supradicto hujus sacramenti venerabilis. Ad cujus intelligentiam debemus intendere, quod corpus Christi non est sub hostia naturaliter, sed sacramentaliter; et ideo non est ibi ut locatum in loco, nec sub dimensionibus propriis, sed sub dimensionibus quae prius fuerunt, scilicet panis et vini. Et ideo cum substantia de se, in quantum substantia, locum non occupet nec requirat nisi in quantum est sub dimensionibus quantitatis, sequitur ex hoc quod corpus Christi sub sacramento non requirat vel occupet plus locum vel de loco, quam dimensiones panis, sub quibus velatur et tegitur, occupant et requirunt: et hoc in sequentibus plenius disseretur. In hoc etiam possumus videre aliqua similia in natura. Anima enim nostra, sicut dicit Augustinus, est tota in toto corpore, et in qualibet parte corporis; et ita magna in solo digito, sicut in toto corpore; et ita magna in corpore infantis, sicut in corpore gigantis: quia propter corporis augmentum et diminutionem, seu alicujus membri truncationem, ipsa anima non minuitur vel augetur: et tamen est tota in toto, et tota in qualibet ejus parte, nec exceditur nec excedit. Si homo non potest perfecte hoc intelligere de seipso et in seipso, quod tamen tam philosophi infideles quam etiam doctores Catholici verum esse indubitanter affirmant, non est mirum si hoc perfecte non potest intelligi in hoc dignissimo sacramento. Item tam longa est longitudo turris sicut ipsa turris, et tam lata quam lata est latitudo, et grossities ita grossa: sed species et figura turris tota comprehenditur in oculo et recipitur, qui est parvus: quia si non esset illa species longitudinis in oculo, non posset homo per aspectum de ipsa longitudine judicare, quod tamen patet esse falsum, quia solo visu et aspectu potest fieri multoties vera comparatio et aestimatio de mensura. Et ita potest dici de uno monte, et de sole et luna et sphaera caeli, et de omnibus talibus, quorum magnitudo cum sit quasi immensa, nihilominus capitur ab oculo ita parvo. Si ergo hoc est mirabile et est certum, non est incredibile corpus Christi posse contineri sub hostia tam parva, quamvis hoc perfecte intelligere nequeamus. Et sicut dictum est de oculo, ita potest dici de speculo, in quo videt quilibet manifeste, quod in parvo speculo apparet maxima civitas, et imago maximi hominis, et montis, et caeli. Dic ergo mihi, quomodo potest hoc esse? Et ego dicam tibi quomodo in dominico sacramento est illud. Deus enim voluit in utroque ita esse.

Caput 4

[91155] De sacramento Eucharistiae, cap. 4 Tertio, respectu praedicamenti qualitatis, debemus

credere, quod quamvis hostiae sint figurae rotundae, et habeant albedinem et saporem panis, illa tamen accidentia non afficiunt corpus Christi, quia non est ita rotundum, nec ita album, nec insunt aut inhaerent ei illa accidentia hostiae quae apparent, species sub esse sacramentali est verum corpus Christi gloriosum. Et quamvis non appareat nobis sensibiliter tale, non tamen debemus propter hoc minus credere ita esse. In hoc igitur fecit nobis Deus memoriam mirabilium suorum similium praecedentium in Scriptura. Sicut enim nobis narrant Evangelistae, Christus adhuc existens mortalis secundum corpus, ostendit se in monte in habitu glorioso, Petro, Jacobo et Joanni, et tamen corpus suum nondum erat glorificatum, sed gloriosum. Item quando jam post resurrectionem suam corpus suum erat veraciter gloriosum, nunquam amplius habitum gloriae dimissurum, nihilominus peregrinis euntibus in Emaus se ostendit sub habitu peregrini, et Magdalenae sub habitu hortulani. Sicut igitur rationabilibus causis talem tunc et taliter se ostendit, et non sub habitu glorioso quem gestabat; sic etiam in Eucharistia. Rationes vero et causas, quia satis notae sunt, omitto causa brevitatis. In naturalibus etiam similia videmus. Multa enim apparent aliter quam sint. Sol enim apparet quasi cubitalis rotunditatis, quamvis ultra modum quantitatem seu rotunditatem illam excedit. Aliquando etiam apparet rubeus vel sanguineus aut pallidus aut etiam alterius qualitatis, quamvis in se nullo modo recipiat peregrinas impressiones. Item baculus apparet curvus seu fractus in aqua currente, quamvis in veritate sit integer et rectus. Item multis tam infirmis quam sanis, est aliqua palati et linguae passio, quandoque dulcia videntur amara, et multis e contrario. Non est ergo insolitum, si in sacramento supradicto sit aliud in veritate, et aliud videatur. Nec tamen in hoc falsitas est ulla; quia illa accidentia quae apparent ibi, quamquam ut praedictum est, velent et tegant, non afficiunt corpus Christi. Illa enim accidentia quae prius inerant substantiae panis, post consecrationem non insunt corpori Christi, sed sunt ibi sine subjecto alicujus substantiae: unde in hoc est miraculum, et praeter ordinem naturalem, quod quantitas quae prius erat in substantia seu in materia panis, post sacramenti consecrationem remanet absque substantia: alia vero accidentia quae ipsi pani inerant mediante quantitate, modo insunt quantitati sicut prius. Unde et dimensiones et albedo et sapor et figura, et alia similia accidentia, sunt ibi sine primo subjecto, idest sine substantia, sed non sunt sine subjecto proximo, quia modo ipsi quantitati sicut prius insunt. Et quamvis hoc miraculum sit, et supra naturam; non tamen est contra intellectum: quia dicit beatus Hilarius: *Deus potest dividere per effectum quicquid possumus per intellectum.* Item si malefici possunt res aliter et aliud quam sunt, utputa de festuca trabem vel serpentem per sua mendosa praestigia facere apparere, non est mirandum seu discredendum, si Deus per sua vera miracula, faciat talia et majora non ad delusionem vel deceptionem hominum, sed ad salutem. Status enim sub quo sumus, hoc requirit: sub fide enim modo vivimus et ambulamus per fidem. *Fides autem*, secundum Augustinum *est credere quod non vides.* Et secundum apostolum ad Hebr. 12: *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Sacramentorum etiam natura hoc requirit, ut videlicet, quia sua signa aliud intus contineant vel significent, et aliud exterius videantur; sicuti circulus quidem lignum est, significat tamen vinum: et sicut dicit Hugo de s. Victore: *sacramentum est materiale elementum extrinsecus oculis propositum, ex institutione significans, ex similitudine repraesentans, ex sanctificatione gratiam invisibilem continens.* Est ergo conveniens fidei nostrae et dignitati ipsius sacramenti, quod aliud sit, et aliud significare videatur.

Caput 5

[91156] De sacramento Eucharistiae, cap. 5 Quarto, respectu praedicamenti relationis credit fides nostra et sancta Ecclesia Catholica, quod verbis consecrationis unica voce potest consecrari una hostia vel plures in numero quantocumque. Quamvis enim secundum virtutem naturae omnium natura constantium sit ratio et terminus magnitudinis et augmenti, secundum quod ait philosophus in Lib. de anima; in hoc tamen sacramento quia non natura, sed Dei potentia operatur, non est limitata ad aliquam certam materiae quantitatem, sed unico solo verbo et actu potest consecrari totus panis triticeus de mundo, et totum vinum, dummodo sacerdos illa praesentialiter et visibiliter ante faciem suam haberet, ita quod posset vere tamquam praesentia demonstrare. Verum est tamen, quod aliqui doctores summi et maximi scripserunt et docuerunt, quod si sacerdos intendens consecrare, iret per omnes plateas ubi panis venditur, et per omnia cellaria ubi vina venduntur, et proferret verba consecrationis super panem et super vinum, etiam si in hoc nulla esset necessitas vel utilitas, sed solum hoc faceret in ludibrium et in opprobrium Jesu Christi, nihilominus totum vere esset consecratum, eo quod ibi concurrunt quatuor necessaria in quolibet sacramento: scilicet debitus minister, debita materia, debita forma verborum, et intentio consecrantis. Alii autem dicunt, quod in tali casu talis sacerdos minime consecraret: quia non solum in sacramentis requiritur vel est necessaria intentio ministrantis, ut scilicet intendat facere quod Ecclesia intendit vel facit, sed etiam intentio sacramentum instituentis, idest Christi, qui non intendit quod ad talem usum tanto talique ludibrio celebretur aut conficiatur tam nobile sacramentum. Quaecumque autem de his opinio teneatur, in hoc tamen concordant quantum ad potentiam et respectum Dei et sacerdotis: quia panis iste sive sit modicus, sive multus, unico verbo convertitur in corpus Christi, et quod nequaquam in minori minus et majori majus, sed par et pariter in utroque. Cujus memoriale miraculum et exemplum habemus in sancta Scriptura de manna, quod corpus Christi figurabat, de quo legitur Exod. 16: *et collegerunt alii plus alii minus, et mensi sunt ad mensuram gomor: nec qui plus collegerat, habuit amplius: nec qui minus paraverat, reperit minus; sed singuli juxta illud quod edere poterant, congregaverunt.*

Caput 6

[91157] De sacramento Eucharistiae, cap. 6 Quinto respectu praedicamenti actionis credit fides Catholica, quod corpus Christi est cibus mentis non ventris, animae non corporis. Unde in hoc concurrunt duo mirabilia contra usum naturae: videlicet, quod accidentia sine corpore et sine subjecto nutriunt vere corpus, et corpus verum nutrit et reficit spiritum. Constat enim quod si homo multum poneret in sacrificio de pane, et multum de vino, post conversionem panis et vini in corpus et sanguinem Christi, illa accidentia sumpta ab homine ipsum alterarent et nutrirent, ac si substantia panis et vini ibi veraciter esset. Corpus autem Christi nutrit et reficit animam, quia ad hoc

est istud sacramentum specialiter institutum. Deus autem instituit unum quod nos in esse gratiae generaret, ut Baptismum; et aliud per quod nos in gratia regenerationis roboraret, ut sacramentum confirmationis; et tertium per quod roboratos nutriret in gratia et augmentaret, ut sacramentum Eucharistiae. Sicut enim in corpore humano calor naturalis consumeret humidum radicale, nisi potus et cibus extrinsecus sumeretur, et per cibum extrinsecus sumptum conservatur naturae necessarium, et deperditum restauratur, quia aliter vita in homine non duraret; ita spiritualiter ad vitae gratiam conservandam et augmentandam cibus spiritualis necessarius existit nobis. Aestus enim vitiorum et concupiscentiae carnalis, et distractionis, et gravamina mundi, et infestationes spirituum malignorum ita agunt quotidie contra humorem nostrae devotionis, et ita impugnant animam nostram, quod ipse debilitaretur et deficeret, nisi istud benedictum viaticum sumeret, et cibum acciperet spiritualem. Corpus autem Christi propter excellentiam sanctitatis et puritatis, et propter unitatem divinitatis ita est spirituale, quod in ipso perfectissime concurrunt et conveniunt ratio cibi propter corporalitatem, et ratio spiritus propter sanctitatem et puritatem, et unitam divinitatem. Et ideo placuit Deo per talem cibum corporalem reducere hominem ad spiritualem, pristinam et primariam puritatem, et finalem sanctitatem, ut morbo peccati tribueret medicinam congruentem. Homo enim cedit a vita beata per cibum corporalem a Deo vetitum et ab homine usurpatum Diabolo suggerente; et ideo conveniens existit, ut similia similibus, et contraria contrariis curarentur: quod scilicet homo reduceretur ad vitam a qua ceciderat per cibum similiter corporalem a Deo praestitum, et ab homine sumptum, ipso Dei filio ministrante et imperante. De effectu autem hujus cibi et de actione dicit beatus Bernardus: *corpus Christi aegrotis est medicina, peregrinantibus diaeta, debiles confortat, valentes delectat, languores sanat, sanitatem servat, fit homo mansuetior, ad correptionem patientior, ad laborem ferventior, ardentior ad amorem, sagacior ad cautelam, pronior ad obedientiam, devotior ad gratiarum actionem.* Hujus autem exemplum habemus memoriale in Scriptura 3 Reg. 19. Ubi dicitur, quod Angelus domini ministraverat Eliae subcinericium panem, de quo comedit Elias, et ambulavit in fortitudine illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus et cetera. Si bene attendatur illa historia, Elias timore Jezabel tunc fugiebat, et erat debilitatus et confractus corde ita quod petivit animae suae ut moreretur; sed postquam de illo bis comedit, scilicet sacramentaliter et realiter, seu spiritualiter: vel bis comedit, quia sacramentum istud bis sumitur, dum sub duplici specie consecratur; effectus autem est fortis, ita quod in fortitudine illius ambulavit quadraginta diebus et quadraginta noctibus, idest toto tempore hujus saeculi, quod per quadragenarium numerum designatur, et pervenit in hujusmodi cibi fortitudine usque ad montem Dei Oreb. In natura quoque satis simile est, quod cibus pure corporalis non solum nutrit et confortat corpus, sed etiam animam ipsam alterat et delectat corpore mediante: propter quod in Psalm. 103, dicitur: *panis cor hominis confirmet et vinum* et cetera. Oleo autem, idest sancti spiritus gratia, quae in isto cibo confertur, tota facies hominis exhilaratur. Item est aliud mirabile in isto sacramento respiciens praedicamentum actionis: quod quamvis sit cibus salutis et vitae, cibus angelicus et divinus, nihilominus indigne sumentibus cibus judicii et mortis est: quia secundum apostolum, 1 ad Corinth. 11: *qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit* etc. et de hoc habemus exemplum memoriale in sacra Scriptura Joan. 13, ubi dicitur de Juda proditore, quod *post bucellam panis introivit in eum Satanas.* Hoc etiam fuit figuratum 1

Paralip. 26, ubi dicitur, quod Ozias rex percussus est lepra, quia sacrificium obtulit quod sibi non licebat, et Oza fuit a Deo percussus et occisus, quod indigne fuit ausus contingere arcam Dei, ut habetur secundi regum octavo. Exemplum hujus habemus quotidie in natura, videlicet quod homini febricitanti multoties panis et vinum est causa mortis; quae sanis proficiunt ad salutem. Fructus autem arboris quem Adam et Eva sumpserunt, omnino in se sanus et bonus erat, et tamen propter inobedientiam sumentibus fuit causa mortis; ita de sacramento Eucharistiae dici potest. Sicut enim cibus seu medicina corporalis mortuis nullo modo prosunt, et omnino ille insanus reputaretur, qui homini mortuo daret cibum, aut aliquam medicinam; ita ad ipsius gratiae conservationem similiter augendam prodesset quidem infirmis, idest, tentatis, aut peccatis venialibus infirmatis, et his qui ex mortalibus resurgentes sunt adhuc debiles et infirmi: mortuis autem in peccato mortali actu vel proposito existentibus, nullo modo prodest, imo potius obest: et talis sumptio vere non medicina, sed insania judicanda est: et taliter sumentibus accidunt multa mala, quae David propheta enumerat in Psal. 68, dicens: *fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum, et in retributiones, et in scandalum. Obscurentur oculi eorum ne videant, et dorsum eorum semper incurva. Fiat habitatio eorum deserta, et in tabernaculis eorum non sit qui inhabitet. Effunde super eos iram tuam, et furor irae tuae comprehendat eos. Quoniam quem tu percussisti, persecuti sunt, et super dolorem vulnerum meorum addiderunt. Appone iniquitatem super iniquitatem eorum, et non intrent in justitiam tuam. Deleantur de libro viventium, et cum justis non scribantur* et cetera.

Caput 7

[91158] De sacramento Eucharistiae, cap. 7 Sexto, respectu praedicamenti passionis in sacramento mirabiliter praedicatur, quod sancti patres ordinaverunt in tres partes hostiam frangi consecratam, ad significandum spiritualiter triplicem fracturam seu lacerationem et vulnerationem factam in corpore Christi in cruce; scilicet pedibus, manibus et latere. Vel propter tres status Christi, scilicet qui fuit aliquando mortalis, aliquando mortuus, aliquando immortalis. Vel propter tres naturas vel substantias in una persona, scilicet divinitatis, animae et corporis. Vel etiam propter fidem et testimonium beatissimae Trinitatis, idest trium personarum in unius essentiae unitate. Quamvis enim sic frangatur hostia illa in tres partes, si etiam plures essent sive pauciores, nihilominus tamen corpus Christi remanet integrum et illaesum, quia illa fractura non afficit nec attingit ipsum corpus Christi, sed est tantum in quantitate extensiva, sub qua ante conversionem fuit panis, et quae post consecrationem corpus Christi velabat. Et tamen in confessione Berengarii, et in quibusdam dictis sanctorum, corpus Christi dicitur atteri et frangi dentibus, videlicet quia illa quantitas vere frangitur et vere dentibus atteritur, sub qua est in omni parte et post fracturam veraciter et substantialiter corpus Christi. Exemplum autem hujus memoriale, seu figura habetur Gen. 22. Abraham enim volente immolare filium, ligato et posito super altare filio suo Isaac, non Isaac, sed aries immolatur: quia Christus in ara crucis clavis perforatus, aries, idest caro ejus per sacrificium passionis immolatur; sed filius Abrahae, idest Christus, in quantum dominus, illaesus et impassibilis

perseverat. Eo quoque modo in fractione hostiae nec frangitur ipsa substantia corporis, nec ipsum corpus, sed tantum quantitas dimensiva, quae ante consecrationem inerat ipsi pani. In natura quoque habemus exemplum in speculo, quod si frangitur, non ibi frangitur imago vel species quae in speculo relucebat, sed in qualibet parte fracti speculi adhuc resultat imago, sicut de corpore Christi superius ostensum est. Simile quodammodo est in animalibus annulosis, in quibus integra est una sola anima sensibilis, sed si dividantur, tot per divisionem sunt animae quot partes, sicut docet philosophus 2 de anima. In homine etiam, quod fracto vel inciso membro de corpore hominis, non propter hoc anima rationalis frangi vel incidi dicitur, sed integra et incorruptibilis perseverat. Similiter et hostia fracta vel incisa, corpus Christi, quod nunc est incorruptibile et impassibile, semper integrum permanet et illaesum; et tamen in qualibet parte sensibili dictae fracturae ipsum corpus Christi totum est perfectum, sicut in tota hostia prius erat. Quia sicut anima rationalis tota est in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte, ut dicit Augustinus; ita dicunt alii doctores, quod corpus Christi in hostia integra est totum, et sub qualibet ejus parte totum. Sicut enim sub qualibet parte sensibilis carnis salvatur tota essentia carnis, et sicut quaelibet pars panis est panis, et quaelibet pars vini est vinum, sicut et ipsum totum; ita dicunt quod quaelibet pars corporis Christi vel ipsius hostiae est totum corpus Christi, et sub qualibet parte sensibili hostiae servatur perfecte tota essentia Christi. Non tamen propter haec debet dici infinities ibi esse: quia licet continuum sit divisibile in infinitum secundum partes aliquotas, non tamen secundum partes essentiales, in quibus conservari poterit ratio speciei. Caro enim, secundum philosophum in Lib. de anima, bene potest dividi in partes ita minutas, quod in eis non remaneret ratio carnis, et panis et vinum similiter: et sub talibus partibus corpus Christi non remaneret, nisi videlicet essent partes ita sensibiles, quod in eis panis et vini ratio et essentia posset conservari. Quia tamen circa ista ultima diversae sunt opiniones, ideo ea subtilioribus quaestionibus relinquamus. Item ipsum corpus Christi veraciter sumitur et sumi potest ab impiis et peccatoribus, et ab eis saepissime tractatur indigne. Posset etiam ipsa hostia in lutum projici, vel bestiis tradi, seu ab animalibus comedi, et indigne multis aliis modis tractari. Quamvis autem talia facientes gravissime peccent, tamen corpus Christi per talia nullo modo coinquinatur, nec ullam in se efficiunt laesionem: sicut radius solis per lutum transiens exinde non inficitur, vel gladiis vulneratur, seu quomodolibet aliter. Et in hoc summae dignationis divinae pietatis, et fidei nostrae certitudo et veritas demonstratur: quia si non posset vere consecrari corpus Christi sive tangi nisi a justis hominibus, nunquam possemus in hoc mundo scire quando esset veraciter corpus Christi; sicut de aliquo homine in hoc mundo non possemus scire certitudinaliter quis esset justus vel injustus. Sicut ergo Christus corporaliter se portari permiserat a Diabolo supra pinnaculum templi, Matth. 4, et a peccatoribus crucifigi; ita et adhuc se permittit tangi, comedi et contrectari a peccatoribus immundis.

Caput 8

[91159] De sacramento Eucharistiae, cap. 8 Septimo, respectu praedicamenti quod dicitur ubi,

credit fides nostra, quod corpus Christi vere est in caelo, et vere est in terra, in quolibet altari, et in quolibet loco ubi est panis triticeus in forma debita per sacerdotem consecratus. In hoc ergo est summum miraculum, quod unum et idem corpus numero est in diversis locis: quod non solum videtur praeter et supra rationem, sed etiam contra, quia intelligibile seu possibile non videtur. Unde inter omnia mirabilia quae sunt in isto sacramento, istud videtur mirabilius et difficilius in intellectu, et ad difficultatem facit: quia dum videmus quod unum et idem secundum diversos respectus et secundum diversa potest esse in diversis locis: secundum quem modum loquitur dominus in Evangelio, quando dicit, *ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum*; et Augustinus, quasi dicat: *verius est anima ubi amat, quam ubi animat*: et beatus Bernardus de quibusdam dicit, quod *corpore sunt in choro, et corde sunt in foro*: aliud est enim esse vere, quo anima est in corpore sicut ejus perfectio et forma, et aliud est esse amoris et perfectionis, quo anima dicitur esse ubi amat: secundum quem modum loquebatur apostolus Phil. 3, dicens: *nostra conversatio in caelis est*. Hoc modo loquendi satis potest intelligi, si diceretur quod corpus Christi secundum esse naturale est in caelo, et secundum esse sacramentale est in terra. Sed quod secundum unum et idem esse idem corpus numero sit in diversis locis, hoc videtur impossibile omnino communi legi naturae. Et tamen nos credimus et dicimus, quod corpus Christi secundum esse sacramentale est in pluribus et diversis locis, ubicumque scilicet est panis debite consecratus: et hoc videtur penitus contra veri corporis rationem. Sed adhuc potest dici, quod ratio quare unum corpus non potest esse in diversis locis, est: quia naturaliter corpus quod est in aliquo loco, definitur et circumscribitur illo loco, et ei commensuratur, ita quod totum corpus superficialiter toti loco, et partes corporis partibus loci commensurantur, ita quod singulae partes locati, singulis partibus loci assignantur: et hoc modo corpus Christi est in pixide vel in hostia. Non tamen est ibi localiter eo modo quo supra dictum est, idest secundum conditionem et commensurationem locati et loci: quoniam corpus Christi, quamvis sit in loco, non tamen est ibi sub propriis dimensionibus, nec sub propria quantitate, sed sub quantitate et dimensionibus sub quibus fuit panis. Unde in aliis corporibus quae naturaliter et communiter sunt in loco, ita est quod eorum substantia est in loco mediante propria quantitate. Unde proprie et principaliter esse in loco convenit eorum quantitati, quae loco commensuratur, sed substantiae convenit ex consequenti. Sed in corpore Christi sub sacramento est e converso; quia ipsum est in loco mediante quantitate quae prius inerat pani. Et quamvis ibi sit vera et propria quantitas corporis Christi, tamen hoc est ex substantia consequente et mediante, quae sine propria quantitate subsistere non potest. Et haec est ratio, quare potest esse in diversis locis, sicut supra de anima ostensum est: quia enim anima indivisibilis est, nec habet in se quantitatem molis, nec quantitatem extensivam; si esset in corpore sicut locatum in loco, oporteret quod esset in aliqua parte corporis indivisibiliter seu minima, et non in aliis partibus. Sed quia non est ibi sicut locatum in loco, sed sicut actus et perfectio, seu forma, et ideo est tota in toto, et tota in qualibet parte ejus; similiter dico quod Christus totus est non solum in qualibet hostia, sed etiam in qualibet parte sensibili cujuslibet hostiae: quod esse nullo modo posset, si omnino esset ibi sicut locatum in loco. Et nihilominus est ibi verissime et substantialiter totum corpus Christi immolatum in cruce, sicut verissime anima est tota in toto corpore, et in qualibet ejus parte. Non autem credo quod in Scriptura vel in natura huic aliquid bene valeat assimilari. Sed interdum consuevit poni exemplum de verbo vocali, quod ab ore loquentis unum et solum procedens, ad aures omnium audientium defertur ubicumque fuerint audientes, et nihilominus idem remanet in corde proferentis; ita corpus Christi semper manet in caelo, et tamen veraciter in altari et in ore omnis sumentis vere existit. Ad quod melius declarandum faciunt aliqui adaptationem secundum definitionem de verbo, quam ponit Augustinus 3 de Trin. Est enim sicut ibid. idem dicit, verbum cordis quod mente concipitur, et est verbum oris quod aure percipitur, et est verbum nutus quod oculo cognoscitur, et est verbum scriptum quod in charta legitur. Primum est verbum hominis ad seipsum: secundum est unius hominis ad alterum praesentem: tertium est similiter ad alium praesentem: quartum est unius hominis ad alium absentem loco vel tempore vel utroque. Et subdit ibi Augustinus, quod cogitatio hominis in corde formata, quae dicitur conceptus mentis, est verbum cordis, quod neque Graecum, neque Latinum, neque cujuscumque alterius linguae est: et addit, quod verbum, quod foris fit, idest quod foris sonat, est signum verbi quod intus latet, cui magis competit nomen verbi: nam quod ore carnis profertur, vox est verbi. Et docet ibi dictus Augustinus, quod verbum cordis assimilatur filio Dei in sinu patris, verbum autem oris vel vocis assimilatur filio incarnato: unde subdit Augustinus: *sicut ergo verbum nostrum vox quodammodo fit assumendo eam, in qua manifestatur sensibus hominum; et sicut verbum nostrum vox quidem fit, seu mutatur in vocem; ita verbum Dei factum est caro, sed absit, quod mutetur in carnem.* Secundum ergo praedicta distinguitur, quod filius Dei genitus a patre, et a patre nunquam decedens, est sicut verbum cordis in mente semper existens; sed ipse idem Dei filius carne vestitus, est sicut verbum in pelle vel charta scriptum. Ipse quoque idem est sub sacramento, sicut verbum in voce prolatum. Primo autem modo verbum, sive Dei filius est ubique, sicut ipse pater, cum quo semper est tam ipse filius quam ipse spiritus sanctus. Secundo modo verbum Dei, sive Dei filius, proprie est in caelo; ubi ad dexteram Dei patris et in unico solo loco est, ibi modo secundum esse naturale, sicut verbum in charta scriptum non potest esse nisi in uno loco, scilicet ubi est charta in qua scriptum est. Tertio modo dici potest, quod est verbum, sive filius Dei sub sacramento, videlicet in pluribus locis; ubicumque videlicet est iste panis consecratus, sicut vox est in aure omnium audientium. Et sicut unum et idem verbum habet istum triplicem actum tripliciter sic acceptum, ita per supra scriptam similitudinem dici potest de domino nostro Jesu Christo. Ista tamen similitudo non est omnino propria, sed dissimilis est in multis. Adhuc tamen a doctoribus solet una quaedam talis ratio assignari. Omne compositum sapit naturam suorum componentium, et habet quodammodo naturam mediam componentium extremorum: sicut videmus in vino aqua mixto, quia non est ita sicut aqua, nec est ita forte sicut purum vinum, sed habet quemdam vigorem medium utriusque: sic est in proposito et quodammodo dici potest: quamvis enim Christus non est dicendus compositus ex divinitate et humanitate, tamen per assumptionem humanitatis et per unionem ipsius filii Dei cum homine sunt duae naturae in una persona divina, sicut per compositionem animae et corporis sunt duae naturae, scilicet corporalis et spiritualis, in vero homine. Unde in symbolo Athanasii dicitur: *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Filius ergo Dei, in quantum purus est homo, et verus Deus, est ubique sine dubio: in quantum est caro, est solum in uno loco; sed in quantum est Deus et homo, tenet medium locum utriusque esse, scilicet in pluribus locis. Et hujus ratio quamvis posita est a doctoribus magnis, et licet verum concludat, potius tamen quaedam adaptatio, quam similitudo dici debet. Aliqui enim ponunt exemplum in luce solari, quae cum unica sit in toto mundo, ab uno, scilicet sole, procedens, in pluribus tamen locis et ubique quodammodo incorrupta est: in vitro relucet, ex quo sequitur saepe radios aliquos rubeos aut virides fieri, et ex illo colore vestiri quo depictum est vitrum per quod transeunt radii illustrantes, et tamen illi radii ab illa luce non sunt divisi, nec a sole separantur. Anselmus enim ponit simile exemplum de fonte, rivo et lacu: quia sicut filius a patre, et spiritus sanctus ab utroque, ita rivus manat a fonte, et lacus ab utroque. Et saepe accidit, quod solus rivus est quodammodo incorporatus, quando scilicet per canales plumbeos, aut lapideos, aut alterius materiae descendit: tunc enim quamvis sit eadem aqua in fonte, rivo et lacu, solus tamen rivus seu solius rivi aqua canalibus est vestita; ita licet eadem sit essentia patris et filii et spiritus sancti, tamen in solo filio ista essentia est unita corpori: et sicut ubi sunt canales, ibi est rivus velatus et absconditus sub corporeo tegumento, alibi tamen ista aqua est libera et patens; ita ubi est panis triticeus debite consecratus, ibi est filius Dei incarnatus; alibi vero ubique est in terra sine corpore, sicut est pater et spiritus, cum quibus est ubique ejusdem essentiae seu naturae. Et sicut rivus potest esse in pluribus locis conclusus canalibus, ita filius Dei potest esse in pluribus locis corpore unitus sub velamine sacramenti. Haec etiam similitudo satis grossa est et extranea, quamvis possit aliqualiter satisfacere devotioni eorum, qui non rationibus vel argumentationibus, sed solum fidei principaliter innituntur. Concludendo igitur secundum theologicam veritatem, dicimus corpus Christi verum esse simul et semel in pluribus locis et diversis, quod in Deo quidem non est impossibile, nec contra intellectum: quia licet ipsum corpus Christi, quantum est de se, sit in uno loco tantum secundum naturam corporalem; tamen quia panis, qui convertitur, est in locis pluribus, ideo necessario sequitur quod ipsum corpus sit in pluribus locis, et non per sui mutationem, sed per alterius conversionem in ipsum. Et ubicumque est iste panis sic consecratus, substantificatur in ipsam, et ab ipsa persona filii Dei: et quantum ad hoc habet quamdam similitudinem speciei, quae vere est in omnibus suis individuis ubicumque sit. Ipsum autem corpus de sui natura restringitur ad unum locum particularem. Per unionem, quam habet cum deitate, dilatatur quodammodo et extenditur quasi ad quemdam modum universalem, ut sit ubicumque suum individuum reperitur: ita enim ordinavit dominus, ut panis debite consecratus convertatur et efficiatur corpus Christi. Non debet aliquis ex his rebus assumere materiam vel occasionem calumniae vel erroris, cum protestati fuerimus suprascripta nostro proposito ita adaptari, quod in ipsorum similitudine et proprietatum comparatione multiplex dissimilitudo et improprietas invenitur. Et si forte videatur alicui istud quod dicitur de corpore Christi non esse sibi perfecte intelligibile, quomodo scilicet possit esse in diversis locis, vel aliquid aliud de praedictis, attendat illud quod dicit Joannes Damascenus: *quomodo fiet istud, dicit virgo, quia virum non cognosco? Cui respondit Angelus: spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi. Et nunc tu interrogas qualiter panis sit corpus Christi, et vinum et aqua sanguis. Dico tibi et ego: spiritus sanctus superveniet hic, et haec facit quae sunt supra naturam et supra intelligentiam. Sufficere debet tibi exemplum de beata virgine, quae per fidem quam verbis Angeli adhibuit, Dei filium concepit.*

Caput 9

[91160] De sacramento Eucharistiae, cap. 9 Octavo, respectu praedicamenti quod dicitur quando, credit fides Catholica, quod ab initio primitivae Ecclesiae usque in finem saeculi, fideles sumpserunt et sumunt quotidie corpus Christi, et tamen non est diminutum propter hoc in aliquo, nec diminuetur in aliquo, etiam si totus mundus sumeret eodem momento. Cujus ratio est, quia corpus Christi non augetur nec diminuitur per unius panis aut plurium consecrationem, et in corpus Christi conversionem: quotcumque enim panes seu hostiae consecrentur, et in corpus Christi convertantur, nunquam tamen multiplicatur ipsum corpus Christi, sed tantum unicum perseverat, et unum solummodo est et idem: quantumcumque etiam a quibuscumque hominibus comedatur, semper est unum, et in nullo diminuitur, sed semper perfectum et integrum perseverat. Cujus memoriale habemus exemplum in sacra Scriptura 3 Reg. 17, de lecytho olei et hydria farinae, de quibus comederunt Elias et vidua et ejus filius circa tres annos et plus, quae secundum naturam per unum annum eis minime suffecisset. Item memoriale exemplum habemus de quinque panibus et duobus piscibus, quos dominus Jesus multiplicavit intantum, quod tot millia hominum satiabat, et multae sportae de reliquiis sunt repletae. Non est ergo mirum si Deus conservat suum corpus, ut comestum non diminuatur nec consumatur, quia dictos panes non solum sic conservare potuit, sed etiam augmentare. Exemplum etiam horum habemus in natura; quia jam sunt sex millia annorum et ultra, quod homines triticeum panem comederunt, et semper per Dei gratiam comedent; et tamen triticum non est diminutum, sed hodie satis plus est de tritico quam fuit ab initio, quando homines triticum comedere coeperunt. Si ergo servat et multiplicat triticum et alia semina per agriculturam, nonne si vellet, posset omnia multiplicare et conservare, sicut fecit de panibus supradictis? Habemus simile exemplum de candela, quia ab una candela accensa infinitae candelae possent accendi, nec primae candelae lumen diminuetur, et omnes aliae tantumdem haberent de lumine sicut ipsa. Et per supradicta patet responsio ad blasphemiam quam consueverunt aliqui haeretici opponere, dicendo: si corpus Christi esset ita magnum sicut mons, a tot comestoribus esset longo tempore jam consumptum. Caeci et insani. Ille qui lumen unius candelae conservat absque diminutione, quamvis aliae innumerabiles candelae accendantur ab ipsa, non potest eodem modo conservare corpus suum sine aliqua diminutione, quamvis a multis quotidie comedatur? Et ista est una ratio, quare fuit ordinatum quod Missa sine candela non celebretur: ut videlicet ipsum filium Dei, qui est lumen ad revelationem gentium, repraesentaret; vel ut intelligamus veraciter corpus ejus esse ita communicabile omnibus, sicut ipsum lumen. Aliae enim rationes sunt de hoc, quas non oportet ad praesens referre.

Caput 10

[91161] De sacramento Eucharistiae, cap. 10 Nono, respectu praedicamenti quod dicitur situs, dixerunt quidam corpus Christi fore sub hostia sub eodem sicut est in caelo ad dexteram patris.

Cum enim Deus pater sit ubique, secundum illud Isai.: *caelum et terram ego impleo, dicit dominus*; ubicumque est corpus Christi, ad dexteram Dei sedet, idest quiescit in potioribus bonis. Nec obstat, ut dicunt, quod hostia saepe circumfertur, vel circumgyratur, et transvertitur multis modis: quia sicut homo in navi existens vel super equum sedens, quantumcumque moveatur vel currat navis vel equus, nihilominus tamen homo sedet et quiescit, licet anima moveatur, ita et in proposito dici potest. Ex quo enim corpus est in loco, necessario oportet ei locum aliquem designare. Et convenientius esse videtur ut attribuatur ei situs quem habet in caelo, quam alius: quia in Christo propter suam unionem Dei et hominis communicantur sibi idiomata, ita quod sicut de Christo, ita et de corpore ejus glorioso vere dici potest illud Jacobi: *apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Aliqui tamen magni doctores aliter subtilius et melius, ut videtur, docuerunt, dicentes certum situm corporis Christi sub sacramento non posse assignari: quia supra dictum est, quod illa conversio tantum est transubstantialis substantiae, et substantiae non datur situs, nisi quantum est sub naturali quantitate et dimensionibus extensivis. In sacramento autem vi conversionis non est nisi substantia corporis Christi, quamvis ex consequenti et per concomitantiam sit ibi propria quantitas, et sint ibi propriae dimensiones, et alia propria accidentia corporis Christi, sicut est ibi anima rationalis, et ipsa divinitas. Praedicta autem accidentia sunt tamen ibi mediante substantia. In aliis autem corporibus et locatis et situatis accidit e contrario: quia videlicet substantia est in loco et in situ mediante quantitate: et ideo in eis substantia et subjectum sequitur proprias dimensiones et propriam quantitatem: sed in hoc sacramento fit e contrario: ista enim conversio est tantum substantialis, et ideo transubstantiatio vocatur. Et ideo quantitas et dimensiones et alia accidentia corporis Christi comitantur et sequuntur ipsam substantiam, nec occupant plus de loco et situ quam ipsa substantia, sicut supra dictum est: manet tamen sub quantitate et dimensionibus quae ante conversionem inerant ipsi pani, quia accidentia non mutantur, quia situs substantiae non convenit, ut praedictum est: ideo non deberet in isto sacramento, scilicet corporis Christi, situs assignari. Istud autem et similia, in quibus non est aliquod periculum fidei, subtilioribus disputatoribus relinquamus.

Caput 11

[91162] De sacramento Eucharistiae, cap. 11 Decimo, respectu praedicamenti quod dicitur habitus, credit similiter fides nostra et Ecclesia Catholica, corpus Christi gloriosum veraciter esse sub sacramento, et vere in habitu gloriae ibi esse. Hunc tamen habitum corporalibus oculis non ostendit, eo quod illam visionem nobis reservat in patria, et ista ostensio gloriosa non congruit sacramento, nec fidei nostrae, cum adhuc per speculum in aenigmate ambulemus: et de hoc sufficiant quae in praedicamento qualitatis sunt ostensa. Verum est tamen quod de hoc forte secundum aliquos diceretur melius sicut dictum est in praecedenti capitulo de situ. Sicut enim secundum eos, non est ibi corpus Christi sub aliquo situ corporali, quia substantiae ut substantiae non est necesse aliquem habitum talem assignari, sic forte non est ibi sub aliquo habitu. Quid autem horum congruentius

dicatur, similiter subtilioribus disputatoribus causa brevitatis nunc relinquamus, quia sufficienter et veraciter alibi determinatum est, dummodo teneamus et firmiter credamus in hoc sacramento veraciter et essentialiter existere seu subsistere verum corpus Christi gloriosum illud idem numero quod de virgine natum est, et in cruce passum est, et quod tertia die resurrexit a mortuis, et ascendens in caelum, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De venerabili sacramento altaris

Disputatio Sacramenti a Raphaele Sanzio depicta (Vaticanum)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[91120] De sacramento altaris, cap. 1 *Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.* Prov. 9. His verbis dominus nos invitat ad salutare convivium, in quo praeparavit praetiosum cibum, scilicet corpus et sanguinem suum, juxta illud Prov. 6: *causam tuam tracta cum amico tuo, et secretum ne reveles extraneo.* Res secreta est altaris sacramentum, quasi sacrum secretum, cujus causa non infidelibus, sed fidelibus est revelanda. Nota quod causa institutionis

est triplex: scilicet memoria salvatoris, sacrificium altaris, cibus hominis. Haec tria disposuit in hoc sacramento divina sapientia contra tria vetera mala: scilicet contra oblivionem Dei, contra debitum rapinae alienae rei, contra corruptiones pomi mortiferi. Primi enim parentes in haec tria mala inciderunt serpentina fraude decepti, et per eos successores sunt depravati. De primo Eccl. 10: *initium superbiae hominis apostatare a Deo, quoniam ab eo qui fecit illum, recessit cor ejus*, scilicet per oblivionem in occupatione damnosae negotiationis cum serpente: quod saepe adhuc quibusdam stultis solet evenire. De secundo Gen. 3: *videns mulier lignum quod esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, tulit de fructu, et comedit, deditque viro suo*; et sic ambo rapinam commiserunt. Hujus rapinae similitudinem faciunt, qui in usu creaturarum et rerum per aliam justitiae mensuram excedunt. De tertio Gen. 3: *de ligno scientiae boni et mali ne comedas. In quacumque enim die comederis ex eo, morte morieris*: et in bono immortalitatis corporis. Psalm. 13: *corrupti sunt, et abominabiles facti sunt.* Sic qui peccati venenum in usum sumunt, animas occidunt et corrumpunt. Igitur contra triplex vetus malum institutum est hoc sacramentum. Luc. 22: *accipite et comedite, hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur: hoc facite in meam commemorationem. Hoc facite, inquit, in meam commemorationem.* Ecce prima causa, scilicet memoria salvatoris contra oblivionem. *Quod pro vobis tradetur*, idest, ut agnus Dei offerretur. Ecce secunda causa, scilicet sacrificium altaris contra rapinam. *Accipite et comedite.* Ecce tertia, scilicet cibus medicinalis contra corruptionem. Memoria ergo salvatoris contra oblivionem est prima causa, ut hoc scilicet admoniti, totam mentem et omnes sensus nostros quos a Deo avertimus et cum pravis quandoque cogitationibus et delectationibus vagari permisimus, a noxiis abstrahentes, integraliter ad Deum referamus: hinc dicit, *hoc facite in meam commemorationem.* Eusebius: *quia corpus assumptum dominus ablaturus erat ab oculis, et illaturus sideribus, necessarium erat ut die coenae sacramentum nobis sui corporis et sanguinis consecraret, ut offerretur jugiter per mysterium, quod offerebatur semel in pretium: et perennis victima viveret in memoria, et semper praesens esset in gratia.* Nota, ad habendam semper memoriam salvatoris cogunt nos tria argumenta suae caritatis: scilicet remissio peccatorum, redemptio impignoratorum, continuatio beneficiorum. De primo Isa. 43: *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum non recordabor, reduc me in memoriam.* De secundo, Eccl. 29: *gratiam fidejussoris tui ne obliviscaris*, quin scilicet eum pro ea diligas, et quin orationibus et bonis operibus debitum ei reddas. Cant. 5: *aperi mihi soror mea, amica mea, quia caput meum plenum est rore, et cincinni mei guttis noctium. Aperi mihi*, idest suscipe me in mentem tuam in memoriam et dilectionem, *quia caput meum*, scilicet divinitas, *plenum est rore*, idest, misericordia ad dimittendum peccata, *et cincinni mei*, idest, humanitas, *guttis noctium*, idest, effusione sudoris lachrymarum, et sanguinis passionum, ad redimendum hereditatem tuam pro satisfactione peccatorum tuorum impignoratam. De tertio Deuter. 8: *observa, et cave ne quando obliviscaris domini Dei tui, et negligas mandata ejus; ne postquam comederis et biberis, et satiatus fueris, habuerisque cunctarum rerum copiam, elevetur cor tuum, et non reminiscaris domini Dei tui.* Glossa Eccles. 27: *sicut nullum momentum est quo non utitur homo Dei bonitate, ita semper debet esse in memoria praesens.* Secunda causa institutionis est sacrificium altaris contra quamdam quotidianam delictorum nostrorum rapinam: ut sicut corpus domini semel oblatum est in cruce pro debito originali, sic offeratur jugiter pro nostris quotidianis delictis in altari, et habeat in hoc Ecclesia munus ad placandum sibi Deum super omnia legis sacrificia pretiosum et acceptum. Malach. 3: *placebit domino sacrificium Juda et Jerusalem quasi regis et militiae*, idest Christi et Ecclesiae. Alexander Papa: *nihil in sacrificiis Ecclesiae majus esse potest quam corpus et sanguis Christi. Nec ulla oblatio hac potior est, sed omnes praecellit, quae pura conscientia Deo offerenda est, et pura mente sumenda.* Et sicut potior est prae ceteris, ita potius venerari debet. Ad hoc sacrificium approbandum notatur triplex ratio mutandi vetus sacrificium. Prima auctoris nostri sacrificii potentia, scilicet Christi, qui non solum ex eo quod est dominus et rex universae terrae, sed ex summi sacrificii ad eum translatione potuit et debuit suum in melius sacrificium commutare. Ps. 109: *juravit dominus, et non poenitebit eum* et cetera. Non dicit secundum ordinem Aaron, vel secundum ritum Levitarum, qui obtulerunt carnes hircorum et taurorum; sed secundum ordinem Melchisedech, qui obtulit panem et vinum, Heb. 8: *quod fuit necessarium secundum ordinem Melchisedech alium exurgere sacerdotem, et non secundum ordinem Aaron*: translato enim sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat. Manifestum est autem quod ex tribu Juda ortus est dominus, de qua secundum legem non erant sacerdotes. Secunda est debitorum nostrorum exigentia: tam magnum enim erat debitum primorum parentum ex rapinae magnitudine, ex raptoris ingratitudine, ex laesi scilicet creatoris majestate, quod non solum legis sacrificia, sed totus mundus cum omni creatura non sufficit pro satisfactione. Ad Hebr. 10: *Christus ingrediens mundum dicit, hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* Glossa: *ingrediens, idest homo factus dicit: hostiam de animalibus, et oblationem de aliis rebus noluisti, idest non placuerunt tibi: corpus autem quod prae omnibus sacrificiis est, quia sine peccato, aptasti mihi, idest aptum et idoneum dedisti mihi vivendo, quod pro omni redemptione valeat offerri.* Psal. 58: *quae non rapui, tunc exolvebam*: quando scilicet pro debitis omnium sufficiens sacrificium in cruce offerebam. Tertia ratio mutandi est ipsorum sacrificiorum legis insufficientia. Et hoc probatur a tribus quia scilicet Deo non placuerunt, quia peccata non abstulerunt, quia gratiam non contulerunt. De primo Jerem. 6: *holocausta vestra non sunt accepta, victimae vestrae non placuerunt mihi*; Oseae 6: *misericordiam volo, et non sacrificium.* De secundo, Psal. 29: *holocaustum et pro peccato non postulasti*; ad Rom. 3: *ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram Deo*; ad Heb. 10: *impossibile est sanguine hircorum et taurorum auferri peccata.* De tertio Ezechiel. 20: *dedi praecepta non bona, et judicia in quibus non vivent: praecepta non bona*, idest minus bona, et sacrificia, scilicet caeremonialia: *in quibus non vivent*, quia vitam gratiae non conferebant: ad Heb. 12: *reprobatio quoque fit praecedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem quasi propter ejus sterilitatem*, quia non conferebat gratiam. Tertia institutionis causa est cibus hominis. Cibus, inquam, medicinalis contra pomi mortiferi corruptionem, quae tam prava infusa est per primos parentes humano generi, ut esset incurabilis, nisi subveniretur medicina optima, quam posset facere prudentia Dei. Eccles. 38: *altissimus de terra*, idest carne virginis, *creavit medicinam*, et vir prudens non abhorrebit eam. Ambrosius: *corpus Christi medicina spiritualis est, quae cum reverentia degustata sibi devotos purificat.* Ad cognoscendum rationem necessitatis medicinae corporis Christi, sciendum quod serpens malignus infudit homini per venenum cibi vetiti triplicem corruptionem: in anima scilicet tenebras ignorantiae, in corpore morbum pravae concupiscentiae, et mortem utrobique. Contra hoc institutum est corporis Christi medicamentum tenebras ignorantiae illustrans, morbum concupiscentiae sanans, et mortem nostram mortificans. Propter haec tria potest comparari triplici dulci cibo et medicinali: scilicet melli propter primum, ficui propter secundum, fructui uvae propter tertium. De primo Proverb. 34: *comede fili mel, quoniam bonum est.* Mel corpus Christi dulce significat. Hoc bonum est, quia tenebras mentis illuminat. 1 Reg. 14: *vidistis, quoniam, illuminati sunt oculi mei, eo quod gustaverim paululum de melle*: Isaiae 7: *butyrum et mel manducabit omnis qui relictus fuerit, ut scilicet sciat reprobare malum, et eligere bonum.* Psal. 26: *dominus illuminatio mea* et cetera. *Accedite ad eum, et illuminamini.* De secundo Jerem. 24: *ficus, ficus bonas, bonas valde.* Ficus bis dictae dulce corpus Christi Dei et hominis significant. Hae bis bonae sunt valde, quia mentem et carnem a morbo pravae concupiscentiae sanant. 4 Reg. 20: *Isaias jussit afferri massam ficorum, quam cum posuit super ulcus regis, curatus est.* Ulcus regis est concupiscentia carnalis; massa ficorum corpus Christi continens dulcedinem multorum bonorum ad medicinam malorum desideriorum. De tertio Lucae 1: *benedictus fructus ventris tui*, corpus scilicet Christi, quod est fructus vitae valens ad destructionem Gehennae, et acquisitionem vitae aeternae. Proverb. 3: *lignum vitae est his qui apprehenderint eam, scilicet sapientiam Dei incarnatam*, hinc dicitur Oseae 13: *ero mors tua o mors*; Joan. 6: *ego sum panis vitae* et cetera. *Qui manducat meam carnem* et cetera. Item: *qui manducat me, vivet propter me.* Hilarius: *accepta carne domini et hausto sanguine, id efficitur ut nos in ipso, et ipse in nobis sit.* Haec est ergo causa vitae nostrae, quod in nobis carnalibus per carnem Christum, qui vere vita est, manentem habemus, victuri per eum ea conditione, qua vivit ipse per patrem qui in eo est.

Caput 2

[91121] De sacramento altaris, cap. 2 *Venite comedite panem* etc. *causam tuam* et cetera. Speciale. Item in memoria aeterna. *Hoc facite in meam commemorationem*, Lucae 22. Thema: item *estote parati quia qua hora* et cetera. Lucae 12. Prima causa institutionis sacramenti dominici corporis est memoria salvatoris, circa quam tria possunt quaeri. Primo, quid mali sequitur, si memoria domini fuerit relicta. Et dicendum quod triplex: scilicet amissio gratiae divinae, subjectio potestatis diabolicae, magna deformitas culpae. De primo Deuter. 32: *Deum qui te genuit, dereliquisti* et cetera. Et ait: *abscondam faciem meam, et considerabo*, idest subtraham gratiam. Ubi fons perit, rivus arescit. Isaiae 13: *eris deserta, quia oblita es Dei creatoris tui.* Eccl. 20: *oratio fatuorum effundetur.* De secundo Judic. 4: *obliti sunt Dei sui, et tradidit eos in manus Sisarae*, idest potestati Diaboli. Tobiae 6: *qui conjugia ita suscipiunt ut Deum a se et a sua mente excludant, in his habet potestatem Daemon.* De tertio ad Rom. 1: *sicut non probaverunt*, idest noluerunt Deum habere in notitia, *tradidit illos in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt.* Et, heu. Hoc saepe fit usque ad mortem. Psalm. 9: *non est Deus in conspectu ejus* et cetera. Joel 1: *computruerunt jumenta in stercore suo.* Jumenta impudica et insipientia sunt homines stulti, carnales, Deum prae oculis non habentes. Hujusmodi in stercore suo putrescere, est in luxuria et aliis peccatis vitam finire. Secundo quaeritur de quibus de nostro salvatore memoria sit habenda. Et dicendum de

tribus: de praeterito, de praesenti, de futuro. De praeterito, ut nostri redemptoris, quia propter nimiam caritatem a morte mala morte sua liberavit nos. De praesenti, ut omnium inspectoris, qui per occultam praesentiam omnia nostra semper cernit. De futuro, ut justi judicis, qui per omnipotentiam suam omne pravum incorrectum districte judicabit. De primo Thren. 3: *recordare paupertatis meae, et transgressionis*, idest maximae humiliationis, *absynthii et fellis*, idest amarae passionis. Ezechiel. 9: *signa tau super frontes virorum dolentium et gementium super cunctis abominationibus quae fiunt in civitate hac.* Tau figuram crucis habet, idest passionis Christi, quae semper est bonis in mente ferenda. De secundo Psal. 99: *scitote quoniam dominus ipse est Deus*, omnia scilicet implens, omnia videns, ubique praesens. Hinc ait: *providebam dominum in conspectu meo semper*, Psal. 5. Ecclesiastic. 39: *opera omnis carnis coram domino, et non est quicquam absconditum ab oculis ejus.* Cant. 2: *en ipse stat post parietem nostrum*, idest induitur parietem carnis nostrae: *prospiciens per cancellos*: quia licet intus degens occultus a nobis videri non possit, tamen omnia nostra videt. De tertio Isai. 30: *ecce nomen domini venit de longinquo, ardens furor ejus, et gravis ad portandum.* Ecce venit, idest attendite, quia cito veniet ad districtum judicium. Matth. 24: *vigilate* et cetera. Hieronymus: *sive comedo, sive bibo, sive aliquid aliud facio, semper intonat in auribus meis quasi tuba vehemens vox illa terribilis, surgite mortui, venite ad judicium.* De omnibus tribus simul. Psal. 110: *memoriam fecit mirabilium suorum*: quasi diceret: dominus dedit nobis escam, scilicet seipsum ad memoriam suorum mirabilium: praeteritorum, quod nos redemit: praesentium, quod omnia nostra respicit: futurorum, quod districte tandem judicabit. Tertio quaeritur quid valeat memoria nostri salvatoris. Dicendum ad tria. Primae enim rei memoria, scilicet passionis Christi, valet ad cor nostrum ejus amore inflammandum. Secundae rei, scilicet ejus continuae inspectionis, valet ad nos a peccato custodiendum. Tertiae rei, scilicet districti judicis, valet ad excitandum nos ut praeparemur contra futurum judicium. Primum facit nos bonum diligere, secundum malum odire, tertium imminens periculum praecavere. De primo Lucae 12: *ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut ardeat?* Ignem veni, idest causam amoris misi in mundum beneficio passionis, quae si pie recordata fuerit, amore magno cor accendit. Psalm. 38: *concaluit cor meum intra me* et cetera. Bernardus: *super omnia te mihi reddit amabilem, Jesu bone, calix quem bibisti, opus redemptionis meae.* Idem *quanto pro me dominus factus est vilior, tanto mihi factus est carior.* De secundo Proverb. 8: *timor domini odit malum.* Timor inquam quo mens semper Deum praesentem et omnia videntem attendit, a peccato custodit: hinc e converso Eccle. 23: *omnis homo qui transgreditur lectum suum contemnens animam suam dicens, quis me videt? Tenebrae circumdant me: non intelligit quoniam omnia videt oculus domini, et expellit a se timorem Dei.* Ezechiel. 8: *certe vidisti, fili hominis, quae seniores faciunt in tenebris. Dicunt enim, non videt dominus.* Glossa: *si dominum praesentem et omnia videntem et judicantem semper cogitaremus, aut vix aut nunquam peccaremus.* Boetius: *magna nobis indicta est necessitas bene vivendi, cum agamus omnia ante oculos judicis cuncta cernentis.* De tertio Exod. 19: *sanctifica populum, et sint parati in diem tertium: die enim tertio descendet dominus coram omni plebe*; quasi diceret, mementote, quia dominus terribilis descendet ad districtum judicium: et ideo estote parati in diem tertium. Primus dies est dies nostrae nativitatis: secundus nostrae conversationis: tertius dies mortis, vel adventus districti judicii. Luc. 12: *estote parati.* In praeparatione ad judicium debent tria notari; scilicet modus, providentia non praeparatorum poenam evadere, lucrum cum praeparatis vitam aeternam possidere. De primo Eccle. 18: *ante judicium praepara justitiam tibi*, scilicet poenitentiam agendo. Matth. 3: *poenitentiam agite. Appropinquabit enim regnum caelorum*, idest regis caelestis judicium justum. Joel 2: *magnus dies domini et terribilis valde, quis sustinebit eum?* Nunc ergo dicit dominus: *convertimini ad me* etc.: quasi diceret: apparate vos ad diem domini poenitentiam agendo, et peccata mundi non faciendo. De secundo Apoc. 18: *exite de Babylone, popule meus, et ne participes sitis delictorum ejus, et de plagis ejus non accipietis. Exite de Babylone*, idest praeparate vos ad judicium poenitentiam agendo, et peccata mundi non faciendo: et per talem providentiam evadetis ejus poenam. Luc. 12: *si sciret paterfamilias* et cetera. Glossa: *nesciente patrefamilias, domum fur perfodit; quia dum a sui custodia spiritus dormit, improvisa mors carnis habitaculum irrumpit, et animam ad supplicia trahit. Furi autem resisteret, si vigilaret, et adventum judicis occulte praevenientem praecavens, judici poenitendo occurreret; et sic utique dormientium, idest non praeparatorum poenam evaderet.* De tertio Matth. 25. Cum fatuae virgines, idest animae non paratae, irent emere ad forum Diaboli cum Eva, vel cum Dina, ubi pro modica re dant multa bona, venit sponsus, et quae paratae erant et cetera. Ecce triplex lucrum praeparationis ad judicium: scilicet possessio caelestis regni, societas amabilis sponsi, delitiae totius boni. Primum notatur ibi, *intraverunt*: secundum ibi, *cum eo*: tertium ibi, *ad nuptias.* De primo Matth. 25: *venite benedicti patris.* De secundo 1 Thessalon. 4: *semper cum domino erimus*, sine quo nulli bene, cum quo nulli male esse poterit. Joan. 17: *pater quos dedisti mihi, volo (...) ut videant claritatem quam dedisti mihi.* De tertio Isai. 66: *gaudete cum Jerusalem*, idest cum beatorum omnium pacifica et jucunda societate, *ut repleamini ab uberibus consolationis ejus.*

Caput 3

[91122] De sacramento altaris, cap. 3 *Venite comedite* et cetera. *Item causam tuam* et cetera. Thema proprium. Sacrificium Juda, quasi regis, et militiae, idest Christi et Ecclesiae. Malach. 3. Secunda causa institutionis sacramenti dominici corporis est sacrificium altaris. Circa quod sacrificium notantur tria: scilicet forma offerendi, quaestio de sacrificio legali, et excellentia nostri sacrificii. De duobus primis hic potest dici; de tertio in sequenti. Primo notatur forma: et haec est triplex. Prima in oblationum veterum praefiguratione; secunda in humanae formae veritate, tertia in panis et vini specie. Prima est synagogae commendata sub lege, secunda caritatis divinae oblata in cruce, tertia fidelis animae consecrata in mensa Ecclesiae. Prima data est in signum, secunda in pretium, tertia in solatium. De prima Levitici 4: *si omnis Israel per ignorantiam peccaverit: offerat pro peccato suo vitulum*, idest Christum; dicit Glossa: *hoc autem non erat in persona, sed in figura.* Exod. 12: *similiter agnus immaculatus, quem occidebant in Pascha, et ejus carnes edebant*, figura Christi erat, ut dicit Gregorius. De secunda forma Isaiae 53: *sicut ovis ad occisionem ductus, vulneratus est propter* et cetera. *Oblatus est, quia ipse voluit.* Hoc vere secundum formam humanam in cruce. Hebr. 10: *sanctificati sumus per oblationem corporis*

Jesu Christi semel, scilicet in cruce. De tertia Psal. 109: *tu es sacerdos in aeternum* et cetera. *Qui*, ut dicitur Gen. 14. *Obtulit panem et vinum*: sic Christus dat corpus et sanguinem suum in sacrificio altaris sub panis et vini specie. Matthaei 26: *accepit Jesus panem, et benedixit, et ait: hoc est corpus meum. Et accipiens calicem*, idest, vasculum cum vino, *gratias egit dicens, hic est sanguis meus* et cetera. Secundo notatur brevis quaestio de sacrificio legali, in qua tria fiunt. Primo contra insufficientiam quae imponitur sacrificiis legalibus, opponitur; secundo contrarietas solvitur; tertio causa illius sacrificii assignatur. Primo contra insufficientiam, quod Deo non placuerunt, et quod peccata non abstulerunt, secundum illud Jer. 6: *holocausta vestra non sunt accepta, victimae vestrae non placuerunt mihi*: et contra his similia opponitur. Levit. 4: *si peccaverit autem quis de populo terrae, offeret capram immaculatam, et adolebit eam sacerdos super altare in odorem suavitatis domini; et dimittetur ei.* Ergo videtur, quod vetus sacrificium placuerit Deo, et propter hoc peccata dimisit. Hebr. 11: *omnia pene in sanguine mundantur secundum legem, et per sanguinem animalium sacrificatorum remittuntur peccata delinquentium.* Ergo illa sacrificia Deo placuerunt, et peccata dimiserunt. Secundo horum contrarietas sic potest solvi. In sacrificio semper tria fuerunt: scilicet ipsum sacrificium, personae offerentium, peccatorum remissio. In singulis istorum duo attendebantur in sacrificio; caro, et sanguis animalis quod offerebatur. Et praeterea multo melius, scilicet res spiritualis quae ibi figurabatur, ut in agno vel vitulo Christus, in capra poenitentia, in bove vita robusta et activa, in ave sublimis et contemplativa, et sic de ceteris. Item personae offerentium duae sunt species; aliae dignae, aliae indignae. Indigni erant qui illa sacrificia tantum carnaliter attendebant. Digni autem qui ea spiritualiter attendebant, et in eis Christum figuratum, vel explicite vel implicite credebant, et secundum intellectum spiritualem vitam suam regebant. Item ibi erat remissio peccatorum: et hoc quantum ad duo: scilicet quantum ad poenam, idest quantum ad legis irregularitatem: vel quantum ad culpam, idest quantum ad conscientiae maculam. His visis, facile solvuntur quae de sacrificiis in Scripturis sacris contraria dici videntur. Revera enim illa sacrificia secundum se, scilicet opera operata, idest carnes et sanguis hircorum, nec placuerunt Deo, nec propter ea remisit culpam quantum ad culpam, idest, conscientiae maculam; sed tamen apud homines remissa reputabantur quantum ad quamdam legis poenam. Unde cum apostolus uno loco dicat, *impossibile est sanguine hircorum auferri peccata*; et in alio, *omnia pene in sanguine mundantur secundum legem*; primum intelligendum est quantum ad animae culpam; secundum quantum ad carnis poenam. Unde ad Heb. 9: *sanguis hircorum et vitulorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Glossa: *sanctificat, idest a peccato mundat, idest a poena legis, ad emundationem valent non animae, sed carnis.* Verumtamen justorum sacrificia non secundum se, ut dictum est, sed propter fidem salvatoris, quem in illis venturum, et pro redemptione mundi credebant, Deo placebant, et eis remissionem peccatorum quantum ad poenam supradictam et quantum ad culpam animae valebant. Ad Gal. 3: *ex operibus legis non justificabitur homo, nisi per fidem Jesu Christi.* Hebr. 11: *fide plurimam hostiam Abel, quam Cain obtulit domino*: plurimam, idest acceptabiliorem, et plus sibi valentem. Intellexit enim et credidit in agno, quem Deo obtulit, hostiam meliorem, idest salvatorem, quod non Cain, et ceteri indigni. Gen. 10: *respexit dominus ad Abel, et ad munera ejus.* Tertio causa institutionis legalium sacrificiorum est assignanda. Cum enim a Deo instituta sint, qui nihil sine causa facit, et tamen mutanda erant; quaeri potest causa institutionis eorum. Ad hoc breviter dicendum, quod licet per se non valuerant ad remissionem culpae, tamen multum utilia fuerunt ad doctrinam sapientiae. Data sunt quippe servis ad tempus tamquam signa rerum meliorum, et quasi parvulis tamquam characteres librorum, in quorum proprietatibus et modulis offerendi proficerent in disciplina verae fidei, ut adepta vera scientia, deficerent elementa, et collata veritate cessarent umbrae et signa. Deut. 11: *ponite verba mea in cordibus vestris, et suspendite pro signo in manibus, et scribite ea in postibus et januis. Ponite in cordibus legalia*, scilicet quantum ad moralia, quae semper sunt servanda: *suspendite ea pro signo in manibus*, quantum ad manufacta tabernacula et hujusmodi, quae pro tempore sunt tollenda: *scribite in postibus et januis* sacrificia, scilicet oves et boves quasi litteras parvulorum, in quibus multa bona sunt discenda, et praecipue: scilicet fides salvatoris, forma de moribus, spes de caelestibus. Primum poterant discere de sacrificiis ovium, secundum in sacrificio taurorum, tertium in sacrificio animalium extra castra combustorum. De primo Isaiae 53: *sicut ovis* et cetera. Cum ergo ovis offerebatur, poterant tria de vera fide discere: scilicet salvatoris innocentiam, mansuetudinem humani generis, per mortem Christi redemptionem. De secundo Daniel. 3: *in spiritu humilitatis* et cetera. Sicut in holocaustis arietum et taurorum. Cum ergo cornuta animalia in holocaustum, idest per ardorem ignis in cinerem redigenda offerebantur, poterant de bonis moribus tria discere: scilicet ut Daemonibus et vitiis resisterent, Dei et proximi amore arderent, cordis et corporis humilitatem in omnibus conservarent. De tertio Lev. 4. Hebr. 12: *quorum animalium infertur sanguis pro peccato in sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra.* Sanguis animalium significat animas justorum. Cum haec fiebant, poterant tria discere de spe obtinendae caelestis gloriae; quae sunt poenitentia viventium, salvatoris officium, bonorum suffragium. Primum discimus in illo quod corpora extra castra cremabantur; quia ibi corpora cremare, est fideles extra delitias et voluptates saeculi poenitentiam agere. Secundum in eo quod sanguis inferebatur per pontificem in sancta sanctorum; quia hoc est animas justorum post hanc vitam beneficio Christi in caelum assumi. Tertium in eo quod sanguis per pontificem in sancta delatus valuit ad remissionem peccatorum hominum vivorum: quia hoc est animas bonorum jam per Christum in caelum sublevatas intercedere pro peccatis exulum adhuc in mundo relictorum. De primo 2 Timoth.: *fidelis sermo. Nam si commortui sumus* scilicet agendo poenitentiam: *et vivemus* recipiendo vitam aeternam: *si sustinebimus, et conregnabimus.* Ad Rom. 8: *non sunt condignae passiones* et cetera. Ecce quod poenitentiam agere, et mala in hoc mundo sustinere, valet ad spem obtinendae caelestis gloriae. De secundo Joan. 14: *iterum venio, et accipiam vos ad me.* Ecce quod domini pietatis officium valet ad spem caelestium. Cant. 5, dicunt hujusmodi: *quo abiit dilectus tuus, o pulcherrima mulierum?* Respondit beata virgo: *dilectus meus descendit in hortum suum ad areolam aromatum, ut pascat in hortis, et lilia colligat*, idest, animas beatas vel castas de mundo assumat, et ad caelestia perducat. De tertio Oseae 1: *ego exaudiam caelum, et illi exaudiant terram*, idest, sanctorum precibus qui sunt in caelis, salvantur qui habitant in terris. Ecce orationes sanctorum valent ad spem caelestium. Apoc. 8: *ascendit fumus aromatum de orationibus*, scilicet de manu Angeli coram Deo, quia scilicet sancti offerunt orationes pro nobis Christo, et Christus patri suo, ut peccatorum recipiamus remissionem, et ad eorum perveniamus societatem.

Caput 4

[91123] De sacramento altaris, cap. 4 *Venite comedite* et cetera. Tertio notatur nostri sacrificii, scilicet corporis Christi excellentia, quae praecellit omnia legis sacrificia triplici ratione: scilicet honestatis, quoad saeculum: dignitatis, quoad Deum: virtutis, quoad suae bonitatis effectum. Primo excellit ratione honestatis: quod probatur a tribus: ab exteriori specie, a virginali origine, a spirituali dulcedine. Primo probatur hujusmodi honestas ab exteriori specie: quia sub nulla alia qualitate cibi posset tam munde, tam pulchre, tam honeste ministrari, sicut sub specie panis et vini. Non enim sequuntur hoc inconvenientia multa, quae sequebantur illa cruenta legis sacrificia. Prov. 14: *melior est buccella sicca cum gaudio, quam domus plena victimis cum jurgio.* Buccella sicca est sacrificium nostrum sub munda specie panis et honesta. Zachar. 9: *quid bonum et quid pulchrum ejus, nisi frumentum electorum, et vinum germinans virgines?* Secundo probatur honestas ejus, quod a nulla corruptione, sed a virginali flore sumpsit exordium. Eccl. 24: *flores mei fructus honoris* etc.: quasi diceret: flores pudicitiae et virginitatis versi sunt in fructum nobilissimae et honestissimae prolis. Augustinus: *nobilitas matris est ex deitate prolis, et nobilitas prolis ex virginitate matris.* Can. 3: *egredimini*, Glossa, *ab ignorantia infidelitatis, et videte regem, idest Jesum Christum, in diademate, idest carne, quo coronavit eum mater sua, idest honestavit in hoc quod est virgo.* Tertio probatur honestas hujus sacrificii a spirituali dulcedine pietatis, qua cunctos Christianos ad se attrahit. Ut enim dicit Tullius: *honestum est, quod sua vi nos ad se trahit et allicit, ut scilicet res virtuosa, maxime vero talis qui abundat dulcedine pietatis*: et talis res est sacramentum dominici corporis. Eccl. 49: *memoria Josiae in compositione odoris facta opus pigmentarii.* Memoria Josiae est memoriale salvatoris, vel sacrificium altaris: hoc factum est opere pigmentarii, scilicet ex pretiosis operibus divinitatis et humanitatis suae, ut suavissimo honestatis et pietatis odore ad se trahat fideles Ecclesiae. Cant. 1: *oleum effusum nomen tuum.* Hic omnes qui vere credunt, ob spem gratiae et devotionis ad hoc sacrificium videndum et adorandum ad Ecclesiam frequenter et ferventer accurrunt. Secundo excellit ratione dignitatis: quod probatur a tribus rebus pretiosissimis, ex quibus consistit; scilicet ex carne Christi mundissima, anima justissima, deitate altissima. Haec tria in agno paschali figurata sunt, in nostro sacrificio vere perfecta sunt. Exod. 12: *caput agni cum pedibus et intestinis vorabitis.* Caput agni significat deitatem, intestina animam, pedes carnem: ecce in Christo Deus, anima et corpus; propter quod dicitur, ave salus mundi, deitas integra, verus homo. Ex carne, scilicet, et anima propter tantae dignitatis excellentiam habet sacrificium nostrum prae aliis triplicem praerogativam: Deo namque secundum se acceptum est, Angelis reverendum, hominibus adorandum. Primum est propter animam justam, secundum propter carnem mundam, tertium propter divinitatem summam. De primo Malach. 3: *placebit Deo sacrificium Juda*, idest Christi justi regis. Sacrificium Juda domino placet, quia corpus Christi oblatum Deus pater approbat, in quo scilicet se maxime humiliavit usque ad mortem patri obediendo, de Diabolo triumphando, et genus humanum redimendo. Eccl. 30: *sacrificium justi acceptum est, et odor suavitatis in conspectu altissimi.* De secundo Matth. 22: *ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae.*

Leo Papa: *circa corpus domini aquilae sunt quae spiritualibus alis circumvolant: videlicet Angeli sancti, spiritus mundi, munditiam amantes, mundum corpus domini venerantes et praesentes fideles protegentes.* Gregorius: *quis fidelium dubium habere possit in ipsa hora immolationis caelos aperiri, et in illo Christi mysterio Angelorum adesse choros, summa et ima sociari?* De tertio Psalm. 95: *adorate scabellum*: et Isa. 66, dicitur: *terra autem scabellum pedum meorum.* Terra scabellum Dei significat carnem Christi, quae originaliter de terra est. Haec est nobis adoranda, quia sancta, quia Deo unita. Augustinus: sciendum quia in Christo terra, idest caro, sine impietate adoratur. Qui enim terram adorat, non terram intuetur, sed illum potius cujus scabellum est, propter quem adorat. Augustinus: dicunt haeretici, quid est quod carnem illius, quam creaturam non negas, cum divinitate adoras, et ei non minus quam divinitati deservis? Respondeo: dominicam carnem perfectam humanitatem ideo adoro, quia a divinitate suscepta, et divinitati in unitate personae unita. Si hominem separaveris a Deo, illi non credo, nec servio: velut si quis purpuram vel diadema regis per se jacens inveniat, nunquam eam adorabit. Cum vero ea rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si eam cum rege adorare contempserit. Sic etiam in Christo humanitatem non solam vel nudam, sed divinitati unitam, scilicet unum filium Dei, verum Deum et verum hominem si quis adorare contempserit, aeternaliter morietur. Alexander Papa: *nihil in sacrificiis majus esse potest, quam corpus et sanguis Christi.* Tertio excellit ratione virtutis, idest propter effectum suae bonitatis. Habet enim triplicem bonum actum in triplici statu fidelium: in mundo, in Purgatorio, in caelo. In primo statu peccata relaxat; in secundo poenam gravem alleviat; in tertio gaudium magnum generat. Hinc est, quod tripliciter Missae celebrari solent: pro salute vivorum, pro requie defunctorum et pro gloria beatorum. Unde et hostia in tres partes frangitur, ut virtus sacrificii corporis domini in praedicto triplici statu demonstretur. De primo Levit. 5: *anima quae peccaverit per ignorantiam offeret arietem immaculatum*, idest Christum. Glossa: *unde canitur, agnus Dei* et cetera. Gregorius; *dominus dedit nobis sacramentum salutis, ut quia quotidie peccamus, et ille jam pro nobis mori non potest, per hoc sacramentum remissionem consequamur.* De secundo Levit. 27: *dedi vobis sanguinem, ut super altare meum expietis pro animabus vestris, et sanguis pro animae piaculo sit; et ideo caro et sanguis Christi recte pro animabus defunctorum offerantur, ut a poena Purgatorii, qua pro residuo poenitentiae ligati sunt, absolvantur.* Augustinus: *orationibus et elemosynis sanctae Ecclesiae et sacrificio salutari non est dubium defunctorum animas relevari, ut cum eis misericordius agatur a domino, quam eorum peccata meruerunt in hoc mundo.* De tertio Levit. 10: *pectusculum sacrificii, quod oblatum est, edetis in loco mundissimo tu et filii tui et filiae tuae tecum.* Pectusculum, quod scilicet optimum est et dulcissimum animalis, significat dulcedinem corporis Christi, in quantum comeditur in loco mundissimo, idest in quantum delectat beatos in caelo, in eo quod plurimum gaudent et congratulantur in hoc sacrificio de memoria redemptoris, de aspectu nostrae salutis, de admiratione divinae bonitatis. Vel certe pectusculum comedetur in loco mundissimo, quia dulcedine corporis domini, qua hic pascimur in velamine et sacramento, ea fruuntur beati visione manifesta in caelo. Apocal. 2: *vincenti dabo manna absconditum*, Glossa, *meipsum, qui sum panis vitae: quod manna etsi nunc manet absconditum, tunc fiet manifestum habens omnis saporis suavitatem.* Hinc dicit collecta, *perficiant in nobis, domine, sacramenta quod continent, ut quae specie gerimus, rerum veritate capiamus*, idest Christi corpore manifesta visione perfruamur, secundum illud: *qui diligit me, diligitur a patre meo, qui est in caelis.* In illa domini visione erit nobis omnis boni plena fruitio. Psal. 16: *adimplebis me laetitia cum vultu tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua.*

Caput 5

[91124] De sacramento altaris, cap. 5 *Caro mea vere est cibus.* Thema proprium, quod corpus datur in cibum. Tertia causa institutionis est cibus hominis. Circa hoc quod dominus corpus suum dat in cibum, triplex potest ratio sapientiae Dei assignari: scilicet divinae liberalitatis magnitudo. Cum enim summe sit bonus, summa eum decet liberalitas. Sed nulla hac major esse potest. Probatur autem ejus liberalitas in hoc facto quantum ad tria: primo quantum ad magnificentiam doni; secundo quantum ad nobilitatem dantis; tertio quantum ad utilitatem accipientis. Primo quantum ad magnificentiam doni: quia largitor omnium bonorum in hoc sacramento dat seipsum, et hoc largissime, quia dat proprium corpus in cibum, secundum quod dicit, *accipite et comedite.* Hic est summus gradus divinae largitatis quantum ad donum. Hic gradus quidam proponi possunt divinae largitatis, quibus homini largitus est omnia bona sua; et sic patebit quod hic est summus. Primus gradus est, quod largitus est homini caelum et terram, et omnes irrationabiles creaturas ad serviendum: Eccles. 17: *Deus creavit de terra hominem, et dedit ei potestatem eorum quae sunt super terram.* Gen. 2: *faciamus hominem ad immaginem et similitudinem nostram*; Deuter. 4: *solem et lunam et omnia astra caeli creavit Deus in ministerium cunctis gentibus*; Matth. 5: *Deus solem suum facit oriri super bonos et malos*; actuum 13: *Deus non sine testimonio semetipsum reliquit benefaciens, de caelo dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra, non sine testimonio se reliquit benefaciens*, idest per beneficia et creaturae se Deum et liberatorem testatus est. Psal. 18: *quid est homo quod memor es ejus?* Secundus gradus est, quod homini largitus est illas nobilissimas creaturas rationabiles et caelestes, scilicet sanctos Angelos ad ministrandum. Heb. 1: *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*; Matth. 18: *Angeli eorum semper vident faciem patris.* Angeli dicuntur, quia unicuique a nativitate datus est Angelus ad ministrandum. Hinc leguntur hominibus saepe obsequia impendisse, et faciunt quotidie peccatores convertendo, multos a malis defendendo, justos ad caelos deducendo. Exodi 14: *ecce ego mitto Angelum meum, qui praecedet te*, scilicet lumen virtutum ostendendo, *ut custodiat in via*, in igne Purgatorii defendendo, et introducat te ad sidera caelestis regni perducendo. Tertius gradus est, quod largitus est seipsum. Lucae 1: *benedictus dominus Deus Israel.* Dedit autem se multis modis. Primo in socium nostrae peregrinationis. Baruch 3: *hic etiam Deus noster qui adinvenit omnem viam disciplinae, et tradidit illam Israel dilecto suo, et post haec in terris visus est* etc.: quasi diceret: quia Deus fecit homini vias peregrinationis, dans mandata bonae conversionis ne deficiat: et ne via homini videretur gravis nimis, factus homo est Deus, et per hoc socius viae et peregrinationis. Lucae 8: *iter faciebat Jesus per castella et civitates, praedicans, et evangelizans regnum Dei, et duodecim cum illo, et mulieres quae erant curatae a*

spiritibus immundis, et Maria Magdalena et Joanna et Susanna, et aliae multae, et turba multa venit ad eum. Et vere bonus se dedit in bonum socium, quia socios viae lassos optimis verbis confortavit, in periculis liberavit, infirmos curavit, mortuos suscitavit. Quartus gradus, quod dedit se in servum nostrae necessitatis. Ad Phil. 2: *exinanivit semetipsum formam servi accipiens* et cetera. Hinc sitientes potavit, discipulorum pedes lavit. Matth. 20: *filius hominis non venit ministrari* et cetera. Luc. 22: *ego in medio vestrum sum, sicut qui ministrat.* Quintus gradus est, quod dedit se in pretium redemptionis nostrae. Ad Phil. 2: *Christus dilexit nos, et tradidit se pro nobis hostiam et oblationem Deo in odorem suavitatis*; Matth. 20: *filius hominis venit dare animam suam in redemptionem pro multis.* Sextus gradus est, et summus, quod dat homini corpus suum in cibum, Oseae 11: *ego quasi nutritius Ephraim, et declinavi ad eum ut vesceretur.* Joan. 6: *panis quem ego dabo.* Gregorius: *bonus pastor dominus animam pro ovibus posuit, ut in sacramento nostro corpus suum, et sanguinem verteret; et oves quas redemerat carnis suae alimento satiaret*: et in hoc est expressio summae largitatis, et praecipui amoris. Magnum est enim dare se in socium peregrinationis, et in servum necessitatis; majus in pretium redemptionis: tamen tale donum adhuc est in aliqua separatione ab eo cui datur; sed cum datur in cibum, datur non ad separationem aliquam, sed ad omnimodam unionem. Uniuntur enim in unitate corporis cibus et sumens. Joan. 6: *qui manducat meam carnem in me manet* et cetera. Et sic apparet in tali dono summa largitas divinae bonitatis. Secundo probatur excellens liberalitas Dei in hoc facto quantum ad nobilitatem dantis, quae tam excellens est in hoc sacramento, ut corpus suum largiatur large et diffuse, quia non solum dat illud dignis et amicis, sed non subtrahit indignis, malignis et inimicis. Psal. 26: *appropinquant super me nocentes, ut edant* et cetera. Qui enim se permisit manibus malignorum semel crucifigi, permittit se sceleratorum manibus tractari et inimicorum, et immundorum dentibus in sacramento lacerari. Hinc hosti et traditori suo Judae in coena cum aliis dicitur corpus suum dedisse: veritatem enim praesentiae suae ad instar solis oriri facit super bonos et malos, exhibens se in hoc sacramento dignis et indignis, licet non ab omnibus effectus suscipiatur aequalis: nam dignus effectus bonitatis Dei suscipit, indignus severitatis. Exemplum de sole, et oculo aegro et sano. Nota, quod magnum est dare magna dona proximis et amicis; majus dare servis et ancillis; maximum ignotis et peregrinis, sed nimis inimicis. Unde arguuntur de magna ingratitudine. Job 19: *quare me persequimini sicut Deus, et carnibus meis saturamini?* Ad Rom. 2: *an divitias bonitatis Dei et patientiae et longanimitatis contemnis? Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit?* Copiosa bonitas et benignitas et liberalitas Dei, quae inimicis et multis contra eum peccantibus tot bona facit; maxime cum tales corpus ejus sumere permittit, ut tanta eos liberalitate convertat. Tertio probatur quantum ad utilitatem suscipientis: quia in hoc sacramento digne suscipiens efficitur deiformis, idest per gratiam bonitatis, sive per imaginationem imitationis Deo quodammodo similis. Joan. 1: *quotquot autem receperunt eum* etc.; idest per gratiam bonitatis Deo similes. Ambrosius: *quia dominus Jesus consors est divinitatis et corporis; et tu qui accipis carnem ejus, divinae ejus substantiae in illo participas alimento.* Divina substantia bonitas est. In hoc ergo alimento divinae substantiae participare, est assimilari per gratiam divinae bonitati. Prov. 12: *qui bonus est, hauriet sibi gratiam a domino.* Gratia vero est influentia divinae bonitatis in animam, per quam assimilata Deo fit ei grata, et vitae aeternae digna. Non enim sufficit liberalitati divinae, quod in sacramento, vel in cibo intellectum illuminat, quod affectum sanat, quod memoriam delectat, quod totum hominem in bono confortat, et corpori suo mystico associat; quin insuper Deo assimilet in praesenti per gratiam, et in futuro per gloriam: non enim potest ulterius promoveri.

Caput 6

[91125] De sacramento altaris, cap. 6 *Venite, comedite* et cetera. Et alia themata, ut supra. Secunda ratio quare dominus corpus suum dat in cibum, est humanae naturae corruptio, quae hujusmodi cibi exigebat medicamentum; et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad congruam curationis inchoationem: quia sicut initium corruptionis et mortis coepit a cibo vetito, scilicet a ligno scientiae boni et mali, sic initium justificationis et vitae incipere debuit a cibo, scilicet ligno vitae, idest a corpore dominico. De primo Genes. 2: *de ligno scientiae* et cetera. De secundo Joan. 6: *nisi manducaveritis carnem filii hominis* et cetera. Secundo exigebat talem cibum quantum ad integram corruptionis curationem. Serpens enim malignus infudit homini per venenum pomi vetiti triplicem corruptionem: in anima tenebras ignorantiae, in carne morbum pravae concupiscentiae, et mortem in utroque. Genes. 3: *serpens decepit me.* De primo Psal. 48: *homo cum in honore esset* et cetera. Genes. 1: *tenebrae*, idest ignorantiae *erant super faciem abyssi*, idest humani cordis ex Diaboli deceptione. De secundo ad Galat. 5: *caro concupiscit adversus spiritum*: ad Rom. 7: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Lex in membris est morbus concupiscentiae movens membra ad actum malitiae. De tertio Sapien. 1: *invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum.* De omnibus Augustinus: *si Angelus de proprio ruens Paradiso non esset auditus, non praecipitaremur in mortem. Sed venit de caelo lapsus serpens foris, et emisit venenum de proprio, locutus est de suo, gustate, et eritis sicut dii; et illi appetentes quod non erant, amiserunt quod acceperant, scilicet vim intellectivam, vitae justitiam, non moriendi possibilitatem.* Quia ergo per cibum venenosum triplicem infudit corruptionem, necesse fuit, ut ad integram curationem medicus, idest salvator noster, cibum medicinalem contra haec tria daret; et hoc est corpus suum, quod pie recipientium ignorantiae tenebras illuminat, morbum pravae concupiscentiae sanat, et mortem destruendo triumphat. De primo Psal. 26: *dominus illuminatio mea* etc.; et Psal. 33: *accedite ad eum, et illuminamini*: corpus enim Christi est verbum Dei, idest vera lux in carne humana quasi in lucerna, qua illuminatur fidelis anima. De secundo Psal. 77: *pluit illis manna ad manducandum* et cetera. Exod. 16: *mane ros jacuit in similitudine pruinae super terram.* Panis igitur caelestis in similitudine pruinae rorisque apparebat, quia corpus domini a fervore pravae concupiscentiae refrigerat. De tertio Joan. 6: *patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt. Hic est panis de caelo descendens, ut si quis manducaverit ex ipso non moriatur*: et sic iste cibus mortem destruit. De his tribus supra primo sermone circa finem actum est. Tertio exigebat talem cibum quantum ad firmam sanitatis conservationem. Quidam enim ad tempus de peccatis compunguntur, et quodammodo curantur; sed tempore tentationis per recidivum iterum corrumpuntur. Psal. 57: *putruerunt, et corruptae sunt* et cetera. Ad conservationem autem sanitatis animae, et incorruptio-

nis bonae vitae valet cibus iste. Cant. 1: *fasciculus myrrhae dilectus meus mihi*: sicut enim myrrha incorrupta servat corpora, sic corpus domini pie sumptum corda. Tertia ratio sapientiae Dei, qua dominus dat homini corpus suum in cibum, est humanae naturae conditio quae rationalis creata est, et corpori conjuncta. Rationalis autem creatura potest tribus modis considerari; et secundum hoc indiget triplici cibo. Primo modo consideratur secundum quod est incorporea et pure spiritualis, ut natura angelica. Secundo modo secundum quod est corpori conjuncta, sicut dissimilis dissimili, spiritus carni. Tertio modo secundum quod illae duae naturae, scilicet corpus et anima, in singulis personis hominum sunt familiari societate miroque amore conjunctae. Sed quocumque istorum trium modorum consideratur rationalis creatura, secundum conditionem suam convenienti indiget alimonia. Primo modo exigit alimentum per quod vivat et subsistat, scilicet verbum Dei aeternum secundum se incorporeum, quod est aeterna Dei sapientia. Tob. 12: *ego cibo invisibili et potu qui ab hominibus videri non potest utor.* Prov. 3: *lignum vitae est his qui apprehenderint eam*, scilicet Dei sapientiam. Eccle. 1: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis reficiens*, scilicet Angelos in caelis. Secundo modo considerata rationalis creatura, ut est corpori conjuncta, sicut dissimilis dissimili, spiritus carni, pretiosum vili, secundum conditionem utriusque naturae indiget pro utroque cibo convenienti sibi, sed dissimili: quia spiritus spirituali ad modum Angeli, corpus corporali ad modum bruti. De primo Psal. 77: *patres nostri omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt* et cetera. Sapient. 9: *si quis erit consummatus inter filios hominum, si ab illo effugerit sapientia tua, in nihilum computabitur*: quia qui spirituali cibo, qui est Dei sapientia, caruerit, a vita spirituali deficiet. Eccles. 15: *cibavit eum dominus* et cetera. De secundo 2 Reg. 12: *pauper quidam habebat oviculam de pane suo comedens*; Eccl. 59: *initium necessariae rei vitae hominum lac et panis, mel et uvae et oleum: haec omnia sanctis in bona, et impiis in mala convertentur.* De utroque Deuter. 8, et Matth. 4: *non in solo pane* et cetera. Augustinus: *sicut anima vita est corporis, sed non vivificat sine cibo corporali; ita Deus vita est animae, sed non vivificat illam sine cibo spirituali, idest sine verbo Dei: et sic haec et illa natura hominis sibi dissimiles dissimilem cibum habuerunt, et alio modo et longe ab invicem comederunt, nec cibus corporis congruebat spiritui, nec cibus spiritus corpori.* Tertio modo considerata rationali creatura secundum quod illae duae naturae, idest corpus et anima, sunt in singulis personis hominum familiari societate et miro amore conjunctae, tunc exigitur ad aeternam salvationem utrorumque unus cibus toti homini, idest utrique naturae conveniens, spiritalis simul et corporalis, scilicet verbum caro factum, quem simul sub quodam sacramento comedant, cujus virtute anima de praesenti miseria ad vitam aeternae beatitudinis perveniat, et corpus ad modicum tempus servetur in terra, ut tandem gloriose resurgat. De hoc cibo Joan. 6: *caro mea*, idest caro Dei, caro humana unita Dei verbo, *vere est cibus*, scilicet totius hominis, valens animae et corpori. Eccl. 1: *unus est altissimus creator omnium, ipse creavit sapientiam spiritu suo, et secundum datum suum praebet illam diligentibus se.* Creavit sapientiam spiritu suo, idest virtute sua, scilicet creaturam carnis de virgine sumpsit, et sapientiae suae univit, et secundum datum suum, idest liberalitatem, praebet illam in cibum diligentibus se, scilicet fidelibus, *ut prosit*, sicut dictum est, *corpori et animae.* De hoc convivio corporis et animae Isa. 9: *vitulus et ursus pascentur simul.* Vitulus significat corpus, quod in sacrificio Deo est mactandum: ursus, spiritum, qui sicut ursus bestiis, sic terribilis esse debet bestialibus motibus et moribus. *Hi pascentur simul*, scilicet vero cibo, idest carne Christi, ut prosit animae et corpori. De primo Joan. 6: *qui manducat carnem meam* et cetera. De secundo sequitur: *et ego resuscitabo eum.*

Caput 7

[91126] De sacramento altaris, cap. 7 *Venite comedite panem* et cetera. Thema speciale, *quomodo potest nobis carnem suam dare* et cetera. Thema proprium: *sacramentum regis abscondere bonum est*, Tob. 12. Secundum principaliter circa sacramentum dominicum notandum est forma donationis; et circa hanc tria sunt consideranda. Primum quod dominus corpus suum dat velatum; secundum quod dat velatum sub specie panis; tertium quod dat velatum sub specie panis triticei. Circa primum sciendum, quod datur velatum non nudum, secundum illud Apoc. 2: *dabo manna absconditum* quasi cibum caelestem velatum. Sed quia hic humanus sensus haesitat, et miratur cum aliud videtur, hujus velaminis quadruplex est ratio. Prima est indignitas malorum, quae exigit ut veletur, sicut aeger oculus ut sibi sol et quodlibet lumen tegatur. Et in hoc benignissime agit cum eis misericordia salvatoris. Si pravi nudum aspicerent, et hoc a fidelibus manducari, ex ipso aspectu scandalizarentur, et tripliciter male perirent: videlicet in corde per horrorem, in ore per detractionem, in anima per spiritualem mortem. De primo Joan. 6, ubi dominus dicit, *caro mea vere est cibus* et cetera. Sequitur: *ex hoc multi discipuli abierunt retro*, quasi abhorrentes verba de humana carne comedenda. Ambrosius: *forte dices. Quomodo verus sanguis? Quia similitudinem non vides carnis. Attende verba Christi, audientes, quod carnem suam daret manducare, recedebant: solus Petrus dixit, verba vitae aeternae habes, ad quem ibimus? Ne ergo plures scandalizarentur, et ne velut quidam esset horror humanae carnis, sed magis maneret gloria redemptoris, ideo in similitudine accipis sacramentum; sed verae naturae gloriam virtutemque consequeris.* De secundo in eodem, ubi dominus dixit, *panis quem ego dabo, caro mea est* et cetera. *Litigabant ideo Judaei* et cetera. Litigatio haec murmur et detractio est, et ideo debuit velari. Psal. 54: *si is qui oderat me* et cetera. De tertio. Num. 4: *Aaron et filius ejus intrabunt, ipsique disponent opera*, idest operient sacramenta: alii nulla curiositate videant quae sunt in sanctuario priusquam involvantur, alioquin morientur. 1 Reg. 6: *percussit dominus multos, eo quod vidissent arcam domini*, quia scilicet non licebat eis videre eam detectam. Arca significat corpus Christi, quod malignis est velandum, ne spiritualiter moriantur si videant: quia causa suae caecitatis putarent esse phantasticum. Eccles. 3: *in pluribus operibus Dei non fueris curiosus.* Non est enim tibi necessarium ea quae abscondita sunt videre oculis tuis. Secunda ratio quare velatum datur, est fides bonorum: et haec ratio potest in tria distingui, quae exigunt hoc velari: scilicet fidei esse verum, infidelitatis pravae remedium, fidei meritum. Primo fidei esse verum exigit, ut velatum detur corpus Christi. Ad Hebr. 10: *fides est rerum non apparentium*, ut dicit Augustinus: *fides est credere quod non vides, scilicet credere verbis de re occulta quae vere est, et tamen eam oculis non vides: nam de re quam videmus, scientiam potius quam fidem habemus.* 1 Petri 1: *Christus est in quem non videntes creditis.* Secundo infidelitatis remedium exigit ut veletur corpus Christi, quatenus culpae infidelitatis respondeat modus

congruus satisfactionis. Unde sicut primorum parentum incredulitas incoepit ex auditu verbi Diaboli suadentis cibum habentem mortem velatam, et in eo sunt sensus eorum vane delectati, sic congruit ut fides salvandorum incipiat ex auditu verbi salvatoris suadentis cibum habentem veram vitam absconditam, et in quo nostri sensus pie sunt decepti praeter auditum, ut sit fides ex auditu tantum, et non ex visu vel aliis sensibus, auditus autem per verbum Christi. Hoc pulchre figuratur Genes. 27, in benedictione Jacob, ubi sensus Isaac sunt decepti putantis sentire Esau, dum sentit similitudinem ejus qui velatus erat, Jacob. Unde sciendum, quod in illa figura dominici corporis quatuor erant personae: scilicet Isaac et Rebecca, quasi masculus et femina, significant duas naturas in nobis, idest, corpus et animam: masculus qui magis solet esse manifestus et exterioribus plus intendit, significat exteriorem hominem, idest, corpus cum suis sensibus: femina, quae domi residet et familiam regit, interiorem hominem, idest animam quae saluti suae et aliarum gerit curam. Jacob bonus et formosus habitans in tabernaculis, quem diligit Rebecca, idest, fidelis anima, significat verum corpus Christi. Esau quem amabat Isaac, idest corpus, eo quod de cibis suis vescitur, significat substantiam panis cum suis accidentibus, scilicet colore, sapore et cetera. Dum itaque Isaac quasi homo exterior, idest sacerdos benedicere debet, Esau, idest substantia panis recedit; sed similitudo Esau, scilicet vestes cum odore, pelles pilosae, cibus cum sapore, idest accidentia panis sive similitudo, scilicet color, sapor, odor, durities manent circa Jacob, et sensus nostri falluntur. Ibi fallitur visus Isaac caliginosus, idest debilis corporis nostri, qui putat prae oculis habere Esau, idest panem, et tantum vestes ejus, scilicet speciem panis, et sub illa latet Jacob velatus, idest corpus Christi. Ibi fallitur gustus, quia putat comedere cibum Esau, idest panem, et gustat tantum similitudinem ejus. Ibi fallitur olfactus, quia putat sentire odorem Esau, idest panis, qui vere non est ibi; sed sentit odorem vestimentorum ejus, idest formam panis quibus vestitus est Jacob, idest corpus Christi. Sapiens erat Isaac, sed in judicio cognoscendi Esau fallebatur: sic homo noster exterior in judicio panis altaris fallitur praeterquam auditu; unde ait, *vox quidem, vox Jacob* et cetera. Manus quas tango sunt Esau, nihil falsius: sed vox quam audio dicentem, ego sum, vox est Jacob, nihil verius. Similiter sacramentum quod tango, substantia panis est, nihil falsius: vox Christi dicentis, *hoc est corpus meum*, nihil verius. Primo igitur infidelitatis remedium exigit, quod corpus Christi velatum detur, ut quia sensus primi hominis in cibo perditionis vanae delectabantur, sensus nostri corporis in cibo benedictionis ad instar Isaac decipiantur, ita tamen quod Rebecca, idest anima, in fide sua non fallatur. Credit enim vere in benedictione sacra esse Jacob, idest corpus Christi velatum similitudine Esau, idest specie panis. Tertio fidei meritum exigit, ut veletur corpus Christi, quia ut dicit Gregorius, *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum*, supple sufficiens. Velatum dare voluit dominus corpus suum, quia in hoc potius credere verbis suis quam sensibus nostris magnum habet meritum. Joan. 20: *beati qui non viderunt.* Hujus meritum fidei, sive fructus triplex est: scilicet spiritualium bonorum plena copia, temporalium abundantia, aeternorum supereffluentia. Hinc ait Rebecca, idest fidelis anima, *in me sit ista maledictio, fili mi*, idest haec triplex benedictio. *Det tibi Deus de rore caeli*, quantum ad primam: et *de pinguedine terrae abundantiam*, quantum ad secundam: *abundantiam frumenti, vini et olei* quantum ad tertiam. De primo Joan. 7: *qui credit in me, flumina* et cetera. Oseae 14: *ero quasi ros* et cetera. De secundo ad Heb. 11: *sancti per fidem adepti sunt repromissiones*, scilicet temporalium. Isaiae

1: *si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis.* Matth. 6: *primum quaerite regnum Dei*, recte credendo: *et justitiam ejus*, juste vivendo, *et haec omnia* et cetera. De tertio 1 Petr. 1: *credentes in Christum quem non videtis, exaltabitis laetitia inenarrabili et glorificata reportantes finem fidei vestrae salutem animarum vestrarum.* Prov. 1: *qui audierit, absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur timore malorum sublato.*

Caput 8

[91127] De sacramento altaris, cap. 8 *Venite comedite* et cetera. Quomodo potest *sacramentum regis.* Tertia ratio quare corpus suum dat velatum, est instructio morum. Job 28: *trahitur sapientia de occultis.* Tria vero in hoc sacramento occultantur, in quibus mores instruuntur: scilicet persona salvatoris, pulchritudo magnae claritatis, mirum opus omnipotentis. De primo Isa. 45: *vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator.* De secundo Isa. 7: *expectabo dominum qui abscondit faciem suam.* De tertio Eccle. 43: *multa abscondita sunt majora his, pauca enim vidimus.* In his discimus in nobis quandoque tria virtuose abscondi posse: nostram personam, pulchritudinem corporalem, bonorum operum intentionem: primum a persecutorum furore, secundum a stultorum inspectione, tertium ab humano favore. Primo discit justus abscondere personam propter tria: ut scilicet persecutor quiescat, ut praeceptum a domino opus perficiat ut gloriosiorem coronam acquirat. De primo Isa. 26: *vade popule meus abscondere modicum, donec pertranseat indignatio mea in persecutore*, quod multi justorum leguntur fecisse. De secundo 2 Cor. 11: *Damasci praepositus* et cetera. Similiter Tobias cum eum rex juberet occidi, fugiens nudus latuit, ut scilicet opera misericordiae quae coeperat, impleret. De tertio 1 Reg. 26, *cum fugeret David a facie Saul, absconditus est in colle Hachila, idest in domino.* Hachila interpretatur eum suscipiens: unde dominus susceptor meus. Absconditus est autem in domino, ut per inclyta opera gloriosa regni sibi restaret corona. Joan. 8: *tulerunt lapides Judaei, ut jacerent* et cetera. Secundo discit justus abscondere pulchritudinem corporalem ab omnium inspectione, quia exterior pulchritudo et ornatus multis fuit occasio casus. Decor ergo corporalis absconditur tribus modis: per habitus vilitatem: per jejuniorum austeritatem, per boni operis assiduitatem. De primo Job 16: *saccum consui super cutem meam, et operui cinere carnem meam*: Genes. 24: *Rebecca conspecto Isaac tollens pallium operuit se*: 1 ad Cor. 11: *mulier debet habere velamen super caput propter Angelos*, idest bonos. De secundo Galat. 6: *mihi mundus crucifixus est, et ego mundo*: quasi diceret: vilis est mihi mundus propter poenam suae solicitudinis, et ego vilis mundanis, propter corporis mei macerationem. Augustinus: *carnem vestram domate* et cetera. De tertio Psal. 38: *tabescere fecisti sicut araneam* et cetera. Sicut aranea ex suis visceribus trahens opus naturae tabescit exinde, sic justus frequentans opera laboriosa ex vera caritate maceratur, et pallescit in corpore: Eccli. 33: *jugum et lora curvant collum durum, et servum inclinant operationes assiduae.* Cantic. 1: *nolite me considerare* et cetera. Sol effectus ardoris, id est opus amoris. Christus formam servi accepit, in qua claritatem divinitatis abscondit. Unde Isa. 53: *non est species ei neque decor* etc. *et abscon-*

ditus vultus ejus, et despectus. Tertio discit abscondere virtutum et bonorum operum intentionem ab humano favore. Matth. 13: *simile est regnum coelorum*, gloria, idest conversatio justorum, *thesauro*, idest bono operi *abscondito in agro*, idest in corde. Gregorius: *sic sit opus in publico, quatenus intentio maneat in occulto; ut de bono opere proximis praebeamus exemplum, et tamen per intentionem, qua soli Deo placere cupimus, semper optemus secretum.* Triplex vero bonum praecipue debemus abscondere a favore hominum: scilicet eleemosynam, orationem, et jejunium. De primo Matth. 6: *cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te* tuba tumoris et jactantiae *sicut hypocritae faciunt, ut videantur ab hominibus. Amen dico vobis, receperunt mercedem suam. Te autem faciente elemosynam, nesciat* et cetera. Sinistra, idest intentio prava: dextera, idest dilectio pura, *ut sit eleemosyna tua in abscondito* et cetera. De secundo Matth. 5: *et cum oraveris, intra cubiculum* etc. idest secretum mentis, *et clauso ostio ora patrem tuum in abscondito* intentionis, *et reddet tibi.* De tertio ibid., *cum jejunas, unge caput tuum*, idest refice Christum operibus misericordiae, quod tibi substrahis, membris ejus, idest pauperibus largiendo: *et faciem tuam lava*, peccata cordis, et sensuum lacrymis poenitentiae purgando, *ne videaris ab hominibus jejunans, sed patri tuo.* Quarto datur velatum ratione imbecillitatis nostrae: hoc enim exigebat imbecillitas hominum: quod probatur tribus modis. Primo a figura legali Exod. 30: *videntes filii Israel ex consortio domini cornutam faciem Moysi, timuerunt prope accedere*; unde posuit velamen super faciem suam, quando loquebatur ad eos. Facies enim Moysi tam magnam recepit radiositatem ex frequenti et familiari appropinquatione ad divinum lumen, quod videbatur humanis oculis quasi cornuta, unde non poterant claritatem vultus ejus sustinere nisi velatam. Sic nimirum, immo multo magis corpus Christi in resurrectione ejus glorificatum, et spirituale ac deiforme factum, nullus potest mortalibus inspicere oculis, nisi alia specie velatum. Secundo probatur ex hoc quod accidit matri Dei Mariae, quae non potuit sustinere claritatem praesentiae filii et gloriam, nisi esset obumbrata. Carne autem virginis velata majestas, spiritus sancti operatione, facta est possibilis a virgine et etiam a nobis videri, unde verbum caro factum est. Sed carne illa post passionem per resurrectionem glorificata, et ad similitudinem Dei clarificata, secundum illud Jo. 17: *clarifica me pater* facta est impossibilis ab oculis mortalium in propria forma nuda videri, nisi esset velata aliqua specie visibili. Eccle. 11: *mirabilia opera altissimi, et gloriosa, et absconsa, et immensa.* Exod. 32: *non videbit me homo, et vivet*, scilicet in specie propria. 1 ad Cor. 13: *videmus nunc per speculum*, scilicet rationis, *et in aenigmate*, idest figura panis. Tertio probatur idem ratione naturali, quae est nimia dissimilitudo luminis oculi nostri ad claritatem luminis corporis Christi. Oculus enim noster angustus, aeger et corruptibilis est: illius vero claritas incorruptibilis, et quodammodo immensa, ut dictum est, deiformis: haec est enim ratio visibilitatis omnis luminis similitudo aliqua videntis ad lumen: et quanto major similitudo ad lumen maximum, tanto limpidior et dulcior est visio. Hinc est quod sanus oculus potest aliquatenus videre nudum corpus solis, et non corpus Christi: quia cum illo habet aliqualem similitudinem luminis et corruptibilitatis, quam non habet corpus Christi. Nisi enim oculus ex aliqua parte caelesti lumini similis esset, nequaquam illud videre posset, sicut nec auris, aut digitus, aut etiam oculus caecus, scilicet propter nimiam dissimilitudinem. Quia ergo ob nostram imbecillitatem, et corporis Christi nimiam claritatem magnificatam, et usque ad incorruptionem roboratam non possumus videre dulciter oculo ad oculum dominici corporis claritatem, saltem oculo mentali, idest pura cordis intentione ipsum debemus respicere, secundum illud Lucae 11: *si oculus tuus simplex fuerit*, idest intentio cordis pura, *totum corpus tuum lucidum erit* ad videndam claritatem Christi. 1 Joan. 3: *scimus quoniam cum apparuerit, similes illi erimus, et videbimus eum sicuti est.* Dignum quidem videtur per superiores oculorum fenestras veritatem intrare debere ad animam. Sed hoc nobis, o anima, servatur in posterum, cum videbimus eum facie ad faciem. Et haec visio erit vita aeterna.

Caput 9

[91128] De sacramento altaris, cap. 9 *Venite, comedite.* Thema proprium, *cibavit eum pane* et cetera. Glossa interlinearis, *idest corpore Christi.* Secundo dat dominus corpus suum sub specie panis propter tria. Propter collatam sibi prae caeteris cibis habilitatem. Sub una enim alia specie cibi tam respectu ministrantium quam accipientium posset actus exhiberi. Et hoc triplici consideratione. Primo scilicet quantum ad inventionem habilior est species panis quam cibi alterius, quia omni loco, omni tempore facilius invenitur quam alius cibus. Item quantum ad conservationem habilior est; quia si debet levari, portari, sive custodiri, commodius fit sub specie panis quam cibi alterius. Psal. 109: *juravit dominus, et non poenitebit eum, tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*, qui nec oves nec boves nec capras, sed panem et vinum obtulit. Item quantum ad administrationem habilior est, quia mundius et honestius tractari potest, in altari melius dividi, convenientius a sanis et infirmis sumi potest, quam alius cibus. Secundo dat sub specie panis propter faciendum signationis suae cognitionem et fidem. Augustinus: *signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquod aliud ex se faciens in agnitionem venire.* Signorum autem tria sunt genera: naturale, artificiale, sacramentale. Signum naturale secundum naturam significat, sicut fumus significat ignem, rubor caeli vespertinus significat futuram serenitatem. Matth. 16: *facto vespere dicitis, serenum erit, rubicundum est enim caelum.* Signum artificiale secundum impositionem hominis significat: et hoc est duplex: aliud enim non continet quod significat, ut circulus vini; aliud continet quod significat, ut pluviarium continet pluvias et significat eas, pastillum significat carnes et continet. Signa sacramentalia secundum impositionem Dei significant, et sunt similiter duplicia: alia enim non continent quod significant, ut sacramenta legalia, sicut serpens aeneus erectus in eremo significabat quidem salvatorem, sed non continebat eum, sicut circulus suspensus ante domum significat vinum, quod tamen non est contentum. Num. 21: *fecit Moyses serpentem aeneum, et posuit eum pro signo, quem si percussi aspiciebant, sanabantur.* Sapient. 16: *habentes signum salutis non per hoc quod videbant sanabantur*, sed per te omnium salvatorem. Similiter agnus paschalis et circumcisio significabant rem figuratam, sed non continebant, quia secundum se non justificabant: ad Roman. 3: *ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram Deo.* Item alia sunt signa sacramentalia, quae etiam secundum impositionem significant, ut sacramenta evangelica, sicut Baptismus et Eucharistia. Hugo: *sacramentum evangelicum est materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans,*

et ex sanctificatione continens aliquam gratiam specialem. Baptismus significat animae purificationem, et continet eam, quia efficit quod figurat, scilicet remissionem peccatorum. Act. 2, Petrus ait: *baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum.* Similiter sacramentum altaris significat vere corpus Christi, et vere continet illud, quia post consecrationem panis sub specie ejus, idest sub illo signo panis, quod Deus posuit ad significandum corpus domini, totus est Christus, sicut sub signo positivo hominis, scilicet in pastillo, sunt occultatae carnes. Matth. 26: *accepit Jesus panem, et benedixit*, et ait: *hoc est corpus meum*, significatum sub specie panis: Joan. 5: *filius hominis dabit vobis panem, qui permanet in vitam aeternam.* Hunc panem significavit Deus. Igitur si cum video signum positivum hominis, credo ibi sub tenui pane esse carnes, multo magis cum video signum positivum Dei, ut sacramentum altaris, credere debeo ibi sub specie panis esse verum corpus Christi propter rerum ibi significatarum similitudinem. Tres enim ibi res significantur, quarum species illa panis est sacramentum, idest sacrum signum, expressam habens in se illarum similitudinem. Prima res ibi significata est naturale corpus domini, quod ibi continetur. Secunda res corpus ejus mysticum, quod ibi significatur, et non continetur. Tertia res est effectus sacramenti in anima fideli. Primo species panis primae rei ibi significatae, idest veri corporis Christi, habet similitudinem non ratione sui, sed ratione subjecti quod habuit ante consecrationem, idest panis qui prius fuit: sicut enim ex pluribus et puris granis conficitur, sic corpus Christi ex pluribus membris puris et immaculatis consistit. Cant. 7: *venter tuus sicut acervus tritici vallatus liliis.* Exod. 25: *arcam de lignis sethim compingite.* Glossa: *arca corpus Christi significat.* Haec fit de lignis sethim imputribilibus, quia corpus Christi consistit ex membris purissimis, et ab omni vitio mundis. Secundo species panis secundae rei ibi significatae tenet similitudinem, idest mystici corporis Christi significati, scilicet Ecclesiae, quae est unitas fidelium. Sicut enim ex multis granis puris conficitur unus panis, sic ex multis fidelibus puris a culpa mortali mundis et vinculo caritatis unitis ecclesiastica unitas consistit; 1 ad Corinth. 9. Hic est sciendum quod in pane triplex unio attenditur, per quam triplex fraternitas, sive causa et vinculum amoris, quod inter fideles esse debet, significatur. Primo grana nobilia et similia colliguntur. Secundo farina conspargitur per aquam et pasta conficitur. Tertio ut panis solidus fiat, igne decoquitur. Primum grana similia significant fraternitatem et amorem naturalem, quia omnes de uno et primo parente sumus nati. Secundum, scilicet pasta, quae est farina aqua perfusa, sacramentalem, quia uno sacramento baptismali sumus regenerati. Tertium, scilicet panis igne solidatus, spiritualem, quia uno spiritu, scilicet ad unam Christianam religionem sumus congregati. De primo Gen. 22: *descenderunt fratres Joseph ut emerent frumenta in Aegypto*, quia humiliaverunt se fideles, ut amorem naturalem omnium hominum acquirerent. Eccles. 13: *omne animal diligit sibi simile, et omnis homo diligit proximum suum.* De secundo 1 ad Corinth. 5: *sitis nova conspersio, sicut estis azymi*, idest unum quid per dilectionem sacramentalem. 1 Joan. 4: *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum.* De tertio Exod. 12: *coxerunt farinam conspersam, et fecerunt panes*, idest profecerunt usque ad dilectionem spiritualem. Joan. 14: *hoc est praeceptum* et cetera. Augustinus: non autem carnalis, sed spiritualis et cetera. Tertio species panis secundum quod erat panis, habet in se similitudinem tertiae rei ibi signatae, idest effectus sacramenti in anima fideli. Sicut enim panis tria facit, scilicet confortat, satiat, vitam conservat; sic panis sacramenti animam fidelem confortat ad peccatum dimittendum, satiat ad fastidium mundi faciendum, in vita conservat ad Deum semper laudandum. De primo Psalm. 103: *panis cor hominis confirmet*, ad omne vitium devincendum: unde Psal. 17: *diligam te domine* etc., qui, scilicet praecinxisti me virtute ad bellum. De secundo Psal. 104: *pane caeli saturavit eos.* Ad mundi fastidium faciendum. Prov. 27: *anima saturata calcabit favum.* De tertio Eccles. 33: *panis egentium, vita pauperum est.* Ad Deum laudandum, scilicet semper. Psalm. 145: *lauda anima mea dominum* etc. 2 Paral. in fine: *laudabo te domine, semper omnibus diebus vitae meae, quoniam te laudat omnis virtus caelorum.*

Caput 10

[91129] De sacramento altaris, cap. 10 *Venite comedite.* Thema proprium. *Convertentur, et vivent tritico*, Oseae 14. Vel aliud simile de frumento, vel tritico. Tertio circa formam donationis corporis considerandum est, quod dominus dat illud sub specie panis triticei, et non alterius: et hoc propter tria. Primo propter hujus grani prae ceteris naturalem nobilitatem. Quod probatur a tribus: quia hoc granum est purissimum, quia ad panem communissimum, quia ad carnem maxime nutritivum. Primo granum tritici est maxime purum, quia haec species sola inter alias attingit complementum, idest summam puritatem: nam, ut dicunt alchimici, idest aurifices, in speciebus quibusdam licet multae species esse videantur, tamen una est quae attingit complementum: et aliae sunt differentes ab ea quibusdam aegritudinibus, sicut patet de auro. Nam omne metallum purgatione materiae in aurum dicunt transmutari: sic etiam videmus de granis, quod bonitate terrae purgatur siligo, et in triticum nobilitatur. Et ideo simpliciter et absolute panis triticeus est panis propter excellentiae puritatem, sive nobilitatem. Secundo granum tritici est ad panem communissimum, quia competit sanis et infirmis, immo omni animali panem comedenti: avibus, ut patet in columbis: bestiis, ut catulis magis competit panis triticeus, quia libentius eo vescuntur, et ideo panis triticeus vere est panis propter communis convenientiae nobilitatem. Tertio granum tritici est ad carnem maxime nutritivum, quia puritate naturali et competibilitate communi, et viscositate sui maxime membris adhaeret nutrimentum exinde sumptum, et quoad haec tria maxime nutrit et confortat: et sic panis triticeus est purus, et granum ejus praecipuae nobilitatis propter communis convenientiae nobilitatem. Et hac ratione congruum est, ut nobilissimum corpus quasi nobilissimus panis filiorum Dei detur filiis sub specie nobilissimi panis. Secundo dat corpus suum sub specie panis triticei propter fidelium discretam in eo significationem. Sicut enim triticum secundum triplicem statum habet considerari, sic fidelium universitas in tres status solet distingui. Triticum autem consideratur, secundum quod stat in agris, vel secundum quod grana separantur a paleis, vel secundum quod jam purgata locantur in granariis. Similiter inter fideles tres differentiae sunt; incipientium, proficientium, perfectorum. Primi significantur per triticum stans in agris: secundi per grana quae purgantur a paleis; tertii per grana purgata quae locantur in granariis. Primi desiderant doctrinam praedicatorum: secundi frequentem purgationem: tertii aeternam requiem beatorum. De primo Job 57: *frumentum desiderat nubes, et nubes spargunt lumen suum*, quae lustrant cuncta per circuitum.

Gregorius: *electi sunt frumentum Dei caelestibus horreis recondendi: frumentum nubes desiderat, quia electus quisque praesentiam sanctorum praedicatorum exoptat: lumen spargunt, quia praedicatores sancti exempla vitae et bene agendo, et loquendo dilatant. Nubes autem cunctas per circuitum lustrant, quia praedicationis luce mundi fines illuminant.* De secundo Jud. 6: *cum Gedeon excuteret et purgaret frumenta in torculari, ut fugerent Madian, apparuit ei Angelus domini.* Gedeon electum quemque significat, qui cum umbra sanctae crucis rectitudine judicii, confessionis virga, quasi cor suum a vitiorum paleis sequestrat: consolatio eum divina contra tentationes Daemonum confortat. Eccl. 2: *qui timent dominum, praeparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* De tertio Job 5: *increpationem domini ne reprobes, et ingredieris in abundantia sepulcrum*, idest locum in regno Dei praeparatum, sicut infertur acervus tritici in tempore suo, idest cetera multitudo beatorum. Luc. 3: *veniet fortior me post me, cujus ventilabrum in manu sua: et congregabit triticum in horreum suum; paleas autem comburet igni inextinguibili.* Tertio dat corpus suum sub specie panis triticei, propter corporis sui expressam similitudinem. Triticum enim potest considerari tribus aliis modis; scilicet ut jacens in acervo, ut cadens in agro, ut in panis complementum. Penes primum modum, significat corpus Christi in virgine conceptum: penes secundum, ut in mundo pro nobis passum: penes tertium, ut in caelo glorificatum. In primo mater Christi multum honorificatur, in secundo peccator liberatur, in tertio beatus delectatur. De primo Cant. 7: *venter tuus sicut acervus tritici.* Venter est corpus beatae virginis. Luc. 11: *beatus venter qui te portavit*: acervus tritici, munda membra Christi, ut conservata in utero virginali: lilia, decor omnimodae castitatis, quo ornantur membra et sensus beatae virginis. De secundo, Joan. 12: *nisi granum frumenti* etc. usque *multum fructum affert.* Christus enim per mortem suam genus humanum de aeterna morte liberavit. Ad Rom. 5: *commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Ex hoc quod dominus dicit se granum frumenti, habet Ecclesia quod sub nulla specie alia consecrat corpus Christi. De tertio Zach. 9: *quid bonum ejus, et quid pulchrum, nisi frumentum electorum?* Quia panis pulcherrimus, dulcissimus et nobilissimus est corpus Christi in gloria beatorum. Hinc sciendum, quod beati habebunt in eo triplex donum: omnium delitiarum praeparationem, omnium desideriorum impletionem, omnium bonorum securam et aeternam fruitionem. De primo Gen. 49: *Aser pinguis panis praebebit delicias regibus.* Psal. 67: *parasti in dulcedine tua pauperi Deus*: Sap. 15: paratum panem de caelo praestitisti eis sine labore, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem: 1 Corinth. 2: *oculus non vidit, nec auris audivit* et cetera. De secundo Psalm. 147 et 103: *lauda Jerusalem dominum* etc. *et adipe frumenti satiat te.* Item *benedic anima mea dominum.* Jerem. 31: *inebriabo animam sacerdotis pinguedine, et populus meus bonis meis adimplebitur.* Sap. 16: *sapientiam tuam et dulcedinem quam in filios habes, ostendebas: et deserviens uniuscujusque voluntati, ad quod quisque volebat, convertebatur.* De tertio Luc. 14: *beatus qui manducat panem in regno Dei*, scilicet propter omnium bonorum securam sine fine fruitionem. Isa. 62: *juravit dominus in dextera sua. Si dedero triticum tuum ultra cibum inimicis tuis, et si biberint filii alieni vinum in quo laborasti. Qui congregant illud comedent; et qui comportant illud, bibent in atriis sanctis meis.* Hic comedunt mali cum bonis; ibi erunt mali sub aeterno interdicto, et boni securo et aeterno Christi convivio. Psal. 15: *adimplebis me laetitia.*

Caput 11

[91130] De sacramento altaris, cap. 11 *Venite comedite* et cetera. Thema proprium. *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis.* Vel aliquid simile de mirabilibus operibus Dei vel signis. Tertium principaliter notandum circa dominici corporis sacramentum, sunt mirabilia divinae operationis, tamquam signa sive mirabilia divinae virtutis. Haec mirabilia signa divinae operationis consideranda sunt in tribus: in dominici corporis consecratione; secundo in ejusdem possessione; tertio in perceptione. Primo enim corpus consecramus, secundo possidemus, tertio percipimus. Primo in consecratione consideranda sunt et credenda tria mirabilia signa divinae operationis. Primum, quod ibi sub specie panis est verum corpus Christi. Secundum, quod tota substantia panis mutatur in corpus Christi. Tertium, quod mutatur in corpus Christi tota substantia panis, ita tamen quod manent accidentia panis. Primum est mirabile, secundum mirabilius, tertium mirabilissimum. De duobus primis hic potest dici; de tertio in sequenti. Primum mirabile signum in consecratione sacramenti altaris est, quod ibi sub specie panis est verum corpus Christi, quod de virgine sumpsit: et hoc probatur tribus modis. Primo probatur testimonio fide dignorum; secundo testimonio signorum positivorum; tertio demonstratione miraculorum. Primo probatur primum mirabile testimonio fide dignorum, secundum quod lex dicit Deuter. 19: *in ore duorum aut trium* et cetera. Audiuntur ergo testes veraces et idonei sufficientes. Augustinus: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*: hoc est, Dei verbum institutum a Christo, profertur super panem, et mox fit sacrum secretum, scilicet corpus salvatoris sub specie panis. Item Augustinus: *hoc est quod omnibus modis probare contendimus, sacramentum Ecclesiae duobus constare: visibili elementorum specie, et invisibili carne Christi et sanguine, sicut persona Christi constat ex Deo et homine.* Ambrosius: *panem istum quem sumimus in mysterio, utique intelligo, qui manu sancti spiritus formatus est in utero virginis, et igne passionis decoctus in ara crucis: panis enim Angelorum factus est cibus hominum.* Gregorius: *magnum atque pavendum est mysterium; quia aliud videtur, aliud intelligitur. Figura panis et vini videtur, et faciente domino corpus et sanguis Christi intelligitur.* Eusebius: *vere unica et perfecta Ecclesiae hostia, fide aestimanda non specie, neque exteriori censenda visu, sed interiori intellectu; unde caelestis confirmat auctoritas: accipite, et comedite* et cetera. *Recedat ergo omne infidelitatis dubium; quia qui auctor muneris, ipse est testis veritatis.* Secundo probatur idem ratione signorum positivorum. Ratio autem eorum est rem ita esse ut signum. Est autem signum duplex, scilicet hominis, et Dei: hominis artificiale, Dei sacramentale. Signum positivum hominis secundum impositionem hominis significat, et est duplex: nam aliud non continet quod significat, ut circulus vini: aliud continet quod significat, ut pastillum, quod significat carnes et continet carnes intus absconditas. Similiter signum positivum Dei, quod est in sacramentis secundum impositionem Dei, significat, et est etiam duplex: nam aliud non continet quod significat, ut sacramenta legalia, quae non efficiunt quod figurant, sicut agnus paschalis, et similia; et aliud continet quod significat, ut sacramenta evangelica, sicut Eucharistia: significat enim secundum impositionem Dei rem sacram, scilicet corpus Christi, et continet illud: unde ait: *hoc est corpus*

meum. Signum mansit foris, scilicet species panis, et intus erat corpus salvatoris. Eccl. 3: *innova signa, et immuta mirabilia*; quasi diceret: quia vetera signa non continebant gratiam quam figurabant, fac nova, quae continent quod figurant. Augustinus: *ideo dicuntur sacramenta quasi sacrae rei signa, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualem. In specie enim panis et vini quam videmus, res invisibiles carnem Christi et sanguinem honoramus.* De hoc supra, sermone 9, circa medium. Tertio probatur idem demonstratione miraculorum. Exod. 34: *signa faciam, quae nunquam sunt visa super terram, nec in ullis gentibus* et cetera. Paschasius: *nemo qui sanctorum vitas et exempla legerit, ignorat quod saepe corporis Christi et sanguinis sacramenta aut propter dubios, aut certe propter ardentius amantes visibili specie in agni vel pueri forma, aut in carnis et sanguinis colore monstrata sint; ut quod latebat mysterio, patesceret in miraculo.* Beato enim Basilio in die Paschae mysteria celebranti Hebraeus quidam se sicut Christianus populo commiscuit, officii volens explorare mysterium; qui vidit infantem partiri in manibus Basilii, et communicantibus omnibus, venit ipse, et data ei hostia vere caro est facta: et servans reliquias abiit in domum suam ostendens uxori suae, narrans quae propriis oculis viderat. Credens ergo ait, vere horribile et admirabile est Christianorum sacramentum. In crastino venit ad Basilium, et baptizatus est cum omni domo sua. Idem. Quidam presbyter erat Aegidius nomine, religiosus valde, qui cum sanctam duceret vitam, coepit piis precibus pulsare Deum, ut sibi monstraret naturam corporis et sanguinis domini. Venit ergo dies ut idem more solito divina celebraret, et post agnus Dei procumbens genibus, creator, inquit, et redemptor omnipotens Deus, pande mihi exiguo in hoc mysterio naturam corporis Christi, ut mihi liceat eam prospicere in forma pueri, quem olim sinus matris tulit vagientem. Et ecce Angelus de caelo veniens affatur: surge propere, si vis Christum videre. Adest praesens corporeo vestitus amictu, quem sacra puerpera gessit. At presbyter pavidus surgens vidit super aram puerum sedentem. Cui Angelus: quia Christum videre placuit, quem sub specie panis verbis sacrasti mysticis, nunc oculis inspice, et tracta manibus. Tunc caelesti lumine sacerdos fretus, quod mirum dictu est, in ulnis trementibus puerum accepit, et pectus proprium pectori Christi adjunxit, deinde perfusus in amplexus dat dulcia Deo oscula, et suis labiis pressit pia labia Christi. Quibus ita peractis restituit puerum in altari, et rursus humi prostratus deprecatur dominum, ut dignetur ipse verti in speciem pristinam. Et surgens invenit corpus Christi remeasse in formam priorem, et sic sub specie debita communicandi eidem. Secundum miraculum in consecratione sacramenti altaris est, quod substantia panis mutatur in corpus Christi, quod sumpsit de virgine; et hoc fit potestate verbi Dei: quod probatur tribus modis fieri posse: a potestate simili, a minori, a majori. Primo a potestate simili, quia verbum Dei substantiam unam in aliam commutavit. Hinc legitur Joan. 2, quod dominus ad nuptias aquam in vinum commutavit: sicut ergo potuit ibi, potest et hic. In similibus enim simile est judicium: ubi similis praecipit virtus, similis obedit effectus. Secundo probatur a minori, eo quod res quae minus possunt quam verbum Dei, unam substantiam mutant in alteram. Unde sciendum quod providentia Dei mutationes rerum tribus modis fieri voluit, praeter quas verbo Dei facit; arte, natura, gratia. Ars enim hominis unam substantiam mutat in aliam, ut patet in vitrifice, qui vilem cinerem mutat in praeclarum et nobile vitrum. Ergo multo magis virtus verbi Dei potest panem in corpus ejus et vinum in sanguinem commutare. Eccles. 8: *sermo Dei potestate plenus* *est, nec dicere ei quisquam potest, quare ita facis?* Eusebius: *invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate facit et commutat.* Item natura unam substantiam mutat in aliam, sicut in vite aqua mutatur in vinum; et opera apum succus florum per secreta naturae mutatur in favum: similiter in nobis ipsis panis quem manducamus quotidie, per naturam mutatur in carnem. Ergo multo magis virtus verbi Dei mutare potest panem in substantiam corporis sui. Item gratia hominis mutat unam substantiam in alteram. Hinc Moyses per gratiam specialem mutavit virgam in serpentem, et aquam in sanguinem. Ergo multo magis virtus verbi Dei potest mutare panem in corpus suum, et vinum in sanguinem. Ambrosius: *virgam tenuit Moyses, et projecit in terram, et facta est serpens, et sic vides prophetica gratia mutatam esse naturam, et majoris esse potentiae gratiam, quam naturam. Quod si tantum valuit benedictio humana ut naturam converteret, quid dicemus de ipsa consecratione divina, ubi ipsa verba salvatoris operantur?* Si ergo quaeris, quomodo potest quod panis est, fieri corpus Christi? Respondeo, consecratione, quae fit Christi sermone. Tertio probatur idem a majori, quia verbum Dei multo facit majora et facere potest, quam quod panem in corpus Christi mutet. Unde *in principio erat verbum*, usque *omnia per ipsum facta sunt.* Ambrosius: *de totius mundi operibus legitur, quod ipse dixit, et facta sunt* et cetera. *Sermo ergo qui potest facere ex nihilo quod non erat, non potest ea quae sunt mutare in id quod non erat? Non enim minus est dare rebus novas quam mutare naturas; et sic quod erat panis ante consecrationem, jam corpus Christi factum est post consecrationem, quia sermo mutat creaturam. Cum itaque irrationalis creatura et inanimata, scilicet panis, mutatur in melius, scilicet in corpus Christi virtute verbi Dei, mirum quod peccator homo nec multis verbis, nec beneficiis, nec comminatione nec promissione converti potest de mala vita in bonam?*

Caput 12

[91131] De sacramento altaris, cap. 12 *Venite, comedite* et cetera. Thema proprium: *mirabilia opera tua* et cetera. Tertium mirabile, imo mirabilissimum signum in consecratione sacramenti altaris est, quod mutatur in corpus Christi tota substantia panis: sic tamen quod manent panis accidentia, idest color, sapor et hujusmodi, Christi corpus circumstantia et nostris sensibus objecta. Quod enim in consecratione mutatur panis in corpus Christi, jam probatum est; et quod manent humanis sensibus accidentia, patet. Talis mutatio est supernaturalis, et dicitur proprie conversio, sive transubstantiatio, quia similis ei per omnia non invenitur in natura. Quod tamen ita fieri possit in hoc sacramento, triplici potest ostendi similitudine. Prima similitudo quod substantia panis possit mutari, ita quod accidentia maneant, sumitur de gratia prophetali. Hinc est quod 4 Reg. 2, Eliseus misit sal in aquas amaras, et conversae sunt in dulces. In qua conversione quatuor consideranda sunt; scilicet continens et contentum, operans et operatum. Continens est illa species, sive claritas exterior; contentum amaritudo interior, quae transit atque mutatur in quartum, scilicet operatum, idest in dulcedinem, et hoc per tertium, scilicet operans, idest per gratiam prophetalem. Sic est quodammodo in mutatione panis in corpus Christi. Primum, scilicet

continens, idest species panis exterior manet. Secundum, scilicet contentum, idest substantia panis mutatur in quartum, scilicet in corpus Christi, et hoc per tertium, scilicet operans, idest per verbum Dei. Secunda similitudo ejusdem sumitur a conversione spirituali, de qua 1 Reg. 10, dicit Samuel ad Saul, qui significat peccatorem: *insiliet in te spiritus domini, et mutaberis in virum alium*: in qua conversione sive mutatione quatuor jam supradicta consideranda sunt: scilicet continens et contentum, operans et operatum. In statu enim peccati noster homo exterior pulcher et sanus; sed homo interior amaritudine peccati et veneno plenus est et aegrotus. Hic dum per spiritum Dei convertitur, specie corporis manente, exterior amaritudo et languor peccati interior in dulcedinem et sanitatem gratiae commutatur. Primum, scilicet species corporis exterior manet: secundum, scilicet amaritudo peccati interior transit in quartum, scilicet dulcedinem gratiae, et hoc per tertium, scilicet per spiritum Dei; et sic fit, ut dictum est, in consecratione corporis Christi. Eugenius ad quemdam conversum: *quanta et quam celebranda beneficia vis divinae bonitatis operatur. Et quod non tibi novum et impossibile esse debeat, quod in Christi substantiam terrena convertuntur, teipsum interroga, qui praeterita vilitate deposita subito novam indutus es bonitatem. In exteriori nihil additum, totum est in interiori mutatum.* Tertia similitudo ejusdem sumitur de mutatione naturali. Videmus enim quod ova ponuntur sub ave, ut sub gallina vel sub columba, et per naturam mutantur in carnem, imo in aviculam vivam. In hac mutatione similiter illa quatuor, quae jam dicta sunt, possunt inveniri. Ibi enim est continens, scilicet testa, quasi species ovi exterior; et contentum, scilicet vitellum, quasi substantia ovi interior; et operans, scilicet natura; et operatum, scilicet caro pulli. Primum, scilicet testa, species exterior manet, secundum vitellum, sive substantia interior transit et mutatur in quartum; scilicet in corpus pulli vivi, et hoc per tertium operantem naturam. Et mira similitudo: quia diebus aliquibus integra exterius videtur, quasi adhuc sit ovum, quod non est ovum, sed vivi pulli integrum corpus testa velatum. Sicut ergo in hac re columba per naturam, sic in sacramento altaris spiritus, scilicet per suam omnipotentem virtutem. Si ergo sub ave ponis unum vel duo vel plura ova, vertit ea per naturam interius in carne, testa manente exterius; quanto magis unam hostiam panis, vel plures in altari, manente specie panis exterius, spiritus sanctus eas repente interius in corpus Christi sua virtute convertit? Nota versus de corpore Christi, de hoc quod dicit de substantia panis: non quod sit materia corporis Christi, sed quod panis convertitur in corpus Christi. Corpus de pane, corpus de virgine natum. Primum conversum, sed materiale secundum. Hic moraliter notandum est, cum irrationalis creatura, scilicet panis, per verbum Dei et spiritus ejus in melius convertitur; quanta sit peccatoris duritia, qui multis verbis et spiritus sancti operationibus ad conversionem non perducitur. Jerem. 5: *induraverunt facies suas supra petram, et noluerunt reverti.* Haec induratio finalis impoenitentia est: cujus triplex est causa. Prima longa consuetudo peccandi; secunda incredulitas de justitia Dei; tertia seductio inimici. De primo Sap. 14: *invalescente iniqua consuetudine error tamquam lex custoditus est*: Jerem. 13: *si potest Aethiops mutare pellem suam, aut pardus varietates suas, et vos potestis bene agere cum didiceritis malum.* Glossa: *consuetudo peccandi quodammodo in naturam transit.* Sed quod hominibus impossibile est, Deo possibile est, ut non Aethiops vel pardus, longaevi scilicet peccatores, suam naturam per se mutare videantur, sed Deus qui in illis operatur. Augustinus: *vocabas me domine, et suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea propria voluntate. Velle enim meum tenebat inimicus; et inde* *catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido; et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* De secundo Soph. 1: *visitabo super viros defixos in faecibus suis, qui dicunt in cordibus suis, non faciet bene dominus, et non faciet male.* Glossa: *tollunt domini providentiam, putantes quod nec bonis bona, nec malis mala possit reddere, sed omnia casu regantur.* Psalm. 13: *dixit insipiens in corde suo, non est Deus, justus judex qui judicat peccata*: unde sequitur: *corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in iniquitatibus suis.* De tertio Oseae 5: *non dabunt cogitationes suas ut revertantur ad dominum, quia spiritus fornicationis in medio eorum, et dominum non cognoverunt.* Quasi diceret: quia spiritus malignus obsedit eos, et excaecat ut dominum non agnoscant, et promissionibus falsis seducit, ideo converti non possunt. Eccles. 29: *repromissio nequissima plurimos perdit.* Genes. 34: *egressa Dina, ut videret mulieres regionis illius. Et vidit eam Sichem princeps terrae*, idest Diabolus, adamavit, rapuit, dormivit cum ea, et conglutinata est anima ejus cum ea, tristemque blanditiis delinivit, quia mundi prospera, peccata levia, longam vitam false promittit. 3 Reg. 22, dicit Michaeas: *egressus spiritus ait, ego decipiam Achab. Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus, qui dicebant regi, ascende in Ramoth Galaad, et vade prospere, et tradet dominus inimicos tuos in manus tuas: et in hoc est deceptus. Ingressus enim praelium, quidam percussit eum casu sagitta inter pulmonem et stomachum, et graviter vulneratus mortuus est vesperi.*

Caput 13

[91132] De sacramento altaris, cap. 13 *Venite, comedite. Mirabilia opera tua* et cetera. Hic dicendum est de tribus mirabilibus quae fiunt virtute et perfectione consecrationis, et attenduntur in ejusdem possessione, et post consecrationem adhuc nobiscum habemus. Primum mirabile signum, quod in possessione dominici corporis magna res, scilicet corpus domini, continetur sub tam parva specie panis: cujus assignatur triplex ratio. Prima ratio est demonstratio magnitudinis sapientiae artificis tantae rei, scilicet spiritus sancti. Videmus enim quod artifices quanto sunt in arte sculpendi peritiores, tanto sculpunt imagines subtiliores. Unde si artificibus ostenditur gemmae vel metalli materia valde parva, et rogetur in ea imago fieri subtilissima, minus subtilis artifex respondebit quod eam facere non possit, quod maxime subtilis in arte facile facit. Sic ad demonstrandam sapientiam spiritus sancti, sub minima specie sacramenti facile esse facit totum corpus Christi. Hinc Sapien. 6: spiritus sanctus dicitur esse subtilis: non enim potest ei tam subtilem partem panis proponere in altari quin sciat et possit eam in verum corpus Christi convertere. Damascenus: *quomodo fiet hoc, ait virgo, quoniam virum non cognosco? Respondit: spiritus sanctus superveniet in te* etc. et tu quaeris quomodo panis fiat corpus Christi? Et ego dico tibi, spiritus sanctus superveniet, et ipse faciet haec quae super naturam sunt, et super intelligentiam. Secunda ratio ad idem est similitudo potentiae Christi cum potentia Dei. Quidquid enim potest Dei filius per naturam, hoc potest filius hominis propter personae unitatem. Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas* et cetera. Ambros. super illud, *hic erit magnus, et filius altissimi vocabitur. Non ideo*

erit magnus, quod ante partum virginis magnus non fuerit; sed quia potentiam quam Dei filius ante tempora naturaliter habuit, hic erit ex tempore accepturus: quia sicut in unam personam, ita in unam potentiam conveniunt Dei filius et hominis; sed Dei filius verbum patris illam habuit potentiam, quod minima parte corporis opere spiritus sancti de virtute separata se vestivit, et illi se inclusit, secundum illud, verbum caro factum est. Ergo similem potestatem dedit homini Christo, scilicet ut possit facere corpus suum esse sub minima panis specie. Psalm. 98: *dominus in Sion magnus.* Sion interpretatur speculum, ut dicit Papias et Augustinus: *et dubium non est, quod magna imago tam expresse, tam integre apparet in parvo speculo sicut in magno.* Magnus ergo dominus in Sion, idest in speculo esse dicitur, quia verum corpus Christi tam integraliter esse sub parva specie panis, sicut sub magna, recte creditur. Tertia ratio ad idem, est sufficiens causa ad finem sacramenti. Finis sacramenti est animam fidelem spiritualiter cibare, et contra malum et ad bonum confortare. Causa hujus efficiens est corpus Christi; et id potest tam plene esse sub specie panis parva, sicut sub magna; quia sub utraque aequaliter unitum est Deo, ex qua fluit omnis virtus in sacramento. Quantacumque enim parva sit species illa panis, ibi est totum corpus Christi per conversionem, sanguis per connexionem, anima per conjunctionem, et divinitas integra per unionem: unde certum est quod habet plenam rationem cibandi spiritualiter, et confortandi animam. Exod. 16: *qui minus collegerat, non reperit minus de manna quam qui plus collegerat. Hilarius: ubi pars corporis, idest, minima pars sacramenti, ibi est et totum corpus. Eadem enim ratio est in corpore domini, quae in manna, quod in ejus figura praecessit; de quo dicitur: qui plus collegit, non habet amplius: neque qui minus paraverat, habuit minus: non enim aestimanda est quantitas in hoc visibilis, sed virtus spiritualis. Unde qui multum vel magnum panem consecrat, non habet amplius quam verum corpus Christi ad salutem suam.* Secundum signum mirabile est, quod unum et idem corpus est in pluribus locis, in pluribus portionibus: et hoc probatur tribus modis. Primo per prophetam Malachiam, 1 ad Judaeos: *non est mihi voluntas in vobis, ait dominus, et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum nomen meum in gentibus, et in omni loco santificatur et offertur nomini meo oblatio munda.* Ecce loca plurima exprimit, et unam oblationem mundam fidelium dicit. Exod. 20: *in omni loco in quo fuerit memoria nominis mei, veniam ad te, et benedicam tibi.* Memoriam nominis domini sacrificium est altaris, scilicet corpus Christi: quod fieri jussit in commemorationem ejus, hoc fit in multis locis, et in hoc venit unus dominus ad benedicendum nobis. Secundo probatur hoc per manifestam rationem, quae est quod filius hominis participat potentiam filii Dei propter personae unitatem. Ambrosius: *sicut in unam personam, ita in unam potentiam conveniunt Dei et hominis filius. Unde sicut Dei filius est essentialiter in omnibus rebus; ita dedit filio hominis ut corpus ejus sacramentaliter esse possit in pluribus locis.* Augustinus: *intelligendum est corpus Christi esse in uno loco, idest in caelo, ubi ascendit ad dexteram patris, idest visibiliter in forma humana. Veritas tamen ejus, idest divinitas, ubique est. Veritas etiam ejus, idest verum corpus, in omni altari sacramentaliter est ubi celebratur.* Innocentius III: *disposuit caelestis altitudo consilii, sicut tres personae sunt in unitate essentiae, scilicet pater et filius et spiritus sanctus, ita tres essent substantiae in unitate personae; scilicet divinitas Christi, corpus et anima. Cum ergo Christus secundum naturam divinam tribus modis existeret in rebus, scilicet in omnibus per essentiam, in solis justis per gratiam, in homine assumpto* *per unionem, voluit ut idem ipse secundum humanam naturam etiam tribus modis existeret. In caelo localiter, in verbo personaliter, in altari sacramentaliter. Unde sicut secundum divinitatem essentialiter est in omnibus rebus, ita secundum humanitatem sacramentaliter totus est in pluribus locis.* Tertio probatur idem per visibilem similitudinem, quae cunctis in speculo declaratur. Nam si faciei tuae plura proponas specula, in omnibus aequaliter et integraliter una apparebit facies: et si unum speculum in plura frusta etiam parva confringas, perfecta tua facies in singulis erit. Et licet speculum infringatur in plura, facies tua tamen manet in omnibus una, nec mutatur: sic est revera in sacramento Christi, qui speculum dicitur et imago bonitatis illius. Si ergo speculum, idest forma panis in partes plures dividatur, in singulis erit unita Deo, idest verum corpus Christi. Hieronymus: *singuli fidelium accipiunt Christum totum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis.* Tertium mirabile est, quod corpus domini licet sit in pluribus locis vel hostiis, aut portionibus, tamen per partes non est divisum, sed manet in se integrum et conjunctum. 1 Corinth. 1: *divisus est Christus?* Quasi diceret, non est divisus: quia licet sit in caelo localiter, in corde justi spiritualiter, in multis locis sacramentaliter, tamen manet in se conjunctus: et est hujus mirabilis rei ratio ineffabilis unio hominis et Dei, carnis et verbi. Unde sicut verbum Dei ubique est, et totum replet caelum et mundum manens indivisum, sic dedit corpori quod assumpsit de virgine, et dedit apostolis: divinitas enim quae ubique est, replet illud, et conjungit, et facit ut sicut ipsa una est, ita veritas corporis Christi unum corpus sit in veritate. Augustinus: *quando manducamus Christum, partes de illo non facimus, sed in sacramento fit hoc unusquisque quod accipit. Accipit unusquisque partem suam in sacramento, et manet totus integer in seipso. Manet integer totus in caelo, manet integer totus in corde tuo. Totus enim erat apud patrem quando venit in virginem, implevit illam, non recessit ab illo. Venit in carnem, ut eum homines manducarent; et manebat integer apud patrem, ut Angelos pasceret. Rogandus est ergo dominus, licet simus corporaliter ab invicem divisi, ut simus semper spiritualiter in caritate conjuncti, et digne nos pascat in praesenti suo sacramento, et plena cum Angelis sui visione in futuro. Amen.*

Caput 14

[91133] De sacramento altaris, cap. 14 *Venite, comedite* et cetera. *Mirabilia opera tua* et cetera. Hic est dicendum de tribus ultimis considerandis in corporis Christi perceptione. Primum mirabile est, quod corpus domini dum manducatur, non minuitur: et hoc est contra haereticos qui dicunt, si corpus domini omni monte majus esset, jam diu clerici illud consumpsissent. Hujus tam mirae rei, scilicet inconsumptibilitatis corporis Christi in manducatione triplex est ratio. Prima ratio est quotidiana potestas consecrandi: nam quia omnibus diebus et omnibus fidelium locis, et sub tot hostiis quot sufficiunt fidelibus, verum et unicum corpus Christi ex praecepto ejus consecrare possumus, idcirco dum illud manducamus, consumere vel minuere non valemus. Sicut enim in nobis causa salutis aeternae semper manet affectus illud manducandi, sic et potestas et effectus

consecrandi: et cum jam consecratum manducamus, nequaquam illud minuimus; quia quod semper in se veraciter integrum perseverat, ne sacramentaliter in Ecclesia possit deficere, semper consecrando in forma panis, quasi sacramentum nutriendo et renovando conservamus: quod pulchre figuratum est in panibus propositionis, Exod. 25: *pone super mensam meam panes propositionis in conspectu meo semper.* Et quomodo dicitur Levitic. 24, *accipies panes duodecim, et statues eos super mensam meam, ut sint panes in monimentum oblationis domini, per singula sabbata mutabuntur foedere sempiterno.* Similiter de igne dicitur Levitic. 6: *ignis in altari meo semper ardebit, quem nutriet sacerdos subjiciens ligna mane per singulos dies.* Ignis iste nunquam deficiet in altari; sed mensa illa Judaeorum cum panibus et ignis cum altari deficit. Quid ergo? Mentitus est Deus? Absit: sed umbra deficit in synagoga; veritas manet, nec deficit in Ecclesia. Sacerdos enim noster semper sacramentum altaris consecrando nutrit, et corpus Christi, quod in illo semper idem est, nunquam manducatione fidelium deficit. Secunda ratio est incorruptibilitas vera corporis hujus, quod surrexerit glorificatum, immortale, immutabile et impassibile, nec potest corrumpi. Psal. 15: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Unde cum illud manducamus, non sicut alius cibus corrumpitur, nec mutatur in corpus nostrum, sed influit nobis sine corruptione sui spirituale nutrimentum. Hoc figuratur 3 Reg. 17, ubi pugillus farinae non deficit in domo viduae per multos dies cibans familiam totam, juxta verbum Eliae. Augustinus: *qui manducat me, dicit dominus, vivet propter me. Quando enim manducatur hic panis, vita manducatur, nec occiditur quando manducatur: non occidit, sed mortuos vivificat. Vivit manducatus, quia surrexit occisus. Hinc etiam lapidi pretioso comparatur, de quo virtus exit, ut phantasmata fugandi, vel inflationes sedandi, vel alia sine diminutione sui.* Deuteron. 32: *constituit hominem ut sugeret mel de petra, oleumque de saxo durissimo. Petra autem erat Christus* 1 Corinth. 10. Sicut ergo gemma virtutem suam effundendo non minuitur, sic corpus domini nos pascendo non minoratur. Tertia ratio ad idem, infinita causa pascendi: qui enim ad eum accedere possunt, pastum sufficienter inveniunt: hinc fons et lux vera dicitur. De primo Genes. 2. *Fons ascendebat a terra*, idest Christus. Dicit Glossa: *irrigans universam superficiem terrae*, idest inspirans cordi utilia et honesta. Jerem. 2: *dereliquerunt me fontem aquae vivae.* De secundo Joan. 1: *erat lux vera* et cetera. Sicut ergo fons terram rigat, et sine sui diminutione herbas innumeras et arbores nutrit, sic Christus Ecclesiam pascit. Item sicut sol non deficit toti mundo lumen suum communicando, sic nec Christus Ecclesiam totam pascendo. Item exemplum de candela, in qua millesies tantus ignis sumi potest quantus in ea est, nec propter hoc minuitur lumen ejus. Igitur multo potius dominus nos seipso pascit, nec tamen deficit. Psalm. 144: *oculi omnium in te sperant, domine.* Idem Psal. 101: *tu autem ipse es* et cetera. Secundum mirabile signum in perceptione corporis domini est, quod si non manducatur, quodammodo minuitur. Ad intelligentiam tam mirae rei sciendum, quod duo sunt corpora mystica in hoc mundo: scilicet corpus mysticum Christi, et corpus mysticum Diaboli, sive Antichristi, ad quorum alterum pertinent omnes homines mundi. Corpus mysticum Christi sancta est Ecclesia tamquam ipsius munda et fidelis sponsa, cujus ipse caput est, et singulae personae fidelium sine culpa criminali sunt ipsius membra: et omnes qui corpus ejus digne sumunt, ipsius membra fiunt. 1 ad Corinth. 12: *vos estis corpus Christi, et membra de membro.* Sicut enim corpus unum est, et multa habet membra, sic et Christus. Item 1 Corinth. 10: *unum corpus multi sumus,* *qui de uno pane participamus.* Corpus Diaboli universitas est iniquorum tamquam illius nutrix adultera, cujus ipse caput est, et singulae personae malorum ejus membra. Job 41: *corpus ejus scuta fusilia compactum squammis se prementibus.* Gregorius: *corpus Diaboli sunt omnes iniqui, qui quia per obstinationem duri sunt, et per vitam fragiles, scutis fusilibus comparantur.* Sciendum, quod sicut Christus per se et per suos semper studet membra Diaboli praescindere, et suis membris incorporare, secundum illud Act. 10: *surge Petre, occide et manduca*: sic Diabolus per se et per suos conatur membra Christi tollere, et membris suae meretricis vilibus unire. 1 Pet. 5: *sobrii estote, et vigilate* et cetera. Deuter. 31: *populus iste fornicabitur post deos alienos, et derelinquet me.* 1 ad Corinth. 6: *nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis?* Quasi diceret: absit, ut faciam tantum nefas. Quod tamen, heu, multi faciunt. Augustinus: *non possunt simul esse membra Christi, et membra meretricis. Nec dicendi sunt manducare corpus Christi, scilicet spiritualiter, et si manducant sacramentaliter. Sed non manducando spiritualiter corpus Christi, et male vivendo, tollunt Christi membra, et faciunt ea membra Diaboli, et sic diminuunt, quantum in se est, corpus Christi: quod enim Diabolo in animabus accrescit, Christo decrescit: et sic corpus Christi mysticum diminuitur.* Tertium mirabile signum in perceptione dominici corporis est, quod dum manducatur a fidelibus, tunc augmentatur. Hoc probatur dupliciter: ratione et similitudine. Primo probatur ea ratione, quod dum manducatur corpus Christi, non ipsum ut alius cibus in manducantem convertitur, sed e converso vere manducans in illud spiritualiter convertitur et mutatur: nam manducantem se dominus sui corporis mystici membrum facit, et sibi eum incorporans, cum suo corpore, quod de virgine sumpsit, quodammodo unum efficit. 1 ad Corinth. 12: *unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus.* Idem 1 Corinth. 12: *vos estis corpus Christi, et membra de membro.* Augustinus: *commendavit Christus in hoc sacramento corpus et sanguinem suum, quod et fecit nos ipsos; nam et nos ipsi sumus facti corpus ejus. Caro enim nostra carni ejus unita et incorporata unum cum illo efficitur.* Oseae ult.: *convertentur sedentes in umbra ejus, vivent tritico*: quasi diceret, fideles vivent tritico, idest dominici corporis sacramento. Quod sacramentum dicitur umbra Christi, quia dat se ibi non in sua luce, sed in velamine, quod sic comedentes convertentur, quia in corpus Christi mutabuntur. Et sic patet, dum multi fidelium comedunt corpus Christi et in illud ipsi mutantur, et membra ejus efficiuntur, quod corpus Christi dum manducatur, augmentatur. Secundo probatur idem similitudine humanae scientiae: nam quanto magis homo scientiam suam aliis distribuit, tanto plus crescit. Matth. 25: *domine, quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque* et cetera. Boetius: *scientia est nobilis animi possessio, quae avarum dedignatur possessorem*: nisi enim publicetur, elabitur, et distributa suscipit incrementum. Similiter divina sapientia incarnata multis in cibum donata sapientes facit, et in se quodammodo convertit: et sic dum comeditur, non minuitur, sed augmentatur. Eccle. 1: *creator omnium creavit sapientiam spiritu*: scilicet, incarnari fecit, *et secundum datum suum praebet illam diligentibus se.* Et in hoc sapientia Dei crescit, dum multos in sapientia crescere facit. Ad Ephes. 4: *crescamus in illo per omnia, qui est caput nostrum Christus, ex quo totum corpus compactum*, scilicet per fidem, *et connexum* per caritatem, *in mensuram uniuscujusque membri augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate.*

Caput 15

[91134] De sacramento altaris, cap. 15 *Venite, comedite*, et cetera. Thema speciale. *Probet autem seipsum homo* etc. 1 Corinth. 11. Probet, idest praeparet se, examinet, purget. Item aliud thema: *praeparate corda vestra domino.* 1 Reg. 7. Quartum principaliter circa sacramentum dominici corporis notandum, est qualitas nostrae praeparationis: nam valde justum est, ut ad tam dignum et venerandum cibum, scilicet ad ipsum dominum omnium, non incurate et indevote, sed aliquo competenti modo praeparati accedamus. Exod. 19: *sacerdotes qui accedunt ad dominum, sanctificentur, ne percutiat eos*; similiter et alii. Praeparatio nostra considerari potest in tribus. In dignitate ipsius corporis sacri: nam quia mundissimum, et Deo vivo plenum et unitum, necesse est illud suscipienti per tria praeparari: scilicet, per fidei plenitudinem. Ad Hebr. 10: *accedamus cum vero corde in fidei plenitudine*: cum vero corde, idest cum vero intellectu sine errore: in plenitudine fidei, idest in plena fide credentes quae non videmus, scilicet sub specie panis esse totum Christum, verum hominem et verum Deum. Propter hujus fidei magnum meritum dicitur 2 Petri 1: *credentes in Christum quem non videtis, exultabitis laetitia inenarrabili.* Secundum praeparativum est munditiae magnitudo, quia congruum est ut vas suscepturum corpus mundissimum sit mundum. Exod. 21: *sume vas unum, et mitte manum ibi.* Vas unum quasi singulariter et excellenter mundum. Hic apostolus Hebr. 9, vas istud dicit esse urnam auream; decet enim cor quasi aurum esse purissimum per magnam munditiam, quod capere debet caelestem panem. Alexander Papa: *nihil in sacrificiis majus esse potest quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est, sed omnes praecellit, quae pura conscientia offerenda est, et pura mente sumenda.* Hugo: *pura conscientia est quando non habet de praeterito justam accusationem, de praesenti injustam delectationem, sed de futuro justam voluntatem.* Matth. 27: *Joseph petiit a Pilato corpus Jesu. Et accepto corpore, involvit in sindone munda.* Glossa: *sindone munda involvit Jesum, qui pura mente eum suscipit.* Hinc etiam mos Ecclesiae habet, ut sacramentum altaris non serico, non panno tincto sed puro linteo celebretur. In tribus vero quae perducunt corporale linteum ad candorem intelliguntur tria, quae faciunt ad nostram mundificationem: primo enim lavatur, secundo torquetur, tertio exiccatur. Si quis ad suscipiendum dominum bene mundus vult fieri, primo debet per aquam lacrymarum emundari: secundo per opera poenitentiae torqueri: tertio per fervorem amoris Dei a carnalium desideriorum humore siccari. De primo ad Hebr. 10: *accedamus aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda*, idest mundati lacrymis a peccatis cordis et corporis. Exod. 30; *lavabunt Aaron et filii ejus manus et pedes*, idest opera et cogitationes, aqua compunctionis et confessionis, *quando accessuri sunt ad altare ne moriantur.* Jerem. 4: *lava a malitia cor tuum, Jerusalem, ut salva fias: usquequo morabuntur in te cogitationes noxiae?* Psal. 31: *lavabo per singulas noctes*, idest pro singulis peccatis *lectum meum*, idest conscientiam et cetera. De secundo Exod. 26, cortinas tabernaculi, idest ornatus animae facies de bysso retorta, idest de operibus poenitentiae, jejuniis, orationibus, afflictionibus et hujusmodi. 1 ad Corinth. 9: *castigo corpus meum* et cetera. Eccles. 33: *servo malevolo*, idest corpori, *tortura et compedes, mitte illum in operationem ne vacet.* Psalm.

33: *multae tribulationes justorum.* De tertio Psal. 10: *in sole posuit tabernaculum suum*, scilicet ad siccandum per amorem divinum, ut fiat valde mundum et pulchrum. Cant. 4: *tota pulchra es amica mea* etc. quia scilicet bene lota, torta et exsiccata. Numer. 9: *sanctificamini, cras comedetis carnes.* Tertium praeparativum est orationis devotio. Psalm. 104: *petierunt, et venit coturnix, et pane caeli saturavit eos.* Job 3: *antequam comedam, suspiro.* Hinc Maria Magdalena et aliae devotae portabant aromata, dum quaerebant corpus domini. Lucae 23. Sic nobis accessuris ad corpus domini praelibanda est orationis devotio, ut quod forte minus parati sumus per jejunium et confessiones, suppleat spiritalium aromatum, idest orationum oblatio. 2 Paralip. 30: *magna pars populi quae sanctificata non fuerat, comederat phase, et oravit pro eis rex Ezechias dicens: dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt eum, et non imputabit eis quod minus sanctificati sunt.* Augustinus: *quamvis quis peccato mordeatur veniali, peccandi tamen de cetero non habeat voluntatem, satisfaciat lacrymis et orationibus, et confidens de domini miseratione accedat ad Eucharistiam intrepidus et securus.* Secundus modus nostrae praeparationis consideratur in hostia panis. Sicut enim grana frumenti arte humana gradatim proficiunt ad panis complementum, sic anima peccatrix gratia Dei proficit ad bonum statum, in quo licenter suscipit corpus dominicum. Grana ex quibus fit hostia, signant statum peccatoris propter tria: sunt enim dura, et furfure operta, et ab invicem distincta. Sic peccator durus est in corde, qui non vult converti ad dulcem Deum de sua iniquitate. Jer. 5: *induraverunt facies suas supra petram, et noluerunt converti.* Item peccator opertus est quasi furfure peccati deformitate. Jerem. 2: *quam vilis facta es nimis intrans vias tuas.* Item peccator divisus est a proximo suo caritatis privatione. Oseae 10: *divisum est cor eorum, nunc interierunt.* Sed grana ad statum in quo sunt in hostia per hunc modum sunt deducta. Primo contrita est eorum durities per molam, et in minimas partes redacta: secundo a furfure sunt mundata: tertio commixta est farina adinvicem per aquam, et per ignem decocta, et in panem solidata; sic peccator qui dignus erit sumere corpus domini, debet se per tria quae in his signantur praeparare: per cordis contritionem, per oris confessionem, per proximi dilectionem. De primo Isa. 47: *tolle molam, mole farinam*: quasi diceret, fac in te molam spiritualem de duobus molaribus, considerando misericordiam Dei, et justitiam ad emolliendam cordis tui duritiam: misericordiam quasi superiorem lapidem qui nunc operatur et circuit, sed post hanc vitam operari cessabit. Psal. 85: *misericordia tua magna est super me* et cetera. Item considerando justitiam quasi inferiorem lapidem, qui nunc jacet et quiescit, sed post hanc vitam elevatur, operatur et circuit. Oseae 8: *judicabo te juxta vias tuas, non parcet oculus meus, et non miserebor.* Matth. 21: *super quem ceciderit lapis iste, conteret eum.* Rom. 11: *vide Dei bonitatem et severitatem.* Job 5: *Deus emollivit cor meum, et omnipotens conturbavit me.* Deus cui proprium est misereri, omnipotens quem oportet juste judicare. Psal. 50: *sacrificium Deo spiritus contribulatus.* De secundo Amos 9: *ecce ego mundabo, et concutiam domum Israel, sicut concutitur triticum in cribro*: ubi scilicet furfures separantur a nucleo, impurum a puro, sic per confessionem mundatur anima a vili peccato. Psal. 95, *confessio et pulchritudo* etc. 1 Mach. 3: *dixit Judas et fratres ejus*, idest confitentes. *Ecce contriti sunt inimici nostri, ascendamus nunc mundare sacramenta nostra.* Eccles. 2: *qui timent dominum, praeparabunt corda sua, et in conspectu ejus sanctificabunt animas suas.* Glossa: *felix anima quae quotidie mundat cor suum, ut suscipiat habitatorem Deum, cujus possessor nullius* *eget bono, quia omnium bonorum auctorem in se habet.* De tertio Genes. 18: *accelera, tria sata similae commisce, et fac subcineritios panes, ut sic vitulum optimum cum illis comederet.* Qui enim vitulum optimum, idest corpus Christi sumere vult, prius debet tribus satis similae panem igne coquendo solidare, idest ad tres hominum differentias, scilicet superiores, aequales, inferiores veram dilectionem servare. 1 Corinth. 10: *unus panis et unum corpus, multi sumus qui de uno pane et de uno calice participamus.* Augustinus: *qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed contra se.* Matth. 20: *intravit rex ut videret discumbentes, et vidit unum non habentes vestem nuptialem*, idest caritatem, *et ait ministris: ligatis manibus et pedibus* et cetera. Item ejusdem 5: *si offers munus tuum* et cetera. Glossa: *si fratrem laesisti, reconciliare ei: etiam si adversarius fuerit, esto benevolus, ut fiat amicus; et tunc offeres munus tuum, ut sit Deo gratum.* Propter praedicta in pane notanda dicitur Exod. 21: *azyma comedes*, idest panem sine fermento, *et erit quasi signum in manu tua, et quasi monimentum ante oculos tuos*, quod scilicet significatur in eo quod dictum est, cordis contritio, oris confessio, proximi dilectio, quibus debemus nos praeparare, ut digne possimus ad Christi corpus accedere.

Caput 16

[91135] De sacramento altaris, cap. 16 *Venite, comedite.* Item: *probet autem seipsum homo.* Thema speciale: *sanctificamini, cras comedetis carnes*, Num. 9. Thema proprium. *Ecce agnus Dei*, Joan. 1. Hic dicendum est qualiter ex figura agni paschalis consideretur nostrae praeparationis modus, de qua Exod. 12 legimus. Haec figura in tres partes est dividenda. Prima pars est ipse agnus edendus, secunda fercula cum quibus est edendus, tertia personarum edentium habitus. In prima discimus praeparari per fidei integritatem, in secunda per animi virtuositatem, in tertia per vitae honestatem. Prima pars istius est ipse agnus, qui secundum legem manducatur: et in hoc tria considerantur. Primo quando comedendus est, quia in nocte, cum res plene non videtur; in quo credendum significatur quod corpus Christi in praesenti nobis dari debuit non manifestum, sed in sacramento velatum. Tobiae 12: *sacramentum regis abscondere bonum est.* 3 Reg. 8: *dominus dixit ut habitaret in nebula.* In secundo, scilicet quod non comeditur ex eo crudum, significatur quod non debemus credere Christum esse hominem purum. Item quod non comeditur aqua coctum, significat quod non debemus credere Christum secundum communem hominum consuetudinem conceptum aut natum. Item quod comederunt eum tantum assum igni, significat quod Christi incarnatio et ejus corporis consecratio credenda est celebrari per potentiam spiritus sancti. In tertio, scilicet quod caput agni cum pedibus et intestinis vorari praecipitur, significatur esse credendum quod in hoc sacramento totus Christus cum divinitate et corpore et anima continetur et sumitur. Secunda pars hujus figurae sunt fercula tria, cum quibus solebant agnum manducare: scilicet lactucae agrestes, panes azymi et sanguis agni. Exod. 12: *edetis carnes agni, et azymos panes cum lactucis agrestibus: et sument de sanguine agni, et ponent super utrumque postem, et in superliminaribus domorum.* Primum ferculum, scilicet lactucae agrestes, significant dolorem de peccatis; secundum, scilicet

panes azymi, intentionem puram cum operibus bonis; tertium, scilicet sanguis agni, memoriam et imitationem dominicae passionis, quibus praeparari debet anima fidelis. De primo Gregorius super illud Exod. 12: *lactucae agrestes valde amarae sunt: carnes vero agni cum his comedendae sunt: quia cum corpus Christi accipimus, compungi pro peccatis debemus, ut amaritudo poenitentiae abstergat amorem perversae vitae.* Isa. 38: *recogitabo tibi omnes annos meos* et cetera. De secundo 1 Corinth. 5: *epulemur non in fermento veteri*, idest in corruptione superbiae, quae fit in Deum: *neque in fermento malitiae*, quae fit in proximum: *et nequitiae*, quae fit in seipsum: *sed in azymis sinceritatis*, idest in sinceritate a vitiis, *et veritate* bonorum operum, ut scilicet studeamus esse in novitate vitae sine omni fraude de fermento veteri. Gregorius: *panes sine fermento comedit, qui recta opera sine corruptione inanis gloriae facit de fermento malitiae.* Idem: *panes sine fermento malitiae manducat, qui opera misericordiae sine peccati admixtione exhibet, ne perverse rapiat quod quasi recte dispensat.* Unde per Amos 4 increpando dicitur: *sacrificate de fermento laudem.* De fermento enim laudem immolat, qui domini sacrificium de rapina portat de fermento nequitiae. Exod. 12: *qui comederit fermentatum, peribit anima ejus de coetu Israel.* Fermentatum comedere est delectari peccati corruptione, quod committitur in se. Psal. 23: *dixit injustus ut delinquat* et cetera. De tertio ferculo supradicto Gregorius: *sanguis agni super utrumque postem ponitur, quando non solum ore corporis, sed etiam ore mentis hauritur, et ad imitationem intenta mente cogitatur: nam qui sic redemptoris sanguinem accipit, ut imitari passionem nec dum velit, in uno tantum poste sanguinem ponit.* Item in superliminaribus ponendus est sanguis agni, quia non tantum in memoria, sed in manifesto portari debet crux passionis Christi. Galat. ult. *Mihi absit gloriari* etc. *unde et stigmata domini Jesu in corpore meo porto.* Tertia pars hujus figurae est habitus, sive tria insignia illorum qui manducaverunt agnum: scilicet circulus renum, calceamenta pedum, baculus manuum. Exod. 12: *sic manducabitis agnum. Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus.* Primum designat carnis et mentis continentiam, secundum exemplorum patrum custodiam, tertium vitiorum correctionem: et exiguntur ad communicantium praeparationem. Primum praeparativum est mentis et carnis continentia in cingulo renum figurata. Gregorius: *in renibus accipitur carnis delectatio*: unde Ps. 25: *ure renes meos et cor meum.* Qui ergo Pascha comedit, renes accingat: quia qui corpus domini accipit, voluptatem domat, luxuriam refraenat. Haec praeparatio continentiae attendenda est quantum ad tria genera hominum; scilicet conjugatos et de incontinentia poenitentes et spirituales. Primi ante sacram communionem continentiam debent servare aliquantam; secundi longiorem, tertii continuam. De primo dicitur ad David 1 Reg. 21: *si pueri mundi sunt, maxime a mulieribus, manducent*, scilicet panem sanctum: *respondit David: si de mulieribus agitur, continuimus nos ab heri et nudius tertius.* Dedit ergo eis sacerdos sanctificatum panem: Exod. 19: *descendit dominus coram omni plebe super montem Sinai, scilicet in igne, et nubis caligine. Estote ergo parati in diem tertium, et ne appropinquetis uxoribus vestris.* Si talis continentia servata est ad figuram, quanto magis servanda est ad corporis Christi veritatem? De secundo Levit. 13: *homo qui fuerit leprosus, aut patiens fluxum seminis*, idest peccans per incontinentiam carnis, *non vescetur de his quae sanctificata sunt mihi, donec sanetur*, scilicet per poenitentiam. Hinc statuti sunt ante Pascha quadraginta dies poenitentiae, ut his peractis in jejuniis et orationibus et continentia et bonis operibus, tunc possint communicare poenitentes cum aliis bonis Christianis. Hinc super illud 1 Cor. 11: *si nosmetipsos dijudicaremus* etc. dicit Augustinus: *ab ipsa mente poenitentis talis sententia proferatur, ut se indignum judicet participatione corporis et sanguinis domini, ut ad tempus per ecclesiasticam disciplinam sacramento caelestis panis separetur. Indigne enim accipit, si tunc accipit cum debet agere poenitentiam*, idest quando incipit. Ergo se prius judicet, ut a se judicatus non judicetur a domino. De tertio, scilicet de continentia continua et sempiterna, scilicet omnimodam et perpetuam castitatem conservare: Lev. 21: *sacerdotes sancti erunt domino suo, et non polluent nomen ejus. Incensum enim domini et panes Dei sui offerunt, et ideo sancti erunt.* Beda: *si veteris testamenti sacerdotes secundum ordinem vicis suae intraturi templum ad offerendas legales hostias a propriis uxoribus oportuit abstinere: quanto magis nostri sacerdotes, quos ad consecrandum sacrosanctum corpus domini paratos semper esse oportet, et continuam et sempiternam semper debent castitatem conservare?* Secundum praeparativum est exemplorum patrum custodia per calceamenta pedum figurata. Gregorius: *calceamenta in pedibus habere, est mortuorum patrum vitam aspicere, et nostra vestigia a peccati vulnere custodire*: Cantic. 5: *quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis, filia principis.* Gressus sunt profectus operum in calceamentis, idest in consideratione vitae patrum. Tertium praeparativum est correctionis disciplina in baculis manuum figurata. Baculus enim significat rectitudinem justitiae, qua debemus nosmetipsos de nostris excessibus ante communionem judicare. Psal. 44: *virga directionis, virga regni tui* et cetera. *Apprehendite disciplinam* etc. 1 Corinth. 11: *qui manducat et bibit indigne (...). Quod si nosmetipsos dijudicaremus* et cetera. Augustinus: *ascendas hic adversus te tribunal mentis tuae, et constituto in corde judicio adsit accusatrix cogitatio, et testis conscientia, et carnifex timor domini; inde quidam sanguis animae confidentis per lacrymas profluat: et sic cesset vindicta divina, cum confessio et correctio praecedit humana: et sic homo dignus erit ad sumendum corpus Christi nunc in sacramento, et perfecta fruitione in futuro.* De primo Deut. 8: *afflixit te dominus penuria, et dedit tibi cibum manna quod ignorabas*: afflixit te idest fecit ut affligeres te et corrigeres, *penuria*, idest poena voluntatis tuae, et voluptatis carentia, et nunc dedit tibi caelestem panem corporis sui. De secundo ad Hebr. 12: *omnis disciplina in praesenti non videtur gaudii, sed moeroris: postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet justitiae.* Item praeparativum ad corpus domini suscipiendum esse potest manducatio spiritualis, secundum quod perfecti manducant ratione meditationis devotae, de quo infra sermone decimo nono ante medium, et in medio.

Caput 17

[91136] De sacramento altaris, cap. 17 *Venite, comedite* et cetera. Thema proprium. *Quicumque manducaverit panem hunc et biberit calicem domini indigne, reus erit corporis et sanguinis domini*, 1 Cor. 11. Quintum principale circa sacramentum dominici corporis notandum, est modus manducationis; et hoc triplex: scilicet sacramentalis tantum, spiritualis tantum, sacramentalis et spiritualis simul. Ad hoc intelligendum sciendum, quod in cibo altaris duo sunt: scilicet sacramen-

tum et virtus sacramenti. Sacramentum, ut dicit Augustinus, in duobus consistit, visibili panis et vini specie, et invisibili carne et sanguine Christi; virtus vero sacramenti est sanatio a damnatione mortis aeternae. Hanc virtutem sacramenti crediderunt et gustaverunt spiritualiter omnes salvandi ab origine mundi, et quotidie gustant omnes boni Christiani. Secundo modo tam boni quam mali; hoc modo dissimili, quia mali manducant sacramentum tantum, idest sub visibili specie panis corpus Christi; sed non virtutem sacramenti manducant spiritualem, idest salutem ad vitam aeternam: boni vero manducant utrumque simul, scilicet sacramentum et virtutem sacramenti. Ex his patet triplex modus manducandi. Primus sacramentalis tantum, secundus spiritualis tantum, tertius sacramentalis et spiritualis simul. Primo manducant mali Christiani, secundo omnes salvandi, tertio soli boni Christiani. Primi manducant et non manducant; secundi non manducant et tamen manducant; tertii manducant et manducantur. Primus modus manducandi corpus domini est sacramentalis tantum, quomodo mali Christiani manducant; quia venerandum corpus in peccato mortali ore polluto sumentes, cordis affectum ab influentia virtutis bonitatis ejus, peccatis suis immundis et duris quasi luto et lapide claudunt. Ezech. 14: *posuerunt immunditias suas in cordibus suis, et idola*, scilicet scandalum iniquitatis suae statuerunt contra faciem suam. Isti manducant et non manducant: manducant quidem, quia corpus domini sumunt sacramentaliter; sed tamen non manducant, quia virtutem spiritualem, idest salutem animae non percipiunt. Eccles. 6: *est aliud malum quod vidi sub sole, et quidem frequens apud homines. Vir cui Deus dedit divitias et substantiam et honorem, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eo.* Hebr. ult.: *habemus altare de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt*, idest peccatis carnalibus. 1 Cor. 10: *non potestis calicem domini bibere, et calicem Daemoniorum.* Gregorius: *est quidem in peccatoribus et indigne sumentibus vera Christi caro et verus sanguis, videlicet praesentiali essentia, non salubri efficientia.* Augustinus: *qui discordat a Christo nec manducat carnem ejus, nec bibit sanguinem, etsi tantae rei sacramentum quotidie sibi sumat ad judicium. Discordat a Christo qui cordis affectum ab eo avertens ad peccatum convertit; et talis vere miserabilis dici potest, ad quem tam magnum bonum frequenter venit, et nullum exinde spirituale lucrum accipit sive percipit.* Hoc modo, scilicet sacramentaliter manducantium, tria sunt genera: primi malevoli, secundi dolosi, tertii praesumptuosi. Primi sunt qui corpus domini sumunt in peccandi voluntate. Secundi sunt hypocritae, qui foris boni apparentes occulte sunt pravi, et tamquam justi accedunt ad altare. Tertii sunt qui maxime mali sunt, et tamen praesumunt communicare. De duobus primis potest hic dici, et de tertio in sequenti. De primo genere malorum communicantium, scilicet de malevolis, Isaiae 19: *appropinquat populus iste ore suo, cor autem eorum longe est a me.* Appropinquat ore per sacramenti susceptionem, sed cor longe est per peccandi voluntatem. Tales tria mala sequuntur: peccati sui aggravatio, a gratia Christi separatio, ad aeternam poenam condemnatio. De primo Matth. 15: *non est bonum sumere panem* et cetera. Canibus, idest malevolis. Augustinus: *habentes voluntatem peccandi gravari magis dico Eucharistiae perceptione, quam purificari.* De secundo Sap. 1: *perversae cogitationes separant a Deo* et cetera. De tertio 1 Cor. 11: *quicumque manducaverit hunc panem* et cetera. Ambrosius: *indignus est qui non devota mente accedit ad Eucharistiam, aut in voluntate peccandi manens reus est corporis et sanguinis domini*, idest ac si Christum occideret punietur. De secundo genere malorum communicantium, scilicet de dolosis, sive hypocritis, 2 Timoth. 3: *in novissimis diebus instabunt* *tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes: habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes.* Speciem pietatis: Glossa: idest religionis: quia eadem sacramenta habent cum piis: virtutem pietatis, idest caritatem abnegantes, multa scilicet mala occulte perpetrantes et manifesta fallaciter excusando. Tales similiter tria mala sequentur: socii Judae traditoris efficientur, coram toto mundo confundentur, extra bonorum consortium projicientur. De primo Joan. 33: *qui manducat panem meum, levabit contra me calcaneum suum.* Hoc dicitur de Juda et de suis similibus: scilicet fictis domini amicis: unde Glossa: *qui manducat panem meum non ut proficiat, sed ut lateat, ille me conculcabit*, idest tradet. Qui ergo vult latere in peccatis sub plena specie religionis et communicationis, similis efficitur et socius Judae traditoris. De secundo Eccles. 1: *ne sis incredibilis timori domini, et ne accesseris ad eum duplici corde, nec fueris hypocrita in conspectu hominum, ne forte revelet Deus absconsa tua, et in medio synagogae elidat te, quoniam accessisti maligne ad dominum, et cor tuum est plenum dolo et fallacia*: Nahum 3: *ecce ego ad te speciosa dicit dominus*, idest anima foris pulcra, hominibus speciosa, intus immunda: *et revelabo pudenda tua in facie tua, et ostendam gentibus nuditatem tuam, et regnis ignominiam tuam, et projiciam super te abominationes tuas, et contumeliis te afficiam.* De tertio Matth. 13: *vae vobis hypocritis, qui similes estis sepulchris dealbatis, quae foris apparent hominibus speciosa, intus autem plena sunt ossibus mortuorum, et omni spurcitia*, idest putredine et verme et foetore; *sic et vos a foris quidem apparetis hominibus justi, intus autem pleni estis hypocrisi et iniquitate*: hypocrisi, idest amore vanae laudis: iniquitate, idest cupiditate temporalium et odio veritatis; et ideo praemittitur, vae vobis, idest extra bonorum consortium miserabilis projectio: Levit. 7: *anima polluta hypocrisi*, dicit interlinearis, *quae ederit de carnibus hostiae pacificorum*, idest corporis Christi, *quae oblata est domino, peribit de populis suis*, idest ejicietur de salvandis ad damnationem aeternae mortis. Sed ecce contra tria magna mala dat leve remedium divina clementia, quia spiritualis conclusio, scilicet bonum fieri de malo. Psal. 33: *declina a malo, et fac bonum* et cetera. Et ex frequenti bene agere fit homo bonus. Et cum bonus est, sequentur eum tria bona: scilicet poenae debitae relaxatio, divinae gratiae restitutio, aeternae gloriae acquisitio. De primo 3 Reg. 1: *si fuerit vir bonus, nec unus quidem capillus ejus in terra cadet*, idest ab omni peccato erit immunis: Ezechiel. 53: *si dixero impio, morte morieris, et egerit poenitentiam de peccato suo, vita vivet, et non morietur.* De secundo Psalm. 124: *bene fac, domine, bonis et rectis corde.* Prov. 12: *qui bonus est, hauriet sibi gratiam a domino.* De tertio Matth. 24: *euge*, idest bene gaude, *serve bone, quia in pauca*, idest in bonis quae tibi commissa sunt, bene negotiatus es: *supra multa te constituam*, scilicet aeterni gaudii bona. *Intra in gaudium*, ut scilicet ex omni parte perfruaris gaudio. Isa. 51: *veniant in Sion laudantes, et laetitia sempiterna super capita eorum*, quia causa aeternae laetitiae erit in domini regis sui contemplatione. Jerem. 31: *venient, et laudabunt in monte Sion, et confluent ad bona domini.* Tunc laetabitur virgo beata Maria praecentrix in choro caelesti: juvenes, scilicet omnes beati: senes, scilicet Angeli, isti Deum laudabunt, et in omnibus bonis, idest sine fide gaudebunt.

Caput 18

[91137] De sacramento altaris, cap. 18 *Venite comedite* et cetera. Item, *quicumque manducaverit hunc panem* et cetera. De tertio genere malorum indigne communicantium est hoc dicendum: scilicet de praesumptuosis, qui non timent communicare vel celebrare in magnis criminibus et manifestis. De his 1 Cor. 11: *qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit*, idest valde malum est illi. Unde sciendum quod duplex est effectus corporis domini; scilicet bonitatis, quoad bonos: severitatis, quoad malos: et tamen ipsum semper immutabile et bonum in se manet, sed justo judicio effectus ejus mutatur in his qui male eo utuntur. Augustinus: *sancta malis possunt obesse; quia qui manducat corpus domini indigne, judicium sibi manducat; non quod res illa mala sit, sed quia malus quod bonum est, male accipit. Hujus rei exemplum est in sole et in vino: nam eamdem solis lucem quam oculus sanus ad delectationem et confortationem, aeger suscipit ad turbationem: et vinum quod sanus homo ad jucunditatem et confortationem, febricitans accipit ad majorem infirmitatem, vel certe ad mortem.* Hinc est quod indigne communicantes tria mala sequuntur: scilicet magna culpa, Dei offensa, multiplex plaga. Primum malum praesumptuose manducantium est magna culpa. Jerem. 11: *numquid carnes sanctae auferent a te malitias tuas, quibus gloriata es?* Isidorus: *qui scelerate vivunt in Ecclesia Dei, et communicare non desinunt putantes se tali communione mundari, discant nil ad emendationem proficere sibi, dicente eodem propheta: quid est quod dilectus meus in domo mea facit scelera multa? Numquid carnes sanctae auferent a te malitias tuas?* Quasi diceret, non auferunt, sed augmentant. Hujus triplex est ratio: scilicet perversa intentio. Actionis enim voluntariae triplex est radix sive principium: vel natura, vel virtus bona, vel libido. Omnis actio cujus radix est natura vel virtus, bona est; cujus autem radix libido, mala est. Sed ejus qui in peccato mortali est scienter, et sumit corpus Christi, non potest esse radix natura: neque virtus aliquo modo dictaret quod aliquis rem tam pretiosam ac venerandam in loco vel vase immundo poneret. Unde peccatoris, qui corpus domini sumens ponit in ore suo polluto et corpore, radix est libido, idest perversa intentio, ut lucri temporalis, vel vanae laudis, vel alicujus deceptionis. Secunda ratio culpae istorum est divini praecepti transgressio. Sicut enim dominus in statu innocentiae lignum vitae ad edendum concessit, et in statu culpae prohibuit, sic nobis in statu bono corpus Christi conceditur, et in malo prohibetur. Matth. 6: *nolite sanctum dare canibus*, idest immundis peccatoribus: Levit. 21: *homo qui habuerit maculam, scilicet peccati, non offerat panem domino, nec accedat ad ministerium ejus.* Tertia ratio culpae istorum est maxima ingratitudo. Quae enim potest esse major quam si quis habens dominum, a quo accepisset quicquid boni haberet, et ipsum insuper morte sua de suspendio liberasset, eundem dominum in stabulum immundissimum inimici sui traditione duceret, et ibi conculcaret, et rursus occideret? Tanta ingratitudine peccant, qui corpus domini sumunt in peccato mortali. Psal. 34: *retribuebant mihi mala pro bonis, et odium pro dilectione mea.* Et iterum Psal. 55: *conculcaverunt me inimici.* Hebr. 10: *quanta putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Scilicet in morte Christi. Ambrosius: *Christum ille conculcat, qui libere peccat absque timore et poenitentia, et qui eo indigne participat.* Idem: *qui indigne Christum sumit, idem est ac si interficiat.* Augustinus: *quam temerarium est quamque nefarium est cruentis manibus intemeratae virginis tractare filium? Quis auditus sustineret aurium? Quis oculus non confunderetur ad intuitum? Cujus mens non raperetur in excessum, ubi mundi pretium*

mittitur in sterquilinium? Non enim minus est detestabile in os pollutum, quam in lutum mittere Dei filium. Secundum malum istorum est magna Dei offensa. Zach. 1: *ira magna ego irascor super gentes opulentas, quia ego iratus sum parum, ipsi vero adjuverunt in malum*, quasi diceret dominus, parum irascor hominibus propter peccata quae committuntur in proximum, sed maxime eo quod peccant in Deum. 1 Reg. 2: *si peccaverit vir in virum, placari ei potest Deus; si autem in Deum, quis orabit pro eo?* Glossa, *quanto major gloria, tanto major offensa*: Malach. 1: *ad vos, o sacerdotes, qui despicitis nomen meum, et offertis super altare meum pollutum panem*: Glossa, *corripit sermo divinus episcopos et ministros Ecclesiae negligentes, et omnes qui Christi nomine censentur, cur nomen despiciant: quibus aperit causas offensae, quod pollutum panem offerunt.* Polluit enim panem, idest corpus Christi, qui indigne accedit ad altare, et mensam domini si non scelerata voce, scelerato opere despicit; et dum sacramenta violantur, ipse cujus est sacramentum, violatur. Tertium malum istorum est multiplex plaga, et gravis et justa Dei vindicta. Sicut enim ab antiquo filiis Israel maximum erat peccatum, et pessimarum causa maledictionum, quod per idolatriam Deum projecerunt, et postea Judaeis impiis quod Christum non susceperunt: sic modo Christianis maximum est peccatum et causa plagarum, quod corpus salvatoris indigne suscipiunt. Gregorius: *creator omnium per incarnationis mysterium Judaeam visitare dignatus est; sed quia non cognovit tempus visitationis suae, ideo gentibus frequenter in praedam data, novissime Romanis tradita est, et venerunt super eam omnia genera maledictionum, quae in libro legis scripta sunt: similiter his qui gratiam Dei ingrati accipiunt, certa est damnatio.* Si enim quis irritam legem Moysi fecerit, sine ulla miseratione moritur, quanto deteriora supplicia meretur qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit? Haec supplicia possunt dici triplices plagae: prima multa damna spiritualium bonorum: secunda sterilitas terrae, sive caristia temporalium: tertia pestes corporum, et strages hominum. De prima Thren. 1: *manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia ejus, quia vidit gentes ingressas sanctuarium tuum, de quibus praeceperas ne intrarent Ecclesiam tuam*: Glossa: *hostis antiquus ad desiderabilia Ecclesiae manum mittit, et spiritualem ornatum aufert in membris suis, fidem contaminans, Baptisma rescindens*, idest gratiam in Baptismo datam, *doctrinam corrumpens, corpus et sanguinem Christi indigne tractans, et vasa pretiosa*, idest oves Christi quasi lupus devastans: et causa tanti mali redditur, *quia gentes*, idest carnem amantes, et Christi circumcisionem non habentes, *ministri altaris efficiuntur.* De secunda plaga Deut. 28: *si audire nolueris vocem domini Dei tui, ut facias omnia mandata ejus, venient super te omnes maledictiones istae. Maledictus fructus terrae tuae, armenta bovum tuorum, et greges ovium. Mittet dominus super te famem, esuriem et increpationem in omnia opera tua.* Hae plagae venient, si audire nolueris mandata Dei, scilicet praecipue de corpore domini indigne tractando, secundum illud Levit. 21: *homo qui habuerit maculam peccati, non offerat panem Deo, nec accedat ad ministerium ejus.* Genes. 5: *quia comedisti de ligno, ex quo praecepi ne comederes, maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi.* De tertia plaga, 1 Corinth. 11: *probet seipsum homo* et cetera. *Qui enim manducat indigne, judicium sibi manducat* etc., idest ad judicium mortis se obligat: et multi alii propter scelus unius saepe feriuntur: unde sequitur: *ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi*, scilicet somno mortis, vel Dei verbere, vel praeliorum adversitate. Num. 11: *adhuc carnes erant in dentibus eorum, et ecce furor domini* *excitatus in populum percussit eum plaga magna.* Sed ecce contra has plagas et omnia jam dicta mala, triplex remedium. Primum est emendatio vitae per poenitentiam voluntariam: secundum est correctio malitiae per superiorum disciplinam: tertium mutatio incorrigibilis personae per justitiae districtionem. De primo Joel. 1: *depopulata est regio, luxit humus*, idest habitatores humi, *quia periit messis agri*, idest spiritualia et temporalia. *Accingite vos, et plangite sacerdotes, ululate ministri altaris, et ingredimini et cubate in saccis.* Accingite vos sacerdotes et ministri cingulo poenitentiae, et *plangite* puro corde, *ululate* in confessione et oratione, *ingredimini Ecclesiam* per poenitentiam, unde existis per culpam *cubate in sacco*, idest delitias, quibus offendistis, per vitae austeritatem recompensate, ut iram Dei possitis mitigare. De secundo Malach. 3: *ecce venit dominus quasi ignis conflans*, scilicet per justos praelatos, *et purgabit filios levi* idest ministros altaris, *et erunt domino offerentes sacrificia*, et sic utique placatus mitigabitur ira ejus. De tertio Ezech. 21: *judicabo vos, dicit dominus, et subjiciam sceptro meo, et eligam de vobis transgressores et impios*, scilicet ad abjiciendum qui in malo perseverant, idest incorrigibiles, dicit Glossa, *ut scilicet loco eorum justi restituantur.* Isa. 1: *convertam manum meam ad te, et excoquam ad purum scoriam tuam, et auferam omne stamnum tuum, et restituam judices tuos sicut fuerunt prius, et consiliarios tuos sicut antiquitus*, scilicet tempore Moysi et Machabaeorum et apostolorum: *post haec vocaberis civitas justi, urbs fidelis.* 1 Machab. 4: *cogitavit Judas de altari holocaustorum, quod profanatum fuerat, quid de eo faceret; et incidit ei consilium bonum ut destrueret illud, ne forte esset illis in opprobrium, quia contaminaverunt illud gentes: et demoliti sunt illud, et posuerunt lapides in monte domus in loco apto, quoadusque veniret propheta, et responderet de eis, et acceperunt lapides integros secundum legem, et aedificaverunt altare novum secundum id quod fuit prius.*

Caput 19

[91138] De sacramento altaris, cap. 19 *Venite comedite* et cetera. Thema proprium, *patres nostri omnes eamdem spiritualem escam manducaverunt.* 1 Cor. 10, idest omnes boni veteres in manna cibum invisibilem, scilicet Christum spiritualiter intellexerunt, crediderunt, gustaverunt et ab aeterna morte per eum sanati sunt. Secundus modus manducandi Christum est spiritualis tantum: et isto modo omnes salvati ab initio mundi manducaverunt, et salvandi manducant. Ambrosius: *non manducans manducat, et manducans non manducat, quia scilicet non manducans sacramentaliter, manducat spiritualiter, et e converso.* Eccles. 6: *est vir cui dedit Deus substantiam et honorem, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eo, sed homo extraneus vorabit illud*, scilicet cum magno desiderio spiritualiter manducandi. Circa spiritualem manducationem tria sunt consideranda: scilicet differentia personarum sic manducantium, ratio spiritualiter manducandi, effectus manducationis. Hujus primum est differentia personarum sic manducantium, quae est triplex, incipientium, proficientium, perfectorum. Matth. 15: *manducantium fuerunt quatuor millia virorum exceptis mulieribus et parvulis.* In parvulis incipientes, in mulieribus proficientes, in viris perfecti significantur. Secundum est ratio, qua dicuntur jam dicti spiritualiter manducare.

Unde sciendum, primi, scilicet incipientes, manducant spiritualiter ratione fidei salutaris: secundi ratione bonae conversationis: tertii ratione devotae meditationis. De primis Habacuc 2 et ad Hebr. 10: *justus ex fide vivit*, tamquam ex cibo spirituali. Augustinus: *crede et manducasti. Credere enim in Christum, est credendo in eum ire, ipsi corde inhaerere, in ipso delectari, et per veram caritatem membris ejus incorporari.* Secundi, scilicet proficientes, manducant ratione bonae conversationis. Joan. 4: *ego cibum habeo manducare, quem vos nescitis (...) meus cibus est* et cetera. Ecclesias. 24: *qui timet Deum, faciet bona (...) cibavit eum pane vitae* et cetera. Iste cibus conversationis consistit ex tribus virtutibus quasi ex tribus ferculis: scilicet innocentia, poenitentia et misericordia. De primo Psal. 101: *percussus sum ut foenum, quia oblitus sum comedere panem meum*, scilicet innocentiae, dum delectabar cibo malitiae. Augustinus: *panem de altari spiritualiter manducare, est innocentiam ad altare portare, debitoribus peccata dimittere.* De secundo Psal. 126: *surgite postquam sederitis qui manducatis panem doloris*, scilicet poenitentiae pro peccatis. Tob. 1: *manducavit panem in luctu et tremore memorans sermonum Amos. Dies festi vestri*, idest gaudii in peccatis, *convertentur in lamentationem et luctum*: Psal. 101: *cinerem*, scilicet poenitentiae, *tamquam panem manducabam.* De tertio Prov. 11: *bene facit animae suae vir misericors; quia dum pauper ab eo reficitur, ipse multo magis a Deo spiritualiter pascitur.* Apocal. 3: *ecce sto ad ostium, et pulso* in paupere, *si quis aperuerit mihi* et cetera. Tertii, scilicet perfecti, manducant spiritualiter ratione devotae meditationis. Et in hac manducatione tria erunt, quae in comessatione corporali consistunt: scilicet appetitus, masticatio et delectatio. Primo debemus esurire spiritualiter Christum cibum nostrum intimo corde desiderando; secundo masticare magna districtione cogitationis: tertio in eo delectari dulcedinem eligendo. Primo debemus spiritualiter esurire Christum ardenter desiderando. Job 31: *si non dixerunt viri tabernaculi mei, quis det ut de carnibus ejus saturemur?* Quasi, optabant et desiderabant saturari. Eccles. 23: *qui edunt me, adhuc esurient* et cetera. Gregorius: *in spiritualibus delitiis saturitas appetitum parit: quia quanto magis earum sapor percipitur, eo amplius cognoscitur quod avidius ametur*: Isa. 26: *domine nomen tuum et memoriale tuum in desiderio animae* et cetera. Psalm. 37: *ante te omne desiderium meum.* Secundo debemus spiritualiter masticare totum Christum, scilicet membra et caput, idest nosmetipsos, et sanctos, et salvatorem mundi districta discussione cogitare, nos ipsos dijudicando, sanctorum vitam ad imitandum pertractando, incarnationis Christi beneficia devota mente ruminando. Primo perfecti masticant seipsos, diligenter se examinando et dijudicando. 1 Corinth. 11: *probet seipsum homo*, idest examinet et purget, et non alium, seipsum totum, scilicet cor, linguam, manum etc. *et sic postea edat.* Secundo sanctos masticant et bonos adhuc viventes, vitam eorum ad imitandum considerando. Matth. 22: *ecce prandium meum paravi, tauri mei et altilia* et cetera. Tauri sunt prophetae et apostoli, qui fortitudine fidei quasi cornu principibus mundi restiterunt, et ab eis passi virtutem nobis exempla reliquerunt. Altilia ab alendo dicta pinguia sunt volatilia, et significant sanctos interna caritate saginatos, et contemplationis penna alta petentes: occisa sunt, vel ab eo quod per poenitentiam, vel per mortem carnis jam in requie posita: haec nobis sunt spiritualiter masticanda, idest ad imitandum diligenter consideranda. Deuter. 14: *omne quod mundum est, comedite: quicquid morticinum est, ne vescamini ex eo.* Omne mundum, idest honestis verbis et moribus comedite, in corde ponite imitandum; quod autem morticinum est, idest peccato contaminatum, ne vescamini ex eo consentiendo, vel idem faciendo. Philip. 4: *de cetero fratres, quaecumque sunt vera, quaecumque pudica, quaecumque justa, quaecumque sancta, quaecumque amabilia, quaecumque bonae famae, si qua laus disciplinae, haec cogitate: quae audistis et vidistis in me, haec agite; et Deus pacis erit vobiscum.* Tertio perfecti masticant spiritualiter carnem Christi, scilicet incarnationis ejus sacramenta et beneficia devote meditando. Joan. 6: *qui manducat carnem* etc., idest spiritualiter masticat. Augustinus: *hoc pertinet ad virtutem sacramenti, non ad visibile sacramentum: qui scilicet manducat intus non foris, qui manducat corde, non qui premit dente; et hoc est quod apostolus vigilanter dicit tantum de bonis, omnes eandem escam manducaverunt.* Tertio debemus in spirituali manducatione delectari interna dulcedine, quae elicitur de Christi masticatione. Isa. 55: *audite audientes me, et comedite bonum, et delectabitur in crassitudine anima vestra*, idest in dulcedine spiritualis gratiae: Sapient. 8: *intrans in domum meam, conquiescam cum Dei sapientia*, idest cum Christo, qui est sapida scientia: *non enim habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam, et gaudium, et in amicitia illius delectatio bona*: Psal. 20: *quam magna multitudo dulcedinis tuae domine. Gustate, et videte* et cetera. Cant. 3: *mel et lac sub lingua tua*, idest dulcedo spiritualis in meditatione cordis. Haec dulcedo spiritualis est quaedam praegustatio gaudii caelestis valens contra tria mala quae sunt in mundo. Ibi est falsa dulcedo in delectabilibus utendis, grandis amaritudo in adversis sustinendis, tristis imago in bonis faciendis. De primo Proverb. 9: *aquae furtivae dulciores sunt, et panis absconditus suavior*; sed dulcedo falsa est, quia animae perditio. Job 34: *dulcedo illius vermis.* Eccl. 9: *sicut pisces hamo capiuntur, sic homines tempore malo.* Esca foris delectat, sed aculeus intus perforat. Job 21: *ducunt in bonis dies suos* et cetera. De secundo Psal. 103: *hoc mare magnum et spatiosum*, quia scilicet in hoc mundo magna et multa amaritudo: Jerem. 9: *cibabo populum istum absynthio, et potum dabo eis aquam fellis.* Job 13: *homo natus de muliere* et cetera. De tertio Matth. 9, dixit dominus cuidam diviti: *vade, quaecumque habes vende, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelis; et sequere me. Qui contristatus in verbo abiit moerens.* 1 Reg. 25: *dixerunt pueri David ad Nabal, quodcumque invenerit manus tua, da pueris tuis, et servo tuo David. Qui respondit. Tollam panes meos et aquam et carnes, et dabo viris quos nescio unde sint?* Genes. 4: *factum est post multos dies, ut offerret Cain de fructibus terrae munera domino: et non respexit ad eum dominus, nec ad munera ejus.* Hujus causa fuit, quia male obtulit, scilicet de tristi corde et facie. Contra hoc valet dulcedo spiritualis, quia falsam dulcedinem mundi facit insipidam, grandem amaritudinem facit dulcem, tristem imaginem reddit jucundam. De primo Prov. 27: *anima saturata calcabit favos.* Gregorius: *gustato spiritu desipit omnis caro.* Philip. 3: *quae mihi fuerunt lucra, arbitratus sum propter Christum detrimenta, propter quem omnia arbitratus sum ut stercora.* De beato Augustino dicitur: *displicebat ei quicquid agebat in saeculo* et cetera. De secundo Deuter. 33: *inundatione maris quasi lac sugent*, idest boni repleti dulcedine spirituali vincunt amaritudinem mundi, 4 Reg. 2: *Eliseus misit sal in aquas amaras, et in dulces conversae sunt*; sic Christus spirituali sapore sanat amaritudinem. Hinc Stephano lapides torrentis dulces fuerunt, et multis sanctis ardentes prunae, candentes vestes visae sunt tamquam rosae suaves, et multi sancti gaudent in tribulatione. De tertio Dan. 1: *post dies decem apparuerunt vultus eorum meliores prae omnibus pueris qui vescebantur cibo regio.* Vultus eorum quos panis satiavit, qui de caelo descendit, dicit Glossa, apparuerunt meliores decore et hilaritate ad benefaciendum. Proverb. 15: *cor gaudens exhilarat faciem.* 2 ad Corinth. 9: *hilarem datorem diligit Deus.* Tertium circa spiritualem manducationem notandum est effectus hujus manducationis. Et hic est triplex: peccatorum remissio, ab aeterna morte sanatio, vera corporis Christi ad salutem aeternam participatio. De primo *panem nostrum quotidianum* etc., idest cibum spiritualem et cetera. Ambrosius: *qui manducant spiritualiter virtutem carnis et sanguinis Christi, dicuntur sumere et vere manducare, quia ipsam corporis Christi efficaciam quotidie sumunt*, id est peccatorum remissionem. De secundo Joan. 6: *hic est panis de caelo descendens; si quis ex ipso manducaverit, non morietur*, scilicet morte aeterna. Augustinus super acta Apostol.: *patres nostri eamdem escam spiritualem manducaverunt quam et nos: corporalem vero alteram, idest, manna, quod significabat Christum, et idem credentibus efficit. Alii vero qui non crediderunt, manducaverunt, et mortui sunt aeternaliter, quod non Moyses et alii boni. Quare? Quia cibum invisibilem spiritualiter intellexerunt, spiritualiter esurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter sanarentur, scilicet ab aeterna morte. Similiter et nos spiritualiter manducando ab aeterna morte liberamur.* De tertio super illud 1 Cor. 10: *unus panis et unum corpus sumus, qui de uno pane participamus*, dicit Augustinus: *nulli dubium est, tunc quemque corporis sanguinisque dominici participem fieri, quando membrum Christi efficitur, nec alienari ab illius panis consortio, etiam si antequam panem edat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat; quia illius sacramenti beneficio non privatur, quando ille cum hoc quod sacramentum significat, invenitur. Invenitur autem hoc quod sacramentum significat, quando membrum Christi efficitur, quando credendo et amando spiritualiter manducat, quia sic in corpus Christi vere convertitur, ut cum ipso aeternaliter vivat.*

Caput 20

[91139] De sacramento altaris, cap. 20 *Venite, comedite. Accipite et comedite*, Luc. 22. Tertius modus manducandi corpus Christi est sacramentalis et spiritualis simul, quo boni Christiani communicant. Unde circa hunc modum possunt tria notari. Primum est multitudo non communicantium, scilicet malorum. Cum enim triplex sit modus manducandi: scilicet sacramentalis tantum, quo mali Christiani manducant, et tamen non manducant: spiritualis tantum, quo boni non manducant, et tamen manducant: sacramentalis et spiritualis simul, quo soli boni Christiani manducant et manducantur. Restat ad divisionis hujus sufficientiam multitudo quaedam malorum, qui nec manducant nec manducantur, quia scilicet corpus Christi non manducant, et ideo aeterna morte peribunt. Istorum tres sunt species sive turmae. Primi infideles, secundi negligentes, tertii contemnentes. Infideles sunt, quorum corda per malitiam fallente Diabolo sic excaecata sunt, ut non possint credere et cognoscere divina sacramenta pro salute mundi mirabili sapientia Dei instituta. Negligentes sunt, qui temporalibus lucris et saecularibus negotiis in tantum se occupant, ut sacram communionem debito tempore sumere negligant. Contemptores sunt, qui sceleribus tanto amore inhaerent, quod corpus domini sumere parvipendant. De primis Joan. 6: *quomodo potest*

hic nobis carnem suam etc.: quasi diceret: non credimus quod possit dare. Sap. 5: *erraverunt impii; excaecavit enim eos malitia eorum, et nescierunt sacramenta Dei.* Joan. 3: *qui incredulus est filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.* De secundis Matth. 22: *misit rex servos suos vocare invitatos ad nuptias*, dicens: *ecce prandium meum* et cetera. *Illi autem negligentes abierunt alii in villam suam, alii in negotiationem suam.* Glossa, *in villam ire est terreno labori immoderate insistere; in negotiationem vero, terrenis lucris nimis inhiare. Tales qui prandium divini sacramenti negligunt, quamvis fidem et quaedam opera caritatis habere videantur, tamen nisi poeniteant, peribunt.* Joan. 6: *nisi manducaveritis carnem filii hominis* et cetera. Super illud Eph. 3: *oro ut possitis comprehendere quae sit sublimitas et profundum*, dicit Glossa: *profunda caritatis sunt ecclesiastica sacramenta, quae sunt profunda et investigabilia, et sunt fundamentum caritatis, sine quibus non valet caritas*, idest exteriora signa caritatis non valent ad salutem aeternam *sine sacramentis ea negligentibus.* Num. 9: *si quis mundus est, et in itinere non fuerit*, idest non habet impedimentum justae necessitatis, *et non fecerit phase, exterminetur anima illa de populis suis, quia sacrificium non obtulit domino tempore suo, peccatum suum ipse portabit.* De tertiis 2 Paralip. 30: *perrexerunt cursores cum epistolis ex regis Ezechiae imperio et principum ejus, in universo Israel praedicantes: revertimini ad dominum Deum vestrum, et venite ad sacrificium ejus*, scilicet ad faciendum phase, idest ad suscipiendum corpus domini. *Et quidam viri acquiescentes consilio venerunt, aliis irridentibus atque subsannantibus eos.* Joan. 3: *hoc est judicium, quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem: erant enim eorum opera mala*; quasi dicat: justo judicio excommunicantur et condemnantur qui plus diligunt peccatis inhaerere, quam se praeparare, et Christum suscipere. Canon: *qui pro sceleribus suis duobus vel tribus annis non communicant, excommunicandi sunt donec poenitentiam agant.* Luc. 14: *nemo virorum illorum qui vocati sunt, gustabunt coenam meam.* Secundum circa hunc modum considerandum, est magnitudo felicitatis bonorum corpus Christi digne sumentium. Et hoc probatur a tribus: ab optimae partis electione, a spiritus sancti participatione, ab ipsius Christi certa inhabitatione. Primo probatur felicitas digne communicantium magna ex optimae partis electione: quia sicut beata virgo sibi tribus propositis, scilicet esse matrem et non virginem, vel esse virginem et non matrem, vel esse virginem et matrem, ultimam et optimam, scilicet esse matrem et virginem simul elegit; sic inter tres modos corpus Christi manducandi elegerunt optimam partem, scilicet sacramentaliter et spiritualiter simul. Hanc ultimam partem, scilicet de primo modo comedere sacramentaliter, et de secundo modo comedere spiritualiter eligunt; et sic ex utraque parte quod melius est comedunt, et ideo multum felices sunt. Eccles. 2: *laudavi igitur laetitiam, quod non esset homini bonum sub sole, nisi quod comederet et biberet atque gauderet*; quasi dicat, expertus sum plurima genera gaudiorum et delectationum carnis et mundi, et haec omnia vanitas, et finis eorum moeror et luctus: unde laudavi prae omnibus laetitiam, scilicet veram, idest, testimonium bonae conscientiae, et quod non esset homini sub sole, idest melius in hoc mundo, nisi quod comederet panem, scilicet qui de caelo descendit, et biberet vinum quod laetificat cor hominis, scilicet sanguinem domini. Secundo probatur felicitas istorum magna, a spiritus sancti vera participatione. Psal. 80: *de petra melle saturavit eos*, qui scilicet felices de corpore Christi sugunt dulcedinem spiritus sancti. Sapien. 12: *quam suavis est domine, spiritus tuus in nobis.* Qui scilicet fluit in nobis de tuo corpore. Augustinus: *participatione corporis et sanguinis Christi homo vivit non sumens tantum sacramentum, quod et mali faciunt, sed pertingens usque ad spiritus participationem, ut in corpore domini tamquam membrum maneat, et ejus spiritu vegetetur.* Tertio probatur ab ipsius Christi certa inhabitatione. Joan. 6: *qui manducat carnem meam* et cetera. Hilarius: *accepta carne domini et hausto sanguine id efficitur, ut nos in ipso, et Christus in nobis sit: est enim in nobis Christus per carnem, dum carnem ejus accipimus, et in eo sumus, dum se cum hoc quod nos sumus, in Deo est.* Tertium circa hunc modum considerandum est ratio remanducationis digne manducantium; de qua remanducatione dicitur quod tales manducant et manducantur. Et hujus ratio est, quia dum corpus domini digne a fidelibus manducatur, non ipsum ut alius cibus in manducantem convertitur; sed e converso illud vere manducans in illud spiritualiter mutatur: nam manducantem se dominus sui corporis membrum facit, et sibi incorporans per caritatem unit, et imagini suae bonitatis similem efficit. 1 Corinth. 10: *unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus.* Item 12: *vos estis corpus Christi et membra de membro.* Quod vero manducando corpus Christi non in nobis, sed nos in illo convertimur, triplici similitudine probatur. Prima sumitur de virtute amoris nostri. Haec est enim vis amoris, transformari cor amantis in amatum, idest amati fortunae prosperae et adversae assimilari. Hugo: *ea vis amoris est, ut talem te esse necesse sit, quale id est quod amas; et cui per affectum conjungeris, in illius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris.* Cantic. 8: *pone me ut signaculum super cor tuum*, super cor tamquam super ceram calidam, puram et mollem, aptam suscipere impressam imaginem. Super cor ergo calidum amore Dei, purum munditia sui, molle pietate proximi, corpus Christi ut sigillum ponitur, non ut ipsum quod immutabile est, in nos mutetur, sed nos in imaginem bonitatis ejus transmutemur. Secunda similitudo ad idem sumitur de virtute rei majoris. Nam si gutta aquae in magnum vas vini fundatur, virtute multitudinis vini aqua ex toto in illud mutatur; sed virtus dominici corporis ineffabilis est magnitudinis, et nos multum exigui respectu illius. Psalm. 146: *magnus dominus* et cetera. Idem *substantia mea tamquam nihilum ante te*: Isa. 40: *ecce gentes quasi stilla situlae.* Magnitudo itaque virtutis et dulcedinis Christi infusa exiguo et humili cordi nostro, vincit illud, et a se deficere faciens in illam convertit, ut jam non mundanis hominibus, non nobis ipsis, sed Christo in voluntate, sermone, bona conversatione similes simus. Psalm. 118: *defecit in salutare tuum anima.* Tertia similitudo ad idem sumitur de virtute rami arboris. Haec est enim proprietas surculi bonae arboris, si trunco inseratur etiam sylvestri, quod naturali virtute praevalens illius amaritudinem in suam dulcedinem et nobilitatem convertit, et similem sibi bonum fructum proferre facit; sic corpus Christi nobis insitum defectus nostros evacuat, et in suam nos bonitatem trahit, ut quales ipse frondes, flores et fructus justitiae facit, tales et nos per eum faciamus. Hinc spiritus sanctus dicit Ezechiel. 17: *sumam de medulla cedri sublimis, et de vertice ramorum ejus, et plantabo in montem excelsum, et rumpet in germen, et faciet fructum.* Cedrus sublimis est Deus pater, rami eminentiores antiqui patres, vertex ramorum beata virgo, medulla cedri aeterna Dei sapientia, pars de ramorum vertice, caro sumpta de virgine. Spiritus ergo sanctus medullam cedri et partem de summo ramo sumpsit, quia Christi incarnationem fecit, et hunc quasi surculum nobilissimum plantat in montem excelsum, cum fidelibus a terrenis desideriis ad caelestia elevatis dominici corporis tribuit sacramentum. Hinc fructus erupit, quia cor fidele propria amaritudine relicta vitiorum, virtute corporis domini similes Christo spirituales frondes, flores, fructus virtutum et bonorum operum facit. Hinc dictum est Augustino: *cibus sum grandium.* Cant. 2: *trahe me post te*, me scilicet mutando in te violentia meae dilectionis, magnitudine tuae dilectionis, virtute firmae insertionis, ut non maneat in me radix amaritudinis; sed praevaleat operando in me virtus et dulcedo tuae bonitatis. Gal. 6: *vivo ego, jam non ego* et cetera.

Caput 21

[91140] De sacramento altaris, cap. 21 *Venite, comedite* et cetera. Thema speciale, *pater meus usque modo operatur* et cetera. Joan. 5. Aliud. *Altissimus de terra medicinam plasmavit*, Eccles. 38. Thema proprium, *benedictus fructus ventris tui*, Luc. 1. *Ascendam in palmam*, idest in crucem, *et apprehendam fructus ejus*, Cantic. 7. Sextum principaliter circa sacramentum dominici corporis notandum, est effectus bonitatis suae, sive virtus spiritualis. Nam quia parentes primi per vetiti a Deo pomi gustum corrupti multas infudere miserias suo generi, necessarium fuit medicamento salvatoris miseriis subveniri. Circa quod sciendum, quod nostrae miseriae sunt tres generales; scilicet vincula culpae, defectus gratiae, mortis plagae. De primo Psal. 118: *funes peccatorum circumplexi sunt me*: 2 Paral. 36, in oratione Manasse: *incurvatus sum multo vinculo ferri*, idest peccati. De secundo Psal. 138: *imperfectum meum viderunt* et cetera. Item Psalm. 142: *anima mea sicut terra sine aqua tibi*, idest sterilis sine fluentia gratiarum et germine virtutum. De tertio Psal. 17: *circumdederunt me dolores mortis.* Item Psal. 38: *amove a me plagas tuas*: Job 16: *inimicus meus irruit in me quasi gigas, concidit me vulnere super vulnus.* In qualibet istarum trium miseriarum generalium intelliguntur quatuor mala specialia, quasi duodecim languores speciales, ad quos curandos ordinantur duodecim dominici corporis effectus, sive fructus. Apocal. 22: *ostendit mihi Angelus lignum vitae afferens fructus duodecim per singulos menses*, idest ad curandos nostros duodecim defectus, sive languores. Psal. 102: *benedic anima mea dominum, qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis* et cetera. Prima quatuor mala nostra sive languores sunt quasi vincula culpae, quibus stringuntur animae: scilicet Daemonis tentatio, fomitis repugnatio, cordis macula, creatoris offensa. Contra haec valet fructus virginis, scilicet corpus salvatoris. De primo languore ad Ephes. 6: *induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli*: Eccles. 11: *multae sunt insidiae dolosi*, scilicet de diversis vitiis, *et multis modis tentat.* 1 Petr. 5: *vigilate, quia adversarius vester* et cetera. Glossa, *circuit tamquam hostis, clausos obsidens muros, explorat an sit aliqua pars murorum minus stabilis, cujus aditu ad anteriora penetret.* Offert oculis formas illicitas, et faciles voluptates, ut usu destruat castitatem; aures per canora tentat, ut Christianum molliat rigorem; linguam convitio provocat, manus injuriis lacessentibus ad caedem instigat, honores terrenos promittit, ut caelestes adimat. Psal. 142: *persecutus est inimicus animam meam.* De secundo Galat. 5: *caro concupiscit adversus spiritum.* Ad Rom. 7: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Augustinus: *video aliam legem, idest fomitem peccati in membris meis, ut in oculo ad concupiscendum, in lingua ad maledicendum, in manu ad malefaciendum,*

et sic de aliis: repugnantem legi mentis meae, idest legi Dei. De tertio, Jerem. 2: *si laveris te nitro, tamen maculata es in iniquitatibus tuis coram me*: Proverb. 20: *quis potest dicere, mundum est cor meum, purus sum a peccato?* Eccles. 7: *non est homo justus in terra qui faciat bonum et non peccet.* De quarto Deut. 9: *memento ne obliviscaris quomodo ad iracundiam provocaveris dominum Deum tuum.* Et quanto major culpa, tanto major contra peccatorem ira divina. Zach. 1: *ego iratus sum parum, ipsi autem adjuverunt in malum.* Augustinus: *justitia Dei non sinit esse dedecus culpae sine decore vindictae.* Contra haec quatuor mala ordinantur quatuor dominici corporis fructus primi, qui nos liberant a vinculis culpae: Daemonem fugat, fomitem refrigerat, maculam cordis mundat, iram Dei placat. De primo fructu Tob. 6: *si cordis particulam super carbones posueris, fumus ejus extricat omne genus Daemonum.* Flumen, in quo pisces sunt, significat mundum: omnes pisces ejus, diversa genera hominum: piscis ille magnus, gentem Judaeorum: cor piscis, quasi membrum nobilissimum, et ex quo vita procedit, beatam virginem: particula cordis significat corpus salvatoris de virgine sumptum. Hoc debet super carbones poni, idest fidelibus accensis, igne amoris donari: tunc fumus ejus, idest virtus spiritualis, fugat tentationes Daemonum. Psal. 67: *exurgat Deus, et dissipentur inimici ejus* et cetera. De secundo fructu Psal. eod.: *Selmon mons Dei, mons pinguis.* Mons Dei est Christus, Selmon interpretatur umbra. Christus igitur est umbra nostri refrigerii, quia, ut dicit Glossa, *de corpore Christi manat umbra gratiae, quae nobis defensaculum est contra incentiva vitiorum, et carnalis concupiscentiae*: unde dictum est de virgine beata: *virtus altissimi obumbrabit tibi*, idest umbram faciet tibi: umbra enim fit de corpore et lumine. Lumen est verbum Dei, corpus caro Christi. Accessit lumen corpori, idest verbum carni. *Verbum enim caro factum est.* Dum ergo fidelis corpus Christi sumit, spirituale refrigerium percipit quasi de umbra gratiae, quae de ipso fluit. Oseae 14: *ego quasi ros, et Israel germinabit quasi lilium.* De tertio fructu Isa. 6: *volavit ad me unus de Seraphim, et in manu ejus calculus quem forcipe tulit de altari, et dixit: ecce tetigi labia tua, et auferetur iniquitas tua, et peccatum tuum mundabitur.* Lapis iste praecisus sumptus de altari, significat corpus Christi; et dum eo os cordis tangitur, peccatum veniale mundatur. Gregorius: *dominus dedit nobis sacramentum salutis, ut qui quotidie peccamus, et ille jam mori pro peccato non potest, per hoc remissionem consequamur.* De quarto fructu Prov. 21: *munus absconditum extinguit iras*: Levit. 2: *si de craticula fuerit oblatio simila conspersa oleo, tollet memoriale de ipso, et adolebit super altare in odorem suavitatis domino.* Panis in craticula coctus et oblatus, et aspersus oleo, Christus in cruce pro nobis passus, et totus unctus spiritu sancto. Hujus sacrificii memoriale est hostia, quae offertur in memoriam passionis dominicae. Haec debet et super altari adoleri, idest, accendi, quia in corde fideli cum fervore desiderii et devotionis suscipi. Hic odor suavitatis est domino, idest tam gratus Deo, ut ob ejus gratiam remittat iram suam, et nos sibi reconciliet, et ad aeternam pacem perducat. Amen.

Caput 22

[91141] De sacramento altaris, cap. 22 *Venite, comedite* et cetera. Secunda quatuor mala nostra,

sive languores, sunt quatuor defectus gratiae, quibus multae laborant animae: scilicet defectus in cognitione sui, in dilectione proximi, in sapore spirituali, in consumatione boni. Contra haec valet fructus ventris virginis, corpus salvatoris. De primo languore, Genes. 1: *tenebrae erant super faciem abyssi*: quia ab antiquo cor hominis obvolutum fuit ignorantia sui. Jerem. 14: *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud?* Psal. 18: *delicta quis intelligi?* etc. quibus scilicet vel alios peccare feci, vel aliorum peccatis consensi. Matth. 7: *quid vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides?* De secundo Matth. 23: *quoniam superabundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum*: Eccles. 45: *frigidus ventus Aquilo flavit, et gelavit crystallus ex aqua.* Defectus amoris probatur ab exterioribus signis. 1 Joan. 3: *qui habuerit substantiam hujus mundi et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* Jerem. 9: *unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam: quia omnis frater supplantans supplantabit, et omnis amicus fraudulenter incedet, et vir fratrem deridebit, et veritatem non loquetur.* Prov. 10: *pondus et pondus, mensura et mensura: utrumque abominabile est apud Deum.* Glossa: *diversum pondus et diversam mensuram habet in domo sua, ut aliter sibi, aliter proximo metiatur, qui in suis semper actibus quae laudentur, in proximi quae vituperentur quaerit; sed qui in temporalibus sibi majorem, proximo minorem mensuram dare studet, quia defectum dilectionis habet, Deo displicet: similiter est de eo qui malo verbo vel facto proximum contristatur, laedit vel damnificat.* De tertio Jerem. 31: *omnis qui comederit uvam acerbam, obstupescent dentes ejus*: Gregorius: *quid est uva acerba, nisi peccatum? Uva quippe acerba est fructus ante tempus. Quisquis enim praesentis vitae delectationibus satiari desiderat, quasi fructus ante tempus comedere festinat. Sed qui uvam acerbam comedit, dentes ejus obstupescunt: quia qui praesentis vitae et mundi delectationibus pascitur, interni sensus ejus ligantur, ut jam spiritualia sapere nequeant.* Hoc figuratum est Num. 11, in populo Israel qui in Aegypto carnibus cum allio et cepis satiatus fuerat, et post in deserto talia concupiscens, panem caelestem, scilicet manna dulcissimum cum nausea respuebat. 1 Corinth. 2: *animalis homo non percipit ea quae sunt Dei.* Augustinus: *animalis dicitur carnalis homo qui fertur dissoluta lascivia animae suae.* De quarto Gal. 3: *sic stulti facti estis, ut cum spiritu caeperitis, nunc carne consummemini.* Prover. 2: *relinquunt iter rectum, et ambulant per vias tenebrosas.* Luc. 8. *Qui supra petram, hi sunt qui cum audiunt verbum, cum gaudio suscipiunt, sed radicem non habent*, scilicet stabilitatem firmae voluntatis, *quia ad tempus credunt* et cetera. Cant. 7: *mane surgamus, et videamus si floruerit vinea flores fructum pariunt.* Glossa: *non est intuendum si vinea floret, sed si flores ad partum fructuum convalescunt: quia scilicet non est mirum si quis bona inchoat, sed valde mirabile est si intentione bona in bono opere perseverat.* Contra haec quatuor mala ordinantur quatuor secundi fructus corporis domini, qui nos hic in gratia perficiunt. Intellectum enim ad se cognoscendum illuminat, voluntatem sive affectum in dilectione Dei inflammat, memoriam spirituali dulcedine delectat, totum hominem in bono confirmat. De primo fructu Prov. 24: *comede fili, mel, quia bonum est.* Mel est sapientia Dei increata in cibum dulcem nobis praeparata. Hoc bonum est ad spiritualem medicinam quia illuminat mentem. 1 Reg. 14: *vidistis quia illuminati sunt oculi mei, eo quod gustaverim paulutum de melle?* Isa. 7: *butyrum et mel manducabit omnis qui relictus fuerit, ut sciat reprobare malum et eligere bonum.* Psal. 26: *dominus illuminatio mea: accedite ad eum, et illuminamini*, scilicet ad cognitionem vestri. De secundo fructu dicitur Isa. 6, quod Angelus tulit calculum de altari, et tetigit os Isaiae. Calculus est carbunculus, sic dictus, quia ignitus ut carbo: et significat corpus domini de altari sumptum, et caritate inflammatum, quia accendit amore corda fidelium. De tertio Psal. 33: *gustate et videte, quoniam suavis* et cetera. Eccles. 49: *memoria Josiae in compositione odoris facta opus pigmentarii in omni ore, quasi mel indulcabitur.* Josias qui interpretatur fortitudo domini, significat Christum, dicit Glossa: *memoria Christi, idest sacramentum corporis ejus, quod in memoriam sui jussit consecrari, opus est odoriferum veri pigmentarii, idest spiritus sancti, qui illud composuit de pretiosissimis speciebus, scilicet de carne virginali et sapientia Dei. Hic quasi mel in ore cordis indulcoratur, si virtus ejus in salutem humani generis pie cogitatur.* Cant. 2: *sub umbra illius quem desiderabam sedi.* Primo fidelis anima Christum desiderans aestuat spiritu et sitit. Secundo umbram desiderii in spe fructum obtinendi sentit. Tertio sedet, exspectat, orat ut se totum ad ipsam reficiendam et vivificandam fructus infundat. Quarto infusam ejus dulcedinem suaviter gustat. Nota. Sed diceret aliquis, ecce saepius ut possum me praeparo, corpus domini sumo, sed nihil sentio solatii spiritualis dulcedinis. Respondeo. Cibus iste, sive fructus, medicina est hominis. Unde sicut medicus peritus quandoque quibusdam dat medicinam dulcem palato corporis, et quandoque non sic, sed dulcem palato mentis, quae quamvis non gutturi, tamen bene sapit rationi, pro eo quod sanam mentem delectat; sic dominus dat suis fidelibus dulce semper corpus: sed dulcedinem suam alio modo istis, alio istis, prout cuilibet expedire novit. Hinc est, quod quidam dulcedinem istam sapiunt per affectum, et ardentiori delectantur devotione; et alii eamdem dulcedinem sapiunt per pium intellectum, et sufficienti reficiuntur utilitate in eo quod credunt et intelligunt per hunc cibum sanctum veram vitam obtinere. Igitur quamvis non sapis dulcedinem domini primo modo, idest per affectum firmae devotionis; sapis tamen secundo modo, scilicet per intellectum multae utilitatis. De primo Isa. 55: *audite audientes me, et comedite bonum.* Ambrosius: *panis candidissime habens omne delectamentum, et omnis saporis suavitatem, qui nos semper reficit, comedat cor meum et dulcedinem saporis* et cetera. *Panis dulcissime sana panis* etc., *ut sentiat suavitatem amoris tui. Sana illud* et cetera. De secundo est illud, *fructus ejus dulcis gutturi meo*, idest piae et fideli menti, quae credit et intelligit hunc cibum sanctum sibi esse utilissimum. Glossa: *dulcis fructus gutturi cordis, quia in eo intelligit causam vitae, dum etiam corporaliter percipit.* Haec dulcedo valet contra tria mala quae sunt in mundo. Require supra sermone 19: postmodum de quarto fructu. Psal. 103: *panis cor hominis confirmet*, quia scilicet corpus Christi fideles suos in bona vita confirmat et confortat. Finaliter 3 Reg. 19: *comedit Elias panem quem Angelus ministravit* et cetera. Oreb interpretatur mensa. Mons ergo iste est mons mensae Dei, et significat satietatem caelestis gloriae. Panis itaque corporis Christi confortet nos in vita bona et bono opere quadraginta diebus et noctibus, idest toto tempore praesentis poenitentiae usque ad montem et mensam Dei, idest quousque veniamus ad altitudinem securitatis, et satietatem dulcedinis aeternae gloriae. De his quatuor fructibus simul per figuram dicitur 4 Reg. 4: *Eliseus incubuit super puerum, posuitque os suum super os ejus, et oculos super oculos ejus, et manus super manus ejus, et calefacta est caro pueri.* Per puerum fidelis anima, per Eliseum dominus significatur, qui sicut sigillum cerae, sic se conjungit animae, oculos suos super oculos ejus ponit, quia intellectum illuminat; carnem calefacit, quia affectum caritate inflammat: os super os ponit, quia gustum memoriae dulcedine spirituali delectat: manus super manus ponit, quia in bono odore usque in finem conservat, et sic totum hominem perficit, ut ad vitam aeternam perducat. Amen.

Caput 23

[91142] De sacramento altaris, cap. 23 *Venite, comedite.* Vel similia de effectu. Tertia quatuor mala nostra, sive languores, sunt quasi mortis plagae, quibus multae gravantur animae: scilicet debitum mortis aeternae, defluxus bonae vitae, exilium mundanae miseriae, incineratio corporalis materiae. Contra haec valet fructus virginis, corpus salvatoris. De primo languore ad Rom. 6: *ego carnalis homo, venumdatus sub peccato.* Primi enim parentes vendiderunt se et suam progeniem ad perpetuam servitutem Diaboli, quod est ad aeternam mortem pro modica delectatione peccati. Genes. 2: *de ligno scientiae boni et mali ne comedas, in quacumque enim die comederis ex eo, morte morieris*, idest te et posteritatem tuam ad aeternam mortem obligabis: ad Roman. 6: *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Mors, idest certitudo mortis temporalis, et debitum aeternae mortis, nisi subveniret redemptio salvatoris. Ephes. 2: *eramus natura filii irae, sicut et ceteri debitores aeternae mortis.* De secundo Psal. 10: *dies mei sicut umbra declinaverunt.* Item Psal. 11: *salvum me fac domine, quoniam defecit sanctus*: Genes. 44: *dies peregrinationis meae centum triginta annorum sunt parvi et mali, et non pervenerunt ad dies patrum meorum.* Item Genes. 6: *sensus et cogitatio humani cordis ad malum prona sunt ab adolescentia sua.* De tertio Genes. 3: *emisit dominus Adam de Paradiso voluptatis, ut operaretur terram.* Psalm. 119: *heu mihi, quia incolatus meus* et cetera. Ad Hebr. 11: *juxta fidem defuncti sunt omnes non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes, et salutantes, et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram.* Qui enim hoc dicunt, significant se patriam inquirere: et siquidem illius meminissent de qua exierant, habebant utique tempus revertendi: nunc autem appetunt meliorem, idest, caelestem. Hinc flens canit Ecclesia, *salve regina misericordiae.* Glossa super Canon. Jacobi: *ne indignemini, si mali in mundo florent, si vos patimini; quia non est Christianae dignitatis in temporalibus exaltari, sed deprimi potius: mali enim nihil habent in caelo; vos nihil in mundo. Unde spe illius boni ad quod tenditis, quicquid in via contingat, gaudere debetis.* De quarto Genes. 3: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram de qua assumptus es, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.* Job 4: *memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me.* Eccles. 14: *omnis caro foenum, et sicut folium in arbore viridi.* Glossa: *sicut foenum in terra, et folium in arbore crescit, virescit, marcescit, arescit, et dejicitur; ita caro nostra.* Contra haec quatuor mala ordinantur quatuor circumstantiae fructus dominici corporis, quae salvant nos a plagis mortis. Ab aeterna enim morte liberat, merita bonae vitae multiplicat, ad patriam vitae deducit, ad aeternam vitam corpus resuscitat. De primo fructu Joan. 6: *ego sum panis vitae: patres vestri manducaverunt manna, et mortui sunt. Hic est panis de caelo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur*; quia scilicet non solum ab aeterna morte, quae est in Inferno, sed etiam ab illa quae fuit in Limbo, virtute corporis Christi liberatur. Et insuper haec brevis mors corporis in vitam aeternam,

quae est in caelo, eidem commutatur. Oseae 13: *de manu mortis liberabo populum meum.* De secundo fructu, Joan. 6: *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*, quia pro multiplicandis meritis bonae vitae. Sicut enim puer parvulus per cibum corporalem crescit magnitudine, robore, et decore; sic fidelis per cibum spiritualem proficit meritis bonae vitae. Joan. 10: *ego sum pastor bonus*: et infra: *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Psal. 137: *multiplicabis in anima mea virtutem.* Joan. 14: *qui manet in me, et ego in eo* et cetera. De tertio fructu Joan. 6: *ego sum panis vivus* et cetera. Idest reducam eum de exilio praesentis miseriae ad caelum. Ambrosius: *dominici corporis figura praecessit, quando dominus in deserto patribus manna pluit; quia sicut ille panis populum per desertum ad terram promissionis duxit, haec esca caelestis fideles hujus saeculi desertum transeuntes in caelum subvehit. Unde recte viaticum appellatur, quia in via reficiens in patriam usque perducit.* Jerem. 12: *reducam virum ad hereditatem suam.* Proverb. 3: *lignum vitae est his qui apprehenderint eam.* Glossa, *sicut in Paradiso fuit lignum vitae, ita per sapientiam Dei, quae est Christus, vivificatur Ecclesia, cujus nunc sacramento corporis et sanguinis, vitae aeternae accepit pignus.* Si ergo corpus Christi sumptum pignus est vitae aeternae, et pignus non dimittitur donec id pro quo impignoratur accipitur, profecto per hoc ad vitam aeternam perducimur. De quarto fructu, Joan. 6: *qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem* et cetera. Usque in *novissimo die.* Verum enim hominem resuscitabit. 1 Corinth. 15: *sicut per unum hominem mors*, scilicet omnium, *ita per unum hominem*, scilicet Christum, *resurrectio mortuorum.* Sed hoc valde dissimile: unde sequitur: *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*: ad Rom. 14: *omnes stabimus ante tribunal Christi* etc. 1 Corinth. 15: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum; sed non omnes immutabimur* quia soli electi propter corporis Christi participationem, scilicet sacramentalem, vel spiritualem, surgent sole pulchriores: reprobi vero resurgent infirmi et deformes. Daniel. 12: *qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt, alii in vitam aeternam, qui et fulgebunt quasi splendor firmamenti: et alii in opprobrium*, ut vivant semper: quos scilicet, ut dicitur Isa. 13: *torsiones et dolores ut parturientes tenebunt, et facies combustae vultus eorum.* Quale semen est quod cadit in terra, talis fructus surgit de terra. Similiter qualis est vita tua dum morieris, talis erit tempore suo resurrectio tua. Seminatur zizania, et surgit ex ea deformis et odibilis herba: seminatur triticum, resurgit frumentum pulchrum. Haec figurata sunt, Gen. 14, in somnio regis: *septem spicae pullulabant in culmo uno plenae atque pulcherrimae, et septem aliae de stipula oriebantur tenues et percussae uredine*, idest vento urente, qui scilicet eas infirmavit et denigravit. Septem spicae deformes signant omnes reprobos cum magna deformitate in judicio apparentes; septem pulcherrimae, omnes electos cum gloriosis corporibus resurgentes. De primo Nahum 3: *ecce ego ad te malefica*, idest universitas damnatorum, *dicit dominus et revelabo pudenda tua in facie tua, et ostendam genti nuditatem tuam, et regibus ignominiam tuam.* De secundo Phil. 3: *salvatorem expectamus* etc. 1 Corinth. 15: *seminatur corpus corruptibile, surget incorruptibile: seminatur in infirmitate, surget in gloria: seminatur corpus animale, surget spirituale; seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Amen.

Caput 24

[91143] De sacramento altaris, cap. 24 *Venite, comedite* etc. vel alia similia de effectu vel fructu. Sacrosanctum corpus domini tres habet effectus principales. Primus est peccatorum destructio. Secundus bonorum spiritualium largitio vel augmentatio. Tertius animarum confortatio, vel vitae aeternae collatio. De primo Dan. 2: *videbam donec abscisus est de monte lapis sine manibus, et percussit statuam*, idest figmenta peccatorum, *et comminuit eam.* 1 Joan. 3: *in hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera Diaboli.* De secundo Prov. 12: *qui bonus est, hauriet sibi gratiam a domino, quia ipse fons totius gratiae.* Eccle. 24: *in me omnis gratia vitae est*, usque *ad me omnes.* De tertio Psal. 103: *panis cor hominis confirmat.* Genes. 18: *ponam bucellam panis, et confortate cor vestrum.* Primus effectus principalis corporis Christi est destructio peccatorum: et hoc ad tria: ad dealbandum maculam cordis, ad mitigandum stimulum carnis, ad resistendum cogitationibus pravis. De primo Psalm. 67: *nive dealbabuntur in Selmon.* Selmon mons Dei est, et interpretatur umbra, et sicut dicit Glossa, *corpus Christi significat; quia sicut umbra fit de lumine et corpore, ita in corpore Christi est lumen divinitatis et caro humanitatis.* In hoc monte umbroso super nivem dealbabuntur fideles, quia virtute corporis Christi incomparabiliter a macula peccatorum emundantur. Isa. 43: *ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me.* De secundo Exod. 17: *mane ros jacuit in similitudinem pruinae super terram.* Glossa: *panis caelestis in similitudinem roris et pruinae semper apparebat, quia corpus Christi a fervore peccatorum refrigerat.* Psalm. 88: *tu dominaris potestati maris.* Mare significat multas miserias hominis, motus fluctuum stimulum carnis. De tertio Cant. 1: *fasciculus myrrhae dilectus meus mihi.* Myrrha servat corpora a vermibus incorrupta; sic corpus Christi corda fidelium a pravis cogitationibus illaesa: quia cum dilectum dominum suscipimus, si fasciculum myrrhae, idest amaritudinem passionis ejus pia mente cogitamus, vermes malarum cogitationum a nobis repellimus. Secundus effectus principalis est bonorum spiritualium augmentatio: et hoc ad tria: ad decorem castitatis, ad fervorem caritatis, ad saporem suavitatis. De primo Daniel. 1: *apparuerunt vultus eorum meliores prae omnibus pueris qui vescebantur cibo regio.* Glossa: *vultus eorum quos panis satiabat, qui de caelo descendit, apparuerunt meliores, decore scilicet castitatis.* Unde et pueri illi casti fuerunt. Cantic. 7: *quam pulchra es et decora carissima in delitiis.* Sicut enim bonum nutrimentum facit ad decorem corporis, sic delitiae cibi spiritualis ad pulchritudinem castitatis. Ezechiel. 36: *similam et mel et oleum comedisti, et decora facta es vehementer.* De secundo Eccle. 32: *gemmula carbunculi in ornamento auri.* Glossa: *ardentium gemmarum principatum tenet carbunculus, sic dictus, quia ignitus, ut carbo. Significat autem corpus Christi, quod cor accipientis et ornat castitate, et inflammat caritate.* Psalm. 49: *ignis a facie ejus exarsit, carbones* et cetera. Hinc 4 Reg. 4: *Eliseus incumbens incurvavit se super puerum, et calefacta est caro pueri.* De tertio Genes. 49: *Aser pinguis panis praebens delitias regibus.* Sapient. 16: *Angelorum esca nutrivisti populum tuum, et panem de caelo praestitisti illis, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem: substantiam enim tuam et dulcedinem, quam in filios habes, ostendebas.* Cantic. 5: *comedi favum cum melle meo*, idest dulcedinem carnis Christi cum dulcedine divinitatis: *bibi vinum cum lacte meo*, idest dulcedinem sanguinis Christi

cum dulcedine spiritualis consolationis. Tertius effectus principalis est animarum confortatio: et hoc ad tria: ad debellandum Daemonia, ad sustinendum adversa, ad operandum bona. De primo 1 Reg. 30: *invenerunt viri David virum Aegyptium in agro, et adduxerunt eum ad David, dederuntque ei panem ut comederet, et refocillatus est, et adduxit David ad latrunculos, et percussit eos.* Vir Aegyptius significat peccatorem, quem praedicatores adducunt ad Christum per conversionem; qui pane dominici corporis confortatus fit dux exercitus Christi ad debellandos Daemones. Ephes. 6: *confortamini in domino, et in potentia virtutis ejus, ut possitis stare adversus insidias Diaboli.* 1 Reg. 7: *factum est autem cum offerret Samuel agnum in holocaustum, exterruit dominus Philistiim, et caesi sunt a filiis Israel.* De secundo 3 Reg. 22: *mitte virum justum in carcerem, et sustenta eum pane tribulationis.* In carcerem mittitur, qui in hoc mundo adversa patitur. Panis tribulationis quo sustentatur, est panis vitae aeternae, quo ad sustinenda adversa confortatur. Act. 24, dicit apostolus existentibus in periculo maris: *rogo vos accipere cibum pro salute vestra: et omnes sumpserunt cibum confortati, et animaequiores facti sunt.* Ad Philip. 3: *omnia possum in eo qui me confortat.* De tertio Prov. ult.: *mulier fortis de nocte surrexit, deditque praedam domesticis suis, et cibaria ancillis suis.* Mulier fortis est Ecclesia de gentibus: haec de nocte surrexit, quia per auditum verbi de tenebris peccatorum ad Christum se convertit: praedam domesticis, et cibaria ancillis dedit, quia sacramenta Judaeae missa, quae suscipere noluit, haec cum omni desiderio rapuit, et de eis familiam suam, idest fideles pavit. Et hoc ut eos ad tria bona confortaret: ad opera misericordiarum, ad lucrum animarum, ad emptionem caelestium divitiarum. Unde sequitur post praedictum cibum: *consideravit agrum, et emit eum: de fructu manuum suarum plantavit vineam.* Primum notatur per fructum manuum; secundum per plantationem vineae: tertium per emptum agrum. Primo confortamur cibo domini ad opus bonum. Eccl. 33: *cibaria et virga et onus asino, panis et disciplina et opus servo.* Sicut pabulum confortat asinum ad onera portanda, sic panis caelestis servum Dei ad opera bona perficienda. 2 Tim. 1: *gratias ago ei qui me confortat in Christo Jesu.* Qui enim vere considerat in hoc sacramento immensam circa se Dei liberalitatem, valde confortat eum ad proximi pietatem. Secundo confortamur ad lucrum animarum, ibid.: *vas electionis est mihi iste (...) nomen meum* scilicet Jesum Christum, quasi caeleste oleum ad sanitatem animarum. Cant. 2: *oleum effusum nomen tuum.* De corde Christi pleno fluit oleum gratiae ad salutem animae. Tertio confortamur ad emptionem bonorum caelestium. Hinc supra dictum est, quod mulier fortis post cibum consideravit agrum et emit eum, virtutibus scilicet, et bonis operibus. Jer. 32: *agri pretio ementur, et scribentur in libro, et imprimetur signum, et testis adhibebitur.* Agri caelestis hereditatis ementur pecunia virtutum et bonorum operum, et scribentur tam agri quam emptores in libro vitae, et imprimentur in corde emptoris, signum scilicet crucis Christi, et lumen imaginis Dei pro certo pignore, et adhibebitur testis, quia in die judicii coram omnibus testis erit dominus, quod vere emisti regnum caelorum pretio bonorum operum. Vel tertius effectus principalis dici potest vitae aeternae collatio. Joan. 6: *si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum.* Et hoc in tribus: in omnium delitiarum praeparatione, in omnium desideriorum impletione, in omnium bonorum secura et aeterna fruitione.

Caput 25

[91144] De sacramento altaris, cap. 25 *Venite, comedite* et cetera. Vel alia ut supra, vel similia de effectu, vel de nominibus corporis Christi. Effectus dominici corporis possunt sumi ex tribus nominibus, quae solent eidem adscribi. Nominatur enim quandoque verus panis, quandoque sacramentum altaris, quandoque sacramentum caritatis. De primo Joan. 6: *pater meus dat vobis de caelo panem verum.* De secundo Malach. 3: *placebit Deo sacrificium Juda et Jerusalem.* De tertio 1 Timoth. 3: *magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne*, per partum virginis: *praedicatum est in gentibus* a sanctis apostolis *creditum est mundo*, idest concessum fidelibus in cibum salutis. Unde recte dicitur sacramentum caritatis. Primo corpus domini nominatur panis verus: et secundum hoc habet tres effectus. Sicut enim panis tria bona praecipue confert corpori, idest satiat, confortat, vitam conservat; sic panis iste satiat spiritum ad fastidium mundi faciendum, confortat animum ad malum culpae devincendum, conservat vitam ad Deum semper laudandum. De primo Psalm. 131: *pauperes ejus saturabo panibus.* Complenda: *satiasti, domine, familiam tuam muneribus sacris*, et hoc ad fastidium mundi faciendum. Proverb. 22: *anima saturata calcabit favum.* Gregorius: *gustato spiritu desipit omnis caro.* De secundo Psalm. 103: *panis cor hominis confirmet* ad malum scilicet culpae devincendum: quia qui carent corroboratione hujus panis, vincuntur a vitiis. 4 Reg. 23: *rex Babylonis et exercitus ejus obsedit Jerusalem, et non erat panis populo terrae, et omnes viri bellatores nocte fugerunt ad hortum regis*, idest ad delitias carnis, *et ad campestria solitudinis*, idest ad viam latam, quae ducit ad mortem. De tertio Eccle. 34: *panis egentium, vita pauperis est.* Joan. 6: *ego sum panis vivus qui de caelo descendi. Ego vivo propter patrem: et qui manducat me, vivet propter me*: et haec est vita ad Deum semper laudandum. Psal. 145: *lauda anima mea dominum* et cetera. De his supra sermone 9. Secundo corpus domini nominatur sacramentum altaris, et secundum hoc habet triplicem effectum: scilicet in triplici statu fidelium: idest in hoc mundo, in caelo, in Purgatorio. In statu mundi peccata relaxat, in statu Purgatorii poenam alleviat, in statu caeli gloriam augmentat. De primo, scilicet statu, Levitic. 5: *anima quae peccaverit per ignorantiam, offeret arietem immaculatum*, scilicet Christum, sine quo non fit remissio. Nihil prodest capram, idest austeritatem poenitentiae immolare, nisi studueritis in Christi immolatione plenam fiduciam habere. Joan. 1: *ecce agnus Dei, ecce* et cetera. Paschasius: *licet omnia peccata in Baptismo sint donata, infirmitas tamen peccati, idest fomes in carne remanet.* Et quia ex hoc quod quotidie labimur, saltem in venialibus, ideo Christus pro nobis quotidie immolatur, ut qui semel in moriendo mortem devicit, quotidie recidiva delictorum per haec sacramenta relaxet. Ambrosius: *sicut quod ubique offertur unum est corpus, ita et unum est sacrificium. Christus semel in cruce hostiam pro omnibus obtulit: ipsam offerimus et nunc: sed quod nos agimus, recordatio est sacrificii illius: nec causa suae infirmitatis repetitur, sed nostrae, quia quotidie peccamus.* De secundo Levitic. 17: *dedi vobis sanguinem, ut super altari meo expietis pro animabus vestris.* In hoc figuratum est, quod sacrificium carnis et sanguinis Christi valet animabus in poena Purgatorii. Hic sciendum quod tres turmae animarum sunt decedentium. Prima peccantium, secunda poenitentium, tertia innocentium. Primam sacrificium non adjuvat:

secundam poena alleviat: tertiam sine poena ad caelum sublevat. De primo 1 Reg. 3: *juravi eli, quod non expietur domus ejus victimis et muneribus in aeternum.* Domus ejus, idest, omnium in peccatis persistentium. Jerem. 7: *quia locutus sum ad vos, et non audistis: et vocavi vos, et non respondistis, projiciam vos a facie mea*, idest ab omni bono quod est in caelo et in terra. *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem*, idest, sacrificium laudis, *et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.* Proverb. 7: *qui adulter est*, idest amans et adhaerens creaturae ultra mensuram justitiae, *perdet animam suam, quia zelus et furor viri non parcet in die vindictae: nec acquiescet cujusquam precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima, quasi pretiosissimum Christi sacrificium.* De secundo est illud supradictum: *dedi vobis sanguinem, ut super altari meo expietis pro animabus.* Sanguinem, idest sacrificium corporis et sanguinis Christi: sanguinis pro corpore simul et sanguine; pars pro toto; et quia sanguis in altari non est sine corpore, nec corpus sine sanguine. Pro animabus, scilicet quae sunt in Purgatorio: Augustinus: *orationibus et eleemosynis sanctae Ecclesiae, et sacrificio salutari non est dubium defunctorum animas relevari, ut cum eis misericordius agatur a domino, quam eorum peccata meruerunt in hoc mundo.* Zachar. 13: *partes duae in terra dispergentur et deficient*, idest infideles et mali Christiani damnabuntur, *et tertia pars relinquetur in ea*, idest poenitentes: *et ducam tertiam partem per ignem*, idest animas poenitentium per Purgatorium: *et uram eos sicut uritur argentum, et probabo eos sicut probatur aurum: ipse invocabit nomen meum, et exaudiam eum.* Ipse, scilicet populus Christianus in terra relictus, invocabit me orationibus et eleemosynis et sacrificio altaris pro parte ducta per ignem, idest pro animabus quae sunt in Purgatorio; et exaudiam eum, alleviando scilicet poenam illorum, et abbreviando. De tertio Prov. 31: *munus absconditum extinguit iras*, iras scilicet Dei, idest poenas Purgatorii quantum ad animas innocentes: et in praesenti tribulationibus et flagellis satis purgatas. Psal. 37: *domine, ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me (...). Quoniam sagittae tuae infixae sunt mihi* et cetera. Furor Dei ardet in Inferno, ira in Purgatorio, sagitta sive correptio amoris in hoc mundo. Qui igitur sagittas dominicae correptioni patienter portat, furorem Inferni et iram ignis Purgatorii duce domino illaesus evadet. Isa. 43: *noli timere serve meus: cum transieris per ignem, tecum ero, et flumina non operient te. Cum ambulaveris in igne, non combureris, quia ego salvator tuus.* Daniel. 3: *Angelus domini descendit cum Azaria et sociis ejus in fornacem, et fecit ignem fornacis quasi ventum roris flantem: et non tetigit eos omnino ignis, neque contristavit. Tunc laudabant Deum dicentes: benedicite domino qui eruit nos de Inferno, et eruit nos de medio ardentis flammae.* Isa. 55: *in laetitia egrediemini, et in pace deducemini: montes et colles cantabunt coram vobis laudem, et omnia ligna regionis plaudent manu.* De tertio supra nominato, scilicet quod sacrificium altaris gloriam beatorum quodammodo in caelo augmentat. Levit. 10: *pectusculum sacrificii quod oblatum est, edetis in loco mundissimo tu et filii tui et filiae tecum.* Pectusculum sacrificii quod optimum et dulcissimum est de animali, signat dulcedinem effectus corporis Christi, in quantum comeditur in loco mundissimo, idest in quantum delectat beatos in caelo: quia plurimum gaudent et congratulantur in hoc sacrificio de memoria redemptionis, de aspectu nostrae salutis, de admiratione divinae bonitatis. Gregorius: *eodem momento rapitur in caelum ministerio Angelorum sociandum corpori Christi, et ante oculos sacerdotis in altari videtur.* Rapitur scilicet corpori Christi consociandum, idest ad beatos laetificandum. Complenda: *sumpsimus, domine,* *divina mysteria: quae sicut sanctis tuis ad gloriam, ita nobis ad vitam prodesse perficias.* Tertio corpus domini nominatur sacramentum caritatis: et secundum hoc tres habet effectus: quia tria maxime bona operatur in nobis: scilicet spiritus sancti veram participationem, ipsius Christi certam inhabitationem, in similitudinem imaginis Dei transformationem. De primo Psal. 80: *et de petra melle saturavit eos* quia fideles sugunt de corpore Christi dulcedinem spiritus sancti. Sapien. 12: *o quam bonus et suavis est, domine, spiritus tuus in nobis.* Qui scilicet de corpore tuo in nos fluit. Augustinus: *participatione corporis et sanguinis Christi homo vivit, non sumens tantum sacramentum, quod et mali faciunt, sed pertingens usque ad spiritus participationem, ut in corpore domini tamquam membrum maneat et ejus spiritu vegetetur.* De secundo Joan. 6: *qui manducat carnem meam* et cetera. Hilarius: *accepta carne domini et hausto calice id efficitur, ut nos in Christo, et Christus in nobis sit. Est enim Christus in nobis per carnem, dum ejus carnem accipimus; et sumus in eo, dum secum hoc quod nos sumus, in Deo est.* Joan. 1: *verbum caro factum est* et cetera. Dum verbum carnem assumpsit, in nostra carne habitavit: et dum nos verbum incarnatum in cibum accipimus, ipsum etiam habitat in nobis. De tertio Joan. 1: *quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*, idest deiformes, et Deo secundum imaginem similes: nec potest creatura ad majus promoveri, quam quod assimiletur suo creatori. Assimilatur autem homo Deo virtute corporis Christi in tribus: in interiori cordis bonitate, in exterioris operis fertilitate, in superiori caelestis regni hereditate. De primo 2 Petr. 1: *Christus propria gloria sua et virtute, maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur consortes divinae naturae.* Maxima promissa, idest seipsum. Unde, *jusjurandum quod juravit ad Abraham patrem nostrum daturum se nobis*, ut efficiamur consortes divinae naturae, idest divinae bonitatis: quia natura Dei bonitas est. Ambrosius: *quia dominus Jesus consors scilicet est divinitatis et corporis, et tu qui accipis carnem ejus divinae substantiae in illo participans alimento*, idest, vere bonus efficieris in eo. De secundo Ezech. 12: *sumam de medulla cedri sublimis, et de vertice ramorum ejus, et plantabo in montem excelsum, et faciet fructum.* Medulla cedri sublimis est aeterna sapientia Dei: alti rami ejus sunt patres sancti: vertex ramorum est beata virgo, pars de vertice caro Christi sumpta de virgine. Surculus igitur sumptus de medulla et vertice est corpus Christi plenum divinitate. Iste plantatus in montem excelsum, idest in cor justi in caelum elevatum, facit similem Christo boni operis fructum. De utroque ad Gal. 2: *vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*, in me scilicet assimilando interiori bonitate, et exteriori bono opere. Hinc dictum est Augustino: *cibus sum grandium, cresce et manducabis me, nec tu me mutabis* et cetera. De tertio Joan. 1: *quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*; ergo et heredes: ad Rom. 8: *si filii, et heredes, coheredes autem Christi*: 1 Petr. 2: *benedictus Deus qui regeneravit nos*, idest de filiis Diaboli filios Dei fecit, *hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem conservatam in caelis.* Amen.

Caput 26

[91145] De sacramento altaris, cap. 26 *Venite, comedite* et cetera. Thema de effectu vel de no-

minibus corporis Christi. Effectus dominici corporis possunt sumi ex tribus illis nominibus ejus jam supradictis. Dicitur enim quandoque medicina spiritualis, quandoque manna, idest panis caelestis, quandoque Eucharistia, idest bona gratia animae fidelis. De primo Eccle. 38: *altissimus de terra creavit medicinam, et vir prudens non abhorrebit eam.* Augustinus: *suscepit Christus de terra terram, et de carne Mariae carnem accepit, et ipsam nobis ad salutem manducandam dedit.* De secundo Apocal. 2: *vincenti dabo manna* etc.: quasi dicat: qui se praeparat per victoriam vitiorum, illi dabo manna, idest caelestem panem, scilicet corpus meum, in quo secrete reconditum est multiplex bonum. Joan. 6: *hic est panis qui de caelo descendit.* De tertio Eccles. 32: *audi tacens, et pro reverentia accedet tibi bona gratia*: quasi dicat: praepara te per auditum verbi Dei et obedientiae, qua taceas, idest cesses a malo, et serves reverentiam in benefaciendo: tunc dabitur tibi bona gratia, quae Graece dicitur Eucharistia, idest corpus Christi. Magister, 4 sententiarum: *sacramentum altaris excellenter dicitur Eucharistia, idest bona gratia: quia in ea non solum est augmentum virtutum et gratiae, sed ille totus ibi sumitur, qui est fons totius gratiae.* Primo corpus domini dicitur medicina spiritualis: et secundum hoc habet tres effectus. Serpens ille malignus infudit humano generi per venenum pomi vetiti triplicem corruptionem: in anima tenebras ignorantiae, in carne morbum pravae concupiscentiae, et mortem utrobique. Ad haec tria curanda valet corporis Christi medicina: ignorantiae enim tenebras illuminat, morbum pravae concupiscentiae sanat, et mortem destruendo triumphat. De primo Psalm. 131: *paravi lucernam Christo meo* et cetera. Lucerna est lumen in diaphano, idest perlucido corpore; sic corpus Christi est verbum Dei, quod est lux vera in munda carne, quo scilicet pelluntur a nobis tenebrae ignorantiae. Luc. 1: *viderunt oculi mei salutare tuum* et cetera. Psal. 26: *dominus illuminatio mea* et cetera. Psalm. 53: *accedite ad eum, et illuminamini.* De secundo Isa. 38. Item 4 Reg. 2: *jussit Isaias ut tollerent massam de ficis, et cataplasmarent super vulnus regis, et sanaretur.* Vulnus sive ulcus regis est concupiscentia carnis. Psal. 6: *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum* et cetera. De tertio Luc. 1: *benedictus fructus ventris tui*, scilicet corpus Christi, quod est fructus vitae valens ad curationem mortis aeternae: Proverb. 3: *lignum vitae est his qui apprehenderint eam*, scilicet sapientiam Dei incarnatam: Oseae 14: *ero mors tua, o mors.* De hac triplici corruptione et medicina, supra sermone sexto post principium. Secundo corpus dominici dicitur manna, idest panis caeli, quod manna habet similitudinem saporis frumenti, mellis et olei. De duobus primis Exod. 16: *gustus ejus sicut similae.* De tertio Num. 16: *gustus ejus quasi similae cum melle.* De quarto Num. 15: *fecerunt ex eo tortulas saporis quasi panis.* De tribus simul Ezechiel. 16: *gustus ejus quia similam, mel et oleum comedisti.* Et secundum haec tria habet corpus domini triplicem effectum. Operatur enim morum honestatem, cordis suavitatem, proximi pietatem: primum significatur in frumento, secundum in melle, tertium in oleo. De primo Zach. 9: *quid bonum ejus, et quid pulchrum, nisi frumentum electorum?* Panis de frumento bonus est, et pulcher in se; et etiam in effectu, quia facit pulchrum: sic corpus Christi bonum et pulchrum facit honestatem morum. Daniel. 1: *apparuerunt vultus eorum meliores et corpulentiores prae omnibus pueris qui vescebantur cibo regio*, Glossa, *vultus eorum quos panis satiabat, qui de caelo descendit.* De secundo Prov. 33: *comede fili, mel, quoniam bonum est, et favum dulcissimum gutturi tuo*: Sapient. 16: *paratum panem de caelo praestitisti illis, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem.* De tertio Job 29: *quis* *mihi tribuat ut sim secundum dies, quando secreto Deus erat in tabernaculo meo, et petra fundebat mihi rivulos olei*, idest gratiam pietatis ad bonum proximi: Prov. 21: *thesaurus desiderabilis, et oleum in tabernaculo justi.* 4 Reg. 4: *offerebant vasa, et mulier infundebat oleum: et ait Eliseus, vende oleum, et redde creditori tuo; tu autem et filii tui vivite de reliquo.* Ecce oleum, idest opus pietatis proximum reficit, debita solvit, nos ipsos pascit. Primum intelligitur in eo quod fundebat oleum in vasa proximorum: secundum in eo quod reddit per oleum debita creditori: tertium in eo quod ipsa et filii de oleo vixerunt: tertio corpus domini dicitur Eucharistia, idest bona gratia. Sicut autem dicunt magistri, gratia est influentia divinae bonitatis in animam, per quam assimilata Deo fit ei grata, et vitae aeternae digna. Et secundum hoc corpus domini habet tres effectus: similem Deo animam efficit, gratam et charam Deo reddit, vitam aeternam tribuit. De primo 2 Epistol. Petr. 1: *Christus propria gloria et virtute maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hoc efficiamur divinae naturae consortes*, idest similes Deo per veram bonitatem. De secundo Cant. 10: *quam pulchra es et decora in delitiis.* Quasi diceret, delicato cibo et potu corporis Christi et sanguinis es nutrita, facta es multum decora, et idcirco grata Deo et chara. De tertio Joan. 6: *qui manducat carnem meam* etc., *habet vitam aeternam.* Item corpus domini dicitur Eucharistia, idest, bona gratia: et secundum hoc habet valde bonum effectum, scilicet cum illud manducamus, non ipsum ut alius cibus mutatur in nobis, sed nos in illo mutamur. Nam quia, ut dictum est, gratia est influentia divinae bonitatis in animam, per quam similatur Deo; haec bona gratia, scilicet corpus Christi, influit nobis: sed nos illi assimilamur, et in ejus bonitatem mutamur. Haec nostra in Christum mutatio potest probari similitudine triplici. Prima sumitur de virtute nostri amoris: secunda de virtute rei majoris: tertia de virtute surculi arboris.

Caput 27

[91146] De sacramento altaris, cap. 27 *Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis*, Prov. 9. His verbis dominus nos invitat ad salutare convivium, in quo praeparavit pretiosum cibum et potum corpus et sanguinem suum. Dicto itaque supra de corpore Christi, dicendum est hic de sanguine. *Hic est qui venit per aquam et sanguinem Jesus Christus*, 1 Epist. Joan. 2. Item aliud: *calicem quidem meum bibetis*, Matth. 20. Thema proprium: *dignus es domine* etc., *quoniam redemisti nos Deus in sanguine tuo*; Apoc. 2, vel aliud simile. Septimum principaliter circa sacramentum dominici corporis notandum, est consideratio sanguinis sacri. Unde sciendum, quod sanguis domini tribus modis potest considerari: primo ut in cruce pro omni salute funditur; secundo ut in sacramento a fidelibus sumitur; tertio, ut a salvandis spiritualiter bibitur. Primo modo consideratus, ab inestimabili dignitate commendatur. Circa hanc pretiositatem quatuor praecipue possunt notari. Primum est pretiositatis magnae probatio; secundum tanti pretii dandi ratio; tertium virtutis sanguinis magnitudo; quartum redemptorum sanguine multitudo. Primum circa pretiositatem sanguinis praecipue notandum, est pretiositatis magnae probatio: et hoc probatur a tribus: a virginali origine, a dignitate innocentiae, a Dei unione. De primo Eccles. 24: *ego quasi*

vitis fructificavi etc., fructus vitis, scilicet, beatae virginis uva et vinum, idest corpus Christi et sanguis. Vinum igitur honoris ortum de flore vitis, est sanguis Christi pretiosus natus de virginitate. Multum itaque commendat sanguinis Christi nobilitatem et pretiositatem, quod a nulla, ut alius sanguis, corruptione, sed a virginali flore sumpsit exordium. De secundo Psalm. 93: *captabunt in animam justi, et sanguinem innocentem condemnabunt.* Quanto sanguis innocentior, tanto charior et pretiosior. 1 Epist. Petr. 2: *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis, sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Jesu Christi.* De tertio Jerem. 13: *agglutinavi mihi omnem domum Israel, dicit dominus*, idest inseparabiliter mihi univi totam hominis naturam, scilicet animam, corpus et sanguinem. Ad Hebr. 2: *quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse Christus similiter participavit eisdem*, idest filius Dei pro salute hominis habentis carnem et sanguinem assumpsit carnem hominis et sanguinem, et ita univit ea sibi et honestavit, ut vere possint dici caro Dei et sanguis. Act. 20: *posuit vos spiritus sanctus regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo.* Ergo sanguis Christi vere est sanguis Dei: ideo tam pretiosus, quod una gutta plus valet quam totus mundus. Secundum circa pretiositatem sanguinis Christi praecipue notandum, est tanti pretii pro homine dandi ratio: et haec est triplex. Prima magni debiti necessaria solutio: secunda magni amoris demonstratio: tertia magni boni perditi recuperatio. Prima ratio tanti pretii dandi pro homine, scilicet pretiosi sanguinis Dei, est magni debiti necessaria solutio. Maximo enim debito obligatus est primus homo, quia tenebatur Deo satisfacere pro se et toto humano genere, quod rapuerat et occiderat pomum vetitum comedendo, unde jussus est cum omni progenie mitti in Gehennae carcerem, donec redderet omne debitum per sufficientem hostiam. Justum est enim secundum peccati quantitatem et laesae majestatis dignitatem fieri satisfactionem: et hoc potest tribus gradibus distingui. Pro minore enim culpa minor, pro majori major, pro maxima satisfactio maxima est facienda. Hinc statutum erat in lege pro transgressione diversorum mandatorum pecus aliquod offerri, vel occidi et sanguinem ejus fundi; sed pro majori peccato vel homicidio simplici ipsum homicidam occidi, et sanguinem ejus fundi. Ex hoc sequitur, quod pro tot homicidiis primi parentis, qui omnes homines occidit, quia per eum omnes moriuntur, et pro laesa per hoc maximi creatoris majestate tam pretiosa hostia debeat offerri Deo et occidi, et sanguis ejus fundi, qui ad minus tantum valeat, quantum omnes homines qui sunt occisi. Sed quia talis in omni creatura non poterat inveniri, necesse fuit ad solvendum tantum debitum, et ad liberandum de Inferni carcere genus humanum, filium Dei hominem fieri omni creatura meliorem, et ipsum pro debito hominis occidi, et sanguinem ejus fundi. De primo Levit. 4: *anima quae peccaverit per ignorantiam*, in transgressione, scilicet quorumdam mandatorum Dei, *offerat Deo vitulum, vel agnum*, vel aliquid hujusmodi ad occidendum et sanguinem fundendum. Ad Hebr. 9: *omnia pene in sanguine mundantur secundum legem, et sine sanguinis effusione non fit remissio.* De secundo Genes. 9: *quicumque fuderit sanguinem hominis, fundetur sanguis illius: ad imaginem quippe Dei factus est homo*: Num. 35: *non aliter expiari potest, nisi ejus sanguine, qui alterius sanguinem fuderit.* De tertio Oseae 13: *de manu mortis liberabo eos: de morte redimam eos pretio sanguinis*, dicit interlinearis, *de morte, idest de plaga et debito aeternae mortis.* Bernardus: *filius Dei jubetur occidi; ut vulneribus nostris pretiosi sanguinis sui balsamo mederetur. Agnosce, anima, quam gravia sunt illa vulnera, pro quibus necesse est dominum Jesum Christum vulnerari: nisi* *enim essent ad mortem aeternam, nunquam pro eis filius Dei moreretur.* Secunda ratio tanti pretii dandi est magni amoris demonstratio. 1 Epist. Joan. 5: *tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis.* Spiritus quem misit de corpore, aqua quae fluxit de latere, et sanguis quem effudit de corde, testes sunt dilectionis maximae. Psal. 129: *apud dominum misericordia* etc., ut scilicet probaretur ad nos amoris ejus magnitudo. Bernardus: *vere copiosa Christi redemptio, quia undam sanguinis per quinque partes corporis largiter effudit, cum pro redemptione generis humani una gutta pretiosi sanguinis ejus sufficeret; sed data est copia, ut magnitudine muneris virtus innotesceret diligentis. Ut enim ostenderet quantum te diligeret, non aliter voluit quam moriendo te de morte liberare.* Augustinus: *o anima mea pretiosa, non auro redempta vel opibus, sed agni immaculati sanguine, attende quid valeas, quid pro te datum sit cogita. Noli temetipsam tradere in perditionem, pro qua Christus suum pretiosum fudit sanguinem.* Tertia ratio tanti pretii dandi est magni boni perditi recuperatio: et hoc est triplex: scilicet libertas a servitute Diaboli, introitus caelestis regni, hereditas filiorum Dei. De primo Jerem. 30: *redemit Deus Jacob, et liberavit eum de manu potentioris*, scilicet pretioso sanguine Christi: Joan. 8: *si vos filius liberavit, vere liberi eritis.* Psalm. 105: *redemit eos de manu inimici*: Luc. 1: *benedictus dominus Deus Israel* et cetera. De secundo Hebr. 9: *Christus introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa.* Et infra 10: *habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi.* Hieronymus: *sanguis Christi est clavis Paradisi. In passione enim domini caelum diu clausum, quasi soluto sanguinis ejus pretio est apertum.* Joan. 19: *unus militum latus ejus perforavit* et cetera. Glossa: *vigilanti verbo usus est: non dixit vulneravit, sed aperuit, ut illic vitae quodammodo ostium panderetur, unde sacramenta Ecclesiae emanaverunt, sine quibus ad vitam non intratur. Sanguis enim fusus est in remissionem peccatorum, aqua in lavacrum: humanum genus propter debita peccatorum et deformitatem a Paradiso caelesti exclusum, necesse habuit ad reditum, et pretio sanguinis Christi a debito absolvi, et aqua Baptismi a sorde lavari.* De tertio Levitic. 25: *si frater tuus vendiderit possessiunculam suam, si voluerit propinquus ejus, potest redimere quod ille vendiderat.* Hoc fecit Christus pretio sanguinis sui. Hinc legitur Num. 25, quod homicidis expulsis de terra sua, non dabatur libertas redeundi, nisi post mortem summi pontificis. Jerem. 12: *reducam virum ad hereditatem suam.* Eccle. 33: *servus fidelis sit tibi quasi anima tua; quasi fratrem sic eum tracta: quoniam in sanguine animae comparasti eum tibi*, scilicet quod hereditatem tuam quam redimere non poterat sanguine tuo redemisti sibi; unde tracta eum quasi fratrem, dividendo secum hereditatem. Hinc Luc. 32: *clamat de cruce latro, domine memento mei: et dixit illi Jesus: amen dico tibi, hodie mecum eris in Paradiso.*

Caput 28

[91147] De sacramento altaris, cap. 28 Thema de sanguine Christi, ut supra, vel similia. Tertium circa pretiositatem sanguinis Christi ut consideratur in cruce fusus, praecipue notandum est virtutis magnitudo: et consistit haec in tribus: in Diaboli destructione, in mundi redemptione, in Dei

reconciliatione. De primo Job 40, secundum aliam litteram: *numquid capies Leviathan hamo?* Supple, sicut ergo Leviathan est Diabolus, hamus, sive aculeus in esca est Dei filius in carne humana assumpta absconditus. Isto hamo captus est Diabolus, et deceptus; quia dum carnem innocentis Christi in cruce mordere et effundere sanguinem injuste praesumpsit, latens aculeus divinitatis potestatem ejus perforando destruxit. Amos 5: *ego exterminavi Amorrhaeum*, idest amarum inimicum, *cujus altitudo cedrorum altitudo est, et fortis ipse quasi quercus.* Hoc figuratum est Daniel. 14: *erat draco magnus in Babylone, et tulit Daniel picem et adipem et pilos, et coxit pariter, et fecit massam, et dedit in os draconis, et diruptus est.* Pix et pili significant similitudinem carnis peccati: adeps sanguinem Christi: massa ex his sacra membra salvatoris data in potestate hostis; sed dum haec injuste mordere nititur, juste potestas ejus destruitur. De secundo 1 Corinth. 6: *empti estis pretio magno*: ad Ephes. 1: *habemus redemptionem per sanguinem Christi, in remissionem peccatorum.* 1 Pet. 1: *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis* et cetera. Hinc canit Ecclesia: *te ergo quaesumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti.* De utroque Hebr. 1: *quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse Christus similiter communicavit eisdem, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium*, Diabolum scilicet, et liberavit eos. Augustinus: *quid fecit redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam, posuit ibi escam corpus et sanguinem suum. Ille autem sanguinem fudit non debitoris, propter quod jussus est reddere debitores.* Hinc canit Ecclesia: *o crux gloriosa, per quam Diabolus est victus, et mundus Christi sanguine redemptus.* De tertio Eph. 2: *vos qui aliquando eratis longe, facti estis in sanguine Christi prope*; ipse est enim pax nostra, idest faciens nobis pacem cum Deo: ad Coloss. 1: *Christus est caput corporis Ecclesiae, pacificans per sanguinem crucis sive quae in terris, sive quae in caelis sunt.* Hinc post passionem et resurrectionem ostendit discipulis cruentas manus et latus dicens: *pax vobis.* Haec pax cum Deo sive reconciliatio fit per sanguinem Christi triplici ratione: ratione pretii sufficientis, quod in eo pro nostris debitis solvit: ratione formositatis, qua nos Deo gratos fecit: ratione gratissimae caritatis, quam in hoc facto demonstravit. De primo Psal. 68: *persecuti sunt me inimici* etc. usque ad mortem crucis, *quae non rapui exsolvebam*, scilicet pretio sanguinis pro bono pacis. Matth. 26: *sanguis pro vobis fundetur in remissionem peccatorum.* De secundo Ephes. 5: *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo* gratam ad effectum nostrae reconciliationis causa nimiae dilectionis. Nam si Noe justus, ut dicitur Eccles. 44, in tempore iracundiae factus est reconciliatio propter justitiam, multo magis Christus propter nimiam caritatem, qua obtulit pro nobis Deo proprium sanguinem. De tertio Roman. 5: *justificati in sanguine Christi*, idest de reis justi, de foedis pulchri facti, *salvi erimus ab ira per ipsum, et glorificamur in Deo per dominum nostrum, per quem reconciliationem accepimus.* Item: *dilectis Dei, vocatis sanctis*, idest sanguine Christi tinctis, *gratia vobis et pax.* Joan. 13: *misit aquam in pelvim.* Glossa: *sanguinem in terra fudit, et coepit lavare pedes discipulorum, quia scilicet sanguine mundo mundans nos fecit pulchros, et Deo gratos.* Apocal. 1: *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo, et fecit nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Ecce peccatores Deus sanguine suo lavit, formosos, roseos, et Deo gratos fecit, et sic reconciliavit, ut in curia Dei principes faceret. Quartum circa pretiositatem sanguinis Christi notandum est, redemptorum multitudo. Tres enim exercitus magni sanguine ejus sunt redempti; scilicet manifesti inimici; antiqui justi, dubii amici.

Primi de vinculo peccati, secundi de Limbo Inferni, tertii de dubietate fidei. Propter haec tria effudit sanguinem de tribus locis; de manibus, de pedibus, de vulnere lateris. Primo de manibus, ut peccatores virtute sanguinis a vinculis peccatorum absolveret, absolutos ad se revocaret. De primo Eccles. 50: *porrexit sacerdos magnus manum suam in liberationem, et libavit in sanguine uvae*, ut scilicet peccatorum vincula solveret. Psal. 115: *dirupisti vincula* et cetera. Augustinus: *Christus ob hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleret. Unde enim Diabolus nos tenebat, deletum est sanguine redemptoris: non autem tenebat nos nisi vinculis peccatorum.* De secundo, scilicet ut absolutos revocaret, Isa. 44: *convertere ad me, quoniam redemi te*, Glossa, sanguine: quod si feceris, caelum et terra, et omnia elementa in salute tua laetabuntur; e contra, si non feceris, omnia contra te pugnabunt. Sapient. 5: *armabit creaturam* et cetera. Porrexit itaque Christus manum in cruce, et libavit sanguinem, solvens omnes a vinculis peccatorum; et adhuc quasi aufugientem manu cruenta revocat peccatorem. Isa. 46: *ego sum vocans ab oriente avem quasi de longe*, scilicet de statu peccati revocans instabilem et refugam animam. Secundo de pedibus fudit sanguinem ut antiquos justos de Limbo Inferni educendos demonstraret, et ad patriam caelestem deduceret. De primo Thren. 1: *torcular calcavit dominus virgini Juda.* Arbor et tortura arboris significat passionem Christi in ligno crucis: qui vero in torculari calcat, sanguinem uvae pedibus fudit, ut multos ex eo laetos faciat. Christus ergo virgini Juda torcular calcavit, qui in passione crucis sanguinem effudit, et justos in fide corruptos de Inferno liberans laetificavit. Zach. 9: *tu quoque in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu, in quo non est aqua*, scilicet caelestis refrigerii. De secundo, ut scilicet eductos de Inferno ad caelestem patriam deduceret. Hebr. 9: *Christus assistens pontifex* et cetera. Usque *introivit* et non solus, sed cum magno exercitu justorum, quos de Inferno eruens secum duxit. Psal. 67: *ascendens in altum* et cetera. Isa. 60: *dicunt Angeli, quis est iste qui venit de Edom* etc. et post: *gradiens in multitudine virtutis suae*, idest ascendens cum multis fidelibus, quos de Infernis potenter secum duxit. Tertio fudit sanguinem de vulnere lateris et cordis, ut discipulos in fide dubios, et alios multos in fide et bonae vitae stabilitate tentatos, et ideo frigidos et quasi mortuos calefaceret et revivificaret, et revivificatis suo sanguine iter caeleste significaret, ut post ipsum ruenter currerent. De primo Joan. 19: *unus militum lancea latus ejus aperuit, et continuo exivit sanguis*, qui scilicet est calidus et in quo est vita hominis, ut eos frigidos in fide calefaceret, et quasi mortuos in vita bona revivificaret. Psal. 101: *similis factus sum pellicano solitudinis.* Pellicanus avis est quae mox natos et contra eam se erigentes occidens, et mortuos triduo deplorans, cum rostro latus proprium fodit, et sanguinem in eos fundens revivificat. Sic Christus frigidis in fide, et peccatis mortuis subvenit sanguine cordis. De secundo quasi vivificatis ad instar ferae vulneratae iter caeleste suo sanguine significat, et sequendum demonstrat. Cant. 3: *vulnerasti cor meum, soror mea sponsa* quia attende me vulneratum propter te: vide sanguinem meum, et sequere me. Joan. 20: *venit Jesus, et ostendit discipulis manus et latus*, scilicet cruentum, non solum ut eos in fide confortaret, sed ut per multas tribulationes monstraret. 1 Petr. 2: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum* et cetera. Hebr. 13: *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Exeamus ergo ad eum extra castra, scilicet delitias carnis fugientes, et passionem ejus imitantes. Cantic. in fine: *fuge dilecte mi, et assimilare capreae hinnuloque cervorum*: quasi diceret: curre coram nobis, ut fera corde vulnerata, et sanguine tuo caelestem semitam nobis ostende, donec te comprehendamus, et in te delitias aeternas capiamus. 1 Epist. Cor. 9: *sic currite, ut comprehendatis.* Amen.

Caput 29

[91148] De sacramento altaris, cap. 29 *Bibite ex hoc omnes. Hic est sanguis meus*, Matth. 26. Sanguis Christi tribus modis potest considerari. Primo, ut in cruce ab infidelibus funditur: secundo, ut in sacramento a fidelibus sumitur: tertio, ut praeter sacramentum a salvandis spiritualiter bibitur. Primo modo consideratus commendatur ab inaestimabili pretiositate. Secundo modo a multiplici utilitate. Tertio modo a spirituali suavitate. Quantum ad primum modum semper est memorabilis; quantum ad secundum, venerabilis; quantum ad tertium, desiderabilis. De primo Apocalyp. 5: *dignus es domine, quoniam occisus es, et redemisti nos in sanguine tuo.* De secundo Matth. 14: *hic est sanguis meus novi testamenti.* De tertio 1 Epist. Cor. 10: *omnes patres nostri eumdem potum spiritualem biberunt.* De primo modo considerationis jam supra dictum est in duobus sermonibus. Secundo itaque modo consideratur sanguis Christi, ut in sacramento a fidelibus sumitur. Et circa hoc tria requiruntur: primo, quare sacramentum datur sub specie duplici: secundo, quare populus non sumit sanguinem sicut sacerdos sub specie vini: tertio, quae sit utilitas sanguinis Christi, ut in sacramento a fidelibus sumitur. Primo quaeritur quare sacramentum sumitur sub specie duplici cibi et potus, sive panis et vini. Hujus triplex est ratio: prima ad regalis convivii perfectionem: secunda, ad redemptionem corporum nostrorum, et animarum simul saginationem: tertia, ad memoriam passionis dominicae majorem repraesentationem. De primo Esther 1: *rex Assuerus tertio anno imperii sui fecit grande convivium cunctis principibus et pueris suis. Cibi inferebantur, vinum quoque ut magnificentia regia dignum erat.* Rex iste significat Christum, qui non primo vel secundo anno, idest ante legem, vel sub lege, sed tertio, idest tempore gratiae facit convivium magnis et pueris fidelibus cibi et potus. Ut enim ornatum et perfectionem convivii sui et mensae demonstraret, sub specie panis et vini simul sacramentum altaris administrat: nam ubi alterum deesset, multum laudabile convivium non esset. De secundo Psalm. 109: *tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech*, qui scilicet obtulit in signum panem et vinum. In pane significans futuram nostrorum corporum redemptionem, in vino animarum. Magister 4 Sentent.: *quare sub duplici specie sumitur sacramentum altaris, cum sub altera totus sit Christus? Ideo scilicet ut ostendatur totam humanam naturam, idest corpus et animam assumpsisse, et totam simul redemisse. Panis enim ad carnem refertur, quam scilicet nutrit: vinum ad animam, quia vinum sanguinem operatur, in quo sedes est animae, secundum physicos. Unde si sub alterius specie tantum sumeretur, ad alterius tantum, idest corporis vel animae, non ad utriusque pariter liberationem valere significaretur.* De tertio 1 Epist. Cor. 11: *hic est calix novi testamenti in meo sanguine: hoc facite quotiescumque sumitis in meam commemorationem*, idest sanguinem meum bibetis in memoriam meae passionis. Expressius enim Christi passio ad memoriam reducitur per considerationem sanguinis quam corporis. Exod. 12: *erit sanguis vobis in signum in aedibus, in quibus*

eritis. In signum; sicut enim agnus sine macula occisus est in liberationem Israel de Aegypto, sic sanguis Christi proprium et expressum memoriale est suae passionis. 4 Reg. 3: *viderunt Moabitae aquas rubeas quasi sanguinem, et dixerunt: sanguis est gladii: pugnaverunt reges contra se, et caesi sunt mutuo.* Reges, scilicet Christus et Diabolus; ille humilium, hic superborum, pugnantes in passione domini, ut quis eorum hominem ad suum servitium obtineret: ambo sunt graviter vulnerati. De primo Job 16: *hostis meus irruit in me quasi gigas, concidit me vulnere super vulnus.* De secundo Isaiae 51: *numquid non tu domine percussisti superbum, vulnerasti draconem?* Vulneravit itaque vulnere gravi, qui cum Christi carnem innocentem mordere praesumpsit, latens aculeus divinitatis potentiam malitiae ejus perforando enervavit. Secundo quaeritur, quare populus non accipit sanguinem sub specie vini sicut sacerdos. Hujus triplex est ratio. Prima est ad habendum vas congruum hujus sanguinis contentivum: sicut enim vinum vas specialius et diligentius praeparatum, in quo servetur, exigit quam panis; sic sub specie vini sanguis Christi sumendus solum sacerdotibus conceditur, tamquam vasis domini ad hoc specialiter consecratis, et sacra religione constrictis, et virtutum pulchritudine excellentius praeornatis. Hinc triplici vasi electo comparantur in Scripturis; scilicet altari consecrato, craterae ligatae, aureo scypho. De primo Deut. 12: *carnibus hostiarum ipse vesceris: sanguinem fundes in altari*, idest committes sacerdoti, qui debet esse vas specialiter consecratum, et sanctum, et altare dignum ad suscipiendum sanguinem domini: Glossa Exod. 30: *altare holocausti significat vitam justorum, qui carnem suam quotidie crucifigunt cum vitiis et concupiscentiis, atque in hostiam Deo viventem offerunt.* Ad Rom. 12: *altare holocaustorum est fides pura, doctrina recta, et conversatio bona Christi ministrorum.* Psalm. 83: *altaria tua domine virtutum* etc.: quasi dicat: o quam sancta, quam ornata, quam dilecta debent esse sanguinis Christi vasa. De secundo Exod. 24: *tulit Moyses dimidiam partem sanguinis victimarum, et misit in crateras.* Cratera est vas vinarium multis circulis circumligatum, significans religiosorum sacerdotum vitam virtutibus custoditam, ad Christi sanguinem suscipiendum aptam. Eccle. 6: *injice pedem tuum in compedes sapientiae, et collum tuum in torques illius. Decor enim vitae est in illo, et vincula illius alligatura salutaris.* Item infra: *timor domini scientiae religiositas; religiositas custodiet et justificabit cor, jucunditatem atque gaudium dabit.* De tertio Eccle. 50: *sacerdos quasi vas auri solidum, ornatum omni lapide pretioso*, idest omni genere virtutum, dicit Glossa: *tale itaque vas exigitur speciale et electum; ad suscipiendum sub specie vini sanguinem Christi.* Secunda ratio est vitandi periculum effusionis propter multitudinem, quae se circa altare comprimit. Hinc est quod dominus in coena apostolis paucis, et ut suis sacerdotibus non solum corpus in specie panis, sed et sanguinem in specie vini dedit; multitudini hominum in deserto panem sine potu distribuit. Tertia ratio est ad praecavendum erroris periculum. Si enim populus rudis acciperet sanguinem sub specie vini, vix crederet illum esse sub specie panis, cum tamen veraciter sit sub utraque specie. Nam sicut sub specie vini consecrati Christi est sanguis per transubstantiationem, ita ibi est corpus per annexionem: et sicut sub specie panis est corpus Christi per transubstantiationem, ita ibi est sanguis ejus veraciter per annexionem. Hic enim duo, corpus Christi et sanguis, immo haec quatuor, corpus, sanguis, anima et deitas, jam ultra non possunt separari. Unde sicut sumit sacerdos sanguinem Christi sacramentaliter de calice, sic populus sumit eum intellectualiter sub specie panis de ipso corpore Christi, et est eis tam utilis et tam dulcis, ut sacerdotibus qui sumunt eum sub specie vini de calice. Cant. 1: *botrus Cypri dilectus meus mihi.* Duo sumo in botro: uvam, scilicet corpus domini in cibum, et ex uva sugo dulcem sanguinem in potum. Deut. 33: *constituit eum dominus ut sanguinem uvae biberet meracissimum.* Per hunc potum rectificat dominus animam, donec perducat ad vitam aeternam. Joan. 6: *qui bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.* De dulcedine hujus sanguinis habetur infra Serm. 32 circa medium.

Caput 30

[91149] De sacramento altaris, cap. 30 *Quae utilitas in sanguine meo*, et similia ut prius. *Qui bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.* Tertio quaeritur de sanguine Christi, ut in sacramento sumitur a fidelibus, quae sit utilitas, sive effectus. Ad hoc sciendum, quod sic sumptum possumus considerare tribus modis: scilicet ut potum aquae vivae, ut vinum spirituale, ut sacrosanctum mysterium Ecclesiae. De primo Psal. 77: *percussit petram, et fluxerunt aquae.* Sicut petra significat Christi corpus, ita aquae illae sanguinem illius, qui verus et vivus est potus aquae. De secundo Prov. 9: *venite, bibite vinum, quod miscui vobis*, idest sanguinem Christi multa dulcedine conditum. De tertio Hebr. 13. *Jesus extra portam passus est, ut per suum sanguinem sanctificaret populum.* Ergo sanguis Christi res sanctificans est et sacrosanta. Complenda: *quaesumus, domine, ut sacrosancta mysteria praesens remedium nobis esse facias et futurum.* Juxta considerationem et similitudinem cujuslibet istorum trium habet sanguis Christi triplicem effectum. Primo potest considerari potus sanguinis Christi ut potus aquae vivae. Sed potus aquae, ut dicunt physici, est humectativus aridorum, extinctivus incensorum, delativus ad membra ciborum. Similiter potus sanguinis Christi, ut significatur per aquam, tres habet effectus in anima fideli. Arida ejus humectat et conjungit, male incensa refrigerat et extinguit, cibum verbi Dei ad membra vehit, ut bene possint operari. De primo Isai. 44: *effundam aquam super sitientem, et fluenta super aridam*, ut scilicet anima quasi pulvis arida ad fontale deflua et ad malum prona, potu sanguinis Christi perfusa, conjungatur, conglutinetur et roboretur ad bona. Psal. 1: *non sic impii, non sic: sed tamquam pulvis quem projicit ventus a facie terrae*: quia tentatio Diaboli spargit cogitationes, eorumque desideria, locutiones et opera per diversa vitia. Exod. 5: *dispersus est populus per universam terram Aegypti ad congregandas paleas*, scilicet mundi vanitates. E contra Joan. 11: *Jesus moriturus erat*, supple, et sanguinem suum daturus, *non tantum pro gente, sed ut filios Dei qui dispersi erant, congregaret in unum*, scilicet per cordis unionem, linguae refraenationem, sensuum et morum disciplinam, vitae religionem. 1 Epist. Cor. 5: *sitis nova conspersio, sicut estis azymi.* Idest per Baptismum a vitiis sinceri facti, ita sitis aspersione sanguinis Christi quasi pasta in nova vita et bona compacti. De secundo effectu Psal. 77: *percussit petram, et fluxerunt aquae* ad refrigerandum scilicet pravae sitis ardorem. Eccles. 3: *ignem ardentem extinguit aqua*, quia sanguis signatus per aquam destruit fervorem irae, avaritiae et pravi amoris et concupiscentiae. Augustinus: *scribe, domine Jesu Christe, in corde meo vulnera tua pretioso sanguine tuo, ut legam in eis tuum dolorem ad sustinendum pro te omnem dolorem, tuum amorem ad contemnendum pro te omnem pravum amorem: quia sic apparet,*

quod sanguis Christi ad instar aquae contra male incensa in nobis valet. De tertio effectu 3 Reg. 19: *Elias comedit et bibit aquam, et ambulavit.* Potus cibum ad membra vehit, et ad eundum, sive operandum movet: sic potus sanguinis Christi cibum verbum Dei sive praecepti ad corda defert, ut vires animae et membra corporis secundum illud vivant, et regantur, et bene operentur. Prov. 9: *comedite, bibite, relinquite infantiam, et vivite, et ambulate per vias prudentiae.* Comedite cibum verbum Dei et praecepti, et bibite sanguinem Christi, qui scilicet praeceptum ad cor, ad sensus, ad membra deferat, et prava relinquere et bona perficere moneat. Secundo potest considerari sanguis Christi ut vinum spirituale: et secundum hoc habet tres effectus: quia lavat, calefacit, laetificat. Lavat sordes culpae, calefacit corda caritate, laetificat spirituali dulcedine. De primo Genes. 49: *expectatio gentium lavabit in vino stolam suam, et in sanguinem uvae pallium suum*, idest fidelem animam. 1 Epist. Joan. 1: *si in lumine ambulamus, societatem habemus ad invicem, et sanguis Jesu Christi filii Dei emundat nos ab omni peccato*: ad Hebr. 9: *si sanguis hircorum aut taurorum aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis, quanto magis sanguis Christi emundabit conscientiam vestram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi?* Apoc. 22: *beati qui lavant stolas suas in sanguine agni, ut sit potestas eorum in ligno vitae.* De secundo Deut. 32: *constituit eum, ut comederet medullam tritici*, idest dulce corpus Christi, *et sanguinem uvae biberet meracissimum*, idest purum et calidum; purum ad maculam iniquitatis, calidum in effectu. Esth. 1: *Assuerus*, scilicet beatus, *post nimiam potationem incaluit mero*, idest accensus est caritate. Cant. 2: *introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.* Cella vinaria est Ecclesia, ubi propinatur calidum vinum sanguinis Christi ad accendendum corda dilectione Dei et proximi. De tertio Psalm. 103: *vinum laetificat cor hominis*: Eccles. 31: *exultatio animae et cordis vinum moderate potatum*, idest sanguis Christi cum mensura fidei. Cant. 1: *botrus Cypri dilectus meus mihi*: quia scilicet sumo cum suo sanguine dulcedinem spiritualis laetitiae ad obliviscendum dolorem praesentis miseriae. Prov. 31: *date siceram moerentibus, et vinum his qui amaro sunt animo; bibant et obliviscantur egestatis suae.* Tertio potest considerari sanguis Christi ut sacrosanctum mysterium Ecclesiae, idest, ut res sacra et secreta, in qua magna virtus Dei est abscondita: et secundum hoc habet tres effectus supernaturales. Daemones enim triumphat, gratiam imperat, in bona vita conservat donec ad vitam aeternam perducat. De primo Exod. 12: *cum viderit dominus sanguinem agni in superliminario*, idest in mente fideli, *non sinet percussorem ingredi domus vestras, et laedere.* Chrysostomus: *hic sanguis abigit Daemones, et longe facit esse.* 1 Epist. Machab. 6: *ostenderunt elephantis sanguinem uvae et mori ad acuendos eos in praelium.* Multo magis ergo per sumptum sanguinem Christi vincuntur spirituales inimici. Apocal. 12: *factum est praelium* et cetera. Et post: *ipsi vicerunt eum propter verbum testamenti, et propter sanguinem agni.* De secundo 1 Petr. 1: *in aspersione sanguinis Jesu Christi gratia vobis*: ad Hebr. 12: *accessistis ad montem Dei, et sanguinis aspersionem melius loquentem quam Abel*: quia scilicet sanguis Abel clamat ad Deum vindictam, sanguis Christi postulat et impetrat gratiam. Bernardus: *o sanguinem Christi summe reverendum, in altari poculum, in cruce pretium, in caelo pro nobis ad patrem advocatum.* De tertio Joan. 6: *nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobismetipsis*: quod si biberitis, bonam vitam habebitis. Levit. 17: *anima omnis carnis in sanguine est*: anima, idest vita. Philosophus: *corruptio et senectus non nisi paucitas sanguinis* *est; et postquam corpus caruerit, corrumpitur corpus.* Hinc multi moriuntur propter vacuitatem sanguinis. Sicut itaque in sanguine nostro vita est corporalis, sic in sanguine Christi conservatio vitae spiritualis, et perductio ad statum vitae immortalis. Joan. 6: *qui bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.*

Caput 31

[91150] De sacramento altaris, cap. 31 *Patres nostri omnes eumdem potum spiritualem biberunt*, I Cor. 10. Augustinus: *biberunt potum eumdem spiritualem quem et nos, corporalem vero alterum: quia aqua quae fluxit de petra, fuit signum sanguinis Christi, quem nos etiam spiritualiter bibimus.* Tertio modo consideratur sanguis Christi ut praeter sacramentum a salvandis spiritualiter bibitur. Et circa hoc possunt tria inquiri. Primo locus ubi iste potus invenitur: secundo usus ad quem quaeritur: tertio suavitas gratiae, quae de usu ejus exoritur. Primo quaeritur quis sit locus, ubi potus spiritualis sanguinis invenitur. Ad hoc dicendum, quod tot sunt loca, quot Christi vulnera. Psal. 77: *percussit petram, et fluxerunt aquae.* Sicut ex foraminibus petrae aquam Judaei, sic fideles ex vulneribus Christi hauriunt spiritualem ejus sanguinem. Zach. 3: *quid sunt plagae istae in medio manuum tuarum?* Responsio, ut scilicet sugamus ex eis sanguinem spiritualem. Isai. 12: *haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris*, idest de vulneribus Jesu Christi sanguinem spiritualem ad sitim malorum extinguendam per piam passionis meditationem. Sed ad quid est vulnus lateris? Isai. 40: *filii tui de longe venient, et filiae tuae de latere surgent.* Glossa *quia perforato in cruce latere Christi, effluxit sanguis redemptionis. Filii ergo de longe venient, quia electi de peccatis poenitentiam agent, et filiae de latere surgent, quia devotae animae de vulnere lateris Christi spiritualem devotionis sanguinem bibent per piam passionis meditationem.* Hinc in locis a dextris crucifixi depingitur puella hilari vultu et pulchra facie et coronata, designans Ecclesiam, quae sanguinem Christi reverenter in calice suscipit, et a sinistris synagoga oculis panno ligatis tristi facie inclinans caput, et corona decidente, quae ipsum sanguinem fundit, et adhuc contemnit in quo figuratur, quod haec, et omnis mortaliter peccans tria bona perdit: scilicet lumen gratiae, gaudium conscientiae, coronam gloriae. Hinc dicitur Thren. 5: *vae nobis, quia peccavimus: ideo obtenebrati sunt oculi nostri, moestum factum est cor nostrum, cecidit corona capitis nostri.* Puella in dextris sanguinem Christi in calicem suscipit, quia fidelis anima cor mundum vulneribus Christi applicans, sanguinem ejus spiritualiter cum omni devotione sumit, unde lumen in cordis gaudium et aeternae gloriae coronam acquirit. Secundo quaeritur quis sit usus, ad quem sanguis Christi quaeritur. Et sciendum, quod ad animam totam cum tribus potentiis suis, scilicet intellectu, voluntate, memoria perfundendam sive potandam. Exod. 12: *fasciculum hyssopi tingite in sanguine qui est in limine, et aspergite ex eo superliminare, et utrumque postem.* Fasciculum hyssopi significat perfectionem et integritatem fidei: limen domus est Christus, per quem conceditur ad caelum introitus. Fasciculum autem hyssopi tingere in sanguine qui est in limine, est per fidem rectam sanguinem passionis Christi devorare et confirmare. Sed debemus eo utrumque postem et superliminare aspergere,

idest intellectum, affectum, et memoriam ita sanguine Christi perfundere, et spiritualiter inebriare, ut intellectus hujus sanguinis circa genus humanum virtutem recognoscat; affectus tam ingens erga se beneficium diligendo sapiat, et memoria tanti amoris et largitatis sacramentum nunquam obliviscendo semper teneat. Tertio quaeritur, quae sit spiritualis suavitas gratiae, quae de tali usu. Sive de perfusione praedicta sanguinis hujus exoritur. Et potest dici quod facit animam quasi Paradisum Dei de suavitate hujus gratiae. 1 Petr. 1: *de aspersione sanguinis Jesu Christi, gratia vobis et pax multiplicetur*, gratia virtutum, fertilitas, pax, dulcedo cordis, atque serenitas. Hujus suavitas gratiae per irrigationem sanguinis Christi comparatur Paradiso Dei. De suavitate hujus gratiae. Eccles. 40: *gratia sicut Paradisus in benedictionibus*, idest sicut hortus Dei in variis delitiarum fructibus: Jerem. 31: *erit anima eorum quasi hortus irriguus.* Irrigata enim anima dulcedine sanguinis Christi profert triplicem suavitatem gratiae: scilicet dulces flores virtutum, frondes verborum, fructus operum. Primo ex spirituali effusione sanguinis Christi oriuntur in anima quasi in Paradiso Dei dulces et varii flores virtutum: nam sicut sanguis hominis triplicem habet colorem, sanus rubeum; coctus colorem album habet multum, ut lac in mamillis; et maxime coctus nigrum; sic spiritualis influentia sanguinis Christi operatur in anima quasi in Paradiso Dei flores virtutum varii coloris: scilicet rosas caritatis, lilia castitatis, violas humilitatis. De primo Eccles. 50: *justus quasi flos rosarum in diebus vernis*; quia scilicet rutilat roseo sanguine Christi virtute caritatis: Cant. 7: *comae capitis tui sicut purpura regis*, quae scilicet tingitur sanguine cujusdam animalis. Comae capitis ejus, idest Christi, sunt fideles bonis eum moribus decorantes. Hi sunt ut purpura regis, quia spirituali sanguine Christi perfusi rubent, ut rosa virtute caritatis. De secundo Eccle. 50: *justus quasi lilia quae sunt in transitu aquae*; quae scilicet candent castitate, et bene decocti in corde ejus Christi sanguinis irrigatione. Apocal.: *laverunt stolas suas, et dealbaverunt eas in sanguine agni*: Canticor. 5: *oculi ejus*, idest fideles, in futurum sibi providentes, *sicut columbae quae lacte sunt lotae*, idest sicut simplicium qui bene excocti in mamillis cordis eorum Christi sanguinis irrigatione dealbati sunt, et casti facti. Oseae 14: *ero quasi ros, et Israel germinabit quasi lilium.* De tertia Cantic. 2: *jam hiems transiit, imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra nostra.* Flores primi post hyemem sunt violae nigri coloris, pulchrae, boni odoris, et terrae vicinae. Hi flores significant animas humiles ex consideratione sanguinis Christi in passione multum torti quasi denigratas, idest sibi viles et coram superbis despectas. Ezechiel. 31: *nigrescere faciam stellas caeli*, idest ardentes spiritu caritatis et lucentes verbo veritatis, nigrescere faciam sanguine Christi, ut nigras et pulchras violas virtute humilitatis: Cant. 1: *nigra sum, sed formosa.* De his tribus generibus et coloribus florum Paradisi Dei, Thren. 4: *candidiores Nazarei ejus*, idest floridi *nive, nitidiores lacte*, quia similantur lilio in castitate: *rubicundiores ebore antiquo*, quia similantur rosae in caritate: *sapphiro pulchriores*, quia similantur violae in humilitate. Secundo ex spirituali perfusione sive potu sanguinis oriuntur in anima quasi in Paradiso Dei frondes verborum bonorum et dulcium eloquiorum. Job 14: *lignum habet spem, si praecisum fuerit, si senuerit in terra radix ejus, ad odorem aquae germinabit, et faciet comam quasi cum primum plantatum est.* Eccles. 59: *florete flores, et frondete in gratiam*: quia scilicet electi non solum flores virtutum, sed etiam verborum bonorum proferunt ex potu sanguinis Christi ad triplicem gratiam: scilicet ad peccatorum conversionem, ad inimicorum reconciliationem, ad moestorum consolationem. Hinc arbores irrigatae triplicia proferre leguntur folia: scilicet medicinalia, pulcherrima et viridia. De primo Apoc. 22. Ezech. 47: *folia ligni Paradisi Dei ad medicinam et sanitatem gentium*, idest peccatorum, quia aquae ejus de sanctuario egrediuntur. Aqua sanctuarii spiritualis potus sanguinis Christi efficit verba sanctae praedicationis ad salutem peccatoris. Malach. 2: *lex veritatis fuit in ore ejus, et multos avertit ab iniquitate.* De secundo Daniel. 4: *ecce arbor, et folia pulcherrima, et subter eam latitabant animalia et bestiae, et in ramis volucres caeli*; quasi diceret, sub folio pulchro animalia sibi inimica, ut lupus et agnus, columba et ursus pacificata erant, quia verba sapientium inimicos reconciliant. Eccles. 40: *tibia et Psalterium suavem faciunt melodiam*, idest concordiam vocum: *et super utrumque lingua suavis faciet concordiam inimicorum.* Item 6: *verbum dulce multiplicat amicos, et mitigat inimicos, et lingua eucharis*, idest bonae gratiae, *in bono homine abundabit.* De tertio Jerem. 17: *benedictus vir qui confidit in domino, et erit tamquam lignum quod transplantatur super aquas, et erit folium ejus viride.* Viridis color inspectus maxime in herbis et foliis oculos turbatos reparat et confortat. Unde per hujusmodi folia bonorum verba significantur, quae tristes et miseros consolantur. Eccles. 40: *gratiam et speciem desiderat oculus tuus, et super hoc virides sationes*: Prov. 27: *unguento et variis odoribus delectatur cor, et boni amici consilii anima dulcoratur*: Eccles. 48: *Ezechias consolatus est lugentes in sempiternum*: Job 29: *cum sederem quasi rex, eram tamen moerentium consolator.* Tertio ex spirituali potu sanguinis Christi oriuntur in anima quasi in Paradiso Dei bonorum operum fructus. Ezechiel. 24: *rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus mei fructum.* Rigabo sanguine Christi hortum animae, inebriabo fructu bonorum operum caelesti dulcedine: idest irrigati potu sanguinis Christi faciunt dulcem fructum bonorum operum ad utilitatem proximi, quem etiam ipsi comedunt in retributione caelesti. Amos 9: *facient hortos, et comedent fructus eorum.*

Caput 32

[91151] De sacramento altaris, cap. 32 *Sanguis meus vere est potus*, Joan. 6. Alia themata, ut supra de sanguine Christi. Potus sanguinis Christi triplex est, ut ex supra dictis jam patet. Sacramentalis, intellectualis, spiritualis: sacramentalis, qui a solis sacerdotibus sumitur sub specie vini de calice; intellectualis, qui a populis Christianis sumitur sub specie panis de ipso Christi corpore; spiritualis, qui ab omnibus salvandis sumitur de passione Christi pia meditatione. Primo modo sumptus peccata quotidiana relaxat: secundo modo fidelem mentem dulcedine sua delectat: tertio modo totam animam irrigando fecundat. Primus potus sanguinis Christi est sacramentalis, qui a solis sacerdotibus sumitur de calice altaris. Matth. 26: *accipiens Jesus calicem benedixit* et cetera. *Bibite ex eo omnes*, scilicet apostoli, quasi soli sacerdotes. Iste potus digne sumptus peccata quotidiana relaxat, et hoc triplici ratione: quia tria mala sunt in peccato veniali: scilicet quaedam macula conscientiae, quaedam poena tristitiae, et quaedam adversitas offensae divinae. Contra haec tria mala proprie valet potus sanguinis Christi, qui est purus, lenis et pretiosus: ratione puritatis lavat, ratione lenitatis sanat, ratione pretiositatis placat: lavat, dico, conscientiam animae maculam

removendo: sanat poenam tristitiae corda fidelium consolando: placat offensam divinae justitiae pro nobis interpellando. De primo ad Hebr. 9: *sanguis Christi emundabit conscientiam vestram.* Genes. 49: *expectatio gentium lavabit in sanguine uvae pallium suum*, idest animas nostras. De secundo Zachar. 10: *laetabitur cor eorum quasi a vino.* Vinum est sanguis uvae, et significat sanguinem Christi, quem sumimus in altari. Iste potus cor bonorum laetificat, quia conferendo solatium spiritualis laetitiae sanat a tristitia culpae. Psalm. 22: *calix meus inebrians quam praeclarus est.* De tertio ad Hebr. 21: *accessistis ad sanguinis aspersionem melius loquentem quam Abel*, quia sanguis Abel clamat vindictam ad Deum, sanguis vero Christi postulat et imperat indulgentiam. Bernardus: *o sanguinem Christi summe reverendum, in altari poculum, in cruce pretium, in caelo pro nobis ad Deum patrem advocatum.* Sciendum, quod tria genera graviter arguuntur in Scripturis, quae nimis peccant in sanguine salvatoris. Primi sunt corpore immundi, secundi corde indurati, tertii procuratores pravi. Primi sanguinem Christi in magnis peccatis indigne sumunt: secundi ad virtutem sanguinis Christi converti nolunt: tertii lucrum de sanguine Christi ad pravos usus convertunt. De primo 1 Corinth. 10: *non potestis bibere calicem domini, et calicem Daemoniorum.* Calix Diaboli est luxuria carnis et mundi. Deuter. 32: *fel draconum vinum eorum.* Qui hoc potu turbido et immundo inebriantur, et super eum sanguinem Christi pretium fundunt, quantum in seipsis est, ipsum polluunt, et ideo gravi poena digni sunt. Genes. 4: *maledictus eris super terram, quae aperuit os suum*: super terram, idest, plus quam caro tua. Ad Hebr. 10: *irritam quis faciens legem Moysi sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur: quanto putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est et spiritui sancto contumeliam fecerit?* De secundo Jerem. 5: *induraverunt facies suas supra petram, et noluerunt reverti*: quasi diceret: quidam pertinaces in sua malitia duriores sunt corde quam petra, scilicet quam durus adamas, qui quamvis nulla re possit frangi, scinditur tamen sanguine hirci: sed illi duriores sunt, qui nec virtute sanguinis Christi emolliri possunt, nec a sua pravitate converti. Item duriores sunt quam petra, scilicet quam quaelibet saxa dura; quia ad clamorem Christi in cruce et ejus sanguinis effusione terra tremuit, et petrae scissae sunt. Sed isti nec ad terribilem vocem praedicationis nec ad virtutem sanguinis Christi possunt emolliri, et a sua pravitate converti. De tertio Jerem. 22: *vae qui aedificat domum suam in injustitia, qui aperit sibi fenestras, et facit laquearia cedrina, pingit sinopide*, scilicet rubro colore, idest sanguine Christi, dicit Glossa: *qui domum aedificat materialem de male acquisitis, vel ornat superflue de sanguine Christi, idest de rebus Ecclesiae acquisitis sanguine Christi, graviter peccat: sed multo gravius qui domum spiritualem, idest familiam pravam, ut pravas mulieres, filios, filias quasi partes domus, ut fenestras, per quas Diabolus et fures intrant, et laquearia quasi laqueos Diaboli, injuste aedificat et pingit, idest vestit, vel ornat sanguine Christi. His dicitur vae, idest gravis increpatio, et aeternae poenae comminatio.* Secundus potus sanguinis Christi est intellectualis, qui a populo Christiano sumitur sub specie panis de ipso corpore salvatoris. Nam sicut sub specie panis consecrati corpus Christi est per transubstantiationem, et sanguis ejus per annexionem: sic sub specie vini consecrati sanguis Christi est per transubstantiationem, et corpus ejus per annexionem. Unde sicut sacerdos sumit sanguinem Christi sacramentaliter de calice, ita fidelis populus sumit ipsum intellectualiter. De ipso Christi corpore, Job 39: *pulli aquilae lambunt sanguinem.* Pulli aquilae sunt subditi

Ecclesiae: hi lambunt sanguinem Christi non de calice, sed de ipso corpore Christi. Hic potus fidelem mentem dulcedine sua delectat Cant. 1: *botrus Cypri dilectus meus mihi.* In botro sunt duo: uva in cibum, et in uva dulcis sanguis in potum. Psal. 80: *de petra melle saturavit eos.* Sicut petra corpus Christi incorruptibile, sic mel de petra significat dulcem sanguinem Christi, quem sugunt fideles de corpore Christi. Haec dulcedo tria bona facit: scilicet contemptum vitiorum, gratiam bonorum eloquiorum, desiderium aeternorum. De primo Prov. 27: *anima saturata calcabit favos.* Qui enim de petra corporis Christi melle sanguinis ejus saturati sunt, omnis peccati suavitatem contemnunt. Judic. 9: *dicit arbor ficus*, idest fidelis anima: *numquid deserere possum dulcedinem meam, ut inter cetera ligna promovear?* Quasi dicat: contemno gloriam et delectamenta mundi pulchritudine Dei. De secundo Cant. 4: *favus distillans labia tua, mel et lac sub lingua tua*: quasi dicat, quia sub lingua, idest in corde plena es spirituali dulcedine, idcirco abundas utili et dulci locutione. Matth. 12: *ex abundantia cordis os loquitur*, sicut de vase, sic est de corde. Vas plenum felle effundit amaritudinem; plenum melle, dulcedinem. Unde Luc. 6: *bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bonum*, et e converso. De tertio Eccl. 24: *qui bibit me, adhuc sitiet.* Gregorius: *in corporalibus appetitus placet, experientia displicet; spiritualis vero dulcedo quanto magis bibitur, tanto magis sititur: quia dum ex pleno fonte stillatim mundo cordi degustando illabitur, ejus plenitudo potanda magis desideratur.* Psal. 64: *in stillicidiis ejus laetabitur germinans.* Idem Psal. 41: *sitivit anima mea ad Deum fontem vivum.* Tertius potus sanguinis Christi est spiritualis, qui ab omnibus salvandis sumitur de passionis Christi pia meditatione. 1 ad Cor. 10: *patres nostri omnes eumdem potum spiritualem biberunt.* Sicut patres boni de foraminibus petrae aquam biberunt, et in illa sanguinem passionis Christi crediderunt figuratum, et per fidem spiritualem gustaverunt; ita boni Christiani de vulnerum Christi pia meditatione sanguinem ejus solent bibere. Isa. 60: *filii tui de longe venient* et cetera. Hic potus totam animam quasi hortum Dei irrigando fructu bono fecundat. Eccle. 24: *rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus mei fructum*, idest animae fideles irrigatae sanguine Christi facient fructum bonorum operum. Coloss. 1: *in omni opere bono fructificantes.* Fructus bonorum triplex est: scilicet honestae conversationis, sacrae devotionis et jucundae pietatis. De primo pascit homo seipsum, de secundo Deum, de tertio proximum. De primo Eccles. 23: *ego quasi vitis fructificavi (...) et flores mei fructus honoris et honestatis*, idest honestae conversationis. Ad Ephes. 5: *fructus lucis est in omni bonitate et justitia et veritate.* Quae autem in occulto fiunt a filiis tenebrarum, turpe est dicere. Matth. 7: *omnis arbor bona fructus bonos facit* et cetera. Fructu bonae vitae pascit quisque seipsum. Prov. 17: *qui servat ficum, comedet fructum ejus.* Isa. 3: *dicite justo, quoniam fructum adinventionum suarum comedet.* Prover. 15: *secura mens quasi juge convivium.* Secura ex honestate vitae. 2 ad Cor. 1: *gloria nostra haec est, testimonio conscientiae nostrae, quod in simplicitate et sinceritate Dei, et non in sapientia carnali conversati sumus in hoc mundo.* De secundo Cant. 4: *hortus conclusus soror mea, emissiones tuae Paradisus malorum Punicorum.* Emissiones istae sunt fructus devotionis unde sequitur, *nardus, crocus, cinnamomum*, quae sunt species aromaticae, et propter odorem bonum et virtutem suam significant fidelium devotionem Deo gratam, quae consistit in sacris desideriis, in variis virtutibus, gemitibus et orationibus. His fructibus pascit fidelis anima dominum: unde sequitur ibid.: *veniat dilectus meus* etc. *ut comedat fructus pomorum suorum.* Exod. 30: *sume* *aromata boni odoris, faciesque thymiama.* Papias: *thymiama, est confectio boni odoris ad incensum cultus Dei.* Gregorius: *thymiama ex aromatibus facimus, cum in altari cordis virtutum multiplicitate redolemus.* Prov. 8: *delitiae sunt mihi esse cum filiis hominum*, quia scilicet delectatur in amore et devotione nostra quiescere. De tertio fructu, scilicet pietatis, quo reficitur proximus, Psal. 51: *ego quasi oliva fructifera in domo Dei.* Oliva portat oleum aliis ad lucendum, sanandum, et reficiendum; et significat opus pietatis quod impenditur proximis. Proverb. 21: *thesaurus desiderabilis, et oleum in tabernaculo justi ad refectionem*, scilicet proximi. Luc. 10: *Samaritanus quidam videns* spoliatum quasi pauperem, et vulneratum quasi subsidio indigentem, *misericordia motus est, et appropinquans alligavit vulnera ejus*, idest subvenit necessitatibus ejus, infundens oleum et vinum quasi cibum et potum, et curam ejus egit. 1 ad Tim. 4: *exerce te ipsum ad pietatem. Pietas enim ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae*: ad quam nos perducat qui est benedictus in saecula. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Principium Intravit Rex

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[91247] Intravit Rex, pars 1 *Intravit rex ut videret discumbentes.* Ita scriptum est Matth. 23 capitulo, et lectum in dominicali. Secundum beatum Augustinum super Gen. ad litteram Lib. 5 c. 3 sacra Scriptura sic loquitur ut altitudine superbos irrideat, profunditate attentos terreat, veritate magnos pascat, affabilitate parvulos invitat: ex quibus verbis tantum habemus quod sacra Scriptura singulis se conformat; et ideo etiam dicitur sapientiae 8, quod: *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Et istud est privilegium sacrae Scripturae prae aliis scientiis quod ipsa una existens potest omnibus satisfacere, singulis se conformare, cunctos de sibi necessariis secundum ordinationes suorum statuum plenissime informare. Ratio autem ejus est quia ipsa sola habet idem pro causa efficiente, subjectiva, formali, exemplari, et pro causa finali; Deus enim est ejus efficiens, ut prima veritas; subjectum, ut immensa entitas; causa formalis exemplaris, ut idealis speciositas; finalis, ut summa bonitas; et ideo cum unus efficiens sit illud verum quod est omnis veri inclusivum, non est mirum si una existens singulorum intellectus instruit; et quia ejus finis est illud bonum quod unum et simplex existens, et omnis boni contentivum, non est mirum, si cunctorum affectus allicit et reficit. Figuram valde opportunam habemus ad hoc Sap. 7, de manna, ubi scribitur quod ille unus cibus omnibus se conformavit, singulis satisfecit, quia cuilibet deserviebat voluntati, et ad quod quilibet volebat. Ratio autem praemittitur, quia habebat delectamentum omnis cibi et omnis saporis suavitatem. Ecce quia unus cibus erat quodammodo omnis cibi, ideo unus existens potuit omnibus satisfacere abundanter; habemus ergo probatum beati Augustini auctoritate quod sacra Scriptura in hoc omnes alias scientias excellit quod ipsa sola valet omnem affectum plenius quietare, et omnem intellectum perfecte instruere sive illustrare: et hoc est quod sacra apta videntur innuere verba proposita: *intravit rex* et cetera.

Pars 2

[91248] Intravit Rex, pars 2 In quibus quidem verbis taliter introductis nostra sacra theologia a suis quatuor causis magnifice commendatur. Nam primo ostenditur ex parte subjecti imperscrutabilis profunditatis cum dicitur: *intravit.* Secundo, ex parte efficientis, infallibilis veritatis, cum additur: *rex*, quia rex dicitur a regendo, vel dirigendo. Tertio, ex parte causae formalis multiplicis utilitatis, cum amicitia (adjicitur): *videret.* Et quarto, ex parte finis desiderabilis bonitatis, cum ultimo verbo subjungitur: *discumbentes.* Primo igitur, cum dicit: *intravit*, tunc ostenditur ex parte subjecti et causae; ubi advertendum quod sicut est differentia inter lumen vel lucem per essentiam et inter colorem, qui est quaedam lux participata vel incorporata, quia lux vel lumen per se visum corporalem ingreditur, et se ipso vel per suam essentiam cognoscitur; color autem, qui est quaedam lux participata, per se ipsum visum vel oculum non intrat sed foris stat, et solum per suam speciem visum ingreditur et per eum cognoscitur; sic consimilis est differentia inter esse divinum, quod est esse per essentiam, et esse causalitate, quod est esse participatum; quia solus Deus per suam essentiam valet intellectus nostros ingredi, et ab eis sine medio cognosci; et nulla creatura hoc potest,

quia nulla earum potest menti vel intellectui per se ipsam illabi; sed foris manens solum per suam speciem potest intellectum ingredi ut ab eo cognoscatur. Ecce igitur in nostra sacra scientia non est aliquod ens creatum, quod foris stat, sed ens divinum, quod per se ipsum intellectum intrat: et istud pulcherrime figuratum est, Exod. 33 capitulo, ubi scribitur quod solus Moyses intravit tabernaculum foederis, et alii filii Israel stabant remote extra, unusquisque in ostio papilionis suae. Quid per Moysen legislatorem, qui interpretatur aquaticus, vel inventus in aquis, accipimus nisi Christum, qui est dux et legifer noster, et quem in solis aquis gratiarum, vel in solis aquis sapientiae salutaris reperimus? Quid vero per tabernaculum pellibus caprinis et rubricatis tectum accipimus nisi librum sacrae Scripturae, qui ad litteram ex pellibus mortuorum animalium compaginatur? In hoc tabernaculo, idest in hoc libro invenitur Cherubim, idest plenitudo scientiae quae ipsam continet arcam cum manna, virga Aaron et tabulis, idest in eo (trinum) instrumentum (testamentum) quomodo hic tres; scilicet pater, cui attribuitur potentia, quae figuratur per virgam, et filius cui attribuitur sapientia, quae figuratur per tabulas, et spiritus sanctus cui attribuitur bonitas, quae figuratur per manna, sunt unum in essentia, sicut haec tria includebantur in una arca. Istud etiam tabernaculum, idest iste liber sacrae Scripturae continet: *candelabrum* idest illuminantia intellectum; *mensam propositionis*, idest reficientia affectum; altare: *thimiamatis*, idest devotiones affectuum vel actuum, et: *altare holocaustorum*, idest castigationes corporum. Hoc tabernaculum, idest, habet sacrae scientiae librum solus Moyses: hoc est solus Christus intrat tamquam ejus proprium subjectum; et ideo dicitur sapientiae 8, 16: *intrans domum meam, conquiescam cum illa*, scilicet sapientia increata. *Non enim habet amaritudinem conversatio ejus, nec taedium convictus illius.* Ecce quando sapientia divina ingreditur domum intellectus, tunc conquiescit affectus, et ideo taedio carebit utriusque actus; et hoc sit de primo. Secundo, cum dicit: *rex*, ostendit ex parte efficientis; et tunc ibi etiam animadvertendum quod aliter in via regitur vel dirigitur cui ducatum praestat lumen lucernae vel ignis, et ille qui ducitur lumine solis vel alterius luminaris caelestis; quia lumen lucernae non potest terminum justum distantem ostendere, nec semper et colores ut in veritate sunt demonstrare. Etiam contingit quod in tali lumine circa conditiones et rerum et colorum frequenter erramus, et per consequens saepius cespicamus. Sed e converso lumen caeli valet terminum distantem ostendere, et res et colores ut in veritate sunt, visui declarare. Unde etiam in tali lumine non sic erramus, neque cespicamus. Nunc autem sic est quod rex noster, qui nos regit et dirigit in via mandatorum Dei, qui est causa efficiens et auctor huius scientiae, differt ab auctoribus et rectoribus aliarum scientiarum; quia auctores aliarum scientiarum innituntur lumini naturalis rationis quae non valet nobis finem supranaturalem ostendere, nec singula ut in veritate sunt intellectui declarare. Et hinc etiam est quod tales scientiae, quamvis contineant multa vera, inter illa etiam continent aliqua falsa; nostra autem sacra scientia, quae innititur lumini caelesti, et quod rex noster nos in ea regit et dirigit per quoddam lumen supernaturale, ideo valet finem supernaturalem et singula ordinantia ad Deum veraciter demonstrare, et nihil falsum potest continere, secundum beatum Augustinum in fine secundi (libri) de doctrina Christiana. Quidquid extra eam didicerimus, si noxium est, in ea damnatur; si utile est, in ipsa invenitur. Figuram satis pulchram habemus ad hoc, Matth. 5, ubi scribitur quod magi qui erant mundi sapientes et philosophi, non ductu lucernae sed stellae supernaturaliter factae venerunt in Betlehem, idest in domum panis, et invenerunt panem Angelorum positum in praesepio quasi cibum jumentorum: in quo datur intelligi quod solum per istam scientiam, quae innititur lumini supernaturali, possumus duci in cognitionem illius veritatis quae sola valet intellectum plene reficere et affectum perfecte quietare. Tertio, cum dicit: *ut videret*, ostenditur ex parte causae formalis esse multiplicis utilitatis; quia ista est forma tractandi vel modus procedendi in nostra sacra Scriptura, quae nunc sensu historico rudes instruit, nunc sensu allegorico devotos accendit, nunc sensu tropologico mores corrigit, nunc sensu anagogico desideria sensuum ducit, et sic ad omnem plagam videt et respicit. Et secundum diversos sensus sic exponi est prae aliis scientiis sibi speciale. Cujus ratio potest sumi ex parte Dei, ut est ejus causa efficiens, et ut est ejus causa subjectiva. Nam quia causa efficiens hujus scientiae est Deus, qui non solum est conditor vocum sed etiam rerum, et ideo congruum est ut in sua scientia non solum voces significent res, sed ipsae res significent alias res; causae autem efficientes aliarum scientiarum fuerunt puri homines, qui solum fuerunt vocum prolatores, non rerum conditores; et ideo in scientiis eorum solum debet esse sensus simplex, non multiplex, quia solae voces debent significare res, et non res ulterius alias res. Objectum etiam sive subjectum hujus scientiae est illa lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Scitis autem quod aliter videtur lux transiens per medium simplex et unum, et transiens per media diaphanitatis, maxime si in medio minoris diaphanitatis, accidant ibi multae fractiones. Primo enim modo videtur lux pura, et non colorata; sed secundo modo colorata colore multiplici ut patet in iride. Objicitur nostro visui sic lux divina considerata ut solum transit per mentem subtilissimam beatorum spirituum (et per): *eos glorificatos videtur* in sua puritate; et ideo in scientia eorum non est multiplicitas sensuum quasi quorumdam colorum: sed quia in nostra scientia, quae quodammodo subalternata scientiae illorum subalternatur, haec lux consideratur non solum ut transiens subtile medium beatorum spirituum eos glorificando, sed etiam ut transgrediens mentem eorum nostram corporalem naturam attingendo et ut in tali medio multipliciter scientia per multas passiones et immissiones nos instruendo: hinc est quod haec eadem lux, quae in scientia beatorum in sua puritate conspicitur, in nostra scientia sub multiplicitate sensuum quasi sub quadam diversitate colorum nostro intellectui objicitur. Nunc enim consideratur ut in via morum regulans quantum ad sensum tropologicum; nunc ut per passionem suam Ecclesiam sibi desponsans quantum ad sensum allegoricum; nunc ut beatos in caelo glorificans quantum ad sensum anagogicum. Et sic idem qui a beatis simpliciter conspicitur, secundum diversos sensus sacrae Scripturae nostro intellectui diversimode objicitur; et hoc est quod dicitur Apocalypsis 4, quod in circuitu sedis erat iris similis visioni smaragdinae. Iris est coloris multiplicis, sed smaragdus est coloris simplicis, scilicet viridis coloris seipsum in excessu vectantis. Ecce igitur ille etiam a nobis aspicitur in Scripturis sanctis. Sed qui sedet in sede majestatis suae clare videtur a beatis: ille etiam a nobis aspicitur in Scripturis sanctis. Sed illorum visio dicitur smaragdina propter suam simplicitatem, et visus mentis recreationem; ista iridalis propter sensuum multiplicitatem; nihilominus tantam habet cum illa similitudinem propter objecti unitatem. Et haec sufficiant de isto. Quarto cum dicit: *discumbentes* ostenditur ex parte finis esse desiderabilis bonitatis homini. Discumbere proprie est conviventium, secundum illud, *accumbens dormit, discumbens fercula sumit.* Modo finis.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Helvici Theutonici

De dilectione Dei et proximi

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

Caput 1

[88962] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 1 *Magister, quod est mandatum maximum in lege? Ait Jesus: diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua. Hoc est magnum et primum mandatum.* Hoc, inquam, est maximum: magnum, quia mandat hoc lex naturalis in mentibus omnis creaturae rationalis divinitus indelebiliter impressa; majus, quia remandat, et repetens iterum remandat lex Mosaica a Deo data, et per Angelos ordinata. Deut. 6: *audi Israel, dominus Deus tuus unus est. Diliges dominum Deum tuum* etc., usque ab *ostiis domus tuae*: maximum, quia illud confirmat lex evangelica per ipsum Dei filium tradita. Matth. 22: *diliges dominum Deum tuum*: Marc. 12, et Luc. 10. *Et hoc est primum mandatum.* Primum tripliciter: primum in intentione jubentis: finis enim in quolibet ea quae ad

finem sunt, in intentione praecedit. 1 Tim. 1: *finis praecepti est caritas.* Finis non terminans vel consumens, sed consummans, ad quem omne praeceptum ordinatur. Rom. 15: *plenitudo legis est dilectio*: Psal. 118: *omnis consummationis vidi finem.* Item primum in necessitate observationis: sunt enim, ut volunt magistri, praecepta quaedam primae, quaedam secundae, quaedam tertiae, quaedam quartae necessitatis. Primae necessitatis sunt, sine quibus Dei similitudo non salvatur; quae a principio naturaliter obligant et in generali et in speciali: tale est diligere Deum. Secundae necessitatis sunt, quae a principio et naturaliter obligant in generali, et non in speciali; ut est satis facere pro peccatis. Tertiae necessitatis sunt, quae ex actu humano obligant, sicut votum: vel quae obligant quosdam, sed non omnes, aut etiam omnes in casu, sicut consilia. Quartae necessitatis sunt, quae praelati Ecclesiarum instituunt, scilicet quae instituit Papa, aut archiepiscopus in provincia sua, aut episcopus in dioecesi sua, aut abbas in abbatia sua. Primae necessitatis est, contra quod omnino dispensari non potest nec ab homine nec a Deo. Item primum est in ordine dignitatis: hic enim actus dignissimus est, cujus dignitas cognoscitur ex tribus: ex subjecto, vel potentia a qua egreditur actus: haec est voluntas summa, et dignissima potentia animae. Item ex habitu vel dono potentiam informante, et super se elevante: hoc est caritas quae est summum donum: quod patet, quia ab ipso summus ordo denominatur, scilicet Seraphin, idest ardens. Item ex objecto, quia in summum bonum dirigitur, scilicet in Deum.

Caput 2

[88963] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 2 *Diliges dominum Deum tuum* et cetera. Duplex est dilectio: una concupiscentiae, qua diligimus illud quod nobis volumus et desideramus, ut divitias vel honores; alia amicitiae, qua diligimus illud cui bonum volumus, ut amicos. Utraque dilectione diliges dominum Deum tuum. Nota autem tria circa actum dilectionis: scilicet antecedentia, concomitantia, consequentia. Antecedentia considerari oportet, ut ea quae ad hunc finem sunt. Nam, ut ait Aristoteles, ponentes finem aliquem, quomodo et per quae intendunt: et si plura videntur fieri, per quid facilius, et melius intendunt. Si autem per unum perficitur, quomodo per hoc erit, et illud per quod, usque quo perveniatur ad primam causam quae ultimum erit de intentione. Antecedit igitur naturaliter cognitio et necessario dilectionem, et concupiscentiam apprehensio. Ratio est, quia vires ordinatae sunt cognitiva ante affectivam; et in motibus et motoribus ordinatis destructo priori destruitur quod posterius est. Augustinus: *invisa possumus diligere, incognita nequaquam. Vis ergo Deum amare, et concupiscere? Prius oportet dignoscere.* Igitur secundum philosophum, *delectabile apprehensum movet apprehensum ut delectabile.* Summum igitur delectabile oportet praeapprehendere cogitando, ut possimus diligere appetendo. Apprehendimus autem sensibili auditu, visu, nonnunquam gustu. Verbi gratia: vinum quod est sensibile exterius, alio modo apprehendo audiens narrari de ipso *vinum illud est bonum*, magis autem cum video, quia visus secundum Aristotelem plures rei differentias apprehendit; et ideo certius judicat de re: magis autem cum praegusto: tunc enim est maxima conjunctio sensi-

bilis ad sensum. Similiter intellectus de summo bono intelligit aliquid, aut per alium, et sic quasi per auditum: aut per se, et sic quasi per visum; sed plenius apprehendit, cum affectus aliqualiter contingens vel modice experitur. Audire autem est incipientium, videre proficientium, gustare perfectorum. Incipiens vis audire ut concupiscas, videre ut movearis, quaerere ut audias: quaerit enim famulus pro potu frigido, quaere igitur et tu: interroga a Deo et Dei hominibus. A Deo in oratione. Boetius: quid nam agendum censes, ut illius boni summi sedem invenire mereamur? Invocandum, inquit, omnium rerum patrem, sine quo nullum rite fundatur principium. Ab hominibus in sermone; hinc sequitur motus. Isa. 55: *audite audientes me, et comedite bonum.* Proficiens vis audire, ut possis appetere; vaca ut videas. Psal. 45: *vacate et videte*: ut vaces, negotia postpone. Quoniam igitur secundum Aristotelem, ultimum de intentione, primum est in executione; primum pro loco et tempore negotia intermitte ut vaces. Anselmus: *eja nunc pronuncio, fuge paululum occupationes tuas, et absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis, abjice nunc onerosas curas, postpone laboriosas distentiones tuas, vaca aliquantulum mente Deo, et requiesce aliquantulum in eo, fuge occupationes operationum in homine exteriori, absconde te a tumultu phantasiae, abjice curas rationis, postpone distentiones voluntatis, et vaca aliquantulum mente: sed vide quomodo vaces, ne derideant hostes sabbata tua. Vaca ergo ut videas, vide intellectu ut concupiscas affectu. Ceterum vos perfecti gustate, et videte, quoniam suavis est dominus: gustate vel modice ad probandum, et videbitis quia bona est negotiatio ejus, et fastidietis alia bona prae appetitu istius.* Richardus: *non potest, ut arbitror, ad perfectum exteriorum bonorum fastigium pertingere, qui internorum dulcedinem bonorum nondum meruit gustando sentire.* Est igitur ordo inter hos apprehensionis modos: nam auditus ordinatur ad visum, ut patet in regina Saba, quae audita fama Salomonis appetebat videre quod audierat. Homo igitur post inceptionem proficiens, ab auditu ad visum transiens, dicit cum propheta Ps. 47: *sicut audivimus, sic vidimus.* Visus autem ordinatur ad gustum, quo contra cuidam dicitur in Lib. 4 Reg. 7: *videbis, et inde non comedes.* Fac tamen interim quod licet; tene medium, et expecta perfectum; vide et cogita Deum, non ut dominum vel ut judicem, sed ut quamdam rem summe bonam et delectabilem. Anselmus: *excita nunc, anima mea, totum intellectum tuum, et cogita quantum potes quale et quantum sit illud bonum. Cognosce et cogita quod ipse praecellit omne concupiscibile, delectat prae omni delectabili*; quod patet inducendo: *concupiscit superbia honores, avaritia divitias et res, accidia commodum et quietem, gula et luxuria voluptatem.* Ex his sequitur ira contra laedentem nos in his, quia ira est vindex laesae concupiscentiae, ut definit philosophus, et sequitur invidia contra habentem. Haec Gregorius: *si quae desideramus, illi invidemus qui accipit ea penitus, vel partem accipiendo, quantitatem nobis restringit. In concupiscentia igitur horum est peccatum, non quia ipsa sint mala, sed quia pro his deseruntur meliora.* Augustinus: *peccatum non est appetitus rerum malarum, sed desertio meliorum.* Deus est igitur effective honor incommutabilis prae omni re honorante excellenter honorans: 1 Reg. 2: *qui me honorificaverit, honorificabo eum.* Me honorificat qui me honori temporali eligendum praeponit. Sed secundum Aristotelem, si simplex ad simplex, et magis ad magis, et maxime ad maximum: ut, si voluptas bonum, major voluptas magis bonum, et sic maxima voluptas maximum bonum. Igitur si honor bonus sicut utique bonus est, et ideo appetibilis est, summus honor est summe bonus, et ideo summe appetendus. Item Deus est rex incommutabilis, et substantia omnem habentem se excellenter ditans. Augustinus: *res quibus fruendum est pater et filius et spiritus sanctus: eadem Trinitas, quaedam summa res est communis omnibus fruentibus ea, hic si considerans hanc substantiam boni incommutabilis prae omni substantia boni commutabilis concupiscis.* Item si rerum substantia bona, et ideo appetenda; et summa substantia est summe bona, et ideo est summe appetenda. Item: Deus quies incommutabilis et commodum excellenter quietans. Augustinus: *fecisti nos domine ad te: inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Non talis quies accidiae, de qua etiam inquietudo ortum habet. Augustinus: *stando lassatus eras, sedendo reficeris, et rursus sedendo lassaris; et quicquid est ubi fatigato succurritur, alia fatigatio exoritur.* Item: si commodum bonum et quies, et summa quies est summe bona. Ergo summe appetenda. Item: Deus est voluptas incommutabilis excellenter delectans: Psalm. 40: *torrente voluptatis tuae potabis eos.* Igitur si voluptas est bonum et appetibile, et summa voluptas est summe bona, ergo est summe appetibilis. Hac inductione instantiam non habente, infertur illud universale. Prov. 3: *omnia quae desiderantur, huic non valent comparari.* Contingit autem comparari tripliciter: secundum majus et minus et aequale. Comparatur majus ad minus et excedit, ut tricubitum ad bicubitum. Talis est illa comparatio Sap. 7: *luci comparata invenitur prior.* Item minus ad majus et exceditur, ut monocubitum ad bicubitum: talis illa Deut. 1: *filios Enachim vidimus ibi, quibus comparati quasi locustae videbamur.* Item aequale aequali, vel simile simili, quod neque excedit, neque exceditur: talis illa, *comparatus est jumentis insipientibus.* Omnino ergo quae desiderantur, huic summe desiderabili comparari non possunt: quia nec minora nec majora nec aequalia sunt, quia respectu ejus omnino nihil sunt. Hieronymus: *Deus solus vere est, cujus essentiae comparatum nostrum esse non est.* Comparatur igitur unitas millenario, sicut pars toti non in infinitum minor: sed nec punctum lineae, nec centrum punctale toti spherae circumferentiae; quorum utrumque finitum in se, sed respectu puncti infinitum, et ideo incomparabile. Minus autem comparabilis est creatori creatura, utpote bono simpliciter infinito, quae est bonum simplex et finitum. Confer ergo nunc homo, et vide quid concupiscas. Concupisces enim bonum: nam, ut ait Augustinus, *bonum est aurum, bonae divitiae.* Si igitur unam marcam argenti concupiscis quia bonum, marcam auri tanto magis concupisces, quanto magis bonum. Quicquid igitur millies melius esset, millies plus concupisci ratio persuaderet. Et tamen unitas pars est aliquota millenarii, et ideo comparabilis ipsi. Sed Deus cui omnia quae desiderantur comparari non possunt, illa marca infinities melior et ideo infinitis concupiscibilior: similiter de quolibet concupiscibili simile fit judicium. Omnia ergo huic non valent comparari: quomodo igitur singula valent? Cuncta igitur bona simul appellantur valde bona, ut dicitur Genes. 1. Singula non valde, sed tantum simpliciter bona: minus enim singula bona sunt, quam omnia collecta. Sed, ut dicit philosophus, ostensa praeeminentia una duorum vel plurium, hoc duorum est praeeligendum vel praeoptandum quod est praeeminens. Quomodo ergo praeoptandum aliquid nihilo, ens non enti, infinitum bonum finito? Anselmus: *cur ergo per multa vagaris homuncio, quaerendo bona animae tuae et corporis? Ama unum bonum, quod omne est bonum, et satis est: desidera simplex bonum quod est summum bonum, et sufficit.* Item, rivuli bonorum concupiscibilium diversi, fons unus omnium Deus. Melior ergo et concupiscibilior fons quam rivulus, causa quam effectus: immo incomparabiliter melior, cujus bonitate, secundum Boetium, paulisper disputationis gratia intellecta, dicimus, jam nihil erit bonum et ideo nihil concupiscibile.

Igitur quod per se tale, magis tale quam quod per accidens, et ideo magis concupiscibile. Psal. 83: *quapropter concupiscit et deficit anima mea in atria domini.* Sed nota, quod duplex est concupiscentia: una rei absentis, hoc movet ad habendum: altera rei praesentis causat fruitionem per praesentiam concupiscibilis, et ideo delectatur et fruitur concupito. Haec igitur movet ad delectandum: ut patet in vino, quod concupiscens diligo cum abest, et ideo moveor ad operandum pro pretio, quo emam ad praeparandum vas quo recipiam; et cum abest, non cesso concupiscere. Secundum hoc est caritas viae diligens et concupiscens Deum ut absentem et ideo alliciens motus et movens ad opera meritoria: sed caritas patriae diligens et concupiscens ut praesentem, et ideo delectans et fruitionem causans. Eccle. 24: *qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient.* Sed desiderium perit, cum anima sitim suam, qua bonum naturaliter appetit, per aquam praesentis insipidae delectationis boni commutabilis extinguit. Bene autem sitis accenditur, cum dulcedo summi boni vel modice praegustatur: quae tamen praegustatio mirabiliter et sitim crescere facit, et tamen ipsi aliqualiter satisfacit. Augustinus: *Angeli illo fruentes jam beati sunt, quo et nos frui desideramus: et quantum in hac vita fruimur, tanto peregrinationem nostram et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus.*

Caput 3

[88964] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 3 His in apprehensione antecedentibus, irritatur affectus: et si potentia voluntatis per habitum amoris disposita sit, in actum exit et movens delectabile apprehensum diligens concupiscit. Quem dilectionis motum tria concomitantur: scilicet qualitas, quantitas et relatio: qualitas, scilicet notabilitas et excellens bonitas, qua dissimilis est omnibus motibus aliis et nobilior genere, utpote prodiens nobilissima potentia, scilicet voluntate, quae Deo naturali ordine proxima, et ideo liberrima ab omni coactione creatae jurisdictionis exempta. Item a nobilissimo habitu, scilicet amore, qui summum Dei donum, etiam personae divinae, meruit aequivocum esse. Duplex est autem habitus amoris. Unus naturalis, qui unus et summus est, tamen Trinitatem in anima perficiens, ut dicit Augustinus, quae sunt mens, notitia et amor. Boetius. Inserta est bonis naturaliter summi boni cupiditas et dilectio. Alius gratuitus et infusus, qui omnium gratuitorum summus dignitate, proprie dicitur caritas. Rom. 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Secundum autem Dionysium, *optimi optima est adducere*, subjecto igitur qualificetur et denominetur actio. Aristoteles: *non enim quia bonum facimus, boni sumus; sed quia boni sumus, bonum facimus.* Optima igitur et nobilissima actio dilectio. Sed quia motus denominatur a termino in genere suo, summe bonus est motus, cui summum bonum in quantum tale est objectum et terminus. In productione igitur actus istius anima nobilissima est, quia cognoscendo conjungitur, amando unitur illi bono, quod in termino nobilitatis et bonitatis nobile est. Cognoscibile enim cum sit perfectio cognoscentis in esse suo; quo nobilius cognoscibile est, eo nobilior et perfectior. Cum dilectio et amor transforment amantem in amatum, cum forma Dei sit nobilissima, anima amans Deum fit

nobilissima. Item concomitatur et quantitas mensurans motum dilectionis: qui tripliciter mensuratur: scilicet secundum intensionem, durationem et numerum vel multitudinem. Contingit enim concupiscere summum bonum intensione vehementer, vehementius, vehementissime: duratione diu, diutius, diutissime: multitudine, saepe vel frequenter, saepius, saepissime; et secundum hoc dilectio actu major est vel est minor dilectione. Igitur si non potest concupiscere vehementer, saltem durat parumper: quod si non diu continuare potest, quoniam secundum Augustinum in viatore sunt cogitationes volubiles, et consequenter necessariae affectiones, saltem sicut repetendo frequenter: nam quo frequentius, eo consequenter vehementius concupisces: et quo vehementius, eo diutius. Sed vide quid impedit. Sicut se habet diligere ad cognoscere, sic diligere perfecte, quod est in patria, ad cognoscere perfecte; sic diligere actu ad cognoscere actu. Scimus autem plura, sed intelligimus unum solum, ut dicit Aristoteles. Verum est actu: et ideo diligere possumus actu unum solum. Termini autem oppositi disparate sunt creator et creatura, inter quos sita est anima. Augustinus: *anima media inter Deum et creaturas posita conversione ad Deum illuminatur, melioratur et perficitur: conversione ad creaturas obtenebratur, deterioratur, corrumpitur.* Et philosophi posuerunt animam creari in horizonte aeternitatis et temporis. Quae cum creaturam actu cognoscit et per consequens actu diligit, creatorem tunc actu cognoscere et per consequens actu diligere non potest. Item unitas motus causatur ab unitate mobilis, temporis et termini. Cum igitur anima mobilis sit simplex inter terminos oppositos, simul et semel motibus diversis ejusdem generis moveri non potest; unde dum motu affectionis movetur ad creaturam, tunc motu affectionis moveri non potest ad creatorem. Diliges autem dominum Deum tuum, unum scilicet prae multis. Augustinus: *unum est necessarium; praeponitur enim unum multis*, et cetera. Anselmus:

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

>cur ergo per multa vagaris homuncio? Hugo: *cor hominis quod prius amori divino fixum stabile perstitit et unum amando unum permansit, postquam per desideria terrena defluere coepit, quasi in tot divisum est, quod ea sunt quae concupiscit. Concomitatur et relatio motum concupiscentiae, secundum quam refertur in finem. Scis quid desideras, restat propter quid. Deus summum bonum est subjectum in quod delectando moveris. Sed quis finis, vel propter quid ipsum appetis? Utique propter seipsum: nam hoc est proprium amoris Dei, quia idem ei objectum et finis.* Non sic in virtutibus aliis. Nam fides quae etiam theologica est, ipsum primum verum habet pro objecto, bonum summum pro fine: unde credit primae veritati, ut credendo mereatur accipere et participare bonitatem: sed amor amat bonum propter bonum. Sed restat scire quod bonum propter bonum appetitur, aut propter se, aut propter aliud majus: non enim majus propter minus, sed potius e converso appetitur. Nota igitur trinam relationem: est enim secundum Aristotelem desiderium desiderati duplex: nam hujus ut finis, hujus viae ad finem. Verbi gratia, desidero vinum, desidero pretium quo emam vinum, sed aliter vinum, aliter pretium; et magis vinum quam pretium, quia et pretium propter vinum. Aristoteles: *propter quod unumquodque, et ipsum magis.* Similiter amans appeto Deum, appeto virtutem; sed Deum ut finem, virtutem ut ad finem. Augustinus: *virtutes si propter se appetantur, nec ad aliud referantur, inflatae sunt; et ideo non jam virtutes, sed vitia appellanda sunt. Sic et a quibusdam propter Deum aliqua temporalia appetuntur; sed quia facile ibi incurvatur ordinis rectitudo, quam deflectit concupiscentia, corrigit et ad finem dirigit castigans disciplina.* Psal. 17: *disciplina tua correxit me in finem.* Sic et apostolus desiderium habet dissolvi et esse cum Christo, primum desiderans propter secundum. Item alia relatio desiderii ad desideratum: est enim desiderium hujus per se, hujus per accidens, secundum Aristotelem: ut in vino appetitus dulcis: nam in vino dulce per se appetitur; unde non desiderabitur si acescit. Tertia relatio est qua dulce appetitur ut delectet. Vide ergo ordinem et relationem dicentem primo, pretium desidero propter vinum, scilicet ad habendum vinum: secundo vinum desidero, quia dulce propter dulce: tertio dulce ut quo delector, quia delector. Haec delectatio quia est passio mulcebris et qualitas derelicta in me a dulcedine vini, est finis simpliciter secundum talem viam; quia haec delectat formaliter vel ut forma, vinum autem dulce materialiter: sed vinum ut objectum commune et ideo per accidens, dulce autem ut materia vel objectum proprium et immediatum, et ideo per se in parte similiter in parte. Secus est in proposito: prima relatio totaliter similis, tertia omnino

contraria, secunda medio modo. Primo igitur sicut appeto vinum et pretium propter vinum, sic appeto Deum ut finem, virtutes et omnia meritoria et utilia ut ad finem; et inter haec quod fini propinquius est, melius est secundum Aristotelem; et ideo appetibilius. Secundo vinum appeto, quia dulce: etiam refertur motus iste ad alium finem; et est vinum ut objectum, dulce ut finis. Et causa hujus est, quia dulcedo vini in re et ratione differt a vino, licet fundetur in ipso, ut accidens in subjecto: quia si dulcedo vino essentialis esset, idem esset secundum rem diligere vinum quia dulce, et diligere vinum quia vinum. Propter hoc in proposito partem sic, partem aliter: omnia enim quae in Deo sunt, idem sunt secundum rem, et essentialia sunt non accidentalia, sed ratione differunt; non ratione definitionis, sed ratione speculationis. Nam, ut dicit Aristoteles, causa prior et superior est narratione, quia superior est cognitione; sed per effectus utcumque cognoscitur. Roman. 1: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus.* Sic secundum effectus aliqualiter balbutitur. Effectus autem diversi sunt. Dicitur ergo Deus ens absolute, comparative vero bonus, quia se communicat et diffundit: justus, quia pro meritis retribuitur: severus, quia punit: misericors quia parcit. Omnia haec in re unum et idem sunt et divina sunt essentia, sed ratione differunt. Sed quia Deum non secundum quod est, sed secundum effectus speculamur et cognoscimus; secundum alium et alium effectum aliter et aliter nominamus; et differentem speculationem differens sequitur effectus. Deum ergo ut Deum veneror et revereor, ut justum vel severum tremo et vereor, ut bonum vel dulcem amo et concupisco. Quod si idem esset ratione sicut idem est re misericordem vel bonum esse et justum vel severum esse, identitatem speculationis sequeretur identitas affectionis; et sic diligerem Deum quia severus, sicut diligo et appeto quia dulcis et bonus. Nunc autem illud contremisco, istud concupisco. Appeto ergo Deum quia bonus et suavis: et refertur iste modus ad idem re, et aliud ratione. Tertio dulce vinum appeto, ut delectet. In proposito vero opposita est relatio: nam Dei bonitatem non referimus ad nostram delectationem, scilicet creatam beatitudinem vel qualitatem, sed potius e contra. Causa autem hujus dissimilitudinis patet sic. Omne receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum recepti. Igitur si receptum est minus nobile recipiente, nobilitatur in ipso; non autem si nobilius ipso. Sicut ergo species rei visibilis recepta in oculo et perficiens ipsam inesse, nobilior est et melior in oculo quam in materia propria; sic dulcedo rei gustabilis recepta in gustu melior et nobilior est quam in sua materia: et ideo dulcedo vini melior est in eo quem delectat, quam in vino. Bonum autem referri habet ad melius, et non e contra: ideo appeto dulcedinem vini propter delectari. E contrario summum bonum et infinitum, quod beatificare et delectare habet affectum, ab affectu recipitur per modum affectus, scilicet finite, et excedit infinite. Sicut ergo minus bonum ad majus bonum, sic beatitudo ad creata in anima per influentiam beatitudinis increatae et summi boni, ad ipsum summum bonum quod influit, est referenda. In infinitum ergo major debet esse motus quo appeto Deum et summum bonum, quam ille quo appeto vitam aeternam creatam et fruitionem meam. Nam et istud appeto propter illud: istud ut finem quo quiesco, illud ut finem in quo quiesco. Nota ergo quod sex sensus habet haec propositio iste diligit Deum propter Deum. Primo diligit Deum propter Deum, supple, habendum: ut habere Deum vel frui Deo sit finis in quo quiescitur: ut, iste vadit ad tabernam propter vinum, scilicet bibendum, bibitio et delectatio plus placet illi quam vinum: et sic diligere est malum et peccatum, quia refertur creator ad creaturam. Secundo diligit Deum propter Deum, scilicet habendum, ut habitus Dei vel fruitio creata sit finis, non in quo quiescit, sed quo quiescitur. Beatitudo enim creata potest appeti ut finis quo quiescamus: quia ipsa habita nihil creatum amplius appetimus; sed non debet poni finis in quo non in ipsa quiescamus, sed per ipsam in Deo. Tertio diligo Deum propter Deum, ut *propter* notet causam efficientem sive motivam, et ut sit sensus Deus sive dulcedo Dei est causa movens istum ad diligendum Deum: sic ille diligit illum propter beneficia sua quae confert ei, iste motus est magis amicitiae, quam concupiscentiae. De hoc Joan. ult.: *diligamus Deum, quia ipse prior dilexit nos*, et ita meruit redamari. Bernardus: *dignus plane Deus qui redametur: praesertim si advertamus quis, qualis, quantumque amaverit.* Quarto ut per *propter* notetur causa finalis: et est sensus: diligo Deum propter Deum: illud est propter praeceptum Dei, et honorem ipsius. Sexto, diligo Deum propter Deum, idest non propter aliud, ut notetur exclusio finis ulterius, et omnis commodi mei: ergo est gratissime amare. Primum ergo malum, tria sequentia bona, duo ultima optima. Bernardus: *non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu sit diligendus.* Psalm. 72: *quid enim mihi est in caelo, et a te* et cetera.

Caput 4

[88965] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 4 Dilectionem concupiscentiae secundario quidem plura, principaliter vero quinque consequuntur: scilicet motus, dolor, timor, consolatio et delectatio. Sicut enim corpora quaedam moventur in loco, ut sphaera, quaedam extra locum, ut in motu recto, ut homo sedens movetur in loco cum surgit, extra locum cum procedit; sic ipsa dilectio concupiscentiae motus est essentialis, sed quasi motus surgentis. Delectabile enim apprehensum movet. Sed hunc motum sequitur alius motus quasi procedentis, et ipse duplex: primus quo moveor ad habendum: alius secundus quo moveor ad merendum, qui secundus est intentione, sed prior in esse vel in executione. Sicut vinum diligens primo movetur motu desiderii ad habendum vel bibendum; sed quia non habet, movetur secundo ad illud per quod habeat: et iste modus multiplicatur si plura sint ad habendum necessaria: unde movet homo linguam ad petendum vel interrogandum, manum ad operandum pro pretio, pedes eundo ad tabernam; et sic de aliis: qui motus omnes fiunt propter primum perducendum ad terminum. Unde et terminus primi appetibilior est et prior in intentione terminis omnium posteriorum, sicut motus motibus, secundum illud: *propter quod unumquodque tale* et cetera. Sic apprehensa suavitate et dulcedine Dei, moveor concupiscens, hoc est diligere. Sed cum motus continuus habeat principium, medium et finem; hunc motum sequitur motus quasi processivus, non sicut alius alium, sed sicut pars partem, medium principium, hoc est motus ad habendum vel fruendum. Sed quia non possum habere vel frui sine meritis, secundo moveor me ad merendum: qui motus multiplicatur secundum quod multis modis mereri contingit. Ex hac parte accidit motus impletionis praeceptorum affirmativorum, tamquam eorum quae sunt ad habendum necessaria: consiliorum, tamquam eorum quae sunt utilia: prohibitionum, tamquam motus ab his quae impedientia: hinc est motus ad amandum proximum,

quia praeceptum. Secundum hoc Glossa dicit: *caritas Dei generat amorem proximi, qui motus est principium et causa omnium motuum, qui ordinant ad proximum*, etiam extenso nomine motus ad moveri a malo et moveri ad bonum. Secundum hoc dicitur ad Rom. 13: *plenitudo legis est dilectio: nam non adulterabis* et cetera. *Et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: diliges proximum tuum tamquam teipsum.* Motus igitur primus, scilicet dilectionis Dei in voluntate, ut ens in subjecto, causat alium motum, scilicet dilectionis proximi in eodem subjecto. Cum voluntas habet imperium super potentias inferiores, et in perfluentiam mota movet inferiores potentias, etiam organicas, in comparatione ad Deum propter se primo et principaliter: in comparatione ad proximum propter Deum secundario et consequenter; secundum hoc movet linguam ad Deum laudandum, orandum et similia: aures ad audiendum de ipso: oculos ad intuendum vestigia ejus, scilicet creaturas; et sic de aliis membris et actibus. Sed inter hos motus est ordo: verbi gratia, cum lingua movetur ad orandum, veniam peccati ante omnia petit: et hunc motum motus confessionis naturaliter praecedit quo se peccatorem recognoscit et arguit; et sic de aliis. In comparatione ad proximum voluntas mota movet organa multipliciter, ut patet: pedes ad eundum ad visitandum proximum, manus ad dandum vel ad juvandum, oculos et aures ad similia etc., linguam ad consolandum, corripiendum, instruendum, excusandum et similia. Hinc patet quod omnes virtutes motrices sunt, et quasi motores moti ad alia, et secundo movent. Caritas autem est quasi motor primus. Secundo dilectionem sequitur dolor: nam quo magis moveor ad habendum, eo magis affligor de dilatione, secundum illud: *spes quae differtur affligit animam*: quo magis appeto conjunctionem, eo magis doleo et affligor de distantia. Jerem. 1: *idcirco plorabo, et oculus meus deducet aquas, quia longe factus est a me consolator convertens animam meam* et cetera. Tertio sequitur timor: nam quo magis concupisco habere, eo magis timeo perdere: quo magis conjungi, eo magis separari. Poeta: *res est solliciti plena timoris amor.* Hic timor nobilissimus inter omnes timores viae, et utilissimus in patria, tamen secundum hunc actum evacuandus, solo ibi reverentiae actu contentus. Quarto sequitur consolatio ex appropinquatione, sicut exhilarescit esuriens viso vel odorato cibo, utpote adhuc distante, sed tamen vicino. Hinc intenditur motus: sicut velocius movetur lapis, quo vicinior est centro. Bernardus: *qui amat ardentius, currit velocius.* Quinto sequitur delectatio de adeptione. Proverb. 13: *desiderium si compleatur, delectat animam.* Est enim delectatio secundum Aristotelem conjunctio convenientis cum convenienti. Deus igitur sicut praecellit omne concupiscibile, sic delectat prae omni delectabili: et hoc tripliciter: quia generalius, intimius, durabilius. Alia enim delectant particulariter, ut sapida solum gustum, non autem auditum: sonora auditum, non autem visum, sic de singulis. Deus autem generaliter, quia generale bonum ipse est, et omnis boni particularis causa. Anselmus: *si enim singularia bona delectabilia sunt, cogita intente, quam delectabile sit illud bonum quod continet in se jucunditatem omnium bonorum; et non qualem in rebus creatis sumus experti; sed tantum differentem, quantum differt creator a creatura.* Item alia delectant superficialiter, et quasi exterius; Deus autem intime, et ideo profunde: solus enim Deus substantiam animae substantialiter penetrat, et ideo medullitus delectat. Augustinus: *cum inhaesero tibi ex omni mente mea, nusquam erit labor et dolor, sed tota erit vita mea, tota plena te.* Idem: *o domine Deus, quid est quod amo cum te amo? Non speciem corporis, nec decus temporis, nec candorem lucis istius amicum oculis; non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum* *et aromatum suave olentium suavitatem, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus, non hoc amo cum Deum meum amo. Et tamen amo quamdam lucem, quamdam vocem, et quemdam odorem, et quemdam cibum et quemdam amplexum. Non amo Deum meum lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum exterioris hominis, sed interioris hominis mei: ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat quod non rapit tempus, ubi olet quod non spargit flatus, ubi sapit quod non minuit edacitas, ubi haeret quod non divellit satietas: hoc est quod amo cum Deum meum amo.* Augustinus: *qui intrat in te, intrat in gaudium domini sui, et non timebit, sed habebit se optime in optimo.* Idem: *alia delectant transitorie et terminabiliter, Deus autem aeternaliter.* Augustinus: *miser est omnis animus vinctus amicitia rerum inferiorum, et dilaniatur cum eas amittit: te vero nemo amittit, nisi qui dimittit.* Et ratio est, quia omnis creatura de se mutabilis est: sed quoniam anima satiata calcabit favum, anima quae creaturas diligens concupiscit, quoniam concupiscibile praesens est, et ideo in motu ipsum faciliter consequitur, consequens et adipiscens fruitur et delectatur, quo plenior bono creato, tanto minus esurit increatum: et ideo jejunandum ab his, ut illud concupiscatur. Psal. 76: *renuit consolari anima mea.* Augustinus: *cetera creatura vilescat, ut creator in corde dulcescat.* Sed quoniam in delectabilibus melius est facere quam fecisse vel facturum esse, ideo anima concupiscit concupiscentia respectu boni incommutabilis; unde Psal. 118: *concupivit anima mea desiderare* et cetera. E converso dicitur respectu boni commutabilis male. Psalm. 105: *concupierunt concupiscentiam in deserto.*

Caput 5

[88966] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 5 Diliges dominum Deum tuum etiam dilectione amicitiae. Haec est dilectio qua diligimus illud cui bonum volumus. Hac ergo dominum diliges prae omnibus, et etiam prae teipso; et hoc dupliciter. Quantum ad objectum majus, ut ei velis majus bonum quod tibi ipsi vel cuiquam. Item quantum ad modum volendi, ut magis velis ei bonum quam tibi vel cuiquam: quod dignum est: nam potentia volendi ab ipso est, et ideo sua est; et a te non est, sed tibi concessa. Potius ergo vult, et magis vult bonum ei a quo est, quam ei a quo non est. Sed nota quod dominus relative ad servum dicitur, quia dominium et homagium relationem faciunt: nam et illum dominum appello, cujus homo sum, etsi servus non sum. Item: nonnunquam aliquis homo fit alterius hominis, non quia illi sibi quicquam de bonis suis porrigat, sed ille bona propria illi assignat, et recipit in feudum ut homo fiat. Utique in tali casu potius homo meus esset, quam e converso: nam plus a me habet quam ego ab ipso: ipse a me rei meae, non suae, proprietatem habet et dominium, et ego ab ipso rei meae solummodo possessionem et usum; et tamen dominium hunc appello. Verum multo potius homo Dei sum, a quo sum omnino quod sum, habeo totum quod habeo, expecto totum bonum quod habiturus sum. Dominus ergo et Deus meus est, gloriorque non immerito liberum me esse et nobilem, utpote immediate imperatori summo subjectum, cum etiam Angelus non sit mihi dominus, sed conservus. Ceterum alia relatio est qua refertur homo vel servus ad dominum, alia qua amicus ad amicum: et nobilior secunda

quam prima. Augustinus: *obstupesce igitur, anima mea, dignatione Dei tui erga te: nobilitavit te, o homo, Deus inferius constituens dominum irrationabilium.* Psalm. 8: *omnia subjecisti sub pedibus ejus. Qui dominaris brutis, non mirum esset, si Angelorum, saltem Seraphim dominio subdereris. Sed nunc non sic, sed nobilis es in relatione ad superius solus Deus vere est dominus tuus. Sed dilatare usque ad mortem prae admiratione: cui debueras servus esse, jubet ut sis amicus. Diliges, inquit, dominum Deum tuum* et cetera. Joan. 13: *jam non dicam vos servos, sed amicos.* Stude igitur amicus esse ei a quo amaris, servus esse ei cui obligaris.

Caput 6

[88967] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 6 Nota igitur quod animam rationalem est considerare tripliciter: scilicet in quantum natura est, in quantum deliberativa, et in quantum gratificata. Secundum hoc tripliciter in anima Dei amicitia generatur. Est enim secundum Anselmum, triplex exitus rerum in esse: scilicet naturalis, voluntarius et mirabilis. Anima igitur ut natura, efficitur amans innumeris et affluentibus beneficiis; hoc patet: nam et catulus beneficum sibi amplexatur, et ovis sola aestimativa non discretione utens, lupum fugiens, pastorem ut beneficum sequitur. Joan. 10: *cum proprias oves emiserit* etc., et oves illum sequuntur; sic in anima per beneficia Dei amicitia quasi quodam exitu naturali generatur. Anima ut deliberativa amans Deum efficitur infinitis et evidentibus praeeminentiis: nam in deliberatione recte praeeminens praeeligitur et praeamatur secundum Aristotelem. Nullus dubitat utrum beatitudo vel divitiae praeeminentes sint magis eligendae, propter nimiam praeeminentiam beatitudinis ad divitias. Sic nemo deliberans dubitat an creator amandus sit prae creaturis. Hic exitus amicitiae quodammodo est voluntarius. Anima ut gratificata, amans efficitur per gratiae influentiam: nam Deo influente gratificatur et informatur animae substantia per gratiam una uni, scilicet Deo per unam. Et sicut Deus dans animae primum esse creavit substantiam, et concreavit ei potentiam; sic dans secundum esse influit gratiam substantiae animae, et caritatem virtutem summae potentiae. Item, sicut voluntas procedit a substantia animae, sic caritas ex gratia. Sed et aliae virtutes in potentiis ex gratia sunt. Sed omnes praeter caritatem informes sunt, et sine gratia esse non possunt. Influxa ergo a Deo essentia et forma, et gratia in substantia animae influitur, et habitus caritatis in potentia voluntatis: et hic est amicitiae exitus mirabilis. Rom. 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris* et cetera. Item hic quoniam super naturam est, postulatione et oratione opus est magis quam deliberatione.

Caput 7

[88968] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 7 Primus ergo exitus amicitiae est quasi naturalis, secundum quem in anima proportionabiliter quodammodo generatur haec nobilissima forma accidentalis, sicut in materia naturaliter generatur forma substantialis. Quod

patet sic: generatio naturalis fit per coactionem et per contactum: contrarium enim contingens contrarium agit in ipsum et alterat, et si in agendo praevalet, sibi assimilat: ut patet cum ignis agit in terram, et caliditate frigiditatem expellens, frigidam facit calidam; et cum actus continuatur, tamdem necessitas dispositionem sequitur, et in summo calens terra ignis efficitur, et ex altera fit altera, cum generatio alterationem comitetur. Sic Deus amans hominem non amantem, immo amicus inimici. Rom. 5: *cum inimici essemus* et cetera. Ardenter amans ut ignis est. Deut. 4: *Deus noster ignis consumens est.* Homo autem frigidus et non amans ut terra: unde Genes. 3: *terra es et in terram ibis* et cetera. Qui ignis terrae appropinquans beneficiis ipsam tangit, et sic tangendo disponit ad formam suam, scilicet amicitiam: et primo calefaciens alterat, secundum illud Psal. 143: *tange montes, et fumigabunt.* Tandem frequenter et continue agens, quia non cessat vel ad momentum a beneficiis, tamdem terram igneam reddit, et inimicitiam expellens, formam amicitiae in corde hominis introducit. Soph. 9: *in igne zeli mei devorabo terram.* Luc. 12: *ignem veni mittere in terram: et quid volo nisi ut accendatur?* Breviter igitur quoniam natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans, naturaliter quodammodo amicitia Dei in nobis amicitiam generat, cum amicum, etiam si nolis, tandem amare cogaris. 1 Joan. 4: *diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos.*

Caput 8

[88969] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 8 Secundus exitus est quasi voluntarius, cum homo Deum diligere incipit, et in amicum suscipit quasi per voluntariam electionem. Deut. 26: *dominum elegisti hodie, ut sit tibi Deus.* Sed electionem deliberatio antecedit. Ad habendum igitur amicum voluntas deliberat, et tamdem eligit. Seneca: *tu cum amico tuo omnia delibera, sed de ipso primum. Prius vide an tibi in amicitia aliquis recipiendus sit, et cum eum placuerit fieri, toto illum pectore admitte.* Deliberare est diversa librare; eligere est duobus praejacentibus praeoptare alterum alteri. Ecce modo duo libranda, Deus et homo, creator et creatura, quem horum in amicum eligamus. In libra hominis ponderant multum quaedam generalia: et praecipue tria: scilicet naturae conformitas: Prov. 13: *omne animal diligit sibi simile*: nec est per se vera, et ideo magis simile sibi magis. Prov. 27: *volatilia ad similia sibi conveniunt* et cetera. Item praesentialitas: unde arguit 1 Joan. 4: *qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere?* Haec praeponderat quandoque consanguinitati. Prov. 27: *melior est vicinus juxta, quam frater procul.* Item utilitas, secundum illud poetae: *vulgus amicitias utilitate probat.* Quaedam specialia multum praeponderant in libra hominis, et praecipue tria: ut consanguinitas, secundum quam praeponderat pater extraneo, et similia. Item uxor parentibus. Genes. 2: *relinquet homo patrem suum et matrem suam, et adhaerebit uxori suae.* Item fidelitas, item amicabilitas, item gratiositas. 1 Machab. 10: *aptus es ut sis amicus regis.* Prov. 18: *vir amicabilis ad societatem magis amicus est quam frater.* Ex oppositis in libra ex parte Dei praeponderant multa, quae si praeponderant, faciunt deliberationem. Deliberationem sequitur

electio, qua Deus homini praeoptatur, et in amicum eligitur. Cantic. 3: *dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus.* Vide nunc, et pone in libra Dei etiam ea quae in hominibus libra praeponderant; et primo specialiter et proprie ea quae homo non habet, sed solus Deus propter quae sit merito diligendus.

Caput 9

[88970] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 9 Es ergo amicus hominis propter naturae conformitatem, quia homo est. Ne in hoc praeponderaret, et ideo praeeligeretur homo Deo, Deus factus est homo. Unde filium hominis Christus creberrime se appellat. Hic ergo magis amandus est quam aliquis homo propter tria: scilicet causam, statum et durationem. Primo propter causam. Amicus igitur es hominis, qui tecum fit vel factus est homo? Potius ejus qui propter te factus est homo, utique propter te, scilicet redimendum morte humanitatis, propter te nutriendum sacramento corporis et sanguinis. Augustinus: *ut panem Angelorum manducaret homo, creator Angelorum factus est homo.* Item propter te erudiendum exemplis, et beatificandum dupliciter duabus naturis, ut ingredereris et egredereris, et pascua invenires, secundum illud Joan. 10: *ingredietur et egredietur, et pascua inveniet.* Secundo propter statum. Amicus es hominis, qui simplex homo. Ergo debes esse amicus potius ejus qui summus est homo, cum etiam inter homines magis appetas esse amicus magnatorum. Item propter durationem amicus es hominis, qui quotidie corrumpitur, et tendit ad hoc ut desinat esse homo, quia mortuus homo non est homo. Sed potius ejus amicus sis, qui resurgens ex mortuis jam non moritur, et ideo incorruptibilis, et nunquam desinens esse homo. Sed dices: sic diligo Christum hominem, sed non sic Deum. Vide quod et Deum sic. Si amari possit imago depicta, nonne magis amaret imaginem in mente artificis et pictoris secundum quam facta est, quam imaginem aliam pictam sibi necessario magis dissimilem cum qua est? Sic si propter conformitatem hominis amicus esse volo, conformitatem, inquam, in genere logico et praedicabili, merito ideam meam secundum quam in mente Dei sum, et vita sum, magis amo. Joan. 10: *quod factum est in ipso vita erat.*

Caput 10

[88971] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 10 Amicus es hominis, quia praesens. In hoc autem Deus praeponderat tripliciter: quia praesens est intime, semper et ubique; homo vero praesens est quasi prae sensu ens, quia juxta te; sed Deus praesentior, quia intra te. Augustinus, 4 Confess.: *intimus cordi est, et cor aberravit ab eo. Sed dicis, quomodo non sentio si praesens est? Respondeo: nec in homine hoc habes, cujus corpus tantummodo vides; quia si sine anima praesens esset, malles abesse. Patet ergo praesentiam animae amici tui te magis amare: quam cum non videas, ex motibus corporis praesentem intelligis, et verbis qualitatem*

ejus erga te tibi signantibus non demonstrantibus credis. Sic licet, prohibente statu viae, Deum qui est in te praesens per essentiam, videre non valeas in se: per effectus tamen causam interim potes cognoscere et videre; donec intellectu confortato et mundato facie ad faciem intueri liceat et cognoscere posteriora per priora, effectum per causam, creaturam per creatorem. Item: homo praesens quandoque, et quandoque absens est necessario: sed nunquam Deus absens est tibi, licet tu quandoque elongans te absens es. Augustinus 10 Confess.: *intus eras, et ego foras; et ibi te quaerebam, et in ista formosa quae fecisti deformis irruebam: mecum eras: et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent.* Item: homo cujus amicus es, alicubi tibi est praesens, alicubi absens. Deus ubique est tibi praesens. Augustinus: *veritas ubique praesidens omnibus consulentibus te* et cetera. Unde cum moriens praesentiam amicorum, qui tunc maxime indigeres, habere non possis, hujus amici praesentia consolabiliter potieris. Psal. 22: *si ambulem in medio umbrae mortis* et cetera.

Caput 11

[88972] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 11 Amicus es hominis, quia utilis. In hoc autem tripliciter praeponderat Deus. Vide enim circa hominem utilem tibi quam magna utilitas, quam multa, quam diuturna. Excedit Deus quantitate continua et discreta, et duratione; quia ab ipso tibi utilitas major, multiplicior et diuturnior. Quod ut saltem in genere pateat, nota quod trina est generalis utilitas, quam ab amico habere volens ipsum amas: scilicet adeptio boni sui, intentio boni tui, diminutio vel annihilatio mali tui. Amicus ergo es qui tibi communicat bona sua. Prov. 19: *multi colunt personam potentis, et amici sunt bona tribuentis.* Praeponderat evidenter Deus qui tibi communicans, et dat sua et se. Donat, inquam, dona digniora in substantia, majora in quantitate continua, plura in discreta quantitate, permanentiora in duratione et tempore, meliora in relatione ad finem, opportuniora secundum quando et ubi: quia secundum Aristotelem unumquodque in quo tempore et loco plus valet, magis est eligendum. Rom. 8: *qui etiam proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non omnia cum illo nobis donavit?* Jacob. 1: *omne datum optimum, et omne donum perfectum* et cetera. Quis amicorum filium suum vel spiritum suum tibi donaturus est ut Deus fecit? Ceterum de donis datis, magna et multa donavit in praeterito, donat et donare non cessat in praesenti: sed maxima et plurima donabit in futuro. Ceterum quod homo amicus tibi dat, potius dat mutuum quam donum: quia redditionem expectat. Luc. 11: *quis vestrum habet amicum, et ibit ad illum media nocte, et dicet, amice accommoda mihi tres panes?* Sed secundum Aristotelem, donum est datio irreddibilis. Hoc in illo amico solum modo locum habet, qui bonorum nostrorum non eget. Amplius autem, idipsum bonum quod amicus tibi dat, non ab ipso est, sed a summo bono, a quo velut a fonte boni per illum fluit ad te. Quem nunc potius amas, an fontem effluentem, an canalem tibi deferentem? Quem nimirum etiam ipse Deus, ut auctor, ad te dirigit potius quam ad alium, inclinando voluntatem habentis ut tibi dare velit, qui dedit facultatem qua tibi dare possit. Prov. 27: *sicut divisiones*

aquarum, ita cor regis in manu Dei: quocumque voluerit inclinabit illud. Amicus est hominis secundo qui tecum sciens bona tua, et communicans ipsa tibi reddit jucundiora. Seneca: *nullius boni sine socio jucunda est possessio*; unde secundum Aristotelem magis est eligendum quod contingit amicos participare, quam quod non. Ceterum hoc amicos non prodit: quoniam in hoc secundum superficiem non differt fictus amicus a vero. Eccles. 12: *non agnoscitur in bonis amicus.* Non agnoscitur, inquam, utrum amicus personae vel rerum, tuus vel tuorum: nam prius invenies inter homines qui diligat propter tua te, quam qui tua propter te: quoniam est amicus socius mensae, et non permanet in tempore necessitatis. Poeta: *cum fueris felix, multos numerabis amicos: tempora si fuerint nubila, solus eris.* Verus autem amicus esset, si bono tuo propter te congauderet, etiam si participaturus non esset. Aristoteles: *amicos justos esse volumus etiam si media sint.* Sed in hoc nullus ad amicitiam tibi Deo aptior, qui sciens bona tua utpote dona sua, et de his tibi congaudet, et dans, communicare a te vel participare non eget. Joan. 2: *gaudeo propter vos, ut credatis.* Amicus est hominis tertio qui tecum participans mala tua annihilet, vel ad minus diminuat, et talem quaere. Quaerendus enim est, quia difficilius invenitur quam primus vel secundus, quamvis utroque magis iste sit necessarius. Sed in hoc tertio signo multi deficiunt, quia prima duo fecerunt. Psal. 37: *amici mei et proximi mei adversum me appropinquaverunt et steterunt*: amici communicantes mihi bona sua, proximi participantes bona mea. Verum dignitas Dei in hoc tertio signo evidens est: qui cum in natura propria stans bona mala tecum communicare non posset, naturam tuam assumpsit, in qua tibi compatiens, et poenae tuae socius fiens, misero tibi consolationem faceret, et per naturam suam bonam tandem malum tuum annihilaret. Sunt autem, secundum Aristotelem, quinque mala et terribilia: scilicet opinio mala, inopia, aegritudo, inimicitia, mors: in quorum ultimo evidens est fortitudo. Vide in his malis tuis Christum tecum participantem. De primo Matth. 27: *seductor ille dicit*: Joan. 7: *quidam dicebant quia bonus est; alii autem, non, sed seducit turbam*: Luc. 19: *venit filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat*, et vocatur homo vorax, et potator vini, publicanorum et peccatorum amicus. De secundo Luc. 9: *vulpes caveas habent, et volucres caeli nidos: filius* etc. 2 Corinth. 8: *videte, fratres, gratiam Dei, quoniam cum dives esset, propter nos egenus factus est* ut illius inopia nos divites essemus. De tertio Isa. 25: *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Item: *vidimus eum novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitates.* De quarto Joan. 15: *nunc autem viderunt et oderunt et me et patrem meum.* De quinto Cant. 8: *fortis est ut mors dilectio, quoniam majorem dilectionem hac nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ecce mors, et talis mors. Quid ultra facere debuit tibi, et non fecit: quid ultra debuit pati tecum et non sustinuit? Prae omnibus igitur utilis: et ideo propter utilitatem prae omnibus etiam amabilis: amplius autem quia tua mala tecum sentiens, ea tibi alleviat in praesenti, et eadem annihilat, bona sua tibi plene impartiens in futuro.

Caput 12

[88973] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 12 Inter specialia ponderan-

tia etiam consanguinitati praeponderat amicabilitas, quia vir amabilis ad societatem magis amicus erit quam frater: et hoc in tribus est, quae sunt haec. Gratiositas in vultu. Esther 2: *indicibili pulchritudine omnium oculis gratiosa videbatur, et ideo amabilis.* Eccl. 40: *gratiam et speciem desiderat oculus.* Item affabilitas in convictu vel verbo. Prov. 22: *propter gratiam labiorum habebit amicum regem.* Item mansuetudo in gustu vel actu. Eccl.: *in mansuetudine tua opera perfice, et super hominum gloriam diligeris*: e contra Prov. 22: *noli esse amicus homini iracundo.* Praeponderat in his Deus per ordinem. Nimium enim fallax gratia et vana pulchritudo quam confert sanitas, complexionis bonitas et juvenilis aetas. Apparet enim, quoniam aufert ipsam vel aegritudo fugans sanitatem, vel senectus excludens juventutem, vel mors dissolvens complexionem. Ceterum amabilis ille qui gratiosior in facie, cujus facies plena est gratiarum, in quem desiderant Angeli prospicere, cujus pulchritudo non languescit, sed intuentes salvos reddit: Gen. 32: *vidi dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Non senescit, sed juvenescere facit. Psal. 102: *qui replet in bonis desiderium tuum: renovabitur ut aquilae juventus tua.* Non moritur, sed vivificat in aeternum, Joan. 17: *haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Tibi ergo tibi domine dixit cor meum, exquisivit te facies mea. Augustinus: *videbimus, et amabimus, et laudabimus.* Item amabilis ille qui affabilior in sermone: Exod. 19: *loquebatur dominus Moysi, sicut loquitur homo ad amicum suum.* Affabilis ergo non solum justis, quinimo et injustis; utpote cui opponitur quod sit publicanorum et peccatorum amicus. Plane valde affabilis, cujus verbum non est rhetoricum vel transitorium, sed aeternum: quod ut caperetur, *verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* Item, mansuetus in actione. Isa. 11: *ego quasi agnus mansuetus.*

Caput 13

[88974] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 13 Consanguinitas praeponderat multum. Hoc tripliciter secundum tres lineas consanguinitatis: scilicet ascendentem, in qua, ut proximos diligis parentes, scilicet patrem et matrem, et plusquam avum vel aviam: descendentem, in qua proximi, scilicet filius et filia: transversalem in qua frater et soror. In linea ascendenti pondera Deum erga patrem sic: ex duabus partibus consto, anima et corpore; quarum una corruptibilis, alia incorruptibilis. Sap. 9: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam* et cetera. Aristoteles: *hoc solum est separabile, sicut incorruptibile a corruptibili.* Una imperans, alia obsequens naturaliter: una assimilans brutis, alia associans Angelis. Salustius: *omnis nostra vis in animo et corpore sita: illa nobis cum diis, corpus cum bestiis commune: animi imperio, corporis servitio magis utimur.* Tripliciter igitur nobilior est anima quam habeo a Deo creante, quam corpus quod a patre generante. Quod enim horum a quo habeatur, imago utriusque testatur: cum corpus patris, anima Dei praeferat imaginem, quam nimirum Deus immediate sibi similem et bonam fecit quae corpus ad vitam animando perfecit: quam versa vice corpus infecit, et ream ac peccatricem efficit. Verumtamen et ipsum corpus, quod a patre generante natura dedit, Deus naturae princi-

paliter cooperans utroque parente nesciente, et ad hoc insufficiente, organizavit. 2 Mach. 7: *nescio enim qualiter in utero meo* et cetera. Amo ergo patrem, a quo solummodo habeo materiam corporis, causam libidinis, originem reatus: potius amabo patrem qui corpus formavit, animam inspiravit. Deut. 32: *numquid non ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?* Fecit corpus, creavit animam, possedit utrumque. Item in linea transversali fratres amantur ut proximi, et specialius diligunt se gemelli: sed filius Dei amabilior frater. Item amas fratrem qui tecum dividit, dividendo diminuit tibi paternum affectum: nam *secta bipartito* cum mens discurrit amore, alterius vires subtrahit alter amor. Gen. 37: *videntes Joseph fratres sui, quod a patre* et cetera. Dividet etiam et diminuet dividendo paternum censum. Luc. 12: *magister, dic fratri meo ut dividat mecum possessionem.* Amas specialiter tecum genitum, qui statim natus tibi quasi injurians diminuit lac maternum, et adhaerens uberi occupavit locum tuum. Hunc fratrem ama potius, per quem erga te crevit quantum ad affectum amor paternus, per quem heres efficeris, et ad paternum censum admitteris, quamvis patri rebellans exheredari merueris: per quem nullum bonum tibi debitum diminuitur, sed multiplex bonum indebitum tribuitur. Postremo tradit frater fratrem in mortem: sed hic pro fratribus semetipsum tradidit in mortem. Genes. 45: *ego sum frater vester Joseph, nolite timere* et cetera. Hebr. 2: *non confunditur eos fratres vocare.* In linea descendenti ut proximus amatur filius: ergo volens Deus etiam sic ab homine amari ut proximus, factus est filius hominis: quod etiam de se saepissime repetit, ne tanta consanguinitatis propinquitas dari oblivioni possit; sed dicit, filius quidem est hominis, nec tamen mulieris, sed virginis. Audi. *Quicumque fecerit voluntatem patris mei* et cetera. Voluntatem viri provocantis faciens aliqua virgo fit mulier, ac deinde mater: tu voluntatem Dei facito, Christi mater eris et virgo. Amat ergo mater filium, et quidem tenerius quam pater. 2 Reg. 1: *sicut mater unicum amat filium, ita te diligebam.* Amat filium quem concipit cum sorde, pregnat cum pallore, non sine timore parit cum periculo vitae, educat cum solicitudine et labore; qui ingratus post omnia vix praeceptis cogitur, promissis allicitur honorem rependere parentibus. *Honora* inquit *patrem et matrem, ut sis longaevus super terram.* Tu ama potius filium, quem spiritu sancto superveniente in utero mentis concipis mundius, gestas jucundius, paris securius, educas facilius: qui sit senectutis tuae baculus, caecutientis oculus; qui filiali fide in morte tua meminerit tui, cum etiam in morte sua matris oblitus non fuerit. Verum inter sponsum et sponsam non est accipere graduum distantiam, cum duo faciant jam carnem unam, et duo animi in unam foederentur amicitiam; propter quod dicitur Ephes. 5: *viri, diligite uxores vestras*: et *propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt* et cetera. Sed quantum res significata praecellit signum, tantum amor et unitas Dei ad animam, amorem sponsi ad sponsam, animae ad Deum, sponsae ad sponsum, *sacramentum enim magnum est: ego autem dico inter Christum et Ecclesiam*: inter Deum et animam. Vide hoc evidenter. Tria sunt bona matrimonii: fides contra adulterium: inseparabilitas, quae dicit sacramentum, contra divortium; proles contra sterilitatis opprobrium: sed in hoc conjugio fides inviolabilior, inseparabilitas major, proles utilior. Fides inviolabilior Dei ad animam. Oseae 2: *sponsabo te mihi in fide*: Cant. 2: *dilectus meus mihi, et ego illi.* Quinimo fidelior est sponso omni qui fidelis est etiam animae fidem non servanti. Isa. 57: *juxta me discooperuisti, et suscepisti adulterum*: Jerem. 3: *tu fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me.* Quare hoc? Certe ut per virum fidelem sanctificetur mulier infidelis, adultera per misericordem maritum, peccatrix anima per Christum. Sed objicies: non sola solius, unica unici, cum scriptum sit qui amas animas quasi non unam, sed plures. Sed scriptum est Act. 4: *multitudinis credentium erat cor unum et anima una.* Numquid propterea sponsus non unam sponsam amat, si in ipsa caput et manus et pedes et cetera membra diligat? An indignabitur caput sponsae fidem debitam sibi violari, si depraehendat etiam sibi pedes unitos amari? Amplius, non diminuitur in individuo species, licet ipsam participent plures: nec plenius individuo species inesset, si sola inesset. Sic miro modo Deus te, o anima mea, diligit, totus totam, ut non minus diligat te diligens tecum et aliam: aliam, inquam, a te in substantia, unam autem tecum in caritate et amicitia: nec plus te amaret si solam amaret: quinimo si tibi socias non dedisset, minus forsitan quam nunc amare posset. Non sic Jacob, cui permissum est plures sponsas habere, nec tamen datum est ut unamquamque ipsarum posset ut solam totus amare. Ceterum hoc video in Deo esse omnipotentiae, et omnipotentis bonitatis. Augustinus in Confess.: *o tu bone omnipotens, qui sic unumquemque nostrum curas, tamquam solum cures: et sic omnes, tamquam singulos.* Item, inseparabilitas major. Illi enim duo unum carnaliter effecti inseparabiles dicuntur, quia dum vivunt, nequeunt separari, sed et necessario separantur, quia necessario moriuntur. Rom. 7: *si dormierit vir ejus, soluta est a lege viri.* Verum inter te, o anima mea, et Deum matrimonium quod in Baptismo initiatum, in bona vita ratum, in patria fuerit consummatum, post illius unius primum consortium impossibile est esse divortium. Verumtamen et modo dic cum apostolo: Rom. 8: *quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, an angustia?* Ceterum quod subjungitur, et rato et consummato congruit: *certus sum quod neque mors, neque vita, neque instantia* etc., *poterunt nos separare a caritate quae est in Christo Jesu.* Item: proles utilior et multiplicior, bonorum scilicet operum. Fecundat enim sponsus sponsam, Deus animam per gratiam. Progrediturque proles ab ambobus unitis non ab altero tantum, sed a matre ut a principio materiali, a patre ut formali, et ideo principali. Sic et proles operum non a gratia sola, nec a libero arbitrio solo, sed a libero arbitrio vel voluntate ut a principio materiali et incompleto, a gratia vel a Deo ut a completo vel formali et ideo principali. Joan. 10: *sine me nihil potestis facere*: 1 Corinth. 15: *abundantius omnibus laboravi, non autem ego, sed gratia Dei mecum.* Haec utilis proles quae matrem non perimit, sed ei vitam aeternam acquirit: sicut e contrario concupiscentia cum conceperit parit peccatum, peccatum autem cum fuerit consummatum generat mortem. Psal. 7: *concepit dolorem et peperit iniquitatem.* Hic non Bennoni filius doloris: sed si prius forte filius laboris, postmodum filius gaudii et honoris: quoniam etsi mulier cum sic parit, tristitiam habet; cum autem peperit, jam non meminit pressurae propter gaudium.

Caput 14

[88975] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 14 Quoniam amico fideli nulla est comparatio, amari solet et merito amatur qui fidelis in amicitia comprobatur. Fidelis est autem qui stabilis et immutabilis est. Sunt autem tria amici fidelitatis experimenta: scilicet novitas,

prosperitas, adversitas. Fidelem amicum mihi hunc aestimo quem in his erga me immutabilem invenio, a cujus animo me novus amicus superveniens non excludit, immo nec a gradu vel loco quem in animo mihi dedit, immo qui propter supervenientem novum non reputet me antiquum: quod enim antiquatur et senescit, prope interitum est; nisi forte ad modum vini me quanto antiquiorem, tanto reputet amicum puriorem. Eccl. 9: *ne dimittas amicum antiquum, novus enim non erit ei similis: vinum novum amicus novus: veterascet, et cum suavitate bibes illud.* Luc. 5: *nemo bibens vetus statim vult novum; dicit enim, vetus melius est.* Item quem prosperitas sua insperata non reddit mihi extraneum, nec adversitas mea inopinata me sibi ingratum, sed implet illud Eccles. 22: *fidem posside cum amico tuo in paupertate ipsius, et ut in bonis illius coheres sis.* Ceterum homines multi misericordes vocantur. Virum autem fidelem quis inveniet? Luc. 18: *cum venerit filius hominis, putas inveniet fidem super terram?* Ecce enim omnis homo mendax et mutabilis, mutatur novitate. Gaudent enim novitate moderni, et novis supervenientibus vetera projiciunt; et si forte aliquantulum fidelis esse volens non projiciat me propter novum ex animo, quodammodo tamen subordinat gradu, vel post ordinat loco, dicens mihi, da locum huic novo. Sed ille evangelicus invitator eum quem locum dare jubet, amicum non nominat, sed absolute dicit, *da huic locum*: illum vero amicum dicit quem ascendere facit, *amice* inquit *ascende superius.* Amari me scirem si in affectu cujusquam ascenderem. Si vero novo jubeor locum habitum dare, quid ex hoc possum convenire? Saltem medium teneat in gradu: non me dimittat: non aegre feram si novum utpote dignum amplius supponat. Ceterum non est Deus ut homo ut mutetur novitate; sed ut amicus stabilis et fidelis elegit sine initio quos diliget sine fine, nullum excludens pro alio, omnes volens superius ascendere, nullum alteri locum dare. De hoc Prov. 17: *omni tempore diligit qui amicus est*: immo iste amicus ante omne tempus, et post omne tempus. Joan. 13: *cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos*, non in finem terminantem, sed in finem consummantem: Ps. 118: *omnis consummationis vidi finem, latum mandatum tuum nimis.* Item mutantur et prosperitate, quoniam honores mutant mores, et succedentibus prosperis, pincerna sui obliviscitur interpretis, Genes. 40. Item mutantur adversitate; nam quos felices diligunt, miseros nec cognoscunt. Job 2: *audientes tres amici* etc., usque *elevantes autem oculos suos procul non cognoverunt.* Verum apud patrem luminum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio; quoniam nec sua sublimitas eum tibi extraneum, nec tua humilitas te sibi efficit alienum. Psal. 137: *quoniam excelsus dominus et humilia respicit.* Ubi amor, ibi oculus: vide de hoc exemplum grossum et ideo sensui aptius in Christo, quem prosperitas sua non mutavit in amicitia: nam quos in fratres et amicos mortalis et passibilis elegit, glorificatus et immortalis factus fratres nihilominus recognovit. Joan. 20: *vade, dic fratribus meis: ascendo ad patrem meum et patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* Confundere nunc, anima mea, confundere de infideli amicitia: quae si impassibilis esses, et de vita corporis diutina, non dicam perpetua, certa esses, fortasse ipsum quem nunc te diligere aestimas, vix cognoscere velles. Item nec mutavit Christum, nec diminuit amicitiae affectum mutatio status in amico, qui adversitate repentina factus est alter ex altero, miserior ex misero. Joan. 11: *diligebat Jesus Mariam et Martham et Lazarum*, amabat sanum: sed quid aegrum? Audisti *domine, ecce quem amas, infirmatur*; quem amas in praesenti, non quem ut in praeterito amasti. Amavit igitur et infirmum: secuta est mors, crevit miseria, non decrevit amicitia. *Lazarus* inquit *amicus noster* *dormit*, amicus noster, non quia amet cum sit mortuus, sed quia ametur. Cedit tempus, corrumpitur corpus, ad tumulum venit Christus, *tollite* inquit *lapidem*: ajunt: *domine jam foetet.* Ecce jam tempus est ut erga tam miserum amicitia cessaret. Et si mutabilis esset, flet Jesus et turbatur, hoc scio: si nares obstruxerit, nescio: *ecce* inquiunt *quomodo amabat eum.* O Judaei, non amatis qui nec de amicitia loqui proprie scitis: quinimo, ecce quomodo amat eum: ut sit in amando praesens perfectum, cujus fletus est signum; non praeteritum imperfectum. O si ad talem miseriam Christus deveniret, quam paucos amicos retineret. Captus quidem, sed non mortuus fuerat, cum ille suus amicissimus se eum non tantum non amasse, sed nec nosse jurabat. Eja nunc, homo stultissime, si quaeris amicum, cur non amas hunc, qui mutatus in honore non mutatur ab amore; qui te mutat per miseriam, non mutat amicitiam. His omnibus hinc inde collatis, et in libra positis, deliberat anima; post deliberationem eligit, et sic tandem confirmatur amicitia. Ceterum haec analogice quidem, et communia Deo et homini quae Deus homini contulit, volens etiam hominem amari; sed in his eisdem ineffabiliter hominem excellit volens homine praeamari. Sed quis ponderabit ea quae de Deo sunt propria; omnipotentiam, omniscientiam, summam bonitatem et similia? Nimirum haec digne librari non possunt, utpote quae incomprehensibilia et immensa, libram non tantum angusti cordis humani, sed etiam angelici intellectus excedunt. In summa tamen adverte quis in amicum eligi dignior debeat; creator an creatura, dominus an servus, princeps an vasallus, omnipotens an infirmus, immensus an modicus, omnisciens an stolidus, dives an egenus; et postremo, ut multa transeam, summe bonus et beatus, an miser et malus?

Caput 15

[88976] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 15 Tertius exitus est tertius modus quasi mirabilis, cum Deus animam quam per se solus subito mirabiliter creando facit, per se solus subito mirabilius gratificando reficit, et in ipsa caritatem efficit; ad quod nec naturae potentia, nec voluntatis industria sufficit. Uno ergo modo efficitur Deus amicus noster quasi postulatus, quia pro amicitia sua infundenda orare debemus. Secundo modo ut electus, in quem vel omnes, vel ad minus plures voces desideriorum et virium concordant: nam si sensualitas sola discordet et amicos eligat alios, non obstat: quia jus eligendi non habet, quod perdidit male eligendo. Verumtamen si et ipsa assentiat et omnes voces habeantur, ut ibi, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, Psal. 83, tunc indubitanter electus confirmabitur. Quamdiu autem vires inferiores excipiunt contra electionem superiorum, quamvis non sit rationabilis exceptio, tamen differtur confirmatio, donec post litem diutinam sensualitas succumbat, et victa cedat, vel transiens per arbitrium forsitan electioni consentiat. Sed si ratio in lite religiose praevalet, ut ejus electus et electio exceptionem transcendat; in expensis merito sensualitas condemnatur, ut opera poenitentiae pro satisfactione portet, pro eo quod rationem lite indebita fatigavit. Haec autem validissima contra electionem rationis obstat exceptio, si nimis ultra tempus debitum dilata sit electio. Secundum hoc non in peccantibus primo, quia ratio recta tempus negligit, et differt eligere personam eligibilem

et idoneam in amicum. Sensualitas praeveniens non eligendum eligit, et rationem ad consensum allicit et trahit. In poenitentibus contra eligentem et electum, et electione excipitur, et lis movetur; et cum in contritione cassatur electio, ratio partem sensibilem ad confitendum movet, quae in satisfactione refundit expensas. In incipientibus ratio vult eligere, sed reclamat sensualitas. Galat. 5: *caro concupiscit adversus spiritum.* In perfectis, immo perfectissimis caro assentit: in morientibus lis deciditur, et sensualitati silentium imponitur, et electus rationis in amicum sibi perpetuum confirmatur. Primo autem modo habetur vi intrusus, sicut in generatione violenta per actionem praedominantis una forma destruitur, et alia generatur et inducitur.

Caput 16

[88977] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 16 Quoniam, ut dicit Hieronymus, omnis res per quascumque causas generatur, per easdem dissolvitur, versas scilicet in contrarium; et secundum philosophum, idem est causa contrariorum, hujus per praesentiam, illius per absentiam: quot modis et quibus amicitia generatur, eisdem et tot corrumpitur. Exit ergo caritas in esse modo quasi supernaturali, scilicet cum datur vel infunditur postulanti; e contrario desinit esse, cum peccans deest influenti. Quo contra apostolus ad Hebr. 12: *videte ne quis desit gratiae Dei.* Sicut ergo sol lucens in aere, causa est efficiens et conservans luminis, et ideo cessante causa, scilicet influentia solis, cessat ejus effectus, scilicet luminositas aeris; sic Deus continue influens causa est in animo caritatis. Sed si sole stante et effluente lumine aer mortuus recederet, ipse sibi tenebrae causa esset, et quod influxum erat non subtrahitur, sed corrumpitur quando non continuatur: sic verus sol fons caloris et lucis, cognitionis et dilectionis stat, quia immobilis effluit, quia dives et liberalis; sed si animus movens gratiae se absentat, vel nubem peccati interponat, quod influxum erat corrumpitur, quia non continuatur. Secundo modo caritas exit in esse modo quasi voluntario, cum per deliberationem Deus homini praeponitur, et in amicum eligitur: e converso corrumpitur et desinit esse, cum anima nomen Dei in vanum accipit, et quasi sine re in libram ponit cui hominem vel aliam creaturam cum circumstantiis generalibus vel specialibus aggravantibus praeponit; et declinans adhuc hominem vel creaturam aliquam Deo eligendo praeponit. Generalia librat illa in Oseae 2: *vadam post amatores meos, qui dant panes mihi, et aquas, et oleum* et cetera. *Et haec nescivit, quia ego dedi ei frumentum, vinum et oleum* et cetera. Quod si scire et advertere voluisset, Deus praeponderasset. Specialia ponderant illi, de quibus Matth. 10: *qui amat patrem aut matrem super me, non est me dignus.* Tertio modo caritas exit in esse quasi naturaliter, cum simile a simili generatur, et anima beneficia Dei continue gratanter accipiens amantem redamare cogitur: e converso desinit esse et corrumpitur, cum anima ingrata beneficio, paulatim torpens ad frigiditatem primam revertitur. Jerem. 3: *quomodo si contempsit mulier amatorem suum, sic contempsit me domus Israel.* Matth. 24: *quoniam superabundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum.* Incipit iniquitas in cogitatione, crescit in delectatione, abundat in consensu, superabundat in actu vel in usu. Nota igitur, cor hominis vel animus quantum ad statum viae habet se ad caritatem sicut materia

ad formam elementarem, per quam appetitus ejus non terminatur totaliter; et ideo possibilis est generatio et corruptio circa ipsam. Quantum autem ad statum patriae est sicut materia quintae essentiae, quae contenta est forma sua, utpote terminante appetitum ejus, et non movet ad aliam, et ideo non incidit corruptio circa ipsam: sic corruptibilis est in via caritas circa cor; incorruptibilis in patria ex simili causa. Quoniam igitur, secundum philosophum, omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt, licita fit translatio ubi aliqua, etsi non omnimoda, similitudo. Sunt autem quatuor elementa unam communem materiam habentia, cujus pars uni formae, pars subjicitur alteri, inter quas est pugna, et actio et passio mutua. Ignis calidus, Deus benedictus, et diligens; aer humidus, carnales amici nostri, quibus humore sanguineo communicamus; aqua fluida bona temporalia; terra deformis et quasi faex elementorum, vitia et peccata. Cor igitur amando vitia et peccata, fit quasi terra. Psal. 10: *qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Dilexisti malitiam super benignitatem.* Amando temporalia, immoderate tamen, citra Deum, fit quasi aqua. Psal. 4: *filii hominum usquequo gravi corde?* Amando amicos carnales pure naturaliter, fit aer. Gregorius: *sunt qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis et carnis.* Amando Deum fit ignis. Cant. 8: *fortis est ut mors dilectio* et cetera. *Lampades ejus, lampades ignis.* Primus amor mortalis: secundus venialis: tertius debitus, sed tamen indifferens, quia naturalis: quartus meritorius, cum sit gratuitus. Ignis aerem ut symbolum secum habentem amplectitur, et facilis est ibi transitus. Aquam ut magis distantem tolerat, quam impugnans diminuit, sed ab ipsa non extinguitur propter distantiam. Cantic. 8: *aquae multae non poterunt extinguere caritatem.* Sapient. 19: *aqua extinguentis naturae non obliviscitur.* Sed cavendum ne aqua crescens horizonta ignis attingat; quoniam tunc ignem ardentem extinguit aqua, cum amor temporalium venialis excrescendo fit mortalis. Terrae vero sic ignis contrariatur, ut ipsam vel corrumpat, vel corrumpatur. Tria igitur sunt simul in uno animo, ut in una communi materia, sed in parte alia et alia, quae tandem in ignem omnia convertuntur. Sic fervet ignis agens in aquam, tamdem etiam propter Deum tantum diligis temporalia, factusque es ignis de aqua. Calefacit ignis aerem tandem; et cognatos tantum propter Deum diligis, et sic ignis fit ex aere. Terra autem incensa quae igni, etsi non naturali oppositione, tamen locali positione et distantia maxime est remota, in hac metaphora secum compatitur in eodem animo aquam et aerem, sed fugat penitus vel fugit ignem: quae secundum suas qualitates, scilicet siccitatem, frigiditatem et gravitatem et alias, in aquam et aerem agit, eaque tamdem in suam naturam convertit. Quasi enim terra ex aqua generatur, cum amor temporalium rerum primum venialis ens, postmodum ingrossatur, et mortalis efficitur. Sed et aer in terram degenerat, cum amor naturalis nimietate in culpam declinat, secundum illud Matth. 10: *qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus.*

Caput 17

[88978] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 17 In caritate notanda sunt quatuor: essentia, habitus secundum se, radicatio vel inhaerentia in subjecto, motus vel ac-

tus, et fervor in motum. Ultima tria augeri possunt, et minui, unde per veniale diminuuntur, ex quibusdam etiam causis augentur et intenduntur. Primum autem corrumpi potest et augeri, non autem minui: quod patet, quia minimam habens caritatem, venialiter peccare potest: quod veniale si habitum caritatis minueret, jam aliquid minimo minus esset. Aristoteles: *nihil minus minimo est, augeri tamen potest*: cujus augmenti causam nota et effectum. Circa causam nota. Regulariter omnis res per quascumque et ex quibuscumque causis generatur, ex eisdem si est nutribilis nutritur, si augmentabilis augetur. Habetur autem caritas et generatur, quia Deus dat et homo recipit. Duplex igitur causa: una proprie et propter quam; scilicet influentia dantis. Alia proprie et sine qua non; scilicet dispositio recipientis. Quae dispositio conversio est animae ad Deum per potentias, secundum quas est imago Dei. Nota igitur, Deus est dives, cujus divitiae communicatae non minuuntur, ideo dare potest. Aristoteles: *primum principium est dives per se, et dives in aliis est et bonus*: bonum autem est diffusivum sui, et ideo liberalis, et ideo dare vult, et quia vult dat. Sed quia actio activorum est in patiente dispositio, actio dico quae est ad aliud, sicut sol lucet semper, non semper illuminat, ignis calet semper, sed non semper calefacit nisi dispositum; sic Deus effluit semper, sed non influit nisi recipienti et disposito. Influere est dare. Sed cujus est dare, ejus est et augere, vel magis dare: unde dicitur Luc. 17: *adauge nobis fidem.* Verum, quia receptum est in recipiente per modum recipientis, non recepti; quod Deus sine mensura effluit, tu cum mensura recipis: non enim ad mensuram dat Deus spiritum, *et tamen unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Accipe ergo magis, et sic augetur quod acceperas; quoniam augmentum est praeexistens additio quantitatis, ut dicit Aristoteles. Sed nota, est gratia magna, et est major gratia: gratia datur sine merito, sed non sine dispositione, quae quandoque large meritum congrui appellatur. Sicut igitur formam naturalem introducendam antecedit positio nuda, dispositio et necessitas: quorum primum et ultimum intelligitur simplex, et quasi punctuale: medium autem habens latitudinem, quam contingit dispositioni plus et plus, ut sic haec extensio durationis quasi lineae a puncto ad punctum; sic et haec est potentiam animae liberum arbitrium accipere, ut nudum, ut dispositum; quae dispositio est per conversionem ad Deum in usu vel actu, secundum quod patet ex naturalibus et gratis datis. Quando autem facit totum quod potest, et quod in se est, tunc est necessitas ad habendam gratiam: non necessitas coactionis Deo debitum imponens: sed necessitas immutabilitatis, qua necesse est Deum esse Deum, et ideo bonum; et ideo effluentem et ideo accipienti dantem. Immo nec hanc ultimam dispositionem et necessariam liberalissimus dator expectat, sed aliquo modo convertenti se et disponenti, etsi non secundum totum quod in se est, multoties dat. Jacob. 1: *qui dat omnibus affluenter.* Augustinus: *anima instrumenta cognoscendi et diligendi Deum habet a natura; cognitionem tamen veritatis et ordinem dilectionis a gratia. Vasa namque quae creatrix gratia creavit ut sint, adjutrix gratia replet, ne vacua sint.* Haec plenitudo causat levitatem. Augustinus: *tu quos imples, sublevas eos; et quia tui plenus non sum, oneri mihi sum.* Sicut vesica plena corpore levi sursum movetur, e contrario vas plenum corpore gravi gravatur; sic et creatura. Psal. 4: *filii hominum usquequo gravi corde?* Major autem gratia dupliciter dicitur. Primo in comparatione ad minorem ab altero habitam: haec sine meritis habetur, sed non sine dispositione majori, ut patet in parvulis differentibus in substantia naturalium, sed indifferentibus in usu vel actu ipsorum: et ideo aeque dispositis, et aeque indispositis aequalis in Baptismo datur gratia: adultis attritis dissimiliter dispositis non in substantia naturalium, sed in conversione ipsorum ad Deum per actum et usum sine meritis infunditur gratia dissimilis, scilicet major vel minor; quod ostendit dissimilitudo contritionis. Anselmus: *gratia datur secundum praepurgationem.* Vel in comparatione ad minorem praehabitam, haec est meritis, quoniam conversio qua talis anima ad Deum convertitur et disponitur, gratuita est, non tantum naturalis, vel gratiae gratae; et ideo meritoria. Unde optime dicit Augustinus: *restat ut intelligamus spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat.* Item Augustinus: *gratia meretur augeri.* Non gratiae substantia, quoniam haec non est meritoria, sed usus. Quoniam igitur natura omnium constantium causa Deus est, et ratio magnitudinis et augmenti; similiter et constantium per alias causas: *constituit enim terminos ejus, qui praeteriri non poterunt*, Job. 14. Unde dicit Augustinus: *caritas ut perficitur nascitur; cum fuerit nata, nutritur: cum fuerit nutrita, roboratur: cum fuerit roborata, perficitur: cum fuerit perfecta, dicit: cupio dissolvi et esse cum Christo.* Signa autem vel effectus augmenti caritatis tria sunt. Primum major perfectio subjecti, scilicet potentiae. Haec est causa propria, necessaria et immediata, et in genere causae formalis, ut patet: virtus enim est quae habentem perficit, et haec est per se. Et ideo si simplex ad simplex, et magis ad magis. Sicut ergo qui habet gratiam, est Deo gratus, et qui majorem magis; sic habens caritatem Deo charus est, et qui majorem magis. Prov. 8: *ego diligentes me diligo*, magis et magis. Secundum est major impermixtio contrarii. Sunt autem contraria caritatis duo: scilicet timor et cupiditas. Timor autem alius servilis, cui opponitur amor caritatis, ut calidum frigido, et ideo non compatiuntur se simul; alius initialis, cui opponitur ut extremum medio, ut calidum tepido: et ideo ex his quasi fit mixtio, excellentiis relegatis, non habitis sed haberi possibilibus, ut in elementis contrariis in mixto convenientibus. Ceterum si calor augeatur in mixto, fortius pugnabit contra frigidum, et citius praedominabitur, et ideo mixtio dissolvetur: et similiter omnino in proposito. 1 Joan. 10: *perfecta caritas foras mittit timorem*, et e converso, timor initialis excrescens in quantum timor, et degenerans in servilem, foras mittit caritatis amorem. Verum timor castus crescente caritate crescit ut ejus effectus: nam quem magis amo, magis revereor, magis offendere vereor. Cupiditas alia mortalis, cui opponitur caritas, ut album nigro; alia venialis, vel etiam innata, cui opponitur ut album pallido. Album et nigrum mutuo se expellunt, sed album pallido quodammodo permiscetur. Albius est ergo nigro impermixtius, et albissimum quoque nigro impermistissimum est: sic nimirum in proposito. Augustinus: *concupiscentia cum qua nati sumus, minui potest, non finiri dum vivimus. Quod si praevaluerit concupiscentiae cupiditas, expellitur caritas.* Matth. 25: *quoniam superabundavit iniquitas, refrigescit caritas multorum.* Tertium est major extensio actus proprii, scilicet dilectionis: quod signum tenet aliis paribus, aliter enim falleret. Hunc enim actum habet forma cum subjecto, caritas cum potentia: et ideo sicut virtus visiva conjuncta organo expeditur et impeditur secundum ipsum, unde aeque bona potentia visiva in juvene et sene, non tamen aeque vident, organo impediente; sic potentia subjectum caritatis potest ex toto ligari, et prorsus non erit hic actus, ut patet in parvulo, furioso et dormiente, et aliis: potest occupari, vel expediri: et secundum hoc accidit major vel minor actus. Unde major est alicujus viatoris caritas caritate alicujus comprehensoris, non tamen plus diligit actu. Sed aliis paribus tenet. Qui majorem habet caritatis habitum, majoris elicit actum dilectionis: et qui magis diligit Deum sive amando eum, sive concupiscendo ipsum, magis vult; et qui magis vult, magis operatur si potest. Unde sicut voluntas motrix est virium inferiorum, sic caritas omnium virtutum: unde *caritas patiens est, benigna est* et cetera. Augetur autem radicatio duratione, secundum illud *caritas aut proficit, aut deficit.* Ephes. 4: *in caritate radicati* et cetera. Radicatur potentia in caritate, caritas in potentia, sicut est digitus in anulo, et anulus in digito. Cum igitur caritas in potentia continuat possessionem, quodammodo tendit ad faciendam praescriptionem, ut quo diutius influit, difficilius expelli possit. Item motus crescit ex frequentatione. Aristoteles: *actus desiderii suum simile, et tale additum tali fit magis tale.* Item fervor duplex est. Alius enim sensualis vel sensibilis, qui generatur et augetur quandoque ex dispositione complexionis; unde aliis paribus ferventius amat sanguineus quam melancholicus. Quandoque ex recentia vel novitate actionis: unde ferventius amat novitius, quam ipse idem provectus. Alius intellectualis: haec generatur et augetur ex eo quod potentia affectiva expedita et libera aliquid per cognitivam apprehendit circa amatum, ex quo irritatur et fortificatur ad amandum; unde ferventior contemplativus, actio majoris caritatis; comprehensor minor viatore majori.

Caput 18

[88979] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 18 *Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Diligere cum sit actio, egredietur a substantia mediante vi vel potentia; quia haec tria secundum Dionysium ordinate se habent: substantia, virtus et operatio. Praecipitur igitur haec actio dilectionis, secundum quod convenit homini, non Angelo proprie, qui nec cor habet nec animam. Homo autem substantia composita essentialiter ex duobus, scilicet, corpore inter cujus membra cor principale est, et spiritu, qui simplex in substantia, respectu fit duplex: habet enim respectum ad corpus quod perficit et vivificat; sic dicitur anima; habet respectum ad Deum, cujus imago est naturaliter: sic dicitur spiritus vel mens vel intellectus, et secundum hoc potest esse separata ut Angelus. Tota igitur substantia hominis quodammodo obligatur, cum praecipitur, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua*: ut sive in corpore sit, sive extra; sive conjuncta anima sit, sive separata; ad diligendum sit obligata. Sed quia inter substantiam et operationem intercidit potentia, secundum illud 9 Metaph.: *omne agens habet potentiam in qua potest*, additur tamen hic, *ex omnibus viribus tuis.* Luc. 10, *vel ex tota fortitudine tua*, Matth. 22, *et ex tota virtute tua.*

Caput 19

[88980] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 19 *Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Corde, ore et opere contingit mereri et demereri; sed inter haec primum est cor, quod influit super alia in malo et bono. Matth. 15: *de corde exeunt cogitationes malae.* Matth. 12: *bonus homo de bono thesauro suo profert bona.* Ex corde ergo jubemur diligere, ut ordo

influentiae ostendatur. Sine opere etenim sermo non diligit. Joan. 3: *carissimi, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*: Psal. 77: *dilexerunt eum in ore suo, et lingua sua mentiti sunt ei.* Sine amore autem cordis cassa sunt verba et opera. 1 Corinth. 13: *si linguis hominum loquar* et cetera. *Et si distribuero* et cetera. Natura autem humani cordis cognata est actioni dilectionis, ut patet sex proprietatibus ejus. Est enim cor in complexione calidum et siccum, haec est ignea natura: sicut naturale igni calere est, ita naturale est cordi amando ardere. Hugo: *vita cordis amor est, ideo impossibile est ut sine amore sit cor, quod vivere quaerit*: Psal. 38: *concaluit cor meum intra me* et cetera. Calidum consequitur leve et sursum mobile: sed heu. Filii hominum usquequo gravi corde, graves nimirum, quia frigidi. Matth. 24: *quoniam superabundavit iniquitas.* Item secundo est cor in substantia solidum, ne facile a voluptate dissolvatur, quo contra Judith cor Holofernis concussum est. Item tertio quoad formam, inferius acutum, superius latum: inferius acutum, ut ad temporalia hic et inferiora modice attingat, superius latum, ut ad caelestia dilatet affectum. Isai. 60: *mirabitur et dilatabitur cor tuum.* Item quarto interius concavum, in signum quod per creaturas sufficienter impleri non valet. Bernardus: *capacem quippe Dei rationalem animam quicquid Deo minus est, non implebit.* Item duplici motu movetur continue: scilicet constrictionis, quo expelluntur fumositates superfluae: et dilatationis, quo attrahatur aer ad mitigationem nimii caloris innati. Ex corde ergo amat, qui prudenter discernens expellit superflua et impedientia, et attrahit necessaria ad amandum adjuvantia. Augustinus: *prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab his quibus impeditur, prudenter secernens.* Cor ergo, quod est secundum philosophum originale domicilium vitae, naturali excitatur praecepto, ut suo modo cooperetur ad eliciendum actum vitae gratuitae. 1 Joan. 3: *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam*: quasi diceret, *qui non diligit, manet in morte.* Est etiam secundum Aristotelem, primum organum sentiendi, et ideo congrue primi mandati actio ab ipso et per ipsum debet sensibilis fieri. Sed nota, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde*, non dimidio. Divisio cordis causat mortem. Oseae 1: *divisum est cor eorum, nunc interibunt.*

Caput 20

[88981] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 20 *Diliges dominum Deum tuum ex tota anima*: oportet ergo nosse quid sit anima. Aristoteles: *anima est actus primus corporis organici*, idest forma completiva, *et perfectio dans corpori esse et vitam.* Est autem duplex esse: naturale, et moris: et cum vivere viventibus sit esse, secundum Aristotelem similiter duplex erit vita, scilicet naturalis et moralis. Primum esse et primam vitam habet corpus ab anima tamquam a sua forma substantiali et completiva. Secundum esse et secundam vitam habet anima a Deo summa et prima forma, et sui effective completiva. Est ergo quodammodo Deus anima animae, si loqui liceat improprie. Considera ergo te, o anima, secundum quod es anima, scilicet in quantum habes corpus animae; et cogeris ex hoc animam tuam, idest Deum amare. Vide tres status tui corporis; animandi, animati, exanimis; scilicet status in fieri, in esse, post esse. In animando tria

sunt: potentia susceptiva animae, naturalis appetitus ad habendum, virtus dispositiva organizans embrionem, et disponens tandem ad suscipiendum. Completa vero dispositione animatur corpus, et sequitur esse post fieri; et est status secundus, in quo anima adveniens corpori ut forma materiae, et ut perfectio perfectibili, dat ei tria, vivere, sentire et moveri: moveri non tantum secundum locum et situm, sed etiam secundum operationem et nutrimentum et augmentum. Ceterum si ex aliqua causa vel corrumpantur organa necessaria, vel solvatur harmonia in medio unionis, solvitur unio, et separatur anima, exanimatur corpus: et est status tertius, in quo corpus deterioris conditionis efficitur, quam esset nondum animatum, amittens irrecuperabiliter in via naturae tria praedicta, scilicet motum, sensum et vitam. Et quod in primo statu tendebat naturaliter ad esse completivum continua dispositione, relabitur nunc ad non esse continua corruptione. O anima mea, qualis es ad corpus, talis quodammodo ad te Deus tuus; ab ipso habes in primo statu tria. Primo potentiam susceptivam, quia sui capax es, et ab ipso solo perfectibilis es: habes et naturalem appetitum, quoniam omne incompletum appetit suum complementum, et omne imperfectum perfectibile appetit suam perfectionem, omnis materia suam formam: habes et virtutem dispositivam, scilicet potentias naturales. Fac ergo anima tuae vitae habendae quod facit corpus suae. Sicut per virtutem dispositivam continue sine interpolatione se disponit ut suscipiat te suam vitam, sic tu per naturales potentias ad vitam tuam te dispone: quod si feceris, cum sufficienter te disposueris, animaberis, perficieris, compleberis. Augustinus: *anima media est inter Deum et creaturas posita, conversione ad Deum illuminatur, melioratur et perficitur: conversione ad creaturas obtenebratur, deterioratur, corrumpitur.* Eris ergo anima in statu secundo habens a Deo tuo tria quae das corpori tuo, vitam, sensum, et motum moralem. Et quandocumque corpus te vult abjicere, tunc liceat et tibi vitam tuam, scilicet Deum, abjicere. Quod si hoc est impossibile, fac vitae animae tuae, scilicet Deo, quod corpus suae. Appete continuare conjunctionem, horre prae omnibus separationem. 1 Joan. 4: *Deus caritas est* et cetera. Ceterum si solutum fuerit, quod absit, medium unionis, spiritualis harmoniae temperantia, scilicet caritas et gratia, non abjicit te, sed abjicitur a te anima tua: et tunc sequitur status tertius miserabilis prorsus et longe deterior quam primus, in quo vita et sensu et motu debito careas, et de die in diem corruptione crescente vilior fias. Solvitur hic medium uniens extrema et contemperans caritas et gratia, cum praedominatur morbida et distemperans concupiscentia, quae cum ex conversione ad sensibilia nata sit in anima, ex eisdem nutritur et augmentatur, donec tandem caritati praedominetur: et sic per ipsam anima corrumpitur. Augustinus: *anima media inter Deum et creaturas posita* et cetera. Miraculum est si redeat anima ad corpus quod ipsa deseruit: mirabilius quod ad animam quae ipsum deseruit redit Deus: mirabilius quidem si esset rarius: sed nunc propter frequentiam mirabile desiit esse. Quae nimirum frequentia probat, quod paratior est Deus uniri animae qua penitus non indiget, quam anima corpori quo multipliciter eget. Taliter igitur ex anima Deus diligitur. Bernardus: *valde mihi amandus es, domine, per quem sum, vivo et sapio*: quasi diceret anima, valde a corpore amor, quod habet ista a me. Valde ergo mihi amandus es domine, cum habeam ista potiora a te.

Caput 21

[88982] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 21 *Diliges dominum Deum tuum ex tota mente*, vel intellectu. Substantia illa quae in quantum alligatur corpori quod amat, anima dicitur, secundum se ratione absolutionis, quia separabilis est, et separata manet ut Angelus, spiritus vocatur; qui spiritus a theologis mens, a philosophis intellectus vocatur. Aristoteles enim vocat spiritum angelicum intelligentiam in Lib. de Caus. ut ibi: *omnis intelligentia est plena formis*: spiritum humanum intellectum in Lib. de Anim. ut ibi: *solus intellectus est ab extrinseco.* Quandoque etiam intellectus nominat potentiam ejusdem substantiae: similiter mens quandoque est nomen potentiae, quandoque autem substantiae, ut ibi, *renovamini spiritu mentis vestrae*, Glossa *spiritu*, qui est mens: ita nunc sumimus. Ex hac ergo substantia jubetur diligere Deum: quoniam, in quantum spiritus est, primo proprie diligere Deum potest. Haec enim divinae imago substantiae substantia est, aut substantiae divinae imago simplex invisibilis et incorruptibilis: et ideo valde nobilis, omne sensibile et omne corruptibile nobilitate et naturali bonitate transcendens, et ipsam solummodo summum bonum et simplex invisibile et immutabile complere et perficere potest. Hoc igitur ei solummodo propter se absolute amandum et desiderandum est. Aristoteles: nam uniuscujusque desiderare quod melius est. Noli ergo, o homo, noli fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus: et ideo involvuntur sensibilibus. Aristoteles: non habenti intellectum omnino insatiabilis est appetitus delectabilis. Sed attende nobilitatem intellectualis substantiae, et contemne sensibilia, et intellectuali bono intende clamans cum propheta Ps. 15: *benedicam dominum qui tribuit mihi intellectum.*

Caput 22

[88983] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 22 *Dilige dominum Deum tuum ex omnibus viribus tuis*, hoc quoad potentiam, quae intercidit ad actum immediate. Sunt autem tres virium differentiae in homine: scilicet rationabiles, sensibiles et vegetabiles: rationales sunt proprie hominis, hae dividuntur in intellectum et affectum, vel aliter in voluntatem et memoriam et intelligentiam: voluntas vel affectus summum est in anima et Deo simillimum, et proximum et immediatum: in hac enim libertas, quae cogi non potest, imperium super alias vires omnes habet. Haec subjectum caritatis est; et ideo hujus est diligere primo et per se. Voluntate ergo Deum diligis dilectione concupiscentiae, cum ipsum vis. Isa. 26: *anima mea desideravit te in nocte.* Haec est bona voluntas, immo optima quae vult summum bonum. Luc. 2: *in terra pax hominibus bonae voluntatis.* Pax eis, quia nemo diminuit quod volunt. Item dilectione amicitiae, cum voluntatem tuam suae conformas: quia amicorum est idem velle et nolle. Haec est recta voluntas. Marc. 3: *quicumque fecerit voluntatem patris mei qui in caelis est, ipse meus frater, soror et mater est.* Voluntas et affectus idem sunt in re. Motus autem affectus affectio est: haec quadruplex est, scilicet spes vel concupiscentia, gaudium, timor, et dolor. Istorum autem omnium radix est amor. Igitur si diligis dominum ex affectu dilectione concupiscentiae, primo concupiscis et speras, ut habeas. Psal.

83: *concupiscit et deficit anima mea in atria domini. Sed quantum concupiscis, tantum secundo gaudes cum habueris.* Joan. 3: *amicus autem sponsi qui stat et audit eum, gaudio gaudet* et cetera. Galat. 5: *fructus spiritus, gaudium, pax.* Augustinus: *quis bene gaudet, qui bonum non diligit unde gaudet? Quantum gaudes, tantum tertio times amittere, et quarto doles si amiseris.* Gregorius: *nihil sine dolore amittitur, nisi quod sine amore possidetur.* Thren. 1: *idcirco ego plorans, et oculus meus* et cetera. De his Augustinus super Joan.: *affectiones nostrae motus animarum sunt, cupiditas animi progressio, laetitia animi diffusio, tristitia animi contractio, timor animi fuga est.* Item dilectione amicitiae, si diligis Deum affectu, concupiscis et vis et appetis ei bonum, scilicet gloriam et honorem et similia: et magis quam tibi, cum diligas eum plus quam te: Psal. 113: *non nobis domine, non nobis* et cetera. Secundo quantum appetis, tantum gaudes: Philipp. 1: *sive per veritatem Christus, sive per occasionem annuncietur, in hoc gaudeo, sed et gaudebo.* Tertio quantum gaudes, tantum times. Quarto doles tantum si vadit in contrarium: hic est zelus. Ezech. 9: *signa tau super frontes virorum gementium et dolentium.* Vis intellectiva dividitur in memoriam et intelligentiam, quae vis affectui et voluntati immediate deservit et supponitur: unde et actus ejus praecedit voluntatis actum, ut Joannes Christum, praecursor dominum. In hac ergo et in omnibus inferioribus viribus est dilectio et caritas ut in signo, non ut in subjecto; et motus earum sunt caritatis imperativae, non electivae. Igitur penes intellectum est vis inquirens incognita, scilicet ingenium; intelligens inquisita, haec proprie intelligentia; sed vis qua conservamus intellecta haec est memoria. Sic igitur caritas fit in voluntate, et Deum diligis ex affectu, diligis et intellectu dilectione concupiscentiae, ut inquiras voluntati et affectui ingenio tuo illud summum bonum, quid sit, quomodo et per quae haberi possit; et si plura, per quae facilius. Facilius enim orando quam legendo. Boetius: *quid nunc agendum censes, ut illius summi boni sedem invenire mereamur?* Invocandum, inquit, omnium rerum patrem, sine quo nullum rite fundatur principium. Item si amitti potest, quomodo conservari oportet? Psal. 33: *inquirentes dominum, non minuentur omni bono.* Anselmus: *excita nunc, anima mea, totum intellectum tuum, et cogita quantum potes quale et quantum sit illud bonum.* Secundo ut inquisitum bonum intelligas. Tertio intellectum in memoria conserves, ut voluntas inveniat cui affici velit. Psal. 144: *memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt.* Item dilectione amicitiae dilige ex intellectu, ut amicum inquiras ingenio si absens est. Cantic. 3: *in lectulo meo per noctem quaesivi.* Augustinus: *quaerite quod petitis; sed ibi non est ubi quaeritis; beatam vitam quaeritis in regione mortis, non est illic.* Item ut inquisitum intelligas. Joan. 3: *amicus sponsi stat, et audit* et cetera. Quo contra Isai. 1: *cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui.* Psal. 141: *considerabam ad dexteram, et videbam* et cetera. Item intellectum in memoria reponas: Eccl. 37: *ne obliviscaris amici tui in animo tuo, nec immemor* et cetera. Vis sensibilis dividitur in apprehensivam et motivam: apprehensiva duplex: exterior quae in quinque sensibus: interior, scilicet imaginatio, et sensus communis. Diliges ergo ex sensibili in actibus sensuum exteriorum dupliciter: scilicet cohibendo visum, ne videat non videnda, jubendo ut videat videnda: ex auditu similiter dupliciter, et ex odoratu, gustu, et tactu. Item in actu sensus interioris dupliciter: cohibendo imaginationem ne imaginetur non imaginanda, et praecipiendo ut imaginetur imaginanda. Si vis scire quae sint sentienda, quae non, nota regulam. Sensus est propter intellectum, intellectus propter affectum, qui est caritatis subjectum, immediate se habens ad summum bonum et finem ultimum. Sicut igitur ordinatur potentia ad potentiam, sic actus ad actum, objectum ad objectum. Nihil ergo debet sensus recipere, quod per intellectum receptum affectum ab objecto suo, scilicet summo bono, possit avertere. Gregorius: *non licet intueri quod non licet concupisci*: Job 1: *pepigi foedus cum oculis meis*: Aristoteles 11 Metaph.: *quaedam non videre melius est, quam videre*: ea vero sensibus apprehendenda sunt, quae licite et utiliter imaginari possunt, et quae imaginatio intellectui offeratur, intellectus affectui, ad actum amoris fortius eliciendum, et objectum suum citius adipiscendum. In hac via amor et caritatis praeceptum implet alia et affirmativa et negativa ad sensus pertinentia, ut est illud *si oculus tuus nequam scandalizat te*, et similia. Motiva similiter duplex: interior, et ista imperans: et exterior exequens motum. Diliges igitur ex motivo exteriori, ut ex amore moveas pedes per vim gressibilem ad ambulandum debite, ex eodem amore cohibeas ne moveantur indebite. Item manus similiter amor moveat et contineat: linguam etiam et universaliter membra corporis. Sic implet caritas praecepta pleraque Decalogi et affirmativa et negativa. *Honora patrem et matrem, non occidas, non furtum facias, non falsum testimonium dices* et cetera. Dilige etiam ex motiva interiori irascibili et concupiscibili, ut irascibilem amor mansuetudine temperet, ut dissimulet dissimulanda, ne irrationabiliter irascatur, quoniam caritas non irritatur. Humilitate premat, et timeat timenda, ne praesumptuose efferatur, quia caritas non inflatur, zelo inflammans animam: et confidentia corroboret, ut audeat audenda, ne terrore frangatur, quoniam caritas omnia sustinet, et audacem facit amor. Augustinus: *fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur.* Diliges et ex concupiscibili dupliciter: scilicet cohibendo ne concupiscat quae impediunt, jubendo ut concupiscat quae nutriunt caritatem. 1 Corinth. 12: *non simus concupiscentes malorum*: Psal. 118: *concupivit anima mea desiderare justificationes tuas in omni tempore.* Diliges et ex vi vegetabili, ut ex amore ordines nutritivam per abstinentiam, et generativam per continentiam: nutritivam quidem temperabis ministrans necessitatem, ne corpus deficiat amantis animae organum, amputans voluptatem, ne proterviat in domini sui, scilicet spiritus, detrimentum. Eccl. 33: *cibaria et virga et onus asino: panis et disciplina et opus servo*, idest corpori proprio: ad Rom. 13: *carnis curam ne feceritis.* Generativa quae nunquam bona fide mansuescit, cognata libidinis, semper suspecta est habenda caritati, quam fere facilius est violenter restringere, quam imperanter domare; cui amor caritatis adhibet continentiam castitatis, quae conjugium permittit infirmis, ut minus bonum: post conjugium viduitatem consulit, ut magnum bonum: firmis autem virginitatem consulit, ut majus bonum. 1 Cor. 7: *beatior autem erit si sic permanserit secundum consilium meum. De virginibus praeceptum domini non habeo, consilium autem do, tamquam misericordiam consecutus.*

Caput 23

[88984] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 23 *Diliges dominum Deum tuum ex tota virtute tua*, Matth. 22; et ibid.: et *ex tota fortitudine tua.* Nota: differunt vis et virtus: vis enim idem est quod potentia; sed secundum philosophum, virtus est ultimum potentiae:

unde equus habet vim eundi, virtutem currendi. Verum ipsa potentia vis gressibilis dicitur, quasi a gradiendo, non a currendo. Quaelibet igitur potentia habet ultimum, et ideo virtutem et fortitudinem: quae licet secundum rem idem sint, tamen distingui secundum rationem possunt; ut sit virtus ultimum potentiae ad agendum, et fortitudo ultimum potentiae ad sustinendum. Diliges ergo dominum non tantum ex vi, sed etiam ex virtute, cum diligendo et laborando experiris summum potentiae; quod si in hoc summo et ultimo termine actum dilectionis semper continuares, tunc non tantum ex virtute, sed etiam ex tota virtute diligeres. Verum hoc vis non est nec esse potest. Igitur, ut vides, potentia secundum aliquid quod potest, etiam minimum, potentia est, vel vis: secundum autem summum vel maximum quod potest, virtus est. Inter vim et virtutem quantum proficias videris: quia etsi nec modum diligendi ex virtute in via contingat attingere, contingit tamen magis et magis propinquare, secundum quod in majoribus et pluribus actibus vires studueris exercere, ut proponas cum propheta de futuro, dicens: *omnia ossa mea dicent, domine quis similis tibi?* Et moriturus glorieris cum Jacob de praeterito dicens: *nosti quod totis viribus meis servierim tibi.* Pone ergo te in terminis extensionem potentiae, ut re mi fa sol la. Totum hoc extensum potentia vel vis est; solum la virtus est. In hac spirituali musica potentiarum tuarum actiones dijudica, et erubesce semper in gravibus et infimis Deo sol fa re cum videris multos in servitio Diaboli etiam quasi voces mutare, qui non tantum la tenent ut faciant totum quod possunt, sed mutando ascendunt, et cum Diaboli adjutorio faciunt quodammodo plusquam possunt. Jeremias: *plus fecit quam potuit, propterea periit*: Isa. 48: *superbia ejus et arrogantia ejus plusquam fortitudo ejus, eo quod non sit juxta eam virtus ejus.* O Simon, dormis, et Judas non dormit, sed festinat.

Caput 24

[88985] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 24 *Diliges dominum ex tota fortitudine tua.* Aristoteles: *nullus magis sustinet terribilia quam fortis.* Augustinus: *fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur.* Qui omnia dixit, nihil excepit. Quinque autem distinguit Aristoteles terribilia: scilicet malam opinionem, inopiam, aegritudinem, inimicitiam, mortem ultimum et maximum; et in hoc sustinendo proprie patet fortitudo. Diliges ergo dominum Deum tuum fortiter, primo ut pro ipso sustineas inopiam rerum, si oportuerit. Cant. 8: *si dederit homo omnem substantiam domus suae pro caritate, quasi nihil despiciet eam*: Matth. 5: *inventa sapiens negotiator una pretiosa margarita, vendidit omnia quae habuit, et emit eam.* Sic fortis ille omnia arbitrabatur ut stercora, ut Christum lucrifaceret, Philipp. 3. Nondum fortiter, sed heu nimis debiliter diligit Deum, qui mavult peccando perdere Christum summum bonum, quam modicum corruptibilis substantiae necessario periturae. Item diliges Deum fortiter, studendo, si oportebit, malam opinionem et infamiam patienter sustinere cum illo qui dixit: *mihi autem pro minimo est ut a vobis judicer aut ab humano die per infamiam et bonam famam.* Nisi sic fortis fueris, detractorem falso te fama privantem et de infamia maculantem, amare vix poteris; quem tamen nisi diligas, manes in morte. Item diliges Deum fortiter sustinendo pro ipso, si oportet,

inimicitiam et damnum favoris. Omnes in Deo habeas amicos generaliter, quosdam et specialiter; sed inter haec Deum diliges fortiter, ut pro nullius amicitia generali vel speciali acquirenda, ipsum offendas. Non sic fortiter dilexit Adam qui offendit Deum propter Evam. Augustinus: *amicabili quadam benevolentia plerumque fit ut offendatur Deus, ne offendatur amicus; sed qui amat patrem aut matrem, filium aut filiam super me, non est me dignus.* Item diliges dominum fortiter sustinendo pro ipso aegritudinem: hic jam agitur in personam. Vocatur autem aegritudo omne incommodum corporis citra mortem. Fortiter ursus mel diligit, a quo nec verberibus si immineant, nec spinis si interpositae sibi obvient, avelli poterit: sic Deum fortiter dilexerunt et diligunt, qui cum apostolo dixerunt et dicunt: *quis nos separabit a caritate Dei? Tribulatio, an angustia, an fames, an persecutio, an gladius* et cetera. Item ultimo Deum fortiter diliges, mortem pro ipso, si oportuerit, immo si locus fuerit, sustinendo: hoc est proprie ex fortitudine diligere. Cant. 8: *fortis est ut mors dilectio*: Joan. 15: *majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Certus sum, inquit ille, quod neque mors neque vita poterunt nos separare a caritate Dei.* De hoc Bernardus: *disce, Christiane, a Christo quomodo diligas Christum; disce amare dulciter prudenter, et fortiter: dulciter ne illectus, prudenter ne deceptus, fortiter ne oppressus ab amore Christi avertaris.* Possumus ergo et debemus nunc in via diligere dominum Deum nostrum ex corde et anima, ex mente et intellectu, quae comprehendunt totam compositam diligentis substantiam: et ex viribus, et ex virtute, et ex fortitudine, quae comprehendunt substantiae potentiam. Possumus quidem diligere, sed ex parte; quae imperfectio essentialis est statui viae: sed totum et omne, quae secundum Aristotelem idem sunt quod perfectum est, possibilia et debita sunt patriae: nam cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Propterea Augustinus dicit hoc praeceptum non impleri in via, sed in patria. Datum tamen est viatoribus ut suo modo impleant, et sciant quo tendere debeant; quia non recte curritur, si quo currendum est, nesciatur.

Caput 25

[88986] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 25 Intellectus in viatore non potest Deum, quamvis sit praesens, videre in essentia propter suam debilitatem, quae causatur ex tribus: scilicet conditione naturae: nam ordo est inter esse primum, scilicet naturae, et esse ultimum quod est esse gloriae, ubi et intercidit esse gratiae. Quia igitur creaturam rationalem creavit Deus talem, quae beatitudinem haberet ex meritis, non ex natura; cum in visione essentiae beatitudo consistat et fruitio, non potest ad hoc natura intellectus de se; et ideo per gratiam elevatur in via plus et plus, ut per gloriam consummatus plene videat in patria. In hoc communicat nobiscum intellectus angelicus in statu naturae, licet major sit sua naturalis cognitio quam nostra. Item ex unione ad corpus. Licet enim non sit alligatus organo per quod agat, tamen propter unionem permistus est quodammodo phantasiae. Aristoteles: *dispositio intellectus qui est in anima, ad illud quod est in natura valde manifestum, similis est dispositioni oculorum vespertilionis ad lucem solis.* In hoc communicat nobiscum primus homo pro primo statu; tamen secundum quod nobilius erat corpus,

cui erat unitus, eo minus impediebatur intellectus. Sap. 9: *corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.* Item et tenebra culpae, quae quantulumcunque minima impedit, quia intellectum illi luci improportionabilem reddit. Augustinus: *summum bonum non nisi purgatissimis membris cernitur.* Igitur anima separata a corpore, vel reunita eidem incorruptibili et non impedienti, mundata ab omni tenebra, etiam veniali, elevata per gratiam potest dominum videre per essentiam.

Caput 26

[88987] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 26 Sicut Deus prima veritas est objectum intellectus et finis, et ideo quies ejus; sic Deus summum bonum est objectum et finis affectus et quies: quod bonum cum sit praesens affectui, quia ubique, tamen affectus modo non delectatur usque ad quietem, sed parum. Causa hujus triplex. Imperfectio ex conditione naturae, ex qua est improportionabilis per naturam, nisi elevetur super se, et perficiatur per gratiam creatam, scilicet caritatem, ut intellectus per fidem: et hoc est, quia creatus est quasi circa finem per meritum ascensurus in finem. Item alligatio ad corpus animale, in quo anima movens secundum indigentiam ejus, et consequens in termino motus delectationem sensibilem, retrahitur et impeditur ne tota virtute moveat potentias superiores ad sua objecta, et ideo minus consequitur delectationem spiritualem. Gregorius: *tanto quisque a superno amore disjungitur, quanto inferius delectatur.* Augustinus: *cetera creatura vilescat, ut creator in corde dulcescat.* Item infectio culpae, quae relinquit in affectu quasi contrariam qualitatem: quod patet sic. Corpus, quia animale, concupiscit praeter spiritum; sed quia infectum et vitiatum concupiscit adversus spiritum, ex primo est delectatio naturalis, quae clausa terminis suis non est mala nec illicita, sed necessaria et debita: ex secundo est delectatio innaturalis ex adeptione superflui et voluptatis, non tantum necessitatis: haec quandoque venialis, quandoque mortalis. Hinc palatus affectus inficitur, ne Deo delectabiliter pascatur. Augustinus: *palato non sano poena est panis, qui sano est suavis.* Primum commune nobis et Angelis in primo statu: secundum nobis et Adae in primo statu: tertium proprium huic statui, scilicet naturae lapsae. Primum impedimentum tollitur a caritate, secundum a morte; quia licet anima in resurrectione uniatur denuo corpori, non tamen animali. Tertium habet duo: scilicet substantiam culpae, et vestigia vel reliquias. Reliquiae expurgantur per poenam, substantia per caritatem vel gratiam. Sed substantiam delectationis mortalis tollit etiam caritas minima; venialis autem perfecta, et magis secundum quod magis perfecta. Est autem, secundum philosophum, delectatio conjunctio convenientis cum convenienti; et ideo major delectatio tripliciter: vel quia magis conjungitur cum magis convenienti, vel propter utrumque. Est autem delectatio in Deo alia naturalis, alia gratuita: naturalis sequitur cognitionem naturalem, gratuita gratuitam. Intuenti patet ex his, quare delectatione naturali unus Angelus alio, Angelus homine, unus homo alio actualiter in Deo magis delectatur, et quare in Deo delectari possit creatura rationalis, et non irrationalis, cum tamen summum bonum essentialiter sit in utraque indissimiliter quoad se, licet dissimiliter

participetur. Boetius: *omne receptum est in recipiente per modum recipientis, non per modum recepti.* Aristoteles: *primum uno modo se habet ad omnia, sed non omnia similiter se ad ipsum.* Ex his similiter patet conferenti, quare delectatione gratuita magis delectetur in Deo actualiter minimus comprehensor, quam maximus viator in quantum talis: magis actualiter imperfectus liber et sine venialibus, quam perfectus occupatus et contra habens venialia.

Caput 27

[88988] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 1 cap. 27 Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. Sicut ergo lux corporalis per seipsam visibilis indissimiliter lucet ubique, quam tamen quaedam vident, quaedam non vident, diversitatis causa in ipsis existente, non in luce; similiter Deum non videntium, quinque sunt differentiae: non videt lapis et omne insensibile, cui tamen lux praesens est, item catulus ante diem nonum: item dormiens, vel aliter oculos clausos habens: item caecus: quinto talpa. In lapide non vidente nec aptitudo nec potentia, nec poena de non videndo. In catulo et talpa aptitudo, sed non potentia exquisita, expedita scilicet, nec poena, sed differenter absque potentia; quia catulo ad tempus, talpae semper. In dormiente aptitudo et potentia, sed non poena: in caeco aptitudo et poena, sed non potentia, scilicet expedita. Tob. 5: *quale mihi gaudium est, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Lux enim oculorum laetificat animam. Sic Deum verum solem, primam lucem, ubique fulgentem indissimiliter quantum in se est, non videt creatura irrationalis, ut lapis: anima vel intellectus parvuli nascentis, ut catulus: sine Baptismo morientis ut talpa: adulti peccatoris viatoris, ut dormiens expergiscibilis: damnati ut caecus. Videntium vero lucem alia vident ipsum in fonte, scilicet solem in sua sphaera, ut aquila; alia tantum in subjecta natura, scilicet aere vel corpore resplendente. Similiter contingit videre Deum. Primum proprium est comprehensorum qui vident Deum facie ad faciem in sua essentia: secundum viatorum, qui vident per speculum et similitudinem. Videre autem corporale egreditur non a potentia visiva tantum, nec ab organo corporali tantum, sed a conjuncto: ab organo materialiter, a potentia formaliter. Melius igitur videre est tripliciter: vel propter melius organum, ut linx quam homo, juvenis quam senex: vel propter meliorem potentiam simpliciter: sic melius homo quam brutum etiam linx: vel propter utrumque. Similiter est de intelligere Deum. Nota igitur regulas. Ex aequalibus causis aequales effectus, ex inaequalibus inaequales. Regula in comparatione ad cognoscendum Deum. Praeeminentia in gratia est praeeminentia simpliciter, in natura secundum quid. Videre igitur Deum non est gratiae tantum, sed nec naturae tantum; sed naturae vel intellectus gratificati. In quibus duobus, scilicet natura et gratia, aequale, majus et minus faciunt multas differentias videntium: verbi gratia: Petrus comparatus ad alium, aut aequalis est in utroque, aut inaequalis in utroque, aut partim aequalis, partim inaequalis. Secundum membrum habet quatuor differentias: nam cui Petrus est inaequalis in utroque, aut est in utroque major, aut in utroque minor, aut major in naturalibus et minor in gratuitis, aut e converso, major in gratuitis et minor in naturalibus. Tertium similiter quatuor: nam cui Petrus est partim aequalis,

partim inaequalis: aut est aequalis in naturalibus et major in gratuitis, aut aequalis in naturalibus et minor in gratuitis, aut aequalis in gratuitis et major in naturalibus, aut aequalis in gratuitis et minor in naturalibus. Et secundum hoc differunt visiones et viatorum et comprehensorum. Hoc patere potest aliqualiter in proportione supposita. Sed nota, nobilitas intellectus alia essentialis a creatore indita absolute, secundum quod unus Angelus excellit alium, et una anima aliam naturaliter: alia accidentalis: haec duplex. Una ex unione ad corpus nobilius, unde Aristoteles: *anima conjuncta corpori complexiones corporis imitatur.* Acutius enim quidam in vere, quidam in aestate, quidam in hyeme speculantur, secundum instrumenti complexionem. Aristoteles: *fortes carne, duri mente: molles autem carne, bene apti mente.* Alia ex usu vel actu quo acquisita est ars vel habitus perficiens potentiam intellectus. Utraque accidentalis nobilitas viae est; et, sicut opinamur, evacuabitur in patria cum corpus glorificabitur, et acquisita scientia destruetur, et remanebit sola nobilitas prima per gratiam perfecta, et habitus gloriae de novo infusus in patria consummata. Nota: caritas aufert omne peccatum. Salomon: *universa delicta operit caritas*: 1 Petr. 4: *caritas operit multitudinem peccatorum.* Vel confert omne meritum. *Si linguis hominum loquar et Angelorum.* Hieronymus *quilibet motus ejus valet regnum caelorum.* Qui dederit calicem aquae frigidae et cetera. Facit participare omne bonum per compassionem et gratitudinem, vel est finis omnium praeceptorum. Finis praecepti est caritas de corde puro. Vel est summum donorum et cetera. Augustinus: *nullum donum majus est caritate: hoc solum est quod dividit inter filios regni et filios perditionis.* Dantur et alia per spiritum sanctum munera, sed sine caritate nihil possunt. Vel est effectus sacramenti sacramentorum: corpus enim suum dedit nobis in augmentum caritatis: vel denominatur a summo choro Angelorum, vel est activa in summum bonum.

Pars 2

Prooemium

[88989] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 pr. Ut dicit Bernardus, *magna res est amor*, sed sunt in eo gradus. Loquendo ergo aliquantulum magis moraliter quam realiter, decem amoris gradus distinguere possumus, per quos contingit a statu viae ad statum patriae scandere ordinate, quos gradus cognosces per actus. Primus, in quo facit languere utiliter. Secundus, in quo quaerere incessanter. Tertius, in quo operari indesinenter. Quartus, in quo sustinere infatigabiliter. Quintus, in quo appetere impatienter. Sextus, in quo currere velociter. Septimus, in quo audere vehementer. Octavus, in quo stringere inamissibiliter. Nonus, in quo ardere suaviter. Decimus, in quo assimilari totaliter.

Caput 1

[88990] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 1 Est igitur primus gradus,

in quo caritas facit languere utiliter. Cant. 5: *nunciate dilecto, quia amore langueo.* Super hunc gradum anima pedem affectus ponit, cum primo amare Deum incipiens, a peccato languescit. Verum infirmitas haec non est ad mortem, nisi forte ad mortem mortis, scilicet peccati mortalis. *O infirmitas*, Glossa *non periculosa.* Libenter ergo cum apostolo gloriabor in infirmitatibus meis. Nimirum utilis infirmitas haec multipliciter. Primo quia animae aufert gressum ad illicita. Secundo mutat situm, ut jaceat prona per humilitatem, quae stabat erecta per elationem. Tertio mutat gustum, ut amarescat animae peccatum quod ante libuit, sapiat aliquantulum summum bonum quod ante non sapuit. Item mutat pulsum in brachio operis, cujus causa est spiritualis mutatio cordis. Cantic. 8: *pone me ut signaculum super brachium tuum.* Igitur per brachium de corde datur judicium. Item mutat vultum. Poeta: *palleat omnis amans; color hic est aptus amanti.* Hic utique mutatio dexterae excelsi, omnis naturae creatae virtutem excellens, et ad illum solum pertinens, qui pluviam voluntariam gratiae segregabit hereditati suae ut infirmetur, et ipse perficiet eam, quoniam virtus in infirmitate perficitur.

Caput 2

[88991] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 2 Secundus gradus est, in quo facit quaerere incessanter. Gregorius: *vis amoris intentionem multiplicat inquisitionis.* Super hunc gradum pedem anima ponit, cum per infirmitatem prius mutata, Deum quem quaesivit aliqualiter in lecto aegritudinis, convalescens ad bonum frequenti et diligenti discursu rationis inquirit dicens: *in lectulo meo per noctes quaesivi quem diligit anima mea*: quaesivi infirma infirmiter; *surgam et circumibo civitatem* totam creaturae universitatem; *per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea.* Ps. 140: *quaerite faciem ejus semper*: semper quaerite, sed non invenietis ubique. Augustinus: *quaerite quod quaeritis, sed ibi non invenietis ubi quaeritis: beatam vitam quaeritis in regione mortis, non est illic: quomodo enim beata, ubi nec vita?* O anima mea, si sapienter, et cum hoc diligenter quaereres, hoc tribus signis ostenderes. Primo quia lumen peteres, ne tenebris impedireris. Ps. 66: *Deus misereatur nostri, et benedicat nobis: illuminet vultum suum super nos, et misereatur nostri, ut cognoscamus in terra viam suam.* Secundo scientes interrogares, ut ad inveniendum expedireris. Matth. 2: *ubi est qui natus est rex Judaeorum?* Cantic. 3: *invenerunt me vigiles, num quem diligit anima mea vidistis?* Tertio in nullo quod a requisito aliud est, sisteres; sed sine mora transiens ad aliud oculos projiceres, donec tandem quaesitum invenires; ut illa quae inclinavit se, et videns in monumento dilecti sui etiam Angelos, nec alloquitur ipsos, nec diu intuetur; sed respondens interrogantibus breviter ab ipsis se avertit. Et sequitur: *et conversa Maria vidit Jesum stantem.* Cant. 5: *paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea.*

Caput 3

[88992] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 3 Tertius gradus est, in quo amor facit operari indesinenter. Gregorius: *nunquam est amor Dei otiosus: operatur enim magna, si est; si autem operari renuit, amor non est. Nimirum probatio dilectionis exhibitio est operis. Beatus vir*, inquit propheta, *qui timet Deum, in mandatis ejus cupit nimis*, Psal. 111. Si vult nimis qui timet, quantum volet in mandatis qui amat? Dilectio enim primogenita est filia gratiae, et ideo prior et potior timore. *Ego*, inquit, *mater pulchrae dilectionis*, et deinde *timoris.* Timor ergo amorem sequitur, ut posterior dignitate priorem. Et tamen qui timet, cupit nimis in mandatis opere implendis. Amor ergo amplius volet et amplius faciet. Nec primus quidem gradus sine opere est penitus; sed valde dissimilis huic. Super hunc enim gradum anima proprie pedem ponit tripliciter, cum operatur magna et reputat parva; operatur multa et reputat pauca; operatur diu et reputat breve; et videntur ei pauci dies prae amoris magnitudine. Bernardus: *labor meus vix est unius horae; et si plus est, non sentio prae amore.* Nec mirum si amor multa opera pauca reputet, cum in mandatis etsi multa faciat, plura tamen cupiat, quoniam in mandatis ejus cupit nimis. Si punctus ad omnia haberet concupiscentiam ad quae habet potentiam, non reputaret multas de se fluentes centum vel mille lineas, cum habeat potentiam ad infinitas. Ceterum amor violentior est quam potentior. Nec mirum si non reputet amor opus magnum: non amanti enim aliquid magnum est, amanti nihil. Seneca: *cogitare praeter animum principaliter nihil est mirabile, cui magno nihil est magnum.* Magnus autem est qui magnum amorem habet. Bernardus: *qui magnam habet caritatem, magnus est; qui modicam, modicus est; qui nullam, nullus est.* Augustinus: *nihil majus est animo habente caritatem, praeter eum qui dedit caritatem.* Nec mirum si non reputet se amor diu servisse, etiam multo elapso tempore, cum hoc appetat semper et sine fine facere; nam in comparationem aevi omne tempus est sicut ad lineam punctus. Ubi nunc sunt qui in hoc tertio gradu pedem ponunt, qui non in hoc tertio gradu deficiant? Pauca tamen est caritas, quae opera sua numerat ut multa: parva, quae ponderat ut magna vel difficilia: brevis amor qui mensurat ut longa. Sed vos qui tertium gradum calcatis, cum omnia bene feceritis, dicite, *servi inutiles sumus. Desidiam quippe*, ut dicit Gregorius, *facit in opere bono minor amor Dei, fraudem minus amor sui. Sed etsi non sit desidia in operando, caveatur superbia in reputando.*

Caput 4

[88993] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 4 Quartus gradus est, in quo amor facit sustinere infatigabiliter. Augustinus: *omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor.* Glossa super illud Joan. 21: *ducet te quo tu non vis: quantacumque sit molestia mortis, vincit eam vis amoris.* Mors, secundum Aristotelem, ultimum est et maximum inter terribilia et sustinenda. Igitur si vincit amor mortem, et infatigabiliter sustinet, quanto magis ea quae circa mortem? Verum hic gradus elevatus valde et praedictis satis altior; et ideo ascensio rarior. Nam et ille praecipuus amator quia omnia reliquerat bene respondens, claviger deputatus fuerat, in montem ascenderat, in hoc gradu stare se credidit. *Paratus sum*, inquit, *tecum in carcerem et in mortem*

ire: sed eadem nocte patuit, quod nondum in eo pedem posuerit. Probatio quidem dilectionis exhibitio est operis; sed validior probatio sustinentia tribulationis. In hoc gradu existentis dominus specialiter semper meminit. Jer. 2: *recordatus sum tui, miserans adolescentiam tuam et caritatem desponsationis tuae, quando secuta es me in deserto.* Meminit inquam, et visitat hic amicum. Psal. 90: *cum ipso sum in tribulatione.* Utique gradus ille utilis est et necessarius, quia secundum Aristotelem difficile facili magis eligendum: magis enim amamus, cum habemus quod non est facile sumere.

Caput 5

[88994] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 5 Quintus gradus amoris est, in quo facit appetere impatienter. Hieronymus: *hoc habet impatiens amor, ut quod desiderat, semper invenire se credat.* Amor impatiens non accipit ex difficultate remedium, neque ex impossibilitate solatium. Amor impatiens, quod amat, non potest videre. Nimirum enim ubi amor, ibi oculus. Sicut in naturalibus appetitus vehementiam causat inanitio et praegustatio. Stomachus enim sentiens se exinanitum appetit: quod si esca vel videri vel odorari contingat, appetitus crescit. Aristoteles: *videbit quis aliquos, quando famescunt, laetari odore ciborum: quod si cibus appetibilis fuerit aliqualiter praegustatus, irritatur appetitus amplius.* Sic anima exinanita a bono sensibili et mutabili, et praegustans aliqualiter bonum immutabile, pedem cum impetu elevans de quarto gradu quintum cogitur etiam impatienter appetere, secundum illud Eccl. 24: *qui edunt me, adhuc esurient.* Imo hic non tantum esurit, sed et bolismum patitur summi boni; hiat et inhiat, concupiscit et deficit. Ps. 83: *concupiscit et deficit anima mea in atria domini.* Accipe Rachelem impatientis desiderii exemplar. Da mihi, inquit, liberos, alioquin morior. Prae impatientia flentes vidi, morientes vidisse me non memini. Quid vita carius, quid molestius morte? Nonne ergo impatienter desiderat, qui minatur etiam vitam abjicere, si desiderium non obtineat, malens non esse quam sine eo quod appetit esse, et se, quam illo carere? Sed vide, anima mea, mori vult illa, nisi detur quod quando datum fuerit morietur. Mortua est enim in partu Beniamin. Cum quanta ergo impatientia et vehementia tibi est appetendum, quo dato non morieris, sed vives in aeternum? Dicat ergo laudabiliter in hoc gradu impatiens anima: summum bonum, melius es tu mihi, quam decem filii. Da ergo te mihi, alioquin moriar.

Caput 6

[88995] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 6 In sexto gradu facit currere velociter. Bernardus: *qui amat ardentius, currit velocius, et apprehendit citius.* Nam quia in quinto gradu famem patiuntur ut canes, restat ut sextum ascendant et circumeant civitatem; totum scilicet universum: nec tantum circumeant, sed circumcurrant, ut in creaturis moram non

faciant, sed post creatorem discurrant. Ad hunc gradum pertinet illud Psal. 190: *quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea* et cetera. Velox est cervus, piger asinus. Desiderat ergo ut asinus, ille, de quo in Prov. 22: *desideria occidunt pigrum.* Desiderat ut cervus ille qui dicit: *cucurri in siti*; sed quomodo cucurristi? Respondit, *sine iniquitate cucurri et direxi.* Directus autem est cursus a summo deorsum, vel ab imo sursum. *Exultavit* enim quidem *ad currendam viam, a summo caeli egressio ejus et occursus ejus.* Igitur si desiderabis ut cervus ad fontes aquarum, si in hoc desiderio quasi in siti cucurreris, et direxeris a summo usque deorsum quinque in genere invenies differentias substantiarum, quasi quinque fontes aquarum: scilicet corpus quintum, quod quinta essentia a philosophis dicitur, sub qua elementum ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub qua terra. Primus fons limpidissimus, ultimus turbidissimus: hos si transcurreris velociter, et rursum currens direxeris ab imo sursum, inveniens alia quinque genera substantiarum, velut quinque fontes aquarum: primo mistum, secundo vegetabile, tertio sensibile, quarto rationale, quinto substantiam separatam, scilicet intelligentiam vel Angelum. Primus turbidissimus, ultimus limpidissimus; si in hoc gradu fueris, nusquam cum mora bibes, sed subito gustu quodammodo probans et experiens, quia summum bonum non sunt, et ideo siti tuae non sufficiunt, transibis et dices: *sitivit anima mea ad Deum fontem vivum.*

Caput 7

[88996] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 7 Primus fons a summo bono deorsum directe currenti occurrens est corpus quintum in quatuor caelos distinctum: scilicet Empyreum, crystallinum, sidereum et caelum planetarum. Igitur, ut dicit Aristoteles, substantia materiae cum forma causa est omnium actuum et passionum. Fons igitur dicitur metaphorice omnis substantia, cum de ipsa fluunt accidentia, ut de causa effectus, de fonte rivus. Ad primi igitur fontis superficiem philosophi venerunt, secundum non invenerunt, quia crystallinum et Empyreum ignoraverunt. De ipso tamen quod invenerunt, biberunt; de rivulis accidentium ex substantiae fonte fluentium diversas scientias intellectui potabiles hauserunt. Et de unico rivulo motus hujus substantiae et partium ejus bibit Ptolomaeus astronomiam hauriens mathematice. Aristoteles scientiam libri de caelo et mundo hauriens physice. Verum quia omnia disposita sunt in numero, pondere et mensura, Euclydes in substantia et ista et alia considerans, quantitatem continuam mensurae abstraxit mathematice, et hausit scientiam geometrice. Alius autem ad rivulum discretae quantitatis intellectum posuit, et de rerum numero arithmeticam bibit. Alius, Gerosius scilicet, proportionem levitatis et gravitatis et harmoniam proportionalis substantiae distrahere didicit, et musicam bibit de pondere. Biberunt omnes hi de multis aliqua; et consopiti sunt, satiati non sunt. Impossibile enim est humano intellectui per scientiam creaturae satisfieri. Verumtamen et parum est quod biberunt respectu ejus quod dimiserunt; quia nec geometer dimensus est caeli altitudinem, nec arithmeticus dinumeravit stellarum multitudinem. Ceterum de crystallino non gustaverunt, cum et ipsum sidereo contiguum in substantia sit, et ideo sine virtute et operatione non sit, et

aliis accidentibus scibilibus, et ideo intellectui potabilibus. Prorsus autem indigni fuerunt attingere fontis fundum limpidissimum, scilicet Empyreum a faece materiae inter omnia corpora depuratissimum, quod sit tamen positione ultimum, et ideo locans non locatum. Nam primum nobilitate summum sine emanationibus non est, sed effluit virtute sua etiam usque ad intimum terrae centri punctum. Aristoteles: *omnis causa primaria plus est influens super causatum, quam causa secundaria universalis.* Ceterum totum hoc finitum est, quia creatum est, et ideo intellectui sufficere non potest, quia solo Deo infinito ente perfici natus est: ex quo concludo, quod si totus fons iste cum omnibus suis rivulis totaliter in fauces animae Deum sitientis flueret, sitim ejus nec ad modum guttae extingueret. Stare ergo ibi non potest, sed ulterius currit in siti. Sed ex quo hic remedium sitis non invenit, currit deorsum et dirigit, et ad alium fontem venit. Secundus fons huic contiguus, et ab ipso influentiam virtutis reaccipiens, nec tantum proprios, sed et primi fontis rivulos super inferiores fontes influens, est substantia ignis cum accidentibus ab ipsa derivatis; valde quidem nobilis, sed valde inferior primo ut positione, sic et substantiali nobilitate, quantitate, et virtute, et breviter omnibus accidentium rivulis valde dissimilis. Nihilominus tamen etiam de hoc fonte naturales philosophi gustaverunt, qui naturalia ignis accidentia ex substantia manantia aliqua aliqualiter perceperunt, et sitim inquisitionis quodammodo etiam calore ignis refriguerunt, et quod biberant digerentes, aliqua de igne scripserunt, quod calidus, splendidus et levis, et sursum mobilis, inter elementa subtilissimus, ut activissimus, quia virtuosissimus loco et nobilitate supremus: aliqui sitibundi non contenti venis accidentium investigantes caput et principium venarum, ex partibus essentialibus, scilicet materia et forma, ipsum componi intellectu viderunt: alii in partes quantitativas ipsam fontis substantiam dividentes, hoc caelum in ipso igneum et Olympium distinxerunt. Sed et quidam non tantum biberunt, quinimo et in fonte isto submersi sunt, qui ignem pro Deo coluerunt, sicut in primo fonte quidam qui solem et lunam vel gyrum stellarum rectores terrarum deos putaverunt. Venit ergo etiam ad hunc fontem in directo cursu suo anima, sitiens respicit, sed respuit; non sitit talia, et ideo non moratur, sed cogente siti ad alia currit, sed directe currit, et ideo ad tertium fontem venit. Tertius fons secundo contiguus, sed inferior ipso et in se et in rivis est elementum aeris cum suorum accidentium rivulis, qui quanto nobis vicinior, tanto ad hauriendum facilior. Ceterum fons iste non tam nobilis quam necessarius et utilis, nimirum est substantia, sine qua vivere non possunt animalia: haec est enim quae introcedit ad habendum vitalem flatum, cedit ad incessum, introcedit ad sensum, circumcedit ad locum. Et cum fons de eodem foramine aquas contrarias non soleat emanare, mirabiliter in hoc fonte secundum diversam necessitatem bibentium diversificantur rivuli accidentium: nam cum sit semper naturaliter calidus, fit quandoque actualiter nunc calidus, nunc frigidus, ut aestatem et hyemem habeamus. Et eodem tempore simul, sed in diversis partibus suis hic calidus hic frigidus fit, quandoque tenebrosus, quandoque luminosus, ut diem et noctem habeamus: ut utroque tempore nunc subtilior, et ideo clarior et effective laetior; nunc grossior et obscurior, et ideo tristior: fit quandoque quietus et tranquillus, quandoque concitus et tempestuosus, ut impressiones in ipso generabiles, nives scilicet et imbres, quandoque habeamus, quandoque careamus. Dudum ad hunc fontem Aristoteles os aperiebat, ut potaret antequam secundum et tertium librum Meteororum ebiberet. Sed illi in fonte hoc de quantitatis rivulo gustaverunt, qui caelum aereum et caelum aethereum distinxerunt. Sunt multa valde alia in hoc fonte, quae intellectus bibit post inquisitionem inveniendo, et corpus realiter utens imbibit naturaliter delectando; sed et quandoque inebriatur cum in his libidinose delectatur. Ad hunc ergo fontem in cursu suo veniens anima sitiens, corpori quidem suo velut equo indulget potum necessarium, sed dedignatur ut Jacob cum equo bibere, et ideo festinat transcurrere, cum sitiat fontem vivum. Quartus fons, a quo et omnes alii metaphorice mutuant nomen fontis, est substantia aquae quae contiguatur aeri superius et terrae inferius, cujus naturam et nobilitatem in accidentibus manifestat locus ejus; et ita ex his duabus ripis cognoscitur fontis fluxus, de cujus rivulis naturalibus bibit realiter animale corpus utendo: sed de accidentibus a substantia manantibus bibit figuraliter intellectus, post sitim investigationis in cognitione delectando. De quo aliquantulum Aristoteles biberat, cui, sicut patet in 2 Meteororum, maris et fluminum fluxus influxerat. Sitivit etiam hujus fontis rivulos, qui investigaverat quomodo fit aqua diaphana per naturam in proprio loco sphaerica, per figuram fluxibilis, et ideo omnium liquabilium primordiale principium, male terminabilis proprio termino, bene alieno, habilis ad recipiendum impressiones magis quam ad retinendum, secundum qualitates primas frigida et humida, et ideo proprium appetibile sitis. Est enim sitis, ut ipse definit, appetitus frigidi et humidi. Item quod ignis extinctiva, sordium purgativa, vegetabilium irrigativa, natatilium proprie contentiva. Qui nimirum fons plus aliis fontibus ripas suas transiens, venas terrae penetrat ut subtilior et virtuosior, non ut gravior; et per virtutem corporis quinti tractus sursum aliam ripam violenter transit, aerem intrans ut fortior, non ut levior, ibidem vel in naturam fontis illius mutatus aer efficitur, vel peregrinationis suae signa referens in forma nivis vel grandinis, vel alterius impressionis, ad propria revertitur. Bibant haec qui non sitiunt alia; sed transcurrat haec et similia Deum fontem vivum sitiens anima. Sequitur hunc fontem quintus et loco et natura ultimus omnium fontium turbulentissimus: hoc est elementum terrae quod secundum Aristotelem, minimum habet de specie, et plurimum de materia; et ideo faex elementorum omnium reputatur. Sine rivis tamen hic fons non est; quia substantia creata sine accidentibus nulla est. De quibus rivulis Aristoteles aliquid gustare curavit, eum in libro Meteororum terraemotum investigavit. Verum multi quasi substantiam fontis quantumcumque faeculentam glutire conantur, qui terrenam non tantum intellectu gustantes, sed et toto affectu haurientes bibunt, nec satiantur, sed ad ultimum suffocantur. Absit, absit ab anima has faeces non dico gustare, sed vel respicere, quae fontem vivum coepit, Deum scilicet, tanto cursu inquirere. His decursis, quia fontem vivum anima non invenit, os patulum desiderii fauces affectus nusquam apponit. Nimirum ergo dilatione potus, et ex vehementia cursus sitis crescit, sed et ex siti cursus intenditur natura, quo amplius sitit, vehementius currere incipit. Non stat ergo anima, sed continuat cursum, et ab imo dirigit sursum; cui ascendenti primum occurrit fons primus nobilis valde, scilicet substantia misti, in quo fluunt omnes fontes praedicti, elementa quatuor secundum substantiam, quinta essentia secundum virtutem: quoniam elementa cum sint contraria in misto, non foederarentur nisi per naturam lucis conciliarentur. Hic fons quamvis unus genere, multis tamen constat ex partibus, quae partes sunt aurum, argentum et omnia mineralia, et generaliter singula mista; quis autem investigabit omnia? Quod si propter infinitatem non contingit etiam dudum haurientes exhaurire species mistorum, quanto minus rivulos accidentium, cum multa valde et pene innumera sint accidentia singulorum? Nihilominus tamen ad hunc fontem potandum, sed non epotandum, tres celebres potatores accedunt, physicus, mechanicus et avarus. Bibit ergo de purissimo physicus naturalis, qui intellectu speculando considerans haurit misti praecedentem causam et subsequentem naturam: sic Aristoteles qui propinavit quod bibit in quarto Meteororum determinans naturam corporum mineralium. Propinaverunt et alii scribentes de virtutibus gemmarum, quomodo lapis alius ferrum trahit, alius sanguinem stringit. Verum infiniti rivuli transierunt, de quibus nunquam gustaverunt. Bibit post hunc de puro quidem, sed non tam puro, artifex manualis, qui intellectu practico hauriens et manum adhibens, de materia naturali formam extrahit artificialem, nunc deponendo, ut in figura incisionis et caelaturis, nunc apponendo, ut in picturis, nunc componendo, ut aurum cum gemma, ut compleatur annuli forma; nunc alterando accidentia remanente substantia, ut cum variat figuram et facit scyphum de massa argenti: nunc etiam, quod plus est, ipsam resolvendo, et mutando substantiam, ut faciat ex alia aliam: non aliam naturalem, quod est impossibile, quamvis praesumpserit hoc ars alchimiae; sed aliam artificialem, ut vitrum ex cinere, panem ex aqua et farina. Bernardus: *verum mechanici potatores bibunt in ordine, alius prius, alius post: prius enim ars molendinaria granum conterens farinam facit, post ars pistoria panem de farina: unus bibens ante lapidem de minera extrahit, et solutum calore artificialiter in aes vertit, alius haurit post, et arte sua aes in varia vasa convertit, alius arte miranda de cinere vitrum efficit, alius fenestram, quam amplius mireris, de vitro conficit.* Et cum propter necessitatem hominis ars tota mechanica sit inventa, posterior artifex semper fini propinquior, et ideo melior. Multi autem horum praeter indigentiam necessitatis etiam curiositatis sitim patientes, bibunt et rebibunt quotidie, novas formas artificiales ex naturalibus materiis hauriunt, sed semper latitant infinitae. Et quoniam, ut dicit Aristoteles, impossibile est infinita pertransire, necesse est ante potatores quam potum deficere: qui cum sitiant nova semper inquirere, testantur se inventione bibitis satiatos non esse. Bibet post haec de grossissimo, et ideo turpissimo, possessor temporalis, qui non intellectu, sed corrupto affectu per avaritiam sitivit mistorum substantiam, aurum scilicet et argentum et alia, ideo inquirens hausit ut biberet, sed hydropicus factus ex nimio potu aquae, bibens amplius sitit, quia quo plus habet, plus concupiscit. Unde crescit amor nummi et cetera. Sitit miser iste mistorum corpora, secundum quod sunt naturaliter, et aurum et aurea, et argentum et argentea, utpote cujus sitis major, et ideo insatiabilior: quoniam cum non possit adipisci solus et ebibere omnia multis aeque sitientibus et secum bibentibus, crepabit miser ante et morietur quam satietur. Quapropter sapiens est anima quae hunc fontem in cursu sitis suae respicit quidem, sed despicit, quoniam alium incomparabilem concupiscit, *omnia* inquiens *detrimentum feci et arbitror ut stercora ut Christum lucrifaciam*, et fontem vivum tandem bibam.

Caput 8

[88997] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 8 Sequitur fons in ascensu secundus primo contiguus, scilicet substantia vegetabilis, fons nimirum mirabilis, qui primum includit in se, sicut ternarius binarium, quadrangulus triangulum. Primi igitur fontis naturam secundus sorbet, nomen absorbet, et gloriatur nomine proprio, quod sibi non dat incorporea substantia, quae

in ipso mirabiliter unita commisto per naturam lucis melius temperato, sibi dat essentiam propriam et vegetabilem vitam; ex qua primo et per se duo celebres potentiarum rivuli derivantur, scilicet nutritiva qua se conservet, generativa qua simile generet. Gen. 1: *germinet terra herbam virentem cujus semen* et cetera. Sed et hic fons etiam praeter rivulos accidentium et naturalium proprietatum a substantia manantium late diffunditur per venas differentiarum in capite innumerabilium specierum; quoniam substantia vegetabilis una genere generali in multa dividitur genera subalterna. Ulterius subdividitur in species specialissimas plures, et pene innumeras: amplius vero in individua, individua sine numero. Aristoteles in Elench.: *sunt autem nomina finita, rerum vero multitudo infinita*: et quoniam impossibile est infinita pertransire, impossibile est et hunc fontem ebibere. Igitur anima non discurrens post haec infinita deorsum, sed ad caput fontis cursum dirigens sursum, ut subito transire possit, miratur tamen praedictos tres praecedentis fontis potatores etiam hujus fontis venas et rivos cum maligno appetitu bibentes. Bibit enim primo philosophus naturalis de limpidissimo causas hujus substantiae, differentias aliquas essentiae et naturas, hic physicus pura speculatione contentus. Sic Aristoteles bibit, et ut naturalis librum de plantis aliis propinavit. Bibit ex eadem vena in parte aliter medicus qui speculationem intendit ad opus: sic Macer inter vires herbarum de quibus aliquid biberat, etiam aliis scribenda propinat. Sed et Galenus et Hippocrates multas propinaverunt vegetabilium naturas his qui non habuerunt per se in quo haurirent de ipso puteo naturae. Qui nimirum pincernae, quandoque de potu non sufficienter judicantes, falsum pro vero aestimaverunt: et sicut ipsi biberant, sic in vasis librorum suorum aliis miserunt. Bibunt post hos artifices mechanici prorsus ex eodem foramine, quia non de limpidissimo, ut philosophi, nec de grossissimo ut cupidi, sed de medio bibere sunt consueti. Eodem etiam modo, quia deponendo, apponendo, componendo facit de lignis lignea, sicut potator mechanicus primi fontis de lapidibus lapidea. Eodem etiam modo, quia nunc substantiam mutando ut in materia transeunte, nunc tantum accidentia alterando, ut in materia permanente. Eodem etiam ordine: quia unus bibit ante qui de lino fila facit, alius post qui de filis pannum texit, tertius adhuc posterius, qui de pannis vestem componit. Bibit tertio cupidus ex eodem foramine eodem modo, cum eadem sitis ariditate, eadem insatiabilitate, eadem ebibendi impossibilitate qua prius. Nimirum autem ad augmentum sitis multum facit etiam ipsa delectabilitas, fontis amoenitas, substantiae vegetabilitas, mirabilis diversitas, et diversa utilitas, virtutum naturalium diversitas et delectabilis speciositas, colorum mirabilis diversitas, et allectiva suavitas odorum in radicibus, in floribus, in fructibus. Ideoque vidit mulier lignum, quod esset pulchrum visu et ad vescendum suave, et vidit et concupivit et dedit viro, et ipse comedit. Heu si sic ad fontem istum se jam natura curvavit non infecta, et recta, quid faciet curva et infecta? Nimirum ut aestimo, bibens bibit. Mirabile igitur in his quod natura dedit, mirabile et quod ars addidit; ars, inquam, non tantum per industriam deserviens necessitati, sed per curiositatem superfluam blandiens voluptati, sed et idola fingens miserrimae caecitati. Quid ergo mirum si illiciunt hic et retinent animam vivi fontis ignaram? Praesertim sistit et impedit et ad bibendum inclinat carnalitas, nisi erigatur et ad transcurrendum expediat illuminata caritas.

Caput 9

[88998] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 9 Sequitur continue fons tertius includens praecedentem, ut figura figuram, numerusque posterior priorem, substantia sensibilis: a qua praeter nutritivam et generativam sibi cum vegetabili communes, sed in ipsa nobiliores, gemini rivi proprii derivantur, scilicet potentia apprehensiva et motiva. Igitur fons ille unus in ortu, multiplex in fluxu: et cum substantia sit causa sive subjectum sive fons accidentium, fundus abundantia accidentium fit fons iste profundus generum et specierum et individuorum, latitudine ripas numeri transiens, et continuae generationis latitudine usque ad mundi terminum se extendens. Dividitur tamen in quatuor principalia capita fons iste sensibilis substantiae; scilicet in reptilia, gressibilia, natatilia, volatilia. Fons iste quanto nobilior, tanto potatoribus desiderabilior. Accedunt ergo sitibundi tres potatores praedicti etiam hunc experiri, quasi ab aliis nec dum satiati. Excipiuntur a fonte, excipiunt sub trina foraminum distinctione: de quorum summo haurit philosophus: quorum unus, Aristoteles scilicet, fontis hujus gustans dulcedinem, diutius immoratur quam in aliis fontibus; sed plus hausit et amplius propinavit, scribens librum magnum de animalibus, alium de sensu et sensato, alium de somno et vigilia, alium de morte et vita. Cum autem secundum Ambrosium *omnis mora longa sit desiderio*, morosum esset animae fontem vivum desideranti, de omnibus his non dico inebriari bibendo, sed vel haec experiri gustando. Bibant ea qui nesciunt dulciora. Ex eodem quidem foramine, sed inferius, cum physico medicus, considerans sensibilia secundum convenientiam et disconvenientiam ipsorum ad usum rationalium, bibit in theorica, propinavit in practica. Bibunt ex secundo foramine artifices mechanici, modum et ordinem et gradum habentes: modum in componendo, apponendo, deponendo, mutando et alterando: ordinem secundum prius et posterius, secundum naturam graduum, secundum sub et supra, quantum ad dignitatem: nam alii biberunt artem sensibilia pascendi, alii capiendi, alii occidendi, alii ad esum praeparandi. Quibus alii in ordine succedunt; et partim animalis partes singuli singulas rapiunt; et quod biberunt in theorica, propinant in practica; operanturque alii de pilis, alii de pellibus, alii de cornibus, alii de ossibus, alii de aliis partibus. Quorum omnium reipublicae quidam propinant necessaria, quidam vero utilia, etsi non usquequaque necessaria: quidam pro parte utilia, sed pro majori parte superflua: quidam vero penitus superstitiosa facientes et vana, ut talos, et consimilia. Ad foramen ultimum ultimus ille cupidus potator accedit, qui nulli propinaturus, substantias sensibus haurit; et quasdam ambit ex spirituali avaritia ad habendum; quasdam et ex carnali concupiscentia ad sumendum. Quanta autem sit sitis avaritiae, furta probant et rapinae, et populus ille qui carnaliter flagravit desiderio carnium, fletu prodidit appetitum. Detinentur et morantur potatores primi et medii, et merguntur ultimi. *Nam qui volunt divites fieri* et cetera. *Quae mergunt hominem in interitum* etc. 1 Tim. 6. Sed animae currenti ad fontem vivum, facilius est per hunc fontem transitus, quoniam *omnia subjecta sunt sub pedibus ejus, oves et boves universi, insuper et pecora campi.*

Caput 10

[88999] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 10 Sequitur fons quartus immediate substantiae sensibilis rationalis, quae animal rationale dicitur, a quo per ordinem primus fons totaliter absorbetur. Nimirum fons iste mirabilis, et prae omnibus praedictis sitibilis, utpote cunctis nobilitate dissimilis, quem natura inchoat ponens fundum corporis, creator solus consummat creans et infundens substantiam animae rationalis: quae praeter communes sibi et praemissis fontibus intellectum et affectum quasi proprios ebullit rivos mirabiles. Fons iste etsi angustus videatur, eo quod in modo aliorum non dilatetur per species; nihilominus tamen latus est valde per individua plurima, et omnem speciem specialissimam excellit ac latitudine excedit, excedit et omnes praedictos accidentium profunditate inscrutabili, excedit et durationis longitudine interminabili; praecedit non tantum per generationis continuae lineam usque ad terminum mundi fluens, sed per regenerationem ultima tantum temporis aevi interminabilitate excedens. Hic est igitur homo; qui cum sit species specialissima, et non habeat rivos specierum, quinque tamen scaturit mirabiles fluvios statuum: scilicet statum naturae, statum culpae, statum poenae, statum gratiae et statum gloriae. Quorum primus fluit cum omnibus; secundus autem et tertius fluunt ex opposito contra quartum et quintum; nam illi fluunt deorsum, isti saliunt sursum. De his fluviis omnibus multi multa quae sitierant investigando, biberant inveniendo, in vasis verborum propinaverunt docendo. Tres tamen invenies generales hujus fontis potatores cum tribus diversis hauritoribus, substantiam sensibilem rationalem, scilicet hominem, haurientes; quorum primus patiens sitim concupiscentiae haurit cum affectu corrupto; secundus sitibundus scientiae, haurit cum intellectu studioso: tertius summus propter aestum caritatis et sitim amicitiae, haurit cum affectu gratuito et virtuoso. Venit ergo primus, cujus affectus est per superbiam spiritualem, aut per concupiscentiam carnalem. Sed si tumet vas per superbiam, currit ad fontem, venit ad hominem, tentat modis omnibus haurire de fundo cordis placentiam et favorem de ore famam et laudem, de operis superficie reverentiam et honorem. Sed stultum nimis est hic sitire; quoniam continue et de facili fons ille turbatur, ex quo oportet ut amarum pro dulci sumatur: nam homo nunquam in eodem statu permanet, sed mutatus subito reprobat quod approbavit, et vituperat quod laudavit. Infectus autem per concupiscentiam carnalem alia via et ex alia causa venit ad fontem; scilicet ut hauriat ab homine voluptatem, quae inchoatur in visu, progreditur in auditu, consummatur in tactu. Vilia haec et faeculenta valde, et ideo brutis relinquenda, rationalibus contemnenda. Accedit ad fontem superius potator secundus, venit cum vase suo intellectu, studiosa sitit, haurit et sibi et aliis. Sed alius haurit de substantia animae et potentiis secundum quod sunt absolute, et propinat nobis in tertio de anima, et in scientia metaphysica: alius haurit de corpore, et propinat scientiam medicinae propter humanum corpus determinans aegrum et sanum: alius haurit de humanis moribus, et propinat utilem doctrinam Ethicae distinguentis bonum et malum eligendum et spernendum: alius haurit de sermonibus, et propinat scientiam triviam, docens quod didicit distinguere per grammaticam congruum ab incongruo, per logicam verum a falso, per rhetoricam ornatum ab inornato. Horum igitur aliqua etiam currenti animae utile est gustare: sed sitis vivi fontis non permittit ebibere, quia non patitur diu stare. Accedit tertio et summo loco potator ille cum affectu virtuoso; consideransque in summo fontem, intuens hominis mentem, cognoscit vivi fontis imaginem. Nimirum delectatur et bibit, et ex potu sitis crescit, omniaque inferiora prae isto fonte parvipendit: nec tamen hic sistit, sed imaginem

propter rem diligens, rem imaginis vehementius concupiscit. Augustinus: *si placent corpora, Deum ex illis lauda, et in artificem eorum retorque amorem; ne in his quae tibi placent, tu displiceas.* Si placent animae, in Deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt, et ex illo fixo stabiliuntur: alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur.

Caput 11

[89000] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 11 Sequitur fons quintus in ascensu summus, quartum non includens, sed limpiditate et nobilitate excedens, ad fontem vivum signaculo imaginis magis accedens: qui ab ipso simplicissimo simplex, a purissimo purus immediate sed inordinate profluit, statimque subito bipartitus est; et pars una miserabiliter difluxit in mare mortuum, et pars alia mirabiliter refluxit in suum principium fontem vivum. Ceterum fons ille altus est, nec omnes in quo hauriant habent. Hausit tamen et aliis propinavit de hoc fonte Aristoteles, considerans et describens intelligentias quantum ad esse primum in libro de causis; hausit et propinavit Dionysius in hierarchia sua describens esse secundum. Sed et moderni multi multa propinaverunt, quae magis gustaverunt opinando, quam biberent sciendo. Verum et hunc fontem transcurrit anima sitibunda dicens, Psal. 41: *sitivit anima mea ad Deum fontem vivum.* Creaturae magis proprie sunt rivi quam fontes aquarum: quorum veritas, bonitas et vita aliunde est derivata, ut vena, ab illa fontali veritate, bonitate et vita. Advertens ergo anima, quod per causam effectus plene et certe cognoscitur, et hausto fonte de venis omnibus cognitio habeatur, venarum haustu non contenta clamat: *da fontem lustrare boni; da luce reperta, in te conspicuos animi configere vultus.*

Caput 12

[89001] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 12 Septimus gradus est, in quo amor facit audere vehementer. De hoc nota: tres potentiae partes rationalis animae, scilicet rationalis, irascibilis, et concupiscibilis, sunt quasi tres sorores unius substantiae, quasi ejusdem matris filiae: quarum prior rationalis apprehensiva et cognitiva est, et ideo praecedere habet: aliae duae non tantum sorores, sed et gemellae sunt, quia ambae motivae; et ideo diligentius se adjuvant quam Maria et Martha, quarum una motiva et activa, altera quiescens et contemplativa. Potior tamen et dignior concupiscibilis. Hae tres sorores tres habitus perfectivos ducunt, quasi tres maritos: nam rationalis scientiae, concupiscibilis amori, irascibilis ausui nubit. Igitur concupiscibilis mota sororem movet, et audacia ex amicitia exultat: utrique autem rationalis apprehensiva cum sua cognatione deservit. Facta ergo apprehensione, irascibilis aut disconfortatur aut confortatur. Si apprehensum est disconfortativum, irascibilis statim in principio timens fugit. Augustinus: *timor animi fuga est.* In medio si continuatur et augetur disconfortatio, tunc crescit et pusillanimitas

fit: quae si intendatur, tandem in termino desperatio sequitur. Si autem apprehensum sit confortativum, irascibilis in principio sperat, in progressu audet, in termino summe confortata, certa et secura fit. Igitur anima Deum apprehendens, si apprehendat sub conditionibus disconfortativis, timet. Sunt autem sex species timoris secundum Damascenum. Segnities; haec est timor futurae operationis: erubescentia est timor in expectatione convicii: verecundia est timor in turpi actu: stupor est timor ex re inconsueta: admiratio est timor ex magna imaginatione: agonia est timor per casum, scilicet per infortunium: timentes enim infortunate accidens agonizamus. Deus ergo influens mediante rationali apprehensiva super irascibilem motivam, apprehenditur, aut in comparatione, aut absolute. Si in comparatione: si ut jubens, sequitur segnities; si ut cognoscens transgressionem, sequitur verecundia; si ut redarguens, sequitur erubescentia; si ut puniens, sequitur agonia, sive respectu poenae damni, sive respectu poenae sensus. Si absolute: aut apprehenditur aliquod magnum, ut majestas Dei et similia, et sequitur admiratio: aut aliquod rarum, ut Trinitas in unitate et similia, et sequitur stupor. Omnia haec timor. Timor animi fuga. Animae igitur irascibilis disconfortatae, et ideo non audentis exemplum habes Exod. 4: *Moyses perrexit ad videndum rubum* etc. *respondit dominus, ne appropies huc.* Sic dominus animae loquitur ne appropiet, cum influit in apprehensivam, secundum conditionem irascibilis disconfortativam, majestatem scilicet, vel aliam; et ideo anima sistit quasi procedere non audens. Et ait dominus, *solve calceamentum de pedibus tuis*: quasi diceret animae: affectus tuus nisi nudetur ab habitu brutali pelle pecuali, disconvenit huic itineri. Et addit, *ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob*: quasi diceret: ego sum cujus una essentia Deus, et Deus, et Deus; cujus tres personae: quod innuit copula, quae diversitatem exigit: aliter enim suffecisset dicere, ego sum Deus Abraham et Isaac et Jacob. Haec igitur loquitur Deus cogitationi apprehendenti ipsum esse unum et trinum; et sequitur stupor timoris irascibilis motivae: unde abscondit Moyses faciem, nec audebat respicere contra dominum. Hoc per se patet expertis. Quandoque etiam timor vel stupor intenditur, ut in anima contemplante. Ex pusillanimitate amentia sequitur, ut figuratur in Esther: viso enim rege in throno majestatis, regina corruit et pene exanimata est: et 3 Reg.: *regina Saba videns et stupens sapientiam et gloriam Salomonis, non habebat ultra spiritum.* Verum quando amor claudit oculum rationalis apprehendentem Deum ut disconfortantem, et Deus imprimit in apprehensivam secundum conditiones confortantes, post apprehensionem irascibilis confortata movetur progressione: et primo erigens se sperat: 1 Cor. 13: *caritas omnia sperat*: crescit confortatio, et fit audens poeta: *audacem faciebat amor.* Vide de hoc in amore libidinoso honoris rerum vel voluptatis. 2 Esdr.: accipit homo gladium, et facit furta etc. et leonem videt etc. et amabili suae aufert. Tandem quando summe confortatur, securatur. 1 Joan. 4: *perfecta charitas foris mittit timorem*: Rom. 3: *certus sum quod neque mors neque vita* etc. *poterit nos separare a caritate quae est in Christo.* In hac vita sperare multorum, audere paucorum, securitas paucissimorum, immo nullorum nisi excellentissime privilegiatorum. Augustinus: *in hac vita, quae tota plena periculis est, nemo debet esse securus; ne qui fieri potuit ex deteriori melior, fiat ex meliori deterior.* Vide exemplum hujus evidens in Genes. 45: *non se ultra poterat cohibere* etc. usque illuc, *post quae ausi sunt loqui ad illum.* Historiam oculus legat, affectus exponat. Sic omnino Deus facit animae in hoc septimo gradu positae. Stupet anima Christo imprimente in cognitivam se filium Dei esse. Ego sum Joseph filius accrescens, filius naturalis, et ideo patri aequalis, non potens crescere, sed in tua apprehensione crescens et accrescens. Sed excrescens inde stupor qui est species timoris, sistens animam et ligans. Unde nec poterant respondere fratres Joseph etc. timore perterriti. Variatur impressio invariato imprimente mutatur apprehensio immutato apprehendente. Apprehenditur Joseph secundum conditiones confortativas, verba, amplexus, oscula et fletus. Verba triplicia: quia primo advocat, ad quos ille clementer, *accedite*, inquit: hoc dissimile illi, *ne appropies huc.* Secundo consanguinitatem memorat. *Ego sum frater vester*: hoc dissimile illi, *ego sum Deus patris tui.* Tertio culpam excusat: *non vestro consilio, sed Dei voluntate* et cetera. *Nec durum vobis videatur, quod vendidistis* etc.: hoc dissimile illi, *solve calceamentum de pedibus tuis.* Ibi quasi inculpatur affectus interior pecualis; hic excusatur etiam actus exterior bestialis. Non contentus est amor movere linguam ad benigne loquendum; movet et brachia ad amplexandum, et oculos ad flendum: vel potius cerebrum liquefacit, et resolvit ad lacrymandum: unde, *cumque amplexatus recidisset in collum Beniamin, flevit*: recidisset, inquit, quasi non accessisset ad collum, sed cecidisset; nec tantum cecidisset, sed iterum atque iterum cadens, recidisset. Movet et labia ad osculandum; unde *osculatus est Joseph omnes fratres suos, et ploravit super singulos*: et sequitur, *post quae ausi sunt loqui ad eum*, cum illic dicatur, quod non audebat Moyses vel respicere contra Deum. Omnia tempus habent: tempus timendi, et tempus audendi. Post quae, inquit, ausi sunt loqui ad eum: post quae, non ante quae. Cum ergo has impressiones a Christo interius senseris, aude et loquere quod vis. Senseris inquam tripliciter ut illi, scilicet auditu, visu et tactu. Cum audieris primo *accedite ad me* scilicet dissimulantem quod est lux inaccessibilis sistens Moysen, *ne appropies huc ad rubum*, scilicet ubi lux est flamma sine combustione, sed clementer se tibi captabilem praebentem, et te ad se mulcebritate sua clementer allicientem. Cum audieris secundo, *ego sum frater vester*, quasi tacentem relationem superpositionis, secundum quam est Deus patris tui, sicut dicit Moysi, et insonantem auribus cordis tui relationem quasi aequiparantiae, secundum quam est similis tibi homo hominis filius, et ideo frater tuus. Cum audieris tertio, *nec durum vobis videatur, quod vendidistis me*, quasi non solum non redarguentem affectum superficialiter brutalem sicut in Moyse *solve calceamentum de pedibus tuis*, sed conscientiae tuae remittentem et annihilantem actum quemlibet totaliter bestialem, sicut audivit Magdalena post lacrymas, *mulier, remittuntur tibi peccata tua.* Beati certe *quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit dominus peccatum*, Psal. 31. Item cum videris visu spirituali qui non fallitur in objecto, non praesumptuose et phantastice imaginando, sed humiliter et certissime intelligendo oculos Jesu erga te distillare, non adhuc quidem curiose considerantes quid reliqueris, de quo in Job 11: *videns iniquitatem nonne considerat?* Nec furiose flammantes in testimonium indignationis, ut ibi *oculi ejus velut flamma ignis*, et in Esther 13: *ardentibus oculis furorem animi indicavit*, sed effluentia cujusdam miri humoris prodentis vehementiam intimi amoris, et ostendentis evidentissime summum arcanum divini capitis erga te liquefactum esse. Cum videris secundo brachia Jesu laxari ad amplexandum, quasi oblita percussionis quam merueris peccatis gravioribus, oblitaque et castigationis quae debetur minoribus; gladio carentia, sed nec baculum nec virgam habentia, viresque suas in te non blactendo, non distringendo, sed astringendo exercentia. Postremo cum senseris tactu qui cognoscit de proximo et in conjunctione maxima, labia illa Jesu, labia distillantia myrrham primam, vel non myrrham, sed mellis stillam primam, polluta olim animae tuae labia non abominari, sed mirabiliter ipsis imprimi, ineffabiliter osculari, quasi oblita invectionis *exploratores estis*, oblita comminationis *per salutem Pharaonis non exibitis.* Deinde et quasi oblita jussionis, non judicem vel dominum, vel magnum praetendere metuendum, sed sponsum amantem tenerrime, et teneriter reamandum. Post quae, inquit, ausi sunt loqui ad eum: sic audet illa quae loquitur: *osculetur me osculo oris sui.* Bernardus: *o sancta anima, reverentiam habe, quia ipse est dominus Deus tuus fortasse non osculandus, sed adorandus, fateor: quia honor regis judicium diligit: sed praeceps amor nec judicium praestolatur, nec consilio temperatur, nec pudore fraenatur, nec rationi subjicitur.* Scito tamen quod ad praecipitium disponeris, si hunc septimum praesumpseris antequam sex priores transieris.

Caput 13

[89002] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 13 Octavus gradus est in quo facit stringere indissolubiliter. Omnia quidem praecedentia fieri possunt in distantia, verum hic primum est conjunctio amantis cum amato. Qui enim stringit tenet, qui tenet tangit, qui tangit non distat. Languens distat, similiter et quaerens: nec enim langueret et quaereret nisi distaret; sed et currens distat, et ideo currit ne distet, et sic de aliis. Stringens autem non adhuc distat, sed astat, vel magis instat. In praecedentibus ergo gradibus anima amat et amatur, quaerit et quaeritur, vocat et vocatur; in hoc autem gradu quodam miro et indissimili modo rapit et rapitur, tenet et tenetur, stringit et stringitur, et una uni per amoris copulam sociatur. Dionysius: *amor est copula amantis cum amato.* Trina quidem copula a tribus professoribus traditur: scilicet conjunctionalis a grammatico, verbalis a dialectico, carnalis a jurista vel ethico, qui judicare habet de matrimonio. Prima copulat dictionem dictioni, quandoque congrue, quandoque incongrue: secunda praedicatum subjecto, quandoque vere, quandoque false: tertia sexum sexui, feminam viro, quandoque bene, quandoque male. Nec talis copula haec, sed omnem artem et facultatem transcendens, copulat animam Deo, creaturam creatori, finitum infinito, semper congrue, semper vere, semper bene. Hoc igitur est astringere. Sed nota: aliud est pedem ponere in gradu, aliud statuere: ponens enim nonnunquam retrahit et deponit, statuens autem figit: propter quod Dan. 9: *Daniel vir desideriorum* et cetera. Et *sta in gradu tuo*: quasi dicat, non tantum calca super gradum, sed sta et firmare super ipsum. In hoc gradu quidam sunt hospites et transitorii, quidam vero incolae et mansionarii, ut hospites. Ad hunc gradum eunt et redeunt, qui stringunt et postea dimittunt. Mansionarii autem sunt, qui insolubiliter stringunt ut illa: *inveni quem diligit anima mea, tenui illum nec dimittam, donec introducam illum in domum matris meae (...) non offendat te donec* et cetera. Non enim ponit post, sed negat ante: nam non ideo vult introducere non dimissum, ut dimittat introductum; quinimo quando hac cautela foris inventum introduxerit, plenius tenebit, fortius stringet et minus dimittet. Primi autem, scilicet hospites, sunt in triplici differentia: quia tribus modis dimittitur Christus. Primo enim dimittitur non volens a volente, cum brachia quae strinxerat caritas, distringit carnalitas, vel remissa tepiditas. Sic demittere est amittere. Augustinus: *te nemo amittit, nisi*

qui dimittit et cetera. Sic autem dimissus et quasi coactus recedere, cogitur nimirum dimissorem dimittere. Psal. 80: *audi populus meus, et contestabor te. Israel, si audieris me, non* et cetera. *Ego enim sum dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti* in praeterito. *Dilata os tuum, et implebo* quicquid appetis in futuro: *et non audivit populus meus vocem meam, et dimisi eos secundum desideria cordis eorum.* Secundo dimittitur volens non a volente, cum brachia stringentis affectus corporis corruptibilis infirmitas laxat, necessitas relaxat Genes. 32: *dixit Angelus ad Jacob: dimitte me, jam enim ascendit aurora: respondit: non dimittam te, nisi benedixeris mihi.* Hoc dimittere est contemplationem ex carnis necessitate remittere. Sic tamen dimissus dimittenti benedictionem praestat, et nomen mutat. Quod totum tibi plenius exponet et planius modica experientia, quam longa verborum sententia. Tertio dimittitur volens a volente, cum praevidetur utilitas, et sequitur quasi tracta voluntas. Hoc tale dimittere est contemplationem ex utili causa intermittere, ut vel opposita juxta se posita et majora et minora clarius videantur, ut ferventius appetat jucundius recipiatur, firmius stringatur, cujus carentia qualis sit agnoscitur. Vide hoc evidenter in Tob. 5: *heu me. Fili mi, ut quid te misimus peregrinari baculum senectutis nostrae, qui sustentat impotentiam nostram?* Lumen oculorum nostrorum, quod illuminat ignorantiam, solatium vitae nostrae, quod solatur tristitiam, et hoc in praesenti. Spem posteritatis nostrae, spem in futuro: et breviter omnia in te uno habentes, non te debuimus dimittere a nobis. Sic dimissus, sic cum fletu desideratus, cum desiderio expectatus, rediens refert antidotum caecitatis, remedium paupertatis: qui legit intelligat. Omnia autem in uno habemus, de quo Roman. 8: *proprio filio suo non pepercit, quomodo autem non cum illo omnia nobis donavit?* Hunc igitur dimittere non debuimus: quod si dimittimus, sic dimittamus: sic rediturum expectemus, et tunc sic recipiemus.

Caput 14

[89003] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 14 Nonus gradus est in quo facit ardere suaviter. Non omnis qui calet ardet, nec omnis qui ardet bene ardet: et bene ardet qui suaviter ardet. Nota ergo originem ardoris, et differentiam in esse naturali, et secundum hoc procede in esse morali. Origo ardoris est calor: nam omne ardens est calidum, sed non e converso. Calor autem est qualitas corporis inter primas elementares qualitates nobilissima, naturaliter sursum movens, homogenea congregans, heterogenea disgregans: quae secundum se directe, sed non immediate frigiditati opponitur, quae deorsum movet, homogenea disgregat, heterogenea congregat. Est enim calor in corpore quandoque naturalis et innatus, quandoque accidentalis vel adventitius, et illa quandoque conveniens, quandoque disconveniens. Secundum haec autem calor spiritus est amor, et hic duplex: alius innatus, alius additus: et iste duplex; alius conveniens, et hic est caritas; alius disconveniens, et ideo spiritum distemperans, et iste cupiditas. Plane ergo haec qualitas spiritus, scilicet amor, inter primas spiritus qualitates prima et nobilissima 1 Corinth. 13: *major horum est caritas.* Primo sursum movet ut calor. Augustinus: *unaquaeque res suo pondere ad locum suum tendit.* Pondus ignis et olei, et universaliter calidorum secundum se sursum, lapidis et

gravium omnium deorsum. Quod autem est pondus in corporibus, hoc est amor in spiritibus. Et in hoc motu, quod amor naturalis inchoat, caritas consummat, quae non permittit spiritum quiescere extra Deum, sicut calor ignem citra horizonta extra naturalem, et locum proprium. Augustinus: *fecisti nos domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* Item heterogenea iste calor disgregat. Heterogenea valde spiritus et corporalia, corruptibile et incorruptibilia, perpetuum et temporalia dissociat: ergo hoc calidum caritatis. Sed homogenea congregat conjungens spiritum a corporalibus segregatum cum spiritu incorporeo, 1 Corinth. 6: *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*, conjungens incorruptibile incorruptibili a corruptibilibus segregatum, scilicet animam intellectivam incorruptibili primo bono. Itemque perpetuum a temporalibus segregatum perpetuo et aeterno. Augustinus: *junge te aeterno, et aeternus eris.* Nota ergo: sicut in naturalibus, ita et in moralibus tria sunt: scilicet frigus, et tepor, et calor. Tepidum est medium inter extrema quae opponuntur ut contraria. Per tepidum est transitus a frigido ad calidum; et sic tepidum laudabile aliquantulum et bonum, quia via est et dispositio ad generationem caloris; sed non sufficiens, quia frigus in ipso non moritur, sed remittitur. Augustinus, *non moritur frigus, nisi in calore.* Frigus igitur est status culpae prorsus amoris expers; tepor status gratiae gratis datae: calor gratiae gratum facientis. Ubi primo frigus expulsum a contrario perimitur, et non moritur. Est et per tepidum reditus a calido ad frigidum, etsi vituperabile. Apocal. 3: *quia tepidus es, incipiam te evomere de ore meo.* Item in calido tres sunt diversitates: scilicet calens, fervens et ardens. Calor initium, fervor incrementum, ardor complementum. Differunt ergo ut majus et minus: nam fervor est calor valde intensus: ardor est fervor summe intensus. Calor ergo in positivo, fervor in comparativo, ardor in superlativo. Calent incipientes, Psal. 38: *concaluit cor meum intra me*: fervent proficientes, Rom. 12: *spiritu ferventes, domino servientes*: ardent perfecti. Psalm. 38: *in meditatione mea exardescit ignis.* In ardore jam, et tunc primo ignis forma et natura est. Unde in 1 Metaph.: *ignis est in fine caliditatis.* Sunt autem tres species ignis, secundum Aristotelem: scilicet carbo in materia terrea, flamma in materia aerea, lux in materia propria. Tres ergo sunt ardoris differentiae secundum tres status; scilicet poenitentium, activorum et contemplativorum. Status poenitentium habet ardorem carbonis, ubi est ignis in materia terrea. Joan. 64: *si abluerit dominus sordes filiae Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus in spiritu judicii et spiritu ardoris.* Verum in hoc statu, scilicet poenitentiae, inveniuntur nonnulli tepentes, pauci vero calentes, pauciores ferventes, paucissimi ardentes. Accipe tamen exemplum ardoris a Magdalena, de qua Gregorius: *incendit plene Maria peccati rubiginem, quae ardet valde per amoris ignem.* Gregorius: *disce quo dolore ardet, quae flere inter epulas non erubescit.* Item status progredientium in itinere bonae actionis habet ardorem flammae, quae magis sursum tendit; et de carbone quidem nascens, patre suo nobilior est in materia, clarior in forma. Verum et in hoc statu invenies non omnes ardentes, sed quosdam tepidos, alios calidos, paucos fervidos, rarissimos ardentes, de quibus Luc. 24: *nonne cor nostrum ardens erat in nobis de Jesu, dum nobis loqueretur in via, et aperiret Scripturas?* Vide ibi, et disce quales itinerantes, et ex quibus causis ardent. Vide in his duo: scilicet motum et actum. In motu considera quatuor concurrentia: quod: ibant duo simul; quales: ex discipulis; quando: ipsa die; quo in Emaus. In numero concors societas, propheta: *numquid ambulabunt duo pariter nisi conveniat eis?* Utile melius est duos simul esse, quam unum. Unus enim quomodo calefiet? Et si non calefiet qui unus et singularis est, quomodo ardebit? In professione humilis docilitas: ex discipulis, inquit, non ex magistris, in tempore lumen discretionis. Ibant enim in die non in nocte. Qui enim ambulat in tenebris, nescit quo vadat. In termino desiderium perfectionis. Ibant in Emaus, quod interpretatur desiderium consilii. Illic eunt, qui non contenti implere mandata, desiderio moventur etiam ad implenda consilia. Item actus eorum triplex describitur: scilicet quid cogitarent corde, quid dicerent ore, quid facerent opere. Cogitabant autem passionem Christi, et ideo tristes, non saeculariter gaudentes. Unde *ambulantes, et estis tristes.* Conferebant in verbo, non de vanis aliquibus, sed de his omnibus quae acciderant: scilicet de passione Christi. Quo contra Joan. 9: *ipsi de mundo sunt, et ideo de mundo loquuntur.* Exhibebant in facto hospitium peregrino, ut pateret ipsorum tristitiam non fuisse accidiam quae taedium boni inducit. Nimirum talibus viatoribus Jesus propinquat, simul vadit, increpat nonnunquam, Scripturas aperit, et sic ardorem causat: nec tamen agnoscitur, donec panis frangatur. Tertius est status quiescentium in pace contemplationis: hic habet ardorem lucis; sed tamen et inter contemplativos invenies calentes, ferventes, perpaucos autem ardentes. Tales illi in Jerusalem sedentes, et ignem divinum excipientes. De quibus Gregorius: *dum Deum in ignis visione suscipiunt, per amorem suaviter arserunt.* Primi ergo ardent multum utiliter, sed et multum poenaliter: secundi magis utiliter et minus poenaliter: tertii maxime utiliter et minime poenaliter, et ideo suaviter. Hi, scilicet suaviter ardentes, in hoc novo gradu sunt Seraphim, in proximo cognitionis gradu attinentes, de quibus dicit Dionysius: *Seraphin est calidum fervidum et superfervidum.* Haec est visio magna, ardor sine poena, suavis non gravis, ita ut Moyses miraretur quod rubus arderet et non combureretur.

Caput 15

[89004] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 2 cap. 15 In decimo gradu facit similari totaliter. Sed nota: tres sunt similitudinis differentiae. Prima fundatur super proportionem: sic nigrum in comparatione ad congregare proportionabiliter, simile est albo comparato ad disgregare. Proportionalem ergo similitudinem disparata etiam opposita habere possunt. Secunda fundatur super communem qualitatem: sic album albo similatur. Aristoteles: *similitudo est eadem rerum differentium qualitas.* Tertio fundatur super receptionem: sic cera similatur sigillo, speculum rei oppositae, cujus speciem recipit, aqua rei objectae, oculus rei visae. Secunda similitudo expressior quam prima, tertia quam secunda. Similitudine proportionis similatur anima Deo per naturam, et hoc multipliciter: quod patet sic. Divina enim essentia potest considerari dupliciter: ut comparata ad personas, et ut comparata ad creaturas. Comparata ad personas quarum est, et in quibus est. Repraesentat anima in suprema sui portione tripliciter: scilicet Trinitatem personarum in unitate essentiae, Trinitate potentiarum in una mente. Item originem et ordinem origine et ordine: quia sicut pater origo filii, et ambo simul spiritus sancti, similiter memoria origo intelligentiae, utraque voluntatis. Item aequalitatem aequalitate et circuminsessione, ut totum probat Augustinus. Item ad creaturas comparatur dupliciter: ut causans, et conservans. Ut cau-

sans, tripliciter: efficienter, et sic ab uno Deo omnia, et quodammodo similiter secundum tenuem proportionem ab uno homine omnis homo. Formaliter: sic idea omnium in Deo spiritualium et corporalium. Similiter intellectus aptus est omnibus similari ideas recipiendo, quas habet Deus non receptas. Aristoteles: *intellectus quodammodo est omnia.* Finaliter: Eccles. 38: *universa propter semetipsum creavit altissimus.* Aristoteles: *sumus quodammodo nos finis omnium.* Item ut conservans: sic Deus in universo totus, et in qualibet ejus parte totus: similiter anima in corpore. Sed nota hic: similitudo recipit majus et minus: est enim duorum similitudo parva convenientia proportionalis in aliquibus paucis vel modicis: magna in multis, major in pluribus, maxima in plurimis. Item similitudine qualitatis, similatur anima Deo partim per naturam, partim per gratiam. Sed praenotandum illud Augustini: *credamus Deum sine qualitate bonum, sine quantitate magnum* et cetera. Est ergo bonitate bonus, cujus bonitas non est qualitas accidentalis, sed veritas substantialis. Anima autem est bonitate, qualitate et accidente: tamen propter actum consimilem bonitatis hujus et illius, improprie et analogice, et exiliter valde, bono Deo bona anima similis dicitur: *fecit enim Deus hominem ad imaginem et similitudinem* in gratuitis. Divinam igitur essentiam quam ut comparatam repraesentat anima similitudine proportionis, ut absolutam imaginatur aliqualiter similitudine qualitatis. Est enim Deus bonus, simplex, insensibilis, immortalis. *Fecitque hominem ad suam imaginem*: secundum animam: bonam simplicem insensibilem, quae scilicet in substantia sua sentiri non possit: immortalem: Augustinus: *anima non esset imago, si mortis termino clauderetur.* Naturalia haec et ideo inamissibilia. Accedunt gratuita naturalibus, accrescit imagini similitudo. Deo sapienti, justo et benigno similis fit anima sapiens, justa et benigna, et sic de aliis. Dionysius: *oportet eum qui cum benigno Deo loquitur, configurare se maxime simillimum, ut est possibile, sibique conscium esse benignae operationis.* Secundum hoc dicit dominus Matth. 5: *estote perfecti, sicut et pater vester perfectus est. Estote misericordes, sicut et pater vester misericors est*; et in lege: *sancti eritis, quia ego sanctus sum.* Haec similitudo habet exordium in natura, incrementum in gratia, complementum in gloria, quando beati eritis, et ex hoc bene similes. Sed ex hoc secunda similitudinis species in qualitatibus et naturae et gratiae et gloriae recipit magis et minus. Nam sicut albo summe parum album est parum simile, et minus minus, et minime minime, et multum album simile, et plus plus, et maxime maxime: sic cum Deus omnia in termino habeat, et in summo, immo et ultra terminum; summe simplici anima per naturam simplex similis, et minus minus, et magis magis etc., et sic de aliis naturalibus. Item summe benigno anima per gratiam benigna similis, et minus minus, et magis magis, et sic de aliis gratuitis. Item summe beato anima per gloriam beatam similis, et minus minus, et magis magis. Excedit autem similitudo similitudinem tripliciter: scilicet quantitate continua tantum, vel discreta tantum, vel utraque. Proprie loquendo, primum dicitur magis simile, secundum plus simile, tertium magis et plus fortasse. Secundum haec Angelus et anima in Dei similitudine habent se ut excedentia et excessa. In tertia similitudine quae plenissima est, anima Deo similatur non jam imitatione sed receptione: hoc inchoat cognitio, consummat dilectio. Sed utrumque recipit magis et minus: hoc incipit in via, completur in patria, utrobique magis et minus. De cognitione 2 Corinth. 3: *nos revelata facie gloriam domini speculantes, in eandem imaginem transformamur.* 1 Joan. 3: *cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Sicut est, non sicut facit: ut modo videmus cum Deum non secundum essentiam, sed secundum effectum cognoscimus; et ei similes modo non sumus, sed tunc erimus, cum in speculum animae quasi propriam speciem projiciet, et in intellectum secundum essentiam cadet. De amore, Hugo: *scio anima mea, quia quidquid diligis, vi amoris in ejus similitudinem transformaris.* Fit autem hujusmodi assimilatio quandoque ex sola oppositione, ut patet in speculo et specie: quandoque ex impressione, ut patet in cera et sigillo. Prima assimilatio fieri potest inter distantia, secunda solum inter conjuncta. Primam gignit intellectus cognoscentis, secundam affectus amantis. Augustinus: *anima eo imago Dei est, quo ejus capax et particeps esse potest: capax cognoscendo; particeps amando.* Quoniam igitur intellectus praecedit affectum, cognitio amorem necessario; necesse est ut prius speciem Dei capiat intellectus, Deo ut speculum assimilandus, quam participet affectus, a Deo praesente ut cera sigillandus. In primo diversificatur similitudo ut sit completior vel incompletior ex duplici causa: scilicet qualitate recipientis, et distantia recepti. Trina ad minus qualitas in recipiente exigitur ad hoc ut aptum sit ad plenam et evidentem recepti similitudinem. Prima, ut sit terminatum: quod deficit in aere: et ideo licet prius in ipso recipiatur species quae ipso mediante defertur ad speculum vel ad oculum, non tamen evidens est in seipso. Quod autem sit in ipso, patet sic. Sit a, b, c, d, aer medius contiguus rei in a, speculo in d: non potest esse species in speculo, nisi prius fuerit et sit in medio. Secunda, ut stabile et quietum, non mobile vel fluidum: quod deficit in aqua; quae licet evidenti similitudine receptam speciem repraesentet, propter motum tamen integram repraesentat ut fractam, quietam ut motam. Tertia, ut sit tersum: quod deficit in terra, et quolibet opaco corpore; unde haec recipit umbram non speciem. Omnia haec in speculo. In vita praesenti anima cognitiva divinae speciei naturaliter receptiva est, quasi aerea per vacuum interminatum vanitatis. Psalm. 93: *dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt*: Roman. 8: *vanitati subjecta est omnis creatura*: Psal. 38: *universa vanitas, omnis homo vivens.* Et quasi aqua per motum, et fluxum instabilitatis. Augustinus: *cogitationes viatorum sunt volubiles.* Et quasi terra opaca et indetersa per grossitiem cujusdam materialitatis: sed in futuro erit ut speculum, quando vanitatem excludet complens, et terminans veritas, fluiditatem sistet quieta stabilitas. Non enim erunt tunc cogitationes volubiles, ut vult Augustinus. Opacitatem absterget, et superficiem tersam reddet mundissima limpiditas: de qua Matth. 5: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Distantia autem rei speciem projicientis et speculi recipientis causat etiam diversitatem similitudinis. Nam quo minor distantia, major similitudo. Vera enim facies resultat et tota secundum veritatem in speculo etiam distante; sed in minus distante plenius secundum quantitatem. Cujus ratio patet in naturalibus: quia nulla res materialis projiciens speciem, projicit eam sub parallelis: unde oculus videt rem sub triangulo, cujus angulus est in oculo, basis in re visa: eodem modo et speculum recipit objecta. Causa hujus est, quia res habet quantitatem ratione materiae, speciem autem ratione formae, quae simplex est, et indistensa secundum se: elongatio autem a materia, et in specie causat contractionem quantitatis. Quanto autem magis distat speculum, magis concurrunt lineae terminales, sub quibus projicitur species, ex quo sunt aeque distantes; et tanto minor recipitur species. Unde patet esse possibile, quod duorum speculorum speciem aliquam recipientium unum recipiat et repraesentet totam, aliud non totam; et tamen secundum magis recipere quam primum. Igitur in proposito, etsi in Deo non sit quantitas materialis, est tamen quantitas virtualis, vel potius immensitas, quam speculum glorificati intellectus cum dimensum sit et finitum, non potest recipere infinite. Totam ergo secundum veritatem recipit Dei faciem, cum simplex sit non habens partem et partem; sed recipit tamen non secundum infinitam quantitatem recepti, sed secundum aliquantam capacitatem recipientis. Et licet in omnibus speculis resultet Dei facies secundum plenitudinem veritatis, tamen secundum minorem vel majorem distantiam recipientis et recepti est major vel minor contractio quantitatis. Quod ergo minime distat, plenissime repraesentat; et intellige distantiam non spatii localis, sed aptitudinis. Dionysius: *quilibet ornatus circa Deum divinior est magis alio distante, et lucidiora simul et magis illuminativa quae propinquiora sunt vero lumini: et non accipies hoc localiter, sed secundum divinam similitudinem et propinquitatem.* Verum, quia regulariter in comprehensoribus, quantum quisque cognoscit, tantum diligit; quantum ergo recipit Dei faciem superficies tersi et specularis intellectus, tantum sigillatur ex impressione faciei ejusdem profunditas mollis et cerei affectus; et sic similitudo consummatur, cum anima secundum intellectum et affectum in Deum transformatur. Gradus ergo decimus in quo amor facit assimilari totaliter ultra Seraphin, est qui tam similatur excellenter, utpote quibus in summo convenit Angeli definitio, quam ponit Dionysius: *Angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis, speculum clarum, clarissimum, immaculatum, incoinquinatum, incontaminatum, totam, si conveniens est dicere, suscipiens in se pulchritudinem omniformis deiformitatis, munde resplendere faciens in se bonitatem silentii.* Fecit ergo summus artifex in ostentationem pleniorem artis suae speculum unum clarissimo clarius, Seraphin tersius et purius; et tantae puritatis, ut purius intelligi non posset, nisi Deus esset: personam scilicet gloriosissimae virginis. De quo Anselmus: *decebat ut illius conceptio hominis de matre purissima fieret ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi.* De hujus speculi formatione Bernardus: *hanc, domine, fecisti imaginem bonitatis tuae, in ea valde artifex ostendens magisterium pietatis tuae.* Sed rursum ex isto mirabiliter produxit aliud nobilius, quod ineffabiliter in unitatem divinae personae assumptum ut conjuncta summae et immediatissimae faciei divinae ipsam plenissima et totali similitudine repraesentat. Nec jam dicitur homo divinus ut a Deo sigillatus, sed homo Deus; una persona, gemina natura. Sit ergo a intellectus animae Christi, b anima beatae virginis, c summus Angelus de Seraphim, d summus de Cherubim, e summus de thronis, f summus de dominationibus, g summus de principatibus, h summus de potestatibus, I summus de virtutibus, k summus de Archangelis, l summus de Angelis. Divina igitur essentia per nudam cognitionem et intimam dilectionem recipitur, et aliquali similitudine repraesentatur ab omnibus his ut facies a speculis, non secundum indifferentem essentiae veritatem, sed differentem quantitatem, secundum capacitatis et aptitudinis diversitatem. Quamvis ergo in Deo unum sint essentialia omnia, et ideo idem virtus et essentia simplex, tamen essentia et virtus est infinita. Ex quo accidit ut etiam cognoscibilis sit et apprehensibilis non sit; et ideo infinitum a finito totum cognoscitur et amatur, quia simplex; sed non totaliter, quia non infinite: hoc enim solum ejus cujus tanta sapientia quanta virtus, qui tantum se novit quantus est, et tantum se diligit quantum cognoscit. Isidorus: *Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto.* Sed sicut nota, ita et amata sibi infinite; et humanitati assumptae, etiam infinite: sed sibi infinite simpliciter et absolute, humanitati vero infinite solum respective, scilicet in comparatione ad omnem creaturam. Omnis enim creaturae esse et fines humanitas illa in essendo, cognoscendo et diligendo quodammodo infinite excessit, quae ad ipsum vere infinitum in unitatem personae accessit. Intellige igitur specula novem sub novem diversis gradibus faciem aliquam recipientia et repraesentantia. Ultimum repraesentabit vere faciem secundum quod est, sed non vere quanta est, quia et essentiam nasi, et essentiam et numerum et figuram oculorum, genas, faciei latitudinem, mentum et frontem longitudinem terminantes. Omnia haec in secundo non plura, sed majora; nec in summo plura, sed maxima: sic omnino in proposito. In l recipit divina essentia, potentia, bonitas et omnia essentialia Trinitas personarum, et omnia ad beatitudinem facientia. Sed et ipsum c eadem recipit et non plura, sed majora, quia majus est: sed tamen non infinite infinita recipit, quia et ipsum finitum est. In g autem universi communis est finis, et in cognitione et dilectione ejus communis est terminus divinae similitudinis. Verum ipsum a universo melius, quia finem hunc infiniti unione transcendit; ibi per copulam admittitur ubi omnis creatura excluditur, cum Trinitas sibi soli et homini assumpto nota, et per consequens amata esse dicitur. Pro solo igitur a amore decimum gradum fecit; quia infinita cognitione et dilectione amato non quidem aequavit, sed quodammodo totaliter similavit, cui ipsum personaliter univit. Sed et mirabiliter inter a et c b medium intercessit, persona scilicet gloriosissimae virginis, quae in cognoscendo et diligendo omnium quidem creatarum personarum communitatem inaestimabiliter excessit; sed ad personae increatae unitatem rationabiliter non accessit.

Pars 3

Caput 1

[89005] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 1 Vivit dominus cujus ignis est in Sion, scilicet Ecclesia militante, per fidem speculante: et caminus in Jerusalem in Ecclesia triumphante, jam pacem vidente. Hic ignis, ibi locus ignis: non tamen vacuus locus, nec caminus extinctus. Dicit autem Augustinus: *unaquaeque res suo pondere ad locum suum tendit, pondus autem ignis sursum.* Ignis ergo amoris hic est quasi violenter, illic quasi naturaliter. Illinc vero mittitur huc: hinc vero movetur illuc. Thren. 1: *de excelso misit ignem in ossibus meis*: et in Ezech. 10: *ignis de medio Cherubin accipitur, et datur in manus viri lineis induti.* Ignis vero inferius et ignis superius, quia Deum et in via amamus, et in patria amabimus: sed sursum solummodo proprius ignis locus: et ideo praecipitur, *diliges dominum Deum tuum* et cetera. Quod mandatum, secundum Augustinum hic implere non possumus, cum non sit ignis locus. Sed ideo accipimus ut ad caminum tendere sciamus, ubi totaliter ardendo, mandatum quod hic accipimus et servare incoepimus, sine desertione impleamus. Nota ergo quinque conditiones illius ignis. Est in materia nobilis, in forma cognoscibilis, in quantitate magnus, in virtute inextinguibilis, in pondere stabilis. Primum quidem amor in patria, ignis in camino est, et in materia nobilis, cum ejus materia sit ipse Deus, quem tunc sic amabimus, ut nihil amemus nisi quod ipse sit, vel ab ipso, in ipso, secundum ipsum, et ad ipsum sit. Hic vero diversorum ignium sunt diversae materiae. Alii enim aliud amant: et hoc quod est causa amoris, hoc materia ardoris. Vide ergo quomodo alii pro materia ignis fimum boum in Larem cordis componunt, alii toruones, alii stramina, alii ligna viridia, alii carbones. Voluptuosi fimum

boum incendunt, quia vitia et peccata, et ea quae brutalia sunt, ardenter diligunt. Verum hic ignis foetidus, et tantum inficiens quantum calefaciens. Item in affectionibus avarorum congesti sunt in pabulum ignis cespites terrestrium, idest temporalium bonorum. Item alii de straminibus et calamis qui vacui sunt ignem faciunt, qui vanos honores diligunt. Ignis stramineus laetabilis quidem dicitur, sed durabilis non esse cognoscitur. In momento flamma in altum consurgit, sed continuo evanescit. Lux clara famae saecularis procul aspicitur, et repente non nisi favilla nigra et inutilis invenitur; quam sic ventus dispergit, ut locus ejus inveniri non possit. Psal. 36: *vidi impium superexaltatum et elevatum sicut cedrus Libani, et transivi, et ecce non erat: quaesivi, et non est inventus locus ejus.* Nonnulli etiam de spinis et tribulis, quae nec sine poena tractari possunt, incendium faciunt: scilicet iracundi et invidi, qui vindictam appetunt, et poenas aliorum ardenter concupiscunt. Item alii ligna viridia incendunt, qui uxorem et filios nimis ardenter diligunt. Hic ignis fumum generat, qui et faciem animae denigrat, et oculos cognitionis vehementer deturpat. Item alii carbonibus in Lare cordis ignem affectionis nutriunt, qui bonos homines diligunt; qui more carbonum in oculis carnalium nigri sunt et despecti: sed siccitate laudabili et aliis conditionibus ad ignem sunt aptissimi. Verum ut audivi, et de igne carbonum caput frangitur, nisi sale aspergantur. O quantorum capita insensibiliter fracta sunt, et in quandam periculosam insaniam inciderunt. Qui sine sale discretionis etiam bonos homines dilexerunt, qui spiritu coeperunt, et carne consummaverunt. Caeterum in camino patriae ignis in materia nobilis est, ubi pure Deus diligitur in seipso, sed et forte nihil nisi Deus diligitur in proximo. Deuter. 4: *Deus noster ignis consumens est.* Mira res, materia ignis nostri tantum agit cum pati debeat. Deus noster non solum amatur, sed et amat: et quia ardenter amatur, ipse est materia ignem nutriens: sed quia ardentius amat, ipse est ignis consumens. Finitum enim quantumcumque magnum, infiniti comparatione consumitur. Item est et ille ignis in forma cognoscibilis, quia non in cineribus sepelitur, sed effusione flammea omnibus aperitur. Cant. 8: *fortis est ut mors dilectio. Lampades ejus lampades ignis atque flammarum.* Modo quidem ignis caritatis cinere coopertus invisibilis est adeo, ut et ipsum hospitem domus lateat, utrum super Larem cordis aliquid de igne caritatis habeat: et timetur aliquoties non esse, ubi tamen est: et e converso nonnunquam praesumitur esse, ubi in veritate non est. Eccle. 9. *Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei, et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit.* Item est in quantitate magnus. Modo parum cognoscimus, et ideo parum diligimus, et ideo parvum igniculum habemus, vix manum plenam, ut signatur in Ezech.: *praecipit dominus viro qui indutus erat lineis, dicens: sume ignem de medio rotarum quae sunt inter Cherubim: et ingressus ille stetit juxta rotam, et extendit Cherub manum de medio Cherubim ad ignem qui erat inter Cherubim, et dedit in manus ejus qui indutus erat lineis: qui accipiens ingressus est, et apparuit in Cherubim similitudo, et manus hominis subtus pennas eorum.* Cherubim plenitudo scientiae. Cherubim ergo nobis ignem mensurat, et vix manum plenam dat, quia parva cognitio, et ideo parva dilectio. 1 Corinth. 13: *nunc cognosco ex parte; sed cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, et tunc perfecte videbimus, perfecte amabimus et vehementer ardebimus. Joan. 17: *notum feci eis nomen tuum, et notum faciam, ut dilectio qua dilexisti me in ipsis sit, et ego in ipsis.* Nec mirum, si magnus ignis efficitur, ubi de tot cordium millibus quasi infinitis Laribus amoris flamma effunditur, et in unum ignem caritatis inconfuse confunditur. O si interim plenam nobis Cherub mensuret. Ut video, quatuor ad hoc habere oportet: scilicet, ut viri simus, lineis induamur, ingrediamur, juxta rotas stemus. Esto igitur vir virilitate constantiae, induere lineis continentiae, ingredere in interiora conscientiae, sta juxta rotas Scripturae: sic aliquid de igne accipies, quo accepto egredieris, et alios incendes. Item est in virtute inextinguibilis. Ignis extra caminum, ignis caritatis extra caelum: virtuosus quidem valde, sed tamen extinguibilis est, et quam frequenter extinguitur. Nunc penuria lignorum, nunc inundantia aquarum, cum vel desunt necessaria, vel adsunt contraria. Prov. 27: *si defecerint ligna bonorum operum, extinguitur ignis.* Similiter ignem ardentem extinguit aqua fluida, scilicet concupiscentia. Ita quidem modo; sed quomodo in futuro? Ita hic: sed qualiter in camino virtus ignis inextinguibilis est, nota. Cant. 8: *aquae multae non poterunt extinguere caritatem, nec flumina obruent illam.* Ex isto sequitur alia conditio illius ignis, scilicet quod sit duratione perpetuus; et hoc est quod dicit apostolus 1 Corinth. 13: *caritas nunquam excidit.* Item est in pondere stabilis. Pondus naturale quod rem ad locum proprium inclinat, in eodem loco rem sistit, et extra illum quiescere non permittit. Sicut igitur lapis, quem pondus suum deorsum movet, in centro accipit quietem; sic ignis semper in motu existens, et semper suo pondere sursum tendens, in horizonte sphaerae suae eodem pondere fixus adipiscitur stabilitatem, ibique ab aliena materia absolutus, et propria contentus, in actione sua uniformiter se habet. Nam extra sphaeram suam secundum diversas materias sortitur conditiones diversas, et pro diversis conditionibus multiformiter diversificatur in actionibus. Nunc enim impeditur, nunc expeditur; et secundum hoc motus ejus nunc tardior, nunc velocior: nunc minuitur, nunc augetur; et ex hoc actus ejus nunc debilior, nunc fortior. Sic omnino ignem amoris pondus suum movet et agitur, donec in camino patriae sistat. Hic ergo caritas movet ad opera per quae sursum veniatur; et sic est meritum praemii: ibi sine opere in amati praesentia delectatur, et sic est praemium meriti. Hic ergo locus motus et activi et passivi: nam ignis caritatis et movere habet, et moveri potest: movere habet, ut dictum est, ad opera; moveri etiam potest quinque speciebus motuum: motu generationis de non esse ad esse, motu corruptionis de esse ad non esse, motu augmenti cum intenditur, motu diminutionis cum habitus per peccatum corruptus in contritione minor revertitur, motu alterationis vel cum expedita fervet, vel impedita torpet: et secundum hoc in motu quem elicit, et in actu quem efficit, fortior vel debilior est. Nihil horum patitur ignis in sua sphaera, caritas in patria. In camino ergo patriae locus est stabilitatis, ubi pondere suo ignis iste sistitur, ut nec moveat ulterius, nec moveatur. Non enim ibi ulterius movere habet ad operationem difficilem, sed beatificare habet per fruitionem Dei indicibilem: nec moveri potest, quia nec generari in non habente, nec corrumpi in habente, nec augeri in minoribus, nec minui in majoribus: quia nec illi de hypophania ad Epiphania ascendere per amoris augmentum, nec illi possunt descendere per ipsius detrimentum: sed nec alterari potest, cum nec impediri nec expediri valeat, semper aeque expedita in eodem statu, in eodem actu, in eodem fervore stabilis perseverat. Hic est caminus Jerusalem, ad quem movet et elevat bonos ignis caritatis: cui proposito caminus Babylonis opponitur, ad quem permittit et agitat malos ignis cupiditatis, de quo Matth. 13: *exibunt Angeli, et separabunt malos de medio justorum, et mittent eos in caminum ignis; ibi erit fletus et stridor dentium.* Hic erit risus et jubilus gaudentium; ibi poenaliter ardent corpora damnatorum materiali igne inextinguibilis Gehennae: hic suaviter ardent animae bonorum spirituali igne interminabilis amicitiae. O si modo respicere detur oculis cordis, qualis erit ille respectus quo electi respicient sine timore gaudenter, de camino palatii regalis illos miseros sine spe dolentes in camino carceris gehennalis.

Caput 2

[89006] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 2 Secundum autem simile est huic: *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Mandatum igitur primum est quo jubemur diligere Deum, et secundum quo proximum: quoniam duo mandata sunt numero differentia, et ordine differunt non solum jubendi, sed etiam implendi: quoniam illud primum, et istud secundum; non secundum prius et posterius in tempore, sed in dignitate et necessitate: quia dignius, potius, intensius et fructuosius diligimus rem, quam ejus imaginem, Deum quam hominem. Multa tamen convenientia et similitudo mandati secundi cum primo. Et est triplex convenientia: nam idem est actus in specie, qui utrobique recipitur, scilicet dilectio; idem numero habitus caritatis, a quo uterque actus elicitur: et unus idemque, scilicet Deus, in quem uterque dirigitur, quia propter Deum et Deus et proximus diligitur. Cum ergo proximus diligitur propter Deum, solus Deus diligitur propter seipsum. Aristoteles: *ubi unum propter alterum, utrobique unum tantum.* Primum igitur mandatum et actus quidem nobilitate et objecti dignitate et implendi necessitate praecedit omnia et excedit: ad cujus similitudinem secundum per multas communes cum ipso qualitates prae omnibus aliis mandatis plenius et propius accedit. Secundum ergo simile est primo. Primo quidem in obligatione, quia mandatum est sicut primum, non consilium; et ideo non persuadetur ad placitum, sed imponitur ad debitum. Joan. 13: *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem* et cetera. De virginibus, ait apostolus, 1 Cor. 7, *praeceptum domini non habeo, consilium autem do* et cetera. Et dominus, Matth. 16, juveni ait: *si vis perfectus esse, vade et vende* et cetera. Possessio ergo castitatis, et abdicatio proprietatis, et quaedam similia consuluntur ut utilia. Dilectio autem proximi, sicut dilectio Dei, mandatur, et praecipitur ut necessaria. Itemque mandatorum aliud divinum, aliud humanum. Secundum simile est primo in auctoritate, quia divinum et non humanum, et ideo omnibus humanis praejudicat, cum minor in majorem imperium non habeat. 1 Joan. 3: *mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*: a Deo, inquit, non ab homine. Obedire autem oportet Deo magis quam hominibus: et ideo traditiones humanae tamquam vanae non obligant, quae huic divino mandato directe vel indirecte obviant. Matth. 12: *quare vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Nam Deus dixit, honora patrem* et cetera. *Vos autem dicitis, munus quodcumque est ex me, tibi prodest: et irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram.* Col. 2: *si mortui estis ab elementis mundi hujus, quid adhuc tamquam vivi decernitis? Ne tetigeritis* et cetera. *Quae sunt omnia in interitum secundum praecepta et doctrinas hominum.* Item mandatorum divinorum aliud caeremoniale, ut de oblatione vitulae rufae et similia: aliud judiciale, ut de emptione servi, et teleonaria, ut de eruitione oculi, et similia: aliud morale, directe pertinens ad veritatem morum et vitae, ut Decalogus: omnia haec divina. Sed Christus Deus et homo legifer noster, rex noster

et judex noster, figuras per veritatis exhibitionem adimplens, caeremonialia generaliter abrogavit, judicialia derogavit, moralia prorogavit: et secundum hoc finis legis Christus ad justitiam omni credenti, rigorem mansuetudine temperans, judicialibus derogavit. Matth. 5: *audistis quia dictum est, oculum pro oculo* et cetera. *Ego autem dico vobis, non resistere malo.* Moralia equidem confirmando et amplians, interpretando, moralia prorogavit: unde: *audistis, quia dictum est, non occides: ego autem dico vobis, nolite irasci* et cetera. Non enim veni solvere legem, sed adimplere. Moralia igitur inter mandata divina firmissima et dignissima sunt. Morale autem est mandatum primum; sed et in hoc simile est illi secundum; et ideo non tollitur abrogatione, non stringitur vel minuitur derogatione, sed extenditur prorogatione. Matth. 5: *audistis quia dictum est: diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum. Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros.* Hinc etiam mandatum diligendi proximum novum dicitur, non quia de novo mandatum, sed quia novis discipulis nova interpretatione appositum, et novis exemplis novi hominis evidentius declaratum. Novum, inquam, ad differentiam veterum, quae et veteribus data sunt, et vetustate sua abrogata sunt. Joan. 13: *mandatum novum do vobis* et cetera. Dicendo novum, veteravit prius. Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est. Item mandatorum novae legis aliud est naturale, quia naturae inditum, cum natura est conditum: aliud est positivum. Prima praecipiuntur quia bona; secunda bona sunt quia praecepta, ut sunt mandata de sacramentis, Baptismo, confirmatione, et quibusdam aliis, quibus potentiam suam Deus praealligavit. In quibusdam etiam consuetudo bona pro lege habetur, et mandato aequivalet, quoniam longaevae et bonae consuetudinis non est levis auctoritas. Inter haec ergo naturale magis est firmum, et amplius necessarium. Et in hoc iterum primum mandatum et secundum similia sunt, quia origine conveniunt: utrumque enim naturale, non positivum vel consuetudinale: id enim naturale est, quod natura docuit omnia animalia. Omne animal, natura docente, diligit simile sibi, et ipsa etiam volatilia conveniunt ad sibi similia. Unde Laelius philosophus: *ipsi in nobis intelligimus a natura gigni sensum diligendi.* Ex his sequitur, quod mandatum hoc idem sit apud omnes. Nam ut dicit Boetius, quod natura est, idem apud omnes: consuetudine vero quod apud aliquos permutatur. Item mandatorum aliud conditionale, aliud absolutum: conditionale dicitur, quod sub conditione explicita vel implicita imponitur, ut illud, *vovete et reddite*, et illud, *poenitentiam agite*: nam si voverimus, tenemur reddere, et si peccaverimus, praecipimur poenitere; et si conditio non existat, praeceptum non obligat. Boetius: *poenitentia malum factum comitatur: quod quia in sapiente non contingit, non convenit nec poenitentia.* Absolutum autem est, quod non conditione suspenditur, sed pure et praecipue indicitur. Si nimirum jubemur diligere Deum, sic et diligere proximum. In hoc ergo similia sunt mandatum primum et secundum, quia utrumque non conditionale, sed absolutum et ideo conditionalibus praeferendum. Item mandatorum aliud affirmativum, aliud negativum. Affirmativum, quod est de bono faciendo, et proprie vocatur praeceptum: aliud negativum quod est de malo cavendo, et dicitur prohibitio. Primum autem mandatum affirmativum est; sed et secundum simile est huic, quia et ipsum affirmativum est: et ideo negativis dignius est; quia plus est bonum facere, quam malum non facere. Omne etiam mandatum affirmativum infert et implicat negativum, sed non e converso. Unde qui jubetur diligere, consequenter prohibetur odire, non autem e converso: et sic de aliis. Affirmativum ergo dignius negativo. Item mandatorum aliud generale, quod omnes astringit, aliud speciale, quod aliquos tantum. Distinguitur enim in mandatis in sexu: quia quaedam obligant mares, et non obligant feminas; quaedam e converso, ut illud, *mulieres in Ecclesia taceant.* 1 Corinth. 14. In statu, quia quaedam praelatos tantum, alia subditos tantum. In conditione, nam aliud dominos, aliud servos. In professione, aliud clericos, aliud laicos. In fortuna aliud divites, aliud pauperes; et sic de aliis hominum differentiis. Sed mandatorum primum generale est, et secundum simile illi, et sine differentia et distinctione obligans omnes naturam rationalem participantes, et libero arbitrio utentes. 1 Joan. 3: *qui non diligit, manet in morte.* Nullus excipitur omnino: nec Angelus, nec homo. Huic generali nullum derogat speciale: nec solum generale est in subjectis, sed latum etiam in objectis. Generale respectu eorum quae jubemur amare, latum respectu eorum quae jubentur amari. Psalm. 118: *latum mandatum tuum nimis.* Glossa: *latum mandatum caritas est, in qua nullae sunt angustiae, in qua universa lex pendet et prophetae.* Sicut igitur omnis homo sine exceptione jubetur diligere, ita et omnis diligatur, domesticus, extraneus, amicus, et inimicus. Diliges proximum tuum sicut teipsum. Origenes: *vos benigni, vos imitatores mei, diligite inimicos vestros, sive Paganos, sive haereticos: omnes amate, ergo omnes benigni estote.* Et cum terna sit dimensio, scilicet in longum, latum, profundum; latum mandatum caritatis, et non profundum dicitur, quia ad damnatos amandos non extenditur. Item mandatum primum lucidum, ut et interpretatione non egeat, ut plerumque in simplicibus plenius quam sapientibus liqueat: et hoc ad differentiam mandatorum ut legum obscuritate vel ambiguitate difficilium. Sed et secundum est simile huic, lucidum valde, nil obscurum continens, admonitione magis, quam expositione indigens. Ps. 18: *praeceptum domini lucidum, illuminans oculos.* Item mandatum primum perpetuum, ut finem non habeat: et hoc ad differentiam temporalium. Temporalia autem sunt, quae vel relaxantur pro tempore, ut ea in quibus quandoque dispensatur; vel mutantur in tempore ut mandatum de sabbato; vel terminantur cum tempore, ut mandatum de fide, spe et patientia: a quibus absolvemur, cum videntes erimus quod credimus, tenentes quod speramus. Credere ergo et sperare ulterius non cogemur summo bono fruentes, et nihil de cetero mali patiemur. Secundum autem simile est huic: ad quod ita ligamur in via, ut non absolvamur in patria: ad quod sic tenemur omni tempore, ut teneamus illud etiam post omne tempus in aeternitate; et tunc amplius eo ligemur, cum a plerisque aliis absolvemur. Prov. 17: *omni tempore diligit qui amicus est: sed non semper credet qui fidelis est.* 1 Corinth. 13: *caritas nunquam excidit.* Ex his patet aliqualiter quale sit mandatum primum, et huic quam simile sit secundum: quia, ut breviter epilogetur, utrumque est praeceptum ad differentiam consiliorum, utrumque praeceptum divinum ad differentiam humanorum, utrumque morale ad differentiam caeremonialium, utrumque naturale ad differentiam positivorum, utrumque absolutum ad differentiam conditionalium, utrumque affirmativum ad differentiam negativorum, utrumque generale ad differentiam specialium, utrumque lucidum ad differentiam obscurorum, utrumque perpetuum ad differentiam temporalium. Gregorius: *cum cuncta sacra eloquia dominicis sint plena praeceptis, de dilectione quasi de singulari mandato dominus* dicit Joan. 13: *hoc est praeceptum meum ut diligatis* et cetera. *Quia quicquid praecipitur in sola caritate solidatur.* Praecepta ergo dominica et multa sunt, et unum: multa per diversitatem operis, unum in radice dilectionis.

Caput 3

[89007] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 3 *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Primum adverte quomodo teipsum diligere debeas, et consequenter quae sunt proximi tui ex teipso cognoscas. Diligere aliquem, est velle ei bonum; igitur diligere seipsum, est sibiipsi velle bonum. Sed refert non modicum quod bonum mihi velim, et unde, et quomodo velim, quod objectum terminet, quae origo principiet, et quis modus ipsum velle formet. Primum ergo in objecto distingue: quia aliud est bonum increatum, quod est primum et summum bonum, et ideo a diligente seipsum primo et summe volendum: aliud creatum, quod ideo bonum est, quia a summo bono profluit ut a principio, et ad ipsum refluit ut ad finem. Genes. 1: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Dionysius: *optimi est optima adducere.* Quamvis autem horum bonorum sit quaedam analogica convenientia, multa tamen differentia: nam primum bonum est bonum essentialiter, secundum participative. Primum finis, secundum ad finem. Primo fruendum, et ideo illud propter se appetendum et volendum. Augustinus: *frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam.* Secundo utendum, et ideo propter aliud appetendum. Augustinus: *uti est id quod in usum venerit referre ad optimum id quo fruendum est.* Verum inter utilia ordo est: nam quaedam secundum se magis, quaedam minus ad finem dirigent, et ideo secundum se quaedam magis, quaedam minus utilia et volibilia sunt. Unde sicut in scibilibus, secundum Aristotelem, plurima propter se nolumus quidem scire, propter aliud autem volumus, ut per haec aliquid aliud cognoscamus: ita et in volibilibus aliqua non propter se sed propter aliud volumus. Bonum autem creatum aliud naturae, aliud fortunae, aliud gratiae; quorum quodlibet multiplex esse cognoscitur, si a generibus ad species descendatur: sed bona haec omnia, quoniam non summe bona sunt, magis et minus recipiunt, et regulariter unumquodque eorum tanto melius, quanto summo bono propinquius. Bonum aliud simplex bonum, aliud secundum quid; ut quod bonum est cum determinatione diminuente, ut bonum nunc vel hic, vel huic. Nota ergo pro regula, cum diligere se sit sibi bonum velle, velle sibi bonum simpliciter est diligere se simpliciter; et velle sibi bonum secundum quid, est diligere se secundum quid: verbi gratia: bonum est aurum, ut dicit Augustinus: *bonae divitiae, bonae possessiones.* Velle ergo sibi aurum et divitias, est bonum sibi velle: non tamen est hoc simpliciter se diligere, sed tantum secundum quid, quia et bonum volitum bonum est secundum quid; bonum hic non ubique, nunc non semper, huic bene utenti non cuilibet abutenti. Gratiam autem et gloriam sibi velle, cum haec simpliciter bona sint, est simpliciter se diligere. Et quia bono creato malum opponitur; cum multa sint bona, multa et mala: aliud enim est malum culpae, aliud poenae, quorum quodlibet multiplex, ut patet speculanti. Et sicut est bonum bono melius, ita et malum malo pejus. Et est malum aliud simpliciter, aliud secundum quid. Nota ergo, accessus ad unum oppositorum est recessus ab alio; unde si me diligens, bonum mihi volo, consequenter malum oppositum mihi nolo: et sicut inter bona quae mihi volo, quaedam propter se, quaedam propter alia appeto, quaedam magis, quaedam minus volo; ita et inter mala quae nolo, quaedam propter se, quaedam propter alia, quaedam magis, quaedam minus fugio. Sed, ut dicit Aristoteles in 2 caeli et mundi, quando unum contrariorum ponitur oppositum alteri, est cognitio eorum velocior. Nota ergo, ei quod est diligere

contrarium est odire; sicut ergo bonum sibi velle vel malum sibi nolle est se diligere, ita bonum sibi nolle et malum sibi velle est se odire: nam si oppositum de opposito, et propositum de proposito. Sunt autem contraria mediata haec duo habentia neutrum pro medio: sicut velle et nolle medium habent nec velle nec nolle. Et sicut volendo sibi bonum simpliciter vel secundum quid, contingit se simpliciter vel secundum quid diligere; ita bonum tale vel tale nolendo, et malum simpliciter vel secundum quid volendo, contingit se odire simpliciter vel secundum quid. Nihil autem prohibet contraria eidem inesse, sed non eodem modo, sed alterum simpliciter alterum secundum quid: ut patet quia Aethiops est albus dentem secundum quid, et niger simpliciter: et cygnus e converso albus simpliciter, et tamen secundum oculum niger secundum quid. Sic aliquando simpliciter me diligens, secundum quid odio, aliquando e converso. De primo Lucae 14: *si quis venit ad me, et non odit (...) adhuc autem et animam suam.* Gregorius: *bene animam nostram odimus, cum ejus appetitum frangimus, cum ejus desideriis non acquiescamus.* Joan. 12: *qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam*; quam nisi simpliciter diligeret, ad tantum bonum non custodiret. De secundo Psal. 10: *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Joan. 12: *qui amat animam suam, perdet eam.* Augustinus: *noli amare ne perdas; noli amare in hac vita, ne perdas in vita aeterna.* Cum diligere se sit sibi velle bonum, secundum multiplex velle, multiplex est diligere. Triplex autem velle distinguit Augustinus super illud Apost. *velle mihi adjacet: est enim velle naturae, velle vitii, et velle gratiae.* Velle naturae per se impotens est, nec sufficit ad meritum, sed vincitur a velle vitii, nisi velle gratiae subveniat; sed velle vitii fugat, et velle naturae liberat. Igitur secundum triplex velle triplex est dilectio: scilicet naturalis, libidinosa et gratuita. Prima indifferens, de qua apostolus Ephes. 5: *nemo unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam.* Secunda mala, de qua apostolus 1 Tim. 3: *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes.* Tertia bona, de qua dicitur, *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Verum quodlibet velle geminum, et consequitur diligere bipartitum. Est enim naturam considerare dupliciter: primo ut natura est, et sic habet velle naturae: secundo ut deliberativa, et sic habet velle rationale. Unde Damascenus distinguit voluntatem duplicem: naturalem qua volumus nobis bona naturalia, sicut esse, vivere, et intelligere et similia, quae non possumus non velle: et rationalem qua possumus aliquid velle et aliquid nolle. Item vitium aliud sensualitatis, aliud rationis; et secundum hoc velle vitii duplex; vel vitiatae sensualitatis, vel vitiatae rationis. Item gratia duplex: scilicet gratis data et gratum faciens; unde et duplex velle gratiae. Sex ergo differentiae ipsius velle, et sex constituunt differentias in diligere: quorum primum est pure naturale. Hoc indifferens est, quia propter naturalia nec laudamur nec vituperamur. Item necessarium est, quia potentiae naturales non habent se ad opposita, sed ad alterutrum determinate. Unde sicut necessarium est se amare, sequitur quod impossibile est naturaliter se odire. Augustinus super illud Joan. ult. *ducet quo tu non vis: amorem vitae, nec Petro senectus abstulit.* Item commune est rationabilibus et brutis, et etiam quodammodo inanimatis, quia sequitur naturam communem, de qua Aristoteles *natura inquirimus desiderare quod melius est*: melius autem esse quam non esse: et cum esse sit quoddam bonum, et omnia naturaliter bonum appetunt, omnia suo modo se diligunt. Secundum deliberativum est sive rationale: hoc proprium est naturae rationalis in quantum talis; sic diligere se praecipitur naturali jure, cujus transgressio sufficit ad demeritum, sed observantia per se non sufficit ad meritum. Et quia potentiae rationales habent se ad opposita, hoc modo possum me diligere, possum et odire: ut patet in his qui bonum, quod naturaliter necessario sibi volunt, hoc ex deliberatione nolunt, et malum oppositum sibi volunt, ut qui seipsos occidunt, vitam nolentes, et mortem volentes, naturae legem se odiendo transgredientes, et de eo ipso mortaliter peccantes. Similiter omnes homines, secundum Aristotelem, naturaliter scire desiderant, et tamen quidam ignorantiam affectant. Quia vero natura non stetit in sua rectitudine et integritate, sed vitiata est et corrupta; ex corruptione ejus surgit velle vitii, quo sibi homo bonum vult vitiose, et diligit se libidinose. Vult, inquam, sibi bonum sensibile, ut, honores ex vitio superbiae, divitias ex vitio avaritiae, voluptates ex vitio carnalis concupiscentiae, et sic de aliis: et haec quidem omnia bona sunt, et ratione qua bona appetuntur, et delectant adepta: sed naturae rationali mala, quia disconvenientia: natura enim rationalis non his sensibilibus bonis delectanda est, sed potioribus, scilicet intelligibilibus, a quibus se avertit, cum ad ista fruenda se convertit, et ideo peccat, quia male se amat, et verius se odit quam diligit, quia plus sibi nocet quam prosit. Joan. 12: *qui amat animam suam, perdet eam.* Boetius: *vos Deo mente consimiles, a rebus infimis excellentis naturae ornamenta captatis, nec intelligitis quantam conditori vestro injuriam faciatis. Ille genus humanum terrenis omnibus praestare voluit, et vos dignitatem vestram infra infima quaeque detruditis. Nam si omne quod cujusque bonum est, id eo cujus est constat esse pretiosius; cum vilissima rerum bona vestra esse judicatis, eisdem vosmetipsos vestra existimatione submittitis.* Augustinus in Confes.: *bonum quod amatis a Deo est; sed quoniam ad illud bonum non refertur quod bonum est et suave, sed amatum erit juste, quia injuste amatur deserto illo a quo est quicquid bonum est.* Sed quia semper accessus ad unum oppositum est recessus a reliquo; quando si amans me volo mihi bonum sensibile, nolo et fugio malum oppositum, ut humiliationem, paupertatem, et similia. Est igitur tertium diligere, quo libidinose me diligo, cum sine consensu rationis per vitium sensualitatis haec bona sensibilia mihi volo, non secundum exigentiam naturalis necessitatis, vel providentiam opportunae utilitatis, sed secundum concupiscentiam voluptatis. Quartum est cum vitio sensualitatis ratio vitiosa consentit; et hoc se diligunt, qui plena voluntate haec omnia sibi non ad utendum, sed ad fruendum et abutendum improbe concupiscunt. Sapient. 2: *venite et fruamur bonis quae sunt.* Utrumque horum malum est et peccatum: sed primum veniale, et ideo cohibitum. Secundum mortale, et ideo prohibitum. Hic est amor sui, de quo dicit Augustinus, quod est fundamentum civitatis Diaboli. Ex eo enim quod Diabolus privato amore nimis se amavit, bonum excellentiae immoderate sibi appetivit, et sic aeternae confusionis Babyloniam sibi et suis imitatoribus inchoavit. Item de hoc Gregorius dicit, quod sicut in bono opere desidiam facit minor amor Dei, sic fraudem nimius amor sui. Fraudem enim facit in opere Dei, qui vel vires subtrahit, eo quod diligens se vult sibi bonum commodi per vitium accidiae, vel opus ad utilitatem propriam convertit, volens sibi bonum laudis per vitium vanae gloriae. Cavendus igitur valde talis amor, qui et malum initiat, et bonum vitat. Ceterum gratia naturam vitiatam reparat, et elevat curvatam, et perficit imperfectam. Duplex autem est gratia: una gratis data: haec et multiplex est, sed hic exempli causa accipe pro gratis data virtutes informes; alia gratum faciens, ut gratia caritatis: haec vera gratia dicitur, quia per hanc primum homo Deo gratus efficitur. Quintum ergo diligere est secundum velle gratiae gratis datae, cum rationem naturalem et naturam rationalem virtus adjuvat, ut malas et deformantes circumstantias actui dilectionis per vitium additas abjiciat, et bonis aliquibus ipsum vestiat. Etsi enim virtus informis, quia informis, non usquequaque sufficit ad meritum; eo tamen quod virtus est, arctat vitium, et cavet demeritum. Unde humilitas etiam informis non permittens hominem bonum pompae per superbiam sibi velle, diminuit vitiosum diligere; et inde est quod dicit Gregorius: *qui non amat gloriam, non sentit contumeliam: et sic de virtutibus aliis et vitiis similiter judicamus.* Sextum autem diligere ex caritate procedit, quod primum filios regni a filiis perditionis dividit, et ad meritum sufficit. Virtus enim caritatis omni arte certiori velle vitii penitus fugans, et velle naturae penitus liberans, vestit actum dilectionis omnibus circumstantiis debitis et necessariis, ut diligat homo quod debet, quantum et quomodo, et cujus gratia debet, et sic de aliis. Quod debet, quia se hominem, scilicet corpus et animam, sed propter animam corpus, et ideo magis animam quam corpus; quamvis dicat Gregorius: *nemo proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit*; quod supplendo verificatur, quia homo per caritatem non tantum seipsum, sed et proximum diligit; et etiam cum seipsum diligit, idem est secundum rem dilectum et diligens, alterum tamen secundum rationem ut agens et patiens. Item quomodo debet, ut sapienter, scilicet ut cum se diligens bonum sibi velit, magis bonum magis velit, et minus minus, et minimum minime, et maximum maxime. Tria autem distinguit Augustinus bonorum genera; scilicet bona magna, minima et mediocria. Virtutes, inquit, quibus recte vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiae vero animi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Quid ergo tibi et proximo eligas vel respuas, discreta edocet caritas. Unde etiam secundum Bernardum, *zelus sine discretione errat; quod si errat, a caritate degenerat.* Item quantum, ne plus vel minus debito, scilicet ut minus diligat se quam Deum, et magis quam proximum, hoc spectat ad ordinem caritatis, de quo Augustinus: *ille est qui inordinatam habet dilectionem, aut qui diligit quod non est diligendum, aut non diligit quod est diligendum, aut aeque diligit quod minus vel amplius diligendum, aut minus vel amplius quod aeque diligendum.* Item cujus gratia, idest propter quid, ut scilicet propter Deum, quem summe prae omnibus dilectis caritas diligat, etiam propter ipsum diligit quicquid amat. Cum diligere se sit bonum sibi velle, refert quomodo velis; utrum voluntate habituali, an actuali. Si actuali, utrum absoluta vel conditionali. Si absoluta, utrum semiplena, de qua dicitur Prov. 5: *vult et non vult piger*: an plena, quae pro facto reputatur, secundum illud Augustini: *si desit facultas, non quaeritur nisi voluntas. Omnes igitur*, ut ait Augustinus, *volunt esse beati.* Beatitudo autem est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Omnes igitur sibi bonum volunt, et simpliciter bonum, et ita omnes simpliciter se diligunt: sed plerique non plene se diligunt, quia illud plenum bonum semiplene sibi volunt. Plenae autem voluntatis haec sunt experimenta. Aut enim est respectu habiti, aut respectu habendi. Si respectu habendi, quicquid actuali absoluta et plena voluntate mihi volo, id si possum acquirere acquiro; et quo plenior voluntas, eo amplius quid possim examino; quid possum per me, et quid per alium, quid possum viribus, quid ingenio et artibus, quid possum faciliter, quid vix vel difficiliter. Item si impeditus fuero, doleo; et quo voluntas plenior, amplior et dolor. Item si adeptus fuero, gaudeo; et plenitudo jucunditatis respondet plenitudini voluntatis. Item ejus oppositum nolo, et ideo si possum effugere effugio: quod vero habitum plena voluntate mihi volo; id si possum conservare conservo, et quanto voluntas plenior, tanto solicitudo conservantis diligentior. Omnibus igitur praemissis collatis, patet esse tres divisiones generaliter dilectionis sui: nam alia simpliciter, alia secundum quid. Item alia naturalis, alia libidinosa, alia gratuita. Item alia plena, alia semiplena. Dilectio autem sui naturalis semiplena est, et non plena. Dilectio autem sui libidinosa, secundum quid est, et non simpliciter. Dilectio autem sui gratuita, et simpliciter est, et plena. Utrum ergo ex caritate teipsum diligas, et velle gratiae bonum tibi velis, ex bono volito et ex volendi modo aliqualiter conjicere potes.

Caput 4

[89008] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 4 *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Duplex est proximitas, vel propinquitas. Una extrinseca secundum convenientiam localem, secundum quam procul dicitur, quod in spatio locali distat multum, prope quod parum, propius quod minus, proximum quod minime. Alia intrinseca secundum convenientiam realem, secundum quod procul est quod parum convenit, prope quod multum, propius quod plus, proximum quod plurimum: de hac dicitur: *diliges proximum tuum* et cetera. Sed nota, quod superlativus quandoque idem significat quod suus positivus cum hoc adverbio *summe*, et tunc proprie ponitur, nec recipit magis et minus: quandoque idem quod positivus cum hoc adverbio *valde*, et tunc proprie recipit magis et minus, ita hic: unde inter proximos alius magis, alius minus proximus est. Est autem haec realis convenientia generaliter in tribus: in natura, in mutua indigentia, et in gratia; et secundum haec multiplicatur proximitas. Natura autem hominis bipartitur, quia naturaliter ex corpore et anima componitur: hinc surgit duplex convenientia, et consequitur proximitas gemina. Una generalis, qua ratione spiritus cum omnibus rationalibus convenis, et conformitate naturae proximi tibi proximus efficeris: quasi enim procul a te est natura entis inanimati, prope te natura vegetabilis, propior natura sensibilis, proxima rationalis. Conformitate ergo naturae rationalis mutuo sibi proximi sunt omnes naturam rationalem participantes, anima intellectiva et intelligentia, scilicet homo et Angelus, non distincto utrum bonus vel malus sit. Porphyrius: *sumus enim rationales et nos et dii, sed mortale nobis additum separat nos ab his.* Sed haec proximitas magis et minus recipit: nam cum spiritus angelicus et spiritus humanus specie differant, propior est homo homini et anima animae quam Angelus animae: similiter si Angelorum aliqui ab his specie differunt, si qui specie conveniunt, naturali convenientia mutuo sibi propiores sunt. Alia specialis, qua ratione corporis cum consanguineis convenis: quamvis enim omnes tecum ab eodem primo parente descendendo quodammodo generaliter cognati sint; tamen quantum ad specialem sanguinis propinquitatem, quidam tibi quasi procul sunt, quidam prope, quidam propiores, quidam proximi: et proximi tripliciter: vel in linea ascendente, sicut pater et mater, vel in descendente, ut filius et filia, vel in transversali, ut frater et soror. Ad hanc proximitatem reducitur legitima affinitas velut ad suam originem. Sed haec magis et minus recipit: comparamus enim interdum proximos lineae ascendentis ad proximos descendentis, scilicet parentes nostros; et nonnunquam haesitamus quos praeponere in diligendo vel postponere debeamus omnibus aliis circumstantiis paribus. Item in linea

transversali proximus est frater. Sed differenter prope est mihi frater meus ex matre tantum, propior frater ex patre tantum, proximus frater ex utroque. Item sicut homo es per naturam, ita indigens es per necessitatem et carentiam. Unde sicut forma convenit materiae quam perficit, et e converso; sic tibi convenit et proximus fit qui beneficium impendit; prope enim cogitando, propior volendo, proximus faciendo. Luc. 10: *quis tibi videtur proximus fuisse illi qui incidit in latrones?* Et ait: *ille qui fecit misericordiam*: qui fecit, inquit, non tantum cogitavit vel proposuit. Hac convenientia proximus est Angelus homini quem custodit, magister discipulo quem instruit, et generaliter quilibet alii cui beneficium impendit. Appellatio autem proximi relativa est: non enim aliquis proximus nisi proximo. Mutuo ergo proximi sunt et conveniunt, et qui impendit, et qui recipit beneficium. Potenti enim beneficium impendere, quasi prope est qui indiget, propior qui magis, proximus qui maxime. Geminatur autem quodammodo haec propinquitas, cum mutua est necessitas, et mutua benefaciendi facultas. Unde, cum uterque proximorum alterius beneficio in aliquo indiget et recipit, in aliquo abundat et indigenti impendit, secundum illud 2 Corinth. 8: *vestra abundantia illorum inopiam suppleat.* Secundum hanc proximitatem omnem contingit reducere societatem: beneficium enim mutuo impendit et recipit vir uxori, et uxor viro, dominus servo, servus domino, et sic de aliis omnibus aliqua societate convenientibus: de quibus propheta Amos 3: *numquid ambulabunt duo pariter, nisi convenerit eis?* Sed nota; sicut secundum magis et minus diversificantur beneficia, sic et ista proximitas. Sicut es homo per naturam, sic gratus et bonus per gratiam; in qua qui tecum conveniunt, et boni sunt, et proximi tui sunt: tibi enim actualiter bono quasi prope est aliquis per potentiam nudam qua fieri potest bonus, propior per dispositionem, proximus per necessitatem, quae conjuncta est actui. Sed et hic sunt gradus: quoniam inter bonos alius minus, alius magis bonus. Hoc modo proximi sunt comprehensores viatoribus bene justis, quia una est in specie, licet statu differens gratia gratificans utrosque. Item et Angeli hominibus: qui licet specie distent, et differant quoad naturalia, eadem tamen in specie sunt eorum gratuita. Large autem hoc modo tripliciter est tibi aliquis proximus: vel in re, sic quilibet vere bonus: vel opinione, sic quilibet qui nescitur malus, et ideo praesumitur bonus: vel spe; sic quilibet viator malus, de quo cum non sit desperandum, et si modo sit malus, speratur tamen futurus bonus; et ita spe conversionis est proximus. Secundum hoc dicit Magister in sententiis, quia proximus dicitur quatuor modis: conformitate naturae, propinquitate sanguinis, beneficiorum exhibitione, spe conversionis. Prima proximitas et secunda ortum habent a natura, quae est principium stabile, et ideo stabiles. Tertia et quarta, a voluntate; et ideo mutabiles, quia voluntas est principium mutabile. Cum enim sit potentia rationalis, habet se ad opposita: et ideo qui nunc est proximus meus proximitate tertia in beneficium impendendo, potest fieri non proximus voluntate mutata malum mihi faciendo; et similiter in quarta proximitate contingit, cum bonus a bonorum similitudine se elongans, malus fit, et postmodum in malo finaliter perseverans, damnatione perpetua inconvertibilis factus, spe conversionis proximus esse desistit.

Caput 5

[89009] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 5 *Diliges proximum tuum* et cetera. Dupliciter proximus: scilicet dilectione amicitiae et concupiscentiae. Primo ergo quantum ad dilectionem amicitiae, secundum considerationes supra positas de dilectione tui, nunc procede regulariter in dilectione proximi. Et cum diligere proximum per amicitiam, sit velle ei bonum; ad cognoscendam dilectionem, et bonum volitum, et volendi modum, et voluntatis radicem vel principium distingue. Sicut enim simpliciter vel secundum quid, semiplene vel plene, naturaliter, gratuite, vel libidinose contingit diligere seipsum, similiter et proximum. Item consideratio radicis, etsi difficilior, tamen principalior: si enim radix sancta, et rami. Secundum ergo tres radices volendi tripliciter distinguitur dilectio proximi, scilicet naturalis, gratuita et libidinosa. Quarum prima bona, sed nec meritoria nec demeritoria, et ideo indifferens quantum ad hoc; secunda bona, tertia mala. Sed cum radicum quaelibet sit gemina, sex inde pullulant generales motus dilectionis proximi logice convenientes, ethice differentes: quorum quatuor consequenter se habent: scilicet naturalis, deliberativus, gratuitus a gratia gratis data, et gratuitus a gratia gratum faciente: quorum posterior semper addit super priorem, et completior est ipso, cum fortassis motus unus et idem in substantia sic diversificatur, sicut eadem linea aliter a physico, aliter a mathematico consideratur. Primus ergo motus dilectionis in proximum est pure naturalis, surgens ex natura ut natura: quae etiam in deliberatione circumscripta, tres primas proximitates cognoscit, et super eas motum facit, unde ratione conformitatis non solum animal rationale, sed omne animal diligit sibi simile. Matth. 13. Ratione consanguinitatis non solum homo, sed etiam gallina congregat pullos suos sub alas potius quam alienos. Joan. 10. Ratione beneficii impensi ovis lupum fugiens sequitur pastorem. Catulus in extraneos latrans, domino suo cauda blanditur. Tob. 11. De quo Matth. 5: *si diligitis eos qui vos diligunt* et cetera. *Si salutatis fratres vestros* et cetera. Gregorius: *sunt qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis et carnis* et cetera. Sed aliud est quod sponte impenditur naturae: aliud quod praeceptis dominicis ex caritate debetur obedientiae. Secundus est deliberativus vel rationalis, surgens ex natura in quantum collativa, quae per deliberationem haec eadem advertit, et plenius cognoscit: quicquid enim cognoscit virtus inferior, et superior, sed non e converso. Naturae vero in quantum rationalis, indita est lex naturalis, quam conferendo legit, et exinde commonefacta fortius proximum diligit, quia debitum, quia naturale praeceptum, quia non diligens omittit, odiens in legem committit, omittens et committens poenae reatum incurrunt. Sed quia potentiae rationales habent se ad opposita, radix haec una, sed non uno modo se habens, nunc motum dilectionis, nunc motum odii germinat, interdum etiam quasi prorsus a germine vacat, secundum illud Rom. 1: *sine affectione.* Isa. 49: *numquid oblivisci poterit mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui?* Glossa: *duritia mentis vincens juri naturae.* Tertius est imperfecte gratuitus, surgens ex natura mediante aliqua gratia gratis data, qualis est virtus informis, et similia; quae naturam disponit, ut praemissa intimius advertat, et insuper ad considerandam in proximo Dei imaginem, et similia deliberationis naturalis cognitionem transcendentia sublevat, eamdemque deliberationem adjuvat ad vestiendum motum dilectionis aliquibus circumstantiis bonis, ad quod per se deliberatione non sufficeret. Quartus est perfecte gratuitus et gratus, surgens a natura per gratiam gratum facientem perfecte, quam rationalis potentia, scilicet voluntas deliberativa, per habitum caritatis tres primas proximitates secundario, sed quartam principaliter

considerantis adjuta, omnibus debitis circumstantiis vestit, et meritorium producit, septem autem generales circumstantias enumerat Aristoteles in Ethic.: *quis, quid, circa quid, quo, cujus gratia, quantum, et quo modo.* Haec per ordinem in actu dilectionis hujus invenies. Primo quis agens; quia anima gratificata in quantum talis: in quo tangitur et subjectum agens, scilicet rationalis animae natura, et forma cujus virtute agitur, scilicet caritas vel gratia, qua circumscripta non esset debitus agens: virtus enim est quae habentem perficit, et ejus opus bonum reddit. Aristoteles: *non quia bonum facimus boni sumus, sed quia boni sumus bonum facimus.* Secundo quid agat; quia diligit: haec est debita actio quam et natura docet, et lex jubet: lex naturalis, et lex scripta, et vetus et nova. Roman. 13. *Qui diligit proximum, legem implevit.* Haec est dilectio amicitiae, quae in duobus motibus intra consistit: movetur enim amans in dilectum et pro dilecto. Primus motus est complacentia, qua affectus amantis amico per recordationem intellectum actualiter venienti statim occurrit, et ut placenti se aperit, et ut convenienti conjunctus est, et quadam dilectione stringit. Proverb. 27: *ne obliviscaris amici tui in animo tuo*: Matth. 17: *hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui.* Hoc tamen sic non in Deo intelligas ut in homine secundus est a concupiscentia, qua moveor pro amico, cum ipsi bonum volo. Aristoteles: *amicos justos esse volumus.* Tertio circa quod agat, quia circa proximum; haec est debita materia. Sed nota, sicut visio habet unam materiam propriam, vel objectum super quod transit, scilicet colorem, et aliam communem, scilicet substantiam vel quantitatem colori substantem; sic dilectio ex caritatis habitu prodiens, habet proximum proximitate quarta pro materia principali et propria, aliis autem proximitatibus proximos habet pro materia communi secundaria. Sicut ergo non coloratum non videtur; sic omne illud in quo est proximitas deficit, si ex caritate non diligitur; sicut sunt damnati, qui quantumcumque consanguinei vel benefici fuerint, ex caritate non diliguntur, quia beati non sunt nec fieri possunt: et ideo cum caritatem habentibus, nec potentia nec actu conveniunt sed fortassis naturali amore amantur, ad quem et naturalis compassio sequitur, de qua dicitur Luc. 16: *inter nos et vos* et cetera. *Et qui ad vos transire volunt* et cetera. Actus ergo dilectionis initiatur a natura subjecti respectu conditionum naturae objecti; progreditur in gratiam in subjecto respectu conditionum gratiae in objecto; consummatur in gloria subjecti respectu conditionum gloriae objecti. Caritas ergo facit diligere proximum in quantum justificabilis vel justus per gratiam, beatificabilis vel beatus per gloriam: et in hoc forsitan tenet regula Aristotelis: *si simpliciter simpliciter* etc. quamvis ex dilectione naturali feratur instantia. Quarto quo, videlicet instrumento. Nota: potentiae animae sunt veluti instrumenta ejus ad agendum. Augustinus: *anima instrumenta cogitandi et diligendi habet a natura.* Duo autem sunt genera instrumentorum, secundum duas differentias potentiarum, scilicet animales et spirituales. Instrumentum igitur dilectionis est potentia voluntatis, sive affectus; signum autem dilectionis est operis effectus. Est autem affectus duplex, sicut voluntas: unus animalis sive sensibilis vel brutalis, qui conjungitur phantasiae, et communis est homini et brutis: ex hoc est dilectio sensibilis; alius rationalis sive spiritualis, qui conjungitur intellectui, qui communis est Angelo et homini. Ex hoc est dilectio intelligibilis. Sed non sufficit potentia ad actum, nisi disponatur per habitum. Potentiam ergo voluntatis ad eligendum actum dilectionis disponit habitus amoris: hic autem est duplex: unus naturalis, qui condividitur contra mentem et notitiam, secundum Augustinum: alius gratuitus, qui condividitur contra fidem et spem, secundum apostolum, *haec est caritas.* Quo ergo diligendum est materialiter potentia voluntatis, et formaliter habitu caritatis? Augustinus in Confess.: *aliter non est vera amicitia, nisi tu, domine, eam agglutines inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus eorum.* Quintus, cujus gratia: haec est causa finalis. Debito fine caritas motum nescit, quia proximum non fruens, sed ut utens diligit: hic non adhaeret amore homini propter seipsum, sed refert ulterius ad finem ultimum, scilicet Deum, qui est summum bonum quo solo fruendum est, quia propter se amandum. Nam etsi dicat apostolus homini, *ego te fruar*, addit tamen *in domino.* Augustinus: *qui homine in Deo fruitur, Deo potius quam homine fruitur.* Sexto, quantum. Nota: duplex est quantitas in dilectione: una mensurans quasi extra, scilicet duratio: alia mensurans intra, scilicet magnitudo: et haec duplex: intensionis et extensionis. Facit ergo caritas proximum diligi quantum debet. Quantum duratione, quia semper, idest finaliter. Prov. 17: *omni tempore diligit qui amicus est.* Amplius quantum intensione, quia magis quam corpus proprium. Ubi quidam distinguunt inter corpus passibile et impassibile, dicentes proximum amandum corpore proprio passibili, sed minus impassibili: sed indistincte dicit Augustinus: *amplius autem homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia diligenda sunt: potest nobiscum Deo perfrui, quod non potest corpus* et cetera. De hoc Joan. 15: *majorem hac dilectionem nemo habet* et cetera. Item quantum: quia multo magis quam res nostras. Gregorius: *praedicatores sancti, ut possent proximos perfecte diligere, studuerunt in hoc saeculo nihil amare, nihil vel affectu possidere.* Gregorius: *dum rem diligimus temporalem, veram amittimus caritatem: dum pro terrena re pax a corde cum proximo scinditur, apparet quod plus res quam proximus amatur.* Amplius quantum, minus quam nos. Augustinus de doctrina Christiana: *quatuor diligenda sunt ex caritate: quod supra nos, scilicet Deus: alterum, quod nos sumus: tertium quod juxta nos est, scilicet proximus: quartum quod infra nos, scilicet corpus.* Sicut igitur Deum nobis, sic nos et proximo praeponimus in amando, ad minus in via secundum omnes, quamvis secundum aliquos non sic forsitan in patria. Unde Anselmus: *in illa perfecta caritate innumerabilium Angelorum et hominum, ubi nullus minus diligat alium quam seipsum, non aliter quisque gaudebit pro singulis, quam pro seipso.* Ex hac positione plura sequuntur forsitan vera, sed valde inopinata, et ideo pertranseo. Amplius quantum, in infinitum minus quam Deum: cum non sit diligendus nisi propter Deum; et propter quod unumquodque tale, et ipsum magis. Augustinus: *Deus propter se omni homini amplius diligendus est.* Amplius quantum in comparatione unius ad alterum. Ex diversis causis alium alii aeque, vel minus vel magis, et hoc tripliciter; vel secundum intensionem; et sic magis diligo illum cui magis volo bonum, et minus cui minus, et aeque cui aeque: vel secundum intensionem; sic magis diligo illum cui magis volo bonum, vel plura, vel secundum utrumque. Super hoc quantum fundatur ordo caritatis ad proximum, quae secundum diversas causas alios alius magis, vel minus diligit, et secundum hoc praeponit vel postponit. Augustinus: *ille est qui ordinat* et cetera. De hoc tamen ordine proximorum diligendorum, tam in via quam in patria, quaedam superficialiter adversa a sanctis dicta inveniuntur, quae secundum diversas opiniones diversimode determinantur. Septimo, quomodo. Nota: modus aliquando significat mensuram, et sic dicit quantitatem. Augustinus: *modius modo nomen imposuit.* Aliquando dicit quodammodo formam, et sic dicit qualitatem: ita hic sumitur, unde contra quantum dividitur. Debito ergo modo caritas diligit proximum, secundum illud Joan. 12: *mandatum novum do vobis* et cetera. Christo ergo in amando proximum conformari debemus, ut eo modo quo ipse dilexit, diligamus. Hic autem modus in multis est. Quomodo igitur diligendus est? Primo discrete, non fatue: quae discretio in tribus est: scilicet, ut discernas in amando inter substantiam et substantiam, inter substantiam et accidens, inter accidens et accidens. Primo inter substantiam et substantiam. Duplex enim est in homine proximo substantia, scilicet corpus et anima: anima propter Deum, corpus propter animam est amandum; et ideo magis anima quam ipsum corpus. Aristoteles: *propter quod unumquodque* et cetera. Augustinus: *si placent corpora, Deum* et cetera. Si sic discrete diligis, et corpus non propter se, sed propter animam, indifferenter amas masculum et feminam, cum in anima conveniant, licet in sexu corporis differant. Iterum inter substantiam et accidens: substantia enim et natura semper bona, quia a Deo, et ideo semper amanda; accidens aliquando malum et contra Deum, et ideo odiendum. Augustinus: *sic diligendi sunt homines, ut eorum non diligantur errores.* Gregorius: *et diligamus in proximis quod sunt, et odio habeamus quod in itinere Dei nobis obsistunt.* Psal. 138: *nonne qui oderunt te domine oderam* et cetera. Cum igitur in eodem subjecto sint natura et culpa, opus Dei et opus hominis; cavendum est discrete, ne vel propter malum bonum odias, vel propter bonum substantiae malum diligas, sed discrete singula singulis reddas amorem naturae, et odium culpae. Luc. 14: *si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem* et cetera. Gregorius: *constat quia amando debet odisse proximum, qui sic eum odit sicut semetipsum.* Item inter accidens et accidens: accidentium enim quaedam sunt bona et ideo amanda, ut virtutes et gratia: quaedam his contraria, et ideo mala, et non amanda, ut vitia: quaedam indifferentia, ut naturalia, sicut pulchritudo, facundia et similia: vel advenientia, ut opulentia, scientia et similia. Haec omnia quae in uno subjecto unum sunt, facile incautum decipiunt, ut nonnunquam aliquis credat se ex caritate diligere Susannam quia timet Deum, et diligit forsan ex carnalitate, propter id quod praemittitur, pulchram nimis. Sed si inter accidentia discernis hominem bonum, in quantum hujusmodi ex caritate diligis, non curans utrum senex, juvenis, pulcher vel deformis, pauper vel dives, et sic de aliis. 1 Joan. 5: *omnis qui diligit eum qui genuit diligit et eum qui natus est ex eo.* Hieronymus: *illa necessitudo* et cetera. Et hominem in quantum peccator non diligis, sed misericorditer odis. Boetius: *dilige jure bonos, et miserere malis.* Augustinus: *omnis peccator in quantum peccator, non est diligendus.* Sic Christus dilexit, qui Petrum amicissimum suum propter aliud et aliud accidens, nunc beatum dixit, nunc Satanam appellavit. Amplius, quomodo? Spiritualiter, non carnaliter. Sic Christus dilexit, qui Petrum Joanni praeposuit, et ad matrem vocatus respondit: *quae est mater mea* et cetera. *Quicumque fecerit voluntatem patris mei* et cetera. Sed et omnes amicos suos tribulationibus transitoriis exposuit, magis volens eis bonum spiritui utile, quam bonum carni delectabile. Apoc. 3: *ego quos amo, arguo* et cetera. Proverb. 3: *quem diligit dominus, corripit* et cetera. Quomodo contra: Gregorius: *sunt qui diligunt proximos* et cetera. Hi nimirum et proximos diligunt, et tamen illa supernae dilectionis praemia non assequuntur, quia amorem suum non spiritualiter, sed carnaliter impendunt. Amplius, quomodo? Veraciter, non fictive vel simulate. Roman. 8: *dilectio sine simulatione*: 2 Corinth. 6: *in caritate non ficta*: 1 Joan. 4: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*: Proverb. 11: *simulator ore decipit* et cetera. Joan.: *senior Gajo, quem ego diligo in veritate.* Est autem veritas adaequatio signi ad signatum. Nota igitur, sicut intellectus habet signa, sic affectus sua. Notae et signa intellectuum sunt voces. Aristoteles: *sunt ea quae sunt* *in voce, earum quae sunt in anima passionum notae.* In hoc signo veritas est, cum significat esse quod est, vel non esse quod non est. Aristoteles: *contingit enuntiare quod est* et cetera. Et quia, ut dicit lex, in majore minus, et in toto pars intelligitur; et verum signum est quod esse partem significat, cum totum est. Unde si quatuor currentibus dicam quatuor currere: verum significo: similiter si dicam tres currere, verum significo, et adaequatur signum signato. Falsitas autem est in signo, cum deficit adaequatio: quod fit tripliciter. Vel cum significatur plus esse quam est, ut si tantum quatuor currentibus, dicam, sex currunt. Vel cum significatur esse quod non est, ut si non album, dicam album. Vel significatur id cui contrarium est, ut si album dicam nigrum esse. Sic omnino est in signis affectuum et amoris. In his enim est veritas, cum signum adaequatur signato, vel totum significat, vel partem in toto. Veraciter ergo diligit, qui vel tantum interius diligit quantum se diligere per familiaritatis signa exterius ostendit; vel plus diligit quam ostendat, quia totum affectum significare vel non potest vel nescit, vel ob aliquam causam non vult. Unde nec fallaciter Christus dilexit, qui quaedam signa dilectionis exterius majora Joanni, quem minus, quam Petro, quem magis dilexit, ostendit, quia Joannem non minus dilexit quam ostenderet, licet Petrum plus dilexit quam foris significaret. Nec signavit magis se diligere Joannem quam Petrum, sed magis signavit in quibusdam se magis diligere Joannem, quam significaret se diligere Petrum. Est autem falsitas in signo dilectionis tripliciter. Magna, cum significatur plus esse quam est, ut cum diligens significet se magis diligere quam diligat. Major, cum significatur quod non est, ut cum diligens se diligere significat. Psal. 77: *dilexerunt Deum in ore suo.* Maxima, cum ostenditur id cujus contrarium est, ut cum odiens amorem praetendit. Proverb. 27: *meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis.* Habac. 2: *vae qui potum dat amico miscens fel.* O quam veraciter Christus nos secundum utramque naturam amat, qui essentialem, et ideo infinitam dilectionem ostendit, qua ut Deus nos diligit beneficiorum effectibus magnis quidem valde et pene innumeris, sed tamen finitis, et ideo infinitum non plene significantibus ostendit: quinimo hanc dilectionem totam, et tantam quanta est, plene significare creaturae per effectum aliquem, etiam ipse omnipotens potenter non potest, quia causae immensae effectus ex necessitate mensuram habens aequari non potest. Sed et humanae dilectionis affectum, quamvis magnum esse erga nos plurima et maxima in nobis et pro nobis ut homo faciendo et patiendo significaverit, tota tamen et praecisa quantitas affectus ostensa non est, quia effectibus signantibus adhuc major est. Eccl. 25: *beatus qui invenit amicum verum.* Si beatus qui invenit, qualis est qui perdit? Amplius quomodo? Efficaciter, non tepide. Gregorius: *probatio dilectionis exhibitio est operis.* 2 Reg. 15: *ostendisti amicitiam et fidem.* O quam efficaciter Christus nos dilexit et diligit, qui humanae dilectionis affectum tantis effectibus ostendit. Joan. 15: *majorem hac dilectionem nemo habet* etc. 1 Joan. 4: *si Christus nos dilexit, et nos debemus invicem diligere. Si Christus pro nobis animam suam posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere.* 1 Joan. 3: *qui habuerit substantiam* et cetera. Amplius, quomodo? Gratis, non mercenarie, ut non hominem propter res vel dona, sed potius e converso. Aristoteles: *amicos justos esse volumus* et cetera. Quo contra, Prov. 19: *multi colunt personam potentis, et amici sunt dona tribuentis*; et ideo dicitur Eccl. 12: *non agnoscetur in bonis amicus.* Poeta: *cum fueris felix, multos numerabis amicos: tempora si fuerint nubila, solus eris.* Non ita Christus. Psal. 25: *bonorum meorum non indiges.* Amplius quomodo? Stabiliter, non mutabiliter vel transitorie.

Sic Christus Joan. 13: *cum dilexisset suos, in finem dilexit eos*: Proverb. 17: *omni tempore diligit qui amicus est.* Si omni, ergo tempore prosperitatis propriae, et tempore adversitatis alienae. Quo contra, Eccl. 6: *est amicus qui convertitur ad inimicitiam.* Vides igitur quemadmodum motus dilectionis amicitiae in proximum producitur a natura: in quantum talis bonus bonitate naturae. A natura deliberativa bonus in genere: a natura adjuta per gratiam gratis datam, bonus ex aliqua circumstantia: a natura elevata per gratiam gratum facientem, bonus meritorie. Verum ex natura vitio libidinis depravata, quasi ex radice corrupta oritur dilectio inordinata, qua proximum diligendo peccamus: et si citra Deum, venialiter: si aeque vel supra, mortaliter. Matth. 10: *qui amat patrem aut matrem supra me* et cetera. Cum autem dilectio et amicitia in duratione sua habeat principium, medium et finem; quandoque in principio, quandoque in medio, et quandoque in fine vitiatur. Unde aliquando dilectio ex vitio libidinis nascitur. Nonnunquam etiam amicitia quae sine vitio naturaliter vel spiritualiter inchoatur, subintrante vitio carnaliter terminatur. Galat. 3: *sic stulti facti estis, ut cum spiritu coeperitis, carne consummemini?* Poeta: *coepisti melius quam desinis: ultima primis cedunt: dissimiles hic vir et ille puer.* Quandoque etiam, licet vix et raro, contingit e converso. Sic David Bersabee primum illicite in adulterio, postmodum debite dilexit in matrimonio. Sed vix bono peraguntur exitu, quae malo sunt inchoata principio.

Caput 6

[89010] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 6 *Diligitur etiam proximus dilectione concupiscentiae.* Nota: propinquitas secundum convenientiam realem duplex est: una logica, quae est inter similia substantiali vel accidentali forma conformia: hanc operatur dilectio amicitiae. Alia physica, qualis est inter materiam et formam, quae mutuo appetitu ad invicem inclinantur, donec naturaliter in termino convenientiae uniantur: haec est inter masculum et feminam. Genes. 2: *erunt duo in carne una.* Super hanc fundatur dilectio concupiscentiae: sicut enim naturaliter concupiscit homo conveniens nutrimentum nutritivae ad conservationem individui, sic et generativae ordinatae ad conservationem speciei. Haec dilectio est appetitus vel desiderium, quod semper bonum est bonitate naturae, sed in genere moris aliquando est bonum in genere ex circumstantia, vel meritorie; aliquando malum venialiter vel mortaliter. Quando vero bonum vel malum, et quando magis vel minus bonum vel malum, cognoscitur distinguendo principium a quo est, finem vel terminum ad quem est, materiam in quam, et modum vel formam secundum quam est. Principium a quo est motus iste, est natura. Haec autem duplex est: scilicet sensualitas et ratio. Sensualitas dupliciter consideratur: ut brutalis et ut humana. Humana tripliciter consideratur: ut instituta et innocens, ut vitiata fomite et corrupta, ut reparata per gratiam et exercitium boni. Et consideratur dupliciter in motu: quia movet aut per se, aut imperio superioris virtutis, scilicet rationis. Ratio dupliciter consideratur: ut natura, et ut deliberativa. Haec triplex in statu: ut instituta, vel vitiata fomite vel luxuria, vel ut reparata: hoc dupliciter: vel per gratiam gratis datam, scilicet per virtutem castitatis informis et politicae, de qua agit Aristoteles in Ethic. Vel

per gratiam gratum facientem, scilicet castitatem caritate formatam. Quoad terminum vel quoad finem distinguitur; quia desiderium multiplex, secundum Aristotelem. Hujus ut finis, hujus ut ad finem. Finis duplex est: primus quid intendis facere, secundus quid consequi vel acquirere. Intentio faciendi terminari videtur in commixtione: intentio consequendi in prole, voluptate vel simili. Potest ergo esse appetitus et desiderium, vel ipsius finis, ut coeundi et generandi, vel similium: vel ejus quod ad finem, ut videndi, et alloquendi: versus: *visus, alloquium, contactus et oscula, factum.* Regulariter, cujus finis malus et illicitus, et ipsum. Ubi ergo coitus illicitus, et igitur ipsum malum, et ad hunc finem relata; sed secus est si ad hunc finem non referantur, sed sistatur in ipsis: tunc enim judicabuntur secundum se; secus si ad finem alium fortasse bonum referantur, cum de se indifferentia sint. Unde dicitur. *Qui viderit mulierem*; non absolute, *sed ad concupiscendam eam, moechatur.* Augustinus: *feminas videre non prohibemini, sed appetere* et cetera. *Non solum affectu, sed aspectu appetitur et appetit concupiscentia feminarum* et cetera. Regula Aristotelis: *quod fini bono propius est, melius est in quantum tale; quod malo pejus.* Bonum est igitur homini mulierem non tangere, sed et non sine causa audire vel videre: vox enim blanda, et nequam digitos habet. Job 31: *pepigi foedus cum oculis meis* et cetera. Gregorius: *non licet intueri quod non licet concupisci.* Quoad materiam, supposita unitate naturae, diversitate personae, una specie duobus individuis, distinguitur inter masculum et feminam sexu, inter suam et non suam lege; et sic de aliis materiae circumstantiis, ex quibus fit actio licita vel illicita. Ephes. 5: *viri diligite uxores.* Prov. 5: *serva carissimam tibi, in amore illius delectare jugiter.* Quo ad modum vel ad formam distinguitur inter voluntatem semiplenam et plenam, inter appetitum moderatum et immoderatum, et hoc vel parum vel multum, ut secundum hoc vel majus vel minus malum, veniale vel mortale. Regulariter idem est judicium generale plenae voluntatis et actus. Unde prohibiti actus prohibita est voluntas, et cohibiti cohibita, liciti licita, debiti debita. Sed nota: hunc motum dilectionis proprie loquendo non elicit habitus caritatis, cum ipsum secundum diversitatem personarum et statuum imperat, tentat vel tolerat vel amputat vel fugiens declinat.

Caput 7

[89011] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 7 *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Dilectio gratuita, cum sit actio vel motus, causas habet et effectus. Causarum quatuor sunt genera: efficiens, materialis, formalis et finalis. Efficiens causa est unde principium motus, secundum Aristotelem: haec in motu dilectionis duplex est. Motor primus qui movet non motus, scilicet Deus. Boetius: *stabilisque manens dat cuncta moveri.* Hic est Deus qui dat mandatum de diligendo, ut debeamus. Joan. 15: *hoc est praeceptum meum.* 1 Joan. 1: *hoc mandatum habemus a Deo*, non ab homine vel Angelo, sed a Deo, *ut qui diligit Deum, diligat* et cetera. Item addit exemplum ut sciamus. Joan. 13: *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos.* Item donat et spiritum et caritatis habitum, ut possimus. Augustinus: *in terra datur spiritus sanctus ut diligatur proximus.* Item promittit praemium ut velimus: comminatur supplicium

ne omittamus: operatur motum, ut cooperantes agamus. Joan. 15: *sine me nihil potestis facere.* Motor secundus qui movet motus, est anima rationalis in quantum talis, quae a Deo grata per formam gratiae quae inest substantiae per potentiam liberi arbitrii vel voluntatis dispositam habitu naturalis amoris et caritatis, producit hunc actum. Cum ergo cognitiva apprehendens objectum, vel materiam debitam conferendo, advertit conditiones ejus ipsam disponentes respectu motivae, et motum provocantes. Sunt enim decem moventia per modum efficientis: sex proprie et quatuor improprie. Proprie movet Deus pater et filius et spiritus sanctus, qui tres sicut unus Deus, unus creator: et ita unus motor movens in hoc motu mirabiliter, insensibiliter, suaviter et utiliter. Item substantia animae, forma gratiae, potentia voluntatis. Voluntas enim est instrumentum seipsum movens, secundum Damascenum. Habitus naturalis amoris, habitus gratuiti amoris, scilicet caritas improprie et large movet objectum dispositum: delectabile enim apprehensum movet: sic et amabile, in quantum tale apprehensum intellectu, movet affectum: et fit intelligendo quasi motus ad animam, in diligendo quasi motus ab anima. Item finis. Aristoteles: finis factivus non est nisi secundum metaphoram: principiat enim motum finis, prout est in intentione et spe; terminat autem motum et quietat, prout est in adeptione et re. Item mandatum. Item exemplum. Poeta: *segnius irritant animum demissa per aures* et cetera. Utrumque ergo irritat, et ita movet, licet alterum magis altero. Seneca: *homines magis* et cetera. Ad Hebr. 10: *considerantes invicem in provocatione caritatis.* Circa materiam nota. Dilectio cum sit accidens, non habet materiam ex qua, sed in qua; et in quantum est accidens vel forma accidentalis, sic subjectum in quo est, et quod informat, et est ejus materia. In quantum vero est actio vel motus, sic materia ejus dicitur objectum proprium in quo est. Objectum autem considerari potest dupliciter: scilicet secundum substantiam, vel secundum rationem objecti; ut patet in colorato, quod est objectum visus et materia visionis in quantum coloratum, non in quantum substantia. Est autem duplex habitus amoris: scilicet naturalis et gratuitus: et secundum hoc duplex actus, et duplex materia vel objectum. Ex habitu naturalis amoris dilectione amicitiae diligo me principaliter et summe, etiam plus quam Deum. Ex habitu amoris gratuiti, e converso Deum principaliter, et summe, et Deum plus quam me. Propria ergo materia amoris naturalis ego: gratuiti Deus. Uterque amor intuetur proximum: habet enim proximus convenientiam mecum, secundum hanc cedit in materiam amoris naturalis: habet convenientiam cum Deo, secundum hanc in materiam gratuiti, scilicet caritatis. Augustinus de vera religione: *non sic homo ab homine diligendus est, ut diliguntur carnales fratres, vel filii* et cetera. Nec hoc inhumanum videri debet. Magis enim inhumanum est non amare in homine quod homo est, sed amare quod filius est: hoc enim est non in eo amare quod ad Deum pertinet, sed amare illud quod ad se pertinet. Similiter si meipsum apprehendero tamquam alium, possum ad me vel ad Deum referre; et secundum haec pro materia amoris naturalis vel gratuiti habere. Nota tamen, quod sicut diversi artifices ex una eademque materia diversimode operantur, et sicut unam et eamdem lineam aliter considerat physicus, aliter mathematicus: sic amor naturalis et gratuitus conveniunt in substantia dilecti quasi in communi materia; sed differunt in ratione diligendi et modo, quasi in operis forma. Nota etiam, quod sicut ignis aquam alterans naturaliter frigidam, actualiter contra naturam suam calidam facit, et tamen humidam dimittit, licet ipse sicut calidus, ita etiam siccus sit: et gratia caritatis naturam alterans in amore ejus quaedam tollit, et ad contrarium actum ipsam elevat supra se et quasi contra se quaedam secum compatitur, quae etsi sint cum ea, non tamen ab ea: sicut ab igne est, quod aquam calefacit, calefacta autem humectat; hoc tamen non est ab igne, sed a se. Cum igitur amor gratuitus primo et principaliter et summe diligat Deum pura caritate, nec in me ipso nec in proximo aliquid diligo nisi Deum; quamvis naturalis amor quaedam non quidem mala, sed imperfecta bona admisceat in statu viae, quae caritas non causat, sed tolerat et evacuat forsitan in statu patriae. 1 Cor. 13: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur* et cetera. Conditiones igitur proximi per relationem ad Deum sunt ratio gratuite diligendi ipsum. Hae diversificantur secundum triplex esse, naturae, gratiae et gloriae. Quoad esse naturae, quatuor in proximo considero. Primum est, quod ille quem ex caritate summe diligo, eum fecit, et utique diligit quem fecit. Sap. 11. Diligitur autem effectus necessario ab eo qui causam efficientem diligit, ut liber vel Scriptura ob amorem scriptoris, pictura ob amorem pictoris, et generaliter omne opus ob amorem amati opificis diligitur. Quamvis autem Deus omnia fecerit et omnia diligat; ideo qui gratuite et intime diligit ipsum, omnia generaliter diligat propter ipsum; hominem tamen specialiter et Angelum, idest rationalem creaturam ex arte generali quasi specialius factam, juxta illud Gen. 1: *faciamus hominem ad imaginem* et cetera. Secundum quod amicissimi mei imago est ipsum mihi in multis repraesentans, ut patet supra in decimo gradu amoris, magis debeo amare. Cara igitur sunt mihi generaliter omnia etiam irrationabilia, quia dicuntur et sunt carissimi mei quasi vestigia, cum quodlibet ipsorum sit ens, sit unum, verum et bonum: et ideo ducit ad illum qui summa et prima essentia est, unitas, et veritas et bonitas. Sed haec differenter mihi sunt cara, sicut differenter, secundum magis et minus impressa sunt eis cari mei vestigia. Specialiter tamen carus Angelus et homo in quo carissimi mei imago est: sicut enim honor imaginis ad prototypum pertinet secundum Damascenum, ita et amor. Diligitur imago Christi per hominem picta in tabula vel panno debili, et hominem solum, non Deum, imo corpus hominis tantum, non animam, exiliter repraesentans. Similiter imago matris Mariae cum puero incisa in ebore, vel fusa metallo. Quantum ergo diligenda est ab amatore Dei haec indelebilis et incorruptibilis imago Dei facta secundum Deum et a Deo, repraesentans non puerum cum matre, sed filium cum patre, et spiritum sanctum cum utroque. Quam clarum speculum esset, quod amanti cernere semper amati speciem repraesentaret. Tertium, quod amicissimus meus in ipso est non tantum ut causa in effectu, quae ingreditur aliquando secundum virtutem, non secundum substantiam, scilicet efficiens et finalis; non ut rex in regno, qui est secundum potentiam solum, et non semper secundum personalem praesentiam; non ut accidens in subjecto, quod separabile est et continetur et continet, indigetur et indiget; non ut sigilli forma in cera quae deleri potest, non ut facies in speculo, non species rei cognitae in cognoscente, sed verissime, plenissime et intime in substantia virtute et operatione intimius quam anima in corpore. Quod si in omnibus sit, et ob hoc omnia mihi cara sunt; quia tamen receptum est in recipiente per modum recipientis, in rationabilibus firmius inest, quia perpetua; plenius, quia magis capacia, et ideo magis amabilia. Et licet omnino e converso in ipso sint, et ideo amabilia; specialius et durabilius et plenius tamen rationabilia: et ideo magis amanda, quia in amicissimo meo, ad Rom. 10: *ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Act. 17: *in ipso enim vivimus, movemur et sumus.* Quoad esse gratiae sunt quatuor, quae super praemissa quatuor fundantur. Primum, quod amicissimus meus ipsum perfecit informando, et reformando per gratiam, qui ipsum fecerat formando per naturam. Ex quo sequitur quod sit amicissimi mei famulus, et filius; et ideo necessario amandus. 1 Joan. 5: *omnis qui diligit eum qui genuit* et cetera. Item amicus amans et amatus. Joan. 16: *jam non dicam vos servos* et cetera. Item sponsa. Oseae 2: *sponsabo te mihi in fide* etc. 1 ad Corinth. 6: *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Secundum, quod amicissimo meo cujus imago est per naturalia, similis etiam est per gratuita; per justitiam justo, per benignitatem benigno, et sic de aliis. 1 Cor. 11: *imitatores Dei estote sicut filii carissimi.* Luc. 6: *estote misericordes* et cetera. Matth. 5: *estote perfecti.* Tertium, quod amicissimus meus in ipso est secundum effectus gratiae multipliciter: ut hospes in domo: cara mihi domus, cujus hospes carissimus: ut hortulanus in horto evellens et destruens: ut pontifex in templo consecrans aspergendo, scribendo et ungendo etc.: ut magister in schola docens: ut sponsus in thalamo quiescens: ut gemma in annulo ornans, et similia. Quartum est, quod ipse est in amicissimo meo speciali modo. 1 Joan. 4: *Deus caritas est* et cetera. Manet, inquam, mirabiliter, quia multo conjunctius multoque utilius sibi quam membrum in corpore, palmes in vite, planta in terra, piscis in aqua, animal spirans in aere, carbo in igne, liquor in vase, Scriptura in libro, locatum in loco conveniente et proprio. Et tamen in his omnibus non possum non diligere quod manet, si illum diligerem intime in quo manet. Augustinus: *si placent animae, in Deo amentur* et cetera. Ex praemissis collige quatuor conditiones in proximo quoad esse gloriae, quae sunt materia et ratio diligendi gratuite. Est enim gloria gratia consummata. Secundum haec igitur video, quod amicissimus meus ipsum perfecit ultima perfectione, et ipse amicissimo meo similis est ultima assimilatione, et amicissimus meus in ipso, et ipse in amicissimo meo, ultima, completissima, et inseparabili unione. His omnibus quoad amorem gratuitum tenet regula, *si simplex ad simplex* et cetera. Praeter haec omnia ratio gratuite diligendi proximum est voluntas amicissimi mei hoc volentis et hoc jubentis, qui etsi catulum vel lapidem vel minus aliquid propter ipsum diligi non quidem mandasset, sed voluntatem suam tantummodo, vel nutu minimo insinuasset, caritati pure perfectae et non impeditae satis praeceptum esset. 1 Petr. 3: *castificantes corda vestra in obedientia caritatis*: non tantum necessitatis. Unde etiam ob hoc caritas damnatos simpliciter non amat, quia amicissimi sui aeternae voluntati omnino concordat. Cantic. 1: *recti diligunt te.* Augustinus: *recti sunt qui voluntatem suam dirigunt secundum voluntatem Dei, quae regula est; et voluntatem melioris praeponunt voluntati suae.* De qua forma nota: sicut substantiarum duplex est forma, una quae est extra, scilicet forma exemplaris secundum quam facta est: exemplar enim et idea cujuslibet rei factae, sive artificialis sive naturalis, formaliter est in mente factoris, secundum quod distinguit Augustinus arcam in mente, et arcam in opere. Alia quae est intra, est duplex: substantialis, dans esse primum et simplex, ut in homine anima vel humanitas: et accidentalis, dans esse secundum et secundum quid, ut quantitas, qualitas et similia. Sic et actionum. Dilectio igitur, cum sit actio, ad substantiam relata, cujus accidens est, est forma ejus: sed secundum se considerata, quasi triplicem formam habet: exemplarem in mente divina: videt enim Deus cum proximum diligo, et videt non solum intellectu speculativo, sed etiam practico: ipse enim facit me diligere, et scit utique quod facit, cum volens faciat, et ideo non ignorans. Scit autem per ideam non quae sit in ipso ab actione creata, sed quae sit actionis causa substantialem; haec est bonitas gratuita inseparabilis. Quod sic patet. Actionum alia bona, alia mala in genere moris, quamvis omnis bona in genere naturae. Malarum alia mala in se, ut occidere hominem: alia secundum se, et haec est mala formaliter, ut mendacium, furtum, et similia, quae non solum dicunt actionem, sed concernunt deformitatem: et ideo haec ita sunt mala ut non possint fieri bona, vel saltem non mala; licet aliqua magis, aliqua minus mala. Ita ex opposito in bonis. Cum igitur caritas sit forma omnium virtutum, actus ejus tantummodo bonus est formaliter in se et secundum se, et ideo non potest non esse bonus bonitate gratuita, quae in viatore non est meritoria. Omnium autem aliarum virtutum actus informes esse possunt, nec necessario meritorii sunt. Augustinus: *dilectio Dei et proximi, propria et specialis virtus est bonorum, cum ceterae virtutes bonis et malis possint esse communes.* Accidentalem formam habet; hic est fervor: et hic duplex, scilicet fervor in actu et in affectu. Fervor autem alius sensualis, alius intellectualis vel rationalis. Cant. ultim. *lampades ejus lampades ignis atque flammae.* Et videtur primus esse quasi accidens separabile, sed secundus quasi inseparabile. Stante ergo bonitate gratuita in actu dilectionis quasi substantiali forma, fervor secundum diversas causas ad modum accidentis nunc intenditur nunc remittitur, nunc adesse nunc abesse videtur. De fine loquitur Aristoteles in 7 Metaph., dicens, quod omne agens habens intellectum, non agit illud quod agit nisi propter rem aliquam, quae est ultimum actionis: ultimum enim est finis ad quem intenditur. Dicitur autem finis dupliciter: respective, scilicet respectu praecedentis, hoc est secundum quid: absolute, hoc est simpliciter, et hoc est vere ultimum, quia non refertur nec ordinatur ulterius. Primo modo sic ipsum diligere est finis; nam ad ipsum ordinari habent omnes actus cognitivae et inferiorum potentiarum, sicut potentia ad potentiam, et habitus ad habitum: volo enim proximum noscere, ut agnitum diligam; quia, secundum Augustinum, invisa possumus diligere, incognita nequaquam. Sicut igitur secundum Aristotelem, somni finis est vigilia, sentire vero et sapere vigiliae finis; omnibus quidem inest alterum horum. Bona enim haec, finis autem optimum. Sic diligere quod his melius, finis est horum. Ipsum autem diligere ulterius ordinatur, donec ad finem finium veniatur. Habet autem actio diligendi duplicem finem: primus est id quod intendo facere diligendo proximum. Intendo autem diligendo implere Dei mandata. Jacob. 2: *si tamen legem perfeceris legalem*; ad Rom. 13: *qui diligit proximum, implevit legem.* Imitari Christi exemplum. 1 Corinth. 11: *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione.* Exercitare in actum habitum donatum. 2 Corinth. 6: *videte ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Dare exemplum, et provocare proximum ad bonum. 1 Timoth. 4: *exemplum esto fidelium in caritate*: ad Hebr. 10: *considerantes invicem provocantes in caritate*: Lucae 10: *vade et tu fac similiter.* Et horum finis honorare Deum et dominum meum carissimum. Honorate carissimi, Deum meum: ad cujus gratiam si referre debeo quod manduco et bibo, multo potius quod diligo. Ad hoc ultimum caritate ordinante tendunt omnia praecedentia, et uniuntur in ipso. Nec ista ita in numerum ponuntur cum actu diligendi, sicut connumerantur in supposito genus cum specie, ut animal cum homine: nec sicut intentio vel intellectus cum re, ut homo cum Socrate: nam ubi unum propter alterum, in utroque unum. Secundus finis est id quod intendo consequi vel acquirere. Hoc est autem vitare supplicium, ut finis a quo: assequi praemium, ut finis ad quem. Vitatur autem per dilectionem supplicium vel poena duplex: praesens, quae est in odio et invidia: concomitans et annexa, ut accidens inseparabile. Versus: *justius invidia nihil est, quia protinus ipsum auctorem rodit, cor cruciatque suum.* Futura, quae infligetur pro dilectionis omissione et oppositi commissione: utraque multiplex valde. Praemium similiter duplex: praesens et futurum. In praesenti quidem multiplex est utilitas: primum quidem quoniam si gratuite diligatur proximus, habetur ex hoc certitudo vitae aeternae: sicut enim vita naturalis quam habet corpus ab anima, cognoscitur et definitur sensu et motu; sic et vita gratiae, quam habet a Deo substantia animae. 1 Joan. 3: *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam.* Nota: scitur effectus per causam demonstratione propter quid: sic scio quod luna eclipsatur, quoniam terra interponitur. Causa per effectum demonstratione quia: terram interponi scio, quoniam luna eclipsatur. Ita hic per motum gratuitae dilectionis quasi per proprium effectum vitae nos vivere cognoscimus. Dicitur ergo, *scimus quoniam translati sumus* etc.: quasi diceret: non opinamur tantum: opinio enim est acceptio unius partis contradictionis cum formidine alterius: scientia vero sine formidine. Quoniam translati sumus, haec ergo mutatio non liberi arbitrii, sed dexterae excelsi. De morte ad vitam, cum a privatione ad habitum non sit regressus per naturam. Quoniam diligimus fratres, dilectione gratuita. 1 Joan. 3: *qui non diligit, manet in morte.* Amplius, operimentum culpae. 1 Petr. 4: *ante omnia mutuam in vobismetipsis caritatem continuam habentes, quia caritas operit multitudinem peccatorum.* Quod patet. Peccavimus in proximum ex eo quod non diligentes ipsum, omisimus facienda, et ex eo quod odientes, commisimus cavenda; sed dilectio superveniens haec omnia operit non solum ut non appareant, sicut hypocrysis operit et abscondit peccata, sed etiam ut non existant: forma enim superveniens deformitatem operit, ut nec appareat nec existat. Prover. 10: *odium suscitat rixas, et universa delicta operit caritas.* Amplius, illuminatio intellectus. 1 Joan. 2: *qui odit fratrem suum, in tenebris ambulat* etc.: et e converso, *qui diligit fratrem, in lumine est.* O quam utile est in hoc lumine esse. Non solum enim clarum, sed dulce lumen et delectabile et cetera. In hoc lumine multa necessaria videt homo de faciendis et cavendis pro proximo: quid fieri vel non fieri conveniat ex debita necessitate, quid ex congrua aequitate, quid ex mera et libera voluntate. Videt quomodo diligendo sic prosit uni ut non obsit alteri, secundum illud. Noli fieri pro amico inimicus proximi. 2 Cor. 8: *non ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio.* Videt quomodo erga eumdem proximum non mutans caritatis affectum, pro loco, tempore et causa mutet vultum et exhibitionis effectum. Videt et plura his similia, in quibus virtus certior est omni arte, et unctio divina docens de omnibus, efficacior eruditione humana, quae deficit in pluribus. Sed nota, quod differunt lumen videre, et in lumine esse. Lumen quasi videt qui aliqua de dilectione cognoscit per litterarum scientiam, vel exempla dilectionis aspicit per diligentium praesentiam: in lumine vero est, qui diligit effectu, vel saltem affectu. Nota ergo quatuor differentias. Quidam enim vident lumen, sed non sunt in lumine: de quibus Isa. 42: *qui vides multa, nonne custodies?* Quidam e converso. Psal. 70: *quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias domini.* Augustinus: *surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum litteris nostris sine corde sumus.* Quidam neutrum, qui dicere possunt: *in tenebris sedeo, et lumen caeli non video* Tob. 5. Quidam utrumque. Psal. 15: *in lumine tuo videbimus lumen.* Amplius delectatio affectus: motui enim dilectionis quasi inseparabiliter adnexa est delectatio, sicut oppositum opposito, scilicet poena odio. Galat. 5: *fructus autem spiritus sunt caritas, gaudium* et cetera. Amplius verum testimonium est, quod simus filii nobilissimi patris. 1 Joan. 5: *qui diligit fratrem suum, ex Deo natus est.* Matth. 5: *diligite inimicos vestros, ut sitis filii patris vestri*: filii non servi. Servus non manet in domo in aeternum, filius manet in aeternum. Filii, non nepotes vel pronepotes, quasi attinentes gradu remoto, sed proximo. O vere appetenda nobilitas, cujus tam mira dignitas, tam multa utilitas. Nam si filii, et heredes. Amplius, proprium indicium, quod simus discipuli magistri sapientissimi. Joan. 13: *in hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli* etc.: quasi diceret: in aliis bonis operibus opinabuntur et praesument, sed in hoc cognoscent, quia mei estis discipuli, non mundi, non carnis vel Diaboli, sed nec hominis vel Angeli, nec ipsius Cherubin, qui dicitur plenitudo scientiae, sed mei qui sum fons sapientiae. Sed nota, cognoscitur quandoque res per communia, et haec cognitio est imperfecta: interdum per propria, haec perfecta. Licet enim ignoratis communibus res ignoretur, non tamen scitis scitur, sed solis propriis. In hoc igitur quasi in proprio indicio cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem. Non in hoc si multum jejunaveritis, quia etiam Pharisaei et discipuli Joannis jejunaverunt frequenter. Non in hoc si multas caeremonias servaveritis, ut discipuli Moysi. Joan. 9: *nos Moysi discipuli sumus.* Nec etiam in hoc saltem si omnia reliqueritis. Hieronymus: *hoc etiam Socrates philosophus fecit, et sui discipuli*; tamen Christus dicit: *nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest esse meus discipulus* et cetera. Igitur renuntiare omnibus, ad minus affectu, superius est, et quasi commune ad discipulum esse. Posito autem superiori, non ponitur inferius, quamvis destructo destruatur; nec cognito illo cognoscitur, licet ignorato ignoretur. Diligere autem gratuite proximum, est proprie proprium discipulorum Christi, sicut risibile hominis convenit omni, et soli, et semper, quia nunc et in futuro. Amplius est efficax meritum, ut augeatur mihi gratia et influentia datoris liberalissimi: sicut enim peccatum est poena peccati praecedentis, sic et meritum causa sequentis meriti. De primo Apocal. 22: *qui in sordibus est, sordescat adhuc.* De secundo Joan. 1, *plenitudine omnes accepimus gratiam pro gratia.* Ratio autem merendi primo et principaliter consistit in actu dilectionis. Gregorius: *non habet aliquid viriditatis ramus boni operis* et cetera. Quia vero secundum Ecclesiasticum, amor proximorum probatus est non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus; etiam ipsi qui diliguntur intercedendo ad augmentum meriti adjuvant. Ad Ephes. 1: *ego audiens fidem vestram quae est in Christo Jesu, et dilectionem in omnes sanctos, non cesso gratias agens pro vobis, memoriam vestri faciens in orationibus meis, ut Deus domini Jesu Christi pater gloriae det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri.* Sub his septem generalibus utilitatibus dilectionis proximi, innumeras speciales invenies, si a genere ad species dividendo descendas, et ex adjunctis adjuncta, ex antecedentibus consequentia meditando perpendas. Hoc quidem in praesenti. Quis autem in futuro finis assequendus, quod praemium dilectionis proximi, quis aestimare potest? Magnum quidem et multiplex bonum creatum tibi, et in teipso pro amato etiam non electo, et in ipso si electus proinde datur. Augustinus: *si quis alius esset quem omnino sicut te diligeres, eamdem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia minus pro eo quam pro te gauderes.* Si vero duo, triplicaretur et cetera. Sed de bono simpliciter increato maximum erit gaudium omnibus. Aristoteles: *summum et ultimum bonum finis est omnium finium*: quod secundum Augustinum, verius cogitatur quam dicitur, et verius est quam cogitatur et dicitur.

Caput 8

[89012] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 8 *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Non dicit quantum. Rom. 12: *qui diligit proximum, legem implevit.* In duobus enim mandatis dilectionis universa lex pendet et prophetae. Naturalis, scripta vetus, et nova; quorum unumquodque ad aliud naturali et artificiali ordine refertur sicut exemplar ad exemplatum, inter quae assimilatio est, non necessaria adaequatio. Quod patet sic: quia sicut secundum exemplar domus aliquantae et aliqualis potest fieri domus similis, major tamen vel minor vel aequalis; et sic in istis non oportet, quod ista assimilatio sit per omnia adaequata. Item sicut domus perficitur tecto, et sermo ultimo verbo, et vas decem pugillos capiens impletur pugillo novissimo; sic tota lex in mandato secundo, dilecto proximo. Lex autem universalis in parte ultima duo habet generalia mandata, quae ex hoc uno nascuntur, et proximum diligendo totaliter implentur. Unum affirmativum. Matth. 12: *quaecumque vultis ut faciant vobis homines* et cetera. *Quaecumque* licita, decentia, expedientia, *vultis* voluntate rationali, ratione distinguente inter debita et indebita, debita necessitatis et honestatis; indebita, bona quae consuluntur, et indifferentia quae in lege non continentur, *ut faciant* vel dimittant, corde, ore vel opere, vobis vel pro vobis homines non bruta: homines in quantum homines: *et vos facite illis* in casu simili: facite, inquam, voluntarie et pleno affectu; et, si potestis, opere et affectu. 1 Joan. 2: *non diligamus verbo* et cetera. Secundum hanc regulam dilectio proximi causat et efficit imperando omnes motus virtutum tendentes ad proximum, et interiores et exteriores: verbi gratia, motus misericordiae: nam *qui habuerit substantiam hujus mundi* etc., *quomodo caritas Dei manet in eo?* Amans enim proximum apprehendens per cognitivam miseriam ejus, secundum affectivam necessario movetur motu compassionis, et est haec misericordia. Augustinus: *cum ipsi patimur miseriam, ex compassione discimus misericordiam.* Ex hac compassione si sit sufficiens, est velle relevare pro posse: et hoc est relevare. Primi duo motus interiores sunt, tertius exterior; qui cum fiat per corpus, secundum diversitatem et multitudinem organorum fit multiplicatio motuum. Moventur enim oculi ad flendum. Job 30: *flebam quondam super eo qui affligit* et cetera. Aures ad audiendum, os et lingua ad consolandum et docendum; manus ad dandum vel ad juvandum, pedes ad ambulandum et visitandum et cetera. Ecclesiast. 7: *non te pigeat visitare infirmum* et cetera. Sed hoc exemplum vide etiam in humilitate, et aliis virtutibus. Caritatis imperium et processum motuum. Ad Galat. 5: *per caritatem spiritus servite invicem.* Causat similiter omnes affectiones ad proximum: nam ei quem diligo bonum volo, et cui bonum volo illud ei cupio; et quasi doleo dum ei abest, gaudeo dum adest. Timeo ne oppositum, scilicet malum, ei eveniat, doleo si evenerit: et omnia haec proportionantur, secundum tantum et quantum. Augustinus: *quantum quisque diligit alium, tantum ejus bono congaudeat.* Distingue tamen in affectione sicut in dilectione, inter ea quae procedunt ex affectu partis sensitivae conjuncto phantasiae secundum se, et ea quae ex affectu partis intellectivae conjuncto intellectui secundum se, et quae praecedunt affectum partis intellectivae. Cognitio intellectiva secundum se est et quae affectum naturalem et humanum praecedunt, est cognitio humana, et rationis discernentis. Primum animale, et pene brutale. Secundum spirituale et quasi angelicum, quod sequitur animam separatam. Tertium humanum proprie: et ideo secundum Aristotelem corrumpitur corrupto homine. Aristoteles in primo libro de anima: *intelligere et amare ac odire* et cetera. Eccl. 9: *viventes sciunt.* Interdum igitur sensibiliter minus gaudeo vel doleo de eo quod intelligibiliter plus diligo. Aliud negativum.

Quod ab alio rationabiliter odis fieri corde, ore, opere tibi, vide tu alteri facias voluntate, ore vel opere, affectu vel effectu, Tob. 4. Secundum hanc regulam dilectio proximi causaliter reprimit et cohibet omnes motus et actus vitiorum respectu ejus. Verbi gratia, superbiae, qua proximum de primo ut praecellam. Quo contra. *Caritas non inflatur, non est ambitiosa.* Avaritiae, *non quaerit quae sua sunt.* Irae, *non irritatur, omnia suffert, omnia sustinet.* Ephes. 4. *Supportantes invicem in caritate.* Gregorius: *quem minus amamus, minus etiam toleramus.* Gregorius: *quia ab amore recedere laesa caritas nescit.* Invidiae, *congaudet autem veritati.* Gregorius: *semper invidia a bona voluntate discordat.* Et sic de aliis vitiis generalibus et specialibus respectu proximi deordinantibus. Cohibet enim dilectio motus omnium virium tam interiores quam exteriores, qui multiplicantur per genera secundum multitudinem organorum: ligat enim universaliter omnia membra officialia exteriora, ut oculos, aures, manus, linguam, pedes et cetera. Et sic implet omnia praecepta negativa in exterioribus de proximo data. Matth. 19: *non occides, non adulterabis* et cetera. *Et si quod aliud est mandatum, in hoc verbo instauratur, diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ligat etiam interiores, quae diversificantur secundum diversitatem potentiarum. Ligat igitur potentiam motivam, scilicet voluntatem vel affectum, ne moveatur volendo malum proximo, et sic implet *non concupisces uxorem proximi tui* et similia: vel afficiendo, ne de bono proximi quem diligo, timorem vel dolorem habeam, de malo spem vel laetitiam. 1 Cor. 13: *non gaudet super iniquitate.* Ligat etiam aliquo modo cognitivam. 1 Corinth. 13: *non cogitat malum* poenae vel culpae. Hoc perfectum est valde: si enim malum culpae vel poenae proximo non cogitat, sequitur necessario quod non vult, nec facit, nec optat. Si malum culpae proximi non cogitat, sequitur quod non judicat de malo dubio vel occulto, non despicit de praeterito certo, non damnat de praesenti, non praesumit temere de futuro. Distingue tamen in hac regula inter prohibita quae facere de proximo est mortale, et cohibita quae veniale, et dissuasa quae facere non culpatur, sed non facere consulitur et laudatur, et indifferentia regulam non contingentia: caritas enim incipiens, diligendo proximum sufficienter, cavet prima; proficiens, diligenter laborat contra secunda; perfecta, etiam solicita est circa sequentia. Et secundum hoc, quandoque unctione docente, a licitis quibusdam quasi ab illicitis cohibet, ne proximum quem diligit scandalizet. 1 Corinth. 8: *si esca scandalizet fratrem meum* et cetera. Et infra: *jam non secundum caritatem ambulas.* Secundum hoc sententiat apostolus generaliter. Rom. 13: *nemini quicquam debeatis* et cetera. Glossa: *cetera ita solvere debitis, ut nihil teneamini: caritatem autem ita ut semper teneamini.*

Caput 9

[89013] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 9 *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* In terra, in caelo, in via, in patria: sed aliter hic ubi caritas multipliciter impeditur, aliter illic ubi penitus expedita: ibi enim semper pure et sinceriter, semper ferventer et uniformiter, semper actualiter, semper manifeste et efficaciter, semper mutuo et familiariter; hic autem multiformiter, quia nunc minus, nunc magis, nunc nihil, ubi minor est spiritus. Caritatis habi-

tus gratia incipiente, et major crescente, et nullus deficiente. Hic habens caritatem, licet semper diligas habitu, saepius tamen impeditus non diligis actu. Est autem dilectio motus ab amante in amabile, a subjecto in objectum, sicut visio actus est visus super visibile. Sicut ergo visio, sic et dilectio impediri potest vel in subjecto, vel in objecto, vel in utroque; quod patet sic. Diligere gratuite in via est actus partis motivae humanae, scilicet voluntatis vel affectus, quam necessario praecedit actus cognitivae, scilicet rationis vel intellectus. Augustinus: *invisa possumus diligere, incognita nequaquam.* Quia igitur impedito priori, et posterius; regulariter omne quod impedit vel perpetuo vel ad tempus actualem cognitionem, impedit consequenter et dilectionem. Secundum hanc causam infantes, dormientes, dementes et occupati aliis actibus intendentes vel oppositis vel disparatis impediuntur, ne actualiter diligant aliquem proximum; et actu diligens unum, ne tunc actu diligat alium. Posita vero cognitione, aut apprehenditur proximus sub conditionibus affectum respicientibus, aut non. Et hoc aut quia fine, si fine; aut quia in ipso simpliciter non sunt, sicut in damnatis: aut quia secundum quid sunt mali, ut in praesenti, aut quia sunt boni, ratio tamen avertit nec deliberat: sic super proximum non fit dilectionis motus, sicut abstracto colore super corpus non fertur visus. Si autem sub convenientibus affectui caritate informato, ut sunt illae quae dictae sunt in causa materiali et consimiles, et sic actum cognitionis sequitur dilectio actualis. Aut sub oppositis et disconvenientibus, et tunc sequitur cognitionem motus oppositi, scilicet odire: diligere enim et odire sunt motus oppositi contrarie, qui causantur a contrariis, et causant effectus contrarios, et in eodem subjecto respectu ejusdem objecti mutuo se impediunt: inter haec est medium per abnegationem utriusque, scilicet nec diligere nec odire. Igitur quoties dicitur unum oppositorum, et reliquum. Sicut ergo contingit diligere diligendum et non diligendum, sic et odire odiendum, licet bonum: Luc. 14: *si quis venit ad me, et non oderit* et cetera. Gregorius: *diligamus quod sunt, et odio habeamus quod in Dei nobis itinere obsistunt.* Et odire non odiendum, licet malum. Aliquando veniale et sic cohibitum, et sic impedit fervorem dilectionis: aliquando mortale, et sic prohibitum, et sic impedit actum penitus, quia expellit habitum. Non diligere vero diligendum est dupliciter: negative: sic nec bonum nec malum: sic dormientis: privative: sic malum: sic omittentis. 1 Joan. 1: *qui non diligit, manet in morte*: 1 Joan. 4: *qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere?* Nota igitur ubicumque diligere est bonum, odire est malum: et e converso, ubicumque bonum diligere, non odire bonum, sed minus. Ubi odire malum, et non diligere privative similiter malum, sed minus. Regulariter igitur omne quod motum odii causat vel impedit, motum oppositum, scilicet dilectionis, impedit: et quicquid tollit odium, est hujus impedimenti remedium. Hic puritas et sinceritas plurimum impeditur, quia in dilectione proximi motui caritatis et gratiae semper vel saepissime motus naturae animalis et quandoque motus fomitis admiscetur, ut proximus carus mihi primo quidem et principaliter propter Deum, sed aliquantulum plus carus secundario propter aliquam meam utilitatem et commodum, et adhuc aliquantulum plus propter quemdam carnalem affectum. Talis dilectio pro prima parte est omnino bona et laudabilis, pro tertia vitiosa et venialiter culpabilis, pro media indifferens. Aristoteles: *propter naturalia nec laudamur, nec vituperamur.* Ac si in uno vase multo vino forti modicum vini debilis vel minimum aquae effundatur, et ad pastam magnam faciendam multo tritico pars siliginis et modicum hordei componatur, et ad denarios fabricandos cupri vel plumbi minimum misceatur. Inter haec quantum potest intente distingues, solicite cavens ne vel modica spernens, paulatim crescentibus ipsis, principale corrumpi negligenter permittas; vel rursus nimis appetens purum, et abhorrens omne mistum, sic modicum imperfectionis immoderate restringas, ut totum extinguas. *Qui enim nimis emungit, elicit sanguinem*, Prov. 30. Hic tepide proximus diligitur, quia fervor multipliciter impeditur. Fervet autem animus in diligendo proximum cum devotus est circa ipsum, et promptus et suo modo agilis propter ipsum, sicut in naturalibus calidum et fervidum naturaliter, et leve est consequenter. Hugo: *devotio est fervor bonae voluntatis, quem mens occultare non valens, certis manifestat indiciis.* Sed nota, fervor qualificans diligentis animum et dilectionis actum in patria est sicut fervor ignis existens in materia et sphaera propria, qui magnus purus et perpetuus. Sed fervor in via sicut calor ignis in materia aerea, quem quaedam faciunt et generant vel per se, ut carbo incensus alium incendit: vel per accidens, ut collisio vel confricatio: quaedam nutriunt, ut ligna et alia materialia; quae sicut diversa sunt, sic differenter nutriunt, ut patet, si in ignem mittas ligna, stipulam et oleum, et sic de aliis, haec consequenter augent ignem: quaedam excitant, ut flatus et motus: quaedam conservant, ut cinis carbones. Haec omnia circa fervorem dilectionis in via spiritualiter contingunt. Quandoque per sensibilia, ut sunt beneficia. Ad Rom. 12: *si esurierit inimicus tuus, ciba illum* etc., usque *carbones ignis.* Item per mutua obsequia, ad Rom. 12: *honore invicem praevenientes*: Glossa: *aliter non est fraternus amor, nisi mutuis se praeveniant obsequiis*, et sic de aliis. Quandoque per intelligibilia. Impeditur ergo fervor primum quidem ex absentia horum, deinde de praesentia oppositorum. Sed nota, sicut cognitiva partis sensitivae ordinatur ad cognitivam partis intellectivae, ita et affectiva ad affectivam, et utrobique cognitiva ad affectivam. Unde sicut ratio per sensum quandoque procurat intellectui splendorem in cognoscendo, Rom. 1: *invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*; ita et per affectum inferiorem quandoque superiorem fervorem in diligendo. Gregorius: *regnum caelorum idcirco terrenis rebus (...) quasi confricatus incalescat* et cetera. Sic Eliseus psaltem canere fecit, et ad harmoniam secutus est prophetia. Et sicut hi duo affectus quia coordinati sunt mutuo fervescunt, ita quandoque vicissim tepescunt: sicut de utroque simile potes videre in duabus candelis, quarum una ardens, aliam si adjungatur accendit, quae ipsam si extincta fuerit, reincendit. Hic dato etiam quod actualiter proximum diligam sinceriter et ferventer, impedior tamen ne evidenter. Homo enim solum videt in facie: Deus autem intuetur cor; et ideo hic an diligam aliquem et quantum et quomodo, praesumptibile quidem est homini, sed evidens soli Deo. Sed in caelo, secundum Augustinum, uniuscujusque mentem ab alterius oculis corpulentia non abscondet; et ideo ibi ubi nuda sunt omnia, nec simulatio nec praesumptio locum habent. Impedior autem etiam ne efficaciter; quia multoties vel non possum vel nescio bonum facere proximo in effectu, quod tamen ei volo et vehementer desidero in affectu. Postremo impedior hic multipliciter ne diligam mutuo et familiariter: quandoque enim diligo me non diligentes; ut bonos aliquos non cognoscentes me, et ideo non diligentes, ego ex fama vel aliter cognosco et diligo: vel malos aliquos etiam odientes me, quos tamen propter Deum diligo. Matth. 5: *diligite inimicos vestros*: Psal. 34: *retribuebant mihi mala pro bonis* et cetera. Quosdam negative, non privative, non diligo actu me forsitan diligentes, cum non cognoscam: et tunc est dilectio tantum, sed non mutua; et ideo proprie loquendo, non amicitia. Dilectio enim est motus ab amante in amatum, ab uno in alium: amicitia vero est copula, vinculum vel colligatio duorum vel plurium mutuo amantium secundum motum reciprocum. Unde videtur relationem dicere, et si superpositionis vel suppositionis, seu aequiparantiae sicut societas, licet quandoque non aequiparetur dilectio hinc inde, secundum illud apostoli 2 Cor. 1: *licet vos plus diligens, minus diligar* et cetera. Sicut similitudo est relatio aequiparantiae inter duos albos, licet alter magis, alter minus sit albus. Cum igitur super duos mutuo amantes fundetur amicitia, secundum illud Gregorii *minus quam inter duos caritas haberi non potest*: destructo uno relativorum, cessat relatio, scilicet amicitia, non autem dilectio; sicut si duorum alborum similium unus desinit album esse, cessat similitudo, licet maneat alterius albedo. Quandoque etiam est mutua dilectio, sed quodammodo variatur mutuati solutio. Nam inter plures me amantes, et dilectionem quasi mutuo mihi dantes, quandoque plus amo eum qui minus amat me, quam alium qui magis, et e converso. Multos igitur hic diligo cum quibus proprie loquendo amicitiam non habeo, quamvis large omnis qui vel diligit vel diligitur, amicus vocetur. Quorumdam autem proprie amicus sum, cum quibus diversis causis impedientibus hic familiaritatem habere non possum: plus enim est familiaritas quam amicitia, sicut amicitia plusquam dilectio: dilectio enim transformat amantem in amatum. Hugo: *scio, anima mea* et cetera. Quod si sit amicus, fit dupla conformitas et mutua: si autem familiaritas, fit multa conformitas: familiares enim amici conformantur pro posse et interius et exterius. Interius, quoad intellectum, quia idem sciunt, communicant enim secreta. Seneca: *cum amico tuo omnes curas, omnes cogitationes tuas misce; tam secure cum illo loquere quam tecum.* Joan. 15: *jam non dicam vos servos (...). Vos autem dixi amicos* et cetera. Hoc impedit diffidentia. Eccl. 11: *non omnem hominem inducas in domum tuam: secretum extraneo non reveles.* Quo contra, Seneca: *ante amicitiam judicandum, post amicitiam credendum: tu quidem nihil tibi committe, quod non committere etiam inimico possis.* Item idem sentiunt, quia conformant judicia. Matth. 18: *si duo ex vobis consenserint* etc. 1 Cor. 1: *sitis perfecti in eodem sensu* etc.: hoc impedit proprii sensus pertinacia. Quo contra Jac. 3: *suadibilis, bonis consentiens.* Item quoad affectum idem volunt et nolunt. Act. 4: *multitudinis credentium erat cor unum et anima una.* Haec est concordia non respectu finis ultimi, sed respectu eorum quae ad finem. Hoc impedit voluntas propria, quam oportet flectere, et interdum amicitiae causa frangere, salva semper voluntate Dei et summi amici. Item idem sperant et timent respectu futuri boni et mali. 1 ad Cor. 6: *sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae.* Item idem dolent et gaudent respectu praesentis vel praeteriti. Ad Philipp. 1: *socios gaudii mei omnes vos esse.* Thren. 1: *audite, obsecro, omnes populi*: Glossa: *talis est humanae naturae affectus, ut doloris nostri et gaudii consortes quaeramus, quorum participatione levius feramus.* Multa in his utilitas est: et ideo consulit apostolus Ephes. 4: *soliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Conformantur etiam exterius pro posse, quia in eodem loco manent vel manere desiderant qui familiariter se amant. Joan. 18: *pater, quos dedisti mihi, volo* et cetera. Psal. 132: *ecce quam bonum* et cetera. Ruth 1: *quae te moriente terra susceperit, in ea moriar.* Commansio autem haec multis causis impeditur: quandoque spiritualibus, ut cum disjunctae sunt localiter amantes familiariter pro malo cavendo. Zach. 12: familiae seorsum, et mulieres seorsum. Vel pro majori bono faciendo, ut dicitur Tob. 2: *confitemini domino filii Israel (...) ideo dispersit vos inter gentes*: quandoque pro temporalibus, ut cum disjungitur prae magna temporalium copia, ut Abrahae et Loth: vel nimia inopia, et sic de aliis. Item idem dicunt. 1 Cor. 1: *idipsum dicatis* *omnes* et cetera. Hoc impedit contentio: quo contra ad Tim. 2: *servum Dei non oportet litigare.* Gregorius: *ego melius credo salva fide alieno intellectui cedere, quam contentionibus deservire.* Item idem faciunt. Psal. 67: *qui habitare facit unius moris in domo*: 4 Reg. 3: *ut ego et tu, populus meus, populus tuus.* Hoc impedit singularitas. Item idem patiuntur. 2 ad Cor. 7: *si fueritis socii passionum* etc. 1 Reg. 22: *qui quaesierit animam meam, quaeret et tuam.* 1 Mach. 10: *quae nostra sunt sentias nobiscum*: 1 Mach. 8: *si institerit bellum Romanis* et cetera. Hoc impedit pusillanimitas. Item idem habent. Jo. 17: *omnia mea tua sunt*: Act. 4: *erant illis omnia communia.* Seneca: *nullius boni sine socio jucunda est possessio.* Utile est multipliciter talem familiaritatem habere, damnosum carere. Eccl. 4: *vae soli, si ceciderit* et cetera. Gen. 2: *non est bonum esse hominem solum.* Poeta: *tristis eris, si solus eris* etc.: sed vide cui conjungaris. Seneca: *prius vide an tibi in amicitia aliquis recipiendus sit: cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte.* Vide ergo ante contractum amicitiae, qualis sit in se cui adhibes te: ne stultus, quia cum sapientibus gradieris: Prov. 13: *amicus stultorum efficitur similis*: ne impius quoad Deum: 2 Paral.: *impio praebes auxilium* et cetera. Item ne turpis quoad seipsum. Seneca: *conciliari nisi turpi ratione amor turpium non potest.* Item ne iracundus quoad proximum. Eccl. 4: *noli esse amicus hominis iracundi.* Vide quid in te diligat qui tecum foederari desiderat: ne sit amicus temporalis felicitatis, ut multi sunt. Poeta: *cum fueris felix, multos numerabis amicos.* Vel corporaliter convivantis. Eccl. 6: *est amicus solius mensae* etc.: vel potentis. 2 Mach.: *audivimus de te, quod vir potens (...) aptus es ut sis amicus.* Item vel donantis. Prov. 19: *multi colunt personam potentis, et amici sunt dona tribuentis.* Quem igitur pulsabis amando, ut aperiat redamando? Bonum, virtuosum, Dei amicum, cui aperies pulsanti. Taliter amanti, ut consiliatrix amicitiae sit virtus, medium uniens Deus: nihil enim diligitur nisi bonum; et ideo verum bonum verae amicitiae nodus est et fundamentum. Verum autem bonum creatum, gratia vel virtus; increatum Deus. Augustinus: *aliter non est vera amicitia, nisi cum tu eam agglutines inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus eorum.* Hieronymus: *illa vera necessitudo et Christi glutino copulata, quam non praesentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant.* 1 Joan. 1: *et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum patre et filio.* Eccl. 28: *quemcumque cognoveris observare timorem Dei, cum illo assiduus esto.* Cujus animus est secundum animum tuum. Ezech. 27: *accesserunt ossa ad ossa* et cetera. Seneca: *pares cum paribus facillime congregantur.* Hoc Christus, in cujus persona una familiarissime sunt unita, petivit simplicissime. Joan. 17: *pater sancte, serva eos in nomine tuo (...) ut sint unum, sicut* etc., et infra: *non pro his rogo tantum* etc., *ut omnes unum sint* et cetera. *Et ego claritatem* et cetera. *Ut unum sint*: et infra: *ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum.* Nota, quod quinquies repetit *unum.* Item meruit poenalissime. Joan. 11: *Jesus moriturus erat ut filios Dei qui dispersi fuerant, congregaret in unum*: sicut lineae juxta circumferentiam sparsae congregantur in centricum punctum. Sic igitur amicitia initiatur in dilectione, completur in familiaritate. Familiaritas vero incipit et proficit in via, perficit in patria: haec enim mutabilis virtus, et per consequens amissibilis. Laelius: *cum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris.* Ibi immutabilis ubi non distringitur fibula constringens mentes, non antiquatur caementum compaginans voluntates, non solvitur bitumen affectus conglutinans, non dividitur punctus animos continuans.

Caput 10

[89014] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 10 Contra omne dilectionis impedimentum ex quatuor conjunctis sufficiens trahitur remedium, quae sunt meditatio, doctrina, oratio et exercitium. Quoniam ergo *non intellecti nulla est curatio morbi*, a meditando incipe. Meditare ergo primo dilectionis mandatum et debitum: exemplum diligentium Christi capitis et membrorum, diligendi fructum et praesentem et futurum; quam justum et rationabile, quam facile et delectabile et utile sit proximum diligere. Augustinus: *potest mihi aliquis dicere, non possum vigilare* etc.: *numquid potest dicere: non possum amare?* Meditare postmodum tuum in diligendo defectum; quam raro, quam puro, quam tepido affectu diligis, quam modico effectu affectum ostendis, quam diminute amantibus te vicem rependis. Dehinc meditare et causam defectus, scilicet ipsum impedimentum cum circumstantiis ejus quid sit, unde sit, quantum sit, magnum vel parvum, unum vel plura, et his similia. His propria meditatione inventis, praemissa oratione aliqua, haec duo conquerere, dehinc ad doctrinam recurre, scriptam quae in libris oculis legentis objicitur, dictam quae ab ore loquentis per aures ingreditur. Lege ergo si scis, intellige et retine. Luc. 10: *in lege quid scriptum est, quomodo legis? Diliges.* Verum, ut dicit Hieronymus, *habet nescio quid latentis energiae vivae vocis actus* et cetera. Gregorius: *collocutionis vox plusquam lectionis sermo corda torpentia excitat.* Et ideo a mortua pelle ad vivum hominem recurre, Deum in homine consule, aperi impedimentum, quaere medicamentum, ausculta intente non hominem de se mendacem, sed per hominem Deum veracem respondentem, docentem, consulentem, exhortantem; et disce diligenter, ne sensu proprio pro tollendo impedimento, tali forsitan utaris remedio, de quo postmodum nascatur impedimenti majoris occasio: sicut aestuans contra aestum aqua se infrigidat, et exinde postea magis aestuat. Post haec orando ad Deum convertere penitus gratias agens, laudans et obsecrans; et ora desideranter, supplica humiliter, confidenter et frequenter; ut qui mandatum dedit interpretetur tibi canonem quem condidit, det quod jussit, conservet quod dedit, augeat et perficiat quod incepit, expediat impeditum, compleat incompletum. Postremo quod aperitur discenti, quod datur oranti, exerce in actibus cordis, oris et operis. Exercitium enim est causa potentiae, ut probat Aristoteles. Assueti enim contemnere terribilia et sustinere, fimus fortes, et flentes maxime possumus sustinere: sic et in castitate exemplificat similiter: ergo in caritate. Ad Rom. 9: *nemini quicquam* et cetera. Glossa: *cetera ita solvite, ut non debeatis aliquid: caritatem ita solvite, ut semper eam debeatis.* Sola enim caritas est quae etiam reddita semper detinet debitorem: redditur enim dum impenditur, debetur etiam cum reddita fuerit: quia nullum tempus est in quo impendenda non sit: nec cum redditur amittitur, sed potius reddendo multiplicatur: habendo enim redditur, non carendo, ut pecunia.

Caput 11

[89015] Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi, pars 3 cap. 11 *In his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae.* O caritas ordinis, regula electorum, lex universalis universos ligans, virtus virtutum, canon canonum, lex legum, non constitutio populi, sed principis placitum; sententia regis regum, quam non solum edidit vel condidit jubendo, sed et edixit et promulgavit personaliter docendo, et adimplevit servando. Isa. 33: *dominus legifer noster, dominus rex noster* et cetera. Deuter. 33: *dominus de Sinai venit* etc. *in dextera ejus ignea lex. Dilexit et populos* etc. quasi lex terrena, mandata judicialia ad modum terrae gravia, prementia non praemiantia, obruentia non eruentia: quasi lex aquea mandata caeremonialia, quasi lex aerea cetera moralia: sed amandi lex ignea, lucens, incendens, sursum movens, carbo incipientibus, flamma proficientibus, lux perfectis: hoc est lex in dextera, non tantum in corde ejus ad dictandum et dijudicandum: prius enim est, ut dicit Augustinus judicare de lege, quam secundum legem. *Erit autem lex*, ut dicit Isidorus, *justa, honesta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporibusque conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed communi utentium utilitate conscripta.* Quae singula huic legi conveniunt singulari excellentia: non tantum in labiis ad jubendum, ad docendum, ad exhortandum, secundum illud Psal. 93: *beatus quem tu erudieris domine, et de lege tua* et cetera. Job 11: *utinam Deus loqueretur tecum (...) et intelligeres quod multiplex sit lex ejus*: sed in manu: et non in sinistra, sed in dextera, ad implendum, ad cooperandum, ad praemiandum. Psal. 83: *etenim benedictionem dabit legislator* et cetera. Ecce lex domini convertens animas, mater et origo legum divinarum, magistra et domina humanarum rationabilium et aequarum, hostis iniquarum, cujus observantia per gratiam in hac vita initiatur, et continuata usque ad mortem in alia vita consummatur, cum in ea deserviente miles de novitio professus, de sponsa subharrata, fit conjux consummata, per Jesum principem summae majestatis, abbatem summae sanctitatis, sponsum divinae caritatis, qui cum Deo patre et spiritu sancto vivit et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Jacobi de Benevento

De adventu Antichristi

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[89039] Jacobus de Benevento, De adventu Antichristi*Tunc videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate*; Luc. 21, 27. In prima dominica adventus cantavit Ecclesia domino misericordiam, et hoc propter hilarem et humilem adventum ejus. In ista dominica propter adventum terribilem cantat domino judicium. Unde dicitur in Psal. 100, 1: *misericordiam et judicium cantabo tibi domine*; misericordiam quantum ad primum adventum, et judicium quantum ad secundum. Et hoc merito: quia secundum consilium sapientis, Prov. 19, 12: *sicut fremitus leonis, ita et regis ira.* In quo tangitur adventus judicii. *Et sicut ros super herbam, ita et hilaritas ejus*: in quo tangitur adventus misericordiae. Notantur ergo in praemissis verbis quatuor (...) ex quibus futurus ejus adventus terribilis et admirabilis redditur: primo tempus, secundo habitus, tertio locus, quarto ultio et comitatus. Tempus quidem describitur incertum ex eo, quod haec dictio *tunc* indeterminate relinquitur Matth. 24, 36: *de die autem illa (et hora) nemo scit.* Habitus describitur humilis, cum dicitur *filium hominis*, quia in eadem forma secundo, glorificata tamen, judicabit, in qua judicatus est. Job 36, 17: *causa tua quasi impii judicata est: et ideo judicium causamque recipies.* Et hoc indicatur (ex illis verbis) *in quem compunxerunt* Apoc. 17: *videbit eum omnis oculus et qui eum pupugerunt.* Joan. 5, 27: *potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.* Idest in quantum homo, judicabit ministerio Trinitatis, non autem auctoritate. Locus subjungitur sublimis, cum subditur *venientem in nubibus.* Non enim in valle Josaphat descendet, ut dicit Glossa super illo verbo Joel. 3, 2: *congregabo omnes gentes* et cetera. *Hoc quidam pueriliter intelligunt, quod in valle quae est in latere montis oliveti descensurus sit dominus; quod frivolum est: quia non in terra, sed in spatio hujus aeris sedebit contra locum montis oliveti, unde ipse ascendit*, ut impleatur quod dicitur Act. 1: *sic veniet quemadmodum vidistis eum, nobis obviantibus ei in aere* sicut dicitur Thes. 4, 16, impiis autem remanentibus in terra quam dilexerunt: et dicetur eis tunc illud Matth. 25, 35: *esurivi* et cetera. Comitatus subjungitur honorabilis cum dicitur *cum potestate magna et majestate.* Prov. ultimo 5, 23: *nobilis in portis vir ejus.* Et quia in primo adventu venit in signis amoris et mansuetudinis, secundum illud Luc. 2, 12: *hoc vobis signum: invenietis infantem*

etc., et contemptus fuit: Isai. cap. 53, 2 et 3: *consideravimus eum novissimum virorum (...) unde nec reputavimus eum*: ideo in secundo adventu veniet in signis furoris et potestatis, ut contemnentes videant et confundantur. Eccles. 36, 6: *innova signa et immuta mirabilia*: et quomodo mutabis sequitur *excita furorem*, ibid. 8, scilicet in signis, *et effunde iram*, scilicet in sententiis. Ps. 64, 8: *turbabuntur gentes, et timebunt qui habitant terminos, a signis tuis.* Ponuntur autem in Evangelio signa potestatis, ut melius pateat potestas hujus judicii in omnibus creaturis. Primo in creatura superiori, et hoc dupliciter; scilicet quantum ad ornatum caeli Empyrei; et hoc notatur cum dicitur: *nam virtutes caelorum movebuntur* scilicet Angeli, qui sua virtute movent sphaeras secundum philosophos. De quorum commotione Job 26, 11: *columnae caeli contremiscunt, et pavent ad nutum ejus* Isa. 33, 7: *Angeli pacis amare flebunt*; in quos licet non cadat passio, tamen signa turbationis et moeroris ostendent. Et quantum ad ornatum syderum, quod notatur cum dicitur Luc. 21, 25: *erunt signa in sole et luna et stellis ejus*; Ezech. 32, 7: *operiam caelos et nigrescere faciam stellas, ejus*; Psal. 18, 1: *caeli enarrant gloriam Dei*, item ibid. Ezech. *solem nube tegam, et luna non dabit lumen suum.* Ezech. 32, 8: *omnia luminaria caeli moerere faciam super te, et dabo tenebras super terram tuam.* Secundo in creatura inferiori; et hoc dupliciter: scilicet quantum ad elementum aquae, quod notatur cum dicitur *prae confusione sonitus maris*; et quantum ad elementum terrae, quod notatur cum dicitur *in terris pressura gentium.* Ps. 56, 4: *sonuerunt aquae et turbatae sunt abyssi.* De secundo Isai. 24, 3, et 19 et 20, etc.: *dissipatione dissipabitur terra, confractione confringetur terra, contritione conteretur terra (...) agitatione agitabitur terra sicut ebrius, et concutientur fundamenta terrae.* Tertio in creatura media: et hoc dupliciter: scilicet quantum ad elementum ignis per ardorem undique inflammantis; Ps. 36, 3: *ignis ante ipsum praeibit*, et quantum ad elementum aeris undique luce carentis propter privationem solis, et apparitionem horrendi judicis, quae erit in nubibus aeris: quod notatur cum dicitur: *venientem in nubibus cum potestate et majestate.* De his tribus Aggae. 2, 7: *adhuc unum modicum est, et ego commovebo caelum*, quantum ad creaturam superiorem, *et terram* quantum ad inferiorem, *et mare* quantum ad mediam, et *commovebo omnes gentes* quantum ad omnia. Isai. 24, 6: *maledictio vorabit terram (...) et insanient cultores ejus, et relinquentur homines pauci (...) clamor erit in plateis.* Is. 24, 17: *formido* scilicet a superiori, et inde apparebit judex iratus; *fovea* scilicet ab inferiori, ubi patebit profundum Inferni; *laqueus* scilicet quia undique circumdabit ignis accensus. Job 2, 20: *effugium peribit ab eis*; unde Ps. 138, 8: *si ascendero in caelum* et cetera. Rogemus ergo et cetera. Et quia materia se offert in praesenti Evangelio, ut de adventu ad judicium aliquam notitiam habeamus, secundum quod ex Scripturis colligi potest, distinguenda sunt nobis tria: scilicet praecedentia, concomitantia et subsequentia ad judicium. Praecedentia autem sive praeambula ad judicium distinguuntur secundum triplicem statum praedicationis, quae fiet per Enoch et per Eliam, Malach. ult. 5: *ecce ego mittam vobis Eliam prophetam antequam veniat dies domini magnus et horribilis.* Item secundum statum persecutionis quae fiet per Antichristum et pseudoprophetas et praedicatores, Apoc. 13, 15: *et faciet, ut quicumque non adoraverit imaginem bestiae, occidatur.* Quod signatum fuit Dan. 3, ubi datum est edictum quod omnes interficerentur qui non adorarent statuam quam erexerat Nabuchodonosor. Item statum purgationis quae fiet per ignem. Psal.: *ignis ante ipsum praecedet.* 2 Petri 3, 10: *elementa vero calore solventur.* Et haec tria sumi possunt secundum illa tria quae ponuntur Dan.

12, 1 et 2, de statu judicii: *in tempore autem illo consurget Michael princeps magnus, qui stat pro filiis populi tui, et veniet tempus quale non fuit ab eo ex quo gentes esse coeperunt usque ad tempus illud; et in tempore illo salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro (vitae), et multi de his qui dormierunt in terrae pulvere evigilabunt; alii vero in vitam, alii in opprobrium*, intelligitur enim *eligentur.* Joan. 13, 18: *ego scio quos elegerim*; Matth. 20, 16: *multi enim sunt vocati, pauci vero electi*, et hic propter praedicationem, scilicet Eliae et Enoch dealbabuntur, scilicet propter persecutionem Antichristi. Ps. 50, 9: *lavabis me et super nivem dealbabor.* Probabuntur scilicet per ignem, qui praecedet faciem judicis; unde dicitur: *et quasi ignis probabuntur multi.* Job 23, 10: *probavit me quasi aurum, quod per ignem transit.* Ps. 16, 3: *igne me examinasti, et non est* et cetera. Quilibet autem istorum actuum vel statuum distinguitur multipliciter. Circa statum praedicationis notatur, quod ante praedicationem Eliae et Enoch praecedent quatuor. Primo, dissidium regnorum a Romano imperio. 2 Thess. 2, 3 et 7: *nisi venerit discessio primum, et revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis*: et ex Glossa Ambrosii *discessio* Graece dicitur *apostasia*; nisi scilicet ab imperio Romano primum gentes discesserunt. Et infra *qui tenet* nunc teneat, donec de medio fiat. Qui tenet, scilicet, Romanum imperium *teneat illud donec ipsum fiat de medio.* Quia medium est dum universis circumquaque gentibus imperat; quibus ab ipso recedentibus, de medio auferetur, et tunc ille iniquus opportuno sibi tempore revelabitur. Dan. 7, 7: *habebat cornua decem*: ubi dicit Glossa, quod imperium Romanum, appropinquante die judicii scindetur in decem regna. Secundo, inobedientia Ecclesiarum Romanae Ecclesiae, Dan. 12, 7: *cum consummata fuerit dispersio populi sancti, complebuntur universa haec.* Tertio, hypocrisis religiosorum et haereticorum 2 Tim. 4, 1 et 2: *in novissimis temporibus discedent quidam a fide attendentes spiritibus erroris et doctrinis Daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium et cauteriatam habentium conscientiam* et cetera. Matth. 7, 15: *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces: et* Matth. 24, 23: *surgent (pseudochristi) et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri possit, etiam electi.* Quarto, universalis concitatio populorum. Matth. 24, 7 et 8: *consurget enim gens contra gentem, et regnum adversus regnum, et erunt pestilentiae et fames et terraemotus magni per loca: haec autem omnia initia sunt dolorum.* Post haec sequitur praedicatio Eliae et Enoch, et persecutio Antichristi; et primo dicendum est de praedicatione Eliae et Enoch, qui commendabiles reddentur a multis in novem: primo ab eorum praedicationis diuturnitate, scilicet quantum praedicabunt, Apoc. 11, 3: *dabo duobus testibus meis, et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta, amicti saccis.* Secundo habitu corporis eorum, *amicti saccis.* Tertio, habitu mentis, ibi, 4: *hi sunt duae olivae.* Quarto, fiducia, et constantia eorum, ibi, 5: *si quis voluerit* et cetera. Quinto, de potentia eorum, ibi, *hi habeant potestatem* sexto, de morte eorum, ibi, 7: *cum finierint* et cetera. Septimo, de resurrectione eorum, ibi, 11: *et post tres dies* et cetera. Octavo, de eorum assumptione in caelum, ibi, 12: *et audierunt vocem magnam* et cetera. Nono, de plaga futura mundo in assumptione eorum, ibi, 13: *et in illa hora factus est terraemotus* etc.: quae omnia continentur Apoc. 11. Dicitur ergo quantum ad primum *dabo*; numquid dicitur ad signandum quod inaestimabile est quod dabit eis? Luc. 21, 15: *ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Unde dicitur Matth. 10, 20: *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui* *loquitur in vobis. Duobus* dicit propter sufficientiam testimonii, quia, ut dicitur Matth. 18, 16: *in ore duorum vel trium testium stat omne verbum.* Vel *duobus* dicit, quia de duobus praedicabunt, scilicet de divinitate Christi, et humanitate: vel de *duobus*, scilicet de Christo, ipsum commendando et magnificando, et de Antichristo, ipsum reprobando et damnabilem ostendendo. Vel *duobus*, quia de utroque testamento accipient, quod ipsi praedicabunt. Vel *duobus*, scilicet praemia bonorum, et poenas damnatorum. *Testibus meis*, primo praedicando Act. 1, 8: *eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae*; secundo moriendo Apoc. 2, 13: *in diebus illis Antipas testis meus fidelis qui occisus est apud vos*: quasi dicat: in hoc et propter hoc est testis meus, quia occisus pro me. Et in hoc quod dicit *dabo*, notatur, quod magnam gratiam facit Deus cui dat ut pro eo sit martyr, sicut dicit Glossa interlinearis. Sequitur de tempore praedicationis eorum. Apoc. 11: *et prophetabunt diebus 1260, idest tribus annis et dimidio*, ut dicit Glossa. Sed contrarium dicere videtur alia Glossa dicens: *notat quod hi dies non perficient tres annos cum dimidio*; et hoc est verum, quia ad hoc quod tres annos cum dimidio perficerent, oporteret ut adhuc adderentur 19 dies. Sed non est contrarietas: quia praedicabunt solummodo tanto tempore, quanto Christus praedicavit. Christus enim postquam fuit baptizatus supervixit annis tribus et dimidio, non tamen integro; quia pro dimidio anno computatur tantum temporis quantum est ab Epiphania usque ad Pascha. Unde sicut Christus in praedicatione omnino et praecise non perfecit tres annos et dimidium, sic isti non perficient. Et hoc significatur per numerum dierum qui hic ponitur, qui non perficit praecise tres annos et dimidium, sicut dicit Glossa. Et hoc solummodo habetur de intellectu, qui dicit *sicut ipse Christus praedicavit.* Hic etiam est notandum, quod de illis tribus annis et dimidio, idest, eo quod fuit ab Epiphania usque ad Pascha, Christus nec aperte praedicavit, nec aperte fecit miracula, sed tantum occulte deferens Joanni; quia adhuc Joannes Baptista non erat incarceratus, sed libere praedicabat; quia in Paschate quod fuit post annum et dimidium a Baptismo Christi fuit incarceratus; et tunc dominus publice coepit praedicare et docere, et in fine duorum annorum fuit crucifixus. Joannes vero Baptista uno anno ante dominum fuit occisus; propter quod uno anno fuit in carcere detentus. Alia etiam solutio posset dari: scilicet quod Scriptura non facit vim in minutiis numerorum; et propter hoc per praedictum numerum intelliguntur tres anni et dimidium; etsi numerus ille non perficiat totum; quia posito majori numero, non fit vis in minori. Sed prima solutio verior est et melior. Sequitur de habitu corporis eorum; *amicti saccis*; ubi notatur, quod Ecclesia in sua senectute revertetur ad dies juventutis. Idem enim legis de praecone primi adventus; scilicet de Joanne Baptista, Matth. 3, 4: *et erat Joannes vestitus de pilis camelorum et zona pellicea circa lumbos suos.* Hoc etiam de Isaia legitur, qui non propheta sed evangelicus praenunciator fuit dominicae passionis. Isai. 20, 2: *solve saccum de lumbis tuis.* Unde Isai. 50, 3: *induam caelos tenebris, et saccum ponam operimentum eorum*: quasi diceret: sancti praecones ultimi adventus lux sunt caeli splendentes virtutibus, tamen reputabuntur viles et miseri. Qui ergo pretiosis et mollibus induuntur non videntur esse nuntii vel praecones adventus Christi, sed magis recessus. Sequitur de habitu mentis eorum. Infra eod. (Apoc. 11, 10): *hi sunt duae olivae, et duo candelabra. Olivae* propter bona opera, quae in se habebunt. Eccles. 24, 19: *quasi oliva speciosa in campis.* Vel propter opera misericordiae, quae exercebunt consolando desolatos, Zachar. 4, 14: *isti sunt duo filii olei* idest splendoris, *qui assistunt dominatori universae* *terrae.* Sed candelabra dicuntur propter lumen doctrinae quod exhibebunt aliis, exhortando bonos et confortando et arguendo malos, Matth. 5, 14: *vos estis lux mundi*; et postea sequitur ibid. 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus.* Et in nullo inclinabunt se Antichristo. Unde sequitur Apoc. 11, 4: *in conspectu domini terrae stantes*, idest Dei. Et si casuri sint, scilicet corporaliter in conspectu Antichristi, stantes dicit, quia in nullo obedient ei. Sequitur de fiducia et constantia eorum, infra (Apoc. 2, 5): *et si quis eos voluerit nocere, ignis exiet de ore illorum, et devorabit inimicos eorum.* Antichristus enim blandimentis et comminationibus conabitur eos attrahere, sed non praevalebit, ut a proposito praedicationis eos cohibeat. Quia ignis, idest scientia spiritualis, exibit de ore illorum, cui non poterunt resistere adversarii. Jerem. 23, 29: *nonne verba mea quasi ignis* et sermo meus *quasi malleus conterens petras.* Eccles. 48, 1: *et surrexit Elias quasi ignis, et verbum ipsius quasi facula ardebat*; Luc. 21, 13: *dabo vobis os et sapientiam cui* et cetera. *Et devorabit inimicos eorum.* Idest devorandos eos ostendet, scilicet a Daemonibus; Deuter. 32, 24: *devorabunt eos aves* idest Daemones *morsu amarissimo*; et damnandos in ignem aeternum, ubi in perpetuum cruciabuntur. Matth. 25, 41, *ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo*, idest Antichristo *et Angelis ejus*, idest ministris: quod quidem fuit signatum 4 regum 1, in duobus quinquagenariis, qui consumpti sunt ab igne, qui ad preces Eliae descendit de caelo. Sic Antichristus quum videbit eos inflexibiles esse, tentabit eos occidere. Unde sequitur: si quis voluerit eos laedere, idest occidere morte corporali, idest Antichristus. Sic et simili sententia sicut praemisi, oportet eos occidi, idest condemnari, qui Antichristum et suos praedicabunt et ostendent esse damnandos. Sequitur de potestate eorum: infra eod. (Apoc. 11, 36): *hi habent potestatem claudendi caelum ne pluat diebus prophetiae eorum*, quae durabit per tres annos et dimidium; et hoc fuit signatum 3 Reg. 17, ubi ad preces Eliae clausum fuit caelum, ne daret rorem nec pluviam annis tribus et mensibus sex. Vel caelum potest appellari sacra Scriptura, quae celat nobis arcana Dei, quam illi quum volent aperient. Non enim semper praedicabunt; sed tempore opportuno: quia, ut dicitur Ecclesias. 8, 6: *omni negotio tempus est et opportunitas.* Habent etiam potestatem *super aquas convertendi eas in sanguinem*; ad litteram sicut factum est in Aegypto per manum Moysis, Exod. 8: *et percutere terram omni plaga quotiescumque voluerint* sicut Aegyptus plagis percussa fuit; sed hac potestate non utentur ipsi, quia actus miraculi est ad utilitatem; tunc vero non erunt utilia propter hominum incredulitatem, et quia Antichristus etiam faciet multa miracula. Sequitur de morte illorum, et de illusione, quam facient eis mali. Apoc. 11, 7: *cum finierint testimonium suum*, idest praedicationem suam, scilicet post tres annos et dimidium; *bestia quae ascendit de abysso*, idest Antichristus *faciet adversus eos bellum et vincet illos et occidet eos* cum bello, scilicet multis diversisque disputationibus et miraculorum operationibus, et vincet et occidet eos, scilicet corporaliter, *et corpora eorum jacebunt in plateis diversis* (civitatis magnae). Vel quia simul occisi de una platea portabuntur in diversas plateas, ut videant eos homines et timeant imitari vel conformari eis. Vel forsitan in diversis locis occidentur. Secundo ponitur locus ubi sunt occidendi; quia in Jerusalem. Unde dicitur: *civitatis magnae*, idest Jerusalem, quae dicitur magna propter duo. Primo, quia semper pro magna est habita; unde civitas regalis appellatur Isai. 52, 1: *Jerusalem civitas sancta.* In ea enim erant omnia sanctuaria; in ea enim celebratur Deus. Ps. 86, 2: *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.* Secundo dicitur magna propter multa vitia et peccata quae in ea facta sunt et fient, sicut quondam erat magna in virtutibus. Unde sequitur *quae vocatur spiritualiter Sodoma*, idest *muta* a laude Dei. Isai. 1, 10: *audite verbum domini principes Sodomorum, et percipite auribus legem Dei nostri populus Gomorrhae.* Hoc dicit Isaias pro tempore Antichristi; quia, cum tunc essent mali, non tamen tantum quantum erunt tempore Antichristi. Thren. 4, 6: *major effecta est iniquitas filiae populi mei peccato Sodomorum*, et *Aegyptus*, idest tenebrosa et flebilis, quia ibit in tenebras exteriores *ubi erit fletus et stridor dentium*, Matth. 8, 12. *Ubi et dominus illorum crucifixus est; cui ipsi servient* ad literam temporali passione; et spiritualiter crucifigetur in servis suis. Hebr. 6, 6: *rursus crucifigentes sibimetipsis filium Dei.* Unde dictum est Petro: vado Romam iterum crucifigi: quia quod fit servis suis sibi reputat Christus fieri. Matth. 25, 40: *quamdiu uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*: et Act. 9, 4, Paulo dictum est: *Saule Saule quid me persequeris?* et cetera. Tertio ponitur crudelitas quam exercebunt in eos, et timor quem incurrent multi propter hoc: *et videbunt multi de populis et tribubus et linguis et gentibus*: quidam propriis oculis, quidam fama, *corpora eorum per tres dies et dimidium*, jacere super terram: et hoc fiet ut magis terreantur homines, ne eis acquiescant. Sed quare hoc permittet dominus, ut scilicet tam crudeliter et sic inhumane tractentur? Respondeo, ut notetur mirabilis Dei dispensatio, quia per hoc erit magis evidens eorum resurrectio. Unde sequitur, *et corpora eorum non sinent poni in monumentis.* Ecce magna illusio, ne scilicet eorum memoria habeatur. Sed cum terra illa sit calida, nunquam putrescent corpora illorum, eo quod per tantum temporis erunt in humanitate? Et si foetebunt, quomodo poterunt sustineri? Respondeo: non putrefient, quia solidata erunt propter usum ligni vitae, quo ipsi modo vescuntur et vivunt in Paradiso terrestri; tamen tamdiu possent sic esse, quod putrefierent. Vel potest dici, quod eorum corpora conservabuntur solida virtute divina, ut eorum bonitas magis appareat, et melius cognoscantur cum resurrexerint. Quarto ponitur gaudium quod mali habebunt de morte istorum; idest *inhabitantes terram*, idest mali terrena amantes *gaudebunt super illos*, quia occisi sunt, *et jucundabuntur, et munera mittent invicem* prae gaudio, putantes se esse liberos et securos, illis occisis qui eorum vitae et malitiae contradicebant. Sap. 2, 1, et 6 et 8: *dixerunt cogitantes apud se non recte: venite ergo, et fruamur bonis quae sunt; coronemus nos rosis antequam marcescant.* Et hoc facient gaudentes, ut dictum est de morte eorum. Unde sequitur (Apoc. 11, 10): *quoniam hi duo prophetae* scilicet Enoch et Elias *cruciaverunt eos qui habitant super terram*: idest malos, quorum damnationes praedixerunt, et ita cruciandos annunciaverunt; vel *cruciaverunt eos* contradicendo iniquitati eorum. Sap. 2, 12 et 16: *circumveniamus ergo justum, quoniam inutilis est nobis, et contrarius est operibus nostris, et improperat nobis peccata legis, et diffamat in nos peccata disciplinae; ibid. 16: tamquam nugaces aestimati sumus ab illo*; ibid. 19: *contumelia et tormento interrogemus illum* etc. postea sequitur mors turpissima. Tunc enim mali cruciantur cum boni exaltantur. Vel cum eis sua praedicatione contradicunt. Sed cum deberet dicere *inhabitantes Jerusalem*, quare dicit *terram?* Respondeo; per hoc spiritualiter intelligitur, quod omnes sancti qui terram universam inhabitant, gaudebunt spiritu, et jucundabuntur corpore, et mittent invicem scilicet munera congratulationum quum *hi duo prophetae cruciaverunt* etc. idest audacter restiterunt malitiae eorum. Prov. 28, 1: *justus quasi leo confidens absque terrore erit.* Sequitur de eorum resurrectione, inf. eod. Ap. 11: *et post tres dies et dimidium spiritus vitae*, idest anima, quae dat vitam *a Deo* scilicet missa, *intrabit in eos.* Ezech. 37, 6: *ecce ego mittam* *in vos spiritum, et vivetis.* Cum dicitur *a Deo* notatur quod resurgent corpora, et quod non naturaliter, sed miraculose. Sed quaeritur de istis quomodo resurgent? Aut sicut Lazarus, aut sicut Christus? Si primo modo, idest sicut Lazarus, fiet eis quodammodo injuria, quia iterum morientur; si secundo modo, idest sicut Christus, igitur in corporibus glorificatis; et sic resurgent ante alios; quod est contra apostolum Heb. 11, 40: *Deo nobis melius (aliquid) providente ut non sine nobis consumarentur.* Respondeo, non resurgent morituri iterum. Quod quaeritur: utrum in corporibus glorificatis? Dici potest quod sic; sed hoc erit eis speciale privilegium specialiter datum propter speciale testimonium propter quod occiduntur. Sed si in corporibus glorificatis, quomodo ergo videbuntur ab hominibus? Respondeo, quod corpus glorificatum cum vult et cui vult offert se; et cum vult potest fieri palpabile, et sic etiam potest se visibile exhibere; et hoc habet corpus glorificatum a natura glorificationis. Dicunt tamen aliqui, quod cum se offert corpus glorificatum palpabile vel visibile, hoc est per miraculum. Vel potest dici, quod anima intrabit corpora eorum non ut organa, sed in materiam. Sed tamen magis videtur quod corporabitur, ut ad organa, per hoc quod dicitur, quod spiritus vitae intrabit in eos. Unde sequitur Apoc. 11, 11, *et steterunt super pedes suos* vivi postquam surrexerunt. Sed quia superius dictum est quod corpora eorum non foetebunt, sed erunt multum solida propter esum ligni vitae, habetur ergo, quod difficilius morientur quam alii homines; et hoc est verum, quia gravissima erit eis mors, quia maxime vigebit in eis sensus, et sic maxime sentient. Quod etiam contingit in membris corporis humani, in quibus quanto magis viget sensus, tanto est major dolor si percutiantur vel vulnerentur. Timor magnus etiam erit ex hoc, ex tam subita eorum resurrectione (Apoc. 11, 11): *timor magnus cecidit*, sicut pondus opprimens, vel pro Dei reverentia, vel pro Inferni poena: *super eos qui viderunt eos*, scilicet jam gloriose resurrexisse. Job 31, 23, *semper enim quasi tumentes fluctus super me timui Deum, et pondus ejus ferre non potui.* Sequitur de mirabili assumptione eorum (Apoc. 11, 12): *et audierunt* Enoch et Elias *vocem magnam* de caelo, idest magnae potestatis, *ascendite huc*, scilicet ad consortium justorum de medio hominum improborum: *ascendite*, qui prius descendistis humiliati et saccis amicti. Luc. 4, 11: *qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur*; unde sequitur (Apoc. 11, 12): *et ascenderunt in caelum in nube* sicut Christus, quia maxime ipsum imitati sunt in sustinenda pro eo tribulatione; sic et fient ei conformes in ascensione ejus; sed Christus propria virtute, illi vero in virtute Christi. Vel in nube, idest in corporibus subtiliatis et levibus super ventum factis. Vel in nube, idest Christo duce. Michae. 2, 13: *ascendit pandens iter ante eos*; nec ascenderunt occulte sed publice: ideo sequitur *et viderunt illos inimici eorum*, scilicet cum gloria ascendentes, et cum honore deductos ante sedem Dei et agni, idest Christi; unde poterunt dicere illud Sapien. 5, 4, *nos insensati vitam illorum aestimabamus insaniam et finem illorum sine honore; ecce quomodo computati sunt inter filios Dei, et inter sanctos sors illorum.* Sequitur de plaga futura mundo propter eorum ascensionem, ibidem 13: *et in illa hora* scilicet mortis, vel glorificationis eorum *factus est terraemotus magnus* ad litteram. Vel terraemotus, idest magna commotio in hominibus terrena amantibus, qui in morte eorum audacius commovebuntur ad destructionem fidelium, ad suam majorem damnationem et punitionem in Inferno. *Et decima pars civitatis cecidit*, idest multi justi ad litteram ceciderunt gladio Antichristi. Unde sequitur *et occisa sunt in terraemotu nomina hominum*, idest homines digni honore, usque ad *septem millia* hominum, qui non curvaverunt genua sua ante Baal, idest

Antichristum. Unde ad litteram occidentur ab Antichristo, qui eum nollent adorare: *et reliqui in timorem sunt missi* hoc scilicet videntes. Psal. 47, 6: *ipsi videntes sic admirati sunt, conturbati sunt, commoti sunt, tremor apprehendit eos.* Circa statum Antichristi notanda sunt sex: primo de ortu ejus; secundo de progressu ejus; tertio de potestate ejus; quarto de cultu et simulatione ejus; quinto de conflictu et persecutione ejus; sexto de morte et poena ejus. Circa primum notantur quatuor: primo unde nascetur; secundo quomodo nascetur; tertio quomodo nutrietur in utero matris; quarto ubi nascetur. Circa primum sciendum est, quod nascetur de Judaeis de tribu Dan. Genes. ult. 17: *fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, mordens ungulas equi, ut cadat ascensor ejus retro.* Apoc. 13, 1: *vidi de mari bestiam ascendentem* etc., idest Antichristum, nihil omnino secundum rationem gerentem, sed omnia per crudelitatem; et ideo vocatur bestia. Gen. 37, 33, *fera pessima devoravit eum.* Ascendentem de mari, idest de Judaeis nascentem. Judaei autem dicuntur mare, quia etsi prius terra fuerunt culta, Jerem. 2, 21: *vinea mea electa, ego te plantavi*, et alibi *vinea de Sabaoth domus Israel est culta* scilicet per legem et prophetas *et amoena*; tamen quia peccatum maximum fecerunt Christum occidentes, propterea instabiles et vagi facti sunt super terram incurrentes illam maledictionem Cain, Gen. 4, 12, *vagus et profugus eris super terram*: et sic sunt mare, quod fluidum est et amarum. Unde Thren. 1, 8, *peccatum peccavit Jerusalem*, scilicet crucifigendo Christum; *propterea instabilis facta est.* De mari ergo ascendit, idest de Judaeis de tribu Dan, quae fuit in Israel vilissima tribus. Et propter hoc dicit *ascendentem*, quia de vili tribu veniet ad magnam potestatem *Dan coluber in via* et cetera. Et hoc dicitur de Antichristo, quia ipse insidiabitur et nocebit obviantibus per praecepta et consilia. Cum dicit *ascendentem* ostendit, quod multum tolletur in altum per superbiam et potentiam. Sed in fine dejicietur, ut lapsu graviori ruat. Prov. 29, 23: *superbum* idest Antichristum *sequitur humilitas* idest dejectio. In hoc, quod dicitur *ascendet de mari*, signatur quod cito erit casurus, quasi de instabili et fluxibili fundamento, super quod aedificium diu stare non potest; unde Apoc. 12, 18, dicitur: *stetit super arenam* (maris); Matth. 7, 26, 27, *similis est viro stulto qui aedificavit domum suam super arenam. Et descendit pluvia, et venerunt flumina, et flaverunt venti, et irruerunt in domum illam, et cecidit, et fuit ruina illius magna.* Sequitur secundum, scilicet quomodo nascetur. Nascetur enim de fornicatione, non de virgine, sicut quidam finxerunt. Apoc. 11, 7: *bestia ascendit de abysso*, idest de fornicatione et peccato *faciet adversus eos bellum.* Vel secundum aliam expositionem: *de abysso*, idest de profunda et obscura tenebrositate malitiae, qua erit plenus totus. Apoc. 17, 8: *bestia quam vidisti, ascensura est de abysso et in interitum ibit*; etsi in principio antequam sublimetur videatur bonus; et tyranni impii et hypocritae ponent eum in regno, quod signatum fuit Dan. 7, 7, ubi dicitur: *ecce bestia quarta*, idest regnum Romanum, *terribilis* scilicet ante fidem, atque *mirabilis* post fidei susceptionem *dentes ferreos habebat magnos.* Hoc dicitur quia omnes domuit et sibi subjugavit. Et paulo post, *et ecce cornu aliud parvulum*, idest Antichristus *ortum est de medio eorum* qui tempore regni Romani nascetur, et cum fiet discessio a Romano imperio revelabitur. 2 Thess. 2, 2, *nisi venerit discessio primum*, idest a Romano imperio, et *revelatus fuerit homo peccati*, idest de peccato conceptus *filius perditionis*, idest Antichristus, qui de perditione, idest de fornicatione nascetur. Vel *filius perditionis* secundum Augustinum, quia ipse est fons peccati, et perditio omnium malorum et sui ipsius. Sequitur tertium, quomodo nutrietur in utero matris, quia operatione Diaboli. Nam, sicut dicit

Augustinus, spiritus malignus descendet in uterum matris, et ex virtute Diaboli confovebitur et implebitur Antichristus; non tamen erit in Antichristo Diabolus, ut in daemoniacis; quia tunc non imputaretur ei peccatum, sed quia sic possidebit eum quod pro sua voluntate inclinabit eum cum consensu liberi arbitrii Antichristi; vel super illud 2 Thessal. 2, 9: *cujus est adventus secundum operationem Satanae*. Glossa: non tamen sine consensu ut phreneticus, qui culpam non habuit: quia si sic vexaretur a Diabolo, non imputaretur quodcumque ageret. Quod autem incipiat esse malus ex utero matris, probatur per illud Is. 48, 8: *transgressorem de ventre vocavi te*: sicut de Joanne dicitur Jer. 1, 5: *priusquam te formarem in utero novi te*. De matre Antichristi, dicitur Apoc. 17, 3: *vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam plenam nominibus blasphemiae*. Sequitur quartum, de loco scilicet ubi nascetur, quia in Babylon magna mater fornicationum et abominationum terrae. Et statim sequitur de Antichristo Apoc. 17, 6: *vidi mulierem ebriam de sanguine sanctorum et martyrum Jesu*. Plenam, etsi non satiatam; velut enim ebria exultavit, cum sanctos occidendo se vicisse existimaverit. Per sanctos intelliguntur illi qui ante adventum Christi fuerunt occisi: 4 Reg. 21, 16: *sanguinem innoxium fudit Manasses multum nimis, donec impleret Jerusalem usque ad os*. Idest martyres, qui in tempore testes intelliguntur, sancti, qui propter adventum Christi et propter ejus fidem, et testimonium fuerunt occisi. Ideo dicitur *martyrum Jesu*. Hebr. 2, 37: *lapidati sunt, et occisi sunt in occisione gladii* etc., de utrisque dicitur Matth. 23, 34: *mitto ad vos prophetas et sapientes et Scribas, et ex illis occidetis et crucifigetis, et ex eis flagellabitis in synagogis vestris, ut veniat super vos omnis sanguis justus, qui effusus est super terram* et cetera. Unde bene dicitur ebria; sicut enim ebrius etsi non habeat necesse bibere, tamen appetitum non amittit; sic mali etsi multis bonis noceant, sitis tamen nocendi non extinguitur, sed crescit potius appetitus. Sequitur de progressu Antichristi. Circa quod notatur primo, ubi nutrietur; secundo, a quibus; tertio, qui primi ei adhaerebunt; quarto, qua aetate incipient haec omnia. Circa primum sciendum est, quod nutrietur in illis duabus civitatibus in *Chorozain et Bethsaida*; unde super illo verbo: *vae tibi Bethsaida*, Matth. 11, 21, dicit Augustinus: ideo imprecatur et improbat dominus istis civitatibus, quia in eis conversabitur filius perditionis, idest Antichristus. A quibus nutrietur; quia a maleficis et magis Babylonis, qui docebunt eum omnem artem magicam; sicut enim dicit Augustinus, nutrietur enim aspibus malignis, qui propter incantationes suas continuo ei famulabuntur, et assistent ei. Sciendum est, quod primo adhaerebunt ei Judaei et populus Judaeorum, Joan. 5, 43: *si alius veniet in nomine suo et illum accipietis*. In qua aetate erit cum haec incipient, quia in adolescentia: Ecclesiastes 4, 15: *vidi cunctos viventes qui ambulant sub sole cum adolescente secundo*, idest cum Antichristo. Nam primus adolescens fuit Christus, cui adhaerere debemus. Sequitur de potestate Antichristi; circa quod notantur sex: primo, de potestate quam habebit, nequitia instigante; secundo, de potestate quam habebit a principibus; tertio, de potestate quam habebit ad omnes nationes; quarto, de potestate violenta quam exercebit per suos subjectos; quinto, de potestate quam habebit a Diabolo; sexto, de usu dictae potestatis. Circa primum sciendum est, quod potentia Antichristi erit maxima, quam propria instigante malitia habebit: de qua dicitur Apoc. 13, 2: *et bestia quam vidi similis erat pardo*, propter varios modos decipiendi, quia valde erit perversus et plenus omni nequitia. Jer. 13, 23: *si mutare potest Aethiops pellem suam, et pardus varietatem suam*. Assimilatur autem pardo propter varietatem fraudulentiarum suarum fraudulentus valde erit. Eccles. 11, 31: *multae* *insidiae sunt dolosi*, idest Antichristi. Notatur ergo in pardo ars decipiendi quam habebit; quia illos quos decipiet, tales faciet, ut sint digni igne Gehennae. Vel comparatur pardo, propter variam philosophorum et magorum affectionem quam tenebit. Item erit potentia sua quantum ad carnis lasciviam. Job 40, 11: *virtus ejus in lumbis ejus, et fortitudo ejus in umbilico* et cetera. Et ideo assimilatur urso. Apoc. 13, 2: *et pedes ejus sunt pedes ursi*, qui est luxuriosum et immundum animal. Unde Dan. 11, 37: *et erit in concupiscentia feminarum nec quemquam deorum timebit.* Item erit superbissimus et crudelis ut leo. Apoc. 13, 2: *et os ejus sicut os leonis.* Jerem. 4, 7: *ascendit leo*, idest Antichristus, *de cubili suo et praedo gentium se levavit. Egressus est de loco suo, ut ponat terram tuam in solitudinem.* Sequitur secundum, scilicet de potentia quam habebit a principibus, qui adhaerebunt ei, et erunt de familia Antichristi. Et non solum principes, sed optimates et capita populorum. Amos 6, 1: *vae qui opulenti estis in Sion, et confiditis in monte Samariae*, idest in vana spe et confidentia vestra; *optimates capita populorum ingredientes pompatice* (domum Israel), idest superbe contra Christum ad servitium Antichristi. Et *separati estis* scilicet ab electis et sanctis *in diem malum*, idest in diem tribulationis et afflictionis tempore Antichristi: et *appropinquatis solio iniquitatis*, idest obsequio et dominio Antichristi. Apoc. 13, 1: *vidi de mari bestiam habentem capita septem et cornua decem*, per quam intelliguntur universi principes mali qui adhaerebunt ei, et impugnabunt observantes Decalogum, idest legem Dei, inter quos erunt multi apostatae Christiani veritati resistentes, et prohibebunt fieri Baptismum. Apoc. 16, 12: *et sextus Angelus effudit phialam suam in flumen (illud) magnum Euphratem, et siccavit aquam ejus*, idest Baptismum fieri impedivit, *ut praepararetur via*, scilicet Antichristo et Daemonibus in *regibus* idest in falsis Christianis, qui in Baptismo fuerunt ut reges uncti; *ab ortu solis* recedentibus scilicet a Baptismo, in quo sol, idest illuminatio gratiae datur: et de multis habebunt victoriam, corporaliter tamen, quia eos occident et flagellabunt. Sequitur tertium scilicet de potestate ejus quantum ad omnes nationes. Apoc. 13, 7 et 8: *data est (illi) potestas in omnem tribum* quoad Judaeos majores, *et populum* quoad Judaeos minores; *et linguam* quoad malos Christianos, *et gentem* quoad Paganos; *et adoraverunt eum*, scilicet bestiam, idest Antichristum, se illi humiliando *omnes qui habitant in terram*, quorum, qui sunt reprobi, nomina non sunt scripta in libro vitae agni, idest Christi. Hic liber est ipse agnus, in quo erant ipsa nomina, antequam fierent. Joan. 1, 3 et 4: *quod factum est, in ipso vita erat, et vita erat lux hominum*; ipse enim est mens Dei et sapientia. Unde sicut domus est in mente artificis priusquam fiat actu, sic omnia fuerunt in filio Dei, qui omnium erat exemplar et idea. Sic est ergo liber (vitae) inquantum Deus; inquantum homo est etiam liber vitae, quia dedit nobis exemplum vivendi. Eccles. 24, 32: *haec omnia liber vitae et testamentum altissimi, et agnitio veritatis. Agni*, dico, qui occisus est in Abel, et in ceteris membris suis. Vel signatus occidi in morte Abel ab origine mundi, idest statim post originem. Vel occisus est et praevisus et praeordinatus occidi ab aeterno in tempore. Unde ab origine, idest ante originem mundi. Eccl. 24, 14: *ab initio et ante saecula creata sum*, idest praevisa creari, quantum ad humanitatem, cujus pars fuit anima a Deo creata. Sic ergo potestatem habebit quantum ad omnes nationes, quia de omnibus nationibus mundi habebit multos. Quarto sequitur de potentia violenta quam exercebit per suos, et potentia inducente. Potentia inducens erit operatio miraculorum. Apoc. 13, 13: *et faciat signa magna ut etiam ignem faciat de caelo descendere in terram* ad literam, per Daemonum operationem; nec est hoc incredibile, cum hoc alia vice fecerit Job 1, 16: *ignis venit, et cunctas oves puerosque consumpsit.* Et hujus ratio est, quia in iis quae sunt naturae habet Diabolus potestatem, permissione Dei. Vel ignem faciet de caelo descendere, quia spiritus malignus descendet in falsos apostolos, et nuncios Antichristi; sicut spiritus sanctus descendit in Christi apostolos. Et hoc publice faciet: unde sequitur in praemissa auctoritate Apoc.: *in conspectu hominum.* Unde jactabunt, se esse meliores quam apostoli Christi fuerint, qui spiritum receperunt in conclavi (Act. 2, 2: *factus est repente de caelo sonus* etc.), et per hoc multos ad se convertet. Unde dicitur Apoc. 13, 14: *et per hoc seducet multos habitantes in terra*, idest finaliter amantes terrena et divina postponentes. 1 Mach. 1, 43 et 44: *ut relinqueret unusquisque legem suam; et consenserunt omnes gentes secundum verbum regis Antiochi*, idest Antichristi. *Et faciet multa signa*; ideo sequitur Apoc. 13, 14: *propter signa quae data sunt eis*, scilicet permissione divina ipsis falsis apostolis. Quare in conspectu bestiae, idest Antichristi, ad ejus invocationem miracula facient ejus apostoli. Et ideo faciet se idem Antichristus adorare ab hominibus. Unde dicitur Apoc. 13, 14: *et dicet*, idest praecipiet *habitantibus in terram, ut faciant imaginem bestiae*, idest Antichristi, conformando se ipsius malitiae. Sed heu. Quot sunt hodie, qui portant imaginem bestiae idest Antichristi, secum impressam in cordibus suis per prava opera. Quibus dicitur Matth. 12, 20: *cujus est imago haec et superscriptio?* Et propter hoc bonum est, quod faciamus consilium apostoli, 1 Cor. 15, 49: *sicut portavimus imaginem terreni, portemus imaginem caelestis.* Ipse etiam Antichristus faciet fieri imaginem suam statuam, quae dabit responsa potestate Daemonis. Apoc. 13, 15: *et datum est illi* scilicet Antichristo (data est) potestas *ut daret spiritum imagini bestiae, et ut loquatur* ipsa *imago bestiae.* Et in hoc apparebit magna ejus potestas, quia ipsam imaginem faciet loqui. Ergo videtur quod habebit spiritum? Respondeo. Verum est quod habebit spiritum inhabitantem vel residentem, non unitum, ut ipsa imago bestiae loquatur, sed ad litteram per spiritum praesidentem sicut antiquitus de idolis Daemones dabant responsa. Vel spiritualiter exponendo *imagini bestiae*, idest illis, qui conformabuntur bestiae idest Antichristo, per consensum imitando ipsum, dabit spiritum, idest ut variis linguis possint loqui. Sed quomodo hoc dabit Diabolus qui etiam non potest dare scientiam? Respondeo, Diabolus autem faciet eos loqui secundum visionem hominum, vel quia ipse in eis loquetur. Item sequitur de potestate violenta quam exercebit per suos apostolos. Apoc. 13, 11: *vidi aliam bestiam ascendentem de terra*, idest pseudo apostolos, ubi notatur eorum crudelitas in eo quod dicit *bestiam*, quia nihil facient aut intelligent secundum usum rationis; sed crudeliter saevient in sanctos. Deuter. 32, 24: *dentes bestiarum immittam in eos*, idest falsos apostolos Antichristi, qui eorum mala doctrina corrodent fideles. Qui ut serpentes furebunt in sanctos. Ps. 57, 5: *furor illis secundum similitudinem serpentis.* Vel *dentes bestiarum*, idest malos Christianos et apostatas, qui deterius Ecclesiam persequuntur quam gentiles: de quibus in Ps. 56, 5: *dentes eorum arma*, scilicet ad defendendum suum principem, idest Antichristum et suum errorem; et *sagittae* ad fidelium percussionem, *et lingua eorum gladius acutus*; corda siquidem seducentes per pravae et damnabilis doctrinae eruditionem. Falsi enim Christiani et apostatae apostolos Antichristi falsos fovebunt, et nutrient et defendent. Et ideo signanter dicit *ascendentem de terra*, idest nutritam et defensam ab amatoribus terrenorum. Sed eorum finis descensus est, cum in principio per superbiam et operationem Diaboli ascendant. Ps. 72, 18: *dejecisti eos dum allevarentur.* Sequitur de potestate quam habebit Antichristus a Diabolo, Deo permittente: et haec potestas erit quantum ad miracula facienda: Apoc. 13, 2: *et dedit illi* scilicet Antichristo, *draco virtutem* (suam), idest Diabolus faciendi miracula secundum quod dicit Glossa. Sed miracula fiunt ad manifestationem Dei; sed Deus non manifestabitur per opera Antichristi; ergo non erunt miracula. Item Diabolus non habet potestatem nisi in naturalibus, et non in libero arbitrio. Respondeo: verum est quod non erunt miracula, sed magis mirabilia; miraculum enim, ut dictum est, fit ad cognoscendum Dei virtutem. Habebit etiam posse ad seducendum multos. Unde sequitur: *et dedit illi draco virtutem et potestatem* (magnam) seducendi, scilicet multos: ita quod dum dicit *virtutem* referatur ad potentiam miraculorum; cum autem dicit *potestatem*, ad potestatem seductionis. Sexto quaeritur de usu potestatis Antichristi, et de progressu, quantum ad duo: primo quantum ad se; secundo quantum ad suos. De primo dicitur Apoc. 13, 7: *et datum est illi*, scilicet Antichristo, *bellum facere cum sanctis et vincere eos. Datum*, idest permissum a Deo, quia nihil habebit nisi quantum ei dabitur permissione divina. Et ex seipso nihil nisi propria malitia (poterit) facere bellum cum sanctis per blandimenta et promissiones, et commissiones, et exhortationes, et vincere eos, corporaliter tantum si sunt praedestinati; vel spiritualiter aliquos, qui non sunt praedestinati. Quos enim per fraudulentiam non poterit frangere, aperte debellabit per violentiam. Dan. 11, 40: *ingredietur terras et conteret et pertransiet*, quia scilicet non inveniet resistentiam: et ibidem dicitur 41: *et introibit in terram gloriosam, et multi corruent*; quia ei resistere non poterunt propter ipsius potentiam. Dan. 11, 21 et 22: *obtinebit regnum in fraudulentia et brachia pugnantis expugnabuntur a facie ejus et conterentur.* Secundo de usu potestatis ejus quantum ad suos. Apoc. 16, 13: vidi *de ore draconis, et de ore bestiae*, idest Antichristi *exire tres spiritus immundos* per quos intelliguntur pseudoprophetae et pseudoapostoli, qui ab Antichristo mittentur in orbem terrarum. Qui dicuntur spiritus propter subtilitatem et astutiam malitiae quam in decipiendo habebunt. Sed immundi dicuntur per sordida opera nequitiae et iniquitatis. Exire dicuntur non quocumque modo, sed *in modum ranarum* exeuntium scilicet de luto; sic et isti lutosi erunt per luxuriam et pravam operationem. Ps. 52, 1: *corrupti sunt et abominabiles facti sunt in iniquitatibus.* Oseae 1, 10: *facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt.* Assimilantur etiam ranis propter eorum loquacitatem et verbositatem, et propter fidei quietem, quam auferent per foetentis doctrinae Antichristi disseminationem. Hi sunt inimicus homo, qui in agro domini superseminavit zizaniam, Matth. 13, 25. Job 16, 21: *verbosi amici mei.* Et alibi (Job 11, 2): *numquid vir verbosus justificabitur?* Quod idem est ac, non, sed damnabitur. Et bene dicuntur *tres* propter infelices tres miserias mundi, quas sequentur: de quibus 1 Joan. 2, 16: *omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae.* Vel tres dicuntur quia sacramentum Trinitatis impugnabunt, et spiritualiter et principaliter Baptismum fieri prohibebunt. Dan. 11, 27, 30 et 31: *cor eorum erit ut malefaciant, et mendacium loquantur adversum testamentum sanctum, et polluent sanctuarium fortitudinis, et auferent juge sacrificium, et dabunt*, idest praedicabunt *abominationem, in desolationem*, idest Antichristum. Item potest exponi praedicta autoritas de malis advocatis. Dicit ergo *vidi de ore draconis et de ore bestiae*, idest Diaboli *exire tres spiritus immundos in modum ranarum*: per quos spiritus possunt significari tria genera advocatorum, qui ut ranae pacem et quietem hominum perturbant; viventes in luto deliciarum, et falsas leges fingunt et allegant: contra quos dicitur Isa. 10, 1: vae qui conditis leges iniquas. Alii veras male exponendo depravant, ut possint vincere quaestiones per falsam legum expositionem, ut postea melius ab eis remunerentur, et manus eorum muneribus impleantur. Contra quos Isai. 5, 20 et 23: *vae qui dicitis bonum malum* etc. *vae qui justificatis impium pro muneribus et justitiam justi aufertis ab eo.* Tertii, qui per deceptiones frivolas et inutiles, causas ampliant et dilatant, et fovent causas injustas scienter. Sap. 1, 1: *diligite justitiam qui judicatis terram.* Item de ore bestiae dicuntur exire, causa superbiae et vanitatis quam habent: superbiunt enim in suis advocationibus, et clamant et inflantur ut ranae; scilicet ut videantur ab adversariis frangi. Item fovent causas et defendunt causa laudis, ut scilicet per hoc possint magni aestimari, et laudari ab hominibus, et honorari. Et omnium istorum efficacia a quo sit ostendit Evangelista dicens Apoc. 16, 14: *sunt enim spiritus Daemoniorum*, idest a Daemonibus ducti. Sed quid erit de istis prophetia dicit, Isa. 5, 24: *sicut stipulam et ligna devorat flamma ignis, et calor flammae exurit; sic radix eorum quasi favilla erit, et germen eorum ut pulvis ascendit.* Et quare? *Abjecerunt enim legem domini exercituum et eloquium*, idest justitiam *sancti Israel blasphemaverunt.* Isa. cap. 5, 13: *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam*; idest habere noluit. Viso de potestate Antichristi, sequitur videri de cultu et simulatione ejus. Circa quod videamus tria: primo quem cultum, et quam simulationem exercebit, ut trahat ad se Judaeos; secundo quem cultum exercebit ut trahat ad se Paganos; tertio quem cultum exercebit, et quam simulationem, sive fraudem, ut trahat ad se Christianos. Et circa hoc quatuor videbimus: primo de simulatione quam per se exercebit; secundo quam exercebit per pseudoprophetas et apostolos; tertio de efficacia sive effectu simulationis quantum ad se; quarto quantum ad alios. Circa primum sciendum est quod ad hoc ut attrahat ad se Judaeos, dicet et simulabit se esse Messiam promissum in lege, quem Judaei adhuc expectant verum Deum et verum hominem. Et reaedificabit templum Salomonis, dicens, se velle ritum Moysis. 2 Thess. 2, 4: *qui adversatur et tollitur super omne quod dicitur Deus aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tamquam sit Deus*, gloriosus. Augustinus *quod dicitur* scilicet ficte ab idolatris *aut quod colitur in veritate a fidelibus*: dicet in Judaeis se velle destruere omnem idolatriam. Dan. 11, 36: *elevabitur et magnificabitur adversus omnem Deum, et adversus Deum deorum, et loquetur magnifica et dirigetur donec compleatur iracundia perpetrata.* Verumtamen secundum veritatem cor ejus erit ad destruendum cultum Dei. Dan. 8: *cor ejus* erit, intentio scilicet, adversus testamentum sanctum: *usque ad principem fortitudinis magnificatus est, et ab eo tollet juge sacrificium.* Secundo ut attrahat ad se gentiles et Paganos et idolatras, faciet simulacrum et statuam, et per incantationem mittet in eam spiritum malignum ad dandum responsa. Et vocabis eam Deum Maozim: Apoc. (loc. cit.) *et datum* est scilicet permissione divina *ut daret spiritum imagini bestiae.* Dan. 11, 37: *Deum patrum suorum non reputabunt. 38: Deus autem Maozim in loco suo venerabitur, et Deum quem ignoraverunt patres sui colet. Maozim* autem in tempore praesidium; quia ponetur edictum et mandatum: quod quicumque fugerit ad statuam illam sit securus, et non occidatur ob reverentiam statuae. Hanc etiam statuam faciet ab hominibus adorari, Apoc. 2, 14: *et faciet ut quicumque non adoraverit imaginem bestiae occidatur.* Tertio sequitur de cultu, simulatione et fraude quam exercebit per se ut trahat ad se et decipiat Christianos. Nam ipse filius perditionis dicet et affirmabit se esse Christum, et venisse ad judicium, sicut promisit in Evangelio, et ostendet se mortuum et resurget. Apoc. 13, 3: *vidi unum de* *capitibus suis*, idest Diaboli, scilicet Antichristum *quasi occisum in mortem, et plaga mortis ejus curata est.* Bene igitur dicitur esse unum de suis capitibus, sive caput suum, quia dicet se esse principium sui ipsius, sicut dicebat Christus de se, Joan. 8, 25: *principium qui et loquor vobis.* Isai. 47, 8: *ego dominus, et non est praeter me alter Deus.* Sic dicet Antichristus de se, 2 Thess. 2, 4: *ostendens se tamquam sit Deus, et extollitur super omne quod dicitur Deus.* Dan. 11: *et elevabitur et magnificabitur adversus omnem Deum.* Et simulabit se occisum, quia ad litteram per artem magicam simulabit se esse mortuum, et ideo *in mortem.* Hoc dicitur ne credatur loqui secundum communem usum loquendi et modum quo aliquis quasi occisus vel quasi mortuus dicitur, quia proximus est morti. Post simulationem mortis ejus sequitur simulatio resurrectionis. Unde dicitur, *et plaga mortis ejus curata est* quia arte magica feretur a Daemonibus in aera quasi ascendat in caelum, et sic putabitur ab omnibus resurrexisse qui prius mortuus putabatur, ut conformet se fraudulenter resurrectioni Christi. Tamen ipse non occidit mortem sicut Christus, sed postea mors absorbet eum. Sequitur de cultu et simulatione quam exercebit per pseudo prophetas et apostolos; Apoc. 13, 11: *vidi aliam bestiam ascendentem de terra, et habebat cornua duo similia agni*; per quam intelliguntur nuncii Antichristi et falsi Christiani, qui simulabunt se habere duo testamenta per scientiae cognitionem, non per vitae sanctitatem; et ideo signanter dicit *similia agni* scilicet cornibus, idest Christum praedicantia. Sunt enim duo cornua Christi vetus testamentum et novum. Ista simulabunt et affirmabunt se habere et servare falsi apostoli Antichristi. Unum quidem per signationem, aliud vero per exhibitionem. Vel duo cornua, sunt simulata dilectio Dei et proximi. Vel secundum Glossam duo cornua, scilicet doctrina et gratia faciendi miracula sicut habuit Christus, qui et vera docuit: Joan. 18, 37: (ego) *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati.* Et vera miracula fecit: et propter hoc dicit *similia agni*; et quod bene dixerit *similia* et non vera *agni*, ostenditur in eo quod sequitur in praemissa auctoritate. *Et loquebatur sicut draco*, scilicet locutus erat in Antichristo, idest per impiam suasionem concordans draconi, hoc est Diabolo: quasi diceret: doctrinam habebat similem doctrinae agni, idest Christi, et miraculorum agni similitudinem; sed veritatem cornuum Diaboli, scilicet doctrinam foetentem, et virtutem miraculorum phantasticam. Et inde aperitur falsitas bestiae, idest Antichristi: quia apostoli ejus simulabunt se bonos, et tamen mala suadebunt. Unde sequitur, Apoc. 13, 12: *et potestatem prioris bestiae omnem faciebat*: idest omnibus modis decipiendi utentur quibus utetur Antichristus: et hoc *in conspectu ejus*, scilicet Antichristi, ut ipse notabilis et magnus reddatur. Vel ut ipsi falsi apostoli videantur et commendentur, quia illa erit eorum intentio et finis malitiae ipsorum, scilicet laus et commendatio Antichristi. Et ideo tamquam suum caput in omnibus praeponent et extollent, sicut nos praeponimus et extollimus Christum. Unde eorum simulatio et praedicationis malitia magnum effectum habebit in hominibus. Apoc. 13, 12: *fecit terram et inhabitantes in ea adorare bestiam (primam) cujus curata est plaga mortis. Terram* idest terrenos in amore terrenorum perseverantes; *adorare bestiam* scilicet *primam* et Antichristum, quem resurrexisse a mortuis praedicabunt. Sicut enim superius dictum est, simulabit se esse mortuum, et divina virtute resuscitatum; et hoc praedicabunt sui apostoli, quos ipse mittet per mundum. Unde dicitur Apoc. 5, 3: *de fumo putei*, idest de malitia Antichristi *exierunt locustae in terram*, idest praedicatores mittentur ab eo in terram. Sequitur de efficacia simulationis et fraudis ejus quantum ad se: quia ex eo quod videbit quod homines credent eum fuisse mortuum et resurrexisse, orietur in eo magna praesumptio, et ex praesumptione prorumpet in apertas blasphemias. *Datum* scilicet permissione divina, dicendo se esse Deum. Dan. loc. cit.: *adversus Deum deorum loquetur magnifica.* Psal. 11, 4: *disperdat dominus universa labia dolosa et linguam magniloquam.* Et blasphemias, negando Christum esse Deum. Ad hoc pertinent omnes illi, de quibus dicitur in Psal. 72, 9: *posuerunt in caelum os suum, et lingua eorum transivit in terra.* Quia, sicut dicitur Dan. 11, 27, *erit in concupiscentia feminarum.* Et istas blasphemias non dicet solum apud se in occulto, sed in publico coram omnibus. Apoc. 13, 6: *aperuit os suum in blasphemias ad Deum, blasphemare nomen ejus (et tabernaculum ejus), et eos qui in caelo habitant.* In blasphemias actuales ad Deum, non tamen contra, sed usque ad Deum procedens blasphemare nomen ejus, idest fidem et doctrinam et miracula Christi, quibus nobis redditur magnus et admirabilis Deus, et nominabilis, quia ipse Christus fecit nos venire per suam sacram doctrinam in cognitionem Dei: Joan. 1, 18: *unigenitus (filius) qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Et non solum Deum blasphemavit, sed et *tabernaculum ejus*, idest humanam naturam in Christo homine, quia divinitas in Christo habitavit corporaliter secundum apostolum. Et non solum Christum, sed et sanctos ejus blasphemabit. Unde dicit *et eos qui in caelum habitant*, idest sanctos, qui jam sunt in caelo secundum animam uniti et conjuncti Deo per gloriam, dicet esse damnatos in Inferno. Quem quidam haereticorum jam sequentes dicunt, beatum Nicolaum et omnes confessores qui fuerunt in Ecclesia a tempore Silvestri Papae, esse damnatos et in Inferno. De quibus dicitur in Ps. 16, 10: *adipem suum concluserunt, os eorum locutum est superbiam*, dicendo injuriam sanctis, eos blasphemando. Sequitur de efficacia simulationis quantum ad alios; quae simulatio magnum effectum habebit in hominibus per operationem Diaboli: quod patet auctoritate Apoc. 13, 3: *et admirata est universa terra* (post bestiam), et talis admiratio consurget in eis ex Antichristi phantastica, idest apparente resurrectione. Quia credent eum resurrexisse, et inde admirabuntur homines habitantes in terra, permissione Dei, et peccatorum suorum meritis, et per magicas artes illius decepti. Et ei conformabuntur per operationem, serviendo illi, et ipsum sequendo. Unde sequitur: et vadent scilicet *post bestiam* et (ibid. 4) *adoraverunt draconem*, idest Diabolum in Antichristo, quem putabunt resuscitatum, sicut illi qui videbant Christum facientem miracula glorificabant Deum. Et adorabunt Diabolum, qui dedit ei potestatem resurgendi, scilicet bestiae, idest Antichristo. *Et adoraverunt bestiam*, idest Antichristum, se illi humiliando. Sicut discipuli adoraverunt Christum post resurrectionem Christi. Matth. ult. 16: *undecim discipuli abierunt in Galilaeam in montem ubi constituit illis Jesus, et videntes eum adoraverunt.* Sic et illi facient Antichristo, et admirabuntur de potentia ejus, ut sequitur in praedicta auctoritate: ubi notatur quod ex admiratione prorumpent in laudem, dicentes: *quis similis bestiae?* Idest quis poterit tanta facere, et *quis poterit pugnare cum ea?* Idest voluntati ejus resistere? Ecce laus quam ei exhibebunt. Unde quatuor notantur hic, quae isti facient circa bestiam, et efficaciam simulationis Antichristi: primo admirabuntur; secundo confirmabunt se illi; tertio adorabunt eum; quarto laudabunt eum et vitam ejus. Postquam dictum est de cultu et simulatione Antichristi, et de efficacia simulationis ejus quantum ad se et quantum ad alios, dicendum est de conflictu et persecutione ejusdem Antichristi. Circa quod videbimus tria: primo duritiam et crudelitatem persecutionis ejus; secundo modum quem in persecutione tenebit; tertio tempus ipsius persecutionis, idest quanto tempore durabit. Circa primum duo videbimus:

primo de persecutione quam per se faciet; secundo de persecutione quam faciet per alios, idest suos principes et pseudo apostolos et prophetas. Affliget enim homines per multas tribulationes et tormenta, et tamdem persequetur usque ad mortem. Apoc. 16, 8: *quartus Angelus effudit phialam suam in solem, et datum est illi aestu affligere homines et igne. Et aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen Dei habentis potestatem super has plagas.* Dicitur ergo *effudit phialam suam in solem*, idest Antichristum, qui se solem existimabit: et dicet mundum illuminatum per eum esse. Ipse enim sibi usurpabit nomen veri solis et veri hominis, idest Christi: de quo dicitur Joan. 8, 12: *erat lux vera* etc. et infra 8, 12: *ego sum lux mundi. Et datum est illi*, idest permissione Dei concessum est Antichristo affligere homines aestu et igne, idest minori et majori tribulatione. Isa. 14, 16: (numquid) *iste est vir qui conturbavit terram, qui concussit regna, qui posuit orbem desertum et urbes ejus destruxit, vinctis non aperuit carcerem?* Ad litteram. Multos incarcerabit, et interficiet: infra 20: *tu (enim) terram tuam disperdisti, tu populum (tuum) occidisti.* Unde dicitur *et aestuaverunt homines* scilicet fideles *aestu magno*, scilicet laborantes et afflicti graviter in tribulationis ardore. Psal. 43, 22: *propter te mortificamur tota die, aestimati sumus sicut oves occisionis*; propter quod in impatientiam multi vertentur et deficient in tribulationibus. Jonae 4, 8: *percussit sol supra caput Jonae, et aestuabat, et petiit animae suae ut moreretur.* Et ideo in impatientia blasphemabunt nomen Dei. Et hoc est quod dicitur: *et blasphemaverunt nomen Dei habentis potestatem super has plagas*, ut a quo vult amoveat, et cui velit tribuat. Apoc. 1, 18: *ipse qui habet claves mortis et Inferni.* Rom. 18, *ergo cui vult miseretur et quem vult indurat.* Unde dicitur Apoc. 16, 11: *neque egerunt poenitentiam*, ut darent gloriam Deo, qui scilicet damnandi erant per prava opera perpetua poena, nec permittebuntur poenitere; quia etsi aliqui iterum dolebunt, tamen exterius confiteri non audebunt. Unde talis contritio et dolor eis non sufficiet ad salutem. Rom. 10, 9: *si confitearis in ore tuo dominum Jesum (Christum) et corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris.* Unde non sufficit homini credere solum corde, sed oportet ad hoc ut salvus fiat, quod fidem et Christum ore confiteatur; infra 10: *corde (enim) creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Sed quia non erunt in fide firmi et stabiles, cadent. Nahum 3, 17: *parvuli tui* (o Ecclesia), idest infirmi qui cadent in illa persecutione, *sicut locustae locustarum, quae confidunt in sepibus in die frigoris.* Idest tenent fidem tempore pacis et prosperitatis. Luc. 8, 13: *ad tempus credunt et in tempore tentationis recedunt.* Unde sequitur in praedicta auctoritate Nahum: *ortus est sol, et avolaverunt, et non est cognitus locus earum ubi fuerunt. Ortus est sol*, scilicet in Antichristo a quo tribulatio excitata est, *et avolaverunt a fide*, scilicet recedentes, quam tenuerant. Sap. 4, 4: *etsi in ramis in tempore* pacis scilicet *germinaverint*, idest fidem tenuerunt, infirmitate posita a *vento commovebuntur, et a nimietate ventorum*, idest persecutionum Antichristi *eradicabuntur* a Christo, a fide scilicet et cultu Dei. Sed e contrario boni et electi et aestum sustinebunt et ignem. Gen. 31, 40, *die noctuque aestu urebar et gelu. Secundum Glossam aliam ad litteram habetur: et datum est illi aestu affligere homines*, exponit sic; quod afflicti fideles suos tortores aestu iracundiae afficient, quia erunt insuperabiles, et propter hoc ipsi tortores blasphemabunt et impoenitentes morientur. Sequitur de persecutione quam Antichristus faciet per suos principes et pseudo prophetas et apostolos. Quia igitur non poterit per propriam malitiam omnes sibi subjugare, mittet satellites per mundum, et persequentur fideles per suos principes. Apoc. 13, 16: *et* *faciet* scilicet per principes saeculi, qui homines cogent ut bestiam adorent, idest Antichristum, *et quicumque non adoraverit imaginem bestiae occidatur*: hoc faciet praeconizari et ordinari per firmum statutum quod facient sui principes, quod fuit signatum Dan. 3, ubi datum est edictum ut omnes interficerentur qui non adorarent statuam auream quam fecerat Nabuchodonosor rex: unde multi timore ducti obedient eorum mandatis et adjungent se eis, inter quos erunt multi magni et parvi, pauperes et divites. Apoc. 13, 16: *et faciet omnes pusillos et magnos et divites et pauperes et (liberos et servos) habere characterem in dextra manu sua aut in frontibus suis.* Quod autem dicit *omnes* non est intelligendum, quod singuli et de quolibet hominum genere convertantur; sed quia de quolibet genere hominum habebit aliquos et divites et pauperes et liberos et servos: quasi diceret, communiter recipiet omnes. Unde dicent meliorem esse doctrinam suam quam doctrinam Christi, qui solum venit ad pauperes et ipse pauper fuit. Hos igitur qui ad Antichristum convertuntur faciet *habere characterem*, scilicet signum aliquod apertum et patens, et imitationem bestiae *in dextera manu*, idest in potioribus operationibus. Sicut est in latria, quae est cultus qui soli Deo debetur, et in sacrificiis: et hoc, ut non videantur manifeste ministri Antichristi. Aut in frontibus, ubi maxime est locus apparentiae, ut sic et verbo et opere confiteantur Antichristum. Sed quia per ista non poterunt omnes ad se trahere, alium modum persecutionis et crudelitatis invenient, scilicet quod nullus sit ausus vendere alicui fidelium aliquod, aut emere ab eisdem, nisi obedient Antichristo. Apoc. 13, 17: faciet scilicet Antichristus per principes suos hoc servari *ne quis possit emere (aut vendere), nisi qui habent characterem bestiae.* Aliter exponitur sic: et faciet ne quis possit emere veritatem spiritualis scientiae per meditationem et studium. Prov. 23, 23, *veritatem emere aut vendere*, idest distribuere temporalia in eleemosynas et pios usus pro spiritualibus thesauris. Matth. 19, 21: *vende quae habes (et da pauperibus), et habebis thesaurum in caelo.* Vel vendere aut emere non poterunt sancti viri, idest servos Dei acquirere, ut dicit Glossa. Vel sic *ne quis possit emere* gladium, scilicet praedicationis divinae, quia emitur studendo et audiendo a sanctis doctoribus et praedicatoribus, quia apostoli Antichristi hoc multum impedient, ne scilicet Scriptura secundum veritatem exponatur a Catholicis doctoribus et praedicatoribus, et a fidelibus audiatur. Et tunc verificabitur verbum apostoli, 2 Timoth. 4, 3: *erit enim tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros.* Aut *vendere* idest deponere tunicam mundanae conversationis per castigationem carnis in operibus poenitentiae. Ipsi enim falsi apostoli dicent, non esse poenitendum, sed vacandum deliciis et divitiis, juxta illud Isai. 22, 13, *comedamus et bibamus, cras enim moriemur.* Vel ad litteram: boni et electi habebuntur quasi excommunicati, ut nec eis vendatur aliquid, nec ematur ab eis. Et ex hoc erit magna anxietas et dolor bonorum, nisi habeant characterem in fide cordis; aut nomen bestiae idest Antichristi in confessione oris. Vel characterem, idest signum aliquod ad litteram, ut sui cognoscantur, et alii interficiantur. Et affirmabunt se ex hoc adimplere Scripturam, Exod. 12, et Ezech. 9, 4, ubi dicitur: *signa tau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus, quae fiunt in medio ejus.* Et postea sequitur 5, *non parcat oculus vester neque misereamini*; (ibid. 6), *senem et adolescentulum et virginem et parvulum et mulieres interficite; omnem autem super quem videritis tau ne occidatis.* Hanc ergo Scripturam dicent se illi complere cum persequentur omnes illos qui non habent signum bestiae, idest Antichristi. Unde illi qui signati erunt signo bestiae, idest filii perditionis, non interficientur. Sequitur de modo quem in persecutione tenebit. Ubi notandum est, quod pugnabit contra duplicem populum: scilicet contra potentem populum, nobilem et divitem; secundo contra populum ignobilium et simplicium. Populus autem major sive fortior distinguitur in tria genera hominum; scilicet in clericos et litteratos, in principes et milites, in mercatores et burgenses. Clericos autem et litteratos expugnabit et ad se trahet per rationes naturales et per auctoritates Scripturae, quas fraudulenter exponet et depravabit. Erit enim Antichristus valde instructus in Scripturis philosophorum, et antiquorum Paganorum. Dan. 8, 23: *cum creverint iniquitates, consurget rex impudens facie*, idest Antichristus, *et intelligens propositiones*, ibid. 24, *et roborabitur fortitudo ejus.* Job 4, 10: *de ore ejus lampades procedunt*, idest rationes philosophorum. Principes autem et milites et alios nobiles expugnabit, et ad se trahet per distributionem terrarum et dignitatum. Dan. 11, 39, *multiplicabit gloriam, et dabit eis potestatem in multis, et terram dividet gratuito.* Ezech. 27, 33: *in multitudine divitiarum tuarum et populorum (tuorum) ditasti reges terrae*, idest principes et alios nobiles, et ex hoc laudabunt dicentes illud Zach. 11, 5: *benedictus dominus, divites facti sumus.* Sed revera pauperes erunt et miseri, quia istae divitiae cito deficient, et peribunt in afflictione maxima. Job 20, 4: *hoc scio a principio, ex quo positus est homo super terram, quod laus impiorum brevis sit, et gaudium hypocritae ad instar puncti.* Ibid. 21, 10: *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt.* Mercatores autem, et alios burgenses et alios divites, qui multum pecuniam diligunt, expugnabit et attrahet ad se per aurum et argentum et pecuniam. Dan. 11, 43: *dominabitur thesaurorum auri et argenti, et in omnibus pretiosis Aegypti*; et Dan. 8, 25: *in copia rerum omnium occidet plurimos.* Daemones enim revelabunt ei omnes thesauros occultos. Nam antiquitus cum moriebatur homo abscondebat thesaurum suum, sperans se redire post longum tempus, secundum quod aliqui philosophi posuerunt, ad eumdem locum, et vivere carnaliter sicut prius. Et ideo in sepulcris antiquorum Paganorum frequenter invenitur thesaurus. Haec sepulcra aperiet et manifestabit Diabolus Antichristo. Job 21, 32: (ipse) *ad sepulchra ducetur et in congerie mortuorum vigilabit.* Job 41, 21: *sternet sibi aurum quasi lutum.* Populus autem minor distinguitur similiter in tria genera hominum: scilicet primo in simplices, secundo in fortes et firmos, tertio in perfectos et poenitentes. Simplices trahet ad se, et expugnabit eos per falsos prophetas et apostolos, qui decipient et seducent eos suis blandis praedicationibus. De quibus dicitur Matth. 7, 15: *attendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.* Fortes autem et firmos coget per tyrannos, et tribulationes multas, et metum mortis. Dan. 8, 24: *supra quam credi potest universa vastabit et prosperabitur et faciet et interficiet robustos et populum sanctorum secundum voluntatem suam, et dirigetur dolus in manu ejus, et cor suum magnificabit.* Apoc. 17, 6: *vidi mulierem*, idest Antichristum, qui mulier dicitur propter malitiam et promptitudinem quam habebit ad exercendum omne malum contra homines sanctos: *ebriam de sanguine sanctorum, et de sanguine martyrum Jesu.* Perfectos vero et poenitentes expugnabit et ad se trahet per falsa miracula et similitudinem signorum Christi; faciet enim ut videatur ignis descendere de caelo: sicut factum fuit super apostolos Christi in die Pentecostes. Apoc. 13, 13: *fecit signa (magna), ut etiam ignem faceret de caelo descendere.* Simulabit se jam resurrexisse et fuisse mortuum, ut superius dictum est. De istis tribus dicit dominus Matth. 24, 24: *surgent enim pseudo Christi et pseudo prophetae* quantum ad simplices inducendos, et decipiendos per falsam doctrinam, ibid. 9, et *tradent vos in tribulationem, et occident vos* quantum ad firmos et fortes, contra quos pugnabit per tormenta multa, ibid. 24, *et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in tentationem inducantur (si fieri potest) etiam electi*; quantum ad perfectos et poenitentes commovendos. Et ideo propter has tribulationes et persecutiones Satanas praedicitur solvendus circa diem judicii; quia dabitur ei libera potestas nocendi et tentandi. Apoc. 20, 7: *et cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exibit et seducet gentes, quae sunt per quatuor angulos terrae: et congregabit eos in praelium, quorum numerus est sicut arena maris.* Dicit Glossa, cum consummati fuerint mille anni, idest tempus praesentis saeculi, solvetur Satanas de carcere suo, idest relaxabitur ejus potestas, quae modo ligata est, ne tantum noceat quantum vellet. Sed quid est quod dictum est, non solvetur nisi tempore Antichristi? Constat quod sic saltem tribus annis cum dimidio ante finem. Quomodo ergo expositum est quod mille annos, idest post finem saeculi? Respondeo. Verum est quod solvetur tempore Antichristi saltem tribus annis et dimidio ante mundi finem. Sed quia illud est parva positio temporis totius saeculi, propter hoc non excipit illud beatus Evangelista Joannes, secundum morem Scripturae, quae sic consuevit facere; scilicet non excipitur, ubi est parvus numerus respectu majoris. Ita videtur Augustinus dicere, 20 libro de civitate Dei, cap. 13. *Sed postea Satanas religabitur, et iterum cruciabitur ipse cum sociis*: de cujus poena dicetur infra. Dicto de persecutione Antichristi per se et per suos, et de modo persecutionis, dicendum est de duratione persecutionum, scilicet quanto tempore durabit ejus persecutio. Ubi sciendum est, quod Antichristi persecutio durabit parum, secundum quod habetur Apoc. 13, et Dan. 12. Dicitur autem in Apocalypsi 13, 5: *data est ei potestas* scilicet, Antichristo *facere* scilicet mala praedicta *menses* 42, qui sunt tres anni cum dimidio: et licet futura sit maxima tribulatio et persecutio, tamen propter brevitatem temporis minus timebitur. Idem quasi habetur Apoc. 11, 2, ubi dicitur: *atrium autem, quod est foris templum, ejice foras (et ne metiaris illud) quoniam datum est gentibus, et civitatem sanctam*, idest Ecclesiam *conculcabunt* Antichristus scilicet et principes sui, et omnes de parte sua, *mensibus quadraginta duobus*, idest tribus annis cum dimidio. Quod etiam facient falsi Christiani similes gentilibus in conversatione, conculcabunt Ecclesiam tempore Antichristi; et plus satis nocebunt, quam gentes: quod fuit signatum 1 Machab. 7, 23, ubi dicitur, quod Alcimus, qui erat de Judaeis, plus nocuit Judaeis quam gentes. De duratione autem persecutionis dicitur in Dan. 12, 6 et 7: *et dixi viro qui indutus erat lineis: usquequo finis horum mirabilium?* Idest quanto tempore durabit persecutio Antichristi? *Et audivi cum levasset dexteram et sinistram suam in caelum, juravit per viventem in aeternum, quia in tempus et tempora, et dimidium temporis*, idest usque ad tres annos et dimidium. Hebraeus enim nomine temporis accipit unum annum, per tempora duos annos, et per dimidium temporis medium annum, sicut dicit Magister. Viso de persecutione Antichristi per se et per suos, de modo persecutionis, et persecutionis duratione, videndum est de ipsius Antichristi morte. Ubi quinque videbimus. Primo de tempore mortis ejus. Secundo de persona quae eum interficiet. Tertio de loco ubi interficietur. Quarto de modo mortis ejus. Quinto de poena ejus et suorum sequacium post mortem. Circa primum sciendum est, quod Antichristus interficietur postquam praedicaverint Enoch et Elias tribus annis cum dimidio, ut dictum est superius. Quod colligitur ex verbis Dan. 7, 25, ubi dicitur quod (sermones) *contra excelsum loquetur, et sanctos altissimi conteret; et putabit quod possit mutare tempora et leges.*

Et tradentur in manu ejus usque ad tempus et tempora, et dimidium temporis, sicut expositum est superius. Et postea sequitur ibid. 26: *ut auferatur potentia, et conteratur et dispereat usque in finem.* Secundo sequitur de persona quae Antichristum interficiet; quia Christus filius Dei, vel ministerio (alicujus), Christus vero auctoritate. 2 Thess. 2, 8: *tunc revelabitur ille iniquus, quem dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui eum.* Isai. 11, 4: *spiritu labiorum suorum interficiet impium*, idest Antichristum. Magister tamen dicit in historicis, quod audietur vox in aere dicens *morieris*, et statim fulminabitur Antichristus. Tertio sequitur de illo loco ubi interficietur; quia in monte oliveti. Congregabit enim multitudinem exercitus sui; et cum fuerit jam in supremo gloriae suae prae multitudine exercitus sui, interficietur ibidem in papilione. Danielis 11 44: *veniet in multitudine magna, ut conterat et mortificet plurimos, et figet tabernaculum suum inter maria super montem inclytum et sanctum. Maria* appellat mare mortuum et circumadjacentia maria, secundum consuetudinem Judaeorum; quoniam congregationes aquarum appellant maria. *Montem inclytum et sanctum* appellant montem oliveti propter dignitatem passionis et mortis domini. Sequitur *et veniet*, scilicet Antichristus *usque ad summitatem ejus.* Hoc est montis oliveti, *et nemo auxiliabitur ei*: quum scilicet interficietur a Christo. Quarto sequitur de modo mortis Antichristi, qui erit triplex: primo interficietur subito. Job 34, 20: *subito morietur, et in media nocte turbabuntur populi*; secundo interficietur absque manu hominis. Dan. 8, 25: *contra principem principum consurget*, scilicet Antichristus contra Christum, *et sine manu conteretur.* Job 34, 20: *auferent violentum*, idest Antichristum *absque manu*; tertio interficietur cunctis videntibus. Job 40, 28: *videntibus cunctis praecipitabitur.* Et sic morietur et deficiet ille iniquus spiritu Dei percussus et vulneratus, a quo vulnere nunquam sanabitur. Jer. 30, 12: *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Ibid. 14: *omnes amatores tui obliti sunt tui, teque non quaerent; plaga enim inimici percussi te castigatione crudeli propter multitudinem iniquitatis tuae; dura facta sunt peccata tua; feci haec tibi* et cetera. Infra, 15: *insanabilis est dolor tuus propter multitudinem iniquitatis tuae, et propter dura peccata tua feci haec tibi* et cetera. Item notatur quod ex dolore mortis Antichristi principes et sequaces ejus erunt obstinati in malo, et multi ex eis habebunt excaecatum intellectum, et ex nimio dolore blasphemabunt Deum, et cum videbunt quod non poterunt tenere homines in servitio Antichristi et eos ad eum trahere, erit eis magna poena, et ex nimia invidia ascendent in furias, ut quasi videantur comedere carnes proprias. Apoc. 16, 10: (quintus) *Angelus effudit phialam super sedem bestiae, et factum est regnum ejus tenebrosum, et manducaverunt linguas suas prae dolore, et blasphemaverunt Deum caeli prae doloribus suis et vulneribus.* Sedes bestiae sunt gentes et falsi Christiani consentientes Antichristo, in quibus sicut in sede conquiescet. Unde dicitur, *quod factum est regnum ejus tenebrosum*, idest cor eorum excaecatum est et obscuratum amplius quam prius fuerat. Isai. 6, 10: *excaeca cor populi hujus, et aures ejus aggrava*, quia tunc fidei veritatem audire non poterunt, immo detrahent veritati. Unde dicitur, quod manducaverunt linguas suas, scilicet detrahendo Christo, qui est summa veritas, et mutuis sermonibus malis se invicem reficiendo. Unde consumuntur prae dolore, et invidia quam erga sanctos habebunt pro eorum constantia, dolentes ex invidia et dolore blasphemabunt Deum caeli, quia dicent Christum fuisse magnum, quia ipse est filius Dei verus et naturalis; unius potentiae unius majestatis cum patre. Et hoc facient quia prae doloribus et vulneribus erunt excaecati, et vertentur in furias, ut videantur quasi comedere linguas suas: et potissime ex hoc dolebunt, quia non poterunt omnes copulare Antichristo; sicut et justi faciunt et sancti viri, cum vident aliquos a Christo recedere, donec eos Christo reconcilient. Galat. 4, 19: *filioli mei, quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis.* Viso de morte Antichristi, dicendum est de poena ejus, et suorum omnium, quae erit magna post mortem. Ubi notandum est quod poena ejus et suorum omnium erit magna post mortem, et crudelis, propter quatuor. Primo, propter poenarum diversitatem. Secundo, propter poenarum acerbitatem. Tertio, propter poenarum continuationem. Quarto, propter omnium consolationum privationem. Nam dignum et justum est, quod qui multos occidit et captivos duxit, scilicet sanctos corporaliter, et alios multos corporaliter et spiritualiter, et ipse captivus ducatur et affligatur. Apoc. 13, 10: *qui in captivitatem duxerit, in captivitatem vadat.* Antichristus scilicet et sui, qui in captivitatem ducent alios *flagellando sanctos, vel spiritualiter* ad peccatum trahendo multos, in captivitatem vadent, idest in poenas Inferni, contra quos jam data est sententia. Joan. 16, 10: *princeps hujus mundi* pro suo corpore *jam judicatus est.* Ezech. 12, 11: *in transmigrationem et captivitatem ibunt.* Scilicet omnes increduli et famuli Antichristi. *Et dux*, scilicet Antichristus, *portabitur in humeris* Daemoniorum in Infernum, *in caligine egredietur*, idest in obscuritate rapietur Isa. 33, 1: *vae qui praedaris, nam et ipse praedaberis*; et oportet eos, scilicet Antichristum et suos, gladio sententiae Dei occidi, quia et ipsi multos occiderunt. Apoc. 13, 10: *qui in gladio occiderit, oportet eum gladio occidi.* Gladio enim aeterni judicii occidentur Antichristus et sui. Job 19, 29: *fugite si potestis, a facie gladii, quia ultor iniquitatis gladius est.* Idest sententia Dei. Ezech. 2, 28: *mucro, mucro, evagina te ad occidendum, lima te, ut interficias et fulgeas. Evagina* dicitur, quia tempore Antichristi latebit sententia Christi, sed postea apparebit. Sequitur de poenarum acerbitate de qua dicitur Apoc. 20: *descendet ignis a Deo de caelo et devorabit eos*, idest gravis poena, quae signatur per ignem; quia sicut igni nihil resistit, ita illi poenae. Ps. 96, 3: *ignis ante ipsum praecedet, et inflammabit in circuitu inimicos ejus.* Unde dicitur *devorabit eos* idest totos undique occupabit, scilicet Antichristum et suos. Matth. 25, 41: *ite maledicti in ignem aeternum*, adhuc erit acerbior poena. Apoc. 20, 9: *et Diabolus qui seducebat eos*, idest Antichristus *missus est in stagnum ignis et sulphuris.* Fraus enim sua et dolus non patrocinabuntur sibi, cum et gravius punientur quam alii. Ezech. 38, 22: *ignem et sulphur pluam super eum, et super exercitum ejus, et super populos multos qui sunt cum eo*, ubi et bestia, idest Antichristus et pseudoprophetae, idest complices ejus, et apostoli tormentabuntur, *Infernus* enim, idest omnes impii, qui fecerunt de cordibus suis loca tenebrarum, in quibus Diabolus damnatus est, et mors, idest Diabolus eorum caput, missi sunt in stagnum simul utrumque, scilicet membra et caput. Hic ponitur poenarum Antichristi continuatio et aeternitas. Apoc. 20, 9 et 10, et Diabolus missus *in stagnum ignis, ubi et bestia et pseudoprophetae*, idest Antichristus et omnes sequaces ejus *cruciabuntur die ac nocte*, idest continuo et sine interpolatione. Et hoc *in saecula saeculorum.* Ubi notatur poenarum aeternitas. Unde *in saecula saeculorum*, idest in perpetuum et sine fine. Apoc. 14, 11: *fumus tormentorum eorum ascendet in saecula saeculorum.* Ps. 10, 7: *ignis et sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum*, et hoc in aeternum. Isa. ult. 24: *ignis eorum non extinguetur.* Sequitur quinto de omnium consolationum privatione Antichristi et suorum, et quantum ad animam, et quantum ad corpus, et quantum ad omnes corporis sensus. Auferetur enim ab eis quantum ad animam omne delectabile, quod est duplex: scilicet virtus, quae perficit practicum intellectum, et scientia, quae perficit speculativum. Apoc. 18, 22: *et omnis artifex*, idest virtus quantum ad primum, et *omnis artis*, idest scientia quantum ad secundum *non invenietur in ea*, idest in illa poena *amplius*. Et hoc est argumentum satis probabile, quod philosophi et omnes damnati non habent scientiam in Inferno; quia, si adhuc vivente homine aliqua infirmitas facit eum amittere scientiam, multo ergo fortius poena Inferni, quae omnem temporalem infirmitatem et poenam excedit. Eccl. 9, 10: *nec sapientiae nec scientia erit apud Inferos, quo tu properas*. Tamen hoc non asserimus. Unde ponatur quod scientiam habeant, tunc exponitur sic. Omnis ars, idest scientia inveniatur in ea, verum est non ad consolationem, sed potius ad dolorem. Eccl. 1, 18: *qui addit scientiam, addit dolorem*. Sed quia possunt aliqui dicere: habebunt aliquam consolationem vel solatium quantum ad corpus; et ideo excluditur, quod nullam habebunt. Apoc. 18, 21: *et unus Angelus*, idest Christus qui est magni consilii Angelus. Isa. 9 *fortis*, Job 9, 19: *si fortitudo quaeritur, robustissimus est, sustulit lapidem quasi molarem magnum*, idest Antichristum, et omnes malos, qui dicuntur lapides propter duritiam obstinationis molaris; quia mala voluntas est circa temporalia et malas operationes. Ps. 11, 9: *in circuitu impii ambulant. Et misit in mare*, idest in amaritudinem Inferni; *et ultra jam non invenietur*, scilicet postquam ceciderint in Infernum, de omnibus intellectus nullus invenietur, qui ad poenitentiam redeat. Quod est contra quosdam haereticos qui sic exponunt istud verbum *et ultra* idest, intra mille annos *non invenietur*, scilicet in Inferno, quia poenitebunt tunc, et liberabuntur, sicut ipsi dicunt. Sed mentiuntur. Et hoc est, quod dicitur intellectus; sicut quidam haeretici putant, quod debeant scilicet poenitere et liberare, sed decipiunt: quia Job 4, 20, dicitur: *de mane usque ad vesperam succendentur. Et quia nullus intelligit, in aeternum peribunt*. Matth. 25, 41: *discedite a me maledicti in ignem aeternum*. Apoc. 20, 1, 2 et 3: *vidi Angelum*, idest Christum, *descendentem de caelo, habentem clavem abyssi, et catenam magnam in manu sua, et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est Diabolus et Satanas, et ligavit eum (per annos mille), et misit eum in abyssum, et clausit, et signavit super illum, ut non seducat amplius gentes*. Sed quia consolatio quaedam est in particularibus sensibus, a proportionatis sensibilibus, sicut est in auditu et in ceteris; ideo ad excludendum omne delectabile ab eis, incoepit a sensu auditus. Apoc. 18, 22: *et vox citharaedorum et musicorum et tibia canentium et tuba non audientur in te amplius*. Item removebitur ab eis delectabile quantum ad gustum: unde Apoc., ibidem: *vox molae*, quae scilicet est ad victualia praeparanda *non audietur in te amplius*. Isa. 65, 13: *ecce servi mei comedent, et vos esurietis*. Item auferetur ab eis delectabile quantum ad sensum visus. Apoc. 18, 23: *lux lucernae non lucebit in te amplius*, ne scilicet oculi tui in aliquo delectentur. Ps. 81, 5: *nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant*. Job 10, 21: *terram tenebrosam et opertam mortis caligine*, ibid. 22: *ubi umbra mortis et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Jacobi de Benevento

De praeambulis ad judicium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[89067] Jacobus de Benevento, De praeambulis ad iudicium Circa statum purgationis, quae fiet per ignem, (consideranda sunt ea) quae sequentur statum Antichristi, et praecedent ignem purgationis mundi, quae sunt quatuor praeambula. Primo enim praecedet praedicatio Evangelii; secundo, spatium poenitendi; tertio, status securitatis; quarto, status quindecim signorum, quae dicit Hieronymus se invenisse in annalibus Hebraeorum. Circa primum notandum est, quod post mortem Antichristi, quum jam persecutio et tribulatio cessabit, quibus affligentur, praedicabitur Evangelium per sanctos praedicatores publice. Apoc. 11, 15: *et Angelus septimus cecinit tuba*, idest ordo praedicatorum praedicavit, idest praedicabit: quia per praeteritum prophetali certitudine intelligitur de futuro. *Et factae sunt voces magnae in caelo*, idest in sancta Ecclesia caelesti conversatione sublimata; *voces*, idest exultationes bonorum laudantium Deum de vita et pace collata eis, et de damnatione Antichristi et suorum. Isa. 51, 3: *consolabitur dominus Sion*, idest Ecclesiam fidelium post mortem Antichristi, *et consolabitur omnes ruinas ejus*, idest tribulationes, quas perpessi sunt ab Antichristo. Et consolabitur eos de privatione bonorum spiritualium, quibus privati fuerunt tempore persecutionis. Unde *consolabitur*, quia Ecclesia tempore Antichristi duplicem desolationem habebit et sustinebit: unam quidem, quia erit multis Daemonibus vexata; aliam, quia non faciet tunc miracula. Et propter hoc post mortem Antichristi duplex erit consolatio; scilicet pax, et multiplicatio fidei; tunc enim omnes Judaei convertentur ad fidem Christi, videntes se fuisse

deceptos, Jerem. 23, 6: *in diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter: et hoc est nomen quod vocabunt eum, dominus justus noster.* Vere enim tunc confitebuntur Christum, quem patres eorum crucifixerunt, verum Deum esse, et verum hominem, unius potentiae et majestatis cum patre secundum divinitatem. Unde et in laudem prorumpent et magno gaudio ipsi Judaei, cum aliis fidelibus, cum in Christi cognitionem devenient. Psal. 9, 7: *cognoscetur dominus judicia faciens.* Ideo dicent illud Apoc. 11, 15: *factum est regnum hujus mundi*, idest universitas fidelium, *domini nostri* scilicet Dei patris, *et Christi ejus*, idest filii: ut dicit intellectus hujus regni. Tranquillitas etiam tunc in mundo incipiet, cum Christus filius Dei spiritu oris sui Antichristum interficiet. Et statim Ecclesia quasi dimidiae horae silentio, scilicet tempore quod sequitur usque ad finem mundi, pacificata conquiescet. Et hoc est quod dicitur Apoc. 8, 1: *factum est silentium in caelo*, idest in Ecclesia, *quasi media hora.* Et propter hoc etiam dixit: *factum est regnum*, et diu fiet, quia ex tunc fraudulentia et saevitia Diaboli penitus deficiet, et Deus in suis fidelibus universis perpetua pace et tranquillitate regnabit. Unde sequitur in praedicta auctoritate Apoc. 11: *et regnabunt*, scilicet ipsi fideles in Deo, et Deus in eis *in saecula saeculorum.* Et in eodem capitulo paulo ante de Christo dicitur: *potestas ejus potestas aeterna quae non auferetur, et regnum ejus quod non corrumpetur*, et de hoc Joannes jurat, ideo dicit *amen*, idest verum fiet quod dictum est. Sequitur status, in quo dabitur hominibus spatium poenitendi. Nam post mortem Antichristi dabitur spatium quadragintaquinque dierum ad poenitendum illis qui in persecutione Antichristi negaverunt Deum. Dan. 12, 11: *in tempore autem cum posita fuerit abominatio desolationis*, idest Antichristi, qui abominabiliter exibebit se adorandum, idest faciet se adorari *dies mille ducenti et nonaginta*, qui sunt tres anni et dimidium, quia tanto tempore durabit persecutio Antichristi. Et postea sequitur: ibid. 12: *beatus qui expectat et pervenit ad dies mille trecentos triginta quinque*: in hoc numero invenitur spatium quadraginta quinque dierum datum ad poenitendum. Nam si diebus mille ducentis nonaginta addantur dies quadraginta quinque, fient dies mille tercenti triginta quinque. Est ergo sensus; beatus, qui post hos dies persecutionis Antichristi, qui sunt mille ducenti nonaginta, perveniet ad dies quadraginta quinque superadditos, et datos ad poenitendum. Qui simul collecti faciunt dies mille tercentos triginta quinque, sicut dicit Magister in historiis in ultima visione Danielis. Post hunc statum sequitur tertius, scilicet status securitatis. Dicent enim tunc ministri Antichristi: licet princeps noster mortuus sit, tamen pacem et securitatem habemus; et ducent uxores et convivia celebrabunt. Sed subito superveniet eis angustia et tribulatio, a qua liberari non poterunt: 1 Thess. ult. 3: *cum dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus sicut dolor parturientis, et non effugient.* Matth. 24, 38: *sicut erant in diebus Noe ante diluvium comedentes et bibentes, nubentes et nuptui tradentes usque ad eum diem quo introivit Noe in arcam, et non cognoverunt donec venit diluvium, et tulit* (omnes). Ita erit adventus filii hominis. Unde sequitur: *vigilate quia nescitis diem neque horam, qua dominus vester venturus sit.* Unde *sicut fur in nocte, ita veniet*, secundum quod dicitur 1 Thess. ult. 2. Sequitur de statu XV signorum quae dicit Hieronymus se invenisse in annalibus Hebraeorum; quae signa XV diebus fient; sed utrum continuo vel interpolate non determinat. Prima die eriget se mare XV cubitis super altitudinem montium, et erit quasi murus, et omnes aquae simul. Isai. 51, 14: *ego dominus qui conturbo mare, et intumescunt fluctus ejus.* Exod. 15, 22: *erat autem aqua quasi murus ad* *dexteram eorum et laevam.* Secunda die descendet ad ima in tempore quo vix conspici possit. Psal. 76, 17: *sonuerunt et turbatae sunt abyssi.* Unde dicitur Exod. 15, quod Moyses extendit virgam super mare, et dominus vertit illud in siccum. Isa. 19, 5: *arescet aqua de mari et fluvius siccabitur.* Isai. 51, 10: *quis siccavit aquam abyssi vehementis?* Hoc admirando dicit propheta, videns in spiritu mare quasi siccum. Tertio die erit in aequalitate sicut a principio. Eccli. 43, 25: *cogitatione sua placavit abyssum.* Quarto die omnes pisces et belluae marinae super aquas congregabuntur et dabunt voces et rugitus usque ad caelum. Sap. 17, 18: *mugientium valida bestiarum vox (...) deficientes faciebat illos prae timore*: Ezech. 38, in illa die erit commotio magna, *et commovebuntur a facie mea pisces maris et volucres caeli, et bestiae agri, et omne reptile quod movetur super humum cunctique homines, qui sunt super faciem terrae.* Quinto die ardebit mare, et omnes aquae: Sap. 16, 17: *quod enim mirabile erat, in aquis, quae omnia extinguunt, plus ignis valebat.* Sexto herbae et arbores sanguineum rorem dabunt. Isai. 26, 21: *revelabit terra sanguinem suum.* Isai. 34, 7: *inebriabitur terra (eorum) sanguine.* Septimo omnia aedificia ruent. Matth. 14, 2: *videtis haec omnia? Amen dico vobis, non relinquetur lapis super lapidem, qui non destruatur.* Ezech. 38, 20: *subvertentur montes, et cadent sepes et omnis murus in terram corruet.* Octavo die bellabunt petrae ad invicem et collidentur. Isai. 30, 30: *allidet in turbine et in lapide grandinis.* Sap. 17, 18: *sonus validus praecipitatarum petrarum (...) deficientes faciebat illos prae timore.* Habac. 2, 11: *lapis de pariete clamabit.* Nono die fiet generalis terraemotus. Isai. 29, 6: *visitabitur in tonitruo a domino et in commotione terrae.* Isai. 24, 18: *concutientur fundamenta terrae.* Eccli. 45, 18: *vox tonitrui ejus verberavit terram.* Matth. 24, 7: *erunt terraemotus magni per loca.* Decimo die aequabitur terra, et omnes montes et colles in planitiem convertentur. Isai. 40, 4: *omnis mons et collis humiliabitur, et erunt prava in directa et aspera in vias planas.* Psal. 96, 5: *montes sicut cera fluxerunt a facie domini.* Undecimo exibunt homines de cavernis, et ibunt velut amentes, et non poterit alter alteri respondere prae timore. Isai. 24, 20: *agitatione agitabitur terra sicut ebrius*, idest homines habitantes in terra. Isai. 59, 10: *vix palpavimus quasi caeci parietem (...). Impegimus in meridie quasi in tenebris.* Psalm. 106, 17: *turbati sunt et commoti sunt sicut ebrius.* Duodecimo cadent omnes stellae de caelo. Dicuntur autem cadere, eo quod obscurabuntur. Matth. 24: *stellae cadent de caelo; sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem, antequam veniat dies domini magnus et terribilis.* Amos 8, 9: *in die illa, dicit dominus (Deus), occidet sol in meridie, et tenebrescere faciam terram in die luminis.* Ezech. 32, 8: *omnia luminaria caeli moerere faciam, et dabo tenebras super terram.* Decimotertio die exurgent omnia ossa mortuorum, et congregabuntur ad ora sepulchrorum. Ezech. 37, 8: *ecce ego aperiam tumulos vestros, et educam vos de sepulchris vestris*; ibidem parum superius: *haec dicit dominus (Deus) ossibus his: ecce ego intromittam in vos spiritum et vivetis, et dabo super vos nervos, et succrescere faciam super vos carnes et superextendam in vobis cutem.* Et postea sequitur: *et vidi et ecce commotio, et accesserunt ossa ad ossa unumquodque ad juncturam suam: et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper.* Illi etiam qui mortui sunt in mari, educentur. Unde Apoc. 20, 13: *mare dedit mortuos*, idest corpora mortuorum. Decimoquarto die morientur omnes vivi, ut simul cum mortuis resurgant. 1 Thess. 4, 14: *non praeveniemus eos qui dormierunt.* Sed propter hoc verbum non aperte habetur quod omnes debent mori, sed magis in immortalitatem mutandi, ut dicit Glossa

Augustini. Sed amplius alibi dicit 1 Cor. 15, 15: *omnes quidem resurgemus*. Et secundum quod dicit Augustinus super illud 1 Thess. 4: *nos qui vivimus, qui residui sumus* et cetera. Si nulli codices habent *omnes dormiemus*; et idem dicit ibidem: *resurrectio autem ubi mors non praecessit nulla est*. Quintodecimo die ardebit terra usque ad Inferni novissima, devorabitque terram cum germine suo, et montium fundamenta comburet. Psalm. 96, 3: *ignis ante ipsum praecedet*. Isai. ult. 15: *dominus in igne veniet*. Haec autem signa quae sunt XV, utrum fiant per ordinem sicut posui, an quod omnino non fiant, non assero; sed sicut inveni, ita recito. Circa statum ergo purgationis quae fiet per ignem, quod est quintum decimum signum, (dicendum est) primo quis erit ille ignis qui purgabit mundum; secundo quam virtutem habebit; tertio quantum ascendet; quarto quid fiet de eo; ut sic cognoscamus quae sit ejus essentia, quae virtus, quis ascensus, et quis finis. Circa istius ignis essentiam sunt quatuor opiniones. Nam quidam dixerunt, quod erit ignis elementaris; quod videtur; quia sicut prima purgatio facta est per aquam, seu elementum aquae, sic et secunda purgatio fiet per elementum ignis. Glossa super illo verbo Psal. 17, 9, *ignis in conspectu ejus exardescet, iste ignis materialis erit, quo facies hujus mundi comburetur*. Alii dicunt, quod sit ignis spiritualis a Deo ad hoc spiritualiter reservatus, et nescitur ubi sit. Unde Augustinus: *quis sit iste ignis, aut in qua parte mundi sit, neminem scire arbitror, nisi cui Deus revelaverit*. Hoc etiam videtur ex Beda, qui dicit: *elementa quatuor, quibus hic mundus constat, ignis maximus ille ardebit*. Ergo est aliud corpus ab elementis. Alii dicunt quod sit ignis purgationis, quia habebit vim purgativam ad venialia et mortalia facta purganda per contritionem. Glossa super illud verbum, *ignis ante ipsum praecedet: ignis in quem mittendi sunt mali non ante eum, sed post eum erit; iste non praeibit, qui est poena malorum et salus bonorum*. Quarti dicunt quod sit congregatio omnium ignium mundanorum, sicut prima purgatio facta est per inundationem omnium aquarum. Augustinus de Civit. Dei: *tunc figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium*. Circa virtutem istius ignis nota similiter quatuor: nam quaedam purgabit, quaedam comburet, quaedam innovabit, quaedam non laedet. Prima tria sumuntur secundum tria quae sunt in igne: scilicet lux, flamma et carbo. Igneum luminosum pertinet quantum ad bonos purificandos; igneum terrestre, quod est in carbone, pertinet ad malos comburendos; igneum flammeum pertinet ad elementa innovanda. Vel aliter: lux ignis erit ad illuminandos bonos et perfectos, qui tunc erunt; flamma ad purgandum peccata infirmorum, qui secum habebunt cremabilia. Carbo erit ad innovandum elementa, et fumus ad torquendum reprobos. Sic ergo primo purgabit bonos, qui tunc vivi invenientur. Augustinus: *cum futura erit resurrectio mortuorum, quosdam vivos repertos invenio quoties de verbis apostoli volui cogitare: similiter rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera*. Hoc etiam dicitur in Glossa super illo verbo 1 Cor. 3, 13, *dies domini declarabit*: ignis qui in judicio praecedet purgabit quosdam salvandos. Item secundo comburet malos, sive damnandos. Glossa super illo verbo Isa. ult. 15: *dominus in igne veniet, in igne, qui aeternus erit malis, quos involvet, et quo purgabitur quidquid in bonis est purgandum*. Gregorius: *sub uno eodemque igne aurum rutilat, et palea fumat*. Tertio innovabit elementa: 2 Petr. ult., 12: *caeli calore solventur*. Glossa: *qui consumpti per ignem meliorem, et pulchriorem speciem reassument*. Augustinus: *conflagratione mundana elementorum corporalium qualitates quae in nostris corporibus corruptibilibus congerebantur, ardendo penitus interibunt*.

Sybilla: *exuret terras ignis pontumque polumque.* Quarto perfectos non laedet. Prov. 6, 28: *quis ambulabit super ignem, et non comburentur plantae ejus? Ceteri sancti et viri perfecti.* Isa. 43, 2: *cum ambulaveris super aquas, tecum ero. Augustinus: neque ignem illum pertimescant immortales: quia sicut virorum tria corpora corruptibilia in camino ardenti illaesa permanserunt, sic et ipsi illaesi permanebunt.* De quibus dicitur Dan. 3, quod ambulabant in medio flammae, laudantes Deum; sed Angelus domini descendit, et fecit medium fornacis quasi ventum roris flantem, et non tetigit eos ignis omnino, neque contristavit, neque quidquam molestiae intulit. Hic nota triplicem purgationem mundi: prima fuit corporalis, quae facta est per aquam in diluvio: et haec potest dici lavatio. Eccl. 40, 10: *propter impios factus est cataclysmus*: secunda fuit spiritualis quae facta est per sanguinem in passione. Hebr. 1, 3: *purgationem peccatorum faciens*: tertia erit corporalis et spiritualis, quae fiet per ignem in judicio. Item in prima aqua a terra ascendit ad aerem contra naturam aquae; in secunda corpus Christi crucifixum est in aere, et sanguis defluxit in terram. Item in tertia ignis contra naturam descendet ad terram, et ardebit usque ad Inferni novissima. Circa ascensum istius ignis notantur similiter quatuor: primo quomodo ascendet; nam potius deberet dici descendere quam ascendere, cum ignis sit super omnia elementa. Respondeo dicendum est quod non descendet motu naturali, sed jussu Dei, sicut aqua diluvii ascendit super altitudines montium non quidem natura sua, sed jussu Dei. Job 37 *in maribus.* Secundo quantum ascendet determinat Beda dicens, quod aqua quodammodo diluvii de locis terrestribus transcendendo perdidit: hic ignis extremi judicii ejusdem mensurae spatio percrescens occupando disperdet. Item super illo verbo 2 Petr. 3, *elementa calore solventur*, dicit Glossa: *tantum ascendet ignis illius incendii, quantum ascendit aqua diluvii.* Tertio utrum ascendet ad caelum Empyreum et Paradisum terrestrem: quod videtur, quia in Empyreo commissum est peccatum primi Angeli, et in Paradiso terrestri primi hominis. Respondeo: dicendum est, quod infectio elementorum nihil aliud est quam poenalitas quam Deus indidit elementis propter peccata nostra, ut possit nos punire in loco poenitentiae hic. Nam Paradisus terrestris et caelum Empyreum non erant loca poenitentiae, ideo non indidit Deus ejus qualitates nocivas. Et ideo purgatio quae fiet per ignem illum non ascendet ad ipsum. Per peccatum enim in Paradiso factum infecta sunt elementa inferiora, non ipsum Paradisum infecit. Quarto utrum ascendet usque ad caelum sydereum: quod videtur per illud Isai. 51, 6: *caeli sicut fumus liquescent, et terra sicut vestimentum atteretur.* Ex quo videtur, quod ille ignis ascendet usque ad caelum ipsum sydereum. Hoc autem solvitur ex verbis Bedae, qui ait: *caelum inquantum sydereum illo igne quamvis maximo non est tangendum; sed caelum aereum igne marcescet; sydereum autem manebit illaesum.* Circa finem istius ignis, quidnam scilicet fiet de eo, notandum est quod ponit Basilius super illo verbo Psalm. 28, 7: *vox domini intercidentis flammam ignis*, ut electis luceat, et reprobos urat. Quod quadrupliciter potest; primo sic quod dividatur ignis secundum usum, non secundum substantiam; ut usus lucis sit in regione bonorum, usus caloris sit in regione damnatorum. Secundo potest dici, quod duplex est caliditas vel luciditas, scilicet potentialis et accidentalis. Ergo dividetur sive purgabitur, sed potentialis remanebit, quia potentialiter est lux in igne, qui est in regione malorum; et potentialis est calor in luce, quae est in regione vivorum et bonorum. Tertio potest dici quod in virtute Dei suspendentur actus istarum qualitatum, ut in caelo suspendatur caliditas ab igne, sicut factum est in camino ignis trium puerorum. Dan. 3: *in Inferno suspendatur,* *luciditas, ab igne.* Quarto potest dici, quod ignis carebit non solum suis qualitatibus, sed etiam radicibus qualitatum suarum, secundum illud quod dicitur super illo verbo 2 Petr. 3: *elementa calore solventur*: ubi dicit Glossa Bedae, quod ignis ille maximus duo elementa ex toto absumet, scilicet aquam (et terram vel aerem) secundum illud Apoc. ultimo, *et mare jam non est.* Positis superius praeambulis ad judicium, sequitur de concomitantibus judicium; propter quod notatur, quod concomitantia judicium sive statum judicii, sic ordinantur. Primo enim praecedet citatio; secundo post citationem citatorum resurrectio; tertio post resurrectionem sequitur resuscitatorum congregatio; quarto post congregationem sequitur judicis congregantis disceptatio. Circa primum ergo, scilicet citationem quam dominus faciet in die judicii, notantur tria: primo numerus citationis, secundo tempus citationis, tertio modus. Circa primum notandum est, quod citatio erit trina: prima per Eliam et Enoch, qui erunt praecones proximi judicii: de quibus Apoc. 11: *dabo duobus testibus meis* etc., quod erit ante mortem Antichristi, de quo satis dictum est supra; secunda citatio fiet per praedicatores qui praedicabunt Evangelium post mortem Antichristi; et isti erunt magis propinqui ad judicium Marc. 13, 10: *oportet primum praedicari Evangelium*; tertia citatio fiet per Angelos. Matth. 24, 31: *mittet Angelos suos cum tuba et voce magna, et congregabunt omnes electos ejus a quatuor ventis caeli, a summis caelorum usque ad terminos eorum.* Circa tempus citationis nota tres differentias. Nam Augustinus dicit super illo verbo, *media nocte clamor factus est*, quod non pro hora temporis accipiendum est, sed quia tunc veniet cum non speratur. Cassiodorus autem dicit quod potest non incongrue intelligi mediae noctis tempore venturus dominus, quia hoc tempore primogenita Aegypti percussa sunt, cum sponsus venturus speratur. Apostolus autem, et aliae plures Scripturae ponunt eum venturum in die. 1 Cor. 3, 13: *dies enim domini declarabit*; quod non pro qualitate temporis, sed quia cogitationes et consilia singulorum patebunt, sicut ait Augustinus. Tertio notandum est de modo citationis; circa quod nota differentias; plures enim ponuntur formae citationis. Apostolus enim 1 Thess. 4, 15, ponit, quod citatio erit per vocem Archangeli: unde dicit: *ipse dominus in jussu et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo; et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi.* Hieronymus ponit, quod erit per illa verba, *surgite mortui, et venite ad judicium.* In Matth. 25, 6, ponit dominus hanc formam: *ecce sponsus venit, exite obviam ei.* Videtur enim quod haec erit vox Angelorum ad homines congregandos. Augustinus autem dicit, quod tubae nomine aliquod evidens et praeclarum signum intelligitur, quod vox Archangeli et tuba Dei ab apostolo nominatur, et in Evangelio vox filii Dei, et clamor appellatur. Post citationem sequitur resurrectio. Circa quam notanda sunt quatuor: primo causa resurrectionis mortuorum; secundo errores qui sunt circa resurrectionem; tertio probatio resurrectionis per rationes et auctoritates Scripturarum; quarto miraculum resurrectionis. Circa causam resurrectionis nota tria verba apostoli: scilicet *in jussu et voce Archangeli, et in tuba Dei*: tria namque erunt in resurrectione: scilicet collectio pulverum, reformatio membrorum, et unio, sive unitio animae ad corpus. Causa primi notatur per hoc quod dicitur *tuba*: causa secundi (per hoc) quod dicitur *voce*: causa tertii per hoc quod dicitur *jussu.* Et bene competit: quia per tubam designatur commotio rei inanimatae a re animata procedens, quod pertinet ad congregationem pulverum insensibilium et inanimatorum. Vox autem est sonus sensibilis animati. In quo notatur recte calamitas respectu corporis sensibilis reformandi. Jussus autem est sonus rationabilis, in quo notatur potestas rationabilis super partem rationabilem super corpora uniendam. In collectione ergo pulverum jam dispersorum ostenditur potentia patris, in reformatione membrorum ostenditur sapientia filii, in unione animae ad corpus notatur bonitas spiritus sancti, qui est nexus utriusque: propter hoc dicit Psalm. 67, 14: *dabit vocem suam vocem virtutis.* Ubi notatur quod ipse filius, sive Christus, erit causa efficiens resurrectionis corporum mortuorum. Circa errorem resurrectionis nota decem opiniones falsas, et errores quorumdam philosophorum, et aliorum plurium haereticorum. Primus error est Aristotelis et suorum sequacium, qui proponendo et sophistice probando aeternitatem mundi, et per consequens (dicunt) generationem et successionem esse aeternam, quia antecessit in infinitum, et non habebit finem generatio hominis: quod est contra Scripturam. Gen. 1: *in principio creavit Deus caelum et terram*; Luc. 21: *caelum et terra transibunt.* Quod si hoc esset, scilicet quod generatio esset aeterna, essent infiniti homines; et si essent infiniti homines, infiniti resurgerent; et si infinita corpora replerent, essent infinita loca, et ita locatum esset et cresceret in infinitum, et locus similiter: et ita essent aliqua infinita simul actu, quod repugnat veritati. Secundus error est quorumdam aliorum philosophorum, et eorum sequacium, qui ponunt animas multum fuisse ante creatas, quam essent infusae corporibus; et dixerunt quod peccaverunt ante infusionem, et propter hoc detrusae sunt in corporibus tamquam in carcere: quae opinio impugnat resurrectionem; quia si hoc esset, anima non appeteret naturaliter et secundum sui naturam iterum uniri corpori, et ideo non jungeretur corpori ad gloriam, sed magis ad poenam, si corpus esset carcer animae; et ita vacuaretur ratio unionis animae ad corpus, quae unitur ei ut forma et perfectio ejus; contra quod est, quia si anima esset in corpore tamquam in carcere, non esset anima perfectio corporis, quia incarceratus non est perfectio carceris: propterea non inesset animae naturalis appetitus perpetuae ligationis cum corpore. 2 Cor. 5, 4: *nolumus expoliari sed supervestiri.* Tertius error Pythagorae est et suorum sequacium, qui dicunt animas devolvi de corpore in corpus: quam opinionem habuit, quia habuit morbum memoriae, putans vera esse quae accepit in somnis. Somnians enim de bello, putavit, animam suam vidisse factum illius belli in alio corpore. Quae opinio destruit resurrectionem corporum: quia si resurgeret anima, nesciretur in quo corpore resurgeret, an in uno, an omnibus; quia si in uno, non esset generalis resurrectio; si in omnibus, oporteret quod divideret se, alioquin non posset implere plura corpora. Quartus error est Epicureorum, qui dixerunt animam interire cum corpore. Unde dicunt impii, Sap. 2, 1, *apud se non recte cogitantes; non est refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab Inferis, quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tamquam non fuerimus; quia extinctus cinis erit cor nostrum, et spiritus diffundetur tamquam mollis aer.* Sed quod anima non pereat cum corpore, probatur sic: substantia, cujus esse dependet a corpore, et virtus ejus et operatio ejus dependet a corpore; unde e contrario si virtus vel operatio non dependet a corpore, nec substantia dependet a corpore. Sed constat quod operatio virtutis intellectivae non dependet a corpore: quod patet, quia non habet instinctum corporeum; intelligit enim quaedam non per abstractionem a phantasmatibus, sed per se ipsam intelligit, ut sunt prudentia et justitia; ergo nec ejus esse dependet a corpore. Hoc etiam patet in raptu et in prophetia. Praeterea omne mortale sua duratione paulatim debilitatur et deficit donec deveniat ad ultimum defectum, qui est mors. Sed virtus intellectiva sua duratione invalescit et proficit; quanto enim diuturnior et antiquior, tanto est validior ad intelligendum; quia sicut dicitur, in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia; ergo est incorruptibilis. Quintus error est Valentini qui simpliciter carnis resurrectionem negavit; contra quod dicitur 1 Cor. 15, 12: *si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo dicunt in vobis quidam, quod resurrectio mortuorum non est?* Sextus est error Hymenei et Phyleti, contra quos apostolus dicit 2 Timoth. 2, 18, quod *a veritate ceciderunt dicentes resurrectionem (esse) jam factam.* Vel quia non credebant resurrectionem esse nisi spiritualem, vel quia non dicebant alios resurrecturos nisi illos qui cum Christo resurrexerunt. Septimus est quorumdam haereticorum modernorum qui dicunt resurrectionem futuram, non tamen eorumdem corporum, sed animae resument quaedam corpora caelestia. Contra quos apostolus dicit 1 Cor. 15, 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Octavus error est Eutychi patriarchae Constantinopolitani, qui posuit, quod corpora nostra in resurrectione erunt aerea, vel vento similia, sicut narrat Origenes 14 Lib. Moralium: contra quod est quod dominus post resurrectionem suam corpus suum discipulis palpandum praebuit, dicens Luc. ultimo, 39: *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; et apostolus Philip. 3, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Nonus error est quorumdam dicentium, quod corpora humana in resurrectione vertentur in spiritum. Contra quos dicitur Luc. ultimo, 39: *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Decimus est error Cerinthi, qui mille annos post resurrectionem in terreno regno Christi fabulabatur futuros, in quibus homines carnales ventris ac libidinis voluptates habebunt; contra quod dicitur Matth. 22, 30: *in resurrectione neque nubent neque nubentur.* Quidam etiam dixerunt quod post resurrectionem mortuorum in eodem statu in quo nunc est, mundus manebit; contra quod dicitur Apoc. 21, 1: *vidi caelum novum et terram novam*; et apostolus dicit Roman. 8, 21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Et contra omnes istos errores dicitur 1 Cor. 15, 51: *omnes quidem resurgemus.* Et in symbolo apostolorum dicitur: *carnis resurrectionem*; et in alio symbolo patrum dicitur: *expecto resurrectionem mortuorum.* Circa assertionem et resurrectionis probationem, notatur quod resurrectio potest probari quadrupliciter: primo per rationes, secundo per similitudines rerum naturalium, tertio per auctoritates sacrae Scripturae, quarto per inconvenientia quae sequerentur si non esset resurrectio. Rationes autem ad probandam resurrectionem corporum aliae sumuntur de ordine creatoris, a quo est resurrectio; alia ex ordine creaturarum, cum quibus est resurrectio, (idest) animae ad corpus, ad cujus perfectionem est resurrectio. Ex ordine vero creatoris tripliciter: aliae sumuntur ab ejus justitia, aliae ab ejus sapientia, aliae ab ejus bonitate. Ab ejus justitia sic. Certum est, quod divina justitia tribuit unicuique juxta opera sua. Sed hoc non fit in hac vita; ergo in alia; unde restat, quod post hanc vitam retribuetur corpori et animae bonum vel malum, quia anima non peccavit sine corpore, nec corpus sine anima. Psal. 93, 15: *quoadusque justitia convertatur in judicium.* Ab ejus sapientia sumitur sic. Quia summi artificis sapientiae est disponere omnia ordinatissime. Sed omnis natura habet nobilissimum esse in homine; habet enim esse cum lapidibus, vivere cum plantis, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis etc., sicut dicit Gregorius; ergo vel resurget homo in quo est status universitatis ordinatissimus et pulcherrimus, vel artifex erit insipiens, qui est Deus; quod est falsum, quia sapientissimus est. Psal. 146, 5: *sapientiae ejus non est numerus.* Propter quod vocatur homo omnis creatura; Marci ult. 15: *praedicate Evangelium omni creaturae.*

Ab ejus bonitate sumitur sic. Si corpus non resurget, non est perfecta bonitas apud ipsum; quia illi, qui duce sapientia reguntur in bono, invenirent se deceptos; illi vero qui male vivunt, sapienter agerent 1 Cor. 13, 19: *si in hac vita sperantes sumus tantum in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus.* Malach. 3, 14: *vanus est qui servit Deo: et quod emolumentum quia custodivimus praecepta ejus?* Et postea sequitur 15: *ergo nunc beatos dicimus arrogantes.* Ex ordine creaturarum sumitur ratio resurrectionis tripliciter: primo ab earum esse; quia est substantia omnino corporalis, ut ista corporalia; quaedam omnino incorporalis, ut Angelus; rectum ergo erit, ut quaedam sit partim corporalis et partim incorporalis, ut homo; corporalis ex parte corporis, spiritualis ex parte animae. Secundo ex earum compositione; quia secundum auream catenam Pythagorae, quae est connexio et ordo rerum, est quaedam creatura composita corporalis non cognitiva, ut corporalis; quaedam simplex et incorporalis cognitiva ut intelligentia; sic congruum erit, ut sit quaedam media partim simplex et partim composita; partim cognitiva, et partim non cognitiva, ut homo partim sic, et partim sic. Tertio ex comparatione ejus ad universitatem; quia omnis natura habet nobilissimum esse in homine; habet enim esse cum lapidibus, vivere cum arboribus et plantis, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis. Sed si homo non resurgeret, non participaret omnis creatura divinam bonitatem, nec frueretur ea, sed homo resuscitatus et glorificatus frueretur Deo, et in eo, scilicet in homine, frueretur Deo omnis creatura, cum omnis creaturae nomine designetur homo secundum Gregorium, ut dictum est supra. Ex ordine animae ad corpus probatio sumitur sic. Habet enim anima quasdam potentias et dependentias in comparatione ad corpus quae non possunt perfici nisi in corpore: beatitudo autem est perfectio plena; ergo aut nunquam erit beata, aut oportet eam incorporari. Secunda sumitur sic: quia animae inest naturalis appetitus perpetuae ligationis cum corpore; sed si naturaliter inest ei, non privabitur suo desiderio naturali, quia natura nihil facit frustra, et nullus appetitus cassus a Deo creatus est; ergo pervenire potest ad perpetuam ligationem cum corpore: sed non in hac vita, ergo in alia. Tertia sumitur sic: anima est perfectio corporis, sed perfectio ordinatur ad perfectibile, et perfectibile dependet a perfectione; ergo non potest esse perfecta beatitudo sine altero. Apoc. 6, 11: *datae sunt illis singulae stolae*, scilicet beatitudo animae: *et dictum est illis* idest a Deo inspiratum, *ut requiescerent tempus adhuc modicum patienter expectando*; et dicitur *modicum*, quia brevis est cursus hujus temporis respectu aeternitatis, *donec impleatur numerus* etc., quia anima naturaliter appetit suum corpus vivificare, et hujusmodi appetitus affligeret eam, nisi speraret aliquando se hoc consecuturam, scilicet suum corpus vivificare. Quarto probatur resurrectio per similitudines rerum naturalium quadrupliciter. Prima similitudo sumitur a re inanimata, quia de pulvere fit vitrum lucidissimum per artem et ministerium hominis; sed si hoc potest artifex homo, qui est creatura, multo fortius et nobilius et pulchriori modo creator artificis de pulveribus nostris reformabit corpora lucidissima et gloriosa. Matth. 13, 43: *fulgebunt justi sicut sol in regno patris eorum.* Et ideo apostolus admirans incredulitatem talium ait Rom. 9, 21: *an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud quidem in contumeliam?* Secunda similitudo sumitur a re animata vegetabili, quae mortua in grano resurgit in herbam vel spicam. 1 Cor. 15, 36: *insipiens tu quod seminas, non vivificatur nisi prius moriatur.* Tertia sumitur per similitudinem rei animatae sensibilis, quae redacta in cineres ex eisdem cineribus resurgit in Phoenicem; sed si hoc potest natura, multo fortius et nobilius in corpore nostro dominus naturae. Quarta sumitur per similitudinem rei caelestis, quae oritur et occidit, et ad locum suum revertitur, ibique renascens gyrat per meridiem, et flectitur ad Aquilonem. Augustinus: *si cursum rerum naturalium inspiciemus, certius est nobis resurrectionem futuram, quam cras oriri solem.* Tertio probatur et ostenditur resurrectio mortuorum per inconvenientia quae sequuntur si resurrectio non esset. Primum inconveniens surgit ex comparatione corporum nostrorum ad corpus Christi; quia si corpus Christi, quod est caput, resurrexit, inconveniens esset quod nos, qui sumus membra, non resurgeremus. 1 Cor. 12, 26: *sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra*; 1 Cor. 15, 16: *nam si mortui non resurgunt, Christus non resurrexit.* Secundum inconveniens sumitur ex comparatione corporis nostri ad animam; quia cum corpus fuit socius in passione, inconveniens esset si non esset socius in consolatione (...) quoniam existentiam, neque quoad virtutem neque quoad malitiam separatim anima pertransivit sine corpore. Ideo ambo simul retributionibus fruentur. 2 Cor. 5, 10: *omnes stabimus ante tribunal Christi recepturi prout in corpore gessimus* et cetera. Tertium inconveniens sumitur ex comparatione corporis nostri ad alia corpora; quia alia corpora innovabuntur in melius. Inconveniens esset si corpora nostra non reciperent meliorem statum quam nunc habeant. Quod autem alia corpora innoventur, patet Apoc. 21, 1: *vidi caelum novum et terram novam.* Quartum inconveniens sumitur ex comparatione musicae, quae est in numeris sensibilibus ad musicam quae est in numeris exemplaribus. Quia dicit Augustinus: *omnis musica quae est hic in numeris sensibilibus erit delectabilior in numeris exemplaribus.* Sed anima erit conformis Deo; ergo in anima erit musica jucundissima. Sed diffusius est gaudium interius quum progreditur exterius, quam cum gaudium intus retinetur. Ergo musica quae erit in mente, erit etiam in corpore; alioquin esset inconveniens. Apoc. 5, 9: *cantabant sancti canticum novum ante sedem Dei et agni, et resonabat terra in voces eorum.* Augustinus: *vacabimus, amabimus, laudabimus.* Quarto probatur et ostenditur resurrectio per auctoritates sacrae Scripturae novi et veteris testamenti. Dicitur autem Isai. 26, 19: *vivent mortui tui; interfecti mei resurgent.* Job 19, 35: *scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et in carne mea videbo Deum, et rursum circumdabor pelle mea, et videbo salvatorem meum, quem visurus sum ego ipse, et non alius.* Ezech. 37, 5: *haec dicit dominus ossibus his: ecce ego immittam in vos spiritum et vivetis, et infra aperiam tumulos vestros, et educam vos de sepulchris vestris, et scietis quia ego dominus. Cum aperuero sepulchra vestra, et eduxero vos de tumulis vestris, et dedero spiritum in vobis, et vixeritis, et requiescere vos faciam super humum vestram*, idest super corpus vestrum. Dan. 12, 2: *et multi de iis qui dormiunt in terrae pulvere evigilabunt.* Haec autem omnino intelliguntur de resurrectione secundum carnem. Matth. 10, 28: *eum timete qui potest animam et corpus perdere in Gehennam.* Matth. 12, 42: *regina Austri resurget in judicio cum generatione ista* et cetera. Sed constat, quod regina Austri non resurget a peccato ulterius, ergo resurget in carne. Matth. 24, 51: *ibi erit fletus et stridor dentium.* Sed hos actus non potest exercere nisi corpus: Matth. 22, ita ut Sadducaei qui negant resurrectionem carnis quaerunt a Christo de muliere quae habuit septem viros, et omnes isti septem fuerunt mortui, cujus istorum in resurrectione esset uxor? Et Christus respondit de resurrectione mortuorum: ibid. 31: *non legistis quia dictum est a domino dicente vobis, ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum sed vivorum.* Et non erat hic quaestio de animabus, sed de corporibus. Joan. 5, 28: *venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii Dei et qui audierint vivent*, et infra: *et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitae, qui vero mala in resurrectionem judicii.* Joan. 6, 55: *ego resuscitabo eum in novissimo die*; Joan. 11, 24: *scio quia resurget in resurrectione in novissimo die.* Hoc non potest intelligi de resurrectione a peccato, quia hoc non potest fieri in novissimo die. Non enim erit tunc tempus poenitentiae, sed justitiae. Psalm. 74, 3: *cum accepero tempus* et cetera. Rom. 8, 23: *nos ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum Dei expectantes redemptionem corporis nostri.* 1 Cor. 15, 51: *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Haec auctoritas nullomodo potest exponi de resurrectione spirituali a peccato, scilicet, quia non omnes resurgunt a peccato; ergo intelligitur omnino de resurrectione carnis. Infra eod. 53: *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* 2 Cor. 4, 14: *qui suscitavit Jesum a mortuis, et nos cum Jesu suscitabit.* Eph. 4, 13: *donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Phil. 3, 8: *omnia detrimentum feci (et arbitror) ut stercora ut Christum lucrifaciam.* Et postea sequitur ibid. 10: ad cognoscendum illum; ibid. 11, *si quomodo occurram ad resurrectionem quae est ex mortuis*; hoc enim non potest intelligi de resurrectione a peccato, quia ipse sanctus erat et jam resurrexerat a peccato; ideo non expectabat a peccato resurgere, sed expectabat resurrectionem carnis. Phil. 3, 20 et 21: *salvatorem expectamus dominum Jesum Christum qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Jacob. 5, 3: *aurum et argentum vestrum aeruginavit, et aerugo eorum erit vobis in testimonium, et manducabit carnes vestras sicut ignis.* Haec auctoritas non potest exponi in praesenti vita, quia aerugo aurum non comedit divitum; ergo erit in alia vita. Apoc. 11, 11: *spiritus vitae intrabit in eos.* Apoc. 17, 16: *carnes ejus manducabunt et ipsam igni concremabunt.* Apoc. 20, 12: *vidi mortuos magnos et pusillos stantes in conspectu throni, et libri aperti sunt.* Circa miraculum resurrectionis notantur quatuor, quae faciunt ipsam resurrectionem miraculosam. Primo mortis definitio; quia mors est privatio vitae; sed de privatione ad habitum non est regressus nisi miraculose. Secundo naturae definitio, quia natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans, ut ex homine homo, et ex asino asinus; sed postquam insonuerit tuba nullus erit homo qui possit hominem generare: ergo quod homines erunt non erit a natura. Tertio per operationem naturae, quia natura operatur successive; sed resurrectio erit subita, quia in momento et in ictu oculi, sicut dicit apostolus; hoc autem fieri non posset nisi per miraculum. Quarto per impossibile naturae. Nam idem corpus numero resurget. Natura vero non idem numero facit, nec idem in individuo; nec potest supra se, ut faciat corpora immortalia et splendidiora quam fuerint. Potest autem dici, quod quoad quaedam resurrectio erit naturalis; nam in tantum resurgent corpora ex eisdem pulveribus in quos resoluta sunt, in quantum anima naturaliter appetit conjungi corpori suo, et in quantum erit naturalis obedientia in istis pulveribus ut de eis fiant corpora, sicut in costa Adae fuit potentia ex qua posset fieri Eva; sed non ex qua fieret, quia in ea non erat actus vel potentia activa, sed potentia susceptiva. Post resurrectionem sequitur suscitatorum congregatio, quae fiet ministerio Angelorum; circa quam notantur tria. Nam quidam congregabuntur in terra in valle Josaphat, ut omnes mali, sicut dicit Magister sententiarum 4 distinct. 46. Joel. 3, 13: *congregabo omnes gentes (et deducam) in valle Josaphat.* Matth. 3, 41: *mittet filius hominis Angelos suos, et colligent de* *regno ejus omnia scandala* et eos qui faciunt iniquitatem *et mittet eos in caminum ignis, ibi erit fletus et stridor dentium.* De manu omnium bestiarum exquiram sanguinem animarum vestrarum, quia etiam comesti a bestiis omnes resuscitabuntur, et submersi etiam in mari. Apoc. 20, 13: *et mare reddidit mortuos suos*, idest corpora mortuorum; quia illi qui in mari mortui sunt resurgent, de quibus tamen minus videtur; et sic per locum a minori probat quod omnes resurgent. Notandum est etiam, quod animae quae sunt in Inferno, ad corpora sua redibunt. Apoc. 20, 13: *mors*, idest Diabolus *et Infernus*, scilicet locus tenebrarum *dederunt mortuos suos*, idest animas mortuorum, quae in ipsis erant, et quas tenebant. *Dederunt*, dico, ut ad sua corpora redirent, et judicarentur in ipsis. Et ideo simul congregabuntur, ut postea simul factis de eis fasciculis in ignem mittantur. Isai., 24, 22: *congregabuntur in congregatione unius fascis in lacum*; Jerem. 12, 13, *congrega eos sicut gregem ad victimam.* Quidam autem rapientur in aera jam resuscitati, ut omnes boni, qui tunc invenientur mortui, qui resuscitabuntur, et postea rapientur. Matth. 24, 31: *mittet Angelos suos cum tuba (et voce magna) et congregabunt omnes electos.* Quidam vero rapientur antequam moriantur, ut illi qui tunc invenientur vivi, qui rapientur vivi, et in ipso raptu morientur et resurgent. Mira enim celeritate legimus eos passuros mortem et recepturos immortalitatem. Ambrosius: *in ipso raptu eorum qui vivi rapientur mors erit et resuscitatio, ut anima, quasi per soporem egressa de corpore eidem in momento reddatur.* Sed contra dicit Hieronymus, quosdam in fine saeculi non esse mortuos, sed vivos repertos in immortalitate mutandos. Contra cujus opinionem est illud apostoli 1 Cor. 15, 22: *in Christo omnes vivificabuntur* quod esse non posset nisi prius morerentur. 1 Thess. 4, 16: *simul rapientur cum illis in nubibus obviam Christo in aera.* Post congregationem sequitur congregantis disceptatio; circa quam notatur quod dominus disceptabit cum reprobis; primo de magnitudine passionis suae, unde ostendet omnia instrumenta mortis suae, scilicet crucem, clavos et lanceam, sicut dicit Magister in historiis. Item ostendet cicatrices. Apoc. 1, 7: *videbit eum omnis populus et qui eum pupugerunt.* Item Apoc. 19, 13: *indutus erat veste aspersa sanguine.* Vexillum autem crucis apparebit ante illum. Matth. 24, 30: *tunc apparebit signum filii hominis in caelo.* De quibus etiam dicit: *quid dices, quid facies o peccator? Contra te loquetur conscientia, te accusabunt omnia elementa. Crux Christi plorabit, Christus per vulnera allegabit. Cicatrices loquentur, et clavi conquerentur.* Secundo de omissionibus. Matth. 25, 42: *esurivi et non dedistis mihi manducare; sitivi et non dedistis mihi bibere. Hospes fui, et non collegistis me; nudus et non cooperuistis me, infirmus et in carcere, et non visitastis me.* Tertio de cogitationibus impiis interrogatio erit. Quarto de intentionibus. Hebr. 4, 12: *discretor cogitationum et intentionem cordis.* Quinto de verbis otiosis. Matth. 12, 36: *de omni verbo otioso quod locuti fuerint homines reddent rationem in die judicii.* Sexto de malis operibus. Sap. 6, 4: *interrogabit opera vestra, et cogitationes scrutabitur.* Septimo de rebus temporalibus. Luc. 16, 2: *redde rationem villicationis tuae.* Octavo de custodia familiae tuae (...) ubi est grex qui datus est tibi? Nono de annis et de tempore quod otiose pertransivit tecum, idest vocavit adversus me tempus. Job 44, 23: *dedit ei dominus poenitentiae tempus, et ipse abutitur eo in superbia.* Post disceptationem sequitur causae discussio; circa quam nota quatuor: scilicet qui erunt accusatores, qui testes, qui assessores, et qui executores. Accusatores erunt tres: primo accusabit hominem conscientia. Rom. 2, 15: *testimonium reddente illis conscientia ipsorum; et inter se invicem cogitationibus accusantibus (...) in die, qua judicabit Deus occulta hominum* *secundum Evangelium meum per Jesum Christum.* Item Daemon qui datus est ei ad exercitium, qui continue observavit eum et opera ejus ut accusaret. Apocal. 12, 10: *projectus est accusator fratrum nostrorum qui accusabat illos die ac nocte.* Psal. 37, 13: *vim faciebant qui quaerebant animam meam.* Item locus et creatura ubi peccavit. Job 20, 27: *revelabunt caeli iniquitatem ejus, et terra consurget adversus eum.* Habac. 2, 11: *lapis de pariete clamabit*; et quod etiam pater accusabit filium, et filius patrem. Conqueretur filius de malo patre, quoniam propter ipsum est in opprobrium. Sap. 4, 6: *ex iniquis omnes qui nascuntur filii testes sunt nequitiae adversus patrem.* Testes similiter erunt tres. Primus erit creator, quem offendimus. Job 16, 20: *ecce in caelo testis meus (et conscius) meus in excelsis.* Jerem. 29, 23: *ego sum judex et testis.* Secundus erit bonus Angelus, qui datus est homini ad custodiam, qui accusabit eum de multa ingratitudine servitii sui. Unde dicet in judicio illud Jerem. 51, 9: *curavimus Babylonem et non est curata vel sanata.* Tertius erit macula peccati, quae relucebit in facie. Jerem. 2, 19: *arguet te malitia tua.* Job 16, 9: *rugae meae dicunt testimonium contra me.* Et sic erunt tres testes contra hominem, juxta illud: *in ore duorum vel trium testium stat omne verbum.* Assessores erunt quatuor. Et primi erunt chorus apostolorum. Ipsi enim aderunt in judicio quasi senatores. Prov. ult. 23: *nobilis in portis vir ejus cum sederit cum senatoribus terrae.* Secundi assessores erunt chorus martyrum, ipsi enim aderunt in judicio quasi principes victoriosi, et quasi milites invicti. Apoc. 3, 21: *qui vicerit dabo ei sedere mecum in throno meo.* Sap. 3, 8: *judicabunt sancti nationes.* Tertii assessores quodammodo erunt chorus patriarcharum et prophetarum, de quibus dicitur Isa. 3, 14: *dominus ad judicium suum ad judicandum veniet cum senioribus populi sui.* Quarti assessores erunt chorus pauperum, qui omnia dimiserunt propter Christum, et secuti sunt eum; sicut sunt praedicatores Evangelii, et defensores fidei et eorum similes qui sunt pauperes spiritu, idest voluntate: de quibus dicit dominus Matth. 5, 3: *beati pauperes spiritu.* Istis ergo dabitur potestas judicandi. Job 36, 6: *judicium pauperibus tribuit.* Matth. 19, 28: *vos qui reliquistis omnia et secuti estis me, sedebitis super sedes, judicantes duodecim tribus Israel.* Sic ergo judicanti Christo aderunt apostoli ut senatores, martyres quasi milites, patriarchae, et prophetae ut seniores, et pauperes quasi judices. Executores illius terribilis judicii et sententiae erunt quatuor, secundum quatuor quae sunt in executione sententiae in foro saeculari. Sunt enim primo ibi aliqui qui praecipiunt; secundo tortores et carnifices qui torquent, quibus praecipiunt; tertio sunt ibi acclamatores, qui laudant et confirmant sententiam et dicunt, fiat fiat; quarto sunt ibi instrumenta, quibus torquentur, et exercent vindictas. Sic in illa sententia ultimi judicii praeerunt executioni, scilicet Michael et omnes Angeli, qui praeerunt malis Angelis ad torquendum. Qui et religabit Satanam et omnem virtutem ejus. Apoc. 20, 1: *vidi Angelum descendentem de caelo habentem clavem abyssi*, idest potestatem super abyssum; *et catenam magnam*, idest invincibilem potentiam qua constringit omnia. Sicut dicit Glossa, *in manu sua*, idest in operatione passionis, et propter meritum passionis ubi abscondebatur fortitudo sua, et potentia, qua Diabolus ligari debeat, sicut dicitur Habac. 3. Apoc. 20, 2: *et apprehendit draconem serpentem antiquum*, (qui a principio nocere incepit. Joan. 8 88: *ille homicida erat ab initio. Qui est Diabolus, et Satanas): et ligavit eum (per annos mille) in abyssum, et clausit et signavit*, scilicet signo crucis, *ut non seducat amplius gentes.* Item Apoc. 14, 15 et 18, de executione bonorum Angelorum divinae sententiae. *Et alius Angelus exivit de templo*, quod est de caelo, habens falcem acutam; et infra dicet ei Christus: *mitte falcem tuam acutam, et vindemia botros vineae terrae, quoniam maturae sunt uvae ejus*, idest eorum malitia completa est. Et postea sequitur: *et misit Angelus falcem suam (acutam) in terram et vindemiavit vineam terrae*, (idest omnes qui delectationes suas finaliter posuerunt in bonis terrenis. Luc. 6, 24: *vae vobis divitibus, qui habetis hic consolationem vestram), et misit in lacu irae Dei*: secundum torcular magnum, idest in Infernum, in lacum scilicet miseriae, et in lutum faecis. Sicut materialiter in adventu alicujus magni regis plateae civitatis mundantur, sic in adventu domini ad judicium mundus purgabitur de malis, et ipsi in lacu Inferni projicientur. Psal. 17, 43, *ut lutum platearum delebo eos.* (Apoc. 14, 20): *et calcatus est lacus extra civitatem*, idest mali puniti sunt extra Ecclesiam et consortium justorum. Nota quod dominus habet duplex torcular; scilicet Purgatorii et Inferni. De illo, scilicet Purgatorio, emittitur purum vinum, et homo non est extra civitatem, quia meritis et suffragiis Ecclesiae vinum istud citius depuratur. Sed aliud est extra civitatem, quia nunquam mali inde exibunt, sed in pressura perpetua remanebunt. Matth. 25, 46: *ibunt hi in supplicium aeternum.* Isa. ultimo 24, *ignis eorum non morietur.* Et (Apoc. 14, 20), pro vino exivit sanguis, *de lacu usque ad frenos equorum per stadia mille sexcenta.* Pro vino ergo exivit sanguis, idest crudelitas poenae infernalis exuberabit de lacu, idest a minoribus, *usque ad frenos equorum*, idest usque ad majores, scilicet praelatos et reges et alios. Omnes enim ibi crudeliter cruciabuntur secundum merita culparum. Sed majores amplius et acrius tormentabuntur. Sap. 6, 6: *judicium durissimum in his qui praesunt fiet.* Et hoc per stadia mille sexcenta, idest per diversas poenas angustiari secundum quod fecerunt diversa peccata. Matth. 13, 49: *exibunt Angeli, et separabunt malos de medio justorum, et mittent eos in caminum ignis; ibi erit fletus et stridor dentium.* Secundo tortores et carnifices: et hi erunt omnes Angeli mali, qui torquebunt malos in Inferno. Apoc. 9, 5: *et datum est illis*, idest mandatum a Deo, *ne occiderent eos*, sed ut cruciarentur, quia mali et damnati mori non poterunt, sed deducentur per poenarum diversitatem et acerbitatem usque ad mortem. Psal. 48, 15: *mors depascet eos.* Unde sicut herba quae a bestiis pascitur iterum pullulat ut pascatur, sic damnati nunquam totaliter deficient, nec radicitus destruentur, ut in aeternum et continue torqueantur. (Apoc. 9, 5): *et cruciatus eorum ut cruciatus scorpionis cum percutit hominem.* Et quilibet carnifex habet super se alium tortorem, qui torquet eum et tormentat, ut sicut ipse tormentatur, ita torqueat et tormentet, et torqueat animas damnatorum et corpora. Et propter hoc sequitur, ibi, 11: *habebant semper super se regem Angelum abyssi.* Nec tamen, ut dictum est, mori poterunt. Apoc. 9, 6: *quaerent homines mortem, et non invenient (eam) et desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.* Tertio erunt ibi acclamantia, et laudatores divinae sententiae, qui congaudebunt divinae justitiae. Apoc. 18, 20: *exultate super eam caeli*; idest caelestes spiritus secretorum Dei conscii concordantes divino judicio; *et sancti apostoli et prophetae*, idest majores sancti et minores. Omnes enim illi prophetae possunt dici, quia mala praevident per circumspectionem et cautelam, et praevisa cavent: *quoniam judicavit Deus judicium vestrum de illa*, scilicet societate malorum. Item de ista acclamatione. Apoc. 19, 1: *laus et gloria et virtus Deo nostro, qui judicavit de meretrice magna*, idest de societate peccatorum; *quae corrupit terram*, scilicet malo exemplo, *in prostitutione sua*, quia ipsa in se vilis fuit. *Et iterum dixerunt alleluja*, qui est cantus laetitiae. Per hanc iterationem debemus intelligere laudem esse aeternam. Primo dictum est pro vindicta peccatorum quae fecerunt, alios corrumpendo malo exemplo: nunc iterum dicitur pro vindicta peccatorum quae fecerunt male operando. Unde Eccles. 12, 7, *impiis* et peccatoribus, *reddet vindictam*, custodiens eos in die judicii; unde in praedicta auctoritate, Apoc. 19, 3, *et fumus ejus*, idest poena, *ascendit*, idest nunquam remittetur saltem post diem judicii, *in saecula saeculorum*, idest in aeternum. Unde intelliguntur aeternaliter puniri isti. Per *fumum* autem designatur poena; quia fumus relinquitur ex applicatione ignis Inferni ad peccata. Per hoc igitur, quod fumus semper est continuus, igni applicato ad ligna, designatur, quod poena malorum est aeterna. Apoc. 9, 2: *ascendit putei fumus, sicut fumus fornacis magnae.* Et Apoc. 14, 11: *fumus tormentorum suorum in saecula saeculorum ascendet.* Sic igitur sancti gaudebunt de justo Dei judicio. Psal. 57, 11: *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Psal. 149, 6: *exaltationes Dei in gutture eorum, ad faciendam vindictam in nationibus et increpationes in populis, ut faciant in eis judicium conscriptum: gloria haec est omnibus sanctis ejus.* Quarto erunt ibi instrumenta multiplicia ad torquendum, scilicet ignis et sulphur et fumus. Psalm. 10, 7, *ignis, sulphur et spiritus procellarum* etc., item vermis et tinea. Isa. 14, 11: *subter te sternetur tinea, et operimentum tuum erunt vermes.* Et omnia alia genera poenarum: et maxima poenarum erit perpetua privatio visionis divinae. Isa.: *tollatur impius ne videat gloriam Dei.* Post causae discussionem sequitur sententiatio justa quoad bonos et quoad malos. Matth. 25, 34: *venite, benedicti patris mei percipite regnum* etc. et hoc quantum ad bonos. *Et ite maledicti in ignem aeternum*, quantum ad malos. Utrum autem voce sensibili haec verba proferantur, an virtute judicis ita fiat, singulorum conscientiis attestantibus, dubium relinquit Magister in sententiis. Erit autem justa haec quadrupliciter; idest ex causa, ex ordine, ex animo, ex aequitate; his enim quatuor modis in foro saeculari potest esse justa sententia. Ex causa (est injusta) quum judex condemnaret innocentem. Prov. 17, 15: *qui justificat impium, et qui condemnat justum* (abominabilis est uterque apud Deum). Isai. 5, 23, *vae qui justificatis impium pro muneribus.* Ex animo, cum condemnat aliquem ex irato animo vel ex odio. Jac. 1, 20: *ira enim viri justitiam Dei non operatur.* Ex ordine, quum scilicet condemnat aliquem juris ordine praetermisso, dimittendo scilicet litis contestationem vel receptionem testium et hujusmodi: tunc enim injusta esset sententia, etiam si ille qui condemnatus est malus sit, et dignus tali sententia. Deuter. 16, 20: *juste quod justum est exquires.* Isai. 59, 14: *conversum est judicium retrorsum.* Ex aequitate, quum scilicet judicat sine misericordia; quia in justitia debet esse comes misericordia; alioquin erit crudelitas. Jac. 2, 13: *judicium sine misericordia fiet illi qui non fecit misericordiam.* Ibid. *superexaltat misericordia judicium.* Sententia ergo Christi erit justa primo ex causa: quia sicut dicitur Psalm. 61, 13, *reddet unicuique juxta opera sua.* Job 35, 13: *non enim frustra audiet Deus, et omnipotens singulorum causas intuebitur.* Job 34, 11, *opus hominis reddet ei et juxta vias singulorum restituet.* Rom. 2, 5, *secundum duritiam autem tuam (...) thesaurizas tibi iram in die irae, et revelationis justi judicii Dei.* Item erit justa ex animo, quia in ipsum non cadit ira vel odium. Unde non judicabit animo irato vel odioso. Jac. 1, 17: *apud quem non est transmutatio vicissitudinis.* Sap. 11, 25: *nihil odisti eorum quae fecisti.* Item erit justa ex ordine juris, secundum Job 34, 12: *vere Deus non condemnabit frustra, nec omnipotens subvertet judicium.* Item erit justa ex aequitate quia proveniet citra condignum. Psalm. 76, 10: *non continebit in ira misericordias suas.* Psal. 32, 5: *diligit misericordiam et judicium.* Erit autem sententia ejus damnatis intolerabilis propter quatuor, quae erunt in ea: primo erit ibi poenarum acerbitas. Psal. 46, 7: *ibi dolores ut parturientis.* Isai. 13, 8: *torsiones et dolores tenebunt.* Job 24, 19: *transibunt de aquis nivium ad calorem nimium.* Secundo erit ibi poenarum diversitas, quia erit ibi omnis timor. Isai. 13, 8: *unusquisque ad proximum suum stupebit, facies combustae vultus eorum.* Item erit ibi pessima societas. Isai. 13, 21: *requiescent ibi bestiae*, idest Daemones, *et replebuntur domus eorum draconibus, et habitabunt ibi struthiones, et pilosi saltabunt ibi.* Job 24. *Transibunt de aquis nivium* et cetera. Tertio erit ibi poenarum durabilitas, sive aeternitas. Isai. ultimo ibid. 24: *vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur* et cetera. Matth. 25, 46: *ibunt hi in supplicium aeternum* et cetera. Quarto erit ibi continuitas. Apoc. 20, 15: *omnis qui non est inventus in libro vitae, missus est in stagnum ignis*; ibid. 10: *et cruciabitur die ac nocte in saecula saeculorum.* Job 30, 17: *qui me comedunt non dormiunt.* Ab ista ergo sententia tam crudeli quo fugiet miser peccator? In caelo non. Isai. 34, 30: *inebriatus est in caelo gladius meus.* Deut. 32, 42: *inebriabo sagittas meas sanguine* et cetera. In terra non. Deut. 32: *ignis accensus est in furore meo et ardebit* etc. *devorabitque terram cum germine suo, et montium fundamenta comburet.* Item ad Austrum non. Habac. 3, 2: *Deus ab Austro veniet et sanctus* et cetera. Item ad Aquilonem non. Jerem. 1, 14: *ab Aquilone pandetur omne malum.* Item ad orientem non, ad occidentem non, ad sylvas non, ad deserta non. Psal. 74, 5, 7: *dixi iniquis, nolite inique agere; quia neque ab oriente neque ab occidente neque a desertis montibus* et cetera. Item in aere non. Abdias 1, 4: *si exaltatus fueris ut aquila, et inter sydera posueris nidum tuum, inde extraham te.* In mari non, neque cum aliqua creatura securi erunt. Sap. 5, 18: *armabit creaturam ad ultionem inimicorum*, contra insensatos. Psal. 138, 7: *quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum* etc., usque ibi, *et tenebit me dextera tua*, idest potentia tua Job 11, 20, *peribit effugium ab eis.* Expeditis praeambulis ad judicium, expeditis etiam concomitantibus in judicio; sequitur tertium, scilicet de subsequentibus post judicium. Circa quod sciendum est, quod innovabitur microcosmus et macrocosmus; idest major et minor mundus, secundum illud Apoc. 21, 5: *ecce nova facio omnia.* Minor ergo mundus, idest homo, innovabitur dupliciter: primo quantum ad animam, secundo quantum ad corpus. Quantum ad animam tripliciter: scilicet quantum ad potentiam vegetabilem, sensibilem et rationabilem. Quantum ad vegetabilem tripliciter secundum tres vires ejus quae sunt, scilicet nutritiva quae conservat, augumentativa quae augumentat, generativa quae multiplicat. Hae tres innovabuntur in generatione; quia ibi erit nutritiva sine actu et necessitate, alimento et digestione non indigens, et satietate non fastidiens. Tob. 12, 19, *ego cibo utor invisibili*: Isa. 49, 10: *non esurient neque sitient amplius.* Gregorius: *longe erit a satietate fastidium quia sitientes saturabuntur, et satiati sitiemus.* Ibi erit augmentativa sine necessitate et actu suo, superfluitate increscens, diminutione non retrahens. Non enim erit necessarium augmentari vel diminui corpus, quoniam habebit juxta illud Luc. 6, 38, *mensuram bonam, et confertam, et coagitatam, et supereffluentem.* Ezech.: *mensura hominis quae est Angeli.* Ibi erit generativa sine necessitate et actu suo, fecunditate non foedans, sterilitate non vituperans; sed erit ad decus; quoniam neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei et cetera. Actus ergo istarum potentiarum et corruptiones cessabunt, sed non veritas naturae, quae in ipsis est. De primis duabus potentiis dicit Augustinus, quod non potestas, sed egestas comedendi et bibendi detrahetur corporibus glorificatis; quoniam servata partium congruentia, integritas substantiae in nostris corporibus remanebit. Quantum ad potentiam sensibilem fiet innovatio secundum quinque vires interiores quas habet, quae sunt: sensus communis, immaginatio, vis imaginativa seu informativa, quae in homine dicitur cogitativa, aestimatio et memoria. Sensus communis vertit se super actum sensus exterioris aliquantum, prout dicimus: video me videre. Haec etiam vis discernit inter sensibilia diversorum sensuum, ut inter album et dulce, eo quod apprehendit omnia sensibilia quinque sensuum, quod non potest facere aliquis sensus particularis: unde visus non potest discernere inter album et dulce. Imaginatio convertit se supra similitudinem rei, quae similitudo dicitur esse *idolum* vel phantasma; et recipit hanc similitudinem a sensu communi, et servat in absentia rei. Unde immaginatio dicitur arca formarum. Post hanc sequitur vis imaginativa, cujus actus est moveri ab una forma posita in imaginatione in aliam, et componere eas et dividere in Chimaeras et (ideas veras). Haec autem dicitur informativa quantum ad formationes quae fiunt in somniis. Haec etiam dicitur cogitativa in homine; per hanc enim et disponitur in posterum ex consideratione praesentium et praeteritorum. Post hanc sequitur aestimatio: hujus est apprehendere intentiones; et differt forma et intentio: quia forma cadit sub forma exteriori, qualia (sunt) sensibilia. Intentio dicitur res quae non cadit sub aliquo sensu, tamen innititur rebus sensibilibus, ut bonitas, malitia, amicitia, nocumenta, honor, dedecus et similia. Per hanc judicat ovis sibi lupum esse inimicum, et asinus leonem amicum, et aquam inimicam, quia reputant horridam imaginem suam. Cum tamen a leone occidatur, et per aquam salvetur. Post hanc sequitur memoria, quae habet se ad aestimationes sicut imaginatio ad sensum communem. Recipit enim intentionem ab aestimatione, et conservat eas. Unde dicitur thesaurus intentionum. Et sic secundum ista quinque sunt vires potentiae sensibilis: scilicet sensitiva, imaginativa, informativa, aestimativa et memorativa. Ut ergo congrua fiat innovatio in regeneratione, ibi erit sensitiva in brutali dispositione nihil communicans, spirituali in incorruptibilitate subsistens. 1 Cor. 15, 43: *seminatur corpus animale, resurget spirituale.* E contra vis ista modo communis est nobis et brutis. Eccle. 3, 19: *nihil habet homo jumento amplius.* Sap. 9, 15: *corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Gen. 8, 21: *sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.* Ibi imaginativa rerum ad sensum molestia carens, cuncta sibi praesentia cernens. Gregorius: *quid est quod non judicant, qui videntem omnia vident?* Unde dicit: *Deum nunc nisi in creatura intelligimus. Ita et tunc creaturam nonnisi in creatore cognoscemus.* Rom. 11, 36: *ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia.* E contra vis imaginativa modo multas phantasias patitur Eccl. 34, 6: *sicut parturientis cor tuum phantasias patitur, nisi ab altissimo missa fuerit visitatio.* Ibi informativa rerum fictione non errans, felici revelatione et somno quiescens. Prov. 3, 24: *quiesces, et suavis erit somnus tuus.* Psal. 4, 9: *in pace, in idipsum dormiam et requiescam.* E contra modo informativa fictiones patitur, et maxime in somnis. Isa. 29, 8: *sicut somniat esuriens et comedit, cum autem fuerit expergefactus vacua erit anima ejus.* Job 4, 13: *in horrore visionis nocturnae, cum sopor solet occupare homines, pavor tenuit me ac tremor.* Ibi ejus aestimativa malorum opinione non terrens, felici jucunditate consistens. Nahum 1, 15: *celebra Juda festivitates tuas.* E contra modo patitur multos timores. Sap. 17, 10: *semper praesumit saeva perturbata conscientia.* Prov. 28, 1: *fugit impius nemine consequente.* Ibi memorativa rerum praeteritarum oblivione non subsistens, quia nihil erit ibi praeteritum vel futurum, sed omnia praesentia erunt. Unde Angelus in Apoc. 9, juravit, quod tempus amplius non erit; omnia enim beneficia memoriter tenebit. Psal. 111, 7: *in memoria aeterna erit justus.* E contra modo est ad beneficia labilis. Thren. 77, 3 et 17, oblitus sum bonorum. Psalm. 11: *oblitus sum benefactorum ejus*; et ad injurias tenax. Quantum ad potentiam rationalem fiet innovatio quoad intellectum. Intellectus autem distinguitur triplex: intellectus agens, intellectus possibilis, et intellectus materialis. Haec autem distinctio fit secundum agere, non secundum esse. Intellectus materialis considerat species in phantasmatibus; itaque apprehendit species, et praeparat intellectui separabili. Intellectus agens est potentia, cujus actus est abstrahere species a phantasmatibus, quas praeparavit ei intellectus materialis, et facere eas quodammodo resultare in intellectu possibili. Est autem comparatio intellectus agentis ad possibile, qualis est comparatio lucis ad visum. Lux enim facit resultare species coloris de ipso colorato in oculum. Intellectus possibilis est potentia habens aptitudinem, sicut tabula rasa nullam habens picturam, nec etiam magis aptitudinem ad unam quam ad aliam; quia quantum ad scientiam acquisitam ex principiis disserit. Intellectus adeptus habet etiam aliquas formas, quas non praeparat ei intellectus agens, sed anima acquirit eas per rectam operationem, ut sunt prophetiae. In regeneratione ergo innovabitur potentia rationalis, quia ibi erit intellectus materialis, virtute animi deiformis secundum receptionem imaginum sensibilium res cognoscens. Cant. 46, 6: *donec aspiret dies*, scilicet aeternitatis, *et inclinentur umbrae*, scilicet imaginabilis mortalitatis. Sicut enim Angelus non cognoscit sensibilia per receptionem imaginum, sic et homo glorificatus. Joan. 4, 42: *jam non propter tuam loquelam credimus, sed quia ipsi vidimus.* Verbum est intellectum ad sensum. Ibi erit intellectus agens quietus, et sine collatione et deliberatione dijudicans, sicut et intellectus angelicus. E contra modo confert utramque partem, ut eligat quod verius et melius sit. Gen. 25, 22: *collidebantur in utero ejus parvuli*; idest motus ad utramque partem. Job 20, 2: *idcirco cogitationes meae variae succedunt sibi.* Ibi erit intellectus possibilis aptitudinem habens ad omnia sicut tabula rasa, qui etiam propter omnium scientiam acquisitam et infusam dicitur intellectus adeptus et illuminatus. Isa. 58, 11: *implebit splendoribus animam tuam.* Psal. 35, 10: *in lumine tuo videbimus lumen.* Quantum ad alias potentias erit ibi liberum arbitrium sine coactione. Job 17, 3: *pone me domine, juxta te, et cujusvis manus* et cetera. Erit ibi voluntas sine contrarietate. Psal. 126, 5: *beatus vir qui implevit desiderium suum ex ipsis.* Erit ibi synderesis sine murmuratione. Job 8, 6: *pacatum reddet habitaculum tuum.* E contra in damnatis murmurabit et reclamabit. Isa. ult., 24: *vermis eorum non morietur*, idest remorsus conscientiae. Sap. 5, 3: *dicentes intra se, poenitentiam agentes* et cetera; ibid. 8, *quid profuit nobis superbia, aut quid divitiarum jactantia contulit nobis?* Hoc etiam patet in divite qui erat in Inferno, cui remurmurabat synderesis de culpa. Gregorius: *servatur diviti ad poenam cognitio pauperis, quem despexit, et memoria fratrum, quos reliquit, ut de visa gloria desperet, et de poena inutiliter amatorum amplius torqueatur.* Habent ergo displicentiam mali in collatione ad poenam. Erit etiam ibi concupiscibilis sine fomitis molestia. Job 3, 18: *vocem exactoris non audivit*, idest fomitis. Isa. 62, 5: *habitabit juvenis cum virgine.* Ad litteram enim non sentient motus concupiscentiae. Erit etiam ibi irascibilis sine turbatione, sicut et de Deo dicitur, *irasceris et tranquillus es*; sicut ait Augustinus in libro confessionum. Psal. 4, 5: *irascimini et nolite peccare.* Ibi erit rationalis sine errore Isa. 35, 8: *haec erit vobis directa via, ita ut stulti non errent per eam*; quia ille Deus concupiscibili fruitio bonitatis, rationali aspectus veritatis, irascibili protectio potestatis. Haec tria notantur Isa. 32, 18: *sedebit populus meus* *in pulchritudine pacis*, quantum ad aspectum veritatis, *in requie opulenta* quantum ad fruitionem bonitatis, *in tabernaculis fiduciae*, quantum ad protectionem potestatis. Post innovationem animae et potentiarum ejus, sequitur de innovatione corporum, et partium eorum. Ubi notatur, quod fiet innovatio corporum tripliciter: scilicet in his quae sunt ad ejus esse, in his quae sunt ad bene esse, et in his quae sunt ad ejus decorem. Quantum ad ejus esse fiet innovatio ejus in principiis ex quibus constat: videlicet elementis, humoribus, membris, ossibus et hujusmodi. Quantum ad bene esse fiet innovatio in quinque sensibus, qui ipsum informant; videlicet in auditu, visu, gustu, odoratu et tactu. Quantum ad decorem fiet innovatio in extremitatibus et accidentibus ex quibus ornatur, scilicet capillis, ungulis, cicatricibus et hujusmodi. Fiet ergo innovatio quantum ad esse; primo quia resurget corpus ex iisdem elementis quantum ad substantiam et harmoniam, et radicem elementorum, elementari qualitate, contrarietate et corruptibilitate exclusis. Augustinus loquens de elementis, *omnia*, inquit, *sic redibunt, ut servata integritate substantiae, deformitas pereat.* Actus tamen, vel proprietates elementorum quae nostris corporibus corruptibilibus congruebant, omnino cessabunt: et b dicit, quod quatuor dotes erunt in quatuor elementis. Secundo resurget ex eisdem humoribus inquantum pertinet humor ad integritatem et stabilimentum et vitam corporis, digestione tamen et corruptibilitate et multiplicatione spiritus vitalis ad fomentum vitae, exclusis; quod patet per hoc quod simpliciter dicitur, Ezech. 37, 5: *immittam in vos spiritum et vivetis*, supple sine actibus et fomite et hujusmodi. Augustinus: *puto facile intelligi in corporis cognitione dignitatem necessitati fuisse copulatam: transitura quippe est necessitas, tempusque venturum, cum invicem sola pulchritudine sine ulla libidine perfruemur.* Et infra, loquens de humoribus et hujusmodi *permanebunt haec*, inquit, *ad actum decoris et dignitatis, non ad actum necessitatis.* Tertio resurget in eisdem membris quantum ad organationem, harmoniam et congruentiam, deformitate tamen et diminutione et superfluitate exclusis. Augustinus: *si quid minus est quam decet creatorem, novit: unde supplebit, et si quid plus est quam decet manere, servata integritate, subtrahetur.* Item Augustinus: *omnes harmoniae corporis per cuncta dispositi interius exteriusque patebunt, ut subjecta sint nobilia membra nobilioribus.* Item Augustinus: *quidquid fuit vel futurum fuerat secundum conditionem naturae bene institutae de integritate substantiae, servata membrorum congruentia, redibit: vitia quippe detrahentur, et servabitur natura.* Ezech. 37, 4: *ossa arida, audite verbum domini: ecce ego immittam in vos spiritum et vivetis, et dabo super vos nervos, et succrescere faciam super vos carnes, et superextendam in vobis cutem, et dabo vobis spiritum et vivetis.* Quantum ad bene esse corporis fiet innovatio in quinque sensibus. Et primo in visu, qui revera innovabitur, quia videbimus sine obstaculo. Videbimus enim mentes et corda aliorum, et harmoniam corporis, et dispositionem membrorum interiorem. Commentatio super hierarchiam: *postquam Jesus reformaverit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae in illa beata immortalitate justorum corda sibi invicem erunt fulgentia, et puritate translucentia; ibi uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, sed patebit animus corporalibus oculis. Ipsa etiam corporalis harmonia uniuscujusque erit conspicabilis alteri, sicut nunc non potest esse conspicabilis sibi.* Item quia videbimus si voluerimus etiam oculis clausis; videbimus enim Antonium si esset oriente, et nos in occidente; quia videbimus rem de longe, sicut de prope. Isa. 60, 5: *videbis et afflues; et mirabitur et dilatabitur cor tuum.* Isa. 64, 4: *oculus non vidit, Deus, absque te quae* *praeparasti diligentibus te.* Delectabitur autem visus in tribus. Primo et principaliter in splendore corporis Christi. Apoc. 21, 23: *civitas illa non eget sole neque luna ut luceant in ea: namque claritas Dei illuminabit eam.* Ad litteram: non egebunt ibi sancti nec sole nec luna, sicut faciunt in praesenti vita; quia Deus eos plenissime illuminabit, non solum in mente, sed quoad corpora. Unde Apoc. 21, 23: *lucerna ejus erit agnus*, idest Christi humanitas continens divinitatem. Erit lumen omnium etiam quoad corporum illuminationem. Psal. 88, 16: *domine, in lumine vultus tui ambulabunt.* Et alibi, Psal. 35, 10, *in lumine tuo videbimus lumen*, Isa. 33, 17: *regem in decore suo videbunt*; et infra Apoc. 22, 5, *et nox non erit amplius illic.* Secundo in fulgore corporum glorificatorum. Matth. 13, 43: *fulgebunt justi sicut sol.* Tertio in pulchritudine et varietate et irradiatione caelestis Jerusalem, et omnium creaturarum. Apoc. 21, 18: *ipsa vero civitas similis auro mundo*, quod est transparens. Secundo fiet innovatio in auditu, qui revera innovabitur, quia audiet sine reverberatione aeris, sine turbatione tympanorum, qui sunt in auribus, et sine obturatione, et sine obstaculo, quae omnia in auribus concurrunt. Delectabitur autem auditus in triplici melodia. Primo in laudibus sanctorum. Apoc. 19, 1: *post haec audivi vocem dicentium alleluja, laus et gloria et virtus Deo nostro.* Alleluja est quaedam laus, quae humanis verbis explicari non potest, ut dicit Glossa, *et est verbum Graecum, ut dicit Beda, quod idem est quod laus; interpretatur enim laudate, dominum.* Sed quare ponitur ibi laus, cum idem sit alleluja quod laus? Solutio: ad significandum quod duplex lingua, Graeca videlicet et Latina, dominum laudare debebit, tacente tertia, scilicet Hebraea. Dicitur autem laus pro operibus creatoris, et gloria, pro operibus redemptoris. Luc. 2, 14: *gloria in altissimis Deo.* Et virtus in judicio: quia tunc videbunt filium hominis in majestate sua et cetera. Isa. 51, 3: *gaudium et laetitia invenientur in ea, gratiarum actio et vox laudis.* Secundo in consonantiis firmamenti et orbium, idest septem planetarum. Est namque in planetis dulcis harmonia, cujus sonus ad nostras aures ideo non pervenit, quia super aerem fit; et ejus magnitudo nostrum angustum auditum excedit. Nullus enim sonus a nobis percipitur nisi qui in hoc aere fit. Unde notatur quod a terra usque ad firmamentum caelestis musica mensuratur, et septem toni reperiuntur secundum philosophos. A terra enim usque ad lunam est tonus; a luna usque ad Mercurium semitonus; a Mercurio usque ad Venerem semitonus: inde tunc usque ad solem tres semitoni. A sole usque ad Martem tonus, a Marte usque ad Jovem semitonus; a Jove usque ad Saturnum semitonus; inde usque ad signiferum tres semitoni: quae simul juncta, septem tonos efficiunt. Philosophi enim novem Musas finxerunt, quae a terra usque ad caelum novem consonantias deprehenderunt, quas homini naturaliter inditas invenerunt. Has autem consonantias distinxerunt secundum quantitatem distantiae. A terra enim usque ad lunam sunt XV millia CCCXXV milliaria; a luna usque ad Mercurium VII millia CCCCXII milliaria et semisse; a Mercurio usque ad Venerem VII millia CCCCXII milliaria et semisse. A Venere usque ad solem XXIII millia CCCCXXXVI milliaria; a sole usque ad Martem XV millia DCCCX milliaria; a Marte usque ad Saturnum XV millia DCCCX milliaria; a Saturno usque ad firmamentum XXII millia CCCCXXXVI milliaria. Sunt itaque a terra usque ad caelum milliaria centum millia, et novem millia et CCCLXXV milliaria, secundum quod habetur in mappa mundi. Haec autem non sunt praedicanda sed scienda. De hac melodia loquitur Job 38, 37: *concentum caeli quis dormire faciet?* Psalm. 148, 4: *laudate dominum caeli caelorum.* Secundo delectabitur in concordantia et harmonia quatuor elementorum.

Sap. ult. 17: *in se enim elementa dum convertuntur, sicut in organo aequalitatis sonus immutatur, et omnia suum sonum custodiunt.* Tertio fiet innovatio in odoratu, qui revera immutabitur et innovabitur quia delectabitur in omnibus odoriferis; et hoc tripliciter. Primo sine cerebri resolutione. E contra modo non potest sentiri odoratus, nisi fiat aliqua resolutio in cerebro. Secundo sine terrestri fumositate. Odor enim rei est quidam vapor terrestris ab ea progrediens: unde nisi teneatur clausa evaporat, et perdit odorem. Tertio sine putrefactione rei odoratae. E contra modo per multam odorationem et applicationem putrescit pomum, quia fit attractio odoris. Delectabitur autem odoratus primo et principaliter in odore corporis Christi Cant. 1, 3: *curremus in odorem unguentorum tuorum.* Secundo in odore virginis matris ejus, Eccl. 24, 20: *quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris.* Cant. 3, 6: *quae est ista quae ascendit (per desertum) sicut virgula fumi ex aromatibus* (mirrhae) et cetera. Tertio in omnium sanctorum et odorum et rerum fragrantia, quibus disponetur curia caelestis sponsi. Apoc. 8, 4: *data sunt ei incensa multa*; et Apoc. 5, 8, *habentes singuli cytharas et phialas aureas plenas odoramentorum* et cetera. Quarto fiet innovatio in gustu, qui revera innovabitur, quia fiet sine esurie et fastidio, sine digestione et amaritudine. Delectabitur autem gustus si voluerit, quia cibus erit invisibilis et incorruptibilis. Tob. 12, 19, dicit Angelus: *ego cibo et potu invisibili utor, qui ab hominibus*, supple mortalibus, *videri non potest.* Erit enim cibus multiplicabilis, quia sapiet in ore cujuscumque sicut appetitus. Sap. 16, 20: *paratum panem de caelo praestitisti illis omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem.* Erit enim animabus infastidibilis. Eccli. 24, 29: *qui edunt me adhuc esurient.* Isai. 65, 13: *servi mei comedent et vos esurietis.* Haec non sunt referenda ad cibum carnalem, sed ad cibum qui decens erit corpori glorificato in vita aeterna. Non enim detrahetur corpori potestas comedendi, sed necessitas, sicut dicit Augustinus: nam et Angelus comedit missus ad Tobiam; et Christus post resurrectionem; unde ponit ipse exemplum, dicens, quod aliter absorbet aquam radius solis, et aliter terra sitiens. Quinto fiet innovatio in tactu, qui revera innovabitur. Fiet enim absque asperitate et difficultate et obstaculo. Poterit enim homo si voluerit manu penetrare murum, sicut penetrat aerem solis radius, sicut patet in corpore Christi glorificato, qui resurrexit clauso sepulchro, et intravit ad discipulos janius clausis, ut habetur Joan. 20. Delectabitur autem ipse tactus primo quia (poterimus) tangere ipsum Christum, si voluerimus. Et si magnum fuit tangere hic fimbriam, majus erit tangere ipsum regnantem. De hoc tactu loquitur beata Agnes dicens: quem cum tetigero munda sum. Poterimus etiam, si voluerimus, osculari ei manus et pedes. Cant. 8, 1: *quis det te fratrem meum, ut deosculer te, et jam me nemo despiciat?* Notatur autem quod omnes hi quinque sensus manebunt in patria secundum actus qui congrui erunt et decentes vitae beatae. Erunt etiam ibi quinque sensus interiores et spirituales, de quibus Augustinus: *cum amo Deum meum, amo lucem, vocem, odorem, cibum et amplexum interioris hominis. Ibi fulget quod non capit locus; ibi sonat quod non potest corpus; ibi redolet quod non spargit flatus; ibi satiat quod non diminuit edacitas; ibi haeret quod non divellit satietas.* Quantum ad ea quae sunt ad decorem corporis, fiet innovatio in tribus; scilicet in coloribus, et in cicatricibus, et in extremitatibus, ut sunt capilli et ungues: in coloribus, quia corpus non habebit aliquem turpem colorem quem modo habet, sed totum clarum et lucidum erit. Et volunt quidam dicere, quod omnia corpora erunt ejusdem coloris secundum majus et minus. (Sed hoc videtur falsum, quia dicitur) 1 Cor. 15, 41: *alia claritas solis, et alia claritas lunae; sic* *et resurrectio mortuorum.* In cicatricibus, quae modo videntur esse ad indecentiam, tunc erunt ad decorum in martyribus. Unde Augustinus: decebit in illo novo saeculo ut indicia gloriosorum vulnerum in illa immortali carne cernantur, quamvis omnia quae tunc apparebunt vitia non erunt reputanda, sed virtutis insignia, sicut dicit apostolus, quod resurget in virtute. Ipse etiam dominus retinuit cicatrices quas ostendet in judicio. Zach. 13, 6: *quid sunt plagae istae in medio manuum tuarum? Et dicet: his plagatus sum in domo eorum, qui diligebant me*, idest, qui videbantur, vel qui debebant me diligere. In extremitatibus, quia de capillis remanebit numerus, non longitudo; similiter de unguibus. Matth. 10, 30: *capilli capitis vestri omnes numerati sunt.* Augustinus: *quod dictum est, capillus de capite vestro non peribit*, multo aptius de numero quam de longitudine dictum intelligitur. Utrum autem capilli ad capillos, ungues ad ungues redeant, an quicumque eorum qui prius erat in carne, et inter alias partes corporis, revocentur, curabit artificis providentia, ne quid fiat indecens vel inveniatur in illa beata gloria. Isai. 49, 18: *vivo ego, dicit dominus, quia omnibus his velut ornamento vestieris, et circumdabis tibi eos quasi sponsam.* Notatur autem, quod corpora resurgent in tali statura et magnitudine, qualem habuerunt vel habitura erant secundum naturam bene institutam. Augustinus: *in resurrectione carnis easdem habebit mensuras corporum magnitudo, quas habebit perfectae vel perficiendae cujusquam indita corpori ratio juventutis.* Unde puer qui statim post ortum moritur, in illa statura resurget quam habiturus esset si viveret usque ad aetatem triginta annorum, nullo naturae vitio impeditus. Huic concordat istud verbum Job 3, 19: *parvus et magnus ibi sunt.* De aetate autem notatur, quod omnes resurgemus in aetatem triginta annorum. Ephes. 4, 13: *donec occurramus omnes in unitatem fidei (...) in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Ubi dicit Glossa: *his verbis non eadem resurgentibus assignatur statura, sed aetas.* Non autem fas est dicere, quod in resurrectione accedat corpori magnitudo quam nec habuit nec unquam fuerat habiturum: cum nec majora corpora redigenda sint ad modum dominici corporis. Item Glossa Augustini: *in mensuram aetatis et plenitudinis Christi*, idest ad quam usque pervenit Christus, hoc est circa annos triginta. Non enim fas est dicere quod in communi resurrectione vel corpori Christi sit accessura magnitudo quam non habuit, quum et ante passionem discipulis notus erat, et suscitatus apparuerit, qua scilicet tunc longissimis hominibus fiat aequalis, vel ad modum dominici corporis majora ceterorum corpora detractione aliquarum partium redigenda, qualiter deperiret de corporibus plurimum; cum ipse Christus nec capillum periturum esse promisit. Restat ergo ut quisque suam recipiat mensuram, quam vel habuit in juventute, etsi senex mortuus est, vel fuerat habiturus si est ante defunctus. Nihil enim quolibet modo detractum de humano corpore periturum est; et si quid in praesenti aliqua enormitate abundavit, per totum spargetur. Similiter si quid minus fuit, addetur. Si quis contendat in ea quemquam statura corporis resurrecturum esse in qua defunctus est, non procaciter seu pugnanter resistendum est; tamen absit omnis deformitas. Circa innovationem mundi exterioris nota duo: scilicet innovationem supernorum et Infernorum. In superioribus innovabitur primo firmamentum et hoc tripliciter. Primo, quia quadam resurrectionis virtute clarebit. Isai. 51, 6: *caeli sicut fumus liquescent*; Glossa: *caeli novi et terra nova quasi quadam resurrectionis virtute glorificata clarebunt.* Secundo quia non movebitur ulterius, sed consistet invertibile et immobile. Isai. ultimo 22: *sicut caeli novi et terra quae ego stare facio coram me*; Glossa: *stare immobilia.* Tertio quia erit lucidum et perspicuum et transparens, Dan. 12, 2: *sicut splendor firmamenti.* Secundo innovabitur sol, et hoc tripliciter: primo quia lucebit septempliciter sicut lux septem dierum, idest sicut lux ante peccatum; quia per peccatum deteriorata sunt omnia. Isai. 30, 26: *lux solis erit septempliciter sicut sol septem dierum*, quia septuplum lucebit plusquam splenduerit ante peccatum, sicut dicit Glossa. Secundo quia stabit immobilis in ordine in quo creatus est. Habac. 3, 17: *sol et luna steterunt in habitaculo suo.* Ponit autem praeteritum certitudine prophetali, quasi diceret: ita certi sitis quod erit, quasi jam fuisset. Tertio quia non veniet ad occasum, nec unquam patietur eclypsim: propter hoc dicitur totum tempus futurum una dies, Zach. ultim. 7: *erit dies una, quae nota est domino; non dies neque nox*: una, idest uniformis, quasi tanta erit, ut solus Deus eam comprehendere possit. Et de ista die potest intelligi, quod dicitur Matth. 24, 36: *de die illa nemo scit, neque Angeli caelorum, nisi pater solus.* Quia non erit dies neque nox, quia non erit necessitudo a die in noctem, neque e converso. Illuminatur etiam luce mirabili. Isai. 60, 19: *non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunae illuminabit te, sed erit (tibi) dominus in lucem sempiternam.* Tertio innovabitur luna, et hoc tripliciter. Primo quia habebit lumen a se, non a sole ut nunc. Psalm. 88, 38: *et luna perfecta in aeternum.* Secundo quia habebit tantam lucem quantam habuit sol ante peccatum. Isai. 30, 26: *erit lux lunae sicut lux solis.* Tertio quia non minuetur, nec decrescet, nec patietur eclypsim. Isai. 60, 20: *non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur.* Sed contra istud est illud Isai. 60, 19: *non erit tibi amplius sol ad lucendum.* Sed Glossa solvit, quia his verbis non negat solem lucere, sed iis qui in aeterna beatitudine sunt, lucem non praebere, significat. Ex his, quae diximus patet quod post judicium non erit tempus, quia firmamentum non movebitur, cujus motus est causa temporis; et tempus est mensura motus. Unde Apoc. 10, 5: *Angelus levavit manum suam ad caelum, et juravit per viventem in saecula saeculorum, qui creavit caelum et terram; quia amplius non erit tempus*, idest mutabilitas vitae. Sed contra ponitur: *et erit tempus eorum in saecula.* Solutio: tempus prout mensura motus primi mobilis non erit, quia sol et luna stabunt, sicut dicit Habacuc 3, 17: *in habitaculo suo*, idest in loco in quo creata fuerunt in principio. Sed notatur quod tempus est mensura motus rerum mutabilium; sic erit tempus, et hoc solum quantum ad malos; unde verbum praemissum proprie intelligitur de malis. Item non erit generatio et corruptio quarum causa est motus caeli; quia cessante causa, cessabit effectus: et ideo cessante motu, cessabit generatio et corruptio. Item non erit necessitudo temporis, ut dies et nox, hyems et aestas. Basilius: *in inferioribus innovabuntur quatuor elementa.* Et primo ignis, qui, sicut dicit Basilius, intercidetur ut aliis luceat, et alios urat. Quod est intelligendum quantum ad usum ignis, non quantum ad substantiam. Voluerunt etiam quidam dicere quod luciditas et caliditas non sunt substantialia ignis. Potest etiam dici, quod caliditas accidentalis destruetur, sed potentialis remanebit. Sed per quid innovabitur ignis, cum plus non ascendat ille maximus ignis quam ascenderit aqua diluvii, et illa non ascenderit usque ad ignem qui est elementum, quia usque ad illum non ascenderunt opera hominum? Potest dici quod forte ille ignis qui est elementum, se ipsum purgabit et innovabit. Ignis enim virtutem habet purgativam. Secundo innovabitur aer. Et hoc tripliciter. Primo quia erit sine turbine, tonitruis, et pluviis. (Isai. 5:) *mandabo caelis ut non pluant imbrem super terram.* Secundo quia in illa alteratione quae fiet per ignem non communicabit aer et ignis et caelum et aqua, ut omnia ista dicantur caelum. Unde Apoc. 21, 1, sumitur caelum pro tribus elementis, cum dicitur: *vidi caelum novum et terram novam*, idest innovatam. Haec autem innovatio fiet per illum maximum ignem qui praecedet faciem judicis, secundum quod dicit Glossa super 2 Petr. 3, 10: *elementa* quatuor quibus mundus consistit *magno calore solventur*, et ille maximus ignis exuret. Quis sit autem ille maximus ignis dicit Augustinus 20 de Civ. Dei, c. 16. Quod ille ignis conflagratio mundanorum ignium, idest mundani ignes conflagrati, idest simul ardentes; sicut diluvium fuit inundatio mundanarum aquarum. Omnes enim materiae ignibiles tunc incendentur et comburentur. Ex hoc videtur quod aqua omnino peribit: quia cum aqua non sit combustibilis, sed potius per ignem evaporabilis, videtur quod tum non erit. Praeterea Augustinus, 20 de Civ. Dei, cap. 16: *caelum quippe novum et terram novam futuram legimus* 2 Petr. 3, 13: *caelos novos et terram novam secundum promissa expectamus in quibus justitia habitat. De mari autem novi aliquid me unquam legisse non recolo.* Item hoc idem videtur de igne, quia subtractis et consumptis membris ignibilibus deficiet ignis, secundum illud, *subtrahe ligna foco protinus ignis abest.* Sed hoc fiet in illa conflagratione ignium, quia aliter semper duraret ille ignis, nisi consumeretur materia ignibilis. Sic ergo videtur, quod duo elementa, scilicet ignis et aqua, omnino consumentur. Et hoc videtur expresse dicere Glossa super illud 2 Petr. 3, quae talis est: *nec cuncta intantum consumet ille maximus ignis, ut non sint; sed duo in totum consumet, duo vero in meliorem restituet faciem.* Solutio: omnia elementa innovabuntur, et manebunt innovata in substantia sua, et praeteribit et deficiet eorum figura; qualitates etiam eorum manebunt inquantum sunt, et non inquantum sunt agentes vel patientes. Hoc enim, scilicet agere eorum et pati, competit hominibus existentibus in statu vitae hujus mortalis, quamdiu indigent elementis et qualitatibus suis. Sed tunc non indigebunt eis. Et hoc est quod dicit Augustinus, 20 de Civ. Dei, cap. 16 *elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt.* Atque illa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant, ut mundus in melius innovatus apte accommodetur hominibus in carne in melius innovatis. Apoc. 21, 1: *primum caelum et prima terra abiit*, scilicet a priori statu, quia jam ille necessarius non erit. Sed quia nihil dicit de igne, potest dici quod ignis minus habet corruptionis quam cetera elementa. Tertio innovabitur, quia carebit qualitatibus corruptibilibus, scilicet caliditate et humiditate, ut dictum est: remanebunt tamen radices qualitatum, scilicet calidi et frigidi. Tertio innovabitur aqua, et hoc tripliciter. Primo quia aqua non erit fluxibilis; et quia ista est principalis proprietas aquae, propterea dicitur Apoc. 21, 1: *et mare jam non est.* Quod verum est secundum priorem statum, quia amaritudo aquae et grossitudo auferetur, et remanebit in primo statu suo, meliorato tamen et innovato. Sed per quid purgabitur aqua, cum ipsa non sit ignibilis, sed potius evaporabilis per ignem? Dicit Glossa hoc *et mare* etc. quod est dubium, dicens: *immutatio aeris et terrae dubitabilis non est quin per ignem fiat. Sed de aqua dubitatur. Nam purgationem in seipsa habere creditur.* De hac innovatione loquens 2 Petr. c. 3, dicit *elementa calore solventur*: per quod videtur, quod omnia per ignem debeant innovari, et aqua et alia. Voluerunt autem quidam dicere, quod non solum carebit qualitatibus, sed etiam radicibus qualitatum suarum, quae nobis frequentius serviunt. Et ignis similiter; unde nobilius remunerabuntur. Secundo quia carebit potestate extinguendi. Sap. ult. 19: *aqua extinguentis naturae obliviscebatur.* Tertio quia carebit corruptione et potentia corrumpendi, quia corruptio est ab humiditate. Unde Augustinus tripliciter exponit illud Apoc.

21, 1: *et mare jam non est.* Primo, ut per mare intelligatur corruptio elementorum. Secundo, ut per mare intelligatur cor impii, juxta illud Isaiae *cor impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* Tertio potest exponi secundum illam Glossam superius allegatam super illud 2 Petr. 3 *elementa quibus mundus hic constat* etc. quod quidam exponunt de aere et aqua, quae ex toto dicuntur consumi, quoad usum illarum qualitatum; scilicet caliditatis et humiditatis: aqua enim non habebit potestatem extinguendi vel fluendi quoad bonos, neque ignis comburendi. Quarto innovabitur terra, et hoc tripliciter: primo quia non erit obscura sed lucida; secundo quia usum germinandi (amittet) nec erunt in ea vegetabilia. Eccles. 1, 4: *generatio praeterit, terra autem in aeternum stat*; tertio, quia erit tota plana et apta ad habitandum. Isai. 40, 4: *omnis mons et collis humiliabitur, et erunt prava in directa, et aspera* et cetera. Hanc innovationem expectant naturaliter omnes creaturae. Rom. 8, 19: *expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat*; quia sicut ibidem subditur: *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis.* Et subdit idem apostolus: *omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc.* Omnis creatura vocatur ab apostolo rerum visibilium et materialium collectio, quae liberabitur a mutabilitate, cum filii Dei glorificabuntur. Qui autem calor in tantum possit intendi, ut faciat istam rarefactionem et innovationem in elementis usque ad summum, potest patere per triplex experimentum, licet dicatur, quod ignis sit calidus in termino. Primo per experimentum speculi, quia lux cadens in speculum concavum quemvis panem et lignum comburet per congregationem radiorum, quia lux multiplicata facit ardorem, et sic augumentando lucem per speculi qualitatem augumentatam, potest fieri disgregatio usque ad summum. Potest enim lux sic semper augumentari; et sic rarefactio fiet per ignem verum, cum sit a luce, quae nobilior est igne elemento. Secundum experimentum est per corpus sphaericum vitreum plenum aqua clara. Si quis ponat ampullam vitream plenam aqua ad solem, congregantur radii, et incendunt, in tantum quod fit rei appositae combustio, si debito modo apponatur. Tertium experimentum est per opus artificis; quia si artifex apponeret corpus subtilizandum in vase solido et forti, quod esset undique bene obturatum et compactum; et tunc poneretur vas tale cum contento in igne forti, subtilizatur corpus illud multum. Et dicitur quod intantum posset comburi, quod fieret quinta essentia; non tamen majorem locum occuparet; et tunc in illa rarefactione esset itaque illud quod grossius est in fundo vasis; quod autem erit subtilius erit superius. Et talis erit rarefactio elementorum. Grossum enim separabitur a subtili, et descendet ad imum vasis, idest ad imum Inferni. Talis autem depuratio non potest esse in corporibus damnatorum, quia in eis nihil est de puro; et ideo non poterit separari purum ab impuro, licet ignis ille sit fortissimus. Potest etiam esse experimentum de hoc quod lux possit augeri et ignis, quia per conjunctionem unius stellae cum alia ut Martis cum sole fit combustio. Et si hoc possunt duae stellae, quid si omnes conjungerentur? Item posset esse experimentum per magnam nubem sphaericam et concavam, in qua fit reflexio radiorum et magna combustio. Purgatis ergo et renovatis omnibus elementis, et purgatis et renovatis omnibus, Apoc. 14, 19: *misit Angelus falcem suam in terram, et vindemiavit vineam terrae*; idest omnes qui finaliter posuerunt delectationes suas in bonis terrenis. Luc. 6, 24: *vae vobis divitibus qui habetis hic consolationem vestram.* Apoc. 14, 19 et 20: *et misit in lacum irae Dei, et calcatus est lacus extra civitatem.* Et pro vino *exivit sanguis. In lacum irae Dei*, idest in Infernum, in lacum miseriae, et in lutum faecis. Sicut enim materialiter in adventu alicujus magni regis plateae civitatis mundantur, et faeces et immunditiae in lacum vel in aquam mittuntur; sic in adventu domini mundus purgabitur de malis, et ipsi in lacum Inferni projicientur. Psal. 17, 43: *ut lutum platearum delebo eos. Et calcatus est lacus extra civitatem*, idest puniti sunt damnati extra consortium beatorum. Et notatur quod habet dominus nunc duplex torcular; Purgatorii scilicet, et Inferni. De primo emittitur purum vinum, et hoc non est extra civitatem, idest extra consortium bonorum, quia meritis et suffragiis Ecclesiae vinum istud citius depuratur. Psal. 118, 63: *particeps ego sum omnium timentium te.* Sed aliud est Infernus, et est extra civitatem, quia nunquam inde exibunt, sed in pressura et tristitia perpetua remanebunt, et ibidem calcabuntur; et pro vino *exivit sanguis*, idest crudelitas poenae infernalis exuberavit *de lacu*, idest de Inferno, a minoribus scilicet *usque ad frenos*, idest usque ad majores praelatos, scilicet reges et episcopos. Omnes enim sine misericordia ibi punientur secundum merita culparum. Sed majores amplius et vilius conculcabuntur quam minores. Sap. 6, 6: *judicium durissimum in his qui praesunt fiet.* Durum fiet minoribus, qui non praesunt; durius illis qui praesunt et infraenant homines, quia cum ipsis hominibus cruciabuntur. Matth. 25, 41: *ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus.* Sic erunt in moerore et luctu et tristitia in aeternum, sine spe alicujus consolationis seu solatii. Isa. 24, 7 et 8: *ingemuerunt omnes qui laetabantur corde; cessavit gaudium tympanorum, quievit sonitus laetantium, conticuit dulcedo cytharae. Cum gaudio non bibent vinum. Amara erit potio bibentibus illam.* Dabitur justa tribulatio illis quibus peccatum est dulce, et illud abscondunt et celant; qui in fine amaritudine et dolore implebuntur. Job 20, 12: *cum dulce fuerit in ore ejus malum, abscondet illud sub lingua sua: et postea sequitur: panis ejus, idest dulcedo peccati in utero illius vertetur in fel aspidum. Divitias quas devoravit, evomet, et de ventre ejus extrahet eas Deus. Vadent et venient super eum horribiles, omnes tenebrae in occultis ejus; devorabit eum ignis. Luet quae fecit omnia, nec tamen consumetur.* Psal. 48, 15: *mors depascet eos.* Quibus autem generibus hominum poena perpetua debeatur, expresse dicitur Apoc. 21, 8: *timidis autem et incredulis et execratis et homicidis et fornicatoribus et veneficis et idolatris et omnibus mendacibus; pars eorum erit in stagno ardenti, igne et sulphure, quod est mors secunda.* Ubi notandum est quod Evangelista ponit octo genera hominum non desiderantium nec laborantium venire ad istam innovationem superius positam, et ad gloriam beatorum, sed magis peccantium contra octo beatitudines quae ponuntur a domino Matth. 5: *beati pauperes spiritu* et cetera. Et consequenter eorum poenam subjungit. Dicit ergo timidis, idest his qui propter malum vel humanum, seu mundanum fidem non recipiunt, quod est contra illud, *beati pauperes* et cetera. Contra quos dicitur 1 Joan. 4, 18: *perfecta charitas foras emittit timorem.* Matth. 10, 28: *eum timete, qui potest animam et corpus mittere in Gehennam. Incredulis*, idest desperatis de hac innovatione, qui scilicet fidem non recipiunt superbi et elati; quod est contra illud, *beati mites*, mites enim humiliant intellectum in obsequium fidei, secundum consilium apostoli 2 Cor. 10, 5:

in captivitatem redigentes omnem inte

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

llectum in obsequium Christi. Luc. 18, 14: *qui se humiliat exaltabitur.* Joan. 3, 18: *qui non credit jam judicatus est*, quia ut dicit apostolus (Hebr. 11, 6): *sine fide impossibile est placere Deo. Excaecatis*, idest excommunicatis et derisoribus peccantibus contra illud, *beati qui lugent* etc., illi enim lugere contemnunt, Eccles. 1, 26: *execratio peccantibus sapientia*; et ideo dicebat Psal. 6, 7: *lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrymis meis* et cetera. *Ego idcirco*, Thren. 1, 16, *plorans et oculus meus deducens aquam.* Luc. 6, 21: *beati qui nunc fletis. Homicidis*, qui scilicet peccant contra jus naturale, et etiam contra justitiam positivam, quia justitiam non diligunt, quod est contra illud, *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam.* Contra quos dicitur Exod. 21, 12: *qui percusserit hominem volens eum occidere, morte moriatur.* 1 Joan. 3, 15, omnis homicida non habet partem in regno Christi et Dei. *Fornicatoribus*, qui scilicet propter amorem carnalium delectationum, seu quarumcumque rerum temporalium, Deum relinquunt. Et hi sunt immisericordes sibi, contra illud *parce animae tuae beneplacens Deo.* Vel etiam quia male acquirunt, vel male expendunt, vel utrumque. Et secundum hoc accipietur hic fornicatio large pro quocumque peccato, per quod homo separatur a Deo. Job 20: *divitias quas devoravit evomet, et de ventre ejus extrahet eas Deus*; et hoc est contra illud, *beati misericordes* etc. *veneficis*, qui verbo et exemplo venenum corruptionis immittunt. Psal. 139, 4: *acuerunt linguas suas sicut serpentis, venenum aspidum sub labiis eorum.* Psal. 11, 3: *vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum, labia dolosa in corde et corde locuti sunt.* Psal. 61, 5: *ore suo benedicebant, et corde suo maledicebant.* Matth. 15, 8: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*: quod est contra istud, *beati mundo corde. Idololatris*, hi sunt qui pacem unitatis Ecclesiae turbant per alienum cultum; contra quos dicitur Exod. 20, 3: *non habebis deos alienos coram me.* Et hi etiam qui movent dissensiones et discordias ponunt inter homines. Prov. 6, 16: *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima ejus: oculos sublimes*, et postea subdit, *et eum qui seminat inter fratres discordias.* Et talis maledictionem Dei incurrit. Eccl. 28, 5: *susurro et bilinguis maledicetur.* Et hoc est contra illud, *beati pacifici* et cetera. *Et mendacibus.* Hi sunt qui ne aliquid patiantur mali, parati sunt affirmare et negare, et frequenter cum juramento: contra quos dicitur Sap. 1, 11: *os quod mentitur occidit animam.* Psal. 5, 7: *perdes omnes qui loquuntur mendacium*: quod est contra illud, *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.* 1 Petr. 3, 14: *si quid patiemini propter justitiam.* Bene his omnibus sic fiet quod pars illorum erit, sicut supra dictum est, in stagno ardenti igne et sulphure, quod est mors secunda. Et dicitur *pars*, quia unusquisque participabit ibi de poena secundum qualitatem culpae plus vel minus recipiens, quod innuit Psal. 10, 7, dicens: *ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum.* Sic ergo Antichristus et homines omnes damnati et Daemones cum eorum capite, scilicet Diabolo, quem pro capite habuerunt, poenis et cruciatibus deputabuntur aeternis. Et hoc est quod dicitur Apoc. 20, 9: *et Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudoprophetae*, idest complices ejus, *et cruciabuntur die ac nocte*, hoc est continue sine interpolatione *in saecula saeculorum*, idest in perpetuum sine fine. Et hoc etiam dicitur Apoc. 14, 11: *fumus tormentorum eorum ascendet in saecula saeculorum. Amen.* Deputato Satana cum omnibus membris suis, scilicet Daemonibus et hominibus damnatis, poenis aeternis, et Missis in lacum ignis et sulphuris aeternaliter cruciandis, homines glorificati in anima et corpore, et induti nova glorificationis veste, destructo penitus mortalitatis sacco, introducentur in gloriam. Non enim decebat veste mortalitatis indutum in regis gloriae palatium introire. Et ideo homo pulcherrimis vestibus indutus, et totaliter renovatus quantum ad animam et quantum ad corpus, ut dictum est, intrabit beatitudinem indutus etiam nova glorificationis veste. Zach. 3, 3: *induite mutatoriis.* Matth. 21, 23: *intra in gaudium domini tui.* Ubi videbunt sancti dominum Deum aperte et per essentiam. 1 Cor. 13, 11: *videmus nunc per speculum* etc., *tunc autem facie ad faciem.* 1 Joan. 3, 2: *videbimus enim sicut est.* Joan. 14, 21: *manifestabo ei meipsum.* Ex cujus visione sancti beatificantur. Consistit autem beatitudo sanctorum in duobus: scilicet in affluentia omnis boni, et in remotione omnis mali. Affluentia autem omnis boni consistit in quatuor; primo quia sancti habebunt ibi jucundam Christi hominis societatem. Quanta autem erit gloria videre hominis hominem conditorem. Ut dicit b quasi videns Evangelista Joan. Apoc. 21, 3, ait: *ecce tabernaculum Dei cum hominibus.* Christus enim eadem gloria quam ipse habet, ditabit homines qui eum fuerint imitati. Et notatur quod dicit *tabernaculum*: non quod ibi sit tempus militandi, sed ad significandum familiaritatem quae erit inter homines et Deum; sicut solet esse in hominibus quamdiu simul in tabernaculis et expeditionibus inveniuntur. Isa. 33, 20: *oculi tui videbunt Jerusalem civitatem opulentam, tabernaculum quod transferri nequaquam potest, nec auferentur clavi ejus in sempiternum; quia solummodo ibi magnificus est Deus noster.* Secundo quia habebunt ejusdem gloriae quam ipse habet communitatem firmam et stabilem. Unde subjungit Evangelista ibidem (Apoc. 21, 3): *et habitabit cum eis.* Immobiliter enim gloriam possidebunt justi. Sicut enim Christus secundum humanam naturam militavit in mundo, et jam est in gloria; ita et justi qui eum imitati sunt, in eadem gloria cum ipso erunt. Joan. 17, 24: *volo, pater, ut ubi sum ego, ibi sit et minister meus.* Luc. 17, 37: *ubi fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae.* Tertio, quia non habebunt peccandi potestatem, quod notatur ibi: *et ipsi populus ejus erunt*, in nullo scilicet eum offendentes, quod hic omnino esse non potest. Psal. 94, 3: *ipse est dominus Deus noster; nos autem populus ejus* et cetera. Quarto, quia facie revelata *intuebuntur divinitatem, hoc est* quod ibidem subditur: *et ipse Deus cum eis erit eorum Deus.* Etiam et secundum divinitatem existens cum eis principaliter et maxime tunc apparebit quod eorum erit Deus, quia nunquam ab eis de cetero repelletur; nec ipsi peccabunt amplius, propter quod Deus ab eis debebat elongari. Levit. 26, 11: *ponam tabernaculum meum in medio vestri, et non abjiciet vos anima mea; ambulabo inter vos, et ero Deus vester, vosque eritis mihi populus.* Luc. 12, 37: *praecinget se et faciet illos discumbere, et* *transiens ministrabit illis.* Istam gloriam desiderabat Psalmista, cum dicebat: *sitivit anima mea ad Deum vivum; quando veniam, et apparebo ante faciem Dei?* Et Augustinus 1 Lib. confessionum: *fecisti nos, domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Consistit etiam beatitudo sanctorum in remotione omnis mali. Erit enim ibi affluentia omnis boni sine aliqua miseria, secundum quod dicitur Prov. 1, 33: *abundantia perfruetur, omnium malorum timore sublato*; quod apertius dicitur Apoc. 21, 4: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum.* Quae scilicet possunt esse quacumque causa. B *felices lacrymae, quas manus conditoris absterget.* Et quia dixit *omnem* subdividit, ostendens, quod solum quatuor modis possunt esse lacrymae, quas omnes absterget. Primo pro necessitate moriendi: quod removet cum dicit *et mors*, idest dissolutio animae et corporis, ultra *non erit.* 1 Cor. 16, 54: *absorpta est, mors, victoria tua*, quam scilicet habebis in sanctis, qui recepti in aula regia omnes incursus peccatorum et Daemonum vicerunt. Isa. 25, 8: *praecipitabit mortem in sempiternum, et auferet omnem lacrymam dominus Deus ab omni facie, et opprobrium populi sui auferetur de universa terra.* Secundo pro peccatis propriis vel alienis: quod removet cum dicit, *neque luctus* et cetera. Isa. 61, 19: *non audietur ultra in ea vox fletus et vox clamoris.* Tertio pro incolatu ejus: quod removet cum dicit *neque clamor*; aliqua scilicet inquietatio. Isa. 54, 4: *noli timere, quia non confunderis, neque erubesces; fundabo te sapphyris et ponam jaspidem propugnacula tua.* Isa. 58, 14: *sustollam te super altitudines terrae, et cibabo te hereditate Jacob patris tui.* Quarto pro desiderio caelestis patriae: quod removet dicens, *neque dolor*: quia sancti ipsam patriam perpetuo possidebunt, nec unquam amittent: Isa. 60, 18: *non audietur ultra iniquitas in terra tua, vastitas et contritio in terminis tuis; et occupabit salus muros tuos, et portas tuas laudatio.* Et postea sequitur: *populus tuus omnes justi in perpetuum hereditabunt terram.* De ista terra, scilicet vita aeterna, dicitur in Psal. 26, 13: *credo videre bona domini in terra viventium.* De istis quatuor dicitur Isa. 32, 18: *sedebit populus meus*, scilicet semper vivens, quod est contra mortem; *in pulchritudine pacis* contra clamorem: Isa. 9, 7: *et pacis non erit finis: in tabernaculis fiduciae*, contra luctum: *in requie opulenta*, contra dolorem; *quia prima* scilicet quatuor praedicta, *abierunt* recedentes ab aula regia. Isa. 32, 17: *et erit pax et cultus justitiae et securitas usque in sempiternum.* Et hoc est argumentum quod non pervenitur ad gloriam nisi per ista, Act. 14, 21: *per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei.* Et ideo pervenientibus ad gloriam illa sunt prima. Eccl. 3, 4: *tempus flendi* prius in hac vita, *et tempus ridendi* post fletum, scilicet in futura gloria. Vel exponendo secundum Glossam *quia prima abierunt*, quia causa horum, scilicet peccatum, non erit ibi, unde nec ista erunt ibi. Et tunc sic construitur et exponitur ista littera; quia illa recesserunt, quia prima, idest illa quae ad haec sunt priora et antecedentia et causa, abierunt, scilicet peccata. Ibi enim jam homines peccare non poterunt, et ita nec mori nec clamare nec lugere nec dolere: quia tanta erit bonorum affluentia, quod miseriae praesentis saeculi, et molestiae quas sustinuerunt sancti, oblivioni tradentur. Isa. 65, 17: *non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor; sed gaudebitis et exultabitis in sempiternum.* Et ibidem *traditae sunt oblivioni angustiae priores, et absconditae sunt ab oculis nostris.* Et ideo dicitur Psal. 16, 15: *satiabor cum apparuerit gloria tua.* Dicit autem Augustinus, 20 de Civit. Dei, cap. 17: *hoc, scilicet, absterget Deus* etc. *et post neque luctus* et cetera. Nullo modo potest intelligi de Ecclesia militanti, sic inquiens: *quis enim tam vesanus est, quod audeat affirmare in hujusmodi mortalitatis aerumnis,* *non dico populum sanctum, sed unum aliquem sanctorum, quod hanc vel ducat vel ducturus sit vel duxerit vitam nullas habentem lacrymas vel dolores? Cum potius quanto est quisque sanctior, et desiderii justi plenior, tanto sit ejus morando fletus uberior.* Vel possunt distingui quatuor in praedicta auctoritate. *Absterget Deus* etc., ut supponatur omnis laboris amotio. Apoc. 14, 13: *amodo jam dicit spiritus ut requiescant a laboribus suis: et mors ultra non erit*, idest particularis vitae dissolutio, quae fit per quotidianam et continuam perditionem, et fluxum naturae. Sed erit vita indeficiens, permanens et aeterna. Sap. 5, 16: *justi in perpetuum vivent. Neque luctus* pro conscientia peccati; neque dolor pro poena. Isa. 14, 3: *in die illa cum requiem dederit tibi dominus a labore tuo et a concussione tua, et a servitute dura qua antea servisti; assumes parabolam istam dicens: quomodo cessavit tributum, quievit exactor.* Sic ergo renovati omnes sancti et beatificati coronam regni caelestis accipient cum Christo filio Dei in perpetuum regnaturi, secundum quod dicitur Dan. 7, 18: *suscipient regnum sancti Dei altissimi, et obtinebunt regnum usque in saeculum, et in saecula saeculorum.* Ad quod regnum perducat nos ipse filius Dei qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat Deus in saecula saeculorum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Matthaei de Cracovia

De modo confitendi et puritate conscientiae

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[90479] Matthaeus de Cracovia, De modo confitendi Quoniam fundamentum et janua virtutum, omnisque gratiae ac spiritualis consolationis principium est conscientiae puritas ac cordis munditia, ad quam principaliter et praecipue per puram et veram ac integram et perfectam confessionem peccatorum acceditur, nobis qui vocati sumus ad statum gratiae et ad acquirendas virtutes ac vitanda vitia, de sufficienti confessione, ac modo confitendi, ut decet viros ad statum perfectionis electos, cum summa diligentia et sollicitudine continua prae ceteris mortalibus principaliter est videndum. Est igitur primo videndum, quod confessio debet esse pura; quia peccata debent simpliciter dici absque duplicitate et excusatione, sicut homo credit ea manifesta esse coram Deo. Nec debent verba dici palliantia, aut cooperientia vel minuentia peccatum, sicut faciunt multi, magnas phylacterias et historias longas dicentes antequam peccatum explicent, ut sic per illas ostendant se minus culpabiles de peccato, quod quidem peccatum in fine illorum verborum superfluorum excludunt. Vitanda sunt igitur superflua et excusatoria verba, sed pure dic peccata tua ac simpliciter te accusa. Similiter non debet dici quod cadat in infamiam alicujus, aut quod possit praebere confessori occasionem turbationis contra aliquem, aut materiam contemnendi. Unde si expediret nominare peccata alterius confitendo propria, tunc taliter explicentur, quod confessor nullo modo possit intelligere personam cum qua peccasti, nec possit venire in notitiam complicis in peccato: sicut si dedisti Petro occasionem peccandi cum peccavit, non debes nominare; sed sufficit tibi dicere, fui causa committendi tale peccatum cuidam personae. Confessio debet esse vera, ita quod nulla falsitas dicatur scienter, nec aliquod dubium affirmetur; sed certa ut certa, et dubia ut dubia sunt dicenda. Et ideo quando confiteris, non dicas, dico meam culpam si feci tale quid, aut si dedi materiam turbationis tali, aut fecissem tale peccatum si potuissem; sed dic simpliciter, feci sic et sic, et appetivi sic et sic: habui voluntatem deliberatam faciendi tale peccatum, et non dimisi nisi quia non potui vel quia nescivi, vel quia timui verecundiam aut poenam temporalem. Sunt tamen quidam qui nescientes, aut verecundantes, aut non curantes specificare peccata, aperte mentiuntur in confessione quam faciunt, dicendo quaedam generalia ad quamdam cautelam, quibus comprehendant peccata omnia quae fecerunt. Dicunt enim: dico culpam meam de quinque sensibus meis male custoditis, scilicet, visu, auditu et cetera. Et tamen si interrogarentur de quolibet per se, invenirentur non offendisse in altero praemissorum istorum praedictorum, maxime postquam confessi fuerint: et sic dicunt etiam de septem vitiis capitalibus; cum tamen non offenderint in omnibus, sicut sonant verba eorum. Talis ergo modus, ab his maxime qui saepe confitentur, est vitandus: sed dicant vera et necessaria, et dimittant falsa et superflua. Similiter ante confessionem diligenter seipsos examinent, et dicant primo omnia vitiosa et gravia quae pro certo noverint se fecisse, ita quod sub humilitatis specie aut causa quacumque nullatenus mentiantur; sed postea possunt dicere generalia et levia quae non possunt specialiter explicare, sicut sunt cogitationes otiosae, verba otiosa, negligentia et pigritia circa orationem, amissio temporis, distractio cordis dicendo horas vel orando, ingratitudo beneficiorum Dei, superflua cura de corpore et de rebus temporalibus, turbationes leves contra proximum,

judicium leve alieni cordis, despectio proximi quoad personam et vitam sive mores, non contentari de omnibus quae Deus facit aut fecit, aut fieri facere permittit; et his similia, quae cum sint inevitabilia ab anima infirma, non possunt in numero declarari, sed potius expedit ea quotidie delere cum lacrymis, aut per ipsam infirmitatem animae recognoscere, et in humilitate debita permanere. Confessio debet esse integra, ut omnia peccata quae habes in memoria, aut quae oblitus fueras confiteri, et modo recordaris, integre confitearis; nec dicas partem uni confessori et partem alteri, quia nullo modo debes dividere. Hoc faciunt illi qui timent despici a confessore, vel reputari minus boni, plus timentes humanam verecundiam quam divinam offensam: et plus amantes laudem extrinsecam, quam intrinsecam pacem mentis et conscientiae puritatem. Similiter si oblitus es quando confiteris, aliqua peccata, et postea die sequenti vel alia die recordaris, si potes, debes recurrere ad eundem confessorem, ut confitearis si potes habere copiam, aut alium; alioquin sufficit tibi bona voluntas; quod si non ex oblivione, sed ex malitia et verecundia oblitus es, vel omisisti confiteri aliquod peccatum, teneris recurrere ad primum confessorem; et si vis recurrere ad alium, teneris confiteri omnia peccata prius confessa, et illud quod prius omiseras, et omnia quae postea commisisti prima confessione facta: et teneris confiteri de mendacio aut simulatione quam commisisti, quia dedisti intelligere confessori tuo quod primo integre fuisti confessus. Item confessio debet esse plena, quia debet continere circumstantias aggravantes peccata: quae sunt: locus in quo peccasti, quia gravius est peccare in Ecclesia aut in loco sacro quam in domo; et gravius est cogitare aliquod inhonestum quando dicis Missam vel officium, vel quando oras, quam quando scribis: et gravius est respicere vel tangere animo impudico corpus hominis sub pannis, quam manum vel pedem; quia magis libidinosa delectatio est ibi. Et sic facies differentiam inter locum et locum. Tempus in quo peccasti; quia gravius est caveri a Missa vel otiari in die dominico vel in festo solemni, quam in die alio simplici: et gravius est quodcumque peccatum in magna solemnitate quam alio tempore: et gravius est non vacare orationi vel esse dissolutum in lingua vel relaxatum in gula quando homo debet communicare, et in die quo homo communicat, quam in alio tempore. Gravius est dicere et facere aliquid coram eo qui potest ex hoc sumere occasionem peccandi, quam illud dicere et facere occulte: et gravius est simulare se esse patientem habendo iram in corde, quam ostendere se esse turbatum sicut est, non dando tamen alicui per hoc turbationis vel mali exempli occasionem, ut dicit Gregorius. Et ideo non sufficit dicere, fui iratus de verbo mihi dicto: sed debes dicere et addere, et simulavi me esse patientem in verbis et signis exterioribus, ut reputarer humilis ubi eram superbus; ita quod cum illa simulatione addidi mendacium ad iram quam occultavi. Adhuc est gravius tangere Bertam osculando, quam ipsam in eodem loco tangere cum pede: quia iste modus tangendi est magis impudicus. Unde non sufficit dicere, tetigi Bertam impudice; sed oportet dicere locum corporis: si tetigisti manum vel pectus; supra pannos vel ad nudum; et dicas modum: scilicet cum ore, manu, vel cum pede et cetera. Quoniam ibi majus est peccatum ubi major mora contrahitur, sive sit delectatio corporalis, sive mentalis, sive iram sive odium teneas per mensem aut annum: et diligenter est mora examinanda in peccato cogitationis; quia videndum est si in ipsa mora ratio succumbat sensualitatis consentiendo in opus voluntate deliberata si posset: et tunc non est minor culpa quam si peccatum opere perfecisset, quia sic voluntas pro facto reputatur. Si autem succumbat ratio consentiendo in delectationem sensualitati tantum, quam non vult in opus procedere, sed vult tantum interius in delectatione voluptari: tunc licet ibi non sit plenus consensus, tamen est ibi peccatum mortale, sicut dicit Augustinus: sed est minus grave quam primum, ubi est consensus in delectationem et in opus. Si vero in neutrum consentit, sed ibi facit moram invite, quia scilicet nescivit vel non potest expellere, tunc dicat occasionem datam: quamvis haec sententia satis dura locum habeat in peccatis carnalibus sive criminalibus, potest etiam notificari in homicidio, et in aliis multis peccatis. Quicquid autem est, expedit conscientiae mundae facere praedictam examinationem in quibuscumque cogitationibus vitiosis morose multum pertractis. Nam gravius est facere quodcumque peccatum cum corde aut cum aliquo sensu corporis bis quam semel; et ideo si potes recordari, debes specificare vices cogitationum malarum, aut motus libidinosos in carne et voluntatem faciendi aliquod peccatum: aut quoties iterasti respicere in faciem alicujus propter delectationem visus: aut quoties turbasti aliquem aut murmurasti, et sic de aliis. Quod si non es memor de numero, dic bona fide, secundum quod judicas te toties iterasse peccata. Et attende quod cogitationes leves et levia verba non sunt numero explicanda, nisi essent occasiones alicujus gravis peccati vel vitii, aut essent de se in aliquo genere septem vitiorum capitalium. Si tamen propter aliquam cogitationem levem haberes nimis longam distractionem mentis in oratione vel in psalmodia, credo quod bonum esset explicari si esses memor, propter magnum dispendium quod facit. Si etiam propter aliquod verbum solatiosum vel leve aliquando turbaris, aut oriretur aliqua mala suspicio, aut aliquod malum, tunc debet specificari propter malum ipsius effectus: sic quod talia otiosa et levia sunt specificanda, quando propter ea incurritur aliquod grave vitium vel delictum, aut datur alicui materia peccandi. Sufficit ergo dicere simul omnes distractiones mentis habitas in oratione et in officio propter cogitationes leves, sic dicendo: dico meam culpam de nimia distractione et mentis evagatione quam habui in oratione, audiendo Missam et dicendo horas, propter cogitationes inutiles et otiosas, in quibus cor meum nimis occupavi, sic quod ibi non fui intentus ut debui et potui. Cogitationes autem vitiosae procuratae, et cum delectatione receptae, omnes sunt explicandae quantum potest homo, quantum ad quantitatem, moram et vices, ut supra dictum est. Cogitationes vero quantumcumque malae et vitiosae, si non sunt studiose procuratae, nec cum delectatione receptae, nec cum mora servatae in corde, nec dedisti occasionem veniendi propter cibi et potus intemperantiam, aut propter occasionem, sed subito venerunt et recesserunt, et displicentiam habuisti in illis, et statim quando sensisti, ut potuisti, expulisti aut expellere procurasti occupando te in lectione aut in meditatione sancta, tales dico non sunt confitendae, quia non solum in istis homo non offendit, sed multum meretur tamquam pugil, pugnator et victor. Unde Hieronymus: *ille praedicatur beatus, qui statim ut coepit cogitare, cogitatus interficit, et allidit ad petram*, idest Christum. Sed hodie quidam tales cogitationes confitentur potius ad laudem et vanam gloriam, ut confessor reputet eos spirituales, cum tamen talia essent occultanda et in confessione tacenda, quia solum confitens debet se simpliciter ostendere peccatorem: unde tales sunt thesauri Dei latrones, quia vanae gloriae appetitores, et ideo poena latronum sunt puniendi: nam de talibus cogitationibus, quibus sic resistitur, dicit apostolus 1 Cor. 10, quod *Deus facit cum tentatione proventum*: quod ideo dicit, quia homo talibus resistendo meretur: et ideo intelligo quod digni sunt suspendio, qui sub specie caritatis, aut petendi consilii, aut alterius causae coloratae, quae soli Deo sunt aperta manifestant et aperiunt malitiose et sub dolo. Quia gravius est habere vanam gloriam de gratia spirituali a Deo recepta, quam de hominis opere manuali. Unde confiteri habes de vana gloria, aut spirituali aut corporali: et gravius est dolere de bono spirituali alterius, quam de bono corporali ipsius: quia primus dolor est de invidia fraternae gratiae, quae est peccatum in spiritum sanctum, quia est irremissibile: secundus dolor ex simplici procedit invidia. Et ideo non sufficit dicere, dolui de bono alterius propter invidiam; sed debes specificare si de bono spirituali vel temporali: et eadem ratione gravius est gaudere de spirituali damno proximi, sicut de peccato quod fecit, aut de ipsius infamia, aut quia amisit Dei gratiam quam habebat, quam gaudere de temporali damno ipsius. Cavendum tamen est qualiter confitearis praedictum peccatum vanae gloriae de gratia spirituali, ne forte incurras majorem vanam gloriam in confitendo illum defectum: nam dando intelligere confessori quod habuisti vanam gloriam, quia fuisti visus orare, vel in Missa plorare, vel laudatus quod bene praedicaveris, quod ex hoc potest incurrere vanam gloriam, sive peccatum vanae gloriae, quod confessor ex hoc reputet te spiritualem. Debes igitur caute explicare confessori tuo gratiam tibi a Deo datam in oratione seu lacrymis, et hujusmodi. Potes tamen dicere sic, dum dicerem vel audirem Missam, vel praedicarem, feci actum aliquem propter quem personae aliquae me videntes cogitavi quod crederent me habere aliquam spiritualem gratiam ibidem. Et quia in ipsa cogitatione habui complacentiam et consensum, nec dolui, ideo me accuso. Vel sic, appetivi quod aliqui sic crederent me habere, cum non haberem; et ad hoc credendum feci aliquos actus cum simulatione: et idem intelligas de aliis peccatis. Similiter caute confitearis vanam gloriam quam habuisti in exercendo aliquos actus virtuosos. Sufficit tibi non explicando dicere, feci aliquem actum, propter quem non appetivi in totum laudem Dei, sed potius hominum; quia non solum volui reputari ab illo cui feci vel dixi quoddam bonum, sed etiam appetivi ut aliis publicaretur. Et nota, quod cogitationes de vana gloria non sunt confitendae, nisi quando est ibi complacentia et consensus et delectatio morosa. Si autem quando veniunt, cognoscis eas non debere venire, et ex hoc statim displicet tibi quod veniant, ac per hoc statim recurris ad Deum ut eas expellat, aut saltem te consentire non sinat, sis certus quod in eis non peccas, sed potius per eas coronam acquiris. Dic ergo statim in corde tuo, quando sentis eas, *Deus in adjutorium meum intende*: vel, *domine vim patior, responde pro me.* Et caveas ne per hujusmodi tempestuositates seu tempestuosas cogitationes dimittas aliquod bonum opus incipere, vel incoeptum continuare, ex quo principale motivum est bonum; sicut hodie multi faciunt credentes spiritui diffidentiae, qui facit credere quod perdunt quicquid agunt, quod in bonis actibus suis cogitationes vanas contrahunt. Respondeas ergo tali spiritui: nec propter te facio nec facere volo istud bonum, nec propter te dimittam. Unde quantumcumque habeas in istis cogitationibus aliquando complacentiam et consensum, doleas et pure confitearis, nec propter hoc cesses a bono propter Deum principaliter incoepto; sed pugna viriliter et constanter, orando Deum, ut custodiat suum opus. Si autem naturaliter es passionatus et stimulatus de vana gloria, sicut sunt quidam qui nihil boni quasi faciunt aut dicunt sine ipsa, tunc consulo tibi ut non delecteris in loquendo multum de Deo aut de vita spirituali, docendo alios sub specie caritatis, quia pro certo sub hoc velo caritatis latet dulce venenum; sed puto esse securius et magis expediens humiliare et silere a bonis, ne forte curando infirmeris; quia mens tua adhuc eget custodia, et fraenum necessarium est linguae tuae, donec illa pestis in corde tuo fluctuare non cessat: alioquin, sicut dixi, salvando et sanando alios, tuam destruis sanitatem.

Experto crede: nam docere et curare alios, est cibus perfectorum. Si vero necessitas inevitabilis vel magna, vel rationabilis congruentia loquendi occurrat, tunc loquendum est taliter, quod ita te sicut et alios videaris arguere et docere. Et quia ibi etiam non deerit spiritus vanae gloriae, cupiens per hunc modum loquendi reputaberis humilis et discretus, si etiam occurrit tibi loqui quando tacebis, vel quando de locutione humiliter excusabis; nescio aliud tibi remedium nisi confessionem puram, et lacrymas adhibere contra hanc maledictam pestilentiam. Est autem valde timendum, ne timore despectionis humanae toties hoc vitium confiteri negligas, quoties ab ipso te noveris superari; nec ut minus verecunderis, mutes saepius confessorem; imo ut plus confundaris, studeas eidem saepius et clarius solito confiteri. Sic enim virtute humilis confessionis spiritus ille citius expellitur. Et si etiam tuae confessioni se ingerat, ut de pura et humili confessione appetas commendari; certe si te senseris vulneratum, non timeas in fine confessionis detegere ipsum vulnus. Et est sciendum, quod gravius est esse inobedientem vel irreverentem patri vel matri propriae, quam illi cui non sic tenetur obedientiam vel reverentiam exhibere: et gravius est turbare unum sanctum hominem, aut deridere ipsum, quam hominem vitiosum: et gravius est provocare unam personam religiosam ad aliquod peccatum, quod est contra professionem ejus, quam unam personam saecularem inducere ad idem peccatum. Et gravius est inspicere unam juvenem impudice religiosam mulierem, quam saecularem; quia secundum beatum Gregorium: *non licet intueri, quod non licet concupisci.* Et ideo dico esse gravius illud vitiose respicere, quod est gravius concupiscere vitiose. Hoc idem intelligo de tactu, et quocumque actu et verbo impudico. De conditione personae cum qua peccasti, sufficit exemplum jam dictum. Non ergo sis contentus dicere, non bene custodivi visum, aut dicere, iteravi pluries aspectum in faciem cujusdam personae cum complacentia et imaginatione impudica; sed qualitatem et conditionem personae. Et si de visu sic expedit dicere, multo magis de verbo impudico dante provocationem ad peccatum, et de tactu aut commotione carnis libidinosa habita ex allocutione vel appropinquatione ad corpus alicujus. Gravius est facere quodcumque peccatum cum intentione peccandi, seu provocandi aliquem ad simile aut aliquod aliud peccatum, quam ad faciendum sibi ipsi tantum, ut si noveris defectum alicujus, facias ipsum despici aut minus reputari propter invidiam tuam, vel aliam malitiam. Aut si fecisti aliquem actum cum oculis aut manibus adversus aliquem, vel aliquam personam, ut provocares eam ad malum: et sic de aliis peccatis studiose factis, non tantum in damnum facientis, sed etiam in proximi detrimentum. Quae quidem peccata non sufficit confiteri, nisi explicentur intentiones malitiosae. Tales recte assimilantur Daemonibus, et sunt inimici Christi, quia student animas perdere, pro quarum salute Christus sanguinem suum effudit. Item descensus de peccato in peccatum est diligentius perscrutandus. Non est ita grave unum peccatum simplex, sicut est illud cujus occasione plura alia peccata sunt commissa. Unde, si studiose fecisti aliquem defectum tali modo quod alius fuit culpatus de hoc, et non excusasti innocentem, sed permisisti eum injuste pati: vel si pro defensione unius mendacii verba injuriosa protulisti, aut incurristi plura alia mendacia: aut pro excusatione unius mendacii, commisisti perjurium, et ob hoc fuit suspicio de alio, vel facta injusta punitio super aliquem, aut ortum est odium aut turbatio aliqua inter aliquos, omnia haec et similia quae ex peccato primo sunt consecuta, debent cum primo principali peccato plenius explicari. Similiter de plenitudine confessionis est dicere non solum circumstantias praedictas vel similes, sed etiam occasiones et causas peccatorum, propter quas incurristi ipsa peccata; videlicet quia neglexisti ea vitare, sicut potuisti et scivisti. Hujusmodi autem causae sunt taliter dicendae, quod te cum peccatis accuses et non excuses, sicut quidam faciunt imponentes culpam Diabolo, sicut Eva quae dixit, *serpens decepit me.* Dicunt enim, me tantum tentavit de tali peccato, quod oportuit me consentire, nec potui me defendere ullo modo. Sed ista non est confessio, nec expressio causae peccati; immo est excusatio tui et accusatio Diaboli illius, qui forte non est culpabilis tibi: non enim omne peccatum fit semper ex suggestione Diaboli, nec omnis tentatio est a Daemone; sed secundum beatum Jacobum 1: *unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus vel illectus.* Multi ergo mentiuntur dicentes, Daemon me seduxit ad tale peccatum, quod sibi consensi, qui a sola sua concupiscentia tentatus cecidit. Et ideo oportet dicere, cum sentirem me stimulari ad tale peccatum perpetrandum, fui negligens in evitando occasiones me incitantes ad hoc, scilicet locum, tempus et personam: et fui negligens in adjuvando me cum jejunio et oratione et aliis necessariis sicut scivi et potui. Unde propter negligentiam et malitiam meam commisi ipsum peccatum, potius eligens servire Diabolo, superbiae et carni meae hoc suggerenti, quam spiritui sancto mihi per illud non facere inspiranti. Aliqui vero imponunt culpam proximo, sicut fecit Adam quando dixit Deo, *mulier quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, et comedi.* Dicunt enim, quaedam persona tantum institit mihi rogando et blandiendo et aliqua dona dando, quod nullus de mundo potuisset se defendisse; sic quod oportuit me finaliter consentire. Aliqui dicunt, quidam dixit mihi tantum malum de quodam, quod fecit me murmurare de illo, et illum despicere. Sed haec est vitiosa confessio. Dic ergo sic de primo: cum viderem expresse, quod locutio et conversatio cum quadam persona esset mihi inutilis et periculosa, et sentirem affectum cordis ad ipsam personam, aut ipsius ad me, non esse purum, nec secundum Deum, sed potius secundum carnem, et in conspectu et in praesentia ejusdem haberem nimiam complacentiam et sensualem, et ex hoc semper haberem imaginationes impudicas de illa cum libidinosis motibus carnis, et ita propter hoc debebam fugere eam, nihilominus fui secutus voluptatem carnis in tantum, quod ad talem actum deveni cum ea, unde me et ipsam illaqueavi. De secundo sic dices: audiens dici aliqua mala de quadam persona, facilius ea credidi quam credidissem bona si audissem, propter levitatem cordis mei et defectum caritatis: et quando debui compati murmuranti, et excusare in corde meo omnia de quo ille murmurabat, ego statim murmuravi cum illo, confirmando malum de quo dicebat, vel addendo ad illud quod dicebat; ac per hoc dedi sibi occasionem magis murmurandi. Et nota, quod hic non debet quis murmurantem nominare, nec factum de quo murmuravit, nec personam de qua murmuravit, quando scilicet talis nominatio esset in excusationem sui vel infamiam proximi. Item si te accuses de turbatione proximi aut de turbatione habita contra aliquem principaliter propter defectum ejus, non debes exprimere illum defectum, ne per hoc ostendas te habuisse rationabiles causas turbationis, et sic videaris minus peccasse, aut motus zelo justitiae. Sunt enim quidam qui dicunt in confessione: vidi fieri talem defectum, vel audivi dici tale verbum, et de hoc fui valde turbatus, quia erat contra honorem Dei, contra bonos mores, et in malum exemplum aliorum. O stulte hypocrita quid dicis? Nam te simpliciter laudas, et nihil penitus confiteris: taces peccatum tuum quod fecisti videndo alienum defectum, et non tuum qui forte fuit gravior quam iste defectus alterius, quia despexisti peccantem cui debebas compati, et mentiris dicendo te fuisse turbatum propter amorem Dei et proximi, cum tamen fueris turbatus propter superbiam tuam, et quia non habes caritatem proximi quae non permittit aliquem contra proximum turbari. Sic ergo dicas: videns vel audiens fieri vel dici aliquod quod judicavi esse malum, et forte esse pejus quam fuit, propter malitiam meam, quae non permisit me excusare factum vel intentionem dicentis vel facientis sicut poteram et debebam, non fui motus ad compatiendum illi, vel ad orandum pro ipso, sicut debui ex caritate; sed magis fui commotus ad iram contra ipsum, contemnendo et judicando ipsum et appetendo statim punitionem ejus, vel habere potestatem puniendi: et hoc accidit mihi propter duritiam cordis mei, et quia non recognosco patientiam Dei quae supportavit me in gravioribus peccatis absque ulla punitione, et sic de aliis. Sunt alii qui se clarius laudant in confessione dicentes, per gratiam Dei satis bene custodivi me a tali tempore vel citra a tali et tali peccato: nam bene continuavi officium, Missas, praedicationes et orationes meas: faciant qui volunt facere mala, quia ego intendo bene facere facta mea, et me custodire a peccatis melius quam facit major pars vicinorum meorum. Et quia prius me permitterem occidi quam facere tale peccatum, et in me non sentio alium defectum, nisi quia sum ingratus de beneficiis Dei, nec sum sufficiens ad regratiandum Deo, qui me liberavit ab his peccatis, quae faciunt multi alii. O Deus, isti sunt similes Pharisaeo, qui ascendit in templum ut oraret, cujus oratio fuit tota sui exaltatio super alios. Sic et isti qui debent se simpliciter accusare in confessione, super alios se laudant narrando bona quae faciunt. De superbia autem et praesumptione quae latet interius, nihil dicunt. Sunt alii qui confitendo peccata sua, totam culpam imponunt Deo: sic enim dicunt: dominus Deus dedit mihi naturam ita perversam et promptam ad tale peccatum, quod non possum mihi cavere. Isti dicunt cum Adam qui dixit: *mulier quam dedisti mihi* et cetera. Quasi diceret, si non dedisses mihi, non peccassem. Sed isti aperte mentiuntur: nam secundum Gregorium, *Diabolus non potest vincere, nisi volentem; cum tamen de ipso dicatur quod non est potestas super terram quae illius potestati valeat comparari: ergo multo minus potest quis violentari a concupiscentia naturali.* Sunt alii qui dicunt, fui deceptus a tali tentatione, quia Deus noluit me adjuvare, cum tamen saepe jejunarem et orarem, et ad ipsum recurrerem. Sed isti non accusant pigritiam suam et negligentiam, qua noluerunt vitare occasionem peccandi, et perseverare in oratione: asserunt enim Deum impium et mendacem; qui tamen dicit in Psal. 90: *clamabit ad me, et exaudiam eum*: et alibi Matth. 11: *venite ad me omnes qui laboratis*: et alibi: *petite et accipietis*: et apostolus 1 Cor. 10: *fidelis Deus qui non patietur vos tentari ultra quam potestis, sed faciet cum tentatione proventum.* Sciant ergo quod ideo relinquuntur a Deo, quia insipide et sine fide orant, nec volunt pugnare contra seipsos, nec perseverare patienter postulantes auxilium Dei sicut decet, sed volunt habere gratiam statim sine labore, petentes etiam illam a domino non humiliter, sed praesumptuose tamquam digni, ac si esset Deus obligatus eis. Orant etiam cum securitate quadam, ut exaudiantur statim ut ipsi volunt, et non sicut ipse vult; sicque putantes ipsum ducere ad auxiliandum, potius provocant ad derelinquendum, quia superbe et praesumptuose accedunt ad ipsum. Causa ergo lapsus eorum est superbia et negligentia sua, quam debent simpliciter accusare. Sunt etiam in confessione explicandae occasiones datae aliis ad peccandum; quia omnium peccatorum homo est particeps, quibus occasionem praebuit malitiose vel non malitiose. Unde confiteri debes, si malitiose vel ignoranter dedisti alicui occasionem peccandi; nec nominare debes directe vel indirecte personam cui dedisti causam, sed sola occasio est dicenda. Peccatum vero quod factum est ab alio occasione tui, potest dici explicite, quando est notum confessori; non illum qui fecit. Alioquin dic solam qualitatem delicti, sic dicendo, feci fieri peccatum quoddam mortale vel grave propter talia verba quae dixi, aut propter tale malum exemplum quod dedi. Item si habuisti turbationem cum socio in itinere, vel in aliquo opere, aut propter socium dixisti male officium, quia male proferebat, non debes dicere, socius meus turbavit me in tali facto, aut dixi male officium meum propter defectum socii mei; quia sic accusas socium, in cujus notitiam confessor potest venire. Dic ergo, turbationem habui cum aliquo propter meam superbiam, quia ipsi dixi verba injuriosa, et ipsum provocavi ad dicendum mihi. Et si est illius culpa, dic, habui turbationem cum quodam propter impatientiam meam, quia nolui supportare eum in caritate propter aliqua verba ab eo dicta: vel: dixi male officium cum aliquo in tali hora, et dicente mihi conscientia ut redicerem, propter pigritiam meam non redixi. Si habuisti pollutionem carnis vigilando, dic causam expresse. Si dormiendo, dic causam quam dedisse te credis. Causae possunt esse cibus et potus, intemperantia diei praecedentis, aut alio modo. Aut si dicendo ipsum propterea non dabis intelligere confessori vim dierum praeteritorum, cogitationes inhonestae habitae ante dormitionem, quas explicare potes, potissime quando somnias ea quae praecogitasti. Nec sunt recitanda somnia vitiosa vel inhonesta, nisi ante cogitasses ea, aut post somnum cum delectatione et mora et motu carnis cogitasses. Et sunt dicenda tamquam cogitata, magis quam somniata. Si vero somniasti te habere aliquem actum impudicum cum persona ad quam habes sensualem affectum, aut quam ante conspexisti oculo impudico, hoc debes exprimere, ut causam illius somnii. Et quia homo plus in talibus delectatur, et multi post somnum gaudent se talia somniasse: ubi vero non fuerit aliqua de praedictis causis vel similibus, nihil de somnio est dicendum, quia nulla culpa est ibi, sufficit dolere in corde. Et ad quietandum conscientiam, potes dicere, inhonestum habui somnium; cui si dedissem causam, quam nescio, tunc dico culpam meam. Secundum sanctos patres triplex est causa pollutionis nocturnae. Prima provenit ex voracitate gulae, et superabundantia cibi et potus, quae est diligenter examinanda ab illis qui vocati sunt ad spirituale exercitium: nam quandoque accidit aliquos relaxari in gula nimis aliquo tempore, et postea quando abstinent polluuntur in somnis: credunt quod hoc non accidat ex culpa immoderantiae, sed potius ex debilitate et necessitate naturae; sed errant; quia debent cavere et judicare an venerit ex nimietate saturitatis praeteritae. Quod enim fuerat per voracitatem et ingluviem congregatum in medullis, necesse est ut aliquando per pruritum vel per insensibilitatem corporis jejunio afflicti egeratur; propter quod non solum abstinendum est a delicatis cibis, verum etiam a vilibus, et cum aequali continentia temperandum est; imo panis et aquae satietas est timenda, ut possit in nobis acquisita puritas permanere. Isti ergo qui nondum aequalis continentiae et moderantiae gratiam sunt adepti, non minus perfectam pollutionem considerant, quae ipsis etiam hominibus abstinentibus sic accidit. Secunda causa est, quando per incuriam et immunditiam mentis elabitur: nam mens spiritualibus exercitiis vacua, et disciplinis interioribus non intenta, sensu corporis per vanas et immundas cogitationes evagatur, ex quibus merito culpae eliciuntur humores. Et ideo volentibus obviare, necesse est privare, et hanc causam eradicare, videlicet mentis torporem excutere, et sensus refraenare, ne mens ad vana et noxia discurrat, et illis assuefacta excessibus ad immundissima incitamenta luxuriae somnians perturbetur. Praedicta ergo negligentia acquirendi munditiam et evitandi immunditiam, in confessione pure explicetur. Tertia causa potest esse, quando illudentis inimici invidia pollutio procuretur. Dum enim videt sanctum virum per sollicitam victus moderationem, et integram et perfectam ac frequentem peccatorum confessionem, perpetuam munditiae puritatem acquirere, conatur ejus conscientiam perturbare, maxime in diebus illis quibus considerat divino aspectui complacere fluxus illius emissione polluere, ut sic a sancta communione trahatur. Quibusdam vero contingere dicitur ex debilitate naturae, quae non est ita fortis et valida, sicut antiquitus dicitur extitisse. Hanc causam potest quis in seipso advertere, quando in illo turpi, moderamine victus frequentius plus solito polluitur absque turpis somnii interventu; sicut ego quosdam cognovi hac peste certis temporibus ter et quater in hebdomada sordidari, quamvis non minus praedictae illusioni possit ascribi. Secundum patrum sanctorum sententiam, vigilanti circumspectione cavendum est ad communionem salutaris convivii accedere tempore, quo sentimus nos somnii illusione pollutos. Sed si hostis invidus taliter menti nostrae illuserit, ut nobis caelestis remedii subtrahat medicinam; dummodo nullus reprehensibilis interveniat pruritus, aut oblectationis assensus; si fluxus ille fuerit naturali necessitate profusus, aut impugnatione hostis antiqui procuratus, et absque sensu voluptatis adductus, debemus ad gratiam salutaris cibi nihilominus accedere confidenter. Quod si creditur evenisse occasione vitiosa, die illa debet se humiliter subtrahere ab altari, ne in nobis verificetur sententia apostoli 1 Cor. 11: *qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus domini*, idest non faciens differentiam inter perceptionem cibi caelestis et carnalis; nec judicans ipsum corpus domini esse tale, quod non nisi pura mente et carne liceat manducare. Et ideo subinfert idem apostolus: *ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi*; quasi diceret: multi ex hac praesumptione et manducatione indigna spiritualiter infirmantur, et somno mortali dormiunt multi per peccatum quod ex ipsa indigna manducatione et assumptione incurrunt. *Probet autem seipsum homo*, idest examinet seipsum homo antequam sacramentum percipiat, et diligenter se videat, utrum sit mundus vel immundus, utrum devotus vel indevotus, utrum reverens vel irreverens, utrum timens vel praesumens; accedat etiam si certus sit, vel certum se putet quod non sit vitiose pollutus, vel aliquo tali peccato infectus: non enim debet volens istum caelestem panem sumere esse contentus se non habere peccatum mortale, neque praecedenti nocte vitiosa occasione fuisse pollutum; quia licet haec duo reddant quemlibet ipso cibo indignum, alia tamen plura sunt quibus se homo debet ab hoc subtrahere reverenter, quae explicare non audeo, quia a sanctis et doctoribus ipsa expressa non reperi; atque illustratione gratiae Dei ea securius simpliciter relinquenda decrevi. Id tamen quod pro meipso retineo, est verbum illius qui hoc instituit sacramentum, quem non credo illud frustra protulisse: dixit enim: *haec quotiescumque feceritis, in meam memoriam facietis.* Ex quo quidem verbo arguo mihi ipsi, quod quoties volo id agere quod ille instituit, et modo praedicto reliquit, nequaquam sine remorsu conscientiae ac praejudicio animae timeo ad illum posse accedere, nisi praememorata ipsius instituentis caritate, ac ejus passione et morte; in cujus memoriam perpetue recolendam, illud sacramentum debere confici et perfici ipse clare asseruit et injunxit. Considerans insuper circa hujus sacramenti primordia lotionem pedum factam non absque mysterio et sacramento, ibidem fuisse dictum a domino: *si non lavero te, non habebis partem mecum*; agnosco per haec, et judico, non sine praesumptionis et gravis offensae periculo aliquem velle habere partem secum ipsum sacramentum sumendo, non praehabita alicujus gratiae spiritualis lotione. Quam quidem lotionem non solum per compunctionem et lacrymas puto fieri, verum etiam per intentionem mentis, devotionem et fidem, in qua ipse dominus vocat et invitat animam et trahit, et quodammodo cogit ad ipsum cibum angelicum et caelestem. Unde et ipse dixit illis quos laverat: *jam mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis*: non dixit, propter aquam qua loti estis, sed propter sermonem. Hoc autem est verbum fidei, quod praedicamus, secundum apostolum. Unde in actibus apostolorum legitur, *fide purificans corda eorum.* Hanc autem devotionem et fidem celebrantis seu sacramentum sumentis credo esse illam quae celebrat, et quae facit ipsum sacramentum percipi cum effectu, sicut et verba Christi sunt illa quibus consecratur et transubstantiatur panis et vinum in corpus et sanguinem Christi. Quam quidem devotionem voco Dei gratiam quae praevenit et disponit, subsequitur et infundit. Ad hoc ergo sacramentum cum instantia ferventis et assiduae orationis procuremus modo praedicto vocari a domino; videlicet praehabita ipsius memoria, atque compunctionis et devotionis et fidei lotione, ad quae nos praeparari oportet per mentis et corporis munditiam, et per linguae et sensuum refrenationem, et per nostrarum passionum continentiam ac moderationem. Praetermittendum quoque non est, quod quibusdam contingit interdum conscientiae dubietas et perturbatio magna, unde ipsis vigilantibus absque ulla commotione carnis et cogitatione immunda, humor quidam per membrum secretum egreditur sine delectatione, et quasi insensibiliter; ita ut multi de hoc non perpendunt, nisi cum pannos senserunt madefactos. Cujus causam aliqui ignorantes, turbantur et errant, putantes se pollutos esse. Et ideo sciendum, quod illius humoris effusio non est pollutio: quia, ut dicunt medici, sine libidinosa delectatione et carnis motione nullus potest pollui vigilando. Ad ipsius tamen effusionem humoris, videtur naturalis conditio causam exhibere primariam: sed deinde id aliud quod ad naturam disponit, causa vitiosa et evitabilis perficit et consumit. Quibusdam hoc provenire agnovi propter solam praesentiam et allocutionem alicujus personae, in cujus conspectu habuit complacentiam sensualem et vanam, seu ad quam inordinato amore afficitur, aut per tactum impudicum levem, aut imaginando aliquos actus impudicos fortiter et morose: in his enim casibus et aliis similibus, multi inveniuntur habere calefactiones et commotiones carnis libidinosas, dictumque humorem emittere velint nolint. Sed eas causas, et similes quae sunt evitabiles, debet quilibet fugere et evitare pro posse; maxime qui sentit de hoc se passionatum, seu ad hoc naturaliter inclinatum sive ex vitio mentis sive ex debilitate naturae. Et qui occasiones hujusmodi non evitaverit pro posse, relinquendo amicitiam et familiaritatem personarum ad quas inordinate afficitur, fugiendo etiam allocutiones et aspectum personarum; licet non credam ipsum per dictam effusionem peccare mortaliter, nisi forte aliter concupisceret, aut impudice tangeret personam quae est causa istius effectus; tamen credo eum graviter peccare, et magno peccati mortalis periculo: et ideo consilium do tibi, quod absque dilatione morosa ipse sibi violentiam faciat in hac parte fugiendo personas hujusmodi, atque cum eis omnem opportunitatem loci et temporis evitet. Hic itaque praedictus fluxus, qui a quibusdam vocatur libido, si potest evitari ipsius occasio, et si studiose non evitetur, est omnino confitendus cum suis occasionibus, et negligentia habita circa ipsas. Si vero contingit ex causa quae vitari non potest, sicut quando audiuntur verba impudica ex casu, vel loquitur cum persona, vel sedet juxta eam, de cujus praesentia habet complacentiam vanam, et ab ea separari non valet: in his et similibus credo sufficere, quod tam de occasione habita et impotentia vitandi, quam de fluxu illius libidinis dolor est simpliciter habendus: quia tamen dubitare de talibus quae spectant ad conscientiae puritatem est quandoque valde proficuum, poteris hoc confiteri propter quietudinem mentis et pacem, quamvis expedire non credam. Sciendum est, quod quando cogitas de injuriis receptis, et in illa memoria turbaris intra te cum aliqua mora, et appetis vindictam fieri, aut factam esse, aut doles quod non fuit facta per te aut per alium: aut imaginaris aliquid facere, aut aliquem motum tenere animo vindicativo; haec omnia sunt confitenda, et alia quaecumque similia, si sentis in mente tua ratione istius injuriae. Si autem rememorando mala praeterita quae fecisti, non haberes dolorem, sed potius delectationem in eis, et propter hanc delectationem facis moram ibidem, non credo expedire quod specifices ipsa peccata rememorata, si alias integre confessus es ea; et si non habuisti aliud quam delectationem in mente, sufficit dicere, mihi venerunt ad memoriam quaedam vindictae vel injuriae quas feci, vel quaedam peccata gravia quae commisi, de quibus non solum non habui dolorem in tali cogitatione, sed de ipsis cum multa complacentia cogitavi: et si aliud tibi occurrit in carne vel in mente propter dictam complacentiam quod tibi videtur aggravare peccatum, ipsum etiam debes confiteri: verbi gratia, si de peccato luxuriae per te facto habuisti memoriam, et de hoc habuisti motum carnis et poenitudinem quia ipsum peccatum non fecisti pluries vel cum pluribus; tunc enim debes sic dicere, ex imaginatione quam habui de quodam peccato luxuriae, habui motum carnis et complacentiam in mente, et appetivi illum fecisse multoties, et cum multis personis. Et sic non oportet te indicare confessori te jam fecisse illud peccatum, nisi forte alias idem indicasses, et nisi pro majori humilitate et merito velis ipsum ei similiter explicare. Si autem recordaris te habuisse opportunitatem faciendi aliquod peccatum quod non fecisti, et in illa recordatione non gaudes te evasisse illud peccatum, nec regratiaris Deo qui custodivit te ab ipso, et abstulit oportunitatem et voluntatem faciendi ipsum, omnia ista sunt plenius referenda; videtur enim in hoc magna ingratitudo, et peccati commissio voluntaria. Sed si in praedicta recordatione peccatorum, et maxime carnalium, non posses vitare complacentiam et motus carnis, dum velles ea studiose recolere causa te ipsum excitandi ad compunctionem et dolorem, consulo tibi quod non ea specialiter recolas, nec etiam alia peccata quae non potes sine complacentia recolere, sicut est vindicta facta per te vel per alium de inimico tuo, aut damnum aut mors ejus quem occidisti. Debes ergo omnia peccata tua, si vis, confiteri generaliter sub duobus, scilicet superbia et delectatione carnis, confitendo sic corde meditando et ore proferendo: dico meam culpam de superbia quam habui contra Deum et proximum, irascendo, invidendo, alios provocando, mundi gloriam appetendo, proximos judicando, Dei creaturam contemnendo, meipsum bonum reputando alios vilificando, de Dei operibus ac judiciis et ejus permissionibus murmurando, bonas ejus inspirationes et omnia beneficia negligendo, impetus vitiosos sectando, blasphemando, et nomen Dei in vanum proferendo, et linguam meam contra veritatem per mendaciones et simulationes, per duplicitates et adulationes, per juramenta et multa alia verba vitiosa laxando, otiose ac accidiose vivendo, de me nimis confidendo, de fide dubitando, de occultis Dei operibus rationem praesumptuose quaerendo, plus quam oportet sapere de Deo et de proximo et de saeculo scire cupiendo, gratiam Dei non humiliter affectando, bona Dei occulta temerarie propalando, non in veritate, sed in hypocrisi et falsitate coram Deo et hominibus ambulando, et multa alia per superbiam mentaliter et corporaliter exercendo. Postquam confessus es, dic animae tuae, maxime quando te vides proximum morti. O anima mea, egressus tuus appropinquat, et prope est terminus tuae superbiae, et finis delectationis hujus mundi, et miserae carnis tuae, quam delectationibus corporalibus pertulisti plus ipsam amando quam Deum, plus sibi compatiendo quam tibi, plus laborando pro ipsa quam pro te, plus obediens ejus concupiscentiis quam divinis inspirationibus et consiliis, scilicet dum consensisti tibi satisfacere in delectationibus gulae et luxuriae multis diversis modis opere et voluntate, atque satiare ejus visum, auditum, gustum tactum et odoratum, quantum et qualiter potuisti consensisti amori ipsius carnis amittere partem maximam tui temporis superflue dormiendo et acquiescendo in multis operationibus vitiosis ac occupando, in nimia cura et sollicitudine rerum temporalium et corporalium te exercendo plus propter avaritiam et delectationem, quam propter necessitatem. Consensisti ejus pigritiei quam habuit semper ad operandum bonum, et ejus sollicitudini quam habuit ad peragendum malum quod potuit: in his fuit vita mea, in his expendi tempus meum. Ubi ergo es, o vanitas mea et superbia mea: quo perrexistis delectationes carnis meae? Quid mihi attulistis? Quid mihi reliquistis pro subjectione et obedientia, qua vobis tot annis deservivi? Pro vobis commutavi vitam aeternam, amisi Deum et acquisivi Infernum, perdidi gaudia infinita et lucratus sum lamenta aeterna. Privatus sum societate sanctorum et Angelorum, et merui fieri socius civium Infernorum. Considera ergo, o anima mea, qualem te fecit Deus, quia ad imaginem et similitudinem suam, et modo sic es denigrata peccatis, nec aliquam virtutem in te agnoscis. Considera in te potius imaginem tentatoris tui, qui te depinxit colore superbiae, gulae, luxuriae, avaritiae, vanae gloriae, invidiae, accidiae et ingratitudinis et negligentiae, odii et vindictae. Tibi suasit contemptum Dei, et opposuit amorem saeculi: te induxit contra proximum ad murmurandum, judicandum, decipiendum, despiciendum, contemnendum, detrahendum et aliorum defectus ponderandum, et tua gravia vitia non videndum. Non video ergo, o anima mea, nisi ut provoceris ad gemitum, fletum, planctum, tristitiam et lamentum, et clames humiliter et ferventer ad dominum. *Domine, ne in furore tuo arguas me* et cetera. *Miserere mei Deus secundum* et cetera. Plerique dubitant, si cogitationes inhonestae sint exterius explicandae. Credo quod hoc facere sit puritatis et perfectionis et magni meriti, sed non credo esse necessitatis semper, nisi quando ex nimia mora facta in cogitatione illa homo sentiret se inclinari ad faciendum et perficiendum cogitatum, si opportunitatem haberet quam vellet, aut si pollueretur ex illa vehementi cogitatione morosa, aut si inordinate afficeretur ad aliquam personam, et de ipsa multo molestaretur in cogitatione habendo motus carnis, et imaginando habere aliquos actus impudicos cum ipsa persona: hunc enim affectum inordinatum debes exprimere cum cogitationibus et motibus carnis procedentibus, dicendo ex ipso affectu sic: habui affectum sensualem et inordinatum ad quamdam mulierem vel quemdam juvenem talis conditionis, et hunc affectum concepi ex complacentia habita in aspectu et collocutione ac praesentia corporali ipsius de ipso vel de ipsa. Habui tot vicibus ac multoties imaginationes turpes, respiciendo cum oculis corporeis vel mentis faciem vel aliam partem corporis ejus, et imaginando cum ipsa persona habere amplexus et oscula, vel talem actum impudicum; et in his feci moram per magnum spatium habendo ibi motus carnis libidinosos. Et specialiter accidit mihi in oratione existendo, aut Missam dicendo; et semper fui negligens ad laborandum pro posse ad expellendum talia propter nimiam delectationem quam habebam ibidem, nec curavi quantum potui refraenare oculos ab aspectu illius personae, quando habui praesentiam ejus. Quicumque igitur tales et tali modo cogitationes et affectus exprimeret vitiosos, ab eis cito liberaretur, dummodo cum tali confessione continuaret orationem et custodiam sensuum: quia Daemon non potest sustinere humilitatem purae confessionis, cum sit superbus et immundus, et omnis humilitatis et immunditiae inimicus. Et ideo non est melior et facilior ad evadendum tentationes superbiae et luxuriae, et omnes cogitationes vitiosas cum suis circumstantiis concurrentibus in carne vel in mente, quod saepe et clare detegere confessori, et toties exprimere quoties renovantur. Sciendum est quod motus in carne qui non provenit ex cogitatione impudica absque voluntate et sine causa, scilicet visus vel auditus, sine aliqua causa extrinseca inhonesta, sine dubio provenit ex nimia repletione prius facta in cibo et potu. Quidam tamen putant quod provenit ex nimia vigilia; quod potest esse, maxime quando constat eis quod non provenit eis ex aliqua causa praedicta. Et ideo oportet hominem esse parcum in diaeta quoad qualitatem et quantitatem, quando de talibus molestatur contra voluntatem et cum displicentia: nam intra corpus oritur causa, quia secundum Hieronymum, *venter et genitalia proxima sunt.* Et hoc intelligo, quando non a causa exteriori; et tunc oportet cavere ipsum ab aspectibus, collocutione, et ab approximatione personarum, in quarum praesentia sensit se sensualiter delectari; alioquin ille qui videtur motus naturalis, fieret vitiosus. Et quamvis sit securum confiteri tales motus procedentes sine causa vitiosa, quorum intemperantia videtur causa; dum tamen per ipsos non turbetur amor et desiderium puritatis in corde, corporalis castitas non maculatur. Si vero procedunt a causa vitiosa, confitenda sunt, causae, locus et tempus, mora contracta in eis, et vices motuum, sicut supra de circumstantiis peccatorum dictum est: non enim sufficit generaliter dicere culpam de motibus; sed debes dicere sic: dum essem in Ecclesia vel in oratione, vel dum audirem Missam aut praedicationem, cogitavi talem actum turpem, aut habui memoriam alicujus personae, in cujus aspectu jam habui unam concupiscentiam, aut inordinatum amorem: aut aspexi in Ecclesia talem personam cum complacentia impudica, cujus causa habui motus carnis impudicos toties, et per tantam moram. Et si dixisti illi aliqua verba gratiosa prolixe, aut fecisti aliquod servitium malitiose, ut scilicet haberes complacentiam libidinosam et motus carnales per majorem moram, totum confiteri debes; maxime quia si verba non dixisses, aut servitium non fecisses sic prolixe, de istius praesentia delectationem non habuisses. Quoniam multi videntur negligere ut agnoscunt affectus suos vitiosos, et per consequens non curant confiteri, cum tamen diligenter sunt perscrutandae, et cum suis vitiis orientibus ex ipsis exprimendae; ideo praetermittere non intendo, quod multi nimis afficiuntur ad seipsos, quidam ad aliquas personas, quidam ad honores, quidam ad divitias temporales. Et quia haec sunt sicut murus inter Deum et animam, ideo nullus homo habens aliquid de praedictis, potest in via Dei proficere, nec habere puram orationem, et maxime quando est carnalis affectio ad personam: et de hac intendo loqui modo: nam talis affectio multos spirituales sub specie amicitiae spiritualis a statu orationis impedit et impedivit. Haec est inquietudo mentis pestifera, orationem mentis et oris inficiens et dispergens, et affectus contrarios orationi in mente generat et exercet: nam sicut oratio pura mentem purificat et illuminat, laetificat, fortificat et impinguat; sic carnalis affectio et immunda mentem inficit et obscurat, contristat, debilitat et siccat, et corpus ejusdem maledictionibus implicatur. Et quoniam spiritualibus loquor, propter quos ista scribuntur; noverint ipsi, quod licet carnalis affectio sit omnibus periculosa et damnosa, eis tamen perniciosa est magis, maxime quando conversantur cum persona quae spiritualis videtur: nam quamvis eorum principium videatur esse purum, frequens tamen familiaritas domesticum est periculum, delectabile detrimentum, et malum occultum bono colore depictum: quae quidem familiaritas quanto plus crescit, tanto plus infirmatur principale motivum, et utriusque puritas maculatur. Non tamen de hoc statim perpendunt, quia sagittarius a principio non mittit sagittas venenatas, sed solum aliqualiter vulnerantes, et amorem augmentantes. Ad tantum vero in brevi deveniunt, ut jam non velut Angelus sicut coeperant se invicem alloquantur et videant, sed tamquam carne vestitos se mutuo intueantur, et sentiant mentes quibusdam commendationibus ac verbis blanditoriis, quae videntur ex prima devotione procedere. Exinde unus incipit appetere alterius praesentiam corporalem, quia forma vel species corporis in utriusque mente concepta incitat eos ad volendum praesentiam corporalem, qua insit eis praesentia mentalis; sicque spiritualis devotio paulatim convertitur in corporalem et carnalem, et sic ipsorum mentes quae solebant in oratione cum Deo absque intermedio loqui, nunc inter se et Deum alter ponit alterius corporalem effigiem, quam velant et obtenebrant ponentes sibi ipsis faciem Dei cum facie creaturae. Et non minus horrendum est, cum hi proprium errorem percipere et emendare deberent, in ipsius potius nutrimento erroris totum illud judicant ex maxima caritate procedere, cujus merito puto et sibi invicem mentientes, referunt quod in oratione unus alteri praesentatur magis eis delectabile, ac si pro se invicem orare cogantur gratia et virtute divina; ac per hoc consolationem simpliciter sensualem, quam habent in illarum praesentatione de se invicem facta in oratione praedicta, aestimant et affirmant ac asserunt esse spiritualem gratiam et divinam. Quales autem illusiones recipiunt a sagittario supradicto specialiter mulieres, quae citius fidem adhibent illusioni mentali, esset horribile et quasi impossibile declarare. Sentiunt namque in oratione praefata et repraesentatione mentali calorem quemdam ignitum a sagittario illo illatum, quem credunt et dicunt esse ignem caritatis a spiritu sancto transmissum, volentem conjungere spiritum unius spiritui alterius vinculo caritatis, cum inde sit ignis libidinosi amoris, prout sequentia manifestant: et tamen deliberant se tamquam spirituales unitos posse securius ac prolixius simul loqui, atque in hoc tempus non perdere, sed lucrari. Proinde modos insolitos et cautelas mirabiles adinvenerunt, quibus procurant simul colloqui et frequenter, allegantes unus alteri causas utilitate ac necessitate depictas, cum tamen in veritate nihil aliud sit causa, nisi onus cui ratio jam succumbit. Sic itaque carnali concupiscentia, seu complacentia excaecati, tempus, quod olim consueverunt in oratione expendere ac spiritualiter occupare, nunc in hujusmodi familiaritatibus et colloquiis perdunt; et sic, quod dolendum est, allocutiones divinas pro carnalibus commutantes, amodo nisi mora serotina cogente, aut alia inevitabili causa, non possunt ab invicem discedere, et tunc invite et tristes discedunt. Haec autem tristitia est certissimum indicium, quod carnis vinculo sunt alligati; et per hoc visitationes et consolationes divinae a carnalibus et diabolicis discernuntur. Denique quamvis se multis exponant periculis, et multa mala incurrant, dum eorum obtenebratis conscientiis judicant tamquam spiritualibus sibi quaedam esse licita, quae fieri nequeunt absque periculo et peccato; putavi tamen melius esse non multa de hoc calamo exarare: haec tamen tacere non valeo, quin aliqualiter referam; maxime quia non longe a temporibus istis similia contigerunt. Tandem spirituales praedicti quandoque se deduci permittunt, ut se invicem familiariter tangant sub specie caritatis, reserantes sibi invicem immensum cordis amorem, quod impudenter caritatem appellant. Sed in hac reseratione amoris est summum periculum, quia ex hoc fabricantur sagittae, quae mentes eorum vulnerant mortaliter, ac venenant. Et quod super omnia videtur mihi horrendum, Deo, Angelis, hominibus ac Daemonibus, fuerunt vel aliquae spirituales nomine spiritu luxuriae imbutae, quae in excusationem suae libidinis praesumpserunt dicere se habuisse in illis actibus impudicis magna sentimenta de Deo: quod nihil aliud judico esse, nisi quoddam incitamentum inductivum ad similia securius intrandum, et pejora perpetrandum. Dic mihi qui talibus credis et adhaeres: si isti sunt vere spirituales ut asseris, quid aliud loqui aut facere deberent, nisi quod a spiritu sancto procedere potest, vel procedit? Ab illo autem nihil procedit noxium, sed solum quod utile et honestum. Quid enim ad spiritum sanctum de tactibus et osculis, aut qualem honorem inde consequitur Deus, et quae utilitas aut quae necessitas tibi ad salutem vel alteri, ut hos tactus facias vel patiaris? Quae conventio spiritus ad libidinem carnis? Quae igitur tua praesumptio, ut hanc contumeliam inferas spiritui sancto, scilicet attribuendo sibi tuae impudicitiae foetorem, quem vix Daemones patiuntur? Quae, inquam, temeritas tua, mulier hypocrita a facie Dei projecta, ut dicas delectationem carnis libidinosam esse gratiam et consolationem divinam? Recede ergo, fera pessima, de finibus meis, quia Daemones nequeunt tuam praesentiam sustinere. Haec itaque, fratres carissimi, non incongrue huic operi sunt inserta, ut sciat unusquisque quod haec venenosa affectio sub colore spiritus acquisita, summe impedit puritatem confessionis et cordis munditiam, ut sic hanc fugiat tamquam vitiosam rubiginem, quae vix potest aboleri de mente, si alicui fuerit applicata; praecipue quia tales personae quamdiu sunt hac sagitta percussae, quasi nunquam pure et integre confitentur, eo quod ipsum morbum despectabilem in persona spirituali verecundantur toties detegere plene et integre confessori, quia verentur exprimere aliquas circumstantias tali affectioni annexas, quas vel tacent vel exprimunt imperfecte, utentes verbis operientibus dictum morbum, sic occupationem mentis quasi continuam circa personam dilectam et in oratione et in cunctis actibus suis, et imaginationes turpes de ipsa vana complacentia cordis in memoria et aspectu mentali ipsius, et negligentia in evitando ejus praesentiam, et colloquuntur quae ipsi experiuntur. Propterea saepe mutant confessorem, aut vellent mutare si possent, sic quod tristes sunt et accidiosi frequenter tam ratione affectionis fluctuantis in mente, quam ratione confessionis imperfectae, de qua ipsimet contristantur. Sed quod pejus est, cum ipsi deberent quaerere medicos spirituales cautos et peritos ac expertos, qui scirent illam aegritudinem et causas ejus agnoscere et congruum remedium adhibere; non solum non faciunt; sed potius si semel ad aliquem talem pervenerint, ipsum ex tunc fugiunt, nec revertuntur ad ipsum. Quaerunt ergo confessores idiotas et simplices, qui nec morbum intelligunt, nec causas ejus agnoscunt, nec ideo sciunt congruam adhibere medicinam. Tantum de hac materia dixisse sufficiat, ut per hoc animentur per viam puram et immaculatam incedere, et fugere periculosam pestem familiaritatem mulierum spiritualium, quae non melius quam fugiendo vitatur. Satis enim posset quis hac sagitta percussus se jejuniis, vigiliis ac disciplinis affligere et orare, quia si non fugiat personam, et omnem occasionem despiciat, nunquam curabitur ab illo morbo, sed magis augebitur illud vulnus. Propter quod sequamur auxilium sive consilium b. Hieronymi dicentis: *feminam quam vides bene conversantem, mente dilige, non corporali frequentia: quia initium libidinis in visitatione mulierum est, et mundus cum mulieribus non melius quam fugiendo vincitur; quia cum ceteris vitiis et morbis quis posset resistere, huic tamen non potest nisi per fugam.* Et alibi: *si mulier potuit vincere eum qui jam erat in Paradiso, non est mirum si eos impediat qui nondum ad*

Paradisum pervenerunt. Et idem: *solus cum sola non sedeas in secreto absque arbitro et teste.* Et iterum. *Ne sub eodem tecto cum muliere manseris: nec in praeterita castitate confidas; quia nec tu Samsone fortior, nec Salomone sapientior. Si forte dicas, jam corpus mortuum est, dicam tibi quoniam Diabolus vivit, cujus flatus prunas extinctas ardere facit.* Item idem dicit: *omnes virgines Christi et puellas aut aequaliter dilige, aut aequaliter ignora.* Item b. Augustinus dicit: *sermo brevis et rigidus cum mulieribus est habendus. Nec tamen quia sanctiores fuerint, ideo minus cavendae. Quo enim sanctiores fuerint, eo magis alliciunt, et sub praetextu blandi sermonis immiscet se viscus impiissimae libidinis. Crede mihi, episcopus sum, episcopo loquor, non mentior. Cedros Libani, idest contemplationis altissimae homines, et gregum arietes, idest magnos praelatos Ecclesiae sub hac specie corruisse reperi, de quorum casu non magis praesumebam, quam Hieronymi et Ambrosii.* Sicut etiam ait Bernardus: *quotidie conversaris cum muliere, et continens vis putari? Esto quod sis, maculam tamen suspitionis portas, scandalum mihi es. Tolle materiam et causam scandali: quia vae homini illi per quem scandalum venit.* Sciendum quod verba vitiosa et gravia distincte sunt confitenda secundum differentias suas, et cum circumstantiis et occasionibus eorumdem. De murmuratione quae fit quando narratur defectus personae absentis si confiteri habes, dic utrum vere vel false, et propter quam causam, scilicet propter odium vel vindictam; si induxisti vel inducere cogitasti aliquem ad hoc, vel despexisti ex hoc, si alicui ex hoc nocuisti, vel alicui audienti generasti taedium de illo de quo dixisti, vel aliquid male accidit, aut velle accidere desiderasti. Non ergo sufficit dicere, multoties murmuravi, et de multis, nisi ista explices. Non tamen dicas defectum de quo murmurasti si est verum, nec nomen personae; sed dicatur qualitas personae aggravans peccatum, sicut si de patre tuo, de sancto viro, de praelato, et propter quam causam. Et si defectus est falsus, confiteri debes defectum et personam cui falsum imposuisti. Et debes revocare coram illis coram quibus propalasti, maxime si defectus illi esset gravis. Sunt tamen quidam, ut minus displiceant confessori, exprimunt personam cui fecerunt injurias, vel de qua murmuraverunt, quando ipsa persona reputatur mala quasi ab omnibus, vel quasi omnibus odiosa, ut per hoc judicentur minus peccasse. Sed hoc est vitiose dictum; quia debent in cordibus suis reputare et per confessionem ostendere seipsos esse pejores quam illa persona, quam in sui excusationem nominare praesumunt. Quidam adhuc pejus faciunt; qui ut placeant confessori, personam exprimunt de qua murmuraverunt, aut offenderunt, auferendo rem, aut impediendo ejus bonum; quia sciunt illam personam displicibilem confessori. Isti gravius peccant sic confitendo, quam sit peccati confessio, quia contra caritatem proximi dupliciter peccant, quia faciunt confessorem de peccato gaudere quod confitentur, et de injuria quam alteri inferunt: et sequitur quod non doleant de peccato quod confitentur, sed potius gaudeant, putantes per hoc captare benevolentiam confessoris quae gravior quam detractio est: quoniam detractio est quoddam homicidium spirituale occultum: sicut quando aliquis audit aliquem laudari de aliqua virtute et fiducia, conatur auferre de corde laudantis aut cujuslibet audientis, illam bonam opinionem quae habetur de illo, negando illud, et potius defectum istius declarando, aut hypocritam appellando; quia dicit quod quicquid facit pro humana laude facit. Hoc autem vitium facit propter invidiam aut vanam gloriam: nam detractor quaerit laudari super alios, et potissime super illum cui detrahit, aut timet minus reputari quam ille qui laudatur. Et inde oritur grave peccatum, quia affectant mortem aut expulsionem aut tribulationem aut casum illius de cujus laude tristantur. Et statim sunt dispositi ad audiendum hoc de ipso cum gaudio: quod vitium nonnullos spirituales pulsat, qui nondum Paracletum receperunt. Quidam autem ore non murmurant, nec detrahunt aliis, ne et ipsi despiciantur aut murmuretur de ipsis: appetunt tamen illud ab aliis fieri. Et omnia talia cum motivis et causis sunt confitenda integre. De duplicitate quae dicitur mendacium, quaedam est quando lingua et intentio non concordant, quia facit intelligi et credi quod non est. Tales duplicitates sunt quandoque proditoriae, sicut fuerunt in Juda, quando dixit: ave Rabbi. Isti mel in ore gerunt, et retro pungere quaerunt, sicut fecit Judas: nam post osculum fecit capi Christum. De simulatione quae est in verbis, signis, et operibus exterioribus, cujus contrarium est in mente. Hoc est proprium hypocritae. Est autem simulatio falsitas veritate depicta, vel vitium verbis et actibus virtuosis opertum. Simulatio in verbis est, quando dicis te insipientem et vitiosum, ut per hoc humilis reputeris, et cum hoc praeeligis ut sic non credatur nec reputeris, quia appetis virtuosus et sufficiens reputari, et e contrario turbaris si talis reputareris. Est ergo humilitas in verbis, superbia in mente. Simulatio in opere est, quando fit actus virtuosus, ut acquiratur fama solum. Simulatio in signo est, quando praetenditur honestas in sensibus, sed cor est plenum inhonestate; nec trahitur quis ab opere, nisi quia caret opportunitate quam vellet. Sic quidam religiosi de die quando videntur, ut putentur sancti et honesti, sensus suos valde componunt, et maxime in officio et in choro inclinationes profundas et similia faciendo; sed de nocte nulla signa devotionis ostendunt, dum non sentiunt se videri. Sic quidam se macerant abstinendo, ut religiosi appareant et judicentur. Aliqui exterius apparent patientes subridendo, qui tamen pleni ira et tristitia dolent de injuria eis facta. Et sic omnis hypocrita est simulator, duplex et falsus, et per consequens proditor et inimicus veritatis. Et ideo quia huic vitio multa sunt adnexa alia, cum diligenti examinatione debent in confessione evomere virus suum. Mendacia sunt secundum suas species confitenda. Quaedam sunt aliis noxia, et haec graviora non noxiis: quaedam deliberate prolata, graviora illis quae proferuntur a casu: quaedam jocosa ad gaudium provocantia: quae tamen a viris perfectis sunt arcenda. Qui vero dicunt mendacia per quamdam inadvertentiam, sicut narrantes historias, aut multum aut prolixe loquentes, debent confiteri quae noscunt falsa. Qui vero in praedicationibus narrant miracula non vera, aut historias derisivas seu fabulas, aut textum sanctae Scripturae trahunt indebite, ut coaptent verba, male faciunt et confiteri debent, quia tot veritates sunt in sacra Scriptura, quae possunt dici, quoniam mendacio non eget Deus. Adulator verba blanditoria ad complacendum proferens, vel ut commendetur, vel ut benevolus fiat, vel ut servitium recipiat, sunt confitenda tamquam mendacia, exprimendo intentionem quam habuerunt in praedictis, et potissime qui adulantur gestibus corporis et actibus manuum et oculorum, ut ostendant affectionem et compassionem ad aliquem; quia tales omnes mendaces et falsi. Ut autem scias melius confiteri, studeas semel in die examinare quomodo tempus expendisti, et discurre per singulas horas cogitando in quibus fuisti aut quibus personis; quid cogitasti, quid dixisti, quid audivisti, quid fecisti, ut cognoscas relaxationes linguae, cordis et sensuum in quibus et quoties offendisti, aut dedisti aliis materiam offendendi, et sic ordina in mente tua, sicut ea fueris memor commisisse, quia memor explicabis omnia quorum fueris memor, et illa pluries pertracta et ordinate repete in mente tua, nec te pigeat in tali examinatione exercere, quia pax et laetitia mentis, quam inde consequeris, excedit omne mundanum gaudium. Quod si absque difficultate magna et cum multa tranquillitate animi istum modum volueris observare, stude in paucis delinquere, ut pauca possis recolere et confiteri. Confessorem eligas compassivum, probatum in tentationibus, et in via continentiae se exercitantem, cui saepe confitearis, et aperias omnes defectus clare et lucide, et stimulos quibus molestaris. Sit ille caritativus et humilis, discretus et intelligens, sic quod possis ad ipsum confidenter recurrere, et sciat tibi remedium adhibere. Aliter autem *si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.* Ad ista melius obtinenda, necessaria est tibi solitudo, quae est via primaria ad cordis munditiam, et tutela ad custodiam. Unde si es religiosus, si pacem quaeris, hinc minus egredieris. Versus: *cella quasi caelum tibi sit, qua caelica cernas. Hic legas, hic ores, mediteris, crimina plangas: pax est in cella, foris autem plurima bella.* Si autem es saecularis, fuge consortia quantum potes, nisi pro evidenti utilitate aut necessitate. Expedit etiam ut portes in corde propositum tibi cavendi pro posse ab omni offensa Dei et proximi; et debes armare te cum oratione dicendo, Deus in adjutorium meum intende, quia sine auxilio Dei impossibile est te a quantocumque peccato liberari. Et quamvis Deus permittat, quantumcumque ipsum rogaveris in oratione, ut in aliqua peccata incidas, non tamen propter hoc desistas a bono proposito bene operandi; quia hoc Deus permittit, ut cognoscas te infirmum, et continue divino auxilio indigere, nihilque boni per te ipsum posse perficere, quantumcumque cupias et proponas. Propter quod oportet semper orare, et non deficere. Ille autem semper orat, qui non cessat bene facere et mala vitare desiderat. Si autem ab incoepto bono desisteres eo quod in oratione non exaudireris, tunc est signum, quod spiritualis aedificii, quod est conscientiae puritas, cares principio, cui est adnexa cognitio propriae utilitatis, ad quod consequitur virtus humilitatis quae mentem in bono confirmat, et facit hominem contentari de omnibus judiciis et permissionibus divinis, circa omnes creaturas et se. Dum enim in veritate te ipsum agnoscis, omnibus compateris, nullum odis, nulli inimicaris, plus gaudes de passionibus et poenis corporalibus quam de consolationibus carnalibus, quia te vides ista meruisse, esse utilia, haec autem periculosa. Si ergo omnia praeter peccatum diligis, nihil praeter peccatum timeas, nihil te praeter Deum afficiat, nihil te nisi culpa contristet. Et quoniam cognitio et accusatio suiipsius quae acquiritur per mentis munditiam, in solitudine et mentali oratione acquiritur, necesse est, ut quisquis ad hanc puritatem pervenire affectat, solitudinem velut matrem omnis munditiae amplectatur, et ibi in lectione et sui cordis scrutatione, sic se quotidie exerceat, quod omni otiositate vitata, omnique humana verecundia postposita et despecta, ad puram et integram et plenam confessionem, nunc se praeparet et disponat. Postremo qui vult ad sui perfectam cognitionem cito et faciliter venire, ac perfecte pacem conscientiae possidere, primo cor suum spoliet omni amore et affectione sensuali a quacumque persona et re temporali, sic quod intra Deum et cor suum nullum sit medium impediens, et nihil diligat extra Deum; et tunc talis affectio non erit medium impediens, sed adjuvans et coaptans. Secundo exuat cor suum ab amore inordinato ad seipsum, videlicet quod non sit fur et latro honoris et laudis, appetendo aliquid de his quae debentur soli Deo simpliciter: nihil etiam terrenum appetat, nisi pro Dei servitio, et utilitate animae suae vel proximi; abneget propriam voluntatem, cupiat alienum velle potius quam suum perficere, nec a voluntate Dei ac ejus permissione animus suus discordet, tertio ad suae conscientiae stimulum frequenter se exerceat, memorando praeterita delicta, se ipsum arguendo de negligentia, concupiscentia et nequitia. De negligentia quidem se arguat, si cor suum non bene custodivit, si tempus suum inutiliter expendit, si opera sua in finem debitum non reduxit. Adhuc si fuit negligens in oratione et in lectione et boni operis executione; quorum unum non sufficit sine altero. Adhuc si fuit negligens ad agendum poenitentiam de commissis, ad resistendum tentationibus a Deo permissis, ad proficiendum in bonis sibi ostensis. De concupiscentia autem se reprehendat, cogitando si in se vivit aut vixit concupiscentia et voluptas, appetendo dulcia et mollia, et cibaria sapida, vestimenta delitiosa, et oblectamenta luxuriosa, cum omnia in primo motu sint fugienda. Item si vivit in se vel vixit concupiscentia curiositatis, appetendo scire occulta Dei aut creaturarum, videre pulchra, habere pretiosa, et similia, quae omnia procedunt ex avaritia. Item si in se vivit aut vixit concupiscentia vanitatis, appetendo humanum favorem, vel honorem, laudem, propriam gloriam. Haec omnia quae faciunt hominem vanum sunt fugienda a quocumque, et maxime religioso, qui debet ambulare in veritate coram Deo et hominibus in cunctis bonis operibus suis, et ordinare cor, verba et opera in laudem Dei, et aedificationem proximi, et utilitatem sui, nihil extra Deum ullatenus appetendo. De nequitia vero se arguat, cogitando si in se vivit aut vixit iracundia in verbo, in animo, vel in exteriori signo; et si aliquem ad iracundiam provocavit. Hoc autem vitium non potest corrigi, nisi per spiritum veritatis: ut scilicet homo consideret quid meruit per peccatum mortale, ac per hoc bonitatem Dei attendat et patientiam, quae ipsum sustinuit usque nunc, nec adhuc eum damnare vult, cum juste possit ac poterit quoties mortaliter deliquit. Cum ergo veritas ingreditur animam et ibi permanet, omne cor impatiens et furiosum efficitur humile et mansuetum, et omne cor durum, et ipsum efficitur pium et compassivum. Haec autem virtus ingreditur solummodo in cor mundatum. Item cogitet si in se vivit, aut vixit nequitia invidiae, quae de bono alterius contristatur, et de malo jucundatur; quod vitium directe contradicit spiritui sancto: et ideo ex invidia oritur peccatum in spiritum sanctum, quod dicitur invidentia: contra quod scriptum est in Matth.: *an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?* Et ideo peccatum hoc non remittitur in hoc saeculo neque in futuro. Item cogitet si in eo est vel fuit nequitia accidiae quae consurgit ex taedio boni, aut ex otiositate nimia, aut ex timore, vel dolore alicujus mali. Et ex hoc oriuntur pessimae suspiciones, malignae cogitationes, blasphemiae, diffidentia de Deo, et finalis desperatio. Ad hanc saepissime veniunt insolentiae dediti, et qui se negligunt in bonis exercere, et tempus suum utiliter expendere: necnon qui nimis est vitiosus, ambitiosus appetendo excessive honorem: talis qui appetit supra meritum suae sufficientiae, nunquam habet quod appetit: sed pejus est quod justo Dei judicio, tanto magis ad ima trahuntur, quanto magis seipsos elevaverunt et procuraverunt per alios trahi sursum. Qui ergo hoc vitium vitare desiderat, studeat otium evitare, ac mentis et corporis superare pigritiam, eorumque occasiones praescindere, quae sunt amor quietis, et immoderantia victus. Propter has duas causas et peccata pessima perpetrata sunt. Ex his occasionaliter venit ira Dei super Sodomam et Gomorrham. Idcirco sancti patres fugientes de hoc saeculo ad desertum, contra illud vitium accidiae, quae inficit et dissipat omne bonum, statim armis temperantiae et occupationis et continentiae, ne otiositatem radicem omnis mali incurrerent, se principaliter muniebant. Omnium vitiorum capitalium unum est initium, scilicet ingratitudo. Duplex enim radix est: scilicet timor male humilians, et amor male inflammans. Triplex fomentum est; scilicet concupiscentia carnis et oculorum, superbia vitae. Septiforme caput est superbia, ira, invidia, accidia, avaritia, gula, luxuria. Inter quae sunt quinque peccata spiritualia et duo carnalia, cum tamen peccatum mortale non sit aliud quam recessus a Deo per ipsius contemptum in se vel in suo praecepto. Contemptus autem Dei fit superbia: igitur necesse est, ut omnis peccati mortalis culpa sumat initium a superbia. Quia vero nullus contemnit Deum vel suum praeceptum nisi quia aliquid ab ipso timet perdere aut vellet acquirere; ideo oportet quod omne peccatum actuale trahat originem ab hac duplici radice aut amoris aut timoris. Omnis autem timor habet ortum ab amore: quia nullus timet perdere nisi quod amat: et ideo amor et timor ab eodem foventur. Et quia amor inordinatus est respectu boni temporalis, et illud est interius excellentia, et exterius pecunia, inferius carnis lascivia; ideo tria sunt fomenta peccatorum et vitiorum actualium, et radicalia; ad quae dum anima inordinate fertur, omnia peccata actualia ordinantur. Et quia hoc fit secundum septiformem modum: ideo sunt septem peccata capitalia, ex quibus generatur universitas peccatorum. Quamvis omne peccatum sit contra Deum trinum et unum, appropriatur tamen Deo aliquod peccatum esse in patrem, aliquod in filium, aliquod in spiritum sanctum. Peccatum autem in spiritum sanctum est irremissibile in hoc saeculo et in futuro: non quia in hoc saeculo non possit dimitti; sed quia non dimittitur nisi raro aut vix in hoc saeculo quantum ad culpam, et modicum in futuro quantum ad poenam. Hujus autem peccati sex sunt differentiae: invidia fraternae gratiae, impugnatio veritatis agnitae, desperatio, praesumptio, obstinatio, et finalis impoenitentia. Primum est contra caritatem Dei, in quantum dolet quod dominus Deus est bonus, qui ex bonitate sua dat gratiam: et est contra caritatem proximi. Secundum est contra veritatem fidei, quae est fundamentum nostrae salutis. Tertium est contra misericordiam Dei, quia credit se plus peccasse, quam Deus possit parcere. Quartum est contra justitiam Dei, quia tantum praesumit de misericordia Dei, quod credit se non debere puniri de peccatis, ac per hoc se relaxat ad peccandum, et poenitere non curat. Quintum est contra gratiam poenitentialem quae facit resilire a peccatis commissis. Sextum est contra gratiam poenitentialem quae facit praecavere a committendis, secundum quod ipsa finalis impoenitentia dicitur propositum non poenitendi: sic enim est species peccati in spiritum sanctum: secundum autem quod finalis impoenitentia dicit continuationem peccati usque in finem, sic est sequela omnium mortalium peccatorum quae in hac vita non remittuntur, et maxime omnium specierum peccati in spiritum sanctum. Et sic omne peccatum initium sumit a superbia, et finem habet a finali impoenitentia: in quam qui devenit, ponitur in Gehennam, a qua finali impoenitentia nullus peccans mortaliter potest liberari, nisi interveniat gratia mediatoris Christi. Cum omne peccatum dicat recessum voluntatis a suo primo principio, in quantum ipsa voluntas nata est agi ab ipso, et secundum ipsum, et propter ipsum; ideo omne peccatum est inordinatio mentis sive voluntatis, circa quam natae sunt esse virtutes et vitia. Peccatum igitur actuale est actualis inordinatio voluntatis. Vel secundum Augustinum: *peccatum actuale est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei.* Inordinatio autem ista, aut est tanta quod ordinem exterminat justitiae; et sic dicitur peccatum mortale, quod natum est auferre vitam ab anima ipsam separando a Deo, per quem vivificatur anima justi: aut est tam modica quod ordinem istum non perimit, sed aliquantulum perturbat, et sic dicitur veniale peccatum, quia de ipso cito possumus veniam obtinere pro eo quod ipsum non tollit gratiam, nec per ipsum incurritur inimicitia Dei. Ordo autem justitiae est, ut bonum aeternum praeferatur bono temporali, et bonum honestum praeferatur utili, et Dei voluntas praeferatur voluntati propriae, et judicium rationis praesit sensualitati humanae.

Et quia lex Dei praecipit hoc et vetat oppositum: ideo quando aeterno temporale, honesto utile, sensualitas rationi et voluntas propria praefertur Dei voluntati, committitur peccatum mortale, de quo dicit Ambrosius, quod *est praevaricatio legis Dei et caelestium inobedientia mandatorum.* Haec autem committitur, quando omittitur quod lex praecipit, sive fit quod lex vetat. Ex quo oritur duplex genus peccati; scilicet delictum et omissum. Quando vero bonum temporale plus debito modo diligitur, sed non praefertur aeterno, et honesto praefertur utile, et voluntas naturalis plus debito amatur, sic tamen quod non praefertur divinae, et caro concupiscit, non tamen praefertur judicio rectae rationis, tunc est peccatum tantum veniale: quia licet hoc sit praeter legem divinam, non tamen est directe contra eam. Sensualis autem appetitus non praefertur rectae rationi, nisi quando ratio ei consentit; et ideo peccatum mortale non committitur sine consensu. Si autem sensualitas inordinate moveatur, cum ista inordinatio ad malum declinet, et hic ratio non consentiat ad aliquod peccatum, quia aliquo modo laedit ordinem justitiae, et quia in statu innocentiae non movebatur sensualitas nisi secundum motum rationis; ideo stante hoc non poterat ibi esse veniale peccatum. Nunc autem quia rationi repugnat sensualitas velimus nolimus, ideo necesse habemus committere veniale peccatum aliquod per primos motus. Et licet quaedam particulariter ac singillatim possint devitari, omnia tamen nullo modo possunt caveri; quia sicut peccata sunt, ita et poenae peccati originalis et actualis: et ideo merito dicuntur venialia, quia haec ipsa digna sunt venia. Verum quia ratio his consentire non compellitur; si post consensum delectationis consentiatur in opus, tunc est plenus consensus ac per hoc est peccati consummatio, quae provenit usque ad supremam portionem rationis, ex qua pendet plenitudo consensus. Quia vero non solum consensu in opus, verum etiam in delectationem consensus est, in quo inferior pars sequitur sensualitatem; ideo si in delectationem sensualem ratio sensualitati consentiat et succumbat, propterea fit subversio ordinis recti, et sic fit subversio justitiae propter quod committitur peccatum mortale, quamvis minus grave, quia non solum imputatur inferiori parti rationis, sed etiam superiori, quae debuit compescere et cohibere inferiorem ne consentiat. Ecce descripsi cor mundum et conscientiam puram. Vir ergo immundus et maculatus multum me sciens ostendere, et meipsum nesciens, alienos defectus dijudicans, et meos non inspiciens, vitia et occasiones vitiorum vobis aperiens, et ipsa vitia in meipso corrigere negligens, festucam in oculo alieno prospiciens, et in meo trabem non considerans, alienae vitae dux esse praesumens, et moderamina vitae propriae non tenens, omnium mores discutiens, et meos non deserens, erga meipsum caecus permanens, et circa alios oculatus existens: fraterna tamen caritate coactus: quia omnium fratrum animas sincere amplector, eo maxime quo eos sentio perfectam cordis affectare munditiam mundumque cor sollicite ac studiose perquirere, quo ipsam attingere valeatis, ut supra scriptum est, vestra caritativa dilectio humiliter et benigne suscipiat ubique, et sicut in speculo et exemplo verissimo viam et januam per quam ingreditur anima in atrium domus domini, quod est conscientiae puritas, diligentissime speculetur, firmiter attendens, quod ad dictum atrium nullus unquam in hac vita pervenit, nisi modo praedicto seipsum agnoscere studeat secundum notitiam sibi datam a domino, suamque conscientiam mundam et immaculatam servare, et per confessionem puram, veram et integram superius memoratam. Ipse namque modus confitendi super humilitate perfecte fundatur procedens ex filiali Dei timore, qui non patitur in corde habitare peccatum, nec circumstantias peccati, quibus putet Deum offensum: dummodo statim evomat per confessionem secundum sui possibilitatem et notitiam habitam de offensa. Et hujusmodi solicitudo servandi cor mundum et conscientiam puram, est signum congruum et evidens, quod quis inter Dei electos filios computetur. Unde talis anima secure potest dicere, domine, dilexi decorem domus tuae, idest, munditiam animae meae, et locum habitationis gloriae tuae, idest puritatem conscientiae: et ratio, quia in voluntate tua praestitisti decori puritatis meae virtutem, et in justitia apparebo purus et mundus in conspectu tuo, et satiabor cum apparuerit gloria tua, ad quam nos perducat ipse Deus qui vivit et regnat et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

De modo studendi

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Taurini 1954 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88109] De modo studendi Quia quaesisti a me, in Christo mihi carissime Ioannes, qualiter te studere oporteat in thesauro scientiae acquirendo, tale a me tibi traditur consilium: ut per rivulos, non statim in mare, eligas introire, quia per faciliora ad difficiliora oportet devenire. Haec est ergo monitio mea et instructio tua. Tardiloquum te esse iubeo et tarde ad locutorium accedentem;

conscientiae puritatem amplectere. Orationi vacare non desinas; cellam frequenter diligas si vis in cellam vinariam introduci. Omnibus te amabilem exhibe; nihil quaere penitus de factis aliorum; nemini te multum familiarem ostendas, quia nimia familiaritas parit contemptum et subtractionis a studio materiam subministrat; de verbis et factis saecularium nullatenus te intromittas; discursus super omnia fugias; sanctorum et bonorum imitari vestigia non omittas; non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda; ea quae legis et audis, fac ut intelligas; de dubiis te certifica; et quidquid poteris in armariolo mentis reponere satage, sicut cupiens vas implere; altiora te ne quaesieris. Illa sequens vestigia, frondes et fructus in vinea domini Sabaoth utiles, quandiu vitam habueris, proferes et produces. Haec si sectatus fueris, ad id attingere poteris, quod affectas.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Thomae de Sutton

Pertransibunt plurimi

Concordantiae authenticitate dubiae

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88178] Thomas de Sutton (?), Concordantiae Pertransibunt plurimi *Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia*: Daniel. 13. In visione prophetica, quae usque ad tempus statutum signari et claudi praecipitur, docemur in Christo omnes thesauros sapientiae et scientiae esse absconditos, donec se manifestaverit electis: unde tunc non erit multiplex scientia, cum medium fuerit unum, et sufficiens ad alia cognoscenda. Secundum numerum enim mediorum invenitur numerus scientiarum. Medium enim erit essentia divina cui omnes beati sine medio creaturae conjungentur: unde uni non aderit alio mediante, quod unus alium doceat, unde Jeremi. scriptum est: *in illa die non docebit vir fratrem suum, et proximum suum dicens: cognosce dominum: a minore enim usque ad maximum omnes cognoscent me, dicit dominus*; et hoc in plena luce perficietur, quae nihil tenebratum et erroneum patitur. Unde propter hujus luminis virtutem, nulla opinio locum habebit; sed erit una scientia omnium certissima, quae erit gloria beatorum: in hoc enim gloriabitur qui gloriatur, scire et nosse me. Praedictum igitur lumen dupliciter nobis in via communicatur. Uno modo modice, et quasi sub parvo radio; et hoc est lumen naturalis intellectus, quod est quaedam participatio illius lucis aeternae, multum tamen distans et ab illa deficiens. Unde propter nimiam distantiam est quasi umbra, cui modicum luminis est admixtum: et ideo in hominibus ratio invenitur quae est umbra intelligentiae: et inde est, quod sunt diversae opiniones apud homines propter defectum plenae lucis in cognoscendo: quae tamen penitus auferentur, cum illa lux radiare coeperit. Alio modo communicatur nobis in abundantia quadam, et quasi in quadam solis praesentia, et ibi acies mentis nostrae reverberatur, quia supra nos est et super sensum hominis quod nobis ostensum est; et hoc est lumen fidei quae nullam patitur opinionem infra suos terminos: totum enim certissimum est quod fides habet: ex quacumque enim parte ad fidem acceditur, omnis intellectus captivatur in obsequium Christi: nec mirum, cum etiam veritas creata cogat intellectum sibi assentire. Diversitas igitur opinionis si qua fuerit, extra terminos fidei teneatur: infra terminos enim fidei unius et unius moris habitent fideles Christi. Duae namque offensae in Scripturis hominum inveniuntur. Error scilicet contra ipsam veritatem, sicut in doctrinis haereticorum contra fidem invenitur, de quibus est certum quod falluntur in ratione humana, quia argumenta contra fidem non sunt fundata super prima principia vel lumen naturale, quia Deus et fidem et naturalem scientiam homini tradidit. Est et alia offensa in Scripturis, et quidem satis frequens: difficultas scilicet deveniendi in mentem auctoris, quod dicitur esse intentum a quolibet studioso. Pauci enim vel nulli aliquid scripserunt qui ab hoc immunes sint; quia secundum Augustinum, 5 de Trinit., nunquam fuit aliquis qui in omnibus ab omnibus intelligeretur. Sperantes igitur cum Dei adjutorio in operibus nostris primam offensam evasisse, alteram quantum possibile est vitare desideremus. Unde quae in diversis locis posita sunt eadem dumtaxat quae occurrerunt nobis, debet hujusmodi cogitationibus quae inter se aliquibus videntur dissona, quibus mens nostra non satis est nota, sic concordare intendimus, ut quomodo unumquodque in suo loco accipi debeat, sine difficultate sciri possit. Supplicantes ut si quid aliquis invenerit a nobis non concordatum, si ei non sit magna causa discendi, ex qua secundum Hilarium accipienda est intelligentia dictorum, discretorum, et magis exercitatum consulat. Si vero non fuerit inventum quod simul utrumque stare possit, id illorum eligat quod magis veritati consonum judicaverit; alterum vero revocaremus, si talis nobis discordia occurreret. In primo igitur sententiarum diximus subjectum theologiae posse sic vel sic accipi, si quis hoc vellet: in prima vero

parte Deum esse subjectum theologiae memoravimus: quod verum est, cum formalis ratio objecti in theologia sit a Deo, et tale verum est subjectum. Aliud vero de his quae materialia sunt intelligi potest, non id dicendum esse subjectum, vel nisi forte per accidens. Sed quia reverentiae doctorum qui talia dixerunt, in aliquo derogare oderim. Consequenter in eod. Lib. diximus frui esse actum voluntatis in ordine ad intellectum: in 4 vero Sentent. et in 2 Part. Sum. et in Sum. Cont. Gent. et in aliis quasi frequenter posuimus beatitudinem consistere in actu intellectus essentialiter: quae sibi in nullo repugnant: sed addendum fuisset, quod frui non est ille actus absolute in quo consistit beatitudo, sed supra ipsum addit: frui enim complectitur actum intellectus in quo est essentia beatitudinis, et omnem actum qui sequitur, quasi perfectionem aliam addens super actum intellectus, ut puta delectationem, et hujusmodi quae perficit operationem intellectus beati, sicut pulchritudo juventutem: unde fruitio est de rebus cognitis, quibus voluntas delectata quiescit, secundum Augustinum. Rursum quaestione immediate sequente ubi de uti diximus, quod uti est actus voluntatis, cum tamen ejus essentia magis sit in executione quam in imperio, ut ibid. dictum est: sed hoc dictum est ideo, quia voluntas solum est imperans etiam exequens, ut patet in actionibus quas per seipsam facit, et sic uti est actus ejus. Vel hoc ideo dictum est, quia conjungitur cuilibet virium inferiorum, quarum est exequi, sicut motor conjungitur mobili. Consequenter in solutione unius arg. 2 distinct. art. 3, dictum est, quod eadem actione intelligitur intelligibile, et ipsum intelligere. In prima vero parte summae, et in 3 Sent., ostensum est actionem reflexam differre ab actione secundum rectum, et iterum in Lib. de Anim. illud manifestum est: sed illius dicti ratio est, quia actio reflexa includit rectam; quia non potest ipsum intelligere intelligi, nisi intelligatur ipsum intelligibile; et ideo licet ipsum intelligere primum possit esse sine secundo, secundum tamen non erit sine primo. Consequenter cum quaeritur, utrum in divina essentia possit esse pluralitas attributorum, dictum est quod diversitas rationis quae est in attributis, non tantum est a parte nostra, sed a proprietate rei ipsius, et hoc verum est: sed quomodo hoc debet intelligi, in prima parte summae ostensum est, ubi quaesitum est utrum nomina dicta de Deo et de creaturis dicantur univoce; ibi enim invenitur quod unum quid simplex respondet omnibus conceptionibus quas de Deo habemus, et illud semper relinquitur post quamlibet conceptionem; unde non apprehensum bene nomen quod imponitur, semper exceditur ab ipsa re. Et ideo cum dictum est quod diversitas rationum reperitur ex parte Dei, distinguendum est duobus modis posse aliquid correspondere rationibus diversis. Uno modo quando in re ipsa plures naturae reperiuntur, supra quas fundantur rationes diversae, sicut patet de homine albo et musico, in quo est diversitas rationum ex parte ipsius; et talis diversitas ponit compositionem in re ipsa, et determinate illud supra quod una conceptio fundatur, respondet illi conceptioni, et non alii; talis autem modus correspondentiae non est in Deo. Alio autem modo potest aliquid correspondere conceptionibus diversis; non quod in re sit diversitas aliqua naturarum, sed una natura simplex conceptioni nulli proportionata, sed excedens omnem conceptionem, et sic non derogat simplicitati: sicut enim in aliis diversitas naturae, ita in Deo summa perfectio respondet multis et diversis conceptionibus. Et isto modo ista diversitas non tantum est in ratiocinante, sed in ipsa re; quia semper accipitur eadem natura simplex in conceptione posteriori ut excedens priorem; unde pluralitas rationum ex parte Dei est ut quoddam excedens in perfectione, et non ut habent diversas naturas. In eadem vero quaestione dictum est, quod bonitas et sapientia et hujusmodi in Deo sunt secundum verissimam sui rationem; et ideo bonitas non est ratio sapientiae, secundum quod hujusmodi; unde concludebatur, quod absolute sunt in Deo secundum diversam rationem, quae diversitas non est tantum apud ratiocinantem, sed apud proprietatem rei. In prima autem parte summae, ubi scilicet quaeritur an nomina dicta de Deo, et de creaturis dicantur univoce, illud satis declaratum est, quia non fuit intentum, ibid., ponere in Deo aliquam diversitatem rationum absolutarum, sed hoc invenitur in ipsa proprietate rerum etc.; et ideo positum est, secundum quod hujusmodi. Nihil autem est accipere a proprietate rerum quod non sit in Deo multo nobiliori modo. Et ideo connotatio in creaturis non est causa quod talia sint in Deo, sed e converso: non enim ideo Deus bonus est quia hoc reperitur in creatura; sed creatura bona est, quia Deus bonus est. Dicitur autem, dictum est consequenter quod Deus et Angeli cognoscuntur a nobis per species impressas, et non abstractas, non ostendunt quod Deus videatur in patria per speciem suam: nam in prima parte summae ostensum est hoc esse impossibile: sed in via cognoscitur quandoque Deus non per speciem a creaturis acceptam, sed interius a Deo formatam. Unde in responsione ad quaestionem dicebatur, quod non quaerebatur de visione Dei per essentiam. In quaest. de Trin. Dei, dist. 2, arg. 6, diximus in una specie non posse multiplicari individua, nisi ratione materiae, vel alicujus potentiae: ubi innuitur multiplicationem individuorum ejusdem speciei fieri posse per aliquam potentiam quae non sit materiae, quae quamvis possit reperiri sine materia ut in Angelis, tamen secundum eam non fit multiplicatio individuorum in eadem specie, cum tot sint species quot individua in eis, ut ostensum est frequenter. Hoc enim dictum est ideo, quia nondum inventum erat aliquid ad ostendendum potentiam non multiplicare individua in eadem specie, quod tamen multi tenebant. Quod autem in responsione ejusdem quaestionis dictum est, Deum esse unum demonstrari ratione, et fide teneri; non ostendunt aliquid ad fidem pertinere quasi articulus ejus, quod etiam posset demonstrari; cum fides sit de non apparentibus, secundum apostolum. Sed hoc ideo dictum est, quia ratio naturalis subservit fidei: unde est dictum per fidem acceptum hoc, scilicet quod fides supponit Deum esse unum tamquam ratione ostensum, Deum scilicet esse unum: vel ideo dici potest ut fiat resolutio ad diversos, quia uni posset de hoc fieri demonstratio, alteri vero non, quem per fidem necesse est ad hoc accedere. In eadem iterum quaestione dicta sunt duo, quae sibi videntur repugnare. Unum est, quod omnia nobiliori modo sunt in causa sua quam in suo causato. Aliud est, quod non oportet quod illud quod est de nobilitate creaturae sit de nobilitate creatoris: quae non sunt opposita, quia primum dictum est causaliter, aliud vero formaliter. Iterum ibid. in fine quaest., dictum est, quod materia multiplicatur per adventum formarum: quod verum est de multiplicatione specierum, quarum principia sunt formae: alias enim ostensum est frequenter formas multiplicari per materiam, quae est multiplicatio individuorum in eadem specie. Infra autem dictum est Deum esse non esse per se notum, et idem positum est in prima parte, et in libro contra Gentil., ubi actum est de ratione Anselmi, qui ex significatione ipsius termini processit, ut videtur: quam tamen significationem non ponit Dionysius, qui nominum divinorum significationes pertractavit, ut credimus, nec aliquis excepto Anselmo. Unde suffecisset ibi dicere quod dicit Augustinus in Lib. de doctrina Christiana, quod licet omnes Latini, cum audierint illud nomen, excitentur ad cogitandam quamdam naturam, quod potius factum videtur ex quodam usu quam ex ipsa vi vocabuli. Et ideo ibid. praemisit, quod non in strepitu istarum duarum similitudinum Deus cognoscitur ipse, quod tamen convenit in prolatione terminorum principii per se noti; nisi fuerit tale per se notum, quod non nisi paucis et sapientibus est per se notum, ut incorporalia non esse in loco, ut dicit Boetius in Lib. de Hebd.; de quo tamen alii rudes, scilicet per rationem doceri possunt, quos tamen ipsa prolatio vocabuli non docet haec, per quem modum posset dici sapientibus de Deo, Deum esse per se notum, non autem simpliciter ex ipsa prolatione nomen suum omnibus manifestavit, ut scriptum est. Quod autem postea scriptum est, memoriam quae est altera pars imaginis, non esse praeteritorum, abstrahit ab omni tempore, cum sit in intellectu, et ideo in parte sensitiva; dissentire videtur ei quod dictum est in quaestionibus disputatis, ubi dictum est, eamdem memoriam respicere praeterita; sed hoc dictum est per similitudinem quamdam, quia respicere quod est talis memoriae, praesupponitur intuitioni intellectus ordine quodam, sicut inter praeteritum et futurum praesens ordo invenitur. Vel ideo dictum intelligi potest, quia intellectus possibilis species retinet per tempora, cum sit locus specierum, secundum philosophum; sed ad eas non redit nisi per phantasmata, quae sunt in parte sensitiva, ubi etiam illa memoria ponitur. Consequenter dictum est, esse non esse accidens, in quaestione utrum essentia animae sint suae potentiae, in solutione secundi argumenti. Et ideo in mente sequitur essentia animae, quia ostensum fuit effectum immediatum proportionatum esse suae causae. In quaestionibus vero disputatis, dictum est esse Angeli esse accidens: et talia frequenter inveniuntur esse dicta in diversis locis, quae sic intelligi habent: esse enim habet compositionem ad principium essendi et ad ipsum quod est, si scilicet sit suum esse, quod in Deo solum habet locum. Et hoc patet, quia esse album, album non est accidens habito respectu ad albedinem, sed est principium esse albi, in quo solum essentialiter est albedo. Ad ipsum vero subjectum comparatum, esse album est accidens; per quem modum esse rei animatae habito respectu ad principium ut est principium talis esse, esse non est accidens, quia natura ejus ut principium est, in homine salvatur, scilicet esse. Primum enim principium formale essendi est ipsum esse, per quod quaelibet forma dicitur causare esse. Unde forma non dat esse suae materiae, quae dicitur actus, nisi per ipsum esse, quod est etiam actus ipsius formae; quod tamen dicitur sequi ipsam formam, quia in ordine unionis ita se habet, quod esse absolutum nulli materiae unitur, cum in nullius compositione cadat. Et ideo per formam necesse est esse tribui materiae et non per se. Inde est quod respiciendo ad ordinem inhaerentiae, forma est principium ipsius esse; respiciendo vero ad ipsam actualitatem materiae sive compositi, esse est prius quam ipsa forma. Sic igitur si fiat respectus ad ipsum principium essendi in composito, esse non est accidens; si vero fiat respectus ad ipsum quod est, ut ad Angelum vel ad quodcumque aliud, illud esse est accidens; quia ipsum quod est intelligi potest et definiri per propositionem indicantem quod quid est, etiam si non sit; nec per aliquam dici posset ipsum esse, cum suum esse non sit ipsum ens. Unde in Angelo licet idem sit id quod est, suppositum scilicet, et ipsum principium essendi; non tamen propter hoc quod accidentaliter se habet respectu unius, est accidens respectu alterius: differunt enim in Angelo esse et suppositum secundum rationem; et hoc sufficit ad propositum. Quod autem dictum est ibid. ad idem genus pertinere potentiam et actum, et per hoc ostensum est potentiam animae esse accidens, quia operatio sua est accidens, plus concludere videtur: per hoc enim non solum potentia animae accidens esse ostenditur, sed ad praedicamentum actionis pertinere: quod verum est, sic enim principium actionis per reductionem ad idem genus cum actione pertinebit. Sed hoc non sufficit ad propositum ostendendum; quia nihil prohibet aliquid esse per se in genere aliquo, et per reductionem in alio: sicut albedo vel scientia est per se qualitas, sed per naturam alterius ad relationem pertinet seu spectat. Ex quo ostendi videtur potentiam animae, ut operans est esse in genere actionis per se, tamen in genere qualitatis; sed ubi ponuntur duo principia secundum ordinem in agendo, et non secundum ordinem ad essendum, alterum necessario est accidens, ut patet de forma substantiali in igne, et de ejus calore. Cum ergo esse animae sit primum essendi principium et potentia proximum, ex quo esse animae est in genere substantiae, potentia erit in genere accidentis, scilicet qualitatis. Quod autem positum est pro exemplo quomodo ex articulis fidei potest argumentum sumi ad probandum ipsos articulos fidei, sic facit apostolus 1 Corinth. 15, ubi ex resurrectione Christi probavit resurrectionem communem futuram, non ita intelligitur quin resurrectio communis sit articulus fidei, cum in symbolo apostolorum ponatur inter articulos fidei unde resurrectio probari non potest, licet per unum articulum alius defendi possit apud illum qui unum concedit alio negato: unde non placet nobis, quod dictum est in prima parte summae, quod apostolus arguit ex resurrectione Christi ad resurrectionem communem probandam, quia ejus oppositum expresse dictum est paulo ante, ubi dictum est, quod theologia non argumentatur ad principia sua probanda, quae sunt articuli fidei, et hoc verum est: ideo hic super primum librum melius dictum est. Ubi autem de frui dictum est, intitulatur liber de spiritu et anima Augustini: in quaest. vero de anima, dictum est, quod ille liber cujusdam Cisterciensis est; quae simul stare non possunt; ideo ultimum veracius dictum putamus. Postea dictum est, quod res est de transcendentibus, et ideo communiter se habet ad relativa et ad absoluta, unde possunt dici tres res in divinis propter diversitatem relationum quae ibi possunt inveniri, et non propter absoluta: quod non ideo dictum est, quod in Deo sint transcendentia inquantum transcendentia; sed ideo dictum est quod sicut alia nomina transumptive dicuntur de Deo, ita et illa; et tanto convenientius, quanto indeterminatius se habent ad res. In prima parte dictum est materiam individuare per accidentia quaedam, cum tamen frequenter inveniatur dictum materiam esse principium individuationis: quae sic intelligi habent. Certum enim est ibi individuationem originari ubi terminatur actio ipsius intellectus abstrahentis; hoc autem est quidditas ipsa singularis ut singularis est, quae accipitur a ratione particulari quae est infima hominis, loco cujus in brutis est aestimativa; ipsa vero accidentia a sensu capiuntur. Unde apud nos duo participant ad individuum in genere substantiae: scilicet subsistere in primo gradu subsistendi, quod est fundamentum omnium aliorum proprium, unde et prima substantia a philosopho vocatur, quia non est aliqua substantia prior de qua praedicetur, sed sola materia per quam individuatur: divisio enim formalis est per supposita ejusdem speciei: aliud est quod sensu demonstratur hic et nunc. Eadem vicinitas quae est inter rationem particularem nominis, et sensum suum, cujus solius est differentias loci et temporis percipere, necessario erit inter quidditatem particularis, ut particulare est, et sua accidentia per quae ad locum et tempus determinatur. Quantum igitur ad hic et nunc pertinet, quantitas individuationis est principium; quantum vero ad ipsam talem quidditatem spectat, materia est principium individuationis. Impossibile est tamen materiam uniri formae sine quantitate, quia primus gradus materiae per formam est corpus, licet ipsa quantitas non sit principium essendi sui subjecti. Consequenter cum de simplicitate animae ageretur in primo sententiarum, materiam nudam ab omni forma nullam diversitatem habere dictum est, quia esse substantiale praecedit omne esse accidentale. In 2 vero Senten. et 4, et in Lib. Cont. Gentil. dictum est dimensiones indeterminatas esse in materia: aliter enim non possunt diversae formae in materia recipi, si nulla penitus in ea diversitas esset; has autem dimensiones, 7 Metaph., removimus. Hic autem ita accipi debent. Cum enim de resurrectione ageretur in quarto, et quantitas dimensiva sit principium individuationis, ut dictum est, non resurgeret idem individuum numero, nisi, redirent eaedem dimensiones numero; quod non posset contingere per agens naturale, sed per agens divinum. Unde, cum non sit in homine nisi una forma tantum, anima scilicet, quae quanta non est per se vel per accidens, sicut aliae formae naturales sunt solum a parte materiae, ponendae sunt dimensiones hae non aliter constare quam in potentia. Et ideo non placet, quod usi sumus materia Commentatoris in 2 Sent. cum de eis esset sermo, ne propter hoc videamur eas ponere modo Commentatoris. De hoc etiam in nostris quaestionibus agitur, ubi quaeritur de veritate, utrum divina providentia disponantur corpora inferiora per corpora caelestia. Ibi enim arguitur super opinionem Commentatoris, et respondetur, quod dimensiones intelliguntur in materia ante formas naturales non actu completo, sed in actu incompleto; et ideo sunt prius in via generationis. Cujus ratio est, quia cum forma aliqua perficit materiam secundum diversos gradus, in gradu primo qui est imperfectior, sequuntur dimensiones. Et quia hic gradus incompletus actus est respectu gradus perfectioris, erit prior in via generationis; ideo praedictae dimensiones in via generationis praecedunt formas naturales secundum gradus perfecto: propter gradum enim naturae perfectum dicuntur formae naturales secundum quod in gradu naturae perfectioris est principium motus et actionis: nihil enim movet et agit aliquid nisi in gradu naturae perfecto existens, cum natura sit principium motus. Et licet dimensiones tales originentur in tali gradu tantum; tamen ut in subjecto sunt in ipsa re perfecta, et non tantum in ipso gradu imperfecto. Et isto modo posset opinio Commentatoris salvari, si tamen opinatus fuisset illas per generationem rei resultare, et non praecedere omnem formam substantialem. Et per hunc modum posset salvari quod dicit materiam non posse spoliari his dimensionibus; quia cum materia non sit sine forma, impossibile est eam esse sine primo gradu quem facit forma. Primus autem gradus est corporeitatis: unde non est materia nisi in corporibus. Sed ponere aliquam essentiam quantitatis sequi materiam, et ab ea non spoliari materiam, impossibile est, et opinio antiquorum negantium formas substantiales, ut dicitur in 7 Metaph. isto igitur modo ubicumque aliquid de hoc invenitur, exponatur. Consequenter dictum est, quod in omni materia secundum capacitatem suam perfectio infunditur: in quo innui videtur formam ordinari ad materiam, et e converso, cum tamen forma sit finis propter quem materia sic vel sic disponitur: et hoc frequenter invenitur dictum: utrumque enim horum verum est: nam agens disponit materiam ut sit apta recipere formam, et illo modo forma finis est: et iterum receptum est in recipiente per modum recipientis: et sic limitatur forma secundum capacitatem materiae, et sic est ordo formae ad materiam. Consequenter, cum quaereretur utrum anima sit in qualibet corporis parte tota, in solutione secundi argumenti dictum est quod perfectibile debet esse proportionatum suae perfectioni. Et ideo sunt partes in animali perfecto distinctae propter distinctionem potentiarum animae perfectae, quasi potentiae illae essent perfectiones talium partium. Quod verum est de perfectione accidentali, per quam partes immeritae se habent ad operandum; non autem de perfectione substantiali, quia illae potentiae non sunt formae substantiales, immo quaelibet pars habet esse ab ipsa essentia animae: unde licet unum sit esse ipsius totius et cujuslibet partis, quia una tantum est forma; diversae tamen sunt perfectiones in diversis partibus quae sunt principia immediata operationum determinatarum. Unde visiva potentia non est forma substantialis oculi dans ei esse substantiale, licet perficiat eum ad videndum; sed ipsa essentia animae propter sui perfectionem: unde una forma est constituens animal omnibus modis quibus constitui potest: unde nisi fuerint diversa organa, quot ipsa necessario requirit, non fieret animal per aliquid ejus: unde nulla pars animalis perfecti est animal nec actu nec potentia. Anima vero in animalibus imperfectis non requirit tantam diversitatem in partibus vel in organis, quia non est in eis multitudo operationum: et quia non requirit tantam diversitatem in partibus, ideo talium corpus non est omnino unius formae, ut ibid. dictum est, quia non constituit animal omnibus modis quibus constitui potest, quia animal potest fieri per aliquid ejus: si enim dividatur animal anulosum, ut ibi dicitur, forma quae prius erat in actu una, jam fit multae in actu: unde certum est quod partes in toto erant animalia in potentia, quod non contingit in animali perfecto: et ideo non est tanta unitas talis formae, quanta animae perfectae. Et propter hoc dictum est, quod corpus in talibus est quasi unius formae; non quod intellexerimus ibi esse plures formas nisi in potentia, quae ad actum per divisionem ducuntur. Quod ergo de unitate formae in diversis locis diximus, necessarium credimus, et ejus contrarium impossibile: sed de hoc qui in uno loco nos respexit, non statim sententiam ferat, cum multa in unum contulerit, inconveniens reperiet. In prima parte dictum est, animam non uniri corpori mediantibus quibusdam dispositionibus; in 1 vero Sent. distinct. 2, solutionis generalis arg. ult. dictum est dispositiones manere cum forma substantiali. Et frequenter sermo de hac materia reperitur; et haec sibi repugnare videntur. Invenitur etiam quod dispositiones praecedentes in adventu formae substantialis corrumpantur. Primo ergo sciendum, quod prima duo sibi non repugnant: quia quando agens intendit suam similitudinem in materiam aliquam imprimere, virtus sua immediatior est ipsi materiae, quam accidens quod agit in virtute formae substantialis; quia virtus agentis conjungit secundum cum passo, forma autem substantialis sequitur suam virtutem, et non ipsum accidens. Et ideo si quando ex aere generatur ignis, diceretur idem calor manere qui disponit aerem ad ignem, quod tamen impossibile est: nam propter hoc sequeretur formam ignis recipi in materiam mediante calore. De secundo, scilicet quomodo dispositio maneat, cum frequenter inveniatur dictum, dispositionem corrumpi in adventu formae substantialis, in solutione primi argumenti praedictae quaestionis sufficienter dictum est. Consequenter cum quaereretur utrum pater genuit filium natura, nam dist. 6, in Sol. Tert. arg. dictum est, quod philosophi ideo non cognoverunt divinam generationem, licet cognoscerent divinam naturam, quia non comprehenderunt eam. Si autem comprehendissent naturam Dei, et generationem novissent. Ex quo videtur quod nec beati in patria illam generationem sciant, quia constat quod non comprehendunt naturam Dei; licet idem in prima parte summae et in quaestionibus nostris docuimus. Quod posset concordari per hoc ut videtur, quia comprehendere dicitur, ut dicitur in 1 Part. Sum., pro termino scilicet insecutionis, quando scilicet tenetur: et sic beati in patria habent meritum spei, et noscunt illam ineffabilem generationem: et sic philosophi non comprehenderunt divinam naturam, unde non attigerunt ad illam generationem. Alio modo dicitur comprehendere proprie, quod est concludere aliquid in terminis continentis. Et ideo illo modo nihil comprehendit

Deum, quia ipse excedit omnem intellectum; et licet sic non comprehendatur, tamen generatio illa per primam comprehensionem satis manifestatur beatis; et sic in prima Part. Sum. dictum est de comprehensione. Sed hoc non sufficit ad illa concordandum: quia in prima parte dictum est, quod qui ipsum comprehenderet, sciret rationes omnium rerum quae ab ipso productae sunt: quod necesse est intelligi de illa comprehensione qua nullus eum comprehendit sicut ipse seipsum: unde beati in patria omnes rationes quae in ipso sunt, non cognoscunt, etsi ipsum comprehendant primo modo; et idem dictum est in primo sententiarum; per quod manifestum est comprehendere non posse accipi primo modo, sed secundo. De hoc enim dicitur ibid. quod tunc omnia opera divina cognoscent. Unde melius fuisset sic distinctum esse, quod cognoscere naturam divinam est duplex. Uno modo per revelationem; et sic non cognoverunt philosophi, quia tunc cognovissent ipsam generationem, quia fides dicit Deum esse aeternum, trinum et unum. Alio modo per effectus et cetera quae dicuntur ibidem, invenitur in prima parte summae, ubi de divina simplicitate agitur Quaestion. 3, Sol. Gen. 7 arg., quod quandoque una pars est in potentia ad aliam, sicut materia ad formam, vel omnes partes sunt in potentia respectu totius: alibi reperitur frequenter; ideo omnes partes dicit in potentia esse in toto, non respectu totius, sed ut per se sint actu: et utrumque verum est: omnis enim potentia ad actum ordinatur. Actus autem dupliciter: participative et simpliciter. Unde cum partes dicuntur esse in potentia respectu totius, non est intelligendum quod partes se habeant potentialiter ad actum participatum; nam in toto existentes habent illum actum; respectu enim ejusdem nihil est simul actu et potentia. Hoc igitur per similitudinem dictum est, quia imperfectum respectu perfecti se habet sicut potentia respectu actus; partes enim sunt deficientes a perfectione totius. Respectu vero actus absoluti, proprie sunt in potentia, quia nulli nondum habent in toto existentes, et hoc modo in 1 Phys. expositum est a nobis quomodo partes sunt in potentia respectu totius. Consequenter, ubi de potentia generandi quaesitum est, dictum est quod essentia ut est paternitas, est principium quo pater generat; et ideo potentia est quasi medium inter essentiale et respectivum. In prima vero parte summae eodem argumento dictum est potentiam generandi esse essentiam principaliter, nec etiam essentiam inquantum est idem relationi, ut ex aequo utrumque significet; quia ut ibid. dicitur, paternitas non est quo pater generat, cum sit quasi quaedam forma individualis, et ita illa valde sibi repugnare videntur: nec solum illa, immo etiam ea quae in eadem parte dicuntur, nisi intelligantur. Eadem namque quaestione arg. 4 dicitur, quod potentia nihil aliud est nisi principium actionum notionalium: et cum pater sit principium generationis, et pater et filius principium spirationis; in patre erit potentia generandi, in patre et filio potentia spirandi. In quaest. vero 36, arg. 4 dicitur, quod sicut pater et filius sunt unus Deus propter unitatem formae significatae per hoc nomen *Deus*; ita sunt unum principium propter unitatem proprietatis significatae per hoc nomen *principium*; ubi expresse dicitur principium significare proprietatem, non essentiam. Si igitur sic arguatur, principium significat proprietatem, non essentiam, cujus oppositum dicitur directe argumento ejusdem quaestionis, ut allegatum est prius. Ad horum igitur evidentiam considerandum est, quod proprietas personalis est semper constituens primo, et distinguens postea naturaliter: et prout est constituens, se habet per modum differentiae, sive formae particularis, cujus est esse incommunicabilis. Et isto modo idem est cum essentia, sed ratione differens; unde non potest esse principium quo aliquid producatur, quia in ipso non fit assimilatio, cum sit incommunicabilis: et ideo dicitur in summa, quod essentia non est principium quo filius generatur secundum quod est cum paternitate: paternitas namque constituit et distinguit patrem, ut dictum est, inquantum autem constituit, ut proprietas particularis est, et sic nullo modo erit principium quo pater generat, aliter generaret patrem; inquantum vero distinguit, est relatio originis. Sed in relatione est duo considerare: id scilicet unde relatio est; et hoc sequitur actionem ipsam secundum modum intelligendi in divinis. Unde nec est sic paternitas principium quo pater generat, quia sic paternitas sequitur ejus generare. Aliud autem est intelligere in relatione: scilicet quod est praeter quod in omni relatione reperitur. In divinis tamen idem est utrumque; in creaturis vero realiter differunt. Essentia igitur divina est id quod est in paternitate praeter id quod refertur; et eadem essentia est id quod est in filiatione praeter id quod refertur: et certum est, quod alia ratione est essentia in paternitate praeter id quod refertur, et alia in filiatione. Essentia igitur secundum quod est id quod est in paternitate praeter id quod refertur, est principium quo pater generat: non autem omnino secundum quod est praeter id quod refertur, sed secundum quod est praeter id quod refertur in paternitate tantum. Unde essentia est quasi principium primum, paternitas vero proximum, sicut humanitas: apud nos enim humanitas et potentia generativa semper communicatur, sed potentia generativa non est semper. Et ideo potentia ex aequo significat essentiam et relationem; immo principaliter essentiam, quia essentia communicatur, et hoc pertinet ad naturam principii generationis. Quod autem et pater et filius dicuntur unum principium, non est eo quod conveniant in aliquo quod personas eorum constituat; sed quia conveniunt in una relatione respectu spiritus sancti. Ex quo manifestum est quod id in quo conveniunt, cum non sit particulare constituens, potest esse principium productionis personarum, licet forma particularis constituens non possit. Ista autem notio licet sequatur relationem inquantum est relatio fundata super actum, praecedit tamen inquantum est idem cum patre et filio: sed quia non particulariter se habet ad eos, quia non constituit eorum personas, potest esse principium quo spirant, sed non communicatur, quod est propter oppositionem ad spirationem passivam. Et ideo essentia non est id quod est praeter relationem in communi: tamen spiratione est principium, quo pater et filius spirant spiritum sanctum. Ibidem ibi in scripto in fine ejusdem artic. dictum est eamdem esse actionem essentiae et proprietatis patris; ubi nomine proprietatis non est intelligenda forma particularis: sed magis hoc est dictum ad similitudinem proprietatis speciei; talis enim proprietas magis convenit cum essentialibus rei, quam proprietas individui: paternitas enim in Deo similitudinem habet cum forma particulari rei inquantum talis est, non est de intellectus essentiae rei, sicut haec anima non est de intellectu hominis. Haberet etiam convenientiam cum proprietate speciei quae concomitatur essentiam semper; et hoc modo ultimo potest esse eadem actio essentiae et proprietatis patris: sed essentia communicatur, proprietas vero non; quod est propter oppositionem quam habet in se cum sit relatio. Diligenter igitur ubi talia inveniuntur, hoc modo distinguantur, et nihil dubietatis erit deinceps. Consequenter cum de aeternitate ageretur in primo sententiarum per etymologiam nominis ipsius et per naturam interminabilitatis processum est. In prima vero parte summae per naturam immutabilitatis et temporis perventum est ad naturam aeternitatis: et in 1 Lib. contra gentiles ex immutabilitate Dei ostensa in 14 art. et in 25, statim enim aeternitatem intulimus, uterque enim modus satis conveniens est doctrinae. Consequenter, cum de spiritu sancto ageretur, dictum est dist. 10, art. ult., quod esse ab altero per generationem, et esse ab eo per spirationem non possunt uni convenire, ut per hoc solum differret filius a spiritu sancto, licet spiritus sanctus non sit ab eo. Et statim post, distinct. 11, art. 1, ostensum est filium et spiritum sanctum non posse ab invicem distingui per diversum modum procedendi a patre; sed requiritur ad eorum distinctionem quod alter eorum sit ab altero. Et iterum distinct. 13, art. 2, dictum et ostensum est, quod non esset differentia inter processiones ipsas, nisi alter eorum esset ab altero. De hoc etiam in Lib. contra gentiles, sufficienter disputatum est. In prima vero parte Sum., qu. 36, art. 2, videtur recte contrarium dici ei quod dictum est distinct. 10, art. ult. idest Sent. In summa autem dicitur, quod si in filio et spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes quibus uterque referretur ad patrem, illae quidem invicem non essent oppositae, sicut nec duae quibus pater refertur ad filium et spiritum sanctum: unde distinguerentur filius et spiritus sanctus praeter illas duas relationes oppositas: et hoc firmiter tenemus. Cum enim oppositae relationes quae tantum in una persona sunt, patre scilicet, ad invicem non opponantur, non est sufficiens ratio quare aliae duae in alia persona esse non possint. Nunquam autem hoc melius ostendimus, quam distinct. 13, art. 2: ubi necessario ostensum est ipsas processiones non posse differre a se nisi per personas praecedentes. Ex quo manifestum est personas non differre per processiones ipsas; alias foret circulus in demonstratione ipsius. Quod ergo dictum est distinct. 10, art. ult. Anselmi concordat, et verum est secundum quod personae differunt penes attributa; ad quae etiam pervenerunt philosophi, licet attributa proprie sint naturae non personarum, vel penes appropriata etiam: dicere enim generationem differre a processione spiritus sancti, quia generatio est actus naturae, processio vero voluntatis, cum natura et voluntas sint de absolutis, in quibus nulla est differentia realis, sed tantum rationis, nihil aliud est, quam filium et spiritum sanctum differre secundum attributa: ea enim quae naturae sunt, attribuuntur filio, quia de ratione filii est similitudo in natura: et ea quae amoris, spiritui sancto. Unde secundum hoc non differt filius a spiritu sancto, nisi secundum rationem tantum: quae diversitas rationis non causabit majorem diversitatem quam ipsa sit. Si vero dicatur quod est differentia secundum appropriata, quia ea quae sunt intellectus vel naturae appropriantur filio, et ea quae voluntatis sunt, spiritui sancto; et sic differunt ab invicem secundum appropriata: adhuc sequitur quod aliunde differant realiter; quia differentia per appropriata supponit differentiam secundum propria. Verbum igitur Anselmi intelligi debet de differentia illa quae est penes attributa vel appropriata. Addendum est ergo in 1 Sent., dist. 10, articulo ult., ubi dicitur illa duo uni non posse convenire, uni videlicet secundum rationem: et non erit ad id quod dicitur in prima parte summae aliqua oppositio. Unde exempla posita non sunt convenientia, quia natura et ars differunt realiter, similiter putrefactio et seminatio. In divinis autem non est aliqua realis differentia absolute. Consequenter dictum est patrem et filium esse spiratores spiritus sancti, non spiratorem. In prima vero parte summae concessum est eos esse unum spiratorem. Utrumque namque verum est: spirator enim nomen verbale est, et nomen substantivum: nomen autem substantivum sequitur formam a qua imponitur in unitate et pluralitate; in divinis autem una est forma; sive sit essentia, sive natura, sive notio illa communis patri et filio. Unde pater et filius debent dici unus spirator propter naturam nominis substantivi. Et quia idem nomen est verbale, trahitur magis ad significandum per modum actus. Actus autem distinguuntur penes supposita quorum sunt. In divinis autem duo supposita spirant: unde pater et filius sunt duo spiratores, non unus. Consequenter distinct. 25, ubi quaeritur an divinae personae mittantur ad beatos in patria, dictum est in respons. ad quaest. quod caritas pertinet ad praemium essentiale: in 4 vero Lib. Sentent., in 2. 2, et in 3 contra gentiles, quod essentia beatitudinis posita est in actu intellectus: frequenter etiam in aliis locis, ubi de hoc principaliter non intendebatur, idem dictum est. De hoc in nullo dubitamus, cum et veritas evangelica hoc doceat, Joan. 17: *haec est vita aeterna* et cetera. Hoc etiam non solum ordo intellectus ad voluntatem, sed etiam ordo meriti ad praemium ostendit: meritum enim et praemium se habent per modum dati et accepti: in comparatione enim ad illum a quo est meritum in ratione accepti, praemium vero in ratione dati: in comparatione ad ipsum qui meretur meritum est ut datum, et praemium ut acceptum: datum enim dicit diversitatem inter dantem et eum cui datur, sed non inter dantem et id quod datur, quia idem potest dare se: acceptum vero non dicit diversitatem inter accipientem et id quod accipitur, quia aliquid potest accipere se, sicut omnis creatura accipit se a Deo. Angelus autem non solum esse suum, sed etiam seipsum accipit a Deo, idest essentiam suam, cum tamen ipse sit essentia sua. Praemium igitur aeternum necessario erit ut acceptum ab eo qui meruit, meritum vero ut datum ab eodem. Unde cum actus intellectus sit ab intellectu, actus vero voluntatis sit a voluntate, ratio videtur docere meritum principaliter consistere in voluntate, praemium vero in intellectu. Quanto vero plus bonae voluntatis habuimus et amoris, tanto capacior erit intellectus, et plus praemii recipiet: amor enim dilatat intellectum et voluntatem. Cum autem aliquis amat intelligere aliquid, quanto plus amat, tanto plus et facilius intelligit. Et ideo Angeli superiores nomen acceperunt non ab eo per quod acceperunt quod habent, sed ab eo per quod id meruerunt: per hoc enim excitamur ad merendum gradum quem ipsi habent. Hoc tamen nomen specialiter impositum est propter accessum quemdam specialem illius ordinis ad divina: sic enim dicitur ult. cap. de divinis nominibus: *ordo divinae sapientiae est conjungere fines primorum principiis secundorum*: et hoc patet discurrendo a summo rerum usque ad infimum. In divinis autem personis non est ultimum, cum non sit ibi ordo prioris et posterioris; tamen spiritus sanctus dicitur tertia persona, inquantum est a duobus. Ideo ordo supremus in creaturis per similitudinem quamdam ad spiritum sanctum quasi vicinior ostenditur, unde a proprietate spiritus sancti nominatur, ipse enim amor dicitur. Vel ideo sic nominatur, quia ignis divinas proprietates maxime significat, ut dicitur in fin. Cael. Hier.: et ideo vocantur Seraphim, idest ardentes, propter accessum ad Deum. Unde ex nominibus Angelorum non potest sumi ratio cogens ad ostendendum in qua potentia beatitudo essentialiter consistat. Quod ergo dictum est 1 Sent., distinct. 15, non ostendit quod essentia beatitudinis sit in voluntate; sed quod caritas pertinet ad substantiam gaudii, quia inseparabiliter concomitatur illam visionem beatam: quod tamen non est verum de multis aliis gaudiis accidentalibus, sicut est de notitia illorum quae scientur per species creatas, et ideo sibi succedunt. Et ideo dilectio et amor non ita distant a gaudio essentiali, sicut notitia talium rerum; et pro tanto dictum est caritatem pertinere ad praemium essentiale et spirituale. Consequenter, cum de Trinitate mundi ageretur, diximus in 2 Sent., neutram partem habere rationes necessarias: et idem in prima parte Sum. asseruimus, et in libro contra gentiles: et de hoc etiam specialem tractatum fecimus, in quo ostendimus non sibi repugnare esse a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium: hoc enim maxime impediret processum philosophi, qui dicit ad neutram partem rationes haberi. Ex repugnantia enim intellectuum est potissima demonstratio ducens ad impossibile, sicut potissima demonstratio ostensiva est per intellectum fieri rationem indicantem quod quid est. Unde cum ventum fuisset ad solutionem rationum utriusque partis, illam de infinitate animarum aliis praetulimus in difficultate: non quod difficile sit ei respondere, sed quia tot in ejus solutione passi majus inconveniens, quam ipsa praetendat: magis enim fidei derogat unum esse intellectum, quod ponit Averrois, quia sic periret diversitas praemiorum (et in hunc defectum venerunt Averroistae Parisiis nostris temporibus, contra quos scripsimus de unitate intellectus), quam ponere infinitas animas actu, quod posuit Algazel in metaphysica sua: quia licet essent infinitae, non propter hoc aequipararentur Deo in ordine rerum infinitarum in infinitum, foret ista infinitas subjecta infinitati divinae. Nihilominus et hoc contra fidem est, et contra Scripturam generalem a qua fides in hoc exordium sumpsit. Unde opinio philosophi erronea fuit, ponendo mundum aeternum; non tamen habuit eam tamquam conclusionem demonstrationis, sed erravit putans eam veram, non auferens titulum creationis a Deo. Praedictae igitur rationis responsionem aliorum in 2 Sent. et in 2 Cont. Gentil. attulimus. In prima vero parte Sum. post alias responsiones, et in praedicto diximus eam esse particularem; et propter hoc non concludere intentum: quae quidem responsio non consentit dictis ibid.: quia haec responsio ad minus supponit posse demonstrari hominem non esse ab aeterno, et ejus oppositum esse impossibile: cum tamen in Sol. dictae quaest. dictum sit, quod non potest demonstrari quod homo, aut caelum, aut lapis non fuerint. Quod quidem dictum de homine, non stat cum praedicta responsione. Unde scire debent adversarii, quod haec responsio non fuit intentionis nostrae: diversitas enim rationum ad hoc inductarum ostendit, quod nulla sufficiens est vel demonstrativa. Unde contingit, quod cum unus unam, alius aliam intulit rationem, quare huic dissentit iste, et ille alteri, ex fatuitate dicentium irrisio oriatur apud infideles. Maneant igitur ipsi in rationibus quas putant sufficere, quod verum est si sint demonstrationes; aurem autem solummodo sufficit fides Christi: nec rationi humanae praesto autem, ubi Deus loquitur: antequam quicquam foret a principio, cum ipso eram cuncta componens. De praedicta ratione in quaestionibus nostris disputatis ubi quaeritur, an Deus possit infinita facere, et in alia quaestione ubi quaeritur, an possit infinita scire, diximus quod si esse actu repugnat ei quod est infinitum esse in actu, non potest Deus infinita actu facere. Si autem non repugnat, potest. Sed utrum possint esse actu, diximus differendum usque alias: et idem diximus in praedicto tractatu, quod nondum erat ostensum infinita actu esse non posse, nec adversarii nobis hoc ostenderunt, quod tamen nos postea in prima parte summae ostendimus recitata opinione Algazelis, et certum habuimus quod infinita esse non possunt etiam per accidens, ut ibi ostensum est. Si igitur praedicta responsio non placet eis, quae nunc nobis sufficit, ut dictum est, quia Aristoteles ponit mundum omnes species rerum habuisse a principio, unde non mundus ab aeterno potuit poni perfectus, nisi homo esset qui est species perfectissima universi. Et iterum cum nesciam quid Aristoteles respondeat huic rationi, non enim habemus quicquid fecit de substantiis separatis, licet certum sit ipsum infinita nisi potentia tantum posuisse, ut patet in 1 et 2 Phys. Cogitent adversarii quid huic rationi objiciant: omnes enim fideles dicunt, quod in principio creavit Deus caelum et terram, quod beatus Gregorius prophetiam de praeterito esse dicit, et apostolus 2 Petr. dicit, *quod non voluntate humana* *aliquando allata est prophetia, sed spiritu sancto inspirante, locuti sunt sancti Dei homines.* Unde constat fidelibus, quod non ratione humana, sed spiritu sancto inspirante, locuti sunt sancti Dei. Unde constat fidelibus quod non ratione humana, sed inspiratione spiritus sancti allatum sit: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Quia ergo hoc ratione humana sciri non potuit, si videtur inconveniens mundum ab aeterno sine homine esse, qui postea factus est in tempore, dicatur, quod natura universalis non patitur aliquod inconveniens in universo, quaecumque sit illa virtus, ut Deus, sicut nos ponimus, sive anima mundi, ut alii posuerunt, sive quaevis alia talis, quam semper necesse est talem habere potestatem in universum, ut ipsum ab omni inconvenienti custodiat: quia defectus qui accidit in particulari, ut mors animalis vel hujusmodi, ad perfectionem universi pertinet; defectus autem qui redundat in universo ut est infinitas in actu, secundum eos non possibile est esse in universo. Posito ergo, quod ad perfectionem universi esset homo ab aeterno, sicut alia animalia, et quod non generaret nisi in tempore, ne accideret inconveniens de actu per virtutem universalis agentis, cujus est universum perficere, et omnia inconvenientia ab eo excludere, non remaneret quid objiceretur, nisi quod homo perfectus generare potest, sicut et alia animalia. Sed huic respondet philosophus, quod generatio non est nisi ad salvandam speciem quae in uno salvari non potest. Natura igitur universali conservante hominem ne inconveniens accideret de infinitate propter bonum universi, differre potuit generationem ab eo: et tamen universum perfectum foret in omnibus speciebus, secundum Aristotelem: per Scripturam enim sacram docemur Adam immortalem factum per originalem justitiam. Unde licet eum Deus fecisset ab aeterno, quia non repugnat ab aeterno habere esse ab alio, ut frequenter ostendimus, potuisset Adam existere ad perfectionem universi, et non generare, nisi usque ad tempus a Deo sibi statutum, ne in universo inordinatio aliqua sequeretur. Cujus contrarium sola fides docet, et non aliqua humana ratio. Quod igitur in quaestione ubi quaeritur, an Deus posset infinita facere, dictum est post exemplum de circulo plumbeo, qui non movetur, non quia circulus, sed quia plumbeus. Si igitur infinitum actu esse posset secundum rei naturam et secundum meam opinionem non placet nobis: non enim opinamur hoc possibile esse, cum ejus oppositum docuerimus in prima parte summae.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Adami de Buckfield

Commentarium in De somno et vigilia

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1866 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Lectio 1

[88281] Adam de Buckfield, In De somno et vigilia, l. 1 In priori libro determinavit auctor de quibusdam proprietatibus consequentibus sensum, quae causantur ex parte animae, et insunt animalibus perfectis: in hoc libro determinat de quibusdam proprietatibus consequentibus sensum ex parte corporis, et insunt omni animali et soli: quae sunt somnus et vigilia. Et dividitur liber iste in partes duas: in prooemium et tractatum, qui incipit ibi, primum quidem, et cetera. Prima in duas, secundum quod duo sunt intenta in hac scientia. In prima dat intentionem circa primum intentum, scilicet circa somnum et vigiliam. In secunda dat secundum intentum, quod est passio somni; et secunda, ibi, adhuc autem et cetera. Tractatus similiter dividitur in partes duas penes haec duo intenta. In prima intendit de prima. In secunda parte determinat de secunda, ibi, post hoc autem quaerendum est de somno. Prima in duas. In prima ostendit quod somnus et vigilia sunt passiones conjuncti in omni animali vicissim et soli. Et in secunda cui parti conjuncti primo debetur, et ob quas causas, ex quibus dubitationibus patebit sufficienter quid sit somnus et vigilia: et secunda, ibi, quare autem dormiant et cetera. Prima est praesentis lectio. Et dividitur in duas. In prima ostendit quod sunt passiones conjuncti. In secunda ostendit quod insunt omni animali, et vicissim, et soli. Et secunda ibi, cum autem determinata. Prima in duas. In prima parte probat minorem suae rationis. In secunda parte probat majorem, ibi, quoniam autem et cetera. Prima adhuc in duas. In prima declarat quoddam praeambulum ad minorem. In secunda probat istam minorem. Et secunda ibi, amplius autem. Illa pars in qua ostendit quod somnus et vigilia insunt omni animali vicissim etc., dividitur in duas. In prima ostendit, quod soli animali insunt. In secunda ostendit, quod omni insunt vicissim. Et secunda ibi, similiter autem et cetera. Dicit ergo primo, et dat intentionem suam circa somnum et vigiliam: et sunt quinque intenta. Primum est, quid sit somnus et vigilia. Secundum est utrum sint passiones animae solum, vel corporis tantum, vel conjuncti. Tertium, si sint passiones, ex qua particula animae et corporis sit illud conjunctum. Quartum, est

propter quam causam insunt omnibus animalibus. Quintum est utrum omnia animalia communicent tam somno quam vigiliae, vel non. Et si non, utrum haec animalia communicent somno tantum, illa vigiliae tantum, vel haec animalia neutrum, illa utrumque. Deinde cum dicit adhuc autem dat intentionem circa somnium. Et sunt tria. Primum est, quid sit somnium. Secundum est, propter quam causam somniantes vel dormientes aliquando somniant, aliquando non, vel semper somniant et non semper sunt memores somnii, propter quam causam hoc est. Tertium est, utrum contingat praevidere futura in somno, vel non. Et, si sic, qualiter contingit: scilicet utrum homo inquantum homo potest praevidere futura per revelationem spirituum, et utrum hoc a natura vel a casu. Et notandum quod Daemon Graece, idem est quod sciens Latine. Est etiam nomen commune cujuslibet intelligentiae, et componitur cum calodaemon quod est bonus Daemon, a calo, quod est bonum, et Daemon, quasi bonus Daemon. Deinde cum dicit primum quidem prosequitur intentum. Et probat primo quod somnus et vigilia sunt passiones conjuncti sic: sensus est passio conjuncti: sed somnus et vigilia sunt circa idem, circa quod est sensus: ergo somnus et vigilia sunt passiones conjuncti. In hac ratione sic procedit. Primo probat minorem. Secundo probat majorem. Tertio infert conclusionem circa minorem. Primo ostendit quod somnus et vigilia sunt circa idem, circa quod est sensus, sic. Omnia privative opposita habent fieri circa idem: sed somnus et vigilia sunt privative opposita: ergo et cetera. Unde primo ponit conclusionem cum dicit primum. Secundo minorem, ibi, opponuntur enim. Ubi dicit quod somnus est quoddam vigiliae extremum contrarietatis immediatae. Tertio majorem, ibi, nam extrema. Et confirmat per exempla, ibi, dico autem. Et accipit hic communiter privative opposita secundum quod continent sub se contraria. Et ideo exemplificat in privative oppositis a natura et in contrariis et cetera. Deinde cum dicit amplius autem probat minorem in se sic. Eodem sensu cognoscimus vigilantem et dormientem: sed vigilantem cognoscimus per actum sentiendi, eo quod sentit aliquem motum interiorem vel exteriorem: quare idem est vigilare et sentire. Et qua parte sentiunt animalia, eadem parte vigilant et dormiunt. Hanc rationem ponit totam continue. Et notandum quod motus exterior est, qui fit a sensibili extra in organum sensus particularis; motus autem interior, qui fit a specie sensibili in organum sensus communis, qui superior est. Deinde cum dicit quoniam autem probat majorem sic. Ejusdem est potentia cujus est actus procedens a potentia: sed actus sentiendi est ipsius conjuncti: est enim motus ab anima mediante organo corporeo: ergo sensus est actus, vel passio conjuncti. Unde hic primo ponit conclusionem cum dicit, quoniam autem. Secundo majorem, ibi, cujus enim. Tertio minorem cum dicit, quae vero est. Quarto iterum infert conclusionem cum dicit, manifestum quoniam. Deinde cum dicit cum autem ostendit quod somnus et vigilia insunt soli animali. Non enim insunt plantis: ergo insunt soli animali. Solum probat antecedens sic. Plantae non habent particulam sensitivam, cujus passiones sunt somnus et vigilia: ergo non habent somnum et vigiliam. Hujus rationis solum ponit conclusionem, dicens quod, cum determinatum sit in libro de anima, de his quae sunt particulae animae, scilicet quod pars vegetativa sive nutritiva separatur ab aliis partibus animae in quibusdam corporibus, sicut in plantis; nulla autem pars animae reperitur sine vegetativa; manifestum est quod nulla viventia participantia solam partem animae vegetativam, quae operatur augmentum et decrementum, habent somnum et vigiliam, sicut plantae. Deinde ponit medium hujus rationis, cum dicit non enim dicens quod plantae non habent sensitivam particulam. Et hoc sive illa particula sit separabilis a potentia vegetativa secundum locum, sicut dixit Plato, qui dixit, quod sensitiva est in corde, vegetativa in hepate, sive non sit separabilis a potentia vegetativa secundum locum, quia, si non sit separabilis secundum locum, separabilis est tamen secundum potentiam et definitionem.

Lectio 2

[88282] Adam de Buckfield, In De somno et vigilia, l. 2 Sequitur secunda pars principalis, in qua ostendit quod somnus et vigilia insunt animali vicissim. Et ista dividitur in duas. Primo proponit duas conclusiones probandas. Secundo probat eas, ibi, non contingit autem. Et ista in duas. Primo probat primam. Secundo secundam, ibi, animalia quidem. Prima in duas. Primo repetit conclusionem probandam. Secundo probat eam, ibi, amplius autem et cetera. Et ista in duas. Primo probat quod necesse est omnem vigilantem aliquando dormire; in secunda probat conversam, ibi, similiter autem et cetera. Nunc sequitur secunda pars, in qua probat conclusionem secundam: et illa in duas, in partem principalem et incidentalem. Secunda ibi, plantarum autem et cetera. Prima in duas. Primo probat quod somnus et vigilia insunt omni animali. Secundo probat quod universaliter insunt omni, ibi, quoniam quidem et cetera. Sequitur pars incidentalis in duas. Primo repetit rationem propositam. Secundo probat medium rationis, ibi, quibusdam vero et cetera. Et ista in duas secundum duas rationes. Et secundo ibi, signum autem et cetera. Ponit ergo primo duas conclusiones probandas. Et prima est, quod nulli animali semper inest vigilia et semper inest somnus: sed utraque insunt vicissim. Secunda est, quod nullum animal habens sensum potest neque dormire neque vigilare: sed necesse est alterum omni animali inesse, eo quod ambo sunt passiones sensus communis, qui inest omni animali. Deinde cum dicit non contingit probat primam conclusionem. Et primo repetit eam, ibi, non contingit autem. Secundo probat eam per duas rationes. Prima talis est. Quorumcumque est aliquod opus determinatum secundum naturam, quando excedit tempus determinabile a natura in operatione tali, necesse est eam languere et quiescere ab operatione tali, et in visione, quae est talis operatio oculorum et etiam in operatione manus. Quare, cum sentire sit opus sentientis determinatum a natura, si continue sentiet, necesse est ipsum languescere et cessare ab actu operandi. Et tunc cum dicit, si igitur, concludit intentum sic. Si omni sensitivo necesse est cessare ab actu sentiendi, cum vigilare contingat in actu sentiendi, ergo necesse est ipsum cessare ab actu vigilandi: sed vigilare et dormire sunt contraria immediate, quare necesse est alterum inesse aliquando omni animali: ergo necesse est aliquando vigilare, et aliquando dormire. Deinde cum dicit si igitur ponit secundam rationem, quae talis est. Somnus est impotentia sensus, propter excessum vigilandi: sed excessus vigilandi, aliquando accidit animali ab aegritudine, aliquando sine; ergo etiam hujusmodi impotentia. Quare vigilantem necesse est aliquando dormire, quando non possit amplius sentire. Et hanc rationem ponit totam, consequenter probat conversam similiter autem et circa hoc duo facit. Primo ponit conclusionem. Secundo probat eam, ibi, somnus enim. Dicit ergo, necesse est omnem dormientem vigilare aliquando et cetera.

Deinde cum dicit somnus enim quam probat sic. Omne dormiens potest sentire secundum actum; sed hoc non contingit dum dormit; ergo necesse est ipsum excitari a somno, ut actu sentiat. Hujus rationis primo probat majorem sic. Somnus est passio sensitivae particulae: est enim immobilitas sensus, et quasi vinculum: ergo necesse est omnem dormientem habere particulam sensitivam: sed omne habens sensitivam particulam potest sentire secundum actum; ergo omne dormiens potest sentire secundum actum. Hanc rationem totam ponit post conclusionem, quae est major principalis rationis; et secundo infert principalem conclusionem cum dicit ideo necessarium. Deinde cum dicit animalia quidem probat secundam conclusionem, scilicet quod somnus et vigilia insunt pene omni animali, sic. Omnia animalia volatilia, gressibilia et natabilia habent somnum et vigiliam: sed omnia animalia pene sunt hujusmodi: ergo omnia animalia pene habent somnum et vigiliam. Hujus rationis primo ponit conclusionem cum dicit, animalia et cetera. Subjungit majorem cum dicit, et natabilia et cetera. Et nota quod dicit *pene* propter animalia carentia motu progressivo, quae sunt terrae affixa, quae sunt conchilia degentia. Deinde cum dicit etenim omnia probat minorem per locum a minori sic. Omnia genera piscium, etiam quae sunt malacia, cujusmodi sunt ostreae et hujusmodi conchilia, et omnia animalia quae habent oculos, dormiunt aliquando, et quae habent oculos duros, et carent palpebris, quibus videntur vigiles oculi: quia signum maxime dormiendi est clausio palpebrarum, et sic animalia imperfecta aliquando dormiunt, licet propter levitatem somni lateat nos ipsos dormire. Ipsa etiam animalia, quae habent durum corium, in quibus parva ascendit evaporatio a nutrimento propter eorum duritiem, quod est causa somni, aliquando dormiunt, licet illud nondum sit manifestum. Et ita est manifestum quod omnia animalia aliquando dormiunt. Deinde cum dicit quod igitur probat quod somnus et vigilia insunt omni animali, et universaliter, sic. Omne animal habet sensum, sed somnus et vigilia sunt passiones sensus, ergo omnia animalia habent somnum et vigiliam. Hujus rationis primo ponit conclusionem cum dicit, quod igitur quidem. Secundo ponit declarationem majoris, dicens, quod animal habet sensum, quia definitur per sensum. Et ita constat quod omne animal habet sensum. Et hoc facit cum dicit, eo enim. Deinde cum dicit sensus autem ponit declarationem minoris sic. Somnus est immobilitas et vinculum sensus. Et *quodammodo* dicit, quia non est vinculum nisi metaphorice accipiatur vinculum. Vigilia enim est remotio et solutio sensus a tali vinculo, et ita somnus et vigilia sunt passiones sensus. Et quia superius probavit somnum non inesse plantis, eo quod non habent sensum, hoc incidenter, cum dicit, plantarum etc. redit ut probet dictum medium. Et primo repetit rationem prius positam, ut patet. Deinde cum dicit quibus vero probat medium per duas rationes. Prima talis est. Quibus inest sensus, inest tristitia et gaudium; et quibus haec insunt, in eis est concupiscentia. Sed nihil horum inest plantis, ergo nec sensus. Deinde cum dicit signum autem ponit secundam rationem. Et est talis. Complexio plantarum in nutrimento et augmento et his similia, melius fiunt sine sensu quam cum sensu: ergo plantae non habent sensum, cum natura semper faciat quod melius est. Hujus rationis solum ponit minorem per signum, dicens, quod signum est quod nutrimentum et augmentum melius fiunt sine sensu quam cum sensu, quare anima vegetativa sive nutritiva melius facit opus suum in animalibus in dormiendo, quam in vigilando. Nutriuntur enim et augentur magis cum dormiunt, quam cum vigilant. Et ita nutrimentum et augmentum non indigent sensu.

Lectio 3

[88283] Adam de Buckfield, In De somno et vigilia, l. 3 Ostenso, quod somnus et vigilia insunt omni animali vicissim et soli, in hac parte ostendit quod conjuncti passiones sunt, et propter quam causam: et haec in duas. Primo dat intentionem suam. Secundo prosequitur, ibi, quoniam vero quaedam et cetera. Et ista in duas. Primo dicit, quod somnus et vigilia sunt passiones sensus communis, et ejus organi. In secunda ostendit propter quam causam eis insunt, ibi, propter quam causam accidit dormire et cetera. Prima in duas: in principalem et corollariam, ibi, sive omnibus et cetera. Prima in tres. In prima ostendit majorem. In secunda ostendit minorem, ibi, quoniam autem et cetera. In tertia infert conclusionem, ibi, manifestum est autem et cetera. Media in duas, in principalem et incidentalem, quae incipit, ibi, hoc autem simul. Et prima in duas. Primo ponit minorem. Secundo probat eam per duas rationes, ibi, quae quoniam. Et ista in duas secundum duas rationes. Et secunda, ibi, et judicat et cetera. Dicit ergo primo intentionem suam dicens: propter quam causam dormiunt et vigilant animalia considerandum est modo, et circa quales sensus, sicut si sint circa plures. Deinde cum dicit quoniam vero probat, quod somnus et vigilia sunt passiones sensus communis et ejus organi, sic. Somnus et vigilia omnibus partibus animalium insunt simul: sed sensus communis sequitur ad omnes sensus particulares, et est commune eis: ergo somnus et vigilia sunt passiones sensus communis. Et fundatur haec ratio super hanc maximam: omnis passio, inhaerens pluribus sensibus, inhaeret per naturam sui subjecti primi, quod reperitur in omnibus, ut dicit Aristoteles in libro posteriorum: et ita cum somnus et vigilia sint passiones sensus, et insunt omnibus partibus animalis, hoc erit de necessitate per naturam sensus communis. Hujus rationis primo probat majorem sic. Cum quaedam animalia habeant omnes sensus, ut perfecta, quaedam non, sed solum tactum et gustum: et ad minus illos, nisi fuerit aliquod animal summe imperfectum, quod animal est terrae affixum more plantae, ut spongia maris, vel pars decisa animalis annulosi, quae gustu carent, universaliter est verum quod non contingit animal dormiens aliquo sensu particulari sentire: ergo necesse est hanc passionem quae est somnus, simul inesse omnibus sensibus particularibus. Hujus rationis primo ponit antecedens cum dicit, quoniam vero; secundo consequens, cum dicit, manifestum quoniam. Tertio declarat consequentiam dicens: si somnus inesset alicui sensui, alicui non, tunc sentiret secundum unum et dormiret secundum alium: quod est impossibile. Et hoc est quod dicit, ibi, nam. Deinde cum dicit quoniam autem probat minorem dicens, quod in unoquoque sensu particulari est aliquid proprium, et aliquid commune, consequens ad ipsum proprium, et est ei sua propria operatio, ut visui videre, et auditui audire; quaedam communis potentia sentiendi est, consequens ad omnes sensus particulares. Deinde cum dicit qua et quod probat consequens duabus rationibus. Quarum prima talis est. Aliquo sensu sentimus nos videre: sed non sensu proprio: ergo aliquis est sensus communis sentiens. Et hic primo ponit conclusionem. Et secundo minorem, ibi, non enim. Deinde cum dicit et judicat ponit secundam rationem, quae talis est. Aliquis sensus discernit sensibilia diversorum generum, ut album a dulci: sed non facit hoc uno sensu proprio, nec pluribus: ergo

de necessitate est aliquis sensus communis, faciens hujusmodi judicium et discretionem. Primo ponit majorem. Secundo cum dicit, nec gustu, ponit minorem. Tertio cum dicit, sed quadam, ponit conclusionem. Et ex hoc concludit ulterius quod unus est sensus communis et principalis, et unum organum sentiendi principale, quod licet sit idem et unum secundum substantiam, est tamen diversum secundum esse inquantum sentit sensibilia diversa genere. Et hoc est quod dicit, ibi, nam quidem, et quia superius dictum est quod sensus communis sequitur maxime ad sensus particulares, ne crederet quis quod hoc esset generaliter verum, addit consequenter quod sensus communis maxime sequitur ad tactum, et simul est cum ipso, quia tactus solus reperitur sine sensibus aliis et alii nunquam sine tactu, ut dicit in libro de anima. Et hoc est quod dicit, hoc autem simul. Et tunc concludit principalem conclusionem cum dicit, manifestum est igitur. Deinde cum dicit propter quod infert corollarie quod somnus et vigilia insunt omnibus animalibus. Tactus enim ad quem sequitur sensus communis, inest omnibus animalibus ad minus. Deinde cum dicit si enim ponit secundam rationem principalem; et est talis. Ad cujus vacationem et quietem sequitur vacatio et quies omni sensui, et non e converso, illius est somnus primo per se et vigilia: sed ad vacationem sensus communis, sequitur vacatio omnium particularium et non e converso, ad vacationem autem unius sensus proprii non sequitur vacatio aliorum sensuum particularium, sicut nec ad actionem unius sequitur actio alterius: ergo somnus non est passio sensuum propriorum, sed communis. Primo ponit conclusionem, cum dicit, si enim. Et continuat partem minorem cum antecedente cum dicit, si enim. Et tertio addit tertiam partem minoris cum dicit, quemadmodum autem. Deinde cum dicit manifestum autem quia dixit quod somnus est vacatio sensuum, ne crederet quis, quod omnis vacatio esset somnus, hoc removet dicens, quod non; quia multipliciter accidit impotentia sensus propter defectum spirituum animalium in comparatione sensuum. Aliter propter defectum illorum contingit aliquando amentia. Similiter contingit insensibilitas propter occupationes venarum, quibus deferuntur spiritus ad sensus exteriores. Nulla talis impotentia sensus est somnus: sed quandoque est sensus impotentia, non propter defectum organi particularis, neque ex quacumque causa, sed propter impotentiam sensus communis per organum, quod provenit ex defectu sensus materialis, per cujus impotentiam redduntur omnia organa particularia impotentia ad sentiendum, et non e converso.

Lectio 4

[88284] Adam de Buckfield, In De somno et vigilia, l. 4 Ostendit quod somnus et vigilia sunt passiones sensus communis, et ejus organi: in hac parte intendit determinare de causis somni. Et dividitur in duas. In prima dat intentionem suam. In secunda secundum modos causarum declarat et determinat causas somni, ibi, primum quidem et cetera. Et ista in duas. Primo dat causam finalem somni. In secunda, ibi, amplius etc. determinat causam materialem. In tertia parte determinat causam efficientem, ibi, consequens autem. Prima in duas. Primo praemittit quamdam suppositionem. In secunda prosequitur intentum. Et secunda, ibi, quietem vero et cetera. Et ista

in duas. Primo determinat somni finem spectantem ad esse animalis, in secunda finem spectantem ad bene esse animalis, ibi, vigilia vero et cetera. Tunc sequitur illa pars, in qua determinat de causa materiali; et illa in duas partes dividitur. In prima dat intentionem suam. In secunda prosequitur intentum, ibi, quoniam ergo et cetera. Et ista pars dividitur in duas, in principalem et incidentalem: in qua movet dubitationem, ibi, movetur igitur et cetera. Prima in duas. In prima probat suae rationis majorem. Secunda ponit minorem et infert conclusionem, ibi, si vero est. Prima in duas. Primo ponit prosyllogismum ad majorem. Secundo declarat ejus praemissas, ibi, motus quidem et cetera. Et ista in duas. Primo ostendit minorem. Secundo majorem, ibi, media autem. Prima in duas. Primo ponit minorem. Secundo probat primam partem minoris, scilicet quod cor est principium spiritus. In secunda probat secundam, scilicet quod cor est principium motus sensibilis, ibi, quoniam movere et cetera. Prima in duas. Primo ostendit quod cor est principium in habentibus sanguinem. Secundo ostendit quod in non habentibus sanguinem est aliquod principium simile cordi, ibi, non habentibus et cetera. Primo dat intentionem suam, et prosequitur et dividit causam in finalem, formalem, efficientem et materialem. Deinde cum dicit primum quidem determinat causam somni finalem. Et primo praemittit quamdam suppositionem dicens: quoniam natura facit quod facit propter aliquem finem, qui est bonum aliquod, et hoc dicit, ibi, primum quidem. Et ex hac suppositione sequitur, quod somnus finem habet, cum sit passio naturalis. Nota etiam quia somnus forma non est, immo privatio; ideo ejus causam formalem non determinat. Et sic ex determinatis hic patet definitio somni, per quam ejus quidditas signatur et cetera. Deinde cum dicit quietem vero ostendit finem somni spectantem ad esse animalis sic. Cuilibet animali non potenti semper continue moveri cum voluptate, necessaria est aliquando quies propter salutem ejus. Sed somnus est quies hujusmodi: quia, si animal non potest continue sentire cum voluptate, ergo necessarius est somnus propter salutem animalis. Et ita patet quod definitio somni est salus animalis. Hujus rationis primo ponit majorem, cum dixit, quietem vero. Secundo minorem cum dicit, somno. Et nota quod dicunt somnum quietem *per metaphoram*, idest per similitudinem, quia non est proprie quies, sicut nec sentire est proprie moveri, sed communiter. Et, quia licet somnus sit quies virtutum animalium, est tamen magis labor virtutum naturalium. Et sunt virtutes naturales quae operantur digestiones, virtutes animales quae operantur sensum et motum. Et tunc ponit conclusionem, cum dicit, quapropter. Deinde cum dicit vigilia vero ostendit finem somni spectantem ad bene esse animalis, qui est exercere et excitare opera animalis: sic vigilare, sive exercere opera vigiliae est finis animalis: sed ista opera non potest animal aliquando exercere, nisi aliquando capiat somnum et quietem: ergo somnus est necessarius cuilibet animali propter hunc finem. Hujus rationis primo ponit majorem cum dicit, vigilia vero. Et secundo declarat eam sic. Sentire et sapere sunt opera vigiliae: sed sentire et sapere sunt opera cujuslibet animalis cui insunt: ergo et vigilare est finis. Hujus rationis tantum ponit medium et probat. Deinde cum dicit optima enim probat sic. Quod est optimum in unoquoque est finis ejus: sed sentire et sapere sunt optima eorum in quo sunt, ergo sunt finis. Hujus rationis primo ponit minorem, cum dicit, optima. Secundo majorem, ibi, finis vero. Deinde ponit conclusionem cum dicit, necessarium. Et ponit postea minorem principalis rationis cum dicit, dico autem. Et vocat vigilare et exercere opera ejus, secundum naturam animalis. Deinde cum dicit amplius autem determinat de causa materiali somni. Et primo dat intentionem suam, ut patet. Secundo praemittit quamdam suppositionem, dicens, quod eadem est causa materialis somni et proportionalis animalibus habentibus sanguinem, et in non habentibus. Et nota quod causam materialem somni vocat istam partem corporis, quae est primum subjectum: quae est principium sensus. Deinde cum dicit quod igitur determinat intentum tali ratione. Cor vel aliquid simile cordi est principium sensus. Sed somnus et vigilia primo et per se sunt circa principium sensus, ut probatum fuit prius: ergo sunt primo circa cor vel aliquid simile cordi, ut circa primum subjectum. Hujus rationis probat majorem tali prosyllogismo. Eadem pars animalis est principium sensus et motus, sicut determinatum est in libro de animalibus: sed cor et simile cordi vel proportionale, est principium motus: ergo est principium sensus. Hujus rationis primo ponit majorem. Et secundo minorem et conclusionem, dicens, quod ista pars animalis est media trium locorum. Inter caput enim et *deorsum ventris*, idest medium secundum veritatem, inter cerebrum et caput, quae sunt alia membra principalia: et haec pars in omnibus habentibus sanguinem est cor; in aliis non habentibus sanguinem proportionale cordi est principium motus et sensus ab hac parte. Et hoc dicit, ibi, ipsa vero. Deinde cum dicit motus quidem ostendit praemissas praedicti prosyllogismi. Et primo minorem, scilicet quod cor est principium spiritus in habentibus sanguinem, sic. Cor est principium refrigerationis, quae fit per attractionem spiritus: cor ergo est principium spiritus. Hujus rationis solum ponit medium, cum dicit, motus quidem. Deinde cum dicit et respirationem declarat illud sic. Natura dedit animali respirationem, ut per aerem humidum inspiratum infrigidetur calor naturalis cordis propter salutem ejus; aliter enim sanguis, qui est in corde, inflammaretur, et combureretur cor. Et nascitur iste calor propter intermissionem sanguinis in thalamis cordis, et continet cursum illius in dextro thalamo ejus. De hac autem natura respirationis determinatur in libro de respiratione et inspiratione. Deinde cum dicit non habenti ostendit idem in non habentibus sanguinem; dicens, quod cum illis non sit respiratio per aliquod organum deputatum ad hoc, cujusmodi est camera pulmonis in habentibus sanguinem, in non habentibus est aliquid proportionale cordi, in quo est spiritus complantatus ad refrigerationem caloris naturalis in ipso existentis: qui quidem spiritus complantatus est per subtiles poros corporis, cujusmodi sunt animalia sensitiva, quae vocantur totala, sicut vermes, et vespae, et muscae. Et hujusmodi dicuntur totala quae in qualibet parte alata, et per totum corpus. Et ita habent spiritum ad refrigerationem membri, quod est simile cordi. Deinde cum dicit quoniam autem probat secundam partem minoris prosyllogismi, scilicet quod illud quod est simile cordi, est principium motus sensibilis, sic. Si motus localis est a vigore et spiritus perseverantia, quoniam spiritus inspiratur per organum proprium in animalibus respirantibus et non respirantibus est complantatus intra, ergo et locus motus localis est a spiritus perseverantia, et ita a corde, quod est principium spiritus. Hujus rationis primo ponit primam propositionem cum dicit, quoniam autem. Secundo secundam cum dicit, vigorem. Deinde cum dicit ideo et bombantia ostendit secundum per signum; dicens, quod, quia vigor est spiritus perseverantia, ideo et bombantia, quae sunt vermes facientes sericum, videntur continue mota eo quod moventur per attractionem spiritus reservata ad membrum quod dicitur succinctorium in totalis. Et dicitur a quibusdam succinctorium diaphragma, quod est pellis dividens superiora ventris ab inferioribus, sive spiritualia a nutritivis, ad quam pellem fit reverberatio spiritus. Et potest dici quod est membrum in totalis, quod est proportionale cordi, ad quod omnes partes totalis succiduntur, sive innituntur, sicut ad aliquid sui principium, per quod sustentatur, sicut omnes partes terrae sustentantur ad centrum. Deinde cum dicit movetur autem ostendit majorem prosyllogismi sic. Omne animal, quod movetur, movetur per sensum aliquem factum in primo sensitivo ad praesentiam alicujus *sensibilis proprii vel alieni*, idest sensibilis per accidens; ideo illud est principium motus et sensus. Hujus rationis ponit praemissas cum dicit movetur autem. Deinde ponit majorem prioris rationis cum dicit, si vero. Et tertio infert principalem conclusionem cum dicit, in quo loco quidem. Et, quia supra dixit quod motus localis fit per sensum factum in praesentia sensibilis, ne aliquis objiceret quod dormientes moventur localiter aliquando, qui non sentiunt in actu, respondet dicens, quod dormientes moventur et faciunt opera vigilantium propter praesentiam phantasmatum in primo sensitivo, et ideo mediante sensu quodam et imaginatione, quae sensui assimilatur. Somnium enim est similitudo sensibilium, sicut dicitur inferius, et hoc est, moventur autem. Et tunc in fine addit causam quare expergiscentes a somno, memorantur somnia quae vident, et non memorantur actus vigilantium, quos fecerunt dum dormierunt. Hoc determinavit in libro problematum, quem non habemus, in quo tractavit quasdam consimiles quaestiones de naturalibus. Et hoc est quod dicit, cur vero somnia.

Lectio 5

[88285] Adam de Buckfield, In De somno et vigilia, l. 5 Determinata causa finali somni, et materiali, et etiam vigiliae similiter, hic determinat causam efficientem eorum. Et dividitur ista pars in duas. In prima ponit intentionem. In secunda prosequitur. Et secunda ibi, palam itaque. Et ista in duas. In prima praemittit quinque suppositiones, et subjungit quoddam incidens cum dicit, dictum est. In secunda prosequitur intentum, ibi, non est autem somnus. Et haec in duas. Primo determinat efficientem somni, deinde efficientem vigiliae, ibi, expergiscuntur autem. Et prima in duas: quia enim omne efficiens somni est efficiens impotentiae sentiendi, et non convertitur; ideo primo ostendit quae est causa efficiens impotentiae sentiendi, ita quod somniat; in secunda ut diximus, ostendit quid est causa efficiens somni. Et ista in duas. Primo dat causam efficientem somni. Secundo verificat eam. Et secunda, ibi, signum autem et cetera. Et ista in septem signa. Et secundum ibi, amplius autem. Tertium ibi, et aegritudines. Quartum vero ibi, amplius autem. Quintum vero ibi, et propter hanc vero causam. Sextum ibi, et ideo et cetera. Septimum ibi, nec melancholici. Et ista in duas, in principalem et corollariam, ibi, ideo melancholicus et cetera. Prima in duas. Primo ponit signum. In secunda ibi, quare manifestum ex omnibus praedictis. Infert principalem conclusionem. Primo ergo dat intentionem suam. Secundo ibi palam itaque praemittit quinque suppositiones. Quarum prima est quod necessarium est cuilibet animali, quam cito habet sensum in principio, recipere tam nutrimentum quam augmentum; et nutrimentum recipit usque ad extremum vitae, licet non augeatur. Et causa hujus est, quia continua fit deperditio partium animalis per mutuam actionem qualitatum elementalium in toto tempore vitae suae; et ideo continua indiget restauratione, quae fit per nutrimentum; sed augmento non indiget nisi usque ad

perfectam quantitatem suae speciei, et ideo non semper indiget augmento. Secundo ibi nutrimentum autem ponit secundam suppositionem, quae talis est: quod sanguis est primum nutrimentum cuilibet animali habenti sanguinem: sed non habentibus sanguinem est nutrimentum id quod est proportionale sanguini. Tertio ibi locus vero ponit tertiam, scilicet quod venae sunt continentes sanguinem, per quas sicut per vias, defertur sanguis ad omnes partes corporis alendas. Quarto ibi harum autem ponit quartam, quod principium venarum est a corde, et ab eo ortum habent: sicut patet in libro de animalibus. Quinto ibi foris igitur ponit quintam; quae est, quod nutrimentum ab extrinseco intrat in loca susceptibilia nutrimenti: quorum autem primus est stomachus; secundus est hepar; tertius est cor: et ab istis locis egreditur nutrimentum ad venas. Et, quia non totum nutrimentum est receptum, sed solum pars subtilis ad venas defertur, ideo dicit quod *fit evaporatio ad venas* et pars grossa per digestionem in sanguinem convertitur: et consequenter vadit ad suum principium, scilicet cor: ubi fit multa digestio sanguinis praeter illam quae erit in singulis membris. Deinde cum dicit dictum est excusat se a sufficienti determinatione de nutrimento; dicens, quod sufficienter determinavit de hoc in libro de animalibus, et in aliis libris. Praedicta autem hic sunt repetita, ut per ea inquiramus causas sufficientes somni et vigiliae; quid scilicet faciant hujusmodi passiones in parte sensitiva. Deinde cum dicit non enim ostendit intentum. Et primo ostendit, quod aliquid est efficiens impotentiam sentiendi, non tamen somnum: sicut amentia, et suffocatio, et animae defectus faciunt impotentiam sentiendi: ergo non omne efficiens impotentiam sentiendi efficit somnum. Unde in ista ratione primo ponit conclusionem. Deinde medium, ibi, etenim amentia. Tertio ostendit ipsum sic. Si defectus animae esset somnus, cum patientibus defectum animae multa phantasmata appareant, sicut et dormientibus, illa phantasmata somnia essent; sed hoc est impossibile, ergo et primum. Eadem ratio est de laborantibus morbo caduco, qui sunt quasi mortui, et aliis hujusmodi passionibus defectum sensus facientibus aliqua passione gravi. Nullus enim talis dormit. Deinde cum dicit sed ut diximus ostendit quid est causa efficiens somni; dicens, quod non omnis impotentia sensus est somnus, sed illa quae fit ex evaporatione nutrimenti. Sicut enim principium, quod est fervor maris, per incorporationem caloris ascendentis usque ad medium interstitium aeris, congelatur et descendit, ita etiam circa operationes nutrimenti, quibus calor incorporatur, necesse est ascendere ad superiorem partem animalis, scilicet cerebrum; et cum ibi fuerint, impelluntur, et inspissantur in nube per frigiditatem cerebri: et consequenter descendit propter sui gravitatem per venas, in quibus defertur calor naturalis et etiam spiritus ad sensus exteriores ministrantes sensum et motum animalis: et ita obturant venas illas et repellunt calorem naturalem et spiritus ad interius corporis: et ita vacat officium sensus et fit somnus. Est enim vapor iste multum humidus, et est corpulentus: et ita movetur cum inspissatur in venis et gravat animal, et facit illud dormire vel somniare. Deinde cum dicit signum autem verificat hanc causam per septem signa. Primum est, quod omnes cibi et potus sunt vaporativi, et faciunt gravitatem capitis et longum somnum, ita quod homines non possunt levare et aperire palpebras per multum temporis; cujusmodi cibus est opium Thebaicum, et etiam vinum in magna quantitate acceptum. Post etiam cibos quoscumque acceptos, maxime accidit somnus, eo quod multa evaporatio fit a cibis et cetera. Deinde cum dicit amplius autem ponit secundum signum. Et est quod homines multum dormiunt post labores corporeos, et etiam spirituales. Nam talis labor dissolvit partes corporis, et facit multos vapores ascendere a partibus corporis dissolutis, sicut et nutrimentum est multum vaporativum, cum non multum fit digestio perfecte, ut omnino frigido indigesto, quod scilicet fit ex evaporatione ascendente ad cerebrum. Et hoc dicit, ibi, amplius autem. Deinde cum dicit et aegritudines ponit tertium signum. Et est, quod aegritudines quaedam, quae causantur a superfluitate humida, cujusmodi sunt febres quae faciunt multum dormire. Et hoc est propter multas evaporationes ascendentes a tali superfluitate ascendente; humidum enim est materia vaporis, et calidum efficiens. Deinde cum dicit amplius autem ponit quartum. Et est, quod in prima aetate multus fit somnus, ut in pueris, eo quod in ipsis maxime ascendunt evaporationes a nutrimento; nutrimentum autem pro majori parte sui sursum fertur: et signum hujus est quod in tali aetate partes superiores excedunt in magnitudine partes inferiores propter accessum nutrimenti. Deinde cum dicit propter hanc ponit quintum signum. Et est, quod quidam morbus, qui vocatur epilepsia, qui est morbus caducus, fit propter multas evaporationes ascendentes ad cerebrum. Talis morbus est similis somno, et est quodammodo somnus: quia cum deberet somnus naturalis fieri propter superabundantiam vaporum densorum descendentium et obturantium venas, intantum tumefiunt venae quod arteria, per quam fit respiratio vitae, intantum constringitur, quod pene deficit spiramen vitae, et ita fit per somnum morbus. Unde et frequentius dormientibus accidit talis passio, et raro vigilantibus. Deinde cum dicit ideo pueris ponit quintum signum corollarie, scilicet quod propter hujusmodi ascensum vaporum non debent pueri et nutrices bibere vinum, parum enim differt nutricem bibere aliquod et puerum. Sed debent bibere potum aquaticum et modicum, quia vinum est multum vaporosum, et etiam nigrum magis quam alius potus. Et tunc addit dicens, quod partes superiores pueri sunt ita repletae nutrimento quod etiam cum jam sint sex agentes menses, suum non possunt vertere caput, ut ebrii propter multam evaporationem vini, quae fertur sursum in eis ad cerebrum. Hujusmodi enim superflua humiditas est causa quare embryo quiescat in matrice, et non movetur donec illa humiditas digesta fuerit et completa. Deinde cum dicit et ideo ponit sextum signum. Et est, quod illi qui habent occultas venas et strictas, et similiter habentes magna capita sunt amatores somni. Et hoc est, quia habentibus strictas venas derivatur vapor nutrimenti descendens a cerebro in venis propter earum fortitudines, et non descendit faciliter, et ita diu repellitur calor naturalis a sensibus. In habentibus vero magna capita, fit evaporatio sursum: habentes autem magnas venas et amplas, non sunt somnolenti propter facilem fluxum vaporum per venas capitis, nisi haberent aliquam passionem effectivam somni. Et hoc est totum signum, quod evaporatio nutrimenti descendens a cerebro, est causa somni efficiens. Deinde cum dicit neque melancholici ponit septimum signum, scilicet quod melancholici non sunt somnolenti; et hoc quia in eis est melancholia, quae est frigida, et infrigidat locum nutrimenti, unde etiam hujusmodi sunt edaces et duri, sicut et qui delectabile non comprehendunt in nutrimento propter dispositionem communem corporis sui; semper tamen aliquod delectabile cupiunt comprehendere. Nigra enim cholera, quae de sui natura frigida est, omnes partes corporis, in quibus dominatur, frigidas efficit. Deinde cum dicit quare manifestum ex omnibus istis signis infert conclusionem principalem; dicens, quod somnus est congregatio caloris intrinsecus, et reciprocatio caloris naturalis ab extra *propter causam praedictam*, idest propter repulsionem caloris a vaporibus descendentibus. Et postea cum dicit, ideo motus, infert duo corollaria. Primum est, quod propter congregationem caloris hujusmodi intrinsecus, multus est motus intrinsecus in somno, licet quies sit extrinsecus. Et tunc cum dicit, et propter ponit secundum. Et est, quod propter recursum caloris naturalis ad interius, infrigidatur exterius et superius. Unde etiam palpebrae concidunt, interiora membra et inferiora calefiunt et cetera.

Lectio 6

[88286] Adam de Buckfield, In De somno et vigilia, l. 6 Supra posuit philosophus causam efficientem somni et probavit per signa: in ista parte movet dubitationem circa hoc quod dictum est, quod somnus fit per infrigidationem et fugam caloris naturalis. Et ista in duas. In prima movet dubitationem. In secunda solvit eam, ibi, utrum ergo accidat et cetera. Et haec in duas. In prima ponit solutiones aliorum. Secundo ponit solutionem propriam, ibi, vel dictae quidem et cetera. Prima pars in duas, secundum tres solutiones. Secunda ibi, vel quemadmodum. Tertia ibi, amplius autem multum. Tunc sequitur illa in qua dat solutionem propriam. Et haec in duas. Primo increpat solutionem aliorum. Secundo dat suam solutionem. Secunda ibi, verum enimvero. Tunc sequitur alia pars quae supra fuit divisa, in qua dat causam efficientem vigiliae. Et haec in duas. Primo ponit tres causas efficientes vigiliae. Secundo adaptat illas ad propositum. Et secunda ibi, est autem tenuissimus. Et haec in duas. Primo facit quod dictum est. Secundo epilogat. Et secunda ibi, quae quidem ex causa. Dicit ergo primo, et movet dubitationem dicens, quod ita est somnus infrigidatio, quamvis aliquis dubitare possit qualiter post cibum et potum somniferum quae calidae naturae sunt, sicut et cetera hujusmodi calida, fortissimus somnus fiat. Quare non videtur rationabile somnum esse infrigidationem, cum a calidis causetur. Secundo ibi utrum ergo solvit dictam dubitationem. Et ponit tres solutiones. Quarum prima est, quod accidit somnum esse infrigidationem, quia venter vacuus est calidus de sui natura; quare ingrediens nutrimentum et replens infrigidat, movetur enim venter et patitur a nutrimento ut nutrimentum est frigidum, cum nihil patiatur nisi a suo contrario. Et eodem modo, loca capitis de se et venae calidae sunt. Infrigidantur autem quando ad ipsa elevatur evaporatio frigida nutrimenti. Et sic per evaporationem frigidam superius elevatam et caliditate ventris fugata, prohibetur administratio spirituum et caloris naturalis circa sensum, et efficitur impotentia sentiendi, quae est somnus. Secundo ibi vel quemadmodum secunda solutio est quod, sicut cum calido infunditur frigidum, fit tremor et fuga calidi: et eodem modo, cum nutrimentum frigidum ascendit ad superiora capitis, per calidum fugatur illud inter frigidum ibidem collocatum et facit latitare calorem naturalem ibidem existentem, et recedere a sensibus. Et sic causatur impotentia sentiendi, quae est somnus. Tertio ibi amplius autem tertia solutio est quod, sicut ignis infrigidatur supra positis lignis viridibus, sic quando nutrimentum est in loco digestionis, et elevatur per calorem ad cerebrum, calor naturalis ibidem existens infrigidatur donec digeratur nutrimentum, et cesset evaporatio, et ita fit somnus propter infrigidationem nutrimenti corrupti et elevati a calore per venas ad caput. Et, dum ibi aggregatum est in magna multitudine, repellitur propter sui gravedinem: et fluit deorsum, impediens vias spirituum et caloris naturalis ministran-

tium ad sensum: et fit impotentia sentiendi, quae est somnus. Et sic minuitur calor naturalis, et fugatur a partibus exterioribus per vaporis frigiditatem descendentem, qui calor sursum ferebatur a corde, et cadunt homines. Et hoc potest intelligi de casu somni sive epilepsiae. Et dicuntur homines cadere, quia solus homo est animal rectae staturae. Et ideo de solis illis proprie dicitur cadere. Et cum cadit, primo habet virtutem intellectivam alteratam, et deinde phantasiam. Et illud proprie de epilepsia est verum. Et nota quod sic differt secunda solutio a prima, quae ponit locum cerebri de se calidum esse, et nutrimenti evaporationem frigidam. Secunda solutio ponit calorem a corde ascendentem ad cerebrum, et illum debilitari, et etiam fugari a frigiditate nutrimenti. Tertia solutio differt etiam ab illa, eo quod ponit evaporationem frigidam non solum per sui actionem fugare calorem naturalem, sicut aliae ponunt, sed etiam propter sui descensum illum omnino depellere. Deinde cum dicit vel dictae in hac parte dat solutionem propriam. Et primo increpat solutionem aliorum, dicens, quod non sunt omnino convenientes, eo quod ponunt causam somni solum infrigidationem nutrimenti. Et sic notat quod omnes solutiones peccabant in hoc quod posuerunt evaporationem nutrimenti de se frigidam esse, et propter sui frigiditatem somnum causare, quia omnis vapor de se calidus est. Deinde cum dicit verum enim solvit dicens, quod locus circa cerebrum est locus frigidissimus omnium locorum in animalibus habentibus cerebrum, et in non habentibus cerebrum, illud, quod est proportionabile cerebro, est frigidissimum. Unde, sicut ille vapor humidus elevatus in aere per calorem adeptum, vel calorem solis, cum devenit ad medium interstitium aeris, infrigidatur per frigiditatem loci, et congelatur in nubem et fit aqua, et consequenter propter sui gravedinem descendit, eodem modo vapor calidus de se elevatus a nutrimento propter sui calorem, cum venit ad cerebrum, ibidem infrigidatur per naturam loci, et comprimitur per nubem, licet de se calidus sit, quare postea descendit. Et quod est aegrotativum descendit ad nares et ad aures, et fiunt catarrhi, et quod non est aegrotativum ascendit. Sed nutrimentum descendit per vias venarum, et repellit calorem naturalem et spiritus ascendentes a corde: quibus impulsis infrigidantur loca superiora et exteriora, et fit impotentia sentiendi. Et ad infrigidandum hujusmodi vaporem calidum elevatum, et ut diu descendat, confert multum tenuitas et strictitudo venarum circa cerebrum. Et ita patet quod infrigidatio est causa somni, quae tamen infrigidatio est a frigiditate loci circa cerebrum originaliter, et non a frigiditate evaporationis ascendentis, sicut ponunt aliae solutiones: immo illa in suo ascensu calida est. Deinde cum dicit expergiscuntur autem determinat causam efficientem vigiliae. Et primo ponit tres causas efficientes vigiliae. Prima est completio digestionis. Quando enim completa digestio est, cessat evaporatio, quae causa est somni. Secunda causa est, quando calor naturalis, qui expulsus est ad interius, et angustia venarum a frigiditate ipsius vaporis circumstantis obtinuerit contra frigus illud; tunc enim dissolvit illum vaporem congestum in venis, et facit descendere deorsum, et ascendit sursum ad sensus. Et hoc forsan est causa vigiliae, quando aliquis excitatur a somno. Tertia causa est, quando facta est divisio sanguinis puri ab impuro in corde, ubi est digestio. Prima enim digestio est in stomacho, ubi colligitur subtile nutrimentum, et mittitur ad hepar, grossum autem descendit ad intestina. Secunda digestio est in hepate, ibi enim digeritur illud subtile in sanguinem, et mittitur ad cor. In medio thalamo cordis fit etiam tertia digestio, tunc cum fit discretio sanguinis puri ab impuro. Et hoc ibi, et discretis. Deinde cum dicit est autem manifestat hanc causam dicens quod tenuissimus et purissimus sanguis est ille, qui transmittitur ad nutrimentum capitis: et turbidissimus, qui mittitur ad nutrimentum partis inferioris. Utriusque enim sanguinis principium est cor, ut dictum est in tertio libro de animalibus: in corde sunt tres thalami, scilicet dexter, qui recipit sanguinem a vena, quae dicitur aorta, et est principium venarum non pulsatilium, quae communiter vocantur venae. Et sinister, qui recipit sanguinem a vena magna, et est principium venarum pulsatilium quae vocantur arteriae. Et nota quod in venis pulsatilibus multum est de spiritu vitali et calore naturali, et parum de sanguine, in vero non pulsatilibus e converso, multum est de sanguine et parum de spiritu. Et est medius thalamus inter utrumque, qui recipit sanguinem ab utroque et fit ibi discretio sanguinis puri ab impuro. Sed determinare de his, proprie pertinet ad librum de animalibus, sive ad medicinam. Deinde cum dicit quia vero adaptat ad propositum, dicens quod, quia sanguis cum offertur cordi et recipitur in medio thalamo est indiscretus, ideo fit somnus, quia gravatur cor ex sanguine, donec fiat discretio sanguinis puri ab impuro, et purus mittatur ad membra superiora, et turbidus ad inferiora. Cum autem facta fuerit digestio ista, vel divisio sanguinis, tunc animal solvitur a gravitate nutrimenti et vigilat et cetera. Deinde cum dicit quae igitur epilogat. Et primo in communi. Et secundo in speciali. Et primo dicit, quod somnus est reductio caloris a loco superiori ad locum, quod est cor, cum expellitur a vapore corrupto nutrimenti per venas descendentis, quibus vapor ferebatur sursum ad cerebrum per calorem proprium. Et sic tangit duplicem causam somni efficientem, et ex consequenti materialem; et hoc dicit, ibi, quae quidem. Deinde cum dicit non enim tangit causam finalem, dicens, quod somnus est necessarius animali. Non enim potest animal esse nisi insint sibi ea quae perficiant, quae habere non potest nisi dormiat. Et ideo somnus necessarius est ad salutem, quies enim salvat ipsum. Et hoc dicit, ibi, et quae ex necessitate est et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Adami de Buckfield

Commentarium in De somniis

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1866 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Lectio 1

[88287] Adam de Buckfield, In De somniis, l. 1 Determinato de somno, in hac parte determinare intendit de passione ejus, quae est somnium. Et dividitur in duas haec pars; scilicet in prooemialem, et executivam, ibi, palam autem et cetera. Et ista in duas. In prima ostendit cujus per se passio sit. In secunda determinat de quidditate somnii. Secunda ibi, quid autem. Prima in duas. Primo ostendit cujus per se non est passio somnium. In secunda cujus per se passio sit, ibi, sed quatenus et cetera. Prima in duas. Primo dicit quod somnium non est per se passio sensus nec intellectus. Secundo ostendit quod nec est sine illis, ibi, amplius autem et cetera. Prima in duas. Primo ostendit quod somnium non est passio sensus. Et in secunda ostendit, quod non est passio intellectus, ibi, sed neque in opinione. Illa pars in qua ostendit, quod somnium non est sine illis, dividitur in duas. Primo ostendit quod somnium est passio sensitivae. In secunda ostendit quod est passio phantasiae: ibi, quoniam vero de phantasia. In speciali ergo sic procedit, dicens quod primo determinandum est cujus partis animae somnium passio sit, utrum sensitivae vel intellectivae; quia solum his duobus cognoscimus quicquid cognoscimus. Deinde cum dicit si itaque prosequitur. Et primo ostendit quod somnium non est passio sensus, sic. In somno non operatur sensus, nec sensus somnium percipit: igitur non est passio sensus. Hujus rationis primo ponit declarationem medii, dicens, quod cum actus cujuslibet sensus fiat circa sensibile commune et proprium, et neque illa sensibilia, neque ista possunt apprehendere per somnium, tunc manifestum est quod in somnio non operatur sensus. Deinde cum dicit at vero probat quod non est per se passio intellectus, sic: quia non solum apprehendimus in somniando intelligibile, sed etiam sensibile: ergo non est somnium per se passio intellectus. Et tunc ponit medium in speciali exemplo: et declarat dicens, quod non solum apprehendimus hujusmodi intelligibilia hominem et equum in somno, sed etiam hujusmodi album et nigrum, de quibus non potest intellectus judicare neque vere neque false sine sensu. Sed de his judicium facit anima in somnio. Similiter etiam apprehendit, quoniam aliquis est homo, et quod albus. Deinde cum dicit amplius praeter ostendit quod somnium non fit omnino sine intellectu, sic. In somnio intelligitur aliquid praeter somnium quod nobis apparet; sicut apparet in vigilando, quod cum nos sentimus aliquid, immediate post illud aliquid intelligimus; ergo somnium non fit sine intellectu. Hujus rationis solum ponit medium, et tunc secundo ostendit ipsum, dicens, quod

manifeste apparebit somnium esse aliquid aliud intelligere phantasmatibus sibi apparentibus, si surgens a somnio reducit ad memoriam vigilans quae somniavit. Multi enim vident hujusmodi somnia, in quibus operatur intellectus; sicut qui disponunt et judicant quid potest sequi ex his quae apparent in somnio. Ponunt enim aliquid aliud illi ante oculos suos in loco phantasmatum apparentium, et aliud conveniens, quod intendit prosequi et fugere. Et hoc dicit ibi, videbitur autem. Secundo concludit quod non omne, de quo fit judicium in somno, est somnium: et quod contingit intelligere in somno ea, quae sola opinione percipi possunt. Et hoc dicit, ibi, quare manifestum et cetera. Deinde cum dicit palam autem probat quod somnium non fit sine sensu, sic. Eadem est deceptio, quae fit in vigilando circa sensibilia, et quae fit circa sensibilia in dormiendo, et eodem modo: sed talis deceptio non accidit nisi mediante sensu; ergo non fit somnium nisi mediante sensu. Hujus rationis primo ponit majorem, et hoc ibi, palam autem. Secundo conclusionem cum dicit, sed sive idem. Et addit conclusionem quod non est, sive virtus sensitiva sit eadem cum phantasmate, sive non. Et hoc dicit, quia manifestum est somnium esse virtutis phantasticae passionem. Tertio ponit minorem, ibi, in somno autem et cetera. Et, quia aliquis diceret quod sensus non errat circa proprium objectum: minor falsa est; et ideo addit dicens, quod licet visus et auditus vera sint circa proprium objectum, non tamen vera sunt circa omne illud de quo judicatur. Possunt enim errare circa sensibile commune et per accidens: et hoc est videntis vere. Deinde probat quod somnium non fit sine sensu et intellectu conjunctim sic. Sensus et intellectus eodem modo patiuntur a somniis in dormiendo, quomodo patiuntur in vigilando: ergo somnium non fit sine intellectu et sensu. Hujus rationis non ponit conclusionem, sed solum ponit primam partem medii cum declaratione, dicens quod in somnio non fit sensus simpliciter, sed aliqua passio tantum, cum sit in sensu quolibet, quod quilibet sensus eamdem passionem recipit in dormiendo, quam recipit in vigilando, sed non eodem modo penitus: et hoc est in somno. Et tunc probat secundam partem dicens, quod sicut in vigilando intellectus aliquando dicit esse falsum, quod sensus dicit esse verum: aliquando sequitur sensum dicens, cum sentiat eodem modo: et hoc, ibi, et quandoque quidem. Et nota quod accipit hic opinionem pro intellectu. Deinde probat conclusionem: dicit enim somnium non esse passionem intellectus, neque sensus: quia non fit sensus simpliciter in dormiendo; et hoc, ibi, quod quidem. Deinde cum dicit sed qualiter in hac parte ostendit cujus per se passio sit somnium. Et primo dat intentionem. Secundo prosequitur. Primo ostendit quod est per se passio partis sensitivae, sic. Circa idem sunt somnus et somnium: sed somnus est per se passio partis sensitivae: ergo et somnium. Primo ponit conclusionem, ibi, ponatur ergo. Secundo minorem, ibi, si quidem et somnus. Tertio majorem, ibi, non enim. Et nota quod non est sibi contrarius; quia prius, quando probavit quod somnium non est passio sensus, accipit sensum pro sensu secundum actum, qui actus in somno ligatur; hic autem probat quod somnium est passio sensitivae partis animae, quae non solum comparatur sensui, sed imaginationi. Et ideo consequenter ostendit quod somnium est passio sensitivae, inquantum phantasmatis est, sic. Eadem virtus secundum substantiam est sensus et phantasmatum; sed differunt secundum esse. Sed somnium est quoddam phantasma, ergo somnium est passio sensitivae inquantum phantasma est. Hujus rationis ponit majorem, et hoc, ibi, quoniam vero de phantasia. Deinde ostendit eam per definitionem phantasiae. Secundo ponit minorem cum sua declaratione, et hoc ibi, somnium vero. Tertio conclusionem, et hoc ibi, manifestum quidem et cetera.

Lectio 2

[88288] Adam de Buckfield, In De somniis, l. 2 Ostenso cujus partis animae somnium per se passio sit, hic determinat quidditatem ejus cum aliis proprietatibus. Et dividitur in duas partes. In prima determinat de somnio quid sit, et quomodo fit. In secunda determinat de divisione somnii, ibi, de definitione vero et cetera. Prima pars dividitur in duas. In prima determinat de somnio absolute. In secunda de somnio in comparatione ad nos, ibi, jam vero quibusdam accidunt et cetera. Prima in duas. Primo dat intentionem. Secundo prosequitur ibi, sensitivo enim. Et ista in duas, quia somnium est apparitio simulacrorum in somno. In prima determinat omnes apparitiones simulacrorum. In secunda concludit cujus apparitio simulacri facit somnium. Secunda ibi, si phantasma. Prima in duas. Primo determinat de modo apparitionis simulacri sensibilis. In secunda determinat modum apparitionis simulacri intelligibilis. Et, quia omne simulacrum sensibile apparet simpliciter vigilando et simpliciter dormiendo, et languedinem, dormiendo et vigilando, ideo determinat motus simulacrorum in his, post in secunda modos simulacrorum apparentium in languedine vigilando et dormiendo, ibi, ex his et cetera. Prima in duas. Primo ostendit quod simulacra apparent in vigilando in absentia sensibilium. Secundo determinat quod hujusmodi apparitio est deceptiva aliquando, ibi, ad hoc autem et cetera. Prima in duas; in principalem et incidentalem, ibi, quoniam vero et cetera. Prima in duas. Primo ostendit suum intentum per rationes sumptas a simili. Secundo per signa, ibi, palam autem. Prima in duas, penes duo signa. Secundum ibi, similiter autem et cetera. Secunda in duas. Primo probat illud per signa in visu. Secundo per signa in aliis sensibus, ibi, fiunt autem. Prima in quatuor partes secundum quatuor signa. Secunda ibi, ab his et cetera. In speciali sic procedit. Primo dat intentionem, et patet. Secundo prosequitur probans primo hanc conclusionem, quod simulacra sensitiva non solum agunt in sensum et movent ipsum in praesentia sensibilium, sed etiam in eorum absentia. Deinde cum dicit similis enim probat hoc per duo signa. Primum tale est. Sicut in motu projectorum, projiciente quiescente, ipsum projectum nihilominus movetur: nam primum movens movet aerem sibi continuum cum ipso projecto, et ipse aer motus movet alium aerem sibi continuum, et sic successive quaelibet pars aeris movet aliam, donec cesset totus motus, et non solum accidit hoc in aere; sed in aqua et in aliis humidis. Et eo modo quiescente sensibili extra vel absente, quod est primum movens in sensu: nihilominus manet motus in sensu, mediante simulacro derelicto. Hujus rationis primo ponit conclusionem, et post medium. Secundo ibi similiter autem ponit secundum signum simile, sicut est in alteratione, quod primum alterans alterat sibi proximum, et illud sibi proximum, et sic successive usque ad ultimum alterationis, quod est principium quietis: quia in ipso primo deficit virtus primi moventis. Et, cum sensus sit quaedam alteratio, sic erit in sensu, unde passio fit in organo sentiendi. Et hoc in profundo, quando est fortis et debilis. Primo ponit medium. Secundo conclusionem. Deinde cum dicit palam autem ostendit idem per

signa in visu: scilicet quando aliquis videt aliquod lucidum excellens, si transferat visum ad res aliquas alias, nihil videbit propter motum ipsius simulacri detenti in visu, qui expellit aerem sibi proximum: et sic successive usque ad ultimum generationis, quod est primum principium quietis: quia in ipso deficit primo virtus primi moventis. Cum igitur sit sensus quaedam alteratio, sic erit in sensu, scilicet quod quiescente sensibili primo moto, adhuc fit motus in sensu: unde passio fit in organis sentiendi et motus simulacri in sensu expellunt motus minores: et hoc est signum quod simulacra manent in sensu in absentia sensibilium. Secundo ibi etsi ad unum ponit secundum signum. Et est, si aliquis videat diu aliquem colorem vehementer immutantem, ut album aut caeruleum, deinde transferat visum ad alios colores, omnes apparebunt esse talis coloris, qualis erat is, qui prius videbatur. Et hoc non est nisi propter simulacrum primi coloris movens ipsum. Tertio ibi etsi ad solem ponit tertium signum. Et est quod, si aliquis videt aliquid lucidum, ut solem, et subito claudat oculos, non avertendo visum, sed observando illud directe, primo apparebit ei color rei splendidae, deinde mutabitur in medios colores successive donec veniat ad nigrum, et omnino evanescat. Et hoc non contingit nisi propter simulacra splendidi derelicti in visu. Quarto ibi et ab his probat per quartum signum. Et est, quod si quis, velocissime fluens, ut flumen, respiciat: et deinde transferat visum ad res quiescentes, omnes apparebunt moveri. Et hoc non contingit nisi propter simulacrum motus manens in sensu. Quare haec omnia sunt signa quod simulacra manent in sensu in absentia sensibilium; et hoc dicit, ibi et ab his. Deinde cum dicit fiunt autem ostendit idem per signa in omnibus sensibus, dicens quod ab excellentibus sensibilibus corrumpuntur sensus omnes. Excellentes enim odores non odorantur. Et hoc non contingit nisi propter impressionem simulacrorum talium sensibilium factorum in sensu, quae non cessant agere in sensum donec corrumpant ipsum et cetera.

Lectio 3

[88289] Adam de Buckfield, In De somniis, l. 3 Haec est pars incidentalis, in qua removet duas dubitationes: et dividitur in duas. In prima removet eas. In secunda, quia fecit digressionem a proposito, redit ad aliud ibi, ad eam vero. Prima in duas. Primo removet primam dubitationem. Secundo secundam, ibi, de quo eadem. Et ista in duas. Primo reddit causam ex parte oculorum. In secunda ex parte speculi, ibi, quemadmodum et cetera. Et ista in duas. Primo ponit causam. Secundo confirmat eam per simile, ibi, attestantur autem. Prima in duas. Primo ponit causam. Secundo infert conclusionem super utramque dubitationem, et tunc sequitur illa pars adhuc autem, in qua ostendit quod apparitio hujusmodi simulacrorum est similatio. Et dividitur in duas. Primo ostendit quando decipiunt, quando non. Secundo reddit causam utriusque, ibi, causa vero. Et ista in duas. Primo reddit causam, quare anima non decipitur per simulacra hujusmodi. Secundo reddit causam quare decipitur, ibi, necesse autem et cetera. In speciali sic procedit. Quia ex dictis crederet aliquis, quod, si sensus retinet simulacrum rei sensibilis, ideo si convertat se ad aliud sensibile, non de facili recipiet simulacra ipsius, crederet etiam quod sensus non agit, sed solum patitur, ideo

removet hic utrumque. Et primo primum, dicens, quod sensus species sensibilium differentium cito recipit, ut videtur in speculo, quod non obstante simulacro prius recepto, statim recipit simulacrum alterius objecti; et hoc est verum si aliquod sensibile non fuerit excellens; tunc enim impedit receptionem minoris. Et ideo dicit *modicas.* Secundo ibi de quo utique removet secundum quod fit per signum in speculo. Et est quod similiter aliquis posset super hoc adjuvari quod visus non solum patitur aliquid, sed aliquo modo agit. Deinde cum dicit in speculis ostendit hoc signum sic. Si mulier patiens menstruum inspiciat speculum, apparebit nubes sanguinea in superficie speculi: et, si novum sit speculum, non potest illa macula abstergi faciliter: et si vetus, faciliter; hoc autem est, quoniam visus non solum patitur ab aere deferente speciem visibilem, sed agit in aerem, et movet ipsum, sicut alia splendida. Deinde cum dicit oculi quidem dat causam hujus signi. Et primo a parte oculorum, dicens, quod cum menstruo afficitur quaelibet pars mulieris, et maxime in oculo: quia pleni sunt venarum, in quibus abundat fervor sanguineus in tempore menstrui, qui turbat dispositionem mulieris, et inficit totum oculum: quia eadem est natura seminis et menstrui. Unde sicut semen generatur ex superfluitate ultimi digesti, sic et menstruum; et ita est in mulieris oculo, et oculus infectus movet aerem sibi contiguum, et ille alium successive, usque ad aerem contiguum speculo: qui aer est infectus cum simili passione, qua inficitur oculus: et sic inficit superficiem speculi. Secundo ibi quemadmodum enim dat causam a parte speculi; et est munditia, puritas et planities. Haec enim est natura mundi, quod valde cito inquinatur: et secundum quod recipit cito minimas coinquinationes ut apparet in vestibus pretiosis, sic palam est quod ubilibet recipit quantitatem impressionis: sicut aes propter planitiem sui ubicumque sonat propter parvum tactum. Eodem modo intelligendum est acumen aeris contiguari ad speculum per quemdam tactum. Ipsum autem speculum est tersum et politum et mundum. Unde propter sui munditiam manifestat sui impressionem receptam ab aere propter sui puritatem: in novis speculis serpit in profundum propter planitiem, undique in speculo recipitur. Sed in veteribus propter defectum puritatis, parum manet hujusmodi impressio: eo quod non subintrat speculum, sed in superficie solum: et ita non inficit speculum inquantum videns, sed inquantum inquinatum vel incomplexionatum, ut in basilisco; et ideo sequitur quod visus inquantum sentit, aliquid agat. Et, quia videns, radios emittit, hujusmodi infectio est naturalis inquinatio, ut patet. Deinde concludit principalem conclusionem. Et primo partem primam. Et hoc ibi, quoniam quidem. Secundo secundam, cum dicit attestantur autem confirmat causam, quam posuit, per simile a parte speculi; dicens, quod speculum distans ab oculo potest infici ab ipso mediante aere: sicut evenit in vino in vase aeneo, quod cito recipit corporum in eo existentium sapores mediante aere: et etiam corporum proximorum, si cum eis misceantur. Et ex his patet quod emissio radiorum talem infectionem facit speculo. Et, quia fecit digressionem, redit ad propositum, et repetit prius probata, scilicet quod simulacra manent in sensu in absentia sensibilium. Deinde cum dicit adhuc autem, ostendit, quod apparitio in sensu deceptio est; dicens quod sensus decipitur per simulacra ei apparentia: et apparet, quod videat hostes; et similiter apparet amanti, quod videat quem diligit; et quanto vehementior fuerit passio, tanto minor est similitudo. Unde febricitantes credunt se videre animalia. Et aliquando in hujusmodi passionibus non est vehemens passio, et differunt talia simulacra apparentia, et dicit esse falsum quod apparet. Deinde cum dicit causa vero dat causam quare anima non decipitur; et dicit tandem quod non est eadem virtus judicandi intra, et apprehendens phantasmata extra. Et ideo judicium est contrarium illi quod apparet: sicut sol apparet visui bipedalis, tamen ratio judicat ipsum esse multo majorem: et aliis propter parvitatem apparet unum esse duo, et tamen ratio judicat illud esse unum. Deinde cum dicit mentiendi autem dat causam quare sensus decipitur; et est, quia non solum apparet species rei sensibilis, sicut simulacra rei motae movent, sed etiam cum sensus ipse movetur, ubi moveatur eodem modo quo movetur a sensibili. Unde moto oculo in navi omnia quiescentia videntur moveri. Et sic intelligitur quod species rei dilectae, manens in sensu amantis, propterea fortiter amantis sensum movet. Et similiter propter parvam similitudinem apparet, et similiter de aliis passionibus.

Lectio 4

[88290] Adam de Buckfield, In De somniis, l. 4 Superius determinavit apparitionem simulacrorum in simpliciter vigilando; in hac parte determinat in simpliciter dormiendo. Et haec pars in duas. Primo ostendit quod simulacra magis apparent in dormiendo quam in vigilando. In secunda determinat modos et differentias hujusmodi apparitionis, ibi, oportet autem et cetera. Prima in duas. Primo ostendit duos modos judiciorum. Secundo ostendit quando contingit unum judicium, et quando aliud, ibi, quemadmodum ergo et cetera. Prima in duas. In prima ponit duos modos judiciorum. In secunda confirmat eos per simile, ibi, quemadmodum vero diximus. Prima in duas, penes duos modos. Et secunda ibi, quomodo autem et cetera. In speciali ergo sic procedit. Primo repetit praedeterminata, et ponit conclusionem dicens, quod ex dictis est manifestum, quod non solum movent simulacra in vigilando, sed apparent in dormiendo: et hoc tam ab extra venientium quam intrinsecus manentium, sed etiam movent simulacra in somno magis, et tunc apparent magis quam vigilando. Et tunc ostendit hanc conclusionem sic. In die repellitur motus simulacrorum propter motus majores et excellentiores dum operantur sensus tam exteriores quam interiores, nec operatur intellectus, sicut minor lux non apparet juxta magnam. Sed in somno quiescunt majores motus, eo quod sensus est tunc impotens propter refluxionem caloris naturalis sensum ministrantis ab exterioribus sensibilibus ad primum sensitivum; et tunc dormiendo simulacra movent ipsum, et ita apparet de aliis motibus. Et nota, quod motus simulacri intus, minor est quam motus simulacri ab extra, quia omnis motus a virtute sensitiva est per sensibile objectum; et ideo quanto motus propinquior est sensibili, etiam tanto fortior est. Deinde cum dicit oportet autem ostendit quomodo apparent hujusmodi simulacra in somno; dicens, quod sicut in fluminibus fiunt quaedam imagines, quae si non impediantur rectae sunt, si autem repercutiantur ad aliquod obstaculum, sive ad alium fortiorem motum, dissolvuntur, et transmutantur in alias figuras; eodem modo simulacra in somnis feruntur a propriis organis sentiendi ad sensum communem, vel integra manentia, et sub eisdem figuris. Sed vel aliquando impediuntur et dissolvuntur in alias figuras, si ad motus majores repercutiantur. Et tunc infert ex hoc quod scilicet statim facto somno per nutrimentum, non fiunt somnia. Nec etiam pueris apparent somnia propter vehementem motum simulacrorum. Et hoc est quod dicit, ibi, post nutrimentum. Deinde cum dicit ut quemadmodum complet intentionem suam,

dicens, quod sicut aqua, si fuerit vehementer mota, nullum apparet idolum in ipsa, sed si parum moveatur, apparet idolum distortum et alterius figurae quam esse debet, sed omnino sedata tunc apparent idola recta et manifesta, sic in dormiendo, quando vehemens est motus intrinsecus ex nutrimento, vel a passione aliqua, extinguitur motus simulacrorum, et non apparent omnino. Cum autem iste motus sedatus est, non tamen omnino apparent simulacra, sed distorta, et tunc fiunt somnia monstruosa et mala, ut in melancholicis et febricitantibus. Cum autem motus totaliter est sedatus, tunc tales evaporationes faciunt interius, et currunt motus simulacrorum sedato omnino tali intrinseco, sicut in sanis propter discretionem sanguinis puri ab impuro apparent simulacra recta, eo quod impeditur motus ipsorum et ideo faciunt somnia recta. Et hoc ibi, ut quemadmodum in humido. Deinde cum dicit et apparere determinat duos modos judiciorum hujus apparitionis. Primus est quod aliquis aliquando detinetur a simulacro apparente et sequitur ipsum, et judicat esse sicut apparet. Primo dicit quod hujusmodi simulacra faciunt aliqua apparere et judicare prout apparet, et quia a visu primo species visibilis, ab auditu species audibilis, et sic de aliis. Et quia iste modus procedit a sensibus propriis, ideo apparet animae quod videat et audiat, et decipitur, sicut in vigilando visus et tactus decipitur. Et hoc ibi, et apparet et cetera. Secundus modus est, quando virtus superior, sive ratio, non detinetur a phantasmate, sed movetur motu proprio, tunc contradicit motui simulacri, et judicat aliter esse quam apparet. Tamen nisi virtus illa contradicat, semper judicat anima esse sicut apparet. Et hoc ibi, omnino autem et cetera. Deinde cum dicit quemadmodum vero confirmat quod dixerat supra, scilicet quod sint duo modi judiciorum hujus apparitionis simulacrorum. Et ista pars dividitur in duas. Primo confirmat illos modos per simile. Secundo complet intentum, ibi, ejus vero et cetera. Prima in duas. Primo ponit similitudinem. Secundo confirmat, ibi, quemadmodum in nubibus. Confirmat duos modos judiciorum per simile tale. Sicut vigilando, quando quis percipiens sensu judicat sicut sensui apparet, et tunc decipitur, eodem modo in dormiendo, anima percipit esse secundum quod apparet. Non judicat tamen secundum quod apparet aliquando, quando non percipit illud esse per somnium. Et tunc decipitur credens esse verum quod apparet, dupliciter. Primo sicut dictum est per somnum, quia propter diversas passiones decipiuntur in vigilando, quia moventur organa sentiendi a simulacris in eis existentibus, et propter diversa accidentia circa sensum sicut propter diversas passiones, ut amor, timor, etc.; ejus enim quod habet modicam similitudinem ad quod timetur et amatur apparet similitudo: ita decipitur anima in dormiendo propter somnium. Deinde cum dicit cum enim manifestat similitudinem hanc, dicens, quod in dormiendo descendit multus sanguis ad primum sensitivum, et simulacra similiter in ipsis propriis organis descendunt ad primum sensitivum, et movent ipsum: alia quidem movent in actu, sicut illa, quae proxima sunt, alia autem movent solum in potentia, quae non devenerunt ad primum sensitivum; sed in primo sensitivo motus factus ex sanguine descendente ad ipsum minuit motus simulacrorum et impedit ipsos. Sed quando sanguis nondum digestus est, hic et partes sanguinis digesti se habent adinvicem sicut aqua, in qua resolutum est sal. Et ita durante motu sanguinis solum est simulacrum ipsius sensibilis in ipso sensitivo in potentia. Remoto vero illo motu post digestionem quod prohibebat motum simulacrorum, jam fiunt in actu, et movetur primum sensitivum post sanguinis resolutionem in partes exiguas, sicut in vigilando, sicut simulacrum movet organum sentiendi particulare. Et hoc ibi, cum enim dormit. Deinde cum dicit quemadmodum in ostendit quomodo est ista similitudo; dicens, quod sicut aspicienti in nubibus in vigilando apparent similationes hominum et aliorum quae cito permutantur a figura in figuram quando movetur successive post aliam; eodem modo est de simulacris quod quodlibet apparet post aliud, et unum in aliud cito permutatur. Et hoc ibi, quemadmodum in nubibus et cetera. Deinde cum dicit horum autem complet intentum, dicens, quod abundante sanguine impedit motus simulacrorum, et simulacro mediante secundum actum, aliquando contingit animam judicare secundum veritatem quod est simulacrum rei, et non res ipsa; sicut in vigilando aliquis sentit similitudinem Corisci non Coriscum, judicat secundum similitudinem ejus: quia sicut rem judicat aliquando de eo quod apparet sensu vigilando, sic judicat dormiendo, quia non decipitur a sanguine, quia deceptus potest errare judicare; sicut virtus judicativa, quando non sentit rem vere, sed solum movetur a simulacris rei, credit esse verum quod sibi apparet. Tanta enim est potentia somni supra animam, quod facit latere ipsum simulacrum esse quod sibi apparet, credendo ipsum esse verum. Et hoc ibi, horum autem et cetera. Deinde cum dicit quemadmodum igitur ostendit quando fit unum judicium, et quando aliud; dicens, quod, sicut quando supponitur digitus oculo unum apparet esse duo: et, si lateret animam digitum supponi oculo judicaret esse quod apparet, si autem non lateat digitum oculo supponi, tunc apparet sensu unum esse duo. Sed ratio cum dicat e converso secundum veritatem, sicut est in somno: quando anima simul in apprehensione simulacrorum perpendit se dormire, tunc non judicat esse verum quod apparet, sed dicit esse somnum et simulacrum rei et non rem: si vero latet se dormire, credit esse verum quod apparet. Et hoc ibi, quemadmodum et cetera.

Lectio 5

[88291] Adam de Buckfield, In De somniis, l. 5 Hic determinat apparitionem simulacrorum in languedine dormiendo, et in languedine vigilando. Et dividitur ista pars in duas. In prima determinat de languedine vigilando. In secunda de languedine dormiendo, ibi, neque quod in somno et cetera. Prima in duas; in principalem et incidentalem, vel corollariam, ibi, ex his itaque. Tunc sequitur illa, in qua determinat apparitionem simulacri intelligibilis; et illa remanet indivisa: et tunc sequitur illa pars, in qua determinat de somno in comparatione ad nos. Et haec similiter remanet indivisa. In speciali ergo sic procedit: in prima determinat apparitionem simulacrorum in languedine vigilando, dicens, quod manifestum est motum simulacrorum fieri in organis sentiendi in dormiendo, sicut prius determinatum est per hoc quod aliquando dormientes subito expergefacti sunt: et illud idem patiuntur in vigilando, quod patiuntur in dormiendo. Simulacra vero quae apparent ipsi dormienti, apparent etiam vigilanti aliquando. Et ita idem motus simulacrorum manet in organis sentiendi post expergefactionem, qui fuit in somno. Et ideo pueri aliquando expergefacti a somno, si tenebrae sunt, videntes eadem simulacra, quae vident in dormiendo, ita quod dormiendo timeant, timent quod sit verum quod apparet. Et hoc ibi, quoniam autem vera et cetera. Et nota quod hujusmodi apparitio non fit simpliciter vigilando, sed languendo, scilicet secundum quod som-

nus inest sensibus secundum quid. Deinde cum dicit ex his itaque infert corollarie quod aliquid est quod apparet praeter somnium in somno: nam praedicta simulacra apparentia vigilantibus languide non sunt somnia: neque si aliquid aliud apparet sensu soluto et non ligato per somnum. Et hoc ibi, ex his et cetera. Deinde cum dicit neque quod ostendit illud in languedine dormiendo, quod non omne simulacrum apparens in somno est somnium. Nam aliquando simulacra sensuum vere movent sensum dormientium: apparet etiam dormienti sentire sonos, et audire sonos, et sic de aliis: languedo tamen erit a longe: et deinde expergefacti perpendunt non fuisse somnium quod apparuit, sed se vidisse lumen vel tactum. Et hoc ibi, neque quod in somno. Deinde cum dicit contingit enim dat causam hujus apparitionis: et est quod, cum vigilare et dormire sint contraria, unum potest esse simpliciter et aliud secundum quid. Languide enim vigilans, simpliciter non vigilat, sed dormit: et languide dormiens non simpliciter dormit, sed vigilat; et nullum simulacrum ei apparens est somnium. Et hoc ibi, contingit enim et cetera. Deinde cum dicit sed neque ostendit apparitionem simulacri intelligibilis, dicens, quod quaecumque simulacra intelligibilia apparent esse in somno non mediante aliquo phantasmate, aut sensibili, non sunt somnia, sed visiones. Et hoc ibi, sed neque quaecumque. Deinde cum dicit sed phantasma concludit quale simulacrum facit insomnium, dicens, quod simulacrum sensibile est quod apparet dormienti inquantum dormit. Et sic est somnium. Per hoc quod dicit *dormienti*, excludit omnia quae apparent languide dormienti, quia illa apparent secundum quod vigilat. Et hoc ibi sed phantasma et cetera. Deinde cum dicit jam vero determinat de somnio in comparatione quo ad nos; dicens, quod aliquibus nullum accidit somnium in tota vita, licet hoc sit raro. Et causa est continua turbatio cerebri, et motus continuus interior, qui impedit motum simulacri. Accidit autem aliis somnium in tota vita, ut his qui sunt in continua quiete. Aliis in prima aetate non accidit somnus, sed cum fuerint provecti; et causa communis est in istis et in illis qui statim dormiunt post cibum. Et causa illius, quare deficit somnium, est ascensus multi vaporis nutrimenti ad cerebrum, qui consequenter descendens, variatione motus interioris impedit motus simulacrorum, et ideo nullum eis apparet somnium; sed alias permutatione facta interius et immutatione inferioris quae contingit propter pueritiam, et ita sedata passione, quae turbationem faciebat, tunc apparent somnia. Contraria enim causa, ponit contrarium effectum. Et hoc ibi, jam vero quibusdam.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Adami de Buckfield

Commentarium in De divinatione per somnum

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1866 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Lectio 1

[88292] Adam de Buckfield, In De divinatione per somnum, l. 1 Determinato prius de somnio, et quibusdam proprietatibus ejus, hic determinat de quodam consequente somnum ad somnium, scilicet de divinatione somni. Et est divinatio alicujus futuri et absentis significati praecognitio. Et ista pars in duas dividitur. In prima ponit intentum. In secunda prosequitur de intento, ibi, nam quod omnes et cetera. Et ista in duas. Primo procedit opponendo. Secundo determinando, ibi, necesse est et cetera. Prima in duas. In prima ostendit divinationem per duas rationes. Secundo arguit ad partem affirmativam quod divinatio sit, ibi, nullam vero. Prima in duas secundum duas rationes. Et secunda ibi, sed de quibusdam. Illa pars in qua procedit determinando, in duas dividitur. Primo determinat de divinatione somniorum, quantum est ex parte ipsorum. Secundo quantum est ex parte somniantium, ibi, quidam enim. Prima pars dividitur in duas. Primo determinat de somnis, quorum origines sunt semper in somnis. Secundo determinat de illis quorum origines non sunt in somnis, ibi, de his vero et cetera. Prima in duas. Prima ponit tres quaestiones, et exponit eas cum dicit, dico autem. Secundo movet quasdam dubitationes circa illas, ibi, omnino autem et cetera. Prima in duas secundum numerum trium conclusionum. Secunda ibi, at vero quaedam. Tertia ibi, plura vero et cetera. Illa pars in qua removet dubitationes, prima in duas. Primo removet unam circa conclusionem ultimam. Secundo removet dubitationem circa primum, ibi, quoniam non eveniunt. Prima in duas secundum duas rationes. Secunda ibi, signum autem et cetera. Similiter alia pars habet duas rationes. Secunda ibi, cum multa consulta. In speciali sic procedit. Primo ponit intentum, dicens quod divinatio somniorum, quae accidere dicitur, neque erit contemnenda, neque omnino suadenda. Deinde cum dicit nam quod prosequitur intentum. Et primo probat per duas rationes, quod divinatio somniorum est. Et primo ponit rationem a rei judicio sic. Omnes

vel plures dicunt somnia aliquid significare; et ita divinatio somniorum potest adesse quia sic ostendit causam in isto tractatu secundum hunc librum. Nam impossibile est, famosum esse falsum secundum totum. Secundo ibi et quod de ponit secundam rationem, quae talis est. De quibusdam somniis fit vera divinatio: ergo et eadem ratione de omnibus. Deinde cum dicit nullam vero arguit sic. Si ipsa somnia immitterentur a Deo et ipsa divinatio, nulla alia causa est, ipsorum somniorum divinationem esse: sed Deus non immittit somnia: ergo non est aliqua causa in illis quare debeant somnia aliquid significare, et eorum divinatio esse. Minor sic probatur. Somnia etiam accidunt quibusdam fatuis magis quam sapientibus sed si essent a Deo, inconveniens esset ipsa potius immittere fatuis quam sapientibus et omnibus hominibus indifferenter: ergo Deus hujusmodi somnia non immittit. Hujus rationis primo ponit medium. Secundo ponit majorem. Et hoc ibi, ablata. Tertio probat eam sic. Supra naturam est cognoscere ea quae sunt in remotissimis partibus per somnia, quoniam manifestum est quod hoc non potest esse nisi per immissionem divinam. Et hoc ibi, de his enim. Deinde cum dicit necesse igitur procedit determinando. Et primo ponit tres conclusiones quas intendit probare. Et est prima talis, quod somnia sunt signa eorum quae fiunt. Tertia est, quod somnia sunt accidentia eorum. Secundo ibi dico autem exponit eas, dicens, quod causa alicujus est somnium, sicut est causa interpositio lunae eclypsis solis. Et est signum, sicut accidit soli eclypsari aliquo ambulante. Neutrum tamen est causa alterius vel signum, sed solum a casu est quod simul sunt. Et quia, quae a casu fiunt nullam causam habent, ideo non fiunt semper neque frequenter, ut probatur in sexto metaphysicae. Tertio ibi sunt ergo verificat has conclusiones. Et primo ponit simul primam cum secunda, cum dicit, sunt igitur. Et postea declarat primam, dicens quod boni medici dicunt quod oportet multum intendere somniis; et causa est vel potest esse, eo quod somnia sunt signa aegritudinum futurarum vel sanitatis futurae. Abundantia autem caloris, in somno movet phantasma et facit apparere homini quod sit in igne, et ita abundantia phlegmatis quod sit in aqua, quia talis abundantia aliquo modo movet sensum tactus, licet in vigilia talis motus propter sui parvitatem lateat. Similiter omnibus mechanicis accidunt somnia, quae sunt signa fiendorum ab ipsis. Et hoc ibi, dicunt quidem. Deinde cum dicit nam qui in dat causam hujusmodi apparitionis de nocte: et est quod motus simulacrorum qui fiunt in die non sunt valde magni et fortes, et ideo latent animam; sed in dormiendo apparent hujusmodi motus, eo quod tunc quiescunt sensus a magnis motibus sensibilium exteriorum; et ideo apparent quod multo majores videntur esse quam sunt. Sicut enim parvus sonus in aure dormientis apparet dormienti tonitruus esse, ita credit se gustare mel, sive hujusmodi dulcia, parvo phlegmate descendente ad gustum: apparet etiam sibi quod sit in igne propter calorem in ipso abundantem. Et quod his causis appareant talia somnia, perpendunt expergefacti post somnium. Nam causae praesentes fortes talium passionum, magis possunt apparere in dormiendo quam in vigilia. Et ita somnia ipsarum figurarum possunt esse. Deinde cum dicit at vero intendit verificare secundam conclusionem. Et primo ponit eam. Secundo verificat eam, dicens, quod illi qui debent facere aliquam operationem in futuro, vel cum sint in praesenti in actu operandi, vel dudum inceperunt agere, causa complementi, quod intendunt per phantasmata recta his, in somno intuentur. Et causa hujus est, quod aliqua operatio inchoatur in vigilando et non perficitur, quia non potest anima complete ejus perfectionem cognoscere propter occupationes ejus, et operationes circa simulacra quae imprimuntur in ea, et movent ipsam, et non potest dijudicare propter varias occupationes impressas ipsi circa aliqua in vigilando: si tamen dormit, quia tunc quiescit ab omni occupatione exteriori, convertit se super simulacrum et complet in eis dormiendo, quae incepit vigilando, et ita acquirit cognitionem per somnum mediante quo perficit quod intendit. Et ita sunt somnia causae operationum fiendarum. Et hoc dicit ibi, quemadmodum enim. Deinde cum dicit plurima vero verificat tertiam conclusionem. Et primo ponit eam, dicens, quod major pars somniorum sunt accidentia respectu eorum quae sunt. Et hoc est solum a casu quod futura manifestantur, sicut omnia alia somnia, quae transcendunt scientiam; et aliorum origo non est in nobis simpliciter, sicut ea quae sunt de casualibus futuris, et de his quae sunt in partibus remotis. Deinde cum dicit de his enim verificat eam per simile. Sicut contingit aliquem cognoscere de aliquo futuro contingenti, et deinde accidit illud contingens vel aliquod simile, nec tamen ista cognitio est causa nec signum illius futuri, eodem modo contingit aliquid somniare quod contingenter sit vel ex suo consimili, nec tamen est somnium causa illius futuri, sed solum a casu, et ita accidit. Et ideo etiam pro minori parte somnia eveniunt, quia quod casuale est, non semper est, nec ut frequenter, ut dictum est prius. Et hoc ibi, de his enim et cetera. Deinde cum dicit omnino autem removet dubitationem contra conclusionem ultimam. Diceret enim aliquis, hujusmodi somnia quae transcendunt scientiam humanam et fiunt de valde remotis, cum sint causa, et naturaliter immittuntur a Deo, etiam per ipsa possunt futura cognosci. Et hoc removet per duas rationes. Prima est. Hujusmodi somnia fiunt in aliis animalibus, ergo non sunt missa a Deo, nec fiunt per gratiam divinam. Deinde cum dicit signum autem ponit secundam rationem, quae talis est. Homines mali et infimi somniant et praevident futura per somnia; sed talibus non immittit Deus aliquam gratiam sive cognitionem: ergo solum a casu, et non per immissionem divinam, sic somniant. Deinde cum dicit sed quorumcumque subjungit causam quare quidam multum somniant. Et est quod natura istorum circa multa est occupata, idest multorum phantasmatum informata, sicut contingit melancholicis, et ideo multa vident somnia. Quasi enim circa plura et diversa occupantur in vigilando, ideo a similibus phantasmatibus manifestantur in dormiendo. Fortunati autem aliquando divinant futura, sed hoc est a casu et non ab arte, nec per naturam, sicut est, si multi contendunt circa aliquid, a casu est quod unus illorum vincat. Et hoc est quod dicit sed quorumcumque. Deinde cum dicit quoniam autem removet aliam dubitationem circa primam conclusionem. Quaereret enim aliquis, cum somnia sint futurorum, quare non semper accidunt ea quorum sunt signa: multis enim apparent signa quod sunt in igne, et tamen non febricitant. Sed hoc removet per simile, dicens non esse inconveniens multa non evenire, quorum signa somnia sunt. Ita enim est in natura quod multa signa apparent in corporibus inferioribus, quorum consignata non sequuntur, sicut infirmo apparet aliquando signum mortis vel sanitatis, et tamen non sequitur signatum. Et sic in caelestibus aliquando apparet signum pluviae vel venti, et tamen non sequuntur significata. Et causa hujus est, quia signa futurorum, cum fiunt a causis praesentibus eorumdem, cum autem causa superior et fortior supervenerit, tunc non sequitur signatum ipsum signum. Deinde cum dicit et multa confirmat hoc per aliud simile in his quae sunt a proposito; dicens, quod multoties in his quae sunt praevisa ut fiant, licet expediat ipsa fieri, tamen propter aliqua digniora et meliora, quae fieri possunt, omittuntur; et ideo non est necesse propter signum evenire signatum. Nullum enim contingens futurum ad utrumque de necessitate eveniet;

et licet non eveniat, non tamen ponendum est ipsa habere principia in rerum natura, mediantibus quibus nata sunt fieri. Nihilominus tamen ponenda sunt haec signa vera dicentium signa existere. Et nota quod causae naturales, ut frequenter causant effectus suos, et non necessario. Et ideo, licet ita sit, tamen effectus ad utrumlibet dicitur, quia contingens natum, contingens ad utrumlibet, est omne quod a necessario deficit et cetera.

Lectio 2

[88293] Adam de Buckfield, In De divinatione per somnum, l. 2 Supra philosophus determinavit de his, quorum origines sunt in nobis; hic determinat de his, quorum origines non sunt in nobis. Et hoc in duas, in principalem et corollariam, quae ibi incipit et ideo accidit. Et prima in duas. Primo determinat quomodo fiunt omnia hujusmodi. Secundo dat causam quare apparent dormientibus de nocte, ibi, et quocumque contingit et cetera. Prima in duas. Primo ponit modum illum. Secundo confirmat hoc per simile, ibi, quemadmodum enim et cetera. Alia pars in duas. Primo dat causam quare apparent magis de nocte quam de die. Secundo quare apparent dormientibus, ibi, et in corpore et cetera. Tunc sequitur illa pars qua determinat de divinatione in somnis a parte somniantium. Et illa in duas. Primo determinat de illis, qui bene divinant in somnis. Secundo determinat de divinatione in somnis a parte somniantium. Et illa in duas. Primo determinat de illis qui bene divinant in somnis. Secundo determinat qui opinione divinant in artificiosis et cetera. Prima in duas secundum quod sunt tria genera hominum bene divinantium. Secunda ibi, quosdam autem et cetera. Tertia ibi, melancholici autem et cetera. Primo ergo ostendit modum quo fiunt hujusmodi somnia; dicens, quod hujusmodi somnia, quae non habent originem in nobis, sed de distantibus per multa tempora vel loca, sive magnitudines, non praevidentur in somno nisi a casu, quia non habent in se principium somniorum, idest nihil praecognoscit somnians de tali somnio. Non enim prius fit ab aliquo simulacro prius in sensu, ut ipso recepto, hujusmodi somnia fiant per defluxiones a rebus sensibilibus remotis, quae moventur per medium, et intrant per sensum usque ad animam somniantis, et apparent ei, sicut vult Democritus, per defluxionem a rebus sensibilibus. Et tunc ponit causam compositionis cujuslibet sensitivae. Secundo ibi quemadmodum enim confirmat hoc per simile tale. Sicut cum aliquis movet aerem vel aquam, vel pars aquae, vel aeris movet aliam, et sic successive usque ad remotum terminum, primo motore quiescente vel absente, eodem modo motus factus in aere a re sensibili vel quiescente, potest succedere successive ad loca remota ubi est somnians; quem motum Democritus vocat idolum motum in medio, sive defluxionem factam a sensibili. Et nota, quod in hoc errabat, quod posuit, aliquod materiale egredi et moveri per medium usque ad sensum: non est autem hoc verum, sed sensibile movet aerem medium generando sui speciem in ipso, ita quod nil egreditur a sensibili, et talis motus procedit successive usque ad sensum a medio. Deinde cum dicit et quocumque dat causam quare somnia apparent de nocte, dicens, talia phantasmata rerum absentium magis appropiare ad somnia de nocte, et apparere quam de die: quia phantasmata delata de die per medium propter motus majores dissolvuntur; sed in nocte est medium

minus turbulentum propter silentium et quietem noctis: et propter hoc manent phantasmata mota integra. Deinde cum dicit et in corpore dat causam quare hujusmodi phantasmata apparent in dormiendo. Et est quod dormientes, minores motus intrinsecus simulacrorum percipiunt quam vigilantes propter quietem extrinsecorum. Unde motus hujusmodi phantasmatum fiunt in somno virtute phantasmatis: et faciunt somnia, per quae somniantes praevident futura de his, quorum sunt phantasmata. Deinde cum dicit et ideo infert conclusionem, quod, quia hujusmodi somnia sic fiunt per influxiones idolorum et non per immissionem divinam, ideo eveniunt indifferenter etiam fatuis et imprudentibus. Si autem Deus immitteret somnia quae sunt signa absentium, immitteret ipsa de die, et sapientibus solum quod melius judicarent de his accipientes vigilando quam dormiendo. Sed quia fiunt per defluxiones idolorum, ideo potest quilibet praevidere futura indifferenter per hujusmodi somnia, eo quod virtus cognoscitiva in somnis est absoluta a motibus rerum exteriorum, et quiescens ab omni motu exteriori: et ideo anima mota ab hujusmodi phantasmatibus, deducitur et perficitur per hujusmodi motus apprehendendo quae ipsam primo latebant. Deinde cum dicit et quod determinat de divinatione in somnis a parte somniantium; dicens, quod extatici bene praevident de somnis; et causa est, quia non sunt solliciti solum circa proprios motus sed circa alienos: et ideo maxime percipiunt per somnia quae fiunt circa aliquos. Deinde cum dicit quosdam autem addit quod sic noti recte somniant de notis et praevident multa de ipsis, eo quod maxime sunt soliciti de seinvicem. In illis enim sollicitudo facit magnam impressionem simulacrorum. Et ideo non recedentes abinvicem, prius vident in somnis de se invicem quam de aliis, sicut se melius cognoscunt adinvicem, sic et simulacra eorum magis sunt eis nota quam aliorum et cetera. Deinde cum dicit melancholici autem addit quod melancholici propter vehementiam bene conjecturant de somniis, inveniunt enim cito signata somniorum, eo quod cito permutantur a simili in simile. Et isti etiam furiosi iudicant de similibus phantasmatibus eis apparentibus faciliter. Et quia unum simile aliud apprehendit, sicut in colore rhetorico qui dicitur adnominatio, fit faciliter transmutatio ab uno simili in aliud. Et propter vehementem impressionem talium phantasmatum in melancholicis, non faciliter repellitur motus ipsorum a motu exteriorum. Deinde cum dicit artificiosissimus autem ostendit quod, qui similitudines rerum in phantasmata vult inspicere ipse bene divinat in somniis cujus similitudines faciliter apprehendit; sicut, quando fit motus magnus aliunde in aqua, apparent simulacra distorta, et tamen qui noverit similitudinem in propriis promptus erit, et cito perpendet quorum sunt haec idola distorta et quid significent, poterit eodem modo judicare de somno; quia tale phantasma apparens in somno, similitudo alicujus rei extra est, licet distortum: tamen, aliquando motus interior rectum somnium impedit. Deinde cum dicit quid quidem epilogat et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Wheatley

Expositio in Boethii De scholarium disciplina

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[88955] Guillelmus Wheatley, In De scholarium disciplina, pr. Solum hominem nexum fore Dei et mundi, Hermes ipse philosophorum pater ad Esclapium scribens jam longe testatus est, eo quod intellectum divinum in se habet, per quem aliquando supra mundum ita elevatur ut etiam mundi materia sequatur conceptiones ejus. Et hoc in optime natis potissime videmus hominibus, qui suis animabus agunt ad corporum hujus mundi transmutationem ita ut miracula facere dicantur. Et ideo in ea parte homo ipse ad Dei imaginem factus, qua mundo ipso nectitur, non mundo subjicitur, sed praeponitur ut rector ac gubernator. Et hoc David ille justus Psalmorum libro noverat cum dixit: *minuisti eum paulo minus ab Angelis* et cetera. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Quod equidem et tunc maxime fieri liquet cum doctrinis disciplinisque in mentis culmen trahitur, ibique in arce constitutus veluti specula corpus hoc mortale, quod animam aggravat, respicit dirigit et gubernat. Quas ob res non abs re aestimandum putatur ut homines plus ceteris arte et ratione degentes naturaliter domini et rectores aliorum existant. Verumtamen si vel per electionem aut inclinationis irrefrenatae affectum homo ipse mundo se inferiorem fecerit, jam quasi honore humanitatis exutus, ac sic tamdem in aliarum terga ferarum se transformans, proprietatem bestiae accipit. Sic per concupiscentiam porcus efficitur, per iram canis, per rapinam leo, perque alia et alia in aliarum bestiarum transmutatur naturam. Et hanc transmutationem Plato ipse secundam animorum incorporationem dicebat. Atqui nedum hanc mentis alterationem putandum est:

verum qui sic mundo inferiorem se fecerit, necesse est, ut etiam ab expressa membrorum specieique repraesentatione quomodolibet abducatur. Ex quo fit, uti Aristoteles inquit in Ethicis, quod laborantes in passionibus venereis et crapulae maxime secundum corpus alterantur. Et hujus signum est, animalia multum coeuntia cito senescere: pluresque gula quam gladio interiere. Elaborandum ergo totis viribus totoque conamine ne ipsis concupiscentiis atque indignationum affectibus homo ipse imago quidem atque specimen sui creatoris mentis ab arce detrahatur, ut sic mundo inferior fiat; sed perturbationes illas quas Graeci pate, dicunt, concupiscentias scilicet atque inclinationum affectus aut eradicet et extirpet, vel saltem frangat moderetur regat, et quasi infrenes equos quibusdam rationis ipsius lupatis, ut ita dicam, coerceat: ut quod fragili caducaeque naturae negatum extat, magni Hyppocratis exemplo studio atque disciplina consequatur. Hujus nempe discipuli, sicut Aristoteles ait, atque post eum Albertus magnus, cum jam ejus sanctissimos mores divinamque sapientiam mirarentur, vice quadam Philemoni physionomo Hyppocratis imaginem ad judicandum hominis mores detulerunt. Quam cum Philemon arte inspexisset atque membrum membro comparasset, vimque signorum naturalium quae supra corpus et animam significare clarum est, cautius advertisset, pronuntiavit, quia vir luxuriosus esset, deceptor atque coitus amans. Illis vero indignantibus atque Philemonem inculpantibus quoniam de optimo viro cui vix natura similem efficere posset tanta convitia pronuntiasset, judicium Hyppocrati detulerunt. Hyppocrates autem morum suorum atque inclinationum conscius, Philemonem vera protulisse confessus est; verum ex philosophiae amore atque honestatis concupiscentias sui cordis se vicisse dixit: et sic quod naturae negatum fuerat, per philosophiam accepisse. Quam quidem nil aliud fore Aristoteles docuit quam victoriam atque concupiscibilium abstinentiam: Plato autem donum dixit optimum, quo ad bene beateque vivendum nil melius excogitare posset. Tullius vero inventum deorum referebat, et item alius omnium disciplinarum parentem atque vitae ducis alumnam dixit: ad quam haud facile sine disciplinabilitate, qua homo plus ceteris animantibus praestare debet, pervenire contingit. Has ob res Severinus Boetius ad Martiani rogatum atque erudiendorum profectum librum edidit, cujus institutus veluti quodam duce methodo atque tramite quilibet in uberrimum philosophiae campum a cunabulis, ut ajunt propensius perducatur. Ad libri autem seriem priusquam deveniatur, auctorum more ea praemittenda sunt quae causam suscepti operis elucidant, titulum declarant intentionem auctoris, atque philosophiae partem cui liber subordinetur, demonstrant. Circa primum igitur, quoniam nihil fit, ut Plato in Timaeo censuit, cujus ortum non legitima causa et ratio praecedat, causae libri quatuor enumerandae sunt: finalis scilicet prima quae in intentione ponitur; formalis efficiens et materialis. Materialis, quae et subjectum dicitur, eo quod circa ipsam auctoris versatur intentio, est aptitudo recipiendi doctrinam a docente. Circa hoc enim versatur Boetii intentio, ut erudiendum aptum reddat ad doctrinam praeceptoris recipiendam. Causa finalis quoque, quae etiam utilitas libri dicitur, est erudiendorum utilitas; quae est ut perlecto hoc libro, a rudibus ipsi suis institutis ad veritatis philosophicae cognitionem perducantur. Causa efficiens duplex est: movens et mota. Movens, quorumdam opinione, Martianus Capella, qui et librum nuptiarum Mercurii et philogiae conscripserat; quemque et Boetius in consolatu philosophico in scribendo secutus fuisse dicitur: sed tamen in hoc parum momenti habere arbitrandum est; cum Martianus ipse tanta doctrina atque scribendi copia prae ceteris doctus evaserat, ut si quid conscribendum ad scholarium utilitatem conspexisset, non subrogatum quempiam, sed seipsum opus ipsum subiturum non dubitasset. Verum tamen est Martianum quemdam, quicumque ipse sit, Boetio tamen earum, eidem hoc opus injunxisse; quemadmodum ex libri prooemio luculenter innotescit. Inquit enim: *vestra novit intentio* etc., *vestris Martiane petitionibus tentabo acquiescere.* Et haec causa movens atque suscepti operis esse poterit. Causa autem efficiens mota est ipse Boetius, uti in ipsius libri titulo statim subjungetur. Sed causa formalis libri hujus, sicuti et aliorum librorum, duplex est. Una enim est forma tractandi, alia forma tractatus. Forma tractandi in modo consistit procedendi: et hic modus definitivus est, divisivus atque exemplorum positivus, quemadmodum intuenti libri processum clarius innotescit. Forma vero tractatus est libri divisio in capitula atque capitulorum in suas partes et partium in particulas et haec de causis libri sufficiant. Nunc de libri titulo diutius immorandum est: unde notandum: titulus est brevis annotatio eorum quae diffusius in sequenti opere continentur. Et dicitur a Titan quod est sol vel illuminans quasi Titanus: quoniam librum illuminat atque sequentia declarat. Titulus ergo libri hic est: Avitii, Manlii, Severini, Torquati ex consulis, patritii ordinarii Boetii viri illustris de scholarium disciplina liber feliciter incipit. Sed forte quaerat aliquis quare tot nomina Boetio imponantur. Ad quod respondendum est quoniam consuetudo Romanorum fuit avorum nomina sibi ascribere; vel quia ob honorem et laudem haec sibi imponuntur. Dicitur ergo Avitius a Romano quodam ejus nominis: vel Avitius quasi invictus, ab a quod est sine, et nicos victoria: vinci enim minime potuit: neque enim unquam in prosperis elatum se noverat, neque depressum in adversis. Semper enim aequo animo se praebuit veluti sine vituperio tetragonum, quod ubicumque projiciatur recte stat: sic et Boetius nec amore nec odio vinci poterat: quod et ipse testatus est libro primo prosa quarta consolatus philosophici, cum inquit, *nunquam a jure ad injuriam me quisque detraxit.* Manlius a Manlio Romano sui generis dictus est. Torquatus a Torquato eadem ratione. Severinus a severitate: severus enim fuit cum Theodorico rege Gothorum ob rem salvandam publicam se opposuit; propter quod Papiae in exilium missus multo cruciatu vexabatur, sicuti et ipse tangit in libri hujus principio cum dicit: *et inhumani regis cruciatu corrosus* etc. et plenius in libro de consolatione philosophiae; quem ut cruciatus sui miseriam deplangeret, ad hoc aptissime conscribebat. Ex consul vero fuit, quia unus ex consulibus Romanis: vel ex consul, quia extra consulatum positus. Patricius quia unus ex patribus qui populo Romano senatuique praefuerant; qui et patres conscripti dicebantur, eo quod eorum nomina literis aureis in Capitolium scribebantur. Ordinarius, quia tanta morum atque sapientiae prerogativa exculit ut et cuilibet ordini dignus putaretur. Boetius vero dicebatur a boetus, quod adjutor sonat, discussor publicarum rationum, ut vult Glossa in libro boetos (c. de tabulariis libro decimo): et hinc Boetius nomen coepit quoniam fuit coadjutor ad publicas rationes discutiendas, ut dicit Joannes de platea in dicto libro boetos. Haec ergo nomina vel agnomina aut cognomina Boetio attributa sunt aut cognatione aut amicitia aut certo eventu necesse est, sicuti et reliquis Romanis nominum pluralitas attribuebatur, sicuti Marcus Tullius Cicero, Publius Virgilius Maro et cetera. Additur in titulo, *de scholarium disciplina*, ut auctoris insinuetur intentio. Cum enim vidisset ipse Boetius innumeros pene erudiendos praeter modum ordinem atque regulam ad doctrinam anhelare, et ea propter minime doctos evadere, ipsi communi misertus utilitati rudium, ut tantae inordinationi obviam iret, modum atque discendi formam instituit in hoc libro; in quo ipsis rudibus primo prima elementa subministranda censuit, adultos disciplinae magistratuique subjiciendos commonuit, elatos reprimit, proficientes sagaci provisione refovet, provisos magistratuique venerabiles reddit: atque tandem ipsorum magistrantium statum erga subditos concludit. Subditur in titulo, *feliciter incipit*: feliciter inquam; tam ea felicitate quae summum bonum est quam quae in fortunae bonis consistit. Est enim liber iste gradus atque scala qua in cognitionem veritatis pervenitur, quae est sapientia, qua adepta, omnia bona tam fortunae quam animi pariter cum illa adipiscuntur, ut Salomon ipse testatur. Postremo autem cui parti philosophiae subordinetur, videndum. Subordinatur autem Ethicae, quia de moribus discipuli erga magistrum loquitur, quod ad Ethicam reducitur. Declarata ergo sunt haec quinque, si recte considerabis, quae auctorum more in librorum principiis frequenter recitantur, et his metris comprehenduntur: *utilitas, titulus, intentio, pars quae sophiae, quattuor ac causae rem totam perficientes.* Qua de re ad litteram accedamus. *Vestra novit intentio* et cetera. Praesens liber Boetii, qui est de scholarium disciplina, prima sui divisione in duas partes dividitur, scilicet in prooemium et tractatum. Tractatus incipit, ibi, *cum igitur indiscreti.* Prooemium in tres partes dividitur. In prima ponit intentionem suam, atque intentionis causam subjungit. In secunda ordinem dicendorum in hoc opere servandum praemittit. In tertia modum procedendi ponit. Secunda, ibi, *in primis prima.* Tertia, ibi, *haec autem.* Prima pars in duo dividitur. In primo facit quod dictum est, intentionem suam ponens. In secundo causam intentionis assignat, ibi, *quid enim gymnasiorum.* Prima iterum in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda arrogantiam devitat, ibi, *o utinam.* Et dicit Boetius: o Marciane: et in hoc benivolentiam captat, ipsum proprio nominando nomine: vestra intentio novit postulare, idest petere tractatum compendiosum, idest brevem et utilem: et hoc ad differentiam dispendii dictum est quod prolixum et inutile censetur. Hortaturque in hoc auditorem ad docilitatem ex doctrinae compendio de scholarium disciplina, idest dicendi norma; et in hoc auditorem attentum reddit ex doctrinae utilitate. Et sic in hac parte prima tria facit: benivolentiam captat, ad docilitatem hortatur, atque attentionem auditorum suscitat. Et sequitur: o utinam, subaudi illud postularetur a parvitate mei spiritus, idest ingenii: deviat ejus in hoc arrogantiam. Tunc Boetius scribendi onus acceptans dicit: parvitate mei ingenii non obstante, ego Boetius tentabo acquiescere, idest condescendere amicis, idest amicabilibus tuis petitionibus; et hoc prout, idest inquantum facultas, idest sapientia mea suppetit, idest subministrat; et inquantum declivitas, idest debilitas ingenii mei, que (pro et) tenacitas, idest durities vel compassio aerumnarum mearum, idest calamitatum mearum, subaudi, suppetunt, licet (pro quamvis) sim impeditus, subaudi, sic ut id haud facile efficere possim, duplici genere, idest manerie commentorum, hoc est quorumdam librorum expositorum: tamen non omnino, idest penitus diversorum, commentorum dico in quasdam editiones, idest compilationes Aristotelis illius Peripatetici et aliorum philosophorum, eas, subaudi, exponendo ac quasdam e Graeco in Latinum transferendo, que (pro et) licet sim attenuatus, idest viribus exhaustus proprio studio ut sic vix promissis vacare possim: et licet sim corrosus, idest attenuatus, et transumptive loquitur, nam corrodere proprie est dentibus dilaniare, cruciatu, idest tormento inhumani, idest crudelis regis Gothorum, scilicet Theodorici, et hoc philosophico consolatu, idest libro quem de consolatione philosophiae ediderat, praeveniente, que (pro et) licet sim permolitus, idest attenuatus extrema, idest summa perspicatione, idest subtilitate Trinitatis profundae, idest altae quo ad intelligendum, quasi dicat: licet omnibus his supra vires impediar: nihilominus quoniam tanta vis est inter nos amicitiae ut nihil tuarum petitionum tibi negare queam, propterea tuis petitionibus acquiescere tentabo. Notandum: Boetius librum suum nominat de scholarium disciplina: unde inter disciplinam et facultatem hoc interest quoniam disciplina a discendo dicitur, quod scientiam recipere sonat: quare disciplina in discipulo est, doctrina vero in magistro. Facultas autem est scientia vel perfectio in utroque. Disciplina et doctrina in motu sunt facultates in quiete. Notandum, circa hoc quod dicit licet duplici commentorum. Boetius intelligens homines nedum sibi ipsis fore natos, sed amicis et patriae atque communi omnium utilitati, sic nempe divinus ille Plato Architam Tarentinum monuit ut non solum sibi natum se memineret sed patriae et suis, ut perexigua pars sibi relinquatur: quod prospiciens Boetius, ut posteris memoriale quoddam aeternum post se relinqueret: nunc in philosophorum libris exponendis, nunc in Graecis codicibus ut Latine nobis coram loquerentur transferendis: nunc etiam in propriorum traditione dies noctesque explevit: qua in re tanto nisu tantaque lucubratione in dies tenebatur ut materiam suae criminationi daret. Dum enim studio atque exponendorum librorum commentariis reliquisque omnibus quae ad hoc attinent sedulo vacaret: moris sui extitit ut hominum consortia fugeret atque in bibliothecam quam domi philosophiae constituerat refertissimam se reciperet: quas ob res morum suorum aemuli ipsum Daemonibus alloquentem falso criminabantur, adinstar magni Socratis: de quo et Apulejus impune opinatus est quod familiarem Deum haberet sibi obsequentem, de quo et librum edidit quem de Deo Socratis intitulavit. A qua criminatione se excusans Boetius libro primo de consolatione prosa quarta philosophiam ita alloquitur: *atqui et tu insita nobis omnium rerum mortalium cupidinem de nostri animi sede pellebas, et sub tuis oculis sacrilegio fas locum esse non erat: instillabas enim auribus cogitationibusque quotidie meis Pythagoricum illud, Deo non diis serviendum: nec conveniebat vilissimorum me praesidia spirituum captare quem tu in hanc excellentiam componebas ut consimilem Deo faceres.* Haec ille. Notandum: ingenium est interior vis animi quo saepe invenimus quae ab aliis non discimus; dictum quasi intus genitum, scilicet a natura. Nota, aerumna, idest miseria inopia calamitas. Et dicitur ab e, et rumen, quasi extra rumen, idest cibum: inde aerumnosus. Item commentum est plurium studio vel doctrina in mente habitorum in unum collectio: et secundum hoc quilibet liber potest dici commentum: sed in nostro usu commentum dicitur liber expositorius, scilicet qui deservit expositioni sententiae alicujus libri et non constructioni litterae: et secundum hoc potest sic definiri: commentum est expositio verborum juncturam non considerans sed sensum. *Quid enim in gymnasiorum* et cetera. In hac parte Boetius assignat causam intentionis suae atque suscepti operis: proximo enim dicit quod non obstantibus impedimentis tum studiorum atque aerumnarum multimodis se velle injunctum onus aggredi: posset quis hujusmodi causam sciscitari: cui ut satisfaciat, causam reddit. Et duo facit: nam primo causam suae intentionis atque suscepti operis explicat. Secundo causam ipsam confirmat. Secunda ibi, *eloquentiae enim.* Dicit ergo primo antiphorizando isto modo: quid enim (pro certe) est lucidius idest splendidius qua propter et utilius in exercitu idest exercitatione gymnasiorum, idest studiorum (et transumptive) loquitur, quam debita cognitio in ipso discipulo scientiis et doctrinis erudiendo in progressione, idest profectu artificiali, et hoc quo ad artes et doctrinas, et naturali, hoc quo ad mores studio conformandos? Aliter etiam exponitur ut ad duplicem ordinem ista referantur: scilicet ad ordinem doctrinae quo a communioribus ad specialiora procedatur; secundum quem dictum est primo physicorum: *innata nobis via est procedendi a communioribus ad specialiora*: et ideo dicit artificialium. Quod autem subjunxit naturalium, quo ad ordinem naturae dixit quo a specialioribus ad universaliora fit processus: ea enim quae nobis ignotiora sunt, naturae notissima esse dicuntur: quo fit ut secundo metaphysicae dicitur: *sicut se habet oculus nycticoracis ad solis lumen, sic se habet intellectus noster ad ea quae manifestissima sunt naturae.* Deinde sequitur in textu: et insuper quid est lucidius in ipso magistrante quam exhibitio, idest subministratio gradualis, idest bene ordinata virium intelligentiae scilicet doctrinarum? Quasi diceret, nihil. Et hujus rationem subjungens inquit: enim (pro quia) supple, nos Boetius novimus stabiliri, idest firmari partes eloquentiae in processu, idest ordine atque modo debito naturalium et artificialium; similiter etiam in comprehensione perspicua, idest subtili intelligentia doctrinarum. Notandum, quod intentio Boetii fuit ruditati erudiendorum obviare, atque eos ab ignorantiae nebulis ad apicem scientiarum transducere. Verum quia modus ordo atque regula in hoc potissima fore noscuntur, juxta illud: *est ordo summa limes sapientis in arte*: et item Horatius: *est modus in rebus, sunt certi denique fines, ultra quos citraque nescit consistere rectum*: ideo Boetius opus hoc scribendum assumpsit, in quo modum atque ordinem tradit quo quisque faciliter in culmen scientiarum elevatur, ibique constitutus splendidus celebris atque gloriosus stabilitur. Notandum, gymnas gymnadis pugna vel lucta dicitur. Et dicitur a gymnos, idest nudus, quia nudi talibus in ludis sueverunt exerceri: inde hoc gymnasium locus in quo talia quondam fiebant: et hinc facta transumptione studium scholarium atque magistrorum gymnas dicitur atque locus studii gymnasium; et quandoque ipsum studium dicitur, ut in proposito: quia sicuti in palaestra corpus, sic in studio animus exercetur. Et inde accidit ut omnium pene artium exercitium vel locus exercitii gymnasium dicatur ut schola: et ut quidam dicunt, gymnasium Graece, Latine exercitium dicitur. Notandum, inter intellectum intelligentiam atque intelligibilitatem hoc interest. Nam intellectus proprie vis animae est comprehensiva incorporearum substantiarum formis subtractarum, vel formarum circa eas. Intelligentia vero vis est animae quae aspirat ut aliquid circa divinam substantiam comprehendat. Intelligibilitas vero vis quaedam est animae omnium formarum in quadam simplicitate complicativa absque ordine naturali vel temporali: et tali modo solus Deus comprehendit res, quia eas omnes uno intuitu absque successione dicitur comprehendere. *In primis* et cetera. Haec est secunda pars principalis hujus prooemii; in qua postquam intentionem suam atque intentionis suae causam explicuit, nunc ordinem suscepti operis et quidquid in toto libri processu peragendum sit, luculenter insinuat. Et dividitur haec pars in sex partes, in prima monstrat quid in primo capite pertractandum sit. In secunda quid in secundo, et sic de singulis. Secunda, ibi, *secundo videlicet.* Tertia, ibi, *tertio de eorum.* Quarta, ibi, *quarto de scholarium.* Quinta, ibi, *quinto qualiter.* Sexta, ibi, *sexto de magistrantium* et cetera. Et dicit quod in primis, idest in primo capite oblectamina (alias est oblectamenta) idest documenta levia puerorum sunt praelibanda, idest praetractanda vel praemittenda. Et rationem hujus ponit Albertus super illo primi libri physicorum, cum dicitur, quod pueri primo appellant omnes viros patres etc.: quoniam ipsi pueri cerebrum habent humidum ac frigidum, sic quod rerum sensibilium differentias minime capere possunt; sed cum cerebrum in eis magis exsiccatur, tunc in eis cognitio magis erit nota: quare a facilioribus et communioribus inchoandum erit ordine ipso doctrinae et transeundum ad difficiliora et ad specialiora: haec enim via nobis innata est, primo physicorum. Secundo vero videbitur, hoc est in secundo capite, qualiter elatio, idest superbia adultorum, idest aetate jam maturorum est subjicienda, idest supponenda magistratui et connectenda, idest conjungenda disciplinae. Elatio nempe atque superbia discipulum nullo modo studere permittit, cum sapiens dicat: *in malivolam animam non introibit spiritus sapientiae.* Et hinc in tertio capite docetur de reprimenda, idest corrigenda elatione eorum, scilicet adultorum: et hoc exponendo distincte, idest succincte commendationem exemplorum ad propositum comprobandum. Quarto autem capite, supple, tractabitur de sagaci, idest provida provisione, scilicet rerum exteriorum, sine quibus difficulter philosophari contingit: propter quod et sacerdotes in Aegypto, uti Aristoteles in metaphysicis testatus est, acquisitis rebus necessariis, propter admirari primo inceperunt philosophari. Quinto, supple, capite determinabitur qualiter venerabilis, idest honorabilis ac sincera, idest pura devotio, idest intentio scholarium est proferenda, idest exhibenda vel offerenda ad magistratum. Sexto, idest capite VI, tractabitur de norma magistrantium, que (pro et) trina divisione, idest partitione magistrorum, que (pro et) de statu ipsorum circa subditos; et hoc praecognito, idest praescito modo docendi, idest informandi. Nota: sagax omnis generis idem est quod ingeniosus providus astutus et praescius futurorum, inde sagacitas. Item sincerus sincera sincerum, vel sinceris in eodem sensu, idest sine cera, scilicet purus constans mundus sine vitio vel labe; et producit e. Unde Horatius in epistolis in fine secundae epistolae. *Sincerum est nisi vas, quodcumque infundis acescit.* Item Virgilius in moreto. *Subcidit sincera foraminibusque liquatur emundata Ceres* et cetera. *Haec autem ad intelligentiae cognitionem* et cetera. Haec est tertia pars principalis hujus prooemii; in qua Boetius modum procedendi in hoc libro premittit. Et dividitur in duas partes. In prima facit quod dictum est. In secunda causam dicti assignat. Secunda ibi, *quoniam in majori* et cetera. Et dicit sic: autem (pro certo) nos Boetius suscepimus haec supradicta peragenda, idest perficienda ad commendationem intelligentiae, nos inquam omittentes fere, idest totaliter modum pristinum, idest per nos observari solitum tractandi, idest scribendi, nunquam, idest nullo tempore perusi leviori, idest planiori stylo, idest modo scribendi: quoniam: et hic causam dicti assignat, quia executio, subaudi, praesentis operis pro majori parte est pro rudibus, idest indoctis informandis, idest instruendis quo calle ad scientiarum apicem valeant pertingere, subaudi ea: propter hoc translatio (alia littera habet transactio) dilucidandi, idest declarandi hanc semitam atque callem erit tanto levior, idest planior. Notandum, in littera committitur color rhetoricus qui vocatur lepos. Et est ad aliquam singularem personam per verbum pluralis numeri causa honoris vel ornatus facta locutio, ut Cicero scribatis, nos Boetius suscepimus haec peragenda.

Caput 1

[88956] Guillelmus Wheatley, In De scholarium disciplina, cap. 1 *Cum indiscreti* et cetera. Finito prooemio consequenter incipit tractatus. In quo ea quae in prooemio peragenda promiserat, nunc ordinate exequitur. Et dividitur totus tractatus in sex capitula. In quorum primo ostendit qua manerie rudes atque indiscreti ad discendum introducantur. In secundo quomodo scholares ipsi

magistratui subjiciantur. In tertio quomodo elatorum superbia compescatur. In quarto qualiter scholaribus ipsis per res exteriores quarum fortuna est domina sagaciter provideatur. In quinto qualiter scholarium sincera devotio ad magisterii celsitudinem subvehatur. In sexto magistrantium norma plenius edocetur. Secundum, ibi, *visis autem scholarium rudimentis.* Tertium, ibi, *cum autem discipulus.* Quartum, ibi, *omnia siquidem.* Quintum, ibi, *cum ad magistratus.* Sextum, ibi, *expeditis autem his.* Et haec totius tractatus competentior censetur fore divisio. Constat enim Boetium ipsum in prooemio hoc ordine divisisse: quamvis plerique existant qui totalem ipsum librum tribus partibus arbitrentur partiendum. Capitulum autem primum quod est de primaeva rudium atque indiscretorum introductione in duas partes dividitur. In quarum prima de his quae circa exteriora introducenda, videlicet circa corpus atque corpori adjacentia attenduntur, tractatur. In secunda vero de his quae circa animum atque animum exornantia et foventia, ut sunt doctrinae et scientiae, edocetur. Secunda, ibi, *in primis igitur.* Prima harum adhuc in duas. In prima determinatur de his quae circa corpus introducendum attendenda sunt priusquam doctrinae mancipetur. In secunda quae circa corpus ipsius attendenda sunt pertractatur postquam doctrinae noviter mancipatus existit. Secunda, ibi, *cibariorum autem.* Prima quarum adhuc in duas. In prima facit quod dictum est. In secunda hoc ipsum exemplis confirmat. Secunda, ibi, *legitur.* Prima harum iterum in duas. Nam primo declarat illa quae circa corporis introducendi membra cavenda sunt. Secundo quae circa introductionis tempus. Secunda, ibi, *et ne temporis intemperies.* Dicit ergo Boetius primo, quod cum infantia, idest pueritia septennis, idest septem annorum, et hac aetate infantia finitur ac pueritia incipit, indiscreti, idest indocti et impotentis, subaudi virium corporis, ducitur ad inbuendum, idest erudiendum, cavendum, idest prospiciendum est ne dispositio, subaudi naturalis membrorum, supple, corporis infantilis integralium, idest integrantium utpote manuum et pedum, similiter et aliorum membrorum, sit indecens, idest incomposita imperfecta disproportionata aut natura turpis; et subaudi cavendum est cum indiscretus ille ad imbuendum ducitur, ne intemperies, idest disproportio ratione qualitatum dominantium temporis utpote (pro sicut) obtusitas, idest durities hyemis constringentis propter excessivum frigus cujus natura est constringere in homogeneis, vel profunditas, idest excessus aetatis comburentis propter caloris excellentiam generet incrementum, idest augmentum periculi, subaudi ipsi introducendo. Haec enim ipsa nisi cautius provideantur, magna quidem incrementa periculi puerili adducunt teneritati. Notandum, in hoc quod dicit Boetius, septennis infantia etc., intelligere facit pueros ipsos in infantia litteris mancipandos. Aetas namque ipsa ad hoc apta tunc est, quoniam parum adhuc viderat, quare omnia sibi nova, novarumque rerum avida, et quidquid audiat admiretur dubitet ac interroget, sicque post hac mentis sumpto robore quod nova testa ceperat retineat firmius clariusque intelligat. Hac nempe aetate, ut tangit Quintilianus libro primo institutionum, quidquid concipitur facilius radicatur. Unde Varro in sententiis: *sapiunt vasa quidquid prius acceperunt: sic, inquit, est de infantibus.* Et Augustinus libro confessionum primo de seipso lamentabiliter fatetur juventutem ludis et non studiis semper exposuisse; in scholas, inquit, datus sum ut litteras discerem, in quibus quid utilitatis esset ignorabam miser, sed ludere delectabam. Et est infantia ipsa prima aetatum hominis quae septennio durat, a quo inchoans pueritia quasi pura ad gignendum minime apta, in quatuordecimum excurrit annum a quo adolescentia adulta ad gignendum apta quae in vigesimum octavum prorogatur annum, a quo juventus incipit usque in quinquagesimum annum protensa, et ab hoc senior aetas quam Graeci presbytem vocant, sumens originem, in senectam hoc est septuagesimum annum progreditur, quae nullo annorum numero perficitur, sed post quinque illas aetates quantumcumque vitae superest ipsi in labore atque dolore deputatur. Notandum, quod Boetius dicit summopere cavendum ne litteris imbuendus membrorum disproportionem habeat: hoc enim membrorum inepta monstruositas monstrum in anima judicare necesse est, uti Philemon, Palaemon, loxus, Aristoteles et alii multiplurimi retulerunt, quoniam animae ipsae sequuntur corpora et secundum se non sunt impassibiles a corporum motibus: et hoc manifestum fit valde in ebrietatibus et aegritudinibus: multum namque animae mutatae videntur a passionibus corporeis: ex quo et illud vulgare sumpsit exordium: *rusticus in corpore rusticus et in anima.* Cum enim membrorum figura et habitudo et generentur et nutriantur ex sanguine, similiter quoque et spiritus qui vehicula sunt virtutum animae ex humore sanguinis generantur: consequens est ut ex ipsa membrorum habitudine inclinationes passionum cognoscantur, ipsamque animam vectam in multis motum sui vectoris sequatur. Propter quod sapiens Ptolomaeus dicit, quod divinans melius et verius pronunciat accipiens judicium a stellis secundis, secundas vocans stellas figuras et accidentia inventa in rebus physicis quae a superioribus impressa sunt; hoc enim jam impressum scimus materiae: quare pro certo pronunciamus totum ad accidentia illa esse inclinatum: quo fit ut et molles quidem carne aptos mente dicimus: distortumque vultum sequitur distorsio morum. Notandum, circa hoc quod dicit, *et ne temporis intemperies* etc., sicuti docet Avicenna secunda feneca primi canonis, capitulo quarto, summae primae, quod est de judiciis temporum et eorum mutationibus omne tempus, qui complexionem habet sanam proportionale est ei conveniens. Cum autem infantium complexio in calore fere temperato et humiditate fere superflua existat, ut eodem canone feneca primo doctrinae primae, capitulo secundo, conveniens est ut ipso imbuendo proportionale tempus suae eligatur naturae: hoc autem inter quatuor anni tempora ver est, a puncto aequinoctiali incipiens usquequo in medium tauri deveniens aestate mutetur. Est enim in terris tempus hoc temperatius: quoniam non tantum necesse sunt res calefacientes propter frigus ut sit inde multum curandum, neque eventatio propter calorem: et in ipso quidem est principium frondendi arbores, et ejus tempus est tempus apud medicos inter aequalitatem vernalem existens aut ante ipsam aut post ipsam parum, donec sol sit in medio tauri, quamvis apud astronomos in aestivum tropicum prorsus extendatur. Post quod tempus temperiei vicinius autumnus est. Reliqua autem duo tempora aut excessivo frigore aut abundanti calore intemperiei sunt subjecta. Quo fit ut imbecillis infantia aut vere aut autumno, plus tamen vere, litteris dumtaxat mancipetur. *Legitur enim Timothei filium* et cetera. In hac parte Boetius supradicta exemplo corroborat: qualiter scilicet minima superiorum observatio magnum periculi dederat incrementum. Et dividitur in duas partes secundum quod ponit duo exempla. In prima enim ponit exemplum quo ad corporis membra. In secunda vero quoad temporis intemperiem, evitandam. Et secunda pars incipit ibi, *similiter praetoris.* Et dicit sic: enim (pro certe) legitur, supple, in exemplo, filium Timothei castratum, idest testiculis erutum, et hoc incumbente, idest imminente lepra illo morbo loripedem, idest claudum vel pede tortum, que (pro et) tumentem gibbo, idest struma in dorso mancipatum, idest traditum doctrinae extitisse abjectionem, idest despectionem plebejam, idest plebis, que (pro et) detractionem, idest subsannationem ridiculosam sociorum suorum. Similiter, supple, alio exemplo vidimus filiolum praetoris, idest praepositi suburbani mancipatum litteris canicula illa stella instigante, idest furente, autem (pro certe) cum, subaudi ille praetoris filiolus non gauderet, idest frueretur solita umbrella, idest consueta umbra, ipse destitutus, idest derelictus propria virtute, que (pro et) permollitus, idest afflictus poena, idest morbo hycteritiae, tandem, idest finaliter attenuatus, idest consumptus spiritibus vitalibus occubuit, idest vitam clausit morbo lymphatico, idest aquatico qui est hydropisis et reliqui: ecce, idest vide quantum difficultatis indispositio membrorum, supple, in Timothei filio et intemperies aeris, subaudi in praetoris filio, contulerunt teneritati puerili: ille namque abjectio plebis extitit, hic vero infirmitatibus diem vitae suae miserabiliter clausit. Nota, circa hoc quod dicitur canicula. Duplex in caelo canis est, major et minor. Major alio nomine dicitur Sirius; et habet in forma stellas decem et octo, extra vero duas. Minor anticanis nominatur stellarum duarum. Cum vero sol canem majorem intrat, calor duplicatur et aegritudines in humanis corporibus generantur, quibus ad exitum multi pereunt; et ab hoc cane dies caniculares dicti sunt. Et de hoc Persius inquit: *jam sicca canicula messes excoquit.* Et in hunc canem licentia poetica fingitur Hicar caniculam fuisse mutatam. Notandum, quod lepra est morbus consimilis corrumpens figuram et formam et compositionem membrorum, et sic finaliter ipsum continuum solvens; proveniens ex materia melancholica dispersa per totum corpus. Et haec aut introducitur ab utero aut post. Si ab utero, hoc est quia generatus est tempore menstruorum, aut quia filius est leprosi, aut quia leprosus concubuit cum muliere praegnante. Si post uterum, hoc potest esse quia aut aer est malus et corruptus pestilentialis aut continuavit cibaria melancholica scilicet lentes et alia legumina et carnes melancholicas ut vulpis ursi et apri et cetera. Notandum, est quod hycteritia est universalis defoedatio cutis sicuti Morphea est defoedatio cutis maculosa: sed tamen differunt in hoc, quia Morphea est propter errorem tertiae digestivae, hycteritia propter errorem secundae. Et sunt tres ejus species: scilicet citrina viridis et nigra. Et hunc morbum frequenter hydropis sequitur qui est error virtutis unitivae in toto corpore sequens mutationem virtutis digestivae in hepate: et ita hydropis est error virtutis digestivae in hepate. Item loripes, idest claudus habens pedem tortum ad lori similitudinem, vel habens pedem ligneum loris alligatum, de quo Juvenalis: *loripedem rectus derideat, Aethiopem albus.* Item gibbus idest struma; sed differt; nam struma in pectore est, gibbus in dorso: unde Juvenalis: *strumosum atque utero pariter gibboque tumentem. Cibariorum autem* et cetera. In hac parte Boetius pertractat de his quae circa jam noviter introductum respicienda sunt, scilicet debita ciborum potus atque vestimentorum subministratio, et hoc in generali. In tertio autem capitulo magis specialius. Et dicit: autem (pro certe) facultas cibariorum sit mediocris, scilicet neque abundans neque deficiens, potus autem tenuis, supple, sit que (pro et) parcitas, idest modicitas ejus et penuria, idest carentia vestium absit. Notandum, quod natura per se non est sufficiens ad speculandum, sed oportet cibum et potum et reliquum famulatum praeexistere: sed haec nullo modo excessiva, cum natura a modicis minimisque contenta sit: libro secundo de consolatione philosophiae prosa quinta. Toleranda ergo fames est, ut inquit Seneca decima quinta epistola, quam toleraverunt quidam in obsidione exemplo majorum nostrorum qui terras lustrabant ac maria non ut mulsum vinum pretiosusque cibus fauces eorum transiret, sed soli contemplationi dediti maluerunt potius comedere ut viverent quam vivere ut comederent. Tyrannides enim atque subversiones urbium bellaque, vel hostilia, vel civilia, uti Hieronymus in epistolis testatur, non pro simplici victu olerum pomorumque excitari Diogenes asseruit, sed pro carnibus epularumque deliciis. Legamus praedecessorum libros antiquorumque volumina, dicaearchi Xenophontis Josephi Euboli reliquorumque pene omnium qui historiam scribunt; et nil aliud reperiemus quam vilibus cibis et his mediocriter veteres illos ob studium vitasse, crapulam quoque atque delicias veluti contemplationum impedimenta penitus evitasse. Ipsae enim deliciae mentem humi dejiciunt atque eam corporeis nexibus retentam ne in apicem contemplationis elevetur praepediunt. Molestia autem victualium e converso. Quo fit ut Juvenalis graculum esurientem in caelum elevet. Persius quoque Flaccus, psittacum picas corvosque nostra inquit verba conari. Dicit Juvenalis de graculo: *graculus esuriens ad caelum jusseris, ibit.* Et item de reliquis Persius. *Quis expedivit psittaco suum chere. Corvos quis olim suum concavum salutare? Picasque docuit nostra verba conari? Magister artis ingeniique largitor venter negatas artifex sequi voces. In primis* et cetera. Haec est secunda pars principalis hujus primi capituli: in qua Boetius pertractat de his specialiter quae circa erudiendi animum versantur atque cum exornant foventque, uti sunt doctrinae et scientiae quibus ipsi rudes jam primum literis mancipati sunt erudiendi. Et dividitur haec secunda pars in tres partes. In quarum prima ostendit in quibus ipsi rudes primitus sunt imbuendi. In secunda in quibus secundo, ibi, *completo.* In tertia in quibus tertio, ibi, *visis autem levitatum.* Prima harum adhuc in duas partes subdividitur. In prima ostendit quomodo rudes primitus in grammatica imbuantur poesi et rhetorica. In secunda cautelam circa hoc subministrat, ibi, *cavendum.* Prima iterum in duas. Nam primo ostendit quomodo in grammatica erudiantur. Secundo quomodo in poesi et rhetorica, ibi, *Senecae traditio.* Prima adhuc in duas. Nam primo facit quod dictum est, quo ad primaeva grammaticae elementa. Secundo quo ad secundaria fundamenta, ibi, *secundum laboriosi.* Prima iterum in duas. Primo facit quod dictum est. Secundo tempus circa hoc statuit in quo hujusmodi sit immorandum, ibi, *nec tali laborioso.* Et dicit primo Boetius, quod dilectio figurarum repraesentantium elementa, idest literas est imprimenda rudibus in primis, idest in principio que (pro et) conjunctio, idest combinatio conjungendarum, subaudi literarum ad syllabas et dictiones facienda; conjunctio inquam artificiosa non parum, idest multum: et tangitur ibi liptote: deinde tempus quo huic sit immorandum studio adjicit, dicens: nec est insistendum, idest immorandum multum tali laborioso certamini, idest studio; nec est abeundum, idest recedendum cito, ut servio illi magistro placet: et est parenthesis, quoniam, subaudi si puer visus fuerit promptior, idest potentior ex frequenti supradictorum usu in multis, idest multo, tunc reperitur habilior in aliis scientiis, subaudi altioribus. Notandum, quod Boetius dicit, rudes primum in grammaticam imbuendos: et ratio hujus est, quoniam ut vult Alpharabius, ipsa grammatica mater est aliarum artium, quae a literis nomen accepit. Dicitur enim grammatica a gramma quod est litera et icos scientia: ipsa enim est qua conceptus humani demum cunctae doctrinae aptius liberiusque significantur: hanc necessitas adinvenit: cum enim ante ejus inventionem homines inordinate atque pro libito et sine arte loquerentur, eveniebat ut minus bene conceptus suos exprimere, sed et minus apte intelligere valerent: quo fiebat ut tardius ac difficilius scientias tradere possent. Qua de re curaverunt sapientes has incommoditates tollere, tradideruntque artificiosum loquendi modum uniformem ac congruum, ut omnes conceptus humani demum cunctae doctrinae per eamdem artem liberius significarentur et addiscerentur. Notandum, quod Boetius vocat omnes literas elementa, et non incongrue: sicut enim ipsa elementa principia sunt omnium elementorum, sic literae principia sunt omnium dictionum et exinde orationum: quo fit ut sicuti ex diversa commixtione elementorum diversae fiant elementatorum species, sic quoque ex diversa combinatione literarum diversa fit vocum dictionum et orationum repraesentatio. Et has literas multiplici manerie fore noscimus: quasdam enim Hebraeas, alias Chaldaeas, alias Aegyptias, alias Graecas, alias Latinas. Hebrearum literarum quas primas dicunt, inventor erat Moyses; et sunt numero viginti duae. Syriorum autem et Chaldaeorum Hebraeis literis numero sono concordantes, solis characteribus differentes literas Abraham invenisse creditur. Aegyptiorum vero literas Isis regina Inachi filia de Graecia veniens in Aegyptum reperit et Aegyptiis tradidit. Litterarum autem Graecarum usum primum Phoenices reperierunt. Unde Lucanus: *Phoenices primi, famae si creditur, ausi mensuram rudibus vocemque signare figuris.* Sed Chadmus Agenoris filius Graecas literas ex Phoenice quindecim attulit in Graeciam, quibus Hyppodamas in Trojano bello tres adjecit. Post quem Simonides artificialis memoriae inventor tres alias addidit. Latinas vero literas, ut refert Isidorus, cui in his major est auctoritas, Carmentis Nympha primo Italis tradidit: verum septemdecim literas solum exhibuit, quae sunt: a, b, c, d, e, f, g, I, l, m, n, o, p, r, s, t, V: postmodum autem h, litera pro nota aspirationis addita est: literam etiam q, in processu temporis Latini invenerunt loco cujus veteres e scribebant. Rursus Salustius ludimagister primo k, adinvenit, loco cujus veteres c, scribebant atque q. Insuper ex tempore Augusti X litera adjuncta est; et postremo ejusdem Augusti tempore Latini a Graecis duas literas mutuaverunt, scilicet y et z, propter nomina Graeca melius scribenda: quibus omnibus adunatis Latinum idioma vigintiduabus literis integrari manifestum est. *Secundum laboriosi* et cetera. In hac parte ostendit quibus debent rudes informari post prima grammaticae elementa atque elementorum combinationes. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est. Secundo circa hoc eruditionis hujusmodi modum tempusque decernit, ibi *animadvertendum.* Et dicit secundum aedificium: bene quidem aedificium similitudine quadam dictum: nam sicuti sapiens architector domum construendam ex minimis fundamentalibusque partibus ordinate integrat, sic et magister ipse erudiendum ipsum singulis doctrinarum particulis fundamento atque base integrare debet. Illud ergo secundum aedificium laboriosi certaminis, idest studii hujus, stat, idest firmatur in traditionibus, scilicet scriptis probi que (pro et) Didymi horum grammaticorum, et aliorum, scilicet grammaticorum quos auctoritas venerabilis commendat. Tunc modum in hujusmodi traditionibus observandum ostendit, dicens: certe animadvertendum, idest considerandum est in hujusmodi traditionibus statim memoratis ut Latina traditio subjaceat, idest correspondeat fideli resolutioni, idest expositioni et declarationi, ut scilicet ignota per ignotiora vel unum pro reliquo non interpretentur. Et advertendum est ut idioma, idest loquendi proprietas addiscentis sit explicatum, idest declaratum verbotenus, idest de verbo ad verbum: enim (pro quia) tenacitatem, idest firmitatem fundamenti, scilicet grammaticae, et per consequens omnium aliarum artium, oportet, idest opportunum est consistere in his, scilicet superioribus traditionibus: quasi dicat, cum haec ita sint, opportunum est ut haec fideliter et clare doceantur. Notandum, quod nostrae grammaticae plures fuerunt praecipui scriptores, sicut donatus, cujus magister Didymus fuisse dicitur in litera positus, Priscianus, Varro et Quintilianus et reliqui quam plurimi, inter quos potest numerari Ennius qui metra composuit primus; cui successerunt

Anacreton, Sappho, Archilocus, Simonides Colophonicus, Asclepius et multi alii quos longum enarrare foret: horum scripta, et si non omnia, tamen aliqua leviora post prima elementa videnda sunt. *Nec menstruoso* et cetera. Hic subdit quanto tempore in hoc secundo addiscendi ordine immorandum sit: et dicit, nec est abeundum, idest recedendum, subaudi a studio et certamine praedictarum traditionum menstruoso, idest defectuoso saltu, idest cursu lunae qui cursus mense completur. Nec est immorandum tantum, idest solummodo cursu solari, idest anno: per annum enim motus solis perficitur: sed est immorandum diligenter expleto, idest completo vel toto intervallo, idest motu Mercurii illius planetae, et non unico, sed eodem, scilicet intervallo duplicato fere, scilicet quasi: et quia Mercurius annis duobus cursum suum perficit quibus duplatis quatuor efficiuntur, liquet quatenus superioribus doctorum traditionibus quatuor annis diligenter sit immorandum. Diligenter inquam, quia obtusitas, idest hebetudo cujuslibet operis peragendi permollitur, idest facilitatur diligentia. Notandum, licet secundum philosophum in octavo politicorum, utile et commendabile sit participare aliquando liberales artes atque mathematicas quarum usus ordinatur ad exercitium excellentiarum doctrinarum usque ad certum terminum, tamen continue et assidue exercere se in eis usque ad quamcumque perfectionem nonnunquam nocivum est, quia continua consideratio in illis retrahit aut simpliciter aut pro parte ab usu virtutis moralis, quare est statutus terminus quo ipsis et earum cuilibet erit immorandum. Notandum, sicut jam pluries in philosophicis atque mathematicis probatum est, corpora ipsa siderea tam planetarum orbium quam octavi caeli quod Aristoteles primum mobile arbitratus est, lumen atque claritatem a sole recipere: ipse enim est fons luminis, uti corporis sui testatur immensitas qua terram, uti Ptolomaeus docuit, centies sexagies et sexies excipit, similiter in eo virtus est unitissima, quod corporis sui probat compactio; similiter quoque in eo lux est diffusior, quod sua in medio orbium ostendit situatio. Verumtamen in modo receptionis lucis hujusmodi inter corpora est differentia. Nam alia quidem in profundo recipiunt, uti sunt corpora transparentia et diaphana sicuti sunt fere omnium stellarum corpora. Alia in superficie tantum, uti sunt corpora opaca, e quorum numero luna est. Quocumque tamen modo sint, necesse est ut radiorum lucis projectioni sint objecta: et quanto magis ab hujusmodi radiorum projectione elongantur, tanto magis ab ipsa luce deficiunt. Quo fit ut lunam solum menstruam, idest defectivam inter corpora caelestia existimemus tam quo ad nos quam quo ad rei veritatem. Quo ad veritatem quidem, cum terrae diametralis interpositio ne radiis illuminetur ipsam obnubilat; quod in eclypsi manifestum est. Quo ad nos autem cum nova nobis revolvitur. Tempus quoque revolutionis hujus veteres mensem nominaverunt a mene quod defectum sonat: hinc menstruosam lunam dicimus, quasi mense quolibet defectivam. Volens itaque Boetius certum terminum in grammaticae rudimentis addiscendis constituere, dixit non fore abeundum a studio hoc lunari revolutione lunae quam menstruosam dixit, scilicet mense defectivam, nec solari cursu hoc est anno: sol enim, uti astrologicis considerationibus jam dudum demonstratum est, die qualibet, quinquagintanovem minutis et octo secundis in zodiaco fere graditur: quibus per tercentum sexaginta quinque dies congregatis atque integros ad gradus reductis; tercentum sexaginta zodiaci gradus constituuntur, et his duodecim signa integrantur. Quare manifestum est solem totum zodiacum tercentum sexaginta quinque diebus qui annum efficiunt, indubitato peragrare. Neque etiam illo spatio ab hoc certamine abeundum Boetius statuit; sed immorandum est quatuor annis quos per Mercurii motum explicavit. *Senecae traditio Lucani inexpletio* et cetera. In hac parte Boetius ostendit quibus doctorum traditionibus post superius memoratas doctrina rudes ipsi sunt imbuendi; et dividitur in duas partes. In prima dicit quod post supradicta in poetarum traditionibus in quibus major pars grammaticae constituta est, ipsi rudes erudiantur. In secunda quatenus in rhetoricis institutis quae poetriae conjunctissima dignoscuntur, postea imbuentur, ibi, *ceterorum autem.* Et dicit: hinc, idest post supradicta sunt indaganda, idest perquirenda, haec: scilicet Senecae traditio, idest editio, Lucani inexpletio, quoniam antequam librum suum perficeret morte praeventus est. Virgilii prolixitas, scilicet in scribendo, Statii urbanitas, idest curiositas, semper enim rerum urbanarum scriptor extitit: Flacci, scilicet Horatii dura translatio quia vitiorum reprehensiva. Persii Flacci editio durior, subaudi quam Horatii, tam stylo quam vitiorum reprehensione; Martiani laesio, idest reprehensio non indigna immo digna: Nasonis, supple, Ovidii discretio: haec omnia indaganda sunt atque commendanda, idest imprimenda cellulae memoriali, idest memorativae. Notandum: licet ars ipsa poetica inter scenicas computetur, atque Plato poetas a civitate expelli juberet eo quod dicebat eos virtutum inimicos, in quo et eum Tullius libro secundo Tusculanarum quaestionum commendat: nihilominus utilis est si fini debito innitatur atque usu licito exerceatur: addiscuntur nempe in ipsa verba valde utilia, Augustino libro primo confessionum teste, sententiis gravissimis referta: *ipsius enim studia juventutem alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solatium praebent: delectant domi, non impediunt foris: pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur.* Nec mirum, cum et Democritus tradiderit bonos poetas divino quodam spiritu inflammari: ex quo cecinit Ovidius: *est Deus in nobis: sunt et commercia caeli, sedibus aethereis spiritus ille venit.* Ipsa etiam poesis rhetoricae eloquentiae maximum praestat additamentum, quare et rhetoricae conjunctissima est atque pene germana. Est enim, ut inquit Cicero finitimus oratorum poeta, numeris astrictior paulo, verborum autem licentia liberior, multis vero ornandi generibus socius ac pene par. Cum ergo omnia haec poetriam afferre Boetius ipse agnosceret, hortatur ut majorum vestigia sequentes rudes ipsi poetas summopere amplecterentur, et hos maxime quos in textu commemorat; inter quos Mantuanus vates Virgilius tanto exculit ut optimus poetarum dici mereretur. *Ceterorum autem philosophorum* et cetera. In hac parte Boetius ostendit quomodo post grammaticam atque poesim rudes in rhetorica sint erudiendi. Et dividitur in duo. Nam primo facit quod dictum est. Secundo antonomastice circa Marci Tullii Ciceronis facundiam versandum statuit, ibi, *o quantum.* Et dicit: etiam ceterorum philosophorum moralitas non est praetereunda sub silentio: immo est totis nisibus amplexanda: et hoc quantum capacitas, idest valentia ingenii ipsius erudiendi suppetit; ut sic serenitas, idest splendor dictaminis, vigeat sententiosa, idest plena philosophorum sententiis, atque jucunditas metrorum floreat. Et inde subdit: o quantum facundia venerabilis Tullii est collocanda summis desideriis. Quoniam sicuti Aristoteles inter philosophos, inter poetas Virgilius, sic quoque ipse Marcus Cicero inter oratores exculit. Notandum circa hoc quod dicit, ut sic dictaminis sententiosa et cetera. Cicero ipse et reliqui qui rhetoricam docuere fassi sunt eloquentiam sine sapientia obesse plurium et prodesse nunquam: sapientiam vero sine eloquentia plurimum profuisse: hoc inquam arbitrantes eloquentiam non debere judicari atque laudari verborum solo splendore, sed secundum gravissimas sententias a vera sapientia sapienter elicitas. Parum ergo substantiae vel virtutis aut solidae pulchritudinis orationi afferre videtur qui solum rhetoricae et eloquentiae vacat; veluti qui nuda ex aliena pretiosaque materia verba ligat. Qua de re Marcus Cicero in eo libro quem de oratore ad quintum fratrem edidit, et ipse Quintilianus cum de institutione oratoria ageret, rarum aut nullum fatentur optimum esse ea aetate oratorem: cujus rei afferunt non insulsam causam. Nam oratorem in omni sapientiae genere persuadere oportet, ut sic quae alibi didicit cum splendore dicendi proferat. Et bene quidem. Quo enim pacto in sacris litteris persuadebit qui eas nunquam legit? Aut quis in naturalibus qui Aristotelem reliquosque philosophos non viderit? Certe nullo. Conjungenda est ergo sapientia cum dictamine; ut sic quod in aliena doctrina concipitur sub decore rhetorico proferatur. *Cavendum autem est* et cetera. In hac parte Boetius cautelam circa omnia praedicta subjungit; innuens per eam superioribus doctrinis ardue diligenter atque cum profectu invigilandum. Et tria facit. Primo ipsum inconveniens praecavendum ostendit. Secundo praedicta epilogat concludendo, ibi, *ecce quantum* et cetera. Et dicit: cavendum est autem in superioribus traditionibus et circa eas adipiscendas, ne id contingat alicui quod contigit, idest evenit Jotario sic dicto: ipse enim, scilicet Jotarius, tradidit ignorantiam suam imbuendam, idest erudiendam gymnasiis, idest studiis praedictorum philosophorum, subaudi tam grammaticorum quam poetarum et rhetorum, triginta annis, idest spatio triginta annorum. Cum vero dies ut praeesset scholaribus mediocribus, subaudi eos erudiendo, advenisset, scilicet post expletum studium triginta annorum asserebat, idest affirmabat se dubitasse diutius cujus uxor esset Aeneas quem, supple, aeneam invenisset in serenitate carminis dico emistychiorum, idest versuum imperfectorum Virgilii. Et rursum idem Jotarius requisitus, idest interrogatus a quodam suorum discipulorum qualiter, idest qua mensura posset vertere versu, idest in versu primam syllabam hujus dictionis, magister, respondit, subaudi Jotarius, absurdum, idest inconveniens fore abbreviari, idest corripi scilicet in metro primam syllabam tanti nominis: sed, supple, arbitratus est eam pronunciari acuto accentu, idest prolatione longa: aestimabat enim ob honoris causam absurdum nimium primam syllabam ejus corripi. Tunc epilogando concludit, dicens: ecce quantum tempus, quia triginta annos, et quantum expensae perdidit obtusitas, idest hebetudo durae cervicis. Notandum, quoniam omnis cognitio, teste Tullio in dialogo ad Hortensium, multis est obstructa difficultatibus. Est enim et in ipsis rebus obscuritas, et in judiciis nostris infirmitas: qua ex re Socrates ipse nihil se scire dicebat. Invigilandum est igitur studio sine desidia, quemadmodum veteres ipsi sapientiae studuerunt ut sic quantum mens imbecilla atque cervicis excludit obtusitas, tantum jugis atque diligens vigilantia adducat. Sic Socratis memorati fuere studia; quoniam, ut ait Valerius libro octavo, addiscere quotidie non desistebat. De Pythagora etiam fertur quod doctrinis jugiter insistebat. Unde et Ennodius ait: *artium magister est instantia. Noverca eruditionis est negligentia.* Hinc Cato moralis monuit: *instrue praeceptis animum, ne discere cesses.* Nam sine doctrina vita est quasi mortis imago. Non sic Jotarius, cujus mores praecavendos Boetius asserit. Hic nempe, licet annis triginta studio incubuisset, nulla tamen scientia convaluit: cum se recipientem ut decuit tradenti concordia non sociavit. Notandum: Virgilius post multa atque diversa sua opera tandem Aeneidem aggressus est, librum quidem nominibus ac rebus Graecis et Latinis communem; reliquitque in eo morte praeventus quaedam imperfecta, et ob ea igni ipsum concremari jussit, sed istud haud factum est. Augustus vero jussit Tuccam atque varium viros ea aetate excellentes hac lege ipsum emendare ut superflua demerent, nil adderent tamen. Unde et semiplenos invenimus ejus versiculos quos emistychia dicunt. De qua re Sulpitii Carthaginensis extant hujusmodi versus: *jusserat haec rapidis aboleri carmina flammis Virgilius, Phrigium quae cecinere ducem. Tucca vetat variusque simul; tu maxime Caesar non sinis et Latiae consulis historiae* et cetera. Et in his emistychiis Jotarius ipse imbecilla mente aeneam reperiens, ipsum uxorem fore cujusdam aestimabat, nesciens Phrygiae ducem Anchise patre, Venere matre procreatum aeneam. Nota: cervix proprie posterior pars colli est; et quandoque accipitur pro superbia, quandoque pro toto capite; et hoc modo hic capi potest; cum dicitur, durae cervicis, idest duri capitis ad recipiendum alta doctrinarum. *Completo autem non indebite* et cetera. Haec est secunda pars secundae partis principalis hujus primi capituli; in qua postquam Boetius ostendit quibus primo ab infantia imbuendi sunt juvenes, nunc declarat in quibus erudiendi sunt secundo: scilicet in ipsis primordialibus logicae artis institutis. Et dividitur haec pars in duas partes. In quarum prima se prioribus continuans, ut informandos et erudiendos attentos faciat, logicam apte commendat. In secunda ordinem modumque in logica proficiendi demonstrat, ibi, *ad hujus.* Prima in duas. Nam primo dicenda dictis continuat. Secundo logicam commendat, ibi, *scientiae inquam.* Et dicit quod completo et pertransito non indebite, subaudi sicuti Jotarius ipse sine fructu, sed diligenter, rudimento, idest nova instructione hujus gymnasii, idest studii grammaticae scilicet et poetriae atque rhetoricae, procedendum est ad limina, idest introitus scientiae quae majoris est inquisitionis, idest investigationis. Tunc ad commendationem ipsius logicae accedit, ibi, *scientiae inquam.* Et dividitur. Nam primo commendat ipsam quo ad se totam. Secundo quo ad partem, ibi, *quid autem cognitione.* Primo commendat ipsam totam uno modo. Secundo alio modo, ibi, *haec est inquam.* Et dicit, post praedicta accedendum est ad limina scientiae majoris inquisitionis. Scientiae inquam, quam novimus solam esse indagatricem veri et falsi: et haec est ipsa logica, cum verum et falsum non indagantur nisi argumentatione mediante, sola autem logica arguere docet: quare et ipsam solam invenimus scientiam scientiarum per antonomasiam ratione communitatis ejus atque administrationis: adminiculatur nempe omnibus scientiis: et ea re Commentator ipsam modum sciendi vocat cum dicit, *impossibile enim est scientiam simul quaerere atque sciendi modum.* Licet hoc aliqui solum de logica utente intelligant. Scientiam inquam scientiarum obstipantem, idest circumentem titulo, idest honore subtilitatis subjecta, idest objecta aliarum scientiarum. Post hoc commendat eam alio modo: et dicit: haec, scilicet logica, inquam est domina scalaris, idest gradualis: per ipsam enim ad culmina omnium aliarum scientiarum ascenditur, cum ipsa ad omnium methodorum principia viam habeat. Et hoc est quod subdit: quae, scilicet logica praebet penetranti, idest rimanti fastigia, idest summitates quarumlibet scientiarum, incrementa, idest augmenta virtutum scilicet attingendi, et hoc natura vestium, idest praemissarum, scilicet majore et minore mediante. Et vocat ipsas praemissas, scilicet majorem et minorem extremitates, vestes per simile. Sicuti enim vestes ipsae corpus circumdant atque contegunt: sic et praemissae conclusionem ipsam includent. Qua ex re dictum est, quod ipsis praemissis positis et concessis, necesse est aliud, scilicet conclusionem evenire ex his quae posita sunt et concessa. Tunc commendat ipsam quo ad partem. Et dicit: sed quid est lucidius cognitione universalium, idest ea parte logicae quae de universalibus est: quae scilicet cognitio est magistra idest magistratum tenens trivialium artium, idest inter triviales artes quae sunt grammatica, logica, rhetorica, que (pro et) est potentia, idest vis quadrivialium artium, scilicet arithmeticae, geometriae, astrologiae et musicae: et ipsae namque steriles mutae atque impotentes sunt sine logica, que (pro et) ipsa est plenitudo artium collateralium, scilicet omnium aliarum. Notandum: logica inter artes liberales secunda ponitur, quamvis Boetius ipsam post rhetoricam moneat addiscendam. Et rationalis dicitur: ipsa enim definire docet atque dividere verumque a falso discernere: necessaria certe et utilis ars: quia secundum Hugonem in didascalicon, per eam subtilibus objectionibus latens veritas reperitur. Hanc sapientissimus Salomon in proverbiis addiscendam admonet, dum nos hortatur ut intelligamus sermones prudentiae versutiasque verborum nec non parabolas et obscurum sermonem, et dicta sapientum simul et aenigmata; quae omnia, ut Hieronymus ad magnum oratorem ait, dialectica sunt. Augustinus etiam inter ceteras artes logicam commendat, quia exercitatiora potioraque reddit ingenia. Haec nempe disciplina est, ut dicit Isidorus libro secundo quae ad disquirendas rerum causas est adinventa; quapropter scientia scientiarum est, sine qua nulla aliarum scientiarum perfecte haberi potest. Notandum, quod universale est quid unum versum in multis: et hoc duplici quidem ratione: physica, scilicet, atque logica; physica nempe ratione est ipsa communis natura apta nata in multis reperibilis et ab eisdem participabilis aequaliter, ut humanitas, secundum quam dictum est quod participatione speciei plures homines sunt unus homo ex natura rei. Et ibidem: genus quidem potentia multas in se habet species, actu vero nullas. Logica vero ratione est ipsa universalitatis intentio prout intellectu conficitur, ut genus species etc.: et secundum hanc dictum est, intellectus est qui facit universalitatem in rebus. Et sunt harum intentionum universalium quinque maneries: una quidem genus, species alia, tertia differentia, quarta proprium, accidens quinta: quarum certe cognitione nihil utilius existit, quapropter et eadem nihil lucidius: utilius inquantum ad praedicamentorum Aristotelis doctrinam, cum nihil in ipsa coordinatione praedicamentali situetur nisi aut genus aut species et cetera. Descendenti enim a genere generalissimo ad speciem specialissimam Plato jubet quiescere. Similiter ad definitionum assignationem, cum definitio quid est esse rei indicet. Esse autem rei nihil aliud quam sua quidditas est, quam certe differentia generi adveniens constituit; et ex his definitio integratur. Et rursum ad ea quae in demonstratione sunt utilia, videlicet definitio et reliqua. In textu ibi, rudimento, idest novo judicio nova instructione, et dicitur a rudio-is. Item ibi, limina, limen terminus domus vel aedium est, limes vero regionum. Unde prosper: *Augusto virtus limite celsa petit.* Item ibi, fastigia, idest altitudines, summitates. Est etiam fastigium honor. *Ad hujus autem imperialis* et cetera. In hac parte postquam Boetius logicae commendationem praemiserat, nunc vero qualiter in ea erudiendum sit manifestat. Et dividitur in duas partes. In prima ordinem in ea procedendi demonstrat. In secunda vero modum procedendi circa ordinem ipsum subjungit. Secunda, ibi, *ad istorum et ceterorum.* Prima in duas. Nam primo facit hoc quod dictum est circa logicam positivam. Secundo vero circa sophisticam sive privativam, ibi, *hujus autem imperialis.* Prima in duas. Nam primo facit hoc circa terminos categorematicos. Secundo circa syncategorematicos, ibi, *terminorum autem.* Prima in tres, secundum tres ordines circa eam observandos. Et dicit primo: scandendum, idest gradatim ascendendum est ad apicem, idest summitatem, hujus dominae imperialis, scilicet logicae: hoc ordine scilicet qui sequitur: quoniam cognitio intrinseca terminorum, scilicet incomplexorum, uti nominis et verbi subjecti et praedicati, et hoc quo ad primum ordinem; que (pro et) copulatio, idest unio non latens eorum, scilicet terminorum praedictorum in propositione, et hoc quo ad secundum ordinem: que (pro et) connexio, idest conjunctio non indigna propositionum, scilicet in syllogismo, et hoc quo ad tertium ordinem: haec, supple, praedicta omnia sunt in introitu logicae apponenda, idest applicanda rudibus. Notandum, quod intrinseca cognitio terminorum de qua in littera, nil aliud est quam nosse quid sit nomen et quid verbum apud logicos, et qua manerie propositionem ingredi valeant, quidque terminus communis et quid singularis et quid genus: quos terminos incomplexos dicimus. Copulatio vero horum nil aliud est quam eorum in propositione apta positio; atque tunc complexionem ingrediuntur. Rursum propositionum connexio syllogismus est, sive sit categoricus sive hypoteticus simpliciter dictus, demonstrativus probabilis vel sophisticus. De quibus omnibus abunde in libris Aristotelis Porphyrii atque Boetii tractatum est. Verum quia diversae atque variae hujusmodi propositionum connexiones minime fieri possunt sine syncategorematum notitia, quae propositiones tam in qualitate quam in quantitate diversificant, terminosque ipsos categorematicos nunc ampliant nunc restringunt nunc artant, aliaque et alia faciunt quae in logicis instituta sunt: qua de re Boetius horum notitiam praetereundam minime monet: ratione atque exemplo dicta confirmans. Dicit enim: determinationes, idest signa tam universalia quam particularia etiam reliqua terminorum, quas scilicet determinationes appellamus syncategorematicas, idest consignificativas, sunt imprimendae menti memorialiter. Et rationem subdit, dicens: quoniam deserviunt non parum, imo multum sophisticae phantasiae, idest illi parti logicae: et subaudi, non tantum sophisticae sed et cuilibet logicae parti. Deinde exemplo praedicta confirmat dicens: certe novimus Trebatium virum prudentem sed imperitum, in hoc scilicet, praeteriisse, idest transivisse sub silentio, idest nulla facta mentione notitiam horum, scilicet terminorum, quasi scientiam indignam relatu: sed die conflictus idest disputationis adveniente vidimus eumdem detentum, idest ad metam redargutionis deductam miserrime ab his, scilicet syncategorematibus, sophistica scilicet arte vincente: et vidimus eumdem indecenter, idest opprobriose sequestratum, idest divisum a collegio suorum, scilicet sociorum. Quid ultra? Subaudi, accidit, idem Trebatius angustiis confusus, idest turbatus mendicabat, idest mendicando impetrabat postea sociatim, idest per socios illud quod censebat, idest reputabat prius indignum eloquio, scilicet notitiam terminorum syncategorematicorum. Notandum, syncategorema, idest consignificativum, a syn, idest cum et categorema, unde omnes aliae partes orationis a nomine et verbo secundum logicos dicuntur syncategoremata. Notandum, phantasia est de cognitis species in animo figurata, sed phantasma est de incognitis: et hinc tractum est ut sophistica fallacia dicatur phantasia, cum appareat aliud quam sit: sunt enim sophistici elenchi non veri elenchi, quamvis ita videantur, sed paralogismi, primo elenchorum. *Hujus autem imperialis dominae* et cetera. Postquam Boetius ostendit in superiori parte modum procedendi circa logicam positivam, nunc facit hoc idem circa ipsam logicam sophisticam. Et dicit: autem (pro certe) ars sophistica, idest ars illa quae est de sophisticis elenchis dotata, idest decorata fimbriis, idest extremitatibus, quae fimbria praemissarum dicuntur. Et bene consonum illi est quod supra proximo dixerat *quae penetranti vestium natura* et cetera. Hujus dominae, scilicet logicae imperialis etiam confusa, idest prolixa, petulanti, idest superbienti audaci lascivienti et importune potenti animo. Et haec omnia bene posita sunt ad sophistarum cautelas insinuandas. Debet enim habere sophista confusum atque prolixum in disputando morem, ut nemo suas rationes intricatas repetere valeat: similiter sit petulans atque audax, ut vult Aristoteles in elenchis. Et sequitur:

que (pro et) perusa, idest perfecte usa eulogio, idest testimonio nugatoriae, idest fictae loquacitatis, idest garrulitatis. Etiam cautela sophistarum est ut loqui multiplicent, ut sic a circumstantibus docti videantur. Que (pro et) perfusa, idest irrigata vultu, idest ostentatione fuco mulieris, idest apparentia verae sapientiae quamvis non sit, respiciebat barbaras, idest ignaras nationes sidere, idest oculo obliquo: quam scilicet artem: novimus decoratam in commentariis Alexandri, subaudi Peripatetici, et nostris, supple, commentariis: quamque etiam perfectam, idest completam translatione, subaudi hac qua de Graeco ipsam in Latinum vertimus, novimus curandum summopere, idest diligenter. Notandum: sophistica ars duplex est: nam quaedam docens est, altera vero utens. Docens quidem quae docet cognoscere syllogismum sophisticum ejusque principia causas atque passiones. Et haec est vera scientia verusque habitus demonstratione acquisitus. Alia autem utens per quam syllogismo sophistico utimur ad disputationes. Et de hac in proposito. Hanc tamen utendam Boetius minime commonet; sed ad versutias deceptionesque evadendas sophisticas summopere adipiscendam suadet: ipsa enim nulla sapientia est, sed in loquendo deceptio verborum intricatio apparens sapientia non existens. De hac Gregorius loquitur cum dicit: *syllogistica inquit disputatio quid aliud est quam verbis contendere, et audientes subvertere?* Et in ea, ut Augustino placet, victoria verborum et ostentatio ambitiosa quaeritur; nec modo tardos sed plerumque ingeniosos decipit. Qua propter in libro de doctrina Christiana usum sophistice disputandi dicit execrabilem libidinemque rixandi: studendae tamen sunt versutiae non ut quisque exerceat, sed ut valeat summopere praecavere. Item fimbria fimbriae dicitur extremitas vestis vel filum quod appenditur in decorem vestium. Hic vero capitur aut pro extremitatibus syllogisticis per similitudinem, vel appendiciis logicalibus quibus utitur sophista in suis argumentis. Item eulogium sapientia vel bona fama vel testimonium dicitur. Item fucus color est adulterinus: inde fucata, ut dicit Papias, depicta tincta adulterino colore contaminata, ficta non vera apparentia. *Ad istorum et ceterorum* et cetera. In hac parte Boetius postquam ordinem procedendi in ipsis primordiis logicalibus ostendit, nunc vero circa ordinem ipsum modum atque normam observandos subjungit. Et dividitur in duas partes. Nam primo facit quod dictum est. Secundo cuidam tacitae quaestioni respondet, ibi, *si vero.* Prima in duo: nam primo modum ponit quo in acquirendis logicae institutis utendum sit. Secundo vero tres effectus ex hoc procedentes ostendit, ibi, *vocalis.* Et dicit quod nos solemus uti triplici recordatione ad istorum scilicet supradictorum, ac ceterorum scilicet dicendorum perfectionem. Vult dicere: in omni scientia adipiscenda triplici utimur recordatione: quarum prima est vocalis, idest nuda dictionum retentio. Secunda mentalis, idest vocum sententiae recordatio. Tertia communis, scilicet ex voce et sententia consistens. Et subjungens effectus harum trium recordationum tria facit per ordinem. Nam primo primos tres effectus ponit. Secundo secundos tres effectus subjungit. Tertio tertiam recordationem prae ceteris confirmat. Secunda, ibi, *vocalis caecitatem.* Tertia, ibi, *sicut enim.* Dicit ergo quod recordatio vocalis facit sophisticum, idest apparentem, quoniam nuda voce aures replet quid nominis ignorans. Mentalis facit judicium, idest certitudinem (alia littera habet rudem) quoniam facit intellectum inter verum ac falsum discernere cum impotens sit hanc discretionem voce significare. Communis vero, scilicet quae tam vocum quam sententiarum est, si fuerit continuata, scilicet comparando rem ad vocem, facit perfectum, subaudi in arte: quoniam sicuti ipsa mentali recordatione conceperat, sic vocali comparata voce significat. Exinde ponit secundos tres effectus praefatarum recordationum. Et dicit: vocalis recordatio generat cecitatem, idest hominem ignorantem: quamvis enim voces ipsas cognoscat, virtutes tamen ipsarum vocum minime recordatur: qua propter de facili paralogizatur, primo elenchorum. Mentalis generat scientiam, idest hominem scientem reddit sed impotentem, cum ea quae mente noverat verbo explicare non queat. Communis vero recordatio usum generat, quia potentem facit. Sicuti enim natura facit habilem, ars facilem: sic quoque usus, uti Victorino visum est, potentem reddit, usus autem festinat, idest accelerat properare ad magisterium: quare de primo ad ultimum, communis recordatio ad magistratum festinat. Et hoc confirmans per simile subdit: sicut enim prudentia parum vel nihil prodest sine justitia, justitia autem sine prudentia multum; sic scientia sine usu prodest parum, usus vero sine scientia multum. Notandum, circa hoc quod dicit, prudentia sine justitia parum vel nihil prodest. Cujus ratio est: quoniam justitia omnium aliarum virtutum est contentiva, malorumque omnium destructiva, quare et plus ceteris mundo necessaria. Primum est philosophi quinto Ethicorum: ubi dicit, *justitia est quodammodo omnis virtus.* Et subdens rationem dicit: *et eo quod includit in se actus omnium virtutum.* Et Tullius libro tertio officiorum: *justitia est una omnium domina reginaque virtutum.* Secundum patet: quoniam ipsa est omnium malorum inhibitiva. Ergo per locum ab oppositis, injustitia est malorum permissiva: quare est perfectum malum, perfectum autem malum seipsum destruit, quarto Ethicorum: ergo et cetera. Tertium autem declaratur. Per justitiam tutatur innocentia, punitur malitia, fraenatur audacia, atteritur superbia, secura redduntur omnia. Quare haec virtus, secundum Isidorum quinto Etymologiarum, non immerito regina nuncupatur. Quapropter Augustinus libro secundo de civitate Dei cap. decimoctavo, de ipsa justitia plenissime tractans concludendo dicit: *hoc verissimum est, sine justitia rempublicam regi non posse.* Et pro tanto Tullius asserit quod nil est tam amicum civitati vel regno quam justitia; ob quas res ceterae virtutes sine ipsa parum aut nihil prosunt. Atque simile est de usu atque scientia: nam, ut dicit Seneca, nihil odibilius est scientia, ubi sola est: intelligens ipsam parum aut nihil prodesse sine usu ejus. Quod bene subdens idem Seneca inquit: *quid enim prodest scientibus consumere dies in his quae nec domi nec militiae nec foro nec in curia neque alicubi prosint nisi dumtaxat in scholis?* Scientia ergo sine usu nihil prodest atque infecunda est: ipsa enim usu sumit incrementum et exercitio sicuti ars quaelibet (Ff. de legatis, tertio libro, legatis, P. ornatricibus). Quod si scientia ab usu disjuncta fuerit, certe utilior est usus expers artis quam ars quae sui usum non habet, ut refert Policrates libro quinto. *Si vero bonae scientiae* et cetera. Hic Boetius antipophorizando cuidam tacitae respondet quaestioni. Posset enim aliquis dicere: o Boeti, congruum bene est addiscere volenti singula quae monueras mente capere: sed quid cum ea omnia ordine quo tu disposueras retineri, tum ingenii parvitate, tum etiam alia quamvis occasione minime valebunt? Cui respondens ait: certe si tyrunculus, idest novus scholaris nequeat, idest non valeat comprehendere seriatim, idest utiliter intente sedulo totam ordinationem, idest lectionem bonae scientiae, rapiat, idest potenter capiat saltem, idest ad minus primam pronuntiationem, et hoc procedendo gradatim; subaudi primo parum, secundo plus capiendo; et hoc tamdiu donec ipse tyrunculus possit producere, idest propalare effectum continuum, idest orationem totam. Notandum, quod anima ipsa a suae creationis primordio, ut in Aristotele, secundo de anima, visum, est tabula nuda in qua nihil depictum est, depingi tamen apta nata. Haec autem depingendi aptitudo non tumultuoso strepitu neque magna confusaque specierum mole a principio in actum reducenda est; sed passim atque graduali ordine scientiarum flosculis adornanda: reficitur enim intellectus atque tandem fida conceptorum servatrix memoria; et laboris pars maxima detrahitur, si non uno spiritu audita lecta conceptaque passim memoriae demandentur: diuturno etiam jugique hoc labore mens animusque conficietur, nam quae concepta sunt nisi repetita fuerint fluxa veluti et caduca evanescunt. Nota: Tyro Graece Latine foris dicitur: inde hic tyronis, idest novus miles noviter electus ad militiam, quia foris ad hoc eligi solet. Et per similitudinem Tyro dicitur quilibet ignarus et rudis cum aliquid exercendum aggreditur; inde tyrunculus diminutivum. Item saltem conjunctio adversativa est cum diminutione; et est tractum a captivis qui loqui prae timore non valentes dicebant saltem: quasi dicerent, ut vitam et salutem non amitterent. *Visis autem levitatum scientiis* et cetera. Haec est tertia pars secundae partis principalis hujus primi capituli: in qua Boetius postquam ostendit in quibus ipsi pueri primo imbuendi sunt et in quibus secundo, nunc vero ostendit in quibus tertio instruendi sunt. Et vult quod post supradicta, quae omnia sunt quasi rudimenta scientiarum, erudiendi sunt ipsi scholares in scientiis quae majoris sunt inquisitionis, videlicet in scientia universalium et praedicamentorum et cetera. Et dividitur haec pars in duas partes. Nam primo ponit modum atque ordinem quibus circa partem logicae magis speculabiliorem sit insistendum. Secundo quoddam prius dictum repetit ut praecedentibus addat, ibi, *nec dum haec.* Prima in tres, secundum tres ordines librorum circa hanc partem necessariorum: scilicet universalium atque praedicamentorum ex parte una, divisionum atque topicorum Boetii ex parte alia; et plus hoc omnium reliquorum librorum novae logicae Aristotelis, scilicet priorum, posteriorum et cetera. Secunda, ibi, *nostris quoque.* Tertia, ibi, *Aristoteles quoque.* Prima in duas. Nam primo erudiendum monet in libris praedicabilium Porphyrii. Secundo ex utilitate sui ipsa praedicabilia recommendat, ibi, *o quantum.* Et dicit: visis scientiis levitatum, idest levium documentorum, subaudi quae leviter ducunt in cognitionem logicae, attendendum est de speculatione, idest speculativa consideratione Porphyriana, idest Porphyrii quinque universalium, scilicet generis, speciei etc. de quibus sunt omnes scientiae primo posteriorum, quae scilicet universalia vocantur ab Aristotele, scilicet primo posteriorum, monstra, idest res extra naturam exeuntes; universalia dico necessaria, idest utilia ad categorias, idest praedicamenta Aristotelis: quae universalia nos Boetius patefecimus, idest declaravimus bis in commentariis nostris, et hoc luce expositionis, idest declaratione expositoria. Deinde universalium scientiam ex sui utilitate commendat. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est. Secundo errores ab eadem removet, ibi, *nonne literalis.* Et dicit: o quantum utilitatis habetur in his, scilicet universalibus si cognoscantur notitia intrinseca, idest intranea. Postea errorem removens, dicit: nonne, idest numquid facultas literalis, idest sola vocalis doctrina Sophronici illius magistri est notanda vitio, idest reprehendenda? Inquam, idest dico: quasi dicat: doctrina illa Sophronici quoniam solas verborum garrulitates docuit, quae sophistam atque apparentem faciunt, in horum universalium doctrina penitus abolenda est, atque verborum vis attendenda. Notandum, prout refert Aristoteles in multis passibus, opinio Platonis fuit ipsa universalia esse essentias per se existentes et ab ipsis singularibus separatas secundum esse, dantes tamen nomen et rationem ipsis singularibus: quam quidem opinionem Platonis tamquam erroneam atque verae philosophiae dissonam, Aristoteles ipse in septimo metaphysicorum, multis impugnat rationibus: quare ipsam ridiculo tenens primo posteriorum inquit in hunc modum. *Gaudeant genera et species, quoniam si sic sunt*, subaudi quemadmodum Plato posuit, *monstra sunt.* Qua propter in prooemio de anima dicit: *universale*, scilicet Platonicum *nihil est aut est posterius suis singularibus.* Et ad hoc propositum locutus est Boetius cum dixerat, quae ab Aristotele monstra vocantur, subaudi in derisionem Platonis. Item categoria est praedicamentum, vel praedicatio, vel significatio: unde praedicamenta Aristotelis categoriae dicuntur. *Nostra quoque volumina* et cetera. In hac parte tangit secundum ordinem librorum in hac parte addiscendorum. Et dicit etiam volumina nostra, scilicet per nos facta, uti est liber divisionum atque liber topicorum, decorata schemate, idest nobilitate styli, non sunt omittenda post lectionem universalium: quasi dicat: quoniam in his magnum emolumentum consistit. Notandum: schema schematis neutri generis nobilis honor dignitas corona vel ornamentum significat: unde Juvenalis: *schemata quid faciunt* et cetera. *Aristotelis quoque succincta* etc. in hac parte Boetius ponit tertium ordinem librorum in hac parte addiscendorum; et dividitur in duas partes. Nam primo facit quod dictum est. In secunda ipsos libros auctoris nobilitate commendat, ibi, *quid enim Aristotelis Peripatetici.* Prima in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo cuidam tacitae quaestioni quae ex praelibatis elici posset respondet, ibi, *malus vero.* Et dicit: etiam brevitas (alia litera habet veritas) succincta, subaudi quoniam plus sententia quam verbis abundabat, licet taediosa voce, idest taedium generativa propter duritiam translationis, nec tamen infructuosa, subaudi sententiarum ubertate, supple, non est omittenda. Ex his autem verbis posset quis occasionem quaerendi sumere, cur tam duro atque inculto stylo tanti philosophi verba verterit, et sic aequo schemate atque styli alacritate quibus in Graeco jacet, haud quaquam transferebat. Cui Boetius: certe malui, idest magis volui, subaudi ego Boetius deservire fideli translationi, ut sic verbum verbo commutarem, quam reprehendi temeritate, idest praesumptione arrogantiae, idest superbiae. Inde commendat doctrinam Aristotelis: enim (pro quia) quid est serenius, idest tranquillius lucida veritate Aristotelis? Quasi dicat, nihil. Notandum, uti refert Laertius, Aristoteles Platonis discipulus plurimos libros, tum in logicis tum in physicis, tum quoque in mathematicis atque aliis scripsit, ut sic librorum numerus trecentos ascendat; atque alibi dictum est ipsum tractatus mille edidisse: quorum tamen voluminum, aut translatorum inopia, aut alia quadam occasione copiam omnem non habemus. Ex his tamen quae ad nos devenerunt ex logicis sunt liber categoriarum, perihermenias, priorum et posteriorum analyticorum, topicorum, elenchorum: quorum licet fuerit durus interpres, veritate tamen refertissimi existunt. Qua ex re dictum est: *qui ab Aristotele recedit, a veritate recedit* (Averrois). Natura enim, ut idem inquit Averrois, ingeneravit nobis virum illum ut per eum secreta philosophiae nobis revelarentur: quapropter non immerito naturae regulam ipsum appellare fas est. De quo, videlicet Aristotele, Platonem divinitatis secretarium saepius clamitasse legimus cum lectorio non affuerat, intellectus abest, surdum est auditorium. Hujus generis doctrina nequaquam omittenda est. *Necdum haec* et cetera. In hac parte Boetius post praedicta quoddam prius dictum repetit, ut ipsum praecedentibus addat. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est. Secundo dubium quoddam removet, ibi, *quadrivialium.* Dicit ergo: cum omnia supradicta quae logicae sunt geruntur, scilicet animo, fructuositas grammaticae non est relinquenda aliquo modo. Et rationem hujus reddit, dicens: quoniam possessio cujuslibet artis commendabilis, idest laudabilis redditur jucunda per eam: ipsa enim, uti superius visum est, mater est omnium artium, sine qua omnes aliae scientiae penitus obmutescunt, que (pro et) lepos rhetoricae, idest ornatus rhetoricae, subaudi nullatenus relinquendus est ratione supradicta. Exinde, quoniam dubitari posset quoniam haec omnia quae monstrata sunt circa triviales artes peraguntur, de quadrivialibus artibus quid existimandum sit; quam dubitationem solvens dicit: etiam honos, idest dignitas quadrivialium artium, scilicet arithmeticae, geometriae, astrologiae atque musicae acquisitus comparatione, idest contentione studii non debet omitti. Et rationem reddens inquit; quoniam protervitas, idest furiosa curiositas studii in his, scilicet scientiis mathematicis generat florem, subaudi scientiarum; que (pro et) parturit fructum, et hoc, supple, si studii hujus protervitas mixta fuerit dubitationi, quoniam dubitatio magnum scientiae praestat incrementum. Ex quo illud philosophi: *dubitare autem de singulis non omnino inutile est.* Atque etiam; subaudi florem fructumque parturit si fuerit tempestiva, idest congrua tempore suo: quoniam sicuti decens et in certum terminum in mathematicis protensa occupatio magnum scientiarum praestat documentum; sic e contra in ipsis assiduitas execrabile inducit detrimentum: quoniam ut supra dictum est, continua in illis consideratio maxime, aut simpliciter, aut pro parte ab usu retrahit virtutis. Notandum, Plato in septimo de republica, mathematicas disciplinas quas quadrivialium nomine censemus, ad veri cognitionem et demonstrationem in primis dixit esse necessarias: sunt enim in primo certitudinis gradu: dixitque eas esse tamquam gradus ad superiora cognoscenda: *his enim disciplinis*, inquit, *in omnibus animae instrumentum praedictum, ut sic dixerim aliisque excaecatum exercitiis expurgatur et in melius erigitur.* Has Aristoteles metaphysicae connumerat et cum illa conveniunt: utraque enim considerat de quantitate, sed dispariter: metaphysicus enim omnes quantitates prout sunt entia considerat quarto metaphysicae: mathematicus vero de ipsa tamquam de subjecto agit. Mathematicae autem disciplinae quatuor sunt, quapropter et quadriviales dicuntur: quoniam omnes quatuor circa quantitatem versantur. Inter quas subjecti nobilitate astrologia prior est, quam, uti Policrates ait, natura induxit, ratio probat et utilitatis experientia approbat: ipsa nempe lex est quae corporum supernorum cursus figuras et habitudines circa se et circa terram indagabili ratione percurrens veritates eorum, et qualiter agant in omnibus infra sphaeram lunae demonstrat. Post hanc musica est quae consonam multitudinem proportionum suarum in quadam aequalitate vocum conciliat. Hanc Plato potentissimam artium nominat; hujus enim, in Timaeo inquit, harmonia virtus est ad mitigandos dolores animarum humanarum ipsasque laetificandas. Hanc Socrates senex didicit atque adolescentes in ea erudiri jussit. Hanc sequitur arithmetica quam doctrinarum scriptores primam fore decreverunt: quoniam ut sic ipsa nulla alia indiget disciplina, ut ait Boetius: *ars certe magnae virtutis, cum suos cultores ad omnes disciplinas acutiores reddat*, sicuti Plato in septimo de republica ajebat: *animadvertisti enim, inquit Socrates, eos quia natura arithmetici sunt, ad omnes fere disciplinas acutiores apparere: qui autem ingenio hebetiores fuerint, si in hac erudientur etiam si nil amplius utilitatis consequantur, seipsis tamen ingeniosiores effici solent.* Ultima inter has geometria, dicitur, ab Aegyptiis primum reperta; inundante namque (uti Strabo in libro de orbis situ pertractat parte decimaquinta) flumine Nilo et omnibus possessionibus ejus limo obductis, initium terrae dividendae per lineas et mensuras nomen arti dedit, quae deinde latius acumine sapientium expensa est.

Caput 2

[88957] Guillelmus Wheatley, In De scholarium disciplina, cap. 2 *Visis autem scholarium rudimentis* et cetera. Hoc est secundum capitulum hujus libri de disciplinis scholarium. In quo postquam Boetius docuit de aptitudine quam scholaris habere debet circa scientiarum oblectamenta sibi imprimenda quae in ordinato processu ad scientias ipsas consistit, nunc consequenter in hoc secundo capitulo determinat de aptitudine quae est respectu scientiam scolaribus ministrantis: et haec in subjectione scholarium erga magistrum consistit. Et dividitur totum hoc capitulum in duas partes principales. In prima facit quod dictum est. In secunda vero ponit impedimenta quaedam quae evenire possunt ad scholarium subjectionem removendam, ibi, *non sit autem discipulus.* Prima in duas. Nam primo dicta dicendis continuat. Secundo intentum suum prosequitur, ibi, *debet autem discipuli.* Prima harum adhuc in duas. Nam primo dicta dicendis continuat. Secundo hujus continuationis causam reddit, ibi, *quoniam qui novit.* Et dicit primo sic: visis rudimentis, hoc est levioribus documentis atque incrementis virtutum, hoc est perfectionibus aliarum scientiarum ipsorum scholarium, subaudi, prout in superiori capitulo exposita sunt; nunc, idest in hoc secundo capitulo est ordinandum, idest ordinate edocendum (alia litera habet ordiendum), idest inchoandum breviter de subjectione, idest submissione eorum, scilicet scholarium erga magistrum. Et hujus rationem subjungens dicit: quoniam qui non novit subjici se, idest submissum fuisse, hic idem necesse est ut se non noscat magistrari. Quod confirmans, dicit: quod si contingat eundem qui se non novit esse discipulum fieri magistrum: hoc tamen miserum est, idest detestabile. Notandum, prout refert Hugo, in didascalicon parte secunda, ex his quae studendo maxime prosunt mens humilis atque subjecta discipulo maxime necessaria est: quae quidem aliud nihil est quam tradentis et accipientis justa et approximata concordia. De qua loquens Quintilianus libro primo institutionum: ait: *sicut officium praeceptorum docere est: sic discipulorum dociles se praebere.* Scientia enim convalescere nequit nisi tradentis et accipientis concordia sociata fuerit. Sic sub Diogene Socrates, qui, ut refert Tullius libro quinto Tusculanarum quaestionum, philosophiam devocavit e caelo et in urbibus collocavit, sicque sub Socrate Plato divinitatis secretarium atque sub Platone Aristoteles Peripateticorum dux, sic tandem sub reliquis reliqui humili et subjecta mente extiterunt, ut exinde philosophiae amplissimi fontes dici mererentur. *Debet autem discipuli subjecti* et cetera. Postquam Boetius dicta dicendis continuavit, nunc intentum suum prosequitur circa subjectionem discipuli erga magistrum. Et dividitur in duas partes. Nam primo ponit in quo consistit ista subjectio. Secundo hoc magis declarat, ibi, *ut sit attentus.* Et dicit primo, quod subjectio discipuli debet consistere in his tribus: scilicet in attentione, benivolentia et docilitate. Et declarans subdit, scilicet ut sit, subaudi scholaris attentus in exercitio, idest in labore studii studiose animum verbis magistri accomodando: hoc enim exercitium facilitat quemlibet operantem. Sit etiam benivolus animo atque ingenio docilis. Quod declarans subdit: ego inquam quod discipulus sit attentus ad audiendum verba magistri, non ut ex verbis rem capiat sed ex rebus in verborum seriem deveniat, et inquam quod discipulus sit benivolus ad retinendum, supple, audita. Et haec benivolentia addiscendi amor

est quo doctrina fortius imprimitur. Et inquam sit docilis ad intelligendum. Vero (pro sed) ista tria, idest attentio benivolentia, atque docilitas concurrunt, idest conveniunt ad perfectionem, subaudi discipuli permutatim, idest ordine diverso ac permutato; ut scilicet nunc attentus sit, nunc docilis nunc autem benivolus, non attento quod eorum primo statuatur. Notandum, quod tria haec, attentio benivolentia atque docilitas discipulum maxime magistro atque doctrinae submittunt: majus tamen horum addiscendi amor est quo corda erudiendorum ad doctrinam capessendam fortius alliciuntur. Et hic amor ex tribus constare dicitur: videlicet erudientis dilectione viscerosa: fructus reficientis adeptione: atque naturalis appetitus scientiae terminatione. Dilectione enim intima erudientis audita credibiliora redduntur in recipiente: et haec dilectio in timore atque reverentia tradentis sita est: de qua dictum est ad Hebraeos duodecimo: *patres carnis nostrae hujus eruditores et reverebantur eos.* Idest reverenter timebant. Et hinc Cato: *magistrum metue.* Hujus exempla in Trajano atque Alexandro apte conspicimus. Trajanus namque imperator Plutarchum praeceptorem suum, ut legitur, summopere reverebatur, sic et Alexander Socratem; quem cum semel obviam habuisset, de curru prosiliens ipsum reverenter recepit. Secundum quo amor addiscentis stabilitur est fructus recipientis adeptio qua ad disciplinam discipulus allicitur: fructus autem sapientiae est donum inquam Dei, ut Augustinus dicit duodecimo de civitate Dei, cui nihil occurrit praeferendum, nulli pretio potest comparari. De qua Tullius libro secundo officiorum: *quid enim post deos optabilius, quid praestantius, quid melius, quid omnino dignius sapientia?* Quasi dicat: nihil. Tertium vero quo amor addiscendi stabilitur, est naturalis appetitus scientiae terminatio. De hoc appetitu primo metaphysicae dicitur: *omnes homines naturaliter scire desiderant.* Finis vero atque terminatio appetitus hujusmodi non nisi intelligere est; cujus perfectio in sola veritatis cognitione consistit, non in solius superficiei comprehensione. Non enim addiscenti sufficit ut superficialiter legat nisi intelligat atque intus latentia pervolvat ac ea memoriae reddat. Et ad hoc optime facit quod transumptive scribit Hieronymus in canone, Marcion et Basilides, prima quaestione ubi dicitur: *nec putemus in verbis Scripturarum fore Evangelium sed in sensu: nec in superficie sed in medulla: non in sermonum foliis sed in radice rationis.* Tunc enim discipulus proficit cum attente advertit, audita dociliter intelligit, atque intellecta benivole scrutinio cordis recommendat. *Non sit autem scholaris* et cetera. Haec est secunda pars principalis hujus capituli: in qua Boetius quaedam ponit impedimenta quae circa istam aptitudinem, scilicet subjectionem discipuli erga magistrum evenire possent. Et dividitur in tres partes, secundum quod ponit tria impedimenta: videlicet dyscoliae, violentiae et luxuriae. Secunda, ibi, *non sit autem violentus.* Tertia, ibi, *luxuriae autem.* Prima adhuc in duas. Nam primo ponit impedimentum dyscoliae cautius evitandum. Secundo hoc exemplo confirmat, ibi, *quodam vero tempore.* Prima adhuc in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo quid sit dyscolus declarat, ibi, *dyscolus autem.* Et dicit primo, scholaris apicem scientiarum cupiens attingere, non sit dyscolus, idest a schola discors vel diversus. Et hanc expositionem subjungens dicit: dyscolus dicitur quasi a schola divisus: schola enim Graece vacatio dicitur Latine. Inde dyscolus quasi a schola divisus. Deinde ut vitium dyscolitiae clarius evitandum demonstret, dicitur, dyscolus est ille qui discurrit per vicos et plateas et tabernas et meretricium cellulas, per publica spectacula, idest loca publica, ubi ludi exercentur. Sunt enim spectacula loca, ubi ludebant quondam comoedi et tragoedi, ut dicunt Graeci. Et habetur in authentica de consulibus. Licet et qui per pompas, idest publica ostentamenta, per choreas, idest tripudia, per comessationes, idest convivia, per coenas, idest serotinas comestiones publicas, idest apertas: et hoc ab antiquis tractum est qui in propatulo coenabant: et hoc vagis oculis, idest hinc illincque respicientibus, vultu incomposito, idest immorigerato atque distorto, effraenata atque dissoluta lingua: omnibus enim his schola postponitur. Notandum, prout dicit Aso, *studium est vehemens et assidua ad aliquam rem agendam cum summa voluntate animi applicatio, ex qua voluntate labor in opus defertur et prodit laboris taedium versum in oblectamentum: haec autem assidua vehementia si interrupta fuerit, certe nullum commodum erit allatura.* Interrumpitur autem multis quae Boetius connumerat: scilicet vicorum atque platearum frequentia, taberna chorea atque omni publico spectaculo: in his enim omnibus inquietatur animus qui solum quiescendo prudens fit, atque ab eo quod inceperat longius elongatur. Quod majores nostri praescientes, elegerunt loca solitaria veluti studio atque contemplationi aptissima. Unde Aulus Gellius libro primo noctium Atticarum: *Socrates a solis ortu usque ad occasum immobilis studio vacabat, atque oculis in caelum erectis solum contemplationi insistebat, de mundi sollicitudine nihil curans.* Et Horatius de Aristippo sic inquit: *nollet Aristippus si posset regibus uti.* Reliquerunt enim veteres, ut in epistolis refert Hieronymus, ob studium frequentias urbium et hortulos suburbanos, ne per luxum et abundantiam copiarum animi fortitudo mollesceret et ejus pudicitia constiparetur. Sic Pythagorici desertis locis habitare praeelegerant atque Platonici in templorum locis. Plato autem ipse cum esset dives, elegit sibi Academicam villam ab urbe procul non solum desertam sed et pestilentem quidem, ut cura atque assiduitate morborum libidinis frangerentur impetus: discipulique sui nullam aliam sentirent voluptatem nisi earum rerum quas discerent: omnibus enim voluptatibus aliis schola postponitur. Nota, circa hoc quod dicit, et hoc vagis oculis, Tullius libro secundo officiorum inquit: *adolescentis commendatio proficiscitur a modestia et disciplina parentum; et de facili in bonum deflectitur si cum bonis et honestis assiduus fuerit: quos si fugiat ac libidinibus mundanis haereat mores atque ingenia desidiosae juventutis torpere necesse est.* Componendi ergo sunt in moribus scholares ipsi, atque bonis usibus non morum distorsio neque animi petulantia, sed his in quibus in posterum vitam ducere cupiunt summopere dirigendi juxta praeceptum sapientis, Ecclesiastici secundo: *laetare juvenis in adolescentia tua, et in bonis sit cor tuum in diebus juventutis tuae.* Nam in his delectari est nobis naturale, in quibus ab infantia delectari incepimus, quinto Ethicorum. Item petulans luxuriosus lascivus importune petens, pluries petens idem: inde petulantia, idest lascivia, libido, importunitas. *Quodam vero tempore cum causa sanitatis recuperandae* et cetera. In hac parte Boetius subjungit exemplum de dyscolia plurimorum expertum per seipsum. Et dividitur in duas partes. Nam primo facit hoc in generali. Secundo in speciali, ibi, *flavos enim.* Dicens: cum nos Boetius transtulissemus nos in Galliam, idest in Franciam ut sic totum pro parte sumatur, quodam tempore causa sanitatis, subaudi vel conservandae vel resumendae, et ob aeris intemperiem, idest infectionem qua patria sua turbata extitit, que (pro et) facetos, idest honestos ritus, idest mores Gallorum, illarum gentium, que (pro et) pios affatus, idest affabilitates matronarum, subaudi Gallicarum. Et hoc totum ad laudem Galliae dictum est. Nos ut meminimus, idest recordamur (parenthesis est) percepimus visu multos dyscolos in civitate Julii Cesaris quae dicebatur Parisius; atque prospeximus multos mendicare, idest mendicando, inquirere, artes tamen nullis magistris administrantibus eis pocula, idest documenta philosophiae, subaudi vitio dyscoliae detentis. Notandum: Gallia Europae est provincia, ut refert Isidorus libro nono, a candore populi Gallia dicta: galac, nempe Graece, lac dicitur Latine. Et hinc Sybilla Gallos candidos vocitat, dicens: *tunc lactea colla auro humectantur.* Et hujus magna pars Francia est a Francis dicta, qui eam partem primo inhabitarunt, vel a Franco carnifice qui Parisius in regem successit. Haec cum multas ac nobiles habeat civitates: Parisius tamen quae quondam Lucotecia civitasque Julii, non quia eam fundavit, sed quoniam ampliavit, dicebatur: principatum tenet. Nam sicuti quondam Athenarum civitas mater liberalium artium atque fons omnium scientiarum Graeciam adornavit: sic Parisius nostris temporibus non solum Franciam, immo totius Europae partem residuam in scientia et moribus sublimavit: in cujus laudem Architrinius in fine libri secundi sic loquitur: *exoritur tandem locus altera regia Phoebi, Parisius cirrea viris, crisea metallis, Graeca libris, Inda studiis. Romana poetis, Attica philosophis mundi rosa, balsamus orbis. Sidonis ornata ejus mensa ciboque potuque. Dives, agris, foecunda mero, mansueta colonis, messe ferax, inoperta rubis, nemorosa racemis, plena feris, piscosa lacu, volucrosa fluentis. Munda domo, fortis domino, pia regibus, aura dulcis, amoena situ, bona quolibet, omne venustum, omne bonum, si sola bonis fortuna faveret. Flavosque Britones* et cetera. In hac parte facit hoc quod proxime supra in generali peregit. Et dividitur in duas partes. In prima facit id quod dictum est. In secunda cuidam tacitae quaestioni respondet, ibi, *de nostris.* Et primo Boetius tria facit, secundum tria scholarium genera, quos Parisius vitio dyscoliae detentos prospexit. Secunda, ibi, *Germanici furoris paucos.* Tertia, ibi, *magicae.* Et dicit: certe nos indoluimus, idest graviter doluimus. Britones scholares illius gentis, flavos ab effectu, commeantes, idest proficiscentes Romam pretio studii, idest ob studium, quoniam pascebantur, idest instruebantur, minime scintillulis, idest documentis Atheniensium, idest philosophorum Atheniensium; tandem tamen ne totum tempus supervacue atque otio consumerent iidem Britones inceperunt graecari, idest Graece loqui Gallica lingua quam Parisius didicerunt; sed nostro judicio, idest nobis judicantibus non tantum temporis perdidissent, si in suis partibus invenissent aliud documentum quam tortuosa volumina Lucretii illius magistri, qui obscure et obliquo calle scholares suos instituit; quare et sua volumina tortuosa, idest in diversum flexa, idest obscura dicebantur. Notandum: Britannia, ut dicit Orosius, Oceani insula est passuum octogintamille in longum, in latum vero ducentorum. Et ut refert Plinius libro quarto capitulo decimoseptimo, inter Septentrionem et occidentem sita, haec insula a germanis Saxonibus bello victa atque possessa. Anglia, ab Angela ducis Saxonum filia postea nominata est: qua propter et Britones Anglicos nominare fas est. Gens equidem libera atque ferox, colore flava, idest alba rubeo mixta: color quidem medium est qui et vulgo proprie blundus dicitur: sic dicti sunt flavi Anglici germani atque Flandrenses. Hanc insulam quidam describens sic inquit: *Anglia terra ferax et fertilis angulus orbis. Insula praedives quae toto vix eget orbe. Et cujus totus indiget orbis ope. Anglia plena jocis gens libera et apta jocari. Libera gens cui libera mens et libera lingua, sed lingua melior liberiorque manus. Germanici furoris* et cetera. In hac parte Boetius ponit secundum genus scholarium quos vitio dyscoliae depravatos Parisius noverat, dicens: et nos Boetius inspeximus paucos scholares Germanici furoris, idest germanos furiosos intitulari, idest titulo magisterii decorari. Notandum: ut refert Isidorus libro decimo quinto Etymologiarum, *Germania nobilis ac generosa regio est, tam viribus quam divitiis ac bellicosis populis constipata; unde a fecunditate gignendorum* *populorum a germinando Germania dicta est. Ejus regionis incolae germani dicti sunt. Immania habentes corpora, viribus fortes, audaces vero animo atque feroces, qua propter et furore notati sunt, venerationibus cantibus atque saltibus plus quam literarum studio occupati; facie decori et formosi, comati, coma flavi, liberales animo, hilares et jucundi, et horum potissime Saxones.* Haec ille. Mores autem illos ex caeli rigore traxerunt, quoniam Septemtrionales maxime sunt. *Magicae autem delusionis arte de Iberia* et cetera. In hac parte Boetius ponit tertium genus scholarium quos vitio dyscoliae detentos Parisius conspexit. Et dicit: nos etiam Boetius inspeximus Parisius multos scholares de Iberia, idest Hispania magistrari arte delusionis magicae, non autem in aliis scientiis salutaribus. Notandum: Hispania ab Iberio amne primitus Iberia fuit vocitata; et postmodum Hesperia ab Hespero stella qui ibi occidit, tandem vero Hispania ad Hispalo fluvio dicta est: et ad talem sensum Boetius loquens Hispaniam Iberiam nominat. Notandum, quod magica nihil aliud est quam humanorum sensuum diabolica illusio, ut secundum hoc incredibiles rerum mutationes fieri videantur, ut scilicet terrae cumulus castrum videatur, lapillus talentum, atque seges cohors militum galeata. Haec ars, si ars dici mereatur, intantum hominum sensus praesauciat atque praestringit, ut sic per eam miracula posse fieri videantur. Et de hujusmodi ludificationibus Apulejus in suo libro metamorphoseos qui sic incipit: *certus quidem eram, quemdam nomine Socratem sic de quadam maga loquentem introducit. Saga, inquit, et divina potens caelum deponere et terram suspendere, fontes ducere et montes defluere, Manes sublimare, deos infirmare. Sidera extinguere, Tartarum illuminare.* De hac arte, idem Apulejus in libro quem de asino aureo edidit, sic inquiens, quod artem ipsam libentissime didicerit asseverat; sed male sibi cessit ex hoc quia dum artem illam volebat addiscere, in asinum, ut sibi videbatur, conversus est. Ars vero haec, ut fertur, ab antiquis plurimum exercebatur, quamvis lege duodecim tabularum, ut inquit Cicero libro de republica, prohibita fuerit. Haec ars a Persis ad Romanos allata dicitur: qua etiam Pythagoras usus est. Unde refert Valerius maximus libro octavo, postquam Pythagoras Aegyptum petens eorum scientiam didicit, ad Persas profectus magicam artem percepit. Huic arti tetricae Hispani multum invigilarunt; et intantum in ea invalebant ut nedum quae artis limite complexa sunt exercere, sed et multas alias enormes spurcitias in quadam caverna Hispaniae in Christi blasphemiam humani generis seductore ministro attentare conati sunt. *De nostris autem* et cetera. In hac parte Boetius respondet cuidam tacitae quaestioni. Posset namque aliquis dicere: o Boeti, exempla haec quibus dyscoliam refutandam commones, nostratim sunt: quid autem de Romanis censes? Numquid etiam hoc vitio denotantur? Ad hoc respondens, dicit: de nostris, idest Romanis scholaribus patet, idest manifestum est etiam lippientibus oculis et convulsis: vult dicere: dyscolia Romanorum scholarium tam patens est cunctis atque manifesta, ut nedum bene videntibus, sed etiam lippientibus et penitus evulsis oculis innotescat. Fuerant enim nedum hoc vitio dyscoliae depravati Romani, sed et quolibet alio, ut sic haud aliquid novum in vitio attentari posset. Hinc et Junius Juvenalis vitia clamans Romanorum hunc in modum Romanos alloquitur: *omne in praecipiti vitium stetit (...). Nihil est quod nostris moribus addat posteritas*: quasi diceret poeta: omne vitium quod excogitari potest jam totum perpetratur. Deinde Boetius finem hujus vitii dyscoliae faciens, subjungit concludendo hanc partem: sed haec supradicta de dyscolo sufficiant, hactenus, idest hucusque. Nota: lippitudo oculorum est infirmitas, et est quasi lacrymatio vel putredo oculi, inde lippus lippiens qui habet oculos lacrymantes et marcore plenos. Et dicitur lippus-a-pum, idest putredo, ut derivatio ab ultima syllaba sumatur. *Non sit autem discipulus violentus* et cetera. Haec est secunda pars secundae partis principalis hujus capituli: in qua postquam Boetius removit unum impedimentum de subjectione debita, quae consistit in habitudine debita discipuli ad magistrum, nunc removet secundum impedimentum, scilicet violentiam. Et dividitur in duas partes. Primo facit quod dictum est. Secundo exemplo dicta confirmat, ibi, *violentiae autem.* Et dicit quod discipulus non sit violentus magistro suo, quoniam violentiam hanc multa mala consequuntur, et ipsum maxime, quoniam qui magistro violentus extiterit nullatenus scientiarum verus erit possessor. Notandum: Boetius scholares quatenus praeceptori violentiam non inferant maxime monet, ut sic eos verbo non blasphement atque opere non offendant. Haec autem ut levius devitentur, propulsanda sunt ea quae ad hoc maxime sunt inducentia; veluti est temeraria de seipso praesumptio, propriae excellentiae ambitio, atque propriae fragilitatis inconsideratio. Primum eo maxime vitandum est, quia auxilium Dei subtrahit. Judith 6: *domine, ostende quod non dimittis gloriantes in te, et de sua virtute gloriantes humilias.* Vitanda etiam est tantopere propriae excellentiae ambitio quantopere contra Deum est et proximum. Apud Deum enim nulla personarum acceptio est, sed solum meritorum, cum homines uno eodemque patre creaverit, ut attestatur Boetius in libro de consolatu philosophico, dicens: *omne hominum genus in terris simili descendit ab ortu* et cetera. Vitanda insuper est summopere propriae fragilitatis inconsideratio, consilio salvatoris, Matthaei septimo: *primo ejice de oculo tuo trabem, postea festucam ejicies de oculo fratris tui.* Unde et vulgo dicitur: *cesset in alterius oculo reprehendere labem, qui solet in proprio lumine ferre trabem.* Haec cum devitata fuerint, nulla certe violentia committenda admittitur. *Violentiae autem Albinus* et cetera. In hac parte Boetius quoddam exemplum praemissorum, scilicet violentiae inducit; et duo facit. Nam primo exemplum proponens Albinum quemdam violentum discipulum introducit. Secundo contra ipsum exclamando invehitur, ibi, *proh dedecus.* Prima adhuc in duas dividitur. Nam primo facit quod dictum est. Secundo causam hujus sceleris subnectit, ibi, *quae tanti sceleris causa.* Et dicit: filius Albei prodeat in exemplum violentiae: qui Albinus cum non esset filius dilectionis, quia magistrum suum minime diligebat, sed magis foret praecursor, idest nuntius infelicitatis, injecit quandoque sceleratas manus, et hoc ab effectu dictum est, magistro suo Grillo balbutienti, idest titubanti, atque maculavit canitiem, idest senectam venerabilem, idest reverendam, ejus, sui magistri, foedo, idest turpi accessu pedum. Et causam hujus sceleris subjungens dicit: quae causa est tanti sceleris? Quasi dicat: qua de re hoc tantum scelus in suum magistrum perpetravit? Et respondens ad hoc dicit: quia ipse Albinus nequit comprehendere totam constitutionem, idest lectionem ad primam aeris impressionem, idest ad primam pronuntiationem dicti sui magistri. Post hoc invehendo, dicit: proh dedecus. Quae interjectio dolentis atque vituperantis. Et eam ipsam ex nimia indignatione repetens, dicit: proh accessus, subaudi sceleratus infelicis discipuli, scilicet Albini, fit in caput felicitatis, supple, Grilli. Nero ille imperator Senecae discipulus consimili atque sceleratiori laborans vitio gaudeat, ironice loquitur, tam scelerato haerede, scilicet Albino atque Anetus ille Socratis discipulus, supple, gaudeat tam coinquinato, idest maculato, subaudi eodem facinoris herede, scilicet Albino. Grillus autem cum Socrate gaudeat appetitu, subaudi mortis Senecae. Hinc concludendo dicit: discipulus ergo non est dignus scientia qui insurgit violenter praeceptori scientiae. Notandum: Socrates magnus qui primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores fecisse memoratur, tempore Assueri regis Assyriorum Athenis claruit, habuitque multos discipulos, quorum Anetus ut dicitur dux Atheniensium unus extitit. Eo autem tempore cum sapientes plurimi a vulgaribus persequerentur quoniam unum Deum praedicabant, Socrates ipse deprehensus est, atque ab Aneto Atheniensium duce ejusque discipulo sibi dato mortis poculo ipso non aliter quam quodam immortalitatis assumpto medicamento interiit. Et de hoc Tullius libro Tusculanarum quaestionum loquens inquit: *cicuta magnum Socratem interfecit.* Ipse autem Nero quadam die respiciens Senecam magistrum suum et verbera quae sibi in pueritia intulerat ad memoriam revocans infremuit ac tamquam injuriarum ultionem de ipso cupiens praecepit, ut quodcumque genus mortis vellet eligeret. Seneca igitur quasi suave genus mortis arbitrans in balneo mori utriusque brachii venae incisionem elegit: unde et quodam praesagio bene vocatum est nomen ejus Seneca, idest se necans. Et hunc sanctus Hieronymus sanctorum catalogo connumeravit illis exemplis provocatus, quae leguntur Pauli ad Senecam atque Senecae ad Paulum. Bene ergo Boetius dicit: tam scelerato gaudeat Nero haerede, tam coinquinato Anetus successore: quoniam sicuti Nero atque Anetus sic et ipse Albinus in Gehennam demersi sunt. Grillus autem cum Socrate gaudeat Senecae appetitu, quoniam meliorem partem elegerat cum scientiorum catalogo connumeratus sit. Nota: balbutiens atque balbus, idem quod titubans qui verba non exprimit, sed frangit, a balbando dictus; sed blaesus est qui literas imperfecte profert. *Luxuriae a fervore* et cetera. Haec est tertia pars hujus secundae partis principalis hujus capituli; in qua prosequitur de secundo impedimento subjectionis, et per consequens aptitudinis discipuli erga magistrum, quod est luxuria. Et dividitur in tres partes secundum tres luxuriae species. Secunda, ibi, *commessationibus.* Tertia, ibi, *tertia vero species.* Prima in duas. Nam primo luxuriam in communi fugiendam proponit. Secundo eam dividens, unam ejus speciem prosequitur, ibi, *quem triplici.* Et dicit quod discipulus studeat se alienare a fervore luxuriae. Notandum: luxuria in proposito largo capitur vocabulo, ut dicatur in coitu, superfluitatis in cibo atque vestitu. Et secundum hoc satyrici triplicem luxuriam posuerunt ut statim subjicietur. Quaecumque tamen luxuries sit, summopere evitanda est, et ea specialiter quae in coitu est: quoniam ipsa mentem occupat, totum corpus extenuat, et tandem vires singulas destituit; ideo Didymus ad Alexandrum: *nos inquit Brachmanni membra libidini non damus.* Ea quoque quae in comessationibus est, diligenter cavenda est, quoniam animam ad prava allicit et more serpentino occulta sua venena diffundit, juxta illud Virgilii in bucholicis: *trahit quemque sua voluptas*; et sequitur: *qui legitis flores et humi nascentia fraga, frigidus, o pueri, fugite hinc, latet anguis in herba.* Quia scilicet in vita delicata et gulosa venena latitant quae ipsam animam demergunt in Gehennam. Rursum ea quae in vestitu ponitur non minus fugienda est; quoniam non habitu exteriori, sed interiori glorificandum est. Unde Seneca dicit: *nullus quidem dicit gladium esse bonum si balteus ejus deauratus est, et vagina gemmis distincta: sed gladius bonus dicitur qui bene incidit et bonum acumen habet.* Unde sunt versus: *aurea nobilitas luteam si vestiat ollam, non ideo sequitur hanc minus esse lutum. Hanc triplici* et cetera. Hic Boetius luxuriam ipsam satyricorum more dividens primam ejus partem dissuadendam aggreditur. Et duo facit. Nam primo ipsam luxuriam tribus speciebus dividit. Secundo primam ejus speciem exemplo penitus abhorrendam demonstrat, ibi, *contumelioso.* Et dicit: satyrici, subaudi poetae criminum atque vitiorum reprehensores diviserunt hanc luxuriam triplici partitione, idest tribus speciebus, dicentes: quamdam luxuriam consistere in ornatu, supple, vestium, aliam in coitu; tertiam vero dicebant assistricem, idest sociam fore gulositati illi vitio crapule. Et nos Boetius novimus superbos, idest scholares laborare frequenter faeculenta rabie, idest faetido furore cujuslibet harum luxuriarum. Poetarum quidam lyrici dicti sunt, quidam comoedi, alii tragoedi, satyrici alii a satyra dicti, quod est carmen reprehensorium vel reprehensio correctoria, quia ad hoc reprehendit ut corrigat. Et satyricus satyrarum descriptor. Et hinc satyrici luxuriam in tres species diviserunt, ut patet in litera. Item faeculentus-a-tum, idest faece plenus et foetidus. *Contumelioso coitus appetitu* et cetera. In hac parte Boetius primae speciei luxuriae, scilicet coitus faeculentiam dissuadens exemplum ponit. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est. Secundo ex proposito exemplo hanc speciem summopere detestandam concludit, ibi, *ecce quantum.* Prima adhuc in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo circa hoc notabile quoddam subjungit, ibi, *filii patrem.* Et dicit: prima species luxuriae quae in coitu consistit, omnino spernenda est; et hoc ne nobis contingat quemadmodum sanguineo Lucretii filio Zenonis discipulo, quem inviscatum, idest captum et detentum contumelioso appetitu coitus tota Roma flevit (et ibi Roma pro populo Romano posita est) qui scilicet sanguineus erat ortus clarissimis natalibus, idest parentibus, eratque quantitatis procerae, idest formosae qualitatis, idest complexionis sanguineae, mirae quidem eloquentiae, idest facundiae, ingenii perspicacis, idest subtilis: sed ipse gaudebat quotidianis nuptiis, idest venereis actibus, et hoc ultra debitum, idest supra vires naturae suae, patre deferente, idest reportante poenam hujus enormitatis ut statim subjungetur. Patrimonium enim et census, idest reditus ac divitias parentum consumebat, que (pro et) eminebat, idest supercellebat, subaudi in hoc vitio cunctis zelotypis, idest moechis, semperque inhiabat, idest adhaerebat aleis, idest ludo alearum atque cellulis meretricum. Quid ultra? Idem sanguineus adhuc non destitutus, idest dimissus proprio pruritu, idest luxu intercutaneo, a parentibus postea ejectus et destitutus consortibus, idest sodalibus et amicis, et fatigatus undique a creditoribus tandem studuit insistere, idest adhaerere notis et ignotis furtim, idest vitio furtivitatis, quo in vitio idem sanguineus deprehensus atque saepius ac saepius patibulo adjudicatus atque creberrime a patre ab angustiis crucis redemptus, scilicet prece vel pretio, ultimo redimi non potuit, et hoc penuria parentis, subaudi impediente. Sed quid? Cum amplius redimi a crucis patibulo minime potuisset, ipse sanguineus inter carnificis manus compellebat eumdem, scilicet suum parentem lachrymis venire ad se, osculumque, supple, paternum petebat voce querula. Motio autem pietatis paternae erexit patrem ad filii petitionem: sed filius secuit nasum erecti, scilicet patris, morsu acutissimo, dicens indignanter: vah me miserum. Quare ego miser evasi incastigatus, idest non correctus, supple a te patre, a meis, idest de primis meis erroribus, subaudi, quibus in infantia pessime enutritus extiti? Ut quid, idest quare non obedivi documentis mei magistri, et quare contempsi meos socios, subaudi eos non imitando in bonis? Quasi dicat: si omnia haec fecissem, certe huic nefando crucis patibulo adjudicatus minime fuissem. Exinde hoc posito exemplo, quoddam notabile sive quamdam scientiam generalem ex ipso elicit, dicens: qui cavere velit ne praedicta eveniant, necesse est, patrem ipsum indulgere, idest ut pater indulgeat, idest operam det castigationi, idest correctioni filii, et hoc ex parte patris: similiter necesse est magistrum ipsum informare, idest quod magister informet, idest doceat discipulum mores: et hoc ex parte magistri dictum est. Notandum, ut refert Fulgentius secundo mythologiarum, quamvis in omnibus libidinibus amor turpis sit, turpior tamen est in honestis: nam ipsa luxuria majestati contraria est. Turpissima ergo sanguinei qui in argumentum ducitur libido est, cum clarissimis ortus natalibus mirificis naturae dotibus praepollebat: sed quoniam ultra naturae debitum coitu utebatur, consequens erat ut viam perditionis ingrederetur: amor enim ille exitiosus atque foetidus concordat cum periculo: et dum ad illud solum vacat quod diligit; nunquam videt quod expedit, quia luxuriae amor caecus est; quamobrem veteres libidinem spreverunt tamquam honoris inimicam. Sic Scipio Nasica prohibuit theatra locaque meretricia, referente Augustino, libro de civitate. Item zelotypus, idest zelo plenus, scilicet invidiosus vel suspiciosus: et accipitur tam in activa quam in passiva significatione. Quorum nominum quinque sunt quae hoc versu continentur: *hospes zelotypus convivaque vector alumnus, actum sive pati signare nomina possunt.* Dicitur etiam quandoque zelotypia moechia, et zelotypus moechus, et hoc modo sumitur in proposito. Item pruritus, idest prurigo, et dicitur ardor vel adustio carnis cogens ad scalpendum: hic autem pro luxuria sumitur et non inepte. Item indulgeo diversa significat: indulgere enim gratis dare sonat: sic Papa indulget potestatem: etiam significat remittere, ut indulge nobis peccata: significat quoque operam dare: unde: indulgere gulae noli quae ventris amica est. Et in hac significatione sumitur in proposito cum dicitur filii patrem et cetera. *Ecce quantum detestabilis* et cetera. In hac parte exemplo superiori inductus Boetius hoc vitium luxuriae summopere detestandum concludit. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est quo ad coitum ordinatum. Secundo quo ad inordinatum atque bestialem sive sodomiticum, ibi, *et si qua.* Et dicit: ecce, idest vide exemplo superiori quantum est detestabilis, idest abominabilis, incursus, idest accessus meretricum: quoniam ipsa meretrix nonaria, quia novem poenis punitur in Inferno, vel dic nonaria ut infra proximo dicam, est janua Inferni, via iniquitatis, percussio idest punctura scorpionis, viscarium, idest retiaculum scelerum, idest peccatorum, puteus interitus, idest mortis tam animae quam corporis; et si qua est alterius luxuriae ignominia haec species innominanda ob dedecus enorme illa species est gravior qualibet alia atque deterior omni scelere: interitus autem jacinthinus, idest jacinthi illius scholaris, atque Jovinus, idest Jovini patet cunctis, quoniam potius mori maluerunt quam hoc deformitatis vitio defoedari. Notandum, ut refert Helinandus, inter omnia spectacula quae delectationem in suis libidinibus admittunt deterius est turpium feminarum collegium pro solo vitio congregatum; propriam enim carnem venditioni exponunt, et praetextu vitae fornicatione victum sibi acquirunt; quae nec amant nec amare quaerunt; sed ex foediori luxuriae parte, suae execrabili cupiditati subserviunt; de his Theodolus inquit: *mens robusta viri levitate cadit muliebri, quia scilicet femina impudica laqueus viri*; et ideo subdit: *deflent Assyrii quod crediderunt mulieri.* Et insuper quidam: *femina corpus, opes, animam, vim, lumina, vocem, polluit, annichilat, necat, eripit, orbat, acerbat.* Et alibi: *corpus, opes, animam, consortia, foedera, famam, debilitat, perdit, necat, odit, destruit, aufert.* Et harum amor, teste Hieronymo contra Jovinianum prout ex dictis Aristotelis et Plutarchi colligit, rationis est oblivio et insaniae proximus, turbans consilia, altos et generosos spiritus frangens, hominesque quaerulosos iracundos temerarios facit. Et alibi: *meretricis labia favum distillant, sed absynthium ejus novissima subministrant.* Qua propter non immerito fugiendus est, Demosthenis exemplo qui Taidis meretricis mammas joco palpans quaesivit, quanti hoc est? Quae ait, mille denariis. Cui Demosthenes: ego pretio tanto dolorem non emo. Et merito: nam stultum est emere pretio cui dolor succedit. Item nonaria meretrix est, et dicitur a nona, quia ante nonam non licebat ei exire de prostibulo: ante enim illam horam mos erat antiquis de commodo reipublicae disputare, quare vetitum erat meretricibus usque hinc latere, ne juvenes ad turpes delectationes inclinarent. Item viscarium a visco venit, quod gluten est quo aves capiuntur. Inde viscarium. Item ignominia infamia est quasi contra nomen. Est etiam peccatum tam sceleratum ut nominari detestabile sit, ut in proposito. *Comessationibus et ebrietatibus* et cetera. In hac parte Boetius postquam primam luxuriae speciem detestandam commonuit, nunc facit hoc idem circa luxuriae speciem alteram quae comessationibus atque ebrietatibus expletur. Et dividitur in duas partes. Nam primo facit quod dictum est. Secundo comparat hanc secundam luxuriae speciem ad primam et tertiam, ibi, *haec autem.* Prima iterum in duas. Primo persuadet ipsam fugiendam atque detestandam fore cuilibet; et hoc in semetipso. Secundo facit hoc idem in alio, ibi, *quae etiam pestis consorte.* Prima adhuc in duas. Primo intentum suum ponit. Secundo conditiones detestabiles ebrietatis insinuat, ibi, *non modice.* Prima insuper in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo quoddam documentum valens ad sequentia connectit, ibi, *vinum autem.* Et dicit quod secunda species luxuriae dotata comessationibus, idest comestionibus superfluis et ebrietatibus: vult dicere quod secunda species in voluptatibus gulae consistit, sicuti prima in coitu: voluptate gaudet sustineri cum praedicta specie, scilicet prima, permutatim, idest ordine permutato sicut causa ad causatum. Et rationem assignans dicit, quoniam ebrietas fit propter coitum nec non propter genera ceterorum vitiorum, et hoc relative, idest reciproce: quoniam sicuti ebrietas propter coitum fit, similiter quoque et coitus propter ebrietatem: illud quidem ut propter finem, hoc autem in genere causae efficientis. Et documentum subjungens dicit: vinum autem modice sumptum videtur conferre acumen, idest penetrabilitatem cognoscendi intellectui. Et deinde conditiones ebrietatis connumerans dicit: vinum autem sumptum non modice sed excessive, perturbat rationem ne verum cernere possit, intellectum hebetat, idest obtusum reddit in speculatione rerum atque substantiarum, memoriam enervat, idest extenuat et destruit, quoniam oblivionem inducit: quod ad memoriam referas: errorem infundit, quod ad rationem applica: atque ad ignorantiam perducit, quod intellectui conforma. Et rationem horum annectens dicit: quoniam ubi ebrietas ibi dominatur furor: nam teste Ovidio in libro de arte: *vina parant animos faciuntque caloribus aptos, tunc veniunt vires et pauper cornua sumit.* Sed ubi furor ibi nulla sapientia sed insipientia pervagatur, quoniam sapientia non furore sed mansuetudine possidetur; *sedendo enim et quiescendo anima fit prudens*, Aristoteles. Hujus autem rationis patent exempla quotidiana: atque exinde, supple, patent non immerito detrimenta, idest minoramenta virtutum. Notandum, sicuti moderatus victus honestatem corporis, sanitatem quoque atque mentis prosperitatem causat ac conservat: sic ejus immodestia necesse est ut eam corrumpat. Cavenda est ergo summopere scholasticis immoderata crapulae frequentia, ne illud Psalmistae eis objiciatur, *turbati sunt et moti sunt sicut ebrius, et omnis sapientia eorum devorata est.* Copia enim ciborum et potuum, ut refert Seneca, subtilitas impeditur, quoniam, teste Hieronymo epistola sexagesimaprima, non est ejusdem hominis vina degustare ac prophetas intelligere. Crapula nempe Venerem excitat, cum venter mero aestuans cito in libidinem despumet; trigesimaquinta distinct. P. 1: *et sicut Venus mentem obnubilat, sic et crapulam ipsam offuscare necesse est.* Absit igitur a scholasticis viris crapula: nam veteres cum parsimonia vixisse leguntur. Socrates temperatissimus extitit et unica refectione serotina contentabatur sciens paucis minimisque naturam contentari, nihilque viro isto congruentius arbitrans sobrietate qua corporis ac mentis prosperitas roboratur. Unde Eunodius: *sobrietas semper studiis referatur honestis, nulla fides laetis integra, nec dubiis. Amplector sanas quae dant bona semina frondes, post culpas animae sunt holocausta Dei.* Et Aulus Gellius libro primo inquit, quod parsimonia apud veteres Romanos et victus atque coenarum temperies non solum domestica observatione ac disciplina sed etiam publica animadversione legum custodienda est. *Quae etiam consorte vinoso* et cetera. In hac parte Boetius ostendit summopere fugiendam hanc secundam luxuriae speciem, praecipue consistentem in consortibus, propterea quoniam magnum studiosis ipsis consortium crapulosi atque vinosi inducit studii detrimentum, ut in littera. Et dicit: quae pestis, idest quod vitium, deterior est consorte vinoso, idest pleno vino? Quasi dicat: nulla. Et rationem adnectens dicit, quoniam vinosus consors si studere nequeat, tamen corrodit, idest impedit vitio ebrietatis ceteros volentes inhiare, idest intendere gymnasiis, idest scholasticis exercitiis: aut enim errorem litis fovet, idest nutrit, vel saltem caesus, idest percussus pugnis orat, idest deprecatur opem: quasi dicat: quidquid vinosus ille agitat, semper inquietudine torquetur atque ceteros torquet. O Deus, exclamatio est; qualis permixtio, idest perplexio atque desolatio est studentibus cum tali vinoso. Ergo discretio prudentium, supple, scholarium ejiciat, idest repellat tales scilicet vinosos ab integritate consortii, idest societatis; et hoc, ordine irregressibili, ut scilicet haud, idest quamquam revertatur, et supple, rejiciat ipsos, non tempore ebrietatis sed terminato, idest cum ad sobrietatem reversi fuerint. Notandum, licet ebrietas plurima mala operetur uti superius jam expositum est, habet tamen hoc ipsa ut ipsa mentem hebetet, secreta revelet, gustusque deturpet: eloquium enim scandalizat, nunc lites generat ac corporis vires exterminat, cadere jubet, bene agere prohibet, requiem impedit, sensum alienat, oblivionem inducit, libidinem movet, nauseam provocat, visum minuit, et ab omni virtute hominem destituit. Unde Galterus in Alexanderidos: *rationis vile sepulchrum ebrietas.* Hinc Seneca epistola septuagesimasecunda: *nihil aliud est ebrietas quam voluntaria insania: omne vitium intendit et detegit, verecundiam removet, verba dubia, oculos incertos, gressum errantem, vertiginem capitis et cetera hujusmodi causat. Nam sero omnia promittunt ebriosi, sed mane oblivioni tradunt.* Unde Martialis coquus: *omnia promittis cum tota nocte bibisti, non faciant quemquam pocula nostra reum.* Bene ergo dictum est a Boetio, consorte vino nil posse deterius existimari. Item vinosus-sa-um idest vino plenus, ebrius vel ebriosus: et comparatur: cujus superlativum Plautus ponens ait: *quid opus est verbis? Vinosissima est. Haec autem* et cetera. In hac parte Boetius hanc speciem luxuriae ad primam et ad tertiam comparat. Et dicit quod haec species, scilicet quae in comessationibus et ebrietatibus constare probatur, est praeambula, idest antecessoria primae, scilicet speciei quae in coitu consistit. Et ratio hujus sumitur ex antedictis, cum inquit ipsum coitum ex ebrietate causari. Et eadem haec secunda species est pedissequa, idest concomitans et famula, appetitiva, idest desiderativa posterioris, idest tertiae speciei luxuriae quae in vestium ornatu ponitur. Exinde, cum haec ita sint, exclamando contra hoc vitium invehitur, dicens: o quantum erroris ebrietas ipsa immittit in mentem discipuli nisi castigetur, idest refrenetur et restringatur ad unguem, idest ad plenum freno sobrietatis. *Tertia vero luxuriae species* et cetera. In hac parte Boetius post primas duas luxuriae species detestandas tertiam ipsam fugiendam ostendit. Et dividitur haec pars in duas. Nam primo docet tertiam ipsam speciem fugere. Secundo verificat dicta sua exemplis, ibi, *cum quondam.* Prima adhuc in duas. Nam primo ipsam fore fugiendam ostendens, circa quos ipsa principaliter versatur demonstrat. Secundo vero in quibus consistit declarat, ibi, *haec autem gaudet.* Et dicit primo, quod ipsa tertia luxuriae species est concupiscentia, idest cupiditas quaedam quae inhiat, idest intendit ornatibus, atque consistit, idest est, maritata, idest conjuncta progeniei potentum, idest magnatum et divitum; ornatibus dico quibus tuta facultas, idest status paupertatis cedit, idest locum dat, invita, idest non superata eorum vanitate. Notandum, quod haec tertia species luxuriae quae ornatibus inhiat non nisi extollentia est ad corporis ornatum et quae corporis sunt, scilicet, aut tandem vestimentorum. Quaecumque tamen sit, superbia quaedam est atque vanagloria; quae, uti Salustio in Jugurthino videtur, sicut etiam experientia comprobatur, commune plus nobilitatis malum est quam humilium: humiles namque casas paupertas inhabitat feriuntque summos fulgura montes. Paupertas, inquam, tuta quae vestem non appetit corporis, sed animi affluentiam: de qua dictum est per poetam: *o vere tuta facultas, pauperis angustique Laris. O munera nondum intellecta Dei. Haec autem gaudet* et cetera. In hac parte Boetius ostendit in quibus haec tertia luxuriae species ut plurimum posita est. Et dicit quod haec tertia luxuriae species gaudet in frequenti varietate vestium atque earum sigillatione, idest pictura membratim, idest de membro ad membrum: et supple, gaudet polire, idest ornare caesariem, idest capitis comam, et proprie virorum est, ut dicit Huguitio: beneficio pectinis, idest illius instrumenti atque tortuositate calamistri, idest illo instrumento tortuoso ab effectu, cum ad crispandum crines principaliter excogitatum sit: et gaudet lascivire, idest luxuriari vel lascive se gerere diversitate florum seriatim, idest in serto positorum: et gaudet perfundere, idest perfundendo tingere gulam, idest faciem: et hic pars pro toto posita est per synechdochen: fuco, idest colore ficto, ut etiam supra capitulo primo expositum est in eo loco quo de logica sophistica dicitur: vultumque mulieris fuco perfusa et cetera. Etiam gaudet inhiare frequenti castigationi novaculae, hujus cultelli, ad radendum barbas ordinati. Et dicitur a novo-as, quia hominem novat. Unde judicum decimotertio: *novacula non ascendet super caput ejus.* Et Psalmista: *quasi novacula acuta fecisti dolum.* Et gaudet adimplere sinum idest gremium suum aromatibus, idest rebus odoriferis. Et dictum est ab ara aroma, quia aris impositum divinis invocantibus aptum. Est etiam aroma in alia significatione unguentum quoddam pretiosum ex thure, mirra, nardo, calamo, cynnamomoque compositum. Unde versus: *contere thus, mirram, nardum, calamum, cynamomum, his superinfundas oleum, sic fiet aroma.* Et sequitur in litera: et gaudet ostendere plebi colla ornata monilibus, illis ornamentis gemmatis, idest plena gemmis, ventremque castigatum, idest restrictum cingulis, idest balteis, Parthorum, illarum gentium, quia a Parthis cinguli illi pretiosi Romam adducebantur. Monile, ut dicit Isidorus, ornamentum ex gemmis est, quod solet feminarum pendere collo: hoc etiam serpentum dicitur: quoniam constat ex amphorulis quibusdam aureis et variis gemmis in modum facturae serpentis. Sumitur tamen pro quolibet ornamento. Et sequitur: etiam gaudet incedere calceis, idest sotularibus rostratis et tabulatis, idest depictis ut regina. Gaudetque incedere collo elato, idest in fastum elevato, gutture inflato, supercilio, idest illo ordine pilorum qui supra oculos est, mutilato, idest truncato vel praeciso; oculo impudico, idest lascivienti et ad quemlibet circumgyranti; et fastuoso, idest superbo incessu, idest transitu: gaudet insuper ampullari, idest verbis inflatis superbis atque sesquipedalibus uti, et illis raris, et sermonibus parum modestis, immo intemperatis penitus: et appositis cibariis gaudet fastidire, idest fastidio habere omnia, supple, apposita, et gaudet affligere servientes litibus, idest rixis continuis, affines, idest vicinos probris, atque ignotos cruciatibus, gaudetque interesse scholis raro: et si aliquando, tamen ultimo atque parum prodesse, sed festinat ab eisdem abesse primo. His et aliis multis commotus Boetius quibus haec tertia luxuriae species deditissima est, invehendo contra ipsam exclamat: o qualis ex vitii enormitate et quanta ex ejus magnitudine est permixtio vitiorum. Subaudi in hac tertia specie. Fastidio-Ire quasi horrere spernere contemnere taedere; inde verbalia, et hoc fastidium et fastidiosus. *Cum quodam tempore* et cetera. In hac parte Boetius quanta ex hujusmodi vitio mala eveniant exemplo corroborat, dicens: cum ego Boetius quodam tempore recepissem me Athenis in hac, scilicet universali schola Graeciae causa discendi, inspexi Ganimedem filium Phyrri dictatoris laborantem omnibus praedictis, qui scilicet Ganimedes nimia hujus vitii foedatus lascivia nesciens quomodo se gereret incessit quandoque, idest nunc pedulis, idest sotularibus desuper conscisis et limbatis, quandoque, idest nunc caligis maculatis, idest diversorum colorum maculis perstrictis, atque processit elatus tibiis cedrinis, idest ad modum cedri erectis pedibus nudis que (pro et) ut stomachatus, idest tumore superbiae inflatus impetiit, idest indignanter petivit Areopagum, illum vicum Atheniensem quo studium exercebatur, a quo et Dionysius sanctus Areopagita appellatus est. Et ego Boetius providi caute et saepissime ne mihi insurgeret quoniam eram alienigena, idest alterius gentis. Et dicitur alienigena quasi alia regione vel gente natus; et dicitur ab allon, idest alienum et genios natura vel generatio: sic et Francigena terrigena, quae omnia talia sunt communis generis. Et sequitur his omnibus visis et enarratis: quid plura dicam? Idem Ganimedes ad tantam devenit inopiam quamvis invitus, ut permutato meatu, idest transitu fortunae de prosperitate in adversitatem mendicans corrogando, idest petendo composuerat ea quae prius idest tempore prosperitatis contempsit fastidiendo, idest fastu et superbia spernendo. Sed haec hactenus, idest hucusque sufficiant. Notandum: simile exemplum apud Valerium maximum legitur de adolescente Polemone, quamvis non sicuti Ganimedes in fastu atque superbia dies cunctos ad ultimum consumeret: hic enim Polemo, ut refert Valerius, libro sexto capite de mutatione morum, tantis illecebris deditus extitit ut ipsa infamia gauderet: cumque semel ex convivio post solis ortum surrexisset vino gravis et unguentis optimis delibutus amictus veste perlucida et sertis capite redimito et Xenocratis scholas apertas vidisset ante quas casu transibat intravitque ut prudentissima praecepta temulentiae lasciviis derideret, cumque omnes considerantes indignarentur, Xenocrates vultu maturo omissa re de qua disserebat, de modestia atque temperantia loqui coepit: cujus gravitatem sermonis Polemo audiens primo detractam de capite coronam projecit, postea pallium deposuit et convivalis oris hilaritatem expressit; ad ultimum totam luxuriam deposuit; sicque unius ordinationis medicina sanatus ex infami philosophus evasit. Item limbare, idest ornare, inde limbatus et a Limbus dicitur quam nos ornaturam dicimus: est enim fasciola quae vestium extremitatem ambit aut ex filis aut ex auro contexta. Nota: sicut refert Rabanus super Psalterio: cedrus arbor est altissima, omnium arborum domina et regina, aspectu pulchra, semper retinens virorem suum, cujus odor serpentes fugat, et ut dicit Isidorus, lignum ejus nunquam teredine exterminatur: inde cedrinus-na-num, idest ex cedro vel similitudinem cedri habens.

Caput 3

[88958] Guillelmus Wheatley, In De scholarium disciplina, cap. 3 *Cum autem discipulus* et cetera. Hoc est tertium capitulum hujus totalis libri. In quo Boetius, postquam in praecedentibus docuit quomodo prima oblectamenta scholaribus ipsis ministranda sint atque qualiter jam adultorum scholarium elatio magistratui subdenda est atque disciplinae conjungenda, nunc vero demonstrat elationem studentium summopere reprimendam. Et ad hoc persuadendum introducit ipsam inconstantiam elationis atque superbiae pedissequam et conjunctissimam atque pene germanam, ut sic ea penitus spreta atque confutata, ad constantiam ipsam anheletur. Et dividitur hoc capitulum in duas partes principales. Nam primo praemittit intentum suum. Secundo exemplum ipsum inconstantiae introducit, ibi, *cum in gymnasiis.* Prima in duas. Nam primo ostendit ipsam constantiam summopere amplexandam. Secundo ipsam comparat ad inconstantiam, ibi, *quid enim lucidius.* Et dicit: cum discipulus ipse teneatur tendere ad perfectionem, dignoscatur, idest cognoscitur imprimere, idest quod imprimere debeat menti causam effectivam perfectionis utpote, idest sicut, constantiam continuitatis, supple, in studio: haec enim est quae opus inceptum perficit atque in optatum finem perducit. Unde illud vulgare sumptum est. *Continuata vigent, discontinuata peribunt.* Notandum: quoniam nullum opus laudabile aut inter coronata merita computandum putatur si constantia continuitatis atque perseverantia abesse noscantur; quoniam ubi constans quis permanet, sui operis pretium adipisci meretur. Legitime namque certanti atque usque in finem perseveranti corona dabitur. Non enim ex actibus sic nudo generatur habitus nisi affuerit operis perseverantia. Studendum est ergo perseveranter, cum inter occupationes humanas nil delectabilius quam scientias jugiter meditari, varietates contemplari atque actibus delectari. Sed forte inquies non semper studio intendere te posse, cum et ipsum interrumpere aliis necesse est. Huic dubitationi respondens dico, omnibus in agendis modum fore adhibendum. Ut enim perseveres; non oportet ut laboribus incessanter assistas; sufficit enim, si continuo studio ipso intendere nequeas, saltem dum intendis diu perseveres, ut habitus quidem in animo tuo radicetur, juxta illud Senecae in Oedipo: *quod saepe fieri non potest, fiat diu*; et hoc est quod ait Quintilianus libro quarto de institutione oratoria: *perseverandum saltem est; quia saepius, et si vires deficiunt, animo tamen intendendum est.* Nihil enim, ut in litera Boetius subdit, est lucidius in opusculo dilectionis, ipsa constantia, idest perseverantia; et per contrarium, nihil nequius inconstantia: quoniam prima parit, idest acquirit perfectionem ipsi discipulo; secunda, scilicet inconstantia, parta, idest acquisita dissolvit: prima ad perfectionem procedit, secunda ab ipsa recedit: prima colligit, idest accumulat perfectionem, secunda collecta dispergit, juxta vulgare hoc: *continuata vigent, discontinuata peribunt. Cum autem gymnasiis insudare* et cetera. Haec est secunda pars principalis hujus capituli tertii. In qua Boetius quae de inconstantia in comparatione ad constantiam praemiserat nunc ea ipsa exemplo confirmat. Et dividitur haec pars in duas partes. In prima facit quod dictum est. In secunda ex exemplo proposito ipsam inconstantiam penitus fugiendam concludit, ibi, *sit ergo.* Prima adhuc in duas, secundum quadruplex genus diversionis et mutabilitatis ipsius inconstantiae filii. Secunda,

ibi, *tandem mercator.* Tertia, ibi, *Cratonisque studiis.* Quarta, ibi, *cum igitur istarum quaestionum.* Et primo dicit ipse Boetius, introducens ipsam inconstantiam, sive inconstantiae filium hoc modo. Cum nos Boetius decrevissemus insudare, idest vacare gymnasiis, idest scholasticis exercitiis, atque duximus, idest reputavimus dignum obtinere vicem, idest quod obtineremus vicem, idest locum magistratus ob studii nostri complementum: fortuna ipsa assignavit nobis filium inconstantiae, immo ut verius dicamus (parenthesis est) ipsammet inconstantiam imbuendam, idest erudiendam nostris praeceptis, idest doctrinis: qui scilicet inconstantiae filius inhiabat praeceptis, idest documentis satyricis, idest poetarum satyricorum et vitia reprehendentium mensurnus, idest mense; et inhiabat historiographis, idest historiarum scriptoribus, sic dictis ab historia et graphos Scriptura, persaepe (compositum est) idest saepissime diurnus. Elegiacis, idest scriptoribus elegiarum annus, idest per annum, vero (pro sed) lamentabatur, idest lamentando inhiabat et consequebatur Aristotelem nocturnus, idest sola nocte; et hoc non nisi sola ratione disserendi, idest disputandi cogente. In editionibus quoque philosophicis, idest in libris philosophiae atque in compilationibus duodecim tabularum quasi instantaneus versabatur: unde haec lex duodecim tabularum totius juris origo fuit secundum Glossam, instituta de jure naturali gentium, P. ex non scripto, in versiculo, origo, et Ff. de origine juris, libro secundo P. 1. Et dicitur lex scripta in duodecim tabulis quarum decem a civitatibus Atheniensium et Lacedaemoniorum a decemviris fuerunt allatae. Et duae ad illarum declarationem per eosdem postea additae, ut vult Glossa in cap. Moyses de Judaeis dissertatione septima. Omnibus autem in brevi fastiditus extiterat. Notandum, quod hic inconstantiae filius qui a Boetio in argumentum introducitur, similis illis extitit qui una die vota jejuniorum celebrant et altera studio tempus dispensant, orare nunc promittunt et continere in posterum praeordinant: de quibus in epistolis Horatius: *quos petiit spernit repetit quos nuper amisit. Aestuat et vitae disconvenit ordine toto.* Talibus utique prodesset plus si studerent in bonis ceptis animos suos continuare quam sic novitatum desideria praevolvere: sicuti enim hoc auctorizante vulgari, *non fit hirsutus lapis per loca volutus, sic neque animus pluribus ac diversis, nunc his illis nunc advertens doctrinarum flosculis pullulare prohibetur. Tandem mercator incepit esse* et cetera. In hac parte Boetius, secundum genus diversionis atque mutabilitatis inconstantiae filii ostendit dicens: inde inconstantiae filius, cum omnia supradicta sic ut praemissum est fastidierat, tandem ad saecularia negotia se transferens incepit esse mercator navigio: sed quid primae noctis spatio provocatus in hiatum nauseae, idest vomitus, et hoc cogente, idest instigante sentina (illo loco in quem navis superfluitates recipiuntur) et demum perterritus saltu, idest jactu inundantis ponti, idest maris, cupiebat esse hortulanus. Quid ultra? Deficiente legumine, supple, ad seminandum transtulit se exercitui militiae, et amplius visis incursibus hostium primus commendabat terga fugae praeeligens cum dedecore fugere quam honore corpus in victimam exhibere. Notandum, Horatius, libro sermonum, contra hoc genus inconstantiae atque mutabilitatis loquens ita inquit: *qui fit, Mecaenas, ut nemo quam sibi sortem, seu ratio dederit, seu sors abjecerit, illa contentus vivat, laudent diversa sequentes? O fortunati mercatores. Gravis annis miles ait multo confractus membra labore: contra mercator, navem jactantibus Austris, militia est potior: quid enim? Concurritur; horae momento cita mors venit aut victoria laeta.* Haec ille. *Cratonis quoque studiis* et cetera. In hac parte Boetius tertium diversionis atque mutabilitatis genus inconstantiae filii ostendit. Et dicit: cum ipse inconstantiae filius tam ista quam praecedentia fastidiret, divertit se postea ad Cratonis (illius philosophi) studia; cujus Cratonis capacitas semicirculi (subaudi cathedrae) formabatur multis quaestionibus: unde Crato ille quamdam habebat cathedram desuper in modum semicirculi arcuatam, in qua arcuatione multa quaestionum genera triplici spatio conscribebantur. Et dividitur haec pars in tres partes, secundum triplicem quaestionum in sede ipsa Cratonis descriptarum locationem. Secunda, ibi, *circuli mappa secundi.* Tertia, ibi, *ultima, semicirculi planicies.* Prima harum in septem, secundum septem quaestiones, in ipsa prima semicirculi planicie descriptas, prout inquit in litera. Latitudo superioris circuli formata, idest disposita planitie, idest secundum planitiem, zodiaci, arrisit, supple, intuentes drachmis, idest quaestionibus, septemplicibus, idest septem manerierum. Notandum est quod auctor iste dicit ipsum semicirculum in sede Cratonis fore latum ad zodiaci formam dispositum, ut evitare faciat illud inconveniens quod objici posset, scilicet circulus est linea, sed linea est longitudo sine latitudine atque profunditate: ergo ad hoc excludendum dicit ipsam semicircularem latitudinem formatam ad modum zodiaci, qui zodiacus duodecim graduum latitudine distenditur; ut sic circulus pro superficie circulari, non pro circumferentia capiatur. *Prima vero litteralis protractio* et cetera. Hic ponit primam quaestionem in superiori parte semicirculi sedis Cratonis descriptam: et dicit: prima protractio litteralis in hac sede quaesivit utrum dominatio, idest Deus a quo caelum ac tota natura dependet (duodecimo metaphysicae) ipsius caeli Empirei posset offuscari, idest obumbrari aliqua natura participante terrenitatis, idest corruptibilitatis. Notandum: duplex est hujus tituli quaestionis expositio: una quidem philosophorum assertio incongrua, altera theologicae veritati propinqua. Ejus autem quam philosophica assertio complectitur mens est, utrum Deus ipse cognoscere possit vilia, et hoc nobilitati suae non repugnet. Ad cujus partem primam patet responsio quod sic. Nam quanto aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, oportet quod ejus cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo qui est infinitae nobilitatis: ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus propter maximam virtutem sui intellectus cognoscit. Neque haec veritas repugnat ex dictis philosophi secundo metaphysicae. Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non intelligit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum; et secundum hoc dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscantur; quando scilicet est alia cognitio vilium et alia nobilium, et vilium consideratio nobilium considerationem impedit. Nec tamen vilitas cognitorum in cognoscentem redundat per se: haec est enim de ratione cognitionis ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod dum vilia considerat a nobilioribus abstrahitur cogitandis: vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur: quae quidem omnia in Deo esse non possunt quare et cetera. Et huic consonat quod dicitur, sapientiae septimo, de divina sapientia, quod attingit ubique propter suam munditiam et nihil inquinatum incurrit in illam. Potest etiam titulus quaestionis intelligi ut quaerat utrum Deus posset sibi assumere humanitatem. Et ad hanc satis responsum est Joannis primo: *et verbum caro factum est.* Ubi caro pro homine sumitur secundum Augustinum. Supponenda ergo est pars ista quaestionis affirmativa apud fideles, veluti fidei Christianae principalius fundamentum. *Secunda utrum spirituum vitalis servitus* et cetera. Haec est secunda quaestio primae partis semicirculi cathedrae Cratonis; cujus titulus sicuti et primae duplicem recipit interpretationem; quare et duabus responsionibus absolvetur. Secundum primam expositionem, quaestionis totalis mens est: utrum substantiae separatae, uti sunt Angelus atque Daemones humana corpora assumere possint. Quantum vero secundae expositioni convenit, tantum sonare videtur: utrum anima ipsa intellectiva corpori humano uniri possit ut forma. Quo ad primam quaestionis expositionem littera hoc modo supplenda est. Secunda inquam quaestionum in superiori parte semicirculi positarum haec est. Utrum servitus, idest famulatus vitalis spirituum, idest Angelorum Deo famulantium aut Daemonum, immo ipsemet spiritus queat, idest possit denigrari, idest obscurari vel detegi aut circumdari ambitu, idest circuitu et vestimento terrenae faecis, idest corporis; et hoc, subsidio, idest auxilio naturae. Et ad hoc respondendum est quod ex divina permissione tam boni quam mali spiritus corpora terrena assumere possunt. De bonis quidem manifestum est in historia Tobiae et praecipue cap. duodecimo, ubi dictum est Angelum ipsum Raphaelem comedisse; quod utique actus corporis est. De malis similiter manifestum est in incubis atque succubis quos pilosos quidam vocant; sunt enim Daemones luxuriosissimi qui permissione Dei ad opprimendas feminas vel se supponendos viris corpora assumunt. Sicuti ergo istis, sic et reliquis proculdubio vel ad tentandos bonos vel ad castigandos malos assumere corpora permissum est. Daemonum enim tota intentio est aut ad bonorum fatigationem, aut ad malorum retentionem: quare et elementa saepe perturbant, tempestates in mari et in aere saepe concitant, fructus terrae corrumpunt et devastant, Apocalypsis septimo: afflictiones enim justorum semper appetunt: sed si a Deo potestatem non accipiunt, ad tentationis articulum nullatenus convalescunt. Quantum vero ad secundam tituli expositionem littera haec sonat: utrum servitus vitalis, idest vitam tribuens spirituum, scilicet animarum queat denigrari, idest uniri et vestiri ut forma ambitu terrenae faecis, idest ipso corpore, auxilio naturae, idest naturaliter. Pro cujus solutione notandum est, inter philosophos diversas de hac re extare opiniones: nam, ut refert Aristoteles primo de anima, et septimo metaphysicae, Plato posuit intellectum uniri corpori non ut formam materiae, sed ut motorem mobili, eo modo quo nauta unitur navi atque intelligentia orbi, non per modum informationis, sed per contactum virtutis, quoniam hoc contactu indivisibile tangere potest divisibile: quare dicit Plato quod homo ipse non est aliquod unum per se compositum ex corpore et anima intellectiva; sed est ipsa anima intellectiva utens corpore sicut homo utitur indumento. Commentator autem tertio de anima inquit quod copulatur nobis intellectus per continuationem intentionis intellectae, quia eadem est intentio informans intellectum et virtutem imaginativam. Sed quia hae positiones impertinentes sunt, ut patet: prima enim impertinens est ideo quoniam mobile non habet esse formaliter per motorem, quia esse mobile prius est naturaliter in actu antequam moveatur; quod enim movetur est in actu (quinto physicorum): sed homo habet esse formaliter per intellectum, ut liquet: ergo anima intellectiva non unitur corpore ut motor ut voluit Plato. Neque etiam unitur ipsi per phantasmata intellecta actu, ut vult Commentator. Probatur: species intellecta comparatur ad phantasma sicut species visibilis ad colores, secundum Commentatorem secundo et tertio de anima: ergo similis est continuatio intellectus possibilis per speciem intelligibilem cum phantasmate in nobis, et potentiae visivae per speciem visibilem cum colore in lapide. Sed haec continuatio non facit lapidem videre, ergo continuatio intellectus possibilis in nobis cum phantasmate non facit nos intelligere, ergo et cetera. Quare dicendum est cum Aristotele quod anima intellectiva unitur corpori substantialiter per informationem, ita quod est forma substantialis corporis humani, non solum dans operari sicut intelligentia orbi, sed etiam esse specificum et essentiale. Patet: quia differentia specifica constituens aliquam speciem sumitur a forma illius speciei; sicut patet ex mente philosophi secundo metaphysicae, dicentis quod *contraria sequentia materiam non faciunt differentiam in specie, sed contraria consequentia formam.* Modo differentia propria hominis est rationale: ergo sumitur a forma humana: sed rationale sumitur ab eo quod est intellectivum et ratiocinativum, ergo intellectus est forma corporis humani. Quare, ut dictum est in litera, servitus vitalis, idest, vitam dans, ipsa nempe anima, actus est corporis organici physici vitam in potentia habentis. *Tertia an Judaicae trinae divisioni* et cetera. Haec est tertia quaestionum in superiori parte cathedrae Cratonis positarum: et talis est: an potius sit acquiescendum, idest obtemperandum trinae divisioni Judaicae polorum, idest caelorum, an vero simplici partitioni, idest divisioni Aristotelicae. Notandum, uti habet Hebraica traditio: ultra planetarum orbes tres caelos constare: scilicet caelum stellatum, caelum aqueum sive crystallinum, atque caelum Empyreum: quibus omnibus super esse caelum ipsum Trinitatis theologi nostri autumant: quod idem est secundum rem cum Deo, differens ratione: nihil enim aliud est quam virtutis Dei excellentia qua continet et ambit omnia creata. Post hoc caelum Empyreum est inter omnia corpora simplicia nobilissimum, ideoque a sanctis igneum nuncupatum, non ab ardore sed propter corporale lumen in eo diffusum; ad cujus intelligentiam nulli philosophorum devenerunt, nisi forte juxta Damasceni sententiam illi solum qui dogmata Moysi legentes ea sibi attribuerunt. Hoc caelum uniforme est; quoniam sicut ante multa necesse est unum existere, sic quoque ante multiforme necesse est uniforme constare. Estque ipsum immobile quoniam uniforme bonitatem participans. Sed forte dices: omne corpus habet motum sibi naturalem. Respondeo: verum est corpus ad generationem ordinatum. Empyreum autem caelum elevatum est supra hujusmodi ordinem. Tertium vero caelum aqueum est sive crystallinum, quod Albertus opinando concedit, quoniam inter doctores multa de ipso sit diversitas, ex luce existere sicut ex complemento sui, et ex perspicuitate tamquam ex dispositione materiali. Et hoc primum motui subjacet: quare et ipsum primum mobile apud astrologos competebat nominari. Ipsumque philosophi secundum sensum solum loquentes secundum rationis convenientiam scrutati sunt tam ex parte motoris quam motus ac etiam uniformitatis. Post quod caelum firmamentum est, quod Aristoteles, licet falso, primum mobile opinatus est: et nimium falso: quoniam, ut Ambrosius ait, philosophus ille in multis quae supra lunam sunt erravit: quare nil mirum si in hoc erraverit caelum ipsum primum mobile dicendo. Qua de re concludendo dicimus: non Aristotelicae, sed Judaicae assertioni circa hos caelos, et potissime theologorum traditioni acquiescendum; et ratio est quoniam sphaerae ac caeli omnes habent quamdam bonitatem proportionatam ipsi primo; aut ergo habent ipsam proportionatam sine motu, et erit utique nobilius. Quare caelum ipsum Empyreum aut habet ipsam bonitatem proportionatam ipsi primo per motum, et hoc vel motu diverso; et erit ipsum firmamentum quod duplici movetur motu; ergo necesse erit fore aliud quod habet bonitatem proportionatam ipsi primo per motum unum: hoc autem esse non poterit caelum

Empyreum quod immobile est, neque firmamentum quod duos motus continet; ergo erit quoddam prius firmamento ac posterius Empyreo, et hoc est ipsum caelum aqueum sive crystallinum, de quo dictum est, *et divisit aquas ab aquis* et cetera. *Quarta si Iudaicae* et cetera. Haec est quarta quaestionum in superiori parte sedis Cratonis positarum, quae corollario quodam ex tertia elicitur. Et dicit quod si Judaicae assertioni acquiescendum sit, quadruplex caelum distinguitur: an tunc termini, idest extremitates sive superficies eorum caelorum sint ex ipsis, idest continui, vel sint in ipsis, scilicet contigui; vel saltim quolibet, scilicet horum terminorum sit sigillatim, idest consequenter se habens. Si vero acquiescendum sit Aristotelicae traditioni qui post planetarum orbes solum octavum circulum collocat; quare, cum partes caeli totaliter moveantur, totum ipsum caelum localiter simul non movetur? Unde ad primam harum quaestionum dicendum est breviter, ipsos caelos esse contiguos; et non solum caeli superiores, sed et planetarum orbes. Hoc enim motus ipse diversus sphaerarum invehit; atque Deus optimus sic fore disponit. Sicut enim non continuari potest mobile cum immobili, sic nec ipsum primum mobile cum Empyreo caelo potest solidari, neque etiam octavus circulus qui motui diurno renititur, ipso primo mobili quomodolibet continuatur: quod certe impedit motus ipsius a primo diversitas atque motuum multitudo. Eadem etiam manerie in planetarum orbibus ratiocinari potest, tum propter motuum eorum diversitatem atque etiam sphaerarum excentricitatem: quae quidem omnia continuationem superficierum nullo modo permittunt. Ad reliquam autem quaestionum facile patet responsio. Ipsum enim caelum totum moveri ad alium locum, dupliciter intelligi potest: vel motu circulari, et dico ipsum totum moveri simul et semel ab oriente in occidens qualibet die naturali semel. Vel ipso motu recto. Et dico quod nullo modo; cum motus ille propter caelestis corporis summam perfectionem in caelum cadere non possit, cum contrarium habeat: sequeretur etiam illud absurdum, extra caelum locum fore atque vacuum: quod falsum est, cum extra ipsum nihil sit, neque locus neque tempus neque vacuum; sed ibi sunt entia optimam vitam ducentia quam perficiunt in toto aeterno. Nota: sigillatim, idest singulariter per unumquemque separatim; et dicitur quasi singulatim. Priscianus ipsum a singulis accipit, sicut ab hostiatim; communiter ergo sigillatim pro singulatim dicitur: unde propheta: *qui finxit sigillatim corda eorum* et cetera. *Quinta cur elementorum* et cetera. Haec est quinta quaestionum superioris partis sedis Cratonis qua quaeritur: cur transmutatio elementorum sit continua? Ad hujus quaestionis solutionem notandum quod elementorum quaedam symbola sunt, quaedam dyssimbola. Symbola sunt quae conveniunt in aliqua qualitate prima, ut ignis et aer in calido. Dyssimbola vero sunt quae non conveniunt, ut ignis et aqua. Unde dico respondens quaestioni: quod elementa ideo transmutantur continuo quoniam apta nata sunt ad transmutandum; haec autem aptitudo provenit aut ex convenientia eorum in qualitatibus primis, aut ex contrarietate annexa; quae quidem inter activa et passiva semper existit; quare dictum est, quod in symbolum habentibus facilior est transmutatio; non quidem ratione velocitatis, sed ratione paucitatis corruptorum; quoniam dyssimbola propter contrarietatem annexam citius transmutationem ingrediuntur. Sed dico ratione paucitatis corruptorum ipsam transmutationem fore faciliorem: quoniam in symbolum habentibus unum solum corrumpitur; ut si ex igne generatur aer, solum siccitas ignis corrumpitur; si vero ex igne et aqua, duo, scilicet caliditas et siccitas. Natura ergo non tanto laborat in transmutatione symbolorum, sicut in dyssimbolis; quamvis in dyssimbolis velocior propter contrarietates annexas, ut dictum est, transmutatio fit. Et inde secunda pars quaestionis primae partis quasi corollaria oritur; scilicet haec: cum ergo elementa continue transmutentur, utrum consistant, idest permaneant numero eadem prius erant vel non. Ubi notandum convenit quod aliquid esse idem quod prius fuerat, tripliciter intelligitur. Uno modo propriissime, quia nec in toto nec in parte est substantialiter variatum; et sic Deus vel intelligentiae sunt eadem numero quae prius fuerunt. Secundo proprie, quia pars principalior ejus, nec in toto nec in parte est substantialiter variata: et sic homo est illud quod prius fuit. Tertio large, quia dispositiones accidentales non sunt notabiliter et sensibiliter variatae; et sic defunctum dicunt esse eundem qui prius. Hoc viso, dico quod sicut nulla entia inanimata, sic neque elementa per totam suam periodum manent eadem numero secundo modo, sed bene tertio modo. Patet; quia cujuslibet talis nova forma partialis et nova partialis materia acquiritur et similiter deperditur, manet tamen consimilis multitudo dispositionum accidentalium. Quare licet nullum pedale horum elementorum existens ante millesimum annum fuerit, tamen haec elementa dicuntur continue fuisse, quia continuo apparuit consimilis dispositio accidentalium dispositionum in eis. Notandum: elementum dicitur quasi ilementum ab ile, idest primordiali materia: Deus enim primo creavit ile, et ex ile segregavit quatuor elementa. *Sexta, cum unum elementorum* et cetera. Haec est sexta quaestionum superioris partis cathedrae Cratonis: cujus thema hoc est: cum unum elementorum contrariorum, ut aqua, accipiat accidentalem caliditatem, quare non e contra ignis accidentalem frigiditatem suscipere possit. Et ad hoc dicendum est, quoniam ignis inter omnia elementa majoris est activitatis propter abundantiam formae; qua fit ut omnia alia in quibus non tanta reperitur activitas, sed magis passibilitas propter abundantiam materiae quae subjectum est transmutationis atque passibilitatis, in sui naturam facile reducere possit, facilius tamen quo ad proprietates appropriatas, propter contrarietatem, quam proprias; licet ex consequenti etiam ipsas proprias transmutare possit. Neque tamen e contra alia elementa in ignem ita fortiter agere valent ut ejus caliditatem ad frigiditatem reducant; et hoc insufficientia activitatis prohibente. *Septima an aliqua* et cetera. Haec est septima et ultima quaestionum circuli superioris sedis Cratonis; qua quaeritur an sit aliqua zona, idest hemisphaerium habitabile, alia a nostra, idest nostro hemisphaerio; et si sic, quae tamen erat primaeva nativitas hominum ibi habitantium, cum clarum sit Adam protoplastum, ad has partes haudquaquam declinasse: et insuper quis sit accessus ad eas partes atque recessus. Notandum, quaestionem hanc specialiter propter antipodes fore motam: unde antipodes populi subterranei sunt contra nos pedes habentes, ut quidam putant. Papias vero dicit antipodes dictos eo quod contrarii nostris vestigiis putantur. Quare sciendum pro quaestionis solutione; antipodes existere dupliciter intelligitur: vel ut in hemisphaerio inferiori habitent, vel nobiscum in nostro. Quoad primum intellectum dico antipodes nullo modo contra nos posse consistere, cum haec pars quam hemisphaerium inferius dicimus, aquis totaliter sit submersa; quare et septa terra dicitur eo quod Oceano circumambitur, insulaque Atlantides vocatur. Sic Marcus Cicero in somnio Scipionis *omnis terra quae colitur a vobis lateribus latior: parva quaedam insula circumfusa illo mari quod Atlanticum quod magnum quod Oceanum appellatis.* Cum ergo pars illa submersa sit, consequens est ut solum ea quae aquis superextat quamque incolimus sola habitatione peragratur. Quantum vero ad secundum intellectum ut ipsi antipodes in nostro hemisphaerio habitent vel saltim habitare possint, non rationi absonum est. Non tamen secundum regionum latitudinem quae ab Austro in Septemtrionem ad maximum juxta Ptolomaei sententiam in octogesimum gradum protenditur, quoniam directam compositionem quae medium requirit circuli latitudinis, terrae brevitas impediret; sed secundum regionum longitudinem quae ab oriente usque ad Occidentales fortunatarum insulas centum octoginta gradibus quod est medium circulum, extenditur, non impossibile est antipodes collocari; nam existentibus in ultimis orientis finibus meridianus eorum nonaginta gradibus ab aequinoctiali distat: similiter et existentibus in ultimis Occidentalibus locis. Quare fit, cum meridianus sit circulus sphaeram in duo aequalia secans, per utrorumque capita ac pedes ipsum protendi partibus ex oppositis; consequens ergo est Occidentales ipsos Orientalibus per diametrum componi, et hos antipodes vel antigones convenit appellari. Neque obstat si diceretur: contrariorum natura, et si unum conveniens sit, reliquum inconveniens erit; si ergo habitatio orientis erit conveniens et salubris vitae animantium, ergo sibi per circulum opposita erit disconveniens. Respondetur quod illud verum est in formaliter oppositis, non autem situaliter, sicut in proposito. Faciliter ergo adjunctum quaestionis solvitur quo quaeritur quae sit primaeva horum nativitas: dico Adam sicut et aliorum. Et similiter adjunctum alterum quis accessus et qualis ab eis recessus. Dico talis qualis ad reliquos, nisi gentium barbaries atque itinerum ignota spatia lustrantes valeant impedire. *Circuli vero mappa* et cetera. In hac parte Boetius ponit secundum ordinem quaestionum in cathedra Cratonis descriptarum, ad quas post primas filius inconstantiae se divertit. Et dividitur in novem partes, secundum novem quaestionum genera. Partes in processu patebunt. Et dicit primo quod mappa, idest planities, forma seu dispositio secundi circuli sedis Cratonis detinebat oculos intuentium novenaria inspectione, idest inspectione novem quaestionum, quarum scilicet novem quaestionum sive novenarum inspectionum prima quaestio continebat latitudinem zodiaci, illius caelestis circuli, modificantem, idest mensurantem qualitatem circulorum, subaudi ceterorum sphaeralium, uti sunt duo tropici duo polares atque unus omnium medius quem aequatorem sive aequinoctialem dicunt. Et dico modificantem inspective, idest secundum apparentiam que (pro et) modificantem definitive, idest essentias ostendendo colurorum, illorum semicirculorum, que (pro et) modificantem progressive, idest secundum rationis consequentiam, quantitatem totius formae, subaudi mundialis. Notandum enim est quod totius hujus literae mens est, ipsam secundam partem semicirculi cathedrae Cratonis quaesivisse circulorum universalis mundi machinae descriptionem; atque tandem ex his formae quantitatis mensurationem. Pro quorum omnium absolutione notandum est, in ipsa mundiali machina quosdam majores imaginandum fore circulos, quosdam vero minores. Majores inquam qui ipsam sphaeram ad duo secant aequalia. Minores vero duo ad inaequalia dividunt. Ex majoribus zodiacus est, quem circulum vitae sive animalium dicunt a zoes quod est animal, quoniam in ipso duodecim signa nominibus animalium nuncupata figurantur. Et hic sua longitudine sicuti quilibet sphaeralis circulus tercentum sexaginta gradus astronomica divisione continet. Latitudine vero duodecim; quos duodecim linea quaedam per medium in longum secat quam eclypticam convenit appellari. Dividiturque hic circulus secundum portiones longitudinum partibus duodecim, quas signa vocamus: quarum initium ab ariete sumens per taurum, gemini, cancrum, leonem, virginem, libram, scorpium, sagittarium, Capricornium et aquarium, divertitur quousque in finem piscium atque tandem caput arietis iterum contingat perveniri. Quare intelligendum est, ex raptu firmamenti partes ipsas zodiaceas quosdam sine dubio circulos continuo designare, non quidem reales atque colore quodam vel alia industria depictos, sed intellectuales solum atque mathematicos; quorum maximus ab utriusque polis aeque distans et ab oriente in occidentem, iterumque in orientem per caput arietis et librae extensus, aequator dicitur: verum, quia sicuti ab ipso arietis atque librae capitibus per revolutionem diurnam circulus hic consignatur, non eo minus per cancri atque Capricorni circumferentias duo tropici describuntur. Tropici inquam quasi conversivi; quoniam cum sol ad eos circulos devenerit, vel ad nos revertitur, vel saltem motu suo proprio a nobis retrocedit. Neque tamen hi circuli ex majoribus sunt, quoniam ad inaequalia sphaeram secant. Insuper sicuti ab extremis zodiaci partibus duos tropicos describi concedimus, sic quoque quoniam zodiacus circulus obliquus est atque alios a polis mundi polos suos habet, quemdam Arcticum quia circa Arctos, quemdam vero Antarcticum quia circa illam partem quae contra Arctos ponitur, circulos per polorum ipsorum zodiaci diuturnam revolutionem describi fatendum est: quorum tanta a mundi polis est aequa distantia quanta ipsorum a tropicis distantia reperitur. Rursum quia per motum solarem proprium nunc aequinoctia nunc vero solstitia contingit fieri, necesse est arcus quosdam tam aequinoctia quam solstitia distinguentes imaginari; hoc est per caput arietis atque librae et mundi polos quo ad aequinoctialia; similiter per cancri et Capricorni atque etiam mundi polos transeuntes, et hos coluros quasi semicirculi appellant. Haec autem omnia a zodiaco, ut videtur, modificationem atque designationem capiunt. Quare et sufficienter, quamvis breviter, quaestioni satisfactum fore putatur. Item mappa pictura vel forma dicitur: sic et mappam mundi didicimus (etiam togilla), dicitur a manus quasi manupia, idest manum pians. Inde mappella-lae diminutivum. *Secunda an stellae fixae* et cetera. Haec est secunda novem quaestionum in altera parte semicirculi cathedrae Cratonis positarum: et quaerit an stellae, scilicet illae quae in octavo caelo nutu Dei ordinatae sunt, sint fixae, idest immobiliter locatae, sic quod nullo modo moveantur quam motu sui caeli in suo superiori loco, scilicet octavo caelo; vel saltim commeantes, idest motae discernantur pervagari, idest moveri ad instar, idest ad similitudinem planetarum; hoc est an moveantur alio motu a motu firmamenti. Pro solutione quaestionis hujus advertendum, quemadmodum patet ex astrologicis demonstrationibus, Deus ipse factor atque genitor universalis creaturae a quo quidem omnis invidia relegatur, ut in Timaeo Plato censuit, non nisi pulchrum facere volens, machinam ipsam mundanam ad diversam inferiorum generationem ac vitam stellis diversis atque innumerabilibus adornavit; quasdam fixas statuens, quasdam vero erraticas. Fixas equidem non quia nullo modo moveantur; sed quoniam in suo caelo tam clavatae atque firmae consistunt, ut non alio quam sui caeli motu circumferantur: sub quibus orbium diversitate stellas locavit erraticas, idest planetas, quasi planutas, quod errorem incutiens sonat. Errant equidem non proprie, sed quoniam motus sui a motu tam primi mobilis quam etiam firmamenti qualibet die atque momento diversificant: quae quidem diversitas mortalibus errorem incutere videtur. Horum autem planetarum quaelibet proprio orbe circumfertur, orbe inquam aggregatione uno, sed pluribus circulis secundum motus cujuslibet diversitatem diverso, prout haec omnia apud astrologicas observantias Ptolomaei, Alpharabii, Thebith, Albategni et aliorum demonstrata sunt. Quibus ergo sic ut praenotata sunt collectis atque singulum singulo collibratis, facile mota quaestio absolvitur, qua quaesitum est an stellae fixae proprio vel saltim planetarum motu moveantur. Inter stellam ac sidus hoc interest: quoniam stella quaelibet singularis dicitur: sidus vero plurium stellarum collectio: haec tamen nomina apud auctores crebro confunduntur, ut stellam pro sidere, sidus que pro stella sumant. Et dicitur stella a stando: quare et stellae proprie sunt quae in firmamento situantur. *Tertia an cometae* et cetera. Haec est tertia ex novem quaestionibus secundae partis semicirculi cathedrae Cratonis; qua quaeritur an cometae, idest stellae cometae, rubentes, idest lucentes quodam rubore prodigialiter quo ad futuri cujusdam magni significantiam, percurrant, idest moveantur circulariter, idest motu circulari cum caeteris planetis et ad eorum similitudinem; an vero ipsae, subaudi cometae existentes destructivae, idest annihilativae creaturae, idest istorum inferiorum revertantur in suum chaos, idest in suam materiam a qua generatae sunt, et hoc permissione naturae naturantis, idest Dei gloriosi. Notandum, quod haec non aliud quaerit quam utrum cometae sint stellae vel impressiones in aere generatae. Et ad hoc respondendum dico, apud antiquos de cometa magnam fuisse diversitatem. Pythagorici enim dicebant cometam unam de septem esse stella erraticis. Anaxagoras autem et Democritus dicebant ipsam de natura caeli: sed quoniam omnis pars caeli perpetua est, sequitur cometas fore perpetuas: quod est falsum. Quare dicendum est cum Aristotele primo Meteororum, quod cometa est exaltatio ignita de natura elementari. Patet; quia cometa non est ignis nec aer, cum sit mixtum imperfectum; nec vapor, cum non ascendat ad tantam altitudinem, ergo est exhalatio. Consequentia patet; quia non videtur esse aliud. Secunda autem pars patet; quia vel cometa est de natura caeli vel de natura elementari: sed non de natura caeli, ergo de natura elementari. Patet consequentia cum majori: et minor declaratur: quia nulla pars caeli generatur vel corrumpitur (primo caeli): sed quaelibet cometa generatur et corrumpitur: ergo et cetera. Ex his ergo facile quaestioni respondetur cometas non esse stellas sed exhalationes. Et si dicatur, cometa movetur motu circulari, nulla autem elementa moventur hac specie motus, quare et cetera. Respondetur quod licet elementa non moveantur nisi uno motu ab intrinseco deducta fuga contrarii, scilicet motu recto, tamen possunt moveri naturaliter ab extrinseco circulariter per influentiam caeli; qua etiam influentia movetur cometa similiter cum aere in superiori regione circulariter. Item in textu ibi: prodigialiter: prodigium genus, idest monstrum turpe et ad vastandum paratum. Et similiter ibi, destructivae: notandum: cometae apparitionem semper magis ac malos praesignare effectus: significat, enim, ut vult Hali, in commento ultimae propositionis Centiloquii Ptolomaei, atque Aristoteles in primo Meteororum, siccitates magnas terrae nascentium, sterilitatem, terraemotum atque ventorum copiam, inundationes aquarum, mortem atque epidimiam, praelia, translationes regiorum, et legum immutationem seu novitatem sectarum; et haec omnia secundum diversarum cometarum magnitudinem figuram colorem motum locum atque durationem. Inde Seneca libro naturalium quaestionum, duas insulas praenunciante cometa submersas dicit: et ut refert Justinus, anno quo Mitridates nascebatur cometa visa est quatuor horis tanto fulgore caelum replens ut quasi ardere videretur ac solis radii obumbrarentur. Hic autem Mitridates quadragintasex annis cum Romanis bella gessit atrocia, ut inquit Valerius maximus de studio et industria; quodque Solinus autumat libro suo de mirabilibus mundi. Quid ultra? Regnante Nerone senis mensibus apparuit cometa, et idem refert Seneca ubi supra: sed quid pejus illis temporibus esse potuit quam vivere sub domino tam criminoso? De quo loquitur Joannes Salobriensis in Policratone libro primo: *tanta mole imperii omnem perosus est gravitatem ut philosophiam persequens quasi majestatis imperii inimicam* *et nobiliora ingenia veritus, se consiliis subdidit histrionum. Quarta an naturae inferioris* et cetera. Haec est quarta quaestionum secundae partis semicirculi: qua quaeritur, an complexionata, idest omnia ipsa generata inferioris naturae, scilicet elementorum contrahant virtutem, idest existentiam sive eclypsim, idest defectum ex planetis, idest ex influxu caelesti, an ex primis generantibus, idest parentibus? Quod si ex planetis, aut hoc secundum necessitatem aut saltem secundum eventum, idest a casu? Si vero ex generantibus, cum unum generantium aliquando sit album aliud quoque nigrum et e contra; quare generatum ex illis non est album et nigrum? Et similiter si sic, quare generatum assimilatur quandoque in extremitatibus, supple, corporis, ut manibus pedibus et reliquis, similiter quoque sexu patri et in ceteris moribus assimilatur parturienti, quandoque vero neutri generantium, subaudi, assimilatur? Pro absolutione hujus quaestionis atque quarumlibet partium ejus, advertendum est quod in rebus ipsis generandis atque producendis in esse triplex assignandum est formale principium: scilicet ipsum principium primum et principale quod est ipsa causa prima quae est regens moderans atque ordinans ipsas causas secundas, uti apertissime Boetius in tertio libro de consolatione, metro nono, inseruit cum dicit: *o qui perpetua mundum ratione gubernas: terrarum caelique* et cetera. Ab hoc quidem principio dependet caelum et tota natura (duodecimo metaphysicae); atque ab eo cunctis derivatum est esse et vivere, his tamen clarius, his vero obscurius. Est et aliud principium instrumentale: vel ipsa corpora caelestia, per quae licet Deus optimus per se solum cuncta disponat, uti sacra testatur auctoritas, tamen quantum ad executionem inferiora per superiora dispensat. Qua de re dictum est primo Meteororum quod oportet istum mundum inferiorem esse contiguum superioribus lationibus, ut tota ejus virtus inde gubernetur. Est etiam tertium rebus principium quod seminarium dico: hoc autem principium virtus est in animatorum semine consistens sicut in artificiato artifex: et vocatur haec a quibusdam philosophis virtus formativa, a quibusdam disjunctiva, a quibusdam vero imago mundi. Haec autem tria principia sic se habent in animatorum productione ut inferiori per superius influatur, et non convertitur. Quare quantum hic sufficit dicendum est, quod omnia etiam generata virtutem ipsam periodum atque eclypsim sumunt ab ipso principio seminario veluti principio quodam immediate moto ab influentia caelestium corporum nutu ac voluntate causae primae: neque tamen, nisi ipsa causa prima sic disposuerit, haec quadam coacta necessitate fieri aestimandum est: quoniam impressiones causarum naturalium in effectibus secundum recipientium modum recipiuntur; inferiora autem sunt fluxibilia et non semper eodem modo se habentia propter ipsam materiam quae est in potentia ad plures formas. Et hoc est, ut refert Albertus primo mineralium, quod Plato voluit, cum dicit, formas ipsas secundum merita materiae recipi. Et hinc Ptholomaeus in Alarba: *effectus stellarum incertos et diversos esse, quia inferioribus influxu proveniunt per aliud et per accidens: per aliud, quia per virtutes elementares quas primo informant; per accidens, quoniam non proveniunt ad inferiora nisi per esse universale quod est confusum et incertarum dispositionum.* Et idem Ptolomaeus in quadripartito: *rursus nec aestimare debemus quod superiora procedunt inevitabiliter ut ea quae divina dispositione contingunt et quae nullatenus sunt vitanda nec non quae veraciter et ex necessitate proveniunt.* In Centiloquio etiam dicit: haec judicia quae tibi trado sunt media inter necessarium et possibile. Absoluta ergo haec quaestionis pars est an complexionata ipsa ex planetis vel a primis parentibus virtutes atque periodum suscipiant; quoniam tam ab his quam ab illis, licet diversa ratione. Similiter si ab ipsis planetis, an necessitate vel a casu. Restat ergo ut diversa natorum erga parentes assimilatio quomodlibet absolvatur. Et dicendum causam assimilationis horum vel dissimilationis, tam ex influentia caelestis corporis quam etiam materiae recipientis has impressiones; similiter multas causas concomitantes atque superioribus annexas confirmari. Et hinc Hippocras dicit, ut refert Galenus, quod omnis substantia sit ligata et conjuncta in planetis et signis et nexibus quatuor elementorum. Et ideo Nectanebus naturalis Alexandri pater cum matre sua Olympiade tempus observans coivit sole leonem intrante et Saturno in taurum; a quibus planetis filium suum volebat recipere figuram et potestatem. *Quinta quae est proportio motus* et cetera. Haec est quinta quaestio secundae partis semicirculi sedis Cratonis; qua quaeritur quae sit proportio, idest habitudo motus ad motum per planetas: hoc est qua habitudine se habeat motus unius planetae ad motum alterius; et quae sit connexio, idest ordinatio eorumdem, scilicet planetarum, ut scilicet quis eorum sub vel supra in corpore caelesti ordinetur. Pro quaestionis hujus solutione notandum, quod motus planetarum diversus est quemadmodum eorum orbes diversi demonstrantur: ex diversitate enim motuum necessario in diversitatem orbium deveniri philosophis visum est. Inter autem omnes planetas Saturnus omnium tardior est: qua propter et ipsum senem propter motus tarditatem dicunt, quoniam cursum suum annis triginta, solum perficit. Juppiter vero post hunc planeta benevolus motum suum annis duodecim complet. Mars tribus. Sol vero omnium medius anno uno; similiter et Venus. Mercurius similiter inter omnes laboriosus anno: luna vero superiorum faex atque inferiorum puritas, mense tantum. Quare paucis concludendum, cum quaeritur quae proportio motus unius planetae ad motum alterius, quod eadem est proportio quae est numeri cujuslibet ad quemlibet. Hoc autem curiosius indaganti, ad arithmeticorum recurrendum est codices atque geometrarum; in his enim nedum horum sed et quorumlibet proportio uberrime perdocetur. Ordo autem planetarum sub octavo circulo his versibus communiter memoratur: octo sunt sphaerae quas sic poteris retinere: caelum stellatum, Saturnus, Juppiter et Mars, sol, Venus et Mercurius; ultima luna subest. Item nota: proportio nihil aliud est quam duarum quantitatum, quantaecumque sint, ejusdem generis certa alterius ad alteram habitudo. Et dicitur ejusdem generis, ut numeri ad numerum, lineae rectae ad lineam rectam, superficiei ad superficiem, corporis ad corpus: non enim linea superficiei vel corpori proportionatur: quare etiam nulla diametri ad costam proportio reperitur, quamvis reperibilis, ut vult Aristoteles. *Sexta, cum Saturnus inter planetas* et cetera. Haec est quaestio sexta hujus secundae partis semicirculi sedis Cratonis, qua quaeritur: cum ita sit quod Saturnus inter planetas saevissimus sit Venusque benignissimus; an benignitas unius, scilicet Veneris venientis ex opposito, supple, aspectu qui est per diametrum circuli, retardet, idest temperet atque refrenet malignitatem alterius, supple, Saturni. Pro hujus quaestionis solutione dicendum. Inter planetas quosdam malivolos, quosdam vero benivolos juxta traditiones sapientium dici. Malivolus ut Saturnus qui et falce armatus depingitur veluti naturae viventis inimicus, ac Martem quem Deum belli ponunt, et ob eorum malignitates eos infortunia vocant, quoniam nato atque cuilibet exordio infortunam machinantur. Benivolos vero Jovem quem et heroum atque magnatum significatorem dicunt: similiter et Venerem totius benivolentiae significatricem: qua propter eos fortunas dicunt. Et ex his solum in praesenti de Saturno et Venere quaestio est. Ad quam respondendum: quod Venus nullo modo ex opposito aspectu malitiam Saturni minuit: quoniam maxima est apud sapientes quod fortunae cum aspiciunt malos minuunt eorum impedimentum, et hoc si ex amicabili aspectu aspiciant: amicabilis autem aspectus solum trinus ac sextilis est. Mali autem cum bonos aspexerint ex quarto vel opposito, bonorum benivolentiam fortiter impediunt, quoniam aspectus malorum atque ab aspectu malo. Et tantum de hac quaestione. *Septima, cum corus naturaliter* et cetera. Haec est septima quaestionum secundae partis semicirculi saepe dicti; qua quaeritur, quoniam corus, alia (littera habet Notus, et verius) ille ventus Australis sit naturaliter frigidus et siccus cum a parte Australi et a polo Antarctico deveniat, cum nobis apparet contrarius, scilicet humidus ac calidus. Pro cujus quaestionis solutione notandum, duodecim esse ventos, secundum philosophum secundo Meteororum: et hoc secundum duodecim caeli signa sub quibus sol discurrens commovet et facit cessare ventos: et hi communiter his versibus recitantur: *flant subsolanus Vulturnus et Eurus ab ortu, circius occasu, Zephirus, Favonius afflant, atque die medio Notus haeret Africus Austro. Ac Boreas, Aquilo veniunt, et corus ab arcto.* Atque omnium horum ventorum materia est exhalatio calida atque sicca. Quapropter nulli ex substantia sua dicuntur frigidi atque humidi, sed solum ratione mixtionis eorumdem cum aere: et ad illius mixtionis propositum loquitur littera cum dicit: *cum Notus sit naturaliter frigidus quantum est de sua primordiali mixtione cum aere frigido quoniam in zona frigidissima juxta polum Antarcticum oritur quae prae nimia ejus frigiditate inhabitabilis dicitur, quare ergo nobis apparet calidus?* Dico quoniam dum perflat zonam torridam, quae sub aequinoctiali est, calorem sibi assumit, et quia versus meridiem venit ubi est major aquarum copia et loca vapore et rore plena, humiditatem contrahit et acquirit alienam: unde apud nos calidus et humidus reperitur; et ipso flante aer praedicto vapore repletus in pluvias frequentius resolvitur. *Octava quaestio, quae sit elementorum* et cetera. Haec est octava quaestionum secundae partis saepe dicti semicirculi cathedrae Cratonis, qua quaeritur quae sit connexio idest conjunctio proportionalis elementorum. Pro cujus quaestionis solutione advertendum, ipsa elementa proportionibus quibusdam colligari atque ordinari numeralibus, prout etiam Boetius ipse in de consolatu philosophico, libro tertio, metro nono testatur, cum inquit: *tu numeris elementa ligas, ut frigida flammis, arida conveniant liquidis; ne purior ignis evolet et mersas deducant pondera terras.* Sicut enim duo numeri conveniunt in uno numero proportionali medio, sic duo elementa contraria in duabus qualitatibus, conveniunt in uno elemento medio proportionali. Exempli gratia in numeris quadratis bis duo sunt quatuor, ter tria sunt novem. Accipe ergo unum numerum qui sic excedat quatuor primum quadratum sicuti secundus, scilicet novem, excedit numerum inventum; et est sex secundum eamdem proportionem. Et dicitur proportio sesquialtera vel emiola. Sicut enim sex continet quatuor et medium de quatuor, sic novem continet sex et medium de sex. Eadem est elementorum proportio: nam ignis et aqua in duabus qualitatibus contrariis sunt, et haec colligantur uno medio, scilicet aere, qui sicut convenit cum aqua in humiditate, sic etiam convenit cum igne in caliditate: quare sequitur quaestioni propositae fore satisfactum. *Nona quaestio, quis solis* et cetera. Haec est nona et ultima quaestionum secundae partis semicirculi cathedrae Cratonis, qua solis et lunae meatus atque eorumdem effectus mirabiles indagantur. Pro cujus enodatione materiae standum arbitror potissime sapientum astrologorum assertioni; qui a veritatis tramite haud quaquam deviantes Deum optimum maximum inter ceteras stellas duo luminaria, scilicet solem et lunam mundo praefecisse autumant: quod etiam sacra atque vetusta testatur auctoritas atque quotidiana comprobat experientia: tribuitque eis motum inter se difformem sicuti et aliis quinque planetis sub signorum cingulo: quandoque enim a terra et seinvicem elongata sunt, quandoque approximant, quandoque seipsis conjungunt, quandoque elongantur, aliasque et ad alia divertuntur motu, prout in theorematibus astrologorum et praecipue Ptolomaei jam dudum certissime demonstratum est. Insuper dedit eis potestatem omnium generandorum atque generatorum: similiter super eorum defecta, quas ob res non absurde dictum est ab Aristotele cum inquit: *secundum accessum et recessum solis in octavo circulo fiunt generationes et corruptiones in istis inferioribus.* Opus enim substantiae solis maximum est, tum propter corporis sui magnitudinem quae terram centies sexagesies sexies excedit, ut etiam supra diximus: similiter et luminis sui formalitatem: ab ipso enim veluti a fonte indeficienti cetera sidera lumen certum est mutuare. Quae et alia paucis metriculis complecti cupiens Martianus Capella sic solem alloquitur: *ignoti vis celsa patris vel prima propago, fomes sensificus, mentis fons, lucis origo, regnum naturae, Deus atque assertio divum, mundanusque oculus, fulgor splendentis Olympi* et cetera. Quare et secundum Pythagoricos cor caeli dicebatur. Luna autem maris et aquarum et omnium quae ex eis sunt domina atque moderatrix constituta est: quod pluribus experimentis tam in mari fluminibus quam etiam in vegetabilibus acceptum est: horum enim humiditas maxima est, uti cucurbitarum atque medullarum humanorum ossium ac omnium viventium; astrorumque sapientes res multas in suis virtutibus experti sunt quemadmodum suis scriptis posteritati reliquerunt; similiter et medici, certificantes omnes aegritudines aut ad bonum aut ad malum secundum sexdecim loca circuli quae luna praetergraditur, quomodolibet terminari. Quo spiritu primo pronosticorum ait Hippocras: *est quoddam caeleste in quo opus ipsum medicum praevidere. Cujus si tanta est prudentia, mirabilis est nimiumque stupenda* et cetera. His autem omnibus ut praemissa sunt intellectis, consequens arbitror ultimam hujus secundae partis et similiter omnes alias absolvisse quaestiones. Quare ad tertiam et ultimam semicirculi partem est accedendum. *Ultima semicirculi planities* et cetera. In hac parte Boetius ostendit tertium ordinem quaestionum in cathedra Cratonis descriptarum, ad quas sicuti post primas ad secundas filius inconstantiae arripiendas se divertit: sic quoque ad has, tam primis quam secundis fastiditis, tandem se devolvit. Et dividitur haec pars secundum quaestionum numerum in hac ultima semicirculi parte descriptarum. Partes patebunt in processu. Et dicit quod ultima planities, idest superficies semicirculi proponebat, subaudi, quaestiones quae sequuntur. Notandum, quod fere similes quaestiones sunt quae apud Virgilium his versibus memorantur. *Unde tremor terris, qua vi maria alta tumescant, obicibus raptis rursusque in seipsa residant. Defectus solis varios lunaeque labores, unde hominum genus et pecudum, unde imber et ignis, Arcturum Plejadas Hyadas geminosque triones. Quid tantum Oceano properent se tingere soles hiberni, et quae tardis mora noctibus obstet.* Potestque prima pars literae nostrae metro legi sic: *cur tremor in terris? Cur concremat aera fulgur? Cur maris exundat rabies gustusque malignus* et cetera. *Cur tremor in terris* et cetera. Haec est quaestio prima hujus ultimae partis, qua causae terraemotus sciscitantur. Et dicendum quod, cum de terraemotu fit sermo, non est intelligendum quod totius elementi terreni ascensus fiat sive descensus: neque etiam aestimandum terram ipsam moveri circulariter et caelum quiescere, et sic de singulis; quoniam terraemotus hujus impossibilis omnino est: quoniam ut 2 Meteor. vult Averrois, etiam si omnes dii descenderent in terram, hoc modo movere non possent: sed aestimandum est terraemotum ipsum esse ruinam tremorem atque titubationem, pulsionem, perforationem, scissionem et subversionem, uti vult Albertus, ex exhalatione calida et sicca in terra praeclusa atque petens exitum. Unde considerandum, quoniam sol et stellae calefacientes generant ex terra exhalationes multas quae interdum non habentes facilem exitum ratione frigiditatis aut pluviarum claudentium seu constringentium poros invicem fugientes contrarium congregantur et fortificatae per antiperistasim violenter cum magno impetu exeunt causantes terraemotum. Potest etiam fieri terraemotus ab exhalationibus ventosis intrantibus terram de nocte propter fugam contrarii: quae faciunt consimilem motionem clausis poris terrae a frigiditate noctis. *Cur concremat aera fulgur* et cetera. Haec est quaestio secunda hujus ultimae partis: et ea quaeritur quare fulgur concremat ab effectu aera. Hoc tantum quaerere est quae sit causa generationis fulguris atque coruscationis. Unde nota, secundum Aristotelem in Meteoris coruscatio comprehendit fulgur et fulmen: nam proprie dicta coruscatio est apparitio subita vaporis subtilis inflammati evanescentis in aere sine descensu ad terram. Fulgur vero est ignis subtilis, grossior tamen corruscatione ad terram descendens, quae herbas penetrat atque res molles, ut refertur tertio physicae Algazelis: fulmen vero est vapor ignitus compactus et solidus impetuose cadens, majoris vis quam fulgur: perurit enim quod tangit, penetrat et urit, dividit, scindit, et nihil corporale ei resistit. Quare dicit Isidorus: quod fulgere idem est quod ferire. Haec tamen tria non differunt essentialiter, cum sint de eadem materia specie, de eadem causa effectiva specie, scilicet caliditate et frigiditate. Solum autem accidentaliter differunt, ut supra dictum est. Quare expressa causa generationis unius omnium generatio prodita est. Quare dicendum cum Aristotele, quod haec omnia causantur ex vapore aggregato in nubibus et earum vehementi collisione attrito et inflammato; et secundum diversitatem hujus vaporis propter admixtionem diversam terrestreitatis vel non, diversificantur solum accidentaliter, ut dictum est: quare et cetera. *Cur maris exundat rabies* et cetera. Haec est tertia quaestio hujus partis: qua quaeritur quare rabies, idest aestus maris exundat, idest abundanter excrescit et decrescit. Vult dicere quae est causa fluxus ac refluxus maris. Et advertendum mare fluere atque refluere tripliciter intelligitur: uno modo ab Aquilone in Austrum et e converso. Secundo agitatione ventorum. O naturaliter et regulariter omni die naturali bis. Primus fluxus ac refluxus est, propter aquarum in eis locis abundantiam atque elationem; et ideo cum aqua naturaliter fluit in locum decliviorem, necesse est aquam in Austrum fluere. E contra vero fluit ab Austro in Aquilonem propter aquam ibi multum tumefactam et consequenter virtute solis multum elevatam. Secundus fluxus violentus est ad omnem differentiam positionum. Tertius autem fluxus est ab influentia lunae quae tam lumine quam influentia hujusmodi causat fluxum ac refluxum. Et quod hoc sit verum quo ad lumen, patet: quoniam rarefactio et tumefactio maris videntur esse ratione luminis lunae, cum omne lumen sit calefactivum et rarefactivum. Quantum vero ad influentiam similiter patens est, quoniam luna suo solo lumine hunc fluxum causare non posset. Patet: quia si sic, tunc in quadraturis major esset fluxus et refluxus quam in conjunctione: quod experientia falsum est; necesse ergo est una cum lumine influentiam coagere, ut sic lumen cum influentia sint causae fluxus atque refluxus hujusmodi. Est igitur dicendum, quod sicut anima per caliditatem alterat cibum et per aliam virtutem ipsum attrahit, ita cum fluxus dicat tumefactionem et alterationem, luna mediante lumine tumefacit mare et per virtutem occultam ipsum attrahit, sicut magnes ferrum ab oriente in meridiem atque ab occidente ad angulum noctis, a meridie autem in occidens et ab angulo noctis in oriens restituit, quia luna suis virtutibus per amplius directe non respicit mare, et sic quodammodo privative dicitur causa refluxus: quare et cetera. *Gustusque malignus* et cetera. Haec quarta quaestio de salsedine maris quaerit unde causetur. Quare juxta Aristotelis sententiam notandum, prout ipse vult in libro de sensu et sensato: *sapor est passio humidi a sicco terrestri; ita quod ex alia et alia mixtione sicci terrestris cum humido resultat alius et alius sapor.* Quare cum salsedo sapor sit, necessario provenit ex mixtione sicci terrestris cum humido, sed non simpliciter sicci, sed adusti: quod patet in lixivio quod non fit excellenter salsum nisi fiat fortis calefactio et adustio cinerum, et similiter de urina, uti apud medicos probatissimum est: quare posita aeternitate mundi, necessario ponitur mare esse salsum: in eo enim est multum terrestre adustum derelictum exhalatione calida et sicca, et est ibi quodammodo aqua pura admixta superveniente calore solis decoquentis et facientis humidum elevari, ut patet ad experientiam; ergo et cetera. Et bene dixit posita aeternitate mundi: quoniam si mundus creatus fuerit, postea per magnum tempus mare salsum nequaquam existebat. *Quae natura sit pennatorum* et cetera. Haec quaestio quinta quaerit de his avibus quae hyeme recedunt a nobis et aestate revertuntur. Ad quod dicendum, quod ex his avibus sunt communiter hirundo atque ciconia et id genus; et sunt ex avibus parum caloris naturalis habentibus quae minime a frigoribus praeservari possunt, ceduntque in introitu hyemis ad regiones calidiores, quibus tam victu quam aeris salubritate confoveri possint duce natura. *Quid grandinis rotunditas* et cetera. Ad hanc quaestionem sextam dicendum, grandinem continuo ad rotunditatem declinare eo quod generatur ex nube divisa in guttas quae fugientes contrarium tendunt ad rotunditatem, quae est figura prima atque perfectissima ut alias habet declarari. Et est impressio quae non generatur nisi in media regione aeris; quoniam non in suprema propter excessivum calorem, nec infima propter remissam frigiditatem ex reflexione radiorum solarium: multa enim et grossa materia non nisi per excessivum frigus congelari potest: quare solum in media regione aeris generatur. *Nivis prolixitas* etc., idest longitudo quoniam non sicut grando ad rotunditatem tendit. Ad hanc quaestionem septimam dico quoniam nix generatur ex vapore elevato sursum ad principium secundae regionis aeris, et ibi iste vapor congelatur propter frigiditatem, non tamen excessivam, et propter defectum solis ipsum ad superiorem partem vel medium secundae regionis attrahere non valentis: qua propter cadit in terram ita debiliter congelata et spongiosa atque rara, de quo quaestio quaesivit. *Nebulae potentia* et cetera. Ad hanc octavam quaestionem dicendum, prout refert Aristoteles, nebula est impressio facta ex resolutione nubium resolutarum in aquam pluvialem: vapores enim sic resoluti dispersi per singulas aeris partes ac diffusi nebulam gignunt et inducunt: et quanto terrae est vicinior tanto spissior est, et obscurior; a terra vero elevata magis est solis pervia: et ideo minus frigida et obscura: ipsa autem totaliter a sole attracta in materiam nubis convertitur; et ideo futurae pluviae est significativa et cetera. *An virtus lapidum* et cetera. Hac quaestione de virtute lapidum quaeritur, an scilicet lapidum, virtus ex conspectione lapidum sit vel ex ipsa materia. Pro cujus quaestionis solutione praemittendum est, id quod a philosophis peritissimis jam longe ostensum est, omnis lapidis materiam esse, aut speciem cujusdam terrae aut speciem quamdam aquae: vincit enim in lapidibus alterum istorum: et secundum diversam victoriam diversi lapides generantur occurrente super ipsa duo virtute minerali lapidum quam formativam dicunt: sicut enim in semine animalis quod est superfluum nutrimenti descendit a vasis seminariis vis formativa animalis quae format et efficit animal, et est in semine per modum illum quo artifex est in artificiato, sic est etiam in materia ipsa aptata lapidum virtus formans et efficiens lapides et producens ad formam lapidis hujus vel illius: haec autem virtus formativa in materia ipsa lapidum generatur et causatur ex virtute stellarum infusa ipsi loco, et haec omnia in fractione et commixtione lapidum reperta sunt. Quare quaestioni satisfaciendo dicimus: cum virtus ipsa elementaris quae materia lapidis est, paucissimas, post se relinquat operationes atque pene surdas atque etiam infinitas pene et nobilissimas virtutes, ut effugare venena, pellere anthraces et similia quae ex virtute elementari esse non possunt in lapidibus consistere clarum est, concluditur necessario virtutem lapidum esse ab ipsa forma substantiali primo intenta a natura, atque ab ipsa virtute formativa a virtute caelesti loco infusa in materiam ipsam elementarem introducta, non quidem ab elementis uti ab Alexandro Graeco Peripatetico opinatur, quoniam elementa operari non possunt nisi qualitatibus primis: virtutes autem lapidum ad qualitates primas reduci non possunt. Neque etiam ab ipsis ideis virtus lapidum est, ut Plato voluit, qui omnia inferiora ideata dicit a superioribus ideis quas separatas et mirae potentiae esse dicebat. Illae enim sunt quae generant quicquid generatur, ut asserit: licet falso, uti de hoc alias jam longe disputatum est. Sed ut pretactum est prout etiam vult Hermes philosophorum pater et proles Indorum, virtus lapidum primo ex virtute stellarum et imaginibus earum est secundum modum jam dictum per infusionem circuli Alarbe, descenditque haec virtus in res naturae nobiliter et ignobiliter, nobiliter quando materiae recipientes has virtutes fuerint superioribus magis similes in lumine et perspicuitate. Ignobiliter quando materiae fuerint confusae et faeculentae in quibus quasi opprimitur virtus caelestis. Sic secundum diversitatem influxus illorum superiorum diversas virtutes lapidum fore constat, sic sapphirus suam, adamas suam, carbunculus quoque atque magnes quilibet suas operatur virtutes: quare etiam dicendum adamantinam virtutem ex hac superiori constare virtute, non autem ex approximatione ferri ad ipsam; quamvis ut virtutem operetur approximatio ista requiratur. Et tantum de hac quaestione. *Quid pluviae dulcedo* et cetera. Hac quaestione quaeritur causa dulcedinis pluviarum. Ad quod dicendum, quod calor solis attrahens superius aquam et vapores ipsos calefacit atque digerit, ex qua digestione generatur dulcedo in aquis illis sic attractis quas aquas pluvias appellamus. *Putei hyemalis caliditas* et cetera. Ad hanc quaestionem dicendo secundum sententiam Alberti magni, licet dissonam quasi ab Aristotelis sententia, notandum ipsum elementum terrae duas habere crustas, unam interiorem quae est calida propter exhalationes illic inclusas, et aliam exteriorem quae est frigida propter frigiditatem ad eam expulsam a caliditate crustae interioris. Et tunc dico quod aqua fontium in aestate frigidior est quam in hyeme. Et ratio est quia in aestate crusta exterior terrae est multum frigida propter duplicem antiperistasim; scilicet extrinsecam aeris calidi et intrinsecam crustae interioris calidae. In hyeme autem est calida propter caliditatem expulsam ad eum frigiditate aeris circumstantis, propter quod aqua illic existens et inde exiens in hyeme tepida redditur ubi in aestate est excellenter frigida. Et similis ratio reddi potest de aqua puteali: et haec est sententia Alberti. *Visus triplex* et cetera. Haec quaestio quaerit quae est triplex visus emissio? Quod tantum sonat: ex quo videntium triplex genus est: aliqui enim acute vident, alii acutius, tertii acutissime: quae causa redditur tam diversorum visuum? Et ad hoc respondendum, nobiliter advertendum est quod in organo visus quidam nervus est quem opticum dicunt in quo virtus visiva consistit: non quod si oculi eruerentur oculi adhuc viderent, quoniam oculi hominis sunt videndi instrumenta; sed quoniam in nervo illo fortitudo est visionis ut et aliis partibus corporis nervi corporei sustentatio sunt corporis atque robur. Unde dicendum quod illi qui habent oculos in superficie capitis maxime ab hoc nervo distensos, veluti quodammodo a sua fortitudine elongatos, acute vident: non quod acutum excellentiam dicat, sed visionem ipsam dumtaxat ponat. Illi autem qui habent oculos aliquantulum fixos vident acutius sicuti ad nervum opticum magis appropinquantes. Illi vero qui oculos habent bene fixos atque in capite quasi inclusos, quoniam lineam et nervum opticum qui est visionis fortificatio proxima attingunt, acutissime vident. Vel posset aliter responderi: quod haec diversitas oritur ex diversitate organorum visus in magnitudine atque parvitate: oculi nempe magni et extensi debilius vident quam parvi, propter dilatationem atque disjunctionem ipsorum radiorum visualium, cum omnis visio fiat per radios, ut in perspectiva habet declarari; adunatio ergo vel disjunctio radiorum visualium debilitatem vel fortitudinem visionis generat, cum certum sit omnem virtutem unitam fortiorem seipsa dispersa fore et cetera. *Colorumque concretio* etc., idest inspectio, ut hoc nomen verbale a concerno derivetur. Et quaerit haec quaestio de ipsius visus objecto quod est color, non quidem stricte sumptus, ut scilicet est extremitas perspicui in corpore terminato prout ipsum definit Aristoteles in secundo de anima et in primo de sensu et sensato, ut albedo et nigredo et hujusmodi qualitates resultantes ex mixtione quatuor qualitatum primarum, quamvis tunc lux per se non videretur sed color ipse communiter sumptus qui est qualitas per se immutativa visus sub ratione visus; et sic lux et lumen dicuntur colores a philosopho, secundo de anima. Sic etiam de colore loquitur philosophus primo de sensu et sensato, dicens: *omnia corpora colore participant.* Nec non etiam astrologi dicentes astra diversis coloribus colorari. Et tantum de hac et per consequens de omnibus quaestionibus in sede Cratonis secundum diversas semicirculi partes motis atque depictis, ad quas persolvendas filius inconstantiae fastidiendi animo minime valebat, ad aliud hujus inconstantiae genus se divertit, prout in textu proximo apparebit. *Cum igitur* et cetera. In hac parte Boetius post praedicta quartum diversionis sive mutabilitatis genus inconstantiae filii ostendit, dicens: cum solutio istarum quaestionum difficilium praedictarum non posset adimplere, idest perficere animum mutationis, idest filii inconstantiae; postpositis, idest dimissis praedictis omnibus, proposuit, supple, animo subjugari uxori, hoc est matrimonium contrahere; sed quia ductus in taedium, idest attaediatus undique ab omni parte virginibus, respondit parentibus his versiculis: *improbo corruptas, lectos detestor aniles, nil mihi cum torva virgine: solus ero.* Corruptas quo ad viduas dicit. Aniles vero lectos, quo ad vetulas refert: quod autem de torva virgine dicit expone, idest aspera, secundum Huguitionem: *virgines enim asperae ad corrumpendum sunt.* Et his omnibus refutatis atque spretis, concludit, solus ero, supple, sine conjugio. *Spretisque praedictis.* Et hic quintum instabilitatis genus ipsius inconstantiae filii adnectens dicit: spretis praedictis, utpote, idest sicut solutionibus difficilibus, supple, quaestionum praemissarum, filius inconstantiae inquit, ego insistam, idest intendam de cetero, idest deinceps (adverbium est) difficilibus praeceptis, idest documentis Ptolomaei illius astrologorum principis: sed, supple, inquit cum gradus, idest illae portiones signorum, supple, caelestium atque discursus, idest varii motus planetarum sine altitudine turris non possunt comprehendi faciliter visu, quid faciam? Et prorsus desperans, miserum, inquit, est me esse hominem: utinam, optantis est, possem exuere humanitatem, atque asinitatem, idest naturam asini induere, et hoc specie permutata. Notandum, quod Ptolomaeus de quo in littera non Lagi filius regis Aegypti extitit: de quo Augustinus, decimooctavo de civitate Dei, dicit, quod multos Judaeos in Aegyptum transtulit, neque Philadelphus quem et studiosissimum dicunt; sed vir Alexandrinus philudensis sapientiarum Almagesti dignissimus demonstrator, atque multorum voluminum astrologiae, scilicet quadripartiti, Alarbe, cosmographiae, opticorum, planispherii imaginum atque aliorum plurimorum editiones nobilissimas posteritati reliquit. Hic idem Ptolomaeus, sicuti et sui praedecessores plurimi, Hermes scilicet atque Azarchelus et alii, totalem caelestem circulum duodecim signorum imaginibus quo ad eam partem quam zodiacum dicimus compleri descripsit; quodlibet autem signum triginta gradibus secuit: ad quorum graduum notitiam cum filius inconstantiae fastidio retentus pervenire minime valuit, similiter quoque planetarum motum, humanitatem in asinitatem optabat permutari, aestimans melius sub rudi atque indocili asinitate vitam bestialem degere quam sub Dei imagine creatoris mirabilia indagare. *Sit ergo discipuli summa* et cetera. In hac parte Boetius ex exemplo praeintroducto totius praecedentis capituli seriem epilogando concludit, dicens: ne omnia ista quae praemisimus tam de inconstantiae filio quam aliis, in hoc atque praecedenti capitulo exemplariter recitatis quoquam contingant, sit discipuli summa subjectio magistratui, sitque discipuli attentio exercitii, et hoc quo ad primum in quo subjectio ipsa constare dignoscitur cum animi benivolentia, et illud pro secundo, atque docilitate ingenii quo ad tertium, que (pro et) evitatio, idest fugatio specierum luxuriae, scilicet quae in coitu quae in ornatu atque quae in crapula atque comessationibus consistunt, prout haec atque alia in proximo praecedenti capitulo edocta sunt; atque sit discipuli professio debita, idest ordinata felicis constantiae. Et bene felicis; quoniam haec sola est qua quis praemium sui laboris dignum consequitur, consecutumque felicius stabilitur, prout haec et alia in principio capituli hujus non incongrue adducta sunt. Quare de hoc capitulo tertio atque praecedentibus dicta sufficiant.

Caput 4

[88959] Guillelmus Wheatley, In De scholarium disciplina, cap. 4 *Omnia siquidem superius expedita* et cetera. Hoc est capitulum quartum hujus libri totalis. In quo Boetius post supradicta determinat de sagaci scholarium provisione. Et dividitur hoc capitulum in duas partes principales. Nam in prima determinat de sagaci scholarium provisione; et hoc quo ad eos scholares qui rerum copiis praestant, atque necessariis omnibus pleno cornu abundant: in secunda vero facit hoc idem, sed quo ad illos qui paupertate gravati quotidianum victum labore atque industria mendicare coguntur, ibi, *ne paupertatis.* Prima pars adhuc in tres partes dividitur. Nam primo facit hoc quod dictum est quo ad ea quae complexiones scholarium respiciunt. In secunda quo ad ea quae res ipsas exteriores personam subsidiantes et famulos concernunt. In tertia vero quae socios fideles contingunt. Secunda, ibi, *cum autem indiscrepans.* Tertia, ibi, *prudentis vero.* Prima adhuc in duas. Nam

primo facit quod dictum est. Secundo quoddam prius dictum circa subjectionem discipuli erga magistrum reassumit, ibi, *felicis discipuli* et cetera. Prima adhuc in quatuor, secundum quatuor complexionum genera. Partes patebunt. Et primo continuans se praecedentibus dicit quod omnia quae superius expedita sunt ipsa sunt infixa, idest data et dicta ad scholarium informationem: nunc vero, quoniam ipsa natura per se non est sufficiens in speculando nisi affuerint res secundae, quarum fortuna est domina; ideo tractandum est breviter de sagaci provisione scholarium; et hoc ne penuria atque egestate a doctrina atque studio quomodlibet retrahantur. Sed, cum complexio humani corporis consistat suffulta, idest munita phlegmate sanguine cholera et melancholia, his dico quatuor humoribus corporeis; necesse est quemlibet, scilicet hominem elicere, idest extrahere, supple, ex his quatuor humoribus praeeminentiam, idest dominium quoddam quo denominetur: vult dicere, ex quo humanum corpus ex his quatuor humoribus constituatur, necesse est, cum hujusmodi humores alter ad alterum sint contrarii, quoddam in ipso corpore dominari quod ipsum denominet, ut scilicet sit aut melancholicum, aut phlegmaticum, aut cholericum, aut sanguineum. Notandum: humor est corporum sensibilium materiale principium. Et sunt in corpore humano quatuor, ut jam dictum est, qui, ut dicit Joannicius, vocantur elementorum filii, eo quod unusquisque eorum, ex eorum originaliter constet qualitate. Hi quatuor humores in quantitate et qualitate aequalitatem proportione debita observantes, omnia corpora sanguine habentia perficiunt, nutriunt ac custodiunt in debita consistentia sanitatis; sicut e contrario, ex eorum inaequalitate sive infectione infirmitatem generant et inducunt. Fuerunt enim hi humores necessarii ut dicit Galenus super aphorismis Hippocratis, eos chimos vocans, necessarii multum ad corporis constitutionem, ad ipsius regimen et conservationem atque continentiae deperditorum in corpore restaurationem: neque tamen aequalibus virtutibus simpliciter in corpore sunt subsistentes, cum oppositi essent; ergo simul stare non potentes; sed solum proportionali aequalitate, ut sic inter eos unus illorum dominium observet: quare dictum est in littera: necesse est quemlibet elicere praeeminentiam etc. idest habere quemdam humorem in se plus ceteris dominantem. *Melancholico vero pigritiei* et cetera. In hac parte Boetius ostendit specialiter quomodo discipulis ac scholaribus secundum suam complexionem debet provideri circa studium, victu, vestitu, atque loco, quo ad eos specialiter qui in humore melancholico plus ceteris superstare noscuntur. Et dicit quod opportunum est, idest congruum melancholico subjecto pigritiei studere locis secretis et angulosis, idest angulis plenis, quoniam ipsi sunt timidi naturaliter: et ideo si in latis atque spatiosis domibus studio vacarent atque a longe umbras respicerent, in timorem possent adduci, atque tandem studio frustrari. Locis etiam carentibus strepitu; et hoc propter debilitatem complexionis quae non est capax tumultus: locis etiam parum lucis recipientibus, hoc est obscuris; et hoc ob visus debilitatem: et summarie omnibus in locis solitariis et his quae huic complexioni magis convenire noscuntur. Insuper opportunum est ipsi melancholico praecavere saturitatem, idest ciborum repletionem declivem ab effectu, idest onerosam: et hoc propter debilitatem virtutis digestivae, cum in ipsis calor naturalis tenuis sit atque paucus: natura vero frigida admodum superabundat. Et similiter opportunum est ipsis praecavere caenam seram, idest tardam; et opportunum est ei gaudere potibus mediocribus, prout desiccatio studii exegerit, idest desiderat, ut scilicet acuitatem atque fumositatem non habeant, ut est vinum fumosum quod omnino contrarium est suae naturae, sicuti et cujuslibet. Ipsum enim, sicuti et in praecedentibus jam edoctum est, studium atque contemplationem obnubilat, atque a via doctrinae prorsus abducit. Sed nihilominus opportunum bene est ipsum conservari, idest nutriri plenaria, idest copiosa receptione potus, et hoc prout desiccatio studii requirit; ne protervitas, idest curiositas nimii studii, supple, quod exsiccativum humoris est radicalis sicuti et quaelibet cura generet phthisim (hunc morbum) anhelam, idest anhelantem strictitudine thoracis, idest pectoris. Notandum: melancholicus a melancholia dictus est, quae est sanguinis nigri cum felle mixtio, et est complexionum pessima: dicitur nempe a melan quod est nigrum, et chole, fel, eo quod est ex nigri sanguinis faece, admixta abundantia fellis. Inde melancholicus: cujus proprietates et mores atque natura communiter his versibus recitantur: *invidus et tristis, fallax, luteique coloris, non expers fraudis, timidus, dextraeque tenacis: quoniam parcus est.* Assimilaturque haec complexio terrenae complexioni, quae frigida est et sicca; sic et melancholica. Et licet haec complexio teterrima sit, ut praedictum est, non eo minus affirmandum est pene omnes viros claros qui aliquid laude dignum posteris reliquerunt, hac complexione abundasse, cum complexio haec bonam praestet memoriam propter aquam et terram, ut ex mente probat Raymundus Lullius in suo opere astrologiae: *aqua enim, ut inquit, est restrictiva avara et impressiva, et terra est subjectum spissum in quo durat impressio specierum quae memoratae sunt: homines ergo melancholici maxime disponuntur ad magnas scientias acquirendas, et hoc propter multiplicationem plurium specierum: hincque non absurde putandum est majorem partem philosophorum melancholicos extitisse.* Quod attendens philosophus libro problematum ait: *quicumque excellentes fuerunt viri aut secundum philosophiam aut politicam aut poesim aut artes vocentur melancholici: etenim Hercules fuit hujus naturae, et occupantur ab aegritudinibus quae sunt a nigra cholera: ideo epilepticorum aegritudinem ab Hercule antiqui sacrum morbum et Herculem vocabant.* Nota: phthisis est ulceratio pulmonis cum consumptione totius corporis: stringit nempe haec ulceratio cannam pulmonis, qua fit inspiratio atque respiratio aeris, et hinc phthisim anhelam, idest anhelantem convenit appellari ut in littera, inde phthisicus. Item thorax pectus est vel pectoris pars illa quae est a collo usque ad stomachum, quam nos dicimus arcam, quia ibi arcanum sit, idest stratum quo cetera arcentur. Dicitur etiam thorax lorica alias. Unde Job duodecimo: *subsistere non poterit nec hasta nec thorax.* Et desinit accusativus in em, vel in a, indifferenter, ut thoracem vel thoraca, et accusativus pluralis in es, vel in as, ut thoraces vel thoracas. Unde Virgilius in decimo: *tela trecenta viri et bis sex thoraca petitum* et cetera. *Phlegmaticus vero* et cetera. In hac parte Boetius insinuat quis locus studii et quae dispositio nutrimenti competat phlegmatico. Et dicit: vero (pro sed) phlegmaticus potest informari praeceptis studii in aedibus, idest domibus, vigentibus strepitu, hoc est murmure atque clamore, atque domibus capacissimis lucis, hoc est domibus amplis apertis atque lucidis. Et haec quo ad locum. Potestque sustentari, idest confoveri poculis plenioribus, scilicet plenis et abundantibus, et hic continens pro contento positum est, poculum pro poto: et potest confoveri cibariis omnigenis, idest omnium generum: et haec quo ad victus dicta sunt. Et sequitur: et si esset fas, idest licitum dicere, ipse phlegmaticus deberet permolliri mensurnus, idest in mense semel accessu venereo, idest coitu. Notandum: ex quo complexio haec phlegmatica aquae simillima est, ideo frigida et humida collocatur: quare somni multum appetitiva ex superabundantia aquae et frigiditate; hinc non immerito congruum reputatur phlegmaticum locis tumultuosis atque lucidis informari; quoniam si in locis quietis atque obscuris studio incumberet, citissime natura complexionis instigante somnolentia detineretur. Sed quoniam complexio sua propter frigus atque humidum oblivionis germana consistit, conveniens est ipsum poculis atque cibariis calidis atque omnigenis, similiter et actu venereo qui confricatione sua calorem excitat confoveri atque permolliri; ut sic quod natura negat ciborum atque potuum diversa et opposita tribuat exhibitio: habentque spermatis abundantiam; qua propter non indecens est ipsos post mensem actu venereo exhilarari. Conditiones etiam phlegmaticorum atque natura simul et mores his versibus communiter memorantur: *hic somnolentus, piger, in sputamine multus, nil retinens sensu, pinguis, facie color albus. Sanguineus autem* et cetera. In hac parte Boetius ostendit quis locus studii et quae dispositio nutrimenti competat sanguineo. Et dicit: sanguineus autem, cujus compago, idest conjunctio vel compositio complexionis, est favorabilior, idest melior ceteris, quia temperatior atque purior propter sanguinis dominium potest adaptari omnibus aedibus vel locis: et hujus signum quasi subdens ait: quoniam ipsum, scilicet sanguineum novimus saepius confoveri quaestione gravissima, idest difficillima, ludendo, quam si occilaret, idest videret atque respiceret parietes hircis, idest oculis obliquantibus, idest obliquis: quasi dicat: quoniam novimus saepius plus proficere sanguineos ludendo quam profunde meditando. Dehinc restringens hoc quod dixerat, dicit: tamen non est semper confidendum in hoc, supple, praenarrato: et decet, idest decens est et opportunum hilarari, idest laetificari hunc scilicet sanguineum, cibariis gratissimis atque potibus levioribus: sic enim sua complexio expostulat quae levitatibus gaudet atque laetitia, cum aerea sit calida atque humida ex natura. Nota: ex quo sanguineus hilaritatem atque laetitiam continuo desiderat propter bonitatem suae complexionis quae calida est et humida, quibus scilicet caliditate et humiditate vita hominis plus constat, conveniens est ipsum omnibus locis amoenis laetis atque mundis adaptari. Illud autem quod dicitur sanguineum plus ludendo quam meditando proficere, non absurdum est: facit nempe hoc ingenii sui vivacitas quae in subjecto molli suae imaginationis radicatur: neque tamen ita stabiliter intellecta atque comprehensa retinet sicuti melancholicus, propter complexioni admixtam humiditatem quae potius oblivionis quam memoriae mater est: plus tamen phlegmatico retinet propter calorem humiditati admixtum. Et horum sanguineorum conditio natura atque mores facile his metris denotantur: *largus, amans, hilaris, ridens, rubeique coloris, constans, carnosus, satis audax luxuriosus.* Alia litera habet: *cantans carnosus* et cetera. Notandum, prout refert Svetonius, hirquus est oculorum angulus ubi putredo colligitur: et quia quidam ex nimia lascivia solent retorquere oculos ad hircos, inde dicitur hircus hirci caper animal lascivum cujus oculi ad libidinem in transversum aspiciunt et ad hircos retorquentur. Item hilaro, idest laetifico: unde Macrobius: *verba non minus quam vinum hilarant convivium*: et corripit la. Unde Horatius in epistolis: *oderunt hilarem tristes tristemque jocosi* et cetera. *Cholericus vero pallide* et cetera. In hac parte ostendit Boetius quis locus studii et quae dispositio nutrimenti competat cholerico; et dicit: cholericus vero subjectus plerumque, idest saepius pallidae effigiei, idest faciei, supponatur, idest submittatur, semper, idest continuo, solitudini, idest loco solitario, et hoc ne ipse commotus auditu nimii strepitus effundat bilem, idest iram in totam cohortem, idest societatem; et sic laedat, idest offendat venerabilem majestatem magistratus, et exclamans in laesionem magisterii inquit: o quam vitanda est laesio ista magistratus. Et haec circa locum dicta sunt. Hinc circa nutrimentum versatur dicens: et nos novimus sustentari hunc grandiori coena atque deliniri, idest nutriri potu fortiori. Et circa hoc cautelam observandam ostendit dicens: sed tamen cavendum est, supple, in exhibitione cibi atque potus hujusmodi ne extrahatur, idest excitetur ex mentibus rabidis, idest furiosis, istius, scilicet cholerici error, idest confusio litis, et hoc ex potus hujusmodi ministratione: quasi dicat: summopere praevidendum est ne nimia potus exhibitio choleram ejus nimium commoveat atque accendat, ne sociis lis atque guerra horum occasione suscitentur. Nota: prout dicit Constantinus in Pathognom. libro nono capite secundo: *si corpori dominetur cholera, cutis erit glauca vel citrina*; et hoc est quod in litera dicitur: *cholericus subjectus pallidae effigiei* et cetera. Suntque ipsi qui dominium hoc in humore patiuntur generaliter iracundi animo, immansueti leves instabiles impetuosi; quas ob res solitudini abdicari jubentur prout litera sonat ne bilem in socios effundant: et expone bilem, idest iram. Est enim bilis, ut volunt grammatici, irae sedes vel amaricatio ex fellis commotione procedens. Sic et in Persio: *turgescit vitrea bilis, idest ira.* Proprietates autem atque mores hujus cholerici communiter his versibus memorantur. *Hirsutus, fallax, irascens, prodigus, audax, astutus, gracilis, siccus, croceique coloris.* Nota: cohors licet proprie multitudinem rusticorum significet, ut sic major cohors quingentos, minor vero tercentos contineat; communiter tamen pro qualibet multitudine consuevit accipi sicuti et in litera acceptum est. *Si autem* et cetera. In hac parte Boetius antipophorizando cuidam tacitae quaestioni respondet: posset enim quis dicere: multa satis de complexionum manerie praemissa sunt: o Boeti, qua autem via in cognitione harum determinate deveniendum sit, haud quaquam determinatur: quid amplius? Cui quaestioni Boetius respondens ait quod si societas scholarium sit ignorans assignare, idest discernere qualitates, idest complexiones quae ex quatuor qualitatibus derivantur, ut supra monstratum est, consulat theoricos, idest sapientes medicos, et his consultis sine dubio se cognoscat atque complexionem suam. Pluribus autem mentibus est intimatum Graecum illud *gnothi seauton* quod in Latinum versum tantum sonat quantum cognosce teipsum, quod de caelo processisse legitur. Unde Macrobius libro primo de somnio Scipionis: *de caelo, inquit, descendit gnothi seauton idest scito te ipsum. Felicisque discipuli discretio* et cetera. In hac parte Boetius quoddam prius dictum circa subjectionem discipuli erga magistrum reassumit secundum quod subjectio ipsa potissimum ad aptitudinem ejus circa magistrum adminiculatur. Et duo facit. Nam primo debitam discipuli erga magistrum subjectionem uberius quam ante commonet. Secundo circa hoc cuidam tacitae quaestioni respondet, ibi, *si autem.* Et dicit primo: discretio felicis discipuli gaudeat subjici, idest supponi magistratui, idest magistro que (pro et) diligat eum metuendo et existat, idest sit fidelis ei, supple, tam verbo quam opere, nec existat ei Albinus, idest non insequatur mores atque violentiam Albini qui nefando scelere magistro suo, uti superius jam explicatum est, manus injecit violentas, scilicet detrahendo ei sub obtuitu, idest aspectu picturatae, idest pictae dilectionis. Et deinde quasi invehendo contra tales dicit: quid est ergo nequius, idest pejus atque sceleratius hujusmodi detractore? Vae interjectio est execrantis vel maledicentis, vae detractori magistratus. Inde revertens ad persuadendum scholaris reverentialem erga magistrum subjectionem, dicit: scholaris etiam assurgat, scilicet reverenter magistro suo venienti, etiam si fuerint mille cum eo in consortio; et hoc salutando eum pro loco et tempore que (pro et) scholaris ipse inclinet caput suum in obedientiae signum, que (pro et) assequatur eum, scilicet magistrum, et hoc si jubeat, idest mandet, que (pro et), supple, scholaris inserat, idest immittat se mansioni, idest habitationi ejus, scilicet magistri cohabitando cum ipso si potest, ut sic ipse scholaris castigatus, scilicet magistri praesentia non solum se remordeat, idest castiget atque mores comprimat, verum (pro sed) etiam confluat, idest accedat ad eum inquirendo, supple, de dubiis occurrentibus, et hoc cum locus et tempus, idest opportunitas circa haec affuerint. Notandum: etiam sicuti in superioribus tactum est, ad hoc ut magister metuatur atque revereatur debet in se quatuor habere principaliter. Primum quod sit scientia illustratus: et hoc est quod sapientiae decimoseptimo dictum est: *antequam loquaris, scilicet docendo, disce prius audiendo.* Secundum quod humilis et benignus; et hoc dicit Gregorius in canone hoc habet vigesima sexta dist. Tertium quod sit innocentia decoratus: quoniam, ut ait Gregorius homelia sexta libro secundo: *cum vita docentis despicitur, et ejus quoque doctrina contemnitur.* Hinc Seneca epistola septima: *plus homines oculis quam auribus credunt.* Quartum quod sit experientia certificatus, ut scilicet recte doceat et artificialiter unumquemque secundum suam capacitatem et secundum cujuslibet artis exigentiam. Et haec omnia clarius in principio sexti capituli hujus declarabuntur. *Si autem discipulus* et cetera. In hac parte Boetius cuidam tacitae quaestioni respondet. Et dicit quod si discipulus nequeat adhibere magistro suo praesentiam impeditus ac retractus tum propter mansionis distantiam, tum propter causam alterius rei sicuti tamen esset necessarium secundum prius dicta: quid agendum? Scholaris ipse, supple, si haec facere nequeat, habeat semper dicticas has tabulas promptiores, idest promptas lateri, ve (pro vel) cedulam, scilicet papyream vel pecorinam, quibus scilicet vel dictica vel cedula imprimat, idest inscribat diligenter id quod noverit, idest senserit, idest intimatum, idest declaratum, supple, a magistro vel alio quovis propriae suae conscientiae, idest intellectui, que (pro et) inquirat, idest interroget, cum scilicet magistri habuerit copiam, explicite, idest manifeste dubitatum. Notandum: dictica est multifoliaris tabula dictatoribus apta. Et dicitur a dicto-as, quod rhetorum est: unde quidam: *clerice, dicticam lateri teneas ut amicam. Cum autem indiscrepans conveniensque* et cetera. In hac parte secunda primae partis principalis hujus capituli postquam Boetius ostendit quomodo scholaribus providendum sit sagaciter in his quae complexionem eorum respiciunt, nunc vero demonstrat quomodo providendum eisdem sit in his et circa ea quae res exteriores personas subsidentes et famulos concernunt. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est circa res ipsas. Secundo circa personas, ibi, *lotricum* et cetera. Et dicit: o quam, idest quantum consentaneum, idest congruum atque proficiens est sanitati, scilicet scholarium componere, idest coacervare in unum secundum facultatem, idest divitias, subaudi suo determinato tempore vel in aestate fragmenta salis atque lignorum, in autumno, idest in hoc anni tempore copiam vindemiae, idest vini, in messe, idest tempore messis trituram, idest bladum. In Capricorno vero, idest in ea parte anni qua sol Capricornum ingreditur congeriem, idest copiam, et hoc dico cum indiscrepans, idest concordans atque conveniens connexio, idest conjunctio commensalium affuerit annua vel citior, idest brevior voluntas secundum propositum commorandi. Et hujus causam subjungens ait: et praedicta ideo ita conquirenda suis sunt temporibus, ne auctionarius, idest revenditor infirmet anhelitum, supple, scholaris mucore, tali lanugine, artocopi, idest panis; et ne acor, idest corruptio insipidi vini confundat secreta cordis. Similiter quoque ne rancor, idest ranciditas carnium lanistae, idest macellarii corrumpat que (pro et) defectus lignorum contrahat, idest gelu constringat membra, et quod est deterius, ne auctionarius, idest revenditor ingrassetur, idest ditetur assiduis incursibus, idest accessibus pro rebus necessariis particulariter in dies comparandis. Deinde cuidam tacitae quaestioni respondens dicit: forte dices tu: ea quae diximus circa provisiones faciendas tam pro scholaribus quam eorum commensalibus nonne etiam commoda sunt si magistro impartiantur? Cui respondens ait: quod exhibere magistratui, idest magistro necessaria, scilicet quo ad victum corporis prout facultas, idest copia scholaris suppetit, idest requirit, est magna discipuli commoditas. Et rationem subjungens inquit: et hoc ideo ne dum magister ipse inhiat, idest intendit executioni, idest informationi ejus, scilicet discipuli, indulgeat, idest vacet comparationi rerum venalium. Nota: citus-a-um, idest velox brevis vel repentinus. Sic in Ovidio de arte: *arte citae veloque rates remoque reguntur, arte levis currus, arte regendus amor.* Et Horatius in sermonibus: *cita enim mors venit aut victoria laeta.* Nota: inter acorem mucorem nidorem atque poedorem hoc interest, prout hoc metro continetur: *mucor panis, acor vini, rancor quoque carnis, nidor ab assata fit carne, sed pede poedor.* Item artocopus panis dicitur cum labore factus, ab artos quod est panis et copos labor: dicitur etiam alio significato pistor quasi artifex panis: sic apud Juvenalem sumitur cum ait: *salva sit artocopi reverentia.* Indulgere et inhiare in ante habitis exposita sunt. *Lotricum autem vetularum* et cetera. In hac parte Boetius post praedicta ostendit qua manerie scholaribus ipsis in personis famulantibus providendum sit. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est quo ad vetulas lotrices. Secundo quo ad famulos subsidiantes, ibi, *hospitium* et cetera. Et dicit primo: remotio, idest elongatio vetularum lotricum, idest pannos lavantium, est appretianda summopere que (pro et) accessus, scilicet earum vetularum quanto est rarior, idest tardior, tanto salubrior. Et rationem subdens inquit: quoniam ne dum, supple, ipsa venerit suggerat, idest latenter in aurem scholaris consulat aliquid inquinatum, idest pollutum, quo scilicet animus scholaris a studio verteretur; vel etiam ne ipsa extrahat a mancipio, idest famulo permollito, idest inclinato verbis vetulae, scilicet ex substantia domini. Et hoc ideo quoniam clementia mancipiorum rara reperitur; sed in agone, idest necessitate in qua amicus comprobatur, rarior constantia mancipiorum reperitur. Vae interjectio maledicentis est. Vae inquam mancipio, idest famulo seducenti, idest decipienti; in quo scilicet famulo dilectio dominantis, idest domini confidit plenarie. Et invehendo contra talem dicit: quid tali foedius, idest detestabilius? Quoniam uti Seneca refert, ipso nihil efficacius ad nocendum domino reperitur, cum sit familiaris inimicus. Quid etiam tanto scelere gravius? Quasi dicat: nihil. Nota: agon-onis, pugna mortis dicitur. Unde canitur: in agone triumphali et cetera. Hic autem pro necessitate captum est. *Hospitium mundum* et cetera. In hac parte Boetius de provisione famulorum subsidentium exequitur. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est. Secundo contra infidelitatem malorum famulorum invehitur, ibi, *quid mancipio* et cetera. Et dicit primo quod hospitium, idest habitatio munda, supellex, idest utensilia domus munda, thoral, idest lecti cooperimentum dealbatum, supple, omnia ista sunt componenda, idest procuranda atque disponenda decenti vultu, idest decenti ordine atque dispositione prudentia mancipii, idest famuli considerantis exitus, idest fines rerum dominicarum, mancipii dico assistentis, idest intendentis semper sedulitati, idest curae dominicae, idest domini: quasi dicat quaecumque procuranda atque disponenda sunt in scholarium maceritiis atque necessariis, haec omnia componenda sunt atque procuranda providentia atque solertia fidelis famuli, non famuli infidelis atque nequam qui facie picturata operas praestat domino: quoniam, ut subdit in litera, nil crudelius mancipio subtrahente et infideli. Nota: supellex-lis, dicitur substantia vel facultas et omne instrumentum et ornamentum domus; et scribitur uno p, quoniam primam syllabam corripit. Unde Horatius: *vel jam dudum splendet focus tibi munda supellex.* Item thoral, a thoro dictum est, et est longa mappa vel quicquid in lecto sternitur. *Quid mancipio subtrahente* et cetera. In hac parte Boetius post praemissam bonorum famulorum provisionem, nunc invehendo contra malos et quantum cavendi sunt prosequitur, ponens tria genera ex his prae ceteris fore fugienda. Et dividitur in tres partes, secundum haec tria famulorum genera. Nam in prima docet fugiendos servos latrones. Secundo bilingues, ibi, *servus bilinguis.* Tertio crudeles, ibi, *servorum siquidem.* Prima in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo proposita exemplo confirmat, ibi, *cunctos terreat.* Et dicit primo quod famulus latro atque fur summopere ab hospitio removendus est, quoniam nihil hoc mancipio subtrahente crudelius reperitur. Quod exemplo Elymacis confirmans subdit: quod si exempla petis, infelix Elymax ille scholaris infidelis dictus ab elimando, idest corrodendo, et hoc dico contrahens, idest accipiens nomen a re, scilicet corrodendo, hic Elymax terreat cunctos, supple, dominos ne sibi similes in famulatum coemant. Hic nempe Elymax cum recepisset munera Nicostrati illius sui magistri, primo servivit ipsi vultu blandiore, idest blando atque placido, et hoc ministrans, idest procurans omnia superius de fideli famulo dicta ad nutum, idest voluntatem, supple, domini que (pro et) servivit dico existens fidelis primo tempore atque etiam promittens se fideliorem fore in futurum, sed mente subdola: quare quicquid fidelitas Nicostrati praedicti possedit commissum est, subaudi, ad disponendum infidelitati ipsius, scilicet Elymacis. Sed quid plura? Cum infelix providentia, idest astutia atque calliditas nequissimi Elymacis vidisset cuncta sibi suppeditari, idest gubernanda atque disponenda committi, ipse Elymax infidelitatis servus intimabat, idest insinuabat auribus dominicis, idest ipsi domino omnia alimenta carnium omnia fomenta piscium ceterarumque rerum venalium commercia fere appretiata, idest empta plus duplo quam essent: qua quidem infidelitatis rabie tanto institit, ut sic hausit, idest in suos usus convertit incrementa totius substantiae, idest facultatis dominicae, que (pro et) traxit Nicostratum ipsum in summam, idest extremam egestatem atque diuturnam, idest quotidianam exclamationem et infestationem creditorum, qua scilicet exclamatione et molestatione nihil menti, scilicet debitoris imprimitur amarius, vae ergo insaniei, idest furori creditoris. Cum autem omnia haec Nicostratus tum extremam egestatem atque creditorum furores incidisset, tandem penuria sua ipsum in cognitionem erroris, idest facinoris sui Elymacis perduxit: vero (pro sed) ipse Nicostratus convenit, idest in causam vocavit Elymacem super errore, idest facinore suo, sed tarde. Quo, idest qua conventione, audito, idest percepta, Elymax ipse prorupit statim in verba contumeliosa, idest injuriosa, que (pro et) sepelivit, idest infodit mucronem, idest ensem in visceribus domini et quae prius obmiserat, idest reliquerat hinc secum asportavit que (pro et) reliquit corpus ipsum dominicum, idest domini devorandum, idest lacerandum canibus. Deinde invehens Boetius contra hunc Elymacem, dicit: en idest ecce quantum scelus, idest peccatum impietas detestabilis, idest detestanda proditoris perpetravit, scilicet magistrum suum nedum bonis singulis expoliando verum etiam contumeliis afficiendo atque tandem post necem nefariam corpus dilaniantium atque devorantium rabiei relinquendo. Notandum est quod convenire multa significat quae his metris communiter recitantur: *convenit alloquitur decet, it simul assimilatur, exigit ad causas, vocat et compellit, inestque, pangit, adunatur et adunat, conveniens est.* Item mucro cujusque rei acumen est. Et dicitur a macros quod est longum: unde saepe pro gladio ponitur. Et sunt synonima ensis gladius mucro spata romphaea et cetera. *Servus bilinguis procul expellatur* et cetera. In hac parte Boetius secundum genus improborum servorum fugiendum fore ostendit. Et dicit: servus bilinguis, idest fallax et duplex expellatur procul. Et nequitia, idest fallacia ipsius servi bilinguis eminente, idest apparente deponatur statim, idest mox, quamvis etiam, idest non obstante quod si existat conjunctus, supple, domino proximitate consanguinitatis vel alio quocumque vinculo proximitatis. Notandum, quod nulla pestis ad nocendum efficacior est quam servus nequam atque domino duplex et inimicus: ipse enim noscit conscientiam domini atque secreta familiae meditatur, seducit dominum atque per adulationes impedit ne videat orientem, scilicet ne veritatem agnoscat, suadetque occidentis intuitum et opera tenebrarum. Nota: bilinguis a bis et lingua dicitur sicut trilinguis; et dicitur qui duas linguas loquitur; et per similitudinem bilingues fallaces et duplices dicuntur, qui aliud in corde aliud in ore habent. Unde Graecista: *duplicis ac cordis homo dicitur esse bilinguis. Servorum siquidem crudelitate* et cetera. In hac parte Boetius tertium genus servorum improborum fugiendum fore declarat: et dicit: servus crudelis etiam fugiendus est quoniam quidem nos Boetius vidimus multos sociorum, idest scholarium incurrere jacturam, idest grave damnum crudelitate, idest malitia horum servorum crudelium: sunt enim litium exsuscitativi atque pacis destructivi. Nota: licet jactura proprie nautarum sit, tamen pro quocumque damno alicui per violentiam illato capi potest, et sic in proposito captum est. *Creditoribus autem summa* et cetera. In hac parte Boetius circa praedicta atque etiam dicenda quoddam de creditoribus scholarium inserit, ut ostendat qua manerie circa hos agendum sit, dicens: cum necessitas ipsa coegerit ut scholaris ipse a creditoribus res ipsas pro vitae sustentaculo mutuo receperit, quid agendum? Scholaris inquam summopere prospiciat ut commendatio summa sui exhibeatur creditoribus, hoc est ut se summopere creditoribus suis exhibeat commendatum que (pro et) caveat, ut fiat solutio, idest solvat debitum praefixae, idest statutae diei, idest termino pagamenti atque solutionis. Scholari enim cui copia, idest fortuna non arriserit, supple, in bonis ipsis exterioribus quorum ipsa est domina, pleno cornu, idest abundanter et affluenter: o quam dulcis est translatio, idest praestatio creditoris que (pro et) exhibitio, idest traditio, suffragii, idest adjutorii, affinium, idest amicorum. Notandum: circa hoc quod dicitur, pleno cornu, quod cum Hercules vellet deducere filiam cujusdam regis quae dicebatur Dejanira, fluvius Achelous quem transire debebat in diversas formas se mutavit. Cum autem ultimo in tauri speciem se transformasset, Hercules ipso dejecto unum sibi cornu abstulit, quod copiae, idest deae fortunae sacrificavit, quo quidem cornu fortuna mortalibus res exteriores impartiret: et hinc tractum est quod dicitur fortunam pleno arridere cornu et cetera. Notandum: creditor dicitur qui alienam fidem sequitur mutuatam pecuniam numerando. Generaliter autem dicitur ille qui ex causa quacumque alienam fidem sequitur; et dicitur creditor qui credit debitori, debitor vero dicitur cui creditur. *Prudentis vero scholaris* et cetera. Haec est tertia pars primae partis principalis hujus quarti capituli. In qua Boetius postquam ostendit qualiter scholaribus ipsis sagaciter providendum sit tam circa ea quae scilicet ejus complexionem respiciunt quam etiam scilicet in his quae res ipsas exteriores respiciunt ut sunt personae subsidiantes concernunt: nunc in hac parte facit hoc idem quo ad socios; et dividitur haec pars in duas partes. Nam primo facit quod dictum est. Secundo dicta sua exemplis confirmat. Prima in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo utilitates dictorum enarrat, ibi, *quid melius* et cetera. Et dicit primo: constantia prudentis, idest sapientis scholaris gaudeat semper aliquo consorte, idest socio speciali bono non ficto neque adulationis nota depravato, cui scilicet socio possit detegere, idest aperire conscientiam, idest mentem propriam, quique scilicet socius subveniat, idest succurrat, supple, scholari fortuna existente nubila, idest adversa que (pro et), qui scilicet socius exhibeat, idest praebeat se sedulum, idest diligentem subsidio, supple, scholari, urgente, idest premente morbo, scilicet aliquo; et qui disponat, idest ordinet facultates, idest res ipsas scholaris superstites, idest relictas; et hoc si tetra, idest fera caligo mortis affuerit. Quod si evadat vivus, idest convalescat, possit sustentari, pasci, idest ali, deliniri, idest confoveri, consolari, idest praestolari cubitum duci, diversis etiam partibus procurari, idest disponi et ordinari ab eo, scilicet socio: et haec in adversa valitudine dicta sunt. Vigente vero valitudine, idest sanitate et robore, gaudeant, idest gaudere valeant libellis, supple, suis permutatim, ut sic amborum omnia communia sint, et gaudere valeant

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

quaestiunculis, idest dubiis et interrogationibus doctrinalibus inter eos causa discendi exortis certatim, scilicet nunc arguendo nunc replicando, aliaque et alia peragendo quae in scholastico certamine utilia dignoscuntur: que (pro et) gaudeant gradatim, idest ordinarie commendabili recordatione de qua in primo capitulo sufficienter dictum est cum triplex recordatio dicebatur; et dico gaudeant conversim, idest mutuo et alternatim felicitate castigationis, idest felici castigatione, ut scilicet se mutuo in enormibus charitative corrigant castigent atque reprehendant; et his omnibus gaudeant dico obsequendo dulciter, idest plane sine omni disturbio variis et diversis generibus jocorum consilio Catonis inquientis: *interpone tuis interdum gaudia curis, ut possis animo quemvis sufferre laborem*: ut scilicet mens amoenitatibus atque gaudiorum jocis alternatim refoveatur que (pro et) ut integritas mutuae dilectionis, idest socialis amoris sic, in tali modo maneat, idest permaneat inter eos ut scilicet ros, idest amor primaevi temporis sit instillans, idest continuo infundens vel inguttans, in medio autem temporis sit inundans, idest effluens, vero (pro sed) amor ille socialis existat inebrians, idest satians et replens in fine. Vult dicere Boetius: talis sit amor inter eos sicut ros qui primo instillat, secundo inundat, tertio inebriat: sic quoque amor eorum in dies excrescat. Notandum, quod socius hic de quo Boetius in littera loquitur, non dyscolus non bilinguis neque crudelis fore debet, sed ille de quo Seneca loquens ait: *nullius boni possessio jucunda est sine socio.* Qui certe conditiones proprietatesque quas fidelis amicus in se habere debet juxta illud, *amicitia sublata tollitur omnis jucunditas ab hac vita.* Quarum prima est quod sui et consocii idem nolle idemque velle existat: de quo philosophus octavo politicorum: *amicorum idem nolle et velle est*; et Tullius contra Salustium: *amicorum est, si veri amici fuerint, idem velle et idem nolle: amicus et enim est alter ego.* Secunda est mori pro socio: de quo Varro in sententiis: *pro amico saepe mori contingit.* Tertia inseparabiliter consocio adhaerere: de quo sextus Pythagoricus: *amicus minime erat ille qui pro amico aliquando nisi mors interveniat separatur.* Quarta est noxia praecavere: de quo Apulejus Platonicus libro de politico et civili: *socius vulpinus est qui socio suo non praecaverit a periculo et delicto.* Perfectus ergo socius est qui socio suo circumspectiones adhibet et cautelas. Notandum: Boetius appellat fortunam nubilam, idest obscuram sive caecam: depingebatur enim fortuna antiquitus caeca quoniam ex improviso accedit et recedit, vel quia caecum reddit hominem extollendo eum in prosperis et deprimendo in adversis. Et eadem pene verba sunt in de consolatione, libro primo, metro primo, cum inquit: *nunc quia fallacem mutavit nubila vultum* et cetera. Nota, teter-tra-trum, idest niger vel ferus: sic in cantico: tetrum chaos illabitur. *Quid enim dulcius* et cetera. In hac parte Boetius ponit utilitates quae ex conquisitione socii fidelis oriuntur, dicens: quid enim dulcius, idest jucundius est, quidve praeclarius, idest lucidius, quid quoque melius, subaudi, hoc sociali amore atque consortio? Quasi dicat: nihil. Et rationem hujus subjungens ait: quoniam nulla adoptio, idest conjunctio amoris praestantis, idest veri et perfecti praestat, idest admittit finem, idest terminum favoris, subaudi, sed in aevum est duratura. Et tunc antipophorizando et cuidam tacitae quaestioni respondendo dicit: posset enim quis dicere: supra proxime dixisti quod mutua inter socios debet esse quaestiuncularum certatio: verum si haec certatio quamdam invidiam ingesserit, numquid haec socialis nexus erit dissolutiva? Ad hoc respondens dicit, quod si invidia secundum quid imperfecta evenerit in discendo, haec certe gratuita est quoniam est intellectus acuitiva; quare societatis hujusmodi nullomodo destructiva: si vero simplex, idest perfecta invidia irrepserit, quod in vera societate, haud quaquam contingere fas est, haec certe est consumptiva proprii auctoris. Notandum: Boetius in littera praetendit talem rationem. Illud cujus favor et tranquillitas in aevum est duratura illo nihil est lucidius: amor verus socialis est hujusmodi; ergo et cetera. Major nota: minor patet in littera. Notandum, circa hoc quod dicit, invidia simplex proprii auctoris est consumptiva, inter omnia vitia minus excusabilis est invidia quoniam virtutum semper est impugnativa: hinc Tullius in rhetorica: *virtutis comes est invidia*: et item alius: *semper virtutes invidia sequitur, feriuntque summos fulgura montes.* Hoc vitium Daemones habent humanae invidentes proli, quorum filii perditionis sunt homines mundi, alterius bonum proferre dolentes, quibus mox est omne proximorum appetere dicentes illud Ovidii primo de arte: *fertilior seges est alienis semper in agris, vicinumque pecus grandius uber habet.* Cujus quidem vitii rabiem acerbi livoris, ut Claudianus ait in majori, *nulla quies placare potest praeterquam auctor proprius.* Et inde Horatius in epistolis: *invidus alterius rebus marcescit opimis, invidia Siculi non invenere tyranni majus tormentum.* Quoniam, ut in littera Boetius ait, proprii auctoris consumptiva est. *Cum autem mei parentis* et cetera. In hac parte Boetius supradicta exemplo a seipso accepto confirmat dicens: cum providentia mei parentis misisset me Athenas ad has scholas universales Graeciae ob causam studii, promittens ut assolet (parenthesis est), idest ut fieri solet, consolari me, supple, Boetium ejus alloquio, idest ejus litteris paucis diebus, idest infra paucos dies, ego Boetius inveni Athenis unicum custodem et ducem vitae meae, nomine Favonium, denominatum scilicet non a vento Favonio sed a favore, idest amore. Hic nempe Favonius cum inspexisset primo me, supple, Boetium fatigatum, idest fessum itinere, et vidisset me considerantem, idest meditantem diversa, atque inspexisset me suspirantem creberrime, idest saepissime, tandem quaesivit cujus essem, idest cujus gentis, que (pro et) adduxit me secum consolans me curialiter, et hoc dico inquirendo breviter si ob studii causam illuc scilicet Athenas venissem, et cujus facultatis, supple, si dives aut pauper, cujusque professionis, idest scientiae, ostendendo mihi Boetio post triduum, idest post tres dies nomina vicorum Atheniensium atque confraga, idest tortuositates angiportorum illorum vicorum strictorum ubi scholae stabant atque scientiae exercebantur, ut quidam sentiunt, vel confraga, idest clamores aut loca clamorosa angiportorum illorum portuum vel vicorum. Cape quodlibet dicit. Hic demonstrative loquitur: hic, idest in hac parte vigent, idest docentur praesagia, idest futurorum praescientia Chaldaeorum (harum gentium) qui plus ceteris divinationibus insistebant: hic, idest in hoc loco viget non latens immo famosa gloria Ptolomaei illius astrologi: hic, supple, viget sincera veritas Aristotelis: et bene sincera quoniam qui ab Aristotele recedit a veritate quoque recedit (Commentator): hic, supple, viget probata divinitas, idest divina sapientia Platonis. Hic nempe Plato tanta de divinitate docuerat ut et divinus appellari mereretur. Hic, idest in alio loco, scilicet viget concretio, idest rationum compilatio Zenonis illius philosophi, rationum inquam quibus quadraturam circuli nitebatur comprobare. Peribonii quoque illius magistri dilectio, idest doctrina quam de dilectione conscripserat, supple, viget: hic, scilicet alio loco viget promissio Pythagorae hujus philosophi Italici qui primitus animas invenit fore immortales et de aliis corporibus transire promittebat, dicens, primo se fuisse Euphorbium. Secundo Talidem. Tertio Hermothymum. Quarto Pyrrhum. Ultimo Pythagoram: et hanc opinionem secutus Ovidius methamorphoseos libro decimoquinto de Pythagora sic inquit: *ipse ego me memini Trojani tempore belli, Pantoides Euphorbus eram, cum pectore quondam haesit in adverso gravis hasta minoris Atridae.* Et Horatius in carminibus: *habentque Tartara Pantoidem iterum jam Orco demissum* et cetera. Et hoc volens Boetius inquit, Pythagorae promissio. Homeri Ilias, supple, viget hic, hoc est doctrina Homeri quam de bello Trojano confinxerat: et hic viget labor, Theseos, idest illius oratoris: hic quoque vigent theoremata, idest regulae et propositiones geometricales Euclidis hujus philosophi atque geometrae. Notandum: theorema diligens et aperta verborum descriptio vel regula est, inde regulae geometrae theoremata quasi apertiones dictae sunt; sicuti haec, omne totum est majus sua parte, similiter si ab aequalibus aequalia demantur remanentia erunt aequalia. Hic vero, supple, vigent axiomata, id est sophismata michasi hujus philosophi quae de musica ediderat. Notandum: axioma secundum Huguitionem concatenatio loquendi dicitur sicut sunt sophismata. Papias vero dicit quod sunt proloquia et maxime propositiones in Topicis. Hic autem, supple, vigent aporismata (alia littera habet porismata, et verius) idest apertae probationes: et dicitur a porus-ri quod est apertio quaedam: daretis illius historiarum Trojanarum scriptoris qui animam post exutum corpus solam umbram fore asserebat. Hic quoque vigent scrutinia, idest inquisitiones Hippocratis illius medici: et bene inquisitiones Hippocratis documenta nominat quoniam per multas inquisitiones et experimenta in artem operativam medicinalem deventum est. Hic idest in hoc loco, supple, viget efficacia, idest vigor Areopagi, idest vici ubi scholae philosophorum consistebant, a quo vico et Dionysius sanctus Areopagita dictus est. Et dicitur ab ares quod est virtus et pagos quod est villa quoniam in vico illo scientia de natura discebatur. Que (pro et) peritia, idest sapientia legum viget hic; et proprie juris peritia dicitur et jurisperitus. Post haec convertens se ad publica spectacula, ostendendo ex ordine sibi singula, inquit: hic est confusa gloria, idest inanis hippodromii illius loci quo probantur equi ad luctam. Et dicitur ab hippos quod est equus et dromos Graece quod cursus sonat: inde hippodromus, idest locus quo equi cursu probantur. Vel secundum alios hypodromii, idest loci deambulatorii, supple, supra quem homines ambulant: et componitur ab hypo quod est sub, et dromos curvitas: vel ab hyper quod est supra et dromos cursus, quia desuper homines currunt et ambulant, quoniam sunt arcus deambulatorii palatiorum. Unde dicitur in legenda sancti Sebastiani: *tunc jussit eum in hypodromio palatii tamdiu fustigari* et cetera. Unde: hypodromique decus parcit: locus hic sit duodenus. Victoria circi illius loci viget hic. Palaestra, idest locus luctae viget hic, et fulminatio idest jactio cestus hujus instrumenti, viget hic. Est enim cestus-us-ui corium cum plumbo infuso quo manus suas pugiles muniunt, et seinvicem caedunt. Et dicitur vulgari vocabulo plumbata. Elatio, idest elevatio missilium, idest telorum viget hic, exclamatio nautarum viget hic: choreae, idest ludicris saltationisque conventio viget hic et cetera. *Cum ergo haec et multa alia* et cetera. In hac parte Boetius postquam ostendit quomodo Favonius ipsi cuncta quae Athenis publica forent, ostendit atque diversas philosophorum sectas, quibusque in locis studia sua exercebantur monstravit, hic consequenter subjungit quomodo Favonius ipse Boetium instruit quo studio atque qua manerie in his atque circa quaelibet gerere debet. Et dividitur in duas partes. Nam primo dat ei plura documenta. Secundo circa ea omnia quoddam notandum subjungit, ibi, *non est autem digna.* Prima in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo Boetius ponit tempus ipsum in quo Athenis studuit, ibi, *fideliter* et cetera. Et dicit: cum mera liberalitas Favonii supranominati intimasset, idest demonstrasset mihi haec omnia supradicta atque alia plurima quae forte brevitatis causa silentio praeterivit, quaesivit, supple, Favonius a me Boetio quaenam esset mihi facultas, idest rerum copia, que (pro et) interrogavit cui disciplinae intentio meae mentis esset promptior: tandem omnibus sibi per ordinem responsis quoddam memoria dignum amicis, idest amicabilibus auribus instillabat meis. Et hoc primum documentum est quod sibi tradidit: scilicet ut parcitati pecuniae semper diligenter insisteret; non quidem illi parcitati quae prodigalitati opposita est, sed mediocritati. Et rationem subjungens dicit: dilapidare, idest inutiliter expendere commissa, supple, a parentibus consentaneum, idest consonum est pudori: quasi dicat: pudor est commissa stulte inutiliterque expendere, et cogente, idest urgente necessitate repatriare confusus pudore. Deinde secundum documentum subdit, dicens: idem etiam Favonius propalavit aliud non exorbitans, idest aberrans vel devians a rationis via: hoc scilicet ut si ego Boetius insererem, idest immitterem me disciplinae alicujus, scilicet magistri, quod respicerem prius bene et maturo consilio conquirerem si magister ille obediret bonis et sanctis moribus, atque polleret, idest resplenderet titulis, idest insigniis liberalium artium, atque si ipse magister indulgeret, idest vacaret promotioni suorum scholarium, et hoc remota omni negligentia, inquirerem et prospicerem cujus perfectionis esset atque per triduum eum audirem cunctaque considerarem, ut si bonus esset non discederem ab eo licet balbutienti, idest male loquenti: vel si caecitas, idest ignorantia, scilicet magistri illius existens noverca, idest contraria subtilitatis detineret aures stultorum, idest indoctorum simulacro, idest fictione, falsa similitudine, efficerer retrogradus sic ut eum dimitterem, supple, admonuit Favonius. Hinc quoddam notabile dictum his adjiciens inquit: siquidem (pro certe) malo, idest magis volo deliniri, idest edoceri fructu, idest doctrina balbutientis licet taediosa, idest taedium ingeneret, quam gloriari dulcore, idest ficta dulcedine seducentis, scilicet decipientis caecitatis, idest ignorantiae. Notandum, Boetius prospiciens prodigalitatem scholaribus sicuti et cuilibet nimium esse damnosam atque in miseriae et egestatis interitum atque tandem pudorem, atque fabulae nedum notis sed et ignotis inductivam, summopere parcitatem hoc est liberalitatem quae in modestia et temperantia consistit, commonet amplectendam, consilio Catonis qui his versibus quasi idem praecepit: *ne tibi quid desit quaesitis utere parce, utque quod est serves, semper tibi deesse putato, sume cibum modice, modico natura fovetur.* Notandum, circa hanc partem ubi dicit prius diligenter inspicerem et cetera. Libros evolvere seu legere pro studio non sufficit, sed doctores idoneos audire congruit. Si quis ergo doctus fieri cupiat, doctum virum eligat, cum doctorum insufficientia viam disciplinae claudat: doctum inquam illum Varrone consule elige quem magis mireris in suis quam in alienis: nil enim magnificum docebit qui a seipso nil didicerit: quod etiam Boetius ipse in inferioribus attestans ait: miserrimi quippe ingenii est uti inventis et non inveniendis. Nota, circa hoc quod dicit: malo siquidem balbutientis et cetera. Nemo secundum exteriorem apparentiam quam natura sibi indidit aspernendus est, quando ignoratur virtus intranea, auctoritate Ecclesiastes secundo: *non laudes virum in specie sua neque spernas hominem in visu suo*: et Cato moralis: *corporis exigui vires contemnere noli, consilio pollet cui vim natura negavit.* Unde Horatius: *ne reputes viles in parvo corpore vires, ingenio plenus qui viribus extat egenus.* Interdum enim pretiosiora sunt parvi corpusculi vascula uti gemmae lapillique testantur. Sic etiam quod sagax natura balbutienti linguae vitio subtraxerat quandoque consilio atque intelligentia uberiore resarcit. Inde vulgare hoc: *meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta verba blandientis.* Nota: balbutientis in superioribus expositum est capite secundo, in ea parte cum de violentia agebatur. Simulacrum imago vel effigies dicitur; et dicitur a simulo-as quasi rem aliter ostendens quam sit. *Feliciter autem his et aliis secretis* et cetera. In hac parte Boetius ostendit quanto tempore post superiorem instructionem Favonii Athenis in continuo studio permanserat doctrinis philosophorum insistendo, dicens: ego Boetius instructus, idest informatus his, supple, praedictis et aliis secretis, subaudi ab ipso Favonio, convalui, idest permansi Athenis annis duobus de viginti: elegantia est, idest annis decem et octo qui sunt viginti demptis duobus, anhelans, idest intendens semper ad fastigia, idest summitates boni, idest virtutis et scientiarum: quidquid etiam mali, scilicet aut egestatis, aut penuriae, aut etiam opprobrii expertus fui, idest passus fui. Et inde quoddam subdens proverbium inquit ex his: ille enim non est dignus acumine dulcoris qui nequit inviscari, idest irretiri gravamine amaritudinis, juxta illud: *dulcia non meruit qui non gustavit amara.* Et sequitur, quorum philosophorum documentis atque institutis tanto tempore invigilavit, dicens: et ego Boetius adhaerens semper institutis atque traditionibus Herodiani illius philosophi atque Aristotelis illius philosophi, commendavi menti meae scintillulas, idest documenta et traditiones aliorum philosophorum et cetera. Notandum, quod Herodianus summus fuit ille grammaticus Atheniensis, uti quibusdam visum est; quem et Apollonium Priscianus insecutus est: fuerunt enim illi duo ut Priscianus ipse in majori testatur, excellentissimi apud Graecos grammatici. Sed de Aristotele atque ejus laude satis in superioribus dicta sunt cum de logicis institutis pertractatum est; similiter quid fastigium sit, ibidem dictum est: quare ibi videas. *Ne paupertatis facultati praesentis operis* et cetera. Haec est secunda pars principalis hujus capituli; in qua postquam Boetius determinavit de sagaci scholarium provisione, et hoc quo ad eos qui rerum copiis praestant atque necessariis omnibus pleno cornu abundant, nunc vero facit hoc idem de his qui paupertate gravati quotidianum victum labore atque industria procurare coguntur. Et dividitur haec pars secunda in quatuor partes. Nam primo promittit paupertati ipsi consulere atque documentis quo ad possibile fuerit obviare. Secundo plurima enarrat quae ut plurimum scholaribus penuriam atque egestatem inducunt; et hoc ideo ut facilius remedia in contrarium subministret. Tertio contra quodlibet praedictorum consilium administrat. Quarto ex his omnibus qua manerie perferenda paupertas existat concludit. Secunda, ibi, *cum etiam.* Tertia, ibi, *parentum detestabilis.* Quarta, ibi, *sit ergo tuta paupertatis.* Et primo dicit: nos Boetius dignum duximus committendum examini, idest declarationi illud quod commune est naturae cunctorum, et hoc ne simplicitas paupertatis deroget facultati praesentis operis atque desperatio confundat atque ne desolatio affligat: quasi diceret: sunt plurimi qui forte ob inopiam atque expensarum carentiam studio vacare despiciunt, atque sic quod natura donaverat egestate atque rerum penuria depravatur: ne quemquam paupertas haec ab hoc sancto proposito subtrahat, nos Boetius duximus dignum et rationi consonum paupertati scholarium quoad possumus remediis obviare. Item duco plura significat ut hoc metro notatur. *Duco desponsat reputat trahit et proprium dat.* In litera vero idem quod reputare significat, sicut in literis scribitur: dignum duximus vobis intimandum et cetera. *Cum autem scholaris egestas* et cetera. In hac parte Boetius enumerat ea quae ut plurimum scholares in penuriam atque egestatem pertrahunt; et dividitur secundum quod ponit partes eorum quae egestatem causant. Et dicit: autem (pro sed) cum egestas, idest penuria scholaris procedat, idest causetur diverso intuitu, hoc est ex diversis causis, tum scilicet primo propter tenacitatem, idest parcitatem affinium, idest tam parentum quam amicorum, tum, supple, secundo propter penuriam inundantis procellae, idest fluctuantis et periclitantis miseriae eorumdem, tum, supple, tertio propter inconstantiam juvaminis, idest adjutorii vitrici, idest patrini vel patriastri, tum, supple, quarto propter instantiam germanae nubilitatis, hoc est propter desponsationem sororis, tum, idest quinto propter injuriam, idest negligentiam militiae, idest dominationis primogeniti, tum idest sexto propter versutiam, idest pravitatem atque deceptiones adustionis familiaris. Cum ergo supradicta omnia sint quae plerumque penuriam scholarium procurent, nos Boetius dignum duximus, idest reputavimus consulendum, supple, scholarium inopiae generali stemate, idest discendi ordine. Nota: vitricus patrinus vel patriaster est, scilicet qui uxorem ex alio viro filium vel filiam habentem duxit: et corripit penultimam. Unde Ovidius de remediis: *vitricus et gladiis et acuta dimicet hasta.* Noverca autem est quae maritum ex alia uxore filium vel filiam habentem duxit, quas ut plurimum injustas dicimus: unde quidam: *gaudet in afflictos saevire noverca potestas. Parentum detestabilis* et cetera. In hac parte Boetius post enarrationem eorum quibus scholaribus ipsis ut plurimum paupertas immittitur, nunc remedia ad quaelibet opportuna subjungit. Et dividitur in sex partes, secundum sex remedia sex causis paupertatem inducentibus appropriata. Secunda, ibi, *inundantis.* Tertia, ibi, *obsequio.* Quarta, ibi, *Germanici festivantis.* Quinta, ibi, *germanae nubilibus.* Sexta, ibi, *tenacitatis industriae.* Ponit ergo primo remedium contra primum quod est parentum tenacitas; quae quandoque tanta existit, ut etiam nisi arte et obsequio flecteretur, filios in extremam labi permitteret egestatem. Cujus tenacitatis moderamen Boetius scholaribus ministrans his inquit verbis: detestabilis, idest odiosa atque adunca, idest amara tenacitas: et bene adunca ex similitudine dictum est: aduncum enim curvum sonat: unde curvum se praebet quod aduncum crescere debet. Avaritia quoque nimia sua inflexibilitate et tenacitate merito curva dici debet: unde adunca tenacitas, idest avara parcitas parentum permollitur, idest dulcescit et flectitur instantia, subaudi multa, precum, idest supplicationum que (pro et) dulcescit et permollitur taediosis verbis, subaudi deprecativis frequenter geminatis et ex consequenti nimia replicatione taedium ingerentibus; et plerumque, idest saepe, supple, tenacitas ipsa parentum dissolvitur affatibus, idest ornatis et politis persuasionibus filiorum que (pro et) delinitur, idest permollitur fletibus tempestivis, supple, pro loco et tempore, atque quandoque tenacitas ipsa excitatur fallacibus, idest falsis promissis, similiter dissolvitur interdum munusculis, idest donis affectuosis, idest affectatis, etiam perforatur, idest ingreditur saepius adulatione, idest blandimentis, et hoc si tempestiva fuerit, supple, loco et tempore atque congrua manerie. Quod si minus, idest non fuerit subaudi, tempestiva ipsa adulatio, certe tenacitas ipsa solidatur in poenis, et insuper tenacitas ipsa parentum penitus destituitur monitu, idest persuasione exemplari, idest exempla adducente, licet (pro quamvis) etiam fuerit adamantina, idest avarissima: per similitudinem dictum est: sicut enim adamas ferrum attrahit, sic quoque parcus et avarus continuo rebus non habitis insistit. Similiter quoque tenacitas parentum etiam excitatur, idest commovetur saepius rogatibus, idest intercessionibus aliorum, scilicet amicorum. Notandum: scholares ipsi circa parentes et amicos tenaces et parcos qui difficile flecti queunt sicuti gutta circa lapides durissimos se habere debent: respiciant enim non vi casus atque ponderis guttam cavare lapidem, sed assiduitate et instantia: sic etiam parentum parcitas, licet non una sola instantia flecti atque deliniri possit, ipsa saltim nunc decies immo pluries geminata valeat deliniri. Quod si huic assiduitati et instantiae ars affuerit, certe in melius opus prosperabitur: nam, ut inquit Pamphilus: *ars animos frangit et fortes diruit urbes, arte cadunt turres, arte levatur onus.* Et item Ovidius de arte: *arte citae veloque rates remoque reguntur, arte levis currus, arte regendus amor.* Notandum: secundum Thomam secunda secundae, quaestione centesima decima quinta: *inter placidum adulatorem et blanditorem hoc interest: placidus enim ille est qui sola intentione delectandi loquitur. Sed blanditor intentione lucri consequendi. Adulator vero communiter utrisque attribui solet: verum tamen est quod unum pro reliquo apud auctores saepius repertum est. Inundantis procellae penuriae* et cetera. In hac parte Boetius ponit secundum remedium contra secundum quod est parentum inopia atque paupertas. Et duo facit. Nam primo remedium ponit. Secundo quoddam circa hoc remedium commodius subnectit, ibi, *cavendum est enim.* Et dicit, quod si parentum torqueat egestas, contemperandum, idest consulendum est penuriae, idest miseriae inundantis, idest abundantis vel periclitantis et fluctuantis procellae per incrementa, idest augmenta laboris, videlicet scripturando, idest scribendo, alia litera habet scriptitando: trituras, idest messes colligendo; et dicitur tritura a tero, quia teritur in area. Areas, idest domorum et aliorum locorum planities, mundando, similiter serviendo ad tempus. Sed tamen inter omnia haec nos duximus, idest reputavimus dignum inhibere, idest cohibere et reservare stimulum, idest puncturam necessitatis, idest indigentiae, subaudi, Scriptura: et hoc si facultas, idest ars ingeniosa coegerit, idest impulserit motum voluntarium, idest ipsam voluntatem, supple, ad hoc faciendum. Notandum: paupertas hujusmodi de qua in hoc secundo remedio intenditur, etsi supra vires intendatur, patienter tamen sufferenda est, exemplo majorum nostrorum qui paupertatem placidam atque acceptam ob amorem philosophiae in dies excoluerunt. Sic Diogenes philosophus, ut refert Seneca, paupertate gaudere voluit, paupertateque potentias saeculi superare. Erat nempe Alexandro omnia possidente potentior, cum plus esset quod iste nollet accipere quam quod Alexander dare posset. Usus enim solus erat, ut Hieronymus contra Jovinianum refert, duplici pallio propter frigus. Peram pro cellario habuit, atque clavam ob frigiditatem senectutis sustentandam. Verumtamen quoniam natura ipsa aliquibus indiget quibus ad philosophandum validius sustentetur, congruum est ut quod fortuna ex rebus exterioribus assumpserat labore atque industria conquiratur; ut sic, sicuti in superfluis natura non abundat, sic quoque in necessariis haud quaquam deficere dignoscatur. Labores vero et industriae quibus haec necessitas reprimitur sunt quas litera connumerat; quibusque in remedianda egestate si perusus fueris, nullo tibi tempore naturae commode deesse videbis. Item area locus est ad excutiendum frumenta aptus; vel dicitur tabularum aequalitas vel domorum latitudo: inde areola diminutivum: quocumque tamen modo capiatur, bene in proposito applicatum puta. *Cavendum est tamen ne delitiosus* et cetera. Hic Boetius circa proximo dictum remedium quoddam notabile observandum subnectit; et dividitur in duo. Nam primo facit quod dictum est. Secundo exemplo dicta explanat, ibi, *Glebeonis nequitia. Et dicit Boetius quod in his supradictis, et praecipue in scribendo, summopere cavendum est ne appetitus delitiosus, idest voluptuosus et luxuriosus tam ea luxuria quae in ornatibus est quam ea quae in comessationibus atque coitu consistit juxta satyricorum partitiones quaecumque tamdem sit, cavendum est ne mentem scholaris excitet, idest commoveat, supple, ad aliquod turpe peragendum atque sic enervet, idest extrahat funditus et eradicet lucrum sirenosum, idest attractivum et deceptorium. Cavendum quoque est ne adulatio, idest blandities prodiga, idest larga quo ad excessum que (pro et) raro fidelis defraudet, supple, mentem scholaris: quasi dicat: cavendum est ne adulatione et fictis oblectamentis scriptorum tanto inviscetur, ut sic studio se posteriorem constituat: que (pro et) summopere caveatur ne sinistra, supple, manus, hoc est infidelitas familiaris ebibat, idest subtrahat visu vel auditu, quicquid, idest omne illud quod permollitur, idest lucratur dextra, idest labor et fidelitas scribentis. Notandum, circa litteram, tria sunt mala quae principaliter scholares sicuti et quemlibet ab abusu conquestorum terrere debent. Primum est spiritualium bonorum contemptus qui abusum hunc consequitur, uti patet de Esau*, Genesis vigesimoquinto, qui pro lentibus primogenita vendidit omnia. Secundum est paupertas usque ad mendicitatem: hoc patet in filio prodigo, Lucae decimoquinto: qui post dissipatam substantiam ad tantam penuriam devenit quod cupiebat replere ventrem de porcorum siliquis, sed nemo illi dabat. Tertium est rapinae peccatum: et hoc tangit Cato cum dicit: *utere quaesitis sed ne videaris abuti. Qui sua consumunt cum deest aliena sequuntur.* Notandum circa hoc quod dicit syrenosum lucrum. Syrena vel Syren monstruum marinum est quod dulcedine sui cantus nautas ad se trahit et submergi facit: hinc a sirem, idest tractu dictum est. Sic quoque lucrum dulcedine sua homines ad se attrahit atque tandem attractos in Gehennam perducit: quare dictum est: *pecunia tua tecum sit in perditionem.* Bene ergo lucrum syrenosum dicitur, idest attractivum et dolosum. *Glebeonis nequitia non obstante* et cetera. Hic Boetius exemplum praedictis subnectit, dicens: quantumcumque et incommodum discendi et virtutis decrementum nequitia Glebeonis (illius scholaris), non obstante gratia, idest favore parentelae, idest parentis mei qui sibi gratiosus extitit, contulit, supple, ut statim subjungetur, mihi Boetio militanti, idest studenti sub Herodiano, idest sub ipso magistro. Nihilominus nos Boetius deficiente nobis plerumque, idest interdum igniculo, idest adjutorio paterni census dignum duximus mitigare more, idest remedio praetaxato, idest praemisso, moerorem, idest tristitiam paupertatis, aliquid imprimendo, idest scribendo; arbitrantes tutius, idest securius degere nos invitum, scilicet in labore et paupertate quam arripere itinera longi laboris repatriando. Deinde Boetius incommoda sibi a praefato Glebeone illata enumerans dicit: sed quid? Cum nos Boetius, vitam nostram labore manuum sic ut praefertur lucraremur, nequitia et sinistra pravitas Glebeonis intimavit, idest notificavit affinibus, idest parentibus atque amicis, supple, meis, imbui, idest instrui me Boetium pestiferis sedibus, idest in cathedris pestem inferentibus scriptorum, scilicet cathedrantium, atque intimavit me gloriari, idest quod gloriarer diutius lucro, idest in lucro seducenti, supple, quemadmodum superius ostensum est, quod ultra intentio, idest amor parentis existens plerumque, idest saepius promptior ad malum, supple, opinandum de filio quam ad bonum, evaporavit, idest evanuit et exhalavit igne, idest ab igne intrinseco, idest ab ira incensa subordinante Glebeone supradicto, que (pro et) supple, intentio parentis sic ut praefertur evaporata atque quasi exhalata privavit me subsidio solito, idest consueto, et hoc prius quam exitus, idest finis et rei veritas probasset, idest manifestasset acta per me perpetrata: et item amentia, scilicet parentum non declinavit immo in dies invaluit, que (pro et) instantia precum penitus profecit in nullo. Quid amplius? Traditio delatoris, idest accusatoris, scilicet Glebeonis remansit notoria, idest manifesta post bimatum, idest post annos duos; sed traditio ipsa non recessit, idest evasit inulta, idest impunita. Notandum, quod inter vitia cetera detractionis vitium maxime odibile censendum est, quoniam proximum lacerat atque confundit: aut enim bona diminuit aut occulta denegat, aut falsa crimina imponit. Quas ob res sapiens admonet Ecclesiastici vigintisecundo, ne hoc vitio inviscatis, consortes nos exhibeamus, ne forte assiduitate sua infamati improperium perpetiamur. Cavendum ergo summopere scholaribus est ne talibus se associent: ut sic quod Boetio Glebeone subordinante contigit, se a similibus poeniteant non cavisse. Item bimatus, idest spatium duorum annorum, scilicet biennium. Et dicitur a bimus-a-um, quod componitur a bis et annus, quasi duorum annorum et cetera. Item delator, idest accusator, et dicitur a defero, idest accuso. Unde secundo Machabaeorum quarto: *Simon autem praedictus pecuniarum et propriae delator* et cetera. Obsequio vitrici si nequeat consolari facultas. In hac parte Boetius ponit tertium remedium contra tertium quod est ut plurimum egestatis scholarium procurativum, scilicet vitricum atque avorum tenacitas. Et dicit quod si facultas, supple, scholaris nequeat consolari, idest juvari auxilio, idest subsidio vitrici scilicet et avorum, quid agendum? Dico quod tenacitas horum derogetur, idest diminuetur minis, idest comminationibus que (pro et) comminuetur, supple, quemadmodum praemissum est tractu, idest motu tempestivo, ut (idest quemadmodum) jocosa transactio, idest operatio, Proculi illius magistri docet. Item derogo-as-re maledicere detrahere vel diminuere pro parte non pro toto est (Ff. de Verb. Obl. libro Derogator.). *Germani festivantis incuria* et cetera. In hac parte Boetius ponit tertium remedium contra tertium impedimentum quod etiam ut frequenter penurias scholaribus immittit, dicens: incuria, idest negligentia germani, idest fratris festivantis, idest festa quotidiana prodigaliter celebrantis mitigetur, idest castigetur eulogio, idest sermone persuasivo, blando atque dulci, sermone inquam exemplari, idest exemplorum pleno, que (pro et) versutia, idest astuta nequitia, subaudi germani praefati, corrigatur admonitu, idest admonitione propinquitatis, vel deprimatur amentia, idest stultitia, incuriae, hoc est negligentiae. Notandum: quoniam pater filio essendi causa est, nutriendi atque disciplinae, inter omnia quae correctioni atque eruditioni filiorum magis proficere atque prodesse videntur sola est personalis a tenera aetate filiorum correctio atque eruditio: nam qui bene erudiuntur in aetate tenera, quando perfecti sunt, de facili ad bona inclinantur. Non est tamen suae correctionis regulae nimia feritas inferenda; quoniam licet filios corripere bonum sit, exterminare tamen ipsos non licet: quia tunc paternalis disciplina prodest quando clementia adest. Sed proh dolor. In hoc instanti tempore neque disciplina neque clementia studii corriguntur: quo fit ut quando sperant ex eorum laetari operibus, quomodolibet desolantur. Quod si tarda atque sera tunc adhibeatur correctio, haec non arduo sed blando solum eulogio ministretur. Item germani proprie dicuntur qui habent eamdem matrem sed diversos patres, quasi ab eadem genitrice manantes: dicuntur tamen etiam qui eundem patrem et matrem habent. Item eulogium expositum est supra ubi de sophistria agebatur. *Germanae nubilibus annis affini* et cetera. In hac parte Boetius ponit aliud remedium contra quintum impedimentum paupertatis scholarium inductivum, quod est sororis nubilitas: et dividitur in tres partes. Nam primo remedium ponit cum causae subnectione. Secundo contra eos invehitur qui ob incuriam pudori castitatis non indulgent, ibi, *o quam.* Tertio quoddam exemplum circa praedicta subjungit, ibi, *obtemperandae.* Et dicit primo; quod si scholaris in penuria existat atque tempus nubilitatis germanae, idest sororis propinquum sit, debet supersedere pro ea vice ut sorori de matrimonio provideatur, quoniam germanae, idest sorori affini, idest existenti proxime nubilibus annis, idest annis pubertatis qui anni ad nubendum habiles sunt, obtemperandum est, idest succurrendum est quantocius, idest valde cito. Et rationem subdens dicit: et hoc ideo ne primula rosa, hoc est virginitas ipsa carpatur, idest auferatur (et proprie fructuum est) indigno pollice (transumptive positum est), idest indigna manu et indigno amatore, per vitium incuriae, idest negligentiae. Notandum, circa hoc quod dicit, primula rosa. Virginitas ipsa nomen honorabile est: quare non immerito rosae comparatur, non quidem simpliciter sed honorabilius, scilicet si bonis operibus illustretur: nam in Evangelio virgines quinque fatuae leguntur, quare ex sua virginitate introitum ad januam caelestem meruisse non creduntur. Pulchrum ergo est esse virginem, sed pulchrius multo si cum virginitate operibus floreant sanctis, nunc orationi, nunc meditationi sedulo mentem exponendo; his enim, Hieronymo ad Eustochium teste, virgines debent esse occupate. *O quam sororis commendanda est pudoris* et cetera. In hac parte invehitur contra eos qui ob negligentiam castitati non praevident; et dicit: o quam commendanda est professio, idest observantia pudoris sororis, que (pro et) quam dolenda est commissio contrarii, scilicet impudicitiae. Dolenda inquam veluti resecatio, idest praecisio pulpae (illius carnis) superflue deturpantis vultum pudore. Notandum: Deus naturaliter in mulieribus verecundiam posuit ut ipsae ad peccatum et impudicitiam provocare formident: quod attendentes antiquorum plurimae intactae secundum carnem vivere cupientes prius mori maluerunt, quam virginitatis florem foedo commaculare accessu. Nec solum Christianorum gloria exemplis harum referta est, sed et Paganorum Christum prorsus ignorantium. Sic apud Valerium maximum Graeca quaedam Hippo vitam perdere maluit quam pudicitiam deturpare: sic et Pelagia: quae, ut refert Ambrosius cap. tertio de virginitate, cum esset annorum quindecim, et praedonibus circumseptam se videret, matre absente suisque sodalibus in aquam se projecit, malens mori quam violari: sic quoque Romanorum Lucretia quam in epitaphio Ovidius his versibus commendat: *cum foderetur gladio castum Lucretia pectus, sanguinis et torrens egrederetur, ait: testes procedant non me favisse tiranno, ante virum sanguis spiritus ante deos, quam bene producti pro me post fata loquentur, alter apud Manes, alter apud superos. Et licet haec viro nupta fuerit, maluit tamen gladio occumbere quam suam pudicitiam alterius commaculare toro.* Est ergo summe commendanda sororis pudicitia, atque impudicitia quomodlibet condolenda. *Obtemperandae germanitatis insignia* et cetera. In hac parte exemplo quodam superiora corroborat; exemplo inquam a Simmaco iconomo accepto, qui pro maritanda sorore omnia bona tradidit: quasi dicat: sic et a scholari, ut sororis convalescat pudicitia atque justo matrimonio combinetur, patienda atque supportanda pro tempore est penuria, ne forte, ut supra dixerat, virginitas alieno atque indigno viro maculetur. Dicit ergo: non est committendum silentio, idest non est tacendum, Symmachum iconomum filium secundi Theophrasti (illius hominis) supple, quanto amore atque fidelitate se habuerit erga sororem suam Helisiam matrimonio collocandam, et hoc ob insignia temperandae germanitatis. Qui scilicet Symmachus utroque parente ingresso viam universae carnis, hoc est mortuo utroque parente (et est elegans satis locutio), maritavit constantiam, quoniam ut sequitur jam, pro maxima infamia extitit germanae, idest sororis, imminentis, idest jam machinatae infamiae, beneficio dotis, que (pro et) supple, idem Symmachus commendavit se meatibus fortunae in totum: quasi dicat: totam facultatem Symmachus ipse sorori dotem constituit, nihilque plus retinens meatibus se fortunae commendavit. Sed quid ultra? Marito sororis, scilicet Helisiae surrepto a naufragio, Helisia insequitur, idest undique sequitur fratrem suum Symmachum in multis serviendo, que (pro et) Helisia ipsa ministrabat fratri Symmacho quasi ad inopiam devento, cuncta necessaria simulacro, idest similitudine meritorum hoc est in recompensam ministratae dotis: namque (pro quia) cum deesset facultas ut amplius fratri nil ministrare posset, exponebat, scilicet Helisia secretius florem propriae carnis illecebris, idest lusibus atque delectationibus venereis, scilicet ut vitam fratri lucraretur. Ipsa nempe maluit, idest magis voluit succumbere vitio incuriae, idest luxuriae, quam disrumpere foedus, idest amorem fraternae constantiae se, scilicet Helisia, viva permanente: neque etiam ipsa Helisia permansit retrograda ab inceptis, scilicet praemissis, donec et quousque terminavit inchoata fine idoneo, idest decenti: quasi dicat: Helisia haec et similia intantum exegit atque his omnibus institit quousque fratrem a suis miseriis prorsus liberavit. Notandum, circa hoc quod dicitur Symmachum iconomum: hoc enim forte sibi nomen fuit, vel quoniam dispensator extitit: iconomus enim vel oeconomus (et verius) qui pecuniae frugum et omnium quae possidentur est dispensator. Inde oeconomus-ma-mum, Xenophontis pulcher liber est, qui nobis gubernationem villae vel dispensationem universae domus Tullio interpretante designat. *Tenacitatis industriae* et cetera. In hac parte Boetius sextum et ultimum remedium contra sextum impedimentum paupertatis scholarium inductivum ponit. Et dividitur in duas partes secundum duo remedia. Secunda, ibi, *numquid sub his* et cetera. Primo dicit quod si domestica fuerit consumptio facultatis atque penuria imminens, quid agendum? Succurrendum inquam et huic domesticae adustioni, idest paupertati, rudimento, idest documento industriae, idest astutiae, et cautela tenacitatis, idest parcitatis, subaudi, ne scilicet cuiquam pecunia mutuetur. Et hoc ideo ne diligentia pecuniae mutuatae, idest praestitae infundat, idest immittat bilem, idest iram (bilis enim pro ira saepe posita est), ut haec etiam superius exposita sunt ve (pro vel) supple, ne diligentia conferat causam conflictus, idest tribulationis pugnae vel dissensionis alterius rei. Deinde secundum remedium subdens, dicit: quod si scholaris hoc agere minime possit quin oporteat ipsum pecunias suas mutuo dare, quicquid tunc fiat, cum, supple, hoc necessarium fuerit, caute considerandum est sub his, idest in his praestationibus ne pusilla, idest pauca et modica tenacitas rerum in posterum obstipet, idest inclinet vultum indicio, idest signo ruboris, idest verecundiae; et dico ruboris, quoniam sicut mors palloris, sic verecundia ruboris est causativa. Vult dicere Boetius: cum ipse scholaris necessario pecunias suas praestare cogatur: caveat tamen rebus suis ut aut fide jussore aut pignore securus existat. Et non obstante quanto modica fuerit mutui copia, quoniam plerumque, idest saepius fortiora tabulata, idest aedificia dignoscuntur ruere laesione unius scintillulae (diminutivum pro scintilla parva). Notandum: Boetius in hac parte summopere dissuadet pecuniarum praestationem atque mutui dationem, cum ad hoc tam divina quam etiam humana obligamur lege, quam ob rem etiam a Catone jam lege consultum est, mutuum da: sed Boetius contra. Quid tamdem respondemus? Respondetur: licet ea ita sint ut proximo indigenti ad mutui praestationem legibus tam divinis quam naturalibus teneamur ut necessitatibus suis charitative his mediantibus consulamus, Boetius tamen respiciens plerumque ex hujusmodi praestatione lites et discordias exoriri, juxta vulgare illud, *si rem concedas non rehabebis. Si rehabebis, non tam cito. Si tam cito, non tam carum. Si tam carum, vere perdes amicum*, hinc Boetius admonet hanc mutui praestationem summopere denegandam, ne occasione beneficii maleficium ingeratur, ut in exemplo proxime sequenti clare videtur. *Quid de calvo milite luce sapientiae* et cetera. In hac parte Boetius circa hoc ultimum remedium ipsius paupertatis quae aliquando ex mutui datione contingit exemplum ad suum documentum corroborandum de calvo milite subjungit, dicens: cognoscatur, supple, exemplo quid canities, idest antiquitas senserit de calvo milite, praedito, idest nobilitato luce sapientiae. Hic nempe calvus miles faciendo transitum, supple, in expeditionem quamdam in primaevo flore militiae, idest cum adhuc militia floreret, detulit secum latenter, idest clam sub birro, idest chlamyde amphoram quamdam, subaudi argenteam ut quidam autumant, alii luteam et verius, prout sequitur de ollaque fictili etc. vel casu inventam fortuito vel forte si quae necessitas ingrueret ea mediante commoditati consuleret: quam scilicet amphoram commendavit, idest tradidit gratiae, idest benignitati mancipii, idest famuli: sed quid? Permutato levi statu, idest modico tempore transacto, calvus ipse elegit vicem, idest locum alterius cohortis, idest societatis, atque convenit, supple, verbis amicabilibus cocum de olla fictili ut eam restitueret: sed dissoluto freno rancoris et rixae, idest jurgii, supple, inter militem calvum atque cocum, cocus ipse preferens, idest patiens rancorem percussit canitiem, supple, militis fictili, idest cum fictili olla sic quod opprobriose caput militis offendit: quae canities, licet postmodum esset decorata, idest ornata ob triumphalis militiae gloriam, hedera (hac herba semper virenti), tamen de cetero miles ipse non potuit revocare, hoc est reducere laesionem, idest percussionem sibi factam in pristinum statum, scilicet prout prius fuerat, ut scilicet nulla cicatrix permaneret, revocare inquam connexu, idest conjunctione vel medicamine illius succi, idest herbarum, contrahendo nihilominus ex incursu, idest jactu atque percussione fictilis amphorae probra, idest opprobria sibi simulque stirpi, idest progeniei. Notandum: circa hoc ubi dicitur, hedera esset decorata et cetera. Mos apud antiquos extitit, ut poetae clariores ob dignitatis meritum atque ingenii acumen in signum virentis memoriae atque intellectus hedera coronarentur, vel uti praedictum est ob dignitatis meritum, vel saltim ut vapores caput ascendere impediret: haec enim herbae hujus natura est ut humores fumosos a stomacho ebullientes nequaquam caput ascendere permittat. Sic apud Virgilium legitur: *pastores hedera crescentem ornate poetam.* Et apud Persium: *quorum imagines lambunt hederae sequaces.* Hoc autem non solum erga poetas observatum extitit, sed etiam apud milites cum quid gloria dignum bello gesserunt, ex quo coronam vel hederae vel lauri meruerunt. Nota: birrum est grossum vestimentum. Et dicitur a Graeco birros. Item cohors in superioribus expositum est. *Sit ergo tuta* et cetera. In hac parte Boetius post omnia supradicta quae de egestate scholarium praemiserat, nunc demum ex his omnibus qua manerie atque norma paupertas ipsa perferenda sit concludit dicens: ergo, idest propter ea quae dicta sunt, scilicet tuta facultas paupertatis sit munda, idest nullo malo livore infecta, anhelans, idest intendens semper ad summum, sitque contenta parvo, idest modico, scilicet quantum natura sufficit; atque sit perferens, idest patiens viriliter, idest aequo animo ad modum sapientum qui se habent sicut tetragonum sine vituperio incursus, idest insultus fortunae; sitque omnibus obediens, scilicet in nullo rebellis; atque sit prompta, idest parata famulatui, idest servitio: sit ad loquendum tarda, quoniam in multiloquio raro mendacium deest sitque fidelis in obsequio, idest servitio; sitque integra, idest non laesa, sed plena amore, dulcis, idest affabilis colloquio; atque sit carens tumorositate, idest superbia atque inflatione cordis, quoniam ejus oppositum et omnium praedictorum non appretiatur, idest laudatur cum eo, scilicet paupere. Deinde apostrophando cuidam tacitae respondet quaestioni. Posset enim quis dicere, sed cum haec omnia pauper ipse in se habuerit quae laborum sibi retributio expectanda est. Ad quod respondens inquit: quamvis retributio, idest, compensatio laboris destituatur a multis, tamen adoptatio amoris et favoris promerebitur, scilicet virtute laborum paupertatis ab aliquo. Quod confirmans per simile inquit: nonne, idest numquid contingit, idest evenit plerumque aliquod in modico lapsu temporis quod nequivit produci, idest fieri circulo annuo, idest anni spatio? Et hoc dico exterminantis, idest propulsantis pro loco et negotio temporis tam adulatoris officio, quam delatoris, idest accusatoris consortio, idest societate: hi enim tales, prout etiam praetaxatum est, omnis mali procuratores existunt. Notandum: circa hoc quod dicit, paupertas sit munda, idest non infecta cupiditatibus terrenorum, quoniam huic cupiditati nihil satis est, de consolatione secundo libro: quoniam, ut inquit Seneca epistola septuagesima tertia: *haec nihil suum esse credit, quia semper diffidit.* Qua de re non ad bona fortunae, sed ab summum bonum semper anhelet paupertas: in eo nempe omnis satietas est atque appetitus nostri complementum. Sit ergo parvo contenta, quoniam non rerum cumulus, sed sufficientia ditat. *Si tibi sufficiant paucula, dives eris*, ut refert Matthaeus in Tobia: et item in Alexandro Galterus libro quarto: *animum nullius egentem non res efficiunt, sed sufficientia, quamvis sit modicum, si sufficiat, nullius egebit.* Quod si adversum quid evenerit, in his fortis animus praebeatur. Obediatur singulis, quoniam plus obedientia quam victima valere dignoscitur. Sit linguae summa modestia, cum sermone promptissimo citius delinquatur. Et si nihil difficilius a Quintiliano libro de causis credatur quam silentii virtutem habere, maxime tamen curandum est ut in sermone verecundia conservetur; quae nil aliud est quam verba superflua vel reprimere vel respuere. Habeat haec omnia tuta paupertas cum fideli obsequio amore integro non fatuo, dulci colloquio atque cordis humilitate qua homo solum exaltatur, uti in cantico Mariae dictum est: *et exaltavit humiles.* Fastus autem, cum fundamento careat, in nullo roboratur: quare ipsi justo Dei judicio casus congruit, tertio regum decimooctavo. Item succus a sacco dicitur eo quod ex sacco exprimatur ut ptisana apozoma zoma, et sunt Graeca haec nomina. Vel a sugo dicitur, quia sugitur: et producit primam ejus syllabam. Unde in aurora: *in petra carnes poni succusque jubentur.* Et quidam putant ipsum ascribi per duplex c, alii per unum et cetera.

Caput 5

[88960] Guillelmus Wheatley, In De scholarium disciplina, cap. 5 *Cum ad magistratus excellentiam* et cetera. Hoc est capitulum quintum hujus totalis tractatus de disciplina scholarium: in quo postquam Boetius in praecedentibus capitulis pertractavit de primis scholarium rudimentis, et quomodo scholares ipsi magistratui disciplinaeque subjiciantur; similiter quoque de eorum elatione reprimenda; et rursum de scholarium sagaci provisione: nunc consequenter in hoc quinto capitulo pertractat Boetius quomodo scholarium sincera devotio ad magisterium proferenda est. Et rationem ordinis congrue ex praecedentibus capere possumus; et signanter ex eo quod dixerat, quoniam indignum se noscat fore magisterio qui se non novit discipulum extitisse. Vel hoc modo. In praecedentibus Boetius determinavit de his quae scholares aptos reddunt ad ulteriores gradus, scilicet magisterii consecutionem; nunc vero ostendit quomodo ad magisterium provehantur. Et non obstante quorumdam libri hujus alia partitione qua hoc capitulum librum tertium esse volunt, nos tamen opinionem nostram declinare non volentes, quousque apparentior ratio innotescat, capitulum hoc quintum in duas partes principales dividimus. Nam primo ponit quaedam preambula ad magistratum facientia. In secunda vero de his quae ad magisterium acquirendum necessario requiruntur, ibi, *istis siquidem.* Prima adhuc in duas. Nam primo quamdam diversitatem scholarium, ut ex his eligat valentiores et aptiores ipsi magisterio, praemittit. Secundo ex hac diversitate eligit, ibi, *nullum autem vehementer.* Et dicit primo: cum juvenis bonae indolis, idest conditionis velit ascendere ad excellentiam magistratus, necessarium est ut intelligat diligenter tria genera, idest tres maneries statuum: quae, supple, genera Aristoteles ille Peripateticus in assignatione probabilitatis, idest in libris topicorum, ubi de syllogismo probabili, docet. Et inde divisionem atque haec genera tria ponens, inquit: autem pro certe quidam scilicet ex scholaribus sunt vehementer obtusi, idest hebetes ingenio, alii autem scholares sunt mediocres, scilicet inter hebetudinem et acuitatem. Tertii vero sunt excellentes, idest valde acuti et ingenio subtiles. Notandum: Boetius in litera topicas Aristotelis probabilitates vocat; et bene quidem; sunt enim topicae loci atque methodi probabiles a quibus de omni problemate syllogizare probabiliter possumus (primo topicorum). In his enim Topicis Aristoteles inseruit hanc triplicem statuum scholarium maneriem, ut in litera. *Nullum autem vehementer obtusorum* et cetera. In hac parte Boetius post praemissam divisionem ostendit ad quas scientias quilibet superiorum statuum aptior fore noscatur, cum unius membrorum subdivisione. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est. Secundo cuidam tacitae quaestioni circa hoc respondet ibi, *mediocritas* et cetera. Et dicit: nos autem Boetius non vidimus ullum vehementer obtusorum (quod scilicet erat primum divisionis genus), inebriari: idest repleri unquam, idest aliquotiens nectare philosophico, idest dulcedine philosophiae; vero (pro sed) mechanica, supple, ars gaudet maritari, idest sociari istis, scilicet obtusis; mediocribus vero politica, supple, conjungi gaudet quae de regimine civitatum est atque communitatum, prout in libro politicorum Aristotelis hoc clarius edocetur. Deinde tertium membrum praefatae partitionis subdividens, dicit: vero (pro sed) nos invenimus tres partitiones, idest tres partes excellenter acutorum, supple, quod erat tertium divisionis praefatae membrorum: quorum quidam sunt excellenter acuti; alii, idest secundi, mediocriter acuti; alii, idest tertii, excellentissime acuti. Oeconomica quae de regimine familiae est, gaudet excellenter acutis, vero (pro sed) physica, idest medicina sub lunari globo, idest lunae subjecta que (pro et) apothecariorum practica gaudet mediocribus: autem (pro

sed) cognitio, scilicet universalium per experimenta ipsorum singularium, supple, gaudet sociari excellentissime acutis: quoniam altioris quidem inquisitionis hoc negotium est, uti Porphyrius in principio ait Isagoges: *acutis inquam excellentissime quos Aristoteles vocat maxime notos*, idest sapientes secundum philosophiam. Et rationem hujus tertii quasi subdens ait: et haec ideo talibus gaudet quoniam, supple, cognitio universalium per singularia est trivialium artium domina que (pro et) potentia quadrivialium: quod expone quemadmodum in superioribus, cum de logicae commendationibus edoctum est, clarius demonstratur. Notandum, circa hoc quod dicit, nectare philosophico: dulcis equidem philosophiae speculatio est, nam ut refert Seneca libro quarto naturalium quaestionum, *dulce spectaculum est singula naturae scrutari. Est enim animorum ingeniorumque naturale quasi pabulum*, ut inquit Tullius ad Hortensium *contemplatio naturae quae philosophia est: ipsa enim caelum videmus pulchre formatum: et, ut Didymi ad Alexandrum verbis utar, videmus signorum varietatem, stellarum fulgorem rutilare, videmusque ipsa pelagus purpureo colore venustum germanam terram amplecti; ipsa etiam camporum virentium species miramur, volucrumque dulce melos ipsa discernimus, aliaque naturae spectacula ipsa magistra contemplamur, quae quidem refutare culpabile est atque difficile imitari.* Haec ille. Notandum, artes mechanicae in sola manuum exercitatione consistunt omni operatione intellectus penitus aut pro majori parte seclusa. Intellectus enim in suis operationibus quietus est; ipsae autem artes plebejae intellectum moechari cogunt, quare non immerito obtusioribus qui solum singularia comprehendere valent, ascribendae sunt. Politica vero, quoniam ipsa scientia est, ut innuit Augustinus de civitate Dei, libro decimonono, qua urbes reguntur seu respublica dirigitur ut pace respublica fruatur, et sic majoris industriae atque prudentiae virum exigit quam mechanica; ideoque bene mediocribus politica sociatur; acutis autem excellenter oeconomica qua domesticarum rerum sapienter ordo disponitur quaque quilibet paterfamilias indiget ut domum regat, cum non dominus ex domo sed domus ex dominio honestetur, ut refert Tullius libro primo de officiis, et Seneca idem de quatuor virtutibus cardinalibus. Medicina vero quae corporum tuetur vel restaurat salutem, mediocriter acutis convenit veluti quae philosophiae fimbriis adhaeret penitus, cum superiora observat inferioraque considerat. Et quia, teste Hippocrate in praenosticis eo loco quo dicit: *est quoddam caeleste in quo oportet medicum praevidere* etc., astrologiae conjunctissima est, hinc bene in littera dicitur, physica subjecta lunari globo et cetera. Ipsa enim luna omnium humorum motrix est: quare et omnium aegritudinum vel ad bonum vel ad malum secundum sexdecim loca circuli quae indicativos periodos atque criticos dicimus, quomodolibet directiva. Excellentissime quoque acutis universalium cognitio convenit, quoniam haec intellectum illuminatum requirit atque ab omnibus exterioribus impedimentis denudatum atque liberum, ut eo facilius et liberius speculatio substantiarum compositioni divisioni ac discursui valeat inhiare. *Mediocritatis tamen extrema partitio* et cetera. In hac parte Boetius cuidam tacitae respondet quaestioni. Posset enim quis dicere: videmus saepe vicibus mediocriter acutos ad magnum sapientiae apicem de facto sublimari, atque ut sic doctissimos evadere: quid ergo hoc vult quod dictum est, excellentissime acutos solum hanc sublimitatem scientiarum attingere? Ad quod respondens Boetius inquit: licet extrema partitio, idest illa quae est excellenter acutorum quam oeconomicae ascripseram, similiter quoque mediocritatis, idest illa quam medicinae condonavimus, comparavit sibi quandoque, idest interdum perfectos, idest doctissimos scientiarum, tamen ipsi sunt dotati honore magistratus cum sudore, idest labore, atque magna solicitudine; et hoc flore juventae, idest juventutis consumpto. Notandum pro ulteriori hujus dilucidatione: quod dicit in littera cum sudore, idest labore atque diligentia, recurrere ad superius dicta cum dicebatur in capite primo quasi circa medium, diligentia cujuslibet operis obtusitas permollitur. Item inter juventutem atque juventam, hoc interest, quoniam juventus collectio juvenum est atque aetas juvenum plurimorum. Juventa vero aetas unius: et est a vigesimo octavo anno usque ad quinquagesimum protensa aetas et cetera. *Istis siquidem praedictis* et cetera. In hac parte Boetius, post praemissa praeambula ad magisterium facientia, nunc consequenter tractat de his quae necessario ad magistratum requiruntur atque concurrere debent. Et est pars ista plena documentis. Dividiturque in partes sex, secundum documenta sex quae ponit. Secunda, ibi, *secundo ut librorum.* Tertia, ibi, *tertio ut quosdam.* Quarta, ibi, *quarto ordinandum.* Quinta, ibi, *quinto ut.* Sexta, ibi, *cum autem.* Primo ergo Boetius, primum ponens documentum, dicit: expeditis siquidem istis, supple, superioribus, ordinandum, idest determinandum est postea hoc modo: ut scilicet quisque, supple, qui ad magistratum anhelaverit, sciat omnia haec quae pertineant ad reverentiam tanti nominis, scilicet magisterii: quorum unum est ut noscat exprimere, supple, verbo quae scita sunt, idest quae scit ipsa mente; et ne committat se totaliter commissioni, idest traditioni scriptorum, scilicet librorum, ut Lucretius ille faciebat qui inquirendo, idest investigando nodum, idest difficultatem solvendi cujuslibet quaestionis sibi propositae, confluebat, idest accelerabat cedulis, idest libris, et hoc demisso comitatu, idest sociorum consortio: quasi diceret: non faciendum est uti Lucretius fecerat qui cum sibi quaestio aliqua solvenda proponebatur illico ad libros recurrebat quibus doctrinam suam, non memoriae, impresserat: ut sibi competenter dicere licuit: *in sacco sedeo, sedet ac sapientia mecum* et cetera. Notandum, quod docenti atque magistranti congruit summopere eloquentem esse. Eloquentem, inquam, ut quae mente conceperit verbo queat explicare. Verborum enim honesta abundantia intentionem declarat loquentis; quia teste Seneca, epistola quadragesima, *inopia verborum et exilitas minus intentum auditorem facit; et plerumque contingit tamen ut verborum inopiam ignorantia causet.* Unde Ovidius secundo tristium: *quod minime novit dicere nemo potest. Ne quis igitur docere praesumat quod nescit, attendat quam turpe propriam ignorantiam sermone attestari. Legere discentibus prodest, sed viva vox magis.* Quare de voce Symmachus ajens inquit: *aptius est negotiis intimandis vivae vocis judicium. Secundo ut librorum* et cetera. In hac parte Boetius ponit secundum documentum ad magistrandos scholares necessarium; quod est circa librorum copiam. Et duo facit. Nam primo multitudinem librorum conquirendam scholaribus commonet. Secundo, ne tamen in his totalis fiducia constituatur exemplo dissuadet, ibi, *nec omnino.* Et dicit primo: secundo, supple, necessarium est scholari ad apicem magistratus tendenti ut acquirat, idest comparet suae exercitationi, idest suo studio librorum copiam: et hoc ideo ut scilicet cum opus fuerit consulat eos, supple, pro quaestionibus exsolvendis. Et deinde nimiam in eis confidentiam dissuadens exemplo, dicit: nec tamen scholaris ipse credat omnino, idest totaliter eis, supple, libris, ut scilicet penitus nulla memoriae commendet, quemadmodum jugo, ille scholaris qui confisus est intantum monitis, idest documentis sui magistri Montani sic dicti, sic quod omne verbum prolatum ab ore ejus, scilicet magistri exarabat, idest inscribebat quaternis, idest libris, supple, nulla penitus memoriae tradendo: et hoc ipsum sic ab ore magistri receptum aestimabat, idest appreciabat tamquam sacrum quoddam: atque ipse jugo obtinens tandem vicem, idest locum magistri, nil aliud in scholis praedicabat quam illud quod in quaterniolis suis magistro suo docente conscripserat. Unde (idest propter quod) et ipse abibat multotiens confusus pudore, idest verecundia; quoniam nil aliud quam liber continuit scholaribus praedicabat. Exinde notabile quoddam circa hoc subjungit quod est: quippe (pro certe) uti semper inventis et non inveniendis est miserrimi ingenii; stultiusque est confidere omnino orationibus, idest documentis magistratus, idest magistri: sed tamen credendum est primo donec, idest quousque videatur quid sentiat, scilicet magister; postea fingendum est illum, scilicet scholarem, magistrum errasse, idest quod erraverit in docendo. Et hoc ideo ut si forte discipulus queat, idest possit reperire quid idest aliquid quod objiciat commissae, idest traditae sedulitati, idest doctrinae. Aristotelis namque sententia oportet addiscentem credere quousque melius sentiat et cetera. Notandum: quamvis librorum copia multum distrahat, ut refert Seneca epistola secunda ad Lucillum: cum ipsorum copia solum honoret atque non instruat: non enim finis est faciendi libros (Ecclesiastici decimosecundo): quae quamvis ita sint, non tamen refert quantos libros quis habeat si boni sint atque bonis institutis referti: quod quidem solum veteres attendentes admodum eos in libris thesaurizasse legimus. Sic apud Aegyptum bibliotecam unam quadraginta millia librorum volumina legimus habuisse, quae tamen omnia annis ab initio mundi transactis quinque millibus centum trigintaquatuor, ante vero Christi nativitatem nonagintaquinque, unico igne consumpta sunt; hoc est eo tempore quo Virgilius, Horatius, Salustius historicus, Plotinus, Possidonius Stoicus, atque alii viri memoria digni apud Romam claruerant. Imitanda sunt ergo in his majorum exempla; qui non honoris causa libros sibi coemerant sed instructionis gratia compararunt. Nota: quaternus dicitur a quatuor. Codex enim est ex quatuor cartharum foliis colligatus, quinternus ex quinque, sexternus ex sex, triternus ex tribus. Item inter aestimo et extimo hoc inter est: nam aestimare putare est, extimare vero, idest taxare vel pretiare et cetera. *Tertio ut quosdam habeat quos secrete* et cetera. In hac parte Boetius ponit tertium documentum magistrandis summe necessarium. Et dividitur in duas partes. Nam primo facit quod dictum est. Secundo causam sui dicti subjungit, ibi, *alios namque* et cetera. Et dicit: tertio, scilicet necessarium est magistrando, ut habeat quosdam, scilicet scholares quos doceat secrete eisque libros legat atque aliis documentis informet, ut sic sciat intellecta, scilicet firmius radicando, que (pro et) discat exprimere verbo scita, supple, quemadmodum in primo documento expositum est, et sic comparet sibi usum, supple, artis suae frequenti expressione: qui usus, ut etiam superius cum de triplici recordatione dictum est, propinat, idest ministrat magisterium. Et rationem horum subjungens dicit, quoniam docere alios est indulgere, idest operam dare propriae facultati, idest scientiae, juxta illud: qui alium docet seipsum instruit. Notandum: in littera committitur gradatio qui color est rethoricus, et fit cum de praecedenti voce subsequens formatur quasi per gradum vocum: uti in hoc metro. *Quid levius fumo? Flamen: quid flamine? Ventus: quid vento? Mulier, quid muliere? Nihil. Quarto ordinandum est* et cetera. Hic Boetius ponit quartum documentum magistrandis necessarium. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est. Secundo exemplo dicta confirmat, ibi, *ut flavus* et cetera. Et dicit: quarto ordinandum, idest providendum est ipsi magistrando ut alliciat, idest bonis suis moribus atque benevolentia attrahat non pretio coemat ut flavus ipse fecerat, alliciat dico hos, supple, de quibus in proximo documento praedictum est, et alios quam plurimos; et hoc ideo ut cum opportunitas, supple, temporis magistrandi affuerit, gaudeat eorum, scilicet praedictorum intrinseco aspectu, idest praesentia. Quoniam quid est turpius quam destitui, idest derelinqui solus, supple, sine auditorum consortio primo tempore inceptionis supple, honoris magistralis. Et exemplum ponens de flavo dicit: relinqui, inquam, uti flavus ille scholaris qui tempore exordii, atque novae inceptionis suae credidit subjugari sibi cunctos ob imperium idest potestatem generis sui atque opulentiam, idest abundantiam dominantis Gazae, idest thesauri; sed quid? Elapso tempore concursus, idest disputationis magistrandorum atque examine, raro reperit sodalem: qua de re adhaesit legi, idest normae conductionis quamvis invitus addendo regaliter minas omnigenas, idest omnium generum: quasi dicat: cum se flavus ille inceptionis tempore totaliter derelictum videret ut quasi nullius ipsum praesentia honoraret, quid fecit? Quos non primo benivolentia allexerat tandem pretio atque minis sibi coemit. Et subdens quoddam notandum, inquit: tamen consentaneum, idest rationi consonum est, generositati, idest nobilitati propter duplicem partitionem affinitatis confovere praesentiam magistrantis saltem ad tempus. Nota: Gazae lingua Persarum dicuntur divitiae vel thesaurus. Inde gazetum gazarum repositorium: quare et quaedam civitas Palaestinae Gaza dicta est eo quod Cambyses Persarum rex thesauros suos illic posuerit cum Aegyptiis bella intulisset. *Quinto ut quorum gratia* et cetera. In hac parte Boetius ponit quintum documentum noviter magistrandis opportunum. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est. Secundo circa documentum ipsum notabile quoddam subjungit, ibi, *nec licet summa*. Prima in duas. Nam primo documentum ipsum ponit. Secundo protervitatem circa documentum esse fugiendam ostendit, ibi, *multos siquidem*. Et dicit primo: quinto, loco, supple, prospiciendum est ut magistrandus ipse si honorem in promotione sua consequi desideret, ut obambulet, idest circumambulet Peripatetice, idest Peripateticorum more scholas illorum magistrorum quorum gratia coronandus, idest titulo magisterii insigniendus est in honore, que (pro et) opponat, scilicet dubia movendo atque responsionibus replicando curialiter, idest curiose, atque remordeat, idest arguat acriter protervientes, idest proterve respondentes, atque respondeat pro tempore, idest cum tempus respondendi ipsum tetigerit, diligentius: et hoc ne si voluntas, supple, scholaris promovendi muta fuerit, imputetur ignorantiae caecitati, vel ascribatur temeritati arrogantiae, idest superbiae. Notandum: philosophorum varias fuisse sectas. Alia quidem Stoicorum quorum princeps Zenon fuit et Chrysippus, ut ait A. Gellius et recitat Augustinus nono de civitate Dei, capite quarto. Et Seneca dicit ad Elbiam quod a Zenone incepit rigida Stoicorum sapientia. Alia fuit secta Academicorum ab Academica villa; quorum princeps erat Plato: hi de singulis dubitantes nil affirmabant certum: quorum opinionem et Heraclitus videtur confirmare. Alia Epicureorum fuit secta ab Epicuro Atheniense dicta, qui voluptatem summum bonum posuit, ut inquit A. Gellius libro decimoquarto. Ponit etiam duo bona: scilicet corpus sine dolore, et animam sine perturbatione, referente Seneca epistola sexagesima septima ad Lucillum. Quae si in voluptate carnis fundata est, reprobanda est; si in voluptate mentis, supportanda: et ita posuisse Epicurum, Seneca attestatur in libro de constantia sapientis. Est etiam alia philosophorum secta quae Peripateticorum est, quam Aristoteles condidit; sic dicta a peri quod est circum, et patos calcans, quasi circum calcans vel obambulans; hujus enim sectae philosophi et horum praecipue Aristoteles deambulando disputabant, vel etiam de schola ad scholam ambulando disputabant et inquirebant quid melius suae sententiae possent acquirere et adjungere: et ad tale propositum litera loquitur cum inquit, ad illorum scholas Peripatetice coambulet et cetera. *Multos siquidem ob responsionis* et cetera. In hac parte Boetius monet protervitatem atque temeritatem in superioribus summopere praecavendam fore. Et primo facit hoc. Secundo causam subjungit, ibi, *non enim* et cetera. Et dicit: nos Boetius vidimus multos speculantium frui praecipitio, idest cadentia a gradu dignitatis magistralis ob protervitatem responsionis. Non enim interest discentis incitare, idest commovere regentem, idest magistrum contumeliosis que (pro et) probrosis, idest opprobrium ingerentibus affatibus: quoniam sicuti Deus atque parens, sic quoque magister in honore et reverentia retinendus est: quoniam ipsis nullum pro acceptis aequivalens recompensari potest, juxta illud: diis parentibus et magistris nullum redditur aequivalens. Notandum: protervitas proprie est tam verbo quam facto crudelitas et terribilitas. Inde protervus hoc vitio notatus. Unde Graecismus: *improbus est aliquis verbis, factisque protervus.* Et dicitur a pro, vel pros, et torvus. Sicuti ergo non factis in magistrum insurgere, sicut in secundo capitulo de violentia est dictum, sic neque etiam in ipsum verbis protervire: quoniam non est dignus scientia qui scientiae insurgit praeceptori (ibidem) quare et cetera. *Nec licet summa familiaritate* et cetera. Hic Boetius post declaratum superius documentum, quoddam notabile subjungit dicens: scholaris ipse non debet inhiare secretis, hoc est libris capsae et cubiculo, licet (pro quamvis) fuerit conjunctus, supple, magistro suo summa familiaritate; et hoc nisi jussus; et si jussus, tamen invitus. Et inducens quemdam Fontinum Xenocratis discipulum qui magistri sui secreta perspiciens ex his Xenocratis totalem doctrinam adeptam arbitrabatur, dicit: nonne, idest numquid protervitas Fontini illius scholaris aperuit scrutinia, idest secreta monimentorum suorum Xenocratis illius magistri, atque inspexit prius edocta publice, scilicet in scholis que (pro et) credidit se magistrari ex hac furtiva atque proterva inspectione secretorum sui magistri; et nedum inspectione, sed tunc cum abstulisset, supple, furto omnem Minervam, idest sapientiam libris suis commissam Xenocratis, quod et secutum est, quoniam omnes codices suos abstulit, quid ultra? Ablatis singulis Xenocratis libris, Xenocrates ipse studere desiit, supple, librorum carentia; Fontinus autem nesciens, idest non valens uti ablatis, idest furto, subtractis libris Xenocratis, laborabat postea phrenesi, idest rabiae mentis graviori quam ante. Et ex his quoddam nota dignum concludens, inquit: ergo, idest propter supradicta discipulus quicumque fuerit confisus proprio labore, scilicet studii, nunquam invidebit honori alieno. Notandum, prout Latina tradit auctoritas Minerva dea est multarum inventrix artium, sicuti lanificii, olivae et fabricae; et ideo eam non incongrue pro sapientia poni libet. Haec etiam pallas dicta est a Pallene Thraciae insula ubi nutrita fuit, vel quia Pallantem gigantem occidit. Item scrutinium est quicquid interius de aliqua scrutatur re. Sic propheta: *defecerunt scrutantes scrutinio* et cetera. Item phrenesis rabies est; et dicitur a phren, quod est furoris exagitatio a cerebro descendens, vel ab impedimento mentis phrenesis dicitur quia Graeci phrenas mentem dicunt et cetera. *Cum autem dies summae promotionis* et cetera. Hoc est sextum documentum circa magistrandos attendendum. Et docentur per eum praeparatoria dignitatis magistralis. Et duo facit Boetius in hoc documento. Nam primo documentum ponit. Secundo cautelam circa hoc subjungit. Tertio exemplum a cautela susceptum subnectit. Quarto quoddam notabile circa omnia ipsa ponit. Secunda, ibi, *caute.* Tertia, ibi, *Strictonius.* Quarta, ibi, *o quam felicis.* Et dicit primo: cum autem dies summae promotionis, supple, ad gradum magistralem affuerit atque promovendus ipse jam in cathedra magisterii se promotionis causa receperit, tunc veneranda collectio, idest congregatio sociorum suorum, supple, ipsum praesentia sua honorantium commendetur, idest laudetur ab ipso promovendo brevi stemate, idest brevi eloquio, atque affatu, idest oratione compendiosa; atque procedendum, idest accedendum est intrepide et audacter ad incrementa initialis honoris, supple, magistri, sic scilicet ornatu, idest vestimento decenti, supple, suae facultati; apparatu, idest praeparatione convivali, festivo, idest celebri, apparatu inquam procurato, idest comparato splendide, idest honorifice cunctis, supple, tam suae quam alterius sectae magistris et scholaribus; et hoc si facultas suppetit, vel, subaudi si non sufficiat, dumtaxat ad libitum, idest voluntatem suam saltem magistris et scholaribus vel solum magistris ejusdem suae professionis, idest sectae. Notandum, circa hoc quod dicit brevi sermone collectionem sociorum laudari: tunc enim vere laudamus cum pauco sermone magnitudinem rei extollimus; quoniam in multo sermone raro mendacium, raroque adulatio deest. Hinc igitur Cato: *parce laudato.* Bene, parce, quoniam nulla tam excelsa virtus est quae dulcedine gloriae non tangatur, ut refert Seneca: et Ovidius de tristibus: *denique non parvas animo dat gloria vires, et fecunda facit pectora laudis amor.* Qua ex re Hieronymus ad Sabinianum sic inquit: *naturali ducimur malo et adulatoribus nostris libenter favemus. Et quamquam nos respondeamus indignos et calidus rubor ora perfundat, tamen ad laudem sui anima intrinsecus laetatur.* Inde Claudianus: *gaudet enim virtus testes sibi jungere Musas, carmen amat quisquis carmine digna gerit.* Parce igitur laudandum est, et laude inquam suffulta laudantis dignitate, laudati merito atque rei quae laudatur magnitudine. Quod si ista non affuerint, non laus, sed adulatio fore manifestum est. Item stema quid sit in superioribus capitulis jam monstratum est: quare ibi videas. *Caute tamen considerandum est* et cetera. Haec pars a multis cautela circa praecedens documentum assignari solet; meo tamen judicio convenientius septimum assignaretur documentum. Sed quid de hoc fuerit solertiae cujuslibet recommitto: hoc tamen dicendum est. Cum cautela superioris documenti fuerit, littera habet, caute tamen. Si vero documentum, litera habet, caute etiam. Et secundum primam literam hoc dicit: considerandum tamen est caute, idest sapienter, subaudi in his, et circa ea quae in superiori documento edocta sunt, cautiusque investigandum est ante elationem, idest promotionem magisterii, ut decursu, idest curriculo primi anni, subaudi gradum magistralem proxime sequentis, novellus ipse magister possit sustentari facultate propria si opus fuerit, enim (pro quia) turpe mendicare, idest egere prima fronte, idest incontinenti, ob (idest propter) reverentiam tanti nominis, scilicet magisterii: quasi dicat: turpe nimium est quod scholaris promovendus in adeptione magistralis dignitatis tanta expendat quod quam cito gradum adeptus fuerit mendicare cogatur. Et exemplum subdens de quodam Strictonio qui expletis et executis venerabiliter splendide et honorifice omnibus ad magisterium pertinentibus incoepit mendicare, idest egere, tertia luce, idest tertia die proxime sequenti que (pro et) poenituit eum tam (impersonale est) mox, idest statim tanti ausus, idest tantae audaciae qua supra vires facultatis aggrediebatur dignitatem magistralem. Quid mirum? Idest quare cum non poenituisset? Ipse enim Strictonius delusus, idest derisus recessit quasi instantaneus, idest incontinenti que (pro et) nunquam confessus est de cetero fastigia, idest summitates tanti honoris. Et inde notandum quoddam ponens, exclamat dicens: o quam, idest quantum est veneranda, idest reverenda commendatio felicis exitus. Idest felicis finis. Ipse enim est in quem omnia ordinanda sunt; si ergo finis bonus est, totum laudabile fas est. Qua de re non inepte dictum est, *exitus acta probat.* Et item finis coronat et insuper a fine omnia denominari.

Caput 6

[88961] Guillelmus Wheatley, In De scholarium disciplina, cap. 6 *Expeditis quae ad scholarium eruditionem* et cetera. Hoc est capitulum sextum et ultimum hujus totalis tractatus qui de scholarium disciplina est. In quo post ea quae in superioribus capitulis edocuit, et signanter postquam in proxime praecedenti capitulo determinavit de quibusdam documentis ad dignitatem magistralem, tum facientibus, tum quoque necessario requisitis; nunc consequenter in hoc ultimo capitulo principaliter de dignitate ipsa magistrali, et quae ipsum circumstant et concomitantur prosequitur. Et dividitur hoc totum capitulum in tres partes principales, secundum tres magistrorum maneries. In prima parte nempe determinat de prima magistrorum specie, et de his quae ipsos regulant; et non solum eos primo, sed etiam alios cujuscumque maneriei existant. In secunda de secunda, ibi, *extrema praesentis voluminis.* In tertia de tertia, ibi, *cum ob dulcoris* et cetera. Prima pars adhuc dividitur in duas partes. Nam primo continuat dicta dicendis. Secundo de statu norma atque regula magistrantium determinat, ibi, *magistrorum talis* et cetera. Item primo ponit intentionem suam respectu praecedentium. Secundo respectu sequentium, ibi, *nunc ad.* Primo facit quod dictum est. Secundo modum procedendi observandum ostendit, ibi, *nec arguere.* Tertio rationem sui processus subjungit, ibi, *quoniam non solum.* Dicit ergo primo: expeditis illis quae sunt digesta, in superioribus tradita ad eruditionem, idest informationem scholarium: et hoc, observata moderatione, idest modestia dilucidandi, idest determinandi; et quia nos Boetius non curamus angariare, idest constringere lectionem brevitate, supple, nostrae editionis, nec etiam confundere dilatione, idest prolixitate, nonnunquam perusi leviori stylo, idest materia, atque lucidiori stemate, idest verborum ornatu, et hoc quoniam stylus, subaudi totius nostri tractatus commendatur, idest traditur non solum discretis, idest eruditis verum (pro sed) etiam rudibus, idest indoctis, et hoc postposita, idest derelicta serie aenigmatis, idest obscuritatis. Quoniam autem haec ita sunt, properandum, idest accelerandum est nunc, scilicet hic in loco ad venerabilem majestatem magistrorum, subaudi determinando de statu eorum atque norma ipsos tam erga se quam erga alios regulante. Item aenigma aenigmatis sermo est figurativus vel obscura locutio sive similitudo vel quaestio occulta vel obscura quae difficile intelligitur nisi aperiatur, ut illud judicum: *de comedenti exivit cibus et de forti egressa est dulcedo*; significans ex ore leonis favum esse extractum. *Magistrorum autem talis habetur divisio* et cetera. In hac parte Boetius postquam se superioribus continuavit, nunc intentionem prosequitur. Et duo facit. Nam primo quasdam magistrorum divisiones praemittit. Secundo normam atque ipsos regulantem modum demonstrat, ibi, *talium namque.* Prima in duas. Nam primo primam distinctionem magistrorum praemittit. Secundo secundam subjungit, ibi, *tam istorum quam* et cetera. Et dicit primo, quod divisio magistrorum habetur talis, supple, ut sequitur: nam quidam magistrorum morantur duabus urbibus excellentioribus, idest clarioribus ceteris, scil-

icet Romae et Athenis, nunquam procedentes ulterius nisi forte inquam tum fortuna succedit, idest arridet eis ut venerunt, idest leventur altius, idest ad altiora: vel sic, nunquam procedentes ulterius, scilicet ab urbibus his, et hoc inquantum (idest quamdiu) fortuna succedit eis ut altius eleventur. Et vult dicere quod quidam magistrorum sunt qui solum in urbe Romana atque Atheniensi moram suam habent. Alii autem magistri sunt qui omittentes fastigia, idest summitates praedictarum urbium, scilicet Romae et Athenarum, quaerunt emolumenta, idest lucra oppidorum, idest castrorum et villarum: ut sic oppidum largo sumatur vocabulo, oppidorum inquam adjacentium, scilicet praedictis urbibus duabus, subaudi vel de longe vel de prope distantium. Et dico, quaerunt tum, idest primo propter egestatem, supple, remediandam, egestatem dico novercam, idest contrariam disciplinae: nam, ut saepius dictum est, natura non est sufficiens seipsa speculari sine rebus exterioribus: tum etiam idest secundo quaerunt emolumenta aliorum oppidorum propter dulcorem renitentem natalis patriae, idest paterni soli. Vult dicere quod post eos magistros qui urbibus Romae atque Athenis commorantur, sunt alii magistri qui in oppidis; et hoc quidam in oppidis natalis soli, quidam vero in oppidis prorsus extraneis. Et de his omnibus suo ordine atque loco pertractabitur in sequenti. Notandum, sicuti plurimae philosophorum fuere sectae, sic et plurima studiorum receptacula. Commemorando ergo historicorum somnia celebratiora doctrinarum conciliabula, Athenarum studia ceteris praeclarissima extiterunt, quae et ipse Hieronymus commendans inquit, studio Athenas aptissimas fore. Primo enim leges studium id tradidit aliisque civitatibus jura transmisit: in eo viguerunt pene omnia philosophiae lumina, quemadmodum tam longe fama extitit divulgatum. Post Athenarum studium Romanum floruit Italicis philosophis constipatum, in quo Julius Caesar viguit, libro primo de vita Caesaris: ibi Cato floruit, ut ait Solinus libro primo; ibi Virgilius, Tullius, Seneca atque reliqui multi plurimi valuerunt. Et haec duo studia littera commendat. Est et aliud Parisiense studium in superioribus satis collaudatum. Habet autem aetas modernior innumeras pene doctrinarum universales scholas; quas si laudem aut vituperem nescio, cum virtus constet in patenti, atque extraneo non indigeat concionatore. Item emolumentum licet propriae molendinae lucrum sit, ponitur tamen pro quolibet lucro vel commoditate. Sic Malachiae tertio: *et quod emolumentum quia custodimus praecepta ejus. Tam istorum quam illorum quidam ratione pulchrae* et cetera. Hic ponit aliam magistrorum distinctionem, dicens: magistrorum equidem in civitatibus praefatis atque oppidis circumjacentibus habitantium, quidam magistri sunt qui assumunt imperium, idest gradum atque titulum magistralem ratione pulchrae denominationis, idest famae, ut scilicet ab hominibus honorentur. Et hi sunt qui solum gloriam nominis quaerunt. Alii autem, supple, gradum assumunt, supple, magistralem ratione, idest ob causam intelligentiae; et hoc ideo ne confundantur ignorantia. Tertii vero sunt qui speculantes subtilius quam superiores contrahunt paludamenta, idest honorem qui proprie in his vestimentis consistit, magistralia, idest magistrum ostendentia. Vult dicere: tertii sunt qui magistralem dignitatem assumunt propter incrementa utriusque partis supradictae: scilicet tam propter apparere atque ut honore celebrentur, quam etiam propter intelligentiam. Notandum, quamvis scire bonum sit atque prae ceteris delectabile, cum scientia ipsa cuncta complectatur atque nihil ignorare permittat: scire tamen ipsum non omnino laudabile est quod ob famae gloriam dumtaxat comparatur. Licet enim pulchrum sit digito ostendere et dicere, hic est, juxta Persii Flacci sententiam, non tamen sanctum est. Illud ergo scire eligendum est quod vitam virtuosam comitatur, non gloriae cupiditatem. Est igitur ex his magistrorum generibus solum illud laudabile quod ob ignorantiae nebulam depellendam scientiae suscipit incrementa. Item paludamentum vestis regum genus est quo utebantur ad ostendendum bellum proximo futurum. Et dicitur a palam, quia tunc omnibus palam bellum ostendebatur. Est quoque vestimentum magistrale quo magistrandi induuntur ad futurorum honorum titulum ostendendum. *Talium namque quicumque venustatis assumptae debitique* et cetera. In hac parte Boetius post superiorem magistrorum bipartitam divisionem, nunc de quorumlibet norma atque modo ipsos regulante tam in se quam quo ad alios subjungit. Et dividitur haec pars in duas partes. Nam primo ponit Boetius praecepta quaedam magistros regulantia absolute et quo ad se. Secundo per comparationem quo ad alios. Secunda, ibi, *haec autem.* Prima adhuc in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo causam sui dicti subjungit, ibi, *nulla siquidem.* Prima adhuc in duas. Nam primo facit id quod dictum est. Secundo ponit quamdam excusationem praedicta praecepta excusantem, ibi, *si quid vero* et cetera. Et praeponens documenta statum magistri regulantia, dicit quod magister, quicumque ipse fuerit, si velit prosequi emolumenta assumptae venustatis, idest honoris magistralis, que (pro et) debiti officii, oportet, idest opportunum est ut polleat, idest resplendeat clarius in universa morum honestate; ut scilicet sit in sermone verax, in judicio justus et cetera. Littera plana est. Et si quid contrarii accidat, subaudi superioribus, hoc solet accidere appetitu humanae fragilitatis, idest ipsa sensualitate; ipsa enim debilis est et ad malum prona. Et quia debilis, ideo ipsam debilitas morum plerumque consequitur. Debilitatem enim complexionis, ut medicis visum est, saepius morum sequitur debilitas. Notandum: licet magistri omnia illa in se habeant quae forma docendi continet, uti sunt docendi consideratio, exemplorum conformitas et rursum eloquentia copiosa; haec tamen minime sufficiunt, nisi ea quae verbo docet opere instruat: haec enim optima sapientiae via est, opera sanis conformare doctrinis. Unde prosper libro epigrammatum: *non satis est domini praecepta evolvere lingua, is meminit legis qui memor est operis.* Turpe enim est, ut inquit Lactantius libro de falsa sapientia, ad philosophiam pergere et philosophiae opera non agere; talis enim vita non vera sed palliata est. Opera autem philosophiae mores sunt atque divinitatis instituta; in quibus magistratus sic polleat ut discipulus nedum exemplo sit sed et decori. Ratio autem omnium horum hic consequenter annexa est, cum dicitur, quoniam nulla res est discipulo magis perniciosa, idest damnosa, quam contumeliosa vita magistri: enim pro quia nos Boetius vidimus infusa ex foetido, idest contaminato vase confundi, idest corrumpi saepissime, quoniam foetidum vas aquas infusas corrumpit: quasi dicat: sicuti aquae corrumpuntur vase foetido, sic scientia doctore contumelioso. Pro quo notandum, quod plurimi hodierni temporis sunt sapientum qui licet doctrinis sanis intendant, vitam tamen brutalem ducunt, sicuti tangit Aristoteles primo Ethicorum, qui certe odio admodum habendi sunt, exemplo Pacuvii qui omnes tales tanto fastidio renuit ut nec verbo neque facto eis communicare dignum aestimarit, prout ponunt A. Gellius atque Heliandus in chronicis. De quibus Lactantius, in libro de falsa sapientia, sic inquit. *Quidam sub obtentu philosophiae vitia sua celantes, ut sunt sophistae, domi faciunt ea quae in scholis arguunt; sicque docent tantum nec faciunt, ipsique praeceptis suis pondus detrahunt.* Hoc tamen genus turpissimum est, teste Seneca ad Lucillum epistola vigesimaquarta: *turpe enim inquit est aliud loqui et aliud sentire.* Et item epistola quadragesimaquarta: *hoc turpissimum est quod nobis objici* *solet verba nos philosophiae non opera tractare.* Inde Cato: *turpe est doctori, cum culpa redarguit ipsum.* Cum ergo vita cujusquam despicitur, ejus quoque necesse est ut doctrina despiciatur, ut vult Gregorius in homilia sexta, libro secundo: *discant sermonibus his viri prudentes docendi formam, suosque discipulos studiosos fieri suadeant non solum libros evolvendo, sed etiam mores componendo.* Item pernicies mors est vel interitus. Inde perniciosus-a-um, damnosum laethiferum et cetera. *Haec autem ad animae docentis* et cetera. In hac parte Boetius postquam posuit documenta regulantia magistros quo ad seipsum, nunc vero facit hoc idem quo ad alios. Et dividitur haec pars in duas partes. Nam primo ponit normam magistros regulantem quo ad discipulos. Secundo quo ad alios a discipulis, ibi, *cum autem ob festivi temporis* et cetera. Prima in duas. Nam primo facit hoc quo ad morum observantiam. Secundo quo ad subditorum informationem, ibi, *cum autem bonae inquisitionis.* Prima adhuc in duas. Nam primo se dictis dicendisque continuat. Secundo intentum prosequitur, ibi, *tenetur quoque doctor* et cetera. Et primo ponit intentionem suam respectu praecedentium. Secundo respectu sequentium, ibi, *nunc de ceteris.* Et primo dicit: omnia haec, subaudi quae dicta sunt, sunt digesta, idest declarata et tradita ad informationem animae docentis, subaudi quo ad morum suorum honestatem absolute et in se: nunc autem est disserendum de ceteris primariis, idest documentis, supple, ipsum regulantibus: non tamen dico de primo primis, quia de istis jam dictum est, sed de secundo primis. Sunt nempe ultima respectum praecedentium et prima respectu sequentium; quare et secundario prima dicuntur. Item dissero, idest diversis modis aperio. *Tenetur quoque doctor* et cetera. In hac parte prosequitur Boetius de documentis regulantibus ipsum magistrum per comparationem ad scholares. Et duo facit. Nam primo facit hoc in generali. Secundo in speciali de quolibet, ibi, *sit inquam eruditus.* Et dicit primo quod doctor tenetur esse eruditus mansuetus etc. prout haec omnia in processu declaranda sunt: quare sequitur: *sit inquam eruditus: prius enim* et cetera. In hac parte ea quae praemiserat in generali nunc in speciali prosequitur. Et dividitur in tot quot in generalitate praemiserat partes. Et ponens primo primum documentum dicit: ego Boetius inquam, idest dixi quod magister ipse sit eruditus, idest doctus. Et rationem annectens dicit: enim pro quia oportet, idest opportunum est quod magister ipse prius discat antequam discipulos suos doceat. Et scientiam trivialem circa hanc eruditionem maxime praevalere insinuans, eam recommendando dicit: siquidem nos novimus comparationem, idest acquisitionem doctrinae trivii fore valde aptam assistricem, supple, in his. Et quoddam annectens notandum, dicit; valde enim absurdum est et iniquum quod imperiti, idest indocti praeferantur peritis, idest doctis; novelli, supple, in scientiis, antiquis, supple, praeferantur; atque rudes, idest imbecilles emeritis. Notandum, quod ascendens ad gradum magistralem oportet quod scientiis subjiciatur: alias caveat ne sibi dicatur illud ad Romanos secundo: *qui alios doces, teipsum non doces.* Ideo sapientiae decimoctavo dicitur: *antequam loquaris*, scilicet docendo, *disce*, scilicet audiendo. Et Jacobi tertio, *nolite plures magistri fieri.* In hoc etiam canones satis concordare videntur, quinquagesimanona distinctione, ordinarios, et sexagesimaprima distinctione, miserum, et decimasexta quaestione prima. Si quis clericatus, et extra de electione, cum enim. Item eruditus, idest instructus quasi extra ruditatem positus. *Mansuetus quoniam discipulorum* et cetera. Hic ponit secundum documentum de mansuetudine magistrorum. Et duo facit. Nam primo documentum ponit. Secundo exemplo ipsum corroborat, ibi, *magister Franco* et cetera. Et dicit quod magister etiam aliquo modo mansuetus esse debet scholaribus. Et rationem assignans dicit, quoniam quandoque opportunum est pati elationem discipulorum, consequens etiam est mansuetudine utendum. Virtus enim illa est quae irascibilitates reprimit et moderat iras, quare et multorum malorum fomenta refrenat; qua certe si usus magister Franco fuisset cujus exemplum immediate subjungit, non laqueo collum strangulasset. Hic enim cum vidisset arrogantiam, idest superbiam discipulorum utentium sua nobilitate, arrogantiam dico, non refrenabilem, idest corrigibilem, laqueo se suspendit: qui tamen sapientius egisset si mansuetudine, hac virtute, usus fuisset. *Rigidus in scholarium amplexu* et cetera. Hoc est tertium documentum de magistrorum rigiditate erga subditos. Et dicit quod magister etiam debet esse rigidus, idest durus et validus (et dicitur a rigeo riges). Quoniam frui, idest uti rigore, idest rigiditate in amplexu scholarium commodissimum est, ut sic errantibus, idest delinquentibus imponat vindictam, atque dissolvat litem sophistarum, idest disputantium, atque remordeat, idest puniat oblatrantes, idest continue contra ceteros rixantes (et a canibus sumptum est), similiter et reprimat obloquentes, idest ipsos diffamantes, atque castiget virga rectitudinis protervientes, idest protervum quid attentantes; et sic faciat totam determinationem, idest illam omnem quae inter scholares tam ex parte morum quam etiam doctrinarum facienda est, faciat dialecticam, idest ad utramque arguendo partem, ut scilicet plene discutiat hinc inde, posteaque determinet et faciat quemadmodum praemissum est. Nota, magistrum fore rigidum, hoc eo modo intelligendum est quo canones intelligunt: sit inquam rigidus, ita tamen ut non adsit saevitia, scilicet nimium corrigendo hoc est verberando aspere; talis nempe rigiditas culpae imputanda est. Levis nempe castigatio solum magistris permissa est, extra de Homicid. cap. ad audientiam; et vigesimoquarto, quaestione sexta, cap. primo. Et hinc est quod si levi percussione scholaris moriatur, magistrum non teneri, ut vult Vincentius, et hoc si sanus est puer et robustus; secus autem si tener; quia jam non est levis percussio (Ff. ad legem aquilam 1 qua actione, P. si quis). Hoc etiam notatur in decreto cum in magistrum, extra de electione. *Sit antiquus non annis* et cetera. Hoc est quartum documentum quod est de magistrorum longa experientia et perpetuali scientia. Et dicit: magister etiam sit antiquus, idest experientia suffultus: et hoc bene innuens dicit, antiquus quidem non annis sed perpetuali scientia, idest scientia firmiter in eo radicata: sed tamen si utrumque fuerit, scilicet antiquitas cum scientia, conditio sua erit sanior. Notandum, per hoc quod dicit antiquum fore magistrum, vult ipsum longa experientia in doctrinis atque docendi forma fore exercitatum. In doctrinis, uti in primo documento edoctum est. In docendi autem forma, ut scilicet doceat recte et artificialiter unumquemque secundum suam capacitatem et secundum cujuslibet artis exigentiam. Et hanc docendi formam optime tangit Palladius libro primo de agricultura cum inquit: *pars prima prudentiae est ut consideres personam ejus cui praecepturus es. Nam stultum est rusticos peritissimorum virorum alloqui stylo.* Haec ille. Ut ergo quis bene doceat, expedit, ut modum audienti utilem exquirat ejusque capacitatem aetatem et sensum concernat, nec instruere incipiat artes sed prius mutuat partes: et hinc sumptum est vulgare illud: *artes post partes veteres didicere magistri. Non negligens* et cetera. Hoc est quintum documentum, quod est de magistrorum perseverantia. Et dicit: magister etiam nullo modo negligens existat, sed perseverans: quoniam sicut in unoquoque opere invenitur constantia et diligentia veluti mater, ita etiam per contrariam universae doctrinae et disciplinae noverca est, idest inimica, negligentia: quo fit ut deservire mechanicae scientiae est oportunius quam onerari jugo negligentiae. Notandum: vir piger indignus bonis est, et iste qui solicitudinem non habet nullo meretur beneficio dotari: ad hoc enim natus est homo ut laboret corpore pro victu, mente pro virtutibus; atque non solum sibiipsi, sed ut Plato ait ad Architam, patriae atque amicis. Pigritia enim multos facit desides eo quod incepta salubria continuare formidat. Et hi solum molles sunt, ut vult Aristoteles ipse quarto Ethicorum, ubi dicit: *mollities est fugere laboriosa.* Haec autem ipsis magistris summe cavenda est, atque etiam perseverantia aequo animo firmiter amplexanda, quaque amplexata atque etiam retenta, honores virtutes scientiae divitiae solent adipisci. Tardis enim mentibus non facile virtus committitur, teste Tullio libro quarto Tusculanarum quaestionum. Et Virgilius in bucholicis: *tarde venere bubulci.* Omnis nempe tardus bravio caret. *Non sit arrogans* et cetera. Hoc est documentum sextum quo suadetur arrogantia fore vitanda magistri. Et duo facit Boetius circa hoc documentum. Nam primo ostendit arrogantiam summopere vitandam fore. Secundo demonstrat qui sunt hi magistri qui arrogantiam confovent, ibi, *hi sunt.* Et dicit quod magister nullo modo arrogans existat. Quoniam arrogantia nullum penitus erga discipulos bonum operata est. Et hoc ostendit tam circa pauperes quam divites. Et dicit: quoniam vivax scintillula, idest amor sciendi, pauperis extinguitur arrogantia magistrantis, et hoc quo ad pauperes dictum est: que (pro et) voluntas discendi sequestratur, idest separatur a divitibus, subaudi ipsa arrogantia, quoniam sedulitas, idest diligentia arrogantis magistri nunquam instruxit hominem fideliter. Item arrogans superbus jactator elatus et inflatus idem: differt tamen arrogantia a superbia. Nam superbia inanis est gloria de eo quod quis habet, sed arrogantia de eo quod non habet, et cum quis credit ea scire quae nescit vel habere quae non habet: saepe tamen apud auctores haec duo confunduntur. *Hi sunt qui id quod sciunt humiliter docere contemnunt* et cetera. In hac parte ostendit qui sunt magistri hoc vitio arrogantiae notati. Et duo facit secundum duas maneries arrogantiae: quarum una in docendo est, secunda in ornatu. Secunda, ibi, *hi etiam sunt.* Et dicit: hi, supple, magistri arrogantes sunt qui contemnunt docere humiliter ea quae sciunt, et nolunt monstrare recte ea quae sapiunt, quoniam positi in fastigio, idest superbia et fastu, despiciunt mentes merentium, idest desiderantium doctrinam fastidiendo, idest quasi fastidium eis ingerant. Hi etiam arrogantes nec referunt causam suae scientiae in datorem scientiae, idest Deum gloriosum *a quo omne datum optimum et omne donum perfectum*, Joannis primo: hic enim affluenter omnia tribuit et non improperat, tribuitque plus quam rogatur. In hunc, dico, non referunt causam suae scientiae; sed respiciunt propriam excellentiam in se solum, aestimantes ea quae sciunt propria scire excellentia. Et inde secundos arrogantes prosequitur, dicens: hi etiam, supple, arrogantes sunt qui dilatant, idest extendunt fimbrias, scilicet vestimentorum; appetunt enim eum quotidie epulari splendide atque indui purpura et bysso ut eis dicatur, ecce Rabbi. Vel sic. Dilatant, idest rotundo ore manifestant et declarant fimbrias, idest scientias suas, et magnificant phylacteria sua, idest vanas suas arrogantias. Sunt enim phylacteria proprie brevicella in quibus quondam scribebatur lex et servabatur; quas deferebant ante frontem vel pectus ut sic ipsi viderentur religiosi: sed hoc non fiebat nisi causa jactantiae. Et ad hujusmodi similitudinem loquitur in littera: et sunt verba sumpta Matthaei vigesimotertio: *dilatant enim phylacteria sua et magnificant fimbrias.* Hi etiam sunt qui quaerunt sedilia, idest recubitus, eminentiora, idest prima in publicis spectaculis, atque desiderant salutari, idest salutando vocari nomine Rabbi, idest magistri. Et subdit: omnis collectio, idest coetus horum scholarium religabit, idest separabit tales, scilicet arrogantes, a se, et hoc, ablato, idest remoto jure sedulitatis et scientiae. Notandum, quod arrogantes hi de quibus littera sonat hypocritarum quasi pelle supervestiuntur qui salutationes appetunt in foro atque primos recubitus in convivio, laudes amant jactantiasque faciliter producunt, adulari gloriantur, a quolibet revereri expectant, quidquid agunt arbitrantur bonum, corrigi nolunt. Arbitrantur enim proprio sensu se regere posse. Rursusque eorum tanta est temeritas ut omnia praesumant, nihilque difficile arbitrantur. Horum certe inutilis labor est, diligentia frivola, fructum non capiunt ex operibus suis sed potius detrimentum. Unde Ovidius metamorphoseos, decimotertio libro: *et obest sua gloria multis.* Ideo Matthaeus in Tobia: *non crede titulis, famae te consule credeque menti*: et Martialis coquus: *hunc volo laudari qui sine morte potest.* Item fimbria in superioribus capitulis expositum est. Item relegare, idest remittere, item est in exilium damnare vel procul legare; et producit le. Unde in Tobia: *nate, cavenda cave, sectare sectanda, relega crimina, vas mentis purificare stude* et cetera. *Cum autem bonae inquisitionis* et cetera. In hac parte ipse Boetius postquam posuit praecepta magistros regulantia tam quo ad se quam quo ad alios, et hoc quo ad morum atque normae honestatem, hic facit hoc idem quo ad doctrinae administrationem. Et dividitur haec pars in duas partes, secundum quod duplex est doctrinae administratio. Est enim una per modum lectionis atque declarationis. Alia vero per modum argumentationis. In prima ergo parte determinat de norma magistros regulante circa scholarium informationem quae in lectura consistit. Secundo facit hoc idem circa eam informationem quae in disputatione radicatur. Secunda, ibi, *si causa differendi* et cetera. Prima adhuc in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo causam dicti subjungit, ibi, *quoniam si magistratus* et cetera. Et dicit primo: cum Tyro, idest novellus magister bonae inquisitionis, idest doctrinae et scientiae intraverit scholas causa legendi, considerandum est, supple, ab ipso magistro, ut assumpto rigore intrinsecus, supple, quemadmodum praedictum est cum dicebatur supra in eodem capitulo, sit rigidus. Hoc ergo rigore assumpto, tempore aurorae, idest matutino incipiat, supple, lectionem continuo submissa voce, idest voce bassa ascendendo tamen mediocriter, ore rotundo, idest pleno et hoc expectando neminem nisi maxima necessitas urgeat, idest incumbat. Notandum est circa hoc documentum Boetii: summopere considerandum est ne ante ipsam inceptionem hujusmodi, divini dimittatur imploratio auxilii, qui solus Deus est qui divitias suae sapientiae influit in animas sapientum, et tribuit studentibus gratiam cognoscendi; cui nihil est difficile, et sine quo nihil possibile est possideri, ut in ipso prologo de regimine principum dicitur. *Et omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est a patre luminum descendens*, ut inquit Scriptura. Et Augustinus: *nemo tam eruditus, nemo tam doctus qui superna illustratione non indigeat.* Et Gregorius: *nisi intus sit qui doceat, in vanum lingua doctoris laborat.* Ideo philosophia volens ostendere, scilicet, in quo vera existat beatitudo, apud Boetium libro tertio, prosa nona de consolatione, divinum monet invocare auxilium, quo certe praetermisso nullum rite fundatur exordium. Quod observantes majores nostri semper in aggrediendis arduis divinum implorarunt auxilium. Sic Plato incepturus genituram sensibilis mundi inquit: *verum mi Socrates, nam cum omnibus mos sit et quasi quaedam religio* etc. *precari auxilio divinitatem* etc. *sit ergo meis precibus comprehensum, maxime quidem ut ea dicantur a nobis quae placeant Deo* et cetera. Et Hali Abenragel: *gratias vivo*

Deo et cetera. Sic Ovidius primo metamorphoseos: *dii coeptis (nam vos mutastis et illas) aspirate meis* et cetera. Sic et reliqui pene omnes. Animadvertat igitur magister ut antequam ea peragat quae hoc praecepto docentur, Deo supplicet veluti omnium cordium illuminatori. Item Tyro in superioribus capitulis declaratum est: aurora dicitur initium diei clarescentis vel primus splendor aeris qui Graece Eous dicitur: unde Virgilius de rosis: *strictior Eous praecesserat aura jugales* et cetera. *Quoniam si magistratus diligentia* et cetera. In hac parte Boetius causas sui dicti subjungit. Et dividitur in duas partes. Nam primo facit quod dictum est. Secundo, exemplo dicta confirmat, ibi, *sed non faciat.* Prima adhuc in duas, secundum quod duas causas assignat. Secunda, ibi, *cum autem* et cetera. Et dicit quod si magistratus diligentia praesumpserit expectare aliquos ultra spatium debiti temporis, haec forte duo mala contingere possunt: scilicet quia ipse forte magister confundet hos, idest quos expectat mora pigritiei: quasi dicat: cum forte magister illos expectabit, possunt hanc pigritiam in consuetudinem sibi trahere, cogitantes magistros eos sicuti semel sic et continuo expectare. Et hoc primum malum est expectatione hujusmodi proventurum. Secundum vero est quia forte expectatione hujusmodi magister iracundia tumoratur, atque repletur, atque se comminuet ex hinc rancore irae hujusmodi ut sic ceteris non tam proficue et tam viriliter lecta declarare possit, sicuti faceret si ira eum non comminuisset. Deinde ponit secundam causam. Et dicit: magister etiam non debet expectare aliquos, quoniam cum discipulus artifex dormitationis et pigritiei noverit sedulitatem, idest curiositatem magistri, aut festinabit se maturius, idest citius, quia veniet ad horam debitam, aut certe confusus pudore, supple, ob risus sociorum, dormitabit in opprobrium hujusmodi. Notandum, est circa hoc ubi dicitur, irae quoque rancore se comminuet. Ira est quae sola animam perturbat atque sensum discernere verum non permittit; inest enim semper iratis angustia. Unde Tullius in oratione pro Marcello: *iracundia, inquit, consilio est inimica.* Ideo Epicurus: *ira insaniam gignit: quare summopere curanda atque impedienda est, atque ea quae ipsam inducunt expernenda.* Unde Horatius in epistola secunda: *ira furor brevis est: animum rege; qui nisi paret, imperat; hunc frenis, hunc tu compesce catenis.* Item rancor dicitur indignatio dolor amaricatio et amaritudo mentis; inde rancorosus et rancorositas et cetera. Item dormitare frequentativum a dormio, et est sub pigritia dormire. Unde propheta: *ecce non dormitabit neque dormiet* et cetera. *Sed non faciat ut Assuerus poeta* et cetera. In hac parte Boetius exemplum quoddam circa praedicta subjungit. Et primo proponit ipsum exemplum. Secundo eum prosequitur, ibi, *eo vero.* Et dicit: magister inquam mane, ut praedictum est, incipiet, neque scholares quousque expectabit rationibus supradictis, neque faciat uti Assuerus poeta fecerat quem pigrities Dromonis discipuli Castoris nequivit excitare in risum, idest derisionem. Et inde exemplum suum prosequens duo facit. Nam primo dicit quomodo se Dromon gerebat in exercitio scholastico. Secundo quomodo in mensa se gestabat, ibi, *dum aliquando.* Prima in duas. Nam primo dicit quomodo se in mane gesserat. Secundo quomodo media die, ibi, *si vero.* Item primo facit quod dictum est. Secundo quamdam falsam cautelam qua usus fuit subjungit, ibi, *maluit* et cetera. Et dicit: eo enim, supple, Dromone quotidiano more stertente, idest dormiente, ad primam, usque ad illam horam qua prima canitur, et hoc unguibus scabris, idest scabiosis et asperis agitantibus, idest scalpendo, facientibus membratim, idest per membra, musicum melos, idest sonum quasi musicum quia se scalpendo quasi musicam harmoniam concitabat, et similiter existens lippientibus oculis atque explorantibus, supple, nunc apertis, nunc iterum clausis, lucem matutini laboris, idest matutinae lectionis, ajebat, idest dicebat, sic, supple, ut sequitur consortibus suis advenientibus: ajebat inquam: ne, idest numquid adhuc res, idest lectio matutina peragitur, idest fit in scholis? Ne, idest numquid confunditur adhuc rubor aurorae rubore lucis diei? Quasi dicat: est ne adhuc dies? Quid ultra? Negantibus illis, scilicet consociis, ipse Dromon somnolentus, idest plenus somno, explevit, idest complevit vel exposuit creberrime, idest saepissime, ita, scilicet dormiendo mediam partem diei, idest usque ad meridiem, et hoc agendo, idest referendo gratias Deo, quia tam bene tamque suaviter in somnis membra refovisset. Et cautelam suam falsam subjungens, dicit: maluit enim, subaudi Dromon ipse, idest magis voluit habere duritiem, idest obtusitatem sani capitis quam peritiam, idest sapientiam insani. Deinde ponit quomodo ipse Dromon se circa diem mediam gerebat: unde dicit: si acciderat quod idem Dromon interesset disputationi meridianae, ipse nesciens excedere, idest superare vel praevenire morem nativum, idest innatum quo necesse erat ut dormiret, continuo stertebat, idest dormitabat solo naso vigilante, alia litera habet vigente, idest stertendo resonante, que (pro et) praebebat fastidia, idest nauseam atque taedium affinibus, idest consociis ob strepitum porcinae corrosionis: et hoc per similitudinem dictum est. Postremo ostendit quomodo hic Dromon in mensa se habebat: et dicit quod dum hic Dromon ad mensam extitisset, tanto somno deditus extitit ut dum hauriret (pro sorberet) olera, idest caules, existentia secundas delicias ejus, commisit ora hiatui, idest voragini, et commisit lumina somno: vero (pro sed) licet manus sordida prendebat aliquid in catino, idest disco, tamen sopor, idest somnus extitit ei nocivus dum quaesivit incarcerare, idest deglutire cibaria, quia tantum somnus eum oppresserat ut quaecumque incoepisset somno retraheretur. Quare alloquens Boetius Martianum dicit: o Martiane carissime sociorum, siquidem (pro certe) vestra intentio novit ad quem fructum maturitatis, idest laboris sui creditis pervenire hunc Dromonem? Quasi dicat: immo novit quia ad nullum fructum unquam pertingere valebit. Notandum circa hoc exemplum; etsi somnus moderatus bonus est, pigritia tamen immoderata pessima; quoniam pigri se suaque negligunt et veluti bruta in faecibus suorum delictorum devolvuntur; omnium enim vitiorum fomentum somnolentia est. Unde Cato: *nam diuturna quies vitiis alimenta ministrat.* Quare et Ovidius somnolentos arguens libro secundo sine titulo in haec verba prorumpit: *infelix tota quicumque quiescere nocte, sustines, et somnos praemia magna vocas.* Et item: *o male praesto quies. O semper dedita somno pectora nuda bono. Quantis pates ipse ruinis. Quem nox sola tenet nescit vigilare periclo.* Hos somnolentos Persius excitat satyra quinta his verbis: *mane piger stertis: surge, inquit avaritia, eja, surge, negas: instat, surge inquit, non queo, surge. En quid agam? Rogitas, aes perdam. Advehe Ponto, castoreum, stuppas, ebenum, thus, lubrica coha. Tolle recens primus pipere et sic lenta camelo verte aliquid jura*: quasi diceret poeta: surge piger, surge, quia instat surgendi ratio. Morem quoque somnolentorum quasi exemplo proposito conformem Gaufredus in poetria aptissime conscripserat: inquit enim: *scis ne moram pigri? Si mane vocetur obaudit, si citetur adhuc iterata voce sonora, nare vigil stertit; tandem clamore coactus. Ore tamen lento linguam movet et mihi quid vis? Inquit: surge, veni. Nox est permitte quiescam. Immo dies est, surge. Deus meus. En ego surgo. Vade sequar: nec eum sequitur quem negligit: et tu non venies? Dudum venissem; sed mihi vestes quaero, nec invenio. Nihil est, te birria novi. Surge cito. Domine, en sum praesto: nec tamen: immo vel caput huc illuc vertit, vel brachia scalpit, vel membra* *in longum distendit; sic sibi quasdam. Unde libet morulas quaerit, semper venit ore, non pede; sic veniens nunquam venit ille; coactus, forte movens gressum trahit a testudine motum.* Haec ille. Nec tamen reprehendenda est debita naturae quies; quia teste Horatio in poetria: *et quandoque bonus dormitat Homerus* et cetera. Item stertere verbum supinis caret, idest naribus dormiendo resonare, unde et saepe pro dormire ponitur. Item scaber-bra-brum, idest asper scabiosus, scabidus. Item catinum licet secundum Isidorum sit vas vinarium fictile, capitur tamen quandoque pro disco et scutella ut in proposito. *Si differendi causa meridianus doctor studium adierit* et cetera. Superius Boetius docuit qualiter magister se habere debeat in docendo discipulos; et hoc quo ad lectionum exercitium: hic facit hoc idem quo ad disputationum certamen. Et dividitur haec pars in duas partes. Nam primo ponit documenta circa hanc partem. Secundo quaedam incidentia subjungit, ibi, *advertendum.* Prima adhuc in duas dividitur secundum duo documenta quae ponit. Secunda, ibi, *si vero maxima.* Primo ergo ponit primum documentum, quod tale est. Si meridianus doctor adierit studium causa disserendi, idest disputandi, praecavendum est summopere ne magister ipse polleat apparatu sophistico, idest ne utatur rationibus sophisticis et caveat ne moveat tetris, idest obscuris difficultatibus, sed armatus studiosa praemeditatione, idest studio praemeditato inter lites, idest disputationes quae sunt lites scholasticae, intrepidus que (pro et) componat, idest declaret eas facili mente, hoc est facilitate opiniones concordet et caveat quod disponat, idest ordinet memoriae illud quod quisque sibi objecerit, supple, disputando, ita, idest tali modo ut tempore detegendi, idest solvendi et enodandi non recedat a via rationis, sed accepta moderatione, idest modestia dilucidandi, idest declarandi, exsolvat, idest declaret explicite, idest manifeste, aenigmata, idest obscuritates et sophismata sibi proposita ordine competenti, subaudi quemadmodum proposita et objecta sunt; non posterius primo, atque primum posterius exsolvendo. Notandum: Boetius summopere sophistriam magistrum praecavere in disceptationibus scholasticis monet. Et ratio est quia, ut etiam in superioribus praemissum est, ipsa non nisi verborum est ostentatio ambitiosa: confidentia enim verborum sola probanda replet: quare et libidinem rixandi Augustinus, in libro de doctrina Christiana, eam nominat atque scientiam impietatis: et vide supra capitulo primo de studio logicae. Item tetrum, idest atrum et obscurum; et etiam in superioribus dictum est. *Si vero discretorum maxima, ut assolet, mentibus* et cetera. Hic ponit secundum documentum circa praedicta. Et duo facit. Nam primo documentum ponit. Secundo circa praesumptum aliud dicit, ibi, *eodem modo.* Et dicit quod si in disputatione dubitatio maxima accidat ut solet mentibus discretorum, utendum est studiis deliberando quid respondendum; et quod mens exagitata, idest commota naturalibus motibus conscientiae dictaverit, subaudi ex deliberatione hujusmodi, illud proferendum, idest determinandum est publice in crastino, idest die et lectione sequenti. Et inde circa praeassumptum documentum aliud ponens duo facit. Nam primo documentum ponit. Secundo ipsum confirmat, ibi, *facilius enim.* Et dicit: eodem modo, scilicet quemadmodum praefatum est, supple, faciendum est si quid difficillimum magister fuerit praemeditatus; quoniam ipsum commendandum etiam est discretioni (alia litera habet disputationi et verius prout ex sequentibus apparet). Et rationem subdens, dicit: enim (pro quia) scintillula difficultatis reperitur plerumque facilius disserendo, idest disputando quam si committeretur observantiae studii. Quod confirmans dicit: quoniam, ut inquit Aristoteles, subaudi in Topicis: *veritas ipsa non tantum reperitur in altero, idest in uno, sed* *reperitur in pluribus seu in multis.* Notandum circa hoc quod dicitur, facilius enim disserendo etc. quod disputatio actus est scholasticus quo quilibet intentionem suam ad inquirendam veritatem per rationem ostendit et eam viribus asseverat: hoc quidem actu inter ceteros nil clarius nihilque salubrius discipulo comprobatur: ipsa enim est quae veritatem enucleat, aenigmata manifestat, errores atque devia condemnat: quare non absurde dictum est veritatem facilius disserendo reperiri quam studendo. *Animadvertendum est autem quod tribus modis traditionibus* et cetera. In hac parte Boetius ponit quaedam incidentia circa documenta superiora. Et dividitur haec pars in quinque partes secundum quinque incidentia quae ponit. Secunda, ibi, *si quis horum.* Tertia, ibi, *ut ad magistratus.* Quarta, ibi, *si vero primaevo tempore* et cetera. Quinta, ibi, *nubila licet quandoque.* Primo ponit primum incidens: nam aliquis posset dicere: o Boeti, jam probatum est et ostensum quomodo magister in disputatione se gerere debeat; sed adhuc latet quas rationes facere debet ut disputantium orta disceptatio competentius dissolvatur. Et ad hoc respondens dicit: quod cognitio discretorum magistrorum uti solet in traditionibus et disputationibus tribus modis: et hoc secundum tria magistrorum genera: sunt enim quidam subtiles, quidam subtiliores, quidam subtilissimi. Solent etenim quidam gloriari, idest gloriose uti traditionibus, idest rationibus et documentis novis et inusitatis. Et hoc quo ad tertium genus magistrorum dictum est. Solent etiam alii palliare mentes discipulorum, veteribus, idest antiquis et tetris, idest obscuris rationibus: et hoc quo ad primos magistros dicitur: sunt et tertii qui solent excitare, idest commovere intelligentias credentium scholarium editionibus et rationibus vetustissimis, idest antiquissimis, sed innovatis, et utuntur eis tamquam manantibus a propriis rivis, idest scientiis eorum. Et hi sunt qui secundum genus, scilicet mediocriter subtilium amplectuntur. Notandum: inter omnia magistrorum genera hi certe subtilissimi fore noscuntur qui non vetustorum atque pene obliteratorum semper utuntur codicibus; vel eorum tamen innovatorum: sunt enim illi aliena mendicantes atque rapientes suoque ingenio veluti a se excogitata ascribentes; sed hi acutissimi quidem sunt qui novis inhiant institutis: miserrimi enim, uti prius etiam monstratum est, ingenii extat semper inventis non inveniendis uti. Quare et cetera. Item tetrum, idest obscurum, ut superius expositum est. *Si quis vero horum discipulorum* et cetera. Hic ponit secundum incidens quod tale est. Diceret forte aliquis: si pueri atque scholares quaestiones atque rationes per magistros adductas ad plenum intelligere nequeant, quid agendum? Ad hoc respondens inquit, quod si scholares disputationi assistentes intelligere nequeant rationes magistri in medium adductas, et tamen rationes ipsae eos delectaverint, tunc scholares ipsi jungendi sunt, idest sociandi archischolari, idest baccalaureo ut ipse imprimat eis fideliter seriem recordationis, idest modum recordandi atque etiam intelligendi; vel etiam idem archischolaris commendet, idest informet et ostendat eis scholaribus diligentiam exarandi, idest scribendi; quoniam magnum fomentum, idest augmentum utilitatis colligetur ex his scilicet privatis informationibus. Notandum: recordatio de qua in litera, illa quae est superius in primo capitulo, communis vocitata est; ipsa nempe magnae utilitatis est discipulo; quoniam, ut ibidem dicitur, usum generat, usus autem ad magisterium properare festinat. Cujus ratio ibidem redditur: quoniam sicut prudentia sine justitia parum vel nihil prodesse noscitur, justitia autem sine prudentia multum; sic scientia sine usu parum, usus autem sine scientia multum, prout et quemadmodum in praeallegato loco haec atque alia longius declarantur, vide ibi. Item fomentum nutrimentum ut esca, et ab effectu pro augmento quandoque ponitur. Et dicitur a foveo-ves. Item series, idest ordo, tenor. Et dicitur a sero-ris. *Ut ad magistratus apicem tempore perveniat* et cetera. Hic ponit tertium incidens Boetius: quia posset quis dicere: postquam jam magister omnia illa exequitur quemadmodum in superioribus edoctum est, debet ne ipse ex hinc relinquere studium et solo exercitio scholastico intendere? Ad quod dicit Boetius quod non. Et duo facit. Nam primo dicit ipsum magistrum continuo adhaerendum studio. Secundo quibus in locis ostendit, ibi, *recessuque secretiori.* Et dicit primo quod sicut immorandum est, idest vacandum est studio continuitatis, idest continuo ut discipulus perveniat ad apicem magistratus: quasi dicat: sic quoque continuo studendum est magistro ut apicem ipsum magisterii conservet. Et locum studii ostendens inquit: que (pro et) est insistendum, idest causa studii immorandum recessu, idest loco secretiori, licet (pro quamvis) magister ipse sanguineus existat: sanguinei enim superius jam demonstratum est in locis apertis amoenis et jucundis informandi sunt: hoc tamen non obstante in locis secretis magister studere debet, hoc ne strepitus assistentium ebetet eum in studio; et similiter ne strepitus migrantium confundat ejus intellectum, sed sit in loco quieto et mundo et expurgato ab omnibus vinculis impedientibus vitales spiritus magistri. Et reddens causam dictorum dicit: consentaneum enim est honestati magistrorum ut magister rimando, idest inquirendo secreta existat solitarius quam quod exhibeat potentiam suam cunctis extrahendo, idest exponendo libellos, subaudi in apertum: nonne (pro numquid) enim detractionis filius, supple, quicumque fuerit, aspiciens sedulitatem, scilicet magistri in extrahendo, idest in publicum ponendo libellos suos causa studii meditaretur inquinatum quid, idest aliquid malum utique opinaretur? Quasi dicat: cum ita sit quod forte oculus nequam malum ex hac publica ostensione opinaretur, honestius est magistrum quaecumque studeat loco solitario se recipere. Notandum, circa hoc quod de studii continuitate dicitur: sicuti una dies calida non facit aestatem, neque una hirundo ver, ut dicit Aristoteles primo Ethicorum, sic etiam nec unus actus studiosus et scientificus, studiosum atque scientificum reddit. Requiritur enim, uti etiam in superioribus declaratum est, ad perfectionem magisterii, studii continuatio. Habet nempe se studium in modum cavantis guttae lapidem quae non uno casu, sed diversis jam millies multiplicatis casibus lapidem cavat. Sic quoque magister bonae indolis non primis tituli adepti circulis studium dimittat, sed continuo usque in finem studio atque exercitio adhaereat, et hoc in loco solitario: anima enim terrenis occupata insultibus nequaquam in cognitionem scientiarum attingere valet. Requirit namque studium libertatem animi terrena prorsus respuentis, cum ipsa de mundo creata sit; quare et ipsam mundis ac puris solum delectari necesse est non defaecatis atque mole terrena involutis, quare et cetera. Item rimari, idest scrutari et investigare, et tractum est a porcis qui per primam terrae siliquas et radices inquirunt; et producit ri. Unde prosper: *morbida rimetur penetralia dextra salutis. Si vero primaevo tempore* et cetera. Hoc est quartum incidens circa praedicta occurrens. Et est tale. Posset nempe quis dicere: omnia siquidem bene et optime digesta sunt, et hoc circa hos magistros qui scholarium copiam habent. Quid autem de his quibus non plenum est auditorium, surda praesentia atque comitatus penitus abruptus? His respondens dicit ut in litera. Et duo facit secundum duos modos in litera positos. Secunda, ibi, *muneribus tamen.* Prima in duas. Nam primo quoddam documentum sive quemdam modum circa incidens ponit. Secundo causam ejus subjungit, *paucorum enim.* Et dicit primo: si diligentia magistratus copiam discentium, scilicet scholarium non habuerit primaevo tempore, non tepescat, idest non desistat ab inceptis, idcirco, idest propterea, et hoc ne evanescat, idest recedat deposita spe; sed quanto rarius est sibi auditorium tanto acrius studiis insistat que (pro et) praebeat, idest exhibeat se in conflictu, idest lucta scholastica quae disputatio est strenue, idest ardue, ut sic contingat honorem licet cum paucis. Et rationem praedictorum reddens duo facit. Nam primo rationem ponit. Secundo exemplum quoddam circa hoc annectit, ibi, *nonne*. Et dicit: enim (pro quia) nos Boetius vidimus multos delinitos, idest insignitos studio profunditatis intitulari, idest laudari vigente tamen consortio paucorum discipulorum. Et exemplum circa hoc quod dixerat ne spe etc. ponens de Theophrasto dicit: nonne Theophrastus ille magister existens artifex subtilitatis et suffultus ornatu paucorum nonne ipse abjecit curam regendi, et hoc defraudatus spe regiminis affuturi? Quasi diceret, immo: quod tamen, scilicet abjicere regendi curam egit inconsulte; sed certe egisset consultius si se exhibuisset commendabilem observantiae studii. Notandum: quemadmodum dicit litera, propter raritatem auditorum non desperandum est: quoniam et si minima esset scholarium copia, non ea propter ab exercitio et studio desistendum est. Attendenda enim non est in his mundialis gloria, sed studii exercitiique finis, qui sapientia est, cujus quidem est beatum facere (primo Ethicorum) atque beatam efficere vitam, ut inquit Seneca ad Lucillum: hac Salomon principatum obtinuit et honorem. Proverbiorum secundo. *Melior enim ejus est acquisitio quam auri et argenti*, ibidem. Ea enim habita, omnia bona pariter veniunt cum illa. Non ergo tepescat scientiarum Tyro si copiam studentium non habeat, cum largior laborum merces sibi fuerit constituta. Item tepesco inchoativum est a tepeo tepere, idest tepidum fieri. Et est tepere proprie esse inter calorem et frigorem. *Muneribus tamen magistri Leontini* et cetera. Hic est secundum documentum circa praedictum incidens attendendum. Et duo facit. Nam primo modum ponit quo scholares magister habere possit. Secundo antipophorizat vel saltem notabile quoddam, circa hoc ponit, ibi, *pietatis vero*. Et dicit quod si magister audientium scholarium non habuerit copiam, modus est ut eos sibi muneribus coemat et conducat exemplo Leontini, cujus quidem discretio acquisivit sibi muneribus, idest donis consortium multorum; censuit enim, idest aestimavit pulchrius fore degere, idest paupertati incumbere quam destitui coetu discentium, scilicet scholarium. Notandum: si munere atque donis dii superni placari constat juxta Ovidii in libro de arte traditionem: *munere dii superum placantur carmine Manes* etc., *nulli mirum denique si homines eis placabuntur*. Muneribus equidem omnia conamur, ut si quod precatu difficile est munere facilitetur. Quare bene dixit Ovidius ubi supra: *carmina laudantur, sed munera magna petuntur*. Et item: *ipse licet venias Musis comitatus Homere; si nil attuleris, ibis Homere foras*. Hoc usus consilio Leontinus eos quos sors sibi detraxerat muneribus comparavit. *Pietatis vero ambitu* et cetera. Hic Boetius quoddam notabile circa praedicta ponit quo erogationem eleemosynarum pauperibus faciendam commonet; et hoc si magistro suppetat rerum facultas. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est. Secundo hanc erogationem summopere commendat, ibi, *quae enim preclarior*. Et dicit: rector scholarium delinitus, idest munitus vel insignitus ambitu pietatis, idest ipsamet pietate, tenetur, scilicet jure charitatis, mulcere, idest fovere corda discipulorum degentium, idest viventium in paupertate, et hoc discentium studiose et diligenter, non quidem dyscolis, mulcere inquam cibariis et calceis que (pro et) vestibus etsi non novis saltem tritis, idest laceratis et antiquis: et hoc dico si facultas sua suppetit: ultra enim posse viri non vult Deus ulla requiri: que (pro et) magister ipse subveniat ipsis ceteris donatis, idest donis aliis quam praemissis: similiter quoque subveniat eis consilio concitativo, hoc est admoneat eos atque concitet ut priusquam studium relinquant potius eleemosynas recepturi ab eo vel ab aliis veniant. Notandum: licet Boetius solos scholarium rectores pietatem amplexari commonet, ab omnibus tamen totis viribus appetenda est: haec enim virtus est quam natura suadet atque ratio comprobat fraternae charitatis; omnes enim homines naturae unius sumus; quamobrem penes omnes pietatis opera exhibenda sunt. Hinc Seneca in Thieste: *nulla vis major pietate vera est, quoscumque enim verus amor retinuit, hos pietas tenebit.* His ergo concluditur charitatis opus pietatem esse, naturamque quaerere pietatem. Notandum, circa hoc quod dicit: si facultas suppetit, non tantum erogandum est ut in processu temporis elargienda deficiant. Prudens ergo intueatur quid sibi contingere possit. Nam teste Socrate, melius est cavere quam pavere. Sic ergo cuncta largienda non sunt ne successu temporis remendicari cohibeatur. Pietas, idest misericordia benignitas propitiatio. Mulceo-Es-Re, mitigare, fovere, delinire. *Quae enim preclarior* et cetera. In hac parte recommendat erogationem pauperibus scholaribus factam, dicens: quae enim erogatio, idest eleemosyna est preclarior, idest nobilior vel suavior quam illa quae est facta veris scholaribus? Quasi diceret, nulla. Quoniam confoveri, idest mulcere scholarem his, scilicet erogationibus in quibus exhibitio donantis est minima, et promptio, idest receptio recipientis maxima, est praeclarius, idest beatius et nobilius quam deliniri, idest fovere detestabiles, idest odibiles, incursus histrionum atque meretricum. Notandum: inter omnes erogationes quae fieri possunt praeclarior illa est quae discipulis a magistro exhibetur; quoniam in ipsa duplex erogatio committitur, scilicet corporalis atque spiritualis. Corporalis namque quae victu vestitu atque alio exteriori famulatu exhibetur. Spiritualis vero qua ignorantiae discipulorum medetur atque dubitanti consulitur. Cum ergo duplex in his sit erogatio in reliquis plerumque simplex, constat ea nil praeclarius dulciusque constare. Item nota circa hoc quod dicitur, quae est facta veris scholaribus et cetera. Quamvis omnibus subveniendum sit, habendus tamen est delectus, in quo spectandi sunt mores cui datur et animus atque vitae sanctitas; non enim erogandum est dyscolis, non ingratis, non dilapidatoribus, non quoque Deum minime diligentibus. Et ideo bene dictum est a Catone: *cui des videto.* Item histrio gesticulator vel joculator est qui diversos gestus et habitus hominum repraesentare noscit. Et dicitur ab histrion quod est gesticulari; inde histriones comoediarum repraesentatores olim dicebantur. *Nubila licet etiam fortuna existat* et cetera. Hoc est quintum et ultimum incidens quod circa praedicta contingere posset quod est fortunae adversitas. Et duo facit in hac parte. Nam primo circa hoc incidens documentum ponit. Secundo ipsum documentum exemplo confirmat, ibi, *proh Coriandi.* Et dicit: licet ipsa fortuna quandoque existat nubila, idest adversa, tamen cura, idest vigilia atque studii solicitudo magistrantis, idest magistri non desperet propter hoc, sed regendo se semper bene, idest aequanimiter, perferat, idest patiatur viriliter, idest animo forti, incursus, idest adversitates fortunarum spectando semper dulcius et melius eventurum; et non faciat quemadmodum Coriandus ille magister qui cum fortuna sibi non semper arrideret scholas dimisit et desperationem incurrebat; et ideo inquit: proh. (Interjectio detestantis est) proh transactio, idest constantia, Coriandi hujus magistri est pudenda, idest respuenda. Notandum: etsi omnis virtus in summo sit: aequanimitas tamen animam quam constantiam hic licet appellari, plurimum collaudanda est: quam siquidem Macrobius libro primo sic describit: *est animum supra* *periculum erigere, nihilque nisi turpia metuere, fortiter tolerare adversa, et humiliter prospera. Constantis hoc animi est*, ut ait Tullius libro primo de officiis, *in rebus asperis minime perturbari.* Qui hac virtute caret nullam in suis operibus prosperitatem obtinebit. Cum ergo fortuna male fida nubilum ostenderit vultum, aequanimiter perferendum est atque in domino sperandum, quia teste propheta qui sperant in domino non confundentur. Quare fortuna nubila quondam depingebatur, ut superius satis edoctum est. *Sin autem ob festivi temporis impulsum* et cetera. Postquam Boetius in praecedentibus posuit normam atque modum magistros ipsos regulantes tam quo ad se quam quo ad discipulos suos, et hoc tam in moribus quam in scientiarum administratione; hic consequenter ponit modum atque normam magistros regulantes in comparatione ad alios discipulos. Et dividitur haec pars in duas partes secundum duo documenta quae ponit. Secunda, ibi, *licet autem in scholis* et cetera. Prima in duas. Nam primo documentum ponit. Secundo causam subjungit. Tertio exemplo corroborat. Secunda, ibi, *ne quasi.* Tertia, ibi, *Maronis saltus.* Et legendo hoc totum usque in secundum documentum dicit primo: cum magistro placuerit visitare loca delitiarum ob impulsum festivi temporis, discretio docentis habeat semper secum nobiliores sui coetus, scilicet suorum scholarium atque etiam eminentiores; forma enim eminens corporis animi etiam excellentiam communiter repraesentare perhibetur. Et hoc ideo fiat ne magister ipse a multis videatur esse destitutus solatio, idest solamine; vel etiam ideo ne excitetur, idest commoveatur in periculum; vae enim homini soli; quoniam cum ceciderit non habebit sublevantem. Et mala quae exinde possunt evenire si praedicta non observantur, exemplo ostendens dicit: saltus enim, idest transitus solitarius Maronis: forte Virgilium dicit vel alterum: indoluit, idest valde doluit privari, idest destitui coetu, scilicet societate felicium scholarium: forte malum quoddam ex solitario suo transitu Maroni evenit; quod quale fuerit Boetius tamen hic non expressit. *Licet autem* et cetera. Hoc est secundum documentum quo magistros informat qualiter se erga alios a scholaribus suis gerere debeant. Et dicit: magister ipse scholarium licet debeat esse rigidus in scholis, subaudi quemadmodum superius in eodem capite expressum est, ubi dicebatur rigidus etc. tamen magister debet esse devotus ingressu, idest transitu suo coram populo; et hoc dico salutando quemlibet secundum conditiones suas: debet etiam esse transmigrantibus, idest cum praetereuntibus jucundus sermone, atque colludentibus, idest sibi congruentibus comes et socius, sitque commorantibus, idest secum habitantibus fidelis admonitu, idest admonitione salubri, atque etiam sit affinibus, idest vicinis cautus, idest astutus castitate, idest in castitate: quasi dicere velit: si non caste vivere possit coram vicinis, faciat tamen ut si quid sinistrum egerit vicinis non innotescat, ut quod caste fieri nequeat saltem caute exequatur. Et hujus causam subdens inquit: et hoc ideo, ut dictum est, fieri debet ne affinitas amicabilis, idest amica vicinitas ebibat, idest subtrahat foetorem suspirantis nasi: quasi dicat: ut immediate supra suppletum est. Et metaphorica locutio est. *Extrema praesentis* et cetera. Haec est secunda pars principalis hujus ultimi capituli. In qua postquam Boetius determinavit et posuit diversam magistrorum divisionem et mores eorum qui in locis studiorum principalioribus, scilicet Athenis et Romae, habitant documentis regulavit, hic modo in hac secunda principali parte hujus capituli vult ostendere quomodo se debent habere illi qui habent curam regendi scholas in castris vel in villis praefata loca studiorum circumjacentibus paupertate conclusi. Et dividitur haec pars in duas partes. In prima parte praemittit intentum suum. In secunda ipsum prosequitur, ibi, *cum* *ob egestatis causam.* Et dicit: extrema, idest ultima compilatio praesentis voluminis extat, idest est ut dicamus sub compendio, idest sub brevitate de magistratibus illis quos egestas, idest paupertas existens noverca, idest contraria et inimica liberalibus disciplinis compulerit evadere fines, idest regiones alienas; et similiter quoque de his quos dulcedo natalis patriae revocavit, subaudi, ut ibidem commorarentur; et de his in tertia parte principali. Notandum, circa hoc quod dicit, liberalibus disciplinis, per has liberales disciplinas, septem artes liberales intelligit. Liberales inquam, quoniam ab aliis illiberalibus prorsus sunt distinctae; ipsae nempe ad animam, illae vero ad corpus ordinantur. Liberales etiam quia secundum eas homo per se disponitur secundum intellectum ad optimum finem, veluti usum virtutum moralium et intellectualium, vel ad perfectae felicitatis usum quae est speculativa: qui autem talia considerant naturaliter liberi sunt et non serviles, cum intellectu vigeant: ideo recte artes illae liberales dictae sunt. Et rursum liberales quia liberos expeditos et exercitatos animos requirunt, eo quod subtiliter de rerum causis disputant, et de illis plerumque quae a sensu remota sunt. Et insuper liberales ideo quia antiquitus tantummodo liberi, idest nobiles et ingenui in eis studere consueverunt, plebeji vero in mechanicis ob peritiam operandi, quae quidem peritia et opus plus plebejis congruit, otium vero et studium nobilibus, secundum Hugonem. Item finis incerti generis, idest terminus; et a funis dicitur, quia agrorum fines funiculis sunt divisi. Unde propheta: *funes ceciderunt mihi in praeclaris.* Et dicitur finis terminus, consummatio, mors, patria: unde: est finis patria mors consummatio meta; et communiter incerti generis est aut masculini aut feminini. *Cum autem ob egestatis causam* et cetera. Postquam Boetius intentum suum praemiserat, hic ipsum modo prosequitur. Et duo facit. Nam primo Boetius ostendit qualiter magistri ipsi existentes extra patriam suam et in locis supradictis vel de prope vel de longe adjacentibus se regere debeant erga scholares. Secundo qualiter erga alios a scholaribus, ibi, *cum autem coenae.* Prima adhuc in duas. Primo facit quod dictum est quo ad se. Secundo quo ad vicedoctorem, ibi, *advertendum.* Prima adhuc in duas. Primo enim ponit documenta generalia. Secundo specialia documenta subjungit, ibi, *puerisque.* Et dicit primo: cum quis magistrorum ob causam repellendae egestatis, idest egestate ipsa cogente quaerat odorem dulcissimum lucri, subaudi in partibus alienis, tunc considerandum est ut magistratus ipse insistat, idest intendat quantum queat, idest poterit, parcitati: et hoc honore dico salvo, que (pro et) consideret etiam ut inhiat vestibus mediocribus, subaudi, tamen honore magistrali dignis juxta praemissa praecepta; atque indulgeat, idest intendat praecipue regimini scholarium. Nota: quoniam omnia haec generalia praecepta in superioribus eodem capitulo, quasi deducta sunt, videlicet magistri parcitas, vestimentorum honestas, atque juxta scholares debita attentio: ideo de eis hic denuo pertractare superfluum foret; quare ibi videas. Item queo, quis, quivi, quitum, quire, idest posse, et componitur cum non, et dicitur nequeo. *Puerisque vultum primo praebeat* et cetera. In hac parte post documenta generalia, documenta specialia ponit. Et dividitur. Nam primo docet quomodo magister se habebit erga scholares correctioni subjectos. Secundo quomodo circa alios, ibi, *cum autem habuerit* et cetera. Item primo ostendit quomodo se habeat coram novellis et parvis. Secundo quomodo coram adultis, ibi, *eidemque aliquantulum adultis* et cetera. Et primo dicit quod cum magister in alienis partibus curam regiminis susceperit, debet praebere primo et principaliter pueris, supple, informandis, vultum benignum, parentibus autem eorum affatum benigniorem, atque suadeat, idest promittat tam pueris quam parentibus aditum, idest introitum docendi benignissimum; et hoc ideo ut non solum permolliat, idest mollificet atque molliendo ad se attrahat corda puerorum, verum (pro sed) extrahat etiam pecuniam parentum, supple, qua necessitati suae mederi valeat, atque afferat, idest deportet famam, supple, redolentem ex hoc, idest ex hac sua benignitate. Similiter autem cum haec omnia geruntur defendat nihilominus regaliter, idest viriliter jura scholae, et hoc ordine, idest modo docendi edocto, idest demonstrato prius, idest in prioribus. Notandum: licet magistrorum benignitas tam erga discipulos quam eorum parentes maximum praestet attentionis atque benivolentiae discipulorum incrementum, uti colligitur ex canone. Hoc habet vigesimasexta dist., et similiter decretali humilis de Major., et Obed., tamen talis benignitas sic moderari debet quod ex hoc regendi auctoritas non frangatur; quia prout dicit Augustinus in canone quando octogesimasexta dist., *dum nimium servatur humilitas, regendi frangitur auctoritas.* Et inde bene Boetius post benignitatis admonitionem subjecit, scholae vero jura etc. quasi dicat: cum haec geruntur nihilominus scholae jura manuteneantur. Et haec de novellis dicta sunt. *Eisdem etiam aliquantulum adultis* et cetera. In hac parte Boetius ostendit quomodo magister se habere debet erga discipulos jam adultos. Et duo facit. Nam primo facit quod dictum est circa adultos dociles. Secundo circa rebelles, ibi, *si vero.* Et dicit quod si magister habuerit discipulos jam pene adultos, tunc exhibeat se eisdem adultis rigidum, quemadmodum de rigore supra dictum est, atque componat, idest ordinet ora eorum, scilicet adultorum ad loquendum recte, idest congrue quo ad grammaticam et ornate quo ad rhetoricam, atque constringat, idest disponat digitos eorum ad scribendum, atque conformet eos omnino ad legendum; et hoc dico concomitante rigore justitiae, scilicet scholasticae. Et rationem quare omnia haec sic fieri debeant, et specialiter hujus cum dicit, rigore justitiae etc. subjungit, dicens: haec ideo fieri debent ut scholares ipsi proficiant non solum in doctrina, sed etiam in facetia: hoc est moribus atque virtutibus. Et subdit: magister etiam concedat tempestive, idest tempore debito scholaribus spatium ludendi, atque sic ut nullo modo eis abstrahat beneficium docendi. Nota: non solum scholares ipsi in doctrinis et disciplinis erudiendi sunt, sed quoque in bonis moribus atque virtutibus summis nisibus instruendi: quoniam si solum in doctrinis proficiant et moribus deficiant, certe nullo modo profecisse dicuntur: qui enim proficit in scientiis atque deficit in moribus plus defecisse quam profecisse perhibetur. Quare Paulus apostolus ad Ephesios sexto inquit: *educate illos, scilicet juvenes, in disciplina*: et adjunxit, *et correctione domini.* Et Gregorius septimo registri sui: *peto, inquit, ut parvulos quos doces moribus erudias* et cetera. Et illud apte insinuans Boetius dicit: rigore justitiae concomitante et cetera. *Si contumacem superbumque inveniat* et cetera. Hic ostendit Boetius quomodo magister se habere debet circa rebelles; et dicit, quod si magister inveniat quem, idest aliquem contumacem vel superbum, ipsum dulciter castiget, hoc est verbis dulcibus et exhortabilibus ad bonum corrigat atque increpet, ipsique exempla proponat quibus a sua contumacia atque superbia reprimatur: quod si nullo modo verbis ac monitis caritativis et dulcibus similiter et exemplis minime corrigi valeat, affligatur, idest corripiatur virgis et verberibus, et hoc, dico, fiat cum assensu parentum. Et rationem subdens inquit: ut sic, supple, ille contumax evadat castigatus ad unguem, idest ad perfectionem, ne cadat omnino in ignominiam, idest infamiam quasi desperatus. Notandum, quod magister circa contumaces discipulos more prudentis medici uti debet. Medicus enim in curandis morbis primo medicinas ministrat faciles, ne patiens medicinarum fortium trahatur in horrorem, et ut per levitatem medicaminis potionibus salubribus assuescat: sic quoque magister primo rebelles verbis agat dulcibus, ut dulcedine correctionis allecti a morbo rebellionis desistant: quod si his minime retrahi valeant, acriori medicamine est utendum, scilicet virgarum cessione: eligaturque haec potius ne sic unum membrum putridum non incisum totius corporis impediat sanitatem: sic neque scholaris contumacis rebellio ignominiae praebeat desperationem. *Cum autem magistrantis* et cetera. In hac parte Boetius postquam documenta praemiserat quomodo magister se habere debet circa illos discipulos qui sunt correctioni submissi, hic facit idem circa eos qui extra correctionis limam penitus reponuntur, uti sunt senes statuales planetici et alii. Et ponit plura brevia documenta secundum pluralitatem et diversitatem omnium bonorum discipulorum: et dicit: cum dilectio magistrantis habuerit aetate infrigidatos, hoc est senes statuales, idest bestiales, et rudes ingenio ve (pro vel) planeticos, idest errabundos, et hoc dico omnes scholastici introitus participes, quid agendum? Inquam, si magister nequeat uti lima, idest rigore correctionis apud eos? Hoc modo agendum est ut sequitur. Arridendum enim, idest favendum senio confectis, idest senibus; atque ingemiscendum, id est condolendum propter ingenii ruditatem statualibus, idest rudibus; planeticis vero, idest vagabundis congaudendum est simulacro, idest similitudinibus et exemplorum adductionibus; et siqui lascivi affuerint ut calamistrati fugati atque molles, tunc perurat, castiget vitium eorum penitus perurendo calamistratos existentes hirsutis cirris, idest crispatis capillis, atque perfundat perfusos fuco illo colore ficto lacrymis irrigantibus gulam eorum, hoc est tanto eos castiget ut in lacrymas provocet quae gulam suam fuco perfusam lacrymis tingant. Molles autem, idest lascivos et luxuriosos ejiciat caute a consortio reliquorum; et hoc alii commoti, supple, suo luxu participent reatum, idest vitium suae mentis. Notandum: sicuti se habet informatio ad informandum, sic se habet correctio ad corrigendum. Sed alii et alii informandi, secundum diversitatem morum aliam et aliam requirunt informationem: aliter enim informantur capaces, aliter incapaces, aliter juvenes, aliter senes, aliter quoque hi, aliter quoque alii. Ergo etiam per locum a simili alii et alii corrigendi aliam et aliam requirunt correctionem: non enim teneres acriter non fortes tenerrime corrigendi sunt, sed quilibet secundum suae conditionis gradum correctionem recipere debet. Senes ergo arridendi sunt, non quidem laudandi, sed sub adulatione quadam increpandi; rudibus quoque condolendum est cum tali modo rudes sint ut eis prorsus nulla disciplinae medela valeat suffragari: planetici autem exemplis admonendi sunt ut exemplorum continua masticatione ad quietudinem contrahantur, et sic reliquis sua manerie prout defectus cujuslibet exquirit, diversitas diverso medicamine subveniatur. Item statualis, idest rudis; et a statua nomen coepit; sicut enim statua semper recte stat et difficile flecti potest, sic quoque rudes, nisi magna adhibeatur industria, informari nequeunt. Item planeticus, idest vagabundus et errans; et nomen sumpsit a planeta quod errantem sonat. A planeta enim planeticus et planetaris. Item cirrus plicatura capillorum est in anteriori capitis parte. Et dicitur a cirrim, idest tondere. Inde cirritus, idest crinitus. Unde: est homo cirritus qui cirrum vertice portat. *Animadvertendum est etiam quod quorum erogatione* et cetera. Postquam Boetius in praecedentibus docuit magistrum qualiter se habere debeat erga scholares, et hoc quantum in se est, in hac parte consequenter facit hoc idem, et hoc inquantum in vice doctore est. Et dividitur haec pars in tres partes. Nam primo ponit suum documentum. Secundo docet modum perquirere et invenire si doctor bene egerit circa pueros. Tertio probat. Quarto confirmat. Secunda, ibi, *rerum namque.* Tertia, ibi. *Ordine autem.* Quarta, ibi, *subministrantium.* Et dicit: advertendum etiam est quod effectus doctrinalis, idest doctrinae comprobetur in illis, scilicet vice doctoribus, quorum, scilicet vice doctorum erogatione, idest ostensione administratione et subsidio laboriosum certamen, idest exercitium scholasticum delinitur, idest permollitur: quasi dicat: perspiciendum etiam est quomodo vice doctores, ut sunt baccalarii et alii vicem magistri gerentes, se habeant erga pueros, si eos probe informent aut sicco pede pertranseant; quoniam quocumque modo se gesserint, hoc finis operis ostendet: rerum namque effectus declaratur, idest manifestatur operis exhibitione. Et dans modum quomodo in cognitione horum deveniatur, inquit: scholares ipsi omnes quotquot sunt, sunt convocandi, subaudi, et examinandi vicissim, idest vicibus alterius; et hoc ordine competenti, idest decenti, ut pateat, idest innotescat fideli scrutinio, idest inquisitione quid labor diurnus subministrantium, idest vice doctorum erogaverit, idest docuerit eos, quoniam non est considerandum semper curae subministrantium. Et rationem ponit: quoniam cupiditas, idest avaritia illorum demollitur plerumque assibus, idest obolis fractis: vel ab effectu, quia asses illi subministrantium frangunt constantiam, vel quia fracti sunt re: aut fidelitas horum plerumque tepescit defraudata specie, scilicet lucri, vel etiam potestas eorum crudescit saepius: et hoc ut fideles magistro videantur sua nimia crudelitate. Nota: tria sunt propter quae non est in collaborantibus confidendum; scilicet avaritia, frustratio spei et nimia crudelitas. Avaritia enim seducti pueros non corrigunt; frustratione spei pauperes despiciunt quoniam nullam mercedem consequi sperant. Crudelitate autem mentes discipulorum obstupescunt. Non sit ergo vicem magistri gerens nummorum cupidus neque sit in docendo pauperes piger: quoniam, ut in litera sequitur, sicuti est deferendum, idest dandum misericorditer felici paupertati, idest illi quae non est infecta malis usibus, sic quoque eo minus est insistendum attentius pauperis eruditioni. Exercetur enim in hoc duplex misericordiae opus: unum quidem corporale quod est bonorum erogatio: aliud spirituale, scilicet salubris eruditio. Item scrutinium in superioribus expositum est. Item as assis plura significat: unde as obolus pondus possessio tota: hic autem in proposito obolus est: sic et in Evangelio: *nonne duo passeres asse veneunt?* et cetera. *Cum autem coena* et cetera. Postquam Boetius documenta praemiserat quibus modum atque normam magistris tradidit quomodo se erga discipulos suos habere debeant, nunc facit hoc idem circa alios a suis discipulis. Et dividitur haec pars in duas partes. Nam primo ponit unum documentum. Secundo aliud, ibi, *proterva.* Tertio tertium, ibi, *cavendum.* Prima adhuc in duas. Nam primo ponit documentum. Secundo causam documenti subjungit, ibi, *ne familiaris vox.* Et ponens documentum, dicit: cum magister ipse coena non abundaverit, sed sibi coena pauperior, idest tenuior extiterit ut aliquid elargiendum et erogandum pietatis intuitu disposuerit, solummodo facultas ipsa est eroganda commensalibus et scholaribus secum commorantibus, familiaribus vero complicibus vicinis, si quid erogandum sit: illud tamen invite porrigendum est; et hoc ideo ne vox et cetera. Et in hoc reddit causam documenti. Et dividitur secundum duas causas. Secunda, ibi, *vel multiplicitatis.* Et dicit: hoc ideo fieri debet, subaudi, quemadmodum praemisimus, ne vox familiaris, supple, vicini, revelet secreta, supple, paupertatis magistri: et hoc sibi verbis malefidis detrahendo: vel etiam ideo ne anus, idest vetula cui forte erogat existens prodigia, idest superflue larga multiplicitatis, supple, verborum et mendacii, propinet, idest det, supple, sibi erogatum anui, idest alteri vetulae, et hoc annectendo, supple, multiplicitati et mendacio: ipsa enim anus conscia domesticae paupertatis magistri, nihil futilius, idest vanius loquacius et verborum superfluus reperiri potest. Quare dicit: quid enim ut in litera. Notandum circa hoc quod dicitur, ne familiaris beneficia quae plerumque gratis dantur et pietatis obtentu elargiuntur, plerumque etiam in venenum et opprobrium mutantur: sunt enim qui beneficia accipiunt et indigentiae conferentium attribuunt: nam penes se dicunt: ideo is dedit quia me eget vel indigebit, novit enim aut aliquo sibi proficere posse aut meae familiae sperat obsequium: dicunt etiam plures beneficia et erogationes sibi fieri fraudis sub praetextu: rursus alii dona cum receperint minime recognoscunt. Verumtamen sapiens et bonus datum commendat quantulumcumque etiam fuerit, commendat inquam atque assidua commemoratione delectatur. Qua de re prospiciendum maxime cui erogetur. Erogetur ergo potius domesticis quam familiaribus vicinis; ne per extranea beneficia intranea egestas in publicum devolvetur. Item anus antiqua vetula dicitur quasi multos habens annos; vel dicitur ab a et nus, idest sensus, quasi sine sensu; et corripit a: unde: *Pamphile tolle manus jamque redibit anus.* Dicitur etiam posterior pars corporis; et tunc producit a ut in versu: *dum se curvat anus retro sibi sibilat anus.* Item futile est quod cito et facile decurrit: et dicitur quod nihil potest retinere: et hinc facta translatione futilis dicitur homo vanus superfluus loquax qui nihil velare et celare potest. Unde futile vas illud quod nulla receptio claudit; sic homo futilis est divulgans omne quod audit. *Proterva in minimis absit procul* et cetera. Hic ponit aliud documentum quo avaritiam magistri dissuadet atque tenacitatem. Et dicit: rapacitas, idest avaritia proterva, idest crudelis absit procul in minimis, supple, rebus: quasi dicat: et etiam in maximis; per illam topicam: si illud quod minus et illud quod magis. Et hoc de avaritia. Et sequitur: absit etiam adunca, idest curva et paene inflexibilis tenacitas existens noverca, idest inimica famae. Item sicuti a quolibet, sic et a magistro inter cetera mala, hoc vitium rapacitatis fugiendum est: lucrum nempe illicitum est quare injuste possidetur; et quoniam injuste acquisitum, ideo juste deperditur. Hinc Tullius in Philippica secunda: *male inquit parta male dilabuntur.* Nempe difficile est ut quis ex rapacitate prosperetur. Si quis enim suis diebus gaudere videatur his quae rapuit, ejus tamen prosperitas aut non erit diuturna, aut in successoribus non durabit, juxta illud Senecae ad Lucillum: *nulli inquit cui rapina feliciter cessit gaudium rapti durat in posteris.* Nec mirum, quia nullum violentum perpetuum. Absit ergo a magistro rapacitas quae non est nisi cupiditas quaedam atque rerum tam magnarum quam parvarum ingeniosa expoliatio. Item de tenacitate supra jam satis dictum est. *Cavendum est etiam ne puerorum pulveri* et cetera. Hoc est documentum hujus partis, quod est de mora magistri extra suam patriam. Et dicit quod magistro ipso extra patriam suam regimini scholastico incumbente, cavendum est etiam ne magister ipse extra suam patriam degens alludat pulveri, idest labori faeculento, idest faece pleno eorum, supple, quae dicta sunt, scilicet scholastico regimini; alludat inquam plusquam triennio, non obstante quod confluentia, idest abundantia maxima Gazae, supple, et lucri et comitum, idest scholarium affuerit; affluentia inquam foederata, idest copulata opulentia, idest cum abundantia amoris (alia littera habet confoederati amoris, sed in idem redit): quod nisi, idest excepto illo si promotio in amore vigeat, idest nisi speret ad majora promoveatur, vel certe elatio facultatum, idest divitiarum et lucri vigeat in honore: quasi dicat: tunc enim commorandum est cum majora praemia expectentur. Item pulvis dicitur quod viventi tollitur. Inde et pulverem pro labore plerumque accipimus. Unde Virgilius in quadam egloga: *quid juvat aestivo* *defessum pulvere abesse, quam potius bibulo decubuisse toro.* Et Horatius: *sunt quos curriculo pulverem Olympicum collegisse juvat*: licet forte alia ibi interpretetur manerie. Item faeculentus a faece dicitur: idest foetidus vel plenus faece: lentus enim saepius plenum significat sicut osus. *Cum autem ob dulcioris primae delicias* et cetera. Postquam Boetius in hoc ultimo capitulo ostendit qualiter magistri regentes scholas in duabus urbibus solemnioribus uti est Athenis et Romae, similiter quoque in locis his adjacentibus extra tamen suam patriam existentibus se gerere debeant tam quo ad se quam quo ad scholares et ad alios a suis scholaribus distinctos, nunc consequenter in hac finali parte totius operis determinat quomodo magistri in patria sua curam docendi discipulos suscipientes se debeant gubernare. Et dividitur haec pars in duas partes. Nam primo ponit documenta quaedam ipsum regulantia quo ad mores componendos. Secundo quo ad vitia fugienda. Secunda, ibi, *jocorum.* Prima adhuc in duas. Nam primo facit quod dictum est. Secundo causam documentorum subnectit, ibi, *quoniam polymitae.* Et primo documentum ponens dicit: cum quis magistrorum susceperit curam regendi scholas in confinio natalis soli, idest territorio, tum ob delicias dulcioris patriae, tum etiam ob venerabiles aspectus parentum, insistendum est idest vacandum est, subaudi, ipsi magistro pomposo, idest superbo non ea superbia quae vitio commaculata est, sed pomposo, idest pleno pompa philosophica, affatui, idest colloquio et sermoni: que (pro et) similiter arridendum est cautae splendidaeque procurationi, subaudi, ciborum et victualium reliquorum; et hoc dico vicissim, non quidem die singulo, sed cum tempus expostulet aut facultate permittatur: que (pro et) gaudendum est ipsa varietate vestium, supple, et aliis ornatibus decentibus uti sunt anuli et birrum, et similia quae honor magistralis requirit. Et causam hujus subdens de varietate vestium dicit: et hoc ideo quoniam venustas, idest decentia vestis polymitae, idest ornate que (pro et) insignia, idest gloriosa ornamenta anulorum et aliorum redimiculorum cogunt multos obtinere aliud quam veritas ipsa intrinseca exigat et requirat, quoniam *vir bene vestitus in vestibus esse peritus, creditur a mille, quamvis idiota sit ille.* Et annectens causam aliam hoc ipsum dicit: ornatus etiam et favor que (pro et) lepos, idest facetia affatus et colloquii compellunt, supple, plerumque excedere, idest praecellere visu et apparentia multos, supple, tales et taliter vestibus favore et facetia colloquii insignitos: multos dico comparatos sensu erroneo, subaudi, ob fictam decentiam, Homerum illum poetam Graecum: quasi dicat: ornatus vestimentorum atque reliqua supradicta saepius faciunt magistrum aestimari Homero sapientiorem et peritiorem quamvis ita in rei veritate non existat. Notandum, quod cuilibet patria sua dulcorosa est quoniam locus genitalis cujuslibet est conservativum principium, quemadmodum pater principium productivum existit, ut attestatur Porphyrius Isagogicus cum inquit: *est enim patria principium generationis quemadmodum et pater.* In ipsa nempe virtus caelestialis nato vigorem influit atque ipsum in esse conservat veluti locus suum locatum: est ergo dulcorosa cuilibet sua patria ob loci natalis conservantiam: similiter quoque dulcorosa est ob parentum reverentiam, quae quidem primum in promissione mandata est, ut patet Exodi vigesimo cum dicitur: *honora patrem tuum et matrem ut bene sit tibi.* Affert enim parentum reverentia vitae longaevitatem atque bonorum temporalium affluentiam abundantem. Item polymitus-ta-tum, adjective sumitur, vel etiam polymita vestis est multorum colorum, et dicitur a rotunditate quod est polus, quia vestis illa rotunda est: et potest capi in proposito utroque significato. Item venustus, idest decens: et dicitur a Venus. Papias vero dicit venustus, idest sapiens, ornatus, modestus, facetus, formosus: inde venustas facetia est et formositas. *Jocorum quoque damnosa libido* et cetera. In hac parte Boetius post praedicta ponit documenta magistros regulantia quo ad vitiorum fugam. Et dividitur haec pars in duas partes secundum duo documenta quae ponit. Secunda, ibi, *cum autem.* Primo ponit unum documentum quod est de evitatione jocorum illicitorum. Secundo causam documenti subjungit, ibi, *et quod oris* et cetera. Et dicit primo quod damnosa libido, idest cupiditas jocorum sit ablata, subaudi a magistro attentius; et hoc ideo ut honor provincialis, idest hominum provincialium et patriae efferat, idest extollat famam, supple, magistri in commendationem tituli, idest honoris; quod tamen raro contingit, quia nemo acceptus in patria est neque propheta, ut dicitur in Evangelio. Et sequitur: et quanto magis titulus, idest laus et honor venustatis et nobilitatis surrexerit, idest excreverit, tanto magis est insistendum, idest vacandum favori subjectorum, idest scholarium. Et causam documenti assignans dicit: haec omnia ideo fieri congruum est ut quod, idest quae laus nequit proferri, subaudi ob proferentis verecundiam, cum propria laus sordeat, proferri inquam tumultibus, idest verbis tumultuosis, proprii oris, illud saltem erogetur et propaletur affatibus tempestivis eorum, scilicet subditorum; ut sic magister ipse non solum morum dulcedine sed et facultatis, idest scientiarum acumine, idest excellentia spectetur et miretur. Notandum: magistri in natalibus commorantibus locis summopere a lusorum consortio se abstinere debent propter multas vilissimas conditiones quibus quilibet lusor astringitur. Prima est desiderium lucrandi quod ex cupiditate procedit quae radix omnium vitiorum est, prima ad Timotheum sexto. Secunda spoliare proximum quod rapina est. Tertia blasphemare Deum quod est turpissimum. Quarta perjurare, quo Ecclesia contemnitur. Quinta valde mentiri quo scandalizatur proximus. Sexta furari quod suspendium sequitur. Septima irasci quod plerumque homicidium sequitur. Octava solemnitates non colere: quare et merito lapidandi essent lusores sicuti qui colligebant ligna in sabbato. Nona est amissio bonorum omnium. Quasobres bonae inquisitionis magister qui famam bonam et honores suos promulgare desiderat ludorum in honestatem rabiemque devitet; quoniam nihil est quod hominem tam dehonestet quam ludorum inhonestas. *Aleae enim ludus*, ut in Policrato libro primo scribitur: *omnium malorum mater est.* Devitetur ergo tam aleae quam ceterorum ludorum enormitas exemplo Chilonis Lacedaemonii: hic enim societatis jungendae causa missus in Corinthum duces et seniores populi ludentes invenit in alea: infecto itaque negotio reversus est, dicens se nolle Spartorum gloriam quorum constructio Byzantio clarescebat, hac maculare infamia ut diceretur cum aleatoribus societatem contraxisse. Praeclare quoque ut fertur referebat Temistocles magistratus et ludis et quibuscumque levioribus arcendos fore, ne respublica ludere videatur, defectumque sui relicta gravitate pronunciet. Haec ille. *Cum autem tam morum quam facultatis* et cetera. Hic ponit secundum documentum quo invitat Boetius magistros ipsos ad fugam luxuriae summis viribus amplexandam. Et dividitur haec pars in tres partes. Nam primo documentum ponit. Secundo causam documenti reddit. Tertio omnia ista exemplo confirmat. Secunda, ibi, *ne rosae.* Tertia, ibi, *venerabilis Cratonis.* Et primo documentum ponens dicit: cum commendatio, idest laudatio et honoratio tam morum quam facultatis magistri in publicum, idest in publicam famam evenerit, considerandum est et firmius cavendum ne incestus, idest luxuria vel fornicatio caput ejus obstipet, idest circumdet et inclinet, et etiam ne adulterium ora sua confundat (synecdoche est pars pro toto) proposita, que (pro et) ne foetor vitium illicitae malignitatis denigret et obfuscet famam; subaudi magnis laboribus conquisitam. Et rationem reddens horum dicit: haec ideo consideranda sunt ne rosae, idest ipsa bona fama, emittentes odorem vernum, idest vernalem et suavem videantur expirare: et etiam ne lilia castitatis, idest ipsa castitas quae liliis merito comparatur, quaesita sudore, idest labore, videantur decrescere, supple, a sua pulchritudine: quasi diceret: ne ipsa bona fama redolere desistat. Nota: Boetius attendens inter alia vitia quae habent bonam famam tollere ac etiam denigrare ipsa luxuria est, pro tanto verae sapientiae magistrum per hoc documentum vitium hoc evitare docet et famam bonam retinere: quod faciliter adimplere valebit si consilio sapientiae voluerit adhaerere. Unde ipsa sapientia contra vitium hoc et reliqua vitia dicit illud sapientiae septimo; *venerunt mihi omnia pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius.* Quod et Cato attendens inquit: luxuriam fugito etc. et sequitur in fine secundi versus, nam sunt contraria famae. Contraria inquam: quod non solum verbis sed exemplo clarissimum est: numquid enim Vulscentium urbs clarissima opulenta legibus et moribus ordinata, ut refert Valerius libro nono capite primo, postquam in luxuriam prolapsa est, in injuriam et turpitudinem decidit ut servorum insolentissimae subjaceret dominationi? Sic et imperium Romanum, uti Polycrates libro sexto capite nono refert, luxu et libidine exhaustum est Nerone regnante. Quid ergo hoc vitio foedius, quid damnosius, quo virtus atteritur, victoriae elanguescunt, sopita gloria in infamiam convertitur, faciesque honestatis denigratur? Item incestus, idest incastus qui cum moniali consanguinea vel virgine concumbit; est enim coitus illicitus. Sed adulterium quasi ad alterius torum accessus: est enim, ut inquit magister quarto sententiarum, illicitus coitus cum maritata. Sed stuprum est defloratio virginis illicita. Fornicatio communis ad haec omnia: fit tamen specialiter cum soluta, vidua vel meretrice. *Venerabilis Cratonis effigies* et cetera. In hac parte Boetius superius dicta exemplo confirmat. Et duo facit. Nam primo exemplum ponit. Secundo circa hoc notabile quoddam subjungit, ibi, *licet enim.* Et exemplum proponens dicit: quae et quanta opprobria subsannationes atque blasphemias ob adulterii incurrebat vitium: venerabilis enim effigies, idest imago et successus Cratonis, illius magistri, praebuit causam moeroris atque tristitiae incrementum nedum propriae facultatis, idest artis complicibus, idest sociis, verum etiam aliis qui eum attingerent unico respectu: qui scilicet Crato cum obdormiret quodam tempore in diversorio, idest in domo Castoris, illius hominis quicumque ipse fuerit, et hoc ad delicias, idest adulterium Euphrasiae uxoris suae repertus, idest comprehensus est in amplexando, quid ultra? Crato ipse tractus capillis, castigatus verbere laceratus, idest laniatus vulnere, et deinde sale fricatus, atque postea in augmentum poenarum urina servorum infusus, et iterum ejectus angulis, supple, domus, erectus trabibus. Tandem vero tortoribus ipsum, ut praemittitur, cruciantibus lassatis et fessis, genitalibus privatus est, sterquilinioque suppositus, transeuntibus expositus subaudi in ridendam fabulam: quibus omnibus sic perpetratis extitit plebis abjectio, idest derisio etc. uti in littera clarius prosequitur; quoniam littera nulla eget expositione. Notandum, licet moechos atque adulteros similiter quoque et alios fornicarios cujuscumque conditionis existant multa mala justo Dei judicio concomitantur, haec tamen quae littera exemplo enumerat, licet non plerumque contingant quemadmodum Cratoni evenisse narrantur, sunt tamen de his quae cum adulter in vitio deprehenditur, ipsi promptius quam reliqua infliguntur. Similia sunt quae Horatius libro primo sermonum connumerat satyra secunda, inquit enim ipse: hoc modo: *hic se praecipitem tecto dedit,* *ille flagellis, ad mortem caesus fugiens, hic decidit acrem praedonum in turbam, dedit hic pro corpore nummos. Hunc perminxere calones. Quin etiam illud accidit ut cuidam testes caudamque salacem, demeteret ferro jure omnis* et cetera. Haec ille. Item moeror proprie dolor est cum silentio; et venit a moereo-es, quod praeterito caret, licet mereo-res-ui, inveniatur, tamen non in eadem significatione. Item diversorium diversitas viarum est ubi viator ad callem divertitur, vel locus remotus ab alio vel receptaculum, scilicet hospitium vel hospitale. Et dicitur a diverto. Unde in Luca: *non erat ei locus in diversorio*: et ut dicit ibi Glossa, est locus inter duos muros habens duas januas, ut scilicet ex diversis viis recipiat advenientes. *Licet enim quandoque primaeva salva fiant indicia* et cetera. In hac finali particula hujus totius libri de disciplina scholarium circa proxime dicta quoddam subjungit notabile quo magistros quoslibet commovet ut quaecumque tum in moribus tum quoque administratione doctrinarum gesserint haec saltem eo ordine atque manerie gerant ut sicuti media prius praevaleant, sic quoque ultima mediis primisque antecellant. Quod tamen plerumque alio ordine geritur. Quamvis enim primaeva indicia, idest signa fiant quandoque, idest saepius, salva, subaudi et laudabilia, tamen ultima, supple, indicia remanebunt plerumque inquinamenta, idest turpia et scelerata alterius saporis, idest maneriei quam prima. Notandum: sicuti parum prodest bene agere si mens labilis existat, cum ex nullis actibus generetur habitus nisi boni operis perseverantia coexistat; sic quoque parum immo nihil proficit qui a bonis incipit, medio tepet, finemque horrore confundit. Unde in proverbiis sapientum bene dictum est. *Nil prodest bene facere si cesses.* Nam turpe est bona opera cepta deserere atque in mala declinare. Incepto ergo bono proposito perseverandum est jugiter. Ille autem perseverat qui bona cepta continuat: ille quoque continuat qui summo creationis fine singula claudit. Qui Deus gloriosus est in saecula cuncta benedictus. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Wheatley

Expositio in Boethii De consolatione Philosophiae

prooemium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[88876] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, pr. *Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas.* Haec sunt verba Senecae, octava epistola ad Lucillum: quia vocari philosophiam scientiam veritatis recte se habet ex secundo metaphysicae, et philosophia affert delectationes mirabiles firmitate et puritate, ex decimo Ethicorum. Et multis visa est philosophia res mirabilis et divina, ex de caelo et mundo Aristotelis. Item quod nulla scientia similis est philosophiae quae clarificat animas et facit delectari eam in hoc saeculo in perfectione et rectitudine, ex libro de pomo et morte. Et philosophia trahit homines ab obscuritate ignorantiae ad scientiam, a tenebris stultitiae ad lucem sapientiae et ad claritatem intellectus, ex eodem libro Aristotelis. Item quia philosophia a superstitione liberat: metu mortis non conturbat, secundum Tullium in libro de finibus bonorum et malorum. Ideo Seneca has consimiles conditiones et effectus laudabiles philosophiae advertens, hortatur nos ad servitium philosophiae in propositione proposita, sic dicens: *philosophiae servias oportet.* Quae quidem propositio potest probari multis rationibus. Primo sic. Illi oportet servire, per cujus servitutem homini contingit vera libertas: sed philosophia est hujusmodi: igitur et cetera. Major nota: quia libertas est nobilissima conditio quam natura humana desiderat et affectat. Minor patet per eumdem Senecam: qui postquam praemisit propositionem istam, *philosophiae servias oportet*, subjungit, *ut tibi contingat vera libertas*: et paucis interpositis dicit: *haec enim, scilicet ipsum servire philosophiae, libertas est.* Probatur secundo sic. Illi oportet servire quod animum perficit, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, et sine quo nemo est securus: philosophia est hujusmodi: igitur et cetera. Major nota: nam istae conditiones sunt de perfectione hominis. Minor declaratur per Senecam decimasexta epistola ad Lucillum: qui loquens de philosophia dicit sic. *Haec animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit et omittenda demonstrat, sedet ad gubernandum errantia, fluctuantium di-*

rigit cursum; scilicet sine hac nemo est securus. Probatur tertio sic. Illi est serviendum quod tradit cognitioni ultimi finis magnum incrementum: philosophia est hujusmodi: igitur et cetera. Major nota: quia cognitio ultimi finis magnum incrementum confert ad vitam, ex primo Ethicorum. Minor declaratur: nam ultimus finis vitae humanae est beatitudo, cujus cognitionem philosophia tradit. Dicit enim philosophia in tertio de consolatione prosa secunda, quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: et in eodem tertio ostendit philosophia in quo sit vera beatitudo et quomodo ad eam perveniatur. Probatur quarto. Illi oportet servire quod facit hominem parem Deo: philosophia et hujusmodi: igitur et cetera. Major nota de se. Minor patet per Senecam, 49 epistola ad Lucillum qui dicit: *hoc enim mihi philosophia promittit ut me parem Deo reddat.* Probatur quinto. Illi est serviendum quod est magistra omnium scientiarum, nutrix omnium virtutum, summum solatium lapsorum animorum, quod est praevium veri luminis, et cujus exhortatio est recta, sui auctoritate dignissima: philosophia est hujusmodi: igitur et cetera. Major nota: quia rationabiliter propter has conditiones laudabiles alicui servitur. Minor declaratur: nam philosophia est magistra omnium scientiarum, ex primo de consolatione prosa tertia. Ipsa est nutrix omnium virtutum, secundo de consolatione prosa quarta. Ipsa est summum solatium lapsorum animorum, tertio de consolatione prosa prima. Ipsa est praevia veri luminis, quarto de consolatione prosa prima. Et ejus exhortatio est recta, sui auctoritate dignissima, quinto de consolatione prosa prima. Sic ergo patet propositio declarata, quae dicit, philosophiae servias oportet. Sed diceres: quid mihi prodest philosophia si fatum est? Quid mihi prodest philosophia si Deus rector est? Quid mihi prodest philosophia si casus imperat? Ad hoc respondet Seneca duodecima epistola sua: *sive inexorabili lege fata nos stringant, sive Deus arbiter universi cuncta disponit, sive casus actiones humanas sine ordine permiscet, adhuc philosophiae insistendum est. Philosophia enim nos tueri habet: haec enim exhortatur ut libenter Deo placeamus, ut ipsum sequamur ut continue fortunae resistamus, et ut casum feramus.* Licet autem omnes homines, secundum Aristotelem primo metaphysicae, natura scire desiderent: tamen pauci, de quo dolor est, philosophiae vacant: quod ideo contingit, quia plures omissis delectationibus interioribus, ad delectationes refugiunt corporales. Non tamen oportet delectationes corporales esse eligibiliores inferioribus: quia delectationes corporales impediunt a summo bono, interiores autem ad id promovent. Unde Boetius in tractatu de summo bono dicit: *dolere debent qui delectationibus sensualibus detinentur, bona interiora omittendo.* Nam dediti bonis sensualibus summa bona non attingunt. Quos homines sensuales Boetius quarto de consolatione prosa quarta, comparat vespertilionibus, dicens: *nequeunt enim oculos suos tenebris assuetos ad lucem perspicuae veritatis attollere, similesque sunt avibus quarum intuitum nox illuminat dies excaecat. Et licet homines sensuales et vulgares non magnificent nomen philosophiae sed magis blasphement, nihilominus tamen ipsa philosophia in sua dignitate perseverat*, teste Seneca quartadecima epistola ad Lucillum. Nunquam invalescet ad tantum malitia, neque ad tantum exceditur contra virtutes, ut non nomen philosophiae sacrum et venerabile permaneat. Sed diceres: philosophari non valeo quia pauper sum; sed si divitias habuero, totum me philosophiae dabo. Et hoc videtur rationabile; quia natura per se non est sufficiens ad speculandum; sed oportet cibum et potum et reliquum famulatum preexistere: et pro tanto sacerdotes in Aegypto habitis necessariis, propter admirari ceperunt philosophari, ut dicit Aristoteles primo metaphysicae. Haec excusatio ratione paupertatis non valet. Audi Senecam, decimaseptima epistola ad Lucillum, qui dicit: *non est quo nos paupertas a philosophia revocet. Toleranda enim est fames quam toleraverunt quidam in obsidionibus. Et quid aliud erat praemium patientiae illorum, quam in arbitrium non cadere? Scilicet inimicorum. Quanto magis est quod promittitur perpetua libertas, nullius hominis timor, et quod animum liberat a furoribus? Multis enim ad philosophandum obstitere divitiae: paupertas autem expedita, secura est. Si vis animo vacari, pauper sis oportet aut pauperi similis: quia non potest studium salutare fieri sine cura frugalitatis. Frugalitas autem est voluntaria paupertas.* Haec Seneca. Verum est igitur ad philosophandum exiguntur necessaria, sed sufficiunt homini pauca. Non enim oportet futurum felicem Deum terrae et maris esse: quia natura paucis minimisque contenta est: ex secundo de consolatione prosa quinta. Projice ergo omnia a te, et ad philosophiam magno cursu totisque viribus intende. Haec Seneca, decimaseptima epistola ad Lucillum. Philosophiae ergo servias oportet, ut tibi contingat vera libertas, ut tibi contingat vera securitas, ut tibi innotescat felicitas, ut par Deo fias, et praecipue ut in adversitatibus et tribulationibus positus per ipsam verissime consoleris, exemplo Boetii quem philosophia in exilium relegatum, ab omnibus bonis pulsum, dignitatibus exutum, multis miseriis afflictum dulcissime consolabatur. De cujus philosophiae consolatione agitur in hoc libro Boetii qui intitulatur liber de consolatione philosophiae: de quo ad praesens nostra est intentio. Haec sufficiant de introductione hujus libri. Sed antequam ad literam accedamus, quinque sunt praemittenda. Primo de causa suscepti operis. Secundo de causis hujus libri. Tertio de titulo hujus libri et ejus expositione. Quarto de causa intitulationis praesentis libri. Quinto de generali summa et sententia hujus libri. Circa primum videlicet circa causam suscepti operis, quare Boetius hunc librum conscripsit, est sciendum, quod Boetius vir eximius consul Romanus fide Catholicus extitit: qui disputans de fide Catholica contra duos haereticos, scilicet contra Nestorium et Eutichem, cum nullus esset qui eis resisteret, Boetius ipsos in communi Concilio devicit, sicut patet in libro suo de duabus naturis in Christo. Tempore vero Theodorici regis Gothorum cum idem Theodoricus tyrannidem suam contra Romanos vellet exercere, et quoslibet bonos opprimere; Boetius virtute Dei armatus plus omnibus aliis sibi restitit; et quos tyrannica rabies invaserat, Boetius amore justitiae exponens se periculis ipsos liberavit. Videns autem Theodoricus rex Gothorum solum ipsum Boetium sibi resistentem, cogitabat qualiter ipsum perderet. Et cum justam causam contra eum non inveniret, duas falsas causas confixit. Dixit enim Boetium impedivisse quemdam delatorem sibi literarum quae continebant accusationem senatus Romanorum, ut sic senatus redderetur reus laesae majestatis. Hanc causam tangit Boetius prosa quarta hujus primi, dicens: delatorem ne documenta deferret quibus senatum majestatis reum faceret, impedisse criminamur. Secundo accusabatur Boetius quod quasdam literas direxisset ad imperatorem Constantinopolitanum per quas restitueret libertatem pristinam ipsis Romanis. Hanc causam tangit Boetius eadem prosa, sic dicens: nam de compositis falso literis quibus libertatem arguor sperasse Romanam, quid attinet dicere? His de causis Boetius per viles personas et infames accusatus, indefensus, reus est judicatus, et a rege Theodorico Papiae in exilium relegatus. Boetius autem in exilio positus, praeteritam prosperitatem secum reputans, et praesentem adversitatem considerans: ne aliquis homo in simili statu positus desperaret, sed unde consolaretur haberet: philosophicam consolationem composuit contra mutabilitatem fortunae. Ex quibus dictis patet quod causa suscepti operis est illa: quatenus Boetius se in exilium relegatum, ab omnibus bonis depulsum, dignitatibus exutum per philosophiam se tueretur, volens consolari quemlibet hominem in simili statu positum ne desperet: similiter esse contuendum. Secundo videndum est de causis hujus libri; cujus causa efficiens fuit Boetius: qui describens materiam hujus libri utitur tam prosa quam metro, imitatus Martianum Felicem Capellam qui in describendo nuptias Mercurii et philologiae hoc stylo usus est: de quo fit mentio in Theodolo: ubi dicitur: *egregiam sobolem cui per Stilbontis amorem vi superum magna sociasti, teste Capella.* Licet ille Boetius multum excellat librum Martiani tam nobilitate materiae quam privilegio eloquentiae. Boetius enim nec Tullio in prosa nec Virgilio in metro minor reputatur. Utitur autem Boetius in hoc libro prosa, in qua ponit rationes ad consolandum Boetium: probando quod non sit dolendum de amissione rerum temporalium; utitur autem metro delectabili, ut dum audiatur, moeror oblivioni tradatur. Causa materialis hujus libri est philosophica consolatio ordinata ad contemptum mundanorum et ad appetitum summae felicitatis. Vel philosophica consolatio persuadens neminem extolli in prosperis, nec deprimi in adversis. Vel aliter; causa materialis sive subjectum hujus libri est status miserabilis Boetii philosophica consolatione super inducta. Causa formalis tractatus hujus libri consistit in ejus divisione, de qua videbitur post. Causa autem formalis tractandi est modus agendi Boetii: et est dialogus, idest sermo duorum. Introducit enim Boetius in hoc libro duas personas, scilicet seipsum suam miseriam deplangentem, et philosophiam sibi condolentem, et ipsum super sua miseria consolantem. Et hoc est rationabile. Nam secundum beatum Gregorium, *verus ordo consolationis est, ut cum volumus aliquem a moerore suspendere, primo studeamus luctui ejus concordare.* Vel ideo causa formalis est dialogus, quia in quadam parte hujus primi libri philosophia introducit fortunam ipsum Boetium alloquentem: ubi incidit quaedam figura tropi quae vocatur ethopaeja, de qua dicit Graecismus: ac introducit aliquos de ethopaeja loquentes, ut cum fortuna loquitur Boetius ipsa. Vel potest dici, secundum communiter loquentes, quod causa formalis tractandi est quintuplex: definitiva, divisitiva, probativa, improbativa, exemplorum positiva, sicut videbitur in libro. Causa finalis hujus libri est, ut ipso cognito, nos ipsos et quoslibet alios in adversitatibus et tribulatione positos philosophica consolatione tueamur. Et ne extollamur in prosperis et deprimamur in adversis. Tertio videndum est de titulo hujus libri, et de ejus expositione. Unde sciendum, quod titulus, secundum Remigium super donato, est clavis sive ingressus operis sequentis. Et dicitur titulus a Titan quod est sol. Sicut enim sol illuminat mundum, sic titulus librum. Et praeponitur titulus libro ad consummationem operis et ad laudem auctoris. Est ergo titulus praesentis libri talis. Avitii Manlii Torquati Severini exconsulis patricii ordinarii Boetii viri illustris incipit liber de consolatione philosophiae. Sed quaeritur quare tot nomina propria ponuntur in titulo. Dicunt aliqui quod forte consuetudo fuit Romanorum, ut sic nomina ascriberent suorum avorum et praedecessorum. Vel aliter potest dici quod plura nomina ponuntur in titulo propter honorem et laudem ipsius Boetii; quia secundum Senecam in libro de clementia ad Neronem, *multa cognomina honori data sunt.* Sicut enim vilis persona non vult nominari nisi uno nomine, quia quanto plus nominatur, tanto plus cognoscitur et tanto magis sordescit; sic honesta persona vult nominari pluribus nominibus, ut sic magis innotescat et clarescat aliis sua fama. Nam omne bonum in commune deductum magis elucescit. Exponitur autem iste titulus sic. Boetius dictus Avitius a quodam nobili Romano sic dicto de cujus genere ipse fuit. Vel dictus Avitius quasi invictus, ab a quod est sine, et vicos victoria. Nunquam enim Boetius vinci potuit ut flecteretur a jure ad injustitiam, sicut ipse testatur, quarta prosa hujus libri primi dicens: *nunquam a jure ad injuriam me quisquam detraxit.* Secundo Boetius dictus fuit Manlius, quia de genere Manliorum fuit qui erant nobiles Romani. Tertio Boetius dictus fuit Torquatus a quodam nobili Romano sic dicto, qui cum singulare bellum iniret cum quodam de Gallia, ipsum devicit et torquem in collo habentem sibi abstulit: cujus ratione dictus fuit Torquatus: de cujus genere fuit Boetius. Quarto Boetius dictus fuit Severinus a severitate: severus enim fuit cum Theodorico regi Gothorum se opposuit. Vel dictus fuit Severinus quasi sequens veritatem: nunquam enim in judiciis vel amore vel odio flecti potuit a veritate. Quinto Boetius dictus fuit ex consul, quasi unus ex consulibus Romanorum: vel ex consul quasi extra consulatum positus quem prius habuit. Exconsulares dicebantur qui jam deposuerant consulatum; et licet ab honore consulatus cessarent, tamen postea plus aliis in magna reverentia habebantur. Sexto dictus fuit patritius a nobilissimo Romano sic dicto, de cujus genere fuit Boetius. Vel alio modo patricii dicebantur nobiles Romani qui providebant reipublicae sicut pater filio: quorum nomina scripta erant aureis litteris; et ideo dicebantur patres: de quorum numero fuit dictus patricius; propter quod Boetius fuit dictus patricius. Septimo dicebatur ordinarius quia rempublicam ordinavit. Vel aliter ordinarii dicebantur qui tantae dignitatis erant ut quolibet ordine digni essent: et sic fuit Boetius. Octavo nomine proprio dictus fuit Boetius: quod interpretatur adjutor; quia in necessitate pauperibus subveniebat. Quarto videndum est de causa intitulationis hujus libri. Intitulatur iste liber de consolatione philosophica. Ubi sciendum, quod philosophica consolatio dicitur rationabilis demonstratio declarans de cujus amissione non est dolendum, et de cujus possessione non sit gaudendum: et quia hoc pertractatur in praesenti libro, ideo sic intitulatur. Quinto videndum est de generali summa hujus totius libri. Ubi sciendum quod Boetius in hoc libro ostendit bona temporalia esse transitoria, et non consistere totaliter in eis totalem veram felicitatem: et per consequens non est dolendum de eorum absentia, nec gaudendum de eorum praesentia: et neminem debere extolli in prosperis, nec deprimi in adversis. Ostenditur etiam in praesenti libro quid sit summum bonum, ubi sit situm, et quomodo ad ipsum perveniatur. Etiam ostenditur quod boni semper sunt potentes et mali semper sunt impotentes, et quod bonis nunquam desunt sua praemia, malis nunquam sua supplicia. Post hoc ostenditur quid sit divina providentia, quid casus, quid fatum, quid liberum arbitrium. Et ponit Boetius rationes quibus probat liberum arbitrium non posse stare cum providentia divina. Et ponit quorumdam falsam solutionem et eam improbat: postea ostendit veram solutionem quam rationibus confirmat. Ista et alia plura pulchra determinantur in hoc libro sicut patebit in sequentibus.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Wheatley

Expositio in Boethii De consolatione Philosophiae

liber I

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Liber 1

Caput 1

[88877] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 1 *Carmina qui quondam.* Praesens liber Boetii, prima sui divisione dividitur in quinque partes, secundum quod ponit quinque libros partiales quos continet. In primo conqueritur se miseriis subjectum. In secundo ponit remedia consolativa. In tertio determinat de vera felicitate in quo sit sita, et quomodo ad eam perveniatur. In quarto movet quasdam quaestiones ipsi philosophiae. In quinto determinat de casu et providentia divina. Primus liber incipit hic. *Carmina.* Secundus liber incipit ibi, *post haec paulisper.* Tertius ibi, *jam cantum illa finiverat.* Quartus ibi, *haec cum philosophia.* Quintus ibi, *dixerat orationisque cursum.* Quid et de quo agatur in quolibet libro, patebit loco suo. Primus liber dividitur in tredecim partes; quia hujus primi libri sunt septem metra et sex prosae, quae

partes patebunt. Quae autem sit materia et intentio cujuslibet partis similiter patebit. Notandum autem quod primum metrum hujus primi libri vocatur elegiacum. Est autem metrum elegiacum, quod constat ex uno versu hexametro, idest sex pedum, et alio pentametro, idest quinque pedum. Et dicitur elegiacum ab elegia, quod est miseria: elegia enim est miseria. Metrum enim elegiacum inventum fuit pro describenda miseria, quamvis eo hodie aliqui utuntur ad alia describenda. Unde Horatius: *versibus impariter junctis querimonia primum, post haec inclusa est voti sententia compos.* Quis autem fuerit primus adinventor talis metri elegiaci dubitatur. Unde Horatius: *quis tamen exiguos elegenos emiserit auctor, grammatici certant, et adhuc sub judice lis est.* Et dividitur hoc primum metrum in quatuor partes. Primo Boetius deplangit statum suae miseriae ex parte permutationis studii. Secundo ex parte defectus corporalis. Tertio ex parte prolongationis vitae miserabilis. Quarto apostrophat contra suos amicos. Secunda ibi, *gratia felicis.* Tertia pars, ibi, *mors hominum felix.* Quarta ibi, *quid me felicem.* Primo facit quod dictum est. Secundo approbat dictum suum, ibi, *ecce mihi facere.* Dicit primo: ego Boetius qui quondam tempore prosperitatis studio meo florente, peregi, idest composui, carmina, supple delectabilia et jucunda, nunc tempore adversitatis, flebilis, idest dignus ut defleam. Vel flebilis, idest tristis, cogor inire, idest inchoare moestos modos, idest tristia metra de mea miseria. Notandum, sicut dictum fuit prius. Boetius utitur in hoc libro tam prosa quam metro: metro, quia talis modus scribendi magis fuit conveniens suae materiae. Sicut enim potio curativa quae amara est, delectabilius sumitur, si fuerit aliqua dulcedine permixta, sic rationes philosophiae in prosa traditae libentius a Boetio suscipiuntur si fuerint jucunditate metri dulcoratae. Et ideo Boetius nunc utitur metro, nunc prosa; quia alternatis uti delectabilius est. Unde auctor poetriae: *quod sapit, insipidum vitiosa frequentia reddit.* Item nota quod Boetius potius incipit librum suum a metro, quam a prosa, quia modus scribendi metricus magis fuit usitatus apud antiquos quam prosaicus. Vel ideo quia metrum est delectabilius prosa; ut ergo magis alliciat audientes ad suum librum, ideo in principio libri sui utitur metro. Item nota circa literam, quod carmina uno modo dicuntur scripta metrica certis pedibus mensurata. Alio modo dicuntur quaecumque dicta vel scripta, etiam prosaica, quae sunt de re delectabili. Boetius autem florente studio composuit ut plurimum carmina prosaica de re delectabili. Edidit enim quaedam carmina physica, quaedam logicalia, quaedam theologicalia, sicut patet respicienti ejus diversos libros. Tempore autem adversitatis cogebatur Boetius ad componendum carmina metrica tristia. Item nota, studium est vehemens applicatio animi ad aliquid agendum cum bona voluntate. Dico cum bona voluntate, quia *in malivolam animam non intrabit sapientia*: haec Salomon. Et perfectio discipuli in tribus consistit, ex Boetio de disciplina scholarium: *in attentione, docilitate et benivolentia.* Homini enim nolenti scientiam, et ut oportet studenti, impossibilis est possessio boni. Eustratius primo Ethicorum. Item nota quod duplex est studium: florens et aridum. Ad studium florens tria exiguntur. Primo requiritur juventus; quia juvenes perspicaciores sunt senibus, senes autem magis sunt immemores. Secundo requiritur habitus necessariorum; quia natura per se non est sufficiens ad speculandum, sed oportet necessaria existere, ex quarto Ethicorum. Tertio requiritur animi tranquillitas, quae contingit per sedationem passionum, quia anima in quiete et residentia fit prudens; septimo physicorum. Ubi enim passiones dominantur ibi intellectus obscuratur. Ideo Boetius in fine hujus primi libri hortando nos ad fugam passionum dicit: *gaudia pelle,*

pelle timorem. Spemque fugato, nec dolor adsit. Nubila mens est vinctaque frenis, haec ubi regnant. Studium autem aridum est ad quod concurrunt oppositae conditiones; scilicet senectus, necessariorum defectus et animi perturbatio. Nota quod versus de miseria dicuntur moesti modi. Dicuntur enim modi a modulando quia pedibus modulantur; et dicuntur moesti ratione materiae, quia sunt de tristi materia, scilicet adversitatis. Nota quod in primis duobus versibus notatur antithesis, idest contrapositio: dicitur enim in primo *versu quondam peregi*, cui contrariatur in secundo versu *cogor inire*, idest inchoare. Item dicitur in primo versu *florente studio*, cui contrariatur in secundo *flebilis.* Item dicitur in primo versu *carmina* supple jucunda, cui contrariatur in secundo *moestos modos.* Item notandum quod Boetius rationabiliter deplangit statum suum ex parte permutationis studii philosophici, quod versum fuit in studium poeticum quo nunc cogebatur uti: proposuit enim Boetius dolorem suum metrice conscribere et non philosophice consolari. Nam studium philosophicum est studium veritatis; quia secundo metaphysicae, vocari philosophiam scientiam veritatis recte se habet. Studium autem poeticum est studium falsitatis. Nam ex prooemio metaphysicae, secundum proverbium, mentiuntur multa poetae. Item per studium philosophicum acquiritur beatitudo, ex decimo Ethicorum. Per studium autem poeticum falsitatis certitudo, ex secundo metaphysicae. *Ecce mihi lacerae dictant scribenda* et cetera. Hic Boetius approbat dictum suum. Dixit enim quod cogatur inire moestos modos: hoc ipse probat. Secundo respondet quaestioni, ibi, *has saltem.* Primo dicit: bene dixi quod cogor inire moestos modos. Ecce demonstratio hujus ad sensum, *nam camoenae*, idest Musae poetice, lacerae, idest lacerantes mentes hominum: illae dictant mihi dicta scribenda, supple carmina metrica et *elegi*, idest versus miseriae quos Musae mihi dictant, illi inquam *elegi rigant*, idest humectant ora, idest faciem meam, veris fletibus. Notandum quod secundum poetas, novem finguntur fuisse Musae in monte Elicone juxta fontem caballinum: de quo fonte loquitur Persius in principio libri sui dicens: *fonte caballino* et cetera. Quae Musae finguntur poetis ministrasse scientiam componendi carmina metrica et iste Musae poeticae vocabantur camoene, quasi canentes amoene, eo quod multum delectant homines ratione metri. Nota quod ille Musae poetice dicuntur lacerae active quia lacerant, idest distrahunt mentes hominum, subjicientes ipsas diversis passionibus; nunc passioni amoris nunc doloris; sicut patet per Ovidium de amore tractantem, et per alios poetas. Vel dicuntur lacerae passive ratione poematum suorum; quae poemata dicuntur lacera, quia non sunt firmitate et ratione stabilita. Ubi notandum quod quaedam carmina dicuntur integra, quaedam lacera. Integra sunt carmina philosophica nulla falsitate permixta sed firmitate rationum stabilita, et animum firmant. Lacera sunt carmina poetica quae non instruunt hominem nec consolantur, sed lacerant, idest distrahunt mentes hominum, nunc reducendo homini ad memoriam voluptates, nunc dolorem, nunc alias passiones. Item notandum: versus elegi principaliter inventi fuerunt propter miseriam describendam. Et quia hos versus Musae dictabant Boetio, per quos Boetius magis suam miseriam reduxit ad memoriam, quam per eos consolaretur; ideo elegi erant causa ipsi Boetio veri fletus. Item notandum: duplex est fletus, adulatorius et verus. Adulatorius qui est fictus qualis est fletus amasiae. Si enim dixerit amasius ad Amasiam, non diligis me, ipsa incipit flere: quare? Ut per fletum firmius ipsum possit tenere. Cum autem nummos non poterit extorquere ab ipso, dicit: vade garrio, te non novi vere. Alius est fletus verus qui ex vero cordis dolore et ex vera pietate procedit. Et ad talem fletum Boetius provocatus fuit per Musas dictantes sibi carmina. Notandum quod haec dictio, elegi, potest exponi dupliciter: uno modo quod teneatur nominative: et tunc est sensus: elegi, idest versus miseriae rigant ora mea fletibus. Alio modo quod teneatur genitive: et tunc est sensus: camoenae rigant veris fletibus ora elegi, idest miseri hominis; quia elegus-a-um, idest miser-ra-rum, secundum Huguitionem. *Has saltem nullus* et cetera. Hic Boetius respondet tacitae quaestioni. Quaereret aliquis: quomodo Musae dictant tibi carmina scribenda, cum sis in exilium relegatus, quia intrasti sine omni comitiva? Ad hoc respondet Boetius: licet omnes amici mei dereliquerunt me in exilio propter timorem imperialem, tamen has Musas nullus terror imperialis potuit vincere quin sequerentur nostrum iter, idest me usque in exilium, dictantes nobis carmina. Notandum: licet bona exteriora possunt auferri ab homine per violentiam, sicut per furtum, per rapinam, per incendium, tamen scientia non potest auferri ab homine. Non enim scientia violentia aufertur, nec vetustate consumitur, nec tristitia minuitur. Unde Seneca, nona epistola ad Lucillum recitat, quod cum Stilbon capta patria, amissis liberis, amissa uxore sua et aliis bonis solus ab incendio exierat, requisitus fuerit a geometrico, numquid omnia perdidisset, respondit: nihil perdidi; sed omnia bona mea mecum sunt; justitia, virtus et prudentia. Et hoc innuit Boetius dicens, Musas se non reliquisse. Unde etiam Alanus de planctu naturae, de scientia dicit: *super omnem possessionem generosa emanat possessio, quae sparsa colligitur, erogata revertitur, publicata suscipit incrementum: per quam nobilis thesaurus secretis penetralibus nascitur, effectus aeternae delectationis acquiritur. Haec est sol per quem mens diescit a tenebris, cordis oculus, delitiosa animi Paradisus. Haec immortalem ex mortali facit, et caducum hominem in Deum deificae mutationis auctoritate convertit.* Nota circa hanc dictionem saltim, quod tres dictiones proferri possunt per tim quae deberent proferri per tem: unde proferimus saltim pro saltem, timpus pro tempus, extimplo pro extemplo: quod est contra Huguitionem qui dicit: *tim tria detestor; extimplo timpora saltim. Gloria felicis* et cetera. Hic Boetius deplangit statum suum ex parte defectus corporalis. Et primo proponit eum in generali. Secundo in speciali. Secunda ibi, *venit enim.* Dicit primo: quondam consolabantur me gloria felicis juventae, idest prosperae juventutis et gloria viridis juventutis, idest delectabilis juventutis: sed nunc fata, idest eventus, moesti senis, idest tristis senectutis, solantur, idest consolantur mea, idest meam partem: quasi diceret: prius consolabar dulci juventute, nunc autem consolor tristi senectute. Secundum illam sententiam sic exponitur litera. Gloria felicis juventae, idest prosperae juventutis, viridis, idest delectabilis juventutis, olim, idest quondam, supple consolabatur me: nunc fata, idest eventus, moesti senis, idest tristis senectutis, solantur mea, idest meam partem. Notandum quod communiter illa litera aliter exponitur referendo eam ad Musas poeticas, sic. Camoenae quae quondam tempore juventutis erant gloria felicis et viridis juventutis: quod dicitur pro tanto, quia juvenes olim solebant informari in arte poetica in qua proficientes gloriabantur in usu metrorum et rythmorum: nunc autem camoenae solantur mea fata inquam moesti senis. Notandum quod felix juventus est quae bonis exterioribus est adornata: de quibus bonis loquitur Aristoteles, circa principium libri de bona fortuna, dicens: *sine rebus exterioribus quorum fortuna est domina, non contingit esse felicem.* Sed *viridis*, idest delectabilis juventus est illa quae est bonis naturae decorata; scilicet fortitudine, pulchritudine et agilitate. Unde Aristoteles in Ethicis: *non omnino felix est qui specie turpis, aut solitarius, aut carens prole.* Nota quod Boetius repraesentat in se statum miseriae cum dicit fata moesti senis se consolari, cum minime hominem consolantur sed magis perturbant. Etiam cum dicit Musas poeticas se consolari, similiter repraesentat statum miseriae; quia Musae poeticae non cedent alicui in solatium, sed potius in alimentum doloris. Item de significationibus fati ponit Huguitio duos versiculos, dicens: *constellatio, mors, parcae, responsa deorum. Eventus rerum signantur nomine fati. Venit enim properata malis* et cetera. Hic Boetius declarat in speciali defectum corporalem dicens: bene dico quod fata moestae senectutis nunc consolantur me: enim pro quia: senectus inopina, idest inopinata, per apocopam: properata, idest festinata, venit in malis, idest cum suis malis et incommodis: et dolor, supple quem patior, jussit inesse, idest induxit mihi suam aetatem. Per quod innuitur, quod non solum aetas inducit dolorem, sed e converso dolor inducit et causat aetatem et senium. Et tunc Boetius ponit duo signa suae senectutis, dicens: cani, supple capilli, intempestivi, id est ante debitum tempus, funduntur in vertice, idest in capite meo. Aliud signum senectutis, ibi, quod cutis mea laxa, idest soluta tremit corpore et effoeto, idest carne consumpta et evacuata. Nota quod hominem senem multa mala et incommoda circumveniunt. Nam pellis ejus contrahitur, cor ejus concutitur, pulmo ejus debilitatur, lumbi ejus indurantur, dorsum incurvatur, membra tremunt. Unde poeta dixit: *optamus senium: cum venerit est male ventum. Hoc est gibbosum, surdum, coecumque, morosum.* Propter hoc dicit Boetius, quod senectus venit mihi cum suis malis. Notandum circa illam partem *et dolor aetatem* quod triplex est causa senectutis: scilicet aetas, infirmitas, et adversitas. Senectus quae inducitur per aetatem naturalis est: quae autem inducitur per infirmitatem vel adversitatem accidentalis est: qualis senectus fuit in Boetio, qui senuerat propter multitudinem doloris et tristitiae. Notandum quod canities Boetii fuit intempestiva. Huguitio dicit: intempestivum est quod est incongruum, inconveniens, inutile, vel sine tempore. Unde intempestivum dicitur illud quod non habeat idoneum tempus, vel quod non est conveniens pro tempore. Et quia Boetius juvenis erat aetate et consenuerat ex adversitate jam, canities ejus fuit intempestiva. Notandum quod in juvenibus cutis est densa propter multitudinem sanguinis, ex quo sanguine generatur caro: sed quia sanguis diminuitur in senibus, diminuitur etiam caro in eis. Ideo cutis senum est laxa. Notandum circa hoc vocabulum, effoeto, quod ipsum tractum est a mulieribus praegnantibus, quae cum pepererint, dicuntur effoetae, idest foetu evacuatae. Unde dicit Huguitio, quod foetus est natus mulieris adhuc in utero existens; et dicitur a foveo, eo quod ibi foveatur inde foetus-ta-tum, idest plenus-a-um. Inde effoetus, idest debilis, quasi sine fortitudine virium vel viribus evacuatus. Inde foetosus-a-um, idest plenus foetu. Unde in Psal. *Oves eorum foetosae*, idest plene foetu. Et senes possunt dici effoeti, quasi extra foetum positi, quia senectus non est apta ad generandum foetum. *Mors hominum felix* et cetera. Hic Boetius deplangit statum suum ex parte durationis vitae miserabilis. Et primo praemittit quae mors hominum sit felix et quae non: et dicit sic. Illa mors hominum est felix quae nec inserit, idest non immittit se dulcibus annis, idest temporibus prosperis cum delectat hominem vivere. Similiter illa mors est felix quae saepe vocata venit moestis, supple annis, idest tristibus annis, quia in annis adversitatis miseri consueverunt vocare mortem. Tunc ostendit quae mors hominum sit crudelis, dicens: heu quam surda aure, idest reclusa aure saeva mors, idest crudelis, avertitur, idest spernit miseros homines, et negat, idest non vult claudere flentes oculos eorum. Quasi dicat: crudelis mors est quae non permittit miseros mori. Et dicit, claudere flentes oculos; per hoc innuens, quod in morte oculi hominum clauduntur. Et tunc Boetius deplangit prolongationem suae vitae, dicens: dum fortuna male fida, idest perfida, mihi faveret, idest arrideret, levibus, idest transitoriis bonis, tristis hora, supple mortis, paene merserat, idest oppresserat meum caput. Quasi dicat: tempore prosperitatis semper acceleravit mors opprimere me: nunc autem quia fortuna nubila, idest adversa mutavit fallacem vultum, impia, idest misera vita, protrahit, idest prolongat moras, supple vivendi, ingratas, idest odiosas mihi, quia propter miseriam taedebat ipsum Boetium vivere. Notandum quod licet secundum vulgares et secundum apparentiam, haec sententia de morte felici et crudeli videatur vera, tamen secundum rei veritatem est falsa: quia mors etiam tempore prosperitatis potest esse bona. Nam secundum Senecam, optimum est mori cum delectat vivere: et tempore adversitatis potest mors esse mala, quia adversitas saepe inducit desperationem. Boetius autem repraesentando statum miseri honoris, hanc sententiam ponit tamquam veram. Notandum quod mors vel comparatur ad vitam praesentem vel futuram. Primo modo illa mors dicitur felix quae fugit tempore prosperitatis et accelerat tempore adversitatis. Si autem comparatur mors ad vitam futuram, tunc ipsa potest dici bona et mala tempore prosperitatis et etiam adversitatis: quia si mors ducit ad gloriam, dicitur bona; si ad poenam, dicitur mala. Notandum, secundum Remigium super donatum: *heu aliquando est monosyllabum, aliquando disyllabum, sicut metri necessitas requirit.* Unde in proposito est disyllabum, dicendo, eheu quam surda miseros avertitur aure. Notandum quod hoc verbum, avertor, quandoque est passivum constructum cum ablativo mediante praepositione; ut dicendo, avertor a te: et est idem quod removeor. Aliquando est verbum deponens constructum cum accusativo, ut dicendo, avertor te: et tunc idem est quod sperno te, et sic accipitur in proposito, cum mors avertitur, idest spernit miseros. Unde versus: *in vi passivi notat avertor removeri. Si sit deponens, avertor spernere signat.* Notandum: Boetius appellat fortunam maleficam, quia est deceptiva. Unde Seneca: *neminem adversa fortuna comminuit nisi quae secunda decipit.* Et alibi Seneca: *fortuna nemini fidem servat, nulli semel obesse contenta est: quem nimius fovet, hunc stultum facit.* Nota: fortunae bona dicuntur levia quia transitoria. Non enim perdurant circa hominem, secundum Senecam. Illud non est tuum quod fortuna fecit esse tuum: donum enim quod dare potuit, potuit et auferre. Notandum quod Boetius appellat fortunam nubilam, idest obscuram sive caecam: depingebatur enim antiquitus fortuna caeca, quia ex improviso accedit et recedit. Vel quia caecum reddit hominem, extollendo eum in prosperis et reprimendo in adversis. Notandum quod Boetius dicit fortunam olim circa se mutasse fallacem vultum, quia fortuna olim depingebatur duplici facie: anteriori alba, posteriori autem parte nigra. Per albam designabatur prosperitas, per nigram adversitas. Mutavit ergo fortuna circa Boetium fallacem vultum prosperitatis; postea ostendit ei vultum adversitatis. *Quid me felicem* et cetera. Hic Boetius deplangit statum miseriae suae apostrophando contra amicos, dicens: o amici mei, quid, idest, propter quid jactastis, idest jactando dixistis me, totiens, felicem? Frustra enim hoc dixistis; quia felicitas mea non erat stabilis: quod patet ex hoc quia ego cecidi: et iste qui cecidit de prosperitate in adversitatem, non erat in stabili gradu prosperitatis. Notandum: duplex est felicitas: politica, quae consistit in bonis exterioribus: et talis non est stabilis, sicuti nec bona exteriora. Alia est felicitas speculativa, quae consistit in actu sapientiae, scilicet in speculatione substantiarum separatarum; et talis felicitas est stabilis et immutabilis cum sit bonum optimum, pulcherrimum, delectabilissimum, ex primo Ethicorum.

Caput 2

[88878] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 2 *Haec dum mecum tacitus* et cetera. Hic incipit prosa prima hujus primi libri: in qua Boetius introducit philosophiam super suam miseriam consolantem. Ubi nota: quod Boetius dolens et ipsa philosophia ipsum consolans non sunt aliud nisi animus dolens ex oppressione sensualitatis, et ratio consolans ex vigore sapientiae. Et dividitur. Primo ostendit Boetius quod philosophia sibi apparuit. Secundo quid circa ipsum egerit. Secunda ibi, *quae ubi poeticas Musas.* Primo describit apparitionem philosophiae quo ad tempus et ad locum: et describit ejus dispositionem quo ad vultum, quo ad aspectum, quo ad colorem et vigorem, et quo ad aetatem. Secundo describit philosophiam quantum ad habitum exteriorem. Tertio quantum ad ornamenta et insignia quae manibus gestabat. Secunda ibi, *vestes erant.* Tertia ibi, *et dextera quidem.* Dicit primo: *dum ego*, Boetius, *haec* quae supra in metro dixi, tacitus mecum reputarem, idest cogitarem, et querimoniam lacrymabilem, idest provocantem ad lacrymas designarem, idest describerem officio stili, visa est mihi mulier astitisse supra verticem, idest supra caput, admodum, idest valde reverendi vultus, oculis ardentibus et perspicacibus, idest claris ultra communem valentiam hominum, idest ultra homines: quae apparuit in colore vivido, idest delectabili; et apparuit mihi tamquam inexhausti, idest inconsumpti vigoris, quamvis ipsa foret ita plena aevi, idest durationis, ut nullo modo crederetur esse nostrae aetatis: statura ejus ambiguae, idest dubiae discretionis, idest cognitionis. Nam nunc, idest aliquando cohibebat, idest extendebat, sese ad communem mensuram hominum, idest longitudinem: nunc, idest aliquando, videbatur pulsare, idest attingere caelum cacumine summi verticis, idest altitudine capitis: quae cum caput altius extulisset, ipsum etiam caelum sua longitudine penetrabat. Notandum, quod Boetius describit philosophiam sibi apparuisse sub specie mulieris: quia philosophia apud Graecos et sapientia apud Latinos est generis feminini. Vel ideo quia sicut mulier infantes lacte nutrit, sic philosophia minus perfectos nutrit facilibus doctrinis. Vel ideo quia Boetius erat aeger, mulier autem magis est compassiva et magis habilis ad consolandum aegrum quam vir. Nam secundum Salomonem, *ubi non est mulier ibi ingemiscit aeger.* Notandum: stare est erecto modo se habere: et quia philosophia erigit hominem ad delectationes intellectuales, faciens cadere sensuales: ideo ipsa describitur stetisse; et dicitur stetisse supra verticem, quia philosophia est in anima intellectiva quae non habet organum in vertice. Nam anima intellectiva nullius organi corporalis est actus. Vel dicitur ideo stare supra verticem, quia de supero cardine elapsa venit, ut dicit Boetius tertia prosa hujus primi. Notandum: philosophia dicitur reverendi vultus, quia suos possessores reverendos facit. Nam secundum Tullium, sola sapientia est quae meretur honores. Item secundum Tullium, reverentia est quaedam decens ac matura gravitas, quae habetur per philosophiam. Ergo dicitur reverendi vultus. Notandum: illud quod est ardens, est penetrativum: et quia per rationem et intellectum quae sunt oculi philosophiae, penetramus intima rerum et quidditates earum: ideo philosophia dicitur apparuisse

ardentibus oculis. Et quia per philosophiam speculamur ea quae vulgares et communes non speculantur, ideo dicitur habuisse oculos perspicaces ultra communem hominum valentiam. Notandum: color vividus est color naturalis pulcher et delectabilis: et quia philosophia in se pulcherrima est, cum sit res mirabilis et divina, et delectabilis quia mirabiles affert delectationes: ideo describitur apparuisse vivido colore. Item philosophia apparuit inexhausti vigoris: quia philosophia cum sit perpetua, exhauriri non potest. Vel ideo inexhausti vigoris: quia quantumcumque homo cognoscat de philosophia, adhuc tamen restant plura cognoscenda: quod patet ex diversitate opinionum in philosophia, quarum una destruit aliam. Item quia philosophia est aeterna et praecesserat ipsum Boetium: ideo dicit eam non fuisse suae aetatis. Notandum: tres sunt partes philosophiae essentiales ex sexto metaphysicae: naturalis, mathematica et divina. Secundum naturalem philosophiam dicitur philosophia se cohibere ad communem mensuram hominum, inquantum tractat de naturalibus quae communiter via sensus cognoscuntur: inter quae natura hominis est summum ad quod pervenitur. Dicitur autem philosophia pulsare caelum quo ad mathematicam, idest quo ad astronomiam, inquantum tractat de motibus et figuris astrorum. Dicitur autem penetrare caelum quo ad metaphysicam, inquantum dirigit in cognitionem Dei et substantiarum separatarum. Et dicitur philosophia frustrare intuitum hominum respicientium: quia perfectam cognitionem substantiarum separatarum in hac vita habere non possumus. Nam sicut se habet oculus nycticoracis ad lumen solis: sic intellectus noster ad manifestissima in natura: ex secundo metaphysicae. *Vestes erant tenuissimis filis* et cetera. Hic Boetius describit philosophiam quantum ad habitum exteriorem. Primo quantum ad materiam vestium: secundo quantum ad picturam vestium: tertio quantum ad violentiam vestibus illatam: et legantur partes simul. Dicit primo. Vestes philosophiae erant perfectae tenuissimis, idest subtilissimis filis: et erant ex subtili artificio et ex materia indissolubili: quas vestes ipsa texuerat suis, idest propriis manibus, uti, pro sicut, ego cognovi eadem philosophia prodente, idest revelante mihi in tertia prosa. Quarum, supple vestium, speciem, idest pulchritudinem quaedam caligo, idest obscura ignorantia, neglectae vetustatis, idest negligentiae veterum, obduxerat, idest obscuraverat, veluti solet, supple obducere, caligo fumosas imagines, idest stantes in fumo. Nunc ostendit quid fuerit depictum in vestibus ejus, dicens: in extremo margine, idest in inferiori parte harum vestium, legebatur intextum p, idest practica: in supremo, supple margine, idest in superiori parte vestium, erat intextum t, idest theorica quod interpretatur speculativa: et inter utrasque litteras, inter t et p, erant quidam gradus insigniti, idest impressi in modum scalarum quibus gradibus ascendebatur ab inferiori littera ad superiorem. Nunc tangit violentiam vestibus illatam, dicens: eamdem vestem sciderant, idest laceraverant manus quorumdam hominum violentorum, supple facientium violentiam; et quisquis, idest unusquisque, abstulerat particulas a veste quas poterat auferre. Notandum quod per vestes philosophiae intelliguntur partes essentiales et artes liberales. Sicut enim corpus vestibus ornatur, sic philosophia suis partibus decoratur. Per fila autem subtilissima intelliguntur praecepta philosophicalia sive propositiones philosophicales. Sicut enim unum filum in vestibus ordinatur circa aliud, sic una propositio juxta aliam: quae propositiones dicuntur subtilissimae, quia per eas homo subtilia investigat. Dicuntur et hujusmodi praecepta subtili artificio contexta, ratione ornatus verborum et sententiarum quae in eis inveniuntur. Et sunt ex materia indissolubili: quia licet a quibusdam male exprimantur, tamen in se ipsis habent veritatem indissolubilem. Notandum, per manus philosophiae, per quas suas vestes texuerat, intelliguntur philosophi qui praecepta philosophicalia conscripserunt. Et dicuntur rationabiliter manus philosophiae: quia nisi fuissent instructi praeceptis philosophicis, ea exprimere minime valuissent. Notandum quod vestes philosophiae dicuntur fuisse obductae quadam caligine, quia tempore Boetii artes ad tantam negligentiam devenerant quod pauci eas curabant. Sed Boetius eas transtulit et exposuit sive commentatus est. Vel ideo vestes philosophiae fuerunt fumosae, quia ab antiquis obscure fuerit tradita philosophia, ab Empedocle poetice, a Platone aenigmatice, ab Aristotele sub verborum obscuritate. Notandum quia duae sunt partes principales philosophiae: scilicet practica et theorica. Ideo in veste philosophiae erant duae literae intextae, scilicet p et t. P autem erat in inferiori parte vestis, et t in superiori: per quod innuitur quod philosophia practica est inferior speculativa ordine dignitatis. Per gradus autem medios qui erant inter utrasque litteras, intelliguntur scientiae eloquentiae quae sunt grammatica, logica, rhetorica. Notandum quod dicitur ascensum fuisse per gradus a practica ad speculativam: per hoc innuitur quod homo primo debet esse sufficienter instructus in practicis, ut post ascendere valeat contemplativis. Notandum quid sit scindere vestes philosophiae. Illi tantum dicuntur vestes scindere philosophiae qui putant habentes unam scientiam se esse perfectos philosophos sine aliis. Si aut aliqui sciant unam artem sine alia: dummodo se cognoscant non esse perfectos philosophos, tales non scindunt vestes philosophiae. Vel illi scindunt vestes philosophiae, qui per extortas expositiones trahunt veras propositiones ad suas falsas opiniones. *Et dextra quidem ejus* et cetera. Hic Boetius describit philosophiam quantum ad insigna et ornamenta quae manibus gestabat, dicens: et dextera manus philosophiae gestabat libellos, sinistra vero gestabat idest portabat sceptrum idest virgam regalem. Notandum quod omnis cura et intentio viri sapientis versatur vel circa contemplationem sapientiae, quod designatur per libellos, vel circa regimen reipublicae quod designatur per scriptum. Et quia contemplatio sapientiae potior est quam regimen reipublicae: ideo philosophia dicitur in dextra habere libellos, in sinistra vero sceptrum. *Quae ubi poeticas Musas* et cetera. Postquam Boetius ostendit quomodo philosophia sibi apparuit, hic ostendit quid circa ipsum egerit. Et primo ostendit quomodo Musas poeticas fugavit. Secundo ostendit quomodo ipse de hoc obstupuit. Tertio quomodo philosophia sibi appropinquans statum ejus deplanxit. Secunda ibi, *at ego.* Tertia ibi, *tum illa.* Dicit primo: quae (supple philosophia) ubi (pro postquam) vidit poeticas Musas assistentes nostro toro, idest lecto: quia Boetius tamquam aeger in lecto decubuit: et cum vidit Musas dictantes verba, idest carmina, meis fletibus, ipsa philosophia paulisper, idest aliquantulum, commota et inflammata idest incensa, torvis luminibus idest crudelibus vel terribilibus oculis, inquit: quis permisit has meretriculas scenicas, idest umbrosas, accedere ad hunc aegrum, quae dolores ejus non modo, idest non tantum, foverent idest sanarent, nullis remediis, idest medicamentis, verum (pro sed) alerent, supple dolores ejus, dulcibus venenis. Hae sunt enim Musae quae infructuosis spinis affectuum, idest passionum, necant idest suffocant, uberem idest fertilem fructum rationis fructibus, idest in fructibus suis, et mentes hominum assuefaciunt morbo, non liberant. Nunc alloquitur Musas dicens: o Musae, si vestrae blanditiae detraxissent nobis quem idest aliquem virum profanum idest illitteratum, uti (pro tamquam) solitum idest similem, vulgo; ego putarem id ferendum, idest patiendum, minus moleste quippe in hoc nihil laederentur nostrae operae, idest nostrae sedulitates: sed vos allexistis nobis hominem hunc enutritum studiis, idest scientiis Eleaticis, idest Aristotelicis, atque Academicis, idest Platonicis. Nunc fugat eas dicens. Sed abite potius idest recedite, vos Syrenes, dulces usque in exitium idest in mortem, et relinquite eum curandum meis Musis, idest doctrinis salutiferis. Tunc iste chorus idest turba Musarum increpitus idest redargutus moestior idest tristior existens, vultum suum dejecit, idest inclinavit humi idest terrae, et rubore confessus verecundiam tristis excessit idest exivit, limen, idest domum, in quo decubuit Boetius. Notandum quod ideo Musae poeticae dicebantur assistere toro Boetii, quia Boetius studuit metrice dolorem suum conscribere. Item philosophia dicitur paulisper commota: per quod innuitur quod ira immoderata non debet cadere in virum sapientem: quia virtus consistit in moderatione passionum. Unde, licet irasci sit homini naturale, tamen irasci quando oportet, et ut oportet, et quantum oportet, est hominis virtuosi et sapientis. Unde Seneca: *quid crudelius ira?* Similiter in de virtutibus cardinalibus: *esto tardus ad iram.* Item interrogatio quandoque fit causa ignorantiae alicujus; aliquando ut ex responsione facta aliquid probetur; quandoque fit propter increpationem faciendum: et hoc ultimo modo philosophia interrogat, dicens, quis has scenicas meretriculas et cetera. Notandum quod Musae poeticae dicuntur meretriculae: sicut enim meretrix allicit hominem delectando nihil utilitatis sibi conferendo, et commiscet se cuilibet non ex amore sed spe lucri: ita poetae non scribunt amore scientiae: sed ut aliquid laudis vel praemii consequantur: et delectant ratione metri, modicum utilitatis conferendo, sed diversas passiones inducendo. Appellat autem philosophia Musas meretriculas scenicas: quia carmina poetica in scena consueverunt pronuntiari. Ubi nota quod scena dicebatur locus umbrosus in theatro ubi abscondebantur personae pronunciantes carmina tragica vel comica: unde scena interpretatur umbratio vel umbra. Vel ideo Musae poeticae dicuntur scenicae idest umbratiles, quia sunt umbra scientiae non vera scientia, cum obumbrent mentes hominum. Item metrica descriptio doloris non sanat dolorem sed magis auget, quia consideratio miseriae est provocativa tristitiae. Unusquisque autem cum diligentia considerat quod scribere vult. Item metrica descriptio dicitur esse dulce venenum; quia placet et nocet: ratione metri placet, sed propter recordationem doloris nocet. Item affectus est vehemens animi passio animum torquens, et verum judicium rationis impediens. Et sunt quatuor affectus animi: gaudium, dolor, spes et timor: qui dicuntur infructuosae spinae, quia suffocant segetem rationis, quae est scientia et virtus. Item licet de omni errore dolendum sit, potius tamen de errore sapientis quam insipientis: nam error sapientis alios exemplo corripit, error autem insipientis non, quia ab insipiente non trahitur exemplum. Propter quod dixit Sallustius: *omnia mala exempla a rebus bonis orta sunt.* Ergo dicit philosophia, magis esset dolendum de errore Boetii quam alterius profani. Item secundum Huguitionem, fanum idem est quod templum. Inde profanus idest sacrilegus, quasi procul a fano idest a templo. Profanum etiam dicitur quicquid non est sacrum, unde omnes laici et illiterati dicuntur profani, quasi procul a fano sapientiae. Item secundum Huguitionem, opera operae est sedulitas in rebus agendis. Opera autem philosophiae est intentio vel labor ad aliquid philosophicum addiscendum. Item Eleys est civitas Graeciae in qua studuit Aristoteles: unde studia sua dicuntur Eleatica. Academia autem fuit civitas vel villa in qua studuit Plato; unde studia sua dicuntur Academica. Utrisque autem studiis Boetius fuit enutritus. Item philosophia Musas appellat Syrenes: sicut enim Syrenes dulcedine cantus attrahunt naves periclitando eas, sic Musae delectatione metri alliciunt homines vel mentes hominum, et rationem aliquo affectu submergunt et obscurant. Item quod una philosophia conventum Musarum expulit, signatur quod unus sapiens sua virtute et sapientia infinitos errores stultorum extinguit. *At ego cujus acies* et cetera. Hic Boetius ostendit quomodo obstupuit de actu philosophiae, dicens: at ego Boetius cujus acies idest visio mersa lacrymis caligarat idest obscura fuerat, ut nec posset dignoscere idest investigare, quaenam idest quae esset haec mulier tam imperiosae auctoritatis idest potentiae, ego obstupui idest miratus fui, et defixo idest inclinato visu in terram, tacitus cepi expectare, quidnam deinceps idest consequenter esset actura circa me. Notandum: quia Boetius doluit de amissione rerum temporalium, ejus acies idest ratio et intellectus caligarat, ita quod non potuit cognoscere philosophiam. Notandum quod licet Boetius de actu philosophiae ostupuit, tamen tacitus expectavit quid deinceps facere vellet; per hoc innuens se esse talem qui consolationem acciperet. Qui enim refutant alios audire, nec audita ratione acquiescunt, tales sibi ipsis obstaculum consolationis faciunt. *Tum illa* et cetera. Hic Boetius ostendit quomodo philosophia sibi appropinquans statum ejus deplanxit, dicens: *tum illa philosophia accedens proprius consedit in extrema parte lectuli* idest cordis mei: et intuens meum vultum gravem idest gravatum luctu, atque dejectum idest inclinatum in humum idest in terram, moerore idest tristitia, conquesta est his versibus sequentibus de perturbatione nostrae mentis. Nota quod philosophia dicitur sedisse in extrema parte lectuli, idest cordis Boetii. Nam cum esset in tristitia, et doleret propter amissionem rerum temporalium, parum vel nihil sapientiae habebat; et quia tota cura ejus erat circa terrena amissa, ideo dicitur habuisse vultum moerore dejectum in humum.

Caput 3

[88879] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 3 *Heu quam praecipiti mersa profundo* et cetera. Hic incipit metrum secundum hujus primi libri, quod vocatur metrum dactilicum a pede praedominante: et dicitur tetrametrum a numero pedum, a tetra quod est quatuor, quia quatuor pedes continet: et dicitur ypercatalecticum propter syllabam abundantem post duos pedes in medio versus. Verbi gratia: primus pes est, *heu quam*: secundus *praecipi*, sed syllaba ti hujus nominis praecipiti, superabundat; tertius pes est, *mersa pro*; quartus *fundo*. Similiter est in aliis. In hoc ergo metro, philosophia deplangit statum Boetii, dolendo perturbationem suae mentis: et facit duo. Primo universaliter philosophia deplangit perturbationem mentis hominum. Secundo specialiter convertit planctum suum super Boetium, ibi, *hic quondam*. Primo dicit: *heu quam*, idest quantum mens hominum hebet, idest obscuratur, *mersa praecipiti profundo* idest cura rerum temporalium quae precipitat hominem: et talis mens relicta propria luce idest contemplatione, tendit idest laborat, ire in tenebras externas idest in ignorantias exteriores. Hoc autem contingit homini quoties supple mens acta, idest agitata, terrenis flatibus, idest prosperitatibus vel eventibus, cura, idest solicitudo rerum temporalium, noxia idest nociva, crescit in immensum, idest supra modum. Nota quod in nobis est duplex virtus, rationalis et sensualis: sensus autem semper adversatur rationi, quia caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Cum autem sensualitas

vincit rationem, tunc homo est in malo statu regiminis, et efficitur bestialis. Unde Albertus super tertio de anima dicit: *turpe est nobis abjicere regimen superioris et induere regimen inferioris virtutis, quod nobis commune est cum bestiis.* Ideo scribitur tertio Ethicorum, in antiqua translatione: *valde conandum et laborandum est nobis, ut virtus nostra concupiscibilis subjecta sit rationi.* Quemadmodum enim pueri perverse vivunt si non a suis paedagogis fuerint coacti ad recte vivendum, sic appetitus sensualis ducit nos ad insolentiam, nisi regula rationis fuerit coartatus. Plures autem homines sequuntur sensualitatem quam rationem, insudantes bonis exterioribus et delectationibus sensualibus, per quae impediuntur in speculatione et cognitione summi boni. Ideo philosophia hoc deplangens dicit in metro: *heu quam praecipiti.* Item cum anima ingerit se curis rerum temporalium, profunde praecipitatur et hebet, quia a cognitione rerum et sui creatoris destituitur, et destituta cadit in tenebras externas, idest in ignorantias exteriores. Ubi nota quod duplex est ignorantia: quaedam naturalis quae est in juvenibus et decrepitis; et vocatur ignorantia interna, quia ex naturali defectu contingit. Alia est ignorantia quae causatur ex negligentia hominis quando solicitatur circa exteriora; et talis dicitur externa, quia est extra naturam; de qua dicitur quod omnes homines naturaliter scire desiderant. Prima ignorantia cum sit naturalis, non est vitiosa, quia turpes a natura nemo increpat neque bonos laudat. Secunda est vitiosa cum sit per hominis negligentiam; de quo loquitur Boetius secundo hujus libri prosa quinta: ceteris animantibus sese ignorare natura est; hominibus vero vitio venit. Item dicit, noxia cura. Unde Seneca in proverbiis: *magnam partem perturbationis sibi dedit qui exterioribus se injecit.* Item ratio et intellectus dicuntur lux hominis, quia illuminat hominem ad cogitationem creaturae et creatoris: dicuntur autem propria lux hominis, quia solum genus hominum vivit arte et ratione, ex prooemio metaphysicae. *Hic quondam caelo* et cetera. Hic philosophia specialiter convertit se ad deplangendum Boetium. Et primo ostendit quanta contemplatione Boetius quondam viguit. Secundo ostendit quomodo destitutus a tali contemplatione solum de terrenis cogitabat, ibi, *nunc jacet effoeto.* Primo philosophia commendat Boetium ab astronomia. Secundo a naturali philosophia. Tertio a metaphysica. Secunda ibi, *quin etiam causas.* Tertia ibi, *quis volvat stabilem.* Primo dicit: Boetius quondam liber, idest solutus a cura rerum temporalium caelo sibi aperto per cognitionem suetus fuit ire per rationem in aethereos meatus, idest in motus corporum caelestium; et ipse cernebat, idest speculabatur lumina, idest radios rosei solis; visebat, idest cum desiderio videbat sidera, idest constellationes gelidae, idest frigidae lunae; et ipse Boetius, victor ignorantiae, habebat omnem stellam comprehensam numeris, idest certis computationibus, quaecumque stella erratica exercet, idest operatur vagos, idest varios recursus, nunc progrediendo, nunc regrediendo: stella inquam flexa, idest mota per varios orbes, idest circulos. Nota quod animo liberato a curis exterioribus concessum est philosophari; ideo quaedam artes dicuntur liberales, quia filii liberorum, idest nobilium, qui erant liberati a curis temporalibus, talibus artibus vacabant. Ideo dicit philosophia quod Boetius quondam liber et cetera. Nota quod dicit caelo aperto: licet homo planetas caeli corporaliter non attingat, tamen speculatione comprehendit. Hoc pulchre tangit Trismegistus dicens: *magnum miraculum est homo et animal honorandum: hic anima intellectiva in naturam Dei transit quasi ipse Deus sit. Hic per naturam animae diis est conjunctus; hic Daemonum genus novit, terram colit, elementis commiscetur acumine mentis, in maris profunda descendit, caelum quod videtur altissimum animi sagacitate* *metitur; intentionem animi ejus nulla aeris caligo confundit, nec terrae densitas ejus operationem impedit; non aquae profunditas aspectum ejus obtundit.* Nota quod sol in ortu suo apparet roseus propter vapores interpositos inter visum nostrum et solem. Nam album visum per fumum apparet rubeum. Etiam licet in meridie vapores sint interpositi, non tamen apparet tunc roseus, eo quod illi vapores non sunt grossi sed subtiliati calore solis. Nota. Philosophia dicit lunam esse gelidam: quod non est intelligendum formaliter, quia primae qualitates quae sunt calidum, frigidum, humidum, siccum, non habent locum in corporibus caelestibus cum non recipiant peregrinas impressiones; sed dicitur luna gelida virtualiter vel effective, quia frigus et etiam humores efficit in inferioribus: propter quod noctes quibus luna praeest sunt gelidiores et humidiores magis diebus. Nota, quod planetae dicuntur habere vagos recursus quia moventur duplici motu: scilicet primi mobilis ab oriente in occidentem, et proprio motu ab occidente in orientem; vel ideo quia quandoque apparent nobis stationarii, quandoque retrogradi, quandoque propinqui, quandoque aliqualiter remoti. Nota, quod stella erratica dicitur flexa, idest mota per varios orbes circulorum, scilicet deferentis et epicycli, ratione quorum circulorum nunc dicuntur progressivi, nunc retrogradi, nunc stationarii, ut dictum est; et habet videri in theorica planetarum vel astronomia. *Quin etiam causas* et cetera. Hic commendat eum ex parte naturalis philosophiae dicens: *quin etiam pro certo.* Boetius solitus fuit rimari, idest inquirere causas, unde (idest propter quas causas) sonora flamina, idest sonorosi venti sollicitent, idest perturbent, aequora, idest planitiem, ponti, idest maris: quasi diceret: Boetius scivit causas generationis ventorum qui commovent ipsum mare. Nota, quod ex libro Meteororum patet, quod ventus generatur ex vapore calido et sicco elevato per calorem solis; qui perveniens ad locum nubium frigiditate nubis repercutitur et repercussus fertur in latus et facit sonum impellendo aerem: et quia aqua faciliter est divisibilis, de facili cedit et reverberatur per ventos. Vel aliter potest intelligi. Antiqui enim dixerunt quod ideo venti turbant mare, quia in ipso mari generantur venti, qui non exeunt, sed faciunt fluxum maris; licet haec opinio non sit vera: quia mare fluit et refluit tempore determinato, sicut bis in die naturali; venti autem generantur tempore indeterminato. *Quis volvat stabilem.* Hic philosophia commendat Boetium a metaphysica, et iterato a naturali philosophia, dicens: Boetius etiam solitus rimari quis spiritus, idest intelligentia, volvat motu diurno stabilem orbem firmamenti, vel etiam cur sidus solis vel aliud habens ortum et occasum, casurum in Hesperias undas, idest in aquas maris Occidentalis, surgat, idest iterum oriatur ab ortu rutilo, idest ab oriente splendido: quasi dicat: Boetius solitus erat inquirere cur stellae quae in occidente videntur occidere iterum resurgant in oriente: etiam erat solitus rimari quis temperet placidas horas veris, idest temporis vernalis, ut ornet terram roseis floribus. Quis dedit, idest ordinavit, ut autumnus fertilis anno pleno, idest fecundo influat, idest influentiam faciat gravidis uvis, idest botris repletis. Etiam erat solitus reddere, idest assignare, varias causas latentis naturae, idest rerum naturalium. Nota: omne quae movetur ab alio movetur, ex septimo physicorum; ergo caelum ab alio movetur. Movetur autem caelum a duplici motore per Commentatorem in duodecimo metaphysicae: ab uno conjuncto et appropriato qui vocatur intelligentia, a quo movetur effective; ab alio motore separato, qui est Deus, a quo movetur in ratione finis. Item dicit orbem caelestem esse stabilem: licet enim moveatur et mutet locum secundum partes, non tamen secundum totum: et quantum ad hoc dicitur esse stabilis, idest immobilis. Item causa quare stellae quae occidunt iterum oriantur, non est alia nisi motus circularis primi mobilis qui secum rapit omnes stellas tam fixas quam erraticas. Item Hesperus est stella quae de vespere sequitur solem occidentem, a qua stella mare Occidentale dicitur Hespericum mare, eo quod sol et Hesperus ibi emergant: non quod ita sit, sed quia vulgares sic opinantur: cum enim stellae occidunt, propter interpositionem maris inter visum et stellas videntur stellae mergi in mare. Item tempus vernale dicitur placidum, quia est conveniens vitae hominis. Est enim tempus veris calidum et humidum, in quibus consistit vita ex libro de morte et vita. Et ideo illo tempore producuntur flores. Nam materia florum est humidum aqueum subtile bene coctum a calido aereo. Quia igitur in vere dominatur calidum aereum et humidum aqueum subtile quod parva indiget digestione; ideo in vere, cujus calor temperatus est, flores producuntur. Item vitis multum abundat de humido aqueo et grosso: cujus signum est, quia tempore putationis distillat ab eis quasi humidum lacrymabile: tale autem humidum grossum multum resistit digestioni, ideo uvae ad maturitatem tarde perveniunt, scilicet tempore autumni. Item Boetius consuevit reddere causas latentes rerum naturalium, quod fuit indicium felicitatis. Nam secundum Virgilium: *felix qui potuit rerum cognoscere causas. Nunc jacet effoeto* et cetera. Hic ostendit philosophia quomodo Boetius destitutus erat praedicta speculatione cum de terrenis cogitabat, dicens: nunc, idest tempore doloris, Boetius jacet, idest prostratus est effoeto, idest evacuato, lumine idest speculatione mentis; et ipse pressus colla, idest secundum colla, gravidis catenis, passionum quae mentem gravant, gerensque declivem vultum, idest inclinatum pondere amissionis rerum temporalium, heu cogitur cernere stolidam terram, idest bona terrena quae homines stolidos efficiunt. Nota: catena est ferreum instrumentum, quo aliquid contra suam naturam detinetur. Quatuor autem affectus quae sunt gaudium spes, timor, dolor, similitudinarie dicuntur catenae, quia animum hominis detinent et contra suam naturam et rationem ad illicita trahunt: nam ratio semper deprecatur ad optima, ex primo Ethicorum. Et propterea Boetius in fine hujus primi hortatur fugam passionum, ibi, *tu quoque si vis.* Item nota: non est aestimandum quod Boetius sic esset ita evacuatus lumine mentis sicut litera sonat; quia alias fuisset insufficiens pro compositione hujus libri; sed philosophia loquitur hoc compassive. Ille enim est merus stultus qui inclinat se ad terrena diligendo ipsa et non elevando intellectum suum ad spectabilia; qualis non fuit Boetius. Unde dicit Augustinus: *tales sunt homines qualia sunt ea quae diligunt*; quia dilectio transmutat diligentem in similitudinem rei quam diligit. Haec Marquardus.

Caput 4

[88880] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 4 *Sed medicinae, inquit, potius* et cetera. Hic incipit secunda prosa hujus primi libri; in qua philosophia investigat morbum Boetii ex quibusdam signis. Secundo consolatur ipsum ne desperet. Secunda ibi, *cumque me non.* Primo dicit philosophia: o Boeti, ego possem multa conqueri de perturbatione mentis tuae: sed nunc potius medicinae tempus est quam quaerelae. Vero pro sed, tum, idest tunc mulier illa intenta in me totis luminibus, idest oculis, ait: es tu ne ille qui quondam tempore juventutis, nutritus

nostro lacte, idest facilibus documentis, in aetate autem perfecta educatus, idest nutritus nostris alimentis, idest doctrinis difficilioribus, tu evaseras, idest perveneras in robur, idest in fortitudinem, virilis animi? Atque pro certo nos contuleramus tibi arma talia, idest documenta quae nisi prius abjecisses, per oblivionem, ipsa tuerentur te, invicta firmitate. Dicit philosophia: agnoscis ne me? Quid taces? Siluisti ne pudore, idest verecundia, an stupore, idest mentis alienatione? Ego mallem, idest magis vellem, te siluisse pudore; sed ut ego video, stupor oppressit te. Nota, quod philosophia in deplangendo Boetium non facit longam moram, ne Boetius desperet super infirmitate sua; ergo dicit philosophia magis esse tempus medicinae quam querelae. Item boni medici est totis oculis diligenter respicere faciem infirmi, eo quod in facie magis apparent signa pronosticationis infirmitatis; ideo philosophia dicitur esse intuita Boetium totis luminibus. Item per arma philosophiae intelliguntur praecepta philosophicalia, quae persuadent minime extolli in prosperis, nec deprimi in adversis. Hortatur enim nos philosophia ad magnanimitatem. Magnanimus autem est qui contra deformes insultus fortunae unanimi menti constantia militat. De his et subtilibus praeceptis philosophicis Boetius oblitus fuit propter dolorem. Nota; taciturnitas quandoque provenit ex pudore, quandoque est ex stupore. Quando enim manifestatur alicui aliquid quod vellet celari, ipse efficitur verecundus et oculi ejus deprimuntur, facies ejus rubet et avertitur, et lingua ejus in loquendo ligatur. Nota, quod stupor uno modo est abundans admiratio mentis, ut ibi, Papa stupor mundi. Alio modo est mentis alienatio, et sic accipitur in proposito, et inducit taciturnitatem. Ex quo enim motus linguae est secundum conformitatem ad phantasiam, turbata phantasia, sicut contingit in alienatione mentis, praepeditur lingua in loquendo. Ergo dicit philosophia, pudore an stupore siluisti? Et quia taciturnitas perveniens ex stupore deterior est quam quae causatur ex pudore, cum ipsa causetur ex aliquo defectu interiori; ideo dicit philosophia: mallem pudore siluisses. Nota, secundum Huguitionem, pudor est corporis, sed pudicitia est mentis. Est autem pudor verecundia ex aliquo casu innata, non auferens memoriam, sed impediens linguam. Stupor autem est casus memoriam auferens et linguam impediens. Et pejus est tacere stupore quam pudore; quia melius est memoriam retinendo non loqui, quam loqui et memoria carere. Nota, philosophia dicit Boetium habuisse nutritum suo lacte. Per nutrimentum lactis intelligitur trivium, scilicet grammatica, logica et rhetorica, quibus juvenes sunt seriatim informandi, tamquam facilibus documentis, sicut puer lacte nutrimento molli et facilis digestionis nutritur. Sed per hoc quod dicit, virilis animi robur evaseras, scilicet ad scientiam mathematicam etc. qua tamquam per scientiam magis subtilem homo perfectae aetatis efficitur. Nota, philosophia contulit Boetio arma non corporalia sed spiritualia, sicut sunt virtutes intellectuales quas enumerat Aristoteles sexto Ethicorum; et sunt illa: intellectus sapientia, scientia, ars et prudentia. Et similiter virtutes cardinales, quae sunt quatuor: prudentia, justitia, fortitudo, temperantia: et dicuntur cardinales, quia quamdam principalitatem sibi vendicant circa materiam circa quam habent fieri. Illa enim arma abjecit Boetius quando temporalibus adhaesit, appetitui sensitivo annuens et ab attentione caelestium sequestratus. Et de istis armis dicit apostolus: *abjicite ergo opera tenebrarum et induimini arma lucis; sicut in die honeste ambulemus. Cumque me non modo tacitum* et cetera. Hic philosophia consolatur Boetium ne desperet: dicens: cum philosophia vidisset me non modo, idest non tantum tacitum, sed prorsus, idest totaliter elinguem, que pro et, mutum, ipsa admovit, idest apposuit pectori meo leviter manum, et inquit idest dixit: nihil periculi est circa hunc hominem: ipse patitur lethargum, idest morbum oblivionis, morbum inquam communem mentium illusarum, idest deceptarum; et ipse paulisper, idest modicum est oblitus sui; sed facile sui recordabitur, siquidem pro certo cognoverit nos philosophiam ante, idest prius. Quod ut ipse possit facere, tergamus lumina, idest oculos ejus, caligantia nube, idest obscuritate rerum mortalium, idest temporalium. Haec dixit philosophia; et veste sua contracta, idest convoluta in rugam, siccavit oculos meos fletibus undantes, idest humectantes. Nota quod tacitus est ille qui non loquitur, licet habeat potestatem linguae ad loquendum: sed elinguis vel mutus dicitur ille qui non solum non loquitur, sed non habet potestatem linguae ad loquendum: et talis fuit Boetius propter stuporem, idest mentis alienationem. Nota quod philosophia innuens se esse bonam medicam, consolatur Boetium dicens: nihil periculi est in homine isto: quia secundum Senecam in libro de clementia ad Neronem, *mali medici est desperare ne curetur aeger*. Nota quod lethargia est infirmitas causata ex oppressione cerebri cum oblivione; et jungitur continuo somno; et sic lethargus est morbus inducens oblivionem et somnum. Inde lethargicus; et est homo qui patitur talem morbum: et dicitur a Lethes, quod interpretatur oblivio: etiam Lethes est fluvius infernalis. Boetius ergo patiebatur lethargum, idest morbum oblivionis; quia si praecepta philosophiae in memoria habuisset, nunquam de amissione rerum temporalium doluisset. Item dicit lethargum esse morbum illusarum mentium; quia mens illusa est ubi ratio est ligata propter defectum phantasiae, sicut in phreneticis, vel propter defectum memoriae, sicut in lethargicis. Notandum: homo componitur ex anima immortali et corpore mortali. Sed quia Boetius oblitus fuit bonorum animae: ideo dicitur fuisse sui oblitus, non totaliter, sed paulisper, quia adhuc curam habuit de bonis terrenis quae respiciunt corpus. Item homo per philosophiam habet suiipsius perfectam cognitionem. Ad cognoscendum autem illud quod per philosophiam cognoscitur, oportet primo philosophiam cognoscere; ideo dicit philosophia: recordabitur sui facile si nos prius cognoverit. Item per vestes philosophiae in rugam contractas intelliguntur praecepta philosophicalia, in unum volumen congregata, sicut in illo libro, quibus ipsa philosophia Boetium consolatur. Nota quod ad medicum infirmum curare volentem plures requiruntur conditiones. Primo ut qualitates et conditiones respiciat, ut humores nocentes cognoscat. Secundo ad loquendum eum moveat. Tertio si prae valida aegritudine obmutescat, ut manum corpori infirmi adhibeat. Quarto ut eum verbis consolatoriis reficiat. Sed philosophia videns dolores Boetii, primo eum inspexit. Secundo ad loquendum movit. Tertio manum suam corpori apposuit. Et quarto verbis consolatoriis refecit.

Caput 5

[88881] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 5 *Tunc me discussa liquerunt* et cetera. Hic incipit tertium metrum hujus primi libri: cujus primus versus vocatur metrum dactilicum hexametrum; secundus dicitur metrum Alcmanicum ab inventore, tetrametrum a numero pedum, dactylicum a pede predominante, et cactalecticum, quia nulla syllaba abundat nec deficit in hoc metro. Boetius declarat per quoddam simile, quomodo remotis impedimentis

vigorem cognitionis recuperavit: et est talis similitudo. Sicut Coro flante nubes generantur, et per interpositionem nubium sol et alia astra nobis occultantur: sic adversitate imminente homo afficitur diversis passionibus obscurantibus intellectum: et sicut Austro flante dissolvuntur et radii solares revertuntur, sic adversitate, adveniente consolatione philosophica, passiones sedantur et intellectus illuminatur. Dicit ergo in litera: tunc cum philosophia tersit oculos meos, tenebrae liquerunt me discussa nocte, idest obscuritate; et prior vigor cognitionis rediit luminibus meis, idest oculis, ut (pro sicut) sol latet, idest occultatur quum, idest quando sidera, idest stellae, glomerantur, idest involvuntur, praecipiti Coro, idest tali vento, et polus, idest caelum stetit, idest stare videtur nimbosis imbribus, idest pluviis nubilosis, ac (pro etiam) nox, idest obscuritas, funditur desuper, idest de nubibus in terram, nondum, idest adhuc, astris, idest stellis, venientibus, idest apparentibus in caelo. Si Boreas emissus ab Threicio antro, idest Thraciae regionis verberet, idest depellat hanc noctem, idest obscuritatem, et reseret clausum diem, tunc Phoebus, idest sol emicat, idest lucet, et vibratus, idest fortificatus, lumine suo ferit, idest percutit, oculos hominum, mirantes subito lumine solis post tenebras. Nota: philosophia trahit hominem ab obscuritate ignorantiae ad lucem sapientiae, ex libro de pomo Aristotelis, et etiam per metristam *ars hominem format, nec sinit esse malum.* Et ergo cum philosophia siccasset oculos Boetii, fugatis tenebris ignorantiae, rediit vigor intelligentiae. Nota: quatuor sunt venti principales qui flant a quatuor partibus mundi, scilicet ab oriente, occidente, Septentrione et meridie; quorum quilibet habet duos collaterales: et sic sunt duodecim venti qui his versibus continentur. Flant subsolanus, Vulturnus et Eurus ab ortu. Atque die medio Notus haeret et Africus Austro. Circinus occasum Zephirusque Favonius afflant. Sed veniunt Aquilo Boreas et corus ab arcto. Corus ergo est ventus quo flante generantur nubes et conglomerantur sidera, sic quod per nubes occultantur. Nota quod polus est stella quae semper in eodem loco videtur; sed hic polus ponitur per firmamento, tamquam pars pro toto per synecdochen. Nota quod polus, idest caelum dicitur stare quando est obductum nimbosis imbribus; non quod stet, sed quia motus ejus tunc nobis non apparet: motum enim caeli non percipimus nisi per motum alicujus stellae: cum autem caelum est coopertum obscuris nubibus nulla stella videri potest. Nota secundum Huguitionem: *nimbus est nubium densitas ex intempestate orta*: et sic dicit Boetius hic nimbosis imbribus, idest densis pluviis: et est ratio, quia tenuis imber non impedit aspectum astrorum. Nota quod Boreas dicitur flare ab antro Threicio, quia forte regio Thraciae est cavernosa, de cujus cavernis exit ventus generatus ex vaporibus siccis in terra. Nota: postquam philosophia tersit oculos Boetii et eosdem a fletu lacrymarum compescuit, restitutus fuit pristino vigori. Unde oculi ipsius Boetii ut ratio et intellectus, obfuscati erant tenebris ignorantiae cum istis temporalibus adhaesit propter amissionem rerum temporalium, diversis fuit subjectus passionibus. Sed philosophia oculorum caliginem abjecit cum ipsius intellectum illuminavit, tenebras ignorantiae fugando, et lumine spirituali ut scientia illuminando.

Caput 6

[88882] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 6 *Haud aliter tristitiae* et cetera. Hic incipit tertia prosa primi libri, in qua Boetius ostendit quomodo philosophiam cognoverit; et dividitur; quia primo ostendit quomodo philosophiam cognovit, et qualiter de praesentia ejus admirari coepit, et quomodo philosophia sibi respondit, secundo probat philosophia persecutionem sapientum a vulgaribus non esse novam. Secunda ibi, *nonne apud veteres.* Dicit primo: haud (pro non) aliter nebulis tristitiae meae dissolutis, idest fugatis per consolationem philosophiae, quoniam sicut nubes dissolvuntur per flatum Boreae, sic ego Boetius hausi, idest respexi caelum, idest sursum, et recepi mentem, idest vigorem rationis ad cognoscendam faciem medicantis, idest medici. Itaque (pro ergo) ubi, idest postquam ego deduxi, idest converti oculos, que (pro et) defixi, idest stabilivi, intuitum in eam, respexi nutricem meam philosophiam in cujus Laribus, idest scholis fueram obversatus ab adolescentia, idest a juventute mea; et inquam idest dixi: o magistra omnium virtutum, quid idest propter quid tu venisti lapsa, idest progressa superno cardine, idest de caelesti porta in has solitudines, idest loca deserta nostri exilii idest nostrae relegationis? An, idest numquid propter hoc venisti, ut existens rea, idest tamquam culpabilis mecum agiteris, idest manifesteris falsis criminationibus. Illa philosophia inquit, idest dixit: o alumne, idest per me nutrite, an idest utrum te desererem? Quasi dicat: non. Nec partirer, idest dividerem tecum communicato labore, idest diviso labore sarcinam, idest pondus, quam tu sustulisti ob invidiam mei nominis, idest ratione sapientiae. Atque pro certo non erat fas, idest honestum philosophiae relinquere iter innocentis incomitatum, idest sine comite: supple, si ego te dereliquissem, ego vererer, idest timerem meam criminationem, idest meam damnationem, et valde perhorrescerem quasi aliquid novum acciderit, supple circa te: enim pro quia num, idest numquid tu censes, idest judicas, primum ipsam sapientiam esse lacessitam, idest infestatam periculis, idest perturbationibus apud improbos mores, idest male morigeratos homines? Quasi dicat: hoc non est novum. Nota. Philosophia dicitur medica: sicut enim medicus morbo fugato sanitatem inducit, sic philosophia ignorantia relegata vitam utriusque saeculi condonat. Nam habetur in libro de pomo Aristotelis: *qui philosophiam invenerit, vitam in utroque saeculo invenit.* Et alibi: *qui me invenerit vitam inveniet et hauriet salutem a domino.* Et ideo dicit Boetius, faciem medicantis. Notandum quod Boetius non solum deduxit oculos in philosophiam, sed defixit in eam intuitum; per quod innuitur quod qui vult philosophari, oportet se totum tradere philosophiae per continuum studium et laborem. Nam sicut una hirundo adveniens non facit verem, nec una dies calida facit aestatem, sic nec una speculatio philosophica facit philosophum. Nota quod tempus opportunum ad philosophandum est tempus adolescentiae: quod innuens Boetius dicit: cujus Laribus ab adolescentia fueram obversatus. Nam aetas hominis assimilatur cerae; quae si nimis est mollis vel dura nimis, formam sigilli non recipit nec retinet; si autem est temperate mollis vel dura, figuram recipit et retinet. Sic similiter aetas nimis tenera, sicut infantia, non recipit doctrinam philosophicam, nec aetas nimium dura sicut decrepitas. Sed aetas temperata qualis est adolescentia, quae faciliter intelligit et intellecta memoriae commendat. Nota, per Lares philosophiae intelliguntur diversae sectae philosophorum, sicut Aristotelis et Platonis, quos Boetius ab adolescentia fuit obversatus. Et dicit Huguitio, quod obversari idem est quod conversari. Notandum quod philosophia dicitur magistra omnium virtutum, quia omnes virtutes morales docet, ut patet ex Ethicis; et dico morales, propter virtutes theologicales quae sunt fides,

spes et charitas. Et dicitur philosophia delapsa a superno cardine, quia omnis sapientia a domino Deo est. Nam sicut scribitur in prologo libri de regimine principum, *Deus est qui divitias suae sapientiae influit animabus*, idest studentibus tribuit gratiam cognoscendi; cui nihil est difficile et sine quo nihil est possibile possideri. Nota ut postea patebit, quod Boetius false criminabatur de literis compositis et de impedimento delatoris; et illud quod faciebat sapientia dicebatur facere arte magica; ideo dicit ad philosophiam: numquid venisti ut tu mecum rea falsis criminationibus agiteris? Nota: philosophia tangit tres rationes propter quas non debuit derelinquere Boetium. Prima, quia nutrix non debet derelinquere suum alumnum. Secunda, quia qui patitur propter alium non decet ut deseratur ab illo. Tertia quia non decet philosophiam derelinquere innocentem. Boetius autem fuit philosophiae alumnus: ipse patiebatur injurias propter philosophiam et fuit innocens, ergo et cetera. Nota secundum Huguitionem: *lacesso, idest cum desiderio lacero vel vexo, vel injuriis affligo. Nonne apud veteres quoque* et cetera. Hic philosophia probat persecutionem sapientum a vulgaribus non esse novam. Et hoc primo probat exemplis antiquis. Secundo magis modernis. Tertio ostendit quid sit faciendum contra insultus vulgarium. Secunda ibi, *quod si nec.* Tertia ibi, *qui si quandoque contra.* Primo dicit: bene dixi quod persecutio sapientum a vulgaribus et a malis non est nova. Nonne apud veteres ante aetatem nostri Platonis nos philosophia, saepe certavimus magnum certamen cum temeritate stultitiae, idest cum stultis et temerariis hominibus, eodemque Platone vivente magister ejus Socrates injuste promeruit victoriam mortis me sibi astante? Cujus Socratis haereditatem, idest scientiam haereditarie relictam suis discipulis, cum Epicureum vulgus et Stoicum et ceteri molirentur, idest laborarent ire raptum, idest rapere, unusquisque pro sua parte, et cum ipsi traherent me philosophiam in partem praedae me reclamantem, idest contradicentem que (pro et) renitentem ipsi disciderunt vestem meam quam texueram meis manibus, que (pro et) arreptis, idest ablatis panniculis abierunt credentes me totam sibi cessisse, et quia in istis videbantur, idest apparuerunt quaedam vestigia nostri habitus, idest prudentiae, in prudentia vulgarium, rata idest opinata, ipsos meos esse familiares, idest meos discipulos ratione sapientiae, pervertit nonnullos eorum, idest aliquos, errore, idest persecutione, profanae multitudinis idest indocti vulgi, sicut vulgares solent pervertere doctos. Nota quod ante tempus Platonis multi sapientes persecuti fuerunt a vulgaribus, et tempore Platonis Socrates magister ejus interiit propter suam sapientiam. Nam ipse cognovit sua sapientia esse unum Deum: alios autem colentes plures deos redarguit: quod percipiens dux Atheniensium nomine Anetus coegit ipsum bibere venenum in nomine unius Dei, et nihil sibi nocuit. Postea coegit ipsum bibere venenum in nomine plurium deorum, et interiit. Nota, mortuo Socrate discipuli sui qui scientiam Socratis tamquam haereditariam sibi vendicabant, inceperunt dissentire, in quo magister eorum Socrates posuisset summum bonum: quidam enim eorum discipulorum dicti Epicuri dicebant ipsum posuisse summum bonum in voluptatibus. Alii, sicut Stoici, dicebant quod in virtutibus: et quilibet eorum pro defensione suae opinionis rapuit auctoritates philosophiae, ipsas extorte exponendo: propter quod philosophia dicit illud reclamasse; et sic male exponendo sciderunt vestes philosophiae et particulas abstulerunt; et quamvis non essent veri philosophi, quia tamen videbantur esse, multi eorum a vulgaribus occisi sunt. *Quod si nec Anaxagorae fugam* et cetera. Hic philosophia probat persecutionem sapientum exemplis magis modernis, dicens: o Boeti, si non novisti fugam Anaxagorae, nec venenum Socratis, nec tormenta Zenonis quoniam ista sunt peregrina, idest extranea et aliena, tamen tu potuisti scire Canios, idest persecutionem Canii, ac Senecas ac Soranos, idest sequaces Sorani quorum memoria non est pervetusta, idest valde antiqua nec incelebris, idest non sine gloria: quos viros nihil aliud detraxit in cladem idest in mortem, nisi quod instituti, idest informati nostris moribus ipsi videbantur dissimillimi studiis improborum, ita quod nihil est, idest non est causa quod tu admirere, idest debeas admirari, si in hoc salo vitae, idest amaritudine, nos sapientes agitemur, idest vexemur, procellis idest adversitatibus malorum, circumflantibus, quibus, nobis sapientibus, maxime propositum est, idest intentio displicere pessimis: quorum malorum etsi sit numerosus exercitus, tamen est spernendus quoniam nullo duce, supple rationis, regitur, sed tamen rapitur errore limphante, idest praecipitante eos ad modum limphae, temere idest stulte, ac passim idest ubique. Nota quod Anaxagoras stultitiam hominum solem pro Deo colentium reprehendit, dicens solem non esse Deum, sed lampadem ardentem: propter quod reus judicatus est, et in fugam conpulsus: ergo dicit philosophia, Anaxagorae fugam. Nota, dicit Socratis venenum; de quo dictum est supra quo veneno interiit. Similiter Zeno multa tormenta ratione suae sapientiae sustinuit. Nota quod Canius, Seneca, Soranus fuerunt nobiles Romani et moribus philosophiae instructi, propter quod interierunt. Unde Canii dicebantur mutatores a magistro suo Canio. Similiter Soranii dicuntur a Sorano qui fuit poeta, et ejus sequaces ab eo condemnantur. Nota: de Seneca dicit Boetius in libro de disciplina scholarium, quod Nero familiarem suum praeceptoremque Senecam ad eligendae mortis arbitrium coegit. Nota quod sapientes dissimiles sunt studiis improborum; quia dicit Seneca in libro de amicitia: *dispares mores disparia sequuntur studia, quorum dissimilitudo dissolvit amicitiam; nec unquam improbi probis, nec probi improbis amici esse possunt; non ob aliam causam nisi quia tanta est inter ipsos distantia quanta esse potest studiorum malorumque morum distantia.* Nota quod propositum sapientum est displicere pessimis; quia dicit Seneca in libro de remediis fortuitorum: *malis displicere laudabile est*: et alibi: *virtus sese diligit aspernaturque malum.* Et poeta: *opto placere bonis, pravis odiosus haberi.* Nota quod dicit exercitum malorum esse innumerosum, quia secundum Salomonem, *stultorum infinitus est numerus, et perversi difficiliter corriguntur.* Nota quod mali non reguntur duce rationis, quia ratio deprecatur ad optima, mali autem operantur pessima. Ducuntur enim errore sensualitatis vitam bestialem prosequentes: de quibus dicitur in libro Ethicorum: *quidam sunt homines vitam pecudum eligentes similes Sardanapalo.* Et ergo dicit philosophia quod tales sunt timendi, quia ex quo reguntur per rationem, tunc eorum fatuitas faciliter dissipatur. *Qui si quando contra nos* et cetera. Hic philosophia ostendit quid sit faciendum contra insultus malorum, dicens: si exercitus malorum incubuerit, idest instinterit struens idest faciens aciem, idest bellum contra nos sapientes, quidem (pro certo) natura dux, idest ratio contrahit, idest colligit, copias idest scientias, et virtutes copiosas, in arcem idest in altitudinem speculationis caelestium, vero (pro sed) illi mali occupantur circa diripiendas, idest auferendas inutiles sarcinulas, idest divitias corporales, quae sarcina et pondus corporis sunt inutilia, animam submergentes. At nos sapientes in contemplatione caelestium constituti irridemus malos quaeque vilissima rerum, nos securi existentes totius furiosi tumultus, idest contra furiosum tumultum malorumque, que (pro et) super nos sumus muniti, eo vallo, idest munimine, quo non sit fas aspirare, idest accedere stultitiae grassanti, idest impugnanti nos. Notandum: Boetius hic nostram rationem appellat ducem: unde ratio definitur sic: est habitus dirigens omnem actionem humanam in ultimum et optimum finem. Item nota: per arcem ipse intelligit altitudinem speculationis caelestium, et ad hanc ducit nos ratio. Et hoc est ultimum bonum humanae vitae, quod nullus auferre potest. Nota: copiae in hoc loco dicuntur appetitus sensitivi: et dicuntur copiae quasi cupiae, quia cupiunt res aliquando contra rationem, et tales copias debet regere ratio, et debet se munire vallo humilitatis et patientiae; et tunc omnes impugnationes adversitates et miserias aequanimiter sustinebit, et tentationes et delectationes noxias quas suggerit Diabolus, et caro impellit, et mundus commovet, non timebit. Haec Marquardus. Item nota: ille merito est deridendus qui majori et meliori bono dimisso eligit et occupatur circa bona viliora. Sed sapientes eligunt bona animae, quae sunt maxime bona, primo Ethicorum. Et vulgares eligunt bona temporalia; quae dicuntur vilissima rerum, quia impediunt hominem in cognitione summi boni. Nota, arx arcis est altum aedificium in quo hostes pugnant. Hic autem accipitur pro contemplatione caelestium et spe futurorum bonorum, nam per haec duo sapientes omnem adversitatem malorum superant, et circa contemplationem divinorum tota intentio sapientis versatur. Unde Boetius in tractatu de summo bono dicit: *philosophus maxime delectatur in primo principio et in contemplatione summae bonitatis, et haec sola est recta delectatio; haec enim est vita philosophorum sine qua nemo vivit vita recta.* Nota: de hoc nomine vallum dicit Graecista: *est vallus palus circa castrum praeacutus. Nexio palorum seu murus sit tibi vallum.* Nota: aspirare, secundum Huguitionem, est anhelare, conari vel devenire. Item secundum eum, grassor grassaris per g, idest invadere vel crudeliter impugnare.

Caput 7

[88883] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 7 *Quisquis composito serenus aevo* et cetera. Hic incipit quartum metrum hujus primi, quod vocatur metrum valenticum ab inventore, et constat ex spondaeo, dactylo et tribus trocheis. Unde potest dici metrum trochaicum a pede praedominante. In hoc metro philosophia ostendit, qualiter homo debeat se habere, ut persecutiones improborum non praevaleant contra ipsum. Et hoc primo declarat quibusdam similibus. Secundo exclamat contra timentes tyrannos. Secunda ibi, *quid tantum miseri.* Dicit primo: quicumque homo serenus, idest clarus virtute, composito evo, idest ordinata vita egit, idest calcavit, sub pedibus superbum fatum, idest eventum rerum temporalium, et quicumque tuens, idest respiciens utramque fortunam, idest prosperam et adversam, rectus, idest non flexus potuit tenere vultum, idest animum invictum, ita quod non vincatur prosperitate se extollendo nec adversitate deprimendo, illum hominem non movebit, idest turbabit, rabies ponti, idest inundatio maris agitantis idest moventis, funditus idest a fundo, aestum versum idest ebullitionem versam, quia in ebullitione maris aqua vertitur per fluxum et refluxum: quasi dicat: impetus maris faciens ebullitionem non nocebit illi homini qui non extollitur in prosperis, nec deprimitur in adversis, nec tali homini nocebit ignis Vesevi montis, quotiens ille mons torquet, idest emittet, ignes fumificos ruptis caminis, idest cavernis suis. Quasi dicat: nec tali homini nocebit vagus Vesevus suis ignibus,

nec illum hominem movebit via ardentis fulminis, soliti, idest consueti, ferire celsas turres. Nota, philosophia tria tangit quae non nocent homini qui constans est in utraque fortuna. Primum est rabies maris, per quam designantur luxuriosi. Sicut enim mare sole et motu suo incalescit et foetet, sic luxuriosi concupiscentia sua inardescunt et peracta libidine foetent: de quibus dicit Scriptura: *perierunt jumenta in stercore suo*; tales luxuriosi non nocebunt homini constanti in utraque fortuna. Secundum quod tangit est ignis Vesevi montis, per quem designantur avari et invidi. Sicut enim ignis Vesevi montis semper ardet: ita avari ardent in concupiscentiam bonorum exteriorum. Et sicut ignis eructuans quandoque consumit loca vicina: sic invidi quandoque nocent verbis si non possunt factis: et tales invidi non nocebunt homini constanti. Tertium quod tangit est ictus fulminis; per quem intelliguntur superbi. Sicut enim fulmen generatur in alto, sic superbi alte se extollunt. Et mirabile videtur de superbis, quod cum aliis hominibus habitare nolunt, et tamen ad caelum volare non possunt. Tales superbi non nocebunt homini constanti. Alii per rabiem maris intelligunt invidos, per ignem iratos, per fulmen superbos, ut dictum est. Alii per mare quod est sonorosum intelligunt avaritiam, per ignem poenam corporis, per fulmen rerum ablationem. Nota: Vesevus est mons Italiae intrinsecus ardens, qui quandoque ruptis cavernis emittit ignem qui loca vicina consumit. Nota circa hoc quod dicit, serenus aevo, Seneca dicit: *talis est animus sapientis qualis est mundus super luminatus*: talis autem mundus semper est serenus: et sic animus sapientis in utraque fortuna semper est serenus. Unde Aristoteles in Ethicis dicit: *sapiens bene scit ferre fortunas, quia se habet sicut tetragonum sine vituperio. Quid tantum miseri saevos tyrannos* et cetera. Hic philosophia exclamat contra timentes tyrannos, dicens: quid, idest quare, miseri homines mirantur timendo saevos tyrannos furentes sine viribus: quasi dicat: tyranni sunt impotentes, quia non praevalent nisi inquantum homo se subjecit eis. Et addit: nec speres aliquid de bonis temporalibus, nec timeas eos de adversitatibus: tunc tu exarmaveris, idest debilitaveris, iram impotentis tyranni. Sed quicumque homo trepidus pavet timore malorum temporalium, vel optat bona temporalia, talis non est stabilis, et sui juris, idest propriae libertatis: ipse abjecit clypeum securitatis, et motus a loco stabilitatis, ipse nectit, idest componit catenam affectionum, qua valeat trahi ad tristitiam et dolorem mentis. Nota, potestas terrena ad nihil se extendit nisi ad largiendum bona temporalia, vel ad auferendum ea; et ideo nullus subjacet terrenae potestati nisi qui sperat talia bona, vel timet eorum ablationem. Qui autem nec timet nec sperat, ipse est omnino supra vel extra terrenam potestatem, et per consequens terrena potestas sibi nec proficere nec obesse potest. Propter quod philosophia exclamat contra illos tamquam miseros qui spe bonorum temporalium vel timore ablationis eorum subjiciunt se terrenis potestatibus, dicens, *quid tantum miseri.* Nota circa illud, quisquis trepidus et cetera. Seneca dicit in libro de virtutibus cardinalibus: *magnanimitas si insit animo tuo, cum magna fiducia vives intrepidus et alacer.* Magni animi est non vacillare, sed constare, et finem vitae intrepide expectare. Si magnanimus es, nunquam judicabis tibi contumeliam inferri ab inimico, sed dices: nihil mihi nocuit: sed animum nocendi habuit. Nota: tyrannus quondam dicebatur quidam rex fortis, et dicebatur a Tyro, idest fortitudine. Seu illud nomen est causa appropriata principantibus pessimis; et dicuntur a Tyro, idest ab angustia quam inferunt suis subditis. Nota, clypeus sumitur hic pro ratione hominis; quia sicut clypeus defendit nos ne laedamur a telis et a similibus: ita ratio hominis tuetur eum, et providet sibi ne offendatur.

Caput 8

[88884] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 8 *Sentisne, inquit, haec* et cetera. Hic incipit prosa quarta; in qua philosophia primo inquirit Boetium super attentionem praedictorum, et hortatur ipsum ad sui morbi revelationem; secundo Boetius revelat morbum suum, ibi, *tum ego.* Primo dicit. O Boeti, numquid sentis, idest intelligis, ea quae dicta sunt atque illabuntur, idest imprimuntur animo tuo? Et subjungit Graecum quod in Latino valet, es ne asinus ad lyram? Quid fles, quid manas, idest fluis lachrymis, et subjungit Graecum quod tantum valet, confitere mihi, ne abscondas. Si expectas operam, idest diligentiam, medicantis oportet ut detegas idest manifestes vulnus tuum. Nota quod proverbium erat apud Graecos, cum aliquis audivit verba alicujus et non advertit nec curavit intellectum verborum, illi dicebatur: es ne asinus ad lyram? Facis enim sicut asinus positus circa lyram, audit sonum lyrae, sed non percipit melodiam, nec proportione sonorum intelligit nec delectatur in ea. Sic aliquis audiens verba et non curans intellectum eorum dicitur esse asinus ad lyram. Nota: siquis voluerit sanari oportet morbum vel vulnus suum detegere et manifestare. Unde Seneca tertia dicit epistola: *nemo per se satis valet ut emergat; sed oportet ut manum porrigat, et alius ipsum extrahat*: tunc enim morbi ad sanitatem inclinant cum ex abdito erumpunt et vim suam proferunt. *Tum ego collecto in vires animo* et cetera. Hic Boetius revelat morbum et dolorem suum. Et primo ostendit se esse perturbatum ex his quae injuriose agebantur circa ipsum. Secundo ex his quae generaliter vidit in aliis, ibi, *videre autem videor.* Primo ostendit se perturbatum ex sui exilii relegatione. Secundo ex meritorum suorum frustratione. Tertio ex injusta sui condemnationem. Quarto ex famae suae laesione. Secunda ibi, *quotiens ego*: tertia ibi, *quibus autem*: quarta ibi, *at vero hic.* Adhuc dividitur. Primo facit quod dictum est. Secundo respondit objectioni, ibi, *atqui tu.* Dicit primo sic: tum, idest tunc ego Boetius collecto animo, idest vires, idest resumptis viribus animi, supple dixi: an ne satis eminet, idest apparet, asperitas fortunae saevientis, in nos, idest contra nos? Numquid adhuc eges admonitione, idest declaratione? Numquid facies, idest dispositio hujus loci, scilicet carceris movet te? Haeccine, idest numquid haec est bibliotheca, idest locus studii quem habui in patria, quam tu philosophia delegeras, idest elegisti tibi certissimam sedem in nostris Laribus, in qua bibliotheca, tunc mecum residens, idest morans vel sedens disserebas, idest disputabas de scientia rerum divinarum et humanarum? Numquid erat mihi tunc talis habitus, supple vilis, et talis vultus tristis, cum ego rimarer, idest investigarem, tecum secreta naturae, cum describeres mihi vias siderum, idest cursus stellarum radio, idest virga geometrali; cum tu formares, idest formare docuisti, mores nostros, idest mores hominum et rationem, idest dispositionem, totius vitae ad exemplar, idest similitudinem caelestis ordinis? Sunt ne ista praemia quae referimus, idest reportamus, tibi obsequentes, idest servientes? Nota quod bibliotheca est locus ubi reponuntur libri; et dicitur a biblo, idest junco, idest quo antiqui scribebant libros: talem bibliothecam habuit Boetius Romae, marmoreis lapidibus politam, in qua studuit de rebus divinis et humanis. Nota: Boetius dicit philosophiam sibi elegisse certissimam sedem in bibliotheca: hoc dicit pro tanto: quia licet Boetius esset diversis officiis et

negotiis occupatus, tamen nulli eorum tam certis temporibus, tam certa intentione vacabat sicut studio in libris philosophicis, quos in certo loco repositos habuit. Nota: philosophia tractat de rebus divinis et humanis. Unde Seneca, trigesimaprima: *non potest virtus perfecta esse nec aequalis tenor vitae sine philosophia, per quam divina et humana cognoscuntur; qua si te occupas, incipis esse deorum socius.* Et alibi dicitur: *o Lucille, scio neminem bene vivere posse et tolerabiliter sine studio philosophiae; quia sine studio philosophiae animus aeger est.* Nota: Boetius studuit in naturali philosophia: propter hoc dicit: cum tecum naturae secreta rimarer. Studuit etiam in philosophia morali: ergo dicit: cum mores nostros. Studuit etiam in astrologia; propter hoc dicit: cum mihi siderum vias radio describeres. Ubi nota: radius est virga geometralis qua geometrae describunt figuras in pulvere supposito. Nota quod vita humana et mores hominum debent formari ad similitudinem caelestis ordinis. Sicut enim sphaerae inferiores planetarum obediunt sphaerae superiori et reguntur motu firmamenti, sic virtus naturae sensibilis debet obedire virtuti rationali et regi ab ipsa. Turpe enim est abjicere regimen superiorum et induere regimen inferiorum, quod nobis commune est cum bestiis, sicut dicit Albertus super tertio de anima. Nota: ex quo Boetius ratione suae sapientiae in miseriam fuit positus: ideo dicit ad philosophiam: sunt ne haec praemia quae nos referimus obsequentes tibi? *Atque tu hanc sententias* et cetera. Hic Boetius respondet objectioni: posset enim philosophia sibi objicere dicendo: quale praemium debuisti reportare, cum tu non studuisti propter commune bonum sed propter vanam gloriam et propter propriam utilitatem? Cui objectioni respondet Boetius dicens: o philosophia tu sanxisti, idest confirmasti hanc sententiam ore Platonis, beatas eas respublicas fore, idest si eas sapientes regerent, vel si rectores earum contigisset studere sapientiae; et confirmasti ore ejusdem Platonis, necessarium esse reipublicae quod a sapientibus regeretur, ne gubernacula, idest regimina commissa improbis, que idest et flagitiosis civibus urbium inferrent pestem, ac idest etiam perniciem idest damnum bonis hominibus. Igitur ego secutus hanc auctoritatem, idest sententiam quam ego didiceram a te philosophia inter secreta otia, ego optavi, idest curavi transferre, idest deducere, in actum idest opus publicae administrationis, idest communis utilitatis. Tu philosophia et Deus qui inseruit, idest fudit te mentibus sapientum, estis mihi conscii, idest testes nullum studium me detulisse ad magistratum nisi commune studium bonorum: quasi diceret: nihil movit me ad magistratum gerendum nisi communis utilitas: inde idest propter hoc erant mihi graves, idest difficiles, que idest et inexorabiles idest inexplicabiles discordiae cum improbis; et semper fuit mihi spreta offensio potentum pro tuendo jure, idest justitia defendenda, quod habet libertas conscientiae, idest libera conscientia, scilicet nullum timere pro tuendo jure. Nota secundum Platonem, beata est respublica cujus dominus philosophus est; et vae genti cujus dominus puer est. Et rationabiliter; quia philosophia et sapientia vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat. Unde Seneca decima sexta epistola dicit: *si vis omnia tibi subjicere, subjice te rationi. Multos enim rexeris si ratio te rexerit.* Et Aristoteles in prooemio metaphysicae: *sapientis est regere et ordinare.* Ex quibus patet quod regimen reipublicae spectat ad sapientes. Pro tanto dicit Tullius in principio suae rhetoricae: *ad rempublicam plurima pertinent commoda, si moderatrix et regulatrix omnium rerum praesto est sapientia.* Nota quod studiosi sapientiae dicuntur illi qui jam per studium adepti sunt sapientiam. Illi autem dicuntur studere sapientiae qui adhuc studendo acquirunt sapientiam. Nota quod Boetius studium vocat secretum otium, quia in studio homo otiatur ab exteriori occupatione: de quo otio sive quiete loquitur Seneca quinquagesima septima epistola dicens: *nulla placida est quies nisi quam ratio componit; et illa vera est tranquillitas in qua mens bona explicatur.* Nota quod Deus immittit sapientiam mentibus sapientium: hoc scribitur in prologo de regimine principum: *Deus est qui divitias suae sapientiae influit in animas sapientium.* Nota quod libertas conscientiae habet nullum metuere; quia dicit Macrobius: *hoc habet libera conscientia proprium quod si quis possideat, nullum potentem metuat.* Item Seneca libro quarto: *sapiens ex libero arbitrio nihil timet imbecillitatem hominis quia securitatem Dei habet.* Et Seneca de quatuor virtutibus cardinalibus dicit: *ut justus sis, non sufficit quod innocens sis, sed ut innocentes ab injuria serves.* Et idem: *justitia est vinculum divinae et humanae societatis. Quotiens ego Conigastum.* Hic Boetius ostendit se perturbatum ex meritorum frustratione suorum. Et primo tangit merita et beneficia aliis exhibita. Secundo tangit frustrationem eorum, ibi, sed esse. Prima in septem partes secundum quod recitat septem beneficia quae patebunt. Primo dicit, ego Boetius multoties ipsum Conigastum qui fuit officialis regis Theodorici obvium, idest contrarium excepi, idest impedivi ipsum facientem impetum, idest insultum contra fortunas, idest contra bona fortunae cujusque hominis imbecillis, idest impotentis resistere. Tunc ponit secundum beneficium dicens: quoties ego dejeci, idest averti, Triguillam sic dictum praepositum regiae domus, idest regalis aulae: ego ipsum dejeci ab incepta, que idest et perpetrata injuria ipsis pauperibus. Tunc subjungit tertium beneficium dicens: quoties ego protexi miseros, idest pauperes, quos avaritia barbarorum, idest crudelium hominum impunita, idest incastigata vexabat infinitis calumniis idest miseriis: illos ego protexi auctoritate mea objecta, idest exposita periculis, idest damnis. Numquam quisquam, idest aliquis, pertraxit me, idest deflexit, a jure ad injuriam. Nota quod Conigastus fuit quidam nobilis familiaris regis Theodorici qui suus officialis fuit et totus tyrannus, qui plures homines invasit impotentes, scilicet sua ipsis auferendo: quem Boetius sibi contrarius a suo impetu injurioso avertit. Talis etiam erat Triguilla praepositus aulae regiae. Nota secundum Huguitionem quod barbarus idem est quod crudelis incultus et stolidus; et est nomen crudelitatis. Unde olim omnes ac universae gentes dictae sunt barbarae praeter Graecos et Latinos. Et Barbaria dicitur quaedam terra juxta Graeciam sita, propter crudelitatis excellentiam. Nota: Boetius dicit: nunquam a jure ad injuriam; et hoc debet glossari sic: ego nec sum retractus a jure amore nec odio, nec timore, nec proprio commodo, quae omnia solent impedire verum judicium. Unde dicit laborintus: *quem nummus persona preces de tramite recto. Non ducunt, judex sidera laude ferit. Provincialium fortunas.* Hic Boetius ponit quartum beneficium, dicens: ego indolui sicut illi qui patiebantur fortunas, idest bona fortunae, provincialium, idest illorum hominum, qui tum idest aliquando pessumdari, idest subjici privatis rapinis, idest occultis; tum, idest aliquando publicis vectigalibus, idest tributis: quasi dicat: cum provinciales nunc spoliarentur, nunc in tributis bona ipsorum auferendo, ego dolui tantum sicut qui patiebantur. Nota quod omnem civitatem vel regionem quam Romani expugnaverunt fecerunt tributariam vel coloniam vel provinciam. Tributariam faciebant quando relictis inhabitatoribus terrae, ad tributum solvendum homines compellebant. Coloniam autem faciebant cum expulsis habitatoribus alienos instituerunt ad inhabitandum. Provinciam autem faciebant quando aliquem Romanum praeficiebant illi terrae, qui collectis redditibus eos Romam mitteret; et inhabitatores illius terrae dicebantur provinciales. Isti provinciales aliquando molestabantur privatis, idest occultis rapinis, idest exactionibus suorum praefectorum, aliquando publicis vectigalibus, idest tributis qui indebito modo et injusto exigebantur ab eis; de quo Boetius doluit. Nota, vectigal proprie dicitur tributum quod datur de vectura. Nota secundum Huguitionem, provincia est regio subjugata Romanis et tributaria facta. Inde provincialis, idest tributarius. *Cum acerbae famis tempore.* Hic ponit quintum beneficium dicens: cum tempore acerbae, idest magnae famis esset indicta, idest instituta, idest gravis coemptio, idest angaria, quae coemptio erat profligatura, idest punitura Campaniam provinciam inopia, idest paupertate, ego Boetius suscepi certamen contra praefectum praetorii qui indixerat istam coemptionem, et ratione communis commodi, idest boni, ego certavi rege cognoscente, et devici ne exigeretur illa coemptio. Nota quod coemptio est institutio super aliqua portione danda de re emenda vel vendenda; et vocatur vulgariter ungelt, et talis fuit instituta super Campaniam provinciam destruendam; quam Boetius removit. *Paulinum consularem virum* et cetera. Hic ponit sextum beneficium, dicens: ego traxi, idest liberavi, Paulinum virum consularem cujus opes jam devorassent spe et ambitione, idest cupiditate, canes Palatini, idest familiares regis similes canibus, illum traxi a faucibus hiantium, idest appetentium opes Paulini. Nota quod familiares regis qui praesidebant palatiis vocabantur canes Palatini. Sicut enim canes habent ora hiantia ad cupidas escas, sic isti hiabant ad diripiendas facultates pauperum Romanorum. Tunc ponit septimum beneficium, dicens: ego opposui me odiis Cypriani delatoris, idest accusatoris, ne poena praejudicatae accusationis corriperet, idest puniret Albinum virum consularem. Nota quod Cyprianus qui fuit de familia regis, injuste accusavit virum Albinum consularem, qui prius judicatus fuit ad poenam quam accusatus: et ne ista poena cui adjudicatus fuerat ipsum Albinum corriperet, Boetius se opponens odiis Cypriani accusatoris Albinum salvavit. Nota: ex istis beneficiis enumeratis apparet quod Boetius non gessit magistratum pro utilitate propria, sed pro communi bono. Si enim propriam utilitatem intendisset, utique odium et offensam potentum evitasset, quod non fecit. Et prius dixit: nunquam me a jure ad injuriam quisque detraxit: ex quo similiter apparet ipsum non quaesivisse proprium commodum: tales enim frequentius de jure deflectuntur. Et subdit: numquid videor in me, idest contra me exacerbasse, idest irritasse, satis magnas discordias opponendo me potentibus? Quasi dicat, immo: *sed esse apud ceteros tutior* et cetera. Hic tangit frustrationem suorum beneficiorum, dicens: sed ego debui esse tutior apud ceteros, scilicet Romanos, quibus impendi ista beneficia, et tamen non sum tutus, ut post videbitur, licet ego non meruerim securitatem apud aulicos, idest familiares regis aulam inhabitantes, opponendo me eis amore justitiae. Nota quod una causa perturbationis fuit frustratio suorum meritorum; quia amicitia et gratia istorum frustrabatur circa ipsum, quibus multa beneficia impendit et propter quos in multa odia et indignationes incidit. *Quibus autem deferentibus perculsi sumus* et cetera. Hic Boetius tangit suam perturbationem ex injusta sui condemnatione. Et primo facit hoc. Secundo expurgat se de quibusdam sibi objectis. Secunda ibi, *quomodo uti.* Primo ostendit injustam sui condemnationem ex accusatione personarum vilium. Secundo ex falsitate criminis sibi impositi. Tertio ex severitate judicii et perversitate. Secunda ibi, *at cujus criminis.* Tertia ibi, *et cujus unquam.* Primo dicit: nos sumus perculsi, idest percussi aulicis deferentibus, idest accusantibus, quorum unus erat Basilius qui propter malitiam suam depulsus fuerat a ministerio regis; ille compulsus pecunia susceptus est in delationem, idest accusationem nostri nominis. Alii duo accusatores nostri fuerunt Opilio et Gaudentius; quos cum rex Theodoricus propter innumerabiles fraudes ipsorum ordinasset ire in exilium et ipsi nolentes parere, idest obedire se tuerentur, idest defenderent se intrando Ecclesias, cum illud esset compertum, idest revelatum regi, edixit, idest praecepit rex ut nisi infra praescriptum, idest statutum terminum decederent ab urbe Ravenna, deberent repelli et praesignari in frontibus cauterio, sicut solent signari malefactores. Et dicit Boetius quod videtur posse astrui, idest conformari huic severitati, quod eodem die eisdem deferentibus, idest accusantibus, nos supple, suscepta fuit delatio, idest accusatio nostri nominis. Quid igitur, o philosophia, est dicendum? Meruerunt ne hoc artes nostrae? Quasi dicat: non. Numquid isti justificati sunt propter nostram accusationem? Quasi dicat: non. Numquid nihil puduit fortunam de tali accusatione? Quasi dicat: imo debuit pudere fortunam: et si non puduit fortunam innocentia accusati, tamen vilitas accusantium debuit esse pudor ipsi fortunae. Nota hoc vocabulum *perculsus*: dicit Huguitio, *percello-is perculi in praeterito et perculsum in supino, est idem quod percutere vel potius terrefacere: sed percutere pertinet ad corpus, sed percellere ad animam.* Nota circa hoc vocabulum *deferentibus*, quod defero tria significat. Primo idem est quod deporto. Inde delator, idest deportator. Secundo idem est quod honoro. Inde delator, idest honoris exhibitor. Tertio idest accuso. Inde delator, idest accusator qui detegit quod latebat; et sic ultimo modo capitur hic. Unde versus: *accusat, defert, dat honorem fertque deorsum.* Nota: ad testes idoneos septem requiruntur conditiones quae his versibus continentur: *aetas, conditio, sexus, discretio, fama, et fortuna, fides, in testibus illa requires.* Primo requiritur aetas, quia pueri non possunt esse testes. Secundo requiritur conditio libera; ideo servi non possunt perhibere testimonium. Tertio requiritur sexus masculinus; ideo mulieres non possunt esse testes. Quarto requiritur discretio; ideo furiosi et stulti non possunt testari. Quinto requiritur fama: ideo personae infames non possunt testificari. Sexto requiritur fortuna: propter quod pauperes non possunt testificari. Septimo requiritur fides; propter quod infideles non possunt perhibere testimonium. Inter illas conditiones duae sunt viliores; scilicet paupertas et infamia. Boetius ergo volens ostendere suam condemnationem injustam ex vilitate testium accusantium propter quam repellendi erant a testimonio, dicit, in uno fuisse defectum fortunae, scilicet in Basilio. Sed in aliis duobus, scilicet in Opilione et Gaudentio, dicit fuisse vitium infamiae. Nota quod nihil videtur severius et nequius quam personas viles et damnandas admittere in testimonium contra innocentes. Quia dicit Seneca in libro de remediis fortuitorum: *non potest habere ullam auctoritatem sententia ubi qui damnandus est male de te loquitur. At cujus criminis causa arguuntur summam quaeris?* et cetera. Hic Boetius ostendit injustam sui condemnationem ex falsitate criminis sibi impositi. Secundo ex dictis infert quamdam admirationem, ibi, *qua in re.* Prima in duo, secundum quod duo imponebantur Boetio de quibus se excusat. Secunda ibi, *nam de compositis.* Primum quod sibi imponebatur fuit quod impedivisset quemdam nuntium deferentem regi accusationem senatus, ut senatus redderetur reus laesae majestatis. Dicit ergo in litera: o philosophia, tu forte quaeris summam, idest sententiam, criminis, cujus criminis causae arguimur. Nos dicimur voluisse salvare senatum: forsan desideras scire per quem modum? Dico quod nos criminamur, idest arguimur impedivisse delatorem ne deferret documenta, idest literas regi quibus faceret senatum reum laesae majestatis. Quid igitur o magistra censes, idest judicas? Inficiabimur, idest negabimus crimen illud ne simus tibi pudori? Atqui, idest sed ego volui salvare senatum nec unquam desistam velle, sed opera, idest diligentia impediendi delatoris ista cessabit, idest cessare debet; quia non est verum quod impediverimus delatorem literarum. Numquid est nefas optare salutem illius ordinis, scilicet senatus? Quasi dicat: non est nefas. Iste vero senatus qui consensit in meam damnationem effecerat hoc suis decretis, idest judiciis, ac si esset nefas salvare ipsum: sed imprudentia sibiipsi mentiens, idest in damnum suum mentiens, non potest immutare merita rerum, ita quod illud quod prius fuit meritorium, postea fiat demeritorium. Nec puto esse licitum, secundum praeceptum Socratis, occuluisse, idest occultasse veritatem vel concessisse mendacium. Sed quomodo illud sit, ego relinquo tuo et sapientum judicio. Veritatem autem hujus rei ne lateat posteros idest successores, ego commendavi stylo, idest scripto et memoriae. Nota, accusatio Boetii fuit detestabilis, quia facta per infames personas; fuit irrationalis, quia de bono accusabatur, scilicet de salvatione senatus quod erat bonum: etiam accusatio ejus fuit injusta, quia falsa: accusabatur enim impedivisse delatorem, quod falsum fuit. Nota: iste dicitur esse reus laesae majestatis qui contra regem vel alium principem aliquod malum machinatur. Nota, inficior-aris primae conjugationis deponentale, idest nego. Unde Huguitio: *inficior-aris proprie est non fateri factum quod verum est, sed contra veritatem uti mendacio: vel est proprie inficiari secundum eum, rem debitam denegare cum a creditore deposcitur, et etiam idest contendere vel negare.* Nota, dicit in textu: numquid optare salutem senatui nefas vocabo? Duplex est salus: spiritualis quae est animae: temporalis quae est corporis. Salutem spiritualem tenemur omnibus velle, etiam malis, ratione charitatis, per quam etiam mali diligendi sunt, licet non in eo quod mali. Salutem vero temporalem tenemur velle omnibus bonis et praecipue amicis: amicorum vero peccantium tenemur salutem velle quamdiu sanabiles sunt ut recuperent virtutem amissam: sed si propter magnitudinem malitiae sint insanabiles, dissolvitur amicitia nec est optanda salus. Et quia malitia senatus Romanorum erat sanabilis, quia forte senatus compulsus metu regio fuit consentire in damnationem Boetii, ideo optare sibi salutem non erat nefas, licet Boetio turbato hoc videretur. Nota: veritas non est occultanda, secundum Socratem. Nam qui tacet veritatem aliis nescientibus, mentitur; et qui mendaciis consentit similiter facit. Nota, mendacium non est concedendum: quia secundum Aristotelem in Ethicis: *mendacium per se pravum est et fugiendum*; et primo elenchorum: *duo sunt opera sapientis: non mentiri de his de quibus novit; et mentientem posse manifestare. Nam de compositis falso literis* et cetera. Hic Boetius excusat se de secundo crimine sibi imposito. Imponebatur enim sibi quod scripsisset literas ad imperatorem Constantinopolitanum pro libertate Romanorum de manu regis Theodorici: unde dicit litera: nam de compositis literis falso, quia false hoc mihi imponitur, quibus literis arguor sperasse Romanam libertatem, quid attinet dicere, cum non detur mihi locus defensionis? Quarum literarum fraus, idest fraudulentia patuisset aperta, idest manifesta, si nobis licuisset uti confessione, idest allocutione ipsorum delatorum, idest accusatorum: quod, scilicet uti examinatione accusatorum, maximas vires habet in omnibus negotiis, idest causis judiciariis. Nam quae reliqua libertas sperari potest Romanis? Quasi dicat: nulla. Tantum enim rex Theodoricus invaluerat quod nullus potuit vel audebat contra ipsum. Utinam posset ulla libertas sperari. Utique, ita prudenter egissem de negotio, quod regi non innotuisset: et respondissem verbo Canii, qui cum accusaretur a Cajo Caesare filio Germanici, quod esset reus conjurationis factae contra se, respondit Canius: si ego scissem tu nescisses: quasi dicat: si essem reus, ita prudenter celassem negotium quod ad tuam notitiam nunquam pervenisset. Nota, quod in causis judiciariis testium sive accusatorum examinatio maximas habet vires, quia per eam devenitur ad rei veritatem; sicut patet de Daniele qui examinando duos presbyteros false accusantes Susannam, ipsos de falsitate accusationis coram omni populo convicit. Similiter Boetius, si datus fuisset sibi locus examinandi suos accusatores, utique ipsos mendaces reddidisset. Nota: Canius fuit quidam Romanus prudens et sapiens: accidit ut quidam ex Romanis conspirarent et facerent conjurationem contra Cajum Caesarem: et cum Caesar proponeret Canio quod esset reus illius conjurationis factae, respondit: si ego scissem, tu nescisses. Sic Boetius respondisset regi Theodorico si sibi improperasset de literis compositis super restituenda libertate ipsis Romanis. *Qua in re ita* et cetera. Hic Boetius ex dictis infert quamdam admirationem. Secundo invehitur contra senatores qui consenserunt in suam damnationem, ibi, *sed si fas fuerit*. Dicit primo: ex quo a malis injuste accusatus sum qua in re, propter quod non ita, idest non intantum moeror, idest tristitia hebetavit, idest oppressit sensus nostros, ut ego querar, idest conquerar impios, idest malos, molitos, idest machinantes scelerata, idest nequitiosa contra virtutem, idest virtuosos homines: sed ego admiror vehementer, idest fortiter, effecisse idest ad effectum perduxisse super illa quae mali speraverunt, idest conceperunt. Nam velle deteriora, idest mala, fortasse fuerit nostri defectus, idest ex nostro defectu, sed posse (supple perficere) malum contra innocentiam, idest homines innocentes quae quisque sceleratus conceperit, idest cogitaverit, Deo hoc inspectante, supple hoc est simile monstro, idest admirabile. Unde idest pro tanto, quidam tuorum familiarium, idest philosophorum, quaesivit haud injuria, idest non injuste, siquidem (pro certo) Deus est unde mala, supple proveniunt, vero (pro sed) unde idest a quo bona si Deus non est? Quasi dicat: ex quo injuste a malis accusatus sum, propter hoc non intantum sum oppressus dolore quod conquerar malos machinari mala bonis: sed admiror quod illi qui mala concipiunt contra bonos possunt perducere ad effectum. Nam velle malum est forte ex nostro defectu; sed quod malus possit perficere malum contra bonos Deo hoc inspiciente, est simile monstro. Unde quidam philosophus non injuste quaesivit: si Deus est, unde proveniunt mala? Et si Deus non est, unde proveniunt bona? Nota ex quarto hujus, duo requiruntur ad aliquem effectum producendum: scilicet voluntas et potestas. Requiritur voluntas; quia nullus aggreditur quod non vult. Requiritur potestas; quia sine potestate voluntas frustratur. Quod autem mali habent voluntatem offendendi bonos, non est mirandum; sed quod habent potestatem perducendi ad effectum suam voluntatem Deo respiciente, est simile monstro. Nota, simile monstro est quod contingit praeter intentionem naturae. Sicut ergo monstra fiunt praeter intentionem naturae, sic videbatur Boetio quod mala praeter ordinem divinae prudentiae contingerent: quod non videtur rationale, cum Deus sit summe bonus, quod aliquo modo sit causa mali. Fieri ergo mala in mundo Deo inspiciente videtur simile monstro. Nota quod Deus non est causa effectiva mali, cum sit summe bonus, licet sit causa mali permissiva, quia permittit fieri malum; et sic exponitur auctoritas prophetiae, ego dominus faciens omnia haec: faciens bonum et creans malum, supple, permissive. Aliter dicitur duplex est malum, scilicet poenae et malum culpae. Deus est causa mali poenae quod punit; sed non est causa mali culpae, quia hic est qui peccatum non fecit. *Sed si fas fuerit* et cetera. Hic Boetius invehitur contra senatum qui consensit in suam condemnationem, tangendo suam benivolentiam quam habuit ad eos: et dicit: si fas fuerit, idest ponamus fas esse nefarios, homines idest malos homines consulatus qui omnium bonorum et totius senatus, idest Romanae civitatis petunt idest desiderant, sanguinem idest mortem, nos etiam voluisse ire perditum, idest ad perdendum, quos viderant propugnare bonis hominibus, que pro et, senatui. Sed num idest numquid, nos idem scilicet perdere merebamur de patribus idest de senatoribus? Quasi dicat, non. Sed o philosophia meministi ut opinor quoniam me dicturum, idest volentem dicere, quid idest aliquid, ve pro vel facturum ipsa semper praesens, supple existens, dirigebas idest regebas. Ergo nec verbis nec factis offendi senatum, meministi inquam philosophia Veronae, idest apud Veronam civitatem, cum rex Theodoricus avidus existens communis exitus idest tormenti senatorum, cum ipse crimen laesae majestatis delatum in Albinum ipse rex moliretur, idest laboraret, transferre illud crimen ad totum senatum, quanta securitate, idest tutela, mei periculi, defenderim, idest liberaverim innocentiam universi senatus, idest totius consulatus. O philosophia, tu scis me proferre, idest loqui vera, et numquam me jactasse in ulla mei laude: enim pro quia, minuit quodammodo secretum conscientiae, probantis idest laudantis se, quotiens quis ostentando, idest manifestando factum, recipit pretium famae, idest mercedem laudis ab hominibus. Sed tu philosophia vides quis eventus exceperit, idest liberavit, nostram innocentiam. Nos subimus, idest sustinemus, poenas falsi sceleris, idest false nobis impositi pro praemiis verae virtutis. Nota, secundum Senecam, dolor duplicatur cum ab eo a quo bonum merueras malum venit. Cum igitur Boetius omnem benevolentiam exhibuerit senatoribus, gravius doluit de sua offensione. Nota: in civitate Verona cum Albinus esset accusatus de gravi crimine, ita ut diceretur reus laesae majestatis, illud crimen rex Theodoricus voluit transferre ad totum senatum, et ipsum damnare. Sed Boetius exponens se periculis, senatum liberavit. Item nota quod secretum conscientiae est virtus; quae minuitur cum aliquis virtuose operatur jactando se ut consequatur famam et laudem populi. Unde Seneca: *conscientiam potius quam famam attende.* Et dicit Macrobius: *sapiens gloriam suam in conscientia ponit, stultus autem in laude humana.* Unde dicit Isidorus: *qui aliquod donum a Deo largitum in laudem suam convertit, proculdubio virtutem in vitium transire facit. Et cujus unquam facinoris* et cetera. Hic Boetius ostendit se perturbatum ex judicum severitate et inflexibilitate, dicens: cujus unquam facinoris, idest peccati manifesta confessio idest cujus unquam hominis peccatum manifestum habuit judices ita concordes in severitate, ut non aliquis eorum vel ipse error humani ingenii, submitteret, idest flecteret ad misericordiam, vel conditio fortunae, idest eventus fortuitus, existens incerta cunctis mortalibus supple hominibus, submitteret aliquos eorum. Si diceremur voluisse inflammare, idest incendere, sacras aedes, idest Ecclesias, et si nos diceremur struxisse idest procurasse necem, idest mortem bonis omnibus, et si diceremur jugulare idest punire sacerdotes impio gladio, tamen (pro sed) sententia idest judicium, damnasset me praesentem convictum et confessum crimine: sed nos procul moti, idest absentes quingentis millibus passuum et indefensi, ob propensius studium, idest propter studium intensius nos damnamur, idest adjudicamur in senatum morti, que (pro et) proscriptioni. Et tunc exclamat dicens, o meritos idest dignos vel beatos judicio neminem posse convinci de simili crimine, sicut nec ego juste convictus sum. Cujus reatus, idest criminis, dignitatem, idest innocentiam, ipsi etiam viderint, idest cognoverint, qui detulere, idest accusaverunt me. Nota quod judices quandoque moventur ad misericordiam duplici de causa. Primo modo propter errorem humani ingenii, quia humanum ingenium saepe fallitur in judicio, quia ignoras utrum aliquando juste de re sentiat vel non; et timens Deum, ne injuste judicet, movetur ad misericordiam parcendo reo. Secundo judices moventur ad misericordiam propter eventum fortunae, qui incertus est hominibus. Quod enim judex in alio damnat sibi facile per fortunam evenit, et illud debet recordari. Sed nulla illarum causarum movit judices ad miserandum Boetium, sed concorditer ipsum damnabant. Nota quod nullus debet damnari etiam pro crimine quantumcumque enormi, nisi sit praesens convictus, vel crimen in judicio confessus. Boetius autem cum damnaretur non erat convictus nec crimen confessus; et erat absens, quia in studio Athenis: sic ergo injuste erat damnatus. Nota quod Boetius cum damnaretur distabat a loco judicii quingentis millibus passuum; et cum mille passus faciunt unum milliare, ideo bene distabat ad quingenta milliaria. Nota: Boetius damnatus fuit proscriptioni. Huguitio dicit: *proscriptio est judicialis sententia lata contra aliquem, cujus nomen pro scelere de Scriptura tabulae aeneae delebatur.* Consuetudo enim Romana fuit quod nomina senatorum quorum consilio urbs Romana regebatur, aureis literis in tabula aenea scriberentur; unde et patres conscripti dicebantur. Et dicitur proscriptum, quasi procul a Scriptura positus. Et sic Boetius erat proscriptus, quia nomen suum deletum fuit de tabula aenea. *Quam uti alicujus* et cetera. Hic Boetius expurgat se de quibusdam objectis. Secundo ostendit unde sumpta fuit ratio objectionis. Secunda ibi, *sed o nefas.* Nota: Boetio objiciebatur quod ipse usus arte nigromantica sacrificaret Daemonibus pro dignitatibus acquirendis. De hoc Boetius excusat se dicens: quam, supple meam dignitatem, uti pro ut, fuscarent idest denigrarent, admixtione alicujus sceleris, mentiti sunt meam polluisse conscientiam sacrilegio, idest Daemonum obsequio ob ambitum, idest propter cupiditatem dignitatis acquirendae: atqui pro certe, tu insita, idest inserta, nobis pellebas de sede, idest de loco omnem cupidinem, idest omnem cupiditatem rerum mortalium, et sub tuis oculis non erat fas esse locum sacrilegio, idest cultui Daemonum, que pro et, tu instillabas auribus que pro et, cogitationibus meis illud Pythagoricum, Deo non diis serviendum: nec conveniebat me captare, idest optare, presidia idest auxilia vilissimorum spirituum idest Daemonum, quem tu componebas, idest locabas in hanc excellentiam ut consimilem Deo faceres. Praeterea innocens penetrale, idest uxor domus meae, coetus idest multitudo honestissimorum amicorum, et socer Symmachus sanctus et aeque reverendus ipso actu defendunt nos ab omni suspicione hujusmodi criminis. Nota quod consuetudo invidorum est, cum non possunt alicui suam probitatem auferre, nituntur ipsam saltem aliquo vitio denigrare. Et sic fama Boetii denigrata fuit vitio sacrilegii. Nota quod sacrilegium est sacrae rei furtum: et ponitur sacrilegus pro homine scelerato, et sacrilegium est cultura Daemonum sive idolorum. Inde sacrilegus, idest idolator, et sic capitur in proposito. Nota quod ambitus media producta, est cupiditas honoris. Sed ambitus media correpta, est circuitus, et primo capitur hic. Nota quod philosophia repellit omnem cupiditatem bonorum exteriorum; quod scribitur in primo libro de plantis, quod philosophia tria inducit: scilicet mentis illustrationem, felicitatis appetitum, et mollis affluentiae contemptum. Nota, philosophia facit hominem similem Deo, non similitudine omnimoda, sed participativa; ita quod homo participatur aliquid conditionis divinae scilicet intelligentiae. Unde Seneca: *hoc mihi philosophia promittit quod me parem Deo reddit.* Et alibi dicitur: *vir speculativus est quasi Deus in humano corpore hospitatus.* Nota, sacrilegium non habet locum sub oculis philosophiae, quia philosophia per se omnia agenda et facienda ordinatissime disponit, et non permittit hominem ad vana declinare; quia dicit Tullius in libro de finibus bonorum et malorum: *philosophia a superstitione liberat, metu mortis non conturbat.* Et est superstitio vana religio, scilicet idolorum cultura. Nota; penetrale est secreta camera, vel locus secretus interior in domo vel in templo, ubi reponuntur clinodia vel aliqua talia: et ponitur hic pro uxore Boetii per metaphoram ponendo continens per contento, quia ipsa consuevit morari in penetrali. Nota quod Symmachus fuit quidam nobilis Romanus et socer Boetii cujus filiam Boetius duxerat nomine Elphae: qui Symmachus non fuit tantum sanctus interius in affectu, sed etiam reverendus in exteriori actu, sicut dicit Boetius. *Sed o nefas. Illi vero de te* et cetera. Hic Boetius ostendit unde fuerit ratio sumpta objecti criminis, quia ex ipsa philosophia cui deditus erat. Unde dicit exclamando: o nefas. Illi supple mali capiunt fidem tanti criminis de te o philosophia; atque hoc, idest propter hoc, videbimur fuisse affines maleficio sacrilegii, quia nos sumus imbuti, idest instructi, tuis disciplinis, idest doctrinis, et sumus instituti, idest informati, tuis moribus. Ita non est satis tuam reverentiam nihil mihi profuisse, nisi ultro, idest sponte tu potius lacereris ab illis mea offensione. Hoc dicit Boetius pro tanto, quia injuriati sunt sibi propter philosophiam, ideo magis injuriati sunt philosophiae quam sibi. Nota, quando Boetius vacabat studio, fugiebat consortia stultorum et quaerebat secreta loca propter studium, ideo putabant ipsum loqui cum Daemonibus et eis sacrificare. Item quia Boetius fere omnia quae volebat facere sua sapientia faciebat, ideo putabant eum Daemonem habere familiarem sibi obsequentem; sicut Apulejus opinatus est de Socrate quod haberet familiarem Deum, de quo fecit librum quem intitulavit de Deo Socratis. At vero hic etiam et cetera. Hic Boetius ostendit se esse perturbatum ex famae suae laesione, dicens, hic cumulus, idest augmentatio, accedit nostris malis, quod existimatio, idest judicium plurimorum, idest vulgarium, non spectat, idest non respicit merita rerum sicut homo meretur, sed spectat eventum fortunae, idest judicat hominem secundum quod fortuna se habet circa ipsum; et ea tantum judicat vulgus esse provisa a Deo quae commendaverit felicitas, idest prospera fortuna: quo fit, idest ex quo sequitur ut existimatio bona deserat infelices. Unde me piget, idest taedet reminisci qui nunc sint rumores populi de me et quam multiplices, que pro et, dissonae, idest discordantes sententiae sint de me: nam quidam dicebant me reum esse, quidam non. Hoc tamen dixerim, idest volui dixisse, ultimam esse sarcinam, idest gravissimum pondus, adversae fortunae, quod dum aliquod crimen affingitur, idest imponitur, miseris idest infelicibus, ipsi creduntur meruisse, supple illa quae ipsi miseri perferunt, idest patiuntur. Et ego bonis omnibus pulsus, quia in exilium relegatus, et exutus dignitatibus quia damnatione proscriptus, et foedatus idest maculatus existimatione, ego qui prius virtute honestus reputabar, nunc scelere deformis reputor, et tuli idest recepi supplicium, idest poenam ob beneficium, idest propter beneficium. Nota quod vulgares non judicant secundum merita rerum, utrum homo mereatur aliquid vel non; sed judicant secundum eventum fortunae. Unde hominem bene fortunatum judicant felicem, male fortunatum judicant miserum: sed tale judicium falsum est. Unde dicit Seneca quadragesima quinta epistola: *non felicem hunc aestimes quem vulgus appellat felicem ad quem pecunia confluxit; sed illum cui omne bonum in animo est erectum et extensum.* Item bona aestimatio deserit infelices, quia primum malum quod infelices incurrunt est quod vulgus male de ipsis opinatur. Credit enim vulgus ea quae miseri patiuntur quod ex merito talia patiantur. *Videre autem videor* et cetera. Hic Boetius ostendit se esse perturbatum ex his quae vidit in mundo generaliter, scilicet bonos deprimi et malos extolli; dicens: ego videor videre idest cognoscere nefarias officinas, idest malas societates sceleratorum hominum fluitantes gaudio, que pro et, laetitia, et quemque perditissimum, idest pessimum, imminentem, idest insistentem novis fraudibus delationum, idest accusationum; et video bonos jacere prostratos, idest depressos, terrore nostri discriminis; et etiam video quemque flagitiosum, idest pravum hominem, incitari ad audendum, idest ad praesumendum facinus, idest peccatum impunitate, idest sine poena, vero pro sed, incitari praemiis ad efficiendum, idest ad perpetrandum, facinus idest peccatum. Autem pro sed, ego video insontes idest innocentes, non modo idest non tantum, securitate, verum etiam defensione. Itaque, pro ergo, libet idest placet mihi exclamare ad Deum caeli, quare talia permittat in mundo ut mali exaltentur et boni deprimantur. Nota quod Boetio qui erat turbatae mentis et in statu miseriae, videbatur quod mali in hoc mundo essent potentes et viverent impuniti, boni autem impotentes et viverent irremunerati: sed philosophia, in quarto hujus, ipsum consolando, probat malos semper esse impotentes et bonos esse potentes, et malis nunquam deesse sua supplicia et bonis nunquam sua proemia. Nota quod officinae dicuntur domus officialium ubi reponuntur ea quae ad ipsos spectant, et ad eorum officia, sicut sunt cellaria et granalia et alia hujusmodi. Hic autem accipiuntur officinae pro congregatione malorum; et dicuntur ab officio officis, quod est noceo-ces.

Caput 9

[88885] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 9 *O stelliferi conditor orbis* et cetera. Hic incipit quintum metrum hujus primi libri, quod dicitur Pindaricum ab inventore, anapesticum a pede praedominante. Est autem anapestus pes contrarius dactylo, constans ex primis duabus brevibus et tertia longa syllaba: et est metrum acathalecticum, idest sine defectu. In hoc autem metro Boetius exclamat contra providentiam divinam, admirans quod omnia regantur a Deo praeter actus humanos. Licet hoc falsum sit, tamen Boetio sic videbatur secundum statum turbatum. Et dividitur. Primo commendat divinam providentiam ex gubernatione caelestium et terrestrium. Secundo tangit actus humanos non regi a Deo. Tertio rogat Deum ut regat actus hominum. Secunda ibi, *omnia certo.* Tertia ibi, *quisquis rerum.* Prima dividitur. Primo commendat regimen divinae providentiae circa caelestia. Secundo magis circa terrestria, ibi, *tua vis varium temperat.* Primo dicit: o conditor, idest creator, orbis stelliferi, idest ferentis stellas, qui nexus, idest adjunctus, perpetuo solio, idest aeternae sedi versas idest frequenter vertis caelum, rapido turbine idest veloci motu, et cogis sidera pati legem, idest debitum ordinem, ut ipsa luna, nunc idest aliquando lucida pleno cornu sicut in plenilunio, obvia, idest opposita totis flammis, idest luminibus fratris, idest solis ipsa luna condat idest abscondat, minores stellas, quae in plenilunio non videntur propter majus lumen, et tu cogis nunc, idest aliquando ut ipsa luna existens pallida obscuro cornu ipsa existens propior Phoebo, idest soli, perdat, idest amittat, lumina idest lucem: quasi dicat: tu facis ut luna quanto magis recedit a sole, tanto magis illuminatur et lumine suo obscurat minores stellas: et quanto magis appropinquat soli, tanto plus obscuratur: et tu cogis ut Hesperus, idest stella vespertina, qui agit algentes, idest frigidos ortus tempore noctis, idest in crepusculo quod est

prima pars noctis, sequendo solem, iste Hesperus de mane Lucifer dictus pallens in ortu Phoebi iterum mutat solitas habenas, idest solitos cursus: nam cum de vespere sequitur solem, de mane praecedit ipsum: et tu stringis, idest coartas, lucem, idest diem breviore mora tempore brumae, idest hyemis, frondifluae, idest facientis frondes fluere: cum fervida aestas venerit, tunc tu dividis idest distinguis, agiles horas, idest breves horas noctis: quasi dicat: tu facis quod tempore hyemali noctes sunt prolixiores diebus, in tempore aestivali e converso. Notandum quod Deus dicitur conditor stelliferi orbis, quia ab ipso dependet caelum et tota natura; ex duodecimo metaphysicorum: et dicitur residere in perpetuo solio, quia in caelo quod est perpetuum: nam caelum est locus deorum et spirituum, et omnes barbari et Graeci et quicumque putant deos esse, eum locum qui sursum est, Deo attribuunt tamquam immortale immortalitati coaptantes, primo caeli et mundi. Et dicitur vertere caelum rapido turbine: motus enim firmamenti dicitur rapidus, quia suo motu rapit secum alias sphaeras. Unde nota quod verso est verbum frequentativum et significat frequenter vertere: et in hoc innuitur quod caelum semper movetur et non cessabit, quia dicit Commentator, *non est timendum quod caelum stet.* Et ratio quia movens movet sine fatigatione et sine poena, duodecimo metaphysicorum. Item Deus est nexus perpetuo solio, idest conjunctus perpetuo caelo. Unde Deus tripliciter est in universo: scilicet essentialiter seu praesentialiter: sacramentaliter seu mysterialiter, et misericordialiter. Essentialiter seu praesentialiter est in sua vera claritate in qua ipsum homo nunquam vidit, sicut dicit prophetia, *Deum nemo vidit unquam, sicut ipse est in perpetuo solio.* Sacramentaliter seu mysterialiter, Deus est in sacramento Eucharistiae, quod rata fide credimus. Sed misericordialiter Deus est ubique: propter quod dicit Scriptura: *misericordia domini plena est terra*; et inde provenit dictum commune secundum quod dicit Scriptura: *Deus est ubique.* Nota secundum Huguitionem, solium est sedes regalis ex solidis lignis facta, dicta a soliditate, idest a firmitate. Nota quod Deus cogit sidera pati legem non violenta nec coacta motione, quia nullum violentum perpetuum; sed cogit ea voluntaria ordinatione observare legem, idest determinatum motum ut tempore eis statuto oriantur et occidant. Nota quod luna de se est corpus opacum recipiens lumen a sole; et in ea parte qua est versus solem illuminatur: cum autem directe opposita sit soli sicut in plenilunio, tunc lumine suo obscurat minores stellas eo quod majus lumen obfuscat minus: sed cum luna est in ista parte caeli in qua est sol, sicut contingit in conjunctione, tunc superior pars quae est versus solem est illuminata, et inferior pars quae est versus nos est obscurata, et tunc nihil videmus de luna: sed cum incipit elongari a sole, tunc pars elongata incipit modicum apparere nobis, et tunc dicimus esse novilunium; et quanto plus elongatur, tanto plus apparet nobis illuminata. Nota: Boetius dicit solem esset fratrem lunae, quia secundum fabulas Jupiter concumbens cum Latona genuit ex ea duos gemellos, scilicet Phoebum qui dicitur sol, et Dianam quae dicitur luna; et sic secundum fabulas sol est frater lunae. Nota: stella quae de vespere sequitur solem et de mane praecedit, habet diversa nomina: patet per versum: *Lucifer aurora Venus vesperus Hesperus idem.* Quomodo autem sit possibile quod eadem stella de vespere sequatur solem et de mane praecedat: dicent aliqui quod hoc non contingit in una et eadem parte anni, sed in diversis: dicunt enim quod in aestate sequitur solem et in hyeme praecedit: sed hoc est contra omnes auctores dicentes, hoc esse in eodem tempore anni. Alii dicunt quod Mercurius et Venus sint stellae similis coloris et quantitatis quarum una quandoque sequitur solem, alia praecedit;

et sic videtur esse una stella quae sequitur et praecedit: sed hoc non est. Huguitio dicit quod Venus est altior sole; et loquitur secundum antiquos astrologos, qui locaverunt Venerem supra suis solem. Cum igitur contingit quod Venus et sol simul veniunt ad occasum, quia Venus est altior, diutius videtur in sero quam sol; eadem ratione citius videtur in mane, quamvis aeque cito discurrant; nam citius videntur ascendentia remota quam propinqua, et diutius videntur descendentia remota quam propinqua, licet aequali motu incedant. Sed moderni astrologi locant Venerem sub sole. Alii dicunt quod una est stella quae uno tempore sequitur solem, alio tempore praecedit. Et dicunt secundum Ptolomaeum, quod illa stella habet epicyclum, in cujus circumferentia defertur corpus ejus. Est autem epicyclum circulus parvus cujus centrum est in circumferentia orbis deferentis. Nunc autem est ita quod epicyclus Veneris semper est cum sole; ita quod si protrahatur linea a centro terrae per centrum epicycli Veneris ad firmamentum, eadem linea transibit per centrum solis, vel non multum distabit ab eo: cum autem Venus feratur in circuitu epicycli, aliquando erit in eadem linea cum sole, aliquando praecedit, aliquando sequitur. Item mora solis super horizontem facit diem, cum dies sit latio solis super terram; mora autem solis sub horizonte facit noctem. Et quia sol longiorem facit moram tempore aestivali super horizontem, et breviorem sub horizonte: ideo dies aestivales longiores sunt noctibus: in hyeme autem fit e converso: propter quod dies hyemales breviores sunt noctibus. *Tua vis varium* et cetera. Hic Boetius commendat regimen divinae providentiae, magis circa terrestria, scilicet circa partes anni: dicens: o Deus, tua vis, idest virtus, temperat, idest ordinat varium annum, idest diversas partes anni, ut mitis Zephyrus, idest ventus vernalis, revehat, idest reducat frondes quas aufert, idest destruit spiritus Boreae, idest flatus Boreae; et tua vis temperat, ut quaeque, idest quaecumque semina vidit Arcturus illa stella, illas altas segetes, idest longas segetes, urat Sirius, idest stella canicula tempore aestivali. Et subdit: nihil solutum, idest segregatum, antiqua lege idest aeterna lege divinae providentiae, linquit, idest derelinquit opus proprie stationis, idest ad quod operandum est statutum. Nota, quod quatuor sunt partes anni: ver, hyems, autumnus, et aestas. In vere flat ventus qui dicitur Zephirus, qui est collateralis Favonii: et quia flatus ejus est lenis, ideo dicitur mitis et producit viridia. In hyeme, et maxime in principio, viget flatus Boreae, qui est ventus collateralis Aquilonis, cujus flatus est fortis et frigidus, et destruit viridia denudando arbores. Nota, quod Arcturus est stella circa majorem ursam; quae dicitur videre semina, quia tempore sui ortus, quo oritur cum sole, tunc seminatur, sicut in autumno. Nota: Sirius est stella qua alio nomine dicitur canicula: et dicitur Sirius a sirem quod est tractus, propter longum tractum caloris: et apparet cum sol est in cancro; et dicitur urere segetes, idest maturare. Nota: de Arcturo dicit Isidorus in libro Ethimologiarum: *Arcturus est sidus prope caudam majoris ursae positum, et oritur tempore autumnali.* Sed Vegetius dicit Arcturum oriri post Idus Septembris, decimo septimo Kalendas Octobris. Item dicit Isidorus: *canicula est stella; et dicitur Sirius; qui aestivis mensibus in medio centro caeli est, et juncta cum sole duplicatur calor ejus, et dissolvuntur corpora: a qua stella dicuntur dies caniculares in quibus molestae sunt purgationes. Omnia certo fine* et cetera. In ista parte Boetius tangit actus hominum non regi a providentia divina, sed derelictos regimini fortunae, dicens: o Deus, tu gubernas omnia certo fine, idest certo ordine ad finem, et respuis, idest spernis regere solos actus hominum; ergo, o, rector Deus, tu merito cohibere, idest coercere. Cur lubrica fortuna, idest instabilis fortuna versat, idest vertitur tantas vices, idest alternationes, quia ipsa premit insontes, idest innocentes, noxia poena debita sceleri, idest homini scelerato; et perversi mores, idest homines perversi in moribus, resident in celso solio, idest alto loco, ipsi nocentes, idest mali, calcant sancta colla, idest colla sanctorum hominum injusta vice, idest injusta alternatione, qui sancti potius deberent calcare colla nocentum quam e converso; et clara virtus, idest bona clarae virtutis, latet condita, idest abscondita, obscuris tenebris, idest ab hominibus vitio obscuratis; et justus homo tulit, idest sustulit, crimen iniqui hominis, et perjuria nihil nocent ipsis iniquis; nec fraus compta, idest ornata, mendacii colore, idest falsa apparentia, nocet ipsis: sed cum pravis libuit uti viribus, idest exercere vires, quos pravos metuunt innumeri populi, idest vulgares, tunc ipsi gaudent subdere, idest supplantare summos reges, idest bonos et sapientes quorum est regere et alios gubernare. Item Deus omnia gubernat certo fine; quia dicit Commentator, decimo metaphysicorum: *Deus est mensura omnium et regula et infallibiliter verum metrum.* Et Commentator dicit primo caeli et mundi: *entia divina nos gubernant et regunt, et nobis sunt quasi finis.* Item illud quod est sapientissimum, regit certo fine, cum sapientis est regere. Sed Deus est sapientissimus eo quod sapientia a Deo processit. Unde Scriptura: *omnis sapientia a Deo est.* Nota: Boetius vidit in mundo bonos deprimi et malos exaltari, cum tamen potius fieret e converso. Ideo sibi videbatur quod actus et operationes hominum non regerentur a Deo, sed magis a fortuna, quae hunc humiliat et hunc exaltat. Ideo Boetius Deo conqueritur. *O jam miseras* et cetera. Hic Boetius rogat ut Deus regat actus hominum, et homines, sicut regit caelum: dicens: o quisquis Deus es tu qui nectis, idest conjungis, foedera, idest concordias rerum, respice miseras terras, idest homines in terris habitantes. Nos enim homines non sumus vilis pars, sed valde nobilis, tanti tui operis, idest mundi: nos quatimur, idest concutimur salo, idest mari, et amaritudine fortunae: ideo tu Deus comprime, idest restringe, rapidos fluctus, idest magnos impetus fortunae, et eo federe, idest regimine, quo regis immensum caelum, tu firma, idest robora, stabiles terras, idest homines stabiles in terra. Nota: Boetius dicit hominem non esse vilem partem mundi, quia scribitur in prologo libri de pomo Aristotelis: *homo est dignissima creaturarum, et similitudo omnium, ad imaginem Dei factus.* Et secundo de anima: *quodammodo anima convenit cum omnibus creaturis: cum Angelis in intelligendo, cum brutis in sentiendo, cum plantis in vegetando, cum lapidibus in essendo.* Nota: Boetius comparat fortunam salo, idest mari. Sicut enim navis undis marinis jactatur in altum nunc, et nunc in profundum; sic homo per fortunam nunc in prosperitate levatur, nunc in adversitate dejicitur.

Caput 10

[88886] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 10 *Haec ubi continuato* et cetera. Hic incipit quinta prosa hujus primi libri; in qua Boetius ostendit quomodo philosophia se habuit ad suam querimoniam et quid ex ea cognoverit. Secundo philosophia quaedam dicta Boetii irrationabilia parvipendit. Tertio sub brevitate recolligit ea quae ipsum Boetium perturbant. Quarto philosophia dat modum remedendi ipsum Boetium. Secunda ibi, *itaque non tam me loci*

hujus. Tertia ibi, *et tu quidem de tuis.* Quarta ibi, *sed quoniam pluribus.* Dicit primo: postquam ego Boetius delatravi, idest contra rationem locutus sum: haec supra praedicta continuato dolore, idest assidua turbatione, illa, supple philosophia, placido vultu nihil mota, idest irata meis questibus de meis querimoniis, inquit, idest dixit: cum, idest quando ego vidissem te Boetium moestum, idest tristem, que pro et, lachrymantem, idest flentem, illico, idest statim, cognovi te miserum, que pro et, exulem, idest patientem exilium: sed quam longinquum, idest remotum esset illud exilium ego nesciebam, idest ignorabam, nisi tua oratio, idest sermo mihi prodidisset, idest revelasset: sed tu, supple Boetius, quidem pro certe, non es pulsus quam procul, idest valde remote a patria, idest a judicio rationis, sed aberrasti, idest devicisti: at pro sed, si te mavis, idest magis vis existimari pulsum a patria, potius, supple, tu ipse pepulisti te Boetium. Nam pro quia, quidem pro certe, id supple repellere te a patria, nunquam fuisset fas, idest licitum cuiquam, supple homini. Si enim reminiscaris, idest recorderis cujus patriae, idest de qua patria sis oriundus, idest natus, non, uti pro sicut, supple civitas Atheniensium quondam regitur imperio, idest ex praecepto multitudinis, idest multorum rectorum. Sequitur Graecum quod tantum valet in Latino, sed unus est dominus et unus rex, unus est princeps qui laetatur, idest gaudet de frequentia, idest frequenti inhabitatione civium, idest incolarum et non depulsione; cujus regis agi, idest duci frenis, idest praeceptis, atque pro et, obtemperare, idest obedire justitiae summa est libertas. An pro numquid, ignoras illam antiquissimam legem, idest statutum, tuae civitatis, idest rectae rationis, qua sancitum, idest confirmatum: est jus non esse, idest ad eam non pertinere exulare, idest exilium pati quisquis, idest quicumque maluerit: idest optaverit, fundare, idest locare in ea civitate sedem, idest habitationem suam: nam pro quia, qui continetur, idest comprehenditur vallo ac munimine ejus, supple civitatis, nullus metus, idest timor est illi ut mereatur esse exul: at pro sed quisquis desierit, idest cessaverit, velle inhabitare eam civitatem, pariter desinit etiam mereri, idest meritum consequi. Nota, quod delatrare propriae est canum: in proposito autem delatrare est urgente dolore contra rationem loqui. Et sic Boetius, quia dixit actus hominum non regi a Deo contra rationem loquebatur, ergo dixit se delatrasse. Nota: non est hominis sapientis moveri ex his quae dicuntur ab insipiente contra rationem; sed magis debet insipientem instruere et ipsum consolari; ergo philosophia non fuit mota ex questibus Boetii, sed magis ipsum consolabatur. Nota, philosophia cognovit Boetium esse miserum et exulem. Miser est ille cujus animus sequitur mutationem rerum temporalium, ita quod extollitur in prosperis et deprimitur in adversis. Exul in proposito est ille non qui mutat regionem sed qui agit contra rationem. Nota, quod per lacrymas potest cognosci quod ratio hominis est turbata; sed quantum turbata sit non cognoscitur nisi sermone dolentis. Ergo dicit philosophia: lacrymis, cognovi te esse exulem; sed quantum esset exilium nesciebam, nisi tua oratio mihi prodidisset. Nota: ille pulsus est a patria qui omnino rationem amittit; sed ille aberrat qui infra patriam in aliquo rationem retinet et in aliquo amittit. Boetius autem non erat pulsus procul a patria, quia non totam rationem amiserat: credebat enim omnia regi a Deo: sed in hoc aberrabat: quod actus hominum a Deo regi non putabat. Nota: de patria hominis quae est recta ratio, loquitur Seneca in libro de remediis fortuitorum, dicens: *patria est ubicumque homo bene est: illud autem quod bene in homine est, non in loco est; in hominis inquam potestate est. Si sapiens est, non peregrinatur; si stultus, exulat.* Nota: a patria rationis nullus Boetium expulit nisi ipse seipsum; quia Boetius non alieno impetu sed proprio defectu terminos et limites rationis exivit. Nota: civitas Atheniensium regebatur imperio multitudinis: primo enim eam regebant reges, postea succedente tempore principes, tandem pro regimine ejus singulis annis eligebantur trigintaocto sapientes. Sed patria rationis tantum uno principe regitur, scilicet Deo, qui est regula rectae rationis. Nota: homo dicitur oriundus a patria rationis, inquantum anima ejus intellectiva quae utitur recta ratione, a Deo oritur. Nota: intantum homo manet in patria rationis, inquantum Deo subjicitur et legi divinae. Et quia Deus in subjectione suorum delectatur, ideo laetatur in multitudine civium et non in expulsione eorum. Repellitur autem aliquis a patria rationis a Deo rebellando et a recta ratione recedendo. Nota: qui obtemperat se Deo est summe liber; quia inquantum aliquis agit secundum rectam rationem, intantum est liber, sed per obtemperare se Deo homo maxime agit secundum rationem: ergo talis maxime liber est. Unde Seneca quinquagesima epistola dicit: *quaeris quae sit libertas? Libertas vera est nulli rei praeterquam Deo servire, aequanimiter prospera et adversa ferre, et fortunam in aequum ducere.* Nota, quod a civitate rationis nullus exulat nisi per affectionem temporalium: talis autem affectio est voluntaria: et ideo sola voluntate aliquis exulat a tali civitate. Et quia talis affectio non potest hominem occupare, quamdiu est infra terminos rectae rationis: ideo dicit philosophia: *nam quae vallo ejus* et cetera. *Itaque non tam me loci hujus* et cetera. Hic philosophia quaedam dicta irrationabilia Boetii parvipendit dicens: ex quo aberrasti a patria rationis, itaque pro ergo, non tam, idest non tantum, facies, idest dispositio, hujus loci, idest exilii, quam, idest quantum, tua facies, idest interior dispositio, mentis tuae movet, idest perturbat, me philosophiam: quae dejecta est adversitate fortunae. Et quia superius conquestus fuit de carentia bibliothecae librorum, istam carentiam parvipendens philosophia dicit. Nec ego philosophia requiro, idest investigo parietes bibliothecae comptos, idest ornatos ebore, idest ossibus elephantum, ac pro etiam, vitro, idest gemmis pretiosis: quam, idest inquantum, supple, ego requiro sedem, idest tranquillitatem tuae mentis, in qua mente non collocavi, idest non posui libros, sed id, idest illud quod facit pretium, idest pretiositatem, libris; scilicet sententias meorum librorum. Nota, quod Boetius supra conquerendo de statu suo solum deplanxit incommoda corporalia, non curans dejectionem animi sui. Unde philosophia contra hoc solum deplangit sui animi dejectionem et incommoda corporalia parvipendit. Et quia superius quarta prosa dixit Boetius: numquid non movet te facies hujus loci? Ideo philosophia hic sibi respondens dicit: multo plus moveor propter animi tui dejectionem quam propter locum exilii in quo existi: homo enim fortis animo, omni loco utitur pro patria. Unde Ovidius in libro de fastis: *omne solum forti patria est, ut piscibus aequor.* Et quia etiam conquestus fuit de bibliotheca, respondet philosophia quod ipsa potius deplangat sententias librorum quas per oblivionem perdidit, quam carentiam bibliothecae et librorum. *Et tu quidem de tuis* et cetera. Hic philosophia sub brevitate recolligit quae Boetium perturbaverunt, dicens: et tu Boeti, dixisti vera de tuis meritis, idest factis, in commune bonum et propter omnium hominum utilitatem, sed supple, dixisti pauca, supple, beneficia, tibi evenisse pro multitudine gestorum, idest factorum tuorum, et tu memorasti, idest recitasti, nota, idest manifesta cunctis hominibus de honestate, idest de salvatione senatus vel falsitate, idest compilatione falsarum literarum, objectorum, idest imputatorum tibi, quidem pro certe, tu strictim putasti, idest existimasti attingendum supple, esse, recte, idest rationabiliter, de sceleribus, idest de vitiis, que pro et fraudibus, idest deceptionibus, delatorum, idest accusantium, quod ea, idest omnia ista celebrentur, idest memorentur melius, que pro et, uberius, idest copiosius ore, idest sermone, vulgi recognoscentis, idest memorantis omnia. Etiam tu Boeti, increpuisti vehementer, idest fortiter factum, idest opus injusti senatus, supple, totius, et tu etiam doluisti de nostra criminatione, idest vituperatione, et etiam tu flevisti, idest deflevisti, damna, idest crimina, laesae opinionis, idest immaculatae famae tuae. Postremo, idest ultimo, dolor incanduit adversus fortunam, idest contra fortunam, que pro et, supple, tu Boeti conquestus es non compensari, idest tribui aequa, idest digna praemia meritis, idest pro meritis. In extremo, idest in fine, saevientis Musae, idest furientis metri, tu posuisti, idest dedisti vota, idest preces, quod ea pax, supple, divinae providentiae, regeret terras, idest homines terrenos, uti pro sicut, regit caelum. Nota quod ista omnia fuerunt causa perturbationis mentis Boetii; et pertractantur ea in quarta prosa et in fine metri, *o stelliferi* et cetera. *Sed quoniam plurimus* et cetera. Hic philosophia dat modum medendi ipsum Boetium, dicens: sed quoniam plurimus tumultus, idest valde magna multitudo affectuum, idest passionum incubuit, idest institit tibi, et dolor ira et moeror, idest tristitia, distrahunt te diversum, idest ad diversa, supple, ideo, uti pro sicut, nunc mentis es, nondum contingunt, idest respiciunt te, validiora remedia, idest fortiora medicamenta. Itaque nos utemur paulisper, idest modicum, lenioribus, supple, remediis, ut ea quae induruerunt, idest induraverunt in tumorem, idest inflaturam, perturbationibus, idest tristitiis animi influentibus, idest evenientibus, et ut illa mollescant, idest mollia fiant blandiore tactu, idest leviori medicina, ad recipiendam vim acrioris, idest fortioris, medicaminis. Nota quod Boetius fuit distractus multitudine affectionum, scilicet ira moerore et dolore. Nam ira trahit hominem ad vindictam, dolor ad desperationem, moeror ad totius mentis aggravationem: ideo dicit philosophia quod sua perturbatio jam non possit sustinere fortiora remedia, sed velit sibi adhibere lenia ut per talia praeparatus et dispositus constanter posset percipere remedia acriora.

Caput 11

[88887] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 11 *Cum Phoebi radiis grave* et cetera. Hic incipit sextum metrum hujus primi libri; quod dicitur metrum glyconicum ab inventore, choriambicum a pede praedominante. Est autem choriambus pes constans ex prima et ultima longa et duabus mediis brevibus. Unde primus pes hujus metri est spondaeus, secundus choriambus, tertius pyrrichius qui est pes constans ex duabus brevibus; et loco ejus aliquando ponitur jambus qui constat ex prima brevi et ultima longa. In hoc ergo metro philosophia probat dictum suum per exempla. Dicit enim quod Boetio pro nunc non convenirent remedia fortia, sed alio tempore: probat ergo quod omnia requirant tempus determinatum, et si fiant extra suum tempus non prosperantur: et hoc probat tribus exemplis. Secundo tangit tempora non permisceri quae Deus distinxit, ibi, *signat tempora.* Primum exemplum est de semine quod, si seminatur non debito tempore, non profert fructum; ut si quis seminaret in Julio vel in Augusto. Unde dicit sic in littera. Cum pro quando, grave sidus cancri (illius signi) inaestuat, idest inardescit,

radiis Phoebi, idest solis, tum, idest in illo tempore qui credidit, idest commisit, larga semina, idest copiosa semina sulcis, idest cavernis, terrae, negantibus, supple, spem messis, talis elusus, idest frustratus fide, idest beneficio Cereris, idest deae frugum: pergat, idest accedat, ad arbores quernas, idest quercuum, et vescatur fructibus earum. Tunc ponit secundum exemplum de floribus quos homo frustra quaerit tempore hyemali, cum tempus eorum sit in vere. Unde dicitur in littera: tu lecturus, idest collecturus, violas, tales flores, nunquam petas, idest accedas purpureum nemus, idest floridam silvam cum, idest quando campus stridens, idest sonans campus inhorruit, idest horribiliter apparuit, saevis Aquilonibus, idest crudelibus ventis hyemalibus. Tunc ponit tertium exemplum: et est de uvis: quae maturae sunt in autumno, et ideo frustra quaerantur tempore vernali. Unde dicitur in littera: si libeat frui uvis, non quaeras avida, idest cupida manu stringere vernos palmites, idest vernales vites; quia Bacchus Deus vini, potius contulit sua munera, idest uvas autumno, idest tempore autumnali. Nota quod sidus cancri dicitur grave, quia sole exeunte in cancro homines gravantur nimio calore: quo tempore non est seminandum, quia ad hoc quod semen convalescat requiritur humor qui calore solis fervido tempore resolvitur et evaporat. Nota, secundum fabulas, cum Pluto rapuerat Proserpinam, mater muneri ejus Ceres quaerens ipsam in terris et non inveniens denegavit hominibus beneficium frugum; et tunc homines pergebant ad arbores quercuum et comedebant glandes, et sic loquitur philosophia in littera. Nota de hoc quod dicitur stridens campus, dicit Huguitio quod strideo-des vel stridio-dis, est fortiter sonare vel dentes concutere. *Signat tempora propriis* et cetera. Hic ostendit philosophia tempora non permiscere quae Deus distinxit, dicens: Deus signat, idest ornat, tempora, aptans ea propriis officiis: nec ipse Deus patitur misceri vices, idest alternationes temporum, ita quod tempus uni officio deputatum conveniat alteri: quas vices temporum ipse coercuit, idest distinxit. Et addit: sicut quaerens aliqua tempore non debito frustratur in quaerendo, sic illud quod deserit certum ordinem praecipiti, idest festina via, illud non habet laetos exitus, idest prosperum eventum. Sic a simili, si philosophia relicto debito tempore ministrasset Boetio fortem medicinam, non fuisset prosperata in medicando ipsum. Nota, quod per debitum ordinem res conservantur in suo esse et in sui natura; et quod deficit ab ordine, etiam deficit ab esse. Unde Boetius quarto hujus secunda prosa: *est enim quod retinet ordinem servatque naturam: quod vero ab hoc deficit, esse quod in sua natura situm est derelinquit.* Propter quod debitus ordo in omnibus est observandus. Unde poeta: *est ordo summa limes sapientis in arte.* Ergo dicit philosophia quod praecipiti via. Nota: omne agens in agendo Deum praestituere sibi bonum finem: quia ratione boni finis agens meretur, et ratione mali finis demeretur. Unde poeta: *non datur extimplo bona post primordia merces congrua; sed rectus praemia finis habet.* Cum igitur inordinatio impediat bonitatem finis, ideo vitanda est.

Caput 12

[88888] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 12 *Primum igitur pateris* et cetera. Hic est sexta et ultima prosa hujus primi libri; in qua philosophia inquirit causam

radicalem infirmitatis Boetii ex quibusdam interrogationibus. Et primo philosophia captat benivolentiam Boetii. Secundo ponit suas interrogationes, ibi, *tum illa.* Dicit primo: o Boeti antequam adhibeam tibi remedia, ne pro numquid pateris, idest admittis me philosophiam primum pauculis rogationibus, idest interrogationibus, attingere, supple, per cognitionem atque tentare, idest rimari statum, idest dispositionem tuae mentis, ut intelligam, idest cognoscam, qui sit modus tuae curationis, idest sanationis. Vero pro sed, ego Boetius, inquam, idest dixi: tu philosophia rogato, idest interrogato, tuo arbitratu, idest secundum tuam voluntatem, quae voles, ut pro sicut, responsurum, idest volentem respondere. Nota, quod philosophia more boni medici non solum scrutatur causas doloris per signa extrinseca sicut medici per urinam et pulsum: quia haec signa quandoque fallunt: sed etiam scrutatur causas doloris Boetii per responsionem ad quaestiones. Et primo captat ejus benevolentiam reddendo ipsum attentum per hoc quod dicit, pauculis rogationibus. Nota, quod infirmi habent naturalem impotentiam aliquid patiendi: ergo ex facili conturbantur, non solum per multas interrogationes, sed ex una sola. Volens ergo philosophia movere paucas quaestiones Boetio infirmo, primo captat ejus benivolentiam. *Cum illa* et cetera. Hic philosophia facit interrogationes. Secundo causas totius infirmitatis ex responsionibus Boetii recolligit. Tertio ostendit ipsum curabilem esse, dando modum procedendi circa curationem ejus. Secunda ibi, *quare plenissime.* Tertia ibi, *sed sospitatis auctori.* Primo philosophia quaerit de mundi gubernatione. Secundo de circumstantiis gubernationis, ibi, *sed dic mihi.* Adhuc dividitur: quia philosophia quaerit. Secundo Boetius respondet. Tertio philosophia ejus responsionem approbat. Dicens ergo: o Boeti, putas hunc mundum agi, idest regi temerariis, que pro et, fortuitis casibus, idest eventibus; an, idest numquid, tu credis nullum regimen rationis, idest providentiae divinae inesse ei (mundo)? Ego Boetius, inquam, idest dixi: atqui, idest certe non existimaverim, idest putaverim ullo modo, ut tam certa, supple, entia moveantur, idest regantur fortuita temeritate, idest improvisa stultitia: sed scio Deum conditorem, idest creatorem, praesidere suo operi, idest suae creationi: nec dies fuerit unquam, idest in aliquo tempore, quae dies depellat idest removeat me Boetium ab hac veritate scientiae jam dictae. Tunc philosophia approbans ejus responsionem dicit: philosophia inquit, idest dixit: ita est, nam tu cecinisti, idest dixisti, etiam illud paulo ante, idest in quinto metro hujus primi libri; que pro et, tu deplorasti, idest planxisti tantum, idest solummodo, ipsos homines esse exortes, idest carentes vel non participes divinae curae, idest divinae providentiae: namque pro quia, tu nihil movebare, idest dubitasti, de ceteris, supple, creaturis, quin regerentur ratione, supple, providentiae Dei: autem pro sed, pape est interjectio admirantis, ego admiror vehementer quod tu locatus, idest positus, in tam salubri scientia, aegrotes, idest langues. Verum pro sed, nos perscrutemur altius, idest profundius ego nescio quid, idest aliquid, supple, sit illud, quod ego conjecto, idest opinor, abesse tibi Boetio. Nota, quod infirmitas Boetii partim fuit ex ordinata affectione: inquantum enim Boetius doluit de temporalium rerum amissione: et partim fuit ex falsa existimatione quantum ad duo. Existimabat enim malos homines esse felices et potentes. Secundo existimabat homines non regi a divina providentia. Ergo philosophia inquirit causam radicalem propter quam Boetius incidit in istas incommoditates. Et quia radix totius morbi fuit ignorantia divinae gubernationis quantum ad homines: ideo primo quaerit de mundi gubernatione. Nota quod Boetius innuit duas rationes quod mundus regatur a Deo: primam ibi, *tam certa*: quae talis est. Ea quae sunt certa et determinata non reguntur a casu et a fortuna, cum regimen talium sit incertum. Sed entia hujus mundi sunt certa, quia a certis causis producta. Secundam rationem innuit, ibi, *verum operi suo*: quae talis est. Causatum regitur a sua causa: sed Deus est causa mundi, cum ab ipso dependeat caelum et tota natura: ergo et cetera. Nota: philosophia rationabiliter miratur quod Boetius, credens mundum regi a Deo, putabat homines non regi ab ipso: quia posset philosophia sic arguere: Deus regit mundum secundum te Boetium: sed homines sunt principalis pars mundi, sicut prius dixisti in metro, operis tanti pars non vilis; ergo homines reguntur a Deo. *Sed dic mihi quoniam* et cetera. Hic philosophia quaerit de circumstantiis gubernationis mundi. Secundo, quia res gubernatae diriguntur in suum finem: ideo secundo quaerit de fine rerum. Et quia gubernatio Dei secundum rei veritatem etiam est circa homines: ideo tertio quaerit de cognitione hominis. Secunda ibi, *sed dic mihi.* Tertia ibi, *sed hoc quoque.* Primo dicit: sed o Boeti dic mihi philosophiae: quoniam non ambigis, idest dubitas mundum regi, idest gubernari a Deo, etiam numquid advertis, idest cognoscis quibus gubernaculis mundus regatur? Ego Boetius inquam, idest dixi: vix nosco sententiam, idest intellectum, tuae rogationis, idest tuae interrogationis, nedum, idest adhuc non queam, idest possim respondere ad inquisita, idest ad interrogata. Supple, philosophia inquit, idest dixit: num fefellit, idest decipit me, supple, philosophiam, abesse, idest deficere tibi aliquid per quod velut hiante, idest patente, robore, idest firmitate valli, idest munitionis, morbus perturbationum irrepserit, idest subintraverit in tuum animum? Quasi dicat: numquid enim verum fuerit quod praedixi tibi aliquid abesse, per quod abesse sive per quem defectum dolor intravit te sicut apertum ostium? Nota, quod Deus non regit mundum aliquibus gubernaculis extrinsecus: quia sic non esset per se sufficientissimus: sed regit ipsum sua potentia quae attribuitur patri, sua sapientia quae attribuitur filio, sua pietate et clementia quae attribuitur spiritui sancto: et de hoc patebit in secundo hujus. Nota: illud quod aliquis homo vix intelligit, aliquo modo intelligit, licet cum difficultate. Ex hoc ergo quod Boetius dicit se vix intelligere interrogationem philosophiae, innuit se aliquo modo intelligere, tamen cum difficultate, propter dolorem opprimentem rationem: et ideo respondere non potuit. Nota, quando robur valli alicujus munitionis hiat propter aliquam rupturam in eo factam, tunc hostes ingrediuntur munitionem. Sic a simili, quando munimen rationis quo animus munitur tanquam vallo hiat propter defectum alicujus cognitionis, tunc necessario perturbationes affectuum subintrant animum. *Sed dic mihi: meministi* et cetera. Hic philosophia quaerit de cognitione finis rerum, dicens: dic mihi: ne, idest an meministi, idest recordaris qui sit finis rerum, supple, omnium ve pro vel, quo, idest ad quem finem, intentio totius naturae tendat, idest laboret? Ego Boetius inquam, idest dixi: audieram, supple, olim: sed moeror, idest perturbatio hebetavit, idest obscuravit memoriam, idest intellectum. Atqui, pro certo, scis unde cuncta, idest omnia entia processerint, idest principium suum habuerunt. Ego Boetius inquam, idest dixi, novi, que pro et, respondi Deum esse, supple, principium omnium rerum. Et dicit philosophia: et qui, idest quomodo potest fieri hoc, ut cognito, idest noto principio, scilicet omnium rerum, ignores, idest nescias, quis sit finis rerum, supple, omnium? Verum pro sed, hi mores perturbationum sunt, et ea valentia, idest vigor vel potestas perturbationum est, ut quidem, idest certe possint movere hominem loco, idest a stabilitate perfectae cognitionis, autem pro sed, non possint evellere, supple, radicitus, que pro et, extirpare, idest eradicare sibi totum. Nota: philosophia rationabiliter quaerit

Boetium an cognoscat finem omnium rerum, quia finis est causa causarum, et est optimum cujus gratia alia fiunt: propter quod, ignorato fine, nihil perfecte cognoscitur eorum quae sunt ad finem: nam secundum exigentiam finis cetera moderantur. Nota: quandoque principium et finis coincidunt in unum; sicut in circulo idem est principium et finis: tunc videtur mirabile quod tunc principium cognoscitur et finis ignoretur. Cum ergo Deus sit principium et finis omnium rerum, cognito ipso sub ratione principii, videtur etiam cognosci sub ratione finis. Quod autem Deus sit principium omnium, patet: quia ab ipso derivatum est singulis esse et vivere, primo caeli et mundi. Quod autem sit finis omnium patet; quia gratia ejus omnia fiunt et ad ipsum ordinantur: nam in rebus constantibus ex arte et natura semper vilius est propter melius. Deus autem est optimum eorum quae in natura sunt, ex prooemio metaphysicae. Nota: licet perturbati aliqualem cognitionem rerum habeant, tamen impediuntur ne perfecte cognoscant. Licet ergo Boetius aliqualiter cognoverit Deum esse principium rerum, tamen quia turbatus fuit, perfecte naturam hujus principii non cognovit; et ideo ignoravit ipsum esse finem rerum. Nota, quod passio est motus particulae appetitivae sub phantasia boni et mali, secundum Eustratium secundo Ethicorum: et hi sunt mores passionum: quod possunt hominem movere a stabilitate perfectae cognitionis; sed totaliter ipsum non possunt evellere ab omni cognitione. *Sed hoc quoque respondeas velim* et cetera. Hic philosophia facit aliam interrogationem de cognitione humanae naturae, dicens: sed ego etiam velim tu respondeas, idest responsum des hoc, idest ad hoc, ne pro numquid, tu meministi, idest scis te esse hominem. Ego Boetius, inquam, idest dixi: quid, idest propter quid ni, idest nisi, meminerim, idest sciverim? Et quaerit ulterius philosophia: igitur ne, idest nunquid poteris proferre, idest dicere quid sit homo, idest definitionem hominis? Respondet Boetius: numquid philosophia tu interrogas me hoccine, idest hoc, an, idest utrum scio me esse rationale, atque pro et, mortale animal? Ego Boetius scio et confiteor, idest fateor, me esse id, supple, animal rationale et mortale. Et illa, supple, philosophia dixit, ne pro numquid, nihil novisti te esse aliud quam animal rationale mortale. Dicit Boetius nihil. Supple, philosophia inquit, idest dixit: jam ego scio aliam causam, supple, quam ignorantiam divinae providentiae, vel maximam causam tui morbi: tu desisti, idest cessasti nosse, idest noscere quid sis. Nota, licet homo sit mortalis secundum corpus non tamen secundum animam intellectivam quae est dignior pars hominis. Et quia Boetius dixit se esse nihil aliud quam rationale et mortale: ideo non quaesivit nisi bona mortalia, de quorum bonorum amissione doluit, non curans partem immortalem, scilicet animam, ratione cujus debuit appetere bona immortalia: ideo philosophia dicit quod Boetius se non noverit. Nota quod causa maxima morbi hominis est seipsum ignorare: quia dicit Boetius, secundo hujus libri prosa quinta, quod conditio humanae naturae est ut se cognoscat, quod caeteras res excellat; cum autem nosse se desierit, eadem natura infra bestias redigatur. Nam caeteris animantibus sese ignorare naturaliter est; hominibus vero vitio venit. Et dicit Themistius super de anima: *quid turpius est animae, cum sit aliorum cognoscitiva, quod suiipsius est ignara? Anima seipsam ignorans quomodo de aliis fida putabitur cognoscitiva?* Quasi dicat: nullo modo. *Quare plenissime* et cetera. Hic philosophia ex dictis Boetii recolligit omnes causas totius infirmitatis ejus, dicens: quare pro igitur, ego philosophia inveni plenissime, idest perfectissime, rationem idest causam tuae aegritudinis, idest infirmitatis, vel inveni aditum, idest accessum, reconciliandae sospitatis, idest recuperandae sanitatis tuae: quod declarat. Nam pro quia, quoniam tu confunderis, idest confusus es, oblivione, idest ignorantia tuiipsius, tu doluisti te esse exulem, que pro et expoliatum, idest privatum, propriis bonis, idest divitiis, quoniam pro quia, tu ignoras, idest nescis, quis sit finis rerum omnium, tu arbitraris, idest putas nequam, idest malos, atque pro et, nefarios, idest iniquos homines esse potentes, que pro et, felices. Quoniam pro quia, tu oblitus es quibus gubernaculis, idest regiminibus, ipse mundus regatur, tu aestimas, idest opinaris, has vices, idest istas alternationes fortunarum, idest rerum fortuitarum, fluitare, idest divagare sine rectore. Istae sunt magnae causae non modo, idest non solum ad morbum, verum pro sed, sunt ad interitum, idest ad mortem vel ad perditionem animae. Nota: homo seipsum ignorans extra limites rectae rationis positus est, et talis dicitur exul, ut prius visum est. Nota, homo seipsum ignorans, tantum se aestimando mortalem dolet de amissione bonorum mortalium. Ergo dicit philosophia: quia tui oblivione confunderis, exulem te et expoliatum propriis bonis doluisti. Nota: ex assecutione vel perditione ultimi finis homo dicitur potens vel impotens, ex quarto hujus. Quia ergo Boetius ignoravit ultimum finem rerum, ideo putabat malos esse potentes. Nota: Boetius ignoravit quibus gubernaculis mundus regeretur: ideo ignoravit quod Deus sua bonitate omnia disponeret: ergo putabat vices fortunarum esse sine rectore. *Sed sospitatis auctori grates* et cetera. Hic philosophia ostendit Boetium esse curabilem: dando modum procedendi circa curationem ejus, dicens: tu des grates auctori sospitatis, idest sanitatis, quod nondum, idest non adhuc natura, idest vigor naturalis destituit, idest deseruit, te totum, idest totaliter: nos philosophia habemus maximum fomitem, idest radicem tuae salutis, idest sanitatis: scilicet veram sententiam, idest intellectum, de mundi gubernatione; quod tu credis eam, supple, gubernationem, non esse subditam, idest subjectam, temeritati casuum, supple, fortuitorum, sed divinae rationi. Igitur nihil pertimescas: jam tibi Boetio ex hac minima scintillula, idest parva veritate, illuxerit vitalis calor, idest ardor merae veritatis animam vivificans. Tunc dat modum procedendi circa curationem ejus, dicens: sed quoniam pro quia, nondum, idest non adhuc, est tempus firmioribus remediis uti, et constat, idest manifestum est eam esse naturam mentium ut quotiens abjecerint veras opiniones, induantur, idest involvantur falsis opinionibus, ex quibus falsis opinionibus, caligo, idest obscuritas perturbationum, idest passionum orta, idest creata, confundit illum verum intuitum, idest cognitionem mentis: ego supple, philosophia, tentabo attenuare, idest removere paulisper, idest modicum, hanc caliginem lenibus, idest facilibus que pro et mediocribus fomentis, idest medicinis, ut dimotis, idest remotis, tenebris fallacium affectionum, idest falsarum opinionum vel passionum, possis agnoscere, idest intelligere splendorem, idest claritatem verae lucis, idest lucidae veritatis. Nota: sicut in morbo corporali vigente principali membro puta corde, potest per medicinas introduci sanitas aliis membris, sed naturali calore destituente ipsum cor frustratur spes sanitatis, sic in morbo spirituali manente in Boetio cognitione illius principii, quod Deus gubernet mundum, potest procurari salus quantum ad errorem in aliis. Ergo dicit philosophia quasi congratulando Boetio: debes reddere grates auctori sospitatis. Nota: quando intellectus abjicit veram opinionem, statim afficitur falsa opinione; quia intellectus non abjicit veram opinionem nisi propter aliquam persuasionem per contrarium; nihil autem contrariatur vero nisi falsum; ideo intellectus non potest abjicere verum nisi accipiendo falsum. Nota: tenebrae affectionum impediunt rectum judicium: quia tristitia stupefacit et corrumpit naturam (ex Ethicis): sed amor et odium pervertunt judicium, secundum Ptolomaeum in Centilogio, et irae et concupiscentiae venereorum maxime transmutant corpus, et quibusdam insanias faciunt, septimo Ethicorum, et impedit ira animum ne possit discernere verum, secundum Catonem.

Caput 13

[88889] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 1 cap. 13 *Nubibus atris condita nullum* et cetera. Hic incipit septimum et ultimum metrum hujus primi libri: quod vocatur metrum Adonicum ab inventore, dimetrum a numero pedum, dactylicum a pede praedominante. In quo metro philosophia probat per exempla quod dixit. Dixit enim philosophia quod caligo perturbationum impedit intuitum veritatis. Hoc primo probat philosophia tribus exemplis. Secundo hortatur nos ad fugam perturbationum, ibi, *tu quoque si vis*. Prima in tres, secundum tria exempla quae patebunt. Dicit primo: sidera condita, idest abscondita atris nubibus, idest obscuris nubibus, nullum lumen possunt infundere ad illuminandum terram. Tunc ponit secundum exemplum. Si turbidus Auster, idest obscurus ventus volvens, idest movens mare misceat, idest commisceat cum coeno quod est fundo, aestum maris, idest fervorem, tunc unda dudum, idest prius vitrea, idest transparens ad modum vitri, par, idest similis serenis, idest claris diebus, mox, idest statim, supple, illa aqua facta sordida per flatum venti, resoluto coeno, idest elevato luto, obstat, idest, resistit visibus, idest oculis non potentibus penetrare undam maris. Tunc ponit tertium exemplum. Amnis, idest fluvius qui de altis montibus vagatur, idest discurrit, ille saepe resistit, idest reflectitur objice, idest objectione soluti saxi, idest rupti lapidis, rupe, idest de monte. Nota: similitudo quam philosophia praetendit est ista. Sicut sidera consueta nobis lucere et terram illuminare, cessant hoc facere propter interpositionem nubium obscurarum, sic intellectus et ratio quae lucent et illuminant hominem in cognitione veritatis, impediuntur caligine perturbationum. Nota quod similitudo secundi exempli in hoc consistit. Sicut aqua maris manente clara ad modum vitri, visus potest eam penetrare et videre quae sunt sub aqua, sed si turbatur illa per ventum tunc obstat visui, sic animus hominis quietus non impedit judicium rationis; sed si moveatur et turbatur affectione temporalium, statim obsistit rationi impediens ejus judicium. Nota quod similitudo tertii exempli talis est. Sicut aqua currens de altis montibus libere recto tramite procedit, et per obstaculum lapidis qui resolvitur de monte impeditur ne recte procedat, sic ratio libera non impedita recte judicat; si autem ratio afficitur motibus affectuum, impeditur in judicio et veritatis cognitione. Nota quod rupes est moles lapidea sive mons lapideus; sed saxum est pars resoluta a rupe, idest a monte. *Tu quoque si vis* et cetera. Hic philosophia hortatur ad fugam perturbationum sive affectionum animi, dicens: si tu vis cernere, idest videre vel judicare, verum, idest veritatem, claro lumine, idest veram cognitionem, et si vis etiam carpere, idest attingere, callem, idest viam veritatis, recto tramite, idest processu rationis, tunc tu pelle, idest repelle gaudia scilicet quae sunt de bonis praesentibus, et pelle, idest remove a te timorem, supple, de futuro malo, que pro et, tu fugato spem, supple, quae est de bona fortuna, nec etiam adsit dolor, supple, qui est de praesenti amissione bonorum, supple, quae mens

est nubila, idest obscura vel aperta, que pro et, est vincta, idest ligata frenis, idest ligaminibus ubi, idest in qua mente, haec, supple, praedicta regnant, idest dominantur: scilicet gaudium de praesentibus bonis, timor de futuro malo, spes de futuro bono, dolor de praesenti malo. Nota: sicut prius tactum est, affectio est motus particulae sensitivae sub phantasia boni vel mali, animum afficiens et rectum rationis judicium impediens. Et sunt quatuor affectiones tales principales ad quas omnes aliae reducuntur; scilicet gaudium, spes, timor, et dolor. Quarum sufficientia sic accipitur. Omnis passio vel est respectu boni vel mali. Si respectu boni, hoc dupliciter. Vel respectu boni praesentis; sic est gaudium, quod est de praesenti bono. Si est respectu boni absentis, sic est spes, quae est de futuro bono. Si autem passio est respectu mali, hoc dupliciter. Vel respectu mali praesentis; sic est dolor, qui est de praesenti malo. Si est respectu mali absentis, sic est timor, qui est de futuro malo. Nota quod istae passiones non sunt pellendae ut non sint in animo hominis, quia vix invenitur homo sine ipsis; sed sic sunt pellendae ut non dominentur in homine. Unde sedare hujusmodi passiones ut non dominentur, est hominis virtuosi, quia virtus consistit in moderatione passionum. Si autem regnant et dominantur in homine, tunc impediunt judicium rationis. Propter quod dixit Eustratius super libro Ethicorum: *oportet reluctari contra passiones sensitivas, quae si prevaluerint, impediunt vires animae.* Nota: istae passiones et affectiones si ordinantur ad terrena, tunc sunt nocivae; attamen possunt esse meritoriae et virtuosae si fuerint ad debitos fines ordinatae. Unde Richardus in libro duodecimo patriarcharum dicit: *ordinatum et verum gaudium tunc habemus quando de veris et aeternis bonis gaudemus.* Etiam timor est virtuosus si fuerit ad Deum ordinatus: quia scriptum est: *initium sapientiae timor domini.* Et idem Richardus dicit: *prima virtutum proles sine qua ceteras habere non potest, est timor Dei.* Item spes, ut dicit idem Richardus, efficitur ordinata, si de indulgentia veniae generatur. Unde dicit: *vere et absque dubio quanto quis frequentius quantoque vehementius de suo reatu interno dolore afficitur, tanto certior tantoque securior per spem de indulgentia veniae efficitur.* Similiter dolor est virtuosus quando fit ad deplangendum culpam. Unde Richardus: *quanto quis vehementius metuit poenam quam meruit, tanto acerbius plangit culpam quam fecit.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Wheatley

Expositio in Boethii De consolatione Philosophiae

liber II

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 2

Caput 1

[88890] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 1 *Post haec paullisper* et cetera. Hic est secundus liber Boetii de consolatione philosophiae, qui continuatur ad librum praecedentem in hunc modum. Postquam philosophia in primo libro investigavit causas radicales infirmitatis Boetii, in hoc secundo procedit ad ejus curationem: primo adhibendo sibi remedia levia; secundo remedia validiora in libris consequentibus. Hunc enim modum medicandi philosophia promisit Boetio. Et dividitur iste liber in sexdecim partes: quia sunt octo prosae et octo metra hujus secundi: quae partes patebunt: quid autem in quaelibet parte agatur similiter videbitur. Prima prosa dividitur: primo ostendit Boetius quid philosophia egerit post praedicta: et resumit unam causam doloris Boetii; secundo philosophia ponit quemdam effectum fortunae; tertio excusat se de quodam; quarto tangit opportunitatem medendi Boetium; quinto procedit ad levia medicamenta ejus. Secunda ibi, *intelligo.* Tertia ibi, *sed ut arbitror.* Quarta ibi, *sed tempus est.* Quinta ibi, *quid est igitur o homo.* Primo dicit: post haec quae dicta sunt philosophia obticuit, idest tacuit paullisper, idest modicum, atque pro et, ubi, idest postquam collegit, idest intellexit, meam attentionem, idest diligentiam, modesta taciturnitate, idest temperato silentio, exorsa est, idest incepit loqui sic, idest taliter. Si pro quia, ego cognovi causas, idest rationes radicales, que pro et, habitum,

idest dispositionem aegritudinis, idest infirmitatis, tu Boeti tabescis, idest tristaris affectu, que pro et desiderio prioris fortunae quae fuit tibi prospera; ea fortuna mutata, idest variata apud te pervertit, idest mutavit statum, idest dispositionem tui animi idest tuae mentis, sicut tu tibi fingis. Notandum quod philosophia post praedicta obticuit, ut Boetius magis animo deliberato verba philosophiae colligere posset, et sibi respondere; quia secundum Senecam in proverbiis: *deliberare utilia mora tutissima est. Deliberandum est diu quidquid faciendum est: semel discute quid audias, proba quid credas.* Et ideo philosophia obticuit tamquam lassata ex quaestionibus prius motis. Unde Seneca in libro de virtutibus cardinalibus: *non semper in actu sis; sed interdum animo tuo requiem dato, et requies illa plena sit sapientia.* Nota de hoc quod dicit, modesta taciturnitate: duplex est taciturnitas: quaedam moderata, alia superflua. Moderata taciturnitas est quando tacetur quando tacendum est; de qua loquitur Seneca in proverbiis dicens: *tene semper vocis et silentii temperamentum: tamen in hoc libentius incumbe ut libentius audias quam loquaris: qui enim nescit tacere, nescit loqui.* Superflua taciturnitas est quando tacetur cum loquendum est: de qua dicit poeta: *nam nimium tacuisse nocet.* Nota quod Boetius in statu miseriae non erat magnanimus, quia habuit animum perversum fortuna. Magnanimus enim est, qui contra difformes insultus fortunae unanimi mentis constantia militat, secundum Albertum super primo libro Ethicorum. Et Seneca in epistola ad Lucillum dicit: *primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari.* Nota quod philosophia dicit fortunam esse mutatam circa Boetium sicut ipse fingit. Hoc dicit pro tanto, quia secundum rei veritatem fortuna non erat circa ipsum mutata, sicut philosophia infra probabit. *Intelligo multiformes* et cetera. Hic philosophia ponit quemdam effectum fortunae, dicens: ego intelligo, idest cognosco, multiformes fucos, idest deceptiones, illius prodigii, idest fortunae: et eo usque, idest tamdiu scilicet ipsa fortuna exercet blandissimam familiaritatem cum his quos nititur, idest laborat, eludere, idest decipere, dum, idest donec confundat, idest protrahat, intolerabili dolore eos quos fortuna insperata, idest sine spe reliquerit, idest dimiserit: cujus scilicet fortunae, si tu Boeti reminiscare, idest recorderis naturam, mores, ac pro etiam, meritum, idest dignitatem, nec etiam cognosces te Boetium in ea fortuna habuisse aliquid pulchrum nec amisisse: et per consequens de amissione ejus nihil esse dolendum. Nota, quod prodigium est miraculum praeter solitum cursum naturae proveniens: et dicitur prodigium quasi porro producens homines in admirationem. Vel secundum Huguitionem, prodigium est monstrum ad vastandum paratum dictum a prodigo-gis, quod est vasto-stas. Fortuna autem potest dici prodigium, primo quia ducit homines in admirationem eo quod bonis mala et malis bona tribuit. Vel dicitur prodigium secundo modo, quia vastat animum hominis: prospera enim fortuna vastat animum hominis per nimiam sollicitudinem; adversa per nimiam desolationem. Nota, fucus in una significatione dicitur color supra positus naturali colori; et ponitur pro deceptione, quia talis color decipit visum cum facit mulierem deformem apparere pulchram. Nota quod fortuna sua familiaritate decipit hominem et confundit; quia dicit Seneca in libro de consolatione filii Helviae: *neminem adversa fortuna comminuit nisi quem secunda decepit.* Et dicit in proverbiis: *fortuna quem nimium fovet hunc stultum facit. Fortuna nulli semel obesse contenta est. Fortuna vitrea est: dum splendet frangitur.* Et Seneca tertia epistola dicit: *neminem eo fortuna provexit ut non tantum illi minaretur, quantum promiserat. Noli hujus tranquillitati confidere: memento quod mare evertitur, et eodem die ubi luserunt navigia* *absorbentur. Sed ut arbitror haud* et cetera. Hic philosophia excusat se de quodam dicens: sed ut ego philosophia arbitror, idest opinor, haud multum, idest non multum laboraverim revocare, idest reducere tibi haec, supple, praedicta de moribus fortunae in memoriam: enim pro quia, tu solebas, idest consuetus fuisti praesentem, idest astantem fortunam quoque, idest etiam blandientem incessere, idest arguere virilibus, idest asperis verbis; que pro et, insectabare (persequebaris) eum fortunam de nostro aditu, idest nostra informatione prolatis, idest pronunciatis sententiis. Verum (pro sed) omnis subita, idest festina mutatio non contingit, idest advenit, sine quodam conflictu, idest turbatione animorum. Sic, idest taliter factum est, scilicet de te, ut tu discesseris paulisper, idest modicum a tua tranquillitate, idest a tua mentis quiete. Nota, quod sapientis et magnanimi est contra fortunam constanter militare et non pusillo animo succumbere. Unde Seneca libro de clementia dicit: *o magnos viros qui malignae fortunae succumbere nesciunt, et adversas res suae virtutis experimenta faciunt.* Nam secundum Aristotelem primo Ethicorum: *sapiens scit bene ferre fortunam, quia habet se sine vituperio, sicut tetragonum.* Corpus enim tetragonum quocumque projicitur firmiter stat, sicut animus sapientis constans permanet quacumque fortuna imminentem. Nota, quod quies animi fit per sedationem passionum quae causatur ex ordinatione rationis cum deliberatione: sed subitae mutationes praeveniunt deliberationem rationis; ideo mutant et turbant animum: propter quod dicit philosophia: omnis subita mutatio rerum non contingit sine conflictu animorum. *Sed tempus haurire te aliquid* et cetera. Hic philosophia tangit opportunitatem medendi ipsum Boetium, dicens: sed tempus est, idest instat te Boetium haurire, idest recipere, ac pro etiam, degustare aliquid molle, idest facile atque, pro et, jucundum, idest delectabile: quod, supple, leve vel delectabile transmissum ad interiora, scilicet tui animi, fecerit viam validioribus haustibus, idest fortioribus remediis. Igitur pro ergo, suadela, idest persuasio rhetoricae dulcedinis, idest rhetorici ornatus adsit, idest praesens sit: quae rhetorica procedit tantum, idest solummodo, tunc recto calle, idest recta via, cum non deserit, idest dereliquit nostra instituta, idest documenta. Cumque hac, scilicet rhetorica, musica, idest ars metrica vernacula, idest famula nostri Laris, idest nostrae domus, scilicet adsit et succinat, idest decantet, nunc, idest aliquando, leviores modos, idest faciliores versus; et nunc, idest aliquando, graviores, idest difficiliores. Nota, quod philosophia invitat duas scientias ad curationem Boetii: scilicet rhetoricam et musicam. Rhetoricam invitat ratione prosae in qua utitur rationibus persuasivis rhetoricis coloribus adornatis. Musicam invitat propter metrum: nam sicut in musica utimur arsi et thesi, idest concordi elevatione et depressione vocis; sic similiter in metro utimur elevatione, quando productae sillabae elevantur; et utimur depressione, quando breves syllabae deprimuntur quadam concordia proportionali. Nota: dicit Tullius in prooemio rhetoricae suae, quod eloquentia sine sapientia plerumque obesse potest, nunquam autem prodesse. Cum igitur rhetorica sit scientia eloquendi ornate, ipsa non prodest sine sapientia; ideo dicit philosophia quod rhetorica tunc procedit recto calle, quando non deserit nostra instituta quae sunt instituta et documenta sapientiae. *Quid est igitur, o homo.* Hic philosophia adhibet Boetio levia medicamenta. Ubi nota quod levia medicamenta sive remedia dicuntur rationes sumptae secundum communem usum hominum, persuadentes non esse dolendum de adversitate fortunae. Remedia autem validiora sunt rationes quae sunt contra communem opinionem hominum ostendentes quid sit summum bonum et in quo consistat, et quomodo ad ipsum perveniatur, et quod mali sunt impotentes et boni potentes et similia. Primo ergo ostendit philosophia non esse dolendum de fortuna, quia servat propriam naturam circa ipsum: et hoc ostendit quinque rationibus persuasivis. Secundam ponit ibi, *si probas.* Tertiam ibi, *an vero.* Quartam ibi, *quod si nec.* Quintam ibi, *postremo aequo* et cetera. Prima ratio talis est: nullus in moestitiam et luctum dejicitur nisi propter aliquid novum vel inusitatum contingens circa ipsum. Sed mutatio fortunae non est aliquid novum vel inusitatum; ergo ejus mutatio nullum debet dejicere in dolorem. Dicit ergo in litera: igitur, o homo, idest tu Boeti quid est illud quod dejecit, idest prostravit te in moestitiam, que (pro et) luctum? Ego philosophia credo quod tu Boeti vidisti aliquid novum, que (pro et) inusitatum, idest inconsuetum, supple, contingere circa te. Tu Boeti putas, idest aestimas ipsam fortunam esse mutatam, idest perversam a sua natura, erga, idest circa te: erras, idest falsae aestimas, quia hi semper sunt ejus mores, ista est natura ejus, quod nunc sit adversa nunc prospera: ipsa fortuna servavit circa te potius propriam constantiam in ipsa sui mutabilitate, quia mutatio fortunae est sua constantia: talis enim erat scilicet mutabilis cum tibi blandiebatur, idest adulabatur, cum tibi alluderet illecebris, idest delectationibus, falsae felicitatis, idest prosperitatis: tu deprehendisti, idest cognosti, ambiguos vultus, idest dubias facies, caeci numinis, idest caecae deae fortunae, quae scilicet fortuna adhuc velat, idest occultat, sese, idest seipsam, aliis, supple, hominibus: tamen applaudendo eis prosperitate, ipsa tibi tota innotuit, idest manifesta est prorsus, idest omnino, scilicet prosperitate et adversitate. Nota, quod illecebra-brae, est delectatio carnalis illicita hominem alliciens; licet inveniatur pro quacumque alia delectatione. Nota, sicut bestia vel avicula vel piscis delectationis spe decipitur, sic homo delectatione prosperitatis fortunae fallaciter irretitur. Unde Seneca octava epistola: *clamo: vitate quaecumque casus tribuit; ad omne fortuitum bonum suspiciosi pavidique subsistite.* Nam fera et piscis spe aliqua oblectante decipitur. Nota: delectationes fortunae sunt falsae. Nam secundum beatum Augustinum: *prospera hujus mundi asperitatem habent veram, jucunditatem falsam, certum dolorem, incertam voluptatem.* Nota: philosophia appellat fortunam caecum numen. Huguitio dicit quod numen est virtus Dei, vel ipsa Dei potestas vel majestas. Hic autem accipitur pro dea, quia antiqui fortunam colebant pro dea. Nota, quod fortunam dicit esse caecam. Dicit Tullius in libro de amicitia: *fortuna ut medicus ignarus multos excaecaverit: non quod ipsa caeca sit, sed eos caecos plerumque efficit quos complexa est.* Nota, quod fortuna antiquitus depingebatur duplici fronte; calva et capillata: per calvam designando adversitatem, per capillatam prosperitatem; ergo dicit philosophia: deprehendisti ambiguos vultus fortunae. *Si probas, utere moribus.* Hic ponit secundam rationem quae talis est. De illius amissione non est dolendum, quod est perniciosum, et quo habito homo nunquam est securus; fortuna est hujusmodi, ut tangit in litera: ergo et cetera. Dicit ergo: si probas, idest approbas fortunam, utere moribus ejus: ne queraris, idest conquueraris, si perhorrescis, idest pertimescis perfidiam ejus, sperne atque abjice fortunam ludentem, idest ludendo inferentem tibi perniciosa, idest damnosa. Nam fortuna quae nunc est tibi causa moeroris per sui absentiam, haec debuit esse tibi causa tranquillitatis, idest securitatis per sui praesentiam: sed non fuit: enim (pro quia) fortuna reliquit te, quam non relicturam nemo unquam poterit esse securus. Nota: circa hoc quod dicit, perniciosa ludentem, dicit Seneca: *ludit fortuna cum suis moribus, et quae dedit aufert, et quae abstulit reddit; nec unquam tutius est illam experiri, quam cum locum injuriae non habes.* Nota, quod securitas maxime hominem delectat; propter quod est appetenda. Unde Seneca sexta epistola. *Nec me res ulla delectabit licet sit eximia et salutaris, quam quod mihi uni securus sum.* Nota, quod prosperitas fortunae non reddit hominem securum: quia dicit Seneca: *munera fortunae amica putetis, insidiae sunt: quisquis vestrum tutam vitam agere volet, quam plurimum potest fortunae beneficia devitet, in quibus miserrimi falluntur. Habere putamus honores in praecipitia cursus iste deducit.* Nota, Seneca in libro de remediis fortuitorum: *exoneravit te fortuna si intelligis et tutiore loco posuit: damnum putas, remedium est: clamas quod opibus expoliatus es; tuo vitio ista tibi jactura tam gravis est: non tam moleste ferres si tamquam perditurus habuisses. An vero tu pretiosam aestimas* et cetera. Hic philosophia ponit tertiam rationem quae talis est. Istud non est putandum pretiosum et carum quod non est mansurum et suo recessu est afflicturum: sed fortuna est hujusmodi; ergo non est reputanda pretiosa et cara; et per consequens non dolendum de ejus amissione, nec gaudendum de ejus possessione. Unde dicit in litera: vero (pro sed) an tu aestimas felicitatem abituram, idest recessuram, supple, esse pretiosam et fortuna praesens est cara tibi nec est fida manendi, et cum discesserit est allatura, idest adductura moerorem: quasi dicat: non debet aestimari pretiosa. Nota, quod appellat fortunam felicitatem, quia secundum Aristotelem, *fortuna vel est felicitas vel est proxima felicitati.* Unde in libro de bona fortuna dicit Aristoteles, quod non contingit esse felicem sine rebus exterioribus, quarum fortuna est domina: et hoc est intelligendum de felicitate politica et non speculativa quae consistit in actu sapientiae. Nota: fortuna discedens inducit moerorem: quia dicit Seneca in libro de tranquillitate animi: *laetiores reliquit quos fortuna nunquam respexit quam quos deseruit.* Et Boetius postea dicet, quod infelicissimum genus infortunii est felicem fuisse. *Quod si nec ex arbitrio retineri.* Hic ponit quartam rationem quae talis est. Illud quod est indicium futurae miseriae, nec est carum nec pretiosum, nec per consequens de ipso dolendum: fortuna est hujusmodi, sicut tangit in litera. Unde dicit quod fortuna si nec potest retineri, idest haberi ex arbitrio, idest secundum voluntatem, et ipsa fugiens, idest recedens facit calamitosos, idest miseros; quid aliud est, supple, fortuna fugax quam quoddam indicium, idest signum futurae calamitatis, idest miseriae? Enim, pro quia, neque sufficit intueri, idest inspicere, illud quod situm, idest positum ante oculos, idest quod est praesens, verum (pro sed) prudentia, idest homo prudens, metitur, idest mensurat, exitus, idest fines rerum, que (pro et) eadem mutabilitas, idest instabilitas, in alterutro, idest in adversitate et prosperitate, nec facit minas, idest insidias, fortunae esse formidandas, idest timendas, nec facit blanditias esse exoptandas, idest desiderandas. Nota, calamitas est miseria cum aliquis nihil habet, nec in re nec in spe: et est dicta a calamo qui est vacuus et inanis. Nota, quod non sufficit intueri solum praesentia, sed etiam futura; quia licet quandoque prima salva fiant judicia, ultima tamen alterius saporis inquinamenta permanebunt. Haec in fine de disciplina scolarium. Et Tullius secundo de rhetorica dicit: *errant qui in prosperis omnes impetus fortunae putant effugisse; sapienter cogitant qui in temporibus prosperis causas adversas reformidant.* Et Seneca in libro de quatuor virtutibus cardinalibus dicit: *si prudens es, animus tuus tribus temporibus dispensetur: praesentia ordina, futura provide et praeterita recordare.* Nam qui nihil de praeterito cogitat, perdit vitam. Qui nihil de futuro praemeditatur per omnia incautus incedit. Pone ante animum tuum mala futura et bona, ut ista possis sustinere et illa moderari. Et Gaufredus in poetria: *exempla Syrenes habe; docearis in illis. Sub meliore statu semper pejora caveto. Nulla fides rerum: sequitur* *post mella venenum. Et claudit nox atra diem nebulaeque serenum. Postremo aequo animo.* Hic ponit quintam rationem quae talis est. Quicumque alterius jugo se submittit, oportet quod mores ejus patienter sustineat. Sed homo affectione temporalium submittit se jugo fortunae; ergo oportet quod mores fortunae patienter toleret. Unde sicut injuste agit qui vult imponere legem dominae suae, ita volens imponere legem fortunae agit injuste: hanc rationem praetendit in litera. Secundo declarat dictum suum per quamdam similitudinem, ibi, *si ventis*, dicens: postremo, idest ultimo dicam quod oportet ut toleres, idest patiaris, aequo animo, idest constanti animo quidquid geritur, idest fit, intra aream fortunae, idest intra mundum, cum semel submiseris, idest subjugaveris, colla scilicet tua jugo fortunae, appetendo temporalia tamquam praemia tuorum meritorum, quod pro sed, si velis scribere, idest scribendo imponere, legem manendi et abeundi ei, quam tu tibi dominam sponte elegisti: nonne fueris injuriosus impatientia, idest per tuam impatientiam, exacerbabis, idest argues, sortem, idest fortunam, quam non possis permutare. Nota quod philosophia mundum appellat aream fortunae; quia sicut in area triturando torquentur manipuli, sic fortuna in mundo torquet homines nunc prosperitate, nunc adversitate rotando. Notandum circa hoc quod dicit, nonne injuriosus fueris, quod justitia est libertas animi tribuens unicuique quod suum est secundum suam dignitatem: Deo amorem et obedientiam, majori reverentiam, pari concordiam, et minori disciplinam. Si ergo famulus velit imponere legem dominae suae cui tenetur exhibere reverentiam, operaretur contra justitiam. Nota: quicumque afficitur bonis exterioribus et mutatur secundum mutationem eorum, dicitur esse subjectus fortunae et colla sua jugo ejus submittere, quia fortuna est domina bonorum exteriorum: talis autem fuit Boetius: ergo injuriabatur fortunae, volens sibi imponere legem manendi et recedendi. *Si ventis vela committeres* et cetera. Hic probat dictum suum per quaedam similia, scilicet quod fortuna non sit in potestate hominis, dicens: si committeres vela, supple, navis, ventis, tu promovereris, idest ducereris, non quo voluntas tua peteret, idest desideraret, sed quo flatus venti te impelleret. Si crederes, idest committeres, semina arris, idest agris, tu pensares, idest judicares, annos feraces, idest fertiles, que (pro et) steriles, inter se, ita quod non haberes illos annos in potestate tua: a simili tu dedisti te regendum fortunae: oportet quod obtemperes, idest obedias, moribus dominae, vero (pro sed) tu conaris, idest laboras, retinere impetum, idest cursum volventis rotae, idest mobilis fortunae, et frustra laboras. O stolidissime, idest stultissime, omnium mortalium, nescis tu quod si sors, idest fortuna, incipit manere, idest stabilis esse, quod tunc desistit, idest desinit esse sors. Sicut enim non simul stat quod aliquis sit homo et non sit rationalis, sic non stat simul quod sit fortuna et non sit mutabilis. Nota quod sicut committens velum vento amplius non est in potestate sua duci quo vult, sed secundum impetum venti ducitur, et sicut committens semina agro non est in potestate ejus quod proveniant anni fertiles vel steriles, sic a simili, qui committit se fortunae, non est in potestate sua ut habeat fortunam prosperam vel adversam. Nota: circa hoc quod dicitur volventis rotae, quod antiquitus fortuna depingebatur cum rota, hac ratione. Nam in rota sunt quatuor diversitates. Una pars est summa. Alia infima. Tertia qua de summo descenditur ad imum. Quarta qua de immo ascenditur ad summum. Similiter in hominibus inveniuntur quatuor varietates. Quidam enim sunt in summa prosperitate: tales sunt elevati in rota fortunae. Alii sunt in summa adversitate: tales jacent dejecti sub rota. Tertii declinant de prosperitate in adversitatem: tales descendunt de summitate rotae.

Quarti procedunt de adversitate in prosperitatem: tales ascendunt rotam fortunae. Unde elevatus in rota fortunae dicit, glorior elatus. Descendens dicit, descendo mortificatus. Dejectus dicit, infimus axe rotor. Ascendens dicit, laetus ad alta vehor. Nota, quod natura non assuescit in contrarium: nam si lapis millesies projiciatur sursum, non assuescit ascendere sursum cum natura ejus sit descendere. Sicut ergo esset stolidissimus qui laboraret alicui auferre sui naturam, sic stolidus est qui laboret fortunae auferre mutabilitatem, quae est ejus natura: ergo dicit philosophia: at omnium stolidissime.

Caput 2

[88891] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 2 *Haec cum superba verterit vices dextra* et cetera. Hic incipit primum metrum hujus secundi, quod dicitur hypponaticum ab inventore, quia labor nautarum cantu hujus metri sublevatur; et dicitur metrum jambicum a pede praedominante. Est autem jambus pes contrarius trochaeo, constans ex prima brevi et ultima longa. Et dicitur metrum trimetrum. Licet enim hoc metrum habeat sex pedes, tamen computando duos pedes pro metro erit metrum trimetrum. In quo metro philosophia describit mores fortunae, dicens: cum haec, idest fortuna, verterit vices, idest alternationes prosperitatis et adversitatis superba dextra, et cum fertur more Euripi, idest maris aestuantis, idest inundantis, tunc fortuna saeva, idest crudelis, proterit, idest conculcat reges, dudum tremendos, idest metuendos, et ipsa fallax sublevat de adversitate humilem vultum victi, idest depressi, nec ipsa audit fletus nec curat miseros, idest pauperes, et ipsa existens dura, quia non flectitur ad voluntatem hominum, ridet, idest deridet ultro, idest spontanee, gemitus, supple, miserorum quos fecit: sic illa ludit, sic probat, idest experitur, suas vires, et ipsa monstrat suis magnum ostentum, idest miraculum, si quis visatur una hora stratus, idest adversitate depressus, ac felix, idest prosperitate elevatus: quasi dicat: fortuna videtur exhibere suis, idest hominibus, qui bonis ejus inhiant, magnum miraculum, quando aliquis subito videtur mutari de adversitate in prosperitatem, et e converso. Nota, quod fortuna dicitur superba eo quod nullum veretur, nec advertit probitatem nec malitiam alicujus; et si vocatur, more superborum obaudit. Nota quod Euripus secundum aliquos est ventus turbinis; et dicitur Euripus quasi Eurus rapidus; et est Eurus nomen venti. Secundum alios autem, et forsan melius, Euripus est brachium vel sinus maris cujus decursus est incertus, et propter incertitudinem sui cursus frequenter periclitantur ibi naves: et dicitur ab eu quod est bonum, et ripa quasi bona ripa per contrarium: sicut ergo cursus Euripi aestuantis est incertus, sic et mutabilitas fortunae. Nota, quod de operatione fortunae qualiter hos elevat et hos deprimit, loquitur Alanus in Anticlaudiano, dicens: *praecipitem movet illa rotam motusque laborum nulla quies claudit, nec sistunt otia motu: hos premit, hos elevat, hos dejicit, erigit illos. Cogit et in varios homines descendere casus.* Et Samarienus, alias pauper Henricus: *quicquid agas, quicquid dicas, quicquid patiaris. Non facis ut retrahas quae mea dextra trahit. Sic ego primatum venerandaque sceptra tenebo, et pro velle meo, mel tibi felque dabo.*

Caput 3

[88892] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 3 *Vellem autem pauca* et cetera. Hic incipit prosa secunda hujus secundi libri: in qua philosophia probat Boetio non esse conquirendum de fortuna, quia nihil sibi abstulit: et introducit fortunam alloquentem Boetium. Et dividitur: quia primo persuadet Boetio introductionem fortunae. Secundo introducit eam, ibi, *quod tu, o homo.* Primo philosophia dicit: o Boeti, ego philosophia vellem tecum pauca agitare, idest discutere verbis ipsius fortunae. Tu vero animadverte an jus, idest justitia postulet hoc. Nota quod similitudo operationis quandoque generat fastidium; ideo quandoque ipsam oportet mutari. Unde Tullius, quarto libro rhetoricae dicit: *sermonem in dicendo commutari oportet, ut facile satietas varietate vitetur*: ideo philosophia hic variat orationem per introductionem novae personae utendo prosopopaea, quae figura a Tullio vocatur conformatio. Persuadet igitur philosophia Boetio introductionem fortunae, dicens: *vellem autem* et cetera. *Quid tu o homo* et cetera. Hic philosophia introducit fortunam alloquentem Boetium: quae ostendit quaerimoniam ipsius esset injustam, quia nihil sibi abstulit. Primo ergo fortuna ostendit quod nihil Boetio injuste abstulit. Secundo quamdam responsionem Boetii excludit, ibi, *an tu mores.* Primo facit quod dictum est. Secundo respondet tacitae quaestioni, ibi, *an ego.* Primo dicit fortuna ad Boetium: o tu homo quid agis, idest vexas vel facis me ream quotidianis, idest assiduis querelis? Quasi dicat: facere non deberes. Quam tibi fecimus injuriam? Quasi dicat: nullam. Quae tua bona tibi detraximus? Quasi dicat: nulla. Contende mecum in judicio de possessione opum et dignitatum coram quocumque judice; et si monstraveris aliquid esse proprium horum bonorum cujusquam mortalium, ego sponte concedam tibi ea quae repetis fuisse tua. Quod autem non sint tua nec alicujus hominis propria, probo tibi: quia cum natura produxit te de utero matris, ego suscepi te nudum et inopem, idest carentem omnibus rebus, et fovi te meis opibus, et ego prona, idest prompta educavi, idest nutrivi te, indulgentius, idest clementius favore, idest gratia mea, quae te nunc facit impatientem nostri, idest contra nos: quia si Boetius a principio non fuisset nutritus prosperitate fortunae, non fuisset impatiens de amissione ejus. Et subdit: ego circumdedi te affluentia et splendore omnium bonorum quae sunt mei juris, idest potestatis: nunc autem libet, idest placet mihi retrahere manum: tu habes gratiam, idest mihi referre grates tamquam usus alienis, non habes jus querelae tamquam tua perdideris. *Quid igitur ingemiscis* querulando? Nulla tibi a nobis illata est violentia: opes, honores et cetera talia sunt mei juris, idest potestatis; et famulae meae scilicet honores et potestates, cognoscunt me dominam, mecum veniunt, me abeunte discedunt, idest recedunt. Audacter affirmem: si tua forent quae conquereris amissa, nullo modo ea perdidisses. Nota, quod tota ratio fortunae in hoc consistit: nulli manet rationabilis quaerimonia de eo qui nihil aliorum aufert, sed propria pro suo libito disposuit: sed fortuna nihil abstulit quod erat Boetii, sed propria disposuit pro suo libito; ergo et cetera. Nota, de hoc quod dicit, quae tibi tua. Seneca dicit in libro de remediis: *non est tuum quod fortuna fecit esse tuum. Alienum est omne quidquid optando evenit; et nihil ipsius proprium putari licet quod eripi potest.* Nota, quia homo producitur nudus ex utero

matris, per hoc innuitur magna ejus miseria. Si enim homo nudus nascitur et nullo indigeret, minus esset miser sed quia nudus nascitur nihil possidens et pluribus indigens, ideo magis miser est. Unde pauper Henricus: *primitus in mundo tecum tua quanta tulisti: nudus eras primo et postea nudus eris.* Nota, quod bona exteriora non sunt propria hominis; quia dicit Seneca: *nihil proprium ducas quod mutare possit; fortuna reposcit quod dedit donum: quod dare potuit auferre potuit; et quod fortuna non dedit non eripit. An ego sola meum jus exercere* et cetera. Hic respondet tacitae quaestioni. Diceret aliquis fortunae: licet bona exteriora sint tua, tamen postquam ea homini contulisti, non deberes amplius auferre. Huic quaestioni respondet fortuna dicens, quod hoc esset contra jus et contra naturam suam, quam nullus debet sibi auferre; imo debet uti sicut et ceterae res utuntur sua natura. Unde dicit: nunquid ego sola prohibeor exercere jus meum, cum omnia alia exerceant naturam suam? Quod declarat, quia licet, idest licitum est, caelo proferre lucidos dies eosdemque condere, idest abscondere tenebrosis noctibus, et licet anno redimere, idest ornare vultum, idest superficiem terrae, nunc, idest aliquando, floribus sicut in vere, nunc frugibus sicut in aestate, nunc confundere eam nimbis, idest pluviis et frigoribus sicut in autumno et hyeme. Jus, idest natura est mari nunc, idest aliquando, scilicet tempore sereno blandiri, idest blandum esse, aequore strato, idest pacificato; sed tempore tempestatis inhorrescere, idest horridum apparere, procellis ac fluctibus, idest inundationibus. Numquid inexpleta, idest insatiabilis, cupiditas hominum, alligabit nos ad constantiam alienam nostris moribus? Quasi dicat: non. Enim haec est nostra vis, idest naturalis potestas, hunc ludum continuum, idest omni tempore vel continue ludimus, rotam versamus volubili orbe, idest veloci circulatione; et nos gaudemus mutare infima, idest adversa summis, idest prosperis; et summa infimis, idest prospera adversis. Tu Boeti ascende rotam nostram, si placet; sed ea lege, idest conditione, uti ne putes tibi fieri injuriam si contingit te descendere, cum ratio mei ludicri, idest ludi jocosi hoc poscet. Nota, quod quaelibet res in sua naturali operatione delectatur; frustra ergo laborat qui naturam rei auferre conatur, cum natura non assuescat in contrarium. Unde pauper Henricus: *nonne sua licite quivis sic utitur arte? Quod sibi sors dederit utitur omnis homo. Miles equis, piscator aquis et clericus hymnis. Nauta fretis, pugiles Marte, poeta metris. Rusticus arva parat, numerat mercator avarus. Virgo legit flores, stultus amator amat. Seminat in spinis naturae jura retractans.* Nota, quod dicit cupiditatem hominum esse inexpletam: quia dicit Aristoteles in secundo de politica: *infinita est concupiscentia hominum, ad cujus repletionem multi vivunt.* Et Seneca in decimasexta epistola: *naturalia desideria finita sunt; ex falsa autem opinione nascentia ubi desinant non habent.* Et quadragesima secunda epistola: *omnia aliquis contemnere potest, omnia autem habere non potest. An tu mores ignorabas meos? Nesciebas Craesum* et cetera. Hic fortuna excludit quamdam responsionem Boetii: posset enim dicere Boetius, o fortuna, ego conquestus sum de tua mutabilitate, quia ignoravi mores tuos. Hanc responsionem excludit fortuna per plura, nota Boetio, ex quibus poterat perpendere mores et instabilitatem suam. Et dicit: numquid tu ignorabas mores meos? Quasi dicat: nonne sciebas quomodo Craesus rex Lydorum, qui prius erat formidabilis Cyro regi Persarum: sed postea captus fuit a Cyro et traditus ignibus ad cremandum, sed imbre misso caelitus fuit defensus et evasit? Numquid etiam praeterit te quando Paulus consul Romanus fudit pias lacrymas super calamitatibus, idest miseriis Persi regis quem captivaverat? Quid enim aliud deflet clamor tragoediarum, idest poematum reprehendentium vitia hominum, nisi me fortunam subvertentem felicia regna indiscreto ictu, idest incerto eventu? Nonne existens adolescentulus didicisti jacere in limine, idest in domo Jovis duo dolia vini, unum bonum, aliud malum, de quibus oportuit unumquemque intrantem gustare? Quid conquereris si uberius de bonorum parte sumpsisti? Quid conquereris si a te non tota discessi? Quid conquereris si haec ipsa mei mutabilitas est tibi justa causa sperandi meliora, idest prospera? Tamen ne (pro non) contabescas, idest deficias animo et tu locatus intra commune regnum omnibus, scilicet in mundum, desideres vivere proprio jure, quia hoc esse non potest ut eximaris a communi lege hominum. Nota, quod cum Craesus rex Lydorum esset pugnaturus contra regem Persarum, ipse consuluit Apollinem de successu pugnae: qui respondit sibi hujusmodi versiculo. *Craesus perdet Halym transgressus plurima regna.* Halys est fluvius quidam. Quem versiculum Craesus sic intellexit, quod Craesus transgressus Halym perdet, idest destruet plurima regna ipsius Cyri: sed Apollo sic intellexit: Craesus transgressus Halym perdet idest amittet plurima regna sua: et hoc contigit: nam ipse cum transgressus esset Halym victus est a Cyro et in ignem positus: sed tanta inundatio pluviae facta fuit, quod extinctus fuit ignis et evasit. De quo cum multum gloriaretur, dixit filia sua nomine fama: *o pater, expecta ultimum diem ante quem non est gloriandum.* Quadam vero nocte vidit Craesus in somno quod esset super altam arborem ubi Jupiter eum rigabat et Phoebus eum siccabat: quod somnium cum retulisset filiae suae, respondit filia: *tu eris captus a Cyro et in cruce suspensus: ubi Jupiter, idest pluvia te rigabit, et Phoebus, idest sol te siccabit*: quod ad ultimum contigit. Ex quo potest perpendi mutabilitas fortunae. Notandum quod Paulus consul Romanus missus fuit pugnare contra regem Persarum, qui erat superbissimus hominum. Cum autem ipsum devicisset, considerans prosperitatem praeteritam et adversitatem praesentem ejus, motus pietate flevit super ipsum et dimisit eum: ex quo similiter perpenditur mutabilitas fortunae. Nota, quod tragoedia est carmen reprehensivum vitiorum, incipiens a prosperitate, desinens in adversitate. Et dicitur a tragos Graece, quod est hircus Latine, et odos cantus, quia cantus hujusmodi carminis hirco remunerabatur. Inde dicuntur tragoedi poetae, qui antiqua gesta et facinora sceleratorum regum luctuoso carmine populo spectante, idest respiciente concinebant, sicut dicit Isidorus libro Etymologiarum. Nota: Homerus volens ostendere mutabilitatem fortunae, describit in domo Jovis jacere duo dolia vini: unum bonum, aliud malum; et omnes intrantes domum de utroque oportebat gustare: sed quosdam plus de bono, quosdam vero plus de malo. Et haec descriptio publice depingebatur Athenis in templo Jovis: ubi Boetius studuit existens adolescens, sicut ipse testatur in libro de scholarium disciplina. Per domum autem Jovis Homerus significabat mundum: per duo dolia prosperitatem et adversitatem. Et omnes qui vivunt in mundo de utroque gustant: quidam plus de prosperitate, quidam plus de adversitate. Nota: dicit fortunam subvertentem felicia regna. Dicit Gaufredus in poetria: *hoc unum praescire potes, quod nulla potestas esse morosa potest, quia res fortuna secundas imperat esse breves. Si vis exempla, priores respice fortunas: enarrat illa priorum florida prosperitas: Minos subvertit Athenas. Ilion Atrides, magnae Carthaginis arces Scipio, sed multi Romam: sunt talia fati tempora versa brevi: brevis est distantia Lethi omnibus, et moesti nox est vicina diei. Haec aliena docent et te tua facta docebunt.*

Caput 4

[88893] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 4 *Si quantas rapidis flatibus incitus* et cetera. Istud est secundum metrum hujus secundi libri, quod dicitur Asclepiadium ab inventore, choriambicum a pede praedominante. Quis sit pes choriambus prius habitum est. Et constat illud metrum ex primo spondaeo et duobus choriambis, et pyrrichio vel jambo, quale metrum est istius hymni, *sanctorum meritis.* Secundum metrum dicitur pherecraticum ab inventore, constans ex primo spondaeo, secundo dactylo, tertio spondaeo vel trochaeo. In hoc ergo metro fortuna conqueritur de inexpleta cupiditate hominum, dicens: si copia, idest fortuna quam gentiles deam copiae appellabant, pleno cornu fundat hominibus tantas opes quantas arenas versat, idest volvit, pontus, idest mare, incitus, idest commotus, rapidis flatibus, idest impetuosis ventis; et si fundat tantas opes quot sidera fulgent in caelo edita, idest orta stelliferis noctibus, et ipsa copia non retrahit manum auferendo opes, haud (pro non) ideo humanum genus cessat flere, idest flendo proponere miseras querelas: et quamvis Deus prodigus, idest dives multi auri, idest ad modum prodigi multum aurum diffundens ipse Deus libens excipiat vota hominum et ornet avidos, idest cupidos claris honoribus, tamen jam parta, idest acquisita et possessa nil videntur eis: sed saeva rapacitas vorans quaesita, idest acquisita pandit, idest manifestat altos hiatus, idest receptacula cupiditatis: et tunc quaerit fortuna, quae jam fraena retentent, idest detinebunt, certo fine cupidinem, idest avaritiam hominum praecipitem, idest praecipitantem hominem, cum sitis, idest desiderium habendi fluens largis muneribus ardescit in homine; et ideo ille qui trepidus terrore adversitatis et gemens credit sese egentem, ille nunquam dives agit, idest vitam ducit. Nota circa hoc quod dicit, pleno copia cornu, quod cum Hercules quodam tempore luctaretur cum Acheloo et Achelous mutaret se in taurum, Hercules apprehendens ipsum per cornu effregit illud et repletum pomis et floribus odoriferis sacrificavit illud fortunae: quod cornu dicitur fortuna quibusdam propinare plenum, quibusdam vacuum, quibusdam semiplenum, secundum diversum statum prosperitatis et adversitatis hominum. Nota, quod fortuna invehitur contra avaritiam hominum: quod Tullius in libro Tusculanarum quaestionum, dicit: *avaritiam studium pecuniae habet, quam nemo sapiens concupivit: ea enim quasi malis venenis imbuta corpus animumque virilem offendit. Ipsa enim insatiabilis manens, neque copia neque inopia minuitur.* Et in eodem hoc dicit: *quid est quod multi cupiditate pecuniae feruntur? Quorum ita perturbantur animi ut non multum absint ab insania.* Et dicit Seneca sexagesima sexta epistola: *avaritia nullum habet magis malum nisi quod ingrata est.* Et sexagesima secunda epistola, avaros comparat canibus, dicens: *vidisti aliquem canem missum a domino panis frusta aut carnis aperto ore captantem? Quicquid arripit protinus integrum devorat; et semper ad spem futuri inhiat.* Idem evenit nobis: quicquid nobis fortuna expectantibus porrigit, illud sine omni voluptate dimittimus, et statim ad rapinam alterius erigimur. Nota: qui credit se egentem non est dives sed pauper: quia dicit Seneca prima epistola: *non qui parum habet, sed qui plus cupit pauper est. Quid enim refert quantum illi in arca, quantum in horreis jacet, si alieno hiatu imminet?* Nota, quod divitiae non tollunt avaritiam sed augmentant. Unde Seneca in decimasexta epistola dicit: *congeratur in te quicquid locupletes possiderunt ultra privatum pecuniae modum.*

Fortuna te provehat, auro regat, purpura vestiat, terram marmoribus abscondat, accedant statuae et picturae et quicquid ulla ars elaboravit: majora cupere ab his non desistes. Unde Juvenalis: *interea pleno dum turget sacculus aere. Crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit.*

Caput 5

[88894] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 5 *His igitur si pro se tecum fortuna* et cetera. Hic incipit prosa tertia hujus secundi libri. In qua philosophia probat Boetium non deberi conqueri de fortuna, quia multa bona sibi contulit. Et primo inquirit philosophia quid sentiat de dictis fortunae. Secundo bona fortunae sibi collata enumerat, ibi, *verumtamen.* Primo ostendit philosophia quod Boetius nihil habeat loqui contra fortunam. Secundo Boetius respondet. Tertio philosophia ejus responsionem approbat, sicut patebit. Dicit prius: si fortuna loqueretur his tecum verbis pro se, profecto (pro certe), tu non haberes quid contra hisceres, idest non haberes unde aperires os ad respondendum fortunae. At si quid est quo tuam querelam jure tuearis, oportet (idest necesse est), ut proferas; dabimus tibi locum dicendi: tunc ego Boetius inquam, idest dixi vel respondi. Speciosa quidem sunt ista quae fortuna dixit, et sunt oblita idest delinita, melle, idest delectatione rhetoricae dulcedinis, scilicet quantum ad prosam, ac (pro et) musicae dulcedinis, scilicet quantum ad metrum: et tamen tunc, idest tunc oblectant, idest delectant animum meum cum audiuntur; sed sensus, idest perceptio malorum est altior, idest profundior miseris quam isti possint attingere: quasi dicat: quamvis verba fortunae superficialiter me delectent, tamen ad profunditatem mei doloris non attingunt. Itaque (idest ergo) cum haec verba fortunae desierint, idest cessaverint, insonare auribus meis, moeror insitus, idest immissus praegravat animum meum. Tunc philosophia approbat responsionem Boetii, dicens: ita est: haec enim verba fortunae nondum sunt remedia tui morbi; sed sunt quaedam fomenta, idest lenimenta adversum curationem, idest contra sanationem contumacis doloris: nam remedia quae penetrent, idest immittent sese in profundum perturbationum expellendo causam radicalem tui morbi, ista admovebo, idest apponam cum fuerit tempestivum. Nota, quod Boetius nihil habuit loqui contra verba fortunae, quia verum dixit et contra veritatem non est loquendum. Nam vero omnia consonant, et veritas sibiipsi attestatur secundum Aristotelem. Nota: hisco est verbum inchoativum; et profertur per syncopam, quia regulariter deberet dici hiasco: unde hiscere, idest hiatum inchoare, cum aliquis aperit os. Nota, quod oblitus altera producta est participium verbi obliviscor. Sed oblitus altera correpta descendit a verbo oblinio et oblitus, idest maculatus. Unde versus: *immemor oblitus notat, oblitus est maculatus.* Nota, circa hoc quod dicit, insitus moeror animum aggravat, quod quis non doleret de infortunio nulli contigit nisi animo multum elevato supra fortunam. Quia dicit Seneca sexagesima quinta epistola: *plus aequo te dolere nolo: sed ut non doleas vix exigere audeo. Nulli autem ista firmitas animi contigit nisi multum supra fortunam elevato.* Et subdit: *illud agamus ut jucunda nobis fiat amissorum recordatio. Nemo libenter ad id redit quod non sine tormento cogitaturus est.* Nota quod per rhetoricam et musicam dulcedinem

fortunae Boetius adhuc non fuit restitutus virtuti et sapientiae; quod attestatur ejus moeror aggravans animum. Nam virtus et sapientia, dolorem et moerorem opprimit. Unde Seneca sexagesima quinta epistola: *quemadmodum minuta summa claritas solis obscurat, sic dolores moestitias injurias, sapientia et virtus sua magnitudine elidit atque opprimit. Verumtamen ne te miserum existimari* et cetera. Hic philosophia enumerat bona fortunae Boetio collata, ratione quorum non debuit se aestimare miserum. Et primo enumerat bona praeterita quae ipsum felicem fecerunt; postea enumerat in quarta prosa bona quae ipsum in praesenti felicem ostendunt. Primo igitur philosophia describit felicitatem suam praeteritam. Secundo excludit quamdam objectionem, ibi, *quod si idcirco.* Primo enumerat quaedam bona communia; secundo magis specialia. Secundo ibi, *praeterea libet.* Primo dicit: o Boeti, ne, idest non velis te existimari miserum. Numquid oblitus es numerum, que pro et, modum felicitatis tuae? Taceo, idest pertranseo, quod te desolatum, idest privatum parentem, idest patre et matre, cura summorum virorum, idest consulum Romanorum te suscepit, et tu delectus, idest de aliis electus in affinitatem principum civitatis cepisti prius esse carus quam proximus, quod est pretiosissimum genus propinquitatis. Quis non praedicabit felicissimum cum tanto splendore tuorum socerorum, cum tanto pudore conjugis, idest uxoris, et cum opportunitate, idest opportuna felicitate masculinae prolis? Quasi dicat: nullus est qui non judicaverit te felicem in his. Nota quod triplex est genus propinquitatis. Primum quod contrahitur ex genealogia: et in tali propinquitate aliquis simul efficitur proximus et carus; nam frater fratri est carus et propinquus. Alia est propinquitas quae contrahitur ex matrimonio: et vocatur affinitas: et in tali propinquitate aliquis prius efficitur propinquus quam carus. Tertia propinquitas contrahitur ex bonis moribus et virtutibus: et hoc est pretiosissimum genus propinquitatis: et in tali aliquis prius efficitur carus quam propinquus: et sic Boetius prius factus fuit Romanis principibus carus ratione virtutis, quam propinquus matrimonium contrahendo cum eis. Nota, quod philosophia dicit Boetium fuisse felicem splendore socerorum in plurali, cum tamen non habuerit nisi unum socerum. Nam socer dicitur cujus filiam aliquis ducit; et non legitur quod Boetius habuit duas uxores. Ad hoc potest dici, quod hic accipitur socer large, non tamen pro patre uxoris, sed etiam pro fratre, qui large etiam potest dici socer: ergo dicit pluraliter socerorum. Nota, quod ex tribus philosophia dicit Boetium felicem fuisse: ex honestate socerorum, ex pudore conjugis, ex opportunitate masculinae prolis, idest suorum filiorum. *Praetereo: libet enim praeterire communia* et cetera. Hic philosophia enumerat quaedam bona specialia: ex quibus Boetius non debet se aestimare miserum. Et dicit: ego praetereo, idest pertransire volo: quia mihi libet praeterire communia, supple bona: et delectat me venire ad singularem, idest specialem cumulum tuae felicitatis, scilicet ad sumptas dignitates in adolescentia negatas senibus. Et subdit: *si quis fructus rerum mortalium habet ullum pondus beatitudinis*, idest si propter aliquod temporale bonum homo debet dici felix: poterit ne memoria illius lucis, idest tuae felicitatis, quam jam dicam, deleri quantalibet mole, idest quocumque pondere ingruentium malorum? Quasi dicat: non potest deleri. Et quae est illa felicitas? Cum tu vidisti liberos tuos, idest filios tuos, pariter consules, idest consules electos, provehi, idest duci de domo tua, sub frequentia, idest diligentia, patrum scilicet seniorum, et sub alacritate, idest sub gaudio plebis, et cum tu eisdem filiis tuis insidentibus curules, idest sedes judiciarias orator, idest praedicator regiae laudis meruisti gloriam ingenii et facundiae, cum tu medius in circo, idest in circundationem, duorum consulum, scilicet filiorum tuorum, satiasti expectationem circumfusae multitudinis, triumphali largitione, idest victoriali triumphatione. Ut ego opinor, tu dedisti verba, idest deceptiones fortunae: dum te illa demulcet: dum te fovet ut suas delicias, tu abstulisti munus quod nunquam commodaverat ulli, idest alicui privato, idest extraneo. Vis ne ergo cum fortuna ponere calculum, idest computationem? Nunc ipsa fortuna primum perstrinxit te oculo liventi, idest invido. Si consideres numerum et modum laetorum, ve (pro vel) tristium: idest prosperitatis et adversitatis, adhuc non possis te negare felicem. Nota: philosophia per hoc quod dicit, praetereo, et prius dixit taceo, utitur quodam colore rhetorico qui dicitur occupatio, et definitur sic a Tullio: *occupatio est cum dicimus nos praeterire aut nescire aut nolle dicere illud quod tamen maxime dicimus.* Nota, quod mos erat Romanorum ante triginta annos nulli conferre aliquam dignitatem nisi propter singularem dignitatem vel probitatem, vel propter publicae rei evidentem utilitatem. Boetius autem in adolescentia ante triginta annos electus fuit in consulem: et hoc philosophia vocat felicitatem communem: non quod communiter omnibus hoc concederetur; sed quia non solum Boetio, sed aliis paucis hoc accidit. Refert enim Tullius in libro de amicitia, quod Scipio ante triginta annos bis factus est consul. Similiter Germanicus juvenis consul factus est ante triginta annos. Sed singularem felicitatem Boetii tangit, dicens: cum duos pariter consules. Nota, quod secundum Isidorum in libro etymologiae, *curules erant in quibus magistratus sedentes jura reddebant.* Et dicuntur curules a curru: quia tali sede utebantur in curru judices quo vehebantur ut expeditius populo judicia redderent. Nota, quod consuetudo erat apud Romanos in electione consulum, habere sermonem ad populum de laudibus regum et electorum in magistratum: et sic bene praedicabant: inde gloriam consequebatur. Hujusmodi sermonem fecit Boetius in electione suorum filiorum in consules: et exinde sua gloria fuit geminata. Et quia consimilis sermo consuevit fieri in triumphis in laudem eorum qui obtinuerant victoriam: ideo hujusmodi sermonem vocat triumphalem largitionem. Nota: qui bonum aliquid promittit et non adimplet, ille dat verba et non rem, et sic decipit: ergo dicit philosophia, dedisti fortunae verba, idest deceptiones promittendo ei aliquid boni quod ipsa te ita fovet. Nota, quod calculus in una significatione est parvus lapillus qui calcando non laedit. Et quia talibus lapillis utebantur antiqui in computando, ideo calculare vel calculum ponere ponitur pro computare vel pro rationem facere. Ergo dicit philosophia: vis ne cum fortuna calculum ponere? Quasi dicat: non debes: si computabis cum ea, ipsa inveniet te multo feliciorem quam miserum. *Quod si iccirco te fortunatum esse* et cetera. Hic philosophia excludit quamdam objectionem. Posset aliquis dicere: haec praedicta bona non faciunt me felicem, quia sunt pertransita. Hanc objectionem excludit philosophia, dicens: quod pro sed, si non aestimas te fortunatum, idest felicem: quoniam illa abierunt quae tunc videbantur laeta, etiam non est quid idest propter quid, tu putes, idest aestimes te miserum, quoniam quae nunc creduntur, idest videntur moesta, praetereunt. An nunc (pro numquid) tu venisti primum in scenam, idest umbram vitae, subitus, idest improvisus, que (pro et) hospes, idest advena, ut ignores quae gerantur in hac vita? Ne (pro numquid) reris, idest opinaris ullam constantiam inesse humanis rebus, cum ipsum hominem saepe dissolvat velox hora mortis? Nam si fortuitis rebus est fides permanendi, licet rara, tamen ultimus dies vitae est quaedam mors fortunae, etiam manentis fortunae. Quid igitur putas referre, idest distare ne (idest an) tu deseras illam fortunam moriendo, an (pro vel) illa te deserat fugiendo?

Quasi dicat: nihil refert quantum ad inconstantiam fortunae, sive fortuna hominem deserat sive deseratur, manifestum est quod permanere non potest. Notandum, quod in rebus humanis non sit constantia. Cujus ratio est; in isto quod est genitum, nulla est constantia: quia nihil est genitum quod non est corruptibile et non permanens: sed res humanae sunt genitae et productae, ergo et cetera. Notandum, quod non est durabilis fortunae prosperitas: quia ipsam cito fugat adversitas. Unde Gaufredus in poetria: *omnibus ne crede tuis, si tempore parvo illuxere tibi: mox sunt clausura serenum nubila fata diem: inducentque crepuscula noctem*, propter quod non est adhibenda fides rebus fortuitis. Nota, quod philosophia tangit unam rationem quod fortuna non sit constans: quae talis est. Homo non est constans, ergo nec fortuna. Antecedens patet: quia hominem sepe dissolvit velox hora mortis. Consequentia probatur ex hoc, quia fortuna non habet esse nisi circa hominem: cum sit in agentibus a proposito, secundo physicorum. Ergo, dicit philosophia, nihil differt quo ad inconstantiam fortunae, sive fortuna derelinquat hominem fugiendo, sive homo derelinquat ipsam moriendo: quocumque modo fiat, semper ipsa est inconstans et non permanens.

Caput 6

[88895] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 6 *Cum polo Phoebus roseis quadrigis* et cetera. Istud est metrum tertium hujus secundi, cujus primus versus dicitur Sapphicus ab inventore, trochaicus a pede praedominante. Metrum autem secundi versus dicitur glyconicum ab inventore, choriambicum a pede praedominante. In hoc ergo metro philosophia declarat tribus exemplis mutabilitatem mundanorum. Primum exemplum est de corporibus caelestibus tale. Sole lucente in caelo tunc obscuratur lumen aliarum stellarum. Ecce mutatio stellarum quo ad lumen quod tamen plus apparebat tempore noctis: sed sole nobis lucente non apparet. Unde dicit in littera: cum Phoebus, idest sol ceperit, idest inceperit, spargere, idest emittere lucem roseis quadrigis, idest roseo curru, stella hebetata, idest obscurata flammis, idest luminibus solis prementibus, ipsa pallet, idest pallida fit secundum albentes vultus. Secundum exemplum est in terrae nascentibus tale: Zephiro flante, terra ornatur floribus: sed Austro flante flores deficiunt. Ecce mutatio in terrae nascentibus: unde dicit in littera: cum, idest quando nemus irrubuit vernis, idest vernalibus rosis, flatu Zephiri tepentis, idest calentis, si Auster nebulosus spiret, idest flare inceperit, insanum, idest insane, jam decus rosarum, abeat spinis, idest recedat de spinis. Tertium exemplum est de mari tale. Quando mare non agitatur ventis apparet tranquillum, sed ventis agitatum efficitur tempestuosum. Ecce mutabilitas maris: unde dicit in littera: saepe mare radiat, idest splendet, tranquillo sereno, idest serena tranquillitate, immotis, idest non motis fluctibus: saepe Aquilo concitat, idest provocat, ferventes procellas, idest tempestates, verso aequore, idest moto mari. Tunc hortatur philosophia ne credamus bonis fortunae, dicens: si mundo constat, idest permanet sua forma rara ut ex dictis patet, et si mundus variat tantas vices, idest alternationes, tunc crede caducis, idest transitoriis fortunis hominum: idest noli credere. Et loquitur ironice, debet enim intelligi per contrarium: crede, idest noli, credere bonis fugacibus, qualia sunt bona fortunae. Quod patet ex hoc: quia constat,

idest manifestum est, et est positum, idest stabilitum, aeterna lege, idest divina lege, ut nihil genitum constet, idest immutabiliter permaneat. Nota, quod poetae attribuunt soli quadrigam: quae dicitur a numero quatuor equorum. Poetae enim fingunt currum solis trahi quatuor equis propter quatuor diversitates solis. Nam sol cum oritur est rubeus: hora tertia, splendens: hora meridiei est fervens: sed hora vespertina est tepens. Lunae vero attribuunt bigam propter duas proprietates lunae. Nam luna virtualiter est frigida et humida. Nota: circa hoc quod dicit, crede fortuitis bonis: Seneca dicit in libro de consolatione filii Helviae: *numquid ego fortunae credidi: quae cum mecum videretur pacem agere, omnia quaecumque in me indulgentissime conferebat pecuniam, honores, gratiam, eo loco posui, unde posset sine motu meo repetere. Intervallum magnum inter me et ipsam habui: itaque nec illa abstulit nec evulsit. Neminem adversa fortuna comminuit, nisi quem secunda decepit. Fortuna fortes metuit, ignavos expavit: opes auferre potest: animum autem surripere non potest.* Nota quod philosophia bona fortunae appellat caduca: quia dicit Seneca septuagesimaoctava epistola: *omnia ista in quae fortuna dominium exercet, sua sunt, sicut pecuniae, honores: imbecilla sunt; fluida mortalia sunt et passiones incertae.* Nota: dicit nullum genitum esse constans. Dicit Seneca epistola praeallegata: *omnia mortalia minuuntur, cadunt, deferuntur, decrescunt, exhauriuntur, itaque in illis in sorte causa incerta inaequalitas est: divinorum autem una natura est.*

Caput 7

[88896] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 7 *Tum ego, vera inquam* et cetera. Haec est quarta prosa hujus secundi libri: in qua philosophia probat Boetio non esse conquerendum de fortuna, propter potentia bona quae sibi dereliquit. Et primo Boetius confitetur se fuisse felicem, deplangens praesentem infelicitatem. Secundo philosophia ostendit ipsum esse in praesenti, ibi, *sed quod tu* et cetera. Dicit ergo Boetius: o philosophia nutrix omnium virtutum, tu commemoras vera; nec possum inficiari, idest negare velocissimum cursum, idest recessum meae prosperitatis: sed hoc est quod coquit, idest anxiat vehementer me recolentem praeteritam prosperitatem. Nam in omni adversitate fortunae infelicissimum genus infortunii est fuisse felicem et jam non esse. Nota, philosophia dicitur nutrix omnium virtutum, quia omnis virtus consistit in medio; medium non attingitur nisi recta ratione, quae recta ratio est sapientiae et philosophiae. Item, cum philosophia dividatur in practicam et speculativam, ipsa includit prudentiam quae est recta ratio agibilium ex sexto Ethicorum: prudentia autem colligata est omnibus virtutibus, ex eodem sexto: propterea philosophia dicitur nutrix omnium virtutum. Nota, quod recordatio praeteritae felicitatis coquit hominem; ideo dicit Seneca sexagesimaquinta epistola: *illud agamus ut jucunda nobis fiat amissorum recordatio.* Hoc autem contingit cum animus praeparatus est ad amissionem eorum. Nota, quod duplex est infortunium: quoddam continuum; aliud interpolatum sive discontinuum: primum infortunium est infelix, secundum est infelicissimum. Infortunium enim continuum ex consuetudine minus nocet: quia dicit Seneca in libro de tranquillitate animae: *tolerabilius est bona non*

acquirere quam acquisita amittere; ideoque laetiores videbis quos fortuna nunquam respexit quam quos deseruit. Idem dicit in libro de consolatione filii Helviae: *unum habet bonum assidua infelicitas, quod illos indurat quos vexat.* Infortunium autem discontinuum est cum aliquis mutatur de adversitate in prosperitatem, et iterum de prosperitate in adversitatem. Et tale est infelicissimum genus, quia saepe dejicit hominem in desperationem. Unde Sammariensis, alias pauper Henricus: *o bona prosperitas, ubi nunc es, nunc mea versa est in luctum cithara, fit lacrymosa lira. O mala dulcedo subitoque absumpta veneno, quaeque recompensas mellea felle gravi. Sed quod tu, inquit, falsae opinionis* et cetera. Hic philosophia ostendit Boetium in praesenti esse felicem propter multa bona quae adhuc possidet. Secundo probat felicitatem fortuitam nulli posse totaliter evenire. Tertio probat veram felicitatem in hominis fortuitis non consistere. Secunda ibi, *quis est enim.* Tertia ibi, *atque ut agnoscas.* Primo ponit philosophia quod non debet querulari Boetius de infortunio, cum abundet adhuc pluribus bonis, et illa bona philosophia enumerat. Secundo ipsa consolatur eum, ibi, *cum igitur.* Dicit primo: o Boeti, quod tu luis, idest patiaris supplicium falsae opinionis, id, idest illud non possis jure imputare rebus: nam si movet te inane nomen fortuitae felicitatis, licet, idest licitum est, ut tu reputes, idest computes, mecum quam plurimis, que (pro et) maximis bonis abundes. Si igitur illud bonum tibi servatur divinitus illaesum, que (pro et) inviolatum quod tu possidebas pretiosissimum in omni censu, idest thesauro tuae fortunae; poteris ne retinens quaeque meliora jure causari, idest conquaeri de infortunio? Quasi dicat: non. Tunc enumerat bona ejus: atqui (pro certe) illud pretiosissimum decus humani generis, scilicet Symmachus socer tuus iste viget, idest floret vel vivit incolumis, idest sanus, quod, supple, decus non segnis, idest non tardus emeres praetio vitae: quasi dicat: tu tantum diligis eum quod vitam tuam pro eo exponeres. Symmachus vir totus factus ex sapientia et virtutibus, illae securus suarum, supple, injuriarum ingemiscit de tuis injuriis: vivit uxor tua modesta ingenio, praecellens pudore pudicitiae: et ut includam breviter omnes dotes, idest virtutes ejus, ipsa est similis patri suo, scilicet Symmacho: et ipsa existens exosa, idest taediosa hujus vitae tantum tibi servat spiritum, idest tantum ipsa vivit propter te, quo, idest in quo uno, ego concesserim tuam felicitatem minui, supple, quod uxor tua tabescit, idest tristatur lacrymis ac dolore desiderio tui. Quid dicam liberos tuos consulares, quorum specimen, idest similitudo ingenii paterni, idest tui, vel aviti, idest avi ipsorum, scilicet Symmachi, qui fuit avus ipsorum ex parte matris, elucet ut in id aetatis pueris: quasi dicat: liberi tui sunt similes patri et avo ipsorum in prudentia inquantum aetas permittit. Notandum, sicut inferius probabitur, quod in rebus fortuitis non potest consistere vera felicitas. Ideo illi qui adeptione talium rerum felices se existimabant et ex amissione earum infelices, falsa opinione decipiebantur: et licet in opinione eorum sic esset, non tamen in re. Ideo dicit philosophia ad Boetium, quod tu falsae opinionis supplicium luis, idest rebus imputare non possis. Nota: supplicium falsae opinionis est in animo non in re: unde Seneca decimaseptima epistola: *multis parasse divitias non fuit finis miseriarum, sed mutatio animorum: nec hoc miror; non enim in rebus est vitium, sed in animo: saepius enim opinione quam re laboramus.* Ergo infortunium Boetii non erat imputandum rebus, quia non erat, sed imputandum fuit suae falsae opinioni. Nota, quod philosophia ostendit praesentem felicitatem in tribus consistere: scilicet in amicis, in uxore pudica, et filiorum suorum prudentia. Primo enim ad felicitatem requiruntur amici. Nam amicus est pretiosissimum genus divitiarum, ex octava prosa hujus secundi. Et Aristoteles nono Ethicorum: *nemo eligit vivere sine amicis habens reliqua bona.* Et secundum Tullium in libro de amicitia: *qui amicitiam tollit de mundo solem tollere videtur.* Et Seneca in libro de remediis fortuitorum: *nihil est pejus quam amicos non habere. Si amicum perdidisti, alium quaere, et ibi eum quaeras ubi invenias. Quaere inter artes liberales, inter recta et honesta officia, quaere in laboribus; ad mensam ista res non quaeritur.* Secundo requiritur ad felicitatem politicam uxor pudica quae rara est: unde Seneca in libro de remediis fortuitorum: *multae inter probas matrimonialis ordinis ceperunt esse exempla meretricularum. Quam multas ex conjugibus optimis pessimas videmus, ex diligentissimis dissolutissimas, ex liberalissimis rapacissimas. Etiam si bonam uxorem habuisti, non potes affirmare eam esse permansuram in illo proposito: nihil tam mobile, nihil tam vagum quam feminarum voluntas.* Tertio requiritur ad felicitatem politicam proles; quia secundum Aristotelem primo Ethicorum: *non omnino felix est qui specie turpis est, aut solitarius, aut prole carens.* Nota secundum Huguitionem, specimen est pulchritudo vel similitudo, vel signum, vel imago, vel notitia, vel experimentum, vel bonum operis documentum: sed in proposito accipitur pro similitudine. Item secundum eumdem, avitus tantum, idest ab avo habitus, vel possessus, vel ad ipsum pertinens: et ponitur quandoque pro antiquo. *Cum igitur praecipua sit mortalibus* et cetera. Hic philosophia ex dictis consolatur Boetium, dicens: ex quo hominibus est praecipua cura, idest maxima cura retinendae vitae, idest salvandae vitae, o te felicem si cognoscas tua bona. Cui etiam nunc suppetunt, idest abundant talia bona, quae nemo dubitat esse cariora ipsa vita. Quare jam sicca lacrymas et noli flere: nondum enim omnis fortuna est tibi exosa, idest adversa ad unum, idest omnino; nec tibi incubuit, idest instetit, tempestas adversitatis nimium valida; quoniam tenaces anchorae, idest amici inseparabiles haerent, idest firmiter manent; quae scilicet anchorae non patiantur tibi abesse solamen praesentis temporis, nec spem futuri temporis. Et dicit Boetius: precor ut haereant, idest maneant illae anchorae; quia ipsis manentibus, utcumque, idest qualitercumque res se habeant, nos enatabimus evadendo adversitatem fortunae. Sed o philosophia, tu vides quantum decus nostris ornamentis bonorum exteriorum quibus ornabamur decesserit. Subjungit philosophia: nos promovimus aliquantulum animum tuum ad consolationem, si nondum piget te totius tuae sortis; quia major pars salva tibi manet: sed non possum ferre tuas delitias, qui tam luctuosus, idest plenus luctu, atque anxius conquereris aliquid abesse tuae beatitudini, idest tuae felicitati. Nota, quod sicut mors est omnium amarissima, quia omnia abscindit, omnia devorat et quia aliqui judicant se non timere mortem et tamen timent, secundum Senecam in libro de remediis fortuitorum: *sic vita est omnium dulcissima: omnia enim appetunt esse et vivere; ideo unumquodque naturaliter nititur ad salvandum vitam qua nihil est charius.* Si ergo Boetius possedit bona quae chariora sunt vita; non debuit se aestimare miserum, sed magis felicem. Nota, quod philosophia amicos appellat anchoras: sicut enim tempestate incumbente per anchoram navis retinetur et a periclitatione salvatur, sic imminente adversitate fortunae homo fidelibus amicis ne succumbat infortunio sublevatur. Fideles enim amici retinent hominem impetu fortunae agitatum, ne totaliter dejiciatur a sua stabilitate. Nota secundum Huguitionem, suppetere, idest subministrare vel superabundare: sed pigere est, piger esse vel poenitere vel vel gravare, vel offendere. *Quis est enim tam compositae felicitatis* et cetera. Hic philosophia probat felicitatem nulli posse totaliter evenire. Secundo ostendit quod quanto aliquis est felicior, tanto leviori adversitate prosternitur. Tertio concludit ex his felicitatem fortuitam amaram esse et miseram. Quarto invehitur contra homines. Secunda ibi, *adde quod felicissimi.* Tertia ibi, *quam multis.* Quarta ibi, *quid igitur o mortales.* Primo dicit: quis est homo tam compositae felicitatis? Idest tam copiose felix: ut non rixetur, idest discordet ex aliqua parte cum qualitate, idest cum dispositione sui status, idest suae fortunae? Quasi dicat: nullus est ita felix: quia conditio, idest status humanorum bonorum est anxia res, idest misera res, quae nunquam homini tota proveniat, vel nunquam perpetua subsistat. Tunc declarat quod non tota proveniant homini: quia huic, idest alicui homini exuberat census, idest abundat pecunia, sed aliud sibi deficit, quia degener sanguis, idest ignobilitas est sibi pudori: hunc, supple alium hominem, nobilitas facit notum, sed ipse inclusus angustia rei familiaris, idest paupertatis, mallet, idest magis vellet esse ignotus. Ille, idest alius homo circumfluus, idest circumdatus utroque, idest tam divitiis quam nobilitate, ipse deflet caelibem vitam, idest castam vitam, quia non potest forsan ducere uxorem: ille, idest alter, felix nuptiis scilicet habendo uxorem, orbus, idest carens liberis, idest pueris, ipse nutrit, idest congregat censum alieno haeredi. Alius autem laetatus prole, ipse moestus illacrymat, idest ingemiscit delictis, idest pro criminibus filii vel filiae suae. Idcirco nemo facile concordat cum conditione suae fortunae. Inest enim singulis, supple, hominibus, aliquid quod ipse inexpertus ignoret, vel expertus ipsum exhorreat: et sic rixatur cum qualitate sui status. Nota, quod non est homo tam felix quin inveniat aliquam conditionem in se quam vellet non habere; propter quod misera est conditio humanorum bonorum, quia nunquam homini tota provenit; quia aliquis contemnere omnia potest, sed omnia habere nemo potest. Et elicitur una ratio ex litera. Illi conditio humanorum bonorum non tota provenit cui suus status in aliquo displicet: sed nullus invenitur tam felix cui status suus non displiceat in aliquo, sicut declarat in litera; ergo et cetera. Item sanguis servilis conditionis dicitur degener, quia homines naturaliter liberi sunt, sed pro servitute degenerant a natura. Nota: vita casta dicitur vita caelebs, quasi caelestis; quia in carne vivere praeter carnem est vita caelestis et angelica. Nota secundum Huguitionem, illacrymari est intus lacrymari vel cum dolore lacrymari, et est deponentis generis, licet secundum antiquos inveniatur neutrius generis: et sic Boetius ponit hoc in neutro genere cum dicit, moestus illacrymat. *Adde quod felicissimi cujusquam* et cetera. Hic ostendit philosophia quod homo magis felix leviori adversitate prosternitur, cum hoc comparando Boetium ad alios. Et dicit: adde praedictis quod sensus cujusquam hominis felicissimi, idest fortunatissimi, est delicatissimus, idest impatientissimus; nisi ad nutum suum cuncta suppetant, idest abundent, ipse erit insolens, idest impatiens omnis adversitatis, et prosternitur a sua felicitate quibusque minimis adversitatibus; adeo perexigua sunt, idest valde exigua, quae fortunatissimis detrahunt, idest auferunt summam, idest perfectionem beatitudinis. O Boeti, quam multos esse conjectas, idest opinaris, qui sese arbitrentur proximos esse caelo, idest Deo, si eis contingat minima pars de reliquiis, idest de particulis tuae fortunae. Hic locus quem tu vocas exilium, est patria incolentibus, idest habitantibus: et ita eorum judicio spectat ad felicitatem. Universaliter ergo de rebus fortuitis concludit: adeo nihil est miserum nisi tu cum putes, idest nisi ex reputatione animi tui aestimes: que (pro et) contra, idest per contrarium omnis sors est beata aequanimitate, idest patientia animi tolerantis. Quis est ille tam felix, qui cum dederit manus impatientiae, idest cum fuerit factus impatiens, quin ipse non optet mutare statum suum? Quasi dicat, nullus est tam felix. Nota, quod forsan aliquis diceret, nulli homini placet status suus si deest sibi magnum fortunium. Sed defectus modici boni non impedit complacentiam status quin homo totaliter sit felix. Hoc excludit philosophia, dicens: quanto aliquis est felicior, tanto est delicatior; et quanto est delicatior, tanto magis gravatur ex defectu modici boni: et sic felicissimis detrahitur complementum beatitudinis. Notandum, quod una et eadem res est quam unus judicat spectare ad miseriam, alius judicat spectare ad felicitatem; ergo, dicit philosophia, locus quem tu exilium vocas, incolentibus est patria. Notandum, quantumcumque sit homo abundans rebus fortuitis, si aliquid displicet sibi in statu suo, ipse optat statum suum mutari, commendando statum alterius. Unde miles emeritus laudat statum mercatoris; e contra mercator expertus pericula marina laudat malitiam. Similiter legisperiti laudant agricolas, et agricolae urbanos. Simile exemplum patet in Boetio de scholarium disciplina de filio inconstantiae: *qui habens displicentiam unius status, semper alium et alium assumpsit.* Nota, quod dicit, nihil est miserum nisi cum putes; unde dicit Seneca nona epistola: *miser est qui se beatum non judicat, licet mundo imperet: non est beatus qui se beatum non esse putat. Quam multis amaritudinibus* et cetera. Hic philosophia ostendit fortuitam felicitatem esse amaram et miseram, dicens: quam multis amaritudinibus dulcedo humanae felicitatis est respersa, idest permixta. Quae etiam si videatur jucunda homini fruenti, tamen non possit retineri quo minus abeat ea cum velit, idest non potest retineri ad voluntatem hominis. Et liquet, idest manifestum est quam misera sit beatitudo rerum mortalium: quae nec perpetua perdurat apud aequanimos, idest apud constantes vel patientes, nec ipsa tota, idest simul delectat anxios, idest miseros. Nota, quod felicitas et dulcedo humana non est sine amaritudine: quia dicit beatus Bernardus: *nunquam in honore sine labore; nunquam in praelatione sine tribulatione; nunquam in sublimitate sine vanitate quis esse potest.* Item Alanus in Anticlaudiano dicit: *sed nihil invenio quod in omni parte beatum vivat: quin multas nobis deferre querelas possit, si nostram velit accusare miseriam. Quid igitur, o mortales* et cetera. Hic philosophia invehitur contra homines: et dicit sic: o mortales, quare petitis idest quaeritis extra, idest in rebus exterioribus, felicitatem positam intra vos? Error et inscitia, idest ignorantia confundit vos. Ostendam tibi breviter cardinem, idest radicem summae felicitatis. Est ne aliquid tibi pretiosius teipso? Nihil inquies. Si igitur fueris compos tui per tranquillitatem animi, tu possidebis quod nunquam amittere velis, scilicet delectationem in operatione perfectae virtutis, nec fortuna poterit tibi auferre. Nota, quod duplex est beatitudo: perfecta et imperfecta. Perfecta beatitudo habetur post hanc vitam. Et est vita aeterna, de qua loquitur beatus Joannes, dicens: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Alia est beatitudo imperfecta, quae potest esse in praesenti vita; quam philosophi posuerunt consistere in operatione optimae virtutis. Unde radix talis beatitudinis est tranquillitas animi ex moderatione et sedatione passionum per habitum virtutis. Per talem autem tranquillitatem homo efficitur sui compos ut non dejiciatur passionibus. Ista autem tranquillitas non est quaerenda in rebus exterioribus, sed solum habet esse in animo hominis. De qua beatitudine et tranquillitate hic loquitur philosophia, dicens: quid igitur o mortales et cetera. Et Seneca loquens de eadem felicitate, nona epistola, dicit: *summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit: domi colitur: ex se totum est: incipit fortunae esse subjectum si quam partem sibi foris quaerit.* Item Seneca vigesimatertia epistola: *felicitatis aviditas tuta est; quae sit aut unde* *proveniat quaeris? Ex bona conscientia, ex honestis consiliis, ex rectis actionibus, ex contemptu fortuitorum.* Et trigesimaprima epistola dicit: *illud bonum est quaerendum quod non fiet de die in diem pejus. Quid est hoc? Animus, sed hic rectus, bonus, magnus. Quid aliud voces hunc animum quam Deum in corpore humano hospitatum?* Et quadragesimaprima epistola dicit: *lauda bonum in homine quod eripi non potest, quod est proprium hominis. Quaeris quid sit illud? Animus et ratio perfecta; rationale namque animal est homo. Atque ut agnoscas in his* et cetera. Hic philosophia probat veram felicitatem non posse consistere in rebus fortuitis, tribus rationibus. Secundam ponit, ibi, *ad haec.* Tertiam ibi, *et quoniam.* Prima ratio talis est. In illo non consistit felicitas hominis quod potest auferri ab homine: sed bona fortuita sunt hujusmodi: ergo et cetera. Major nota: quia summum bonum est proprium hominis: bonum autem quod auferri potest non est summum bonum, quia illud quod auferri non potest melius est eo quod auferri potest. Minor patet. Bona fortuita possunt auferri cum sint mutabilia. Unde dicit littera: ut agnoscas beatitudinem non posse constare in rebus fortuitis, sic collige per tales rationes. Si beatitudo est summum bonum naturae degentis ratione, idest naturae rationalis; nec illud est summum bonum quod ullo modo potest eripi, idest auferri, quia illud, scilicet bonum quod nequeat, idest non potest auferri, hoc praecellit, idest melius est eo quod potest, auferri scilicet. Ex quo manifestum est quod instabilitas fortunae non possit aspirare, idest accedere ad beatitudinem accipiendam. Nota, quod beatitudo est summum bonum; quia in tertio hujus, secunda prosa, dicitur quod beatitudo est status perfectus aggregatione omnium bonorum: et beatitudo est summum bonum naturae degentis, idest viventis ratione, idest naturae rationalis sicut hominis: quia hominum genus vivit arte et ratione, ex prooemio metaphysicorum. Nullum enim aliorum animalium est felix, ex decimo Ethicorum. Bruta enim animantia nemo felicitabit, primo Ethicorum: et talis beatitudo non consistit in bonis exterioribus, sed in actu sapientiae: quia dicit Aristoteles in libro politicae: *testis mihi est Deus quod in bonis exterioribus non consistit summum bonum.* Et idem: *in eisdem nos sumus felices et dii.* Dii autem non sunt felices bonis exterioribus, ergo nec homines. Nota: licet in bonis exterioribus fortuitis non consistat felicitas formaliter et essentialiter, tamen felicitas consistit in eis organice: quia deserviunt ad felicitatem veram. Sine enim rebus exterioribus quarum fortuna domina est, non contingit esse felicem, supple organice, ex libro de bona fortuna. Et ex decimo Ethicorum: *opus est exteriori prosperitate omni enti; natura enim per se non est sufficiens ad speculandum: sed oportet cibum potum et reliquum famulatum praeexistere. Ad haec quem caduca ista felicitas vehit* et cetera. Hic philosophia ponit secundam rationem, quae talis est: ille qui felix est fortuita felicitate: aut scit eam mutabilem esse, aut nescit: si nescit, est ignorans, et per consequens non est felix: si scit eam esse mutabilem, necesse est quod timeat ne eam amittat: cui autem inest continuus timor, felix esse non potest. Unde dicit in littera sic: ad haec, scilicet predicta, addam aliam rationem: homo quem vehit, idest ducit, ista caduca, idest fortuita felicitas, vel scit eam esset mutabilem vel nescit: si nescit, quaenam sors beata, idest quae felicitas beata potest esse caecitati ignorantiae? Quasi dicat, nulla. Si scit eam esse mutabilem, necesse est ut metuat ne amittat illud quod non dubitat posse amitti: quare continuus timor non sinat ipsum esse felicem. Et forsan diceres, homo non timet amissionem fortunae, quia non curat utrum eam amittat vel non. Hoc excludens philosophia dicit: si amiserit bonum fortuitum, et putat illud negligendum, idest non curandum, tunc illud bonum erit valde exile, quod amissum feratur aequo animo, idest aequali animo, sicut conservatum: et per consequens illud non est summum bonum. Nota, ex tertio hujus prosa nona: *vera et perfecta felicitas facit hominem potentem, reverendum, celebrem et laetum*; ergo vera felicitas excludit timorem: et per consequens continuus timor qui excludit laetitiam, non sinit esse felicem. Unde Seneca nona epistola: *ille beatissimus est et securus sui possessor, qui crastinum diem sine sollicitudine expectat.* Item nota: ex quo felicitas consistit in speculatione Dei et substantiarum separatarum, ipsa excludit caecitatem ignorantiae, in qua ignorantia felicitas esse non potest. *Et quoniam tu idem es* et cetera. Hic philosophia ponit tertiam rationem, quae talis est: si beatitudo consisteret in rebus fortuitis: cum bona fortuita finiuntur morte hominis, sequitur quod omnis homo in morte fieret miser: quod non est verum; quia multi per mortem consecuti sunt felicitatem, sicut martyres et alii sancti qui perpessi sunt maxima tormenta ut consequerentur beatitudinem in anima. Dicit ergo sic in littera: quoniam tu idem es homo cui ego scio esse persuasum permultis, idest valde multis demonstrationibus mentes, idest animas hominum nullo modo esse mortales: et cum sit clarum, idest manifestum, fortuitam felicitatem finiri, idest terminari morte corporis hominis, nequit, idest non potest dubitari, si haec fortuita felicitas potest afferre, idest dare beatitudinem, quin omne genus mortalium, idest hominum, labatur in miseriam in fine mortis. Sed si scimus multos, idest sanctos quaesisse fructum beatitudinis non solum morte, verum etiam doloribus que (idest et) supplicii: quonam modo, idest per quem modum, praesens vita, supple, bonis fortuitis ornata, potest facere beatos, quae vita transacta, idest terminata, non efficit miseros? Quasi dicat, nullo modo. Nota: cujus praesentia est causa felicitatis, ejus absentia est causa miseriae et infelicitatis. Sicut enim nauta per sui praesentiam est causa felicitatis navis: sic ejus absentia est causa periclitationis ejus, ex secundo physicorum. Si ergo bona fortuita per sui praesentiam essent causa beatitudinis: per sui absentiam essent causa miseriae. Cum autem in morte hominis bona fortuita relinquunt hominem fugiendo: et homo relinquat ea moriendo: omnis homo post mortem esset miser et infelix: quod falsum est: nam multi post mortem consequentur beatitudinem. Et quia forsan aliquis diceret: mortuo homine moritur et anima ejus, et sic post mortem homo nullam consequetur beatitudinem; hoc excludit philosophia dicens ad Boetium: tu es idem ille cui persuasum est multis demonstrationibus animas hominum esse immortales. Nota, quod omnes leges in hoc conveniunt quod anima intellectiva hominis sit immortalis: separatur enim ab aliis sicut perpetuum a corruptibili, ex secundo de anima; et hoc est rationabile: quia anima intellectiva immaterialis non est educta de potentia materiae, sed ab extra, scilicet a Deo. Ipsa enim, secundum beatum Augustinum, creando infunditur, et infundendo creatur: propter quod, cum abscisio materiae sit causa perpetuitatis, per Commentatorem primo caeli et mundi, anima intellectiva immaterialis existens, ipsa est immortalis.

Caput 8

[88897] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 8 *Quisquis volet peren-*

nem et cetera. Hic incipit quartum metrum hujus secundi, quod dicitur metrum Anacremicum ab inventore, jambicum a pede praedominante, dimetrum a numero pedum, catalecticum quia deest una sillaba ad complementum metri: huic metro adjungit metrum pherecratium: sic dictum ab inventore, de quo superius dictum est. In hoc ergo metro philosophia commendat vitam mediocrem per talem metaphoram: aedificium constructum in loco nimis alto urgetur tempestatibus ventorum, et fundatum in loco arenoso defluit; sed fundatum in loco humili et saxoso utrumque vitat incommodum: sic vita praesens nimium elevata prosperitate vel nimium depressa adversitate frequenter eventu inopinato calamitatibus defluit, mediocris autem secura permanet. Dicit ergo in littera: quisquis homo cautus volet ponere sedem perennem, idest firmam mansionem, et ipse stabilis existens, nec velit sterni, idest dejici, sonoris flatibus Euri, illius venti, quisquis curat spernere pontum minantem fluctibus, idest mare fluctuans, ille vitet cacumen, idest summitatem alti montis, et vitet arenas bibulas, idest siccas. Tunc assignat causam quare debeat vitari in aedificando cacumen alti montis: quia illud, scilicet cacumen alti montis, urget, idest infestat Auster protervus, idest ventus impetuosus. Tunc assignat causam quare debeant vitari arenae: quia hae, scilicet arenae, solutae, idest disjunctae per siccitatem recusant ferre, idest nolunt portare pendulum pondus, idest labile pondus. Tu ergo fugiens periculosam sortem, idest eventum, amoenae sedis, idest amoenae mansionis, et certus existens, memento figere, idest stabilire, domum tuam in humili saxo, idest depresso lapide, quamvis ventus miscens aequora, idest volvens maria tonet, idest saeviat ruinis, idest flatibus ruinosis, tu felix conditus roboratione, idest firmitate quieti valli, idest munitionis, et tu serenus, idest tranquillus duces, idest ages aevum, idest vitam tuam, ridens, idest deridens et pro nihilo habens iras, idest persecutiones aetheris, idest aurae vel venti saevientis. Nota, quod omnis virtus superfluitate corrumpitur, cum virtus consistat in medio. Est enim virtus habitus electivus in medietate consistens recta ratione determinatus; ideo omnis superfluitas tamquam vitiosa vitanda est. Philosophia ergo docet vitare superfluam prosperitatem, quam designat per cacumen alti montis; quae prosperitas plerumque impugnatur invidia et potentia magnatum quae per ventum impellentem designatur. Docet etiam vitare nimiam paupertatem quam designat bibula arena; quae paupertas recusat ferre indigentiam necessariorum, qui per pondus pendulum designatur. Indigentia enim gravat hominem ad modum penduli ponderis. Nota, securitas secundum Tullium in rhetorica sua, est virtus incommoditates imminentes et inchoatae rei fines non formidans: quae securitas maxime appetenda est: propter quod philosophia docet appetere vitam mediocrem quae reddit hominem securum, secundum illud poeticum: *medio tutissimus ibis et: tuta mage puppis est modico quae flumine fertur.* Quam vitam mediocrem designat per humile saxum in quo aedificium impetu venti, non dejicitur, nec innundationibus tamquam bibula arena dissolvitur. Nota, quod duplex est paupertas: voluntaria et laeta: alia involuntaria et tristis: prima paupertas est appetenda, secunda fugienda. De prima loquitur Seneca in epistola: *honesta res est laeta paupertas: paupertas enim expedita secura est.* Et decima octava epistola: *o Lucili, incipe cum paupertate habere commercium: aude contemnere opes: nemo alius est Deo dignus, quam qui opes contempserit.* Secunda paupertas, scilicet involuntaria et tristis, fugienda est, quia mortalis est, et ratione tristitiae stupefacit et corrumpit naturam.

Caput 9

[88898] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 9 *Sed quoniam rationum jam in te* et cetera. Hic incipit quinta prosa hujus libri: in qua philosophia ponit remedia moventia Boetium ad ostendendum quod bona fortunae sunt contemnenda, et minus esse dolendum de amissione eorum. Ista autem remedia sunt rationes sumptae ex conditione particularium bonorum fortunae, scilicet divitiarum bonorum potestatum et gloriae. Et primo ostendit hoc de divitiis, quod non sunt magnopere appetendae: ponendo unam rationem generalem respicientem omnia bona fortunae. Secundo ponit rationes de divitiis, ibi, *divitiae.* Primo intendit talem rationem. Nullus magnopere debet illud appetere quod non potest esse suum, et quod in se consideratum est vile: sed omnia bona fortuita sunt hujusmodi, quia sunt mutabilia; ideo non possunt esse propria hominis, et in se considerata vilescunt; ergo et cetera. Unde dicit in litera: quoniam fomenta, idest medicamenta mearum rationum, in te descendunt, quia ego video te paulatim fortunam contemnere, puto esse utendum paullo validioribus, supple, rationibus, idest magis moventibus. Age, est adverbium hortandi. Si enim dona fortunae non essent caduca, idest casualia et momentanea, idest transitoria ad modum momenti, quid est in eis, quod unquam queat fieri vestrum, aut perspectum et in se consideratum non vilescat? Quasi dicat: nihil. Nota, quod bona fortunae sunt caduca et transitoria: quia dicit Seneca in septuagesima sexta epistola: *omnia bona fortunae nobis accidunt, sed non adhaerent: et si abducantur, sine ulla nostri lacrymatione discedunt.* Ex quo patet, si mutabilia sunt, quod non sunt propria bona hominis: quia secundum eumdem Senecam: *nihil proprium dicas, quod mutari potest.* Nota, quod bona fortuita in se considerata vilescant; quia dicit Joannes Chrysostomus: *bona fortunae in seipsis veterascunt et consumuntur, aut ab extraneis dolo, vel violentia, vel calumnia diripiuntur. Divitiae ne vel vestri vel sui natura* et cetera. Hic philosophia ponit rationes de divitiis in speciali, quod non sunt magnopere appetendae. Secundo probat hoc generaliter de divitiis, ibi, *quid autem.* Prima dividitur in quinque partes, secundum quod quinque sunt genera divitiarum, quae probat non multum esse appetenda: scilicet pecuniae, gemmae, possessiones, vestes et famuli. Primo ostendit propositum de pecunia. Secundo de gemmis, ibi, *an gemmarum.* Tertio de possessionibus, ibi, *an vos.* Quarto de vestibus, ibi, *jam vero.* Quinto de famulis, ibi, *an vero.* Primo duabus rationibus probat divitias non multum esse appetendas. Secunda ibi, *an eadem.* Prima ratio talis est. Illa non sunt multum appetenda quae nec ex sui natura, nec ex natura utentis sunt pretiosa: divitiae sunt hujusmodi; ergo et cetera. Major nota quia nihil appetitur nisi bonum et pretiosum. Minor declaratur. Divitiae non sunt bonae ex sui natura, quia non faciunt bonum eum cui adveniunt: nec sunt bonae ex parte utentis, quia non inquantum conservantur: sic enim faciunt hominem avarum; nec inquantum distribuuntur, quia sic relinquunt hominem. Dicit enim in litera: divitiae vel sunt pretiosae sui natura, aut natura vestri utentium eis. Et quid earum est potius, idest pretiosius? An aurum, an vis congestae pecuniae, idest congregatae. Atqui (pro certe) haec, scilicet divitiae non sunt pretiosae conservando eas, quia melius nitent effundendo, idest distribuendo eas quam coacervando, idest retinendo eas: siquidem

avaritia quae pecuniam coacervat semper facit homines odiosos; et largitas quae pecuniam effundit facit claros, idest honestos. Subdit: et si illud quod transfertur in alterum non potest manere apud quemquam, tunc est pretiosa pecunia, loquendo ironice, cum ipsa usu largiendi translata in alios desinit possideri. Notandum quod aliquid est bonum dupliciter: vel ex natura sui, vel ex natura utentis. Illud dicitur bonum ex natura sui, quod a se vel in se habet unde sit bonum, et cuicumque advenit facit ipsum bonum; sicut ratio recta, pax et similia. Sed illud dicitur bonum ex parte utentis, quo si aliquis convenienter utatur, aliquid boni inde provenit. Unde nota secundum beatum Bernardum: *solus error hominum facit quod aurum et argentum reputantur pretiosa cum sint nisi terra rubea et alba.* Nota, quod Seneca, octogesima octava epistola, probans divitias non esse bonas, sic arguit: *quod bonum est bonos facit: divitiae non faciunt bonos; ergo divitiae bonae non sunt.* Item illud quod potest contingere contemptissimo et turpissimo, bonum non est: divitiae autem et lenoni et lanistae contingunt; ergo bonae non sunt. Item bonum ex malo non fit: divitiae autem fiunt ex avaritia quae mala est; ergo bonae non sunt. *At eadem si apud unum* et cetera. Hic ponit secundam rationem, quae talis est. Illa non sunt multum appetenda quae a pluribus non possunt possideri, et non transeunt ad alium sine paupertate aliorum: divitiae sunt hujusmodi; ergo et cetera. Unde dicit in litera: si eadem pecunia quanta est ubique gentium, idest apud omnes gentes, si illa congeratur apud unum hominem, ipsa fecerit ceteros homines inopes sui, idest carentes: et una vox pariter tota, idest similiter replet auditum multorum: divitiae autem non possunt transire in plures nisi comminutae, idest divisae in partes: quod cum factum est, scilicet quod comminutae transeunt in alios, necesse est ut illos faciant pauperes quos relinquunt. Et tunc exclamat contra divitias dicens: o igitur, supple, dico divitias esse angustas, idest artas, que (pro et) inopes, quas non licet pluribus habere totas, et quae non veniunt ad quemlibet sine paupertate ceterorum, idest aliorum hominum. Nota, quod divitiae non veniunt ad quemlibet sine aliorum paupertate; quia dicit Seneca in libro de remediis: *pecuniam perdidisti, quam ut haberes alius ante te perdidit: perdidisti pecuniam, habes uno periculo minus tuo: te felicem si cum illa avaritiam perdidisti.* Et idem octogesima octava epistola dicit: *divitiae animos inflant, superbiam pariunt, invidiam contrahunt, mentem alienant, timorem inducunt, insolentiam faciunt. Nihil autem aliud insolentia est quam spes falsae magnitudinis*; ergo divitiae bonae non sunt. *An gemmarum fulgor oculos trahit* et cetera. Hic ostendit philosophia quod gemmae non sunt appetendae tamquam proprium bonum hominis, intendens talem rationem. Quicquid bonitatis vel pretiositatis est in gemmis, hoc consistit in luce et splendore gemmarum: sed lux gemmarum non est proprium bonum hominis, sed est bonum ipsarum gemmarum; ergo et cetera. Unde dicit in litera: an fulgor gemmarum trahit oculos hominum, supple, ad concupiscendum eas tamquam proprium bonum: sed si quid est praecipui, idest pretiositatis in hoc splendore, illa lux est gemmarum et non hominum: quas quidem gemmas vehementer admiror homines mirari, idest mirando desiderare tamquam bonum suum. Quid enim est carens motu animae atque compage, idest conjunctione membrorum? Quasi dicat: quid recipitur in rebus inanimatis quod jure videatur, idest videri debeat esse pulchrum rei animatae, que (pro et) rationabili naturae? Quasi dicat: nihil. Quae gemmae tametsi (pro quamvis) trahunt, idest recipiant aliquid postremae pulchritudinis opera, idest diligentia conditoris que (pro et) sui distinctione, idest specifica formatione: tamen ipsae collocatae infra veram excellentiam, idest dignitatem, nullomodo merebantur vestram admirationem. Nota, quod non est gloriandum de gemmis tamquam de proprio bono: quia dicit Seneca in quadragesima prima epistola: *nemo gloriari debet nisi de suo. Quid enim est stultius, quam in homine aliena laudare? Quid est eo dementius qui ea miratur quae ad alium transferri protinus possunt? Non faciunt equum meliorem aurei freni.* Nota, quod quadruplex est pulchritudo. Prima est animalium rationalium: secunda est brutorum sensibilium: tertia plantarum vegetabilium: quarta est rerum inanimatarum, in quo genere gemmae collocantur. Propter quod dicit philosophia: si gemmae trahunt aliquid postremae pulchritudinis, idest ultimae pulchritudinis. *An vos agrorum pulchritudo* et cetera. Hic probat philosophia idem de possessionibus, sicut de agris: et intendit hanc sententiam. Bonitas agrorum vel consistit in pulchritudine eorum quae delectant aspectum: et talis pulchritudo non magis est ipsius hominis, quam pulchritudo florum vel stellarum, quae etiam delectant aspectum hominis, et tamen nihil ad hominem pulchritudo istorum. Vel bonitas agrorum consistit in utilitate eorum quae est ad sustentationem hominis: sed haec possessio agrorum non est multum appetenda ut sit ampla, quia natura paucis est contenta. Unde dicit in litera: an pulchritudo agrorum delectat vos ut gaudeatis de ea tamquam de bono vestro? Et dicit Boetius: quid ni, idest quare non delectaret? Est enim pulchra portio operis pulcherrimi, idest mundi. Sic nos gaudemus facie, idest aspectu, maris sereni, idest tranquilli: sic, idest eadem ratione miramur caelum sidera solem, que (pro et) lunam. Respondit philosophia: num, idest numquid aliquid horum attingit te tamquam proprium? Quasi dicat: non. Numquid audes gloriari splendore alicujus talium tamquam tuo? Quasi dicat: non. Numquid tuipse distingueris, idest ornaris vernis floribus? Quasi dicat: certe non. Numquid tua ubertas, idest fertilitas, intumescit, idest superbit in aestivos fructus, idest per aestivos fructus? Quasi dicat: non. Quid raperis, idest circumdaris inanibus gaudiis, supple, reputando ista esse tua bona? Quid amplexaris externa bona pro tuis? Quasi dicat: frustra hoc facis; quia fortuna nunquam faciet esse tua, quae natura rerum ante fecit esse aliena. Tunc dicit philosophia: non nego quin ista possint tibi esse utilia: fructus enim terrarum procul dubio debentur alimentis animantium, idest animalibus pro alimentis: sed si velis replere indigentiam naturae, quod satis est, idest ad sufficientiam; nihil est, idest non oportet quod petas, idest desideres affluentiam fortunae, supple, ad dilatandum et ampliandum agros: natura enim paucis contenta est: cujus satietatem si velis urgere, idest cogere superfluis, supple, cibis et potibus, illud quod infuderis ventri superfluum, aut fiet injucundum, idest triste, aut fiet noxium, idest periculosum. Nota, quod ex litera potest formari talis ratio: si illud quod videtur magis inesse non inest; nec illud quod minus. Sed magis videtur quod homo debet gloriari de pulchritudine caeli et stellarum; et non debet, quia nihil horum est suum; ergo minus debet gloriari de pulchritudine agrorum et aliarum possessionum. Nota, quod natura non est oneranda superfluis, sed est alenda paucis, quia paucis contenta est. Unde Seneca in decimasexta epistola: *si ad naturam vixeris, nunquam eris pauper: si ad opinionem, nunquam eris dives. Exiguum natura desiderat, opinio vero immensum.* Et beatus Augustinus dicit: *sumenda sunt alimenta tamquam medicamenta.* Et Gregorius: *dum venter nimia satietate extenditur, aculeus libidinis suscitatur.* Nota, quod Aristoteles in quadam epistola ad Alexandrum dicit: *qui transgreditur debitum modum in pleno et in vacuo, non poterit evadere furorem aegritudinis et molestias infirmitatum.* Qui ergo appetit vivere et dominari, renuntiet desiderio propriae voluptatis: nec comestionem comestioni superaddat, quia omnis incontinens voluntarie est aegrotans, in secundo Ethicorum. Et subdit: *audivi ab Hyppocrate, quod conservavit diaetas pro quibus debilitatem corporis sustinebat. Cui dixit suus discipulus: doctor egregie si velles bene comedere, non sustineres tantam corporis debilitatem. Cui respondit Hyppocrates: ego comedo ut vivam, non vivo ut comedam.* Unde dicit Aristoteles ibidem: *alimentum propter durabilitatem est quaerendum: non durabilitas propter alimentum.* Subdit: *multos novi qui diminuerunt de alimento et comestione abstinentes a suis appetitibus et parcentes gulae, viventes temperate per diaetas, qui fuerunt sanissimi corporis longioris vitae et boni appetitus. Jam vero* et cetera. Hic philosophia ostendit, quod non sit gaudendum de pulchritudine vestium tamquam de proprio bono: et arguit sic. De illius pulchritudine non est gaudendum quae non est hominis pulchritudo. Sed pulchritudo vestium non est hominis pulchritudo, sed est ipsarum vestium: igitur et cetera. Unde dicit in litera: jam putas pulchrum esse, idest tuae pulchritudini ascribendum fulgere variis vestibus: quasi dicat: non debes hoc putare. Quarum, scilicet vestium, si species, idest pulchritudo est grata, idest delectabilis intuitu, ego mirabor naturam materiae vestium, aut mirabor ingenium, idest subtilitatem artificis vestem formantis, nihil ascribendo tibi. Nota, quod splendor habitus exterioris non facit hominem meliorem, nisi fulgeat habitus mentis interior in eo: unde Seneca: *nullus dicit gladium esse bonum si balteus ejus deauratus est, et vagina gemmis distincta: sed gladius bonus est qui bene incidit et bonum acumen habet; et mucro bonus est qui omne munimen rupturus est.* Unde sunt versus: *aurea nobilitas luteam si vestiat ollam, non ideo sequitur hanc minus esse lutum.* Item poeta inquit: *cinge caput lauro: tege corpus gemmis et auro: si fueris pridem, remanebis rusticus idem. An vero longus ordo famulorum facit* et cetera. Hic philosophia ostendit non esse gloriandum de multitudine famulorum tamquam de proprio bono; et arguit sic. Famuli aut sunt perversi in moribus, et sic sunt nocivi: aut sunt bene morigerati, tunc nihil ad te, quia haec probitas est famulorum et non tua. Unde dicit in litera: an vero longus ordo famulorum facit esse felicem? Qui, scilicet famuli, si sint vitiosi moribus, tunc sunt perniciosa sarcina, idest periculosum pondus ipsius domus, et sunt vehementer inimica sarcina ipsi domino; si vero sint probi, quonam modo, idest per quem modum, aliena probitas numerabitur, idest computabitur in tuis opibus? Quasi dicat: nullo modo. Et tunc concludit de omnibus praedictis dicens: ex quibus omnibus praedictis monstratur liquido, idest aperte, nihil horum esse bonum tuum, quae tu computas in tuis bonis: quibus si nihil inest appetendae pulchritudinis, supple, quae tibi ascribi poterit, quid est, idest quare est quod tantum doleas de amissis, vel laeteris retentis? Quod (pro sed) si praedicta sunt pulchra natura, idest propter naturam propriam, quid refert id tua, idest quid pertinet hoc ad te? Quasi dicat: nihil. Nam haec sequestrata, idest divisa a tuis opibus per se placuissent. Non enim iccirco sunt pretiosa quod in tuas venere divitias; sed quoniam tibi videbantur pretiosa, ideo maluisti ea annumerare tuis divitiis. Nota, quod servi perversi in moribus sunt familiares inimici domini et totius domus: de quibus postea dicetur tertio libro hujus quinta prosa: *non est pestis efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus: et si videntur aliquando amici, hoc est ratione utilitatis, non ratione virtutis.* De quibus loquitur Seneca in libro de remediis dicens: *mel muscae sequuntur, cadavera lupi, frumenta formicae, praedam sequitur ista turba, non hominem.* Item Seneca dicit in quadragesima prima epistola: *in homine illud laudandum est quod ipsius est: si familiam formosam habet et domum pulchram, si multum serit, si multum feneratur,* *nihil horum in ipso est, sed circa ipsum. Lauda in illo quod proprium est, quod nec auferri nec eripi potest. Quid autem tanto fortunae strepitu* et cetera. Hic philosophia ostendit generaliter divitias non esse appetendas magnopere. Et facit hoc tribus rationibus. Secundam ponit ibi, *ita ne.* Tertiam ibi, *ego vero nego.* Prima ratio est ista: illa non sunt multum appetenda per quae homo non consequitur ea propter quae appetuntur. Sed per divitias homo non consequitur ea propter quae divitiae appetuntur; appetuntur enim divitiae propter fugam indigentiae, quam fugam indigentiae homo non consequitur per divitias, sicut declarat in litera dicens: quid autem tanto strepitu, idest labore desideratis, idest cum desiderio insistitis fortunae? Credo vos quaeritis fugare indigentiam copia, idest divitiis: quasi dicat: ideo desideratis divitias ut suppleatis vestram indigentiam: sed hoc cedit vobis in contrarium: quia pluribus adminiculis, idest adjutoriis, est opus ad tuendam varietatem pretiosae suppellectilis, idest possessionis, verumque illud est, permultis eos indigere qui permulta possident; et etiam contra, idest per contrarium, illi minimo indigent qui metiantur, idest mensurant suam abundantiam non superfluitate ambitus, idest cupiditatis, sed necessitate naturae. Nota, secundum Senecam, permultis indigent qui permulta possident; propter quod multae divitiae non fugant indigentiam, sed magis excitant: unde poeta: *nulla ditari ratione potestis avari. Vos faciunt inopes quas cumulatis opes.* Nota, circa hoc quod dicit: nimium indigent, dicit Seneca in sexagesima secunda epistola: *taurus paucissimorum jugerum pascuis impletur, et una silva pluribus elephantibus sufficit: homo terra pascitur et mari. Quid igitur tam insatiabilem ventrem natura dedit nobis, cum tam modica corpora nobis dederit, ut vastissimorum edacissimorumque animalium aviditatem vinceremus? Quantulum enim est quod naturae datur? Parvo illa educatur. Non fames nostri ventris nobis magno constat, sed ambitio; ventri autem obedientes loco animalium numeremur non hominum. Ita ne autem nullum* et cetera. Hic ponit secundam rationem. Secundo concludit manifestum errorem hominum, ibi, *quam vero late.* Et ratio talis est. Illa non sunt appetenda quibus appetitis homo putans se talibus ornari facit injuriam suo creatori: sed bona exteriora, sicut divitiae, sunt hujusmodi, ut declarat in litera; ergo et cetera. Et dicit: o homines, numquid nullum bonum est proprium atque insitum, idest naturale et intrinsecum vobis, ita ut quaeratis bona vestra, in externis rebus, idest in extrinsecis rebus et in rebus sepositis, idest a vobis seorsum positis? Quasi dicat: immo in vobis est bonum si considerare vultis: sed sic est versa, idest mutata conditio rerum ut animal divinum, scilicet homo, quod est similis Deo, non aliter videatur sibi splendere nisi in possessione suppellectilis inanimatae, idest bonorum exteriorum quae sunt inanimata. Et alia quidem ab homine contenta sunt suis bonis; vos autem homines Deo consimiles mente captatis, idest quaeritis ornamenta vestrae excellentis naturae a rebus infimis, scilicet inanimatis, quod erroneum est; nec intelligitis quantam injuriam faciatis vestro conditori, supple, pervertendo ordinem ab eo institutum. Ille enim conditor voluit humanum genus praestare, idest praecellere omnibus terrenis; sed vos detruditis vestram dignitatem infra quaeque rerum infima. Quod probatur ex hoc. Nam omne bonum est pretiosius eo cujus est bonum. Cum vos judicatis vilissima rerum, sicut sunt dona fortunae, esse vestra bona, vos submittitis, idest subjicitis vosmetipsos eisdem, vestra existimatione, idest opinione. Et hoc non immerito cadit, idest accidit homini. Nam illa est conditio humanae naturae, quod tum, idest tunc tantum excellat ceteris rebus cum se cognoscit; eadem tamen natura humana redigatur infra bestias si desierit se nosse. Nam ceteris animantibus natura est ignorare sese; sed hominibus venit, idest provenit ex vitio. Nota, quod homini est insitum proprium bonum quod est recta ratio, quae semper deprecatur ad optima, idest cujus actu et speculatione consistit felicitas, quia sapiens maxime est felix, in decimo Ethicorum: et homo curans intellectum Deo amantissimus videtur, ibidem; ideo non est quaerendum bonum hominibus in rebus externis. Nota, quod homo mente et ratione est similis Deo, quia secundum Senecam, *ratio nihil aliud est quam pars divini spiritus, mersa in corpus humanum.* Et dicit idem quod animus rectus est quasi Deus in humano corpore hospitatus. Et idem dicit: *disce potius animum extollere in immensum; nobilis enim et generosa res est.* Nota, quod homo seipsum ignorans deterior est bestia. Unde Boetius in tractatu de summo bono allegans Commentatorem dicit: *vae vobis hominibus qui de numero bestiarum computati estis, divinum quod in vobis est non cognoscentes, propter quod ad superiora ascenditis, et Deo similes estis.* Et subdit: *divinum autem in homine vocat intellectum et rationem.* Nota, quod nihil prohibet unum et idem esse nobilius et ignobilius, quod diversificatur secundum conditionem seu considerationem. Unde quamvis homo secundum se et simpliciter sit nobilior bestiis, tamen inquantum deficit ab aliquo quod sibi debetur secundum naturam, scilicet cognoscere se, quod non debetur bestiis, sic est ignobilior bestia. *Quam vero late patet* et cetera. Hic philosophia concludit manifestum errorem hominum, dicens: o homines, quam late patet, videtur error. Qui existimatis aliquid posse ornari ornamentis alienis, sed illud fieri nequit. Nam si aliquid luceat ex appositis sibi et non ex pulchritudine propria, tunc apposita illa laudantur; sed illud quod est velatum et tectum appositis illis, illud nihilominus perdurat, idest perseverat in sua foeditate, idest turpitudine. Nota: si aliquid est foetidum in se, ejus foetiditas non tollitur per ornatum extrinsecum: unde dicit poeta: *aurea nobilitas luteam si vestiat ollam, non ideo sequitur hanc minus esse lutum.* Et quidam clericus respondens mulieri quaerenti utrum esset pulchra, dixit: *o domina, pulchra sunt tibi appensa. Ego vero nego illud esse bonum* et cetera. Hic ponit tertiam rationem, quae talis est. Illud non est multum appetendum quod nocet possidenti: sed divitiae saepe nocuerunt possidentibus: quod declarat ex duobus. Primo quia divitiae faciunt possidentes de se falsa opinari vel existimare. Secundo quia faciunt possidentes amissa securitate timere: unde dicit in litera: ego philosophia nego illud esse bonum quod noceat habenti. Num id mentior? Inquies, minime. Atqui (pro certe) divitiae persaepe nocuerunt possidentibus, quia quisque homo eo quod ipse est avidus magis alieni aeris, ipse putat illum hominem solum dignissimum qui habet, idest possidet, quicquid usquam est auri et gemmarum. Tu igitur homo qui in divitiis constitutus nunc pertimescis gladium que (pro et) contum, si intrasses callem, idest semitam hujus vitae, tamquam viator vacuus coram latrone securus cantares. Tunc invehitur contra divitias. O praeclara beatitudo opum mortalium. Et loquitur ironice: quasi dicat: minime praeclara; quam tu homo cum adeptus fueris, securus esse desisti. Nota: divitiae nocent habenti: unde Aristoteles in Ethicis dicit: *talem quidem errorem habent bona quod multa contingunt detrimenta ex ipsis; multi enim propter divitias perierunt.* Nota, quod mali tantum divites reputant esse dignos: unde dicit Ambrosius: *ita incubuerunt mores hominum in admiratione divitiarum, ut nemo nisi dives putetur dignus.* Nota: divitiae non reddunt hominem securum: unde Juvenalis poeta: *pauca licet portes argenti vascula puri, nocte iter ingressus contum gladiumque timebis. Et motae ad lunam trepidabis arundinis umbram. Cantabit vacuus coram latrone viator.* Et Seneca in decimaquarta epistola dicit: *nudum latro* *transmittit etiam in obsessa via: pauperi pax est*; et septuagesima quarta epistola dicit: *quisquis se multum fortunae dedit, ingentem sibi materiam perturbationis fecit. Una haec via est ad tuta vadendi: externa despicere et honesto contentum esse.*

Caput 10

[88899] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 10 *Felix nimium prior* et cetera. Hic incipit quintum metrum hujus secundi libri, quod dicitur pentaticum ab inventore, anapesticum a pede praedominante; et est dimetrum, quia quatuor pedum; nam duo pedes unum metrum constituunt: et est catalecticum, quia in quarto pede una syllaba deficit ad complementum metri. In quo metro philosophia commendat primam aetatem quae erat sine cupiditate divitiarum, deplangendo praesentem aetatem in qua dominatur et regnat avaritia. Primo ergo commendat aetatem antiquorum. Secundo nostram aetatem deplangit, ibi, *utinam modo.* Primo dicit: prior aetas nimium felix fuit contenta fidelibus arvis, idest fideli agricultura; nec fuit perdita, idest depravata, inerti luxu, idest gravi superfluitate; quae aetas solebat solvere, idest removere, sera, idest tarda jejunia facili glande, idest vili fructu, nec ita illa aetas norat, idest noverat, confundere idest miscere Bacchica munera, idest vina, liquido melle ad faciendum mellicratum, sicut modo sit; nec etiam moverat miscere, idest intingere, lucida vellera, idest albam lanam, Serum, idest illorum populorum, Tyrio veneno, idest sanguine conchiliorum, quorum copia apud Tyrum invenitur, ad faciendum purpureum colorem. Herba dabat eis salubres somnos: non enim dormiebant in lectis eburneis, sed in herbis; et lubricus amnis, idest labilis aqua dabat eis potum; et pinus illa arbor altissima dabat eis umbras, idest umbrosas habitationes; non enim in domibus et in curiosis aedificiis habitabant. Nondum hospes aliquis existens secabat, idest dividebat navigando, alta, idest profunda maris, quia adhuc non erat usus navium; nec mercibus undique lectis, idest collectis, viderat nova littora, idest alienas terras, quia manebant in patria. Tunc in illa aetate tacebant saeva classica, idest tubae, vel cornua vocantia homines ad bellum; dicta classica a calo quod est voco: neque cruor fusus acerbis odiis tinxerat, idest madidaverat horrida arma, quia tunc non erat usus armorum. Quid enim, idest propter quid hosticus furor vellet prior arma movere cum videret saeva vulnera, nec videret ulla praemia sanguinis, quia nihil erat pro quo pugnarent. Nota, circa hoc quod dicit, prior aetas: quatuor aetates distinguuntur secundum poetas. In prima fuerunt homines boni et simplices paucis contenti, qui comedebant glandes, bibebant aquam non colebant vineas; hanc aetatem vocabant poetae auream, et erat sub Saturno, de qua Boetius loquitur in litera. Secunda aetas dicebatur argentea, quae erat sub Jove, cum homines magis astuti invenerunt agriculturam et ceperunt inhabitare domos et plantare vineas. Tertiam aetatem vocabant aeneam, in qua homines propter propriam curam rerum ceperunt alios depellere, et se aliqualiter malitiae dare. Quartam aetatem vocabant ferream, quando intantum abundabat malitia et avaritia hominum, quod nec fides nec justitia mansit in terra; in qua aetate nos sumus, quam in fine Boetius deplangit. Nota, circa hoc quod dicit, inerti luxu, quod inertia et otium sunt causa luxuriae: unde poeta: *otia si tollas, periere*

cupidinis arcus. Item Horatius: *quaeritur Aegystus quare sit factus adulter? In promptu causa est: desidiosus erat.* Est autem triplex luxuria ex libro de scholarium disciplina: quaedam consistit in coitu, quaedam in crapula, et quaedam in vestitu: et quaelibet est fugienda. Nota, circa hoc quod dicit, lucida vellera Serum, Seres sunt quidam homines apud quos contexitur lana de arboribus: fila ergo quae a vermibus qui dicuntur bombyces operantur, illa vocat Boetius lucida vellera. Nota, quod Tyrus est vermis venenosus in cujus sanguine intingitur purpura. Alii dicunt quod sit genus conchiliorum in quorum sanguine intingitur purpura; quorum conchiliorum copia invenitur apud Tyrum in insula. *Utinam modo nostra redirent* et cetera. Hic philosophia deplangit praesentem aetatem dicens: utinam nostra tempora, idest conditiones nostri temporis redirent modo, idest redigerentur in priscos mores, idest in mores antiquos. Sed heu non est ita: sed amor, idest desiderium habendi, fervens saevior, idest periculosior, ignibus Aetnae illius montis ardet. Heu qui fuit ille qui primus fodit, idest effodit, pondera tecti auri, idest absconditi; et effodit gemmas volentes latere. Quae sunt pretiosa pericula, quia multi propter eorum pretiositatem pericula incidunt. Nota: Seneca in libro de divisione scientiarum, commendans priorem aetatem dicit: *o felix prior aetas quae tot protulit sapientes quibus velut stellis fulgentibus mundi tenebras irradiaret. Sed heu nunc alii terrenis curis inserviunt; alii temporalis dignitatis ambitione inardescunt; omnes vere circa studium sapientiae elanguescunt.* Nota, quod Aetna est mons Siciliae qui frequenter ignibus inardescit, ad cujus similitudinem habet se avaritia et cupiditas hominum, quae insatiabilis nunquam penitus extinguitur: unde Tullius in libro de finibus bonorum et malorum, dicit: *cupiditates hominum sunt insatiabiles; quae non modo singulares, sed universas familias evertunt. Ex cupiditatibus enim odia seditiones discordiae bella nascuntur, ex quibus vitam amarissimam necesse est effici.*

Caput 11

[88900] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 11 *Quid autem de dignitatibus* et cetera. Haec est sexta prosa hujus secundi libri; in qua philosophia ostendit quod dignitates et potestates non sunt magnopere appetendae. Et primo probat intentum de dignitate et potestate simul. Secundo de potestate divisim, ibi, *quae vero.* Tertio iterato simul de dignitate et potestate, ibi, *ad haec.* Primo intendit rationem talem: illa non sunt multum appetenda quae cum adveniunt malos faciunt deteriores, et bonos non efficiunt meliores. Sed dignitates et potestates hujusmodi sunt, sicut declarat in litera: igitur et cetera. Unde dicit sic: quid disseram, idest dicam de dignitatibus, que (pro et) potentia quas vos inscii, idest ignari verae dignitatis et potestatis exaequatis, idest assimilatis caelo, idest summo bono? Quae si ceciderint in quemquam improbissimum, idest vitiosissimum, quae incendia Aetnae illius montis dederint tantas strages, idest pericula flammis eructantibus, idest exeuntibus; et quod diluvium dederit tantas strages, sicut illi mali quibus adveniunt dignitates? Quasi dicat: plura mala proveniunt ex dignitatibus et potestatibus malorum quam ex incendio ignis vel diluvio fluvii. Et subdit philosophia: uti (pro sicut) arbitror te meminisse, vestri veteres, idest antiquiores Romani, cupierunt abolere, idest delere imperium consulare,

idest dignitatem consularem propter superbiam consulum quod imperium consulare fuerat principium libertatis, quia Romani liberius vivebant sub consulibus quam sub regibus: qui Romani etiam prius abstulerant de civitate nomen regium propter eamdem superbiam, scilicet regum. Ex quo patet quod dignitates faciunt malos deteriores. Si autem potestates et dignitates deferantur probis, quod perrarum est, quid in eis aliud placet, dignitatibus, quam probitas utentium? Quasi dicat: nihil. Ita fit, idest propter hoc fit ut virtutibus non accedat honor ex dignitate; sed honor accedit dignitatibus ex virtute utentium eis; et ita dignitates nihil boni adjiciunt ipsis bonis. Nota: duplex est dignitas et potestas: quaedam mundana sive temporalis, quae consistit in bonis temporalibus exterioribus; et in tali non consistit vera felicitas, cum sit respersa multis amaritudinibus. Alia est dignitas et potestas animae sive spiritualis, quae consistit in scientiis et virtutibus; et illa non potest superari vitio, nec adversitatibus nec prosperitatibus; in quo consistit beatitudo et beata vita. Unde Ambrosius in libro de officiis dicit: *dico beatam vitam consistere in altitudine sapientiae, in suavitate conscientiae et in virtutis sublimitate.* Nota, quod inscii dignitates et potestates mundanas adaequant caelo, quia non recte judicant: judicant enim secundum concupiscentiam et non secundum rei veritatem; imperiti enim velut a longe distantes a veritate speculantur, primo elenchorum. Nota, quod mali dignitatibus et potestatibus praediti plus nocent quam ignis vel diluvium aquarum; quia mali dignitate sua et potestate extolluntur in superbiam alios jugo servitutis opprimendo; pro quo exequendo moventur bella quibus humanum genus plus offenditur quam igne vel diluvio. Nota, quod civitas Romana a tempore Romuli sui conditoris a regibus erat gubernata: postea Romani, exigente malitia et superbia regum, ipsos deleverunt et consules instituerunt, qui etiam propter eorum superbiam erant abjecti. Ex quo patet quod dignitas et potestas malorum eos effecit pejores. Nota, quod honor non debetur alicui ratione dignitatis, sed potius ratione virtutis. Unde Aristoteles in quarto Ethicorum: *non erit utique dignus honore pravus existens; virtutis enim praemium honor est.* Unde secundum veritatem solus bonus est honorandus. *Quae vero est ista vestra* et cetera. Hic probat specialiter de potestate, quod non sit multum appetenda, duabus rationibus. Secunda ibi, *quid autem est.* Ratio talis est: illa potestas non est multum appetenda quae non est magnae et fortis reputationis, sed tantum est fragilis et imbecillis: sed potestas temporalis est hujusmodi, quia per eam homo non potest supra animam, sed tantum supra corpus, et super ea bona quae corporis sunt: humano autem corpore nihil est imbecillius. Dicit ergo in litera: quae est ista vestra expetibilis, idest desiderabilis, ac praeclara, idest nobilis potentia? Quasi dicat: nulla est. Nonne consideratis terrena animalia quibus videamini praesidere, idest praeesse? Si enim inter mures videres unum prae ceteris, sibi vendicantem, idest usurpantem, jus ac potestatem super alios mures, o quanto cachinno, idest risu tu movereris. Quia derisibile esset. Et talis est potestas terrena; scilicet derisibilis quae non extendit se nisi ad corpus. Quid vero si tu spectes, idest consideres corpus, imbecillius, idest debilius homine? Quasi dicat: nihil. Quos homines saepe necat, idest interficit morsus muscularum, idest parvorum vermium, vel etiam introitus in secreta, idest in interiora hominis, quaeque reptantium, idest serpentium. Quo vero, idest quomodo quisquam possit exercere jus aliquod in quempiam nisi in solum corpus et in fortunam, idest in bona fortunae quae sunt infra corpus? Quasi dicat: nullo modo. Numquid tu unquam imperabis libero animo? Quasi dicat: non. Numquid tu amovebis de statu propriae quietis mentem sibi firma ratione cohaerentem? Quasi dicat: non. Et hoc probat exemplo cujusdam philosophi qui nullis tormentis ad hoc potuit compelli ut illud faceret quod ratio naturalis judicabat non faciendum: unde dicit: cum quidam tyrannus putaret se adacturum, idest compulsurum suppliciis quemdam liberum virum, idest philosophum, ut ipse proderet conscios factae conjurationis adversum se, ille liber homo linguam momordit atque abscidit, et abjecit eam in os, idest in faciem saevientis tyranni. Ita illos cruciatus quos tyrannus putabat esse materiam, idest causam crudelitatis, vir sapiens fecit esse maximam virtutis, quia hoc pro virtute non pro crudelitate ei reputatum est. Nota, quod muscula est diminutivum hujus nominis musca: et per musculam dat intelligere quaecumque animalia venenosa vel vermes venenosos. Et ab isto loco recepit auctor florum cum dixit: *debilius quid sit mare quos nece muscula perdit?* Nota, quod animus hominis liber est, et cogi non potest: unde Seneca: *errat siquis servitutem credit transire in totum hominem: non enim transit in animam, quia libertas est anima.* Nota, quod homo liber et constans nullis suppliciis vinci potest: quia dicit Seneca in libro de clementia: *magni animi proprium est placidum esse, et tranquillum, et injurias et offensiones superbiae despicere.* Et vigesima octava epistola: *triginta tyranni Socratem circumsteterunt, nec potuerunt animum ejus infringere. Quid autem est* et cetera. Hic philosophia ponit secundam rationem, quae est talis: illa potestas non est multum appetenda, per quam nemo potest facere quod alius non possit in ipsum quod ipse potest in alium: sed potestas temporalis est hujusmodi, sicut in litera declarat ponens duo exempla de Busiride et regulo. Primum exemplum est de Busiride. Busirides fuit filius Neptuni ex matre Libya, qui hospites suos mactabat. Hercules autem apud ipsum hospitatus ipsum e contra mactabat. Secundum exemplum est de regulo. Regulus fuit consul Romanus, qui cum multa bella ingessit cum Carthaginensibus multos ex eis captivavit, sed tandem ab eis fuit captus. Ex quo patet quod quicquid potest aliquis in alium facere, potest etiam illud ab alio pati. Unde Cato: *victorem a victo* et cetera. Et per consequens nulla est potentia humana quae hoc intercipere non potest. Unde dicit litera: quid est quod quisquam possit facere in alium, quod ipse non possit sustinere ab alio? Quasi dicat: nihil. Quod declarat. Nos accepimus, idest cognovimus, Busiridem solitum, idest consuetum, necare hospites, ipsum fuisse mactatum ab Hercule hospite, supple, suo. Aliud exemplum ponit. Regulus consul Romanus plures Poenorum, idest Carthaginensium captos bello conjecerat, idest posuerat in vincula; sed mox ipse praebuit manus catenis victorum, idest Carthaginensium. Numquid igitur ullam putas esse hominis potentiam qui non possit efficere ne alius valeat in se quod ipse potest in alio? Quasi dicat: nulla reputanda est haec potentia. *Ad haec si ipsis dignitatibus* et cetera. Hic probat philosophia simul de dignitatibus et potestatibus quod non habent in se aliquod naturale bonum, propter quod sint appetendae. Secundo ostendit quod idem potest concludi de omnibus bonis fortuitis, ibi, *postremo.* Primo facit quod dictum est. Secundo ostendit falsam nominationem exteriorum bonorum, ibi, *de quibus etiam illud.* Ratio quam intendit est illa. Illud quod in se naturaliter est bonum non potest adjungi pessimis: sed dignitates et potestates pessimis adveniunt; ergo et cetera. Major declaratur in litera. Unde dicit: si ipsis dignitatibus et potestatibus inesset aliquid naturalis et proprii boni, nunquam provenirent pessimis: neque enim adversa, idest opposita solent sibi sociari, quia natura respuit, ut quaeque contraria jungantur, idest stent simul; cum ergo non sit dubium pessimos plerumque fungi, idest uti dignitatibus, illud etiam liquet, idest manifestum est, ipsa non esse bona sui natura quae se pessimis patiantur haerere, idest commanere. Quod quidem dictum de dignitatibus et potestatibus dignius potest existimari de cunctis muneribus fortunae, quae scilicet munera uberiora, idest copiosiora proveniunt ad quemque improbissimum. Nota, quod duplex est bonum: unum quod convertitur cum ente; et sic dignitates et potestates, licet malis adveniant, tamen sunt bonae. Aliud est bonum quod est quaedam qualitas derelicta ex bonis operationibus, et vocatur bonum moris; et sic dignitates et potestates bonae non sunt, quia ut plurimum pessimis sociantur. *De quibus etiam* et cetera. Hic philosophia probat quod bona fortuita non possunt in suum effectum, et sic per consequens habent falsam denominationem, arguendo sic. Omne quod est naturaliter bonum, efficit quod ei proprium et expellit contrarium, sicut fortitudo facit fortem, velocitas velocem: sed bona fortunae non efficiunt quod videtur esse proprium; quia divitiae non faciunt divitem cum non restringant avaritiam, nec potentia facit potentem, nec dignitas dignum: propter quod divitiae falsae nominantur. Unde dicit in litera: de quibus bonis fortuitis illud etiam puto considerandum, quod nemo dubitat illum esse fortem cui conspexerit inesse fortitudinem, et illum esse velocem cuicumque adest velocitas; et sic musica facit musicos, medicina facit medicos, rhetorica rhetores. Natura enim cujuscumque rei agit quod sibi est proprium, et non miscetur effectibus contrariarum rerum: et ultro, idest sponte repellit quae sunt adversa, idest contraria. Atqui (pro certe), nec opes, idest divitiae queunt, idest possunt restringere, inexpletam avaritiam hominum, idest insatiabilem; nec potestas facit illum compotem sui, idest potentem quem vitiosae libidines retinent astrictum insolubilibus catenis, idest passionibus; et dignitas collata improbis non modo, idest non tantum non effecit dignos, sed prodit et ostentat indignos. Cur ita provenit quod bonae fortunae non efficiunt quod videtur eis esse proprium? Hoc est ideo, quia vos homines gaudetis res sese aliter habentes quam videantur, compellare, idest denominare, falsis nominibus quae nominationes facile redarguuntur effectu ipsarum rerum. Itaque nec illae divitiae jure possunt appellari, cum non faciunt divitem, nec illa potentia, nec haec dignitas jure appellari potest. Nota, quod divitiae non faciunt divitem, quia non restringunt avaritiam: nam divitiae, secundum Senecam, vigesima septima epistola, *sunt composita paupertas in lege naturae*: talis autem paupertas secundum legem naturae excludit avaritiam quae insatiabilis est. Natura enim paucis contenta est. Nota, quod dignitas improborum ostentat improbos; quia improbus tanto a pluribus cognoscitur, quanto magis innotescit ejus vitium; et quanto aliquis in majori dignitate constituitur, tanto plus cognoscitur. Propter quod dixit Seneca in proverbiis: *loco ignominiae apud indignum est dignitas. Postremo idem de tota fortuna* et cetera. Hic philosophia ostendit idem posse concludi de omnibus bonis fortuitis, dicens: postremo, idest finaliter licet hoc idem concludere de tota fortuna, in qua nihil est expetendum, idest desiderandum; nihil inesse sibi naturae bonitatis, idest naturalis, manifestum est: quae fortuna non adjungit se semper bonis, et quibus fuerit adjuncta bonos non efficit. Nota, quod bonum fortunae facit illud bonum cui additur, sicut musica facit musicum et virtus facit virtuosum: sed quia fortuna malos quibus advenit non facit bonos, patet quia nihil naturae bonitatis sibi inest. Qualiter autem mali malos faciunt bonos, patebit in quarto hujus libri, prosa sexta.

Caput 12

[88901] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 12 *Novimus quantas dederit ruinas* et cetera. Istud est sextum metrum hujus secundi libri quod dicitur Sapphicum ab inventore, trochaicum a pede praedominante; et est endecasyllabum, quia quilibet versus continet undecim syllabas; et est acatalecticum, quia nulla syllaba deficit ad perfectionem metri. In quo metro philosophia declarat per exemplum quod dignitates et potestates malis advenientes non faciunt eos bonos: et hoc declarat per Neronem: qui quanto fuit potentior tanto fuit pejor. Tangit autem philosophia quatuor malitias Neronis in hoc metro. Prima est quod urbem Romanam incendit; quae arsit septem diebus et septem noctibus; ut spectaculo illius ignis cognosceret quantus olim fuerat ignis quando Troja capta arserat. Secundum malum est quod Nero magnam partem senatus sine ulla causa interfecit. Tertium est quod proprium fratrem occidit ut solus securius regnaret. Quartum est quod matrem suam occidi fecit, ut videret locum ventris in quo jacuit. Dicit ergo in litera: novimus quantas ruinas, idest quanta pericula dederit Nero urbe, supple, Romana flammata, idest incensa, que (pro et) caesis, idest occisis, patribus, idest senatoribus: qui Nero quondam ferus, idest crudelis interempto fratre, ipse etiam maduit cruore matris effuso. Et designans ejus crudelitatem circa matrem, dicit: et ipse Nero pererrans, idest transiens visu gelidum corpus, idest infrigidatum corpus matris non tinxit, idest madidavit ora, idest faciem suam lacrymis: sed ipse potuit sine omnibus lacrymis esse censor, idest judex extincti decoris, idest interfectae matris quae decora fuit: tamen hic Nero licet ita malus esset, regebat populos sceptro, idest imperiali dignitate. Hos inquam populos rexit quos Phoebus, idest sol veniens ab ortu extremo, videt condens, idest abscondens, radios suos sub undas. Et loquitur more poetarum: quasi dicat ipse rexit omnes populos qui erant ab ortu solis usque ad occasum. Similiter regebat populos quos Septemtriones, idest septem stellae quae sunt in majori ursa; quae dicuntur triones quasi teriones, quia illam plagam terunt gelidi, idest frigidi premunt; plaga enim Septentrionalis frigida est. Quasi dicat: regebat omnes populos aquilonares; et istos regebat quos Notus, idest ille ventus collateralis Austro, violentus existens torret, idest cremat sicco aestu, idest calore, Notus inquam recoquens ardentes arenas, idest calidas: venit enim ille ventus a torrida zona, et ideo calidus est. Quasi dicat: Nero etiam regebat omnes populos Australes. Et sic per quatuor plagas mundi ostendit ejus potestatem super omnes populos. Tandem celsa potestas, idest magna non valuit vertere, idest mutare rabiem, idest crudelitatem pravi Neronis. Et tunc deplangit conjunctionem magnae potestatis cum magna malitia, quia multa mala ex ea proveniunt; dicens: heu, supple, dico esse gravem sortem, idest eventum, quoties iniquus gladius, idest iniqua potestas, additur saevo veneno, idest venenosae crudelitati. Nota: secundum Aristotelem in quinto Ethicorum, *principatus virum ostendit*; malitia enim hominis vel probitas ostenditur principatu. Sicut patet in Nerone, cujus malitia et crudelitas in imperio suae dignitatis apparuit. Propter quod dixit Aristoteles: *saevissima est injustitia habens arma.* Et in septimo Ethicorum dicit:

simile est igitur comparare injustitia

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

m homini injusto: est enim deterior bestia decies millies: plura enim utique mala faciet homo malus quam bestia. Nota: praeter haec mala Neronis quae tanguntur in litera, multo plura ipse perpetravit. Nam dicit philosophia tertio libro quinta prosa: *Nero Senecam familiarem suum praeceptorem coegit ad eligendum mortis arbitrium.* Et quia Nero fuit crudelissimus hominum; ideo Seneca scripsit quemdam libellum ad ipsum, qui intitulatur liber de clementia: in quo hortatur eum ad fugam crudelitatis et ad usum clementiae: qui liber sic incipit: *tibi scribere de clementia, Nero Caesar, institui.*

Caput 13

[88902] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 13 *Tum ego: scis inquam* et cetera. Hinc incipit septima prosa secundi libri; in qua ostendit philosophia quod gloria mundana non sit multum appetenda. Et primo inducit Boetium confitentem se non desiderasse multum praedicta, scilicet potestates et dignitates, nisi inquantum sunt materia rerum gerendarum. Secundo ostendit philosophia quod gloria sit perexile bonum, et sit non multum appetenda. Secunda ibi, *et illa.* Dicit primo: tum (pro tunc), ego Boetius inquam, idest dixi, o philosophia, tu ipsa scis ambitionem, idest cupiditatem, rerum mortalium, de quibus dixisti, minimum nobis fuisse dominatam: sed bene optavimus materiam rebus gerendis, quo ne (pro ut) non consenesceret in nobis virtus tacita, idest non excitata. Nota, quod in sapiente non dominatur cupiditas rerum temporalium; quia philosophia inducit mobilis affluentiae contemptum, ex libro de plantis. Et Socrates cum Athenis ad studium pergeret, magnum pondus auri in mare projecit dicens: *mergam te ne mergar a te.* Nota, quod materia rerum gerendarum sunt ista, sine quibus res convenienter geri non possunt: et sunt tria: sapientia, auctoritas et potentia. Sine enim sapientia nihil convenienter geritur, ut de se patet. Res etiam gerenda auctoritate ornatur, quia homo authenticus libentius auditur et facilius ei creditur. Potentia vero mali deprimuntur et boni extolluntur. Hanc materiam Boetius desiderans, potentiam et dignitates quaesivit. Nota, quod Boetius materiam dignitatis et potestatis ideo quaesivit, ne virtus sua tacita consenesceret, idest ne dum ipse ad senectutem proveniret, virtus sua tacita esset, dum nullus aliquid loqueretur de laude suae virtutis vel scriberet. Tunc enim

virtus tacita consenescit quando non agit aliquis unde alii loquantur; et dum nihil scribitur de suis beneficiis; quia virtus habentem perficit et opus ejus laudabile reddit. *Et illa: atqui hoc unum est* et cetera. Hic philosophia ostendit gloriam mundanam non esse appetendam. Et primo praemittit quod cupido gloriae multos allicit. Secundo probat eam esse exilem et vanam, ibi, *omnem terrae ambitum.* Primo dicit sic: ex quo Boetius quandoque quaesivit dignitates et potestates ne virtus sua tacita consenesceret, videtur quod ista propter laudem et gloriam quaesivit; ideo dicit philosophia: hoc unum est, scilicet cupido gloriae et fama optimorum meritorum in rempublicam, quae fama possit allicere mentes hominum, natura prestantes, idest excellentes, sed nondum, idest non adhuc, perductas ad extremam manum perfectione virtutum, idest ad summam perfectionem: quae fama et gloria quam sit exilis et vacua totius ponderis, idest pretiositatis, sic considera ex sequentibus. Nota, quod cupido vanae gloriae multos allicit et delectat: unde Seneca, sexagesimaprima epistola dicit: *illud praecipue nos impedit: quod cito nobis placemus, si invenimus qui nos bonos viros dicant, qui prudentes qui sanctos: non sumus modica laudatione contenti: quidquid in nos adulatio sine pudore congesserit, tamquam debitum putamus: optimos nos esse sapientissimosque affirmantibus assentimus, cum sciamus nos saepe multa mentiri. Adeo quoque indulgemus nobis ut laudari velimus in id cui contrarium maxime facimus.* Nota, quod duplex est bonitas mentis: scilicet naturalis et acquisita. Naturalis bonitas est secundum quam aliqui naturaliter sunt pii mansueti, sobrii et casti: sed haec bonitas si non emendatur virtute et sapientia, cito extollit hominem ad inanem gloriam. Alia est bonitas acquisita exercitio virtutum et scientiarum; quae non permittit hominem extolli vana gloria; quia sapiens fructum suum ponit in conscientia, stultus autem in laude, secundum Macrobium. Ideo dicit philosophia, quod cupido gloriae allicit mentes natura praestantes, nondum, scilicet non adhuc virtutibus perfectas. Nota, quod fama est frequens laus optimorum meritorum in rempublicam, sed gloria est clara notitia cum laude. Vel gloria est late patens praeconium, idest Annuntiatio. *Omnem terrae ambitum* et cetera. Hic philosophia ostendit gloriam mundanam esse exilem, nec multum appetendam. Primo ostendit hoc ex parte spatii in quo dilatatur. Secundo ostendit hoc ex diversitate nationum ad quas non divulgatur. Tertio ostendit idem ex diversitate morum, propter quos de eodem contrarie judicatur. Quarto ostendit idem ex brevitate durationis propter quam non perpetuatur. Secunda ibi, *adde quod hoc.* Tertia, ibi, *quid quod diversarum.* Quarta, ibi, *sed quam multos.* Primo intendit talem rationem. Latitudo famae consistit in latitudine terrae super quam dilatatur: sed terra non est lata super quam fit dilatatio famae, sicut declarat in littera; ergo fama late non potest diffundi, et per consequens est exilis nec multum appetenda. Unde dicit in littera: tu accepisti, idest didicisti, astrologicis demonstrationibus omnem ambitum terrae, idest spatium terrae obtinere, idest habere rationem puncti, ad spatium caeli, idest ad magnitudinem caeli: quod magis exponens dicit: ut si terra conferatur, idest compararetur ad magnitudinem caelestis globi, ipsa judicetur prorsus nihil spatii habere. Hujus igitur tam exiguae regionis, idest terrae in mundo, fere quarta portio, idest quarta pars est quae incolatur, idest inhabitatur ab animantibus nobis cognitis, sicut tu didicisti a Ptolomaeo hoc probante. Si subtraxeris cogitatione, huic quartae parti terrae quantum maria et paludes premunt, idest occupant, et quantum vasta, idest ampla, regio distenditur siti, idest siccitate, tunc vix relinquetur hominibus angustissima area, idest arctissimus locus inhabitandi. In hoc ergo quodam minimo puncti, idest minima portione terrae, vos homines circum septi atque conclusi cogitatis de pervulganda fama, de proferendo, idest extollendo, nomine, idest fama: et hoc fit inutiliter. Sed quid habeat, idest potest habere, gloria amplum, que (pro et) magnificum, quae artata est tam angustis et exiguis limitibus, idest terminis? Quasi dicat: nihil habet magnificum. Nota, quod terra respectu caeli non est alicujus quantitatis sensibilis, sed habet se sicut punctus; quia horizon qui terminat visum nostrum dividit caelum in duo media: quod non esset si terra in comparatione ad caelum haberet aliquam quantitatem. Item si terra esset alicujus quantitatis sensibilis respectu caeli, tunc stellae non semper apparerent nobis ejusdem quantitatis: quod patet falsum: quia in ea parte ubi terra esset magis gibbosa et propinquior caelo, apparerent stellae majores, et opposita parte minores. Item minima stella fixa visu notabilis est major tota terra; si ergo talis stella apparet nobis existentibus in terra sicut punctus, multo magis terra respectu caeli erit sicut punctus. Item punctus est quiddam indivisibile, a quo linea aequaliter distans facit circulum: et quia caelum ex omni parte aequaliter distat a terra, ideo terra respectu caeli habet se sicut punctus. Nota, quod tres partes terrae sunt inhabitabiles: una propter nimium calorem, duae propter nimium frigus: sed quarta pars quae est temperata in caliditate et frigiditate a nobis inhabitatur. Sed quia adhuc non tota inhabitatur propter maria et paludes, et propter nimiam siccitatem: ideo dicit philosophia quod quarta pars fere est habitabilis. Vel dicit fere, secundum alios, quia aestus solis non facit torridam zonam totaliter inhabitabilem, cum quaedam civitas dicta Zenith supra quam Ptolomaeus dicitur fundasse astrolabium, directe sit sub aequinoctiali: sed dicitur inhabitabilis, quia est gravis inhabitationis; sed ultra aequinoctialem omnino est inhabitabilis, propter nimium calorem. Item dicit quartam partem terrae inhabitari ab animantibus nobis incognitis: hoc forsan dicit propter antipodes si sunt, qui nobis sunt ignoti. *Adde quod hoc ipsum* et cetera. Hic philosophia ostendit gloriam non esse appetendam, ex diversitate nationum ad quas non divulgatur: intendens talem rationem. Diversae nationes et diversa idiomata non solum impediunt promulgationem famae hominum, sed etiam urbium: sed in terra habitabili sunt diversae nationes diversorum idiomatum: ergo promulgatio famae per talia impeditur: et per consequens non est multum appetenda. Unde dicit in littera: adde praedictae rationi, quod hoc ipsum septum, idest spatium brevis habitaculi, idest parvi spatii, in quo nos habitamus, incolunt, idest inhabitant plures nationes, idest gentes distantes, idest differentes lingua, idest idiomate et moribus, et ratione totius vitae, idest ratione modi vivendi, ad quas non potest pervenire, non modo, idest non tantum fama singulorum hominum, sed etiam nec fama urbium, tum, idest tam difficultate itinerum, idest viarum, tum, idest tam diversitate loquendi, idest idiomatum, tum, idest tam insolentia, idest inconsuetudine commercii, quia aliqui homines non consueverunt cum aliis communicare in commerciis, quia aetate, idest tempore Marci Tullii, sicut ipse Marcus Tullius significat, quodam loco, idest in quibusdam suis scriptis, fama Romanae reipublicae nondum transcenderat Caucasum montem, et tamen fama Romanorum erat adulta, idest ab antiquo nota, etiam formidolosa, Parthis, talibus hominibus, et ceteris gentibus, idest locorum circa Caucasum montem. Vides ne igitur quam angusta sit gloria quam compressa, idest in modicum redacta, quam laboratis dilatare et propagare. An (pro numquid) gloria unius hominis Romani illuc progredietur, idest perveniet, ubi fama Romani nominis, idest Romanae urbis nequit transire? Quasi dicat, non. Nota, partem terrae habitabilem vocat septum, quia est septa, circumdata mari. Unde Linconiensis in tractatu suo de sphaera, et etiam Macrobius dicunt quod quarta portio nostra habitabilis undique cingitur mari. Nota, quod insolentia, secundum Senecam, est species falsae magnitudinis: sed secundum Huguitionem insolentia est superbia vel fatuitas: in proposito autem potest exponi pro inconsuetudine: et tunc dicitur ab in quod est non, et soleo quod est consuesco. Nota, quod Caucasus est mons quidam situs in parte Septentrionis, ad quem non pervenerat fama Romanae urbis, licet Parthis et aliis gentibus assidentibus fama Romanorum erat formidolosa, idest formidabilis. *Quid? Quod diversarum* et cetera. Hic ostendit gloriam mundanam esse exilem ex parte diversitatis morum, propter quos de eodem apud diversos contrarie judicatur: et intendit talem rationem. Contrarietas institutionum et legum impediunt famae dilatationem: sed homines contrariarum institutionum et legum terram inhabitant; ergo diversitas institutionum et legum impediunt dilatationem famae, et per consequens non est multum appetenda. Unde dicit in littera: quid, supple, est judicandum quod mores et instituta et leges diversarum gentium inter se discordant, ut illud quod apud alios judicetur dignum laude, apud alios judicetur dignum supplicio? Quo fit, idest propter quid, ut si praedicatio, idest dilatatio famae, delectat quem, idest aliquem, nullo modo conducat, idest laboret, proferre nomen, idest famam suam, in plurimos populos; quia licet ab aliquibus laudaretur, ab aliis tamen vituperaretur. Erit igitur quisque contentus gloria pervagata, idest dilatata inter suos: et illa praeclara immortalitas famae (et loquitur ironice: quia non est praeclara nec immortalis) illa coartabitur, idest constringetur intra terminos unius gentis, idest unius idiomatis. Nota, quod tanta est diversitas morum in gentibus, quod illud quod reputatur apud alios laudabile, apud aliquos reputatur vituperabile. Reputatur enim apud Syrios laudabile comedere parentes mortuos, ne comedantur a vermibus in terra: quod apud alios extraneos est execrabile. Similiter apud Judaeos reputatur laudabile ducere uxores consanguinitate proximas; quod apud Christianos prohibetur. Item in Trivallis laudabile est occidere patrem sexagenarium et cremare ipsum: quod apud alios est vituperabile. Unde dicit poeta: *sunt loca sunt gentes, quibus est mactare parentes et fas et pietas dum longa supervenit aetas. Sed quam multos clarissimos* et cetera. Hic philosophia ostendit exilitatem gloriae ex brevitate durationis propter quam non perpetuatur. Et dividitur in tres partes. Primo ostendit hoc ex hominum oblivione. Secundo ex temporis brevitate, ibi, *vos vero.* Tertio ostendit gloriam a viris virtuosis non esse appetendam, ibi, *vos autem.* Primo dicit: quod fama et gloria non sit immortalis, patet: quia quam multos viros clarissimos, idest gloriosos suis temporibus delevit inops, idest defectuosa oblivio scriptorum. Quamquam etiam ipsa scripta proficiant quid, idest parum, quae scripta longior, idest obscura vetustas temporis premit, idest consumit, cum suis auctoribus quorum sunt scripta. Nota, quod per Scripturam fama gestorum transmittitur ad posteros. Talis autem Scriptura quandoque deficit vel propter inopiam scriptorum, vel quia ipsa scripta in se vetustate consumuntur. Et ideo fama et gloria in oblivionem perveniunt. Unde Salustius in Catilinario conqueritur res gestas Romanorum minus esse famosas propter inopiam scriptorum, Atheniensium vero majoris famae quam Romanorum, propter scriptorum copiam. *Vos autem immortalitatem vobis* et cetera. Hic philosophia ostendit famam et gloriam non esse durabilem et immortalem ex temporis brevitate, dicens: vos ergo homines videmini vobis propagare, idest facere immortalitatem, cum cogitatis famam futuri temporis: et in hoc frustra cogitatis, quia exilis est duratio famae per tempus: quod, scilicet tempus, si pertractes, idest compares, ad infinita spatia aeternitatis, quid habes quod laeteris de tui nominis diuturnitate, idest tuae famae? Quasi dicat: nihil est. Etenim mora unius momenti si conferatur, idest comparetur, decem millibus annis, habet aliquam proportionem, licet minimam, idest valde parvam, quoniam utrumque spatium temporis est definitum: sed hic numerus annorum, scilicet decem millia, vel ejus numeri quantumlibet multiplex sicut duplum vel triplum, non potest comparari ad interminabilem diuturnitatem quae est aeternitas. Etenim (pro quia) finitis ad seinvicem fuerit quaedam collatio, idest comparatio. Infiniti vero et finiti nulla unquam potest esse collatio, idest comparatio. Ita fit ut fama temporis quantumcumque prolixi si cogitetur comparando cum inexhausta, idest infinita aeternitate, ipsa videatur non parva sed plane nulla esse. Nota, quod omne quod incipit in tempore, necessario habet finem in tempore, cum tempus sit causa corruptionis temporalium, quarto Ethicorum. Cum igitur fama sit temporalis incipiens in tempore, ipsa desinet in tempore, et per consequens non est perpetua. Nota, quod tempus quantumcumque magnum comparatum ad aeternitatem minimum reputatur, et quasi nullius momenti. Licet enim finitorum ad seinvicem possit esse comparatio et inter ipsa potest esse proportio: tamen finiti ad infinitum nulla potest esse comparatio. Cum igitur aeternitas sit duratio infinita tota simul existens: et tempus quantumcumque magnum sit finitum: tempus nullam habebit proportionem ad aeternitatem, et per consequens fama quantumcumque prolixi temporis comparata ad aeternitatem nulla videtur esse. *Vos autem nisi ad populares aures* et cetera. Hic philosophia ostendit gloriam a viris virtuosis non esse curandam: et hoc duabus rationibus. Secunda ibi, *quid autem est.* Prima ratio est illa: illud quod spectat ad levitatem arrogantiae, a sapientibus non est curandum: sed gloria propter quam homo recte facit propter laudes hominum illa spectat ad levitatem arrogantiae et est digna derisione; ergo et cetera. Quod autem talis arrogantia sit quaedam derisio, declarat in litera et dicit: vos homines nescitis recte facere, nisi ad populares aures, idest ad populorum complacentias et ad inanes rumores et laudes: et vos postulatis, idest desideratis praemia de sermunculis alienis, relicta, idest postposita, praestantia, idest dignitate vestrae conscientiae et virtutis, propter quam deberetis recte operari. Accipe, idest considera quam festive, idest gloriose aliquis illuserit, idest deriserit quemdam dicentem se esse philosophum in levitate hujusmodi arrogantiae. Nam cum quidam tyrannus esset adorsus contumeliis, idest incoepisset alloqui contumeliose quemdam hominem qui induerat, idest usurpaverat sibi falsum nomen philosophi non ad usum verae virtutis, sed ad superbam gloriam, et tyrannus adjecisset, idest dixisset se jam sciturum an iste esset philosophus, si quidem illatas sibi injurias patienter leviterque tolerasset; ille qui dixit se philosophum paulisper patientiam assumpsit, scilicet in principio, que (pro et) accepta contumelia a tyranno velut sibi insultans inquit ad tyrannum: intelligis ne me esse philosophum? Tunc ille tyrannus mordaciter inquit: intellexeram te philosophum esse si tacuisses. Nota: secundum Commentatorem in prologo in octavo physicorum, verus philosophus debet esse perfectus omnibus generibus virtutum, et per consequens debet esse magnanimus. Sed secundum Senecam in libro de clementia, magnanimi est injurias et offensiones superbi despicere, et per consequens verbis contumeliosis provocari non debet. Item philosophi est non vinci a passionibus; sed potius debet moderare et refrenare passiones, cum virtus consistat in moderatione passionum. Unde Aristoteles in quarto Ethicorum dicit: *mansuetus vult imperturbatus esse et non duci a passione.* Unde quidam philosophus contumeliose sibi insultanti dixit: *tu didicisti* *maledicere, sed ego didici maledicta contemnere. Quid autem est quod ad praecipuos viros* et cetera. Hic philosophia ponit secundam rationem, quae talis est. Homines virtuosi vel totaliter moriuntur corpore et anima, vel anima vivit post mortem. Si totaliter moriuntur, nihil spectat ad eos de gloria post mortem. Si anima eorum vivit post mortem, illa petit caelum spernens omne terrenum negotium, et sic nihil ad eam de terrena gloria; ergo apud virtuosos homines nulla debet esse cura de gloria. Dicit ergo in litera: quid est quod ad praecipuos, idest ad virtuosos viros attineat de fama post resolutum corpus extrema morte? Quasi dicat: nihil. De his enim viris est sermo noster qui petunt, idest quaerunt gloriam virtute, idest operibus virtuosis. Nam si homines toti moriuntur corpore et anima, ut quidam putant, quod tamen nostrae rationes, idest philosophicae rationes vetant, idest prohibent credi, quia secundum philosophiam anima intellectiva est immortalis, nulla est omnino gloria post mortem, cum iste omnino existet, idest non sit cujus ea gloria esse dicitur. Sin vero mens bene sibi conscia, idest illaesa, resoluta, idest liberata terreno carcere, idest a corpore post mortem libera petit caelum, nonne ipsa anima quae caelo fruens gaudet se exemptam terrenis, ipsa spernet omne terrenum negotium et per consequens terrenam gloriam? Quasi dicat: sic. Nota, quod ad virtuosos nihil spectat de fama nec in praesenti vita nec in futura; non in praesenti, quia dicit Seneca in proverbiis: *quam plurimi curant famam pauci autem conscientiam.* Tales pauci curantes conscientiam sunt virtuosi et philosophi: de quibus loquitur Boetius in fine tractatus de summo bono, dicens: *pauci sunt viri honorandi, sicut philosophi, qui contemnunt desiderium sensus et sequuntur desiderium intellectus. Plurimi autem sunt qui curant famam, sicut sunt vulgares qui relicta virtute conscientiae propter laudes hominum recte faciunt*: de quibus dicit Scriptura: *amen dico vobis, receperunt mercedem suam.* Nec etiam fama spectat ad viros virtuosos in futura vita qui virtuosi si totaliter moriuntur nihil ad eos de fama. Si autem anima vivit post mortem, ista evolat ad caelum et nihil curat de fama, spernit omne terrenum negotium, et potius gaudet quia est exempta a curis terrenis et gaudio caelesti fruitur in aeternum.

Caput 14

[88903] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 14 *Quicumque solam mente praecipiti petit* et cetera. Hic incipit metrum septimum hujus secundi libri, quod dicitur Archilochicum ab inventore, jambicum a pede praedominante: et constat ex primo versu trimetro et secundo dimetro, in quo metro philosophia docet quomodo gloria sit contemnenda, ex consideratione amplitudinis caeli et strictitudinis terrae, dicens: quicumque petit, idest desiderat praecipiti mente solam gloriam et credit istam esse summum, idest praecipuum inter appetenda, iste cernat, idest consideret plagas aetheris, idest partes caeli, late patentes, et cernat arctum situm terrarum, idest strictum spatium terrae in comparatione ad caelum: ille pudebit, idest verecundabitur aucti nominis, idest auctae famae suae, non valentis replere brevem ambitum, idest parvum spatium terrae. Et tunc exclamat dicens: o, propter hoc miror quid, idest propter quid, superbi gestiunt, idest cupiunt frustra levare, idest extollere colla sua mortali jugo, idest mortali fama. Licet enim fama

diffusa means, idest transiens per remotos populos explicet se linguas, idest per linguas populorum, et licet magna domus tua, idest nobilis parentela vel familia fulgeat claris titulis, idest laudibus, tamen mors spernit altam gloriam; et mors pariter, idest simul involvit humile caput, idest miserum hominem et celsum, idest nobilem vel divitem; et mors aequat infima summis nulli parcendo: quod declarat dicens: ubi nunc manent ossa fidelis Fabricii? Quid Brutus rigidus aut Cato, supple, est? Quasi dicat: quid manet de gloria eorum post mortem? Utique modicum: scilicet illud manet quod tenuis fama, idest exilis superstes, idest manens, signat inane nomen eorum pauculis literis scriptis in epitaphiis. Sed quid, idest ad quid novimus decora vocabula scripta? Numquid intelligitur per ea ipsos esse consumptos, idest mortuos? Quasi dicat: immo taceri. Ergo mortui prorsus ignorabiles, nec fama efficit vos notos. Et quia aliquis diceret: licet ipsi sint mortui corpore, tamen vivunt secundum famam, dicit philosophia: si putatis vitam vestram longius trahi idest prolungari, aura mortalis nominis, idest splendore mortalis famae; cum sera, idest ultima dies vobis hoc rapiet, idest famam auferet, jam vos manet, idest expectat, secunda mors: quasi dicat: si estis prius mortui corpore, idest fama manens est vita vestra, illa cessante secundario moriemini. Notandum: Fabritius fuit consul Romanus qui cum mitteretur pugnare contra Pyrrhum regem Epirotarum, rex promisit sibi partem regni sui ut transiret ad ipsum: quod Fabritius contempsit. Sequenti anno Pyrrhus obtulit sibi magnam pecuniam auri, ut traderet sibi Romanum imperium: cui ait Fabritius. Roma non vult aurum, sed vult imperare habentibus aurum. Propter hoc ipse dictus fuit fidelis Fabritius. Dicitur etiam de Fabricio, quod cum quidam ad eum venisset promittens se Pyrrhum regem occisurum, si Fabritius sibi pecuniam aliquam dare vellet, ipse vero Fabritius hunc traditorem ligatum misit ad Pyrrhum pro tali scelere puniendum: cui tunc Pyrrhus dixit: possibilius est solem a suo tramite deviare quam Fabritium a via rectae rationis discedere. Nota, quod Brutus fuit primus praesul Romanus qui amore libertatis et justitiae propter stuprum Lucretiae plurima egit et multa bella pro Romanis iniit, propter quod etiam famosus fuit. Nota, quod Cato dictus est rigidus propter rigorem animi qui ad nihil turpe flecti potuit; et tantae justitiae fuit ut Lucanus ipsum diis compareret in judicanda causa quae fuit inter Julium Cesarem et Pompejum, dicens: *victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.* Et de hoc magis patet quarto hujus libri prosa sexta.

Caput 15

[88904] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 15 *Sed ne me inexorabile* et cetera. Ista est octava et ultima prosa hujus secundi. Et quia philosophia ostendit bona fortunae non multum esse appetenda, aliquis putaret quod in fortuna nihil esset boni; ideo jam ostendit philosophia cujusmodi bonum sit in fortuna: et probat fortunam adversam plus esse bonam quam prosperam. Et primo praemittit suam intentionem. Secundo probat intentum, ibi, *illa enim.* Primo dicit: o Boeti, ex dictis patet quod fortuna est contemnenda. Sed ne putes me gerere, idest facere bellum inexorabile, idest implacabile contra fortunam, supple, scias, quod aliquando est, idest contingit quod ipsa fortuna fallax, non nihil, idest aliquid bene mereatur de hominibus eo quod aliquod

bonum evenit hominibus per eam, tum scilicet cum fortuna se aperit manifestando suam falsitatem, cum detegit frontem per sui adversitatem, cum profitetur mores suos per instabilitatem. Et subdit philosophia: nondum forte intelligis quid loquar: quia mirum est quod ego gestio, idest cupio dicere eoque, idest ideo vix queo explicare scientiam verbis. Etenim ego reor, idest opinor adversam fortunam plus prodesse hominibus quam prosperam. Nota: quandocumque in aliquo dicto videtur esse repugnantia, illud videtur mirabile dictum. Sed dicere fortunam adversam hominibus prodesse, videtur esse quaedam repugnantia in dicto. Nam esse adversum alicui et sibi prodesse adinvicem repugnant; ideo dicit philosophia: mirum est quod gestio dicere: scilicet fortunam adversam magis prodesse quam prosperam. *Illa enim semper speciem felicitatis* et cetera. Hic philosophia probat intentum quod fortuna adversa melior sit quam prospera, tribus rationibus. Secunda ibi, *postremo*. Tertia ibi, *an hoc*. Primo dicit: illa fortuna prospera semper mentitur cum videtur, idest apparet blanda specie felicitatis, idest prosperitatis. Sed haec, idest fortuna adversa semper vera est cum demonstrat se esse instabilem sui mutatione: ostendit enim se esse talem qualis est, et ita per eam non decipiuntur homines: sed illa, scilicet prospera fortuna confidentes in se fallit, haec autem adversa fortuna hominem instruit ostendendo quod non sit confidendum prosperae fortunae propter ejus mutabilitatem. Illa, scilicet prospera fortuna, ligat, scilicet fallendo mentes fruentium hominum specie bonorum mendacium: haec, scilicet adversa fortuna absolvit, idest liberat, scilicet mentes hominum cognitione fragilis, idest transitoriae felicitatis. Et tunc recolligit effectus utriusque fortunae dicens: itaque illam, scilicet prosperam fortunam videas ventosam, idest superbam, fluentem, idest prodigam et suiipsius ignaram: nam homines in prosperitate continua seipsos non cognoscunt: hanc, scilicet adversam fortunam tu videas sobriam, et succinctam, idest humilem non superbam et prudentem exercitatione adversitatis. Nota, quod ex ista littera possunt formari tres rationes quod fortuna adversa melior sit prospera. Prima ratio est ista: bona fortuna specie verae felicitatis decipit habentem ipsam; sed fortuna adversa non decipit, sed vera est ostendens se talem qualis est; ergo, adversa melior est quam prospera. Secunda ratio est: prospera fortuna ligat mentes hominum mendacibus bonis; sed adversa liberat mentes a falsa felicitate; ergo est melior. Tertia ratio est: prospera fortuna reddit homines sui ignaros: sed adversa facit homines sapientes; ergo melior est quam prospera. *Postremo felix a vero bono* et cetera. Hic philosophia ponit secundam rationem, quae talis est. Quaecumque fortuna trahit ad inquisitionem veri boni, illa melior est quam quae retrahit a vero bono: sed fortuna adversa est hujusmodi: ergo et cetera. Unde dicit in littera: postremo felix idest prospera fortuna cum suis blanditiis, trahit devios, idest errantes a vero bono: sed adversa fortuna plerumque retrahit unco, idest tenaculo reducens ad vera bona. Nota, quod quia prospera fortuna videtur esse propinqua felicitati: eo quod sine bonis fortunae non contingit esse felicem (ex de bona fortuna): ideo suis blanditiis trahit hominem sensualem a vero bono, quod consistit in speculatione Dei; adversa autem fortuna quia ostendit prosperam fortunam esse mutabilem, ipsa reducit hominem ad verum bonum quod est immutabile. *An hoc inter minima aestimandum putas* et cetera. Hic philosophia ponit ultimam rationem, quae talis est. Illa fortuna est melior per quam cognoscuntur veri amici: sed adversa fortuna est talis; ergo etc. unde dicit in littera: an (pro numquid) putas hoc esse aestimandum inter minima bona, quod haec aspera, idest adversa fortuna detexit, idest monstravit, tibi mentes, idest corda fidelium amicorum? Quasi dicat:

illud est bonum de maximis bonis. Et haec, supple, prospera fortuna secrevit, idest distinxit tibi certos amicos et ambiguos vultus sodalium: idest amicorum: quasi dicat: aspera fortuna docuit te discernere inter veros amicos et falsos: quia prospera fortuna a te discedens abstulit suos, idest qui erant amici ratione prosperitatis, et reliquit tuos amicos qui te dilexerunt non propter tua. O quanti, idest quanto pretio, tu emisses hoc integer, idest in integritate fortunae constitutus cum videbaris tibi fortunatus, ut potuisses cognoscere veros amicos. Nunc desine, idest cessa quaerere opes, idest divitias amissas, quia invenisti veros amicos quod est pretiosissimum genus divitiarum. Nota: in adversitate falsi amici fugiunt, sed in tempore prosperitatis manent. Unde Seneca in libro de remediis: *quem tu felicem credis, illum multi comitantur, ut mel muscae sequuntur, cadavera lupi, frumenta formicae: praedam ista turba sequitur non hominem.* Nota, quod adversa fortuna ostendit fideles amicos. Unde Seneca vigesima epistola: *turba familiaris eum a te pasci desierit, ipsa te non pascet: et quod tu beneficio tuo scire non poteras, paupertate scies: illa veros amicos retinebit. Discedit quicumque non te sed aliud sequebatur. Est autem propter hoc unum amanda paupertas, quod a quibus ameris ostendit.* Unde pauper Henricus: *praevalet hoc solo mala sors quod monstrat amicos. Qui boni qui mali: monstrat utramque viam.* Item poeta: *tempore felici non cognoscuntur amici: sorte patet misera quae sit dilectio vera.* Item alibi: *cum fueris felix multos numerabis amicos: tempora si fuerint nubila, solus eris.* Item Tobias. *Fluctuat ad censum venalis amicus egenum; sed verus renovat ut fabricatus amor.* Nota, quod fidelis amicus est pretiosissimum genus divitiarum: quia amicus, nono Ethicorum, est alter ego, idest amicorum est idem velle et nolle. Nemo enim eligit vivere sine amicis habens reliqua bona. Et Seneca nona epistola dicit: *sapiens etsi contentus sit seipso, tamen amicum habere vult, propter nihil aliud nisi ut exerceat amicitiam: ne tam magna virtus lateat.* Et Tullius in libro de officiis dicit: *honores divitiae et dignitates nunquam sunt amicitiae anteponendae.*

Caput 16

[88905] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 2 cap. 16 *Quod mundus stabili fide* et cetera. Hic incipit octavum et ultimum metrum hujus secundi, quod dicitur glyconium ab inventore, amphimacrum a pede praedominante: et est amphimacrus pes antiquorum constans ex prima et ultima longa et duabus brevibus mediis; dictus ab amphi, quod est circum, et macros longum, quasi habens circumquaque longam syllabam. In quo metro philosophia commendat amorem, ex quo dixit quod amici sunt pretiosissimum genus divitiarum. Et primo commendat amorem divinum. Secundo ostendit quomodo humana natura amicitia conservatur, ibi, *hic sanctos.* Primo facit hoc quod dictum est. Secundo ostendit quod ablato divino amore omnia corrumpuntur, ibi, *hic si frena.* Primo dicit: amor divinus regens terras ac pelagus, et imperitans, idest frequenter imperans caelo, ille amor ligat hanc seriem, idest concordiam rerum, quod mundus stabili fide variat concordes vices, idest alternationes temporum anni noctis et diei, et quod semina pugnantia, idest elementa contraria, teneant perpetuum foedus, idest concordiam, ne unum totaliter aliud cor-

rumpat; quod Phoebus, idem sol, curru aureo provehit, idest producit, roseum diem, idest clarum diem: idem amor facit ut Phoebe, idest luna, imperet, idest praesit noctibus, quas noctes Hesperus, idest stella vespertina duxerit, idest adducit; et ut avidum mare ad exeundum coerceat fluctus suos, certo fine, idest determinato fine, ne liceat sibi tendere, idest extendere, latos terminos, vagis terris, idest amplis terris, supple, totaliter cooperiendo terram. Nota, quod Tullius loquens de amicitia, dicit: *amicitia est virtus movens superiora ad perfectionem inferiorum, et inferiora ad subjectionem superiorum. Amicitia enim sublata, omnis in vita tollitur jucunditas.* Nota, quod elementa appellat semina: quia ex ipsis tamquam ex seminibus elementa producuntur. Sicut enim semen est principium fructus, sic elementa sunt principia corporum mixtorum. Et dicit elementa pugnantia propter ipsorum contrarietatem; nam aliqua sunt calida, alia frigida: quaedam humida, quaedam sicca. Haec elementa divino amore ordinante tenent proprium foedus; quia gravitas inferiorum non aufert levitatem superiorum, nec e converso, et simul totaliter se non corrumpunt. *Hic si fraena remiserit* et cetera. Hic ostendit quod amore divino subtracto omnia corrumpuntur, dicens: si hic amor divinus remiserit fraena, idest legem gubernandi res, quidquid nunc amat invicem, idest concordat, illud continuo geret bellum, et ipsa elementa certant, idest litigant solvere, idest destruere machinam, scilicet mundanam quam nunc socia fide, idest concordi foedere incitant pulchris motibus, idest faciunt ordinate movere. Nota, quod sublato amore et concordia omnia dissolvuntur. Unde Alanus in Anticlaudiano loquens in persona amoris et concordiae dicit: *si mea jura meas leges mea foedera mundus olim servasset, vel adhuc servaret amoris vincula, non tantis gemeret sub cladibus orbis. Hic sanctos populos quoque* et cetera. Hic ostendit philosophia quomodo per amorem conservatur et conciliatur amicitia humana, dicens: hic amor continet, idest conservat sanctos, idest virtuosos et populos junctos foedere, scilicet amicitiae: et hic amor nectit sacrum, idest sacramentum conjugii castis amoribus viri et uxoris: et hic amor dictat jura sua, idest imponit legem amicitiae fidis sodalibus. Et quia ista proveniunt ab amore divino tamquam a suo principio, ideo subjungit: o felix genus hominum (supple, dico), si amor, scilicet divinus quo caelum regitur, regat animos vestros super causando in eis concordiam amicitiae. Nota, quod amor dictat jura fidis sodalibus. Jura autem amicorum et sodalium innuit Seneca tertia epistola dicens: *diu cogita an aliquis in amicum sit tibi recipiendus: sed cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte: tam audacter cum illo loquere quam tecum. Tu quidem ita vive ut nihil tibi committas nisi quod etiam amico tuo committere possis. Cum amico tuo omnes curas, omnes cogitationes misce si fidelem putaveris. Sunt enim quidam qui quae amicis sunt tantum committenda omnibus narrant: quidam carissimorum conscientiam reformidant, nulli credituri. Neutrum faciendum est: utrumque enim vitium est; et omnibus credere et nulli.* Nota, circa praedicta, quod amicitia proprie dicta tantum invenitur in rebus rationalibus; et ut sic, amicitia est par voluntas bonorum inter aliquos. Sed large accipiendo amicitiam, sic etiam est irrationalibus, et ut sic amicitia est concordia diversarum rerum adinvicem.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Wheatley

Expositio in Boethii De consolatione Philosophiae

liber III

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 3

Caput 1

[88906] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 1 *Jam cantum illa finierat* et cetera. Iste est tertius liber Boetii de consolatione philosophiae: et continuatur ad libros praecedentes in hunc modum. Postquam philosophia in primo libro scrutata est causas doloris Boetii, et in secundo libro adhibuit sibi remedia facilia, in praesenti libro et in sequentibus philosophia adhibet Boetio remedia graviora: sunt autem remedia graviora rationes contra communem opinionem hominum, probantes quod in bonis exterioribus non consistit vera felicitas ostendendo in

quo sit felicitas vera, et quomodo ad ipsam perveniatur. Et dividitur iste liber in vigintiquatuor partes quia hujus libri sunt duodecim prosae, et duodecim metra, quae partes patebunt in processu libri. Quid autem et de quo determinetur in qualibet istarum partium similiter patebit. Prima prosa hujus tertii libri dividitur in tres partes. Primo ostendit Boetius quomodo post praedicta allocutus fuerit philosophiam. Secundo ponit responsionem philosophiae. Tertio Boetius dirigit quamdam petitionem ad ipsam. Secunda, ibi, *tum illa.* Tertia, ibi, *tum ego.* Dicit primo: jam illa philosophia finierat cantum, idest metrum quod erat de commendatione amoris divini et amicitiae; et cum ego Boetius essem allectus dulcedine metri ad audiendum cum aviditate et admiratione verba philosophiae auribus arrectis, ego dixi: o philosophia quae es summum solamen animorum lassorum, quantum me refocillasti tuis prosis et metris intantum quod tam bene possum resistere insultibus fortunae; et ideo dicit: remedia quae prius dixisti esse gravia non timeo, sed ea audire diligenter expecto. Nota, quod Boetius metrum vocat cantum. Sicut enim in cantu est elevatio et depressio vocis, sic similiter in metro ratione quantitatis correptae et productae syllabarum attenditur quaedam elevatio et depressio; quia ratione quantitatis productae fit elevatio; ratione quantitatis correptae fit depressio. Item quia metrum est subtilius et delectabilius prosa, ideo animum demulcet. Unde auctor poetriae metrum comparat domicellae dicens: *vultque venire metrum tamquam domicella compto crine, nitente gena, subtili corpore, forma egregia.* Ideo dicit Boetius, mulcedo carminis, idest metri. Item homo debet esse avidus et stupens circa philosophiam. Avidus inquam; quia dicit Seneca decimaseptima epistola: *projice omnia ista si sapis; immo ut sapias; et ad philosophiam magno cursu totisque viribus tende.* Etiam homo debet esse stupens, idest admirans de philosophia, quia ipsa est res mirabilis et divina secundum Aristotelem in principio libri sui de mundo; et philosophia confert mirabiles delectationes, decimo Ethicorum. Item animi lassi sunt gravi cura vel adversitate aliqua oppressi: horum philosophia est summum solamen, quia ipsa persuadet magnanimitatem qua contra adversitates fortunae homo constanter debet militare. Item per philosophiam homo bene potest resistere ictibus fortunae; quia primo Ethicorum dicit Aristoteles: *sapiens bene scit ferre fortunas, et habet se sine vituperio sicut tetragonum.* Unde dicit in littera: jam illa, supple, philosophia, finierat cantum, idest metrum de amore divino; et cum mulcedo, idest suavitas carminis defixerat, idest stabilierat me avidum, idest cupidum audiendi, que (pro et) stupentem, idest admirantem, supple, verba philosophiae, auribus meis, arrectis, idest elevatis ad haec, scilicet verba: itaque paulo post ego inquam, idest dixi: o summum solamen lassorum animorum, supple, per adversitatem, quantum me refovisti pondere sententiarum, supple, prosa, vel etiam jucunditate canendi, idest metri, adeo, idest intantum, ut jam posthac non arbitrer me esse imparem, idest dissimilem in resistendo ictibus, idest insultibus fortunae. Itaque remedia illa quae paulo ante dicebas esse acriora, idest gravia, non modo, idest non tantum non perhorresco, idest non timeo, sed ego avidus audiendi, supple, ea vehementer efflagito, idest expostulo. Ubi sciendum, quod secundum Huguitionem, efflagitare est valde flagitare, expostulare, petere cum clamore poscere. *Tum illa: sensi inquit* et cetera. Hic ponit responsionem philosophiae, dicens: ego bene sensi illud cum tu tacitus, idest attentus recepisti verba nostra, et cum ego perfeci mentem tuam: talia enim sunt remedia quae adhuc restant ut ipsa degustata primo sint amara, sed postea dulcescant. Sed quia tu dicis te esse cupidum audiendi verba nostra: o quanto desiderio arderes si cognosceres quo laboramus te ducere. Et dicit Boetius: quo vis me ducere? Respondet philosophia: ad cognitionem verae felicitatis quam animus tuus quasi somniando adhuc vix cognoscit, quia est occupatus imaginibus falsae felicitatis. Nota, quod Boetius tacitus verba philosophiae rapiebat, consilio Senecae dicentis: *esto verborum tacitus auditor, auditorum promptus repetitor.* Nota, quod praecepta philosophicalia primo sunt amara, postea dulcescunt, secundum illud poetae: *discrete fit carum quamvis primo sit amarum.* Et Eustratius in primo Ethicorum dicit: *fiunt docti quoniam laboriosa est possessio virtutum*; sed propter ejus amaritudinem philosophia non est abjicienda; quia non est dignus dulcoris acumine qui amaritudinis nequit inviscari gravamine, secundum Boetium in libro de disciplina scholarium. Nota: sicut somnians putat phantasmata sibi occurrentia esse veras res de quibus somniat, et tamen non sunt ipsae res, sic Boetius in istis temporalibus putavit esse veram felicitatem quae tamen non est, sed tantum sunt quaedam similitudines verae felicitatis, sicut phantasmata somniorum sunt similitudines rerum. Nota, quod bona exteriora vocat imagines verae felicitatis. Sicut enim imago est rei imitago et non est ipsa res, sic bona exteriora videntur exprimere formam verae felicitatis, sed vera felicitas non est in ipsis: unde dicit in litera: tum pro tunc, illa, supple, philosophia inquit; ego sensi, idest novi, supple, intentionem tuam cum tu tacitus, que (pro et) attentus rapiebas verba nostra, que (pro et) cum ego expectavi, alia litera habet expetivi, idest revocavi habitum tuae mentis. Vel quod est verius dicere, cum ego ipsa habitum tuae mentis perfeci: quippe (nimirum) talia sunt, supple, remedia, quae restant, supple, sumenda, ut ipsa quidem degustata primo mordeant, idest displiceant; interius autem recepta dulcescant. Sed quod tu dicis te cupidum audiendi, supple, illa remedia: o quanto ardore, idest desiderio, flagrares, idest arderes, si agnosceres, quo nam, idest ad quem locum aggrediamur, idest incipimus te ducere. Ego Boetius inquam, idest dixi: quo nam, supple, vis me ducere? Inquit, supple, philosophia, ad veram felicitatem quam tuus animus somniat, idest imperfecte cognoscit, sed visu, idest cognitione, occupato ad imagines, idest ad bona temporalia quae sunt imagines et similitudo verae felicitatis, tu non potes intueri, idest inspicere ipsam, supple, veram felicitatem. *Tum ego: fac obsecro* et cetera. Hic Boetius dirigit petitionem philosophiae; et ponit consensum suae petitionis dicens: o philosophia, rogo, ut sine dilatione demonstres mihi quae sit vera felicitas. Et philosophia consentiens dicit: libenter faciam tui causa: sed prius ego ostendam tibi falsam felicitatem tibi notiorem, ut illa cognita, per contrarium possis postea agnoscere veram felicitatem. Nota, circa hoc quod dicit, faciam tui causa libenter, quod philosophia petitiones hominum admittit. Unde Seneca: *nulli praeclusa est virtus sapientiae; omnibus patet, omnes invitat, omnes admittit: non eligit donum neque censum sed nudo homine contenta est.* Nota: innata est nobis via procedendi ex nobis magis notis ad minus nota: primo physicorum et secundo de anima. Cum igitur bona exteriora sint magis nobis nota, in quibus aliqui posuerunt consistere felicitatem, quam bona interiora; ideo philosophia primo vult determinare de falsa felicitate nobis magis nota, quae ponitur in bonis exterioribus, ipsam extirpando, ut per eam agnoscamus veram felicitatem tamquam per contrarium. Nota, quod Seneca in libro de virtutibus cardinalibus dicit: *scire debes quod quaedam non videntur esse bona, et sunt: quaedam videntur bona et non sunt: quaecumque autem ex rebus transitoriis possides, non haec magna existimes; non mireris quod caducum est.* Ex quo patet quod vera felicitas non consistit in bonis exterioribus quae videntur esse vera bona et tamen non sunt: unde dicit in litera:

tum (pro tunc) ego, supple, Boetius dixi: o philosophia, obsecro, idest peto, fac, idest duc me ad illam felicitatem, et demonstra mihi sine cunctatione idest sine mora quae sit illa vera, supple, felicitas. Illa philosophia, inquit, faciam libenter tui causa: sed ego prius conabor, idest laboro tibi designare verbis atque (pro et) informare quae causa, idest quae felicitas habens rationem causae finalis sit tibi notior, idest manifestior, ut ea, supple, falsa felicitate perspecta, idest cognita, possis agnoscere specimen, idest similitudinem, verae beatitudinis cum flexeris oculos, supple, cognitionis in contrariam partem falsae felicitatis.

Caput 2

[88907] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 2 *Qui serere ingenuum volet agrum* et cetera. Istud est primum metrum hujus tertii libri: quod dicitur metrum Choristum ab inventore, dactylicum a pede praedominante; et primus versus hujus metri est ipercatalecticus, quia post primum pedem abundat una syllaba, scilicet re in hac dictione serere. Et quia philosophia praedixit quod prius esset ostendendum quae sit falsa felicitas, et postea quae sit vera; ideo philosophia in hoc metro commendat hunc ordinem per quatuor exempla. Primum est: quicumque vult seminare bonum agrum, oportet prius extirpare nocivas herbas, ut ager bene fructificet. Similiter aliquis volens cognoscere veram felicitatem, oportet prius extirpare falsam: unde dicit in litera: qui volet serere agrum ingenuum, idest nobilem, prius liberat arva, idest agros fruticibus, idest radicibus quae impediunt ne semen crescat; et ille resecat, idest praescindit rubos, idest parvas arbores, que (pro et) filicem, idest herbam inutilem, falce, idest falcastro, ut nova Ceres eat, idest proficiat gravis, idest onusta fruge. Secundum exemplum est: sicut praegustando aliquod amarum mel apparet dulcius, sic propter cognitionem falsae felicitatis magis cognoscitur vera felicitas. Unde dicit in litera: labor apium est mage dulcior, idest mel est magis dulce, si malus sapor prius edat, idest inficiat ora. Tertium exemplum est: sicut post tempus nebulosum gratior est serenitas, sic post cognitionem falsae felicitatis gratior est cognitio verae felicitatis. Unde dicit in litera: ubi (pro postquam) Notus, idest ventus Australis, desinit, idest cessat dare imbriferos sonos, idest flatus producentes imbres, tunc astra nitent gratius, idest delectabilius. Quartum exemplum est: sicut pulchra dies sequitur tenebras noctis, sic cognitio verae felicitatis sequitur cognitionem falsae felicitatis. Unde dicit in litera: ut, idest postquam, Lucifer, idest stella matutina, pepulerit, idest fugaverit, tenebras noctis, tunc pulchra dies agit, idest ducit roseos equos solis. Tunc applicat exempla ad propositum dicens: tu prius debes considerare falsa bona, et extirpatis ipsis debes cognoscere vera bona in quibus consistit felicitas. Unde dicit in litera: tu quoque prius tuens, idest respiciens falsa bona, incipe retrahere colla jugo, idest jugo falsae felicitatis; dehinc, idest postea vera bona subierint, idest subintrabunt animum tuum. Nota, quod sicut prius extirpanda sunt vitia, et postea inserendae virtutes, sic ager prius est purgandus et postea seminandus. Unde Tobias: *spinis et tribulis purgare novalia debet agricola, ut semen fructificare queat.* Nota, quod frutex, secundum Huguitionem, est densitas virgularum, vel arborum, vel spinarum. Vel secundum alios

frutex est arbor parva quae terram fronde tegit. Nota, quod filix est inutilis herba habens folia ad modum filorum: de qua dicit Persius: *non tamen ista filix ullo mansuescit in agro.* Nota, quod post amaritudinem dulcedo est gratior et sensibilior. Unde poeta: *dulcia non meminit qui non gustavit amara. Namque per oppositum noscitur omne bonum.* Haec pauper Henricus. Nota, quod Boetius hic dicit apium pro apum in genitivo plurali: quod est contra Alexandrum qui dicit: *um dat apis* et cetera. Et quod hic dicatur apium et non apum, patet per metrum quod semper constat ex tribus dactylis continuis: si autem poneretur apum, non essent tres dactyli continui. Posset tamen dici quod causa metri ponitur apium pro apum.

Caput 3

[88908] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 3 *Tum defixo paululum visu* et cetera. Haec est prosa secunda hujus tertii libri; in qua philosophia ponit diversas opiniones circa falsam felicitatem. Et primo Boetius ostendit quomodo se philosophia habuit post praedicta. Secundo philosophia ostendit quod omnes homines nituntur pervenire ad beatitudinem, quam ipsa definit. Tertio ostendit quid homines saepe abducuntur a vera felicitate diversis erroribus. Quarto ponit errores sive opiniones circa felicitatem. Secunda ibi, *omnis mortalium.* Tertia ibi, *hunc uti.* Quarta ibi, *quorum quidem.* Dicit primo. Postquam philosophia praemisit ordinem procedendi de falsa felicitate ad veram, tum (pro tunc) ipsa paululum defixo visu, idest inclinatis oculis et recepta velut in augustam, idest nobilem sedem mentis suae, sic coepit, idest incoepit loqui. Nota, quod capitis inclinatio est signum subtilis imaginationis: propter quod subtiliter et profunde imaginantes caput inclinant, et quandoque non vident delata coram oculis. Ideo philosophia volens subtiliter speculari de felicitate, cujus speculatio difficilis est, ipsa inclinato visu contraxit se in nobilem speculationem suae mentis. *Omnis mortalium cura* et cetera. Hic philosophia ostendit quod omnes homines nituntur pervenire ad unum finem beatitudinis: quam beatitudinem ipsa etiam definit, et dicit sic: omnis cura, idest sollicitudo, mortalium, idest hominum, quam curam exercet labor multiplicium studiorum, quia aliqui student in literatura, aliqui in mercantia, et sic de aliis, illa cura procedit diverso calle, idest diverso modo vivendi; sed tamen nititur pervenire ad unum finem beatitudinis. Illud autem ad quod homines nituntur pervenire, est tale bonum, quo quis adepto nihil ulterius queat desiderare: quod scilicet bonum est summum omnium bonorum, continens intra se cuncta bona: cui scilicet bono, si quid, idest aliquid, abforet, idest deesset, non posset esse summum bonum; quia relinqueretur aliquid extrinsecus, idest extra aliud bonum, quod posset optari. Ex quibus dictis philosophia concludit definitionem beatitudinis, dicens: liquet, idest manifestum est beatitudinem esse statum perfectum congregatione omnium bonorum. Nota: cognitio ultimi finis magnum incrementum confert ad vitam, in primo Ethicorum: quia secundum exigentiam finis cetera moderantur, secundum Linconiensem in primo posteriorum; ideo philosophia tradit nobis cognitionem ultimi finis, scilicet beatitudinis. Nota: finis est magis eligendus his quae sunt propter finem, ut patet per Aristotelem in tertio topicorum: item ibidem: *cujus finis est bonus, ipsum*

quoque bonum. Item, omnia denominanda sunt a fine. Unde poeta: *si finis bonus est, totum laudabile fas est.* Nota: finis in agibilibus habet se sicut principium in speculabilibus. Sicut ergo intellectus noster naturaliter adhaeret primis principiis, sic appetitus noster naturaliter adhaeret ultimo fini qui est summum bonum. Nota, quod duplex est finis: scilicet finis quo, et finis gratia cujus omnia fiunt. Ille enim est unus sicut Deus vel beatitudo; et iste finis appetitur ab omnibus sub una ratione, inquantum est bonum satians appetitum hominis. Finis autem quo, est operatio qua homines nituntur adipisci finem gratia cujus: et talis finis non est unus sicut non est una operatio omnium. Ideo dicit philosophia quod cura hominum procedit diverso calle ad consequendum ultimum finem. Nota: illud ad quod omnes homines nituntur pervenire, est bonum: quia bonum est quod omnia appetunt, in primo Ethicorum. Nota: quia beatitudo habet rationem ultimi finis, ipsa est tale bonum quo adepto nihil ulterius desideratur: nam de ratione finis est esse ultimum: et ultra illud quod est ultimum nihil est; ergo etiam oportet illud esse summum bonum; quia illud quo adepto nihil ulterius desideratur est summum bonum: tale autem est beatitudo. Nota: quia beatitudo est bonum optimum pulcherrimum et delectabilissimum; ideo beatitudo est status perfectus congregatione omnium bonorum, continens in se omnia bona. Si enim aliquod bonum sibi deficeret, non esset summum bonum. *Hunc, uti diximus, diverso tramite* et cetera. In ista parte ostendit philosophia, quod homines a vera felicitate diversis erroribus abducuntur, dicens: hunc, scilicet statum beatitudinis omnes mortales, sicut diximus, conantur adipisci diverso tramite, idest diversa via; quia cupiditas, idest appetitus, veri boni naturaliter est inserta mentibus hominum, sed beatitudo est verum bonum, quia summum. Sed devius error abducit homines ad falsa bona. Nota: quia beatitudo aggregat in se omnia bona: ideo ejus cupiditas naturaliter est hominibus inserta. Ubi tamen sciendum quod beatitudinem continere omnia bona, potest intelligi dupliciter. Uno modo formaliter: sic non continet omnia bona, quia felicitas formaliter et essentialiter potest esse sine bonis exterioribus, ut sine divitiis et ceteris bonis. Alio modo intelligitur continere ea virtualiter, ita quod beatitudo excellat omnia bona; et sic est vera. Nota, quod philosophia hic utitur quadam figura quae dicitur epitheton, dicendo devius error: nullus enim error est, qui non sit devius: unde poeta: *fiet epitheton si dicas tristia bella.* Nota: cum mens humana naturaliter desideret verum bonum, nunquam tendit in falsum bonum nisi inquantum ipsum aestimatur esse verum bonum: talis autem aestimatio est devius error; ergo devius error ad falsa abducit. *Quorum quidem alii summum esse bonum* et cetera. Hic philosophia ponit diversas opiniones circa felicitatem; ostendens quomodo homines per errorem ad falsa bona ducebantur. Secundo ostendit quod in talibus bonis posuerunt beatitudinem. Tertio ostendit quod naturaliter eorum intentio tendebat ad veram beatitudinem. Secunda ibi, *quibus omnibus.* Tertia ibi, *sed ad hominum studia.* Primo ostendit quomodo homines errabant circa falsa bona, statuendo in eis finem. Secundo ostendit quomodo quidam fines adinvicem permutabant. Tertio alia bona fortuita reducit ad praedicta. Secunda ibi, *sunt etiam.* Tertia ibi, *in his igitur.* Primo dicit: quorum, supple, hominum qui ducuntur ad falsa bona, alii credentes summum bonum esse nihilo indigere, ipsi elaborant ut affluant, idest abundent divitiis, ponendo omnem sufficientiam esse in divitiis: et in hoc errabant. Alii vero summum bonum judicantes quod dignissimum sit veneratione, idest honore, tales adeptis honoribus nituntur esse reverendi suis civibus, putantes in honoribus temporalibus veram dignitatem consistere; et in hoc errabant. Sunt alii qui summum bonum constituant in summa potentia. Hi vel ipsi volunt regnare, vel conantur adhaerere regnantibus tamquam consiliarii vel familiares eorum, per hoc putantes se esse vere potentes: et in hoc decipiuntur. Sed quibus claritas, idest fama, videtur esse optimum bonum, illi festinant propagare, idest dilatare, gloriosum nomen, idest pulchram famam artibus, idest studiis belli, sicut viri militares, vel artibus pacis, sicut sapientes mundi, credentes se per hoc acquirere gloriam immortalem; et decipiuntur per hoc. Plurimi vero, idest multi metiuntur, idest mensurant fructum boni, gaudio et laetitia exteriori: hi putant, idest aestimant, felicissimum defluere, idest abundare, voluptate, idest delectatione corporali, aestimantes in hoc consistere verum gaudium: quod est erroneum. Nota: quinque sunt in quibus errantes a vero bono, posuerunt consistere veram felicitatem: scilicet divitiae, honores, potestates, gloria et voluptates. Quorum sufficientia sic accipitur. Cum finis habeat rationem boni, secundum diversitatem boni diversificatur finis. Est autem triplex bonum: utile, delectabile, et bonum honestum: et illi qui intendebant bono utili posuerunt felicitatem in divitiis, sed qui intendebant bono delectabili ponebant voluptates, et in illis posuerunt finem et felicitatem: qui autem intendebant bono honesto, isti diversificabantur; quia bonum honestum est bonum secundum rationem. Ratio autem est duplex: scilicet speculativa et practica: de bono honesto quod consistit in speculatione non loquebantur isti, quia tale bonum est latens, ipsi autem posuerunt felicitatem in bono honesto quod est bonum rationis practicae; tale ergo bonum vel consistit in opinione hominum, et sic est gloria; vel consistit in exercitio actus realis: et hoc est dupliciter: vel enim consistit in exercitio proprii actus circa alios; et sic est potestas: vel consistit in exercitio actus aliorum circa se, et sic est honor. *Sunt etiam qui horum fines* et cetera. In ista parte ostendit quomodo quidam istorum, fines jam dictos permutabant: et dicit: sunt etiam aliqui qui fines, que (pro et) causas finales permutant alterutro, idest adinvicem, desiderantes unum propter alterum. Nam quidam desiderant divitias et voluptates, ob (idest propter) potentiam; et sunt alii qui potentiam petunt, idest desiderant causa pecuniae, idest propter divitias; vel causa proferendi nominis, idest causa dilatationis famae. Nota: secundum Aristotelem in tertio Ethicorum: *qualis unusquisque est talis finis videtur ei*; secundum ergo diversam dispositionem hominum diversi fines eliguntur. Illud autem eligitur propter aliquem finem per quod quis videtur posse consequi illum finem. Cum igitur ponentes finem esse divitias magis putabant se divitias consequi per potentiam, ipsi appetebant potentiam propter divitias; et e converso, quibus videbatur se posse consequi potentiam per divitias, ipsi appetebant divitias propter potentiam; et sic posuerunt permutationem finium istorum adinvicem. *In his igitur ceterisque talibus* et cetera. Hic philosophia reducit omnia bona fortunae in quibus ponunt homines felicitatem, in praedicta quinque; et dicit: in his igitur quinque bonis, que (pro et) ceteris talibus, scilicet reducibilibus ad praedicta, versatur intentio actuum humanorum et votorum, idest desideriorum. Et manifestat exemplariter quod alia reducantur ad ipsa, dicens: veluti nobilitas, que (pro et) favor popularis quae videntur comparare quamdam claritatem, idest gloriam; ideo, supple, reducuntur ad gloriam: uxor autem et liberi, idest filii sunt qui petuntur gratia jucunditatis, idest causa voluptatis; ideo ad voluptatem reducuntur. Sed sanctissimum genus amicorum non numeratur inter bona fortunae, sed numeratur in virtute. Reliquum vero quod cadit sub exteriori fortuna, illud assumitur vel causa potentiae, sicut est administratio officiorum; vel assumitur causa delectationis, sicut exercitium ludorum. Sed bona corporis promptum est ut referantur, idest reducantur etiam ad superiora bona; quia robur, que (pro et) magnitudo quae est signum fortitudinis corporalis, videntur prestare valentiam, idest potentiam, et sic ad potentiam reducuntur: sic pulchritudo et velocitas videntur prestare celebritatem, idest gloriam ad quam reducuntur: salubritas autem, idest sanitas, videtur conferre voluptatem ad quam reducitur: et sic omnia bona fortunae reducuntur ad praedicta quinque. Nota: indigentia alicujus boni auget desiderium illius boni; ideo secundum variam indigentiam hominum variatur eorum desiderium: unde Aristoteles in primo Ethicorum dicit, quod aegrotans sanitatem, medicus divitias, conscii autem sibiipsis ignorantiae, eos qui magnum aliquod habent supra se admirantur; secundum ergo diversam dispositionem hominum felicitas ponebatur in diversis bonis fortunae; quae tamen sub praedictis bonis quinque comprehenduntur. Nota: licet amici afferant jucunditatem, tamen non sunt computandi inter bona fortunae. Cum enim amicitia sit virtus, oportet quod amici virtute acquirantur: quod autem virtute acquiritur per virtutem conservatur, et tale non potest esse bonum fortuitum. Item amicitia fundata super bono honesto est sanctissima et in virtute numeratur; sed amicitia fundata super bono utili et delectabili fortuita est. *Quibus omnibus solam beatitudinem* et cetera. In ista parte probat philosophia, quod omnes praedicti quaerebant beatitudinem in his bonis; et dicit: omnibus desiderantibus praedicta bona liquet, idest manifestum est ipsos desiderare beatitudinem; nam illud bonum quod quisque petit, idest desiderat prae ceteris, illud judicat esse summum bonum: sed nos definimus summum bonum esse beatitudinem: quare statum illum quem quisque desiderat prae ceteris judicat esse statum beatum, idest beatitudinem. Et tunc recolligit bona falsae felicitatis, dicens: habes ante oculos tuos propositam formam humanae felicitatis; scilicet opes, honores, potentiam, gloriam, voluptates; quae considerans Epicurus constituit voluptatem esse summum bonum, eo quod omnia cetera videantur afferre, idest dare animo jucunditatem. Nota, quod omnes appetentes praedicta bona, appetebant beatitudinem; nam quicquid aliquis eligit prae aliis, hoc videtur sibi esse summum bonum: sed aliquis prae ceteris eligit divitias; ergo divitiae videbantur sibi summum bonum; aliquis honores, et sic de aliis; ergo omnes praedicti appetebant beatitudinem. Nota, quod praedicta bona videntur conferre aliquam jucunditatem: omnia videntur esse ordinata ad jucunditatem tamquam ad finem: et quia in voluptatibus est maxima jucunditas; ideo Epicurei posuerunt felicitatem consistere in voluptatibus. *Sed ad hominum studia revertor* et cetera. Hic ostendit philosophia quod licet homines in praedicto modo errent, tamen eorum intentio semper fertur ad veram beatitudinem. Secundo ostendit unde hoc proveniat, ibi, *in quo quanta sit.* Primo praemittit intentum suum. Secundo declarat, ibi, *num enim.* Primo dicit: ego revertor ad studia, idest ad intentiones hominum, quorum animus, etsi (pro quamvis) memoria caligante, idest obscurata, supple, desiderio praesentium bonorum, tamen semper repetit per naturalem inclinationem summum bonum: sed ignorat quomodo illud repetat; velut ebrius, qui ignorat quo tramite, idest qua via revertatur domum. Nota: sicut ebrius scit se habere domum, sed propter defectum rationis nescit quomodo ad eam redeat, sic homines aliquo modo in generali sciunt et cognoscunt summum bonum et naturaliter inclinantur ad illud tamquam ad principium a quo processerunt; sed inebriati amore temporalium bonorum nesciunt quomodo ad id perveniant. *Num enim videntur errare hi* et cetera. Hic declarat intentum suum, scilicet quod omnes quaerentes praedicta bona quaerebant aliquid quod proprie convenit summo bono. Et primo ostendit hoc de divitiis, dicens: num (pro numquid) isti videntur errare per intentionem a summo bono qui nituntur nihilo indigere, ratione cujus quaerebant divitias: quasi dicat: non errant a summo bono, quia nihilo indigere maxime spectat ad summum: unde dicit: atqui (pro certe), non est aliud quod aeque possit perficere beatitudinem quam status copiosus omnium bonorum, nec alieni egens, sed sibi ipse sufficiens. Tunc ostendit idem de honoribus, dicens: num vero labuntur, supple, ab intentione summi boni, qui illud quod sit optimum putant id etiam esse dignissimum cultu reverentiae, idest honoris? Et respondet: minime, supple, labuntur; neque enim est vile et contemnendum quod intentio omnium mortalium laborat adipisci: et sic quaerentes honorem quaerebant aliquid quod est in summo bono, eo quod summum bonum est honorabilissimum. Tunc ostendit idem de potentia, dicens: an (pro numquid) in bonis, idest inter bona non est numeranda potentia? Quasi dicat: sic. Quid igitur est dicendum, nisi quod quaerentes potentiam etiam tendunt ad summum bonum, cum summum bonum sit potentissimum? Non enim istud est aestimandum imbecillum et sine viribus, idest sine potentia, quod constat esse praestantius, idest potentius, omnibus rebus. Tunc ostendit idem de gloria, dicens: an claritudo, idest gloria est nihili pendenda, ita ut quaerentes gloriam non tendunt ad summum bonum? Quasi dicat: non est nihili pendenda: sed nequit, idest non potest sequestrari, idest negari, quin omne quod sit excellentissimum, illud etiam videatur esse clarissimum, idest gloriosissimum. Tunc ostendit idem de voluptate, dicens: quid attinet dicere? Quasi dicat: de se manifestum est beatitudinem non esse anxiam et tristem, nec subjectam doloribus et molestiis, sed, supple, magis est plena voluptate et jucunditate; et per consequens quaerentes voluptatem et laetitiam tendunt ad summum bonum. Quod autem jucunditas et voluptas includatur in bono summo, probat per locum a minori, dicens: quando in minimis rebus, scilicet appetendis, patet quod aliquid appetitur quod delectat habere et ipso frui. Haec igitur sunt quae homines volunt adipisci, et ea de causa desiderant, idest cupiunt vel quaerunt divitias, dignitates, regna, gloriam et voluptates, quia per haec credunt sibi esse venturam sufficientiam, reverentiam, potentiam, celebritatem et laetitiam. Bonum igitur est quod homines petunt diversis studiis, idest intentionibus. Nota, quod ex tota ista littera potest formari una ratio: scilicet quod quaerentes praedicta bona, quaerunt beatitudinem. Ratio est ista. Illi tendunt ad beatitudinem qui tendunt ad sufficientiam, reverentiam, potentiam, celebritatem et laetitiam: sed appetentes praedicta bona, scilicet divitias, dignitates, regna, gloriam et voluptates, tendunt ad sufficientiam, reverentiam, et sic de aliis; ergo tendunt ad beatitudinem. Major est nota; quia sufficientia, reverentia sunt conditiones beatitudinis, quae perfectissime reperiuntur in beatitudine. Quaerentes ergo proprietates beatitudinis tendunt ad beatitudinem. Minor patet ex littera. Nota, quod quaerentes divitias propter sufficientiam, ferebantur in summum bonum naturali appetitu, quia in summo bono est vera sufficientia; et in hoc non errabant: sed quia sufficientiam quae est nullius indigentiae, putabant sibi provenire per divitias, in hoc errabant. Similiter quaerentes dignitates propter reverentiam, naturali intentione ferebantur in beatitudinem, eo quod beatitudo est reverendissima; sed quia summam reverentiam putabant sibi subvenire per dignitates temporales, ideo in hoc errabant; et sic intelligitur de aliis. *In quo quanta sit naturae vis* et cetera. Hic ostendit philosophia unde hoc proveniat quod quantumcumque intentio hominum sit diversa, tamen intendit in beatitudinem: et ostendit quod hoc provenit ex vi naturalis inclinationis quae nulli auferri potest; et dicit: in quo, scilicet appetitu boni vel beatitudinis, facile monstratur quanta sit vis naturae, cum licet sint variae et dissidentes, idest discordantes sententiae hominum de summo bono, tamen homines consentiunt, idest concordant in diligendo, idest diligenter appetendo finem boni, idest beatitudinem. Nota, quod fine existente uno possunt diversificari actiones tendentes in illum finem. Si enim propter diversitatem actionum esset diversitas finium, non esset evenire ad unum finem: sed procederetur in infinitum in finibus; quod patet falsum ex secundo metaphysicae: et hoc est verum de fine cujus gratia omnia fiunt, quod ille est unus, et non de fine quo ut prius visum est. Licet ergo sint diversae sententiae et studia hominum, tamen conveniunt in appetendo unum finem, scilicet beatitudinem.

Caput 4

[88909] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 4 *Quantas rerum flectat habenas* et cetera. Hic incipit secundum metrum hujus tertii, quod dicitur Pindaricum ab inventore, anapesticum a pede praedominante; et est dimetrum, quia constat ex quatuor pedibus, quorum duo constituunt unum metrum. In quo metro quia philosophia, sicut dixerat quod vis naturae operatur, quod intentio hominum semper tendit in bonum; ideo hic commendat vim naturae; ostendens quod tanta est vis naturae, quod quantumcumque res abducatur assuefactione vel violentia ad aliquid quod est sibi praeter naturam, tamen sibiipsi derelicta semper redit ad illud quod inest sibi secundum naturam. Et praemittit suam intentionem. Secundo manifestat propositum, ibi, *quamvis.* Primo dicit: mihi philosophiae placet promere, idest manifestare, cantu arguto, idest sonoro lentis fidibus, idest chordis lente sonantibus, quantas habenas, idest naturales inclinationes, potens natura flectat, idest regat, quibus legibus provida natura servat, idest conservat immensum orbem, et quibus legibus natura stringat ligans singula irresoluto nexu, idest conjunctione indissolubili. Nota: triplex est natura: natura naturans, sicut est Deus a quo dependet caelum et tota natura. Alia est natura naturans et naturata simul; sicut caelum, quod dicitur natura naturata, inquantum dependet a Deo, et dicitur natura naturans inquantum influit naturis istorum inferiorum. Alia est natura naturata tantum, quam beatus Augustinus sic definit: *natura est quaedam vis et potentia divinitus insita rebus creatis, quae unicuique rei suum esse tribuit, qua cum quisque male utitur malus esse judicatur.* In proposito dictum philosophiae potest intelligi de natura tertio modo dicta: licet quidam exponant per naturam primo modo sumptam. Item leges naturae hic vocat determinationes et proprietates naturales cujuslibet rei a Deo sibi constitutas. *Quamvis Poeni pulchra leones* et cetera. Hic philosophia manifestat propositum per quatuor exempla. Secundo generaliter concludit similiter esse in omnibus aliis, ibi, *repetunt.* Prima in quatuor partes, secundum quatuor exempla quae patebunt. Primum exemplum est de quadrupedibus, sicut de leonibus; qui licet ex quadam assuefactione domentur, ita ut mitescant metuendo suum magistrum, tamen si multum offendantur redit eorum crudelitas naturalis, ita ut primo lacerent dentibus magistrum suum. Unde dicit in littera: quamvis leones Poeni, idest Libyci gestent, idest portent pulchra vincula, idest catenas in collo, et captent, idest recipiant, escas datas, idest porrectas eis manibus sui magistri; et quamvis

metuant trucem, idest crudelem magistrum, leones inquam soliti ferre, idest pati, verbera magistri, sed si cruor tinxerit, idest madidaverit, horrida ora, idest colla leonum per nimia verbera, tunc animi leonum resides, idest quieti redeunt ad naturalem crudelitatem, et leones meminere sui, idest naturae gravi fremitu, idest magno rugitu ipsi laxant, idest solvunt colla solutis nodis, idest ruptis vinculis: et primus solus domitor, scilicet magister, ille imbuit, idest recipit lacer, idest laceratus, rabidas iras, cruento dente, scilicet leonis. Nota, secundum Isidorum in libro Etymologiarum, Poeni sunt homines Carthaginenses. Est autem Carthago civitas Libyae: propter quod leones Libyae vocat leones Poeni, et hujus leones Libyae facilius dominantur. Nota, quantumcumque leones domentur et assuefactione ducantur a sua crudelitate, si tamen afficiantur cruore vel sanguine, redeunt ad naturalem crudelitatem. *Quae canit altis garrula ramis* et cetera. Hic ponit secundum exemplum, quod est de volatilibus: et est tale: avicula capta quae praeter naturam domesticatur, quantumcumque foveatur delitiis hominum, tamen habita opportunitate redit ad silvestritatem. Unde dicit in littera: ales garrula quae canit altis ramis, si illa capta clauditur in antro caveae, idest domunculae, supple, ut ibi, maneat ad solatium hominum: licet ludens cura hominum ministret huic avi pocula illita, idest illinita melle que (pro et) largas dapes ministret dulci studio; si tamen illa avis saliens ex arto tecto, idest ex arta domuncula, viderit gratas umbras nemorum, ipsa proterit pedibus suis escas sparsas, et ipsa moesta quia fuit detenta, requirit silvas, et dulci voce susurrat, idest cantat in silvis. Nota: natura non assuescit in contrarium. Si enim lapis centies millesies projiciatur sursum, non assuescit ascendere sursum. Licet ergo aliqua consuetudine vel violentia natura possit ad tempus impediri, tamen semper inclinatur ad proprium opus. *Validis quondam viribus acta* et cetera. Hic ponit tertium exemplum de vegetabilibus, sicut de virga crescente: quod tale est. Licet virgula erecta per violentiam incurvetur, tamen relicta propriae naturae ipsa sursum erigitur: unde dicit in litera: virga quondam acta, idest coacta, validis viribus, supple, hominis incurvantis eam, ipsa flectit pronum cacumen: sed si dextra curvans remisit hanc, ipsa spectat, idest respicit caelum recto vertice; quasi dicat: deposita violentia incurvantis virga redit ad naturalem rectitudinem. Nota: licet natura rerum inanimatarum non facile assuescat in contrarium, tamen in hominibus rationalibus multum facit assuescendo vel consuescendo; quia licet aliquis sit male complexionatus, tamen per usum et consuetudinem habilitatur, et complexio mutatur. Unde Seneca: *consuetudo est altera natura. Cadit Hesperias Phoebus in undas* et cetera. Hic philosophia probat intentum suum ponendo quartum exemplum in corporibus caelestibus; et est tale: sol motus ab oriente in occidentem cadit in mare Hespericum; sed naturali inclinatione redit ad orientem sub nostro hemisphaerio. Unde dicit in littera: Phoebus, idest sol, cadit in undas Hesperias, idest Occidentales; sed secreto tramite, idest secreta via, scilicet sub terris, rursus, idest iterum, vertit currum, idest cursum suum ad solitos ortus, idest ad partes Orientales. Nota quod Boetius hic loquitur more poetarum, qui dicebant solem tempore vespertino descendere in mare Occidentale ut ibi lavaretur a sordibus et a pulvere quo maculatus fuit existens in nostro hemisphaerio: sed hoc non est verum, quia sic apparet ruditati hominum. *Repetunt proprios quaeque recursus* et cetera. Hic philosophia concludit idem esse in omnibus aliis entibus, videlicet quod omnia entia quocumque modo per violentiam seu assuefactionem a sua abducantur natura, tamen sibi derelicta semper redeunt ad illud quod inest eis per naturam. Unde dicit in littera: quaeque, idest quaelibet entia repetunt proprios recursus, idest naturales motus, et singula, idest omnia entia, gaudent suo reditu, supple, redeundo ad illud, supple, quod convenit eis secundum naturam. Nec ulli manet, idest adest traditus ordo nisi quod suo fini junxerit ortum, idest principium, et fecerit stabilem orbem, idest circulationem sui conjungendo finem principio. Nota, quod orbis, in proposito, est circulus vel linea circumducta rediens ad idem punctum unde incepit, aequaliter distans a medio. Facit autem homo stabilem sui orbem procedens a Deo tamquam a suo principio: transit per temporalia in quibus non sistit, sed redit ad Deum tamquam ad suum finem per contemplationem mentis.

Caput 5

[88910] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 5 *Vos quoque, o terrena animalia* et cetera. Ista est tertia prosa hujus libri; in qua et in aliis sequentibus ostendit quod vera felicitas non consistit in illis quae quidam putaverunt esse summa bona: sed tantum est falsa felicitas in ipsis. Et primo philosophia ea quae dicta sunt in metro adaptat specialiter ad homines, et cum hoc proponit intentum suum. Secundo probat intentum, ibi, *primum igitur.* Dicitur primo: dictum est quod omnia repetunt suum finem: vos quoque o terrena animalia, idest vos homines qui estis traditi terrenis, somniatis, idest imperfecte cognoscitis verum principium, licet tenui imagine, idest exili similitudine, et prospicitis illum verum finem beatitudinis, licet cognitione minime perspicaci: tamen qualicumque cognitione; eoque, idest ideo naturalis intentio ducit vos ad verum bonum, et multiplex error ab eodem vos abducit. Et tunc proponit intentum suum, dicens: considera namque, o Boeti, an homines valeant pervenire ad destinatum finem, idest ad beatitudinem per ea quibus putant se adepturos beatitudinem. Si enim pecunia vel honores ceteraque afferunt quid, idest aliquid tale, cui nihil honorum videatur abesse, nos fateamur aliquos fieri felices adeptione horum bonorum: sed si non valent efficere, idest facere quod promittunt, et carent pluribus bonis; nonne liquido, idest manifeste falsa species beatitudinis in his deprehenditur? Quasi dicit, sic. Nota: principium omnium rerum, quod est Deus, est vera beatitudo, ut postea patebit. Tale principium quasi somniando cognoscitur, et difficulter ad ipsum devenitur: non enim perfecte in praesenti statu ipsum cognoscimus, quia intellectus noster habet se ad ipsum sicut oculus noctuae ad lumen solis, ex secundo metaphysicae. Etiam ad talem beatitudinem cum difficultate pervenitur. Unde Alanus in Anticlaudiano dicit: *difficilis accessus ad hanc, facilisque recessus. Accessus paucis, casus patet omnibus. In quam vix aliquis transire potest, valet omnis ab illa declinare via. Quae paucis pervia, multis clauditur, arta nimis intranti, larga ruinae. Primum igitur teipsum* et cetera. Hic philosophia probat intentum suum, quod ista bona non efficiant quod promittunt et per consequens in eis est falsa beatitudo. Et primo ostendit hoc de divitiis; post idem de aliis bonis. Primo ergo probat quod divitiae non conferunt sufficientiam quam videntur promittere, et propter quam appetuntur. Secundo probat quod divitiae conferunt indigentiam. Tertio probat quod indigentiam non auferunt. Secunda, ibi, *atqui.* Tertia ibi, *quis autem modus.* Primo intendit talem rationem: in illis non consistit vera felicitas, quae non reddunt hominem sibi sufficientem:

sed divitiae sunt hujusmodi: ergo et cetera. Major est nota: quia felicitas est bonum sufficientissimum nullius egens. Minorem declarat in littera. Et procedit philosophia more didascalico, idest interrogando et respondendo; et dicit sic. Primum igitur teipsum Boetium interrogo qui paulo ante divitiis affluebas, idest abundabas: nunquam ne anxietas, idest tristitia, concepta ex qualibet injuria, confudit animum tuum inter opes abundantissimas? Et respondet Boetius: atqui (pro certo) ego nequeo reminisci me fuisse tam libero animo, quin semper angerer, idest offenderer aliquo. Et dicit philosophia: nonne tibi aliquid aberat quod abesse non velles, vel tibi aliquid aderat quod adesse noluisses? Respondet Boetius: ita est, inquam. Tunc philosophia concludit, dicens: ideo illius quod aberat praesentiam desiderabas: hujus autem quod aderat desiderabas absentiam. Dicit Boetius: confiteor inquam. Philosophia inquit: eget vero, idest caret quod quisque desiderat? Dicit Boetius: eget. Et philosophia: qui vero eget aliquo, non est usquequaque sibi sufficiens. Dicit Boetius: minime, supple, est sufficiens. Et philosophia: tu itaque hanc insufficientiam sustinebas plenus opibus. Concludit ergo philosophia ex concessis, dicens: igitur opes nequeunt facere nihilo indigentem et sibi sufficientem: et hoc erat quod promittere videbantur. Nota, quod omnis appetitus est ratione carentiae: unde illud quod quis habet proprie non desiderat, sed magis amat. Unde Augustinus nono libro de Trinitate dicit: *idem appetitus quo quis inhiat rei cognoscendae, est amor rei cognitae.* Ideo dicit philosophia eget vero quod quisque desiderat. Nota: philosophia dicit: qui eget non est sibi sufficiens. Contra hoc diceret aliquis: sapiens eget, quia indiget bonis exterioribus sine quibus vivere non potest; et tamen sapiens est sibi sufficiens, per Senecam nona epistola, quae dicit: *sapiens seipso contentus est.* Ad hoc dicendum, quod sapiens indiget quibusdam ad vivendum: sed ad beate vivendum seipso contentus est. Unde dicit Seneca nona epistola: *sapiens seipso contentus est ad beate vivendum, sed non ad vivendum. Ad vivendum enim multis rebus illi opus est; sed ad beate vivendum tantum contentus est animo sano et erecto et despiciente fortunam. Atqui hoc quoque maxime* et cetera. Hic probat philosophia quod divitiae conferunt indigentiam, et per consequens non consistit in eis felicitas, cum felicitas sit bonum sine omni indigentia. Probat autem in littera quod pecunia confert indigentiam, per hoc, quia pecunia facit ut homo indigeat alieno praesidio, quo pecuniam suam tueatur ne per violentiam auferatur. Unde subdit in littera: atqui (pro certo), ego puto hoc maxime considerandum, quod pecunia nihil habeat suapte natura, idest in sua natura, ut nequeat auferri his invitis, idest nolentibus a quibus possidetur. Dicit Boetius: fateor inquam. Et philosophia: quidni fateare? Quasi dicat, oportet ut fatearis, cum quotidie aliquis valentior, idest fortior, eripiat eam invito, idest nolenti. Unde enim sunt querimoniae forenses, idest judiciales, nisi quod pecuniae ereptae vi vel fraude repetuntur in judicio? Respondet Boetius: ita est inquam. Et philosophia: egebit igitur quisque praesidio, idest auxilio extrinsecus petito quo tueatur suam pecuniam quam posset amittere. Respondet Boetius: dubitari nequit. Tunc philosophia concludit ex dictis, dicens: igitur res est relapsa, idest mutata in contrarium. Nam opes quae putabantur sibi facere sufficientes, faciunt potius indigentes alieno praesidio. Nota: illud quod per violentiam acquiritur, per violentiam potest auferri: sed pecunia per violentiam acquiritur, quia dicit Aristoteles primo Ethicorum, quod omnis pecuniosus est violentus; ergo violenter aufert pecuniam, propter quam violentiam fiunt querimoniae forenses. Ubi sciendum quod forum est locus rerum venalium; sed forus est locus exercendarum litium coram judicio. Inde forensis, quod idem est quod judicialis. *Quis autem modus est* et cetera. Hic philosophia probat quod divitiae non auferunt indigentiam, et sic per consequens non consistit in eis felicitas: et dicit: quis est modus quo indigentia pellatur divitiis? Numquid divites nequeunt esurire? Quasi dicat: sic. Numquid non possunt sitire? Quasi dicat: immo. Numquid membra pecuniosorum non sentiunt frigus hibernum, idest hyemale? Quasi dicat: sic. Sed tu inquies, idest dices: opulentis, idest divitibus, adest aliquid quo famem satient, sitim que (pro et) frigus depellant. Respondet philosophia: hoc modo indigentia potest consolari divitiis, sed penitus auferri non potest. Nam si haec, scilicet indigentia, semper habitans, idest desiderans, et poscens aliquid, expletur opibus, necesse est tamen ut maneat indigentia quae possit expleri: quia quantumcumque sitis divitiis vel fames mitigetur, adhuc dives post sitiet et esuriet; et quod naturae minimum est, avaritiae nihil satis est. Quare si opes non possunt ibidem summovere, idest repellere indigentiam, sed faciunt indigentiam, quid est idest quomodo esse potest, quod credatis eas praestare, idest dare sufficientiam? Quasi dicat: nullo modo debet credi. Nota, quod omnis indigentia vel est indigentia naturae vel avaritiae. Indigentia naturae paucissimis suppleri potest, eo quod natura paucis minimisque contenta est. Unde propter naturam non oportet multum quaerere divitias, nec per divitias indigentia naturae amoveri potest, sicut nec ipsa natura mutari potest. Indigentia vero avaritiae est quae nullo modo expleri potest; et ita divitiae eam amovere non possunt; imo plus augent, quia dicitur: avarus non implebitur pecunia. Nota, quod divitiae non solum non inducunt sufficientiam, sed nec inducunt sapientiam, ut dicit Seneca: *quid prosunt stulto multae divitiae, dum per eas non possit fieri sapiens?*

Caput 6

[88911] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 6 *Quamvis fluente* et cetera. Istud est tertium metrum hujus libri quod dicitur Archilochicum ab inventore, jambicum a pede praedominante; cui conjungitur metrum elegiacum. In quo metro philosophia invehitur contra avaros quos in praesenti vita sollicitudo divitiarum affligit et in morte derelinquit. Et dicit: quamvis dives, supple, avarus, fluente, idest abundante auri gurgite, idest multitudine, cogat, idest congreget opes, non expleturas suam cupiditatem, et quamvis dives oneret, idest premat colla sua, baccis, idest gemmis pretiosis rubri littoris, idest rubri maris (quia gemmae colliguntur in littore rubri maris): et quamvis scindat, idest dividat arando rura opima, idest agros fecundos centeno bove, idest cum centum bobus; adhuc cura mordax, idest sollicitudo, non deserit ipsum superstitem, idest viventem: et leves opes quae leviter transeunt, non comitantur ipsum defunctum, idest mortuum. Nota, quod circa litteram gurges, secundum Huguitionem et Isidorum libro Etymologiarum, est locus altus, idest profundus in flumine; et in proposito signat abundantem affluentiam auri. Item secundum Huguitionem, bacca per duplex c, invenitur positum pro fructu olivae vel lauri, vel pro quolibet fructu; aliquando autem invenitur pro gemma pretiosa; et sic sumitur hic. Item dives avarus duplici malo premitur: in praesenti vita semper sollicitatur, et post mortem nihil ipsum

de divitiis comitatur. De quo divite loquitur Alanus in libro de planctu naturae dicens: *ut loculis varia nummorum fercula donet, imponit proprio dives jejunia ventri.* Item: *joculatur ocellis dives in argento, sed venter philosophari cogitur.*

Caput 7

[88912] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 7 *Sed dignitates* et cetera. Ista est quarta prosa hujus libri: in qua probat philosophia quod dignitates temporales non conferunt honorem et reverentiam quam promittere videntur; et per consequens non est in eis vera beatitudo. Et primo proponit quod dignitates faciunt honorabilem. Secundo improbat illud, ibi, *num vis.* Primo dicit: sed dignitates reddunt hominem honorabilem et reverendum cui provenerint. Nota: honor est exhibitio reverentiae alicui in testimonium virtutis, sicut accipitur ex quarto Ethicorum: vel aliter honor est opinionis benefactivae signum, ut dicit Aristoteles libro rhetoricorum: quando enim opinamur nobis posse bene fieri ab aliquo, ipsum honoramus. Sed reverentia est decens ac matura gravitas, secundum Tullium. *Num vis ea est magistratibus* et cetera. Hic philosophia improbat propositum quadruplici via: scilicet quod dignitates non conferunt honorem et reverentiam. Primo quia malis saepe eveniunt. Secundo quia per dignitates vitia improborum innotescunt. Tertio quia opinione hominum vilescunt. Quarto quia temporum mutatione desinunt. Secunda, ibi, *in quo.* Tertia, ibi, *atque ut agnoscas.* Quarta, ibi, *sed hoc apud.* Primo dicit: num (pro numquid) ea vis, idest talis virtus est magistratibus, idest dignitatibus, ut inserant virtutes mentibus utentium eis, ut depellant vitia? Quasi dicat: non. Unde subdit: atqui (pro certe), dignitates non solent fugare nequitiam, sed potius illustrare, idest manifestare: quo fit, idest propter quod fit, ut nos indignemur eas saepe contigisse hominibus nequissimis. Unde catulus qui erat vir sapiens et virtuosus, Nonium qui erat homo vitiosus appellat strumam licet viderit ipsum sedentem in curuli, idest in sede dignitatis judiciaria. Vides igitur quantum dedecus dignitates adjiciant hominibus malis, et manifestant eos esse contemptibiles a bonis. Atqui (pro certe), indignitas, idest malitia eorum minus patebit si nullis honoribus inclarescant, idest splendeant. O Boeti, num, idest numquid, tu potuisti tot periculis adduci, idest affligi ut cum decorato, idest tali viro magistratum gereres, cum in eo respiceres mentem nequissimi scurrae et delatoris? Quasi dicat: non. Numquid possumus judicare dignos reverentia ob honores, idest propter dignitates, quos judicamus indignos ipsis honoribus, idest dignitatibus? Quasi dicat: non. At si quem videres praeditum sapientia, licet non haberet dignitatem, numquid posses eum non putare dignum reverentia vel sapientia qua praeditus est? Quasi dicat: non posses eum judicare indignum sapientia et virtute sua; quia propria dignitas inest virtuti, quam virtus transfundit in eos quibus fuerit adjuncta. Et quia populares honores hoc facere nequeunt, liquet, idest manifestum est, eos propriam pulchritudinem dignitatis non habere. Nota: ex littera potest formari talis ratio. Illud quod adveniens alicui non confert et non adveniens non aufert honorem, illud non facit vere honorabilem: sed dignitates non conferunt honorem cui adveniunt, nec tollunt si non adveniunt; ergo et cetera. Minor probatur, quia

honor sequitur virtutem, ex quarto Ethicorum. Unde vitiosum nullo honore dignum reputamus in quacumque dignitate fuerit, sed solum virtuosum, etsi non sit in dignitate. Cum igitur dignitates temporales non conferant virtutem nec tollant vitia; manifestum est quod honorabilem non faciunt. Nota: catulus erat vir sapiens et virtuosus, qui Nonium sedentem in curuli ex animi indignatione vocabat strumam: eo quod viro tam malitioso collata fuit dignitas. Est autem struma congeries humorum in collo. Sub hac autem similitudine ipsum appellabat strumam, quia in pectore habuit congeriem vitiorum. Nota, quod rex Theodoricus voluit quemdam nomine decoratum violenter intrudere in magistratum, ut una cum Boetio rempublicam regeret: cujus nequitiam Boetius detestatus, recusavit sibi associari: propter quod Boetius multis injuriis afflictus fuit a rege Theodorico. Nota, quod scurra, secundum Huguitionem, idem est quod joculator vel vaniloquus: proprie autem dicitur qui sequitur curiam gratia cibi. Nota, quod virtus facit hominem reverendum et nobilem, non dignitas; quia dicit Seneca quadragesimaquarta epistola: *virtus non accepit Platonem nobilem et reverendum sed fecit. Quis est enim generosus, virtuosus et dignus, nisi qui ad virtutem est bene dispositus? Non facit hominem nobilem atrium plenum famosis immaginibus et nummis; sed animus et virtus supra fortunam surgens. In quo illud est* et cetera. Hic philosophia probat secunda via quod dignitates non faciunt hominem nobilem et honorabilem, quia vitia improborum manifestant, dicens: in quo, scilicet quod dignitas advenit malis, illud est magis animadvertendum: quod si aliquis eo est abjectior, idest vilior, quo (idest quanto magis) contemnitur a pluribus; cum dignitas nequeat facere improbos reverendos, ipsos facit despectiores quos pluribus ostentat. Verum (pro sed), hoc non est impune: idest dignitas non facit hoc impunita: namque (pro quia) improbi parem vicem reddunt dignitatibus quas ipsi commaculant sua contagione: quasi dicat: sicut dignitas maculat improbos, quia eorum malitiam manifestat, sic e contra improbi commaculant dignitates. Nota: per dignitates vitia improborum innotescunt, quia principatus virum ostendit. Cum igitur vitium faciat hominem contemptibilem, temporalis dignitas adveniens improbis facit eos despectiores. Unde Juvenalis poeta: *omne animi vitium tanto despectius in se crimen habet quanto qui peccat major habetur.* Et Seneca: *loco ignominiae apud indignum est dignitas. Atque ut agnoscas* et cetera. Hic philosophia probat tertia via, quod dignitates non faciunt reverendum, quia opinione hominum vilescunt. Qui enim dignitatibus funguntur, quamvis a suis honorentur, tamen apud extraneos homines non curantur, ut ab illis qui sunt alterius dioecesis. Unde dicit: atqui (pro certe), ut agnoscas, veram reverentiam quae est beatitudo non posse contingere alicui homini per has dignitates umbratiles, idest transitorias ad modum umbrae, sic collige. Siquis homo functus, idest usus multiplici consulatu, idest dignitate, devenerit forte in barbaras nationes, idest extraneas gentes, faciet ne honor consulatus ipsum venerandum barbaris? Quasi dicat: non. Atqui (pro certe), si hoc, scilicet facere reverendum barbaris, foret, idest naturale munus dignitatibus, nullo modo cessarent ab officio suo, quoque, idest quocumque loco gentium. Sicut ignis ubique terrarum numquam desistit calere, idest cremare. Sed quoniam id, scilicet reverendum facere, eis annectit fallax opinio hominum et non propria vis, illico, idest statim vanescunt cum ad eos venerint qui non aestimant eas esse dignitates, sicut sunt nationes barbaricae, idest extraneae. Nota, quod res non destituitur a sua propria operatione. Cum enim operatio sit finis habentis operationem, secundo caeli et mundi, res destituta a sua operatione destitueretur a suo fine, et sic esset frustra.

Si ergo facere reverendum esset naturalis operatio dignitatum, ubique gentium facerent hominem reverendum: sed videmus quod dignitates quae faciunt aliquem reverendum apud suos, apud extraneos non faciunt ipsum reverendum. *Sed hoc apud exteras* et cetera. Hic philosophia probat quarta via, quae sumitur ex hoc quod dignitates temporum mutatione sordescunt. Quod enim magna olim fuit dignitas, moderno tempore pro nihilo reputatur. Unde dicit: sed hoc quod dixi, verum est apud exteras nationes, idest extraneas; sed inter eos apud quos dignitates ortae sunt non perpetuo durant. Atqui (pro certe), nam praefectura olim erat magna potestas apud Romanos, sed nunc est inane nomen et census (idest pretiositatis) senatorii, nunc est gravis sarcina, quae olim erat magna dignitas. Et siquis quondam curasset annonam populi, qui dicebatur praefectus annonae, ille magnus habebatur; nunc ea praefectura quid est abjectius? Quasi dicat: nihil. Ut enim paulo ante diximus: nihil enim habet proprii decoris quod opinione utentium, nunc accipit splendorem, nunc amittit. Et tunc epilogat, dicens: igitur si dignitates nequeunt facere reverendos, ut patet ex prima via; si sordescunt contagione, idest vitio improborum, ut patet ex secunda via; si desinunt splendere mutatione temporum, ut docet quarta via, si vilescunt aestimatione gentium, ut patet ex tertia via: quid est quod habeant in se expetendae, idest desiderandae pulchritudinis, nedum aliis praestent? Quasi dicat: nihil habent in se pulchritudinis; et ideo nec eam aliis prestare possunt. Nota, quod praefectura quondam erat magna dignitas apud Romanos: et dicitur ille praefectus qui ceteris magistratibus praefuit et omnes dignitates in civitate Romana antecellebat: sed postquam Julius Cesar imperium invaserat, talis dignitas ad imperatorem transferebatur et diminuebatur ejus potestas, ita quod nomen illius dignitatis mansit sine re. Item senatoria dignitas magna fuit apud Romanos, quia officium senatorum prius fuit honestum, scilicet utiliter consulere reipublicae: sed postea compulsi fuerunt senatores ad serviendum voluntati principis in damnum reipublicae.

Caput 8

[88913] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 8 *Quamvis se Tyrio superbus ostro* et cetera. Hic incipit quartum metrum hujus tertii libri, quod dicitur metrum phaleucium ab inventore, dactylicum a pede praedominante, tetrametrum a numero pedum. In quo metro philosophia confirmat per exemplum quod dignitates non faciunt vere reverendum, et per consequens non est beatitudo quaerenda in eis, quia dignitates adveniebant Neroni qui pessimus erat, et ab eo aliis conferebantur. Unde dicit in litera: quamvis superbus Nero saevientis luxuriae comeret, idest ornaret se ostro Tyrio, idest purpura tincta in sanguine Tyri, et quamvis comeret se niveis lapillis, idest albis margaritis, tamen ipse vigebat omnibus invisus, idest odiosus. Nam improbus Nero dabat verendis prioribus idest reverendis senatoribus curules, idest tales dignitates, propter quas sedebant in curulibus indecores, quia ab indigno dabantur. Quis igitur putet, idest reputet illos honores beatos quos miseri, idest improbi et vitiosi tribuunt? Quasi diceret: nullus. Nota: dicit Neronem saevientis luxuriae, quia episcopus Linconiensis nomine preculsus narrat, quod Nero omnia theatra Italiae et Graeciae perlustrans assumpto vario decore vestitus, cytharistas

tragidas et aurigas saepe superasse visus est tantis libidinibus exagitatus, ut nec a matre nec a sorore abstinuisse videatur reverentia consanguinitatis. Virum in uxorem duxerat; et ipse a viro in uxorem receptus est; et fuit luxuriae tam ineffrenatae, ut retibus aureis piscaretur quae purpureis funibus extrahebantur; et lavabant ea frigidis et calidis unguentis quae nunquam minusquam mille talentis confecit: et nihilominus ipse Nero, tam vitiosus dignitatem imperialem adeptus est, immo etiam aliis dignitates largitus est.

Caput 9

[88914] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 9 *An vero regna* et cetera. Haec est quinta prosa hujus tertii libri; in qua ostendit philosophia quod regnum et regum familiaritas non conferant veram potentiam quam promittunt, et propter quam appetuntur. Et primo ostendit veram potentiam non esse in regnantibus. Secundo, quod non in regum familiaribus, ibi, *nam quid ego.* Quod autem in regnantibus non sit vera potentia, et per consequens nec beatitudo, probat quatuor viis. Prima sumitur ex parvitate durationis regnantium. Secunda sumitur ex parvitate extensionis. Tertia ex annexione timoris. Quarta ex defectu securitatis. Secunda ibi, *quod si haec.* Tertia ibi, *expertus sortis.* Quarta ibi, *atque vellent.* Primo proponit intentum per modum quaestionis, dicens: an regna et regum familiaritas valent efficere potentem? Et respondet ironice: quidni: idest quare non efficerent potentem, quando eorum felicitas, idest potestas perpetuo perdurat, quod, supple, nunquam contingit: unde subdit: atqui (pro certe) vetustas plena est exemplorum, et etiam praesens aetas, qui reges mutaverint suam felicitatem calamitate. Et subdit: o praeclara est potentia, loquendo ironice, quae nec invenitur satis efficax ad conservationem sui. Nota: nulla felicitas perpetuo perdurat, saltem temporalis. Hoc patuit prius exemplo vetustatis posito de Craeso rege Lydorum. Hoc etiam patet exemplis eorum qui erant tempore Boetii, sicut de imperatoribus Romanis qui crebro circa tempora sua mutabantur, nec bellis, nec insidiis oppressi, vel alio modo objecti. Et idem testatur Halfredus in poetria, dicens: *hoc unum praescire potes, quod nulla potestas esse morosa potest: si vis exempla, priores respice fortunas: emarcuit illa priorum florida prosperitas. Minos subvertit Athenas. Quod si haec regnorum potestas* et cetera. Hic ostendit quod potestas regia non est vera potestas, nec beatifica, propter parvitatem extensionis ejus, dicens: quod si haec potestas regnorum est auctor, idest causa, beatitudinis; nonne si qua parte defuerit, regia potestas ipsa minuat felicitatem et importet, idest inducat miseriam? Quasi dicat: sic. Sed quamvis humana imperia late tendantur, tamen necesse est plures gentes relinqui, quibus quisque regum non imperet: non enim potest esse quod unus omnibus imperet. Qua vero parte desinit potestas faciens beatos, hac parte subintrat impotentia quae facit miseros. Hoc ergo modo necesse est in regibus esse majorem portionem miseriae quam felicitatis, cum in majori parte sint impotentes. Nota: si potestas regia efficit beatum; ergo ubi est defectus potestatis regiae, ibi erit defectus beatitudinis; cum igitur plures sint gentes super quas non est potestas unius regis, quam qui subjaceant suae potestati, sequitur quod rex in majori parte erit miser et

non beatus; igitur in potestate regia non consistit vera beatitudo. *Expertus sortis* et cetera. Hic ostendit quod in regnantibus non sit vera potestas propter annexionem timoris, per exemplum dicens: quidam tyrannus, scilicet Dionysius, expertus suae sortis, idest fortunae, quantum esset anxia, periculum metus, idest timoris sui ipse similavit, idest similitudine demonstravit terrore gladii supra verticem pendentis. Quae est igitur haec potestas quae nequit expellere morsus, idest corrosiones sollicitudinum, nec potest vitare aculeos, idest stimulos formidinum, idest timorum? Quasi dicat: exilis, idest parva est talis potestas. Nota, quod Dionysius fuit quidam rex qui cum requireretur a quodam suo familiari quare semper tristaretur, cum tamen semper haberet beatam vitam, iste Dionysius volens sibi designare causam suae tristitiae jussit eum poni inter epulas lautas, et sibi supra verticem jussit suspendi gladium acutum tenui filo. Iste viso gladio perterritus epulari, nec laetari potuit. Cui dixit Dionysius: *talis enim est vita mea quam tu beatam putabas: semper enim mortem mihi imminentem praevideo.* Considera ergo quomodo felix esse potuerit qui timere non desinit. *Atqui vellent ipsi* et cetera. Hic philosophia ostendit idem quarta ratione, quae sumitur ex defectu securitatis, dicens: atqui (pro certe) ipsi reges vellent vixisse securi, sed nequeunt, idest non possunt: dehinc, idest ex quo sequitur quod securi esse non possunt, quomodo glorientur de sua potestate? Quod non est faciendum. Quod probat, dicens: an, idest numquid, tu potentem censes, idest judicas illum quem videas efficere, idest perficere velle quod non potest? Quasi dicat: non est potens. An, idest numquid, illum censes potentem qui ambit, idest circumdat latus suum satellite, idest milite: qui plus metuit illos quos ipse terret: qui ut videatur potens situm, idest locatum est in manu servientium? Quasi dicat: non est potens. Nota: ex litera potest formari talis ratio. Illud quod non facit hominem securum, hoc non facit vere beatum. Sed potentia temporalis est hujusmodi; igitur et cetera. Consequentia est nota: quia quanto major potentia, tanto minor securitas. Nota: reges securi esse non possunt, quia incommoditates imminentes non possunt non formidare. Narrat enim Valerius de Dionysio supradicto, quod in tantum timuit tonsores barbarum, quod filias suas docuit detundere barbas; ipsis autem senescentibus praecepit, ut barbam et capillos sibi aburerent: et lectum cubicularem in lata fossa fecit, in quam se ligneo ponte recepit, quia satellites et barbaros timuit. *Nam quid ego de regum* et cetera. Hic philosophia ostendit quod in familiaribus non consistit vera potentia. Secundo excludit quamdam objectionem, ibi, *an praesidio.* Probat ergo quod familiaritas regum non facit esse vere potentem, cum hujusmodi familiaritas non possit retineri ad nutum, et ipsa retenta frequenter vergat in nocumentum. Dicit ergo: nam quid ego disseram, idest dicam, de familiaribus regum, cum ipsa regna demonstrem esse tantae inbecillitatis? Quos, scilicet familiares regum regia potestas incolumis, idest sana, saepe prosternit, et ipsa regia potestas ipsa etiam prosternit ipsos. Quomodo autem regia potestas incolumis destruat suos familiares, docet per exempla dicens: Nero coegit Senecam familiarem suum praeceptorem, idest magistrum ad arbitrium eligendae mortis. Antoninus imperator objecit gladiis militum Papinianum suum familiarem diu potentem inter aulicos. Atqui (pro certe) uterque Seneca et Papinianus voluerunt renunciare suae potentiae propter crudelitatem principum, voluerunt se subtrahere ab eis. Quorum duorum Seneca conatus est opes suas tradere Neroni ut ipsum placaret, et voluit se conferre in otium, idest in vitam solitariam: sed dum ipsa moles, idest magnitudo potentiae, trahit ipsos ruituros, idest casuros, neuter effecit quod voluit. Quae est ergo ista potentia quam habentes pertimescunt, quam cum habere velis non sis tutus, et cum deponere cupias vitare non possis? Ut patuit de Seneca et Papiniano. Nota, Nero fingebat se magistrum suum Senecam timere postquam imperator factus est sicut in pueritia. Unde mandavit sibi ut genus mortis eligeret, quia vivere non posset. Seneca cibo et potu satiatus fecit aperire venam, et bibens de anulo venenoso interiit. Antiqui enim potentes et nobiles sub gemma anuli venenum portabant: ut si quid adversi eis contigisset, ad mortem confugerent. Item Antoninus existens imperator in suos tyrannizavit: qui Papinianum suum familiarem diu inter aulicos potentem gladiis militum occidi fecit. Ex quibus patet quomodo regia potestas incolumis saepe suos familiares prosternit. Quomodo autem regia potestas lapsa prosternat suos familiares, ex hoc patet. Cum enim familiares innitantur super regiam potestatem: necesse est ut ipsa deficiente etiam ipsi familiares deficiant. *An praesidio sunt* et cetera. Hic philosophia excludit objectionem. Posset enim aliquis dicere quod homo potest conservari in sua potentia per amicos: unde quod aliqui perdant potestatem est propter defectum amicorum. Hoc excludit philosophia dicens, quod hoc non potest esse verum de amicis qui fortuna conciliantur; de amicis autem qui de virtute conciliatur non est hoc loquendum, cum non conputentur inter bona fortunae de quibus hic loquitur. Unde dicit in littera: an praesidio, idest auxilio, sunt amici quos non virtus sed fortuna conciliat? Quasi dicat, non. Hoc probat per locum ab oppositis sic. Quem felicitas, idest fortuna, fecit amicum, illum infortunium faciet inimicum. Quae vero pestis est efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus? Quasi dicat: nulla, quia inimicitiam illius cavere non possumus, cum ei constent secreta nostra propter familiaritatem. Nota: de amicis sophisticis loquitur Seneca nona epistola: *qui utilitatis causa assumptus fuerit, tamdiu placebit quamdiu utilis fuerit. Amicorum turba florentes circumsedit: sed circa eversos solitudo est.* Unde poeta: *nam pretio quaesitus amor cum munere cedit. Inquantum durat largitio, durat amicus.* Alter poeta: *dum fortuna tonat, fugientes terret amicos. Nam quis amet quis non, vera procella docet.* Et alter poeta: *dum Zephyrus flabat, multis comitabar amicis. Ast omnes Aquilo turbine flante fugat.* Et Ovidius: *horrea formicae nunquam ad inania tendunt; nullus ad amissas ibit amicus opes.* Quod autem familiaris inimicus multum noceat, dicit poeta: *plus nocet, ut nostis, ad cuncta domesticus hostis; et res ipsa docet qualiter ipse nocet.*

Caput 10

[88915] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 10 *Qui se volet esse potentem* et cetera. Hic incipit metrum quintum hujus tertii; quod dicitur peramantium ab inventore, anapesticum a pede praedominante, catalecticum, quia una syllaba deficit ad metri perfectionem: in quo metro philosophia ostendit quomodo vera potentia sit acquirenda; dicens, quod vera potentia consistit in reprimendo vitiosos motus vel concupiscentias inordinatas; quia sine hoc nullus est vere potens quantumcumque dominetur. Dicit ergo: ille qui volet se esse potentem, domet animos feroces, idest crudeles, quia crudelitate homo assimilatur feris; nec submittat colla victa libidine, idest concupiscentiae, foedis habenis, idest vitiosis motibus: licet enim tellus Indica, idest terra Indiae

tremiscat tua jura longe, idest licet potestas tua extendat se ad Indiam, et licet tibi serviat ultima Thule: quae est insula ultra Britanniam ubi sol facit solstitium aestivum et ultra non progreditur, tamen non posse pellere atras curas, idest obscuras sollicitudines et fugare miseras querelas provenientes ex adversitate fortunae nulla est potentia. Nota, quod vere potens est qui sensualitatem subjicit rationi: unde Seneca: *si vis omnia tibi subjicere, subjice te rationi: multos enim rexeris si ratio te rexerit.* Et Aristoteles quarto Ethicorum: *quemadmodum puerum oportet vivere secundum praecepta paedagogi, ita oportet concupiscibile consonare rationi.* Item Seneca: *magnum imperium regit qui sibi ipsi dominatur. Fortior est qui cupiditatem vincit quam qui hostem subjicit. Est enim difficillimum vincere seipsum.* Et Salomon: *fortior est expugnator animi expugnatore urbium.*

Caput 11

[88916] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 11 *Gloria vero quam fallax* et cetera. Ista est sexta prosa hujus tertii; in qua philosophia ostendit quod gloria mundana non spectat ad veram beatitudinem, nec facit vere beatum. Et primo ostendit hoc de gloria proprie virtutis. Secundo de gloria, quae provenit ex nobilitate sanguinis, ibi, *jam vero.* Primo ostendit intentum de gloria quae provenit ex laude falsae virtutis. Secundo de illa gloria quae ex veris meritis procedit, ibi, *quae si etiam.* Primo ostendit talem rationem. Illud quod est fallax non spectat ad beatitudinem, nec facit beatum: sed gloria false acquisita est fallax: igitur et cetera. Unde dicit in littera: gloria vero quam fallax est et quam turpis, supple, satis patet. Quod autem sit fallax probat auctoritate cujusdam poetae qui tragoedias composuit, dicens: unde tragicus quidam exclamat: et ponit auctoritatem ejus in Graeco quod tantum sonat in Latino: *o gloria gloria in millibus mortalium nihil aliud facta es quam magis aurium inflatio.* Quod manifestat, dicens: plures enim magnum nomen, idest gloriam abstulerunt, idest false receperunt, falsis opinionibus vulgi. Et ostendit quod hujus gloria sit turpis, dicens: quo, scilicet jam dicto, scilicet habere gloriam falsis opinionibus, quid turpius excogitari potest? Quasi dicat, nihil. Nam qui falso praedicantur, idest laudantur, necesse est ut ipsi erubescant suis laudibus. Nota quod secundum Tullium gloria est frequens fama cum laude. Et est duplex: vana et vera. Vana gloria est quae nullo conficiente procedit in esse; vera est quae nullo conficiente non procedit in esse. Fama autem est cognitio alicujus non solum in propinquo sed etiam in remoto. Nota quod fama inducit gloriam falsam, gloria falsa erubescentiam. Nam erubescentia est crimen ingloriationis causatum ex aliquo turpi perpetrato. Cum autem aliquis se cognoscat false acquisisse gloriam, tunc hoc timet manifestari, ex cujus manifestatione incidit gloriationem et verecundiam. *Quae si etiam meritis conquisitae* et cetera. Hic philosophia probat quod gloria meritis acquisita non spectat ad beatitudinem; intendens talem rationem. Illud non spectat ad beatitudinem de quo nulla est cura sapienti; sed de gloria, etiam meritis acquisita, nulla est cura sapienti; ergo et cetera. Major est nota. Nam sapiens maxime curat beatitudinem, cum sit maxime felix, decimo Ethicorum. Minorem ponit in littera, dicens: quae, scilicet laudes, spectantes ad gloriam, licet sint conquisitae meritis, quid tamen adjecerint

conscientiae sapientis? Qui bonum suum metitur non rumore populari sed veritate conscientiae: quasi dicat: nihil. Secundo probat idem per locum ab oppositis, dicens: quod si pulchrum est propagasse nomen, ergo miserum est nomen non propagasse: sed cum pro magna parte terrarum necesse sit nomen non esse propagatum, necesse est pro majori parte miserum esse. Dicit ergo: quod si hoc ipsum pulchrum videtur, scilicet propagasse, idest divulgasse, nomen, idest gloriam, consequens est ut judicetur foedum non extendisse nomen. Sed cum, sicut paulo ante disserui, necesse sit esse plures gentes, ad quas fama unius hominis nequeat pervenire; fit, idest contingit, ut pro maxima parte terrarum ille videatur inglorius quem tu aestimas gloriosum. Et quia aliquis diceret: sufficit ad beatitudinem quod homo sit gloriosus in populo suo habendo favorem populi: dicit philosophia: inter haec bona quae sunt in operatione virtuosa non puto gratiam popularem dignam commemoratione; quae nec judicio rectae rationis provenit, nec unquam firma perdurat. Nota, quod sapienti non est cura de gloria, quia dicit Macrobius: *sapiens fructum in conscientia ponit, stultus autem in gloria.* Et Seneca: *conscientiam potius quam famam attende. Sed plerique famam, pauci conscientiam verentur.* Nota, quod fama popularis non provenit ex recto judicio rationis: plus enim populus sequitur inclinationem sensus quam judicium rationis. Nec etiam fama eorum perpetue durat; quia secundum diversas passiones vulgi variatur fama populi. Unde vulgares judicant secundum concupiscentiam, non secundum rei veritatem. Pro tanto similes sunt avibus, quarum intuitum nox illuminat et dies caecat, ex quarto hujus, prosa quarta. *Jam vero quam sit inane quam futile* et cetera. Hic probat quod gloria proveniens ex nobilitate sanguinis etiam non spectat ad veram beatitudinem. Et primo ostendit vanitatem hujusmodi gloriae. Secundo ostendit quid boni sit in nobilitate, ibi, *quod si quid.* Dicit primo: jam vero quis non videat quam inane, quam futile, idest labile sit nomen nobilitatis. Quasi dicat: manifestum est. Quae, scilicet nobilitas, si refertur ad claritudinem, idest ad gloriam, aliena est ab illis qui se nobiles esse gloriantur. Quod probat per definitionem nobilitatis, dicens: namque nobilitas videtur esse quaedam laus veniens de meritis parentum. Quod si praedicatio, idest laus facit claritudinem: necesse est ut illi sint clari, qui praedicantur, idest laudantur: hujusmodi autem sunt parentes, non tu. Quare si non habes tuam claritatem quae ex laude tua proveniat, aliena claritudo non efficit te splendidum, idest gloriosum. Notandum, quod nobilitas sanguinis est inane et futile nomen; quia nihil vere nobilitat hominem nisi virtus. Unde Alanus in libro de planctu naturae: *quid tibi nobilitas, quid clarum nomen avorum, si servus vitiis factus es ipse tuis?* Item, *nobilis est enim siquis virtute refulget. Degener est solus cui mala vita placet.* Et pauper Henricus: *non praesigne genus, non clarum nomen avorum, sed probitas vera nobilitate viget.* Et Seneca: *nemo est melior altero nisi qui rectius ingenium habet altero, et ad bonas artes aptius. Quod si quid est* et cetera. Hic ostendit cujusmodi bonum sit in nobilitate, dicens: si quid bonum est in nobilitate, illud solum esse arbitror, ut nobilibus videatur imposita necessitudo ne a virtute majorum, idest progenitorum degenerent, supple, per mores vitiosos. Melius est enim a patre ignobili descendere et morigeratum esse, quam a nobili et per vitia degenerare. Notandum, quod gloriandum non est de nobilitate: quia dicit Seneca: *si pulcher es, lauda naturam; si nobilis, lauda parentes; si virtuosus et sapiens, lauda teipsum; si dives, lauda fortunam: si potens, expecta paulisper et nihil eris.* Notandum, secundum Tullium, optima haereditas a patribus traditur liberis, omni patrimonio praestantior, scilicet gloria virtutum et decor rerum gestarum.

Caput 12

[88917] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 12 *Omne hominum genus* et cetera. Istud est sextum metrum hujus tertii, quod dicitur Alcmanicum ab inventore, dactylicum a pede praedominante, trimetrum a numero pedum, hypercaleticum quia una syllaba superabundat. In quo metro philosophia probat omnes homines esse nobiles praeter vitiosos, dicens: omne genus humanum in terris, cujuscumque sit conditionis, surgit ab ortu simili, quia secundum animam omnes sunt ab uno creatore: unus enim est pater rerum, idest unus creator, supple, nobilis qui cuncta ministrat, supple, gubernando. Ille unus pater dedit Phoebo radios suos, dedit lunae cornua, dedit homines terris, idest habitare in terris, dedit caelo sydera propter ornatum ejus. Hic pater clausit animos membris, supple, corporeis, animos inquam petitos, idest acceptos, celsa sede, idest in caelo. Igitur nobile germen, idest nobile principium, edit idest producit, cunctos mortales, idest homines. O homines quid, idest ad quid strepitis, idest cum strepitu jactatis, genus vestrum et proavos vestros? Si enim tu spectes, idest consideres auctorem Deum et primordia vestra, nullus extat, idest est, degener, idest ignobilis, nisi fovens, idest operans pejora vitiis suis deserat proprium ortum, idest Deum a quo processit. Nota, quod omnes homines ex ea parte qua sunt homines, sunt aeque nobiles. Cum enim nobilitas sit quaedam excellentia contracta ab origine, nobilitas hominis praecipue debet attendi ex ea parte qua est homo, scilicet ex parte animae. Cum igitur in omnibus hominibus sit eadem origo animae: quia omnes animae sunt a Deo: omnes homines sunt aeque nobiles. Solum autem illi sunt ignobiles qui degenerant a sua origine. Anima autem a sua origine producta est a Deo et est similis Deo; ideo illi soli a nobilitate degenerant qui vitiosis moribus similitudinem Dei deturpant, quam ex origine contraxerunt. Nota, dicit animos celsa sede petitos: hoc loquitur more Platonico qui voluit omnes animas simul esse creatas in caelo et postea mitterentur in corpora: quod non est verum, sed animae creantur in corporibus; ergo loquitur more Platonico, quod Deus animas receptas in caelo clausit membris corporeis: et de hoc magis videbitur in nono metro hujus tertii libri. Nota, quod omnium hominum est una origo, quia a Deo sunt creati, quem patrem omnes vocamus: et omnes animae sunt a Deo; ergo nullus est nobilior alio secundum creationem, licet secundum ingenium bene, quia soli illi sunt ignobiles qui degenerant suam genealogiam cum descendunt a virtutibus et adhaerent vitiis.

Caput 13

[88918] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 13 *Quid autem de* et cetera. Ista est prosa septima hujus tertii libri; in qua philosophia ostendit beatitudinem non esse in voluptate. Et primo ostendit hoc de voluptate generaliter. Secundo de quadam voluptate spe-

cialiter. Secunda ibi, *honestissima quidem.* Primum probat dupliciter, secundum quod ponit duas rationes. Secunda ibi, *quae si beatos.* Primo intendit talem rationem. In illis non consistit beatitudo ad quae sequuntur multae incommoditates, sed ad voluptates sequuntur multae incommoditates: sicut declarat in litera, et dicit: quid loquar de voluptatibus corporis, idest delectationibus corporalibus; quarum appetentia, idest cupiditas plena est anxietatis, quia homo anxiatur cum caret eo quod cupit; satietas vero, idest plenitudo voluptatum plena est poenitentiae, idest poenae. Cum igitur voluptatibus sit conjuncta anxietas et poenitentia, in eis non consistit beatitudo. Et addit: quantos morbos illae voluptates et quam intolerabiles dolores solent referre corporibus fruentium eis, quasi quaedam fructum nequitiae, supple, satis patet. Quarum voluptatum motus, idest affectus quid habeat jucunditatis, idest voluptatis, ignoro. Quisquis autem volet reminisci suarum libidinum, idest voluptatum, ipse intelliget, idest cognoscet exitus, idest fines voluptatum esse tristes. Nota, quod duplex est voluptas: scilicet intellectualis et corporalis. Prima est prosequenda, scilicet intellectualis; quia consistit in speculatione animam beatificans. Secunda est fugienda quia consistit in delectatione sensuali corpus mortificans: unde Seneca in quinquagesima secunda epistola dicit: *voluptates praecipue extirpa; quae latronum more nos amplectuntur ut strangulent.* Et Tullius: *voluptas impedit omne consilium, atque, ut sic dicam, oculos perstringit mentium, et inimica est rationi, nullum vult cum virtute habere commercium.* Nota, quod voluptas plena est poenitentia. Narrat enim Valerius, quod cum Demosthenes philosophus quaereret amorem Thaidis meretricis, ut consensum ferret ei centum talenta petentis, Demosthenes aspiciens in caelum respondit: pro tanto pretio non emam tantum poenitentiae: sciebat enim quod voluptatem inseparabiliter sequitur poenitentia. Nota, quod voluptates multos morbos afferunt: quia dicit Seneca in quadam epistola: *multos morbos multa fercula fecerunt.* Et vult Aristoteles in Ethicis, quod laborantes in passionibus Veneris et crapulae maxime transmutantur secundum corpus; crapula enim plures occidit quam gladius. *Quae si beatos* et cetera. Hic philosophia probat conclusionem prius positam, alio modo, deducendo ad inconveniens. Et est ratio ista. Si in voluptatibus consisteret beatitudo, sequeretur quod pecudes essent beatae, quod est falsum; pecudes enim laborant ad explendam corporis voluptatem: unde dicit: quae voluptates si possunt explicare beatos, nihil causae est, idest nihil impedit, quin pecudes dicantur esse beatae, quarum omnis intentio festinat ad explendam corporalem lacunam, idest ingluviem ventris. Notandum, quod cum felicitas sit bonum naturae rationalis, nullus bestias felicitabit, quia tantum genus hominum vivit arte et ratione. Notandum, quod ad fugam bestialium voluptatum hortatur Aristoteles Alexandrum quadam epistola, dicens: *o Alexander, declina a conatibus bestialium voluptatum quae corruptibiles sunt. Carnalis enim appetitus inclinat ad corporales voluptates quae contristant intellectum.* Et subdit: *conatus voluptatum generat carnalem amorem. Hic generat avaritiam, haec generat desiderium divitiarum, quod generat inverecundiam, inverecundia presumptionem, presumptio infidelitatem, infidelitas latrocinium*; propter quae mala vitanda est voluptas. *Honestissima quidem* et cetera. Hic philosophia ostendit, quod beatitudo non consistit in quadam speciali voluptate, scilicet in matrimonio, quae licita est propter generationem prolis; intendens talem rationem. In illa voluptate non consistit felicitas, quae habet anxietatem sibi annexam: sed voluptas matrimonii est hujusmodi, sicut tangit in litera: unde dicit: jucunditas conjugis et liberorum foret honestissima; sed nimis est extra naturam dictum, quia natura abhorret quod volo dicere, quia nescio, idest taceo, quem idest aliquem invenisse, idest habuisse filios tortores. Quorum filiorum quam sit mordax, idest anxia quaecumque conditio sive bona, sive mala, neque necesse est te admonere alios expertum, neque necesse est admonere te nunc anxium. In quo ego probo sententiam Euripidis mei philosophi qui dixit: carentem liberis infortunio felicem esse. Notandum quod anxietas inest patribus propter malitiam filiorum. Narrat enim Euripedes Tropius in historia Romanorum, quod Demetrides in suos saeviens filios, duos ex eis interfecit; et cum persequeretur tertium, ille congregato exercitu obsedit patrem. Pater autem videns se non posse evadere, seipsum interfecit. Etiam pater anxiatus de bonis filiis propter incensam dilectionem eorum et promotionem: quibus si aliquid adversi contigerit, pater reputat se infelicem. Ex quo patet quod voluptas conjugalis habet anxietatem sibi annexam.

Caput 14

[88919] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 14 *Habet hoc voluptas omnis* et cetera. Istud est metrum septimum hujus tertii libri; quod dicitur Anacreonticum ab inventore, jambicum vel anapesticum a pede praedominante, quia habet primum pedem anapestum et reliquos jambos: et est dimetrum, idest quatuor pedum; catalecticum, quia deficit syllaba, nam post tres pedes remanet una syllaba de quarto pede. In quo metro philosophia ostendit quid mali consequatur omnem voluptatem: omnis enim voluptas praeter anxietatem sibi annexam est transitoria: quod confirmat per quoddam exemplum, dicens: omnis voluptas habet hoc quod dicam, quia voluptas agit, idest vexat fruentes stimulis, idest punitionibus, et est par, idest similis, stimulis apium volantum, ubi (pro postquam) apis fudit grata mella, fugit et ferit corda icta, idest percussa anxietate, nimis tenaci morsu: quasi dicat: jucunditas voluptatis nimis est transitoria, sed anxietas quam affert nimis est permansura. Notandum: licet omnis voluptas corporalis primo delectet et postea pungat ad modum apum, cum hoc maxime invenitur in voluptate venerea; ad cujus fugam Aristoteles hortatur Alexandrum, dicens: *o clemens imperator, noli te multum inclinare ad coitum, quia coitus est quaedam proprietas porcorum: quae igitur tibi gloria si exerceas vitium bestiarum et actus brutorum? Crede mihi indubitanter, quod coitus est destructio corporis, abbreviatio vitae, corruptio virtutum, legis transgressio, et generat femineos mores.* Qualiter autem sit fugienda delectatio venerea, docet Alanus in libro de planctu naturae, dicens: *si Venerem fugare velis, loca tempora vita. Nam locus et tempus pabula donat ei.* Et pauper Henricus loquens de amore dicit: *proscribas igitur gladiis et fustibus ipsum, et fugiendo fuga quem fuga sola fugat.*

Caput 15

[88920] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 15 *Nihil igitur* et cetera. Ista est octava prosa hujus tertii libri; in qua philosophia ostendit quantis malis sint implicata

predicta bona in quibus aliqui posuerunt felicitatem. Secundo ostendit quam exilia sunt corporis bona, ibi, *jam vero.* Primo dicit: nulli dubium est predicta consideranti, quin hae viae quibus nituntur homines ad beatitudinem pervenire, sint quaedam devia, nec valeant quemquam perducere eo, idest illuc ad quod promittunt se esse perducturas. Quantis vero malis sint implicatae brevissime monstrabo. Quid enim, supple, istorum est sine malo? Quasi dicat: nihil. Unde subdit: pecuniam congregare ne conaberis, idest laborabis? Sed eripies, idest recipies habenti, et ita implicaberis malo violentiae. Vel fulgere dignitatibus? Danti supplicabis; et qui cupis ceteros praeire honore, tu vilesces humilitate poscendi. Potentiam ne desideras? Subjacebis periculis subitorum. Gloriam petis? Sed per aspera distractus securus esse desistis. Voluptariam vitam degas? Sed quis non spernat atque abjiciat, tamquam contemptibilem, servum vilissimae, que (pro et) fragilissimae rei, scilicet corporis. Notandum quod homo quaerens pecuniam incidit in malum violentiae; quia omnis pecuniosus est violentus, in primo Ethicorum. Sed quaerens dignitates et honores, humiliando se aliis supplicabit. Sed dicit Seneca in libro de beneficiis: *molestum est verbum et onerosum, demisso vultu, dicere: rogo.* Quaerens autem potentiam et gloriam oportet quod propter potentiam et gloriam defendendam persecutionibus improborum se objiciat, et sic securus esse desistit. Quaerens autem vitam voluptuosam oportet quod corpori serviat. Sed dicit Seneca: *major sum et ad majora genitus sum, quam quod sim mancipium, idest servus mei corporis; quod non aliter aspiciam quam aliquod vinculum meae libertati circumdatum. Jam vero* et cetera. Hic philosophia probat in speciali quam vilia sunt bona corporis, quae aliqui reputant exilia bona. Secundo breviter recolligit supradicta, ibi, *ex quibus omnibus.* Primo ostendit iterum de magnitudine, fortitudine et corporis agilitate. Secundo de pulchritudine, ibi, *formae vero.* Primo ostendit quod homo non debet mirari de magnitudine, fortitudine et agilitate corporis, quia illa excellentius inveniuntur in brutis, quam in hominibus, dicens: jam vero qui ferunt, idest cupiunt bona corporis, pro se, idest gratia sui, tamquam sit optima, quam exigua, idest valde vili, quam fragili possessione nituntur, idest laborant. Num enim elephantes mole, idest magnitudine superare, idest excedere poteritis, nec tauros robore, idest fortitudine? Num tigres praeibitis velocitate? Respice spatium, idest magnitudinem caeli, firmitudinem, idest fortitudinem caeli, celeritatem, idest velocitatem ejus, et aliquando desinite, idest cessate, mirari vilia, idest inferiora bona. Quod quidem caelum non his praedictis potius, immo multo minus mirandum est quam sua ratione, idest intelligentia qua regitur. Sic similiter in homine multo magis laudanda sunt bona rationis quam bona corporis. Nota, quod bona corporis, sicut magnitudo, fortitudo, agilitas, non multum sunt miranda: quia dicit Seneca: *non magnitudine et corporis velocitate magnae res geruntur, sed virtute.* Unde Cato: *consilio pollet cui vim natura negavit.* Item Seneca: *excellentia ingenii potest latere sub quacumque pelle.* Nota secundum Isidorum in libro Etymologiarum: *elephantem Graeci a magnitudine corporis putant dictum, eo quod formam montis praeferat: apud Indos vero dicitur barro eo quod vox ejus barritus dicitur: dentes ejus ebur, rostrum ejus proboscide dicitur.* Nota, secundum Isidorum: *tigris est bestia variis coloribus distincta mirabilis velocitatis, ex cujus nomine quidam fluvius Tigris appellatur qui rapacissimus est omnium fluviorum. Et sciendum quod pro bestia dicitur haec tigris, in genitivo tigris vel dis; sed pro fluvio dicitur tantum hic Tigris et in genitivo hujus Tigris. Formae vero nitor* et cetera. Hic philosophia ostendit intentum de pulchritudine formae, supple, quod sit exile bonum, quia est transitoria, et quia est tantum superficialis, et dicit: vero (pro sed) nitor, idest pulchritudo formae, ut, idest quam, rapidus est, ut, idest quam, velox, idest velociter est transiens, et est fugacior, idest mutabilior, mutabilitate florum vernalium. Quasi dicat: satis est evidens. Unde si homines uterentur lynceis oculis, ut ait Aristoteles, ita ut eorum visus penetraret obstantia, scilicet corpora, nonne illud corpus Alcibiadis superficie pulcherrimum introspectus visceribus turpissimum videretur? Quasi dicat: sic. Ex quo concludit philosophia. Igitur te pulchrum videri non reddit, idest facit tua natura, sed infirmitas oculorum spectantium. Et subdit: sed aestimate quam nimio vultis bona corporis, dum sciatis hoc quodcumque fuerit de bonis corporis posse dissolvi igniculo, idest calore febris triduanae. Febris enim acuta secundum medicos quandoque tertia die perimit. Et tunc breviter recolligit supradicta, dicens: ex quibus omnibus licet redigere in summam, quod haec, scilicet praedicta bona, non possunt praestare ea quae pollicentur, idest promittunt, nec perfecta sunt congregatione omnium bonorum, nec ad beatitudinem ferunt, quasi quidam calles, idest via, nec ipsa perficiunt beatos. Notandum, quod pulchritudo corporis non est durabilis; quia dicit Virgilius: *o formose puer, nimium ne crede colori. Alba ligustra cadunt, vaccinia nigra leguntur.* Notandum, quod communiter dicitur quod visus lynceus obstantia corpora penetrat: sed illud nec ab Aristotile nec ab aliquo authentico invenitur. Unde Isidorus in libro Etymologiarum loquens de lynce dicit, quod linx dictus est quia in luporum genere numeratur, bestia maculis distincta, tergo ut pardus sed similis lupo; cujus urinam converti in duritionem pretiosi lapidis dicunt, qui ligurius appellatur. Nihil autem dicit Isidorus de penetratione visus. Nota, quod Alcibiades mulier fuit pulcherrima, quam videntes quidam discipuli Aristotelis duxerunt eam ad Aristotilem ut ipsam videret: qua visa dixit: *si homines lynceos oculos haberent ut quaeque obstantia penetrarent, introspectis visceribus, corpus quod apparet pulcherrimum, turpissimum videretur.*

Caput 16

[88921] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 16 *Heu heu quae miseros tramite devio* et cetera. Istud est octavum metrum hujus tertii libri; cujus primus versus dicitur metrum Asclepiadicum ab inventore, choriambicum a pede praedominante. Secundus versus dicitur metrum Archilochium ab inventore, jambicum a pede praedominante. In quo metro philosophia deplangit errorem hominum qui in quaerendo minima bona sunt prudentes, sed in quaerendo summum bonum abducuntur ignorantia. Primo facit hoc. Secundo precatur ut homines tediati falsis bonis redeant ad verum bonum. Secunda, ibi, *quid dignum.* Dicit ergo: heu. Est interjectio dolentis; et est disyllabum propter metrum. Quae ignorantia abducit miseros devio tramite, idest transversa via, supple, a vero bono. Vos homines non quaeritis aurum in viridi arbore, nec carpitis gemmas in vite; vos non abditis, idest non absconditis, laqueos pro captura piscium in altis montibus, ut ditetis dapes pisce; et si vobis libeat sequi capreas, non captatis, idest non acceditis vada Tyrrhena, idest mare Tyrrhenum quod est in Italia, quando etiam (pro certe), homines norunt, idest noverunt, ipsos recessos abditos, idest absconditos fluctibus aequoris, etiam homines norunt

quae unda sit feracior, idest abundantior niveis gemmis, idest margaritis, vel quae unda sit feracior rubentis purpurae, idest conchyliorum quorum sanguine fit purpura; et homines norunt quae littora praestent, idest abundent, tenero pisce, vel asperis echinis, idest talibus piscibus. Sed quonam, idest ubi lateat bonum, scilicet beatificum, quod cupiunt, nescire sustinent caeci existentes; et illud bonum quod abiit trans polum stelliferum, illud homines demersi caecitate ignorantiae, petunt tellure, idest quaerunt in terra. Notandum, secundum Isidorum libro Etymologiarum: *caprea est agrestis capra, quae, quia acutissime videt, Graeci eam oxyderkopsin, idest dorcas appellaverant.* Notandum, secundum Isidorum, quod echinus est piscis parvus semipedalis qui adhaerendo videtur retinere navem, et est piscis asperrimus ad modum ericii, ad edendum satis suavis. *Quid dignum stolidis mentibus imprecer?* et cetera. Hic precatur philosophia ut post taedium falsorum bonorum homines redeant ad verum bonum. Et dicit: quid dignum ego imprecer stolidis mentibus hominum? Quasi dicat: nihil aliud nisi hoc quod homines ambiant ipsos honores et opes, et cum paraverint, idest acquisiverint sibi falsa bona, gravi mole, idest taediosa sollicitudine, tandem taedio ducti cognoscant vera bona. Notandum, quod ista deprecatio philosophiae non est ex malivolentia, sed ex benignitate: et ideo non optat quod homines permaneant in desiderio bonorum temporalium, sed ut illud desiderium magis sit eis medium producendi ad verum bonum: nec ipsa imprecatur cupiditatem vel ambitionem honoris adesse, sed ut quibus adest, per hoc ad verum bonum deducantur.

Caput 17

[88922] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 17 *Hactenus mendacis* et cetera. Ista est nona prosa hujus tertii; in qua philosophia vult ostendere quae sit vera beatitudo. Et primo continuat dicta dicendis. Secundo assignat causam falsae felicitatis. Tertio ostendit quae sit vera felicitas. Secunda, ibi, *quid enim.* Tertia, ibi, *omnes igitur, inquit, et formam.* Primo dicit: hactenus, idest hucusque suffecerit ostendisse formam mendacis felicitatis, idest falsae; quam si perspicaciter intuearis, idest consideres, ordo est, idest restat monstrare, deinceps, idest postea quae sit vera felicitas. Et dicit Boetius: ego video nec opibus sufficientiam posse contingere, nec regnis potentiam nec dignitatibus reverentiam, nec celebritatem gloriae, nec laetitiam voluptatibus, quae tamen videntur promittere. Et sic falsa felicitas est in eis. Et dicit philosophia: numquid tu deprehendisti causas cur illud ita sit? Et dicit Boetius: ego videor intueri, idest cognoscere tenui rimula: quasi dicat: non plene sed imperfecte video illas causas; sed apertius cognoscere malim, idest magis vellem ex te. Et dicit philosophia. Atqui (pro certe), ratio idest causa falsae felicitatis promptissima est. Nota, quod falsa felicitas dicitur mendax eo quod non adimplet quod promittit. Divitiae enim promittunt sufficientiam, dignitates reverentiam quam non conferunt, sicut patet ex praedictis. Nota, quod cognitio falsae felicitatis utilis est, quia cognitio mali expediens est ad cautelam, secundum Alanum in libro de planctu naturae, quia malum non vitatur nisi cognitum, et quia notitia mali ducit in cognitionem boni per oppositum. Igitur vult philosophia primo assignare

causas falsae felicitatis, et tunc ostendere quae sit vera felicitas. *Quod enim simplex est* et cetera. Hic philosophia assignat causam falsae felicitatis; et declarans eam, ostendit, quod sufficientia, potentia et reverentia, gloria et laetitia sint unum in re. Secundo ostendit quomodo homines ista separant ab invicem. Secundo, ibi, *hoc igitur quod est unum.* Primo dicit quod causa falsae felicitatis est, quod error humanus id quod est simplex et indivisum natura separat, idest dividit; et error humanus traducit a vero bono et perfecto ad falsum et ad imperfectum bonum. Et tunc declarat istam causam, ostendens quod reverentia, potentia et omnia talia sunt unum et idem in re. Et primo ostendit potentiam idem esse cum sufficientia: et dicit: an tu arbitraris illud quod nihilo indigeat, illud egere potentia? Et respondet Boetius: minime inquam. Philosophia approbat dicens: recte tu quidem respondes. Nam si quod est quod sit valentiae imbecillioris, idest potentiae debilis, in ulla, idest in aliqua re, necesse est quod hoc egeat alieno praesidio. Et dicit Boetius: ita est, inquam. Concludit ergo philosophia, dicens: igitur una et eadem est natura sufficientiae et potentiae. Et dicit Boetius: sic videtur. Tunc philosophia ostendit dignitatem esse eamdem cum praedictis, dicens: quod vero hujusmodi sit, scilicet sufficiens et potens, ne, idest numquid illud censes, idest judices spernendum tamquam indignum, an contra non spernendum, sed dignissimum veneratione omnium rerum? Respondet Boetius: non potest dubitari quin hoc sit dignissimum omni veneratione. Et philosophia: addamus ergo sufficientiae et potentiae reverentiam, quod haec tria unum judicemus. Et dicit Boetius: addamus ergo, si volumus vera confiteri. Notandum, quod potentia idem est sufficientiae. Quod enim aliquid omnino sit sufficiens, ita quod nullius egeat, et quod careat potentia, contradictionem includit, si careret potentia respectum alicujus possibilis, non esset omnino sibi sufficiens. Notandum: cuicumque inest summa sufficientia et summa potentia, eidem idest et summa reverentia. Inquantum enim aliquid habet rationem principii, intantum est dignum reverentia: unde filii reverentur parentes, quia sunt principium esse eorum, et servi dominos, quia sunt principia servorum in mandato moventia eos per imperium; et reveremur viros virtuosos, quia sunt principia gubernantia vitam politicam. Potentia autem dicit rationem principii. Unde illud est maxime principium quod est potentissimum; et ideo tale reverendissimum. *Quid vero, inquit* et cetera. Hic ostendit praedictis esse annexam gloriam et laetitiam, dicens: quid vero censes, idest judices? Illud quod est sufficientissimum, potentissimum, reverendissimum, est ne hoc obscurum et ignobile, vel est clarissimum omni celebritate, idest gloria? Respondet Boetius: ego confitear illud esse celeberrimum, scilicet gloriosissimum sicut est. Tunc philosophia concludit, dicens: consequens igitur est ut fateamur claritudinem, idest gloriam nihil differre a tribus superioribus. Et dicit Boetius: consequitur, inquam. Tunc philosophia ostendit idem de laetitia, dicens: illud quod nullius alieni egeat, et quod cuncta suis viribus possit, quod sit reverendum et clarum, nonne hoc est laetissimum? Respondet Boetius: non possum cogitare, unde tali ullus meror obrepat, idest intret. Tunc concludit philosophia dicens: si superiora manebunt vera, necesse est illud plenum esse laetitiae; et per eadem concessa necesse est esse nomina diversa sufficientiae, potentiae, claritudinis, reverentiae et jucunditatis: sed substantiam eorum nullo modo discrepare. Quod concedens Boetius dicit: necesse est, inquam. Notandum, quod omnes creaturae comparantur ad Deum sicut effectus ad suam causam. Et quia notitia cujuslibet causae relucet in suo effectu, necesse est ipsius Dei habere notitiam per effectum et notitiam cum laude, quia effectus

Dei repraesentat ipsum sub ratione bonitatis et perfectionis, quae est materia laudis. Cum autem gloria sit clara cum laude notitia, necesse est principium omnium rerum, quod est sufficientissimum, potentissimum et reverendissimum, etiam esse gloriosissimum. Notandum, quod sufficientissimo nullum bonum deest, et tale habet appetitum quietatum in bono adepto. Quies autem appetitus in bono adepto est laetitia: ergo bonum sufficientissimum etiam est laetissimum. Notandum, quod omnia ista, sufficientia, potentia, reverentia, gloria et laetitia, sunt unum in substantia: non autem sunt unum in substantia sicut aggregatum ex diversis rebus: tunc enim esset ibi compositio, quod repugnat potentissimo et dignissimo, eo quod simpliciora digniora sunt compositis: sed hoc postea melius patebit. *Hoc igitur quod* et cetera. Hic philosophia ostendit qualiter homines illud quod est unum re dividunt. Secundo movet dubitationem, ibi, *quid igitur inquam.* Primo ostendit quomodo homines dividunt illud quod est unum; et dicit: illud quod est unum et simplex natura, illud dispertit, idest dividit pravitas humana, idest pravus error hominum quaerendo unum sine alio; et dum homines conantur, idest laborant adipisci partem rei, quae partibus caret, homo non assequitur ullam portionem, idest partem nec ipsam rem integram quam affectat. Et quaerit Boetius: quonam modo dividunt homines ista? Dicit philosophia: qui petit divitias propter fugam penuriae, idest causa sufficientiae, nihil laborat de potentia, sed mavult, idest magis vult, esse vilis, idest indignus et obscurus, idest inglorius, et ita nihil curat de dignitate et gloria: talis etiam subtrahit sibi multas voluptates naturales, ne amittat pecuniam quam paravit, idest lucratus est: sed hoc modo nec sufficientia contingit ei, quem valentia, idest potentia deserit, quem molestia pungit, quem vilitas, idest irreverentia abjicit, quem obscuritas, idest infamia recondit? Quasi dicat: non. Tunc ostendit de potentia idem dicens: qui vero solum desiderat posse, idest potentiam, ille profligat, idest dispergit opes, despicit voluptates et honorem carentem potentia, et nihil impendit gloriam. Sed vides hunc, supple, potentem quam multa deficiant. Fit enim aliquando ut talis egeat necessariis, ut mordeatur anxietatibus; et cum nequeat ista depellere, etiam illud quod maxime petebat, desistat esse potens. Similiter licet ratiocinari de aliis tribus; scilicet de honoribus de gloria, de voluptatibus, sicut de praedictis duobus: nam cum unumquodque horum perfecte acceptum sit idem quod cetera, ut declaratum est; quisquis petit aliquid horum sine ceteris, non apprehendit illud quod desiderat. Notandum, qui quaerit partem rei indivisibilis partem non inveniet, nec ipsam rem cujus partem quaerit, quia in rerum natura indivisibile partem non habet. Cumque igitur praedicta quinque, scilicet sufficientia, reverentia etc. ex parte rei sint unum et indivisibilia, licet differant nominibus; qui quaerit unum sine alio non inveniet. Notandum, quod ista quinque prout inveniuntur in rebus sensibilibus in quibus habent esse modo imperfecto et diminuto, sic unum invenitur sine alio; inquantum autem accipiuntur secundum esse perfectum et secundum esse summum prout inveniuntur in beatitudine, sic sunt idem indivisibiliter, et unum non invenitur sine alio, quia summa sufficientia est beatitudo, summa reverentia est beatitudo, summa potentia est beatitudo, et sic de aliis. Notandum, quod quia homo naturaliter desiderat beatitudinem, tunc unumquodque praedictorum quinque desiderat secundum quod spectat ad beatitudinem: hoc autem est secundum esse perfectum inquantum eadem sunt beatitudini. Et quia beatitudo, cum sit Deus, est indivisibilis, omnia quinque praedicta sunt unum indivisibiliter. Ex quo patet quod quia homines quaerunt ista secundum quod imperfecta inquantum sunt in sensibilibus, et tamen desiderant ea secundum perfectionem, ideo homines non assequuntur per ea quod desiderant. *Quid igitur inquam* et cetera. Hic philosophia movet dubitationem. Quia dictum est jam quod homo quaerendo singulum horum divisim ipse frustratur beatitudine: potest ergo dubitari, utrum quaerendo omnia simul quaeratur beatitudo. Dicit ergo Boetius in littera: quid igitur? Inquam: quasi dicat: licet non quaeratur beatitudo quaerendo unumquodque divisim, quid igitur erit siquis simul cuncta cupiat adipisci? Numquid ille sic velit summam beatitudinis, numquid beatitudinem reperiet in his bonis quae demonstravimus non posse conferre quod pollicentur, idest promittunt? Et respondet Boetius: minime inquam. Concludit ergo philosophia dicens: in his ergo nullo modo est investiganda beatitudo, quae creduntur praestare singula expetendorum, idest desiderandorum. Quod Boetius concedit, dicens: quod fateor, idest affirmo, inquam, ita esse, et hoc nihil verius dici potest. Notandum: si aliquis quaerit omnia quinque simul, ille quaerit beatitudinem in universali, sed errat in particulari quaerendo eam istis temporalibus bonis in quibus non invenitur: non enim summa sufficientia nec potentia invenitur in eis. Et sic patet quod quaerens unum illorum vel omnia simul secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, cum habeant esse in eis modo imperfecto, non consequitur beatitudinem: quaerens autem unum istorum secundum esse perfectum, cum omnia sint unum indivisibiliter, omnia quaerit, et quaerit beatitudinem. *Habes igitur inquit* et cetera. Postquam philosophia assignavit causam falsae felicitatis, hic ostendit quae sit vera felicitas. Secundo ostendit in quo sit constituta, ibi, *quoniam igitur agnovisti.* Primo philosophia dicit: habes igitur jam causas et formam falsae felicitatis: nunc deflecte intuitum mentis tuae in adversum, idest in contrarium falsae felicitatis: hoc est ad veram felicitatem: ibi statim videbis veram felicitatem quam promisimus. Et dicit hoc. Atqui (pro certe), vera beatitudo perspicua est, idest manifesta ex dictis etiam homini caeco: quasi dicat: tam manifesta est vera beatitudo ex dictis, quod etiam caeco si aliquid posset videre, pateret: et tu paulo ante monstrasti eam, supple, veram felicitatem, dum conabaris aperire, idest declarare, causas falsae felicitatis. Et dicit Boetius: nisi ego fallor, ea est vera et perfecta felicitas, quae perficiat sufficientem potentem et reverendum, celebrem et laetum. Ut etiam tu philosophia cognoscas me Boetium interius, idest plenius animadvertisse quae sit vera felicitas: ego sine ambiguitate cognosco hanc esse plenam beatitudinem, quae unum horum, scilicet praedictorum veraciter potest praestare, quoniam idem cuncta sunt. Et dicit philosophia quasi congratulando Boetio: o alumne, hac opinione, te felicem, supple, dico, siquidem hoc adjeceris, supple, quod modo dicam. Et dicit Boetius: quidnam? Inquam, idest dicam. Dicit philosophia: putas ne aliquid esse in his rebus mortalibus et caducis, idest transitoriis, quod possit afferre, idest dare hujusmodi statum? Respondet Boetius; minime puto: et illud ostensum est a te ut nihil amplius desideretur a beatitudine. Concludit ergo philosophia dicens: haec igitur, scilicet sufficientia, reverentia etc. quae in rebus caducis inveniuntur, vel sunt imagines, idest similitudines veri boni, et videntur dare mortalibus imperfecta bona; verum autem et perfectum bonum conferre non possunt. Et dicit Boetius: assentior inquam. Nota: sufficientia imperfecta quae consideratur in rebus temporalibus, non est vera sufficientia, sed tantum similitudinaria. Sufficientia autem perfecta includit omnia alia quatuor, et singulum aliorum quatuor perfecte alia includit: et ideo illud quod dat unum perfectum dat omnia: sed illud quod dat omnia facit vere perfectum; ergo dicit Boetius: illud quod potest veraciter unum conferre, illud cognosco esse beatitudinem. Item assentior est verbum deponentale, et idem significat cum verbo neutrali quod est assentio. *Quoniam igitur agnovisti quae vera* et cetera. Hic ostendit philosophia in quo vera felicitas sit constituta. Et primo tangit ordinem hujus partis ad praecedentia; et docet divinum auxilium esse implorandum ut cognoscatur in quo sit vera beatitudo. Secundo invocat divinum auxilium. Tertio ostendit intentum in quo sit vera beatitudo. Secunda, ibi, *o qui perpetua.* Tertia, ibi, *quoniam igitur.* Primo dicit philosophia: o Boeti, quoniam agnovisti quae sit vera beatitudo et agnovisti quae mentiantur beatitudinem, nunc superest ut agnoscas, unde illam veram beatitudinem petere possis. Et dicit Boetius: illud jamdudum a te vehementer expecto. Et dicit philosophia. Cum divinum praesidium, idest auxilium in minimis rebus debeat implorari, sicut placet Platoni nostro in Timaeo, quid nunc censes faciendum? Supple, in tam arduo negotio. Respondet Boetius: invocandum, supple, censeo patrem omnium rerum, scilicet Deum sine quo nullum exordium rite fundatur. Quod approbat philosophia, dicens: recte tu, inquit, censes. Et simul sine intervallo philosophia ita modulata est, idest proposuit invocationem Dei metrica modulatione. Nota, quod in omnibus divinum auxilium est implorandum, quia Deus est qui divitias suae sapientiae influit in animas sapientum, et tribuit studentibus gratiam cognoscendi, cui nihil est difficile, et sine quo nihil possibile est possideri: ita scribitur in prologo de regimine principum, et *omne datum optimum et omne donum perfectum, desursum est descendens a patre luminum*, ut dicit alia Scriptura. Et dicit beatus Augustinus: *nemo tam eruditus, nemo tam doctus qui superna illustratione non indigeat.* Et beatus Gregorius: *nisi intus sit qui doceat, invanum lingua doctoris laborat.* Ideo philosophia volens ostendere in quo sit vera beatitudo, invocat divinum auxilium, quo praetermisso nullum rite fundatur exordium.

Caput 18

[88923] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 18 *O qui perpetua mundum ratione gubernas* et cetera. Istud est metrum nonum hujus tertii, quod dicitur Homericum ab inventore quia Homerus ipsum adinvenit: et dicitur heroicum a magistro, quia gesta heroum, idest virorum illustrium hoc metro describebantur; et dicitur dactylicum a pede praedominante, exametrum a numero pedum, quia constat ex sex pedibus. In quo metro philosophia invocat divinum auxilium ad ostendendum in quo sit vera beatitudo, et quomodo ad ipsam perveniatur. Primo ergo philosophia captando benivolentiam Dei, ipsum multipliciter commendat. Secundo petitionem suam exprimit, ibi, *da pater.* Circa primum sciendum quod tria requiruntur ad petitionem exaudiendam. Primo requiritur potentia exaudiendi. Secundo voluntas. Tertio scientia. De primis duobus dicitur in quarto libro prosa secunda: *duo sunt in quibus omnis humanorum actuum effectus constat: voluntas et potestas: quorum si alterum desit, nihil est quod explicari queat.* De scientia patet; quia sine ea nihil rationabiliter geritur. Volens ergo philosophia ostendere quod Deus possit velit sciat exaudire suam petitionem, ostendit ipsum esse potentem ex mundi gubernatione, ex caeli et terrae creatione, ex temporis productione. Secundo ostendit ipsum volentem sive benivolum ex sui bonitate et clementia quae produxit cuncta. Tertio ostendit ipsum esse sapientem ex quorumdam

effectuum specialium productione. Secunda, ibi, *quem non externae.* Tertia, ibi, *tu numeris.* Prima dicit: o pater, qui gubernas mundum perpetua ratione, idest perpetua providentia tua, qui es sator, idest creator terrarum et caeli, qui jubes tempus ire, idest procedere ab aevo, idest a perpetua duratione, tu manens stabilis, idest immutabilis, das, idest facis cuncta moveri. Notandum, quod tota ista littera: qui perpetua, usque ad illam partem, da pater debet legi suspensive. Et potest o hic teneri vocative, admirative vel deprecative. Notandum, quod gubernare est res in debitum sui finem ordinare; quod spectat ad divinam bonitatem. Regit aut prima causa omnes res praeter hoc quod commisceatur cum eis, influendo super eas virtutem vitae et bonitatis secundum auctorem libri de causis. Notandum, quod mundus, secundum Aristotelem in libro de mundo, est constitutus ex caelo et terra et naturis quae in eis sunt quem mundum Deus gubernat perpetua ratione, idest sua providentia perpetua; quae non est transitoria sicut providentia humana, sed permanet duratione infinita. Notandum: sicut aliquis dicitur sator qui semina plantarum et arborum projicit, sic Deus dicitur sator inquantum caelum et terram creavit et produxit. Per caelum autem et terram etiam intelliguntur elementa quae sunt in medio. Dicit autem, et terrarum, ponendo numerum pluralem pro singulari per antithesim. Notandum, quod tempus est duratio successiva, cum sit numerus motus secundum prius et posterius, ex quarto physicorum: quae duratio procedit ab aevo. Ubi notandum, quod aevum est duratio permanens tota simul, nullam habens successionem vel mutabilitatem annexam: et est idem quod aeternitas, quae est propria duratio Dei, secundum quam Deus est causa temporis. Sicut enim Deus per suum esse est causa cujuslibet esse, et per suam bonitatem est causa cujuslibet boni, ita per suam durationem est causa cujuslibet durationis. Notandum, quod Deus est stabilis, idest immutabilis, quia nulla specie motus movetur. Non generatione et corruptione, cum sit ingenerabilis et incorruptibilis. Nec augmentatione et diminutione, cum non sit quantus. Non alteratione nec loci mutatione, cum sit impartibilis. Et probat Aristoteles octavo physicorum, ex ordine moventium et mobilium necesse esse devenire ad aliquod primum omnino immobile et per se et per accidens. Notandum, quod omnia a primo sunt mutabilia, vel secundum esse vel secundum operationem. Si secundum esse, hoc est dupliciter: vel secundum esse substantiale, sicut entia generabilia et corruptibilia: vel secundum esse accidentale, sicut corpora caelestia: quae licet non mutentur generatione et corruptione, tamen mutantur secundum esse locale. Si autem est mutatio secundum operationem, sic intelligentiae sunt mutabiles, quia in ipsis est successio intellectionum. Licet ergo non mutentur quo ad esse, tamen quo ad operationem. Aliter exponitur: stabilisque manens das cuncta moveri, vel omnibus speciebus motuum, vel aliquibus speciebus motus, accipiendo motum stricte vel large. Aliter exponitur: stabilisque manens das cuncta moveri: non quod omnia moveantur; sed quicquid movetur te dante movetur. Et simile genus locutionis habetur Joan. primo: *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Non quod omnes simul illuminentur: sed omnes qui illuminantur, a Deo illuminantur. *Quem non externae* et cetera. Hic philosophia ostendit Deum esse benivolum ex bonitate clementiae qua omnia produxit. Et dicit: quem, scilicet Deum, externae, idest extrinsecae causae non pepulerunt, idest non coegerunt fingere, idest componere opus, idest creaturam fluitantis materiae, quae fluit de esse ad non esse, et e converso de non esse ad esse formae. Verum (pro sed) insita, idest intrinseca forma, summi boni, idest summae tuae bonitatis, scilicet, supple, pepulit te fingere opus fluitantis materiae. O pater, tu ducis, idest producis, cuncta ab exemplo superno, idest ab exemplari perpetuo tu ipse pulcherrimus ab omni deformitate elongatus, gerens mente, idest memoria, plenum mundum seu pulchrum mundum, scilicet architypum, formans, idest producens ipsum mundum sensibilem simili imagine sicut praefuit in mente tua: et tu jubes mundum perfectum, idest perfecte productum absolvere, idest absolutum tenere sine defectu alicujus, perfectas partes, idest elementa et elementata quae spectant ad integritatem mundi. Notandum, quod omne quod necessitatur a causa extrinseca, necessitatur ab efficiente vel a fine, quia non sunt plures causae extrinsecae. Efficiens autem necessitat dupliciter: vel violentiam inferendo, ut projiciens lapidem sursum, vel aliquid conferendo quo naturaliter moveatur; sicut generans formam dans levitatem movet ignem sursum de necessitate naturae, Deus autem non necessitatur ab efficiente primo modo, scilicet necessitate violentiae: cum nihil sit potentius eo: nec necessitate secundo modo, cum nihil ab alio recipiat. Nec etiam necessitatur necessitate finis: quia quod necessitatur ab alio tamquam a fine comparatur ad ipsum sicut imperfectum ad perfectum, eo quod finis est bonum et perfectio illius quod est ad finem, Deus autem a nullo extrinseco perficitur. Notandum, quod sola bonitas divina coegit ipsum ad producendum opus fluitantis materiae; non autem coegit ipsum necessitando sed libere movendo. Notandum, quod invidia facit quod aliquis bonum alteri non communicat, quia invidia est tristitia de bono alterius: et quia talis invidia in Deo non est, ideo summam bonitatem per creationem aliis communicavit. Unde dicit Plato in Timaeo: *ab optimo invidia longe relegata est, et per consequens sibi dissimilis prout naturaliter cujusquam capax beatitudinis esse poterat: efficique voluerit.* Notandum, quod sicut in agentibus per naturam forma rei fiendae praeexistit in agente secundum esse reale, sic in agentibus secundum intellectum forma rei producendae praeexistit secundum esse intellectuale: sicut artifex volens producere domum, oportet formam domus primo in mente praeexistere tamquam exemplar ad cujus imitationem faciat domum in materia. Cum igitur Deus sit agens per intellectum producens mundum, ipse praehabuit in mente sua exemplar mundi et omnium partium ejus, ad cujus imitationem produxit mundum extra, supple, qui mundus in mente divina praeexistens dicitur architypus ab archos quod est princeps, et typos similitudo, quasi principalis similitudo, cujus imago dicitur iste mundus sensibilis. *Tu numeris elementa ligas* et cetera. Hic philosophia commendat Deum ex parte sapientiae quo ad specialem effectuum productionem. Et primo ex productione elementorum. Secundo ex productione animae mundi. Tertio ex productione nostrarum animarum. Secunda, ibi, *tu triplicis.* Tertia, ibi, *tu causis.* Primo dicit: o pater, tu ligas elementa numeris, idest proportionibus numeralibus, ut elementa frigida conveniant, idest concordent flammis, idest calidis elementis; et ut arida, idest sicca elementa conveniant liquidis, idest humidis elementis; ne ignis purior inter elementa evolet, idest exeat sphaeram suam magis ascendendo; et ne pondera, idest gravitates deducant, idest magis deorsum ducant, terras mersas, idest depressas. Notandum, quod elementa habent proportionem numeralem inter se. Sicut enim duo numeri quadrati conveniunt in uno numero medio proportionali, sic duo elementa contraria in duabus qualitatibus conveniunt in uno elemento medio proportionali utrique. Verbi gratia: numerus quadratus est qui constat ex ductu suiipsius in seipsum, dicendo bis duo, ter tria, bis duo in quaternarium, et ter tria in novenarium: et accipe unum numerum medium proportionabilem, scilicet senarium qui secundum eamdem proportionem excedit quatuor in qua exceditur a novem:

sicut enim novem continent sex et mediam partem sex, ita sex continent quatuor et mediam partem quatuor. Sic similiter est in elementis. Nam ignis et aqua in duabus qualitatibus contrariantur; ignis enim est calidus et siccus, aqua frigida et humida. Quae colligantur uno medio, supple, aere, qui convenit cum igne in caliditate, et cum aqua in humiditate. Similiter est de aere et terra respectu aquae. Secundum hanc sententiam littera sic exponitur. Tu ligas elementa numeris, idest proportionibus numerabilibus, ut frigora, idest aquae quae frigidae sunt, conveniant flammis, idest ignibus, qui calidi sunt, per unum elementum medium quod est aer, et arida, idest terrae quae aridae sunt, conveniant liquidis, idest partibus aeris quae humidae sunt, per elementum medium quod est aqua. *Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem* et cetera. Hic philosophia ostendit sapientiam ex animae mundi productione. Ubi sciendum quod ista littera communiter exponitur ad intentionem Platonis in Timaeo. Sed quia ista expositio est difficillima et modicae utilitatis ego eam pertranseo, et ponam facilem expositionem, quae est de mente Aristotelis. Ad cujus evidentiam est notandum, quod per animam mundi hic intelligitur intelligentia movens orbem, quae per motum virtutem suam influit inferioribus: et haec intelligentia dicitur media inter Deum et animam humanam. Sicut enim in dignitate et perfectione exceditur a Deo, sic ipsa excedit animam nostram. Notandum, quod intelligentia hujusmodi dicitur esse triplicis naturae, propter tres operationes quas habet: scilicet movere orbem, intelligere Deum, et intelligere seipsam. Notandum, quod orbes caelestes dicuntur consona membra intelligentiae, quia per ipsos tamquam per organa et instrumenta intelligentia influit inferioribus. Licet enim intelligentia prima intentione moveat propter se, tamen secunda intentione movet propter inferiora. His praemissis littera plana erit. Unde dicitur sic: tu Deus animam, supple, mundi quae est intelligentia, mediam, supple, inter Deum et animam humanam, triplicis naturae, idest triplicis operationis, moventem cuncta, supple, inferiora per influxum illum, tu connectens resolvis, idest distinguis, eam per consona membra, idest per convenientes orbes: quae anima cum secta, idest divisa quantum ad operationes, glomeravit, idest impressit, motum in duos orbes, supple, in orbem primi mobilis, et in orbem planetarum, ipsa reditura, idest reflexa meat, idest procedit in semetipsam, supple, intelligendo quod est una operatio, et ipsa circuit mentem profundam, idest mentem divinam, Deum intelligendo, quae est alia operatio: et ipsa convertit, idest movet caelum, simili imagine, idest intellectione, quod est tertia operatio ejus. Adhuc nota: licet corpora caelestia sint diversa, tamen ratione unitatis ordinis possunt dici unum corpus. Similiter intelligentiae licet sint diversae, tamen possunt dici una intelligentia propter unitatem ordinis in operatione movendi; ergo dicit in singulari animam et non animas. *Tu causis animas paribus vitasque* et cetera. Hic philosophia commendat sapientiam Dei ex animarum nostrarum creatione, dicens: o pater, tu provehis, idest producis animas hominum, et minores vitas, idest animas brutorum et plantarum paribus causis, quibus animam mundi produxisti: scilicet tu aptans sublimes, idest animas rationales hominum, levibus curribus, idest caelestibus stellis, tu seris eas in caelum et terram, idest in corpora terrena, quas animas conversas reduci igne, idest charitate reducente, facis reverti ad te benigna lege, idest ordinatione tua. Nota, quod animae bestiarum et plantarum dicuntur minoris vitae respectu animae hominis, eo quod non habent tot nec ita perfectas operationes vitae sicut animae hominum. Nota quod per leves currus secundum intentionem Platonicorum intelligit stellas compares curribus. Dixerunt enim Platonici quod Deus omnes animas simul creaverit et seminaverit eas in caelo elegendo eas stellis comparibus a quibus postea delabantur in corpora. Sed haec opinio non valet, scilicet quod omnes animae simul sint creatae: immo omni die de novo creantur et creatae corporibus infunduntur. Dicuntur autem animae seri in caelum propter virtutem caelestem, ex qua unio animae ad corpus contrahit suam periodum. Licet anima a Deo producatur in corpore, tamen unio ex parte dispositionum corporalium dependet a virtute caelesti: ideo dicit eas seri in caelum et terram, quia animae non coaptantur corporibus nisi mediante virtute caelesti. Unde secundo physicorum: *homo enim hominem generat et sol.* Nota, quod Deus animas creatas aptat levibus curribus, idest stellis comparibus: quod sic potest intelligi, quia anima creata comparitatem et similitudinem habet cum stella. Sicut enim stella est nobilior pars sui orbis et est perpetua, sic anima rationalis perpetua existens est nobilior pars hominis. Vel sic potest intelligi, quod Deus animas creatas aptat levibus curribus, idest rationi et intellectui, qui dicuntur currus animae qui ducunt hominem in cognitionem rerum: quas animas serit in caelum et terram, quia anima ratione et intellectu habet cognitionem caelestium et terrestrium. Nota, quod per ignem reducere intelligit ardorem charitatis, quae hominem aversum a Deo vitiis facit ad ipsum redire virtutibus. Nisi enim homo Deum amet, ipsum non quaerit; nisi quaerat, non inveniet; nisi inveniat, ad ipsum non revertetur. *Da, pater, augusta* et cetera. Postquam philosophia captavit benivolentiam Dei ipsum multipliciter commendando, hic exprimit suam petitionem dicens: o pater qui facis omnia praedicta, da, idest concede menti, supple, humanae, conscendere augustam sedem, idest nobilem sedem summi boni, da lustrare, idest investigando invenire, fontem boni, idest Deum qui est fons omnis boni; da luce reperta, idest cognitione praehabita in te defigere, scilicet per amorem, conspicuos visus, idest claros intuitus, animae idest rationis et intellectus. O pater tu disjice, idest disperge nebulas, idest obscuritates, et pondera, idest gravitates terrenae molis, idest dilectionis terrenae, atque mica, idest resplende tuo splendore; tu namque es serenum quo, supple, omnia illustrantur. Tu es tranquilla requies piis, supple, mentibus; te cernere, idest videre, est finis, supple, omnium; tu idem existens es principium, quia origo omnium rerum, tu es vector quia vehis nos per gratiam quo pervenire non possumus per naturam; tu es dux ducens ab errore ignorantiae ad veritatem sapientiae; tu es semita cum sis via et veritas et per te ad teipsum pervenitur; tu es terminus ultra quem nihil quaeritur, cum sis summum et perfectum bonum. Nota quod sedes summi boni dicitur angusta, idest subtilis, quia vix magno labore ad ipsam pervenitur: vel dicitur augusta, idest nobilis, quia nihil sibi comparari potest. Item Deum vocat fontem summi boni. Sicut enim rivuli habent existere et fluere a fonte et ipse a nullo, sic a Deo omne bonum habet esse, ipse autem a nullo. Nota: ad hoc quod sedes summi boni conscendatur, oportet quod investigetur. Et quia non sufficit investigare si non inveniatur, nec invenire si non diligatur, ideo philosophia petit per amorem defigi visum animi, scilicet rationem et intellectum, in summum bonum. Nota, quod quia intellectus et ratio impediuntur et obscurantur per affectionem et desiderium terrenorum, quia corpus quod corrumpitur aggravat animam quando corpori est subjecta, ideo philosophia petit fugari nebulas terrenae molis. Et quia non sufficit fuga tenebrarum nisi adsit lux illuminans, ideo petit illuminationem, dicens: atque tuo splendore mica. Item disjicio-cis, idest dispergo vel removeo: et dicitur a dis praepositione inseparabili et a verbo icio icis.

Caput 19

[88924] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 19 *Quoniam igitur quae sit imperfecti* et cetera. Ista est decima prosa hujus tertii; in qua philosophia ostendit ubi vera beatitudo sit constituta. Et primo continuando se, probat beatitudinem perfectam esse in rerum natura. Secundo ostendit in quo sit vera beatitudo, ibi, *quo vero*. Primo dicit: o Boeti, quoniam vidisti in praecedentibus quae sit forma imperfecti boni, et quae sit forma perfecti boni, nunc reor, idest opinor esse demonstrandum quonam, idest ubi haec perfectio felicitatis, idest perfecta felicitas, sit constituta. In quo, supple, investigando, illud ego arbitror primum esse inquirendum, an aliquid hujusmodi bonum perfectum quale paulo ante, scilicet octava prosa, definisti, possit existere in rerum natura; ne cassa, idest vana, imago idest species cogitationis nos decipiat praeter veritatem subjectae rei, idest existentis rei. Sed nequit negari quin existat in rerum natura perfectum bonum et perfecta felicitas, et hoc bonum sit veluti fons omnium bonorum. Et tunc probat ipsum esse tali ratione. In quocumque genere est reperire imperfectum, in eodem est reperire perfectum. Sed in genere rerum est reperire imperfectum bonum et imperfectam felicitatem, ut patet ex praecedentibus; ergo in rerum natura erit dare perfectum bonum et perfectam felicitatem. Hanc rationem pertractat in littera, et dicit: omne quod dicitur esse imperfectum illud perhibetur imperfectum diminutione, idest ex defectu perfecti: quo fit ut si in quolibet genere videatur esse quid, idest aliquid imperfectum, in eo genere necesse sit aliquid esse perfectum. Etenim sublata, idest circumscripta perfectione, nec fingi ponit unde extiterit, idest esse habeat, quod perhibetur imperfectum. Neque enim natura coepit exordium a diminutis et inconsummatis, idest ab imperfectis; sed natura procedens ab integris et absolutis, idest perfectis, dilabitur in haec extrema, idest inferiora, atque effoeta, idest infructuosa. Ex hoc ergo accipitur major rationis. In quocumque reperitur aliquid imperfectum in eodem reperitur perfectum. Tunc subjungit minorem, dicens: sicuti paulo ante monstravimus, quaedam est fragilis boni et imperfecta felicitas. Et ponit conclusionem, dicens: ergo dubitari non potest esse aliquam solidam et perfectam felicitatem. Quod concedens Boetius dicit: verissime et firmissime conclusum est. Notandum, quod in temporalibus et sensibilibus non potest esse summum et perfectum bonum. Et quia multi sunt qui non putant esse alia bona praeter sensibilia, ideo ne aliquis putet nullum esse perfectum bonum in rerum natura, philosophia primo antequam ostendat ubi sit situm perfectum bonum probat ipsum esse. Notandum, quod res subjecta est de qua habetur sermo et cognitio: sed dum cogitamus de re quae non est, tunc est cogitatio cassa praeter veritatem subjectae rei decipiens nos. Ne autem talis cognitio videatur esse summi boni, ideo primo probat ipsum esse in rerum natura. Notandum, quod imperfectum non potest esse principium rerum, quia perfectum prius est imperfecto: principio autem non est aliquid prius: ex quo sequitur quod ubi est imperfectum, ibi est reperire perfectum. Notandum, quod est devenire ad aliquod perfectum a quo natura incipiens progreditur ad posteriora imperfecta, cujusmodi sunt haec inferiora, quae dicuntur extrema et effoeta, quia sunt ultima causatorum, non causa aliis inferioribus. *Quo vero inquit* et cetera. Hic philosophia ostendit in quo perfectum bonum sive felicitas sit

sita. Secundo concludit quoddam corollarium. Tertio movet dubitationem. Secunda, ibi, *super haec.* Tertia ibi, *atque hoc quoque.* Primo dicit vel ostendit perfectam felicitatem esse in Deo constitutam. Secundo ostendit per quem modum sit in Deo, ibi, *sed quaeso.* Primo ponit unam propositionem notam. Secundo ex ea probat intentum, ibi, *ita vero.* Primo dicit: jam probatum est quod est dare perfectum bonum: quo vero, idest in quo, habitet illud perfectum bonum, ita considera. Et tunc subjungit propositionem: omnis conceptio communis humanorum animorum probat, idest concedit Deum esse bonum principem omnium rerum. Et quod Deus sit quoddam bonum: probat per hoc, quia Deo nihil melius excogitari potest: et quis dubitat illud esse bonum quo melius nihil est? Quasi dicat: nullus. Notandum, quod Deum esse principem omnium rerum omnes concedunt. Sed quia Pythagorici duo posuerunt esse principia rerum, unum bonum aliud malum ne ergo aliquis occasione hujus negaret Deum esse bonum, ideo hoc probat ex eo quod nihil potest melius excogitari Deo. Unde dicit beatus Augustinus in libro de doctrina Christiana: *omnes Latinae linguae scientes, cum aures eorum sonus tetigerit quo profertur Deus, moventur ad cogitandum excellentissimam quamdam immortalem naturam*: ita autem cogitatur Deus ut aliquid quo nihil sit melius. *Ita vero bonum esse Deum* et cetera. Hic probat intentum quod beatitudo sive perfectum bonum sit situm in Deo, tali ratione. Perfectum bonum est vera beatitudo: sed in Deo est perfectum bonum; ergo in Deo est vera beatitudo. Unde dicit in littera: ratio ista demonstrat Deum esse bonum, ut convincat, idest infallibiliter concludat, in eo esse perfectum bonum, nam ni, idest nisi Deus sit tale, scilicet perfectum bonum, non poterit esse princeps omnium rerum. Si enim non sit perfectum bonum, erit aliquid praestantius eo, possidens perfectum bonum, quia omnia perfecta claruerunt, idest manifesta sunt, esse priora minus integris, idest perfectis: quare ne ratio prodeat, idest procedat in infinitum, confitendum est summum Deum esse plenissimum summi et perfecti boni. Et sic patet minor rationis; scilicet quod in Deo est perfectum bonum. Tunc probat majorem, dicens: sed constituimus, idest probavimus nona prosa, perfectum bonum esse veram beatitudinem: igitur restat concludere quod necesse est veram beatitudinem sitam esse in summo Deo; cui Boetius consentiens dicit, accipio, idest concedo, inquam, nec est quod ullo modo queat contradici. Notandum, quod si Deus non esset perfectum bonum sed imperfectum, procederetur in infinitum sic arguendo: Deus vel est perfectum bonum vel imperfectum: si perfectum, habetur propositum; si imperfectum, erit aliquid prius eo, cum perfectum sit prius imperfecto. Illud ergo prius vel est perfectum bonum vel imperfectum: si perfectum, illud erit Deus, et habetur propositum; si imperfectum, erit aliquid prius eo, cum perfectum sit prius imperfecto. Iterum quaeritur de illo priori: vel est perfectum bonum vel imperfectum: et sic procederetur in infinitum, vel dabitur Deum esse perfectum bonum. Et hoc innuit in littera, cum dicit: quare ne in infinitum ratio procedat. *Sed quaeso te, inquit* et cetera. Hic philosophia ostendit per quem modum vera beatitudo sit in Deo: quia non est in Deo tamquam aliquid distinctum ab ipso sicut accidens a subjecto; sed est idem cum ipso; quod probat quatuor rationibus. Secunda, ibi, *postremo.* Tertia, ibi, *omnino enim.* Quarta, ibi, *respice, inquit.* Primo praemittit intentum suum cum quadam divisione cujus membra improbat, dicens: o Boeti, quaeso te, vide quam id sancte, idest firmiter et inviolabiliter probes quod diximus summum Deum esse plenissimum summi boni. Et dicit Boetius: quonam modo, supple, hoc probatur? Tunc ponit philosophia divisionem dicens: praesumas, idest putas ne hunc patrem omnium rerum accepisse extrinsecus illud summum bonum quo perhibetur esse plenus: vel praesumas ita naturaliter habere a se illud bonum, quasi cogites diversam esse substantiam Dei habentis et beatitudinis habitae. Et tunc improbat membra. Primo quod Deus non accepit summum bonum ab extrinseco, dicens: nam si putes bonum quod in Deo est extrinsecus acceptum, tunc tu possis, idest potes existimare esse praestantius, idest melius illud bonum quod dederit eo quod acceperit, supple, Deo: quod est falsum, quia confitemur hunc praecellentissimum omnium rerum. Tunc probat quod perfectum bonum in Deo non est in ipso naturaliter tamquam differens a substantia sua, dicens: quod si natura, idest per naturam, inest Deo summum bonum sed est diversum ab ipso ratione quidditativa, fingat qui potest quis haec diversa conjunxerit, supple, Deum et summum bonum: quasi dicat: non est dare aliquem priorem ista diversa conjungentem. Notandum, quod ratio quam philosophia praetendit est ista: summum bonum quod est in Deo, vel est acceptum ab extrinseco, vel inest sibi naturaliter: si ab extrinseco, aliquid erit praestantius et nobilius Deo, quia dans summum bonum praestantius est recipiente ipsum: si autem inest Deo naturaliter, vel tamquam idem sibi, vel tamquam diversum ab ipso: si tamquam idem sibi, habetur propositum: si tamquam diversum ab ipso, erit aliquid prius quod ista diversa conjunxerit: talia autem fingere, est difficile. *Postremo quod a qualibet* et cetera. Hic philosophia ponit secundam rationem quod summum bonum in Deo non differt ab ipso: et est ratio talis: illud quod est diversum ab alio, non est illud a quo est diversum. Si ergo summum bonum esset diversum a Deo, Deus non esset summum bonum: quod nefas est dicere. Unde dicit in littera: postremo illud quod est diversum a qualibet re, illud non est illud a quo intelligitur, idest videtur, esse diversum. Quare quod sui natura diversum est a summo bono, illud non est summum bonum. Si igitur summum bonum ita sit in Deo quod secundum naturam est diversum ab eo; sequitur quod Deus non sit summum bonum: quod nefas est cogitare de Deo, quo nihil constat esse praestantius. Nota: si aliquid esset in Deo diversum ab ipso, Deus esset compositus, et non essentiae simplicis; quod est falsum. Item quod est in Deo diversum ab ipso, vel est accidens vel pars ejus. Non accidens, quia Deus non est subjectum alicujus accidentis. Si est pars ejus, cum pars praecedat totum, aliquid erit prius Deo, quod falsum est. *Omnino enim nullius rei natura* et cetera. Hic philosophia ponit tertiam rationem, quae talis est: illud quod est principium omnium formaliter est summum bonum, quia summum bonum non potest esse principiatum: sed Deus est principium omnium, ergo formaliter est summum bonum: summum autem bonum est beatitudo; ergo Deus formaliter est summa beatitudo. Unde dicit in littera: omnino, idest generaliter nullius rei natura poterit existere, idest esse melior suo principio: quare quod omnium sit principium, sicut Deus, illud etiam concluserim verissima ratione, summum esse bonum substantia, idest per substantiam. Cui assentiens Boetius dicit: rectissime inquam conclusum est. Sed summum bonum esse beatitudinem concessum est. Dicit Boetius: ita est inquam. Concludit ergo philosophia: igitur necesse est Deum confiteri ipsam beatitudinem. Dicit Boetius: nequeo refragari, idest resistere, prioribus propositis, idest praemissis, et ego perspicio hoc illatum esse consequens illis, idest ad illa. Nota, quod principium omnium rerum oportet esse summum bonum substantialiter: quia si aliquid aliud a principio esset summum bonum substantialiter sicut aliquid principiatum, sequitur quod principiatum sit nobilius suo principio; nam bonum substantialiter nobilius est bono accidentaliter. Item si principium non est bonum substantialiter sed accidentaliter, cum omne quod est tale per accidens reducatur ad aliquid tale per se: tunc principium reduceretur ad aliquid, et per consequens non esset principium. *Respice, inquit, an hinc* et cetera. Hic ponit quartam rationem quod beatitudo in Deo non differt ab ipso. Si beatitudo differret a Deo, cum utrumque, tam Deus quam beatitudo, sit summum bonum: essent duo summa bona, quorum unum non esset alterum: et cum unum desit alteri, neutrum erit perfectum et summum bonum, quia perfectum est cui nihil deest; ergo necesse est beatitudinem esse idem cum Deo. Unde dicit in littera: o Boeti, respice an hinc quod modo dicam illud quod probatum est firmius approbetur. Duo summa bona esse non possunt, quae sint a se diversa. Etenim liquet, idest manifestum est, quod bona quae discrepant, non esse alterum, supple, eorum bonorum, quod sit alterum: quare cum alterum deest alterutri, idest alteri, neutrum poterit esse perfectum: cum perfectum sit cui nihil deest. Sed manifestum est, illud non esse summum bonum, quod non est perfectum: igitur nullo modo possunt esse diversa ea quae sunt summa bona. Atqui (pro certe) Deum et beatitudinem collegimus esse summum bonum: quare necesse est ipsam naturam quae sit divinitas, idest naturam Dei esse summam beatitudinem: quod Boetius approbans dicit: nihil verius est ipsa re nec ratiocinatione firmius, nec Deo dignius concludi potest. Notandum, ex quarto topicorum: quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Cum igitur summum bonum dicatur per superabundantiam, non erunt duo summa bona. Item si essent duo summa bona, vel essent ejusdem speciei, vel differrent specie: si ejusdem speciei, erunt aequaliter perfecta et unum erit superfluum: si differunt specie, unum erit perfectius altero, quia impossibile est duas species esse aequaliter perfectas: sed quod est imperfectius non est summum bonum; ergo non sunt plura summa bona. *Super haec inquit* et cetera. Hic philosophia concludit ex dictis quamdam conclusionem corollariam, dicens: super haec, scilicet praedicta, ego tibi dabo corollarium, idest conclusionem corollariam, ita scilicet sicut geometrae aliquid solent demonstratis suis propositis inferre, quae illata ipsi vocant porismata, idest aperitiones. Et tunc ponit corollarium quod omnis beatus est Deus: quod sic infert: quia adeptione beatitudinis fiunt homines beati: beatitudo vero est ipsa divinitas, ut probatum est: manifestum est homines beatos fieri adeptione divinitatis: sed sicut adeptione justitiae fiunt homines justi, et adeptione sapientiae sapientes, ita necesse est adeptione divinitatis esse beatos sive deos; igitur omnis beatus est Deus: sed natura quidem unus Deus est et non plures; participatione vero nihil prohibet plures deos esse. Hanc conclusionem commendans Boetius dicit: et pulchrum inquam hoc, scilicet quod modo conclusisti, atque pretiosum, sive porisma sive corollarium mavis, idest magis velis ipsum vocari. Notandum, quod omnis beatus est Deus. Hoc probatur ex littera sic. Homines fiunt beati adeptione beatitudinis: sed beatitudo est divinitas: ergo homines fiunt beati adeptione divinitatis. Sed adeptione divinitatis aliquis efficitur Deus, ergo omnis beatus est Deus. Vel potest sic argui. Adeptione divinitatis aliquis efficitur Deus, ergo omnis beatus est Deus: vel potest sic argui. Adeptione divinitatis aliquis efficitur Deus: adeptione divinitatis aliquis efficitur beatus, cum divinitas sit idem cum beatitudine: ergo omnis beatus est Deus. Nota, secundum Huguitionem, quod porus-ri est subtile foramen in corpore per quod sudor emanat: inde porisma-tis, idest apparitio vel illuminatio sensus. Dicuntur etiam porismata regulae quas geometrae proponunt ad aliquid ostendendum, eo quod aperiant et illuminent mentem lectoris: et ipse allegat Boetium in hoc libro de hoc nomine porisma. Notandum, secundum eumdem Huguitionem, a corona venit coronarium, quod est praemium victoriae vel praemium belli vel certaminis, scilicet corona vel aliquid aliud: vel coronarium est unde aliquis meretur honorem, vel adipiscitur coronam. Et etiam allegat Boetium in hoc loco de hoc nomine coronarium: sed communiter ipsum nominamus corollarium, et est corollarium conclusio sequens ex praemissis. Nota, aliquis diceret: *si omnis beatus est Deus, cum plures sint beati, plures erunt dii.* Respondet Boetius, quod unus est Deus naturaliter et essentialiter; sed participative, scilicet participatione virtutis et immortalitatis possunt esse plures dii. Unde Psalm.: *ego dixi, dii estis et filii excelsi omnes.* Item innuit philosophus in secundo metaphysicae, ubi sic concludit: *non valet pluralitas principum, sit ergo unus princeps, scilicet secundum naturam et essentiam.* Ergo dicit Seneca: *vir speculativus est quasi Deus in humano corpore hospitatus.* Pro quo ulterius notandum quod Deus est quadruplex: aliquis est Deus nuncupative ut idolum. Alius usurpative ut Daemones cultum Dei sibi usurpantes, ut dicit Scriptura: *omnes dii gentium Daemonia.* Tertius participative ut homines beatitudinem participantes. Quartus est Deus natura habens essentiae aeternitatem, immutabilitatem et communicabilitatem. Primis tribus modis possunt bene esse plures dii, sed non quarto modo. Ultimo, nota: deitatem sive divinitatem participare, non est nisi immortalitatem, impassibilitatem, subtilitatem et agilitatem adipisci. Nam mortale additum nobis separat nos a diis, ut dicit Porphyrius; ergo adeptione immortalitatis erimus dii. *Atqui hoc quoque pulchrius nihil est* et cetera. Hic philosophia movet circa praedicta quamdam dubitationem. Secundo solvit eam, ibi, *hujus discretionem.* Primo dicit: ex quo dicis hoc corollarium esse pulchrum. Atqui (pro certo) hoc quod jam dicam nihil est pulchrius, quod ratio persuadet esse annectendum his, scilicet supradictis. Et dicit Boetius: quid est pulchrum illud? Dicit philosophia: cum beatitudo videatur multa continere, videatur utrum haec omnia conjungant, idest constituant veluti unum corpus beatitudinis quadam varietate partium, an sit aliquid eorum quod compleat substantiam beatitudinis, ad hoc cetera referantur. Tunc Boetius petit hanc quaestionem magis elucidari, dicens: vellem inquam ut patefaceres illud quod quaeris commemoratione ipsarum rerum, supple, exemplificando. Et philosophia condescendens Boetio quaerit. Nonne censemus beatitudinem esse bonum? Dicit Boetius: certe summum bonum. Cui philosophia: licet, idest licitum est addas hoc, supple, summum omnibus his. Nam beatitudo est summa sufficientia, eadem est summa potentia, et judicatur esse summa reverentia claritas et voluptas. Dicit Boetius: quid igitur, supple, aestimas dicendum? Respondet philosophia: haeccine, idest numquid haec omnia, scilicet sufficientia, potentia ceteraque, sunt veluti quaedam membra beatitudinis, an cuncta referuntur ad bonum veluti ad verticem, idest tamquam ad summam rationem appetendi omnia alia? Tunc Boetius fatetur se intelligere quaestionem et praestolari ejus solutionem, dicens: intelligo quid proponas investigandum; sed desidero audire quid constituas, idest definias quaestionem dissolvendo. Notandum, quod quaestio quam philosophia movet, est ista. Utrum praedicta quinque, scilicet sufficientia reverentia etc. constituant beatitudinem sicut diversa membra unum corpus, vel utrum omnia sint eadem et referantur ad aliquid unum, scilicet ad bonum quod sit ratio appetendi omnia ista. Notandum: quia in beatitudine est summum bonum, et in beatitudine est sufficientia, reverentia, potentia, gloria et jucunditas: ideo quaeritur an ista sint in beatitudine tamquam diversa, aut ad unum relata, scilicet ad bonum ratione cujus appetuntur. Nota: ad primam partem quaestionis debet responderi quod non: quia membra unum corpus constituentia, debent esse inter se diversa ut statim probabitur in littera sequenti; sed illa quinque sunt unum ut probatum est: ergo non possunt esse partes beatitudinis constituentes ipsam sicut membra unum corpus, etiam si sic sequeretur quod beatitudo seu Deus non esset omnino simplex; quod est impossibile. *Hujus rei discretionem* et cetera. Hic philosophia solvit quaestionem. Et primo ostendit quod ista quinque non sunt partes et membra beatitudinis. Secundo ostendit quod omnia referantur ad bonum, ibi, *ad bonum vero.* Primo intendit talem rationem. Membra constituentia aliquid unum, ad invicem debent esse diversa: sed ista omnia quinque sunt idem: ergo non sunt membra et partes beatitudinis. Unde dicit in littera: hujus rei, supple, positae in quaestione, sic accipe discretionem, idest discretam solutionem. Si haec omnia forent membra beatitudinis, tunc discreparent a seinvicem: haec enim est natura partium, ut diversa componant unum corpus. Atqui (pro certo) haec omnia quinque monstrata sunt idem esse, supple, in nona prosa: igitur minime sunt membra beatitudinis: sed si in eis salvetur ratio membri, omnia erunt unum membrum: et tunc sequitur beatitudinem componi ex uno membro: quod est impossibile. Et hoc est quod dicit: alioquin, idest si aliter dicatur quod non sunt membra, sed unum membrum, videbitur beatitudo esse conjuncta ex uno membro quod fieri nequit. Et dicit Boetius: id quidem quod modo conclusum est non est dubium: sed illud quod restat de veritate alterius partis quaestionis expecto. Notandum, quod beatitudo est divinitas, ut prius visum est. Et quia divinitas est omnino simplex et indivisibilis, ex nullo potest esse constituta: cum enim constituens prius sit constituto, esset aliquid prius deitate, quod absurdum est: ergo beatitudo non potest esse constituta ex pluribus membris vel ex uno membro. *Ad bonum vero cetera* et cetera. Hic philosophia ostendit quod omnia referantur ad bonum tamquam ad causam propter quam appetuntur. Secundo ex dictis deducit quasdam conclusiones superius probatas, ut melius intelligantur. Secunda, ibi, *cujus vero causa.* Primo dicit: palam est cetera, scilicet quinque supradicta ad quae omnia appetenda reducuntur, ipsa referri ad bonum. Idcirco enim petitur, idest appetitur, sufficientia, quia bonum esse judicatur: idcirco potentia desideratur, quia id etiam creditur esse bonum: idem licet conjectare, idest judicare, de reverentia, claritudine, idest claritate, et jucunditate: et sic universaliter concludere quod bonum est summa, idest perfectio, et causa omnium expetendorum, idest desiderandorum. Quod declarat per signum, dicens: illud enim quod neque in re neque in similitudine, idest apparentia, ullum bonum retinet in se, illud nullo modo potest expeti, idest desiderari: et contra, idest per contrarium illa quae non sunt bona natura, idest ex natura tamen si videantur, idest appareant esse quasi vera bona sint, appetuntur: quo fit uti bonitas jure credatur esse summa atque causa omnium expetendorum. Notandum, quod bonum est causa omnium desiderandorum; quia deficiente ratione boni in aliquo, sive sit bonum secundum apparentiam sive existentiam, tollitur ratio appetibilis: posita vero ratione boni in aliquo sive secundum rem sive secundum apparentiam, ex quo ipsum est appetibile. Propter quod dicit Aristoteles tertio de anima: *movet enim appetibile, hoc quidem bonum, hoc autem apparens bonum. Cujus vero caussa* et cetera. Hic ex dictis philosophia deducit quasdam conclusiones prius probatas, ut melius intelligantur: et sunt duo. Prima est quod bonum et beatitudo sunt idem. Secunda quod Deus et bonum idem sunt. Deducens ergo primo conclusionem dicit: illud maxime videtur optari, cujus causa quid, idest aliquid, expetitur, idest desideratur: ut si causa salutis, idest sanitatis, quispiam, idest aliquis, velit equitare, non tam, idest non tantum desiderat motum equitandi quam, idest inquantum desiderat effectum salutis, idest sanitatis. Cum igitur omnia petantur, idest appetantur gratia boni, illa non potius desiderantur ab omnibus quam ipsum bonum. Sed nos concessimus beatitudinem esse propter quod cetera optantur. Quare sola beatitudo tamquam finis omnium aliorum quaeritur, idest desideratur. Ex quo liquido, idest manifeste apparet esse eamdem substantiam ipsius boni et beatitudinis. Boetius enim assentiens isti deductioni dicit: nil video cur quispiam possit dissentire. Notandum: quorumcumque proprietas per se est eadem, necesse est illa esse eadem: cum igitur bonum et beatitudo habeant unam et eandem per se proprietatem, erunt eadem. Nam per se proprium est beatitudini, quod omnia propter eam desiderantur: similiter illa proprietas est boni quod omnia appetuntur quia bona: ergo bonum et beatitudo sunt idem. Notandum, quod illud magis appetitur cujus causa aliquid appetitur: quia illud propter quod aliquid appetitur prius est in causando motum desiderii quam illud quod appetitur propter aliud, quia causa primaria prius influit quam secundaria: et ideo illud propter quod aliquid appetitur plus influit desiderio quam illud quod appetitur propter aliud: sicut finis plus influit quam ordinata in finem. Et hoc declarat per exemplum in littera de sanitate, quae plus appetitur quam actus equitandi factus propter sanitatem. *Sed Deum* et cetera. Hic philosophia ex conclusione prius probata deducit secundam, scilicet Deum et bonum esse idem secundum substantiam: et dicit: sed demonstravimus Deum et veram beatitudinem esse idem et unum. Dicit Boetius: ita est inquam. Ex quo concludit philosophia dicens: igitur secure licet concludere, substantiam Dei sitam esse in ipso bono, nec usque alio, idest alibi. Nota, quod ex prima conclusione infertur secunda, accipiendo primam conclusionem pro majore, arguendo sic. Bonum et beatitudo sunt idem secundum substantiam: sed Deus est vera beatitudo; ergo Deus et bonum sunt idem secundum substantiam.

Caput 20

[88925] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 20 *Huc omnes pariter venite* et cetera. Istud est metrum decimum hujus libri, quod dicitur phaleucium ab inventore; et est undecasyllabum constans ex spondaeo et dactylo, et duobus vel tribus trochaeis, quia ultimo loco potest poni spondaeus vel trochaeus. In quo metro philosophia postquam ostendit in quo sit summa beatitudo, hortatur ad istam beatitudinem pervenire, dicens: omnes capti quos fallax libido, idest fallax delectatio habitans, idest possidens, terrenas mentes, ligat improbis catenis, idest vitiosis cupiditatibus, venite pariter huc, idest ad summum bonum quod est situm in Deo. Tunc ostendit utilitatem veniendi ad illud bonum, dicens: hic, idest in isto bono quod est Deus, erit vobis requies laborum, cum ipse sit praemium in hac vita laborantium: hic est portus, idest securitas manens placida quiete, hoc est asylum, idest domus refugii unum, idest solum, quia tantum ad Deum est tutum refugium patens, idest apertum miseris. Tunc comparat istud bonum ad bona temporalia, ostendens bona temporalia esse damnosa: quia sui cupiditate obtenebrant animam, dicens: quidquid donat Tagus, fluvius iste aureis suis arenis. Quidquid donat Hermus fluvius rutilante, idest splendente sua ripa: aut Indus fluvius a quo dicitur India, propinquus calido orbi, quia vicinus tor-

ridae zonae, Indus inquam commiscens lapillos virides, idest smaragdos, candidis, idest margaritis, supple, omnia illa non illustrant aciem, supple, mentis, sed magis condunt, idest involvunt caecos animos in suas tenebras, idest ignorantias veri boni. Hoc, scilicet bonum temporale quidquid, idest quodcumque placet, idest excitat mentes ad cupiditatem, illud tellus aluit infimis cavernis, idest profundis, quia in profundo terrae gignuntur metalla et gemmae. Tunc ostendit utilitatem boni quod est Deus, in quo est vera beatitudo, dicens: splendor, idest beatitudo splendens, quo splendore tegitur caelum, ille vitat obscuras ruinas animae, quia splendor et obscuritas se non compatiuntur in eodem. Quisquis ergo poterit notare, idest notam habere hanc lucem, ipse negabit, idest non curabit candidos radios Phoebi, idest solis. Notandum, propter litteram, quod asylum, secundum Huguitionem dicitur domus refugii quam Romulus fecit, ab a quod est sine et silom quod est tactus, quasi sine tactu, quia non erat fas aliquem ibi tangere vel offendere. Notandum, secundum Isidorum libro Etymologiarum: *Tagus est fluvius quem Cartago Hyspaniae sic nuncupavit, ex quo procedit copiositas arenis auriferis, et ab hoc ceteris fluviis Hyspaniae est praelatus.* Notandum, secundum Huguitionem, quod Hermus est fluvius Asiae, qui campos Smirnaeos secat fluctibus, et est plenus aureis arenis. Indus autem secundum Isidorum, est fluvius orientis, qui rubeo mari excipitur: a quo India nuncupatur, abundans margaritis et smaragdis.

Caput 21

[88926] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 21 *Assentior inquam* et cetera. Ista est undecima prosa hujus tertii libri; in qua philosophia inducit Boetium in cognitionem quorumdam quae prius fassus fuit ignorare: scilicet quis sit finis omnium rerum et quibus gubernaculis mundus regatur. Primo ducit ipsum in cognitionem primi. Secundo secundi in sequenti prosa. Primo philosophia investigat definitionem boni. Secundo ex hoc ostendit quis sit finis omnium rerum, ibi, *et illa nimium.* Primo praemittuntur quaedam. Secundo philosophia aggreditur propositum, ibi, *nonne inquit.* Primo Boetius assentiens praedictis dicit: assentior inquam, scilicet jam dictis: cuncta enim constant nexa firmissimis rationibus, quia demonstrativis. Et philosophia inquit: quanti scilicet pretii aestimabis, si agnoveris quid sit ipsum bonum? Respondet Boetius: infiniti, scilicet pretii inquam aestimabo, siquidem mihi pariter contingat agnoscere Deum qui bonum est. Dicit philosophia: atqui (pro certe), hoc patefaciam verissima ratione, maneant, idest concedantur, modo, idest tantummodo quae conclusa sunt paulo ante. Et dicit Boetius: manebunt sine omni contradictione in sui veritate. Notandum, quod ad probandum aliquam conclusionem oportet principia manere in sui veritate et ea concedi; si enim negarentur non posset ex eis conclusio deduci; volens ergo philosophia ex his quae conclusa sunt tamquam ex principiis concludere quid sit bonum, dicit hoc velle facere manentibus his quae probata sunt: et dicit Boetius, quod manebunt in sui veritate. *Nonne, inquit, monstravimus* et cetera. Hic philosophia aggreditur intentum, ostendendo quid sit bonum. Et intendit probare istam conclusionem: bonum est illud quod omnia appetunt. Quam probat tali ratione. Unum et bonum sunt idem: sed omnia appetunt esse unum;

ergo omnia appetunt bonum. Circa istam rationem sic procedit. Primo probat majorem. Secundo minorem. Tertio resumpta majore infert conclusionem. Secunda, ibi, *nosti ne igitur.* Tertia, ibi, *est ne igitur.* Probat ergo majorem, quod unum et bonum sunt idem, per modum quaestionis. Et primo quaerit dicens: nonne supra monstravimus (in nona prosa) ea quae appetuntur a pluribus, supple, sufficientia, reverentia, potentia, iccirco non esse vera bona et perfecta, quoniam discrepant a seinvicem, supple, eo modo quo appetuntur a pluribus: et cum alterum abesset alteri non posse afferre plenum et absolutum bonum, quod nullo indigeat? Tunc autem, supple, monstravimus unum verum bonum fieri cum colliguntur in unam formam beatitudinis atque efficientiam, idest unam causam efficientem, scilicet Deum, ut quae sit sufficientia eadem sit potentia et reverentia, claritas et jucunditas: nisi vero omnia sint unum et idem, monstratum est ea nihil habere quo numerentur, idest computentur inter expetenda, idest desideranda. Et dicit Boetius: demonstratum est inquam, nec ullo modo dubitari potest. Ulterius quaerit philosophia: illa quae cum discrepant minime sunt bona et cum ceperint esse unum sunt bona, nonne haec contingunt fieri bona adeptione unitatis? Dicit Boetius: ita videtur inquam. Et subdit philosophia: sed omne quod est bonum, participatione boni concedis esse bonum, an minime? Et dicit Boetius: ita est. Tunc philosophia ex concessis concludit majorem, dicens: igitur simili ratione oportet ut concedas unum et bonum esse idem. Et confirmat illam conclusionem per locum ab effectu, dicens: namque eadem est substantia eorum, quorum non est naturaliter diversus effectus; quia idem inquantum idem natum est facere idem. Boetius concedens dicit: negare inquam nequeo. Nota: ex litera sic probatur quod unum et bonum sint idem. Quaecumque non sunt bona nisi quia sunt unum, illa non sunt bona nisi adeptione unitatis: sed omnia sunt bona adeptione unitatis; ergo unum et bonum idem sunt. Vel aliter arguitur sic. Omnia sunt bona adeptione bonitatis, omnia sunt bona adeptione unitatis; ergo bonum et unum sunt idem. Aliam rationem innuit in litera, dicens: illa sunt unum quorum non est diversus effectus, quia idem inquantum idem non facit nisi idem, ex secundo libro de generatione: sed unius et boni non est diversus effectus, quia effectus utriusque est bonum; ergo sunt idem. Et haec conclusio patet ex quarto metaphysicae, ubi Aristoteles vult quod bonum et unum convertantur. *Nosti ne igitur, inquit, omne quod est* et cetera. Hic philosophia probat minorem, scilicet quod omnia appetunt esse unum, per talem rationem. Unumquodque tamdiu manet atque subsistit quamdiu est unum: sed omnia naturaliter appetunt manere et subsistere; ergo omnia appetunt esse unum. Illius rationis primo declarat majorem. Secundo minorem, ibi, *est ne igitur.* Tertio resumpta majore concludit intentum, ibi, *si quod autem inquit.* Primo ergo declarans majorem quod unumquodque tamdiu manet quamdiu est unum, dicit: nosti, o Boeti, omne quod est, tamdiu manere atque subsistere quamdiu sit unum; et cum destiterit, idest desinit esse unum, pariter contingit dissolvi atque interire. Quaerit Boetius: quonam modo? Philosophia declarat in exemplo, dicens: in animalibus hoc patet cum anima et corpus in unum coeunt atque permanent unum, illud unum vocatur animal; cum vero haec unitas dissolvitur separatione utriusque, supple, animae et corporis, liquet, idest manifestum est animal interire et non jam esse animal. Ponit aliud exemplum: ipsum etiam corpus humanum cum permanet in una forma conjunctione membrorum, tunc visitur, idest videtur humana species; sed si partes corporis distributae et segregatae, idest separatae abinvicem distraxerint unitatem, corpus desinit esse quod fuerat. Eodem modo percurrenti cetera procul dubio patebit unumquodque subsistere, idest permanere dum est unum; cum vero desinit esse unum, interire videtur. Et dicit Boetius: minime inquam videtur mihi aliud consideranti plura. Nota, quod aliquis diceret: non videtur quod esse et esse unum sint eadem, quia mali sunt et tamen non sunt unum. Probatio: unum et bonum sunt idem, ut jam probatum est: sed mali non sunt boni; ergo non sunt unum. Ista ratio solvitur ex quarto hujus libri negando majorem; quia philosophia quarto hujus libri probat malos non solum non esse potentes, sed simpliciter non esse. Unde mali bene sunt mali; sed quod simpliciter dicantur esse non est verum, sicut homo mortuus simpliciter non est homo: et de hoc videbitur in quarto. *Est ne igitur, inquit* et cetera. Hic philosophia probat seu declarat minorem, scilicet quod omnia appetant esse et permanere. Et primo ostendit hoc. Secundo probat quod talis appetitus est naturalis. Secunda, ibi. *Neque nunc nos.* Primo ostendit intentum in animalibus. Secundo in vegetabilibus. Tertio in rebus inanimatis. Secunda, ibi. *Atqui non est.* Tertia, ibi, *ea etiam.* Primo dicit philosophia: est ne aliquid quod inquantum naturaliter agat, desideret venire ad interitum, idest ad mortem et ad corruptionem relicta appetentia subsistendi? Respondet Boetius: si considerem animalia quae habent naturam, idest appetitum volendi, idest prosequendi et nolendi, idest fugiendi aliquid, nihil invenio quod abjiciant intentionem manendi, supple, in rerum natura, et festinent sponte, idest voluntarie ad interitum nullis causis extra cogentibus, quia omne animal laborat tueri salutem et devitat mortem et perniciem: sed ego prorsus dubito quid de herbis et arboribus, et quid de rebus inanimatis omnino consentiam, supple, an talia appetant esse et permanere. Nota: Boetius non dubitat quin animalia appetant esse et permanere cujus rationem innuit. Illud quod laborat tueri salutem et vitare mortem, hoc appetit esse et permanere; sed omne animal est hujusmodi; ergo et cetera. Sed utrum ita sit in vegetalibus et in rebus inanimatis, de hoc dubitat. Et potest esse ratio dubitationis, quia in talibus non sunt operationes, ita manifeste subservientes appetitui naturali permanendi, sicut in animalibus quae moventur ad percipiendum nutrimentum, et ad alia quae pertinent ad conservationem vitae. *Atqui non est quod de hoc* et cetera. Hic philosophia probat quod vegetabilia sicut herbae et arbores appetant esse et permanere: et hoc probat quatuor modis, sicut patebit. Primo ex locorum qualitate, quia in talibus locis nascuntur ubi diutius possunt conservari in esse. Unde dicit: atqui (pro certe), o Boeti non est quod possis ambigere, idest dubitare de hoc, utrum inanimata et vegetabilia appetant esse. Primum, idest primo signo, cum tu intuearis herbas atque arbores innasci locis sibi convenientibus, ubi quantum earum natura, idest vigor naturae queat, non possunt cito exarescere et interire, nam aliae campis oriuntur sicut olivae, aliae montibus, sicut cypressi, alias ferunt paludes, sicut alnos et salices. Aliae haerent saxis, sicut herbae quae dicuntur capilli Veneris et barba Jovis. Aliarum herbarum sunt fecundae, idest abundantes steriles arenae, ut illius herbae quae dicitur merica: quas si quispiam, idest aliquis conetur transferre in alia loca, arescant: sed natura dat unicuique quod sibi convenit, et elaborat ne intereant quamdiu manere possunt. Nota: locus est principium generationis, quia salvat et conservat locatum et ipso mediante virtus caelestis influit ipsi locato. Cum igitur vegetabilia, sicut herbae et plantae, requirant determinata loca in quibus salvantur, et in aliis arescant, patet quod ipsa appetant esse et permanere. *Quid dicam, quod omnes, velut in terras* et cetera. Hic philosophia probat idem alio signo, quod sumitur ex modo situationis partium secundum convenientiam ad attractionem alimenti quo conservatur esse eorum. Et dicit: quid dicam ex hoc quod omnes, scilicet herbae et arbores trahunt alimenta radicibus velut ore demerso in terras et diffundunt sibi alimentum per medullas, per robur et per corticem? Quod non est nisi propter appetitum permanendi. Tunc ponit aliud signum quod sumitur de dispositione partium ad prohibendum nocumentum extrinsecum, dicens: quid dicam ex hoc quod mollissimum quodque, sicut est medulla, semper reconditur, idest locatur in interiori sede, idest in medio plantae; extra vero tuetur quadam ligni firmitate, ultimus autem, idest exterior cortex arboris, quasi patiens mali, idest potens sustinere mala opponitur defensor versus intemperiem caeli, idest aeris. Tunc ponit aliud signum quod sumitur ex propagatione seminis quae ordinatur ad conservationem naturae in alio simili in specie, cum non possit manere idem numero. Et dicit: jam vero quanta est diligentia naturae ut cuncta propagentur semine multiplicato, supple, considera. Quae omnia semina quis nesciat esse tamquam quasdam machinas, idest instrumenta manendi non modo, idest non tantum ad tempus, verum etiam manendi in perpetuum generatim, idest successiva generatione: quasi dicat: nullus est cui haec non pateant. Notandum quod radices plantarum, ori similes sunt, cum habeant eamdem operationem, supple, trahere alimentum: habent autem plantae radices infixas terrae, quia ex terra humorem trahunt et alimentum, quod primo diffunditur in medulla, deinde in robur, deinde in corticem. Est medulla mollissimum quod est in medio plantae vel arboris, non potens pati intemperiem caloris et frigoris; ideo natura ipsam locavit in medio, quam circumdat robur quod est lignum arboris, robur autem circumdatur cortice exteriori tamquam defensore ab intemperie aeris. Notandum quod quia vegetabilia non possunt idem numero manere; ideo natura producit in eis semina per quorum propagationem permaneant idem in specie, scilicet in suo simili. *Ea etiam quae inanimata* et cetera. Hic philosophia probat quod etiam inanimata appetant esse, duobus signis. Primo ex inclinatione naturali eorum. Et dicit sic: ea etiam quae creduntur esse inanimata, ut lapis, aer, ignis, nonne desiderant, idest appetunt, quaeque, idest omnia inanimata quod suum est, idest suae naturae consonum est, simili ratione propter conservationem sui esse? Quasi dicat: sic. Cur enim levitas vehit, idest movet flammas sursum, et pondus, idest gravitas, deprimit terras deorsum? Non propter aliam causam nisi quod haec loca et motiones conveniunt singulis, supple, pro salvatione eorum esse. Et subdit: porro illud quod est consentaneum, idest conveniens cuique, illud, supple, conservat in esse unumquodque, sicut ea quae sunt inimica, idest contraria corrumpunt. Secundo probat illud per aliud signum sumptum ex conservatione naturalis proprietatis: hujusmodi est continuitas quam quaelibet res naturalis nititur conservare. Unde dicit: jam, supple, ista vero quae dura sunt ut lapides adhaerent tenacissimis, idest firmissimis suis partibus et resistunt per suam duritiem ne facile dissolvantur: quae vero sunt liquentia, idest mollia, sicut aer et aqua, ne facile cedunt dividentibus, sed cito relabuntur, idest redeunt in ea a quibus sunt abscissa: sed ignis refugit omnem sectionem. Nota, quod hoc ultimum, quod dicit ignem fugere omnem sectionem, dupliciter exponitur. Primo sic. Aliquid secatur cum partes ejus abinvicem separantur ita ut in nullo conveniant: sed partes ignis non sic possunt secari, quin semper in aliquo conveniant, ut maxime patet de igne qui est flamma. Alio modo exponitur sic quod ignis refugit omnem sectionem, quia propter vehementiam suae actionis corrumpit ipsum quod debet secare, et igniendo ipsum in sui naturam convertit. *Neque nunc nos* et cetera. Hic philosophia ponit quod desiderium essendi non est appetitus voluntarius sed naturalis. Et dicit: neque nos tractamus nunc de motibus voluntariis animae cognoscentis, sed de naturali intentione: sed naturale est quod transigimus, idest digerimus acceptas escas sine cogitatione, et quod in somno nescientes ducimus spiritum, idest respiramus. Nam amor, idest appetitus manendi, idest subsistendi, in animalibus scilicet, non provenit ex voluntatibus, supple, sicut tu aestimas, quia superius posuisti, solum in animalibus esse appetitum manendi: sed venit ex principiis naturae, quia natura reperitur tam in animatis quam in inanimatis. Quod autem appetitus manendi non sit ex voluntate, probat dupliciter. Primo probat ex hoc quia voluntas saepe amplectitur mortem quae tollit esse individui. Unde dicit: voluntas saepe amplectitur mortem, quam natura reformidat, idest abhorret cogentibus caussis, scilicet extrinsecis, sicut patet de martyribus. Secundo probat idem ex hoc quod voluntas quandoque cohibet operationem conservativam esse specifici, dicens: contraque, idest per contrarium, illud opus gignendi quo solo durat diuturnitas, idest permanentia rerum mortalium quod natura appetit, interdum coercet voluntas, sicut patet in continentibus: adeo haec charitas, idest appetitus sui, supple, manendi, non procedit ex animali motione, sed ex naturali intentione quam Deus indidit naturae. *Dedit enim providentia* divina rebus creatis a se hanc maximam causam manendi, ut desiderent permanere naturaliter quamdiu possunt: quare nihil est quod ullo modo queas, idest possis dubitare cuncta quae sunt naturaliter appetere constantiam permanendi et devitare perniciem. Quod Boetius concedens, dicit: confiteor inquam nunc me cernere indubitato, idest sine dubitatione quae dudum incerta videbantur, supple, quod vegetabilia et inanimata naturaliter appetunt permanentiam essendi. Notandum, quod duplex est appetitus: naturalis et animalis: naturalis est qui consequitur formam naturalem: et quia prima perfectio illius quod habet formam naturale est esse; ideo appetitus cujuslibet rei naturalis est ad suum esse habendum si careat, vel ad conservandum si habeat. Appetitus animalis est qui consequitur formam apprehensam: et si est forma apprehensa per sensus, sic est appetitus sensitivus qui semper tendit in convenientia natura: si autem est forma apprehensa per intellectum, tunc semper inclinatio conveniens est appetitus rationalis qui est voluntas. Et quia illud quod secundum se esse disconveniens naturae, scilicet mors, illud homo apprehendit quandoque tamquam conveniens propter aliud annexum, scilicet propter praemium aeternae vitae; ideo voluntas saepe amplectitur mortem quam natura reformidat. Ex quo patet quod appetitus essendi non est primo et principaliter ex appetitu intellectivo, sed ex appetitu naturali. Nam appetitus intellectus non invenitur in omnibus in quibus invenitur appetitus naturalis. *Quod autem, inquit, subsistere* et cetera. Hic philosophia, resumpta majore, concludit intentum, dicens: quod autem appetit subsistere et permanere, illud desiderat esse unum. Hoc enim, supple, uno sublato, non permanebit cuiquam rei suum esse. Dicit Boetius: verum est. Concludit ergo philosophia: omnia igitur unum esse desiderant. Et Boetius consentiens, dicit: consensi. Et tunc majorem principalis syllogismi resumit ut concludat definitionem boni, dicens: sed nos monstravimus unum esse idipsum quod bonum est. Dicit Boetius: ita quidem. Tunc philosophia concludit intentum formando definitionem boni, dicens: igitur cuncta bonum petunt: quod bonum licet, idest licitum est, ut ita describas: bonum est, quod desideratur ab omnibus. Et dicit Boetius: nihil verius excogitari potest: quia vel ad nihilum cuncta referuntur et destituta uno vertice, idest principio cuncta fluitabunt sine rectore: aut si quid est ad quod universa festinent, illud erit summum omnium bonorum. Notandum, quod omne quod est, vel appetit perfici vel in sua perfectione salvari. Cum igitur perfici et in perfectione salvari sit bonum, omnia appetunt bonum. Notandum: cum dicitur, omnia appetunt bonum, ibi non accipitur bonum praecise pro bono morali, nec praecise pro bono naturali, sed pro bono communiter accepto, quod bonum communiter acceptum est esse essentiale vel accidentale conveniens rei, ut perficiatur vel in sua perfectione salvetur. *Et illa: nimium, inquit* et cetera. Hic philosophia ex dictis reducit Boetium in cognitionem cujusdam quod supra se ignorare confessus est: scilicet quis sit finis omnium rerum. Et primo commendat dictum Boetii, dicens: o alumne, nimium laetor, quia tu fixisti, idest attigisti notam, idest cognitionem mente mediae veritatis, idest perfectae veritatis quae est in medio: sed hoc patuit tibi quod dicebas te ignorare paulo ante, supple, in primo libro sexta prosa. Et quaerit Boetius: quid, inquam, supple, est illud? Dicit philosophia: quis esset finis omnium rerum. Et subdit: is enim est finis omnium rerum quod desideratur ab omnibus: quod quia bonum esse collegimus, ut patet ex definitione boni, oportet ut fateamur bonum esse finem omnium rerum. Notandum, quod per notam mediae veritatis intelligit notitiam divinam, sicut punctum est medium circuli, a quo omnes lineae ducuntur, sic Deus est medium veritatis a quo omnis veritas procedit. Notandum, quod omnia appetunt sui finem, cum finis sit perfectio rei et res destituta suo fine frustratur. Cum igitur de ratione finis sit esse bonum, quia auferentes finem auferunt naturam boni, ex secundo libro metaphysicae; ideo finis omnium rerum est bonum.

Caput 22

[88927] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 22 *Quisquis profunda* et cetera. Istud est undecimum metrum hujus tertii libri, quod dicitur glyconicum ab inventore, jambicum a pede praedominante: in quo metro philosophia ostendit quomodo possumus cognoscere bonum et verum, et pervenire in cognitionem rerum: ex quo Boetius prius fassus est se modo scire quod prius ignorabat. Primo ergo ostendit modum quo possumus devenire in cognitionem veritatis. Secundo assignat causam ejus, ibi, *non omne.* Dicit primo: quisquis vestigat, idest investigare vult, verum profunda mente, idest subtili que (pro et) cupit falli nullis deviis idest falsis opinionibus quae faciunt a vero deviare, ille resolvat in se, idest excitet intra se, lucem, idest speculationem intimi visus, idest rationis et intellectus interioris; et ipse cogat, idest reducat longos motus, idest operationes animae procedentes ab anima, inflectens eos motus in orbem, idest in circulum redeundo ad animam, et quicquid animus molitur, idest laborat speculando extra, idest circa res exteriores, ille doceat animum retrusum, idest ad se conversum possidere suis thesauris, idest potentiis quae sunt memoria et intellectus; et tunc illud quod atra nubes, idest obscuritas ignorantiae, dudum texit, idest occultavit, illud lucebit, idest apparebit, perspicacius, idest evidentius, ipso Phoebo: quasi dicat: quod longo tempore fuit obscurum, lucidum apparebit intellectui. Notandum, quod qui vult cognoscere verum, dirigat rationem et intellectum ad ipsam rem extra et ad rerum proprietates: et si aliquid cognoscit ex his, non statim judicet, sed in se revertatur deliberando, an ita sit vel non sit: quia saepe videtur homini esse quod non est et non esse quod est. Sine enim deliberatione

non est judicandum, quod non est longa deliberatione probatum; ideo dicit philosophia: resolvat in se lucem intimi visus. Notandum, quod orbis est linea circumducta rediens ad idem; inflectere ergo longos motus in orbem est cum virtus animae ab anima usque ad ipsam rem divertitur et ad animam revertitur deliberando an ita sit vel non sit secundum quod cognovit. *Non omne namque mente depulit lumen* et cetera. Hic philosophia assignat causam ejus quod dictum est, scilicet quare possumus cognoscere verum, dicens: nam corpus invehens, idest inducens obliviosam molem, idest gravitatem qua homo fit obliviosus, non depulit omne lumen, idest cognitionem veritatis mente, idest de mente, quia habitus principiorum manet in mente. Et subdit: profecto, idest pro certo, semen, idest principium veri, idest veritatis, haeret, idest manet introrsum, idest intrinsecus in anima, quod excitatur ventilante, idest exercente doctrina. Quod autem semen veri sit in anima, probatur per hoc quod puer ignarus quandoque recte respondet ad interrogata, ut utrum dualitas sit numerus par vel impar. Unde dicit: nam cur rogati, idest interrogati censetis, idest judicatis vel respondetis recta sponte, idest voluntarie, nisi fomes, idest radix veritatis mersus, idest latens, viveret alto corde, idest profunda mente? Et subdit quod si Musa, idest sapientia Platonis, personat verum, illud quod quisque discit, id recordatur immemor, idest oblitus. Notandum, quod Platoni imponitur quod voluerit animas omnia scivisse antequam conjungerentur corporibus, sed adjunctae corporibus omnia tradidisse oblivioni, sed per studium et exercitium sapientiam recuperasse: ergo voluit quod scire non est aliud nisi quoddam antiquorum reminisci: ad quam intentionem videtur hic loqui philosophia. Sed non est dicendum quod scire fiat per reminiscentiam; sed scientia de novo acquiritur per inventionem vel doctrinam. Verum est quod intellectus noster naturaliter habet in se cognitionem principiorum: per quae virtute intellectus agentis et per doctrinam devenit in cognitionem principiatorum. Unde Linconiensis, primo posteriorum, dicit: *non solum vox doctoris exterius sonans nec littera visa docet; sed haec duo movent et excitant. Verus autem doctor est qui mentem interius illuminat et veritatem ostendit.* Notandum, quod sicut sanitas quandoque causatur a principio intrinseco, scilicet a corde, quandoque a principio interiori et exteriori, puta a medico et corde, sed numquam causatur a principio exteriori sine interiori; sic scientia, quandoque acquiritur a principio interiori, puta ab intellectu agente, sicut patet in habentibus scientiam per inventionem; quandoque acquiritur a principio interiori et exteriori simul, sicut a doctore, et intellectu agente: nunquam autem acquiritur a principio exteriori sine interiori.

Caput 23

[88928] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 23 *Tum ego, Platoni, inquam* et cetera. Ista est duodecima prosa et ultima hujus tertii: in qua philosophia reducit in cognitionem Boetium, alterius cujus ignorantiam prius confessus est: scilicet quibus gubernaculis mundus regatur. Primo facit hoc. Secundo Boetius movet quamdam quaestionem philosophiae. Secunda, ibi, *ludis ne me.* Primo ostendit philosophia quod Deus omnia gubernat sua bonitate. Secundo ostendit modum quo omnia gubernat, ibi, *sed quod dicam.* Tertio ex his concludit malum

nihil esse, ibi, *sed visne.* Primo Boetius assentit dictis Platonis in metro; et ostendit philosophia ipsum posse deduci in cognitionem cujusdam, cujus ignorantiam confessus est. Secundo philosophia reducit ipsum in cognitionem illius. Secunda, ibi, *mundum hunc.* Primo dicit: tum (pro tunc) ego Boetius inquam vehementer assentior, idest consentio Platoni: nam me o philosophia horum, supple, quod Deus sit finis omnium rerum et summum bonum, secundo commemoras, idest recordari facis: primum quod amisi memoriam, idest quod erat in memoria, corporea contagione, idest corporis gravedine: dehinc, idest secundo commemoror bonum cum amisi memoriam, pressus mole, idest pondere moeroris. Tunc philosophia ostendit quod non tantum horum recordabitur propter dicta, sed cujusdam alterius quod ignorare se dicebat; dicens: si illa priora concessa respicias, non aberit longius, scilicet a memoria tua quin facile recorderis quod dudum confessus es te nescire, idest ignorare (in primo libro). Et quaerit Boetius: quid? Inquam. Dicit philosophia: quibus gubernaculis mundus regatur. Et dicit Boetius: memini, inquam, me fuisse confessum inscitiam, idest ignorantiam meam: et licet jam prospiciam, idest agnoscam, tamen desidero planius audire ex te quid afferas, idest quid de hoc dicas. Notandum, quod Boetius dicit se secundo commemoratum praedictorum, quod Deus sit finis rerum, et quid sit summum bonum. Primo postquam mole corporis oppressus est amisit memoriam eorum, et postea per studium recordatus est. Secundo, quia merore et tristitia affectus in ignorantiam eorum lapsus est; sed postea per instructionem philosophiae ad memoriam reduxit. *Mundum hunc, inquit, a Deo regi* et cetera. Hic philosophia vult ostendere intentum. Et primo admonet Boetium de quodam prius concesso, et Boetius illud fatetur et ratione confirmat. Secundo philosophia ostendit quibus gubernaculis regatur mundus, ibi, *tunc illa inquit.* Primo dicit: o Boeti, tu paulo ante, scilicet in primo libro putabas minime dubitandum hunc mundum regi a Deo. Dicit Boetius: minime arbitror dubitandum nec unquam putabo: et ego breviter exponam quibus rationibus accedam ad hoc probandum. Et innuit Boetius rationes suas, dicens: hic mundus minime convenisset in unam formam ex tam diversis et contrariis partibus, nisi esset unus qui tam diversa conjungeret, supple, qui est Deus: et ipsa diversitas naturarum hujus mundi discors invicem dissociaret, atque divelleret conjuncta, nisi esset qui contineret, idest conservaret, quod nexuit, idest conjunxit, quod, supple, est Deus. Ordo vero naturae tam certus non procederet, nec explicaret tam dispositos motus, idest ordinatos motus locis temporibus efficientia spatiis qualitatibus, nisi esset unus qui ipse manens, scilicet immobiliter, disponeret has varietates mutationum. Quidquid autem hoc est quo condita, idest creata manent, et agitantur, idest moventur, illud usitato cunctis vocabulo nomino Deum. Notandum, quod Boetius innuit tres rationes quod mundus regatur a Deo. Prima sumitur ex diversarum rerum conjunctione; quae talis est. Diversa et contraria non uniuntur invicem per se. Cum igitur mundus unitus sit ex partibus contrariis ut ex elementis, oportet ut aliquid sit uniens eas: et hoc est Deus; ergo mundus regitur a Deo. Hanc rationem tangit ibi, *mundus hic.* Secunda ratio sumitur ex contrariorum simul conjunctorum conservatione: quae talis est. Diversa contraria ex proprietate suae naturae dissocientur abinvicem, nisi ab aliquo conserventur: sed partes mundi sunt diversae et contrariae; ergo et cetera. Hanc rationem tangit ibi, *conjuncta vero.* Tertia ratio sumitur ex ordinata motuum dispositione: quae talis est. Nihil certitudinaliter et regulariter movetur secundum dispositionem loci, temporis, efficientiae, spatii et qualitatis, nisi sit unum rectificans et regulans: sed motus eorum qui fiunt in mundo, fiunt regulariter secundum praedicta quinque; ergo necesse est ponere rectificantem et regulantem, quod est Deus, ergo mundus regitur a Deo. Hanc rationem tangit ibi, *non tam vero certus*. Notandum, quod regulares motus fiunt in mundo locis quantum ad proximationem et elongationem solis in obliquo circulo, fiunt et temporibus quantum ad variationem diei et noctis. Fiunt efficientia, quia luna efficit augmentationem et diminutionem humidorum secundum sui crescentiam et decrescentiam, et efficit fluxum et refluxum maris. Fiunt etiam ordinati motus spatiis, quia luna et alii planetae majori et minori spatio quandoque distant a sole et ab invicem: etiam fiunt qualitatibus, quia in aestate causatur calor, in hyeme frigus. *Tum illa: cum haec, inquit, ita* et cetera. Hic philosophia, supposito quod mundus regatur a Deo, probat, quod ab ipso regatur per suam bonitatem: et dicit: o Boeti, cum haec ita sentias quod mundus regitur a Deo, puta mihi restare parvam operam, idest parvum laborem ut tu compos, idest potens felicitatis, sospes, idest sanus, revisas patriam, idest cognoscas beatitudinem. Tunc probat quod Deus regat mundum sua bonitate, dicens: intueamur quae proposuimus. Nonne numeravimus supra, in nona prosa in beatitudine esse sufficientiam, et concessimus, Deum esse ipsam beatitudinem. Dicit Boetius: ita est inquam. Ex hoc concludit philosophia Deum nullo indigere ad regendum mundum. Dicit ergo: ad mundum regendum Deus nullis extrinsecis adminiculis indigebit: alioquin si ita esset quod aliquo egeat, non habebit plenam sufficientiam. Et dicit Boetius: illud inquam est necessarium. Ideo concludit philosophia: Deus cuncta disponit, idest regit, per se solum. Dicit Boetius: negari nequit. Sed Deus monstratus est esse ipsum bonum. Memini inquam, dicit Boetius. Ergo per bonum Deus cuncta disponit: si quidem per se regit omnia, quae consensimus esse bonum: et hic Deus est veluti quidam clavus atque gubernaculum, quo machina mundana servatur stabilis et incorrupta. Dicit Boetius: vehementer, idest valde assentior, et illud te dicturam paulo ante prospexi, licet tenui suspicione. Dicit philosophia: credo, inquit, quod haec praevidisti: jam enim, ut arbitror, vigilantius quam prius deducis oculos ad vera cernenda. Notandum, quod ex littera accipiuntur duae rationes ad probandum intentum. Primo probat quod Deus per se regit omnia: et talis in beatitudine est summa sufficientia: sed Deus est beatitudo, ergo in Deo est summa sufficientia: tale autem non indiget extrinsecis gubernaculis, ergo per se Deus regit omnia. Secunda ratio probat quod Deus per suam bonitatem quae non distinguitur a Deo, regit omnia, sicut Deus per se regit omnia, ut visum est: sed Deus est ipsum bonum: ergo per bonum regit omnia, ut patet de se, quia pro sua bonitate et clementia. *Sed quod dicam* et cetera. Hic ponit per quem modum Deus omnia gubernat. Et primo ostendit quod omnia gubernat suaviter, quia omnia sibi obediunt. Secundo quod gubernat omnia fortiter quia nihil sibi resistere potest. Secunda, ibi, *quid si conetur*. Primo dicit: illud quod dicam non minus patet ad contuendum, idest ad considerandum. Et dicit Boetius: quid? Inquam. Et dicit philosophia: cum Deus jure credatur omnia gubernare clavo bonitatis suae, et omnia festinent naturali intentione ad bonum, sicuti docui prius (in prosa decima) num (pro numquid) potest dubitari, quin voluntarie regantur sponte et convertant se ad nutum disponentis veluti convenientia, idest obedientia, et contemperata, idest coaptata suo rectori? Dicit Boetius: ita inquam necesse est, quia non videretur beatum esse regimen Dei, si foret jugum detrectantium, idest recusantium, sicut bos lascivus recusat jugum, et si non esset salus obtemperantium, idest obedientium. Ergo dicit philosophia, nihil est quod naturam servans conetur, idest laborat contraire Deo. Dicit Boetius: nihil inquam. Nota, quod cum gubernare nihil aliud sit nisi in finem ordinare, nec aliud est Deum per bonitatem gubernare, quam per bonitatem in finem dirigere; et cum omnia naturaliter tendant ad bonum tamquam in finem: manifestum est quod omnia sponte in finem diriguntur, et ita naturaliter omnia sponte obediunt gubernanti, et per consequens Deus regit omnia suaviter. Nota, quod voluntarium secundum perfectam sui rationem tantum invenitur in habentibus voluntatem: sed extendendo voluntarium ad omnem appetitum non coactum, sic potest reperiri in omnibus, et sic accipitur hic. Nota, quod nihil servans naturam repugnat Deo: licet enim peccator videatur Deo repugnare, ipse non servat naturam, quia peccatum diminuit et depravat naturam. Etiam Boetius loquitur hic de appetitu naturae ut patet ex superioribus. *Quid si conetur? Ait: num tamdem* et cetera. Hic ostendit philosophia quod Deus regit omnia fortiter: quia nihil est quod possit sibi resistere. Secundo confirmat hoc per quamdam fabulam, ibi, *accepisti.* Primo dicit: si quid conetur resistere Deo, numquid aliquid proficiet adversus eum quem concessimus esse potentissimum jure beatitudinis, idest ex eo quod est beatitudo? Dicit Boetius: prorsus nihil valeret, supple, resistere. Igitur dicit philosophia: non est aliquid quod huic summo bono, vel velit, vel possit obsistere. Dicit Boetius: non arbitror. Ideo, dicit philosophia summum bonum est quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit. Dicit Boetius: quam, idest quantum me ea summa rationum quae modo conclusa est, non modo, idest non tantummodo me delectat, verum (pro sed) haec ipsa verba quibus uteris multo magis delectant me, ita ut stultitiam, idest me stultum lacerantem, idest mala reprehendentem magna, scilicet quae tangunt divinam gubernationem pudeat sui. Tunc confirmat per fabulam quod nihil potest resistere Deo: quae talis est. Gigantes volentes expellere deos de caelo posuerunt montem super montem ut ascenderent: quod videns Jupiter ipsos fulmine dejecit et montibus depressit: et haec in secundo metamorphoseos. Unde dicit: o Boeti, accepisti, idest didicisti in fabulis gigantes lacessentes, idest lacerare volentes caelum: sed fortitudo benigna, scilicet Dei illos disposuit et deposuit uti condignum fuit. Nota: philosophia hic alludit verbis sacrae Scripturae quae dicit: *attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*; ideo dicit Boetius, se non tantum delectari in istis rationibus quantum in suis verbis. *Sed vis ne rationes ipsas invicem* et cetera. Hic philosophia concludit ex dictis quod malum nihil sit. Et primo petit assensum Boetii, dicit: visne ipsas rationes, idest propositiones ratione probatas invicem collidamus, idest componamus? Forsitan ex conflictatione hujus dissiliat, idest procedet quaedam pulchra scintilla veritatis. Et dicit Boetius: fiat inquam tuo arbitratu, idest tua voluntate. Tunc ponit propositionem manifestam, dicens: nemo dubitaverit Deum esse omnipotentem. Dicit Boetius: nullus prorsus ambigat qui mente consistat, idest qui sanae mentis est. Tunc assumit aliam propositionem, dicens: quod vero est omnipotens, nihil est quod ille non possit. Dicit Boetius: nihil inquam. Tunc ponit aliam propositionem: Deus non potest facere malum. Dicit Boetius: minime. Igitur concludit philosophia: malum nihil est, cum illud facere non possit ille qui nihil non potest facere, idest omnia facere. Notandum: sicut Deus est causa efficiens omnium, ita est finis omnium: unde quicquid fit ab eo ordinatur ad ipsum tamquam ad finem; si ergo Deus faceret malum, ordinaretur ad ipsum tamquam ad finem; et cum ipse sit bonum, malum ordinaretur ad bonum; ergo Deus non potest facere malum tamquam aliquid per se intentum. Est ergo conclusio quam philosophia infert, quod malum nihil est. Ratio conclusionis est: Deus potest facere omne quod est, cum sit omnipotens: sed Deus non potest facere malum; ergo malum nihil est. Et si diceres: si malum nihil est, cum homo damnetur pro malo, damnabitur pro nihilo: dicendum, quod malum dicit defectum boni, non negative, sed privative; et ideo malum est defectus boni quod debet haberi: et quia in potestate hominis est illud habere, et si non habet illud bonum cum deberet habere; ideo damnatur. Et ponitur exemplum. Aliquis tenetur solvere centum libras, et si non solvat incarcerabitur: certum est quod non solvere non est aliquid, sed nihil: non tamen simpliciter dicitur aliquis incarcerari pro nihilo; sed ideo quia nihil erat quod debuit aliquid esse. *Ludis ne inquit me* et cetera. Hic Boetius movet quaestionem philosophiae. Secundo philosophia solvit, ibi, *tum illa.* Primo Boetius admirans de connexione et convolutione rationum quibus philosophia usa est, quaerit utrum ista connexio rationum sit ex delusione philosophiae, vel proveniat ex natura rei: et breviter illas rationes recolligit, et dicit: o philosophia, ludis, idest deludis ne me, texens, idest formans labyrinthum, idest laborem difficilem rationibus faciendo rationes circulares, quo scilicet labyrintho egrediaris ea parte qua introeas et egrediare eo loco quo introieris? Tu complicas quemdam orbem admirabilem divinae simplicitatis, idest facis mirabilem circulationem rationis, in divina simplicitate. Et tunc breviter recolligit rationes dicens: tu paulo ante incipiens a beatitudine dicebas eam esse summum bonum, quam beatitudinem tu loquebare esse sitam in summo Deo, et disserebas Deum esse summum bonum et plenam beatitudinem: ex quo dabas, idest inferebas quasi munusculum, idest corollarium, neminem fore beatum nisi esset Deus: rursum tu loquebaris formam boni esse substantiam Dei et beatitudinis, et dicebas ipsum unum esse idipsum quod bonum, et illud bonum dicebas esse quod peteretur ab omni natura rerum; et tu disputabas, idest disputando probabas Deum regere universitatem gubernaculis bonitatis, et cuncta volentia parere, idest obedire Deo, nec ullam esse naturam mali: et haec omnia explicabas nullis rationibus sumptis extrinsecus, idest non accipiendo principia extrinseca, sed insitis, idest intrinsecis et domesticis, idest propriis et convenientibus probationibus rei de qua agebatur, altero assumpto trahente fidem, idest certitudinem ex altero. Nota: labyrinthus dicebatur domus Daedali quam cum aliquis intendebat intrare exivit et exeundo intravit; et consuevit depingi circularibus protractionibus; et transumitur hic ad designandum circulationes et revolutiones rationum. Nota, quod circumvolutio et connexio rationum quibus philosophia usa est non est sic circularis, quod una et eadem propositio sit principium et conclusio respectu ejusdem, quia sic non contingit demonstrare circulo, ut patet primo posteriorum: sed dicitur connexio circularis, quia rationes ex invicem dependent, ita quod propositio conclusa in una sit principium alterius conclusionis in alia, nec propter istas diversas conclusiones est aliqua diversitas in Deo, sed omnia sunt idem simpliciter. *Tum illa, minime, inquit* et cetera. Hic philosophia respondet Boetio ad quaestionem; et dicit: minime ludimus; sed nos exegimus, idest perfecimus munere Dei, quem dudum deprecabamur, rem maximam omnium rerum: ea enim, idest talis est forma, idest dispositio divinae substantiae, ut neque in externa, idest in exteriora dilabatur, idest cadat, nec suscipiat aliquid externum, idest extrinsecum in se. Quod probat auctoritate Parmenidis, quam primo ponit in Graeco, deinde sensum ejus subjungit in Latino dicens: sed sicut Parmenides de ea ait, scilicet substantia divina, quod divina substantia rerum orbem mobilem rotat, idest mutat res circulatione generationis et corruptionis, et mutando res ipsa non mutatur, sed se immobilem conservat. O Boeti, si nos agitavimus, idest commovimus rationes, non extra, idest non ab extrinseco petitas, idest sumptas, sed collatas intra rei ambitum, quam rem tractabamus, nihil est quod de hoc admirere, idest admireris, cum, idest ex quo tu didiceris, Platone sanciente, idest confirmante, sermones oportere esse cognatos, idest proprios convenientes rebus, de quibus, supple, rebus loquuntur. Nota, quod sermones accipiendi sunt secundum materiam subjectam, quia certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, ex primo Ethicorum: ubi dicitur, quod disciplinati est tantum inquirere certitudinem secundum unumquodque genus quantum natura rei patitur. Cum igitur Deus sic regat omnia praeter hoc quod commisceatur cum eis, ex libro de causis: sermones de divina substantia accipiendi sunt secundum intranea divinae substantiae, et non secundum extranea, cum non commisceatur cum eis.

Caput 24

[88929] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 3 cap. 24 *Felix qui potuit* et cetera. Istud est duodecimum metrum et ultimum hujus tertii libri; quod dicitur glyconicum ab inventore, coriambicum a pede praedominante. Primo enim ponitur spondaeus, dicendo: felix. Secundo coriambus, dicendo: qui potuit. Tertio pyrrichius vel trocheus. In quo metro philosophia priusquam ostendit quae sit vera beatitudo, et ubi sit sita, hortatur nunc ad perseverandum in contemplatione illius beatitudinis. Et primo ponit illum esse felicem qui relictis terrenis vacat divinae contemplationi. Secundo ostendit quid hujusmodi contemplationem impediat. Tertio illud impedimentum vitare docet. Secunda, ibi, *quondam.* Tertia, ibi, *vos haec fabula.* Primo dicit: felix, supple, est qui potuit visere, idest desiderabiliter videre, lucidum fontem boni, idest Deum qui est fons omnis boni: et felix est qui potuit solvere vincula, idest affectiones, gravis terrae, idest terrenorum quae sua gravitate trahunt hominem deorsum. Notandum, quod felix est qui speculatur fontem boni, et qui contemnit delectationes terrenas: unde in libro de pomo et morte Aristotelis scribitur: *beata est anima quae non est infecta pravis operibus hujus mundi et intellexit suum creatorem; ipsa est quae revertetur in locum suum in delitiis magnis: vae autem animae quae non habet posse redeundi ad patriam suam; turpia enim opera et delectationes corporales impediunt ascensum ejus sursum. Quondam funera conjugis* et cetera. Hic ostendit quid impediat contemplationem divinorum qui est affectus terrenorum: quod declarat per quamdam fabulam quae talis est. Orpheus filius Calliope fuit cytharista, qui tanta dulcedine cytharae resonabat, quod non tantum homines, sed etiam bruta allexit; et intantum ea demulsit, quod impetus suos naturales dimittebant; silvas currere, flumina stare fecit. Hic habuit uxorem dictam Eurydicem, quam cum pastor Aristaeus adamare vellet, ipsa fugiens per prata calcato quodam serpente interiit et ad Inferos descendit: quam Orpheus volens ab Inferis reducere, deos supernos sua cythara placare coepit; sed cum non proficeret, ad Infernum descendit; et intantum deos infernales delinivit, quod concessa est ei uxor tali conditione antequam exiret Infernum non flecteret retro aspectum uxorem respiciendo. Cum autem jam prope exivisset Orpheus, amore allectus retrospexit, et sic uxorem perdidit. Circa istam fabulam sic procedit. Primo ostendit quomodo Orpheus ad Inferos descendens pro uxore rogavit. Secundo quomodo

monstra Inferni placavit. Tertio ostendit quomodo uxor ei concessa fuit et eam perdidit. Secunda, ibi, *stupet.* Tertia, ibi, *tandem.* Dicit primo: vates Threicius, idest Orpheus de Thracia provincia oriundus, dictus vates, idest sapiens a multis, ille quondam gemens, idest deplorans funera, idest mortem conjugis, postquam coegerat amnes, idest fluvios stare, silvas currere mobiles post ipsum flebilibus modis, idest modulationibus cytharae quas flendo formavit, et postquam cerva junxit intrepidum latus saevis leonibus, quia cerva incedebat sequendo modulationem Orphei, nec lepus timuit canem visum jam placidum, idest placatum cantu, idest sono cytharae, quia lepus et canis similiter sequebantur ipsum. Cum autem fervor, idest amor flagrantior, idest ardentior, ureret intima, idest interiora pectoris Orphei, et cum modi, idest modulationes, qui cuncta subegerant, idest subjecerant, non mulcerent, idest non placarent dominum, scilicet Orpheum, ipse quaerens superos, idest deos immites, quia placari non poterant, adiit domos Infernas, idest infernales: illic temperans blanda carmina sonantibus chordis, ipse deflet, idest flebiliter decantat in cythara, quidquid hauserat ex praecipuis fontibus maris, scilicet deae Calliope; et ipse deflet quod luctus impotens qui facit hominem impotentem, sibi dabat, idest concessit, et deflet illud quod dabat sibi amor geminans luctum, quomodo commovens Taenara, idest Inferna, et rogat dominos umbrarum, idest infernales dulci prece veniam, idest relaxationem suae uxoris. Nota, secundum Aristotelem, secundo metaphysicorum et Commentatorem tertio libro de caelo et mundo, non omnes accipiunt veritatem per eumdem modum; tum propter diversam consuetudinem, tum propter diversam naturam, tum propter paucitatem instructionis in logica. Unde quidam recipiunt veritatem per modum demonstrationis, quidam per modum auctoritatum, quidam per modum fabularum. Ut ergo philosophia talibus satisfaciat, aliquando demonstrationibus, aliquando auctoritatibus utitur, aliquando fabulas interserit sicut in proposito. Notandum, quod Orpheus dicitur vates quia carmina composuit. Dicitur autem vates a vi mentis vel a video. Notandum, quod threnera dicuntur quasi lamentabilia, a threnus-ni, quod est lamentatio. Et Threnarius in singulari est nomen cujusdam montis in quo dicitur esse via ad Infernum. In plurali Trenera significat loca infernalia, sicut dicit Huguitio. Communiter autem invenitur hoc nomen scriptum sine r in prima sillaba, dicitur Taenara vel Taenarus, sicut in doctrinali. Taenarus Infernus. Tamen Huguitio scribit tantum per r ut Threnerus et threnera. Unde forsan ex vitio scriptorum quandoque subtrahitur r. *Stupet tergeminus novo* et cetera. Hic ostendit quomodo Orpheus monstra Inferni placavit, dicens: janitor Inferni qui dicitur Cerberus quasi vorator carnium: ille tergeminus, idest habens tria capita canina, captus fuit novo carmine, idest melodia prius inaudita, et stupet, idest admiratur. Tunc ostendit quomodo alia monstra placaverit; dicens quod tres furiae infernales Thesiphone, Alecto, Magaera quae sunt ultrices scelerum inferentes metum peccatoribus, istae lacrymabantur propter dulcedinem cytharae. Unde dicit: deae, idest furiae tres ultrices scelerum, idest peccatorum, quae deae agitantur, idest vexant sontes, idest peccatores metu, idest timore, istae jam moestae madent, idest fluunt lacrymis. Tunc tangit remissionem poenae quorumdam in Inferno; et primo Ixionis. Ubi sciendum quod Ixion voluit concumbere cum Junone. Cum autem Juno interponeret nubem, Ixion projecit semen in nubem ex quo nati sunt Centauri, ipse autem adjudicatus Inferno continue volvitur in rota, quae rota stetit Orpheo modulante. Unde dicit: velox rota non praecipitat, idest non dejecit, caput Ixionium, idest Ixionis, supple Orpheo canente. Tunc tangit remissionem poenae Tantali. Ubi sciendum quod Tantalus dicitur lacerasse proprium filium, dans eum diis ad comedendum, pro quo damnatus fuit. Dicitur autem in Inferno habere aquam usque ad mentum, et poma pendentia ante os, et tamen deficere siti et fame: cum enim vult sumere aquam vel pomum fugiunt ab eo. Iste Tantalus sprevit flumina Orpheo canente: unde dicit: Tantalus perditus idest consumptus longa, idest magna siti, sprevit flumina. Tunc ostendit remissionem poenae Titii. Unde sciendum quod Titius voluit concumbere cum Latona matre Apollinis, quem Apollo interfecit et in Infernum relegavit, cujus jecur vultur devorat. Orpheo autem canente vultur cessavit laniare jecur ejus: unde dicit: dum vultur est satur, modis, idest modulationibus Orphei, non traxit, idest non laniavit jecur Titii. *Tandem vincimur arbiter* et cetera. Hic ostendit quomodo Orpheo uxor sua concessa fuit, et quomodo eam perdidit, dicens: tandem arbiter, idest judex umbrarum iste miserans, idest misericordiam habens, ait, nos vincimur, donemus, idest restituamus viro, scilicet Orpheo comitem conjugem emptam, idest comparatam carmine suo: sed lex, idest conditio coerceat ista dona: nefas sit sibi deducenti uxorem flectere lumina, idest oculos respiciendo uxorem, dum liquerit, idest reliquerit Tartara. Et tunc exclamat, dicens: quis det, idest imponit legem amantibus? Quasi dicat: amor non debet coerceri lege, quia amor major lex est sibi, idest major amor est lege. Et subdit: heu prope terminos noctis, idest Inferni, Orpheus Eurydicem uxorem suam vidit respiciendo a tergo, eam perdidit ab Inferis non deducendo, occidit Inferno eam relinquendo. Notandum, quod apud Inferos arbiter, idest judex umbrarum, dicitur Rhadamantus qui cogit animas ad fatendum peccata commissa, et unicuique secundum merita sua poenam distribuit. Iste Rhadamantus dixit: *donemus viro conjugem.* Notandum, quod amor non potest lege coerceri: nam ex incenso amore homo saepius transgreditur legem, et amor fortior est ad aliquid implendum quam lex ad coercendum: ideo dicit: quis legem det amantibus? Major lex est sibi: quasi dicat: propter quid lex datur amantibus? Cum per se dura lex sit amare. *Vos haec fabula respicit* et cetera. Hic philosophia applicando fabulam ad propositum hortatur nos vitare impedimentum contemplationis summi boni, et dicit: o homines quicumque quaeritis, idest vultis, ducere mentem, idest mentis contemplationem in superum diem, idest in supernam claritatem: haec fabula jam dicta respicit vos, quia ad veram informationem inducta. Nam qui victus affectu terrenorum, flexerit lumina, idest oculos rationis et intellectus in Tartareum specus, idest in terrena quae ducunt ad Tartaream profunditatem, quidquid praecipuum, idest bonum trahit, scilicet laborando, illud perdit, dum videt Inferos, idest dum intendit terrenis, idest temporalibus quae sunt infima. Nota, quod concupiscentia et affectus terrenorum impedit contemplationem summi boni. Unde Boetius in tractatu de summo bono dicit: *inordinata concupiscentia multos impedit a summo bono. Quosdam enim pigritiam sequi videmus; quosdam enim delectationes sensuales; quosdam enim desideria auri et argenti; exceptis paucis viris honorandis philosophis qui contemnunt sensus desideria et sequuntur desideria intellectus.* Et prope finem ejusdem tractatus dicit: *philosophus maxime delectatur in primo principio in contemplatione suae bonitatis, et haec sola est recta delectatio, haec enim est vita philosophorum sine qua nemo vivit vita recta.* Et subdit: *philosophum autem voco omnem hominem viventem ordine naturae; tendens in alta et finiens vitam acquirit ultimum finem et optimum vitae humanae, qui est Deus gloriosus benedictus in saecula saeculorum.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Wheatley

Expositio in Boethii De consolatione Philosophiae

liber IV

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Liber 4

Caput 1

[88930] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 1 *Haec cum philosophia dignitate vultus* et cetera. Hic incipit quartus liber de consolatione philosophiae, cujus haec est

prosa prima: in quo libro philosophia assignat causas quare mala concedantur in regno Dei: cum omnium rerum rector bonus existat, scilicet Deus: et probat bonos semper esse potentes et malos impotentes; et sicut vitia nunquam sunt sine poena, ita virtutes numquam sunt sine praemio. Probat etiam quod omnis fortuna tam prospera quam adversa bonis est ad profectum, malis autem ad interitum. Etiam probat quod omnia quae fiunt a Deo recte fiunt, et alia plura, sicut patebit. Et dividitur ille liber in quatuor partes; quia septem sunt prosae et septem metra hujus quarti, de quibus patebit in processu. Primo ergo ostendit Boetius quomodo intentionem philosophiae adhuc parantis plura dicere interrupit proponendo causas sui doloris. Secundo philosophia promittit sibi perfectam curam. Tertio dat modum curandi ipsum. Secunda, ibi, *tum illa, et esset.* Tertia, ibi, *et quoniam.* Et quarto prosequitur intentionem, ipsum curando in sequenti prosa, ibi, *tum ego.* Primo ostendit quomodo interrupit intentionem philosophiae volentis plura loqui. Secundo probat causas sui doloris. Secunda, ibi, *sed ea ipsa est.* Primo dicit: cum philosophia cecinisset, idest decantasset haec, scilicet praedicta, servata leviter, idest delectabiliter et suaviter, idest dulciter servata dignitate, idest reverentia vultus, scilicet sui et gravitate oris, idest sermonis, supple, sui: tum, idest post haec ego, scilicet Boetius, nondum, idest non adhuc oblitus, idest immemor penitus, idest omnino insiti moeroris, idest intrinseci doloris: ego Boetius abrupi, idest interrupi, intentionem, idest propositum philosophiae parantis, idest intendentis, dicere adhuc aliquid. Et inquam, idest dixi: o praevia, idest praeambula veri luminis, idest perfectae cognitionis, scilicet illa quae tua oratio, idest tuus sermo fudit, idest locutus est hucusque, idest ad istum librum quartum, patuerunt, idest manifesta fuerunt, invicta, idest insolubilia. Tum, idest aliquando divina speculatione, idest sancta contemplatione: tum, idest aliquando sui, scilicet ipsius; tum, idest aliquando tuis rationibus, idest demonstrationibus. Et ea, idest illa praedicta, etsi (pro quamvis) oblita mihi nuper, idest aliquando determinationem ob dolorem injuriae, supple, quam perpessus sum a Theodorico rege Gothorum, non tamen dixisti prorsus, idest omnino haec, scilicet praedicta, ignorata, idest ignota antehac, idest hucusque. Nota, quod dignitas est honesta et imperiosa auctoritas. Dicitur autem philosophia habere dignitatem vultus propter sui honestatem: quia secundum Tullium, sola sapientia est quae meretur honores, et propter sui auctoritatem quae digna est imitatione. Etiam philosophia dicitur esse gravis ore, idest stabili sermone, quia sermones philosophici firmitate rationum insunt stabilitati. Nota: cum philosophia ostendisset quid sit summum bonum et in quo situm sit, et fecisset exhortationem ad illud quaerendum, intendebat ostendere modum quo ad illud pervenitur: sed antequam expleret illam intentionem, Boetius velut avidus ad sciendum quaedam quorum ignorantia detinebat ipsum in moerore, interrupit intentionem philosophiae volentis plura dicere. Nota, quod philosophia dicitur praevia veri luminis, quia ipsa clarificat animam et trahit eam ab obscuritate ignorantiae ad lucem sapientiae et ad claritatem intellectus, ex libro, de pomo Aristotelis. Vel ideo dicitur praevia veri luminis, quia per ipsam tamquam per viam homo pervenit ad cognitionem veri luminis quod est Deus: quia scribitur in libro de pomo quod per philosophiam homo cognoscit suum creatorem, qui de nihilo fecit omnia, qui est incoeptor omnium incoeptorum et omnium principiorum. Et ibidem scribitur: oportuit ut philosophia mitteretur ad instruendum ignorantes, et eos qui non cognoverunt suum creatorem. *Sed ea ipsa vel* et cetera. Hic Boetius proponit causas sui moeroris, dicens: sed ea ipsa vel causa nostri moeroris et maxima causa, quod cum rector rerum, scilicet Deus, bonus existat, vel esse mala omnino possint, vel praetereant impunita: quod saltem si nullum aliud inconveniens sequeretur, considera quanta sit dignum admiratione: at (pro sed) huic adjungitur, idest additur aliud majus, supple, admirandum. Nam (pro quia) imperante, idest praecipiente et florente, idest vigente nequitia, idest nequitiosis hominibus, virtus, idest homo virtuosus, non solum, idest non tantum caret praemiis, verum etiam ipsa virtus subjecta, idest subdita, calcatur pedibus, idest potentiis, sceleratorum, idest malorum; et ipsa virtus luit, idest patitur supplicia, idest poenas in locum facinorum, idest vitiosorum loco. Quae, scilicet praedicta fieri, idest permitti in regno, idest in mundo, scientis omnia, scilicet Dei, et potentis omnia, sed volentis, idest intendentis, tantummodo bona, nemo satis vel admirari nec conqueri potest, idest querimoniam facere. Nota: quod mala fiunt in mundo patet, quia ratio semper deprecatur ad bonum. Cum ergo mali non regantur judicio rectae rationis, sed vincantur passionibus irae et concupiscentiae, ideo deficiunt a bono. Item superabundantia et defectus sunt de genere malorum, cum virtus consistat in medio. Cum igitur in pluribus sit superabundantia et defectus, patet quod mala fiunt in mundo. Cum autem omnia dependeant a Deo caelum et tota natura, et Deus essentialiter sit bonus, mirabile est quomodo mala esse possunt, vel saltem permaneant impunita. Nota, quod quia boni attingunt finem omnium rerum, scilicet summum bonum, ideo sunt potentes; mali autem, quia hoc ipsum attingere non possunt, sunt impotentes. Et quia Boetius in primo libro sexta prosa dixit se ignorare quis sit finis omnium rerum, ideo putabat bonos esse impotentes, malos autem potentes: et de hoc Boetius admiratur, ut patet in littera: et ista est una causa sui doloris. *Tum illa* et cetera. Hic philosophia promittit Boetio perfectam curam quae consistit in pertractione hujus materiae, dicens: o Boeti, et esset infiniti stuporis, idest admirationis et esset horribilius omnibus monstris, idest deformitatibus si in dispositissima, idest in ordinatissima, domo, scilicet in mundo, tanti patris familias, scilicet Dei, si ibi colerentur, idest honorentur, vilia vasa, idest mali homines; et si pretiosa vasa, idest boni homines sordescerent, idest vilescerent, sicut tu aestimas: sed non est ita. Nam si ea quae paulo ante conclusa sunt, servantur inconvulsa, idest integra in sui veritate, tu auctore, idest doctore, ipso Deo, de cujus regno nunc loquimur, cognosces semper bonos esse potentes, malos vero impotentes, nec unquam vitia esse sine poena, nec sine praemio esse virtutes: et cognosces bonis semper contingere felicia et malis infortunata; et cognosces multa id genus, idest hujus generis quae corroborent te firma soliditate, scilicet contra adversitatem fortunae, querelis tuis sopitis, idest remotis. Notandum: sicut postea patebit, omnia quae sunt recte a Deo fiunt. Cum igitur ordo justitiae requirit vitia puniri, virtutes remunerari, si mali manerent impuniti et boni irremunerati, et sic perversus esset ordo in domo Dei, scilicet in mundo: quod esset horribilius omnibus monstris. *Et quoniam verae formam* et cetera. Hic philosophia dat modum curandi ipsum Boetium, dicens: quoniam dudum, scilicet in tertio libro vidisti formam verae beatitudinis, me monstrante, idest docente, omnibus decursis, idest pertransitis quae puto necessarium praetermittere, ostendam tibi viam quae te revehat, idest reducat, domum, idest ad cognitionem verae beatitudinis: et ego affigam, idest apponam tuae menti, pennas, idest rationes quibus mens possit se tollere in altum; ut depulsa perturbatione contingente tibi ex affectu bonorum temporalium, revertaris sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis vehiculis. Nota, quod per pennas quas philosophia promittit affigere menti Boetii, intelligitur speculatio rationis et intellectus, virtus et sapientia. Sicut enim avis volando in altum deducitur auxilio pennarum, sic mens humana speculatione rationis et intellectus virtute et sapientia erigitur in contemplationem summi boni.

Caput 2

[88931] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 2 *Sunt etenim pennae* et cetera. Istud est primum metrum hujus quarti libri: cujus primus versus dicitur metrum Alcmanicum ab inventore, dactylicum a pede praedominante. Secundus versus dicitur metrum Archilochum ab inventore, jambicum a pede praedominante. In quo metro philosophia ostendit viam per quam pervenitur ad cognitionem summi boni: et est per considerationem creaturarum quae gradatim sunt transcendendae, quousque inveniatur aliquid quod praemineat omni creaturae. Et istam viam tradit sub similitudine avis volantis. Primo ergo tradit viam qua mens perveniat ad cognitionem summi boni. Secundo ostendit quid mens judicabit cum illuc pervenerit. Secunda, ibi, *huc te*, primo dicit: dixi quod affigam pennas menti tuae. Sunt etenim mihi pennae volucres, idest veloces, scilicet virtus et sapientia quae conscendant, idest penetrent, celsa, idest alta Poli: quas pennas cum mens velox sibi induit, idest assumit, ipsa perosa, idest odio habens terras, despicit eas quaerendo ulterius creatorem; et mens superat globum, idest sphaericum corpus immensi aeris, cognoscendo quod ultra aerem est creator. Nubes videt post tergum, quia ultra nubes quaerit cognitionem summi boni; et transcendit verticem, idest summitatem ignis qui ignis calet agili, idest veloci motu, aetheris, idest caeli; et ulterius procedit mens investigando donec surgat, idest elevetur in domos astriferas, idest in orbem planetarum, et conjungat vias suas Phoebo, idest soli investigando, quod sol non est Deus, donec comitetur iter gelidi senis, idest Saturni qui supra solem; mens inquam existens miles corusci syderis, idest Dei qui est splendidum sidus, et ulterius ascendit supra orbes planetarum donec recurrat, idest pertranseat circulum astri, idest caelum stellatum, quo scilicet astro pingitur, idest ornatur nox micans, quia nox stellis firmamenti illuminatur: ubi, idest postquam satis fuerit exhaustum, idest speculatione evacuatum, quod nulla stellarum est Deus, mens ulterius transcendit donec relinquat extimum polum, idest ultimum caelum, et premat dorsa velocis aetheris, idest firmamenti, scilicet compos, idest potens reverendi luminis, scilicet Dei. Hic supra ultimum polum, dominus regum tenet sceptrum, idest imperium, et temperat, idest moderatur, habenas, idest regimina orbis et manens stabilis in se, regit volucrem, idest velocem, currum, idest circularem motum corporum caelestium, Deus existens coruscus arbiter, idest splendidus judex rerum. Notandum, quod dicit ignem calere motu caeli: ex quo videtur quod calor non sit propria et per se qualitas ignis, cum sibi debeatur per motum caeli. Sed dicendum quod locus non solum est causa conservativa locati, sed omnium accidentium naturaliter consequentium. Unde quia caelum est locus ignis, non solum est causa ipsius ignis, sed etiam ipsius caloris ignem consequentis. Et quia propria dispositio caeli secundum quam habet caliditatem super omnia est motus ejus; ideo dicit, ignem calere motu caeli, non excludens per hoc quin calor sit per se qualitas ignis. Notandum, quod Saturnum vocat gelidum senem, non quod sit gelidus formaliter, sed effective: est

enim effectivus gelu et frigoris: et dicitur senex: quia motus ejus tardus est ad modum senis. Nam cursum suum complet pluri tempore quam sol vel luna. *Huc te si reducem* et cetera. Hic ostendit philosophia quid mens judicabit cum transcendit creaturas et pervenit in cognitionem Dei, dicens: o mens, si via ducat te reducem, idest revertentem a temporalibus, huc, idest ad cognitionem Dei, quam viam nunc immemor requiris, tunc dices: ego memini quae obnubilata fui affectu temporalium: hic, scilicet in contemplatione Dei est mihi patria: hinc, scilicet a Deo est meus ortus, quia ad ejus imaginem creata: hic, scilicet in contemplatione Dei, sistam, idest figam gradum, idest ponam finalem quietem. Quod si placeat tibi existenti in cognitionem Dei visere, idest cum desiderio videre, noctem terrarum relictam, tu cernes, idest videbis, torvos tyrannos, idest crudeles principes, quos miseri populi timent, illos torvos esse exules a vera patria sua. Notandum, secundum apostolum, *non habemus hic manentem patriam, sed futuram inquirimus.* Nec enim est vera patria a qua anima rationalis per creationem a Deo exivit: ad quam nisi revertatur, esse quod a Deo accepit, affectione terrenorum deturpata prorsus amittit. Propter quod dixit in secundo metro tertii libri: *repetunt proprios quaeque recursus, redituque suo singula gaudent: nec manet ulli traditus ordo, nisi quod fini junxerit ortum, stabilemque sui fecerit orbem.*

Caput 3

[88932] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 3 *Tum ego, Papae, inquam* et cetera. Hic incipit secunda prosa hujus quarti libri. Circa quam est sciendum quod philosophia in primo libro sexta prosa, investigando causam et radicem infirmitatis Boetii cognovit quod Boetius ex ignorantia finis rerum, malos homines potentes, bonos vero impotentes putabat. Item quia ignorabat quibus gubernaculis mundus regatur, fortuitarum vices aestimabat fluitare sine rectore. Quia vero philosophia jam ostendit quis sit finis rerum, a quibus gubernaculis mundus regatur, nunc philosophia vult adhibere Boetio perfectam curam, removendo dolores in quos Boetius incidit ex ignorantia praemissarum. Et primo philosophia hoc petit, et philosophia secundo illud prosequitur, ibi, *primum igitur.* Dicit primo: tum igitur, scilicet finito sermone philosophiae, ego Boetius, inquam, Papae est interjectio admirantis. O philosophia tu magna promittis, nec dubito quin possis efficere, idest ad effectum producere, tu modo ne moreris, idest non protrahas me quem excitaveris, scilicet ad audiendum. Notandum, quod sapiens nihil promittit quod adimplere non possit quia opus sapientis est non mentiri. Ergo dicit Boetius philosophiae: *sicut magna promittis non dubito quin efficere possis. Primum igitur, inquit, bonis semper* et cetera. Hic philosophia prosequitur intentum; et primo probat bonos semper esse potentes et malos impotentes, cujus oppositum putabat Boetius. Et tangit primo modum per quem vult hoc ostendere. Secundo ostendit et probat intentum suum rationibus, ibi, *duo sunt.* Primo dicit: o Boeti, primum licebit ut agnoscas bonis semper adesse potentiam et malos esse desertos, idest privatos cunctis viribus: quorum alterum, scilicet bonis semper adesse potentiam, demonstratur ex altero, scilicet ex hoc quod mali sunt viribus deserti. Et hujus causam subdit, dicens: nam cum bonum et malum sint

contraria; si bonum esse potens constiterit, liquet, idest manifestum fuerit, imbecillitas, idest impotentia mali; et si fragilitas clarescat mali, firmitas boni nota est. Sed ut (pro sicut) abundantior sit fides nostrae scientiae, alterutro calle, idest utraque via procedam confirmans proposita nunc hinc, scilicet ex firmitate boni, nunc inde ex fragilitate mali. Notandum, quod philosophia dictum suum, quod si boni sunt potentes mali sunt impotentes, fundat super considerationem topicam, si propositum in proposito, et oppositum in opposito, ut si sanitas est bona, aegritudo est mala: dicit quod velit procedere utraque via: ex potentia bonorum probando impotentiam malorum, et ex impotentia malorum potentiam bonorum: quia si tantum unum istorum probaret, et ex hoc reliquum concluderet per locum a contrariis, esset argumentum verisimile et non necessarium; et ideo utramque partem vult probare et ex utroque reliquum concludere. *Duo sunt quibus omnis* et cetera. Hic philosophia probat intentum rationibus. Secundo excludit quamdam dubitationem, ibi, *sed possunt.* Tertio confirmat principale intentum auctoritate Platonis, ibi, *ex quibus omnibus.* Primo probat bonos semper esse potentes et malos impotentes, duabus rationibus. Secundo ad idem ostendendum coacervat breves rationes, ibi, *sed quoniam te.* Prima in duo secundum duas rationes. Secunda, ibi, *rursus inquit.* Primo praemittit duo necessaria ad primam rationem. Secundo ex his arguit, ibi. *Omnes igitur homines.* Primo praemittit unum necessarium. Secundo aliud, ibi, *meministi ne.* Primo dicit: duo sunt principia quibus constat, idest permanet omnis effectus humanorum actuum: scilicet voluntas et potestas: quorum si alterum desit, nihil est quod queat effectus explicari, idest fieri: quod declarat: deficiente enim voluntate, nullus effectus producitur, quia nullus aggreditur quod non vult: et si potestas absit, voluntas frustra sit. Quo fit, idest ex quo sequitur, ut si videas aliquem velle adipisci quod minime adipiscatur, non possis dubitare huic defuisse valentiam, idest potentiam obtinendi quod voluerit. Et ideo dicit Boetius: perspicuum est nec ullo modo negari potest. Et subdit philosophia: quem vero videas effecisse quod voluerit, num dubitabis eum potuisse, scilicet non habuisse potentiam? Et dicit Boetius: minime. Tunc philosophia concludit tamquam manifestum ex dictis, dicens. Illud quod quisque potest, in eo est validus, idest potens: quod vero non potest, in eo est censendus, idest judicandus imbecillis, idest impotens. Et dicit Boetius: fateor inquam. Notandum, quod philosophia dicit: nullus aggreditur quod non vult. Contra: aliquis nolens interficit hominem vel laedit hominem: ergo aliquis aggreditur quod non vult. Item aliquis cogitur facere aliquid contra voluntatem suam, et sic aggreditur quod non vult. Dicendum quod philosophia loquitur hic de effectu spontaneo, qui ex intentione procedit, non de eo qui casu contingit. Unde dicendum ad primum, quod voluntas potest comparari vel ad ipsam actionem quam aliquis primo aggreditur, et sic non deficit voluntas; vel potest comparari ad consequens illam actionem, et sic potest deficere voluntas: ut si aliquis nolens hominem interfecit. Ad secundum dicendum. Illud quod quis coactus facit est voluntarium mixtum: tamen simpliciter est involuntarium. Aliquis enim coactus magis vult hoc facere quam sustinere poenam vel perdere vitam; et ita respectu talis effectus non deest voluntas: sed quantum ad actum interiorem voluntas semper libera est, et cogi non potest. *Meministi ne igitur, inquit* et cetera. Hic philosophia praemittit secundum utile ad rationem, et est resumptio quorumdam prius dictorum, dicens: meministi ne esse collectum, idest conclusum superioribus rationibus, omnem intentionem humanae voluntatis festinare, idest tendere ad beatitudinem, quae voluntas agitur, idest ducitur diversis studiis. Respondet Boetius: memini inquam, illud esse demonstratum. Item quaerit philosophia: numquid recordaris beatitudinem esse ipsum bonum, et eo modo desiderari bonum ab omnibus, cum beatitudo petitur, idest desideratur. Respondet Boetius: minime recordor, quoniam (pro quia) illud fixum teneo memoriae. Notandum, quod recordari est aliquid reducere ad memoriam quod per oblivionem est lapsum a memoria: et quia beatitudinem esse ipsum summum bonum non exciderat a mente Boetii, sed semper remanebat in habitu: ideo dicit se non recordari de hoc, sed in memoria tamquam fixum tenere. *Omnes igitur homines* et cetera. Hic philosophia arguit ex dictis, probans bonos esse potentes et malos impotentes, tali ratione: quicumque adipiscuntur quod volunt sunt potentes, et qui non adipiscuntur quod volunt sunt impotentes, ex primo et praeambulo: sed boni adipiscuntur quod volunt, scilicet summum bonum; mali licet velint non adipiscuntur ipsum, quia si mali adipiscerentur summum bonum non essent mali; ergo boni sunt potentes, mali impotentes. Unde dicit in littera: omnes homines boni et mali nituntur pervenire ad bonum indiscreta intentione, idest indivisa intentione. Dicit Boetius: ita consequens est ad dicta. Subdit philosophia: certum est bonos fieri adeptione boni. Certum est, dicit Boetius. Igitur concludit philosophia: boni adipiscuntur quod appetunt, idest volunt. Dicit Boetius: sic videtur. Subdit philosophia: si mali adipiscerentur bonum quod appetunt, non possent esse mali. Ita est, dicit Boetius. Igitur concludit philosophia: cum utrique petant bonum, sed hi, scilicet boni illud adipiscantur, illi vero mali minime; non est dubium bonos esse potentes: qui vero mali sunt imbecilles, idest impotentes. Respondet Boetius: quisquis, idest quicumque dubitat de hoc, non potest considerare naturam rerum, nec conscientiam rationum. Notandum, quod quia veritas propositionum fundatur super naturam rerum, qui negat veritatem propositionum non potest considerare naturam rerum. Similiter negans veritatem propositionum non potest considerare consequentiam rationum, quia consequentia rationum supra veritatem propositionum fundatur. Ideo dicit Boetius: qui dubitat de praemissis, non potest considerare naturam rerum nec consequentiam rationum. *Rursus, inquit* et cetera. Hic philosophia ponit secundam rationem, dicens: si sint duo quibus sit idem propositum, idest eadem intentio faciendi aliquid secundum naturam, et unus eorum agat id ipsum et perficiat ipsum naturali officio, idest naturali organo, alter vero minime queat administrare, idest adimplere illud officium, sed alio modo quam naturae convenit, non impleat propositum, sed imitetur implentem: quem horum duorum decernis, idest judicas esse valentiorem, idest potentiorem? Dicit Boetius: etsi (pro quamvis) conjecto, idest considerem quid velis, tamen ego desidero planius audire. Tunc philosophia declarat sibi in exemplum, dicens. Num negabis motum ambulandi hominibus inesse secundum naturam? Dicit Boetius, minime nego. Et philosophia, etiam num dubitas ejus rei, idest actus ambulandi esse officium naturale pedum? Dicit Boetius: nec hoc dubito. Et philosophia: siquis igitur ambulet valens incedere pedibus; alius autem cui hoc officium desit, manibus nitens, idest laborans, ambulare conetur; quis horum potest existimari valentior? Dicit Boetius: contexe cetera: quasi dicat: procede in ratione tua, quia nullus ambigit quin potens naturalis officii sit valentior eo qui nequeat, idest non potest in idem officium. Tunc philosophia; isti propositioni praemissae tamquam majori adjungit unam minorem, dicens. Sed summum bonum quod aeque bonis et malis est propositum, boni quidem petunt, idest adipiscuntur, officio naturali, scilicet virtute; mali vero conantur adipisci idipsum per variam cupiditatem rerum temporalium, quod non est officium naturale adipiscendi boni. An tu, o Boeti, aestimas aliter? Cui Boetius: minime inquam. Et Boetius quasi praecurrendo concludit principale intentum, dicens: nam etiam illud quod est consequens patet mihi. Ex his enim quae concesserim necesse est bonos esse potentes, malos vero imbecilles. Et philosophia applaudens Boetio dicit: recte inquit praecurris; et illud est signum sicut medici solent sperare, indicium, idest signum erectae naturae et naturae resistentis, supple, ipsi morbo. Notandum, quod ex littera formatur talis ratio. Quando duo intendunt aliquod propositum naturaliter, quod id propositum consequitur officio naturali, est potens; et quod non consequitur illud propositum naturali officio, est impotens. Sed tam boni quam mali tendunt naturaliter ad beatitudinem, et boni ipsam consequuntur naturali officio, scilicet virtute, mali autem non; ergo boni sunt potentes, mali vero impotentes. Nota, circa ultimum, quod medici solent accipere signa prognostica sanitatis ex aegro, quando patiens erigit se et per se nititur fortiori remedio. Sic in Boetio signum erat convalescentiae et sanitatis, quod ipse rationem philosophiae remediantem quasi praecurrens per se complevit. *Sed quoniam te* et cetera. Hic philosophia coacervat quasdam alias rationes breves ad propositum ostendendum; et sunt quatuor rationes. Secunda, ibi, *considera vero.* Tertia, ibi, *in qua re.* Quarta, ibi, *cur enim.* Primo dicit: sed quoniam te conspicio promptissimum ad intelligendum, ego coacervabo, idest componam crebras rationes. Vide enim quanta pateat infirmitas vitiosorum hominum; qui nec ad hoc queunt pervenire, ad quod ducit et compellit eos naturalis intentio. Et quid esset de istis malis censendum, si desererentur hoc auxilio naturae praeeuntis tam magno ac paene invicto? Quasi dicat: nihil aliud censendum est, nisi quod impotentiae eorum hoc ascriberetur. Notandum, quod tam boni quam mali universaliter tendunt ad bonum, et mali deficiunt ab eo quod competit eis secundum naturam. Ex hoc arguitur sic. Maxima impotentia est deficere ab eo quod natura intendit: sed haec faciunt mali, ergo mali sunt impotentes. Notandum, quod dicit, paene invicto, quod appetitus naturalis boni non habet contrarium repugnans quo vincatur, sed tantum per ignorantiam et errorem vitiorum pervertitur; et ita aliquo modo vincitur, licet non directe. *Considera vero quanta* et cetera. Hic philosophia ponit secundam rationem; et dicit: considera ex his quae dicam, quanta impotentia habeat sceleratos homines: neque enim petunt, idest appetunt praemia levia et ludicra, idest jocosa; sed ipsi deficiunt circa ipsam summam, supple, perfectionem rerum atque verticem. Nec contingit ipsis miseris effectus boni in eo, idest propter hoc quod ipsi moliuntur, idest laborant acquirere dies et noctes, idest transitoria et temporalia bona. Nota: ex littera formatur talis ratio: quanto magis est illud a quo aliquis deficit, tanto major est suus defectus et in majorem impotentiam cadit: sed illud a quo mali deficiunt, non est quid vile et modicum, sed est summum bonum: ergo malorum maxima est impotentia. *In qua re bonorum* et cetera. Hic philosophia ponit tertiam rationem, probando bonos maxime esse potentes pertractando exemplum suprapositum: et ex hoc concludit malos maxime esse impotentes. Et dicit: in qua re, scilicet assuetudine boni desiderati eminent vires bonorum, supple, et vires malorum non. Sicut enim censeres, idest judicares, esse ambulandi potentissimum qui pedibus incedens potuisset pervenire usque ad eum locum, quo ulterius nihil pervium, idest manifestum jaceret incessui; ita necesse est quod eum judices potentissimum, qui apprehendit finem expetendorum, quo nihil est ultra: tales autem sunt boni. Ex quo fit, idest sequitur, quod huic objacet, idest contrarium est, ut iidem scelesti, idest mali videantur deserti omnibus viribus. Notandum, quod sicut viator aliquis dicitur potens cum ambulat ad eum locum ubi nihil amplius restat de via, sic boni quando perveniunt ad finem et ad bonum quod transcendi non potest, ideo dicuntur potentes; mali autem quia ipsum attingere non possunt, dicuntur impotentes. *Cur enim relicta* et cetera. Hic philosophia ponit quartam rationem. Secundo excludit quamdam dubitationem, ibi, *quod quidem.* Ratio quam intendit in summa est ista. Mali quando relicta virtute declinant ad vitia, aut sciunt bonum esse adhaerere virtuti, aut nesciunt. Si nesciunt, peccant per ignorantiam: nihil autem est impotentius ignorantia: ergo mali peccantes ignorantia sunt impotentes. Si autem sciunt bonum esse adhaerere virtuti et declinant ad vitia; aut volentes derelinquunt bonum, aut non. Si non volentes sed attracti libidine passionum convertuntur ad vitia, sequitur quod sunt impotentes, quia maxima impotentia est non posse resistere passionibus. Si autem scientes et volentes relinquunt bonum, sequitur quod non tantum fiunt impotentes, sed etiam quod omnino non sunt. Cum enim omnis natura, inquantum habeat ordinem ad finem; inquantum aliquid desistit ab ordine ad finem, intantum deficit a natura, et per consequens ab esse ipsius naturae. Istam rationem praetendit in litera, dicens: cur enim relicta virtute mali sectantur vitia? Ne (pro numquid) hoc est ex inscitia, idest ex ignorantia bonorum? Sed quid est enervatius, idest debilius caecitate ignorantiae? Quasi diceret: nihil. An ipsi noverunt sectanda bona, sed ipsos transversos libido, idest concupiscentia praecipitat in vitia? Et sic ipsi fragiles intemperantia, idest propter intemperantiam libidinis, nequeunt vitio obluctari, idest resistere. An scientes et volentes deserunt bonum et deflectuntur ad vitia voluntate et scientia? Sed hoc modo non solum potentes esse desinunt, sed omnino desinunt esse. Hujus assignat rationem: nam qui relinquunt communem finem omnium quae sunt, scilicet Deum qui est ipsum esse, pariter esse desistunt. Notandum, quod primum ens verissime habet esse; ipsum enim est causa esse omnibus ut sint, ut patet per Commentatorem in secundo metaphysicorum, et primo caeli et mundi. Ab hoc ente derivatum est singulis esse et vivere. Quanto ergo magis per vitia recedit a primo esse, tanto magis desinit. Unde beatus Gregorius in libro Moralium loquens de Diabolo, dicit, quod Diabolus bene dicitur non esse, quia a summa essentia recessit, et per hoc quotidie excrescente defectu tendit ad non esse, quoniam ab eo qui est verum esse cecidit. Notandum, quod philosophia tres assignat causas ex quibus omne peccatum procedit. Omnis enim peccans vel peccat ex ignorantia, et hunc modum primo tangit; vel peccat ex impotentia resistendi, et istum secundo tangit: vel ex voluntate et malitia, et illum modum, quia gravior est, ultimo ponit. *Quod quidem cuipiam* et cetera. Hic philosophia excludit dubitationem. Aliquis enim dubitaret quomodo aliquis possit esse malus et tamen dici non esse. Hoc excludit philosophia, dicens: mirum forte videatur cuipiam, idest alicui, ut malos qui plures sunt hominum, dicamus ipsos non esse. Sed ita res sese habet quamvis mirum videatur. Nam qui sunt mali, eos esse malos non abnuo, idest nego, sed ipsos simpliciter et pure esse nego. Nam sicut cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter autem hominem appellare non possis, ita vitiosos malos esse concesserim, sed nequeam confiteri ipsos absolute esse sine determinatione distrahente. Et replicat causam prius dictam, dicens: solum enim illud est quod ordinem recte servat in natura: quod autem ab hac natura et ab ordine deficit, etiam quod in sui natura situm est derelinquit. Notandum, quod malum est determinatio distrahens, sicut et mortuum. Unde sicut concedendum est cadaver hominis esse hominem mortuum, tamen non simpliciter concedendum est cadaver esse hominem, sic quemcumque malum concedendum est esse malum, non tamen simpliciter est concedendum ipsum esse. Unde, sicut patebit tertia prosa, homines conversi in malitiam humanam amiserunt naturam; ergo per malitiam homines desinunt esse quod fuerant. *Sed possunt, inquies, mali* et cetera. Hic philosophia excludit dubitationem contingentem circa principale propositum. Ostensum enim est, quod mali sunt impotentes. Aliquis dubitaret quomodo verum sit, cum tamen consuetum sit dicere, quod mali possunt. Hoc solvit philosophia. Secundo ostendit, quod potentia malorum nulla sit, ibi, *nam si uti.* Dicit primo: o Boeti, tu inquies objiciendo contra praedicta, quod mali possunt, secundum consuetum modum loquendi. Respondet philosophia: ego non quidem negaverim quin mali possint; sed haec potentia ipsorum non descendit a viribus, sed ab imbecillitate, idest a fragilitate: quod declarat: quia mali possunt quidem mala quae minime valerent, idest possent, si potuissent manere in efficientia eorum bonorum, idest si efficientia malorum esset talis qualis illa quam habent boni, quae potissima est, ut patet ex dictis. Quae possibilitas malorum qui possunt mala, demonstrat eos evidentius nihil posse. Notandum, quod dicit malos minime posse mala si permaneant in efficacia bonorum: ex quo videtur quod boni non possunt facere malum, nec per consequens peccare; quod falsum est cum justus septies in die cadat, et fortior resurgit secundum Scripturam. Ad hoc dicendum, quod boni non possunt facere malum ex electione rectae rationis quae semper deprecatur ad optima, licet de potentia absoluta possint facere malum: inquantum tamen potentia eorum conjungitur voluntati et electioni qua eligunt bonum et non malum, sic dicitur non posse facere malum. *Nam si, uti paullo ante* et cetera. Hic probat quod potentia malorum nulla sit, tripliciter. Secunda, ibi, *atque ut intelligas.* Tertia, ibi, *huc accedit.* Primo dicit: sicut collegimus ante, malum nihil est et mali tantum possint mala, ex hoc liquet improbos nihil posse. Et dicit Boetius: perspicuum est. Notandum, quod ratio sic formatur: posse malum est posse nihil, cum malum nihil sit: sed mali tantum possunt mala; ergo possunt nihil, et per consequens nulla est eorum potentia. Notandum, de hoc quod malum nihil sit, visum est prius. Et dicit beatus Augustinus: *cum universae naturae per verbum Dei factae sint, iniquitas per ipsum facta non est, quia iniquitas nulla substantia est, et peccatum non est natura, sed vitium naturae appetentis illud quod non est sui ordinis. Atque ut intelligas* et cetera. Hic probat idem alio modo, dicens: o Boeti, quaenam sit vis hujus potentiae qua mali dicuntur posse, sic considera ex dicendis: nos paulo ante definivimus nihil esse potentius summo bono, scilicet Deo. Ita est, dicit Boetius. Et philosophia: sed idem, scilicet summum bonum, nequit, idest non potest facere malum. Minime, dicit Boetius. Et philosophia: est igitur aliquis qui putet homines omnia posse. Nemo, dicit Boetius, nisi quis insaniat. Et iidem homines possunt mala facere. Utinam non possent, dicit Boetius. Igitur philosophia arguit. Cum igitur tantummodo potens bonorum possit omnia, non autem queant idest possunt omnia potentes malorum; manifestum est eosdem minus posse qui mala possunt. Notandum, quod posse malum magis arguit impotentiam quam potentiam: quia si argueret potentiam, tunc deberetur omnipotentissimo, scilicet Deo: quod falsum est. Unde potest argui ex litera, sic: Deus potest omnia et non potest malum: mali non possunt omnia et possunt malum; ergo posse malum magis arguit impotentiam quam potentiam. *Huc accedit* et cetera. Hic probat idem tertio modo, dicens. Huc accedit quod omnem potentiam esse numerandam inter expetenda que (pro et) omnia expetenda, idest desideranda referri ad bonum velut ad quoddam cacumen, idest ad perfectionem suae naturae. Sed possibilitas idest potentia patrandi sceleris, idest faciendi malum non potest referri ad bonum: igitur expetenda non est: omnis autem potentia expetenda est: liquet igitur possibilitatem, idest valentiam sive potentiam malorum non esse potentiam. Notandum, quod ratio sic potest formari ex litera: omnis potentia quae est potentia natura est appetenda et refertur ad bonum; ergo potentia mali non est potentia. *Ex quibus omnibus bonorum* et cetera. Hic ex dictis concludit conclusionem principalem, confirmando eam auctoritate Platonis, dicens: ex quibus jam declaratis apparet minime dubitabilis potentia bonorum et infirmitas malorum; et liquet veram esse illam sententiam Platonis, solos sapientes posse facere quod desiderant, improbos vero explere posse quod libeat, idest quod libidini placeat: quod vero desiderent rationali appetitu malos explere non posse: faciunt enim, supple, mali, quae scilicet libido libet, idest expetit, dum putant se adepturos bonum quod desiderant per ea quibus delectantur: sed minime adipiscuntur, quoniam probra, idest vitia vel homines vitiosi non veniunt ad beatitudinem. Notandum, quod desiderium est appetitus rationalis, libitum autem spectat ad appetitum sensualem; licet ergo mali affectent beatitudinem appetitu rationali, tamen quia faciunt quod libet sequentes appetitum sensitivum, ideo ad beatitudinem non perveniunt. Sapientes autem qui contemnunt delectationes sensuales et innituntur intellectualibus, ipsi sunt qui perficiunt animam suam scientia sui creatoris qui de nihilo fecit ens, ut scribitur in libro de pomo. *Anima non tristabitur neque conturbabitur cum recedit a corpore*, ut scribitur in eodem.

Caput 4

[88933] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 4 *Quos vides sedere celso* et cetera. Istud est metrum secundum hujus quarti libri; et est metrum mixtum. Primum dicitur Alcmanicum ab inventore, trochaicum a pede praedominante. Secundum dicitur pherecratium ab inventore, spondaicum a pede praedominante. In quo metro philosophia ostendit quomodo potentia malorum sit consideranda in quibus maxime videtur esse sicut sunt reges et principes: et dicit incipiendo constructionem in septimo versu. Si quis detrahat, idest removeat per considerationem et intellectum, tegmina, idest tegimina vani cultus exterioris superbis regibus, quos reges vides sedere celso culmine, idest altitudine solii, idem cathedrae, quos videas claros purpura nitente, septos, idest circumdatos armis tristibus, idest contristantibus; reges inquam comminantes, idest minas imponentes miseris torvo ore, idest crudeli aspectu, anhelos, idest cupidos vel festinos rabie cordis, idest crudelitate mortis. Jam videbit dominos tales ferre intus in animo, artas catenas, idest vincula vitiorum. Quod manifestat subdens: hinc enim idest ex una parte libido, idest concupiscentia, versat, idest praecipitat corda talium tyrannorum avidis venenis. Hinc, idest ex alia parte, ira turbida flagellat, idest punit mentem ipsorum; ira inquam tollens, idest excitans, fluctus, idest disturbia, aut captos infortunio aliquo moeror ipsos fatigat, aut spes lubrica, idest vana torquet. Cum ergo cernas unum caput, idest unum principem ferre, idest sustinere, tot tyrannos, idest passiones tyrannizantes, ipse pressus iniquis dominis, idest vitiis dominantibus, non facit quod

optat. Nota, quod intentio philosophiae est dicere: si quis visu posset penetrare corda principum quos videt sedere in altis soliis ornatos claris indumentis, habentes arma terrentia, idest torvo vultu, respicientes miseros, statim visu cognosceret ipsos ligatos multis catenis insolubilibus, scilicet passionibus irae, spei, timoris: et sic ligati passionibus non faciunt quod optant, et per consequens sunt impotentes. Notandum, quod dicit, homo pressus iniquis dominis, idest vitiis dominantibus non facit quod optat. Dicit beatus Augustinus in libro de civitate Dei: *bonus etiam si serviat, liber est; malus autem si regnat servus est; nec unius hominis, sed, quod gravius est, tot dominorum servus est quot vitiorum.*

Caput 5

[88934] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 5 *Vides ne igitur* et cetera. Ista est prosa tertia hujus quarti libri; in qua ostendit philosophia, malis nunquam deesse supplicia, et bonis nunquam deesse praemia. Et primo philosophia continuando se ad praecedentia, primo praemittit intentum suum. Secundo prosequitur intentum, ibi, *rerum etenim.* Primo dicit sic: vides ne igitur, o Boeti, in quanto coeno, idest in quanta vilitate impotentiae volvantur probra, idest homines probrosi et vitiosi: vides etiam qua luce, idest qua claritate potentiae resplendeat probitas virtuosorum hominum. In quo, sicut in suo antecedente, perspicuum est hoc consequens: scilicet nunquam bonis praemia, nunquam sceleribus, idest hominibus sceleratis deesse sua supplicia. Notandum, quod mali dicuntur volvi in coeno, quia mali, et maxime libidinosi, suibus assimilantur, sicut postea patebit, quae volvuntur in coeno: secundum illud, *sus magis in coeno gaudet quam in fonte sereno.* De quibus dicit Scriptura: *perierunt jumenta in stercore suo*: probi autem luce resplendent: quia virtus est probitas, quae ultra humanam naturam hominem provehit et diis assimilat. *Rerum etenim quae geruntur* et cetera. Hic philosophia prosequitur intentum: et primo probat quod bonis nunquam desunt praemia. Secundo quod malis nunquam desunt supplicia, ibi, *quae cum ita sint.* Primo ostendit quod bonis nunquam desunt praemia. Secundo ostendit quid sit illud praemium, ibi, *ad cujus praemii.* Primum probat duabus rationibus. Secundam ponit, ibi, *postremo.* Prima ratio talis est: omnis res propter quam aliud geritur, est praemium illius rei quae geritur: sed propter bonum omnia fiunt et geruntur; ergo bonum est praemium omnium quae geruntur: sed bonum a bonis separari non potest, quia jam non essent boni; ergo bonis nunquam desunt sua praemia. Unde dicit in littera. Rerum quae geruntur, idest fiunt, illud propter quod unaqueque res geritur, idest fit, illud videri non potest injuria esse praemium illius. Hoc declaratur exemplariter. Uti currenti in stadio, idest in aliquo spatio, corona est praemium propter quam curritur. Sed ostendimus prius beatitudinem esse idipsum bonum, propter quod omnia geruntur: ergo ipsum bonum est veluti commune praemium actibus humanis propositum. Sed hoc bonum non potest separari a bonis: non enim bonus jure vocabitur qui careat bono. Quare probos mores, idest homines bene morigeratos, non relinquunt sua praemia. Quantumcumque, ergo saeviant mali contra bonos, tamen sapienti non decidet corona, idest praemium, nec arescet, idest minuetur, quia

aliena improbitas non decerpit, idest non aufert proprium decus probis animis. Quod si boni accepto praemio extrinsecus laetarentur, poterat hoc aliquis auferre ab eis, vel saltem ille qui contulisset: sed quia illud praemium sua probitas unicuique confert, tunc quilibet carebit suo praemio cum desierit esse probus. Notandum, quod consuetudo fuerat apud Romanos currere in stadio, idest in aliquo spatio, quod vocabant stadium, et qui citius venit ad metam sustulit praemium, scilicet coronam vel aliquid aliud, sicut dicit apostolus: *nescitis quod hi qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite ut apprehendatis*. Ergo id propter quod curritur est praemium currentium. Notandum, quod bono non potest carere praemium, quia illud a quo homo denominatur bonus est virtus vel operatio virtuosa; quia secundum Aristotelem, secundo Ethicorum: *omnis virtus erit utique habitus ex quo homo fit bonus*: propter quod dignitas virtutis est praemium virtuose operantium. Sed operans virtuose non potest privari virtute; ergo bonus non potest carere suo praemio. Notandum: quantumcumque mali saeviant, tamen sapienti non decidet corona; quia secundum Senecam, nunquam intantum vitium contrahit nec malitia invalescet contra virtutes quin nomen philosophiae sacrum et venerabile permaneat: sic similiter est de malis et stultis respectu bonorum et sapientum. *Postremo cum omne praemium* et cetera. Hic ponit secundam rationem, quae est talis: praemium non habet rationem praemii nisi inquantum bonum: qui igitur est compos boni est compos praemii. Dicit ergo in littera: postremo, cum omne praemium idcirco appetatur quia creditur esse bonum, quis judicet compotem boni expertum esse praemii? Quasi dicat: nullus. Notandum, quod argumentum philosophiae simile est isti: ac si arguatur: homo non habet rationem hominis nisi quia rationalis: quicumque igitur est rationalis, est homo. Sic similiter praemium non appetitur nisi quia bonum: qui ergo est compos boni, est compos praemii: sed bonus est compos boni, ergo non deest sibi praemium. *At cujus praemii* et cetera. Hic ostendit quid sit illud praemium quod boni assequuntur, scilicet maximum et optimum, quod est fieri deos. Unde dicit: at cujus praemii, scilicet boni non sunt expertes, idest carentes? Respondet philosophia: omnino pulcherrimi et maximi praemii. Quod probat ex quodam corollario supra declarato dicens: memento corollarii illius quod praecipuum ante dedi, et sic collige, idest ex illo corollario conclude. Cum ipsum bonum sit beatitudo: liquet omnes bonos, eo quod boni sunt, fieri beatos: sed qui beati sunt eos convenit esse deos; igitur praemium bonorum est fieri deos, quod praemium bonorum nullus dies deterat, idest consumit, nullius potestas minuat, nullius improbitas fuscet, idest obscurat. Notandum, quod in ista deductione philosophia non accipit beatitudinem pro statu quem boni habituri sunt post hanc vitam, sed pro statu beatitudinis, qualis in hac vita haberi potest, quem homo consequitur per virtutes. Unde qui essentialiter est bonus, essentialiter est beatus et Deus; et qui non est essentialiter bonus sed participative, hic etiam est participatione beatus et Deus. *Quae cum ita sint* et cetera. Hic ostendit philosophia quod malis nunquam desint sua supplicia. Secundo ostendit quale sit illud supplicium, ibi, *vidi autem*. Prima in duas, secundum duas rationes. Secunda, ibi, *jam vero*. Primo dicit: quae cum ita sint, scilicet quod boni nunquam carent praemiis, sequitur quod nullus sapiens possit dubitare de inseparabili poena malorum. Nam cum bonum et malum, poena et praemium adversa fronte dissideant, idest opponantur ab invicem, ea quae in boni praemio videmus accidere, eadem necesse est quod respondeant contraria parte in poena mali. Sicut igitur probis, idest bonis, ipsa probitas sit praemium, ita nequitia ipsa improbis supplicium. Nota: quandocumque subjectis contrariis insunt contrariae passiones, si uni subjectorum ostenditur inesse sua passio, tunc per locum a contrariis reliquo subjecto assignatur inesse similiter sua passio. Cum igitur bonum et malum sint diversa subjecta: praemium et supplicium sicut diversae passiones: si ostenditur bonis non deesse praemia, ostensum est malis non deesse supplicia. *Jam vero quisquis* et cetera. Hic ponit secundam rationem quae talis est: poena non habet rationem poenae nisi ex hoc quod malum est quoddam: ergo qui est affectus malo ipse est affectus poena; sed mali sunt affecti immo infecti malo: ergo sunt affecti poena et per consequens supplicio. Unde dicit in littera: jam vero quisquis afficitur poena, malo non dubitat se esse affectum, cum, supple, poena non habeat rationem poenae nisi quia mala. Igitur si ipsi mali seipsos existimare velint, possunt ne sibi videri expertes supplicii? Quos malos omnium malorum extrema nequitia, idest maxima in genere mali, non modo, idest tantummodo afficit, verum (pro sed) vehementer inficit: quasi dicat: non. Notandum, quod sicut argumentum tenet sub hac forma, homo non est homo nisi quia est rationalis, ergo qui est rationalis est homo, sic arguitur in proposito, poena non habet rationem poenae nisi quia malum est quoddam: ergo qui est affectus malo, est affectus poena: sed mali sunt affecti malo; ergo malum non deest malis, et per consequens supplicium. *Vide autem* et cetera. Hic philosophia ostendit quale sit praemium malorum; scilicet transformatio in bestialitatem. Secundo ostendit quomodo per diversa vitia homines transformantur in diversas bestias, ibi, *avaritia.* Primo dicit: vide o Boeti quae poena comitetur improbos ex adversa parte bonorum, idest per contrarium ad bonos: didicisti enim paulo ante, scilicet in tertio libro, omne quod est esse unum, et didicisti unum esse bonum: cui consequens est ut omne quod sit videatur esse bonum. Igitur quidquid deficit a bono desistit esse: quo fit ut mali desinant esse quod fuerant: sed ipsa reliqua species humani corporis adhuc manens in eis ostentat malos fuisse homines. Quare versi in malitiam amisere humanam naturam: sed cum sola probitas possit quemquam hominem provehere ultra homines, scilicet in naturam divinam, necesse est ut quos improbitas ab humana conditione dejecit, ipsa detrudat hominem infra meritum, idest dignitatem hominis in naturam bestialitatis: igitur evenit ut non possis aestimare hominem, sed bestiam, quem videas vitiis transformatum. Notandum, quod cum gradus entium distinguantur secundum nobilitatem et ignobilitatem, quia non est accipere duas species aeque perfectas, sed una est dignior alia, ideo oportet quod omne ens quod non est homo sit supra hominem vel infra hominem. Mali autem, ut probatum est, per malitiam desinunt esse homines: ergo necesse est malos esse supra homines vel infra. Cum autem sola probitas vehat hominem supra humanam naturam, scilicet ad naturam deorum, sequitur quod malitia dejiciat malos infra naturam humanam, scilicet ad naturam bestialitatis. *Avaritia fervet alienarum opum* et cetera. Hic philosophia ostendit qualiter homines per diversa vitia transformantur in diversas bestias, dicens: aliquis homo fervet avaritia, scilicet violentus ereptor, idest ablator vel raptor alienarum opum: talem dixeris similem lupi. Sed homo ferox et inquietus qui exercet linguam litigiis, talis comparabilis est cani. Homo occultus insidiatur qui gaudet subripuisse aliena fraudibus, talis exaequetur, idest comparetur vulpeculis: sed homo intemperans, idest intemperatus, scilicet irae, fremit, talis credatur gestare animam leonis: sed homo pavidus et fugax qui formidat habeatur similis cervis, homo autem segnis et stupidus ille torpet, idest tardus est, et talis vivit asinum, idest asinine. Homo autem levis et inconstans qui permutat studia sua, idest opera, nihil differt ab avibus: sed homo quando immergitur foedis et immundis libidinibus, ille detinetur voluptate sordidae suis, idest comparatur suibus: et sic de ceteris vitiis, contingit loqui: unde concludit philosophia, dicens: ita fit ut qui deserta probitate desierit esse homo, cum non possit transire in conditionem divinam vertatur in belluam, idest in bestiam. Notandum, quod in nobis est duplex virtus cognoscitiva; scilicet intellectus et sensus. Intellectus est quid divinum in nobis, per quem ad superiora ascendimus et Deo similes sumus. Sensus autem inquantum non obedit rationi, est quid brutale in nobis, per quem infra naturam humanam redigimur, et bestiis similes efficimur. Ideo dicit Boetius in tractatu de summo bono: *vae vobis hominibus qui de numero bestiarum estis computati, divinum quod in vobis est non cognoscentes, per quod ad superiora ascenditis et Deo similes estis.* Divinum autem in homine vocat intellectum.

Caput 6

[88935] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 6 *Vela Nericii ducis* et cetera. Istud est metrum tertium hujus quarti libri; quod dicitur glyconicum ab inventore, choriambicum a pede praedominante: in quo philosophia ostendit transformationem hominum in bestias per quamdam fabulam. Secundo ostendit transformationem mentis per vitia esse pejorem transformatione corporis, ibi, *o levem.* Fabula quam intendit est de transformatione sociorum Ulyxis: et est talis. Ulyxes post bellum Trojanum, cum redeundo ad propria diu errasset in mari, pervenit in quamdam insulam quam inhabitabat quaedam dea nomine Circe, filia solis, quae per gramina et potiones consuevit hospites suos mutare in diversas bestias: quae etiam socios Ulyxis qui ad ipsam pervenerant per suas potiones mutavit: sed Mercurius dedit Ulyxi album florem per quem mutavit transformationem et potionem veneficam. Quamvis autem socii sui essent mutati in bestias quantum ad figuram corporis, tamen remansit in eis mens integra exclusa omni bestiali saevitia. Unde dicitur in litera: Eurus ventus talis, appulit vela ducis Neritii, idest Ulyxis qui denominatur Neritius a loco vel a regione de qua oriundus erat: et appulit vagas rates, idest naves pelago, idest mari cuidam insulae, qua, idest in qua insula residens pulchra dea Circe, edita, idest genita ex semine solis, illa miscet novis hospitibus, idest sociis Ulyxis pocula tacta carmine, idest incantatione: quos scilicet hospites, ut, idest postquam manus Circae herbipotens, idest potens herbarum, vertit, idest mutavit socios Ulyxis in varios modos, idest in varias figuras bestiarum, hunc idest unum illorum tegit facies apri: ille, idest alius Marmaricus leo, idest Africanus, leo factus crescit dente et unguibus. Hic, idest alius nuper lupis additus, idest conjunctus dum parat flere propter suam transformationem, ipse ululat. Ille, idest alius obambulat, idest circuit tecta, idest domus, mitis ut Indica tigris, idest Indiae. Sed licet numen, idest deitas, Arcadis, idest Mercurii qui colitur in Arcadia, qui dicitur ales, eo quod fingitur habere alas in pedibus ad designandum velocitatem sui motus: ille Mercurius miserans ducem, idest Ulyxem obsitum, idest circumdatum variis malis, ipse solverit, idest liberaverit, eum a peste hospitis, scilicet Circe, tamen remiges, idest socii Ulyxis, jam traxerant, idest biberant mala pocula ore, et jam sues effecti, verterant, idest

mutaverant pabula cerealia, idest nutrimenta panis, qui panis est cibus hominum, glande, idest in glandes qui est cibus suis: et nihil manet integrum, scilicet de figura humana ipsis perditis, idest mutatis voce et corpore: sola autem mens stabilis manens gemit supra monstra, idest supra transformationem corporis quam patitur. Notandum, quod transformatio hominis in bestiam remanente anima rationali non est possibilis secundum rem: quia si esset possibilis, vel esset possibilis secundum transmutationem substantialem vel accidentalem. Non secundum substantialem, quia per talem introducitur nova forma substantialis, et sic duae formae substantiales specificae differentes, ut forma lupi et hominis simul informarent idem corpus, quod falsum est: nec est possibilis secundum accidentia propria quae disponant materiam ad determinatam formam, quia impossibile est materiam secundum unam et eamdem dispositionem proportionari diversis formis. Unde omnino est impossibile animam intellectivam uniri materiae dispositae ad formam lupi; ergo transmutatio de qua hic loquitur, si est possibilis, erit solum secundum accidentia individui provenientia ab exterioribus caussis, quemadmodum videtur contigisse de rege Nabuchodonosor: de quo legitur in Daniele, quod ex hominibus ejectus est et foenum comedit ut bos, et rore caeli corpus ejus infectum est, donec capilli ejus crescerent in similitudinem aquilarum, et ungues ejus quasi ungues avium. Et quia transmutatio secundum talia accidentia deviat ab expressa repraesentatione speciei humanae propter deformitatem figurae, ideo ut sic potest dici transmutationem esse factam in bestiam anima remanente. Alii dicunt quod hujusmodi transmutatio non sit possibilis secundum rem, sed secundum quamdam apparitionem phantasticam: unde non videtur rationabile quod Nabuchodonosor transtulerit se ad jumenta comedens foenum, nisi quod quadam insania et apparitione phantastica agitatus seipsum reputabat jumentum aut bestiam, propter quod a consortio hominum ejectus cum feris habitabat. *O levem nimium* et cetera. Hic ostendit transformationem mentis per vitia esse deteriorem transformatione corporis, eo quod mens nobilior est tanto corpore: et dicit: ego dico manum Circe, idest potestatem esse nimium levem, idest imbecillem: nec dico gramina ejus esse potentia; quae licet valeant vertere membra, scilicet corporis, non tamen valent vertere corda, quia intus est vigor hominum conditus, idest absconditus, arce abdita, idest in mente abscondita: sed haec dira venena in vitia potentius detrahunt hominem sibi: quae venena sive vitia penitus meant, idest pertranseunt, et non nocentia corpori saeviunt, idest saevire faciunt hominem vulnere mentis. Notandum, quod quia anima nobilior et excellentior est corpore, transmutatio facta in anima de virtutibus ad vitia stante corpore humano, ipsa est deterior quam facta transmutatione corporis humani in speciem bestiae anima remanente intransmutata; quia anima intransmutata, dato quod corpus transmutetur, adhuc homo dicitur homo ratione animae; sed remanente corpore humano et anima transmutata, jam homo non dicitur homo nisi aequivoce; ergo transmutatio animae, pejor est transmutatione corporis anima remanente intransmutata.

Caput 7

[88936] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 7 *Tum ego, fateor in-*

quam et cetera. Ista est quarta prosa hujus quarti libri; in qua principaliter tria probat. Primo probat malos esse miseriores qui cupita perficiunt quam si ea non perficerent. Secundo probat malos esse miseriores si sint impuniti quam si sint puniti. Tertio ostendit illos esse miseriores qui faciunt injuriam quam illi qui patiuntur. Secunda, ibi, *nam hoc quoque.* Tertia, ibi, *nam ne illud.* Primo Boetius consentiens praedictis facit quoddam votum, et philosophia sibi respondet. Secundo philosophia prosequitur principale intentum, ibi, *etenim.* Primo dicit: tum ego Boetius finito carmine, inquam, idest dixi: ego fateor, idest concedo verum esse quod dictum est; nec injuria, idest non injuste video dici vitiosos mutari in belluas, idest bestias, qualitate, idest vitio animorum, tametsi (pro quamvis) servent speciem humani corporis. Tunc Boetius faciens votum, dicit: sed eis quorum mens atrox, idest crudelis saevit pernicie bonorum, idipsum noluissem eis licere, scilicet ut saeviant mali in bonos. Respondet philosophia: nec licet inquit, uti monstrabitur convenienti loco: tamen si idipsum quod creditur eis licere, hoc auferatur a malis, relevatur poena sceleratorum hominum ex magna parte. Notandum: licet credatur malis licere quod saeviant contra bonos, non tamen in rei veritate licet; quia in sexta prosa hujus quarti libri ostendit philosophia, quod nihil licet malis contra bonos, nisi quantum permittitur ex ordinatione divinae providentiae ad utilitatem bonorum. *Etenim quod incredibile* et cetera. Hic philosophia prosequitur principale intentum, probando quod improbi sunt miseriores qui cupita perficiunt quam qui perficere non possint. Secundo ostendit quod in hac vita nihil est diuturnum in comparatione ad vitam aeternam. Tertio ponit admirationem Boetii super quodam. Secunda, ibi, *neque enim.* Tertia, ibi, *tum ego.* Primo dicit: necesse est malos esse, infeliciores, idest miseriores cum perfecerint cupita, quam si non possint implere: quod forte videatur cuiquam, idest alicui incredibile: cujus probatio est. Nam si miserum est voluisse prava, miserius est potuisse, sine quo, scilicet posse, langueret, idest deficeret effectus miseriae voluntatis. Itaque cum singulis tribus, scilicet voluntati potentiae et effectui sit sua miseria, necesse est ut illi urgeantur triplici infortunio, idest malo, quos videas scelus velle, scelus posse, scelus perficere. Dicit Boetius: accedo inquam, idest consentio: sed ego vehementes exopto, ut mali deserti possibilitate patrandi sceleris cito careant hoc infortunio. Et dicit philosophia: carebunt, inquit, ocyus, idest citius quam tu forsitan velis, idest velle doleas, vel quam illi aestiment sese, idest seipsos carituros. Notandum, quod philosophia dicit, quod posse malum sit pejus quam velle malum: hoc videtur falsum, quia posse peccare non est malum, sed velle peccare. Unde secundum Senecam, *omne peccatum in actione est, et omnis actio est voluntaria*; ergo omne peccatum est voluntarium. Pro tanto etiam dicit Augustinus: *tolle voluntatem, et Infernus non erit.* Ergo pejus est velle malum quam posse malum, cujus contrarium hic dicit: ad hoc dicendum, quod si posse et velle secundum se et absolute considerentur, tunc pejus est velle malum quam posse malum. Si autem accipitur posse ut sequens malam voluntatem et subserviens eidem, ut voluntas mala perficiatur in exteriori opere, sic pejus est posse quam velle, quia sine tali posse langueret voluntatis effectus, idest non perficeretur opus ejus extra. Sicut autem dicto modo pejus est posse malum, quam velle, sic pejus est perficere malum quam posse: ita quod unumquodque istorum trium, velle posse, perficere, aliquid mali addit supra praecedens. *Neque enim est aliquid* et cetera. Hic philosophia, quia Boetius optavit malos citius carere potentia patrandi sceleris, probat quod in hac vita nihil est diuturnum vel durativum, in comparatione ad perpetuam vitam; dicens:

neque enim est aliquid serum, idest tardum vel durabile, in tam brevibus metis, idest terminis praesentis vitae, quod immortalis animus putet per longum tempus expectare, idest manere. Quorum malorum magna spes quam habent de longanimitate vitae et excelsa machina, idest magna potentia facinorum saepe destruitur fine, idest morte, fine inquam insperato et repentino. Quod scilicet finiri morte, statuit ipsis malis modum, idest terminum suae miseriae: quod probat per hoc. Nam si nequitia facit miseros, utique ex dictis necesse est ut diuturnior nequam sit miserior. Quos malos judicarem infelicissimos, si non extrema mors eorum malitiam finiret. Si enim conclusimus vera de infortunio pravitatis, quod infortunium, idest malum tanto est majus quanto est diuturnius, liquet miseriam eorum esse infinitam, quam constat esse aeternam. Esset autem miseria malorum aeterna si morte non finiretur. Notandum, quod de oppositis opposito modo judicandum est, cum oppositorum oppositae sint causae. Sicut ergo in bonis illud quod est diuturnius est melius, sic in malis quod diuturnius est pejus. Cum igitur malitia facit miseros malos, infinita esset eorum miseria si perpetuo perdurarent in vita; sed quia mors terminat eorum malitiam, ideo eorum miseriam et infelicitatem diminuit. *Tum ego* et cetera. Hic philosophia ponit admirationem Boetii super deductione philosophiae, dicens: o philosophia, mira est illatio tua et concessu, idest ad concedendum difficilis, qua probatur miseriam malorum diminui per mortem, sed cognosco eam nimium convenire his quae concessa sunt prius. Dicit philosophia: recte inquam aestimas, scilicet quod praedictae illationi difficile creditur: sed qui durum, idest difficile putat accedere conclusioni ipsam concedendo, aequum est ut ipse demonstret aliquid falsum praecessisse in praemissis, vel ostendat collationem propositionum necessariae conclusionis non esse efficacem; alioquin concessis praecedentibus nihil est quod causetur, idest conqueratur de illatione. Unde necessarium est eam concedere, quantumcumque videatur durum. Notandum, quod si non consentitur conclusioni, hoc est vel propter peccatum in materia, vel propter peccatum in forma. Propter peccatum in materia, ut si aliqua praemissarum sit falsa: propter peccatum in forma, ut si non sit debita connexio propositionum respectu conclusionis, incidente aliqua fallacia. Si autem nihil istorum accidit, necessario sequitur conclusio ex praemissis. *Nam hoc quoque quod dicam* et cetera. Hic philosophia probat malos esse miseriores si non puniantur, quam si puniantur. Secundo solvit quoddam dubium. Tertio ponit quemdam epilogum praedictorum. Secunda, ibi, *sed quaeso.* Tertia ibi, *id vero hactenus.* Primo praemittit conclusionem quam probare intendit, excludendo quosdam modos probationis quibus conclusio probari posset. Secundo ponit alium modum probationis ab istis, ibi, *et illa.* Primo dicit: hoc quoque quod dicam, non minus videatur mirum; sed aeque necessarium videatur concludi ex his quae sumpta sunt. Et quaerit Boetius: quid nam est hoc? Dicit philosophia: ego dico improbos esse feliciores luentes supplicia, quam si nulla poena justitiae eos coerceat, idest puniat: sed ego non molior, idest non intendo nunc quod alicui veniat in mentem pravos mores, idest homines prave morigeratos corrigi ultione, idest poena et terrore supplicii ipsos deduci ad rectum; et non intendo ceteris hominibus poenam malorum esse exemplum fugiendi culpanda, idest mala. Sed praeter istas duas causas est alia a praedictis qua arbitror improbos esse feliciores punitos tametsi (pro quamvis), nulla ratio correctionis et nullus respectus ad exemplum habeatur. Et quaerit Boetius: quis erit praeter hos alius modus? Nota, quod duae sunt causae propter quas videtur melius malos esse punitos quam impunitos. Una quia per poenas mali corriguntur, et resipiscunt a malo. Secunda causa quia alii timore poenae malorum declinant a malo, et sic poena malorum est exemplum aliis fugiendi malum. Licet iste duae causae sint verae, tamen philosophia de eis non intendit, sed vult assignare aliam causam praeter istas. *Et illa, bonos* et cetera. Hic philosophia ponit alium modum praeter praedictos, probando malos impunitos esse miseriores quam punitos. Secundo declarat quoddam assumptum in probatione, ibi, *sed puniri.* Primo resumit quod supra probatum est tertia prosa, dicens: nonne concessimus bonos esse felices, malos vero miseros? Dicit Boetius: ita est inquam. Et philosophia: si miseriae alicujus addatur aliquod bonum, non ne ipse est felicior eo cujus miseria est pura et solitaria sine admixtione alicujus boni? Dicit Boetius: sic inquam videtur. Ulterius quaerit philosophia: si eidem misero qui cunctis careat bonis aliud malum fuerit annexum, nonne censendus est infelicior eo cujus infortunium, idest malum relevatur, idest temperatur participatione boni? Dicit Boetius: quidni inquam, idest quare non? Igitur, dicit philosophia, improbi, idest mali cum puniuntur habent aliquid boni annexum, scilicet poenam, quae ratione justitiae bona est: et cum iidem improbi carent supplicio, idest poena, inest eis aliquid alterius mali, scilicet ipsa impunitas, quam merito, idest jure iniquitatis confessus es esse malam. Dicit Boetius: negare non possum. Igitur concludit philosophia quod improbi multo sunt infeliciores donati, idest additi injusta impunitate, idest mala impunitate, quam puniti justa ultione, idest poena. Notandum, quod ratio quam philosophia intendit, est ista. Cujuscumque hominis malitiae additur aliquid boni, ipse felicior est eo cujus malitiae nihil boni additur: sed cum malus homo punitur, suae malitiae additur aliquid boni, scilicet poena, quae ratione justitiae bona est: cum autem non punitur, ejus malitiae additur aliquid malum, scilicet impunitas quae mala est: ergo malus punitus felicior est malo impunito. *Sed puniri* et cetera. Hic philosophia declarat quoddam assumptum in probatione, scilicet quod poena malorum sit bona, et quod impunitas sit mala, dicens: manifestum est quod puniri improbos est justum, et iniquos elabi, idest evadere impunitos est iniquum, idest injustum. Dicit Boetius: quis neget illud? Subjungit philosophia: numquid illud aliquis negabit, omne quod est justum esse bonum, et contra, idest per contrarium quod injustum est liquet, idest manifestum est, ipsum esse malum? Ego Boetius dixi: ista jam dicta consequentia sunt eis quae paulo ante conclusa sunt. Notandum, quod philosophia innuit duplicem rationem. Prima talis est: poena malorum est justa: sed justum est bonum, ergo poena malorum est bona. Secunda ratio est: impunitas malorum est injusta: sed injustum est malum: ergo impunitas malorum est mala. *Sed quaeso, inquam* et cetera. Hic Boetius solvit dubium. Quaerit enim Boetius: philosophia, quaeso te inquam, numquid nulla animarum supplicia post mortem? Quorum malorum alia ego puto exerceri, idest puniri poenale acerbitate sicut mala damnatorum, alia vero puniri purgatoria clementia, idest igne Purgatorio. Sed disserere, idest disputare de his poenis quae debentur animabus post mortem nunc non est consilium. Notandum, quod peccatum quandoque est tale quod per ipsum habituatur voluntas ad malum, cujusmodi est mortale peccatum: peccantes ergo mortaliter et in tali peccato decedentes puniuntur aeterna poena post mortem. Nam secundum beatum Gregorium, ad magnam justitiam judicantis Dei pertinet ut nunquam careant supplicio qui nunquam carere volunt peccato. Quando autem peccatum est tale quod constat cum voluntate habituata ad bonum, sicut est peccatum veniale: tale non punitur aeternaliter post mortem: sed quia ad justitiam Dei pertinet ut nullum peccatum maneat impunitum, ideo oportet ut homo puniatur ad tempus pro peccato veniali. Et quia per talem poenam anima purgatur ad receptionem pleni praemii, ideo illa poena dicitur poena purgatoria. *Id vero* et cetera. Hic philosophia ponit quemdam epilogum supradictorum. Secundo ostendit Boetius opinionem vulgi esse contrariam opinioni philosophiae, ibi, *tum ego.* Primo dicit: id egimus, idest pertractavimus hactenus, idest hucusque, ut potestas malorum quae tibi videbatur indignissima, nullam eam esse cognosceres, sicut ostendimus in secunda prosa, et illos malos quos tu querebare impunitos, tu nunquam videres carere suppliciis suae improbitatis: sicut ostensum est tertia prosa. Et nos etiam egimus ut licentiam saeviendi contra bonos quam tu cito precabaris finiri, disceres eam non esse longam, et infeliciorem esse potentiam ad malum si esset diuturnior, et infelicissimam esse si esset aeterna: sicut in ista prosa ostensum est. Post haec probatum est, eadem prosa, improbos esse miseriores, dimissos, idest relictos injusta impunitate: quam punitos justa ultione. Cui consequens est, cum creduntur esse impuniti urgeantur gravibus suppliciis. Notandum circa praedicta: cum dicitur illum esse miseriorem qui peccat impune quam qui punitur pro peccato, hoc est intelligendum de miseria praesentis vitae utrobique, ut sit conformis comparatio. Accipiendo enim miseriam praesentis vitae ex una parte, et ex alia parte miseriam quae est post mortem, esset difformis comparatio et extra propositum, quia hic non loquitur de miseria quae est post mortem. *Tum ego* et cetera. Hic Boetius ostendit opinionem vulgi esse contrariam opinioni philosophiae. Secundo ostendit philosophia non esse consentiendum opinioni vulgari. Secunda, ibi, *quid igitur.* Primo dicit: o philosophia, cum ego considero tuas rationes, idest inquisitiones, puto nil verius dici, supple, illis. Sed si revertar ad judicia hominum vulgarium, supple, aliter videtur: quis enim est ille cui haec, supple, dicta tua, non modo; idest non tantum, videantur credenda, sed etiam non audienda? Dicit philosophia: ita est quod vulgares nequeunt oculos rationis et intellectus, assuetos, idest assuefactos, tenebris passionum attollere, idest erigere ad lucem perspicuae veritatis, supple, ut verum videant judicio rectae rationis: et sunt similes avibus, scilicet noctuis et bubonibus quarum intuitum, idest visum nox illuminat, et dies caecat. Dum enim vulgares non intuentur ordinem rerum qui habet se ad modum lucis, sed intuentur suos affectus, idest desideria quae habent se ad modum tenebrarum, ipsi putant felicem esse impunitatem scelerum, idest malorum, vel licentiam, supple, saeviendi contra bonos: quod tamen non est. Vide autem quid sanciat, idest statuat aeterna lex, idest divina providentia. Si conformaveris animum tuum melioribus, idest virtutibus, nihil est tibi opus judice exteriori deferente praemium, quia tu te ipse addidisti excellentioribus, et per consequens factus es Deus. Si autem studium deflexeris ad pejora, idest ad vitia, ne (pro non) quaesieris extra ultorem, idest vindicem, quia tute ipse detrusisti in deteriora, et per consequens factus es bellua. Hoc declarat in simili. Veluti si respicias humum et caelum vicibus, idest vicissim, nunc caelum nunc terram, cunctis, supple, judiciis extra cessantibus, ipsa sola ratione cernendi videaris nunc interesse coeno, idest terrae, nunc syderibus, idest caelo: supple, eodem modo, cunctis extra cessantibus ipsa sola ratione operandi bene vel male assequeris praemium vel supplicium divina justitia hoc ordinante: sed vulgus ista non respicit propter praedictam causam. Nota, quod quia natura visus requirit medium illuminatum, ideo secundum communem naturam visus noctuae et bubones melius deberent videre in die quam in nocte: cujus tamen contrarium accidit eis, vel propter debilitatem naturalem visus, sicut in noctuis, de quibus dicit Isidorus quod ortu splendore solis visus noctuae hebetatur: vel propter consuetudinem ad tenebras, sicut creditur esse de bubone. Cum enim bubo habeat alias aves sibi inimicas, ideo de die in cavernis latitat, et aliis avibus quiescentibus propter necessitatem victus de nocte volat. Notandum, quod dicit: *vide quid aeterna lex sanciat.* Dicit beatus Augustinus in libro de libero arbitrio: *lex aeterna est qua justum est ut omnia sint ordinata*: et ideo secundum ordinem ejus, numquam justus destituitur praemiis nec malus suppliciis. *Quid igitur? His ne accedamus* et cetera. Hic ostendit philosophia non esse consentiendum opinioni vulgari, dicens: o Boeti, quid igitur dicis? Numquid debemus accedere per consensum his vulgaribus quos monstravimus similes esse bestiis? Quasi dicat: non. Et hoc manifestat per exemplum, dicens: quid dicis? Siquis homo amisso penitus visu, oblivisceretur etiam seipsum habuisse visum et arbitraretur nihil deesse sibi ad perfectionem humanam, numquid homines videntes, idest judicantes eadem cum caeco, putaremus esse caecos? Quasi dicat, immo. Supple: similiter si vulgares dicerent se recte judicare, et se non esse belluas, adhuc non esset eis consentiendum. Notandum, quod vulgares et imperiti judicant tamquam longe distantes a veritate, quia judicant secundum concupiscentiam, non secundum rei veritatem, propter quod non est standum eorum judicio. Unde Seneca in libro de remediis fortuitorum, dicit: *male opinantur homines de te, sed mali: moverer autem si sapientes hoc loquerentur: nunc autem malis displicere est laudari. Male de te loquuntur: moverer si hoc judicio facerent; nunc autem morbo ignorantiae faciunt; male de te loquuntur quia bene nesciunt loqui. Nam ne illud quidem acquiescent* et cetera. Hic philosophia probat illos esse miseros qui faciunt injuriam quam qui patiuntur. Secundo ex hoc concludit quod injuria non est ipsius patientis sed inferentis. Tertio invehitur contra oratores. Secunda, ibi, *hac igitur.* Tertia, ibi, *atqui nunc.* Primo dicit: numquid vulgares non acquiescent, idest credent, illud quod nititur aeque validis firmamentis rationum, scilicet infeliciores esse eos qui faciunt injuriam quam qui patiantur. Dicit Boetius: vellem audire has ipsas rationes. Tunc philosophia intendit duos syllogismos ad probandum intentum: quorum primus est. Omnis improbus est miser: sed omnis dignus supplicio est improbus; ergo omnis dignus supplicio est miser; et per consequens quanto dignior est supplicio, tanto est miserior. Secundus syllogismus est: quanto aliquis est dignior supplicio, tanto est miserior: sed faciens injuriam dignior est supplicio quam patiens; ergo faciens injuriam miserior est quam injuriam patiens. Primo innuit primum syllogismum, dicens: numquid negas omnem improbum esse dignum supplicio? Boetius dicit: minime nego: et multipliciter liquet eos esse infelices qui sunt improbi. Ita est, dicit Boetius. Igitur, dicit philosophia, qui digni sunt supplicio non dubitas eos esse miseros. Dicit Boetius: convenit inquam, supple, praedictis. Tunc innuit secundum syllogismum per modum interrogationis, dicens: o Boeti, si tu resideres cognitor, idest judex causarum, cui putares inferendum supplicium? Vel ei qui fecisset injuriam, vel ei qui pertulisset injuriam. Dicit Boetius: non ambigo, idest non dubito, quin ego satisfacerem perpesso injuriam, dolore, idest cum supplicio facientis injuriam. Igitur, dicit philosophia, illator injuriae videretur tibi esse miserior quam acceptor injuriae. Dicit Boetius: consequitur inquam, supple, praedicta. Notandum, quod ad eamdem conclusionem sic posset argui. Quicumque operatur malum ex proposito magis peccat et miserior est quam ipsum sustinens sine proposito et voluntate: sed inferens injuriam peccat ex proposito et ex voluntate, sustinens autem sustinet contra voluntatem; ergo inferens injuriam pejor est et miserior patiente injuriam. *Hac igitur aliisque de causis* et cetera. Hic philosophia concludit ex dictis, quod quaelibet injuria non est miseria patientis, sed inferentis, dicens: hac igitur de causa, quia inferens injuriam miserior est patiente, et ex aliis causis ea radice, idest fundamento nitentibus, hoc scilicet fundamento, quod turpitudo facit homines miseros suapte natura, idest sua propria natura: ex hoc apparet injuriam cuilibet illatam non esse miseriam accipientis, idest patientis eam, sed inferentis. Notandum, quod ex litera sic potest argui. Turpitudo propria natura sua facit hominem miserum; sed turpitudo est in inferente injuriam et non in patiente; ergo inferens injuriam est turpis et miser; et per consequens injuria non est miseria patientis, sed eam inferentis. *Atqui nunc ait* et cetera. Hic philosophia invehitur contra oratores. Secundo concludit ex dictis, quod odium non habet locum apud sapientes, ibi, *quo fit.* Primo invehitur contra oratores qui inducunt judices ad miserandum patienti injuriam, cum tamen potius miserandum sit facienti injuriam: et oratores, idest causidici, quorum officium est persuadere judici, isti faciunt nunc contrarium, quia ipsi conantur excitare miserationem judicum pro eis qui perpessi sunt grave et acerbum quid, cum magis justior miseratio debeatur admittentibus, idest facientibus malum: quos injuriantes oportebat duci ad judicium, velut aegros ad medicum, non ab iratis accusatoribus, sed a propitiis et miserantibus, ut resecarent morbos culpae supplicio, idest poena. Quo, supple, ordine pacto si homines moverentur misericordia erga facientes injuriam, opera, idest diligentia, defensorum, idest defendere volentium ipsos, illa tota frigeret, idest cessaret. Vel si mallet prodesse hominibus injuriantibus, tunc defensio eorum verteretur in habitum accusationis, ita quod ille qui fuit defensor fieret accusator. Ipsi quoque improbi, si esset eis fas aspicere virtutem relictam aliqua rimula, idest cognitione, ipsi viderent se depositures sordes vitiorum cruciatibus poenarum compensatione, idest causa adipiscendae probitatis. Nec ipsi dicerent, idest reputarent cruciatus; sed ipsi repudiarent, idest spernerent operam, idest diligentiam defensorum, et se totos permitterent accusatoribus et judicibus. Nota, quod misericordia et miseratio est virtus, secundum quam aliquis compatitur alienae miseriae. Cui ergo inest major miseria, ei debetur major misericordia. Sed declaratum est majorem esse miseriam inferentis injuriam quam patientis; ergo ad miserandum eis maxime debent induci judices. Cujus contrarium faciunt oratores, quia inducunt judices ad miserandum patientibus injuriam. Notandum, quod facientes injuriam accusandi sunt non ex ira, sed ex compassione et misericordia, ut poenali remedio morbus culpae eorum auferatur. Sicut enim aegris non est insultandum, sed potius condolendum, sic et istis, qui morbo vitiorum affecti sunt: et potius sunt accusandi quam defendendi, ut poenali acerbitate eorum malitia minuatur. Etiam si mali perpenderent sordes vitiorum et dignitates virtutum, non reputarent cruciatus, sed se accusatoribus et judicibus voluntarie offerrent puniendos. *Quo fit* et cetera. Hic philosophia ex dictis concludit quod odium non habet locum apud sapientes: et dicit: quo fit, idest ex dictis sequitur ut apud sapientes nullus locus relinquatur odio. Nam quis oderit bonos nisi stultissimus? Malos vero odisse caret ratione, idest est irrationabile: nam sicut languor est morbus corporum, ita vitiositas est morbus animorum. Cum ergo aegros corpore minime judicemus dignos odio, sed potius miseratione, multo magis non insequendi sunt odio, sed potius miserandi, quorum mentes urget improbitas, idest malitia, existens atrocior, idest crudelior omni languore corporali. Nota, quod sapientes non debent odire malos: quia dicit Seneca ad Lucillum: *hunc affectum sapientes habeant adversus malos quem habet medicus adversus aegros suos, qui eos non odio, sed remedio studet contrectare; qui nec reliquias aegrorum nec effusa dedignatur intueri.*

Caput 8

[88937] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 8 *Quid tantos juvat excitare motus* et cetera. Hic incipit quartum metrum hujus quarti libri, quod dicitur phaleucium ab inventore. Secundum dicitur pentametrum sive elegiacum. In quo philosophia exclamat contra homines qui bellicis motibus ex odio semetipsos ad mortem deducunt, dicens: quid juvat, idest quae utilitas est excitare tantos motus, scilicet odii, et quid juvat sollicitare, idest sollicite exquirere fatum, idest mortem propria manu? Quasi dicat: nulla est utilitas. Est autem ratio haec: quia si mortem petitis, idest desideratis, sive vestram sive aliorum, propinquat sponte sua, nec remoratur, idest retardat, volucres, idest veloces equos. Mirandum est etiam quod homines quos leo, serpens, tigris, ursus, aper, dente petunt, idest invadunt, quod iidem homines petunt, idest invadunt se ense, ut se mutuo interficiant. Et quaerit philosophia: numquid homines movent injustas acies et fera bella et volunt perire alternis telis, idest mutuis sagittis, ideo quia mores eorum distant et dissident, idest discordant? Certe ista ratio saevitiae non est satis justa. Vis ergo referre, idest reportare aptam vicem, idest vicissitudinem meritis tam boni quam mali? Dilige bonos et miseresce malis. Notandum, quod dicit mortem non retardare suos equos. Per equos mortis intelliguntur partiales dispositiones periodi per quas homo ad mortem tendit. Quilibet enim homo habet certam et determinatam periodum suae vitae, eo quod formae omnium rerum sunt in terminis, idest in corporibus caelestibus virtualiter, ut patet in secundo de generatione. Notandum, quod philosophia hic non excludit licentiam gerendi justum bellum, sed injustum; quia dicit, injustas acies: bellum enim justum conceditur; et ideo geritur ut aliquis nitens contra justitiam, ad justitiam reducatur.

Caput 9

[88938] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 9 *Hic ego, video* et cetera. Ista est quinta prosa hujus quarti libri. Quia Boetius prius conquerebatur bonis mala et malis bona contingere, propter quod etiam reputabat istarum fortunarum vices non ex ordine divinae providentiae, sed ex casu provenire; ideo philosophia super hoc consolatur Boetium, assignando causas quare bonis mala et malis bona contingant. Et primo Boetius exprimit suum dolorem in hoc quod vices fortunarum videntur confuse et inordinate disponi. Secundo assignat philosophia causam hujus apparentiae. Tertio ipsum consolatur assignando causas praedictorum. Secunda, ibi, *nec mirum.* Tertia, ibi, *ita est, inquit.* Primo Boetius praemittit quaedam. Secundo exprimit causam sui doloris, ibi, *cum praesertim.* Primo dicit: ego video hinc idest ex dictis, quae felicitas sit constituta in meritis proborum, scilicet deos fieri, et quae sit miseria constituta in meritis improborum, scilicet transformari in belluas: sed ego perpendo, idest judico, non nihil, idest aliquid boni vel mali esse in hac forma populari, idest in prosperitate fortuita: quod probat. Neque enim quisquam sapientium malit, idest magis vult esse exul, inops ignominiosus, idest infamis, potius quam pollens

opibus quam reverendus honore, validus potentia et in sua urbe permanens florere. Sicut enim per hujusmodi bona fortunae officium sapientiae, idest sapientis tractatur clarius et testatius, idest cum majori testimonio, quia talibus plus creditur cum beatitudo regentium transfunditur, idest dilatatur in populos contingentes, idest vicinos. Notandum, quod in bonis fortuitis est aliquid boni, quia per ipsa sapiens expeditius tractat officium gubernandi subditos. Qui enim divitiis potentia et fama praecellunt alios, aliis aptiores sunt ad regendam rempublicam, quia aptiores sunt ad subveniendum oppressis, et ad deprimendum malos, ad protegendum bonos, ad expugnandum inimicos: et ita sapienti qui tractat negotium reipublicae necessaria est potentia et divitiarum abundantia. Sed sapienti qui vacat contemplationi divitiae sunt onerosae, quia nimiam inde gerit sollicitudinem. *Cum praesertim carcer* et cetera. Hic Boetius exprimit causam sui doloris et admirationis, dicens: cum carcer et cetera tormenta legalium poenarum, potius debeantur perniciosis, idest malis civibus propter quos constituta sunt, ego vehementer admiror, cur haec tormenta viceversa, idest contrario modo mutentur, ita ut supplicia scelerum, idest malorum, premant bonos, et mali rapiant praemia virtutum, idest virtuosorum: et ego desidero, o philosophia, scire ex te quae videatur esse ratio, idest causa tam injustae confusionis: minus enim mirarer si crederem omnia misceri fortuitis casibus. Nunc autem Deus rector omnium exaggerat, idest augmentat stuporem meum; qui Deus cum saepe bonis jucunda malis aspera tribuat, et contra, idest per contrarium bonis dura tribuat malis optata concedat; nisi deprehendatur, idest cognoscatur causa hujus, quid est hoc quod videatur differre a fortuitis casibus? Quasi dicat: nihil. Notandum, quod tormenta legalia, sicut carcer, membrorum mutilatio, flagellatio et hujusmodi sunt inventa propter malos, et ista saepius videntur infligi bonis, malis evadentibus: super hoc admiratur Boetius, cum tamen Deus debeat punire malos et remunerare bonos: et nisi hujus ratio cognoscatur, quare hoc contingat, nihil est quin talia videantur contingere a casu et a fortuna, et non subjacere regimini providentiae divinae: quod absurdum est. *Nec mirum, inquit* et cetera. Hic philosophia assignat causam apparentiae talis confusionis, quia sic videtur esse propter ignorantiam causae: et dicit: nec mirum si quid credatur confusum et temerarium, scilicet casuale in istis inferioribus ignorata ratione ordinis, scilicet divinae providentiae. Sed quamvis tu ignores causam tantae dispositionis divinae tamquam bonus rector, scilicet Deus temperat mundum sua bonitate; ideo non dubites cuncta recte fieri. Notandum, quod mirum est cujus causa nescitur: pro tanto enim multi mirantur de eclypsi solis, quia causam ignorant. Et quia Boetius ignorabat causam hujus confusionis quare bonis mala et malis bona contingant; ideo hoc admirabatur; et causa admirationis ejus fuit ignorantia dispositionis divinae providentiae.

Caput 10

[88939] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 10 *Si quis Arcturi sidera nescit* et cetera. Istud est quintum metrum hujus quarti libri: quod dicitur Alcmanicum ab inventore, dactylicum a pede praedominante, tetrametrum, idest quatuor pedum hypercatalecticum,

idest abundans in una syllaba: in quo metro philosophia declarat quomodo ea quorum causae non apparent videntur mira. Secundo ostendit quomodo cognita causa cessat admiratio, ibi, *nemo miratur flamina.* Primo ostendit quod propter latentiam causarum homines mirantur: et inducit de hoc duo exempla. Primum est de eo quod accidit in stellis juxta polum Septentrionalem, quia illae stellae ceteris stellis remotioribus tardius moventur, et tamen velocius oriuntur: qui autem ignorat causam hujus illi videtur hoc mirum: unde dicit: si quis nescit sidera Arcturi, idest majoris ursae, labi, idest volvi, propinqua summo cardine, idest cardini ponendo ablativum pro dativo causa metri, idest polo Septentrionali, ille stupebit, idest admirabitur, legem alti aetheris, idest firmamenti. Cur bootes, idest stella tarda, legat, idest pertranseat, plaustra, idest stellas plaustri, idest majoris ursae et mergat seras flammas aequore, loquens more poetico qui sequentes judicium vulgi, dicunt stellas tingi in mari quando occidunt. Et dicitur bootes mergere seras flammas, idest lumina sua tarda, quia nunquam ea mergit: et est modus loquendi, id quod nunquam fit tarde fit: cum tamen bootes explicet ortus nimis celeres, eo quod in principio noctis nobis statim apparet. Secundum exemplum est de eclypsi lunae, quam nescientes causam adeo aliqui admirantur, quod putant ejus eclypsim contingere per incantationem: et volentes auxiliari lunae et impedire ne audiat incantationem, concutiant omnia vasa aerea et sonora tempore eclypsis: unde dicit in litera: cornua plenae lunae palleant quia incipiente eclypsi luna incipit apparere corniculata, cornua infecta metis, idest terminis opacae noctis, idest umbrae terrae, et Phoebe, idest luna, confusa, idest privatione luminis, detegat, idest apparere faciat astra minora quae texerat, idest latere fecerat, fulgentiore, idest abundantia sui fulgoris. Tunc publicus error quo putatur luna incantari commovet gentes, et lassant, idest fatigant aera, idest vasa aerea vel Campanas crebris pulsibus. Notandum, quod Arcturus dicitur ab Arctos quod est ursa, quae est quoddam signum juxta polum Septentrionalem quod nos vulgariter plaustrum nominamus, et sic accipit beatus Gregorius super Job dicens: *Arcturus septem stellis maxime lucet, semper movetur, et nunquam mergitur.* Notandum, quod stellae circa polum Arcticum motae, sicut Arcturus, et aliae stellae, moventur tardius aliis stellis remotioribus a polo Arctico, quia minorem circulum suo motu describunt, et stellae remotiores majorem: unde cum stellae remotiores in aequali tempore pertranseant majorem circulum in quo stellae propinquiores minorem, quia ambo circumvolvuntur semel in die naturali, patet per definitionem velocitatis et tarditatis, quod stellae propinquiores polo tardius moventur et remotiores velocius. Illud enim movetur tarde quod in aequali tempore pertransit minus spatium, et illud movetur velociter quod in aequali parte pertransit majus spatium. Notandum, quod luna recipit lumen suum a sole; si ergo corpus opacum interponitur impediens ne lumen solis perveniat ad lunam, vel in toto vel in parte, necesse est lumen lunae deficere, vel in toto vel in parte, et hoc est lunam eclypsari. *Nemo miratur flamina cori* et cetera. Hic ostendit philosophia quod cognita causa cessat admiratio, dicens: nemo miratur flamina cori, talis venti, tundere, idest percutere, littus frementi fluctu, scilicet maris: et hoc dicit pro tanto, quia vento flante aqua maris cedit et ad littus resistens repercutitur: nec etiam aliquis miratur molem, idest magnitudinem nivis frigore duram, idest congelatam, solvier, idest solvi, et hic est paragoge, idest additio syllabae ad finem dictionis propter necessitatem metri; ergo ponitur solvier pro solvi, ferventi aestu Phoebi, idest solis: hic enim, idest in istis exemplis promptum est cernere causas, quare ventus impellit mare, quare sol liquefacit nivem; sed illic in prioribus exemplis latentes causae turbant pectora, supple, per admirationem, et mobile vulgus, stupet, idest miratur, subitis, idest de subitaneis eventibus, et super cuncta quae provehit, idest producit rara aetas, idest quae raro eveniunt: sed si vis cassare admirationem, nubilus error inscitiae, idest ignorantiae causarum cedat, idest recedat, et accedat notitia causarum: profecto, idest pro certo tunc cessent videri mira quae prius stante ignorantia videbantur mira. Notandum, quod sacerdotes in Aegypto propter admirari incoeperunt philosophari: videntes enim eclypses solis et lunae et ignorantes causas mirabantur, causas earum inquirentes: quibus inventis habuerunt scientiam earum eclypsium, eo quod scire est causam rei cognoscere: cognita ergo causa cognoscitur res, et per consequens cessat admiratio.

Caput 11

[88940] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 11 *Ita est inquam* et cetera. Hinc incipit sexta prosa hujus quarti; in qua prosa philosophia consolando Boetium assignat causas praedictorum quae videntur mira in divina gubernatione, propter ignorantiam causae. Et primo Boetius petit sibi explicari istas causas: et philosophia tangit difficultatem explicationis earum. Secundo promittit se velle assignare causas, et tertio eas assignat. Secunda, ibi, *sed quoniam.* Tertia, ibi. *Omnium generatio.* Primo Boetius concedit quod dictum est de admiratione hominum propter ignorantiam causarum, dicens: ita est inquam: tunc petit explicari causas admirationis eorum quae contingunt in divina providentia et dispositione, dicens: o philosophia, cum evolvere, idest elucidare causas latentium rerum, sit tui muneris, idest tuae gratiae, et explicare rationes velatas caligine, idest rationes obscuras et difficiles, quaeso ut hinc, idest de ista difficultate, discernas, idest judices et edisseras, idest disputes, quoniam hoc miraculum maxime me perturbat, scilicet quare malis bona et bonis mala eveniant. Et philosophia paulisper arridens Boetio inquit: ad rem maximam omnium quaesitu idest ad maximam quaestionem, vocas, idest incitas me, cui vix quicquam exhausti satis sit ei ad quam exhauriendam et solvendam vix aliquid sufficit. Talis namque est materia quam petis declarari, ut una dubitatione succisa, idest soluta, innumerabiles aliae succrescant, velut capita Hydrae, quorum uno ablato tria succrescebant: nec fuerit modus, idest terminus dubitationum, nisi quis eas coerceat vivacissimo igne, idest ardenti investigatione mentis. In hac enim materia quaeri solet de providentiae simplicitate, de serie fati, de repentinis casibus, de praedestinatione divina, de libertate arbitrii: quae omnia quantis oneris, idest difficultatis sint ad determinandum, tu ipse perpendis. Notandum, quod sapientis est scire omnia, ut constat ex proemio metaphysicae: et cum scire sit per causam, primo posteriorum, sapientis est evolvere causas rerum latentium; ideo dicit Boetius ad philosophiam: *tui muneris est evolvere causas.* Notandum, quod dicit philosophiam paulisper sibi arrisisse. Per hoc philosophia innuit morem et habitum sapientum, qui audita simplicitate imperitorum arrident eis, congratulando quod ipsi cum aviditate sapientiam quaerunt. Notandum: secundum fabulas Hydra fuit serpens in Lerna palude habens plura capita, quorum uno succiso tria excrescebant: quem cum Hercules cum sagittis interficere

non posset, Graeco igne ipsum consumpsit. *Sed quoniam haec* et cetera. Hic philosophia promittit velle assignare causas, dicens: quoniam haec nosse te est quaedam portio, idest pars tuae medicinae, quamquam simus septi, idest conclusi angusto, idest brevi limite temporis, tamen aliquid delibare conabimur. Sed si te oblectant delectamenta, idest suavitates, musici carminis, idest metri, oportet quod differas paulisper, idest modicum hanc voluptatem, donec contexo, idest formabo rationes sibi nexas, idest conjunctas ordine. Dicit Boetius: ut libet inquam, idest uti tibi placet. Tunc ipsa philosophia orsa, idest incipiens loqui velut ab aliquo principio, ita disseruit, idest disputavit. Notandum, per hoc quod dicit. *Nos septi angusto limite temporis*, innuit philosophia praesentem materiam adeo esse difficilem quod totum tempus praesentis vitae quod breve est vix sufficit ad praedicta plenarie declaranda. Notandum, quod dicit philosophiam orsam fuisse ab alio principio, nam illa quae philosophia prius probavit deducuntur ex hoc principio quod Deus est perfectum bonum et ultimus finis omnium: quae autem nunc vult demonstrare deducuntur ex hoc principio quod Deus est principium effectuum omnium ut patebit. *Omnium generatio rerum* et cetera. Hic philosophia prosequitur intentum, volens assignare causas, quare bonis mala et malis bona contingant. Et primo declarat quaedam ad suam determinationem necessaria. Secundo ponit suam determinationem. Secunda, ibi, *quae vero inquies.* Primo philosophia determinat de providentia divina et de fato. Secundo ostendit quae sint ea quae fato disponuntur. Secunda, ibi, *ea series.* Primo ostendit quid nominetur divina providentia, et quid fatum. Secundo tangit differentiam inter ea, assignando definitiones utriusque. Tertio ponit diversas opiniones circa fatum. Quarto infert quamdam conclusionem circa fatum et providentiam. Secunda, ibi, *quae licet diversa.* Tertia, ibi, *sive igitur.* Quarta, ibi, *quo fit.* Primo dicit: generatio omnium rerum, cunctosque progressus naturarum mutabilium, et quicquid alio modo movetur, illud sortitur causas generationis, et mutationis, et ordinem generationis et mutationis, et formas quibus generatur vel movetur substantiales vel accidentales omnia ista sortitur ex divinae mentis stabilitate. Haec enim mens divina composita, idest stabilita in arce, idest in altitudinem suae simplicitatis, statuit rebus gerendis, idest fiendis multiplicem modum: qui modus cum conspicitur, idest consideratur in ipsa puritate divinae intelligentiae, idest secundum esse quod habet in intellectu divino, nominatur providentia; cum vero iste modus refertur ad ea quae movet et disponit, a veteribus, idest ab antiquis fatum appellatum est. Notandum, quod omnia a primo sunt mutabilia: aliqua moventur secundum substantiam ut generabilia et corruptibilia: quantum ad illa dicit: omnis generatio rerum. Alia autem sunt mutabilia secundum locum et non secundum substantiam, ut corpora caelestia: quantum ad illa dicit: cunctosque mutabilium naturarum progressus. Alia sunt mutabilia solum secundum operationem, scilicet secundum intelligere, non secundum substantiam nec secundum ubi proprie; sicut intelligentiae: quantum ad illas, dicit: et quicquid aliquo movetur modo. Aliter exponitur quod in rebus mutabilibus triplex est dispositio: una est qua transeunt de non esse ad esse per generationem: quantum ad hoc dicit: omnium generatio rerum. Aut res permanent in existentia per aliquod tempus, postquam generatae sunt: quantum ad illas dicit: cunctosque mutabilium naturarum progressus. Aut res procedunt de esse ad non esse per corruptionem: quantum ad illas dicit: et quidquid aliquo movetur modo. Notandum, quod quidam dicunt, fatum esse quamdam dispositionem derelictam in rebus inferioribus ex actione corporum celestium, secundum quam inferiora necessitantur et constringuntur ad immobiles effectus. Et sic beatus Gregorius in homelia Epiphaniae improbat fatum, dicens: *absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicamus, scilicet necessitans inferiora; quia sic omnia venirent ex necessitate.* Alio modo accipitur fatum pro dispositione rerum secundum quam res dependent ex divina voluntate et potestate; et sic fatum conceditur aliquid esse. Est ergo providentia divina ordinatio sive dispositio existens in mente divina qua cuncta inferiora sunt provisa secundum statum suae naturae: fatum autem est dispositio divina existens in rebus mobilibus qua singula suis annectuntur ordinibus, ut magis patebit. *Quae diversa esse, facile liquebit* et cetera. Hic ponit differentiam inter providentiam et fatum, assignando definitiones utriusque. Secundo ostendit quod unum eorum dependet ex altero, ibi, *quae licet diversa.* Primo dicit: quae duo, scilicet fatum et providentiam divinam, liquebit, idest patebit esse diversa siquis mente conspexerit, idest consideraverit utriusque vim, idest naturam et essentiam. Et definiens providentiam dicit: providentia est ipsa divina ratio, quae est in summo principe omnium rerum constituta; quae, scilicet ratio cuncta disponit. Tunc definiens fatum dicit: fatum est dispositio inhaerens rebus mobilibus, idest temporalibus, per quam dispositionem providentia nectit quaeque suis ordinibus. Tunc declarat istas definitiones ex proprietatibus utriusque, intendens, quod providentia complectitur omnia simul: sed manifestum est quod omnia nusquam sunt simul nisi in mente divina: ergo oportet quod providentia sit ratio existens in mente divina: ad fatum vero spectat ut ea quae fato subduntur distribuantur per tempora et loca, ita quod ordo fatalis quamdam successionem temporalem importat: talis autem successio non est nisi in ipsis rebus mobilibus: quare oportet quod fatum sit in rebus mobilibus. Unde dicit in littera: providentia namque cuncta complectitur pariter quamvis diversa et infinita. Fatum vero digerit, idest dividit singula distributa in motum locis formis temporibus, ita scilicet ut haec temporalis explicatio quae ad fatum pertinet, adunata in prospectu divinae mentis sit providentia: eadem vero adunatio digesta, idest divisa et explicata temporibus, quae successionem important, vocetur fatum. Notandum, quod quia prius dixit quod definitio rerum faciendarum ut est in intellectu divino dicitur providentia, ut autem refertur ad res mobiles dicitur fatum: posset alicui videri quod fatum et providentia significarent eamdem rem sub diversis rationibus. Ideo philosophia hoc excludens ostendit ea realiter distingui, ponens definitionem utriusque. Notandum, quod cognitio Dei habet se ad res sicut cognitio artificis ad artificiata. Sicut ergo omnia artificiata subduntur ordini et rationi artis, sic necesse est omnes res subdi rationi et ordini divinae providentiae: propter quod ostendit quod providentia est divina ratio quae cuncta disponit. Notandum, quod dispositio quae ponitur in definitione fati accipitur pro ordine: et dicitur ille ordo inhaerens rebus mobilibus, ad differentiam ordinis qui est in ipsa ratione divina, quem jam vocamus providentiam; secundum quem ordinem providentia divina annectit quaeque suis ordinibus; scilicet ut illa eveniant illo tempore, et alia alio tempore; haec prius illa posterius. *Quae licet diversa sint* et cetera. Hic ostendit quod licet fatum et providentia differant, tamen unum dependet ex altero, dicens: quae licet sint diversa, tamen alterum pendet ex altero, scilicet fatum dependet ex providentia: nam ordo fatalis procedit ex simplicitate providentiae, sicut declarat in simili, dicens: sicut enim artifex, puta aedificator, formam faciendae rei sicut domus, mente percipiens, idest prospiciens, movet, idest producit effectum operis, et quod simpliciter et praesentarie prospexerat mente, scilicet formam domus cum suis partibus simul, ducit per temporales ordines, supple, ad effectum, primo fundamentum, postea parietes, ultimo tectum: ita Deus providentia sua singulariter, idest simpliciter et stabiliter disponit omnia facienda, sed fato, idest per fatum ea quae disposuit, temporaliter administrat. Notandum, quod providentia divina habet esse in prima causa, fatum vero in rebus causatis. Item providentia divina habet motum unitum, quia est in uno simplici, scilicet in mente divina; fatum autem habet motum pluralitatis quia in pluribus causatis habet esse. Item fatum dependet a providentia divina, sicut effectus a sua causa; sed non e converso. Sicut enim forma rei artificialis dependet a forma praeexistente in mente artificis, et non e converso, sic fatum dependet a providentia divina, non autem e converso. *Sive igitur, famulantibus* et cetera. Hic ponit diversas opiniones circa fatum; et dicit: sive fatum exerceatur quibusdam divinis spiritibus famulantibus divinae providentiae, sive exerceatur anima, sive tota natura inserviente, sive exerceatur motibus siderum, idest corporum caelestium, sive angelica virtute sive Daemonum solertia, sive aliquibus horum, vel omnibus, hoc est incertum; tamen istud est certum providentiam divinam esse immobilem et simplicem formam rerum gerendarum, idest fiendarum, sed fatum esse mobilem nexum, idest dispositionem et ordinem temporalem eorum quae divina simplicitas disposuit gerenda, idest producenda. Notandum, quod fatum est temporalis dispositio rerum, inquantum ea quae provisa sunt a Deo producuntur ad effectum mediantibus causis secundis administrantibus: de quibus causis diversae fuerunt opiniones quas Boetius tangit in littera: sed nullam earum affirmat. Nam quidam antiquorum dicebant fatum exerceri mediantibus divinis spiritibus Deo famulantibus. Alii dicebant ipsum exerceri ab anima mundana, sicut Platonici: quod alii exponunt de anima humana, quia per ipsam tamquam per causam secundam exercentur actus liberi arbitrii qui sub providentia cadunt. Alii dixerunt fatum exerceri tota natura inserviente, intelligentes per totam naturam complexionem omnium elementorum. Alii dicunt fatum exerceri motibus corporum caelestium, sicut astrologi. Alii quod per variam solertiam Daemonum: et dicuntur Daemones in proposito spiritus habitantes circa humectam partem aeris, secundum doctrinam quorumdam Platonicorum: qui dicuntur cacodaemones, idest malum scientes. Alii dicunt fatum exerceri angelica virtute. Ubi notandum, quod in prima opinione fatum dicitur exerceri mediantibus spiritibus Deo famulantibus: quod est intelligendum de spiritibus omnia disponentibus, sed immobiliter permanentibus. Quod autem dicitur in quinta opinione fatum exerceri virtute angelica: intelligendum est de Angelis sive spiritibus applicantibus se diversis locis Missis in ministerium. Angelus enim nuntius interpretatur: et est nomen officii non naturae, secundum beatum Gregorium. *Quo fit ut omnia* et cetera. Hic infert quamdam conclusionem circa fatum et providentiam. Secundo declarat eam in exemplo, ibi, *nam ut orbium.* Primo dicit, ex quo dictum est fatum dependere a providentia divina: quo fit, idest ex quo sequitur ut omnia quae subsunt fato etiam providentiae sint subjecta. Cui etiam providentiae ipsum fatum subjacet, sed non e converso; quia quaedam quae locata sunt sub providentia superant seriem fati, scilicet ea quae immediate per Deum administrantur sicut creatio rerum, et glorificatio creaturarum rationalium; ea vero quae sunt propinqua primae divinitati stabiliter fixa, idest immobilia, haec excedunt ordinem fatalis mobilitatis, idest mutabilitatis. Notandum, quod quia fatum dependet a providentia sicut effectus a sua causa: necesse est illa quae dependent a fato etiam a providentia dependere, non autem e converso: quia effectus non adaequatur suae causae: providentia autem ad divinum intellectum spectat: fatum vero ad ea quae in creaturis geruntur. *Nam ut orbium* et cetera. Hic declarat illam conclusionem per exemplum; ostendens quomodo quaedam subjacent fato magis quaedam minus, et quaedam totaliter excedunt fatum. Secundo ex dictis concludit habitudinem fati ad providentiam per quaedam similia, ibi, *igitur uti est.* Dicit primo, nam sicut orbium, idest circulorum vertentium, idest moventium se circa eumdem cardinem, idest axem, ille qui est intimus, idest vicinior sive proximior axi accedit ad simplicitatem medietatis, idest axis vel centri, quia tardiori motu movetur, et ideo magis accedit ad immobilitatem axis, et iste circulus respectu exterioris habet se ad modum centri circa quod exterior versatur. Unde subdit quod est veluti quidam cardo, idest centrum ceterorum orbium extra locatorum circa quem versentur. Sicut mediolus in rota adhaeret axi et est sicut cardo quidam circa quem volvuntur cancri et radii. Extimus vero, idest ultimus orbis exterior rotatus, idest motus majore ambitu, tanto explicatur amplioribus spatiis, quanto disceditur a media individuitate puncti, idest centri. Si quid vero illi medio se connectat, illud cogitur, idest compellitur in simplicitatem, idest immobilitatem axis, et cessat diffundi et diffluere per magnum spatium. Similiter illud quod longius a prima mente discedit, sicut creaturae corruptibiles, majoribus nexibus fati implicatur: et tanto magis aliquid est liberum a fato quanto vicinius petit, idest accedit illum cardinem rerum, scilicet Deum: quod si firmitate supernae mentis haeserit, supergreditur necessitatem fati. Notandum, quanto magis entia sunt propinqua primo, tanto minus sunt mutabilia; et quanto remotiora, tanto magis mutabilia: quod declarat philosophia exemplo diversorum circulorum ab eodem centro ductorum, in quibus circulus remotior a centro est major, et velocius movetur, quia majus spatium pertransit in aequali tempore; qui autem est vicinior centro minor est et tardius movetur minus spatium pertranseundo, circuli vero medii medio modo se habent. Et est optima comparatio centri circuli ad creatorem. Sicut enim centrum est indivisibile et ab ipso possent plures circuli procedere, ita creator unus et indivisibilis existens infinita creat et gubernat. *Igitur uti est* et cetera. Hic philosophia concludit habitudinem fati ad providentiam divinam per quaedam similia; et dicit: series fati ita est, idest ita se habet ad stabilem simplicitatem divinae providentiae, sicut ratiocinatio se habet ad intellectum. Ubi sciendum quod illud quod intellectus simplici veritate intelligit, ratiocinatio per modum discursus et successive apprehendit. Etiam fatum se habet ad providentiam sicut illud quod gignitur habet se ad illud quod est. Ubi sciendum quod illud quod gignitur est in quadam fluxibilitate et motu; quod vero actu est genitum est in quadam permanentia. Etiam habet se fatum ad providentiam sicut temporis ad aeternitatem. Ubi sciendum quod in tempore est successio partium temporis praesentis, praeteriti et futuri; aeternitas autem est sine successione tota simul existens. Item fatum habet se ad providentiam sicut circulus ad medium punctum. Ubi sciendum quod circulus distenditur et per partes dividitur mobilis existens; punctum autem est immobile et indivisibile, quia ex primo Euclidis punctum est cujus pars non est. *Ea series caelum* et cetera. Hic philosophia ostendit quae sint illa quae fato disponuntur. Secundo concludit quod illa quae intellectui confusa videntur, in divina gubernatione sunt rationabiliter ordinata, ibi, *quo fit.* Primo dicit: ea series fati de qua dictum est, movet caelum et sidera, temperat elementa in seinvicem ne totaliter se corrumpant, et transformat ipsa alterna commutatione, ita quod ex aqua fiat aer et e converso; et eadem series fati renovat omnia nascentia et occidentia, idest moventia, per similes progressus fetuum quo ad animalia, et seminum quo ad vegetabilia: et fatum etiam constringit indissolubili connexione causarum actus, idest operationes et fortunas hominum: quae omnes res cum proficiscantur, idest procedant ab exordiis divinae providentiae, necesse est eas esse immutabiles: ita enim res optime reguntur, si simplicitas manens in divina mente promat, idest explicet indeclinabilem, idest immutabilem ordinem causarum. Hic autem ordo divinae providentiae coerceat propria incommutabilitate res mutabiles, et alioquin temere, idest casualiter fluituras. Notandum, quod fatum consideratur dupliciter: uno modo ut est in causis secundis quarum ordo et dispositio dicitur fatum: et sic fatum est mobile, et res fato subjacentes sunt mobiles. Alio modo consideratur fatum, secundum quod dependet a providentia divina, quae omnino immobilis est; et sic fatum sortitur immutabilitatem, et sic etiam res fatales ut sic secundum substantiam sunt immobiles. Notandum, quod si aliquid possit declinare ab ordine providentiae, tunc providentia divina deficeret a suo effectu, et hoc redundaret in impotentiam regentis. Et si dicis: si omnia subjacent providentiae divinae, ergo omnia eveniunt ex necessitate; dicendum quod non, quia Deus praevidet res sicut sunt futurae: quaedam praevidet necessario evenire, et quaedam contingenter: et de hoc videtur magis in quinto hujus. *Quo fit* et cetera. Hic philosophia ostendit quod ea quae apparent in rebus confusa, in divina gubernatione sunt ordinata, dicens: quo fit, idest ex hoc quod divina providentia inevitabilem ordinem rebus constituit, sequitur ut etsi vobis minime valentibus considerare hunc ordinem rerum videantur vobis omnis confusa et perturbata, nihilominus tamen modus suus, idest ordo proprius divinae providentiae, disponit cuncta dirigens ea ad bonum: nihil enim est quod causa mali fiat, nec etiam ab ipsis improbis, quos bonum quaerentes pravus error avertit, ut prius demonstratum est; nedum, idest multo minus, ordo fatalis proficiscens de cardine summi boni, idest ab ipso Deo deflectat a suo exordio idest a Deo qui est finis et principium omnium. Notandum, quod dicit malos nihil facere causa mali, cujus oppositum patet: multi enim mali seipsos interimunt. Dicendum quod nullus operatur respiciens ad malum, quia omnia bonum appetunt. Si autem quis malum operatur, hoc contingit sub phantasia mali. Nam aliquis in magna anxietate existens, aestimat esse bonum fugere anxietatem, et nihil aliud ipse considerans sequitur hanc aestimationem seipsum interficiens, et talis privans se bono ducitur phantasia boni, quia tunc putat bonum esse effugere anxietatem privatione vitae. *Quae vero, inquies* et cetera. Hic philosophia solvit quaestionem quare bona malis et mala bonis contingant. Et primo ostendit hoc in generali. Secundo magis in speciali, ibi, *sed si aliquis.* Primo assignat causam praedicti accidentis ex defectuoso judicio hominum. Secundo ex contrario judicio Dei et hominum, ibi, *nam ut pauca.* Primo facit quod dictum est. Secundo declarat per simile, ibi, *non enim dissimile.* Primo dicit: o Boeti, tu inquies: quae potest esse ulla iniquior confusio, quam ut bonis aliquando prospera aliquando adversa contingant, idest eveniant, cum semper bonis deberent prospera evenire: et malis per contrarium aliquando contingant optata aliquando odiosa, cum semper malis deberent odiosa evenire. Dicit philosophia: nunquid homines degunt, idest vivunt ea integritate, idest integro judicio mentis, ut necesse sit eos esse probos quos ipsi censuerint, idest judicant esse tales? Atqui (pro certo) in hoc depugnant, idest contrariantur judicia hominum, ut quos alii praemio alii arbitrantur dignos supplicio. Sed concedamus ut aliquis possit discernere bonos et malos. Numquid ipse poterit intueri illam intimam temperiem, idest interiorem conditionem et qualitatem animorum velut solet dici in corporibus? Quasi dicat: ego loquor de animis secundum quod homines consueverunt loqui de corporibus. Notandum, quod propter defectuosum judicium hominum contingit quod judicant eos esse bonos qui mali sunt, et e converso. Si ergo judicant malos esse bonos, et si illis eveniant mala, putant bonis evenire mala: et si bonis quos judicant malos eveniant bona, putant malis evenire bona. Et ideo saepe putant bonos deprimi cum mali deprimuntur, judicantes malos esse bonos; et putant malos extolli cum boni extolluntur, quia judicant bonos esse malos. *Non enim dissimile est miraculum* et cetera. Hic philosophia declarat hoc per simile, dicens: istud miraculum non est dissimile, immo valde simile ad propositum: nescienti alicui cur sanis corporibus his conveniant dulcia his amara, etiam nescienti alicui cur quidam aegri adjuvantur levibus quidam acerbis, licet hoc videatur mirum nescienti, tamen medicus de hoc non miratur: qui cognoscit modum et temperamentum sanitatis et aegritudinis: sicut similiter licet homo ignoret quid conveniat malis et bonis, tamen Deus qui est scrutator cordium ista cognoscit videns quod bonis aliquando conveniunt adversa, malis quandoque prospera: ideo sic eis distribuit. Et hoc est quod subdit applicando similitudinem ad animum, dicens: quid enim aliud videtur, idest apparet esse salus animorum quam probitas? Quid aliud est aegritudo animorum quam vitia? Et quis alius conservator est bonorum et depulsor malorum quam Deus rector et medicator mentium? Qui cum respicit ex alta specula providentiae, ipse agnoscit quid unicuique conveniat: et quod novit convenire hoc accommodat. Hinc, idest ex hoc quod dictum est, fit insigne miraculum ordinis fatalis, idest fit illud quod admirantur homines in ordine fatali, cum a sciente, idest a Deo illud geritur, idest fit, quod ignorantes stupeant, idest admirentur. Notandum, quod est bona comparatio sanitatis et aegritudinis corporalis ad medicum, et probitatis et vitii animorum ad Deum. Sicut enim medicus cognoscens causas sanitatis et aegritudinis, scit quid conveniat sano et aegro, aliis ignorantibus et mirantibus: sic Deus cognoscens qualitatem animorum scit quid bonis conveniat et quid malis, et unicuique sibi conveniens tribuit, quandoque malis prospera, bonis adversa: de quo stupent ignorantes. Notandum, quod specula dicitur locus altus aptus ad circumspiciendum: et quia Deus per providentiam omnia circumspicit, ideo similitudinarie ipsa providentia dicitur specula. Notandum, quod quia homines ignorant qui sunt boni et mali, ignorant etiam quid unicuique conveniat: ideo aliqua creduntur convenire bonis quae tamen secundum judicium Dei eis non conveniunt: et ideo homines mirantur quare Deus eis non attribuat quae videntur eis attribuenda. Ideo dicit philosophia: ex dictis contingit hoc miraculum quod ignorantes stupent quae fiunt a Deo sciente. *Nam ut pauca* et cetera. Hic philosophia ostendit quod bonis mala et malis bona contingunt ex contrario judicio Dei et hominum, dicens: ut ego pauca perstringam quae humana ratio valet, scilicet accipere de divina profunditate, illud, supple, declarabo. O Boeti, de hoc, supple, homine quem tu putas esse justissimum et servantissimum aequi, idest aequitatis, diversum videtur, idest aliter videtur providentiae scienti omnia, idest Deo. Quod confirmat auctoritate Lucani, qui describens bellum inter Pompejum et Julium Cesarem, cum quaereretur ab eo cujus causa esset justior, dixit: victrix causa diis placuit, sed victa Catoni. Unde dicit: victricem causam, scilicet Julii Caesaris, placuisse diis, victam vero causam, scilicet Pompeji, placuisse Catoni, admonuit Lucanus noster familiaris. Ex quo concludit, ea quae contra spem hominum veniunt esse confusionem in opinione hominum, non tamen in re: dicens: quidquid igitur videas fieri, idest fieri vel evenire, contra spem hominis causam ignorantis, id in rebus est rectus ordo; sed opinioni tuae est perversa confusio. Nota, quod Cato Uticensis propter suam sapientiam et virtutem maximae auctoritatis fuerat in populo. Cum autem Julius pugnaret contra Pompejum, Cato judicavit Pompejum esse justum, attribuens sibi causam victricem. Alii autem judicabant Julium esse justum, attribuentes sibi causam victricem. Ex quo patet quod de eodem contrario modo judicabant dii et homines sapientes qui Catonem sequebantur. *Sed sit aliquis* et cetera. Hic philosophia assignat causas speciales quare bonis et malis indifferenter eveniunt nunc prospera, nunc adversa. Secundo excusat se de ampliori pertractatione hujusmodi causarum. Secunda, ibi, *neque enim fas.* Primo declarat intentum suum de bonis. Secundo de malis, ibi, *nam id quoque.* Primo assignat causam quare aliquibus bonis non eveniunt mala. Secundo quare aliquando eis contingunt mala, ibi *aliis mixta.* Primo ostendit quare bonis non contingant mala. Secundo quare contingant eis quandoque bona, ibi, *fit autem.* Primo assignat duas causas, quare bonis non eveniant mala. Secunda, ibi, *est alius.* Prima causa est infirmitas animi alicujus boni, cui si adveniret adversitas ipse deterioretur: unde dicit in littera: sed si, idest ponamus quod aliquis sit ita bene moratus, idest morigeratus, quod divinum et humanum judicium consentiat de eo, forsan ipse est infirmus viribus animi, non potens resistere adversitatibus. Cui si eveniat quid, idest aliquid adversi, forsitan desinet colere innocentiam, idest exercere virtutem per quam non potuit retinere fortunam, quia imputabit suae innocentiae quod prosperitas sua recessit; quemadmodum legitur de Job, cui uxor sua improperabat, dicens: *adhuc permanes in simplicitate tua? Benedic Deo et morere. Parcit itaque illi sapiens dispensatio* et cetera. Idest providentia Dei, quem adversitas possit facere deteriorem, ne patiatur eum laborare adversitate cui non convenit. Notandum, quod quidam boni sunt ita imbecilles animi quod ex modica tentatione adversitatis mutarentur: quod videns Deus parcit ipsis ne eos adversitate dejiciat. Unde apostolus: *fidelis Deus qui non patitur vos tentari ultra id quod potestis. Est alius cunctis virtutibus absolutus* et cetera. Hic assignat aliam causam quare quibusdam bonis non adveniant mala; dicens: est alius homo absolutus, idest perfectus cunctis virtutibus, et sanctus et proximus Deo: hunc hominem contingi, idest tangi aliquibus adversis, providentia divina judicat nefas adeo, idest intantum, ut nec sinat ipsum agitari morbis corporeis. Quod confirmat auctoritate cujusdam philosophi, dicens: nam, ut ait quidam philosophus excellentior me, cujus auctoritatem ponit in Graeco, quae tantum sonat in Latino: corpus viri sancti aedificaverunt virtutes, supple, praeservando ipsum ab adversis. Nota, quod secunda causa quare aliquibus non adveniunt adversa est excellens sanctitas ipsorum. Sicut enim Deus excellenter malos non tantum punit in futuro, sed etiam in praesenti; sic aliquos excellenter bonos non tantum praemiat in futuro, sed in praesenti ab adversitate custodit. Notandum, quare philosophia dicat: quidam excellentior me dixit: cum nullus sit excellentior philosophia. Dicendum quod littera sic debet exponi. Nam quidam philosophus excellentior aliis philosophis, me, idest per me philosophiam dixit. *Fit autem saepe* et cetera. Hic ostendit quare bonis saepe contingant bona; dicens: fit autem, idest contingit saepe ut summa rerum regenda, idest principatus regendi res deferatur, idest concedatur bonis, idest probis; non tamen propter utilitatem bonorum hominum, sed ut improbitas exuberans, idest abundans malorum retundatur, idest compescatur vel reprimatur. Tunc assignat causam quare bonis quandoque contingant mala, dicens: aliis, idest bonis Deus distribuit quaedam mixta, idest nunc bona nunc mala pro qualitate animorum. Quosdam enim bonos Deus remordet adversitatibus, ne luxurient, idest superbiant longa felicitate, idest prosperitate. Alios bonos patitur agitari, idest vexari duris, idest in adversitatibus, ut virtutes animi ipsorum confirment usu et exercitatione patientiae: ut patet in Job. Alii plus aequo metuunt quod bene ferre possunt; sicut Thomas formidavit ingressum Indiae, dicens: domine mitte me quo vis praeterquam ad Indos. Alii plus aequo despiciunt quod ferre non possunt; quia quasi praesumendo despiciunt tentationes, quas tamen ferre non possunt. Ut sanctus Petrus qui dixit: et si oportuerit me mori tecum, non te negabo, ad tentationem et accusationem ancillae Christum negavit. Hos viros Deus ducit, idest tentat tristibus, idest adversitatibus, in experimentum sui, idest in recognitionem sui, ut sciant quid possint et quid non possint: et nonnulli, idest aliqui, emerunt pretio mortis venerandum nomen saeculi, sicut martyres. Quidam inexpugnabiles suppliciis praetulerunt ceteris exemplum, virtutem esse invictam a malis. Quae omnia quam recte et disposite fiant, ex eorum bono quibus accedere videntur nulla est dubitatio. Notandum, quod quidam plus timent quam timere deberent aliquam adversitatem, de quibus dicitur in Psalmo: *trepidaverunt timore ubi non erat timor.* Talibus Deus immittit adversitates quibus resistunt, ut cognoscant se gratia Dei posse resistere ei quod timebant. Alii autem praesumentes de propriis viribus despiciunt tentationes quasi potentes resistere eis: illis Deus tentationes immittit et permittit eos succumbere, ut cognoscant quam fragilis sit humana natura sine divina gratia. *Nam illud quoque* et cetera. Hic assignat causas quare malis quandoque bona quandoque mala contingant. Et primo ostendit quare malis contingant mala. Secundo quare bona, ibi, *laeta vero.* Primo dicit: ex eisdem causis ducitur, idest probatur, quod improbis nunc proveniunt tristia, nunc optata: sed de tristibus quae malis eveniunt nemo miratur quia omnes existimant eos, scilicet malos esse meritos, idest dignos malo: quorum malorum supplicia ceteros deterrent, idest terrore retrahunt a sceleribus, et ipsos malos emendant quibus invehuntur supplicia. Notandum, quod philosophia innuit tres causas quare malis eveniunt mala. Prima est quia omnes homines aestimant eos dignos malo. Secundo quia per supplicia malorum alii a malo retrahuntur. Tertia causa quia mali suppliciis emendantur. *Laeta vero magnum bonis argumentum loquuntur* et cetera. Hic assignat causas quare malis bona eveniant. Secundo solvit tacitam quaestionem sive objectionem, ibi, *nam ut probis.* Primo dicit: laeta vero, idest prospera quae malis eveniunt, loquuntur, idest judicant bonis magnum argumentum, quid judicare debeant de hujusmodi felicitate, quam saepe cernant famulari improbis. Habent enim probi ex hoc certissimum argumentum quod illa non est vera felicitas quae malis advenit, sed falsa deceptio. Tunc assignat primam causam quare Deus malis concedit bona et prospera: quod quidem mali per prospera praeservantur a pejoribus sceleribus ne fiant fures vel raptores; et dicit: in qua re quod malis eveniant prospera illud credo dispensari, idest dispensatione ordinari, quod forsitan natura alicujus mali est tam praeceps ad malum et importuna, ut inopia rei familiaris, idest paupertas possit eum exacerbare, idest provocare, in scelera, scilicet ad furtum vel ad rapinam: hujus morbo divina providentia medetur remedio collatae pecuniae. Tunc assignat secundam causam talem: quod ideo malis eveniunt prospera ut prosperitate emendent vitam suam timentes ne propter malitiam amittant prosperitatem. Unde dicit: hic, idest aliquis malus, spectans, idest considerans conscientiam suam foedatam probris, idest maculatam vitiis, et ipse considerans secum fortunam, idest prosperitatem suam: forsitan pertimescit, ut cujus rei, scilicet prosperitatis jucundus est ei usus, illius fiat tristis amissio; et dum metuit amittere fortunam derelinquit nequitiam. Tunc ponit tertiam causam, dicens: aliis malis advenit prosperitas ut incidant majorem miseriam adversitatis, quia sicut dictum fuit, secundo libro prosa quarta, in omni adversitate fortunae infelicissimum genus infortunii est fuisse felicem. Unde dicit in littera quod felicitas indigne aucta: alia littera habet acta, idest inducta: alios malos praecipitavit in meritam cladem, idest in miseriam. Et addit quod quibusdam malis permissum est, idest concessum, jus puniendi, idest potestas ut sit bonis causa exercitii in virtutibus et patientia: et malis sit causa supplicii. Nota quod felicitas quosdam praecipitat in cladem adversitatis: unde Samariensis: *promovet injustos fortuna volubilis, ut quos scandere praecipites fecit ad ima rotet. Nam graviore ruit turris tumefacta ruina. Et gravius pulsat alta cypressus humum.* Et notandum, quod boni per adversitates in virtutibus et patientia exercentur. Unde idem pauper Henricus: *aspera ferre decet, maturant aspera mentem. Et bene matura plenius uva sapit. Per nimios aestus gelidas transitur ad undas. Sicque per oppositum dulcia quaerit homo. Nam ut probis* et cetera. Hic solvit quamdam objectionem. Secundo infert quamdam conclusionem, ibi, *ex quo saepe.* Primo dicit: aliquis diceret: dixisti quod malis est concessum jus puniendi ut sint causa supplicii aliis malis: hoc non videtur verum quia malus non punit malum cum sint similes. Hoc solvit philosophia, dicens: sicut probis et improbis nullum est foedus, idest concordia, quia semper invicem contrariantur, ita ipsi improbi nequeunt inter se convenire. Quid, ni, idest quare non esset ita? Cum quicquam, idest, quilibet mali, dissentiant a semetipsis vitiis discerpentibus, idest distrahentibus conscientiam ipsorum, et saepe mali faciant quae cum gesserint, idest fecerint decernant, idest judicent, non fuisse gerenda, idest facienda. Notandum, quod intantum aliquis est bonus inquantum reservat ordinem in ultimum finem, qui finis est summum bonum: et quia illum finem et ordinem omnes boni servant, ideo omnes boni in eo quod boni sunt invicem concordant: mali autem quia hunc ordinem non observant et a semetipsis discordant, mutuo sibi concordare non possunt. *Ex quo saepe summa illa* et cetera. Hic infert quamdam conclusionem, dicens: ex quo mali puniunt malos, ex hoc divina providentia protulit insigne miraculum, scilicet ut mali facerent malos bonos: quod declarat. Nam dum quidam mali videntur perpeti iniqua a pessimis, ipsi flagrantes, idest ardentes, odio noxiorum, idest damnorum suorum, ipsi rediere ad frugem virtutis, idest ad utilitatem, dum tales student se esse dissimiles illis malis quos oderant. Et addit quod sola divina vis talis est cui mala sint bona, idest cedunt in bonum: sicut cum malus facit malum bonum. Unde subdit: cum Deus utendo competenter magis elicit effectum alicujus boni. Ordo enim fatalis cuncta complectitur, ut quod decesserit ab signata ratione ordinis, scilicet mali, relabatur in alium ordinem, scilicet boni, ne in regno providentiae Dei liceat quid, idest aliquid temeritati, idest inordinationi. Et ponit auctoritatem in Graeco quae tantum sonat: fortissimus in mundo Deus omnia regit. Notandum, quod bonum proveniens ex malitia improborum non est imputandum ipsis improbis, sed tantum divinae virtuti quae novit ex malis efficere bona. Et licet Deus malum dirigat ad bonum sua intentione et potestate, non tamen homo ideo est extra culpam, qui illud malum agit mala intentione. Notandum, quod alius est ordo naturalis, alius ordo a Deo provisus. Ordo naturalis est ut Deum et proximum diligamus. Ordo provisus est temporalis rerum dispositio quae fatum vocatur. Et licet ordinem naturalem saepe dimittamus aliquid plus Deo diligendo et proximum odiendo, tamen ordinem provisum a Deo nunquam effugimus, quia nunquam aliter provenit quam Deus providet; et si aliquid recedit ab ordine naturali, relabitur in alium; ut si aliquid est malum quo ad misericordiam, ipsum est bonum in comparatione ad justitiam; ita quod in regno divinae providentiae nihil relinquitur temeritati, idest inordinationi. *Neque enim fas est homini* et cetera. Hic philosophia excusat se de ampliori indagatione causarum, dicens: neque enim est fas homini vel ingenio comprehendere vel sermone explicare cunctas machinas, idest causas vel dispositiones operae divinae, idest divini operis: hoc tamen sufficiat prospexisse, quod Deus proditor idest productor omnium naturarum disponat cuncta dirigens ad bonum. Et dum ea quae protulit, idest produxit festinat retinere in similitudine sui, idest in bono, ipse eliminat idest excludit per seriem, idest per ordinem fatalis necessitatis omne malum de terminis suae publicae rei, idest mundi: quo fit ut mala quae creduntur abundare in terris, si spectes providentiam disponentem, nihil perpendas usque esse mali. Tunc invocat Boetium ad consolationem metricam, dicens: video te esse oneratum pondere quaestionis quae difficilis est, et fatigatum prolixitate orationis, expectare aliquam dulcedinem carminis. Igitur accipe haustum dulcedinis metricae, quo refectus, idest recreatus firmior contendas, idest pergas in ulteriora. Notandum, quod dicit malum nusquam esse in comparatione ad divinam providentiam, quia malum non est aliqua natura neque aliqua res; omnis enim natura et res appetit suam perfectionem. Cum autem appetibile habeat rationem boni; si malum esset natura et res appetens perfectionem, malum esset bonum. Notandum, quod nullum est malum simpliciter et totaliter in mundo quin in comparatione ad divinam providentiam habeat rationem boni; unde expedit multos defectus contingere in universo ne multa bona tollantur. Si enim non corrumperetur aer, ignis non conservaretur; nec vita leonis conservaretur nisi occideretur agnus vel asinus; neque laudaretur justitia nec patientia si non esset iniquitas. Ex quo patet quod multa in comparatione ad nos sunt mala quae in comparatione ad divinam providentiam omnia disponentem secundum quod melius competunt universo, bona sunt.

Caput 12

[88941] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 12 *Si vis celsi jura tonantis* et cetera. Istud est sextum metrum hujus quarti libri: quod secundum quosdam dicitur Adonicum, secundum quosdam Archilochicum ab inventore, tetrametrum, dactylicum a pede praedominante. In quo metro philosophia commendat divinam providentiam in dispositione rerum. Et primo ex parte rerum quae divina dispositione reguntur. Secundo ex parte Dei regentis, ibi, *sedet interea.* Primo commendat divinam providentiam in regimine corporum caelestium. Secundo in regimine elementorum. Tertio in regimine temporum. Quarto in regimine generabilium et corruptibilium. Secunda, ibi, *haec concordia.* Tertia, ibi, *his de causis.* Quarta, ibi, *haec temperies.* Primo dicit: si tu solers, idest sapiens vis, pura mente cernere jura, idest regimina quibus mundus regitur celsi tonantis, idest Dei, aspice culmina, idest altitudines summi caeli. Illic sidera servant veterem pacem, idest antiquam concordiam quam eis divina providentia indidit justo foedere; quia sol concitus, idest commotus, rutilo igne, idest calore non impedit gelidum axem Phoebes, idest

lunae; nec ursa quae flectit rapidos motus, idest motus circa polum Septentrionalem nunquam lota occiduo profundo, idest mari Occidentali, cupit tingere, idest mergere, flammas Oceano, idest mari, cernens cetera sidera mergi in mare; et loquitur more vulgari: credit enim vulgus stellas quando occidunt descendere in mare. Et vesper, idest Venus semper aequis vicibus temporis nuntiat seras umbras noctis, et eadem Venus existens Lucifer revehit diem almum, idest clarum. Sic alternus amor proveniens ex divina providentia reficit aeternos cursus siderum: sic, idest per talem mutuam concordiam bellum discors exulat, idest expellitur ab oris astrigeris, idest a regionibus caelestibus quae gerunt astra. Notandum de hac dictione *solers*, quae secundum Isidorum interpretatur quasi solitus in arte vel utilis, et sic debet scribi per duplex ll. Sed secundum Huguitionem dicitur a Solon, quod est totum vel multum, et ars-tis, quasi totus vel multus in arte, et sic debet scribi per simplex l. Notandum, quod Deus magis denominatur tonans a tempestate tonandi quam ab alia tempestate, quia major horror per eam incutitur mentibus hominum quam per aliam. Unde per tempestatem tonandi homines magis inducuntur ad recogitandam divinam potentiam. Nota, quod ursa habens septem stellas circa polum Septentrionalem mota, nunquam occidit; sed semper nobis apparet, licet aliae stellae nobis oriantur et occidant. De Venere autem quae de nocte sequitur solem et de mane Lucifer dicta praecedit solem, visum fuit in primo libro metro secundo. *Haec concordia temperat aequis* et cetera. Hic philosophia commendat regimen divinae providentiae in elementis, dicens: haec concordia proveniens ex divina providentia, temperat elementa aequis modis, ut humida elementa pugnantia, idest contraria cedant siccis, vicibus, idest viceversa, ita quod quandoque praevaleant humida et quandoque sicca, et quod frigora, idest elementa frigida, jungant fidem, idest concordiam, flammis, idest calidis elementis, ne unum totaliter aliud corrumpat: et haec concordia facit ut pendulus ignis surgat in altum, idest moveatur sursum, et terrae graves pondere sidant, idest deorsum resideantur. Tunc commendat regimen Dei circa tempora, dicens: iisdem caussis, idest similibus causis per divinam providentiam ordinatis annus florifer, idest in quo abundant flores, spirat odores ipso vere, idest tempore veris, tepente, idest incalescente; aestas fervida siccat, idest maturat, Cererem, idest fruges. Autumnus remeat, idest revertitur gravis, idest onerosus, pomis; imber defluus irrigat hiemem. Tunc commendat regimen Dei circa generabilia et corruptibilia, dicens: haec temperies, idest temperata dispositio providentiae divinae, alit et profert quicquid in orbe spirat vitam, idest quicquid vivit; et eadem temperies rapiens ea quae fecit, condit, idest abscondit et aufert, scilicet ab esse, mergens orta, idest producta, supremo obitu, idest ultima morte. Notandum: secundum Commentatorem in octavo physicorum: *primum antiquum nihil facit sine secundo antiquo*, idest caelo; ergo prima causa generationem et corruptionem elementorum et omnium in mundo et temporum distinctionem operatur mediantibus corporibus caelestibus. Unde in libro de pomo Aristotelis scribitur, quod creator omnium sua sapientia praeparavit sphaeras, et in qualibet sphaera stellas lucidas, et dedit ipsis virtutem dominandi in hoc mundo, faciendi bonum et malum, mortem et vitam; et incedunt stellae secundum virtutem ipsis a creatore datam secundum desiderium et voluntatem ejus in ascendendo et descendendo, nunc de oriente ad occidens, nunc de occidente ad oriens sine contradictione; et omnes stellae sunt sicut servi domino obedientes; et cursus et motus earum non est a seipsis, nec virtute earum; sed est creator qui facit eas moveri. *Sedet interea conditor altus* et cetera. Hic commendat providentiam divinam ex parte

Dei regentis, dicens: interea dum res sic geruntur, altus conditor, idest summus creator rerum Deus, sedet, idest in se immutabiliter manet regens omnia, flectit, idest moderatur, habenas rerum, idest fraena, existens rex per sapientiam gubernationis, dominans per potentiam creationis, fons omnis bonitatis et origo omnium et ipse a nullo, lex omnia ligans et sapiens arbiter, idest judex, aequi, idest aequitatis, omnibus retribuens secundum justitiam, quae scilicet Deus omnia regens, concitat, idest excitat entia, ire, idest procedere ad esse motu, idest per motum; et sistit, idest permanere facit ad tempus in esse retrahens omnia ad non esse, et ipse firmat per gratiam vaga, idest instabilia per naturam. *Nam nisi Deus revocans rectos itus* et cetera. Idest rectum progressum, qui est ab esse ad non esse, cogat, idest reducat entia in flexos orbes, idest in quasdam circulationes, ea quae stabilis ordo divinae providentiae continet, ipsa dissepta, idest separata a suo fonte, idest a suo principio quod est Deus, fatiscant, idest deficiant et ad nihilum devenient. Hic fons est communis amor cunctis entibus, et cuncta repetunt, idest appetunt, teneri, idest conservari, fine boni, idest per finem boni; quia res aliter non queant durare, idest in esse perpetuari, nisi converso amore, refluant, idest redeant causae, idest ad causam primam quae dedit eis esse per creationem. Notandum, quod entia reguntur a Deo per quamdam circulationem secundum quam quodam modo perpetuantur in esse: verbi gratia, Deus sic disposuit res ut ex semine proveniat herba, et e converso ex herba producatur semen; sic in generatione elementorum fit quidam circulus, dum ex aere generatur ignis, et iterum ex igne aer. Item in creaturis rationalibus quae progrediuntur a Deo productione naturae, fit iterum reflexio ad ipsum Deum per reductionem gratiae, ut sic nihil permaneat in rebus ens et perfectum nisi per quamdam circulationem: et hoc innuit philosophia in litera. Notandum, quod finis ad quem omnia natura, idest appetitu tendunt, est ipsum summum bonum quod est Deus. Hunc finem consequuntur rationales creaturae per operationem intellectus et voluntatis. Sed irrationales creaturae consequuntur ipsum solum per hoc quod ipsum repraesentant per quamdam participationem essendi; et ideo eodem appetitu naturali quo aliquid appetit suum esse, eodem appetitu tendit in suum ultimum finem. Et hoc innuit in litera, cum dicit: hic est cunctis communis amor.

Caput 13

[88942] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 13 *Jam ne igitur vides* et cetera. Ista est septima et ultima prosa hujus quarti libri: in qua philosophia deducit quamdam conclusionem ex praemissis. Et primo facit hoc. Secundo subjungit quamdam exhortationem. Secunda, ibi, *quare inquit.* Primo ponit conclusionem intentam. Secundo comparat eam ad opinionem vulgi. Secunda, ibi, *sed eam.* Primo dicit: vides ne jam, o Boeti, quid consequatur haec omnia quae diximus. Dicit Boetius: quid inquam? Et philosophia: omnem fortunam prorsus esse bonam. Dicit Boetius: et qui inquam, idest quomodo hoc potest fieri? Cui philosophia: attende, inquit. Cum omnis fortuna sive jucunda sive aspera, deferatur causa remunerandi vel exercendi bonos, vel causa puniendi vel corrigendi improbos, patet, quod omnis fortuna est bona; quam vel

constat esse justam, sicut illa quae punit malos et praemiat bonos: vel constat esse utilem, sicut quae exercet bonos et corrigit malos. Dicit Boetius: nimis, idest valde vera est ratio: et si providentiam quam paulo ante docuisti et fatum considerem, tunc sententia est nexa, idest firmata, firmis viribus, idest rationibus. Notandum, quod ex quo secundum divinam providentiam bonis et malis, nunc prospera nunc adversa eveniunt, bonis propter remunerationem prospera et propter exercitationem in virtutibus adversa, patet quod prospera fortuna remunerans et adversa exercitans est bona. Item cum prospera fortuna malos emendet, ut visum est prius, et adversa ipsos corrigat et juste puniat, patet etiam ipsam esse bonam. *Sed eam si placet* et cetera. Hic comparat hanc conclusionem ad opinionem vulgi, ostendens eam vulgo esse inopinabilem: et inquirit quid vulgus sentiat de qualibet fortuna. Secundo ex opinione vulgi, concludit quoddam contrarium ipsi vulgo, ibi, *vide igitur*. Dicit ergo: o philosophia, si placet, eam opinionem, quod omnis fortuna sit bona, numeremus inter eas opiniones quas paulo ante posuisti inopinabiles. Dicit philosophia: quid, idest propter quid? Boetius dicit: quia communis sermo hominum usurpat istud, idest in usum capit quorumdam fortunam esse malam, quorumdam bonam. Et dicit philosophia: vis ne, o Boeti, accedamus paulisper sermonibus vulgi, ne nimium videamur recessisse a communi usu hominum? Dicit Boetius: ut placet. Et philosophia: nonne censes bonum quod prodest? Dicit Boetius: ita est. Et philosophia: fortuna quae aut exercet aut corrigit prodest. Dicit Boetius: fateor inquam. Ideo concludit philosophia: omnis fortuna bona est quae exercet et corrigit. Dicit Boetius: quid ni? Idest quare non. Et addit philosophia: haec fortuna quae exercet est eorum hominum qui positi in virtute gerunt bellum contra aspera: sed fortuna quae corrigit est eorum hominum qui declinantes a vitiis arripiunt iter virtutis. Dicit Boetius: negare nequeo. Quaerit philosophia: quid est de fortuna jucunda quae tribuitur bonis in praemium? Numquid vulgus decernit, idest judicat eam esse malam? Dicit Boetius: nequaquam; sed censet, idest judicat eam esse optimam sicut est. Quaerit ulterius philosophia: quid est de reliqua fortuna quae punit, quae cum sit aspera et coerceat malos justo supplicio, numquid populus, idest vulgus putat eam esse bonam? Dicit Boetius: immo judicat eam esse miserrimam omnium quae excogitari possunt. Notandum, quod omnis fortuna vel est ad exercendum bonos et corrigendum malos homines, vel est ad remunerandum bonos et puniendum malos. Fortuna quae est ad exercendum bonos et ad corrigendum malos homines, utraque est bona, etiam secundum opinionem vulgi: quod probat philosophia. Illud quod prodest bonum est; sed fortuna quae exercet bonos homines prodest bonis, et quae corrigit malos prodest malis; ergo utraque est bona. Fortuna autem quae exercet est bonorum qui gerunt bellum contra vitia. Fortuna quae corrigit est malorum qui declinant ad virtutes. Fortuna autem quae remunerat bonos, bona est etiam secundum vulgares; sed quae punit malos omnium pessima est secundum vulgares; et hanc opinionem vulgi de utraque fortuna philosophia tangit in littera. *Vide igitur* et cetera. Hic philosophia ex concessis a vulgo concludit quoddam inopinabile et contrarium vulgo; scilicet malam esse fortunam tantum malorum; cum tamen opinetur vulgus ut plurimum malam fortunam evenire bonis: et dicit: vide ne nos sequentes opinionem populi, idest vulgi, confecerimus, idest concluserimus quoddam valde inopinabile apud vulgum. Quid inquam? Dicit Boetius: et philosophia: ex his enim quae concessa sunt secundum opinionem vulgarem evenit quod eorum qui sunt in perfecta possessione virtutis, vel in profectu vel in adeptione virtutis, omnem fortunam esse bonam, sive sit prospera sive adversa: manentibus autem in improbitate omnem fortunam esse pessimam. Et dicit Boetius: hoc verum est secundum vulgares, quamvis nemo audeat confiteri secundum veritatem; quia in rei veritate omnis fortuna bona est, tam bonorum quam malorum, ut probasti. Notandum, quod omnis fortuna bona vel est remunerans, vel exercens, vel corrigens. Fortuna remunerans est eorum qui sunt in possessione virtutis. Fortuna exercens est eorum qui sunt in profectu virtutis. Fortuna corrigens est eorum qui incipiunt esse virtuosi. Ex quo relinquitur quod eorum qui permanent in malitia sit fortuna pessima; et hoc verum est secundum opiniones vulgares. Nota, quod quaelibet fortuna potest dupliciter considerari. Uno modo in comparatione ad causam universalem quae omnia regit et disponit ordinando singula in finem eis convenientem, sic omnis fortuna bona est, ut probatum est. Vel potest comparari fortuna ad illum cui evenit: et sic solum illa dicitur bona quae aliquod bonum confert illi cui advenit: et illa mala quae nihil boni confert. *Quare, inquit, ita* et cetera. Hic philosophia facit quamdam exhortationem, dicens: ex quo omnis fortuna est bona, sapiens vir non debet moleste ferre, quotiens adducitur in certamen fortunae, idest cum fortuna; et non decet fortem virum indignari, idest turbari quotiens increpuit, idest insonuit, bellicus tumultus, idest strepitus. Nam ipsa difficultas bellandi et resistendi fortunae est unicuique viro forti et virtuoso materia, idest causa gloriae propagandae; exercitium enim bellicum est causa gloriae viro forti. Illi vero, scilicet viro virtuoso resistentia fortunae est materia, idest causa confirmandae sapientiae, idest virtutis. Ex quo, idest ex qua victoria talis difficultas virtus vocatur: dicitur enim virtus eo quod suis viribus nitens non superetur adversis. Et subdit: neque enim vos positi in profectu, idest in via virtutis, venistis, in mundum diffluere deliciis, et emarcescere voluptate, praelium nimis acre censeritis, idest judicabitis fieri cum omni fortuna. Ne tristis fortuna vos opprimat ejiciendo in desperationem, aut jucunda corrumpat alliciendo ad voluptatem; occupate, idest tenete ergo medium virtutis firmis viribus; quia quidquid infra subsistit a medio virtutis deficiendo, aut ultra progreditur medium virtutis excedendo, illud habet contemptum felicitatis, idest virtutis, et non habet praemium laboris, et in vestra manu, idest potestate situm est, qualem fortunam velitis vobis formare scilicet bonam vel malam. Omnis enim fortuna quae videtur aspera, aut exercet bonos et punit malos, et sic bona est. Notandum, quod philosophia hortatur sapientem ad magnanimitatem, cum dicit: sapiens non debet moleste ferre fortunam. Nam secundum Aristotelem in Ethicis: *sapiens bene scit ferre fortunas, quia habet se sine vituperio sicut tetragonum.* Corpus enim tetragonum quocumque projicitur firmiter stat; et magnanimus est qui contra difformes insultus fortunae unanimi mentis constantia militat. Notandum, quod virtus consistit in medio inter duo vitia extrema, ad quorum unum impellit prospera fortuna, ad aliud adversa: verbi gratia: adversitas impellit ad desperationem et timiditatem, prosperitas autem ad praesumptionem et audaciam, inter quae consistit medium virtutis, cujus excessus vel defectus est vitiosus: et hoc innuit philosophia in littera. Nota, quod in potestate hominis est facere fortunam sibi qualem vult, scilicet bonam vel malam: quod declarat philosophia in adversa fortuna, quia si eam accipimus bono animo pro exercitio et correctione, ipsa est bona: si autem eam toleramus malo animo etiam pro poena, ipsa mala est.

Caput 14

[88943] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 4 cap. 14 *Bella bis quinis* et cetera. Hic incipit septimum et ultimum metrum hujus quarti; quod dicitur Sapphicum ab inventore, trochaicum a pede praedominante: in quo philosophia confirmat suam exhortationem exemplo virorum fortium qui spretis voluptatibus magnos subierunt labores, spe laudis et gloriae. Et primo ponit plura exempla. Secundo hortatur nos ad imitationem eorum, ibi, *ite nunc fortes.* Prima pars posset dividi in tot partes quot exempla ponit; quae patebunt. Primum exemplum est tale: Paris filius Priami regis Trojanorum in Graeciam profectus rapuit Helenam uxorem Menelai, et duxit eam in Phrygiam regionem. Menelaus autem conquestus fratri suo Agamemnoni hoc factum, Menelaus convocatis principibus Graecorum transfretavit in Phrygiam et obsedit Trojam decem annis, quam tandem destruxit et majoribus interfectis populum captivavit. Cum autem Agamemnon proficisceretur versus Troiam, devenit in quandam insulam ubi factus est ei ventus contrarium, et requisivit vates quid esset faciendum; qui dixerunt quod non haberet ventum prosperum nisi placaret Dianam sacrificando ei suam filiam. Cui licet hoc videretur durum propter pietatem paternam, tamen suadente Ulysse spe laudis et gloriae super victoria obtinenda consensit ut eam immolaret, quo facto obtinuit ventum prosperum ad voluntatem. Dicit ergo in littera: Atrides, idest Agamemnon Atridae filius existens ultor operatus bella bis quinis, idest decem annis piavit, idest purgavit, ulciscendo amissos thalamos, idest uxorem contentam in thalamo fratris Menelai, ruinis, idest destructionibus Phrygiae, idest Trojae, quae sita fuit in Phrygia, dum illae Agamemnon, optat dare, idest exponere vela Grajae classi, idest navi Graecali, et dum redemit ventos cruore, filiae suae, ipse exuit, idest deposuit patrem, idest pietatem paternam, et sacerdos tristis existens foederat, idest foedere sacrificat, miserum jugulum, idest collum vel guttur natae, idest filiae Agamemnonis; secundum enim Huguitionem jugulum est idem quod guttur vel gutturis incisio. *Flevit amissos Ithacus sodales* et cetera. Hic philosophia ponit secundum exemplum, in quo declarat fortia acta ipsius Ulyssis, intendens talem fabulam. Ulysses rediens de bello Trojano, decem annis erravit in mari sustinens multa adversa; tandem casualiter venit ad antrum Poliphemi qui erat maximus gigas habens unicum oculum in fronte, qui socios Ulyssis occidit et voravit: super quo Ulysses contristatus sustinuit usque quo praedictus gigas cibo repletus obdormiret, quo dormiente oculum quem in fronte habuit eruit. Qui evigilans furibundus quaesivit Ulyssem: sed excaecatus eum invenire non potuit. Dicit ergo in littera: Ithacus, idest Ulysses ab Ithaca regione, vel ab avo suo Ithaco sic dictus ille flevit, idest deflevit amissos sodales quos ferus Poliphemus recubans, idest morans in vasto antro, idest magno, mersit immani alvo, idest magno ventre; sed tamen Ulysses furibundus rependit, idest restituit, gaudium moestis lacrymis, idest suis tristitiis ore, in facie Poliphemi, caeco, idest excaecato. *Herculem duri* et cetera. Hic ponit aliud exemplum in quo describit acta Herculis et labores ejus, quibus fingitur meruisse caelum, dicens: duri labores assumpti, celebrant, idest celebrem reddunt Herculem. Cujus ponit primum laborem, scilicet domationem Centaurorum, dicens: iste Hercules domuit Centauros superbos qui eum contempserunt. Ubi notandum, quod Centauri monstra quaedam dicta sunt ex medietate homines et ex medietate

tauri: quos poetae fingunt genitos ex semine Ixionis quod projecit in nubem qua Juno circumdederat se fugiens a facie ejus volentis cum ea concumbere: hos Centauros Hercules domuit. Cum enim convenissent ad ludum Palestinae in monte Folor, et Hercules congressus cum eis ipsos usque ad effusionem sanguinis prostravit. *Abstulit saevo spolium* et cetera. Hic ponit secundum laborem Herculis, dicens: Hercules abstulit spolium, idest pellem saevo leoni. Ubi notandum, quod in silva Nemaea fuit quidam leo crudelissimus, qui homines totius regionis invasit; quem aggressus Hercules pro liberatione patriae ipsum interemit et excorians ipsum pellem pro spolio abstulit. *Fixit et certis volucres sagittis* et cetera. Hic ponit tertium laborem, dicens: Hercules fixit volucres, idest Harpyas, certis sagittis. Ubi notandum, quod rex Phineus filios suos excaecavit qui novercam suam de stupro accusaverant: propter quod invidia deorum ipse est excaecatus, et appositae sunt ei Harpye, idest volucres virginei vultus, rapientes cibum de mensa ejus, quas Hercules sagittis suis fixit et fugavit. *Poma cernenti rapuit draconi* et cetera. Hic tangit quartum laborem, dicens: Hercules rapuit poma draconi cernenti, idest custodienti illa rapuit aureo metallo, idest, cum clava aurea. Hercules inquam factus gravior, idest fortior laeva, idest manu. Ubi notandum, quod septem fuerunt filiae Athlantis habentes hortum aureum cum pomis aureis quae draco custodiebat. Hercules autem superveniens draconi poma aurea abstulit. *Cerberum traxit triplici catena* et cetera. Hic ponit quintum laborem, dicens: Hercules Cerberum, idest canem infernalem traxit ab Inferis triplici catena. Ubi notandum, quod Pyrithous volens sibi desponsare reginam Inferni, Herculem et Theseum et alteros viros fortes assumpsit, quibus venientibus ad Infernum Cerberus janitor Inferni ipsos latratu suo impedivit. Hercules autem ipsum tribus catenis vinxit, vel secundum alios, ipsum traxit de Inferno triplici catena, quia dicitur habere tria canina capita triplici catena vincta. *Victor immitem* et cetera. Hic ponit sextum laborem, dicens: victor, scilicet Hercules fertur posuisse immitem dominum, secundum Diomedem, in pabulum saevis quadrigis, idest aequis quadrigam trahentibus. Ubi notandum, quod Diomedes fuit rex Thraciae, qui equos suos pavit humana carne, quem Hercules interfectum dedit suis propriis equis devorandum. *Hydra combusto periit* et cetera. Hic ponit septimum laborem, dicens: Hydra, idest serpens periit combusto veneno suo. Ubi notandum, quod in Lernaea palude fuit quidam serpens habens plura capita, quorum uno praeciso succrescebant tria, quem Hercules aggressus sagittando cum non videret se proficere, collecta congerie lignorum ipsum combussit. *Fronte turpatus* et cetera. Hic ponit octavum laborem Herculis. Ubi sciendum quod cum Hercules vellet deducere filiam cujusdam regis quae dicebatur Dejanira, fluvius Achelous quem debebat transire mutavit se in diversas formas pugnando contra Herculem; cum autem ultimo mutasset se in speciem tauri, Hercules ipso dejecto abstulit sibi unum cornu, quod sacrificavit copiae, idest deae fortunae; propter quod Achelous verecundia confusus fugit et in aquis latuit: unde dicit in littera: Achelous amnis, idest ille fluvius fronte turbatus propter ablationem cornu, ipse demersit in ripis ora pudibunda, quia latuit prae pudore in ripis. *Stravit Antaeum Libycis arenis* et cetera. Hic ponit nonum laborem, dicens: Hercules stravit, idest occidit Antaeum illum gigantem arenis Libycis, idest arenis Libyae regionis. Ubi notandum, quod Antaeus erat gigas de terra progenitus, cujus erat talis virtus, quod si aliquando ex sagittatione defatigaretur, tactu terrae statim recuperabat vires. Qui cum exerceret magnam tyrannidem in Libya, advenit Hercules et congressus cum eo diu similiter luctabatur. Cum autem Antaeus sentiret se debilitari, sponte cecidit in terram, et sic resumpsit vires; quod Hercules cognoscens, ipsum a terra elevavit et supra pectus suum ipsum tenendo oppressit quousque spiritum exhalaret. *Cacus Evandri satiavit iras* et cetera. Hic ponit decimum laborem. Ubi notandum quod Cacus fuit monstrum evomens ignem per os, cujus pater fuit Vulcanus: manebat autem Cacus in monte Aventino spolians et occidens homines et furto plurimum insistens. Cum autem Hercules veniret de Hispania ducens secum multos boves, Cacus quosdam boves Herculis furabatur, et traxit eos in antrum suum retrorsum per caudas ne furtum pateret. Cum autem Hercules quaereret boves, per mugitum unius bovis pervenit ad antrum Caci, quo extracto ipsum interfecit: cujus morte placata est ira Evandri, quem idem Cacus multum offenderat. Unde dicit: Cacus, supple, morte sua quam passus est ab Hercule, satiavit, idest compescuit iras Evandri quem Cacus multum offenderat. *Quousque pressurus* et cetera. Hic ponit undecimum laborem Herculis. Ubi notandum, quod in Arcadia erat quidam aper devastans totam regionem; quem cum Hercules agitaret, aper sibi insultans humeros Herculis spuma maculavit, quem aprum tamdem interfecit. Unde dicit: setiger, idest aper gerens setas, notavit, idest maculavit humeros Herculis, supple, spuma vel saliva: quos humeros altus orbis foret, idest erat compressurus: quia, ut statim patebit, Hercules humeris suis caelum sustulit. *Ultimus caelum labor irreflexo* et cetera. Hic ponit duodecimum et ultimum laborem ejus. Ubi notandum quod Athlas fingitur fuisse quidam gigas supportans caelum humeris suis. Hic fatigatus rogavit Herculem ut caelum supportaret quousque ipse respiraret; quod et Hercules fecit, et per hoc caelum meruit. Unde dicit: ultimus labor Herculis fuit quod sustulit, idest supportavit caelum collo irreflexo, idest inclinato, et rursus meruit caelum tamquam pretium ultimi sui laboris. *Ite nunc fortes* et cetera. Hic hortatur philosophia ad praedictorum fortium virorum, dicens: ite nunc fortes, resistentes adversitatibus, ite illic ubi ducit via celsa, idest ardua magni Herculis quae est via virtutum et via magni exempli ad aggrediendum fortia. Et tunc invehitur contra tardos et vitiosos, dicens: cur vos inertes, idest homines sine arte, sicut homines desidiosi, cur nudatis terga, idest dorsa vestra fugiendo labores et adversa? Nam tellus, idest terrena concupiscentia superata donat homini sidera, idest caelum, quia superata terrena concupiscentia efficitur homo dignus caelo quod est locus deorum et spirituum. Nam secundum Aristotelem secundo caeli et mundi, *omnes eum locum qui sursum est Deo attribuunt, et barbari, et Graeci quicumque putant Deum esse. De quo loco dicit Plato in Phedone: viri speculativi viventes secundum vitam contemplativam caelestes sedes recipiunt, in quibus felicitate deorum potiuntur.* Qua felicitate nos faciat participes Jesus Christus qui est Deus super omnia benedictus in saecula saeculorum. Amen.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Guillelmi Wheatley

Expositio in Boethii De consolatione Philosophiae

liber V

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta (Louvre, Paris)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Liber 5

Caput 1

[88944] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 1 *Dixerat orationisque cursum* et cetera. Hic incipit quintus liber Boetii de consolatione philosophiae: cujus haec est prima prosa: in qua philosophia vult solvere quaedam dubia suam determinationem consequentia de fato et providentia. Videtur enim ex dictis quod casus non sit: quia si omnia sunt provisa, ita quod nihil eveniat praeter ordinem providentiae divinae, videtur quod nihil casualiter eveniat, quia casus importat eventum inopinatum. Item videtur ex dictis quod liberum arbitrium non sit; quia omnia disponuntur secundum ordinem fatalis necessitatis, liberum autem arbitrium necessitatem excludit; videtur ergo, si ponitur providentia et fatum, quod omnino excludatur liberum arbitrium. Philosophia ergo in praesenti libro inquirit utrum casus sit et quid sit; et inquirit utrum liberum arbitrium sit, ponendo argumenta quibus liberum arbitrium cum providentia divina non videtur

posse stare: post hoc ponit falsam solutionem quorumdam quam improbat, et ponit propriam quam rationibus confirmat; et de aeternitate determinat, et alia plura, sicut patebit. Et dividitur iste liber in undecim partes; quia sex sunt prosae et quinque metra ejus: quae partes et quae ipsis determinantur patebunt in processu libri. In prima prosa determinat de casu. Et primo Boetius tangit acta philosophiae, commendans ejus exhortationem factam; et movet quaestionem de casu. Secundo philosophia excusat se ab ejus determinatione, et Boetius illam excusationem removet. Tertio philosophia determinat de casu. Secunda, ibi, *tum illa, festino.* Tertia, ibi, *tum illa morem.* Primo dicit: philosophia dixerat haec praedicta, et vertebat cursum orationis, idest sermonis ad tractanda quaedam alia atque expedienda. Tunc ego Boetius inquam: o philosophia, recta est tua exhortatio facta, et prorsus est dignissima auctoritate; sed quod tu dudum dixisti (sexta prosa quarti libri) quaestionem de providentia implicitam, idest implicatam esse pluribus aliis, scilicet quaestionibus, ego experior re, idest realiter. Quaero enim an arbitreris casum omnino aliquid esse, supple, in rerum natura; et quidnam arbitraris esse casum, supple, in rerum natura. Notandum, per hoc quod dicit Boetius, dixerat, innuit philosophiam jam expedivisse quae ad sui speculationem spectabant, et ita determinasse principalem hujus libri intentionem. Et philosophia vertebat cursum orationis, idest orationem currentem, quia oratio philosophiae non impediebatur ignorantia docentis, nec tarditate dicentis: hanc orationem vertebat ad quaedam alia tractanda. Quae autem fuerunt illa, Boetius non exprimit, quia forsitan sua opinione minus erant desideranda, vel forsitan quantum ad propositum extranea. Notandum, quod dicit exhortationem philosophiae fuisse rectam, quia philosophia hortatur ad virtutes et ad contemptum fortuitorum: talis autem exhortatio quae fit ad bonum prosequendum et ad malum fugiendum recta est. Et dicit exhortationem philosophiae esse dignissimam auctoritate; quia quod a sapientibus dicitur, auctoritate sapientis dignum reputatur. *Tum illa: festino, inquit* et cetera. Hic philosophia excusat se de hujus opinionis vel quaestionis determinatione. Et Boetius illam excusationem removet, dicens: *ne* et cetera. Philosophia inquit: ego festino absolvere, idest perficere debitum promissionis et aperire tibi viam qua reveharis ad patriam. Haec autem quae tu quaeris de casu, etsi (pro quamvis) sunt perutilia cognitu, idest cognitione, tamen paulisper aversa sunt a tramite, idest via nostri propositi. Et dicit, paulisper: quia non sunt totaliter adversa; sed aliquantulum elucidant praemissa. Et est verendum, idest timendum, ne tu fatigatus deviis, idest quaestionibus extraneis non possis sufficere ad emetiendum, idest transeundum rectum iter. Dicit Boetius: o philosophia, ne illud vereare, idest non timeas; quia hoc fuerit mihi loco quietis, agnoscere ea quibus maxime delector. Et cum omne latus, idest omnis circumstantia tuae disputationis mihi constiterit fide indubitata, nihil est quod ambigatur de sequentibus. Notandum, quod dicit, qua via reveharis patriam: hic patriam vocat beatitudinem quam prius invenire docuit. Illa autem per quae homo pervenit ad ipsam, sunt virtutes, de quibus Boetius intendebat agere non in hoc libro, sed in ultimis libris musicae suae, agendo de musica humana: intentionem autem suam non complevit, quia a rege Theodorico morte praeventus fuit. *Tum illa, morem, inquit* et cetera. Hic philosophia determinat de casu, solvendo praemissas causas et quaestiones. Primo solvit primam, an casus sit. Secundo secundam, quid sit casus, ibi, *licet igitur.* Primo ostendit quid significetur per nomen casus, ponendo opinionem quorumdam. Secundo improbat illam opinionem, ibi, *quis enim.* Primo dicit: o Boeti, ego geram tibi morem, idest conformabo me voluntati tuae. Et simul sic est exorsa, idest sic incoepit: si aliquis definiat quo ad nomen dicens casum esse eventum productum motu temerario, idest improviso et nulla connexione causarum, ego philosophia affirmo casum sic omnino nihil esse; et decerno, idest judico vocem casus prorsus esse inanem praeter significationem rei subjectae, sicut haec vox Chimaera inanis est. Notandum, quod quamvis quaestio si est praecedit quaestionem quid est, secundum quod quaestio quid est quaerit de quidditate rei, quia quid est rei nulli debetur nisi enti, tamen quaestio quid est quaerens de quo quid est nominis, est prima cognitio; et ideo ex quo quid est nominis, oportet scire de aliquo si est. Propter hoc philosophia ad quaerendum de casu utrum sit vel non, accipit quod quid est quod significatur per nomen: et dicit: si aliqui dicunt casum esse eventum temerarium sine omni causa productum; ego video vocem casus esse inanem, tamquam sibi nihil correspondeat in re. *Quis enim coercente* et cetera. Hic philosophia improbat opinionem istam, ostendens casum nihil esse secundum eam. Secundo solvit quaestionem secundum rei veritatem, ibi, *Aristoteles meus.* Primo ponit unam rationem. Secundo aliam, ibi, *nam nihil.* Antiqui dicebant quod casus est eventus temerarius, idest improvisus. Contra hoc arguit philosophia sic: ubicumque omnia sunt provisa, ibi nihil est temerarium; sed omnia quae sunt provisa sunt a Deo; ergo inter ea quae sunt, nihil est temerarium. Hanc rationem breviter innuit in litera, dicens: quis enim locus ullus potest esse reliquus, idest relictus, temeritati, idest improvisioni, Deo coercente cuncta in ordinem, scilicet provisum? Quasi dicat: nullus. Notandum, quod omnia a Deo sunt provisa: cujus ratio est. Quorumcumque Deus est causa, omnia talia provisa sunt a Deo; sed Deus est causa omnis entis; ergo omnia entia a Deo sunt provisa. Quod autem Deus sit causa omnis entis, patet; quia ab ipsa dependet caelum et tota natura, ut patet ex duodecimo metaphysicae. *Nam nihil ex nihilo existere* et cetera. Hic ponit aliam rationem probantem quod casus non potest esse sine omni causa productus, sicut dicebant antiqui; et arguit sic. Quod est ex nihilo nihil est; sed quod est ex nulla causa ex nihilo est: ergo quod ex nulla causa est nihil est. Sed secundum antiquos, casus est ex nulla causa, quia est productus sine omni connexione causarum; ergo casus nihil est. Unde dicit in litera: vera scientia est cui nemo unquam veterum refragratus est, idest contradixit, scilicet ex nihilo nihil existere: quamquam illi antiqui illam propositionem ex nihilo nihil existere, jecerint, idest posuerint quasi quoddam fundamentum, non de operante principio, scilicet de Deo creatore, quia ille ex nihilo aliquid fecit; sed intellexerunt hoc de naturali subjecto, idest de tota natura fundata in materia. Et exponit seipsum dicens: hoc est de natura omnium rationum, idest de materia quae est subjectum formarum naturalium. Sed si aliquid oriatur ex nullis causis, id videtur esse ortum ex nihilo. Sed hoc fieri nequit, ut aliquid oriatur ex nihilo: ergo non est possibile casum esse hujusmodi, idest talem qualem paulo ante definivimus secundum antiquos, quod sit eventus temerarius sine connexione causarum. Quid ergo dicendum est de casu? Quaerit Boetius. Est ne nihil in rerum natura quod jure queat, idest possit appellari casus vel fortuitum; vel est aliquid tametsi (pro quamvis) lateat vulgus, cui ista vocabula conveniant? Notandum, quod haec propositio ex nihilo nihil existere, vera est in comparatione ad causam particularem quae in sua actione praesupponit materiam; tamen in comparationem ad causam universalem quae est causa totius entis, non est vera. Unde dicimus Deum omnia creasse ex nihilo et fide tenemus; sed antiqui de isto modo productionis per creationem non loquebantur; sed primo modo. Unde Aristoteles in primo physicorum: *impossibile est aliquid fieri ex his quae non sunt*: de hac enim opinione conveniunt omnes qui de natura sunt. *Aristoteles meus id, inquit, in physicis* et cetera. Hic philosophia solvit quaestionem de casu. Et primo ostendit eam esse solutam ab Aristotele; et ostendit modum ejus. Secundo declarat quod licet casus non habeat causas per se, habet tamen causas per accidens, ibi, *hae sunt igitur*. Primo dicit: Aristoteles meus, idest doctrina mea nutritus et edoctus definivit casum in physicis, idest in secundo physicorum brevi ratione et propinqua veri, idest veritati. Et quaerit Boetius: quonam inquam modo? Dicit philosophia: quotiens aliquid geritur, idest fit, gratia cujuspiam rei, idest alicujus rei, et aliud contingit quibusdam de causis quam quod intendebatur, illud vocatur casus: ut si aliquis causa colendi agri fodiens humum inveniat pondus auri defossum, haec inventio auri creditur fortuito, idest a casu accidisse, verum (pro sed) talis eventus casualis non est de nihilo, idest de nulla causa, sicut dicebat definitio antiquorum: nam eventus casualis habet proprias causas, quarum concursus inopinatus et improvisus, supple, ab eo qui aliquid fecit causa alterius rei, videbitur operatus esse casum. Nisi enim cultor agri foderet humum, quae, supple, fossio est una causa inventionis auri: et nisi eo loco depositor obruisset, idest abscondisset pecuniam suam: quae est alia causa inventionis auri: aurum non esset inventum. Notandum, quod casus, secundum Aristotelem, est quando aliquid fit propter aliquem finem, ut fossio agri propter seminationem, si aliquid aliud evenit ex quibusdam causis praeter hoc quod intendebatur, hoc est casus: ut inventio thesauri casualis est quae non intendebatur a fossore agri. Ex quo patet quod inventio thesauri est casualis, non ideo quod non est praevisa a Deo, sed quia non est praevisa ab homine: et ita casus nihil est quo ad Deum: sed est aliquid quo ad hominem, praeter cujus intentionem et provisionem evenit. *Haec sunt* et cetera. Hic ostendit philosophia quod licet casus habeat causas, non tamen habet causas per se, sed per accidens; dicens: haec igitur sunt causae fortuiti compendii, idest fortuiti eventus: quod fortuitum compendium provenit ex causis obviis et confluentibus, non ex intentione gerentis: non enim ille qui aurum obruit, vel qui agrum exercuit, idest fodit, intendebat ut ea pecunia reperiretur: sed, ut dixi, praeter gerentis intentionem evenit hunc fodere quo ille obruit pecuniam, et concurrit, supple, inventio pecuniae. Notandum, quod causa efficiens non agit nisi moveatur a fine. Finis autem non movet nisi secundum quod est in intentione: et ideo respectu illius effectus qui est in intentione agens est causa per se: sed si aliquid contingat in actione praeter intentionem agentis illius, agens est causa per accidens: et sic casus, quia contingit praeter intentionem agentis, non habet causam agentem per se, sed per accidens. *Licet igitur definire* et cetera. Hic philosophia solvit secundam quaestionem, ostendendo quid sit casus. Concludit ergo definitionem ejus ex jam dictis, dicens: licet igitur definire casum esse eventum inopinatum ex causis confluentibus in his quae geruntur ob aliquid aliud. Tunc ostendit quomodo effectus casualis cadit sub ordine providentiae. Dictum est enim quod casus provenit ex causis confluentibus. Quod autem causae confluant, hoc provenit ex ordine providentiae. Unde dicit: causas vero concurrere et confluere facit iste ordo, scilicet fatalis procedens inevitabili connexione, scilicet causarum, qui descendens, supple, ordo de fonte providentiae cuncta disponit suis temporibus et locis. Notandum, quod definitio casus est bona, quia per eam casus distinguitur ab aliis. Per hoc quod dicitur, casus est eventus inopinatus, excluditur effectus necessario eveniens, vel frequenter, sicut solem oriri vel hominem nasci cum quinque digitis in una manu. Talia enim non eveniunt casualiter et inopinate.

Per hoc quod dicitur, ex confluentibus causis, excluditur casus primo modo dictus qui secundum antiquos ponebatur produci ex nulla connexione causarum. Per hoc autem quod dicitur in his quae geruntur ob aliquid aliud, per hoc excluditur a casu causalitas per se: casus enim et fortuna sunt causae per accidens, et fiunt praeter intentionem agentis.

Caput 2

[88945] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 2 *Rupis Achaemeniae scopulis* et cetera. Istud est primum metrum hujus libri, quod dicitur metrum elegiacum. Et primum metrum est dactylicum exametrum. Secundum est trochaicum pentametrum, vel dactilicum pentametrum. In quo philosophia ostendit quomodo eventus causalis se habet ad providentiam divinam. Est autem materia exempli, quod Tigris et Euphrates sunt duo fluvii ab eodem fonte procedentes, qui postea ab invicem dividuntur: et si iterum concurrant, necesse est naves et alia quae per ista flumina deferuntur concurrere: qui quidem concursus proveniunt inquantum reguntur decursu istorum fluviorum, et tamen est praeter intentionem istorum qui regunt naves. Eodem modo concursus causarum casualiter, quamvis sit praeter intentionem ipsorum agentium: tamen concurrunt secundum defluxum ordinis fatalis ex regimine divinae providentiae: et quamvis nobis ignorantibus ordinem divinae providentiae videatur aliquid casuale et fortuitum, tamen in comparatione ad Deum omnia sunt ordinata et provisa. Unde dicit in littera: Tigris et Euphrates resolvunt se uno fonte scopulis, idest ex concavitatibus rupis Achemeniae, idest montis Parthiae, ubi, scilicet in Parthia fugax pugna versa spicula, idest sagittas figit pectoribus sequentum. Est enim consuetudo Parthorum, quod fugiendo pugnant sagittando a tergo contra insequentes. Et mox, idest parvum post spatium Tigris et Euphrates dissociantur abjunctis aquis, supple, aliis: et si dicti fluvii iterum coeant, idest conveniant, et revocentur in unum cursum, confluat, idest oportet confluere, illud quod unda alterni vadi, idest utriusque fluminis trahit, idest secum ducit, et conveniant puppes et trunci, vulsi, idest eradicati flumine, idest per flumen, et unda mixta, idest confluens implicet, idest implicabit fortuitos modos, quia unda faciet concurrere fortuito naves et truncos, quos tamen vagos casus, idest casuales eventus, regit ipsa declivia terrae, idest depressio terrae dans viam fluvio, et defluus ordo lapsi gurgitis, idest currentis aquae regit illos vagos cursus: et ita est de eventu casuali respectu providentiae. Unde dicit: fors, idest casus vel fortuna quae videtur fluitare permissis habenis, idest sine regimine, illa patitur frenos, idest regimina, et meat, idest transit ipsa lege, idest per ipsam legem divinae providentiae. Notandum quod scribitur in Genesi: Tigris et Euphrates sunt flumina quorum ortus est in Paradiso. Sed Hieronymus, auctoritate Salustii dicit, quod ortus Tigris et Euphratis demonstratur in Armenia idest in Parthia, cui videtur Boetius consentire. Beatus autem Augustinus super Genesim ad litteram istam contrarietatem concordat, dicens: *illud contingit in istis fluminibus quod in aliis experimur, scilicet quod aliquando absorbentur a terra et iterum oriuntur: et quia hoc saepe potest contingere, ideo de ortu ipsorum fluviorum diversa possunt dici.* Quando enim Moyses dicit in Genesi, quod oriantur in Par-

adiso, potest intelligi de prima origine eorum; sed quod dicitur ab aliis quod alibi oriantur, potest intelligi de ortu eorum secundario. Notandum, quod Parthia est regio quaedam quae alio nomine dicitur Achaemenia, unde dicuntur homines Parthi qui vincunt hostes suos fugiendo sagittas a tergo mittendo: et sic amor vincendus est fugiendo. Unde poeta dicit qua specie Martis cedit victoria Parthis, Cypris ea parte simili quoque vincitur arte. Cypris, idest Venus quae colebatur in Cypro. Et pauper Henricus: *proscribas igitur gladiis et fustibus ipsum, supple, amorem, et fugiendo fuga quem fuga sola fugat.*

Caput 3

[88946] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 3 *Animadverto inquam* et cetera. Hic incipit prosa secunda hujus quinti; in qua incipit determinare de convenientia liberi arbitrii ad providentiam divinam. Et primo quaerit an liberum arbitrium possit stare cum providentia divina: et philosophia probat liberum arbitrium esse. Secundo ostendit quomodo diversificatur in diversis. Et tertio ostendit actus liberi arbitrii cadere sub providentia divina. Secunda, ibi, *sed hanc.* Tertia, ibi, *quae tamen.* Primo dicit: animadverto inquam, idest cognosco, quomodo casus stat cum providentia, et ita consentio sicut dixisti. Et quaerit Boetius: est ne ulla libertas arbitrii in hac serie causarum sibi haerentium, an fatalis catena, idest fatalis necessitas constringit motus, idest affectus, humanorum animorum? Tunc philosophia probat liberum arbitrium esse, dicens. Libertas arbitrii est, non obstante praedicta connexione causarum: neque enim fuerit, idest esse poterit ulla rationalis natura quin libertas arbitrii eidem adsit. Et accipitur hic rationalis natura large pro omni eo quod habet cognitionem intellectivam. Probat autem quod omni naturae rationali insit liberum arbitrium, dicens: illud quod potest naturaliter uti ratione, id habet judicium quo discernat unumquodque: igitur per se dignoscit, idest discernit fugienda et optanda: quod autem quis judicat optandum id petit, idest prosequitur, et refugit illud quod aestimat fugiendum. Quare quibus inest ratio, illis inest libertas volendi et nolendi. Potest ergo sic ratio formari: omne quod potest uti ratione habet judicium cognoscendi fugienda et optanda: sed quod quisque judicat optandum prosequitur, et quod judicat fugiendum, hoc refugit: ergo omne quod potest uti ratione habet libertatem volendi et nolendi. Notandum, quod dicit, illud quod utitur ratione habet judicium quo discernat unumquodque: hoc dicit ad differentiam judicii naturalis, quod est in brutis, quo non judicatur unumquodque agendum, sed aliquid particulare; sicut ovis non judicat de quolibet fugiendo sed tantum de lupo; et apes non habent industriam ad faciendum aliquod opus, nisi ad favos mellis: sed judicium rationis est de quibuslibet quae aguntur. Notandum, quod dicit, habens rationis judicium per se judicat prosequendum vel fugiendum: licet enim bruta quodammodo cognoscant fugienda vel prosequenda, non tamen per se, quia non sunt causa judicii. Homo autem non solum cognoscit finem et ordinata in finem, sed cognoscit universaliter per modum collationis et per modum syllogisticum: etiam homo suum judicium judicat et discernit, quia intellectus est virtus conversa supra se. *Sed hanc non in omnibus* et cetera. Hic ostendit

philosophia quomodo liberum arbitrium diversificatur in diversis, scilicet in Angelis et hominibus, dicens: hanc, scilicet libertatem arbitrii non constituo esse aequam, idest aequalem in omnibus; quia major est in substantiis divinis quam in hominibus. Nam supernis et divinis substantiis inest perspicax judicium, idest infallibile judicium, et inest eis incorrupta voluntas, idest inflexibilis ad malum, et in eis est praesto, idest parata, efficax potestas optatorum, quia non est in eis impedimentum executionis. Animas vero humanas necesse est esse liberiores, quando conservant se in speculatione divinae mentis; minus vero liberae sunt cum dilabuntur ad corpora, idest ad curam rerum temporalium, et adhuc minus liberae sunt cum colligantur terrenis artubus, idest affectibus, quibus minus resistere possunt passionibus insurgentibus. Extrema vero, idest maxima est servitus animarum quando deditae vitiis ceciderint a possessione propriae rationis, qua regi, idest dirigi deberent in agendo. Nam ubi, idest postquam animae dejecerint oculos rationis et intellectus a luce summae veritatis, ad inferiora et tenebrosa, idest ad terrena et carnalia, mox caligantur, idest obscurantur nube inscitiae, idest ignorantiae, et turbantur perniciosis affectibus, idest passionibus; quibus accedendo et consentiendo adjuvant, idest augmentant servitutem, quam sibi invexere, idest induxerunt, et animae vitiosorum sunt quodammodo captivae propria libertate. Notandum, quod liberum arbitrium est libertas judicandi et exequendi res. Vel secundum Boetium, super primo perihermenias, liberum arbitrium est de voluntate judicium animi nullo extrinseco aut violenter cogente aut violenter impediente; nullo cogente ad faciendum quod displicet, nullo impediente ne fiat quod placet. Notandum, quod liberum arbitrium in duobus consistit: in libertate judicandi, et in libertate exequendi judicata. Primum, scilicet libertatem judicandi, impedit ignorantia: sed libertatem exequendi impedit impotentia executionis et corruptio voluntatis. Quandoque enim possumus bonum perficere: tamen voluntate corrupta vitio non perficimus. In substantiis autem separatis non est ignorantia judicandi nec impotentia perficiendi, nec corruptio voluntatis: ergo in eis est maxima libertas arbitrii. Intelligentiae enim in nullo falluntur: ergo habent perspicax judicium: et nunquam volunt nisi bonum: ergo in eis est incorrupta voluntas: et possunt perficere quidquid desiderant: ergo in eis est efficax potestas optatorum. Notandum, quod quidam dixerunt fuisse de intentione Platonis animas humanas simul esse creatas in caelo, et postea descendere in corpora, et in eis detineri tamquam in vinculis. Secundum illos gradus libertatis animarum humanarum quas ponit in littera sic distinguuntur: scilicet quod animae cum sint in caelo creatae in contemplatione divinae mentis, sunt maxime liberae; cum autem desiderio corporum incipiunt descendere ad corpus, sunt minus liberae: cum autem jam sunt colligatae corporibus, adhuc sunt minus liberae: sed minima libertas est in eis quando subduntur vitiis. Ista tamen expositio non est secundum veritatem: ideo aliter exponitur quod illas animas necesse est esse liberiores quae contemplationi divinae inserviunt ut animae virtuosorum et contemplativorum quorum conversatio in caelis est. Illae autem sunt minus liberae quae dilabuntur ad corpora, idest quae descendunt ad curam rerum temporalium, sicut sunt practici qui negotiantur circa bona temporalia ad communem utilitatem dispensanda: adhuc minus liberae sunt animae quae terrenis artubus colligantur, idest quae descendunt ad curandum proprium corpus et ad propriam utilitatem: minime autem liberae sunt quae subditae vitiis rationem amittunt. Vitiosus enim non unius tantum domini est servus, sed tot dominorum quot vitiorum, secundum beatum Augustinum. *Quae tamen ille* et cetera. Hic ostendit philosophia quomodo actus liberi arbitrii cadunt sub providentia divina: quia propter hoc quod divina cognitio se extendit ad omnia: dicens: quae omnia dicta quo ad diversos gradus libertatis et quo ad omnes actus inde provenientes, cernit ille intuitus providentiae divinae cuncta prospiciens et quaeque praedestinata disponit suis meritis reddendo bonis bona et malis mala. Et hoc confirmat auctoritate Graeca quae sonat in Latino: omnia videt Deus et omnia audit: vel secundum alios sonat: Deus illustrat omnia clarius quam sol. Notandum, quod licet divina providentia ab aeterno omnia prospexerit, non tamen propter hoc necessitatur liberum arbitrium ad faciendum bonum vel malum: quia secundum Aristotelem in tertio Ethicorum, *homo est dominus suarum operationum a principio usque ad finem*; et ergo secundum merita operationum liberi arbitrii recipit poenam vel praemium.

Caput 4

[88947] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 4 *Puro clarum lumine Phoebum* et cetera. Istud est metrum secundum hujus quinti libri, quod dicitur Archilochum ab inventore, dactylicum a pede praedominante: in quo philosophia commendat excellentiam divinae cognitionis in comparatione ad solem materialem, dicens: Homerus oris melliflui, idest dulcis eloquentiae, canit, idest describit Phoebum, idest solem clarum puro lumine; forsan enim Homerus fecit librum de claritate solis. Qui scilicet sol non valet perrumpere, idest penetrare, intima viscera, idest profunda terrae, et pelagi, idest maris, infirma, idest debili, luce radiorum. Haud sic, idest non sic habet se conditor magni orbis, scilicet Deus; sed ipse sua cognitione penetrat omnia, cum nihil possit ipsum latere. Huic, scilicet conditori, tuenti, idest respicienti cuncta ex alto, scilicet caelo, terrae sibi resistunt, nulla mole, idest magnitudine, sicut obsistunt radiis solis: nec etiam nox obscura obstat sibi atris nubibus: immo in uno ictu mentis, idest in unico mentali intuitu, cernit quae sunt quantum ad praesentia; quae fuerunt, quantum ad praeterita; quae veniunt, quantum ad futura. Quem scilicet conditorem, quia respicit omnia solus, tu poteris dicere verum solem. Notandum: licet Deus omnia cognoscendo praevideat etiam illa quae fiunt ex libero arbitrio, voluit tamen quasdam creaturas esse liberi arbitrii, quia hoc magis decet divinam bonitatem. Sicut enim melius et nobilius est regnum in quo non tantum servitur regi a servis, sed etiam a liberis, quam ubi tantum servitur a servis, sic melius erit regnum Dei et decentius ex hoc quod sunt aliquae creaturae libere servientes, sicut homo et Angelus, quam si essent solae creaturae serviliter operantes, cujusmodi sunt omnes creaturae praeter hominem et Angelum, quae ex determinatione naturae necessitantur ad sua opera.

Caput 5

[88948] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 5 *Tum ego. En inquam*

et cetera. Hic incipit tertia prosa hujus quinti libri; in qua Boetius objicit contra praedicta, ostendens non posse simul stare providentiam et liberum arbitrium. Et primo praemittit quod dicta possunt habere dubitationem. Secundo ponit rationem dubitationis, ibi, *nimium inquam.* Primo dicit: tum (pro tunc) finitis praedictis, ego Boetius inquam: o philosophia, rursus ego confundor difficiliori ambiguitate. Et quaerit philosophia: quaenam est ista ambiguitas? Jam enim conjecto, idest judico quibus tu perturbare, idest perturbaris. Notandum, quod conjectare est ex aliquibus signis aliquid putare: et sic philosophia conjectat per locum a communiter accidentibus dubitationem Boetii, quia communiter quicumque loquebantur de providentia et libero arbitrio dubitant de compassibilitate eorum. *Nimium inquam* et cetera. Hic Boetius exprimit suam dubitationem, ostendens providentiam et liberum arbitrium esse incompassibilia. Primo facit hoc. Secundo excludit quasdam vias quibus aliqui conabantur defendere providentiam, ibi, *quid igitur.* Ad probandum ergo incompassibilitatem praedictorum, ponit tres rationes. Secunda, ibi, *ad haec.* Tertia, ibi, *postremo.* Primo ponit primam rationem. Secundo excludit quamdam solutionem, ibi, *neque enim.* Primo modo dicit: nimium videtur adversari et repugnare Deum praenoscere universa, et esse ullum libertatis arbitrium. Quod autem ista repugnant, probat: nam si Deus prospicit cuncta, neque ullo modo falli potest, necesse est evenire illud quod providentia praeviderit esse futurum: quod si non eveniret, falleretur providentia. Quare si ab aeterno non modo, idest non tantum facta hominum, sed etiam consilia et voluntates praenoscit, nulla erit libertas arbitrii; sed omnia evenirent de necessitate. Quod autem Deus sua providentia omnia praecognoscat, declarat. Neque enim poterit existere aliquod factum vel aliqua voluntas nisi quam praesenserit, idest praesciverit providentia divina, nescia, idest non potens falli: nec possunt aliter evenire quam praevisa sunt: nam si valent detorqueri aliorsum, scilicet ut aliter eveniant quam praevisa sunt, non erit jam firma praescientia Dei, sed potius erit incerta opinio: quod judico nefas credere de Deo. Notandum, quod ex litera sic formatur ratio. Illa quae praevidentur infallibiliter, de necessitate eveniunt; sed omnia praevidentur a Deo infallibiliter; ergo omnia de necessitate eveniunt, et sic perit libertas arbitrii. Notandum, quod scientia Dei non est opinio; quia opinio est eorum quae sic et aliter se possunt habere, ex primo posteriorum; scientia autem est eorum quae non possunt se aliter habere; ergo scientia Dei non est dicenda opinio. *Neque enim illam probo rationem* et cetera. Hic philosophia excludit quamdam responsionem quae posset dari ad praedictam rationem. Et primo ponit eam. Secundo eam excludit, ibi, *quasi vero.* Primo dicit: neque enim probo, idest approbo illam rationem, idest responsionem qua quidam credunt se posse dissolvere modum, idest difficultatem quaestionis. Ajunt enim, non ideo quid esse venturum quoniam providentia prospexerit illud esse futurum, idest venturum; sed potius e contrario, idest e converso: quoniam quod futurum est, illud non possit latere providentiam divinam: quasi dicat: eventus rei est causa praescientiae, et non e converso; et ideo ex eventu debet concludi necessitas praescientiae, non e converso, secundum eos. Et isto modo necessarium est, hoc quod concluditur de eventu relabi in contrariam partem: scilicet ut quod concluditur de eventu, hoc concludatur de praescientia. Neque enim necesse est contingere quae praevidentur, secundum eos; sed quae futura sunt necesse est praevideri. Notandum, quod prior ratio praetendebat quod omnia futura de necessitate eveniant, quia Deus futura infallibiliter praetendit. Responsio autem quorumdam dicit contrarium: dicit enim: non ideo quia Deus praevidet futura necessario eveniunt; sed quia ventura sunt, ideo Deus ea praevidet. *Quasi vero* et cetera. Hic excludit istam responsionem, dicens: ista responsio procedit quasi laboraretur quaerendo cujus rei causa sit praescientia, utrum sit causa necessitatis futurorum, vel utrum necessitas futurorum sit causa providentiae; sed nos nitamur, idest laboremus hoc demonstrare, scilicet necessarium esse eventum rerum praescitarum, quoquo modo, idest quocumque modo se habeat ordo causarum, etsi (pro quamvis) praescientia non videatur inferre necessitatem eveniendi rebus futuris. Quod declarat in exemplo, dicens: si aliquis sedeat, necesse est opinionem esse veram quae conjectat eum sedere: et e converso si de aliquo vera sit opinio, quia sedet, necesse est eum sedere. Igitur in utroque, scilicet in opinione et sedente est necessitas: in hoc, scilicet in sedente, est necessitas sedendi; in altero, scilicet in opinione, est necessitas veritatis; sed non idcirco quisque sedet, supple, causaliter, quoniam vera est opinio, quia veritas opinionis non est causa sessionis; sed haec, scilicet opinio potius est vera, quoniam praecessit quempiam, idest aliquem sedere. Et ita, cum causa veritatis ex altera parte procedat, tamen in utroque est communis necessitas. Et eodem modo contingit arguere de providentia et de his quae providentur, unde dicit: patet idest manifestum est ratiocinari de providentia et de rebus futuris. Nam etsi (pro quamvis) idcirco providentur quoniam futura sunt; non tamen ideo proveniunt quoniam providentur: nihilominus tamen necesse est a Deo vel ventura provideri, vel provisa evenire: ita quod utrique parti inest necessitas quamvis alterius causalitas: quod solum satis est, idest sufficit ad perimendam libertatem arbitrii. Notandum, quod responsio ista quam innuit in litera, videtur fuisse ipsius Origenis; qui supra epistolam ad Romanos sic dicit: *non propterea aliquid erit, quia illud Deus scit futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.* Quod tamen potest intelligi dupliciter: uno modo quod eventus rei sit causa praescientiae secundum rationem consequentiae; et sic responsio est vera; alio modo potest intelligi quod eventus rei sit causa praescientiae secundum existentiam, et sic est falsa; et hoc modo improbatur hic a Boetio. Primo ergo ostendit Boetius, quod ista responsio non est ad propositum. Secundo ostendit quod non includit veritatem, ibi, *jam vero. Jam vero* et cetera. Hic philosophia ostendit quod ista responsio includit falsitatem, quia ponit quod aliquod temporale sit causa aeterni. Dicunt enim quod res futurae sint causa provisionis aeternae: unde dicit: jam vero praeposterum est, idest perversum est, ut eventus rerum temporalium, dicatur esse causa aeternae praescientiae, quod dicitur in ista responsione. Unde subdit: quid est aliud arbitrari Deum ideo providere futura quoniam sunt eventura, quam putare quae olim acciderint, idest ipsa futura, esse causam summae providentiae? Quasi dicat: nihil est aliud dicere. Notandum, quod nullum temporale est causa aeterni, sed potius e converso. Indignius enim non est causa dignioris, eo quod causa dignior est effectu: temporale autem indignius est aeterno, sicut corruptibile incorruptibili; ergo et cetera. *Ad haec sicuti cum quid esse scio* et cetera. Hic ponit secundam responsionem ad probandum secundam conclusionem, dicens: ad haec, supple, praedicta addenda est haec ratio. Sicuti cum scio esse quid, idest aliquid, necesse est ipsum esse, ita cum novi quid futurum, necesse est idipsum esse futurum. Sic igitur fit, idest contingit, ut eventus rei praescitae, nequeat evitari. Notandum, quod ratio sic potest formari. Sicut se habet scientia respectu scibilis praesentis, sic praescientia respectu effectus futuri; sed cum scio in praesenti aliquid esse, necesse est ipsum esse; ergo cum praescitur aliquid futurum esse, necesse est ipsum futurum esse; sed Deus praescit omnia futura; ergo necessario eveniunt, et sic iterum tollitur libertas arbitrii. *Postremo si quid aliquis* et cetera. Hic ponit tertiam rationem ad idem, dicens: siquis existimet aliquid esse aliorsum, idest aliter quam res se habet, illud non modo, idest non tantum non est scientia, sed est fallax opinio longe diversa a veritate scientiae. Quare si aliquid ita futurum est ut ejus eventus non sit certus et necessarius, quomodo illud poterit praesciri eventurum? Quasi dicat: nullo modo. Cujus rationem assignat, dicens: sicut ipsa scientia est impermixta falsitati: sic illud quod concipitur ab ea non potest aliter esse quam concipitur: quia si posset aliter se habere, tunc scientia posset esse falsa. Unde subdit: ista est causa quare scientia careat mendacio: quia necesse est unamquamque rem ita se habere, sicut scientia comprehendit eam sese habere. Notandum, quod ratio quam intendit est ista. Quicumque existimat rem aliter esse quam est, ejus existimatio est falsa, et non est scientia, sed fallax opinio. Ergo si Deus praescit aliquod futurum esse, et si ipsum non necessario evenit sicut praescivit, praescientia Dei non erit scientia sed fallax opinio: ergo futura a Deo praevisa necessario eveniunt, et sic perit liberum arbitrium. *Quid igitur* et cetera. Hic philosophia improbat modos quibus aliqui nituntur salvare providentiam. Et primo quaerit quomodo possit salvari providentia divina, improbando duos modos quibus aliqui conabantur ipsam salvare. Secundo ponit tertium modum, similiter ipsum improbando. Secunda, ibi, *quod si apud.* Primo dicit: quid igitur dicemus? Quonam modo dici potest quod Deus praenoscit haec futura incerta? Primus modus est: ut dicatur Deum ea quae providet judicare infallibiliter quamvis possint non evenire: sed id est inconveniens, quia tunc falleretur sua providentia. Unde dicit: nam si Deus censet, idest judicat evenire infallibiliter quae etiam possibile est non evenire, fallitur, supple, Deus: quod non modo, idest non tantum nefas est sentire de Deo, sed etiam nefas est voce proferre. Secundus modus est, ut dicatur Deum providere futura indeterminate sicut sunt futura: sed isto modo providentia Dei non est certa. Unde dicit: si Deus discernit ista futura esse quae providentur indeterminate sicut sunt, ut scilicet cognoscat ea aeque, idest aequaliter posse fieri vel non fieri, quae est ista praescientia quae nihil certum nihil stabile comprehendit? Quasi dicat: talis providentia nulla est. Et quid haec praescientia refert, idest differt ab illo vaticinio ridiculoso Tiresiae, qui dicebat: quicquid dicam hoc erit vel non erit. Quo etiam, idest in quo divina providentia praestiterit, idest praevalebit humana opinione, si judicat incerta sicut homines ea quorum eventus est incertus? Quasi dicat: in nullo differt. Notandum, quod cum Tiresias vidisset duos serpentes simul coire, projecto baculo ipsos separavit abinvicem, et mutatus fuit in mulierem. Post septennium iterum serpentes coeuntes baculo separavit, et mutatus fuit in virum. Cum autem orta fuisset dissensio inter Jovem et Junonem an major esset delectatio in coitu viri quam mulieris, electus fuit Tiresias in judicem, qui expertus erat sortem utriusque sexus. Cum autem diceret majorem esse delectationem mulieris, Juno commota excaecavit ipsum. Juppiter autem sui misertus in recompensam amissi visus dedit sibi spiritum vaticinandi. Fuit autem haec sua vaticinatio: quidquid dicam erit vel non erit. Si ergo Deus non aliter praesciret futura indeterminata, nisi quia erunt vel non erunt: non differret sua praescientia a praescientia Tiresiae: quod est ridiculosum. *Oportet si apud illum rerum* et cetera. Hic ponit tertium modum conantium salvare providentiam. Et est ut ponamus omnia evenire de necessitate, et auferamus liberum arbitrium. Primo ergo ponit istum modum. Secundo ostendit quae inconvenientia sequantur ad ipsum, ibi, *quo semel.* Primo ergo concludit istum modum, dicens: quod si apud illum certissimum fontem omnium rerum nihil potest esse incerti, certus est eventus eorum quae ipse firmiter praesciverit futura: quare nulla erit libertas humanis consiliis et actionibus quas divina mens sine errore falsitatis cuncta prospiciens alligat et constringit ad unum eventum. Notandum, quod nulla mutatio cadit circa fontem omnium rerum, quia cognitio ejus non potest esse incerta: etiam si esset incerta, esset imperfecta et diminuta: si ergo est certa respectu futurorum, necesse est ut omnia futura praescita a Deo necessario eveniant. *Quo semel recepto* et cetera. Hic ponit inconvenientia quae sequuntur si auferatur liberum arbitrium. Et primo ostendit quae inconvenientia sequuntur ex parte hominum. Secundo quae ex parte Dei. Tertio quae ex parte conjunctionis hominum ad Deum. Secunda, ibi, *quo nihil.* Tertia, ibi, *igitur nec sperandi.* Inconvenientia ex parte hominum sunt: si non sit liberum arbitrium, frustra proponuntur hominibus poenae vel praemia, et injuste puniuntur mali et praemiantur boni, nec erunt vitia nec virtutes in hominibus, sicut nec in aliis quae agunt necessitate naturae et non libertate animi. Unde dicit: quo semel recepto, idest posito, scilicet ut negetur liberum arbitrium, liquet, idest manifestum est quantus occasus, idest quanta destructio humanarum rerum consequatur. Frustra enim proponuntur bonis praemia et malis poenae: ita statuta et leges humanae erunt inutiles quae poenas et praemia statuunt, quae nullus motus animorum liber ac voluntarius meruit. Et illud videbitur iniquissimum omnium quod nunc judicatur aequissimum, scilicet puniri improbos et remunerari probos, quos ad alterutrum, idest ad probitatem vel improbitatem non mittit propria voluntas, sed cogit certa necessitas futuri. Igitur virtutes et vitia non fuerint quicquam, sed potius erit mixta et indiscreta confusio omnium meritorum, scilicet bonorum et malorum. Nota, quod omnes virtutes et vitia oriuntur ex libera electione boni et mali; et similiter punitio et remuneratio fiunt propter liberam actionem boni vel mali. Si ergo tollitur libertas arbitrii, non erit libera electio, nec libera actio bona vel mala, et per consequens nulla erit virtus et nullum vitium, et injuste malus punietur cum ex necessitate malum operetur, et injuste bonus praemiabitur cum ex necessitate operetur bonum; quod est absurdum dicere. *Quoque nihil sceleratius* et cetera. Hic ostendit inconveniens quod sequitur ex parte Dei, scilicet quod Deus erit auctor malorum. Unde dicit: cum omnis ordo rerum ducatur ex providentia divina, etsi nihil liceat libere fieri ex humanis consiliis, fit, idest sequitur ut vitia nostra referantur ad auctorem omnium, supple, Deum; quo nihil sceleratius excogitari potest quam Deum dicere auctorem malorum; quod tamen necessarium est ablata libertate. Notandum, quod defectus in operatione qui defectus non est in potestate Dei ut evitetur, necessario est ab agente et a producente. Si ergo actio voluntatis nostrae non est libera, defectus actionis secundum voluntatem reducetur in Deum; et sic Deus erit causa defectuum nostrorum; quod est absurdum. *Igitur nec sperandi aliquid* et cetera. Hic ponit inconvenientia quae sequuntur ex conjunctione hominis ad Deum; quia tolleretur actus deprecandi et actus sperandi, quibus maxime conjungimur Deo. Unde dicit: igitur si tollitur liberum arbitrium, nec ulla ratio est sperandi aliquid nec deprecandi inter Deum et homines. Quid enim quisque deprecetur vel speret, si series indeflexa connectit omnia optanda? Quasi dicat: frustra fieret utrumque. Igitur auferetur illud unicum commercium, scilicet sperandi et deprecandi inter Deum et homines. Vocat autem spem et depraecationem commercium, quia istis mereamur omnia beneficia; unde subdit: siquidem pretio justae humilitatis nos homines promeremur inaestimabilem vicem, idest retributionem divinae gratiae: qui modus deprecandi solus est quo homines videantur posse colloqui cum Deo, et conjungi inaccessae, idest inaccessibili luci, supple, Deo priusquam homines impetrent quod petunt: prius enim preces porrigimus quam effectum petitionis consequamur: quae, scilicet spes et deprecatio, si nihil credantur habere virium recepta, idest concessa necessitate futurorum, quid erit quo conjungi possimus illi summo principi rerum? Quasi dicat: nihil. Quare necesse erit genus humanum disseptum, idest disjunctum, suo fonte, idest a suo principio, supple, a Deo, fatiscere, idest deficere, uti paulo ante cantabas in sexto metro quarti libri. Notandum, quod actus deprecandi spectat ad intellectum, et est oratio secundum Joannem Damascenum, ascensus intellectus ad Deum vel in Deum: quo quidem actu insinuamus Deo indigentiam nostram: non quod Deo per insinuationem nostram aliquid innotescat quod prius ignoraverit; sed ut nos ipsa insinuatione utendo consideremus in his esse recurrendum ad divinum auxilium. Actus autem sperandi pertinet ad voluntatem, quia ejus objectum est bonum futurum. Per istum actum adhaeremus Deo tamquam perfecto principio bonitatis, innitentes ejus auxilio ad consequendum bonum quo indigemus. Sed si hujusmodi bonum necessario eveniret, vel impossibile esset evenire, uterque actus tam deprecandi quam sperandi esset inutilis.

Caput 6

[88949] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 6 *Quae nam discors foedera rerum* et cetera. Hic incipit tertium metrum hujus quinti, quod dicitur Adonicum, vel secundum alios Archilochium ab inventore, dactylicum a pede praedominante: in quo facit exclamationem super incompassibilitate quae apparet inter providentiam et liberum arbitrium. Et primo quaerit quare sint incompassibilia, cum per se considerata sint passibilia. Secundo ponit responsionem ad hoc. Tertio contra responsionem objicit. Quarto objectionem solvit. Secunda, ibi. *An nulla.* Tertia, ibi. *Sed cur tanto.* Quarta, ibi, *an cum mentem.* Primo dicit: quaenam discors causa resolvit, idest separat foedera, idest concordias rerum, scilicet divinae providentiae, et liberi arbitrii, ne compatiantur se simul? Aut quis Deus tanta bella statuit duobus veris, ut singula vera quae carptim, idest sigillatim vel divisim accepta constent, idest permanent, eadem tamen mixta, idest conjuncta nolunt jugari, idest copulari seinvicem compatiendo. Tunc ponit responsionem, dicens, quod istis duobus veris, scilicet providentiae et libero arbitrio, nulla est discordia, sed apparentia discordiae provenit ex debilitate nostri intellectus. Unde dicit: an est nota solutionis nulla est discordia veris: sed semper certa cohaerent sibi, sed mens nostra obruta, idest oppressa, membris caecis, idest caecantibus animam, illa nequit igne, idest splendore, oppressi luminis, scilicet intellectus noscere tenues, idest subtiles, nexus idest conjunctiones rerum quae videntur discordare. Notandum: si consideremus providentiam divinam per se, possibile est eam esse: si consideremus liberum arbitrium per se, etiam possibile est eum esse, ut patet ex dictis. Sed si consideremus utrumque simul, tunc videntur incompassibilia, sicut patet ex rationibus superioribus: secundum veritatem autem bene se compatiuntur, sed nobis non apparet, quia intellectus noster oppressus mole corporis non potest se elevare in hujusmodi cognitionem. Nam secundum sapientem, *corpus*

quod corrumpitur aggravat animam, et terrena habitatio opprimit sensum multa cogitantem. Sed cur tanto flagrat amore et cetera. Hic philosophia objicit contra solutionem. Si enim anima ignorat istas subtiles conjunctiones, unde est quod desiderat eas scire, cum nihil ignotum possit desiderari? Unde dicit: sed cur anima flagrat, idest ardet, tanto amore, idest desiderio, reperire notas tectas, idest notificationes latentes, veri, idest veritatis? Scit ne mens illud quod ipsa anxia, idest sollicita appetit nosse? Quasi dicat: non, quia nullus appetit scire illud quod scit. Et hoc est quod dicit: quis laborat scire nota? Quasi dicat: nullus. Oportet igitur dicere quod nesciat; et tunc sequitur aliud inconveniens, scilicet quod anima desideret illud quod nescit. Unde dicit: si nescit illud, quid petit, idest desiderat, mens caeca, idest ignorans? Quis enim nescius optet quicquam? Quis enim valeat, idest potest sequi nescita, aut quis nescius potest noscere quo inveniat, supple, illud quod quaerit? Et quis ignarus, idest nescius queat, idest potest noscere formam repertam? Quasi dicat: nullus. Notandum, quod dictum est in responsione, quod anima ignorat compassibilitatem providentiae et liberi arbitrii, sed desiderat eam scire. Contra hoc arguit sic. Nullus appetit scire quod scit. Si anima desiderat scire aliquid, vel ignorat illud vel scit. Si scit; ergo non desiderat ipsum scire, quia nullus appetit scire quod scit, cum omnis appetitus sit ratione carentiae. Si autem ignorat illud quod desiderat, quomodo ignotum desideratur cum voluntas non quaerat incognitum? Ideo si ignorat nunquam cognoscet. Quis enim ignotum inveniet? Si enim pater familias quaereret servum fugitivum quem ignoraret, posset sibi multotiens occurrere quod ipsum non inveniret, sicut dicit Linconiensis super primo posteriorum. *An cum mentem cerneret altam* et cetera. Hic solvit objectionem. Ubi notandum, quod Plato posuit animas esse in caelo creatas et habere cognitionem omnium perfectam, sed per lapsus ad corpora eam oblivisci cognitionem rerum in particulari et retineri eam in universali, et postea per exercitium recuperare cognitionem rerum in particulari: unde dicit sic: an est nota solutionis cum anima cerneret, idest specularetur, altam mentem, idest profundam mentem Dei, ipsa pariter, idest simul, norat, idest noverat, summam, idest universalem cognitionem et singula, idest singularem cognitionem rerum; sed nunc ipsa condita, idest tecta nube membrorum, non est oblita sui in totum, idest totaliter; sed ipsa tenet summam, idest cognitionem universalem rerum, perdens singula, idest singularem cognitionem? Igitur quisquis requirit, idest investigat cognoscere vera, talis est neutro habitu, supple, ut perfecte cognoscat, vel quod omnino ignoret. Unde dicit: nam neque novit, scilicet in speciali et perfecte illud quod quaerit, nec penitus nescit omnia; sed ipse meminit, idest in memoria habet, summam, idest universalem cognitionem, quam retinens consuluit, supple, actuali consideratione retractans, idest revocans per studium, alte, idest subtiliter, visa, idest prius in speciali cognita, ut ipsa queat addere oblitas partes partibus servatis, supple, in memoria. Notandum, quod secundum istam viam Platonis solveretur ratio prius tacta: vel anima scit quod desiderat, vel nescit. Dico quod nescit in speciali et in propria forma; sed scit in universali. Et cum dicitur, nullus desiderat ignotum, verum est sicut notum in universali; tamen desiderat ipsum ut est ignotum in speciali. Et cum dicitur, si ignorat nunquam inveniet; verum est si ignorat, tam in generali quam in speciali; et si ignorat in potentia et in actu: si tamen scit in potentia et in universali, et ignorat actu et in propria forma, potest ipsum invenire et addiscere.

Caput 7

[88950] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 7 *Tum illa, vetus, inquit* et cetera. Haec est quarta prosa hujus quinti libri: in qua philosophia incipit dissolvere quaestionem de compassibilitate providentiae et liberi arbitrii. Et primo tangit difficultatem hujus quaestionis et causam difficultatis, et tangit modum procedendi circa ejus solutionem. Secundo dissolvit eam, ibi, *quaero enim.* Primo dicit: haec querela, idest quaestio haec de providentia est vetus, et est vehementer agitata, idest pertractata a Marco Tullio, cum distribuit, idest dividit, divinationem, idest in libro divinationum, ubi dividit divinationem in suas species: non solum hoc; sed tibi ipsi est res multum diu quaesita. Sed haud quaquam, idest non alicubi, ab ullo vestrum satis diligenter et firmiter expedita. Cujus caliginis, idest difficultatis causa est quod motus, idest actus humanae rationis, non potest admoveri, idest applicari ad simplicitatem divinae providentiae; quae si ullo modo excogitari queat, nihil relinquetur prorsus ambigui, quod scilicet rationem et causam difficultatis. Ita demum patefacere et expedire tentabo si prius expendero, idest declaravero ea quibus tu moveris. Notandum, quod quaestio de providentia divina et libero arbitrio est omnium quaestionum difficillima, de qua multi antiquorum dubitabant et nonnulli modernorum propter ejus difficultatem lapsi sunt; quam Tullius in libro divinationum pertractans non valuit dissolvere ejus difficultatem, negans penitus providentiam et praescientiam futurorum a Deo in praedicto libro divinationum. *Quaero enim* et cetera. Hic philosophia accedit ad solutionem quaestionis. Primo discutit motiva Boetii. Secundo solvit dubitationem sive quaestionem, ibi. *Quoniam igitur.* Circa primum sciendum quod duo fuerunt motiva Boetii principalia, circa hanc quaestionem. Primum quia videtur necessarium, si Deus praevidet futura, quod necessario eveniant. Secundum motivum quod futura quorum eventus est incertus, sicut sunt futura contingentia, non possunt a Deo certe provideri. Primo ergo pertractat primum motivum. Secundo secundum, ibi, *sed hoc inquis.* Primo ostendit quod si Deus praevidet futura, non propter hoc necessario eveniunt. Secundo movet dubitationem, ibi, *sed qui fieri potest.* Primo ostendit quod ex praescientia Dei non infertur necessitas libero arbitrio. Secundo ostendit quod praescientia Dei non sit signum necessitatis futurorum, ibi, *sed praescientia.* Circa primum sciendum est quod prius improbavit quamdam responsionem, qua quidam nitebantur impedire rationem ostendentem non esse liberum arbitrium propter praescientiam divinam: quam responsionem hic resumit ostendens eam aliquo modo esse bonam, quia sufficienter impedit intentionem adversarii. Nam adversarius ex nullo alio probat necessitatem futurorum, nisi quia sunt praescita a Deo. Cum igitur ex responsione habeatur, quod praescientia nullam causalitatem habet super futura, videtur sufficienter ostensum esse, quod ea quae procedunt ex libero arbitrio non sunt necessaria. Primo ergo ponit istam responsionem resumendo ejus solutionem, dicens: quaero enim cur istam rationem solventium putes minus esse efficacem quae putat libertatem arbitrii non impediri a praescientia, quia aestimat praescientiam non esse causam necessitatis futurorum. Quod autem per istam responsionem impediatur illatio necessitatis futurorum, patet ex hoc, quia tu non trahis aliunde argumentum necessitatis futurorum, nisi quod ea

quae praesciuntur non possunt non evenire. Si igitur praenotio, idest praescientia futurorum, nullam adjicit, idest imponit necessitatem rebus futuris, ut dicit responsio, ut tu etiam fatebare paulo ante; quid est, idest quid esse poterit, quod voluntarii exitus cogantur ad certum eventum? Et ita per istam responsionem excluditur necessitas futurorum. Et manifestat se in exemplo, dicens: ut advertas quid consequatur, gratia positionis, idest exempli, statuamus, idest ponamus per impossibile nullam esse praescientiam futurorum: igitur hoc posito, quantum ad hoc, idest quantum ad istam illationem, qua ex praescientia concluditur necessitas futurorum, ea quae eveniunt ex arbitrio coguntur ne ad necessitatem? Dicit Boetius: minime. Et philosophia: statuamus iterum esse providentiam, sed nihil necessarium injungere rebus futuris: manebit, ut opinor, eadem libertas voluntatis integra et absoluta ab omni necessitate. Notandum, quod prior solutio improbata fuit bona et mala. In hoc fuit bona, quia posuit praescientiam non esse causam necessitatis futurorum. Dixit enim: ideo futura eveniunt, non quia Deus ea praevidet. Sed in hoc fuit mala, quia posuit futura esse causam praescientiae Dei. Dixit enim, quia futura sunt, ideo Deus ea praevidet. Patet ergo ex responsione antiquorum quod praescientia non est causa necessitatis rebus futuris. *Sed praescientia, inquies* et cetera. Hic ostendit philosophia quod praescientia divina non sit signum necessitatis rebus futuris. Secundo ostendit quod modus probandi ex signo non est efficax, ibi, *jam vero*. Primo dicit: tu inquies, idest dicere poteris: etsi (pro quamvis) praescientia non est necessitas eveniendi rebus futuris, tamen est signum ea necessario esse ventura; et ita ex praescientia potest inferri necessitas futurorum tamquam ex signo. Hoc igitur modo ponendo praescientiam esse signum necessitatis futurorum, constaret exitus, idest eventus futurorum esse necessarios, etiam si non fuisset praecognitio. Quod probat ex natura signi, dicens: omne namque signum tantum ostendit quid sit, idest manifestat illud cujus est signum; sed non efficit quod designat. Quare ut praenotionem, idest providentiam appareat esse signum necessitatis futurorum, demonstrandum erat prius nihil contingere non ex necessitate, idest omnia evenire necessario: alioquin si haec necessitas futurorum nulla est, nec illa praescientia poterit esse signum ejus rei quae non est; et ita non valet hic arguere necessitatem futurorum ex praescientia tamquam ex signo. Notandum, quod signum non est causa ejus cujus est signum, sed tantum manifestat signatum, esse; ut circulus non est causa venditionis vini; sed tantum est signum venditionis. Si ergo praescientia esset signum necessitatis futurorum, praesupponeret futura esse necessaria; et sic ad ostendendum praescientiam esse signum necessitatis futurorum oporteret prius ostendere futura, necessario esse futura, antequam praescientia esset signum necessitatis futurorum: alias praescientia esset signum alicujus rei quae non est: quod est absurdum. *Jam vero* et cetera. Hic ostendit modum probandi ex signo non esse efficacem; et dicit: constat, idest manifestum est, rationem subnixam, idest firmatam demonstratione, eam non esse ducendam ex signis, neque ex argumentis extrinsecus petitis, idest acceptis; sed firma ratio ducenda ex convenientibus, idest ex propriis et necessariis causis. Cum ergo praedicta ratio processerit ex signo, non est efficax et demonstrativa, cum sit a posteriori: demonstratio autem quae est potissima probationum, ipsa est a priori, cum sit ex causis per se immediatis prioribus et notioribus: et pro tanto etiam demonstratio est syllogismus faciens scire efficax ad probandum, ex primo posteriorum. *Sed qui fieri potest* et cetera. Hic philosophia movet quamdam dubitationem et solvit eam. Videtur enim ex dictis sequi quod aliqua possunt praesciri quae tamen non necessario eveniunt: si autem non necessario eveniunt possunt non evenire: et sic sequitur, quod aliquod praescitum a Deo non eveniat. Primo ergo philosophia dubitando de hoc quaerit, dicens: ex quo ita est quod ea quae sunt praescita non sunt necessaria, sed possunt non evenire; qui, idest quomodo fieri potest, ut ea quae providentur futura esse non proveniant? Tunc solvit dubitationem, dicens, quod non negatur quod praescita non eveniant; imo oportet dicere quod praescita eveniant: sed tamen non eveniunt de necessitate. Unde dicit: quasi vero: quasi diceret: ista dubitatio procedit quasi non credamus ea quae providentia praenoscit non esse eventura; sed hoc non est verum; sed potius arbitremur illud, scilicet quod licet futura eveniant, nihil tamen necessitatis habuisse in sui natura ut evenirent. Idem manifestat in exemplo. Quomodo aliquid certe comprehenditur quod tamen non est necessarium, dicens: quod aliquid cognitum eveniat et tamen non necessario, licebit quod tu hoc perpendas hinc, idest ex tali exemplo. Intuemur enim plura exempla oculis dum fiunt, idest dum sunt in fieri; sicut ea quae spectantur, idest videntur aurigae facere in moderandis et flectendis quadrigis et cetera videmus ad hunc modum ut quae fiunt in aliis actibus voluntariis. Numquid ulla necessitas compellit aliquod illorum ita fieri sicut oculis videtur? Dicit Boetius: minime; et assignat rationem. Frustra enim esset effectus artis si omnia moverentur coacta; et frustra esset ars flectendi quadrigam si necessario flecteretur. Igitur illa quae cum fiunt carent necessitate existendi, eadem sunt futura sine necessitate priusquam fiant. Ex quo concludit quod quaedam sunt eventura, quorum exitus, idest eventus sit absolutus ab omni necessitate. Et forsan aliquis diceret: ea quae nunc fiunt non erant futura antequam essent. Hoc excludit, dicens: nullum arbitror esse dicturum quod quae nunc fiunt eventura non fuerunt: hoc enim esset nimis irrationabile; ideo necessario concluditur, quod haec etiam praecognita habent eventus liberos: quia sicut scientia praesentium nihil importat necessitatis his rebus quae fiunt in praesenti, sicut patet in exemplo praedicto de regimine quadrigae, ita praescientia futurorum nihil importat necessitatis his quae ventura sunt. Notandum, quod licet futura in comparatione ad divinam providentiam, sunt necessaria necessitate conditionata, non tamen omnia sunt necessaria necessitate absoluta. Multa enim libere eveniunt, sicut ea quae fiunt ab arte et a voluntate, ut regimen quadrigarum. Si enim regimen quadrigarum necessario eveniret, frustra esset ars regendi quadrigam. Notandum, quod sicut res actu fiunt, ita erant futurae: sed quaedam actu libere fiunt, ergo erant libere futurae, et per consequens non omnia sunt necessario futura: licet necessitate conditionata inquantum comparantur ad providentiam divinam: non tamen in sui natura considerata necessario eveniunt necessitate absoluta, sicut postea videbitur, ubi distinguet duplicem necessitatem, conditionatam et absolutam. *Sed hoc, inquis* et cetera. Hic philosophia discutit motivum Boetii, utrum futura incerta, sicut sunt contingentia, possint certe praesciri. Et primo movet dubitationem de hoc, et tangit rationem dubitationis. Secundo assignat causam erroris, ibi, *cujus erroris causa est.* Dicit primo: sed tu inquis, o Boeti: hoc ipsum dubitatur, an possit esse ulla praenotio, idest praescientia illarum rerum, quae non habent necessarios exitus, idest eventus: hoc enim nullo modo est possibile. Cum enim videntur haec dissonare, scilicet praescientia et contingentia. Tu enim putas, si praevideantur contingentia necessitatem ipsa consequi, et si necessitas desit minime ea praesciri; et putas nil posse comprehendi praescientia divina nisi certum. Et si ea quae sunt incerti exitus, idest eventus sicut contingentia, si praevidentur illa quasi certa, tu putas illud esse caliginem opinionis non veritatem scientiae; et in hoc tu deciperis; cujus deceptionis causa est error tuus circa judicium cognitionis. Credis enim diversum esse ab integritate scientiae aliter arbitrari rem quam sese habeat; et in hoc erras. Notandum, quod quia nos non possumus futura contingentia certe praecognoscere, putamus similiter Deum hoc non posse: res enim eodem modo se habens diversimode a diversis potest cognosci. Unde cognoscere rem aliter quam se habet ex parte rei cognitae, non est scientia: sed cognoscere rem aliter quam se habeat ex parte cognoscentis bene est scientia: et sic futura contingentia licet in se sint incerta, possunt tamen praesciri a Deo sine errore falsitatis. *Cujus erroris causa est* et cetera. Hic assignat causam erroris. Ubi notandum, quod causa erroris quare putamus futura incerta non posse certe praesciri, quia putatur quod facultas cognitionis sit secundum facultatem rei cognitae, et non ipsius cognoscentis: quod est falsum. Primo ergo praemittit hujusmodi causam erroris. Secundo improbat ipsam, ibi, *nam ut hoc brevi.* Dicit primo: cujus erroris causa est, quia existimatur quod omnia quae quisquam novit illa cognosci tantum ex vi et natura ipsorum quae sciuntur, et non ex vi cognoscentis: quod totum est contra, idest per contrarium: quia res magis cognoscuntur secundum naturam cognoscentis. Omne enim quod cognoscitur non comprehenditur secundum sui vim, idest secundum modum suae naturae; sed potius secundum facultatem cognoscentis. Notandum, quod si cognitio esset secundum facultatem rei cognitae, tunc res ab omnibus eodem modo cognosceretur, et sic aliquid comprehenderetur eodem modo ab intellectu humano et divino: quod falsum est: quia quae sunt incerta comprehensione humana, sunt certa comprehensione divina. Cognitio ergo potius attenditur secundum facultatem potentiae cognoscentis; ita quod quanto potentia est efficacior et certior, tanto certius et limpidius rem comprehendit. *Nam, ut hoc brevi exemplo liqueat* et cetera. Hic probat quod facultas cognitionis est secundum facultatem potentiae cognoscentis et non rei cognitae. Primo declarat hoc exemplis. Secundo probat hoc idem per rationem, ibi, *neque id injuria.* Prima in duas, secundum duo exempla. Secundum, ibi, *ipsum quoque.* Primo dicit: quod cognitio sit secundum facultatem cognoscentis liqueat brevi exemplo. Nam visus aliter agnoscit eamdem corporis rotunditatem et aliter tactus. Ille enim (visus) manens eminus, idest a longinquo, intuetur totum corpus simul jactis radiis visualibus: hic vero, supple, tactus cohaerens et conjunctus orbi, idest rotunditati, et motus circa ipsum ambitum, idest circa corpus rotundum, comprehendit, scilicet ejus rotunditatem, partibus, idest per partes. Notandum, quod innuit duplicem differentiam inter modum cognoscendi visus et tactus. Prima est quod visus a remotis existens cognoscit aliquod corpus rotundum. Tactus autem non cognoscit ipsum nisi conjunctus. Secunda differentia est quod visus totum corpus simul comprehendit, tactus autem per partes. Talis autem diversitas in cognoscendo non esset si res cognosceretur ex sui natura, cum eadem res manet in utraque cognitione. Notandum: quidam dixerunt visionem fieri per emissionem radiorum visualium ab oculis usque ad rem visam. Sed haec opinio est contra Aristotelem: visio enim non fit extramittendo sed intus suscipiendo: *patiente enim aliquo sensitivo fit ipsum videre*, secundo de anima. Hic autem loquitur opinione antiquorum, cum dicit quod visus intuetur totum corpus jactis radiis. *Ipsum quoque* et cetera. Hic ponit secundum exemplum in virtutibus cognoscitivis subordinatis. Secundo ostendit quomodo istae virtutes se habeant adinvicem, ibi, *in quo illud.* Primo ergo declarat quomodo idem a diversis potentiis diversimode comprehenditur, dicens: sensus exterior aliter contuetur ipsum hominem, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia divina. Sensus enim exterior, sicut visus, judicat figuram hominis in subjecta materia, idest in sensibili materia; sed imaginatio solam figuram judicat, idest discernit sine materia, idest in absentia rei materialis. Ratio vero hanc imaginationem transcendit, et ipsam speciem, idest naturam specificam hominis quae singularibus inest perpendit, idest discernit universali consideratione: oculus vero, idest consideratio intelligentiae est celsior, quia intelligentia divina supergressa ambitum universitatis qui existit in singularibus, illam simplicem formam, scilicet ideam hominis quae est in mente divina, contuetur pura acie, idest speculatione purae mentis. Notandum, quod primum exemplum fuit de virtutibus cognoscitivis non subordinatis: sicut de visu et tactu. Istud autem exemplum est de virtutibus subordinatis, quae sunt quatuor: scilicet sensus exterior qui inest omnibus animalibus, imaginatio quae tantum inest animalibus perfectis, ratio quae tantum est in hominibus, et intelligentia per quam intelligit divinam cognitionem. Istae virtutes habent diversum modum cognoscendi eamdem rem, scilicet hominem, ut declaratur in littera: quod non esset nisi cognitio fieret secundum facultatem virtutum cognoscentium et non rei cognitae. *In quo illud maxime* et cetera. Hic ostendit philosophia quomodo praedictae virtutes cognoscitivae se habent adinvicem: ostendens quod quidquid potest virtus inferior potest etiam et superior et amplius. Et primo hoc ostendit de intelligentia respectu aliarum virtutum. Secundo ostendit idem de ratione. Secunda, ibi, *ratio quoque*. Primo dicit: in quo, idest in ordine istarum virtutum illud est maxime considerandum quod vis comprehendendi superior amplectitur in se inferiorem: quia virtus superior cognoscit omne illud quod inferior: inferior autem non consurgit ad superiorem, ita ut apprehendat illud quod superior. Quod manifestat in exemplo, dicens: neque enim sensus aliquid valet apprehendere extra materiam, et imaginatio contuetur species universales, idest minus particulares, sed ratio capit simplicem, idest universalem formam: intelligentia autem divina quasi desuper spectans, cum sit in supremo gradu cognitionis, ipsa concepta forma ideali dijudicat etiam cuncta quae subsunt illi formae; ut cognoscendo ideam hominis cognoscit omnia quae sunt in homine, sed eodem modo comprehendit ipsam formam quae nulli inferiori virtuti nota esse poterit: nam ipsa cognoscit universum, idest universalem formam rationis et figuram imaginationis et materiale sensibile, quod spectat ad sensum exteriorem, non utens ratione, nec imaginatione, nec sensibus: sed prospiciens cuncta uno ictu mentis, idest absque decursu cognoscit: quod non facit ratio. Notandum, quod quia virtus superior virtutem includit inferiorem, sicut tetragonum includit trigonum, ut patet secundo de anima; ideo quidquid potest virtus inferior potest et superior et magis, quia modo magis universali comprehendit quod inferior modo magis particulari, licet non e converso: ideo quae potest intelligentia humana comprehendere, potest et divina intelligentia, licet non e converso. *Ratio quoque cum quid universale respicit* et cetera. Hic ostendit idem de ratione: quod sicut intelligentia comprehendit alias tres virtutes inferiores: sic ratio etiam comprehendit sub se alias duas virtutes, scilicet imaginationem et sensum, dicens, quod cum ratio respicit, idest cognoscit, quid universale, non utens imaginatione nec sensibus, et comprehendit imaginabilia et sensibilia universali comprehensione: haec enim est ratio, quae ita definit universale suae conceptionis, homo est animal bipes rationale: quae definitio cum sit universalis notio, scilicet notificatio, tunc nullus etiam ignorat rem esse imaginabilem et sensibilem, quae hac definitione explicatur. Illa ratio considerat universale non utens imaginatione vel sensu, sed rationali conceptione. Tunc ostendit quod sicut ratio comprehendit imaginationem et sensum, sic imaginatio sensum comprehendit, dicens: imaginatio quoque tametsi (pro quamvis) sumpsit exordium ex sensibus visendi et formandi figuras: tamen absente sensu exteriori, imaginatio collustrat, idest cognoscit quaeque sensibilia; non sensibili sed imaginaria ratione judicandi. Et tunc concludit dicens: vides ne igitur quomodo cuncta potius utantur sua, idest propria facultate in cognoscendo quam facultate eorum quae cognoscuntur? Notandum, quod licet ratio in comprehendendo suum universale non utatur imaginatione et sensu, tamen in actu suo praesupponit imaginationem et sensum, quia nihil est intellectu nisi fuerit in sensu. Similiter licet imaginatio in sua operatione non utatur sensu, tamen praesupponit sensum fuisse in actu; quia phantasia quam hic vocat imaginationem, est motus factus a sensu secundum actum, ex secundo de anima. *Neque id injuria* et cetera. Hic confirmat dictum suum per rationem, dicens: illud, scilicet quod res cognoscitur non secundum sui naturam, sed secundum naturam cognoscentis, illud non contingit injuria, idest irrationabiliter. Nam cum omne judicium cognitionis sit actus et operatio judicantis, idest potentiae cognoscitivae, necesse est ut quisque cognoscens perficiat suam operam, idest suam operationem cognoscendi, non ex aliena potestate, scilicet rei cognitae; sed ex propria potestate, idest ex virtute cognoscentis. Notandum, quod ex litera formatur talis ratio. Omnis actus et operatio sequitur conditionem illius potentiae cujus est actus et operatio; sed judicare sive cognoscere est actus et operatio potentiae cognoscentis et non rei cognitae; ergo judicare et cognoscere sequitur modum et conditionem potentiae cognoscentis et non rei cognitae.

Caput 8

[88951] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 8 *Quondam porticus attulit* et cetera. Istud est metrum quartum hujus libri quinti, quod dicitur glyconicum ab inventore, choriambicum a pede praedominante: in quo metro improbat opinionem Stoicorum ex qua videtur sequi contrarium dictis suis. Fuit opinio Stoicorum, quod cognitio intellectiva solum perficeretur ex hoc quod corpora exteriora suas similitudines imprimant in mentem, ita ut mens solum se habeat in ratione patientis, et res extra in ratione agentis. Ex quo sequitur, cum patiens trahatur ad naturam agentis et non e converso, quod cognitio sequeretur naturam rei cognitae et non naturam rei cognoscentis: quod est contra dicta. Primo ergo ponit opinionem Stoicorum. Secundo improbat eam, ibi, *sed mens.* Primo ergo dicit: quondam porticus attulit senes, supple, Stoicos, qui dicebantur senes propter maturitatem morum, senes inquam nimium obscuros, supple, in sententiis, qui Stoici credunt sensus et imagines, idest rerum sensibilium formas imprimi mentibus ex corporibus extimis, idest exterioribus; et posuerunt illa corpora eo modo imprimere imagines mentibus, ut quondam mos fuit alicui scribenti celeri stilo figere pressas literas aequore, idest in planitie paginae quae pagina nullas prius notas habeat. Notandum, quod Stoici dicuntur a stoa Graece quod est porticus Latine, quia Athenis in manifestissima porticu et aliis locis publicis Stoici disputare solebant: et illi posuerunt animam tantum habere se in ratione patientis respectu rerum exteriorum. Et quia

cognitio magis videtur sequi virtutem activam quam passivam; ideo secundum eos cognitio potius debet attendi secundum facultatem rei cognitae quae est activa, quam animae cognoscentis quae est passiva. *Sed mens* et cetera. Hic improbat hanc opinionem. Secundo ponit suam veritatem, ibi, *haec est efficiens*. Primo ergo deducit ad plura inconvenientia istam opinionem, dicens: sed si mens vigens nihil explicat propriis motibus, idest si nullam actionem propriam habet; sed tantum jacet patiens, subdita notis, idest similitudinibus corporum; et si ipsa reddit, idest repraesentat cassas imagines rerum, idest similitudines in vicem speculi, idest ad modum speculi: tunc quaeritur unde viget haec notio, idest haec cognitio animis, quae anima est cernens omnia non tantum corporalia, sed etiam incorporalia. Notandum, quod primum inconveniens est: si cognitio intellectiva fieret per solam impressionem corporum in anima, tunc non esset virtus per quam anima cognosceret incorporalia; quia per solam impressionem corporum tantum cognosceret corporalia, nunc autem manifestum est quod etiam incorporalia cognoscit. Aliud inconveniens ponit, dicens: si anima tantum est passiva; quae vis animae singula prospicit, idest judicat, aut quae vis animae cognita dividit, aut divisa recolligit, aut quae vis animae legens, idest apprehendens, alterum iter componendi et dividendi, nunc inserit caput summis, idest generalissimis ascendendo a specialissimis ad generalissima colligendo multitudinem, et nunc decidit, vel decedit secundum aliam literam, idest cadit in infima, idest in specialissima procedendo a generalissimis ad specialissima dividendo? Tum, idest tandem anima referens, idest comparans sese sibi redarguit falsa veris, idest per vera. Notandum, quod ex litera tale formatur ratio. Illa anima non est tantum passiva sed activa, quae judicat, componit et dividit, et veris falsa redarguit; sed anima intellectiva est hujusmodi; ergo et cetera. Major nota est, quia judicare, componere, dividere, redarguere videntur esse operationes activae. Minor apparet: anima judicat inter verum et falsum, componit praedicatum cum subjecto, aliquando dividit praedicatum a subjecto et falsas opiniones redarguit. *Haec est* et cetera. Hic philosophia ponit veritatem, dicens: haec mens est magis causa efficiens, quae est causa longe potentior quam illa quae modo materiae, idest similitudine materiae patitur notas impressas. Et quia aliquis crederet quod in anima nulla esset passio, ideo subdit: quaedam passio praecedit operationes animae in uno corpore excitans et movens vires animi ad operandum: ut quando lux ferit oculos, tunc patitur visus: vel cum vox instrepit, idest insonuit auribus, tunc patitur auditus; et tandem vigor mentis excitus, idest excitatus vocans species quas intus tenet ad similes motus applicat eas notis exteris, idest similitudinibus exterioribus; et miscet, idest applicat imagines exteriores corporum formis, idest speciebus introrsum, idest in anima reconditis. Notandum, quod Boetius hic utitur sententia Platonica quae ponit species rerum a principio naturaliter insitas animae, sed anima sopita est in corpore, ita quod non intelligit per eas nisi excitetur per immutationem sensuum exteriorum; excitata autem evocat speciem similem illi quam sensus exterior impressit et applicando eam rei exteriori, sic intelligit per eam. Ad hanc intentionem etiam loquitur Linconiensis primo posteriorum, dicens: *ratio in nobis sopita non agit nisi prius per operationes sensuum quibus admiscetur fuerit experrecta*. Notandum, quod ex litera videtur, quod intellectus possibilis intelligendo etiam sit activus, cum sit causa efficiens, ut dicit in litera. Aristoteles autem in tertio de anima vult quod intelligere sit pati, et quod intellectus nullam habet naturam nisi quod est possibilis vocatus. Ad hoc dicunt aliqui, quod quia anima comprehendit tam intellectum possibilem quam agentem, ideo anima est activa, immo causa effectiva intellectionis ratione intellectus agentis; sed est passiva ratione intellectus possibilis. Vel dicendum, quod intellectus possibilis est potentia passiva saltem quo ad primum ejus actum, cum intelligere sit pati; sed omnis potentia passiva de necessitate requirit potentiam activam quae reducat ipsam ad actum. Tale autem activum non potest esse res corporalis extra, cum agens sit prestantius passo; ideo tale activum ex parte animae erit intellectus agens cujus operatio est facere potentia intellecta actu intellecta, ita quod a rebus extra virtutem intellectus agentis imprimitur aliquid intellectui possibili per quod in actum intelligendi reducitur. Non est ergo intentio Boetii negare quin mens sit passiva ratione intellectus possibilis; sed vult quod mens sive anima magis habeat efficientiam in intellectione quam sit passiva ab ipsis corporibus extra; et per consequens efficientia intellectus non debet attribui rebus extra; quod erat de intentione Stoicorum.

Caput 9

[88952] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 9 *Quod si in corporibus sentiendis* et cetera. Haec est quinta prosa hujus quinti libri: in qua probat specialiter divinam cognitionem esse secundum modum cognoscentis et non rei cognitae. Secundo ostendit insufficientiam eorum qui ex vero modo cognoscendi improbant providentiam divinam, ibi, *quid igitur*. Primo facit quod dictum est. Secundo infert duas conclusiones, ibi, *hac itaque*. Primo dicit: si in sentiendis, idest in cognoscendis corporibus animus noster non tantum insignitur, idest afficitur passione corporis; sed ex sua vi judicat passionem subjectam corpori, ita quod in cognoscendo sequitur proprium motum, quamvis qualitates objectae forinsecus afficiant, idest immutent, instrumenta, idest organa sensuum, et passio corporis antecedat vigorem agentis animi, quae passio provocet actum mentis in se, et excitet formas intrinsecus quiescentes: si hoc est in animo nostro multo magis ea quae absoluta sunt cunctis affectionibus, idest qualitatibus corporum, sicut intelligentiae separatae et praecipue Deus, illa in discernendo non sequuntur objecta extrinsecus; sed expediunt, idest perficiunt actum suae mentis, idest operationem intellectivam secundum naturam propriam. Notandum, quod ex litera sic potest argui. Si id de quo minus videtur inesse, inest, et de quo magis. Sed minus videtur quod animus noster in cognoscendo sequatur motum suum, et non rei cognitae, et tamen sequitur facultatem suae cognitionis; ergo multo magis intelligentia divina sequitur in cognoscendo proprium modum suae cognitionis quam ipsius rei cognitae. *Hac itaque ratione* et cetera. Hic infert duas conclusiones ex praemissis, dicens: ex quo cognitio sequitur naturam cognoscentis et non rei cognitae, et cum cognoscentia sint diversa secundum naturam, oportet diversis cognoscentibus convenire diversas cognitiones. Unde dicit: hac itaque ratione, quia cognitio sequitur naturam cognoscentis, multiplices cognitiones cessere, idest cesserunt diversis ac differentibus substantiis. Sensus enim solus destitutus aliis cognitionibus, cessit animantibus immobilibus, quales conchae maris et quaecumque nutriuntur haerentia saxis. Imaginatio vero cessit mobilibus belluis quae moventur motu progressivo, quibus videtur in

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

esse affectus, idest appetitus fugiendi malum vel appetendi bonum. Ratio vero per quam comprehendimus universale, tantum est humani generis, sicut intelligentia est divini generis. Tunc ponit secundam conclusionem, quod illa conclusio est notior et nobilior quae non solum apprehendit proprium objectum, sed etiam objecta aliarum notitiarum, idest cognitionum. Unde dicit: quo fit ut ea notio, idest cognitio praestet, idest nobilior sit ceteris quae suapte natura, idest propria natura, non modo, idest non tantummodo, proprium objectum cognoscit; sed etiam cognoscit subjecta ceterarum notitiarum. Nota circa primam conclusionem: quod cum actus et operationes diversificentur secundum diversitatem agentium et operantium; sequitur, si agentia et operantia sint diversa, quod habeant diversas operationes et cognitiones. Propter quod sensus sine aliis cognitionibus cessit animalibus immobilibus. Et accipitur hic sensus stricte pro apprehensione sensitiva, quae solum immutatur ad praesentiam sensibilis. Sic enim distinguitur contra imaginationem, quae non tantum apprehendit rationem praesentem, sed etiam absentem. Notandum, circa secundam conclusionem, quod quaecumque potentia plura cognoscit, videtur esse praestantior ea quae cognoscit pauciora. Si ergo aliqua potentia cognoscit proprium objectum et cum hoc objecta aliarum potentiarum inferiorum, sicut est intelligentia divina, et non e converso; sequitur quod potentia superior plura cognoscens sit nobilior inferiori. *Quid igitur* et cetera. Hic philosophia ostendit insufficientiam eorum quae ex modo cognoscendi nostro improbant divinam providentiam. Secundo hortatur nos ad considerandum modum divinae cognitionis, ibi, *quare in illius.* Primo manifestat insufficientiam eorum per simile. Secundo applicat illud simile ad propositum, ibi, *simile est.* Similitudo autem quam intendit talis est. Sensus et imaginatio sunt cognitiones inferiores quam ratio. Si ergo sensus et imaginatio vellent judicare modum recognoscendi rationis ex modo cognoscendi proprio, et dicere quod universale nihil esset quod ratio apprehendit; vel si verum esset judicium rationis vel esset particulare et sensibile, ratio vero diceret contrarium, manifestum est quod nos qui vigemus utraque cognitione potius assentiremus rationi, judicando motivum sensus et imaginationis esse insufficiens. Dicit ergo: quid igitur si sensus et imaginatio refragentur, idest contradicant rationi, dicentes nihil esse universale id quod ratio putat sese intueri, sic arguendo? Quod enim est sensibile aut imaginabile id non potest esse universum, idest universale secundum judicium sensus et imaginationis. Aut igitur judicium rationis necesse est esse verum, et per consequens nec quidquam esse sensibile; quod est absurdum. Aut quoniam notum est sibi, supple, sensui et imaginationi plura esse subjecta sensibus et imaginationi, quae necesse est esse sensibilia, crederesne conceptionem rationis esse inanem, quae consideret illud quod sit sensibile et singulare, quasi quoddam universale? Ad haec si ratio respondeat se conspicere in ratione universali illud quod est sensibile et imaginabile, illa vero, scilicet sensum et imaginationem non posse aspirare, idest pervenire, ad cognitionem universitatis, idest universalis, quia notio, idest cognitio eorum non possit excedere figuras corporales; et diceret ratio potius esse credendum firmiori et perfectiori judicio rerum. In hujusmodi igitur lite, scilicet inter sensum et imaginationem ex una parte, et rationem ex altera parte, nos quibus inest tam vis ratiocinandi quam imaginandi et sentiendi, nonne potius probaremus causam rationis, et reputaremus motiva sensus et imaginationis esse insufficientia? Quasi dicat: immo. Notandum, quod judicio nobilioris potentiae potius est standum quam judicio potentiae ignobilioris. Cum igitur ratio sit potentia nobilior quam sensus et imaginatio, eo quod ratio comprehendit proprium objectum et objectum sensus et imaginationis, et non e converso; ergo potius standum est judicio rationis quam potentiarum inferiorum. *Simile est* et cetera. Hic applicat illud simile ad propositum; et dicit: illud quod est dictum de sensu et imaginatione respectu rationis, simile est ei quod humana ratio nihil putat divinam intelligentiam intueri, nisi ut ratio ipsa cognoscat: quod apparet ex ipso modo arguendi. Nam ita disseris, idest arguis: si quae videantur non habere certos et necessarios eventus, talia nequeunt praesciri certo eventura. Igitur talium rerum nulla est praescientia; quam, scilicet praescientiam si credimus esse in his, nihil erit quod non proveniat ex necessitate. Si igitur sicut sumus participes rationis, ita possemus habere judicium divinae mentis; sicut nunc judicavimus imaginationem et sensum oportere cedere rationi, sic censeremus, idest judicaremus justissimum humanam rationem se submittere divinae menti. Notandum, quod simile est de judicio sensus et imaginationis respectu rationis, et rationis respectu intelligentiae divinae. Nam sensui et imaginationi videtur quod ratio aliter non possit comprehendere rem, nisi sicut ipsa comprehendit; quod tamen falsum est. Sic similiter videtur rationi humanae, quod intelligentia divina non possit res incertas cognoscere aliter quam ipsa cognoscit; quod falsum est. Nam quae ratio humana incerte cognoscit intelligentia divina certo comprehendit. *Quare in illius summae intelligentiae* et cetera. Hic philosophia hortatur ut dirigamus nos ad cognitionem divinae intelligentiae, dicens: quare si possimus, erigamus per diligentem considerationem in cacumen illius summae intelligentiae, supple, divinae. Illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri, scilicet quomodo certa et definita praenotio Dei cognoscat illa quae non habent certos exitus, et illud non sit opinio, sed potius sit simplicitas summae scientiae nullis terminis inclusa, quia simplicitas summae sapientiae est infinita. Notandum, quod si cognitio sequeretur facultatem rei cognitae, et non virtutis cognoscentis, tunc sicut ratio humana cognoscit futura contingentia incerte, sic similiter intelligentia divina ea incerte cognosceret: sed quia facultas cognitionum est secundum facultatem virtutum cognoscentium, et intelligentia divina in cognoscendo excedit rationem humanam, poterit ipsa certe cognoscere quae ratio humana incerte cognoscit.

Caput 10

[88953] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 10 *Quam variis terras* et cetera. Hic incipit quintum metrum hujus quinti: quod dicitur Archilochium ab inventore, dactylicum a pede praedominante. In quo ostendit hominem esse dispositum ad contemplationem caelestium ex figura corporis sui. Et primo describit figuram corporalem aliarum bestiarum. Secundo figuram hominis, ibi, *unica gens.* Primo dicit: animalia permeant terras quam variis, idest valde variis figuris. Namque alia animalia extento corpore, sicut sunt serpentes et reptilia, illa verrunt, idest vertunt pulverem, et incitata, idest mota vi pectoris, trahunt continuum sulcum, supple, in pulvere. Sunt alia animalia quibus inest vaga levitas alarum, quae verberant ventos, et enatent, idest transeunt liquido volatu spatia longi aetheris, idest aeris. Sunt alia quae gaudent vestigia pressisse solo, idest terrae gressibus suis, et transmittere, idest pertransire virides campos, et gaudent subire silvas; quae omnia animalia, licet variis formis, tamen facies eorum prona idest ad terram inclinata, valet ingravare, idest ingravatos ostendere sensus hebetes, idest brutales. Notandum, quod philosophia tangit tria genera animalium, scilicet reptilia, volatilia et gressibilia: quae licet differant in formis, quia quaedam formantur ad reptandum ut serpentes, quaedam ad volandum ut aves, quaedam ad gradiendum ut bestiae, tamen in hoc omnia conveniunt quod habent faciem inclinatam ad terram. *Unica gens hominum* et cetera. Hic describit figuram hominis, dicens: unica gens hominum, idest solum genus humanum, levat celsum cacumen, idest caput suum altius, et levis stat recto, idest erecto corpore, et despicit terras vultu elevato ad caelum: tu homo terrenus, qui recto vultu petis caelum, et exeris, idest erigis frontem, haec recta figura admonet te, quod tu male desipis, nisi etiam feras, idest extollas animum tuum in sublime, idest in caelestia, ne mens gravata, idest gravedine depressa, pessum idest sub pedibus vel subtus (et est pessum adverbium loci), ne illa mens sidat, idest resideat inferior corpore elevato celsius. Notandum: cum homo habeat figuram corporis erectam ad caelum, si anima non erigeretur ad contemplationem caelestium, videretur corpus esse nobilius anima. Notandum secundum Aristotelem in decimosexto de animalibus, homo inter omnia animalia habet figuram rectilinearem: de qua figura etiam loquitur Ovidius in libro metamorphoseos, dicens: *pronaque cum spectent animalia cetera terram, os homini sublime dedit, caelumque videre jussit, et erectos ad sydera tollere vultus.*

Caput 11

[88954] Guillelmus Wheatley, In De consolatione Philosophiae, lib. 5 cap. 11 *Quoniam igitur, uti* et cetera. Hic incipit sexta prosa et ultima hujus quinti libri; in qua determinat veritatem de compassibilitate praescientiae divinae et liberi arbitrii. Et primo ponit suam determinationem. Secundo subjungit utilem exhortationem circa finem libri, ibi, *adversamini igitur.* Primo ostendit modum divinae cognitionis. Secundo solvit objectiones factas contra divinam providentiam. Tertio concludit compassibilitatem liberi arbitrii cum providentia divina. Secunda, ibi, *quid igitur postulas.* Tertia, ibi, *quae cum ita sint.* Primo determinat de statu Dei qui est aeternitas. Secundo ex hoc declarat modum divinae scientiae, ibi, *quoniam igitur omne judicium.* Primo praemittit quod

determinandum sit de aeternitate. Secundo determinat ea, ibi, *aeternitas igitur est interminabilis.* Primo dicit: quoniam monstratum est paulo ante, quod omne quod scitur cognoscitur non ex sua natura, idest non ex natura rei scitae, sed ex natura comprehendentium, idest cognoscentium, intueamur nunc, quantum fas est, quis sit status divinae essentiae vel substantiae; ut possimus agnoscere quae sit ejus scientia. Et subdit quod commune judicium cunctorum degentium, idest utentium ratione, est Deum esse aeternum. Ideo consideremus quid sit aeternitas: haec enim nobis patefacit pariter naturam et divinam scientiam. Notandum, quod viri degentes ratione sunt viri praediti luce sapientiae: et omnes isti concedunt Deum esse aeternum. Nam philosophus octavo physicae ex aeternitate motus ostendit aeternitatem motoris; et omnes tam Graeci quam barbari putantes deos esse, aestimant eos immortales. Notandum, quod quia aeternitas Dei et natura et scientia Dei non differunt secundum substantiam, ideo cognita aeternitate cognoscitur natura et scientia Dei. *Aeternitas igitur* et cetera. Hic prosequitur de aeternitate. Et primo ponit ejus definitionem. Secundo declarat eam, ibi, *quod si ex collatione.* Primo dicit, aeternitas est possessio vitae interminabilis existens tota simul et perfecta. Nota secundum Albertum super libro de causis: *aliquid est aeternum et in aeternitate, et est ipsa aeternitas, sicut Deus. Aliqua sunt aeterna et sunt in aeternitate, sed non sunt ipsa aeternitas, sicut substantiae separatae. Alia sunt aeterna non in aeternitate nec sunt ipsa aeternitas, ut motus tempus et mundus.* Notandum, cum dicit aeternitas est possessio ubi utitur nomine possessionis ad designandum immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, quia ipsa firmiter possidetur et quiete habetur. Et dicit, vitae, ad innuendum quod non viventia non mensurantur aeternitate. Et dicit, interminabilis, ad differentiam illius vitae quae habet terminum a parte ante et a parte post, sicut vita hominis, vel a parte ante tantum sicut vita Angelorum. Et dicit tota simul, ad differentiam vitae angelicae: quamvis enim esse Angeli secundum substantiam sit totum simul, non tamen secundum operationem, cum habeat operationes successivas et intellectiones. Et dicit perfecta ad designandum quod aeternitati nihil deest: *perfectum enim est cui nihil deest*: primo caeli et mundi. *Quod ex collatione* et cetera. Hic declarat definitionem. Secundo redarguit quosdam qui vocabulo aeternitatis abutebantur, ibi, *unde non recte.* Primo ergo declarat definitionem aeternitatis in comparatione ad tempus, dicens: unde dictum est quod aeternitas est possessio tota simul interminabilis vitae: quod liquet clarius ex collatione, idest ex comparatione temporalium. Nam quidquid vivit in tempore, illud praesens existens procedit per successivam mutabilitatem a praeteritis in futura: et nihil est in tempore constitutum quod pariter possit amplecti, idest comprehendere totum spatium vitae suae; sed crastinum nondum apprehendit, hesternum vero tempus jam perdidit, et in hodierna vita non amplius vivitis, idest nihil plus est praesens de hodierna vita, nisi quod in isto mobili et transitorio momento continetur de vita; et dicitur momentum illud indivisibile instans quo futurum copulatur cum praeterito. Quidquid igitur patitur temporis conditionem, idest successionem, licet nunquam ceperit esse, nec desinat esse, sicut Aristoteles censuit de mundo, et licet vita, idest duratio ejus, tendatur, idest extendatur cum infinitate temporis, nondum tamen tale est ut jure credatur esse aeternum; quia non comprehendit neque complectitur simul totum spatium vitae, idest suae durationis, licet infinite, idest infinito tempore duret; sed infinita nondum habet transacta, idest pertransita, et praeterita non habet. Quicquid igitur comprehendit et possidet pariter totam plenitudinem interminabilis vitae, cui nihil absit futuri, nec aliquid fluxerit praeteriti, illud jure perhibetur esse aeternum: quia illud aeternum sui compos, eo quod nihil sibi desit, necesse est semper sibi assistere praesens et est necesse praesentem habere infinitatem, idest infinitam durationem temporis mobilis, idest successivi. Notandum, quod quia per cognitionem temporis devenimus in aeternitatis cognitionem, eo quod opposita juxta se posita magis elucescunt; ideo per naturam et successionem temporis declarat nobis naturam aeternitatis. Sicut enim ratio temporis consistit in successione et apprehensione prioris et posterioris in motu, cujus una pars praeterit et alia est futura: sic ratio aeternitatis per oppositum consistit in apprehensione uniformitatis illius quod omnino est extra motum, comprehendens simul praeteritum et futurum tamquam praesens. Notandum, quod ipsius aeterni nil transit in praeteritum; ideo semper sibi praesens assistit: quia vero nunquam deficiet, sicut nec unquam incoepit, cum habeat vitam interminabilem, necesse est quod absint quaelibet differentiae temporis etiam si ponatur tempus infinitum. Et quia eodem modo assistit differentiis temporum per quem modum in se subsistit: motus autem in quo subsistit est praesentarius; ideo etiam assistit differentiis temporis per motum praesentem; ideo dicit quod necesse est aeternum praesentem habere infinitatem temporis mobilis. *Unde non recte quidam* et cetera. Hic philosophia reprobat quosdam qui abutebantur vocabulo aeternitatis. Secundo docet proprium modum loquendi, ibi, *itaque si digna.* Primo facit quod dictum est. Secundo manifestat quomodo temporalia deficiunt a simplicitate divinae naturae quam nituntur imitari, ibi, *hunc enim.* Primo dicit: dictum est quod aeternitas non solum dicit interminabilitatem, sed etiam simplicitatem. Unde non recte quidam putant qui, cum audiunt visum esse Platoni mundum non habuisse initium temporis nec habiturum defectum, idest finem, hoc modo putant mundum conditum fieri coaeternum conditori. Causa autem quare non recte putant est, quia aliud est duci per interminabilem vitam cum quadam successione, quod Plato tribuit mundo, et aliud est pariter, idest simul esse complexam totam praesentiam vitae interminabilis, quod est proprium divinae mentis. Et quia aliquis diceret: si mundus nunquam incoepit, videtur esse coaeternus Deo: ad quod respondet: quod Deus est prior mundo non antiquitate temporis, sed simplicitate naturae. Unde dicit: neque ei Deus debet videri antiquior rebus conditis quantitate temporis, sed proprietate simplicis naturae. Notandum, sicut patet ex libro Timaei, Plato voluit mundum incoepisse, sed finem non habere: et hoc idem Aristoteles sibi imponit in libro caeli et mundi, dicens, quod solus Plato generat mundum. Quid est ergo quod dicit Boetius, quod Plato non posuit mundum incoepisse. Ad hoc dicitur, quod dum Plato dixit mundum habuisse initium, intelligitur quod habuit initium istitutionis non autem temporis: sicut ponit exemplum de vestigio pedis: ut si pes ab aeterno stetisset in pulvere, pes esset causa vestigii naturaliter praecedens vestigium licet non tempore. *Hunc enim vitae immobilis* et cetera. Hic manifestat quomodo temporalia deficiunt a simplicitate divinae naturae quam nituntur imitari, dicens: ille infinitus motus rerum temporalium imitatur quantum potest, hunc praesentarium statum vitae immobilis, idest aeternitatis; et cum eum non potest effingere, idest exprimere et aequare, deficit ab ejus immobilitate successive acquirendo quod simul habere non potuit: et ex simplicitate praesentiae decrescit in infinitam quantitatem praeteriti et futuri; et cum nequeat possidere pariter totam plenitudinem vitae suae, hoc ipso quod aliquo modo nunquam esse desinit, videtur aliquatenus aemulari illud quod implere non potest, alligans se, scilicet status temporalis, ad qualemcumque praesentiam hujus momenti, idest instantis exigui, idest indivisibilis, et volucris, idest transitorii: quae scilicet praesentia instantis temporis gestat quamdam imaginem manentis praesentiae, idest aeternitatis, et praestat quibuscumque contingit ut illa esse videantur. Nam illa dicimus esse quae sunt in praesenti momento. Quia vero non potuit manere, scilicet praesentia instantis propter naturam rei mobilis; ideo arripuit infinitum iter temporis per successionem: et eodem modo factum est ut continuaret vitam eundo de uno esse in aliud cujus plenitudinem non valuit, idest potuit complecti permanendo. Nota, quod infinitus motus rerum temporalium quantum potest imitatur statum aeternitatis, quia non potest eum totaliter exprimere, quia status temporalis est successivus, status aeternitatis non: et status temporalis respicit praeteritum et futurum, status aeternitatis tantum praesens: tamen in hoc imitatur statum aeternitatis, quod sicut aeternitas nunquam deficit, sic infinitus motus rerum temporalium nunquam esse desinit. Et sicut in tempore est dare instans quod habet quamdam imaginem cum aeternitate, ita quod sicut in aeternitate aliquid dicitur est, et sicut illa dicimus esse quae sunt in praesenti instanti; ideo status rerum temporalium, licet non possit imitari statum aeternitatis praesentialiter permanendo, tamen ipsum imitatur suam durationem successive continuando. *Itaque si digna* et cetera. In ista parte docet philosophia quomodo proprie loquendum sit de Deo et mundo, dicens: si nos sequentes Platonem velimus imponere nomina digna, idest convenientia rebus, dicamus Deum esse aeternum, mundum vero dicamus perpetuum. Et hoc consonat dicto auctoris Graecismi, aeternum vero sine principio, sine fine. Perpetuum cui principium, sed fine carebit. *Quoniam igitur omne judicium* et cetera. Hic philosophia ex dictis ostendit modum scientiae divinae. Primo ergo ostendit qualis sit scientia divina et qualiter sit nominanda, dicens: quoniam omne judicium comprehendit ea quae sunt sibi subjecta, idest sua objecta secundum sui naturam, idest secundum naturam virtutis cognoscentis: natura autem Dei talis est, quod semper ipsi Deo est status aeternus et praesentarius: ex quo sequitur quod scientia Dei supergressa omnem motionem temporis manet in simplicitate praesentiae et complectens infinita spatia praeteriti et futuri temporis omnia considerat quasi jam, idest praesentialiter gerantur in sua simplici cognitione. Tunc ostendit quomodo scientia Dei est nominanda, dicens: itaque si velis pensare praesentiam qua cuncta dignoscit, non dices divinam scientiam esse praescientiam quasi futuri; sed rectius aestimabis divinam scientiam esse instantiae, idest praesentiae nunquam deficientis. Quod confirmat per etymologiam hujus nominis providentia, dicens: unde cognitio divina non dicitur praevidentia, quia illa importat ordinem ad futurum; sed dicitur providentia, quasi porro, idest procul a rebus infimis constituta quasi ab excelso cacumine rerum cuncta prospiciat. Notandum, quia cognitio sequitur modum rei cognoscentis; ideo cognitio et scientia Dei sequitur statum et dispositionem Dei: status autem Dei est aeternus et praesentarius, cum esse divinum mensuretur aeternitate; ergo scientia Dei erit aeterna et praesentaria, ita quod omnia quae sunt praeterita et futura, cognoscit quasi sint praesentia. Notandum, quod aliquis diceret: non ens non potest alicui esse praesens; sed praeteritum et futurum est non ens; ergo non potest esse praesens cognitioni divinae. Dicendum, quod duplex est non ens. Quoddam quod nullo modo est nec potest esse ens: et tale non est realiter praesens alicui, cum nihil sit. Aliud est non ens non simpliciter, sed quia actu non est ens: et licet hujusmodi ens non possit realiter coexistere tempori praesenti, potest tamen coexistere aeternitati; quia aeternitas cum sit infinita, excedit tempus praesens extendendo se ad praeteritum et futurum. Et sic praeteritum et futurum sunt coaeternitati coexistentia praesentialiter, quia in aeternitate non est successio: unde non sequitur, si aliquid coexistit aeternitati, quod pro tanto simpliciter existat; quia aeternitas etiam extendit se ad non existens sicut ad praeteritum et futurum. Notandum, quod Deo omnia sunt praesentia et sibi nihil est futurum; ideo scientia sua non est dicenda praescientia quae sonat aliquid futurum, nec debet dici praevidentia propter eamdem causam; sed debet dici providentia quasi procul constituta a rebus inferioribus omnia prospiciens. *Quid igitur postulas* et cetera. Hic solvit objectiones superius factas contra providentiam. Primo ergo ostendit qualiter hujusmodi objectiones solvantur. Secundo resumit primam objectionem, ipsam fortificando ut formalius solvatur. Secunda, ibi, *hic si dicas.* Circa primum notandum, quod tres erant rationes: quarum prima et secunda fundantur super hoc quod nihil potest esse praescitum a Deo nisi id sit necessarium. Tertia fundatur super hoc quod eventus incertus non potest certitudinaliter cognosci. Facit ergo duo. Primo ostendit quod praescientia non imponit necessitatem rei praescitae; per quod solvitur prima et secunda ratio. Secundo ostendit quod scientia Dei non mutat naturam rei; sed simul stant certitudo a parte scientiae incertitudo a parte eventus: per quod solvitur tertia ratio. Secunda, ibi, *quare haec divina.* Primo dicit: ex quo Deus cognoscit omnia tamquam praesentia, quid igitur postulas ut illa fiant necessaria quae lustrentur, idest comprehenduntur, divino lumine, idest divina cognitione, cum nec homines faciant ea necessaria quae praesentialiter videant, verbi gratia, quod homo videt in praesenti non facit esse necessarium? Numquid enim intuitus tuus addit, idest dabit aliquam necessitatem eis quae tu cernis praesentia? Dicit Boetius: minime. Et philosophia: si est digna collatio divini et humani intuitus respectu praesentis, sicut vos videtis quaedam hoc praesenti temporario, idest in praesenti temporis, ita Deus suo aeterno intuitu omnia cernit tamquam praesentia. Notandum, quod intuitus noster rei praesentis nullam imponit necessitatem rei praesenti, quia visio Socratis currentis non imponit necessitatem Socrati currenti, quia potest Socrates currere vel non currere. Sic etiam intuitus divinus qui omnia praesentialiter cognoscit nullam imponit rebus necessitatem, sed videt ea praesentialiter, sicut futura sunt necessario futura, et contingentia videt contingenter futura. *Quare haec divina praenotio* et cetera. Hic ostendit quod circa contingentia simul stant certa cognitio Dei et incertus eventus rei, dicens: quare haec divina praenotio qua Deus novit futura, illa non mutat proprietatem rerum quoad necessitatem et contingentiam, quia non imponit necessitatem rei quae contingens est; sed talia apud se spectat praesentia qualia olim praevenient futura; nec confundit rerum judicia ut contingens faciat non esse contingens; sed uno intuitu mentis dignoscit tam necessario quam non necessario ventura, idest futura. Quod declarat in exemplo, dicens: sicuti vos homines quando pariter, idest in eodem instanti videtis hominem ambulare in terra et solem oriri in caelo; licet utrumque simul sit conspectum, tamen discernitis hoc esse voluntarium, scilicet hominem ambulare in terra, et illud esse necessarium, scilicet solem oriri. Ita similiter divinus intuitus cuncta despiciens, idest deorsum aspiciens, minime perturbat rerum qualitatem, scilicet contingentiam et necessitatem; rerum, dico, apud se praesentium ratione aeternitatis, sed futurarum ad conditionem temporis. Quo fit ut cognitio futurorum Dei tamquam praesentium non sit opinio, sed cognitio veritate nixa, idest confirmata, cum cognoscit aliquid esse extiturum, idest futurum, quod idem non nesciat, idest bene sciat carere potest necessitate existendi. Notandum, de hoc quod dicitur Deum praesentialiter omnia cognoscere, scilicet praeterita et futura, ponunt quidam exemplum de baculo fixo in aqua, qui successive toti fluvio praesens est, quia partibus ejus. Sic aeternitas simul est cum toto tempore et cum omnibus quae fluunt in tempore; ita quod totum tempus et quidquid est successivum in tempore, est praesens aeternitati: ut si ponatur aeternitas sicut centrum, et totum tempus sicut circumferentia, tunc licet circumferentia continua moveatur et pars toti succedat, tamen in comparatione ad centrum uniformiter se habet. Aliud exemplum ponitur de aliquo qui vadit per viam et non videt homines post se venientes; sed ille qui de alta turri respiceret, videret totam viam et homines per eam transeuntes tam praecedentes quam sequentes: sic Deus de speculo suae aeternitatis respiciens omnia praesentialiter videt tam praesentia quam futura. *Hic si dicas* et cetera. Hic philosophia redit ad primam rationem superius positam, ipsam fortificando, ut formalius solvatur; et fortificat eam. Secundo solvit. Tertio resolutionem declarat. Secunda, ibi, *respondebo*. Tertia, ibi, *duae enim*. Primo dicit: si dicas hic, scilicet objiciendo, illud non posse non evenire quod Deus videt eventurum, quia tunc Deus falleretur; quod autem non potest non evenire, id ex necessitate potest contingere, et sic astringas me ad nomen necessitatis, ut concedam contingens aliquo modo esse necessarium: ego fatebor rem solidissimae veritatis cui vix aliquis accesserit eam concedendo, nisi speculator divini, idest divinae naturae. Tunc solvit objectionem, dicens: si coartaveris me ut concedam aliquam necessitatem futurorum; respondebo: idem quod futurum est quo ad nos, cum refertur ad divinam notionem cui ipsum est praesens, dico necessarium esse, scilicet necessitate conditionata, scilicet ratione praesentiae; cum autem idem futurum perpenditur in sui natura ratione cujus habet futuritionem et indeterminationem in sui causa, necesse est videri liberum. Notandum, quod sicut illud quod in se est contingens, quando est nobis praesens, ratione praesentiae sortitur quamdam necessitatem qua necesse est ipsum esse dum praesens sit: quia omnia sunt Deo praesentia, ratione istius praesentiae in ordine ad ipsam divinam cognitionem sortiuntur quamdam necessitatem, licet in sui natura prorsus videantur libera. *Duae enim sunt necessitates* et cetera. Hic philosophia declarat solutionem per quamdam distinctionem necessitatis; et eam applicat ad propositum. Secundo concludit ex praemissis, simul stare quod aliqua sunt secundum se contingentia et incerta, quae tamen eveniunt certitudinaliter inquantum a Deo praevisa. Secunda, ibi, *fient igitur procul dubio cuncta*. Primo dicit: duae sunt necessitates: una simplex quae est necessitas naturae, sicut omnes homines necesse est esse mortales. Alia est necessitas conditionis; ut si scias hominem ambulare, illum ambulare necesse est: quia quod quisque novit, illud non potest aliter esse quam notum est. Sed haec conditio, idest necessitas conditionata, minime trahit secum simplicem necessitatem; quia necessitatem conditionis non facit propria natura, sed adjectio conditionis. Nulla enim necessitas cogit incedere, idest ambulare voluntatem gradientem, idest ambulantem; quamvis necessarium sit ipsum incedere, idest ambulare tunc cum graditur, idest ambulat. Hanc distinctionem applicat ad propositum, dicens: eodem modo si quid providentia divina praesens videt, illud esse necesse est, scilicet ea conditione qua provisum est, et qua ponitur sibi praesens, quamvis nullam habeat necessitatem naturae. Sed Deus ea futura contuetur tamquam praesentia quae ex libertate arbitrii proveniunt: igitur haec relata ad intuitum divinum fiunt necessaria per conditionem divinae notionis; per se vero, idest in sui natura non habito respectu ad divinam cognitionem, ipsa non desinunt, idest deficiunt ab absoluta, idest a perfecta libertate suae naturae. Notandum, secundum intentionem Boetii, ista ratio, quidquid est provisum a Deo necessario evenit: solvitur dicendo, quod verum est quod necessario evenit necessitate conditionata, sed non necessitate absoluta. Alii aliter solvunt: quod illa propositio est vera in sensu composito, sed falsa in sensu diviso. Unde cum dicitur: quidquid provisum est necessario evenit: verum est in sensu composito: quia impossibile est provisum a Deo non evenire: tamen in sensu diviso falsa est: quia eventus rei saltem contingentis in se non est necessarius. *Fiunt igitur proculdubio cuncta* et cetera. Hic philosophia concludit ex praedictis, quod ista simul stant, quod aliqua secundum se sunt contingentia et incerta, quae tamen certitudinaliter eveniunt inquantum praevisa a Deo. Secundo objicit contra hoc ibi, *quid igitur refert non esse necessaria cum.* Primo dicit: proculdubio cuncta futura sunt quae Deus praenoscit esse: alioquin falleretur divina providentia: sed quaedam eorum proficiscuntur, idest procedunt de libero arbitrio, ita quod quantum est de esse ipsorum possunt non evenire. Unde subdit: quae quamvis eveniant tamen non amittunt propriam naturam libertatis, quia priusquam fierent potuissent non evenire. Nota, quod tota intentio Boetii fundatur super hoc, quod aliquid libere futurum ex sui natura in comparatione ad praescientiam divinam necessario evenit; et talis est necessitas conditionata; quia inquantum praevisum est sic necessario evenit; sed non absolute circumscripta praevisione. *Quid igitur refert* et cetera. Hic objicit contra solutionem et solvit objectionem. Secundo contra illam solutionem iterum objicit, ibi, *sed si inquies in mea.* Objectio in hoc consistit. Ex quo futurum contingens praescitum certitudinaliter evenit et necessario: non videtur esse differentia inter contingens et necessarium. Unde dicit: quid igitur refert contingentia et libere futura non esse necessaria, cum ipsa eveniant instar, idest ad similitudinem necessitatis? Tunc solvit, dicens, quod inter eventum necessarium et contingentem hoc refert quod manifestum apparet per exempla quae paulo ante proposui: scilicet quod sol oriens et homo gradiens, quae dum fiunt non fieri possunt, et ita utrumque est necessarium sub conditione praesentiae, praesentia enim necesse est esse dum sunt praesentia; tamen unum eorum, scilicet sol oriens priusquam fieret necesse erat existere: alterum vero, scilicet homo gradiens, minime habet necessitatem fieri antequam fiat. Ita etiam illa quae Deus habet praesentia proculdubio existunt propter necessitatem conditionis qua sunt praevisa evenire tamquam praesentia. Sed eorum quae sic sunt praevisa, hoc de rerum necessitate descendit, sicut solem oriri; illud de potestate facientium, scilicet hominem ambulare. Ex quo concludit: ideo non injuria diximus hoc prius, quod illa quae contingenter eveniunt, si referantur ad divinam notitiam sunt necessaria, scilicet ex conditione divinae scientiae. Si vero per se considerentur, ipsa sunt absoluta nexibus, idest a vinculis necessitatis. Quod manifestat per simile: sicuti id quod patet sensibus, si referas ad rationem, tunc est universale: si autem referas ad sensum, tunc est singulare. Notandum quod si idem relatum ad diversa potest esse universale et singulare: videtur similiter quod idem comparatum ad diversa possit esse contingens et necessarium. Nam particulare habet rationem contingentis, et universale rationem necessarii. Sed videmus quod humana natura comparata ad intellectum agentem abstrahentem a conditionibus individuantibus, et comparata ad intellectum possibilem, habet rationem universalis; sed comparata natura humana ad sensum qui particulariter comprehendit, habet rationem singularis. Nam universale est dum intelligitur, particulare vero dum sentitur. Similiter erit de futuro contingenti: quod ipsum comparatum ad divinam praescientiam est necessarium conditionaliter, in se autem consideratum habet se contingenter. *Sed si in mea, inquies* et cetera. Hic objicit contra solutionem jam dictam, et solvit illam objectionem. Secundo movet dubitationem, ibi, *quid igitur.* Primo dicit: tu objicies contra solutionem sic. Si in potestate mea est mutare propositum meum, scilicet currendo vel non currendo, ego evacuabo, idest frustrabo providentiam divinam, cum ego mutavero illa quae praenovit esse futura. Ipse solvit, dicens: ego respondeo te posse deflectere, idest mutare propositum; sed veritas providentiae illa intuetur illud te posse, scilicet mutare propositum et an facias, quod propositum mutas, et intuetur quo convertis tuum propositum; ideo scias te non posse vitare divinam praescientiam: sicuti quamvis libera voluntate te convertas in varias actiones tu non possis effugere intuitum praesentis oculi. Nota, quod licet homo possit mutare propositum suum: per hoc tamen non effugit praescientiam divinam, quia Deus illam mutationem praenoscit: posito enim quod Deus praevideret te cras iturum ad forum, quamvis possis non ire et proponas non ire, non tamen non ibis, quia Deus providet simul et propositum et potestatem non eundi, et mutationem propositi et actionem eundi; et ideo non potes aliquo modo effugere ejus praescientiam. *Quid igitur, inquies* et cetera. Hic movet dubitationem, dicens: tu forte inquies, quid igitur contingat ex ista solutione? Mutabitur ne scientia divina ex mea dispositione, idest ex mea variatione? Scilicet cum ego nunc velim hoc nunc aliud, videtur ne praescientia divina ex hoc alternare, idest mutare vices suas noscendi, idest cognoscendi? Ipse respondet: minime contingit hoc quod divina scientia mutetur, quia divinus intuitus praecurrit omne futurum et retorquet illud ad praescientiam propriae cognitionis cognoscendo omnia simul tamquam praesentia: nec alternat, idest mutat vices suas praenoscendi, idest praecognoscendi nunc hoc nunc illud, scilicet successive, sicut tu aestimas; sed manens liber a mutatione uno ictu praevenit et complectitur tuas mutationes. Quam praesentiam comprehendendi omnia tamquam praesentia Deus non sortitur ex rebus futuris; sed ex propria simplicitate. Ex quo resolvitur, idest declaratur illud quod paulo ante posuisti, scilicet indignum esse si futura nostra dicantur praestare causam scientiae Dei: vis, idest virtus enim scientiae divinae cuncta complectens praesentialiter, ipsa constituit, idest imponit, modum omnibus rebus, quia scientia Dei est causa rerum; ipsa vero nihil debet ipsis rebus, quia nihil ab eis accipit, sicut nos accipimus scientiam a rebus. Nota: si Deus simul non cognosceret ea quae successive eveniunt in tempore, tunc scientia Dei esset variabilis, propter hoc quod cognitionem unius succederet cognitio alterius; sed quia omnia simul cognoscit tamquam praesentia, ideo in sua scientia non cadit variatio, ut prius nesciat esse alicujus et postea sciat, vel quod prius sciat hoc non esse et postea esse: immo simul omnia cognoscit; et ideo simul scit aliquid non esse in una differentia temporis mensurantis rem, et esse in alia differentia temporis. *Quae cum ita sint* et cetera. Hic concludit ex praemissis compassibilitatem liberi arbitrii cum praescientia, dicens: quae cum ita sint ut praedictum est, manet libertas arbitrii intemerata, idest incorrupta. Nec leges proponunt hominibus poenas et praemia iniqua, idest injusta voluntatibus nostris solutis, idest liberatis ab omni necessitate. Manet etiam immobiliter Deus praescius cunctorum; et praesens aeternitas suae visionis concurrit cum futura qualitate, scilicet bonitate et malitia nostrorum actuum dispensans, idest distribuens bonis praemia et malis supplicia. Nec frustra sunt positae preces et spes in Deo quae non possunt esse inefficaces cum sint rectae. Nota: ex quo propter liberum arbitrium possunt res sic et aliter evenire, non injuste bonis praemia et malis supplicia proponuntur, nec spes et praeces frustrantur. Frustrarentur autem omnia haec si omnia vinculo necessitatis uterentur, sicut patet ex dictis. *Aversamini igitur vitia* et cetera. Hic philosophia subjungit exhortationem utilem, dicens: ex quo sic est quod non estis coacti necessitate ad faciendum aliquid; sed manet in vobis libera voluntas; ideo aversamini, idest spernite vitia, ne per ea juste incurratis poenas; colite, idest exercete virtutes propter quas merita consequamini; sublevate animum vestrum ad rectas spes quae in veram beatitudinem tendunt; porrigite in excelsum, scilicet ad Deum humiles preces: et hoc merito faciatis; quia si non vultis dissimulare avertendo animum vestrum ab his, tunc magna vobis est indicta necessitas probitatis, idest virtutis; quia illud quod agitis non potest latere illum qui est judex actuum vestrorum. Unde subdit: cum agatis ante oculos, idest cum actiones verae sint in prospectu judicis cuncta cernentis, scilicet Dei. Nota, vitia sunt spernenda, quia reddunt hominem servilem: nam qui facit peccatum servus est peccati. Et Seneca dicit: *si scirem deos peccata ignoscituros et homines ignoraturos, adhuc propter vilitatem peccati peccare erubescerem.* Virtutes autem sunt colendae, quia virtus est quae habentem perficit et opus ejus bonum reddit. Recta spes et rectae preces sunt Deo porrigendae, quia his Deo conjungimur et ipsum alloquimur; et si non dissimulamus negligendo praedicta, magnam virtutis probitatem nobis indictam et promissam inde consequemur, quoniam omnia quae agimus sunt in prospectu Dei cuncta cernentis. Sicut enim scribitur ad Hebraeos quarto, *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, qui est Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Richardi de Wedinghausen

Expositio Missae

Disputatio Sacramenti a Raphaele Sanzio depicta (Vaticanum)

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88280] Richardus de Wedinghausen, Expositio Missae In virtute sanctae crucis, et sacramenti altaris magna est convenientia et magna efficacia, cum per utrumque excludantur contraria, et renovetur et sanctificetur Ecclesia. Duplici autem ratione renovamur; ut scilicet prius exuamur a vetustate, deinde induamur novitate. Septem sunt quae in sacramento altaris attenduntur universaliter: scilicet quae sit causa Missae, quae differentia, quis finis, quae virtus, quis ordo, quae ratio, et quae utilitas. Causa Missae est tripartita, scilicet honor sanctorum, salus vivorum, et requies defunctorum. Praemittitur autem quasi prologus oratio et invocatio Trinitatis, in quo praelibatur et ostenditur quae sit causa Missae sequentis: *suscipe sancta Trinitas* et cetera. Ibi continetur, ut sanctis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, defunctis ad requiem. Tripartita est ergo differentia: nam secundum differentiam partium Ecclesiae tres sunt Missarum differentiae: ut scilicet alia dicatur pro sanctis, alia pro vivis, alia pro defunctis fidelibus. Sunt enim tres partes Ecclesiae: scilicet pars in exultatione, pars in peregrinatione, et pars in expectatione. In exultatione sunt sancti qui Christi vestigia sunt secuti: in peregrinatione sunt vivi, subjacentes varietati et tribulationi: in expectatione sunt fideles defuncti, qui expectant opem et requiem. Secundum harum trium partium differentiam sunt tres differentiae finium Missarum et officiorum: alium enim finem habet Missa pro sanctis, quia *ite, Missa est*; alium finem Missa pro vivis, quia benedicamus domino; et alium finem Missa pro defunctis, quia requiescant in pace. In fine Missae pro sanctis invitamur ad illam gloriam in qua sancti jam requiescunt, per *ite, Missa est*, quasi dicat: hostia a patre nobis missa est, vel a nobis ad patrem remissa est, ideo festinate ingredi ad illam requiem. Finis vero Missae pro vivis hortatur nos qui sumus in hac peregrinatione, ut demus jugiter Deo benedictionem et gloriam, juxta illud Ps. 113: *nos qui vivimus, benedicimus domino* et cetera. In fine Missae pro defunctis, eis optamus requiem per requiescant in pace, quod in principio petimus similiter per requiem aeternam et cetera. Crux Christi est, quae sacramentum est altaris, et quae sacramentum Ecclesiae consecrat et sanctificat. Et nota quod septem ordines crucis in serie canonis sunt, quos spiritus sanctus multa sapientia ordinavit. Primus ordo, a *te igitur clementissime pater*, usque ad *qui pridie*: et tertius est a *qui pridie* usque ad *unde et memores*: quartus est ab *unde et memores*, usque ad *per quem haec omnia*: quintus est a *per quem haec omnia*, usque ad *per ipsum.* Sextus est a *per ipsum*, usque ad *pax domini*: septimus est a *pax domini*, usque ad finem Missae. In singulis autem ordinibus sunt causae profundae, et rationes, quae rationabiles movent quaestiones

quas spiritus cui vult aperit. In primo ordine canonis tria apponimus, et pro tribus rogamus Deum, et tria petimus: et ideo tres cruces facimus. Tria apponimus, idest panem, vinum et aquam. Quare autem ista tria potiusquam alia apponuntur, quaestio oritur. Tripartita vero causa. Prima causa, quia inter omnia humanae vitae sustentandae necessaria, praecipua sunt panis, vinum et aqua, et magis communia, et utiliora, et magis necessaria: propterea potius debuerunt apponi quam alia, et in illud quod melius et utilius est omnibus et super omnia ad vitam capessendam magis necessarium transformari, idest in corpus et sanguinem Christi. Secunda causa est, quia in his res ipsa et virtus sacramenti intelligitur, sine qua ad hoc sacramentum indigne acceditur, et ad judicium non ad salutem sumitur: in aqua enim intelligitur fides quae latet, et nutritur in aquis; in vino, quod laetificat et accendit, intelligitur spes; in pane, qui confirmat et reficit, intelligitur caritas. Vel in pane qui corroborat, intelligitur pater, qui est omnium fortitudo. In vino, quod laetificat, intelligitur filius qui est gaudium omnium nostrum, quod nemo tollet a nobis. In aqua quae mundat et lavat intelligitur spiritus sanctus. Unde Ezech. 36: *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Vel in aqua intelligitur munditia castitatis, in pane fortitudo et opera pietatis, in vino quod accendit, rectitudo intentionis. Haec enim tria accedentibus ad altare, ita necessaria sunt, ut sine his cum salute nemo accedere possit: ideo in eminentiori loco paratur altare, ut ascensuri his gradibus studeant seipsos praeparare. Unde in quarto ordine canonis antequam dicamus, *panem sanctum vitae aeternae, et calicem salutis perpetuae*, pro necessario offerimus hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam. Sed de his in consequentibus dicendum est. Tertia causa est, quare praedicta tria apponuntur, scilicet panis, vinum et aqua: quia pro tribus generibus hominum rogamus, etiam trina nobis donari petimus. Igitur secundum hoc, tria, panem vinum et aquam ponimus: pro tribus autem rogamus. Primo simul generaliter pro omnibus, ubi dicimus, *in primis quae tibi offerimus pro Ecclesia* et cetera. Secundo pro familiaribus nostris absentibus, ubi dicimus, *memento, domine, famulorum famularumque* et cetera. Tertio pro circumstantibus, ubi dicimus, *et omnium circumstantium.* Tria etiam petimus: primo ut dies nostri disponantur in pace: secundo, ut eruamur ab aeterna damnatione: tertio, ut mereamur numerari in dominico grege. Quae omnia ibi habemus ubi dicimus, *diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari.* Quia ergo tria ponimus, tria rogamus, tria petimus, propterea tres cruces facimus, ut per virtutem crucis primo quae apposita sunt benedicantur: secundo, ut hi pro quibus apponuntur roborentur: tertio autem, ut quae petimus, impetrentur. Soluta ergo est haec quaestio, quare in hoc ordine tres cruces fiant: ut quando dicimus, *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata*, scilicet majestati divinae; ut haec dona referantur ad naturam, haec munera ad gratiam, haec sancta sacrificia illibata ad incorruptionis gloriam. Quare autem hoc sacramentum iteretur, vel quomodo bene sumatur, vel quid bene sumptum operetur, vel quare sub hac specie sacramenti veritas lateat, rationabiles quaestiones oriuntur. Quare hoc sacramentum iteretur, triplex est causa. Prima est, ut qui quotidie labimur, per hoc quotidie relevemur. Secundo, ut sicut in medio Paradisi erat lignum vitae, ita sit corpus Christi assidue in medio Ecclesiae, quo criminaliter peccantes arceantur, donec per poenitentiam satisfacientes ad hoc, et per hoc reconciliati revertantur vel redeant. Tertia est, ut per hoc unum corpus efficiamur cum Christo, et mediante Christo, unum efficiamur cum Deo: unde Jo. 5: *qui* *manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.* Deinde bene sumitur, si quis per fidem integram, confessionem puram et poenitentiam dignam ad hoc praeparatur. Deinde sumptum tria operatur. Primo peccata purgat, secundo virtutes roborat, tertio in vitam aeternam resuscitat. Joan. 6: *qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Quare sub specie sacramenti veritas lateat vel veletur, triplex est causa. Prima est interrogatio fidei. Secunda augmentum meriti. Tertia defectus infirmi. Primo enim homo fidem interrogat, ut interrogando probet et consentiat. Secundo, ut per fidem probatam majus meritum acquirat. Tertio, ut nostrae infirmitati parcat, dum seipsum in suae majestatis claritate non manifestat, sed sub quodam velamine occultat. In primo ordine petimus ut quae apposita sunt benedicantur. In secundo vero petimus, ut quae in primo benedicta sunt, in verum et summum sacrificium transformentur. Quinque vero cruces facimus: quia quae benedicta sunt, in id transformari petimus, quod in quinque praecellit omnibus: scilicet in triplici praerogativa et caritate gemina: ideo dicimus, benedictam, omni scilicet plenitudine gratiarum, et ascriptam, summa dignitate et honore, ratam, summa et aeterna potestate. Sed quia hic triplex praerogativa parum nobis prodesset, nisi caritatem geminam exhiberet; propterea dicimus, *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri Jesu Christi*: cujus caritas gemina fuit, quam habuit ad patrem et gregem, patri obediendo, et pro grege moriendo; vel caritas gemina, qua corpus et animam posuit. Aliter: vel ideo quinque cruces facimus, ut ex praedictis quinque necessaria nobis impetremus: scilicet ex participatione sanguinis remissionem peccatorum, ex participatione corporis, unitatem et societatem sanctorum, ex summa et aeterna potestate, timorem et solicitudinem mandatorum, ex summa dignitate et honore, honestatem vitae et morum, et ex plenitudine gratiarum impetremus plenitudinem praemiorum. In tertio ordine petimus, ut quae in primo et secundo benedicta sunt, in verum et summum sacrificium corporis et sanguinis Christi transformentur: et ideo duas cruces facimus. Et nota, quod iste ordo brevior est quam alius, sed profundior et magis sapientia plenus. Unde in hoc duplex quaestio movetur: prima est quare non nisi duae cruces fiant: secunda quare in hoc ordine potius quam in ceteris substantia panis et vini in verum corpus Christi et sanguinem transeat. Solutio primae quaestionis est: quia nulla alia nisi hominis natura sola duplex redimenda erat: scilicet corpus et anima. In hoc autem ordine nostra redemptio et reparatio celebratur, per quam humana natura liberatur; et ideo duplex crux fit hic propter redemptionem duplicis naturae. Solutio secundae quaestionis est: quia triplex est ordo, scilicet naturae, justitiae et gratiae. Ordine naturae flos praecedit fructum, ordine justitiae poena sequitur peccatum, ordine gratiae superabundat gratia peccatum, et misericordia impenditur, ubi nullum praecedit meritum. Et ideo nec natura potuit, nec justitia debuit, ut panis et vinum fieret corpus vel caro et sanguis; sed sola gratia divina hoc potuit et voluit, hoc fecit et facit. Sicut autem sunt tria tempora, scilicet tempus ante legem, tempus sub lege, et tempus post legem, vel tempus gratiae. Venit dominus Jesus Christus, qui hoc sacramentum celebravit et instituit, sicut et in hoc tertio ordine canonis de pane et vino, corpus et sanguinem consecrat et conficit. Et nota, quod haec tria ad hoc sacramentum sunt necessaria: scilicet ordo, actio, et intentio. Ordo, ut sit sacerdos; actio, ut verba proferat, quae Christus dixit in coena; intentio, ut ad hoc proferat: et haec tria requiruntur in aliis sacramentis, praeterquam in Baptismo qui est necessitatis quandoque vero proferuntur jocose verba pertinentia ad sacramenta, vel ad instruendum ignaros, et non habent tunc efficaciam illam vel effectum sacramenti. In quarto ordine, praesente vero et summo sacerdote, jam apud patrem innotescunt preces nostrae; praesente summa et vera hostia, jam minor praetenditur mora; trium magnalium quae fecit celebratur memoria, ut tam per eum quam per ea quae fecit patris flectatur clementia. Quinque ergo cruces facimus, non quod eum qui praesens est sanctum sanctorum sanctificemus, sed ut per ejus poenitentiam offeramus et sumamus hostiam salutarem, et eidem conformati sanctorum consortiis mereamur admitti. Dominus enim Jesus Christus in passione sua fuit hostia pura, in resurrectione fuit hostia sancta, in ascensione hostia immaculata, panis vitae aeternae esurientibus, calix salutis perpetuae justitiam facientibus. Ei ergo assimilari et conformari debemus, qui ad ipsum offerendum et sumendum accedimus. Sed quia hoc non potest fieri nisi passionem, resurrectionem et ascensionem ejus studeamus imitari, propterea trium istorum memoriam facimus, cum dicimus: *unde et memores, domine, nos tui servi, sed et plebs tua sancta ejusdem Christi filii domini Dei nostri tam beatae passionis, nec non ab Inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis*, ut scilicet ex imaginatione passionis per munditiam castitatis simus puri, et offeramus hostiam puram ex imitatione resurrectionis obtineamus rectitudinem intentionis, et offeramus hostiam immaculatam, ex perceptione panis sancti, vitae aeternae obtineamus virtutem et fortitudinem caritatis, et participatione calicis salutis perpetuae, obtineamus magnitudinem et aeternitatem. Tria ergo in hoc ordine sancto praecedere invenimus, quia tria praedicta necessario primum offerre debemus, ut ad panem sanctum vitae aeternae et ad calicem salutis perpetuae digne perveniamus. Vel ideo quinque cruces facimus, quia propter quinque rogamus et quia quinque petimus. Propter quinque rogamus. Primo generaliter pro fidelibus vivis omnibus ibi, *supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris.* Secundo specialiter pro altaris sacrificio participantibus: ibi, *supplices te rogamus* et cetera. *Ut quotquot* et cetera. Tertio pro defunctis familiaribus, ibi, *memento etiam, domine, famulorum famularumque tuarum* et cetera. Quarto generaliter pro fidelibus defunctis omnibus, scilicet *ipsis et omnibus in Christo* et cetera. Quinque petimus: duo scilicet nobis, idest vivis, et tria fidelibus defunctis. Duo nobis, scilicet *ut omni benedictione caelesti et gratia repleamur.* Tria fidelibus defunctis: scilicet refrigerii sedem, quietis beatitudinem, et luminis claritatem. Ideoque in hoc quarto ordine de omnibus patribus qui ante legem fuerunt, scilicet Abel, Abraham, Melchisedech praecipue ponitur memoria: quia in eorum personis et sacrificiis, persona et sacrificium Christi praefigurabatur. Sed quare in hoc ordine et in primo ordine canonis duo ordines sanctorum novi testamenti ponuntur, in primo vero ordine plures et majoris auctoritatis sancti commemorantur? Quia cum isto officio et ministerio, mirabilia et incomprehensibilia agantur, idest substantia panis et vini in veram carnem et verum sanguinem Christi consecretur, majoribus et pluribus auxiliis indigemus. In hoc vero, idest in quarto ordine, idest post consecrationem et pauciores, idest quindecim et minores sancti ordinantur, ut per virtutem sacramenti, quod tractamus et offerimus, eorum adjuti precibus et meritis, quindecim caritatis gradibus ascendamus, et invicti ad sanctorum consortium transeamus. Multo ergo majus est et mirabilius substantiam panis et vini in verum corpus et sanguinem Christi converti quam in sanctorum consortium admitti. In quinto ordine, ut petitionum nostrarum consequamur efficaciam, captamus benevolentiam triplicem: quia commendamus personam patris, personam filii, et personam spiritus sancti. Commendamus personam patris per ineffabilem potestatem, ubi dicimus, *domine sancte pater* etc.: personam spiritus sancti per multiplicem largitatem, ubi dicimus, *et praestas nobis*; personam filii, ubi dicimus, *per quem haec omnia.* Permirabilem sapientiae profunditatem. Qua ita ordinavit canonem, ut ad verbum creationis crucem non faciamus, ad tria autem consequentia faciamus, scilicet *sanctificas, vivificas, benedicis.* Et quare ter? Haec est causa; quia humana natura ex statu pristinae conditionis, nec habuit profectum virtutis, nec stabilitatem boni operis, nec consummationem beatitudinis. Ex prima ratione creationis pollebat naturali ratione, gaudebat arbitrii libertate, per se autem non poterat stare nec proficere sine gratia adjutrice et sanctae crucis virtute. Ex virtute autem sanctae crucis et gratiae adjutricis stabilis afficitur et benedicta. Propterea ad primum verbum creationis non facimus signum crucis. Et adhuc tria facimus: *sanctificas*, scilicet fide et remissione peccatorum, *vivificas*, scilicet sacramento fidei et virtute bonorum operum; *benedicis*, scilicet plenitudine gratiarum et consummatione bonorum. Ideo ergo tres cruces facimus: quia per ejus virtutem et amorem tria obtinemus, quibus super omnia indigemus: vel commendamus personam filii per multiplicem potestatem, ostendentes eum esse primo Deum naturae, secundo Deum veniae, tertio fontem vitae, quarto regem gloriae. Prima potestas est, quia potest omnia ex nihilo creare: secunda est, quia potest gratiam et virtutem dare et augere: quarta, quia potest emendatos vel perseverantes in bono gloria et beatitudine coronare. Et *per quem domine haec omnia semper bona creas*; ecce Deus naturae: *sanctificas*, ecce Deus veniae: *vivificas*, ecce Deus fons vitae, et plenitudo virtutis et gratiae: *benedicis*, ecce rex corona aeternae gloriae. In sexto ordine per eum qui venit in sexta aetate, et per virtutem crucis ejus, jam plenius omnem veritatem cognoscimus, et per eum Deum patrem honoramus et glorificamus, ubi majori sumpta fiducia et audacia, ut ad summam pacis omnium petitionum pertingamus et bravium, colligimus orationem, pater noster et cetera. In hoc enim ordine quinque cruces facimus, ut per virtutem et amorem crucis, quinque gradus in cognitionem veritatis ascendamus, sine quibus salvi esse non possumus. Primus gradus est fidei de aeternitate patris; secundus de aequalitate filii; tertius de unitate essentiae; quartus est de modo essendi; quintus de unitate spiritus sancti cum utroque, idest cum patre et filio. Et nota, quod in hoc ordine longe alius modus et alia ratio quam in aliis ordinibus observatur: eo quod in crucibus faciendis magna diversitas ostenditur, et corpus domini integrum manu tenetur, et in eodem oratio dominica continetur, unde et inde multae quaestiones oriuntur. Prima quaestio est, quare in crucibus faciendis tanta diversitas ostenditur. Sed quae diversitas ostenditur? Prima est quia crux ex utraque protenditur ultra calicem: secunda quia calici coaequatur, tertia est quia infra calicem coarctatur, quarta et quinta quia ante calicem deprimitur. In prima ergo cruce aeternitas filii cum patre intelligitur, in secunda aequalitas, in tertia unitas spiritus sancti, in quarta et quinta quod est aeternus et unus Deus. In eo autem quod dicitur, *per ipsum*, intelligitur creatio; in eo quod dicitur, *cum ipso*, intelligitur operatio; in eo quod dicitur, *in ipso*, intelligitur conservatio. Per filium enim pater creavit et creat universam creaturam, cum filio pater etc. cum spiritu sancto regit et disponit, et conservat: unde dicitur, *est tibi Deo patri omnipotenti in unitate spiritus sancti omnis honor et gloria.* Secunda quaestio est, quare corpus Christi integrum in eisdem crucibus faciendis manu teneatur: quod ideo fit, quia in sexta aetate ita integer et perfectus homo apparuit, et ipsum perfectum et integrum exhibuit, et pro nobis se obtulit: ideo in sexto ordine eum integrum manu tenemus, quem fide et opere perfecte imitari debemus. Tertia quaestio est, quare in hoc ordine potius quam in aliis dicatur oratio dominica. Dicendum, quod ideo fit, quia in sexta aetate dominus iste veniens orationem dominicam docuit: et ideo in sexto ordine convenientius quam in aliis ponenda fuit. Septimus ordo a pace incipit, et ad pacem tendit: unde, *pax domini.* Est enim pax inordinata superborum, qui contempto superiori obediunt inferiori. Est pax simulata proditorum, Jerem. 20, Eccles. 12: est pax immunda fornicatorum, est pax celebrata rebellium et schismaticorum; est pax gratiosa justorum. Haec est pax domini ordinata quae ordinem diligit, vera quae neminem fallit, munda quae omnia inquinamenta refugit, pudica et aeterna quae finem nescit. In hoc autem ordine quaestiones multae oriuntur, quae spiritu sancto revelante solvuntur. Prima quaestio est, quare tres cruces fiant ibi, *pax domini* et cetera. Solutio haec est, quia tres sunt vitae humanae naturae: prima est animae simul cum corpore: secunda est animae relicto corpore; tertia est resumpto corpore. In prima vita pax est necessaria, quae longe facit a crimine; in secunda quae longe facit a terrore; in tertia quae longe facit ab utroque consummata gloria et beatitudine, et ideo dicimus, *pax domini sit semper vobiscum.* Secunda quaestio est, quare ista non supra vel extra calicem, sed tantum intra fiant. Solutio, quia nec in septima aetate, quando accipietur ab octava pax consummata, non erit quidem unde exterius sit dolendum, sed unde interius potius sit gaudendum: propterea cruces non extra, sed intra facimus. Tertia quaestio est, quare tertia particula dominici corporis manu teneatur in crucibus faciendis. Solutio. Tertia pars dominici corporis quam manu tenemus cum cruces facimus, pars est Ecclesiae quae est in exultatione, et gaudet cum Christo in aeterna beatitudine. Quarta quaestio est, quare eadem particula factis crucibus descendit in calicem. Solutio. Dicendum, quod quia laborem signat et imitationem dominicae passionis, habet suum interius et suum exterius: exterius pressuram et tribulationem, interius gaudium et consolationem: propterea tertia particula descendit in calicem, quia post laborem cum Christo aeternam recipiet requiem. Quinta quaestio est, quare duae partes extra calicem remaneant. Solutio. Duae partes dominici corporis quae extra calicem remanent, duae partes sunt Ecclesiae: una pars quae est in peregrinatione, alia quae est in expectatione. Sexta quaestio est, quare agnus Dei dicitur ter, et quare in duobus primis est convenientia, et quare in uno sit differentia, ibi, *dona nobis pacem.* Solutio. Tria sunt tempora; quorum duo sunt tempora misericordiae, tertium est pacis et justitiae. Quia ergo in tempore tribulationis, speratur et expectatur misericordia, in tempore vero resurrectionis pax conservatur atque justitia: propterea quando dicitur *agnus Dei*, etc., in duobus primis est convenientia, in tertio vero est differentia.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Postilla in libros Geneseos

a capite I ad caput III

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Caput 1

[90274] Postilla in libros Geneseos, cap. 1 *In principio creavit* et cetera. Liber iste dicitur Genesis: et ratio est, secundum Damascenum, quia Genesis sive generatio, quod idem est, generale est ad primam rei conditionem; unde infra 2: *istae sunt generationes caeli et terrae*, et ad propagationem naturalem; unde infra 6, dicitur: *hic est liber generationis Adam* et cetera. Liber igitur iste, in quo de propagatione naturali agitur, et de prima rerum conditione, in duas partes dividi potest. In quarum prima ponitur prima conditio secundum quam sunt omnia creata. In secunda ponitur propagatio naturalis, secundum quam natura humana est multiplicata, infra cap. 3: *sed et serpens erat callidior.* In prima primo agitur de rerum omnium conditione generaliter. In secunda de productione hominis in speciali, cap. 2: *istae sunt generationes caeli et terrae.* In prima, primo quantum ad factionem. In secunda, quantum ad perfectionem, cap. 2: *igitur perfecti sunt caeli et terra.* Factum vero distinguitur per creationem, de qua agitur primo, et per distinctionem, de qua ibi, *dixit quoque Deus: fiat lux.* Et per ornatum sive dispositionem, de qua ibi, *et ait, germinet terra.* Secundum enim auctorem libri de spiritu et anima, tria omni existenti insunt: essentia qua res est, species qua differt, usus quo utilis est et proficua. Essentia pertinet ad creationem, species

ad distinctionem, usus ad utilitatem. De opere creationis tangit causam creatricem, et substantiam creatam, ibi, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Dicit itaque, *in principio.* Quaestio autem potest esse, si *in principio* teneatur causaliter, vel temporaliter. Si tenetur causaliter, sic est sensus: in principio, idest, in filio vel per filium, qui est principium, secundum illud Joan. cap. 8: *ego principium, qui et loquor vobis.* Et Psal. 103: *omnia in sapientia fecisti.* Et hoc dicit Hieronymus in Lib. Hebraicarum quaestionum, sensisse Hilarium in expositione cujusdam Psalmi: ubi dicit quod in Hebraeo habetur: *in filio fecit Deus caelum et terram.* Augustinus etiam 12 Confess. ait: *pater, in principio quod est de te, et in sapientia de te nata fecisti caelum et terram.* Licet autem ita possit vere intelligi secundum unum sensum, sicut etiam dicit Hieronymus in illo libro: tamen mens literae magis videtur esse quod accipiatur principium non causaliter, sed initialiter, quod est pro initio temporis. Unde in decretali firmiter credimus dicitur quod ab initio temporis simul utramque naturam condidit, spiritualem et corporalem: et in Psal. 101, dicitur: *initio tu, domine, terram fundasti.* Quo sensu etiam apostolus ad Hebr. 1, assumit hoc verbum: et propheta utique super istam Moysi auctoritatem fundat dictum suum. Ratio etiam ad hoc facit; quia magis necessarium fuit exprimere mundum non fuisse ab aeterno, quam Trinitatem. Unde Rabbi Moyses inquit, quod Moyses nisus est vehementer mundi inceptionem exprimere, et ideo describit creationem ita seriose, et texit numerum annorum ab Adam usque ad Abraham, et deinceps. Nec cogit auctoritas Hilarii in contra citata. Nam Hieronymus inquit falsum esse quod in Hebraeo habeatur, *in filio creavit* etc.: quod probat per omnes translationes. Unde Hilarius potuit decipi per dictum alicujus non textum exponentis, sed allegorizantis, sicut etiam allegorizat Augustinus in Confess. Lib. 12. Item quaeritur, utrum initium vel principium stet ibi pro initio tam corporalis quam spiritualis creaturae. Nam Damascenus Lib. 2 cap. 3 dicit, quod stat pro initio corporalis creaturae: ait enim: *quidam inquiunt, quod ante creaturam omnem incorporalem Angeli sunt creati.* Unde dicit theologus Gregorius quod primum excogitavit Deus angelicas virtutes, et excogitatio ejus opus fuit. Alii autem quod postquam genitum est primum caelum. Ego autem Gregorio theologo consentio. Par enim fuit intellectualem substantiam creari, atque inde sensibilem, et tunc ex utrisque hominem. Unde et super illud ad Tit. 1: *quem promisit Deus non mendax ante tempora saecularia*; post alia inquit Hieronymus: *sex millia nostri temporis nondum implentur annorum: et quantas prius aeternitates, quantas spatiorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, throni, dominationes, caeterique ordines servierunt Deo, et Deo jubente substiterunt.* Item Moyses non subdit nisi de creatione corporalium. Hujus contrarium habent Augustinus et ceteri auctores Latini, et Innocentius tertius, in illa decretali firmiter credimus. Dicit enim quod simul Deus condidit creaturam spiritualem et corporalem. Et hoc etiam ex textu videtur haberi, in quo dicitur non in principio hujus vel illius, sed simpliciter et absolute, *in principio.* Sicut etiam finis simpliciter et absolute dictus accipitur pro fine ultimo totius creaturae. Item Joan. 8: *ille erat homicida ab initio*: et certum est quod non fuit homicida ante hominem: igitur facti sunt simul. Item Joan. 1 ad instar Genesis dicitur: *in principio erat verbum.* Sed principium ibi sumitur pro initio corporalium et spiritualium: ergo etiam sic in Genesi. Item Job 40: *ecce, Behemoth quem feci tecum.* Item Ecclesiast. 18: *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.* Item 2 Pet. 2: *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed in Tartarum detractos tradidit cruciandos*: ergo fuit tunc Infernus factus, et multo fortius aliae creaturae corporales. Item Isaiae 14: *quomodo cecidisti de caelo Lucifer, qui mane oriebaris? Corruisti in terram.* Igitur terra tunc erat cum Angelo cadente: et hoc credo verum. Neque obstat quod Hieronymus et quidam Graeci aliud dicunt: quia quamvis hoc sit magis probabile, aliud tamen non est impossibile, nec id per Scripturas ita necessario constituitur, quin alia pars possit defendi. Igitur *in principio*, idest, in temporis initio, *Deus*, idest, tota Trinitas, ut teneatur essentialiter, non pro aliqua persona particulari, *creavit*, idest, de nihilo fecit. Et ponitur illud suppositum respectu talis actus, quod etsi non poneretur, intelligendum erat; quia nihil potest isti actui supponi nisi natura potentiae infinitae, cujusmodi est natura divina sola. Deinde tangit substantiam creatam triplicem: scilicet, luminosam *caelum*: et opacam *terram*: mediam, idest, transparentem, quae non est luminosa de se, nec totaliter opaca, quia illuminabilis est ex alia natura, ut sunt aquae. Aqua enim est diaphana et media inter caelum et terram situ et natura. Et primo agit de extremis, deinde de medio. Dicit igitur, *caelum*, idest, totam naturam caelestem super elementa constitutam. Et ponitur hic caelum singulariter, non pluraliter, quia omnes caeli in una natura consistunt luminosa, et in una figura circulari, et in una periodo vel mensura in esse corporali. Et dicitur caelum a caelando, quia totam naturam inferiorem integraliter ambit, et in se et sua continentia claudit. *Et terram*, idest, naturam opacam et inferiorem. Et dicitur terra quia teritur pedibus animalium, et est eorum solidum sustentaculum, et etiam vomeribus et aliis instrumentis ut exculta fructificet, quia est animalibus in nutrimentum et pabulum. Describit autem eam pro tempore creationis quantum ad triplicem defectum: scilicet quantum ad defectum fecunditatis, quia, *inanis*, idest, non foecunda in fructibus: quantum ad defectum ornatus vel decoris, quia vacua animalibus: unde dicit, *et vacua*: et quantum ad carentiam extrinsecae lucis, quia carebat radiis illustrantibus: unde dicit: *et tenebrae erant super faciem abyssi.* Tenebra dicitur quasi tenens umbram. Et nota quod idem intelligitur nomine terrae et abyssi; sed terra dicitur, quia ut commune subjectum generationis naturalis et naturalis actionis et sustentationis animalium, multiplicibus actionibus teritur et patitur. Abyssus autem dicitur ratione informitatis, inanitatis, et tenebrositatis, sub quibus creata est. Abyssus enim dicitur ab a, quod est sine, et byssus quod est candor, quasi sine candore vel pulchritudine. Vel ab a, quod est sine, et base, quasi sine base vel fundamento, quia non habet corporale sustentaculum. Unde Job dicitur: *expandit terram super nihilum.* Et nota quod cum dicitur, *et tenebrae erant* etc. per tenebras non intelligitur natura aliqua, sicut Manichaei volunt, dicentes tenebram rem aliquam creatam esse a malo Deo; sed intelligitur tantum lucis carentia vel defectus, sicut dicit Augustinus contra Manichaeos: et ponit exemplum accommodum, dicens, *silentium nihil est, sed silentium est ubi sonus non est.* Unde si esset ponenda regio tenebrarum, esset etiam ponenda regio silentiorum contra vocem domini, sicut tenebrarum contra lucem ab eo factam. Consequenter tangit creationem naturae mediae quae est diaphana, cum dicit, *et spiritus domini ferebatur super aquas.* Inter alia elementa a terra tantum ponitur aqua, secundum Hieronymum et Augustinum, et subticentur aqua et ignis, quia sola aqua est visibilis. Moyses autem rudi populo loquens, creationem naturae visibilis vel sensibilis volebat texere. Et per spiritum intelligunt vim divinam spiritui sancto appropriatam, materiam illam incompletam, inanem et vacuam, foventem et regentem. Non quod ignis et aer non sint aliquid creatum reale, sed quia non ita visibiles res sint. Aliqui tamen inquiunt aquas tantum exprimi et terram, quia alia elementa non sunt aliquid per se.

Nam ignis, inquiunt, non est in sphaera, in qua ab aliquibus ponitur, scilicet, in sublunari globo: sed tantum in materia terrea, de qua educitur per sublimationem de terra: unde non debet poni distinctum elementum ab ipsa, sicut nec metalla, nec animalia quae ex illa educuntur. Aer etiam non est aliud nisi vapores beneficio caloris a terra et aqua generati, qui occupant totum medium inter caelum et aquam. Quod etiam inde probant, quia in multis locis aer parum differt ab aqua, sicut patet in locis humidis et frigidis: et etiam quia omnia illa quae assignantur ad ponendum aerem possunt salvari cum isto modo, sicut spiratio et respiratio, et alia hujusmodi. Item quia ponere ignem in sphaera superiori superfluum videtur. Nam calor generatus ex corporibus primis sufficit ad caloris generationem, quantum ad necessitatem generationis et corruptionis naturalis attinet. Addunt etiam ad hoc Augustinum dicentem, quod aves per illum aerem volare possunt, qui de terrae et maris humoribus surgit. In Olympo autem Macedoniae monte non volant propter nimiam subtilitatem. Dicit igitur: *et spiritus domini ferebatur* et cetera. Quod per spiritum hic intelligatur vis divina spiritui sancto appropriata, patet per aliam literam, quae sic habet, *spiritus domini incubabat super aquas.* Et etiam quia si spiritus domini accipiatur pro aere; sicut dicitur spiritus domini, sic etiam diceretur super aquas domini: nam ut aer sic etiam et aquae sunt domini. Non tamen est negandum quia saepius in Scripturis spiritus pro aere legatur, ut patet Exod. 15 et in Psal. 147: *flabit spiritus ejus et fluent aquae.* Et attende quod illa tria, caelum, terra et aqua, fuerunt facta non sub formis completis et distinctis: nam postmodum dicitur, *fiat firmamentum, et vocavit Deus firmamentum caelum.* Sed sub formis incompletis, vel in materia ad tales formas apta, quae jam vocabatur nominibus formarum, ad quas erat apta; sicut Augustinus dicit in Lib. de Genesi contra Manichaeos, et sicut modus est Scripturae plurimis in locis aliis. Et ponit exemplum in verbo illo: *omnia quae audivi a patre meo, nota feci vobis.* Non quia jam notificasset, sed quia notificaturus erat. *Dixitque Deus, fiat lux.* Descendendo de opere creationis, determinat de opere actualis distinctionis, quae non est creatio, cum supponat jam naturam creatam. Unde magis dicitur factio quam creatio. Propter quod signanter dicitur in sequentibus, *fiat et factum est.* Non autem dicitur, creavit et creatum est. Et secundum triplicem naturam, scilicet, luminosam, opacam et mediam, ponit triplicem distinctionem per ordinem, secundum triplicem differentiam generalem eorum: prima est distinctio lucis a tenebris; secunda est aquarum ab aquis; tertia est aquarum inferiorum ab ipsa terra vel a rebus infimis, vel rerum mediarum ab infimis. Dicit ergo, *dixitque Deus.* Istud dicere non fuit vocalis expressio seu insinuatio; sed fuit tantum conceptio cum ipsius voluntatis imperio: ad quae subsecuta est exterior operatio. Unde differentia est inter nostram loquutionem et Dei: quia ad ejus dicere sequitur facere, et loquor de intellectu ejus ad voluntatem extenso: ad nostrum autem dicere vel velle non sequitur aliud extra, cum actiones quae faciunt aliquid extra, requirant materiam in quam agant. Istae autem actiones intelligere et velle sunt actiones intrinsecae; ideo nulla creatura nec angelica nec humana per illas exterius aliquid facit. Unde decipi eos puto qui dicunt quod Angeli caelum movent solum per actum intellectus et affectus. In eo autem quod dicendo fecit lucere, ostenditur Dei potentia, cui ita facile est dicere sicut facere et e contra. Sequitur, *fiat lux.* Non dicit, creetur lux, vel creavit lucem, sed, fiat lux, quia illa fuit facta de praejacenti materia. Si autem quaeritur ubi fuerit facta vel in qua parte mundi, credo quod in oriente; et suo motu circa illam materiam informem faciebat diem in una parte, quam potes appellare hemisphaerium; in alia parte relinquebat sua absentia noctem, sicut sol facit modo. Unde iste modus qui dicit quod suos radios diffundebat ad diem faciendum et retrahebat ad noctem causandum, non videtur verus: quia sequeretur quod hoc fieret cum miraculo, vel quod ageret a proposito. Et etiam non posset assignari ratio, quare magis alternaret vices lucendi in una parte quam in alia. Si autem quaeritur quid factum sit de illa luce cum factus est sol, dicitur vel quod redacta est in materiam praejacentem, sicut stella magorum suo officio peracto, vel de ea factus est sol, vel etiam cum sole modo indivisa movetur, tamen non apparet, quia ejus lux minor majoris luminis solaris claritate absorbetur. Si rursus quaeritur, cur non dicitur, dixit Deus, fiat caelum et terra, sicut dicitur, *dixit Deus, fiat lux*: dicendum, quod dicere ipsius Dei importat actum interiorem et effectum exteriorem. Et ideo si res imperfecta diceretur dicta, posset intelligi actio interior Dei imperfecta, quod non potest esse. *Et vidit Deus lucem quod esset bona.* Hoc reprehendunt Manichaei, quia ex hoc, inquiunt, videtur quod prius non sciverit lucem esse bonam. Sed ad hoc respondet Augustinus in Lib. de Gen. contra Manichaeos, dicens: *quod illud quod scivit vel vidit bonum ex simplici intelligentia ab aeterno, vidit bonum ex experientia, quando lux fuit formata.* Et ponit exemplum de artifice, qui primo concipit domum et intelligit ejus fructum; tamen hoc non experitur nisi modo, cum videt quod sit bona. Neque solum bona erat mediocriter vel communiter, sicut sunt omnia entia: sed etiam excellenter: et non solum formaliter, sed etiam efficienter. Nam inter corporalia lux est ens accidentalius, virtuosius, et ad omnem actionem naturae aptius. Unde potest appellari totius naturae generalis et corporalis spiritus et anima: sicut in alchimia sunt quaedam corpora quae vocantur spiritus, quia quasi in omnibus effectibus alchimiae necessaria est illorum influentia; ut argentum vivum, et alia similia. Ideo ut Deus res produceret secundum debitum ordinem, primo lucem produxit. Quia vero unumquodque eo ipso quod in se perficitur, ab alio distinguitur, et praecipue ab opposito, sequitur, *et divisit lucem tenebris.* Non quod tenebrae aliquid essent in rerum natura quod posset a luce dividi, sicut aqua ab aqua dividitur, vel terra vel una differentia contra aliam oppositam. Sed pro tanto dividi dicuntur a luce cum lucis sint privatio, quia per lucem, ac si essent aliquid, cognosci possunt: privationes enim per habitus cognoscuntur, sicut et rectum est sui index et obliqui. Sequitur, *appellavitque lucem diem, et tenebras noctem.* Nota quod haec appellatio non dicit aliquam expressionem idiomatis alicui factam actualiter; sed hoc tunc praeconcepit quod postmodum complevit, cum fuit qui illud idioma potuit concipere. Lux autem illa dicitur dies, non quidem proprie et formaliter secundum suam essentiam et secundum diffusum ab ipsa luce fulgorem, et nox etiam dicit illius fulgoris absentiam. Unde si sol esset sine fulgore super terram, non esset dies, sicut patet cum eclypsatur, et ut fuit in passione domini. Et dicitur lux a luendo vel purgando, quia tenebrarum et sordium purgativa est; ac per hoc ubi non incidit lux, locus est spurcissimus. Attende etiam quod non omnis tenebra nox est, sicut tenebrae sunt in speluncis; sed illae quae succedunt luci solis dum recedit et recedunt etiam vel non sunt dum sol ipse revertitur. Sicut neque e contra omnis lux est dies, sed illa sola quae est ex solis praesentia. Lux enim candelae non dicitur dies. Et hoc habet Augustinus Lib. 1 super Genesis. *Et factum est vespere et mane dies unus.* Non accipitur hic unus pro re aliqua indivisa, sed accipitur pro prima. Nam et sequentium quilibet posset dici unus. Sed hic est notanter primus: nam in eo ostenditur nova lucis forma; cum hoc etiam ostenditur relatio ad sequentem qui dicitur secundus.

Luce autem jam facta in oriente, et praecedente ad motum solis, factum est vespere ex occasu illius, quia vespera dicit finem diei artificialis: eadem autem luce migrante sub terra et faciente noctem super illam per suam absentiam et veniente ad ortum suum, factum est mane: et sic ex vespere et mane factus est unus dies naturalis ex vigintiquatuor horis. Et per hoc solvitur quaestio quae fit quare primus dies non habuit mane: quia mane dicit finem noctis praecedentis et initium diei sequentis. Quia igitur primam diem nulla nox praecessit (nox enim dicit privationem lucis diurnae quae diem constituit), et ante lucem illam primam non fuit privatio illius (nihil enim privatur antequam sit), propter hoc primus dies mane non habuit. Quia autem hic supponitur quod distinctio rerum facta fuit senario dierum numero, et per quamdam successionem res fuerunt ab incompleto esse ad completum deductae, ideo id ponitur sub quaestione. Augustinus Lib. 11 super Genesim ad literam et Lib. ult. Confes. dicit, quod omnia fuerunt simul facta sub formis completis, et inquit, quod opera sex dierum intelliguntur per respectum ad causas ipsorum operum et illuminationis Angelorum sub operibus praedictis. Itaque mane vocat Augustinus cognitionem ipsarum rerum in verbo tantum quae est clara: vespere autem cognitionem earumdem rerum in genere proprio. Et movetur ex eo quod dicitur Eccles. 18: *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.* Item Genesis 2: *istae sunt generationes caeli et terrae, quae creata sunt in die quo fecit Deus caelum et terram et omne virgultum.* Commendatur etiam in hoc omnipotentia Dei. Deriderent enim aliqui infideles Scripturam, cum videretur ponere quod Deus indiguerit dierum successione et temporum. Istam tamen viam non tenent doctores moderni, nec sancti alii, sicut Hieronymus, Gregorius et alii: et Scriptura oppositum videtur habere. Nec valet responsio, quod ideo haec ita narrat Moyses, ut populus melius intelligeret, nam aeque bene intelligeret omnia simul facta, sicut successive, sicut etiam intellexit materiam omnium simul factam, quod difficilius fuit intelligere quam rerum distinctionem per actualem et completam formam: cum nullum agens naturale agat materiam, sed supponat illam, formam autem potest agere. Praeterea nulla occasione Moyses legislator et instrumentum spiritus sancti, et de praeterito ignota prophetans, falsum diceret: falsum est autem quod simul sit terra discooperta et operta aquis, et homo simul formatus de limo et de nihilo, et quod Adam simul fuit extra Paradisum et intra, et multa talia. Item falsum esset quod Deus statuit diem septimum coli ad firmandum fidem creationis mundi. Et Exod. 20 redditur ratio praecepti. Quia sex diebus fecit Deus *caelum et terram, et requievit Deus* et cetera. Item in hoc quod materia primo est creata, et postmodum dicitur ad actum completum deducta, magis eliditur Platonis opinio, qui posuit materiam aeternam. Si enim omnia essent simul facta posset intelligi quantum ad formam, non quantum ad materiam. Item per hoc etiam ostenditur quod Deus non agit necessitate naturae, sed libere prorsus. Ad rationes autem in oppositum dicitur ad primum, quod auctoritas Ecclesiastici intelligitur sic, quod omnia sunt simul facta, idest in brevi tempore. Sequitur, *dixit quoque Deus, fiat firmamentum.* In ista parte postquam posuit distinctionem luminosae naturae per productionem lucis, ponit distinctionem naturae mediae, scilicet aquarum ab aquis. Unde Scriptura haec dicit, quod fecit firmamentum quod aquas superiores ab inferioribus divisit. Dicuntur autem aquae superiores non aquae lubricae vel fluidae, sicut sunt istae inferiores aquae. Quare autem ibi ponantur aquae istae, credo hoc esse ad contemperandum calorem a calore caelesti et a stellis et planetis influentiae calidae generatum. Unde sicut in minori mundo, hoc est in homine, in parte superiori, hoc est in cerebro, sunt aquae, inquantum cerebrum est naturae frigidae et humidae (quod quidem cerebrum calorem naturalem hominis et ejus excessum contemperat); ita et in mundo majori. Unde licet hoc subticeret Scriptura, hoc docet ratio recta. Firmamentum autem illud quod istas aquas dividit, est caelum ipsum in quo sunt stellae fixae, sub quo sunt septem planetae et eorum orbes: et dicitur a firmitate formae, quia est incorporale, neque recipit peregrinas impressiones. Dicitur etiam firmamentum a firmitate loci; quia quamvis maneat super polos suos, quantum ad singulas partes, tamen totum suum locum non mutat: et sic a firmitate actus dicitur etiam. Et nota quod istius firmamenti exprimit essentiam dum ait: *fiat firmamentum.* Et quia unumquodque debet locari secundum naturam, exprimit suum locum dum dicit: *fiat in medio aquarum.* Exprimit etiam suum necessarium actum dum inquit, *et dividat aquas ab aquis.* Sicut enim aquae superiores et inferiores sunt necessariae ad temperamentum caloris, ita firmamentum cum motu suo est necessarium aquis frigidis ad temperamentum nimii frigoris et humoris. Et ideo quia secundum philosophum 3 de anima, natura in superfluis non abundat, neque deficit in necessariis; ideo illud fuit satis rationabile: ideo sequitur, *et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas quae erant super firmamentum ab iis quae erant sub firmamento.* Sed videtur quod hanc divisionem facere non debuit: quia unumquodque secundum exigentiam suae naturae locare debuit; et quae sunt propinquiora in natura, sunt etiam propinquiora secundum locum. Sicut aqua propinquior est terrae quam caelum, et cum ea magis convenit in natura. Igitur aquae debuerunt simul stare, vel saltem consequenter sine firmamenti interjectione. Dicendum ad hoc quod quamvis ita esset secundum convenientiam naturarum particularium, tamen propter bonum naturae universalis et harmoniae communis, oportuit illa quae magis conveniebant dividere, ne possent in suis actionibus excedere et naturae ordinem corrumpere. Sicut videmus quod ligna igni subtrahuntur vel pars ignis, ut cibaria temperate coquantur. Determinat postmodum duplex esse ipsius firmamenti: scilicet esse existentiae naturalis, cum dicit, *et factum est*, nempe ut Deus disposuerat: et esse etiam in cognitione vel in esse intellectuali, ut quando dicit, *et vocavit Deus firmamentum, caelum*, idest caelativum, quia omnia inferiora caelat et claudit. *Dixit vero Deus, congregentur aquae quae sub caelo sunt, in locum unum.* Agitur jam de distinctione naturae opacae, scilicet terrae, a perspicua inferiori, scilicet ab aquis inferioribus. Unde tangitur hic istorum duorum elementorum actualis et completa productio, et tangitur etiam suum fieri sive factum esse; bonitas etiam quam habet ex suo fine. Dicit igitur, *dixit vero Deus, congregentur aquae quae sub caelo sunt.* Illud enim quod producitur vel efficitur, congregari dicitur: quod autem corrumpitur, dispergi. Cujus ratio est, quia partes simul uniuntur et causae intrinsecae. Ideo ait, *congregentur aquae*, idest producantur, *quae sub caelo sunt*, idest sub firmamento, in locum unum. Sed quare magis de aquis ponit quod congregentur in locum unum quam de aliis? Dicitur quod quia aquae quantum est ex se habent fluxibilitatem et lubricitatem per quam quidem disperguntur; et ideo ad hoc quod maneant, oportet quod in unum colligentur: unde congregatio est id sine quo nihil prodesset eadem productio. Ubi autem fuerint congregatae, dicit Beda, quod in magno mari. Nam quamvis flumina discontinuantur et multa terrarum spatia inter ipsa intercipiantur: tamen et venae terrae aliquam partem accipiunt in terrae visceribus, sicut patet in fluviorum originibus. Attamen secundum ipsum Bedam, omnes aquae in ipso mari congregantur; omnia namque maria magno mari immerguntur, et aquae in occultis meatibus in mare revolvuntur.

Subdit mox de productione terrae in sua actualitate, et dicit: *appareat arida.* Prius enim latebat ob suam incompletionem, quia etiam erat aquis vel aquarum materia velata; et cum discooperta fuit, tunc actualitas sua, quantum in se fuit, se exhibuit, ut sui cognitionem generaret: et etiam quia impedimentum amotum fuit, videlicet ipsae aquae quae ipsam circumdabant. Hoc autem factum est propter necessitatem animalium quae non possent in aquis vivere. Et vocat eam aridam propter ejus qualitatem alteram: est enim frigida et sicca, unde multi in quibus abundat terra per praedominium, sunt frigidi et sicci, et ob hoc tristes et meditativi: quia calor cor dilatat et exhilarat, frigus vero contristat. Unde rationabiliter sequitur, *vocavitque Deus aridam terram, congregationesque aquarum appellavit maria.* Pluraliter dicitur maria propter multos ejus sinus. *Et vidit Deus quod esset bonum.* In hoc notatur istius discoopertionis bonitas et utilitas, scilicet habitatio animalium terrestrium, praecipue eorum quae habent pulmonem et respirant quae in aqua diu non durant sine suffocatione: sicut sunt aliqui pisces, ut delphini secundum Aristotelem. Si autem quaeritur ubi legitur productio aliorum caelorum a firmamento et a crystallino, quia de istis solum fit mentio: dicitur quod productio eorum notatur in divisione aquarum quae sunt super firmamentum: ibi enim traditur distinctio totius regionis caelestis. Nam illa omnia corpora fuerunt per firmamentum ab elementis distincta et divisa. Unde sicut a parte elementorum ponuntur aquae, quia secundum apparentiam, idest secundum ea quae sensui apparent, sunt firmamento immediatae: ita aperte corporum caelestium illud tantum caelum exprimitur, quod immediate firmamento conjungitur, illo tamen mediante alia dividuntur. Sequitur, *germinet terra herbam virentem.* Post elementorum distinctionem agit in hac parte de eorum ornatu: et primo de ornatu naturae opacae; secundo de ornatu luminosae, ibi, *fiant luminaria*; tertio de ornatu mediae, scilicet aquae ibi, *producant aquae*; quarto ut addat aliquid, replicat de ornatu terrae, ibi: *producat terra.* Dicit igitur primo, *germinet terra.* Describit eam sicut prius, et quantum ad fieri, et quantum ad factum esse, et a sua utilitate. Dicit igitur, *germinet*: ad productionem enim sequitur collatio potestatis ipsi terrae ad producendum terrae nascentia: pro nihilo enim materia requireretur, nisi illi data esset seminalis potentia. Unde confertur potentia quantum ad duo: quantum ad illa, quae sunt in usum hominum et jumentorum communiter: et quantum ad illa, quae sunt in usum hominum specialiter vel singulariter. Prius igitur describit collationem potentiae seminalis respectu eorum quae sunt ad usum animalium generaliter, cum dicit: *germinet terra herbam virentem, et facientem semen juxta genus suum*: et subdit productionem actualem cum dicit: *et protulit terra herbam virentem et facientem semen juxta genus suum*; et istud est ad usum animalium generaliter: *et hortum pomiferum faciens fructum unumquodque semen secundum speciem suam*; et istud est ad usum hominum specialiter: unde naturalis cibus jumentorum est herba, naturalis cibus hominum sunt fructus vel poma; sicut patet per sequentem litteram, quae dicit, quod homini in statu naturae integrae fuit datum et assignatum alimentum illi statui conveniens. Sed fuerunt tantum assignati fructus arborum. Unde quod aliis utantur animalia vel jumenta et homines, non facit naturalis necessitas, sed humana curiositas, quae ad suam voluptatem exquisivit tantam potuum et ciborum varietatem. De hoc autem, quod hic dicitur, *protulit terra herbam virentem* etc. dubitatio consurgit. Certum est enim, quod illud opus, sicut alia opera sex dierum, sunt facta in instanti. Non enim est intelligendum, quod tota die Deus opera sua continuaret sicut artifex creatus. Agere autem in instanti est creato agenti impossibile. Igitur non debuit dicere, *protulit*, sed quod Deus produxit. Ad hoc posset dici, quod terra non dicitur germinasse aut protulisse herbam tamquam causa efficiens, sed solum tamquam causa materialis, de qua et in qua est hoc factum, itaque quasi se habeat sicut mater ad supernaturalem partum, etiam cum dicitur protulisse: quia non fuit in ipsa terra tantum potentia susceptiva vel pura materia, sed ratio seminalis ad talem effectum vel formam specialiter ordinata. Sicut etiam terra cum actione communis patris, scilicet solis, dicitur proferre herbas et talia, non quia habeat modum et dispositionem susceptivam a se, sed ab ipso agente. Unde si sol posset agere in instanti, et educere potentiam materiae in actum, diceretur proferre herbam in instanti, quia illud administraret quod deberet, scilicet materiam et rationem seminalem, illam materiam ad talem effectum determinantem, praesupponendo agentis actionem. Modus enim successivus non est in rebus ex parte materiae vel seminalis potentiae: sed ex defectu agentis hoc habuit potissimum. Nec minus propter hoc dicitur illum fructum proferre. Et hoc intelligo respectu illorum, respectu quorum habet seminalem potentiam terra ex se sine particulari agente, cum influentia universalis agentis: respectu enim illorum non fuit miraculum, nisi quantum ad modum. Si autem sunt aliqua ligna, ad quae non est terra in potentia seminali ex se, nisi mediante aliqua specie, sicut pinus et ficus et talia: exponitur, quod protulit ista, quia in eis ista prolata sunt. Dicitur ergo, *et ait.* Vox illa, ut dicit Basilius, fuit quaedam lex naturae, terrae fructificandi praestans in posterum facultatem. Unde sequitur, *germinet*, idest, a me potestatem germinandi accipiat, *herbam virentem.* In hoc mirabilis apparet Dei potentia, quod in terra frigida et sicca aliquid virens efficitur, et de ea educitur naturaliter res virens, quae humida est et calida. Virentia enim vivunt, et vita fundatur in calore et humore secundum Aristotelem in Lib. de plantis. Herbam autem vocat hic omnia terrae nascentia, quantitatem brevem habentia, et raram substantiam. Lignum autem pomiferum vocat arbores, quae habent soliditatem majorem ligneam, non raritatem herbalem: et habent quantitatem majorem. *Juxta genus suum.* Secundum enim naturam terrae nascentium est natura fructuum. In quo ostenditur, quod in rebus creatis effectus specialis respondet causae speciali, et proprio generi; unde genus unum non se extendit ad alterius generis effectum, sicut nec actus intrinsecus, qui est intra rem, scilicet ipsum esse, quod est actus entis: et ita se habent actus extrinseci super actus intrinsecos, sicut super radices proprias effectivas fundati. Ideo diversa genera arborum habent diversa genera seminum, et productorum effectuum. Deus autem est illimitatum ens producens istos effectus inferiores, non secundum naturam vel genus suum, sed secundum suae voluntatis imperium. Ideo sicut natura potest in illa, ad quae se extendit et ordinatur, ita et voluntas libera potest in omnia illa ad quae se extendit libertas sua. Voluntas autem potest se extendere quantum ad actum in omnia rationem bonitatis habentia; ideo potest in omnia non secundum genus suum, sed secundum suum imperium. Et sequitur, *et lignum pomiferum faciens fructum secundum speciem suam.* Herbae enim faciunt secundum genus suum, non secundum speciem suam, quia frequenter ex dispositione terrae ex semine unius grani secundum speciem surgit aliud secundum speciem, sicut ex tritico siligo: et hoc propter imperfectionem et indifferentiam specierum. Sicut etiam masculus propter infirmitatem sive naturalis potentiae vel materiae mulieris, quamvis sit masculus, generat feminam: et quamvis sit fortis, generat debilem. Arbores autem semper in semine suo generant idem secundum speciem. Si autem quaeritur, quo tempore mundus est formatus?

Respondet Beda in Glossa *germinet* etc. quod incoepit in tempore vernali, in quo solent terrae nascentia germinare. Nec obstat, quod dicit Basilius ratiocinando, quod in autumno formatus est, arguens ex plenitudine fructuum et seminum: quia ex quo illi fructus non fuerunt educti per generationem, non oportuit quod expectarent aestivam maturationem. Fuit enim illa per vim divinam, quae subito potest totum facere: et probabilius fuit ac rationabilius, quod fieret in vernali tempore, in quo naturaliter germinant omnia communiter, quam in autumno, in quo supernaturaliter fieri oportet germinationem et maturationem. Ita enim Deus res administrat, quod quantum possibile est sibi, illud quod potest, illis reservat. Rationabile enim videtur, quod illo tempore fieret, quo dies noctibus adaequarentur: et hoc est in tempore vernali, et sub ariete, non sub leone in Augusto, vel sub libra in autumno. Sequitur, *dixit autem Deus, fiant luminaria in firmamento caeli.* Agitur de ornatu firmamenti, et quantum ad fieri, et quantum ad situm, et quantum ad motum, secundum quem est distinctio diei et noctis, et temporum, ibi, *et dividant diem et noctem*, et quantum ad effectum, ibi, *ut luceant in firmamento.* Quantum igitur ad fieri et situm dicit, *fiant luminaria in firmamento.* Hoc intelligatur de firmamento large, non de eo in quo sunt stellae fixae; quia in eo non sunt sol et luna. Sed accipitur firmamentum pro loco stellarum sive erraticarum sive fixarum. Ista autem luminaria quamvis nondum exprimantur propriis nominibus, exprimuntur tamen in suis effectibus. Unde sequitur, *et dividant diem* et cetera. Praesentia enim solis facit in hemisphaerio uno diem, et ejus absentia noctem. Item secundum ista non tantum est indicium diei et noctis, sed serenitatis et tempestatis, et ex interjectione diversarum nubium fiunt sol et luna diversi coloris, et ex diversis eorum coloribus deprehenditur serenitas vel tempestas, secundum illud quod dicitur, *mane rubens caelum notat imbres: sero, serenum.* Ratio vero est, quia quando sero rubet caelum, nubes sunt in oriente ad oppositum, ac ideo sol in mane invenit eas, et sibi propinquas dissolvit. Quando autem in mane sunt nubes longe a sole, et oppositae, non potest sol eas dissolvere, et ideo fit pluvia. Sunt etiam in tempora, nam secundum quod sol est in diversis signis, variantur tempora anni quatuor, atque in quolibet tempore stat sub tribus signis. Tempora autem sunt ver, aestas, autumnus, hyems. In vere stat sub ariete, tauro, geminis. In aestate sub cancro, leone, virgine. In autumno sub libra, scorpione, sagittario. In hyeme sub Capricorno, aquario, piscibus. Et sunt ista signa diversae portiones caeli, sub quibus suo motu pertransit sol in zodiaco; et denominantur sic a stellis, quae in illis portionibus sunt sitae secundum aliquam similitudinem ad illa ex quibus sumuntur ista nomina. Luna etiam sub istis signis diversificat tempora vel qualitates aeris. Sunt etiam in dies et annos. Nam suo motu diurno sol facit dies continue, et suo motu in orbe proprio et annuo facit annos, secundum quod movetur ab oriente in occidens in duodecim mensibus. Postmodum describit ea, quantum ad effectum vel actum, et intrinsecum, qui est ipsius luminaris in se, et extrinsecum, qui est in aliud. Unde sequitur, *ut luceant in firmamento caeli*, ut legatur intransitive, quasi dicat, quod est caelum: *et illuminent terram*: unde describitur et quantum ad actum interpolatum, qui est illuminare. Et tunc subdit, *fecit Deus duo luminaria.* Agitur de istis luminaribus distincte, postquam indistincte de illis actum est. Et primo agit de majoribus per se, secundo de minoribus per se, ibi, *et stellas*, et simul de utrisque ibi, *ut luceant.* Dicitur vero Deus fecisse duo luminaria magna, quia magna utique sunt ambo in se considerata: licet unum ad aliud relatum sit minus illo, ut luna quam sol: unde sequitur, *et luminare minus, ut praeesset* *nocti.* Sicut mons aliquis dicitur magnus absolute, et respectu majoris montis dicitur parvus. Luna ergo in se magna est, et aliter, cum decrescit, et aliter cum est integra, res disponit: cerebrumque augmentat pecorum, et animalium marinorum viscera, arborumque medullas et ossium, et sic est etiam virtute magna. *Luminare majus, ut praeesset diei.* Sol enim major est luna quantitate et virtute. Quod quantitate, patet ex eo, quia est a nobis remotior, et tamen apparet major: cum tamen a remotiori res videantur minores, sicut homo super campanile videtur, quantitate unius corniculae. In virtute etiam excedit, quia omnino illuminat et lunam et stellas, et vivificat omnia: unde dato quod stellae et luna etiam ex se luceant, tamen ex hoc apparet solaris lucis et virtutis suae excellentia, quia earum lumen sua praesentia absorbet. *Et stellas.* Agit de minoribus, quas posuit in firmamento, et ad illuminationis effectum; unde sequitur, *et posuit eas in firmamento, ut lucerent super terram.* Quod quidem dicit, non quia luceant super aquas, et in aere simpliciter, sed quia earum lux magis apparet in terra. Vel forte, quia radius non illuminat, nisi in aliquo solido impingat: atque ideo, quia terra magis solida est, ideo magis resultat lumen ab ea, vel circa eam, *ut praeessent diei et nocti.* Non respectu solis et lunae, sed respectu illuminationis, propter quod sequitur: *et dividerent lucem ac tenebras*, non complete et integraliter, sicut lux primo facta, vel sol: sed incomplete, quia incompletam illuminationem faciunt, quae sufficit ad necessitatem; nec est tanta, quod excludat animalium quietem. Lux enim magna est sensuum aperitiva, et sic cum somnus sit retractio et clausio sensuum, lux intensa quiescere non sinit: ideo est temperata de nocte, et commendatur ex hoc et aliis multis finibus. Sequitur, *vidit Deus, quod esset bonum, et factum est mane et vespere dies quartus.* Si autem quaeritur, utrum sol et luna et stellae differant specie ab ipsis orbibus et caelis: quamvis non possumus habere magnam super haec certitudinem, credo tamen, quod differant specie: et probatur ex Scriptura, quae dicit ea facta in quarta die, caelum autem in secunda. Non enim verisimile est, quod eadem specie fierent in diversis diebus. An vero inter se differant specie? Dicitur id facile sciri non posse: bene videmus tamen diversitatem effectuum, quia una stella infrigidat, alia inflammat; una humectat, alia desiccat. Ex qua diversitate possumus arguere diversitatem speciei, sed non certitudinaliter: nam videmus mirabiles diversitates in aquis, et tamen secundum philosophum, omnis aqua omni aquae est eadem specie. Videmus etiam mirabiles diversitates in vino: aliud est rubeum, aliud album, aliud dulce, aliud amarum etc.; et tamen omne vinum, omni vino idem specie dicitur, unde in omni vino consecratur: et omnis aqua eadem specie est omni aquae, unde in omni aqua baptizatur. Licet autem illud non sit demonstrabile, tamen est possibile. Si autem quaeritur, utrum sol et luna sint majora caeli luminaria? Respondetur, quod Augustinus movet hanc quaestionem libro 2 super Genesim ad litteram cap. 16, et refert opiniones quorumdam dicentium, aliquas stellas esse majores illis, licet propter earum majorem remotionem appareant minores. Et subdit *dicant quicquid velint, nos credimus illa esse majora, quae magis commendat Scriptura; et certe hoc concedent nostris oculis, quod patet magis lucere ista duo super terram.* Quaerit eodem libro cap. 15 Augustinus, utrum luna fuerit facta plena: et arguit, quod sic, secundum aliquos, quia non debuit esse imperfecta; et neutram partem asserit. Tamen Magister historiarum dicit, quod fuerit facta plena, quod probat per aliam translationem, quae dicit, *luminare minus in inchoatione noctis*: in principio autem noctis non apparet nisi plena, quia tunc est soli opposita diametraliter. Si tamen non fuit plena, non est inconveniens, quia ista imperfectio non esset in ea, sed in oppositione ad solem; in se enim fuit perfecta. Quaerit etiam Augustinus de caelis, an sint animati, libro 2 super Genesim cap. ultimo, et nihil determinat. Tamen Damascenus libro 2 inquit: *nullus animatos caelos existimet: inanimati enim sunt et insensibiles.* Sequitur: *producant aquae reptile.* Ubi agit de ornatu naturae mediae, vel perspicuae, sicut aeris et aquae, secundum modum in aliis observatum, et quantum ad conditionem, et quantum ad suum ordinem, ibi, *et vidit Deus quod esset bonum*, et quantum ad multiplicationem, ibi, *et benedixit, dicens, crescite* etc. et quantum ad consummationem, ibi, *et factum est vespere* et cetera. Dicit igitur, *producant aquae reptile.* Reptile est, quod repit, et quasi serpit: et dividitur reptile contra gressibile. Sed circa hoc quaeritur. Nam dicit universaliter, quod ornatus aquarum est reptile: videtur enim, quod hoc sit falsum: nam in terra sunt quaedam reptilia, sicut ranae, sicut cancri, sicut tauri marini, sicut crocodili. Respondit Basilius, quod in omnibus istis, de quibus loquitur, est praecipue natatus: unde dicit reptile, quod communiter corpus per aquas trahit. Et duo aquis attribuit: scilicet reptibilia, et etiam volatilia. Unde per hoc ajunt quidam, quod innuit, quod aquae non sunt ab aere distinctae, quantum ad intentionem Scripturae. Nam certum est, quod aves fiunt vel producuntur ex aere isto pingui aquis vicino. Non quod non sint in avibus alia elementa, scilicet terra et aqua, sed aer est ibi in praedominantia. Et si argueretur, quod tunc sequeretur, quod aves supernaturaliter moventur, quia unumquodque movetur secundum naturam praedominantis in ipso: sicut videmus, quod metalla, lapides, et talia, quae sunt per praedominium de terra, moventur deorsum: dicendum, quod aves et omnia animalia ex conjunctione elementorum producta sunt a terra omnino, et plus est in illis de terra, quam de alio elemento: atque ideo omnes sequuntur ejus motum, et moventur ex gravitate, quam habent deorsum. Dicuntur tamen aliqua animalia ab aqua, aliqua ab aere: non quod ibi sit plus de aqua vel de aere, quam de terra; nam alias nec haberent tantam densitatem, nec tantam gravitatem, nec tantam soliditatem, cum talia praecipue sequantur terram, et qualitatem terrae: sed pro tanto dicuntur ab aere vel ab aqua, sicut pisces vel aves, quia in ipsis plus abundant ista, scilicet aqua in piscibus, aer in avibus, quam in caeteris animalibus, sicut patet. Nam pisces habent naturam humidiorem et rariorem et frigidiorem: quod patet, quia citius propter suam raritatem corrumpuntur, propter suam frigiditatem non ita nutriunt. Propter quod et religiosi magis in conventibus piscibus utuntur, quam carnibus, quia homines ex usu piscium propter suam frigiditatem ad voluptates non ita inardescunt, neque tantum humorem, neque tantum calorem in homine relinquunt; sicut etiam patet in avibus, quae plumescunt, et plumae ex natura sua habent levitatem et raritatem, quae sequuntur aerem. Quod autem per aquas, de quibus producuntur aves, intelligatur aer crassus et pinguis, apparet per illam Glossam Augustini super illum locum, ubi dicit, *aquarum natura locum sortita inferiorem hic in terra, et superiorem in aura flabili.* Nota autem, quod per hoc, quod dicit reptile animae viventis, excludit errorem Philonis, qui posuit Angelos esse ornatum aeris. Et dicit *volatile secundum genus suum.* Ex quo videtur, quod non fecit nisi unam speciem volatilis et reptilis. Nam in una specie servatur ratio generis. Et sic oportuit postmodum alias species creari, vel de elementis sine particulari agente cum causa universali, scilicet cum sole educi. Quod tamen falsum videtur de speciebus completis, quae non generantur per putrefactionem, sed per propagationem. Ad hoc dicendum, quod genus accipitur secundum totum suum ambitum, scilicet pro omnibus speciebus, in quibus salvatur et servatur ratio generis: unde accipitur pro genere, et pro omnibus de quibus praedicatur, et in quae descendit per differentias formales, sicut sunt omnes suae species. Itaque accipitur hic genus pro speciebus generis, sicut etiam accipitur quandoque species pro omnibus individuis, ut patet infra, cum dicitur: *delebo quippe hominem a facie terrae.* Describit deinde opera illius diei, quantum ad ordinem, cum dicit, *vidit Deus, quod esset bonum.* Nota, quod non semper in praecedentibus posuit verba ista, scilicet in productione firmamenti. Cujus quidem ratio potest esse, quia non oportet illa exprimere, quae in omnibus patent, et quae nullum latent. Illa autem, quae sunt patentia super omnia, quantum ad necessitatem mundi et ordinis universi, sunt corpora caelestia, sine quibus nec aliquis vivit nec durat. Illa autem, quae latent, et sunt ad certitudinem difficilia vel ad intelligendum, oportet magis exprimere: sicut est de istis reptilibus et volatilibus, in quibus sunt multa, quae non videntur habere aliquam necessitatem, sed magis superfluitatem, imo magnam contrarietatem ad universi ordinem, sicut sunt etiam multa animalia reptantia et aves volantes. Quae quidem, etsi utilitates earum latent vel eorum, tamen in ordine universi magnam utilitatem afferunt. Mundus enim quibusdam decoratur antidotis: nam id, quod est uni rei vel particulae nocivum, est alteri necessarium: et illud, quod est contrarium naturae sanae, est opus naturae aegrae; sicut patet de theriaca et multis aliis venenis. Atque propter hoc ut simplices edocerentur in illis, quae non sunt per se expressa, et quae sunt occulta, et a speciali providentia divina specialiter disposita, hic addit, *vidit Deus quod esset bonum.* Non autem in praecedenti die, cum illud esset evidentissimum. Vel etiam illud non posuit tunc, ut magis credo, ne toties illud replicando generaret fastidium legentibus et audientibus. A quo etiam cavere debet, qui aliquid in scriptis redigit, ne suus labor displiceat et contemnatur: et Scripturae debito fine priventur, si non legantur. Sequitur, *et creavit Deus cete grandia.* Ingeminatio haec ponitur propter duplicem rationem, quam res supponit, ut exeat in esse, scilicet causalem et seminalem. Causalis est apud Deum vel divinam potentiam, et ob id dicitur, *creavit*, seminalis apud materiam, propter quod dixit, *producant aquae reptile*, et accipitur hic creatio non pro productione rei ex nihilo, sed de materia praejacenti. *Et omnem animam viventem ac motabilem.* Per hoc, quod dicit, *omnem animam viventem*, excludit arbores, et ea, quae vivunt non per animam, sed per viriditatem, sicut dicit Gregorius in Homil. *Motabile* dicitur ad excludendum animam rationalem, quae non est mutabilis ab esse in non esse. Et istam sententiam ponit Glossa Bedae: unde accipit *motabile* pro corporali. Quod quamquam sit verum, et quod anima rationalis est incorruptibilis, omnis autem anima sensitiva et vegetativa corruptibilis: tamen non videtur ille proprius sensus literae. Credo autem, quod intelligit per motabile animam, quae est principium motus localis, ut discernat inter opus diei tertiae, et istius diei quintae. Nam tertia die fuerunt facta viventia, sed non mobilia secundum locum, sicut herba et plantae. Et per hoc etiam et secundum istum sensum potest haberi differentia operis istius respectu animae hominis. Nam anima rationalis, inquantum rationalis, non est principium motus localis, sed ille est ab altera anima, vel ab altera potentia, quam sit rationalis; quia motus localis est communis animalibus brutis et hominibus: ideo oportet quod sit per aliquid commune. Rationale autem non est quid commune brutis et hominibus. In hoc etiam ponit differentiam animae vegetabilis, quae non movetur secundum locum. Et advertendum, quod dicit, quod Deus illud creavit, et quod aquae produxerunt, ut concludatur, quod nulla creatura in sua actione causam primam excludit, ex quo cum productione aquae eamdem rem producit. Quamvis, ut proprie loquamur, in ista materia, ideo producere dicuntur aquae, quia inde fuerunt pars ista producta, non quod fuerit illa causa activa. Sequitur jam ea pars, in qua tangit de illorum benedictione et multiplicatione: unde dicit: *benedixitque illis, dicens, crescite, et multiplicamini, et replete aquas maris, et multiplicentur super terram.* Ubi benedictionem suam ad tria ostendit ordinatam. Ad propriam rerum promotionem, ibi, *crescite*, et quantum ad generandorum universitatem, ibi, *et multiplicamini*, et quantum ad ordinem et totius universi decorem, ibi, *et replete aquas maris, avesque multiplicentur super terram.* Ista enim sunt tria, quae rem laudabilem reddunt, quando videlicet res in se debitum incrementum suscipit: quando aliud a se facit, unde 7 metaphysicorum, *unumquodque tunc perfectum dicitur, quando generat sibi simile.* Et etiam quando suum totum honestat, et universitati proficit. Et ista sunt illa tria praedicta. Et sequitur consummatio, *et factum est vespere et mane dies quintus.* Sequitur: *dixit quoque Deus, producat terra animam viventem.* Agitur primo de conditione irrationabilium; secundo de conditione rationabilium, ibi, *faciamus hominem.* Producit igitur terra animam viventem, aliam scilicet a genere avium et piscium; nam et illa fuerunt quinta die facta. Quare autem ista animalia, sicut jumenta, bestias et reptilia terrae fecit ultima die vel sexta cum homine, redditur ei ratio, quia cum homine habent communem habitationem; ideoque cum sint facta ad habitaculi ornatum, eadem die debuerunt produci. Et dicit, *in genere suo*, quia sub multis speciebus continentur. Possunt autem haec, quae hic notantur, sic distingui. Nam animalium quaedam sunt in hominis adjutorium, et haec jumenta dicuntur, unde jumenta sunt quasi juvamenta. Quaedam sunt in exercitium, sicut illa, quae habent potestatem laedendi. Et hoc duplex potest esse: quia quaedam habent potestatem nocendi occulte, ut serpentes et reptilia, quaedam autem manifeste, sicut bestiae, quae ferocitatem habent. Attamen secundum Augustinum, Lib. 3 super Genesim ad literam, quamvis ista fuerint ad nocendum apta ante peccatum, tamen homine stante in statu innocentiae, ista aptitudo reduci non posset in actum, licet tunc creata fuisse non videtur posse dubitari. Unde et infra cap. 3 patet, quod serpens fuerat creatus, unde ibi dicitur, *serpens erat callidior* et cetera. De spinis autem, et herbis nocivis, an fuerint ante peccatum? Dicitur, quod ita. Quod vero infra cap. 3 dicitur: *spinas, pariet tibi*, respondetur, quod non est absolute dictum, pariet, sed pariet tibi. Quod enim fuerunt, hoc fuit ex creatione Dei: sed quod ita creverint, ut herbis fructiferis damna fuerint, et labor proinde exerceri debuerit ad illarum evulsionem, hoc est ex poena peccati. Si vero quaeritur de animalibus, an unum aliud comedisset tunc? Non videtur inconveniens id concedere, cum unum sit alterius alimentum. Posset etiam fieri, quod omnia animalia fuissent herbis contenta, sicut videtur ex eo, quod hic dicit, *dedi vobis omnem herbam, et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus*: unde licet id detur, quod tunc fuissent animalia herbis contenta, et unum aliud non occidisset, non sequitur, quod natura eorum esset mutata. Nam videre est etiam homines, qui maximam accipiunt variationem in cibis. Inveniuntur quoque mulieres, quae vivunt de carbonibus; aliqua etiam fuit, quae vivebat de veneno, ut in antiquis historiis legitur. Sequitur: *et vidit Deus, quod esset bonum, et ait, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ubi ultimo agitur de conditione hominis, et id quantum ad finem, quia, ut dicit Beda, et habetur etiam secundo Lib. physicorum *homo est omnium finis.* Determinat vero de conditione hominis, et quantum ad fieri, et secundo quantum ad factum esse, ibi, *et factum est.* Tertio, quantum ad ordinationem in suum optimum, ibi, *vidit Deus cuncta quae fecerat.* Quarto, quantum ad suam consummationem, ibi, *et factum est vespere et mane* et cetera. Dicit igitur, *faciamus.* In quo per numerum pluralem aperte explicat ipsam Trinitatem: quia ante hoc nullus dogma de Trinitate intelligere potuit: unde et Glossa ait: *dum enim, qui doceretur, non erat, occulta fuit praedicatio veritatis.* Si autem quaeritur, cujus fuit illa locutio, et ad quid, et ad quos fuit directa? Respondetur, quod non fuit ad Angelos, quicquid dicant Judaei; quia Dei et Angelorum non est imago una, nisi secundum analogiam. Deus autem non loquitur nisi ad habentem suam similitudinem. Unde puto dicendum, quod est loquutio vel verbum totius Trinitatis sub personarum trium distinctione loquentis et pluralitate. Nec audeo vel nolo dicere, quod fuerit locutio patris loquentis ad filium, quia respectu creaturarum non legi distinctionem actionum. Distinctio autem est inter loquentem et audientem, et inter loquutionem in quantum est in loquente, et in quantum recipitur in audiente. Propter hoc autem exprimitur hic distinctio Trinitatis, et ejus similitudo vel imago, quia homo configurationem habet ad filium propter rationem et intelligentiam, quia filius est ars patris. Et hoc notatur in ratione imaginis. Nam sic intelligentia est expressa similitudo memoriae, sicut filius est expressa similitudo patris. Configuratur etiam patri; quod notatur in hoc, quod dicit, *et praesit piscibus maris.* Nam in praesidentia designatur potentia, et potentia appropriatur patri. Configuratur etiam spiritui sancto, cui appropriatur bonitas; quod ostendit, cum dicit, *et vidit cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Dicit igitur, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Habent ista duo distinctionem: nam imago attenditur secundum potentiam cognoscendi, similitudo quantum ad potentiam diligendi, secundum auctorem libri de spiritu et anima. Vel imago dicitur, quantum ad naturalia, et dispositionem partium naturalium; sicut videmus, quod imago habet consimilem dispositionem in partibus quantitatis cum re imaginata. Similitudo autem attenditur quantum ad gratuita, sicut dicit Magister in historia. Et subdit postea dispositionem suae praelationis vel sublimationis, cum dicitur, *et praesit piscibus maris*: ubi tangitur ejus presidentia respectu aquatilium et volatilium, et respectu terrestris duplicis, scilicet gressibilis et reptilis, quae omnia patent in litera: *et respectu creaturae omnis corporalis universaeque terrae.* Quod alicui videbitur contrarium esse veritati et sensui. Nam videmus multa sibi resistere et contrariari etiam pro illo statu innocentiae; nam tunc corpora caelestia non fuissent illi subjecta, nec sol, nec stellae, neque etiam hic mineralia. Ad hoc dicitur, quod pro illo statu habuit duplicem praesidentiam super omnem creaturam irrationalem: primo scilicet praesidentiam naturalis dignitatis; secundo praesidentiam finis bonitatis; quia sicut omnibus fuit natura superior, sic ad ejus servitium et utilitatem omnia sunt producta, et propter ipsum. Respectu autem naturalium, vel rerum, quae possunt nutus humanos aliqualiter recipere, habuit tertiam praesidentiam imperii: quandiu enim expediret, ejus nutibus obtemperassent. Si autem quaeritur, an tunc esset aliqua impressio in animalibus, quae non modo non, propter quam nutui hominis paruissent, an forte sic se habent modo, etiam quod si homo non esset infectus, adhuc sibi obtemperassent? Incertum est, quid horum duorum sit verius: verisimile est tamen, quod ex utraque parte modo sit defectus. Et quod tunc ex parte virtutis hominis, scilicet justitiae originalis, et ex parte dispositionis animalium obedientia illa caussaretur, quorum utrumque nunc deest. In quibusdam tamen, Deo sic ordinante, dispositio ista remansit propter hominum maximam necessitatem, sicut in pecoribus et jumentis. Pisces dicuntur a pascendo, quia ex illis pascimur, vel quia unus alterius est cibus. Dicit autem Papias, quod piscibus nomina sunt instituta post animalia; unde vocantur aut ex similitudine animalium terrestrium, ut vituli, aut ex colore, aut ex moribus ut canes, quia mordent. Alia vero nomina sunt prius exposita, ut volatile, etc. sequitur. *Et creavit Deus* et cetera. Ubi post dispositionem factionis tangit ipsam factionem hominis, et tangit ipsius esse, secundum quod fuit in fieri, et secundum factum esse, et secundum sexuum distinctionem: unde dicit per ordinem, *creavit*, id est, de materia produxit. Accipitur enim hic creatio pro factione, et non pro productione ex nihilo. Quamvis autem productio hominis fuerit de materia, dicitur creatio, quia fuit factus subito homo: unde et si fuerit factus propter subjectum, quod ibi fuit materia: tamen dicitur creatus propter istam causam. Sicut etiam Scriptura vocat eum hominem ab humo vel limo, de quo fuit factus cum aliis animalibus communiter: et denominatur sic a viliori ut ex suo nomine discat homo subjici et humiliari Deo, quando cognoverit se esse de materia ista vili, et non possit eum latere, quando nomen ejus ad materiam tam vilem tantam habet vicinitatem. Et ne forte aestimari posset, quod ipsum fecisset quantum ad corpus solum, et quod non esset in eo aliquid nisi corporale et eductum de materia corporali, addit, *ad imaginem et similitudinem nostram.* Quia secundum quod dictum est, imago attenditur in homine secundum animam. At vero ne etiam ab aliquibus putaretur, quod Deus solum produxit hominem secundum animam, eo quod toties ponitur imago et similitudo, quae sequitur animam, sicut etiam dixerunt Manichaei, quod corporalia essent a Deo malo; subdit, *masculum et feminam creavit eos.* Distinctio enim sexuum ad corpus pertinet, et ex illo pendet. Provide Manichaeorum error ex hoc manifeste eliditur. Hic autem moveri potest quaestio de muliere: an sexto die sit formata, an post septimum diem? Nam Scriptura, postquam recitavit opera sex dierum, et post septimam diem quietis enarrat formationem illius. Sed per istam literam potest videre alicui solutum, quia dicitur hic, quod fecit masculum et feminam, et sic uterque videtur factus fuisse die sexta. Sed contrarium videtur dicere Scriptura in alio loco. Ideoque aliqui dixerunt quod ambo sexta die fuerunt facti secundum rationem causalem vel seminalem, postea autem fuerunt facti secundum existentiam actualem. Quod credo non esse verum: sed secundum quod hic recitat Scriptura, credo prius, scilicet sexta die, fuisse factum hominem in genere masculino, et postmodum ex eo formatam mulierem, ut ex hoc monstretur, quod homo sit generis humani principium, et quod respectu mulieris debet habere principatum. Et ut notaretur, mulierem ad speciem humanam, quasi quid annexum, ad generationis scilicet officium, esse. Sequitur, *benedixitque illis.* Ubi agitur de conservatione hominis secundum naturam speciei, et primo potentia multiplicativa tribuitur. Secundo terminus illius potentiae exprimitur, ibi, *crescite et multiplicamini.* Tertio dignitas multiplicandorum subjungitur, ibi, *et subjicite eam.* Ait ergo: *benedixitque illis.* Bonum est sui ipsius diffusivum. Unde per verbum benedictionis ostenditur collatio gratuitae virtutis, quae est radix diffusionis. *Crescite et multiplicamini; et replete terram, et subjicite eam.* In hoc nota secundum Glossam, quod nullo modo sunt damnandae nuptiae, quas ad propagationem suprema benedictio instituit, etsi virginitas praeferatur, secundum quod probat Augustinus in libro de virginitate. Videtur autem, quod matrimonium hic fuerit institutum: aliis autem videtur, quod sit institutum infra 2, cum dicitur: *hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea; propter hanc relinquet homo patrem et ma-*

trem. Sed haec contrarietas potest solvi per distinctionem. Nam in matrimonio requiritur ad actum conjugalem habilitas, quae fundatur in distinctione sexuum, et aptitudine ad multiplicationem secundum vim et potentiam diffusivam: et hoc secundum statum etiam innocentiae generaliter et universaliter, et secundum statum naturae communiter consideratae. Vel etiam fundatur in aptitudine ad concupiscentiae repressionem; et hoc secundum statum naturae lapsae singulariter, in quo matrimonium est in officium communiter, sicut in statu naturae integrae, et specialiter in remedium concupiscentiae. Et quantum ad ista fuit matrimonium institutum in illo loco quando vis generativa fuit homini data. Requiritur etiam in matrimonio consensus animorum; et quantum ad hoc fuit institutum cap. 2 in loco citato. Non tantum autem dedit ei dominus fecunditatem, sed et dignitatem et praesidentiam: unde dicit, *et subjicite eam*, idest terram, *et dominamini piscibus maris.* Quaeritur, cur horum accepit homo dominium, cum haec non essent in alimentum, nec in juvamentum? Respondet Beda quod Deus praesciebat eum lapsurum; ideo dedit ei unde posset se secundum statum infirmitatis tueri; animalia scilicet in alimentum, indumentum, et laboris juvamentum. Secundo potest dici, quod etiam pro illo statu fuerunt facta, et ad illum ordinat; ad decorem, scilicet, et ornatum habitationis humanae, et ad multiformem ostensionem divinae potentiae et sapientiae, et ad monstrandum in effectu multiformem ambitum generis et specierum entis. Item ut ex hoc reluceret hominis nobilitas et dominativa potestas, et ejus sagacitas in gubernatione rerum. Propter hoc autem facta sunt sub tanta varietate, ut ex hoc admirabilis appareret divinae sapientiae pulchritudo, quae sub tanto ordine teneret, non tantum convenientia secundum mores, sed etiam contraria. Sicut videmus, quod quaedam habent mititatem, quaedam ferocitatem, et sic de aliis: et tamen omnia sequuntur incommutabilem ordinem. Sequitur: *dixitque Deus, ecce dedi vobis* et cetera. Agitur de conservatione individui. Primo enim contulit potentiam generativam ad multiplicandum speciem, et postmodum dat materiam et potentiam ad conservandum individuum: et patet ordo, quia illud prius est divinius et communius. Quamvis enim quaelibet substantia singularis super seipsam moveatur, reciproce, et quasi naturaliter alia diligit, in quantum ad seipsam et ad bonum suum reducit; sicut dicit philosophus 9 Ethicorum, quod amicabilia, quae sunt ad alterum, sunt ex amicabilibus quae sunt ad se. Cujus etiam exemplum est in ordine potentiarum; quia natura plus defert potentiae nutritivae, quae est ad conservationem individui, quam generativae, quae est ad conservationem speciei. Nam communiter non mittit ad generativam nisi superfluum alimenti, secundum philosophum in libro 16 de animalibus: tamen causa generationis, quae est naturae vis generativa, magis intendit bonum commune, quam bonum cujuslibet praecise. Sicut etiam rector civitatis, ut salvet rempublicam occidit malefactorem. Ideo dico, augetur de conservatione individui, quae erat futura in hominibus et animalibus per modum nutrimenti. Quamvis enim homines possent non mori, tamen non habebant necessitatem ad non moriendum. Immortalitas enim illa fundabatur super hoc quod cibum proportionate ac sobrie sumerent, et a Demonum adversitate per industriam suam et Angelorum adjutorium se defenderent, et omne illud, quod posset eos gravare, vitarent. Quia igitur indigebant cibo, ait: *ecce dedi vobis omnem herbam*, etc. *cunctisque animantibus.* Manifestum ex hoc, ut quod animalia cuncta communiter viverent cum homine de herbis, granis et terrae nascentibus. Ratio autem, quare Deus voluit, ut homo et animalia cibos haberent communes, fuit, quia voluit ei dare occasionem suae humiliationis, ne nimis superbiret ex consideratione suae praelationis et dignitatis. Sequitur, *et factum est ita*, ubi post divinum imperium sequitur necessario, ut res imperata procedat in actum. Nam imperium suum est practicum et operis effectivum, et sine transitu ad materiam agit rem exterius. Non enim agit ut nos, sed tantum dicit et fit quod dicitur, *et vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, ubi describitur conditio hominis quantum ad suum optimum et finem. Et signanter post productionem naturae rationalis humanae, additur, *valde bona.* In aliis autem praecedentibus dicebatur, vidit Deus, quod esset bonum. Nam ex conditione naturae hominis dependet sub Deo quasi bonitas omnis naturae corporalis, cum finis sit quodammodo omnium, et ex fine habent ea quae sunt ad finem necessitatem, bonitatem et ordinem: unde ex comparatione ad hominem ad quem ordinantur, etsi res quaelibet sit bona in se, tamen per respectum ad finem omnes sunt valde bonae. Si autem illud signum (cuncta) accipiatur collective, tunc nullum dubium est, quin omnia sint valde bona, et perfecta. Ideo sequitur consummatio, *factum est vespere et mane dies sextus.* Secundum aliquos ideo in sexto die factae sunt res adeo perfectae, quia ille est numerus perfectus. Constat enim ex omnibus partibus suis aliquoties simul sumptis. Partes autem aliquotae sunt, quae aliquotiens sumptae totum suum reddunt; sicut in senario unitas, binarius et ternarius. Ista enim simul sumpta faciunt sex. Sed ego neque isti neque alteri numero tantam praerogativam dandam puto, ut dicatur Deum fecisse res sub tali numero propter conditionem seu perfectionem numeri. Ideo magis putarem dicendum, quod Deus fecit res sex diebus, propter perfectionem sex rerum, in quem quae sufficiunt ad pulchritudinem et debitum ordinem universi. Quod vero inquiunt sancti, quod est attendenda ratio numeri in rebus factis: intelligendum est secundum sensum mysticum, qui potest trahi quovis modo de littera, dum tamen possit probari per alium literalem sensum.

Caput 2

[90275] Postilla in libros Geneseos, cap. 2 *Igitur perfecti sunt* et cetera. Postquam determinavit de rerum factione, agit de rerum perfectione: et ponuntur tria per ordinem, perfectio ibi, *facti sunt*; completio ibi, *complevitque Deus*, cessatio ibi, *et requievit Deus*, benedictio ibi, *benedixitque diei.* Dicit igitur: *perfecti sunt caeli et terra.* Expressis enim operibus, et sigillatim acceptis, et secundum se distinctis, sequitur necessario totius operis perfectio. Et sicut ex praemissis bene ordinatis secundum artem sequitur necessario conclusio: sic etiam Deus, faciendo opera singula et ornatus, operabatur secundum perfectam sapientiam et voluntatem, et ex istis infert perfectissimam universi machinam: ideo dicit: *igitur* et cetera. Et dicit pluraliter, *caeli*, quia comprehendit caelum Empyreum, cujus ornatus sunt Angeli. Qui facti etiam fuerunt, quamvis illud in Scriptura non sit evidenter expressum, et aqueum caelum et firmamentum, et omnes orbes planetarum. Per terram autem innuit totam mundi machinam inferiorem sub orbe lunae conditam, quam vocamus naturam elementalem. Elementa etiam cum suis ornatibus comprehenduntur: bestiae enim et homines sunt ornatus terrae: aves aeris, pisces aquae: ignis vero non legimus ornatum distinctum, quia sicut tactum est prius, forte non est elementum ab aliis distinctum sed alia elementa per sublimationem

naturae ascendit. Si autem opponitur, quod postea sunt alia facta, quae non fuerunt tunc producta, nec secundum speciem, sicut multa, quae fiunt per putrefactionem, per quam generantur etiam novae species, sicut etiam fuit nova stella, quae magos deduxit, Matth. 2, et columba, quae super Christum descendit, Matth. 3: respondeo secundum Augustinum, quod omnia fuerunt facta vel causaliter vel potentialiter et materialiter vel exemplariter. Causaliter, sicut illa, quae generantur per putrefactionem, quorum ratio causalis est in natura. Exemplariter, sicut illa stella et columba, quorum exemplar fuit in ceteris stellis et ceteris columbis. Potentialiter, sicut aliqua miraculose facta, quae nec habent causam in natura, nec similitudinem: sed tantum sunt in materia secundum obedientiam, qua Deo omnia obediunt, ut inde faciat quicquid disponit et ordinat. Et sequitur, *complevitque Deus die septimo*, ubi ponitur rerum completio. Illud autem verbum magnam adducit difficultatem: qualiter, scilicet, die septimo Deus complevit mundum, cum illa die nihil fecerit, ex nihilo autem facto non potest advenire aliquod complementum alicui creaturae aut facturae. Praeterea nihil faciendo non aliquid fecit; ac ideo, cum septima die nihil fecerit, videtur quod nihil complevit. Ista autem difficultas sic explanari potest. Nam completio rei potest haberi dupliciter: vel in ipso fieri rei, et sic non complevit Deus in die septima mundum, quia, secundum quod est probatum, nihil tunc fuit in fieri, nec Deus fuit in facere. Alio modo potest haberi completio in ipso facto esse: quia tunc res est completa proprie, quando jam est facta, non quando est in fieri; et sic mundus fuit completus die septimo. Primo autem modo fuit completus die sexto. Et secundum quod dupliciter potest sic exponi, habetur duplex translatio. Una enim dicit, quod *die sexto complevit.* Translatio autem secundum Hebraicam veritatem dicit, quod *die septimo*: et hoc habet una Glossa ordinaria super illum locum; quae dicit, quod una translatio habeat sexto die, Hebraica autem veritas habet die septimo. Si autem quaeritur, a quo opere dies ista denominatur? Dic, quod ab opere conservationis praecise: in aliis enim diebus aliqua faciebat, et etiam omnia jam facta in esse conservabat. In ista autem die nihil fecit, sed solum et praecise omnia conservavit. Sic ergo dicendo ponit, *complevit Deus die septimo opus suum, quod fecerat.* Et sequitur, *et requievit Deus die septimo.* Ubi post completionem congrue ponitur cessatio: quia cum omne ordinetur ad rei completionem, completione habita est quiescendum: sicut et motus ad formam, ordinatur ad quietem sub forma; ideo Deus quievit. Attende tamen quod quies ista intelligitur ab opere primae conditionis, quae fuit miraculosa et supernaturalis; non de opere cooperationis in operibus propagationis et productionis naturalis, quae sunt ex propriis causis rerum, secundum quod dicitur Joan. 5: *pater meus operatur usque modo, et ego operor*: quod bene insinuatur, cum dicit: *requievit ab universo opere, quod patrarat.* Non enim cessavit ab opere futuro, sed ab opere jam facto: quia postmodum non fecit opus conditionis partium principalium mundi, nec opus communis exornationis. Et sequitur, *et benedixit Deus diei septimo.* Ubi ponitur istius diei benedictio: et ponuntur tria: primo ponitur benedictio, ibi, *benedixit* et cetera. Secundo sanctificatio, ibi, *et sanctificavit illum.* Tertio sanctificationis ratio, *quia in ipso cessaverat* et cetera. Primo igitur ponitur benedictio: dicitur autem dies benedicta non ex se, sed ex felici eventu diei jam dictae, quia in ipsa die fuerunt partes mundi completae secundum esse; sicut etiam dicitur maledicta dies ex infelici eventu, sicut ibi Job 3 maledixit diei suae *pereat dies in qua dictum est, conceptus est homo.* Ideo dicitur dies benedicta, idest a bono diei. Et sequitur sanctificatio, *et sanctificavit illum*, idest sanctitati deputavit. Nam a nobis sancte diem dominicum coli voluit; et ideo specialiter etiam sancto cultui divino vacare, et in ipso et in memoriali ejus continue beneficium nostrae creationis recolere; et ideo in lege veteri praeceptum est in dicta die ab operibus servilibus vacare, ut Deo magis et cultui divino liberius possent intendere. Unde vocatur illa dies sabbatum, quod idem est quod requies. Non tantum enim fuit ratio moralis vel literalis, quod idem est in materia ista, sed etiam figuralis. Nam ista dies multas signativas refulgentias habuit, quas longum esset enarrare: quia quot possunt inveniri quietis spiritualis mysteria, tot possunt inveniri etiam sabbata. Si autem quaeritur, utrum adhuc maneat observantia sabbati? Dic, quod ibi fuit aliquid morale, scilicet vacatio a servili opere, secundum quod possibile est, et attentio ad divinum cultum, cum idoneo modo et tempore et circumstantiis. Aliud est ibi figurale, sicut determinatio talis diei praecise; et talis determinatio erat ad aliquid designandum, videlicet quietem corporis in sepulchro et aliqua alia. Ideo cum jam non sit tempus umbrae, sed veritatis exhibitae, quantum ad ista potuit et debuit cessare. Ideo Ecclesia ex ratione naturae, ne videatur judaizare, diem illum transtulit in diem dominicum, et propter quietem completam corporis et animae, quam Christus assumpsit in resurrectione, quae fuit facta in dominica die. Et sequitur, *quia in ipso cessaverat ab omni opere, quod creavit Deus, ut faceret.* Ubi ponitur sanctificationis causa: nam beneficia sunt magis grata, quanto magis completa: ac ideo, quia die septimo ab omni opere cessavit, et omne opus complevit, merito illum diem memoriale operum divinorum reliquit et servitium ex suo tam magno exposcit beneficio; ideo sanctificavit, idest sanctitati deputavit, et cultui sancto, et in ipso grates et laudes requirit. Et nota, quod dicit, quod *Deus creavit ut faceret.* Quod dupliciter potest exponi: uno modo sic, quod Deus creavit primo in materia informi, ut faceret postmodum de illa communi. Alio modo, secundum modum loquendi Hebraicum, forte quod Deus creavit, ut faceret, id est in opere vel de facto. Sicut dicimus, aliquid generatur in effectu, contra generationem in potentia, secundum modum loquendi Avicennae et Aristotelis. Aristoteles enim dicit in actu, et Avicenna in effectu. Et hoc videtur dicere Glossa interlinearis: dicit enim sic: *creavit ut faceret, id est in opere. Istae sunt generationes caeli et terrae.* Hic ponitur primo recapitulatio praecedentium. Secundo prosequitur propositum, ibi, *formavit igitur Deus hominem* et cetera. Intentio istius libri et propositum est describere hominis et Ecclesiae fundationem productionem et introductionem ad legis susceptionem. Et primo recapitulat rerum productionem generaliter. Secundo specialiter, ibi, *et omne virgultum agri.* Tertio ostendit, quomodo producta fuerunt prius, et post differenter, ibi, *non enim pluerat dominus super terram.* Dicit igitur, *istae sunt generationes caeli et terrae, quando creatae sunt.* In hoc autem duplex modus producendi notatur: unus, quo res exiverunt in esse per productionem de materia praejacenti: quem modum vocat Scriptura generationem, et nos rerum distinctionem. Alius quo res fuerunt factae de nihilo secundum unam informem materiam, quam vocat creationem. Propter quod dicit, *sunt generationes quando creatae sunt.* Ita quod prius fuit creatio rerum, quam earum generatio. Vel accipitur hic generatio et creatio pro eodem ab eodem termino ad quem: motus enim denominatur a termino ad quem est, secundum philosophum 3 physicorum. Et ideo, cum creatio et generatio sint ad esse rerum substantiale, generatio accipitur hic pro creatione. Non autem per respectum ad terminum a quo: quia generatio est de aliquo, creatio autem de nihilo. Si autem quaeritur, quare non facit mentionem de mediis, sed tantum de caelo et terra? Jam dictum est, quod per caelum intelligit omnem naturam superelementarem vel caelestem, per terram autem naturam inferiorem vel subcaelestem. *In die quo fecit Deus caelum et terram.* Ponit autem hic diem in singulari: non quod creatio fuerit facta una die vel rerum productio, de qua hic loquitur. Sed per diem intelligit totum tempus sex dierum vel productionis rerum. Scriptura enim habet istum modum, quod quandoque diem accipit pro tempore, sicut habetur Matth. 4: *tolerabilius erit in die judicii Sodomae et Gomorrhae, quam illi civitati.* Non enim est certum, quantum protendetur judicium. Sed accipit diem judicii pro toto tempore judicii. Unde Augustinus de civitate Dei, Lib. 20 cap. 1: *cum dicimus ultimum diem divini judicii, novissimum tempus significare intendimus, et non solum unum diem. Nam per quot dies judicium hoc protendatur, hoc incertum est: sed Scripturarum more sanctarum, diem solere poni pro tempore, nemo qui illas literas quamlibet diligenter legit, nescit.* Item per hoc solvitur, quod dici potest, quod caelum et terra fuerunt facta ante omnem diem, non in die igitur. Ad quod dicendum, quod si dies acciperetur pro diurno motu solis vel lucis, sic valeret objectio: quia ante talem diem fuerunt facti caeli et terra, ratione scilicet illorum, qui dicunt, superiorum et inferiorum informem factam fuisse materiam: quia fuerunt facta ista in principio ante productionem lucis, sicut Scriptura habet quae dicit, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Sed dies non accipitur pro motu solis vel lucis, sed communiter pro duratione qualibet temporalis productionis: et sic cessat objectio. Quod autem accipiatur hic dies non pro una tantum die, sed communiter pro productionis vel primae conditionis tempore, ostenditur, cum dicit, *et omne virgultum agri.* Certum est enim, quod virgultum fuit factum tertia die. Nam per virgultum intelligit herbas et ligna fructifera: unde illa translatio, quam sequitur Augustinus, dicit, *et omne viride agri. Ista autem fuerunt tertia die facta. Antequam oriretur in terra. Et omnem herbam regionis, antequam germinaret.* Istud videretur implicare contradictionem, nisi suam acciperet expositionem. Nam primo dictum est, quod creatum fuit virgultum, et caelum et terra et cetera. Hic autem dicitur, *antequam oriretur*: quod sic declaratur, quod prius habuerunt herbae et arbusta esse a prima conditione et divina dispositione, quam a naturali germinatione: unde prius ea condidit: et postmodum per rationes seminales terrae inditas a Deo, et per vim seminativam, produxit terra consimilia. Et quod iste sit intellectus, patet ex litera sequenti, quae reddit rationem, quare virgulta et herbae non fuerant vel non eruperant per germinationem, sed per divinum imperium et voluntatem. Nam subjungit: *non enim pluerat dominus super terram.* Ad actum enim germinationis naturalis communiter necessarius est humor pluvialis. Quia igitur dominus super terram non pluerat, terra non germinaverat. Sicut autem ad simplicem generationem indiget terra pluviali humore: ita ad perfectam germinationem indiget humano opere, quo excolitur. Humanum autem opus tunc non erat: unde sequitur, *et homo non erat qui operaretur terram.* Igitur istae generationes fuerunt, antequam oriretur virgultum de terra per germinationem de ratione seminali: non antequam a Deo de nihilo vel de materia virtute divina fieret. Triplicem enim legimus hujusmodi originem rerum. Prima enim est per exitum a Deo de nihilo. Secunda est per exitum rei de materia ad speciem. Tertia est per exitum rei de consimilibus, consimili virtute speciei se multiplicantis. Primus exitus est creatio. Secundus est factio. Tertius generatio. Primus habet causam solum Deum. Secundus Deum et materiam. Tertium Deum, et materiam et speciem. Rationes primi exitus sunt in solo Deo, et dicuntur extra res. Rationes secundi exitus sunt in Deo et materia, et dicuntur causales. Rationes tertii exitus sunt in Deo, materia et specie, et dicuntur rationes seminales. Primus exitus notatur ibi, *quando creatae sunt.* Secundus ibi, *in die quo fecit Deus caelum et terram.* Tertius ibi, *antequam oriretur* et cetera. Et nota quod hic recapitulat de ornatu terrae, non de ornatu aliorum elementorum, ut ordinate introducat propositionem de formatione hominis et ejus collocatione in Paradiso herbis et arboribus consito. Et sequitur, *sed et fons ascendebat a terra, irrigans universam superficiem terrae.* Quia posses quaerere, ex quo non pluebat, et ad generationem temporalem humor sit necessarius: quomodo res poterant germinare, et se multiplicare? Dicit, quod aqua fontis terram irrigantis vices pluviarum supplebat. Si autem quaeritur, quomodo unus fons poterat tantum? Solvere possumus multipliciter. Uno modo, quod sumitur ibi singulare pro plurali, more Scripturae in multis locis, sicut ibi, *et homo non erat, qui operaretur terram*, idest homines: quia per unum hominem non posset bene excoli. Unde accipitur fons collective pro omnibus fontibus terrae qui a terra erumpebant et eam irrigabant et fecundabant: unde non erat ita arida, nec ab aquis sequestrata, quin posset per irrigationes talium fontium producere terrae nascentia. Vel forte intelligit unum fontem, Paradisum voluptatis irrigantem, e quo exiliunt quatuor flumina, sicut dicitur infra 4: unde per universam superficiem terrae intelligit superficiem Paradisi, de quo volebat specialiter agere. *Formavit igitur dominus Deus hominem de limo terrae.* Terminata recapitulatione agitur de hominis formatione. Secundo de formati conservatione, ibi, *plantaverat autem Deus.* Tertio de formati et conservati multiplicatione, ibi, *dixit quoque Deus: non est bonum hominem esse solum.* Item primo agit secundum esse corporis materiale, secundo quantum ad esse formale, ibi, *et inspiravit in faciem ejus.* Dicit ergo, *formavit igitur Deus*, idest fieri voluit, idest jussit, quia ipse solus agit solo voluntatis imperio. *De limo terrae*, id dicitur per synecdochen, accipiendo totum pro parte. Nam sola pars corporalis hominis fuit facta de limo terrae: anima enim non fit de limo terrae, sed creatur de nihilo. Formatus est autem homo de limo terrae, quae est vilis terra aquae admixta, ut homini generoso, qui de levi ex consideratione suae dignitatis effertur, occasio humiliationis daretur. Et fuit factus de limo terrae, non quod non essent ibi alia elementa, sed quia elementum terrae est ibi per praedominium, sicut etiam in aliis omnibus corporibus sensibilibus, eo quod terra habeat in omnibus terminum ex eorum densitate, quae propria passio terrae apparet. *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Hic agitur de formatione hominis secundum esse formale ipsius, scilicet animae rationalis. Unde dicit, *inspiravit*, id est substantiam animae et spiritus fecit quae hominem vivificant, sine qua homo non vivit, unde dicitur *spiraculum vitae*, et quia a Deo spiratur ad vitam dandam corpori: et etiam dicitur spiraculum vitae activae, quia scilicet spirat vitam formalem, vitam rationalem, vitam animalem, vitam vegetalem: unde ex hoc habetur aliqua suasio, quod ista tria sunt una substantia. Nam hic nominatur spiraculum singulariter. Quod licet sit verum, non disputo in praesentiarum. Licet ad inductionem hanc respondetur ab aliquibus, quod non cogit: quia est dictum in singulari spiraculum, non quia una sit substantia vel natura simpliciter sola sensitiva vel vegetativa: sed quia ista tria vel duo unum actum vitae perfectae praestant, propter quod possunt dici una anima, ab uno actu completo animandi, secundum triplicem differentiam animationis, quam ponit philosophus secundo de anima et 3. Sicut videmus, quod ad actum justitiam exequendi multae ordinantur particulae: quae tamen omnes propter unum actum completum justitiam exequendi vocantur singulariter justitia, unde dicitur: *recurre ad justitiam.* Hic autem potest moveri quaestio, utrum anima rationalis sit de substantia Dei: nam per istam litteram videtur quod sic. Illud enim, quod aliquid inspirat, videtur, quod de se aliquid emittat. Igitur cum Deus animam inspiraverit, videtur quod de sua substantia emisit. Respondeo quod circa istam quaestionem fuit multiplex error: aliqui enim dixerunt, quod idem spiritus erat divinus et humanus. Divinus enim dicebatur prout in se consideratus: humanus, secundum quod perficit humanum corpus. Quod falsum est. Nam illud, quod informat aliquid, est imperfectum respectu illius, quod cum forma et in esse formali surgit: et sic Deus esset homine imperfectior. Item spiritus nobis conjunctus errat, et in operabilibus, et in speculabilibus: Deus autem est sapientiae infinitae, nec potest errare. Alia est opinio Manichaeorum, quae sine argumento respondet, secundum quod recitat Augustinus de duabus naturis, quod in homine est duplex anima: una bona, et ista non errat: et alia mala, et ista errat, et ad malum inclinat. Quae opinio est contra veritatem, et contra philosophiam. Nam secundum philosophum secundo de anima, propriae materiae respondet propria forma. Si autem essent duae, nulla esset propria. Item una materia non recipit duos actus non coordinatos ad invicem, maxime contrarios: quia cum recipiat formam secundum dispositionem congruam, jam sequitur, quod simul contrarie disponeretur. Item si esset de substantia Dei; aut de toto, aut de parte. Non de parte, quia sic Deus esset partibilis, nec esset simplicissimus, quod esset haereticum. Si de toto, tunc non posset assignari pluralitas animarum. Unde dic, quod secundum philosophum, 2 physicorum, quaedam sunt causae rei extrinsecae, sicut causa efficiens, exemplaris et finalis: et tales possunt Deo convenire respectu creaturae, quia dicunt et ostendunt Dei perfectionem: efficiens enim ostendit Dei potentiam: finis suam bonitatem: exemplum suam sapientiam. Aliae sunt intrinsecae, sicut materia et forma, et istae Deo non conveniunt. Nam tales causae rei sunt commixtae. Deus autem regit res ita, quod non commiscetur eis. Item ista sunt partes compositi, et compositum est totum, et totum est majus parte, et sic Deo aliquid majus esset. Dic ergo, secundum Augustinum super Genesim circa finem, ubi movet quaestionem de hoc, quod anima est de nihilo. Unde in primis rebus non fuit secundum materiam, ex qua fieret: sed secundum materiam, in qua fieret; quia corpus fuit factum ex materia, et anima fuit infusa corpori. Item quaeritur, utrum fuit facta anima in corpore vel extra corpus? Augustinus refert aliquos dixisse omnes animas cum Angelis productas et postmodum successive suis corporibus conjunctas jussu Dei. Sed istud reprobat Augustinus 6 super Genesim et 7: et rationabiliter: quia sic haberent animae ad unionem aliqua merita vel demerita, quod est contra apostolum ad Rom. 11, de Jacob et Esau, qui dicit: *cum nihil boni aut mali egissent* et cetera. Item sic Baptismus non tantum esset in parvulis contra peccatum originale, sed contra actuale. Ideo sunt alii, qui dicunt, et videntur sequi Augustinum, quod aliae animae infunduntur corporibus, et creantur in eis. Sed anima Adae non, sed prius fuit producta: nam a principio fuit mundus completus, quantum ad partes principales: et hoc quantum ad esse actuale. Credo tamen, quod Augustinus hoc non dicit asserendo, sed inquirendo: et tenendum est potius, quod etiam Adae et aliae animae creantur, cum corporibus infunduntur. Et ad hoc ratio est: nam secundum philosophum primo et secundo physicorum, ars imitatur naturam, et natura artem: quia in rebus creatis prius fuit effectus artificialis, quam naturalis (nam res procedunt a Deo per modum artis), posterius autem habet esse naturale. Unde, cum natura prius materiam disponat, deinde formam inducat, Deus similiter agens, ita fecit de anima, cum ipsa sit corporis forma, quia est actus corporis physici organici, ut dicitur de anima libro 2. Et hoc innuit Scriptura haec, quae dicit, quod Deus formavit corpus de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus. Nominat autem faciem, quia opera vitae rationalis praecise in facie relucent. Et sequitur: *factus est homo in animam viventem.* Antequam enim anima corpori infunditur, homo non dicitur nisi aequivoce. Homo enim mortuus non est homo. Unde expone, *factus est homo in animam viventem*, idest per animam viventem. *Plantaverat autem dominus* et cetera. Determinavit de hominis formatione, agit de ejus conservatione. Tria autem necessaria sunt ad hominis conservationem: locus aptus continens, et nutrimentum sustentans, et exercitium exterius delectans. Igitur primo ostendit, quomodo ista duo Deus ordinavit, secundo qualiter homini communicavit, ibi, *tulit igitur*, et cetera. Et primo de loco dicit, *plantaverat* et cetera. Credo, quod tertia die, quando fecit herbas et ligna pomifera. *Paradisum*, Paradisus Graece idem est quod hortus Latine. Alia translatio dicit *Paradisum in Eden*, quod interpretatur delitiae, quam sequitur Augustinus octavo super Genesim. Unde sensus est, quod Deus fecit hortum diversis plantis consitum, amoenum et deliciosum, et hoc a principio, id est, tertia die, sicut dictum est. Littera autem Septuaginta, secundum Hieronymum, habet, *ad orientem*, et sic accipitur principium non pro initio temporis, sed pro prima parte terrae habitabilis versus orientem. Dicit autem Isidorus libro 14 Etymolog. cap. 3, quod ille semper vernalem temperiem habet: quod satis est credibile, cum esset locus hominis, pro statu nobilissimo viae illius. Istius autem temperiei multiplex potest esse ratio: una, aeris subtilitas, quia calor minus potest sibi incorporari, sicut videmus de igne, qui fortius agit in materia grossa, quam subtili vel rara. Ignis enim in stipula est minus calidus, quam in ferrea materia. Secunda causa esse potest puritas impermixta; quia propter altitudinem terreni vapores ad locum illum non adscendebant, nisi aliqui pauci valde: qui per naturam illius ex propinquitate cum igne tepefacti, cito poterant converti. Praeterea radii a terra usque ad illum locum non reflectebantur: ac ideo calor ille ibi generatus ad amplissima spatia illius interstitii totius se refundens, remanebat in illo loco minus. Item et temperatus erat locus, quantum ad superioritatem. Nam ille locus erat sub circulo medio, vel aequinoctiali: unde bis in anno radius solis erat directe super illum locum, scilicet in adscensu suo ad tropicum aestivalem, et in descensu ad tropicum hyemalem: et nunquam sol ab illo loco multum recedit: quia est inter duos suos terminos, scilicet tropicum aestivalem et hyemalem: et propter hoc, quantum in se est, est locus calidissimus ex dispositione radiorum: et ideo vocatur a philosophis torrida zona. Tamen ex praecedentibus rationibus accidentibus erat temperatus. Item erant ibi fontes, qui illam partem temperabant, et subtilitatem nimiam aeris respectu hominis ad grossitiem proportionatam reducebant. Quod autem dicunt Magister et Beda, quod usque ad lunarem circulum pertingit, intelligendum est hyperbolice, hoc est, quia altissimus fuit. Nam ille locus supra se habuit auram respirabilem, sicut infra legitur, dominum ambulasse ad auram post meridiem: quod tamen non esset, si lunarem circulum attingeret. Et quia unumquodque est vanum, nisi ordinetur ad finem debitum et bonum, subjungit finem plantationis istius Paradisi, dicens, *in quo posuit hominem, quem formaverat.* Sequitur, *produxitque dominus.* In qua parte agitur de nutrimento hominis. Et primo ponitur productio arborum communium; et secundo productio praerogativarum singularium, ibi, *lignum etiam scientiae boni et mali. Produxitque dominus* et cetera. Nota, quod illud dicitur per recapitulationem. Nam tertia die istud fuit factum, sicut loquitur supra. Primo autem describitur illud, quod a Deo factum est, ut appetibile gustui, et delectabile visui, ut inferret homini delectationem, non tantum conjunctam, sed etiam separatam: non tantum ut ab homine consumitur, sed etiam secundum quod in se manet et conservatur. Lignum etiam vitae dicitur secundum Augustinum libro decimotertio de civitate Dei, capite vigesimo, quia aliis lignis alebantur homines, ne esuriendo et sitiendo molestiae aliquid sentirent. De ligno autem vitae gustabant, ne mors eis unquam subreperet: quod habebat non ex qualitate aliqua absoluta, sed ex ordinatione divina: sicut nunc videmus, quod sacramentis novae legis inest divina vis ad conferendam gratiam: quamvis non sit vis aliqua absoluta ibi. Et hoc videtur dicere Augustinus super Genesim ad litteram libro 11, capite 18: ubi dicit, quod status suae immortalitatis de ligno vitae virtute mystica praebebatur. Alii autem dicunt, quod lignum vitae ex vi suae naturae administrabat homini nutrimentum: erat enim assimilabile et convertibile, quantum erat conveniens conservationi et restaurationi humanae. Et credo, quod Augustinus istam vim praesupposuit, sed aliam ad istam addidit: quia forte ista omnino non sufficeret, nisi cum hac vis divina adesset: sicut homo non sufficit ex sua voluntate, vel etiam gratia habita particulari sanante animam, ad continuationem vitae spiritualis sine exercitio in sacramentis, et sine vi sacramentali. Et dicitur lignum vitae sicut lignum scientiae boni et mali, quod sic vocatum est, quia Diabolus dicit, per ejus esum posse acquiri scientiam boni et mali, sicut infra dicitur, *eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Alia ratio, quia per ejus esum habuit experimentalem scientiam boni et mali. Boni, scilicet, quod perdidit, et mali culpae, quod commisit, et mali poenae, quod incurrit. *Fluvius egrediebatur de loco voluptatis*, idest de medio istius horti, vel de qualibet ejus parte, qui inde dividebatur in quatuor capita, id est, in quatuor fontalia initia quatuor fluminum. Utrum autem ante peccatum fieret per alveos, nescitur: tamen modo non videtur hoc fieri. Imo, sicut ait Magister historiarum, Ganges fluvius Indiae, qui hic dicitur Fhison, dicitur nasci in locis cavernosi montis. Nilus vero fluvius Aegypti, qui hic dicitur Gion, dicitur nasci non procul ab Atlante, Tigris et Euphrates ab Armenia. Igitur per occultas regiones modo, et non per alveos apertos sub visceribus terrae a Paradiso oriuntur, et ab illo altissimo loco fluunt. Unde dicit Augustinus quod sub terra sunt, et post longos tractus rumpunt. Istorum autem fluviorum, excepto ultimo, ponitur duplex notificatio: scilicet et per nominis interpretationem, et per vicinam terram, et ejus proprietatem: et hoc, quia pro magna parte ex natura fluviorum est nobilitas terrarum. Fhison interpretatur mutatio oris. Nam mutatur a facie sua, id est, specie, quam habuit in Paradiso secundum diversa loca: quia in uno est clarus, in alio est turbidus: alibi parvus, alibi magnus: alibi calidus, alibi frigidus: *ipse est, qui circuit terram Hevilath*, id est Indiam. Hieronymus dicit, quod Hevilath est regio Judae, quae possessa est ab Hevila filio Ocham filii Heber patriarchae Hebraeorum, sicut dicitur 1 Paralip. 1. India autem secundum Plinium, est terra, quae venis aureis prae caeteris abundat. *Ibi invenitur bdellium.* Bdellium secundum aliquos est genus lapidis. Secundum Plinium est arbor aromatica ad magnitudinem olivae, cujus lacryma lucida, gustui amara, et boni odoris. *Et lapis onychinus.* Glossa. Onyx est pretiosus lapis, sic dictus, quia habet candorem permixtum cum rubedine ad similitudinem unguis humani: quia onyx Graece, unguis Latine dicitur. Antiqua autem translatio habet *carbunculum*, qui est ignei coloris. Nomen secundo fluvio Gion. Gion interpretatur hiatus terrae, quia impetu suo dissolvit terram, et terram aperit, et secum trahit. Nomen tertio fluvio Tigris, qui ad similitudinem illius animalis velocissimi, est velocissimus, et decurrit contra Assyrios. Haec tria flumina sic determinantur, quasi remota et ignota. Quartus vero fluvius dicitur Euphrates, quasi frugifer, nec determinatur per terram, quia notus est: est enim unus limes terrae promissionis. *Tulit igitur dominus Deus hominem.* Descripta Paradisi amoenitate, subdit de hominis collocatione: ut ex fructuum bonitate, et loci amoenitate conservetur in esse. Et primo ponitur in Paradiso. Secundo deputatur exercitio, *ut operaretur et custodiret.* Tertio sibi dantur praecepta disciplinae, ut proficeret in obedientiali merito, ibi, *de omni ligno.* Et ponitur praeceptum et affirmativum et negativum. Tulit igitur de loco, in quo factus fuerat. Non enim factus fuerat in Paradiso, ut ex hoc sciret, quod ex mera gratia ibi erat positus: et sic esset magis gratus ex illis, quae erant donis naturae superaddita. Item ut ex hoc esset humilior, et remotior ab omni praesumptione et superbia. Et ex hoc etiam cognosceret, quod nisi benefaceret et obediret, Deus, qui eum ad illum locum transtulerat, eum inde extraheret. Si quaeritur, quare Deus non fecit totam terram habitabilem pro Paradiso hominis? Respondetur, quod decuit prae caeteris animalibus magnam partem terrae parari, ut ibi starent communiter. Homini autem nobilissimae parti mundi, et qui erat aliarum partium quasi finis, nobilissimam partem deputari specialiter. Si quaeritur, utrum in illo statu Adam ad ista inferiora ex illo loco esset descensurus? Respondeo, quod ex Scriptura non habetur, quod non posset descendere, et inde ex aspectu creaturarum ad laudem Dei assurgere. Verum est tamen, quod non deberet nec vellet descendere, tamquam habitaturus: sed quantum conveniret suae jucundae contemplationi, et inferiorum gubernationi. *Ut operaretur et custodiret illum.* Hortum illum scilicet, et Paradisum excoleret et custodiret. Nota tamen, quod illam operationem non faciebat laboriose, sed deliciose. Labor enim non sequitur operationem, nisi improportionatam agenti: et in substantia passibili et debili et infirma. Dederat autem dominus facultatem operandi homini non propter indigentiam, quae cogeret, sed quantum volenti satis esset. Videmus etiam nunc multos ex voluptate agrum colere: tunc vero major voluptas erat: quia nihil adversi accidebat, nec de caelo, nec de terra. Si quaeritur, quid operaretur, cum locus ille gratis daret omne lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave? Dicendum quod locus ille daret gratis omnia, quae deberent exire per naturalem influentiam, et etiam per occultam Dei administrationem: tamen adhuc aliqua possent surgere specialia per hominis industriam, et posset etiam facere locum illum aliquantulum amoeniorem. Sed ad quid oportebat custodire illum locum, cum nullus esset violentus invasor? Potest dici, quod licet Deus locum illum sufficienter custodiret, et nunc etiam custodiat: decens tamen fuit, quod aliqua ejus custodia homini committeretur, quamdiu ibi staret. Unde quaelibet incommoda, quae poterant vel ab avibus, vel ab aliis animalibus, vel etiam a Daemonibus contingere, poterant per hominem removeri vel impediri. *Praecepitque ei dicens* et cetera. Non fecit autem Deus aliquod praeceptum morale homini, sed praeceptum disciplinae: quia ad praecepta moralia erat per virtualem et naturalem rectitudinem sufficienter inclinatus, et ad illa, quae sunt a natura, non oportet tantum insistere: sicut non habent homines praeceptum de amore filiorum. Item dedit sibi praeceptum ceremoniale, nullam in se bonitatem includens: ut probaretur ejus obedientia, retrahendo se ab appetibili materia secundum gustum, sensum vel tactum. Fuit autem praeceptum in materia gulae magis, quam alterius sensus: quia gustus aliis sensibus subservit, et ex ejus ordinatione vel deordinatione, aliorum sensuum ordinatio vel deordinatio multum dependet. Et si contra hoc objicitur: cur ergo ponitur praeceptum de aliis fructibus comedendis, cum de se esset ad hoc inclinatus, ut, quantum expediebat suae necessitati, sumeret? Ad hoc dicendum, quod hoc fuit factum, et prohibitioni ligni vetiti annexum, ut ex hoc convinceretur magis illius contumacia, quando pro sua necessitate haberet cibaria ita delectabilia, et ita varia. Nec est intelligendum, quod esset coactus de omnibus comedere; sed tantum de aliquibus eorum, quantum sufficiebat nutritioni suae: unde aliud erat ibi praeceptum, aliud concessum, et suae libertati commissum. Praeceptum quod comederet, quantum suae necessitati expediret. Liberum quod acciperet de quibus vellet, excepto ligno scientiae boni et mali. Fuerunt autem data ista praecepta statim, quia non erat ratio differendi, et debuit ad Dei cultum statim ordinari. Illud autem praeceptum fuit factum per aliquam vocem sensibilem, et etiam forte intelligibilem, sicut homo est ex anima et corpore: quamvis hoc non sit clarum ex Scriptura. Fuit etiam dictum illud praeceptum non tantum pro se, sed pro tota sua posteritate. Quod patet, quia ad Evam devenit, sicut infra tertio dicitur: *dixit Daemon, cur praecepit vobis* et cetera. Item poena est communis, et omnes contingit, et sic praeceptum, unde omnes fuissent obligati, si Adam stetisset. *In quacumque die comederis, morte morieris.* Hic iteratur, et per se primo intelligitur necessitas moriendi: unde translatio Symmachi magis proprie loco illius, *morte morieris*, habet, *mortalis eris.* Includebatur et ibi mors damnationis aeternae, scilicet, carentia visionis divinae: quae per illam transgressionem incurrebatur, et janua Paradisi claudebatur. De ista tamen morte non agitur in litera aperte, sed tantum occulte, secundum Augustinum in libro de civitate Dei: quia hujus mortis explicatio ad novum testamentum pertinebat et spectabat, ubi secunda mors apertissime declaratur. Item per mortem intelligitur tota infectio concupiscentiae originalis. Si autem quaeritur, utrum ex solo isto peccato incurrisset mortem pro se, et pro sua posteritate, vel etiam eam incurrisset pro alio quovis peccato mortali, incertum est mihi, tamen credo quod sic, si fecisset contra unum praeceptum morale. Si tamen opponitur de Eva, quae statim non incurrit, donec comedit, et dedit viro, potest dici, quod ex ratione fuit dilatum, donec fuisset probatum, quid faceret vir suus. Vel etiam incurrit, latenter tamen, neque ita evidenter, quod posset deprehendi; ut probaretur virtus mariti. *Non est bonum hominem esse solum.* Descendendo de conditione viri, in quo completa est subsistentia singularis hominis: determinatur de formatione mulieris propter multiplicationem speciei hominis: et primo ponitur dispositio, secundo factio. *Immisit ergo Deus soporem in Adam.* Tertio ordinis determinatio ad ipsum virum mulieris jam factae, ibi, *adduxit eam ad Adam.* Primo enim res disponitur fieri, secundo fit, tertio ad finem ordinatur. *Non est bonum.* Bonum, secundum Dionysium, est sui diffusivum: solus autem si esset vir, non posset se diffundere: ergo si esset solus, non esset sufficienter bonus. Et nota, quod non intelligitur, quod non sit bonum esse hominem solum, etiam pro statu illo, quia sic Deus fecisset non bonum, quod est contra rationem: sed refertur ad tempus futurum, quia erat factus, ut esset totius generis humani principium. Si quaeritur, quare Deus non fecit, quod solus vir esset generationis principium? Dicendum, quod id magis competebat et ordini naturae, et societati humanae et proli propagandae. Ordini naturae competebat. Nam ad hoc, quod proles formaretur, oportet ibi esse aliquid activum vehementer, et forte et praedominans in calore, ad sufficientem digestionem materiae, et siccitatem solidioris compactionis. Requiritur etiam materia mollis et humida, et bene formabilis. Ista autem duo non possunt in una persona concurrere: et ideo oportet pro primo esse masculum, qui est calidus et fortis: et pro secundo feminam, quae est humida et mollis. Convenit etiam societati humanae, ut fratres, qui debent simul convivere in una domo, vel in una urbe, habeant exemplar in suis parentibus. Et necessitas etiam prolis hoc exigit, quae indiget prius, quantum ad corpus, pie ac blande foveri, et simpliciori et rudiori doctrina imbui: et tandem robustioribus exerceri, et instrui perfectiori et subtiliori doctrina: quorum unum habet ex muliere vel matre, quae est pia et magis infirma; aliud ex viro magis duro et forti, et magis docto: propter quod dicit rationabiliter, *faciamus ei adjutorium sibi simile.* Et dicit simile, quia dissimile non conveniret simul speciei multiplicandae, vel productioni univocae: sicut ex equo et asino similis species non exit. *Formatis igitur dominus Deus cunctis animantibus.* Ponitur autem necessitas productionis mulieris, quia ad prolem generandam, seu propagandam necesse fuit, ut haberet homo aliquam naturam similem. In rebus autem prius factis, et ad Adam adductis, non est inventa aliqua similis natura: ac ideo oportuit quod de novo fieret. Dicit igitur, *formatis de humo.* Prius dixit volatilia de aquis formata. Quomodo igitur dicit de humo? Respondeo, quod omnia animalia sunt de humo per praedominium et simpliciter, quia plus est ibi de terra, quam de alio elemento: quod probatur per suam densitatem, et per suam soliditatem, quae sunt magis passiones ad terram spectantes: propter quod dicit hic formari omnia de limo. Cum vero aliqua dicuntur fieri de aqua, dicitur id, quia in ipsis magis abundat aqua, quam in aliis: sicut in piscibus aqua fluxibilis et humida, in avibus aqua vaporalis, et vaporaliter elevata. *Adduxit ea ad Adam.* Non tantum visione intellectuali vel imaginaria, ut aliqui dixerunt: sed coram oculis suis praesentata. Quamvis enim verisimile sit, quod omnium istorum receperat scientiam: tamen ad suam consolationem etiam assurgere specialius in Deum voluit, eo quod haberet etiam de eis notitiam non tantum inditam, sed a rebus acceptam. Non enim Scriptura ita solemniter istam adductionem describeret, si tantum fuisset imaginaria, nec istum modum tenuisset. Sed quare non fit mentio de piscibus? Potest dici, quod sub illo nomine animantium intelliguntur. Unde paulo post dicitur, *Adam omni viventi nomina imposuisse.* Vel potest dici, quod de piscibus non erat tanta ratio, quia non habebant tantam vicinitatem et societatem cum homine sicut alia animalia: nec erat eis ita usurus. Praeterea probato, quod nullum simile sibi erat in animalibus, evidens erat de piscibus: cum minus conveniat cum illis, quam cum animalibus aliis. Item pisces non possunt aquas dimittere communiter, ideo commode venire non potuerunt: unde fuerunt eis nomina imposita, postmodum cum paulatim venirent ad hominum notitiam: et similitudinem haberent ad animalia terrestria, secundum quod dicit Papias: *sicut canis marinus et porcus* et cetera. Fuerunt autem adducta, ut homo probaret sensibiliter, quod nullum sufficiebat sibi ad sapientialem collocutionem, nec ad amicitiam socialem, nec ad Dei laudem: ideo desideraret sociam similem. Et illud verbum, *faciamus adjutorium* etc. et illud, *non est bonum esse hominem solum.* Dixit Deus non tantum intra, sed etiam illustratae menti ipsius Adae. Fuit enim conveniens praeexigere ejus consensum: quia nulli debet dari uxor sine ejus proprio consensu, neque de substantia sua debebat fieri quicquam sine ejus consensu aliquali. Sicut nec Christus voluit de beata virgine concipi, nisi requisito ejus consensu; et propter ista forte praefata narrantur. *Ut videret quid vocaret ea*, idest, ita fecit, ac si vellet probare, quomodo vocaret ea. Loquitur enim nobis Deus more humano, sicut mater balbutiens condescendit puero. Si quaeritur, utrum Adam tunc haberet aliquam scientiam terrenarum vocum, vel idioma ad signanda specialia signata (si enim ante habebat, tunc videtur, quod prius sciret nomina animalium, sicut et nomina aliarum rerum. Si non habebat, cur fuit dictum specialiter? Quia primitiva nomina imponere non est difficile, nec requirit magnam scientiam) dicendum, quod verisimile est, quod Adam primarum rerum, sicut primorum generum, et corporum mundi, et principiorum nascibilium, et mixtorum, et talia nomina accepit. Vel ipse primo nominavit ea secundum placitum. Animalium autem nominationem per quamdam derivationem a principio homini ipse Deus reliquit. Et intelligo derivationem non solum quae fit per flexionem plurium nominum, sicut ab homine humanus, ab humo homo: sed de illa, quae fit per transumptionem, per comparativas habitudines et analogias. *Ipsum est nomen ejus.* Ex hoc videtur, quod nomina animalium, prout apud Hebraeos tempore Moysis vocabantur, fuerunt eadem, quae et tempore Adae. Ex quo etiam patet, quod lingua Adae Hebraeis mansit. *Immisit ergo dominus Deus soporem in Adam.* Ubi post dispositionem de muliere facienda ponitur formatio mulieris. Et ponit factum, et modum. Modum ibi, *omnique* et cetera. *Immisit ergo soporem* et cetera. Septuaginta habent *extasim*, idest mentis excessum. Symmachus habet *gravem et profundum soporem.* Et ex verbo immissionis satis patet. Somnus enim est quies virtutum animalium cum intensione naturalium. Immisit, dico, somnum, qualis immittitur prophetis ad videndum aliquas illustrationes divinas. Ista tamen somnia, secundum Augustinum, tam felicia fuissent in statu innocentiae, quantum visa vigilantium: unde intellectus Adae talis esset. Videtur intelligere Augustinus quod numquam ligaretur: imo semper esset in aliquo suo usu: a laude enim Dei et merito numquam ad horam deberet impediri. Omnis enim recta ratio vult semper Deum contemplari, et semper facere aliquid meritorium: et ideo ligatio intellectus et liberi arbitrii respectu istorum est aliquid poenale, respectu status innocentiae, et aliquid damnosum. Impedimentum etiam liberi arbitrii provenit ex prostratione dominativae beatitudinis potentiarum respectu inferiorum. Quae prostratio videtur esse ex peccato: et ideo non esset tale ligamentum. Si autem quaeritur, utrum ibi esset naturalis somnus? Hoc non definit Augustinus. Tamen aliquibus videtur, quod non: quia sicut corpus poterat praeservari a corruptione, sic vires sensibiles poterant teneri in tali moderamine operandi, quod numquam lassarentur per vigiliam, et quod cum vigilia vigerent maxime in operibus vegetativae partis: et sic non esset somnus necessarius, nec propter repausationem virium, nec propter praeservationem earum a lassitudine, nec propter vigorationem earum in actibus vegetativae partis. Abstraherentur tamen a sensibus quandoque per actus dulcis contemplationis, et per specialem gratiam supernae immissionis: ita quod extatice soporarentur. Quia differentia est inter soporem et somnum, quia somnus secundum philosophum (de somno et vigilia) est quies animalium virium cum intensione naturalium. Et sopor est quies animalium cum intensione intellectualium. *Tulit unam de costis ejus.* Intelligendum est, quod non sine carne, sed cum carne. Nam infra eodem cap. dicitur: *hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Non autem debuit fieri de nihilo, ut in genere humano esset perfecta connexio, et perfecta reductio ad unum principium, sicut in omnibus rebus ad Deum; et hoc ut perfectius esset foedus societatis humanae, cum in gradu uno speciei suae communicent, et ab uno omnes descenderint. Fuit autem facta de costa lateris, ad designandum etiam speciem communem, et quasi comparem ejus; et nobilitatem viri respectu mulieris. Item ex hoc constat, quod mulier fuit facta in Paradiso, et quod etiam fuit perfecta de nobiliori materia, quam ipse vir. Et hoc forte fuit factum, ne ipse vir eam contemneret. Nec propter hoc tamen praesumeret; quia quicquid habuit, et locum, dignitatem, et materiam, mediante viro habuit. Hic autem potest quaeri quomodo de illa costa fuit formata Eva, utrum per rarefactionem materiae, vel per additionem alienae? Dicunt aliqui quod per additionem novae materiae alienae. Terrena enim materia et quaecumque alia habet suae rarefactionis terminos. Costa autem non habet rationem materiae, quod posset tantum rarefieri quod corpus humanum inde formaretur; ideo additio fuit facta. Item de costa illa fuit mulier facta, sicut faceret natura: nisi quod natura faceret successive, et ista actio facta fuit subito, quia ab agente infinito Deo. Natura autem si faceret aliquam materiam in se, vel in materiae similitudinem converteret (sicut patet de embryone, et sicut patet de semine plantarum, quae requirunt humidum quod convertunt), successive ea faceret. Dicitur tamen magis fieri de costa quam de alia materia, quamvis alia materia fuerit major: quia costa fuit principalis materia in quam assimilavit et transmutavit Deus ipsam in naturam convenientem corpori humano. Item si tantum rarefieret costa: jam densitatem corpori humano debitam non haberet. Argumentum autem contra hoc est de corpore Christi, quod factum fuit de sanguinibus parvis beatae virginis sine additione: igitur hic potuit esse. Quod solvitur, quia non est simile. Nam corpus in ipso instanti fuit parvum; ideo non oportuit nimis rarefieri naturam. Praeterea non reputo inconveniens si ad naturam illam sementinam fuisset aliquid subito conversum. Item ad argumentum, quia panis convertitur in corpus Christi, et fit ibi corpus Christi sine additione. Dicendum similiter quod non est simile, quia panis non manet in corpore Christi, nec est ejus materia; ideo non est vis si est magnus vel parvus, vel si rarescit vel non rarescit: hic autem manet tota natura sub tota forma, ad quod non sufficeret parva materia. Si autem quaeritur, utrum Eva fuerit producta de illa costa secundum rationem seminalem? Dicendum, quod aliquis effectus habet in materia potentiam et ordinationem ad actum secundum obedientiam divinam, sicut justificatio impii, sicut etiam cum de pane fit corpus Christi: et talia non habent rationem seminalem. Alio modo potest esse secundum ordinationem ad actum per aliquam naturalem potentiam, vel unam, vel plures. Et isto modo potest esse dupliciter: vel secundum ordinationem remotam, sicut homo est in porco vel in cibo, quia potest comedi et in se converti et homo potest inde generari: et sic dicitur ibi esse secundum rationem causalem, secundum sanctos; et isto modo erat Eva in costa. Tamen ista ratio fuit per vim supernaturalem adjuta, et quantum ad modum promota: quia quod faceret natura successive fecit vis divina subito. Alio modo habet ordinationem ad actum propinquam, sicut et embryo ad hominem: et isto modo est secundum rationem seminalem. *Et adduxit eam ad Adam.* Non quod veniret a remotis, quia erat facta in Paradiso, sed adduxit sibi eam praesentando et in uxorem tradendo: unde sicut adductio corporalis est ab ipsa remotione ad propinquitatem, ita ista fuit a quadam extraneitate ad familiaritatem. *Dixitque Adam, hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Illud autem non scivit, quia illud vidisset: cum in formatione mulieris esset in sopore et sensus sui exteriores essent ligati; sed hoc habuit per revelationem in illo sopore acceptam. *Haec vocabitur virago*, idest de viro facta: unde subjungit rationem suae nominationis. *Quia de viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae.* Aliqui illud verbum *quamobrem* reducunt ad modum facti, sic: quia tanta est unitas viri et uxoris, quod prima est formata de viro suo. *Relinquet homo.* Illud autem parum valet nisi pro ipso, quia uxor sua multum sibi attribuebat, quia de se sumpta erat: et tamen id etiam intelligit de aliis sicut de se, quia dicit, *relinquet homo patrem et matrem.* Certum autem est quod ipse non habuit patrem nec matrem: quia factus fuit de limo terrae. Sed referendum est ad ipsam uxorem illud, quamobrem, ut sit sensus, quamobrem, idest propter illam rem, propter uxorem scilicet relinquet etc. non quantum ad dilectionem: sed quantum ad cohabitationem, et propriae domus regimen et dispensationem. *Et erunt duo in carne una*, idest in carnali commixtione per quam sunt quasi una caro. Sicut etiam in una carne prolis, respectu cujus habent unam vim generativam. Item sunt unum per vim indissolubilis conjugii, per quam unus indissolubiliter alteri alligatur, et potestas corporis unius alteri traditur. Ex hoc autem videtur quod posset trahi quod de ratione conjugalis status est, quod unus non habeat plures uxores, nec uxor plures viros: quia tunc erunt plures in carne una quam duo. *Erant autem uterque nudus, et non erubescebant.* Nudi siquidem erant ex defectu exterioris operimenti, sed non nudi ex defectu interioris ornamenti: ac ideo quia in suis membris nihil erat quod rationi rebellaret (quia nullum habebant defectum vel enormitatem) non erubescebant. Erubescentia enim est de factis ingloriis et turpibus secundum Aristotelem 2 Rhetoric. Quia igitur membra genitalia rationi rebellant et contra rationem rectam et voluntatem se movent; ideo ad factum tale idem homo modo nudus erubescit et plus quam ex aliis passionibus. Sunt enim istae magis foedae et magis viles et ex toto sine ratione et voluntate: quod non est de aliis ita communiter. Aliqui tamen dicunt, quod est ex consuetudine, non ex natura: quod videtur falsum. Nam a principio non fuit consuetudo, sed tamen a principio sic fuit, ut infra Genes. 3. Praeterea Augustinus dicit Lib. 24 de civitate Dei c. 20, quod *quidam sunt Cynici qui contra humanam verecundiam, caninam et impudicam sententiam protulerunt*: ut videlicet cum uxore palam non pudeat agere, nec in vico nec in platea conjugalem concubitum devitare. Et dicit contra istos, quod pudor naturalis vicit opinionem hujus erroris. Et c. 18 dicit quod Tullius ait: *cum omnia recte facta in luce se collocari velint, hoc recte factum, scilicet concubitus conjugalis, sic appetit sciri, ut tamen erubescat videri: ita quod nec filii testes hujus fieri permittantur.* Et c. 17 dicit, quod ex pudore quo Adam sua pudenda velavit, omnes gentes, quoniam ex illa stirpe procreatae sunt, usque adeo tenent insitum pudenda velare: ut cum quidam in India nudi philosophentur, adhibent tamen genitalibus tegmina, quibus per caetera membrorum carent. Si quaeritur de costa de qua fuit facta Eva, utrum fuit de substantia Adae? Dicendum, quod sic: tamen non fuit postmodum detruncatus: quia vel potuit aliunde impleri: vel ista costa fuit sibi addita super illas quas habent homines communes, ad illius mulieris formationem: sicut semen quod esset superfluum individuo singulari, et tamen necessarium speciei.

Caput 3

[90276] Postilla in libros Geneseos, cap. 3 *Sed et serpens erat callidior.* Praemisso de hominis conditione, agitur de ejus per peccatum destructione. Et primo narratur ejus tentatio, et secundo ejus praevaricatio et concupiscentialis infectio, ibi, *vidit igitur mulier.* Tertio ejus a Deo justa punitio, ibi, *et cum vidissent* et cetera. Primo igitur tangit astutum processum in tentando: quia primo

venit ad mulierem, sicut ad partem generis humani infirmiorem: non enim venit ad virum, quia vir in assumpta natura facile posset ipsum et fraudem suam dignoscere: sed solum ad mulierem quae non fuit tantae prudentiae quod ipsum dignosceret, nec tantae constantiae quod sibi resisteret. Et in tentando procedit, non asserendo, sed interrogando; nec interrogando illam de re de qua intendebant evidenter, sed latenter et universaliter: quia si expressisset de ligno scientiae boni et mali, dicendo, quare praecepit vobis Deus ne comederetis de ligno scientiae boni et mali: magis posset habere suspectum quod intenderet aliquod malum. Sicut si aliquis vellet de aliquo inquirere caute si in aliquo loco fuisset: magis quaereret in universali. Fuit hic aliquis homo de tali regno? Ut ad quaestionem universalem, reciperet quaestionem specialem. *De ligno autem scientiae boni et mali praecepit* et cetera. Et quia homo quandoque vitat peccatum timore poenae: excludit timorem mortis, dicens: *nequaquam moriemini.* Sub testimonio etiam divinae scientiae et auctoritatis, subdit incentivum magnae ambitionis et curiosae perscrutationis, dicens: *scit enim Deus* et cetera. Invocat testem Deum ad falsum, et assumit Deum et suam scientiam in vanum: unde ex hoc est pater mendacii et perjurii. Dicit igitur, *sed et serpens* et cetera. Ex ista litera innuitur, quod in isto serpente erat aliqua intellectualis substantia, et ex hoc quod loquitur caute et astute, et ex hoc quod dicitur quod erat callidior. Si autem quaeritur, cur Deus permisit hominem tentari? Dicendum, quod tentatio dicit actum qui est ad hominis experimentum: sicut tentatur homo in scientia, quando in aliqua difficili quaestione probatur: et consimiliter spiritualiter tentatur, quando ejus vires spirituales per aliquem actum homini difficilem probantur, ut quando allicitur fortiter per delectabilia vel terretur per tristabilia: et sic probatur vel virtus vel infirmitas sua. Sicut dicit philosophus in Lib. Elench. de syllogismo tentativo, qui non est ad habendum conclusionem, sed tantum ad habendum de hominis scientia argumentum. Ista autem tentatio potest esse quantum ad intentionem alicujus vel permittentis vel tentantis, ad tentati laudem et promotionem, vel saltem ad alicujus boni de illa tentatione extractionem. Et isto modo tentat Deus, sicut infra dicitur, *tentavit Deus Abraham.* Isto modo etiam tentari permittit, et etiam ex caussa bona: et sic permisit hominem tentari. Alio modo tentare dicitur in ordine ad dejectionem: et sic tentat Diabolus. Si quaeritur: quare Diabolus non apparuit Evae in propria specie? Dic quod homo non poterat in statu innocentiae videre substantias separatas: unde indigebat alicujus imaginis adminiculo. Et quod ita sit, patet. Nam distabat hierarchia angelica ab humana, quantum ad societatem secundum Dionysium et quantum ad intelligendi modum naturalem, sicut dicit 4 c. hierarchiae angelicae. Si autem videret Angelos clare, et spiritus, non poneretur nec differentia nec distantia. Praeterea si Angelos aspiciebat, multo magis omnia animalia et eorum intima. Igitur non oportuisset adduxisse ea ad nominandum ea. Item si Eva Angelum vidisset, bene advertisset, quod non esset beatus: quum rationabile sit credere, sicut a plerisque tenetur, quod in genere naturae spiritualis et intelligibilis, Daemon est natura horribilis. Nam in eo (ut puto) pulchritudo naturalis ex deformitate sui criminis est limitata; sicut etiam anima rationalis quae est substantia incorruptibilis sicut angelica, facta est ex conjunctione cum carne infecta et foeda. Verum est tamen quod secundum Dionysium, naturalia substantialia eis remanserunt integra, quod non est contra istud; quia hoc exterius esse, accidentale potius est, quam esse substantiale. In signum hujus non permittuntur communiter assumere nisi corpora turpia eorum deformitati convenientia. Item gradus substantiarum est secundum gradus operationum. Ideo cum habeant Angeli ulteriorem gradum entis, etiam habent ulteriorem gradum operationis: quod non esset si primi parentes agnoscerent naturaliter Angelos; cum illud sit eorum supremum intelligibile per naturam. Si autem opponitur quod anima Adae ita erat in potentia conjuncta, sicut anima separata, quia corpus tunc non erat corruptum, nec eam aggravabat; ac ideo cum substantias separatas videant animae separatae, videtur quod animae conjunctae tunc vidissent: ad istud respondent aliqui, quod naturale est animae conjunctae nihil videre nisi cum phantasmate: unde cum Angeli non cadant sub phantasmate, tunc non poterant videri. Ista responsio tamen non est sufficiens, neque videtur valere. Quod enim anima innaturaliter existens extendat se naturaliter ad nobiliorem operationem, quando habet modum suum debitum et convenientem, videtur absurdum. Praeterea sic damnati post resumptionem corporum non viderent horribiles facies Daemonum: quod tamen ponitur eorum maxima poena. Sic etiam beati in suis corporibus non viderent Angelos bonos in genere proprio, sed tantum in verbo: et sic non gauderent in societate eorum. Ideo potest dici quod animae conjunctae vel animae separatae ex earum naturali conditione non possunt videre substantias separatas, cum substantiae separatae sint naturaliter in alio genere quam animae: quia illae sunt separatae, ita quod non possunt corporibus conjungi ut ea informent; hae autem sunt ita conjunctae, quod tamen possunt separari. Quod autem animae vel conjunctae vel separatae videre possint substantias illas inconjungibiles, hoc habent ex aliquo sibi supernaturaliter addito, quod eis additur regulariter in statu determinato: sicut in statu extra meritum sive anima sit conjuncta, sive sit separata; et hoc ad bonorum gaudium et ad malorum supplicium. Sicut videmus etiam quod corpora resumpta ex naturali complexione non essent incorruptibilia, nec damnatorum, nec beatorum: cum tamen ex aliquo supernaturaliter addito et communiter et immutabiliter dato habebunt incorruptibilitatem. Bonorum quidem corpora propter suum bonum: malorum autem propter suum continuandum supplicium. Si quaeritur, quare in specie amicabiliori non apparuit, sicut specie humana? Dicit Beda, secundum quod refert Magister in historia, quod serpens ille quem elegit Diabolus ad decipiendum, fuit quidem serpens, sed habens vultum quasi muliebrem virgineum: ut sic quasi ex similitudine formae sibi applauderet. Vel dicendum, quod non tentavit Diabolus, nisi sicut fuit a Deo permissus. Fuit autem permissus in specie serpentis, ut per hoc quod est animal turpe et venenosum posset Eva aliqualiter deprehendere dolum suum: ut tentatio, scilicet, esset minus violenta: et si caderet esset Eva minus excusabilis. Si quaeritur, utrum ille serpens esset serpens verus vel assumptus ex vaporibus formatus? Non est magna vis: tamen verisimile est quod fuit ex vaporibus, quia ille est communis modus Daemonis. Sed numquid credidit mulier quod serpens qui loquebatur esset serpens purus, vel quod in eo esset Angelus? Aliqui credunt quod nullo modo Eva fuit ita fatua, quod hoc credere posset: praesertim cum in eis nullus error posset esse nisi peccatum praecessisset, quia omnis error est poenalis: quamvis ignorantia vel nescientia possit esse naturalis. Item decuit eam esse sapientissimam, sicut universalem matrem totius humani generis: parum autem sciret, nisi sciret, illam distinctionem humanae speciei contra totum genus animalium esse per rationale et irrationale, cum illud sciant pueri artistae. Praeterea si credidisset quod esset tantum serpens, non fuisset ei locuta de altissimis tamquam parum ratione utenti. Nec igitur credidisset de rebus altissimis et secretissimis, scilicet quod esum consequeretur scientia deorum, quod non poterat capi ex vi aliqua ligni, sed ex vi aliqua divina, et quasi modo sacramentali assistente illi ligno, sicut dicetur super illum passum. Ideo puto eam non credidisse esse purum serpentem, sed scivit Angelum sibi in serpente loquentem. Et quamvis crederet forte eum bonum Angelum, non propter hoc deprehendebat ejus fraudem; quia Angelus eo modo loquebatur quo poterat loqui homini pro illo statu: unde quod corpore utebatur erat ex necessitate, unde non poterat deprehendi quod fieret ex mala voluntate. *Ne comederemus et ne tangeremus illud, ne forte moriamur.* Rerum enim illicitarum non tantum prohibetur usus, sed etiam tactus. Et intelligo de tactu qui ordinatur ad usum de propinquo: unde sicut prohibitum est uti muliere carnaliter impudice, ita tangere tali tactu, qui de se ad talem actum disponit, vel in se illum intendit, sicut tangere impudico tactu. Sed quaeritur quomodo potuit esse in muliere talis haesitatio cum prius non peccasset? Dicendum quod potuit haesitare absque culpa, an sententia illa esset data omnino irrevocabiliter, aut quod sic inferretur, nisi Deus vellet eam misericorditer remittere: sicut etiam dicit Anselmus de casu Diaboli, quod primus Angelus nescivit se sic peccare, ut foret irrevocabiliter damnandus, sicut fuit. Item alio modo potest responderi, quod sicut dicit Augustinus Lib. 2 super Genesim ad litteram cap. 16, quod aliqua elatio praecessit in muliere, quae excaecavit ejus intellectum, et inclinavit ad credendum: et fuit forte elata ex blando modo loquendi et reverenti modo quem tenuit Angelus loquendo cum ea. Mulier enim quasi a natura est magis gloriosa et magis gloriae cupida. *Dixit autem serpens ad mulierem. Nequaquam: scit enim Deus* et cetera. Verbum est scriptoris vel Moysi. In quolibet enim libro inveniuntur quaedam verba quae non dicuntur in persona scriptoris sed alicujus alterius; sicut illa verba, *non est bonum hominem esse solum* et cetera. Alia autem sunt verba scriptoris aliquam veritatem enunciantis; sicut illa verba, *in principio creavit Deus caelum et terram* et cetera. Sicut hic dicitur, *dixit autem serpens ad mulierem.* Diabolus secundum veritatem, serpens secundum apparentiam sensibilem, et secundum metaphoricam proprietatem dicitur. Et vocat eam proprie mulierem: quia jam ex haesitatione probaverat eam mollem et inconstantem. Et sequitur, *nequaquam moriemini*, ubi ut intendat ad transgressionem, promittit impunitatem et abjicit divinum timorem. Inter omnia enim quae tenent hominem in bono et retrahunt a malo, est timor divinus. Nam qui timet Deum faciet bona. Et ideo cum vult Diabolus introducere peccatum in mentem hominis, conatur abjicere timorem Dei et suae justitiae vel sui rigoris, et introducere curat praesumptionem impunitatis et securitatem malam: et tunc aperit ostia mentis omni iniquitati, malitiae et vanitati. Propter hoc dicit Diabolus: *nequaquam moriemini. Scit enim Deus, quod in quacumque die comederitis, eritis sicut dii scientes bonum et malum.* Ecce quod advocat divinam scientiam in testimonium falsitatis. Sed quaeritur, quam apparentiam potuit habere verbum serpentis, quod ex comestione unius ligni, homo scientiam reciperet boni et mali. Imo tantam scientiam sicut divinae personae. Scientia enim non acquiritur per comestionem, sed per studium et spiritualem et intellectualem exercitationem; unde videtur fatua fuisse valde si hoc credidit: vix enim est homo ita simplex qui hoc crederet, quod ex comestione alicujus generaretur menti aliquis habitus. Cibus enim agit in ventrem non in mentem: restaurat corpus, non mentem. Ad quod dicendum quod Eva non ita fatua fuit, nec Diabolus ita incredibile proposuit: imo cautissime processit. Nam secundum Augustinum in sermone de sancto Laurentio, quantumcumque aliquid sit incredibile, si video de facto simile, judico esse possibile: unde dicit *nam cum mihi quaedam impossibilia videbantur, cum simile esse conspexi, pos-*

sibilia esse cognovi sicut dicit de passione sancti Laurentii. Multipliciter autem probaverat, quod lignum vitae quasi modo sacramentali erat, conveniens ex vi divina sibi assistente respectu utentium ad praeservandum corpus humanum ab omni corruptione, secundum quod dicit Augustinus Lib. 13 de Civit. Dei, cap. 20: ac per hoc simpliciter poterat credere valde leviter quod lignum illud per vim divinam sibi assistentem perficeret in cognitione mentes sumentium de illo ligno: ideo quia leviter potuit credere propter simile, Diabolus sicut verisimile proposuit; et ipsa ex simili experto statim illi credidit et consensit. Et nota cum dicit, *aperientur oculi vestri.* Intelligit non de oculis corporalibus sed mentalibus. Bonum enim et malum objecta oculorum sensibilium non sunt, sed intellectualium: unde locutio est metaphorica qua corporalia transferuntur ad spiritualia. Oculi dicuntur secundum Papiam, quia eos ciliorum tegmina occultant; unde oculi quasi occulti: et dicuntur ab occulo occulis. Et hoc ponit Isidorus Etymologiarum Lib. 2, cap. 1, et Papias eadem verba ponit. Et attende quod dicitur, *et aperientur oculi vestri*: non quod essent clausi totaliter et cognitione carentes: sed quia non erant ad sciendum bonum et malum intenti. *Vidit igitur mulier.* Ponitur post tentationem ipsa praevaricatio. Et ponuntur tria per ordinem. Primo *vidit*, postea *tulit*, deinde *comedit*; propter tria quae sunt in peccato: scilicet, cogitatus, cum dicit, *vidit.* Ideo summe cavendum est quid homo in corde revolvat: quia omne malum intrat per sensus et cogitatus: unde ille est janitor Diaboli, scilicet, oculus et malus cogitatus: qui introducit bestias Inferni, quae animas vastant, secundum illud Thren. 3: *oculus meus depraedatus est animam meam.* Et ponuntur tria quae sunt in cogitatu, quae solent movere affectum: scilicet bonum utile, quod ponitur cum dicitur, *bonum ad vescendum*: bonum honestum cum dicitur, *pulchrum oculis*: bonum delectabile cum dicitur, *aspectu delectabile.* Et cum ista affectum moveant, sequitur, *et tulit de fructu.* Nisi consensisset non tulisset. Tertio post cogitatum vel consensum sequitur effectus, *et comedit.* In quo fuit completum peccatum. Non tantum autem peccatum suum consummavit, sed etiam aggravavit, eo quod virum ad consimile peccatum sollicitavit. Illud autem potuit facere vel ex carnali et naturali affectione, quia dulcedinem fructus probaverat, et quod erat bonum et dulce voluit socio communicare: vel potuit esse ex vitiosa et corrupta voluntate; quia jam in aliquo se peccasse sensit: et ex societate viri in crimine excusationem sui criminis quaesivit. *Et comedit.* Mirum est quod Adam ita cito consensit, cum ita esset illustratus. Ad quod potest dici quod Adam non credidit sicut Eva. Nam quia Eva credidit, propterea dicit apostolus 1 ad Timoth. 2: *Adam non est seductus, sed Eva seducta fuit.* Sed quamvis non credidit illud, *eritis sicut dii* etc. videtur quod seductus fuit. Nam Augustinus, Lib. 14 de Civit. Dei cap. 11 et 13, dicit quod inexpertus divinae severitatis aestimavit se in Dei oculis ita charum, quod sententiam de morte non exequeretur super eum: ac ideo Eva multipliciter forte suadente comedit, quia cum multum eam diligeret et aliam sociam non haberet, noluit eam contristare: unde ex tali caussa frequenter fit quod offenditur Deus ne offendatur amicus. Nec propter hoc minus peccavit, secundum Augustinum ibidem: immo magis, quia sciens et prudens peccavit: unde multum exaggerat Augustinus istius peccati magnitudinem. *Et aperti sunt oculi amborum.* Non quod prius essent clausi; sed quia tunc experti sunt quod non habebant, scilicet, differentiam boni et mali: *cumque cognovissent se nudos.* Quamvis prius scirent se nudos, hoc tamen dicitur, quia prius non habebant id sicut verecundum, nec sicut damnosum: ideo super nuditatem oculos non ponebant. Sicut homo in camera non curat de incompositione sua, sicut non consideratur quod nec est causa boni nec mali: sed quando est in aperto tunc convertit se ad suum defectum: quia sibi infert verecundiam, *consuerunt folia ficus.* Non cum acu vel ferro, sed forte cum aliqua herba, vel junco tenui ad modum fili, *et fecerunt sibi perizomata*, idest circumcinctoria, quasi brachas, a peri, quod est circum, et zoma, quod est corpus, *et cum audissent.* Hic agitur de primorum parentum punitione. Et primo de eorum accusatione. Secundo de eorum misericordi conservatione: *et vocavit Adam.* Tertio de eorum a Paradiso ejectione, *ecce Adam* et cetera. In primo sic procedit sicut bonus et optimus judex: unde originaliter et radicaliter hic docetur processus judicii. Primo enim ponitur judiciaria inquisitio seu interrogatio. Secundo interseritur peccantium confessio, ibi, *mulier quam dedisti mihi* et cetera. Et tertio subditur condemnatio, ibi, *ait dominus ad serpentem.* Dicit igitur, *cum audissent vocem domini deambulantis.* Ista Dei apparitio, secundum Augustinum 11 super Genes. cap. 33, fuit facta per creaturam visibilem sive formam: unde et auribus sensibilibus audierunt aliquam vocem corporalem; et hoc ut ipsi homines cum Deo tamquam cum homine loquerentur, sicut Abraham locutus est cum Deo ad quercum Mambre. Si quaeritur, quomodo cognoverunt quod ille esset modus Dei vel lex ejus, et quod ille qui loquebatur esset Deus? Dicit Augustinus, cap. praefato, quod satis probabile est, solere Deum in forma humana illis hominibus apparere: quia per creaturam tali actioni congruam, vel potest dici, quod in forma qua apparebat, relucebant quaedam divinae majestatis insignia et auctoritatis: ex qua vel cum qua immittebatur audienti vel intuenti sensus divinae praesentiae. *Ad auram post meridiem.* Id est, hora nona. Nam sexta hora, secundum quosdam, peccavit, et etiam sexta die. Littera autem Hieronymi habet, *ad vesperam.* Et loquitur de eo ad modum viri in horto suo propter aestum refrigerium quaerentis. Et dicitur aura ab aere, quasi aera: quia levi et suavi motu aeris facta. *Abscondit se Adam.* Quaeritur quomodo Adam fuit ita demens, quod Deo cujus oculi intima omnium rerum penetrant, se occultabat, et maxime per latibula lignea? Ad hoc Augustinus, Lib. 2 super Gen. cap. 33, respondet, et dicit quod non est mirum si ex passione pudoris et timoris fecit aliqua dementiae similia, cum homines prudentissimi, ex talibus passionibus, ita frequenter ligentur, quod fiunt quasi pueri et tremuli et trepidi, et verbum et usum rationis amittunt. Et hoc praecipue potuit contingere, quia etiam judicem suum sentiebat non tantum fide, non tantum mente, sed etiam corporali specie. Ideoque majorem timorem ingerebat, *in medio ligni Paradisi*, id est, in medio lignorum, singulare pro plurali assumendo. Haec autem apparitio Dei fuit facta homini ut reduceretur ex tali timore ad poenitentiam: secundum quod patet secundum faciem litterae. *Et dixit ei: ubi es?* Haec autem vox vel quaestio, non fuit Dei ignorantis, sed Dei responsionem de miseria in quam ceciderat extorquere volentis. Fuit etiam insultantis et vocantis Adam ad comparendum coram judice pro meritis recepturum. Culpa enim sua eum coram Deo accusabat: et Dei justitia eum ad judicium proclamabat, cum dicit, *Adam ubi es?* Et interrogavit prius Adam quam Evam, quia peccaverat recentius: ideo peccatum suum erat recentius. Nam procedit more hominum inquirentium absconsa et occultiora per praesentiora et patentiora. Item interrogat eum prius, quia ipse erat principalior, et corruptio generis humani magis ad ipsum spectabat. Item alia ratio est, quia veritas ut est virtus moralis, est ex quadam constantia, et audacia est dicere rem sicut est. In timore autem audaciores sunt homines quam mulieres, et fortes quam molles. Item quia a naturali complexione est homo veracior: et citius confiteretur culpam; ideo a poena suae nuditatis inquiritur; et concludit suam culpam, quia per culpam inciderat in illam poenam, cum dicit, *quis vero ostendit tibi quod nudus esses, nisi quod de ligno de quo tibi praeceperam ne comederes, comedisti?* Et nota quod serpens non interrogatur, quia omnino perversus erat et obstinatus et finaliter condemnatus; ideo illa interrogatio nihil profecisset, quia non fuisset correptoria. Dicit tamen Augustinus, Lib. 11 super Genesim cap. 36, quod ideo non interrogavit serpentem, quia hoc fecerat non per seipsum, sed per Diabolum moventem ipsum, sicut Angelus locutus fuit per asinam: unde vult quod fuit verus serpens. *Mulier quam dedisti mihi.* Ecce quod culpam suam refert et in mulierem et in Deum per reductionem, quia Deus dederat mulierem. Haec autem dixit ut fortius se excusaret, credens quod Deus sibi citius remitteret, ex quo ab aliquo a Deo dato homo ad peccandum occasionem acceperat. Unde cum homo quaerit excusationis suffugium, nunquam petit veniam; nusquam infirmus implorat medicinam. Attende tamen quod isti suam culpam non negant sicut Cain, sed in alium referunt ut allevient et excusent. Non tamen a toto, quia sciebant quod habebant libertatem et scientiam, et cognitionem, et gratiam, quibus accedentibus poterant peccato resistere et non consentire. Tamen volebant se excusare a tanto; quia culpabilius est cadere nullo instigante, quam aliquo suadente; ideo homo refert in mulierem aut in serpentem. Ista est enim natura conspirantium in aliquem, quod quando reprehenduntur, unusquisque totum malum in alium refundit et excutit a se quantum potest, et alteri imponit: et sic solvitur talis concordia, sicque contigit in proposito. *Serpens decepit me.* Ex hoc patet quod capiebat in serpente ipsa Eva aliquam substantiam ratione utentem, quia nunquam naturae brutali imponeret quod decepisset eam: quia decipere est naturae sagacioris et astutioris. Ideo etiam ipse homo de muliere non dicit, mulier decepit me, quia tunc recognovisset mulierem aliquo modo astutiorem et simpliciorem: unde mulier in serpente credidit esse Angelum sagacioris et astutioris naturae. *Et ait dominus ad serpentem.* Ubi dat poenas pro peccato. Et debito procedit ordine: quia sicut peccaverunt, ita secundum ordinem puniuntur. *Quia fecisti hoc, ideo maledictus eris.* Aliqui exponunt literam istam moraliter, referendo ad mores. Vel ad malitiam Diaboli, exponendo mystice non literaliter. Tamen credo quod potest literaliter exponi de serpente vero. Nam ex facto isto est animal generi humano odiosum: quia fuit primae praevaricationis instrumentum. Unde sicut signum crucis est Diabolo odiosum, quia fuit instrumentum quo Christus exhibuit nobis nostrae liberationis beneficium: ita similiter serpens est apud homines maledictus, quia fuit talis maledictionis instrumentum. Unde est maledictus super omnes bestias terrae. Et licet sit animal venenosum, tamen ex eventu isto est redditum magis odiosum. Quare autem est punitus serpens, cum non sit animal quod habeat liberum arbitrium? Dicendum quod illud fuit ad ostensionem divinae justitiae, et scandalum vitandum, ne videretur quod Deus peccatum alicujus naturae intellectualis dimitteret impunitum: ideo sicut fuerat in eo aliqua similitudo intellectualis, quia scilicet loquebatur: ita esset in eo aliqua similitudo poenae inflictae pro peccato. Quod autem sequitur, *super pectus tuum gradieris, et terram comedes omnibus diebus vitae tuae*, quidam exponunt et dicunt quod serpentes tunc ibant et incedebant erecti, et vescebantur fructibus, vivebantque de terrae nascentibus, sicut recitat Magister in historiis. Unde quod super suum pectus gradiantur, habent ex ista sententia, non ex natura. Hoc autem frivolum videtur. Nam nos non videmus quod habeant pedes vel instrumenta quibus possent incedere erecti, cum pars eorum ultima sit in fine debilior ad totum corpus, et ita illud ei non possit inniti. Ideo dico quod aliqua incommoda sunt quae habent serpentes ex ista sententia, sicut quod est maledictus et horribilis redditus ex isto facto, et ex facti consideratione fidelibus, et ex instinctu aliquo per divinam justitiam et ordinationem complantato in omnibus forte, sicut etiam est sequens poena quae ponitur consequenter cum dicitur: *inimicitias ponam inter te et mulierem.* Aliqua autem sunt incommoda quae habuit ante, sicut ista, *super pectus tuum gradieris, et terram comedes.* Et ista ponuntur et replicantur ut ex hoc aggraventur alia, et appareat major poena, sicut major est afflictio addita infirmo quam sano. *Inimicitias ponam inter te et mulierem.* Ad literam credo quod ex aliquo instinctu facto in muliere a Deo, habet quemdam horrorem et imaginationem quasi naturalem ad ipsum serpentem. Unde fit ut mulieres magis nitantur istam speciem exterminare, et caput suum conterere. Vel aliter dici potest, quod mulier ex natura habeat, sicut sexus infirmus, quod ista venenosa horreat, quod ante non horrebat in statu innocentiae: et tunc hoc habebat ex speciali dono divinae gratiae, quod poterat certitudinaliter istorum nocumenta vitare, ac ideo non curabat ista persequi: sicut etiam ex natura complexionis nunc patitur in partu mulier, tamen ex gratia Dei non pateretur in statu innocentiae. Ideo ex culpa quae istam gratiam privavit, est ista poena. Item poterat esse quod aliquid erat in animalibus brutis, et aliqua impressio qua homini obediebant et parebant. Ista autem omnia cessaverunt per hominis culpam. Animalia enim fuerunt suis naturalibus passionibus relicta, et mulier fuit omni gratia destituta: et gratia gratum faciente, et omni alia gratis data. Ideo ex peccato factae sunt inimicitiae isto modo inter serpentem et mulierem. Unde dicitur: *ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo illius.* Quod dictum est secundum literam; quia serpens ambulat super pectus, insidiatur calcaneo, sicut parti sibi propinquae, ad quam facilius potest attingere: *et ipsa conteret caput tuum.* Quia aliquid haerens terrae, de facili potest ipsum terere. Mulieri quoque dixit, *multiplicabo aerumnas tuas* et cetera. Ecce ubi ponitur poena mulieris. Et ponuntur hic poenae quatuor. Prima multitudo inopiae et miseriae: unde dicit, *multiplicabo aerumnas tuas.* Secunda est poenalitas gravidationum et impraegnationum. Nam per conceptus non intelligit conceptum prolis qui fit per coitum, in quo est inordinata delectatio vel libido; sed intelligit impraegnationem subsequentem ipsum conceptum, quando proles crescit et augmentatur, in qua impraegnatione et gravidatione multa incommoda concomitantur. Unde Hieronymus dicit quod ubi nos habemus, *aerumnas tuas et conceptus tuos*, Septuaginta habent: *tristitias tuas* et *gemitus tuos.* Tertia poena est dolor parturientium, quae maxima est propter raritatem complexionis mulierum, et teneritudinem illarum partium, et arctitudinem earum, respectu suorum foetuum. Item propter abundantiam retentorum menstruorum sanguinum, quae si non bene purgantur, infinitae infirmitates et torsiones generantur, et illi humores corrumpuntur. Propter quae dicitur: *in dolore paries filios.* Quarta poena est servilis subjectio ejus ad virum: unde dicitur: *sub viri potestate eris.* Prius quidem erat sub ejus potestate ad regimen et utilitatem suae directionis et gubernationis, absque omni poena et displicentia et vilitate. Sed inquantum ponitur in poenam, est in servili vilitate, et cum ejus displicentia; et includit multa inconvenientia. Vix enim potest esse quod vir propter qualitatem corruptionis naturae non exerceat potestatem suam in mulierem immoderate et superbe: praecipue propter magnum hominis zelum, quem habet ad uxorem, propter suae libidinis calorem et fervorem. Et nota quod istae poenae non tantum respiciunt personam

Evae, sed totam suam posteritatem. Justum enim est, quod sicut in ipsis peccavimus, ita in ipsis omnes puniamur. *Adae vero dixit.* Hic notatur poena inflicta viro. Et prima poena est miserabilis in ipsa vita afflictio, secunda mortis corruptio, ibi, *quia pulvis es.* Procedit autem primo sic: quia primo ponit culpam perversi consensus, et postmodum inordinati effectus, ibi, *et comedisti de ligno.* Isti enim sunt duo pedes peccati completi, consensus et actus. Peccaverat enim et uxori consentiendo, et lignum vetitum comedendo. Et ponit poenam. *Maledicta terra* et cetera. Tamen formalis ratio est in consensu, quia actus non est peccatum nisi propter consensum. Si autem tu opponis eodem modo, non est consensus malus, nisi propter actum malum, quia si actus esset indifferens vel bonus, consensus in actum non esset peccatum. Ad hoc dic quod in consensu formaliter est peccatum. Nam oportet ad peccatum ponere consensum in actu: tamen ad peccatum non oportet ponere actum secundum effectum, sed tantum secundum quod est voluntatis objectum. Objectum autem potest esse non existens actu, dum tamen sit apprehensum; secundum quod dicit philosophus tertio de anima, quod objectum voluntatis est bonum ratione apprehensum. *Quia audisti vocem uxoris tuae.* Mulier enim debet audire vocem viri, nam ad solam ejus vocem debet parere, nisi videret quod vox ejus contineret aliquid voci superioris contrarium, juri scilicet naturali vel divino vel positivo, ad quod esset magis obligata quam viro. Sicut etiam subditus debet audire vocem praelati, nec debet discutere de suo praecepto, nisi appareret evidenter error aliquis. Vir autem non debet audire vocem uxoris, nec praelatus subditi, quia neuter istorum habet auctoritatem. Sed tamen debet audire vocem rationis per mulierem loquentis vir, vel per subditum praelatus: quia ratio praesidet, et praefertur et viro et praelato, et veritas et aequitas. Mulieres etiam habent ex facto isto legem sibi praescriptam. Nam vir super mulierem a principio auctoritatem suscepit; tamen neglecta sua auctoritate prius mulieri obedivit, et ejus vocem audivit et sine ratione. Imo contra rationem ei obedivit magis quam mulier viro: unde ille propter vocem inferioris contempsit vocem Dei praecipientis, et rationis dictantis, non audiri debere mulierem vel vocem ejus, nisi vox haberet ex ratione vigorem et auctoritatem. Propter quod dicitur hic. *Quia audisti vocem* et cetera. Et replicat secundum juris ordinem culpam; et procedit non tantum secundum culpam, sed secundum culpam confessam vel cognitam. Nam culpa super quam fertur sententia, debet esse vel per alios fide dignos probata, vel a reo confessa. Potest autem quaeri, quid terra demeruit, quia pro peccato Adae maledicitur? Ad quod respondeo, quod terra non est maledicta in se vel in sua substantia, vel respectu operationum divinarum. Nam terra semper sequitur divinam voluntatem et divinum imperium, propter quod debet benedici aut maledici, cum suo pareat conditori. Sed dicitur maledicta respectu operationum humanarum. Nam terra est homini nociva et mala, et inobediens humanae voluntati et suae operationi. Dicitur *in opere tuo.* Homo enim terram laboriose excolit, ut inde fructus colligat unde vivat; et tamen quamvis multum laboret, multa contra ejus intentionem reddit, quae magis homini nocent quam juvant. Unde sequitur: *in labore comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae, spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbas terrae.* Quasi diceret, ut pro comestione tua intendes et laborabis ad habendum herbas, et dabit tibi spinas et tribulos. Et nota quod poena ponitur hic commutatio alimenti, quia herbae, loco suavissimorum fructuum. Item labor acquirendi, quia fructus Paradisi sine labore hominis nascebantur, modo autem oportet quod terra laboriose excolatur. Si autem quaeritur si prius terra spinas et tribulos germinaret? Respondeo quod non video, quin hoc fieret, cum terra haberet ad ista secundaria principia, et caeli essent ita potentes: tamen ista germinatio non esset homini poenalis, quia terra non excoleretur, ut aliud loco istorum expectaretur, cum viveret homo de fructibus lignorum gratis productorum. Modo autem est poenalis, nam cum maximo labore sperat inde alimentum, propter quod dicitur: *germinabit tibi.* Prius enim ista germinabat terra, non homini, sed animalibus istis utentibus forte, sicut asinis, qui inde delectabiliter comedunt: vel ad terrae ornatum, vel ad elevandum hominem ad laudem Dei, multiplicibus generibus entium, vel forte ad aliquam necessitatem animalium brutorum, sicut ad aliquam curam alicujus infirmitatis, propter aliquam virtutem quam haberent vel adhuc habent respectu aliquorum animalium a tota specie. Sicut non est aliquid quod non habeat operationem consequentem suam speciem. Et nota quod Hieronymus dicit in Hebraicis quaestionibus, quod *in opere tuo* non intelligitur opus ruris colendi. Sed opus hominis accipitur hic pro peccato hominis: unde, *in opere tuo*, idest, pro peccato. Intelligitur de maledictione deterioris. Nam terra fuit deteriorata per peccata saltem respectu hominis. Et huic expositioni concordant aquila, qui ponit, *maledicta humus propter te*, et Theodotion, qui ponit, *maledicta terra in transgressione tua.* Et sequitur: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo*: ubi expositive dicit, et ponit sudorem vultus ad exaggerandum nimium laborem, vel in tanto labore poenam, eo quod non solum in corpore, in quo citius est sudor propter cooperturam vestimentorum et propinquitatem quam habet cum corde, in quo est vena originalis caloris: sed etiam in facie erit sudor, quae tamen facies est revelata et ventis exposita. *Pane tuo*, idest, a te elaborato. Et intelligit per panem quicquid est necessarium ad victum, secundum viam alimenti, et etiam indumenti. Ista enim sunt homini necessaria secundum apostolum, primae ad Timotheum sexto: *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Ista autem poena sibi optime competit: quia de ligno vetito gustavit voluptuose, ideo debet vivere laboriose: quia cum poena sit medicina quaedam contra culpam et remedium et medicina, secundum Gregorium, fiat per contraria, sicut curantur calida frigidis; si in culpa fuit libidinosa delectatio, in poena debet esse laboriosa afflictio. Ista autem medicina, labor talis, scilicet non tantum est medicina curativa, vel purgativa infirmitatis praesentis, sed etiam praeservativa, et cautela pro futuris. Nam labor et vexatio humiliavit hominem, ne nimis efferatur, et ne insolescat, sicut frenum continet equum ne impetuose currat. Per istam autem literam habetur quod homo qui sine labore aliquo utili panem comedit, si potest commode laborare, quod divinam ordinationem quodammodo infringit, secundum illud 2 ad Timoth. 3 et 4, et ad Titum 3: *si quis non vult operari, non manducet.* Et quia posset aliquis dicere quod homo debet aliquo tempore laborare et sudare, et postmodum delitiis vacare, subdit terminum illius laboris, scilicet limitem mortis, *donec (inquit) revertaris in terram, de qua sumptus es.* Ubi cum praefixo laboris nobis impositi termino, ponitur specialis poena peccati primi parentis, et suorum posterorum; scilicet corporis resolutio in terram et in sua principia, scilicet in elementa, ex quo reliquerat curam divini regiminis quo poterat esse immortalis et non mori in illo statu persistens. Expositus fuit autem necessitati mortis, quia Dei mandatum reliquit, et non ex sola naturali aptitudine suae originis: nam sumptus erat de terra quantum ad corpus; et ideo cum terrena omnia et elementaria sint in sua principia resolubilia et generabilia et corruptibilia, oportuit, ex quo justitia divina eum privaverat supernaturali gratia, quod resolveretur via communi sicut alia, et istam causam innuit, dicens, *de* *qua sumptus es.* Et expositive planius subjungit: *quia pulvis es, et in pulverem reverteris.* Commemorat autem diligenter vilitatem suae originis materialis, ut per hoc animositatem ejus refrenet et inducat ad supernecessariam virtutem humilitatis. Et hoc quidem ipse Dei filius quod hic facit verbo in veteri testamento, in novo testamento (in quo non tantum docuit verbo, sed verbum confirmavit exemplo) docuit et humilitatem et statum humilitatis servavit, dicens Matthaei 11: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Et subdit quomodo vocavit Adam nomen uxoris suae, *vocavitque Adam nomen uxoris suae Evam eo quod mater sit omnium viventium.* Ubi agitur de hominis misericordi conservatione, sicut de eorum indutione. Hic autem videtur mirandum cur nominatio uxoris hic ponitur tantum. Potest esse ratio, quia Adam prius vocaverat mulierem a suo naturali principio, dicens: *haec vocabitur virago, quia de viro sumpta est.* Hic autem ex alio eventu aliter nominat eam, scilicet ex speciali ipsius mulieris officio generationis pro omnibus posteris. Eva enim interpretatur secundum Hieronymum in libro Hebraicarum quaestionum, vita. Dicta est autem vita, quia ipsa est origo omnium viventium, secundum quod statim subjungit: *eo quod mater esset omnium viventium.* Et scriptoris est caussa vel ratio, et Adae nomen illud imponentis. *Fecit quoque dominus Deus Adam et uxori suae tunicas pelliceas.* Eos quidem induit propter eorum necessitatem et honestatem. Necessarium enim est naturae humanae tegumentum et propter frigus et propter calorem. Nam propter complexionis humanae raritatem, si exponeretur magnis algoribus vel solis ardoribus, nimium frigus penetrans ipsam propter suam raritatem, calorem naturalem extingueret, et nimius calor ejus humorem consumeret et nimis desiccaret. Alia autem animalia proteguntur vel duritia corii, vel pellis, vel locis specialibus: sicut pisces qui proteguntur in aquis, vermes in terra, per quae vitant aeris intemperiem. Homo autem non habet corium durum, nec pilos, nec potest manere extra aerem, cum indigeat puro et magno aere propter respirationem et refrigerandum cordis calorem. Propter quod illi non sunt audiendi, qui dicunt quod vestimenta non sunt necessaria nisi propter consuetudinem. Nam tunc non erant ad vestimenta consueti. Induit etiam eos propter honestatem, ad cooperiendum suam verecundiam. Nam erubescunt homines naturaliter de membris genitalibus quae rationi et voluntati post peccatum rebellant, sicut dicit Augustinus 14 de civitate Dei, c. 20. Induit etiam eos ad ostendendum suam ad eos pietatem, ut sic daret aliquam spem de sua reparatione eo quod jam incipiebat de eis curare. Unde ab isto loco incoepit nostram necessitatem revelare, et tunc consummavit quando januam Paradisi per suam passionem aperuit. *Tunicas pelliceas.* Pelliceae dicuntur a pellibus, quia de pellibus sunt factae. Pelles autem dicuntur, quia pellunt frigus et ab homine et ab animalibus. In istis autem pelliceis mirabiliter advocantur ad considerationem sui criminis; quia illi qui in principio in omnibus sibi sufficiebant, jam animalium exuviis indigebant brutorum. Qualiter autem fecit, vel suo simplici imperio, vel Angelorum ministerio, non constat. Modus tamen Dei est communicare creaturae quod potest suscipere; taliter ut inter creaturas sit aliqua connexio actionum creaturarum superiorum respectu inferiorum. Lex enim divinitatis est infima per media ad suprema reducere secundum Dionysium. *Ecce Adam quasi unus ex nobis sciens bonum et malum.* Ubi ponitur ejectio ejus de Paradiso. Et nota historiam usque ad finem capituli. Verbum autem illud est verbum Dei insultantis et posteros deterrentis: quasi diceret: non solum quod desideravit non obtinuit, sed et quod habuit, non conservavit. Voluit autem mulier scire bonum et malum cum credidit Diabolo dicenti, *eritis sicut dii* *scientes bonum et malum*: et illud Adam imponit, quia sibi in hoc favit et eam non corripuit. Unde primo praemittit confusibilem insultationem. Secundo contra hominis vitam longam possibilem apponit cautelam; quia non fuit dignus Adam peccator ita diu vivere, nec in tanta sanitate, sicut posset habere per lignum vitae: unde dicit, *nunc autem ne forte mittat manum suam et comedat de ligno vitae et vivat in aeternum.* Hyperbolica est locutio vel excessiva, idest longissimo tempore. In ligno enim vitae non tantum erat vis divina ad modum sacramentalis ad conservationem hominis; sed erat qualitas absoluta, qua erat proportionatum et contemperatum complexioni hominis. Locus erat etiam valde contemperatus, ita quo si ibi diu mansissent, potuissent ita diu vixisse, *emisit eum de Paradiso voluptatis ut operaretur terram de qua sumptus est.* Propter suum demeritum reductus est ad suum naturale et originale hospitium et ministerium, sicut domini servos qui eos offenderunt, deponunt ab honore, ad priorem statum et domos suas viles remittunt, et ad officia pristina vel eis debita. Secundum Magistrum in historiis, Adam fuit positus in angulum vel agrum Damascenum juxta quem Adam et Eva sepulti sunt in spelunca duplici, et ibi fuerunt facti. Unde autem hoc habet, nescio: nisi quod Hebron quae fuit in sorte tribus Judae et fuit data Caleph, ante vocabatur Cariatharbe, idest civitas quatuor. Et subditur in textu, *Adam maximus ibi sinus erat*, unde creditur quod vocata fuit civitas quatuor propter patriarchas ibi sepultos cum uxoribus suis, Adam, Abraham, Isaac et Jacob. Est autem verisimile quod ibi sepultus fuit ubi vixit. Hieronymus tamen dicit quod fuit ejectus ante fores Paradisi, et quod habitare fecit eum contra Paradisum voluptatis, et quod Deus posuit ibi Cherubin ad custodiendam viam ligni vitae. Tamen potuit esse quod licet ejectus fuit primo, sicut ad primorum locum extra Paradisum, quod ibi non remansit, sed ultra delatus fuit usque ad praedictum locum ad angulum vel agrum scilicet Damascenum. *Et collocavit Cherubin ante Paradisum voluptatis.* Non oportet quod ibi fuerint fixi vel alligati sicut unus homo janitor uni portae; sed vult dicere, quod ipsum locum commisit custodiae angelicae, qui dicuntur Angeli Cherubin. Et dicuntur Angeli Cherubin ab interpretatione, quia scientia pleni. *Et flammeum gladium et versatilem.* Hic ad literam loquitur secundum corporalem similitudinem vel metaphoram. Sicut enim gladius versatilis et ad omnem partem vibrabilis, et praecipue si esset ferreus, et cum hoc flammeus, optime custodiret aliquem locum et homines summe terreret et ratione ferri incidentis et ratione ignis comburentis et ratione versatilitatis hinc inde attingentis; sic vult intelligi quod angelica custodia ita terribiliter illi loco praesideret, quod nullus ire praesumeret vel auderet; quoniam optime custodiunt, et tamen in caelis Deo assistunt, non tantum mentaliter, sed etiam substantialiter. Unde sequitur: *ad custodiendam viam ligni vitae.* Hoc lignum specialiter nominat, quia propter illud non edendum specialiter clausit Deus Paradisum, quia per illud, sicut dictum est, magis posset prolongari vita hominum. Isidorus Etymologiarum Lib. 14, cap. 3, dicit quod iste locus est muro igneo septus et interclusus: quod utrum sit verum nescio: sed tamen potest esse quod circa montes et valles propinquas monti in quo est Paradisus sint multa mineria sulphurea circum circa, quae continue reddit flammas, sicut mons Vulcanus in Sicilia. Et nota quod Augustinus, 13 de civitate Dei, c. 21, dicit, quod nonnulli senserunt totam hanc Paradisum non ad literam esse vel fuisse corporalem, sed solum figuraliter fuisse descriptam ad signandum intelligibilem Paradisum gratiae et gloriae et vitium sibi contrarium per quod expellitur inde homo. Quod Augustinus improbat, licet concedat illa vere ibi signari; sicut per Agar et Saram ad Galat. 4 cap.

designantur duo testamenta: et nihilominus fuerunt duae mulieres realiter et secundum veritatem. Sicut etiam per petram de qua exivit aqua, Moyse percutiente, figuratur Christus, secundum apostolum, 1 ad Corinth. 10, qui dicit: *petra autem Christus.* Si autem opponitur tunc de partu absque dolore et corruptione quomodo sit? Dico secundum Augustinum 14 de civitate, cap. 24, quod sicut nunc manus et digitos libere laxamus et libere stringimus et consimiliter labia nostra et palpebras: sic mulier laxaret et stringeret partem sui uteri ad conceptum et partum, sed nulla corruptione nervorum et arteriarum, nec emitteret partum per violentam separationem prolis a matrice, sed magis per quamdam digestivam maturitatem. Et Augustinus ponit multa exempla ad hoc ibidem et in materialibus et in hominibus. Ex hoc autem sequitur quod sine libidine poterant concipere et generare eo quod membra ad nutum obedirent. Si opponitur de meatibus et faecibus: dico quod forte alimentum ita sumeretur quod totum assimilaretur. Et si esset impurum aliquid, per subtiles evaporationes emitteretur. Item si esset grossum, posset esset odoriferum sicut quorumdam animalium et germen quarumdam arborum, et emitterentur ad voluptatem hominum sicut saliva. Et dato quod non emitterentur, meatus non essent superflui, quia possent servire multis aliis motionibus et essent ad corporis ornatum, sicut sunt in patria ubi non emittuntur faeces.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Postilla in libros Geneseos

a capite IV ad caput V

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 4

[90277] Postilla in libros Geneseos, cap. 4 *Adam vero cognovit uxorem suam.* Postquam egit de lapsu primi parentis, agitur de successione generationis lapsorum. Et primo successio generationis reproborum ponitur, quae facta est per Cain. *Cognovit quoque Adam uxorem suam.* Item primo ponitur origo, secundo conversatio, *fuit Abel*; tertio successio, *cognovit autem Cain uxorem suam. Adam vero* et cetera. Nota quod tam Scriptura quam sancti patres honestissime sunt circumlocuti opera aliquid pudendi includentia; et hoc ut quantum possent occasionem libidinosae cogitationis pro audientibus vitarent: unde Rabbi Moyses dicit, quod patres non habuerunt hujusmodi nomina propria, sed transumpta et accommodata; et hoc attestatur eorum honestati et castitati. Nam ita casti erant quod etiam hujusmodi nominare horrebant. Videtur autem ex ista litera quod illa die qua fuerunt creati, vel paulo post, peccaverunt primi parentes. Nam si ibi pluribus diebus stetissent, videtur quod convenissent, quod non legitur: unde inquiunt aliqui quod sexto die peccaverunt et circa nonam, sicut Christus sexto die passus fuit et hora nona expiravit, et illam culpam expiavit, ut tempus liberationis respondeat tempori transgressionis et praevaricationis. Et quod Adam prius non cognoverit Evam, videtur etiam ex eo. Nam si eam cognovisset, concepisset, quia nulla eorum commixtio fuisset frustrata fructu debito et intento, et semper intendendo. *Peperit Cain dicens, possedi hominem per Deum*, unde a passione hac dictus est Cain, qui interpretatur possessio sive acquisitio. Ex hoc autem et multis aliis colligitur Adam et Evam reductos ad Dei timorem et cultum, quia primum suum partum a Deo recepisse firma fide profitentur: unde vexatio dedit eis intellectum. Sed et probatur ex sequentibus. Nam Cain et Abel obtulerunt Deo sacrificia; et verisimile est quod non fecissent, nisi a parentibus ad talem cultum in quo recognoscunt Deum auctorem divinae majestatis, informati fuissent. Si quaeritur, quare Cain malus fuit prius generatus quam Abel bonus? Respondet Augustinus 15 de civitate Dei, quod sicut in uno homine non prius quod spirituale est, sed quod animale gignitur; sic ex Adam lapso primo malum processit, et postmodum per Baptismum regeneratur vel per aliud loco Baptismi, ut per circumcisionem in veteri lege, vel per fidem et aliquam observantiam in lege naturae. Et in hoc ostenditur quod bonitas motuum non est ex natura vel ex primogenitura, sed ex mera Dei gratia. *Rursumque concepit et peperit Abel.* Abel interpretatur luctus. Nam Eva postquam dominum Deum deseruit, planxit suam culpam et recognovit eam. Et iste est ordo poenitendi. Moveri in Deum devote et peccatum lugere vel de

peccato dolere. Unde secundum ordinem naturae et istius literae, primo est motus liberi arbitrii in Deum quam in peccatum. *Abel fuit pastor ovium, Cain autem agricola.* Ponitur post originem prolis conversatio. Et nota quod quamvis Cain praecessit in nativitate, tamen Abel praeponitur in conversatione. Sed si quaeritur, quare Abel fuit pastor ovium cum tunc carnes non ederent? Dicitur quod potuit esse propter lanas et sacrificia quae ex illis debebant fieri, et ad impinguandum agros quos colebat Cain, ut melius fructificarent. Si quaeritur, quare sancti patres fuerunt pastores ab initio? De Abel potest dici, quod Adam ex necessitate deputavit Cain filium suum majorem et fortiorem agriculturae, ut liberius posset Deo vacare et quiescere et regere familiam. Abel autem deputavit officio multum utili pro victu humano post agriculturam. De aliis autem patribus ratio fuit conditio terrae Orientalis quae abundat in pascuis propter maximum beneficium solis et temperatum qui sol est pater omnium fructuum. Alia ratio potest esse, quia istud officium est aptum solitudini et simplicitati, orationi et meditationi, et humilitati; et praecipue, ubi propter multitudinem pascuorum, vel latitudinem desertorum est magna sequestratio a plebibus et turbis. Et nota quod ab initio mundi omnes sancti status populi Dei incipiunt a summa simplicitate et humilitate et paupertate et puritate: quod nos in multis possumus intueri, tam ex vestitu quam ex ornatu et victu, quia non erant textores. Unde credo in vili tunica sine calceis, nudis pedibus incedebant, et modum a Deo sibi traditum de pelliceis observabant: sine salsamentis etiam, et sine vino de terrae fructibus vivebant. Item in defectu sociorum et ministrorum. Adam enim in persona propria colebat terram, et fodiebat, et boves et jumenta custodiebat, et ligna deferebat. Eva etiam fuit sola obstetrix, et nutrix partuum suorum, et ancilla in omnibus domesticis obsequiis domus suae: et aquam ferebat, et ignem incendebat. Non erat etiam usus pecuniae, nec contractus venditionum, nec litigia caussarum. Item quia habebant simplicissimas domos et viles, rusticano opere formatas, nec dum erat usus musicorum vel inventio inanium cantilenarum. *Factum est autem post multos dies, ut offerret Cain, de fructibus terrae.* Ex hoc patet quod falsa est opinio dicentium quod sacrificia essent in lege introducta solum ad tollendam idolatriam; cum constet hic ab initio mundi secundum naturam generis incoepisse. Unde sunt introducta ut essent in signum latriae et singularis adorationis et cultus Deo solum debiti. Si autem invenitur aliquid in Scriptura quod videatur huic contrarium, exponendum est quod non a principio praeceperit sicut per se bona, sicut sunt praecepta moralia; sed sicut signa vel instrumenta actus perfecti vel perfectae justitiae, sicut latriae. Et sic exponitur illud Jeremiae 6: *non praecepi eis de verbo holocaustomatum, in die qua eduxi eos de terra Aegypti.* Data sunt autem igni sacrificia et consumebantur, quia publico facto debemus protestari quod omnia nostra sunt Deo offerenda et divinis usibus applicanda. Alia autem ratio potest esse necessitas congregationis fidelium in uno cultu et modo colendi dominum sub quo vivant uniformiter. Propter hoc ergo *Cain obtulit de terrae frugibus, et Abel obtulit de primogenitis suis, et adipibus eorum.* Et nota quod oblatio Cain dicitur nomine communi. Non enim dicitur de optimis terrae frugibus; quod si fecisset ad aliorum exemplum, Scriptura non tacuisset, sicut dixit de Abel quod obtulit de primogenitis et adipibus earum: unde ex hoc colligitur quod ex cupiditate et avaritia optimas fruges retinuit, et minus bonas Deo obtulit, sicut multi faciunt qui nunquam Deo offerunt nisi deterius, et quod est corruptum vel consumptum, et quo non possunt uti. Unde Deus istius oblationem et talium condemnat, et faciem suam et oculos a tali oblatione avertit. Unde sequitur: *respexit dominus ad Abel et munera ejus, ad Cain autem et munera ejus non respexit.* Qualiter autem fecit istum respectum et istam approbationem oblationis Abel, et reprobationem Cain et suorum munerum? Credo quod Deus aliquo signo ostendit quod illud approbabat, ista repudiabat: unde forte illa inflammabat et convertebat in flammam, et fumum odorabilem ascendentem, quasi innueret quod eam superius ad se traheret, et eam acceptaret, alia autem dimitteret, sicut fuit in primo sacrificio Aaron, post ejus consecrationem, Levitici 9, et in sacrificio Eliae 3 Reg. 18. Unde secundum Hieronymum, Theodotionis translatio habet, *inflammavit dominus super sacrificium ejus.* Et nota quod dicitur prius respexisse super Abel, quam super suum sacrificium, quia Deus magis acceptat sacrificium cordis quam exterioris operis. Illud enim est sacrificium sibi gratissimum; de alio non ita curat, nisi quia istud concomitatur et aliud sequitur, ut quasi faciat sacrificium cordis sacrificio operis viam ad oculos Dei. Ideoque non ivit sacrificium Cain ante Dei approbantis aspectum, quia non habuit devoti affectus ducatum. *Iratus est Cain vehementer.* Hic agitur de peccato ipsius Cain in proximum: et primo de peccato affectus; secundo de peccato effectus, ibi, *dixitque Cain ad Abel.* Tangit autem duplex peccatum: irae, scilicet, et invidiae. Dicit ergo, *iratus*, et cetera. Ira scilicet invidiae, et indignationis in fratrem: et impatientiae in dominum, qui munera sua non acceptaverat. Et fuit invidia pessima et nequissima. Nam invidia respectu boni alicujus temporalis magis movetur secundum rationem, vel minus contra rationem: quia si invideo de aliquo pulchro equo, ex hoc forte moveor quia si alter habet, ego non habeo. Si unus alius est episcopus, ego non possum esse, quia duobus non communicatur. Sed bonum divinum est ita commune, quod omnibus communicatur, nisi per hominem impediatur. *Et concidit vultus ejus*, et intra et extra. Intra quasi per quamdam desperationem: extra per faciei et oculorum depressionem, et pallorem et immutationem, et hoc propter nimiam tristitiam. Quia enim erat primogenitus, nec adhuc fecisse poterat crimina sensibilia sicut fornicationes et furta, *quia non erat cui posset furari, neque cum qua posset moechari et fornicari*, quia vidit fratrem suum coram suis parentibus, et a Deo sibi praeferri, intolerabilem incurrit invidiam et maximam tristitiam ipsum totaliter consternantem. Concidit autem ejus vultus exterior, quia ab interiori consternatione mentis vel cordis exterior aspectus faciei cadit. In vultu enim lucet communiter passio mentis. Sicut videtur in gallo; quamdiu enim habet constantiam, erigit pectus, et caput, et caudam. Unde ex hoc apparet mirabilis virtus apprehensionis et affectionis, quod ita subito et ita vehementer totam naturam immutat. Neque per aliquam qualitatem absolutam, vel activam, vel passivam: sicut quando aliquid vel calescit, vel frigescit: nec per imperium et motum voluntatis, sed per illam apprehensionem et affectionem ita concidit homo, et nescio per quem latentem influxum. *Dixit quoque dominus Deus ad eum.* Ubi posita admonitione procedit ab affectu malo in actum malum: et accipit modum praedicatoris, et ponit quatuor quae debent esse in praedicatione: scilicet argutio peccati, ibi, *quare iratus es*; promissio etiam solatii et status boni, ibi, *nonne si bene egeris.* Tertio, comminatio supplicii, ibi, *sin autem male.* Quarto commonitio boni: *sub te erit appetitus tuus. Quare iratus es?* Arguit de invidia et impatientia, innuens iram suam esse injustam et irrationabilem. Nam monstrat causam quare Deus sua munera non acceptaverat, fuisse culpam suam, Deus enim non acceptat dona malorum. Unde si vis eleemosynas et quaevis opera bona non perdere, Deum tibi propitium et amicum prius habere satage: alias non valent ad meritum vel gloriam de condigno, licet valeant et prosint ad impetrandum gratiam de congruo. *Quare igitur* etc.; quasi dicat: tu non debes propterea turbari et nequam esse, quia ego bonus sum, et ideo minas hominis indigni repello et injusti. *Nonne si bene egeris, recipies.* Ponitur promissio praemii respectu bonorum: et promittitur bonum divinae reconciliationis: unde secundum Hieronymum in Hebraicis quaestionibus, in Hebraeo est: *nonne si bene egeris, dimittetur tibi etiam delictum?* Theodotion habet, *acceptabile erit munus tuum mihi sicut munus fratris tui justi acceptabile fuit, si autem male, statim peccatum in foribus aderit*, id est, per aperta signa exterius patebit ac si esset in januis tuis, vel in aperta poena: quasi dicat. Non potest mihi occultari qui etiam inspicio, nec dissimulare possum quod non puniam. Unde quamvis peccatum transeat, quia est transitorius actus: tamen est praesens in poena quae peccatum sequitur, et qua peccatum punitur et in qua repraesentatur. *Verumtamen sub te erit appetitus tuus*: ubi hortatur ad bonum virtutis, id est, desiderium peccati sit sub te. Est enim mos Scripturae accipere futurum indicativi pro praesenti imperativi, sicut in praeceptis Decalogi patet Exod. 20: *non concupisces. Non furaberis* et cetera. *Et tu dominaberis*, id est, habe ejus dominium cohibendo ipsum. Tamen potest legi indicative ut monstretur dominium quod habet homo ad vitandum peccatum: ideo inexcusabilis est si peccet. Si quaeritur, quare Cain non placebat domino nec ejus munus? Augustinus 15 de Civ. Dei, cap. 7, dicit quod in quo Cain Deo primum displicuit non est facile inveniri: nisi quod Joannes in prima sua canonica cap. 3, dicit, quod ideo fratrem suum occidit, quoniam opera ejus erant maligna, fratris autem justa. Septuaginta habent istam litteram, *nonne si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti?* Ex quo datur intelligi, Deum ideo non respexisse ad munera ejus, quia male dividebat: quia dabat Deo aliquid suum, sibi autem retinebat seipsum: quod omnes faciunt qui aliquid Deo dant ut eorum pravis voluptatibus opituletur. Mali enim volunt uti Deo ut fruantur mundo. Item ad Hebr. 11, dicitur quod *fide plurimam hostiam obtulit Abel quam Cain, per quam consequutus est esse justus, testimonium perhibente ejusdem muneribus Deo.* Ex quo patet quod Abel habuit fidem per dilectionem operantem: et ideo Cain non placuit Deo quia non habuit charitatem. *Dixit Cain ad Abel*, ubi post peccatum affectus, sequitur peccatum effectus: et hoc primo quantum ad actum manus per homicidium, ibi, *cumque eo nunc.* Dicit igitur, *dixit autem Cain Abel, egrediamur*: volebat enim et conceperat fratrem suum occidere; ideo volebat quod lateret suos parentes, et etiam suas sorores, quos etiam metuebat: propter hoc eduxit eum ad locum solitarium ubi nullus posset eum videre nec factum impedire, nec scelere accusare, nec punire. Ideo quod concepit, opere complevit, et concepit dolorem et peperit iniquitatem: unde sequitur: *qui cum esset in agro, consurrexit adversus fratrem suum Abel, et interfecit eum.* Maxima fuit malitia, quoniam fratrem suum occidit ex mera invidia: unde nec ipsum retraxit foedus maximum et fortissimum naturae vinculum quod debet esse inter fratres qui manant immediate ab una carne. Nec etiam timor comminatae paulo ante poenae. Nec reverentia justitiae quae erat in fratre, id quod probaverat per dominum qui ejus holocaustum acceptaverat. Nec simplicitas humilitatis et innocentiae. Neque promptitudo obedientiae, quia sibi obediverat eundo ad agrum. Ideo advocat divina justitia eum ad tribunal judicis: unde sequitur: *et ait dominus ad Cain, ubi est Abel frater tuus?* More judicis interrogat, ut vel confessionem veritatis extorqueat, vel ejus negationem dolosam adaperiat. Et primo ponitur tantum interrogatio, secundo ipsius Cain obstinatio, ibi, *qui respondit.* Dicit igitur, *ubi est Abel?* Non est interrogatio ignorantis, sed ad poenitentiam invitantis, *qui respondit*, ubi primo ponitur obstinatio in malitia. Secundo desperatio de venia, ibi, *major est iniquitas* et cetera. *Qui respondit, numquid custos fratris mei sum ego?* Unde ponit abnegationem veritatis et charitatis: dicit enim: *nescio.* Quod refertur ad pertinaciam intellectus, *et numquid custos fratris* etc. quod pertinet ad obstinantiam affectus. Et respondit etiam indignanter et pertinaciter, *numquid*, etc. quasi dicat: injuste petis a me de fratre meo, cujus me non fecisti custodem. Et tamen si bene considerasset, certum est quod mendacium dixit: *nam unicuique mandavit dominus de proximo suo*, Eccles. 17. *Dixitque ad eum, quid fecisti?* Ubi agitur de justitia condemnante: et primo convincitur de culpa, secundo infertur poena, ibi, *nunc maledictus eris. Quid fecisti? Vox sanguinis* et cetera. Quia enim factum non confitetur, nec excusat tantum sicut Adam, sed simpliciter et pertinaciter negat, ideo convincit eum per evidentiam facti subdens, *vox sanguinis* etc. quasi dicat: licet non confitearis, tamen factum evidens, et sanguis fratris tui tenet locum et vicem accusatoris. Unde interlinearis Glossa dicit *evidentia enim patrati sceleris non indiget clamore accusatoris.* Vel aliter. Sanguis fratris tui ita effusus, evidenter exigit a me fieri justitiam, sicut si alta voce clamaret. Unde Hebr. 11, inscribit hanc vocem merito fidei ipsius Abel: ubi dicitur quod *per illam vocem adhuc defunctus loquitur. Nunc igitur maledictus eris*, ubi ponitur poena condemnationis et maledictae personae, et punitio in opere. *Maledictus eris super* et cetera. Ista littera exponitur tripliciter. Primo *super terram*, id est, plus quam terra; sicut dicitur: *super omnes deos*, id est, magnus plusquam omnes dii. Vel ab his qui sunt super terram, quia omnes maledicent tibi, id est, interpretabuntur te malum pro fratricidio: vel super terram, quod os suum aperuit et suscepit sanguinem fratris tui de manu tua. Loquitur autem de terra quasi de quadam crudeli bestia hiatu oris sui bibente sanguinem ab aliquo sibi effusum. Vel per hoc innuit Cain quaesivisse aliquam loci opportunitatem, sicut aliquam fossam quae cito absorberet ipsum et ejus sanguinem ne posset deprehendi: unde forte fecit unam fossam in qua abscondit illum: *cum operatus fueris eam* et cetera. Ponitur punitio in opere: et prius ipsius commorantis, secundo progredientis; ut sive stans, sive progrediens, puniretur, ibi, *vagus et profugus.* Dicit igitur, *cum operatus fueris* et cetera. Maxima poena commorantis in aliquo loco est inutilitas laboris, et poena procedentis de loco ad locum est instabilitas: quae periculosa est ex duobus, ex defectu necessariorum, et ex timore hostium. Et primo est vagatio ex defectu necessariorum, ideo dicitur, *vagus.* Secundo ex fuga, scilicet ex timore hostium, ideo dicitur *profugus.* Vagus propter concupiscentiam boni: profugus ob fugam necessariam propter timorem imminentis mali. Unde in Hebraeo habetur, *timidus. Dixitque Cain ad dominum.* Notatur desperatio de venia. Secundo Dei misericordia aliquid relaxantis de poena, ibi, *dixit ei dominus.* Desperatio autem Cain ex triplici consideratione surrexit. Ex consideratione culpae irremissibilis et gravis. Unde dixit: *major est iniquitas mea quam ut veniam merear*: quasi dicat: omne meritum indulgentiae vel omnem dulcedinem parcentis, vel condonantis misericordiam transcendit culpa mea. Quod quidem si credidit simpliciter, non solum fuit desperatio, sed etiam infidelitatis error. Si tamen passionatus dixit, tunc solum fuit desperatio, quae est voluntatis passio. Secunda caussa desperationis Cain est ex consideratione justitiae inflexibilis. Unde sequitur: *ecce ejicit me* et cetera. Unde jam aestimabat se sententialiter damnatum et aspectu et respectu divino indignum. Ex quo sequitur desperatio: quia nullus potest veniam consequi, nisi primum super eum ferantur oculi Dei condescendentis, et ad se peccatorem reducentis et suis dulcissimis oculis et sua gratia ad suam misericordiam advocantis. Ista omnia excludit Cain: *ecce ejicis me a facie terrae et a facie tua abscondar.* Tertia ratio desperationis est poena jam inflicta, et miseriae praesentis et ignominiosae, et incertae mortis. Unde dicit, *et ero vagus et profugus in terra. Omnis enim qui invenerit me, occidet me.* Quaeritur, quare hoc timebat? Dicendum, quod lex naturalis ei dicebat, quod per quae peccat quis etiam torquetur. Sapientiae undecimo. Et etiam hoc potuit dicere ex timore, sicut dictum est. Unde quidam ajunt, quod ipse Cain habuit et timorem corporis et agitationem mentis furiosae. Et unum significatur nomine *vagus* aliud nomine *profugus.* Quia igitur ex istis deprehendebatur patenter sua culpa: timebat quod omnis qui eum inveniret, sicut legens in eo sententiam mortis et sicut executor divinae justitiae, mortem sibi inferret. Vel hoc dixit ex desiderio sicut desperatus: ita quod exponatur, *occidet me*, idest occidat me. Et hoc secundum Glossam interlinearem, ut compendio mortis praesentes cruciatus evaderet. *Dixitque ei dominus: nequaquam ita fiet.* Hic subjungitur misericordia aliquid relaxans de poena. Et ponit tria per ordinem quae debent relevare desperantem propter mortis timorem: scilicet promissionem longioris vitae; secundo punitionem interfectoris; tertio signum datum ad evasionem interfectionis. Haec dicit per ordinem. *Nequaquam ita fiet*, idest non ita cito morieris, sicut credis. Deus enim per suam misericordiam peccatores expectat ad veniam vel poenitentiam: unde ipsum Cain non ita cito voluit mori, ut hic tempus haberet poenitendo. *Sed omnis qui occiderit Cain septuplum punietur*, idest non ita te rejicio a cura mea, quin gravissime puniam eum qui te occiderit auctoritate sua. Si quaeritur, quare non dicitur, qui occiderit te, sed Cain? Dicendum, quod Cain est nomen naturae. Per hoc igitur ostendit quod non licet in naturam insurgere: licet in peccatum sit licitum ratione culpae illis quorum interest. *Posuitque dominus signum in Cain.* Ponitur punitus in signo evidenti, quod signum fuit tremor capitis, ut sciretur a domino punitus et judicatus, et ita non occideretur ab aliquo: *inhumanum enim est afflicto afflictionem addere.* Et istam sententiam ponit Magister Hist. *Egressusque Cain a facie domini habitavit ad Orientalem plagam Eden.* Ubi ponitur conversatio Cain post peccatum. Si quaeritur, qualiter a facie domini potuerit egredi? Cum enim Deus sit infinitus et secundum essentiam et secundum potentiam et secundum scientiam: non videtur quod pateat aliquis sensus secundum quem possit aliquis egredi a facie domini, nam ubique est quantum ad ista omnia, egressio autem dicit quamdam elongationem et remotionem: dicendum est ad hoc quod Cain non fuit egressus a divina essentia, quia ubique est, nec ab ejus potentia, quia ubique potest, nec ab ejus scientia, quia omnia scit et intuetur: sed dicitur egressus a sua gratia et benevolentia, quia obstinatus fuit et cum pertinacia. Vel a loco in quo erant primi parentes, in quo Dei erat supernaturalis influentia et de quo erat ei specialis cura: vel a sua collocatione, per quam ipse Cain habebat sensum suae praesentiae. Per hoc patet quod Adam erat longe positus a Paradiso; quia innuit ista litera quod Cain longe fuit ad orientem proficiscens. Et notantur in hoc ibi tria vitia quae habuit ipse Cain: scilicet passio desperationis, quia egressus fuit a facie domini, unde fuit sicut aegrotus desperatus, qui ab ipsius facie medici recedit: et reus desperatus qui se a misericordi judice elongat et veniam petere contemnit. Item ponitur timor malae pusillanimitatis, cum dicitur, *profugus*: ex nimio enim timore instabilis erat. Item amor inordinatus voluptatis, quia habitavit ad Orientalem plagam Eden. Eden enim interpretatur voluptas vel delitiae: unde assumit sibi terram voluptuosam. Forte enim a parentibus audierat aliquid de delitiis quas in oriente in Paradiso habuerant, ideo illuc fugit. *Cognovit autem Cain uxorem.* Determinata autem Cain origine, ait de ejus successione et suorum mala conversatione: quae in duobus principaliter consistebat. In aedificatione civitatis, et bigamia vel pluralitate uxorum. Quorum unum procedit ex mundi cupiditate, aliud ex carnis voluptate. Et dicit, *cognovit* et cetera. Nota quod quamvis Scriptura non exprimat generationem filiarum a parentibus primis, tamen eam subinnuit. Nam alias non potuit Cain habere uxorem, nisi duceret suam sororem. Tamen hoc Scriptura tacuit, quasi fuerit istud in principio ex necessitate, quia hoc erat et est contra legem et instinctum naturae: unde postmodum in lege prohibetur: ideo voluit hoc Scriptura tacere, ne esset incentivum ad agendum contra illud praeceptum. *Quae concepit et peperit Henoc.* Quamquam generatio Henoc primo narretur, tamen non sequitur, secundum quod dicit Augustinus de civitate Dei 15, cap. 8, quod fuit primogenitus; sed prius narratur ejus generatio, quia fuit patri praedilectus; vel propter sequentes eventus, quia ab ipso magis fuit populi denominatio et civitatis et terrae: sicut non sequitur quod Judas a quo dicuntur Judaei fuerit primogenitus Jacob. Unde sequitur, *Cain aedificavit civitatem et vocavit eam nomine filii sui Henoc.* Henoc interpretatur dedicatio, et propter hoc sic eum vocavit, quia omnes operas suas et bona sua illi filio, sicut praecepto, dedicavit. Sed quaeritur. Cum magnus populus requiratur ad unam civitatem, quomodo ita pauci potuerunt facere civitatem? Ad quod respondet Augustinus de civitate Dei 15, cap. 8 et 9: *quod istud fuit post longum tempus conjunctionis Cain cum uxore, ita quod ex ejus prole jam magnus numerus manaverat.* Nec est mirum; quia Cain diu vixit, et suo tempore potuerunt filii ejus multum multiplicari, sicut filii Israel per quadringentos annos sic fuerunt multiplicati, quod vix poterant numerari, sicut habetur in Exod. 12. Posito autem quod Henoc fuit suus primogenitus, tunc oportet dicere quod post Henoc generationem non aedificavit statim civitatem, quia tunc non erant nisi paucae personae: sed longe post ejus generationem et magnam suae prolis multiplicationem. Item si quaeritur, quare non vocavit civitatem nomine suo, sed nomine filii sui? Potest esse ratio, quia ex maledictione Dei et infamia facti sui, scilicet homicidii, erat mundo odiosus, ne ex infamia ejus reddetur civitas odiosa et in posterum ejus filii ex memoria facti essent opprobriosi. Item alia ratio potest esse, quia parentes sunt magis soliciti de filiis quam de seipsis; ideo civitatem a filio denominavit et eam sibi deputavit; *non enim filii parentibus debent thesaurizare, sed parentes filiis*, 2 Corinth. 12. Item si quaeritur, quare fecit civitatem? Respondet Josephus, quod cupiditas et timor moverunt eum. Dicit enim: *rapina et violentia opes congregans suas ad latrocinia invitabat, non timens illos quos laedebat in civitate suos obscuritatem collegit. Genuit autem Henoc Irad.* Istae personae ibi ponuntur, non quod inde certa mysteria vel facta excerpantur, sed ut sequentium generatio texatur. *Nisi enim radices plantemus, ramos non colligimus*, secundum Glossam. Ab illis autem Lamech descendit, de quo Scriptura dicit, *qui accepit duas uxores.* Hic agitur de hoc quod spectat ad concupiscentiam carnis: et dividitur in duas partes: quia primo agitur de Lamech conjugio, secundo de homicidio, ibi, *dixitque Lamech uxoribus.* Ponitur ergo desponsatio duarum uxorum. *Qui accepit* et cetera. Et quia creditur quod hoc fecit ex sola carnis libidine, subjungit generationem filiorum. *Genuitque Ada Jabel. Ille fuit pater habitantium in tentoriis*: non sicut milites ad impugnandum vel obsidendum: sed sicut pastores ad custodiam gregum. Fuit enim singularis inventor eorum quae spectant ad officium pastorale; et forte inter cetera invenit usum tentoriorum quibus utuntur pastores, praecipue in oriente, propter maximos calores et propter frigus nocturnum. Dicitur autem inventor istius artis propter ista, non quia primus pastor fuit, quia Abel fuit primus pastor, sicut supra dictum est. Unde Abel fuit pastor et pater primus quantum ad officium, sed quantum ad aptum modum et singularem, Jabel dicitur primus. *Nomen fratris ejus Tubal: ipse fuit pater canentium cythara et organo*, idest magnus inventor artis musicae et musicorum instrumentorum. Si autem legimus quod post diluvium longe ista facta et inventa sunt: respondetur quod isti invenerunt, sed traditio ab isto et suis facta et etiam instrumenta in diluvio perierunt, ideo alii revocaverunt. Multa enim inventa a primis per oblivionem vel aliam causam perierunt, quorum similia postmodum a posteris sunt inventa. Nec oportet quod isti fuerint etiam omnino primi, sed sufficit quod fuerint solemniores respectu illorum temporum, et quasi consummatores: sicut Aristoteles dicitur pater logicalium et Priscianus grammaticalium, cum tamen plures logici et grammatici fuerint ante eos. Nota tamen quod Josephus dicit, quod ars illa musicorum ab isto Tubal descendit. Et si opponitur quod diluvium ista instrumenta musica destruxit: respondet quod Tubal in duabus columnis musicam scripsit: in una lapidea quae non dissolveretur, in altera ex lateribus, quae non consumeretur incendio. Nam ista duo judicia Adam prophetice praedixerat ventura, ac ideo filii ejus propinqui se contra ea muniebant. Et nunc potest solvi quod leguntur alii inventores istius artis post diluvium, quia non intelligitur quod invenerunt primarium actum et necessaria ad simplicem modum: sed quod invenerunt aliquem singularem modum. Sed quaeritur quomodo potuit iste consonantias musicas invenire? Ad hoc respondent aliqui historiographi, quod a fratre suo malleatore fabricante qui vocabatur Tubalcain, qui erat frater suus ex parte patris, sed de alia matre sicut infra eodem dicitur: delectatus namque iste Tubal in sono et consonantia casuali, et sine arte facta ex ponderibus malleorum, consonantias proximiores, quae ex eis nascuntur, excogitavit. Quam etiam inventionem secundum Isidorum Lib. 3, Graeci attribuunt Pythagorae. Quod potest esse, quia Graeci ignorabant istam artem; ideo eam prius non fuisse putabant. Sicut aliquis vadens ad terram alienam multa de terra sua posset fingere et invenire apud illos qui talia non vidissent. Sicut etiam aliqui fingunt se componere libros accipientes libros antiquorum ignotorum et propalantes, et modica immutatione facta sibi ascribentes. Cytharae forma in principio similis fuisse traditur pectori humano; quia ut vox a pectore, ita ex ipsa cantus eduntur, et propter hoc sic vocatur. Nam pectus in lingua Dorica, cythara dicitur. Hoc dicit Isidorus Lib. Etym. 3, cap. 33. Vel dicitur cythara quasi iteratione percussa. Organum generale nomen est omnium instrumentorum musicorum secundum Isidorum Etymol. Lib. 3, cap. 22. Et hoc dicit etiam Papias: et dicitur ab orge quod est colere, quia solebant his uti ad cultum Dei, *sella quoque genuit Tubalcain, qui fuit malleator.* De hoc dicit Josephus quod ferrariam artem primus invenit, res bellicas decenter exercuit, sculpturas etiam in metallis in libidinem oculorum fabricavit. Ex quo sumitur triplex hujus artis, scilicet malleatoriae, necessitas: quantum ad usum ferri pro humano victu, sive ad colendum terras, sive ad jungendum domos ligneas. Item alius finis est defensio ab inimicis in rebus bellicis, quae fit cum instrumentis ferreis. Tertius finis est voluptas ex sculpturis. Si quaeritur quomodo istam artem invenire potuit? Dicitur quod cum succendissent frutices in pascuis, venae metallorum in mineris fluebant in rivulos, et fluebant laminae de illis in aliquibus locis stantes et constrictae post recessum ignis figuras locorum referebant. Et ex hoc coepit excogitare quod metalla poterant diversas configurationes accipere et per liquefactionem et productionem; unde sequitur: *et faber in cuncta opera aeris et ferri. Soror vero Tubalcain Noema.* Haec autem dicitur artem texturae invenisse. Sed quomodo istam artem cogitavit, potest quaeri: et dicitur quod ex operibus quorumdam animalium solertia hominum potuit instrui post peccatum propter subtilitatem naturae. Et potuit ista Noema instrui ad texendum, quemadmodum ex mirabili operatione apum possunt architecti instrui ad domificandum. Sed quaeritur an habere plures uxores fuerit peccatum? Videtur quod non: cum legamus sanctos patres plures habuisse uxores, sicut legitur infra 29 de Jacob et Moyse, David et caeteris. Igitur non peccavit Lamech. Contrarium tamen videtur per Glossam quae dicit quod Lamech primus contra naturam et contra morem adulterium commisit. Dicitur quod Lamech peccavit duplici de caussa. Tum quia fecit contra naturam, hoc est contra jus naturale, et etiam contra consuetudinem. Jus enim naturale dicit unam esse unius. Peccavit etiam contra bonos mores, quia contra temperantiam et moderantiam. Ex incontinentia enim immoderata plures uxores habuit. Quod autem opponitur de sanctis patribus, dicitur quod cum ipsis fuit dispensatum, et hoc propter multiplicationem hominum ad divinum cultum, in quo informabant eos sancti patres: unde sancti patres non utebantur eis incontinenter, sed caste, prolis scilicet intentione, ideo cum ipsis fuit dispensatum. Item non peccabant sancti patres habendo plures uxores ex secunda ratione, quam assignavimus in peccato Lamech: nam istud fuit tunc in consuetudinem tractum. Si autem opponitur, quod non potest fieri contra jus naturale, nec in eo dispensari: dicitur, quod aliquid potest esse contra jus naturale dupliciter: vel quia est malum secundum se, hoc est quod nullo modo et nulla causa potest bene fieri, ut fornicari, mentiri; et illud nunquam non potest esse peccatum, nec Deus posset ibi dispensare, quia sic faceret contra suam bonitatem, cum includant in se essentialem malitiam. Aliud est contra jus naturale, vel contra dictamen rationis, non quia est malum secundum se, vel quod contineat essentialem malitiam agentis vel inordinationem, sicut dictum est de fornicatione et mendacio; sed in se continet aliquod malum naturae particularis, ad quod si movetur aliquis, peccat contra naturam particularem. Tamen quia frequenter malum naturae particularis accipitur ut bonum respectu mali communis, ideo ut malum commune videtur, istud malum exercetur: et tunc non habet rationem mali, sed boni: sicut occidere vel occisio hominis mala est respectu naturae particularis, tamen ubi salvatur justitia communis, optima est. Et in talibus quae sic se habent, Deus potest dispensare; et sic etiam ratio et epieikeia aliquando dispensat in nonnullis rebus cum judicibus; et inter talia est habere plures uxores vel bigamia; quia quamvis non sit ibi tanta conformitas mutuae societatis, sicut quando est una unius, nec tanta occasio pacis in familia, nec ita perfecta educatio prolis respectu utriusque parentis: tamen quia ista recompensatur vel recompensabantur in bono majori, scilicet in promotione cultus divini, ideo potuit ibi dispensari. *Dixitque Lamech uxoribus suis Adae et sellae: audite vocem meam uxores Lamech, auscultate sermonem meum, quoniam occidi virum in vulnus meum, et adolescentulum in livore meo.* Ubi Lamech conjugibus describit suum homicidium, et excitat ad attendendum, dicens, *audite* et cetera. Sic enim loquuntur grandaevi, quando volunt attendi et reverenter audiri. Sunt enim communiter in sensu praesumptuosi, et se reputant propter experientiam longam temporis: et alios contemnunt propter inexperientiam. Item se reputant propter quamdam naturalem maturitatem, quia sunt in eis magis sedatae passiones quae sequuntur calorem naturalem, sicut intemperantia et ira. Et signanter provocat uxores ad audiendum, quia communiter mulieres sunt ad loquendum promptae et ad audiendum sunt graves propter animi majorem levitatem, et propter instrumenti majorem mobilitatem: quod accidit propter ejus raritatem et subtilitatem. *Quoniam occidi* et cetera. Hic confitetur culpam suam. *In vulnus meum*, idest in vulnus quod illi intuli. *Et adolescentulum in livore meo*, idest per plagas liventes, quas sibi intuli: vel *in livore meo*, idest in grandi ira mea, quae vultum et labia pallescere facit. Et quamvis ad idem possit referri utrumque, cum dicit, *occidi virum*, et tamen dicit, *adolescentulum*, tamen ad diversa secundum communiter loquentes refertur. Et dicit Magister historiarum, quod per virum intelligit Cain, propter hoc quod sequitur: *septuplum ultio dabitur de Cain.* Est una opinio, quae ponitur in Glossa, quae dicit, quod Lamech prae senectute caligaverant oculi et ibat ad venationem pro recreatione et usu pellium, et directus a juvene ductore misit sagittam quasi ad feram et occidit Cain inter vepres latentem. Tunc iratus verberavit juvenem ductorem, sciens, quod ille qui occideret Cain septuplo puniretur per sententiam a Deo latam supra eodem cap. Istam sententiam reputant aliqui fabulosam: nec videtur mihi, quod possit haberi per litteram, nec quod occiderit Cain, nec quod occiderit ductorem suum; nam litera non dicit, nisi quod occiderit virum et adolescentulum; et hoc verum fuit. Nam homo fuit carnalis et voluptuosus, ideo ad fovendum delicias suas et divitias per quas suam voluptatem servabat, aliquos potuit occidere, et hoc erat notorium. Et quia uxores suae habebant eum odio et possent invenire colorem occidendi eum, sicut reum morte, ideo ut istum colorem tollat, allegat sic partim secundum rationem, partim secundum fictam adinventionem procedens. Quod enim dixit pluries debere puniri occisores Lamech, quam Cain, videtur rationabile; nam ille commisit fratricidium, iste autem simplex homicidium: ille occidit hominem Deo acceptum, iste hominem communem vel communes homines. Ille a Deo correptus et praemonitus non destitit: iste autem non legitur aliquam divinam admonitionem recepisse specialiter: ideo videtur, quod plus debuit puniri. Ac ideo concludit et arguit: si Cain plus peccavit, quam ego occidendo virum et adolescentulum, igitur si ille punitur septuplo qui occidit Cain, plus ergo punietur qui occiderit Lamech: et satisfacit apparentem rationem. Quod autem addit, dicens, *septuplo ultio dabitur de Cain, de Lamech vero septuagies septies*, ad timorem mulierum fuit ficta adinventio. Vel etiam accipitur determinatum pro indeterminato: et sic sensus est, *septuagies septies*, idest longe plus. Sicut in Evangelio dicitur Petro quaerenti, quoties dimitteret fratri peccanti? *Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies.* Item quantum ad modum, quem narrant, non videtur illud verisimile: nam isto modo Lamech fuisset excusabilis, ex quo invitus fecisset. Item non est dubium, quin Cain, qui erat pater primus omnium de terra illa, haberetur in magna reverentia. Nec apparet verisimile, quod lateret solus inter fruteta, sicut una fera. Neque obstat, quod dicitur, *vagus erat et profugus super terram.* Nam hoc non fuit sibi dictum, quasi non esset in magnis honoribus, ut pote quia aedificavit civitatem; sed hoc fuit dictum eo quod ex sententia Dei amisit domum paternam et terram nativam, et ivit ad aliam, quam longo tempore quaesivit et pro qua antequam staret multum discurrit. *Cognovit quoque adhuc Adam uxorem suam, et peperit filium vocavitque nomen ejus Seth.* Determinata generatione reproborum, describitur generatio electorum, sicut Seth et suorum filiorum. Et nominavit eum, et secundum morem communem, et secundum modum sanctorum. Et ponit nominationis rationem et motivum; et totum reducit ad generationem divinam. Seth enim interpretatur resurrectio vel positio, quia quasi Abel in isto justo filio resurrexit; quia quamvis alios post mortem ejus genuisset, tamen similes in bonitate non erant. Iste autem fuit similis in bonitate; ideo Abel reputaverunt in isto suscitatum. *Sed et Seth natus est filius, quem vocavit Enos.* Ponit autem generationem Seth, et ejus nominationem, quia vocavit eum Enos. Et ponitur istius nominis ratio. *Iste coepit invocare nomen domini.* Enos enim interpretatur invocatio. De hoc autem dubitatur quomodo coeperit invocare nomen domini. Nam sic ostenditur Ecclesia incoepisse sub eo vel ab eo. Ad quod tamen opponitur de Adam, de Abel, qui omnes boni fuerunt: dicitur, quod non incoeperit divinum cultum, sed quod invenit aliquem modum singularem colendi vel orandi Deum. Unde Ecclesia incoepit ab Abel, non ab Adam, quia Ecclesia fuit semper continua, et semper in ea fuerunt aliqui justi. Si vero ab Adam incepisset, Ecclesia fuisset discontinuata, quia cum peccaverunt parentes primi, nullus justus fuit.

Caput 5

[90278] Postilla in libros Geneseos, cap. 5 *Hic est liber generationis Adam* et cetera. Hic ponitur primo creationis hominis recapitulatio; secundo describitur ejusdem bona generatio, ibi, *vixit autem Adam centum triginta annis.* Ponit autem creationem, et quantum ad hominis animam et quantum ad corpus. *Hic est liber generationis Adae.* Ponitur autem hic titulus, liber generationis Adae, quia iste liber est vetus testamentum, vel primus liber veteris testamenti. Nam Adam fuit vetus homo: sicut titulus primi libri novi testamenti ponitur generatio novi hominis, scilicet Christi: unde sicut hic dicitur: *hic est liber generationis Adam*, ita dicitur Matthaei 1. *Liber generationis Jesu Christi. In die qua creavit Deus hominem.* Per hoc autem, quod dicitur, *in die*, videtur falsum esse dicere, quod Adam et Eva non fuerunt una die formati: nam hic dicitur quod in una die fuerunt creati. Tamen potest responderi, quod istud dicitur secundum intentionem Scripturae quae productionem mulieris post septimum diem quietis recitat expositive. Et quod dies accipitur hic pro toto tempore creationis ipsorum, sicut supra, ubi dicitur: *istae sunt generationes caeli et terrae, in die quo fecit dominus caelum et terram.* Et nota quod Adam accipitur pro homine singulari, quando dicitur, *hic est liber generationis Adam*: nam generationes mulierum Scripturae non recitant. Tamen quando sequitur postea, *et vocavit nomen eorum*, accipitur Adam pro homine communiter: nam Adam idem est quod homo: ambo autem erant homines ab humo dicti, sed per quamdam excellentiam vir sibi retinet nomen et mulieri imposuit nomen speciale. *Ad imaginem et similitudinem suam fecit hominem.* Homo accipitur hic sicut cum dicitur, *homo est animal rationale mortale.* Per hoc autem, quod dicit, *ad imaginem*, notat conformitatem in essentia; per *similitudinem* vero conformitatem in gratia. Et ex hoc concluditur, quod et Deus fecit hominem secundum animam, quia secundum illam habet similitudinem et imaginem Dei. Nec tantum secundum animam, sed et secundum corpus in quo est distinctio sexus: unde sequitur, *masculum et feminam creavit eos.* Itaque illud plurale (eos) dividitur, ut singulae partes subjecti singulis partibus praedicari referantur; quia Adam fecit masculum, Evam feminam. Sicut si diceremus, Socrates et Plato habent duas animas, oportet

quod ad veritatem propositionis praedicatum dividatur et singulae partes subjecti singulis partibus praedicanti referantur, dividendo duas animas in unam et unam, et dicendo: Socrates habet unam animam et Plato habet unam animam. *Et benedixit illis.* Nam non tantum dedit vim existendi in se, sed se multiplicandi in speciem. *Vixit autem Adam centum triginta annis, et genuit filium* et cetera. Et videtur in multas partes: nam ponit multorum generationes, et de quolibet tria facit: ponit tempus, quod fluxit in vita sua, antequam generaret, et tempus generationis et tempus mortis. Si quaeritur, quare tantum tempus interposuit Adam ad propagationem filiorum post mortem Abel? Dicunt aliqui, quod non interrumpit actum generationis, sed generationes non recitantur, quae non pertinebant ad Christum. Vel etiam potest dici, quod generationes istae ponuntur ad aestimandum aetatem mundi et decursum. Per generationes autem aliorum a Seth nihil profecisset decursus, quia tota aliorum posteritas, et Cain et aliorum, fuit per diluvium abolita et solum stetit generatio Seth in Noe et sua posteritate. Unde patet frivolum esse, quod dicitur a quibusdam, quod Eva propter desolationem de morte Abel continentiam vovit, et quod Deus in voto suo dispensavit propter multiplicationem generis humani: et hoc videtur dicere Methodius et Strabus. Istud autem reputo frivolum, quia habuerunt de multiplicanda prole praeceptum, nec est verisimile, quod essent hujus transgressores mandati, nec de hoc a Scriptura notantur. *Et genuit filium ad imaginem et similitudinem suam.* Non dicit ad imaginem Dei, sed suam. Nam imago Dei vivi erat in homine deturpata, ita quod non debebat dici divina, cum careret suo formali, scilicet elevato actu contemplationis Dei; et proprius sic dicitur, scilicet respectu objecti divini. Similitudo autem ex toto erat deleta: quia similitudo attenditur quantum ad gratuita: et posteritas Adae concipitur in carentia gratiae et originalis justitiae. Et ideo dicitur genitus ad imaginem et similitudinem primorum parentum, quia similis in natura ab eis etiam culpabiliter infectus processit. Notare autem debes, secundum Hieronymum in Hebraicis quaestionibus, quod usque ad diluvium in generationibus hominum antequam generent filios suos, Septuaginta interpretes plus ponunt centum annos, quam ponunt Hebraei. Sicut verbi gratia, ubi habemus de Adam, quod vixit centum triginta annis, ipsi habent ducentos triginta annos, et sic de aliis. Postquam autem genuerunt, de aetate sua tantum auferunt, quod secundum utramque literam in aetate eadem mortui sunt: quod unde processit nescio, nisi ex vitio scriptorum: et quod sit verius, Hieronymus non asserit. Sed hic solet quaeri de hoc, quod hic dicitur, quod jam in aetate magna generabant, quomodo tantum expectabant. Et ut de Adam taceamus, de quo constat, quod antea fuit centum triginta annorum, quam genuit Abel, de Enos quaeramus qui dicitur fuisse nonaginta annorum, quando genuit Cainan. Non enim videtur verisimile, quod tantam aetatem ad contrahendum expectarent, cum videamus in nobis qui sumus natura debiliores, quod citius homines generant et non tantum expectant. Secundum Augustinum 15 de civitate Dei, cap. 12, respondit quidam qui vocabatur Plinius secundus, cum commemorasset scriptum esse, quosdam vixisse centum quinquaginta annis, alios trecentis, alios quadringentis, alios nongentis, et similiter tanto tempore expectasse ad generandum, dixit hoc contigisse ex varietate annorum vel differenti sumptione. Quidam enim aestatem et hyemem pro duobus annis ponebant. Alii quatuor anni tempora ponebant pro quatuor annis. Alii unum mensem lunarem pro uno anno. Alii autem dicunt, quod anni illi, de quibus hic loquitur, sunt tales anni, quod illorum decem faciunt unum annum nostrum, ita quod centum anni illorum sunt decem anni nostri, ita ut ille qui vixit nongentis annis de illis annis, vixit nonaginta de nostris. Istud autem probat Augustinus ibidem impossibile. Nam hic dicitur, quod Enos nonaginta annorum genuit Cainan; nonaginta autem de illis sunt novem de nostris: igitur novem annorum genuisset, quod nullus diceret. Item Cainan genuisset septimo anno, quia septuaginta annos habebat, quando generavit. Istud autem a nullo diceretur. Et propter hoc credo, quod intelligit de communibus annis. Inconveniens enim esset, quod in causa necessaria, scilicet generationum descriptione, in qua aetas mundi probatur, et ex qua multae prophetiae, et multarum Scripturarum veritates et expositiones dependent: positum esset aliquid ita malignum, nisi esset alicubi expositum. Et quod objicitur, quomodo ita starent diu, antequam accederent ad propagandum, sicut hic videtur innui? Respondet Augustinus 15 de civitate Dei, capite 15, quod tanto fuit serior et tardior proportione pubertas, quanto vitae totius tunc erat major annositas. Aut quod magis video esse credibile, non hic primogeniti commemorati sunt, sed illi quos successionis ordo poscebat, ut veniretur ad Noe et Abraham, et ad certos alios articulos temporum. Quod probat per exemplum genealogiae Christi a Matthaeo descriptae: ubi primo dicitur, *Abraham genuit Isaac*, et reliquit Ismael primogenitum. Deinde dicit, *Isaac genuit Jacob*, qui non fuit primogenitus, et sic quasi de omnibus, saltem de multis. Eos enim in ordine generationis posuit, per quos ad David et ad Christum perveniret. Potuit ergo esse, quod plures ante genuissent; sed de istis loquitur, quorum generatio ad Christum pertinet, et a quibus Christus descendit. Si autem quaeritur, utrum vivebant ita diu naturaliter vel miraculose? Dicunt aliqui, quod humanum genus, quia tunc recens erat, plus habuit vigoris et durabilitatis, et quod per successum temporum ille vigor deficiebat. Sed contra hoc arguitur, quia tempore Moysi, et citra, vita hominum satis cucurrit uniformiter, et David dicit, *dies nostri septuaginta anni.* Unde quibusdam videtur, quod Deus naturam antiquorum vigoraverit propter necessitatem humanae propagationis, et primariae fundationis et instructionis humani generis; ac ideo a multiplicatione sufficienti facta, sicut a tempore Moysi satis cucurrit uniformiter. Dant autem signum hujus in Moyse et Caleph: quia enim vita Moysi erat populo regendo necessaria, propter hoc in fine Deuteronomii dicitur, quod *Moyses centum annorum et viginti erat, quando mortuus est, nec caligavit oculus ejus, neque dentes ejus sunt moti.* De Caleph vero, quia constantia ejus erat populo utilis, dicitur Josue 14: *concessit mihi dominus vitam, sicut pollicitus est, octoginta quinque annorum: sum sic valens, ut valebam tempore, quo ad explorandum terram missus sum. Vixit Mathusalem centum octoginta septem annis* et cetera. Atque hic genuit Noe, qui vixit sexcentis annis, et tunc fuit diluvium, et post vixit trecentis quinquaginta annis, et ita fuit nongentorum quinquaginta annorum, quando fuit mortuus, sicut infra nono dicitur; et sic Mathusalem fuit mortuus in anno, in quo fuit diluvium. Nam Mathusalem tempore suae mortis fuit nongentorum sexaginta novem annorum. Centum enim et octoginta septem, quibus vixit Mathusalem, antequam genuit Lamech, et centum octoginta duo, quibus vixit Lamech, antequam genuit Noe, et sunt trecenti sexaginta novem; quibus additi sexcenti anni ipsius Noe, quos habuit tempore diluvii, faciunt nongentos sexaginta novem, quae fuit aetas Mathusalem tempore suae mortis, secundum omnes translationes. Unde sic patet, quod in anno diluvii fuit mortuus, ut patet ex litera ista, quae est eadem cum Hebraeo, secundum quod dicit Hieronymus in Hebraicis quaestionibus: qui dicit, quod istam literam invenit etiam in Bibliis Samaritanorum, et ea solvit illam quaestionem et perplexitatem, quam movet Augustinus

15 de civitate Dei, capite undecimo, et Hieronymus super iisdem verbis movet eam in Hebraicis quaestionibus: et dicunt, quod est quaestio famosissima, et secundum literam Septuaginta interpretum, videtur haberi aliquid contra Scripturam, quae dicit, quod omnes mortui sunt, exceptis octo animabus, quae fuerunt in arca Noe, inter quas non dinumeratur Mathusalem. Quod autem sic sequatur, probant per literam Septuaginta. Dicit enim litera eorum, quia Mathusalem, priusquam genuit Lamech, fuit centum et sexaginta septem annorum; Lamech autem, quando genuit Noe, fuit centum octoginta annorum, qui simul juncti cum annis Mathusalem, quos habebat quando genuit Lamech, faciunt annos trecentos quinquaginta quinque. His additi sexcenti anni, quos habuit Noe ante diluvium, faciunt nongentos quinquaginta quinque annos. Mathusalem autem vixit nongentos sexaginta novem annos: igitur post diluvium vixit quinque et novem annis, id est quatuordecim annis. Ex istis moti quidam, secundum quod refert Augustinus ibidem, ajunt, quod ad tempus fuit cum Enoch patre suo in Paradiso terrestri, ad quem diluvium non adscendit. Quemadmodum non approbat Augustinus; imo dicit, quod certum est, Mathusalem non vixisse post diluvium: unde secundum Hieronymum videtur, quod litera nostra sit melior, quae tollit perplexitatem istam. Nec ex hoc sequitur quod Septuaginta dixerunt falsum vel mendacium; sed forte fuit vitium scriptorum. Quaeritur de Enoch, de quo hic dicitur, *ambulavitque cum Deo, et non apparuit, quia tulit eum Deus.* Quo tulerit eum, et utrum vivum vel mortuum, non apparet clare ex ista litera: tamen videtur quod tulit eum Deus mortuum. Nam hic dicitur *facti sunt omnes dies ejus trecenti sexaginta quinque anni.* Igitur videtur, quod post non vixit. Sed istud potest exponi, et exponitur vere de annis, quibus vixit ante suam translationem. Et quamvis non habeamus, quod fuit translatus, clare ex ista litera: tamen satis innuitur, et efficaciter probatur ex multis. Primo ex hoc, quod non dicit quod est mortuus, sicut dicitur de aliis: quod tamen faceret si ita fuisset. Apparet etiam ex alia Scriptura: Ecclesiast. 44, dicitur *Enoch placuit Deo, et translatus est in Paradisum* et ad Hebraeos undecimo dicitur: *fide Enoch translatus est, ne videret mortem; et non inveniebatur, quia transtulit eum dominus.* Unde quamvis hoc loco Scriptura, quae studet brevitati, non hoc exprimat ita clare, tamen ex istis aliis Scripturis patet clarissime, et isti habuerunt hoc a spiritu sancto, et ab aliis qui ab illo tempore hoc reliquerunt in scriptis. Si autem quaeritur, quare fuit translatus? Potest dici, quod sicut judicia Dei occulta non sunt temere aut praesumptuose discutienda, sed potius veneranda et metuenda; sic ejus arcana opera et consilia non sunt curiose aut praesumptuose perscrutanda, sed fideliter magnificanda, et sobrie speculanda. Ratio tamen aliqua potest poni de ipso et Elia consimilis. Secundum enim testimonium Christi et Malachiae prophetae Elias fuit reservatus, ut in fine saeculi filios Israel converteret. Item ad confirmandam fidem, et fortem et grandem aestimationem magnalium illius temporis ultimi. Et propter hoc duo erant maximi sui temporis, et suae aetatis, aetatis dico mundi. Nam Enoch fuit maximus ante legem et propheta, secundum quod dicit Judas in canonica sua, et de judicio prophetavit; propterea ad istud tempus reservatus fuit. Elias autem fuit maximus propheta post legem, et maximus justitiae zelator. Ideo debet esse judicii (in quo fiet plena justitia) testis. Uterque enim fuit circa tempus grandis judicii, sicut Enoch circa tempus diluvii, Elias circa tempus magnae persecutionis: nam tunc fuit magna interfectio prophetarum ab ipsa Jezabel, 3 regum 18. Instituit etiam captivitas decem tribuum. Item isti duo prophetae sicut patres, et quaedam capita prophetarum, ideo convenienter reservantur in

testes illius temporis, in quo de universo orbe in gentibus et Judaeis necesse erit dare singulare testimonium de Christo, et imminentis judicii dare signa, et reducere dispersa in unum, ita quod ex gentibus et Judaeis fiet unum ovile. Si autem quaeritur, unde vivunt? Dicitur, quod de lignis Paradisi, quae sunt optime proportionata, pro complexione humana, quantum ad suam qualitatem absolutam; et cum hoc habent vim divinam sibi tamquam sacramentaliter assistentem, materiam eorum conservantem, sicut in statu innocentiae fuisset. *Vocavitque nomen ejus Noe, dicens. Iste consolabitur nos ab operibus manuum nostrarum in terra, cui maledixit dominus.* Noe enim interpretatur requies, et prophetice nomen istud suscepit: nam per ipsum facta est humani generis reparatio, quia ab isto totum genus humanum defluxit. Unde ipse est universalis pater omnium posteriorum, sicut Adam respectu omnium simpliciter. Vel alia ratione dicitur vel prophetatur, quod consolaretur nos, quia praedicabat diluvium imminere ad poenam malorum, et ad solatium bonorum. Vel quia ipse bonus et solatium erat inter malos suis parentibus. *In terra, cui maledixit dominus.* Non quantum ad suam essentiam, sed quantum ad laboriosam hominis habitationem. Et sic terminatur generatio primae aetatis, quae continet novem generationes.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Postilla in libros Geneseos

a capite VI ad caput XI

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 6

[90279] Postilla in libros Geneseos, cap. 6 *Noe igitur, cum quingentorum esset annorum.* Hic agitur de generatione secundae aetatis, in qua stipes est Noe, sicut in prima stipes est Adam. Et primo agitur de stipite; secundo de generationis successione, ibi, *hae sunt generationes filiorum Noe.* De statu ante diluvium infra agitur septimo. *Dixit dominus ad eum.* De statu post diluvium infra octavo circa finem. *Mense secundo, septima die mensis.* Item primo exprimitur hominum culpa; secundo taxatur poena, ibi eodem: *corrupta est terra coram Deo.* Tertio executioni mandatur sententia, ibi, *fac tibi arcam.* Primo ponit hominum communem malitiam. Secundo ipsius Noe innocentiam vel justitiam, ibi, *Noe vero invenit gratiam coram domino.* Item primo quaeruntur quaedam praeambula. Secundo infertur hominum malitia, ut a Deo abominabilis et odiosa. *Videns autem Deus* et cetera. Dicit igitur, *Noe vero*, et cetera. Non est intelligendum praecise, quod genuerit ipsos directe post quingentesimum annum statim, quia nec omnes simul generavit, nec in tam brevi tempore, quia non legimus quod bigamus fuerit; ideo oportuit, quod unius generatio expectaret alterius nativitatem propter uteri gravitatem. Infra etiam 11 dicitur, quod Sem centum annorum erat biennio post diluvium. Cum igitur in diluvio erat sexcentorum annorum, videtur, quod non fuerit genitus quando Noe habuit quingentos annos praecise, sed duobus annis post. Infra etiam 11 dicitur, quod Cham fuit minor quam Sem: ex hoc colligitur, quod fuerint geniti circa illud tempus, quo habuit Noe quingentos annos, scilicet aliquantulum post. Aliqui dicunt, quod ex ista litera colligitur, quod Noe fuit magnae continentiae: qui ita diu vixit generationi non vacans. Tamen ex hoc non sequitur aperte, quia forte plures habuit, quorum generatio tacetur, vel forte erant mortui, ideo non ponuntur, quia ipsi nihil egerunt ad reparationem generis humani, sed isti tres tantum. *Cumque coepissent homines multiplicari super terram.* Quaeritur, quid intelligit per filios Dei? Dicendum, quod sicut tota generatio Saracenorum vel schismaticorum segregata est a generatione bonorum Christianorum, sic tota generatio Cain erat tunc segregata a generatione Seth. Et hi vocantur hic filii Dei, alii vero vocantur filii hominum. Et probabiliter creditur, quod ab Adam et Seth, et ceteris patribus sanctis fuerunt filii prohibiti conjugaliter commisceri cum filiis vel filiabus populi Cain, sicut sunt modo prohibiti per Ecclesiam nubere Saracenis: unde ex hoc praecipue apparet poena sceleris sui, quia non fuit dignus, quod aliquis de filiis suis ad generationem salvatoris aliqualiter pertineret, nec quod generatio ejus ultra diluvium procederet. Eo tempore autem, de quo loquimur modo, contra prohibitionem parentum concupiscentia victi, commixti sunt

filii bonae generationis filiabus malae generationis, et e contra, non attendentes nisi solam speciem corporalis pulchritudinis, et suae carnalis voluptatis. *Dixitque Deus, non permanebit spiritus meus in homine, quia caro est.* Ostenditur debitus ordo judicii. Debet enim fieri admonitio, et deinde graviora agentibus etiam damnatio. Et secundum hoc ponitur ibi, *vagantes autem erant* et cetera. *Dixitque Deus.* Quaeritur, per quem istud praedicari fecit, vel si per seipsum omnibus dixit? Dicitur, quod non decuit, quod per se omnibus diceret, cum jam genus humanum esset multiplicatum: sed decuit, quod alicui insinuavit, quod omnibus istud revelaret; et sic fecit, quia revelavit Noe, et per Noe aliis praedicavit, sicut patet 2 Pet. 2, ubi sic dicit: *et originali mundo non pepercit, sed octavum Noe justitiae praeconem custodivit, diluvium mundo impiorum inducens.* Et continet duo haec praedicatio, *non permanebit* etc.: affectum scilicet misericordiae, et commutationem justitiae. Primum ibi, *non permanebit spiritus meus*, id est indignatio mea, quod irremediabiliter non indignabor, sicut feci Angelo peccanti. Et reddidit rationem, *quia caro est*, idest quia fragilis est: unde videtur reddere rationem irremediabilitatis peccati Angeli, et reparabilitatis peccati hominis; quia homo peccavit ex infirmitate, Angelus autem ex malitia. Tamen non loquitur hic de peccato primorum parentum, sed de peccato posteriorum. Nam Adam non peccavit ex infirmitate, quia ea prorsus caruit: posteri autem peccant ex fragilitate et fomite carnis infectae, propter quod magis excusantur. Posset tamen dici, quod peccatum primorum parentum fuit ex fragilitate respectu peccati Angeli. Nam homo compositus ex anima et corpore, ex eo ipso quod est unitus spiritus suus corpori, magis potest passionari multis passionibus, et compati corpori: et ideo plures habent homines occasiones peccandi, quam Angeli, cum possint moveri appetibilibus duorum generum, scilicet spirituali et corporali; Angelus autem non movetur corporali pulchritudine, neque dulcedine, sicut homo. Sicut patet, quando Eva peccavit, dicitur 3 Genes. quod *vidit lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave.* Secundum Hieronymum in Hebraicis quaestionibus, littera est haec, *non judicabit spiritus meus homines in sempiternum, quia caro sunt, idest quia fragilis est in homine conditio. Non eos ad aeternos cruciatus servabo, sed hic illis restituam, quod merentur.* Ergo non severitatem, ut in nostris codicibus legitur, sed clementiam Dei sonat, dum peccator hic pro suo scelere visitetur. Unde videtur litteram nostram intellexisse, *spiritus meus*, idest dilectio mea, vel voluntas mea: vel sic, *spiritus meus*, id est anima rationalis, quae est a me creata, non permanebit in hominem aeternum, id est diu, vel ita longo tempore sicut solet. Et isti sensui concordat, quod consequenter subjungitur: *eruntque dies illius centum viginti anni*: quasi dicat: usque modo diu satis vixerunt per meam providentiam et specialem gratiam, sed de cetero non vivent communiter ultra centum viginti annos. Quae sententia fuit satis observata. Nam et a tempore Abrahae sancti homines ad communem aetatem erant reducti: unde mirum fuit, quod Sara octoginta annorum peperit, et Abraham non pauciorum quam centum annorum generavit. Quamvis autem iste sensus multum videatur litterae consonus, tamen Hieronymus et Augustinus istum sensum abjiciunt, Hieronymus in Hebraicis quaestionibus et Augustinus 15 de civitate Dei, cap. 24: unde dicunt sic: *non humana vita* (ut errant multi) *in centum viginti annos est contracta, quia post diluvium plures leguntur per ampliores annos vixisse*: et intendunt quod velit dicere in illa littera, *eruntque dies illius centum viginti anni*, quod expectaret eos usque ad centum viginti annos ad poenitentiam, et tunc misericorditer eis inferret temporalem poenam. Tamen contra istam expositionem est una ratio. Nam istud fuit dictum, postquam Noe habuit quingentos annos, sicut in eodem capite supra dicitur. Infra autem diluvium a tempore illo non fluxerant nisi centum anni, quia diluvium fuit factum Noe existente sexcentorum annorum. Ad hoc respondet Hieronymus in Hebraic. quaest., quod propter eorum malitiam, ad quam omni die attendebant, fuit ille terminus abbreviatus. Secundum Augustinum, verbum istud fuit dictum Noe, antequam haberet quingentos annos, per viginti annos; et sic solvitur perplexitas. *Gigantes autem erant super terram in diebus illius.* Postquam posuit culpam hominum simplicem, hic ponit culpae dictae aggravationem, ad hoc, quod probetur Deus inferre justam istius punitionem. Et ii, de quibus loquitur, habebant peccatum incontinentiae, et peccatum superbiae, et exemplum malitiae. Incontinentiam ostendit per ingressum filiorum Dei ad filias hominum. Superbiam ponit, cum dicit, *potentes a saeculo.* Scandalizantem malitiam, patentem et apertam cum dicit *viri famosi.* Quaeritur, quid intelligitur per istos gigantes? Isidorus libro Etymologiarum undecimo, capite tertio, dicit, quod gigantes dicuntur quasi terrae terrigenae, id est geniti a terra, quasi terra eos sua maxima mole formaverit vel produxerit, non determinata hominis vis generativa. Nam videtur, quod ad hoc non extendat se vis a patre decisa, quod posset ita excessive et improportionaliter extendere materiam seminalem: ideo dicuntur a vulgo non ab hominibus propagari, sed a terra geniti. Alii dicunt, et sic Augustinus de civitate Dei, Lib. 15, c. 23, quod gigantes sunt homines statura maximi, viribus fortissimi, et voluntate pessimi et crudelissimi, unde Baruch tertio: *ibi fuerunt gigantes viri nominati illi qui fuerunt ab initio statura magna scientes bellum*: unde et a Symmacho vocantur *violenti.* In Hebraeo autem habetur *cadentes.* Refert autem Augustinus in loco praedicto, hos gigantes primo fuisse Angelos, non bonos, sed malos, ex quorum commixtione cum feminis sunt postmodum alii gigantes homines nati, qui fuerunt potentes in viribus, famosi in malitia, et crudelitate et saevitia. Et si aliqui sint qui hoc non credant, ipse dicit, quod fama est, multique audisse confirmant, Sylvanos et Faunos mulieribus saepe improbos extitisse, ac earum appetisse et peregisse concubitum; unde et hoc negare, ait, impudentiae videtur. Modus autem, quo id faciunt, satis facile potest intelligi. Nam substantiae spirituales hoc non faciunt, nec facere possunt, nisi in assumptis corporibus; nec etiam in talibus per se delectantur, nisi pro quanto per ista ad vilitates peccatorum homines pertrahuntur. Ipsi autem Daemones sciunt naturas feminarum, et qualiter possunt in calore debito servari: unde primo sub specie mulieris sunt succubi viris; et contra receptis seminibus, et in calore debito conservatis accipiunt speciem virorum, et sic possunt generare. Sicut video, quod semina arborum possunt taliter conservari, quod inde arbor potest produci: tamen si non conservetur in tali modo, debitus calor naturalis exhalat, neque potest inde aliquid produci. Sed contra hoc objicitur. Ex hoc adhuc non habemus, quod isti sic generati debeant excedere staturam communem. Nam conservantur in virtute seminis, quod fuit a personis receptum: et per consequens producti inde majores esse non possunt quam essent, si producerentur vel propagarentur a propriis parentibus, neque excedunt propriorum parentum staturam. Sicut si gallina cubat suo calore ova perdicis, pulli sunt ejusdem speciei cum perdice, et ejusdem staturae, et non staturae gallinae. Ad hoc potest dici, quod Daemones possunt staturam majorem facere et minorem. Nam superexcrescentia in magnitudine, sicut est in gigantibus ultra medium statum, et diminutio in parvitate sicut inanis potest esse ex parte materiae, agente calore radicali improportionate. Nam multa materia et mollis est multum extensibilis in calore etiam mediocri. Ipse autem Diabolus potest materiam augmentare. Sed objicis, quod et tunc saltem deberent esse molliores, et magis debiles, sicut contingit in maximis hominibus; cujus contrarium hic dicitur, quia dicitur quod fuerunt potentes. Dicitur, quod Daemones sciunt calorem naturalem augmentare et proportionare; et sic ex tali augmento caloris etiam accidentalis fit materia magis fortis, sicut etiam ex dispositione humidi nutrimentalis proportionaliter calidi, materia magis ex eodem humido radicali extenditur, et etiam fortior redditur, sicut apparet, quod idem bene nutritus fit major et fortior, quam nutritus misere et viliter; vel etiam si sint duo similis naturae, dissimilis nutrimenti. Eodem autem modo posset esse in quantitate diminuta. Et patet modus istorum gigantum, et quodammodo fuerunt vel potuerunt esse per causam supernaturalem, et quasi artificialem, sicut etiam Daemones fecerunt serpentes sicut Moyses: unde vocat eos Augustinus 3 de Trin. agricolas, quia addunt principia, et conjungunt ea, et hos sua sagacitate producunt effectus. Nota tamen, quod Augustinus ponit et subdit in capitulo jam dicto, quod non oportet dari istum modum ex hoc, quod nati sunt tempore primitivo homines giganteae staturae; quia etiam tales, ut dicit, a communibus patribus nati sunt. Nam ante paucos annos Romae fuit femina gigantea, ante quam fiebat mirabilis usquequaque concursus, et tamen parentes erant non multum longi. Quod etiam patet ex hoc, quia sicut ex aliqua accidentali causa et dispositione defectiva homo potest ita notabiliter a statura humana mediocri cadere: ita similiter credo, quod ex aliqua accidentali causa meliorativa, vel a parte nutrimenti, vel a dispositione caeli, poterit aliquis staturam humanam excedere mediocrem. Quae autem multum excederet nostram communem hominum staturam esset gigantea statura. *Videns autem Deus, quod multa malitia hominum* et cetera. Posuit hominum culpam poena dignam. Hic ponit justam Dei indignationem, et puniendi dispositionem. Dicitur igitur, *videns*, etc. videns siquidem non tantum exteriora mala opera, sed interiores cogitationes et internos motus animorum. Unde sequitur, *et quod cuncta cogitatio hominis intenta esset ad malum.* Videt autem ista visione intelligentiae simplicis, non approbationis. Unde ex hoc incutit nobis timorem, qui non possumus effugere Dei cognitionem. *Poenituit eum, quod hominem fecisset.* More humano loquitur. Et est quaedam figura, quae anthropospathos dicitur, quando passiones hominum Deo attribuuntur. Mos autem hominum est, quod quando unum opus destruunt, faciunt ex cordis displicentia. Cum etiam aliquid fecerint, et quando putant, quod aliquod malum potest contingere, praeveniendo occurrunt et destruunt, et impediunt, et praetimentes in futurum timore peccata vitant. *Tactus dolore cordis intrinsecus.* In nobis enim actum detestationis sequitur passio doloris. Et isto modo hic loquitur more humano. Unde vult dicere, quod habuit displicentiam. Et accipit vel significat causam per effectum. *Delebo hominem, quem creavi, a facie terrae, ab homine usque ad animantia.* Sed quare delevit animantia? Dic, quod in signum detestationis eorum, pro quibus erant facta, et ut ostenderetur, quod non sunt, nec conservantur, nisi propter hominem. *Noe vero invenit gratiam coram domino.* Posita est supra hominum communis malitia, hic subditur ipsius Noe justitia. Alii enim ex injustitia displicebant, sed iste ex justitia placuit. Unde tacitae quaestioni respondet. Posset enim aliquis connexere: ex quo debebat mundum delere, quomodo a regula, quam generaliter proposuit, istum Noe excepit? Et etiam quia videretur esse personarum acceptor, si alios deleret, et istum conservaret, ideo excusat se, et respondet quod cetera non sunt paria. Nam alii communiter erant injusti, et iste justus. Ostenditur etiam devotus ad Deum, ibi, *cum Deo ambulavit.* Non potuit errare, bonum directorem habuit. Ostenditur etiam ordinatus ad semetipsum, ibi, *justus atque perfectus.* Benevolus atque solicitus ad aedificandum et conservandum populum suae correptioni subjectum, ibi, *in generationibus suis. Et genuit Sem, Cam, et Japhet*, qui fuerunt paternae justitiae imitatores. *Corrupta est autem terra.* Hic ponitur taxatio sententiae, et dispositio de poena: et ostenditur humani generis culpa, non tantum ut culpa, sed ut statim punienda. Culpa enim in Scriptura non dicitur a Deo videri, et venire ad faciem et conspectum Dei, nisi quando disponit eam punire. Prius se habet sicut dormiens, vel sicut ignorans: sed cum disponit punire, tunc se habet sicut advertens, sciens et cognoscens, secundum quod habetur infra *clamor Sodomorum et Gomorrhaeorum venit coram me.* Unde de uno facto, quando volumus quod a Deo puniatur, dicimus, videat Deus et judicet. Non quod ignoremus, quod dominus videt, vel optemus quod cognoscat: sed quia volumus, quod videat ad puniendum. Ita dicitur hic, *cumque vidisset Deus terram esse corruptam, dixit: finis universae carnis venit coram me*: quod vidit ad puniendum. Unde ista visio est visio impatientis justitiae, non visio dissimulantis misericordiae. *Universae*, idest omnium hominum, exceptis paucis, scilicet octo, qui respectu tantae multitudinis non faciunt numerum. Et dicit: *disperdam eos cum terra.* Quaeritur, quomodo terram disperdidit? Dicitur, quod non intelligitur quantum ad substantiam, sed quantum ad apparentiam, quia fuit aquis undique cooperta: vel intelligitur non quantum ad actum essendi vel innotificandi vel etiam quantum ad aliquem vigorem et fecunditatem. Unde dicit Glossa: *tradunt doctores, terrae vigorem et fecunditatem longe esse inferiorem post diluvium; et ideo hominibus esum carnium esse concessum, cum antea tantum terrae nascentibus viverent, vel victitarent.* Et dicitur *terra repleta iniquitate*, ut sumatur continens pro contento, idest homines habitantes in terra. Sicut etiam templum dicitur sanctum quia est ad sanctos usus dedicatum et deputatum. *Fac tibi arcam.* Egit de damnatione reproborum, agit nunc de liberatione justorum. Et describitur ista arca quantum ad omnes causas: quantum ad efficientem, *fac*: materialem, *de lignis laevigatis*: formalem, ibi, *et sic facies eam*: finalem, ibi, *ecce ego adducam aquas diluvii* et cetera. *Fac tibi arcam.* Quaerit Augustinus, *quomodo Noe potuit tam magnam arcam facere cum suis filiis?* Et respondet, quod potuit alios evocare, et adhibere mercedem, qui tamen non curaverunt intrare, quia nec verum credebant quod ille praedicabat, sed panem suum lucrabantur: *de lignis laevigatis.* Ista est materia: et dicuntur laevigata et complanata et polita. Fuerunt autem ligna sic polita, ne arcae aliquod noxium inhaereret. Septuaginta secundum Hieronymum habent: *de lignis quadratis.* Et potuit esse, quod essent polita et quadrata. Quadrata, ut multo melius possent conjungi. *Mansiunculas in ea facies* idest differentes mansiones compones, et bitumine linies, ut scilicet ligna indissolubiliter compingantur. Bitumen enim est genus terrae, quod gluten dicitur. Unde dicit Glossa, quod est gluten ferventissimum, quo ligna linita nulla possunt dissolvi violentia. *Intrinsecus.* Ne dissolveretur ex igne, vel hominum jocosa dissolutione, vel animalium impetuositate. *Et extrinsecus.* Ne dissolveretur aquarum impetu, et fluctuum concussione, et continua agitatione. Istud autem, ut dicitur ab aliquibus, colligitur in lacubus, in quibus supernatat, in Syria, et est limus de terra aestuans. *Et sic facies eam.* Ponitur forma et intrinseca et extrinseca. Et describitur quantum ad dimensionum distinctionem. *Coenacula et tristega.* Et quantum ad dimensionem trecentorum cubitorum longitudo, quinquaginta cubitorum altitudo, triginta cubitorum longitudo. Unde erat quadratum altera parte longius. Erat etiam superius stricta, et inferius lata, ut multum de aqua contingens minus submergeretur, et a majori aqua melius portaretur. Stricta autem superius, ne aquis pluvialibus obrueretur. Quaerit Augustinus 15 de civitate Dei, cap. 27, *quomodo tam parva arca potuerit continere omnium animalium genera?* Et respondet quod illi cubiti erant geometrici. Et imponit istam opinionem Origeni; et dicit, quod istud non ineleganter astruxit. Cubitus autem geometricus quantum sex nostri continet. Unde secundum haec longitudo habuit mille octingentos cubitos et de latitudine et de longitudine similiter numera. Sed videtur, quod non potuit esse ita longa et ita lata, ex quo non habebat nisi triginta cubitos in altitudine. Cum enim in cubito deberet consummari, sicut hic dicitur, quatuor extrema longitudinis et latitudinis debebant convenire et concurrere in cubito. Quod non videtur posse fieri in formosa figura, nisi plus absconderet, et quasi imperceptibiliter partes ab arcae extremis, in quibus inchoabant, ad medium arcae accederent. Propter quod dicit Augustinus de civitate Dei, Lib. 15, cap. 27, quod quaelibet trium domorum arcae tantum habuit altitudinis, ita quod tota fuit nonaginta cubitorum in altitudine. Isidorus autem dicit, quod intelligit usque ad tabulatum. Et forte idem intelligunt Augustinus et Isidorus; quia prima domus terminabatur ad primum tabulatum. In cubito autem fuit consummata, quia supremum ejus erigebatur in sursum, et finis vel angulum istius pyramidis erat cubitalis. *Fenestram facies in ea.* In parte scilicet superiori in camera luminis. Et dicunt Judaei secundum Magistrum in historiis, quod ista quae dicitur fenestra fuit vitrea, et ad hoc, scilicet quod posset commode lumen reddere et aquae resistere. *Caenacula et tristega facies in ea.* Hic determinatur, sicut dictum est, forma intrinseca arcae. *Caenacula* etc. facies in ea solaria, ita quod sint in ea tria tecta, et tres mansiones, quia duo solaria faciunt tres mansiones. Et forte in qualibet domorum erant multae camerae et multae mansiones ad multas necessitates, quia alia mansio erat pro animalibus, alia pro avibus etc. alia ad comedendum et quiescendum, alia ad purgandum ventrem. Et hoc videtur dicere litera Septuaginta, quam sequitur Augustinus 15 de civitate Dei cap. 26: ubi enim habemus *caenacula et tristega*, ipse habet *bicamerata et tricamerata*, ita quod sit ibi secunda et tertia camera; et quaelibet potest esse in plures divisa. Vel potest esse sensus, quod praeter interiorem domum secunda habuit duas cameras, et tertia tres cameras; ita quod praeter sentinam fuerunt quinque camerae, duae in media vel secunda, tres in tertia. Et hoc forte intelligit, quando dicit *bicamerata et tricamerata.* Et ex hoc loco, ut puto, accepit Magister in historiis, Augustinum dixisse, quod arca habuit 5 cameras praeter sentinam. *Ecce ego adducam aquas diluvii.* Hic ponitur causa finalis arcae. Ad hoc enim facta est arca, ut salvarentur ab aquis Noe et filii sui. *Ut interficiam omnem carnem.* Videtur enim istud esse falsum. Nam pisces habent carnes et etiam carnes, in quibus est spiritus vitae: nam vivunt et vita vegetativa et vita sensitiva: et tamen pisces non fuerunt mortui in diluvio, imo potius consolati. Ad hoc dicitur, quod pisces, quamvis vivant vita vegetativa, non tamen spirant. Unde non habent spiritum vitae. Non enim habent pulmonem, qui aerem attrahit et expellit. Unde infra proximo explanatur istud, cum dicitur, *universa in quibus est spiraculum vitae mortua sunt.* Sed quaeritur, unde fuit diluvium: vel ex causa naturali vel ex causa supernaturali? Quamvis aliqui fuerint, qui dixerunt diluvium esse per naturam, dicendo, quod cum fuit diluvium aquarum, omnes planetae et stellae quae possunt valere ad humiditatem concurrerunt, et in diluvio futuro ignis omnes planetae calidi et stellae, quae ad calorem faciunt, concurrent: tamen si istud fuisset naturaliter, philosophi vel astrologi istud deprehendissent: et cum non inveniamus quod aliquis philosophus de hoc aliquam fecerit mentionem, dicendum est, quod istud fuit per viam supernaturalem. Ideo bene signanter dicitur: *ecce ego adducam aquas diluvii, ponamque foedus meum*, idest ex foedere specialis amoris, quo te elegi, et quod tecum pepigi, te fideliter servabo: neque solum te, sed et tuum genus. Unde sequitur, *ingredieris arcam tu et filii tui.* Hic determinatur modus liberationis, quae fuit facta. Secunda pars, ibi, *tolles igitur tecum* et cetera. Dicit igitur, *et ex cunctis animantibus universae terrae bina.* Quaeritur de muscis et stellionibus animalibus? Dico secundum Augustinum, 11 de civitate Dei, cap. 27, quod illa quae generantur ex corruptione, vel ex humore terrae, vel cadaveribus, non fuit necesse ibi ponere. Unde non fuerunt animalia ibi, nisi quae generantur necessario per propagationem. Per hoc etiam solvitur illud de Phoenice, num ibi fuerit? Ad quod dic, quod fuerit ibi, sed non sub binario numero, sed unica. Nam non potest Phoenix generari nisi ab ipsa Phoenice. Ideo non fuit ibi sub masculino sexu et feminino, sed sub uno individuo. Item de illis quae ex commixtione specierum diversarum generantur, sicut mulus? Dic, quod non fuerunt ibi, quia sunt in potentia in illis speciebus principalibus. Item quaerit Augustinus libro 15 de civitate Dei, cap. 27 de animalibus quae non vivunt in aqua nec in terra diu, sicut sunt vituli marini? Et respondet, quod extra arcam habebant loculos, ex quibus possent ascendere et postmodum in aquas descendere. Item quaerit Augustinus ibidem, si propter animalia quae vivunt carnibus, posita sunt in arca plura ad eorum usum? Dic, quod sunt aliqua, quibus omnia animalia vegetantur, ut dicitur, sicut ficus et castaneae, et alia: propter quod dicitur, *tolles igitur* et cetera. *Fecitque Noe, sicut praeceperat illi Deus.*

Caput 7

[90280] Postilla in libros Geneseos, cap. 7 *Dixitque dominus ad eum, ingredere* et cetera. Prius egit de statu Noe ante diluvium. Hic agit de isto pro statu diluvii: et primo quomodo fuit arcam ingressus; secundo qualiter inundationibus mundus fuit submersus, ibi, *cumque transissent septem dies.* Et primo ponitur praeceptum domini. Secundo executio praecepti, *fecit ergo Noe omnia.* Dicit igitur, *ingredere* et cetera. Sed quaeritur quando praecepit ingredi. An per septem dies antequam esset diluvium? Nam sequitur, *adhuc enim post dies septem ego pluam.* Potest dici, quod fuit sibi dictum, quod pararet se ad ingressum, vel quod intraret ad parandum et disponendum arcam et alia. Vel debet intelligi ingressus pro illo tempore, pro quo erat necessarium. Redditur autem ratio quare ipsum reservavit magis quam alium, quia hoc meruit sua justitia, quod sicut culpam aliorum communem evaserat singulariter: ita a poena absolveretur specialiter: et propter hoc sequitur, *te enim vidi justum coram me in generatione ista. Ex animantibus mundis tolles septena et septena.* Quaeritur, quomodo illo tempore animalia fuerunt munda et immunda? Quia animalia munda et immunda fuerunt ex lege determinata, maxime cum apostolus dicat, *nihil esse immundum, atque commune.* Igitur nullum immundum erat anima per naturam nec per legem, et per consequens non poterat esse talis animalium distinctio. Ad hoc potest dici, quod illa erant munda vel immunda per

legem determinanda; et ista Noe potuit scire divina inspiratione, sicut sciebat diluvium futurum. Vel potest dici, quod quaedam dicta sunt per naturam immunda, non quod non sint a Deo, quia sic loquitur apostolus ad Rom. 14: sed quia quantum ad usum hominum sunt horribilia, sicut sunt immundae res abominabiles: et illa dicit immunda, non quia sint prohibenda in lege. Unde diversimode sumitur immundum hic et ibi. Propter quod credo, quod fuerunt ibi septem porci, qui tamen porcus est in lege immundus et prohibitus, sed non est homini horribilis ad esum vel ad usum. Sed quaeritur, quare plura praecepit sumi de mundis quam de immundis? Dici potest quod munda debeant esse post diluvium ad esum hominis et usum quia fuit homini post diluvium concessus esus carnium et sunt etiam apta ad divinum cultum et sacrificium; et ideo necesse fuit, quod plus multiplicarentur et citius, et per consequens, quod plura talium ibi ponerentur. Sed quaeritur ex hoc quod dicit litera *de mundis septena et septena, de immundis bina et bina*, utrum fuerunt de qualibet specie munda duo septenaria et de qualibet immunda duo binaria? Ad hoc potest dici secundum Rabanum et in Glossa, quod non fuerunt duo septenaria, sed unum. Sed litera sequens videtur contradicere, quae postmodum dicit: *de omnibus quae moventur super terram, ingressa sunt in arcam duo et duo masculus et femina.* Unde videtur, quod quilibet masculus haberet unam feminam et e contra. Illud autem non potest stare in numero impari; ergo si esset ibi septenarium unum in qualibet specie munda, sequeretur, quod unum esset ibi, cui non responderet compar suus. Sed ad hoc potest dici, quod de mundis fuerunt septem. Propter enim usum ad sacrificium vel ad ad aliquem alium usum fuit ibi unum, non cum alio ad generationem combinatum, quia non fuit propter istum finem, vel ut postea posset septimum comedi et alia generationi et multiplicationi vacarent. Quod autem dicitur de sequenti litera, quae videtur contraria, potest dici, quod quando ante dicitur de omnibus duo et duo, intelligitur communiter, quasi diceret: communiter uni respondebit compar suus in sexu distinctus. Unde si unicum erat ibi non habens comparem, non impedit modum loquendi communem. Sicut cum imus processionaliter et est unus impar, ultimus videlicet, dicitur quod nos omnes imus bini et bini, quamvis sit unus cui non respondet aliquis socius. *Ut salvet semen suum super superficiem terrae.* Ex hoc colligitur quod non fuerunt ibi nisi illa quae generantur ex semine et per propagationem, non illa quae generantur per putrefactionem. *Adhuc enim post septem dies* etc. idest pluere faciam. Unde in hoc ostenditur, quod pluvia illa non fuit ex necessaria resolutione vaporum elevatorum in aere et ingrossatorum: sed fuit tantum per divinum imperium. Nam cum asinus generat asinum, quamvis ad hoc concurrat Dei voluntas et potentia, quia omni naturae cooperatur, tamen generare asinum non dicitur: et hoc quia fit cum generali Dei influentia et etiam a naturali potentia. Sed si specialiter sine actu asini asinum faceret, diceretur ipsum proprie facere, sed tamen non generare, quia genero dicit productionem similis ex simili naturali virtute et mediante semine, quod hic non esset. Igitur si dicitur hic pluere, manifestum est, quod ista pluvia est facta specialiter virtute divina, et non ex vaporum necessitate naturaliter evaporatorum. *Delebo omnem substantiam quam feci.* In hoc videtur Deus respondere uni quaestioni tacitae. Posset enim dubitari, utrum Deus potuit istud facere, quod omnia animantia ubique terrarum perirent: et quasi arguit sic. Facilius est destruere. Igitur si ista feci, et ista possum delere. Ex hoc etiam concluditur, quod Deus agit mera libertate, et non naturali necessitate. Nam causa, quae agit naturali necessitate, non agit contraria, sed conformia, secundum philosophum, dicentem: *idem semper manens idem natum est semper facere idem*: unde sol nunquam destruit lumen, sed semper generat. Per hoc etiam excluditur error dicentium mundum ab aeterno et naturali necessitate productum. *Sexcentorum annorum erat Noe, quando aquae diluvii inundaverunt super terram.* Ex hoc colligitur, quod arca per centum annos fuit fabricata. Nam supra dicitur, quod Noe erat quingentorum annorum, cum recepit praeceptum de arca fabricanda, et quando intravit sexcentorum annorum: et certum est, quod habito praecepto statim fecit arcam. Nam dicitur hic et supra, quod fecerit omnia quae praeceperat ei dominus. Igitur centum annos vixit arcam fabricando. Et non sine ratione tantum tempus effluxit, ut ligna essent consolidata et desiccata, et compaginationes essent confirmatae. Et si argueres, quod Deus potest ista subito facere. Potest dici, quod verissimum est, sed noluit; et modo communi et naturali totum opus reliquit. Alia ratio forte fuit, ut homines ex aspectu longo illius arcae ad talem usum deputatae magis timerent, et a suis peccatis per adspectum arcae et ad praedicationem ipsius Noe resilirent. *Et ingressus est Noe et filii ejus, uxor illius, et uxores filiorum ejus.* Nota secundum Glossam, quod viri, quando intraverunt arcam, intraverunt divisi a suis uxoribus. Cum autem infra dicitur quod egressi sunt, dicitur ibi, quod egressus est quilibet cum sua uxore; ad notandum, quod in arca debuerunt a generatione vacare, sed non postea. Non enim voluit Deus simul exterminare genus humanum. *De animantibus quoque mundis et immundis ingressa sunt in arcam.* Sed quaeritur quomodo potuit Noe ista animalia omnia habere, praecipue cum regio quaelibet habeat animalia aliqua et aliquibus careat, sicut in Apulia non sunt cuniculi, in Francia autem non sunt ursi vel leones, et sic de multis. Potest dici, quod ipse multo et longo tempore istud factum praescivit, antequam arcam intraret; ideo potuit sibi providere, et hinc inde animalia mendicare. Sed iste modus non videtur probabilis; quia illa tempora non erant talia, quod homo posset ita discurrere ad extraneas terras et insulas. Ideo puto, quod ipse Deus sua virtute omnia ad Noe adduxit ante arcam. Nisi enim Deus fecisset, Noe potuisset aliquam speciem omisisse. Providentia etiam Dei factum est, quod animalia ferocitatem suam deponebant et arcam mansuete intrabant. Qua etiam fiebat quod Noe et filii sui non horrebant ex animalium tam variorum diversis ac variis effigiebus et horribilibus. *Cumque transiissent septem dies.* Hic agitur de diluvio quantum ad fieri et esse suum, et secundo quantum ad defectum, infra capite sequenti, *recordatus est autem Deus.* Et describit primo, quantum ad tempus certum, et quantum ad annum, et quantum ad mensem et quantum ad diem. Sed quare non quantum ad septimanam? Potest dici, quod ex quo habetur dies et mensis, de facili potest haberi septimana, cum statim occurrat, quot sunt septimanae in mense. Unde ponere septimanam esset quasi nugatorium. *Mense secundo*, id est secundum Hieronymum, in Majo: Judaei enim et Moyses annum legalem ab Aprili incipiunt. *Septimo decimo die mensis.* Septuaginta habent, *vigesimo septimo. Rupti sunt omnes fontes abyssi.* Abyssi dicuntur aquae quae sunt in profundis terrae visceribus, quae initium habent Oceanum; et hos dicit ruptos, ut non sensim de more fluerent, sed repentina inundatione terram operirent. *Et cataractae caeli apertae sunt.* Cataractae proprie sunt viae aquae subterraneae; et sunt appropriatae ostiis Nili, qui dividitur in septem partes, et hinc transfunduntur ad aerem vel ad aquam pluvialem ab aere cum copia maxima et impetu descendentem, sicut in ostiis fluviorum cum aperiuntur est maximus aquarum impetus, sicut patet in molendinis, quae quandoque clauduntur et quandoque aperiuntur. Unde dicit, *cataractas caeli*, nubes apertas, ut inde insolitae majores pluviae funderentur. Vel si vis ruptio fontium, est illius legis ruptio de qua dictum est proverbiorum 8, *legem ponebat aquis ne transirent fines suos.* Apertio autem cataractarum est maxima resolutio vaporum ex quibus pluviae generantur. Unde sequitur: *et facta est pluvia super terram quadraginta diebus et quadraginta noctibus. In articulo diei illius* et cetera. Articulus notat primam horam diei adhuc obscuram, ita quod parum diei transiverit; artus enim dicitur membrum, et articulus dicitur parvum membrum, quod cadit a natura membri, propter suam parvitatem: ita mane dicitur quasi non sit pars diei propter suam obscuritatem et brevitatem. Et repetit ingressum in arcam ut declaret quemdam animalium ordinem secundum quem etiam intraverunt. Unde ordo non est omittendus, imo observandus, quem Deus etiam inter animalia observavit: ut prius intrarent rationalia, scilicet homines, et prius masculi quam feminae: postmodum irrationalia, et prius jumenta, deinde volatilia, deinde aerea animalia. Et post ingressum et ordinem ingredientium, subjungit speciale Dei adjutorium et beneficium. *Et inclusit eum dominus de foris.* Glossa dicit quod exterius bituminavit ne aquae introirent, quod homo facere non posset. Potuit enim fieri ostium talis dispositionis quod Noe intus existens, posset ipsum claudere et bituminare, sed exterius non; ideo posset aqua per aliquas rimas et juncturas intrare. *Factum est diluvium super terram.* Post fieri diluvii et factum esse ponit effectum diluvii ipsius. Diluvium enim, secundum Hugonem, dicitur a diluendo, quod est destruere. Et ostenditur ipsius arcae officium. Nam arca ad hoc fuit facta ut illa quae ibi erant ab impetu aquarum eriperet; quod et fecit, nam super aquas elevata fuit, unde fuit arca ad modum navis mobilis et agitabilis, sicut forte sunt modo naves magnae. Si enim talis non esset, sed esset immobilis et fixa sicut aliqua domus magna, nihil valuisset quantumcumque elevata, nam omnia aqua operuerat, etiam montes altissimos: propter quod dicit quod aquae omnia repleverant, ita ut montes excelsos operuerint sub universo caelo: sed adjungit quod aquae elevaverunt arcam in sublimi. Et nota quod intelligit de montibus terrae spectantibus ad nostram habitationem miseram, et non intelligit de Paradiso terrestri: quia usque ad ipsum diluvium non pervenit, secundum Magistrum in historiis, et Isidorum in libro Etymologiarum. *Consumptaque est omnis caro.* Ubi agitur de effectu diluvii, et occisione scilicet animalium rationalium et irrationalium, et omnium in quibus erat spiraculum vitae. Per quod excluduntur pisces, qui non respirant. Excludi etiam debent homines qui in terra miseriae istius non morabantur, ut Enoch in Paradiso terrestri existens. *Remansit autem solus Noe* et cetera. *Obtinueruntque aquae diluvii terram centum quinquaginta diebus.* Quidam computant istos dies ab ingressu Noe in arcam; alii a cessatione pluviae, scilicet post quadraginta dies quibus duravit pluvia. Primus tamen modus videtur necessarius; nam ab ingressu Noe fluxerat mensis primus totus, et major pars secundi, quia ingressus fuit decima septima die mensis, et ita ad minus sex menses effluxissent. Nam centum et quinquaginta dies faciunt quinque menses. Si igitur ultra hoc ponerentur quadraginta dies pluviae, jam arca requievisset mense octavo, cum tamen dicatur quod requievit mense septimo.

Caput 8

[90281] Postilla in libros Geneseos, cap. 8 *Recordatus est autem Deus Noe.* Supra egit Moyses de diluvio, hic agit de cessatione diluvii: et dividitur in duas partes, quia primo ponit cessationis diluvii causam; secundo ipsam cessationem. Secunda pars ibi, *requievit arca die*, et cetera. Primo igitur ponit caussas multas defectus, contrarias scilicet caussas ipsius effectus. Diluvium enim fuit multis ex caussis: scilicet ex offensa divina, qua Deus peccatum hominis non potuit tolerare, ideo ipsum exterminavit; et ista fuit causa principalis et prima. Aliae causae fuerunt instrumentales et immediatae, et sunt multae. Una ruptio aquarum de visceribus terrae manantium, alia apertio cataractarum caeli, idest nubium resolutarum more insolito pluvialiter descendentium. Alia ruptio illius legis quia dictum est, *legem ponebat aquis ne transirent fines suos*, Proverb. 8. Contra ista omnia narrantur alia istis contraria. Contra enim offensam divinam ponit divinam condescensionem, contra fontium et legis aquarum ruptionem ponit earum clausionem. Et ex hoc concludit necessario aquarum diluvii diminutionem, et diluvii cessationem. Ideo dicit, pro istis omnibus, *recordatus est autem Deus* et cetera. Notandum autem, quod sicut semper vel communiter accipitur visio peccatorum in malum, scilicet, pro deliberatione ad puniendum, sicut Genes. decimoctavo dicitur: *vadam et videbo, si opere compleverint*: ita recordatio peccatorum in Scripturis accipitur in bonum, vel in clementiam, sicut illud Scripturae: *recordare domine, quid acciderit nobis.* Et huc alludit ratio vocabuli: nam recordatus idem est quod quasi iterum cordi datus. Fuit autem Deus recordatus Noe principaliter, sed animantium per accidens, et minus principaliter, per quamdam scilicet attributionem ad ipsum hominem et naturam rationalem. *Et adduxit spiritum super terram.* Per spiritum intelligunt aliqui ventum, qui aquas agitabat, ex qua agitatione exhalabant, et vaporabantur, vel in vaporem transibant, et sic decrescebant: vel intelligitur spiritus sanctus, qui dicitur adductus ad illum effectum, sicut ad effectum bonitatis specialis et clementiae. Nam appropriatur spiritui sancto clementia, sicut potentia patri, et sapientia filio, sicut primo Genes. dicitur, *quod spiritus domini ferebatur super aquas*, ut aquis in unum congregatis terra appareret, ut aquis ad suam originem reductis, ipsam terram ad usum hominum et animalium discooperiret: unde sequitur: *imminutae sunt aquae, et clausi sunt fontes abyssi, et cataractae caeli.* Non totaliter, quia et hodie fontes sunt aquae de venis terrae, et nubes pluvialiter descendunt sensim et guttatim: sed intelligitur, quod fuerunt clausi, ita quod in tanta redundantia non profluxerunt. *Et cataractae caeli.* Loquitur secundum sententiam hominum vulgarium. Non enim nubes vel pluviae de caelo descendunt secundum veritatem, sed secundum apparentiam hominum grossorum, qui non deprehendunt aliquid inter nos et caelum, de quo possint cogitare, quod descendant pluviae: ideo credit vulgus, quod de caelo descendant. Vel intelligit caelum aereum. *Reversaeque sunt aquae euntes et redeuntes.* Aliqui exponunt sic, *euntes ad suas origines, et redeuntes* a terra. Sed melius secundum sensum literalem dicitur, *euntes et redeuntes*, quia per ventos agitabantur et agitatae et propulsatae iterum redibant: sicut in fluminibus, quando ex agitatione ventorum impelluntur, et impingentia in aliquod solidum, iterum revertuntur. *Recordatus est dominus.* In effectu, vel ad modum recordantis se habuit. *Et adduxit spiritum*, idest ventum, scilicet ad dessiccandum et reducendum aquas. *Et prohibitae sunt pluviae.* Sed nunquid non ante cessaverunt, scilicet post quadraginta dies? Potest dici, quod licet cessassent, nihilominus semper erat tempus pluviosum, seu dispositum ad pluviam. Nec ante fuit tempus firmatum ad serenitatem. Vel *et prohibitae sunt pluviae*, id est, defluxus aquarum, quae

ex priori pluvia promanarant. *Euntes*, idest recedentes a terra, *et redeuntes*, scilicet ad loca, unde venerant. Quaedam enim redibant sursum, rarefactae in vaporem aerum: quaedam vero ad sinus maris, vel ad intima terrae. *Emisit corvum*, scilicet ad probandum, si terra esset desiccata. Quod forte ex hoc per corvum poterat conjici, si non madidus rediret: aut si aliquid desiccatum reportaret. *Qui egrediebatur, et non revertebatur.* Secundum Hieronymum et Septuaginta dicitur: *et egressus non rediit ad eum, donec siccarentur aquae de terra.* In Hebraeo vero dicitur: *et egressus est exiens et revertens, donec siccarentur aquae de terra.* Quod aliqui concordant, dicentes, quod corvus pro tanto non rediit, quia circa arcam volitando redibat usque ad eam, et recedebat ab ea. Et hoc est, quod in Hebraeo dicitur, *exiens et revertens. Quae cum non inveniret, ubi requiesceret pes ejus.* Quod forte potest intelligi de terra non montuosa. Vel licet arca tunc insedisset super montes, adhuc tamen aliquantula aqua erat in tota superficie illorum montium. *Et aperiens Noe tectum arcae.* Ex hoc patet, quod fenestra, de qua praemissum est, non fuit in tecto arcae, saltem in suprema ejus parte. Circa istam autem partem potest primo quaeri, quare Deus per universale diluvium voluit tunc orbem judicare? Ad quod potest dici, quod haec et similia Deus scit et potest multiformiter ordinare et narrare: unde tam hic quam alibi sufficit nobis attendere congruitates rationabiles hujusmodi operum. Primo ergo potest dari ratio congruitatis per respectum ad peccata illius temporis, quae in se habebant tria quasi in summa: scilicet sensibilem foeditatem, et universalitatem, et obstinationis induratam firmitatem. Et ideo ad purgandum tantam et universalem foeditatem, convenienter emissum est universale diluvium aquarum. Contra vero gigantes superbos et obstinatos congrue irruit impetus fluctuum subjugantium eos. Praeterea sicut Adam a sua divina origine recedentem congruum fuit in suum infimum redigi, scilicet in terram: sic resolutos in aquas immundi humoris congruum fuit submergi in aquis. Et haec congruitas trahitur in parte ex verbis b. Petri in fine secundae epistolae suae, ubi hoc judicium aquae comparat ad extremum judicium, quod erit in igne. Dicit enim, quod sicut caeli et terra erant prius facti de aqua, et per aquam consistebant: sic mundus ille periit per inundationem aquae. Terram autem dicit esse factam de aqua et per aquam, quia per humorem aqueum stat conglutinata. Caelos vero vocat partem aeris aquosam usque ad regionem nubium attingentem: quod patet, quia eosdem caelos per ignem dicit esse dissolvendos. Secunda ratio sumitur per respectum ad ultimum judicium, quod ut poenalissimum, rectum est, ut in igne fiat. Ad imprimendum autem illius timorem et fidem, congruum fuit aliquod grande judicium praemittendum in hac vita, praeexigente tamen hoc gravitate culparum. Post ignem autem nullum elementum fuit ad hoc convenientius quam aqua, quae se habet ad ignem, sicut frigidum ad calidum, et sicut materiale ad formale, et sicut debile ad forte, tam in puniendo, quam in purgando. Aqua vero purgat superficialiter, ignis vero fortius et medullitus. Fuit autem conveniens, quod a minoribus procedatur ad summa. Deinde prius praecessit Joannes baptizans in saeculo aqua, quam veniret Christus baptizans in igne spiritus sancti. Et prius implentur hydriae aqua literae, quam convertantur in vinum spiritualis intelligentiae. Tertia ratio est, per respectum ad statum ejus, qui per Baptismum totum veterem hominem cum suis vitiis spiritualiter occidit et sepeliit, secundum apostolum ad Romanos 6. Interiorem enim hominem regenerat, et renovat, et salvat, quasi Noe in crucis arca. Quod quidem mysterium tangit b. Petrus 1 Epist. cap. 3. Fuit enim valde decens, tantum Christi sacramentum, et tantam renovationem orbis per aliquod solemne mundi lavacrum seu diluvium quasi sensibiliter praeostendi. Quarta ratio est per respectum ad omnia mysteria hic decenter praefigurata, sive sumatur diluvium in bono, tamquam scilicet lavativum et salvativum: sive in malo tamquam vitae extinctivum. Nam hic praesignantur omnia generalia diluvia peccatorum, utpote idolatriae, ad execrationem Judaicae et carnalium cupiditatum in fine Ecclesiae et consimilium. Praesignantur etiam hic diluvia omnium generalium captivitatum, seu generalium judiciorum usque ad ultimum. In bono autem hic praesignantur omnia generalia diluvia gratiarum factarum et faciendarum universo orbi. Movetur vero illius in Psalmo, *dominus diluvium inhabitare facit, et sedebit dominus rex in aeternum.* Secundum enim Richardum de s. Victore, tunc Deus in corde inhabitare facit diluvium, quando per ebrietatem spiritualium gustuum tota vis funditus absorbetur; et tunc in ea Deus non stat mobiliter, sed potius sedet in aeternum tamquam rex. Nota autem, quod referendo simul ad bonum et ad malum, in sexto centenario Noe, idest in sexta aetate humani generis inundavit diluvium Judaeorum et Paganorum contra Christum et martyres ejus. Et contra fuit tunc in Christo et Ecclesia diluvium gratiarum. In apertione vero sexti signaculi similia expectamus, sicut patet ex Apocalypsi. A tempore enim, quo filii Dei, clerici scilicet et religiosi, videntes filias hominum, idest villas, et civitates, et temporales divitias earum videntes, quod essent pulchrae, et quod de facili generant multam et magnam prolem, acceperunt sibi pro libito unde quaque; ex tunc orti sunt in Ecclesia gigantes in magnis et mirabilibus supra se ambulantibus, qui potius videntur reges vel marchiones, quam episcopi vel abbates; et hi sunt fortes vel potentes a saeculo viri famosi; et ideo non mirum, si per eos erigatur imago bestiae et statua Babylonis et terrena civitas dilatetur. Et praecipue hoc timendum est, si filii evangelicae paupertatis praedictas filias hominum amplectantur et ambiant, timendum est, ne ex eis generent pseudochristos et prodigia magna. Moritur vero homo post interfectionem quinque sensuum, dum in sexto, idest in depravatione rationis fit diluvium culpae mortalis, juxta illud Christi ad Samaritanam: quinque viros habuisti, et hic quem habes non est tuus vir. E contra post plenam justificationem quinque sensuum quae fit per vitam, intrat diluvium sapientiae et mentalis mundiciae, quasi in sexto spiritualium contemplationum et gustuum experimentali sensu. Rursus sicut circa finem quinti centenarii Noe inundavit malitia et tandem poena ipsius, sic in fine quinti temporis ecclesiastici inundavit cupiditas et impietas. Et ideo in sexta die synagoga et idolatria perierunt exeunte de aquis Sylvestro quasi altero Noe. Et in sexta apparitione ecclesiastici temporis est Babylon, idest carnalis Ecclesia, submergenda in mare inundantium nationum, ut coetus pauperum Christi de naufragio nudus evadat. Secundo potest quaeri quare potius Deus voluit salvare Noe per hujusmodi arcam, quam solo miraculo solius potentiae suae? Ad quod potest quintuplex responsio dari. Prima est, ut in hoc daretur aliquis locus providentiae, et meriti et cooperationis ipsius Noe, quia fabricando tantam arcam et tanto tempore, et pro tali causa, probata est fides et potentia ejus, et per hoc cooperatus est restitutioni salvationis totius generis humani. Secunda est, ut manifesta operatione fabricationis tantae arcae toti orbi aperte praedicaret futurum diluvium, et sic quantum est ex se valde efficaciter compensaretur ad reducendum totum orbem in Deum. Quot enim putas derisiones incredulorum et giganteorum hominum pro hac re in centum annis sustinuit? Quot etiam ad Deum traxit aspicientes tanti viri laborem, sibique cooperantes, et ipsius de diluvio futuro praedicationem? Et hinc est, quod Petrus in epistola sua dicit: *tunc Christum* *in spiritu praedicasse incredulis et in carcere carnis et carnalis plebis conclusis.* Tertia ratio est, ut modus salvandi conformetur modo puniendi, et etiam modo communi, quo per navigia salvamur in mari. Quarta est ostensio multiformitatis divinae potentiae et sapientiae in diversis modis salvandi: quos secundum diversitatem temporum diversimode cogitavit et fecit. Jam enim potentia creandi erat satis ostensa in Adam: et in Enoch potentia transferendi seu rapiendi hominem subito per varia mundi loca. Nunc vero pulchre ostensa est potentia adductiva tot animalium ad manum Noe, et ordinativa eorum in arca, tam quoad pabulum quam quoad quietum et domesticum statum et consortium. Ostensa est etiam potentia mirae gubernationis arcae in tanto diluvio, ut nec per contactum montium, arborum atque jumentorum motum frangeretur: neque turbulenter concuteretur, aut pars arcae suprema ad infima regyraretur seu reversaretur. Ostensa est hic etiam potentia conservativa Noe et animalium in arca, cum nec minimum respiraculum exterius prodiret ab arca, aut de foris intraret in eam: et tamen potuit sufficere tantae multitudini animalium paucus aer inclusus, cum aer exterior usque ad regionem nubium versus esset in aquas: quia omnia haec divino fiebant miraculo. Quinta est multiformitas mysteriorum hic optime praesignatorum. Nam per arcam designatur moraliter mens sancta, quae ex lignis quadratis et politis et a sua tortuositate complanatis, idest ex stabili quadratura virtutum rectissimarum et politarum consistit. Et in hac tria sunt tecta: quorum primum attingit supremum sensualitatis: secundum vero attingit apicem rationis inferioris: tertium vero est in supremo vertice rationis superioris. Primum est perfecta continentia seu moderantia: secundum perfecta prudentia: tertium est tacita sapientia. In primo et secundo proprie stant viri et uxores: in tertio vero animalia, quamvis per quamdam mutuam communicationem sint infra et supra. Sunt hic etiam non solum munda, sed et immunda; tum per humilem memoriam peccatorum, tum per discretam conservationem naturae et potentiarum nostrarum immundarum. Allegorice vero est ad praesens arca, primo scilicet Ecclesia, in qua triplex est mansio sive tectum, scilicet conjugatorum, continentium et virginum; vel incipientium, et proficientium et perfectorum: vel secundum legem generalem omnis hierarchiae, est ibi ordo inferiorum et mediorum et superiorum, utpote activorum, contemplativorum et rectorum ex utroque commixtorum. Et ideo in arca sunt viri et feminae, et gressibilia, et volatilia, et reptilia, in infirmis active humiliter repentia. Interiora autem et exteriora hujus arcae sunt fervido et indissolubili charitatis glutino bituminata, ut a nullo fluctu inundantium tentationum possit irrumpi aut penetrari. Secundo haec arca est religio sacra, et praecipue religio evangelica habens tria principalia vota. Tertio est Scriptura sacra, cujus prima mansio est lex nova, et spiritualis intelligentia manans ab utraque. Quarta est doctorum praedicatio et doctrina salutifera. Vel etiam est virgo beata, in qua Christus corporaliter mansit: Christus inquam, totus mysticus (caput scilicet cum membris sub tecto suae multiformis qualitatis, charitatis et gratiae) spiritualiter conquiescit. Est etiam Christi crux vel Christi humanitas beata et gloriosa: quorum pertractatio juxta modos praemissos de facili patet. Notandum tamen, quod secundum Augustinum, 15 de civitate Dei cap. 26, talis proportio mensurae datur arcae, qualis est in corpore humano. Nam longitudo hominis quae est a vertice capitis usque ad pedes, sexies tantum habet, quam latitudo quae est ab uno latere usque ad aliud latus; et decies tantum quam quae est a superficie dorsi usque ad superficiem ventris. Sicut autem latitudo arcae significat charitatis dilationem quae pertingit usque ad jubilaeum remissionis et gratiae et letitiae spiritus sancti: sic altitudo est significativa actionis in Deum, quae Decalogum implet divinae legis, et replicat per ternarium fidei, spei et charitatis. Longitudo et perseverantia longanimis et finalis quae centenarium, idest perfectum saeculum, incedit per ternarium, idest a principio bono per medium bonum, in finem optimum, quasi a patre per filium in spiritum sanctum. Nota etiam quod tectum arcae arctando semper adscendit et in cubito consummatur, quia secundum Dionysium, Lib. de mystica theologia, in principio ascensionum in Deum est theologia lata, quia contemplatur Deum per omnium rerum negationem; et tanto plus ascendit, quanto plus ad hujusmodi negationes arctatur, usque dum veniat ad silentium, et superexcessum omnimodae negationis, per caliginem nubis in Moyse designatae: quia et in illo superexcessu attingitur summa Dei unitas et uniformitas: ideo hic a multo et infimo proceditur et terminatur ad unum et summum. Per ostium vero ejus, quod in latere est, secundum Augustinum, laterale vulnus Christi significatur per quod intramus in ipsum: quia inde sacramenta manarunt quibus credentes initiantur, idest sanctificantur. Generaliter autem significat pietatem condescensivam et humilem: et ideo dicitur esse deorsum, idest in inferiori parte lateris arcae. Per hanc enim pietatem Ecclesia et quaecumque mens sancta exit ad proximum et intra se recipit ipsum. Fenestra vero, idest contemplatio et cultus, est in supremo et circa tectum, sicut sunt oculi in capite nostro. Post hoc nota, quomodo mystice dies et menses diluvii hic narrantur. Nam pluvia fuit quadraginta diebus. In quo secundum unum modum designatur totum laboriosum tempus Ecclesiae vel hujus vitae. Hic est enim numerus annorum et mansionum populi in deserto et jejunii Christi. In tota autem hac vita non cessat pluvia tentationum, neque pluvia gratiarum; ideo designat hic numerus tempus finalium tentationum. Septimo autem mense requievit arca non in loco infimo, sed in montium vertice, ad quem fuit per aquarum diluvium sublevata: quia Christus et ejus mater per tribulationum diluvium ad caelestis regni solium adscenderunt habentes sabbatum seu requiem post perfectionem suorum operum et laborum senario pereuntium dierum et mensium praesignatam. Ecclesia autem tam primitiva quam finalis per pressuram diluvii adscendit ad contemplationis et evangelicae perfectionis apicem et tandem ad caelestem sedem. Rursum hoc diluvium duravit per annum, secundum Magistrum, et si menses essent lunares, tunc eadem die anno revoluto egressus est Noe de arca, quo intravit in eam. Intravit enim decima septima die secundi mensis, licet alia translatio habet *vigesimaseptima.* Exivit autem vigesima octava die ejusdem mensis, quia quota est luna hodie, si undecim dies addas anno lunari, complent annum solarem. In quo designatur, quod post plenam resolutionem vitae solaris, idest perfectae, fit circularis reditus ad primum principium. Ulterius prima die decimi mensis apparuerunt cacumina montium, et post quadraginta dies aperta arcae fenestra emittitur primo corvus, qui ad arcam plane non revertitur; et tunc emittitur columba trina emissione. In prima rediit, quia non invenit requiem pes suus. In secunda adfert ramum olivae. In tertia evolat in aeternum: tuncque subditur, quod decimo anno Noe prima die mensis primi imminutae sunt aquae, et aperto tecto arcae, vidit Noe terram esse exsiccatam: licet mense secundo hoc plenius factum esse legatur, scilicet quadragesimo septimo die ab initio primi mensis praefati. In initio enim legis per mensem decimum propter praeceptorum Decalogum designatae apparuerunt prima elementa divini cultus et prima seminaria fidei. Et post ejus laboriosum decursum, seu post quadraginta generationes a Jacob usque ad Christum, reperta est fenestra sacrae Scripturae, quando in die resurrectionis Christus discipulis suis aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas. Tunc enim quasi per fenestram in alto positam emissi sunt duo status Ecclesiae, designati in Petro et Joanne. Primus est activus et clericalis et austerae vitae, interpretatus est quasi corvus, qui quantum ad electos est per mortificationem niger et per martyrium in aquis diluvii passionum et tentationum. Quantum vero ad ejusdem status imperfectos et reprobos corvus non rediit a negotiis corporalibus et saecularibus quasi ab aquis et cadaveribus. Habent tamen vocem praesumptione inflatam et vitam per saecularia et carnalia denigratam: et ideo oportet post hunc emitti columbam, idest statum gratiosum et simplicem contemplativorum in amore et partu spiritalis amoris instar columbae multum foecundatum. Si autem vis multiformiter speculari mysteria columbae et corvi, scito quod Judaicus populus se habuit ad Christi Ecclesiam, sicut corvus ad columbam: unde ille sicut corvus in carnis ceremoniis et sacrificiis versabatur. Rursus clerus Graecorum a carnali conjugio non recedens fuit corvus, Latinus vero pro quanto recessit fuit columba. Rursus in fine temporum ordo ecclesiasticus ad carnem seu pellem temporalem inhians ipse est corvus. Qui vero illa omnia fugit, puro et columbino pastu contentus, ramum olivae portat in rostro: pacem Christi et gratiam annuntians toti orbi, columbae assimilatur. *Loquutus est autem dominus ad Noe, dicens: egredere* et cetera. Habito de exterminio primae generationis facto per diluvium, hic subditur de reparatione ejusdem. Narrantur autem hic septem per ordinem. Primo scilicet egressus de arca cum Dei imperio ad propagandum. Secundo sacrificii cultus Deo acceptus cum Dei promisso ad simile judicium de cetero non fiendum, ibi, *aedificavit autem Noe.* Tertio hominis ad propagandum et universis dominandum benedictiva a Deo reconfirmatio, cum speciali concessione carnium et piscium, ibi, *benedixitque Deus Noe.* Quarto Dei cum homine de cetero per diluvium non delendo specialis pactio et confoederatio, ibi, *hoc quoque dixit dominus ad Noe.* Quinto pro praedicto foedere signi mystici donatio, ibi, *dixitque Deus, hic est signum foederis.* Sexto breviter et in summa de diffusione totius humani generis facta a tribus filiis Noe; et specialiter quomodo Chanaan est natus de altero eorum, scilicet de Cham: et narratur simplicitas vitae Noe, ut derisa a Cham, sed honorata a Sem et Japhet, ibi, *igitur filii Noe erant.* Septimo narratur prophetica benedictio duorum honorantium, et maledictio dehonorantis patrem, ibi, *evigilans autem Noe.* Et post breviter subditur summa omnium annorum Noe. Dicit igitur: *sed omnia animantia egressa sunt de arca Noe.* Augustinus, 16 de civitate Dei, cap. 7, quaerit quomodo animalia quae ex sola commixtione nascuntur, ad insulas vel ultra maria magna transierint. Et respondet, quod possunt credi ad insulas proximas natando transisse: ad longinquiores vero portata fuisse per homines. Vel Dei jussu vel ministerio Angelorum hoc factum fuit. *Odoratusque est dominus odorem suavitatis.* Absit cogitatio, quod Deus fuerit sensualiter delectatus in sensibili odore holocaustorum illorum: sed Scriptura sic loquitur ad fortius exprimendum, quod Deus spiritalem virtutem sacrificii Christi in illis, sicut in signis sacramentaliter contentam vehementer acceptabat. *Et ait ad eum. Nequaquam ultra maledicam terrae*, scilicet per immissionem universalis diluvii. Non enim intendit alia judicia postmodum subsecuta vel subsecutura per hoc excludere. Nota autem quod in eo, quod hoc subdit immediate post illud, *odoratus*, aperte innuit se istud promittere, non propter meritum Noe: sed propter meritum Christi in fide et sacrificio Noe, sacramentaliter contentum: *sensus enim et* etc. quasi diceret: tanta est infirmitas corruptionis humanae quod multa sunt sibi toleranda. Et nota quod duas caussas veniae seu venialitatis et remissibilitatis peccatorum nostrorum hic docet. Prima quidem est ex Dei et Christi hominis et sanctorum suorum bonitate. Secunda est ex humana infirmitate, *cunctis diebus terrae sementis et messis* etc. *non requiescent*, idest non cessabunt. Quasi diceret, omni tempore durabit debita alternatio dierum et noctium, et aestatis et hyemis, seu quatuor temporum anni, ac frigoris et aestus sive caloris, idest quatuor qualitatum elementalium in quibus illae duae praedominantur, et messium seminum sive seminationum, quasi diceret: cursus mundi hominum conservationi expediens a me de cetero continuabitur. Dicit autem, *cunctis diebus terrae.* Et infra dicit, *signum foederis dari in generationes sempiternas.* Non quod cursus hujus vitae sit aeternaliter duraturus; sed est hic intelligendum juxta quadruplicem modum tangendum infra tertiodecimo super illo verbo: omnem terram quam conspicis tibi dabo et semini tuo usque in sempiternum. Et nota quod ab ultimo binario, scilicet semente et messe, procedit ad duo media quae ad immutationem aeris magis spectant et terminantur in primum et supremum, scilicet in noctem et diem cujus immediata causalitas est in sole. Sed forte quaeretur, quare repromittit hoc potius respectu diluvii quam cujusvis judicii particularis? Ad hoc dicendum, quod consuetudo est Dei unum et idem universale judicium non reiterare. Et hoc triplici ex caussa, quantum occurrit ad praesens. Prima est propter varietatem peccatorum. Sicut enim minori culpae minor poena debetur et majori major: sic diversis generibus criminum diversa genera suppliciorum congrue correspondent. Alia enim debentur peccatis carnalibus, alia spiritualibus: et alia his qui in lege naturae peccaverunt et alia contemptoribus legis et contemptoribus gratiae Christi. Secunda est ad ostendendum efficaciam meriti sanctorum patrum et tandem Christi meriti: decens enim est, ut sanctis, qui patienter portaverunt et triumphaliter transierunt aliqua summa et universalia tentamenta et judicia, detur hoc privilegium, scilicet quod a modo super eorum genus et posteros tale judicium non contingat. Et in his figuratur privilegium meriti Christi, per quod sic sumus in aeternum salvandi, quod in salvatis ab eo nullum sit judicium postea successurum. Tertia est, quia multiformitas judiciorum et operum sub decenti ordine introducta, multum nobilitat ordinem universi, et multum magnificat multiformitatem sapientiae et potentiae Dei.

Caput 9

[90282] Postilla in libros Geneseos, cap. 9 *Benedixit Deus Noe. Et terror vester et tremor sit super cuncta animalia.* Istud videtur dicere assecurative, ne scilicet formident quod Deus non operetur eis ad dominandum animalibus et ceteris prout expedit statui hujus vitae. Videtur etiam subdi de animalibus edendis. *Omnes pisces marini manui vestrae traditi sunt, et omne quod movetur*, idest omne animal, *erit vobis in cibum.* Ex hoc patet quod prius non erant eis in cibum, nec pisces prius erant traditi et concessi homini ad esum; alias frustra hoc hic apposuisset. Creditur autem hoc esse factum primo et principaliter propter deteriorationem terrae nascentium factam per diluvium: secundo ex condescensione; Deus enim per lapsum et descensum temporum condescendens hominibus concedit plura quae in primis temporibus inhibuit. Unde statum paupertatis apostolicae in communi non compulit servari in Ecclesiis et monasteriis, quibus opulentiam temporalium

et propter infirmitatem status indulsit. Et certe majoris perfectionis erat a carnibus et piscibus abstinere: tum quia per hoc minuebatur carnale incitamentum et delectamentum, quod ex esu istorum provenit: tum quia illud erat argumentum quoddam humanioris cujusdam impietatis et pietatis. Nam animalia propter esum suum occidere, quamdam videtur sapere crudelitatem. Ex hac tamen concessione subsecutum est multiplex mysterium. Primum scilicet quod animalis vita occisa et tandem homini incorporata ascendit per hoc ad dignitatem rationalem. Secundo quod animalis homo animalia edit et sapit et animaliter vivit. Tertio quod animalitas nostra erat post baptismale diluvium et multo magis post finale judicium Christo et apostolis incorporanda. Unde gentiles, qui prius erant velut bestiae, sunt per crucem Christi spiritaliter occisi, sunt et Christi Ecclesiae incorporati, juxta illud quod, actuum 10, dictum est Petro: *surge Petre, occide et manduca* et cetera. *Quasi olera virentia tradidi vobis omnia*, scilicet animalia; liceat vobis ea comedere, sicut licet comedere olera. Sed quomodo dicit omnia? Numquid licuit eis comedere animalia venenosa et mortifera? Aut quaedam abominabilia, ut sunt vermes, aut muscae aut ranae? Dicendum, quod subintelligendum est, omnia nostro esui utilia et congruentia; quia nec etiam olera aut quaecumque alia sunt nobis nisi sub hoc modo concessa. *Excepto quod carnem cum sanguine non comedetis.* Idest non comedetis animal suffocatum, in quo dum moritur et post mortem sanguis ejus remanet. Et pro hujus ratione subdit: *sanguinem enim*, scilicet esum, *animarum vestrarum*, idest in quo fundantur animae vestrae seu vitae vestrae, *requiram*, scilicet per vindictam, *de manu cunctarum bestiarum*, idest bestialium hominum, qui nulla ratione ducti, sed sola bestiali ferocitate homines occidunt. *Et de manu hominis*, qui scilicet in occidendo aliqua ratione quasi homo rationalis moveri videtur. Deinde quasi expositive subdit: *de manu viri*, idest fortis sive potentis, et quasi in hoc strenui sive virilis, et de manu fratris cujuscumque secundum carnem propinqui *quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius*, idest morte punietur, scilicet vel in hac vita, vel in altera, nisi (supple) per mortem poenitentiae satisfecerit. *Ad imaginem quippe Dei factus est homo.* Quasi diceret: non debet homo tractari sicut animalia bruta, sed potius pie et reverenter tamquam factus ad imaginem, ac per consequens ad aeternam societatem Dei. Et nota quod in hac ratione aperte ostendit, quod contra naturalem dignitatem imaginis Dei est quod moriatur; et ita est quod mors humana est contra rectitudinem primi ordinis naturalis. Sed quare prohibuit esum animalis suffocati seu mortui cum sanguine suo? Aut quid facit ad hoc ratio quae subditur, scilicet de sanguine hominis non effundendo? Praecipue cum huic potius conformetur occisio animalium per effusionem sui sanguinis facta, quam quando fit absque effusione, sicut est in suffocatis? Quomodo etiam creditur quod de manu bestiarum requiret Deus sanguinem hominis effusum ab eis, cum a bestiis, secundum literam proprie sumptis, non debeat requiri? Ad primum triplex ratio potest dari. Prima est ut doceat cibos et modos edendi abominabiles evitare. Carnes enim quibus sanguis coagulatus et mortuus est commixtus, sunt communiter abominabiles: et forte minus sanae, quia non est facta ex eis grossarum fumositatum evaporatio debita. Secunda est ad magis elongandum homines ab omni crudeli effusione sanguinis et voracitate, quae generat et includit quemdam bestialem appetitum sanguinis et quamdam brutalem rabiem in vorando: et hanc rationem videtur Deus hic ponere. Effundere autem sanguinem animalis hac sola caussa ut carnibus primum a sanguine emundatis, postmodum cum maturitate debita illae comedantur, non sonat crudelitatem, sed humanam medicinam et sobrietatem. Tertia est mystica: hoc enim praeceptum aliquo modo fuit caeremoniale, unde in Levitico inter caeremonialia reputatur. Si enim sanguis designet corruptum amorem, constat nihil cum eo edendum: si vero designet sanctum amorem in quo est sedes spiritalis vitae, tunc non est edendus ut commixtus cum carne, idest cum carnali opere vel affectu sanguinis morticinorum. Et potius designat corruptum amorem quam sanctum. Dicunt autem aliqui quod ubi nos habemus, *de manu cunctarum bestiarum*, in Hebraeis est: *de manu omnis viventis.* Et ne de omnibus hoc simpliciter intelligatur, subdit expositive, idest de manu hominis. Vel potest secundo dici quod ad quamdam exaggerationem homicidii et poenae ejus dixit hoc de bestiis a quibus pro tanto humanum sanguinem requirit, pro quanto propter hoc bestias homini nocivas vult et facit interfici; propter hoc enim licitum et etiam debitum est occidere eas. Bestia etiam quae jam hominem de facto occidit, etiam in horrorem talis facti interficienda est et ut homines ab homicidio fortius deterreantur. Tertio potest dici secundum modum supra jam expositum, quod scilicet bestia sumatur hic pro homine furore bestiali moto ad occidendum. *Ecce ego statuam pactum meum vobiscum.* Nota quod a Noe et ultra legitur Deus pactum cum homine fecisse, in signum quod post primi hominis lapsum et post carnalis concupiscentiae lubricum, et post mortis sibi debitae diluvium non habemus spem aut societatem cum Deo, nisi per specialis reconciliationis pactum. Significatur etiam per hoc, quod Deus specialibus modis foederatur cum suis electis post quaelibet generalia judicia: quia tunc fundat et initiat novos status; et ideo oportet tunc fieri nova et specialia pacta pro toto tempore illius status. *Et ad omnem animam viventem quae est vobiscum.* Nota quod Deus non facit pacta ad animalia in seipsis, aut propter seipsa, sed solum in hominibus et propter homines. Unde cum Noe facit pactum de conservatione animalium pro quanto hoc erat utile homini. Dicitur tamen sic ut magis congruat mysteriis: quia in Noe et filiis ejus designantur magis intelligentes: in animalibus vero simpliciores qui a doctioribus erudiuntur. *Arcum meum ponam in nubibus, et erit signum foederis inter me et inter terram.* Quidam dicunt quod ad literam arcum solaris refulgentiae in nubibus generatum dedit Deus pro signo diluvii non venturi. Et dicunt quod ante diluvium non fuerant nubes nec pluviae, ac per consequens neque talis arcus. Quandocumque autem arcus apparet, signum est parvae et temperatae rorationis; quia arcus iste non generatur in nube, nisi solum quando ex ea manat subtile et parvum stillicidium, et quando e contra sol refulget: quod non potest fieri quando totus aer est nubibus densis et pluviis magnis opertus. Hinc etiam (ut dicunt) arcus hic est signum non cito venturi judicii ultimi per universalem conflagrationem ignium fiendi; quia dispositio ad illam est aeris vehemens siccitas et adustio, cujus oppositum arcus iste designat, quia non fit in nube sicca nec tempore sicco, sed in nube aquosa et tempore aliquantulum pluvioso. Sed contra istos est primo, quia non est certum nec verisimile quod ante diluvium non fuerunt nubes nec pluvia, nec talis arcus. Numquid enim terra promissionis et multae aliae terrae non egebant pluviis irrigari et foecundari et contra aestum nimium plerumque refrigerari? Numquid etiam per calorem solis non elevabantur tunc vapores ex terra et aqua, sicut et nunc? Quod si sic fiebat, utique nubes erant. Secundo, quia licet arcus iste exigat pluviam temperatam, non propter hoc est sufficiens signum seu argumentum quod Deus non deleat mundum per diluvium aquae vel ignis, cum Dei potentia vel actio non dependeat ab actione aeris vel nubium; quin potius talia indicia facit et facturus est, quo minus hoc ab omnibus communiter aestimetur. Tertio, quia tale signum est naturale potius quam specialis gratiae sive pacti. Hic autem Deus ponit illud pro signo specialis foederis sui ad Noe et ad stirpem ejus. Quarto, quia talis arcus non dicit aliquam rationem amoris vel meriti, propter quam debeat Deus recordari foederis sui. Hic autem dicitur a Deo quod cum viderit arcum suum, recordabitur foederis sempiterni quod pepigit cum omni carne et cum omni vivente. Dicendum igitur quod Deus sicut et in ceteris mysteriis, sumpta figurali similitudine ex arcu nubium naturaliter temperiem exigente et designante voluit occulte significare formale et principale exemplar et signum inviolabilis firmitatis foederis sui ad genus humanum, saltem quo ad electos. Hoc autem est radicaliter immensa Dei bonitas ad genus humanum: expressive autem infallibilis veritas suarum promissionum tam scriptarum quam inspiratarum aut voce sensibili promulgatarum: promeritorie vero est charitas et passio Christi hominis, ac deinde charitas sanctorum patrum. In quolibet enim horum instar arcus caelestis inveniuntur scilicet septem. Temperamentum refrigerii, irroratio suavis stillicidii, dilatatio amplexus, refulgentia solaris radii, gratiositas aspectus, venusta emissio jaculi amorosi, serena profunditas perspicui nubilosi. Licet autem Deus a nullo objecto causaliter moveatur, nihilominus in horum visione quam habet non de novo, sed ab aeterno, recordatur Deus foederis, quod ex mera gratia pepigit cum electis. Et nota quod, licet Dei charitas et solaris veritas sunt sicut arcus pro quanto ad infima nostra arcualiter se aperiunt et expandunt: et serena profunditas Dei ac nubes sit et chorda in qua manet arcus iste: nihilominus ut solis ad nubem et arcum distinctio fiat, arcus iste est aeternae charitatis et veritatis a patre genitae radiosa expressio posita primo in nubibus, idest in profundis eloquiis divinorum testamentorum, seu divinarum promissionum vel Scripturarum: et simul cum hoc in caelicis et profundis cordibus patriarcharum et prophetarum, ac tertio in humanitate Christi, tam per personalem unionem, quam per singularem illius animae irradiationem et inebriationem: et simul cum hoc positus est iste in utero virginis, et postea ibi tam cor quam brachia ad nos instar arcus expandit. Sexto in mentibus apostolicis per fidem semper fervidam et praedicationem. Septimo in mente et carne apparuit in pactum et testimonium futurorum. *Erant igitur filii Noe.* Hic de filiis ejus mentionem facit, de Chanaam filio Cham, et benedictione Sem et Japhet, de qua et mox agere intendit. *Tres isti sunt filii Noe, et ab his disseminatum est totum genus humanum.* Ex hoc loco, et etiam ex praecedentibus, aperte patet quod hi soli tres viri cum Noe remanserunt post diluvium, et quod postea Noe non habuit aliam prolem. Ex quibus duo satis miranda occurrunt. Primum est quomodo in sexcentis annis Noe ante diluvium et trecentis annis filiorum suorum nullus ex eis natus sit praeter hos tres; aut si plures ex eis nati sunt, quomodo salvati non sunt in arca. Secundum est quomodo in trecentis quinquaginta annis Noe post diluvium nullus ex eo natus est. Ad hoc ergo potest dici, quod sive ante diluvium plures ex eis nati fuerint, sive non, Deus tamen noluit in arca plures salvari quam Noe cum tribus filiis ejus, humanum genus repropagaturus. Et hoc primo propter mysterium Trinitatis in unitate firmatae. Secundo propter majorem nexum unitatis generationum sequentium. Tertio in commendationem divinae potentiae et ordinis suae sapientiae, in eo quod ex paucis seminibus et radicibus multas messes facit mirabili ordine pullulare. Credendum est tamen quod si Noe ante diluvium aliam prolem habuit, quod vel suae sanctitati non adhaeserint, vel ante diluvium obierint, aut quod submersio eorum per diluvium fuerit eis ad purgationem delictorum suorum, sicut et aliis tunc poenitentibus et ad cor redeuntibus creditur in purgationem fuisse. *Coepitque vir agricola* etc. *et plantavit vineam.* Secundum Magistrum in historiis naturales labruscas transplantando et excolendo ad usum vineae reduxit. Nihil tamen est inconveniens si dicatur quod bonas vites invenit et collegit, et vineam inde fecit. *Bibensque vinum inebriatus est.* Ignorans, scilicet, vim ejus propter debilitatem sui capitis respectu fortitudinis vini, quod utique facilius nocet homini insueto et inexperto. An autem tunc coepit usus vini, ita quod ante diluvium non biberent homines nisi aquam, non potest plane argui ex hoc loco. Isidorus tamen Etymologiarum libro decimoseptimo dicit: *vitis plantationem primus Noe instituit rudi adhuc saeculo.* Et secundum hoc videtur quod ante diluvium non biberint homines saltem ex vinea culta. Nota quod Scriptura multis factis et accidentibus Noe, hoc unum quod in se fuit modicum nulliusque virtutis significanter enarrat, tum propter memorabile factum filiorum ex hoc subsecutum, tum etiam propter magnum mysterium quod hic spiritus Moysi vidit, tum etiam ut doceat quod etiam sanctis viris plerumque ita humana et infirma contingunt: tum etiam ut in hoc ipso innuat quod talia plerumque contingunt et contingere possunt absque peccato, tamquam non subjecta providentiae nostrae, et potius acta in nobis quam facta a nobis. Mysterium autem hujus sancti sumptum in bono fuit, primo in figuram summi patriarchae Christi, quia nimia charitate suae vineae, idest Ecclesiae suae quam plantavit inebriatus, non erubuit pro nobis in cruce, et hoc in tabernaculo suo, idest in medio populi sui, pati. Secundo figurat excessivos fervores sanctorum, qui pro Christo et Ecclesia nuditates et confusiones multimodas portaverunt, et portati sunt, instar David, qui coram ancillis suis nudatus est et quasi unus de scurris: unde et a Michol uxore sua derisus est sicut Christus a synagoga. Tertio significat apertionem Scripturarum quae fit per excessum charitatis et per ebrietatem spiritus, ex qua Christi nuda veritas absque tegumento figuralium illucescit, quam tamen invidi et haeretici sicut canes dilacerant et derident. Sumptum vero in malo designat quod plantatio seu aggregatio delectabilium et carnalium fomentorum generant insaniam abominandorum excessuum, seu comessationum et ebrietatum, ad quam sequitur nudatio femorum, idest turpitudo luxuriae; et licet hoc de se sit derisibile, non est tamen filiorum derisorie revelare turpitudinem patris sui. *Cum didicisset quod fecit ei filius suus*, scilicet a duobus aliis filiis sibi hoc referentibus. Sed numquid haec relatio fuit detractoria et Noe ad iram provocatoria, et per consequens perversa? Dicendum quod malum subditi potest licite referri praelato, ut tamquam pater increpet et corrigat illud; et praecipue si est talis de quo omnino sit praesumendum quod non provocetur impie contra peccantem, sicut de Noe sanctissimo et naturali patre ipsius Cham erat utique praesumendum. Dato etiam quodam zelo detestationis tanti sceleris dixerint hoc patri, et viro sancto, bene potuit hoc fieri absque peccato. *Ait: maledictus* et cetera. Sed numquid maledicere non est peccatum ex peccato irae caussatum, cum apostolus prioris Corinthiorum sexto dicat, quod *maledici regnum Dei non possidebunt?* Dicendum quod sancti in Scripturis dicuntur maledicere, non quasi malum optantes, sed quasi prophetice futura mala praedicentes. Unde hic non debet suppleri, maledictus sit, sed maledictus est vel erit: unde nec subdit, servus sit, sed servus erit. Si tamen dicatur quod haec sit quasi ex voto optantis, hoc fit solum ex zelo divinae justitiae, quam tunc promeritus fuerat. Nec ex hoc est facile ab infirmis trahendum exemplum; quia quod zelo justitiae se facere putarent, facerent saepius ex livore vindictae et irae. *Filius suus minor*, scilicet Cham. Qui minor dicitur vel solum respectu Sem et Japhet, scilicet si fuerit tertio genitus:

vel dicitur minor valore et dignitate. Et nota quod iste merito maledictus est a patre. Praetermisso enim quod proprium patrem derisit, stupendum est quod patrem tantae aetatis, tantaeque sanctitatis, quem ita familiarem Deo probaverit, et in quo solo Deus omnia servaverat et restauraverat, sic potuit deridere: et praecipue cum ille homo esset jam sexcentenarius, et qui cum solis septem de diluvio salvatus erat, et maxime circa activum principium partis generativae, de qua immediate se noverat propagatum. Unde patet quod hoc esse non potuit nisi prius a sodalitate virtutis, et a reverentia divinorum vehementer decidisset; propter quod merito hic scribitur tamquam valde stupendum. Et fortasse ex magna mentis praesumptione patris simplicitatem et casum ejus superbe contempsit; et in cumulum sui contemptus hoc fit pejus, quod rem occultam caeteris detractorie et derisorie propalavit. *Maledictus Chanaan.* Qui jam post diluvium ex Cham erat natus. Sed quare Noe huic primum maledicit, et non potius patri ejus qui eum deriserat? Dicendum quod hoc facit, quia in spiritu vidit gentem Chananaeorum ex hoc Chanaan generandam, esse singulariter a Deo maledicendam et exterminandam et subjugandam per Judaeos, qui fuerunt de genere Sem: et etiam ante per Assyrios qui de Sem sunt orti, et tandem per Romanos qui de Japhet fuerunt. Moyses autem videtur hic, quantum ad literam, praecipue dicere, quia subjugandi erant a Judaeis; in cujus signum est quod ceteri filii Cham, de quibus infra dicitur, non maledicuntur: sed solus Chanaan. Potest etiam secundo dici quod plus fuit hoc quam maledicere patrem solum; quia perinde est ac si diceret: tu et tua generatio estis maledicti a Deo. Fuit enim decens quod sicut malum filium se fecerat, sic filios malos et maledictos haberet. *Servus servorum erit fratribus suis.* Inter omnes servos erit vilissimus, et summae servituti subjectus, quasi serviens servis fratrum suorum. Dicitur enim servus servorum, sicut flos florum, et Deus deorum. Nota quod servitus legis hujusmodi in poenam propter peccatum est primitus introducta. Licet enim in omni hierarchia sit dare superiores et inferiores secundum Dionysium, non tamen servos. Servitus enim proprie sumpta, est quid poenale; nam libertas ei opposita, est quid naturaliter desideratum. Habet autem tria in se notabiliter poenalia. Primum respectu animae et spiritualium, quia servus non habet liberam facultatem transferendi se ad utiliora animae suae sine licentia domini sui. Secundum est respectu corporis et temporalium; quia nec in corpore nec in rebus habet liberum dominium, etiam respectu utilium sibi aut necessariorum. Tertium est quia potest a dominis compelli ad multas angarias et labores, et etiam potest vendi quasi jumentum. Dictus est autem servus a servando, quia victis hostibus capti ex eis servantur ad vitam; sic tamen quod modo praedicto essent subjecti servatoribus suis. Et hac ratione secundum jura gentium servitus processit, quia justo bello capti et juste occidendi gratisque ad vitam servati, juste potuerunt servitutis poena ligari. *Benedictus dominus Deus Sem.* Hoc dicit quia unius Dei cultus in sola stirpe Sem tempore Abrahae remansit. *Sit Chanaan servus ejus.* Non dicit hoc pro persona Chanaan, sed pro populo Chananaeorum, qui nascitur ex ipso. *Dilatet Deus Japhet.* Alludit nomini, quia Japhet latitudo interpretatur, quia in nationibus dilatatus est, nam secundum Hieronymum, populus gentium ex ipso est ortus. *Et habitet in tabernaculis Sem.* Idest populus ejus civiliter commoretur sub regno seu imperio filiorum Sem, quod proprie impletum est in regno Assyriorum et Chaldaeorum; sed tandem verius in regno Christi qui fuit de Sem, sub quo et in quo omnes gentes per fidem manserunt. *Sitque Chanaan servus ejus.* Hoc impletum est in parte imperii Graecorum et imperii Romanorum. Sed forte quaeret aliquis.

Quid ponderis haec maledictio? Nam quo ad culpam non fuit minus malum, imo pejus, quod filii Sem in regno idolatriae super filios Cham regnaverunt, quam quod filii Cham eis in hoc subjecti fuerunt. Rursum cum omnia moriantur, quae prosperitas fuit Judaeis plus quam filiis Cham, in hoc quod illis de terra promissionis expulsis in ea temporaliter regnaverunt: cum per mortem inde exierint, sicut et illi, et etiam per consimilia bella sunt etiam inde expulsi? Ulterius quae benedictio fuit filiis Japhet, quod imperio filiorum Sem idolatrantium cohabitaverint? Dicendum quod hic et ubique in toto testamento est regulariter observandum quod in temporalibus benedictionibus et promissionibus ac maledictionibus et comminationibus subintelligantur aeterna bona et aeterna mala. Itaque in talibus intelliguntur temporalia bona vel mala illis in locis contenta, vel eisdem aliquid melius vel pejus. Et ideo pro certo est tenendum quod Noe plus intendit hic prophetare de aeternis et spiritualibus bonis et malis quam de transitoriis et terrenis. Et hinc est quod in hujusmodi semper prophetatur de complendis sub Christo. In Cham enim intelliguntur omnes reprobi, quorum generatio, velit nolit, servit electis, sive exercendo eorum patientiam ceterasque virtutes, sive quia eorum malitiae virtus sanctorum praedominatur, et post hanc vitam illam potentissime et aeternaliter conculcabit. Nota pro mysteriis, quod Cham designat Judaeos et haereticos, et universaliter omnes derisores Christi et sanctorum et sapientiae Dei. Per Sem vero et Japhet designantur fides et charitas et omnes habentes eas. Vel conversi Judaei, per Sem, et conversi de gentibus, per Japhet, quia pallium, idest immensitatem majestatis et charitatis, et maturitatis et honestatis Christi imposuerunt humeris suis, se totos scilicet ei subjicientes, et per obedientiam eam portantes, et incedentes retrorsum, idest non redeuntes in eam partem quae est ante faciem, sed in eam quae est post tergum, qui motus retrocessivus vocatur, non viderunt, sed operuerunt verenda patris sui, id est carnali aut curioso et contemptivo aspectu non aspexerunt Christi humilia et infirma: sed potius sicut omnino superexcedentia intellectum eorum operiunt illa pallio divinae majestatis, id est, reverendo ea tamquam divinissima, et tamquam divina majestate assumpta. Per cujus contrarium Judaei et haeretici in se et sua prole sunt maledicti, et aeternae servituti apostolorum et fidelium addicti. Augustinus vero, decimo sexto de civitate Dei, cap. 2, ponit hic mysteria quoad quaedam, dicens, quod quodammodo in passione Christi id factum est. Nam pro nobis eam factam honoramus, et Judaeorum facinus aversamur. Vestimentum signat sacramentum, dorsa, memoriam praeteritorum, quia passionem Christi vestimento sacramentorum honorabiliter tegimus, quam post tergum portamus, quia ipsius tamquam jam praeteritae memoriam celebramus. Dicit etiam quod reprobi solo sono vocis eam foris annunciant, et non intelligunt, intelligentia scilicet affectuali. Probi autem intus in corde honorant infirmum et stultum Dei, quia fortius et sapientius est hominibus. Et hujus figura est quod Cham exiens hoc annuntiaverit foris. Sem vero et Japhet ut hoc velarent, hoc est, honorarent, ingressi sunt, id est interius id egerunt. Nota etiam quod idem subdit ibi: a duobus filiis Noe benedictis usque ad Abraham de nullo justorum quod pie dominum colerent, nulla fit mentio, quamvis non sit credendum eos defuisse; sed si omnes commemorarentur, nimis longum fieret, et hoc esset magis historica diligentia, quam prophetica providentia. Spiritus itaque Dei per Moysen illa subsequitur, quibus non solum narrarentur praeterita, verum etiam praenuntientur futura, quae tamen pertineant ad civitatem Dei; eo quod quidquid hic dicitur de hominibus qui non sunt cives ejus, ad hoc dicit ut ex illa comparatione contraria vel proficiat vel emineat.

Caput 10

[90283] Postilla in libros Geneseos, cap. 10 *Hae sunt generationes filiorum Noe.* Habito de termino diluvii et separatione facta sub Noe, sequitur tertia pars de divisione stirpis Noe in varias gentes et linguas. Et primo dinumerat generationes trium filiorum Noe, tangendo aliqua de appellatione terrarum et distinctione facta per filios eorum. Secundo narrat causam divisionis linguarum, ibi, *erat autem terra labii unius.* Tertio repetit generationem Sem, ut eam continuet, et per eam numerum temporum tradat, ibi, *hae generationes Sem.* In prima primum praemittit titulum generationis. Secundo enarrat ipsas. Et primo generationes minimi, scilicet Japhet. Secundo medii, ibi, *filii autem Cham.* Tertio generationes primi, ibi, *de Sem quoque nati sunt.* Nota quod secundum Augustinum, decimo sexto de civitate Dei, capite tertio, hic narrantur septuaginta tres generationes; scilicet quindecim de Japhet, triginta una de Cham, viginti septem de Sem; et quaelibet istarum fecit per se unam linguam, praeter Phalegh, in quo lingua Hebraica patris sui remansit; et ideo Hebraei et Phalegh non fecerunt nisi unam linguam, et sic secundum eum fuerunt solum septuaginta duae linguae. Verum est quod Augustinus sequens translationem Septuaginta in generatione Sem, ponit unum qui non est in Hebraeo, scilicet, *Cainan genuit sale.* Quam litteram beatus Lucas sequitur. Sed sequamur veritatem Hebraicam quae non ponit Cainan, quia forte Cainan non fuit naturalis filius Arphaxad, ut sic amoto Cainan sint septuaginta duae. Quod si objicias quod secundum hoc Judaei potius habuissent linguam Phaleg tamquam linguam Abrahae quam Hebraei: dicitur quod forte ideo Septuaginta apposuerunt Cainan, quia fecit per se unam linguam. Phaleg autem bis numeratus est, quia in ipso lingua patris remansit, et quia in diebus ejus divisae sunt linguae. Nota etiam quod quando fuit divisio linguarum, non solum fuerunt septuaginta duo homines sic numerati, imo potius septuaginta duae gentes. Unde in fine hujus capituli dicitur, *isti sunt filii Sem secundum cognationes et linguas, et generationes in gentibus suis.* Et post de omnibus insimul dicitur: *hae familiae juxta populos et nationes suas.* Et supra dicitur: *hi filii Cham in cognationibus et linguis et gentibus suis.* Et similiter supra dicitur de filiis Japhet: et ubi agit de filiis Cham, expresse ponit nomina gentium, unde dicit in isto cap. *Mesraim genuit Ludim et Anamim* et cetera. *E quibus egressi sunt Philistini et Caphtorimi.* Et secundum Augustinum, ideo multorum filii non sunt commemorati, quia ipsi gentes seu linguas per se non fecerunt, sed aliis gentibus adjuncti sunt. Quomodo enim alias, cum filii Japhet octo enumerentur, ex solis duobus filii nati commemorantur? Et similiter cum filii Cham quatuor nominentur, ex solis tribus qui sunt nati adjiciuntur. Et similiter cum filii Sem nominentur sex, ex solis duobus nati describuntur. Numquid ceteri sine filiis remanserunt? Absque dubio non videtur. Nota etiam quod secundum Hieronymum, et secundum Josephum, filii Japhet tenuerunt aquilonarem plagam a tauro et Amano montibus Ciliciae et Syriae, usque ad fluvium Tanaim. In Europa vero usque ad Gadita, omnia scilicet maritima loca a praedictis montibus usque ad Oceanum Britannii. Tamen etiam nota, se-

cundum Isidorum Lib. 9 Etymologiarum sequentem Hieronymum libro Hebraicarum quaestionum et Josephum, quod filii Japhet sunt septem: scilicet, Gomer, ex quo Galatae, id est, Galli: Magog a quo arbitrantur Scytas et Gotthos traxisse originem: Madai, a quo Medi: Javam a quo Jones, qui et Graeci, unde et vocatur mare Jonium: Tubal, a quo Iberi, qui et Hispani, licet quidam ex eo et Italos natos suspicentur: Mosoth, a quo et Cappadoces, unde et urbs usque hodie apud eos Mozata dicitur. Thyras ex quo Thraces. *Filii Gomer Aschanaz*, etc. a quo Sarmatae quos Graeci Reginos vocant. Riphath, a quo Paphlagenes; Thogarma, a quo sunt Phryges. Filii Jovam vel Javan, Elisa a quo Graeci Elisaei, qui vocantur Aeolides. Unde et lingua quinta Graeca Aeolis appellatur. Tharsis, a quo Cilicii, ut Josephus arbitratur: unde et metropolis eorum Tharsus appellatur de qua fuit apostolus Paulus. Cetim, a quo Citii, idest Cyprii nominantur. Dodanim, a quo Rhodii, qui Rhodum insulam occupant. Hae sunt generationes de stirpe Japhet, quia a tauro monte ad Aquilonem mediam partem Asiae, et omnem Europam usque ad Oceanum Britannicum possident, quarum gentium vocabula partim sunt immutata, partim manent. *Filii Cham.* Nota secundum Hieronymum libro praefato quod Septuaginta interpretes non valentes, heth, litteram, quae duplicem aspirationem sonat, in sermonem Graecum vertere, frequenter chi, Graecam litteram addiderunt, ut nos docerent hujusmodi vocabula aspirari debere. Unde hic transtulerunt Cham pro eo quod est ham, a quo et Aegyptus usque hodie Aegyptiorum lingua, ham dicitur. Et sic dicitur quia descenderunt a Cham usque in Aegyptum. Unde in Psalmo legitur *Jacob accola fuit in terra Cham. Filii autem Cham: Chus*, a quo Aethiopes progeniti (Chus usque hodie ab Hebraeis Aethiopia nuncupatur), *Mesraim*, a quo Aegyptii perhibentur exorti. *Phut*, a quo Lybii. Unde et Mauritaniae fluvius usque hodie Phut dicitur, omnisque circa eum regio Phutensis, licet in una tantum climatis parte Lybiae nomen resederit, et reliqua terra Africa nominata sit. *Chanaan*, a quo Afri et Phoenices et Chananaeorum decem gentes. *Filii Chus Saba*, a quo scilicet Sabaei, de quibus Virgilius, *solisque et thurea virga Sabaeis.* Hevila a quo Getuli in parte remotioris Africae et eremo cohaerentes. *Sabbata*, a quo Sabbateni, qui nunc Astabari nuncupantur. Rema vero et sabbata paulatim antiqua vocabula perdiderunt, et quae nunc pro veteribus habeat ignoratur, *filii Rema Sabaa et Dadan.* Hic scribitur Saba per sin, litteram, supra vero per samech, a quo diximus appellatos Sabaeos. Interpretatur vero nunc Saba Arabia. Nam in septuagesimoprimo Psalmo ubi nos habemus *reges Arabum et Saba*, munera offerent, scriptum est in Hebraeo, *reges Saba*, primum per Sin, secundum per samech. Sunt ergo duae Arabiae citerior et ulterior. Dadan, a quo gens est Aethiopiae in Occidentali plaga. Porro Chus genuit Nemroth. De isto Nemroth agit diversum a praemissis filiis Chus, tum propter ejus singularem primatum in robore et regno et malitia, tum quia hic aliquid breviter de eo tradere intendebat. Voluit enim breviter notare a quo post diluvium coepit tyrannis, et Orientale imperium: videlicet a filiis Cham, a Noe maledicti: et inter filios Cham, ab isto Nemroth, qui secundum Hieronymum, arripuit prius in populo tyrannidem insuetam et regnavit in Babylone. Et in *Arath*, idest in urbe Edessa: et in Achadi, quae nunc dicitur Nisibis, et in *Chalamne*, quae postea a Seleuco rege dicta est Seleucia. Et secundum Augustinum, hic Nemroth fuit gigas. Et secundum Isidorum 7 Lib. Etymolog. Nemroth interpretatur tyrannus; et ipse aggressus est contra Deum, impietatis aedificare turrim. Si vero quaeratur quomodo regnaverit in Babylone, et in terris circumadjacentibus, cum Babylon et terra Chaldaeorum spectaverint ad filios

Sem (nam secundum Hieronymum de Arphaxat filio Sem fuerunt Chaldaei). Potest dici quod per tyrannidem obtinuit varias terras eorum. Videtur autem Moyses velle hic innuere quod Nemroth esset tunc rex in Babylone quando turrim ejus aedificabant, et quando ibi divisae sunt linguae. Dicit ergo: *ipse coepit esse potens in terra*, potentia scilicet tyrannica et regali, *et erat robustus venator coram domino.* Secundum Augustinum, praepositio Graeca est aequivoca ad coram et ad contra. Unde et hic melius esset contra dominum, quam coram domino. Vult ergo dicere quod iste per praeceptum et voluntatem venabatur homines ac si feras, idest quod per varias oppressiones eorum sibi eos subjecit. *Ab hoc*, idest de hoc *exivit proverbium*, scilicet inter gentes. *Quasi Nemroth robustus venator coram domino.* Sensus est, quod quando aliquis erat crudelis, et aliorum fortis oppressor dicebatur, parabolice inter gentes: iste quasi alter Nemroth fortis venator contra dominum. Fuit autem principium regni ejus Babylon, principalis scilicet sedes et metropolis regni ejus, et *Arath* et *Chalamne*, scilicet fuerunt de regno ejus, et forte post Babylonem erant principales urbes regni sui. Vel Babylon cum aliis tribus urbibus fuerunt principium, idest principalis pars regni ejus. In quo innuitur ulterius quia longe lateque regnum ejus fuit diffusum. In terra Sennaar. Est planicies provinciae Babylonis, id est de terra Sennaar. *Egressus Assur.* Secundum Hieronymum per Assur significatur Assyriorum imperium. Secundum Augustinum, proprie significat filium Sem: unde et hic tamquam de quodam singulari homine subditur, *et aedificavit Ninivem et plateas ejus, et duas alias urbes, scilicet Chale et Resen.* Licet posset hic dici quod Assur, id est Assyriorum gens aedificaverit hanc, scilicet Niniven, sed longe post. Nota quod idcirco de Assur facit hic mentionem, cum tamen non sit de filiis Cham, ut innuat quod prophetia Noe de subjugatione filiorum Cham sub filiis Sem in isto coepit impleri: quia regnum Nemroth ad regnum Assyriorum fuit tandem translatum. Fecit etiam hoc ut simul conjunctim duo primaria initia et duas principales sedes primi et Orientalis imperii demonstraret, *at vero Mesraim genuit Ludim, et Anamim, et Laabim* et cetera. Exceptis Laabin a quo Lybies qui quondam Phutaei vocabantur, et Casluim, a quo Philistini dicti sunt, ceterae gentes ignotae nobis sunt, ait Hieronymus et Isidorus, quia bello Aethiopico subversae usque ad oblivionem nominum pervenere. Possederunt autem terram a Gaza urbe Philistinorum usque ad extremos fines Aegypti. *Chanaan autem genuit Sidonem*, a quo urbs in Phoenice Sidon vocatur. Secundus fuit *Hetheus* a quo Hethei. Tertius *Jebusaeus*, a quo Jebusaei, et ita de aliis intermediis quos genuit. Sextus fuit *Hevaeus*, a quo Hevaei: ipsi sunt Gabaonitae qui supplices venerunt ad Josue. Septimus fuit *Archaeus* qui archas condidit oppidum contra Tripolim in radicibus Libani situm. Nonus *Aradius*, a quo Aradii qui Aradum insulam possederunt, angusto freto a Phoenicis littore separatam. Samaraei vero sunt quibus Edessa dicta nobilis civitas Syriae, quae vocatur Coeles, civitas Amath usque ad nostrum tempus tam a Syris, quam ab Hebraeis, ita ut apud veteres dicta fuerat, appellatur: quae post Alexandrum dicta est Epiphania. Nonnulli vero putant Antiochiam primo vocatam esse Emath. *Factique sunt termini Chanaan*, idest Chananaeorum, *venientibus a Sydone Gerarām usque ad Gazam et usque ad Lasan.* Lasa autem secundum Hieronymum est quae nunc Caliache dicitur, ubi aquae calidae prorumpentes, in mare mortuum defluunt. *Hi sunt filii Cham*, qui scilicet a Sidone usque ad Gaditanum fretum omnem meridianam partem tenent. *De Sem quoque fratre Japhet majore nati sunt, patre omnium filiorum Heber.* Nota quod secundum Augustinum, quod hunc titulum ante enumerationem generationum Sem signanter praemittit, et ostendit quod Heber inter filios et nepotes Sem omnibus est praelatus. Unde et ex Heber Hebraei sunt appellati, cujus linguam solus populus Israel potuit obtinere: in quo Dei civitas quasi tota remansit in tempore illo. Vocat autem Sem fratrem Japhet, et non fratrem Cham, in signum reprobationis Cham. *Filii Sem: Elam*, a quo Elamitae principes Persidis, quae metropolis vocatur Elam. *Assur*, qui Niniven condidit, ut supra dictum est. *Arphaxad*, a quo Chaldaei. *Lud*, a quo ludii. *Aram*, a quo Syri, quorum metropolis est Damascus. *Filii aram: Hus*, qui conditor Trachonitidis et Damasci inter Palestinam et Coelen Syriam tenuit principatum. Unde in libro Job, ubi in Hebraeo scribitur *terra Hus*, Septuaginta dixerunt *Ansitidem*, quasi *Hussitidem* transtulerunt. Et Hul a quo Armenii. Gether, a quo Acarnanii seu Carii: *Mes*, a quo hi qui tunc vocantur Maeones: *Phaleg eo quod in diebus ejus divisa sit terra.* Phaleg enim divisio interpretatur. Nota quod non sine causa Moyses ita signanter enarrat has septuaginta duas linguas, nec sine causa Deus hunc numerum ordinavit. Nam et sub consimili numero septuaginta duobus senioribus de spiritu Moysi dedit, ut spiritualibus eum juvarent, sicut habetur Num. 11, et Christus septuaginta duos discipulos sub duodecim apostolis ad praedicandum elegit et misit, sicut patet Luc. 10. Sicut enim in hoc numero, duodecim senarii, vel sex duodenae (ex quibus septuaginta consurgunt) sunt, et sunt numeri universitatis, ita competenter in ipsis universitas gentium et linguarum comprehensa fuit.

Caput 11

[90284] Postilla in libros Geneseos, cap. 11 *Erat autem terra labii unius.* Hic redit ad narrandum causam divisionis linguarum, quae fuit culpa superbiae aedificantium urbem et terram Babylonis. Et primo refertur culpa, secundo justitia Dei culpae illius punitiva et superbiae intentionis eorum dissipativa, ibi: *descendit autem dominus.* Dicit igitur, *labii unius.* Labium et lingua sumuntur hic pro linguae effectu, id est, pro loquutione, eo modo quo per causam effectus significatur. *Cumque proficiscerentur de oriente, invenerunt.* An omnes tunc simul recesserunt et in Sennaar insimul venerunt, an solum principaliores ex eis cum aliquibus sibi annexis, non plene claret ex hoc loco. Licet enim infra dicatur, scilicet quod inde de Babylone dispersit eos dominus in universas terras, hoc potest dici, aut quia causa dispersionis omnium fuit ex illo loco, aut quia principaliores ibi erant et inde dispersi sunt, et in eorum divisione et dispersione divisae sunt gentes, quarum ipsi erant duces; quia nec alia potest dari ratio quomodo tunc omnes discesserunt de Babylone. Non est enim dubium quin plures ibi tunc temporis remanserint. Refert autem Magister quod Philo in libro quaestionum super Genesim narrat, quod ex tribus filiis Noe, adhuc ipso vivente, fuerunt viginti quatuor millia virorum praeter parvulos et mulieres. Sed videtur quod longe plures fuerunt. Noe enim, secundum literam nostram et Hebraicam, vixit usque ad exitum Abrahae de domo patris sui. Nam a diluvio usque ad ejus exitum computantur trecenti septuaginta duo anni. Noe autem vixit ultra hunc numerum per tres annos. Tempore autem illo facta erat grandis populatio Chananaeorum et diversarum gentium et regnorum. Praeterea populus Israel in minus quam ducentis annis multiplicatus est in Aegypto usque ad sexcenta millia virorum praeter parvulos et mulieres. Quid

ergo mirum si in trecentis quinquaginta annis Noe sit facta multiplicatio longe ultra viginti quatuor milia virorum? *Invenerunt campum*, idest planiciem, *in terra Sennaar.* Possibile est quod duabus ex causis de oriente recesserant. Primo scilicet ut magis accederent ad medium terrae habitabilis, ut exinde possent melius circumquaque diffundi, et regi a principalioribus, quasi in medio populorum regendorum manentibus. Secundo ut redirent ad terram in qua manserant Adam et primi patres eorum. Quacumque autem ex causa fuerit, est notandum quam mirabili ordine variavit Deus principales sedes patrum et divini cultus, et regnorum mundi. Nam primo fuit in Paradiso. Secundo creditur fuisse in Hierusalem sive circa Hebron, ubi et Adam legitur esse sepultus. Tertio faciente domino quod arca post diluvium versus orientem subsideret, fuit in oriente. Quarto rediit circa Hierusalem, licet tunc aliquamdiu fuerit in Aegypto. Deinde sub Christo cultus Dei diffusus in omnes, quantum tamen ad principalem sedem per Graecos venit ad Latinos, exinde rediturus ad omnes, et praecipue ad Judaeos. *Dixitque alter ad proximum suum, venite* et cetera. Non est credendum quod Sem et ceteri sancti patres illius temporis in hoc consenserunt, et quamquam aliquis ex eis ad opus extrinsecus compelli potuit, praecipue cum videatur quod Noe adhuc viveret: quia secundum literam nostram, a diluvio usque ad ortum Phaleg in cujus diebus divisa est terra, non sunt nisi anni centum triginta et unus: et usque ad mortem ejus sunt trecenti quadraginta: Noe autem post diluvium vixit trecentis quinquaginta annis, decem scilicet post mortem Phaleg. Ex modo autem isto loquendi innuitur quod aliqui fuerunt principales incitatores aliorum ad hoc aedificium; et etiam quod ex magno affectu, et cum multa et communi concordia hoc fecerunt. *Faciamus nobis civitatem et turrim*, idest turres, singulari pro plurali. Vel turrim vocat capitulum civitatis factum ad modum turris. Triplici autem ex caussa videntur ad hoc opus moti. Primo scilicet ex cupiditate regnandi, et tyrannicam potentiam super universam terram exercendi in urbe illa, quam scilicet et inexpugnabiliter et insuperabiliter fundare intendebant. Secundo ex ambitione nominis et famae ex hoc apud omnes obtinendae. Unde et hic dicitur: *et celebremus nomen nostrum.* Tertio secundum quosdam, ut consimile diluvium si accideret, evaderent: et ideo usque ultra nubes turrim voluerunt elevare, ut illuc diluvium non posset attingere. *Pertingat usque ad caelum*, idest usque ad supremam regionem aeris: quod caelum vocatur, vel quod secundum sensum caelo videtur esse conjunctum. Vel hoc dicunt secundum praesumptionem superbiae suae. *Descendit autem.* Nota quomodo hic et alibi Scriptura de Deo loquatur, quasi de uno temporali domino, qui de sublimi loco suo descendit ad videndum opera subditorum suorum, ut corrigat et reformet quicquid est corrigendum et reformandum in eis. Nota etiam quod in hoc modo loquendi docet rectum et ordinatum processum judicii. Nam culpa prius debet esse certa judici: et ideo oportet ut ipse vel ad se convocet judicandos: aut, si hoc modo bono fieri non potest, quod ipse per se vel per subdelegatos judices ad loca eorum accedat. Deus autem dicitur descendere ad videndum, pro quanto aspectus suae sapientiae et justitiae fertur ad videndum et puniendum crimina subditorum suorum. Dicit autem *filii Adam*, ut innuat quod isti erant similes Adae superbienti et ad scientiam sive sublimitatem attingere cupienti. *Et dixit: ecce unus est populus* et cetera. Hoc intellectualiter dixit Deus intra se et etiam ad Angelos suos. Notatur autem in his verbis caussa rationabilis et condigna perturbandi conatus et intentiones istorum. Erant enim sic affectuosi et irrevocabiliter intenti ad perficiendum opus incoeptum, et ad obtinendum id quod ex ipso opere finaliter intendebant, quod per fortes manus obstaculum a praedictis revocari non possent. Et quia ex unitate linguae et ex concordia voluntatum ad malum, robur vehemens assumebant, idcirco dixit Deus: *ecce unus est populus* et cetera. Et ex his subinfert poenam confusionis linguarum esse optimam ad turbandum eorum intentum et conatum. Et ad Angelos loquens subdit, *venite igitur*. Confusio enim linguarum potuit saltem quo ad aliquid fieri ministerio angelico. Vult autem Scriptura per hos vel consimiles modos loquendi ostendere quod Deus facit per Angelos ea quae per ipsos fieri possunt. Dicitur autem Deus hic descendere per efficaciam aut effectum potentiae suae in illa in quae agit. Loquitur autem sic ut sensibilius et terribilius hominibus ingerat Dei praesentiam et justitiam punitivam. *Ut non audiat unusquisque*, idest ut non intelligat, nec audiendo discernat. *Vocem proximi sui*, quicquid intendit significare per eam. *Et idcirco vocatum est nomen ejus Babel, quia ibi confusum est* et cetera. Babel enim interpretatur confusio. Divisio autem linguarum confusio linguarum dicitur, quia ex hoc lingua unius fiebat alteri confusa et inintelligibilis. Nota circa hoc, quod judicium est unum de universalibus judiciis Dei super genus humanum; et est tertium illorum universalium quae in super genus humanum; et est tertium illorum universalium quae in Scriptura sacra leguntur. Nam primum est inflictio mortalitatis. Secundum est diluvii exterminium. Nota, inquam, primo rectam correspondentiam ejus ad culpam pro qua est datum. Erat enim in illis perversa pax et unitas Deo valde contumeliosa, ipsisque damnosa, et electis onerosa et periculosa. Sicut enim nihil melius quam omnes insimul fortissime uniri in Deo et in omni bono: sic nihil pejus quam omnes fortissima conspiratione uniri ad malum. Sicut etiam Deo nihil magis honorificum quam quod omnia sibi soli ut summo capiti cohaereant et subjiciantur, nihilque aliud defendere aut magnificare appetant, nisi Dei imperium ac principatum. Et e contra nihil Deo contumeliosius ac intolerabilius, quam quod omnes Deo et ejus regno neglecto, aliquod caput et regnum sibi statuant toto posse. Erat ne ergo tolerandum quod homines paulo post tantum diluvium de novo propagati, unum vilem tyrannum, scilicet Nemroth, quasi unum caput omnium statuerent, et intra unam urbem, pro uno totius mundani regni capite conarentur quasi in aeternum fundare? Sicut autem superbis ad omnem machinationem semper intentis, magnitudo potestatis aderat valde nociva: sic quam plurimum expedit eis quod talis potestas aut omnino tollatur eisdem, aut saltem confringatur, et dividatur et impediatur. Scimus autem quod humanae dominationis potestas ex unica et concordi hominum multitudine consurgit et corroboratur; et ideo, quando superbe et pertinaciter conspirant ad malum, multum eis expedit quod dividantur. Sicut etiam electis plurimum prodest habere multos inductores et quasi compulsores ad bonum, sic eis est periculosissimum et multum onerosum, cum verbo et facto, doctrina et exemplo ab omnibus instigantur et compelluntur ad malum. Et sicut jucundum est electis potentiam et gloriam reproborum videre humiliatam et annullatam: sic valde est onerosum quando contrarium vident; et praecipue si in aeternum aut in tempus nimis longum semper excresceret aut perduraret. Quid autem aptius et pulchrius ad praedictorum impiam unitatem et potestatem dissecandam et confringendam, quam linguarum divisio et confusio? Per hanc enim fit ut ampliorem societatem homo habeat cum sua carne, quam cum hominibus, quorum linguae sunt sibi mutuo barbarae et ignotae. Per hanc etiam factum est ut his qui Deo non obediebant, et subditi non solum eis non obedirent, imo nec eorum monita vel praecepta intelligere possent. Praedicta autem non solum pro illo tempore docuerunt et profuerunt: sed etiam pro toto tempore quo superbia mundi regnat. Secundo nota ejus poenalitatem tam quoad malos, quam quoad bonos. Bonis enim est valde poenale quod non possunt communicare cum sanctis vel doctis universi orbis, saltem per literas et per scripta, nec docere se mutuo possunt, nec ad invicem consolari, nisi communicent in una aliqua lingua. Unde et ultra hoc est eis valde poenale, quod doctrinam salutarem fidei non possunt in omnes nationes cito disseminare, nec jam disseminatam, prout expedit, irrigare. Communiter autem quantum ad malos et bonos est valde poenosa res; quia ex diversitate linguarum oritur facilitas discordiarum atque bellorum, et difficultas stabilis nexus diversarum nationum in unum. Si autem quaeritur, quomodo a principio unus intellexit alium sine notitia linguae? Unde enim scivit quod per eamdem vocem intenderet significare illud quod ipse? Potest dici quod hoc, sicut et alia, factum est miraculose et forte etiam per quamdam rationalem conspirationem, per quam ex conformitate locutionis aliorum ejusque linguae ad suam, advertebat quod idipsum significare volebant. Si autem ultra quaeratur, an per hoc miraculum sit solum facta variatio in vi motiva linguae, aut etiam ultra hoc in imaginatione et intellectu? Dicendum quod in omnibus simul; quia ex habitibus illarum trium partium integratur una perfecta habituatio ad loquendum hanc vel illam linguam. Oportet enim quod sciat significata propria vocum illius linguae formandae et seriose connectendae. Tertio nota pro mysteriis, quod divisio linguarum moraliter designat divisionem et contrarietatem vitiorum et vitiosorum, qui quantumcumque videantur uniti, impossibile est quin concordialiter discordent, quia pravus alios non diligit nisi solum propter seipsum. Allegorice autem signant divisionem schismatum et haeresum, et culturam diversorum idolorum: in quibus unitas fidei in varias linguas errorum fuit multipliciter scissa. Sicut autem urbs et turris Babylonica significat omnes sedes superbiae, sic Nemroth omnia capita ejus: et secundum hoc potest multiplicare mysteria tam moralia quam allegorica juxta numerum et processum principalium sedium et capitum superborum. *Hae generationes Sem.* Hic redit ad narrandam generationem Sem, ut sic veniat ad Abraham. *Sem centum annorum erat quando genuit Arphaxad biennio post diluvium.* Quidam volunt quod Scriptura more suo dimittat hic duos annos Sem, quia dicunt quod centum annorum fuit mox post diluvium: sed hoc non videtur, quia hic signanter apponit biennium. Praeterea hic narrantur numeri generationum, ad sciendum numerum temporum. Potius ergo videtur quod Sem immediate non fuerit natus post sexcentos annos Noe, sed sexcentos duos annos, sicut supra fuit tactum. Nota quod in tota hac genealogia usque ad Abraham jam natum, nunquam subditur, et mortuus est. Et licet posset dici quod ex praecedentibus et subsequentibus hoc consimiliter vult hic intelligi, et etiam ex hoc quod dixit, vixit tot annis, hoc satis aperte innuat, nihilominus videtur Scriptura hic aliquod mysterium intendisse: scilicet quod regeneratio gratiae terminatur in vitam aeternam Abrahae repromissam, et hoc per observantiam Decalogi. Unde et Abraham hic est decimus a Sem. Nota etiam quod ex numeris annorum hic positis habeatur quod Noe et Sem vixerunt longe post divisionem linguarum, et etiam usque ad tempus idolatriae in mundo diffusae, aut exitum Thare et Abrahae de terra sua, posset aliquis mirari quomodo tanta idolatria ipsis viventibus potuit introduci. Et an ipsi perdiderint suam linguam primam: et sic Arphaxad et Thare perdiderint, et aliam acceperint. Sed ad secundum potest dici quod in aliquibus singularibus prius potuit remanere prima lingua, et quod ultra hoc fieret quod scirent linguam gentis cum qua manebant. Unde si Noe et Sem non manserunt tunc cum gente quae retinuit linguam Heber, idest linguam Hebraeam, quae creditur esse eadem cum prima lingua Adae: verisimile est quod scirent utramque linguam; scilicet primam, et alteram illius scilicet gentis cum qua remanserunt. Ad primum vero potest dici quod sancti patres illi in tanta simplicitate vixerunt, quod cum proles eorum multiplicata parum curarit de eorum doctrina et vita, potius oportuit eos dissimulare malitias populi ab eis exorti, quam populum ex eis natum aliquo mundano timore oportuerit patrum viam revereri aut sequi: et de hoc in omnibus filiis sanctorum patrum habes exempla. Nota etiam tertio, quod lingua prima recte remansit in solo populo fideli unitatem Trinitatis tunc veraciter credente et colente. *Vixitque Thare septuaginta annis, et genuit Abraham et Nachor et aram.* Non intelligit quod eodem anno sunt geniti: sed Abraham fuit genitus septuagesimo primo anno Thare, sicut ex subsequentibus patet: sequentibus vero annis nati sunt Nachor et aram. *Hae sunt autem generationes Thare.* Nota quomodo ad ostendendum quod Abraham fuit quoddam insigne principium populi Dei et novi temporis sive status, repetit generationes Thare, praemittendo insignem titulum, scilicet, *hae sunt autem generationes Thare.* Hieronymus super hoc loco dicit quod Hebraei tradunt fabulam, scilicet quod Abraham in ignem missus sit, quia ignem quem Chaldaei colunt, adorare noluit, et Dei auxilio liberatus est. Unde et pro eo quod hic dicitur quod mortuus est aram ante conspectum patris sui Thare in regione Chaldaeorum, in Hebraeo legitur in Ur, idest in igne Chaldaeorum. Ur enim in Hebraeo idem est quod ignis. Unde et infra loquitur Deus ad Abraham: *ego sum qui eduxi te de igne Chaldaeorum.* Et secundum hoc litera nostra quae habet, *mortuusque est aram ante Thare*, debet exponi, idest mortuus est coram Thare patre suo: quamvis potest esse sensus quod aram mortuus est antequam Thare pater suus, et quod Ur esset nomen alicujus loci terrae Chaldaeorum. Potest autem esse quod Ur esset locus in quo ignis a Chaldaeis praecipue colebatur. *Patris Melchae et Jeschae.* Secundum Hieronymum, Sarai uxor Abraham cognominata est Jescha: fuit enim binomia. Nec mireris quod Abraham et Nachor in uxores duxerunt duas filias aram fratris sui, quia nondum erat lege prohibitum. *Tulit itaque Thare. Tulit*, dixit, pro deduxit, quia eos duxit secum sicut pater filios suos. *Et eduxit eos de Ur Chaldaeorum.* Et satis videtur, quod Ur Chaldaeorum hic pro aliquo certo loco, vel pro tota terra Chaldaeorum ponitur. *Ut irent in terram Chanaan.* Ex hoc patet quod jam ipsi Thare dixerat quod irent in terram Chanaan. Nec mirum; quia secundum Augustinum decimo sexto de civitate Dei, capite decimo tertio, in libro Judith ex verbis Achior habetur domum Thare persecutionem fuisse passam, quia noluerunt sequi deos patrum suorum, qui fuerunt in terra Chaldaeorum, et ex hoc fuerunt in Mesopotamia. Quaerit autem Augustinus ibidem, quare non fit hic mentio de Nachor fratre Abraham, cum infra vigesimo quarto capitulo dicatur quod servus Abrahae perrexit in Mesopotamiam ad urbem Nachor. Et respondet ibi Augustinus, quod forte tunc a Deo patris sui discesserat et superstitioni Chaldaeorum adhaeserat, et postea in fine poenitendo sive persecutionem patiendo, eo quod suspectus haberetur et ipse emigravit. *Veneruntque usque Aran, quae est urbs in Mesopotamia.* Pro qua Septuaginta ponunt *Charan. Et habitaverunt ibi.* Sed quare Thare iter suum in terram Chanaan non perduxit? Creditur a quibusdam quod forte hoc texuit judicans sibi sufficere quod a Chaldaeorum infestatione elongatus et quietatus esset: vel forte expectabat ad hoc tempus opportunius: vel voluit in hoc condescendere Nachor filio postquam jam ad eum advenerat, quia Nachor videtur fuisse involuntarius ad eumdum. Quacumque autem ex causa hoc contigerit, esse in mysterium multorum constat, qui per viam religionis aut poenitentiae de terra sua exeunt, sed ad terminum viae non perveniunt; immo in via remanent quasi in termino finali essent: et ideo oportet quod etiam educantur a talibus patribus, electi filii gratiae similes Abrahae; et exeant et recedant ultra, usque ad viae terminum finalem procedendo. Unde Christus cum suis apostolis recessit a Judaeis ipsis in suis caeremoniis per quas de idolatria Aegypti exierant volentibus finaliter immanere; sic et illis regularibus qui paupertatem cum terrena cupiditate negotiationum commiscent erit et est amplius suo tempore recedendum, si in solis caelestibus volumus immanere.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Postilla in libros Geneseos

a capite XII ad caput XXXVI

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 12

[90285] Postilla in libros Geneseos, cap. 12 *Dixit autem dominus ad Abraham.* Haec est quarta pars principalis hujus libri in qua de tribus patribus populi Dei plenius prosequitur. Nam de duodecim filiis Israel plenius prosequitur infra, complendo historiam Jacob patris eorum. Primo igitur agit de Abraham. Secundo de Isaac, infra 25: *et post obitum illius benedixit dominus Isaac.* Tertio de Jacob cap. 28. Dicit autem, *egressus Jacob de Bersabee.* Historiam Abrahae prosequitur, narrando septem apparitiones Dei successive ad ipsum factas. In quarum prima exitus de domo patris sui sibi praecipitur, et grandis magnificentia, usque ad universas gentes dilatanda sibi promittitur. In secunda semini suo terra Chanaan promittitur, et duplex altare in cultum Dei ibi construitur. Primum quidem circa Sichem, secundum circa Bethel. Et ipso propter famem in Aegyptum descendente, uxor ejus a Pharaone subripitur et tandem divino miraculo liberatur, ipsoque inde redeunte Loth ab eo dividitur: et hoc incipit infra 12 capit. *apparuit autem dominus Abraham.* In tertia eadem terra sibi et semini suo iterato promittitur et innumerabilis multiplicatio seminis sui; et circumspecta et perambulata terra illa, tertium altare in Hebron ab ipso constituitur; et quatuor magnis regibus orientis ab ipso mirabiliter triumphatis, Loth per ipsum liberatur. Et quinque regibus terrae Sodomorum multa spolia per ipsum redduntur, et Melchisedech sacerdoti Dei ab Abraham decimae dantur, et ab ipso Melchisedech tamquam a Dei sacerdote ipse benedicitur. De hoc infra 13: *dixitque dominus postquam divisus est ab eo Loth.* In quarta semen ejus futurum a semine adoptivi distinguitur, ita quod jam expresse de ejus corpore semen innumerabile sibi promittitur, et fides Abrahae super hoc singulariter commendatur. Et signa benedictionis promissae ab ejus semine haereditandae sibi dantur: et tempus et generatio sub qua hoc fiet, exprimitur, et pacto Dei expresso repromissio ista firmatur, et tandem de Agar ancilla filius sibi datur, et hoc capitulo 15: *his itaque transactis.* In quinta circumcisio instituitur, et praedicta promissio plenius confirmatur: in cujus signum nomen ejus per unam literam ampliatur, filiusque ex Sara libera promittitur, et in illo promissiones factae implendae docentur, et hoc decimo sexto capite. *Postquam vero nonaginta annorum esse coeperat.* In sexta beatissimae Trinitatis mysterium sibi aperitur, et filius de Sara libera sibi iterato promittitur anno revoluto habendus: et Sodomorum excidium sibi revelatur, et ex tunc Loth ejus praecibus liberatur, ac deinde a rege Abimelech, Sara uxor ejus subripitur et divino oraculo liberatur, et tandem Isaac de ipsa nascitur. Et hic quaedam locutio ad Abraham subinducitur, ut sic sexta apparitio sit quasi dupla. Et tandem cum Abimelech rege confoederatur, et hoc capitulo 18: *apparuit autem ei dominus.* In septima Isaac offerri praecipitur, et offertur, et repromissio cum juramento immobili confirmatur; et tandem Sara moritur et in sepulchro primi parentis sepelitur, et tandem Isaac uxor datur Rebecca et ab Abraham alia uxor ducitur ex qua multiplicantur proles: sed ab Isaac matre inferior longe secernitur. Et nota admirabilem processum et ordinem apparitionum et promissionem istarum. Nam usque ad quartam Abraham non certificatur an semen sibi promissum debeat esse adoptivum, aut de suo corpore procreandum: usque ad quartam etiam non

certificatur de tempore quo haec secundum literam incipiant adimpleri. In prima etiam non fuit expressa mentio de semine, nec de donatione terrae ad quam mittitur. In secunda etiam non erat clare expressum, an soli semini suo et non semini Loth praedicta promitterentur. Sed in tertia per divisionem Loth jam factam hoc aperitur. Rursus in prima non ponitur quod fuerit adeo ditatus aut adhuc magnificatus; sed in secunda legitur esse ditatus et in tertia. Rursus in quinta certificatur quasi quod in filio liberae praedicta implebuntur. In sexta hoc plenius certificatur omni dubio expleto, et deitatis secreta plenius reserantur, filiusque liberae futurus dicitur. In septima vero tam partus Isaac, quam per ea quae in ejus immolatione sunt facta requies pacis datur: ut sic etiam locutio facta Abrahae de ejectione ancillae et filii ejus possit stare pro septima. Nota igitur hic quomodo Deus gradatim et successive suas revelationes clarificat et revelationes adauget. Unde et in sexta mundi aetate Christus et Christianus populus quasi alter Isaac de libera nascitur, et civitatis mysterium publice promulgatur, et in aetate septima pax Christo mediante speratur. Exponatur igitur aliquid de litera primae apparitionis. *Dixit autem Deus ad Abraham: egredere de terra*: et post, *septuaginta quinque annorum erat Abraham cum egrederetur de Aran.* Contra hoc arguitur: quia supra dicitur, quod Thare postquam genuit Abraham, vixit centum triginta quinque annis; et postmodum subditur, quod cum de Chaldaea venissent usque ad Aran, facti sunt dies Thare ducentorum quinque annorum, et mortuus est in Aran: ergo videtur quod Abraham quando exivit de Aran, erat centum triginta quinque annorum. Ad quod, secundum Hieronymum dicunt Hebraei, quod tempus Abrahae non computatur hic a sua nativitate, sed a tempore quod de igne Chaldaeorum fuit Dei auxilio liberatus. Sed quia nullam habet certitudinem a Scriptura, et quia infra dicitur quod centum annorum erat quando habuit Isaac, Sara vero nonaginta, et tandem infra omnes anni vitae eorum expresse narrantur, qui cum praefata opinione Hebraeorum non concordant: idcirco sequendo Augustinum decimo sexto de civitate Dei, cap. 15, potius est dicendum, quod Deus dixit hoc Abrahae longe ante mortem patris sui, licet Scriptura more suo hoc post mortem patris narret, tamquam rediens ad id quod omiserat. Et huic sententiae concordat beatus Stephanus actuum septimo dicens: *Deus gloriae apparuit Abraham cum esset in Mesopotamia priusquam moraretur in Charran, idest in Aran, et dixit ad illum: exi de terra* et cetera. Quod vero Stephanus ibi subdit, *tunc exivit de terra Chaldaeorum et habitavit in Charran*, non refertur ad tempus in quo Deus dixit illa Abrahae, cum jam esset in Mesopotamia, nondum tamen in Aran quae est urbs quaedam Mesopotamiae: sed refertur ad totum tempus exitus et processus Abrahae a terra Chaldaeorum usque in Aran. Quod autem ei jam in Mesopotamia constituto, hoc est, jam de terra Chaldaeorum egresso, dixit Deus, *exi de terra tua* etc. non dicitur ut corpore inde exiret, quod jam fecerat, sed ut animum inde evelleret. Adhuc enim secundum Augustinum, saepe redeundi desiderio tenebatur, quae spes et desiderium Deo jubente et juvante erat amputandum. Nec est intelligendum id quod a beato Stephano subditur. *Et inde*, scilicet de Aran, *postquam mortuus est pater ejus, transtulit eum in terram istam in qua nunc vos habitatis*: quia secundum Augustinum per collocationem in terra Chanaan, non intelligit recessum ejus de Aran, sed quamdam firmiorem stabilitatem ejus in terra promissa. Biennio enim post mortem patris sui emit agrum in quo est spelunca duplex, scilicet cum jam centum triginta septem annorum esset, sicut infra ex capitulo vigesimo tertio trahi potest: ubi et subditur, quod tunc confirmatus est ager Abrahae in possessionem a filiis Beth. Sed contra hoc est quod beatus Stephanus subdit: scilicet quod *non dedit illi Deus tunc haereditatem in ea, nec passum pedis*; quia ibi loquitur beatus Stephanus de illo modo donationis solemnis quae sibi et semini suo promittebatur. Sed quare voluit Deus ipsum exire de terra sua et de domo patris sui? Numquid non aeque bonum erat Deum colere in terra sua et a Deo ipsum magnificari in illa, sicut in aliena? Dicendum quod Deus hoc rationabiliter voluit. Primo, quia hujusmodi exitus et recessus est multipliciter utilis ad sui mundique contemptum, et ad peregrinationis hujus vitae sensibilius experimentum, et ad multarum poenalitatum sufferentiam confractivam multarum carnalitatum et cupiditatum. Secundo, quia a propinquis et domesticis divino cultui et amori contrariis facilius homo impeditur et retrahitur a bono, trahiturque ad malum, quam ab extraneis et ignotis. Tertio, quia dignum erat a gente et terra illa Dei cultum prius in ea plantatum tolli, ac decens et utile erat ipsum in medio terrae habitabilis transplantari, ubi et Adam fuerat, ac Christus nasciturus ac moriturus erat. Quarto, quia ab impiis Chananaeis terra erat juste tollenda et in usum ac dominium justae prolis Sem redigenda. Quinto, quia mirabilius fuit ex uno patre in terra aliena grandem populum multiplicari et alienam terram per manum robustam sibi dari et ipsum patrem cum sua prole inter extraneos mirabiliter protegi et exaltari, quam si haec in terra propria et inter suos facta fuissent. Sexto, factum est in mysterium, quod omnino recedendum est a propria voluntate et ab affectione suae carnis et suorum sensuum ei qui vult perfici in divinis. Septimo, factum est in allegoricum mysterium omnium peregrinationum populi Dei; et etiam Christi, qui pro nobis haereditandis in caelo exivit a patre et venit in exilium hujus mundi, ut in terra reproborum propagaret electos, dominaturos et in illa. Unde et exitus de saeculo per regularem abdicationem temporalium et parentum, ut perfectius adeatur ad patriam eis promissam, hic figuratur, *faciamque te in gentem magnam*: scilicet per multiplicationem seminis tui, et per spiritalem principatum in omnes futurorum fidelium nationes. *Benedicam*, scilicet benedictione gratiae et gloriae. *Benedicentibus tibi*, scilicet ex fide Christi ex te nascituri, idest his qui in te fideliter laudabunt Deum et ejus fidem et gratiam tibi datam. *Atque in te benedicentur universae cognationes terrae*: idest ex tuae fidei exemplo, et ex merito Christi de te nascituri, justificabuntur omnes gentes, idest aliqui de omnibus, vel omnes gentes in Christum crediturae. Quidam tamen legunt hoc, ut sit sensus, quod quando gentes ab aliquo benedicentur, dicetur: sic benedicat tibi Deus, sicut benedixit Abrahae. Sed si hoc solum hic et in sequentibus intelligatur, modicum et quasi nihil sibi promittitur. Primo, quia plurimis idolatris et Paganis imperatoribus incomparabiliter plus in temporalibus benedixit Deus quam Abrahae, aut quam alicui de semine ejus, aut etiam Salomoni. Secundo, quia omnia temporalia merito spirituali homini sunt vel esse debent sicut stercora: et etiam, quia si ab aliquo carnaliter quaerantur, plus vult quis modicum in terra suae nativitatis, quam alibi multum: et sic hic plus voluisset Abraham modicum in Chaldaea, quam multum in terra Chanaan. Tertio quia illum primum sensum apostolus dicit in Abraham et in semine Christo impletum, et nos de facto credimus et videmus omnes gentes fidelium in semine Abrahae justificatos. *Et animas quas fecerat in Aran*, idest animalia, et servorum mancipia ex suis servis ibi genita. *Et egressi sunt in terram Chanaan.* Nota secundum Augustinum, quod eodem anno facta sunt omnia: scilicet ejus egressio, et habitatio in Chanaan, et Dei promissio. Quod probatur primo ex hoc quod infra decimo sexto capite dicitur, quod post annos decem habitationis eorum in Chanaam dedit Sara viro suo Agar in uxorem. Et postea subditur quod septuaginta sex annorum erat quando peperit ei Agar Ismaelem. Ex quo oportet quod in septuagesimo quinto anno suo quo egressus est de Aran, intravit terram Chanaan. Secundo, quia secundum apostolum ad Galatas tertio, a promissione hic facta Abrahae usque ad legislationem fuerunt anni quadringenti triginta: et Exod. 12, dicitur quod habitatio filiorum Israel in Aegypto fuit quadringentorum triginta annorum. Quod non potest esse verum, nisi pro quanto ab exitu Abraham de domo patris sui reputantur, quasi ex tunc peregrinus in Aegypto erit. Nunc de litera secundae apparitionis. *Et ultra progrediens ad meridiem*, idest ad Australem plagam terrae promissae, quae est confinis Aegypto. *Descendit Abraham.* Nota quod triplici ex caussa Deus hoc ordinavit. Prima, quia varia terrarum peregrinatio erat spiritualiter utilis et meritoria ipsi Abrahae. In illa enim plures difficultates, et plures mores gentium, et plures principaliores modos divinae providentiae, et circa se et circa alios plenius experiebatur. Secundo, quia mos est Dei in primis patribus et ducibus populi Dei exemplariter depingere ventura populo illi. Descensum ergo populi Israel in Aegyptum, et ejus afflictionem in illa, ejusque liberationem et reditum voluit etiam exemplificare in Abraham. Tertio quia facta patrum prophetice regebantur a Deo, in futurorum mysteria et multiplices prophetias. *Dicturi sunt, uxor ipsius est, et interficient me.* Sed quare aestimabat quod propter hoc interficerent eum? Numquid non sufficiebat eis quod auferrent sibi eam? Ad hoc triplex datur caussa. Prima est ad operationem nequitiae suae. Ipso enim occiso et postmodum ducendo Saram in uxorem, non viderentur adulterari. Secunda est ut illam securius possiderent. Possent enim praesumere quod Sara semper vellet redire ad virum, et quod ipso vivo non plene afficerentur illis. Tertia est, ut a quibusdam dicitur, quia adulterium fortiter tunc temporis puniebant, et saltem in aliis odiebant. *Dic ergo, obsecro, quod soror mea sis.* Nota quod in hoc nihil falsum, imo verum fecit eam dicere: erat enim vere soror ejus, eo modo quo et Loth infra dicitur esse frater ejus. Nam propinquos carne fratres et sorores vocabant. Et quod istud hac mente dictum sit, ostenditur aperte infra capite vigesimo. Ubi jam comperto Abimelech rege quod esset ejus uxor, dixit ei Abraham: alias enim et vere soror mea est: erat enim filia fratris sui. Nec cogebatur tunc Abraham hoc dicere ex timore, quia tunc aperte confessus est quod erat uxor sua. Sed numquid malefecit Abraham suae uxoris pudicitiam tanto periculo exponendo ad vitandum solum periculum proprii corporis? Cur non potius de Deo suo speravit, ut fateri non timeret uxorem? Ad hoc respondet Augustinus, vigesimo secundo libro contra Faustum, dicens: *si interrogatus eam indicasset suam esse uxorem, duas res tuendas commisisset Deo; scilicet suam vitam, et conjugis pudicitiam. Pertinet autem ad sanam doctrinam quando habet quod faciat homo, non tentare dominum Deum suum. Unde Paulus submissus est per murum, et Christus docuit discipulos suos fugere, et ipse etiam fugit in exemplum nostrae infirmitatis.* Item decimosexto de civitate Dei, capite decimonono, dicit: *sed uxorem tacuit, non negavit, committens Deo tuendam conjugis pudicitiam, et humanas insidias cavens ut homo; quoniam si periculum, quantum cavere poterat, non caveret, magis tentaret Deum quam speraret in domino.* Haec Augustinus. Nota ergo quod nihil falsi dixit, sed aliquam veritatem velandam tacuit, et sub largo modo sumendo sororem, veritatem celandam cautius occultavit, quia periculosius fuisset uxori si eam raperent, viro occiso, quam viro in sua libertate vivente. Pluribus autem ex causis Deus voluit Abraham super his tunc temporis tentare. Primo, ut ejus provida discretio probaretur. Ex quo enim discretio est homini nobilis virtus, decet quod ejus opera habeant locum suum. Secundo, ut ejus fides et patientia plenius probaretur et exerceretur. Stare enim fixe et tranquille in dubiis et incertis, majoris est fidei et constantiae, quam solum esse firmum et tranquillum in eventibus certis. Tertio, ut in hoc et similibus monstraretur ordo distributionis gratiarum Dei. Non enim debet totum dari repente et simul; sed ab aliquali initio gratiae per meritum debet iri ad terminum completum: et ex gratia prima data, debent primo aliqua praeire merita, antequam gratiae consummentur. Decuit ergo quod Abraham committendo se Deo in dubiis et periculis, mereretur donum liberationis et protectionis sui et suorum. Quarto, quia fuit hoc utilius. Nam quando post praecedentem indigentiam et post afflictionem amaram liberatio ipsa subsequitur, et in hoc ipso clarius apparet potentia liberantis. Quinto, ut tam ipsi quam sancti consimiles in hujusmodi, essent posteris in solatium et exemplum: non enim omnes erant certificandi de omnibus dubiis et periculis antequam acciderent eis. *Abraham vero bene usi sunt propter illam*, idest secundum Hieronymum, Pharao bene fecit Abraham propter eam, dando scilicet ei dona. Et ad hoc designandum videtur subdi, *fueruntque ei oves* et cetera. *Flagellavit ergo dominus Pharaonem plagis maximis et donum ejus*, scilicet familiam ejus. Quae fuerint haec flagella hic non dicitur. Quaecumque tamen fuerint, patet ex sequentibus quod Pharao certificatus est se esse a Deo flagellatum, quia tulerat uxorem Abrahae. Et ex ipso effectu flagellationis divinae, patet quod Deus non permisit Saram maculari a Pharaone. Unde dato quod ante haec flagella Sara diu manserit in domo Pharaonis, sufficit Deo dare flagellum tempore opportuno ad impediendum copulam Pharaonis cum Sara. *Quam ob causam dixisti esse sororem tuam ut tollerem eam in uxorem?* Idest ex occasione tui sermonis sequeretur quod ego eam ducerem in uxorem. Quasi dicat: si scivissem quod esset tua uxor, non tulissem eam. Ex hoc videtur quod illo tempore sorores proprias non ducerent in uxores; aut si ducebantur, saltem ex tunc non vocabant eas communiter sorores sed uxores. Sed primum magis credo, et puto a patribus hoc Manasse tam naturalis rationis instinctu, quam divina inspiratione vel illustratione hoc suadente. Si autem quaeras quare fuit hoc inductum adhuc durante sola lege naturae, cum ducere sorores non fuerit ab initio contra naturam, imo necessarium ad generationem humanam? Ad hoc triplex redditur caussa. Prima est vitatio nimii amoris carnalis: quia si amor uxoris concurreret cum amore fraterno, nimium excresceret amor carnis, actusque carnalis. Secunda est naturalis reverentia cognationis, ex qua naturaliter homo plus erubesceret revelare aut denudare turpitudinem sororis quam extranearum. Nam societas fratris et sororis se habet per modum comparium, quia ab eodem manarunt stipite. Copula vero viri ad uxorem est sicut superioris ad inferiorem, et sicut mentis ad suam carnem, aut agentis ad patiens. Et quia foeda concupiscentia est sibi annexa, ideo sapit quamdam confusibilem irreverentiam, idest includit; quam natura horret circa sororem et multo altius erga matrem. Tertia est dilatatio charitatis et societatis ad proles secundum varios combinandi modos; quia vinculum cognationis satis ex se sufficit ad nexum amoris, et ideo per nexum conjugalem decuit aliquos sibi necti. Ad illud autem quod objicitur de lege naturae, et quod non fuit sic ab initio, dici potest quod necessitas fuit tunc in caussa, qua cessante cessavit effectus. Licet etiam lex naturae absolute et in omnem eventum non excluderet sorores a copula conjugali, inclinat tamen ad hoc secundum rationes praedictas. Nota pro mysteriis hujus facti, quod sancti doctores et patres duplicem habent sponsam: scilicet ipsam veritatem, et sanctam plebem quam informant: utriusque autem pulchritudines, carnales et erronei libenter corrumpere amant, aut saltem primatum vendicant, ut scilicet, ascribatur eisdem quasi magistris. Propter quod sancti patres ut talium aemulationem tandem evitent, nolunt dici viri sive magistri veritatis quam habent, nec plebis quam regunt: sed potius fratres et simplices consodales. Ex hac autem plures potes elicere allegorias, applicando haec ad varia tempora et ad varios status. In plagatione autem Pharaonis et domus suae propter detentionem Sarae figurata fuit plagatio Aegypti facta in manu Moysi propter detentionem filiorum Israel, et per consequens ceterae plagationes designatae per plagationem Aegypti.

Caput 13

[90286] Postilla in libros Geneseos, cap. 13 *Ascendit ergo Abraham de Aegypto.* Ascendisse dicitur eo quod terra promissionis est in situ altior Aegypto; et multo magis est hoc in rebus figuratis per eas. *Ad Australem plagam.* Non quidem Australem respectu Aegypti, sed respectu Jerusalem. *Erat autem dives valde.* Secundum Hieronymum in Hebraeo est: *erat autem gravis vehementer*, idest Aegypti pondere gravabatur. Divitiae enim Aegyptiae viro sancto graves sunt. Vel est modus loquendi, quo per pondus divitiarum ipsarum copiam significamus. Et fuit hoc figura spoliorum et divitiarum Aegypti, quas filii Israel secum tulerunt in exitu de Aegypto. Utrumque autem horum fuit figura thesaurorum, sapientiae quos sapientes Christianorum a Judaeis et a mundi philosophis tamquam ab injustis possessoribus abstulerunt. Et universaliter in omni solenni recessu virorum spiritualium a carnalibus aliquid simile contingit. Figuratur etiam hic copia spiritualium divitiarum, quam habent ascendentes de hac miseria ad aeternam patriam, vel de statu imperfecto ad statum perfectum. *Et non quibant habitare communiter* et cetera. Nota quomodo copia rerum temporalium aufert seu impedit convictum communem et pacificum: et ideo Abraham dixit: *discede a me, obsecro.* Possidentibus enim propria expedit rerum certa divisio et divisa cohabitatio ad tollendum multas contentiones ac suspitiones, ac aemulationes et rixas. Dixit etiam, *ne quidem sit jurgium inter me et te; fratres enim sumus.* Pejus enim et indecentius est inter fratres seu propinquos esse discordiam, quam inter extraneos. *Si ad sinistram ieris, ego ad dextram pergam* et cetera. Nota secundum Augustinum, 16 de civitate Dei, capite vigesimo, quod hinc fortasse exiit consuetudo ut quando terrenorum aliquid partiendum est, major dividat, minor eligat. *Eo autem tempore Chananaeus et Pherezaeus habitabant in terra illa.* Hoc ideo videtur interponi ad innuendum quod dissensio inter Abraham et Loth fuisset tunc periculosior eis propter gentes eas inter quas habitabant. Dicitur etiam hoc ad ostendendum, quod quamquam erant divites, erant tamen in illis terris ut peregrini. *Loth vidit omnem circa regionem Jordanis*, idest totam terram Sodomorum quae erat circa Jordanem, quae universa irrigabatur sicut Paradisus domini, et sicut Aegyptus. Jordanis enim per varias sui deductiones eam irrigat, sicut Nilus irrigat terras Aegypti, et sicut fluvius Paradisi terrestris irrigat Paradisum. Quod dicitur ad monstrandum quod terra Sodomorum ante subversionem erat valde fertilis et amoena. *Venientibus in Segor*, idest quae

terra occurrit his qui veniunt in Segor, quae fuit una quinque urbium terrae Sodomorum; et per hanc designat totam terram illam, quia ista sola remansit, sicut habetur infra capite decimo nono. *Et recessit ab oriente*, idest ab Orientali parte, idest a terra circa Bethel, quae respectu terrae Sodomorum erat ad orientem. Dicitur etiam hoc signanter ad innuendum quod recessus Loth ad Abraham, declinatioque ejus ad Sodomam, erat quasi recessus ab oriente in occidens. *Divisique sunt alterutrum a fratre suo*, idest divisi sunt ab invicem. Fratres autem dicuntur, idest cognati. Loth enim erat nepos Abrahae. *Peccatores coram domino nimis.* Secundum Hieronymum, superflue hic in Septuaginta interpretibus additum est *in conspectu Dei*, sive coram domino. Non enim oportet quod aliquis dicatur peccator esse in conspectu Dei, nisi qui potest apud homines justus videri. Potest tamen dici quod per hanc additionem designatur excessus peccati eorum; quasi dicat: tanta erant peccata eorum, quod ascendebant usque ad dominum et erant intolerabilia oculis Dei. Nota quod in Abraham designantur altiores religiosi, vel puriores observatores regulae, quales sunt patres ipsarum religionum. In Loth vero designantur hi qui sunt inferiores vel imperfectiores respectu ejusdem regulae. Expedit autem perfectioribus plerumque segregari ab inferioribus et imperfectioribus; quia aliquando ex disparitate morum surgit occasio rixarum et aemulationum et spiritualium impedimentorum. Et haec est una ratio distinctionis diversarum religionum. *Dixitque dominus ad Abraham postquam divisus est Loth ab eo.* Hic agitur de tertia apparitione. *Et vide a loco in quo nunc es.* Erat autem inter Bethel et hai, sicut ex superioribus convincitur. *Omnem terram quam conspicis, tibi dabo et semini tuo usque in sempiternum.* Septuaginta habent, *usque in saeculum*; quod secundum Augustinum aliquando significat idem quod in aeternum, aliquando vero tempus unius generationis. Nota autem, quod plurimis locis veteris testamenti, in quibus temporalia promissa vel pacta, vel praecepta in aeternum non duratura, dicuntur in aeternum mansura, quod talis locutio quadrupliciter verificatur. Primo, ut sumatur in aeternum pro aliquo longo tempore, juxta quod de homine nimis diu vivente dicimus: iste semper vivet, et nunquam morietur. Secundo, ut illud dicatur in aeternum, quod respectu humanae potestatis et respectu inferiorum est quasi in aeternum, licet hoc non sit respectu Dei: et secundum hoc tota lex caeremonialium Moysi aeterna dicitur, quia non potuit ab homine humana autoritate mutari, sed a solo Deo: et hoc modo dicitur in aeternum esse illud, cujus terminus non est praefixus apud illum, respectu cujus dicitur: et hoc modo servus aeternus dicitur ille, qui in aeternum semper, quamdiu vivet, servire tenetur, nisi aliter a domino suo absolvatur. Tertio dicitur aeternum illud, cujus significatum est aeternum. Sumitur enim saepe signum pro suo significato: et ideo saepe attribuitur signo illud, quod est proprium signati: et hoc modo terra promissionis debebat esse seminis Abrahae in aeternum, quia status gratiae et gloriae erat spiritalis seminis ejus in aeternum. Et sic etiam omnes figurae veteris legis possunt dici in aeternum mansurae. Quarto dicitur aliquid in aeternum causaliter seu dispositive, quia scilicet habet fructum aeternorum causaliter, et disponit ac ducit ad aeterna. Et hoc modo lex Mosaica erat aeterna, quia dispositive ducebat ad gratiam et gloriam Christi aeternam. Hoc etiam modo temporale meritum aeternae gloriae dicitur aeternum, quia scilicet meruit rem aeternam. Sed quomodo dicit, *tibi dabo et semini tuo*, cum sibi non sit data in sua persona, sed solum in semine suo? Dicendum, quod duplici ex causa hoc dicit: primo, ut ostendat, quod merito Abrahae est data semini ejus, ita quod quantum ad intentionem dantis potius fuit data Abrahae quam populo ex ipso deducto. Secundo, ut more veteris testamenti figurative subinnuat, quod potius intendit loqui de aeterna haereditate, quam de terrena. Aeterna autem erat danda personae Abrahae, sicut et personis sanctorum filiorum suorum. *Faciamque semen tuum sicut pulverem terrae.* Hoc hyperbolice dicitur. Non enim ad literam tot erant ex Abraham nascituri, quot sunt atomi terrae et pulveris ejus. *Surge et perambula terram.* Hoc facere jubetur, ut exerceatur, et etiam ut firmior modus divinae promissionis per hoc ipsi Abrahae et posteris ejus fortius afferatur et imprimatur: et etiam ut Abraham per hoc quasi in corporali possessione poni videatur: tum etiam ut a filiis ejus, quibus erat danda, in majori devotione habeatur tamquam bona perambulata et inhabitata a tam sanctissimo patre, et hoc non humanitus, sed jussu divino: tum etiam in mysterium, quod possessio spiritualis per virtualem et mentalem perambulationem obtinetur. *Et habitavit juxta convallem Mambre.* Est nomen viri et vallis, et vallis hic denominatur. *Aedificavitque ibi altare.* Hoc fuit tertium altare ab ipso constitutum. Signanter vero tria altaria scribitur construxisse in mysterium Dei trini, et etiam in signum, quod cultus Dei habet solidum principium, et nobile medium, et perfectum finem sive terminum. Secundum haec etiam fuerunt tria loca insignia. Unus scilicet circa Sichem, de quo Joannis quarto dicit Christo mulier Samaritana, *patres nostri in monte hoc adoraverunt.* Secundus fuit prope Bethel, quae interpretatur domus Dei. Tertius fuit in Hebron, ubi sepulti sunt quatuor patriarchae, et ubi primo regnavit David. Et possunt per hoc significari tres status divini cultus: scilicet legis naturae, scriptae et gratiae: vel divinae sedis primo plantatae in Jerusalem, deinde in Antiochia, deinde Romae.

Caput 14

[90287] Postilla in libros Geneseos, cap. 14 *Factum est autem in illo tempore.* Hic interserit historiam cujusdam magni praelii inter diversos reges habiti, ut enarretur victoria, quam habuit de eis Abraham cum sola familia sua. *Rex Sennaar*, idest provinciae Babylonis. *Rex Elamitarum*, idest Persarum, quia Elam erat metropolis Persidis. *Et Thadal rex gentium.* Non quidem omnium, sed quarumdam, quae nomen commune gentium quasi sibi proprium vendicabant. *Omnes hi convenerant in vallem sylvestrem*, id est, nemorosam. Erant enim ibi multae arbores, *quae nunc est mare salis*, idest mare salsissimum, et salis generativum. Et nota, quod non convenerunt ibi, nisi postquam percusserunt gentes illas, de quibus subditur: *duodecim annis servierunt Chodorlaomor.* Et hoc dicitur ad mirandum magnificentiam hujus regis, ac per consequens victoriae, quando devictus est ab Abraham. Ex hoc autem quidam putant, quod iste rex esset tunc temporis, quasi monarcha orientis; quia non est verisimile, quod de urbe Elam dominaretur regioni Sodomorum et regibus ejus, nisi terris intermediis imperaret. Et potuit esse, quod sedes imperii Babylonici esset tunc in urbe Elam. Unde et caeteri tres reges viderentur secum venisse, quasi cum monarcha suo. Contra hoc tamen Augustinus, 16 de civitate Dei, capite decimoseptimo, dicit, quod Ninus filius Beli, quando natus est Abraham, erat rex Assyriorum, cujus regni caput erat Babylon, et, exceptis Indis, erat monarcha totius Asiae, quae, secundum eum ibidem, est media pars orbis. Et 18 de

civitate Dei, dicit, quod tempore exitus Abraham de Chaldaea, quartus Assyriorum rex regnabat. Et secundum hoc videtur, quod Chodorlaomor subesset tunc regi. Quodcumque autem horum fuerit, sufficit quo ad praesens quod magnum posse habebat. Unde ad potentiam sui exercitus plenius demirandum, subditur, *et percusserunt Raphaim*, idest gigantes, secundum Hieronymum. Et infra decimoquinto connumerantur inter undecim populos terrae semini Abrahae promissae. *In Astaroth et Carnaim*, idest in terris sic nominatis. *Et Zuzim cum eis et Emim in Sabe*, civitate scilicet, quae secundum Hieronymum usque hodie sic nominatur. Et secundum eum *Zuzim et Emim*, terribiles et horrendi interpretantur. Pro quo Septuaginta: *gentes fortissimas*, posuerunt: et sunt in Arabia secundum eum. *Reversique sunt*, scilicet de solitudine Pharam versus cades, quae per anticipationem notatur. *Hic fons Mesphat*, idest judicii, quia Deus ibi populum Israel judicavit, sicut habetur numerorum 20. Et est iste fons in petra seu rupe, quam bis percussit Moyses. *Et percusserunt omnem regionem Amalechitarum.* Non quod tunc essent Amalechitae, qui nati sunt de Amalech filio Eliphat, filio Esau; sed quia erat pater eorum. *Et Amorrhaeorum, qui habitabant in Hasason Thamar.* Secundum Hieronymum, hoc oppidum est, quod nunc vocatur Engaddi, balsami et palmarum fertile, et sonat idem quod urbs palmarum. Thamar enim palma dicitur: et est prope mare; unde dicti reges pervenerant ad confinia provinciae Sodomorum. *Et egressi direxerunt aciem contra eos* et cetera. *Vallis autem sylvestris habebat puteos multos bituminis*, de quibus videlicet bitumen extrahebatur. Hoc autem dicit, quia multi Sodomitarum in illis puteis corruerunt. *Itaque rex* et cetera. *Cecideruntque ibi.* Non quidem rex Sodomorum, sed multi de suis. *Nuntiavit Abraham Hebraeo*, idest de genere Hebraeorum. Ex quo patet, quod Hebraei dicti sunt ab Heber potius, quam ab Abraham. Ex hoc etiam patet, quod lingua Hebraea remansit in Heber in divisione linguarum. *Mambre Amorrhaei fratris Eschol et fratris Aner.* De his tribus fratribus mentionem hic facit, quia cum Abraham profecti sunt in praelium. *Vernaculos.* Vernaculi sunt servi in domo domini sui nutriti. *Expeditos*, idest leves et agiles ad pugnam, vel bene paratos et armatos, quantum expediebat. *Et persecutus est eos usque Dan.* Dan, secundum Hieronymum, est unus fons Jordanis: nam alter vocatur Ior, et est juxta oppidum Phoenices, quod nunc Penas dicitur, et est terminus Judaeae a parte aquilonari. *Et divisis sociis, irruit in eos.* Interficiens scilicet plures eorum. *Et persecutus est eos* quo ad illos scilicet, qui interfecti non erant, usque *Heba et Phoenicem*, quae scilicet Obba, vel terra Phoenicis est ad laevam Damasci in valle Save, quae est vallis regia, secundum Magistrum, et est secundum eundem juxta urbem Salem. Sed quomodo hic primo legitur bellum a viro sancto factum? Quaeritur, an licuerit Abrahae bellum gerere? Et videtur quod non. Christus enim Matth. 26, dicit: *omnes qui acceperint gladium, gladio peribunt.* Super quo Augustinus, Lib. 22 contra Faustum Manichaeum ait: *ille gladium accipit, qui nulla superiori ac legitima potestate vel volente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur. Sed Abraham non habuit ex se hanc auctoritatem, cum non esset rex terrae: nec a rege eam habuit, quin potius contra principem pugnavit.* Sciendum, quod ad bellum justum sex exiguntur: primum est rationabilis causa, secundum affectio et intentio recta, tertium est status idoneitas, quia in nova lege sacerdotes et viri evangelici nullo modo propria manu aliquem occidere debent. Quartum est debita in modo mensurabilitas, ut scilicet nihil fiat ultra mensuram rectam. Quintum est legitima potestas sive auctoritas. Sextum est discretionis provida maturitas, ne scilicet temere se et alios periculo mortis exponat. Haec autem omnia supponendum est hic fuisse. Nam nisi fide et spe divina esset armatus, non video, quin temere se et suos periculo exposuisset. Item si rex Elamitarum justum bellum contra Sodomam habuisset, tunc Abraham injuste bellasset. Unde praesumitur, quod rex ille tyrannice et injuste prius sibi subjugaverat Sodomam, aut saltem quod illi juste recesserant a dominio ejus. Et forte Abraham praeter inspirationem a Deo habitam iniit bellum de licentia regum terrae praesumpta vel expressa. Unde et dominos terrae Hebron, in qua tunc habitabant, secum duxit ad bellum. *At vero Melchisedech* et cetera. Hic subito agitur de rege Melchisedech, tum in laudem Abrahae et victoriae suae, quia tantus rex sibi tunc singulariter benedixit, et pro seipso sacrificavit, tum ad breviter innuendum, quod praeter Abraham erant tunc inter gentes magni cultores summi Dei: tum etiam secundum apostolum ad Hebraeos, ad mystice designandum praecellentiam sacerdotii Christi super sacerdotium Aaron, et super sacerdotium populi Abrahae, de quo in Psal. 110, dicitur: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem* et cetera. Nam mirabile est, quod Abraham, qui secundum ritum illius temporis erat sacerdos Dei, et inter sanctos illius temporis a Deo singulariter electus, post tantam victoriam dedit decimas ipsi Melchisedech, quasi summo pontifici suo et benedictus est ab eo: ita quod Melchisedech obtulit pro eo sacrificium panis et vini. Ad quid enim Abraham hoc fecisset, nisi quia in spiritu Dei praesensit in hoc facto significari, quod ipse et totum sacerdotium Levitarum ab ipso propagandum et subjectum et subjiciendum Christo regi et pontifici, et per Christum decorandum et sanctificandum tanquam ex se imperfectum, nec sanctum nec sanctificatum? Et ad hoc facit nomen Melchisedech; quia melchos est rex, et sedech, justitia, quia Christus est rex justitiae et pacis. Quod autem quidam exponunt: *proferens panem et vinum*, quasi Melchisedech more humano protulerit Abrahae et servis ejus cibaria, tamquam ex praelio redeuntibus, stare non potest, quia in hujus probationis causam subditur: *erat enim sacerdos Dei altissimi.* Ex quo patet, quod panem et vinum obtulit tamquam Dei sacerdos in sacrificium. Et deinde tamquam in divinum cibum, juxta ritum, quo offerentes, et hi pro quibus offerebantur, vescebantur oblatis in sanctuario Dei, tamquam Dei commensales. Non enim, sicut falso exponitur, benedixit Abrahae benedictione vulgari, sed potius benedictione sacerdotali tamquam sacerdos Dei, sicut hic aperte dicitur. *Dixit autem: benedictus Abraham Deo*, idest a Deo, vel Deo, id est ad honorem Dei: vel benedictione contingente ipsum Deum, tamquam cultori suo. Et dedit ei decimas, scilicet Abraham ipsi Melchisedech, tamquam scilicet sacerdoti Dei. Erat enim conveniens, quod qui hic signanter dicitur rex et Dei sacerdos, haberet decimas ab Abraham. Refert autem Hieronymus, quod Hebraei ajunt, hunc esse Sem primogenitum Noe, omnesque primogenitos a Noe usque ad Aaron fuisse pontifices: et supputantes annos ipsius Sem, ostendunt eum usque ad Isaac vixisse. Nam sicut supra undecimo habetur, vixit quingentis duobus annis post diluvium. A diluvio vero usque ad Abraham ortum sunt ducenti nonaginta duo anni, et usque ad ejus mortem trecenti nonaginta duo anni. Et sic restant adhuc vitae Sem centum decem anni. Qua de re tractat Hieronymus in epistola ad Evagrium. Verisimilius est ergo, quod Abraham dederit decimas Melchisedech prophetico et divino spiritu et divino jussu sive instinctu: et quod Melchisedech eodem prophetico spiritu tamquam pontifex se habuit ad Abraham. Volebat enim Deus in ejus sacerdotio praefigurari praecellentiam sacerdotum leviticorum. Dicitur autem, quod *dedit ei ex omnibus*: non quidem de his quae in praelio ceperat, quia illa dicit esse regis Sodomorum. Unde et tamquam sua sibi omnia reddidit: sed de omnibus propriis, quae habebat, dedit ei decimam partem. Nota autem, quod secundum Bedam super illud Joannis tertio: *erat Joannes baptizans in Aenon juxta Salim*, quod Salim est oppidum juxta Jordanem situm, ubi olim Melchisedech regnabat. Et secundum Hieronymum in epistola ad Evagrium presbyterum: *non refert, utrum Salem sive Salim nominetur, quia perraro Hebraei notis in mediis literis utuntur, et pro voluntate lectorum, ac regionum varietate, eadem verba diversis sonis atque accentibus proferuntur. Dicit etiam ibi, quod Salem non ponitur ibi pro Jerusalem, prout Josephus arbitratur; sed est oppidum juxta Scytopolim, quod usque hodie vocatur Salem; et ostenditur ibi palatium Melchisedech ex magnitudine materiarum veteris operis ostendens magnificentiam.* De quo infra, capite scilicet 33, dicitur: *venit Jacob in Sochor et transivit in Salem civitatem regionis Sichem.* Nota, quod hic primo legitur decimas fuisse datas, supra vero leguntur datae primitiae. Pro quanto dicitur, quod Abel obtulit de primogenitis gregis sui. Et quia fuerunt facta in lege naturae, putant quidam, quod primitiae, decimae, ac sacrificia sint de jure naturali: quod tamen non est simpliciter verum. Imo secundum aliquid sunt ceremonialia et figuralia. Si enim essent simpliciter moralia, omni tempore homines tenerentur ad illa. Constat autem, quod homo ante lapsum non tenebatur ad ista, nec ad sacrificia animalium nunc tenemur. Praeterea, quum pontifices ad moralia teneantur, tenerentur et ipsi dare decimas. Sed primitiae et decimae habent pro tanto aliquid morale, pro quanto populus Dei tenetur dare necessaria suis praelatis qui eis ministrant et ministrare tenentur spiritualia. Fuerunt tamen tunc divina inspiratione ad illa incitati in figuram triplicem. Prima est, quia debuit homo solemniter profiteri, quod Deus erat omnium principium et finis, sive creator et remunerator. Per hoc vero, quod Deo dabant primitias, profitebantur, quod soli Deo est attribuenda dignitas primi principii; sicut et per denarium numerum, in quo est primus limes et primus terminus numerorum, adscribebatur ei omnium rerum finalis perfectio. Secunda, quia de Christo redemptore debuit homo lapsus sub figuris profiteri non solum quod ipse esset sacrificium pro expiatione peccatorum nostrorum immolandum, sed etiam quod ipse erat assumpturus primitias nostrae massae, idest purissimam et praecipuam naturam ex nobis. Et quod erat futurus primogenitus mortuorum et primogenitus filiorum Dei; et quod tota perfectio gratiae, justitiae, gloriae humani generis, quasi decimae erat illi adscribenda: et quod dando decimas sacerdoti, nostram perfectionem adscribimus sacerdoti Christo. Tertia est in signum, quod duo singulariter exigit a nobis Deus; scilicet subjectionem et ordinem: ut scilicet omnia faciamus tamquam ab ejus primatu et imperio moti, et ut omnia in ejus gloriam ordinemus. Vult ergo Deus omne imperium operum nostrorum, principium et finem sibi soli adscribi. Et per haec duo obtinet medium operum nostrorum, imo et totum. *Dixit autem rex Sodomorum ad Abraham: da mihi animas*, idest personas captivorum terrae meae. *Cetera*, idest totam substantiam aliam quam cepisti. *Tolle tibi.* Quasi diceret, de omnibus a te captis, quae quatuor reges prius abstulerunt, non volo nisi personas. *Qui respondit ei, levo manum meam*, idest juro tibi per Deum. Loquitur autem sic, quia jurantes solent levare manus ad caelum, quasi ad Deum. Dicit autem, *ad Deum possessorem caeli et terrae*, ut sic ostendat, quod soli Deo principaliter competit, eo quod ipse sibi poterit satis dare, et quod non vult nisi ab ipso solo ditari. *A filo subtegminis.* Quod est filum transversale, quod in navicula textoris ex transverso per telam discurrit; et dicitur a subtegendo et subtexendo, quia sub stamine in telam tegitur et texitur: quasi diceret, nec minima aut vilissima accipiam. *Non accipiam* *ab omnibus, quae tua sunt.* Quaerit Ambrosius libro de patriarchis: *quomodo dicit, non accipiam abs te, quum praeda fuerit in potestate victoris?* Et respondet, quod per hoc virilitatem ostendit et disciplinam, ut scilicet regi serventur omnia; sociis tamen partem emolumenti tribuendam asserit, tamquam mercedem hujus laboris. Et quoniam sibi mercedem ab homine non quaesivit, a Deo accepit. Unde post hoc dixit Deus ad eum: *noli timere: ero protector tuus et merces tua magna nimis. Ne dicas, ego ditavi Abraham.* Sed quare nolebat hoc dici? Ratio triplex est ad praesens: prima est, quia rex Sodomorum et sui ex hoc de facili inviderent divitiis Abrahae, ac per consequens ad ipsarum ablationem, et etiam ad ejus occisionem suo tempore citius incitarentur. Secunda, quia tam Abraham quam sui ex hoc essent subjugati illi regi et suis, et per consequens ad multa inexpedientia corpori et animae eorum, possent ex hoc in posterum magis trahi. Tertia est, quia tam praesentibus quam futuris volebat esse notum, quod de tota terra illa nihil unquam habuerat nisi per Dei providentiam et industriam suam. Praeter hoc est quarta ratio, quare noluit ista retinere; in exemplum, scilicet abjiciendae cupiditatis, et etiam in signum plenioris charitatis ad eos quos liberaverat. Ex hoc enim patuit, quod non fuit motus ad insectandum hostes cupiditatis, sed solius charitatis causa. Nota autem quod ex hoc quod non fit mentio de regibus aliarum quatuor urbium, sed solum de rege Sodomorum, videtur quod iste rex dominaretur quatuor aliis regibus terrae suae. Nota etiam, quod ex hoc, et ex multis aliis Scripturae perpenditur quod fere quaelibet urbs tunc temporis suum habebat regem. Dicitur autem *Sodomorum*, idest Sodomae, quia in singulari et in plurali captum hoc nomen semper est nomen ejusdem urbis; sed Sodoma in singulari stat pro sola urbe, in plurali autem pro ipsa et pro suburbanis ejus. Nota pro mysteriis hujus partis moraliter, quod per quinque reges Sodomorum designatur regnum carnale quinque sensuum, in quibus praeest concupiscentia gulae sive gustus. Quae duae designantur per duas principales urbes Sodomae. Per quatuor vero reges designantur quatuor principales venti daemoniacarum tentationum dominantium regno carnis et quinque sensuum ejus, ut sunt ventus superbiae, avaritiae et invidiae et cetera. Superbia quae omnibus praesens est designatur per regem Elamitarum. In adventu autem spiritus sancti, qui erat in Abraham et Loth, incipit regnum carnis recedere a servitute superbiae: quia etsi tunc omnino delicta carnalia non tolluntur, saltem recognoscunt carnales se esse abjectos respectu spiritualium virorum. Quia vero Diabolus rex superbiae acrius impetit recedentes a se, ideo si rex superbiae eos impetat, et non solum illos, sed etiam quosdam spiritualium perfectos et minus perfectos designatos per Loth, capiat et asportet, tunc zelus Abrahae, idest spiritualissimorum patrum, cum vernaculis, idest cum virtutibus in ipso connutritis et suae summae charitati et humilitati famulantibus de illis triumphant, Lothque reddunt: sed nihil carnalium sibi reservat, praeter sola ea quae in usus necessarios sociorum, idest virtutum inferiorum zelo charitatis servientium fuerunt expensa. Infirmioribus tantum sibi adjunctis, per tres fratres Abrahae contentos designatis, partes vult donari, quia inferiores et seculares fideles nolunt compelli ad suam summam perfectionem. Allegorice autem figuratur hic primo captivitas populi Israelitici sub quinque libris Moysi et sub quinque sensibus, quasi sub quinque urbibus et regibus carnalia sectantis, inchoata per Assyrios et consummata per Chaldeos. Et quia inter illos fuerunt capti aliqui spiritales designati per Loth, utpote Ezechiel et Daniel et alii: idcirco merito Abrahae et per promissionem sibi factam, de captivitate illa reducti fuerunt et restitutus est sacerdotalis cultus Dei. Secundo figuratur hic captivitas ejusdem populi tempore Christi facta occulte per Daemones et visibiliter per Romanos. Ex quibus tunc apostoli et primi discipuli sunt reducti, et in fine temporum omnes sunt plenius reducendi. In utroque autem horum tempore magnificandum est sacerdotium Christi in specie panis et vini proferentis corpus et sanguinem suum. Tertio figuratur hic captivitas Ecclesiae facta per Arianos et alios haereticos, ac deinde illa quae fienda est per Antichristum et illa quae in Apocalypsi fienda dicitur. Et universaliter omnes consimiles captivitates per hoc figurantur, in quibus carnalis Ecclesia, subdita sensibus per regna Sodomorum figuratur, cujus carnalis exercitus cadit in puteum bituminis, idest in voragine concupiscentiae fervidae et tenacis, nimiumque viscosae et glutinosae. Qui putei sunt in valle sylvestri, idest in profundo vitae non regularis, sed saecularis: sed tamen qui ex iis evadant, fugiunt ad montem spiritualis perfectionis. Et nota quod signanter tredecim recesserant a dominio regis Elamitarum et tredecim ab ipso capti sunt et ab Abraham liberati; quia duodecim sunt horae diei status mundanorum et cujuslibet consimilis status. In cujus figuram filia archisynagogi per Christum suscitata, erat duodecim annorum et sanguinis fluxum totidem annis passa erat. Item in decima tertia generatione a Christo Arianorum haeresis consurrexit. Et in decima quarta per trecentos octodecim patres sub Papa Romano, quasi sub altero Abraham condemnatur, sicut Beda in libro de temporibus scribit. Nota etiam quod sicut Christi sacerdotium triplicem habet actum, scilicet redemptionis, justificationis et glorificationis: sic in triplici termino temporum est singulariter magnificandum. In primo enim Christus veniens in carne mortali, per Petrum fide ferventem, tamquam per Abraham alterum, cum ceteris tamen discipulis, de Romano imperio triumphavit et ostensus est legalis sacerdotii finis, apostolis se ipsi subdentibus, tamquam pontifici summo. In secundo veniens in spiritu destruet superbiam Antichristi; et suae evangelicae paupertatis sacerdotium in seipso et apostolis primitus exemplatum, exaltabit super sacerdotium temporali et carnali fulcimento quasi legalibus ceremoniis circumcinctum; ita quod Christus ut pontifex altissimae paupertatis ostendetur esse decorator, non autem sacerdotii temporalis. In tertio veniens beatificus, ut omnes electos offerat in gloria Dei patris de omnibus hostibus triumphando, aeternaliter monstrando, quod sacerdotium beatificum decimat et perficit omne sacerdotium hujus vitae.

Caput 15

[90288] Postilla in libros Geneseos, cap. 15 *His itaque transactis factus est sermo domini ad Abraham.* Haec est quarta apparitio, idest quare promissio sibi facta astruitur esse implenda in semine non adoptivo, sed naturali. Et primo Deus ingerit se Abrahae et tamquam protectorem et plenum remuneratorem. Secundo, ad plene sciendum modum remunerationis et mercedis, ostendit Abraham Deo se non habere naturalem haeredem, sed solum adoptivum, ibi, *dixitque Abraham, domine, Deus, quid dabis mihi.* Tertio promittitur sibi filius de suo corpore procreandus et innumerabiliter multiplicandus, ibi, *statimque sermo domini.* Quarto, amorose commendatur fides Abrahae haec credentis, ibi, *credidit Abraham Deo.* Quinto, iterata a Deo promissione terrae promissionis petit

et accipit super hoc signum a domino, ibi, *dixitque dominus ad eum: ego dominus.* Sexto, quia cum ex Sara filium procreare non posset, accipit ancillam et gignit filium ex ea, ibi, *igitur Sarai.* Dicit ergo: *factus est itaque sermo domini ad Abraham.* Et hoc per corporalem apparitionem, vel imaginativam, vel intellectualem. *Noli timere*, scilicet a quibuscumque hostibus. Jam experimento probas, quod *ego protector tuus sum; noli timere*, etiam per diffidentiam necessariorum et praemiorum. *Quia ego sum merces tua magna nimis valde.* Dicitur autem Deus merces causaliter et etiam substantialiter, quia ipse est dator praemii. Et loquendo de praemio finali, ipse est substantia ejus. *Ego vado*, scilicet ad mortem, *sine liberis*: quasi dicat: neque in mea persona, neque in filio ex me genito videtur temporaliter complenda promissio tua. In Dei enim promissione duplex promissio includebatur: una scilicet temporalis de terra Chanaan, alia vero aeterna de gloria caelesti. Et de hac quidem pro se non conqueritur Abraham, quamvis quaerat hoc pro quanto promittebatur hoc sibi in multiplici prole. De prima autem quaerit hoc proprie. *Et filius procuratoris domus meae*, est supple, *iste Damascus Eliezer.* Quasi diceret, filius dispensationis domus meae, qui vocatur Damascus Eliezer. Ex quo videtur quod disposuerat illum facere haeredem suum. Ab hoc autem, secundum Hieronymum, ajunt Damascum dictum et nuncupatum. Augustinus autem libro 22 contra Faustum dicit: *Abraham, cum videret sibi non nasci filios et factam tamen promissionem semini ejus, primo de adoptivo cogitabat. Et hoc indicat, quod cum Deo loquens ait de vernaculo. Haeres hic meus erit. Semen enim in Scriptura aliquando quis appellatur, quamvis de carne ejus non nascatur.* Haec Augustinus: *eduxitque eum foras.* Hoc potuit fieri in visione imaginaria absque motu corporali. *Suspice*, idest sursum erectis oculis aspice caelum et *stellas numera, si potes*: quasi diceret. Sicut hoc non posses, sic nec numerare semen tuum futurum. Non quod simpliciter fuit innumerabile aut infinitum, sed nobis. Et secundum Augustinum libro 15 de civitate Dei, cap. 23, hic promittitur multitudo seminis spiritualis. Et illud quod supra 13 dictum est de semine ejus carnali, hic vero de iis qui per gratiam debebant esse, sicut stellae caeli. Quamvis utrumque possit referri ad idem. Dicit etiam Augustinus ibidem: *quicumque universum stellarum numerum apprehendisse jactatur, sicut Aratus vel Eudoxius, vel si qui alii sunt, eos libri hujus condemnat auctoritas. Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam.* Et ex hac fide reputavit eum justum, et etiam fideles qui noverunt eum in hoc reputaverunt eum justum. Nota quod hoc signanter ponitur in hoc loco, non quin in praecedentibus promissionibus ipse Deo credidisset, aut quin illa fides sibi ad justitiam reputaretur: sed hoc ponitur triplici ex causa. Prima est, quia expresse credidit, quod de proprio corpore tantum ac talem haberet: hoc autem fuit majus quam credere indistincte de quocumque semine. Secunda est, quia in sequenti apparitione ipse circumcisus est. Voluit autem ostendere Scriptura, quod ipse justificatus est per fidem, et non per corporalem circumcisionem; ac per consequens, quod semen ejus erit potius justificandum per fidem: ita quod circumcisio nihil proderat, nisi pro quanto fides in ipsa includebatur sacramentaliter. Et hoc est, quod apostolus ostendit ad Romanos quarto, quare omnis fides Abrahae quamdam antonomasiam justitiae habeat. Et ideo de praerogativa hujus antonomasiae in exemplum futurorum debuit alicui singulariter dari: quod convenienter factum est circa mediam apparitionem. In hoc enim docetur, quod gradatim augebatur et proficiebat in bono: et quod profectus ejus non fuit solum in fine; ita ut hic debeat hoc verbum legi per antonomasiam, ut sit sensus: *credidit Abraham*, scilicet in singulari excessu. *Et reputatum est ei ad justitiam*, singularem et antonomastice. Sed adhuc restat quaestio, quomodo per fidem, qua credidit se habiturum filios, et eos terram Chanaan haereditaturos, fuit justificatus, cum constet, quod hoc potuit credere absque charitate? Et cum sola fides Christi et haereditatis aeternae justificet, sine qua utique potuit credere praedicta? Ad hoc potest dupliciter dici. Primo, quod in fide seminis ex eo propagandi principaliter includebatur fides seminis Christi ex eo nascituri, et fides haereditatis aeternae. Et hoc vult Scriptura hic more veteris testamenti sub cortice figuralium et terrenorum innuere per hoc, quod Deus seipsum ei proposuerat, dicens: *ego sum merces tua*, non qualiscumque, sed *magna nimis*, idest excessive magna. Et per hoc etiam, quod ex fide dicit eum justificatum, patet quod loquitur de fide per charitatem vivificata. Secundo potest dici, quod licet fides temporalis terrae vel seminis, inquantum est objectorum talium directe, non justificet; inquantum tamen est Dei, cui credidit in hoc, et innititur bono, justificat, si tamen includat, sicut et hic includit, fidem sufficientem in Deum respectu eorum, quae necessaria sunt ad salutem aeternam. *Dixitque ad eum: ego dominus.* Nota quomodo Deus in hujusmodi apparitionibus altitudinem suae majestatis et potentiae ingerit sanctis, quibus apparet. Hoc enim principaliter expedit eorum illuminationi et confortationi, et sublevationi in Deum. Rememorat etiam hic beneficium liberationis, subdens: *qui eduxi te de Ur Chaldaeorum*, idest de incendio Chaldaeorum, secundum Hieronymum. *Ut darem tibi terram istam* et cetera. Vel ego sum, qui ideo feci te exire de terra Chaldaeorum, ut darem terram istam, et possideres eam. *Domine Deus unde scire possum* et cetera. Secundum Augustinum sequentem litteram Septuaginta interpretum quae habet *secundum quid sciam.* Non ait, *unde sciam*, quasi non crederet adhuc: sed ait, *secundum quid sciam*, similitudinem aliquam quaerens qua ejus modus cognosceretur; sicut virgo quando ait, *quomodo fiet illud* et cetera. Certa erat illud futurum, sed modum quo illud fieret, inquirebat. Unde et hic similitudo data est de animalibus. Sed et littera nostra quae habet, *unde sciam*, potest et ad hoc ipsum referri, ut sit sensus, ex quo signo, vel ex qua similitudine hoc intelligam. Sed adhuc restat dubium, quomodo ad rem in verbis claris et propriis sibi promissam petit similitudinem umbratilem? Numquid melius hoc sciebat per verba propria, quam per verba figuralia? Praeterea similitudo quae subditur quid facit ad hoc sciendum? Ad hoc potest dici, ut sequamur litteram nostram simul et Septuaginta, quod Abraham non petit, unde credam? Sed, unde, id est, ex qua ratione hoc quod credo, *sciam*, idest intelligibiliter sive rationabiliter conjiciam et speculabor? Petit etiam secundum quid, idest sub quo modo et ordine sciet illud esse fiendum. Specificatio enim modi et ordinis et temporis impletionis rei promissae, multum facit ad clariorem ejus notitiam. Ad utrumque autem praedictorum valet similitudo subjuncta. Ad primum quidem, quia in ea innuitur ratio, ex qua per modum justae conclusionis poterat juste inferri quod haereditas promissa erat juste et rationabiliter a semine Abrahae consequenda. Nam in similitudine data significatur quod in semine Abrahae debebant esse perfecte activi ac contemplativi, ac poenitentes et innocentes, pro quibus erat patria illa sibi repromissa, velut peregrini et advenae, quia a Daemonibus simul et hominibus multa tentamenta essent passuri, ut fornace tribulationum et igne divinarum immissionum perfecte expurgarentur. Quod autem in semine suo essent futuri perfecte activi, quorum aliqui poenitentes essent, aliqui innocentes, designatur et innuitur per vaccam, capram et arietem, quorum quodlibet ponitur esse trimum, idest trium annorum; tunc enim perfectae aetatis, perfectique roboris non sunt. Partium vero divisio facta per medium significat divisionem activorum in duo officia. Oportet enim quod regant temporalia, et nihilominus quod se et illa dirigant ad aeterna, et quasdam actiones distribuant proximo. Per hoc vero, quod partes divisas *altrinsecus*, idest alteram contra alteram posuit, designat mutuam coordinationem praedictorum actuum et officiorum. Sic enim debent dividi ad propria, quo nihilominus sibi mutuo coordinentur. Per capram autem hirsutam et horridam amara et austera compunctio poenitentium designatur. Per vaccam vero jugum ferentem, obedientia legis et fortitudo. Per arietem vero simplicem, et principem ovium et agnorum, perfectio innocentiae designatur. Per aves vero, turturem et columbam, contemplativorum ad patriam cum gemitu suspirantium volatus et perfectio notatur. Specialiter autem per turturem, contemptus inferiorum, reddens hominem castum ac solitarium. Per columbam autem amorosam et gregalem et foecundam, amor aeternorum in spiritualibus socialis et foecundus. Haec enim duo complent statum contemplativum. Quae aves non dividuntur, quia contemplativi, inquantum talis, est unum solum quaerere, uni soli vacare. De quo Christus Mariam Marthae praefert, dicens: *porro unum necessarium.* De divisione vero status activorum, secundae Corinthiorum septimo dicitur: *qui cum uxore est, solicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.* Tentatio vero a Daemonibus, quae magis est super activos, designatur per volucres super cadavera procedentes quasi ad pastum. Daemones enim propter volatum superbiae, et agilitatem naturalis potentiae, volucres appellantur, qui de nostris carnalitatibus quodammodo quaerunt pasci. Quod autem eas abigebat Abraham, significat, quod merito patrum, et per bonum regimen justorum tentationes hujusmodi a subditis abigunt. Finalem vero tentationem ejusque terribilitatem et obscuritatem et difficultatem, quam erant passuri, designat per soporem et tenebrosum horrorem, qui in occasu solis, quasi in fine diei super Abraham irruit, sicut et vox Dei facta ad Abraham declarat. *Scito, quod peregrinum erit semen tuum in terra non sua, et affligent* et cetera. *Apparuit clibanus fumans et lampas ignis.* Per lampadem ignis, idest per flammam ignis ad modum lampadis fulgentem transeuntis inter partes animalium divisas, significatur numerus finalis tentationis, quae purgativa erit et illuminativa, et decoctiva carnalium, seu activorum, qui purgatione indigent, plusquam contemplativi; et ideo expressior mentio fit de eis. Justitiam vero Dei, remunerativam afflictorum, et punitivam affligentium expresse docet, dicens: *verumtamen* et cetera. In occasu autem solis praeit tenebra, deterrens etiam patres majores: post occasum vero solis sequitur major tenebra, et fornax ignea, quae et circa initium finalium tentationum primo immittitur, et terror ex imminenti tribulatione consurgit. Secundo sequitur pressura fortior ipsius tribulationis, sola carnalia consumens, spiritualia vero servans et complens. Dicit autem, *sume mihi*, idest ad meum munus potius quam ad tuum, quia populum illum erat ipse propagaturus per se, et successores Deo oblaturus, tentamenta sequentia non erat ipse immissurus. Et ideo non dicitur, quod assumat illa iis. Ex iis autem ostenditur, sub quo modo et ordine populus Dei esset perventurus ad haereditatem promissam. Et nota, quod sicut sub temporali promissione terrenae haereditatis continetur promissio spiritualis et aeterna, sic in hac similitudine ostenditur ratio, modus et ordo perventionis ad aeternam gloriam: et similiter modus et ordo, quod de servitute legis ad libertatem Ecclesiae per Christi passionem intratum est, expurgata per forte judicium faece carnalium caeremoniarum, et faece idolatriae. Et consimiliter monstratur hic modus et ordo, quo ad activa in excessum contemplationis et perfectionis evangelicae, intrabit Ecclesia, et specialiter evangelicus status, praeeunte forti judicio sub Antichristo tam mystico quam aperto. Et ex his potest quis advertere multas allegorias alias et moralitates. Quod autem dicit, *quadringentis annis*, secundum quosdam, non refertur ad immediate praecedens, scilicet *subjicient et affligent*; sed solum ad peregrinandum. Nam a quinto anno Isaac, in quo coepit semen Abrahae, usque ad exitum filiorum Israel ex Aegypto, sunt anni quadringenti. Ab exitu vero Abrahae de terra sua, quando primo sibi facta est promissio de hac haereditate, sunt, secundum apostolum ad Galatas tertio, anni quadringenti triginta. Secundum alios autem est mos Scripturae numerum totalem illi loco vel operi tribuere, in quo ipse numerus consummatur, licet non inceperit ibi; ut sit sensus: affligent eos quadringentis annis, idest circa finem quadringentorum annorum affligentur, et haec afflictio tunc finietur. Vel est sensus, quod infra illos quadringentos annos in Aegypto servient et affligentur. Et consimili modo debet exponi illud Exod. duodecimo: *habitatio autem filiorum Israel, qua manserant in Aegypto, fuit quadringentorum triginta annorum.* Ille enim numerus incipit computari ab exitu Abrahae de terra sua, quo coepit esse peregrinus. Ex hoc autem et consimilibus adverte diligenter, et nota, quod in visionibus propheticis significationes numerorum mirabiliter sunt occultae, ita quod raro ad plenum claret, a quo tempore sint illi numeri inchoandi. Unde Isaiae 7 cap. ubi dicitur: *adhuc sexaginta et quinque anni, et desinet Ephraim esse populus*, idest post sexaginta quinque annos deficient decem tribus. Non fuit hoc verificatum inchoando a tempore, quo hoc praedictum est ibidem ab Isaia; sed oportet computare a tempore anteriori, sive a tempore motus facti ab Ozia, sive a tempore missionis primorum prophetarum prophetantium sub Ozia. Et simile est de numero septuaginta septimanarum apud Danielem, qui numerus, secundum Bedam, non est computandus a tempore, quo hoc dicitur a Daniele cap. 8 nec a tempore primae libertatis populi illius. Deus enim numeros temporum sic vult praedici, quod ad plenum intelligi nequeant, usque quo sunt impleti. *Et post haec egredietur cum magna substantia.* Hoc impletum fuit, quando exeuntes de Aegypto petierunt multa sibi dari ab Aegyptiis accommodato, et sic de Aegypti spoliis sunt ditati, ut habetur Exod. 12. *Generatione autem quarta revertentur huc.* Contra hoc esse videtur, quod secundum litteram Septuaginta habetur, Exod. 13. Ubi enim nos habemus, *armati ascenderunt filii Israel de terra Aegypti* illi habent, *quinta autem generatione ascendunt* et cetera. Ad quod dicitur, quod computando generationem sacerdotalem, scilicet levi, ascenderunt generatione quarta, idest post quatuor successive genitos: ut tot sint generationes, quotiens ibi dicitur, genuit Char, qui Amariam, qui genuit Aaron, qui Eleazar, qui cum Aaron egressus est. Computando vero secundum regiam tribum, scilicet Judae, ascenderunt quinta generatione. Judas enim qui cum Jacob intravit in Aegyptum, genuit Phares, qui Esrum, qui aram, qui Aminadab, qui genuit Naasson, qui cum patre egressus est. Et secundum hoc etiam nota, quomodo etiam hoc obscure praedictum est. Non enim praedictum est, an a primo filio cujuscumque filiorum Jacob intrantium in Aegyptum, vel a primo filio levi, hae quatuor generationes essent computandae. *Necdum enim completae sunt iniquitates Amorrhaeorum.* Per Amorrhaeos vel Chananaeos aliquando designantur omnes gentes, quae tunc erant in terra Chanaan, sicut nunc hic. Aliquando vero solam aliquam partem illorum designant, sicut paulo post faciet. Sed quid ad propositum dicere, quod iniquitates istorum nondum sint completae? Cujusmodi etiam completionem exigat Deus in peccatis hominum, cum potius exigat quod non peccent, et peccata non consumment? Ad hoc dicendum, quod per hoc verbum Deus vult ostendere, quod mirabili mensura et moderamine judicat universos. Est autem inter cetera duplex in hoc vita judicium Dei. Unum scilicet justae permissionis, quo hominum peccata usque ad condignum malitiae et demeritorum cumulum aggravari permittit; praevia enim peccata merentur praecipitium sequentium peccatorum, et illa iterum ampliorum, usque ad tertium cumulum a Dei justitia et sapientia commensuratum. Aliud est judicium Dei exterminii temporalis. Et licet Deus omnem mortaliter peccantem posset exterminare, decet tamen bonitatem suam, quod aliquam mensuram misericordis expectationis apponat, saltem respectu multitudinis populorum, et respectu suorum universalium judiciorum; et praecipue, quando in multitudine sunt aliqua bona temporaliter a Deo remuneranda. Pro utroque autem judiciorum dicitur: *nondum completae sunt iniquitates Amorrhaeorum.* Hoc autem ideo hic dicitur, ut ostendat causam unam, propter quam differebat Deus dare semini Abrahae terram Chanaan in haereditatem. Nota, secundum quosdam, totum hoc, quod dicitur de animalibus, factum fuisse in visione. Magister vero historiarum dicit, quod ad literam ea accepit et divisit, et tunc in occasu solis contingit ei horror, et illa visio clibani, de qua hic agitur. Sed quodcumque horum fuerit, quo ad significationem, nihil refert. Nota etiam, quod secundum Augustinum, in animalibus divisis figuratur, quod in populo Israel essent carnales, qui inter se dividuntur. Per aves vero figuratur, quod essent ibi spirituales, qui nullo modo inter se dividuntur, sive ab hominum conversatione se removeant, sicut turtur, sive inter illos degant, sicut columba. In hoc vero, quod animalia sunt trina, designatur tertia aetas, tendens ab Abraham usque ad David, sub quo populus Israel terram promissam plenius possedit. Per vaccam autem designatur plebs sub jugo legis. Per capram vero eadem, ut peccatrix futura. Per arietem eadem, ut regnatura. Nota etiam, quod in quadringentis annis peregrinationis potest idem signari, quod in quadraginta annis deserti et quod in quadraginta diebus Eliae, et jejunii Christi. Quadragenarius enim numerus mystice est numerus laboris. Sicut autem in quadragenario sunt quadraginta virtutes, sic in quadringentis sunt quadraginta denarii; et ideo in idem mysterium quo ad hoc concurrunt. Quod vero in quarta generatione ab Aegypto redeunt, signant tres praecedentes in afflictione mansisse, ut sic post triduum de servitute exirent. Et habes de hoc in Scripturis multa mysteria tridui, et trium annorum. Nota tamen, quod ab immediato semine Abrahae, scilicet Isaac, septima generatione redierunt. In quo apertum sabbatismi mysterium cerni potest. *In die illo pepigit dominus cum Abraham foedus, dicens, tibi dabo* et cetera. Nota, quod per hujusmodi pacta Dei cum hominibus significatur, quod Deus gratia et electione homini per peccatum a Dei societate alienato confoederabatur. Per successionem autem multiplicationis peccatorum significatur majoritas firmitatis individui foederis seu amoris ad illos, cum quibus paciscebatur. Non quod in Dei amore secundum se cadere possit magis et minus: sed solum respectu nostri, absque tamen ulla variatione sui. Nota etiam, quod hujusmodi pacta faciebat Deus cum patribus, non solum pro eis, sed etiam pro statu divini cultus per eos formando. Sicut videmus, quod fundatur stabiliter fundamentum, non solum pro se, sed pro tota domo firmius in ipso fundanda. *A fluvio Aegypti.* Non quidem a magno ejus fluvio, qui dicitur Nilus; sed a quodam parvo, qui Palaestinam dividit ab Aegypto, ubi est civitas Rhivoarura. Numerat autem secundum Augustinum undecim gentes terrae promissae, licet alibi pauciores nominantur, quia aliquando una subintelligitur per alias, et e contra.

Caput 16

[90289] Postilla in libros Geneseos, cap. 16 *Igitur Sarai* et cetera. *Ingredere ad ancillam meam.* Augustinus vigesimosecundo contra Faustum, dicit, quod Abraham obedivit in hoc Sarae, credens, ex nutu Dei id voluisse, qui jam ex seipso haeredem illi promiserat, sed ex qua femina non praedixerat. Et paulo ante dicit, quod Sara sciens se esse sterilem, ancillaris uteri foecunditatem in usum viri sui potestate licita vendicavit, non cedens viro concupiscenti, sed jubens obedienti. Et decimosexto de civitate Dei, dicit, quod hac concubina ad generandum prolem, non ad explendam libidinem usus est: et non insultans, sed potius obediens conjugi. Et in hoc est jure illo usa Sara, de quo dicit apostolus, quod non habet potestatem sui corporis vir, sed mulier. In quibus Augustini verbis duo sunt cavenda, et sane intelligenda. Primum est, quod Sara ex communi et absoluto jure conjugii non habuit potestatem in corpore viri sui, ut posset sibi jubere, quod concumberet cum ancilla sua; nec de communi jure posset excusari ex isto praecepto. Secundum est, quod opinio vel credulitas, qua vir credidit hoc ex Dei nutu jussum, ad viri excusationem non sufficeret, nisi in tantum certus esset, quod praeponderaret vel aequipolleret certitudini, quam habebat de praecepto juris naturalis, quod est de non concumbendo cum aliqua nisi cum legitima uxore. Et ideo pro certo tenendum, quod tam Sara quam Abraham certi fuerunt, quod Deus hoc volebat. Praeter autem haec duo, Augustinus tria addit in facti hujus excusationem. Primum est rectitudo intentionis, quia scilicet propter prolem ad cultum Dei propagandum fiebat. Secundum est sinceritas affectionis, quia non ex amore carnalis concupiscentiae, sed ex voluntate casta hoc factum fuit: quod probatur tum ex hoc, quod Abraham hoc fecit ab uxore jussus; tum quia de ancilla jam habita, jam praegnante, dicit Sarae: *utere ea ut libet.* Ex quo patet, quod nulla intemperantia irretitus erat ancillae. Tertium est, quod secundum Augustinum, tunc plures habere uxores nulla adhuc lege prohibebatur. In quibus Augustini verbis advertenda sunt iterum duo. Primum, quia licet nulla lege scripta prohibebatur, lege tamen divinitus indita et naturali prius prohibitum erat. Secundo, quia mos vel communis consuetudo non potest aliquid facere licitum, quod divino et naturali praecepto est illicitum, nisi certum esset Deum super hoc dispensasse. Et ideo in praedictis oportet intelligi, Abraham certum fuisse, quod Deus cum ipso dispensabat. Sed adhuc quatuor restant quaerenda. Primo, scilicet an habere simul plures uxores sit contra jus naturale. Secundo, an Deus potuerit dispensare super pluralitate uxorum, cum hoc sit contra jus naturale. Tertio, an concubinatus potuerit aliquo modo fieri licitus, et concubinam aliquam habere ad tempus solum liceat, sicut Abraham habuisse legitur Agar. Nam postmodum fuit ejecta. Nec videtur, quod ad eam accesserit ut ad uxorem, sed sicut ad ancillam uxoris, ita etiam quod domina ejus uteretur jure suo in illa. Quarto, quare Deus non potius a principio foecundavit Saram? Numquid tantum delectatur in commixtionibus carnalibus extraordinariis? Ex hoc enim et consimilibus Faustus Manichaeus arguit, Deum veteris testamenti fuisse malum, et patres ejusdem fuisse de gente tenebrarum. Quinto etiam posset quaeri, quare Deus voluit, quod hoc fieret jussu Sarae, ex quo dispensatum est cum viro super pluralitate uxorum, ut hoc faciat jussu vel licentia primae uxoris? Ad primum dicendum, quod est utique contra jus

naturae: quod patet primo ex Dei opere, quia primo non creavit nisi unam. Secundo, ex primorum patrum communi observatione. Nam nullus sanctorum patrum usque ad Abraham legitur habuisse plures uxores; sicut patet in Noe et filiis ejus. Tertio, ex Christi lege, qui in hoc reduxit orbem ad primam rectitudinem legis naturalis. Quarto, hoc ostendit natura prolis, quae est finis operis conjugalis. Proles enim, quantum in se est, horret aliam a matre patri subdi, et ad filios alterius de facili aemulatorie fertur, et noverca ad filiastros suos vix unquam amore plenario, pio et liberali. Quinto ostendit hoc natura conjugalis societatis, quae est tantae unitatis, quod conjuges sunt quasi caro una, unum corpus, unus sensus, et quasi una persona. Et ideo sicut est contra naturalem appetitum viri, quod ejus uxor sit simul alterius viri uxor: sic etiam plures ejusdem difficillime in unum concordant, et vix pacifice cohabitant; licet pluralitas virorum, propter quaedam annexa, sit magis contra naturae rectitudinem, quam pluralitas uxorum. Unde et in primo nunquam legitur fuisse dispensatum: tum quia mulier non potest sic eodem modo foecundari a pluribus viris, sicut plures feminae ex eodem viro possunt simul esse praegnantes. Tum quia non est contra rationem dominii et principatus plures habere subjectos: est autem contra ipsum, quod eorumdem subditorum plures sint domini principales: constat autem, quod vir plus habet de principatu in uxorem, quam e contra. Tum quia si eadem femina esset simul plurium virorum uxor, vir incertus esset, an proles sua esset, an alterius; et ex hoc neuter curaret de prole nutrienda et docenda; nec proles etiam obediret alicui eorum tamquam patri certo et indubitabili. Sexto ostendit hoc donatio mutua corporum respectu operis conjugalis, et juris mutuae potestatis ex praedicta donatione. Cum enim vir det corpus suum uxori, et uxor viro, uxor habet potestatem in corpore viri respectu operis conjugalis. Constat autem contra naturam esse, ut id quod est jam datum uxori detur alteri feminae, contra naturam primae donationis, nisi ex speciali causa Deo dispensante fractio praedicti juris recompensetur et excusetur. Ad secundum dicendum, quod potuit dispensare super hoc, et rationabiliter pro tempore dispensavit. Quod autem potuerit, ostenditur ex duobus: primo, quia omnia, quae sortiuntur bonitatem et rectitudinem ex aliquo ultimo fine, et ab aliqua regula et forma superiori, non contrahunt obliquitatem, si aliquando varientur eorum ordines ad ultimum finem, et ad regulam superiorem, integro remanente fine ultimo. Finis autem ultimus status et operis conjugalis, est gloria Dei, et propagatio et dilatatio divini cultus, et communis utilitas generis humani, et totius universi; ejusque suprema regula est charitas. Quia autem non solum absque laesura charitatis et finis praedicti, sed etiam sub modo conferenti ad illa potuerunt in conjugium plures simul duci, ideo est, et fuit a Deo dispensabile. Secundo, quia si Dei honor est omnium ultimus finis, et Dei voluntas et imperium est causa et regula omnis juris et rectitudinis, nihil est rectius, quam quod omnia sint subjectissima suae voluntati, suoque honori. Et ideo illa, quae repugnantiam ad ipsam Dei voluntatem et gloriam in sua essentia essentialiter non includunt, rectissimum est, quod possint variari a Deo, prout liberius suae majestatis hoc exigit, et magnificentia sui honoris. Quod autem tempore Abrahae et veteris legis sit rationabiliter super hoc dispensatum, ostendit multiplex utilitas ex hoc tracta. Prima est utilitas praesignantiae. Sicut enim per indivisibilem copulam unius cum una, significatur copula unius Christi cum sola una Ecclesia universaliter: sic per plures uxores et concubinas significatur, quod praeter unam principalem Ecclesiam sunt aliae secundum quid Deo conjunctae, ut synagoga, in quantum ceremonialis, et plures congregationes errantium vel peccantium, in quantum habent aliquid veri et boni. Sicut enim ex libera liberi: sic ex ancilla sunt servi, qui ex solo timore Deo serviunt, non ex libertate amoris. Fuit enim signanda differentia inter filios carnis et filios gratiae ex eodem stipite prodeuntes, et conformitas filiorum gratiae, sive ex ancillari utero genitorum, quae in duodecim Jacob filiis est monstrata: suntque plures aliae in his figurae et significantiae, de quibus infra suis locis tangetur. Secunda est utilitas comparativae differentiae. Quia enim Christus erat venturus ut conderet nova et destrueret vetera, decuit quaedam dispensatione aliqua induci, ex quorum evacuatione Christi lex commendabilior et perfectior appareret. Quia autem lex Moysis speciali populo, instar specialis religionis sive regulae erat danda: decuit ex primis patribus legis varios filios et populos propagari, ex quorum comparatione legalis populus merito praeferretur. Tertia est dilatatio divini cultus, quae per pluralitatem uxorum in lege facilius poterat majorem populum propagare: fuitque hoc expediens tempore Abrahae, quo universalis verus Dei cultus non erat in orbe, quum adhuc non esset tempus dilatandi ubique cultum Dei per solam Dei gratiam specialem, scilicet per evangelicae praedicationis verbum. Hoc enim privilegium Christo et ejus statui servabatur; et ideo oportebat tunc per carnis propagationem hoc fieri. Et quamvis ceteri filii Jacob non ita pure unum Deum coluerunt: nihilominus non ita ab initio ab unius Dei cultu elongati fuerunt, sicut ceteri, qui de semine Abrahae non fuerunt. Praeterea famosa magnificatio fidei et meriti Abrahae per varios filios et populos per ipsum propagatos, multum profuit omnibus cultoribus veri Dei, qui eum sequuti sunt. Quarta ratio est utilitas condescensionis ad infirmos et carnales sub lege, quibus tam ratione infirmitatis quam exempli gentilium, qui tunc communiter plures habebant uxores, fuit expediens, quod possent etiam plures habere. Ad tertium dicendum, quod sicut Deus potuit statuere jus conjugale ad totam vitam, sic potuit ad unum annum vel unum diem, sub, debitis tamen rationibus et circumstantiis recompensantibus bonum indivisibilitatis copulae conjugalis. Et sic volunt aliqui factum fuisse in Osea propheta, qui jussus est facere fornicationum filios; quamvis illud pluribus aliis modis exponatur. Dicta est autem concubina non ratione separabilitatis, sed potius ratione disparitatis, quia tenebatur non ut domina domus et familiae, sed ut ancilla. Illo vero tempore etiam inter gentiles quaedam uxores habebantur ut dominae, quaedam ut ancillae. Quod autem nutu vel jussu Sarae ducta est, indicat, quod Sara sibi potius intendit ex illa suscipere prolem, quam ipsi ancillae. Et hujus rei triplex assignatur causa. Prima ad demonstrandum sinceram intentionem et affectionem patrum: per hoc enim patet, quod non ex propria voluntate, nec ex carnali concupiscentia duxerunt plures uxores. Secunda causa est ad monstrandum, quod purificatio haec vim trahebat a primo jure unius uxoris, ac si esset quaedam subderivatio juris illius. Et, ut pateat, quod est subinducta ad implendum defectum carnalis propagationis illius unius. Tertia causa est ad mystice designandum, quod caro debet servire spiritui et activa vita contemplativae et synagoga Ecclesiae et congregatio schismatica vel illegitima seu carnalis verae columbae: et quod quidquid in his boni est, subderivatur ab uxore principali. Et per hoc patet responsio ad quintum. Ad quartum dicendum: absit hoc dominum jussisse, quasi delectatum in foedis concupiscentiis carnis, sed potius propter causas praedictas. Et etiam ut monstraret quod per varios gradus servitium accipit. Unde prius praeeunt filii carnis et animales ante filios gratiae et spirituales; et quod ante partum activae contemplativa sterilis manet. Et quod prius parit etiam in hac vita, quam in vita aeterna. Et sic de aliis mysteriis hic comprehensis. Rursus tanta tardatio foecunditatis Sarae valuit ad plenius declarandum et magnificandum miraculum Dei foecundantis eam non solum sterilem, sed etiam senem. Et iterum valuit ad illud mysterium, quo Isaac dicitur filius promissionis et gratiae potius, quam naturae; quia quanto tardius et quanto magis supra legem naturae datus est, tanto supernaturalius est opus et gratiosior ejus conceptus: tantoque ejus parentes fuerunt Deo gratiores; et tanto fuerunt et apparuerunt majoris fidei in credendo, quod senex de sene et sterili prolem tandem haberet. *Dixit Sarai ad Abraham: inique agis contra me* et cetera. Suspicata autem fuit, quod ille dissimularet arrogantiam Agar corrigere; quia verisimile videbatur, quod Abraham advertisset illius arrogantiam in Saram. *Utere ea ut libet*, idest prout tibi placet. Supponit enim Saram esse talem, quod non uteretur ancilla nisi moderate. Super quo Augustinus decimo sexto de civitate Dei, cap. 25 dicit: *o virum viriliter utentem feminis, conjuge temperanter, ancilla obtemperanter. Invenit eam juxta fontem aquae*, idest juxta puteum, ut ex sequentibus patet. Omnis enim puteus fons, et non e contra. *In solitudine quae est in via Assur, nomen ejus Ismael, eo quod audierit*, idest exaudierit, seu benigne attenderit, *afflictionem tuam.* Secundum enim Hieronymum Ismael interpretatur exauditio Dei. *Hic erit servus homo.* Secundum Hieronymum, in Hebraeo habetur *phere*, quod interpretatur onager qui est asinus Sylvester. Significat autem semen ejus habitaturum in eremo, idest Saracenos vagos, incertisque sedibus, qui universas gentes, quibus desertum ex latere jungitur, impugnant et ab omnibus impugnantur. Et hoc est, quod dicit: *manus ejus contra omnes* et cetera. *Et e regione fratris sui figet tabernacula*, idest ex opposito et quasi contra omnes figet in deserto tentoria mansionum suarum. *Vocavit autem, dicens, tu Deus, qui vidisti me*, scilicet oculo misericordi, et per affectum misericordiae. Unde per contrarium dicimus: talis non videt me, idest non habet curam de me. Unde pro causa hujus nominis a se interpositi subdit, *profecto*, idest pro certo. *Hic vidi posteriora videntis me*, idest Dei curam habentis de me et pie meam miseriam attendentis. Dicit autem *posteriora*, quia forte ob mysterium, et ob reverentiam divinae majestatis noluit monstrare faciem formae in qua apparebat, sed quasi dorsum. Et Magister historiarum dicit, quod cum loqueretur dominus ad Agar, pertransiit in turbine et ipsa tunc vidit posteriora Dei. *Propterea appellavit puteum viventis et videntis*, idest vivi mihi et partui meo vitam dantis et me misericorditer adspicientis. Est autem hoc in sequentibus valde notandum, quod persona sibi apparens ante dicta est Angelus domini: hic vero dicitur esse Deus: et consimiliter infra decimo nono, duo Angeli dicuntur venisse Sodomam, ad quos tandem loquitur Loth, tamquam ad unum summum Deum. Et infra trigesimo primo dicitur: *dixit Angelus domini ad Jacob in somnis: leva oculos tuos* et cetera. *Vidi omnia quae tibi fecit Laban. Ego dominus Deus Bethel, ubi unxisti lapidem.* Et judicum secundo et sexto duo similia exempla habentur. In datione etiam legis ille qui loquitur Moysi, nunc vocatur Deus, nunc domini Angelus. Et Exodi trigesimo tertio, dicit Deus: *ecce ego mitto Angelum meum, qui praecedat te et custodiat et introducat in locum quem paravi. Observa eum et audi vocem ejus, quia est nomen meum in illo.* Oseae etiam duodecimo dicitur, quod *Jacob invaluit ad Angelum, et corroboratus flevit et rogavit eum in Bethel* et cetera. Et tamen in Genesi decimo sexto, qui sibi apparuit in Bethel vocatur Deus summus; et decimo quinto cum quo Jacob praevaluit luctando dicit se nomen habere mirabile; et de ejus visione dicit Jacob, *vidi dominum a facie ad faciem.* Unde et locum illum appellavit *Phanuel*, idest apparitio Dei. Quamvis autem plures rationes possint dari; una tamen signanter videtur a Deo intenta; ut scilicet per hoc inveniretur, quod in Deo plures sint personae et earum una est ab altera. Quod quidem declaratur per hoc quod Deus dicitur esse nuntius Dei, idest missus a Deo. Et cum hoc sacramentaliter monstratur missio filii Dei in carnem, in qua ipse fuit summus Deus et nuntius Dei. Pro quanto tamen in Angelis Dei divina majestas adhaeret et hominibus, poterat qui apparebat, dici Deus et Angelus Dei, quamvis non ita proprie sicut Christus. Et cum Scriptura fuerit edita fervente ubique idolatria, et sub lege summe inhibente cultum plurium deorum, non est verisimile quod aliquem deinde Angelum diceret summum Deum et adoratum ut Deum, nisi Trinitatis et incarnationis Christi mysterium sub hoc modo innuere vellet. Nota pro mysteriis, quod per Agar ancillam Sarae designatur caro vel sensualitas quae est ancilla mentis, et scientia quae est ancilla sapientiae caelestis: et lex vetus quae est ancilla legis novae, et litera occidens quae est ancilla vivificantis gratiae; et Ecclesia activa quae est ancilla Ecclesiae contemplativae, et temporalia bona quae ancillantur spiritualibus bonis: et Ecclesia militans quae est ancilla triumphantis. Saepe autem contingit quod ex scientia et litera, et ex sensualibus fructibus activae, et ex ceremoniis legis scriptae etc. ancilla inflatur contra dominam suam. Concepit enim ex viro Sarae, idest a Deo et a virili animo aliquem fructum virilem, et hoc post decem annos mansionis Abrahae et Sarae in terra promissa, idest post aliquam impletionem seu notitiam Decalogi divinae legis: plerumque autem per zelum charitatis afflicta fuit, quia saepe spiritus videns se ex hujusmodi donis et studiis inflari et meliora dona contemnere, cogitat omnino fugere studia et opera inferiora: sed Angelus domini eam reducit, docens eam humiliari dominae suae, et cum hoc promittens innumerabilitatem fructuum. Divina enim illuminatio, per quam spiritus advertit, quod si inferiora studia et dona perfecte subjiciantur charitati pariunt multiplices fructus, et ideo facit hujusmodi dona resumi: ad fontem aquae, idest sanctae Scripturae, vel sanctarum meditationum, facit occurrere qui foris propter sui profunditatem vivificam et scientificam, puteus videntis et viventis vocatur. Vel puteus iste potest intelligi qualitas nostrae culpae et miseriae: vel vilitas universae creaturae vel profunda humilitas vitae Christi et sanctorum. Vel humilitas contritionis et poenitentiae: vel simplicitas Scripturae sacrae: vel prima principia fidei vel scientiae. Ad unumquodque enim istorum plerumque fugiendo ad dominam, idest sublimem vitam, aliquando pervenimus, quia descensus ad culpae infima frequenter nos disponit ad

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

videndum et sciendum praedicta profunda. Nota etiam, quod hic est primus locus, ubi Angelus sub nomine Angeli simul et Dei legitur apparuisse; in signum, quod ratio angelici ad nos descensus est ad nos fugitivos reducendos ad Deum. Si enim lapsi per primum hominem non fuissemus, reduxissent quidem nos, sed non a fuga dominae, idest sapientiae et legis aeternae. Si enim fuga non fuisset in nobis, non venisset ad nos Deus homo. Et nota quod ancilla non videt nisi posteriora Dei dirigentis illam, quia solius superioris partis et virtutis est contemplari faciem Dei. Haec etiam ancilla bene intelligitur Aegyptia et per desertum fugiens in Aegyptum. In cujus signum populus Israel multum numerum famulorum et servorum ex Aegypto eduxit, in qua et populus et ipse in palea et luto servierunt: quia de tenebra hujus mundi oritur haec ancilla. Et ideo quantum recedit a domina sua, fugit ad tenebras istas, tamquam ad locum originis suae et tamquam ad propria immediata. Objecta enim ancillarum, idest virtutum vel industriarum inferiorum, sunt creata et sensibilia. Unde, quia sunt nobis viciniora, idcirco ex donis et fructibus ancillantium virtutum facilius inflamur. Et haec est una causa rebellionis ancillae contra dominam suam superius tacta. Secunda vero est, quia facilius experimur delectabilitatem inferiorum, quam superiorum et aeternorum; et ideo ad allia et pepones et ollas Aegypti redire voluit populus qui exierat de Aegypto, spreto dulcore invisibilis mannae. Tertia vero est fiducia potentiae et divitiarum et inferiorum virtutum et objectorum, in quibus mens profuga fortius fidit, quam in Deo et in potentia ipsius: unde propterea per prophetam arguitur populus Israel, qui jam exierat de Aegypto; quia in sua defensione quaerebant a regibus Aegypti auxilium, confidentes in umbra Aegypti, quae est sicut arundo et cetera. Hujus etiam filius futurus dicitur ferus et sylvestris homo, cujus manus contra omnes et omnium manus contra eum: quia si servit dominae: contra omnia carnis vitia militat: si vero superbit, universa simplicium bona devastat. Unde synagogae filius, pro quanto fuit bonus, multa propter Deum bella gessit temporalia et omnes hostes populi domini a quibus impeditur perfectio evangelicae legis superavit. Vides ergo quod filiis ancillae proprium est pugnare: propter quod merito dicitur. *Manus ejus contra omnes*, scilicet suos hostes agrestis et ferus.

Caput 17

[90290] Postilla in libros Geneseos, cap. 17 *Postquam vero nonaginta et novem annorum esse coeperat* et cetera. Haec est quinta apparitio; in qua primo Abraham novo foedere ad perfectionem erigitur et nomen ejus immutatur atque innovatur. Et prius promissio de semine plenius confirmatur. Secundo circumcisio pro pacto specialis cum Deo foederis instituitur, ibi, *hoc est pactum meum, quod observabitis.* Tertio, dura sententia pactum non observantium exprimitur, ibi, *masculus cujus praeputii caro.* Quarto, ex Sara filius promittitur, ibi, *dixitque Deus ad Abraham.* Quinto subditur, quomodo confestim Abraham praeceptum circumcisionis impleverit, ibi, *tulit autem Abraham* et cetera. *Ambula coram me.* Non hoc dicitur quia prius hoc non fecerat, sed ut altius hoc faciat. Unde subditur: *et esto perfectus.* Ad hoc enim exhibet Deus sanctis praesentiam suam, ut eos ad se semper magis sublevet ut sursum agat. *Cecidit Abraham pronus in terram*, idest genuflectendo vel se totum prostrando et caput ad terram demittendo supplicavit Deo in signum summae adorationis et humiliationis. Et nota, quod quanto altiora sibi proponuntur et promittuntur, tanto plus se humiliat Deo. *Dixitque Deus, ego sum.* Ego solus habeo verum et summum et immutabile esse. Hujusmodi autem sibi proponit, tum ut in promissis suis stabilius confidere faciat, tum ut ipsum ad contemplationem ejus altius erigat. Et nota, quod sicut ens est primum quod occurrit intellectui, ita quod omnis conceptus intellectus dependet a conceptu entis; sic radix omnium illuminationum Dei a conceptu et gustu summi et purissimi sui esse. Et ideo merito Abrahae et legislatori se ingerit Deus sub hac ratione. *Erisque pater multarum gentium*, tam per viam naturae, quam per viam fidei. Et hoc unum sonat nomen gentium; quia per hoc omnes nationes gentilium communiter designantur. *Appellaberis Abraham quia patrem* et cetera. Prius enim dicebatur Abraham, quod interpretatur pater excelsus. Abba enim pater et Ram excelsus interpretatur. Postea vero vocatus est Abraham, quod transfertur pater multarum. Nam quod sequitur gentium, non habetur in nomine, sed subauditur. Mirandum non est (dicit Hieronymus) quare cum apud Graecos et nos a litera videatur addita, nos he litteram additam dixerimus: quia idioma linguae Hebraeae est per he quidem scribere, sed per a legere, sicut e contrario a literam saepe per he pronuntiant. De nomine vero Sarai subdit, quia non scribitur nisi per unum I, et primo scribebatur per Sin, res, jod. Ergo jod, idest I addita est he litera quae per a legitur, et vocata est Sara. Causa autem mutati nominis est, quia antea dicebatur princeps mea, quasi unius tantum domus familias mater: postea vero absolute dicitur princeps, quia ex ejus filio debebant esse gentes et reges. Signanter autem hoc dicitur, quia non legimus in Graeco, dixit Deus ad Abraham, Sara uxor tua non vocabitur Sarai: sed ut in Hebraeo habetur, non vocabis nomen ejus Sarai, idest non dices ei, princeps mea est. Omnium enim gentium futura jam princeps est. Haec Hieronymus. *Et statuam pactum.* Secundum Hieronymum, ubicumque in Graeco *testamentum* legitur, in Hebraeo est *foedus* sive pactum, idest berith. *Omnem terram Chanaan in potestate* et cetera. Expone, quomodo aeternam, juxta quatuor supradictos modos. *Circumcidetur ex vobis.* Quare hoc instituit? Primo, ut hic subditur, in signum specialis foederis domini cum semine Abrahae: et ad hoc ipsum reducitur, quod secundum Apost. ad Rom. 4 habetur, quod fuit in signum fidei Abrahae, per quam factus est pater omnium gentium sequentium fidem ejus. Secundo in signum distinctivum seminis Abrahae ab aliis gentibus; ut ex hoc ab idololatria, et a ceteris vitiis aliarum gentium magis sibi caverent: et ut populus, ex quo Christus secundum carnem erat nasciturus, in

signo generativae potentiae discerneretur. Tertio in sacramentale remedium originalis peccati, quod utique per generativam trahitur; et etiam respectu adultorum in poenitentiale moderamentum et macerationem carnalis concupiscentiae, quae potissimum viget in loco illo. Et ad hoc reducitur, quod dicitur fuisse in exercitium et experimentum obedientiae Abrahae et suorum successorum, quia est opus valde poenale. Quarto in signum spiritualis circumcisionis vitiorum a corde, quae fit per gratiam Christi. Et ideo quia haec debet esse totalis, et non partialis; ideo bene designatur per circumcisionem corporalem, quae erat abscissio anterioris pellis membri virilis. Quinto in signum evacuationis figurarum, id est ceremoniarum carnalium, quasi pellium occultantium doctrinam generativam filiorum Dei per Christum revelandam. Sexto in signum abdicationis temporalium per spatium evangelicae paupertatis. Septimo in signum depositionis veteris hominis, et mortalitatis in resurrectione finali explendae. Unde secundum Augustinum libro 16 de civitate Dei, capite vigesimosexto: *quid aliud circumcisio significat, quam naturam exuta vetustate renovatam?* Propter quod parentum mutantur et nomina, ut omnia resonent novitatem. Et paulo ante dicit, quod quia hoc non per generationem, sed per regenerationem futurum erat, ideo nunc imperata est circumcisio, in filio promissionis, quo significatur gratia, non natura, id est quando de Sara promissus est. *Ex vobis omne masculinum.* Sed quare in solis masculis hoc signum instituit? Dicendum, quod hujus prima ratio fuit, quia tam carnalis generatio, quam populorum distinctio, principaliter pendet a masculis. Secunda, quia in generativa mulieris hoc non potuit convenienter fieri. Tertia est mystica, in signum scilicet, quod carnale et femineum manet incircumcisum a corruptione corporali. *Infans octo dierum.* Sed quare octavo die potius quam alio? Ad hoc datur primo literalis ratio, ut hoc non fieret nimis cito, propter periculum mortis infantium. Oportuit etiam, quod non fieret nimis tarde, ne forte jam grandiores effecti nollent circumcidi; et quia decens et necessarium erat, quod statim cum bono modo profiterentur cultum Dei, et statum suae religionis ac fidei; et quod mox cum possent, susciperent sacramentale remedium peccati originalis: ideo taxatum est tempus, quod scilicet transiret prius hebdomada una, et non plus. Secunda datur ratio mystica propter mysterium resurrectionis factae die octavo, et resurrectionis finalis futurae post septem mundi aetates. *Omne masculinum* etc. *tam vernaculus, quam emptitius circumcidetur.* Sed quare servi in domo nati, vel postmodum emptitii, erant circumcidendi, ex quo non erant de semine Abrahae? Ad hoc est primo ratio literalis: quia si servi eorum non essent sui ritus et cultus, hoc tam ipsis quam eorum servis obesset. Possent enim facilius trahi ad idolatriam servorum, si essent alterius ritus. Praeterea mutua conformitas ritus multorum facit ad unanimitatem. Decet autem, et expedit, quod tota familia ejusdem domus unanimis sit. Secundo est ad hoc ratio mystica: quia et gentes infideles erant trahendae et convertendae ad Christi legem et fidem, et ex eis et Judaeis debebat fieri unus populus et unum ovile. Unde secundum Augustinum, ex hoc ostenditur, ad omnes istam gratiam pertinere. *Masculus, cujus praeputii caro non fuerit circumcisa, delebitur anima illius*, de populo, scilicet. Quaeritur hic, quomodo haec sententia fuit justa, respectu infantium, quorum culpa non erat non circumcidi? Quomodo etiam in eis erat verum, quod habet pars hujus sententiae, quae subditur, quia pactum meum irritum fecit? Dicendum, quod in pacto circumcisionis includebatur primum pactum Dei cum toto genere humano irritum factum in Adamo, eo modo, quo generale includitur in speciali, et antecedens in consequenti, et prius in posteriori, et morale in ceremoniali, sive figurali et sacramentali. Primum autem pactum Dei quaevis anima irritum fecit in Adam, eo modo, quo omnes in eo peccavimus, seu peccatum contraximus. Et hoc Scriptura vult hic occulte more veteris testamenti subinnuere. Unde Augustinus decimosexto de civitate Dei, capite vigesimoseptimo, dicit, quod omnes in Adam testamentum Dei dissipaverunt, et in illo peccaverunt. Testamentum autem primum factum ad Adam, est illud: *qua die comederis, morte morieris.* Unde scriptum est Ecclesiastici capite nono: *omnis caro sicut foenum veterascet.* Testamentum enim a seculo est morte mori eos, qui transgrediuntur praecepta Dei. Sed cum dicat apostolus: *ubi non est lex, nec prevaricatio*; quo pacto in Psalmo dicitur, *praevaricatores aestimavi omnes peccatores terrae?* Nisi quia omnes legis alicujus praevaricatores sunt rei, qui aliquo peccato tenentur obstricti? Quia ergo circumcisio signum regenerationis fuit, sic intelligenda sunt verba praedicta, tamquam sic dicta: qui non fuerit regeneratus, interibit anima ista de populo suo, quia testamentum Dei dissipavit quando in Adam peccavit. Si autem quis hoc de isto pacto circumcisionis esse dictum contendit, potest dici ideo dissipasse testamentum, quia licet non ab illo, tamen in illo est dissipatum. Verumtamen advertendum est quod propter hoc non posset anima parvuli incircumcisi exterminari de populo, nisi originali peccato esset obligata. Haec Augustinus. *Non vocabis Sarai, sed Saram.* Cujus ratio, secundum Hieronymum, tradita est: secundum Augustinum vero hujusmodi est ratio. Quia Sarai interpretatur princeps mea, Sara autem virtus. Unde scriptum est ad Hebraeos undecimo: *fide et ipsa Sara accepit virtutem ad emissionem seminis.* Erat enim illa jam senex et etiam sterilis, et menstruo cruore destituta, propter quod jam parere non posset, etiamsi sterilis non fuisset, quia eis quae ita provectioris aetatis non sunt, ut solita mulierum eis adhuc fluant, de juvene parere possunt, sed de seniore non ita: quamvis posset ille senior, sed de adulescentula gignere. *Et risit uxor.* Secundum Augustinum, risus exultatio est gratulantis, non irrisio diffidentis. Verba quoque ejus (in animo suo, scilicet) *sed centenario mihi nascetur filius, et Sara nonagenaria pariet*, non sunt dubitantis, sed admirantis. Hoc autem potest probari primo ex commendatione fidei ejus de promissione futuri seminis, quae habetur supra decimo quinto. Secundo ex hoc quod infra Sara de risu suo increpatur a Deo: quod multo magis de Abraham fiendum esset, si ex consimili dubitatione risisset. Tertio quia hic promittitur quod cecidit Abraham in faciem suam tamquam Deo humillima adoratione gratias agens de tanto ac tali promisso. Quarto, quia tam perfecte Deo credens, statim ipso die circumcidit se, et omnes mares domus suae. Quod autem subdit: *utinam Ismael vivat coram te*, id est ad tuum obsequium et honorem, non dicit ex dubitatione alterius filii sibi de Sara promissi; sed tamquam significans, quod pro magno habebat, si solum eum haberet. Et in hoc significatur se pro maximo et summo habere, si praeter illum alium, ex Sara scilicet, habeat. *Vocabisque nomen ejus Isaac*, id est risum. Secundum Hieronymum ex solo risu Abrahae vocatus est risus, non autem ex risu Sarae; quia risus Sarae, post praedictionem hujus nominis contigit. Augustinus decimosexto de civitate Dei, capite trigesimo primo, dicit, quod Abraham vocavit nomen ejus Isaac, quia, ut habetur infra vigesimoprimo capite, ipse pater riserat, quando sibi promissus est admirans in gaudio; riserat et mater dubitans in gaudio, a quo dubio per exprobrationem Angeli purgata est, et per Angelum in fide postmodum confirmata. Et subdit: ex hoc ergo puer nomen accepit. Unde et Sara merito dixit, *risum mihi fecit dominus. Nonaginta novem annorum erat Abraham, quando circumcidit* et cetera. Nota, quod signanter hic rememoratur antiquitas ejus in signum et in exemplum nostrum, quod nulla vetusta consuetudine, nullaque saeculi attritione, ac novitate, et poenalitate, ritus circumcisionis est redditus difficilis vel tardus. Sed numquid servi ejus debuerunt ei mox credere, ita ut statim se circumciderent? Dicendum, quod non, nisi prius per apparentia signa constaret, quod ipse habuerat hoc a Deo. *Pactum vero meum statuam ad Isaac.* Ex hoc innuit, quod id quod infra vigesimosecundo clarius dicitur, scilicet quod erit filius ancillae, quia in Isaac vocabitur tibi semen. *Quem pariet tibi Sara tempore isto in anno altero.* Ex hoc patet, quod sequens apparitio, in qua vidit dominum in specie trium virorum, fuit facta eodem anno, et fere eodem, quo et illud dictum: *revertar ad te, et habebit Sara filium.* Patet etiam ex hoc quod subditur, quod nonaginta novem annorum erat Abraham, quando se circumcidit; centum autem annorum fuit, quando natus est Isaac, prout dicitur infra vigesimoprimo capite. *Et circumcidit carnem praeputii eorum statim in ipsa die.* Hoc signanter dicitur ad commendandam celerem obedientiam Abrahae, et miram reverentiam et subjectionem omnium servorum ad ipsum tamquam ad optimum patrem et dominum: quia eos seducens nequaquam circumcidisset. *Et Ismael filius suus tredecim annos impleverat tempore circumcisionis.* Hoc signanter videtur exponi ad innuendum mysterium numeri tertiidecimi, qui designatus est in tribus miraculis in diversis annis factis decimotertio die a die natalis Christi, de quo plura recenseri queunt, et aliquid tactum est supra capite decimoquarto, ubi agitur de decimotertio anno recessus Sodomitarum a tributo regis Elamitarum. Nota secundum Hieronymum, quod in veteri testamento quatuor absque velamine, antequam nati, sunt vocati, scilicet Ismael, Isaac, Salomon, Josias. Sed et praeter hos etiam in novo testamento sunt duo: Joannes, et dominus Joannis, ut huic sexto septimum non desit. Isaiae 7 praedicitur vocandus Emmanuel, et velociter spolia detrahens, licet hoc ultimum sit oratio potius, quam nomen. Quia enim soli filii gratiae in libro vitae sunt nominati, et hi per septem aetates saeculi currunt, idcirco congrue septem per ordinem sunt conscripti, in quorum nominibus gratia commendatur: cujus prima ad veros miseros condescensio congrue exauditio et consolatio risus merito vocatur ac deinde mentis in Deum oblatio ac sacrificium optime vocatur. Nostri vero per eam in Deum oblatio et intentio et sacrificatio optime vocatur Josias, id est in quo est incensum: et post hoc singulariter illuminatio praecurrens Christum inducitur. In hora enim incensus dictum est Zachariae, quod uxor ejus pareret sibi filium, quem vocaret Joannem, id est in quo est gratia. Sexto autem mense nominatur nomen Jesu et conceptio ejus, quia post praedicta ipse fons gratiae salvificus expressus praegustatur; et tunc cum hoc sentitur nomen Emmanuel, id est quod Deus est nobiscum, et hic est virtus et victoria depraedationis hostium nostrorum.

Caput 18

[90291] Postilla in libros Geneseos, cap. 18 *Apparuit autem ei dominus.* Haec est sexta apparitio, in qua singulariter apparuit Deus trinus et unus. Commendatur autem haec apparitio singulariter ex septem. Primo ex evidentia expressionis. Secundo ex familiaritate comestionis. Tertio ex efficacia promissionis, ibi: *cumque comedissent* et cetera. Quarto ex reseratione familiarissimae

revelationis divini consilii et judicii, ibi: *cum ergo surrexissent.* Quinto ex singulari exauditione precum Abrahae, ibi: *Abraham vero adhuc stabat.* Sexto ex severitate justi judicii Sodomae, ibi: *veneruntque duo Angeli.* Septimo ex liberatione Loth propter preces Abrahae, quae partim interseritur, partim subjungitur sextae parti. Post haec autem subjungitur etiam, quomodo duae filiae Loth conceperunt ex eo, ibi: *dixitque major ad minorem.* Et postea subditur recessus Abrahae de Hebron in Geraram, et liberatio Sarae de manu Abimelech regis, infra *profectus inde Abraham*: et praedicitur etiam conceptus et partus Isaac, ibi: *visitavit autem Deus Saram.* Circa hanc autem apparitionem est primo quaerendum, an tres viri Abrahae apparentes tenuerunt personam Dei, an solum alter eorum. Secundo, an Abraham a principio cognoverit Deum sibi apparere in specie trium virorum, vel solummodo tres crediderit esse homines. Tertio, an hi tres secundum rem fuerunt Angeli. Quarto, quare et quomodo Deus vel Angeli in specie virorum comederint. Quinto, erit videndum de circumstantiis hujus visionis hic signanter descriptis, scilicet de loco et standi modo, quia sedebat in ostio, et in convalle Mambre, quia in fervore diei, et sic de aliis. Ad primum dicendum, quod licet quidam falso dixerunt, quod unus solus tenebat personam Dei et domini, duo vero reliqui tenebant personam Angelorum et sanctorum Dei: unde et infra, dicto, quod dominus discessit ab Abraham, subditur, quod venerunt duo Angeli: certum est tamen ex verbis hujus Scripturae, quod tres viri praedicti tenuerint pariter personam unius Dei: sic tamen, quod unus proprie tenuit personam patris: duo vero, qui dicti sunt Angeli, gesserunt personam filii et spiritus sancti. Quod probatur primum ex eo, quod Loth infra ad duos, qui dicti sunt Angeli, loquens, dicit in singulari, *quaeso domine mi.* Et ascribit eis auctoritatem et potestatem uni competentem; subditque in singulari, quod dominus dixit ad eum: ecce etiam in hoc suscepi preces tuas. Et secundo, quia in principio hujus totalis visionis dicit Moyses, quod apparuit dominus Abrahae; et postmodum non dicit qualiter, nisi solum pro quanto subdit, tres viros ei apparuisse. Nullumque horum in speciali exprimit altero dissimilem aut majorem. Tertio, quia plerumque praemisso in plurali quod Abraham loquitur ad eos, subditur in singulari, *domine mi.* Et ipsi consimiliter primo praemissi ut plures subdunt in singulari. Ego veniam, et consimilia. Praeterea recta ratio dictat, quod ex quo Dei filius ei pro semine in quo benedicendae erant omnes gentes, promittebatur, licet more veteris testamenti hic sub velamine exprimatur: quod sibi Trinitatis mysterium revelaretur. Decebat etiam quod haec veritas radices mitteret in patribus et prophetis veteris testamenti, instar stipitis et ramorum propalanda in novo. Ad secundum, quod secundum Augustinum, 16 de civitate Dei, cap. 29, Abraham in principio eos aestimavit esse homines, alias non tamquam mortalibus et humana refectione indigentibus ministrasset. Verumtamen verissime cognoscebat dominum esse in eis, sicut esse assolet in prophetis. Sed contra hoc ultimum quidam arguunt. Primo, quia ex tali aestimatione Dei in prophetis non est consuetum loqui ad eos tamquam ad unum existentem Deum in eis, nec in adoratione eorum adorare unum Deum. Secundo, quia nec ipsi prophetae soliti sunt loqui in persona Dei, nisi praemittendo: *haec dicit dominus Deus*, aut aliquid aequivalens. Potest igitur dici, quod sicut Christi discipulis euntibus in Emaus, Christus eis apparens, primo creditus est esse peregrinus; ex quo tamen coepit loqui ad eos, aestimatus est ab eis multum reverendus: et ut postmodum confitentur, multum ardoris in corde eorum per sua eloquia immissum est, et tamquam reverendum peregrinum ipsum invitant, et ad suam coenam compellunt, et tandem in fractione panis ipsum Christum agnoscunt: sic, ut videtur, Abraham in principio hos tres aestimavit esse homines: postquam autem comederunt, et auctoritate majestativa tamquam unus Deus loquuntur ad eum, *revertens veniam ad te* et cetera. Tunc se habuisse videtur ad eos tamquam ad unum Deum, idest tamquam ad tres personas unius Dei. Et consimiliter videtur fuisse in Loth, ubi scribitur *dixitque Loth ad eos. Quaeso domine mi* etc., coepit Loth cognoscere illos duos Angelos sive viros, idest unum Deum, et tamquam duas personas unius Dei. Sed huic modo dicendi obviare videtur, quia in primo occursu Abrahae ad eos, dicitur eos adorasse, et in singulari dixisse, *domine, si inveni gratiam in oculis tuis, ne transeas servum tuum.* Sed ad hoc potest dici quod etiam in principio facta est in Abraham quaedam occulta et interna inspiratio et motio compellens eum sic loqui, quamvis nondum in seipso plene adverteret, quid in mente sua, quo ad haec, gerebatur. Certum est enim saepe fieri immissiones et internos sensus et motus in aliquibus, et hoc in quibusdam nostri temporis me arbitror comprobasse. Unde et saepe contingit quod tales postmodum advertunt se aliqua sensisse in visionibus suis, aut etiam in Scripturis, quae prius non adverterant se sensisse, dum divina legerent, et viderent, vel audirent. Et praecipue hoc contingit quando homo sic sibi quasi suae libertati aut libero arbitrio relinquitur; quod in quibusdam divinitus agitur, sibimet non plene relictis. Nonne enim mirabile est quod Paulus in raptu ad tertium caelum nescivit an ejus anima esset tunc in corpore sive extra corpus? Et sic puto in Abraham contigisse. Ad tertium Augustinus, ubi supra, dicit, quod ipsos fuisse Angelos Scriptura testatur, non solum in hoc libro ubi haec narrantur, sed etiam in Epist. ad Heb., cap. scilicet ult.: ubi cum hospitalitas laudaretur, *per hanc (inquit) quidam nescientes hospitio receperunt Angelos*: vel, ut nostra litera habet, *per hanc enim placuerunt quidam Angelis hospitio receptis.* Videtur ergo dicendum quod forma corporalis horum trium Abrahae visibiliter apparens habuit triplicem respectum. Primo videlicet, ad suam visibilitatem sive figuram visibilem; et secundum hoc praetendebat humanam speciem virorum, et pro tanto vocantur hic viri. Secundo ad suum efficiens, et movens proximum et immediatum; et hi fuerunt Angeli, juxta regulas Dionysii de legibus hierarchiae, quod Deus per ministros intermedios regit inferiora. Tertio ad suum principale significatum, per quod principaliter repraesentandae erant species virorum formatae: et hoc modo apparebant et repraesentabantur in eis principaliter tres personae unius Dei. Unde tam in figura quam in aspectu et gestu et locutione et efficacia, refulgebat quidam modus majestativus et dominativus et deificus, soli summo Deo singulariter competens. Potest autem esse quod sicut Daemon in viris arreptitiis plerumque ita loquitur, quod audientes aliquando principaliter feruntur ad Daemonem in illis loquentem, aliquando vero ad ipsos arreptitios, quod sic Deus per Angelos suos quos immediate inhabitat, moveret illas species visibiles trium virorum, sic quod aliquando mentem et sensum Abrahae principaliter ducebant in Deum inde apparentem et loquentem: aliquando vero quasi in homines, et forte aliquando quasi in Angelos Dei. Ad quartum dicendum, quod non fuit magnum in corporibus assumptis cibos trajicere et occulte consumere et resolvere. Caussa autem propter quam Deus voluit assumere formam comedentis et lotionis pedum, et consimilium, inter caeteras fuit triplex. Prima est ut in principio ad literam crederentur esse homines: et sic per consequens pietas et hospitalitas Abrahae et Loth probaretur et exerceretur; quae quidem tanti est ponderis apud Deum, ut apostolus ex ejus virtute dicat eos meruisse Angelos hospitio habere. In hospitalitate enim generaliter ad omnes, et specialiter ad sanctos, non solum liberalitas, sed etiam multa humilitas et pietas, et societas et fraterna charitas, et sanctorum spiritalis collocutio, et domestica et commensalis communicabilitas connutritur et comparticipatur. Sed tamen quomodo Abraham potuit credere ipsos esse viros sanctos, cum sciret illo tempore omnes gentes ad idololatriam et ad multa alia vitia declinasse? Ad hoc dicendum, quod non est credendum omnes illius temporis in tantum errasse, quin adhuc essent hic inde aliqui singularis sanctitatis, sicut utique erat Melchisedech et Sem filius Noe adhuc vivens, et aliqui alii patres antiqui. Et quantum ex hoc capite et sequenti apparet, illo tempore sanctorum patres in multa simplicitate incedebant, et in suis mutuis receptionibus, soliti erant sibiinvicem pedes lavare. Unde Abraham et Loth invitaverunt istos ad lotionem. Secunda caussa est, ut per hoc familiarius se jungeret Deus Abrahae, et etiam omnibus fidelibus hoc factum audientibus et credentibus; et ut per hoc ipsum Abraham ad majorem spem et timorem, et fiducialiorem amorem erigeret sursum. Tertia est, ut veram humanationem Christi futuram, in qua cum hominibus vere comedit, prophetice praefiguraret: et ut epulas aeternae patriae nos cum Deo finaliter participaturos in quadam visibili imagine praemonstraret; et etiam epulas gratiae quas tota Trinitas facit in mentibus amicorum suorum, juxta illud Joan. 14: *si quis diligit me, pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Et nota, quod congrue Deus dicitur hic apparuisse, ut viator et pauper verecunde subsidia vitae petens, ut praefiguraretur vita Christi, de qua Jerem. 54 dicitur: *quare quasi colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum? Quare futurus es veluti vir vagus* et cetera. Et ut praefiguraretur quod tota Trinitas in nobis viatoribus et peregrinis viam quasi ductor, et sub specie aenigmatica et peregrina ut viator demonstrat. Patet autem quod dictum est, tum quia vidit eos stantes, tum quia ad pedum lotionem invitat, quia id non solet fieri equitantibus, tum quia dicit eis, postea transibitis, ut pauperes scilicet: et etiam quia dicit eos idcirco de via communi declinasse et venisse ad tabernaculum ejus, ut reficerentur ab eo. Et supra non dicitur quod viderit eos euntes, sed stantes; et hoc est proprie signum petentium. Unde hodie sicut fratres mendicantes, dum declinant ad domum alicujus sibi ignoti, stant sic ad portam, ibi gradum figentes quasi petentes hospitium. Et sic videtur quod fecerit Deus in specie trium virorum. Quia secundum Ambrosium libro de officiis: *verecundia petendi, ingenuos prodit natales.* Idcirco hanc formam decet nos discere a Deo in specie pauperis apparente: non autem decet nos esse importunos et inverecundos quaestores. Unde Abraham et se et sua liberaliter offerenti, non dicunt, da mihi hoc et illud; sed solum, fac quod locutus es: quasi dicant: specialia non petimus, sed quod dare volueris, recipiemus. Ad quintum dicendum quod circumstantiae hujus apparitionis tamquam sextae, vel praecipuae, debuerunt congruere, spirituali excessui hujus visionis designando. Fit igitur in meridiano fervore diei, ut simul designaret charitatem et fervorem amoris Abrahae ad Deum, et Dei ad Abraham. Fit et in sexta hora diei tamquam apparitio sexta, ut designet apparitionem sextae aetatis factam in Christo et sexti temporis ecclesiastici. De quo satis habetur in Apocalypsi. Fit etiam sedenti, ad designandum tranquillitatem mentis Abrahae, et ad innuendum quod excessus contemplationis non est nisi in mente quieta. Fit sedenti in ostio tabernaculi, sicut et Eliae stanti in ostio speluncae, quia non fit nisi in mentibus suum corpus habentibus pro transitorio tabernaculo et pro carcerali spelunca, nec immersis in illis, sed quasi de illo ad aeterna egressis. Fit etiam in convalle Mambre, quae interpretatur divisio, vel claritudo, vel alienatio.

Fit enim in profundo humilitatis in se habentis divisionem et contemptum omnium mundalium et claritatem celestium radiorum, et alienationem sensuum ab operationibus sensualibus. Fit etiam, secundum literam Septuaginta circa quercum, quae secundum Isidorum 17 Etymologiarum, fertur usque ad Constantini regis imperium perdurasse. Est enim arbor ex suo genere multum annosa, cujus fructus glandula vocatur, quae in medicaminibus adhibetur. Sub hac autem quieverunt et comederunt, quia crux Christi et tota textura operum naturae, gratiae et gloriae, et omnis divinae Scripturae atque doctrinae, est veluti quercus, solida arbor et ramosa. Sub qua, et in qua excessus divinae contemplationis menti sanctae apparet. In quolibet enim praedictorum instar arboris invenies radices fundamentalium principiorum, procedentium per media usque ad fructus finalium operum seu circumcisionum. Nota autem actus Abrahae. Primo enim videt. Secundo, in occursum currit. Tertio, adorat. Quarto, invitat. Quinto, pedes lavat. Sexto, festine mandat Sarae ut panes de simila purissima paret. Septimo, ipse optimum vitulum celeriter assumit, et per famulum occidit et coquit, coctumque cum butyro et lacte coram apponit, ipsisque assistit. Post primam enim Dei speculationem insilit et occurrit, affectus ad Deum, totumque Deo usque ad infima subjicit et prosternit, ac proinde dominum ad se invitat et trahit. Et ut Deum reficiat potius quam seipsum, quod est charitatis altioris et transcendentioris: ac deinde profunda divinorum processuum mentali puritati detegit, superapparentium et superpositarum contrarietatum obstacula, quasi sordes divinorum pedum spiritali lavacro abstergendo. Vel per pedes designantur, non profunda, sed infima ipsius Christi. Potest etiam per lotionem pedum significari humilis pietas et reverentia, quae menti occultam ipsam utilitatem membrorum Christi dictam purissimam fidem et intelligentiam beatissimae Trinitatis subtili perscrutatione et collatione commixtam, et igne charitatis sub cineribus humillimae abnegationis omnis proprii sensus et rationis, sibi per Saram apponit. Quae quidem per tria sata similae designantur. Simila enim est purissimus flos farinae triticeae, provinciae Palestinae, capiens unum et dimidium modium secundum Isidorum. Dei enim essentia in tribus personis capit unum summum bonum, et omne ens creatum vel creabile quod est quasi dimidium et semiplenum bonum, ut cum offert sibi totam puritatem trinae potentiae, scilicet intelligentiae, voluntatis et memoriae. Sed ipse per se tamquam per summum apicem mentis suae offert vitulum per famulum de armento ablatum, occisum et coctum, Christum videlicet, non per sanctos patres, sed per impios Judaeos ab hominibus segregatum et crucifixum: et per incendium devotionis coctum, et sacrificatum. Quae apponuntur cum butyro, idest, cum sapore sincero, suavi et pingui: et cum lacte, idest cum pura et innocenti seu infantuli simplicitate; sicque totus divinae mensae, divinaeque refectioni assistit. Et nota quod omnia praedicta facta sunt etiam mira festinatione et celeritate; quia spiritus extaticus et superfervidus nescit agere lente et tarde, imo instar aquilae vivaciter et agiliter volat. Dicit autem, *et ponam bucellam panis.* Ubi sumit panem pro omni comestibili. Bucellam vero dicit aut ex humilitate, aut in signum accelerati et succincti prandii, festinantibus ministrandi. Dicit etiam vitulum tenerrimum, idest multum juvenculum, et non duras, et tenerrimas carnes habentem. Vitulus enim et hoedus quia sunt de matre sicca, eo sunt meliores quo sunt juniores: agnus vero quia est de matre multum humida, est in principio minus bonus ad esum. De arbore autem sub qua haec refectio fuit, sunt quaedam alia mysteria tacta supra. *Cumque comedissent, dixerunt ad eum. Ubi est Sara uxor tua?* Non hoc quaerunt quasi ignorantes; sed ut ex responsione Abrahae detur occasio sequentia subtexendi. Ille respondit: *ecce in tabernaculo est.* Nota religiositatem sanctae Sarae. Sic enim eis devote servivit, quod tamen seipsam extraneis non monstravit, sed in interioribus mansit; hoc enim decet feminas et dominas sanctas; et in hoc servatur ordo hierarchiarum; quia superioris est absque velo et immediate Deo assistere, sicut hic Abraham faciebat: inferioris vero per intermedium velum et mediante superiori *cui dixit, revertens veniam* et cetera. Quaeritur quomodo a trina corporali specie trium virorum potuit una vox emanare, ut de omnibus tribus in singulari dici potuerit hoc quod dixit, *revertens veniam ad te.* Ad quod duplex responsio potest dari. Prima est quod quamvis vox fuerit corporaliter trina, significatione, tamen causaliter ac intellectualiter fuit una, tamquam scilicet ab uno Deo in tribus loquente. Sicut dato quod unus et idem Daemon tres viros agitans per eorum linguas eamdem rem consimili voce loquatur: apud eum qui audiret Daemonem in tribus et per tres loquentem, esset quodammodo una vox: sicut et si aliquis nobis per Scripturas trium schedularum loquatur, non dicimus in plurali, hi dixerunt haec nobis, sed, iste dixit. Secunda responsio est quod Deus miraculose per trium personarum corpus assumptum unam solam vocem protulit, aut secundum rem, aut saltem secundum sensualem apprehensionem Abrahae. Ita quod ipsi Abrahae fuit sensibiliter visum quod eadem vox fuit trium. Et quicquid sit de primo, hoc ultimum fuit valde facile Deo. Alias posset dici quod unus loqueretur in persona omnium trium, sicut Petrus in persona omnium apostolorum aliquando respondebat. Primi tamen modi videntur magis honorifici Deo et amplius congruere mysterio sanctae Trinitatis: quamvis modus tertius respectu nostri bene competat Deo; tum quia per filium incarnatum tota Trinitas locuta est nobis; tum quia more Scripturarum appropriative loquendo tota Trinitas aliquando loquatur nobis per spiritum sanctum, aliquando per verbum inspiratum vel per visibilem apparitionem sicut nunc, vel per invisibilem et novum gratiae effectum. Nota quod annum integrum ab apparitione usque ad partum Isaac ponit, tum propter alias causas, tum etiam ne statim quasi in Dei adventu carnalis conceptio videatur facta fuisse, sed potius fere post tres menses. *Vita comite.* Secundum Hieronymum, Septuaginta habent, *in tempore hoc, et in hac hora.* Sed pro hora est in Hebraeo *vita*, ut sit ordo vel sensus. Revertar ad te in tempore vitae: quasi dicat: si vixero vel si vita fuerit comitata. Dicit hoc autem more humano. Haec Hieronymus. Et tunc potest id dici, non quasi sit incertus de sua vita in tempore illo, cum ejus vita sit immutabilis et aeterna; sed ut suo exemplo doceat nos sic debere loqui cum loquimur de futuris per nos fiendis, juxta quod docetur Jacobi 4. Quamvis eo quod in Hebraeo est (in tempore vitae) possit nominari occulte tempus gratiae vivificae. Vel si ibi est in tempore hoc et in vita hac sive in tempore hujus vitae, significetur quod Deus venturus sit ad eum in tali tempore secundum effectum vel formam pertinentem ad statum hujus vitae. Secundum literam vero Septuaginta quae habet, *in hora hac*, videtur Deus vim suae praescientiae et providentiae velle monstrare, ita ut non praedicat tempus nativitatis Isaac in generali, sed etiam horam. *Et desierunt Sarae fieri muliebria*, idest menstrua, quibus deficientibus deficit vis concipiendi et pariendi. *Quae risit occulte dicens*, scilicet in corde vel quasi inter dentes, aut valde silenter. Haec enim narrantur ad ostendendum quomodo Deus praescivit secretum risum et verbum. *Dixit autem dominus ad Abraham, quare risit Sara?* Nota quod Deus volens corripere Saram, non convertit sermonem suum ad illam, sed ad virum ejus. Primo ut doceat quod ordine hierarchico debet a Deo per intermedium superiorem inferior gubernari et corripi. Secundo, quia

Sara non erat tunc corporaliter ibi praesens, erat autem ibi vir ejus. Tertio ut parceret rubori et confusioni Sarae; et ideo loquens ad virum, eam quasi dissimulatorie corrigit. Sed quare Deus increpat Saram? Numquid debuit ipsa hoc statim credere? Dicendum quod si ratio sui dubii provenisset ex ambiguitate senilis aetatis, et ex incertitudine divinae revelationis, tunc discrete et meritorie dubitasset, quia tunc praesumptuosum et temerarium esset firmiter asserere, quod Deus non clare et evidenter revelat. Quia vero hoc contingit ex praeponderatione communis cursus naturae super potentiam Dei ex diffidentia ex hoc sumpta, ideo peccavit. *Numquid Deo est quicquam difficile?* Nota quod Deus volens ostendere se posse praedictum miraculum foecundationis Sarae facere, dixit, *numquid Deo est quicquam difficile?* Et illud idem fecit Jeremiae (32 cap.) ubi dicit se traditurum filios Juda in manus Chaldaeorum et tandem reducturum: ubi tamen praemittit, *ecce ego dominus Deus universae carnis. Numquid mihi difficile erit omne verbum?* Et paulo ante dicit Jeremias, *ecce tu fecisti caelum et terram in fortitudine tua magna et non erit tibi difficile omne verbum.* Et hoc ipsum dicit Angelus virgini annuncians conceptum filii Dei, prout habetur Luc. 1. Per omne autem verbum vel per quidquam, idest per quodcumque, intelligitur omne quod habet rationem entis et factibilis, et absque contradictione cogitabilis et dicibilis. Unde quando Judaei negant miracula et magnalia fidei Christianae tamquam impossibilia Deo, ut sunt Christi incarnatio et ejus aeterna generatio et consimilia, inter multa quibus confutari possunt, et hoc unum est. *Quae risit occulte dicens: postquam consenui* et cetera. Ex hoc patet quod ipsa risit tamquam dubitans et diffidens de conceptu prolis propter senectutem tam sui quam viri. Videtur etiam quod ultra hoc Sara in verbis istis velit notare quod a modo inconveniens erat ipsam viro suo corporaliter commisceri et carnali delectationi vacare. Quod utique verum esset, nisi ex speciali Dei praecepto vel consilio et citra spem prolis hoc fieret. Sed quaeritur, quomodo decenter Deus vivificaverit vim generativam Sarae et Abrahae quae secundum apostolum ad Romanos 4, jam erat quasi mortua, cum in hoc ipso sit vivificatio vitiosae concupiscentiae illius partis. Dicendum quod Deus per se non vivificavit nisi naturale bonum vis generativae, et quod hoc decenter fecit et facere potuit, quamvis ad hoc per accidens sequeretur revivificatio vitiosae concupiscentiae illi parti ingenitae: non enim habet Deus relinquere suos bonos et fructuosos effectus. Quamvis possit dici quod in vivificatione generativae eorum non fuerit vitiosa concupiscentia plus accensa quam prius esset; hoc enim modo bene potuit fieri a Deo. *Juxta condictum*, idest juxta quod sibi promisi et dixi: *negavit Sara, dicens: non risi, timore perterrita.* Hoc ultimum subdit Moyses, ut ostendat quod Sara non negavit hoc quod Deus asseruerat tamquam scienter et irreverenter vellet Deo contradicere, aut quasi assueta mentiri, aut tamquam voluntarie sive elective mentiens: sed potius tamquam ex passione timoris seu verecundiae ad hoc quasi repente et sine deliberatione impulsa. Sed quomodo Sara potuit credere posse se a Deo abscondi? Dicendum, sicut supra dictum fuit de Adam se inter arbores a facie domini abscondente. *Dominus autem: non est (inquit) ita, sed risisti.* Duplici ex caussa Deus ita fortiter obviat negationi Sarae. Primo scilicet ut ostendat infallibilitatem praescientiae suae, quod nihil potest eum latere, et ut eo ipso eos amplius certificet de verificatione sui promissi. Secundo, ut per eam fortem obviationem et increpationem Sarae diffidentia plenius expurgetur, et ut etiam a repentino mendacio in posterum reddatur cautior. *Dixitque dominus: num celare potero Abraham quae ego gesturus sum?* Quasi diceret, non potero. Non quin de potestate absoluta hoc posset; sed vult dicere quod ex tam familiari amicitia diligit ipsum, quod non posset velle illa sibi celare. Super quo nota, quod in hoc ipso Deus innuit quod in paucissimis et rarissime et difficillime secreta suorum judiciorum revelat antequam fiant; alias frustra praemitterentur verba ista. Hujus autem prima ratio est, ut in hoc ipso Deus doceat quod secretum consilium regalis personae non est passim revelandum, quia eo ipso fieret minus reverendum, et ipsa detectio caperet levitatem. Secunda ratio est, quia summa et profundissima solum summis et solum ad hoc idoneis sunt a Deo immediate revelanda, ut tandem per illos ceteris, suo tamen tempore et sub debita proportione revelentur. Et hic igitur praemittitur idoneitas Abrahae, tam respectu suae futurae magnificentiae, ad quam erat a Deo electus, quam suae magistralis et paternae solicitudinis respectu ad tradendum posteris salutaria praecepta divini cultus. Tertia ratio est, quia Deus est valde difficilis ad publicandum occulta crimina nostra; unde vix secrete soli Joanni voluit subinnuere Judam proditorem; quamvis nobis hoc expedire videretur ad sciendum quod Christus est voluntarie passus tamquam praescius proditionis contra se fiendae. Plures sunt et aliae rationes, quas super Matthaeo scripsi. Sed quaeritur. Ad quid Deus Abrahae revelat judicium destructionis istius? Dicendum quod fecit hoc primo, ut ex hoc plenius conciperet Deum ut sibi familiarissimum et apertissimum, ut sic ex hoc plus incalesceret in Dei amorem et fiducialius speraret in illum: et hinc est quod Deus eidem in principio dixit se ad revelandum moveri ex multo amore communicandi se sibi. Secundo, ut per hoc et consimilia ostendatur, quod Deus notabilia judicia hujus mundi revelat aliquibus multum specialibus priusquam faciat illa. Tertio, ut Abrahae detur occasio deprecandi pro Loth, et sic per consequens pateat, quod ejus meritis est liberatus. Quarto, ut ostendatur quod Deus vult nos scire et timere judicia sua, et quod eorum notitia et meditatio multum expedit nobis, et quia per sanctos patres tamquam per Dei ministros sumus de eis plenius edocendi: idcirco oportet quod illa clarius et immediatius revelentur a Deo. Unde et hic dicitur, quod Deus revelavit hoc Abrahae, quia erat futurus pater gentis magnae et praecepturus eis ut Deum ejusque judicia semper timerent. Quinto, ut ostendatur quod in hac vita consolationibus tristia sunt miscenda. Et ideo post visionem consolatoriam et promissoriam subditur revelatio terribilis judicii Dei. Sexto, ut ostendatur quod de perfectione contemplationis est, non solum Dei praemia, sed etiam judicia et supplicia contemplari: et ut cum hoc mystice figuretur, quod in clara revelatione beatissimae Trinitatis mundialia evanescunt, videturque in ea seu per eam destructio carnalium et reproborum. Unde quando fuit virgini revelatio per Angelum facta, tunc casum Judaeorum paulo post factum praevidit et praedixit, dicens: *deposuit potentes de sede* et cetera. Et etiam cum per Christum et apostolos fuit evangelica veritas praedicata, tunc potestas Daemonum et idolatria corruerunt: quando vero per doctores fuit subtiliter exposita et defensata, tunc haereses ceciderunt; cumque apertione septimi signaculi liber beatissimae Trinitatis plenius revelabitur, tunc corruet character bestiae Antichristi. Septimo, ut ex subsequente eventu praeindicati judicii Sodomorum Abraham et Sara sensibilius confirmarentur, tam visione beatissimae Trinitatis, quam de promissione filii nascituri ex eis. *Cum futurus sit in gentem magnam* et cetera. Duplici ex caussa hoc pro ratione quod non deberet sibi illud judicium celari, subditur. Prima est praeexcellentia meriti et gratiae Abrahae diffundendae in omnes gentes, et singularitas charitatis ejus ad ampliandum divinum cultum. Secunda est praesidentia sui regiminis, propter quam decebat sibi sicut aliorum rectori et doctori plura Dei arcana revelari. *Et faciant judicium* *et justitiam.* Haec duo in Scripturis aliquando pro eodem sumuntur. Vel per justitiam significatur actus singularis justitiae, per judicium vero actus ejus universalis, qui in communi judicio ejus exercetur. *Ut adducat dominus propter Abraham omnia quae locutus est ad eum.* Nota quod sicut in potestate et scientia invenitur hierarchicus ordo ad superiorum et inferiorum ordinem, sic et in merito. Unde meritum Abrahae habuit quamdam instrumentalem causalitatem respectu fidelium futurorum, quamvis hoc ipsum non habuit nisi ab ordine divinae electionis et praedestinationis: et hoc in his et consimilibus modis loquendi Scriptura innuere intendit. *Clamor ergo Sodomorum et Gomorrhaeorum multiplicatus est.* Clamor in hujusmodi locis et consimilibus vocatur publica et excessiva diffamatio peccati, quasi pro se clamans ad judicem, ut de ea fiat judicium et vindicta. Licet autem plura peccata in eis fuerint, unum tamen singulariter turpe, de quo infra, cum ad Loth perventum fuerit, agetur, ad Deum clamare intelligitur. Per Sodomam autem et Gomorrham etiam ceteras urbes intelligit tamquam per principaliores. *Descendam et videbo utrum clamorem qui venit ad me opere compleverint.* More humano de seipso loquitur, ut juxta rectam et naturam formam divini judicii, doceat ordinem et maturitatem judicii humani. Et etiam ut in hoc ipso praelatos doceat quomodo debeant suos subditos judicare. Innocentius III, in quadam decretali sua dicit, quod ex hoc loco probatur, quod cum subditus vel praelatus excedit, si per clamorem vel per famam ad aures superioris pervenit, non quidem a malevolis et maledictis, sed a providis et honestis; nec semel tantum, sed saepe: quod clamor et diffamatio innuunt quod debet coram Ecclesiae senioribus veritatem diligentius perscrutari: et si rei poposcit qualitas, canonica ultio de culpa fiat delinquentis. Non quasi idem superior sit actor et judex; sed quasi denunciante fama vel deferente clamore, ut officii debitum exequatur. Fama enim et clamor tenent hic locum accusatoris. Est ergo sensus, *descendam et videbo* etc. idest veritatem omnium judicandorum, et veritatem famae vulgaris volo plene videre antequam judicium proferam. Per descendere igitur ad locum, et per examinare seu inquirere de veritate clamoris seu famae an ita sit sicut dicitur, an non, significat praesentiam et efficaciam ac diligentiam divinae justitiae et scientiae super veritate judicandorum: quam tamen habet Deus sine reali motu et descensu, et sine praevia inquisitione. Ultra hoc etiam intendit dicere quod etiam in assumpto corpore vult quasi visibilis homo probare, vel potius per factum in seipso probari, an in ipsomet nefaria perpetrari contemnant, quasi dicat: tunc etiam coram hominibus habebo rationem aptam et necessariam puniendi, si etiam in persona mea vel nunciorum meorum nefaria inferre non verentur. Si quaeratur quare Deus sic singulariter voluerit delere Sodomam, cum non legantur idololatrae fuisse? Potest dici quod populo Dei legem suscepturo, et etiam omnibus posteris erat valde expediens, per aliquod terribile judicium aperte monstrari, quam detestanda sint flagitia contra naturam. Et quia hujusmodi exempla et documenta solent praecipue dari circa initialem fundationem statuum populi Dei; idcirco congruum fuit hoc tempore quo agebatur de spiritali conceptu Isaac. Secunda ratio est ne Deus videretur injuste disperdere Chananaeos Sodomitis intimos, quorum promittebat terram Abrahae. Idcirco enim terribile judicium circa vicinos eorum exercuit, ut per hoc quasi compellerentur redire ad dominum; quod si nollent, justius suo tempore delerentur et ipsi. Est autem hoc consuetum Deo in consimilibus casibus et temporibus. *Abraham vero adhuc stabat coram domino.* Si viri illi jam abibant, quomodo Abraham stabat? Vult dicere, idest ambulabat cum eis immotus. Tunc illi abierunt, idest ad alienandum se converterunt et disposuerunt: vel per anticipationem hoc dictum est quod abierunt. Nota quomodo secundum successiva incrementa divinarum visionum et condescensionum crevit familiaris ausus Abrahae ad dominum. Nam in quarto coepit primo dicere, *domine Deus, quid dabis mihi, et unde scire possum quod possessurus sum eam?* Hic vero audet sibi appropinquare, et etiam pro Sodomis deprecari. *Numquid perdes justum cum impio?* Quasi dicat: non: vel quasi diceret, utinam hoc non faceres. *Absit a te ut hanc rem facias.* Secundum quosdam vult dicere: Deus, precor te ut non sit ita. Vel potest legi adversative, seu negative. Perdere enim justum cum impio potest intelligi dupliciter. Aut eo modo quo cedit in utilitatem justorum; et tunc hoc potius est ipsum salvare quam perdere. Aut sic quod perditio illa sic cedat in detrimentum justorum, sicut et impiorum. Et hoc secundo modo non est Deo possibile: et hunc sensum magis videtur hic Abraham intendere: unde absolute subdit: *non est hoc tuum qui judicas omnem terram. Nequaquam facies judicium hoc.* Sed verba Dei quae subduntur, scilicet quod non delebo propter quinquaginta, vel propter decem justos ibi inventos, sunt vera simpliciter et absolute; quia facilius posset Deus nunquam impios perdere, quam unum justum injuste damnare cum eis. Et Abraham non solum intendit suis allegationibus extorquere quod justus Loth cum Sodomitis aeternaliter non damnetur: sed etiam ultra hoc intendit Deum suis precibus inflectere quod justus ab eorum temporali subversione servetur. Idcirco verba ista sic sunt legenda quod contineant aliquam rationem justitiae, et aliquid precis et misericordiae. Quamvis enim Deus possit justos homines temporaliter perdere propter originalem culpam: per poenam tamen non decet divinam clementiam et piam justitiam sic horribiliter occidere justos cum impiis, quod sub consimili impietate videantur involvi; saltem ubi grandes preces amicorum Dei pro hoc intervenerint. Et secundum hoc est legendum, *non est hoc tuum*, idest tuae pietatis. *Vidi omnem terram*, scilicet pie et cum pia justitia, *facies judicium*, scilicet pium. Et tunc verba Dei, quibus dicit, non faciam propter quinquaginta, vel non propter triginta vel non propter triginta vel decem, non sunt universaliter intelligenda: sed tunc dici potuit quod Deus sciebat, nec decem justos ibi esse: et concedit hoc Deus Abrahae ad exaggerationem culpae Sodomorum, in tantum quod innotuerit familiae Loth, quod non fuerint tunc in ea decem justi; unde nullus inde liberatus est, praeter ipsum. In quo notandum occurrit quam nociva est spiritualibus carnalium societas et impiorum. Posset tamen dici quod Deus hoc ex speciali gratia concedit Abrahae deprecanti: quasi diceret, tuarum precum interventu propter solos decem justos ibi inventos, omnibus parcam. Et secundum hoc significatur hic admirabilis efficacia precis et meriti praecipuorum sanctorum, *loquar ad dominum meum cum sim*, idest quamvis sim pulvis et cinis, scilicet primaria origine et finali resolutione, et terrea compositione. *Ne quaeso, inquit, indigneris domine si loquar.* Hieronymus dicit quia videbatur interrogans dominum ad responsum eum arctare, ideo temperat praefatione quod quaerit. Sed quare cum tanta gradatione precum a quinquaginta pervenit usque decem? Numquid melius et facilius fuisset hic rogare pro decem? Dicendum quod propter reverentiam quam habebat ad dominum, et propter magnitudinem rei postulandae, non fuit a principio ausus petere hoc pro decem; sed Deo concedente in quinquaginta accepit ausum seu fiduciam petere hoc pro quadraginta quinque, et sic successive magis et magis usque ad decem. Praeterea, Deus occulte sic movit et temperavit animum ejus, quod forma suarum precum spiritalibus mysteriis deserviret: coepit enim a quinquaginta, et petitionem terminavit in decem; idest a summo culmine gratiae, qui est plenus jubilaeus spiritus sancti, per quinquagesimum quasi per annum jubilaeum mystice designatus. Minor autem justitia ad salutem sufficiens esse non potest, quin saltem impleat Decalogum praeceptorum. Sunt etiam ipsae petitiones notandae. Nam in secunda et in tertia fit minutio solum de quinque ad quinque: in tribus vero ultimis semper de decem. Sex enim tempora sunt hujus vitae. In septimo autem est quies in qua erimus ab omni necessitate et miseria liberati. In graduali autem diminutione perfectionis justorum, primo fit descensus a plenitudine contemplativae sapientiae, in quinque prudentibus virginibus, quasi in quinque spiritualibus sensibus designatae. Secundo a culmine perfectionis activae, quae sanctam mortificationem et moderationem quinque sensuum comprehendit. Deinde fit trinus descensus per Decalogum, infra tamen Decalogum remanendo. Tum quia in statum imperfectorum est gradus primorum, mediorum et infimorum. Tum quia in observantia mandatorum citra mortalem casum est trinus defectus. Perfectus enim modus est implere illa ex puro et solo amore; ita quod dulcor bonitatis praeceptorum est primus solus motor voluntatis ad illa implenda. Et ab hoc est primus defectus. Quidam vero nituntur illa implere non quasi perfecti, sed tamen ferventer inhiantes ad perfectionem illorum adipiscendam; et ab hoc fervore est secundus defectus. Quidam autem conantur illa implere etsi non ex fervore, saltem ex ratione qua conferunt secum vilitatem et insipiditatem ac damnum vitiorum et transgressionum ad pretiositatem et fructum ac condecentiam virtutum et observantiae praeceptorum: et ab eo est tertius defectus; et tunc non restat salutifera observantia, nisi ex timore damnationis movente amorem, et quasi charitatis scintillam ad praecepta saltem formidolose servanda. *Abiitque dominus versus Sodomam*, juxta quod se descensurum ad eos praedixerat; vel *abiit* idest disparuit.

Caput 19

[90292] Postilla in libros Geneseos, cap. 19 *Veneruntque duo Angeli vespere sedente Loth* et cetera. Poterant expendisse tempus a sexta usque ad vesperam in comedendo et stando cum Abraham. Nota autem charitatem et hospitalitatem Loth. Primo in expectando peregrinorum adventum. Secundo in occurrendo venientibus. Tertio in invitando cum humillimis precibus. Quarto in compellendo. Quinto in splendore ministrando. Sexto in defensando hospites. Septimo in credendo eorum sano consilio. *Sedente Loth in foribus*, idest ante portam civitatis, quasi expectans hospitum seu peregrinorum adventum. *Qui ivit obviam eis.* Ex hoc patet quam fervidus et promptus, et quam assuetus erat ad hospitalitatem; et praecipue quando hospites apparebant esse sancti, et hujusmodi obsequiis indigentes. *Adoravitque pronus in terra.* Adorare in Scripturis saepe sumitur pro reverentia prostrationis seu genuflexionis, quae fit homini alicui insigni, utpote regi. Unde infra 33 cap. dicitur Jacob et filii et uxores ac famuli ejus adorasse Esau. Et I Reg. 25, dicitur Abigail adorasse David. Quum autem hujusmodi reverentiae excessus non soleat fieri nisi personae supra modum reverendae, patet Angelos istos apparuisse in specie valde admirabili et reverenda, *declinate in domum pueri vestri.* Puer enim in Scripturis saepe sumitur pro servo. *Qui dixerunt, minime*, supple, nisi nos amplius compellas. Non enim erat dignus eos accipere et habere, nisi tanta

esset ejus charitas quod compelleret eos. Et hanc ejus charitatem voluerunt per operis evidentiam comprobari. *Sed in platea manebimus.* Ex hoc patet quod ibant in forma pauperum, non habentes unde hospitium conducere possent. *Compulit illos* etc. *viri civitatis vallaverunt*, idest circuierunt, et quasi obsederunt domum ejus a puero usque ad senem, *omnis turba*, idest omnes pueri et senes. Potest tamen legi, a puero exclusive. Secundum aliquos, puer sumitur hic pro adolescente: nisi forte etiam pueri septennes vel decennes illo pessimo crimine jam essent infecti. *Educ illos ut cognoscamus eos*, idest abutamur eis. Hinc patet singulare flagitium Sodomorum. Ex hoc etiam convincitur quod Angeli in pulcherrima et gratiosissima specie virorum apparebant, unde et tam vehementer fuerunt incitati ad abutendum eis. *Egressus ad eos Loth post tergum occludens*, idest ne scilicet ipso egresso, possent forinseci intrare in domum illius. *Adducam eas ad vos, abutimini eis* et cetera. Hoc, secundum Augustinum in libro contra mendacium, ex perturbatione credendus est dixisse, non ex deliberato consilio, quia illud non potuit fieri sine culpa. Nullum autem quantumcumque minimum peccatum debet facere quis ut vitet aliorum peccata quantumcumque majora. Sed nihilominus in ipso apparet quantum ipse illud scelus detestabatur, et quam maximo affectu ad suos hospites defensandos ferebatur, et praecipue ad tales. *Qui ingressi sunt sub umbra culminis mei*, idest lecti mei. Hoc dicit, tamquam innuens impium esse si ipse proderet vel non defensaret eos, quos sub tutela sua receperat: et ad quem sicut ad patrem ipsi fiducialiter intraverant. Sed quaeritur an Loth recte fecerit volendo committere minus peccatum, in tradendo scilicet suas filias illorum abusui, ut eorumdem majorem abusum vitaret? Et videtur quod sic: quia stultus est qui permittit majus damnum quam minus. Sed proximi peccatum est damnosius, non solum ipsi proximo, imo etiam ipsi et toti Ecclesiae, quam sit suum veniale. Item quod est Deo contumeliosius, tardius debet permitti, quam illud quod minus (plus enim debemus evitare Dei contumeliam quam damnum nostrum): nam alias malefaceret qui ponit se ad confessiones audiendas, vel ad aliud aliquod obsequium proximi in quo quasi certus esset se habiturum aliquos veniales motus concupiscentiae, vel avaritiae, vel vanae gloriae. Dicendum, secundum Augustinum Lib. contra mendacium, quod nullus debet etiam minimum peccatum facere, ut vitet alterius peccatum majus. Prima ratio est, quia nullus peccat in eo quod facit recte et debite; alias esset ibi contradictio, scilicet quod rectum facere inquantum esset rectum facere, esset pravum agere seu peccare. Si enim minimum peccatum recte et debite fit, pro vitando majori peccato alterius, ergo faciendo illud peccatum non peccat quis, ut peccando non peccat; quod est impossibile. Secunda ratio ejus est, quia si hanc peccatis aperimus viam ut committamus minora ne alii majora committant, lato limite crimina tanta intrabunt; quia secundum hoc stupris nostris cavebuntur furta et incesta aliena. Et si qua impietas visa fuerit pejor incestis, erunt a nobis incesta fienda, ut illa impietas non committatur ab aliis; et sic de aliis quibuscumque. Pauciora etiam peccata ejusdem ponderis erunt a nobis fienda, ne plura illis consimilia ab aliis fiant. Tertio potest hoc probari ex relatione ad Deum, qui secundum Anselmum in omni peccato offenditur. Unde 1 Lib. cur Deus homo cap. 21, dicit, quod nec minimus aspectus illicitus seu intuitus est a nobis contra Dei voluntatem fiendus pro infinitis mundis servandis. Quarto probatur hoc respectu ad Dei voluntatem, ex qua utique constat, quod nullo modo potest velle aliquod nostrum peccatum quantumcumque minimum, nec ad illud nos movere; imo odit et cohibet omne peccatum. Sed Deus nos movet, et vult, et operatur omne id

quod recte facimus; et peccando modicum ne alius amplius peccet, Deus vellet et operaretur illud modicum peccatum nostrum. Quinto ex ordine cujuscumque mali ad finem bonum et e contra. Omnis enim finis est pravus, qui ex sua ratione exigit aliqua mala fieri: ex quo patet quod nullus bonus finis exigit aliquod peccatum fieri. Omnis enim malitia in quantum talis, est privatio debiti ordinis ad finem rectum vel ipsius finis recti. Sexto, quia secundum hoc Deus et Angeli licite et recte possent mentiri, et venialiter peccare ad vitandum aliorum peccata majora, seu propter alium aliquem bonum finem; quod dicere est impossibile et blasphemum. Septimo quia omne peccatum nostrum plus nocet nobis quantum est ex se et per se quam quodcumque peccatum aliorum; nam nec parum, nec multum pecco, nec parum nec multum inficior per illa vel depravor; quorum contrarium est in quocumque minimo peccato nostro. Et sic constat quod nullum peccatum debeo committere pro vitando alterius majori peccato. Modus hic sequitur sententiam apostoli ad Rom. 3, ubi ostendit quod nec nostra iniquitas, nec nostrum mendacium valet per se ad Dei gloriam vel justitiam; quia si ad hoc per se valeret, tunc talia peccata non posset Deus juste punire: et ideo subdit, quod illi qui dicebant apostolum dicere quod facienda sunt mala ut eveniant bona, erant blasphemi et juste damnandi. Ad primum igitur in contrarium patet quod nullum peccatum alterius est mihi ita damnosum, sicut minimum meum, nisi forte per accidens et indirecte. Ad secundum dicendum, quod licet minus peccatum aliorum sit simpliciter et absolute contumeliosius Deo quam meum minus, non esset tamen in me et respectu mei. Plus enim offenditur Deus a me et in me per meum minimum, quam offenditur a me et in me per omnia peccata aliorum in quantum aliorum. Quod dico, quia si peccata aliorum essent mea, sicut sunt peccata subditorum, pro quanto manant a praelatorum negligentia, vel a malo praecepto vel exemplo: tunc illa in quantum essent mea, sortirentur rationem et comparationem meorum. Ad tertium dicendum, quod multum differt facere malum, et facere bonum aliquod, ad quod per accidens subsequitur aliquod malum. Primum enim directe est contra intentionem boni. Secundum autem non fit ex primaria intentione boni quod facimus, imo est contra illam: unde illa potius patimur et toleramus, quam quod illa elective et ex intentione faciamus. Praeterea non omnes motus vitiosi habent semper in nobis rationem venialis culpae sive reatus; alias sancti patres in omni opere conjugali necessario peccassent venialiter, aut sanctimoniales in foedis violentationibus corporis sui, quibus eorum consensus totis viribus renitebatur. *Numquid ut judices*, idest ut nos corrigas qui sumus hujus patriae cives. *Te ergo ipsum magis affligemus quam hos*, scilicet nisi adducas eos ad nos. *Vimque faciebant Loth vehementissime.* Ex hoc patet quod Loth quantum bono modo poterat obsistebat eis ne introire possent. *Percusserunt caecitate.* Non quod nihil penitus viderent, sed quod ostium videre et invenire non possent, sicut mox subditur. Et hoc modo, secundum quosdam, percussi sunt qui quaerebant Elisaeum cum esset coram eis, de quo habetur 4 Reg. 6; quamvis potius videatur quod aut illi nihil viderunt aut saltem non sic quod possent discernere terram quam Elias fecit eos usque in Samariam ire, sicut ibi patet. Et tali genere caecitatis creduntur tenti oculi duorum discipulorum Christi ne eum agnoscerent usque ad fractionem panis. Sed forte videbitur alicui quod impossibile sit me videre omnia vid
endo omnia, et non videndo ostium vel personam existentem in loco quem video, cum in loco nihil sit a me visibile, nisi illud ostium videretur vel illa persona. Quod si dicas quod talis non videt locum occupatum, sed solum loca circumadjacentia, tunc sequitur quod saltem advertat locum suum in

confiniis illius loci terminari, et eo ipso de facili poterit advertere, quod ibi est locus vel persona quam quaerit. Dicendum quod hic modus excaecandi, variis modis potest fieri, secundum varia ad actum visus et judicii visualis concurrentia. Nam concurrit ibi medium et objectum, et organum visus, scilicet oculus et debitus aspectus et judicium sensus communis; et ideo ex unoquoque eorum vel ex omnibus simul sumptis potest dari multiplex visus impedimentum. Nam ex parte objecti poterit in loco ostii offerri species similis parieti, ita quod in nullo discerneretur a caeteris locis. Aut poterit judicium sensus communis subverti, ita quod semper hoc vel consimile videatur sibi. Potest etiam aspectus visualis ita duci vel diverberari, quod in loco ostii aliam rem videat, aut videatur sibi videre: sicut aliquando sibi videtur quod lucernam vel fenestram domus videat in duobus locis, ita quod unum sibi videatur duo. Sic etiam videtur sibi quod rem in tantum in profundo speculo videat quantum res distat a speculo; quod tamen est impossibile, cum dimensio tantae profunditatis non sit, nec esse possit infra illud speculum. *Dixerunt autem ad Loth, habes hic quempiam tuorum generum?* Nota quod ob meritum ejus, suos, qui vellent ei credere, salvare volebat. *Egressus itaque Loth*, eadem scilicet nocte. Ex quo patet, quod mox in tantum credidit, quod exivit hoc dicere generis suis. Unde videtur quod vel ab hora excaecationis Sodomitarum cognovit esse eos Angelos, vel Deum in specie virorum, vel saltem ex quo dixerunt, *delebimus enim locum istum.* Nota etiam quod licet Deus communiter non revelet horam secretorum judiciorum suorum, quantum tamen expedit saluti et imminenti necessitati electorum, hic pro loco et tempore revelat, sicut et hic fecit. *Egressus itaque Loth, locutus est ad generos suos.* Secundum Hieronymum in Hebraeo est, *locutus est ad sponsos qui accepturi erant filias ejus*, nondum enim acceperant eas: quamvis Septuaginta habeant quod *acceperant eas.* Posset tamen legi, *acceperant*, idest desponsaverant. *Et visus est eis quasi ludens loqui*, idest quasi homo qui non loquitur assertorie nec seriose; quasi diceret: illud quod dicebat, fuit eis ludicrum et incredibile, et derisorium, et quasi fabula. *Cogebant eum Angeli*, idest importune instabant ut recederet, *surge et tolle uxorem tuam.* Ne et tu pariter pereas in scelere civitatis hujus. Nota quod si non vellet juxta praeceptum Angelorum inde exire, non solum dicitur periturus, sed periturus in scelere civitatis; quia sicut communicare excommunicatis cum suis participantibus inducit crimen participationis et poenam excommunicationis: sic et in proposito; ita quod praeter peccatum incredulitatis et contemptus tanti beneficii sibi a Deo oblati videtur quodammodo favere et consentire illorum sceleri damnato. *Dissimulante autem illo*, idest negligente, et non plene curante recedere. Non enim perfectae fidei, nec perfectae obedientiae erat. Sed mirum est quod cum prius ita credidisset eis, quod modo ita tardabat et negligebat exire. Ad hoc triplex ratio potest dari. Prima est quia difficilius est aliquid contra apparentiam sensus credere ut mox futurum, quam sit ut tarde futurum. Secunda est quia actualis recessus a consuetis, addit novam et grandem difficultatem; et ideo inchoando hujusmodi recessum de facili homo tentatur et angustiatur. Tertia est quia forte ex derisione generorum suorum aliquantulum obscurata et turbata fuerat fides ejus. Sed nihilominus per manum trahitur, in signum quod Deus sublevat infirmitates et negligentias electorum suorum, alias omnes perirent. *Noli respicere post tergum tuum.* Hoc praeceptum non datur sibi soli, sed etiam caeteris qui cum eo erant. Unde uxor ex hujus transgressione legitur paulo post punita. Sed quare hoc sibi praeceperunt, cum hoc de se esset indifferens? Dicendum primo quod in probationem obedientiae, ut sic per hoc plenius suam liberationem mererentur. Secundo in detestationem sceleratae gentis et terrae, et ut docerent talia flagitia in tantum esse detestanda et fugienda, quod etiam usque ad primum conspectum visus vel memoriae non venirent. Tertio in reverentiam divini judicii; ut sic docerent quod Dei judicia non sunt curiose perscrutanda, sed potius metuenda et fugienda. Quarto in signum necessariae festinationis in fuga, eo modo quo Christus discipulis ad praedicandum per orbem ituris dixit, *neminem per viam salutaveritis*: quasi dicat: ita sitis attenti et festini ad iter, et ad salutem animarum, quod de exteriori salutatione et aspectu viatorum quasi non curetis; et sic est in proposito. Quinto in exemplum et in mysterium futurorum, ut primo scilicet advertentes poenam uxoris inobedientis, timeremus etiam in praeceptis minimis non obedire. Sexto ut exeuntes a vitiis, vel a saeculari statu, timerent retrocedere ad ea quae primo reliquerant; et ut scirent quod non solum per opus extrinsecum retrocedentes, sed etiam per solam intentionem contra Dei praeceptum vel votum retro aspicientes aeterno supplicio sunt damnandi. *Nec possum in monte salvari, ne forte apprehendat me malum et moriar.* Ex hoc iterum patet quod Loth omnino perfectus et constans non erat in credendo et obtemperando verbis Dei per Angelos sibi dictis, quamvis ad hoc obediens esset quod sine Dei licentia humiliter obtenta nollet aliud facere. Sed quid malum sibi timebat in monte potius quam in villa cujus refugium petit? Dicunt quidam quod forte quasi jam senex montium frigora et laborem ascensus et itineris perhorrebat. Quicquid tamen fuerit, sufficit nobis quod aliquod malum aestimavit et timuit sibi eventurum in monte potius quam in villa illa. *Numquid non modica est.* Quasi dicat: non est magnum quod eam mihi concedas, quia modica est et meae vitae utilis. *Festina* etc. *quia non potero facere quicquam*, scilicet subversionis terrae. *Donec ingrediaris illuc.* Non posse hic idem est, quod nolle, quamvis Deus id quod jam supponitur firmiter promisisse et velle, eo ipso ponitur non posse, cum hoc, contrarium operari, propter contradictionem ibi inclusam. Firmiter autem volebat ab incendio illo salvare Loth, et hoc firmiter promiserat Abrahae. Quamvis autem ipsum non ingressum in Segor posset ab incendio salvare, vult tamen in hoc servare communem cursum; et ideo non vult quod in hora incendii sit in locis subvertendis. Idcirco, quia scilicet Loth duxit eam modicam, *vocatum est nomen loci illius Segor*, quod interpretatur parva; prius enim vocabatur Bala, et erat una de quinque principalibus urbibus Sodomorum, quae propter preces Loth fuit dimissa. *Sol egressus est* et cetera. Ex hoc patet quod in mane sequentis diei, quo Deus cum Abraham et Loth fuerat hospitatus, terra illa subversa est. *Igitur dominus pluit super Sodomam et Gomorrham ignem et sulphur*, hoc est, sulphur ignitum seu ignem sulphureum. *A domino de caelo*, idest de superiori parte aeris. Dicit autem, *dominus pluit a domino*, ut distinctionem et originalem habitudinem personarum Dei subinnuat. Quamvis enim essent plures, si una non esset ab alia, non posset proprie dici quod una ab alia accepit potentiam et actum pluendi. Quidam tamen legunt quod dominus ut existens in terra, pluit a domino, idest a se ipso, ut existente in caelo; sed hoc nihil est dictum. Habitudines enim diversorum locorum Dei nihil faciunt respectu actus pluviae ut manantis a Deo. Et multum ridiculosum est quod Scriptura de tali modo curaverit, cum nihil sapientiae contineat in se. Congrue autem gentem foetidissimam ac foetido et viscoso igne incensam concupiscentiae, foetido ac sulphureo igne combussit: et gentem quae leges naturae funditus subverterat, congrue subvertit, supremum terrae eorum ponens in infimo. Licet autem hic non dicatur, locum illum vertit Deus in mare sterile salsissimum, sicut ex aliis Scripturis colligitur, et sicut experientia docet. *Versa est in statuam salis.* Corpus enim suum versum est in substantiam, remanente sua figura priori, quam Josephus dicit se vidisse, et usque ad tempus suum mansisse. Et secundum Augustinum, convenienter est conversa in salem, quia per hoc fidelibus quoddam injicitur condimentum quod sapiant aliquid unde illud caveatur exemplum. Factum est etiam hoc in signum, quod exeuntes de saeculo, et assumentes regularem vitam, et tandem corde quae retro sunt, respicientes, sunt hypocritalis statua, quae sibi quidem est mortua, aliis vero dat saporem, et sensum vivendi bene. *Abraham vero mane consurgens ubi steterat prius coram domino*, idest consurgendo videns ad illum locum ubi steterat etc. (nisi forte ibi jacuit in nocte illa, quamvis supra sit dictum quod Abraham ab illo loco reversus in locum suum). *Intuitus est Sodomam et Gomorrham.* Videtur quod tamquam de terrae illius incendio certus, scienter aspexerit versus regionem illam: et forte fecit hoc tamquam volens tunc ibi orare pro liberatione Loth. Unde subditur: *cum enim subverteret dominus civitates regionis illius, recordatus est Abrahae et liberavit Loth.* Ad quid enim diceret: *cum enim*, nisi vellet innuere quod Abraham tamquam dominum pro Loth exorans aspexit illuc, et obtinuit quod petebat? Hoc loco (enim) non est causalis conjunctio, sed adverbium similitudinis vel certitudinis: vel est conjunctio expletiva, quia nihil significat, sed solum ponitur caussa ornatus. Vel est quasi conjunctio illativa, ut sit sensus: *cum igitur subverteret dominus* et cetera. Nota autem ex hoc loco, quod Loth non solum merito justitiae suae fuit liberatus, sed etiam principaliter meritis et precibus Abrahae. *Viditque ascendentem favillam*, idest scintillam igneam, *quasi fornacis fumum*, idest tetro fumo immixtam: flamma enim illius incendii erat multum fumosa, qualis suo modo est in Inferno. *Ascenditque Loth de Segor, et mansit in monte; timuerat enim manere in Segor.* Hieronymus secundum traditionem Hebraeorum, dicit, quod Segor frequentes terraemotus fuerat hactenus passa, propter quod vocata fuerat Bala, idest, absorpta et inveterata. Et ideo visa subversione ceterarum urbium, timuit ibi manere. Et in hoc ipso de aliqua imperfectione fidei ad Dei promissum reprehensibilis fuit. Posset etiam dici quod pro tanto plus timebat manendo in Segor quam in monte, quia sua imperfecta voluntate extorserat prius a Deo licentiam manendi in illa, quod cum plenius credidit, intravit in montem, in quo Deus prius voluerat quod maneret. Vel forte uterque timor, humanus scilicet et divinus, fuit causa hujus translationis suae. *Dixitque major ad minorem, pater noster senex est, et nullus virorum remansit in terra* et cetera. Ex hoc patet quod omnes viri Segor erant deleti, quamvis ipsa civitas propter Loth fuit ab incendio praeservata. Circa hoc factum filiarum Loth sunt tria dubia, ex quorumdam expositionibus in parte consurgentia. Primum est an ipsae peccaverunt inebriando patrem et concumbendo cum eo, ut salvarent semen humani generis, quod omnino deperditum esse credebant. Nam dixerunt quod nullus virorum remansit in terra qui posset ingredi ad nos. Sed ad hoc patet responsio. Et primo de concubitu cum patre, qui nullo fine potuit bene fieri, cum sit hoc jure naturali a Deo prohibitum; nec unquam super hoc a Deo fuerit dispensatum. Horret etiam hoc naturalis sensus honestatis, pudoratae erubescentiae et paternae reverentiae. In hoc etiam opere confunditur ordo et distinctio naturalis combinationum et correlationum, utpote ordo et distinctio principii ad principiatum, superioris ad inferiorem, coaequalis ad disparem, matris ad prolem, et lineae descendentium ad lineam stantium et ascendentium. Hic enim filia principiata a patre fit immediate principium ejusdem prolis, hic etiam filia fit suo gradu superior, ascendit enim ad gradum et locum suae matris; et in eo quod per modum conjugalem, fit quasi una persona cum patre et pater cum ipsa. Inferior etiam fit superior et superior fit inferior. Hic etiam eadem respectu prolis ex patre habitae est mater et soror ac coaequalis ac dispar, cum etiam linea generationis naturali ordine descendat a patre per filios in nepotes, et sic deinceps; et hic pervertitur ordo ille. Unde et hic membrum inferius assumit rationem sui capitis, et ramus gradum et rationem sui stipitis suaeque radicis. Tanti igitur tamque naturalis ordinis subversionem non immerito et natura et lex naturalis abhorret et divina sapientia, ejusque lex ordinatissima et omnia ordinans; imo et omnium ordo ut praefati ordinis caussa, ejusque subversioni contrariatur. Non tamen dico quin fortasse sciret ipsa et posset hoc opus sub aliquo ordine sic rectificare, quod ex ejus singulari dispositione fieret licitum. Secundo hoc patet de inebriatione, quae quidem de se est illicita tamquam auferens usum et statum qui proxime competit homini in quantum est rationalis, et in quantum est homo; et sine quo nihil virtualis boni potest neque ad Deum, neque ad proximum, neque ad seipsum. Et dato quod aliquis pro aliqua cura proprii morbi fortasse posset quasi medicinaliter absque peccato se inebriare, ut aliqui concedunt, opus tamen quod a recta ratione singulariter exigit regulari, non solum non exigit inebriationem, imo potius maximam sobrietatem. Et certe tale opus est concubitus conjugalis. Et ideo filiae Loth peccaverunt patrem inebriando, quamvis utrumque peccatum eorum multum allevietur ex intentione et affectione earum: quia non ex carnali lascivia, sed ex sola intentione prolis et salvationis humani generis, secundum earum aestimationem deperditi, motae fuerunt. Alleviatur etiam ex praefata aestimatione earum, et ex ratione seu caussa hujus aestimationis, quae fuit ex viso judicio subversionis terrarum circum adjacentium. Verumtamen quo ad aliquod aggravatur, ex hoc quod aestimaverunt patrem hoc factum tantum horrere, quod omnino conatae sunt hoc eum latere, cum tamen etiam in altera persona nihil tale deberent inchoare, sine consilio patris. Secundum dubium, an Loth in hac sui inebriatione et in filiarum suarum incestu peccaverit. Videtur enim quod non; quia semel aut bis ab altero cautelose inebriari se nesciente, neque advertente, fit aut potuit fieri absque peccato sic inebriati. Sed Loth videtur primo hic cautelose inebriatus fuisse a filiabus suis; ergo videtur quod absque peccato fuerit inebriatus. Hoc autem concesso, sequitur quod non peccaverit in incestu filiarum suarum; quia nullo modo fecit hoc volens aut sciens nisi solum voluntate sensuali brutali more, sicut movetur in somniantibus et furiosis. Quod autem Loth secundum voluntatem rationalem incestum hujusmodi abhorreret, patet quidem ex fama justitiae suae ostensae et commendatae, tam ex verbo Abrahae orantis Deum pro ipso tamquam pro justo, quam ex ejus hospitalitate, propter quam secundum apostolum meruit recipere Angelos, imo et Deum: quam ex detestatione flagitii Sodomorum et intentionis eorum contra hospites Angelos: quam ex liberatione sua de communi incendio Sodomorum: quam ex verbo sancti Petri in secunda epistola sua dicentis, quod *Deus justum Loth oppressum a nefandorum injusta conversatione eripuit, aspectu enim et auditu justus erat* et cetera. Patet etiam secundo ex hoc quod, prout hic dicitur, filiae suae bene viderunt quod ipse nullo modo tali incestui consensisset, nec illum aliquatenus peregisset, nisi nescius et inebriatus. Unde Augustinus 22 contra Faustum dicit: *ab illo autem opere ita patrem abhorrere sentiebant, ut illud se impleturas esse non crederent, nisi ejus ignorantiam procurarent.* Ad hoc dicunt quidam quod ipse non fuit plene ebrius, ita quod ex illa ebrietate usum totum rationis amiserit, quia tunc (ut dicunt) non potuisset concumbere:

sed dicitur fuisse ebrius quia non fuit ita compos rationis, nec dominus suae voluntatis, sicut prius. Et ideo dicunt quod dupliciter peccavit: scilicet se inebriando, et in aliquo modo voluntarie concumbendo cum filiabus. Sed contra istos est non solum quod superiori relationi praemissum est; sed etiam quia Scriptura expresse dicit, et signanter dicere curavit, quod Loth in neutro concubitu sensit quod concubuerit, vel quando illa surrexit. Sed isti e contra dicentes, quod hoc fuerit impossibile exponunt, hoc verbum dicendo, quod sensus est, *non sensit*, idest, non advertit quod illa esset filia sua; credebat enim tunc quod esset uxor sua, mater scilicet earum defuncta. Sed certe Scriptura videtur hic omnino velle, quod ipse rationabili discretione nullo modo senserit seu advertit aliquid de toto isto concubitu, et hoc quidem est et fuit possibile, quia certum est quod ab amente et ab existente extra totalem usum liberae rationis posset aliqua impraegnari. Alii vero supponentes quod inebriando se peccaverit tamquam nimis negligenter et insolenter potus nimium a filiabus sibi propinati incommensurate accipiens, dicunt quod etiam peccavit concumbendo, quia peccatum causatum ab ignorantia vel impotentia per culpam propriam introducta, non excusatur omnino a culpa. Unde Aristoteles 3 Ethicorum dicit: *quod legislatores, sive judices puniunt eos qui ignoranter peccant, si ipsi videantur causa est ignorantiae.* Unde ebriis alios percutientibus duplices increpationes irrogant, quia ipsi fuerunt causa suae ebrietatis et ignorantiae ipsam consequentis: et similiter puniunt in aliis quaecumque propter negligentiam ignorare videntur: eo quod ipsi poterant habuisse diligentiam et repulisse illam. Alii vero dicunt, quod dato quod voluntarie se inebriasset, non plus peccavit postmodum concumbendo, quam si non concubuisset; quamvis peccatum ebrietatis sit semper aggravandum; non solum ratione deformitatis, quam de se habet genus ebrietatis: sed etiam ratione omnium peccatorum, ad quae homo per ebrietatem ejusmodi se disposuit, et quodammodo necessitavit; et praecipue respectu illorum peccatorum, de quibus potuit advertere quod ipse jam inebriatus de facili posset habere occasionem incidendi in illa. Hoc autem dictum probant duplici via. Primo scilicet ex mutua comparatione duorum consimiliter ex consimili ac coaequali culpa se inebriantium, et ad haec coaequales occasiones habentium et sibi dantium ad caetera peccata. Quo posito detur quod solus alter eorum occidat aliquem vel fornicetur vel furetur. Quo dato, probatur necessario ex datis, quod iste nihil plus habeat culpae vel reatus quam alter qui nullum occidit. Probatur ex datis; quia iste non majorem occidendi causam sibi dedit, quam alter: nec ille minorem quam iste. Secundo probant hoc ex causa et formali ratione peccati et culpae, et ex eo in quo culpa principaliter et formaliter existit. Existit autem principaliter in libero voluntatis consensu; in actibus vero aliarum potentiarum non existit, nisi solum prout causaliter dependent a primo actualiter referuntur ad illum. Causa etiam principalis omnis culpae est libera voluntas, et ejus actus in quantum est liber seu depravatus. Cum igitur in praefato ebrio fornicante vel occidente, non sit alius liber consensus, nec alia libera causalitas nisi solum praeterita qua se inebriavit, patet quod hic non est addita nova causalitas, aut formalitas natae culpae. Ad verbum autem Aristotelis respondent quod secus est respectu legis civilis quae punit opus extrinsecum, non autem intrinsecum, nisi pro quanto operi extrinseco est conjunctum, et quae in puniendo potius attendit commune damnum et periculum civium et temporalis boni communis, quam internum et aeternum reatum, Deique occultam offensam. Aliud autem est de lege Dei et de lege seu de recto dictamine internae conscientiae. Dicunt igitur isti quod si Loth nullo modo peccavit inebriando se (quod utique contingere potuit si in hoc nullam culpabilem negligentiam aut insolentiam habuit sicut sancto Noe creditur contigisse) tunc in neutro illorum nullo modo peccavit. Si autem inebriando se aliquo modo saltem venialiter peccavit, tunc sequens concubitus nullam novam culpam primo peccato addidit vel adjunxit, quamvis primum ejus peccatum culpabilius fuit propter periculum incestationis filiarum. Quamvis et hoc adhuc valde excusabile esset, quia quasi omnino incredibile erat quod filiae tale factum facerent aut excogitarent. An autem Loth se inebriando peccaverit vel non, dicunt quod non potest pro certo probari ex textu. Augustinus, in libro 22 contra Faustum, dicit quod licet filiae aliqua Sodomorum arte pessima, etiam paucis poculis potuerunt patrem sic inebriare, ut illud peccatum cum ignorante vel potius de ignorante committerent: mirum tamen si hoc Scriptura tacuisset, vel si Deus servum suum sine aliquo voluntatis ejus vitio haec perpeti sineret. Haec Augustinus ibi: qui tamen paulo ante praemittit: *quapropter culpandus est quidem non quantum ille incestus, sed quantum meretur illa ebrietas.* Sed nota quod Deus hunc incestum permisit induci etiam in sanctum Loth, primo in signum quod gula et ebrietas sint matres luxuriae. Secundo in signum quod post recessum ab infimis ad ardua et a carnalibus ad spiritualia, de facili quis labitur in vitia prioribus conformia et propinqua. Nam incestatio filiarum flagitiis sodomiticis est vicina. Tertio ut ostenderetur quanti periculi est ebrietas quae etiam inopinata mala inducit, et sic per consequens fortius timeretur et cautius vitaretur. Tertium dubium est an filiae adhuc virgines poterant in primo concubitu concipere absque miraculo? Ad quod quidam dicunt, quod non. Sed isti nec auctoritate, nec ratione probant dictum suum: quia non est impedimentum propter quod in prima sui cognitione et defloratione non possit virgo concipere, cum utique vigor et temperamentum matricis non sit minor tunc quam postea. Scriptura etiam hic non ascribit hoc miraculo; sed absolute sic refert ac si secundum cursum naturae sit possibile. Quocumque tamen modo hoc fuerit, divina providentia hoc contigit. Primo propter multiplex mysterium. Secundo ad revelandum earum incestum, et in exemplum occulto fornicantium quae in sui revelationem poenalem saepe justo Dei judicio impraegnantur, sicut Bersabeae cum David contigit. In primo enim concubitu, cum prius videretur esse sterilis, impraegnata fuit. Tertio forte ad implendam piam intentionem illarum, sicut et in Thamar quae ex primo concubitu cum Juda geminos concepit; et tamen Chrysostomus credit quod adhuc esset virgo. Vult enim Deus saepe ostendere se etiam in terra velle remunerare opera bona, eo quod etiam bona multis impuritatibus annexa, quantum decet remunerat. Nota pro mysteriis hujus capituli, quod moraliter per Sodomorum judicium designatur poenitentiale judicium. Poenitens enim per amarae compunctionis incendium omnia vitia carnis in seipso subvertit et perdit et incendit: quod quia foetorem peccatorum mentali sensui imprimit, sulphuri proprie comparatur, vertiturque locus eorum in mare salsissimum, idest in memoriam peccatorum mordacem et tenacem atque profundam. Duo autem Angeli sunt illustratio intellectus et inflammatio affectus, immissi a Deo ad compunctionis incendium inducendum, quo patris earum hospitalitas saepius promeretur. Qui quidem duas filias pulchras invenitur habere, sexus quidem feminei potius, quam virilis; scilicet affabilitatem curialem et jucundam et communicabilitatem humanam quo ad temporalia subsidia hujus vitae: quas quidam de carnalibus, quasi sponsi earum in viris sanctis amant, quamvis nec propter eas cum viris sanctis mundum deserere velint; imo derident in sanctis salutifera verba mundani interitus et contemptus: et sic de aliis amplifica. Allegorice vero per duos Angelos designantur primo Moyses et Aaron plangentes Aegyptum, et exinde educentes populum Israel. Secundo Joannes et Christus synagogam caeremonialem percutientes et exinde coetum apostolicum educentes. Tertio Barnabas et Saulus, vel Petrus et Paulus idolatriam gentium subvertentes et exinde Christianum populum educentes. Quarto anachoritae et coenobitae per Eliam et Elisaeum praefigurati carnalitatem Jezabel, idest carnalis Ecclesiae intendentes et exinde coetum regularium carnem suam mortificantium educentes. Quinto doctores Latini et Graeci errores haeresum subvertentes, et exinde coetum fidelium educentes. Sexto duo ordines praedicantium pauperum, seu duo primi patres eorum missi ad ecclesiasticae cupiditatis exterminium, ut educatur inde coetus pauperum Evangeliorum et cetera.

Caput 20

[90293] Postilla in libros Geneseos, cap. 20 *Profectusque inde*, scilicet de Hebron, *in terram Australem*, idest versus Austrum, scilicet versus Aegyptum. *En morieris*, supple nisi reddideris eam. *Abimelech vero non tetigerat eam.* Ex hoc patet quod idem sentiendum est supra de Pharaone propter eam flagellato, *domine num gentem ignorantem*, supple quod illa esset uxor Abrahae, *et justam*, scilicet, quo ad hoc factum, *interficies? In simplicitate cordis mei*, idest simplici intentione, *et munditia manuum mearum*, in actu seu opere puro et innocenti, *feci hoc. Et ideo custodivi te* et cetera. Nota quod Deus propter simplicitatem hominis custodit eum a multis peccatis, quae alias per ignorantiam ageret. Nota etiam quod licet in parte fuerit Abimelech custoditus a Deo propter intentionis suae simplicitatem: potius tamen hoc fuit propter charitatem Dei ad Abraham et Saram. *Nec peccares in me.* Licet omne peccatum in proximum sit contra Deum, singulariter tamen illud quod est factum contra sanctissimos et dilectissimos Dei, qualis erat Abraham. *Nunc ergo redde viro suo uxorem, quia propheta*, et ideo minus laedendus et vexandus. Nota quod licet ista Scriptura more veteris testamenti pauca dicat de medulla vitae spiritalis istorum patrum, et multum de cortice rusticano seu exteriori: in illis tamen paucis magnum cumulum spiritalitatis subinnuit. *Et orabit pro te, et vives.* Sed ad quid pro vita erat necessaria oratio Abrahae, cum ipse dicatur hoc factum innocenter fecisse? Propterea ei moriendum fuerat? Dicendum quod licet innocenter fecisset quo ad hoc quod non sciebat Saram esse uxorem Abrahae, nihilominus tamen dignus erat poena, quia a viro peregrino illam sumpserat, illo non praeofferente, nec eo ad hoc promptum et voluntarium se ostendente, sed solum tolerante. Potest etiam dici quod saepe ad timorem temporali poena percutit nocentes sanctis viris, quamquam hoc faciant ignoranter, ut ex hoc postmodum tam ipsi quam caeteri amplius vereantur laedere sanctos viros. Nota etiam quod tam hic quam in praecedenti capitulo expresse legitur oratio unius alteri prodesse. Oratio enim Abrahae profuit Loth et regi isti. *Quia induxisti super me et super regnum grande*, supple de facto, vel peccatum grande, idest poenam debitam grandi peccato. Sed quomodo dicit super regnum meum, cum ipse rex solus hoc fecisset? Dicendum quod regnum saepe temporaliter punitur pro peccato regis, tum quia est aliquid regis, tum quia frequenter participant in peccatis regis. *Vocavitque Abimelech*

Abraham et dixit ei. Quae non debuisti fecisti nobis et cetera. Hoc quod dicit verum esset si Abraham non habuisset rationem praesumendi quod interficeret eum si dixisset Saram esse suam uxorem. *Rursumque expostulans*, idest requirens rationem hujus relationis ab Abraham et cetera. *Vere soror mea est filia patris mei, et non filia matris meae.* Secundum Hieronymum Septuaginta habent, *etenim vere soror mea est de patre, sed non de matre*, idest fratris ejus aram est filia non sororis. Sed quia secundum eum in Hebraeo habetur: *vere soror mea est, filia patris mei, et non filia matris meae*, et magis sonat quod Abrahae soror fuerit: in ejus excusationem dicimus necdum illo tempore tales nuptias lege prohibitas. Quidam vero dicunt supra illud 11 cap. aram patris Melchae et Jeschae, quod Josepha filia aram est Sara dicta quae est filia patris Abrahae, idest fratris sui aram; quem ideo patrem suum vocavit, quia senior eo fuerat. Sed hoc falsum esse convincitur; quia supra cap. undecimo dicitur, quod Thare postquam vixerat septuaginta annis, genuit Abraham, qui vixit centum triginta quinque annis; et subditur, quod dies Thare fuerunt ducentorum quinque annorum. Ex quo necessario sequitur quod Abraham sit genitus antequam Nachor et aram. Non ergo aram fuit senior quam Abraham. Posset ergo dici quod forte Abraham dixit quod filia est patris mei et non matris, quia aram pater Sarae fuit filius Thare patris Abrahae, sed tamen non de matre Abrahae, sed de altera procreatus. Vel dicta est filia patris et non matris: quasi dicat: a summo descendit per lineam suam paternam. Et hunc sensum secuti sunt Septuaginta. *Sarae autem dixit: ecce mille argenteos*, nummos scilicet, *dedi fratri tuo.* Secundum quosdam, ironice et irrisorie dicit, *fratri tuo*, idest ei quem tu quasi dolose vocas fratrem tuum. *Hoc erit tibi in velamen.* Istud legitur tripliciter, secundum quod istud pronomen (hoc) potest ad diversa referri. Primo scilicet ad argenteos Sarae datos; ut sit sensus: *hoc*, idest haec pecunia, *erit tibi in velamen oculorum*, idest in praeparatione funeris: et tunc est irrisio, secundum Glossam. Vel *in velamen*, idest ad vittas, sive ad velamina faciei tuae emenda. Secundo sic: *hoc*, idest mendacium quo vocas scilicet virum fratrem tuum, istarum mulierum pudibundarum, quae scilicet, de suis amasiis solent dicere quod sunt fratres sui, *hoc* inquam *erit tibi in velamen oculorum*, idest in verecundiam tuam, vel in memoriam verecundiae, *ad omnes*, idest coram omnibus qui tecum sunt, ut scilicet recorderis, et recordando confundaris te tale mendacium dixisse. Tertio sic, *hoc*, idest haec urbanitas loquendi qua virum vocas fratrem, *erit* idest *si tibi in velamen oculorum tuorum ad omnes qui tecum sunt*, idest ad honeste loquendum cum tuis et tibi familiaribus, qui ex hoc modo circa te decipi non possunt. *Et quocumque perrexeris memento te deprehensam*, scilicet mendacio: quasi dicat: amodo non teneas talem modum loquendi, quod utique cavebis si semper recorderis te in hoc deprehensam. *Sanavit Deus Abimelech*, scilicet vel ab aliquo morbo sibi immisso divinitus, vel quo ad hoc quod de uxore et ancillis ejus subditur. Nota, pro mysteriis hujus capituli, quod in sexta aetate quae sub Christo currit, aut in sexto tempore Ecclesiae, idest sub tempore apertionis sexti signaculi, facto et viso judicio Sodomorum, synagogae scilicet, et carnalis Ecclesiae: appropinquant spirituales patres ad regionem Australem, aeterni solis ardore flammantem, et per altioris paupertatis spiritum, et ex charitate contemplationis transcensum peregrinantur in Gerara, quae interpretatur visio peregrinationis. In quo tempore Sara, idest spiritualis Ecclesia seu veritas Catholica, quamvis nonagenaria, tantae adhuc est pulchritudinis, ut a rege Gerarae adametur, quamvis non permittatur corrumpere eam, sed cogatur eam spiritalibus viris reddere, comperto quod nullum partum fructuosum potest aliter habere in domo sua, quamvis pallium sibi reputent injuriosum. Accipiunt tamen spiritales viri ab eo multorum fidelium familiam et mille argenteos id est perfectionem inferioris doctrinae et eloquentiae quae multum coram domesticis est utilis in velamen et ornatum Sarae. Per Abimelech autem, qui interpretatur meus rex, designantur patres antiquarum religionum seu Ecclesiarum, quae adhuc retinent nomen Gerarae, idest peregrinationis et visionis seu contemplationis.

Caput 21

[90294] Postilla in libros Geneseos, cap. 21 *Visitavit autem Deus Saram.* In hoc capitulo primo agitur de Isaac nativitate, secundo de Ismaelis electione, ibi, *cumque vidisset.* Tertio de Abraham et Abimelech confoederatione, ibi, *eodem tempore*, et cetera. *Visitavit autem Deus Saram*, scilicet per gratiam et effectum foecundationis. *Dixitque Sara: risum fecit mihi dominus*, idest gaudium, *quicumque audierit*, supple devotus huic miraculo et fidei meae, *corridebit mihi*, idest gratulabitur mihi. *Et ablactatus est*, idest a lacte ablatus. Hieronymus dicit quod quidam Hebraeorum opinantur tempus ablationis communiter fuisse quinto anno, et alii quod duodecimo. *Cumque vidisset Sara filium Agar Aegyptiae ludentem.* Quidam dicunt quod ille ludus erat illusio et illusoria oppressio Isaac ab Ismaele; unde apostolus ad Gal. 4, vocat hoc persecutionem, dicens: *quomodo tunc qui secundum carnem natus fuerat persequebatur eum qui secundum spiritum: ita et nunc* (ludo). Alii dicunt quod Ismael assumebat sibi dignitatem primogeniturae vel signa dignitatis illius: et hoc ipsum quasi quaedam persecutio erat: et huic modo magis consentit Hieronymus, quia hoc expressius probatur ex sermone Sarae dicentis, *ejice ancillam et filium ejus, non enim haeres erit* et cetera. Ex quo videtur quod Sara intellexit quod Ismael vellet sibi vendicare primatum haeredis et haereditatis. Alii dicunt quod Ismael idola ludo fecit, juxta illud Exodi trigesimo secundo: *sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere*, idest idola venerari ludendo, scilicet coram eis. Et hi dicunt quod ludendo Isaac idola colere docebat. Dicitur autem hic signanter: *Agar Aegyptia*, ad innuendum consimile mysterium dominativae oppressionis Aegyptiorum contra populum Israel. Dicit Hieronymus quod illud quod sequitur, scilicet, *cum Isaac filio*, non habetur in Hebraeo. Puto autem quod interpres hoc addidit tamquam exponens mentem litterae quae ex verbis Sarae sequentibus trahi potest. *Dure accepit hoc Abraham.* Non enim erat hoc sibi revelatum sicut Sarae, vel non suspicabatur illud malum imminere, quod suspicata est Sara. *Cui dixit Deus: omnia quae dixerit tibi Sara audi vocem ejus*, idest de omnibus quae dixerit tibi, vocem ejus audi, vocem ejus est modus loquendi. Nota ex hoc loco quod quandoque superior debet credere inferiori, juxta illud 1 Cor. 14: *quod si aliud revelatum fuerit sedenti* (vel secundum aliam litteram *juniori) prior taceat.* Aliquando etiam inferior aliqua prudenter advertit vel videt, quae non superior. Nota etiam quod in hoc docemur quomodo carnalis affectus impedit rectum judicium et spiritalem intellectum. Quia enim Ismael secundum carnem plus attingebat Abrahae quam Sarae, et quia Abraham plus afficiebatur secundum carnem ad eum quam Sara: idcirco Sara fuit magis disposita ad subtiliter et spiritaliter intelligendum malum Ismael quam Abraham foret. Nota etiam quod ex hoc satis con-

vincitur aperte, quod Sara per divinam revelationem dixerit Abrahae, *ingredere ad ancillam meam*, quod supra decimo sexto habetur. *Quia in Isaac vocabitur tibi semen*, scilicet semen gratiae; et alias quomodo de filio ancillae subditur, *faciam enim eum in gentem magnam, quia semen tuum est.* Praedictam expositionem prosequitur apostolus ad Romanos nono, dicens, *quod non omnes qui sunt semen Abrahae, sunt ejus filii. Sed in Isaac vocabitur tibi semen.* Quod exponens subdit, *idest non qui filii carnis, sed qui filii sunt promissionis aestimantur in semine.* Sed numquid non aliquis natus de stirpe Ismaelis est salvatus aut salvandus? Numquid etiam non multi de stirpe alia quam Isaac steterunt cum Abraham et Isaac? Ad quid ergo oportuit filium ancillae ejici? Numquid omnes sunt damnati qui non fuerunt filii Isaac, nec speciale semen Abrahae? Dicendum quod non potest hic ad plenum sufficiens ratio dari nisi recurratur ad mysticam rationem. Voluit enim dominus in hoc facto figurari distinctionem et segregationem filiorum carnis a filiis gratiae. Pro tanto tamen hic est ratio litteralis, quia populus in quo erat illo tempore cultus Dei principaliter servandus et propagandus, erat de solo Isaac nasciturus: illi autem populo erat valde nociva et periculosa commixtio ceterorum si starent cum eis ut concives et cohaeredes; quia tunc de facili scinderent et corrumperent veritatem divini cultus. *Tollens panem et utrem aquae imposuit scapulae ejus.* Sed numquid non valde impium fuit Agar sic nudam et solam cum solo filio emittere, dando sibi solum modicum de pane et vinum vas aquae? Quare enim non fecit eam bene associari, et quare non dedit sibi unde ipsa cum filio semper sustentari posset? Dicendum quod quibusdam non indocte visum est quod Abraham fecit hoc prophetice juxta quod vidit Deum velle in hoc spiritalia mysteria. Deus etiam propter mysteria voluit hoc ita fieri, ut ex hoc tamdem plenius pateret suum beneficium, suum regimen circa filium ancillae, juxta quod promiserat Abrahae. Et forte hoc etiam voluit in poenam et correctionem superbiae Agar, et filii ejus, in signum quomodo servi sive subditi superbi et ambitiosi sint abjiciendi quasi nudi. *Abjecit puerum* et cetera. Secundum Hieronymum, non est intelligendum quod ipsa portaverat eum super se quia jam erat octodecim annorum, et amplius; sed dicitur abjecisse, quod dimisit eum longe a se, ne videret illum mori. Unde et paulo post dicitur ei, *tolle puerum et tene manum ejus.* Ex quo patet quod non eum super se ferebat, sed sicut comitem eum secum ducebat. Et dicit quod mos est linguae Hebraicae quod omnis filius comparatione parentum infans vocetur et parvulus. *Exaudivit autem dominus vocem pueri.* Videtur quod potius deberet dicere vocem matris. Sed dicit Hieronymus quod mater non suam mortem, sed filii deplorabat; et ideo dicitur exaudisse puerum, quia exaudivit matrem pro puero. Vel etiam in hoc innuitur quod puer fleret, et utique jam prae siti quasi moriens bibere cupiebat. Ipsum autem dicitur Deus exaudisse potius quam matrem, quia erat semen Abrahae, de quo promiserat ei quod faceret illud in gentem magnam. *Aperuitque oculos ejus Deus*, ostendendo scilicet sibi puteum quem ibi esse nesciebat. Et forte iste est puteus quem servi Abimelech vi abstulerant a servis Abrahae, de quo paulo post subditur: *indigent enim ibi valde puteis*, non solum propter se, sed etiam propter pecora et armenta. *Eodem tempore dixit Abimelech.* Istud refertur ad monstrandum quod Deus jam tantum magnificaverat Abraham, quod rex illius terrae pro magno habebat firmiter confoederari cum eo, *tulit itaque Abraham oves et boves, et dedit Abimelech.* In signum, supple, amicitiae specialis. *Percusseruntque ambo foedus et juraverunt.* Quod fuit per tactum mutuum manuum, vel per manualem tactum altaris, aut alterius rei sacrae, ut sic firmarent mutua pacta. *Ut sit in testimonium mihi*, idest pro me, *quoniam ego* *fodi puteum istum*, idest quod puteus iste sit ad me, et ad meos spectat, tamquam a me confossus et factus. Sed quomodo absentibus vel futuris potuerunt septem agnae esse testimonium hujus facti? Praeterea numquid non tantum valebant ad haec mutua verba? Dicendum quod quando in pactis aliqua facta et dona adjunguntur verbis, est pro tunc multiplicius et sensibilius signum firmationis pactorum. Ceteris autem quibus per testes et instrumentum postmodum innotescit, fit ad hoc fortior impressio et amplior fides, et memoria fit minor ac fama celebrior. *Idcirco vocatus est locus iste Bersabeae quia ibi uterque juravit.* Secundum Hieronymum, duplex est causa nominis hujus. Una est ab eo, quod Abimelech accepit septem agnas de manu Abrahae. Ber enim puteus, sabae vero agnae vel oves dicuntur. Alia est, quia ibi juraverunt. Sabae enim est idem quod juramentum. Quod autem paulo ante hoc nomen legimus, anticipative est dictum: non enim tunc ita vocabatur. Dicit etiam Hieronymus, quod usque hodie est ibi oppidum dictum Bersabeae. *Et fuit colonus terrae Palaestinorum*, idest Philistinorum. Colonus est idem, quod adventitius, seu peregrinus inhabitator, seu cultor terrae alienae. Pro mysteriis hujus capituli nota, quod per ortum Isaac (qui dicitur risus), designatur moraliter omnis spiritualis proles cujuslibet mentis spiritualis, et praecipue mentis contemplativi, et spirituale gaudium habentis. Haec proles et admiratio Sarae senis et sterilis, et admirabilis conceptus et partus designat admirationem mentis de novo parientis contemplationis partum: cum ipsa ex natura sua esset ad hoc impossibilis, et ultra hoc esset facta semel tam ex infectione sui vitiosa, quam diuturnitate temporis jam fatigata, et quasi desperata de tali prole. Allegorice autem significat omnes spirituales partus Ecclesiae per successionem temporum parientis novum populum Dei, et novos status gratiae a primo partu ejus usque ad ultimum quo parturiendi sumus Ecclesiae triumphanti et resurgenti: et respectu cujuslibet istorum prius parit ancilla quam libera, de qua dicitur, *laetare sterilis quae non paris.* Et in quolibet partu spiritali, Ecclesia cogitur parturitionis sustinere tristitiam et pressuram; sed cum pepererit, non meminit pressurae propter gaudium prolis. Mystica autem ablactatio Isaac, est abstractio ejus a simplici et infantili justitia et doctrina, ad cibum perfectioris justitiae et doctrinae: ob quam spirituales patres faciunt magnum convivium spiritalis laetitiae et doctrinae; et tunc priores filii carnalis synagogae vel carnalis religionis seu Ecclesiae volunt sibi vendicare primatum, et pro hac re filios prosequuntur. Secundo nota de abjectione ancillae et filii ejus, quod moraliter Abraham dure accipiens verbum Sarae, significat difficultatem et tarditatem, quam sentit animus super totali rejectione status et prolis sibi hactenus etiam utiliter famulantis: sed praevalente instinctu gratiae et illuminatae conscientiae ex praecepto voluntatis divinae, spiritalis anima rejicit eos, non quidem semper occidendo, sed per hoc quod quasi eorum oblitus vix aut raro assumit eos ad usum vel obsequium domus suae. Utrum autem aquae, idest onus mortificationis humeris imponit ancillae tradendo panem solius necessariae refectionis. Allegorice autem Abraham dure accipiens, quosdam praelatos designat, qui in vitio spiritalis segregationis spiritalium filiorum a carnalibus carnali affectione durescunt, non intelligentes super hoc arcanum spiritalis sapientiae et justitiae Dei: sed tandem ex eis quidam intelligunt et implent consilium, imo et praeceptum Dei et Sarae. Hoc enim modo fuit synagoga rejecta, et carnalis Ecclesia, carnalisque religio, et activae vitae temporalis distractio circa finalem partum Ecclesiae emittenda. Vel per Abraham designatur Deus omnium pater, qui secundum exteriorem corticem signorum sive voluntatis, quae aliquando Dei voluntas in Scripturis vocatur, videtur esse durus ac difficilis ad ejiciendam ancillam et filium de domo sua, et quasi cum grandi difficultate et tarditate fuerunt rejectae legales ceremoniae et zelatores ipsarum. Et consimiliter erit in finali partu Ecclesiae, et sic fuit in intermediis partubus ejus. Ancillae autem dum ejicitur, imponitur onus literae frigidae sicut aquae, quia litera occidens relinquitur ei. Datur etiam sibi aliquis panis, idest aliqua grossa et carnalis justitia, cui carnalis sensus literae est pro potu. Sed quia carnalis sensus literae cito deficit vel arescit, idcirco carnalis synagoga vel Ecclesia dolet et plorat, sentiens se et filium suum mori, et remedia gratiae longe esse. Hoc tamen pro carnali remedio sibi assumit, ut advertat cogitatus suos ad considerandam mortem filii sui: sicque miserabiliter stat usque quo adveniat illuminatio et praedicatio per nuncios Dei, quae puteum spiritalis sapientiae ac gratiae sibi ostendat, ac bibat. Tertio nota quod per confederationem Abrahae et Abimelech, designatur foedus spiritalium et evangelicorum virorum, quod post aliquale initium sui status, contrahunt cum praelatis Gerarae, idest religionis, vel Ecclesiae vetustae et a veritate realis peregrinationis quasi alienatae. Unde Gerara erat terra Palaestinorum seu Philistinorum, quos Septuaginta allophylos, idest alienigenas vocant: qui et interpretantur positione cadentes vel ore concussi seu contundentes, quia tales positione carnalium et terrenorum cadunt a veritate suae professionis et status, et suo carnali colloquio tam in se quam in aliis contundunt eloquia spiritalis doctrinae. Puteus autem vi ablatus a servis Abimelech, est puteus Scripturae sacrae et Catholicae veritatis et sapientiae et gratiae ecclesiasticae, quem illi quidem auferunt, partim sibi et suo carnali statui ac sensui praedictum puteum ascribendo et applicando: partim ab illius usu debito viros spirituales impediendo, ne scilicet illius gratiam et sapientiam sibi vel aliis administrent, saltem secundum formam et auctoritatem ecclesiastici juris. Initur autem foedus mutuum per hoc quod Abraham dat illi oves et boves, idest animas simplices, et specialiter septem agnas, idest septem animas septiformi spiritus gratia adornatas. Et hae sunt patri spirituali in testimonium, quod ipse puteum illum abstrahendo fodit, scilicet ab illo terrena obstacula et carnales ac terrenos sensus claudentes et tegentes puteum sapientiae et gratiae spiritalis removendo. Circa puteum autem plantat Abraham nemus, idest arbores spiritualium animarum et spiritalium expositionum et intelligentiarum, ut ibi jucundius et amoenius invocet nomen domini et cetera.

Caput 22

[90295] Postilla in libros Geneseos, cap. 22 *Quae postquam gesta sunt* et cetera. In hoc facto circa tria est praecipue attendendum. Primo scilicet circa tentationem, qua Deus dicitur tentasse Abraham. Secundo circa praeceptum de offerendo filium. Tertio circa Dei juramentum et promissum. Circa primum est duplex dubium. Primum est quomodo Deus tentat aliquem, cum tentare sonet in malum. Unde Jacobus ait, *Deus neminem tentat.* Secundum est quia omnis tentator intendit experiri aliquid quod ignorat; Deus autem nihil ignorat; ex quo videtur quod nullum tentare possit. Ad primum dicendum, quod tentare uno modo dicit actum, quantum est ex se et ex intentione tentantis inducentem malum; et de hoc modo loquitur Jacobus in verbis illis. Unde ibi dicit, quod *Deus*

non est tentator malorum, sed unusquisque tentatur a concupiscentia sua. Alio modo tentare dicit actum ex se ordinatum ad bonum tentati, et ad probandum sive monstrandum sibi et aliis virtutem ipsius. Et hoc modo potest intelligi, quod praemittit Jacobus: *beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit* et cetera. Et illud etiam: *omne gaudium existimate fratres mei, cum in varias tentationes incideritis, scientes, quod probatio fidei vestrae patientiam operatur* et cetera. Ad secundum dicendum, quod licet homines, ut saepius, per actum tentandi velint sibi aliquid ignotum experiri, non tamen Deus. Nec mirum; quia etiam magister volens aliquando discipuli sui scientiam et ingenium sibi notum aliis propalare, quaestionibus et objectionibus tentat eum: ut respondendo objectis, ejus scientiae perfecta evidentia ceteris commendetur. Rursus sciendum, quod licet Deus nihil ignoret, non tamen novit futura sub illo respectu et modo, quo non sunt nec esse possunt scita vel scibilia. Dei igitur scientia, prout respicit solum futurum contingens in suis causis liberis sive contingentibus, et per respectum ad tempus praecedens actualem eventum rei futurae, non novit certitudinaliter illud futurum fore, vel in posterum esse debere, quia illud non est scibile; imo si poneretur illud esse scibile vel scitum, poneretur esse contradictio. Prout autem Dei scientia fertur ab aeterno super praesentialem existentiam rei futurae, pro tempore pro quo erit, sic infallibiliter scit futura contingentia: quia hoc modo non respicit ea ut contingentia respectu sui visus, sed potius ut praesentia, et ut praesentialiter existentia. Consimilis autem distinctio cadit super Dei velle: nam prima dicitur voluntas antecedentis: secunda vero voluntas beneplaciti, seu voluntas consequentis. Igitur respectu secundi modi non potest attribui Deo actus tentandi seu volendi experiri aliquando ignotum aliquod: sed respectu primi modi optime potest. Deus enim voluntate antecedente, et prout in casuali libertate et contingentia voluntatis nostrae non est adhuc certum nec scibile, an hoc vel ejus oppositum sumus facturi, potest rationabiliter aliquid mandare vel facere, per quod alterum illorum fiat scibile, et etiam scitum: non quod Deo fiat scitum per illud, ita quod per illud aliquid causetur in scientia Dei: sed pro tanto potest dici, quod per illud ex parte sua, idest ex parte ipsius futuri fiat scibile et scitum; pro tanto scilicet, quia per hoc alterum oppositorum determinatur ad actum essendi. Circa praeceptum vero de offerendo filio datum tria dubia occurrunt. Primum est, an Deus recte potuerit hoc praecipere, cum occisio innocentis sit actus impius, et potissime, quod haec fiat a proprio patre. Et etiam cum contumeliosum sit Deo monstrare, quod ipse delectetur in mortibus hominum, et praecipue innocentium. Secundum est, an Abraham recte fecerit statim credendo et obediendo. Non enim statim se debuit reddere facilem, imo quantum erat ex se, tristem et difficilem. Est etiam in hoc aliud dubium, an scilicet Isaac debuerit in hoc patri obedire. Nam sicut ex hoc textu patet, erat compos rationis. Portabat enim ligna, et scivit quaerere et conferre, ex quo habebant ignem et ligna, ubi erat victima, quae debebat offerri. Supra etiam dictum est, quod Abraham post Isaac natum et ablactatum fuit colonus terrae Palaestinorum multis diebus. Et tunc subdit, quod postquam gesta sunt, tentavit Deus Abraham et cetera. Ex quo patet, quod post multum tempus ab ablactatione Isaac hoc factum contigerit. Unde et Josephus refert, quod Isaac tunc erat vigintiquinque annorum. Tertium dubium est, quomodo Abraham absque mendacio potuerit pueris suis dicere: *ego et puer, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*, cum ipse indubitanter proponeret et crederet, se occisurum filium suum, et per consequens crederet se ad illos non rediturum cum illo. Ad primum dicendum, quod Deus convenientissime hoc praeceperit, tam respectu sui, quam respectu Abrahae et filii sui, quam respectu nostri. Primo quidem respectu sui; quia nihil debet Deus in suis tantum quaerere et amare, sicut perfectum actum amicitiae et obedientiae suae. Non est autem perfecta amicitia et obedientia nostri ad creatorem, nisi actualissima promptitudine, qua nos et omnia nostra amantissima sibi medullitus offeramus, et nisi ejus praecepto, imo et nutui nos et nostra omnia sibi continuo subjiciamus. Aperte autem patet, quod Deus principaliter in hoc praecepto id quaerebat. Secundo hoc patet respectu Abrahae et filii sui. Constat enim, quod ex hoc eorum virtus et meritum vehementius accrescebat, et ex ipsa impletione praecepti innotescebat tam eis quam omnibus aliis hoc audituris. Ex hoc etiam majorem fiduciam in Deum habere potuerunt et habuerunt. Tertio patet hoc respectu nostri, quia fuit nobis in maximum exemplum et documentum Deum amandi, et Deo in omnibus obsequendi; tum quia per hoc inter cetera nobis innotuit, quod Deus potest hoc et consimilia praecipere, et super his et consimilibus dispensare. Decuit etiam in patribus praeostendi, quod Deus multa transcendentia rationem et leges communes erat Christi temporibus praecepturus: tum quia nobis utile fuit Christum pro nobis immolandum pluribus modis praefigurari, et inter figuras nulla conformior et convenientior ista. Unde haec figura non solum fuit utilis nostrae informationi, sed etiam fuit valde honorificativa Dei patris et unigeniti sui: quia hic expresse est figuratum, ex quanta charitate Deus pro nobis dedit et obtulit unigenitum suum morti, et ex quanta obedientia Christus fuit in hoc obediens patri, quia ejus deitas sic fuit hic exposita et tradita, quod tamen non fuit passa, sed solum aries, idest ejus agnina humanitas, quae tamquam perfectus aries, est princeps omnium ovium Dei. Fuit autem hoc figuratum in illo patre, cui primo aperte legitur facta fuisse promissio de Christo ex se nascituro, et qui pro cultu summi patris defensando contra introducentes plures deos singulariter stetit, et qui populi Dei legem suscepit, et primus pater fuit a ceteris gentibus segregatus. Fuit etiam conveniens hanc praecellentiam charitatis ostendi in illo, ne propter pluralitatem uxorum, aut propter bella et divitias temporales, crederetur fuisse carnalis aut imperfectus. Unde quod objicitur, hoc scilicet praeceptum fuisse impium, patet ex praecedentibus esse falsum. Praeterea constat, quod propter solum originale peccatum Deus a nobis juste exigit mortem, imo et omnes computamur rei mortis et filii irae: nihil ergo injustum fecit Deus, si mortem Isaac exegit a quocumque suo ministro, etiam a patre. Ulterius vitam et mortem nostram ordinare ad summum meritum et praemium nostrum, et ad summum Dei amorem et honorem, non est impium, imo piissimum: sed per hoc praeceptum nihil aliud hic factum fuit. Unde non fecit hoc Deus, quasi absolute delectetur in poenis nostris; sed potius tamquam delectatus in profectibus nostris, et in laudibus suis. Si autem quaeris, quomodo Deus veraciter potuit praecipere illud, quod finaliter fieri nolebat, cum praecipere quod fiat hoc vel illud, sit idem quod velle hoc fieri: dicendum quod Deus voluit quod Abraham esset paratus hoc facere; et etiam quod hoc faceret nisi sibi aliud mandaretur. In praeceptis enim Dei semper voluntas excepta est. Unde in hujusmodi semper subintelligitur, nisi ipse oppositum insinuaret. Dato etiam quod Deus solum probative diceret alicui: fac hoc vel illud, etiam posito quod nullo modo esset faciendum: adhuc non esset sermo falsus. Ad secundum patet jam aliqualiter responsio ex praedictis. Est enim supponendum pro certo, quod Abraham fuit certissimus hoc praeceptum fuisse a Deo; alias enim temerarie et impie acceptasset opus tam inusitatum; et praecipue non praehabito multiplici consilio provido et maturo. Primis enim patriarchis et prophetis fiebant visiones universales et fundamentales et infallibiles tamquam fundatoribus et fundamentalibus radicibus totius divini cultus et totius Ecclesiae Dei: et ideo non erant dubiae tales visiones quales communiter fiunt singularibus personis quibusdam, quas non est securum sequi, nisi per aliam certitudinem rationis et Catholicae fidei seu Scripturae eorum veritas primitus innotescat. Hoc igitur concesso, sciendum quod Abraham debuit celerrime et superfervide implere praeceptum, et post seipsum plus in filio quam in quocumque alio: et minus impium fuit, quod ipse sic vellet immolare filium quam si hoc voluisset de uno extraneo; quia immolando unigenitum suum, sibi tam amore naturae quam gratiae dilectissimum, non potuit sibi esse suspectus, quod impio aliquo motu hoc faceret: sed potius quod solo Dei amore inducente et in obsequium suum captivante totum naturalem et etiam spiritualem amorem, quem habebat ad corporalem vitam filii sui. De personis autem extraneis hoc merito posset suspicari: tum quia quanto hoc erat difficilius suo naturali et carnali affectui: tanto erat virtuosius hoc perficere propter Dei amorem: tum quia illud quod naturali jure erat suum et sibi subjectum, potius decuit ab ipso offerri, quam rem extraneam, et quam rem suo dominio non subjectam. Illud etiam dubium de filio ejus patet: debuit enim obedire tanto patri cujus sanctitatem et divinas revelationes optime noverat et probaverat; et de facili advertere potuit et debuit, quod tam sanctus pater tam dilectum filium nollet immolare, nisi certissimus esset hoc Deum jussisse. Unde et Josephus refert patrem suum sibi dixisse, quod sicut admirabiliter ex Dei voluntate fuerat conceptus et mundum ingressus: ita ex voluntate Dei necesse erat ei mirabiliter inde egredi, quem dominus judicasset dignum non morbo nec bello vitam finire, sed cum orationibus et sacrificiis animam ipsius ad se vocare: addens quod Deus suscitaret eum ob implendas promissiones suas. Sed forte adhuc quaereretur: ad quid praecepit, scilicet quod ita longe, scilicet per tres diaetas iret filium immolare? Ad quid in tali monte? Numquid non major esset probatio, si in eodem loco in quo erat, visus esset ipsum statim immolare? Ad hoc triplex ratio potest dari ad praesens. Prima est, ut Abraham diuturnius in hoc opere probaretur: quia enim Deus non intendebat filium finaliter occidi, idcirco in applicatione voluntatis Abrahae ad actum occidendi voluit ipsum exerceri per tres dies. Secunda est, ut locum in quo erat templum Dei condendum et juxta quem Christus erat immolandus, suo opere praemonstraret et divino cultui dedicaret. Secundum enim Hieronymum, Septuaginta ponunt: *vade in terram lucidam*: et Symmachus: *in terram visionis.* In Hebraeo autem habetur: *in Moria.* Ajunt autem Hebraei esse montem, in quo (ut postea dicitur) coepit Salomon aedificare domum domini in Jerusalem in monte Moria, qui idcirco illuminans interpretatur et lucens, quia ibi est oraculum Dei, et lex et spiritus, scilicet qui docet hominem veritatem. In hujus autem signum est quod Abraham dicitur illuc die tertio pervenisse, qua de Geraris, ubi tunc Abraham morabatur, usque ad montem Moria, idest sedem templi, est iter trium dierum. Male igitur quidam putant Abraham illo tempore ad quercum habitasse Mambre, cum inde ad montem Moria vix unius diei intersit. Tertia ratio est, ut in hoc opere multiplex mysterium Trinitatis ac trinae itinerationis, triumque dierum et ascensionis in arduitatem crucis et martyrii praesignaretur. Ad tertium dubium dicendum, quod illud verbum Abrahae potest tripliciter verificari. Primo ex spe resurrectionis Isaac. Nam secundum apostolum ad Hebraeos 11, Abraham in hac fide obtulit unigenitum, in quo susceperat promissiones implendas: arbitrans quia a mortuis eum suscitare potens est Deus. Secundo, ex conditione communiter subintelligenda vel subintellecta, scilicet si Deus voluerit, et si vita comes fuerit. Tertio intelligitur nisi ex speciali jussu Dei aliud evenerit. Sicut enim supernaturalia miracula sunt excepta a lege communi loquendi: sic supernaturalia et occulta et inusitata Dei consilia et mandata. Nec oportet quod sciens illa semper secundum illa loquatur; maxime quando novit hoc non expedire, nec decere, nec Deum hoc velle: sed sufficit quod loquatur hominibus secundum communem cursum et secundum communem notitiam, juxta quod et sacerdotes dicunt aliquando de sacramentaliter sibi confessis ac notis quod nesciunt illa, et tamen in hoc non mentiuntur nec reputantur mentiri. Ambrosius vero in libro de patriarchis, dicit quod Abraham prophetavit quod ignorabat: ipse enim solus disponebat redire immolato filio; sed dominus per ejus os locutus est quod parabat. Captiose autem loquebatur cum servo ne cognito negotio aut impediret eum aliquis, aut gemitu obstreperet, aut fletu. Haec Ambrosius. In quo videtur velle quod sicut Deus per os Caiphae nescientis prophetavit de Christo, Caipha contrarium intendente: quod sic suo modo fuerit hic; et quod Abraham juxta suam intentionem locutus est hic captiose, non mendose, utens plurali pro singulari; ut sit sensus, revertemur, idest revertar. Primi tamen tres modi plenius Abraham excusare videntur. Circa Dei vero promissionem tria occurrunt dubia. Primum est quomodo dixit, *nunc cognovi quod timeas dominum?* Numquid enim omnia haec non cognoverat? Aut nonne Abraham ante hoc factum dominum timebat? Secundum, quomodo Deus ita magnificat hoc factum Abrahae, cum multa alia majora reperiantur? Numquid majus fuisset si seipsum immolasset? Aut instar martyrum se morti pro domino obtulisset? Et praecipue quia ipse alterum filium praeter ipsum habebat, et adhuc plures habere poterat? Tertium quomodo aut quare jurat Deus, cum suum jurare nihil addat supra suum simplex verbum? Ita enim est verum unum, sicut et reliquum. Et etiam quia jurare non videtur actus Deo conveniens; quia talis actus non assumitur nisi ad confirmandum aliquod dictum, quod alias non erat ita sufficienter firmatum. Ad primum dicendum, quod secundum Augustinum, sensus est, nunc cognovi, idest cognosci feci: et est modus quo causa denominatur a suo effectu: et est hoc legendum per antonomasiam: idest nunc evidentius feci cognosci, quod tu praecellenter et singulariter timeas Deum. Secundo potest dici, quod Deus more humano de se loquatur: ut sit sensus: ita est, ut nunc evidens sit te timere Deum; quod etiamsi prius me lateret, modo mihi esset notum. Tertio potest dici, quod per hoc significatur ordo divinae scientiae ad suum temporale objectum: licet enim aeternaliter praecedat illud, nihilominus non est talis objecti, nisi pro tempore suo. Unde singularem actum timoris Abrahae hoc facto habitum sic Deus noverat ab aeterno, quod tamen non noverat aliquando pro tempore praecedenti ipsum actum. Si autem quaeras quare non potius dictum est: nunc cognovi, quod ames dominum: cum actus immolandi pro domino filium potius fieret ex Dei amore, quam ex timore? Dicendum, quod per timorem designat amorem, eo modo quo causa designatur per suum immediatum et inseparabilem effectum: et ultra hoc designavit proprietatem amoris sui, et specialiter respectu hujus facti. Amor enim creaturae ad dominum suum non debet esse per aequalitatem, sed cum summa reverentia, et respectu agendorum debet esse cum summa obedientia: et in homine qui potest adhuc peccare, debet esse cum summo timore offendendi. Opus etiam occidendi filium potius debebat fieri ex amore timente et obediente, quam ex amore delectante aut aestimante Deum in poena mortis delectari. Rursus in hoc praecepto Dei et in ejus impletione fortissime captivabatur naturalis ratio et naturalis affectus et sensus Abrahae:

et ideo potius attribuitur timori comprimenti, quam amori dilatanti et jocundanti. Nota autem quod cum praemissum esset, quod Angelus domini dixit: *nunc cognovi* etc. subjecit tamen, *et non pepercisti filio tuo propter me*: quod utique non potest referri nisi ad Deum: quia non propter Angelum, sed propter Deum non parcebat filio. De hoc autem supra decimo sexto est amplius tactum. Ad secundum dicendum, quod non sine causa ita magnificatur hoc opus. Tum quia ex singulari perfectione Abrahae comprobatur hoc opus perfectum fuisse: et longe plus, quam si ab aliquo imperfecto esset factum. Tum etiam quia ex genere quidem in omnibus talibus difficilius est agere quam pati. Unde tam secundum instinctum naturae, quam gratiae, incomparabiliter facilius foret Abrahae ab altero pati sui et omnium suorum occisionem, quam quod ipse manu propria occideret filium. Rursus quoad aliud fuit sibi etiam difficilius occidere filium, quam seipsum; quia naturali instinctu et ordine filius speratur succedere patri, et pater in illo sentit se supervivere; et ideo in illius morte non solum se, sed etiam spem suae posteritatis sentit mori et eradicari; et praecipue pater jam senex, qualis erat tunc Abraham. Ex circumstantiis vero probatur hoc ipsum; tum quia hic filius erat innocentissimus; tum quia respectu uxoris liberae et magis propriae erat unigenitus; tum quia in senectute genitus; tum quia miraculo eis a Deo datus, et hoc postquam diu fuerat promissus et expectatus. Haec enim omnia erant causa singularissimae dilectionis parentum ad ipsum. Quanto autem magis erat diligibilis et dilectus, tanto erat difficilius occidere ipsum: et hoc est quod signanter innuit Deus, quando ait: *tolle filium*, non qualemcumque, sed *unigenitum et quem diligis*, scilicet singulariter. Ultra haec autem erat circumstantia altior, quam tangit apostolus ad Hebr. 11. Nam in hoc filio sperabat Abraham se accepturum promissiones Christi nascituri et omnium electorum, sive corporaliter sive spiritualiter ex eo propagandorum: et cum vitam aeternam adipisci non posset nisi per Christum, eo ipso per hunc sperabat se assequi vitam aeternam; ergo hunc filium offerendo offerebat totam fidem et spem omnium bonorum, quae erant sibi a Deo promissa: et hoc erat altissimum. Fuit etiam hoc opus perfectum, quia ex promptissima et ad eum attentissima voluntate processit: et hoc signat Scriptura tam respectu principii, quam respectu medii et termini. Respectu quidem principii; tum quia Abraham vocatus a Deo respondit, adsum; quod significat promptitudinem mentis ad Deo obsequendum et obtemperandum: sic enim diligentes et obsequiosi famuli adsunt domino suo: tum quia non expectavit, nec distulit: sed ipsa nocte consurgens fecit quod jusserat Deus. Respectu medii: tum quia tres dies in continuo fervore festinat ad opus implendum; tum quia tertio die relictis pueris non minus ad hoc festinat dicens: *ego et puer illuc usque properantes*: tum quia actus praevios operi ejusque rememorativos, et quasi praesentativos diligenter exercet. Nam ipsemet ligna holocausti ponit super filium suum, et ultra hoc portat in manibus propriis ignem, quo filius debebat comburi, et gladium, quo debebat occidi; tum quia filio quaerenti, ubi est holocaustum, divino affectu et modo respondet, dicens: *Deus providebit* et cetera. Respectu termini, tum in aedificando altare et ligna desuper componendo, tum in manus et pedes proprii filii colligando: quod (ut aestimo) fecit propter mysterium; partim ad filii obedientiam plenius comprobandam: partim ne in hora immolationis filius quodam naturali horrore effugeret passionem: tum in extendendo manum et gladium, quantum in eo fuit, efficaciter applicando ad actum: tum quia tunc a Deo vocatus respondit *adsum.* In quo ostendit se promptum et praesentialiter attentum ad Deum et ad omne obsequium. Ad tertium dubium dicendum, quod exterior juratio Dei multum valet respectu nostri ad ampliorem confirmationem nostrae fidei et spei; quia secundum apostolum ad Hebr. 7, per hoc abundantius ostendit nobis Deus consilium suum secretum, ut per hoc fortissimum spei solatium habeamus, licet respectu Dei nihil addat secundum rem: addit tamen secundum rationem. Quamvis enim Dei voluntas secundum se semper sit aequalis et uniformis, respectu tamen objectorum suorum quodammodo se habet secundum magis. Unde dicimus, quod Deus plus diligit matrem, quod Petrum; et quod plus vult se diligi quam proximum; et quod immobilius praecepta primae tabulae quam secundae vult observari. Similiter potest in proposito dici; quod pro quanto majus inconveniens est perjurium, quam simpliciter mendacium; pro tanto Deus difficilior est ad perjurium, quam ad simplex mendacium: quamvis secundum se et absolute sit ei utrumque aeque impossibile. Non igitur est inconveniens dominum per semetipsum jurare: tum quia non jurat ad confirmandum dictum suum quasi debile ex parte Dei, sed quasi respectu nostrae fidei: tum quia non jurat per majorem se, aut per alterum a se; sed solum per seipsum. Nota pro litera, quae restat, quod licet Isaac vocetur hic puer, non ex hoc sequitur quin esset adultus, quia secundum Hieronymum supra 21 super illud, *tradiditque puerum et dimisit eum*, juxta Hebraeum idioma, omnis filius ad comparationem parentum infans vocatur et parvulus. Et nota, quod ubi nos, juxta interpretationem aquilae et Symmachi, habemus hic, *inter vepres*, idest inter virgulta spinosa, et inter se condensa et implexa: melius interpretati sunt Septuaginta et Theodotion, qui ipsum nomen sabek posuerunt, dicentes, quod tenebatur in virgulto sabek cornibus suis. Etenim sychneon verbum Hebraeum, quod sonat recte, quod aquila posuit hic et Symmachus, per Sin literam scribitur: hic vero samek litera posita est. Ex quo secundum Hieronymum, manifestum est, non interpretationem stirpium condensarum et in modum retis inter se virgulta contexta verbum sabek sonare, sed virgultum. Vult ergo Hieronymus, quod sabek sit quaedam species virgulti. *Haerentem cornibus*, idest infixum. Ex quo videtur, quod cornibus erat infixum vepribus, quasi staret suspensus; in quo expressum typum tenuit Christi in cruce suspensi. *Appellavitque nomen loci illius, dominus videt.* Secundum Hieronymum, pro eo, quod hic habetur, *dominus videt*, in Hebraeo scriptum est, *videbit.* Et subdit, quod hoc apud Hebraeos in proverbium exivit, ut si quando in angustia constituti sint, et a Deo optent auxilio sublevari, dicant, in monte dominus videbit; hoc est, sicut Abraham misertus est, ita et miserebitur nostri. Unde et in signum dati arietis solent etiam nunc cornu clangere. Videre igitur ponitur hic pro notitia. *Et nunc possidebit semen tuum portas inimicorum suorum*, idest urbes et terras eorum. Per portas enim, tamquam per aditum et fortalitium urbium, designat synecdochice ipsas urbes. Nota pro mysteriis hujus partis, quod hic allegorice designatur primo immolatio filii Dei facta a Deo patre, vel etiam quodammodo a sanctis patribus die tertio, idest post legem naturae et scriptae, in tempore scilicet legis gratiae. Asinus autem stratus ab Abraham, est rudis populus Judaeorum caeremoniis legis stratus. Duo vero juvenes sunt sacerdotes et prophetae, qui post patriarchas venerunt: et qui pro quanto figuris sensibilibus servierunt respectu sapientiae Christi, juvenes fuerunt; qui quidem, in quantum tales ad arcanum passionis Christi non intraverunt. Ligna autem holocausti imposita super Isaac est crux Christi, primo ab ipso portata: sed postmodum super eam est positus et confixus, sicut Isaac postmodum est positus super ligna altaris. Haec autem ligna concisa fuerunt, quando a maleficis inflicta est poena crucis, juxta quod Deuteronomii vigesimoprimo scriptum est, *maledictus* *est a Deo, qui pendet in ligno.* Ignis vero et gladius in manibus Abrahae portati, sunt ardor divinae charitatis ad dandum filium pro nobis in mortem, et rigor justitiae exigens ab ipso mortem pro solvendis reatibus nostris. Vel pro quanto per Abraham significantur Judaei crucifixores, ignis et gladius sunt zelus ignitae irae et invidiae contra Christum, et gladius mortiferae poenae sibi corporaliter illatae. De qua matri ejus dictum est, *tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Mons vero visionis seu luminis, ubi hoc factum est, ut eminentia metropolitanae eorum sedis, in qua Christus est crucifixus, aut eminentia evangelicae veritatis et vitae, in qua persistens est persequutus et passus. Quod vero Isaac non occiditur, sed aries, pro eo significat, quod Christi deitas non moritur, sed ejus caro haerens clavis et cornibus crucis. Secundo per hoc allegorice figuratur charitas patrum novi testamenti ad hoc exhibendum martyrio et crucifixioni poenitentiae spirituales filios suos, ut omne carnale in eis penitus incenderetur et consumeretur, et spiritale proficeret: potissime autem designat immolationem membrorum Christi fiendam sub Antichristo, tam mystico quam patenti. Et potes per modum priori consimilem omnia ad propositum applicare. Moraliter autem designatur hic holocaustum devoti affectus, quod fit in monte contemplationis in altari solidissimae veritatis fidei Catholicae per ignem incendii in lignis praecipuorum beneficiorum Dei accensi et enutriti, praeeunte gladio, idest acutissimo conscientiae stimulo, seu verbo Dei vivo et acuto, omnia carnalia incidente. Asinus vero stratus est actio seu vita activa, virtuosis circumstantiis adornata. Duo vero juvenes sunt rationalis intellectus, et rationalis affectus, qui super excessum praefati holocausti non intrant: sed extra simul et infra expectant, usquequo animus a supermundano contemplationis excessu rediens ad semetipsum, revertatur ad eos. *His itaque gestis.* Quia infra erit narrandum, quomodo Isaac duxit in uxorem Rebeccam filiam Bathuel filii Nachor, idcirco hic breviter subditur de generatione Nachor, et quomodo fuerit Abrahae denuntiatum eam peperisse et cetera. Dicit autem Hieronymus, quod de stirpe Hus primogeniti Nachor descendit Job: et subdit, *male igitur quidam aestimant Job de genere esse Esau.* Aliis vero contrarium magis placet. Et quod in terra Esau seu Idumaeae fuerit Hus, potest colligi ex eo, quod infra 56, inter duces Hebraeorum, qui primo generaverunt in terra Edom, numerat Disan, cujus etiam filii fuerunt Hus et aram. Igitur ab isto Hus forte fuit nominata terra ista Hus, in qua erat Job. Pro hoc etiam facit, quia ibi subditur, quod secundus rex Edom fuit Joab, quod quidam putant esse Job. Praeterea etiam facit, quod Theman fuit in terra Edom denominata a Themam filio Eliphaz Themanitis amici Job, qui erat de genere Esau. Dicit etiam Hieronymus, quod de Hus genere fuit divinus ille, ut Hebraei tradunt, qui in libro Job dicitur Eliu, primum vir sanctus et propheta Dei: postea per inobedientiam et desiderium munerum, dum Israel maledicere cupit, divini vocabulo nuncupatur.

Caput 23

[90296] Postilla in libros Geneseos, cap. 23 *Vixit autem Sara* et cetera. Hic subditur de morte et sepultura Sarae. Et quia Scriptura raro scribit de morte mulierum, videtur hic interseri propter locum sepulchri sui, in quo firmiter et possessorie obtinendo, non sine caussa tantam fecit vim

Abraham. Unde puto, quod tam ex revelatione, quam ex speciali devotione ad sanctum et primum patrem Adam ibi sepulchrum hoc fecerit. Unde et signanter nomen civitatis Hebron vocatur *Arbee*, idest quatuor, propter quatuor patriarchas ibi sepultos. *Venitque Abraham, ut plangeret et fleret eam.* Quamvis mos antiquorum fuerit mortuos ad literam plangere: nihilominus per hoc significatur hic religiosum officium funeri exhibitum. Unde mox subjungitur: *cumque surrexisset ab officio funeris, loquutus est ad filios heth.* Iste heth fuit unus de filiis Chanaan. Filii autem ejus vocantur hic, quicumque de genere ejus sunt. *Date mihi jus sepulchri vobiscum*, idest in terra vestra. Nota, quod non petit sepulchrum, sed jus sepulchri; quia volebat ibi dominium habere, ne amodo de communi jure posset sibi auferri. Et est valde notabile, quod prima terra, quam de jure sibi acquisivit et acquirere voluit, imo et prima quae in Scriptura empta legitur, fuit sepulchrum. Hoc enim de jure homini lapso competit, nec aliud hic nobis est quaerendum aut habendum. *Princeps Dei es apud nos*, idest quasi a Deo nobis missus et institutus: quasi dicat: in tantum inter nos es et appares, quod tibi tamquam principi omnium reverentiam debemus, et in electis, idest praecipuis et nobilioribus etiam sepulchrum. *Nullusque te prohibere poterit*, idest audebit, quum in monumento ejus, quisquis ille sit, sepelias mortuum tuum; quia dicit, elige quodcumque sepulchrum de nostris, quia nos faciemus quod nullus te valeat impedire, *ut det*, idest vendat, *mihi speluncam duplicem.* Spelunca dicitur quia sepulchrum illud erat in saxo, vel rupe, vel in caverna saxea. Duplex vero dicitur, quia duplicem habebat loculum; unum scilicet pro Adam, alium pro Eva *pecunia digna.* Sed quare plus vult eam habere pretio quam dono, et pretio condigno quam semipleno? Dicendum quod literalis ratio est major firmitas jurisdictionis possessionis, et ut ex hoc liberius sibi soli et suo generi vendicaret illud sepulchrum, ad quod singulari devotione ferri videbatur. Hujusmodi autem singulares devotiones solent in sanctis patribus a Deo quodam speciali modo immitti ad honorandum ipsosmet sanctos: vel ut eorum memoria sit posteris notior ac celebrior, et per consequens etiam utilior. Vel in exemplum infirmioribus ut sanctorum meritis religiose afficiantur ad loca sacra et ad sepulchra sanctorum, sicut Abraham ad sepulchrum sancti Adae. Vel propter aliqua mysteria nobis praesignanda. Nota quod secundum Hieronymum in Hebraeo primo loco scribitur Ephron, ubi scilicet, dicitur, *et audivit Abraham Ephron.* Sed secundo loco per vau legitur ibi, scilicet, ubi dicitur, quod *appendit Abraham Ephran argentum*, et pro Ephron appellatus est Ephran, signante Scriptura eum non fuisse consummatae et perfectae virtutis, qui potuerit vendere memorias mortuorum. Sciant igitur qui sepulchra vendunt et non coguntur ut accipiant pretium, sed a volentibus quoque exigunt et extorquent, immutari nomen suum, et exire aliquid de merito eorum, cum etiam ille reprehendatur occulte qui invitus accepit. Haec Hieronymus. Sed numquid si Ephron vendendo peccavit aut imperfecte egit, consimiliter Abraham emendo peccavit? Nam si vendere fuit simoniacum, per consequens et emere; et praecipue, quando emptor quasi compellit alterum ad vendendum, cum ille vellet sibi absque omni pretio dare sicut fuit hic. Nam et ubi etiam Ephron pretium taxat, dicens, *terra quam postulat* etc. subdit, *sed quantum est hoc? Sepeli mortuum tuum*: quasi dicat: non est hoc pretium tantum quod magnum quid sit me illud tibi dare; et ideo absque pretio sepeli mortuum tuum. Dicendum quod illud ex se non fuit tunc simoniacum, hodie tamen inter nos hoc esset propter ecclesiasticam consecrationem sepulchris fidelium adjunctam. Quocumque enim modo vendere sanctitatem vel consecrationem, aut vendere ideo plus rem sacram, fuit et est simoniacum. Modo autem ultra hoc ex rationabili statuto Ecclesiae est etiam prohibitum vendere per se et directe locum sacratum; venditur tamen indirecte, pro quanto, scilicet venditur ager vel fundus intra quem sunt. Non etiam video quod Ephron multum imperfecte se habuit in vendendo, ex quo Abraham illud nolebat ex simplici dono absque pretio habere, et cum hoc instanter rogabat quod sibi venderetur. Et ideo puto quod ratio immutationis nominis ejus data a Hieronymo potius est mystica quam literalis. Potuit enim mutari nomen non propter eum, sed in figuram futurorum simoniacorum. *Quadringentos argenti siclos.* Siclus, secundum Hieronymum, unciae pondus habet, et secundum hoc quadringentas uncias argenti appendit, idest exsolvit. *Confirmatusque est ager.* Tota solemnitas quae hic narratur, ad hoc fuit, ut plene pateret omnibus et plenius firmaretur Abrahae jus et possessio illius sepulchri et agri. Nota autem quod ad hoc tempus dicit Augustinus verificari verbum Stephani, actorum septimo, dicentis, quod Deus Abraham postquam mortuus est pater ejus transtulit in terram istam etc.: tunc enim dicitur translatus in eam, quia tunc coepit firmius collocari in ea. Nota pro mysteriis, quod spelunca haec mystice est religio sacra, aut quicumque status poenitentiae, in quo sancti mundo morientes, mundo absconduntur et sepeliuntur. Est autem duplex, propter corpus et animam ibi locandam, vel propter activam vitam et contemplativam, vel propter praelatos et subditos. Et haec quidem a filiis heth, qui interpretatur vita vel pavor, idest a filiis hujus vitae pavidae et miserae, et specialiter ab Ephron, idest a pulvere mortis acquiri debet, quia communis omnium mors et miseria nobis magnam materiam exhibet sepulturae praefatae, tum quia plerumque apud antiquiores quamquam carnaliter affectos inveniuntur insignes regulae sanctorum patrum, ipsorumque specialia exempla et documenta a sanctis noviter venientibus sunt in usum sui juris vendicanda. Sed nota quod hoc non fit firmiter sine precio quadringentorum siclorum secundum formam solemniter approbatam traditorum. Christus enim tam in merito quam in praemio tria vota evangelica et regularia comparat fructui centesimo et praemio centuplato et cetera. Quartum autem est desiderium mortis et martyrii, sine quo tria prima non habentur perfecte. Qui autem haec quatuor centenaria non relinquit mundanis, non potest sepulchrum praefatum firmiter obtinere, quia ab illis per tentationes familiares faciliter expeteretur. Vel donatio quadringentorum est abnegatio quadruplicis appetitus: scilicet appetitus dominandi, habendi seu possidendi, delectandi, et sciendi, prout scilicet sonant in praesumptionem et curiositatem seu vanitatem. Unde Christus, Matth. 13, argentum et thesaurum absconditum in agro dicit emptum ex venditione et donatione universorum, quae emptor habebat; propter cujus thesauri copiam Job quinto dicitur. *Ingredieris in abundantia sepulchrum, sicut acervus tritici.* Et Job 3 de contemptoribus hujus vitae dicitur, quod *expectant mortem, et non venit, quasi effodientes thesaurum: gaudentque vehementer cum invenerint sepulchrum*, potest etiam per hoc sepulchrum intelligi Scriptura sancta, de cujus sapientia in ea sub figuris sepulta sive absconsa, Proverb. 2 dicitur: *si quaesieris eam quasi pecuniam, et sicut thesauros effodies illam, tunc intelliges timorem domini, et scientiam Dei invenies.* In qua quidem est duplex spelunca: novum, scilicet, et vetus testamentum sub intelligentia literali et mystica; vel secreta superiorum et inferiorum; quam qui vult per emptionem firmiter obtinere, oportet quod det vel relinquat quadruplicem sensum sapientiae stultae; nam quatuor appetitus praedicti vel alia priora quatuor habent suas proprias prudentias, quibus sua appetibilia graviter aestimant ac sagaciter et solerter procurant; et qui eas perfecte non rejicit, non potest intrare in illam divinam speluncam sapientiae Christianae et supermundanae, de qua apostolus 1 Corinthiorum loquitur.

Caput 24

[90297] Postilla in libros Geneseos, cap. 24 *Erat autem Abraham senex.* In hoc capitulo agitur de uxoratione Isaac: in quo septem per ordinem enarrantur. Primo scilicet missio et itineratio servi ad terram Nachor. Secundo etiam prophetica investigatio puellae Isaac desponsandae. Tertio servi receptio a fratre Rebeccae, ibi, *itaque puella.* Quarto festina allocutio servi ad Laban pro Rebecca suo domino desponsanda, ibi, *qui ait, non comedam donec loquar.* Quinto parentum puellae, et tandem ipsius puellae assensio, ibi, *responderunt Laban et Bathuel.* Sexto servi cum Rebecca ad Isaac reversio, ibi, *igitur Rebecca et puella ipsius.* Septimo Rebeccae ad Isaac introductio, ibi, *qui introduxit eam* et cetera. *Pone manum tuam subter femur meum.* Hieronymus dicit, *tradunt Judaei, quod servus in sanctitate Abrahae, hoc est in circumcisione juraverit.* Nos autem dicimus eum jurasse in semine Abrahae, hoc est in Christo, qui erat ex illo nasciturus. Quod autem haec secunda sententia sit melior, non solum patet ex praecellentia divinitatis Christi: sed etiam ex hoc quod corporalis circumcisio nihil habuit sanctitatis, nisi ex fide Christi, et ex sacramentali significatione ipsius; et quoad hoc habuit vis generativa Abrahae singularem primatum, quem ipse bene non intelligens, non dicit, *pone* super *femur*, sed *subter femur.* Patet etiam ex hoc quod dicit, *ut adjurem te per dominum Deum.* Jurantes enim solent adjurari per vim praestiti juramenti, et per sanctitatem ejus in quo jurarunt. Ex quo videtur, quod per Deum ex ipso nasciturum juravit. *Ut non accipias filio meo uxorem de filiabus Chanaan.* Hic autem duo quaerenda sunt: primum est, quare noluit quod de Chananaeis duceret uxorem. Si enim dicatur, quod timebat suo semini illorum idololatriam vel mores pestiferos: eadem ratione non debuit hoc permisisse Jacob de filiis: et tamen Judas legitur aperte filiam Chananaei duxisse, et caeteri et Joseph hoc ipsum verisimiliter fecisse creduntur. Secundum est, cum Isaac esset tunc quadraginta annorum, sicut sequenti capitulo dicitur, quomodo Abraham dicit servo, quia non accipiat hinc uxorem filio, sed potius de stirpe fratris sui? Numquid enim non fuisset hoc ipsi Isaac convenientius dicere? Aut numquid Isaac ita erat subjectus consilio et imperio illius servi? Ad primum dicendum, quod praeter causam praedictam fuit altera, ut scilicet magis apparerent esse in terra illa ut peregrini, usquequo Deus sua promissa impleret, et per hoc clarius praedicaret gentem illam esse delendam suis et suo semini in posterum fugiendam. Unde et sub Moyse data est lex, quod filii Israel non ducerent filias eorum. In filiis autem Jacob hoc non potuit ita servari, tum quia plures erant, tum quia forte tunc non erant nubiles filiae Laban vel Nachor. Non etiam fuit hoc ita necesse, quoniam Deus illos intendebat transducere in Aegyptum; et ideo non curavit hoc ita inspirare eis, sicut fecerat parentibus primis. Ad secundum dicendum, quod patre vivente non debuit Isaac de seipso ordinare, nisi juxta voluntatem paternam: pater autem per hunc servum tamquam per suum procuratorem de filio ordinabat: et est subintelligendum, quod hoc faciebat de filii assensu. Nec puto quod illa

praedicta verba dicantur illi servo quasi praesidenti Isaac, aut quasi Isaac deberet ejus consilio et imperio regi: sed solum dicuntur ei tamquam nuntio voluntatis paternae, et tamquam ab ipso et ab ejus filio habenti auctoritatem procuratoriam ad conjugem filio desponsandam. Quod vero subditur: *cave ne quando reducas filium meum illuc*, non hoc dicitur quasi haberet ille auctoritatem super Isaac; sed potius per hoc exprimitur quod non debebat sibi aliquam de domo Nachor desponsare seu procurare pro pacto vel sub conditione quod Isaac esset illuc iturus et moraturus: sed solum sub conditione, quod illa esset ventura ad eum. Et nota, quod ex hoc primum trahitur, quod matrimonium potest inter absentes per procuratorem intermedium contrahi. Quia vero servus posset timere, quod suum iter sub tali conditione vix posset habere optatum et competentem effectum: ideo ipse Abraham ipsum super hoc assecurat, subdens, *dominus caeli qui tulit me* etc. idest qui ad suum cultum me singulariter assumpsit: *qui loquutus est mihi*, idest qui non solum simplici verbo, sed etiam juramento mihi promisit, quod semen multiplicaretur et obtineret hanc terram. Ex his ergo duobus erat Abraham securus, quod Deus prospere dirigeret servum: et maxime cum ipse in hoc non intenderet nisi cultum et beneplacitum Dei. *Oravit dominum, dicens: domine Deus* et cetera. Videtur, quod haec oratio fuerit superstitiosa: quomodo enim fuit ipse certus, quod illa quae daret sibi potum, juxta quod ipse praecogitaverat, fuit ordinata a Deo pro Isaac? Dicendum, quod imo praedicta oratio fuit fidelis et devota, atque discreta. Fidelis quidem, tum quia nullae rei superstitiosae, sed soli pietati et providentiae Dei innitebatur; tum quia innitebatur sanctitati Abrahae et Dei promissionibus super ejus semine sibi factis: et dicto Abrahae qui ei dixerat: *dominus caeli qui mihi juravit, dicens: semini tuo dabo terram hanc, ipse mittet Angelum suum coram te.* Devota autem fuit, eo quod non rem curiosam, sed utilem et necessariam, et piae intentioni Abrahae conformem petebat. Quia enim rationabiliter cogitabat, quod suum judicium aut experimentum non sufficiebat ad probandum et eligendum de terra et gente sibi incognita et inexperta puellam plene congruam tanto viro: idcirco aliqua ostensione divini praesagii et judicii expetebat a Deo, ut per illam sua electio dirigeretur. Discreta etiam fuit, quia conditionem posuit rationabiliter judicativam strenuae et egregiae indolis puellae, utpote actum promptae et piae et largae liberalitatis et humilis obsequiositatis, utpote quae talis esset, quod longe plus ei obsequeretur, quam ipse peteret: et hoc in loco et tempore ad contrarium fortiter inclinante, scilicet tempore vespertino, et in quo tam pro gregibus quam pro domo oportebat eam celeriter pro se et aquam haurire, domumque redire; et potissime, quia plures aliae pro consimilibus causis habebant ibi tunc haurire. Rursus ex eventis patuit, quod conjecturalis illa cogitatio fuerat mota et ordinata a Deo; quia mox Rebecca venit et descendit ad fontem, idest ad ripam putei, et omnia prout ille praecogitaverat, explevit: quia vero omnia conjecturaliter proposuerat, admirabiliter per Rebeccam et in Rebecca impleta fuerunt. Et cum etiam inventum est, quod ipsa erat de domo et stirpe Nachor fratris Abrahae, satis apertum et certum signum habuit quod haec praecogitatio erat praeordinata et provisa a Deo. *Igitur puella* et cetera. Secundum Hieronymum, hic pro puella in Hebraeo habetur, *alma*, quod verbum nunquam nisi de virgine scribitur; et interpretatur abscondita; et ideo per hoc nomen significatur non quaecumque virgo, sed virgo nimia diligentia custodita. Et hoc idem verbum de Maria sorore Moysis adhuc virgine etiam legitur, ubi scilicet nos habemus, *perrexit puella et vocavit matrem suam* et cetera. Ideo infert Hieronymus, quod

Isaiae capite septimo in Hebraeo legitur, *ecce alma concipiet et pariet filium*, majoris est laudis, quam si diceretur; ecce virgo; quia virgo juxta apostolum potest esse corpore, et non spiritu: sed abscondita quae virgo est, per antonomasiam virginitatis habet, ut et virgo sit et abscondita; et quae abscondita est, juxta idioma Hebraeae linguae consequenter et virgo est. Sed forte quis objiciet: quomodo Rebecca erat sic abscondita, cum ipsa iret extra urbem ad hauriendum aquam, sicut communiter faciunt vulgares puellae? Potest dici, quod sub tali circumstantia juxta morem terrae hoc fiebat, quod nullum periculum nullaque suspicio mala poterat suboriri. *Protulit vir inaures* et cetera. Et infra: *cum vidisset inaures et armillas in manibus sororis suae.* Est autem inauris et armilla proprie ornamentum armorum seu lacertorum virilium: communiter tamen stat pro circulo argenteo vel aureo, qui in pectore puellarum stringit caputium tunicae vel camisiae earum. Sed numquid ille bene fecit dando puellae hujusmodi jocalia, aut puella recipiendo ab eo? Dicendum, quod a sene maturo et reverendo qualis praesumendus est fuisse procurator totius domus Abrahae, pensata causa charitatis et curialitatis a puella acceptae et considerato etiam loco publico, ubi tunc erant, et societate seu familia praedicti procuratoris, hoc nihil habuit suspicionis: sed potius fuit signum condignae gratitudinis et charitatis ad puellam tam liberalem et obsequiosam. Unde nec ipsa tanti viri donum bono modo respuere potuisset absque indecenti contemptu illius. Praeterea licet hic videatur innui, quod primo dederit sibi jocalia, antequam illa interrogata ab eo dixisset se esse filiam Bathuelis filii Nachor, infra tamen ex verbis servi aperte innuitur, quod primo scivit per ipsam, quod esset de genere Abrahae et cetera. *Est in domo patris tui locus ad manendum?* Hoc videtur subdere, ne absque causa quaesivisse videretur cujus esset filia; sed quasi ad sciendum, an pater ejus haberet pro se hospitium aptum; quamvis principaliter intenderet scire, an esset de genere Nachor filii Melchae. Et occulto Dei instinctu de Melcha avia sua mentionem fecit: ut sic magis appareret, quod non solum ex patre avi, sed etiam erat de genere Abrahae et Sarae. *Cum vidisset inaures et armillas in manu sororis suae.* Nota quod jocalia praedicta non portavit absconse, sicut faciunt sibi de his suspectae. *Benedictus dominus qui non abstulit misericordiam et veritatem suam a domino meo.* Beneficium Dei et veritas est ut impleat promissum suum. *Cucurrit itaque puella et nuntiavit in domo matris suae.* Ex hoc quidam volunt, quod Bathuel pater ejus jam obiisset, et etiam quia infra non dicitur, quod servus obtulerit dona patri, sed solum matri et fratribus. Et iterum post subditur: *responderunt fratres ejus et mater* quod autem paulo ante dicitur, *responderunt Laban et Bathuel*, dicunt, quod Bathuel dicitur pro tanto respondisse, quia delegaverat eam tradendam generi suo. Vel sustinendo, quod Bathuel pater ejus viveret, quod Scriptura magis sonat, potest dici, quod forte pater ejus habebat plures uxores, quarum quaelibet habebat domum sibi pro se et prole sua: et ideo Rebecca dicitur ivisse ad domum matris suae. Quod autem dicitur hic quod servus dedit dona matri et fratribus potius, quam patri: fuit ideo, ne essent communia aliis uxoribus et earum filiis. Quod vero dedit matri et uterino fratri, plus pertinuit ad Rebeccam: quod vero dicitur, quod responderunt fratres ejus et mater, per fratres intelliguntur pater ejus et Laban frater, secundo quod trigesimo primo capite, Jacob suos filios vocat fratres. *Et appositus est in conspectu ejus panis.* Per panem more Scripturae intelliguntur omnia cibaria. *Destravit omnes camelos*, idest omnes disellavit et sarcinas ac sellam deposuit. *Quamobrem si facitis misericordiam et veritatem cum domino meo, indicate mihi*, dare scilicet filiam suam filio Abrahae.

Misericordia erat pro quanto erat ad hoc obligatus, et quia Abraham erat in terra longinqua et peregrina, et quia erat expediens domui Abrahae. Veritas seu justitia erat pro quanto fratri vel propinquo suo, et sic sanctae, et ex tali causa filiam eorum expetenti erat justum et debitum eam dari. *Ut vadam ad dexteram, sive ad sinistram.* Modus est loquendi satis usitatus: quasi dicat: secundum quod sumpseritis partem affirmativam vel negativam, et ego prosequar hanc vel illam. *A domino egressus est sermo*, idest Deus dixit et voluit, quod eam tibi tradamus. Haec autem dominum dixisse dixerunt, pro quanto tam ex inspiratione Abrahae quam ex admirabili directione servi et ostensione conjecturali signi patuit Deum hoc voluisse. Non possumus licite et debite extra placitum ejus. *Et dixerunt, vocemus et quaeramus ejus voluntatem* et cetera. De jure enim naturali erat quaerendus ejus assensus; et hoc sic quod esset per verba expressus; non enim invita nubere debet; et praecipue ita longe. *Et Delboran nutricem ipsius.* Hieronymus, *decens quippe erat, et ut ad nuptias absque parentibus virgo proficiscens nutricis solatio frueretur. Ad puteum cujus nomen est viventis et videntis.* De hoc puteo habitum est supra decimosexto. Sic secundo fuit vocatus ab Agar. *Habitabat enim in terra Australi*, idest in Geraris, secundum Hieronymum. Unde et supra decimo sexto dicitur puteus ille esse in deserto Sur versus Aegyptum. *Et egressus fuerat ad meditandum in agro.* Secundum Hieronymum, Septuaginta habent, *et egressus est, ut exerceretur campo.* In Hebraeo autem habetur, *et egressus est, ut loqueretur in agro*: et subdit, quod sicut dominus solus orabat in monte, sic Isaac, quia justus erat, domum exiverat ad orandum: et ut nona hora vel ante solis occasum spirituales Deo victimas offerret. *Rebecca quoque conspecto Isaac, descendit de camelo*, ex reverentia scilicet viri quem videbat in occursum eorum venire. Quamvis enim a servo adhuc non quaesivisset quis esset, nihilominus conjicere coepit quod esset aliquis reverendus de domo viri sui. *At illa tollens cito pallium.* Secundum Hieronymum in Hebraeo est *et tulit theristrum.* Theristrum est pallium et genus Arabici vestimenti, quo mulieres illius provinciae velabantur. Narratur autem hoc in signum pudoratae honestatis Rebeccae. Et nota quomodo Scriptura narrat a principio missum servum a patre, sed rediisse ad filium tamquam ad dominum suum. Hoc enim convenit literae simul et mysteriis. Literae quidem, quia prima tractatio uxorationis filii magis spectabat ad patrem: sed ejus consummatio potius ad filium. Mysteriis vero, quia prima origo bonorum, et prima missio nuptiarum plus appropriatur Deo patri. Desponsatio vero Ecclesiae plus filio, cui rex fecit nuptias, sicut Christus ait. Amor vero, quo dilecta est sponsa, plus spiritui sancto. Nota igitur pro mysteriis, quod per Rebeccam potest mystice intelligi quaelibet anima, vel Ecclesia Christo filio Dei patris desponsata per intermediam procurationem Angelorum, vel quorumcumque sanctorum, de qua sex mystice praedicantur. Primum est ejus praeparatio non facta a nuntio, sed solum intenta. Nisi enim Deus prius praedisponeret mentes, non possent per nuntios ad tam altas nuptias elevari. Insignia vero suae praeparationis sunt quatuor: scilicet virginalis speciositas (portat enim in scapula hydriam, quam de fonte putei, idest de sapientia fidei seu Scripturarum impleverat), et etiam ejus profusa liberalitas et obsequiositas; nam ferventer suis denuntiat ut eis occurrant, illosque recipiant. Secundum est ejus cognatio. Si enim non esset de genere Dei, saltem pro quanto est de genere rationali facto ad imaginem Dei, non esset his nuptiis apta: nec adhuc est ad hoc disposita, nisi prius per gratiam sit facta de domo et cognatione sanctorum vel fidelium. Tertium est aetas adornatior per nuntii dona. Unde bene dicit Rebecca; quod interpretatur, quae multum accepit. Quartum est ejus et suorum sponsalis consensus. Quintum est ad sponsum suum adductio; quem quidem invenit in terra Australi, idest in terra meridionalis amoris et splendoris, et juxta puteum viventis et videntis, idest juxta profundam sapientiam aeternae vitae et providentiae Dei, non otiosum, sed in agro praemeditantem, et sibi accurrentem. Tuncque sponsa in ejus occursu suos defectus plenius recognoscens, se profundius humiliat et mundat, et ornat: et ideo de camelo gibboso descendit, et pallio charitatis se operit. Sextum ejus introductio in tabernaculum Sarae, et nuptialis copulae consummatio. Per Saram autem intelligitur prima et praeterita Ecclesia, non in quantum habuit aliquid ancillare et evacuandum, quod designatur per Agar: sed potius in quantum habuit moralem sapientiam et gratiam atque justitiam; et ideo in ejus tabernaculum nova et postrema etiam debuit introduci. Qualis autem fuerit et esse debuit harum nuptiarum minister seu procurator, adverte, quia primo obligatur per vim generativam et regenerativam Dei patris, ut scilicet nullam infidelem aut pestiferam adducat, quia hoc non esset facere Dei Ecclesiam, sed Satanae: et quod sponsam potius adducat in domum Christi, quam e contrario: cujus contrarium faciunt illi, qui suis exemplis vel negligentiis Christi fidem et statum cum terrena gloria et cupiditate et opulentia faciunt possideri. Possunt hic consimiliter notari omnes actus nuntii hujus; quomodo scilicet, cum decem camelis domini sui multa bona portantibus venit cum familia operum, ut subdita jugo legis et bonis gratiae Dei plena, cum quanta precum instantia potuit et diligentia, et discernit mentes idoneas ab ineptis conjugio tali et tanto. Et quomodo per sancta exempla et documenta, et sacramenta, eas adornat ante ingressum, sed multo largius post ingressum, habito jam consensu parentum et fratrum; et qualiter non comedit, idest non quiescit, nec satiatur, usquequo obtineat quod intendit: cujus contrarium pseudoapostoli faciunt, qui praedicant propter quaestum, et qui realiter parum curant de commodis animarum et cetera.

Caput 25

[90298] Postilla in libros Geneseos, cap. 25 *Abraham vero aliam duxit uxorem nomine* et cetera. Hieronymus super hoc loco dicit, quod Cetura interpretatur, copulata aut conjuncta. Quam ob causam suspicantur Hebraei eamdem esse Agar, quae Sara mortua de concubina transierit in uxorem. Et videtur per hoc decrepiti jam Abrahae excusari aetas, ne scilicet senex post mortem uxoris suae vetulae novis arguatur nuptiis vacasse; et subdit: nos quod incertum est relinquentes, hoc dicimus, quod juxta historicos Hebraeorum filii Abrahae nati de Cetura occupaverunt Trachonitidem et Arabiam, usque ad terminos maris rubri. Idem etiam Hieronymus in commentario suo super Paralipomenon libro primo in principio dicit, Cetura ipsa est Agar: quod in Psalmo manifestatur, cum dicitur: *tabernacula Idumaeorum et Ismaelitae, Moab et Agareni* et cetera. Ismaelitas vocans filios Ismael qui utique filius Agar fuit: et Agarenos, Madianitas et ceteras tribus, quas de Cetura sancta Scriptura procreatas commemorat. Et iterum infra super illud quinti capituli, ubi dicitur, quod filii Ruben in diebus Saul praeliati sunt contra Agarenos, Ituraei vero et Naphaei et Moab praebuerunt eis auxilium dicit: notandum, quod ipsa sit Cetura, quae et Agari: nam cum

dicit, Rubenitas pugnasse cum Agarenis, subditur, eis praebuisse auxilium Ituraeos, Naphaeos, et Nodab, qui utique filii Ismael fuerunt. Idem in Paralipomenon Nodab, in Genesi Cedma vocatur. Haec Hieronymus. Cui etiam ratio pro tanto magis consonat, quia si Agar adhuc vivebat, condecens fuit tam veritati conjugis, quam pietati in eam, quod post mortem Sarae reduceretur ad Abraham: quia illud, quod praecesserat de ejectione ejus in separatione Ismael, satis sufficiebat tam ad vitandum dissidium inter Agar et Saram, quam ad delectandum primatum haereditarium Isaac super Ismael, quam ad correctionem prioris superbiae Agar, et quam ad mysteria futurorum. Huic etiam consonat, quod paulo post dicitur, Ismael simul cum Isaac petisse Abraham. Ex quo videtur quod aliqualiter ad paternam amicitiam esset restitutus. Si autem dicatur, quare Scriptura non vocat eam hic expresse Agar? Potest dici, quod hoc factum est, ne mysterium ejectionis ejus per hoc obscuraretur; et ut ex mutatione nominis, mutatio circa ipsam facta significetur. Augustinus vero, decimosexto de civitate Dei, dicit: quid sibi vult, quod Abraham post mortem Sarae Ceturam duxit uxorem, nisi absit, ut incontinentiam suspicemur, praesertim in illa jam aetate, et in illa fidei sanctitate? An adhuc procreandi filii quaerebantur, cum jam Deo promittente, tanta multiplicatio filiorum ex Isaac sicut stellas caeli et arenam terrae fide probatissima teneretur? Et subdit, quod factum est hoc in figuram; quia scilicet per Agar et Ismael significantur carnales, qui sub novo sunt testamento; vel quod etiam per hoc provisum fuit contra futuros haereticos, secundas nuptias damnantes. Si vero quaeratur, quomodo potuit tunc Abraham filios generare? Respondet Augustinus libro eodem, capite vigesimooctavo, quod senex de adolescentula potuit gignere, eo quod vividam adhuc ejus invenit aetatem. Et quod apostolus dicit, *corpus ejus jam esse emortuum*, intelligendum est, non ad omnia fuisse emortuum, sed ad gignendum. Deinde subdit aliam solutionem; quod scilicet donum gignendi, quod a Deo acceperat quando genuit Isaac; etiam post obitum Sarae remansit. Praefert tamen primam solutionem; quia licet in tempore nostro centenarius senex de nulla possit femina gignere, tunc tamen poterat, quando adhuc tamdiu vivebant, ut centum anni nondum facerent hominem decrepitae senectutis. *Deditque Abraham cuncta, quae possederat, Isaac* et cetera. Si hoc factum est post hos filios habitos ex Cetura, quomodo supra dixit servus Abrahae, quod Abraham dederat Isaac omnia quae habuerat? Potest dici, sicut dicit Josephus, quod ante duxerat Ceturam, quam misisset pro uxore Isaac. Vel dicendum, quod jam primo Isaac fecerat haeredem; non tamen sic, quod de facto tradidisset sibi totam haereditatem: sed hoc fecit paululum ante finem vitae suae. *Filiis autem concubinarum largitus est munera.* Si Cetura est eadem quae et Agar, tunc concubinarum dixit, ponens plurale pro singulari, idest filiis concubinae. Nec intelligas, quod fuerint quasi non uxores; quia paulo ante dictum est idem de Agar. Sed concubinae dicuntur ad differentiam, supple Sarae. *Et separavit eos ab Isaac filio suo et plagam Orientalem*, idest versus orientem. Secundum enim Hieronymum, a plerisque filiis Abrahae ex Cetura dicuntur occupatae Indiae regiones. Causa autem, quare voluit eos ita esse separatos ab Isaac, fuisse videtur, quia voluit clarescere, quod ille debebat esse singularis haeres promissionum suarum, et singularis pater populi Dei; et etiam quia praevidit, quod commixtio progeniei nasciturae ex illis fuisset nociva filiis Isaac et Jacob, quae progenies ad verum cultum Dei spectat. Vidit etiam utilius fore ipsos dispergi, ut plures terras occupando, nomen Dei Abrahae amplius dilataretur, aut magnificaretur in eis: et nihilominus ordinavit haec Deus in mysteria futurorum. Nam haereticis largitur quidem munera:

sed non haereditatem gratiae et gloriae. Stant etiam in vita ista separati a fidelibus, et distincti. *Fuerunt autem dies vitae Abraham centum septuaginta anni.* Ex hoc patet, quod centum annis integris peregrinatus est in Chanaan: quia septuaginta quinque annorum erat, quando venit illuc. *Et deficiens mortuus est* et cetera. Secundum Hieronymum, in Hebraeo est, *et mortuus est Abraham in senectute bona et senex et plenus dierum.* Et subdit, male a Septuaginta interpretibus additum est, *et deficiens mortuus est*; quia non convenit Abrahae et sanctis deficere et imminui; et etiam quia in Graecis codicibus ponitur, *plenus dierum*, eo quod luce, et diei plenus operibus occubuerit: tum etiam quia magis ad anagogen facit, si simpliciter ponatur, plenus. Potest tamen dici, quod sicut dicitur mortuus non in anima, sed in corpore: sic dicitur defecisse per mortem corporalem. Plenus vero dierum dicitur tam propter consummationem temporalis aetatis, quam vitae spiritualis. *Congregatusque est ad populum suum.* Hunc modum loquendi Scriptura tenet, ut subinnuat animas post mortem remanere, et in aliquod unum collegium congregari: bonas quidem cum bonis, malas autem cum malis. Nota pro mysteriis, quod post mortem Sarae Isaac ducente Rebeccam juxta mysteria supradicta, Deus pater quasdam concubinas carnales divino judicio subinducit, ex quibus nascuntur haeretici et carnales. *Et post obitum illius benedixit Deus Isaac.* Hic incipit separatim agere de Isaac. Supra enim plura dicta sunt de eo, prout a patre et sub patre regebatur. Et primo agit de suae prolis prodigiosa propagatione. Secundo de temporalium suorum prospera a Deo multiplicatione, vigesimooctavo capite. Tertio de finali filiorum ab ipso benedictione, vigesimoseptimo capite. In his autem tres Dei apparitiones seu loquutiones factae leguntur. Una quidem ad Rebeccam, et duae ad eum. Et in ultima dicitur aedificasse altare. In prima vero parte, antequam narret de prole ejus, praemittit generationes Ismaelis; tum quia fuit primogenitus, tum etiam ut breviter de eo expediens continuam historiam de Isaac prosequatur. Voluit autem aliquid de prole Ismaelis tangere, ut appareret, promissionem Dei factam de eo ad Abraham bene fuisse impletam. Nam sicut supra decimoseptimo dictum fuit Abrahae, quod Ismael duodecim duces generaret, sic duodecim filios habuit, quorum quilibet fuit princeps et dux in sua tribu et terra; et occupaverunt terram ab Evila, quae est regio Indiae, usque Sur, quae est contra faciem Aegypti, de qua supra decimosexto dictum est. Dicit autem, *quae respicit Aegyptum introeuntibus Assyrios*, vel venientibus Assyrios, idest circa illam partem respicit Aegyptum, qua itur et intratur in terram Assyriorum. Dicit autem Hieronymus, quod a Nabaioth primogenito ejus omnis regio ab Euphrate usque ad mare rubrum, usque hodie dicitur Nabathena, quae est pars Arabiae. *Isti sunt filii Ismael; et haec nomina per castella et oppida eorum.* Secundum enim nomina ipsorum fuerunt et nomina oppidorum suorum, et tribuum suarum. Unde a Cedar dicta est Cedar regio in deserto, et Duma alia regio, et Theman ad Austrum, et Cedma ad Orientalem plagam dicitur: ab Itur vero dicta est regio Ituraea. *Coram cunctis fratribus suis obiit.* Secundum Hieronymum, idest in manibus omnium filiorum suorum, superstitibus omnibus liberis suis, et nullo prius morte praevento: quod quidem sonat in magnam temporalem prosperitatem. Quod autem fratres pro filiis appellentur, probat Hieronymus ex Jacob, dicente ad Laban, *quid invenisti de universis vasis domus tuae? Ponatur coram fratribus meis, et coram fratribus tuis.* Nam Jacob, exceptis liberis, non habuit tunc secum aliquos fratres. *Hae quoque sunt generationes Isaac* et cetera. *Abraham genuit Isaac.* Nota, quomodo praemisso solemni titulo, iterato incipit ab Abraham, ut ostendat, in utroque illorum esse solemne initium. *Qui cum quadraginta esset annorum, duxit uxorem.* Nota quod qui quadraginta annis in virginitate vixerat, satis patet, quod de facili residuum temporis sine concubitu transegisset: nisi Deus et ratio illius temporis aliud suasisset. *Deprecatusque est Isaac dominum pro uxore sua, eo quod esset sterilis.* Multis enim annis fuerant absque prole. Nam infra dicitur, quod sexagenarius erat Isaac, quando nati sunt parvuli. Sed quare oravit pro foecunditate uxoris, cum sciret a Deo infallibiliter hoc esse promissum? Dicendum, quod divina promissio et praedestinatio non evacuat orationes, imo exigit eas; quia Deus non promittit aut destinat talia futura absolute et in omnem eventum: sed sub congruis conditionibus, et praesuppositis debitis dispositionibus. Posset etiam dici, quod licet Isaac esset certus se habiturum filios, non tamen erat certus quod de Rebecca esset illos habiturus. *Sed collidebantur in utero ejus parvuli.* Littera Hieronymi habet, *et movebantur filii ejus in ea.* Et secundum eum, Septuaginta pro motione posuerunt *ludebant*, sive calcitrabant. Aquila vero, *confringebantur.* Symmachus autem, quod instar navis agitatae in superficie ferebatur. *Perrexitque, ut consuleret dominum.* Perrexit quidem ad aliquem locum, in quo consueverat orare et invocare dominum. Quia enim pugna seu mutua collusio puerorum apparebat, tam matri quam proli mortifera, videbaturque hoc prodigiosum potius quam naturale: ideo ivit ad consulendum medicum, scilicet solum dominum. *Duae gentes in utero tuo sunt*; idest duo infantes de quibus duae gentes nascentur. Unde et materialiter et causaliter erant ibi duae gentes. *Et major serviet minori.* Hoc secundum literam fuit impletum tempore David, quando Edom factus est ei tributarius, prout habetur 2 Reg. 7. Et quia temporalis servitus aut temporale dominium non fuit magnum quid apud dominum, nec apud sanctos ejus, nisi solum secundum corticem veteris testamenti: idcirco secundum interiorum medullam intelligitur hic principatus Christianorum super Judaeos, et spiritualium super carnales. *Et totus in morem pellis hispidus.* Secundum Hieronymum, ubi nos habemus *hispidum*, in Hebraeo habent scar, quod interpretatur pilosus. *Plantam fratris tenebat manu, et idcirco vocavit eum Jacob*, idest supplantator. In plantae enim tentione significatur, quod fratrem suum supplantaturus erat. Luctantes enim solent se mutuo supplantare sive decipere, per hoc quod unus suo pede contingens plantam alterius facit eum subito labi: et per consequens etiam totum corpus illius corruere. *Sexagenarius enim erat Isaac.* Ex hoc patet quod Abraham vixit quindecim annis post ortum Jacob; et ita in multis potuit Jacob edoceri ab avo. *Gnarus venandi*, idest peritus venandi. *Jacob vir simplex*, idest sine dolo et sine fictione. Quod signanter dicitur, ne subsequens emptio primogeniturae et benedictionis paternae subtractio credantur provenisse ex aliquo dolo. *Jacob habitabat in tabernaculis*, scilicet pastoralibus, tamquam pastor: in quo vult significare quod fuit homo quietus, et internae simplicitati et meditationi vacans. *Isaac amabat*, idest praediligebat, *Esau, eo quod de venationibus illius vesceretur.* Haec non fuit causa; sed fuit quaedam praediligendi occasio. Reverentia enim et obsequiosa devotio, quam Esau ad patrem in hoc plus quam Jacob habere videbatur, fuit hujus praedilectionis prout causa: et praecipue erat ei annexa dignitas primogeniturae: ex quibus Isaac humanitus aestimabat in Esau promissiones divinas in eo principaliter esse complendas. Sed nihilominus Scriptura non sine causa carnale obsequium et edulium dicit esse motivum hujus praedilectionis, ut innuat, quod etiam in sanctis viris est plerumque aliquid affectionis carnalis, quoad aliquid obscurantis judicium rationis, saltem pro quanto homo plus debito bonum sentit de sibi magis obsequiosis. *Rebecca diligebat et praeamabat*

Jacob. Cujus causa inter cetera erat supra scripta revelatio sibi facta. *Quam ob causam*, quia scilicet rufam lenticulam importune concupivit, in tantum ut propter eam primogenita venderet: idcirco *vocatum est nomen ejus Edom*, quod interpretatur rubrum sive fulvum. Hanc autem gulositatem ejus vocat apostolus ad Hebraeos duodecimo capite, profanam, idest irreligiosam, et procul a fano, a Dei templo. Et nota quod licet gula ex genere suo non videatur multum notabile crimen, efficitur tamen tale ex quo notabiliter reddit hominem brutalem, ac improbum et porcinum: et se nudat statu et dignitate spiritali: et talis erat Esau, tanti patriarchae primogenitus; et tunc fit sicut porcus conculcans sacra. Secundum autem Gregorium, vitium gulae quinque modis tentat, qui per hunc versum notantur: *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.* Primus enim modus est, quando indigentiae tempora praevenit. Secundus quando lautiores cibos quaerit. Tertius quando mensuram refectionis excedit. Quartus est, quando ipso aestu immensi desiderii aliquis peccat. Quintus est quando nimium studium in eorum accuratiori praeparatione apponit. In quarto, scilicet in nimio appetitu, plerumque ita excedunt et peccant aliqui in vilibus cibis sicut alii in preciosis; unde et lenticula vilis cibus erat. *Vende mihi primogenita tua.* Hieronymum dicit, quod Hebraei tradunt primogenitos functos officio sacerdotum, et habuisse vestimentum sacerdotale, quo induti Deo victimas offerebant, antequam Aaron in sacerdotem eligeretur. Quidam etiam dicunt quod primogenitura sex dignitates habebat: scilicet vestem: et haec erat praecipua: finalem benedictionem in conviviis: et quod duplicem partem ferculorum accipiebat: et quod debebat habere duas partes haereditatis: et quod prima sedes vel sessio erat sua. Sed numquid peccavit Jacob, tam expetendo sibi vendi spirituale jus primogeniturae, quam in tanta famis angustia, fratri nolendo dare cibum modicum et vilem sine pretio tam praecellenti? Dicendum, quod si ex ambitione primatus, aut ex cupiditate lucri primogeniturae, aut ex impietate in fratris necessitatem, aut ex animo ipsum malitiose decipiendi hoc fecisset, absque dubio multipliciter et enormiter peccasset in Deum et in fratrem. Sed puto pro certo tenendum esse, quod ad hoc spiritualiter et auctoritate divina et revelatione prophetica motus fuerit, tum ut peccati gulositatis vilitatem et irreligiositatem per hoc detegeret et probaret; tum ut dignitatem primogeniturae illum de jure divino amisisse, et se acquisivisse, ostenderet: tum ut futurorum mysteria in hoc prophetice praefiguraret. Vel si dicitur quod Jacob de hoc nondum habuerat revelationem expressam, potest dici quod Jacob a principio non serio, sed quasi joco vel modo tentativo dixerit, vende mihi primogenita; sic tamen quod occulto instinctu Dei ad hoc dicendum fuerit impulsus. Vel si serio dixerit, aestimandus est sic simplici intentione hoc fecisse, quod nihil ambitiosum aut simoniacum contigerit mentem ejus. *En morior*, scilicet, fame, *quid mihi proderunt primogenita?* Nota quod vitium gulae in omni fame de facili imaginari facit periculum et angustiam mortis, ac parvipendere ac negligere spiritualium pretiositatem et utilitatem. *Jura ergo mihi*, idest venditionem hanc mihi juramento confirma. Nota pro mysteriis, quod fere in quolibet ortu notabilis populi electorum assimilati Jacob inveniuntur aliqui praesumentes de primatu primogeniturae seu status antiquioris. Unde Pharisaei contra apostolos murmurabant, hi novissimi una hora fecerunt: qui ut plurimum instar pseudo apostolorum sic inserviunt gulae quod venter est Deus eorum. Sunt etiam magni et astuti venatores temporalium, et agricolae terrestrium cupiditatum. Et quia in sexta aetate, scilicet Christi, et in sexto tempore ecclesiastico, sub apertione scilicet sexti signaculi, hi duo praecipue oriuntur: ideo in aetate Isaac sexagenaria nasci dicuntur. Primus autem non solum concupiscentia, sed et iracundia totus est rufus et hispidus. Nam semper horrendo zelo et odio prosequitur fratrem suum, prout dicitur Amos primo. Secundus autem simplicitate et quieta intra se mansione gaudet: et tunc ob necessariae rei parvipensionem primogenituram alteri debitam sibi acquirit. Primus autem in principio a praelatis senescentibus solet praeamari, propter venatus obsequii blandimenta. Secundus autem a divina gratia et spirituali Ecclesia praeamatur. Nota autem, quod istae plerumque per diversos status et habitus distinguuntur; sed nihilominus sub Rebecca ejusdem status reperiuntur, et in utero Ecclesiae aut religionis matris suae ab initio invicem colluctantur, et se concertantes collidunt. Nota etiam, quod in horum duorum pugna ab initio matris usque in finem significatur pugna corporis reproborum, et corporis electorum, qui sunt simul stantes in utero humanae naturae, et etiam in utero Ecclesiae. Item secundum apostolum ad Romanos nono, ostensus est in hoc modus divinae praedestinationis, ex eodem utero alterum gemellorum eligentis, et alterum reprobantis.

Caput 26

[90299] Postilla in libros Geneseos, cap. 26 *Orta autem fame.* In hoc capitulo primo ostenditur, qualiter Isaac in sua peregrinatione est divina provisione directus. Secundo, quomodo propria cautela protectus, ibi, *qui cum interrogaretur.* Tertio, quomodo a Deo ditatus, ibi, *seminavit autem.* Quarto, quomodo injurias terrigenarum patienter toleravit et vicit, ibi, *ob hoc invidentes ei.* Quinto, quomodo divina apparitione confortatus, ibi, *ascendit autem ex loco illo.* Sexto, quam libenter rex Gerarae cum ipso confoederari expetiit, ibi, *ad quem locum venisset.* Septimo, quomodo hinc prosperum nuntium de aquae copia recepit, ibi, *ecce autem in ipso die non descendas Aegyptum* et cetera. Unde est, quod Deus de Abraham voluit, quod tempore famis peregrinaretur in Aegyptum, sicut supra 12 est habitum: et consimiliter hoc voluit de Jacob sicut habetur infra 40; de Isaac vero hoc noluit? Ad hoc ad praesens duplex ratio potest dari. Prima est ad ostendendum multiplicem modum divinae potentiae et providentiae. Si enim omnes tres tempore famis in Aegyptum ivissent, videretur, quod Deus non potuisset eos nutrire in terra Chanaan tempore talis famis. Secunda est, quia sicut in patre primo, scilicet in Abraham, decuit praefigurari descensum populi in Aegyptum, et in tertio, scilicet in Jacob, illum oportuit sociari: sic in medio, idest in Isaac, decuit praefigurari totam continuam mansionem populi Israel in terra promissionis, postquam ipsam obtinuerit. Et ut breviter generale mysterium tangam, principia et exitus populi Dei habent probationes in Aegyptum, idest in tenebras et angustias tentationum, descensus; media vero meridionali stationi plus assimilantur. *Et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, eo quod obedierit Abraham voci meae.* Augustinus decimosexto de civitate Dei, capite trigesimosexto, ex hoc loco trahit, quod non ideo Isaac patri suo praeferendus, quia nullam feminam praeter unam conjugem noverat; quia erant proculdubio paternae fidei et obedientiae merita potiora, in tantum, ut propter illum dicat Deus haec se facere bona quae facit: quod tamen hic quibusdam videtur esse incertum. Aliis autem videtur probabile, quod omnes tres, scilicet Abraham, Isaac et Jacob, omnibus pensatis fuerunt

in merito pares, tamquam assumpti in speculum et mysterium beatissimae Trinitatis, in qua tres personae sic suis proprietatibus sunt distinctae, quod tamen in substantia sunt aequales. Idcirco potest dici, non oportere, quod per hoc verbum Augustini significetur majoritas meriti Abrahae; sed solum originalis primitas; quia Abraham tamquam primus meruit sequenti potius, quam e contra. Unde communiter omnes primi sancti habent aliquam causalem rationem, secundum quam sunt merita sequentium. Unde et Jacob, infra ultimo, dicit de Joseph: *benedictiones patris tui confortatae sunt benedictionibus patrum ejus.* Et ad Laban trigesimoprimo dicit: *nisi Deus patris mei Abraham, et timor Isaac adfuisset mihi* etc. et quadragesimosexto dicit ei dominus Deus: *ego sum fortissimus Deus patris tui, noli timere.* Est etiam alia ratio hujus: quia sancti, dum vivunt, nondum compleverunt veritatem suam, nec pervenerunt ad statum immobilis securitatis, et expedit eis semper minora de se sentire: propter quod decet, quod Deus eis quodammodo praeferat merita praecedentium patrum. *Et custodierit praecepta et mandata, et ceremonias legesque servaverit* et cetera. Augustinus contra Faustum vigesimosecundo hunc locum Isaac excusans, dicit: *rex Rebeccam viri sui conjugem tunc esse cognovit, quando eum cum ea ludentem vidit: quod non cognovisset, nisi cum conjuge ille sic luderet, quomodo cum ea, quae conjuncta non esset, ludere non deceret. Quod cum sancti conjugati faciunt, non inaniter faciunt, sed prudenter; descendunt enim quodammodo ad feminini sexus infirmitatem, ut aliquid blanda hilaritate vel dicant vel faciant, non enervantes, sed temperantes virilem vigorem; quod ei, quae uxor non est, qui dixerit aut fecerit, turpis est. Verum hoc, quod ad mores humanitatis pertinet, dixerim, ne quisquam durus et sine affectu id ipsum pro crimine objiciat sancto viro, quod cum sua conjuge luserit. Tales enim homines inhumani, si aliquem gravem virum ludicrum aliquid garrientem cum pueris etiam parvulis viderint, quo eorum lacteum sensum affabili et nutritoria facilitate remulceat, tamquam delirantem reprehendunt, obliti unde creverint, aut ingrati, quod creverint.* Hucusque Augustinus. Significatur autem per hoc ludus studiosi animi cum sapientia, quasi cum sponsa sua, de quo Ecclesiastici trigesimosecundo: *praecurre prior in domum tuam, et illic lude, et age conceptiones tuas.* Vel ludus filii Dei, qui est sapientia patris, cum sanctis animabus: de quo proverbiorum octavo dicitur, quod erat ludens in orbem terrarum, et deliciae suae esse cum filiis hominum. *Quare imposuisti nobis?* Idest quare decepisti nos? Impono enim uno modo idem est, quod decipio; unde impostor est deceptor, et impostura idem quod deceptio. *Et invenit in ipso anno centuplum.* Secundum Hieronymum, Septuaginta habent *centuplum hordei.* Sed in Hebraeo habetur, ut aquila transtulit, *centuplum aestimatum*; (et subdit) quod Scriptura tacens genus frugum quod centuplavit, cunctarum in illo virtutum multiplicationem videtur ostendisse et praefigurasse. *Vocavit calumniam*, idest fraudem et deceptoriam rapinam. *Appellavitque eum inimicitias.* Secundum Hieronymum, pro inimicitias est in Hebraeo, *Satana*, idest adversum, sive contrarium. *Ad quem locum cum venissent Abimelech et Ochozath amicus illius* secundum Hieronymum, in Hebraeo habetur, *et collegium amicorum ejus*; ut nunc tam hominem significet quam turbam amicorum quae cum rege venerat, in quibus fuit et Phicol princeps exercitus ejus. *Unde appellavit eum abundantiam; et nomen urbi impositum est Bersabee.* Secundum Hieronymum, Beer-Saba interpretatur puteus saturitatis. Licet enim supra ex verbo juramenti, sive ex septenario numero ovium, quod Saba dicitur, asseruimus, quod dicta sit Beersaba: tamen nunc ex eo quod aqua inventa est, Isaac ad praeimpositum nomen orbis alludens, declinavit paululum literam; et pro stridulo Hebraeorum Sin a quo Sabe incipitur, Graecum sigma, idest Hebraeum samech posuit. Vult ergo Hieronymus dicere, quod literam Sin, mutavit in literam samech; et ideo variata est nominis significatio seu interpretatio. Nota pro mysteriis, quod per taedia quae Isaac cum suis passus est a rege Gerarae et a suis, significatur molestia multiplex, quam spiritales et spiritualium religionum patres a praelatis et domesticis antiquorum statuum patiuntur. Invident enim quando vident novissimos sibi praeferri. Quatuor autem genera puteorum sibi tollunt; quamvis quartum potius impugnent, quam auferant: quorum duo primi fuerant patrum, sed ab eis abstrusi; et post hos duos familia Isaac fodit alios, et pro uno nunc Palaestini sunt rixati. Quorum primus dictus est latitudo, alter vero abundantia vel saturitas. Per duos quidem primos a patre Isaac prius fossos, duo testamenta, vetus scilicet et novum designantur: quos per carnalem intelligentiam obstruunt carnales expositores; sed puteos alios, novae scilicet et evangelicae legis, iterato fodit, nec aperit Isaac, quia illorum apertio est magis necessaria spiritali vitae virorum evangelicorum. Tertius vero puteus qui proprie est virginum, dictus est calumnia; et quartus qui propter consimilem causam dictus est Satan, idest adversarius seu inimicitia, significat specialem doctrinam et vitam seu regulam spiritualium posterorum. Quorum primum impugnatur per calumniosam surreptionem qua Palaestini, idest antiqui carnalium positionum, cadentes, doctrinam spiritalium praedictorum sibi asseribunt. Secundum vero impugnatur per aemulationem et inimicitiam satanicam. Sed post haec foditur quintus; scilicet dilatatio charitatis et pacis etiam usque ad praefatos adversarios; et pro ipso non corrixantur; imo post apertionem ipsius et initiationem sequentis, praedicti adversarii cum Isaac confoederantur; tuncque ad plenum foedus, scilicet abundantia spiritalis satietatis quae per gustum divinae contemplationis est, habetur. *Esau vero quadragenarius duxit uxores* et cetera. *Quae ambae offenderant animum Isaac et Rebeccae.* Forte vel propter idolatriam, vel propter pravam et male morigeratam vitam. Praemittitur autem hoc ante benedictionem sublatam Esau et datam Jacob: ad amplius subinnuendum aliquid de demerito Esau, propter quod etiam benedictionem amisit.

Caput 27

[90300] Postilla in libros Geneseos, cap. 27 *Senuit autem Isaac.* In hac parte primo ostenditur voluntas Isaac ad finalem benedictionem dandam Esau; et praeceptum quod dedit ipsi Esau ad eam obtinendam. Secundo, consilium matris Jacob ad illam cautelose surripiendam, ibi, *quod cum audisset Rebecca.* Tertio, rationabilis timor Jacob ad matris consilium peragendum, ejusque a matre assecuratio, et tandem consilii materni impletio, ibi, *cui ille respondit. Nosti quod Esau.* Quarto, Jacob se pro Esau offerentis a patre diligens examinatio, sed non comprehensio, ibi: *dixitque Isaac: accede huc.* Quinto, ejus a patre acceptatio ac commendatio et benedictio, ibi: *benedicens ergo illi ait: tu es filius meus* et cetera. Sexto, Esau adventus, ejusque oblatio ac benedictionis paternae requisitio, patrisque super hoc extatica admiratio et obstupefactio: et benedictionis ab ipso primo datae confirmatio, ibi: *vix Isaac sermonem impleverat.* Septimo, Esau ex hoc consternatio et bene-

dictionis iterata requisitio: et tandem aliqualis obtentio, ibi: *auditis Esau sermonibus.* Octavo, Esau contra Jacob insidiosum odium, ibi: *oderat enim Esau Jacob.* Nono, maternum consilium datum Jacob ad evitandum odii fraterni periculum, ibi: *nunciata sunt Rebeccae.* Decimo, cautelosa captatio matris a patre ad datum consilium perficiendum; ut scilicet sub occasione uxorationis Jacob mittatur ad terram Laban avunculi sui, ibi: *dixit quoque Rebecca ad Isaac: taedet me vitae meae* et cetera. Undecimo, paterna visio super hoc sibi data, ejusque benedictio sibi reconfirmata, ibi: *vocavitque itaque Isaac.* Duodecimo, narratur quomodo hac de causa duxit filiam Ismaelis, ibi: *videns autem Esau.* Ait ergo, *senuit Isaac* et cetera. Si haec benedictio data fuit anno quo Esau duxit duas uxores Chananaeas, tunc fuit Isaac centenarius: si vero hoc factum est anno quo Jacob fugit ad Laban, tunc Isaac fuit ad minus centum triginta septem annorum; quia Jacob fuit septuaginta septem annorum, quando venit ad Laban; et fuit octoginta quatuor annorum quando de facto copulatus est Liae, sicut probabitur infra capite vigesimo nono. *Sume arma tua* et cetera. Ad quid voluit quod Esau de venatione sua primo sibi offerret cibos antequam benediceret eum? Ad hoc duplex potest dari ratio. Prima est ut Esau meritorie ad suscipiendam paternam benedictionem disponeretur per opus providae obedientiae et obsequiosae ac filialis dilectionis et reverentiae in sanctum patrem suum. Secunda est, quia sicut Isaac non humanitus, sed divinitus movebatur ad benedictionem de futuris, secundum apostolum ad Hebraeos dicentem: *fide et de futuris benedixit Isaac* etc. sic etiam credendum est quod ad praedicta moveretur; et etiam in figuram spiritualium et futurorum id filio suo praecepit. Unde haec omnia erant figuralia et sacramentalia. *Fac mihi inde pulmentum.* Pulmentum dicitur quod cum pane comeditur, et est derivatum a pulte. Puls autem est cibus ex aqua et farina confectus; unde pulpa dicta est, quia caro pulposa olim cum pulte mixta edebatur. Quamvis secundum Isidorum pulpa dicatur a palpando, quasi palpa: quia palpitat et resilit. *Affer mihi duos hoedos optimos, ut faciam ex eis escas patri tuo.* Sed numquid matri pro prandio senis non sufficiebat unus hoedus? Potest dici, quod licet sufficeret, nihilominus in signum solemnioris epuli multo plus debuit sibi offerri, quam esset necessarium refectioni suae. Vel forte ut duplici modo illos sibi offerret, unum elixum, alterum assatum. Aut potest dici quod ob mysterium mater hoc fecit; nisi forte quis dixerit quod non fuerit ibi naturaliter magnus cibus: quod enim est uni multum, est alteri parum, et quod uni superfluum, alteri est sobrium. *Timeo ne putet me sibi voluisset illudere* et cetera. Ex hoc inter cetera quod Jacob quae sequuntur non fecit animo doloso et illusorio, sed sola fide ut daretur benedictio et acciperetur, facile erat intelligere. Nam in hoc casu dolus apud eum nihil valuisset, sed potius obfuisset. Praeterea nisi aliud re confirmaret pactum, facile erat intelligere quod solus ille esset benedictus quem pater benedicere intendebat, potius quam ille de quo hoc non intendebat. Rursus facile fuit advertere quod quando pater postmodum se a Jacob illusum vidisset, quod ipsum tamquam delusorem malediceret. Et esto quod ipse hoc non faceret, Deus hoc fecisset, si cum fraude et mendacio hoc factum fuisset. *Ad quem mater: in me sit ista maledictio, fili mi.* Hic loquitur tamquam per Dei revelationem certa, quod divina benedictio erat Jacob danda, et per hoc factum sacramentaliter assumenda. Unde et Jacob certus de fide et spiritualitate matris sibi acquievit. *Et vestibus Esau valde bonis* et cetera. Secundum Hieronymum in hoc loco tradunt Hebraei primogenitos functos officio sacerdotum, et habuisse vestimentum sacerdotale, cum quo sacrificabant antequam Aaron eligeretur. De istis ergo videtur hic Scriptura loqui. Alias potest dici quod sicut pelles collo Jacob apposuit, ut videretur esse Esau qui erat pilosus, sic eadem ratione ipsum vestibus Esau induit, ut patri omnino videretur esse Esau. *Dixitque Jacob: ego sum Esau primogenitus tuus.* Sed numquid hoc verbum fuit mendosum? Augustinus decimo sexto de civitate Dei, dicit quod hic fuit dolus simplicis et fictio non mentientis, sed profundum mysterium veritatis. Sicut autem Christus non est mentitus, quando de Joanne dixit, ipse est Elias, quia ibi accipitur Elias non pro persona, sed pro conformi officio et virtute: sic et Jacob vere dicit se esse Esau, non secundum personam, sed vice et dignitate primogeniturae sibi divinitus traditae: et jam prius sacramentali emptione promeritae. Verum est quod si istud non fuisset factum inspiratione prophetica et auctoritate divina, non solum non posset excusari a duplicitate mendosa, imo nec ab impietate injuriosa et proditiosa in proprium fratrem: nec a sacrilegio in Deum, quia in Dei sacramentis scienter immiscere aliquid falsi est sacrilegium et profanum. Constat autem quod datio et susceptio hujus benedictionis erat opus sacramentale: alias enim quilibet pater potuisset suis filiis benedictionem aequalis virtutis et utilitatis conferre; imo alias superstitiosum et auguriosum fuisset, credere quod propter benedictionem paternam solum humanitus factam obtineret quis in posterum bona temporalia vel aeterna. Quia tamen delusores simplicitatis paternae et Scripturae sacrae soliti sunt dicere, quod nos a mendacio et peccato excusamus quos volumus et quos nolumus accusamus: attendant quomodo non ex nostro sensu, sed potius ex verissimo sensu ipsius Scripturae has expositiones accipimus. Quod enim Jacob nihil hic dixerit aut fecerit fallaciter aut mendose probatur. Primo ex hoc quod pater quando postmodum veritatem facti deprehendit, non est contra eum turbatus, nec benedictionem datam infregit, imo consummavit, seu potius esse a Deo confirmatam asseruit, dicens: *benedixitque ei et erit benedictus.* Secundo, quia a principio conceptionis eorum praesagium divinitus est ostensum, quod minor majori divinitus est praelatus. Tertio, quia ipse Jacob est supra singulariter de simplicitate mentali et quietudine laudatus. Quarto, quia statim post hoc factum Scriptura narrat, quomodo Jacob fuit a Deo divinitus apparitionibus et promissionibus singulariter directus, et usque in finem prosequutus. Quinto, quia hi tres patres, scilicet Abraham, Isaac et Jacob, in tantum per totam Scripturam sacram praeconizantur, ut Deus, Exodi tertio glorietur se in aeternum vocari dominum Abraham, Isaac et Jacob. Et Moyses ubicumque vult dominum fortiter adjurare, sicut fecit Exodi 32, singulariter eum adjurat dicens: *recordare Abraham, Isaac et Jacob et Israel servorum tuorum, quibus jurasti* et cetera. Sic in Isaia et in ceteris prophetis miras praeconizationes ipsorum reperies. Sic et in Psalmo. *Confitemini domino*, his tribus praenominatis tamquam Dei specialibus servis et amicis, subditur, *non reliquit Deus nocere eis, et corripuit pro iis reges. Nolite tangere christos meos et in prophetis meis nolite malignari* et cetera. Et sicut hic vocantur Christi Dei et prophetae Dei, sic et a Christo Lucae 13 dicitur, *et recumbent cum Abraham, Isaac et Jacob* etc. *in regno Dei.* Et cap. 16, ubi Lazarum ait portatum in sinum Abrahae: et Matth. 8 ait, quod *multi venient et accumbent cum Abraham, Isaac et Jacob in regno caelorum.* Et Joan. 8 dicit, *si filii Abrahae estis opera Abrahae facite. Et, Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum, vidit et gavisus est.* Sic et apostolus ad Hebraeos 11, inter cetera ait, quod *confunditur Deus vocari Deus eorum; paravit enim illis civitatem.* Sexto, convincit hoc profunditas mysteriorum divinorum in his et consimilibus admirabiliter comprehensa: de quibus aliqua licet pauca post literalem expositionem tangentur. *Feci sicut praecepisti mihi.* Nota quod eo modo quo dixit se esse Esau primogenitum, dicit sibi fuisse praeceptum quod fuerat jussum Esau, ut scilicet pararet et adferret patri cibos. Intentio enim praecepti paterni prout erat divina et divinitus mota, ferebatur in illum qui secundum Deum erat melior et praelectus a Deo: quamvis ejus intentio per humanam aestimationem erronea determinaretur ad Esau, quia credebat illum meliorem et praeelectum a Deo. Ergo secundum rem et veritatem potuit dicere: *feci sicut praecepisti mihi* etc. ut benedicat mihi *anima tua.* Nota quod saepe in Scripturis per hoc quod dicitur, anima tua, significatur teneritudo ac vehementia affectionis et sensus. *Vox quidem vox Jacob est.* Hic pater exprimit causam quare tactu voluit probare an ipse ad literam esset Esau; dubitat enim ex hoc quod vox ejus videbatur esse vox Jacob et non Esau. *Et non cognovit eum quia pilosae manus.* Sed unde est quod plus credidit tactui quam auditui? Cum tamen auditus sit sensus magis disciplinatus quam tactus. Dicendum quod primo non fecit hoc solus tactus, sed plura alia cum tactu concurrentia; scilicet assertio Jacob dicentis quod ipse erat Esau; credebat enim pater quod ipse non auderet illudere patri suo. Item quia non vidit quomodo Jacob praeceptum patris factum soli Esau praescivisset. Item quia scivit Jacob esse simplicem et non fraudulentum. Item quia secundum quosdam, putavit quod Esau ad benedictionem a patre petendam ex quadam reverentia vocem humiliasset, et quod ex hoc esset similis voci Jacob: fortasse enim vox Esau fuit grossior et rigidior, vox autem Jacob subtilior et suavior. Secundo potest dici quod etsi respectu doctrinalium seu intellectualium auditus sit certior ad discernendam differentiam Jacob ab Esau: multa tamen pilositas Esau quae tactu et non auditu poterat a patre probari, erat signum infallibilius, quam esset sola differentia vocis eorum. Unde et Jacob supra timuit plus deprehendi in tactu suae pellis lenis, quam in auditu suae vocis. *Tu es filius meus* et cetera. Si hoc non pars benedictionis sequentis est, sed potius expetitio iteratae assertionis ad majorem verbi confirmationem, tunc ejus quod praemittitur, scilicet *benedicens ergo illi*, est sensus, idest benedicere ergo volens illi. Potest esse quod illa confessio, et ciborum allatio, patrisque deosculatio, essent materialia hujus sacramentalis benedictionis: sicut est confessio in sacramento poenitentiae. *Statimque ut sensit vestimentorum fragrantiam, benedicens, ait: ecce odor* et cetera. Nota quod spiritus sanctorum extaticus aliquando ex occasione sensibilium incipit immutari, et ad excessum propheticum sublevari: sicut Elisaeus sublevatus fuit ad tactum citharoedi, prout habetur quarti regum 3. Et sic forte ex odore vestium est Isaac occasionaliter sublevatus. Unde et a quodam viro sancto, secreto scio, quod post quosdam excessus, quos aliquando habuit, postmodum ad odorem florum sic immutabatur spiritus ejus, quod quasi ridebat ad praedictos excessus. Est etiam notandum hic quod ad spirituale mysterium concipiendum vel exprimendum valet quaedam conformis affectio et repraesentatio sensibilium. Unde Hieronymus super Amos, dicit, quod prophetae ex illis sensibilibus comparativas et propheticas similitudines plus accipiunt in quibus fuerunt assueti: et ideo Amos tamquam pastor bonus sumit similitudines ex vaccis, dicens, cap. 4, *audite verbum hoc, vaccae pingues qui estis in monte Samariae. Ecce odor filii* et cetera. In hac benedictione secundum literam, quatuor bona ponit. Primum est odor famae veracis ex virtutum et virtuosorum operum plenitudine, tamquam ex agro pleno odoriferis herbis et fructibus, emanantis. Secundum est abundantia rerum naturalium temporalium, ex foecundatione terrae procedens. Tertium est potestas dominationis, tam in alienos, quam in fratres et propinquos. Quartum est abundantia prosperitatis in omnes sibi faventes: et e contra inundantia calamitatis in omnes sibi adversantes. Et haec quidem secundum corticem veteris testamenti, umbraliter in populo Israel impleta fuerunt. Si autem in Scripturis aliquando contrarium repereris, scito quod hoc in parte fuit propter peccata populi: principalius vero ut omnes in hujusmodi promissionibus spiritalem intelligentiam quaerere compellantur. Nam in his benedictio regni gratiae et gloriae continetur: principaliter quidem et proprie respiciens regem Christum: secundario autem et participative Ecclesiam electorum: semper quidem ac simpliciter pro reali fama et copia spiritualium, et pro dominio spirituali: pro tempore autem, et quantum expedit, etiam pro regno et dominio temporali electorum Ecclesiae, pro tempore collato tam in veteri testamento quam in novo. *Expavit Isaac*, idest secundum Augustinum in Quaestionib. super Genesim, in extasim cecidit, ita ut quaedam mentis alienatio sequeretur. Et tunc fuit ei revelatum a domino quod confirmaret benedictionem suam filio minori, cum ei irascendum potius videretur, quia fefellerat patrem. Et decimosexto de civitate Dei cap. 37 dicit: *veniente repente Esau, Isaac expavescit: et alium se pro alio benedixisse cognoscit. Miratur, et quisnam ille sit percontatur, neque tamen se deceptum esse conqueritur: imo confestim revelato sibi intus in corde magno sacramento, devitat indignationem, confirmat benedictionem. Quis non hic maledictionem potius expectaret irati, si haec non superna inspiratione, sed terreno more gererentur? O res gestas, sed prophetice gestas* et cetera. Et nota quod odor ille quem benedicendo habuit, quando ait, *ecce odor filii mei* etc., poterit cooperari ad hoc quod postmodum adverteret, quod quicumque ille esset, sive Jacob, sive alius, ipse erat vere benedictus. *Irrugiit*, idest rugitum magnum emisit. *Venit germanus tuus fraudulenter*, scilicet quantum ad exteriorem modum, non autem quantum ad rem. Vel fraudulenter, idest cautelose, et pia fraude. *Dominum tuum illum constitui.* Scilicet spiritualiter et de jure. Vel constitui, idest constituendum praedixi. Et intellige hoc magis respectu populorum ex eis propagandorum, quam respectu ipsorum. *Et omnes fratres tuos*, idest filios tuos praesentes et futuros, aut etiam ceteros propinquos tuos, *servituti illius subjugavit: frumento, vino et oleo stabilivi eum.* Opus divinae praedestinationis et gubernationis, sive spiritualis, sive temporalis, soli Deo competentis sibi ascribit, tamquam in hoc sacramentaliter gerenti vicem Dei: vel stabilivi, idest stabiliendum promisi, et praedixi. Per frumentum autem omne pertinens ad cibum: per vinum omne pertinens ad potum: per oleum autem omne condimentum designatur. Signanter autem quo ad sensum literae tangit tria, quorum erat copia in terra promissionis. *Et tibi post hoc, fili mi, ultra quid faciam?* Ex hoc patet quod non fuit in libera potestate patris benedicere quemcumque filiorum vellet, nec quomodocumque vellet. Sed quare non potuit sic utrosque benedicere, sicut Jacob benedixit duodecim filios suos, et Joseph etiam filios suos? Ad quid etiam haec benedictio proderat, aut ad quid ita solicite a filiis et a matre pro Jacob exquirebatur, ex quo nullus poterat eam habere nisi benedictus a Deo? Benedictus autem a Deo non indigeret illa. Ad quid etiam Abraham non legitur benedixisse Isaac, si haec benedictio ab ipso vel ab ejus patribus originem sumpsit? Ad primum dicendum, quod per hujusmodi benedictiones declarabatur, et quodammodo sacramentaliter ordinabatur in quo et in cujus semine deberent proprie divinae promissiones ad Abraham factae adimpleri: sicut autem Abraham per divinam revelationem scivit quod in solo Isaac uno filiorum suorum hoc erat implendum, sed a principio non fuit sibi revelatum in quo, et ideo ex quo scivit quod in Jacob, vidit quod Esau erat segregandus a semine illo. Jacob vero scivit quod ex omnibus filiis suis debuit unus Dei populus in unum statum congregari, ita quod fuerunt partiales rami unius arboris populi Dei: et ideo suas partiales benedictiones ab ipso receperunt. Ad secundum dicendum, quod sicut sacerdotalis vel episcopalis consecratio praeexigit condignitatem in ordinando, et nihilominus confert jus sacramentale, et consummationes status et meriti plenioris: sic non inconvenienter potest in proposito dici. Et sicut etiam contemptus sacramentorum privat ordinem gratiae, eorumque reverens devotio disponit ad illam, et confirmat illam: sic in viris praefatis contemptus paternae benedictionis alienasset eos a gratia Dei, et a promissionibus ejus; reverens vero devotio reddebat eos condigniores gratia illa. Ad tertium dicendum, quod non oportet sola illa esse facta quae sunt in canone scripta: dico tamen quod Abraham sub tali ritu non benedixit Isaac. Hujusmodi forte potuit esse ratio: quia ante ejus conceptum, et post ejus ablactationem fuit expresse a Deo determinatum, rem sive effectum illarum benedictionum in ipso esse implendum. Non autem oportet praedictas benedictiones efficaciam habuisse nisi solum in propheticis viris; sicut fuit in Noe maledicente Cham, et benedicente Sem et Japhet, et sicut in Moyse benedicente duodecim tribus Israel, prout habetur Deuteronomii ultimo. *Cumque ejulatu magno fleret.* Nota secundum apostolum ad Hebraeos 12, quod Esau in tantum reprobatus est, quod non invenit poenitentiae locum, quamquam cum lacrymis requisisset eam; et non solum fuit hoc ratione culpae prius commissae, sed etiam ratione praesentis; quia non cum humilitate debita, nec cum virtuali contritione petiit illam, sed potius ex illa multa in fratrem condignatione et invidia, et ex praesumptuosa ambitione primatus spiritualis et temporalis, a quo propter superbiam se moleste ferebat et benedictionem petebat. *In pinguedine terrae* et cetera. Secundum literam tangit illa quae tam in Esau quam in semine ejus Judaeorum literaliter sunt impleta; nam terram competenter fertilem habuerunt, et ut bellicosi in gladio vixerant, et a David usque ad Joram filiorum Josaphat servierunt regibus Judae. Ex tunc vero excusserunt jugum servitutis praefatae, prout habetur quarti Reg. 8, ubi dicitur, *in diebus ejus recessit Edom ne esset sub Juda, et constituit* regem. *Venient dies luctus patris mei, et occidam Jacob.* Patre enim vivente hoc non audebat; tum quia timebat exhaeredari et maledici ab eo; tum quia non erat in omnibus ita reprobus, quin ipse adhuc vereretur offendere patrem suum. *Nunciata sunt Rebeccae.* Si Esau solum in corde suo dixerat verba illa, prout supra dixit, videtur tunc quod per revelationem divinam sunt nunciata Rebeccae: sin autem, subintelligendum est quod impia Esau cogitatio, sive per verba, sive per alia signa forinseca usque ad Rebeccam pervenerit: *fuge ad Laban fratrem meum.* Nota quod aliquando sanctis ut in proposito, fuit consuetum fugere, tam ad vitandum reatum, quam ad vitandum personale periculum proprii corporis: sed fugere cum detrimento fraternae salutis, aut propriae virtutis, aut justitiae, aut veritatis, tunc talis fuga non est perfectorum. *Cur utroque orbabor filio?* Quasi dicat: si hic remanseris, occidet te frater tuus, tunc ipse fugiet, et sic orbabor: vel si occiderit te, non reputabo eum filium meum, et sic orbabor utroque: vel forte timebat, ne ex hoc contingeret quod mutuo se occiderent.

Caput 28

[90301] Postilla in libros Geneseos, cap. 28 *Vocavit itaque Isaac Jacob* et cetera. Nota, quomodo sancti isti longe majorem curam habebant ut filiis suis providerent uxores aptas divino cultui, sanctissimisque moribus, quam quod per eas contraherent affinitatem aut temporales amicos cum gentibus terrae, in qua habitabant; imo hoc propter primum totaliter recusabant. *Profectus pervenit in Mesopotamiam.* Hoc nunc breviter dicit; sed postmodum qualiter illuc iverit prolixius enarrabit. *Videns autem Esau* et cetera. *Ivit ad Ismaelem.* Sed numquid non Ismael jam obierat? Cum supra dictum sit quod facti sunt anni vitae ejus centum triginta septem, fuitque natus Isaac centesimo trigesimoseptimo anno? Probabiliter potest dici, quod ad Ismaelem dicitur ivisse, quia ivit ad populum ex eo genitum: nam more Scripturae tunc vulgari, progenies tota vocabatur ex nomine primi patris. Nota pro mysteriis, quod sicut per corvum et columbam duo ordines Ecclesiae designantur, activorum scilicet et contemplativorum, seu clericorum vacantium forinseco regimini et religiosorum magis vacantium interno gustui divinorum, et soli spirituali animarum aedificationi: sic per Esau intelligitur populus Judaeorum pelle literae ex pilis caeremonialium et legis severitate hispidus: per Jacob vero lenem, Christus et populus Christianus, qui consilio divinae gratiae et sapientiae celerrime duos optimos hoedos patri obtulit; scilicet puram intelligentiam utriusque testamenti, aut Judaeos et gentiles Christi gratia impinguatos, aut Graecos et Latinos quasi repente convertens. Quod per longa tempora non potuerunt Dei prophetae explere, quamvis instar venatorum mare et aridam circuirent ut facerent unum proselytum. Christo enim apostoli pellibus hoedorum manus et collum texerunt ut patri coeco viderentur esse Esau, quia verbum doctrinae et opera sua sub quadam observantia caeremonialium pro tempore velaverunt, ne doctrinae et vitae evangelicae aperta nuditas nimium offenderet caecos legis zelatores. Velant etiam se pelle hircitia, idest humili confessione peccatorum, dicendo se esse peccatores. Christus etiam circumcisionem et cetera legalia observavit, ne patribus et legi a Deo datae contrarius videretur: et similitudine carnis peccati, quasi pelle hircitia operuit, ut falleret principem mundi et Judaeorum pontifices et doctores: qui credentes se per prophetas benedicere Esau, Jacob, idest Christum nescii benedixerunt, quia ipsae prophetiae docent nos veraciter gloriam Christi et legalium subjugationem. Nota etiam quod in praefato opere satis luculenter figuratur quod omnes sensus deficiunt in perscrutatione sacramentorum Christi, et praecipue in sacramento corporis sui praeter auditum, quo verba sacramentalia percipiuntur, utpote illa, hoc est corpus meum, et consimilia. Unde bene dicitur: *vox quidem vox Jacob est*, idest proprie significans Christum, et ejus gratiam ibi esse; sed manus, idest operationes forinsecae sunt manus Esau, idest pelles sensibilium circumtectae. *Igitur egressus Jacob de Bersabee.* Hic incipit separatim agere de Jacob et filiis ejus; licet per accidens aliqua tangantur de Esau et prole ejus. In hac autem parte narrantur septem apparitiones Dei ad Jacob. Prima scilicet fugienti ad Laban. Secunda remunerando eum ex rebus Laban infra 31, ibi: *dixit Angelus domini ad me in somnis.* Tertia vero redeunti de Laban cap. 32, ibi: *iveruntque ei obviam Angeli Dei.* Quarta metuenti fratrem suum, eodem cap. 32, ibi: *et ecce vir luctabatur cum eo usque mane.* Quinta post interfectionem Sichimorum 35 cap., ibi: *interea locutus est Jacob.* Sexta postquam rediit in Bethel, infra eodem: *apparuit autem iterum Deus.* Septima postquam renuntiatum est quod Joseph viveret per fratres suos, quae facta est ei ut iret ad Joseph, infra 46, dum dicitur, *profectusque Israel.* Ordo autem historiae sic procedit. Primo enim narratur quomodo duas filias

ejus duxit. Secundo, quam prolem ex eis habuit, infra 29, ibi: *et postquam expleti sunt.* Tertio, quam mercedem ex servitio Laban habuit, infra 30, ibi: *nato autem Joseph.* Quarto, quomodo a Laban recessit, 31 cap., ibi: *postquam autem.* Quinto, quomodo iram Esau placavit, 32 cap., ibi: *fueruntque ei.* Sexto, quomodo in Sichem pervenit, et quomodo Sichem a filiis suis destructa fuit, infra 33, ibi: *reversus est itaque.* Septimo, quomodo ex illo loco recedens in Bethel pervenit, et tamdem in Bethleem; et quomodo prope Bethleem Rachel pro partu Beniamin obiit, infra 35. Octavo refertur generatio Esau, et dominatus regni eorum, infra 36. Nono, de venditione Joseph, infra 37. Decimo, de generatione filiorum Judae, infra cap. 38. Undecimo, de Joseph tribulatione et magnificatione. Duodecimo, de descensu Israel in Aegyptum, infra 42 cap., ibi: *audiens autem Jacob.* Tertiodecimo, de morte Jacob, et benedictione filiorum ejus, infra 48: *cumque appropinquare cerneret.* Dicitur igitur, *cumque venisset ad locum quemdam*, scilicet ad urbem Luzam, quae post dicta est Bethel secundum aliquos, extra urbem sub dio mansit, quia cives illius terrae sibi suspectos habebat, vel ut liberius orationi vacaret. Unde ipse infra 35, dicit, se hic fuisse exauditum a Deo cum tribularetur ex fuga fratris sui. Vel hoc fecit, quia forte solitus erat austere jacere tamquam sanctus pastor. Quod autem extra jacuit, satis innuitur per hoc quod subditur. Lapides ibi jacentes supposuisse capiti suo, quasi pro cervicali. Si vero quaeris, quomodo filius tanti patris familias, qui, ut supra legitur, plurimos servos, multasque divitias habebat, ibat ita solus et ita pauper, ut non haberet nec stratum cervical in quo de nocte dormiret; potest dici primo quod forte voluit suum iter esse fratri suo occultum. Vel potest dici quod licet plures servos ac divitias haberet, nihilominus soliti erant illi patres simpliciter et humiliter vivere. Unde et Esau agricola erat, et fessus de agro venerat quando Jacob valde simplicem cibum sibi ipsi coxerat. Nec Esau, ut videtur, aliquod aliud pulmentum in domo sua tunc paratum invenit. Supra etiam dicitur Rebecca cum hydria super scapulam ivisse, et tamen dicitur habuisse puellas in ancillas, cum quibus de domo patris ad Isaac venit. Unde videtur quod nolebat liberos suos in otio carnali nutriri. Quamvis etiam Jacob non omnino sine sociis fuisse credatur. Nam paulo post subditur, quod ipse amovit lapidem ab ore putei, et adaquavit gregem Rachelis; et ibidem dicitur quoque quod ille lapis erat valde grandis. *Viditque in somnis.* Nota quod diversos gradus angelicorum ordinum sub specie scalae vidit, et eorum duplicem actum hierarchicum: qui sunt elevati in Deum, ad divina accipienda et participanda: ac deinde descendere ad inferiores, ad dona suscepta illis communicanda. Sub specie vero domini innixi scalae, designabatur praesentia divinae majestatis omnes ordines inhabitantis. Signantur etiam per scalam gradus ordinis militantis Ecclesiae in cacumine attingentes usque ad caelum, idest usque ad infimum angelicae hierarchiae. Per Angelos vero ascendentes ostenditur nostram hierarchiam per angelicam gubernari. Dominus vero scalae innixus praesentiam suae majestatis et mysterium Dei crucifixi aperte designat. Per Angelos etiam designantur sancti, tam novi quam veteris testamenti, quorum est ascendere ad Deum, et descendere ad proximum, juxta duo praecepta geminae charitatis. Dilatatio vero de qua subditur, ad litteram intelligitur de quatuor plagis terrae promissionis; respectu novi testamenti, de quatuor plagis orbis. *Vere dominus est in loco isto*, scilicet, per spiritalem effectum suae gratiae et revelationis ibi tunc factae. *Et ego nesciebam*, scilicet spiritum sub tali effectu ibi adesse, *pavensque*, scilicet timore et admiratione et reverentia eorum quae viderat, *quam terribilis est locus iste*, idest quam metuendus et reverendus.

Hoc dicit tum quia Deus ita magnifice in illo loco se exhibuerat, eo quod ex hoc tempore locus quasi a Dei praesentia consecratus sibi occurrebat: tum quia in spiritu sensit locum illum ad cultum Dei in posterum ordinari: tum quia vidit quod typum gessit Ecclesiae totius, tam veteris quam novi testamenti: quae est proprie domus Dei, et porta per quam intratur ad gloriam Dei. *Tulit lapidem et erexit in titulum*, idest in insigne memoriale praefatae visionis, et praefati sacramenti. *Fundens oleum desuper*, tamquam in sacramentale signum consecrationis illius lapidis. Nam per oleum significavit affluentiam et praesentiam divinae unctionis et gratiae, per quam in Ecclesia stabilitur et erigitur Dei cultus. *Appellavitque nomen urbis Bethel*, idest domus Dei. *Quae prius vocabatur Luza.* Dicunt quidam quod haec urbs sit Jerusalem; aliis tamen videtur magis quod sit illa urbs de qua supra 12 et 13, dictum est, quod *Abraham mansit* et cetera. Alii inquiunt quod est illa de qua supra vigesimoprimo dicitur quod *Agar erravit in solitudine Bersabee*: quamvis locus ille non vocaretur tunc Bersabee, sed postmodum sit ei hoc nomen impositum, sicut ibidem paulo post legitur. *Vovit etiam votum, dicens, si fuerit.* Circa hoc votum videntur esse tria dubia. Primum quomodo sub praepositione conditionis bonorum temporalium sibi dandorum vovet aliquid Deo? Secundum est, quomodo vovet illud ad quod tenebatur, scilicet quod Deus esset sibi in Deum. Tertium est quomodo non impleverit quod lapis ab ipso erectus in titulum, vocaretur domus Dei? Praeterea quid magni est novissime quod offerret decimas Deo, cum ipse sacerdos fuerit domus suae, et ita ut videtur, ipsemet reciperet decimas illas? Ad primum dicendum et primo, quod licet temporalia propter se diligenda non sint, licet tamen pro eis a Deo obtinendis debitum obsequium vovere Deo: tum quia in hoc profitetur homo illa esse a Deo, tum quia per hoc finaliter adjuvatur ad Deum, tum quia per hoc exhibet homo Deo debitam gratiarum actionem non solum de bonis spiritualibus, sed etiam de temporalibus ab ipso receptis. Secundo dicendum quod in hac praesupposita conditione, potius intendit Jacob beneficium divini regiminis, et divinae gratiae et custodiae circa se, quam ipsa temporalia bona secundum se sumpta. Ad secundum dicendum quod bene potest quis illud ad quod prius tenebatur vovere. Unde et in Baptismo dicimus nos profiteri fidem et cultum Dei, et observantiam Christianae legis. Nec est superfluum hoc; quia tunc ex hoc fit major obligatio hominis ad Deum, et alter modus obligandi. Primus enim modus solum erat debitus, et ab altero impositus et mere necessarius. Secundus vero (dum, scilicet, accedit votum) est gratuitus et a propria voluntate assumptus et oblatus. Et ideo includit majorem et firmiorem applicationem voluntatis, et majorem reatum, si non impleatur. Potest etiam dici quod per hoc intendit Jacob aliquem specialem et supererogativum cultum Dei, ad quem prius non omnino tenebatur. Ad tertium dicendum, quod secundum litteram in hoc videtur vovisse, quod inter cetera loca in quibus coleret Deum, et quae dedicaret cultui Dei, esset ille lapis et locus ejus: et hoc invenitur ab ipso impletum infra trigesimoquinto. Vel nomine illius lapidis intellexit generaliter terram promissionis, in qua Dei cultus per ipsum et ejus semen erat singulariter celebrandus. Mystice tamen per lapidem illum intellexit Christum, super quem est domus Dei fundata. Neque fuit modicum in tantum revereri Deum et apparitionem ipsius, quod ex hoc locum illum in quo sibi apparuerat promiserit ei se in summa reverentia habiturum: et se ibi colere Deum, ac prophetice et praefigurative se ibi profiteri Christum venturum. Per infusionem vero olei designatur inunctio gratiae et laetitiae spiritalis quae fuit in Christo et in sanctis patribus: quam Jacob sensit in visione praefata, et quam sciebat effundi a Deo cum solido altari seu fundamento divini cultus. Ad illud vero de decimis dicendum, quod, ut aestimo, ipse supponit quod sic decimas in usus divini cultus expenderet, quod in suos carnales usus non reducerentur: et hoc potuit fieri quamvis ipsemet esset sacerdos. Nota quod hic secundo fit mentio de decimis. Primo enim per Abraham leguntur datae, hic vero per Jacob voto firmatae. Si autem quaeratur, unde venit quod per partem decimam significaretur pars soli Deo reddenda et ascribenda? Respondetur quod ex hoc, quia in humanis computationibus numerus denarius erat communiter assumptus pro primo perfectoque limite numerorum. Sed si tunc ulterius quaeras, unde hoc proveniat? Quamvis talium multas caussas reddere non oporteat, cum fuerint a voluntate humana; nihilominus duplex hic ratio redditur. Una, scilicet, sensualis, qua digitis nostrarum manuum resumimus illa decem: ideo communiter denarium pro mensura numerorum sequentium assumpserunt, praefigentes in illo numerum certum. Secunda ratio est magis intellectualis, ex proprietatibus scilicet numeri denarii sumpta; quia scilicet super septenarium, in quo Deus compleverat opera universi, addit ternarium, et ita quasi comprehendit universitatem rerum et Deum trinum: et hoc modo currit Decalogus praeceptorum; quia tria prima sunt ad Deum, septem vero alia sunt ad proximum pertinentia. Vel quia super quadraturam seu perfectionem ternarii addit unitatem finalem, scilicet super ter tria: quod videtur Deus observasse quando novem ordinibus angelicis qui constituunt ter trinas hierarchias, addidit ordinem hominum quasi decimum: in quo quidem est finalis unitas commendata, non solum quia factus est ultimo, sed etiam quia totum genus humanum conditum est in homine uno, et tandem reparatum in uno Christo, ubi naturae creatae et increatae facta est unio et personalis unitas in naturis. Nota quod visio scalae praefata allegorice refertur ad multa. Nam prout Jacob designat Christum fugientem malignum impetum Judaeorum, sic scala haec completur in ipso, juxta illud quod ipse Joannes dicit, *videbitis caelum apertum et Angelos Dei ascendentes super filium hominis.* Et regulariter in initiis solemnium statum et temporum aliquid simile reperies in principalibus capitibus illorum statum praemonstratum. Moraliter vero per scalam istam significatur perfectio vitae fugientium mundum; et per duo latera scalae, in quibus gradus scalae infiguntur, intelligitur spes duplicis providentiae Dei; aeternorum scilicet a dextris, et temporalium a sinistris. Vel duo testamenta, quibus innititur fides nostra. Vel duplex notitia, divinorum scilicet et mundanorum. Gradus vero scalae designant virtutem gradus et gradatos profectus. Ascensus vero angelici sunt illuminationes et meditationes ascendentes in caelum. Descensus vero sunt considerationes peccatorum et miseriarum, omniumque defectuum nostrorum, et condescensive compassiones ad proximum. Tali autem scalae sive vitae Deus est innixus sive infixus, promittens utique gratiarum et praemiorum dilatationem universalem.

Caput 29

[90302] Postilla in libros Geneseos, cap. 29 *Profectus vero Jacob venit in terram Orientalem*, idest in Mesopotamiam; quae respectu terrae promissionis, est versus orientem. *Morisque erat ut cunctis ovibus congregatis evolverent lapidem.* Forte mos iste inoleverat ibi, aut propter laborem frequentem

revolvendi lapidem, aut quia non poterat amoveri nisi a multis pastoribus insimul congregatis; vel forte quia non erat ibi tanta copia aquae, quin oporteret eam sub certa mensura ab ovium pastoribus distribui. Unde et ideo ille puteus stabat sic clausus, ne quilibet pro libito inde posset aquam haurire. *Dixitque Jacob ei, date ante potum ovibus.* Hoc dixit ut se illis exhiberet humanum, aut potius ut ex hoc haberet occasionem adaquandi gregem Rachelis venientis. *Et adaquato grege osculatus est eam.* Supponendum est quod primo indicaverit se esse consobrinum ejus antequam oscularetur eam. *Elevataque voce flevit*, scilicet vel prae gaudio, vel prae amoris teneritudine, vel suae propriae peregrinationi compatiens. Nota pro mysteriis, quod fugiens mundum et insidias Daemonis, relinquit occidens culpae, et venit ad orientem solis aeterni; ibique in agro exercitii virtualis, invenit puteum gratiae et sapientiae Dei: tresque greges ovium, idest tres status fidelium et perfectorum: simplicium scilicet incipientium, proficientium et perfectorum. Vel status electorum legis naturae, scriptae et gratiae. Post quos, sive in quorum fine venit Rachel, idest vitae contemplativae culmen cum grege contemplativorum. Nec potest fieri putei apertio, et ovium plena adaquatio seu potatio, nisi in adventu istius, vel in die resurrectionis, cum erunt omnes oves electorum insimul congregatae. Stat enim puteus grandi lapide clausus, idest partim lapidea duritia litteraliter, partim ex lapidea duritia cordis nostri, partim ex duritia severa justitiae Dei, nulli indigno contra justitiam aliquid dantis; nec suas gratias volentis effundere, nisi sub proportionali mensura. Christus tamen supra communem spem, antequam veniamus ad ovile aeternae patriae, dum adhuc multum diei superest, idest multum illuminationis solaris adhuc ab ipso in tertio statu mundi fiendae, propter amorem Rachelis, lapidem amovebit, et fiet mira adaquatio gregis ejus, tuncque sibi dabit osculum illud quod sponsa petit in canticis, dicens, *osculetur me osculo oris sui. Et postquam impleti sunt dies mensis unius.* Hic narratur quomodo Jacob duxit duas filias Laban, et tandem duas ancillas earum; et quomodo pro filiabus Laban servierat quatuordecim annis, et qualiter Lia sex filios habuit et unam filiam. Ex qualibet vero ancillarum duos filios, ex Rachel vero unum, scilicet Joseph: Benjamin enim non fuit tunc natus ex ea. Contra vero errorem quorumdam aestimantium Jacob tamquam carnalem ista egisse, nota primo, quod ipse fuit septuaginta septem annorum quando venit ad Laban; quia sicut infra quadragesimo secundo dicitur, erat centum triginta annorum quando intravit Aegyptum. Quo tempore fuit Joseph triginta annorum: nam triginta annorum erat, quando eductus de carcere, stetit coram Pharaone, prout dicitur infra cap. 41. Et post hoc transierant septem anni ubertatis, et duo anni famis, prout habetur capitulo quadragesimoquinto. Et constat ex hac parte quod Joseph natus fuit ante illos annos quibus Jacob debuit servire, pro mercede agnorum seu ovium. Unde infra 30, dicitur, *nato autem Joseph dixit Jacob socero, dimitte me.* Et post hoc ait ei Laban, *constitue mercedem quam dem tibi.* Et capitulo trigesimoprimo, dixit Jacob ad Laban: *per viginti annos servivi tibi: quatuordecim pro filiabus, et sex pro gregibus tuis.* Constat autem quod in primis septem annis non fuit carnaliter copulatus Racheli vel Liae. Si igitur a centum triginta annis Jacob, subtraxeris triginta novem annos Joseph, et septem medios annos, in quibus servivit pro uxoribus suis: jam igitur copulatis restabunt anni Jacob octoginta quatuor. Si vero detraxeris septem primos ubertatis, restant septuaginta septem. Videsne ergo quam castus fuerit, qui tot annos absque uxore in virginitate permansit? Secundo ad hoc ipsum nota, quod Augustinus contra Faustum optime probat ex hoc loco, quod Jacob castissime usus est uxoribus suis. Cum enim Rachel, quae erat pulchrior et praedilecta de jure, deberet illum in quadam nocte habere (sub quadam enim lege justitiae videtur distribuisse uxoribus tempora sua) tunc Lia dicente, quod ipsum conduxerat ut esset illa nocte cum ea, Jacob non reclamavit ut diceret, imo intrabo ad Rachel, ad quam haec nox de jure spectat: quod quidem dixisset, si ad ejus concubitum carnaliter duceretur. Rursus libro tertio de doctrina Christiana probat hoc generaliter de sanctis patribus. Primo ex Tobiae junioris oratione, in qua ait, *domine tu scis, quia non luxuriae caussa accipio uxorem meam, sed sola posteritatis dilectione*; et ex eo quod Angelus dixerat ei, quod per tres dies continens oraret cum ea, et in sequenti nocte in copulatione sanctorum patriarcharum admitteretur. Secundo hoc probat ex rege David, de quo minus id verum posset apparere; tum quia si ad uxores suas carnaliter afficeretur, inexpiabili odio contra Absalon incestatorem earum motus fuisset, et tamen e contra ipsius interitum vehementissime planxit, nec tunc proprias uxores cognovit; tum etiam, quia cum in Bersabee illicito irruisset, increpatus de hoc per Nathan prophetam, audivit ab ipso parabolam, de vicino multas oves habente, qui in adventum hospitis sui unicam pauperis oviculam exhibuit opulentam. Ex hoc enim patet quod immoderatae libidinis appetitus, non fuit in ipso permansive, sed quasi in transitu. Unde et ille appetitus non civis vel domesticus ejus, sed hospes vocatus est a propheta. Sed sicut ibidem Augustinus ait, quosdam contra praedicta movet, quia laqueis libidinis obstricti, etiam in una conjuge non possunt experiri aut imaginari temperantiam illam quam sancti patriarchae et prophetae, etiam in pluribus uxoribus habuisse praedicantur. Sed contra tales arguit, quod eadem ratione possent dicere, quod incredibile est etiam apostolos nostros, quando multorum credentium celebrantur laude et praeconiis, et persequentium maledictis infamantur, nec laudis esca fuisse illectos, nec contumeliarum aculeis fuisse penetratos: quia, quando ipsi honorantur et laudantur, intumescunt superbia; tanto avidiores inanissimae gloriae, quanto eos magis et frequentius lingua blandior ventilaverit. Et contra impetu irae et impatientiae horribiliter commoventur, quando se sentiunt persequi et maledici. Sicut igitur primum fuit in apostolis, quamvis ipsi propter suam corruptionem non possint hoc in seipsis experiri, sic et in proposito. Sed forte contra hoc objicietur, quia etiam sanctae virgines aut continentes novi testamenti sentiunt se non omnino posse perfectam castitatem servare et experiri, nisi pro posse fugiendo omnem imaginationem et aspectum et colloquium carnalis concubitus vel operis conjugalis. Ad quod dicendum, quod aliter accipit ratio opus non congruens, imo sibi inhibitum, et aliter opus sibi pro tempore praeceptum. In primo enim occurrit pravitas et disconvenientia rectae rationi contraria; in secundo vero occurrit ordo rationis et ordo divini praecepti: et ideo recta ratio non ita potest experiri in primo rectum ordinem virtutis, sicut facit in secundo, quamvis illa opera ex se sint ejusdem generis: et sic respectu operis conjugalis est inter sanctos prophetas veteris testamenti, et inter sanctos religiosos novi. Nam opus conjugale est istis ex proprio voto inhibitum, nec sic a lege Christi praeceptum, sicut erat in veteri lege; nec ita congruit perfectioni evangelicae, sicut congruebat perfectioni veteris legis. Rursus Dei gratia non ita movet aut ordinat hominem ad opera sibi illicita et inhibita, sicut facit ad opera sibi congrua et injuncta, et communi utilitati expedientia. Ad illa enim movet per modum fugae et abominationis, ad haec vero deductive et moderative, et pro quanto bona sunt approbata, aut relata in suum finem: et ideo non ordinat continentes novi testamenti ad opus conjugale, aut ad imaginationem ipsius, sicut ordinabat sanctos prophetas. Ulterius honorificum ac decens divinae gratiae ac potentiae fuit, quod in omni statu populi Dei a se solemniter instituto, aliquos ad perfectam observantiam illius status perduceret, ita quod essent in vertice montis illius status. Ergo sicut in abstractione virginali omnem concubitum respectu sui intime abhorrentes quosdam perfecit in novo: sic in conjugali propagatione populi Dei moderatissime exercenda quosdam debuit perficere in veteri lege. Sed forte adhuc objicietur, quia Jacob sic dicitur amasse Rachelem tamquam pulchriorem, quod septem annis pro illa habenda servivit, et videbantur sibi esse pauci dies prae amoris magnitudine, et ejusdem Rachelis amorem amori Liae praetulit. Item non videtur quod ex Dei definitione Liam accepit; imo sibi ignoranti fuit supposita; et ita aut ipsam debuit relinquere tamquam sibi contra jus conjugii copulatam: aut ex tunc non debuit ducere Rachelem. Item non videtur fuisse necessitatis quod earum ancillas duceret, cum ex Lia satis prolium haberet. Ad primi solutionem praenotandum est primo, quod aliud est, propter se et principaliter ferri in alicujus pulchritudinem corporalem tamquam ut in moventem ex hoc ad impudica et ad enervandam virilitatem cordis: aliud vero est ferri in illam ut subinductivum ad amicitiam honestam et socialem. Videmus enim quod pater aliquando subinducitur ad praediligendum alterum filiorum, vel sociorum vel fratrum, propter aliquam condecentiam decoris, vel aliarum proprietatum corporalium. Hugo de s. Victore in quodam libello suo dicit, quod sicut idem ferculum plus placet in scutella pulchra et munda quam in minus munda, sic aequalis charitas plus placet et vehementius ad sui amorem allicit in persona suavium gestuum et verborum, quam in persona rusticanorum vel agrestium seu incompositorum verborum et gestuum. Secundum est quod in quibusdam actibus exercendis est necessaria aliqua delectabilitas et complacentia, ita quod aliter non est possibile illa perduci ad effectum et finem suum. Unde Augustinus in libro confessionum dicit quod ad actum comestionis est necessaria aliqua complacentia cibi; alias enim corpus non reficeret, imo nec gustari aut deglutiri posset, nisi solum ad horam, ut quaedam horribilia medicamina: et consimiliter videmus quod ad discendum est necessaria aliqua complacentia eorum quae doctrinaliter audiuntur vel leguntur vel meditantur, alias enim non posset homo ibi diu persistere, nec eorum veritas imbibi menti; et de hoc genere est actus conjugalis generativus prolis. Et ideo in talibus sic oportet moderari hujusmodi complacentias eis coordinatas, quod cum oportet eas admittere, non quasi propter se expetitas, sed solum ut operi utili contraditas et connecessarias; quamquam vitiositas sibi annexa sit semper detestanda. Tertium est quod viri perfecti in aliquibus circumstantiis quorumdam operum suorum plerumque infirmantur etiam respectu illorum operum quae alias multum perfecte exercent: sicut patet in magnis zelatoribus justitiae et veritatis, qui ex hoc aliquando in increpatione aliqua vel impetuositate aliquem excessum faciunt; aut in sancto multum liberali et hospitali, qui aliquando in dono vel in laetitia et hilaritate ad hospites vel pauperes superexcedit. Hujusmodi excessus sive defectus partim per infectionem ipsius operis et aliarum circumstantiarum ejus excusatur: partim vero per processum temporis, et per continuum incrementum virtutis expurgatur et expiatur: partim vero per alias perfectiones ceterarum virtutum et operum quodammodo recompensatur. Igitur juxta tres modos praefatos debet intelligi amor Jacob ad Rachelem: et idem est de aliis consimilibus. Ad secundum dicitur quod ex hoc potius in parte posset contrarium argui. Si enim Jacob ad amplexus Rachelis multum voluptuose ferretur, tunc in prima nocte omnino voluisset sensus suos pascere illius decore et alloquiis blandis; et tunc non potuisset falli, an alteram vice illius ignoranter haberet; cujus tamen contrarium hic legitur contigisse. Quod autem cognito, quod esset Lia, non ipse a conjugio recessit, imo potius acceptavit, fuit ex duplici causa insimul concurrente. Prima fuit, secundum Augustinum, rationabilis pietas; ne scilicet illa ex hoc vituperaretur, et ne illam ludibrio habuisse videretur. Secunda causa principalior et formalior fuit, quia in spiritu percepit Deum velle quod utramque sororem duceret in uxorem. Nam Rachelem jam prius duxerat quantum ad consensum expressum ratum et apertum, per nuptiarum convivium, promulgatum et celebratum; et ideo Rachel simpliciter erat sua uxor. Liam vero postmodum propter incidentes seu accedentes causas accepit. Ad illud vero de ancillis, satis patet per ea quae supra decimosexto, de Abraham respectu Agar dicta fuerunt. Quid enim mirum si hoc per divinam revelationem fecit, quando artem de concubitu ac conceptu et partu ovium Angelo revelante peregit? Prout infra trigesimoprimo habetur. Rursus ex serie literae hujus habetur, quod ancillas non duxit nisi jussus ab uxoribus suis: et hoc propter solum amorem prolis; primam namque ancillam duxit ut satisfaceret immenso dolori Rachelis, quae fere moriebatur, quia non poterat habere prolem. Quid autem mirum si a sancto viro suo edoctae, quod Deus sibi et patribus suis infallibiliter promiserat, populum innumerabilem ex ipso propagandum, et tandem Christum in quo Dei cultus fundaretur et in omnes gentes diffunderetur: quid inquam mirum si hoc edoctae, pia charitate inardescebant ad prolem ex ipso habendam, cujus fidem et sanctitatem tanta et tam assidua experientia comprobabant, quod de ea dubitare non poterant nec debebant? Quid etiam mirum si vir sanctus haec sciens et docens, soli charitati earum condescendebat? Rursus notandum quod si Jacob libidinose dilexisset Rachelem, quando pro ea septem annis servivit, non tantum distulisset illi carnaliter commisceri, saltem per dolos et vias occultas. Non enim fuit difficile captare ad hoc horas et modos. Potius igitur est mirandum, quod cum viri, et praecipue divitum filii et magnorum, solebant pro uxoribus magnas dotes expetere et accipere, ipse non solum nullam dotem quaesivit, imo pro eis per duas septenas annorum servivit: quod nullatenus vir prudens et valens fecisset, nisi divinitus revelationibus duceretur. Unde et quod dicitur, *videbantur illi pauci dies prae amoris magnitudine*, si amor iste fuisset libidinosus, potius deberet contrarium dici, eo quod talis amor est impatiens morae, nec rationem attendit; quamvis post factum multus labor pro amasia jam impensus videatur paucus etiam libidinoso amori. *Quare imposuisti mihi?* Id est, quare talem imposturam vel deceptionem mihi fecisti? *Et hebdomada transacta Rachel duxit uxorem.* Ex hoc infertur quod quidam male aestiment quod post septem annos alios Jacob Rachelem accepit uxorem. Non enim ita est, sed post septem dies nuptiarum Liae. *Sorore sterili permanente*, id est non foecundata: vel forte ad literam sterilis erat. Nota secundum Hieronymum, quod Lia filium primum vocat Ruben, qui interpretatur visionis filius. Dixit enim quod, *vidit dominus humilitatem meam*, id est dejectionem, quia a viro meo despiciebar. Vidit, inquam, et misertus est mei. Secundus dicitur Simeon, id est auditio. *Quoniam audivit me dominus haberi contemptui, dedit etiam istum mihi.* Tertius levi, id est additio, sive appositus aut applicatus; quia dixit, *nunc copulabitur mihi vir meus*, et cetera. Vel secundum Hieronymum potest juxta Hebraeum transferri: *nunc persequetur me vir meus*, id est valde firmo amore me usque in finem vitae meae sequetur. Quartus dicitur Judas, id est confessio, et secundum Hieronymum sumitur confessio hic pro gratiarum actione, vel laude; sicut in Evangelio dicitur, *confiteor tibi, domine, pater caeli* etc.; id est, gratias ago tibi, vel glorifico te. Quintus de Bala ancilla Rachelis vocatur

Dan, id est, judicium: dixit enim, *judicavit mihi dominus*, id est judicium mihi fecit exaudiens preces meas justas et pias. Sextus ab eadem vocatur Nephtalim, id est, conversio vel comparatio; dixit enim, *comparavit me dominus*, id est coaequavit seu assimilavit cum sorore mea, et quasi me convertit, sive trastulit ad foecunditatem illius. Septimus de Zelpha ancilla Liae dicitur Gad, id est, feliciter vel in procinctu, seu in eventu; dixit enim se esse ex eo bene fortunatam, seu quod in bona fortuna et expedite veniebat. Octavus ab eadem dicitur Issachar, id est merces; cujus causa fuit quod virum mercede mandragorarum conduxerat, et quia Deus istum, tamquam mercedem Liae dederat: quia ex charitate prolis dederat ancillam suam viro suo. In quo verbo Liae expresse patet, quod ex divina charitate movebantur ad ista. Imo certe omnia quae dicunt in impositione nominum filiorum aperte indicant quod in omnibus his humiliter et fideliter ferebantur in Deum, et suos partus Deo exaudienti et inserenti ac judicanti illos ac nomina ascribunt. Et hoc ipsum facit Moyses, utpote quando ait, *videns autem dominus quod despiceret Liam, aperuit vulvam ejus*; et iterum post, *et exaudivit preces ejus concepitque et peperit filium quintum.* Et iterum de Rachele dixit: *recordatusque dominus Rachel, exaudivit eam et aperuit vulvam illius.* Decimus dicitur Zabulon, idest habitaculum fortitudinis: dixit enim: *amodo habitabit vir meus mecum, quia genui ei sex filios*: propter quod et praemisit, *dotavit me Deus dote bona*, scilicet sex filiis, qui amabiliores erunt viro, quam si multam pecuniam ei Lia in dotem attulisset. Habuit etiam filiam Dinam quae interpretatur causa vel judicium. Fuit enim causa jurgii in Sychimos, et ita occulto Dei judicio sic fuit vocata. Post hoc de Rachele natus est Joseph, qui interpretatur augmentum; sic dictus, quod sibi alium addi mater optaverat.

Caput 30

[90303] Postilla in libros Geneseos, cap. 30 *Cernens autem Rachel quod infoecunda esset invidit sorori suae.* Non sic quod doleret Liam habere prolem; sed quia dolebat se instar illius non posse habere; ita quod hic dolor augebatur ex consideratione foecunditatis Lyae; quamvis non mirum si huic dolori aliqua passio deordinatae invidiae fuit adjuncta. *Habeo, inquit, famulam Balam: ingredere ad eam.* Puto quod jam audiverat Saram aliquid tale de Agar ancilla fecisse et sanctum Abraham consensisse: et ideo forte ejus exemplo Rachel fuit mota. *Parumne tibi videtur quod praeripueris maritum mihi.* Abstulisse autem dicitur, non quod vices Liae debitas usurpaverit; sed quia Lia primo de facto fuit sibi juncta: sed Rachel tamquam praedilecta tandem conjugalem primatum obtinuit. Praeripuit ergo virum, tum quia partem in viro accepit, quia alias fuisset totaliter Liae: tum quia in illo primatum habuit. *Egressus autem Ruben tempore messis triticeae.* Secundum Magistrum, tres erant messes, idest collectiones. Prima pomorum, secunda triticeae, tertia vindemiarum. Quia tamen non est consuetum primam et tertiam vocari messes, potest dici, quod messem triticeam dixit ad differentiam hordeaceae. *Dormiat tecum hac nocte pro mandragoris filii tui.* Quidam opinantur hoc genus pomi in escam sumptum sterilibus foecunditatem parare; et quod ideo Rachel poma ista volebat; quod Augustinus reputat fabulosum. Unde potius videtur

quod curiositate feminea voluerat illa: quamvis enim non sunt apta esui, sunt tamen pulchra et odorifera et forte non fuerant alias visa ab ea. Scriptura tamen hujusmodi muliebria narrando, aperte ostendit se magis in hujusmodi servire mysteriis, quam sensui literali; quamvis hic in parte narretur ad monstrandum quomodo Rachel, quia non poterat foecundari, parvipendebat carnalem concubitum in tantum ut mandragoras praetulerit illi, ad monstrandum sanctum desiderium Liae ad prolem divino cultui pariendam. Unde et paulo post dicitur, *quod exaudivit preces ejus Deus, concepit quia* et cetera. Nota autem quod tota haec proles infra septem annos est orta: quod patet, quia nato Joseph qui postremo est natus, pepigit Jacob cum socero suo servire sibi pro mercede ex gregibus suis habenda. Dicitur autem infra quod quatuordecim annis servivit pro filiabus, et sex pro gregibus suis. Et constat quod in primis septem annis neutri filiarum carnaliter junctus est. Cum igitur Lia septem liberos habuerit, oportet (ut videtur) quod circa initium primi anni peperit Ruben, et paulo post alium et alium usque ad Judam; et eo genito plus solito steterit a conceptu; et illo medio tempore, cum vidisset Balam concepisse, Zelpham ancillam dedit viro suo, et tandem postea alios concepit et peperit ipsa Lia filios. Et hoc ordine facile est videre, quomodo tota haec proles infra septem annos potuit nasci. Et maxime quia Joseph potuit concipi ante ortum Dinae, et ad hoc nasci postremo post illam. Nota pro mysteriis, quod Richardus in quodam libello suo de contemplatione, qui dicitur Beniamin minor, exponit hoc moraliter de activa vita et contemplativa et earum multiplici prole. Nam per Jacob intelligitur animus contra vitia luctans, hostemque supplantans; qui veniens ad Scripturas sanctorum patrum, principaliter quidem in Rachel ad sapientiam contemplativam, quia est facie decora et aspectu venusto, accedit. Sicut autem in mente sunt duae potentiae quasi duae sorores, scilicet ratio et voluntas; vel duo aspectus mentales, scilicet speculativus et practicus: sic per gratiam formantur in eis duae vitae sive duo modi vivendi. Unus quidem secundum justitiam operum, alter vero secundum gustum et sapientiam aeternorum. Prima autem vita designatur per Liam, tum quia aetate prior et major, tum quia interpretatur laborans. Per Rachel vero designatur secunda, scilicet contemplativa, quia facie decora, tum quia junior et posterior: tum quia interpretatur ovis atque videns Deum vel videns principium. Justitia enim activa est multum laboriosa et respectu contemplandorum habet oculos per distractionem temporalium lippientes; vel etiam lippis est oculis, quia si vult esse justa, multa temporalia commoda habet relinquere, ac si non videret illa: quod homines sic horrent sicut lippitudinem oculorum. Tamen secundum communem cursum prius nascitur illa quam contemplativa, et propter multitudinem ac sensibilem magnitudinem exteriorum operum aestimatur major quam illa, et etiam a principio: quamvis propter supradicta minor praediligatur. Septem autem anni quibus Jacob pro illa servit, significant aut totum hujus vitae decursum, aut plenitudinem et universalitatem conatuum, quibus virtuosus pro contemplatione habenda laborat; et hoc totum videtur homini valde parum respectu valoris et amabilitatis illius. Congruit autem ordine divino et inter homines consueto (quamvis id occultum sit homini inexperto et contemplationis desiderio non nimis inflammato) quod dum post multos conatus credit homo habere Rachelem, sibi in nocte supponatur Lia: quia propter tenebras et angustias hujus vitae, et etiam propter impetus vitiorum et carnis compellitur homo in operibus activae justitiae exerceri: sed tamen post septem dies, idest post hanc vitam et plenitudinem operum activae, intratur ad amplexum Rachelis. Cujus quidem praegustatio est in hac vita, sed consummatio est in futura. Duae autem sorores praedictae duas habent ancillas; quia rationi speculativae ancillatur imaginativa, quae optime vocatur Bala, idest absorpta vel inveterata: quia de veteribus seu de corruptibilibus instar vetularum semper garrulatur et a speciebus sensibilium absorbetur. Voluntati vero sive virtuti practicae famulatur sensualis appetitus qui sensualitas nominatur: quae congrue vocatur Zelpha, idest os hians, seu os fluens, quia semper inhiat ad delectabilia carnis et illis inebriatur et in delectationes putridas totus fluit. Parit autem Lia septuplam prolem juxta septem naturales affectiones nostrae voluntatis, quae per gratiam directae et foecundatae, transeunt in virtutes, et sunt amor et odium, et deinde sequuntur timor et spes, dolor et gaudium et verecundia quae est timor de turpi facto seu est fuga infamiae. Ordo autem generationis est iste. Nam primo mens ex visione divinae justitiae et judiciorum ejus concipit timorem, et hic est Ruben, idest visionis filius; est enim ex praedicta visione seu consideratione genitus. Secundo incipit mens de peccatis, propter quae erat damnanda, compungi et dolore affici; et hic Simeon, idest exauditio, quia cum tali dolore petens veniam exauditur a domino. Tertio ex hoc concipitur spes gratiae et misericordiae; et hic est levi, idest auditus: quia iste nostrae imbecilli virtuti, addit auxilium et fiduciam et assistentiam dictae virtuti. Quarto ab experimento pietatis et veritatis Dei, in quem sic fiducialiter sperat, concipitur quidam plenior affectus divini amoris, per quem eum glorificat, et de bonis acceptis, et adhuc speratis sive promissis, Deo gratias agit: et hic est Judas, idest confessio laudis. Adverte autem quod, licet amor foveat in virtutibus principatum, tamen prius intrat timor, quam ipse perficiatur; et primo exercemur in actu divini timoris quam in puro actu sui amoris. Quinto vero per Dei amorem et laudem ratio ad ipsum speculandum fortius incitata mori se aestimat, nisi instar sororis liberos gignat: et quia hoc per se non potest, idcirco famulam suam, idest imaginationem viro suo tradit ut filios gignat, non sibi, sed rationi. Quia vero imaginatio in duo currit genera objectorum, scilicet in poenalia et suavia, seu terribilia et desiderabilia: idcirco in Deum per terribilem rationem directa, duos filios parit multum utiles contemplationi. Primus est imaginaria speculatio poenarum infernalium, seu futurorum et terribilium judiciorum Dei. Voco autem imaginariam, non quod in sola imaginatione sistatur; sed quia in ipsa et per ipsam ratio futura Dei judicia speculatur: et ideo hic filius Dan, idest judicium vocatur. Secundus filius est imaginaria speculatio aeternorum praemiorum, et quorumcumque intellectualium seu spiritualium bonorum: et quia hoc est per conversionem corporalium ad spiritualia et temporalium ad aeterna, et per quamdam conversivam translationem istorum in illa: ideo hic Nephtalim, idest comparatio seu conversio nominatur. Quia vero ordinationem imaginativae sequitur ordinatio sensualitatis: idcirco post haec et ipsa filios parit, imperata tamen a Lia, idest a voluntate superiori; quae quidem ad regendam sensualitatem fortius incitatur ex rationabili speculatione suppliciorum et praemiorum. Et quoniam tunc sensualitas bene regitur, quando delectabilia carnis abstinentissime fugit ejusque poenalia tranquille et materialiter portat: idcirco et ipsa geminam prolem parit; scilicet vigorem patientiae et rigorem abstinentiae. Primusque filius vocatur beatus, secundus vero felix. Duae enim sunt beatitudinis partes. Prima est, nil tibi evenire quod odias: secunda est omnia habere quae recte desideras. Haec autem duo nullo modo possunt a nobis nisi per hos duos filios obtineri; quod ex suorum contrariorum comparatione clarius elucescit. Dentur enim homines duo, quorum unus totis viribus carnis delicias concupiscit, ejus vero poenalia toto animo exhorrescit et fugit: alter vero totum e contrario facit, quia scilicet tota post se poenalia quaerit et delectabilia fugit: tunc igitur videamus, quis horum duas partes beatitudinis praefatas, in hac vita plenius assequitur. Et constat quod ultimus; quia primus semper superabundat in his quae super omnia odit, scilicet in poenalibus, quibus haec vita misera carere non potest: semper etiam eget delectabilibus, quae super omnia quaerit, quia appetitus ejus est infinitorum et quasi infinitus et pauca delectabilia sensus valet habere, et hoc ipsum non nisi per successiva et interposita momenta, et ideo aestu desideriorum furit et solicitudinibus et egestate languescit; praesentia vero poenalium semper molestatur et timore malorum imminentium continue perterretur. Alter vero e contrario se habet; quia semper ad votum abundat in his quae amat et quaerit, scilicet in poenalibus; et de facili caret his quae odit, scilicet delectabilibus hujus mundi. Et experti sciunt quanta felicitas est nulla deordinata concupiscentia allici vel tentari, nec aliqua vel impatientia molestari. Primi autem duo qui sunt de Bala, in componenda pace internorum civium principalius occupantur. Nam Dan quasi judex comprimit internos motus, tenens omnia sub tremore judiciorum Dei. Nephtalim vero per abundantiam suavitatis suarum compositionum omnia replet pace. Duo vero qui de Zelpha orti sunt, contra extrinsecos hostes pugnant, et ab illorum insultibus nos protegunt. Gad enim contra illecebras delectabilium stat semper in procinctu expeditionum; unde infra Jacob dicit, *Gad accinctus praeliabitur ante eum.* Aser vero contra tela adversariorum praebet scutum patientiae et contra egestatem praebet exuberantiam alimoniae, gloriatur enim in tribulationibus; unde infra de eo Jacob dicit, quod *pinguis panis ejus et praebens delicias regibus.* Quia vero a mente sic per Dei timorem ordinata colligitur magna messis, ne dicam hordei, imo et tritici: ideo post ortum praedictorum dicitur Ruben, idest Dei timor, tempore messis triticeae exisse in agrum: qui quidem exit foras vel per hoc quod extrinsecus per opera manifestatur, vel per hoc quod aliorum imperio se subjicit: ut colligat messem triticeam obedientiae sanctae. Quia autem talis timor sic regulatus et fructifer non potest orbi non esse famosus, hinc est quod timor iste dicitur mandragoras, poma scilicet quaedam odorifera, reperisse, quas matri Liae, idest superiori voluntati dedit: quia laus et meritum hujus, proprie spectat ad ipsam. Sed Rachel, idest ratio pura et simplex, partem illarum sibi vult dari a Lia, idest a voluntate. Non enim expedit quod voluntas multum se oblectet in extrinseca fama sibi oblata: sed oportet quod per rationem tota, vel saltem major pars ejus, referatur in Deum. Unde et ipsa poma non sunt apta ad esum, imo sunt insipida. Licet autem voluntati sit hoc difficile, et praecipue quia contemplativa ratio praeter hoc virum praeripuit voluntati, tum quia omnino vult illum ab omni propria voluntate abstrahi et alienari, tum quia plus vult illum ad superna contemplanda rapi, quam in inferioribus virtutum operibus immorari: nihilominus ratio obtinet mandragoras illas a Lia, et per hoc concedit virum suum in nocte, quia sola voluntas propriam gloriam non quaerit, concedendum est sibi quod in nocte hujus vitae, in qua lucem aeternam non possumus libere contemplari, possit a viro suo concipere bonorum operum fructus uberiores; et ideo postea ex ipsa nascitur Issachar, qui interpretatur merces, et ipse gaudium et gloria, quem talis mens habet de testimonio purae conscientiae suae. Non quod tale gaudium sit vere merces et quasi praemium mentis; nam etiam refutanti gloriam famae alienae pro mercede debetur gaudium, et gloria de solido testimonio propriae puritatis; hoc est, illud gaudium quod per gustum videt requiem bonam et terram optimam. Sed sic dicitur quia in seipso praegustat quale erit gaudium in aeterna vita, quando tale ac tantum potest haberi in ista; et quia nihil ita fortificat vires cordis ad omnem laborem et omne opus praeceptorum pro aeterno praemio subeundum: ideo Issachar est asinus fortis, supponens suum humerum ad portandum, factusque est sub tributis serviens. Post hunc autem nascitur Zabulon, idest habitaculum fortitudinis, quidam scilicet sanctae irae robustissimus zelus contra omne vitium: et hic est domus Dei, turris et propugnaculum, imo pugil et defensator. Potuit autem, aut decuit fieri, quod talis zelus ante supradictos filios nasceretur; tum quia inordinati non est aliorum vitia corrigere et increpare; tum quia multa pax et patientia, et gaudii divini suavitas praeexigitur ad hoc, quod quis habere valeat zelum rectum et moderatum; alias autem zelus ejus in rancorem odii, vel in livorem invidiae de facili convertetur; diceturque ei a Christo: *hypocrita, ejice prius trabem de oculo tuo, et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui.* Quia vero non est justus in terra qui non aliquando peccet, nihilque imbecillius quam, tantum zelatorem esse, et vitiorum objurgatorem, et post tantum zelum in pluribus defectibus invenire seipsum. Idcirco post hanc nascitur Dina, idest virtuosa verecundia, per quam quis caussam et judicium (quod sonat nomen Dinae) contra seipsum iterato assurgit: arguit enim homo seipsum, causans quod post tot ac tanta exercitia, et specialiter post tantum zelum in alios, ipse deficiens, etiam nihil minus reperiatur. Et nota quomodo partus Liae, ab humilitate suae despectionis, divinique timoris incipit, et in humilitatem verecundiae et confusivae objurgationis suiipsius finitur. Nota etiam quod haec verecundia potius dicitur filia quam filius; primo quia non ita arguit rigide, eo quod non invenit materiam vitiorum sic objurgabilem: sed procedit tantum quodam muliebri rubore et pudore; et quod majoris objurgationis est, magis spectat ad Zabulon, idest ad zelum superiorem. Secundo, quia timor in futurum ex deficiente sensu proveniens, est quasi femineae debilitatis signum: et provenit ex defectu virilis roboris et vigoris. Tertio, quia vereri et pavescere humanum judicium vel conspectum, sicut facit erubescens committere aliquem defectum, non est omnino virilis virtutis, sed potius veribilis. Quia vero ante mentem sic perfectam, sicque zelantem, sicque humilem et erubescentem, condecet ad supernae sapientiae lumina amplius elevari: ideo tempus est omnino quod Rachel, idest ratio foecundetur. Et quoniam prius est illuminari ad seipsum discrete regendum et discutiendum, ac deinde etiam ad inferiores alios, antequam per extaticos gustus et superexcessus in divina et aeterna perspicaciter contemplanda possit omnino suspendi et rapi: ideo prius innascitur Racheli discretio prudentiae, scilicet Joseph rector fratrum et rector Aegypti, cujus decor in tantum est concupitus, quod filiae discurrerunt per murum ad illum videndum: qui quidem recte vocatur augmentum, quia exigit alium filium sibi apponi, scilicet contemplationis excessum; tum quia per discretum regnum supra modum augmentantur virtutes et earum opera, et familia domus Dei. Merito autem nascitur hic postremo; tum quia multitudo temporis et diuturnae experientiae est necessaria ad perfectam discretionem habendam: tum quia perfectio ejus ex priorum virtutum longa et ardua exercitatione dependet; tum quia multos casus tentationum, multasque differentias virtualium exercitiorum, et multos modos medicinalium remediorum, oportet mentem tam in se quam in aliis, non solum speculative, sed etiam practice comprobasse, antequam in his posset homo esse perfecte discretus et circumspectus. Et hinc est quod hic nascitur in senectute Jacob, sicut infra dicetur: et certe vix est aliquis plene discretus usquequo sit senex; nisi hoc sit a Deo supra legem communem, et quasi miraculose. Potest etiam proles praedicta, quoad aliqua moralizari; ut scilicet, primus filius sit visitatio pauperum et despectorum, secundus vero exauditio petitionum ipsorum, vel condonatio injuriarum, saltem quando petunt illa sibi indulgeri: tertius autem est obsequiositas, qua quis propriam personam copulat et mancipat corporalibus obsequiis aliorum. Per haec autem tria, sicut se homo exhibet aliis, sic Deus visitat et exaudit eum, et se copulat illi. Post haec autem sequitur aliud genus activae vitae, scilicet praedicatio Dei et fidei ejus; et quartus filius confessio nominatur. Quia vero rationabilis manuductio multum adjuvat praefatae praedicationis effectum, ex hoc ratio incitatur, ut ex quo adhuc per intellectuales rationes non potest, nisi saltem per sensibiles similitudines ducatur ad intelligendum magnificentiam Dei et operum ejus. Et quia universae viae domini sunt misericordia et veritas, idest justitia, et per opera suae justitiae Deus timendus, per opera vero suae misericordiae monstratur amandus, idcirco Dan et Nephtalim subsequuntur. Sed quia non sufficit verbo docere, nisi exempla operum subsequantur (non enim a sequente impetus suae irae et concupiscentiae fructuose docetur); id circo oportet quod subsequatur generatio Aser, idest exemplum perfectae abstinentiae, non solum a cibis, sed etiam ab omnibus concupiscibilibus et cupiditatibus mundi. Et tandem Aser, idest perfecta patientia in adversis. Et quia tales doctores sunt famosi in populis, idcirco oportet hujus famae odorem per rationem Deo offerre; quo facto sequitur jocunditas unitatis fraternae, qua quis in aedificatione animarum et in dilatatione divini cultus in eis intentissime jocundatur, ita quod dicat. *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*: et hic est Issachar exhilarans totam Ecclesiam Dei, et se pro illa supponens hominibus et tribuens ut postea sequatur Zabulon, idest quod homo pro domo domini defensanda, se hostibus in murum opponat. Ne autem hoc fiat indecenter vel impie, aut immoderate, oportet subsequi quamdam reverentiam pro posse ad omnes; saltem in his, in quibus sunt merito reverendi. Et hoc est Dina; quam qui corrumpit, est merito culpandus et objurgandus. Post haec autem et non antea est quis idoneus ad regimen animarum; ut scilicet, excrescat sive ascendat usque ad sedem ecclesiasticae praelationis; et hic est Joseph postremo exortus. Allegorice autem potest haec proles ex suae generationis ordine juxta duplicem modum praefatum aptari ad hoc quod per doctrinam ad praelatum consimilis proles formetur in ceteris animabus, seu in Ecclesia Dei; quamvis prout hoc refertur ad informationem agendorum, potius sit moralitas; et prout refertur ad monstrandum aliquid in Ecclesia factum vel fiendum, sit propterea allegoria. Vel potest hic texi ordo Ecclesiae a Jacob usque ad Christum. Primo enim in Aegypto natus est Ruben, idest filius visionis; quia Dei populus ibi vidit prosperam sui multiplicationem sub Joseph, et sui afflictionem sub Pharaone. Secundo sub Moyse et Aaron est a Deo jam populus exauditus, ac de Aegypto eductus; et tunc natus est Simeon, idest exauditio. Tertio est leviticus ac sacerdotalis ordo elatus. Quarto temporalis principatus, atque tandem regalis ducatus sub judicibus, et praecipue in stirpe David, quae fuit de tribu Juda, est procreatus: tuncque doctores paedagogici elementorum, scilicet literae legis, et milites seu bellatores praevalidi sunt quasi de ancillis exorti; gloria tamen regni et bellorum ejus a David cum cantoribus ejus, non homini est ascripta, sed Deo. Propter quod ordo propheticus ei datus est, qui mercedem aeternam sub Messia venturo promitteret eis. Et post transmigrationem Babylonis in restauratione templi sub Aggaeo festivo et laeto quodam modo id partim praegustaret. Post hoc vero missus est Matathias cum Juda Machabeo, et ceteris filiis suis; qui zelo legis accensi pro patria pugnaverunt, et domum domini defensarunt. Postea vero praestita pace, quaedam proles carnalis et muliebris, est sub Pharisaeis exorta, hypocritali Pharisaeorum superstitione. Et haec est Dina. Post haec autem natus est Christus; quia a Pharaone, idest a regibus Romanorum dictus est tandem mundi salvator. De ortu vero Benjamin infra subdetur, quia tam moraliter quam allegorice, ea quae ante ortum ejus habentur praeire oportet. *Nato autem Joseph.* Hic agitur de servitio Jacob pro mercede; atque deinde de recessu ejus a Laban propter contentionem caussatam. Circa quam partem potest fieri quaestio triplex. Prima est an Jacob licite et juste fecerit excogitando artem de virgis ante oves in hora conceptus antea positis: et hoc solum quando erat tempus conceptus ovium. Dicendum quod Jacob juste hoc fecit, quod patet ex tribus quae in hoc opere concurrunt. Primum est servitus ejus praeterita, qua per quatuordecim annos fidelissime, et ipsi Laban utilissime servierat absque temporali mercede, resarciens etiam ei omne damnum, quamvis non ex culpa aut ex negligentia sua accidisset, ut ipse inferius dicit: et ideo aliquid de rebus Laban sibi merito debebatur. Secundum est, quia in pacto, quod ipse cum Laban pepigit, pars contigit ei pejor. Unde si Laban juste circa Jacob se haberet, nullatenus sustinuisset quod Jacob deteriorem partem quam ipse, haberet: utpote quod ex gregibus unius coloris, sola proles varia esset Jacob; et quae esset unius coloris, esset Laban. Quia igitur Laban injuste et impie circa Jacob se habebat, ideo dignum fuit erga eum in hoc astute et cautelose procedi, sequendo cursum naturae conceptus, et a forma pacti deviando. Tertium est imperium seu consilium a Deo super hoc sibi datum. Quod enim Deus artem praedictam de virgis sibi revelaverit, patet ex hoc quod ipse refert Liae et Racheli se vidisse in somnis mares concumbentes esse varios, et Angelum domini sibi dicentem, quod adverteret et videret quomodo erant varii et diversorum colorum. Quod autem hoc sibi in visione mandaret, et diceret propter artem praedictam, patet ex hoc quod Angelus subdit: *vidi enim omnia quae fecit tibi Laban. Ego sum Deus* etc.: quasi dicat: propter injustitias tibi a Laban factas, volo quod hoc fiat; et ex eo quod ei dicitur etiam, *ego sum Deus, qui tibi in Bethel promisi, quod ego te ubique custodirem.* Et varietas in virgis quam arietes feminis videbantur habere: ratio fuit, quod esset in femellis caussa concipiendi foetus varios. Quod vero in fine visionis subditur: *surge et egredere de terra hac* etc. intelligendum est quod praedicta visio fuit bis facta ad eum; scilicet in principio ad discendum hanc artem: et iterum in fine ut recederet a Laban. Unde hoc verbum, scilicet surge, aut non fuit sibi in principio dictum, aut non fuit tunc sibi dictum, ad statim recedendum, usquequo ex arte praedicta copiosam haberet mercedem. Vel forte Jacob quando retulit hoc suis uxoribus, primam partem accepit ex visione prima: et ultimam sibi tunc ultimo factam. Ad hoc etiam facit quod Jacob tam in pacto quam post totum effectum Deo adscribit: nam in pacto, dicit: *respondebitque mihi cras justitia mea*, et post, uxoribus dicit: *tulitque Deus substantiam patris vestri et dedit mihi.* Et paulo ante: *Deus autem patris mei fuit mecum, et non dimisit ut pater vester noceret mihi.* Ipse etiam Laban ante pactum confitetur, se per effectum propriae prosperationis cognoscere quod Deus in tantum erat cum Jacob, quod propter eum Deus in temporalibus benedixit ei: unde ait. *Experimento didici, quia benedixerit mihi Deus propter te.* Et Jacob postmodum confitetur subdens: *benedixitque tibi Deus ad introitum meum.* An autem solum duobus primis concurrentibus, absque scilicet nutu vel consilio divino, posset talis artis commentum juste fieri, dubium est. Quidam enim dicunt quod non; quia pacta sunt intelligenda secundum communem modum, et absque appositione alicujus doli. Alii dicunt, quod licet non esset hoc licitum facere simpliciter et absolute, esset tamen ad extorquendum id quod alias sibi juste debetur: adhibito tamen moderamine, quod per hoc non acquiratur amplius quam sibi debetur. Quidquid autem sit, de hoc certum est quod ex Dei praecepto vel consilio potuit hoc fieri juste, etiam si non concurreret primum; quia Deus potest cuicumque vult dare res quorumcumque; ipse enim est summus dominus omnium rerum. Secunda quaestio est, an ex arte praefata sequeretur varietas colorum in foetibus naturaliter, vel solum miraculose. Ad quod dicit Hieronymus, quod naturaliter. Dicit enim quod Jacob novam stropham, idest, artem conversivam commentatus est, et contra naturam albi nigrique pecoris naturali arte pugnavit: neque mirum quod hanc feminarum in conceptu tradunt esse naturam, quod quales in extremo voluptatis aestu cum concipiunt perspexerint vel mente conceperint: talem procreent sobolem. Et hoc ipsum etiam in equarum gregibus apud Hispanos dicitur fieri. Et Quintilianus etiam pro defensione cujusdam matronae accusatae, quod Aethiopem pepererat, argumentatus est, hunc conceptum esse naturalem. Et idem dicit Augustinus libro tertio de civitate Dei, capite septimo; ubi ostendit, quod anima matris ex imagine colorum visorum vehementer affecta, naturali ordine conformiter afficiebat materiam sui foetus. Nos multiplici experimento probamus, quod tanta est colligantia animae ad corpus, quod unius affectio vel passio de facili redundat in alterum. Unde ad passionem timoris vel pudoris resultat in corpore pavor vel rubor; et sic de aliis. Sed si cuiquam videretur, quod quamvis ex inspecta forma imaginum aliquando contrahatur consimilis forma conceptuum, non tamen hoc secundum naturam solam fit frequenter et regulariter, sicut fuit in casu isto; tunc potest dici, quod supra legem aderat etiam hic regulatrix potentia Dei. Tertia quaestio est, an fuerit decens vel credibile, quod Deus tam turpem visionem ostenderet, aut quod de causa vili et turpi opere se intromitteret? Dicendum, quod nisi hoc fuisset decens, non fecisset hoc Deus, neque Jacob assensisset, nec in Scripturis sacris hoc ita solemniter scriptum esset. Ostenditur autem hoc fuisse decens primo respectu divinae sapientiae, quae sic omnia, quantumcumque turpia et difformia, praeclarissime videt: ita quod ex hoc in nullo defoedatur aut dehonestetur. Idem est de Angelis et beatis: et ideo nihil indecens est in ejus sapientia, omnem veritatem specialiter contemplari; fuitque utile nos etiam per exempla sensibilia edoceri, quod Dei exemplaris sapientia sine foeditate omnia etiam turpia repraesentat. Secundo patet hoc ipsum ex respectu suae potentiae et providentiae; quia constat, quod ipsa specialiter omnibus adest: nihil enim potest fieri sine ipsa; et absit, quod in aliquo horum foedetur; quin potius in hoc apparet sincerior, quod incontaminabiliter omnia facit, et omnibus adest. Numquid etiam non justum est et pium, quod non solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus remuneret sanctos, et puniat impios? Rursus tanta est vis veri amoris, quod usque ad infima condescendit amico, et ab amico tanto plus se diligi aestimat et regratiatur, quanto etiam in minoribus sentit sibi ineffabiliter condescendi, et usque ad extremas inimicitias de se curam haberi. Tertio patet ex bonitate omnium naturalium rerum et operum in quibus utique nihil est peccati; imo sunt omnia plena ordine et ratione admirabilis sapientiae Dei. Neque inexpediens fuit nobis ex sensibilibus ministrari et prophetari futura, etiam arcana sapientiae. Inter sensibilia autem nullum altius et profundius est, quam hujusmodi formativa vis animalium. *Responditque mihi justitia mea*: quasi dicat: pro te erit natura pecorum quae unicoloria ex unicoloribus oriuntur ut frequentius; pro me vero erit justitia mea, scilicet ut Deus reddat mihi secundum justitiam mei servitii et laboris. *Cras*, idest in futurum. *Quando beneplaciti tempus advenerit coram te*, idest quando tempus ex tuo beneplacito taxatum et institutum advenerit. *Et omnia*, idest de omnibus quae non fuerunt varia, supple si fuerint a me retenta, *furti me argues*, idest secure me arguere possis. Nota, ubi paulo post nos habemus, *cunctum autem gregem ei tradidit in manus filiorum*, melior, ut videtur, litera esset, si esset ibi sic, vel sic intelligi debet. *Et separavit in die illa capras et oves, et hircos et arietes varios atque maculosos a cuncto grege unicolore. Et tradidit*, scilicet varios, *in manus filiorum suorum omnium. Jacob autem*, sicut mox subditur, *pascebat reliquos greges*, scilicet unicolores, *alios per filios suos pascebat Laban*, hoc est, per filiarum suarum filios, scilicet Rachel et Liae. *Et posuit inter se et generum spatium itineris dierum trium*; ne scilicet ex vicinitate pecorum istorum et illorum posset furtive aliquis dolus nasci. *Virgas populeas virides.* Ideo virides sumpsit, quia in hujusmodi major apparet diversitas inter partem decorticatam et non decorticatam, ipsaque viriditas sensibilius oculis intuentium se offert: et etiam quia facilioris sunt decorticationis. Secundum autem Hieronymum virgarum varietas faciebat umbras seu imagines arietum et hircorum in aqua illa resplendentium, varias apparere femellis simul in aqua intuentibus virgas, faciebatque Jacob oves in ipsa potandi aviditate ascendi: et ex duplici desiderio, scilicet potus et coitus, affectuosius et fortius inhaererent imagines arietum in aquarum speculo visae. Nota, quod ubi nos habemus, *ex platanis*, Hieronymus habet *ex malogranatis*; et dicit, quod Septuaginta habent *virgas styracinas, et nucinas et platanina*s. *Et fiebant serotina Laban* et cetera. Ideo hoc dicit, quia primi temporis foetus est melior; ideo ante illas oves seu capras, quae primo tempore quaerebant matrem, ponebat Jacob virgas, ut foetus melior suus esset. Ante illas autem quae sero, idest tardiori seu posteriori tempore quaerebant matrem, virgas non ponebat, ut sic deterior foetus esset Laban. Duplici autem ex causa (ut dicit Hieronymus) fuit, quod Laban haberet ibi aliquam partem, non tamen ita bonam. Prima scilicet ne posset aliqua doli suspicio Laban insurgere vel apparere. Secundo ne Laban plus debito spoliaretur.

Caput 31

[90304] Postilla in libros Geneseos, cap. 31 *Postquam autem audivit verba filiorum Laban.* Hic est primo admonendum, quantum ad dicta, quod quidam dicunt, quod prima immissio arietum in oves fuit in principio veris, et prima erat melior, quia meliores oves citius appetunt coitum: ita quod illas primo faciebat ascendi, istas vero postremo. Aliis vero magis placet, quod serotinus conceptus erat in autumno, primus erat in vere: quia, ut dicit Augustinus in Lib. quaest. super Genesim et Hieronymus, natura Italicarum ovium et Mesopotamiae traditur eadem esse, scilicet quod pariunt bis in anno. Unde Virgilius ait: *bis gravidae pecudes.* Et hoc modo illud quod infra legitur, scilicet *mutavit mercedem meam decem vicibus*, intelligit Hieronymus, dicens, id in sex annis, quibus Jacob pro mercede servivit, fieri potuisse. Quia sicut etiam Augustinus in Lib. quaest. super Genesim dicit, in primo anno, in quo inter se pacti sunt, solum semel pepererunt: quia tunc non ita potuit eas facere bis ascendi. Sexto autem anno, cum semel peperissent, prius recessit Jacob a Laban, quam

iterum parerent: quatuor autem annis intermediis bis pepererunt. Posset tamen dici, quod licet in primo anno bis pepererint, non tamen pro illo anno mutavit sibi mercedem, quia nondum viderat se fraudatum: et ideo quod quinque annos sequentes etiam decies mutavit, bis scilicet respectu cujuslibet anni. *Et vendidit comeditque pretium nostrum*, idest nos tibi vendidit pro servitio tuo: et pretium seu utilitatem illius servitii sibi in nobis accepit. *Et Rachel furata est idola patris sui.* Satis est mirabile, quod hoc fecit, cum non sit credendum, quin a Jacob fuerit edocta, quod super omnia idolatriam fugeret et caveret. Nec sit verisimile, quod tamquam cupida argenti vel auri (de quo forte erant idola illa) fuerit. Quidam igitur dicunt, quod hoc fecit, ut si pater, insequeretur illos haberent ad ea recursum et refugium, ut ad templa sacra. Vel posset dici, quod scilicet zelo justitiae contra ejus avaritiam seu rapinam hoc fecerit. Dicit autem Hieronymus, quod ubi nos *idola* legimus, in Hebraeo habetur *Seraphim*, quae aquila *figuras* vel imagines interpretatur. *Et amne transmisso*, idest Euphrate fluvio transvadato *contra montem Galaad.* Anticipative sic vocatur, quia postmodum hoc nomen accepit, sicut infra legitur. *Et comprehendit*, idest attigit in montem. *Viditque*, scilicet Laban. *In somnis dicentem sibi dominum, cave* et cetera. Nota, quomodo Deus quasi omnia facta Jacob agebat. Unde sapientiae decimo dicitur, quod *Deus reduxit eum per vias rectas et in fraude circumvenientium illi adfuit et honestavit, et multum ditavit et magnificavit illum in laboribus suis. Et nunc quidem valet manus mea addere tibi malum. Sed Deus patris tui heri dixit mihi, cave* et cetera. Nota, quomodo arrogantia superborum saepe se confundit, ubi magis credit se super sanctos magnificare. Nam Laban volens ostendere, quod bene poterat nocere Jacob, in signum, quod non desistebat defectu potentiae, revelavit inhibitionem Dei super hoc factam: non advertens, quod in hoc ipso ostendebat Deum quo ad hoc esse cum Jacob, et Jacob esse justum ipsumque injustum. Quod bene advertens Jacob subdit inferius, *laborem manuum mearum respexit et arguit te heri clam me*, idest me nesciente. *Abigeres*, idest furtive abduceres. *Quasi captivas gladio*, idest ac si tuo gladio essent captivatae et captae. *Cur furatus es deos meos?* Nota, quod hic primo legitur de pluralitate deorum et de cultu idolorum: nondum enim supra mentio facta erat. *Timui ne violenter auferres filias tuas.* Ex quo patet, quod non fugiebat propter cupiditatem temporalium quae sibi asportabat. *Super stramenta cameli*, idest sub sella ejus. *Quia consuetudo feminarum nunc accidit mihi*: quasi dicat, nunc patior menstrua, et ideo non possum, sicut deberem, assurgere tibi, *sic delusa*, idest delusione frustrata est, *sollicitudo*, idest sollicita intentio, *quaerentis. Tumensque Jacob cum jurgio ait*, idest multum indignatus, tam vultus quam verborum asperitate ait. Quod quidem pro loco et tempore sancte fit a sanctis; et certe non solum ex subsequentibus verbis Jacob patet ipsum juste fuisse indignatum: sed etiam ex facto Laban. Nullatenus enim debuit credere, quod Jacob fuisset sibi aliquid furatus et praecipue idola; et saltem ex quo audivit hoc fortiter negantem, et omnia sua ejus scrutinio exponentem, debuit credere et desistere. *Pone hic coram fratribus tuis.* Forte fratres suos vocat illos de quibus dicitur, quod Laban assumptis fratribus suis persequutus est eum: unde hoc de filiis Laban ipsius dicit. Nam filii ipsius Jacob parvi erant, et primogenitus ejus, scilicet Ruben, nondum habebat tredecim annos; et ideo ad hoc dijudicandum nondum erant idonei. *Idcirco viginti annis fui tecum?* Hoc indignanter et interrogative debet legi, quasi dicat, obsequium, quo viginti annis servivi tibi, non meruerat, ut ita scrutareris omnia mea. *Ego omne damnum reddebam.* Videtur, quod Jacob aliqua de domo patris sui secum haberet, ex quibus posset damna illa reddere. *Diu noctuque aestu urebar et gelu.* Aestu scilicet de die, gelu de nocte et aliquando de die. Nec mirum, si idem effectus potuit esse a diversis causis; et maxime, quia ventus est effectus immediatus; quamvis ustio immediatius sit ab aestu, quam a gelicidio seu a frigore. Primi enim effectus caloris et frigoris sunt calefacere et infrigidare: per infrigidationem autem fit aliquando nimia contractio carnium et pororum ejus: ad quam sequitur interim caloris accensio et superficialis cutis nimia desiccatio. Sicque per viginti annos in domo tua servivi tibi. Nota ex his quam fideliter quamque simpliciter servierit ei; et e contra quam injuste et impie ille semper se habuerit ad eum. *Immutasti quoque mercedem meam decem vicibus*, idest pluries; sumitur enim numerus determinatus pro indeterminato. Vel ad literam decem vicibus juxta modum superius tactum, immutavit cum hoc modo; quia quando Laban videbat plures diversi coloris nasci, dicebat, unicolores sint deinceps merces tua. Quando vero videbat unicolores plus multiplicari, dicebat: amodo diversi coloris sint tui. Pro decem vero vicibus Septuaginta habent, *decem agnis.* Sed Hieronymus dicit, quod nomen Hebraicum (monim) numerum magis quam agnum sonat. *Et timor Isaac*, idest Deus, quem timet Isaac; vel sanctus timor, quo ipse eum colit et timet. Nomine enim timoris intelligitur aliquando totus cultus Dei. *Uterque juxta proprietatem linguae suae.* Laban enim, secundum Hieronymum, antiquam parentum linguam commutaverat in linguam provinciae in qua habitabat. Jacob igitur acervum testimonii lingua Hebraea vocavit Galaad. Galaad enim est acervus testimonii: Laban vero id ipsum, idest acervum testimonii, lingua Syra vocavit, ut ibidem ostendit. Nota pro mysteriis, quod sicut in prima procreatione virtuosae prolis requiritur virtuosum exercitium: sic in procreatione habendae mercedis requiritur providae discretionis sagax ingenium, per quam scit homo se diversimode omnibus, prout expedit, contemperare et accommodare. Et primo oportet quod sciat intelligentiam proportionaliter variare, et Scripturae sacrae intelligentiam sub rationabili varietate inspicere. Oportet etiam, quod in canalibus, idest Scripturae sacrae libris seu tractatibus, in quibus aquae divinae sapientiae continentur, ponat virgas, idest rectas et solidas intelligentias, seu expositiones: in quibus sic servetur sensus literalis quasi cortex, quod nihilominus pro eo, quod spiritales sensus exigunt, auferatur velamen corticis literalis: ut sic exempla et documenta arietum, idest sanctorum patrum in his aquis descripta mentibus seu affectibus spiritualiter foecundandis appareant varia, in hora fervidi conceptus et potus; et ex hoc proles eorum erit conformiter variata. Et quia naturaliter omnia Dei opera sunt quidam canales super quos est effusa aqua sapientiae Dei, juxta illud Ecclesiastici primo, *effudit illam super omnia opera sua*: idcirco sic ex omnibus est Deus per similitudinem spectandus quasi specierum cortice remanente, quod nihilominus per privationem omnium est super omnia segregandus, ut ab omnibus secernatur; alias enim non concipietur recta intelligentia ejus. Mystica vero ratio trinae speciei virgarum potest tripliciter accipi, secundum tres generales rationes variationis praedictae. Prima enim sumitur ex respectu operum agendorum, quae pro loco et tempore varias circumstantias exigunt: ita quod id quod agendum est aliquando, in alio tempore est omittendum, vel augendum, vel minuendum; semper tamen debet esse recta intentio quasi virga recta. Tunc igitur trina est virga secundum tria principalia objecta, ex quibus sumuntur genera moralium operum. Nam per aspectum ad Deum debet esse virga florigera et fructifera, qualis est amygdalina, quae ad monstrandum sacerdotium dignum floruit et fronduit. Opus enim habens Deum pro objecto immediato, habet miros splendores divinorum luminum, quasi flores: et miros sapores dulcorum et gustuum quasi fructuum. Per respectum vero ad seipsum, debet esse actio pungitiva et concupiscentialis caloris divisiva: ut sit virga generans vinum acerbum malorum granatorum. Per respectum vero ad proximum, instar virgarum populearum, debet esse actio multiformis juxta multiformitatem personarum et populorum. Secunda sumitur ex respectu statuum populi Dei, qui in tres distinguuntur; scilicet in conjugatos, clericos et religiosos: vel infimos, medios et supremos; vel in statum activorum, contemplativorum et praelatorum: vel in statum ante legem, et sub lege, et post legem. Tertia est respectu fidei vel Scripturae, quae juxta modos praedictos habet distingui. Nota etiam, quod sumendo foecundationem hanc allegorice, prout scilicet ad spiritales patres Ecclesiarum et religionum, est in subditis hujusmodi varietas discrete formata: tunc per Laban intelliguntur praelati saeculariores et vetustiores, aut carnaliores; et tunc serotina, idest pigri et inhaerentes, semper sunt Laban. Prima vero, idest strenui et praecipui, spectant ad Jacob. Et saepius sicut prima proles sanctorum statuum est spiritalis et fervida, sic serotina invenitur tepida et carnalis, et quasi faex optimi vini in fundo vasis residens et persistens. Nota etiam, quod quandocumque Laban petit varia, tunc Jacob accipit uniformia pro se, et e contra. Carnales enim ex hypocrisi, aut ex sola consuetudine, aut ex aliquo schismatico aut carnali aut superstitioso vel caeremoniali affectu et ritu, suas habent varietates et uniformitates; et ideo eorum varietati spiritalis uniformitas charitatis est opponenda: eorum vero carnali unitati est discreta varietas objicienda. Nota etiam tertio, quod in fuga Jacob a Laban, designatur finalis discessus spiritualium a carnalibus, propter quorum filias sive plebes ad Deum trahendas, suoque spiritui copulandas, eis per longa tempora servierunt: sed quia in fine contra spiritales plus solito inserviunt, idcirco oportet eos redire ad terram patrum suorum; unde et in fine ad Judaeos convertendos redibit praedicatio: et sicut apostoli relicta synagoga fuerunt missi ad gentes: sic suo modo et isti. Quod vero Rachel inscio Jacob furatur deos sive idola patris sui, si sumatur in malo, designat quosdam muliebres contemplativos, sive potius curiosos, qui curiosam carnalium scientiam in spiritualium habitu quasi furtive acquirunt, et ideo menstrua patiuntur juxta morem saecularium feminarum, sapientium, scilicet, mundanorum, qui sola sapiunt carnalia et terrena. Sumptum vero in bonum designat perspicaciam verorum contemplativorum, per quam in arcano suorum cordium, quasi furtive dijudicant vitia et idola praelatorum, quos relinquunt. Quia tamen, dum carnales ob hoc inserviunt, plerumque oportet aliud exterius simulare, sic tamen, quod praedicta idola realiter conculcentur: idcirco Rachel se simulat quasi muliebria pati, tenendo tamen idola sub se, et sub sella cameli; quia quietam vitam simplicium servorum Dei, quae est quasi sella camelorum, praeferunt idolis illis; sed simulando se muliebres et simplices, fingunt se non surripuisse idola illa, et sic Laban deluditur. Per Jacob vero (licet ignorantem) designantur hic quidam patres spiritales, qui circa hujusmodi zelum non ita tunc temporis occupantur, pro eo quod suis et suorum spiritalibus negotiis toti insistunt. In foedere vero inter Jacob et Laban initio figuratur primo quaedam pax, quae fit ante plenum discessum, per quem a Laban adjuratur, quod alteram fidem, ne alias filias, idest vitam aliam, a praehabita introducat. Secundo figuratur quaedam pax dimissoria, qua se mutuo finaliter impugnare desistunt.

Caput 32

[90305] Postilla in libros Geneseos, cap. 32 *Fuerunt ei obviam Angeli Dei.* Hic narratur, quam caute et discrete Jacob placavit iram et impetum fratris sui; et hoc per quatuor, quae fecit: primum est discreta missio munerum; non enim misit totum simul, nec semper eadem, aut per eosdem: imo quinque greges distinctos praeter sextam legationem servorum, quam primo praemiserat. Secundum est ordinata distinctio suae familiae in duo, seu in duas turmas, scilicet ancillarum et liberarum facta, ita quod sibi charissima posuit in fine postremo. Tertium est attenta ac fortis et pervigil oratio et supplicatio ejus ad Deum usque ad plenam impetrationem intenti. Quartum est humillimus modus honorandi Esau, tam verbo quam gestu, tam per se, quam per omnes famulos et familias suas: quia omnes debuerunt ipsum vocare dominum suum, sibique supplicare, et genu flectere tamquam domino. Ne hoc autem quasi ex solo ingenio, aut tamquam metu consternatus absque spe divini consilii, vel quasi desertus a Deo hoc fecisse credatur: ideo ante ista praemittitur, quod exercitus angelici sibi venerunt obviam, se sibi sub certa specie visibiliter ostendentes, ac si dicerent, nos erimus tecum. Et ut ex litera conjicitur, non solum vidit eos quasi euntes, sed etiam eo modo, quo in castris exercitus militum solent stare. Unde nomen loci, in quo eos vidit, vocavit Monaim, idest castra. Quaeritur autem primo, quomodo Jacob ita timuit fratris sui adventum, quum nuntii sui non legantur dixisse ei, quod Esau veniret ad eum nocendi causa? Praeterea numquid non certus erat de Dei promissionibus ad se factis, quas ipse etiam refert, dicens: *domine, qui mihi dixisti, revertere* et cetera? Dicendum, quod quantum ex serie hujus literae conjicitur, Esau a principio veniebat ad eum animo nocendi. Conjicitur autem hoc primo ex hoc, quod cum quadringentis viris quasi manu armata veniebat ad eum. Secundo, quia Deus consolans super hoc Jacob, non dixit ei, ne timeas, quia non venit contra te animo irato; sed potius dixit, quod si fortitudine sua Deum vicerat, multo magis poterat hominibus praevalere. Dato autem, quod Esau non pacifice veniret, nihilominus Jacob probabiliter poterat contrarium suspicari. Ad illud autem de spe promissionis divinae dicendum, quod spes illa nec semper nec necessario excludit timorem sensualem vel naturalem, aut timorem ex humana ratione conceptum: sed sufficit, quod excludit desperationem, et illum timendi modum, qui desperationem inducit. Alias Joseph et Christi mater ut quid timuerunt in Judaeam cum Christo venire, quia Archelaus ibidem regnabat, cum certi essent Christum contra suum beneplacitum non posse aliquid pati? Praeterea licet Deus promisisset Jacob suam protectionem, modum tamen non omnino explicaverat ei; et ideo dubitare poterat, an Deus permitteret uxores et liberos ejus occidi, et sic de multis damnis. Secundo quaeritur de reverentia, quam exhibuit fratri suo, adorando scilicet eum, et vocando eum dominum suum, et dicendo, quod suam faciem videret ut vultum Dei. Quod verbum maximae adulationis fuisse videtur. Dicendum, quod tam humanae quam divinae prudentiae est scire se humiliare pro loco et tempore, etiam reprobis et indignis; et maxime, ubi per hoc placatur ipsorum ira, et evitatur multiplex damnum: est etiam hoc virtutis humilitatis. Praeterea licet Jacob divino instinctu fratri suo subripuisset benedictionem et primogenituram, nihilominus quia modus exterior quamdam speciem doli et injuriae contra Esau praetenderat: idcirco decens fuit, quod se illi humiliaret,

et suppliciter veniam postularet. Praeterea indecens non fuit, quod fratri suo aetate majori, et temporaliter praepotenti, exhibuit temporalem reverentiam operis obsequio, et comprobavit non odisse aut contemnere fratrem suum: sed potius ipsum ex corde diligere et revereri; et praecipue cum falso contrarium putaretur. Rursus decens et expediens fuit in hoc ipso subinnui, quod vis benedictionis et primogeniturae fratri suo subtractae potius erat intelligenda, quoad primatum gratiae spiritualis, quam quoad primatum dominationis et praesidentiae temporalis. Dixit autem veraciter, vidisse vultum ejus quasi vultum Dei; quia sensibiliter occurrerat ei, et admirabiliter timendus et reverendus. Nam (quasi) non designat ibi aequalitatem, sed quamdam similitudinem et hyperbolicam, qua communiter loquentes saepe utuntur. Ex quo etiam vidit fratrem suum ad se placatum, vidit faciem ejus sibi sensibiliter valde gratiosam: ita quod ex utroque eorum potuit veraciter illud dici: *mittoque nunc legationem ad dominum meum.* Videtur quod per legationem intelligat hic non solum servos, sed etiam munera: alias quare jussit, quod servi sui ex parte sua praemitterent oves et boves etc., nisi intenderet dicere, ecce tanta bona sunt mihi data a Deo, de quibus aliqua tibi tamquam domino meo mitto: *minor sum cunctis*, idest ad nullam misericordiam tuam mihi impensam habeo condignam magnitudinem aut bonitatem: imo respectu omnium sum deficiens et minor, quam esse deberem: *in baculo meo transivi Jordanem istum.* Secundum quosdam istud dicit, non quod Jordanis esset tunc sibi praesens; sed ipsum demonstrative denotat, tamquam sibi propinquum, et tamquam notum et famosum in terra Judaeae; et forte videbat eum, licet a longe. Alii volunt, quod ad literam esset tunc juxta Jordanem. Quod autem infra dicitur transisse vadum Jacob, inquiunt, quod nomen tale ex transitu illo pars illa Jordanis, quam transvadavit, accepit. Alii vero sequentes primum modum dicunt, quod Jacob est alveus a Jordane distans ab ipso per duo milliaria, et est in finibus Idumaeae: et inquiunt quod interpretationi nominis Jacob congruit: Jacob enim interpretatur pulvis et lucta. *Ipse vero mansit nocte illa in castris*, idest in Monaim, in loco scilicet praemisso; *cumque mature*, idest festine et ante diem, *surrexisset, remansit solus*, causa orandi, ut puto: *et ecce vir luctabatur cum eo.* Non puto, quod eo modo luctaretur cum eo, quo communiter luctantes: sed potius quod Angelus sive Deus in specie hominis sibi apparens, precibus et attrectivis manibus et amplexibus tenebatur a Jacob: dumque fingebat se omnino velle discedere, impellendo se ad recessum, tunc Jacob firmius tenebat, et ad se trahebat, quasi nitens ipsum apud se retinere, usquequo preces, quas pro salvatione sui et suorum ab Esau sibi porrigebat, exaudiret. Et hoc sonant verba, quae Deus subdit, dicens: *dimitte me.* Et quod Jacob dicit: *non dimittam te, nisi benedixeris mihi. Qui cum videret, quod eum superare non posset*, idest non vellet bono modo: et loquitur sicut cum dicimus, Deus non potest se negare suis amicis. Et non posse superare, sumitur pro non posse a manibus illius divelli. *Tetigit nervum femoris ejus* et cetera. Hoc fecit Deus, tum ut efficaciam suae virtutis, per quam facillime potest omnibus praevalere, sensibiliter experiretur, etiam cum Deo praevalere videbatur: tum ut visionis memoria sibi fortius infigeretur, et suis ex hoc plenius notificaretur. Nam ex tali effectu post visionem in eo relicto, clarius patuit suae visionis excessus. Factum est etiam hoc in signum sapientale et figurale, quod scilicet carnalis concupiscentia, quae viget in femoris imo, ad tactum Dei marcescit: et quod caro Judaeorum, et carnalis sensus legis et literae per luctam seu pugnam Christi cum eis erat exiccanda: et ideo claudicat Judaismus, quia ima ejus pars ivit sursum ad Christum, et est benedicta ab ipso:

altera vero ivit deorsum, et ideo est ab humore gratiae exiccata; propter quod veri filii Israel non comedunt nervum carnalis literae quae occidit, et quo vivere non potest robur potentiae creatae; imo ad praesentiam divinae potentiae ipsa est pura passio, et quasi nihil. Si autem quaeras, quare Deus sic luctabatur, quod luctantem superare nollet? Ad hoc est prima ratio, ad monstrandum scilicet efficaciam fortis et fiducialis orationis: tam illius, quae tunc erat in Jacob, quam consimilium. Unde et ideo Deus fingebat se omnino recessurum, ut instantia precum fortius retineretur, et quasi violentaretur seu compelleretur suum rigorem flectere. Ideo enim a cordibus orantium saepius evolat, et quasi aufugit, ut fortius quaeratur et trahatur, et violenti rapiant illum. Et ut etiam doceat per hoc, quod homo non est dignus habere, nisi fortius instet, ipsumque importune propulset. Secunda est ad figurandam luctam Christi, non cum spiritu Jacob, sed cum carne brachio ejus, idest cum parte Judaeorum carnalium, a qua Christus propter redemptionis nostrae pretium superandus erat ad horam. In cujus signum Scriptura vocavit hic luctam potius, quam tractum, etsi ad literam speciem habuit communis modi luctandi: in cujus rei signum est factum, et per consequens et in signum luctae prophetarum et apostolorum, et consimilium, cum carnali synagoga seu Ecclesia temporum suorum. *Dimitte me, jam enim ascendit aurora.* Nota, quod loquitur ad modum alicujus domini seu viri maturi et honesti, qui erubescit videri luctari, vel aliqua sibi non condigna agere. Vel loquitur ad modum alicujus, qui habet festinationem ad locum alium recedendi, allegans causam festinationis, quia omnino jam est hora eundi. Docens nos in hoc, quod ex quo incipit quasi usque prope diem caelestis gloriae cordi illucescere: ex tunc se inacceptabilem esse dicit. Sed nihilominus quia iste modus loquendi quamdam humanam et socialem familiaritatem sapit, idcirco Deus ad speciales amicos suos aliquando tales modos loquendi habet, et ex hoc familiarius et socialius, et per consequens fiducialius se ingerit cordibus eorum. *Quod nomen est tibi?* Interrogat non quasi ignorans, sed ut ex responsis assumat causam benedicendi. *Nequaquam Jacob appellabitur nomen tuum, sed Israel.* Quasi dicat: non solum amodo supplantator hominum vel tuorum hostium diceris vel es: imo princeps cum Deo. Cujus rationem subdit: *quia si contra Deum fortis fuisti*, per violentiam scilicet detentivarum precum et importunarum pulsationum cum Deo pugnando, ejusque rigorem superando, sive flectendo: quanto magis contra homines praevalebis? Sed forte quaeres: quid facit hoc ad benedictionem, cum bonum jam habitum potius astruatur, quam novum aliquod donum detur? Dicendum, quod istud est benedictio commendans et confirmans donum gratiae primo datum, et ita animum Jacob amplius laetificans et confortans; et ultra hoc non solum respectu Esau, sed etiam respectu omnis adversarii saltem humani, praedicit fore victoriosum. Et in hoc ipso concluditur collatio efficaciae et promissio auxilii contra hostes; ac si diceret: ne paveas, sed esto securus, qui tuis violentis precibus apud Deum, quamquam renitentem, obtinuisti, quod contra hostes tuos sis praevalidus et victoriosus. Potest etiam dici, quod praeter hoc postmodum benedixit eum: unde paulo post dicitur: *et benedixit ei in eodem loco.* Nota autem, quod secundum Hieronymum in hoc loco, quod interpretatio, qua in libro nominum Israel interpretatur nomen Jacob, idest vir videns Deum, est violenta: unde, secundum eum proprie interpretatur, princeps cum Deo, idest princeps fortis et praepotens sicut Deus. Vel fortis a Deo. Interpretatur etiam secundum eum directus Dei. *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile?* Sensus potest esse, quod hoc dico, mirabile est nomen ejus: vel quod nomen suum est mirabile, quod non est nobis comprehensibile.

Utrumque tamen realiter redit in idem; quia semper designatur, quod Deus non potest a nobis comprehendi, nisi per admirationem et superexcessum superadmirabilis transcendentiae suae. Sed numquid Jacob non noverat ipsum esse Deum, quando dixit ei, *non dimittam te, donec benedixeris mihi*: aut quando ab ipso audivit. *Si contra Deum fortis fuisti* et cetera? Potest dici, quod in parte noverat, sed nihilominus plenius et altius hoc scire cupiebat. Vel potest etiam dici, quod sancti in hujusmodi visionibus plus aguntur quam agant. Unde Deus ipsemet qui respondet, occulte movet eos ad interrogandum. Potuit etiam esse, quod in principio non clare distinxerit, an persona sibi apparens teneret proprie personam Angeli vel Dei. *Vocavitque nomen loci Phanuel, dicens, vidi dominum facie ad faciem.* Phanuel enim interpretatur facies Dei. *Et salva facta est anima mea*, scilicet ab omni humano nocumento et timore. Vel salva facta est in pleniori spe gloriae et omnis boni. Quomodo autem viderit Deum, ex his quae alibi dicta sunt, et etiam in Lib. de angelica hierarchia habentur, satis patet.

Caput 33

[90306] Postilla in libros Geneseos, cap. 33 *Adoravit pronus in terram septies, donec appropinquaret frater ejus.* Licet non dicatur, quod adoraverit dominum aut fratrem suum, satis tamen innuitur, et etiam quod fratri suo de longe reverentiam exhibuerit: ut sic magis placaret animum ejus *et oves ac boves foetas*, idest foetu plenas, sive praegnantes vel foetas, idest de novo parientes et a partu liberatas. *Reversus itaque illo die Esau.* Haec est sexta pars historiae Jacob; in qua narratur, quomodo in Sichem pervenit, et quomodo ob violentam oppressionem Dinae populus Sichem a filiis Jacob occisus fuit. *Et Jacob venit in Sochoth.* De quo dicit Hieronymus, Sochoth usque hodie est civitas trans Jordanem in parte Scitopoleos. Unde et judicum octavo dicitur, Gedeon transisse Jordanem, quando loquutus est ad viros Sochoth, et inde condescendens venit in Phanuel. Ex quo videtur vera opinio illa quae dicit, quod Jacob nondum transiverat Jordanem, sed Jacob fluvium. *Transivitque in Salem urbem Sichimorum*, idest spectantem ad provinciam seu regionem urbis Sichem. De hac autem urbe dictum est supra decimo quarto, cum de Melchisedech ageretur. Dicit autem Hieronymus super hoc loco, quod Salem vel nomen fuit duarum urbium, videlicet istius et Jerusalem: aut ista Salem quae nunc pro Sichem nominatur habet accentum paululum ab accentu alterius declinatum, et tunc illa interpretatur pacifica, haec autem consummata atque perfecta. Unde et in statim sequentibus dicit, quod secundum literam Septuaginta viri Sichem dicuntur *viri pacifici*, in Hebraeo legitur *salamim*, quod aquila interpretatus est *consummatos atque perfectos. Invocavit super illud fortissimum Deum Israel.* Forte ideo vocatur hic fortissimus, quia liberaverat Jacob de manu Esau; vel quia Jacob ad magis singularem sensum divini operis per praedicta fuerat perductus. Nota pro mysteriis, quod per Esau in hoc loco designatur pugna confratrum et corregularium, de qua posterioris ad Corinthios 11 dicit apostolus: *periculis in falsis fratribus*: quorum caput, ut ibi praemittitur, transfigurat se in Angelum lucis. Et quia nullum bellum acrius, quam hostes domestici, et potissime quando pro se colorem justitiae et majoritatem praelationis videtur habere:

idcirco nullum praelium legitur Jacob ita fortiter timuisse, nec in aliquo Dei et exercituum angelicorum praesidium ita sibi astitisse, sicut in isto. Quibus multa temporalia non solum semel et bis, sed sexies et ultra sunt relinquenda, imo et auferenda, cum temporali primatu, quem appetunt: ut sub cineribus coetus humilium quasi panis subcinericeus conservetur; quamvis ubi hoc praejudicat veritati, aliter sit agendum. Quod vero populum suum in duas turmas divisit, ponens liberas post ancillas, et omnium postremo Joseph cum Rachele, moraliter designat ordinatum statum mentis perfectae: quia in loco ultimo debent esse dona superiora, et sic per ordinem usque ad inferiora et extrema. Et per hoc intellige allegorice ordinatum statum ecclesiasticae familiae, qui summo opere observandus est in tempore periculosae pugnae. Quamvis et per hoc figuratur ordo statuum Ecclesiae secundum diversa tempora ejus; quia primo sub lege naturae quam scriptae praecesserunt ancillae cum filiis suis, deinde secuta est vita activa, et postremo erit contemplativa cum prole sua.

Caput 34

[90307] Postilla in libros Geneseos, cap. 34 *Egressa est autem Dina.* Quomodo Jacob venit et inhabitavit circa Sichem hic subditur; et de oppressione Dinae et de vastatione urbis Sichem ex eo subsecuta. Et nota, quod hoc non fuit factum statim post adventum Jacob; tum quia Dina non habuit tunc ultra septem annos, quando autem hoc contigit erat nubilis aetatis: tum quia Simeon et levi qui in consilio contra Sichimitas principales fuerant, vix habebant tredecim annos; quando autem contigit, oportet eos fuisse majoris roboris et aetatis. Nota etiam quod multitudo non parva servorum erat cum Jacob, ex quibus aliqui cum levi et Simeone contra Sichimitas fuerunt. Sed duo filii ejus in hoc facto singulariter nominantur qui facti ejusdem principes et auctores fuerant. *Augete dotem*, illam scilicet quam maritus debet dare uxori. *Responderunt filii Jacob in dolo: non possumus dare sororem nostram homini incircumciso.* Quidam ajunt, quod hoc inter caetera dicunt dolose, quia nondum hoc erat prohibitum: nisi forte de incircumcisis illius terrae Chanaan hoc ante legem scriptam a Deo ipsis prohibitum esset. Sed quaeritur, an Simeon et levi peccaverint in facto isto? Et videtur quod sic; tum ex loco isto, tum ex hoc, quod Jacob penultimo capite hujus libri dicit: *Simeon et levi vasa iniquitatis bellantia, maledictus furor eorum, quia pertinax.* Sed contra hoc est, quia Judith Deum in oratione sua facta sic alloquitur: *domine Deus patris mei Simeon, qui dedisti illi gladium in defensionem alienigenarum, quia violaverunt et denudaverunt femur virginis: et dedisti eos in divisionem servis tuis, quia zelaverunt zelum tuum* et cetera. Ad hoc est duplex responsio seu opinio. Prima est, quod peccaverunt: primo ratione irae. Secundo, quia in doloso pacto; qui dolus licet in omni pacto foederis sit illicitus et proditorius, ultra hoc etiam fuit hic sacrilegus, quia fuit in tanto sacramento, scilicet circumcisionis. Tertio scilicet in interfectione non illius solius, qui crimen stupri commiserat, sed etiam totius plebis. Et hoc in puncto, in quo valde fuerant miserandi: quia tunc ob vulnus circumcisionis urgebantur acri dolore. Ad illud autem de Judith dicitur, quod licet in illo facto habuerunt zelum Dei contra stuprum illud: tamen non habuerunt illud debitis circumstantiis moderatum. Licet etiam Deus juverit eos in interfectione il-

lorum, non ex hoc sequitur, quod ipsi fuerunt a peccato immunes: quia Deus multis ex causis iuvat temporaliter peccatores. Secunda opinio est, quod in hoc non peccaverunt, nec habuerunt dolum malum, sed potius rectum et cautelosum. Viri enim de Sichem erant facinorum participes, ideoque erant digni mori. Non enim videtur, quod familia Jacob in totam plebem illius urbis propter crimen unius solius sic exarsissent in iram, nisi sensissent, quod erant participes et defensores facinorum ejus. Quod vero Sichem consensit se et suos circumcidi, potius fecisse videtur ob carnalem amorem puellae, quam propter fidem, aut amorem divini cultus et religionis; populusque ejus potius ad hoc suasus esse videtur ob amorem domini sui temporalis, et ob spem commodi temporalis, quam propter aliud: et ideo nullam indulgentiam aut gratiam promeruerunt. Praeterea si filia Jacob et familia ejus fecit hoc impie et dolose, tunc apud Deum et homines maxima poena digni fuerunt: et tunc non suffecisset, quod Jacob solo simplici verbo duos principaliores eorum increpasset, dicens: *turbastis me* et cetera. Nec videtur, quod Deus curasset perterrere omnes urbes vicinas et non auderent persequi eos, sicut sequenti capitulo dicitur factum esse. Praeterea hic dicitur, quod parvulos et uxores duxerunt captivos et depraedati sunt omnia bona eorum. Ergo si injuste hoc fecerunt, Jacob debuit restituere omnia illa; quod non legitur fecisse. Praeterea Jacob infra capite quadragesimo octavo legavit Joseph urbem Sichem, quam dicit se tulisse ab eis in gladio filiorum suorum. Videtur autem, quod hoc non diceret, nisi illud bellum justum fuisset. Si dicatur quod Jacob loquitur ibi solum de parte agri, quam emerat, hoc ridiculosum videtur; tum quia hoc esset donum quasi nullius valoris, ac per consequens non competens Joseph, et praecipue in tali statu; tum quia partem illius agri non acquisivit in gladio, sed potius in pace et pacifico pretio. Haec autem opinio sumpta videtur partim ex quodam libro apocripho, qui nominatur testamentum duodecim prophetarum, ubi Simeon et levi in suo testamento dicunt, se hoc bono animo fecisse, ita quod de hoc non se accusant, immo potius commendant. Et secundum hoc, ad verbum Jacob respondetur, quod scilicet ibi prophetice loquitur de futuro scelere Pharisaeorum et Scribarum contra Christum quasi de praeterito; et quod illud, quod pro poena maledictionis subditur, scilicet illud: *dividam eos seu dispergam in Jacob*, potius facit ad benedictionem saltem respectu levi; quia divisio illa in tribu levi facta est per totalem mancipationem ipsius ad divinum cultum: et per hoc quod decimas et oblationes pro sorte haereditatis accepit. Tertius modus est, qui temperat modos praedictos; qui dicit, quod Simeon et levi hoc partim fecerint moti a Deo, partim in impetu zeli sui. Unde Richardus dicit: *illud sane dixerim quod Dinae fratribus merito displicuit, merito eos placare non potuit circumcisio: quae non tam pro Deo, quam pro Dina facta fuit.* Malum tamen in eis fuit severitatis modum excedere, et in ulciscenda injuria aequitatis mensuram minime servasse. Merito ergo Jacob inconsultam eorum audaciam redarguit: severitatemque tam indiscretam juste reprehendit. Neque mirandum, si idem opus secundum aliquid sui est rectum et ex zelo procedens, et secundum aliquid sit temerarium et excessivum: quando etiam verbum Caiphae, pro quanto fuit ab occulto Dei instinctu, fuit propheticum: pro quanto vero a prava intentione Caiphae, fuit impium. Quod si dicas, neque zelum sanctum posse ad talem proditionem movere, ut scilicet sub specie foederis et sub promissione mutuae pacis et amicitiae matrimonium contrahatur, et hoc per sacramentum divinae religionis assumptum: ut sic foederatorum occisio perpetretur: potest dici, quod Deus viderat cor Sichimorum in hoc foedere non intendere Deum, nec emendam scelerum, sed solum pacem et voluntatem carnalem: idcirco non ex hoc cessavit cor filiorum Jacob movere ad zelum ultionis: et simpliciter potuit esse, quod filii Jacob satis adverterent, quod Sichimitae nihil Deum timerent, neque in his Deum intenderent: ne per consequens, quod non erat expediens connubia cum eis inire et pro tanto recte potuerunt perseverare in zelo exterminii illorum. Sed quod absque patris consilio et deliberatione tali foedere hoc perficere intenderint: non video, quomodo potuit esse bonum. Pro quanto igitur hoc fuit a Deo et bonum, laudatur quidem a Judith: pro quanto vero fuit malum, increpatur a Jacob. Si quis tamen dicat, quod sicut ipsa Judith judicio divino juste potuit simulare se velle foecundari cum Holoferne, ut haberet opportunitatem occidendi eum, et sicut populus Israel potuit petere mutuum ab Aegyptiis quasi ab amicis, absque hoc, quod intenderent reddere mutuata, sic potuit et in proposito fieri: non contradico, quamvis non sit ita mihi clarum in hoc casu, sicut in illis. *Arreptis duo filii Jacob gladiis, ingressi sunt urbem confidenter*, sive audacter. An soli ambo fuerunt, non claret omnino. Quidam volunt, quod bene potuit hoc fieri a solis duobus, propter vehementem dolorem, quem tunc ex circumcisione Sichimitae habebant, et etiam propter spem foederis initi, et maxime zelo irae vehementis eos impetuose movente. Alii volunt, quod aliquos servos suos secum habuerunt. Nota pro mysteriis, quod moraliter Dina pro venusta verecundia accipitur, sicut tactum est supra, cum de tota prole Jacob moraliter ageretur. Tunc per Sichem ipsam rapientem, et pro ejus amore se et suos circumcidentem, designatur amor vanae gloriae, qui pro evitando detrimento potius, quam propter Deum amputavit suorum superflua pudendorum, ne, scilicet, et impudentes, et sine verecundia esse videantur. Unde recte ejus pater est Emor, qui interpretatur asinus; ipse vero Sichem labor, vel humerus, quia de amore propriae excellentiae, qui est stultus, ut est asinus, nascitur amor inanis gloriae, qui humerum suum ad laborem exterioris circumcisionis seu poenitentiae subjicit, quod est proprium hypocritarum. Qui toties Dinam quasi nolentem opprimit, quoties mentem corruptionis sive confusionis erubescentem, et idcirco fortiter reluctantem etiam invitam usque ad turpem delectationem seu glorificationem trahit; quod non fieret, nisi ipsa exterius evagasset, curiose volens inspicere mulieres vicinas, idest infirma forinsecae gentis. Ex quo plerumque contingit, quod suum decorem illorum infirmitatibus praefert, et ex hoc appetitus vanae gloriae ipsam vehementius pulsat: cujus impetum dum repellere non sufficit, viribus Sichem victa succumbit. Sed cum hoc ad Simeonem et levi, idest ad doloris et spei notitiam pervenit, fit aliquando dolor excessive se ulciscendi. Neque potest Dinae copulari, nisi masculorum, idest morum suorum fortium et consuetorum praeputia circumcidat, et Sichem, idest amor gloriae hic deficiat. Sichem sive Dina, idest gloriatio sive verecundia, est gloria imprudens: nihilominus Simeon et levi, idest dolor et spes, sic aliquando se excedunt, quod non solum inanem gloriam abjiciunt, sed etiam opera bona ex inani gloria inchoata, cum tamen in talibus non debeamus assumptam morum honestatem destruere, sed intentionem mutare. Et nota, quod tertio die circumcisionis hanc stragem faciunt; tria enim bona quasi tres dies sunt a circumcisione morum recte facta. Primum est bonitas et difficultas operis extrinseci. Secundum est puritas cordis ex hoc exquisita et exercitata. Tertium est praemium et hoc apud Deum promeritum. In mente igitur considerante se propter inanem gloriam consueta et amante vitiorum opera a se amputasse, surgit dolor gravis; quia non relinquitur sine gravi dolore, quod possidebatur forti cum amore. Cum vero considerat, se ex hoc non profecisse, sed potius capitale vitium incurrisse, fit dolor gravior et justior. Sed cum tertio considerat se ex hoc non promeruisse praemium apud dominum, imo et aeternum supplicium meruisse, fit dolor gravissimus: et ideo tunc insaniunt Simeon et levi, quia nesciunt patienter dolere, neque de morum sic circumcisorum correctione sperare. Vel quia gladius Simeonis, idest doloris, est reprobatio mali commissi: gladius vero levi est exactio poenitentiae rigidae. Solet etiam spes nimium praesumens opera nimis fortia et dura exigere. Quid est enim aliud, eos acceptis gladiis Dinae amatores interficere, quam exprobratione malorum etiam inevitabilium, vel exactione abstinentiarum, vel macerationum etiam impossibilium, non solum vires corporis, sed etiam vires mentis sic attenuare, ut postmodum nihil boni possit exercere? Vel generalius designatur hic moraliter periculum curiosae evagationis, ex qua mens alias casta, etiam invita corrumpitur ab illecebris apprehensis. Allegorice autem per Sichem significatur Christus; per Dinam autem decor synagogae, pro qua Christus humeros suos omni labori subjicit. Et ipse est filius asini, vel quia ipse apud Deum pro nobis factus est ut jumentum, vel quia filius est sanctorum patrum, qui se velut asinos oneribus poenitentiae subjecerunt. Quia vero Christus synagogae cum beneplacito Judaeorum non poterat copulari, nisi circumcisionem et sacramenta legalia a principio observasset, ideo pro ipsius amore se circumcidit. Sed quia Scribae et Pharisaei synagogam aestimaverunt a Christo corruptam, ideo ipsum et ejus discipulos impie occiderunt, et synagogam sibi funditus abstulerunt. Factumque est hoc tertio die, idest tertio anno suae praedicationis seu persecutionis, in quo fuit suae crucis gravissimus dolor. Considerando vero factum Simeonis et levi in bono, tunc per ipsos designantur sancti doctores Ecclesiae et praelati, ut Petrus et Paulus qui contra pseudoapostolos et Christi Ecclesiae corruptores zelum mirae severitatis exercuerunt. Consimiliter etiam contra haereticos factum est per subsequentes doctores, et Ecclesiae rectores; et hoc in tantum, quod apud quosdam de majoribus, qui hic per Jacob designantur, reputati fuerunt excessisse mensuram. Quia vero Ecclesiae doctores non essent passi cum pseudoapostolis communionem habere, nisi illi ea quae fidei aperte repugnant, a se circumcidissent, quod illi non vere sed simulate fecerunt: idcirco fuerunt in eis tres dies doloris. Fuit enim primo in eis dolor circumcidendo eloquia. Secundo fuit gravior dolor in circumcidendo sensum sive intellectum carneum. Tertio fuit in eis gravissimus dolor circumcidere quaestum cupiditatum et gulositatum. Et ideo per istum et in isto Paulus invenit aditum ad detegendum errores eorum, et ad ipsos exterminandos de Ecclesia Dei.

Caput 35

[90308] Postilla in libros Geneseos, cap. 35 *Interea loquutus est Deus ad Jacob.* Haec est septima pars gestorum Jacob: in qua primo narratur egressus ejus de Sichem. Secundo adventus in Bethel. Tertio in Bethleem. Quarto trans turrim gregis. Quinto in Hebron ad patrem suum. Et in qualibet harum contigit notabile aliquid. In prima, scilicet abjectio et sepelitio idolorum et terrificatio gentium eis convicinarum. In secunda altaris aedificatio, et Delborae mors et sepelitio, Deique ad Jacob apparitio. In tertia Benjamin parturitio a Rachel, morsque illius et sepelitio. In quarta Balae a Ruben incestatio, post quod et subditur duodecimo filiorum Jacob enumeratio. In quinta vero

Isaac mors et sepelitio. *Interea locutus est Deus ad Jacob.* Hic est notandum, quam solicite regebat Deus patres istos. Quia enim nunc erat Jacob necessarium speciale consilium et auxilium Dei propter stragem Sichimorum, quae omnes civitates vicinas concitaverat contra ipsum, idcirco Deus nunc quinto apparet ei, *abjicite deos alienos.* Quidam putant, quod hoc dicitur pro idolis Laban a Rachel furatis, sed quia non est verisimile, quod tanto tempore perduraverint apud Rachelem, utpote fere per septem annos vel amplius, quibus steterant circa Sichem: idcirco videtur magis de idolis raptis cum praeda Sichimorum. *Et mundamini*, scilicet corde et veritate. *Vestimenta vestra.* Hoc jussit fieri in expressius signum totalis rejectionis idololatriae, ritusque gentilis, et pristinae conversationis, quantum ad minus bene acta; ut sit quasi altera innovatio divini cultus. *Qui exaudivit me in die tribulationis meae.* Ex hoc patet, quod prima visio Dei facta sibi in Bethel fuit facta sibi primitus petenti auxilium Dei in fuga sua. *Dederunt ergo ei omnes deos alienos.* Ex hoc patet, quod alii praeter Rachelem sibi idola dederunt. *Et inaures, quae erant in auribus eorum*, scilicet idolorum. Voluit enim, quod non solum idola, sed etiam ornamenta idolorum a se abjicerent. Vel forte inaures, quas a Sichimitis acceperant in detestationem gentilis lasciviae et superbiae abjici fecit. *At ille infodit*, idest infra foveam sepelivit. Nota, quod noluit ea fundere, et materiam eorum conflatam retinere: sed potius omnino rejicere et sepelire, subter terebinthum, quae secundum Isidorum, est arbor generans resinam omnium praestantiorem, et secundum Papiam habet fructus modicos, qui mandi possunt. *Mortua est Delbora.* Nota, quod nisi Scriptura mysteria intenderet in narrationibus suis, non est verisimile, quod mortem Delborae plus quam mortem Rebeccae curasset. *Ad radicem Bethel*, idest ad pedem urbis illius. *Et appellavit eum Israel.* Supra prius promiserat ipsum sic appellandum; hic vero sibi de facto nomen istud imponit; vel hoc nomen sibi ante impositum hic plenius confirmat. Fecitque hoc in signum perfectioris virtutis et principatus Jacob, et in signum majoris assistentiae Dei ad eum; et etiam in signum, quod supplantatione hostium ingeniosa ascenditur et est ascendendum ad Dei visionem seu contemplationem, et ad Dei insuperabilem principatum. *Terramque quam dedi Abraham*, scilicet promissione, vel dedi in mea praedestinatione aeterna, *libans*, idest fundens, vel sacrificaturus super illud libamina. Libamina erant proprie liquidorum sacrificia, scilicet vini vel olei: sed aliquando sumitur pro sacrificio de pane vel de simila glutinata. *Quae ducit Ephratam*, idest Bethleem: non quod jam tunc sic, vocaretur, postmodum enim sic vocata est ex nomine uxoris Caleb, *pater vero appellavit eum Benjamin, idest filium dextrae*, idest virtutis, secundum Hieronymum. Errant, qui putant, Benjamin filium dierum interpretari: quia cum hic sit Jamin interminatum, significat dextram vel virtutem. Dum vero terminatur in m, est idem quod dies. *Erexitque Jacob titulum*, idest lapidem vel lapides in insigne memoriale. *Trans turrim gregis.* Hieronymus dicit, Hebraeos velle, hunc esse locum, ubi postea fuit aedificatum templum Salomonis: de quo Michaeas dicit: *et tu turris gregis nebulosa filia Sion* et cetera. Et dicitur *turris gregis*, idest congregationis et coetus: et subdit: *sed si sequamur ordinem viae potius est locus passorum juxta Bethleem, ubi vel grex Angelorum in ortu domini, vel Jacob pecora sua ponit loco nomen imponens; vel, quod verius est, quodam vaticinio futurum jam tunc mysterium in hoc monstrabatur, et ob illud sic prius erat locus ille vocatus. Abiit Ruben, et dormivit cum Bala.* An illa consentiente, aut dormiente, aut reluctante, hoc Ruben fecerit, non claret. *Erant autem filii Jacob duodecim.* Quia nunc Benjamin fuit ortus, et duodenarius numerus filiorum

Jacob completus: idcirco nunc repetit numerum filiorum ejus. *Et filii Jacob, qui nati sunt ei in Mesopotamia*, scilicet pro majori parte: nam Benjamin non fuit ibi natus. Unde more Scripturae synecdochice loquitur. *Venit etiam ad Isaac.* Si de primo adventu personalis visitationis loquitur, satis est mirabile, quod tanto tempore destiterit visitare patrem senem et caecum. Propterea videtur, quod solum loquatur de illo adventu, quo cum tota familia et gregibus suis venit, mansurus cum patre suo in Hebron. Nota pro mysteriis, quod deleta synagoga et idololatria gentilium sub fervida fide et devotione fidelium, qui post destructam synagogam fuerunt sepulti: erectus est cultus Dei in sede Ecclesiae, quae est vere Bethel, idest domus Dei. Tuncque Delbora, idest loquax prophetia Judaeorum, est ad plenum mortua, et sub radicali fide Ecclesiae, ut sub quercu, idest sub robore Christiani imperii, quod est quercus fletus seu desolationis, sepulta: quamvis sit nutrix Rebeccae, idest Ecclesiae. Nam ex qua Romanum imperium fuit ubique subjectum jugo Christi, non apparuit locus prophetandi alterum Christum: tuncque tam Christus quam Christianus populus est dictus Israel, idest dominus participans et videns Deum. Post hoc autem sequitur tempus vernale et floridum, ut veniatur ad Ephratam, idest ad frugiferam terram, seu ad Bethleem, idest ad domum panis, ubi virgo peperit Christum; et post hoc Rachel, idest contemplativa Ecclesia, pariet filium postremum, scilicet contemplationis superexcessum, seu statum extaticum qui propter dolorem partus dicitur a matre Benoni, idest filius doloris sed a Deo filius dextrae sive jubili et gloriae. Et nota, quod tam moraliter quam allegorice Rachel moritur in hoc: tum quia non intratur ad supermundanos superexcessus, nisi cum Christo tota crucifigatur et sepeliatur; tum quia in matre, idest in mente vel Ecclesia, ante istum partum est aliquod corpus carneum, quod in hoc partu est necessario moriturum, sicut obiit synagoga in partu Christi et populi Christiani. Tunc igitur trans turrim gregis, idest vitae gregalis seu animalis ibitur. Sed sicut in exitu Christiani populi de gregali vitae synagogae primogenitus, scilicet populus pro parte ad ipsum conversus, incestavit Balam concubinam ejus, et pro eo zelo corrupto legis caeremonias adamavit: sic et in partu extremo quidam primogeniti cum ancilla evangelici status concumbent, temporalia sub typo perfectionis evangelicae, instar pseudoapostolorum quaerentes et amantes. De hoc autem tangetur etiam infra ultimo, ubi de Ruben sermo fiet. Postremo autem redibit Christus, scilicet per gratiam ad patres, idest ad Judaeorum populum, unde exivit, moraturus cum eis usque ad finem ut per mortem extremi judicii ducat eos in caelum.

Caput 36

[90309] Postilla in libros Geneseos, cap. 36 *Hae autem generationes Esau.* Hic incidenter haec pars interseritur, ut sciatur benedictio supra scripta etiam in Esau temporaliter fuisse impleta; et sciamus, quod etiam malis Deus plerumque dat temporalia bona; tum propter merita patrum, tum propter aliqua bona, quae ipsi fecerunt. Et primo narrat generationem Esau factam in terra Chanaan. Secundo, quomodo inde recesserit, et mansit in monte Seir, ibi, *tulit autem Esau.* Tertio repetit breviter generationes ejus, ut referat generationes filiorum ejus, ibi, *hae autem sunt gener-*

ationes Esau. Quarto narrat quod quatuordecim filii filiorum ejus praenominati fuerunt duces, ibi, *hi duces filiorum Esau.* Quinto ibi, *isti filii Seir Horraei*, ponit genealogiam patris Horraeorum, qui dona miserat Esau in terra Edom. Quod secundum Hieronymum in parte facit, quia Channa, concubina Eliphatae primogeniti Esau, fuit filia istius Seir Horraei. Potest etiam dici, quod facit hoc, ut sciatur, quam potentem gentem expulit Esau de terra illa. Sexto enumerat reges de genere Esau, qui regnaverunt in terra illa, antequam filii Israel haberent regem, ibi, *reges autem.* Septimo enumerat duces et ducatus stirpis Esau, quos post praefatos reges habuerunt, ibi, *haec ergo nomina ducum Esau.* Aliter nominat ibi, quam prius: nam quas supra vigesimosexto nominavit Judith et Basemath, hic vocat Ada et Olibama. Filiam vero Ismael supra nominatam Melat, hic vocat Basemath. *Tulit autem Esau* et cetera. Nota, quod licet ante mortem patris recesserit, et manserit in terra Seir, unde supra decimotertio dicitur, quod reversus est Esau itinere, quo venerat in Seir: hic tamen refertur, quod hoc post mortem patris plenius fecit: et hoc magis sonat verbum quod subditur, scilicet quod recessit a fratre suo. *Esau patris Edom*, idest Idumaeorum populus, qui ex eo genitus dictus est Edom, sicut et ipse dux *Theman.* Secundum Hieronymum, ex nominibus istorum sunt interposita nomina regionibus et gentibus Idumaeorum: quia sicut fecerant diversas familias, sic sibi diviserunt terras illas. *Isti filii Seir Horraei.* Secundum Augustinum in libro quaestionum super Genesim, quidam putant, quod Seir fuit pater Horraeorum, qui eos genuit. Hieronymus vero incipit versum ibi, *Horraei habitatores terrae fuerunt*, scilicet, *Lotan et Zobal* etc. et legit illud, *isti filii Seir*, cum praecedentibus. Postea enim dixerat, *iste est Edom, et hi filii Seir.* Et subdit Hieronymus, Esau, et Edom, et Seir unius est nomen hominis. Quod autem sequitur: *et Horraei habitantes terram et reliqua.* Postquam enumeravit filios Esau, altius repetit; et exponit, qui ante Esau in terra Edom principes fuerint ex genere Horraeorum. Haec Hieronymus. Sed pro primo facit, quia postea subditur, *hi duces Horraei filii Seir.* Quod autem filii Esau deleverint Horraeos, habetur Deuteronomii secundo: *iste est Ana, qui invenit aquas in solitudine.* Hieronymus dicit, quod apud Hebraeos sunt de hoc variae opiniones. Ubi autem nos habemus, *qui invenit aquas calidas*, Septuaginta legunt, *qui invenit ton iamein.* Et quidam putant, per Jamin maria significari, quia iisdem literis maria scribunt: et tunc dicunt, quod invenit maria, idest congregationes aquarum, quae juxta idioma Hebraeae linguae maria nuncupantur, quod scilicet stagnum in deserto reperit, cujus rei inventio rara est in eremo. Alii vero putant aquas calidas hoc nomine significari, sicut fit in lingua Punica, quae vicina et conjuncta est Hebraeae. Et forte pro magno est habitum, quod fontem aquae calidae ibi invenerit. Linguam autem Punicam videtur Hieronymus hic vocare linguam Phoeniceam, idest provinciae Phoenicis, in qua sunt Tyrus et Sidon: licet alibi saepe sumatur pro terra Africana et Mauritana. Alii putant, onagros ab isto primo admissos esse ad asinas, et ipsum primo hujusmodi concubitum invenisse, ut ex his nascerentur velocissimi asini, qui vocantur Jamin. Alii vero putant, quod equarum greges ab asinis in deserto ipse fecit primus ascendi, ut muli inde contra naturam nascerentur; et secundum istos Jamin, idem est quod associatio. *Reges autem, qui regnaverunt in terra Edom, antequam haberent regem filii Israel, fuerunt hi* et cetera. Quidam volunt, quod totum illud, quod de regibus et ducibus Edom subditur, fuerit additum ab Esdra, vel ab eo, qui librum Paralipomenon edidit; tum quia Moyses non potuit historice omnia ista ita narrare, quia duces, qui post reges hic subduntur, fuerunt post omnes istos reges, sicut in primo Paralipomenon dicitur. Non est autem verisimile, quod Moyses prophetice per modum historiae praedixerit futura, tamquam praeterita historice narrans; tum etiam quia recte de Paralipomenon primo videtur assumpta. *Habitavit autem Jacob* et cetera. *Hae sunt generationes*, supple, quae supra ante generationes Esau praemissae sunt. Hoc auctor subjunxit, tum ut, quia dixerat quod Esau de Chanaan recessit in terram Edom, ordinate subjungeret, quod Jacob instar patrum habitavit in terra Chanaan: tum etiam ut quasi incidenter generationibus Esau insertis, rediret ad Jacob, de quo et cujus filiis est ulterius prosequuturus; quia de Ana sic signanter dicitur, quod invenit aquas calidas in deserto et cetera. Nota de hoc breve mysterium. Horraei enim, de quorum genere est Sobal, liberi vel iracundi interpretantur: Sabeon vero pater ejus interpretatur statio dolens, aut eloquentia inutilis. Ana vero donum et gratificatio. Nota igitur, quod de iracundia et libertate mundanorum nascitur dolor cordi iracundo infixus, et eloquentia sterilis, arrogans, et verbosa: quae tamen sic placet mundanis, quod complacentiam ex ipsa genitam vocant donum aut gratiam. Unde de eloquentia fastuosa donum saecularis gratiae dicunt nasci; quae tantam habet vim, ut etiam in desertis cordium sylvestrium et ferocium, aquas calidas et sulphureas, fervidi scilicet et sulphurei amoris, inveniat: quando hujusmodi gratia pascit non agnos quidem, sed asinos patris sui.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Postilla in libros Geneseos

a capite XXXVII ad caput L

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 37

[90310] Postilla in libros Geneseos, cap. 37 *Joseph cum sexdecim esset annorum.* Hic narratur venditio Joseph, et primo refertur hujus occasio sive causa. Secundo refertur modus ipsius, ibi, *cumque fratres illius.* Tertio palliatio hujus criminis facta Jacob patri ejus, ibi, *tulerunt autem.* Quarto patris dolor implacabilis, ibi, *quam cum agnovisset pater.* Quinto Joseph revenditio a primis emptoribus facta, ibi, *et illo perseverante in fletu.* Dicit ergo, *cum sexdecim esset annorum.* Ergo post hoc factum vixit Isaac tredecim annos; quia Jacob post decem annos a morte Isaac intravit Aegyptum, et tunc erat Joseph triginta novem annorum, sicut ex subsequentibus patet. Nota, quod in hac parte triplex causa injusti odii contra Joseph ponitur. Prima est accusatio, quae utique fuit justa et pia, quia dixit hoc primo, cujus erat corrigere, et qui praesumendus erat prodesse potius quam obesse. Secunda est Joseph a patre praedilectio major, et in speciali tunicae et consimilium praehonoratio. In quo est notandum, quod etiam in sanctis sunt plerumque quaedam amoris teneritudines ad minores et innocentiores, etiam ad delicatius eos secundum corpus fovendos. Nota etiam, quod in hoc ipso, quamquam isti sancti patres essent divites, communiter tamen induebant filios suos satis rusticane: alias non referretur hic tunica praedilecto specialiter data Joseph. Tertia causa odii fratrum est relatio somniorum de sua praelatione super fratres, et super totam domum patris sui futura. Nota etiam, quod horribile est odium invidiae, quia omnia motiva amoris praecipua summe vertit in oppositum. Accipit enim ut sibi contrariissima, quae amantissima sunt. Unde naturalis fraternitas Joseph, et ejus justitia et innocentia, et omnimoda gratiositas apud Deum et apud patrem, et apud alios, fortius incitabat fratres ad invidiam: et in tantum, quod non poterant illud celare in corde; immo compellebat eos ad loquendum ei indignanter et aemulatorie; et hoc non in uno verbo, vel in duobus: sed in omnibus. Unde hic signanter subditur, quod *non poterant ei quicquam pacifice loqui. Accusavitque fratres apud patrem crimine pessimo.* An omnes fratres, an solum filios ancillarum, cum quibus pascebant gregem, accusaverit, non claret: nec etiam de quo crimine accusavit eos. Quidam tamen dicunt, quod hoc synecdochice dicitur propter Ruben, cujus incestum patri denuntiavit: sed hoc non patet ex textu: et nihilominus contra hoc facit, quia solus Ruben legitur restitisse proditioni fratrum contra Joseph, et multum doluisse de hoc facto. Quidam autem dicunt, quod filios ancillarum accusavit de peccato contra naturam. Sed

neque hoc scitur. Unde nobis sufficit, quod veraciter de aliquo verissimo crimine eos accusaverit: *Israel autem diligebat Joseph super omnes filios, eo quod in senectute sua genuisset eum.* Satis est mirabile de causa praedilectionis hic reddita: tum quia Joseph satis cito post alios fuit genitus (omnes enim praeter Benjamin infra septem annos sunt nati), tum quia in tam sancto patre non videtur fuisse ratio sufficiens ista ad praediligendum; tum quia secundum hoc Benjamin fuisset amplius praedilectus. Videtur ergo quod hoc sit secundum literam sic positum pro causa aliqualiter inducente; sed quod hic mystice innuatur alia causa principalior et spiritualior. Verum est quidem, quod senes ceteris praediligunt filios in senectute genitos, quia omni homini absolute rememoratio seu imaginatio praestantis adhuc virtutis in seipso est delectabilis: et ideo seni est delectabile, quod videt se habuisse virtutem ad procreandam prolem; et novitas prolis opposita vetustati quamdam recompensationem jocunditatis adfert menti ex vetustate languenti. Principalis tamen causa praedilectionis Joseph fuit aestimatio praecellentioris bonitatis ejus, et praeelectionis ejus a Deo. Et ad hoc aestimandum inducebatur Jacob ex eo, quod post omnes genuerat eum, et de uxore prima facta postrema. Ipse autem tam in Isaac quam in seipso probaverat Deum frequenter praeeligere posteriores; sciebatque Christum ex se in novissimo temporum nasciturum, esse omnibus prioribus filiis praeferendum. *Fecitque ei tunicam polymitam.* Hieronymus habet *variam*; dicens, quod pro varia, aquila habet *talarem*, idest usque ad talos descendentem. Symmachus vero *manicatam.* Aut quia manibus artificis erat mira varietate distincta, aut quia habebat manicas. Antiqui enim magis utebantur colobiis. Est autem colobium vestis longa sine manicis. Dicitur autem polymita a polis, quod est pluralitas, et mitas, quod est gutta; quasi pluribus guttis vel coloribus tincta. *Audite somnium meum quod vidi.* Sed numquid male faciebat talia somnia referendo, et maxime, quibus portenderetur eum esse debere caput fratrum suorum, et etiam parentum? Dicendum, quod sicut hujusmodi somnia sibi divinitus mittebantur a Deo, ut futura ipsius sublimatio plenius in posterum cognosceretur a Deo fuisse praevisa et praeordinata: sic ex eadem causa impellebatur a Deo ad referendum fratribus illa. Unde et signanter Scriptura subdit, *quod pater hoc audiens rem tacitus considerabat*; tamquam utique sentiens, quod aliquod magnum praetendebant. Dato etiam quod ex quadam pura et innocenti simplicitate hujusmodi referret, non ideo male faciebat: unde bene poterat hoc fieri absque peccato. *Et odii fomitem*, idest nutrimentum odii. *Numquid ego et mater tua et fratres tui adorabimus te super terram?* Quidam dicunt, quod mater Joseph adhuc tempore suae venditionis vivebat. Sed contra hoc arguitur ab aliis, quia paulo post dicitur, quod pater misit eum de valle Hebron in Sichem. Ex quo patet, quod Jacob jam tunc venerat et stabat in Hebron. Supra autem dictum est, quod inter recessum ejus de Sichem, et adventum ejus in Hebron, mortua est Rachel, dum veniret in Bethlehem. Praeterea Dina erat adhuc satis puella, quando oppressa est in Sichem; et constat, quod ipsa erat antiquior quam Joseph, Joseph autem erat sex annorum ad minus, quando venditus fuit. Ex quo satis apparet, quod hoc de Joseph fuerit post destructionem Sichem. Bene tamen potuit esse, quod somnia ista viderit et retulerit, matre adhuc vivente; et ideo pater bene potuit dicere, *numquid ego et mater tua* et cetera. Quamvis etiam ipsa jam mortua non minus rationabiliter hoc dixisset. *Pascunt oves in Sichimis*, idest in territorio seu in pascuis Sichem. *In Dothaim.* Hieronymus in libro locorum dicit, quod Dothaim usque hodie duodecimo miliario a Sebaste, idest a Samaria, contra Aquilonis plagam ostenditur. *Ecce somniator venit.* Cum somniator sonet frequentiam, quasi habitum; quomodo ex solis duobus somniis supra relatis vocant ipsum somniatorem? Potest dici, quod etiam aliqua alia habuit et retulit; sed haec duo specialiter narrantur, quia magis faciebant ad causam invidiae. Vel potest dici, quod mens invida etiam pauca exaggerat, quasi multa et continua. *Et non interficiamus animam ejus*, idest ipsum: pars enim sumitur pro toto: vel animam ejus, idest vitam corporalem ejus. *Aromata*, idest species aromaticas. *Resina*, dicitur a reti, quod est, dimanare, vel dicitur a resi, addendo na, et est gutta arboris. *Stacten* vero est gutta, quae dicitur myrrha. *Vendiderunt eum Ismaelitis.* Hos eosdem vocaverat paulo ante Madianitas; et hoc ipsum facit in fine capituli, dicens, quod *Madianitae vendiderunt Joseph in Aegypto.* Ex quo videtur, quod Madian, qui fuerat filius Abrahae, de Cethura fuit, sicut ex Agar Ismael; et quod ex hoc nomen unius populi ex uno alteri attribuatur. Vel forte isti erant Ismaelitae ex genere, Madianitae vero habitatione: quia scilicet manebant in terra Madianitarum, vel e contra. *Viginti argenteis.* Secundum Hieronymum, Septuaginta habent, *viginti aureis*: et subdit, quod pro aureis in Hebraeo habetur *argenteos.* Quidam tamen non legunt hic viginti, sed *triginta. Et ego quo ibo*, idest quomodo absque puero ad patrem meum redibo? Videtur quod Ruben tamquam primogenitus, et patri pro incestatione Balae jam obnoxius, timebat singulariter de morte Joseph accusari a patre, *mittentes qui ferrent ad patrem, et dicerent: hanc invenimus; vide* et cetera. Nota, quod ipsi ad majorem criminis sui occultationem non per se portant tunicam primi, sed faciunt quod aliqui alii deferant; et etiam quod illi videantur quasi dubii, an illa tunica fuerit Joseph vel non. *Scissisque vestibus.* Mos fuit antiquorum in signum doloris scindere vestes. *Noluit consolationem accipere*, idest non potuit; vel etiam dictabat sibi magis lugendum. *Descendam ad Infernum ad filium meum*, idest in Limbum Inferni; tunc enim animae sanctorum illuc descendebant. Notant aliqui, quod ubi nos habemus *Infernum*, in Hebraeo saepius legitur nomen significans foveam: et quod potest significare sepulchrum vel infernalem foveam sive lacum. *Vendiderunt Joseph Putiphari eunucho.* Secundum Hieronymum et secundum Hebraeos, hic est ille, cujus filium Joseph dicitur accepisse uxorem, infra quadragesimo primo: et dicunt, quod hic eunuchus anticipative dicitur, quia nondum erat eunuchus; imo mercatus fuerat Joseph ad turpem abusum, ob nimiam pulchritudinem ejus: sed virilibus ejus arefactis a Deo, est postmodum electus ad pontificatum urbis Heliopoleos, juxta morem ierophanton, qui, ut videtur, propter castitatem eunuchos in sacerdotes eligebant. Alii vero dicunt quod iste est alter ab illo magister militum. Secundum Hieronymum, Septuaginta habent *archimagiros*; et subdit, quod in plerisque locis, archimagiros, idest cocorum principes pro magistris exercitus Scriptura commemorat. Nam ageireuein Graece interpretatur occidere. Et secundum Magistrum historiarum, apud plures nationes dapifex principis honorabilior est, et princeps militum. Nota pro mysteriis, quod allegorice Joseph in omnibus factis suis tenet expressissimum typum Christi, qui a Deo patre missus est ad fratres suos Judaeos, qui tunc erant potius filii ancillarum quam liberae, idest plus carnales quam spirituales: propter quod Christus non quasi ad homines, sed quasi apud Deum loquens, earum vitia fortissime arguit et publice accusavit. Insuper et se tamquam Deum ac regem et pontificem omnium, quasi sub somniorum parabolis proponebat: in tantum quod dicebat se dominum legis et sabbathi; et ideo ipsum summe oderunt et sibi inviderunt; et in cisternam veterem, idest in mortis vetustae foveam projecerunt, dicentes, quod fera pessima, idest culpa ejus gravissima, hoc fecit. Dicendo etiam, *vah,* *qui destruis templum Dei et in triduo illud reaedificas. Si filius Dei es, salvum fac temetipsum*: quasi tunc dicerent: *ecce somniatur venit: occidamus eum, et videamus, quid illi prosint somnia sua.* Quidam tamen ex majoribus, utpote Gamaliel et Nicodemus, et Joseph ab Arimathaea, instar Ruben et Judae pro ipso steterunt. Quamvis Judas etiam illos possit hic designare, qui fecerunt ut traderetur gentilibus, idest Pilato, dicentes, quod eis non licebat occidere quemquam ne suum Pascha contaminarent. Et secundum hoc, per cisternam veterem designatur vetusta malitia sacerdotum vel synagogae, carens aqua pietatis: in qua Christus tunc fuit projectus, quando ipsum ceperunt et in domo Annae et Caiphae deluserunt. Pro quanto vero Judas venditionem Joseph consulit, designatur hic Judas qui triginta argenteis vendidit Christum: et tunc per Ismaelitas designantur Judaei qui, juxta apostolum ad Galatas quarto, sunt allegorice filii Agar, qui de Galaad, idest de acervo testimonii Scripturarum fragrantiam divini cultus et legis portabant in Aegyptum, idest gentibus: vel in Aegyptum, ipsam scilicet incurvando ad suos carnales affectus. Qui recte dicuntur Madianitae, idest inclinati ad suos carnales affectus, aut contradicentes vel dijudicantes: et tunc per fratres Judae designantur fratres et discipuli Christi, qui ab ipso retrocesserunt, dicentes, durus est hic sermo. Illud autem significatur per tunicam talarem et variam, quod per tunicam Christi inconsutilem, Christi scilicet charitas et indivisibilis unitas, variis virtutibus et spiritualibus sensibus adornata. Hac autem Christum denudaverunt, in quantum ipsum blasphemum et impium, et legi Dei contrarium esse dixerunt. Et hoc ipsum est intingere tunicam ejus in sanguine hoedi; et ex hoc populo Jacob suaserunt Christum a fera pessima culpae propriae devoratum. Ex hoc etiam sensus propheticus et paternus manet usque hodie desolatus, ita ut nihil spiritalis consolationis det populo illi. Deo tamen ordinante, venditus est ab eis Putiphari eunucho, qui prius quidem inclinavit os ad dissecandum fidem Christi et populum ejus. Unde interpretatur os inclinans ad dissecandum. Sed tamen ejus concupiscentia, postmodum est per spiritum Christi castrata et castificata: qui bene dictus est princeps militiae Pharaonis: quia etiam post conversionem Romanorum imperatorum ad fidem, plures mundi principes, qui Christi fidem antea persequebantur, receperunt. Consimilis in parte allegoria pro electis finalis Ecclesiae Christi configurandis, potest hic formari, quae expertis in spiritu satis patet et experientia plenius edocebit. Moraliter autem sumendo per Joseph virtutem discretionis et providentiae prout supra fiebat cum de tota prole Jacob moraliter ageretur, tunc ille est qui a patre merito praediligitur: quia etiam in senectute habetur, et quia nulla virtus sine hac discretione conquiritur, aut conservatur, aut perficitur. Imo sine hac omnes deficiunt vel excedunt. Hujus est cunctis imponere debitum ordinem et mensuram: et ideo qui ejus consilio non acquiescit, virtutis nomen amittit. Hic igitur est, qui fratrum suorum arguit negligentias et excessus; et hinc oritur inter ipsum et fratres ira et discordia implacabilis, quia monita et praecepta ac consilia ejus videntur ei omnino dura et importabilia. Quid enim difficilius, quam in omni suo facto nunquam ordinem confundere, nunquam mensuram excedere, et in omni affectione sua modum servare? Quia etiam animus virtutibus fulgens, seipsum tamen per discretionem non profunde discutiens, ex adulantium acclamatoria laude usque ad crimen hypocrisis illabitur aliquando: quod teste Christo, est crimen pessimum et ab ipso fere super omnia crimina impugnatum: ideo prudentia ad patrem, idest ad animum a quo est genita rediens, accusat crimine pessimo fratres suos, quia etiam alienae prudentiae et consilio facilius acquiescunt, erroris sui tenebras cognoscentes, quam de sua justitia vel prudentia praesumentes. Hoc est, quod Joseph aemulantur sui, venerantur alieni: et quem Hebraei vendunt, Aegyptii emunt. Et quia etiam hic in duobus singularem habet praedominantiam super fratres, et etiam super patrem et matrem, scilicet in recollectione messium refectivarum, et illustratione praeclara: hinc est, quod ejus manipulum, manipuli fratrum adorant, et ejus lucem sol et stellae mirantur. Futura mala et pericula altius et sublimius perspicit praevidet ac praedicit; ideo somniator vocatur: et hoc est inter cetera intolerabile cordi, semper videlicet formidare et pavorum tonitruosis turbinibus agitari. Propterea igitur de facili in cisternam veterem, oblivionis scilicet et negligentiae, ab eis mittitur, ubi quidem est verae sapientiae aqua; tuncque fratres sedent ut comedant, quia tunc pro libito, quaecumque placent faciunt. Et quia magisterium verbi adhuc sibi retinent, ideo prudentiae doctrinam quam odiunt, vendunt etiam mercatoribus sapientiae saecularis: retinentes solum superiorem tunicam ejus, quam cum sanguine suarum carnalitatum et impietatum cruentant: tuncque dicunt, quod non ipsi discretionem hujus quasi bonam et utilem rejecerunt, sed potius suus ferox et crudelis excessus ipsum occidit et maculavit. Nota tamen quod absente Ruben venditur, qui et de hoc plurimum expavet et sine illo redire ad patrem: quia nisi timor Dei postponeretur et absentaretur a corde, non fieret venditio tam impia et proditiosa. Per Ruben enim timor intelligitur, sicut patuit supra.

Caput 38

[90311] Postilla in libros Geneseos, cap. 38 *Eodem tempore descendens Judas.* Hic interseritur historia ista quae continet quoddam singulare. Et primo ostenditur, quomodo Judas ex uxore Chananaeae tres filios habuit. Secundo, quomodo Thamar duobus Judae filiis primis successive nupsit, sed ex eis propter eorum nequitiam non concepit. Tertio, quomodo tertium filium sibi dare distulit. Quarto, quomodo Thamar ex ipso Juda concepit. Quinto, quomodo ex ipso concepisse probavit, et quomodo per hoc a morte liberata fuit. Sexto, quomodo geminos peperit. *Eodem tempore descendens.* Augustinus in libro quaestionum super Genesim dicit, quod hoc necessario fuit ante venditionem Joseph: et ideo large sumendum est hoc quod dicit, *eodem tempore*; quia a venditione Joseph usque ad ingressum Israel in Aegyptum non fuerunt nisi viginti tres anni. Constat autem, quod duo filii Judae erant adultae aetatis, antequam ducerent Thamar. Et ut hinc colligit Augustinus, multi dies transierunt, antequam Thamar haberet ex Juda Phares et Zaram: et tamen infra 46 dicitur, quod Phares ante ingressum Aegypti habuit duos filios, scilicet Esron et Amon: et ideo oportet quod Judas esset valde adolescens, quando primo duxit uxorem. *Fuitque Her nequam in conspectu domini*, idest secundum quosdam abutens vasculo uxoris, vel alio genere nequitiae. *Ingredere ad uxorem fratris tui, ut suscites semen fratri tuo.* Ex hoc patet quaedam ceremonialia fuisse per inspirationem divinam a patribus instituta et servata. Ratio autem hujus legis triplex fuit. Prima scilicet ut in hoc doceretur, quod ex charitate fraterna seu fraternitatis dilatione conjugium erat sumendum et proles ex ipso quaerenda. Secunda, secundum Chrysostomum est, quia ante Christi resurrectionem erat mors quasi desperatum et inconsolabile damnum; et praecipue,

quando quis non solum in se, sed etiam in sua posteritate videbatur omnino extinctus. Et ideo in hujus consolationem fiebat, quod uxor fratris, quae sine prole defuncta maneret, a superstite fratre duceretur, sic quod filii fratri defuncto adscriberentur, ut sic quodammodo ejus nomen in eis et memoria viveret. Tertia ratio est mystica; scilicet ad figurandum, quod Christo pro nobis mortuo debemus prolem ex ejus Ecclesia suscitare potius, quam nomini nostro: et potius quam soli nostrae utilitati otiose vacare. *Et Hiras Opilio gregis*, idest pastor ovium ejus. Ex hoc patet, quod supra Judas divertit ad istum, tamquam ad suum pastorem, qui Odollamites erat, patria scilicet vel natione, sicut dicitur Moabita a Moab vel Ammonites ab Ammon, *assumpsit feristrum*, idest pallium; et dicitur esse genus pallii subtilis instar veli. *Sedit in bivio itineris.* Secundum Hieronymum, pro bivio in Hebraeo habetur nomen, quod sonat in oculos, quia in bivio sive in compito debet viator diligentius inspicere, quod iter gradiendi capiat. *Dimitte me ut coeam tecum.* Non mireris si filii Jacob praeter Joseph et Benjamin quaedam immunda et impia in sua juventute fecerunt, quamvis postmodum in parte divini populi sunt electi et instituti a Deo: quia expediens fuit posteris scire, quod sicut quidam electi sunt innocentes et in innocentia permansuri, sic quidam post criminosos lapsus erigerentur in altum, sicut in Paulo et Petro et Magdalena apparet. Et nota, quod quia ira et concupiscentia de facili abundat in juvenibus, hinc est, quod quidam ex filiis Jacob per immoderatam iram excesserunt: quidam vero per luxuriam. Et quia inter fratres de facili incidit aemulatio, quando aliquis eorum notabiliter praefertur eis, et maxime, si hic sit aetate postremus: ideo etiam contra Joseph per invidiam graviter peccaverunt. Sed valde mirum est, quomodo Thamar, quando ivit ad illud bivium, credidit, quod Judas concupisceret intrare ad eam, cum non probasset Judam hactenus aliquam praeter uxorem propriam cognovisse: et quod de Juda sic intrante statim se concepturam crederet. Ex quo satis apparet, quod Thamar non ex concupiscentia, sed amore prolis ex ipso habendae totum hoc fecerit. Potest tamen dici, quod ex desiderio hujus eventus voluit probare, si sic eveniret ei: si sic, bene quidem: sin autem, quod esset occultum etiam ipsi Judae. *Patiar quod vis si dederis mihi arrhabonem*, idest bonam arrham, seu bonum pignus, sicut ex sequentibus patet. Vel volebat habere ab eo solum aliquod signum, ex quo si ex Juda conciperet, posset ipsi Judae probare se concepisse ex eo. *Habeat sibi*, scilicet hanc rem, quam retinuit. Vel habeat sibi, idest sibimet imputet defectum solutionis. *Certe mendacii nos arguere non poterit*, scilicet commode. Quamvis in quibusdam sint aliqua vitia, utpote lubricitatis vel consimilium, nihilominus sunt in eis notabiliter aliquae virtutes, quae sunt argumentum et spes, quod adhuc illi ad magna ducentur. Unde Judae erat tanta legalitas et veritas, quod etiam meretrici nullatenus volebat frangere fidem pretii promissi. Sed estne tale pactum meretrici servandum? Nonne melius esset dare illud pauperibus, aut in aliquos utiles usus cultui Dei necessarios; et maxime cum contractus meretricius sit ex se vitiosus et contra legem Dei? Contra jus etiam naturale est, quod aliquis vel aliqua vendat corpus suum ad usum fornicarium. Dicendum, secundum Augustinum in libro de bono conjugali, quod licet furtum et adulterium mala sunt, tamen pejor est, qui neque fidem servat adultero, neque furi; utpote si cum fure suo pepigit, quod omnia furta sua condividat, et postea sibi totum rapiat: longe plus peccat, quam si partem socio condivideret. Ulterius sciendum, quod licet contractus meretricius sit respectu suae materiae vitiosus, nihilominus ipsa fidelitas, quae includitur in observantia pacti, non est vitiosa, sed bona.

Licet etiam mulier corpus vendat sive locet ad usum nefarium, locat tamen rem suam; et ideo vere facit pretium locationis corporis sui: atque ita absque ejus consensu non licet illud alteri dare, imo est sibi solvendum. *Dixit Judas, producite eam ut comburatur.* Sed quo jure et qua auctoritate Judas hoc fieri jussit? Cum ipse non esset princeps illius terrae, nec Thamar maneret tunc in domo ejus, sed in domo patris sui, neque esset tunc uxor alicujus filiorum Judae? Dicendum, quod supposito quod Judas hoc juste fecerit, quod aliqua auctoritas civilis ibi interfuit, quamvis hoc non exprimatur. Licet autem Thamar non esset actu copulata filio Judae, erat tamen in spe et fortiori vinculo quam sit contractus sponsalium: sicut ex praemissis in hoc capitulo satis habetur, eam, eadem lege, qua post primum fratrem secundo nupserat, fuisse ordinatum quod nuberet tertio. Praeterea non oportet quod Judas jubendo dixerit quod combureretur; sed potius sic requirens justitiam ab his quorum intererat: ejus autem fuit requirere, pro quanto sibi et filiis suis videbatur Thamar injuriam fecisse. *Justior me est.* Secundum Hieronymum, in Hebraeo habetur, *justificata est ex me*, idest ex comparatione mei ipsa est justa: et hoc modo minus malus potest dici justus, respectu pejoris. Justior enim vel minus injusta fuit illa quo ad duo. Primo secundum Hieronymum, quia ipsa non ut Judas vanam turpitudinem, sed solum liberos requisivit. Secundo quia Judas eam fraudabat conjugali copula filii sui, et in solam recompensationem ejus ipsa hoc fecit. In quantum tamen ipsa scienter concubuit cum socero, ille autem non scienter cum nuru, intantum ipsa plus peccavit. *Ligavit coccinum*, idest filium coccineum, cocco scilicet intinctum et rubricatum. Coccus autem est flos, in cujus coma invenitur vermis: ex cujus sanguine tingitur rubeus color. *Quare divisa est propter te*, idest a te est dirupta maceria. Maceria proprie est murus lapidis sine caemento; sed hic sumitur pro quadam pellicula, in qua involvitur infans in matrice; quae et dicitur secundina, quia sequitur puerum in partu. Quia ergo Phares nascendo divisit hanc pelliculam, cum tamen alter visus fuerit debere primo nasci et primo dividere eam: ideo vocavit eum Phares, idest divisio: alterum vero appellavit Zaram, idest oriens, forte prius apparuit. Si quaeratur, quare hoc capitulum de Juda inter historias de Joseph interseruit, et non potius eam praemisit, cum primo contigisse probetur? Potest ad hoc duplex ratio reddi. Prima est, quia conceptus Thamar ex Juda, propter quem conceptum, totum hoc principaliter refertur, fuit post venditionem Joseph. Secunda est, quia licet Judas fuerit natus ante Joseph, illi tamen fuerunt primogenita data. Unde primi Paralipomenon cap. 5 dicitur, quod primogenita Ruben data sunt filiis Joseph. Sed de Juda inter fratres fortissimo, principes germinati sunt. In signum ergo hujus primogeniturae voluit primo inchoare a Joseph. Unde et Deus primo plantavit sedem sui cultus in tribu Ephraim sicut in Silo, sicut habetur Josue decimoctavo, quam plantaverit illam in stirpe David, seu in tribu Juda. Et sicut etiam tres fuerunt tribus principales, scilicet sacerdotalis quae de levi, et regalis quae de Juda, et tribus Ephraim filii Joseph, sic Moyses de tribus istis tribubus principaliter scripsit. Neque tanta solemnitas tribus levi usque ad electionem Moysi et Aaron apparuit. Ideo non ita solemniter nunc tangit generationem levi, sicut facit Exodi sexto, et tandem in libro numerorum. Tertio potest ad hoc ratio mystica dari; quia post venditionem Christi, Judas, idest Judaicus populus, ab altitudine et rectitudine fidei descendit, et divertit ad pastores seu doctores literae suae, qui designantur per Hiram. Hira enim interpretatur pater meus videns. Qui est Odollamites, idest testamentum, in qua scilicet, frigidae et insipidae literae: ibidem Judaicus populus uxorem erroneam duxit de aqua, et neque filios generavit. Nota igitur pro mysteriis, quod per Thamar gentilitas designatur, cui priores filii Judaeorum commixti, propter eorum idolatriam a Deo sunt occisi, juxta illud Psalmistae: *commixti sunt inter gentes, et servierunt sculptilibus eorum, et factum est illis in scandalum.* Quidam vero ex eis zelantes gloriam legis et suae carnis, non curaverunt propagare in gentibus cultum Dei; quia videbant, quod si per circumcisionem in Deum traherentur, non sibi ascriberetur fides eorum: propter quod et a Deo sunt deleti; maxime quia quidam ex eis, scilicet pseudoapostoli, semen divini verbi fundebant in terra, idest in terreno sensu literae, et in quaestu cupido terrenorum. Cum igitur Judaeorum principes nollent caeteros filios gentibus commisceri, et jam uxor Judae, synagoga scilicet, amica gratiae esset extincta: tunc gentilitas spiritu Dei ducta adhaesit legi et prophetis eorum, accipiens ab eis pro arrha annulum fidei, et armillam fortitudinis, vel fibulam pectoralis munditiae, et baculum auctoritatis Christi. Et ex his tamdem probavit se concepisse a spirituali sensu legis et prophetarum: ac per consequens esse dignam vita non morte. Neque curavit illa de hoedo promisso et misso, idest de societate vel ritu populi legalis, in hircina pelle caeremonialium gloriantis. Bene autem dixit, *sedere in bivio*, seu in oculos, quia optime scivit videre diversas vias literae occidentis et gratiae vivificantis: quamvis Judas caecus non cognoverit eam esse nurum suam, seu de domo sua. Per Phares autem et Zaram, secundum sanctos, Judaicus et Christianus populus designantur: et hoc duobus et quasi oppositis modis. Primo quidem per Zaram, quod interpretatur oriens, intelligitur Christus et ejus populus: de quo Zachariae 6 dicitur, *ecce vir, oriens nomen ejus.* Qui quidem quo ad intentionem divinae praedestinationis et promissionis, primo visus est debere egredi, et in virtute operum in ejus fide factorum primo manum emisit; unde et devotae animae coccinum suae charitatis ligaverunt manui ejus, optantes quod prior egrederetur: sed illo retrahente manum perfectae gratiae in fine temporum dandae, egressus est populus Judaeorum, qui per specialem ritum et zelum a germanitate gentium est divisus. Secundo modo per Zaram designatur Judaicus populus, qui primo quasi ad fortia opera manum emisit, quando ait, *omnia quae locutus est dominus, faciemus*, prout habetur Exodi vigesimoquarto. Et sapientia Dei vel Moysi, coccinum sacrificiorum sanguinis animalium in manu ligavit, ut per adjutorium legis, prior ad opera moralia egrederetur. Sed tamdem illo ab operibus gratiae retrahente manum, egressus est Christus pelliculam caeremonialium dividens, et medium parietem maceriae solvens, idest carnales inimicitias: quae inter duos populos Judaeorum et gentium erant, prout docet apostolus ad Ephesios secundo. Post haec autem orietur in tanto lumine gratiae populus Judaeorum: ut oriens merito nominetur. Non autem mireris quod eumdem Judam, nunc in bono accipimus, nunc in malo: quia sicut in eodem Judaei nomine, intelligitur Judaeus secundum carnem, et Judaeus secundum spiritum; et sicut ab eodem Juda descenderunt Judaei carnales, et Judaei spirituales: sic gerit et mysteria diversorum. Non etiam mireris quod Thamar sumpta pro gentilitate, alterum filiorum ejus sumpsimus pro populo Judaeorum: quia alterum mysterium habet Thamar respectu Judae et priorum virorum suorum: alterum vero respectu filiorum. Non enim oportet mysteria juxta continuationem historiae semper sibi invicem continuari. Si tamen vis continuare, tunc sua uxor Judae tenet duplicem figuram. Primo scilicet humanae naturae, de qua Deus in duabus primis aetatibus mundi, duos nequam filios habuit: quorum primum occidit in diluvio: secundum autem in divisione linguarum tempore idolatriae. Et tunc per Thamar designatur plebs ad cultum unius

Dei parata, quae a sanctis patribus finaliter concepit. Primo quidem Judaicum populum: et deinde Christianum. Secundo tenet sua typum synagogae, juxta modum primo praemissum. Prout vero per Thamar intelligitur Ecclesia Christi, tunc ipsa ab initio concepit gemellos: quorum prior, qui fuit ex Judaeis ad Christum conversis, prior manum emisit: ac deinde per plurium incredulitatem retraxit; sed tamdem in fine, cum plenitudo intraverit gratiae, plenius nasciturus. Non mireris etiam, si aliquando ex factis malis et turpibus trahimus mysteria sancta et pulchra. Primo, quia nullum factum est ita malum, quin habeat aliquid in se de natura boni et pulchri. Et quantum ad hoc nihil inconveniens est, si sumatur in spiritale seu in figurale mysterium summi boni. Sicut etiam, licet aurum sit longe preciosius et pulchrius quam atramentum, nihilominus ad clare scribendum ac legendum et significandum Deum per hoc nomen Deus, longe plus valet Scriptura de atramento nigro, quam Scriptura de auro. Et sic etiam bene Augustinus ait, tertio de doctrina Christiana: *quid prodest clavis aurea, si aperire quod volumus non potest? Aut quid obest lignea, si hoc potest quod volumus, quando nil aliud quaerimus nisi aperire quod clausum est?*

Caput 39

[90312] Postilla in libros Geneseos, cap. 39 *Igitur Joseph ductus est in Aegyptum.* Hic agitur de tribulatione, et duplici magnificatione Joseph. Repetitur etiam venditio ejus Aegyptio viro. Secundo subditur magnificatio Joseph apud illum, ibi: *fuit dominus cum eo.* Tertio impetitio ab uxore domini sui, et tamdem diffamatio et incarceratio, ibi: *post multos itaque dies.* Quarto ejus magnificatio in carcere, et tamdem plenior extra carcerem, ibi: *fuit autem dominus cum illo.* Extra carcerem, incipit ibi: *post duos annos vidit Pharao somnium. Nec quicquam aliud noverat nisi panem quo vescebatur*; idest non curabat de aliqua re domus suae, nisi solum quod haberet ad comedendum. *Apprehensa lacinia* idest ora, vel extremitate vestis.

Caput 40

[90313] Postilla in libros Geneseos, cap. 40 *Accidit ut peccarent*, scilicet contra regem. *Duo eunuchi.* Pincerna et pistor. Secundum Hieronymum, ille erat princeps vinariorum, idest vini dispensator vel propinator, qui scilicet porrigit ex officio suo poculum domino suo. Et ne vile, sicut ait Hieronymus, putetur officium; cum etiam apud reges barbaros usque hodie maximae dignitatis sit regi poculum porrigere. *In qua erant propagines*, idest tres rami. *In gemmas*, idest in germen, quod in principio de vite procedit instar gummi, vel parvuli lapilli: qui tandem in flores et folia se expandit. *Exinde dies tertius natalitius Pharaonis erat*, idest dies tertius celebrationis sui natalis. *Restituitque alterum in locum suum* etc., *alterum suspendit* etc., *ut conjectoris veritas probaretur. Ut*, hic non legitur caussaliter, sed consecutive: idest ita hoc factum est, quod ex hoc probata seu manifestata est veritas conjectoris, idest Joseph divinitus conjicientis, seu praevidentis et interpretantis futuram

veritatem somniorum illorum. *Oblitus est interpretis sui*, idest non curavit rogare regem pro ipso, nec forte aliquod speciale beneficium sibi exhibere.

Caput 41

[90314] Postilla in libros Geneseos, cap. 41 *Post duos annos*, scilicet ab incarceratione Joseph. *In culmo uno.* Culmus est stipes herbae vel spicae: et est dictus culmus quasi calamus. *Devorantes omnem priorum pulchritudinem*, idest facientes tradi oblivioni pulchritudinem primarum. Vel forte in visione videbatur sibi, quod istae quasi adurerent et consumerent illas. *Pavore perterritus misit ad omnes conjectores Aegypti.* Somnium hoc fuit a Deo Pharaoni immissum: et sic fuit etiam pavor et stupor admirabilis sibi ex hoc immissus et relictus. Quod factum est ut requisita a variis interpretatione, tamdem veniretur ad Joseph: et sic tam ipse quam Deus et Dei sapientia in eo magnifice monstraretur et exaltaretur. *Confiteor tibi peccatum meum*, idest quod hactenus contra regem commisi: propter quod rex iratus misit me in carcerem: *vidi somnium*, quod scilicet, erat praesagium futurorum, idest praedictio vel praedivinatio futurorum, *absque me*, idest absque mea humana prudentia. *Deus respondebit prospera Pharaoni*, idest prosperam interpretationem et salubrem Pharaoni. *Et obesis carnibus*, idest rotundis et vehementer crassis: quasi obese educatis et impinguatis. *Vireta carpebant.* Viretum est ubi crescunt herbae virentes, qualia sunt circa ripas aquarum. *Quae devoratis* et cetera. Sensus est, quod septem boves macilentae ex comestione priorum pinguium, non apparuerunt in aliquo impinguatae; imo ita macilentae et squalidae, sicut prius. Squalor autem est pallor, vel sordes, vel tabes, vel ariditas corporis macie confecti: *dixit quoque rex ad Joseph: ego sum Pharao: absque tuo imperio*; idest ego sum rex, qui volo quod omnes obediant tibi. Est autem Pharao commune nomen regum apud Aegyptios, sicut Caesar apud nos: *filiam Putipharis sacerdotis.* Secundum Augustinum, libro quaestionum super Genesim, credibilius existimatur hic esse alter ab illo, cujus Joseph fuit servus. Hieronymus tamen putat quod sit idem. Eliopolis vero est urbs Aegypti, et interpretatur civitas solis: nam elios Graece idem est quod sol. *Ut arenae maris coaequaretur.* Per hyperbolem significat grandem excessum abundantiae tritici jam recollecti. *Manasses*, interpretatur oblivio: et Ephraim, crescens, vel augmentum, vel fertilitas. Et ex hoc patet ratio impositionis horum nominum ad Joseph. Potest autem hic quaeri. An Joseph habuit aliquod lumen habituale, per quod posset investigare et scire significationes somniorum aut visionum? Et videtur quod sic; quia in tribus somniis quae hic interpretatus fuisse narratur, non dicitur quod Deus tunc in speciali illas interpretationes revelaverit ei; et ipse etiam antequam specificarentur ei somnia illa, videbatur confidere et sentire, se habere a Deo facultatem interpretandi illa. Unde ad pincernam et pistorem dicentes sibi, *somnium vidimus*, dixit, *numquid non Dei est interpretatio? Referte mihi quid videritis.* Pharaoni etiam secure dixit, absque me respondebit Deus prospera Pharaoni. Praeterea Danielis primo dicitur, quod Deus dedit Danieli intelligentiam omnium visionum et somniorum. Dicendum, quod si quis nomine habitus aut habitualis facultatis improprie accipiat quemdam modum se habendi hominis ad Deum, seu potius Dei ad hominem, ad

sibi faciliter et plenarie assistendum in omni somnio vel visione significativa sibi revelanda: sic nihil inconveniens est hoc in aliquibus sanctis fuisse. Quod autem per aliquem habitum luminis creati possent scire omnia, non videtur esse possibile. Primo, quia omnis habitus creatus est finitus et ad finita aliqua limitatus. Secundo, quia somnia sunt aut esse possunt generum et modorum diversissimorum, ad quae utique habitus unus non poterit se extendere. Tertio, quia species in visionibus apparentes non habent ex sua propria natura infallibiliter aut immobiliter significare omnia quae significant: ergo habitus praedictus non poterit per illas species sufficienter juvari ad sciendum omnia significata; imo oporteret quod prius per se sciret omnia illa: et ultra hoc, quod sciret illa per tales species significari. Et etiam quando eadem veritas per diversa somnia diversarum specierum significaretur, oportet illum totum hoc praescire. Quarto, quia aut iste habitus erit habitus scientiae in se scientialiter tenentis determinatam veritatem omnium somniorum et suarum interpretationum; aut erit habitus scientiae solum in universali illa scientis, non autem in speciali; aut erit habitus ingenii, aut ingeniosi acuminis seu luminis ad rationabiliter investigandas et probandas determinatas significationes somniorum vel visionum. Primum autem non potest dari sine actuali infinitate, aequivalente infinitis habitibus infinitarum scientiarum: et praeterea tunc non juvaretur in aliquo ex relatione somniorum sibi facta; imo sciret in aliquo ita totum ante relationem sicut post. Secundus autem modus non sufficit; quamvis forte nec talis modus scientiae universalis ad omnia de facili dari possit. Tertium autem non est possibile; tum quia futura contingentia ad utrumlibet indifferenter se habentia non possunt per rationem probari aut investigari, quia non per causas eorum, nec per effectus, nec per quaecumque antecedentia, ex quibus illa contingentia necessario concludantur. Praeterea, quomodo per rationem argumentativam poterit quis pro libito penetrare et investigare omnia secreta praescientiae Dei, et omnia proposita voluntati suae? Ad primum autem incontra dicendum, quod Joseph non innuit nisi Deum sibi assistere ad ipsum prout expedierit illustrandum: et ideo solum primum modum sibi ascribit; quamvis nec illum nisi sub certa mensura beneplaciti Dei. Si autem quaeras quomodo ipse sciebat quod Deus sic assisteret ei? Dicendum quod partim per intimum instinctum et sensum divinae familiaritatis ad se: partim per expressam revelationem, qua Deus expresse dicit ei, quod in omnibus (scilicet pro loco et tempore) ei assisteret. Et per hoc patet etiam responsio ad secundum, scilicet de Daniele. Nam sequenti cap. subditur quod ipse nescivit somnium Nabuchodonosor, nisi quando per specialem visionem revelatum est. Sciendum est etiam, quod licet homo non habeat lumen creatum sufficiens ad omnia indaganda, potest tamen habere quamdam spiritalem munditiam et perspicaciam intellectus et gustus ad veritatem sibi propositam perspicaciter degustandam et discernendam ab omni falsitate seu falsa significatione opposita. Et hoc habent sancti per quemdam altum et supermundanum gustum et sensum divinae aeternitatis et suae aeternae veritatis ac bonitatis: sicut videmus quod per notitiam speciei humanae de omni sibi oblato cognoscit homo, an sit homo vel non; quamvis de absentibus hoc non possit: sic etiam peritus in discernendis vinis per habitum sui gustus discernit vinum bonum a malo et sapidum ab amaro; quamvis de non gustatis vel absentibus hoc non possit. Hujusmodi autem sensus spiritales Deus diversimode distribuit sanctis suis. Nam quidam habent sensum ad discernendum mores hominum, quidam ad discernendum spiritus malos ab Angelis bonis: quidam ad discernendum visiones a Deo immissas; et hoc habebant Daniel et Joseph, praedicto tamen modo.

Notandum, quod quando Deus alicui electorum suorum daturus est aliquam gratiam et magnificentiam singularem, solet Deus praemittere disponentia et stabilientia: fundamentum autem ad bene regendum magnificentiam singularem est humilitas: ex qua habetur singularis et plena experientia status oppositi magnificentiae illi. Ex hoc enim novit illam non sibi ascribere, sed soli Deo. Ex hoc etiam novit quomodo debeat fovere abjectos et tribulatos: et novit etiam non figere se in illa, sed in solo Deo; et sic de aliis. Et hinc est quod absque praeviis tribulationibus audivi multum sublimatos corruisse: sicut utique corruit primus Angelus ac primus homo, et Saul et Salomon reges. Quia igitur Joseph erat singulariter sublimandus, ideo primo fuit singulariter humiliandus et tribulandus: et praecipue quia discretio regiminis sibi dandi praeexigebat multimodas experientias casuum diversarum condescensionum gratiae et providentiae Dei in casibus illis. Rursus sciendum quod, licet haec talia dona Dei non cadant sub merito proprie et ad plenum, nihilominus decens est quod postrema et consummata dona praeveniantur per merita correspondentia illis: sicut labori pro quacumque virtute correspondet felicitas habita de plena possessione virtutis illius. Et hinc est quod Deus admirabiliter hunc ordinem servavit in sanctis. Nam volens haereditare Abraham et semen ejus, voluit ipsos prius peregrinari: et quando tertium patriarcham Jacob prae ceteris voluit foecundare in prole electa, ordinavit quod viginti annis pergrandem servitutis laborem sustineret, et pro uxoribus et liberis et grege, quod de nullo alio sanctorum patrum legitur. Et sic intuere alia opera Dei, et invenies similia fere semper. Nota pro mysteriis, quod moraliter per uxorem eunuchi impetentem Joseph potest intelligi caro, nitens ad se trahere superioris rationis consensum. Et quia ratio saepius habet circa inferiora negotiari propter humanam necessitatem vel fraternam pietatem, ideo hujus rationis pallium est necessitas vel pietas. Et quia vix potest fieri quod in hujusmodi sit ratio cum arbitris, idest cum plena circumspectione et cautelosa deliberatione omnium periculorum vel illecebrarum: hinc est quod per extremitatem pallii aliquando tenetur a carne: sed tunc discreta ratio fugit relicto pallio, juxta consilium Christi: *si oculus tuus scandalizat te, projice eum abs te.* Multa enim utilia et necessaria sunt relinquenda, ut ruinosum praecipitium evadamus. Allegorice autem per hanc dominam designatur primo synagoga, Christum et coetum apostolicum nitens trahere ad suum carnalem sensum et ritum: Christi vero pallium est lex divina, cujus extremitas est litera et intelligentia literalis. Et per hanc synagoga conata est ad se trahere Christum et ejus collegium: sed illi relicto pallio literae, evaserunt. Secundo per hanc dominam designatur haereticorum Ecclesia, utpote Ariana vel quaecumque alia quae coetum fidelium sibi voluit erronee commisceri: quorum pallium erat ratio humana veritatem fidei exterius ornans et ab impugnationibus fortuitis tegens: cujus extremitas sunt dicta philosophorum vel principia ex elementis seu experimentis mundi sensibilis sumpta. Ubi ergo periculum incidit, relicto pallio rationis humanae, ad solam fidem fuit confugiendum: et maxime ubi non erant arbitri, idest sufficientia discretionis ex parte auditorum. Tertio per hanc dominam designatur hypocritalis praesumptio Ecclesiae carnalis arida caeremoniarum religione tumescens et temporalium concupiscentia fervens: quae pauperes evangelicos sibi commisceri compellit instar impiae Jezabelis. Pallium autem Joseph est condescensio uniformis, per quam se charitative nititur inferioribus conformare, et ab aemulorum corrosivis insidiis se celare. Hujusmodi autem extremitas est vitatio communis offensae: quia valde impium videtur ritum communem destruere et non vereri communitatis offensam: et hoc est, per quod fortissime Jezabel compellit Eliam ad fugam, nitens ipsum occidere, quia ipse insimul occiderat totum collegium pseudoprophetarum. Secundum hoc ergo potes accipere quatuor incarcerationes Joseph: unam scilicet moralem et tres allegoricas. Nam caro sentiens se a ratione subjici, praetendit animo pallium necessitatis et argumentum, quod ratio impie vult destruere carnem et officia ejus. Ex quo saepe tanta turbulentia tentationis surgit in corde, quod ratio recta stat vilis incarcerata. Sed Dei gratia sibi assistente, etiam in ipso carcere dominatur, et ibi suorum affectuum duos habet secum concarceratos; quorum unus est pincerna devotionis, alter vero est pistor carnalis consolationis: qui ubi ratio dominatur non potest non in carcere esse. Horum, inquam, somnia recte interpretatur. Licet enim uterque apparenter sibi somniet alta, realiter tamen carnem somniat altitudo carnis quae in interitum vadit. Oportet enim illam suspendi in cruce, non sancti latronis, sed reprobi. Et hoc post tres convivii summi regis dies: quorum primus et secundus sunt aeternorum fides fervida, et spes solida et erecta: tertius vero est charitas inebriata et zelotypa: et haec est quae pincernam restituit et pistorem crucifixit; quamvis ratio nondum plene a carcere liberetur, quousque ad supernam gloriam assumatur. Allegorice vero juxta primum modum designat incarceratio Joseph mortem et sepulturam Christi. Pincerna vero est latro per ipsum Deo patri reconciliatus. Pistor vero alter latro damnatus. Designat etiam incarcerationem fidei Christi, quae per tres annos, idest per tres centenarios annorum, usque ad Constantinum duravit. Pistor vero significat doctores grossioris et materialis doctrinae; Scribas scilicet Judaeorum. Per pincernam vero doctores sapientiae spiritalis. Et primus quidem in primo centenario sub Tito et Vespasiano est capite truncatus: secundus vero ex tunc liberius praedicavit. Vel haec incarceratio Joseph designat descensum Christi ad Inferos, relicto pallio carnis, propter iram justitiae Dei: et tunc pincerna designat sanctos patres et prophetas, qui erant in Limbo: pistor vero Daemones, qui per Christum potestatem super animas amiserunt. Designat etiam pistor quoscumque curiosos et vanae gloriae amantes doctores, tria canistra farinae super caput habentes: scilicet testamentum vetus et novum, et proprias expositiones superadjunctas: de quibus propter eorum inanem gloriam aves caeli pascuntur. Vel primum canistrum est speculativae scientiae philosophorum: secundum vero scientiae practicae eorumdem: tertium vero subtilis commixtio doctrinae vel praedicationis formatae ex primis. Post haec nota de somnio Pharaonis, quod videtur post duos annos: primus est annalis circuitus rationis ad discernenda propria intellectualia; secundus est ejus ascensus ad superintellectualia. Per primum autem somnium designatur tota Scriptura et omnis implicita seu figuralis praeostentio futurorum. Primo enim solet a Deo quasi per modum seminis involute et implicite dari; et tandem per expositionem doctorum, aut per superinfluentiam clarioris luminis explicari. Unde et Costantino, qui quasi alter Pharao fuit, prius per sanctos Petrum et Paulum fuit aliquid praeostensum: et postea per Sylvestrum plenius explicatum. Sic etiam videmus, quod circa fines priorum temporum, qui sunt quasi quaedam praegnantia initia temporum futurorum, quibusdam et singularibus et petentibus fit plerumque quidam fortis instinctus, et quaedam vehemens aestimatio immutationis temporum et magnalium futurorum, impliciter tamen et in generali, ex qua solicitamur a mundi sapientibus quaerere quid portendat. Per septem autem boves, septemque spicas pingues literaliter designantes septem annos temporalis fertilitatis, designatur moraliter plenitudo gratiae septiformis mentis in alta suspensae, et super fluvium divinae gratiae plantatae et pastae.

Septem vero anni oppositi designant quasdam ariditates, quas mens etiam alta pro tempore cogitur pati, ut discat humiliari: et per discretionem ex donis praegustatis se regere et pascere in tempore egestatis. Fit etiam, quod sicut terra Aegypti amplius fuit Pharaoni subjecta tempore egestatis quam fertilitatis, quo tempore magis sollicita ad consilium et auxilium Joseph recurritur: sic miro modo sit, quod mens per sensum suae egestatis fortius se Deo subjiciat et humiliet, et ad discretionis divinae consilium recurrat, quam tempore, quo ad votum bibit et pascitur in divinis. Nota etiam, quod quinta pars fructuum in horrea congregatur. Per quod designatur quod aspectus ac conatus nostrae virtutis ad quinque est dirigendus: scilicet ad Deum de praesenti colendum: secundo ad Deo fortiter inhaerendum: tertio ad seipsum spiritualiter reficiendum: quarto ad proximum confovendum: quinto ad tempus futuri saeculi secure et absque omni periculo subeundum. Et haec est quinta pars, in qua jam primae quatuor partes virtualiter continentur: et per hanc omnia bona nostra ad executionem aeterni praemii et evitationem futuri supplicii ordinantur. Allegorice vero possunt ad praesens quatuor designari. Primo scilicet fertilitas hujus vitae ad merita cumulanda, et egestas vitae futurae respectu iterato merendi: propter quod sancta discretio hoc praevidens docet, quod hujus vitae fertilitas thesaurizetur pro necessitate futurae vitae. Secundo per hoc designatur fertilis administratio Scripturarum sanctarum quae per septem tempora synagogae duravit, et per Christum in horreis mentium apostolicarum est sub ineffabili copia recollecta: ut gentibus egestate confectis, per septem tempora ecclesiastica dispensetur. Tertio per hoc designatur duplex tempus cujuslibet status solemnis. Nam sicut dies usque ad sui medium crescit, et exinde semper decrescit: sic status solemnes populi Dei quasi usque ad sui medium abundant in foecunditate donorum et bonorum operum, et postmodum tepiditas et ariditas semper excrescit. Et ideo volentibus se et alios salvare tempore egestatis, necesse est in thesauris memoriae et exercitatae seu habituatae experientiae recondere copias donorum et sanctorum exemplorum, quibus sancti patres in priori tempore sunt ditati et impinguati. Quarto per hoc designatur temporalis et spiritalis et finalis ejus tentatio et adversitas futura circa tempora Antichristi: et tunc filii Jacob fame compulsi venient ad Christum quem vendiderunt. Nota autem quod licet per spicas et boves, secundum interpretationem Joseph, idem significetur: fit tamen hoc sub varia ratione. Nam prout per dona gratiae vel sapientiae ad fortia virtutum et sanctae agriculturae opera roboramur, tunc dona ipsa designantur per boves: prout vero per ipsa reficimur et satiamur, designantur per spicas. Et sicut ante spicarum messes sunt boves arantes, et visio boum fuit ante visionem spicarum: sic etiam fortia opera praecedunt messes spiritalium refectionum; et e contra torpor acediae et ignaviae septem vaccarum, est causa ariditatis septem spicarum. Unde optime per boves designantur initia temporum: et per spicas fines eorum. Sicut videmus quod in primo Ecclesiae tempore fuerunt apostoli et martyres quasi vaccae pingues fortiter terras orbis arantes, et prolem Ecclesiae cum grandi gemitu parturientes: et post hoc sub tempore doctorum et claustralium, sequutae sunt spicae. Nota etiam de sublimatione Joseph, quod prout per ipsum designatur singulariter Christi persona: Pharao Deum patrem designat: prout vero per ipsum designantur pontifices Christi, tunc per Pharaonem designatur Constantinus, et Christiani imperatores, fidem Christi exaltantes; qui quo ad temporalem seu saecularem gloriam aliquo gradu praeeunt pontifices Christi, quamvis simpliciter subsint illis. Christus autem in ascensione sublimatus in caelum quatuor insignia regalia a Deo patre accepit.

Primum est plenitudo operativae potestatis, de qua Matth. ult.: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*: et haec est sicut annulus in ejus manu divinae potentiae sumptus. Secundum est refulgentia claritatis gloriosi corporis: et haec est stola byssina. Tertium est aeterna jucunditas, et haec est torques aurea: et in collo, in quo est vis degustativa. Quartum est ejus sublimis sessio et superambulatio: et hic est currus secundus, quamvis ipse in quantum Deus sedebat cum patre in curru primo. Per Asseneth vero filiam sacerdotis Heliopoleos Romana Ecclesia designatur: quia et Romana facta est tunc Heliopolis, id est civitas solis: quia Christus sol sapientiae et justitiae sedem suam fixit in illa. De duobus autem filiis Joseph, infra capite penultimo plenius tangetur et cetera.

Caput 42

[90315] Postilla in libros Geneseos, cap. 42 *Audiens autem Jacob* et cetera. Hic agitur de egressu Israel in Aegyptum. Et primo de egressu pro victualibus asportandis. Secundo pro morando, ibidem cap. 46: *profectusque Israel*. In prima autem parte narrantur duo ingressus, et duo regressus filiorum Jacob: quorum primus fuit sine Benjamin, secundus vero cum ipso: et hoc incipit cap. 43, ibi: *interim fames* et cetera. Hic primo refertur quomodo fratres a Joseph dure sunt tractati, cum quodam tamen munere gratiarum. Et post hoc narratur quomodo revelaverit se eis cap. 45, ibi: *non se poterat ultra*. Ait ergo *quasi ad alienos durius loquebatur*. Nota quod triplex ratio reddi potest ad praesens, propter quod eos a principio sic dure tractavit: quarum duas priores ponit Augustinus in Lib. quaest. in Genes. Prima est ad quamdam condignam punitionem et purgationem criminis eorum in se commissi. Secunda est ut ex longa suspensione suae revelationis sub hujusmodi duritie fortius occultatae, ipsa revelatio pleniori gaudio cumularetur; tamquam non essent condignae passiones eorum in toto illo tempore quo turbabantur, ad futuram gloriam exultationis, quae in revelatione Joseph eis fuerat revelanda. Tertia est ut Joseph somnia et sapientia, et sui magnificentia a seipso praedicta, quam illi deriserant et quantum est in se extinxerant, plenius magnificarentur in illis, et super eos: et ideo facit eos coram se contremiscere, et pro libito incarcerat eos, et quadam profunditate sapientiae circumducit eos quasi stultos et malitiosos. Quod quidem voluit eis facere solum pro tempore quo Joseph revelatus non est eis. Semper enim ex hoc ejus potentiam et sapientiam habuerunt fortius admirari et vereri; et de peccato suo praeterito aliquo modo conteri et perfundi. Ut autem plenius advertas, Joseph in his et aliis divinitus agi, nota inter cetera, quod valde est mirabile, quod in viginti tribus annis quibus in Aegypto stetit inscio patre, nunquam per litteras vel nuncios aliquid de se patri significavit: etiam ex quo per novem annos fuerat sublimatus a Pharaone super totam terram: cum tamen bene sciret moestitiam patris. Ex quo patet quod expectabat tempus ad hoc ordinatum a Deo: nam per spiritum prophetiae sciebat se missum illuc pro salute domus patris sui. Quamvis etiam haec sui occultatio non fuerit absque ratione. Nam per hoc detulit reverentiae fratrum suorum, in eo quod noluit etiam prodere crimen eorum. Secundo placavit eorum invidiam ex qua potuissent aliqua contra ipsum machinari, si scirent illum vivere in aliqua prosperitate. Tertio providit rationabiliter tempus

aptius suae honorificae ac salubri revelationi, tempus scilicet in quo fratres sui necessitate pressi, compellerentur, et ipsis insciis, venire ad eum. Longiturnitas etiam tacitae absconsionis reddidit omnibus admirabilem gloriam suae revelationis: ita quod ex hoc sua venditio et exaltatio plenius apparuit divinitus ordinata. Praeter hoc autem sicut jam dictum est, fiebat etiam hoc in mysterium futurorum. *Exploratores estis*, id est merito habemini et reputamini; vel exploratorum poena digni estis. Quod autem esse quandoque sumatur pro haberi, patet ex tertio regum decimooctavo capite, ubi Elias populo dicit, *Deus qui exaudierit per ignem, ipse sit Deus*, idest ipse habeatur pro Deo. Non enim intendebat dicere quod tunc per hoc inciperet esse Deus. *Ut videatis infirmiora terrae venistis.* Quod per modum istum praedictum a mendacio salvari potest. Et ideo propter hoc quod esse sumitur ibi pro videri, nota quod saepe in Scripturis res dicitur esse, quando apparet esse; ut Matthaei ultimo: *data est mihi omnis potestas.* Constat autem quod antea erat data, sed tunc clarius apparuit. Et Matth. 13, dicitur quod *de die illa et hora nemo scit, neque Angelus, neque filius hominis.* Filius autem dicitur nescire, quia non ostendit se scire: et pro tanto videtur nescire. Tertio potest dici, quod Joseph in his et consimilibus non loquitur assertorie, sed solum tentative et probative: ut sic sub tali modo tentativo, occasiones accipiat capiendi eos, et veniendi ad eorum secreta, quasi ad sibi ignota. Talis autem modus loquendi potest aliquando ex rationabili causa assumi a sapiente, et praecipue a judice: et potissime a viro prophetico, qualis utique Joseph erat. *Hoc est (ait) quod locutus sum, exploratores estis.* Idest hoc quod dicitis vos quod estis fratres et habere unum alium fratrem minorem, innuit vos hujusmodi mendose confingere: ac per consequens quod sitis exploratores. *Donec probentur quae dixistis utrum vera vel falsa sint. Alioquin* et cetera. Si, scilicet, non probatis vera esse quae dixistis. *Per salutem Pharaonis exploratores estis*, idest exploratores probabiliter videmini et comprobamini. Hinc inter cetera patet, quod non intendit simpliciter et absolute asserere ipsos esse exploratores: alias frustra apponeret hic conditionem dicendo, si non probatis quod dicitis, probabiliter apparet quod exploratores estis, aut pro certo vos pro talibus habeo. Jurat autem per salutem Pharaonis, tamquam in Pharaone venerans regiam potestatem sibi a Deo datam, et tamquam per quemdam notabilem Dei effectum, qualis utique erat Pharaonis vita et salus: quae utique secundum Deum erat sibi chara et amabilis et venerabilis. Hunc autem modum jurandi signanter assumpsit, ad se magis occultandum eis, et ad magis terrendum eos per auctoritatem et familiaritatem Pharaonis, quam in hoc se habere monstrabat. *Videntes angustias animae illius dum deprecaretur nos et non audivimus*, idest non exaudivimus. Nota quomodo Scriptura scienter multa omittit. Nam supra narrans venditionem Joseph, nihil de hoc dixit; facile tamen fuit per se cogitare, quod puer innocens periculo mortis, et tandem venditionis expositus, maximas cordis angustias pateretur: et quod humillime fratres suos deprecaretur, ne sibi nocerent. Ex hoc autem plenius patet fraterna impietas commissa in eum. *En sanguis ejus exquiritur*, idest ultio sanguinis ejus, nunc de nobis a Deo per ipsum expetitur. Sed quare hoc gravamen suum plus quam aliis ascribunt huic peccato? Potest dici quod hoc ideo, tum quia gravius, tum quia eorum gravamini correspondentius. Nam sicut illum gravaverunt, sic gravabantur. Tum etiam quia in fratre suo uterino probatio eorum exquirebatur: tum quia in Aegypto, ad quam Joseph vendiderant: tum quia plerumque justo Dei judicio fit, ut illud crimen pro quo poena infertur vivaciori remorsu memoriae cordi se ingerat. *Tollensque Simeon.* Quidam dicunt quod ipsum specialiter detinuit quia in venditione fuerat sibi magis infestus, quasi aliquam justam poenam ipsum per hoc exsolvere faciens. Sed quia per hoc, etsi non re, tamen aliquam speciem expetitionis propriae vindictae habuisset: potest probabilius dici quod unum de majoribus et primogenitis voluit retinere, in signum majoris firmitatis, et justitiae rectioris. Noluit tamen Ruben; tum quia in eum fuerat prae omnibus pius; tum etiam quia venerabatur in eo primatum naturalis primogeniturae. *Et reponerent pecunias singulorum in saccis suis datis supra*, idest infra praedicta. *Cibariis in via*, idest sufficientibus pro tota via. Illud autem de pecunia voluit secreto fieri, et interim sic occulte daret eis munera suo tempore revelanda et regratiando, quod tamen nondum appareret amicitia ipsius ad eos; imo potius cum eam reperirent, deterreret eos, nam ab ipso possent de furto aut de negligentia solvendi notari. *Vel daret jumento pabulum in diversorio*, id est in stabulo, vel in compito ad quod diverterant, et ad quod viatores communiter divertebant, *deducetis canos meos*, idest me canum et senem et cetera.

Caput 43

[90316] Postilla in libros Geneseos, cap. 43 *Interim fames* et cetera. *Sub attestatione jurandi*, idest juramento testificans, *in meam hoc fecistis miseriam.* Hoc non legitur causaliter, sed consecutive; et sic fecistis hoc quod ex hoc ego consequor miseriam. *Ero peccati reus*, idest ac si te occidissem, sic semper volo reus contra te reputari. *Modicum resinae* et cetera. Si vero quaeris, quomodo tanto domino de tam longinqua terra modicum munusculum solum mitteret. Dicitur quod littera Hieronymi habet, *aliquid resinae*; vel dicitur modicum non absolute, sed respectu tanti viri. Jubet autem ferri viro quatuor species cum melle et amygdalis. Stacte autem ex myrrha. Storax quaedam species resinae, et arbor etiam de qua fluit; et vocatur storax quasi stirax. Stiria vero Graece idem est quod gutta. Terebinthus vero sumitur hic pro altera specie fluente ab arbore quae terebinthus vocatur. *Ego autem quasi orbatus absque liberis ero.* Hoc dicit simpliciter, non solum respectu filiorum Rachel, nec respectu Simeonis vel aliorum: sed forte omnes timebat amittere. *Et occide victimas.* Victima proprie est sacrificium pro victoria hostium devictorum. Sed aliquando stat pro solemni praeparatione carnium; et sic sumitur hic. *Et instrue*, idest praepara seu ordina convivium, *ut devolvat in nos calumniam*, idest impositionem falsi criminis. *Non est in nostra conscientia*, idest nescimus, vel non sumus conscii, quis eam posuerit in marsupiis *nostris*, idest in saccis nostris. Marsupium, secundum Isidorum, sacculus est nummorum quem Graeci marsupia appellant. *Nam pecuniam quam dedistis mihi probatam ego habeo*, idest pro habita teneo, idest reputo me solutum; vere enim solverant ei, et pro tanto dicit verum. *Interrogavit eos, dicens, salvus ne est pater vester senex* et cetera. Nota quod in omnibus his interrogationibus per nullam viam interrogat de Rachele matre sua. Ex quo probabiliter convincitur, quod ante suam venditionem mortua fuerat: et ideo tamquam sciens eam mortuam, non curavit aliquid investigare de ea. *Et profanum*, idest immundum seu non religiosum putant hujuscemodi convivium. *Et inebriati sunt cum eo.* Augustinus libro quaest. super Genesim dicit, quod hoc verbum saepe ponitur pro satietate,

ut in Psalmo, *visitasti terram, et inebriasti eam*; et ideo super hoc loco dicit, quod idioma est linguae Hebraeae ut ebrietatem pro satietate saepius ponat: sicut ibi, *in stillicidiis suis inebriabitur germinans terra*, scilicet, pluviis irrigata.

Caput 44

[90317] Postilla in libros Geneseos, cap. 44 *Persequere viros*, idest perfecte insequere. *Scyphus quem furati estis.* Hic, furati estis, sumitur secundum rem, pro videmini furati esse: aliter esset sermo mendosus. Vel tentative loquitur sicut dictum est supra. *Et in quo augurari solet.* Tam hoc, quam illud quod paulo post subditur, *an ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?* Secundum Augustinum in libro quaestionum super Genesim, non dicitur serio sive assertorie, sed jocose. Quum autem ea quae non sunt, joco dicuntur esse, non reputantur mendacia. Jocosum autem modum loquendi videtur hic vocare Augustinus modum loquendi tentativum. Potest etiam praeter hoc dici quod loquitur secundum vulgatam opinionem gentium; ut sit sensus, ego juxta communem opinionem astantium et cetera. *Vos scitis quod duos genuerit mihi uxor mea*, id est Rachel quae antonomastice uxor vocatur, tum quia primo et principaliter fuit Jacob desponsata, tum quia praedilecta. *Quia in meam hunc recepi fidem.* Ex hoc patet quod Jacob tradidit principaliter Benjamin, propter fidejussionem Judae. Creditur autem plus confidisse de ipso, tum quia omnium verior et fidelior apparebat et erat: quod satis innuitur supra in facto Thamar: tum quia omnium fortissimus et constantissimus erat, prout in Lib. Paralipomenon 5 cap. dicitur: ubi etiam aliqua ratio innuitur, quare de stirpe ejus principes germinati sunt. Et nota quod post hanc fidelitatem Judae et fratrum suorum, tam ad Jacob, quam ad fratrem Joseph uterinum, subditur quod *non se poterat ultra cohibere Joseph.* Ex quo patet, quod fecerit ista Joseph, ut scilicet probaret an saltem fratri suo Benjamin essent fideles et compassivi, et in hoc ipso quodam modo promererentur obtinere gratiam ejus: et etiam in parte scelus commissum in ipsum per hoc expiaretur. Nota autem quod aliqua verba refert hic Judas dicta fuisse a Joseph, quae supra non leguntur dicta ab eo: sed non est inconveniens plura tunc fuisse dicta, quam superius sunt relata. *Et ipsum solum habet mater sua.* Modus est loquendi; quia constat, quod Rachel mater Benjamin tunc temporis non vivebat, imo obierat in partu.

Caput 45

[90318] Postilla in libros Geneseos, cap. 45 *Non poterat ultra se cohibere Joseph* et cetera. *Singulis quoque proferri jussit binas stolas.* Stola, secundum Isidorum, est matronale operimentum capitis et spatularum; hic tamen secundum quosdam stat pro veste longa; et tunc, secundum eos, non dicitur a stolon, quod est missio, sed a telon, quod est longum. Et nota, quod si Joseph matrem propriam aestimasset vivere, misisset ei specialia munera, sicut fecit patri. *Ne irascamini*

in via. Hoc dicit eis Joseph, tamquam sciens hoc vitium in via difficulter vitari: nam concitatio corporalis motus et lassatio itineris, ac communis libertas ac verbositas itinerantium, dant saepe occasionem corrixationum. Nota pro mysteriis partis hujus, quod moraliter designatur hic, quod afflictio egestatis spiritualis et temporalis saepe compellunt animum et ejus affectus recurrere ad Deum pro alimonia, saltem pro pretio laboris debiti acquirenda. Sed quia decet et expedit affectus, qui hactenus contempserunt Joseph, idest Christum et discretionem divinam, ut durius pertractentur: ideo sic in principio habet se Deus ad eos ac si essent impii et insidiosi. Unde et menti incutit timorem ne forte eorum oratio sit praesumptuosa et curiosa exploratio: et maxime quando aperte ostendunt fratrem minimum non secum duxisse, idest summum excessum humilitatis, sive contemptus sui et mundi: qualis est in supermundano excessu mentis alienatae in Deum. Primo ergo tribus diebus incarcerantur, secundum trinam coarctationem, quam tunc eos sustinere oportet: et etiam coarctari exteriorem sensum, ne etiam ad illicita evagetur, deinde sensum exteriorem. Tertio Deus seu divina regio, ad quam nituntur ascendere, occurrit eis, ut quaedam imperscrutabilis tenebra dura et clausa velut carcer lapideus, aut velut caverna profunda et saxea. Post hoc ergo, quia non possunt libere ascendere, redeunt ad requirendum praedictum fratrem minimum: retento tamen seniore in vinculis. Nam, sicut supra dictum fuit, per Simeon dolor intelligitur: qui quidem quando pro libito ad sui animi defectus deplorandos libere vacat, non est ligatus: quando vero catenis fortissimae tristitiae angustatur, ita quod plus a Dei severitate agitur quam agat: tunc quodammodo est ligatus. Et hic est qui pro infallibili obside retinetur; isto enim sic stante ligato, non possunt illi nolle cum minimo fratre redire; et praecipue egestate perdurante. Et quia cum perduraret, et quod ab eis exigitur, perficere non valerent sine pabulo gratiae Dei: ideo Joseph saccos eorum tritico implet. Sed quia etiam praeter dona aperta expedit eis aliqua dona dari occulte, in quo labor quem quasi pro pretio alimoniae dederant, eis quodammodo redditus videatur: ut sic in aperta perceptione doni occulti non inflentur, sed potius terreantur, timentes quasi de latrocinio condignorum operum quae solvere debuerant, judicari a Christo: ideo et Joseph similia facit. Atque ut Benjamin domi retentum difficillimum est Jacob extra in longinquum emittere: sic et sui contemptum et contemptibilitatem intra cor existentem, in tantum est difficile exterius, et hoc ita remotissime pandere, quod homo se existimat moriturum et canos suae munditiae et reverentiae quasi ad Inferos ruituros: si abjectioni suae munditiae exterius proditae aliquid accidat adversitatis. Sed premente fame, Ruben, idest Dei timor, exponit duos filios suos morti, si non reduxerit Benjamin salvum, idest gloriosum. Sunt autem hi duo timoris filii, compressio vitiorum et obedientia praeceptorum. Nam per haec duo videtur hominis contemptabilitas exterius prodita ad gloriam suam primam reduci. Nec potest noster Benjamin conculcari sine conculcatione horum duorum; tuncque Ruben eos occisioni exponit, quando ingerit animo, quod si Benjamin non reducitur secure a se abjiciat fugam vitiorum et obedientiam praeceptorum. Sed quia hoc non sufficit animo sub nullo pacto volenti a Deo recedere; et maxime quia nihilominus adhuc vituperari veretur; idcirco Jacob verbo Ruben non assentit. Egestate vero quasi in desperationem animum comprimente, compellitur finaliter emittere ipsum: maxime ubi Judas, idest fortissimus amor divinae laudis, se reum paternae mortis fidejussorie profert, nisi salvum reduxerit eum. Tunc igitur portatur pecunia duplex, idest perfecta promptitudo ad se subjicendum, tam pro donis habitis quam pro habendis: et cum hoc mittuntur munera sex generum devotionis ad placandum faciem Christi: quae sunt amara compunctio peccatorum, per stactem designata, et pia compassio miseriarum Christi, instantia sanctorum desideriorum seu petitionum, et affluentia dulcium mediationum ex diversis floribus instar mellis recollectarum, et fervor contumeliarum et martyriorum pro Christi fide suscipiendorum, et magnificatio divinarum laudum et praeconiorum quae sunt quasi fructus amygdalorum. *Et bene dicit, modicum resinae* et cetera. Quia quantumcumque in magna quantitate Christo mittantur, nunquam gratiose mittuntur: nisi mittens se reputet modicum et quasi nihil mittere. Quo facto Joseph plus solito condescendit, dicitque se ab eis esse solutum, et thesauros in ipsis saccis Dei munere abundasse. Tuncque Simeon expeditur, daturque ei liberum irriguum lachrymarum in lavacrum pedum; et pabulum sensualis et spiritualis laetitiae ac fiduciae asinis, idest sensibilibus corporalibus praebetur. Et in viso Benjamin, idest patuli et superexcessivi conceptus Jacob, Joseph, idest Christus exhilaratur et lacrymatur: quia novit hunc in utero suae crucis foetum esse conceptum; fitque familiare convivium omnibus fratribus, idest omnibus spiritalibus affectibus mentis, excluso tamen carnali et alieno affectu: quia cum illo non possunt simul pati convivium istud. Quia autem humilitas quae per Benjamin signatur est caeterorum affectuum antiquior et dignior: ideo circa illam fidelitas est plenius per experientiam comprobanda, et in ipsa probatione occulte glorificanda: et idcirco scyphus superadmirabilis sapientiae et praescientiae Dei, in qua Christi omnia speculantur, occulte in sacco Benjamin ponitur: quia humilibus et parvulis, teste Christo, Matth. 11, revelantur abscondita Dei. Sed quid est, quod ex hoc de furto et de ingratitudine judicatur et decernitur carceri mancipandus: nisi quia quanto humilis animus altiora Dei dona et lumina suscipit, tanto ex hoc se judicat magis ingratum Deo, et tanto plus de crimine furti formidat? Timet enim ne per praesumptionem vel per inanem gloriam illa sibi ascripserit et usurpaverit: ac per consequens quod ex hoc perpetuo carceri mancipetur a Deo. Fit etiam hoc et alio modo: quia admirabili ordine judiciorum sapientiae Dei, superexcessiva sapientia et doctrina humilium et abjectorum, tamquam praesumptuosa et stulta condemnatur: et tamquam haeretica judicatur a superbis, etiam ab illis aliquando qui potestatem vel locum Christi videntur gerere in terris. Neque mirum: sic enim Christus ipse fuit a Caipha condemnatus. Quando igitur omnes fratrum affectus pro facto hoc libentissime omni confusioni et carceri se exponunt, imputantes hoc merito deberi suae iniquitati; et praecipue quando Judas, idest robustissimus animus et insuperabilis confessio divinae laudis, pro hac cordialiter se exponit perpetuae servituti: tunc non potest se cohibere Joseph, quin se ad plenum revelet fratribus suis. Ut tamen revelatio ipsa appareat mere gratuita et humilitatis praefatae superexcessum non concludens, sed augens; idcirco revelat se ut venditum ab eis, sed tamen pro eis. Ex tunc igitur ipsi cum tota domo paterna fiducialiter veniunt mansuri cum eo; tuncque omnes exosculans, super omnium colla cum mira compassione recumbit: sed specialiter super Benjamin uterinum; quia ut Isaiae ult. dicit dominus, *ad quem respiciam nisi ad pauperculum et contritum spiritu et timentem sermones meos? Excelsus enim dominus et humilia respicit; et superbis resistens, dat gratiam humilibus suis.* Si vero quaeras quomodo Joseph, prout per ipsum discretio providentiae designatur, est altior quam Benjamin, prout per ipsum contemplationis excessus significatur? Potest tripliciter responderi. Primo quidem, quod non oportet ubique idem secundum rem per Joseph designari: unde in hoc loco potius designat discretionem vel sapientiam Christi. Secundo potest dici quod sicut Joseph alterius est dignitatis: sic et alterius conditionis est discretio viri perfecti in activa et contemplativa simul, quam solius activi, aut solius contemplativi. Sumendo igitur discretionem prout est sufficiens ad regendum dona et opera activae vitae et contemplativae: sic est altior, quam excessus per Benjamin designatus, saltem quo ad regiminis gloriam et auctoritatem. Tertio potest dici, sicut in fine libri qui dicitur Benjamin apud Richardum, quod Scriptura divina solet circa eamdem rem nunc significationem extendere, nunc restringere vel mutare. Has autem alternationes solet determinare vel per actum, vel per locum, vel per alias circumstantias. Per locum quidem; ut cum Benjamin in Aegyptum ad Joseph dicitur descendisse: per hoc enim significatur revocatio intuitus mentalis a contemplatione aeternorum ad temporalia contemplanda. Per actum vero, cum Joseph et Benjamin se mutuo amplexantur et osculantur: per hoc enim designatur mutua concordia discretionis rationabilis et contemplationis. Allegorice vero per Benjamin designatur hic primo Christus humillimus virorum novissimus, prout dicitur Isaiae c. 53; sine quo nullus patrum potuit videre faciem sapientiae Dei qua (instar Joseph) omnia regit: quin potius omnes in Limbo Inferni fuerunt incarcerati, usque ad veri Benjamin, idest Christi adventum. Sed isto adducto non potuit se continere sapientia Dei, quin se revelaret fratribus suis. Nec mirum; quia Christi humanitas est uterina praefatae sapientiae: tamquam in utero ejusdem personae verbi aeterni cum ipsa plantata. Quia vero Christus postquam homo passibilis et mortalis scyphum Joseph in ore sacci habuit, in tantum ut diceret se esse sapientiam Dei: idcirco a zelatoribus Dei, licet erroneis, accusatus de furto, addictus est morti, et dixerunt, reus est mortis. Secundo per Benjamin designatur Paulus, qui ad literam de tribu Benjamin fuit; qui etiam novissimus fuit apostolorum, et clamat se illorum minimum, sed maximum peccatorum. Usquequo autem iste fuit clare adductus ad Christum, non se revelavit Christus ad plenum gentibus: sed in hujus adventu, fracto caeremonialium velo, revelata est mystica sapientia Scripturarum. Nam Benjamin iste in mentis excessu raptus est usque ad tertium caelum: et ideo ex tunc Christus non se potuit cohibere, quin per os Pauli praedicaretur orbi. Sub hoc autem mysterio quaedam alia consimilia mysteria includuntur, perfecta evidentia suo tempore reseranda a Christo. Postremo autem per Benjamin designantur illi quibus Paulus, 1 ad Thess. c. 4, se connumerat dicens: *deinde nos qui vivimus, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera.* In illis enim, juxta ordinem temporum et operum Dei, consummabitur extremus gradus et superexcelsus contemplationis: ita ut semper adorent et quasi praesentialiter cernant adventum judicis et novissimi judicii, et gloriosae resurrectionis novissimum diem subsequentis: et ideo non poterit ex tunc se cohibere Christus, quin in plena claritate resurrectionis omnibus electis appareat, omni tamen alieno excluso ab hac aeterna ac beatissima visione. Nota etiam quod Pharao per Joseph mittit plaustra; quae plaustra sunt ipsa Dei virtus et voluntas, Christique meritum: in quibus portantur ad caelum, et ad omne bonum. Possunt etiam per plaustra intelligi ordines angelici, ac exempla et merita et documenta piorum sanctorum. Per binas autem stolas singulis datas, duplex gloria intelligitur, scilicet corporis et animae; vel substantialis et accidentalis. Sed Benjamin, idest viri status superexcessivi, accipiunt trecentos argenteos, et quinque stolas optimas; idest singularia praemia correspondentia trinae supererogationi evangelici status, et perfectioni quinque sensuum spiritualium: in quibus continetur perfectio contemplativae sapientiae, in quinque prudentibus virginibus designatae.

Caput 46

[90319] Postilla in libros Geneseos, cap. 46 *Profectusque Israel.* Hic agitur de ingressu Israel in Aegyptum ad morandum ibidem. Et primo narratur quomodo Jacob confortatus apparitione divina in Aegyptum pervenit. Secundo ponitur numerus prolis suae cum ipso intrantis, ibi, *haec autem sunt nomina.* Tertio narratur quomodo receptus est a Joseph, et quomodo per ipsum praesentatus est Pharaoni: a quo terra Gessen est tradita sibi, ibi, *misit autem Jacob Judam.* Quarto narratur quomodo Pharao in pecuniis, et in censibus terrae perpetuis, per Joseph providentiam est ditatus, ibi, *e quibus omnem pecuniam congregavit.* Quinto narratur tempus mansionis et vitae Jacob in Aegypto, ibi, *habitavit ergo Israel in Aegypto.* Dicit igitur, *Joseph quoque ponet manum suam super* etc. idest intererit morti tuae et exequiis tuis. *Filii ejus, et nepotes, et filiae.* Filias dicit pro Dina, et pro Sara filia Aser filii sui. Vel pro sola Dina, ponens plurale pro singulari. De numero stirpis Jacob intrantis in Aegyptum. Nota quod secundum Hieronymum, et secundum veritatem Hebraicam, non fuerunt nisi septuaginta: sed secundum litteram Septuaginta interpretum, fuerunt septuaginta quinque. Nam ubi littera nostra juxta Hebraeum habet, *filii autem Joseph qui nati sunt in terra Aegypti, animae duae*, idest fuerunt homines duo, pars pro toto, ibi habent Septuaginta, *animae septem.* Et subdunt, quod debent computari inter filios Jacob et nepotes, Manasse et Ephraim filii. Et hanc sequitur literam Lucas actuum 7 ubi refert verba beati Stephani, quibus dicitur septuaginta quinque animas esse ingressas Aegyptum. Sed contra hoc arguit Hieronymus tripliciter. Primo quia Manasses et Ephraim non potuerunt tunc habere filios: nam primus ex eis non potuit aliquo modo esse plurium quam novem annorum: quia Joseph duxit matrem eorum postquam fuit sublimatus a Pharaone; et ex tunc usque ad ingressum in Aegyptum, non fluxerunt nisi circiter novem anni. Secundo, quia supra 41, dicitur quod nati sunt Joseph filii duo antequam veniret fames, scilicet Manasses et Ephraim. Et infra etiam 48 dicit Jacob ad eum: *duo filii qui nati sunt tibi antequam ego venirem ad te, mei erunt: reliquos autem quos genueris post eos, tui erunt.* Ex quo videtur etiam quod tempore mortis Jacob, non habuisset Joseph nisi hos duos. Tertio quia Septuaginta Deuteronomii cap. 9 habent quod in septuaginta animabus ingressus sit Israel in Aegyptum. Sed et ipsemet Hieronymus subdit, quod Septuaginta interpretes posuerunt hic septuaginta quinque animas per prolepsim, idest per anticipationem futurorum. Augustinus vero, 16 de civitate Dei cap. 40, salvat hoc per alium modum; dicens, quod tempus introitus Jacob in Aegyptum fuit totum illud tempus quo vixit Joseph, per quem factum est ut intrarent. Sicut autem ex fine libri hujus patet, filii Joseph ipso vivente habuerunt filios et nepotes, idest filios filiorum suorum. Sed forte contra Augustinum aliquis arguet. Non est verisimile quin ante mortem Joseph fuerint liberi Jacob plures, quam septuaginta quinque. Unde videtur quod Septuaginta interpretes non curaverunt hic superaddere, nisi solos quinque, qui de filiis Joseph ipso vivente sunt nati. Et forte moti sunt ea ratione, qua et Moyses de sola generatione Joseph in hoc libro, in quo agitur de ingressu in Aegyptum, mentionem fecit. Quod et in signum primatus Joseph, et propter aliqua mysteria, factum esse videtur. Si vero quaeratur quare Scriptura ita diligenter computat

hos numeros, scilicet, omnes insimul fuerant septuaginta: qui vero praeter Joseph et filios ejus sunt cum Jacob ingressi, fuerunt septuaginta sex? Potest ad hoc duplex ratio reddi. Prima est literalis: ut scilicet ex hoc plenius appareret mira multiplicatio ipsorum facta ante exitum de Aegypto in brevi tempore. Non enim fuerant anni ducenti: et tamen Exod. 12 dicitur, quod filii Israel erant fere ducenta millia virorum absque parvulis et mulieribus, et absque vulgo, quando egressi sunt Aegyptum. Secunda ratio est mystica, propter mysterium septenarii et senarii, sive septem decadum et sex decadum, quarum mysteria ex locis aliis satis patent. Si quis vero quaerat quomodo Benjamin narrentur decem filii, cum Joseph supra c. 43 de eo dicat, *est iste frater vester minimus de quo dixeratis mihi?* Et sequenti capite refert Judas eos respondisse Joseph, *est nobis pater senex et puer parvulus* et cetera. Dicendum quod parvulus dicitur non simpliciter, sed respectu fratrum suorum. Si enim natus fuit ante venditionem Joseph, tunc ad minus fuit viginti trium annorum. Quod autem natus fuerit ante, eodem modo probatur, quo et de morte matris. *Haec autem dicetis ut habitare possitis in terra Jesse, quia detestantur Aegyptii pastores ovium.* Hujus detestationis causa ea dicitur fuisse, quia Aegyptii adorabant idola sub specie ovium seu arietum: et ideo non comedebant oves. Unde propter hoc poterant melius impetrare terram Jesse forte, quia erat ad hoc magis apta potius quam soli agriculturae: et ideo non curabant de illa. Vel forte quia erat remota a locis in quibus nobiliores terrae manebant: et ideo facilius concesserunt eam pastoribus; quod prope se difficulter sustinuissent. Dicit autem Hieronymus, quod nonnulli Judaeorum asserunt Gessen tunc Thebaidem vocari: terram vero Ramesse de qua paulo post subditur, autumant esse pagum Arsenoitem. Et Magister historiae dicit, quod Gessen est post dicta Thebays, a quo Thebaei, e quorum legione fuit beatus Mauritius. Quae postea, cum scilicet reges fuerunt ex ea, dicta est urbs heroum. Unde et Septuaginta, refert Hieronymus, habent quod Jacob misit Judam ad Joseph, ut occurreret ei ad urbem heroum in terra Ramesse. De qua dicit Magister historiae quod in finibus terrae illius aedificaverunt Hebraei urbem tabernaculorum, quae dicta est Ramesse, de qua habetur Exod. 1, et quae post pagus Arsenoes dicta est: quod sonat sine sexu: quia tunc sine distinctione uterque sexus coepit imperare Aegypto et cetera.

Caput 47

[90320] Postilla in libros Geneseos, cap. 47 *Ingressus est Joseph* et cetera. *Extremos quoque fratrum suorum.* Extremos, scilicet in supra, idest quinque primogenitos. *Dies peregrinationis vitae meae centumtriginta annorum sunt parvi*, scilicet, respectu annorum patrum meorum. *Et mali*, idest in magna afflictione transacti. Videtur eum loqui de malo poenae quia attribuit tempori, more loquendi satis usitato. Vel etiam forte per humilitatem loquitur de malo culpae. Nota autem quod Magister historiae dicit, quod in numero septuaginta intrantium cum Jacob includuntur Her et Onan filii Judae, qui mortui erant in terra Chanaan. Dicit etiam quod oportet Benjamin tunc habuisse decem filios, alias non erit verum quod filii Israel sunt quatuordecim, quia Joseph non habebat tunc nisi duos filios. Et ideo dicit quod in Hebraica veritate roh et numphin sunt duo nomina duorum,

scilicet filiorum Benjamin: qui apud nos vitiose sunt juncta. Licet autem hoc ultimum de decem filiis Benjamin fortassis sit verum, quod apud nos vitiose sunt juncta: non tamen est verum quod Her et Onan inter septuaginta includantur. Nam Scriptura in numero liberorum Liae numerat duas, scilicet Dinam et Saram. Et hoc est non solum in partiali enumeratione eorum: sed etiam in epilogatione summae eorum, dicens, *omnes animae filiorum et filiarum* et cetera. Constat autem quod si cum his duabus filiabus inter Liae liberos Her et Onan numerantur: tunc cum illis decem sunt plures quam triginta tres. Praeterea Scriptura satis aperte rejicit eos de hoc numero, cum ait, *mortui autem Her et Onan in terra Chanaan.* Magister autem videtur fuisse motus, quia in nostra litera communiter habita habetur quod liberi Liae sunt triginta tres. Illis autem duobus exclusis non inveniuntur nisi triginta duo. Dina autem et Sara simul cum illis adjunctis sunt triginta quatuor: unde et Magister dicit, quod si Dina numeratur inter filios et nepotes, septuaginta sunt praeter Jacob. Verumtamen sciendum quod secundum hoc, ubi nos habemus sexaginta sex, deberet esse sexaginta septem. Sed illi habent sexaginta sex, quae litera apud omnes communiter videtur. Et ubi dicitur, filii Israel sunt tredecim, debet haberi quatuordecim potius, eo quod liberi Liae triginta duo, non autem triginta tres. Et hanc secundam regulam habet Hieronymus in libro Hebraicarum quaestionum, dicens: *ex quo manifestum est omnes animas de Jacob quae ingressae sunt Aegyptum de femoribus Jacob, fuisse septuaginta, dum sexaginta sex postea ingressae sunt, et repererunt in Aegypto tres animas, Joseph scilicet cum duobus filiis ejus, septuagesimus autem ipse fuerit Jacob.* Hanc etiam literam sequitur Augustinus 16 de civitate Dei, cap. 40, dicens, *ingressi itaque referuntur in Aegyptum simul cum ipso Jacob septuaginta quinque homines, annumerato ipso cum filiis suis. In quo numero duae tantum feminae connumerantur: una filia, neptis altera.* Haec Augustinus. Ex quo patet quod praeter quinque nepotes, Joseph in numero septuaginta, includit Jacob et duas filias et feminas, scilicet Dinam et Saram filiam. *E quibus omnem pecuniam congregavit* et cetera. Istud, secundum corticem literae ideo subditur, ut ostendatur quantum Pharaonis reges Aegypti tenebantur Joseph, ac per consequens et suis: quia non solum liberavit totam terram a periculo famis: sed etiam magnos thesauros regi congregavit, et totam terram regni sibi plenius subjecit: et quintam partem fructuum totius terrae sibi pro censu perpetuo acquisivit. Et ideo signanter ponitur immediate post collocationem Jacob in terram Jesse: ut monstraretur quod Pharao plus per Joseph recepit a domo Jacob quam dederit ei. Fit etiam hoc ad monstrandum ingratitudinem novi Pharaonis persecutoris Israel et successoris: de quibus habetur in principio Exodi. Nota pro mysteriis, quod secundum diversitatem prosperitatum populi Dei, et sapientialium illuminationum ejus, potest Joseph varia mysteria sortiri. Nam respiciens prosperitatem et illuminationem externae patriae, tunc designat Christum a Deo patre in gloria sublimatum: per quem intramus in optimam terram. Respiciendo vero totam illuminationem Ecclesiae militantis, designat Christum hominem in Ecclesia sub Deo patre regnantem, et electos in pinguedine ecclesiasticae gratiae collocantem. Rursus nota, quod statuendo quinque priores fratres coram rege, significavit distinctionem duodecim fratrum et suarum tribuum in quinque et septem, quae in distributione terrae promissae fuit servata. Nam quinque tribus acceperunt primo partem: et postea septem residuis Josue distribuit partes suas, sicut patet Josue 18. Quod mysterium Christus in quinque et septem panibus observavit. Sicut etiam praecesserunt primo quinque patriarchales Ecclesiae quasi quinque civitates in terra Aegypti, loquentes lingua Hebraeorum. De quibus habetur Isa. 19. Rursus, nota quod tres fames notabiles fuerunt tempore trium patrum. Prima scilicet sub Abraham. Secunda sub Isaac. Tertia sub Jacob: et haec fuit omnium major et mirabilius sublevata. Sicut enim per hos tres patres designantur tres personae divinae, et tres status mundi eis mystice appropriantur: sic unicuique coaptantur suae propriae tentationes et fames, et famis sublevationes. Inter tentationes autem Ecclesiae, singulariter praedicatur illa de qua dicitur Angelo, sextae Ecclesiae. *Ego te servabo* ab hora tentationis, quae ventura est in orbem universum. Illa etiam fames singulariter exaggeratur, de qua Apoc. 13 dicitur quod bestia faciet ne quis possit emere aut vendere; nisi habeat characterem aut nomen bestiae, aut numerum nominis ejus. Quarto nota quod Joseph primo congregat regi pecuniam totius Aegypti. Secundo omnia pecora. Tertio in regis servitutem emit totam gentem Aegypti et terras eorum praeter terras sacerdotum a rege libertate donatas: quarto restituit eis terras sub censu perpetuo quintae partis fructuum. In quibus mystice designatur quomodo Christus perfectissime nos et nostra omnia subjicit Deo patri: scilicet thesauros nostrae sapientiae, et pecorales nostros seu animales sensus, et nos totos et omnia nostra, neque aliter ad plenum possumus ab ipso spirituales cibos habere. Tunc vero regi supremo semper danda est gloria et laus de perfectione virtutum et nostrae justitiae, seu de omnibus nobis datis in quatuor temporibus anni; quae quidem nulli conceduntur, nisi ad semina meritorum, et in cibum refectionis: gloria autem non nobis, sed soli Deo est danda. Terra vero sacerdotum dicitur esse libera, quia per excessivam libertatem amoris non habent partem aliquam aliam quam Deum, et terram domino consecratam: et ideo nihil est illi reddendum pro eo, quia potius computatur cum Deo illud ipsum. Unde terra eorum non aestimatur in aliquo elongata ab usibus Dei. *Cumque appropinquare cerneret.* Haec est 13 pars historialis Jacob, in qua agitur de morte ipsius, et de benedictionibus filiorum ejus. Et primo narratur quomodo firmiter ordinavit se in sepulchro patrum suorum sepeliendum. Secundo quomodo duos filiorum Joseph benedixerit.

Caput 48

[90321] Postilla in libros Geneseos, cap. 48 *His itaque transactis.* Hic consequenter agitur de morte ipsius Jacob et benedictionibus filiorum ejus. Et primo quomodo duos filios Joseph benedixit, ibi: *his itaque transactis.* Secundo quomodo dicens se moriturum, promittit suis Dei assistentiam et reductionem eorum ad terram promissionis: legans quiddam speciale sibi, Joseph, ibi: *et ait ad Joseph filium suum. En ego morior.* Tertio praedicit futura duodecim filiorum suorum, 49 cap., ibi: *vocavit autem Jacob.* Quarto refertur in summa quid unicuique filiorum in specialem benedictionem dederit, ibi: *et praecepit eis, dicens. Ego congregor.* Sexto refertur supplicatio fratrum ad Joseph pro scelere venditionis suae: et ejus ad ipsos benignitas, ibi: *quo mortuo timentes fratres ejus.* Septimo breviter tangitur mors Joseph et genealogia ipsius facta in ejus vita, ibi: *vixit centum decem annis.* Dicit ergo: *adoravit Israel conversus ad lectuli caput.* Secundum Hieronymum, Septuaginta habent *et adoravit Israel dominum contra summitatem virgae ejus.* Ex quo quidam (ut ait) volunt Jacob adorasse summitatem sceptri Joseph: potestatem, scilicet ejus adorans. Sed

secundum eum in Hebraeo est, *et adoravit Israel ad caput lectuli sui.* Quod exponens Hieronymus subdit, quod quia filius juravit ei, securus de petitione sua: adoravit Deum contra caput lectuli sui. Sanctus quippe ibi habebat lectulum positum, ubi ipse jacentis habitus absque ulla difficultate ad adorationem esset paratus. Literae tamen Septuaginta et expositioni concordat verbum apostoli ad Hebr. 11 dicentis: *fide Jacob moriens per singulos filiorum Joseph benedixit, et adoravit fastigium virgae ejus.* In quo apostolus videtur innuere quod potestatem Christi praefiguratam in sceptro Joseph adoraverit. Et verisimile est quod gaudens de Joseph tamquam de filio tanto et ita sibi benevolo, cum quadam reverentia et alacritate convertit se ad virgam Joseph adorando Deum. *Deus omnipotens apparuit mihi in rupe*, idest in Bethel. Hoc videtur nunc commemorare ad demonstrandum se habere potestatem benedicendi filios Joseph, et quod quilibet habet sortem in terra sibi promissa, sicut quicumque propriorum filiorum. Unde ex hoc illative subinfert, *duo igitur filii tui* etc. *mei erunt.* Idest secundum Hieronymum, sic haereditabunt promissionis terram sicut et filii mei; et ita facient duas tribus, ut Ruben et Simeon, qui erant primogeniti. In quo etiam innuit quod non solum vult Joseph habere jus primogeniturae; sed etiam quod hi duo filii Joseph teneant locum duorum primogenitorum suorum. *Reliqui autem tui erunt, et nomine fratrum suorum vocabuntur*, in possessionem scilicet. Idest non accipient separatim terram: sed in tribubus Ephraim et Manasse quasi appendices populi commiscebuntur. *Mihi enim quando veniebam de Mesopotamia, mortua est Rachel.* Secundum quosdam, istud interserit, quasi excusans se quare non sepeliverit eam in spelunca duplici in qua se petebat a Joseph Rachelis filio sepeliri. Sed contra hoc duae instantiae dantur. Prima est, quia non est tanta distantia de Bethleem usque Hebron, quin bene potuisset eam portasse illuc: maxime cum tunc esset in via veniendi ad patrem suum in Hebron et non multo post illuc pervenerit. Ipse autem de Aegypto usque illuc se deferri volebat. Secunda est quia tunc erat tempus opportunum et valde temperatum, scilicet tempus vernale. Praeterea si in praedicti excusationem hoc subjecerit, tunc hoc dixisset quando fecit jurare Joseph ut eum sepeliret in spelunca duplici, potius quam hic ubi filios Joseph benedicere volebat. Posset fortasse dici, quod ita fecit ad monstrandum quamdam sensibilem rationem, quare volebat quod Joseph faceret duas tribus: quia scilicet de Rachel tamquam praeventa morte paucos filios habuerat. Quia tamen de morte ejus hujus occasione egerat: subjecit et de sepultura ipsius. *Deus in cujus conspectu* et cetera. *Angelus qui eruit me* et cetera. Videtur, quod Deum patrum suorum suum vocet Angelum et sui protectorem et salvatorem. Unde et postea in singulari dicit, *benedicat pueris istis* et cetera. Nisi forte angelicam benedictionem tamquam comministram sive subministram adjungat. Sed modus loquendi quem tenet, si bene advertatur, magis sapit primum modum. *Et invocetur super eos nomen meum, nomina quoque patrum meorum Abraham et Isaac.* Nota quod Jacob adhuc vivens praesentiebat in spiritu quod nomen suum tamquam nomen sancti, erat invocandum super populo suo. Unde, sicut ipse cum patre et avo erat singulariter electus a Deo in patriarcham sui populi, et in hoc mysterium beatissimae Trinitatis: sic hic ipsum per revelationem nominaverat. *Benedixitque eis in ipso dicens, in te benedicetur Israel* et cetera. Duplici ex causa eos in patre, scilicet in Joseph benedixit. Prima est literalis: ut scilicet ex hoc pateret quod benedicendo eos principalius intendebat benedicere patrem: sic quod ex benedictione patris subderivabatur haec benedictio ad filios. Secunda est figuralis. Sciens enim in Joseph Christum praefigurari, benedixit eos in Joseph, idest in virtute Christi: in cujus virtute etiam totus Israel erat benedicendus. *Do tibi partem unam extra fratres tuos.* Idest, praeter partem quam sorte accipies inter fratres tuos. Secundum Hieronymum, Septuaginta habent, *et ego dedi tibi Sichimam praecipuam.* (Et subdit), quod Sichima juxta Graecam et Latinam consuetudinem declinata est. Et Hebraice dicitur Sichem ut Joannes testatur, licet ibi vitiose legatur *Sichar*, et est nunc Neapolis urbs Samaritanorum. Subdit etiam, quod quia Sichem lingua Hebraea transfertur in humerum, pulchre allusit ad nomen, dicens, *et ego dabo tibi humerum unum*; pro praecipuo enim, idest exaireton unum scribitur in Hebraeo. Dicit etiam quod arcum et gladium Jacob vocat hic justitiam, per quam ipse peregrinus et advena meruit interfecto Sichem et Hemor de periculo liberari. Vel secundum eumdem, per arcum intelligit fortitudinem suam, idest pecuniam multo labore ac sudore acquisitam: per quam Sichimam emit. Secundum quosdam vero, ideo dicitur eam tulisse in arcu et gladio, quia post interfectionem Sichimitarum eam potenter defendit et obtinuit. Pro mysteriis nota, primo quare ita saepe postremi primogenitis praeferuntur. Et quidem supra ubi de Abel et Cain agitur, aliquae rationes sunt datae. Sed occasione translationis manuum Jacob super Manassen et Ephraim, notandum quod quadruplex mysticae translationis genus in Scripturis invenitur. Primum est in primogenitura. Secundum est in sacerdotali cultura. Tertium est in regali solio sive dominio. Quartum est in nuptiali festo sive connubio. Ejus ratio est quia istae translationes factae sunt in commendationem electionis divinae gratiae; et quadruplicem habent respectum: scilicet ad suae originis principium: ad Dei et suae legis cultum: ad virtualis dominationis super se et super omnia inferiora fastigium: et ad divinae fruitionis familiare gaudium et indissolubile connubium. In primogenitura autem facta est translatio triplici ex causa. Primo scilicet ut primatus seu electio gratiae non attribuatur naturali principio. Secundo ut non ascribatur tempori vel praecedenti merito. Tertio, ut non praesumatur de gratiae privilegio abusive tractato; ideo enim propter gulae vitium est translatum ab Esau ad Jacob castissimum: a Cain ad Abel propter vitium malignitatis et duritiei indevotae. In sacerdotali autem cultura facta est translatio ab eli ad Samuelem, saltem quoad auctoritatem judiciariam, et ab Abiathar ad Sadoch: et tandem a Caipha ad Christum; seu potius a sacerdotio legali et carnali ad sacerdotium gratiae spiritalis. Et hic habet proprie locum verbum apostoli ad Hebr. 7. Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat. In eamdem autem figuram concurrit translatio tabernaculi in templum et cultus Silo in cultum Jerusalem. De quo dicit Psalmista, quod *repulit tabernaculum Silo et tribum Ephraim non elegit; sed elegit tribum Juda, montem Sion, quem dilexit.* Si autem diligenter inspexeris literales causas translationum praedictarum, de facili tam moraliter quam allegorice advertes et spiritales. In regali vero dominio facta est translatio a Saule ad David, ab Adonia ad Salomonem; de quo 3 Reg. 2, dicit ipse Adonias, *translatum est regnum et factum est fratris mei.* Quantum vero ad principatum facta est ab Aman ad Mardochaeum. In regibus etiam decem tribuum invenies plures alios. In nuptiali vero connubio a Vasti ad Hester, a synagoga ad Ecclesiam: et fiet ab Ecclesia militante ad Ecclesiam triumphantem. Et de his invenies figuras in uxoribus Abrahae et Jacob et Helcanae patris Samuelis: et hoc quoad sponsas: quia quoad viros habes exemplum in Sara quae post viros septem data est juniori Tobiae: et in Ruth, quae post primum virum nupsit Booz: et in Raab quae post amasios nupsit Salmon. Quoad utrumque vero in David et Bersabee: et quodam modo in Juda et Thamar. Et nota quod Jacob hanc translationem hic fecit sub signo crucis, brachia sua transducens: in quo simul tria significavit. Primum est quod Christus in cruce crucifigendo literam, carnalem affectum et sensum postponendum docet et aperit. Secundum est quod Dei dextera dirigitur ad illum qui exterius est in ejus sinistra, et in adversitatum sufferentia pro ipso suscepta. Ejus autem sinistra ad eos qui secundum exterius sunt in dextra, idest in prosperitate temporalis primatus. Tertium, quod Jacob per hoc conformavit manus suas exteriori propositioni Joseph, quia dexteram suam posuit super eum qui a sinistris erat; Joseph enim e contrario fecerat, quia sinistram respectu sui posuit ad dextram Jacob. Quod enim est ultimum respectu naturalis principii, videtur minus; quamvis respectu causae finalis, quam Deus praedestinans praeintendit, sit majus: et ideo naturalis affectus hic quodammodo renititur ordini praedestinationis divinae. Deinde nota hic morale et anagogicum mysterium. In Manasse enim et Ephraim duae partes beatitudinis designantur. Prima est perpetua oblivio, seu carentia omnis mali; et hoc per Manassen qui interpretatur oblivio designatur. Secunda est, consummatum augmentum omnis boni; et hoc per Ephraim, qui augmentum interpretatur. Haec autem secunda primae in valore praefertur. Et quia per Ruben et Simeon timor et dolor, sicut supra dictum est, designantur: ideo Jacob proprie dicit, quod Ephraim et Manasses per Ruben et Simeon erunt sui. Nam securitas impassibilitatis succedit timori: plenitudo vero gaudii seu boni jucundi succedit dolori. In his etiam duobus designantur duae perfectiones partis moralis. Prima est nullam passionem vitii experiri, quae omnis vitii inexperientia dici potest. Et haec est optima oblivio malorum domus patris. Secunda est exuperantia simul et gustativa experientia spiritualium fructuum et incrementorum: et hanc excrescentiam habet Joseph in terra paupertatis suae. Nam paupertas perfecta in se includit fugam et exclusionem temporalium, et amplexum ac continentiam thesaurorum supercaelestium.

Caput 49

[90322] Postilla in libros Geneseos, cap. 49 *Vocavit autem Jacob filios suos.* Hic Jacob prophetice praedixit futura filiis suis: et primo ipsemet praemittit dicendorum prooemialem titulum seu exordium: in quo potius innuit se praedicturum eis futura novissima quam propinqua. Innuit etiam se dicturum magna et valde attendenda: quod quidem facit dicendo, *congregamini et audite.* Talis autem modus convocandi et reddendi attentos non solet fieri nisi pro arduis rebus. Et nota quod ex hujusmodi praelibationibus seu circumlocutionibus solent prophetae subinnuere se principalius intendere postremos sensus quam primos. Unde per hoc quod hic dicit se dicturum ventura in novissimis diebus, aperte innuit quod ad novissima Christi Ecclesiae tempora fertur principalior intentio sua. Secundo praedicit futura sex filiis suis Liae; et hoc juxta ordinem suae nativitatis: nisi quod Zabulon praemittit ante Issachar. Tertio prophetat filiis Balae ac deinde filiis Zelphae, ac tandem filiis Rachel: ordinans eos juxta senectutem suae nativitatis; nisi quod filios Zelphae ante Nephtalim ordinat. Notandum autem quod iuxta modum ceterarum prophetiarum hic intenduntur plures sensus per ordinem se habentes. Primus hic est per verba metaphorica et pro tanto mysticus. Dicitur nihilominus literalis, et hic proprie respicit statum tribuum secundum carnem

descendentiam a duodecim patriarchis. Et secundum hoc, per eorum nomina hic tribus eorum aut aliqui futuri in tribubus illis intelliguntur. Ut autem sensus hic literalis aperte subserviat sensibus subsequentibus, idcirco talia secundum sensum literae dicantur quae quodammodo plenius et proprius exponi valeant de Christo et suis, quam de statu primi temporis, circa quem literalis sensus insistit. Et hoc est quod tribus filiis praedixit improspera, omnibus aliis praedicat prospera: quia sicut infra patebit, hoc fuit valde aptum mysteriis Christi. Ne tamen literalis sensus secundum se mutilus omnino credatur: sciendum quod tam praecedentibus illa quae hic praedicuntur, quam subsequentibus fuerunt prophetiae utiles et necessariae ad fidem, ad spem ipsorum in Deo fundandam. Praecedentibus enim fuit expediens firmiter credere et sperare quod Deus sub certa distinctione tribuum eos firmiter collocaret in terra promissa, et quod tunc Dei cultus magnificaretur in eis sub strenuis regibus et judicibus. Subsequentibus vero fuit utile scire quomodo illa quae erant in eis impleta et promissa ad tollendum etiam aemulationem et scissuram super divisione terrae et super sublimatione quarumdam tribuum super alias, fuit utile scire quod hujusmodi erant per sanctos patres praedicta et praeordinata a Deo. Fuit etiam ipsis omnibus utile scire, quod totus status eorum distinguendus et ordinandus erat secundum aliquam figuram praesignativam ad Christum et ad Christi statum, quem dispositorie praecinebant. Literalem igitur sensum primo succincte percurrendo, sciendum est, quod primo tribus primogenitis ostendit temporalem primatum esse ablatum propter sua peccata: quamvis Simeonis et levi aliqualiter subinnuat spiritualem primatum quem habituri erant, quia etiam ipsi in suo excessu habuerunt occulte fortem zelum Dei. Dicit ergo ad Ruben, quod ipse ordine naturae erat primogenitus tamquam de primordiali et viriliori robore patris sui genitus: et tamquam principium laboris et solicitudinis paternalis erga suam prolem fovendam. Ex quibus sequebatur quod erat praediligendus et prior futurus in donis majoribus suscipiendis: et quod debeat aliis dominari et imperare. Sed quia per incestationem uxoris patris sui ejus concupiscentia effusa est, sicut aqua de vase fracto; ideo subdit, *non crescas*, scilicet in dignitatem primogeniturae: nec in temporalem primatum. De duobus vero sequentibus dicit: *Simeon et levi fratres*, idest in malo peragendo concordes *vasa*, idest arma seu instrumenta, *iniquitatis bellantia. In consilium eorum non veniat anima mea*: quasi dicat: consilium habuerunt dolosum et iniquum: et ob hoc mihi valde odiosum. *Et in coetu illorum*, idest turba, cum qua Sichimitas destruxerunt, *non sit gloria mea*, idest factum eorum non reputo inclytum seu gloriosum, imo potius ignominiosum. *Quia in furore suo*, idest in insano et effrenato impetu irae, *occiderunt virum*, scilicet Sichem; vel virum, idest viros, singulare pro plurali. Quia vero eorum ira fuit nimis rigida et aspera in vindicta: ideo maledicendo eam dicit quod fuit pertinax et dura. Praemissa ergo eorum culpa, subdit poenam eorum, dicens: *divides eos in Jacob* et cetera. Idem enim repetit per alia verba. Tribus enim levi non habuit haereditatem vel mansionem et partem seorsum: sed in omnibus tribubus quasi per omnes fuit dispersa, sicut patet Josue 21. De tribu vero Simeon dicitur Josue 19, quod eorum sors fuit in medio possessionis filiorum Juda. Licet autem dispersio levi principaliter fuit in gloriam eorum, ut scilicet intenderent soli cultui Dei, et ut dispersi per omnes tribus possent in his quae ad Deum sunt plenius dirigere eos, nihilominus secundum carnem saltem carnalibus potuit hoc esse poenale: et pro tanto ponitur hic in poenam. Innuitur etiam in hoc quod magnis et excessivis zelatoribus etiam in bono est utilis et necessaria poena divisionis: ut scilicet per aliorum publicam et multiplicem societatem, excessus eorum et impetus moderetur. Praemisso igitur de quibus tribubus temporaliter principatus fuit ablatus, subdit de tribu Juda, cui principatus regni fuit in David collatus, ostendens circa haec tria. Primo scilicet gloriam et dominium ejus super totum populum Jacob: et ideo alludens ad nomen Judae qui confessio interpretatur, dicit, *Juda, te laudabunt fratres tui*: et postea, *adorabunt te filii patris tui*, idest omnes tribus Israel. Non enim dicit filii matris tuae. Sumitur autem hic adorare pro reverentia prostrationis et subjectionis, quam facit servus suo domino sive regi. Secundo ostendit ejus triumphalem potentiam super hostes, dicens: *manus tua* et cetera. Et ad hanc plenius monstrandam comparat eum leoni, non seni seu fracto, sed juveni et robusto, dicens: *o Juda, tu es catulus leonis.* Et quia leonis est grandem praedam de sylvis et montibus sibi venari, ideo dicit: *ad praedam, fili mi, ascendisti*, idest de praeda seu cum praeda jam capta ascendisti, scilicet ad cubile tuum. Quia etiam leonis post hoc est secure et absque timore in loco suo quiescere, quia potius omnia timeant ipsum invadere, et invadendo suscitare, ideo subdit: *requiescens accubuisti.* In quo signat, quod principatus Judae neminem vicinarum gentium timebit, quin potius ab omnibus valde timebitur. Et haec quidem in David et Salomone pro parte impleta fuerunt. Tertio ostendit regni ejus terminum et durabilitatem, dicens: *non auferetur sceptrum de Juda* etc., *donec veniat qui mittendus est*, idest Christus, qui pro salute mundi a Deo patre mittendus erat: et ideo subdit, quod *ipse erit expectatio gentium*, idest gentes ponent in eo spem salutis suae, et expectabunt ipsum tamquam salvatorem suum. Et per hujusmodi orationem metaphorice ostendit tria per ordinem se habentia, ex quibus apparet ipse mundi salvator. Et incipit a posteriori effectu per medium tendens in effectivum principium; et habet in se summae puritatis decorem et munditiam, et summae sapientiae gratiam et perspicaciam. Et pro his dicit, quod *pulchriores sunt oculi ejus vino.* Comparat autem eos vino: quia sicut vini humor est clarus, et nimis etiam gratiosus: sic est et oculus, et praecipue oculus inebriatus a sapientia Dei. Habuit etiam doctrinam purissimam, suavissimam et efficacissimam; et ideo dicit: *et dentes ejus lacte candidiores.* Per ista autem potest designari virtus activa, seu praedicativa et contemplativa mysteriorum suorum. Quia vero meritum suae passionis fuit instrumentale medium nostrae salutis, et etiam gloriae sui corporis, ideo dicit, *lavabit in vino stolam suam*, idest sanguine suo effuso corpus ejus operietur, ac si in ipso lavaretur. Vel per hoc lavit corpus suum, quia per hoc ejus gloriam meruit et obtinuit: et per hoc etiam lavabit Ecclesiam suam, quae est quasi vestis ejus. A duobus autem praedictis manavit salus ecclesiastici regiminis continentis fideles ex gentibus et Judaeis: et ideo dicit: *ligans*, scilicet praeceptis, et sacramentis, et gratiarum donis. *Pullum suum*, idest populum gentilem ad se conversum. *Ad vineam*, idest ad Ecclesiam instar vineae plantatam et cultam. *Ad vitem*, idest ad seipsum, qui est vitis vera. *Asinam suam*, idest synagogam prius jugo legis pressam. Secundum Hieronymum, pro vite in Hebraeo habetur, *et in Soreth*, idest vitem electam seu optimam. Dicit etiam quod pro pullo in Hebraeo potest legi urbem suam; et juxta eumdem sensum ad praecedentem aliis verbis Ecclesia demonstrata est, de qua scriptum est, *non potest civitas abscondi supra montem posita.* Nota autem, quod quidam legunt praedicta de principatu Judae usque ad regnum Saulis; dicentes, quod ubi nos habemus, *donec veniat qui mittendus est*: in Hebraeo est, *Siloh*, idest donec veniat inunctio Saulis in Siloh: et tunc dicunt, quod per sceptrum intelligitur quoddam dominium tribus Judae, quod scilicet, primus intravit mare, et dux ejus primus obtulit in tabernaculo. Sequentia vero legunt de abundantia vini et lactis terrae illius tribus. Sed istud est ridiculosum. Primo, quia ante regem David tribus Juda nullum nobile dominium plus quam tribus ceterae legitur habuisse, imo etiam minus. Nam Moyses de tribu levi fuit primus dux Israelis, et postmodum Josue, qui fuit de tribu Ephraim: et praeter Othoniel judicem non legitur aliquis de Juda judex vel dux bellorum Israelis fuisse. Secundo, quia quod per adventum Saulis in Siloh inunctio intelligatur, non est conveniens. Nam tunc sedes divini cultus non coepit esse in Silo, imo post; et tunc coepit inde transferri. Nam sub Samuele mansit arca Dei in Cariathiarim, sicut habetur primi regum septimo; et tandem per David translata est in Jerusalem. Unde David canit, *et repulit tabernaculum Joseph, et tribum Ephraim non elegit, sed elegit tribum Juda, nomen Sion* et cetera. Tertio, quia satis erat rationabile, quod Jacob praediceret regnum fundandum esse in tribu Juda, et suo tempore scirent hoc a Deo ordinatum fuisse: et sic per consequens magis concorditer tribus aliae subderentur imperio ejus. Quarto, quia valde necessarium erat, quod finis et finalis terminus synagogae ab initio praediceretur, et quod ab initio mentio fieret de Christo venturo. Non autem potuit hoc convenientius fieri, quam loquendo de regno Judaico in tribu Juda fundando; et maxime quia Christus de tribu Juda et de stirpe regia nasciturus erat. Quinto, quia nomen, Silo, sumptum appellative potius facit ad sensum nostrum. Nam Silo est idem quod missus vel missio; apud dominum autem Christus sic erat mittendus, quod erat per aeternam praedestinationem quasi jam missus. Prout etiam Silo interpretatur translatio, amissio vel restitutio, designat tempus translationis legis veteris in legem Christi, et tempus restaurationis factae per Christum. Sed contra nos quidam arguunt, quod ante adventum Christi fuit regnum de tribu Juda ablatum, scilicet a transmigratione Babylonis et ultra. Nam postmodum pontifices tenuerunt ducatum, praeter Zorobabel et Nehemiam. Praeterea Herodes alienigena fuit per triginta annos rex Judae ante Christi ortum. Ad quod dicendum primo, quod Christus non solum debebat esse finis tribus Juda, sed etiam totius status Judaici: et ideo loquendo de regno Judaico, prout erat finiendum in Christo, non solum debuit loqui de regno tribus Judae, sed etiam de tota regali potestate totius synagogae: et ideo quod ait: *non auferetur sceptrum de Juda*, intelligendum est, quod regnum fundatum in tribu Juda non auferetur populo Judaico, donec veniat Christus. Licet enim ad tempus fuerit de facto interpolatum, utpote quum fuerunt in captivitate: non tamen fuit usque ad Christum totaliter ablatum, neque unquam usque ad Christum jure perditum aut ablatum. Secundo dicendum, quod prophetiae spiritualium et aeternorum habuerunt figuralem corticem carnalium et temporalium: ideo ad quemdam aditum apertionis spiritualium pro tempore suo oportuit corticem carneum in pluribus esse defectivum. Unde videmus, quod in Psalmo, ubi David praemittit, quod *Deus juravit David servo suo, usque in aeternum praeparabo semen ejus et thronus ejus sicut sol in conspectu meo*, ipse praesciens oppositum quodammodo esse futurum, subdit, *tu vero repulisti et distulisti Christum tuum, et evertisti testamentum ejus* etc.: in tantum quod, ut subdit, *gentes etiam probaverunt commutationem Christi tui.* Et certe isti, qui dant praedictam instantiam contra prophetiam Jacob, ita possent eam dare contra promissiones Dei factas ad David. Nam secundi regum septimo dicitur: *erit domus tua et regnum usque in aeternum ante faciem meam, et thronus tuus erit firmus jugiter.* Igitur in hujusmodi promissionibus oportet per regnum intelligi jurisdictionem Catholicae fidei, et spiritualem sedem divini cultus in electis Dei in aeternum mansuram:

quamvis non semper sit in hac terra vel illa: sed tunc per illud (donec) non significatur terminus desertionis hujus regni, sed potius terminus ambiguitatis; ut sit sensus: etiam in tempore, in quo de hujus regni ablatione dubitari posset, scilicet in tempore ante Christum, nullatenus auferetur, imo durabit usque ad ipsum et (supple) multo magis postquam ipse venerit. Tertio posset dici, quod pro tanto usque ad Christum mansit in tribu Juda, pro quanto tribus sacerdotalis et regia fuerunt commixtae, et per conjugia ac urbium domicilia saepe unitae: et maxime, quia in ipsa tribu Juda sedes regni semper ac singulariter remansit. Licet autem ad illud de Herode satis pateat ex praedictis, nihilominus potest dici, quod aliquantulum ante Christi ortum debuit aliqualis ablatio regni Judaici inchoari: ut ex hoc innueretur, quod Christi adventus jam in janius erat. Quarto potest dici, quod prophetiae sunt aliquando conditionales, prout dicitur Jeremiae decimooctavo. Subintelligitur enim Dei promissio implenda, si populus per peccata non reddiderit se indignum promissionibus Dei. Quia igitur reges Juda longo tempore peccaverant: idcirco non est inventa in eis conditio praesupposita et subintellecta. Post haec igitur subdit de Zabulon, dicens, *quod ejus tribus stabit in maritima regione*, in qua est statio navium, ita quod ex una extremitate attingit regionem Sidonis. Quidam dicunt, quod hoc intelligitur de mari, idest de stagno Galilaeae, juxta illud Isaiae 9, *terra Zabulon, et terra Nephtalim maris trans Jordanem Galilaeae gentium.* Hieronymus tamen hic dicit, quod Zabulon esset magna maris littora possessurus; et hoc ipsum satis patet ex Josue decimonono. Unde et secundum literam ideo videtur praemisisse Zabulon ante Issachar: quia voluit incipere a termino maritimo, et sic ad intermedias terras venire. Nec est inconveniens, si ex una sui parte tangit mare magnum, et ex alia parte mare seu stagnum Galilaeae. Ad Issachar vero subdit, quod habebit terram Mediterraneam, inter terminos scilicet Zabulon et Nephtalim, scilicet, pulcherrimam et fertilem in Galilaeae regione juxta Nephtalim: et ideo tamquam superabundantes messes habens velut asinus fortis portabit res suas ad mare, ut ibi vendat eas alibi asportandas; propter quod et ibi vectigalia solvet. Ubi autem nos habemus, *asinus fortis*, in Hebraeo est, *asinus osseus*; et secundum rem idem est. Nota, quomodo juxta literalem sensum temporalium copia facit servum et laboriosum. Nam tribus ista dicitur servitura hominibus et tributis, propter copiam suae fertilitatis. De Dan vero (alludens more prophetico ad ejus nomen, quod interpretatur judicium) dicit, quod habebit auctoritatem judiciariam, sicut et ceterae tribus. Quod generaliter sumptum potest intelligi de judicibus per tribus singulas distributis. Specialiter tamen prophetatur de Samson, qui fuit de duodecim judicibus totius Israelis; et tunc de isto subdit, quod instar colubri, *et cerastes*, idest serpentis cornuti hostibus Israelis insidias ponet nimis, et mordebit ungulas equi, ita ut hostis illum equitans cadat retro. Per ungulas autem equi intelligit fundamentale robur equorum seu hostium. Samsonem vero comparat colubro cornuto: quia absque societate, et absque equitum et armorum apparatu solus de hostibus triumphabit; quasi diceret: ille tam astute quam potenter hostes Israel mirabiliter solus absque amicis et sociis opprimet. Et quia ille in sua miraculosa fortitudine specialem typum Christi salvatoris tenere debebat: ideo quasi de isto loquens, transit ad Christum, cujus erat figura, dicens: *salutare tuum*, idest salvatorem tuum, et salutem per ipsum fiendam, expectabo: quasi diceret, in illum tendit finalis spes mea. *Cerastes.* Secundum Isidorum, Etymologiarum libro duodecimo, est serpens, habens in capite cornua similia arietum. Cerata enim Graeci cornua vocant. Est enim flexuosus plus quam alii serpentes, ita ut spinam non habere videatur, totumque corpus tegit arenis, et solum quamdam ostentationem corniculorum suorum relinquit, quasi ad escam animalibus illuc venientibus, ut sic capiat ea. Quidam tamen legunt haec de Antichristo, quem (sed nescio an vere) de tribu Dan nasciturum putant, propter quod (ut dicitur) a Joanne in Apocalypsi de tribu Dan non ponuntur signati. Qui quidem serpenti cornuto comparatur bestiae habenti duo cornua similia agni. Et secundum hoc per equum intelligitur coetus electorum, quem inescat tamquam Christus. Et quia falso dicet se esse salvatorem et Christum, idcirco Jacob subdit, quod Dei salvatorem expectat. Vel secundum aliquos, per equum intelligitur Romanum imperium, et per ascensorem imperator vel Papa. Per Dan vero ideo Antichristus signatur, quia non de libertate gratiae orietur, sed potius de ancilla, cupiditate scilicet et ambitione, et erit judex iniquitatis. Deinde de Gad, alludens ad nomen ejus, subdit, *Gad accinctus*, idest armis et balteo militari. Vel accinctus, idest expeditus. *Praeliabitur ante eum*, idest ante populum Israel, juxta quod habetur Num. 32 ubi tribus Gad et Ruben Moysi promittunt, nos armati et accincti pergemus ad praelium ante filios Israel. *Et ipse accingetur retrorsum*; quia secundum Hieronymum, post quatuordecim annos ad possessionem suam trans Jordanem revertens reperit praelium vicinarum gentium contra se, et victis hostibus dimicavit fortiter. *Aser pinguis panis ejus* etc. idest terra ejus erit fertilis et affluens deliciis. *Nephtalim cervus emissus*, idest terra ejus erit velocis fertilitatis, et in suis pullulationibus quasi cervus. Secundum Hieronymum, Hebraea vox potest transferri, vel in *cervum emissum*, vel in *agrum irriguum*: significans, quod aquae calidae in ipsa nascantur tribu: sive quod super lacum Genesareth et fluenta Jordanis irrigatur. *Dans eloquia pulchritudinis*, idest dans pulchros flores et fructus: sicut os eloquens dat pulchra eloquia. Unde Septuaginta habent, *dans in generatione pulchritudinem.* Vel secundum quosdam, hoc dictum est propter prophetas, qui ibi manserunt in monte Thabor. Vel secundum Hieronymum, propter Christum, qui ibi maxime docuit. De Joseph autem tamquam de sanctiori et praedilectiori, et jure primogeniturae digno, tangit primo ejus praerogativam et meritum, ibi, *Deus patris tui* et cetera. Deinde praedicit ejus tribui bona, ibi: *benedictiones patris tui* et cetera. Et postmodum ipsum tamquam primogenitum specialiter benedicit. Alludens autem ad nomen Joseph quod interpretatur augmentum, dicit, quod est filius accrescens, quia quasi in regiam dignitatem super omnes fratres suos crevit, et etiam quia crevit in duas magnas tribus. *Et decorus aspectu*, propter quod *filiae*, idest feminae, *discurrerunt super murum*, ad ipsum, scilicet videndum; idest secundum Hieronymum, qui tam pulcher es, ut te tota de muris et turribus ac fenestris turba puellarum Aegypti prospectet. Sed et fratres ejus *habentes jacula*, scilicet livoris et invidiae, vel Aegyptii illum incarcerantes, *exasperaverunt eum*, scilicet verbis et factis duris et injuriosis. *Et jurgati sunt*, scilicet contra illum. *Sedit in forti*, idest in Deo omnipotenti. *Arcus ejus*, idest fiducia et virtus fuit firmata in Deo; et ideo *vincula brachiorum et manuum dissoluta sunt per manum potentis Jacob*, idest Dei, qui est potens protector et defensor populi Jacob, *inde*, scilicet de vinculis illis, *pastor egressus est* etc. scilicet Joseph factus tunc rector et pastor Aegyptiorum, et domus patris sui, qui est *lapis Israel*, id est, fortis protector, et quasi lapideum fundamentum populi Israel. Vel inde, idest de Joseph egressa est tribus Ephraim, fortis et stabilis et invincibilis, instar lapidis durissimi: et sub Jeroboam imperans decem tribubus Israelis, sicut pastor ovibus suis. *Et omnipotens benedicet tibi benedictionibus caeli*, idest tam ex influentiis caeli, quam irrigua pinguedine terrae. Habebis terram fertilem et feracem, tam animalium, quam hominum. *Uberum* etc. idest habebunt vulvam foecundam ad concipiendum, ubera plena lacte ad nutriendum. *Benedictiones patris tui*, idest patri tuo a Deo datae. *Confortatae sunt*, idest fortiores effectae, *benedictionibus*, idest propter merita benedictionum paternarum, confortatae, inquam, ad perdurandum. *Donec veniret desiderium collium aeternorum*, idest vita aeterna supernorum civium, vel aeternarum mansionum, quae sunt quasi colles vel montes. Sumitur enim desiderium pro re desiderata: eo modo, quo fides, vel spes, vel scientia, frequenter sumuntur pro re credita, vel sperata, vel scita. Hae, inquam, benedictiones tales ac tantae, *fiant in capite Joseph et in verticem Nazaraei*, idest ipsius Joseph. *Inter fratres suos*, seu respectu fratrum suorum, singulariter sancti, et consecrati, et floridi. Et nota, quod occasione regni Judae egit de regno Christi aeterno: sic occasione benedictionis seu gratiae patrum consummandorum in Joseph, egit de ultimo fine gratiae, qui est finis omnis desiderii sancti. *Benjamin lupus rapax*, idest tribus ejus erit valde bellicosa, et ideo instar bellantium. *Mane comedet*, idest rapiet *praedam, et vespere spolia*, scilicet rapta, *dividet*, militibus suis. Vel per mane et vespere, intelligit multam continuationem bellorum. More tamen Scripturae duo, quae triumphantes faciunt, per quamdam appropriationem eis distinxit: attribuens unum uni tempori, et alterum alteri. Vel mane et vespere significant idem quod prius et posterius, ut sumatur speciale pro generali. Hieronymus dicit quod Hebraei exponunt hoc de altari holocaustorum, quia templum in parte Benjamin fuit. Ibi enim sacerdotes mane hostias immolabant et ad vesperam sibi dividebant partem hostiarum sibi debitam. *Omnes hi in tribubus Israel duodecim*, idest isti facient duodecim tribus Israelis. Est enim hoc verbum Jacob adhuc prophetantis de eis. *Benedixitque singulis benedictionibus propriis*, addendo, scilicet, alia praeter verba superiora: quia tribus primis non videtur superius benedixisse. Nisi forte dicatur, quod quando dixerit Ruben, *non crescas*, idest esto amodo humilis et moderatus: ei quodammodo benedixit; quasi diceret, ex tua culpa, licet per accidens, bonum humilitatis et moderantiae consequeris. Nota autem, quod cum benedictiones hae per viam spiritus essent dandae et diffundendae, quod proprie vadunt ad spirituales successores istorum. Unde benedictio Joseph currit magis proprie super eos, qui in gratia sanctitatis et regiminis ipsum erant imitaturi. Viso igitur qualicumque sensu literali, tangendum est aliquid breviter de allegorico. Et primo prout omnia referuntur ad caput, scilicet Christum, scias, quod ejus primogenitus fuit populus ex Judaeis conversus, qui in carnali sensu legalium per praesumptuosum zelum effusus est, sicut aqua inundans et in ampullas inflatas mirum intumescens: et ideo primogenituram datam sibi amittit, quia totam legem et totum sensum legis, totamque synagogam turpi errore foedavit. Hinc vero adjuncti sunt Simeon et levi, idest Scribae et Pharisaei, impiis Conciliis et furibunda invidia Christum occidentes, et murum veritatis suae doctrinae pro posse diruentes et suffodientes: et ideo maledicti sunt a Deo, et per universum orbem in captivitatem dispersi. Tunc igitur Judas a fratribus, idest ab apostolis laudatus et adoratus est, scilicet Christus qui Daemonum potestatem oppressit: et velut leo junior ab Inferis praedam traxit, et cum illa in caelum ascendit: et etiam ab infernali statu infidelium multam praedam electorum traxit et trahet. Hic igitur per mortem dormivit et resurrexit ut leo. Quam suscitationem non potuit facere Deus alter ab ipso. Et de hujusmodi regno et sceptro est bene verum, quod potestas ejus est potestas aeterna quae non auferetur: et regnum ejus, quod non corrumpetur, prout scribitur Danielis septimo: ipse est Zabulon, habitaculum scilicet fortitudinis, naves Ecclesiae regens, et cujus statio est portus salutis. Et sic de sequentibus, quorum pertractationem omitto, eo quod ex suprascriptis et sequentibus satis pateat. Referendo vero hoc ad Christi membra, possunt inde trahi plures allegoriae. Nam possunt haec referri ad duodecim Ecclesias, a duodecim apostolis fundatas, vel ad ipsosmet. Nam Judas Petrum principem apostolorum designat: Joseph vero Joannem Evangelistam: Benjamin vero Paulum, qui et ad litteram fuit de tribu sua, qui instar lupi rapacis praedam gentilium comedit, et attulit Christo, et spolia gratiae et sapientiae Christi sub mira discretione distinxit et distribuit Ecclesiae Dei et discipulis suis. Potest etiam et hic texi ordo Ecclesiae; ut videlicet in Ruben intelligatur, sicut dictum est, prima Ecclesia de Judaeis conversis ad Christum. Per Simeonem vero et levi, doctores et episcopi Ariani, vel alterius haeresis. Per Judam, Romani pontifices in fide Christi constantes: quorum primatui omnes filii Christi subduntur, et in quibus regimen fidei usque ad Christum judicem durat. Quamvis etiam hic consimilis sit quaestio et responsio, qualis supra in sensu litterali est tacta. Per Zabulon vero intelliguntur robusti zelatores Ecclesiae et religionum. Per Issachar vero anachoritae et monachi qui pro amore caelestis praemii sua corpora macerationi, poenitentiae et servituti subjecerunt. Ne autem debitum regnum temporalium in Ecclesia Christi crederetur omnino inutile aut nocivum: idcirco et idem filius sensualis ancillae designat populum suum, sicut et tribus superiores. Nam utile est pro tempore malis insidiari, et robur eorum cautelose mordere. Quia tamen in his temporalibus non est finis ultimus noster: ideo praeter hoc Christum salvatorem expectare oportet. Rursus, quia administratio temporalium de facili cedit in dolum et laqueum: idcirco coluber serpensque cornutus tentationis finalis ex his manabit. Sicut autem bonum est judicare intra, prudenter, sic etiam et extra contra hostes pugnare constanter; et ideo Gad fortiter praeliatur. Verumtamen quia haec temporalia obsunt, nisi ad opera vitae ordinentur: ideo pinguis panis Aser subditur, fovens scilicet pauperes, qui, teste Christo, sunt regni caelestis concives. Neque hoc sufficit, nisi ex his temporalibus Deus laudetur: et ideo sequitur, *Nephtalim dans eloquia pulchra*: ejus enim est eloquentiam exteriorem instar cervi salientis emittere in altum. Post hunc ergo sequitur Joseph gratiosissimus, benedictissimus, et prae ceteris domino consecratus: status scilicet evangelicus in novissimo tempore suscitandus; ut non super arenam temporalium, sed super petram solidam aeternorum pastorale regnum Ecclesiae statuatur: ut sic postmodum ex utero evangelicae vitae et oriatur contemplationis superexcessus, idest Benjamin adolescentulus in mentis excessu, qui desiderio quasi effrenato instar lupi rapacis praedam caelestium ferculorum jugiter comedat, et spolia caelestium thesaurorum non solum sibi assumat, sed triumphator aliis distribuat. Nam, teste Christo, eorum est alios recipere in aeterna tabernacula tamquam in sua. Moraliter possunt haec omnia exponi de prole virtutum superius tradita, cum de generatione prolis Jacob ageretur. Nam et amor divinae laudis significatur: et hujus regnum non auferetur, quia secundum apostolum, charitas nunquam excidit; immo in adventu Christi, quem semper expectat, debet sibi immobiliter alligari, et ejus vino inebriari, ut habeat oculos pulchros et amorosos: et dentes, idest virtutes divinas et cetera. Timor autem per Ruben designatus, et primogenitus (qui si mensuram teneret, prior esset in donis, quia Ecclesiastici vigesimotertio dicitur, quod *nihil melius quam timor Dei*; et capite vigesimoquinto dicitur, quod *Deus timorem super omnia superposuit*), si excedat, effunditur sicut aqua, et incestat cubile paternum. Reperitur autem impedire duobus modis: scilicet aut desperative, et sic Judam apostolum dissipavit: aut nimis solicitative, et hoc modo plures etiam praelatos nimium distraxit ad curas inferiorum, quia illic trepidaverunt timore ubi non erat timor: et hic est, qui causat diffidentiam de Dei providentia et promissis: propter quod cadit a primatu constantiae et veritatis. Hic etiam Balam, idest imaginationem, horribiliter prostituit et corrupit, quia promptissime facit semper imaginari et revolvere omnia illa, de quibus formidat et sollicitatur: et etiam vias varias et innumeras, quibus illa, quae insipienter timet, evadere possit. Gad autem retrorsum accinctus et strenue bellans, designat, quod sic pro veritate Christi quae ante nos est, constanter pugnare debemus, quod nihilominus contra occultas insidias Daemonum ad ea, quae retro sunt, amplectenda, fallaciter inducentes, viriliter ac sagaciter dimicemus. De reliquis autem fratribus ex praecedentibus satis patet. *Et praecepit eis, dicens: sepelite me* et cetera. Nota quod tantam curam suae sepulturae in loco patrum non habuit ex aliqua carnali cura, sive post mortem gloriae temporalis: sed potius ex devotione ad sanctos patres suos, et ad Christum in terra illa venturum, ad cultum Dei ibi in suo populo faciendum; et ad firmius monstrandum et testificandum, quam certus erat de terra illa in brevi danda stirpi suae. Hoc etiam valebat ad hoc, quod fortius animarentur redire ad illam tempore suo, et ad illam semper majori devotione flagrarent. *Finitisque mandatis, quibus filios instruebat.* Nota ex his et consimilibus, quod Scriptura fere majorem partem moralis et spiritalis doctrinae patrum, quam suas familias instruebant, non nisi implicite tradit: ut servet proprietatem veteris testamenti, et doctrinae paedagogicae, et breviloquii moderati.

Caput 50

[90323] Postilla in libros Geneseos, cap. 50 *Quod cernens Joseph, ruit* et cetera. *In sepulchro meo, quod fodi mihi in terra Chanaan.* Jacob illud fodisse dicitur, non quia per ipsum primo fuerit fossum: sed quia tam per ipsum, quam per patres suos fuit melius praeparatum, *venerunt ad aream Adar, quae sita est trans Jordanem.* Secundum aliquos, hic est locus, ubi postea populus contra dominum murmurans igne consumptus est: de quo habetur numerorum decimosexto. Et secundum Hieronymum, est trans Jordanem in Orientali parte a Jordane ad duo milliaria: et distat a spelunca duplici per quinquaginta milliaria. Unde praetergressi sunt locum in quo debebant eum sepelire, et postea redierunt ad illum. Quare autem hoc fecerint, non patet ratio litteralis ex textu. Et forte fuit hoc propter aliqua praelia, vel pericula, quae in recta via timebant: et ideo forte illuc declinaverunt ad horam. Quacumque autem ex causa hoc fuerit, hic a Moyse non refertur: tum ut ostendat, planctum istum ibi tunc factum fuisse praesagium mali, quod postmodum contigit ibi; tum etiam propter alia mysteria. Si vero quaeratur, quare Joseph sanctus tantum plangebat patrem mortuum et sanctum? Dicendum, quod primo ad conformandum se moribus illius temporis. Secundo in signum reverentiae et pietatis ad patrem. Tertio ad docendum plangere miseriam hujus vitae et generalis infectionis nostrae, propter quam omnes morimur. Quarto ad docendum, quod rememoratio mortis est valde utilis nobis, juxta illud Ecclesiastici septimo: *memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis.* Quinto ad docendum, quod licet mors sanctorum patrum sanctis morientibus sit salubris, nobis tamen hic remanentibus in pluribus est damnosa. Unde et sancti

saepe subtrahuntur propter peccata nostra. Sexto ut doceat, quod pro mortuis est cum luctu orandum et supplicandum ad dominum. Mystice autem per sepulturam carnis Jacob, a qua jam spiritus abscesserat, potest significari sepultura synagogae et caeremonialium ejus, quae facta est a Christo et apostolis quasi a Joseph et fratribus ejus: et a gentibus eis per fidem associatis, qui hic per Aegyptios designantur. Fuit enim lex caeremonialium tamquam divinitus data, reverenter sepelienda; et mors synagogae fuit apostolis valde lamentabilis et dolorosa. Planctus autem iste durat per septem dies, et per septem decadas dierum, idest per septem tempora ecclesiastica; in fine tamen planctus iste recompensabitur, quando omnis Israel salvus fiet: tunc enim Joseph pleniorem fiduciam amicitiae dabit fratribus suis merito patrum suorum. *Filii quoque Machir nati sunt in genibus Joseph*; idest postquam jam nati sunt, steterunt aliquando in genibus ejus. Vult enim in istis ostendere, quomodo clarum fuit, quod tertiam generationem suam ipse viderit: quia utique in genibus suis eam tenuit. Et nota, quod ter legitur bajulatio puerorum in genibus. Primo scilicet, a Rachele supra trigesimo capite, dicente ad Jacob, ut ingrederetur ad famulam suam, ut pareret super genua Rachelis. Secundo in hoc loco. Tertio, quarti regum quarto, de Sunamite ponente puerum super genua sua usque ad meridiem, et mortuus est, et tandem ab Elisaeo propheta suscitatus; quia Isaiae ultimo promittit Deus electis, quod ad ubera portabuntur et super genua blandietur eis. Contra quod triplex ratio diffidentiae poterat provenire. Prima scilicet ex conditione nostrae naturae servilis relatae ad majestatem Dei. Secunda ex corruptione culpae tam originalis quam actualis relatae ad sanctitatem Dei. Tertia ex intermediatione vel praeposteratione propagationis temporalis, relatae ad immediatam visionem et possessionem Dei. Idcirco in typicum remedium triplex figura praecessit. Quod enim non impediat conditio naturae servilis, est exemplum Rachelis volentis ancillam parere in genibus suis. Quod vero nec corruptio culpae mortalis, est exemplum in Sunamite. Quod vero neque intermediatio successivae propagationis, est exemplum in filiis Machir, qui nati sunt in genibus Joseph proavi sui. Dei enim filius factus pro nobis servus et in nostra servili natura passus et mortuus est, ut a generatione carnali, de qua in hoc libro Genesis agitur, per regenerationis lavacrum nos purgatos redderet, et sic ad suae generationis aeternae fastigium sublevaret, ut in genibus majestatis paternae bajulemur cum blanditiis familiaritatis et gloriae excessivis: cui est laus et gloria. Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

prooemium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[91204] Super Apocalypsim «Vox», pr. *Vox domini praeparantis cervos et revelabit condensa.* In his verbis diligenter respectis datur via introducens in hunc librum qui dicitur Apocalypsis. In ipsis enim verbis notari possunt quatuor causae quae circa eundem librum habent attendi. Videlicet, causa efficiens, finalis, formalis, materialis. Causa efficiens principalis est ipse Deus. Beatus Joannes est causa efficiens ministerialis, cui dominus ea quae hic continentur ostendit. Unde dicitur: *vox domini*, scilicet et interna et spiritualis, qua in corde beati Joannis loquebatur, faciens eum efficaciter intelligere, quae per Angelum dignabatur ostendere. Vox enim domini virtuosa est ad docendum interius. Psalm. *Vox domini in virtute.* Sic ergo ostenditur causa efficiens principalis et insinuatur causa ministerialis, scilicet ille, ad quem facta est vox domini. Causa finalis est, ut per rectitudinem fidei et patientiam in adversis, fideles aptiores et agiliores reddantur ad apprehendenda praemia vitae. Unde sequitur: *praeparantis cervos, vox domini est*, idest praeparantis fideles ad agilitatem currendi ad bravium. Cervus enim animal est velocissimum. Psal.: *qui perficit pedes meos tamquam cervorum.* Hoc enim intendit beatus Joannes, sicut ex prologo colligitur, ut per rectitudinem fidei et per patientiam in adversitate multiplici praeparentur fideles ad meritum vitae: quae est fructus sustinentiae tribulationum. Hebr. 10, *patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes reportetis promissionem.* Causa formalis est, quia liber iste est revelatus et

per modum revelationis hic proceditur. Unde dicitur: *et revelabit.* Hoc completum est in hoc libro, unde et dicitur Apocalypsis, idest revelatio. Daniel 2, *est Deus in caelo revelans mysteria.* Causa materialis est multiplex. Tribulatio Ecclesiae cum multiplici consolatione; unde dicitur: *condensa*, idest occulta et obscura dominus enim beato Joanni revelavit multas tribulationes futuras quae non praevidebantur, et multas consolationes quae a multis non expectabantur: ut Ecclesia esset robustior ad sustinendum, quia minus jacula feriunt quae praevidentur. Et iterum. Consideratio praemii minuit vim flagelli. Licet autem hic ostendatur generaliter status Ecclesiae quantum ad tribulationes et consolationes, tamen specialiter et principaliter ostenditur status Ecclesiae quantum ad tribulationes et consolationes finales. Et haec est specialiter hujus libri materia, scilicet status Asianae et totius Ecclesiae, quantum ad finales tribulationes et consolationes. Et per hoc distinguitur iste liber ab aliis libris novi testamenti. Cum enim sacra pagina dividatur in vetus et novum testamentum: rursus novum dividatur in evangelicam et apostolicam doctrinam: intentio evangelicae doctrinae consistit in contemplatione capitis, idest Christi: intentio apostolicae doctrinae in contemplatione corporis, idest Ecclesiae: et hoc tripliciter secundum triplicem statum in quo militat Ecclesia. Nam in actibus ostenditur primitivus status Ecclesiae; in epistolis vero beati Pauli et in canonicis informatur status medius, scilicet praesens. In hoc vero libro revelatur status finalis. Hic possunt breviter duo quaeri. Primum est de materia hujus libri, scilicet de tribulationibus; videlicet utrum sit conveniens Deum permittere, quod sui cultores sustineant tribulationes. Secundum est de fructu ipsarum tribulationum, utrum, sustinere passiones sive tribulationes sit meritorium vitae aeternae. Ad primum sic. Deus non delectatur in poenis nostris, quia crudele est alieno cruciatu laetari; ergo cum suos electos diligat, non congruit ut eos passionibus affligi permittat. Item liberalitas Dei summa est: sed magis manifestaretur ejus liberalitas si per bona opera, sine afflictionibus suos coronaret; ergo et cetera. Contra. Conveniens est a Deo permitti quicquid suos fideles perducit ad vitam: sed sustinentia tribulationum perducit ad vitam, Jacob. 2, *et cum probatus fuerit* et cetera. Item lex amoris est associare amicum in adversis; ergo de lege amoris est ut veracissimi amici, scilicet domini Jesu, simus socii in sustinendis adversis. Respondeo. Convenientissimum est Deum permittere suos cultores tribulationibus affligi; tum propter amoris insigne, quia Christus dominus pro nobis durissima sustinuit: unde lex amoris exigit, ut ejus amore multa et magna sustineamus; ideo dicebat apostolus, Galat. ult.: *mihi absit gloriari nisi in cruce domini nostri Jesu Christi*: et idem: *ego stigmata domini Jesu in corpore meo porto.* Tum propter punitionem culpae praeteritae; quia delectatio culpae, ad hoc ut deleatur, exigit amaritudinem poenae. Jerem. 6, *ecce ego conflabo et probabo eos.* Glossa, *vasa figuli probat fornax; ut quicquid in nobis adulterinae materiae est excoquatur.* Tum propter cohibitionem futurae. Unde Isidorus in tertio libro de summo bono: *durius circa suos electos in hac vita Deus agit; ut dum fortioribus flagelli stimulis feriuntur, nulla eos oblectata praesentis vitae delectent: sed caelestem patriam, ubi certa quies expectatur, indesinenter desiderent. Tum propter meritum coronae*, sicut patet in Job 4. Isidorus in eodem: *electus Dei doloribus vitae hujus atteritur, ut perfectionem vitae futurae mereatur.* Ad primum dicendum, quod de tribulatione vel poena est loquimur, aut inquantum mere afflictiva, aut inquantum amoris declarativa ac promotiva, aut inquantum culpae praeteritae purgativa, aut inquantum futurae cohibitiva, aut inquantum meriti accumulativa. Primo modo non placet Deo tribulatio in justis vel aliis; nec sub hac ratione eam permittit, sed sub aliqua ex quatuor rationibus subsequentibus. Non ergo delectatur in poenis nostris, sed in utilitate nostra consequente ex ipsis. Ad aliud dicendum quod liberalitas non est commendabilis quae est sine comite sapientia, et quae dissonat a justitia; siquidem justitia exigit ut pro Christo damna sustineamus. Item ut culpa per poenam puniatur. Sapientia vero divina manifestatur, dum per duras flagellas cohibet Deus fideles oblectamentis. Item per acredinem adversorum, perducit Deus suos ad dulcedinem praemiorum. Liberalitas divina, etsi magna manifestatur illo modo quantum ad effectum, non tamen commendabilius quantum ad modum; quia non manifestatur cum ordine justitiae et cum gravitate sapientiae. Circa secundum sic. Secundum philosophum, passionibus non laudamur nec vituperamur: ergo passionibus nec meremur nec demeremur. Item meritum est ab intrinseco, quia ab actu liberi arbitrii et efficacia gratiae informantis: sed passiones sunt ab extrinseco; ergo et cetera. Contra: Matth. 5, *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.* Item quicumque vestigia Christi sequitur pertingit per hoc ad vitam. Joan. 8. *Qui sequitur me non ambulat in tenebris.* Sed quicumque propter Deum patitur, vestigia Christi sequitur: 1 Petr. 2, *Christus passus est pro nobis vobis relinquens exemplum*; ergo quicumque propter Deum patitur, per hoc pertingit ad vitam. Respondeo. De sustinentia tribulationum est loqui dupliciter: aut secundum se et absolute, aut secundum quod est ex voluntate sive cum voluntate. Primo modo sustinere tribulationes sive passiones non est meritorium vitae: quia in solo pati non consistit meritum, sicut prima et secunda objectio probant. Secundo modo distinguitur: quia illa voluntas aut est formata charitate, sive gratia gratum faciente, aut non. Si sic, sustinentia tribulationum propter talem voluntatem est meritoria: et hoc notatur cum dicitur Matth. 5, *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*; ubi ostenditur voluntas informata amore justitiae. Similiter accipitur illud 2 Corinth. 1, *sicut socii passionum estis, sic eritis et consolationis.* Si non; sic sustinentia non est meritoria: quia qui non est in gratia sive in charitate non meretur aliqua voluntate vel passione vitam aeternam. Nec ille etiam qui est in charitate meretur vitam actione vel voluntate non informata charitate. Qui autem non est in charitate, sed propter Deum patitur devotione quadam informali adversa, licet non mereatur, tamen per hoc disponitur ad meritum, quia disponitur ad statum gratiae in quo poterit mereri. Per praedicta patet ad objecta. Gratia introducendi in librum sequentem praemittit Magister Gallicus prooemium, in quo sic procedit. Primo ponit dicendorum fundamentum. Secundo exequitur principale: *propterea videns.* In duobus autem consistit materia sequentis libri, in tribulatione et consolatione: unde ponit fundamentum eorum quae dicturus est in prooemio circa librum. Primo quantum ad electorum tribulationem, et ad hoc introducit triplicem auctoritatem. Secundo quantum ad divinam consolationem, *me autem*: et ad hoc duplicem auctoritatem inducit. Dicit ergo, *omnes.* Nullus igitur qui vult Deum colere miretur si persecutionem sustinet. *Qui pie*, idest colendo Deum. *Volunt vivere*, pietas enim est cultus Dei, ad Titum 2, *sobrie et juste et pie vivamus in hoc saeculo.* Vel *pie*, ad proximum. *In Christo.* Quia ipse est via exemplaris et regula nostra, ipse enim venit pro omnibus pati. *Persecutionem patientur*, et hoc patienter. Et sic patet quod necesse est famulos Dei multa pati. Act. 14. *Per multas tribulationes oportet nos introire in regnum caelorum.* Sed objicitur, quia multi justi sunt qui nullam habent tribulationem sive persecutionem. Sed respondeatur secundum Glossam, quod intelligitur mente vel corpore. Contra: quia sunt aliqui qui corpore persecutionem sustinent, et in mente magnam suavitatem habent. Respondeo secundum Glossam, quod intelligitur mente vel corpore, qui non solum ab hominibus persecutionem patiuntur in corpore, sed et a Daemonibus in mente: tamen nec mente nec corpore semper patiuntur, sed ad tempus in magna quiete sunt spiritus, tamen vel passi sunt aliqua vel passuri. Per hoc patet ad illud quod objicitur. Apostolus 2 Timoth. 3, juxta illud Eccle. 2, *attendens*, per conversionem et bonam voluntatem, *sta*, idest stabilis sis, *in justitia*, ut facias bonum, *et timore*, ut caveas malum, *et praepara animam tuam*, per orationem, praemeditationem et praemunitionem: ut cum quis cogitat: si hostis meus aliquando in me insiliat, viriliter eum repellam, *ad tentationem*, sustinendam et superandam. Jacob. 1, *beatus vir qui suffert tentationem, quoniam* et cetera. *Tentatio namque.* Job 8, alia litera est: nostra litera est, militia est et cetera. *Ne autem consolatur*, ut sint alacres, *confirmat*, ut sint stabiles *dicens* Matth. ult. *vobiscum sum*: consolatio est de sui consortio. *Et nolite.* Luc. 12, confirmatio est de non timendo adversario *pusillus*, quia licet sitis grex pusillus et viribus et numero respectu perversorum, non timeatis: *grex*, ratione unitatis in charitate, et obedientiae et simplicitatis in conversatione. *Propterea videns.* Hic exequitur principale propositum. Propositum autem ejus est ostendere multiplicem causam hujus libri. Primo ergo agit de causa hujus libri in generali et diffuse. Secundo in speciali et succincte. *Est itaque magna.* In prima, primo ostendit causam efficientem. Secundo materialem. *De qua revelatione.* Tertio formalem; *ideo liber iste.* Quarto finalem, *vidit autem Joannes.* Causa autem efficiens ostenditur secundum duplicem modum: scilicet disponens et agens de qua ibi: *revelavit.* Dicit igitur *propterea*, quia Deus vult consolari et confirmare fideles, *disposuit*, ab aeterno, *fundata* Matth. 7, *revelavit autem.* Causa agens ostenditur quadruplex: scilicet principalis, *Trinitas.* Secundaria *Christus*, inquantum homo. Mediata, *Angelus.* Immediata sive proxima, *Joannes.* De qua *revelatione*, idest de quibus revelatis. *Quaestio tanta.* Matth. 24, *et nunc praemia*, scilicet dona gratiae et consolationes. *Ideo liber iste.* Hic ostenditur causa formalis hujus libri, quia procedit per modum prophetiae et revelationis. Revelationes hujus libri distribuit et extollit tripliciter. Primo quantum ad excellentiae dignitatem. Unde comparat has revelationes revelationibus veteris testamenti, secundum excellentiam. Cujus excellentiae duplicem rationem ponit: una est, quia est revelatio de veritate novi testamenti jam exhibita: altera quia est revelatio lata, scilicet non tantum de futuro. Secundo extollit quantum ad sui auctoritatem, *ad cujus.* Tertio quantum ad revelationis modum sive qualitatem, *cum autem Joanni*: quia non sic facta est revelatio Joanni, ut obscure intelligeret, vel figuras spiritu videret; sed ut signata plene cognosceret. Et ideo triplex genus visionis distinguit, ut ostendat qua visione vidit haec beatus Joannes, *cum autem Joanni.* Dicit igitur, *ideo liber iste*, quia est revelatus de his quae pertinent ad legem gratiae, *prophetiae novae*, idest revelationis, *censetur*, idest nominatur, cum dicitur Apocalypsis. *Sicut enim novum testamentum praestat*, idest praevalet, *veteri*, haec possunt intelligi quantum ad omnia quae continentur in novo testamento et veteri, *Evangelium legi*, idest doctrina evangelica, doctrinae Mosaicae, quantum ad Pentateuchon, *sacramenta*, idest sacra secreta quae per propheta praedicta fuerant, ut de Christi passione et Ecclesiae reparatione. *Adimpleta*, ut in libro infra habetur. Prophetae autem praedicebant implenda. *Magna jam ex parte*, quia quaedam sunt implenda: ut de finali statu Ecclesiae. *Unifaria*, idest quae est secundum unum modum fandi, idest loquendi, scilicet *de praeterito* etc. quia de his quae Ecclesia passa est patitur et passura est, quae ipse novit per spiritum prophetiae. *Cum autem Joanni* et cetera. *Corporalibus oculis*, sicut divino munere vidit Elisaeus currus igneos, 4 Reg. 6, et Balthasar manum scribentem, Dan. 5. *Alia spiritualis*: spiritus dicitur hic non pars superior rationis, sed virtus imaginativa. *Probatio.* Genes. 41, Moyses. Exod. 3, sed objicitur de ultimo exemplo, quia Moyses vidit oculis corporeis; ergo visio corporalis non imaginaria. Item dicit Glossa super 2 Corinth. 12, quod visio spiritualis seu imaginaria est, quando aliquis in extasi vel somno videt non corpora sed imagines rerum. Respondeo. Referendo visionem illam ad id quod corporale erat et corporaliter videbatur, erat visio corporalis; referendo autem ad signatum per id quod sic videbatur, imaginaria dici potest. Unde super 2 Corinth. 12, dicit Augustinus quod visione corporali vidit Balthasar manum; sed Daniel signatum intellexit et aperuit; et ideo potius dicendus est propheta quam ille. Ex quo patet quod illud quod fuit Danieli visio spiritualis, fuit Balthasar corporalis. Balthasar enim vidit manum corporalem et motum corporalem et non intellexit signatum, Daniel autem intellexit. Vel forte, ut quidam dicunt, videbatur ignis qui revera non fuit ignis. Visio autem Petri quando positus in extasi, vidit quadrupedia et serpentia, fuit visio imaginaria. Act. 10. Ad aliud dicendum, quod non dicit Glossa, quod aliter non contingat fieri visionem imaginariam: quia ut dictum est, existente visione corporali, inquantum spiritus negotiatur circa significatum conceptum ex visione illa, imaginaria vel spiritualis dici potest. *Sicut philosopho spicas*, idest spicarum imagines, *intellectu mentis*, quae est pars superior, *mysteriorum*, idest secretorum, *quomodo?* Scilicet intellectuali visioni. Sed contra: quia ipse vidit imagines, sicut in libro, infra habetur, de candelabris et aliis multis; ergo vidit imagines. Respondeo. Vidit visione imaginaria et intellectuali secundum diversos respectus: imaginaria inquantum vidit imaginem; intellectuali, inquantum illuminato intellectu intellexit quae videbat. *Vidit autem*; hic ostendit causam finalem. Et circa haec multa tangit: ostendit ubi scripsit, locus enim facit ad commendationem libri, quia locus extraneus et exilii. Item in quo statu, quia quando erat relegatus. Item quo motivo, quia ut extirparet vitia et haereses exortas. Duplicem autem ostendit errorem: unus erat contra caput, alius contra Ecclesiam, *hac eum.* Quarto quibus. Scribit autem Joannes, *septem Ecclesiis*, scilicet minoris Asiae. *Pullulaverunt*, inchoatione. *Inoleverunt*, consuetudine, *vitia*, quae sunt contra mores, *haereses*, contra fidem. *In principio*, idest ante omnia, *erat verbum.* In hoc libro, infra primo. *Dicebant enim quidam*, non considerantes illud Matthaei ultimo, *ego autem vobiscum sum. Et pro labore*, non attendentes illud Sapient. 3, *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Isa. 43. *Non desinere*: hoc ostendit infra 12, ubi ostendit quod mulierem amictam sole fidei Ecclesiam protegat Deus a dracone ne devoret eam, et etiam pascit eam ut proficiat. *Bravium*, infra 2 et 3 et penultimo. *Sed proficere.* Sap. 3, *tamquam aurum in fornace probavit illos. Bravium*, 2 Timoth. 2, *si sustinemus, et conregnabimus. Asiae minoris*, non majoris quae est tertia pars mundi. *Est itaque magna.* Hic ostendit causas libri in speciali et succincte. Et primo ostendit causam materialem. Secundo finalem. *In tertio vero.* Tertio formalem, quantum ad ordinem et modum procedendi, *modus circa*, causam efficientem non replicat, nisi de ministeriali, scilicet Joanne. *Patiatur*, scilicet adversa. *Receptura*, scilicet praemia. *Brevis labor, premium magnum.* 2 Corinth. 4, id enim quod in praesenti est 1 cap. *prologum*, cum dicitur: *Apocalypsis.* Et salutationem cum dicitur infra 1, *Joannes septem Ecclesiis.* Sed nonne salutatio est de prologo, cum in prologo attenti et dociles et benevoli auditores fieri soleant et aliquid horum fiat per salutationem? Respondeo. Aliquando salutatio est de prologo in libris; hic autem distincte ponitur pro prologo, ubi ostendit beatus Joannes materiam libri in generali, et commendat ea quae in eo revelantur, et sic reddit attentos. Deinde salutat Asianos ut reddat benevolos. Tamen large potest totum comprehendi sub ratione prologi. Primo tamen modo videtur haec accipere.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

caput I

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

[91205] Super Apocalypsim «Vox», cap. 1 *Apocalypsis Jesu Christi* et cetera. Sicut dictum est ante, in hoc libro intendit beatus Joannes praeparare fideles ad obtinendum bravium vitae: instituendo, quantum ad fidem in credendis, et roborando, quantum ad patientiam in sustinendis; ostendendo multas revelationes sibi, et de praemiis pro utroque reddendis. Dividitur autem liber iste in tres partes: in exordium, narrationem, infra 1, *ego Joannes*, et conclusionem, infra ultimo capite ante finem. *Et dixit mihi, haec verba fidelissima sunt.* Isidorus: *exordium animum auditoris provocat narratio res gestas explicat, conclusio finem totius orationis complectitur.* Exordium vero duo continet, prooemium et salutationem, *Joannes septem Ecclesiis.* Prooemium dat aliquando intelligentiam dicendorum: salutatio ostendit affectum scribentis, ad alliciendos animos auditorum. In prooemio vero multa tangit, circa ea quae infra dicturus est. Primo, ostendit revelatorum auctoritatem; quia a Christo sunt sibi revelata: Christus autem homo a patre haec habuit. Secundo, implendorum necessitatem, quae oportet fieri cito. Tertio, signorum obscuritatem, quia revelatio facta est et scripta prudenter; *et significavit.* Quarto, revelationis ordinem; *mittens per Angelum.* Quinto, scriptoris fidelitatem; *qui testimonium.* Sexto observantiae utilitatem: *beatus qui legit.* Notatur etiam quadruplex causa hujus libri. Causa formalis; *Apoc.*. Causa efficiens principalis; *quam dedit.* Secundaria; *Jesu Christi*: mediata; *mittens per Angelum*, immediata; *servo suo.* Causa materialis; *quae oportet fieri cito*, causa finalis; *beatus qui legit.* Dicit igitur, *Apocalypsis*, quasi: attendite quae dicturus sum, quia haec est, *Apocalypsis*, idest revelatio. In hoc innuitur magnitudo et profunditas dicendorum. *Jesu Christi*, idest mihi facta a Jesu Christo. Ipse enim est sapientia patris, per quam docet pater electos. 1 Corinth. 1, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Hieronymus, *ipse enim est mentis nostrae lumen, Jesu*, qui interpretatur, salvatoris, *Christi*, uncti: per quae intelligit, quod haec revelatio est de his quae pertinent ad salutem gloriae, et unctionem gratiae. Amabilia ergo sunt quae dicenda sunt; tum propter sui magnitudinem, quia revelationes sunt: tum propter revelantis auctoritatem; quia a Christo Jesu revelata sunt: qui per haec nos ordinat ad unctionem gratiae in praesenti, et salutem gratiae in futuro, *quam dedit illi Deus pater*, idest revelavit gratis *illi*, scilicet in quantum homo, *palam facere*, idest ut palam faceret, idest revelaret, *servis suis*, per me. Servis, non peccati, non Diaboli, sed servis suis, scilicet non philosophis, non Judaeis animis incredulis. Matth. 7, *nolite sanctum dare canibus.* Sed objicitur, de hoc quod dicitur, *quam dedit illi Deus*, scilicet pater: quia etiam haec habuit a se inquantum Deus, et a spiritu sancto. Item. Quomodo pater haec revelavit Christo homini; cum ipse etiam secundum humanitatem omnia sciverit ab instanti conceptionis, secundum Gregorium? Respondeo ad primum. Non loquitur per exclusionem, sed notatur in patre residere auctoritatem. Ad aliud dicendum, quod non vult dicere quod de novo revelaverit ei et ante ignoraret: sed ab instanti conceptionis horum notitiam, sicut et aliorum, dedit ei secundum humanitatem. Sed ideo dicit, *dedit*, ut ostendat quod non habuerit Christus homo haec ex natura, sed ex gratia. Item dicit *palam facere*, quia revelatio adhuc occulta est, et jacens sub figuris. Item dicit Glossa: *non Judaeis.* Sed contra: quia Christus venit particulariter ad Judaeos. Matth. 15, *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel.* Ergo vult haec Judaeis fieri palam. Respondeo ad primum, quod credibile est, quod beatus

Joannes haec exposuit fidelibus quibus scripsit, aut ipsi spiritu illuminante intellexerunt. Nobis etiam fit palam per expositiones sanctorum. Ad aliud dicendum quod facienda est vis in hoc quod dicit, *oves*; quia Judaeis qui Catholicae fidei humiliter se subjiciunt, revelat Deus per spiritum, vel verbum praedicantium, et haec et alia, *quae oportet*: idest: et haec revelatio est de his, quae oportet, idest necesse et inevitabile est, *fieri cito*: quasi dicat: quae hic revelantur necesse est impleri, scilicet de tribulationibus justorum et consolationibus; et hoc *cito*. Quasi dicat; non sit molestum pati, quia finietur labor et sequetur praemium. Sed contra, quia loquitur

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

de his quae in temporibus ultimis contingent. Respondeo. Omne tempus, quantumcumque longum, aeternitati comparatum, breve est. Unde Gregorius: *breve est quicquid fine clauditur. Et significavit*, idest sub signo, sive sigillo figurarum ostendit, ut patet infra. Daniel. 12, *tu autem Daniel claude sermones, et signa librum, usque ad tempus statutum.* Sed contra infra ultimo. *Ne signaveris verba prophetiae libri hujus.* Item nunc jam non est tempus velaminis, cum sit jam veritas revelata. 2 Corinth. 3, *nos autem revelata facie gloriam domini speculantes.* Item quaeritur quare Scriptura edita est sub tanta obscuritate? Quae utilius videretur si aperte intelligeretur? Respondeo ad haec praedicta: intelligendum, quod sapientissime condita est Scriptura, ita quod in quibusdam locis est aperta, ne omnino clausa videatur, et inde diffidentia intelligendi generetur, et ut simplices aliquid inde capiant, et ut per ea quae sunt plana, sit via ad explanationem clausorum. In quibusdam vero locis est occulta et velata: et hoc triplici ratione: scilicet propter indignos, ne sit eis locus pervertendi, ut dicit Glossa. Unde Ambrosius: *non propter servos fideles, sed propter fures divitiae sub sigillo clauduntur.* Item propter fastidiosos; quia multa fastidirent et contemnerent: nunc autem gratius et pretiosius et sapidius est cum investigatur, et hoc exigit reverentia divinae virtutis. Haec duplex ratio habetur in Glossa. Item propter diversos exponendi modos; ex obscuritate enim verbi, habetur via ad multiplicem modum exponendi veraciter. Unde Augustinus libro tertio de doctrina Christiana: *quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis?* Ad illud quod objicitur, dicendum quod Scriptura impiis clauditur, fidelibus aperitur. Ad aliud dicendum quod multiplex est velamen: scilicet velamen culpae: specialiter velamen perfidiae: haec ante legem gratiae, quasi totum mundum impleverat: sed jam esse non debet, cum veritas divina sit revelata. De hoc, 2 Corinth. 3: *usque in hodiernum diem cum legitur Moyses, velamen positum est super cor eorum.* Dicitur de perfidis Judaeis. Item velamen ceremoniale, scilicet velamen figurarum praefigurantium humanam reparationem: ut de agno qui immolabatur et aliis multis. 2 Corinth. 3, *usque in hodiernum diem idipsum velamen in lectione veteris testamenti manet non revelatum, quoniam in Christo evacuatur.* Hoc velamen jam ablatum est, quia jam ceremoniae cessavere: quia veritas per Christum facta est, qui illis velaminibus figurabatur. Item sacramentale: hoc manet: unde de sacramento Eucharistiae dicit Anselmus: *ideo quod non est apparet, et quod est celatur, quia si quod est videretur, animus humanus abhorreret.* Item Scripturae, quae velata est quia obscura et profunda: hoc velamen manet propter rationes suprapositas. Augustinus in duodecimo libro confessionum: *mira profunditas eloquiorum tuorum; horror est intendere in eam; horror honoris, et tremor amoris.* Item velamen status viae, quod est generale; quia quamdiu sumus in via, velati sunt oculi ne Deum sine mediis videant. 1 Corinth. 13: *videmus nunc per speculum in aenigmate.* Quod ergo dicitur quod non est tempus velaminis, verum est de velamine figuralium quibus reparatio humana praefigurabatur; et hoc vult dicere illud: *nos autem revelata facie.* Non tamen propter hoc omne velamen: unde velamen Scripturae manet, in quo sunt multae figurae convenientes non figurativae nostrae redemptionis, sed alterius modi instructionis. Ad aliud quaesitum patet; quia propter tres illas rationes non esset oppositum utilius simpliciter, licet forsan quoad aliquos. *Mittens per Angelum suum.* Apparentem in similitudine hominis, *servo suo.* Non superbo, sed humili. *Joanni.* Loquitur de se quasi de alio. Hebr. 1, *homines sunt administratorii spiritus. Qui*, Joannes, *testimonium perhibuit verbo Dei.* Quantum ad veritatem, praedicando ipsum verum Deum, sicut postea scripsit. Joan. 1, *in principio erat verbum*, et perhibuit, *testimonium Jesu Christi.* Quod ipse est Jesus Christus, idest humanatus: haec enim duo nomina incarnationem ostendunt. *Jesus*, dicit causam finalem ad quid est incarnatus, quia ad salvandum. *Christus*, dispositionem mediam ex parte humanitatis, scilicet unctionem gratiae. Hic testimonium perhibuit praedicando ipsum esse Deum humanatum, sicut postea scripsit. Joan. 1, *et verbum caro factum est.* Perhibuit inquam testimonium in his vel de his, *quaecumque vidit* oculis carnis et mentis: et sic est fidele et verum testimonium. 1 Joan. 1, *quod vidimus et audivimus, hoc annunciamus vobis.* Aliqui libri habent. *In his*, sed antiqui non habent. *Beatus qui.* Haec sunt recipienda, non solum quia a Deo revelata et a me fideliter scripta; sed etiam quia utilia, quia, *beatus qui legit* alios docendo: Eccles. 24, *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt. Et qui audit.* Discendo. Eccles. 6, *si dilexeris audire sapiens eris. Verba prophetiae hujus.* Quia prophetia et revelatio est. *Et servat*, implendo: Luc. 11, *beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud.* Alia litera est, *beatus qui legit et audit*, quia plures audire possunt unum legentem. Et necesse est servare: *tempus enim* mortis vel judicii, *prope est.* Quia comparatione aeternitatis, tota vita brevis est. Jacob. 5, *ecce judex ante januam assistit. Joannes septem.* Hic subdit salutationem. Et primo ponitur persona salutans. Secundo personae salutatae. *Septem Ecclesiis.* Tertio bonum eis optatum, *gratia.* Quarto ostenditur a quibus dari optatur, *ab eo.* Ubi primo optat praemissa dari a filio. Secundo a spiritu sancto et a septem spiritibus. Tertio replicat de filio, ut immoretur in ejus praeconio: *et ab Jesu Christo.* Ubi primo tangit ejus potentiam. Secundo commendat ejus excellentiam, qui est testis. Et primo quantum ad humanam naturam. Secundo quantum ad divinam. *Ego sum alpha et omega.* Quantum ad humanam dicitur primo quantum ad primum adventum. Secundo quantum ad secundum. *Ecce venit.* Quantum ad primum tripliciter. Primo, quantum ad doctrinam praedicationis. Secundo, quantum ad gloriam resurrectionis; *primogenitus.* Tertio, quantum ad potentiam dominationis *et princeps.* Quarto, quantum ad misericordiam reparationis, *qui dilexit.* Ad reparationem autem efficacem, tria concurrunt. Reparantis dilectio, reparatoria passio, et gratiae infusio, sine qua homo non reparatur. Unde primo, ostendit dominicam dilectionem. Secundo, ipsam passionem, *et lavit.* Tertio, gratiae collationem, per quam superamus vitia, *et fecit nos regnum*, ut operemur bona, *et sacerdotes.* Quarto subdit pro his gratiarum actionem, *ipsi gloria.* Dicit igitur, *Joannes.* Scilicet apostolus et Evangelista. Nomen est amabile, quia nomen gratiae;

intelligitur enim gratia, vel in quo est gratia: unde sibi convenit illud 1 Corinth. 15, *gratia Dei sum id quod sum.* Sed quare hic nomen suum posuit, et non in principio Evangelii? Respondeo. Propter tria. Primo, ut daret auctoritatem huic operi, qua non indigebat Evangelium, quod a domino praedicatum fuerat, et ab ipso auctoritatem habebat. Secundo, quia hujus operis auctor fuit et scriptor, Evangelii autem scriptor tantum; propter quod nullus Evangelista nomen suum praeposuit Evangelio. Tertio, ne alterius esse crederetur: quod facile posset accidere, quia hoc opus scripsit in exilio; Evangelium vero ab exilio revocatus, *septem Ecclesiis.* Nota Glossam, *quae sunt in Asia. Quae interpretatur elatio*: quae potest intelligi in malo; quia olim in elatione vitiorum, quod est materia doloris: vel in bono, quia nunc in altitudine virtutum. Isaiae 60, *ponam te in superbiam saeculorum, gratia*, idest remissio peccatorum, quae gratis datur, *et pax*, idest quies a vitiis, vel gratia vivificans sive gratificans animam. Psal. *gratiam et gloriam dabit dominus.* Pax, tranquillans conscientiam. Isaiae 26, *domine dabis pacem nobis, ab eo.* Scilicet filio Dei, *qui est.* Immutabilis, propter singularem dignitatem existentiae; quia ipse solus vere est proprie, alia ad eum comparata, quae non sunt. Exod. 3, *qui est, misit me ad vos. Et qui erat* aeternaliter. Per hoc notatur omnia praecessisse. Erat enim quando mundus non erat: Joan. 1, *in principio erat verbum, et qui venit.* Ad judicium. Isaiae 3, *dominus ad judicium veniet cum senioribus populi sui*: et sic ostenditur ejus immutabilitas et aeternitas et aequitas. Vel aliter, *qui est*, dicit contra eos qui Christum in passione putaverunt extinctum; *qui erat*, contra eos qui putaverunt ex tempore habuisse initium; *venturus*, contra infideles qui discredunt judicium. Vel secundum interlinealem, qui etiam nunc immutabilis, qui olim erat corporalis; *qui venturus est.* Ad retribuendum bonis et malis. *Et a septem spiritibus*, idest a spiritu sancto unico in natura multiplici in effectu. Sapientiae 7, *spiritus intelligentiae sanctus, unicus, multiplex est, qui sunt*, idest qui est, *in conspectu throni ejus*, idest qui se praesentem ostendit illuminando eos in quibus filius sedet et quiescit, scilicet Angelos et justos et sanctos. Sap. 7, secundum aliam literam. *Anima justi sedes est sapientiae, ut cognoscatur ab eis, et faciat eos cognoscere ea quae sunt salutis.* Sed quare non posuit potentiam patris? Respondet Glossa, quia nemo haereticorum de Deo creatore male intellexerat. Contra, quidam dixerunt patrem fuisse passum. Item Arius dixit patrem distinctum a filio et spiritu sancto per essentiam, quia dixit tres potentias esse tres deos. Item Arius dixit unam tantum esse potentiam et unum Deum. Respondeo. Nullus haereticorum de Deo patre male intellexit, quantum ad notionem innascibilitatis, et actum creationis: quia nullus posuit eum esse ab alio, nec negavit eum esse creatorem. Vel nemo haereticorum etc., scilicet comparatione aliarum potentiarum. Posset tamen convenienter illud quod praecedit, *ab eo qui est*, de patre intelligi: et dicitur venturus in judicio per suae justitiae manifestationem: sicut infra quarto cap. dicuntur eadem verba de ipsa Trinitate. Et si tunc quaeritur quare ultimo ponit potentiam filii: dicendum quod quia plura et diffusius dicturus est de ipso. *Et a Jesu Christo.* Hoc duplex nomen frequenter replicatur in novo testamento; quia dulce et invitans ad spem, et etiam ad affectum amoris. Alterum est nomen salutis, alterum unctionis; et ideo utrumque odoriferum. Cant. 1, *oleum effusum nomen tuum. Qui est testis fidelis.* Praedicando veritatem cum esset in carne mortali. Isaiae 55, *ecce testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus.* Proverb. 14, *liberat animas testis fidelis.* Imo nec timore mortis negavit se filium Dei. Marc. 14, *rursus summus sacerdos interrogabat eum et* *dixit ei: tu es Christus filius Dei benedicti? Jesus autem dixit illi: ego sum. Primogenitus mortuorum.* Id est primo ante mortuos genitus regeneratione gloriae; quia ante omnes resurrexit. 1 Cor. 15, *Christus resurrexit ex mortuis, primitiae dormientium.* Sed forsan aliquis objicit de Lazaro qui resuscitatus fuit antequam Christus. Responsio patet: quia licet prior resuscitatus fuerit, non tamen prior glorificatus; qui non fuit resuscitatus resurrectione gloriosa: imo iterum mortuus est, ut inquit Damascenus ultimo libro, ultimo cap. *Et princeps regum terrae.* Nunc sedens ad dexteram patris, qui ante a Judaeorum principibus fuit judicatus. Infra 19, *rex regum et dominus dominantium.* Vel aliter secundum Glossam: ut hic commendetur, quantum ad benevolentiam in retribuendo, quantum ad innocentiam in conversando, quantum ad ducatum in praesidendo. *Qui dilexit.* Ad hujus dilectionis magnitudinem explicandam omnis lingua deficit; ad considerandam nullus intellectus sufficit; quia ineffabilis et inaestimabilis est. 1 Joan. 3, *in hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit.* Haec incogitabilis dilectio, totam nostram dilectionem et affectionem sibi pleno jure vendicat. Unde beatus Bernardus in libro de diligendo Deo, *quid aliud faciat consideratio tanta, et causa indebita, miseratio tam gratuita, et sic probata dilectio, tam inopinata dignatio, tam invicta mansuetudo, tam stupenda dulcedo? Quid inquam haec omnia faciant diligenter considerata; nisi ut considerantis animum, ab omni penitus pravo vendicent amore, ad se mirabiliter rapiant, vehementer afficiant, faciantque pro se contemnere, quicquid nisi in contemptu horum appeti non potest? Et lavit a peccatis nostris.* Tam originalibus quam actualibus. *In sanguine suo.* Id est in virtute sanguinis; scilicet quia sanguis Dei erat, non hominis puri. Hebr. 10, *habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi.* Magnum hoc indicium amoris: quia pro impiis et inimicis mortuus est; cum pro justo vix aliquis se exponat, etiam si filius suus esset. *Et fecit nos.* Per gratiam infusam merito passionis. *Regnum.* Id est petentes invicem vitia. *Et sacerdotes.* Id est aptos ad facienda bona, offerendo nos ipsos et opera nostra, et hoc, *Deo et patri.* Non vocat duplicem esse potentiam patris, sed multiplicem laudem, Deo, per potentiam, et patri, per benevolentiam, Deo, omnium generaliter patri, justorum specialiter. Infra 5, *redemisti nos Deo in sanguine tuo.* Et sequitur. *Et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes. Ipsi*, scilicet Christo, et etiam patri, qui per ipsum nos redemit. *Gloria.* Ut ipsum laudemus. *Et imperium.* Ut ei obediamus. *In saecula saeculorum.* In aeternum. *Amen.* Idest ita fiat. Vel gloria, in sua natura; imperium, in sua creatura, quia nos sic redemit, et sic nos dilexit. *Ecce venit.* Hic commendat dominum Christum quantum ad secundum adventum. Ostendit autem primo secundum adventum fore in se magnificum. Secundo, omnibus manifestum *et videbit.* Tertio, reprobis amarum *et plangent.* Quarto, subdit confirmationem praedictorum. *Etiam amen.* Dicit igitur *ecce*: quasi dicat, debemus eum laudare et ei obedire; quia ecce, quasi dicat, certum est, ut demonstratio sit nota certitudinis; idest, ecce, quasi dicat, in promptu est et cito fiet, quia, ut dictum est, omne tempus respectu aeternitatis breve est. Supra eodem: *tempus enim breve est. Venit.* De praesenti loquitur, ut terrorem incutiat, quia propinquum est. *Cum nubibus.* Idest cum sanctis, qui pluunt per praedicationem, coruscant per miraculorum operationem; elevati sunt, per mundanorum abdicationem; volant, per altam contemplationem. Isaiae 9, *qui sunt isti qui ut nubes volant?* Vel cum nubibus, sicut ascendit in nube; quia creatura servit creatori. Nota Glossam. *Et videbit eum omnis oculus. Tam malus quam bonus.* Marci 13. *Et tunc videbunt filium hominis* *venientem in nubibus, cum virtute multa et gloria.* Ad confusionem autem eorum qui dominum crucifixerunt, manu vel consilio, subdit: *et qui eum pupugerunt.* Videbunt eum ad cumulum poenae. Joan. 19. *Videbunt in quem transfixerunt.* Sed cum ejus humanitas sit gloriosa et pulcherrima, quomodo concedetur malis eam videre? Item Isaiae 26, secundum aliam litteram: *tollatur impius ne videat gloriam Dei?* Respondeo. Dicendum quod omnes tam boni quam mali videbunt ipsum in humanitate glorificata: et ut ille aspectus sit bonis ad consolationem, malis ad confusionem et afflictionem; quia tam dulci amatori et tam largo remuneratori ingrati fuerunt, ut ejus jussa fugerent. Isidorus libro 1 de summo bono: *in judicio reprobi humanitatem Christi videbunt, ut doleant: divinitatem vero ejus non videbunt ne gaudeant; quibus enim divinitas ostenditur, utique ad gaudium demonstratur.* Ad objecta, dicendum quod illa pulchritudo non erit eis delectabilis. Unde sicut excellens luminosum obscurat infirmum oculum et gravat, illuminat autem sanum et oblectat: sic luminositas corporis dominici obscura et terribilis erit reprobis, et delectabilis electis, propter variam dispositionem ipsorum. Quod notatur in columna nubis. Exod. 14. Isidorus in Lib. 1 de summo bono: *pro diversitate conscientiarum, et mitis apparebit in judicio Christus electis, et terribilis reprobis.* Nam qualem quisque conscientiam tulerit, talem et judicem habebit. Ad aliud patet per verba beati Isidori superius dicta, quia mali gloriam divinitatis non videbunt. *Et plangent se super eum*, quia offenderunt, et quia se separari ab ejus et suorum consortio electorum videbunt. *Omnes tribus terrae.* Idest omnes nationes hominum, qui dilexerunt terram. Matth. 24. *Et tunc plangent omnes tribus terrae, et videbunt filium hominis venientem in nubibus caeli.* Alia littera, *collident*; quia confringentur sicut olla fictilis a lapide quando ei colliditur. *Etiam amen.* Confirmatio: quasi dicat: ita fiet veraciter. Vel confirmatio potest intelligi optative: quasi dicat: veniet: quia ita fiet. Idem est, etiam amen, quod amen amen. Hanc tamen confirmationem posuit in duplici lingua, scilicet Latina et Hebraea, et sub his intelliguntur omnes: quasi dicat, omni lingua firmetur. Vel contra discredentes de gentibus et Judaeis. Nota differentiam inter verba magistri et discipuli. Dominus enim in principio sermonis posuit amen, discipulus in fine. In quo notatur quod dominus est auctor veritatis, cujus nota est amen. Joannis 14, *ego sum via et veritas et vita.* Nos autem discipuli veritatis; dum in eum credimus ipsius documenta sequentes. *Ego sum*, hoc quantum ad divinam naturam: et introducit ipsum loquentem: ipse Christus confirmat praedicta, *ego sum alpha et omega.* Alpha est primum elementum apud Graecos, et ponitur pro principio. Omega ultimum, et ponitur pro fine. Deinde sequitur expositio. *Principium*, ante quem nullus: *finis*, post quem nullus. Principium, a quo omnia. Joan. 1, *omnia per ipsum facta sunt.* Et finis propter quem et ad quem omnia. Prov. 16, *universa propter semetipsum operatus est Deus.* Unde tunc homo est rectus et sua actio, quando non declinat a principio, sciens se nihil habere nisi a Deo: nec a fine; ordinans se et omnes actus suos ad Deum. Psalm. *Qui salvos facit rectos corde.* Item principium, creans per potentiam. Finis, judicans per justitiam. *Dicit dominus Deus*, expositum est supra. *Omnipotens*, quia in secundo adventu ostendetur potentia. In primo enim venit ut agnus: in secundo veniet ut leo. Malach. 3. *Et quis poterit cogitare diem adventus ejus? Et quis stabit ad videndum eum? Ego Joannes.* Post exordium sequitur narratio, sive tractatus hujus libri: et est secunda pars principalis hujus libri. Distinguitur autem per septem visiones. Prima est de correctione Ecclesiarum, et durat usque ad quartum caput. *Post haec vidi et ecce ostium apertum.* Secunda, de revelatione mysteriorum sedentis in throno, libri, agni, apertionis sigillorum, a quarto capite usque ad septimum *et vidi septem Angelos* vel, *et cum aperuisset.* Tertia, de Angelis tenentibus tubas, et canentibus, et de rebus contingentibus ad cantum tubarum; ab octavo usque ad duodecimum, *et apertum est templum.* Quarta, de pugna mulieris et draconis, a duodecimo usque ad quintum decimum. *Et vidi aliud signum.* Quinta de septem Angelis effundentibus phialas irae Dei, a quintodecimo usque ad decimum octavum. *Et post haec vidi.* Sexta, de damnatione Babylonis, bestiae et draconis, a decimo octavo usque ad vigesimum. *Et vidi caelum novum.* Septima de innovatione elementorum, et glorificatione sanctorum, a vigesimo usque ad vigesimum secundum ante medium. *Et dixit mihi.* Haec verba fidelissima sunt. Notandum quod quatuor primae visiones distinguunt generalem statum Ecclesiae, a principio usque ad finem. Tres vero ultimae, statum Ecclesiae finalem. Item quatuor primae sic distinguuntur. Nam prima est correctiva; agit enim de correctione Ecclesiae generalis secundum omne tempus. Secunda consolativa, per revelationem mysteriorum, ut patebit. Tertia terribilis et comminatoria, per cantum tubarum. Quarta, exhortativa ad pugnam, exemplo mulieris et familiae agni, tres ultimae sic distinguuntur. Prima, quae est de effusione phialae irae Dei, refertur ad tempus Antichristi. Sexta, quae est de damnatione Babylonis, et bestiae; ad tempus judicii. Septima, quae est de gloria sanctorum, ad statum aeternae beatitudinis. Prima pars continet duas partes. In prima ostenditur Christus in medio Ecclesiarum. In secunda, jubentur scribi epistolae ad correctionem Ecclesiarum. *Et Angelo Ephesi*, per totum secundum et tertium caput. Item in prima, primo ponuntur quaedam antecedentia visionem. Secundo, ipsam visionem. *Et conversus vidi.* Tertio, quaedam consequentia visionem, *et cum vidissem.* Antecedentia autem ponuntur tria. Primo, commendatio visionis. Secundo, excitatio visuri, quem vox excitavit ad scribendum quae erat visurus, *et audivi.* Tertio, praeparatio ad videndum. *Et conversus sum ut viderem.* Visio autem commendatur a quatuor. Primo a persona. Secundo a loco, *fui in insula.* Tertio, a causa. *Propter verbum.* Quarto, a tempore, *fui in spiritu in dominica die.* Personam autem suam describit a nomine, a fidei unitate, *frater vester*; a patientiae magnitudine, *et particeps.* Et ut eos ad tolerantiam adversorum excitet, tria tangit: scilicet, sustinentiam adversorum, sustinentiae praemium, *in regno.* Salvatoris exemplum, *et patientia Jesu.* Dicit igitur, *ego Joannes*: hoc est nomen gratiae. Interpretatur enim in quo est gratia, *frater vester*, in fide et caritate. Matth. 23, *omnes autem vos fratres estis.* In hoc etiam notatur humilitas, Eccles. 32, *rectorem te posuerunt? Noli extolli, et particeps*, vestri, *in tribulatione.* Aliqui enim de ipsis tribulationem sustinebant. Infra 2, *scio tribulationem tuam.* Act. 14, *per multas tribulationes. Et regno*, per hoc suscitat eos ad fortiter sustinendum: quasi dicat: regnum habebitis mecum, si sustinetis. Sed ingeniose loquitur dicens se socium eorum in regno. 2 Tim. 2, *si sustinemus et conregnabimus, et patientia Jesu*, quasi dicat; non solum tribulationem sustineo; sed etiam patienter fero, exemplo Jesu. 1 Petri 2, *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, fui in insula*: quasi dicat: in sale sita, qualis locus congruit sanctis, *qui inundationes maris quasi lac sugent.* Deuter. 33. *Pathmos*, quae interpretatur fretum idest tribulatio, in quo statu magna caelestia ostenduntur. Ezech. 1, *cum essem in medio captivorum.* Quoniam autem multi propter turpia illic relegabantur, recte subdit, *propter verbum Dei*, idest qui praedicabam deitatem Christi, *et propter testimonium Jesu*, idest quia dabam testimonium ejus incarnationi. Matth. 5, *beati qui persecutionem patiuntur propter* *justitiam. Fui in spiritu*, hoc dicit quia carnalibus oculis tanta mysteria videri non poterant. Vidit autem haec non in somnis, sed in extasi positus, revelante ei Angelo. Nota quid est esse in excessu mentis, per Glossam super illud 2 Corinth. 5, *sive mente excedimus Deo.* In excessu mentis duo intelliguntur: vel pavor, vel intentio ad superna, ita ut quodammodo a memoria labantur inferiora. In hoc excessu mentis fuerunt omnes sancti quibus arcana Dei mundum excedentia revelata sunt. *In dominica die.* Tempus congruit, quia ex tribulationibus et aliis quae fecit et sustinuit et per hanc visionem alios commonuit, sequebatur, in ipso et in aliis justis sequi meritum aeternae beatitudinis, quod significatur per diem dominicam: in qua dominus resurgens gloriam immortalitatis propter nos suscepit. 2 Corinth. 1, *sicut socii passionum estis. Et audivi*, non est intelligendum, quod haec vox fuerit corporalis. Unde Haymon, *sicut in spiritu positus spiritualia vidit; ita vox quam audivit spiritualis fuit.* Idem tamen est hujus audibile et visibile, et vox et sonus, in essentia, diversa in ratione: sicut verbum Dei dicitur lux et vox. Inquantum lux, videtur et videre facit; inquantum vox, auditur et audire facit. Unde Glossa dicit, *audivi, idest cognovi, post me.* Quae post nos sunt ignoramus. Recte igitur audit vocem post se; quia quae sibi revelata sunt non plene prius agnoverat. Vel, post se, idest de futuris, quia post praesentia futura sequuntur, vel. Post se, quia sese in anteriora extendens, per contemplationem altiorem revocatus est quasi post se ad utilitatem Christianorum. Facies enim est vis contemplationis; dorsum oblivio praesentium. Vel, post se, quia intellexit hunc esse Deum, sicut olim intellexerat Deum in lege et prophetis. *Vocem magnam.* Parva est vox quae est de terrenis, magna de spiritualibus loquitur. Ezech. 3, *audivi post me vocem commotionis magnae, tamquam tubam*: quia sicut tuba antiquitus excitabat ad bellum; sic vox ista ad sustinendam tentationem et adversariorum certamina. Isaiae 63, *quasi tuba exalta vocem tuam, quod vides*, idest jam visurus es, *scribe in libro*, mentis: vel ad literam: *et mitte septem Ecclesiis, Epheso*, vel Ephesum, nomina sunt locorum illarum septem Ecclesiarum. Quasi dicat: obedire debetis, et praeceptum est ut mittantur ubique. *Et conversus sum*, mente, idest praeparavi me per conversionem intellectus, *ut viderem.* Contra. Sonus est invisibilis et nullo modo visibilis, secundum philosophum. Respondeo secundum Haymonem, nihil aliud audivit quam vidit: quia hoc est illi audire, quod videre, sive in substantia intelligere: et e contrario. *Et conversus vidi.* Hic ponitur ipsa visio. Et primo quantum ad candelabra. Secundo quantum ad filium hominis qui ponitur inter illa, *et in medio.* Dicit igitur, *et conversus, vidi septem candelabra aurea.* Omnia sunt plena mysterio. Septem candelabra septem Ecclesias Asiae designant: septem vero Ecclesiae, universitatem Ecclesiarum designant; quia universum tempus septem dierum repetitione revolvitur, quae tamen unam Ecclesiam sponsam Dei constituunt. Dicuntur autem recte *candelabra*, quasi dicat, debent habere fidem, quae est pes et fundamentum omnis boni. Hebr. 11, *fides est sperandarum substantia rerum.* Item spem, per quam erigimur ad alta, quae designatur in hastilis rectitudine. Item caritatem, quae est lux et ardor: et debet ardere in se et lucere aliis per exemplum. In candelabro enim sunt haec tria: firmitas pedis, rectitudo hastilis, eminentia lucis. *Aurea*, propter claritatem divinae sapientiae ad aliorum instructionem. Vel aliter. *Candelabra aurea.* Nota Glossam. *Et bene dicit aurea, scilicet propter puritatem incarnationis, quae pretium dat et valorem sustinentiae adversorum.* Non deaurata, per hypocrisim, quae extra aurum habet, intus lutum. Job 40, *sternet sibi aurum quasi lutum. Et in medio.* Hic ponitur visio quantum ad filium hominis. Ponitur inter candelabra. Describitur autem quantum ad communicantiam, quam habuit in dando. Secundo, quantum ad vitam, quam habuit in conversando, *vestitum.* Tertio quantum ad doctrinam, quam habuit in praedicando, *et vox illius.* Quarto, quantum ad munificentiam, quam habet in remunerando, *et facies.* Dicit igitur, *et in medio candelabrorum aureorum.* Per quae septem Ecclesiae signantur, *vidi quemdam similem filio hominis*, scilicet Angelum in persona Christi, qui dicitur similis filio hominis; quia fuit similis aliis in persona et in natura, non tamen in culpa. Philipp. 2, *in similitudine hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Vel, similis filio hominis, scilicet virginis. Dicitur ipse Angelus, quia ipsum filium virginis repraesentabat in illa specie imaginaria. Dicitur autem, in medio, quia omnibus se reddit communem. Jacob. 1, *qui dat omnibus affluenter.* Gregorius: *largitatem divinae misericordiae nullus hominum considerare valet.* Nota quod Christus, qui est media in Trinitate persona, in medio mundi passus est, scilicet in Jerusalem. Psal.: *operatus est salutem in medio terrae*, ostendens quod pro omnibus moriebatur, 2 Corinth. 5, *et pro omnibus mortuus est Christus.* Suspensus in medio latronum, significans quod bona sua bonis et malis paratus est dare. In medio caelo passus, scilicet in aere, ostendens se mediatorem eorum quae in caelis et quae in terra, Coloss. 1, *pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quae in terris, sive quae in caelis sunt.* In medio discipulorum, post resurrectionem apparuit, ut omnes et singulos in fide roboraret. Joan. 20, *stetit Jesus in medio discipulorum.* In medio candelabrorum post ascensionem ostensus est Joanni in extasi, ut ostenderet se omnibus subvenire paratum in tribulationibus, et in aliis. Psal.: *cum ipso sum in tribulatione. Vestitum*, hic describit eum quantum ad vitam; et hoc secundum quatuor. Primo, quantum ad eminentem caritatem. Secundo, quantum ad plenam sinceritatem *caput autem.* Tertio quantum ad donorum copiositatem, *oculi ejus.* Quarto, quantum ad fortitudinis sive patientiae stabilitatem, *et pedes.* Caritas ipsius domini animam inflammabat, sinceritas candidabat, copiositas foecundabat, stabilitas roborabat. Caritatem ejus ostendit quantum ad duplicem effectum. Primo, quantum ad redemptionem humanam. Secundo, quantum ad virtutum custodiam. Primus respectu nostri. Secundus respectu ipsius. Dicit igitur. *Vestitum podere.* Poderis, est vestis sacerdotalis, attingens usque ad talos: et significat dominicam carnem, in qua se patri ex amore nostri obtulit, et quotidie offert verus sacerdos et hostia. Ephes. 5, *Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis. Et praecinctus zona aurea*, idest cingulo caritatis, quia stringit et custodit virtutes ne a subjecto recedant. Vestis enim non cincta cito defluit. Colossen. 3, *super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Glossa: *cetera perfectum hominem faciunt, caritas cuncta ligat ne abeant.* Et dicitur aurea, ratione suae praeeminentiae. 1 Corinth. 12, *et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Ad mamillas*, quia mamillae sunt in pectore sicut caritas in corde. Vel, *ad mamillas*, quia ex pectore, in quo sunt mamillae, pullularent malae cogitationes, quae virtutes dissolverent, ut caritas pectus et virtutes cingeret. *Caput*, scilicet deitas, quae est caput humanitatis. 1 Corinth. 11, *caput vero Christi Deus. Et capilli*, idest cogitationes, quae subtiles sunt et a mente procedentes, et multae sicut capilli a capite. *Erant candidi tamquam lana alba.* Utrique comparatur deitas et capilli, ratione sanctitatis sive sinceritatis, quae signatur in albedine lanae et nivis. De sinceritate Christi secundum deitatem, Sap. 7, *candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula.* De sinceritate quantum ad cogitationes et omnia alia. Hebr. 7, *talis enim decebat ut nobis esset pon-*

tifex, sanctus et innocens, impollutus. Vel, *caput*, dici potest affectio; quia illud quod est altius in anima est affectio. Utrumque autem, tam affectio quam cogitatio, sincerissimum fuit in Christo. Sic igitur lana et nix significant sinceritatem ratione albedinis. Sed ulterius est notandum, quod in hominibus ut plurimum solent esse duo: scilicet frigus ignaviae; quod impedit omne bonum, et aestus concupiscentiae, quod incitat ad malum. E contra in Christo fuerunt cogitationes ad omne bonum faciendum: quod significatur per lanam quae calefacit. Item ab omnigena mali concupiscentia alienae: quod significatur per nivem, frigidae naturae. *Oculi ejus*, idest dona spiritus sancti, quae totam ejus animam providam et videntem et perspicuam reddiderunt, quibus plenus fuit. Sapient. 11, *et requiescet super eum spiritus domini.* Zach. 3, *super lapidem unum, septem oculi sunt. Tamquam flamma ignis*, quia ejus animam, dum ipsam fecundabat, totam flammeam sive igneam reddebat per splendorem et ardorem. Vel, *sicut flamma ignis*; quia plenitudo donorum ipsorum efficacia et merito passionis est nobis causa recipiendi ab ipso sapientiae illuminationem et caritatis flammeum ardorem. Joan. 1, *et de plenitudine ejus nos omnes accepimus*, Luc. 12: *ignem veni mittere in terram. Pedes*, hoc quantum ad fortitudinis stabilitatem. *Pedes ejus*, idest multiplex fortitudo ejus, quae per pedes ejus significatur, qui totum pondus corporis portant, *similes aurichalco*, quod quanto amplius incenditur, tanto amplius coloratur. Igitur fortitudo dominica quanto amplius portabat adversa, tanto pulchrior ostendebatur. Pedes inquam ejus sunt sicut aurichalcum, *in camino ardenti*: hoc addit ad expressionem ut expositum est. Caminus ardens est adversitas tribulationum quae animam exurit nisi ipsam patientia muniret. Ecclesiast. 2, *homines vero receptibiles in camino humiliationis.* Posset autem duplex pes fortitudinis distingui: scilicet aggressio terribilium, et perpessio adversorum. Posset autem aliter per poderem vestem talarem Ecclesia intelligi, qua Deus vestitur. Viri enim justi sunt vestimenta Christi. Psal.: *myrrha et gutta et casia a vestimentis tuis.* Duratura autem Ecclesia usque ad finem mundi. Matth. 16, *et portae Inferi non praevalebunt adversus eam.* Sed contra. Quia ipse Christus est indumentum Ecclesiae sive justorum. Roman. 13, *sed induimini dominum Jesum Christum.* Respondeo. Utrumque est verum, sed differenti ratione in parte; Ecclesia enim est indumentum Christi, ratione adhaesionis, Psal.: *mihi autem adhaerere Deo bonum est.* Ratione honorificationis: notabile enim et pulchrum indumentum, est in honorem induti. Ecclesia autem honorificat Christum, idest ipsum honorando ostendit. Deinde in Ecclesia, ipsius domini ineffabilis bonitas, sapientia et potestas, ac dominatio excellenter apparet. Christus vero dicitur indumentum justorum ratione decoris; ipse enim est decor eorum; ideo vocat Ecclesiam suam formosam, quia ipse eam decorat. Canticorum 2, *columba mea, formosa mea.* Ratione honoris; quia ipse est justorum honor. Unde Augustinus 1 Lib. Confess. *gratias tibi, dulcedo mea, honor meus, fiducia mea, Deus meus.* Item ratione protectionis, quia vestimentum protegit a nocumentis. Ecclesiastici 34, *protector potentiae, firmamentum virtutis, tegimen ardoris.* Et praecinctum zona, scilicet castitatis, quemadmodum zonae stringunt ne anima defluat. Aurea, propter pretiositatem. Ecclesiast. 26, *non est digna ponderatio continentis animae.* Ad mamillas, quae sunt in pectore, unde ortum habent cogitationes, nisi zona pectus stringatur. Et dicitur hoc de ipso ratione corporis mystici. Luc. 12, *sint lumbi vestri praecincti.* Nota Glossam, Dan. 10: *caput, idest majores in corpore Christi mystico, et capilli, idest minores adhaerentes ipsi capiti Christo, candidi*, ut supra expositum est: *oculi*, contemplativi, qui spiritualibus, et activi ad intuendum divina. Vel *flamma ignis*, quia sunt illuminati et ardentes amore et desiderio ad dominum. Unde beatus Isidorus, 3 Lib. de summo bono, *servus Dei ad aeternam patriam sanctis desideriis inhiat.* Item. *Oculi ejus velut flamma ignis, quia tales alios illuminare et accendere student verbo et exemplo et orationis suffragio.* De verbo, Roman. 12, *spiritu ferventes.* De exemplo, 2 Corinth. 5, *caritas Christi urget nos.* De suffragio. Philipp. 1, *et hoc ore ut caritas vestra magis ac magis abundet in omni scientia. Pedes*, ultimi fideles. Nota Glossam Matth. 24, *erit tunc tribulatio tanta qualis nunquam fuit ab initio mundi.* Et tamen, sicut dicit Gregorius, electi Antichristo valde contradicent. Dicit enim sic super Job: *Dei adjutorio electi ut Antichristo contradicere valeant, fulcientur. Et vox*, hoc quantum ad doctrinam. Ad quam describendam, tria tanguntur. Primo, communicatio virtutis: unde dicit, *et vox*, idest doctrina, *tamquam, vox aquarum multarum*, quia praedicatio Christi quantum ad communicationem virtutis, habuit virtutem ablutivam. Joan. 15, *jam vos mundi estis, propter sermonem quem locutus sum vobis.* Item illuminativam. Psal. *declaratio sermonum tuorum illuminat.* Item. Fecundativam, Ecclesiastici 24, *ego sapientia effudi flumina, ego quasi trames aquae immensae de fluvio, ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso, dixi: rigabo hortum plantationum, et inebriabo prati mei fructum.* Vel, *aquarum multarum*, idest abundantiam gratiarum. Joannis 4, *aqua quam ego dabo ei fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Et dicit, *multarum*, propter largiorem gratiam quae datur tempore gratiae. Joan. 1, *de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Secundo, promissio beatitudinis: quod innuitur per hoc quod ipse docens tenebat in dextera septem stellas, *et habebat in dextera sua septem stellas*, idest septem episcopos praemissarum Ecclesiarum, per quos intelliguntur universi praelati qui sunt electi: qui dicuntur stellae, quia debent aliis verbo et exemplo lucere. Matth. 5, *vos estis lux mundi.* Per dexteram significatur quod praedestinati sunt ad vitam, quae per dexteram significatur; mali sunt in sinistra. Isaiae 41, *suscepit te dextera justi mei.* Tertio, comminatio damnationis. *Et ex ore ejus gladius*, idest praedicans comminabatur sententiam judicii, quae sicut gladius separabit malos a bonis et eos aeternaliter perimet: *acutus*, quia acutissime punget, *ex utraque parte*, quia anima et corpore damnabuntur. Jeremiae 17, *et duplici contritione contere eos.* Deutero. 32, *et gladius meus devorabit carnes.* Vel gladius ejus doctrina separans spiritum a carne. Ephes. ult. *et gladium spiritus, quod est verbum Dei.* Acutus ex utraque parte, quia sua acie scindente, scindit opera carnalia et internas concupiscentias. Et ita scindit intus et extra. Posset etiam os Dei intelligi praedicatores. Jerem. 15, *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris.* Dominus enim loquitur per eos, et per ipsos facit praemissa. *Et facies ejus*, idest illi qui ei conformes sunt et ipsum in se repraesentant per imitationem in fervore amoris et in aliis. Gregorius; *omnes sancti ut ad gloriam mediatoris Dei et hominis Jesu Christi perveniant, ad similitudinem vitae illius vitam suam deducere laborant. Sicut sol lucens in virtute*, scilicet sine nubibus clare. Matth. 13, *fulgebunt justi sicut sol in regno patris eorum.* Gregorius: *post similitudinem quam nunc moribus tenent, ad similitudinem quandoque gloriae pervenient. Et cum vidissem.* Hic ponuntur consequentia visionem: quae ponit quatuor. Primo suam stupefactionem. Secundo dictam consolationem. *Et posuit.* Tertio scribendi jussionem, *scribe ergo.* Quarto visorum expositionem, et hoc in parte et non in toto. Septem stellae. Dicit ergo, *et cum vidissem*, scilicet praedicta. *Cecidi*, obstupefactus. *Ad pedes ejus tamquam mortuus.* Nota quatuor de contemplatione. Primum est aspectus contemplationis. *Cum vidissem.* Ezechielis 1, *aperti sunt caeli et vidi visiones Dei.* Secundum, magnitudo humiliationis: *cecidi*: quia anima cognoscens Dei altitudinem, se nihil reputat. Gregorius, *miseria humana quanto amplius invisibilia bona cognoscit, tanto amplius ipsa sibi vilescit.* Ezechielis 2, *et vidi et cecidi in faciem meam.* Tertium desiderium imitationis, *ad pedes.* Ad pedes Christi cadit, qui studet eum in his quae secundum carnem gessit, imitari. Supra eodem, *pedes ejus* et cetera. Viri enim contemplativi cum a Deo consolationem dulcedinis recipiunt, sciunt sese esse participes passionum Christi configuratione. Unde apostolus Galat. ult. *Mihi autem absit gloriari.* Quartum est vehementia abstractionis, quia oportet esse abstractum ab inferioribus, tamquam mortuum. Galat. 2, *vivo ego, jam non ego.* Coloss. 3, *mortui enim estis.* Sed quomodo cecidit videndo Christum, cum ipse sit consolatio animae? Respondeo. Casus iste fuit casus bonus, quia fuit exhibitio reverentiae considerata divina magnitudine. Nota Glossam. *Et posuit*, hic ostenditur dominica consolatio: et primo secundum quod data est facto. *Et posuit super me*, per hoc notatur quod gratia fuit, non debitum. *Dexteram suam*, in qua intelligitur auxilium. Dextera Dei misericordia, sinistra justitia. Daniel. 10, *jacebam consternatus super faciem meam, et vultus meus haerebat terrae, et ecce manus tetigit me.* Secundo secundum quod verbo. Et primo consolatur dissuadendo timorem, dicens: *noli timere.* Vehemens obstupefactio fuerat, ex qua secutus est timor quem dissuadet. Sed nonne bonum est semper timere? Proverb. 28, *beatus homo qui semper est pavidus.* Respondeo. Non dissuadet timorem simpliciter et omnino, quia bonum est et expediens contemplativo resilire a divina magnitudine in propriam parvitatem, quod est timere timore reverentiae: sed dissuadet timorem nimium: ex quo mentis turbatio surgere potest, tranquillitatem mentis impediens. Vel, *noli timere* pati pro me. Secundo ostendendo se creatorem. *Ego sum primus*, duratione in causalitate, omnia condidi. Magna materia consolationis est hic et in sequentibus. Tertio remuneratorem. *Et novissimus*, tamquam causa finalis ad quam omnia ordinantur; et ideo remunerator sum. Item *primus* ante quem nullus. *Novissimus* post quem nullus. Isa. 48, *ego primus et ego novissimus.* Sed quaeritur quomodo sit novissimus, cum non duret ultra ea quae fine carent? Ut sunt Angeli et animae et alia multa. Item esse novissimum videtur esse abjectionis et ignobilitatis. Juxta hoc potest quaeri quomodo intelligatur illud Exod. 15, *dominus regnabit in aeternum et ultra.* Respondeo. Ad primum dicendum, quod non dicitur novissimus quantum ad durationem, quia non durat ultra ea quae fine carent; sed quantum ad modum Durandi et quantum ad rationem finalis causalitatis. Modus Durandi in Deo triplex est, secundum Anselmum in Proslogio. Primus, quia per se durat aeternaliter, alia autem haec habent ab ipso: et sic quodammodo est ultra alia, et sic novissimus. Alius modus est: quia Deus non potest intelligi habere finem, alia autem possunt intelligi finem habere. Illud autem quod nullo modo potest habere finem, quodammodo est ultra illud quod aliquo modo potest habere finem: finem dico saltem intellectu, etsi non re. Tertius modus est, quia divina aeternitas tota est simul. Aeternitas quae aeviternorum non est tota simul, secundum Anselmum: unde aeternitas eorum non attingit ubi attingit Dei aeternitas. Et ita Deus quodammodo est ultra omnia. Ita secundum finalem causalitatem dicitur Deus esse novissimus, quia Deus est causa finalis omnium, et ad ipsum, sicut ad causam finalem omnia ordinantur, quia universa propter semetipsum operatus est dominus. Illud autem ad quod omnia ordinantur tenet rationem novissimi, quia finit ea: hoc autem non est indignitatis, sed incommunicabilis et simplicis dignitatis, quia Deo soli convenit esse omnium causam finalem. Augustinus Lib. 1 confessionum: *fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Ad objectum primum patet. Ad secundum dicendum, quod esse novissimum potest dicere in generalitate in eo qui est solum novissimum ita quod non primus: sed Deus ita est novissimus quod etiam primus. Et hoc est singulare in Deo, eo modo quo de ipso haec duo dicuntur. Praeterea nota quod aliquid potest dici novissimum multipliciter: scilicet ratione indignitatis vel abjectionis: et sic Christus apud Judaeos reputabatur novissimus licet non esset. Isa. 53, *novissimum virorum, virum dolorum.* Vel ratione loci, sicut ultimus in loco solet dici novissimus. Vel ratione durationis, sicut qui post alium natus est dicitur novissimus, vel etiam plus quam alius vivit. Vel ratione modi Durandi; sicut dictum est supra, exemplum in rerum natura, non potest plene inveniri, quia singulare est in Deo. Vel ratione finalis causalitatis: sicut homo quodammodo potest dici novissimus respectu eorum quae facta sunt propter ipsum, licet non plus duret quam multa ex ipsis. Esse ergo novissimum non semper dicit indignitatem, sed aliquando. Duobus autem modis ultimis dicitur Deus novissimus, non aliis modis. Illis autem duobus novissimum dicit dignitatem tantam quae nulli creaturae convenire potest. Ad aliud quaesitum dicendum, secundum Anselmum in Prosl., quod dicitur Deus regnare in aeternum creaturae, idest quamdiu durat creatura et ultra, non propter durationem ipsam, quia plus durant alia omnia; sed propter modum Durandi; et hoc triplicem, ut visum est. Quarto ostendendo se redemptorem. Ad redemptionem autem completam concurrit ejus passio et resurrectio: et utramque tangit dicens: *et sum vivus*, quia resurrexi, *et fui mortuus.* Et ex hoc ejus vita est fidelibus gratior. 1 Petr. 4, *Christus pro peccatis nostris mortuus est. Et ecce*, excitatio est ad considerandum ejus vitam immortalem, quia gaudiosa est et in praemium electorum cedit et fiduciam auxilii tribuit. *Sum vivens in saecula saeculorum*, idest aeternaliter. Magna est consolatio haec. Item persuasio magna est ad sustinendum pro eo adversa: quia mortuus est pro hominibus et resurrexit in aeternum victurus. Unde eos juvare et tandem praemiare potest. Rom. 6, *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Hebr. 7, *semper vivens ad interpellandum pro nobis.* Quinto protectorem. *Et habeo clavem*, idest potestatem. *Mortis*, idest Diaboli, qui est causa mortis, culpae et Gehennae. Oseae 13, *ero mors tua o mors, morsus tuus ero Inferne*: idest ministrorum ejus quibus debetur Infernus, vel qui devorant homines per suggestiones vel persecutiones ad modum Inferni, vel in quibus habitat Diabolus sicut in loco sibi debito, qui est Infernus. Possum ergo cohibere Diabolum et ejus ministros et ab eorum tentationibus protegere: vel possum intrare in mortem supplicii et ipsum locum Inferni et liberare quem velim. Nota Glossam *qui clavem.* Aliquis objiciet: cum dixerit, sum vivus, ad quid addidit, sum vivens? Quia videtur superfluere. Respondeo. Primo modo potest dici, quod primo loquitur de vita divinitatis quae est sine initio. Secundo de vita humanitatis gloriosa per resurrectionem. Alio modo potest dici quod primum dicitur ad ostendendam vitam resurrectionis: unde per oppositum subditur, *et fui mortuus*: sed repetitur ad ostendendam immortalitatem ejusdem vitae interminabilis: unde dicitur: *vivens*: quod innuit continuationem vitae; et sequitur, *in saecula saeculorum*: et hoc videtur melius. *Scribe ergo*, quia pro hominibus passus sum et ne incidant in mortem et Infernum. *Quae vidisti*, jam in hac visione, contra eos qui scribunt vel docent quae non intelligunt. Scribe inquam, ut alios doceant: unde infra 2 dicitur: *et Angelo Ephesi. Et quae sunt*, idest praesentes tribulationes et praesens auxilium. *Et quae oportet fieri post haec*, scilicet in ultimis fidelibus quae erant et quae futura erant, postea sibi ostendit, ut infra. Et ita scribit scribenda secundum triplicem differentiam temporis. Scribe inquam, *sacramentum*, idest sacram signationem, sacrum secretum. *Septem stellarum* et cetera. Vel docebo te sacramentum. *Septem stellae.* Exponit secundum partem, ut ostendat cetera mystice accipienda. *Angelos* dicit episcopos propter eminentiam vitae quam debet habere praelatus. Gregorius, *specularis vita et alta debet semper esse et circumspecta.* Sed quare non ex toto exposuit? Respondet Haymon, *quaedam exposuit quaedam signavit; quia si ex toto esset clausus, taederet nos legere: si ex toto apertus, minus studiose legeremus.* Alia ratio est, quia dominus propter malevolos non vult omnia esse aperta. Nota quod praelatus dicitur Angelus multiplici ratione. Ratione charitatis in diligendo. Beatus Bernardus in meditationibus: *diligunt quidem suos concives, et pro his qui haereditatem consequuntur salutis sollicite congaudent.* Similiter praelatus dicitur affici charitate magna ad alios. 2 Corinth. 12, *ego autem libentissime impendam et superimpendar ipse pro animabus vestris, licet plus vos diligens, minus diligar a vobis.* Ratione prudentiae in eligendo sive desiderando, quia non curat de vanis, non de auro vel argento, sed solum Deum desiderat semper habere. Tob. 12, *nil voluit Raphael accipere.* 1 Petr. 1, *in quem desiderant Angeli prospicere.* Hoc est contra avaritiam. 2 Corinth. 12, *non quaero quae vestra sunt sed vos.* Isidorus 3 Lib. de summo bono: *plerique sacerdotes suae magis utilitatis causa quam gregis praeesse desiderant: nec ut prosint praesules fieri cupiunt, sed magis ut divites fiant et honorentur.* Ratione sanctitatis in vivendo. Matth. 22, *in resurrectione, neque nubent neque nubentur, sed sunt sicut Angeli Dei.* Gregorius: *nulla rector invidia debet pollui, qui hoc suscepit officii, ut in aliis quoque tergat maculas pollutionis, quia necesse est ut manus munda esse studeat quae diluere sordes curat.* Ratione scientiae in cognoscendo. Malach. 2, *labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem requirent ex ore ejus, quia Angelus domini exercituum est* Isidorus in Lib. 3 de summo bono: *desinant locum docendi suscipere qui nesciunt docere: caecus si caeco ducatur, ambo in foveam cadunt.* Ratione informationis in instruendo. Multi enim habent scientiam qui docere subditos suos negligunt. Daniel. 10, *ego, dixit Angelus, ego autem veni ut docerem* et cetera. Gregorius: *neque huic speculationi sufficit ut alte vivat et eorum qui sibi commissi sunt opera transcendat, nisi loquendo assidue auditores suos ad amorem caelestis patriae succendat et pertrahat.* Ratione meditationis in curando, sicut Tobias per Raphaelem visum recepit, Tob. 11. Ita et praelatus corrigendo et sacramenta dispensando, exemplis disponendo; debet sauciatos sanare sicut medicus. Ecclesiast. 38, *honora medicum propter necessitatem.* Ratione velocitatis in discurrendo. Isa. 6, *volavit ad me unus de Seraphim.* Proverb. 6, *discurre, festina, suscita amicum tuum.* Et hoc tangit sollicitudinem. Rom. 12, *qui praeest in solicitudine.* Ratione officii in ministrando. Hebr. 1, *omnes sunt administratorii spiritus.* 1 Corinth. 4, *sic nos existimet homo ut ministros Christi.* Ratione zeli in suffragando, quia Angeli orant pro hominibus et hominum orationes offerunt Deo: Tob. 12, *ego obtuli orationem tuam domino.* 2 Corinth. ult. *hoc et oramus vestram consummationem.* Ratione devotionis in contemplando, Matth. 18. *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei.* Philipp. 3, *nostra autem conversatio in caelis est.* 2 Corinth. 12, *scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium caelum.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

a capite II ad caput IV

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 2

[91206] Super Apocalypsim «Vox», cap. 2 *Et Angelo* et cetera. Secunda pars primae visionis, in qua jubentur scribi epistolae ad correptionem Ecclesiarum. Scribuntur autem septem epistolae, secundum numerum septem episcoporum sive Ecclesiarum. Prima dirigitur episcopo Ephesi qui

erat metropolis, et sic ulterius. Distinguuntur autem secundum proprias materias. Possunt autem distingui secundum numerum septem virtutum. In prima est admonitio ad caritatem. In secunda, ad spem; *et Angelo Smyrnae. In* tertia, ad fidem; *et Angelo Pergami.* In quarta, ad prudentiam; *et Angelo Thyatirae.* In quinta, ad temperantiam; 3 cap. *et Angelo Sardis.* In sexta, ad fortitudinem; *et Angelo Philadelphiae.* In septima, ad justitiam; *et Angelo Laodiciae.* Vel aliter secundum ea quae littera ipsa magis insinuat. Praelato sunt sex necessaria, quantum ad quae isti septem episcopi indigebant magna admonitione: licet alia multa in praelato concurrere debeant; videlicet: caritas, magnanimitas, severitas, humilitas, stabilitas, strenuitas. Haec omnino sunt necessaria pastori. Caritas necessaria est, ad diligendum; magnanimitas, ad sustinendum, sive patiendum; severitas, ad malum extirpandum; humilitas, ad fastum declinandum; stabilitas, ad finaliter perseverandum; strenuitas, ad ferventer agendum. Et licet stabilitas perseverantiae recto ordine ultimum locum de se teneat: tamen hic non ponitur ultimo: quia epistola informans ad strenuitatem ultimo ponitur, eo quod scribitur illi episcopo qui magis inter alios defecerat et magis culpabilis erat sicut verba insinuant, quia a nullo bono commendatur sicut alii. In prima ergo epistola fit admonitio ad caritatem, per quam diligantur diligenda. In secunda ad magnanimitatem per quam sustineantur adversa. In tertia et quarta ad severitatem per quam ab aliis extirpentur vitia: sed differunt; quia in tertia est admonitio ad extirpandos male credentes: in quarta ad extirpandos male docentes: in quinta, ad humilitatem; per quam a seipso eliminetur inanis gloria: in sexta, ad stabilitatem; per quam teneatur perseverantia: in septima, ad strenuitatem; per quam efficiatur meritoria vita. Item prima epistola continet tria: exordium, narrationem, *scio opera*; conclusionem, *qui habet.* Et haec consequens divisio in qualibet epistola poterit observari. Exordium introducit tres personas. Personam recipientis epistolam; *et Angelo.* Personam scribentis: *scribe.* Personam loquentis in epistola; *haec dicit.* Dicit igitur. *Et Angelo.* Quasi dicat, scribe quae vidisti. Alloquitur Angelo, idest episcopo, *Ecclesiae Ephesi.* Huic primo scribit tamquam metropolitano et sublimiori; ut ipse correctus sit aliis forma vivendi. Ephesus interpretatur, voluntas mea in ea. Majores enim maxime tales esse debent ut complaceat Deo in ipsis. 2 Cor. 5, *contendimus, sive absentes sive praesentes, placere illi.* Item nomen convenit commonitioni: quia voluntas Dei, id est, amor et contemplatio Dei est in eo qui ferventer amat. Proverb. 7, *ego diligentes me diligo. Haec dicit.* Hic describitur Christus ipse quantum ad duo. Primo quantum ad pietatem, in supportatione peccatorum. *Haec.* Quae sequuntur. *Dicit; qui tenet septem stellas*, idest septem episcopos, quibus scribitur. *In dextera sua.* Per dexteram intelligitur ejus misericordia: quasi dicat: non abjiciam eos, licet peccaverunt. Et bene dicit, *tenet*: quia amplius caderet homo in offensam et etiam prorsus in Infernum. Psalm. *nisi quia dominus adjuvit nos.* Secundo quantum ad liberalitatem in distributione donorum. *Qui ambulat.* Tangit visionem illam supra primo cap. In medio septem candelabrorum. Ambulat ergo per effectum, quia omnibus se praesentem offert ad dandum, ac si ambularet hinc inde, si sit qui recipiat. *In medio septem candelabrorum aureorum.* Quia communiter dona sua distribuit, quantum est de se. Haec etiam supra primo cap. exposita sunt. *Scio.* Hic ponitur narratio, quae continet quinque: communicationem, *scio*; argumentationem. *Sed habeo*; admonitionem, *memor*; comminationem, *sin autem venio*; consolationem, *sed hoc habes.* Commendat autem a quatuor quae sunt praelato necessaria. Primum, est rectitudo operum, *scio opera tua.* Id est approbo:

beatus cujus opera laudem Dei merentur. Psalm. *novit dominus viam ejus.* Secundum, sustinentia tribulationum. *Et laborem.* Idest tribulationem, in qua est magnus labor; sed consideratio mercedis, lenit. Infra 14, *amodo jam dicit spiritus.* Contra, Isaiae 40, *assument pennas sicut aquilae, current et non laborabunt.* Respondeo. Sustinentes adversa laborem habent quidem ad afflictionem naturae, quia eorum natura ibi affligitur: tamen illi qui perfecti sunt, etsi in adversis laborent, quantum ad naturae afflictionem, non tamen laborant quantum ad mentis consolationem: quia jucundum est et delectabile ex parte rationis, pati propter dilectum. Unde Augustinus super Joan. 1, *qui amat non laborat.* Tertium, longanimitas in expectatione praemiorum. *Et patientiam tuam.* In expectatione praemii. Jacob. 5. *Ecce agricola expectat pretiosum fructum terrae, patienter ferens donec accipiat temporaneum et serotinum.* Vel patientia in labore adversorum. Gregorius, *patientia vera est quae et ipsum amat quem portat.* Quartum, zelus in impugnatione haereticorum. *Et quia non potes.* Et circa hoc multa tanguntur; primum, intolerantia, in expellendo: et approbatio. Quia, idest quod non potes *sustinere malos* sed expellis et expugnas virtute verbi. 1 Cor. 6, *auferte malum ex vobis ipsis.* Sed quomodo dicit, non potes? Ergo non erit ex voluntate quod eos expellebant. Item videtur quod haeretici de quibus loquitur, non sint extirpandi. Matth. 13. *Sinite utraque crescere usque ad messem.* Respondeo. Ad primum dicendum, quod modus est loquendi ad expressionem zeli. Solet enim dici, quando quis magno affectu vult aliquid facere: ego non possem dimittere quin hoc facerem. Simile Joan. 12, *propterea non poterant credere*, scilicet quia voluntas erat ad contrarium. Ad secundum dicendum, quod haeretici aut sunt occulti, et hi non sunt extirpandi, dum est de eis ambiguum: ne si indiscrete expellantur, sit bonis occasio mali: quia vel schisma posset emergere, vel boni possent extirpari cum aliis; quia idem posset credi de eis quod de aliis, ubi est ambiguum. Unde sequitur: *ne forte colligentes zizania, eradicetis simul et triticum.* Et de his loquitur Matth. 13, secundum Glossam. Alii sunt manifesti, et hi sunt resecandi, et sic loquitur hic. Secundum, prudentia in probando. Psalm. *tentasti eos*, idest probasti doctrinam eorum. *Qui se dicunt apostolos esse*, idest missos ad alios, ut eos facilius decipiant. *Et non sunt.* 2 Cor. 11, *nam ejusmodi sunt pseudoapostoli, operarii subdolosi, transfigurantes se in apostolos Christi.* Tertio, efficacia in deprehendendo; non enim fuit in aliis examinatio. *Et invenisti eos in mendacio* quia non erant a Deo missi, ut dicebant, cum doctrinam eorum malam et vitam pravam inveneris. Jerem. 23, *seduxerunt populum suum in mendacio suo, cum ego non misissem eos.* Quarto, patientia in sustinendo, scilicet adversa. *Et patientiam habes*, scilicet in adversis, quae haeretici convicti tibi inferunt vel procurant. Gregorius, *patientia est radix omnium custosque virtutum.* Sed unde est quod idem commendat eum a patientia? Item sustinentia? Dixit: non potest sustinere malos, hic dicit: *patientiam habes* cum malos sustineat qui patientiam habet. Respondeo. Ad primum dicendum, quod supra vocat patientiam longanimitatem in expectatione retributionis, secundum Glossam; hic autem voluntariam sustinentiam tribulationis. Vel si supra dicatur patientia secundum alium exponendi modum voluntaria sustinentia tribulationis, differentia est, quia ibi loquitur de patientia in generali; hic in speciali respectu adversorum ab haereticis inflictorum. Ad aliud dicendum, quod supra loquitur de sustinentia respectu mali culpae in alio: hic de patientia respectu poenae in seipso inflictae ab alio, idest non est sustinendum ubi potest percurri, sed hoc debet. Bonum autem est quod qui patientiam habet, sustinet malos quantum ad poenam sibi ab eis illatam: non tamen oportet quod sustineat eos quantum ad culpam in eis repertam. Quinto rectitudo in intendendo, quia rectum finem intendit secundum honorem et amorem nominis Dei. *Et sustinuisti*, mala illata. *Propter nomen meum.* Act. 21, *ego autem non solum alligari.* Sexto vigor in persistendo, quia perseveravit in illa patientia. *Et non defecisti.* 1 Corinth. 4, *non deficimus* et cetera. Contra, quia sequitur: charitatem tuam reliquisti; ergo defecerat. Item non videtur malum deficere, quia dicitur in Psalm. *Defecit in salutari tuo anima mea, defecerunt oculi mei in eloquium tuum.* Respondeo ad primum, quod non negat simpliciter eum defecisse, sed loquitur de defectu per impatientiam. Duplex igitur est malus defectus. Unus est defectus a fervore charitatis, et sic defecerat; alius a sustinentia tribulationis, et sic non defecerat, licet ipsum haeretici persequerentur. Ad secundum dicendum, quod triplex est defectus. Unus culpabilis, cum quis deficit per culpam impatientiae in adversis, vel aliam quamcumque. Job 3, *nunc autem venit super te plaga et defecisti.* Alius poenalis quando deficit homo in morte vel in damnatione. Psalm. *deficientes quemadmodum fumus deficient.* Tertius salubris qui est ex amore et desiderio ardenti. Psalm. *concupivit et defecit anima mea in atria domini.* Augustinus Lib. 3 Confess.: *tu amor meus in quem deficio ut fortis sim.* Dicendum est igitur quod malum est culpabile deficere primo modo: malum poenale deficere secundo modo: optimum autem et dulcissimum deficere tertio. *Sed habeo adversum te pauca: quod charitatem tuam primam*, idest quam prius habueras. *Reliquisti*, quod non habes fervorem charitatis ut ante. Gregorius 19 Moralium: *sunt nonnulli qui paulisper per augmenta temporum patiuntur detrimenta virtutum.* Vel potest dici secundum regulam Ticonii, quod illa commendatio praecedens est quantum ad aliquos de subditis: haec autem arguitio quantum ad quosdam alios. Etenim praelato ascribit quae sunt subditorum. Et tunc est sensus: charitatem tuam primam reliquisti in aliis. *Memor esto itaque unde excideris.* Hic ponit admonitionem; et hoc quantum ad tria: scilicet ad damni considerationem. Memor esto unde excideris, quia a charitate. Beda, *si de charitate excisus es, quia Deus charitas est, vel unde, scilicet a consortio fidelium: quia qui a statu gratiae et charitatis cecidit, jam non est de societate fidelium merito et participatione bonorum quam habet justus.* Psalm. *particeps sum omnium timentium te.* Secundo quantum ad peccati satisfactionem. *Et age poenitentiam*, satisfaciendo, Matth. 3, *facite ergo fructum dignum poenitentiae.* Tertio quantum ad operandi fervorem. *Et prima opera fac*, idest operare cum fervore charitatis, ut prius. Eccles. 9, *quodcumque facere potest manus tua, instanter operare.* Vel secundum Glossam, *et prima, idest praecipua. Sin autem*, hic ponitur comminatio. Primo ex parte personae. Sin autem *venio cito*, idest veniam: sed venio dicit ut ostendat hoc esse in promptu. Et potest intelligi de adventu ad judicium qui cito sit, quia tempus usque ad judicium breve est respectu aeternitatis. *Tibi*, idest ad perditionem tui, ut te corpore et anima interficiam. Infra 7, *venio cito amen.* Vel de adventu per affectum inducendo ei mortem: et tunc corpus moritur et anima mala damnatur. Secundo ex parte dignitatis collatae. Et interim, *movebo candelabrum*, idest Ecclesiam tibi commissam, *de loco suo*, scilicet de manu tui regiminis, quasi dicat: auferam tibi Ecclesiam et credam alteri gubernandam. *Vel movebo candelabrum*, idest auferam virtutes et dona per quae spirituale cujuslibet candelabrum constituitur, quo in se lucet et alios illuminat. *De loco suo*, idest de statu suo alto, claro et nobili: quasi dicat: auferam tibi virtutes et dona ad quae postea nunquam revertaris et non eris in loco tuo pristino: sed locus tuus erit non altus sed infimus, non clarus sed tenebrosus, non nobilis, sed vilis. Jerem. 3, *leva oculos tuos in directum et vide ubi non prostrata sis. Nisi poenitentiam egeris.* Ecce quod sine poenitentia non est salus peccatori. Luc. 13, *nisi poenitentiam habueritis, omnes simul peribitis sicut et illi. Sed hoc habes*, consolatio est. *Facta Nicolaitarum*, idest eorum qui sequuntur Nicolai doctrinam in communi usu mulierum et in comestione idolothytorum. *Quae et ego odi*, quia abominabilia, quia sunt facta immunditiae quantum ad primum errorem et quae dissipant pacem humanam et quae sunt contra legem naturae et institutionem divinam, qui, sicut legitur in Genesi, matrimonium instituit ut esset una unius in matrimonio: et qui non est in matrimonio, actum illum non nisi damnabiliter exercere potest. Hoc enim ostendit dominus in illa institutione matrimonii. Item sunt facta idololatriae et injuriae in Deum quantum ad secundum errorem. Eccles. 15, *omne execramentum erroris oderit Deus, et non erit amabile timentibus illum.* Nicolaus fuit unus ex septem diaconibus, de quibus Act. 6, et fuit ab apostolis et aliis discipulis reprobatus, quia ad uxorem redibat; unde indignatus praedicabat omnes mulieres communicandas, et comestionem idolothytorum. Interpretatur autem Nicolaus populus: et significat gentiles, Judaeos et haereticos et falsos Christianos qui stulte vivunt etsi recte credant. Eccles. 1, *et stultorum infinitus est numerus. Qui habet aurem.* Hic ponitur conclusio epistolae quae duo continet: scilicet excitationem intellectus et excitationem affectus *vincenti.* Dicit igitur. Qui habet aurem, quasi haec dicta sint particulariter Angelo Ephesi, sed etiam aliis universaliter dicuntur: unde qui habet aures interiores, scilicet intellectum promptum et multiplicem. *Audiat quid spiritus*, idest Deus Trinitas, Joan. 4, *spiritus est Deus*, vel spiritus scilicet ex cujus dono est doctrina fidelium, *dicat Ecclesiis.* Supra loquebatur particulariter, nunc Ecclesiis generaliter; ut innuat doctrinam hanc non tantum particularem, sed etiam generalem: dicat scilicet praemissa, vel illud quod sequitur *vincenti.* Marc. 13, *quod autem vobis dico omnibus dico. Vincenti.* Ut ad praedicta omnes accingantur, excitatur affectus per promissionem: quasi dicat: cur audiendum? Quia vincenti adversa, tentationes et vitia, et in hoc perseveranti, Rom. 12, *noli vinci a malo, dabo*, gratis: hoc fuit in sacramento Eucharistiae. *Edere*, ad refectionem. *De ligno*, idest arbore *vitae*, quia esus hujus arboris vitam dat mundo. Hoc lignum vitae est ipse Christus: Joan. 6: *qui manducat me et ipse vivet propter me.* Dicitur autem Christus lignum propter virtutem roborantem. Isa. 40, *qui dat lasso virtutem, et his qui non sunt fortitudinem et robur multiplicat.* Item propter umbram protegentem. Cant. 2. *Sub umbra illius.* Propter fructum reficientem, Matth. 11, *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Quod est in Paradiso Dei mei*, idest in Ecclesia militante: quae est Paradisus, quia Deus in ea suos amatores nutrit et reficit suavissimis refectionibus; et hoc solum datur timentibus ipsum. Eccles. 11, *timor Dei sicut Paradisus benedictionis.* In hoc Paradiso quae est hortus delitiarum multiplices arbores, idest electi et multi fructus meritorum inveniuntur, in quibus delectatur dominus et cultor horti. Cant. 4, *emissiones tuae Paradisus malorum Punicorum.* Intra quas autem arbores est in ea arbor sive lignum vitae de quo hic dicitur, *vincenti dabo edere.* Et bene in hac Paradiso dicitur esse lignum: quia extra Ecclesiam non est salutare sacramentum, sicut nec salus. Unde Gregorius: *sola est Ecclesia per quam sacrificium laudis dominus libenter accipiat: mercedem denarii non nisi qui intra vineam laboraverant acceperunt. Dei mei*, idest quam plantavit pater meus: quem vocat Christus Deum suum inquantum homo, propter singularem amorem et plenam obedientiae subjectionem. Joan.

20, *Deum meum et Deum vestrum.* Nota quod sacramentum Eucharistiae est excelsum dignitate, quia in eo vere est et vere sumitur ipse Christus verus Deus et homo. Et ideo non debet sumi nisi a dignis, qui scilicet triumphent de vitiis et sint sine macula culpae mortalis; et ideo dicitur *vincenti*, scilicet vitia, ut sit mundus. Augustinus super Joan. *panem caelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare deportate.* 1 Corinth. 11, *qui enim manducat et bibit indigne.* Gratuitum liberalitate. Ex magna enim gratia et liberalitate Dei est quod dat nobis seipsum in cibum in hoc sacramento: unde dicit *dabo.* Ubi notatur gratia et liberalitas. Joan. 6, *et panis quem ego dabo caro mea est.* Refectivum satietate: unde sequitur: *edere.* Non promittit Deus cibum qui non satiat. Psalm. *edent pauperes et saturabuntur.* Joan. 6, *caro mea vere est cibus.* Operativum causalitate. Operatur enim indigentiae satietatem, vitam gratiae in praesenti et gloriam in futuro. Unde dicitur de ligno vitae, Joan. 6, *panis verus est qui de caelo descendit et dat vitam mundo.* Item oblectativum suavitate, quia suavissima dulcedine delectatur in ejus perceptione anima devota: quod signatur cum hoc lignum vitae dicitur esse in Paradiso Ecclesiae militantis. Paradisus enim nomen est amoenitatis et delitiarum. In gremio vero Ecclesiae viri spirituales multis deliciis spiritualibus oblectantur specialiter in hoc sacramento. Unde sequitur: *quod est in Paradiso Dei mei*: quod signatur, Sap. 16, *panem de caelo paratum praestitisti illis sine labore, omne delectamentum in se habentem.* Ambrosius in Lib. 5 de sacramentis: *in hoc pane nulla est amaritudo, sed omnis suavitas.* Aliter possunt haec verba intelligi pro statu patriae. *Vincenti* vitia per fortitudinem mentis *dabo edere* in aeterna fruitione, *de ligno vitae.* Seipsum sic vocat, qui est arbor, unde vita aeterna emanabit in bonos. Proverb. 3, *lignum vitae est his qui apprehenderint eam. Quod est in Paradiso* caelesti, ubi est plenitudo beatorum *Dei mei*, quia Deus pater illum Paradisum instituit ad glorificationem sanctorum. Licet autem filius omnia inquantum Deus indivisibiliter operetur, tamen patri hoc attribuit inquantum est homo, ad honorandum ipsum patrem. Nota quod in his verbis ostenditur justi meritum: vincenti et praemium in patria dabo. Circa meritum victoriae notatur quod laborandum nobis est ut vincamus omnia bella tentationum, quadruplici ratione sive motivo. Primum motivum est benivolentia adjutoris: quia Deus paratus est dare adjutorium ad vincendum, dum diligenter petatur orando. 2 Machab. 10, *benedicebant dominum qui magna fecit in Israel et victoriam dedit illis.* Chrysostomus. *Perseverante prece perseverans victoria roboratur.* Secundum gratia redemptoris qui pro nobis mori voluit. Gregorius, *amore nostri redemptor noster occubuit; et nos amore ejus discamus vincere nosmetipsos.* Tertium declinatio damnationis. Infra eodem: qui vincit non laedetur a morte secunda. Quartum desiderium retributionis: unde dicitur hic: *vincenti*: et beatus maximus in quodam sermone: *corona vero victoribus datur.* Circa primum notandum, quod ipsum est desiderabile et amabile propter multa. Propter sui magnitudinem, ex qua est quod proprie aliquibus meritis non potest emi, et si habeatur, datio erit non redditio. Unde dicitur: *dabo*, gratis scilicet. Luc. 12, *nolite timere pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum.* Rom. 8, *non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Propter fruitionis satietatem: unde dicitur, *edere.* Iste esus erit fruitio plene satians. Isa. ult. *servi mei comedent* et cetera. Psalm. *satiabor cum apparuerit* gloria tua. Propter vitae immortalitatem. *De ligno vitae.* Sap. 5, *justi in perpetuum vivent.* Propter loci amoenitatem: unde sequitur: *quod est in Paradiso.* Nomen enim Paradisi sonat amoenitatem:

et locus ille pulcherrimus est et omni bono plenus. Beatus Bernardus in suis meditationibus: *et quis non illic habitare vehementer desideret, et propter amoenitatem et propter Dei visionem?* Sed dubitari potest de hoc quod dictum est supra, *movebo candelabrum tuum.* Glossa, *et auferam virtutes* et cetera. Contra; quia virtutes et dona amiserat, quia secundum Glossam supra, ceciderant a consortio fidelium. Item alias non comminaretur mortem corporis et animae. Item non decet dominum auferre dona gratiae. Respondeo. Ad primum potest dici quod sicut charitas habita datur ut amplius habeatur, secundum Augustinum: sic ipsa charitas et aliae virtutes et dona quandoque dicuntur auferri cum magis ac magis homo impoenitens elongatur ab eis: ita ut sit ad ea minus quam prius dispositus, et nunquam ad statum gratiae revertatur. Et sic loquitur hic. Ad secundum dicendum, quod proprie loquendo Deus nunquam aufert gratiam ab aliquo: sed dicitur auferre, negative non positive, scilicet quia non conservat gratiam ei qui prius habebat: vel, non apponit ei qui non habebat; sed permittit magis ac magis elongari a statu gratiae, ut dictum est: et hoc ultimo modo hic videtur accipiendum. Dubitatur etiam de hoc quod dicitur: *edere de ligno vitae.* Cum enim ipse Christus se totum det in cibum, tum in sacramento Eucharistiae, tum in statu patriae: videtur quod convenientius dictum esset: *vincenti dabo edere lignum vitae.* Respondeo dicendum, quod dulcedo divina infinita est et ideo inexhauribilis, et ideo nullus totam potest sibi imbibere: sed quilibet sibi accipit quod potest: et ideo rectius dicitur de ligno quam lignum. *Et Angelo Smyrnae.* Secunda epistola est: et dividitur in exordium, narrationem: *scio*; conclusionem: *qui habet aures.* Exordium introducit tres personas, ut supra. Smyrnae, nomen Ecclesiae, bene convenit admonitioni, quoniam excitat ad magnanimitatem sustinendi adversa. Smyrna enim interpretatur, quasi myrrha et canticum: et tam pastores quam subditi in tribulatione quae est quasi myrrha, qua natura affligitur, et ex hoc conservans a putrefactione peccati, cantent Deo canticum interni gaudii. Ephes. 5, *cantantes et psallentes in cordibus vestris. Haec*, hic describitur persona Christi. Primo, secundum divinitatem. Secundo, secundum humanitatem. Secundum divinitatem ostenditur creator, *haec dicit primus*, duratione et causalitate. Item glorificator, *et novissimus*, quia causa finalis, et ideo remunerator. Isaiae 48, *ego primus et ego novissimus.* Et ideo tenenda sunt quae dicit. Secundum humanitatem vero tangitur ejus passio, quae fuit pretium redemptionis. *Qui fuit mortuus.* Rom. 5, *Christus secundum tempus pro impiis mortuus est.* Item resurrectio, quae fuit ex respectu retributionis, *et vivit*, 2 Corinth. ultimo. *Et crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei, scio.* Hic ponitur narratio. Et primo ponit commendationem. Secundo admonitionem, *nihil.* Tertio, promissionem. *Et dabo.* Commendat autem eum quantum ad tria. Quantum ad corporis tribulationem, contra concupiscentiam carnis: *scio*, idest accepto *tribulationem tuam* propter patientiam. Vel, scio, idest cognosco ad liberandum te et remunerandum. Psal. *multae tribulationes justorum.* Secundo quantum ad rerum abdicationem, contra concupiscentiam oculorum: *et paupertatem*: vel quia non curabat possidere; vel quia pauperibus dispergebat. Matth. 5, *beati pauperes spiritu.* Seneca, *scire uti paupertate, magna felicitas est.* Sed licet sis pauper rebus, tamen *es dives*, virtutibus et spe retributionis. Augustinus, in Lib. 7 de civitate Dei, *aliud sunt divitiae, aliud pecuniae.* Nam dicimus divites sapientes, justos, bonos, quibus pecunia vel nulla vel parva est, magis enim sunt virtutibus divites; pauperes vero avaros semper inhiantes et egentes. Vel *paupertatem*, quam te credis habere in meritis; contra miro modo agitur, ut unde mens dignior efficitur, inde sibimet indigna videatur. Tertio, quantum ad famae depressionem; contra superbiam vitae. Unde sequitur, *et blasphemaris*, idest diffamationem sustines, quod est pati blasphemiam. 1 Corinth. 4. *Blasphemamur et obsecramus, ab his qui se dicunt*, mendaciter, *Judaeos esse*, idest confitentes nomen et fidem Catholicam et fratres de gremio Ecclesiae, *et non sunt.* Tit. 2, *confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Sed sunt synagoga*, idest congregatio, *Satanae*, idest quam Satanas sibi congregavit, vel subjecta Satanae. Satanas interpretatur adversarius, 1 Petri ultimo, *adversarius vester Diabolus.* Hoc autem gravius, cum quis ab eis qui se amicos dicunt persecutionem sustinet. *Nihil.* Hic ponitur admonitio. Et primo excitat ad sustinendi magnanimitatem. Secundo ostendit ejus necessitatem, *ecce.* Tertio hortatur ad ipsius magnanimitatis soliditatem, *esto fidelis.* Dicit igitur, *nihil.* Matth. 10, *nolite timere* et cetera. *Passurus es*, quia, *ecce*, quasi, certum sit tibi: et est demonstratio ad intellectum. *Missurus est Diabolus*, quod interpretatur deorsum fluens, quia a nobili statu in ignobilem cecidit; Isaiae 14. *Quomodo cecidisti. Aliquos ex vobis in carcerem*, idest tribulationem, quae quasi carcer est hominis tribulati. Missurus inquam, per membra sua suggerendo et procurando efficaciter, *ut tentemini*, idest probemini. Sap. 3, *tamquam aurum in fornace.* Vel, *ut tentemini*, idest despectui habeamini Diabolo et ejus membris, quod erit vobis tentatio; quia fugit homo contemni, nisi adsit humilitas perfecta. *Et habebitis tribulationes diebus decem.* Divina sapientia non ultra sustinuit: hoc enim ad mysterium facit: per hoc enim signatur quod dominus armis Decalogi protegit in certamine vitae praesentis; vel quod debemus omni tempore contra vitia pugnare. Per septenarium enim signatur universitas temporis, per ternarium ternarius vitiorum, quae sunt radices aliorum. 1 Joan. 2, *omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae. Esto fidelis*, in sustinendo viriliter omne adversum. Tali dicetur Matth. 25, *euge serve bone et fidelis, usque ad mortem.* Bernardus. *Quid prodest currere et ante cursus metam deficere? Et dabo tibi*, si sic feceris. Joan. 10, *et ego vitam aeternam do eis. Coronam vitae.* Corona tria importat: quietis tranquillitatem, quia corona dat praemium post certamen. Jac. 1, *cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae.* Item bonorum plenitudinem, quia corona habet perfectam figuram omnibus aliis perfectiorem, scilicet circularem. Psal. *replebitur in bonis desiderium tuum.* Item honoris sublimitatem, quia corona est dignitatis et honoris insigne. Psal. *gloria et honore coronasti eum domine. Vitae*, scilicet immortalis; quia hoc nomen vitae cum pondere est accipiendum. 1 Joan. 2, *et haec est repromissio quam ipse pollicitus est nobis, vitam aeternam.* Patent jam quinque de praemio. Liberalitas, tranquillitas, copiositas, dignitas, immortalitas. *Qui habet.* Haec conclusio ponitur ad excitandum. Et primo fit excitatio intellectus. *Qui habet aures*, qui scilicet intellectum promptum et aptum ad discernendum, *audiat*, idest intelligat cum effectu, *quid spiritus dicat Ecclesiis*, scilicet praemissa. Secundo, affectus. *Qui vicerit*, adversa et vitia, *non laedetur a morte secunda.* Prima animae mors est in peccatis, secunda in poenis gehennalibus. Infra 20, *in his secunda mors non habet potestatem.* Sed circa illud quod dicitur supra, *et blasphemaris*, quaeritur sicut quaerebat Gregorius. Utrum semper sint dissimulanda verba diffamantium sive detrahentium: an autem sint compescenda. Quod semper sint dissimulanda, videtur per Chrysostomum dicentem, *si vindicare vis, sile: et sic molestam dedisti plagam.* Contra: quia illa detractio potest dare scandalum auditoribus. Respondeo. Notandum: quantum ad eum cui derogatur sive detrahitur, melius est dissimulare, propter meritum patientiae:

si tamen sit talis cujus vita sit aliis in imitationis exemplum, tunc bonum est propter utilitatem audientium, qui ex auditis scandalizari et accipere occasionem mali, et ab audienda ejus doctrina retrahi possunt, opportuno tempore et loco verba obloquentium prudenter et mature compescere: si tamen sit persona ad haec idonea, habens discretionem et maturitatem ac efficaciam verbi: quod si tunc noluerit corrigi, sustineant aequanimiter per omnia. Unde Gregorius, *linguas detrahentium debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat; aliquando autem etiam compescere. Hi enim quorum vita in exemplo imitationis posita est, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere: ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant. Cum vero linguae derogantium corrigi nequeant, aequanimiter sunt per omnia tolerandae.* Ex his verbis Gregorii patet quod verba obloquentium nec semper sunt dissimulanda, nec semper compescenda; sed quandoque dissimulanda propter meritum proprium; quandoque, cum fieri discrete potest, compescenda, propter commodum aliorum, ut dictum est. Ad illud Chrysostomi dicendum quod pro tempore silendum est, ut visum est. Concedendum etiam, quod quantum ad illum contra quem fit obloquutio, melius est silere, ut supra dictum est, si tamen patientiam habere novit: licet aliter quandoque propter alios expediat. Praeterea Chrysostomus loquitur de absistendo a verbis inordinatis, et illud semper habendum est. Unde post praemissa verba subdidit: *si vero convitium convitio copulas, ignem accendisti.* Ad oppositum patet; quia pro tempore est loquendum. Deinde objicitur de hoc quod dicitur, *ut tentemini.* Glossa, *ut probemini; quia non ad hoc procurat Diabolus tribulationem justorum ut probentur, sed ut dejiciantur. Item si justus probatur in adversis; quaeritur, cui? Aut Deo, aut sibi. Deo non, quia omnia novit: si sibi, ergo damnose; cum consideratio propriae infirmitatis sit occasio pusillanimitatis: unde multi solent dicere: non possem illud sustinere.* Respondeo. Ad primum dicendum, quod vel tenetur consequutive haec dictio ut, quasi dicat, ex illa tribulatione sequetur probatio vestra: sicut accipitur Matth. 1, *hoc totum factum est, ut adimpleretur quod dictum est.* Vel si accipiatur causaliter, ut dicat habitudinem causae finalis: non notatur intentio probationis justorum ex parte Diaboli, sed ex parte Dei permittentis. Ideo enim justos tribulari permittit, ut probentur. Psal. *quoniam probasti nos Deus* et cetera. Ad aliud, dicendum, quod justus per adversa probatur, et notus fit, non Deo, sed sibi, ut infirmitatem vel virtutem suam cognoscat; inde proficiat in bono: et etiam aliis ut aedificentur per ejus exemplum, et iterum glorificent Deum. Unde super illud Psal. *proba me Deus* et cetera. Glossa: *indica me probatum, non tibi, quia omnia novisti; sed mihi et hominibus.* Ad illud quod objicitur de pusillanimitate, dicendum, quod hoc est ex culpa hominis, qui probatur: quantum enim est de intentione Dei probantis, cognitio propriae infirmitatis habita per experimentum tribulationis, introducit humilitatem, et excitat ad divini adjutorii petitionem. Praeterea, etsi illud quod objicitur sit verum in quibusdam, non habet tamen locum in multis, qui se infirmos videntes, currunt ad firmitatem divinam. 2 Corinth. 12, *nam virtus in infirmitate perficitur.* Tertio quaeritur, quare permittit Deus hominem tentari? Multis enim est tentatio causa lapsus et damnationis: ergo non decet Deum hoc permittere. Contra similiter 2 Corinth. 11, dicit Glossa, *tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis*: sed decet Deum permittere quicquid homini est utile. Respondeo. Dicendum, quod rectissime Deus permittat hominem tentari: et hoc multiplici ratione. Una ratio est, introductio humilitatis, ex sui cognitione: quia cum videt se per se non posse resistere, humiliat seipsum in conspectu Dei. Cognoscit etiam per tentationem, utrum sit fortis an debilis; et ex utroque habet causam humilitatis. Unde Gregorius: *esse se magnarum virtutum homo crederet, si nullum virium defectum sentiret: sed dum tentatione irruente quatitur, contra insidias munimen humilitatis ostenditur.* Secunda excitatio devotionis in ferventi oratione, quia tunc cognoscitur homo currere ad liberatorem; tentatio enim augetur et vincitur nisi Deus subveniat. Unde Gregorius, 9 Lib. Moralium: *cum se homo nil esse considerat, discit proculdubio cujus adjutorium requirat.* Augmentum meriti in vincenda tentatione. Unde Isidorus in 3 Lib. de summo bono: *non amplius tentat electos Diabolus, quam permittat Dei voluntas: tentando autem profectus sanctorum fuit.* Supra eodem, *vincenti dabo edere.* Praevenitio peccati ex fomitis inclinatione. Post justificationem enim peccatoris remanet multiplex sequela peccati: et hoc habet praecipue locum in eis qui inde processerunt multum in austera et ferventi poenitentia, quae multum illas sequelas attenuat. Unde Gregorius 9 Moralium: *saepe hoc quod fletu interveniente deletum est, ad animum redit; et devicta culpa in antiquo certamine rediviva pulsatione reparatur.* Quinta ratio est vigilantia cautelae in virtutis conservatione. Unde Gregorius: *tentatus non solum a quo vires accipiat discit; sed quanta eas vigilantia servet intelligit.* Saepe enim quem tentationis certamen superare non valuit, sua deterius securitas stravit. Mater enim negligentiae solet esse securitas. Sexta, provocatio sollicitudinis in virtutis exercitatione. Unde Isidorus in Lib. 3 de summo bono: *utile est servo Dei post conversionem tentari, quatenus a torpore negligentiae, sollicitantibus vitiis ad virtutes animum praeparet.* Septima, accensio caritatis ex obtenta miseratione; scilicet cum homo percipit robur gratiae contra tentationes sibi dari. Psal. *diligam te domine fortitudo mea.* Bernardus in Lib. de diligendo Deo: *si frequens ingruerit tribulatio, et frequens ad Deum conversio fiat, ut a Deo frequens liberatio consequatur.* Nonne etsi fuerit ferreum pectus, emolliri necesse est ad gratiam liberantis? Quatenus homo Deum diligat, non propter se tantum, sed propter ipsum. Octava, documentum compassionis ex comperta afflictione; sicut dominus permisit Petrum non tantum de negatione tentari, sed etiam labi, secundum Gregorium. Unde loquens beatus Gregorius de illa negatione de qua tentatus, et in quam lapsus beatus Petrus, dicit sic: *prius omnipotens Deus eum sibi ostendit, et tunc ceteris praeposuit; ut ex infirmitate sua cognosceret, quam misericorditer aliena infirma toleraret.* Ad illud quod objicitur dicendum. Licet aliquibus sit tentatio occasio peccati et damnationis; tamen non dedecet Deum permittere homines tentari; quia et si illud quantum ad reprobos verum sit, tamen electis finaliter tentationes cooperantur in bonum. Praeterea hoc ex culpa illorum est; quia si ad Deum accederent, adjutorium susciperent; quia fidelis Deus qui non patietur et cetera. *Et Angelo Pergami.* Hic fit admonitio ad severitatem quae est per zelum in expellendo haereticos male credentes et male operantes. Dividitur autem haec tertia epistola in exordium, narrationem, *scio*; conclusionem, *qui habet.* Dicit igitur, *et Angelo Pergami.* Bene nomen convenit admonitioni. Interpretatur enim divisio cornuum, idest separatio haereticorum, suam sectam defendentium. Psal. *omnia cornua peccatorum confringam.* Quare? Quia, *romphaeam*, idest gladium, idest potestatem judiciariam qua perimantur impii (Deuter. 32, *gladius meus devorabit carnes*) et dividantur a piis. Matth. 25, *discedite maledicti in ignem aeternum. Ex utraque*, quia virtuose perimet corpore et anima. Psal. *disperdet illos.* Et ideo servanda sunt quae praecipit. Job 19, *fugite a facie gladii* et cetera. Vel *romphaeam, Scripturam* secundum Haymonem; *quia sicut gladius carnem dividit et* *separat membrum a membro; sic gladius verbi dividit bonos a malis.* Matth. 10, *non veni pacem mittere, sed gladium.* Item animam a carne. Ephes. ultimo. *Et gladium spiritus quod est verbum Dei.* Ex utraque: quia virtutem habet ad instruendum simplices per historiam, perfectos per allegoriam. Supra, primo. *Et ex ore ejus gladius* et cetera. Vel, quia hinc acuuntur subtili expositione auctoritatum, inde subtili efficacia rationum: vel secundum Haymonem, quia resecat vitia mentis et corporis. *Scio.* Haec narratio. Et primo ponit commendationem; secundo, arguitionem; *sed habeo.* Tertio, admonitionem; *similiter age.* Quarto, comminationem: *si quo minus.* Circa primum primo ostendit eum vivere in societate pravorum. Secundo commendat eum quantum ad defendendae fidei zelum. *Et tenes.* Tertio, quantum ad constantiam in pressura tribulationum, *et non negasti.* Quarto commendat quemdam martyrem in imitationis exemplum, *et in diebus.* Dicit igitur, *scio*, idest novi hoc ad remunerandum te, *ubi habitas*, conversando et cohabitando, scilicet ibi, *ubi est sedes Satanae*: quasi dicat, tu habitas inter eos in quibus Diabolus sedet tamquam dominans in eis: et per hoc magis ostenditur commendabilis, qui inter malos constantiam servat. Job 30, *frater fui draconum.* Nota quod Diabolus sedet in omnibus injustis generaliter, specialiter autem in hypocritis simulantibus sanctitatem Isaiae 14, *sedebo in monte testamenti.* Item in verecundis abscondentibus iniquitatem. Isaiae 11, *Gabeae sedes nostra.* Gabeae interpretatur vallis quae occulta est. Item in relapsis resumentibus praedimissam consuetudinem. Judicum 9, *reversi sunt in suas sedes.* Hoc potest dici de Daemonibus revertentibus in illos, qui ante fuerant justificati. Matth. 12, *revertar in domum meam unde exivi. Et tenes nomen meum.* Haymon, *nomen Christianitatis integra fide colitur etiam in tempore tribulationis.* Vel, *tenes*, defendendo contra haereticos, *et non negasti fidem meam*, in aliqua tribulatione. 1 Corinth. ultimo: *vigilate et state in fide, viriliter agite et confortamini, omnia vestra in caritate fiant. Et in diebus illis*, quibus non negasti fidem meam, *fuit Antiphas.* Iste fuit quidam martyr multum justus, qui occisus est in Ecclesia Pergami, quem ponit aliis in exemplum. Interpretatur autem Antiphas, dantis transitio; quia vir justus se totum dat Deo, et per contemptum mundanorum, transit ad aeterna. Psal. *transibo in locum* et cetera. *Testis meus fidelis.* Martyr enim fuit fidelis suo domino. Martyr autem interpretatur testis. Isaiae 43. *Vos testes mei, qui occisus est apud vos*: non quia illi occiderint ipsum: sed quia inter illos occisus fuit a malis. Unde sensus est, apud vos, idest ab aliquibus qui sunt inter vos, *ubi*, idest in quibus ejus occisoribus, *habitat Satanas*, per dominationem in ipsos, quod probat illa occisio: quasi dicat, ipsum tenete in exemplum. *Sed habeo.* Hic ponit arguitionem, quia sustinebat eos qui male credebant et male agebant sequentes et servantes doctrinam Nicolaitarum: quos vocat servatores Balaam doctrinae, propter conformitatem. Sicut enim Balaam docuit Balac, quomodo deciperet filios Israel, faciendo eos fornicari cum mulieribus, et procurando quod comederent de sacrificiis immolatis idolis: sic Nicolaus et Nicolaitae praedicabant fornicari indifferenter cum mulieribus ac vesci idolothytis. Hoc est quod dicitur: *sed habeo adversum te pauca*, si corrigaris, sin autem, multa. Vel, *pauca*, non tamen parva, *quia habes illic*, scilicet in Ecclesia Pergami, *tenentes*, idest servantes per malam credulitatem et operationem, *doctrinam Balaam*, idest doctrinam Nicolai et Nicolaitarum, qui similem habent doctrinam, *qui docebat Balac.* Sicut Balaam fuit pseudopropheta, unde et vocatur hariolus, Numer. 22, licet prophetaverit multa vera, Numer. 24, *orietur stella ex Jacob*, quia Deus per malos aliquando futura praedicit: Matth. 7, *domine domine, nonne in nomine* *tuo prophetavimus* et cetera. Ita Balac fuit iniquus rex Moabitarum, qui Balaam vocavit ad se, ut malediceret populo Dei: non autem permisit hoc dominus, sed spiritus Dei tangebat intellectum ejus et prophetabat multa bona quae futura erant in Israel. Cum autem hoc videret Balaam, docuit Balac quomodo faceret populum Dei cum mulieribus fornicari et idolothyta comedere: hoc est quod dicit. *Qui docebat Balac mittere scandalum*, idest occasionem ruendi in offensam divinam, ut Deus non esset eis benivolus, et ita fornicari possent. Exponit autem scandalum, subdens: *edere et fornicari*, docuit enim illum quod per mulieres provocarent filios Israel ad libidinem et esum idolothytorum. Numer. 25, *fornicatus est populus cum filiabus Moab, quae vocaverunt eos ad sacrificia sua, at illi comederunt et adoraverunt deos earum.* Item Numer. 31, *ait Moyses; cur feminas reservastis? Nonne istae sunt quae deceperunt filios Israel ad suggestiones Balaam, et praevaricare vos fecerunt in domino?* Unde et percussus est populus. Ita haec consuetudo referenda est ad documentum Balaam et doctrinam Nicolaitarum, quam quidam tenebant: quasi dicat: sicut Balaam illa docuit, ita quidam sunt qui tenent consimilem doctrinam Nicolaitarum; quos tu pateris, nec expellis. Quidam tamen aliter exponunt: quasi dicat: sic ut habes quosdam tenentes doctrinam Balaam, sic etiam Nicolai sectatores. Sed de eisdem videtur Glossa exponere quae dicit, ideo repetit de Nicolaitis: unde videtur dicere quod tenentes doctrinam Balaam non sint alii quam tenentes doctrinam Nicolai et Nicolaitarum. *Ita habes*, idest et ita etiam sicut quidam alii, tu qui pati erroneos non deberes, *tenentes*, per carnalitatem et observantiam: vel tenentes, idest defendentes contra eos qui eam impugnant, *doctrinam.* Sapient. 14, *similiter autem odio sunt Deo impius et impietas ejus, Balaam.* Quod interpretatur vanus populus, aut praecipitans eos. Notat Glossa, *Balac interpretatur elidens, per quem signantur principes mali, qui elidunt justos corpore et anima, vel blanditiis vel flagellis.* Isaiae 3, *quare attrahitis populum meum? Similiter.* Sicut ipsi male agunt: hic simile est in contrario. Luc. 16, *recepisti bona in vita tua et Lazarus similiter mala. Similiter*, sicut peccasti. Vel *similiter*, idest simul cum illis, tu de negligentia, isti de culpa. Vel *similiter*, sicut episcopus Ephesi, Luc. 13, *si penitentiam non habueritis* et cetera. *Si quo minus*, hic ponit comminationem. Et primo comminatur dominus illi episcopo, si non poeniteat. Secundo praemissis erroneis quos tolerabat. *Et pugnabo.* Dicit igitur, *si quo*, idest si in aliquo, *minus.* Feceris quam debes, *veniam tibi.* Idest contra te qui non corrigis: quasi dicat: in adventu meo ad judicium sentire te faciam iram meam et vindictam, *cito*, propter hujus vitae brevitatem hoc dicit: supra 1: *tempus enim prope est.* Vel potest ille adventus intelligi per effectum, scilicet per separationem animae a corpore: quasi dicat: auferam te de medio cito nisi poenitentiam egeris. Luc. 12, *veniet dominus servi illius in die qua non sperat et hora qua nescit. Et pugnabo cum illis*, idest convincam eos qui malam doctrinam sequuntur vel defendunt, graviter offendisse. *In gladio oris mei.* Idest in sententia quam proferam. *Ite maledicti* et cetera. Matth. 23, quando dividet eos a bonis et perimet morte perditionis. Hunc gladium modo fugere possumus. Job 19, *fugite a facie gladii. Qui habet*, expone ut supra. *Vincenti.* Hic primo promittit gloriam animae. Secundo corporis. *Et dabo illi.* Dicit igitur; *vincenti*, propria desideria et Daemonum tentamenta, *dabo* gratis. *Manna*, idest dulcedinem gloriae in fruitione aeterna, quia manna dulcissimum erat. De hoc beatus Bernardus in libro meditationum suarum: *quicquid desideramus, totum habebimus nihil desiderantes amplius, beati dulcedine amoris et suavitate contemplationis. Absconditum*, peregrinantibus, ut magis desiderent: et quia non decet hoc manna mortalibus et exulibus dari; sicut et filii Israel quaerebant, manhu? Quod interpretatur, quid est hoc? 1 Cor. 11, *oculus non vidit* et cetera. *Et dabo illi calculum candidum*, idest corpus glorificatum. Calculus, idest lapis pretiosus, scilicet carbunculus, qui in tenebris fulget, sicut carbo succensus. Unde alia littera habet, *margaritas.* Est autem lapis ille solidus sive durissimus, candidus, lucidus et rotundus. Per hoc intelliguntur quatuor dotes corporis glorificati. Per soliditatem intelligitur impassibilitas. 1 Cor. 15, *seminatur in corruptione, surget in incorruptione.* Per candorem, claritas. Matth. 13, *fulgebunt justi sicut sol.* Per rotunditatem, ex qua est volubilitas, signatur agilitas. Sapient. 3, *et tamquam scintillae in arundineto discurrent.* Augustinus, ultimo de civitate Dei, *ubicumque spiritus volet, ibi erit protinus corpus.* Per luciditatem, subtilitas; quia lux subtilitatem habet in penetrando, ut patet cum penetrat vitrum, licet non quantum ad omnia: corpus glorificatum habebit subtilitatem et virtutem penetrandi alia corpora non glorificata. 1 Cor. 15, *seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Joan. 20, *venit Jesus januis clausis* et cetera. *Et in calculo*, idest in corpore glorioso, *erit nomen novum scriptum.* Vel dabo illi nomen et cetera. Hoc nomen novum potest intelligi immortalitas, ita quod intelligatur immortalitas plena quae excludit omnem concupiscentiam; quia deposita vetustate qua caro concupiscit adversus spiritum, omnimodae obedientiae novitate movebitur ad nutum spiritus. Item excludet omnem tentationis pugnam, undecumque nunc veniat. Item omnem passibilitatem, omnem poenalitatem, et mortalitatem, et mortem, et quicquid mali modo potest inesse: et ponet contraria his, tranquillitatem, jucunditatem, impassibilitatem, impossibilitatem moriendi, gloriosam claritatem, et alias dotes, et sanitatem et alia multa dona. Dicitur autem, *nomen*, ratione manifesti honoris, in quo nihil erit vetustum vel offuscatum, sed totum erit novum, pulchrum, venerabile. *Scriptum* autem dicitur, quia honor immortalitatis, firmiter et indelebiter semper erit in corporibus glorificatis. *Quod nemo scit*, plene. *Nisi qui accipit*, illud nomen: quia quid sit immortalitas gloriae, nullus plene scit, nisi qui eam scit in se per experientiam. Et ideo ad tantum bonum desideranter currendum est. 1 Cor. 9, *sic currite ut comprehendatis* et cetera. Objicitur contra hoc quod dicitur: *nemo scit*: quia dicitur 1 Joan. 3, *scimus quod cum apparuerit similes illi erimus.* Respondeo. Est scientia fidei, contemplationis, et apertae visionis. Aut ergo loquitur de scientia fidei, quae non est plena scientia: aut de scientia quam inde habebat per experientiam gustus in contemplando caelestia; et hoc non est in plena scientia, sicut erit in ipsa experientia patriae. Non autem loquitur de illa scientia de qua hic agitur quam habebunt solum sancti in patria per experientiam aeternam illius nominis praemissi. Aliter possunt haec verba intelligi secundum Glossam: ut prima promissio sit de dulcedine gloriae in patria, *vincenti*: secunda de virtute gratiae in via specialiter quantum ad corpus. Dicit igitur, *vincenti dabo manna*, scilicet me ipsum. Christus dicitur manna secundum divinitatem, quia dulcissimus est ineffabiliter. Unde Augustinus 9 libro confessionum, *tu summa suavitas omni suavitate dulcior, sed non carni et sanguini. Absconditum*, in assumpta humanitate. Isaiae 45, *vere tu es Deus absconditus.* Vel *absconditum*, quia mortales in via non plene gustant hoc manna. *Et dabo illi*, interim; *calculum*, idest corpus humanum; *candidum*, spirituali decore; lucidum, aedificatoria conversatione; rotundum, vitae perfectione, quia figura circularis est perfecta; solidum in vincenda tentatione. *Et in calculo nomen novum*, scilicet Christianus, quod est nomen novitatis, nil vetustatis insinuans, vel docens. Cum enim Christianus dicatur a Christo, debet in se novitatem Christi repraesentare; ita ut ejus vita sit vita non vetustatis, sed acceptabilis novitatis. Ephes. 3, *renovamini spiritu mentis vestrae et induimini novum hominem* et cetera. Scriptum, idest manifeste et firmiter apparens; quia Christianus debet sic vivere, ut in ejus corpore per rectitudinem actuum et sustinentiam passionum, magnificetur Deus; et manifestum sit ipsum esse vere Christianum, non tantum nomine, sed et virtute et vita et sanctitate. 1 Petri 4, *glorificet autem Deum in isto nomine.* Quod, id est nominis vim, scilicet quia impertit divinam filiationem, familiaritatem, famulandi sedulitatem, unde ad magna invitat. Nemo scit, scientia recta et digna; quia debet esse non solum speculativa, sed et practica; quia hoc exigit dignitas nominis. Nisi qui accipit, ipsum nomen, idest rem nominis, quae a Deo datur, per quam sciat ipsius vim nominis. Res nominis est, ut qui Christianus vocatur studeat esse imitator Christi. 1 Joan. 2, *qui dicit se in Christo manere, debet sicut ille ambulavit, et ipse ambulare. Et Angelo Thyatirae* et cetera. Hic ponitur quarta epistola in qua fit admonitio ad severitatem in expellendo erroneos male docentes. Admonitio autem hic fit, non directe, sed indirecte per arguitionem admonitoriam. Congruit nomen. Thyatira enim interpretatur illuminata vel vivens hostia: quia curare debet pastor, quod subditae oves sint illuminatae in fide, et vivens hostia in sanctis moribus. Dividitur autem in exordium, narrationem; *novi.* In conclusionem; *qui vicerit.* Exordium tangit tres personas ut supra. *Haec dicit filius Dei.* Hic describit filium Dei quantum ad duo: scilicet quantum ad redundantiam donorum. *Qui habet oculos*, idest dona spiritus sancti, quae animam oculatam et providam reddunt. *Tamquam flammam ignis.* Propter dignitatem et meritum donorum in ipso, datur nobis, si ei adhaereamus, illuminatio clarificans, et charitas inflammans. Joan. 1, *et de plenitudine ejus, nos omnes accepimus.* Vel potest exponi de viris spiritualibus, sicut supra primo expositum est, vel de sacris eloquiis. Item quantum ad sustinentiam adversorum, *et pedes.* Ut supra, primo, expositum fuit, ubi utrumque habetur: *oculi ejus velut flamma ignis, et pedes ejus* et cetera. Potest etiam intelligi de fidelibus praedicatoribus, qui portant eum per mundum, et multa sustinent propter ipsum, vel de ultimis fidelibus. *Novi.* Hic ponitur narratio. Et primo commendationem, secundo arguitionem. *Sed habeo.* Tertio comminationem quantum ad malos, *ecce mitto.* Quarto consolationem, quantum ad bonos. *Vobis autem dico.* Commendat autem ipsum multipliciter. Primo ab operum rectitudine. Secundo a sana fide, *et fidem.* Tertio a vera caritate, *et caritatem.* Quarto ab efficaci pietate, *et ministerium.* Quinto a patientiae soliditate, *et patientiam.* Sexto a proficiendi sedulitate, *et opera tua.* Dicit igitur. *Novi*, idest approbo. *Opera tua*, quia recta. Beatus cujus vita est Deo grata. Psalm. *novit dominus viam justorum. Et fidem*, quia sana. 10 Hebr. *sine fide impossibile est* et cetera. *Et caritatem*, quia vera. Roman. 12, *dilectio sine simulatione.* Sine ea non est salus. 1 Cor. 13, *si linguis hominum loquar et Angelorum.* Glossa. *Ex fide est caritas; ex caritate, bona opera.* Sed quare non ponit textus ordinem rectum? Item dicit Glossa quod ex fide charitas. Contra, quia virtutes infunduntur simul: ergo una virtus non est ex alia. Respondeo. Ad primum potest dici quod est duplex ordo: scilicet in essendo, qui tangitur in Glossa. Item ordo in cognoscendo, quem attendit textus; quia prius opera cognoscimus; deinde virtutes. Matth. 7, *a fructibus eorum cognoscetis eos.* Item virtus habet se ad opera dupliciter: vel inquantum movens ad opera, et sic se habet quodammodo ut causa efficiens, et sic virtus prius est, ad minus ordine naturae, et in multis ordine temporis: et sic loquitur Glossa, ut patet. Vel inquantum informans ipsa: et sic se habet ut forma, et opus est materiale: et in hac consideratione prius est secundum naturalem intelligentiam opus quam virtus, inquantum informans, licet non ordine temporis: sicut materiale prius intelligitur inquantum habitus, quam formale. Fides autem et caritas ponuntur ordine suo plano. Ad aliud dicendum quod de virtute est loqui dupliciter: aut secundum habitum, et sic non est virtus ex virtute, quia omnes simul virtutes gratuite infunduntur, quantum ad habitum vel secundum actum: et sic est virtus fidei ex charitate, quia cognitio Dei ordinat ad amorem ejus. *Et ministerium* Glossa, *in eleemosynis.* Ministrabat enim sanctis pauperibus. 2 Corinth. 9, *ministerium enim hujus officii non solum supplet ea quae desunt sanctis. Et patientiam*, 1 Thess. 5, *patientes estote ad omnes. Et opera tua*: quasi dicat: opera bona sedulo proficiendo multiplicasti. Coloss. 1, *in opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei. Sed habeo.* Hic arguit, quia quosdam pseudo prophetas non virilius expellebat, vel excommunicando vel amovendo: quos designat per Jezabel quae fuit femina pessima. Primo tangitur ejus negligentia, *quia permittis*, non excommunicando, vel non puniendo. Aliter. Oportet enim pastorem vigilare circa oves custodiendas a lupo, 2 Timoth. 4, *tu vero vigila* et cetera. Secundo haereticorum nequitia, *mulierem.* Describitur primo sub figura et implicite. *Mulierem Jezabel*, idest haereticos consimiles illi pessimae idololatrae quae fuit uxor Achab regis Israel, quae fuit interfectrix prophetarum Dei, 3 Reg. 18, *et Eliam voluit interficere*, 3 Reg. 19, Naboth etiam interfici fecit et post comederunt canes corpus ejus viliter projectum in agro Israel, cum ad praeceptum Jehu regis Israel mortuo Achab fuisset praecipitata de fenestra, ungulis equorum conculcata et mortua in vindictam malitiae: 4 Reg. 9, unde per hanc signantur perversi haeretici qui fideles persequuntur mente et corpore, et quandoque interficiunt et procurant interfici. Posset etiam per Jezabel intelligi aliqua mulier uxor illius episcopi perversa et erronea, et per illam etiam intelliguntur haeretici. Tamen primam interpretationem pertractat beatus Gregorius: unde dicit: *Thyatirae Ecclesiam a Jezabel notitia et tempora et loca dividebant: sed quia eam per vitae reatus constrinxerat, inesse Jezabel dicitur atque perversis operibus insistere.* Mulierem, quia molles sunt et proni ad malum. Item quia malos filios, scilicet suos sequaces, sibi generant. Secundo aperte et explicite, *quae se dicit*: et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad boni simulationem, *quae se dicit esse propheten*, idest prophetissam. Quidam enim haeretici dicunt se loqui per spiritum sanctum et per revelationem, et dicunt vel simulant se habere sanctam vitam: sic transfigurantes se in Angelum lucis, sicut Diabolus, 2 Corinth. 11, deinde quantum ad mali seminationem, *docere*: quasi dicat: permittis inquam, docere praedicando vel persuadendo. *Et seducere*, per suam doctrinam. Ecce quantum nocumentum. *Servos meos*, qui non debent nisi mihi servire, non Diabolo vel errori vel aliis peccatis. Deuteronom. 10, *dominum Deum tuum timebis et ipsi soli servies.* Exponit autem quid docent multi haeretici: *fornicari*; permittis inquam, docere fornicari cum mulieribus, vel cum Daemonibus per errorem, vel ad peccatum mortale, *manducare de idolothytis*, idest de sacrificiis immolatis idolis: et sic faciunt eos venerari idola. Contra, 1 Corinth. 8, *de escis quae idolis immolantur scimus quia idolum nihil est in mundo*; ergo non est offensa comedere tales escas. Respondeo. Aut idolothytum manducatur cum veneratione idoli aut non: si sic, grave peccatum est, et sic loquitur hic. Aut non: et tunc aut comedit cum scandalo Christiani infirmi qui videt hunc comedentem hujusmodi et credit eum comedere cum veneratione idoli; et ideo comedit illo modo: et tunc peccat si noverat illum spiritualiter infirmum esse in hujusmodi:

nisi tamen necessitas maxima corporalis compelleret: et tunc fideli infirmo debet ostendere suam intentionem. 1 Corinth. 8, *si quis viderit eum qui habet scientiam* et cetera. Aut non cum scandalo: et tunc comedere hujusmodi non est peccatum quantum est de se: nisi aliud sit annexum, sicut ostendit apostolus 1 Corinth. 9. Per hoc patet ad illud quod objicitur. Tertio quantum ad mentis obstinationem, *et dedi illi tempus ut poenitentiam ageret.* Ecce quod magnum est quando tempus datur a Deo ad merendum vel ad agendum poenitentiam. Et ideo gravis offensa in dissimulando et negligendo. Job 24. *Dedit ei dominus locum poenitentiae, et ille abutitur eo in superbiam. A fornicatione*, scilicet corporali, quia ad literam multi haeretici fingentes se castos sunt libidinosi. Vel spirituali. Nota Glossam: *ecce.* Hic ponitur comminatio, quantum ad malos de poena ex qua cognoscent, quod dominus cognoscit et malas cogitationes et concupiscentias: et illa poena erit justa, quia propter demerita. Unde hic tria tanguntur: scilicet poena, sequela *et scient*: justitia, *et dabo.* Poena autem quam comminatur malis triplex est. Prima est permissio securitatis culpabilis. Secunda inductio angustiae temporalis. *Et qui moechantur.* Tertia mors acerbitatis gehennalis. *Et filios ejus.* Dicit ergo, *ecce*: quasi dicat: in promptu est, *mitto eam in lectum*, idest illos haereticos, imitatores Jezabel, amplius permittam excoecari et obstinari, ut in securitate peccandi quasi in lecto dormiant. Infra ult. *et qui in sordibus est sordescat adhuc.* Vel *in luctum*, doloris aeterni: unde alia litera est, *in luctum.* Isa. 50, *in doloribus dormietis.* Sed dubitatio est, quare non comminatur huic episcopo sicut praecedenti, cum in utroque esset culpa negligentiae? Item de prima expositione secundum Glossam, quia non est congruum divinae bonitati excoecare, nec mittere in securitatem peccandi, quia sic esset causa culpae. Respondeo. Ad primum videtur dicendum, quod licet non esset plene diligens et severus contra haereticos, tamen non sic erat culpabilis ex negligentia, sicut episcopus Pergami: quod videtur ex hoc quod illi comminatur non isti directe. Ad aliud dicendum, quod verborum quae dicuntur de Deo quaedam dicuntur positive, ut creare, justificare et hujusmodi: quaedam negative, ut obdurare, idest non emollire, subtrahere gratiam idest non conservare; et sic in proposito. Excoecare enim dicitur Deus, non quia auferat lumen gratiae proprie, sed non conservat: vel quia non dat et permittit hominem magis elongari a lumine. Et hoc ultimo modo dicitur hic excoecare. Sequitur, *mitto in lectum*, idest permitto vel permittam cadere in lectum securitatis. *Et qui moechantur cum ea*, idest qui delectantur esse in errore cum haereticis imitantibus Jezabel, et cum eis procurare quomodo alios faciant haereticos. Nota Glossam: *fornicare* et cetera. *In tribulatione maxima erunt*, per quam priores fiant, quia perversi pejorantur in adversis, in quibus justi purgantur vel promoventur. Vel tribulatione maxima, scilicet Gehennae. Tribulatio magna est in dissolutione animae et corporis. Major in anima posita in Inferno. Maxima in anima et corpore in Inferno. Rom. 2, *tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum.* Temperat autem per misericordiam subdens, *nisi poenitentiam ab operibus suis egerint.* Rom. 2, *secundum duritiam tuam et impoenitens cor* et cetera. *Et filios ejus*, idest sequaces quos Diabolo haeretici genuerunt per doctrinam erroris, *interficiam in morte*, scilicet aeterna, Oseae 9, *Ephraim educet ad interfectorem filios suos. Et scient*, in futuro, quod modo per fidem, cum poenam malorum viderint. *Omnes Ecclesiae*, justorum scilicet *quia ego sum scrutans*, idest plene cognoscens, *renes*, idest carnales concupiscentias, inde enim proveniunt, *et corda*, idest cognitiones et affectiones inordinatas. Jerem. 17, *ego dominus scrutans corda* et cetera.

Contra, scrutari est ignorantis, quia est inquisitio sciendae rei. Respondeo, in scrutatione sunt duo: unum est praemium sive praeambulum, scilicet inquisitio: aliud consequutivum sive adjunctum, scientiae perfectio, ad quam ordinat et ad quam terminatur illa inquisitio: et quantum ad hoc secundum, non quantum ad primum, dicitur Deus scrutans, quia per diligentem inquisitionem solet homo venire ad scientiae perfectionem. Dicitur ergo *scrutans* non ratione principalis significati, sed ratione adjuncti sive insinuati: unde juxta quamdam regulam tenetur adjunctive. *Et dabo.* Dare hic non accipitur secundum quod sonat liberalitatem, sed importat aequitatem ratione additi quod subditur, *secundum opera sua*, unicuique sine acceptione personae, Act. 10, *in veritate comperi* et cetera. Secundum opera sua, sive bona sive mala. Psal. *tu reddes unicuique secundum opera sua.* Sed si retribuit hominibus secundum opera; ergo retributio in reprobis adaequatur demeritis. Contra, Psalm. *universae viae domini misericordia.* Respondeo, dicendum quod dominus semper praemiat supra condignum et punit circa condignum, propter immensitatem suae misericordiae. Unde Cassiodorus super Psalterium: *misericordia et judicium mutua societate sibi junguntur.* Ad objectum dicendum quod haec dictio, *secundum*, potest notare aut proportionem aequalitatis, et sic non accipitur hic, ut dictum est, sed sic accipitur si dicatur, mali merentur puniri secundum opera sua. Aut proportionalitatem, scilicet intelligendo non in speciali aequalitate, ut quantum peccavit, tantum omnino punietur; sed intelligendo correspondentiam in generali. Si bene egit, bonum retribuetur ei: si autem male, malum. Item si multum demeruerit, multum punietur. Quantum ad primum bene est aequalitas meriti, immo excedit. Sed objicitur, quod dicitur Jacob. 2, *judicium sine misericordia* et cetera. Dicendum, quod loquitur de misericordia liberante, non de misericordia relaxante. *Vobis autem.* Hic ponit consolationem quantum ad bonos; quia et approbat eorum vitam nec inducet eis, sicut quidam Judaei dicebant, veteris legis observantiam. In his autem duobus magna est consolatio. Vetus enim lex gravissima esset ad servandum. Primo ergo dirigit ad Thyatirenos sermonem. Secundo ostendit quorum approbet conversationem. Tertio subjungit gratam eis promissionem. *Quemadmodum.* Dicit igitur, *vobis*: quasi dicat: hoc illis faciam. *Vobis autem dico*, idest promitto. Et ideo implebitur, Num. 13, *dixit ergo et non faciet?* Et ceteris a praedictis erroneis. *Qui Thyatirae estis*, qui estis illuminati et hostia vivens. Dixit autem *qui Thyatirae estis*, quia haeretici perambulabant regionem ad seducendum fideles. Sed quia illa promissio ex qua principaliter consolabatur eos, tantum fiebat fidelibus et justis, ideo subdit, *quicumque.* Primo autem ostendit se approbare declinantes erroneam doctrinam. Secundo detestantes diabolicam superbiam. *Qui non cognoverunt.* Dicit ergo, *quicumque*, et est metaplasmus: scilicet mutatio personae. Dico inquam, non omnibus, sed illis, *quicumque sunt qui non habent doctrinam hanc*, idest qui non recipiunt, nec tenent, nec observant doctrinam praemissam Jezabelitarum. *Qui non cognoverunt*, idest non approbaverunt corde nec imitatione, *altitudinem*, idest superbiam, *Satanae*, idest Diaboli saluti humanae adversantis. Satanas enim interpretatur adversarius, 1 Petr. 5, *adversarius vester Diabolus* et cetera. Ex superbia omne genus peccati provenit et extinctio totius boni in homine: unde qui superbiam odit, a multis peccatis est procul. Isidorus in Lib. 2 de summo bono, *sicut origo est omnium criminum, ita ruina cunctarum virtutum.* Ex litera videtur dari intelligi, quod in illa Ecclesia, idest dioecesi, erant quidam haeretici, et quidam valde superbi qui alta quaerebant sicut Satanas. Notandum est autem quod est quaedam superbia quae est in omni mortali, scilicet nolle subjici, vel indominari. Unde Isidorus in libro 2 de summo bono, *omnis peccans superbus est, eo quod faciendo vitia, contemptui habeat divina praecepta. Quemadmodum.* Hic subdit promissionem. Et quia ita cessat lex vetus, quod servari debet nova, primo ponit promissionem de lege veteri non inducenda. Secundo subdit jussionem de lege nova servanda. *Tamen id.* Dicit igitur: *quemadmodum*: quasi dicat, haec dico vobis. *Non mittam super vos aliud pondus*, scilicet legis veteris. *Quemadmodum dicunt quidam*, me missurum: quasi dicat: non injungam vobis servare legem veterem, sicut dicunt quidam nos ad eam teneri. Nota quod quidam erant Thyatirae qui Deo recte serviebant; alii quidam egressi de Judaea praedicabant gentilibus conversis observantias legales esse servandas, simul et circumcisionem, quod erat molestum fidelibus ex gentilitate conversis: quibus dicitur: *quemadmodum* et cetera. Act. 15, *et quidam descendentes de Judaea* et cetera. Post datur sententia. Nunc ergo quid tentatis Deum? Postmodum scribitur conversis ex gentibus epistola. *Visum est spiritui sancto et nobis* et cetera. Et sequitur: *quam cum legissent, gavisi sunt super consolatione. Tamen*, quamvis ipsi dicant, vel quamvis onus veteris legis vobis non imponam, *id*, scilicet pondus: scilicet Evangelii. *Quod habetis*, jam impositum, *tenete*, credendo, amando et observando. *Donec veniam* ad retribuendum, quia ex tunc non erit opus eo. Gregorius, *ecce Evangelium quotidie legitur, ventura vita praedicatur: tunc ergo erit novi testamenti finis, cum ea quae promisit impleta fuerint.* Nota quod pondus legis est trahens deorsum per timorem, pondus Evangelii sursum per amorem: hoc autem quaeritur dominus. Prov. 20, *abominabile domino pondus et pondus. Et qui vicerit.* Hic ponitur conclusio. In qua primo ponitur allectio affectus. Secundo excitatio intellectus. *Qui habet aures.* Ad alliciendum autem affectum ad recte vivendum, primo tangit meritum. Secundo promittit praemium. *Et dabo illi.* Meritum autem tangit quantum ad tria. Primum est tentationis victoria. *Et qui vicerit*, tentationes peccati. Rom. 12, *noli vinci a malo.* Secundum est operatio bona, *et custodierit usque in finem*, idest operatus fuerit firmiter, *opera mea*, quae scilicet praecipio. Vel mea, quia opera bona facio ego in homine. Isa. 26, *omnia opera nostra operatus es in nobis domine Deus.* Tertium finalis perseverantia. *Usque in finem*, Matth. 10, *qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Vel ita ut, custodierit, referatur ad perseverantiam. Qui vicerit per vitam bonam, et custodierit opera mea, idest non declinaverit ab eis, usque in finem. *Dabo*, hic promittit praemium. Et primo in praesenti. Secundo in futuro. *Et dabo.* Circa primum primo promittit praesidendi potestatem. Secundo ostendit se habere dandi auctoritatem. *Sicut et ego.* Circa primum primo promittit pastoralis potestatis fastigium. *Dabo illi*, potestatem praesidendi. *Super gentes*, idest gentiliter viventes, ut eis praesit ad regendum: quae non debet conferri nisi vincenti et mandata custodienti: quia praelatus aliter vivens, non videtur eligi a Deo sed a Diabolo vel sensu humano. Per hoc quod dicitur, *dabo*, excluduntur ambitiosi et simoniaci, qui non ex Dei dono, sed per violentiam potestatem suscipiunt. Oseae 8, *ipsi regnaverunt et non ex me.* Secundo ostendit potestatis usum, sive actum. *Et reget eas*, me dirigente, *in virga ferrea*, idest rectitudine justitiae inflexibilis. Virga ratione rectitudinis, significat justitiae rectitudinem. Ferreum ratione rigiditatis, constantiae inflexibilitatem. Psalm. *reges eos in virga ferrea.* Tertio ipsius usus effectum. *Et tamquam vas figuli*, quod facile frangitur, quia fictile, *confringentur, ut* pereant, quia rectum regimen pastoris sequi noluerunt. Alii autem ut meliores fiant. Quidam enim boni et rigidi pastoris regimen propter superbiam, vel impatientiam, vel carnalitatis jugum, vel aliud vitium, non sustinent: et perit bonum si quod habebant, quod est confringi. Alii humiliter sustinentes inde proficiunt, et propter correctionem vel documentum vel exemplum pastoris vitium si quod inerat abjiciunt: bonum autem est sic confringi. Psalm. *et tamquam vas figuli confringes eos. Sicut et ego vici*, hoc inquantum homo. Psalm. *postula a me et dabo tibi gentes haereditatem tuam.* Per hoc ostendit suam auctoritatem et excitat ad timorem salubrem. Sed objicitur. Videtur enim quod post mortem sancti praesideant mortalibus regendis, quia dicitur: *qui custodierit usque in finem* et cetera. Et sequitur. *Dabo illi* et cetera. Respondeo. Non vult hoc dicere; sed quod ei qui bene vincit et est in continuatione perseverantiae: et sic proponit usque in finem vivere, datur potestas regendi, licet non omni, ut jam dicetur. Item dubitatur de hoc quod dicit indistincte, quod recte viventi et perseveranti dabit potestatem super gentes. Multi enim sunt perfecti qui nunquam sunt aliorum pastores. Item quomodo promittit officium in quo est tantum periculum? Dicit enim beatus Gregorius: *unusquisque rector toties ad culpam superbiae labitur quoties praeesse hominibus delectatur et honoris potestate laetatur.* Respondeo. Ad primum dicendum videtur quod non promittit hoc cuilibet ad hoc idoneo et in vita de qua hic tangitur, et in aliis conditionibus quae pertinent ad officium pastorale; et qui est in illo regimine sibi meritum accumulaturus: sicut in primitiva Ecclesia, quando hujusmodi potestas potius erat in onus quam honorem: quando praelati bene regendo se et alios et laborando pro eis et sustinendo multa adversa etiam quandoque mortem pro ipsis gratanter, et alios ad salutem docebant et sibiipsis cumulabant meritum. Unde Jerem. 3, *dabo vobis* et cetera. Posset etiam hoc intelligi de efficacia potestatis, quia bonis praelatis merito sanctitatis dat dominus majorem industriam et efficaciam in regendo. Ad secundum est concedendum quod maximum est periculum in officio pastorali, propter periculum multiplicis culpae in acquirendo sive inhiando, ut simoniae, odii et hujusmodi. Gregorius, *numerari nequeunt culpae quae perpetrantur habendae potestatis amore.* Item propter periculum superbiae in praesidendo. Gregorius, *vigilanter aspiciat, ne in eo quod praelatus est intumescat.* Item propter periculum immoderantiae in exequendo: quia multi pompose austere et irritative et in crudelitate praesunt. Ezech. 34, *cum austeritate imperabatis illis.* Gregorius, *vigilanter aspiciat ne jura debitae potestatis immoderatius exigat: ne unde a perversitate subditos restringere poterat, inde magis intuentium pervertat corda.* Item propter periculum cupiditatis in aggregando, Ezechiel. 34, *lac comedebatis et cum austeritate imperabatis eis, et cum potentia.* Item ignaviae in torpendo sive omittendo, scilicet quo ad seipsum, quia multi in quadam securitate sunt, quia minus reprehenduntur; et ideo de opere et oratione, et jejuniis et eleemosynis et aliis quae in eis debent excellere, parum curant, cum debeant esse altiores in vita. Gregorius, *non est speculator qui in imo est.* Item laxationis in committendo: quia tunc majorem viam et plures occasiones et ampliores facultates habent peccandi nec reprehenduntur nisi vix. Jerem. 23, *sacerdos et propheta polluti sunt, et in domo mea inveni malum eorum ait dominus* et cetera. Gregorius, *derelinquentem hunc redarguere nullus praesumit.* Item ineptitudinis in ignorando. Isidorus 3 Lib. de summo bono. *Quomodo docere poterunt quod ipsi non didicerunt? Desinant locum docendi suscipere qui nesciunt docere.* Item pusillanimitatis in dissimulando culpas hominum: vel quia timent ipsorum offensam aut damnum, aut quia similem habent statum, aut propter aliam causam non rectam. Isa. 56, *canes muti non valentes latrare.* Isidorus 3 Lib. de summo bono, *sacerdotes populorum iniquitate damnantur, si* *eos aut ignorantes non erudiant, aut peccantes non arguant.* Incuriae in negligendo, Zachar. 11, *o pastor et idolum derelinquens greges.* De bonis praelatis, Hebr. ult. *ipsi enim pervigilant* et cetera. Item scandali in conversando. Gregorius. *Scire debent praelati, quia tot mortibus digni sunt, quot ad subditos suos perditionis exempla transmittunt; et mortis animarum eorum rei sunt quos pravis exemplis destruunt.* Praeter haec sunt et alia multa; et ideo multum refugiendum est: tamen illum quem dominus sua mera voluntate et ordinatione licet occulta facit, instituit, a periculo servat, quia dat ei potestatem ad regimen subjecti populi et cumulum meriti proprii. Quando autem sit a Deo proprie, non semper est certum: sed quandoque habetur probabile signum: ut cum fit electio vel procuratio sincere sine vitio et a personis Deum timentibus et de timente dominum et in aliis idoneo, et qui ex corde dignitatem, quantum est de se, renuit. Et alia multa signa possunt haberi, quae tamen quandoque fallere possunt; et ideo timens Deum non se ingerit, et etiam oblatam potestatem officii vero corde refugit; et si suscipit coactus, suscipit necessitate praecepti, timens hinc sibi de susceptione officii, timens inde ne forte sit contrarius divinae voluntati. Unde Gregorius, *potestas ut ministrari recte valeat, oportet primum ut hanc non cupiditas sed necessitas imponat; percepta autem nec pro formidine debet deseri, nec ex libidine amplecti.* Item Gregorius, *sancti viri curas exteriores nequaquam appetunt quas summopere si liceat vitare festinant: sed timentes occultas dispensationes Dei, tenent quod fugiunt, exercent quod vitant.* Item objicitur de hoc quod dicitur: *reget eos*, quia non est commendabile esse inflexibilem in rigore justitiae. Jacob 2, *judicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam.* Gregorius, *tanta debet esse pastoris discretio, ut nec disciplina nimia, nec misericordia sit remissa.* Respondeo. Non intendit dominus dicere, quod sit bonum, pastorem esse omnino inflexibilem, quia non est hoc in pastore commendabile: sed intendit excludere a bono praelato nimiam mansuetudinem et remissionem, ex qua multa mala sequuntur. Quia ex remissione praelati in offensis corrigendis et puniendis, dum vel non punit vel remisse punit, vel quosdam puniens, alios aeque vel magis reos propter negligentiam, vel benevolentiam, vel precem vel pretium, vel spem commodi, vel timorem pusillanimitatis impunitos vel minus punitos sine ratione pertransit, damnabiliter sumitur audacia ad similia vel pejora, ex quibus iterum alii provocantur ad idem. Item ex hoc scandalum bonis subditis et non subditis, justis etiam pastoribus generatur. Gregorius, *sit amor sed non emolliens; sit pietas, sed non plus quam expedit parcens.* Sensus ergo est: *in virga ferrea*, hoc est in justitia inflexibili ad remissionem, non tamen inflexibili per alicujus lenitatis adjunctionem. Gregorius, *utrumque commendetur ex altero: ut nec vigor sit rigidus, nec mansuetudo sit dissoluta.* Si autem quandoque propter quorumdam obstinationem vel aliam culpam ex speciali causa oporteat severius agere: etiam tunc servanda est lenitas charitatis in corde. Gregorius, *exhibenda est pravis asperitas in ostensione, charitas in mente. Et dabo illi stellam matutinam*, scilicet meipsum in praemium. Stella matutina est Lucifer qui suo ortu diem lucere nuntiat: et ita per ipsum signatur Christus qui resurgens a mortuis fidei lucem et claritatem immortalitatis nobis attulit, quia propter nos resurrexit. Gregorius, *ostendit exemplo, quod nobis promisit in praemio.* Item Gregorius: *si membra redemptoris nostri sumpsimus, praesumamus in nobis quod gestum constat in capite.* Vel stellam matutinam, scilicet primam stolam; quae dicitur stella propter claritatem contemplationis, matutina propter inchoationem beatitudinis et terminationem totius poenalitatis: utroque vero nomine simul dicetur, propter novitatem exaltationis. Lucifer enim cum apparet gaudium ingerit. In patria enim est ineffabilis claritas, scilicet spiritualis in animabus et Angelis praeter corporalem. Infra 21, *claritas Dei illuminabit eam.* Item plena libertas, quia nulli poenalitati seu corruptioni subest beatus, Rom. 8, *item dulcis jucunditas.* Bernardus in meditationibus. *Ibi erit jucunditas infinita, beatitudo sempiterna, in qua qui semper suscipitur, semper tenetur. Qui habet aures* etc. ut supra.

Caput 3

[91207] Super Apocalypsim «Vox», cap. 3 *Et Angelo Ecclesiae Sardis* et cetera. Haec est quinta epistola; in qua fit admonitio ad humilitatem contra vanam gloriam: et huic consonat nomen. Sardis enim interpretatur principium pulchritudinis: humilitas autem pulcherrima est et acceptabilis magistro humilitatis. Et bene dicitur principium pulchritudinis, quia in futuro plenissima pulchritudo. Dividitur autem haec pars, in exordium, narrationem *scio.* Conclusionem *qui vicerit.* In exordium nota ut superius. *Haec dicit qui habet*: quasi dicat: non ex parte mea scribo, sed haec dicit qui habet *septem spiritus Dei*, idest septem dona spiritus sancti, sive spiritum septiformem: quasi dicat: potestatem habet dandi spiritum sanctum cui voluerit. Supra 1, *et a septem spiritibus. Et septem stellas*, idest septem episcopos septem Ecclesiarum, per quos universitas pastorum intelligitur, quos potest salvare vel damnare secundum quod merentur; et ideo quilibet videat, ne quod accepit perdat, sed ad meliora nitatur. Supra primo, *et habebat in dextera sua septem stellas. Scio.* Hic ponitur narratio. Et primo ponit arguitionem. Secundo commonitionem *esto.* Tertio comminationem *si ergo* quarto consolationem, *sed habes.* Dicit ergo, *scio*, simplici notitia non approbationis. *Opera tua*, quae videntur bona: hypocritae enim habent opera de genere bonorum, non tamen sunt bona simpliciter. Quid scit de illis operibus subdit. *Quia nomen habes*, per illa opera. *Quod vivas*, vita gratiae, quia crederis vel diceris bonus propter illa. *Et mortuus es*, secundum animam morte culpae. Isidorus 1 Libr. de summo bono, *vita corporis anima, vita animae Deus est: et sicut corpus mortuum est sine anima, ita anima mortua est sine Deo.* Ex ipsa litera patet, quod hypocrita est extra pulcher, intus vacuus sicut calamus. Job 11, *sub umbra dormit in secreto calami.* Ex hoc etiam patet, quod qui offendit in mala intentione, omnia bona quae facit inutilia sibi reddit. Glossa: *quia qui in uno* et cetera. Jacobi 2, Matth. 6, *si oculus tuus fuerit nequam* et cetera. Sed objicitur de illo verbo Glossae: quia per hoc videtur, quod qui peccat uno peccato, peccat omnibus: quod est falsum. Si dicatur quod non vult illud dicere, sed, qui peccat contra unum praeceptum, peccat contra omnia alia praecepta. Contra: ergo quicumque frangit unum praeceptum, frangit omnia alia: ergo quicumque furatur, est infidelis, et homicida, et fornicator. Respondeo. Non vult dicere quod peccata sint annexa: hoc enim quod dicitur, *omnium*, non accipitur de peccatis, sed de praeceptis secundum Glossam et secundum textum. Dicit enim textus, *quicumque totam servaverit legem, offendat autem in uno, factus est omnium reus: qui enim dixit non moechaberis, dixit et non occides* et cetera. Sensus ergo est: qui offendit in uno praecepto factus est reus omnium, scilicet praeceptorum, idest offendit contra omnia praecepta per consequens, propter colligantiam quam

habent ad invicem omnia praecepta. Tum ex parte principii, scilicet legislatoris, quia unus dedit omnia praecepta, et vult per integrum omnia servari: tum ex parte formae, scilicet caritatis, quae omnia opera praeceptorum informat: tum ex parte finis, quia ad praemium non per se singula, sed simul omnia conjunctim hominem ordinant: unde qui contra unum offendit, omnibus aliis suam efficaciam et ordinationem tollit. Secundo modo potest exponi specialiter de caritate. Qui offendit in uno, scilicet in caritate quae est radix omnium praeceptorum, ut ibi dicit Glossa, reus est omnium, scilicet praeceptorum ut prius: unde ab aliis praeceptis quasi caritatis filiis accusatur. Tertio modo sic. Qui offendit in uno, scilicet mandato vel actu, factus est omnium reus, idest omnia alia praecepta sive opera bona, si qua fecit, sibi merito inutilia esse: et juxta hunc intellectum introducitur illud in Glossa hac. Ad primum patet. Ad secundum notandum quod offendere contra omnia praecepta est dupliciter. Aut primo et directe: et sic solus facit contra omnia praecepta, qui quodlibet praeceptum transgreditur faciendo actum oppositum directe cuilibet praecepto, ut praeceptum de non occidendo per actum occisionis: et sic objicitur. Sic autem non intelligitur praemissum verbum; aut secundario et indirecte: et sic intelligitur, propter triplicem simultatem et colligantiam supradictam: et sic non valet quod objicitur: quia uno actu potest sic offendere quis contra omnia praecepta. *Esto.* Hic ponitur admonitio. Notandum autem quod in peccatore solent esse tria: scilicet incuria acquirendorum praemiorum, oblivio susceptorum beneficiorum, et reatus commissorum peccatorum. Per oppositum inquam, tria injungit. Primo salutis vigilantiam. Secundo efficacem memoriam, *in mente ergo.* Tertio salubrem poenitentiam. Circa primum primo injungit vigilantiam sollicitudinis in generali. Secundo quemdam vigilantiae modum in speciali, *confirma.* Tertio subjungit necessitatem vigilandi, *non enim.* Dicit igitur, *esto vigilans*, idest sollicitus de salute faciendo opera vitae. 1 Thess. ultimo, *itaque non dormiamus sicut et ceteri, sed vigilemus et sobrii simus, et*, vigilando, *confirma*, scilicet contra bellum seu ventum vanae gloriae, quae opera reddit infirma et inutilia ad salutem, *cetera*, scilicet bona opera faciendo in futuro, *quae moritura erant*, idest reddendo inutilia per vanam gloriam, ut circa ea contra appetitum laudis vigilares. Isidorus, 2 Lib. de summo bono: *qui bonum opus bona intentione non faciunt, per hoc magis coecantur, per quod illuminari potuerunt.* Sed objicitur, aut loquitur de operibus bonis jam factis, aut faciendis. Si factis: ergo habebat opera viva, quae poterant mori: ergo erat in statu gratiae, quod non videtur verum, cum sibi dictum sit, et mortuus es. Si de faciendis; ergo si non vigilaret morerentur: quod videtur falsum: quia si non vigilaret non viverent, et ita non morerentur. Respondeo. Dicendum videtur quod loquitur de operibus bonis in genere, non de factis quae erat facturus. Opera autem de genere bonorum licet de se non sunt viva, idest meritoria; tamen disponere habent ad vitam: unde dicuntur mori, quando amittunt possibilitatem et ordinem ad vitam meriti: quod fit per vanam gloriam. Opus ergo aliquod potest mori dupliciter. Aut quia desinit esse vivum idest meritorium sicut prius erat, et sic opus meritorium moritur cum mutatur intentio in malum, vel quando additur aliquod mortale; aut quia desinit habere ordinem et dispositionem sive possibilitatem ad meritum, licet prius non esset meritorium: et sic videtur hic accipiendum. Ad objectum patet; quia si non viverent non morerentur, primo modo, sed secundo. Notandum enim quod opus est vigilantia. *Quia non invenio opera tua plena*, efficacia et merito per plenitudinem circumstantiarum, ut intentionis, devotionis, diligentiae, et humilitatis, et hujusmodi: sed vacua per vanam gloriam. Matth. 25, de fatuis virginibus. Exod. 23, *non apparebis in conspectu meo vacuus.* Vel propter mortale additum: vel quia non ex caritate, quae facit opera plena. Rom. 13, *plenitudo ergo legis est caritas. Coram Deo meo*, idest conspectu patris mei, quia non acceptat ea sicut plena. Loquitur Christus sicut quod homo, Joan. 20, *Deum meum.* Dicit autem, meo, propter magnam subjectionem et altissimam dilectionem. Ergo quia non sunt plena, *in mente habe*, idest in memoria stabiliter, *qualiter acceperis*, a Deo per gratiae collationem sive per inspirationem, scilicet non tuis meritis. 1 Corinth. 15, *gratia Dei sum id quod sum, et audieris*, a sanctis patribus, per eruditionem. Jac. 2, *si quis autem totam legem* et cetera. Matth. 6, *receperunt mercedem suam.* 1 Corinth. 13, *si linguis hominum loquar et Angelorum, et serva*, utrumque per rectam actionem. Et sic tangit duplex beneficium; scilicet gratiae et doctrinae: quia et gratiam bene operandi, dederat ei dominus et doctrinam. Vel, acceperis, ex meo exemplo, et audieris, ex evangelico documento. Matth. 7, *omnis qui audit verba mea haec et facit ea* et cetera. *Et poenitentiam*, quam non servasti, et quia per gloriam vanam peccasti. Isidorus 2 Lib. de summo bono: *tunc judicium de se quisque sumit, quando per dignam poenitentiam sua prava facta condemnat.* Possent etiam praemissa referri ad regimen subditorum. Esto vigilans, circa te et alios. Et confirma cetera, idest ceteros a te qui morientur per culpam nisi vigiles; quia in animo tibi a Deo ostensum est, et in Scriptura audivisti quomodo aliis incumbere debeas. *Si ergo non vigilaveris*, per sollicitudinem bene operandi et referendi ad Deum, *veniam tamquam fur* idest latenter et insperate, ut vindicem in te. Et potest intelligi de adventu per vindictam mortis temporaliter, ut praeoccupetur, vel alterius poenae gravis. *Et nescies qua hora veniam ad te.* Ecce severitas divinae justitiae. Ecclesiastici 5, *altissimus enim est patiens redditor.* Objicitur contra hoc quod dicit *tamquam fur*; quia dicitur fur Joan. 10, *fur non venit nisi ut furetur.* Respondeo. Similitudo haec ponitur hic non quantum ad intentionem et affectum, sed quantum ad veniendi modum. *Sed habes.* Hic subdit consolationem; quia saltem aliquos habebat bonos in sua diocesi, quod est inductivum consolationis, et iterum poterat eos imitari. Primo autem commendat illorum conversationem. Secundo subjungit promissionem, *et ambulabunt.* Commendatio autem est quantum ad duo. Primo quia Deo accepti: unde dicit, *sed habes pauca nomina*, idest paucos bonos qui digni sunt nomine, quia Deo accepti. Ideo dives non nominatur, quia non acceptus, nec nomine dignus Lucae 16. Exod. 33, *invenisti gratiam coram me, et teipsum novi ex nomine.* Secundo, quia in se sinceri sive mundi, *qui non inquinaverunt*, macula peccati mortalis, *vestimenta*, scilicet vestem in nomine et gratiae et fidei et aliarum virtutum, quae omnia susceperunt in Baptismo in ornatum animae. Vel vestimenta, opera. Ecclesiastes 9, *omni tempore sint vestimenta tua candida.* Vel corpora. Isaiae 10, *vestimentum mixtum sanguine, erit in combustionem, et cibus ignis. Ambulabunt*, proficiendo de virtute in virtutem, *mecum*, quia ego praeivi. Psal. *exultavit ut gigas ad currendam viam, in albis*, scilicet vestimentis sanctitatis et spiritualis decoris, multiplicium meritorum, *quia digni sunt*: quasi dicat: quia sic innocentiam custodierunt, dabo eis gratiam proficiendi imitando me, quia hoc invenerunt per innocentiam. Matth. 25, *omni habenti dabitur et abundabit.* Per hoc autem intelligitur ulterius, quod taliter cum ipso praemiabuntur in gloria; quae signatur per illud quod dicitur Matth. 17, *vestimenta ejus facta sunt alba sicut nix.* Sed quid est quod dicit, *mecum?* Cum Christus de virtute in virtutem non profecerit. Bernardus, *non fuit hora in quacumque aetate sua qua de plenitudine illa aliquid min-*

ueretur, vel eidem aliquid adjiceretur. Respondeo. Proficere de virtute in virtutem est dupliciter: aut quantum ad virtutis habitum, scilicet quod ipse habitus melioretur vel augeatur: et sic non fuit in Christo sed in justis aliis. Vel secundum actum sive usum: et sic profecit de virtute in virtutem, idest de usu virtutis, et in usum alterius, quia plures actus virtutum habuit post quam ante, ut patet. *Qui vicerit.* Haec conclusio est. Et primo ponitur allectivum affectus. Secundo excitativum intellectus. *Qui habet aurem.* Circa primum victori promittit dominus tria. Primo augmentum gratiae, *qui vicerit sic*, scilicet sicut illi pauci, ut nulla tentatione inquinet vestimenta virtutum, *vestietur vestimentis albis*, idest dabo ei ampliorem candorem vestimentorum, scilicet virtutum et meritorum in bonis actibus. Gregorius, *apud Deum nostra nos opera quasi vestimenta tegunt.* Secundo donationem perseverantiae. Et non delebo nomen ejus, *de libro vitae*, idest dabo sibi virtutem perseverandi, et sic non delebitur. Reprobi enim qui non perseverant, dicuntur deleri de libro vitae, quando cadunt a perseverantia per aliquod peccatum, vel quando cognoscunt se non fuisse scriptos. Juxta illud, deleantur de libro vitae. Dat utique dominus perseverantiam electis, juxta illud, *tenuisti manum dexteram meam.* Tertio praemium gloriae, *et confitebor nomen ejus*, idest dabo testimonium ejus justitiae acceptabili, *coram patre meo et coram Angelis ejus*, scilicet in judicio, cum dicam: *dedistis mihi manducare* et cetera. Et, *venite benedicti patris mei*, ut deinceps sit in gloria patris, et in Angelorum societate. Matth. 10, *omnis ergo qui confitebitur me coram patre meo* et cetera. Potest aliter illud supra, *vestietur vestimentis albis*, exponi de duplici stola, scilicet animae et corporis: quae duplex stola erit homini in honorem, jucunditatem et decorem, sicut venerabile indumentum. Gregorius, *in fine mundi binas stolas accepturi sunt sancti; quia cum mentis beatitudine, etiam carnis gloriam possidebunt.* Quaeritur hic de libro vitae ad intellectum literae. Et primo quid sit. Secundo utrum liber vitae dicatur respectu omnium creaturarum. Tertio, utrum aliquis potest de ipso deleri. Circa primum videtur quod sit idem quod praedestinatio sive praescientia qua disposuit quosdam salvare; quia dicit Glossa: *liber vitae est praescientia Dei* etc.: sed non potest nisi de praescientia praedestinationis intelligi; quia aliter non esset gratia non deleri de libro vitae: ergo et cetera. Contra: quod sit idem quod Christus secundum humanitatem videtur. Psal. *in libro tuo omnes scribentur.* Glossa, *in me, quem dedisti hominibus formam justitiae.* Idem dicitur super illud Psal. *in capite libri.* Quod autem sit Scriptura sacra, videtur Ecclesiastici 24: *haec omnia liber vitae.* Respondeo. Liber vitae tripliciter dicitur. Uno modo. Exemplum vitae agendae: et sic Christus secundum humanitatem dicitur liber vitae; quia in ipso debemus legere vitam, quae nobis est agenda. Alio modo, dispositio sive praeordinatio vitae dandae: et sic idem est quod praedestinatio salvandorum ad vitam aeternam. Tertio modo id in quo est documentum vitae agendae et promissio vitae dandae: et sic idem est quod Scriptura; et sic patet responsio ad objecta. Liber ergo vitae, non habet unam acceptionem, sed multiplicem: hic tamen et in pluribus locis Scripturae liber vitae est praedestinatio salvandorum ad vitam. Unde super illud Philipp. 4, *quorum nomina sunt in libro vitae*; dicit Glossa, *liber vitae est praedestinatio, in qua omnes salvandi praedestinati sunt.* Secundo quaeritur, utrum liber vitae dicatur respectu omnium creaturarum. Quod sic, videtur per Glossam super hunc locum, *et non delebo* etc.: *liber vitae praescientia Dei in qua omnia constantia.* Contra, si sic: ergo nihil deletur, quia quod semel est scriptum in hoc libro, nunquam tolletur. Alioquin est variabilis. Respondeo. Dicendum quod liber vitae non dicitur respectu omnium, sed solum respectu hominum, et hoc praedestinatorum. Liber enim vitae dicitur firma praeordinatio de electis perducendis ad vitam, secundum Glossam praedictam super Philipp. 4, Glossa autem super locum debet suppleri: omnia scilicet ad salutem praedestinatorum spectantia, vel omnia quae ibi sunt scripta. Glossa enim exponit illud *non delebo* etc., quasi dicat: omnia quae in eo scribuntur, constantia sunt indelebiliter: unde nullus simpliciter scriptus deletur. Tertio, quaeritur utrum aliquis posset de hoc libro deleri. Quod sic, videtur Psal. *deleantur de libro viventium*, item aliter non esset gratia quod hic dicitur, *non delebo* et cetera. Contra: quia secundum Glossam, *omnia sunt in eo constantia, ergo non delebilia.* Item Deus est invariabilis: ergo quod solus scribit, numquam delet. Respondeo: dupliciter potest responderi: uno modo, quod proprie loquendo nullus deletur vel deleri potest de libro vitae propter divinae dispositionis immutabilitatem: sed dicuntur deleri illi qui erant scripti secundum aestimationem suam, quando incipiunt cognoscere se non fuisse ibi scriptos. Unde super illud Psal. *deleantur de libro.* Glossa, *non sic accipiendum est tamquam in hoc libro aliquem scribat Deus quem postea deleat: sed ita accipiendum: deleam te de libro meo, secundum spem illorum qui scriptos se putant*, idest, constat etiam ipsis, non illos ibi esse scriptos. Aliter potest dici, quod in libro vitae scribuntur omnia merita, idest approbantur: sed quorumdam merita sunt in eis solum ad tempus, quorumdam sunt finaliter; et isti sunt praedestinati. Dicitur ergo aliquis scribi in libro vitae dupliciter. Aut quantum ad praesentem justitiam, aut quantum ad praedestinationem aeternam. Primo modo, dicitur aliquis in libro vitae scribi, quia ejus merita ibi scribuntur, idest approbantur et acceptantur ad vitam pro illo statu ut patet; quia si sic decerent, salvaretur. Secundo modo, dicitur scribi non solum quia ejus merita inscribuntur; sed quia ipse efficaciter ordinatur ad vitam, secundum praedestinationem divinam. Qui primo modo ibi scribitur, deletur quantum ad praesentem justitiam, quando cadit in culpam mortalem; quia ejus justitia sive meritum, jam non approbatur, ut habeatur apud Deum dignus vita, ut ante; quia jam merita non habet. Qui autem scribitur secundo modo, numquam deletur, quia praedestinatio quassari non potest. Illa autem deletio praemissa non dicit aliquam mutationem factam circa Deum, sed circa meritum; quia jam periit. Eadem enim voluntate et rectitudine, qua approbat hunc dum habet merita, reprobat eum dum est in culpa. Sicut licet Deus sciat rem aliquam non esse et post non sciat, quia res jam non est: non est immutatio facta in Deo, sed in re eadem est scientia qua sciebat prius rem esse cum erat; et cum scit rem non esse, cum non est. Notandum tamen quod scribi primo modo et deleri non proprie dicitur; sed aliquando per talem modum loquendi magis exprimitur damnum proveniens ex peccato. Ad primum et secundum patet; quia delentur quidam, quantum ad praesentis justitiae evacuationem: quidam delentur, quos non permittit finaliter cadere: sicut hic dicitur, *non delebo.* Ad primum in oppositum patet; quia illi qui sunt scripti secundum praedestinationem non delentur. Ad secundum similiter patet; quia qui proprie loquendo ibi scriptus est, deleri non potest. Praeterea secundum quod quidam dicunt deleri per praesens justitiae evacuationem, Deus non facit illam deletionem: Deus autem tales non delet, sed ipsi seipsos delent cum Deum deserentes peccato adhaerent. *Et Angelo Philadelphiae.* Septima epistola est admonens ad perseverantiam, unde infra dicetur: *tene quod habes.* Nomen autem congruit admonitioni. Interpretatur enim amor fratris vel servans haereditatem: quia qui Christum amat, et qui vult servare sibi haereditatem aeternam, vel seipsum qui est haereditas

Christi, finaliter perseverat. Rom. 8, *quis nos separabit a caritate Christi?* Continet haec epistola exordium, narrationem *scio.* Conclusionem, *qui vicerit.* Persona loquens in epistola describitur a bonitate, *haec dicit sanctus*: et ideo serva sanctitatem quia sanctus est, et quaere eam. 1 Reg. 2, *non est sanctus* et cetera. Levit. 11, *sancti eritis quia ego sanctus sum.* A veritate, *verus*, in promissis: unde quod promisi, quodcumque petieritis in nomine meo, hoc faciam. Joan. 14, *reddam unde juvabo vos ad conversionem fratrum.* Ibid. *ego sum via, veritas, et vita.* A potestate, *qui habet claves David*, idest potestatem aperiendi sensum Scripturae David et aliorum prophetarum: et ideo confidenter age praedicando; quia dabo tibi intellectum Scripturae; unde sequitur: *ecce dedi* et cetera. *Qui aperit* Scripturas ad intelligendum. Luc. ultimo. *Aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas, vel corda ad credendum et diligendum, vel regnum caelorum ad intrandum. Et nemo claudit*, quia nemo potest destruere donum Dei in homine, Deo adhaerente, quamdiu Deus conservat. Claudit Scripturas porcis, qui conculcarent eas, et etiam bonis quandoque in quibusdam locis Scripturae, ut diligentius quaerant intellectum Scripturae, et ipse eam aperit, ut inveniant. Claudit etiam corda subtrahendo gratiam peccantibus, idest non conservando datam regulam detestando culpam injusti, *et nemo aperit*, aliquod horum, ipso claudente. Psal. *tu terribilis es; et quis resistet tibi?* Vel clavem David, idest carnem sumptam de David, non novam. Psal. *de fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Quod est contra haereticos, qui dixerunt Christum assumpsisse corpus phantasticum, et contra illos haereticos qui dixerunt illum habuisse carnem veram sed tamen novam, non de genere Adae, et eam attulisse de caelo. Dicitur autem caro Christi clavis, quia per eam ratione passionis aperta est janua vitae. Qui aperit seipsum ad videndum, jucundandum et inhabitandum. Felix cui Deus aperit se ipsum: hoc autem fit diligentibus. 1 Joan. 4, *qui manet in caritate, in Deo manet.* Joan. 14, *qui autem diligit me, maximeque quando bene pulsat.* Matth. 7, *pulsate et aperietur vobis.* Claudit seipsum eis qui non diligunt, et nemo aperit. Ecclesiastes 7, *considera opera Dei, quod nemo* et cetera. Quaeritur, quare non dicitur potius clavem Aaron, cum esset praelatus? Ad hujusmodi autem pertinet uti clave. Respondeo: patet per expositiones praemissas; quia Aaron nullam Scripturam condidit. Item nec de ejus progenie carnem assumpsit sicut de stirpe David, qui fuit de tribu Juda. Si quaeratur quare non dicitur clavem habere, cum de ipso descenderit secundum carnem David? Quod si illud diceretur, non tantum documentum daretur: quia non esset tunc via ad multiplicem modum exponendi. Praeterea hoc dicitur ratione dignitatis, quia fuit rex de cujus progenie rex regum carnem assumpsit, ad hoc ut ejus imperio per voluntarium obsequium subderemur. Objicitur etiam de hoc, et nemo claudit. Dicitur enim Matth. 23: *vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae qui clauditis* et cetera. Respondeo. Dicendum quod illis quibus Scribae et Pharisaei claudebant regnum caelorum, per exemplum malum, et abscondendo veritatem doctrinae in Scriptura, non aperuerat dominus; licet aliqualem voluntatem eis dedisset. *Scio opera tua.* Narratio est: in qua primo ponitur commendatio. Secundo consolatio, *ecce.* Tertio admonitio, *tene. Scio*, idest approbo, *opera tua*, et inde corona expectat te. Infra 14, *opera enim illorum sequuntur eos. Ecce*, hic consolatur per promissionem. Et primo promittit gratiam dirigentem ad praedicandum. Secundo virtutem sive efficaciam praedicationis ad convertendum, *ecce dabo tibi.* Tertio fortitudinem in tentationem ad superandum, *quia servasti.* Circa primum. Primo promittit directionem. Secundo subdit directionis rationem, *quia modicam*: ubi ostendit ejus meritum quantum ad tria: quantum ad humilitatem in corde, quantum ad obedientiam in opere *et servasti*, quantum ad constantiam in tribulatione, *et non.* Dicit igitur, *ecce*: excitatio est ad consolationem et nota certitudinis: *dedi*, idest dabo: jam dederat apud se, et per hoc magis ostendit gratiam esse in promptu, *coram te*, idest ad tuam voluntatem, *ostium apertum*, scilicet corda hominum prius clausa, vel ingressum liberum ad Scripturas intelligendas, vel liberum ingressum ad praedicandum, ut non impediaris a praedicatione et ejus fructu. 1 Corinth. 16, *ostium mihi apertum est magnum.* Vel meipsum. Joan. 10, *ego sum ostium. Quod nemo*, quia hoc donum tibi conservabo. Isaiae 22, *aperiet et non erit qui claudat; claudet, et non erit qui aperiat: quia*: quasi dicat, et hoc faciam, *quia modicam habes virtutem*, scilicet animi per humilitatem. Modicam idest humilem, non superbam: et dicitur modica, quia non resistit, omnibus se subjiciens. Jacob. 5, *humilibus autem dat gratiam.* Vel modicam respectu futurae quae plena erit, *et servasti*, in opera, *verbum meum*, scilicet Evangelii, vel meum scilicet quod praedicas. Isidorus in 3 libro de summo bono: *suam pravam vitam propriae linguae ritu confodit, qui bene docet et male vivit.* Idem in eodem. *Qui non vivit sicut docet; ipsam quam praedicat virtutem contemptibilem facit. Et non negasti nomen meum*, in adversis, sed solide tenuisti. Ipsum enim nomen Dei allicit ad sui amorem. Isaiae 26, *nomen tuum et memoriale in desiderio animae. Ecce.* Hic primo promittit efficaciam praedicationis. Secundo subdit explanationem promissionis, *ecce faciam.* Tertio ostendit sequelam promissae conversionis, *et scient.* Dicit igitur, *ecce*: quasi dicat: et quia talis es, *ecce*, nota est consolationis et gaudii, *dabo tibi*, ad convertendum, dabo inquam aliquos, *de synagoga Satanae*, idest de congregatione infidelium in qua Satanas habitat. Per hoc notatur quod donum Dei est cum aliquis convertitur ad fidem. Item quod verbum praedicationis, si proficit, hoc habet a Deo. Jeremiae primo, *ecce dedi verba mea in ore tuo. Qui dicunt se Judaeos esse et non sunt*, quia non confitetur Deum in carne. Glossa, *hoc nomen* et cetera. Joan. 7, videtur loqui de Judaeis qui dicunt se esse Judaeos et nomine et re nominis, *sed mentiuntur.* 1 Joan. 2, *quis est mendax, nisi is qui negat quoniam Jesus non est Christus? Ecce*, quomodo dabit exponit, *ecce faciam illos*, tales, *ut veniant*, ad fidem Catholicam Trinitatis, *et adorent ante pedes tuos*, in reverentiam ecclesiasticae potestatis quae est in te. In hoc notatur humilitas conversorum: unde dicitur Isaiae 60, *adorabunt vestigia pedum tuorum.* Contra. Matth. 4, *dominum Deum tuum adorabis.* Respondeo. Est adoratio latriae, haec soli Deo debetur: item duliae: et hujusmodi adoratio est veneratio quae exhibetur rationali creaturae, maxime praelatis qui tenent locum Dei. De prima loquitur Matth. 10, de secunda hic et Genes. 42, *cumque adorassent eum fratres sui* et cetera. Dicitur de Joseph. *Et scient*, videntes infideles per te ad Deum, Dei gratia, converti, *quia ego dilexi te*, spirituali gratia, quam non omnibus aliis dedi. Ecce quomodo lux gratiae illustrat ut cognoscat homo justificatus quantum sit pondus divinae gratiae et dilectionis. Augustinus 1 libro confessionum: *Deus lumen cordis mei et panis oris intus animae meae. Quia servasti.* Hic promittit fortitudinem in tentatione, merito patientiae suae. Et primo commendat ejus patientiam in praeterita tribulatione. Secundo promittit fortitudinem, sive conservationem in futura tentatione *et ego.* Tertio excitat industriam liberi arbitrii ex propinqua retributione. *Ecce venio.* Dicit igitur. *Quia servasti*, per imitationem plenam, *verbum patientiae meae*, verbum patientiae Dei est quod dixit in passione: *pater dimitte illis* et cetera. Lucae 23. Hoc servaverat iste tenendo patientiam et orando pro persecutoribus;

Matth. 5, *diligite inimicos vestros, benedicite maledicentibus* et cetera. Vel *quia servasti verbum*, idest praeceptum, *patientiae meae*, idest quam in me exemplo ostendi orando pro inimicis. *Et* idest etiam, *ego*, qui possum, *servabo te ab hora tentationis*, idest ab ipso exordio quo incipiet. Vel ab hora tentationis, idest a tentatione in hora qua fit: non ut non tenteris; sed ut non vincaris. *Quae ventura est in orbem universum tentare habitantes in terra.* Ex parte Diaboli per ministros tentantes, erit hoc, ad dejiciendum; ex parte Dei permittentis erit ad probandum et proficiendum. Hoc autem potest intelligi vel de generali persecutione, quae fuit post Neronem, vel ea quae erit tempore Antichristi. Psal. *multae tribulationes justorum* et cetera. *Custodit dominus* et cetera. Posset etiam illud, *quia servasti*, referri ad praecedens, ut quantumcumque sit gravis tribulatio, non deficiatis, quia ecce: quasi dicat: in promptu est, *venio*, idest veniam. Sed sic loquitur ut ostendat propinquitatem ad judicium ut nos remuneret, *cito.* Haymon, *cito fit omne quod transit.* Vel hoc dicit, *quia mille anni ante oculos Dei sicut* et cetera. *Tene*, per mentis custodiam et vitae diligentiam perseverantes, *quod habes*, scilicet gratiam et vitae tuae merita. Job 27, *justificationem meam quam coepi* et cetera. *Ut nemo accipiat coronam tuam*, idest quam tu meruisti. Haymon, *cum certus sit Deo numerus electorum, dum remunerationem sibi promissam ob sui perdunt negligentiam, ne locus illorum vacuus remaneat, alii in locum eorum subrogantur, sicut de Judaeis et gentibus.* Judaeis enim fuit promissa corona quam acceperunt gentes. Rom. 11, *ex ramis fracti sunt.* Sed objicitur; quia per hoc videtur quod praedestinatus posset amittere coronam suam, et ita damnari: quod est contra Gregorium, dicentem super illud Matth. 24, *ita ut in errorem inducantur si fieri potest etiam electi: proculdubio fieri non potest, ut in errorem electi plane capiantur.* Item. Aut intelligitur de corona praesciti aut praedestinati. Si praesciti: contra, quia corona non est ipsius cum non sit perseverans. Si praedestinati: ergo divina praedestinatio potest frustrari. Respondeo: hoc verbum multipliciter exponitur a diversis. Quidam dicunt quod loquitur per quamdam exhortationem, sicut dicit mater puero, cum ipsum vult inducere ad sugendum: tene ubera, ne dem alii. Alii dicunt quod intelligitur de corona gratiae, non gloriae; quia praedestinatio de gloria danda isti non potest quassari. Tamen si intelligatur de corona gloriae, non videtur inconveniens. De praedestinato enim est loqui dupliciter: aut secundum se et absolute, aut in respectu ad praedestinationem. Primo modo accipiendo, potest homo qui est praedestinatus peccare finaliter et coronam perdere, et sic damnatur, ut patet; quia liberum arbitrium habet non confirmatum quo potest velle malum et manere finaliter in eo. Secundo modo loquendo, non potest; quia non potest fieri ut haec duo simul sint; scilicet quod ille sit praedestinatus et damnetur. Secundum primum modum loquitur dominus in hoc verbo *tene* etc.: loquitur enim secundum illud quod est ex parte hominis. Quantumcumque enim sit praedestinatus, oportet quod per industriam liberi arbitrii se disponat ad coronam, alioqui non est praedestinatus nec salvabitur. Deus enim praedestinans exigit conatum liberi arbitrii, sicut supra promiserat illi episcopo ut illum conservaret, et tamen post persuadet ei constantiam ne succumbat; quia Deus hominem hoc modo conservat, scilicet si homo divinae gratiae cooperetur: similiter est in opposito. Si autem non perseveret finaliter, eo ipso habetur quod non est praedestinatus. Secundo autem modo loquitur Gregorius. Ad aliud videtur dicendum, quod si hoc verbum *tene*, accipiatur generaliter, tamquam monitio facta hominibus, potest intelligi tam de praescito justo, quam de praedestinato; quia corona est praesciti quantum ad meritum pro statu praesentis justitiae, quam habet; quia si tunc decederet, salvaretur: licet non quantum ad finalem statum; quia non perseverabit. Praedestinatus etiam, ut dictum est, potest amittere coronam, eo modo quo dictum est. Tamen, secundum quod illud verbum dicitur illi episcopo, intelligitur de praedestinato. Ille enim videtur fuisse praedestinatus, cum multum commendetur a domino et in nullo arguatur. Item per illud quod dicitur supra primo: *et habebat in dextra sua septem stellas*: ubi nota Glossam. Ad illud quod contra objicitur, patet per praemissa. *Qui vicerit*, conclusio est: et continet duo, scilicet: excitationem affectus, item intellectus, *qui habet.* Affectum allicit ipse dominus per promissionem. Primo autem ostenditur cui promittit. Qui vicerit, scilicet, tentationes vitiorum et adversa tribulationum. Secundo quid promittit, *faciam.* Tria vero promittit. Primo quod faciet talem aliis utilem. Secundo quod in se immobilem. *Et foras.* Tertio quod divinis insignem, *et scribam.* Dicit igitur, *faciam illum*, per dona gratiae. Ecce quod donum Dei est, cum est aliquis qui sit animabus in subsidium. *Columnam*, firmum in se, et alios documento, exemplo et suffragio sustentantem, *in templo Dei mei*, idest in Ecclesia fidelium, quae est Dei templum spirituale. 1 Corinth. 3, *templum Dei sanctum est quod estis vos.* Ecce quantum venerandi sunt viri spirituales; quia per eos dominus alios sustentat, quod est eis amplius meritum, et aliis in commodum. Gregorius super hunc locum: *qui in Dei opere recta intentione firmatur, columna in structura fabricae spiritualis erigitur: ut in hoc templo, quod est Ecclesia, positus, et utilitati sit et decori. Dei mei*, dicit, ut supra expositum est, *et foras non egredietur amplius*, scilicet ab Ecclesia, sive a statu gratiae per mortale peccatum: haec autem est gratia magna. Psal. *susceptor meus, non movebor amplius. Et scribam.* Hic promittit quod victorem faciet dominus insignem. Promittit autem tria insignia. Primo quod insigniet eum nomine praecelsae divinitatis. Secundo quod nomine supernae civitatis, *et nomen civitatis.* Tertio quod nomine venerandae Christianitatis, *et nomen meum novum.* Triplex est hoc maximae nobilitatis insigne: scilicet quod justus vocatur et est filius ipsius Dei, et etiam censetur ipso nomine Dei per adoptionem. Item quod est civis summi palatii. Item quod Christianus dicitur a nomine regis sui, scilicet Christi. Dicit igitur, *et scribam*, idest in manifesto ponam stabiliter, *super eum*, ut ab aliis cognoscatur, *nomen Dei mei*, scilicet patris: quem vocat Deum suum in quantum homo. Hoc fit cum animae justi, corpori quoque, verbo et operi et conversationi datur gratia, per quam et sit et cognoscatur filius Dei per adoptionem, imo etiam ut quasi Deus dicatur adoptione. Psal. *ego dixi, dii estis, et nomen civitatis*, scilicet supernae quae est civium unitas, propter summam pacem, *Dei mei*, scilicet patris, qui eam condidit, *novae*, quia nihil vetustatis habet, *Jerusalem*, quia ibi est plena visio pacis, *quae descendit*, non secundum locum, sed secundum effectum, *de caelo*, quantum ad statum viae cum justi adhuc essent in exilio: descendit inquam, de caelo, idest de conformitate caelestium. Quia per hoc quod Ecclesia militans se conformat Angelis et sanctis comprehensoribus, per hoc fit civitas Dei in via; et transiens in patriam, fit ibi civitas plene nova vel *descendit de caelo*, idest prius per haec in via condita fuit, quod Christus descendit de caelo et cum eo dona gratiarum. *A Deo meo*, scilicet patre; quia Deus nutrit virtutes in via, ut totum sit postea novum et pacificum in patria. Jacobi 1, *omne datum optimum, et omne donum perfectum, de sursum est descendens a patre luminum.* Et sic loquitur hic de superna civitate; prius pro statu praemii deinde pro statu meriti. Infra, *vidi civitatem novam* et cetera. Hujus autem civitatis nomen scribit dominus victori in via calamo gratiae spiritus sancti, ditando ipsum donis, ut nominetur civis caelestis Jerusalem. Ephes. 2, *jam non estis hospites et advenae.* Vel potest intelligi totum pro statu viae civitatis, scilicet Ecclesiae militantis. Novae, per gratiae innovationem, in qua est visio pacis internae in conscientia et pacis ad Deum: cujus nomen scribitur super justum, quando per dona gratiae et merita efficitur de societate justorum et numero salvandorum. *Et nomen meum novum*, scilicet Christus, ut a me Christo dicatur Christianus, idest gratia unctus: quod est nomen novitatis, interdicens omnem vetustatem. Supra eodem: *et in calculo* et cetera. Haymon: *hinc dignitas, hinc celsitudo provenit nobis; hinc reges, hinc sacerdotes, hinc Christiani vocamur.* Vel aliter, scribam, idest indelebiliter imprimam, super eum, idest in ejus memoria, plus quam mens hominis capiat, nomen Dei mei, idest faciam per dona gratiae magis ut habeat in memoria nomen Dei, idest rem nominis, scilicet quantum et quam infinita. Et ex hoc sequitur experientia majoris dulcedinis, quam mens hominis capere possit. Bernardus in libro de diligendo Deo: *quam suave est in memoria non sentitis, a spiritu procul dubio in praesentia sentietis.* Et nomen civitatis Dei: in memoria ejus imprimam rem nominis, ut scilicet consideret, quanta sit ejus gloria, et quomodo ad eam pertingamus. Vel de praesenti, ut in memoria portet, quale et quantum sit esse de societate justorum in Ecclesia. Et nomen, quod est Jesus vel Christus, ut mei memoria sit apud eum. Cantic. ultimo. *Pone me ut signaculum super cor tuum. Qui habet*, ut supra. *Et Angelo Laodiciae* et cetera. Ultima epistola est, et admonet ad strenuitatem contra mentis teporem. Et consonat nomen admonitioni; quia Laodicea interpretatur, tribus amabilis; quia omnes strenui et ferventes, Deo et Angelis sunt accepti. Proverb. 22, *vidisti hominem velocem in opere suo? Coram regibus stabit, nec erit ante ignobiles.* Dividitur autem in exordium, narrationem, *scio opera tua*, conclusionem, *qui vicerit.* Persona Christi commendatur in exordio, quantum ad tria. Primo, quantum ad promissorum completionem. Secundo, quantum ad divinorum Annunciationem, *testis.* Tertio quantum ad potestativam operationem, principium. *Haec dicit amen*, idest veritas; quia per ipsum patris promissa complentur. Joan. 14, *ego sum via* et cetera. *Et testis*, eorum quae audivit a patre, annunciando ea hominibus, *fidelis, contra tepiditatem*, ut dicit Glossa *et verus contra falsitatem.* Vel utrumque dicitur ut excludatur falsitas. Supra primo, *qui est testis fidelis.* Vel *testis*, scilicet operum in judicio. Matth. 25: *esurivi et dedistis mihi manducare. Qui est principium*, idest prima creatura, *creaturae Dei*, scilicet patris universaliter, quia pater per eum omnia condidit. Joan. 1, *omnia per ipsum facta sunt.* Consistunt Joan. 7, *principium qui et loquor* et cetera. Vel, creaturae Dei, idest per ipsum Deus pater creat justos in operibus bonis. Ephes. 11, *creati in Christo Jesu in operibus bonis.* Haymon: *in hoc ostenditur quia pater non praecessit filium, sicut nec radius solis posterior est sole, vel splendor igne.* Nota quod amen accipitur tripliciter. Aliquando, nominaliter, ut hic, amen, idest veritas. Aliquando verbaliter, ut in Psal. ubi nos habemus, *fiat fiat*, Hebraeus habet *amen amen.* Aliquando adverbialiter. Joan. 3, *amen amen dico tibi, quia nisi quis renatus fuerit* et cetera. *Scio*, narratio est: quae tria continet: arguitionem cum comminatione, admonitionem cum consolatione, *sua Deo*, promissionem cum excitatione, *ego sto ad ostium.* Circa primum primo ponit arguitionem. Secundo arguitionis exaggerationem, *quia dicis.* Dicit igitur, *scio opera tua*: quasi dicat: non me latent. Hebr. 4, *omnia nuda* et cetera. Vere scio ea; quia in operibus vitae tuae, *neque calidus es*, quia caritate non ardes, viriliter agendo. Gregorius, *calidus quippe est, qui bona studia et arripit et consummat. Neque frigidus*, quia fidem tenes, et aliquod opus habes. Gregorius, *frigidus est, qui consummanda non inchoat.* Minus autem malum esset si frigidus esset quam tepidus; quia tunc major spes esset de eo: unde exaggerando subdit, *utinam frigidus esses, existens adhuc in peccatis, aut calidus*, fervens calore caritatis. Hoc ideo dicit, quia homo frigidus, scilicet homo existens in peccatis nondum conversus, ex consideratione peccatorum disponitur ad timorem et poenitentiam: homo autem tepidus, scilicet qui conversus est, et post conversionem tepide agit, ex conversione habet confidentiam meritorum, et ideo non corrigit desidiam, et ita manet et durat vacuus et dignus evomi a Deo: et ideo melius est ut vel ardeat divino calore, vel si non ardet, saltem frigescat, et non sit in medio pendens per teporem. Gregorius: *qui adhuc est in peccatis, fiduciam non amittit conversionis: qui vero post conversionem tepuit, spem quae potuit esse de peccatore subtraxit.* Sed objicitur: quia esse frigidum est malum: quomodo ergo dicit, utinam et cetera? Item tepor majorem habet propinquitatem ad calorem quam frigus. Item sunt multi frigidi qui nunquam veniunt ad salubrem calorem. Respondeo. In frigido homine qui vel fidem plenam non habet, vel si habet, quasi nil boni agit, duo sunt; scilicet ipsa frigiditas mentis, et materia dispositionis; quia licet sit frigidus, tamen cum non sentit aliud in se unde confidat, et ulterius videt mala sua, ex hoc potest facilius disponi ad bonum; tepidus autem, quia aliqua bona agit, et se conversum videt, confidit, et ex confidentia difficilius seipsum corrigit. Loquitur ergo de frigido, non quantum ad culpam sive frigiditatem; sed quantum ad dispositionis majorem facilitatem: unde non optat huic primum nec secundum, ut dicit Glossa. Ad aliud dicendum, quod tepor in quantum habet aliquid caloris, magis propinquat calori: rerum ratione annexae confidentiae, minus quam frigus spirituale. Haec enim duo sunt in tepido: scilicet modicum quid caloris spiritualis, et occupatio indispositionis: et ratione hujus dicitur illud. Ad aliud dicendum, quod non omnia talia intelliguntur universaliter, sed pro multis: in plurimis enim sic est. *Sed quia tepidus es, et nec frigidus nec calidus; incipiam te evomere*, extra vomere, *ex ore meo*, idest de consortio justorum, qui os meum sunt, et per eos loquor. Jerem. 15, *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris.* Propterea enim dominus hominem incorrigibilem magis et magis deserit et abjicit a se, et a collegio Ecclesiae; cujus suffragia non sunt ei salubria. Et quandoque hoc exterius aperte fit per excommunicationem, ut tangit Glossa. Debet autem excommunicatio fieri vix et cum difficultate; sicut vomitus difficultatem habet. Potest et aliter os Dei intelligi peccator, quamdiu vocatur ad poenitentiam, et supportatur a Deo, adhuc est intra os Dei, idest adhuc remanet infra septa divinae misericordiae: per quem Deus, quasi per os suum, manifestat se nobis: sed si non vult corrigi, evomit, idest quasi quoddam vile abjicitur, extra septa misericordiae prius exhibitae, ut jam non sic sustineat clementer; sed vadit in reprobum sensum. Loquitur autem per similitudinem. Frigida enim et calida sumi possunt; sed tepida vomitum provocant. Juxta hoc loquitur de tepido. Sed nota quod dicit, incipiam: non dicit evomam, sed incipiam evomere, quasi paulatim deserendo, non statim omnino, ut detur locus poenitentiae. Threnorum 3, *non enim humiliavit ex corde suo et abjecit filios hominum, ut contereret sub pedibus suis omnes vinctos terrae.* Cum vero omnino persistunt in nequitia, a Deo deseruntur. Isidorus in Libr. 2 de summo bono: *revera quem Deus deserit, Daemones suscipiunt. Quia dicis*: quasi dicat: merito incipiam te evomere: quia dicis, jactanter, *quia dives*, scilicet scientia, *et locuples*, virtutibus, *et nullius egeo*, quia in omni bono habeo sufficientiam. Ecce jactantia superba. Gregorius super hunc locum: *reprobi divitiis replentur, virtutes divitias vacuantur. Dum ruinae* *suae damna non considerant, esse se a bonis actibus inopes non agnoscunt.* Deinde ostenditur jactantia esse vana, quia non subest veritas, *et nescis quia*, idest quod tu qui sic jactas, *es miser*. Vituperat eum quantum ad defectum quadruplicis boni. Primum est notitia agendorum, ut sciat quid est necessarium ad salutem, quia fides cum operibus necessaria est. Contra quod dicit, *es miser*, scilicet per ignorantiam, per quam deciperis, dum te putas in hac tepiditate sine operibus salvari per fidem mortuam. Ad aggravandum vero subdit, *et miserabilis*: quasi dicat: in tantum miser es, quod misericordia de te potest haberi: sed adhuc gravius est quod hanc ipsam miseriam nescis. Unde dicitur, *et nescis* et cetera. Psal. *nescierunt neque intellexerunt; in tenebris ambulant.* Secundum est sufficientia sive opulentia gratuitorum, scilicet virtutum et donorum gratiae: contra quod dicit, *et pauper*, scilicet virtutibus. Tertium cognitio incommodorum, ut scilicet sua vitia et damna agnoscat; contra quod dicitur, *et coecus.* Quartum, ornatus meritorum: contra quod, *et nudus*, scilicet meritis vel operibus, vel *nudus*, vestimento innocentiae. Gregorius, *pauper coecus et nudus arguitur. Pauper utique, quia virtutum divitias non habet; coecus, quia nec paupertatem quam patitur videt; nudus, quia primam stolam perdidit: sed pejus, quia non se perdidisse cognoscit. Suadeo tibi.* Hic ponit monitionem cum consolatione. Et primo admonitionem. Secundo consolationem, *ego quos.* Monitio autem est triplex, contra tria praetacta. Prima ad quaerendum aurum contra paupertatem. Secunda ad quaerendum indumentum, contra nuditatem. *Et vestimentis.* Tertia ad quaerendum visum, contra coecitatem, *et collyrio.* Dicit igitur, *suadeo tibi.* Bona haec suasio, et salubre consilium. Vere ille est Angelus magni consilii, Isaiae 9, *et vocabitur nomen ejus* etc., *emere.* Per industriam liberi arbitrii et fructum poenitentiae. Bona talis negotiatio. Lucae 19, *negotiamini dum venio. Aurum*, idest caelestem sapientiam, quae fulgida est. Item pretiosa; quia per eam acquiruntur carae merces, scilicet gloriae. Proverb. 3, *gloriam sapientes possidebunt. Ignitum*, quia sapientia caelestis fervida est igne amoris et calere facit. *Et probatum*, idest purum et electum non phantasticum. Sapientia enim hujus mundi phantastica est; sed sapientia quae desursum est, vera est electa. Unde dicitur de sapientia, Proverb. 3, *primi et purissimi fructus ejus. Ut locuples fias*, cum sis pauper: longe enim ditiorem facit quam aurum materiale. Sapient. 7, *et divitias nihil* etc., *omne aurum* et cetera. Vel *aurum*, scilicet caritatem; quae aurum est propter fulgorem et decorem et pretiositatem. 1 Corinth. 12, *et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Aurum ignitum*, propter fulgorem vel fervorem. Rom. 12, *spiritu ferventes. Probatum*, per sinceritatem; quia caritas omnem fucum abhorret. Genesis 2, *et aurum terrae illius optimum*, scilicet terrae Hevilath, quod interpretatur dolens, vel parturiens. Qui enim dolet de praeteritis offensis, et cavens de futuris, parturit opera difficultatis et perfectionis, habet optimam caritatem. Vel *aurum*, ipsum Christum, *ignitum*, idest igne passionis assum. Vel per effectum; quia alios ignit. Luc. 12, *ignem veni mittere in terram. Probatum*, quia nihil est in eo nisi purissimum, quod probatum est in fornace passionis. Psal. *igne me examinasti.* Sed quomodo dicitur, *suadeo tibi emere* et cetera? Per hoc enim videtur quod primam gratiam posset homo mereri: quod falsum est. Item, haec carent pretio, Job 28, *nescit homo pretium ejus.* Respondeo. Non accipitur hic verbum emptionis proprie, sed large; quia proprie illa bona praemissa emi non possunt: nec primam gratiam potest aliquis mereri: alioquin gratia jam non esset gratia: sed per hoc ostenditur quod magna oportet facere hominem. Loquitur ergo sic dominus propterea ut magis ad industriam liberi arbitrii excitet hominem, per quam disponatur ad sapientiam sive caritatem, sive ad ipsum Christum, qui est thesaurus justorum: et si se disponit, ita sibi datur ac si emisset. Juxta hunc modum loquendi dicitur Proverb. 23, *virtutem eme* et cetera. *Et vestimentis albis induaris*, idest ornatu et candore virtutis et donorum gratiae et conversationis rectae, cum sis nudus. Coloss. 3, *induti sicut electi Dei, viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam, supportantes* et cetera. *Ut non appareat*, omnibus in judicio, *confusio nuditatis tuae*, ideo melius est nunc erubescere coram paucis. Nahum 3, *ostendam gentibus nuditatem tuam, et collyrio*, idest divinis praeceptis, *inunge oculos tuos*, interno, *ut videas*, cum sis coecus. Collyrium est remedium medicabile pro oculis, tale est praeceptum. Deinde ad clarificandum oculos amoris respectu boni, qui est quasi oculus dexter, et timoris respectu mali, qui est quasi oculus sinister. Psal. *praeceptum domini lucidum illuminans oculos.* Vel, *collyrio*, idest dono spiritus sancti. Vel, *collyrio*, idest compunctione; quia collyrium primo turbat oculum, et humorem malum fluere facit, ut post clarum reddat. Similiter et contritio, prius turbat animum per dolorem, et sic evacuat humorem peccati; cujus signum aliquando est resolutio in lacrymas, et sic interni oculi clarescunt. Ecclesiastici 38, *unguentarius facit pigmenta* et cetera. *Ego quos.* Hic ponit consolationem; quia ex asperitate arguitionis et comminationis, desperare posset. Et quia ipsa consolatio debet allicere ad bonum, ideo primo ponit consolationem. Secundo hortatur ad poenitentiae satisfactionem, *aemulare.* Dicit igitur, *ego*: quasi dicat: ne desperes quia arguitio mea ex amore est, quia *ego quos amo*, dulcedine praedestinationis. Jeremiae 31, *in caritate perpetua dilexi* te. *Arguo*, verbis, *et castigo*, flagellis. Augustinus in libro de verbis apostoli: *melius est ut flagellet te et recipiat te, quam ut pareat tibi et deserat te.* Hebr. 12, *quem enim diligit corrigit*: flagellat autem omnem filium quem recipit. Sed quaeritur, quare dominus cultores suos sic vexat aliquando flagellis, malos autem dimittit quandoque in prosperis et deliciis? Jeremiae 12, *quare via impiorum prosperatur?* Respondeo. Primum est ex divina misericordia, ex qua est quod electos quos scit finaliter perseveraturos reservat ad vitam; et ideo ne devient a semita, restringit eos sub loris disciplinae adversorum: vel per ipsa adversa purgat offensam peccatorum praeteritorum, vel per eadem facit magis idoneos ad perceptionem praemiorum. Secundum est ex Dei justitia, sive iracundia; merito enim scelerum in quibus scit malos finituros vitam, debetur eis Gehenna et subtrahitur divina benevolentia. Et ideo ira divina dimittit eos in deliciis et prosperis, permittens ut qui in sordibus est sordescat adhuc. Infra ultimo. Multos tamen malos dulciter vocat, et flagellis et aliis modis. Ad praemissa autem inducit Haymo hujusmodi exempla. Vitulus qui occisioni paratur, liberius pascuis saginari permittitur: qui vero ad usus necessarios reservatur, jugo et loris domatur, stimulis pungitur, verberibus caeditur. Ei ergo cujus vita desperatur a medico, etiam saluti ejus contrarium non negatur: cujus autem recuperanda salus aestimatur; animo ejus desiderabilia, salutique contraria omnino negantur. Tertio, quia ex amore te arguo. *Aemulare*, idest imitare bonos qui non sunt tepidi. 3 Joan. *noli imitari malum sed quod bonum est.* Vel *aemulare*, idest zelum habeas in fervorem ad bonum. Galat. 3, *aemulamini bonum in bono.* Nota quod aemulari multipliciter accipitur: quandoque pro indignari, quandoque pro imitari: et utroque modo secundum diversos modos exponendi accipitur. Rom. 11, *sed illorum delicto, salus gentibus* et cetera. Quandoque pro invidere, unde aemulus dicitur invidus; et sic accipitur etiam in eisdem verbis, secundum alium modum exponendi. Quandoque pro zelare sive diligere. 2 Corinth.

11, *aemulor enim vos.* Ad quid autem tendere debeat aemulatio subdit, *et poenitentiam age*, de tepiditate per strenuitatem. Joannes Chrysostomus: *perfecta poenitentia cogit peccatorem omnia libenter ferre. In corde ejus contritio, in ore ejus confessio, in opere tota humilitas. Ecce.* Hic ponit promissionem cum excitatione: per hoc enim excitat eum quod dicit se stare, quasi ad ostium, et excitare pulsando. Et nota quinque, quae circa justificationem considerantur. Primum est dignatio Dei peccatorem excitantis. Secundum consensus sive motus liberi arbitrii se disponentis; *si quis.* Tertium infusio gratiae animam justificantis *introibo.* Quartum meritum justificati in gratia proficientis, *et coenabo.* Quintum pastus consolationis animam reficientis, *et ipse.* Dicit igitur: *ecce*: quasi dicat: debes poenitentiam agere, quia *ecce*: quasi dicat: attende hoc, *ego*, qui Deus sum, *sto*, per expectationem paratus recipere, *ad ostium*, scilicet voluntatis, per quam Christus intrat in animam per gratiam, *et pulso*, per excitationem, scilicet terrendo per considerationem poenae, vel immittendo dolorem de peccatis, vel desiderium gloriae, vel vocando per praedicatores. Cantic. 6, *vox dilecti mei pulsantis, si quis*, notatur raritas, *audierit*, intelligendo, *vocem meam*, scilicet inspirationis internae, vel praedicationis, vel Scripturae, *et aperuerit mihi januam*, cordis scilicet poenitendo, *introibo ad illum*, per gratiae infusionem. Vel, *si quis audierit*, per obedientiam ut convertatur, *et aperuerit mihi januam*, tollendo tumultus cogitationum et vincendo tentationes quae occurrunt. *Introibo ad illum*, Joan. 14, *ad eum veniemus* et cetera. Bonus talis hospes et honorandus: unde beatus Bernardus in meditationibus: *coenaculum grande stratum exhibe Christo. Et coenabo cum illo*, ejus fide et operibus delectabor. Justus bene operans comedit, quia in operando laetatur; et dominus convivatur cum eo, quando delectatur in ejus meritis. Bernardus super cantica: *cibus ejus poenitentia mea, cibus ejus salus mea, cibus ejus ego ipse. Et ipse mecum*, quia dum ejus statum acceptabo, consolatione interna pascam eum. Sap. 8, *proposui hanc mihi adducere ad convivandum, sciens quoniam mecum communicabit de bonis.* Admirandae sunt deliciae hujus convivii, quae dantur eis qui alias non quaerunt et divinis insistunt. Ambrosius in quadam homilia: *qui domicilio Christum recepit interno, maximis delectationibus exuberantium pascitur voluptatum.* Vel, *coenabo cum illo*, in via, *et ipse mecum*, in patria. Lucae 12, *praecinget se* et cetera. *Qui vicerit*, scilicet vitia et omnia tentamenta, et perseveraverit, *dabo ei sedere mecum in throno meo*, idest dabo ei potestatem judiciariam ut mecum judicet. Per thronum enim intelligitur potestas judicandi, sessio autem notat auctoritatem utendi hujusmodi potestate. Matth. 19, *in regeneratione, cum sederit filius hominis. Mecum*, autem dicit quia cum eo judicabunt. Sed quid est quod dicit, *mecum in throno?* Quia alia erit potestas perfectorum in judicando, alia ipsius Christi; quia non est aequalis. Respondeo. Non intelligitur quod ex aequo judicent, vel quod sit eadem potestas: sed notatur communicatio judiciariae potestatis, quae in viris perfectis minor erit quam in Christo, quorum potestatis origo erit potestas ipsius Christi. Unde cum dicitur, *dabo ei sedere mecum in throno meo*, notatur et communicatio et carnalitas, per hoc quod dicitur in throno mecum. Unde super hunc locum dicit Gregorius: *nobis in throno filii sedere est, ex ejusdem filii potestate judicare. Quia enim judicii principatum ex ejus virtute suscepimus, velut in ejus throno residemus.* Item objicitur, quia dicit perfectos sessuros in throno singulariter, in Evangelio autem dicit in duodecim. Matth. 19, *sedebitis et vos* et cetera. Item quare duodecim, cum non solum apostoli sunt judicaturi? Respondeo. Ad primum, quod non est contrarium. Cum enim dicitur hic in throno, intelligitur principaliter dominica potestas, ex qua tamen habebunt perfecti potestatem judicandi, et ideo dicuntur sessuri in ejus throno. In Evangelio vero agitur principaliter de ipsa eorum, quae multiplex erit, potestate. Idem ergo dicitur hic et ibi, sub differenti ratione. Unde Gregorius super hunc locum: *hic duodecim thronis, quod uno throno filii designatur: quia videlicet universale judicium ex nostri mediatoris interventione percipitur.* Ad aliud dicendum, quod non intelligitur de solis apostolis; sed per numerum duodenarium intelligitur universitas eorum qui judicabunt, sicut dicit Gregorius et Augustinus et Glossa. Responsio est secundum Augustinum; quia partes septenarii qui universitatem signant, scilicet tria et quatuor, complent duodecim; quia ter quater sunt duodecim. *Sicut et ego*: quasi dicat: qui vicerit ita, propter victoriam recipiet dignitatem sedendi. In tertio modo, sicut ego propter victoriam qua vici mundum Judaeos et Diabolum, sedeo in throno patris, idest regnare cognoscor, aequalis ei in sua potentia, qua et judicat et dominatur: cujus potentia dominativa per thronum signatur. Ex merito enim victoriae, Joan. 17, *confidite, ego vici mundum*, habet manifestationem nominis, scilicet quod ipse ens homo et Deus aequalis patri (Philipp. 2) *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem; mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum. Sedi*, idest sedem accepi. Hebr. primo, *sedet ad dexteram* et cetera. Sed objicitur, quia perfecti non judicabunt cum Christo per aequalitatem: ipse autem Christus sedet cum patre in throno, idest regnat cum patre in eadem potentia, per aequalitatem perfectam. Respondeo: haec dictio, *sicut*, quandoque est nota aequalitatis, ut Joan. 5, *sicut pater habet vitam in semetipso* etc., quandoque similitudinis simplicis; Matth. 5, *estote perfecti sicut et pater vester perfectus est*; et hoc secundo modo accipitur hic. Item objicitur de sessione hujusmodi; quia aut intelligitur de Christo, quantum ad divinitatem, aut humanitatem: non primo modo; quia Christus inquantum Deus, est aequalis patri. Respondeo. Dicendum quod intelligitur non quantum ad divinitatem, nec quantum ad ipsam humanitatem; sed quantum ad personam existentem in humanitate. Et iterum sessio referenda est ad manifestationem sessionis; quia saepe in Scripturis dicitur res fieri, quando innotescit. Licet ergo ipse inquantum Deus, sit per naturam patri aequalis; tamen ipse est homo, per victoriam passionis minuit manifestationem aequalitatis, quam ipse existens in humanitate habuit ad patrem. Unde super hunc locum Gregorius: *vincens dominus in throno cum patre sedisse se asserit; quia post passionis certamina, primam passionis palmam clarius se omnibus quod potestate patri esset aequalis, indicavit, qui habet aures*: septies repetitus est iste versiculus, ut nemo de ignorantia, nemo de negligentia se excuset. Et dicitur, *audiat*, interno intellectu, quia intelligentia janua est ad affectum, et ex affectu procedit omne bonum. Proverb. 8, *beatus homo qui audit me.*

Caput 4

[91208] Super Apocalypsim «Vox», cap. 4 *Post haec vidi* et cetera. Post primam visionem quae fuit de correctione Ecclesiarum, sequitur secunda, quae est de revelatione mysteriorum, congruo ordine; quia, sicut dicit Glossa, correctos competenter sequitur secretorum revelatio. Dividitur in quatuor

partes secundum mysteria quae revelantur. Prima est de sedente in throno et ejus ornatu. Secunda de libro signato quinto capite, *et vidi in dextera.* Tertia de agno aperiente librum quinto capite ante medium, *et ecce in medio throni et quatuor animalium.* Quarta de apertione sigillorum et consequentibus ad eam, sexto capite. *Et vidi quod aperuisset.* Distinguitur autem sic. Nam prima quae est de sedente in throno, pertinet ad contemplationem potentiae. Secunda qua videtur liber signatus, ad contemplationem sapientiae. Tertia qua videtur agnus occisus, ad contemplationem gratiae redemptionis humanae. Quarta qua videtur apertio sigillorum, ad contemplationem status universalis Ecclesiae. Circa primum primo ponuntur quaedam antecedentia visionem. Secundo ipse tenor visionis. Antecedentia fuerunt duo. Primum aspectus ostii reserati. Secundum auditus praecepti sibi dati, *et vox.* Dicit igitur, *post haec.* Notatur per hoc ordo visionum non temporum. Creditur enim hanc visionem eum prima vidisse eadem die, scilicet dominica. *Vidi*, idest revelatio mihi facta est, et vidi interno oculo. Quid autem viderit subdit. *Et ecce*: quasi dicat: in promptu fuit mihi videre, *ostium*, erat, *apertum in caelo*, idest Scriptura per quam ingressus est ad vitam, per quam etiam Christus sedens in justis ostenditur, de quo post sequetur, erat aperta in Ecclesia quae est caelum, per sapientiae claritatem et vitae sublimitatem. Vel *in caelo*, idest in illis qui per fidei et vitae eminentiam et contemplationis celsitudinem sunt caelum: tales enim et Scripturam et secreta Dei profundius capiunt. Vel *ostium* Christus est per quem est ingressus ad revelationes visionum. Joan. 10, *ego sum ostium. Et vox prima quam audivi*, interiori auditu, prima scilicet in visione hac, erat *tamquam vox tubae*, quia ad magna invitabat, sicut tuba magnum sonum habet. Proverb. 8, *audite quia de rebus magnis loquutura sum.* Vel quia ad bellum spirituale excitabat suadendo intendere visioni sequenti, sicut sequitur, *ascende huc*, non gressu corporis sed elevatione mentis. Item per illam vocem primam intelligitur lex vetus quae ad bellum contra peccata vocat. Usus enim tubarum solet esse in bellis. *Loquentis mecum*, quia non dissonat a ratione, Rom. 7, *igitur invenio legem, volenti mihi facere bonum* et cetera. *Ascende huc*, scilicet ad spiritualem intellectum. Noli morari in superficie literae. Ipsa enim lex dat viam, ad implendam eam spiritualiter. Unde Galat. 2, *ego enim legi per legem mortuus sum ut Deo vivam. Et ostendam*, hoc addidit vox Angeli. *Et ostendam tibi quae oportet fieri cito post haec*, scilicet in ultimis temporibus. Cito, dicit, quia totum tempus breve est comparatione aeternitatis. Haec enim visio, secundum Glossam, fere tota est de ultimis fidelibus: pauca tamen addidit de eis qui ante Christi adventum sunt passi. Per hoc autem quod dicitur, cito, suscitantur fideles a torpore. Tempus est breve, eodem supra primo. Quae autem sunt illa quae ostendenda promittuntur, patet in ipsa visione quae sequitur. Sed quid est quod vox dicit Joanni, ascende huc? Nonne ipse erat in excessu mentis prius? Jam enim dixit: *post haec vidi* et cetera. Respondeo: quamquam in excessu mentis erat, sicut illa antecedentia indicant: sed quia ea quae sibi post ostenduntur sunt praemissis altiora; ideo jubetur elevare mentem in excessum altiorem. Gradus enim sunt in excessu mentis. *Et statim.* Hic ponitur ipsa visio. Et primo ostenditur status videntis. Et statim postquam locutus est mihi. Gregorius: *nescit tarda molimina, spiritus sancti gratia.* Item ostenditur obedientia mentis qua est obediens motui gratiae quae est quasi nuncius Dei, excitans animam ad sui ipsius elevationem. *Fui in spiritu*, idest in altiori excessu spiritus. Haymon, *non quod spiritus a corpore fuerit ablatus: sed vis spiritus sublevavit mentem ad caelestia mysteria contemplanda.* Secundo subditur revelatio visionis. *Et ecce.*

Haec autem pars dividitur in quinque. Prima est de sedente in sede. Secunda de circumstantibus sedem, *et iris.* Tertia de procedentibus a sede *et de throno.* Quarto de his quae in conspectu sedis. *Et septem lampades.* Quinta de his quae in medio sedis et in circuitu. *Et in medio.* Circa primum primo describitur sedes. Secundo sessio, *et supra.* Tertio ipse sedens. *Et qui.* Dicit igitur. *Et ecce sedes*, scilicet Ecclesia in qua Deus sedet tamquam in ea quiescens, regnans, disponens et judicans. Luc. 1, *et dabit ei dominus Deus sedem* et cetera. *Posita erat*, idest firmiter erat constituta. *In caelo*, idest in eminentia vitae qua mundum excedit. Vel *sedes* mentes justorum in quibus Christus quiescit. *Posita in caelo*, hic in Ecclesia. Sap. 7, secundum aliam translationem, *anima justi sedes est sapientiae. Et supra sedem sedens*, scilicet Christus, qui sedet in Ecclesia quiescens et dominans et paratus judicare. Nota Glossam: *sedens Christus* etc. *vel sedens Deus pater; vel tota Trinitas, quia tota Trinitas sedet in justis. Supra sedem tamquam excedens.* Psalm. *Deus sedet super sedem sanctam suam.* Et bene dicitur, *super sedem*, quia in eis sedet et quiescit qui se sub eo humiliant. 1 Petr. 5 *humiliamini sub potenti manu Dei. Et qui sedebat.* Describitur Christus sedens et quantum ad divinitatem, quae per jaspidem, et quantum ad humanitatem, quae per sardinem. Dicit igitur. *Et qui sedebat*, scilicet Christus, *similis erat*, non secundum naturam, sed secundum figuram ostensam Joanni. *Lapidis jaspidis.* Jaspis lapis est pretiosus viridis coloris qui super omnes alios colores delectat et confortat visum; unde signat divinitatem Christi. Glossa, *divinitas viret et pascua praebet suis.* 1 Petr. 1, *in quem desiderant Angeli prospicere. Et sardinis.* Sardis est lapis pretiosus rubri coloris; unde signat humanitatem Christi rubricatam sanguine passionis. Isa. 63, *quare ergo rubrum est vestimentum tuum?* etc.: et in his duobus consistit hominis beatitudo. Augustinus in Lib. de spiritu et anima: *propterea Deus factus est homo* et cetera. Talem ergo describit Christum qui per omnia ostendatur esse desiderabilis, ut per eum sustineantur gratanter omnia adversa, de quibus infra dicit. Cant. 5, *et totus desiderabilis. Et iris.* Hic de circumstantibus sedem. Loquitur autem haec visio hic et in sequentibus de Christo ad similitudinem judicis et sedis ejus, quia sedes ejus solet circumdari quibusdam ornatibus, et prudentes et reverendi senes astant ei, et locus est pulcher et spatiosus. Ostenditur autem hic Ecclesia vallari duplici beneficio Dei. Primo munimine divinae protectionis, qua fideles proteguntur contra mala. Secundo directione salubris informationis, qua dirigitur ad declinanda vitia et eligenda bona. *Et in circuitu sedis.* Dicit igitur, *et iris*, idest divina propitiatio. *Erat in circuitu sedis*, idest circumdabat Ecclesiam tamquam protegens. Psalm. *et dominus in circuitu populi sui.* Iris idem est quod pax. Iris enim fuit posita in signum pacis inter Deum et homines. Genes. 9, *arcum meum ponam in nubibus, et erit signum foederis inter me et terram.* Unde iris signat divinam propitiationem ad fideles quam exhibet eis per gratiam Baptismi, ratione cujus non deest baptizatis fidelibus: cujusmodi Baptismus signatur in iride per colorem caeruleum qui attestatur abundantiam aquae in nube, et per virtutem sanguinis proprii, qui signatur per rubrum colorem iridis. Vel per hunc duplicem colorem potest intelligi duplex judicium: scilicet praeteritum per aquam, in quo dominus suos protexit; et futurum per ignem, in quo dominus salvabit. Psalm. *sperantes autem in domino misericordia circumdabit.* Nota iterum quod recte per iridem signatur misericordia Christi ad fideles: quia, sicut exponit Haymon, generatio iridis est ex subintratione radii in nubem aquosam. Nubes beata virgo. Isa. 19, *descendet dominus sicut pluvia in vellus.* Quae fuit aquosa aquis gratiarum: in quam intravit radius aeterni solis, scilicet Christi, ex cujus subintratione generata est iris, idest inde habita via ad obtinendam pacem et misericordiam ab ipso: Ephes. 2, *ipse est pax nostra. Similis visioni smaragdinae*: hoc est dicere: iris cum aspiciebatur apparebat similis smaragdo: unde smaragdus idem signat quod iris, scilicet divinam benevolentiam ad genus humanum, ratione viriditatis quae visum confortat et delectat. Similiter divina misericordia, cor hominis recreat cum considerat et confortat. Ecclesiastici 35, *speciosa misericordia Dei in tempore tribulationis.* Item in spirituali ratione viridis coloris qui est color aquaticus, signat Baptismum: per colorem rubrum signat sanguinem dominicum, per quae duo transit ad nos protectio divinae propitiationis. Vel per rubrum colorem dona spiritus sancti in Baptismo suscepta, quae igne spirituali rubere faciunt animam. De Baptismo, infra 7. *Nolite nocere terrae et mari neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus suis.* Et de sanguine, Exod. 12, *cum viderit sanguinem* et cetera. *Et in circuitu.* Hic primo describitur ipsa doctrina. Secundo dispensatores doctrinae, *et supra thronos.* Dicit igitur, *in circuitu sedis*, idest ad protectionem Ecclesiae sive fidelium. Scriptura enim protegit in tentationibus, deinde informat ad cavendum malum et adhaerendum bono. Proverb. 30, *omnis sermo Dei ignitus clypeus est. Sedilia.* Sedilia dicuntur libri utriusque testamenti, quia in eis debet anima sedere, idest quiescere et pasci. Psalm. *in loco pascuae ibi me collocavit.* Unde Isidorus in libro 1 de summo bono: *sanctarum Scripturarum altitudo quasi montes pascuae sunt; ad quos dum quisque justorum conscendit, pascua indeficientis refectionis se invenisse gaudet. Vigintiquatuor.* Non quia non sint plures libri in utroque testamento: sed designantur sub numero patrum sive doctorum utriusque testamenti. Talis itaque numerus ponitur librorum propter numerum doctorum, per quos dispensatur doctrina librorum. Ipsi enim dicuntur vigintiquatuor, sicut sequitur. *Vel vigintiquatuor sedilia* dicuntur libri veteris testamenti, qui sunt vigintiquatuor, si Ruth non computetur cum libro judicum sed per se, nec threni cum libro Jeremiae. Si enim cum illis computentur, non sunt nisi vigintiduo, sicut dicit Hieronymus in prologo super librum regum. *Et super thronos vigintiquatuor*, scilicet super illa sedilia, idest in superiore parte Scripturae, scilicet in intelligentia spirituali, sedent *seniores*, idest doctores veteris et novi testamenti, pastores et rectores aliorum. Unde beatus Paulus legem et facta antiquorum considerabat mystice, Galat. 2, *ego autem legi per legem* et cetera. Item Galat. 4, *scriptum est quoniam Abraham duos filios habuit.* Item ad Hebraeos ostendit se sedisse super legem per intellectum spiritualem. Dicuntur autem *vigintiquatuor.* Nam per viginti duo intelliguntur omnes patres sive doctores veteris testamenti, propter dignitatem duodecim patriarcharum. Ex quorum numero dedicatur duodenarius doctorum veteris testamenti. Sub duodenario intelliguntur similiter doctores novi testamenti, propter dignitatem duodecim apostolorum, licet longe major sit numerus utrorumque. Vel quia per doctrinam, tum illorum, tum istorum, informatur mundus, quantum ad quatuor partes orbis, in fide Trinitatis: tria enim quater faciunt duodecim. In descriptione autem sedentium dicuntur quatuor. Dicuntur enim *seniores* per prudentiam. Job 12, *in antiquis est sapientia. Sedentes* per justitiam; quia sic quiescunt et meditantur in Scriptura sacra doctores, ut seipsos districte judicent et per justitiam exhibeant aliis exemplo, quod exhibent documento. Gregorius, *dignum est ut cum aliena corrigimus, prius nostra metiamur. Circumamicti*, per medicinam seu temperantiam, ut ex omni parte doctor Scripturae sit circumvestitus indumentis medicinae: quae indumenta sunt plura: quia lingua, oculi, aures et omnia membra debent medicina ornari. Infra 8, *et in conspectu agni amicti stolis albis. Et in capitibus eorum*, idest in mentibus eorum: quia sicut caput est superior pars corporis, ita mens, scilicet superior pars animae dignior est in ipsa anima et regit vires inferiores. *Coronae aureae*, hoc dicitur propter victoriam ex virtute fortitudinis. Per coronas enim aureas quas vidit in eorum capitibus, signatur victoria quae obtinetur de vitiis. Victoriae enim corona solet dari. Psalm. *domine, ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos.* Et dicuntur coronae aureae propter pretiositatem, quia pretiosissimum est vincere bella peccati: vel propter charitatem quae per aurum intelligitur, per quam vitia vincuntur. Cant. ult. *fortis est ut mors dilectio.* Aliter. Per sedilia possunt intelligi minores utriusque testamenti. Unde Glossa, *minor Ecclesia* et cetera. Et ponuntur in hoc numero propter numerum suorum rectorum super quos sedent rectores per auctoritatem praesidendi et vigilantiam regendi, sicut signatur Luc. 2, *et pastores erant* et cetera. Cetera non mutantur. *Et de throno.* Hic agit de his quae procedebant a sede: quae sunt tria, scilicet fulgura miraculorum. *Et de throno*, idest Ecclesia, sive de eis in quibus Deus sedet. *Procedit*, idest procedebant. Loquitur pro tempore quo vidit visionem. Item dicit, procedit, de praesenti, quia ita fit in Ecclesia quantum ad figuratum spirituale. *Fulgura*, scilicet miraculorum quae terrent et illuminant. Psalm. *fulgura multiplicasti* et cetera. *Et voces*, admonitionum, scilicet de vitandis malis et augendis bonis et desiderandis praemiis. Cant. 2, *vox tua dulcis. Et tonitrua*, arguitionum et comminationum. Psalm. *vox tonitrui tui in rota. Et septem.* Hic agitur de his quae in conspectu sedis; et haec sunt ea per quae producitur Ecclesia ad salutem. Et specialiter duo tanguntur. Primo gratia quae a Deo offertur: unde dicitur: *et septem lampades*, idest septem dona spiritus sancti quae illuminant et claritatem donant, ad modum lampadis. *Ardentes*, per effectum, quia accendunt. Judicum 7, legitur quod Gedeon et sui, lumine lampadarum adjuti sunt, ut nocte vincerent hostes. *Ante thronum*, idest sedem, scilicet Ecclesiam, quia gratia donorum omnibus qui sunt sedes Dei parata est. 2 Petr. 1, *sperate in eam quae vobis offertur gratiam.* Secundo sacramentum, quod per hominem dispensatur. Deus enim et per se immediate infundit gratiam, et per remedia sacramentalia ordinat et regit Ecclesiam. Specialiter autem ponit sacramentum Baptismi. *Et in conspectu sedis*, idest in evidentia Ecclesiae. Baptismus enim est sacramentum necessitatis; et ideo debet haberi prae oculis, ut et parvulis detur et adultis non regeneratis. Item in conspectu sedis, quia commune est omnibus. Item omnes debent tantum gratiam recogitare, ne sint ingrati suo regeneratori. Zach. 13, *erit fons patens domui David et habitantibus Jerusalem in ablutione peccatorum et menstruatae. Mare.* Triplex est effectus Baptismi. Primus est sinceritas a culpa: Baptismus enim a culpa purificat; et ideo dicitur mare. Mare dicitur lavatorium; et vocatur mare propter continentiam multae aquae, sicut in templo Salomonis positum est mare, ut ibi sacerdotes abluerentur, 3 Reg. 7: unde per mare intelligitur Baptismus humanus in immunditiam. Act. 3, *baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum, et accipietis donum spiritus sancti.* Secundus claritas innocentia sive sapientia, quia Baptismus clarificat animam ad cognoscendum dominum per fidem; et ideo dicitur: *vitreum.* Sap. 1, *clara est et quae* et cetera. Tertius firmitas contra vitia; maxime quando gratiae baptismali susceptae cooperatur homo sustinendo viriliter adversa; et ideo dicitur: *simile crystallo*, sicut ex aqua fit crystallus per consolidationem ita infirmi et fluidi fiunt per gratiam baptismalem prius susceptam; firmi et solidi, si ei strenue cooperentur; et ideo illud mare dicitur simile crystallo. Unde

Ambrosius in Lib. 2 de sacramentis: *cum mergeris, mortis suscipis et sepulturae similitudinem; adhaeres clavis domini nostri Jesu Christi, adhaeres ne te Diabolus possit abstrahere.* Habet igitur Baptismus vim ablutivam, clarificativam et solidativam. Vel mare potest intelligi Scriptura; quae habet triplicem effectum praedictum; quia verbum domini mundat, Joan. 15, *jam vos mundi estis propter sermonem meum.* Item clarificat. Psalm. *praeceptum domini lucidum.* Item firmat. Psalm. *in corde meo abscondi eloquia tua ut non peccem tibi.* Ideo dicitur mare. *In conspectu sedis*, dicitur, quia frequenter meditandum est in Scriptura. Psalm. *sed in lege domini voluntas ejus.* Item comparatur vitro; quia vitrum ostendit rem, sed non plene; similiter et Scriptura. Consimili ratione crystallo; quia propter unum signatum ponitur multiplex comparatio. Item in mari potest intelligi sensus historicus. In vitro sensus moralis. In crystallo sensus allegoricus, ratione dignitatis majoris. Et in his per consequens potest intelligi anagogicus; quia per hunc triplicem, est via ad quaerendum aeterna. Sic ergo patet efficacia praedicantium, in fulgoribus miraculorum; patet etiam praedicationis materia in vocibus et tonitruis: patet etiam gratia per quam praedicant; quia per septem dona. Item unde praedicant, quia de lege divina. *Et in medio.* Hic agitur de his quae in medio sedis sunt et in circuitu: scilicet de quatuor animalibus quae vidit in visione secundum figuram. Primo autem ostenditur numerus animalium. Secundo, multiplicitas oculorum, *plena oculis.* Tertio, figura singulorum, *et animal primum.* Quarto, numerositas pennarum. *Et quatuor animalia.* Quinto vox resonantium, sive laudantium, *et requiem.* Dicit igitur, *et quatuor animalia*, scilicet Evangelistae, secundum beatum Gregorium, qui comparantur animalibus, propter proprietates animalium quae conveniunt eis quantum ad Evangelia quae scripserunt, sicut post sequetur: erant, vel vidi. *In medio*, ad disponendum Ecclesiam, sicut paterfamilias est in medio familiae, ad disponendum et regendum. *Et in circuitu*, ad protegendum tamquam murus cingens civitatem. Per doctrinam enim scriptam ab Evangelistis, et regitur et protegitur Ecclesia. Regit ut recte vivat, protegit ne succumbat. De quatuor animalibus, Ezechielis 1, *et de medio ejus similitudo quatuor animalium. Plena oculis*, idest plena caelesti cognitione, et salubri consideratione, *ante*, quantum ad bona tenenda, *et retro*, quantum ad vitia et vana contemnenda. Philipp. 3, *quae quidem retro sunt*, et futuris quae ante sunt loquuntur, ut de primo adventu Christi, et secundo, ut patet in Evangeliis. *Et animal primum simile leoni*: quasi dicat: primum animal habebat signum leonis. Per illud animal intelligitur Marcus, tum ratione praedicationis dictae, in qua dominus rugiit quasi leo, quem in principio describit. Tum ratione resurrectionis, in qua ejus fortitudo apparuit, quam clarius ceteris Marcus describit. Infra 5, *vicit leo de Juda.* Per vitulum Lucas. Agit enim de Christo quantum ad immolationem passionis. Vitulus enim erat animal aptum ad immolandum. Lucas autem statim incipit a sacerdotio. Christus namque ipse sacerdos et hostia in passione. Per hominem. Matthaeus, quia nascentem dominus plenius describit. Liber generationis et cetera. Per aquilam Joannes, quia ceteris altius volans de ipsa divinitate amplius quam alii scripsit, *in principio erat verbum.* Gregorius super hunc locum: *per aquilam, quae cunctarum avium visum acie superat, signatur Joannes, qui volando terram deseruit; quia per subtilem intelligentiam interna mysteria verbum videndo penetravit.* Aliter per haec animalia possunt praedicatores designari, et hoc sub numero tali; quia de quatuor Evangeliis extrahitur eorum praedicatio. Vel propter quatuor quae debent praedicare: scilicet credenda, agenda, vitanda desideranda. Vel propter quadrifidam praedicationem de Christo. Debet igitur quilibet praedicator esse leo, per fortitudinem. Proverb. 30. *Leo fortissimus bestiarum* et cetera. Vitulus, per mortificationem. 1 Cor. 9, *castigo corpus meum.* Homo, per discretionem, ut non habeat actus insipientiae. Proverb. 4, *oculi tui recta* et cetera. Aquila, per contemplationem. Job 38, *de longe contemplatur escam.* Oportet etiam quilibet fidelis esse leo, per fortitudinis magnanimitatem. Prover. 12, *manus fortium* et cetera. Vitulus, per vitae austeritatem. Rom. 12, *obsecro vos per misericordiam Dei* et cetera. Homo, per mansuetudinis lenitatem; quia homo est animal natura mansuetum. Psalm. *et exaltabit mansuetos in salutem.* Aquila, per desiderii sublimitatem. Philipp. 1, *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Christus etiam per haec animalia intelligitur, ut habetur in Glossa. Sed quare hic ponitur leo, cum Ezechielis primo ponatur facies hominis? Item quare dicit, quasi hominis, cum Christus vere sit homo? Gregorius super hunc locum, *ipse homo est quia naturam nostram veraciter suscepit.* Respondeo. Ezechielis 1, *ordinantur animalia secundum ordinem historiae.* Unde primo ponitur figura hominis, quia Matthaeus agit de humanitate, quae primo consideratur in Christo, et per eam ascenditur ad divinitatem. Joannes vero attendens illas figuras jam impletas, sequitur ordinem causalitatis, respectu fidei nostrae: et ideo primo ponit leonem, quia ex praedicatione Christi et resurrectione habet ortum multiplicatio fidei. Ad aliud dicendum, quod non ideo dicit, quasi hominis, quia non fuerit verus homo; sed quia figura quam vidit non erat figura veri hominis; quia tunc non vidit vera animalia, sed imaginaria. Item Christus fuit verus homo, quia veram naturam hominis habuit et etiam poenam; tamen non habuit naturam peccatricem, sed similem peccatrici ratione poenalitatum. *Et quatuor animalia* et cetera. Quilibet enim Evangelistarum habuit sex bona spiritualia, quibus se et alios provehebat ad sublimia. Duae alae, fides certa et operatio perfecta quantum ad proprium meritum. Intelligentia Scripturarum et zelus animarum, quantum ad informationem aliorum. Caritas ad dominum et desiderium supernorum. Haec enim sex floruerunt in ipsis. Quia vero necessaria est vigilantia multa replicat de multiplicitate oculorum. *Et in circuitu*, quantum ad exterioris conversationis innocentiam, in exemplum quoad proximum, contra quosdam quibus dicitur Malach. 2, *vos autem recessistis* et cetera. *Et intus*, quo ad internae conscientiae munditiam, in meritis quo ad Deum. Psal. *omnis gloria ejus filiae regum ab intus. Plena oculis*, propter vigilantiam magnam Gregorius super hunc locum: *quisquis exteriora sua honeste disponit, sed interiora negligit, in circuitu oculos habet, sed intus non habet.* Sancti vero omnes et exteriora sua circumspiciunt, ut bona de se exempla praebeant, et interiora sua vigilanter attendunt: quia sese irreprobabiles interni judicis obtutibus parant. Vel, *plena oculis*, idest rationibus, in circuitu per historiam quasi in superficie, intus, per allegoriam: ut cum legitur cum dominus satiavit quinque millia et cetera. Item praedicatores, qui per quatuor animalia intelliguntur, habent sex alas: scilicet legem naturalem, legem Moysi, doctrinam prophetarum, Evangelium, documenta apostolorum, eruditiones doctorum, sicut Augustini, Gregorii; ex his enim debet sumi totius praedicationis fundamentum. Vel modo praemisso de Evangelistis, debet etiam quilibet fidelis habere sex alas, quibus volatur ad aeterna. Fidem scilicet et operationem, quantum ad Deum. Injuriarum remissionem, et bonorum largitionem, quantum ad proximum: abstinentiam et laborem, quantum ad seipsum. Et in circuitu etc. ut supra. *Et requiem* et cetera. Haec quantum ad vocem laudantium: et primo ostenditur continuitas in laudando. Secundo tenor sive forma laudis, *sanctus.* Tertio associatio aliorum ad laudandum, *et cum darent illa.* Dicit igitur, *et requiem non habebant*, animalia illa, id est praedicatores, idest non cessabant. Non est intelligendum quod labor esset; sed notatur continuatio in laudando: et hoc ipsum est in Deo quiescere. *Die ac nocte*, idest in prosperis vel adversis. Quidam laudant Deum in prosperis Zachariae 11, *benedictus dominus, divites facti sumus.* Psalm. *benedicam dominum in omni tempore.* Vel, *die ac nocte*, id est continue. *Dicentia: sanctus, sanctus, sanctus.* Hic ostenditur forma laudis: et tangitur multiplex laus. Primo, ostenditur in personis Trinitas. Secundo, in essentia unitas, *dominus.* Tertio, in dominando aeternitas, *qui erat.* Quarto, in essendo immutabilitas, *est.* Quinto in retribuendo aequitas, *et qui venturus est.* Sanctus sanctus, sanctus, ter dicitur, propter Trinitatem personarum. Sanctus vero dicitur, ut ad sanctitatem invitemur; sine qua nihil est acceptum ei, qui censetur nomine sanctitatis. Levit. 11, *sancti estote, quia ego sanctus sum.* Haec autem fides de Deo uno et trino fuit antiquorum et novorum. Et haec animalia possunt intelligi praedicatores utriusque testamenti, qui videlicet praesident subditis ad regendum, non solum praedicando, sed vigilando per officium pastorale. Gregorius super hunc locum: *una fuit fides veterum et novorum patrum, et omnipotentem Deum Trinitatem crediderunt.* Ecce namque Joannes in revelatione sua dicit, quatuor animalia in caelo clamantia, *sanctus sanctus sanctus dominus Deus omnipotens.* Dominus, notatur unitas essentiae; quia non dicitur domini dii. Dominus, praesidentiam: quia omnibus dominatur. Esther 12, *dominus omnium es* et cetera. Deus, natura. Psal. *vacate et videte quoniam ego sum Deus*, hoc est similiter excelsum, nomen amabile, reverendum et magnificandum. Infra 15, *magna et mirabilia tua domine Deus omnipotens* et cetera. Quis non timebit te domine, et magnificabit nomen tuum? *Omnipotens*, infinita potentia: et pertinet ad unitatem essentiae. Praemittitur autem dominatio, licet divinitas prius habeat considerari; quia per notitiam universalis dominationis est via ad cognitionem divinitatis. Praeterea, dominus et omnipotens additur ad manifestandum vim hujus nominis, Deus. Infra 19, *audivi quasi vocem tubae* etc. *qui erat*, quando scilicet mundus nondum erat: unde notatur esse sine principio, 2 Machab. 1, *domine Deus omnium, creator omnipotens et aeternus, et qui est immutabiliter.* Vel notatur dignitas singularis per omnia in esse divino, respectu cujus omnia alia quasi non sunt. Exod. 3, *qui est misit me ad vos. Et qui venturus est*, ad judicandum; quia tota Trinitas judicabit auctoritate, licet solus filius corporaliter appareat, ut dicit Glossa, Isa. ult. *ego autem opera eorum et cogitationes venio ut congregem cum omnibus gentibus* et cetera. Sed quomodo venire potest qui ubique est? Jerem. 23, *caelum et terram ego impleo.* Respondeo. Est venire secundum locum, et sic Christus secundum humanitatem veniet ad judicium. Item secundum manifestationem vel effectum, sive sit effectus misericordiae sive justitiae: et sic, non primo modo, veniet Trinitas, quia se per effectum justitiae manifestabit. *Et cum darent.* Hic ostenditur associatio aliorum ad laudandum; scilicet judicum sive praesidentium qui junguntur praedicatoribus in divina laude. Et primo ostenditur reverentia in facto. Secundo laus sive magnificentia in verbo *dicentes dignus.* Item in facto ostenditur reverentia tripliciter. Primo quantum ad prostrationis humiliationem. Secundo quantum ad adorationis devotionem, *et adorabant.* Tertio quantum ad coronarum oblationem, et mittebant. *Dicit igitur: et cum darent illa animalia* etc. idest praedicatores, quorum est per quatuor mundi partes seminare doctrinam. *Darent*, predicando ubique, *gloriam*, idest laudem magnam, scilicet de domo fidei *et honorem*, de merito bonae operationis. Psalm. *afferte domino gloriam et honorem.*

Et benedictionem, de praemio supernae retributionis. Tob. 13, *benedicite dominum omnes electi ejus. Sedenti super thronum.* Haymon, *Christo suae Ecclesiae praesidenti. Viventi in saecula saeculorum*, idest aeternaliter. Supra primo. Et ecce sum vivens. *Et procidebant*, idest humiliabant se. Psalm. *procidamus ante Deum, ploremus coram domino Deo nostro. Vigintiquatuor seniores*, idest omnes patres sive judices et rectores utriusque testamenti. *Ante sedentem in throno*, idest in conspectu sive ad beneplacitum Christi, vel ipsius Trinitatis regnantis et quiescentis in Ecclesia: quia tam in veteri quam in novo testamento praedicantibus magnificantibus Deum, alii patres praesidentes populo ac regentes se reddunt conformes in magnificando ipsum Deum. *Et adorabant viventem in saecula saeculorum*, referentes de acceptis gratias, vel instantes pro accipiendis. Infra 19, *adoraverunt Deum. Et benedicebant viventi*, quia ille est adorandus qui solus per se est immortalis et a quo alii. 1 Timoth. ult. *qui solus habet immortalitatem. Et mittebant coronas suas ante thronum*, sic vidit in visione: et per hoc signatur quod victorias vitiorum prorsus debemus Deo attribuere, in conspectu suae bonitatis qua se, det super Ecclesiam regens et praesidens. Per coronas enim illas victoria tentationum designatur. 1 Corinth. 4, *quid habes quod non accepisti?* Gregorius super hunc locum, *sancti viri quidquid in se inspiciunt immortalis gratiae, donum esse cognoscunt, eique de accepto munere debitores fiunt: qui et praeveniendo dedit eis bonum velle, et subsequendo concessit bonum posse.* Ante thronum, potest etiam hic notari exemplum, 1 Corinth. 14, *omnia ad aedificationem fiant.* Objicitur: quia si totum est ex Deo; ergo in nostris operibus nihil est ex nobis; ergo non meremur. Quid est ergo quod dicit apostolus, 2 Timoth. 4, *in reliquo reposita est mihi corona justitiae?* et cetera. Respondeo. Dicendum, quod omnia bona nostra, sive naturalia, sive gratuita, indistincte sunt a Deo, 1 Corinth. 4. *Quid habes quod non accepisti?* Et si aliquod bonum facit homo, illud bonum ideo fit ab homine, tamen non ut ab homine, sed quia illud sibi datum est a Deo; et ideo totum est recte et proprie ab ipso Deo operante quandoque aliquid per hominem, non sicut auctorem, sed sicut ministrum. 2 Corinth. 3, *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis.* Gregorius super hunc locum: *auctoris sui gratiam negare convincitur, quisquis sibi tribuit quod operatur, et Deum negat, cum despecta gratia sibi vires boni operis arrogat.* Ad illud quod objicitur de merito, dicendum, quod bona quae agimus et a Deo sunt et aliquo modo a nobis. A Deo, sicut dante et principaliter operante: a nobis, sicut cooperantibus gratiae ejus. Unde Gregorius: *bonum quod agimus, et Dei est et nostrum; Dei per praevenientem gratiam; nostrum per obsequentem liberam voluntatem.* Tamen quia ipsum cooperari et voluntas et gratia cooperandi, totum omnino est a Deo; ideo omnia et tota sunt a Deo, quia homo nihil prorsus habet a se, sed totum a Deo, ut dicit apostolus, et Anselmus in libro de casu Diaboli. *Dicentes, dignus es.* Hic ostenditur laus in verbo. Et primo ostenditur Deus esse magnificandus. Secundo quod subditur ratio magnificandi *quia tu.* Dicit igitur: *dicentes, dignus es domine*, per praesidentiam dominationis. *Deus noster*, per effectum creationis. *Accipere gloriam et honorem et virtutem*, quod supra dixit benedictionem, idest laudem virtutis: distinguitur ut supra. Vel *gloriam*, idest laudem gloriosam ratione tuae bonitatis, *et honorem* ratione sapientiae, *et virtutem*, idest laudem virtutis ratione potestatis. Item Haymon: *gloriam accepit quando tertia die resurrexit: honorem quando ascendi: virtutem quando omnia subjecta sunt ei.* Psalm. *omnia subjecisti sub pedibus ejus. Quia*: quasi dicat: vere dignus es magnificari. *Quia tu*, potest intelligibiliter sermo dirigi ad filium, vel ad totam Trinitatem quae sola creavit omnia, *creasti omnia.* Eccles. 1, *unus est altissimus creator omnium omnipotens* contra, quaedam fiunt de materia. Respondeo. Omnia sunt creata, idest de novo facta, vel immediate ut ea quae in principio mundi facta sunt simpliciter ex nihilo, ut Angelus, caelum Empyreum et prima materia. Quaedam mediate, ut ea quae sunt ex materia. Illa enim materia prima facta fuit ex nihilo, ex qua est omnis alia materia particularis. *Et propter voluntatem tuam erant*, in aeterna dispositione. *Et creata sunt*, ex tempore, Joan. 1, *quod factum est* et cetera. Tangitur igitur ejus potestas, cum dicitur, *creasti omnia.* Bonitas, cum sequitur, *et propter voluntatem tuam.* Ex voluntate fuit quod voluit disponere ab aeterno quae crearet in tempore. Sapientia, cum subditur, *erant.* Glossa, *in arce, idest in sapientia Dei.* Item bonitatis et sapientiae efficacia, quia quod disposuerat non remansit inane. Unde subinfertur. *Et creata sunt.* Quaeritur: Haymon, *si erant quomodo creata sunt?* Respondeo, dicendum: erant in praedestinatione omnipotentis artificis, et creata sunt in opere visibili.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

a capite V ad caput VII

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 5

[91209] Super Apocalypsim «Vox», cap. 5 *Et vidi in dextera* et cetera. Secunda pars est hujus visionis, in qua videtur liber in dextera sedentis super thronum. Supra 2 ostendit Joannes se vidisse Christum quiescentem in Ecclesia, et regnantem, et ordinantem ipsam: hic autem ostendit se vidisse dispositionem, qua ab aeterno Deus disposuit genus humanum redimere; quae non poterat impleri nisi per Christum. Postea vero in tertia parte visionis ostendit dispositionem ipsam esse completam per eundem patientem pro salute hominum. Dividitur autem haec pars in quatuor. In prima agitur de visione libri, in secunda de visione Angeli praedicantis, *et vidi Angelum*: in tertia de desolatione Joannis lamentantis, *et ego flebam*: in quarta de allocutione senioris consolantis, *et unus*. In prima iterum primo ostendit ubi vidit. Secundo quid vidit, librum. Tertio sub qua dispositione vidit, signatum. Dicit igitur, *et vidi in dextera*, idest filio, per quem pater omnia fecit, Joan. 1, *omnia per ipsum facta sunt. Sedentis*, scilicet patris per praesidentiam, inhabitationem et gubernationem. *Super thronum*, scilicet Ecclesiam. Psalm. *Deus sedet super sedem sanctam suam. Librum*, idest divinam dispositionem de hominis redemptione: ipse enim filius est arx sive sapientia patris, in qua omnia sunt disposita, 1 Corinth. 1, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Scriptum intus*, quia Deo totum cognitum plene. *Et foris*, secundum quod ostendebatur hominibus manifestandum; quia prophetis antiquis patribus fuit a Deo revelata divina dispositio in tempore complenda. Vel secundum Glossam, obscure manifestantur in veteri testamento, aperte in novo. Ezech. 2, *vidi; et ecce manus missa* et cetera. *Signatum*, idest sigillatum, idest clausum, sicut aliquid sub sigillo clauditur. *Sigillis septem*, quae infra determinantur, scilicet de equo albo, rufo et nigro et cetera. Infra 6. Vel quod vidit librum sub septem sigillis, potest intelligi multiplex mysterium humanae reparationis et salutis: scilicet incarnatio sive conceptio, nativitas, passio, descensus ad Inferos, resurrectio, ascensio, adventus ad judicium. Loquitur autem ad similitudinem alicujus principis tenentis in manu librum clausum, et expectantem aliquem sibi dilectum et specialem, per quem coram aliis publice legatur. Vel liber ille est secundum beatum Gregorium, Scriptura sacra, in qua scripta latebat divina dispositio de humano genere redimendo. In dextera etc. ut prius: quia filius est lumen nostrum illustrans nos per Scripturam. *Scriptum intus*, per intellectum spiritualem quantum ad sapientes. *Foris*, per intellectum litteralem quantum ad simplices. Vel, *intus*, quantum ad vetus testamentum quod occulte agit de redemptione hominis. *Foris*, quantum ad novum ubi aperte. Vel aliter. Gregorius, *intus, quoniam invisibilia promittit: foris, quia visibilia praeceptorum suorum rectificatione disponit. Intus, quia caelestia pollicetur; foris autem quia terrena et contemptibilia, qualiter sint vel in usu habenda, vel ex desideriis fugienda, praecipit. Signatum sigillis septem*,

hoc est universis obscuritatibus sive omnium mysteriorum intus latentium plenitudine conscriptum. Vel septiformi spiritu qui Scripturam condidit clausam et ipse aperuit. Vel septem sigilla possunt intelligi septem modi loquendi in Scriptura: scilicet modus historicus, modus tropicus, allegoricus, anagogicus, figurativus, ut in figuris veteris testamenti: et sic in hoc libro, et in parabolis, ut cum dicitur Christus petra et hujusmodi. Item modus absolutus: scilicet quando res accipitur cum magno pondere et impletione, ut Exod. 3, *qui est misit me.* Item dignativus, ut cum ex magna dignatione Dei ad justos dicitur aliquid magnum, ut Psalm. *ego dixi, dii estis.* Et 1 Cor. 6, *qui adhaeret Deo unus spiritus est.* Sed cum loquatur pro statu ante humanam reparationem, ut patet ex sequentibus, quomodo dicitur liber scriptus foris, id est apertus in novo testamento, cum ante reparationem hominis nec divina dispositio esset aperte hominibus manifestata, nec etiam Scriptura sacra? Respondeo. Dicendum, quod liber ipse non signat divinam dispositionem vel sacram Scripturam pro statu ante hominis reparationem: sed quod librum in sua visione vidit scriptum foris, hic significabat manifestationem, non quae tunc esset, sed quae futura erat tempore gratiae. 2 Cor. 3, *nos autem revelata facie* et cetera. *Et vidi.* Hic ponitur visio Angeli: et primo ostenditur desiderium antiquorum de redemptione hominis. Secundo ostenditur impotentia creaturae ad opus creationis. *Et nemo.* Dicit igitur, *et vidi Angelum*, idest quemcumque de sanctis prophetis, qui erant Dei nuncii, *fortem.* Desiderio: vel fortem, longanimitate expectationis. *Et praedicantem*, idest praedicando loquentem. *Voce magna*, propter desiderium. *Quis est dignus aperire librum?* Idest divinam dispositionem implere in opere humanae redemptionis. Tunc enim manifestatur praeordinatio, cum impletur. Antiqui prophetae et patres desiderabant adventum redemptoris, et prae nimio desiderio dolebant de dilatione adventus. Et licet expectarent redemptionem, tamen quidam ex eis quomodo et per quem fieret ignorabant; donec quibusdam, ante quam fieret revelatum est. Lucae 10, *multi prophetae* et cetera. Vel librum aperire, ipsa impletione humanae reparationis mysteria veteris legis expositione, *et solvere signacula ejus*, sicut supra multipliciter expositum est. *Nemo*, idest nulla creatura rationalis. *Neque existens in caelo*, ut Angelus, *neque in terra*, ut homo in corpore. *Neque subtus terram.* Ut animae justorum exutae; quia ante adventum Christi, boni et mali descendebant ad Inferos. Job 17, *si sustinuero, Infernus domus mea est. Poterat aperire librum*, idest implere divinam dispositionem, redimendo mundum. *Neque respicere*, idest perfecte intelligere: quia aeternam illam dispositionem, nulla creatura plene intelligebat, antequam impleretur. Vel, *aperire librum*, idest per effectum humanae reparationis, exponere aliis secreta legis veteris, quae ejusdem reparationis dispositionem continet. *Neque respicere*, idest intelligere plene quo ad se: quia nullus perfecte capiebat, ante Christi adventum, quanta esset gratia novi testamenti venturi quae in veteri lege latebat. Gregorius super hunc locum: *Scripturam sacram solus redemptor noster aperuit, qui homo factus moriendo, resurgendo, ascendendo, cuncta mysteria quae in ea fuerant clausa patefecit.* Nota quod ex hoc quod dicitur, subtus terram, accepit argumentum Gregorius quod Infernus est sub terra. *Et ego.* Hic primo ostenditur lamentatio Joannis. Secundo, ordo lamentationis. *Quoniam.* Dicit igitur. *Et ego flebam multum*, compatiens necessitati communi. *Quoniam nemo dignus inventus est.* Quia omnes peccatores. Roman. 3, *omnes peccaverunt et egent gloria Dei. Aperire librum*, idest divinam dispositionem, vel Scripturam sacram per actum redemptionis. *Nec videre*, idest perfecte intelligere, quia modus redemptionis et gratia novi testamenti, licet intelligeretur a sanctis patribus, qui Christum incarnandum et passurum expectabant, tamen non perfecte. Iste fletus signat desiderium patrum. Nota Glossam *hic in persona. Et unus de senioribus.* Hic primo tangitur persona consolationis. *Et unus de senioribus*, de quibus supra 3, idest aliquis de antiquis patribus sive prophetis, qui Christum venturum sciens consolatur alios. Secundo ostenditur consolatio Joannis, *dixit mihi: ne fleveris*, idest non dures in fletu, quia per considerationem prophetiae antiquorum patrum, inveniri poterat consolatio. Unde Genesis penultimo, *non auferetur sceptrum de Juda.* Psalm. *descendet sicut pluvia in vellus.* Isaiae 33, *dominus judex noster, dominus legifer noster, dominus rex noster.* Tertio ostenditur materia sive causa consolationis. *Ecce* et cetera. Et primo ostenditur dignitas redemptoris. *Ecce.* Nota est gaudii vel propinquitatis. *Leo*, scilicet Christus qui leo fuit incarnatione, qui et deitatem humanitate operuit, sicut cauda leo vestigia, ne Diabolus vel Judaei divinitatem cognoscerent. Isaiae 45, *vere tu es Deus absconditus.* Item *leo* in progressu vitae, qui audacter arguebat peccatores. Proverb. 30, *leo fortissimus bestiarum*, ad nullius pavebit occursum. Item *leo* in passione, quia triumphavit de Diabolo, sicut *leo* triumphat de aliis animalibus. Numer. 24, *non accubabit leo donec devoret praedam.* Rursus, quia leo dormit apertis oculis. Et ipse mortuus est, divinitate vivente. Numer. 23, *accubans dormivit ut leo.* Item *leo* in resurrectione, quia tertia die resurrexit sicut *leo*, cum mortuus natus sit, tertia die voce patris suscitatur. Genesis 49, *catulus leonis Juda, ad praedam ascendisti fili mi*; hoc quantum ad passionem. Requiescens accubuisti ut leo: hoc quantum ad resurrectionem. Item *leo* in aequitatis distributione: haec est enim leonis natura, quod leo humilianti se et prosternenti ad pedes suos mitem se praebet, stantem vero et rebellantem prosternit: sic facit dominus. 1 Petri 5, *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Item *leo* in judicii districtione. Amos 3, *leo rugiet; quis non timebit?* Secundo tribus regalis, quae ostenditur in generali cum dicitur, *de tribu Juda.* Hoc ad majorem rectitudinem et consolationem additur, ut non solum nasciturus ostendatur; sed etiam de qua tribu. Fuit autem dominus de tribu Juda, de qua fuit et virgo beata, ut habetur Matth. 1: et fuit conveniens ut rex regum de tribu regia nasceretur. Hebr. 7, *manifestum est quod ex Juda ortus est dominus, de qua tribu nihil de sacerdotibus locutus est Moyses.* Ostenditur etiam in speciali cum sequitur, *radix David*, quia ipse est radix et principium procedens de stirpe. Vel, *radix* secundum divinitatem ipsius *David*, et etiam secundum humanitatem; scilicet inquantum credebatur incarnandus: quia inquantum credebatur incarnandus, ministrabat gratiam antiquis patribus: sicut radix ramis ministrat humorem. Augustinus in Hyponosticon, *omnes sancti qui ante adventum fuere incarnationis domini nostri Jesu Christi, fide non alia, nisi quae nunc est, salvi facti sunt.* Tertio, ostenditur passio triumphalis *vicit*, idest Diabolum vincet, scilicet per vim passionis. Isaiae 63, *ego qui loquor justitiam. Aperire*, idest ad hoc aperiat librum, idest divinam dispositionem de redimendo genere humano, quam manifestavit, et esse piam, amandam, ac venerandam, ostendit cum ipsam redemptionem implevit. *Et solvere septem signacula.* De quibus et quorum solutione habetur infra 6, et vidi quod aperuisset. Vel, *septem signacula* sunt illa septem, sub quibus dispositum fuit ab aeterno redemptionem esse perficiendam; scilicet incarnatio, passio, descensus ad Inferos, resurrectio, ascensio, adventus ad judicium. Aliter. *Librum*, idest Scripturam sacram. Et *solvere septem signacula ejus*, id est universa mysteria, sive secreta: quia cum in Scriptura legeretur de incarnatione et passione et resurrectione et ascensione sub obscuritate; haec non plene intelligerentur, nisi implerentur: quod per solum Christum factum est. Gregorius super hunc locum: *ipse librum aperuit et signacula ejus solvit, qui nascendo, moriendo, resurgendo et ad caelos ascendendo, Scripturae sacrae nobis arcana patefecit. Et vidi*, tertia pars est visionis, scilicet de agno aperiente librum. Hic enim ostenditur quomodo leo vicit, et quomodo completa est redemptio generis humani, de qua supra sermo fiebat. Haec autem pars tria continet. Primum est descriptio aperientis. Secundum acceptio et apertio libri, *et venit.* Tertium gratiarum actio pro redemptione generis humani, *et cum aperuisset librum.* Apertor autem libri, scilicet dominus Jesus, describitur multipliciter. Primo quantum ad redemptionis generalitatem: unde dicitur, *et vidi*, sicut ille senior praedixerat, *et ecce.* Nota etiam praesentiae. *In medio throno*: sic tangit ipsum corpus Ecclesiae, quae est thronus, super quam sedet dominus. Deinde tangit quaedam principalia membra Ecclesiae: scilicet et praedicatores: unde dicit, *et in medio quatuor animalium*, idest praedicatorum, quorum est praedicare per quatuor partes orbis. Item etiam praesidentes sive pastores: unde sequitur: *et in medio seniorum*, idest pastorum, qui debent esse maturi, et vita, et sapientia. Per hoc quod vidit agnum sic in medio, ostensum est quod redemptionem fecit generaliter, quantum est de se. 2 Corinth. 5, *et pro omnibus mortuus est Christus* et cetera. Secundo, quantum ad innocentiae sanctitatem. *Agnum*, idest innocentem Christum. Joan. 1, *ecce agnus Dei.* Iste est agnus qui fuit victimatus pro liberatione hominum. 1 Petri 1, *non corruptibilibus auro vel argento* et cetera. Tertio quantum ad victricem pietatem, *stantem*, in signum quod suos juvare paratus est. Nota quod supra 2 vidit eum ambulantem. Item sedentem, supra 4. Item stantem, hic. Ambulat, dum dona distribuit; sedet, cum merita dijudicat; stat cum se ad adjuvandum paratum demonstrat. Act. 7, *ecce video caelos apertos* et cetera. Quarto, quantum ad reparatam caritatem, ex qua mori voluit, *tamquam occisum*, cum vere mortuus sit. Item si occisus, quomodo stans? Respondeo ad primum secundum Glossam, quod tamquam occisum dicitur, non quia non sit mortuus vere; sed quia mortuus secundum humanitatem, vivebat secundum divinitatem: vel quia horaria fuit ejus mors, quia die tertia resurrexit. Vel *tamquam*, accipitur ut expressivum virtutis: sicut Joannis 1, *gloriam quasi unigeniti a patre.* Ad aliud: quod stare ostensus est, quantum ad divinitatem: occisus quantum ad humanitatem. Vel quia ex morte est causa adjutorii. Quinto, quantum ad dominativam potestatem, *habentem cornua septem*, idest universam potestatem, quia per cornu potestas sive fortitudo signatur. Danielis 7, *potestas ejus potestas aeterna, quae non auferetur.* Psal. *et dominabitur a mari usque ad mare.* Vel, *cornua septem*, idest universam victoriam justorum, sive victoriam justorum in septem aetatibus existentium; quia omnis justorum victoria ab ipso est. 1 Corinth. 15, *Deo autem gratias qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum dominum nostrum.* Vel, *cornua sunt eminentiores justi*, ut habetur in Glossa. Sexto quantum ad communicativam sui bonitatem; quia ex bonitate communicat nobis dona spiritus septiformis. *Et oculos septem*, idest spiritum septiformem in donis, sive dona spiritus septiformis, quae dicuntur oculi; quia animam oculatam et videntem ac illuminatam reddunt. Zachariae 3, *super lapidem unum, septem oculi sunt, qui sunt septem spiritus Dei*: quasi dicat: per illos septem oculos signatur spiritus septiformis in donis quae misit dominus in omnem terram, quantum in se fuit, quando per apostolos et discipulos omnibus gratiam spiritus sancti obtulit ad illuminationem animarum; quia in omnem terram exivit sonus eorum. Sed quaeritur, quare senior praedicens mysterium reparationis, vocat leonem, Joannes vero nominat agnum, referens visionem? Respondeo. Quia superius agebatur de impotentia hominum et Angelorum ad humanam reparationem implendam: et ideo ibi Christus, qui potens fuit ad eamdem reparationem, recte leo dicitur, in judicium potestatis. Joannes vero, quia de ejus potestate, sub nomine leonis tetigerat, ejus sanctitatem et innocentiam voluit ostendere; et ideo agnum nominavit: quia per hoc monstratur quod non pro se, sed pro homine passus est. Item de hoc quod dicitur, *qui sunt septem spiritus Dei missi in omnem terram*: quia spiritus sanctus ubique est, ergo mitti non potest. Ambrosius, in libro de spiritu sancto: *spiritus sanctus non habet circumscriptam virtutem, qui in omnibus et ubique semper est.* Item, cum plurimi remanserint infideles, quomodo missus est spiritus sanctus in omnem terram? Respondeo. Missio in creaturis multa importat: scilicet minoritatem missi respectu mittentis. Mutationem loci. Auctoritatem mittentis respectu missi. Intentionem alicujus effectus vel alicujus facti, si sit missio ordinata. Minoritas non notatur in spiritu sancto cum dicitur mitti a patre et filio in corda hominum: aequalis enim est patri et filio quia idem Deus; tres enim personae coaeternae sibi sunt et coaequales; quia pater et filius quicquid habent dant spiritui sancto procedenti, et ideo minor esse non potest. Item nec mutatio loci; quia ubique est. Sed auctoritas ostenditur in patre et in filio, respectu spiritus sancti, cum dicitur mitti; quia ab eis procedit: et ideo ab utroque mittitur. Nec ex illa auctoritate sequitur quod sit minor: quia illa auctoritas non potest esse minoris virtutis, secundum rationem originis. Unde Augustinus in libro de Trinitate, *non ideo arbitrandum minorem esse filium quia missus est a patre; nec ideo minorem spiritum sanctum quia et pater eum misit et filius; sive enim propter visibilem creaturam, sive potius propter principii commendationem, non propter inaequalitatem vel parilitatem vel dissimilitudinem substantiae, in Scripturis haec posita intelliguntur.* Similiter in missione quartum intelligitur; scilicet intentio alicujus boni. Dicitur enim mitti ratione justificationis, et illuminationis internae, et ratione inhabitationis, ut scilicet inhabitet in anima ut in suo templo. Nota tamen quod missio de qua hic loquitur, non intelligitur missio completa, quantum ad omnes habitatores terrae, quod scilicet omnibus fuerit datus spiritus sanctus, sed quod omnibus fuerit oblatus, dum apostoli in omnem terram verbum fidei portaverunt. Vel, potest dici quod in omnem terram missus est, quantum ad aliquos qui de omni terra crediderunt et susceperunt spiritum sanctum. Per hoc patet ad secundum. *Et venit.* Hic agitur de acceptione libri, et innuitur apertio. *Et venit*, scilicet agnus ad cognitionem hominum per carnem quam assumpsit, *et accepit librum*, idest potestatem sive auctoritatem libri aperiendi, *de dextera sedentis in throno*, idest a se Deo, ipse homo. Ipse enim secundum quod homo, auctoritatem et virtutem redimendi genus humanum habuit a se ipso in quantum Deus. Et est intelligendum quod librum aperuit quia scilicet mortem sustinuit, et sic est divina dispositio completa et sacra pagina reserata. Unde sequitur, *et cum aperuisset.* Sed quare potius ostensus est accepisse a se inquantum Deus, quam a patre, vel spiritu sancto? Item quare pater potius dicitur sedere super thronum? Respondeo ad primum, quod hoc est quia ipse filius est incarnatus ad redimendum genus humanum, et ipse incarnatus dabat suae virtutem humanitati ad negotium reparationis humanae: et ideo potius dicitur ipse secundum quod homo accepisse librum a se Deo; quia nulla alia persona est ad redemptionem incarnata. Unde verbo recte appropriatur datio libri, licet a tota Trinitate librum acceperit Christus homo. Vel quia in ipso filio disponuntur omnia ab aeterno tamquam in arte et sapientia patris, recte liber accipitur ab eo: unde supra eodem dicitur quod in dextera sedentis erat liber. Vel si liber accipitur pro Scriptura, recte ei appropriatur cui et sapientia. 1 Corinth. 1, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ad aliud dicendum, quod est propter auctoritatem quae est in patre, respectu filii et spiritus sancti; non quia sit dignior vel potentior, cum personae sint sibi coaequales: sed quia origo; quia ab eo emanant, ita tamen quod totum accipiunt; et ideo est summa aequalitas. Vel quia ei appropriatur potentia: sedere autem in throno potentiam et imperium dicit, respectu creaturae: tamen tota Trinitas in throno sedet secundum virtutem. *Et cum aperuisset.* Hic ostenditur gratiarum actio. Et primo ut est exhibita ab hominibus. Secundo ut ab Angelis, *et vidi et audivi.* Tertio ut communiter ab omnibus, *omnes audivi.* Gratiarum autem actio exhibita ab hominibus describitur multipliciter. Primo, quantum ad reverentem humiliationem, *et cum aperuisset librum*, idest divinam dispositionem implesset, per actum redemptionis. Vel, *librum*, idest Scripturam sacram, *quatuor animalia*, idest universi praedicatores, quorum praecipue est Dei bonitatem magnificare, *et vigintiquatuor seniores*, idest praelati, sive judices universi. De hoc magis dictum est supra. Ad tales pertinet extollere beneficia Dei. *Ceciderunt coram agno*, idest reverentiam dederunt cum humilitate, sentiendo de se humilia. Gregorius, *origo virtutis humilitas est: illa in nobis virtus veraciter pullulat, quae in radice propria*, idest in humilitate perdurat. *Coram agno*, dicit; quia ex consideratione agni pro nobis passi oritur affectio humilitatis. Secundo, quantum ad vitiorum mortificationem. *Habentes singuli cytharas*, idest mortificationem vitiorum et concupiscentiarum. In cythara, est lignum et chorda: per lignum signatur crux Christi, per chordas caro justorum secundum diversa membra; ut sint plures chordae: quae extenduntur in ligno, quando ad imitationem crucis austeritate, passionum dulcore, in auribus Dei melodiam reddunt. Galat. 5, *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Nota quod dicit, *singuli*: quia quilibet debet accipere poenitentiam sibi congruam. Lucae, 9, si quis vult post me venire et cetera. Ad fugiendum autem voluptatem et mortificandam carnem efficaciter movet et adjuvat magnus amor ad Deum. Unde Gregorius. *Vere Deum diligimus, si ad mandata ejus nos a nostris voluptatibus coarctamus.* Nam qui adhuc per illicita desideria defluit, perfecte Deum non amat, quia ei in sua voluntate contradicit. Tertio, quantum ad virtuosam dilectionem, *et phialas*, idest chorda lata per virtutem dilectionis, quae se extendit ad inimicos diligendos. Phialae enim sunt quaedam vasa lata et lucida, a hyali Graece quod est vitrum Latine. Latitudo debet esse amoris in affectu, lux caelestis cognitionis in intellectu. Psal. *latum mandatum tuum nimis.* Gregorius, *nihil Deo sine concordia placet. Aureas*, propter caelestem sapientiam, quae animam fulgere faciens dirigit ad diligendum et exhibendum debitum effectum, et ad servandum eamdem contra bellum tentationum; vel contra injurias sive molestias, et ad alia bona salutis. Prov. 12, *lex sapientiae fons vitae.* Vel *aureas*, dum propter Deum diliguntur inimici, vel omne quod diligitur; quia ex hoc dilectio inimicorum et amicorum et ipsius Dei habet pretium et valorem apud Deum; scilicet cum propter Deum diliguntur; sicut aurum dat vasi valorem et decorem. Gregorius, *si quis quaelibet amat, sed propter Deum non amat; caritatem non habet, sed habere se putat.* Caritas autem vera est, cum et in Deo diligitur amicus, et propter Deum diligitur inimicus. Quarto, quantum ad orationis devotionem, *plenas odoramentorum*, idest devotarum orationum. Oratio enim maxime et principaliter in corde. Talis phiala multum placet in oculis Dei, idest mens plena et affluens orationis devotione. Et ideo ipsa oratio odoramentum dicitur, quia ad modum thuris odoriferi ascendit ad Deum et in ejus facie suaviter redolet. Psal. *dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*; ut exponens subdit, *quae sunt*, per significationem, *orationes sanctorum*, idest justorum; quia tales sunt efficaces. Proverb. 15, *longe est dominus ab impiis, et orationes justorum exaudit.* Quinto quantum ad laudis magnificationem, *et cantabant.* Et primo describitur haec laus quantum ad jucunditatem, quae erat tum ex parte laudantium, unde cantus vocatur, *et cantabant*, idest cum cantico et gaudio dicebant *canticum.* Tum ex parte materiae laudis: unde dicit, *novum*, quia de novo quod contingit, quia inventus est qui librum acciperet et aperiret. Item quia facta est novitas in genere humano prius vetusto; et ideo canticum est novum, et ita jucundum. Novus rex, nova lex, novus dux, nova lux, nova sunt omnia. Psal. *cantate domino canticum novum quia mirabilia fecit.* Secundo describitur quantum ad tenorem, *dicentes: dignus.* Ubi primo magnificatur quantum ad dignitatem ex parte sui. Secundo quantum ad caritatem sive bonitatem respectu nostri, *quoniam occisus.* Dicit igitur, *dicentes: dignus es domine.* Dominum vocant, quia servos se agnoscunt, propter emptionem. 1 Corinth. 6, *non estis vestri: empti enim estis pretio magno, unde serviendum est ei.* Colossen. 3, *domino Christo servite. Deus.* Dominus, per potestatem dominationis, Deus per essentiam deitatis; hoc enim confitetur devotio fidei de Christo, scilicet imperium potestatis, et naturam deitatis; et ex hoc exurgit in dulcissimum affectum; quia tantus ac talis ipse qui Deus est, tantum se humiliaverit, tantam caritatem exhibuerit. Roman. 12, qui est Deus benedictus et cetera. *Dignus es accipere librum*, divinae dispositionis, sive sacrae Scripturae. Sed hic est dubitatio, quia jam librum acceperat agnus, ut supra dicitur, quomodo ergo dicitur dignus accipere? Item jam occisus erat, et ita jam librum non solum acceperat, sed etiam aperuerat: quid ergo est quod dicitur? Respondeo. Potest dici quod jam librum dispositionis divinae, sive Scripturae sacrae acceperat, quantum ad auctoritatem redimendi hominem, ut supra dictum est in litera. Item et quantum ad ipsius redemptionis exequutionem; quia librum jam aperuerat. Jam enim occisus erat sicut sequitur, sed nondum acceperat librum, quantum ad completionem ejus quod de divina dispositione sive Scriptura sacra complendum erat; scilicet quantum ad sigillorum apertionem, quae nondum erat facta. Loquitur enim haec visio pro statu Ecclesiae primitivae, post passionem, antequam facta essent ea quae dicuntur in capite sequenti: unde sequitur de sigillorum apertione, infra 7. Quasi dicat: cum jam tam ineffabilem caritatem exhibueris, quod nos tuo sanguine redemisti, et per ipsam redemptionem reges et sacerdotes fecisti: dignus es ut quod restat compleas, idest sigilla aperias: quod de nullo alio dici potest. Per praedicta patet responsio ad objecta. Vel potest intelligi de acceptione libri jam facta: et hoc modo per hoc quod dicitur: *dignus es accipere librum*, notatur praesens responsum, sicut infra eodem: *dignus es accipere virtutem.* Glossa, *immunitatem a peccato*: et tamen illam acceperat. Et secundum hoc est sensus: *dignus es* etc.: quasi dicat: vere dignus eras librum accipere quem accepisti, et solvere signacula, idest mysteria sive secreta ejusdem libri manifestare, propter caritatem et pietatem quam tunc habebas; sed nondum ostendebas, quam jam manifestasti, *quia occisus es.* Et ita secundum hunc modum ponitur consequens pro antecedenti, scilicet effectus caritatis pro ipsa caritate. Dicit enim, *dignus es*, ac si pro praesenti illo tempore in quo librum accepit, dignus fuisti accipere de dextera sedentis in throno. Sed sic loquitur non sine causa; quia adhuc eadem dignitas manebat, quia eadem caritas et bonitas quae erat ratio illius dignitatis. *Quoniam occisus es* etc., idest quia maximam caritatem et pietatem habebas, quam prius latentem ostendisti, quoniam occisus es. Sic ergo magnificatur quantum ad dignitatem ex parte sui. Secundo magnificatur quantum ad bonitatem sive caritatem respectu nostri, quia manifestavit quod dignus fuerat accipere librum: unde sequitur, *quoniam* et cetera. Bonitas autem et caritas ejus manifestata est in sua passione, per quam sumus redempti. Unde primo ostenditur passio salutaris. Secundo fructus sive effectus passionis. *Et redemisti*: qui effectus est duplex: scilicet humana reparatio, per pretii solutionem. Item reparatorum nobilitatio, per gratiae collationem. *Et fecisti.* Dicit igitur, *quoniam*: quasi dicat: vere dignus es quoniam etc., expone et intellige juxta primum vel secundum modum praemissum, *occisus es*, hoc autem fuit ex ineffabili et inestimabili caritate. 1 Joan. 3, *in hoc cognovimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit.* Rependenda est ergo ei dulcis dilectio. Unde beatus Bernardus in libro de diligendo Deo: *dignus plane qui redemit, praesertim si advertatur, quis, quos, quantum, amaverit. Et redemisti nos*, qui sub peccato et sub manu Diaboli captivati eramus. Matth. 20, *filius hominis non venit ministrari, sed ministrare. Deo*, idest ut Dei essemus qui Diaboli eramus servi. Et ideo non debet homo convertere redemptionem in opus Diaboli, quae facta est ad opus Dei. 1 Corinth. 6, *non estis vestri, empti enim estis pretio magno, glorificate* etc., *in sanguine tuo*, qui est pretium impretiabile. 1 Petri 1, *non corruptibilibus auro vel argento* et cetera. Et ideo cavendum est, ne fiat per peccatum injuria tanto amatori; quia cum magna esset injuria, magna esset vindicta. Hebr. 10, *horrendum est incidere in manus Dei.* Ut autem ostendatur latitudo et efficacia redemptionis, subjungitur, *ex omni tribu.* Haec sic possunt distingui. Nam tribus dicitur secundum remota principia generationis. Et dicitur tribus a tribus ordinibus, ut in tribus filiis Noe. Genesis 6, *in tribus autem ordinibus unius tribus sunt septuaginta duae.* Unde sequitur: *et linguis*, idest ex eis qui in uno idiomate communicant. Item in una lingua sunt multi populi, sicut in una provincia sunt multi populi secundum diversas partes regionis: unde sequitur, *et populo.* Item in uno populo quandoque sunt diversae nationes, idest homines diversarum nationum, sicut legitur Act. 2, *erant autem in Jerusalem habitantes viri religiosi ex omni natione quae sub caelo est. Natione*, dicitur hic multitudo hominum secundum diversas patrias in quibus nati sunt. Vel natio potest hic notare conditionem hominum in qua sunt nati, ut servus, liber, nobilis et ignobilis. Et ita ad ostendendum efficaciam passionis, descenderunt per gradus a tribu ad linguam et sic ulterius. 1 Joan. 4, *pater misit filium suum salvatorem mundi.* Sed dubitatio est quare dicit, *Deo*, quia etiam existentes sub peccati jugo sunt sub divina dominatione. Item quare sit talis distinctio inter Christum et Deum, *tu redemisti nos Deo*, cum ipse sit Deus unus cum patre, sicut praemittitur: *dignus es domine Deus* et cetera. Respondeo. Ad primum dicendum, quod de divina dominatione super homines est loqui dupliciter. Aut quantum ad dominium potestatis ex parte Dei. Aut quantum ad subjectionem voluntatis ex parte hominis. Primo modo, ante redemptionem erant homines subjecti divinae dominationi, quia Deus et bonorum et malorum dominus est, velint nolint: Esther 12, *Deus omnium es.* Sed non secundo modo, scilicet per voluntariam subjectionem: quia quasi tunc omnes serviebant erroribus, vel aliis peccatis. Luc. 1, *benedictus dominus Deus Israel, quia visitavit et fecit redemptionem plebis suae.* Et sequitur, *ut sine timore de manu inimicorum nostrorum liberati serviamus illi.* Et sic loquitur hic. Item dominatio divina potest esse super homines dupliciter: aut communicante dominio peccati, *quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati*, Joan. 8: aut non. Primo modo ante reparationem dominabatur Deus hominibus, quia subjecti erant homines dominio peccati omnes universaliter, secundum aliquem modum: scilicet vel quantum ad culpam, vel quantum ad poenam sive reatum poenae ad minus, scilicet carentiae divinae visionis. Rom. 3, *omnes peccaverunt* et cetera. Post reparationem autem super eos qui perfecte sibi adhaerent dominatur secundo modo, scilicet quia culpa mortalis eos non premit nec reatus poenae sensibilis, nec reatus carentiae divinae visionis. Rom. 6, *exhibete vos Deo* et cetera. Sequitur, *peccatum enim vobis non dominabitur.* Et quantum ad hoc loquitur hic cum dicit: *redemisti nos Deo*: ut scilicet nobis non dominetur nisi Deus, qui ante jugo peccati subjiciebamur. Rom. 13, *in hoc enim Christus mortuus est et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur.* Ad secundum dicendum, quod hoc propter carnem assumptam, propter quam etiam ipse Christus differebat a se Deo: et sic quod dicitur, Deo, potest intelligi de ipsa Trinitate. Vel propter personalem distinctionem quae est inter filium et patrem, cui soli quandoque Scriptura attribuere videtur illud quod etiam aliis personis convenit ratione auctoritatis: et sic hoc quod dicitur, Deo, stat pro patre. Juxta hoc quod jam dictum est, intelligitur quod dicitur Ephes. 5, *omnis fornicator aut immundus* et cetera. Item objicitur de hoc quod dicitur: *ex omni tribu* etc.: quia dicitur 2 Corinth. 5, *et pro omnibus mortuus est Christus*; ergo non debuit dici quod ex omni tribu, sed omnem tribum. Respondeo, dicendum: de redemptione facta per passionem Dei est loqui dupliciter: aut secundum sufficientiam: et sic passio redemit omnes, quia quantum est de se omnes liberavit: omnibus enim redimendis et salvandis sufficiens est, etiam si essent infiniti mundi, ut dicit Anselmus 2 libro cur Deus homo, cap. 14: aut secundum efficientiam: et sic non omnes redemit per passionem, quia non omnes adhaerent redemptori; et ideo non omnes habent efficaciam redemptionis: et sic accipitur quod hic dicitur simpliciter et illud, Matth. 26, *hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Et fecisti.* Hic ostendit nobilitatem reparatorum per gratiae collationem. Ostenditur autem dupliciter justorum dignitas: scilicet, dignitas regalis in superando vitia, dignitas sacerdotalis in agendo bona. Primo ergo tangitur nobilitas dignitatis regalis. *Et fecisti nos Deo nostro regnum*; idest tales per gratiam, ut regnemus per triumphum de vitiis ut Deus regnet in nobis. Sed quare dicit regnum potius quam reges? Respondeo. Per hoc signatur perfectio triumphi de vitiis. Item quia per hoc plus importatur: scilicet quod nos contra vitia potentes sumus, et sic regnamus. Item quod Deus in nobis regnat. Secundo nobilitas dignitatis sacerdotalis. *Et sacerdotes*, idest tales qui Deo offeramus nos et omnia nostra in sacrificium, et pro aliis oremus. Supra primo, *fecisti nos regnum et sacerdotes* et cetera. Tertio fit replicatio primae nobilitatis, scilicet regalis, quia per illam conservatur alia dignitas: quia nisi vincatur peccatum omnia foedantur. Unde sequitur: *et regnabimus super terram*, idest super terrenitatem. Unde de justis dicit Gregorius, *in moribus reges sunt, quia se ipsos regere sciunt.* Vel super terram viventium. Rom. 5, *abundantiam gratiae* et cetera. *Et vidi.* Hic ponitur gratiarum actio secundum quod est exhibita ab Angelis. Tria autem continet haec pars. Primum est laudantium descriptio, tum quantum ad dignitatem, tum quantum ad locum, tum quantum ad numerositatem secundum eorumdem devotionem, *voce magna dicentes.* Tertium laudis tenor, *dignus.* Dicit igitur: *et vidi*: quasi dicat: non solum vidi praedicatores ex suo officio testificantes beneficium humanae reparationis, sed etiam Angelos: et hoc est quod dicit: *et vidi, et audivi vocem Angelorum multorum.* Gaudent enim Angeli de humana reparatione, cum gaudeant etiam de uno peccatore poenitentiam agente, Luc. 15. *Angelorum inquam existentium, in circuitu throni*, idest Ecclesiae, *et animalium*, idest praedicatorum. *Et seniorum*, idest pastorum aliis sapienter et mature praesidentium, quia tam super minores quam supra majores custodes vigilant Angeli. Psalm. *montes in circuitu ejus. Erat numerus eorum millia millium*, idest plurima millia: quasi dicat: eorum numerus erat maximus: tali enim modo loquendi designatur multiplicitas numerositatis, sicut et Danielis 5, *millia millium* et cetera. Sed objicitur, quia dicit, *vidi* etc. cum vox sit invisibilis. Item numquid Angeli habent vocem? Quod sic videtur per haec verba. Item 1 Corinth. 12, *si linguis hominum loquar et Angelorum.* Contra, quia non habent organa vocis. Respondeo ad primum. Haymon, *vox videri non potest, sed videre ponitur pro intelligere*: supra primo. *Et conversus sum ut viderem vocem.* Vel vidit Angelos, audivit vocem. Ad aliud dicendum, quod vox, loquendo proprie, est sonus sensibilis prolatus organo corporali. Unde proprie vocem non habent Angeli, nisi quando assumunt corpora. Potest tamen eorum locutio quam habent secundum se dici vox, scilicet vox spiritualis: in ipsis enim est locutio spiritualis quae fit ad alios Angelos per quosdam nutus spirituales quos habent loco vocis. Unde Damascenus 2 Lib. cap. 3, *lumina intellectualia sunt Angeli, non lingua et auditu indigentia, sed et sine sermone voce prolato tradentia sibi invicem consilia et intelligentias.* Si ergo Angelus loquatur Angelo vel animae sine corpore assumpto, utitur nutibus spiritualibus pro voce. Locutio autem Angeli ad Deum est cogitatio vel desiderium expressum: unde laus Angelorum sine corpore assumpto, est admiratio divinae bonitatis. Unde dicit Gregorius super hunc locum: *aliter loquitur Deus ad Angelos, aliter Angeli ad Deum. Deus Angelis loquitur, cum eis voluntas ejus intima videndo manifestatur: Angelorum vox in laudem conditoris, est ipsa admiratio intimae contemplationis.* Ad illud quod dicitur in litera, dicendum, quod vox illa quam audivit, non fuit corporalis, sicut nec visio. Ad aliud dicendum, quod proprie loquendo, Angeli de sua natura non habent linguas, quia lingua est instrumentum corporeum: sed secundum quemdam modum dicuntur habere linguas, quia suo modo spirituali loquuntur. Item objicitur, quia dicit, *numerus.* Contra. Job 25, *numquid est numerus militum ejus?* Respondeo: simpliciter sunt Angeli sub numero, Sap. 11, *omnia in mensura et numero*: sed nobis est ille innumerabilis, propter multitudinem: et sic accipitur illud Job, *voce magna dicentium*, quia de re magna et magna devotione affecti, admirando divinam bonitatem. Gregorius super hunc locum: *per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt. Dignus*: ponitur hic tenor laudis: et primo ponitur laus per relationem ad differentem statum Christi. Secundo per relationem ad subjectionem creaturae multiplicitatis. *Et omnem creaturam.* Quantum ad differentem autem statum Christi ponitur multiplex laus. Primo quantum ad statum incarnationis circa quam posuit et dicuntur tria. *Virtus*, quantum ad corpus, quia non habuit in corpore fortitudinem, unde est infirmitas corporalis et culpa originalis in anima, *divinitatem*, quantum ad verbum unitum, *sapientiam*, quantum ad animam. Secundo quantum ad passionem et fortitudinem. Tertio quantum ad resurrectionem: circa quam duo tanguntur: scilicet claritas, *honorem.* Item impassibilitas. *Gloriam.* Haec duo sunt in corpore glorificato principalia. Quarto quantum ad ascensionem. *Et benedictionem*: quia tunc complementum divinae benedictionis accepit quantum ad humanitatem. Vel *benedictionem* propter exaltationem ad dexteram patris. *Dignus est accipere virtutem*, ut ex parte carnis non sit infirmitas inclinans ad peccatum, Glossa, *immunitatem a peccato.* Augustinus, 10 Lib. super Genes. Nec caro sua erat caro peccati, sed similitudo carnis peccati. *Et divinitatem* per unionem, idest dignus est unione sui, idest suae humanitatis ad divinitatem. Ipse verus Deus est, licet passus et mortuus secundum carnem fuerit, Isa. 45, *vere tu es Deus absconditus.* Sed quomodo dicitur: *dignus es accipere virtutem et divinitatem*, cum jam in incarnatione accepisset? Item quare dicit Glossa de congruo, non de merito? Respondeo. Ad primum potest dici quod praesens confusum notatur; et intelligitur illud dignus ei etc. pro statu incarnationis, sicut et illud supra, *dignus es domine Deus accipere librum* et cetera. Sic autem loquitur, quia eadem dignitas manebat in Christo. Vel potest sic intelligi: accipere, idest quod accepisti dignus es semper habere et hoc est, quia libero arbitrio, nihil distortum: unquam commisit, et boni usus perfectionem habuit plenissimam. Et iste sensus intellectivus confirmatur ex hoc quod adjungitur, *qui occisus est*: per hoc enim videtur dici dignus qui occisus est, sicut et supra, *dignus es domine Deus* etc., *quoniam occisus est* et cetera. Ad aliud potest dici, quod Christus ex parte carnis et animae dignus fuit de congruo, propter singularem sinceritatem et donorum plenitudinem unione ipsius carnis et animae ad divinitatem, ex qua fuit plena immunitas a peccato in tota ejus vita et fortitudo et sapientia: tamen illam unionem non minuit, ut in unitate personae uniti filii Dei singulariter assumpta esset. Si autem secundum modum praemissum intelligatur illud quod dicitur in litera, dignus est accipere, idest acceptam habere semper, potest intelligi Glossa sub hac ratione, quia Christus in quantum homo dignus est semper habere illam unionem, et quae ex ea sequuntur, dignitate congrui: quia cum nihil offensae unquam commiserit et plenitudinem meritorum et perfectam charitatem habuerit quam in passione ostendit: non congruit illam unionem dissolvi. Sicut autem nullum meritum se unquam, proprie loquendo, potuit extendere ad ipsam unionem: sic potest dici quod nec ad ejusdem conservationem. Si autem objiciatur contra primum modum intelligendi Glossam, quod simul fuit conceptio carnis et creatio animae, cum ipsa unione, utriusque dignitatis fuerit ad unionem: item sinceritas et donorum plenitudo simul fuerint cum illa unione; ergo per hoc non fuit dignitas ad unionem praedictam. Respondendum est quod simul fuerunt haec omnia simultate temporis, non naturae. Prius enim ordine naturae intelligitur res et similiter ejus dispositio qua uniatur. *Et sapientiam*, per quam omnia novit etiam secundum quod homo, Luc. 2, *puer autem crescebat et confortabatur plenus sapientia. Et fortitudinem*, per quam Diabolum stravit. Job 9, *si fortitudo quaeritur, robustissimus est. Et honorem* et in resurrectione admirabilem claritatem. *Gloriam* per impassibilitatem. Psalm. *gloria et honore coronasti eum domine. Et benedictionem*, in ascensione, ut supra expositum est. Vel *benedictionem*, quia per ascensionem suam nobis ingressum vitae paravit: propter nos enim ascendit; et ideo bene dicendum est ei, Hebr. 6, *praecursor pro nobis introivit Jesus.* Gregorius, *dominus Jesus redemptor noster per mortem ac resurrectionem ascensionemque suam, nos ad immortalitatem et ad superna gaudia reduxit. Et omnem creaturam*, idest subjectionem et laudem omnis creaturae. Tum creaturae rationalis quae vel est in caelo, unde dicitur: *quae in caelo est*, ut Angeli et animae beatae: vel super terram, unde sequitur, *et quae super terram*, ut homines mortales: aut sub terra, unde subditur: *et subtus terram*, scilicet animas exutas quae in Inferno sunt, et Daemones. Philipp. 2, *dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Tum creaturae irrationalis: unde sequitur, *et mari*, idest subjectionem maris. *Et quae in eo sunt*, ut pisces; quia Christus homo omnibus dominatur. Et si posset fieri, dignum esset ut ipsum mare

et quae sunt in eo, et omnia alia irrationabilia et rationabilia pro humana redemptione ei gratias cantarent. Unde et pro redemptione tunc nondum facta, sed futura, dicitur in Psalm.: *laudent illum caeli et terra: mare* et cetera. Loquitur autem de mari, quia magna creatura, et multum apparet in eo divina potentia. Unde in Psalm. *qui descendunt mare in navibus* etc. *ipsi viderunt mirabilia ejus.* Vel virtus, dicitur quantum ad tentationum exsufflationem, divinitas quantum ad ineffabilem unionem, ut dictum est. Sapientia quantum ad modi exquisitionem. Job 26, *prudentia ejus* et cetera. Fortitudo quantum ad ipsam redemptionem sive passionem, ut prius dictum est. Honor quantum ad magnificam resurrectionem. Gloria quantum ad sublimem ascensionem. Benedictio, quantum ad fidelium multiplicationem, in qua magis et magis effertur benedicendus. *Omnes audivi.* Hic describitur gratiarum actio quae est communiter exhibita ab omnibus: et primo ostenditur laudis exhibitio. Secundo exhibitae confirmatio, *et quatuor.* Dicit igitur. *Omnes audivi*, tam animalia quam seniores et Angelos, ut esset laus plenior. Psalm. *benedicite domino omnia opera ejus. Dicentes, sedenti in throno*, idest quiescenti et regnanti in Ecclesia, scilicet, Trinitati, *et agno*, quia tam potenter Diabolum in passione vicit, quia de sua resurrectione et ascensione debetur laus toti Trinitati et ipsi Christo secundum humanitatem, quia in omnibus procuravit nostram salutem. Ponitur autem secundum hoc prius laus pro ascensione, deinde pro resurrectione, tertio pro passione; quia magnificentia plus apparuit in ascensione quam in resurrectione; et in utroque, quam in passione. Sed quare dicitur *potestas sit sedenti in throno et agno?* Videtur enim frustra dictum, quia sine hoc est ei potestas: nec propter hoc habet potestatem, vel potestatis crementum. Respondeo. Hoc dicitur ad ejus magnitudinem: non ut per hoc sit ei major potestas, sicut nec nostra benedictio vel laus ei dat aliquid: sed ut ostendatur esse potentissimus, et quia dignissime convenit ei potestas: hoc autem ostenditur per modum optantis, propter vim et devotionem amoris, qui vult Deo et diligit Deo omne quod ad excellentiam pertinet; et in hoc congratulatur. Hoc ergo dicitur ex amoris devotione, propter divinae magnificentiae magnificationem. Aliter possint intelligi haec. *Benedictio* pro humana reparatione: Luc. 1, *benedictus dominus Deus* et cetera. *Honor* pro infidelium conversione. *Gloria* pro conversorum provectione in meritis, 1 Timoth. 1, *regi saeculorum immortali invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. Et potestas*: quasi dicat: haec praedicta sint a nobis per praeconium laudis. *Potestas* vero sit ei in se et per se. *Potestas* inquam, in universali dominatione. Vel *potestas* in virtuosa operatione, quia potest facere quicquid vult: 1 Paralip. ult. *tua est, domine, magnificentia et potestas et gloria.* Et hoc totum sit *in saecula*, consequutura. *Saeculorum*, quia aeterna est sua magnificentia, 1 Petr. 5, *ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. Et quatuor.* Hic ponitur exhibitae laudis confirmatio: quae fit dupliciter: scilicet verbo, unde dicit: *et quatuor animalia*, idest praedicatores, ut supra, *dicebant. Amen*, hoc est, ita fiat, vel *amen*, quasi dicat: verum est quod talis laus attribuenda est Deo. Praedicatorum est confirmare testimonium aliorum, Isa. 43, *vere vos testes mei* et cetera. Item facto: unde sequitur: *et vigintiquatuor.* Et primo ostenditur reverentia in procedendo. Et vigintiquatuor. *Seniores*, idest omnes pastores sive judices. *Ceciderunt*, humiliando se et referendo gratias reparatori hominum. Talis casus bonus est cum se pastor humiliat, Eccles. 32. *Rectorem te posuerunt? Noli extolli* et cetera. Gregorius, *potestas cum habetur, et cogitanda est ad utilitatem et dissimulanda propter timorem. In facies suas*, idest in corda, considerantes propriam infirmitatem.

Per hoc notatur humiliatio mentis ad caelestia, non retro ad posteriora. Danielis 9, *consternatus cecidi in faciem meam.* Secundo devotio in adorando. *Et adoraverunt viventem in saecula saeculorum*, scilicet Deum Trinitatem. Ipse enim solus est dignus adoratione latriae. Matth. 4, *dominum Deum tuum adorabis.*

Caput 6

[91210] Super Apocalypsim «Vox», cap. 6 *Et vidi*, et cetera. Quarta pars est hujus partis: in qua agitur de revelatione mysteriorum: et agitur hic de apertione sigillorum quae pertinent ad statum universalis Ecclesiae. Dividitur autem in septem partes secundum numerum sigillorum septem. Secunda pars, ibi: *et cum aperuisset sigillum secundum.* Tertia ibi: *et cum aperuisset sigillum tertium.* Quarta ibi: *et cum aperuisset sigillum quartum.* Quinta ibi: *et cum aperuisset sigillum quintum.* Sexta ibi: *et vidi, et cum aperuisset sigillum sextum.* Septima, infra septimo capite, *et cum aperuisset sigillum septimum.* Distinguuntur autem haec septem sigilla: quia quinque prima respiciunt statum Ecclesiae praesentem et praeteritum: duo sequentia pertinent ad futurum. Unde prima sic distinguuntur. Prima pertinet ad primam Ecclesiae aedificationem in tempore Christi et apostolorum, scilicet pro tempore conversationis Christi in mundo: et potest etiam extendi ad aedificationem Ecclesiae per praedicationem apostolorum, post ascensionem Christi. Alia autem tria ad aedificatorum fidelium tribulationem. Quinta vero ad tribulatorum consolationem. Illa vero tria sic distinguuntur: quia primum ex illis tribus pertinet ad statum Ecclesiae tempore martyrum. Secundum in tempore haereticorum. Tertium in tempore falsorum fratrum. Circa primum tria ponuntur. Primum est apertio signaculi. Secundum excitatio Joannis ad videndum, *et audivi.* Tertium tenor visionis, *et vidi et ecce.* Circa primum notatur ipsa apertio. Item auctor apertionis, *agnus.* Item gratia in apertione, quia homini erat occultum, nec per se cognosceret: quod notatur nomine sigilli. *Unum de septem sigillis.* Dicit igitur, *et vidi*: quasi dicat: ita vidi agnum accipere et aperire librum: unde fideles et Angeli gratias egerunt ei: nondum signacula libri aperuerat. Et post vidi quod aperuisset; quia ante clausa erant, idest occulta hominibus, quae hic ostenduntur revelata de multiplici statu Ecclesiae, hoc est de quo priusquam fieret apertio, dicebatur supra 5, *dignus es domine Deus accipere librum et aperire signacula ejus. Agnus.* Ad agnum qui librum aperuerat per passionem pertinebat aperire signacula libri. De quo Isa. 16, *emitte agnum domine. Unum de septem sigillis*, idest unum de occultis pertinentibus ad statum Ecclesiae, de quibus supra 5, *signatum sigillis septem*: et per hoc ostenditur ejus gratia revelanda. Nota quod sub figuris fiebant Joanni istae revelationes, sicut ipsa litera ostendit et supra habetur in prologo: unde in dextera sedentis in throno vidit librum cum septem sigillis, quem nullus poterat aperire, praeter agnum: pro cujus solutione multae gratiae sunt eidem exhibitae, ut supra habitum est. Deinde sicut hic refertur, vidit quod agnus aperuisset unum de illis septem sigillis: et unum de illis quatuor animalibus quae prius viderat, vocavit eum ad videndum; et vidit equum album, et ejus sessor tenebat arcum et data fuit ei corona et exiit ad vincendum. Juxta hunc modum intellige in aliis quae

sequentur per septem sigilla signari septem obscuritates, sive septem occulta quae erant hominibus ignota de septem statibus Ecclesiae. Primum fuit de primitivo statu Ecclesiae per Christum praedicantem et per apostolos aedificata est. Secundum de persecutione Ecclesiae tempore martyrum per infideles. Tertium de persecutione Ecclesiae per haereticos. Quartum de persecutione Ecclesiae per falsos fratres: et sic deinceps ut infra habetur, per apertionem septem sigillorum signatur manifestatio illorum occultorum praedictorum de septemplici statu Ecclesiae quae facta est per agnum Joanni et per Joannem Ecclesiae. Et fortasse eadem apertio sive manifestatio facta fuerat alicui de fundatoribus Ecclesiae; sed hoc describitur sub figura apertionis septem sigillorum: sub apertione autem cujuslibet sigilli comprehenditur illud quod sequitur, ut hic subjungitur. *Et vidi et ecce equus albus*, per quatuor animalia possunt intelligi quatuor Evangelistae, excitantes Ecclesiam cujus typum gerit Joannes ad intelligendum, vel quatuor praedicatorum ordines. *Et audivi unum de quatuor animalibus, tamquam vocem tonitrui*, idest ejus vox erat quasi tonitrui, *veni*, o Joannes per majorem attentionem, *et vide*, quae tibi ostenduntur, scilicet ea quae sequuntur. *Et vidi, et ecce* et cetera. Per illud animal potest intelligi Joannes qui altissimum tonitruum fecit loquens de divinitate, per quam agnus vicit, cum arcu Scripturae. Per secundum Lucas designatur per vitulum, loquens de passione Dei, per quam habetur robur martyrum in passionibus. Per tertium animal signatur Matthaeus, loquens de humanitate domini: in qua multum erraverunt haeretici. Per quartum animal, signatur Marcus loquens de dominica resurrectione, ex cujus consideratione confunditur hypocrisis; quae gloria resurrectionis privat hypocritas. Vel, secundum ordinem supra positum, per primum animal signatur Marcus, per leonem. Ipse enim de praedicatione Christi, in qua Christus tamquam leo rugiit, loquutus est, per quem primum Ecclesia condita est, et de ejus resurrectione, in qua fortis et victor apparuit. Supra quarto, *animal primum simile leoni.* Per primum etiam animal intelligitur quartus ordo praedicatorum praedicantium de Christi doctrina et resurrectione. Per quartum, Joannes agens de immensitate deitatis, cujus consideratio dissipat hypocrisim. *Tamquam vocem tonitrui*: quia dum praedicabatur per apostolos in primitiva Ecclesia Christi resurrectio, terror salubris fiebat in infidelibus Judaeis. Oportuit enim in primitiva Ecclesia, resurrectionem Christi recenter mortui praedicari, ut crederetur resurrexisse. Act. 2, *dextera Dei exaltatus* et cetera. Et sequitur: *his auditis compuncti sunt corde. Veni et vide.* Per hoc intelligitur, quod praedicatores primitivae Ecclesiae convertendos invitabant. Glossa, *primitivi sequentem Ecclesiam invitabant.* Joannes gerit hic typum Ecclesiae, quantum ad illos qui per alios, ad caelestem intelligentiam invitabantur. *Et vidi*: hic ponitur tenor visionis. Et primo ponitur descriptio mystici corporis, sive membrorum Ecclesiae. Secundo descriptio ipsius capitis, scilicet Christi, *et qui sedebat.* Primum per sedem. Secundum per sedentem. Dicit igitur, *et vidi.* Supra in principio, dicitur *vidi* et cetera. Quomodo differt haec visio ab illa? Respondeo. Primo vidit indistincte, hic distincte et plane. Quid autem viderit ostendit. *Et ecce*, ostendit illud quod sequitur fuisse in praesentia sub oculis, *equus albus. Equus* dicitur in primitiva Ecclesia praedicatores propter quatuor: scilicet propter ferocitatem in praeliando contra tentationes vitiorum, carnis, mundi, Diaboli. Job 39, *exultat audacter, in occursum pergit armatis* etc., de equo, idest Ecclesia, vel justo, et maxime de praedicatore. Item propter officium in portando, quia justus portat Deum per operationem. 1 Corinth. 6, *glorificate et portate Deum in corpore vestro*: praedicationem, praedicando. Act. 9, *vas* *electionis est mihi iste ut portet nomen meum.* Item propter velocitatem in discurrendo. Proverb. 6, *discurre festina.* Item propter durabilitatem in obediendo. Jacob. 3, *equis frena in ore mittimus.* Ezechielis 1, *ubi erat impetus spiritus* et cetera. *Albus*, propter sinceritatem innocentiae per Baptismum vel gratiam. Psal. *asperges me, domine, hyssopo. Et qui sedebat.* Hic describitur Christus quadrupliciter. Primo ut sessor ad regendum, *et qui sedebat super illum*: hic est Christus qui insidet Ecclesiae, sive in justis per gratiam; inhabitat enim in eis et regit eos. Sap. 7, secundum aliam literam: *anima justi sedes est sapientiae.* Haec autem sessio est mediante sella, scilicet justitia vitae. Psal. *justitia et judicium praeparatio sedis tuae.* Calcaria, sunt timor quo declinatur malum, et amor quo agitur bonum. Secundo, ut armatus ad vulnerandum, *habebat arcum*, idest Scripturam, quae percutit corda ut vulneremur amore. Psal. *arcum suum tetendit et paravit illum.* De hoc arcu tot procedunt sagittae, quod verba sacra. Psal. *sagittae potentis acutae.* In arcu est lignum durum, et chorda mollis, quae flectit lignum: similiter in sacra Scriptura vetus testamentum, quod habet duritiam: et novum molle per gratiam et mitigans vetus. Per hunc arcum vulnerantur quidam ad mortem, per comminationem. Deuteron. 32, *congregabo super eos mala.* Quidam ad medelam, per amoris suggestionem. Psal. *sagittas suas ardentibus effecit.* Hoc arcu quosdam vulneravit ad vitam qui scilicet convertebantur: hoc est vulnus amoris. Cantic. 2, secundum aliam literam: *vulnerata caritate ego sum.* Quosdam ad directionem, quos scilicet confutabat per Scripturam; sicut cum per illud Psal. *dixit dominus domino* etc., probans Christum in lege promissum esse Deum. Et Satanam repulit in tentatione per Scripturam, Matth. 3. Nobilis est talis arcus. Ecclesiastici 43, *vide arcum et benedic eum qui fecit illum.* Tertio ut coronatus, ad alliciendum. *Et data est ei corona*, a Deo patre, vel a tota Trinitate. Ei, secundum humanitatem; *corona*, idest dignitas regalis ad praesidendum hominibus, per obedientiam. Psal. *ego autem constitutus sum rex.* Dignitas haec et honorificentia regis nostri, debet allicere ad ejus obsequium et amorem. Bernardus, *veni domine Jesu, aufer scandala de regno tuo, quod est anima mea, ut regnes tu qui debes in ea.* Quarto ut fortis ad triumphandum, *et exivit*, per effectum et manifestationem. *Exivit*, inquam, sedens super equum, idest processit per discipulos ad convertendum homines, videlicet ante passionem et post ascensionem. Ante passionem misit beatum Joannem Baptistam et discipulos quos ipse per se converterat; de quorum missione Lucae 9 et 10: post ascensionem similiter misit eos. Marci ultimo, *euntes in mundum universum. Vincens*, prius in Judaeis, quibus fuit primo praedicandum, *ut vinceret*, postea discipulos in gentibus, quae postea sunt per discipulos conversae. Act. 13, *audientes gentes gavisae sunt* et cetera. Cum enim in lege promissus fuisset Christus Judaeis, conveniens fuit, ut eis prius praedicaret: et sic multi conversi sunt; quibusdam autem manentibus in obstinatione, convenienter transierunt discipuli ad gentiles. Act. 13. Vel, *vincens*, Diabolum prius in se per arcum et passionem. *Ut vinceret*, in membris, idest doceret nos suo exemplo: et juvaret ad vincendum. Supra 4, *vicit leo* et cetera. Haec igitur apertio primi sigilli, idest manifestatio primi status Ecclesiae, scilicet quia Christus insidens Ecclesiae sive suis discipulis, simul cum eis praedicavit: et per arcum doctrinae et passionem Diabolum vicit, expellens eum de corporibus hominum. Et etiam potest hoc intelligi de praedicatione discipulorum post ascensionem, ut dictum est, *et cum aperuisset.* Hic agitur de apertione secundi sigilli, quae pertinet ad statum persecutionis Ecclesiae tempore martyrum per infideles, quod pertinet ad inordinationem respectu potentiae; sequens autem per haereticos pertinet ad inordinationem respectu sapientiae; subsequens autem, scilicet quarta persecutio per falsos fratres, pertinet ad inordinationem, respectu bonitatis seu gratiae. Primo autem tangitur sigilli apertio. Secundo excitatio ad videndum, *audi.* Tertio describitur ipsa visio, *et exivit alius equus.* Dicit igitur: *et cum aperuisset sigillum secundum*: per quam apertionem signata est manifestatio obscuritatis pertinentis ad statum Ecclesiae secundum; quae facta est Joanni, et per ipsum Ecclesiae: forsan etiam aliis facta fuerat illa manifestatio; et sic intellige apertionem aliorum sigillorum. *Audivi secundum animal dicens, veni*, per altiorem considerationem, *et vide*, illud quod sequitur. Per illud animal potest intelligi Lucas, qui praedicavit et scripsit immolationem dominicae passionis, per cujus virtutem et considerationem datur robur in persequutionibus adversitatum. Vel, per illud animal intelligi potest ordo sive coetus praedicatorum praedicantium dominicam passionem in robur contra adversa, quorum typum tenuit ipse Lucas. Supra 4: *et secundum animal simile vitulo.* Tales invitant Ecclesiam, quae per Joannem intelligitur, ad intelligentiam spiritualem. *Veni et vide.* Quod autem dicitur secundum animal, intelligitur non ordine temporis necessario, sed ordine visionis. Ille enim ordo praedicatorum eodem tempore potest esse cum aliis. *Et exivit.* Hic ponitur ipsa visio. Et primo ponitur descriptio corporis, scilicet malorum, qui sunt corpus et membra, scilicet Diaboli. Secundo capitis, *et qui sedebat.* Dicit igitur, *et alius*, praedicto contrarius: quia ille bonus, iste malus. *Alius*, quia ille albus propter munditiam, iste *rufus* propter malitiam: *equus*, scilicet coetus persecutorum, qui fideles persequebantur, sicut factum est tempore martyrum per tyrannos et alios crudeles, et adhuc fit quandoque. Et dicitur *equus*, quia veloces ad malum. Proverb. 1, *pedes eorum ad malum currunt.* Item portant Diabolum insidentem eis, sicut sequitur, *et qui sedebat super eum.* Item propter ineptitudinem ad bonum: quia sicut est brutum animal, ita et ipsi sunt facti brutales. Psal. *nolite fieri sicut equus et mulus.* Sic ergo perversi dicuntur equus, tum propter ineptitudinem ad bonum, tum propter velocitatem ad malum, tum propter subjectionem ad Diabolum, *rufus*, per quod signatur malitia crudelitatis, et effusio sanguinis. Proverb. 1, *et festinant ut effundant sanguinem innocentem. Exivit*, quia a conceptu cordis procedunt ad actum operis. Psal. *concepit dolorem et peperit iniquitatem. Et qui sedebat.* Hic describitur nequitia capitis, scilicet Diaboli. Primo quantum ad jam habitam dominationem. Secundo quantum ad amplioris dominationis promissionem. *Datum est.* Non potest autem ampliari ejus dominatio, dejiciendo homines in peccato, nisi permittatur a Deo. Unde ibi primo ostenditur potestatis permissio; et hoc, tum quantum ad concordiam tollendam, tum quantum ad vitam extinguendam. Secundo ostenditur potestatis permissae magnitudo, *et datus.* Dicit igitur, *et qui sedebat super eum*, scilicet Diabolus qui insidet perversis, sicut equo suo, ducens eos per devia: et per eos pugnat contra alios. De hoc Isidorus in 3 libro de summo bono: *Diabolus in electis non habitat: qui vero in corpore ejus sunt, in ipsis habitat, quia ipsi sunt templum ejus.* Isaiae 10, *Gabee sedes nostra.* Gabee interpretatur vallis; quia in eis qui peccata abscondunt quantum ad confessionem; sicut vallis occultat ea quae continet, et qui ad modum vallis in imo sunt, Diaboli sedes sunt. *Datum est ei.* Glossa: *idest concessum a Deo, ut sumeret*, tolleret, *pacem de terra*, idest pacem temporalem, et pacem animi de cordibus terrae deditis. Multum laborat ad ponendam discordiam. Gregorius, *valde caritatem nostram, idest amorem humilem, quem nobis vicissim impendimus, timet, et concordiae nostrae invidet: quia hanc nos tenemus in terra, quam ipse tenere nolens amisit in caelo.* Marc. 9, *et pacem* *habete inter vos.* Item contra pacem animi pugnat. Isaiae 57, *non est pax impiis, dicit dominus. Et datum est*, facere per suggestiones, *ut interficiant se invicem*, scilicet unus alium, scilicet gladio materiali. Ipse enim concitat bella et rixas: unde quandoque sequitur ut homines se invicem interficiant. Vel gladio persuasionis, dum unus alium corrumpit spiritualiter persuadendo mala: et totum fit Diabolo suggerente, qui non tantum bonis sed etiam malis nocere studet. Habacuc 1, *semper interficere gentes non cessat.* Mutatur autem modus loquendi, interficiant, cum prius dixerit, ut sumeret, quia per cursum vitae durat hoc malum. *Et datus est ei gladius magnus*, idest magna potestas truncandi et dejiciendi; quia ad multos et magnos dejiciendos, ut in Petrum, Matth. 26, et quantum ad multas et magnas persecutiones concitandas. Job 41, *non est potestas super terram.* Nota Glossam: *videns hanc potestatem tentabat infideles de persecutione martyrum, ut eos dejiceret.* Gregorius, *dum gentilitas destitui mores suos doluit, in martyrum necem, non solum iracundos ac turbidos, sed etiam placidos erexit.* Sed objicitur de hoc quod dixit, datum est ei. Glossa, *concessum a Deo.* Ergo data est ei licentia malefaciendi a Deo. Respondeo: dicendum, quod est multiplex concessio: scilicet per rei collationem. Gregorius in homeliis, *servis suis bona sua tradidit, quia fidelibus suis spiritualia dona concessit.* Item per alicujus actus licentiationem, sicut abbas dat monacho debili licentiam comedendi carnes. Item per permissionem, ut cum Moyses concessit dari libellum repudii, Deuteron. 23: et sic accipitur hoc loco Glossa, quia usus potestatis Diaboli in tentando, est concessus, idest permissus; tamen potestas tentandi quae bona est, concessa, idest collata est a Deo. Omnis enim potestas est de genere bonorum inquantum potestas; sed abusus est malus. Gregorius, *omnis voluntas ejus semper iniqua est: a semetipso habet voluntatem sed a Deo potestatem.* Item objicitur de hoc quod dicitur, *datus est illi.* Quomodo enim dedit ei dominus potestatem tentandi, cum sciret eum eadem abusurum? Respondeo. Una ratio est ex parte creatoris praecedentis, quia congruum fuit Angelum creari cum potestate faciendi bonum et malum, ut cognosceretur quid creatura ex Deo, quid ex se haberet. Item ut appareret, quam infirma sit creatura sub immutabilitate ipsius Dei qui peccare non potest. Item ut commendabilius esset meritum stantium, et inexcusabilius demeritum eorum qui peccarent. Gregorius in moralibus. *Mire omnipotens Deus naturam spirituum bonam, sed mutabilem condidit; ut qui permanere renuerent, et qui in conditione persisterent, tanto in ea jam dignius, quanto et ex arbitrio starent.* Secunda ratio est ex parte fructus sequentis; quia ex ejus tempore provenit fructus bonis cum tentantur, et vincunt tentatorem. Isidorus in 3 Lib. de summo bono. *Diabolus tentando pro fructibus sanctorum servit.* Quantum vero ad eos qui vincuntur, elicitur bonum de tentatione Diaboli: quia postea resurgunt humiliores et fortiores: aut si finaliter vincuntur, manifestatur divina justitia in eorum damnatione. Et iterum sanctorum gloria major est, considerata poena malorum. Psal. *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Si autem quod dicitur, datus est gladius, intelligitur de potestate ipsa, tunc proprie intelligitur datus: si quantum ad abusum, tunc intelligitur datus id est permissus. Ipsa enim potestas data est ei ab initio, sed usus quandoque permittitur ei a Deo. Item objicitur de hoc quod dicitur magnus, quia debilis est hostis, qui non potest vincere nisi volentem. Respondeo dicendum quod Diaboli potestas magna est ad tentandum propter sui latitudinem; quia potest tentare bonos et malos minores et majores ut tangit Glossa. Item propter persuasionum qualitatem; quia permotiva tentatio, aliquando per ea quae homo timet, aliquando suggerendo quae placent.

Gregorius: *astuta ejus consilia dum dulcia resonant, ad noxia cor inclinant.* Item propter modi multiplicitatem: quia tentare potest, nunc mulcendo, nunc terrendo occulte et aperte, visibiliter et invisibiliter, interius, exterius, assumpto corpore et non assumpto; sed in nobis est suscipere vel non suscipere, sicut dicit Damascenus. Parva tamen est ejus potestas ad dejiciendum per se; quia non potest hominem dejicere nisi homo se illi subjiciat per consensum; tunc enim efficitur magna, non ex se, sed aliorum debilitate. Potestas igitur ejus et magna est ad persuadendum et modica ad vincendum de se. Unde Gregorius: *nimirum hostis sicut contra consentientes est fortis; ita contra resistentes est debilis: aliis ergo leo est, aliis formica.* Sed objicitur de Glossa quae gladium vocat potestatem interficiendi. Dicendum quod ponitur consequens pro antecedenti. Potestas interficiendi idest tentandi sive persuadendi; ex qua persuasione sequitur interfectio per peccatum. Sic autem loquitur propter verbum praecedens. Et ut invicem se interficiant; ipse enim illud procurat. Simili modo accipitur illud Psal.: *draco ille quem formasti ad illudendum ei*; quia Diabolus conditus est a Deo, quantum fuit ex se, ad hoc ut ex ejus tentationibus justi proficiant, dum resistunt: ex quo sequitur ejus illusio; quia sequitur contrarium ejus quod ipse intendit. *Et cum aperuisset.* Hic primo tangitur sigilli apertio. *Et cum aperuisset sigillum tertium* expone juxta modum supra positum. Secundo excitatio ad audiendum. *Audivi tertium animal.* Per quod potest intelligi Matthaeus, qui specialius scribit de incarnatione. Per ipsum potest intelligi etiam ordo praedicantium Christi incarnationem, quod fuit necessarium maxime tempore haereticorum. Circa namque incarnationem filii Dei, fuerunt plurimae haereses, horum typum tenuit Matthaeus. Supra 4, *et tertium animal* et cetera. *Veni et vide*, ut supra. Tertio ponitur ipsa visio. *Et ecce.* Et primo describitur visio quantum ad fidelium tribulationem. Secundo quantum ad eorumdem consolationem. *Et audivi.* Circa primum primo describitur nequitia corporis. Secundo capitis, *et qui sedebat.* Dicit igitur. *Et ecce equus*, scilicet coetus haereticorum; qui dicuntur equus Diaboli, propter illa tria superius posita. *Niger*, propter tenebras errorum. Sicut enim inter omnes colores, niger magis recedit a natura lucis; sic haeretici a luce Catholicae veritatis. Nahum 2, *facies eorum*, id est intellectus eorum, in quibus debet lucere splendor virtutis fidei *sicut nigredo ollae.* Nota Glossam: *videns* et cetera. *Et qui sedebat.* Hic describitur nequitia Diaboli. Primo quantum ad acquisitam dominationem. *Et qui sedebat super eum*, scilicet Diabolus qui sedet super haereticos; supra 2, *ubi sedes est Satanae.* Secundo quantum ad modum acquirendi ampliorem. Modus autem est duplex. Unus per doctrinam haereticorum acceptoriam. Unde dicitur, *habebat stateram.* Alius quantum ad operationem simulatoriam. *In manu sua.* Utroque enim modo trahit haereticos Diabolus. Per haereticos quantum ad primum dicit: *habebat stateram*: per quod signatur quod haeretici dicunt se habere discretionem in Scriptura, et de ipsa praedicant; tamen male intelligendo et exponendo, Diabolo hoc attribuitur: quia ejus suggestione agunt. Discretio autem in Scriptura statera dicitur; quia sicut statera recta non declinat a rectitudine mensurae, sic nec discretio seu peritia vera a sano intellectu; et sicut statera sine pondere huc et illuc fluctuat: sic intelligentia Scripturae sine pondere expositionis Catholicae ad errorem declinat; et ideo in eis non est statera nisi dolosa. Oseae 12, *Chanaam in manu ejus statera dolosa.* Isidorus, 1 Lib. de summo bono. *Vis per quam fit haeresis, obscuritas est divinarum Scripturarum, in qua caligantes haeretici, aliud quam res se habeat intelligunt. In manu sua*; quia ut magis decipiant, opera de genere bonorum faciunt, secundum quod praedicant; tamen duplici corde. Isidorus in eodem: *quamvis haeretici legem et prophetas opere implere contendant, propter erroris tamen impietatem a vultu Dei projiciuntur, et a justorum coetibus separantur. Et audivi.* Haec est tribulatorum consolatio. Quae primo describitur quantum ad locum auditae vocis, intellecta nequitia haereticorum, *et audivi tamquam vocem* scilicet Angeli existentis, *in medio quatuor animalium.* Per hoc intelligitur quod magna est tribulatio quae fit per haereticos; quia certum et magnum adjutorium datur, scilicet concors doctrina quatuor Evangelistarum, et etiam exhortatio et fulcimentum universorum praedicatorum: qui per quatuor animalia intelliguntur. Per hoc enim quod dicitur, *in medio* etc. intelligitur quod illa vox firmatur communi testimonio quatuor Evangelistarum, et omnium praedicatorum: qui idem secundum rem dicunt. Ex hoc patet quod recurrendum est ad doctrinam sacrae paginae in adversis temporibus. Rom. 15, *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Dicitur autem, *tamquam vocem*; quia non erat vox corporalis: licet quantum ad aliquid similem haberet. Secundo quantum ad formam ipsius consolationis, *dicentem bilibris.* Consolationis autem forma et tenor est; quia suos cultores, cum eos emit sanguine proprio, non permittit dominus laedi, sed muniet contra Diabolum. Primo ergo describitur consolatio quantum ad pretium emptionis. Secundo quantum ad munimentum protectionis, *ne laeseris.* Pretium autem emptionis ostenditur, tum quantum ad martyres, tum quantum ad confessores. *Et vinum*, sub his enim comprehenduntur omnes fideles. Martyres autem quidam sunt majores, qui per bilibrem tritici, quidam minores qui per tres bilibres hordei. Dicit igitur. *Dicentem bilibris*, idest Ecclesia quantum ad majores martyres qui majus martyrium sustinuerunt, et majorem doctrinam habuerunt, et majus exemplum ad alios, et majus meritum apud Deum: quod totum per bilibrem tritici designatur, quia triticum attritum melius nutrit quam hordeum et magis est acceptabile ratione valoris. Bilibris est vas continens duos sextarios; et ita est quasi duplex mensura: libra autem constat ex duodecim unciis: unde per bilibrem signatur Ecclesia servans praecepta duodecim apostolorum, continens duplicem mensuram, scilicet gentiles et Judaeos conversos, vel fidem et operationem, vel geminam dilectionem Dei et proximi. Deus enim bonam mensuram exigit, quae non potest esse nisi diligatur vero corde Deus et proximus. Gregorius. *Est in dilectione Dei necessario tenenda fides et vita: in dilectione vero proximi debet summopere patientia et benignitas custodiri. Reddet autem et ipse maximam.* Lucae 7, *mensuram bonam* et cetera. Vel *bilibris*, propter meritum perfectionis in vita et martyrii in morte. *Tritici*, idest abundans tritico, scilicet meritis passionis et resurrectione eruditionum et exemplorum et excellentia dilectionis et operum quae cibus est Dei. Bonum est hoc triticum. *Denario*, supple, est emptum, idest sanguine Christi. 1 Cor. 6, *non estis vestri; empti enim estis pretio magno.* Dicitur autem sanguis Christi denarius; quia pretium est hominis empti, sicut denarius rei venalis. Dicitur autem in singulari; quia unum est pretium omnium hominum, et quia per ipsum in unitatem fidei et caritatis colliguntur fideles. Ephes. 4, *unus Deus, una fides, unum Baptisma.* Contra hanc unitatem pugnant haeretici. Isidorus 1 Libr. de summo bono. *Haeretici ingenti studio mendacia sua discunt, et labore vehementi, ne ad unitatem Ecclesiae veniant, decertant. Et tres bilibres hordei*, idest martyres minores qui dicuntur bilibres, propter fidem et opera, vel propter duplicem dilectionem, vel propter meritum vitae et mortis. Dicuntur autem tres propter fidem Trinitatis, sine qua non est salus. Item propter perfectionem meriti in martyrio, licet non ita excelsi ut praemissi.

Tres enim bilibres faciunt senarium quo signatur perfectio. *Hordei*, idest ordeum continentes, idest habentes meritum martyrii, licet non tantum ut primi, quia hordeum atteritur, et sic inde fit panis, sed non ita suavis, ut est triticeus. Similiter nec isti sunt in tanta altitudine meriti apud Deum, ut praecedentes. Item sunt habentes refectionem documenti et exempli. Hordeum enim reficit, minus tamen quam triticum. *Denario*, sunt empti, supra 6, *occisus es et redemisti nos Deo in sanguine tuo. Et vinum*, ordo sive status confessorum, hic describitur quantum ad duo. Primo quantum ad fervorem dilectionis ad Deum: unde dicitur, *et vinum*, scilicet ferventes dilectione. Rom. 12, *spiritu ferventes.* Secundo quantum ad dulcedinem miserationis ad proximum. *Et oleum*, scilicet illi qui habent lenitatem misericordiae ad alios. Job 31, *ab infantia mea crevit mecum miseratio.* Quidam habent et fervorem ad Deum et miserationem ad proximum, quidam ad alterum: tamen omnes utrumque habere debent: quia debent cum effectu compati si possunt. Unde Gregorius, *nunquam autem qui vere compatitur, quod necessarium proximo conspicit negat.* Utrumque, supple, cum praedictis est emptum denario sanguinis Dei, quia uno pretio sunt omnes empti. 2 Corinth. 5, *et pro omnibus mortuus est Christus* et cetera. Vel aliter. Notandum quod duplex est status justorum. Quidam enim vivunt in adversitate: hi designantur per bilibrem tritici et per tres bilibres hordei, sive sint martyres, sive non: atteruntur enim adversis, sicut teritur triticum et hordeum. Sed quidam sunt majoris meriti per patientiam latiorem et dilectionem majorem, qui per bilibrem tritici. Quidam minoris: isti per tres bilibres hordei, quod est minoris valoris quam triticum. Gregorius: *sancta Ecclesia idcirco adversa vitae praesentis tolerat, ut hanc superna gratia ad aeterna praemia perducat*, quidam vivunt in tranquillitate, respectu aliorum: et horum quidam vacant fructui praedicationis qui signatur per vinum, quia alios inebriat, Prov. 11, *et qui inebriat* et cetera. Quidam suavitati devotionis in oratione vel contemplatione; qui scilicet officium praedicandi non habent: hi signantur per oleum, quia interna devotione pinguescunt et interno sapore pascuntur. Gregorius: *contemplativae vitae amabilis valde dulcedo est, quae super semetipsum animam rapit, caelestia aperit terrena debere esse contemptui ostendit, spiritualia mentis oculis patefacit.* Et nota quod vinum debet esse oleum, quia praedicatores suavitati contemplationis insistere debent ut ibi hauriant quod effundant aliis sicut nubes. Isa. 60, *qui sunt isti qui ut nubes volant?* Non tamen oportet omnes esse praedicatores; quia non in omnibus est scientia, nec officium, nec alia quae in talibus requiruntur. *Ne laeseris*, o tu Diabole sessor equi, aliquem istorum, quantum ad animam, etsi quantum ad corpus: quasi dicat: o vos fideles non timeatis a facie haereticorum et aliorum persequutorum, quia dominus qui vos suo redemit sanguine, proteget vos: et tu Diabole non laedas eos tentatione erroris vel alia. Psalm. *custodiet dominus omnia ossa tua.* Vel denarius potest aliter accipi; et quod dicitur vinum et oleum potest teneri accusative. Bilibris tritici, ut primo modo vel secundo est expositum manet. In denario, scilicet in Decalogo; et ideo o Diabole nihil habes mortiferum in eis. Et tres bilibres, ut prius expositum est manet. In denario, Decalogi; et, o Diabole, ne laeseris per tentationem quantum ad animam. Vinum, idest eos qui reficiuntur sanguine, signando per vinum in contemplatione, vel sacramenti perceptione. Et oleum, idest eos qui sunt illuminati interna unctione. Et secundum hunc modum confessores, sive illi qui in tranquillitate vivunt, describuntur, et quantum ad fructum dominicae passionis et unctionem internae illuminationis. Potest et tertio modo intelligi denarius pro aeterna retributione. Bilibris tritici est ditanda sive praemianda denario aeterni praemii. Similiter et tres bilibres. Et ideo tentatio haereticorum, non praevalebit eis finaliter, Matth. 20, *ne laeseris, o Diabole, vinum et oleum* ut prius. Sed objicitur, quia multi qui justi fuerant pervertuntur quandoque per haereticos, vel per peccatum aliquod mortale. Item Diabolus non est obediens Deo vel Angelo; frustra ergo praecipitur ei, *ne laeseris.* Respondeo. Ad primum, quod hoc intelligitur de justis qui domino adhaerent per dilectionem et corde non consentiunt et faciunt quod suum est contra tentationes. Psalm. *custodit dominus omnes diligentes se.* Cum autem desierint adhaerere Deo, incipiunt perverti, nec proteguntur a Deo a lapsu mortalis culpae, Oseae 7, *vae eis quoniam recesserunt a me.* Nota ergo quod quidam sunt longe a Deo, per aliquod mortale. Et tales non sunt bilibres tritici nec ordei, nec vinum nec oleum, unde non loquitur de his; tales enim facilius possunt deiici amplius per tentationes haeresis vel alterius peccati, licet etiam tales dominus quandoque a multis tentationibus illaesos custodiat. Quidam adhaerent Deo, per affectum et effectum: tales autem resistunt tentationibus, vel faciunt quod suum est; et tales dominus custodit, et de his agitur hic: aut se deiici permittunt, et de his non loquitur haec litera. Ad secundum dicendum, quod illa prohibitio quam intellexit Joannes fieri Diabolo in illa visione, non fuit frustra: licet Diabolus non curet obedire: quia per eam signatur, quod dominus in ipsa re cohibeat Diabolum, ne ejus tentatio noceat justis adhaerentibus ipsi Deo, sicut Glossa innuit cum dicit: *quia non proficitis* et cetera. Proverb. 3, *in latere tuo* et cetera. *Et cum aperuisset sigillum quartum.* Dividitur ut supra. Nota Glossam. *Et audivi vocem quarti animalis.* Per hoc potest intelligi Joannes qui divinitatis sublimitatem subtilius intellexit; per quem ordo praedicantium divinitatem Christi designatur, quod maxime necessarium est contra hypocritas quorum simulatio consideratione divinitatis dissipatur; quia Deus veritas est; et ideo hypocrisim detestatur et damnat. Supra 4, *et quartum animal simile aquilae.* Primum ergo animal advocat ad contemplationem primi status Ecclesiae, in quo Ecclesia est per Christi doctrinam et resurrectionem condita: quod convenit Marco, qui de Christi doctrina et resurrectione agit, cujus est facies leonis. Secundum ad contemplationem passionis et tribulationis, sub tempore martyrum; quod convenit Lucae, cujus est facies vituli, qui est animal immolativum. Tertium ad contemplationem erroris in haereticis, quod convenit Matthaeo describenti Christi incarnationem circa quam multi erraverunt haeretici, unde ejus est facies hominis. Quartum ad contemplationem hypocrisis in falsis fratribus; quod pertinet ad Joannem, cujus est facies aquilae, quia altius scripsit de divinitate; per cujus praedicationem confutatur hypocrisis. *Et ecce.* Hic ostenditur ipsa visio, quae pertinet ad statum Ecclesiae in tempore falsorum fratrum, quos Diabolus inducit, ut Ecclesiam per eorum hypocrisim pervertat. Primo ergo ostenditur nequitia corporis, Ecclesiam persequentis. Secundo capitis per eos operantis, *et qui sedebat.* Dicit igitur: *et ecce equus*, coetus falsorum fratrum hypocritarum, qui boni filii Ecclesiae videntur et veri fratres justorum in gratia, sanctitate: sed sunt per fidem fictam et vitam simulatam falsi fratres; et ideo dicuntur equus Diaboli qui sedet in eis sicut post sequetur, et per eos procedit ad nocendum Ecclesiae, Galat. 2, *sed propter introductos falsos fratres qui* et cetera. *Pallidus*, per carnis macerationem exteriorem. Matth. 5, *exterminant enim facies suas*, idest extra terminos naturalis coloris ponunt. Vel *pallidus*, quia mortuus morte falsitatis per hypocrisim, et per ipsam vult Diabolus alios in fide pervertere ne vivant, 2 Corinth. 11, *periculis in falsis fratribus. Et qui sedebat.* Hic describitur nequitia capitis, scilicet ipsius Diaboli; et primo quantum ad sedem propriam. *Et qui sedebat super eum*, scilicet Diabolus; qui licet sedeat per dominationem in omnibus malis, tamen specialius dicitur sedere in falsis fratribus, qui fide carent, et tamen se veros fideles et verbo et simulato opere mentiuntur. Job 11, *sub umbra dormit in secreto calami.* Secundo quantum ad nominis ignominiam. *Nomen illi mors*, quia per illum est mors corporis introducta: Sap. 2, *invidia Diaboli, mors introivit in orbem terrarum.* Item falsos hypocritas spiritualiter occidit. Supra 3, *nomen habes quod vivas* et cetera. Item per falsos fratres occidere vult alios pervertendo fidem. Item multos interfici procurat corporaliter. Supra eodem, *datus est ei gladius magnus.* Tertio quantum ad horrendam sequelam. *Et Infernus sequebatur eum.* Sic videbat in illa visione sub figuris: per hoc signatur quod infernalis poena debetur ei et equo ejus, idest impiis. Licet enim non puniatur, post judicium tamen acerbius punietur. Et tunc non evagabuntur Daemones ut nunc, sed in Inferno erunt immersi, Job 41, *videntibus cunctis praecipitabitur.* Gregorius, *antiquus hostis Belial, videlicet crudelis et fortis, in medio captivus ducetur, et cum suo corpore, idest cum reprobis omnibus, aeternae Gehennae incendiis mancipabitur.* Vel per Infernum signantur mali, qui nec divitiis satiantur, nec cupiditatibus. Eccles. 7, *avarus non implebitur pecunia, nec honoribus ut superbi, nec delitiis ut voluptuosi: quibus etiam debetur Infernus et mors.* Infra 20, *Infernus et mors missi sunt in stagnum ignis.* Isti sequentur eum quia vivunt secundum ejus monita et sunt de ejus familia. Supra 2, *qui se dicunt Judaeos esse et non sunt, sed sunt synagoga Satanae.* Non illum qui dicit Joannis 8, *ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulat in tenebris.* Quarto quantum ad concessam potentiam. *Et data est ei*, scilicet a Deo, *potestas.* Gregorius, *formidari non debet, qui nihil nisi permissus valet. Super quatuor partes terrae*, idest super omnes reprobos in quatuor partibus terrae morantes, scilicet oriente, occidente, parte Australi et aquilonari, et per se et per ministros quos mittit per universum mundum, sicut Christus misit suos. Vel super Judaeos, Paganos, haereticos et falsos Christianos. Vel quatuor affectiones; scilicet timoris, spei, sive cupiditatis, doloris et gaudii; et in his consistit meritum, si bonae sint; demeritum si malae. De his Boetius in libro de consolatione philosophiae primo, metro septimo: *tu quoque si vis cernere verum; capere callem: spemque fugato, nubila mens est haec ubi regnant. Lumine claro tramite recto pelle timorem, ne dolor adsit, vinctaque frenis* differunt autem quia timor est respectu futuri mali; dolor respectu mali praesentis; spes sive cupiditas, respectu futuri boni; gaudium respectu boni praesentis. *Interficere*, idest data est ei potestas interficiendi, *gladio*, peccatum persuadendo, *fame.* Divini verbi quam procreat per falsos fratres qui praedicationis fructum impediunt Deo permittente. Amos 8, *mittam famem in terram. Et morte*, corporis quam aliquando procurat. *Et bestiis terrae*, ad literam; vel bestialibus ministris, per quos nocet; quales sunt falsi fratres, de quibus principaliter agitur Psalm. *comparatus est jumentis insipientibus.* Sed quaeritur circa hoc quod dicitur: *et Infernus* etc. unde est quod mali potius volunt sequi Diabolum, quam Deum, quantum ad modum vivendi, cum errare se videant? Respondeo. Hoc est propter multa, quae unam rationem complent: scilicet propter deceptoriam vanitatem, scilicet ex parte rei: et hoc vel quantum ad rei delectabilis mulcebritatem, qua allicit: unde Gregorius, *hostis callidus unde mulcet, inde decipit*: vel rei tristabilis apparentem adversitatem; ideo potius volunt esse in peccato, quam poenitentiam agere. Unde Gregorius: *modo multorum mentes persuadet blandiendo, modo pertrahit ad culpam terrendo.* Item propter intellectus caliginem, quia non plene vident seipsos et vitam suam, licet in quadam nube videant. Psalm. *nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Item propter effectus confractionem. Dissipant enim et confractum habent affectum; ideo sicut navis confracta et sine velo cum vento impellitur, immergitur undis tentationum, quia non habent secum nautam. Prov. 15, *longe est ab impiis dominus.* Item propter accidiae torporem; quia nec damna quae incurrerunt, nec Gehennam quam meruerunt, nec gratiam quam contempserunt, nec Deum quem offenderunt, nec praemia quae amiserunt, considerare curant, nec adjutorium divinum postulant. 1 Thess. 5, *qui enim dormiant, nocte dormiunt.* Psalm. *accedite ad eum et illuminamini.* Item quomodo dat Diabolo dominus potestatem interficiendi spiritualiter? Videtur enim dominus esse causa mali: quod minime sequitur. Respondeo. De potestate interficiendi spiritualiter est loqui dupliciter. Aut quantum ad possibilitatem ad malum actum, eadem autem potestas est benefaciendi et male, scilicet liberi arbitrii, unde bona est: et sic potestas interficiendi data est Diabolo: non tamen ad interficiendum, sed ad bene agendum: hoc enim est gloriosius, cum liberum arbitrium quod potest in bonum et malum, eligit bonum et cavet a malo. Ecclesiastici 31, *qui potuit transgredi, et non est transgressus.* Possibilitatem autem ad actum malum intelligo, ut ad actum bonum, non ut ad malum; quia sic potius est impotentia. Aut quantum ad malum usum: et sic non est proprie data potestas a Deo; quia non dat ei male uti potestate, nec dat potestatem ad malum usum; sed permissa; unde *data* dicitur hic idest permissa; quia permittitur eum uti male sua potestate: hoc autem juste permittit. Unde Gregorius: *ex se quidem tentare quoslibet appetit; sed eos qui tentandi sunt, et prout tentandi sunt, non nisi juste Deus tentari permittit.* Per praedicta patet responsio; quia potestas hic dicitur dari, idest permitti, quantum ad malum usum. Ad objectum, dicendum quod non est Deus alicujus peccati; quia illam potestatem dat recte. Illa enim eadem potestas est, quae et benefaciendi: nec ad malefaciendum dat; imo prohibet malum usum. Item ipsum usum permittit juste. Tum propter meritum perversitatis diabolicae; quia totus est ardens ad perdendum animas, unde meretur permitti tentare homines, unde sibi major poena accrescat. Habacuc 1, *semper interficere gentes non cessat.* Ubi Glossa: *studium Diaboli est ut semper interficiat. Tum propter meritum culpae in malis*, ut Glossa innuit. Unde Gregorius: *multos autem meritis exigentibus hostis ferire permittitur, ut cum Deum deserunt, hosti damnato famulentur.* Tum propter materiam profectus in bonis. Isidorus, 3 libro de summo bono, *utilitati sanctorum servit Diabolus, quando eos suis tentationibus non decipit, sed erudit. Et cum aperuisset sigillum quintum.* Apertio quinti sigilli pertinet ad tribulatorum consolationem. Nota Glossam, *ostensis.* Primo autem ostenditur sigilli apertio, *et cum aperuisset sigillum quintum*: per cujus apertionem, signatur manifestatio quintae obscuritatis, pertinentis ad justorum consolationem. Secundo ponitur ipsa visio, *vidi.* Vidit autem in visione sub quodam altari animas martyrum clamantes et desiderantes resurrectionem generalem accelerari, et data est eis consolatio a Deo. Continet autem haec visio sive ostensio quatuor: scilicet loci considerationem, meriti perfectionem, *animas.* Item desiderii expressionem, *et clamabant.* Item consolationis immissionem sive exhibitionem, *et datae sunt.* Dicit igitur, *vidi subtus altare*, sic vidit in visione. Per altare signatur Christus, in quo et per quem Deo patri offerre debemus quicquid boni agimus, et per ipsum est acceptabile quicquid Deo est gratum. Sub hoc altari, scilicet sub Christo sunt animae: non solum in statu viae, sed etiam in statu patriae; sicut sub eo a quo proteguntur sicut sub umbraculo, contra omne malum. In patria enim nihil mali est. Psal. *proteges eos in abscondito faciei tuae.* Vel sub eo sunt, quia secundum Haymonem, *capiti suo coaequari non possunt.* Item sub eo sunt per humiliationem, considerando suam parvitatem, et ejus sublimitatem. Joan. 3, *qui de caelo venit, super omnes est. Animas interfectorum.* Hic ostenditur meritum martyrum. Primo, quantum ad crebram passionem: animas interfectorum per persecutores. Hebr. 11, *lapidati sunt, secti sunt.* Secundo, quantum ad justam rationem, *propter verbum Dei*, idest propter praeceptum Dei quod impleverunt, *et propter testimonium quod habebant*, ad alios, idest propter testificationem interfecti sunt. Vel, *propter verbum Dei*, quia praedicaverunt Christi divinitatem, *et testimonium*, idest quia testificati sunt Christi humanitatem. Act. 1, *eritis mihi testes* et cetera. Augustinus in sermone de martyribus: *si attendamus solas passiones, coronantur et latrones*: ergo homo Dei prius sibi eligat coronam et securus accedat ad poenam. *Et clamabant.* Hic primo ponitur desiderium, *et clamabant voce magna.* Haec magna vox clamoris, est vehementia desiderii. Gregorius super hunc locum: *magnus quippe clamor animarum, magnum est desiderium; tanto enim quisque minus clamat, quanto minus desiderat; et tanto majorem vocem in aures incircumscripti spiritus exprimit, quanto se in ejus desiderium plenius fundit.* Secundo exprimitur ipsum desideratum, *dicentes: usquequo.* Ubi duo ponuntur: scilicet captatio benevolentiae. Tum a potestate, *domine*, qui potes judicium facere. Psal. *omnia quaecumque voluit fecit.* Tum a bonitate, *sanctus*: unde sanctitatem amas et remuneras. 1 Reg. 2, *non est sanctus, ut est Deus noster.* Tum a veritate, *et verus*, in promissis, unde decet te reddere quod promisisti, de praemio. *Fulgebunt justi*, Matth. 13. Rom. 3, *est autem Deus verax.* Item petitio justitiae: *usquequo non judicas sanguinem nostrum?* Gloriam nostram consummando per corporum resurrectionem. Deuteron. 32, *vindicabit dominus populum suum. Et non vindicas*, scilicet nostros persecutores puniendo, *non vindicas* inquam, *de his qui habitant in terra?* Idest inhaerent terrenis per amorem. Vel, *non vindicas sanguinem nostrum*, idest non facis judicium de effusione sanguinis, scilicet puniendo tyrannos et persequutores? Unde exponendo subdit: *et non vindicas nos vel sanguinem nostrum de his qui habitant in terra.* Per hoc autem quod dicitur, *usquequo*, notatur dilatio generalis resurrectionis, quam desiderant: in qua et boni amplius remunerandi sunt, et mali puniendi: quasi dicat: quamdiu differs vindictam recipere de nostris persequutionibus, et tuorum praemium consummare? Aliqui libri habent alio ordine literam; *non judicas et vindicas sanguinem* etc., eadem expositio est. Sed objicitur de hoc quod dicunt, *usquequo*: quia si sic desiderant; ergo cum differatur affliguntur; quia Proverb. 13, *spes quae differtur affligit animam.* Item sciunt illud quod desiderant esse futurum, scilicet suae gloriae consummationem, et divinae justitiae manifestationem in malis. Quare ergo petunt? Respondeo. Ad primum dicendum, quod desiderare aliquid fieri est dupliciter. Aut fieri statim: et sic dilatio affligit expectatorem. Aut fieri opportuno tempore: et sic ex dilatione non est afflictio: manet tamen desiderii continuatio. Hoc autem modo secundo est in animabus beatis: conformant enim bonitatem suam divinae; nec volunt resurrectionem generalem fieri, nisi secundum quod dominus ordinavit eam futuram; tamen eam desideranter expectant, et ideo dicunt: *usquequo* et cetera. Gregorius: *non quicquam desiderant, quod ab ejus, quem cernunt, voluntate discordet.* Ad secundum dicendum, secundum beatum Gregorium, quod suum petere, est desiderium suum ad dominum extendere: petunt autem extremum judicium et gloriae resurrectionem, licet non ignorent venturum: tum propter desiderii vehementiam, tum propter voluntatem divinam; quia Deus vult eos hoc petere, cum ipsa petitio cedat in ipsius Dei magnificationem; a quo tantum bonum dandum speratur, et sine quo non habetur; et faciat etiam ad gloriae manifestandam magnitudinem. Gregorius, super hunc locum: *in ipso positae sanctorum animae, de ipso accipiunt, ut ab ipso petant, quod eum facere velle noverunt: de ipso bibunt, quod ab ipso sitiunt; et modo nobis adhuc incomprehensibili, quod petendo esuriunt praesciendo satiantur.* Item objicitur de hoc quod dicitur: *et vindicas* etc.: quia dicitur Eccles. 28, *qui vindicari vult* et cetera. Levit. 19, *non quaeras ultionem.* Item Matth. 5, *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Si dicas quod principaliter intendunt petere generalem resurrectionem, non persequutorum damnationem, quae eis placeat ex odio, tunc quaeritur ad quid de vindicta loquantur. Respondeo ad hoc intelligendum, quod beatae animae intelliguntur hic petere extremum judicium et resurrectionem, ubi earum gloria ex corporum glorificatione augebitur, et numerus salvandorum complebitur, et divina justitia in impiorum damnatione manifestabitur. Cedent autem haec tria beatis in cumulum gaudii: scilicet plenitudo suae gloriae, plena societas caelestis curiae, et complacentia divinae justitiae. Quod autem ita sit, apparet ex textu sequenti, ubi dicitur, *et datae sunt*, item *et dictum est eis.* Item Glossa, *desiderant.* Item Gregorius super hunc locum: *quid est animas vindictae petitionem dicere, nisi diem extremi judicii et resurrectionem extinctorum corporum desiderare?* Ad illas auctoritates dicendum, quod velle vindictam est dupliciter. Aut ex libidine vindictae sive malitiae: et hoc est illicitum: et sic loquuntur illae auctoritates. Aut ex zelo justitiae: et sic est licitum. Dicendum igitur, quod beatae animae potius vellent malos hic correctos, quam in futuro damnari: sed cum sciant eos, qui sunt incorrigibiles, in futuro damnandos; placet eis, quod divinae justitiae placere noverunt. Unde super illud Rom. 12, *mihi vindictam* etc., ubi verba quae hic habentur exponuntur, dicit Glossa, *bonus magis cupit corrigi inimicum quam puniri: et cum Deus punit, non delectatur de poena inimici, qui non odit eum, sed de judicio; quia Deum diligit, hoc ei placet quod et domino.* Ad aliud dicendum videtur, quod ideo petunt vindictam inimicorum, licet principaliter eam non intendant, quia ex zelo justitiae et ex affectu divini amoris indignantur beatae animae, sicut et ipse Deus contra nequitiam persequutorum, qui ipsum Deum impugnant et ejus cultum impedire satagunt et ejus cultores affligunt; unde eorum malitiam et potestatem terminari vellent. Item quia, ut dictum est, consilium divinae sapientiae et severitatem divinae justitiae circa tales noverunt, ipsi justitiae congaudent, sicut dicit Glossa praedicta. *Et datae.* Hic ostenditur consolationis immissio; quae dupliciter ostenditur data. Et primo per doni collationem. Secundo per internam inspirationem, sine facto et verbo scilicet interno *et dictum est.* Hoc enim duplici modo recipiunt a Deo consolationem beatae animae, circa desiderium gloriae corporum, quae differtur; videlicet quod interim data est eis prima stola; scilicet fruitio divinitatis. Item quia data est praescientia sive certitudo futurae glorificationis suorum corporum, et Deus docet eas quod debent expectare, quousque simul corpora animorum glorificentur: et tunc erit gaudium majus. Dicit igitur, *et datae sunt*, liberaliter. Non sunt condignae passiones hujus saeculi ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis, Rom. 8. *Illis singulae*, sicut singulae meruerant, *stolae*, idest praemia divinae fruitionis: quae dicuntur stolae propter pulchritudinem, albae propter sinceritatem. Stola est vestis talaris, quae totum hominem cingit: haec est aeterna beatitudo, quae omnem miseriam tollit: et dicitur a telon quod est longum.

Supra 3, *qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis.* Hoc autem dicitur, quia nunc animae habent primam stolam, scilicet fruitionem. In fine vero habebunt simul gloriam corporis, quae est secunda stola. Isaiae 40, *in terra sua duplicia possidebunt.* Gregorius super hunc locum: *sancti sola adhuc animarum beatitudine perfruuntur: in fine vero mundi binas stolas accepturi sunt; quia cum animarum perfecto gaudio, etiam corporum incorruptis vestientur et dictum est illis*, idest a Deo inspiratum. Gregorius, *sine strepitu sermo est, qui auditum aperit, et habere sonitum nescit. Ut requiescerent*, idest patienter expectarent, *adhuc*, praeter praeteritam expectationem, *tempus modicum*: quia totum tempus usque ad resurrectionem breve est respectu aeternitatis. Isaiae 10, *adhuc tempus modicum* et cetera. *Donec impleatur numerus*, a Deo praeordinatus, *conservorum eorum*, quia sunt sub uno dominatore, cui debetur subjectio. *Et fratrum eorum*, quia sunt cum eis sub uno patre cui debetur dilectio, *qui* scilicet conservi et fratres eorum, *interfecti sunt*, idest interficientur per manus persequutorum, *sicut et illi*, interfecti sunt. Non dicit, illae, cum tamen de animabus loqueretur prius; quia non animae interficiuntur sed homines. Aliqui libri habent, *donec compleantur conservi eorum et fratres eorum qui* etc.: et est idem sensus, horum numerus implebitur, quando omnes qui sunt interficiendi erunt jam facti martyres: et hoc erit in fine mundi, et post hoc fiet judicium, et tunc fiet quod animae supra petierunt: et interim debent expectare ex amore fratrum et amore ipsius domini; quia corpora sanctorum simul suscitanda et glorificanda sunt. Gregorius super hunc locum: *animarum vox est, hoc quod desiderant. Respondentis Dei sermo est, hoc quod eas retributionis rectitudine inter desideria confirmat. Et vidi.* Hic agitur de apertione sexti sigilli. Pertinet autem apertio sexti sigilli et septimi ad statum finalem Ecclesiae in tempore Antichristi. In apertione octavi ostenditur pax quae restituetur post tempus Antichristi. Hic autem sic proceditur, quia primo ostenditur sigilli apertio, *et vidi*, scilicet illud quod sequitur, *cum aperuisset sigillum sextum, et ecce terraemotus*, per cujus apertionem intelligitur manifestatio ejus quod erat occultum, scilicet de persecutione sub tempore Antichristi. Et dicitur sextum respectu quinque obscuritatum de quibus supra dixit. Secundo describitur ipsa visio, *et ecce.* Ubi primo ostenditur tribulatio Ecclesiae sub tempore Antichristi. Secundo ostenditur Ecclesiae consolatio ex benevolentia Christi, *et vidi alterum Angelum* post principium sequentis capituli. Tribulatio autem Ecclesiae quae sub Antichristo erit, ostensa est Joanni sub quibusdam figuris sive similitudinibus multiplicis immutationis. Unde primo tangitur immutatio inferioris corporis sive elementi. Secundo inferiorum simul et superiorum corporum, *et sol.* Tertio immutatio mediorum, scilicet aeris et eorum quae fiunt in aere. Prima duo pertinent ad illationem mali. Tertium ad subtractionem boni. Prima duo distinguuntur: quia immutatio inferioris corporis, scilicet terrae, ostendit ipsius causam tribulationis: immutatio inferiorum et superiorum corporum ostendit ejusdem tribulationis effectum sive sequelam. Dicit igitur: *et ecce*: quasi dicat, vidi: et quid viderit ostendit. *Et ecce.* Nota est manifestationis sibi factae. *Terrae motus factus est magnus*: per quod signatur magna commotio tribulationis quae fiet per Antichristum et suos ministros, qui etiam terrenis per amorem infixi operante Diabolo per eos, quia tunc solvendus est, infra 20. Bene dicitur *magnus*, juxta illud Matth. 24, *erit tunc tribulatio magna. Et sol.* Hic ostenditur immutatio simul corporum inferiorum et superiorum. Ostenditur autem triplex immutatio. Primo in caelo. Secundo in montibus et insulis, *et omnes montes.* Tertio in hominibus, *et reges.* Prima duo pertinent ad effectum tribulationis jam consecutum. Tertium ad gravioris effectus consecuturi metum. Item in caelum ostenditur immutatio duplex. Primo in corporibus caelestibus, tum sole, tum luna, tum stellis. Secundo in ipso caelo. *Et caelum.* Immutatio solis ostendit effectum tribulationis, respectu capitis: non quia aliud efficiatur in Christo per illam tribulationem: sed quia per illam tribulationem fiet ut Christus non sit apud homines in ea magnificentia in qua prius. Immutatio lunae ostendit effectum tribulationis respectu mystici corporis. Immutatio stellarum et caeli et montium et insularum, ostendit sive signat effectum tribulationis respectu membrorum; sed differenter: quia casus stellarum ostendit effectum sive sequelam tribulationis, quantum ad labentes recessus caeli et motionem montium et insularum, quantum ad perseverantes. Sed recessus caeli, quantum ad praedicatores qui proficiunt proximo; motio montium quantum ad contemplativos qui vacant Deo; motio insularum quantum ad activos qui bene utuntur mundo. Dicit igitur: *et sol*, idest Christus lux hominum et Angelorum, cujus radiis mentes illustrantur et decorantur. Malach. 3, *orietur vobis sol justitiae. Factus est niger*, idest obscurus, non in se, sed in omnibus quibus ejus claritas erit occulta. *Tamquam saccus cilicinus*, qui est vilissimus. Tempore enim Antichristi non apparebit magnificentia Christi per doctrinam ut modo, quia non sic audebunt praedicare. Item nec per miracula, ut dicit Glossa: tunc enim per Antichristum et suos miracula fient, Matth. 24, *surgent enim pseudo Christi.* Isidorus 1 Lib. de summo bono: *non solum contra persequentes, sed etiam contra miraculis coruscantes, dimicaturi sunt sancti.* Sed quare tunc dominus tantam persecutionem fieri permittet? Item quare miracula subtrahet? Respondeo, ad primum, quod hoc permittet propter electorum probationem et meriti accumulationem: propterea hoc exiget malitia perversorum, per quam mali merebuntur in illa tribulatione succumbere, ut magis damnentur. Item perversitas Diaboli, hoc permitti merebitur a se fieri, ut ex hoc acrius mereatur damnari. Deus igitur non erit causa persecutionis, sed permittet eam fieri juste. Unde Isidorus, 1 Lib. de summo bono: *quanto breve tempus videt Diabolus sibi restare, ut damnetur, tanto in magna persecutionis ira movetur, divina justitia permittente, ut glorificentur justi, sordidentur injusti; et ut Diabolo durior crescat damnationis sententia.* Ad aliud dicendum videtur juxta praedicta, quod non faciet dominus miracula tunc. Tum propter electorum probationem et per consequens majorem glorificationem. Tum propter malorum excoecationem, quorum malitia merebitur sibi subtrahi viam internae illuminationis. Vel per solem intelliguntur viri perfecti qui in se retinebunt suam claritatem, sed ab aliis viles et peccatores reputabuntur et occidentur per Antichristum. Saccus enim signum est vilitatis, Cilicium solet peccatoribus dari. Vel per hoc signatur lapsus quorumdam justorum, prius per vitam fulgidorum, qui per infidelitatem denigrabuntur et viles fient et asperi per errorem, quia error animam sibi ipsi asperam facit. Nota quod Cilicius saccus est vilis vestis; et dicitur a Cilicia regione in qua fuit repertus. *Et luna*, idest Ecclesia, quae in quibusdam membris patitur eclypsim; sicut luna, quae lumen a vero sole Christo recipit, sicut luna a sole. *Tota facta est ut sanguis*, idest tota ubique tribulabitur et patietur, quia effusio sanguinis indicium est tribulationis. Ad literam etiam multus sanguis fidelium in diversis partibus effundetur per ministros Antichristi procurante Diabolo. Isidorus in eodem: *in martyres magnam crudelitatem Diabolus exercuerat etiam ligatus: crudelior tamen erit sub Antichristi temporibus, quando erit solvendus. Et stellae caeli*, qui prius erant lucidi per conversationem vel praedicationem, *ceciderunt*, a fide. *Super terram*, idest in concupiscentiam et amorem terrenorum.

Cadent enim tunc multi a fide, et plus diligent terrena quam caelestia: tales enim corrumpet Antichristus muneribus et promissionibus. Joelis 2, *stellae retraxerunt splendorem suum. Sicut ficus emittit*, idest abjicit. *Grossos suos*, idest fructus inanes. Grossus scilicet est ficus immatura sive primitiva, leniter cadens ad impulsum venti. Unde sequitur, *cum a vento magno movetur.* Sic quidam ad impetum persecutionis Antichristi abjicient fidem quae non fuit solida in eis, Luc. 8, *ad tempus credunt* etc. *et caelum*, idest viri caelestes praedicationem impiis celantes, *recessit*, idest separabunt se et recedent a malis, fide et opere, quia eos non imitabuntur. Unde Gregorius, *viam Antichristi non solum Elias et Enoch qui in ejus exprobrationem reducentur ad medium, sed etiam omnes electi arguent, dum contemnent; de virtute mentis, ejus malitiae resistent. Sicut liber*: quasi dicat: recedent existentes *sicut liber involutus*, quia celabant in malis doctrinam. Liber involutus celat id quod continet, nisi eis quibus voluntarie aperitur; sicut sancti illius temporis se suis manifestabunt et alienis abscondent. Isa. 34. *Complicabuntur sicut liber caeli. Et omnes montes*, idest virtute et contemplatione eminentes, qui prius lumen a sole suscipiunt, et aliis orando et aedificando et docendo transfundunt. Psalm. *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.* Item a terra super terram elevantur. Isa. 58, *sustollam te super altitudinem terrae. Et insulae*, scilicet activi boni tribulationibus vexati sicut insula undis percutitur. Est enim insula regio vel terra in salo posita, locus scilicet circumdatus mari. Activi autem sentient impulsus tribulationum multiplices, quia damnum in rebus et afflictionem in corporibus, quia Antichristus per principes saeculares puniet nolentes sibi adhaerere et suorum praedicatorum doctrinam recipere. Unde Gregorius, *quos ejus ministri appetent loquendo seducere, multi potentes saeviendo studebunt et affligendo terrere. De locis suis motae sunt*, idest separabuntur a malis fide et opere, in quorum consortio quasi in loco suo morari per corporalem conversationem solebant. Vel *de locis suis*, quia suas habitationes relinquunt propter gravitatem persecutionum, quia qui erunt solidi in amore divino praeeligent gravissima pati, potius quam a suo dilecto separari, Deuteronom. 33, *inundationem maris quasi lac sugent.* Simile loquitur de martyribus praeteritis, Hebr. 11, *in solitudinibus errantes.* Posset et de malis intelligi. *Montes*, idest superbi, Job 16, *mons cadens defluit. Et insulae*, idest saeculi negotiis agitati. *De locis suis motae sunt*, idest a fide recedent, quae est fidelibus sedes et locus. Unde Gregorius, *nonnulli fidem rerum caelestium ad vitae spiritualis desiderium inclinabunt. Et reges.* Hic agitur de illa tribulatione, quantum ad timorem gravioris effectus sive pressurae. Primo autem ostenditur multiplicitas timentium. Secundo timoris indicium, *absconderunt se.* Timentes autem erunt de omni statu, scilicet praelatorum et subditorum: unde primo agitur de praelatis, secundo de subditis, *et divites.* Item de praelatis secundum triplicem gradum: quia praelati vel sunt in gradu alto, aut altiori, aut altissimo. Si in altissimo sunt, *sunt reges terrae*, idest pastores altissimi gradus, ut primates archiepiscopi, et sic altissimus in ascendendo: qui scilicet bene se ipsos per carnis mortificationem quae terra est, similiter et alios bene regunt. Supra 1, *primogenitus mortuorum et princeps regum terrae.* Si in altiori solio sunt *principes terrae*, ut sunt episcopi. Si in alto, sic *tribuni*, ut sunt archidiaconi, archipresbyteri, sacerdotes, curati. Tribunus dicitur ille qui praeest uni tribui; Graece autem dicitur chiliarchus, Latine millenarius. 1 Reg. 44, de David legitur quod *erat tribunus super mille viros.* Per tribunos possunt intelligi minores praelati, sicut tribuni sunt minores principibus et regibus. *Et divites.* Hic agitur de subditis; et primo de his qui sunt meriti majoris: quos describit, tum quantum ad diligentiam in operando bona, et isti sunt, *divites*, scilicet in operibus bonis et virtutibus: supra 2. *Dives es et blasphemaris.* Tum quantum ad victoriam in expugnando vitia, tam in tentationibus, quam in adversitatibus: et isti sunt *fortes*, scilicet contra vitia. Nec enim tentatio vincere nec adversitas eos dejicere potest, Prov. 12, *manus fortium dominabitur* etc.: qui insistunt actibus bonis, nec multum tentantur. Alii vero multi tentationibus et adversis impugnantur. Possunt etiam divitiae et fortitudo intelligi in eisdem. Secundo de his qui minoris. Hi autem vel sunt conjugati, et isti dicuntur servi. *Et servus*, idest conjugatus qui sub jugo est, 1 Corinth. 7, *alligatus es uxori* et cetera. Aut liberi sive soluti: unde dicit: *et liberi*, Glossa *a conjugio*, 1 Corinth. 7, *qui sine uxore est, sollicitus est quae Dei sunt.* De utroque statu sunt boni, qui tamen timebunt multum sub Antichristo: unde sequitur, *abscondent se.* Vel illi qui sunt minoris meriti, describuntur tum quantum ad famulatus humilitatem, servus, scilicet Dei. Coloss. 3, *domino Christo servite.* Tum quantum ad peccati immunitatem: et liberi, scilicet a peccato. Rom. 6, *liberati a peccato. Et abscondent se.* Hic tangitur timoris indicium. Duplici autem indicio manifestabunt suum timorem: scilicet ipso actu confligendi. Item verbo exorandi. *Et dicunt.* Ubi primo ostenditur affectus orationis. Secundo necessitas exauditionis. *Quoniam venit.* Dicit igitur. *Abscondent se in speluncis et petris montium.* Idest confugient ad obumbrationem et defensionem Angelorum et sanctorum qui montes sunt per gloriae sublimitatem. Psalm. *levavi oculos meos ad montes.* Rogabunt boni, ut dicit Glossa, sanctorum orationibus se protegi ab ira Dei, qui tunc suos ita permittet affligi. Et videtur hic maxime de imperfectis accipiendum qui timebunt majorem adhuc afflictionem supervenire, cum videbunt per principes interfici fideles et multos ad infidelitatem labi: unde recurrent ad auxilia sanctorum. Potest etiam per speluncas et petras montium intelligi adumbratio et defensio, sive soliditas virorum perfectorum, qui erunt montes per vitae celsitudinem, ad quorum orationes confugient alii, qui non erunt tanti, pro evasione illius afflictionis, quam crudeliter Antichristus et sui fidelibus infliget: vel pro evasione periculi labendi in errorem cum videbunt miracula fieri per Antichristum et suos ministros: Deo hoc ex ira suae justitiae fieri permittente. *Et dicunt*, idest dicent: *montibus*, idest Angelis et sanctis per gloriam excelsis. *Et petris*, scilicet eisdem in Deo jam prorsus solidis. Vel per montes et petras viri perfecti et contemplativi, sive sint religiosi sive non; qui sunt montes per vitae eminentiam, petrae per internam constantiam. *Cadite super nos*, afflictionem idest animum compatientem nobis misericorditer inflectite. *Super nos*, juvantes per vos. *Et abscondite*, oratione. *Nos a facie*, idest praesentia. *Sedentis super thronum*, scilicet deitatis patris, vel Trinitatis, vel Christi secundum divinitatem regnantis et quiescentis in Ecclesia sive mentibus justorum. Hoc intelligitur de praesentia qua se manifestat in effectu justitiae. Ex magna enim ira Dei erit tunc, quod tantam tribulationem fieri permittet; quia multi propter malitiam et peccata multa et magna merebuntur in adversitate cadere, in errore ut magis damnentur. Unde Gregorius loquens de illa tribulatione sub tempore Antichristi dicit: *dum humilitas fidelium multitudine et manifestatione quasi destituetur, terribili occultae dispositionis examine, inde bonis misericordia largior, unde malis ira justa cumulabitur. Et ab ira agni*, idest Christi secundum humanitatem, quia contra ipsum secundum humanitatem et divinitatem commissae sunt offensae multiplices; ideo ejus iram, idest justitiam ejus homines tunc sustinebunt. In hoc autem confunditur humana superbia, quod scilicet agnum dulcem et mitem faciunt iratum. Jerem. 25, *facta est terra eorum in desolationem a facie irae columbae.* Item quia offendunt eum, qui pro ipsis voluit immolari. Jeremiae 12, *et ego quasi agnus* etc., *quoniam venit*: quasi dicant: necesse est ut subveniatis, *quoniam venit jam*, scilicet, *Deus magnus*, propter magnam tribulationem, idest tempus jam factum est praesens, *irae ipsorum*, idest patris sedentis et agni, *et quis poterit stare*, nisi vestris precibus adjutus? Quasi dicant: haec adversa et tentamenta non possunt sustineri viribus humanis; quia ex una parte fient per Antichristum et suos multa miracula, et praedicabuntur audacter errores: ex alia per principes occidentur fideles. Juxta modum praemissum videtur Glossa exponere: *rogant boni* et cetera. Solet etiam convenientius intelligi de timore poenae judicio inferendae. Tempore enim Antichristi appropinquare videbitur sive aestimabitur sententia extremi judicii. Et ideo timebunt boni maxime imperfecti. Unde sensus est secundum hunc modum: *a facie*, idest a severitate, per quam praesentiam suae justitiae ostendet Deus Trinitas, *et ab ira agni*, scilicet quam ostendet in judicio instante, *quoniam venit*, idest imminet, *dies*, scilicet dies judicii, *irae* scilicet contra peccatores: *et quis poterit stare* in tanta judicii districtione, idest expectare severitatem illius judicii? Malach. 3, *et quis stabit ad videndum eum?* Alia non mutantur. Posset etiam intelligi de multis, qui fidem tempore Antichristi deserent ne amittant ea quae diligent: quos describit, tum quantum ad dignitatis sublimitatem in gradu altissimo altiori et minus alto, tum quantum ad rerum copiositatem, cum vocat divites, tum quantum ad malitiae perversitatem, cum vocat fortes, scilicet ad mala. Tum quantum ad conditionis qualitatem, tam servitutis quam libertatis: qui aestimantes diem judicii instare, invocabunt auxilia Daemonum, ut eos ab ira judicis liberent, quos secuti sunt. *Abscondite*, idest abscondent, hoc est subsidium quaerent, in speluncis et petris, idest in refugio et defensione Daemonum; qui montes sunt per superbiam, et petrae post vocantur, propter pertinaciam. *Cadite* et cetera. Expositio est juxta modum praeteritum. *Abscondite*, idest vestra virtute protegite. Nota quod cum Antichristus per aliquod tempus, scilicet per tres annos et dimidium in magna potestate regnaverit, ut habetur infra, vili morte interficietur, in monte oliveti in papilione et in solio suo, in illo loco contra quem ascendit Christus ad caelos. Illo autem interfecto, non statim immediate veniet Christus ad judicium; sed concedentur electis ad poenitentiam quadragintaduo dies; ut habetur in Glossa super finem sequentis capituli, et habetur de praedictis super illud 2 Thessal. 2, *quem dominus Jesus* etc. in Glossa, *quando autem post illos quadragintaduos dies venturus sit dominus, prorsus ignoratur.* Sed quaeritur de hoc quod dicitur: *stellae caeli ceciderunt.* Cum enim illa tribulatio sit maxima, quo modo dominus subtrahet robur gratiae hominibus, quo sustentati non caderent? Respondeo. Dicendum, quod nullum cadere finaliter permittet Deus, qui ei vero corde adhaereat, et in tentationibus et adversis gratiae subsidium fideliter et ferventer requirat, sicut dicit Glossa. Unde multi erunt qui divina gratia confortati, statum, facta et dona contemnent. Unde Gregorius: *Dei adjutorio electi, ut Antichristo resistere valeant, fulcientur.* Item ratione ejus quod dicitur, *venit dies magnus irae ipsorum*: quaeritur utrum ita sit in Deo. Quod sic, videtur per haec verba. Item Psal. *quis novit potestatem irae tuae?* Contra. Ira dicit aliquando turbationem: sed Deus semper est tranquillus. Sapient. 12, *tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate judicas. Item ira dicit affectionem, sed in Deo non est affectio.* Augustinus, 12, de civitate Dei. *Nec affici dicendus est: patitur quippe qui afficitur.* Respondeo. Notandum, secundum beatum Gregorium, quod duplex est ira: scilicet per vitium: hoc in Deo esse non potest, quia reprehensibilis; Ecclesiastes 7, *ne sis velox ad irascendum: ira enim in sinu stulti requiescit.* Item ira per zelum: et hoc in judice vel in principe, qui habet culpas punire secundum quod exemplum in actum, habet quatuor: scilicet affectionem, et hoc est ex naturae imperfectione; et secundum hunc modum non est in Deo. Item turbationem aliquam vel poenalem vel aliquo modo culpabilem licet venialem: et haec turbatio est ex naturae corruptione; et secundum hoc etiam non est ira in Deo. Item poenae amorem, vel dispositionem intuitu justitiae; et sic est ira in Deo. Deus enim ex zelo justitiae praedisponit poenam inferre antequam inferat. Unde Gregorius super illud Job 4, *flante Deo periisse, et spiritu irae ejus esse consumptos*, dicit beatus Gregorius, 5 Lib. Moralium: *ut vindictam dominus cogitans demonstretur, flare irascendo dicitur.* Item signorum ostensionem: quandoque judex detestans mala commissa, signa irae ostendit. Vel ipsam poenae inflictionem, vel alia antecedentia poenam, vel concomitantia. Juxta hoc dicitur ira esse in Deo; scilicet quia aliqua facit quae videntur signa ut in Deo, ut est ipsa poenae inflictio, vel aliqua praecedentia ipsam poenam, ut dura comminatio quam facit impiis. Unde Hugo in primo Lib. de sacramentis parte quarta: *signa irae dicuntur.* Ex praedictis patet, quod ira non est in Deo quantum ad affectionem, nec quantum ad turbationem; sed quantum ad dispositionem sive ordinationem poenae respectu puniendorum, et quantum ad apparentiam signorum, quibus videtur iratus, licet non sit quantum ad turbulentiam. Maxime autem quantum ad ipsam poenae inflictionem. Gregorius 5 Moralium: *quando vindictam peccatoris exequitur, is qui in semetipso tranquillus est, pereuntibus turbulentus videtur.* Per hoc patet ad objecta.

Caput 7

[91211] Super Apocalypsim «Vox», cap. 7 *Post haec vidi* et cetera. Hic tangitur immutatio mediorum, scilicet ventorum in aere; et sub illa figura, ostenditur persequutio in subtractione boni, scilicet praedicationis. Tria autem hic tanguntur. Primo ostenditur in generali Daemonum aviditas ad nocendum. Secundo in speciali praedicationis impedimentum, *tenentes.* Tertio malitia impedientium, *ne flarent.* Dicit igitur, *post haec*, scilicet post praemissa, *vidi quatuor Angelos.* Daemones dicuntur Angeli, quantum ad naturae dignitatem; quia creatura nobilis naturae conditi sunt; ut si perstitissent, essent nuncii Dei, ad implendam voluntatem divinam. Hi sunt de quibus dicitur Job 4, *et in Angelis suis reperit pravitatem.* Item possunt dici Angeli, quia missi. Tum a Deo ad probationem bonorum, Job 2, item ad deceptionem malorum. 3 Reg. 22, *egredere et fac ita.* Tum a Diabolo principe ad subversionem cunctorum. Dicuntur autem quatuor universi Daemones, propter quatuor partes mundi in quibus nocent. Vel secundum Haymonem, quia praesunt quatuor regnis principalioribus, scilicet Assyriorum, Medorum, Macedonum, Romanorum. Haec sunt principalia regna de quibus habetur Daniel. 7, ubi loquitur de quatuor bestiis. *Stantes*, scilicet insistentiam et studium et aviditatem nocendi, *super quatuor angulos terrae*, idest super quatuor partes terrae, scilicet partem Orientalem, Occidentalem, Australem, et aquilonarem, etiam usque ad angulos, idest remotissimas partes terrae, quia in omnibus partibus nocere student. Job 1, *circuivi terram et*

perambulavi eam. Sed quid est quod dicit Glossa; *quia Diabolus mittitur ad deceptionem malorum?* Quia si sic: ergo Diabolus habet a Deo potestatem malefaciendi. Item secundum hoc deceptio est a Deo. Respondeo. Dicitur mitti a Deo; quia permittitur decipere quosdam, non quia a Deo recipiat ad hoc auctoritatem: unde non propter hoc sequitur, quod illa deceptio sit a Deo. Item est deceptio actio, et hoc ex parte Diaboli peccatum est, et ideo a Deo non est; quia non fit Deo auctoritatem dante, sed permittente. Est etiam deceptio passio in decepto; et quia justa est, ideo inquantum est poena, a Deo est. *Tenentes*, idest recipientes et impedientes, *quatuor ventos*, idest universos praedicatores; qui dicuntur venti, quia ventus nubes excitat; et sic terram rigat, rigatam facit fructificare: et faciem terrae fructificantis hilarem reddit: sic praedicator corda pravorum resolvit in lacrymas: et sic animae fructificant, et gaudium internum recipiunt. Item flando idest praedicando desiccant terram cordis humani, ad humiditatem peccati. Item ventus concutit homines et arbores et hujusmodi: sic praedicator animas ad timorem concutit, dum ostendit poenam Gehennae et multiplex damnum culpae: tamen, sicut ventus quandoque mitigatur, sic praedicator quandoque debet condescendere et allicere ad spem et amorem. Dicuntur autem quatuor propter partes quatuor, quas debent illustrare doctrinis et exemplis. Vel propter quatuor Evangelia, de quibus sumi debet materia praedicationis: vel propter quatuor virtutes cardinales, ut sint quasi lapides quadrati in fundamento templi. 3 Reg. 5, Ezechiel. 37, *a quatuor ventis veni spiritus* et cetera. *Ne flarent*, quia flatus, idest praedicatio praedicatorum desiccaret humorem vitiorum, et concuteret corda hominum, sicut flatus desiccat terram et concutit arbores et ipsa corda hominum. *Super terram*, idest homines amantes ea quae sunt terrae; et ita efficiuntur terra per vilitatem. Augustinus, *talis est quisque, qualis sua dilectio; si terram diligis, terra eris.* Item Augustinus in libro de actu Christiano: *dictum est Diabolo, terram manducabis: datus est ergo in cibum Diabolo peccator; non sumus terra, si nolumus manducari a serpente. Neque super mare*, idest super peccatores diversis vitiis fluctuantes. Vel per terram avari qui terram diligunt. Augustinus 2 liber de sermone domini in monte: *animus terrenorum cupiditate sordescit.* Per mare vero voluptuosi, ratione spumositatis et foetoris. Propter primum dicitur Judae unico: *fluctus feri maris, spumantes suas confusiones.* Propter secundum punita est voluptas, poena ignis sulphuris. Genes. 19, item per mare, superbi, ratione timoris et fervoris; tument enim per elongationem. Augustinus in libro de servanda virginitate. *Non aliter invenitur requies animae, nisi in quieto tumore digesto.* Fervent per variam cognitionem et affectionem, et locutionem. Isaiae 57, *impii quasi mare fervens* et cetera. Boni vero signantur per arborem: unde dicit, *neque in ullam arborem*, idest neque in aliquam paratam ad fructificandum, vel quae excedat terrenitatem. Omnes enim vult damnificare Diabolus, et praedicationem impedire pro viribus. 1 Thess. 2, *voluimus venire ad vos, sed impedivit nos Satanas, et vidi alterum.* Ostensa tribulatione Ecclesiae, hic ostenditur consolatio quae est ex cohibitione potestatis Daemonis. Item ex numerositate salvandorum. Item ex dignitate meritorum. Rursus ex magnitudine praemiorum. Unde haec pars habet quatuor. In prima ostenditur consolatio ex cohibitione adversariorum. In secunda ex numerositate salvandorum. Ad totam enim ac talem societatem, non est pigritandum ascendere, etiam si adversa occurrant. *Post haec vidi turbam.* In tertia ex dignitate meritorum, ibi: *stantes ante thronum.* Quarta, ex magnitudine praemiorum, *et respondit unus.* Circa primum primo describitur persona refrenantis. Secundo ostenditur imperium quo refrenantur, *et clamavit.*

Tertio ostenditur qui sunt qui refrenantur, quia Daemones malitiosi, *quatuor Angelis.* Quarto ad quid refrenantur, dicens: *nolite.* Persona autem refrenans describitur primo quantum ad mysterium humile reparationis cum signo *per Angelum.* Secundo quantum ad profectum nostrae promotionis, *ascendentem.* Tertio, quantum ad donum spiritualis consignationis. *Habentem.* Dicit igitur. *Et vidi.* Sicut videram Daemones volentes hominibus nocere, *et vidi alterum Angelum*, a quo compescerentur: per quem signatur Christus, qui dicitur Angelus, propter reparationis mysterium; quia scilicet missus est ad humanam reparationem, per virtutem eruditionis; per exemplum conversationis, per sustinentiam passionis. Dicitur ergo Angelus inquantum homo; dicitur inquam Angelus non natura sed officio. Isaiae 9, secundum Septuaginta *et vocabitur nomen ejus magni consilii Angelus.* Et bene dicitur *alterum*; quia sicut sunt prompti ad nocendum: sic iste ad adjuvandum et protegendum, sicut infra sequitur, *ascendentem*, in suis per effectum, hoc est promoventem suos, *ab ortu solis*, idest a tempore resurrectionis, quando quasi sol novus ortus est mundo, per ipsius Christi glorificationem: ex tunc autem fides coepit multiplicari, quia discipulos in fide instruxit, donis ditavit, per mundum misit, et per eos fidem in hominibus multiplicavit. Vel, *ab ortu solis*, idest a nativitate sui ipsius, qui est sol justitiae, illuminans omnes qui illuminari quaerunt. Malach. ultimo: *orietur vobis sol justitiae. Ascendentem*, idest proficientem sapientia et aetate, Luc. 2. Sed quomodo hoc dico, cum ab ipso instanti incarnationis habuerit plenitudinem sapientiae? Ut dicit Bernardus. Item Lucae 2, *confortabatur plenus sapientia?* Respondeo. Profectus sapientiae non intelligitur in Christo quantum ad sapientiae augmentationem, sed quantum ad manifestationem, quae paulatim fiebat secundum quod aetate crescebat, sicut exponit Damascenus et Anselmus. Alia litera est, *descendentem*, quia ipse secundum quod homo descendit a se Deo qui est ortus solis, idest patris, quia ab eo natus secundum divinitatem. Ipse enim inquantum Deus plasmavit carnem quam assumpsit, non virtus naturae. Sed contra. Aut est descensus secundum divinitatem, aut secundum humanitatem: si primo modo, contra. Quia ille descensus est per creationem secundum Glossam, hoc est per plasmationem. Divinitatis autem non est creari sed creare. Si secundo modo; aut ergo secundum locum aut secundum peccati casum. Si secundum locum, ergo caro illa est allata de caelo, quod est haereticum. Si secundum peccati lapsum; contra. Augustinus, 10 Lib. super Genesim: *nec caro sua erat caro peccati.* Respondeo: descensus iste fuit secundum humanitatem, ut dicit Glossa. Nec tamen secundum locum nec secundum casum peccati, sed secundum effectum sicut causatum descendit a causa: quia causa superior est et dignior causato: et sic omnis creatura descendit a Deo; sed specialiter illa quae sunt virtute supernaturali. *Habentem* etc. sic videbat in visione sua. Per hoc signatur, quod Christus habet ad opus fidelium signum crucis ad consignandum suos. Haec autem consignatio fit, cum interius cordibus fidem, amorem, memoriam et imitationem suae crucis imprimit; et exterius Baptismum dispensat per ministros, quo consignantur et discernuntur fideles ab infidelibus; hoc est signum Dei vivi; quia per hoc cognoscimur ad Deum pertinere. 2 Corinth. 1, *signavit nos* et cetera. *Vivi*, ad differentiam idolorum, qui sunt dii falsi et mortui, quorum signum portant infideles. Vel hoc signum potest intelligi potentia aequalis patri, quam in miraculis manifestavit, per quam ostendebatur esse vivus et verus Deus. Joan. 10, *opera quae ego facio.* Vel: *signum Dei vivi, immunitas a peccato* secundum Glossam; quod ad solum Deum pertinet. Job 15, *quis est homo, ut immaculatus sit?* Contra. Quia beata virgo nullum peccatum commisit. Item aliquis bene contritus et confessus potest esse sine omni peccato. Respondeo. Dicendum quod beata virgo nullum peccatum actuale commisit, tamen originale habuit, a quo ante ortum sanctificata fuit; et ita non fuit omni tempore sine omni peccato: quod autem hic dicitur intelligitur pro omni tempore. Per hoc patet ad aliud, quia Glossa loquitur de immunitate a peccato secundum omne tempus, quod nulli homini convenit praeter Christum. *Et clamavit voce magna*, idest magna virtute: sive magna imperio suae voluntatis. Iste clamor sive hoc imperium fuit ipsa refrenatio potestatis Daemonum, per passionis suae virtutem. Unde Glossa: *clamare Dei, est facere.* Infra 20, *apprehendit draconem* et cetera. *Quatuor Angelis*, idest universis Daemonibus, per quatuor partes orbis nocere optantibus. *Quibus datum est*, idest permissum, *nocere*, per gravissimas tentationes vitiorum, et per procurationem mortis hominum, *terrae et mari*, idest peccatoribus, qui sunt viles propter peccata jam facta et fluxibiles quantum ad facta, et iterum quantum ad facienda. Propter prius dicuntur terra, propter secundum mare. Vel terra avaros signat, mare, quia spumat, luxuriosos. Item quia fervet, superbos. Gregorius super illud 20 Apocal.: *apprehendet draconem: draco dicitur; quia malitiose nobis nocere appetit. Dicens: nolite.* Hic ostenditur quantum ad quid refrenantur: scilicet ne noceant Daemones hominibus consignandis signaculo fidei et gratiae, donec consignentur. Non quod post noceant: sed quod dicitur donec, vel quousque, accipitur inclusive; quia cum erunt consignati, minus eis spiritualiter nocere poterunt. Primo inquam prohibentur nocere consignandis. Secundo agit de ipsis jam consignatis, *et audivi.* Dicit igitur. *Dicens: nolite nocere.* Notandum quod ex ipsis verbis, quae obscuritatem habent, potest colligi, quod dominus in passione, et virtute passionis, compescuit Daemones, ne eos qui erant credituri, ac fidei signaculo consignandi, tentarent quantum vellent, et ne tentando in errore retinerent. Unde post ascensionem ad praedicationem discipulorum, et aliorum praedicatorum, multa millia convertebantur: sicut loquente Petro conversi sunt multi increduli, circiter tria millia, et consignati sunt signaculo crucis et fidei per Baptismum, Act. 2. Et in eisdem actibus legitur multa conversio Judaeorum et Paganorum, praedicantibus apostolis facta. Et ad verba beatae Catharinae conversi sunt multi philosophi; et alia consimilia leguntur multa. Hoc autem erat quia Daemones virtute dominicae passionis, quam pro salute hominum tulit, coerciti erant, ne eos involverent errorum tenebris quantum vellent, et ne eos in ipsis tenebris perpetuo detinerent; et sic erunt coerciti usque ad finem mundi quantum ad electos qui sunt credituri; licet modo sunt in tenebris errorum, donec impleatur numerus electorum: unde et modo aliqui convertuntur, et in fine praedicantibus Elia et Enoch convertuntur Judaei et signaculo Dei per fidem et gratiam consignabuntur. Hoc est ergo quod dicit: *nolite nocere*, o Daemones: quasi dicat: non laboretis nocere per tentationum gravitates quantum velletis; quia non poteritis. *Terrae et mari*, idest peccatoribus vilibus et fluxilibus, ut dictum est supra. Vel modo praemisso. *Neque arboribus*, bonis, terram excedentibus et ad fructificandum paratis. Dicuntur ergo justi arbores, quia sunt fructiferi per bonam operationem; folia habent in medicinam, per salutiferam eruditionem; umbram habent per aedificariam aedificationem; quae est aliis propter exemplum in refrigerium contra aestum vitiorum. In terra radicantur per humilitatem, in ramis dilatantur per caritatem. De tali arbore Matth. 7, *omnis arbor bona, fructus bonos facit. Quoadusque signemus*, exemplo formando interius signaculum fidei, cum affectu misericordiae et virtute imitandi crucem: et ministri mei, disponendo exterius per doctrinam et sacramenta per quae disponitur anima ad impressionem signaculi fidei et gratiae; quod est signaculum crucis; quia a cruce provenit, et servos esse crucis ostendit. *Servos Dei nostri*, idest electos qui futuri sunt servi Dei, licet modo sint in errore infidelitatis. Nostri dicit, idest mei inquantum homo sum, et ministrorum meorum qui sunt coadjutores mei; quia Deo patri subjicimur et per affectum amoris ipsum habemus Deum. *In frontibus eorum*, interioribus, idest in mentibus ut sint audaces ad confitendum crucem et nomen meum, constantes ad sustinentiam adversorum. Frons enim sedes est verecundiae vel audaciae; et ideo signat audaciam et constantiam exclusa verecundia, cum agitur causa fidei. Hoc est signum tau, quo signandus est quilibet in fronte; idest signaculum crucis quod est signum Dei vivi, quo debet mens consignari; scilicet ut habeat fidem crucis et amorem, ac memoriam et affectum imitandi et audaciam confitendi et constantiam sustinendi. Ezechielis 9, *signa super frontes* etc.: et sequitur: *omnem super quem videritis tau ne occidatis.* Potest etiam intelligi de fronte exteriori. Per Baptismum enim in quo operatur Deus interius, et dispensatur exterius, consignatur non solum anima, sed etiam corpus; quia totum corpus per Baptismum dedicatur Deo: unde in scapulis vertice et pectore fit inunctio, ut dicit Glossa. Sed tamen hic specialiter frons exprimitur: tum quia signum crucis specialius in fronte et facie imprimitur. Tum quia in fronte est signum audaciae et constantiae, vel verecundiae et pusillanimitatis: unde frons hic exprimitur ut audacia et constantia, quae debet esse non solum in mente, sed etiam in corpore, significetur. Propter hoc etiam in confirmatione fit consignatio in fronte per episcopum sancto chrismate et signo crucis in nomine patris et filii et spiritus sancti; et sic per hanc consignationem, de qua hic agitur: et sanguis agni in utroque poste, scilicet interius et exterius, ne percussio fiat in domo, Exod. 12. Haec autem consignatio fit in frontibus a domino et ministris suis: unde dicitur: *quoadusque* etc.: quia ad hoc ut sit homo audax et constans, non solum mente, sed etiam ipso actu in corpore ad confitendum nomen Christi, et sustinendum adversa, non sufficit dispensatio sacramentorum exterius per ministros, nisi et Deus gratiam interius infundat: sed cum utrumque concurrat, tunc consignatio hujusmodi perficitur. Et notandum quod *quousque*, ut supradictum est, non accipitur exclusive, sed inclusive, ut ibi: *dixit dominus domino meo* et cetera. Matth. 1, *et non cognoscebat eam donec peperit* et cetera. Constat enim quod nec post: sed Evangelista loquitur pro tempore pro quo poterat esse dubium. Similis modus loquendi est, *non facias malum usque ad mortem.* Similiter intelligendum in proposito. Post consignationem enim virtute signi, quod est fides et gratia et amor crucis in anima cum imitatione, et etiam impressio crucis in corpore, proteguntur fideles a Daemonibus magis quam ante, ut patet per illam figuram Exod. 12, et Ezechiel. 9. Item fides crucis et gratia cum aliis annexis intus et extra dicitur signaculum; quia per hoc cognoscimur esse servi et milites Dei; et iterum per hoc discernuntur fideles et justi ab infidelibus et injustis. Unde fideles, qui sunt mali, non habent hoc signaculum nisi truncatum; quia decoloratum; quia fidem habent sine gratia et amore et imitatione; unde per hoc non cognoscuntur esse Dei milites, sed discernuntur ab infidelibus; infideles tamen per illud non distinguuntur ab injustis; cum et ipsi sint injusti. Habent enim signaculum Diaboli superscriptum. Matth. 22, *cujus est imago haec et superscriptio?* Sic potest ab eis quaeri et modo et in judicio: et possunt respondere, Caesaris, idest Diaboli: interpretatur enim possidens principes, quia maxime nititur ad dominandum majoribus et praecipue eos possidet. Item nota quod illud quod dictum est, *nolite nocere* etc. videtur intelligendum, non de cohibitione ab omni nocumento spirituali, cum etiam consignatis quandoque noceant spiritualiter per tentamenta; sed ne noceant quantum vellent, et in peccato semper detineant. Item illud quod dictum est, *clamavit* etc. *et nolite nocere* etc. secundum Glossam intelligitur de clamore et verbo reali. Per hoc enim quod Joannes in visione audivit Angelum clamantem, *nolite nocere* etc. figuratur quod Christus clamore reali Daemones cohibuit a nocumento electorum in passione et per passionem, idest per meritum et efficaciam suae passionis fecit ne quantum vellent nocerent per tentationes electis credituris, ne impedirentur ad fidem converti; nec etiam jam conversis; dummodo ei per fidem, amorem et imitationem adhaerere velint. Gregorius super illud Apocal. 20, *apprehendit draconem* etc.: *utiliter potentia divinae dispensationis astringitur, ne inquantum nocere valet effrenetur.* Item quod dictum est, *nolite nocere terrae et mari*, videtur intelligendum de illis solum, qui licet aliquando sunt in tenebris infidelitatis vel peccati alterius, sunt quandoque convertendi et finaliter perseveraturi; non de omnibus malis universaliter. Item manente intellectu praemisso de nocumento spirituali, posset illud nocumentum intelligi etiam corporaliter; ne scilicet noceant procurando mortem credituris antequam credant: possent enim, nisi cohibeantur, hoc facere, vel concitando odia, vel rixas usque ad homicidia, vel etiam suffocando humana corpora, ne ad fidem veniant infideles: sed virtus dominicae passionis operante Christo pro credituris, cohibet eos ne mortem electis inferant, per quam praecludatur via ad salutem vel ante fidem vel post. Sed dubitabit aliquis quomodo cohibentur. Si permissio fit eis. Dictum est enim: *quibus datum est.* Si enim nocere permittuntur, non cohibentur. Item quando loquitur de permissione, non loquitur de arboribus, sed quando loquitur de cohibitione: unde hoc? Item si per arbores intelliguntur boni, sicut Glossa vult post principium hujus capitis, tales videntur consignati. Quomodo ergo dicuntur consignandi cum aliis qui prius erant mali? Respondeo. Dicendum quod pro diversis temporibus intelligitur. Tempore enim ante adventum Christi permittebatur per tentationes multum nocere: unde fere totum mundum erroribus involverat: sed dominus in passione et virtute passionis ipsum cohibuit, ne tantum possit tentare electos et tantum tentando nocere, quantum prius usque ad tempus Antichristi, quo solvetur, idest sua potestate uti atrociter a Deo permittetur. Vae his. Infra 20, *apprehendet draconem* et cetera. Praeterea haec cohibitio non videtur intelligenda quantum ad omnem modum nocendi; sed ne possent Daemones nocere per tentationes quantum ante passionem, et etiam quantum vellent. Isidorus 3 libro de summo bono: *non amplius tentat electos Diabolus quam permittit Dei voluntas.* Ad aliud dicendum, quod per terram et mare intelliguntur mali pro tempore sive statu peccati, licet aliquando sint convertendi: per arbores vero boni. Licet autem tam malis quam bonis nocere appetant Daemones; tamen existentibus in gratia, non sic permittuntur nocere, ut eis qui sunt in culpa. Unde incredulis ante passionem magis nocere poterat quam bonis: per passionem vero cohibitus est, quantum ad bonos, et etiam quantum ad malos, tamen credituros; et ideo non ponitur prius nomen arboris, sed post. Ad aliud dicendum, quod est duplex consignatio: scilicet consignatio mere invisibilis quae fit per gratiam simplicem, quam Deus etiam sine sacramento infundit; et haec consignatio est per fidem et amorem; et potest haberi ante Baptismum ab homine bene contrito, sicut habebat Cornelius. De quo Act. 10. Item consignatio partim visibilis, partim invisibilis, quae est per gratiam sacramentalem. In sacramento enim operatur Deus invisibiliter, homo autem exterius visibiliter; et ipsum sacramentum visibiliter suscipitur.

Aliqui autem, licet sint boni, tamen non sunt hoc modo consignati; ut patet in Cornelio, qui prius erat bonus, et post ad doctrinam beati Petri Baptismum suscepit, Act. 10. De hac secunda loquitur hic. Unde dicit: *quo ad usque signemus*, scilicet ego et ministri mei, per Baptismum et alia sacramenta. *Et audivi.* Hic agitur de jam consignatis. Et nota quod superius agebatur pro statu ante consignationem; hic autem pro statu jam factae consignationis; quia hoc intellexit quales erunt illi qui usque ad finem mundi signati erunt. Primo autem agitur de consignatis in generali. Secundo in speciali, *ex tribu Juda.* In generali autem ponit consignatos sub numero quodam, scilicet centum quadraginta quatuor millium, dicens: *et audivi*, in mea visione. *Numerum signatorum*, idest omnium qui usque ad finem erunt signati signo crucis, intus per fidem et amorem et memoriam et affectum imitandi, exterius autem per sacramentorum susceptionem, maxime Baptismi, et per ipsam imitationem. *Centum quadraginta quatuor millium.* Nota quod sub hoc numero intelliguntur omnes electi existentes sub tempore gratiae usque ad finem mundi. Nec iste numerus ponitur ratione numeri, sed ratione mysterii, sicut vult Glossa. Nec tantum per hunc numerum signantur illi qui sunt de genere Judaeorum, sed etiam de gentibus; licet secundum superficiem videatur loqui solum de filiis Israel. Et hoc habetur in Glossa infra super illud: *post haec vidi turbam* etc., *cum secundum figuram* et cetera. Per numerum ergo qui in tota hac litera ponitur, non signatur quot sint electi, sed quales debent esse. *Ex omni tribu filiorum Israel.* Sic ostensum est ei in visione propter mysterium. Unde sensus secundum sensum mysticum: intellexi quales erunt illi qui signati erunt ex omnibus fidem Jacob imitantibus. Rom. 9, *non enim omnes qui sunt ex Israel* et cetera. Justi enim sunt spiritualiter ex tribu filiorum Israel. Dicitur autem *ex omni tribu*, quia multiplex est tribus justorum, qui filii Israel sunt spiritualiter per imitationem, secundum quod est multiplex gradus justitiae in electis, ut infra patebit. Unde illi qui sunt sub uno gradu justitiae sunt una tribus; qui sub alio, sunt alia tribus, et sic ulterius. Per illum autem numerum signantur quae sunt necessaria justis: scilicet perfectio in diligendo: quae signatur per millenarium qui est numerus perfectus, quia ad eum terminatur plenus cursus numerorum; et si quis velit post eum numerare, oportet redire ad numeros praecedentes. Item perfectio in operando quae per centum, quia numerus est completus, usque ad ipsum enim decurrit numerus; licet millenarius sit perfectior. Item labor in sustinendo scilicet poenalia et difficilia, ut in statu poenitentiae quae per quadraginta signatur, qui numerus est poenitentium, quia tot diebus jejunavit Moyses et ipse Christus. Partes enim aliquotae quadragenarii faciunt quinquaginta, qui est numerus remissionis, quia poenitentia ducit ad remissionem peccatorum. Hujus autem partes aliquotae quadragenarii sunt unum, duo, quatuor, quinque, octo, decem, viginti; ex his simul sumptis colligitur numerus quinquagenarius. Item doctrina in regulando, quae continetur in quatuor Evangeliis; unde signatur per quaternarium. Omnia enim praedicta debent fieri secundum regulationem quae ex quatuor Evangeliis habetur. Vel aliter. Numerus enim praedictus colligitur ex duodecim millibus per duodenarium in se ductis, sicut patet in sequentibus. Nam duodecim millia duodecies sumpta faciunt praemissum numerum, scilicet centum quadraginta quatuor millia. Millenarius signat perfectionem; duodenarius qui colligitur ex tribus quater sumptis, signat fidem Trinitatis per quatuor partes orbis. Per alium vero duodenarium, per quem fit revolutio duodenarii ad praemissum numerum complendum, intelligi potest doctrina duodecim apostolorum, secundum quam debent homines regulari in perfectione vitae et in ipsa fide;

vel duodecim filii Israel quorum nomina in litera ponuntur, propter mysterium in litera. Illi ergo sunt signati, qui habent perfectionem vitae cum Trinitatis fide in quatuor partibus orbis, secundum doctrinam duodecim apostolorum, vel secundum imitationem et conformitatem ad duodecim filios Israel juxta nominum rationem. Ponitur autem secundum Glossam finitum pro infinito, quia sub certo numero sunt electi noti Dei, 2 Timoth. 2, *cognovit dominus qui sunt ejus.* Aliqui libri habent, *centum sexaginta quatuor millia signati, ex omni* etc.: et tunc sic litera suppleri potest. Audivi numerum signatorum, qui numerus centum sexaginta quatuor millia, scilicet homines signati ex omni et cetera. Quidam libri non habent, *signati.* Et illud videtur melius, cum ante dicatur: *signatorum* et cetera. Centum sexaginta quatuor, quod sumitur accusative. *Ex tribu Juda.* Hic enim in speciali agitur de signatis. Et praemissus numerus subdividitur per duodecim millia duodecies sumpta. Et ponuntur nomina duodecim filiorum Israel, propter mysterium, ut patet in Glossa. Signatur autem hic quadruplex status justorum: scilicet status poenitentium, proficientium, perfectorum et perseverantium, secundum quadruplicem denarium duodenarii filiorum Israel. Et secundum hoc dividitur haec pars in quatuor. Ad statum autem poenitentium tria requiruntur: scilicet humilitas in confitendo quae per Judam signatur, quod interpretatur confitens. In confessione autem intelligitur contritio quae debet concomitari poenitentibus. Igitur necessaria est cum contritione confessio peccati. Prov. 28. *Qui abscondit scelera sua non dirigetur; qui autem confessus* et cetera. Potest etiam intelligi de confessione laudis. Psalm. *confitebor domino nimis in ore meo.* Ordina sic literam: signati ex tribu Juda erant duodecim millia, hoc est, signati de statu confitentium, qui sunt quasi una tribus spiritualis sequens fidem et vitam Jacob sive Israel qui fuit patriarcha, habent per quatuor partes orbis, sive secundum regulam quatuor Evangeliorum, fidem Trinitatis et perfectionem sanctitatis. Per millenarium enim, ut dictum est, signatur perfectio. Per duodenarium qui colligitur ex quatuor et tribus per invicem ductis, intelliguntur vocati ex quatuor partibus mundi, ad fidem sanctae Trinitatis. Vel per quaternarium intelligitur doctrina salutis contenta in quatuor Evangeliis. Unum praemissorum est specialiter pertinens ad statum poenitentium, scilicet confessio. Alia duo sunt generalia ad omnem statum, scilicet perfectio sanctitatis: intelligitur de perfectione sustinentiae, haec enim est omnibus necessaria. Matth. 5, *estote perfecti* et cetera. Item fides Trinitatis. Hebr. 10, *sine fide impossibile est placere Deo.* Unde duodecim millia in qualibet tribu ponuntur, quia in omni gradu et statu sunt illa duo necessaria per quatuor partes orbis, sive juxta doctrinam quadruplicis Evangelii. Et nota quod per duodecim tribus filiorum Israel intelliguntur ipsi justi secundum duodecim gradus quadruplicis status praemissi. Unde illi qui sunt in gradu confessionis sunt una tribus; ratione satisfactionis sunt alia tribus; et sic ulterius de aliis quae sequuntur. Ipsi etiam justi sunt filii Israel per imitationem, quia ejus fidem et sanctitatem imitantur. Et potest justus esse in diversis tribubus, quia in diversis gradibus qui sunt sub uno statu, ut patet in primis tribubus, sive gradibus pertinentibus ad primum statum. Aliter potest litera ordinari aliis non mutatis. Ex tribu Juda, duodecim millia erant signati: ita quod adjectivum quantum ad genus referatur ad duodecim millia ratione ejus quod subintelligitur; quia in hoc quod dicitur duodecim millia intelliguntur homines. Et etiam quandoque solet dici sex millia viri, vel duodecim millia homines, ut 2 Machab. 8, *eduxerunt ad sex millia viros*: et 2 Machab. 12, *commiserunt cum eo Arabes quinque millia viri et equites quingenti.* Hoc est dicere secundum intellectum mysticum:

qui tenent confessionem peccati vel laudis, et per quatuor partes orbis habent fidem Trinitatis cum perfectione vitae, sunt signati: quia in confitentibus cum ipsa confessione sufficientiae et sub fide Trinitatis gratia formata, intellige gratiam gratum facientem et fidei sacramenta ut Baptismus et alia. Qui autem habet praedicta, portat signum quod est de familia Dei, et quod est ordinatus ad gloriam, si semper hoc teneat. Et sic intellige consignationem in omnibus sequentibus. Consignatio enim haec fit per fidem Trinitatis in qua intelliguntur alii articuli. Et per gratiam quae est forma fidei, et per sacramenta fidei, et haec implicite intelliguntur ex fide Trinitatis et per vitam perfectam quae comprehendit memoriam dominicae crucis et affectum imitandi et ipsam imitationem in actu. His autem praedictis additur aliud speciale, secundum gradus distinctos, qui sunt duodecim, secundum duodecim nomina filiorum Israel. Judas autem primus ponitur, cum fuerit quartus: quia confessio fidei sive peccati praecedit et rursus per hoc ostenditur, per hoc quod carnalis generatio non est hic attacta, sed spiritualis. Item intelligitur satisfactio, quia poenitens debet dare operam generationi rectorum operum, ut Deo sufficiat, et damna quae sibi ipsi peccando intulit resarciat: quod signatur per Ruben, quod interpretatur videns filium: idest opera bona ad jucundandum; quia cum quis bene operatur, potest videndo filios suos, idest opera, jucundari in Deo. Psalm. *filii tui sicut novellae olivarum, in circuitu mensae tuae.* Gregorius in homeliis super illud Lucae 12, *sint lumbi vestri praecincti et lucernae ardentes: unusquisque tanto majorem debet quaerere bonorum operum lucem per poenitentiam, quando graviora sibi intulit damna per culpam.* Dicit igitur, *signati ex tribu Ruben, erant duodecim millia*: idest illi qui sunt signati de gradu bene operantium, qui sunt una tribus filiorum Jacob, qui ejus filii sunt per imitationem; habent perfectionem vitae cum fide Trinitatis per quatuor partes orbis, sive secundum quatuor Evangeliorum doctrinam, quae dirigit ad fidem sanam et vitam perfectam. Vel, duodecim millia, scilicet homines, erant signati ex tribu Ruben. Quasi dicat: qui sunt fecundi in bonis operibus, et habent perfectionem vitae cum Trinitatis fide, per diversas partes orbis, sive secundum doctrinam quatuor Evangeliorum, illi sunt signati, qui hoc faciunt ad illud signaculum. Primo modo vel secundo, expone in aliis quae sequuntur. Item requiritur virtuositas, in pugnando scilicet contra tentationes vitiorum: quod signatur per Gad, quod interpretatur tentatio. Job 7, secundum aliam litteram. *Tentatio est vita hominis super terram.* Jacob. 4, *resistite Diabolo et fugiet a vobis.* Item interpretatur accinctus; quia ad expugnandum et vincendum tentationes debet homo accingi virtute mentis. Psalm. *et praecinxisti me virtute ad bellum.* Item et ad sustinendum tribulationes et adversitates. Psalm. *ego autem in flagella paratus sum. Ex tribu Aser.* Hic agitur de signatis quantum ad statum secundum, scilicet proficientium. In quo est triplex gradus. Primus ordo est recta ad mundum; quod signatur per Aser quod interpretatur beatus. Talis enim est beatus, sicut tangit Glossa, qui non est mundanis intentus, sed recte ordinatus est ad ea quae sunt mundi, vel bene utendo eis, vel abjiciendo. Matth. 5, *beati pauperes spiritu.* Ecclesiastici 31: *beatus est dives qui inventus est sine macula* etc.: *qui potuit transgredi et non est transgressus* et cetera. Secundus est latitudo caritatis ad proximum, scilicet in exhibendo caritatum beneficia proximis, et diligendo omnes etiam inimicos; quod signatur per *Nephtalim*, quod interpretatur latitudo. Psalm. *latum mandatum tuum nimis.* Tertius fervor caritatis ad Deum qui facit oblivisci omnia temporalia, et extendere affectum in Deum; quod signatur per *Manassem*, quod interpretatur oblivio. Philipp. 3, *quae quidem retro sunt obliviscens.*

Talis autem propinquus est perfectioni: unde recte sequitur de statu perfectorum. *Ex tribu Simeon.* In hoc autem statu triplex est gradus. Primus est vehementia afflictionis in dolendo: viri enim perfecti vehementer dolent de peccatis, si quae aliquando commiserunt. Item de peccatis aliorum. Item de incolatu hujus miseriae, quae signatur per Simeonem, quod exauditor tristitiae interpretatur. Ille exaudit tristitiam qui motu gratiae excitantis ad dolendum de peccatis quandoque a se commissis, vel etiam de alienis, vel de praesenti miseriae incolatu amplectitur. Matth. 5, *beati qui lugent.* Joan. 16, *tristitia vestra vertetur in gaudium.* Secundus operum supererogatio in agendo: quod signatur per *levi*, quod interpretatur additus, quia praeceptis vel sibi injunctis adduntur alia sicut consilia, et alia quae sunt supererogationis. De quibus dicit beatus Gregorius: *praestantiori desiderio plus exhibere appetunt quam praeceptis generalibus audire potuerunt.* Tertius, mentis elevatio in desiderando illis, in contemplando scilicet divinam fruitionem, ad quam omnino suspirant: quod signatur per *Issachar*, quod interpretatur merces. Philipp. 3, *nostra conversatio in caelis est. Ex tribu Zabulon.* Hic agitur de signatis quantum ad quartum statum, scilicet perseverantium: qui scilicet diu in culmine perfectionis fuerunt, et jam propinqui sunt ad praemium percipiendum. Est autem et in hoc triplex gradus. Primus fortitudo ad adversa sustinenda; quia tales, cum sint in altissimo statu, libentissime cuncta adversa pati parati sunt: quod signatur per *Zabulon*, quod interpretatur habitaculum fortitudinis: quia habitant in interno munimento fortitudinis ad sustinendum omne adversum. Tob. 5, *forti animo esto* et cetera. Act. 21. *Ego autem non solum alligari* et cetera. Secundus est sedulitas ad merita cumulanda, quod signatur per *Joseph*, quod interpretatur augmentum, quia tales semper augere merita student. Genes. 49, *filius accrescens Joseph.* Tertius est idoneitas ad praemia percipienda: quia merito diuturnitatis et altae perfectionis facti sunt idonei ad praemii perceptionem; quod signatur per *Beniamin*, quod interpretatur filius dexterae, idest merito fervidae perseverantiae, filius divinae clementiae, qui dat suis filiis aeternam mercedem. Cantic. 2, *et dextera illius amplexabitur me.* Vel dexterae, hoc est ipsius beatitudinis: quia ad eam sicut ad haereditatem propriam est deputatus et ad eam idoneus. Isidorus 1 Lib. de summo bono: *dextera patris beatitudo est, sicut sinistra miseria.* Vel potest hic intelligi claritas ad beneficia intelligenda, quia omnia noverunt esse a Deo, et nihil ab homine; et ideo sunt filii dexterae, idest divinae misericordiae, cui omnia ascribunt commendabilia. Unde Gregorius: *sancti viri quicquid in se boni inspiciunt, immortalis gratiae donum esse cognoscunt.* Ad praemissum quadruplicem statum est reducere omnes electos. His praemissis gradibus, debet quilibet reptare manibus ac pedibus ut ad beatitudinem quandoque pertingat. Primus enim est humilitas perfectionis: sive sit confessio peccati, in qua intelligitur concomitans contritio cordis (de qua confessione, dicit beatus Gregorius: *unicuique peccatori jam exordium illuminationis est humilitas confessionis*); sive sit confessio fidei; quia fides est substantia rerum, Hebr. 11, *sive confessio laudis.* Gregorius: *indignus est dandis, qui non agit gratias pro acceptis.* Post haec sequitur foecunditas operationis. Unde sequitur *Ruben.* Coloss. 1, *in omni opere bono fructificantes.* Ex hoc provenit virilitas expugnationis scilicet tentationum; quia ipsa bona juvant ad superanda mala: unde sequitur *Gad* tentatio. Ephes. 6, *induite vos armaturam Dei.* Ad hoc sequitur contemptus vanitatis; quia merito praemissorum, datur gratia et virtus, ad non diligendum temporalia, ut verius diligatur Deus: unde sequitur *Aser* beatus. Psalm. *beatum dixerunt populum cui haec sunt; beatus populus cujus dominus*

Deus ejus. Ex hoc provenit miseratio pietatis, ut proximis subveniatur. Unde sequitur *Nephtalim.* Proverb. 22, *qui pronus est ad misericordiam, benedicetur.* Ex his adhaesio caritatis surgit scilicet ad Deum: Gregorius: *per amorem proximi, Dei amor nutritur.* Et ideo bene sequitur *Manasses*, quia per amorem magnum ad Deum omnia inferiora dantur oblivioni. Gregorius, *sicut mors corpus interimit, sic ab amore temporalium aeternae vitae caritas occidit.* Ex adhaesione autem amoris ad Deum oritur vehementia anxietatis, scilicet de offensis propriis, quandoque prius commissis, vel de alienis. Unde sequitur *Simeon.* Rom. 9, *tristitia mihi inest magna* et cetera. Ad praemissa sequitur, operante gratia, supererogatio bonitatis, ut ultra quam tenetur agat: unde sequitur *levi.* Gregorius, *perfectiores sub generali judicio non tenentur, quia et praecepta generalia vivendo vincunt.* Vult dicere quod tales qui relinquunt saeculum, et observant consilia, erunt judices non judicati. Ex his autem inardescit desiderium aeternitatis, juvamine contemplationis: unde sequitur *Issachar.* Philipp. 1, *desiderium habens dissolvi* et cetera. Ad desiderium autem et fervorem contemplationis sequitur magnitudo fortitudinis: scilicet ad sustinentiam quorumlibet adversorum. Unde subditur *Zabulon.* Proverb. 10, *manus fortium divitias parat.* Sed post haec omnia necessaria est sedulitas sollicitudinis, ne scilicet cesset cumulare merita. Unde sequitur *Joseph.* Sicut beatus Franciscus propinquus morti dicebat: *incipiamus, fratres, domino Deo servire, quia usque nunc vix vel parum in ullo profecimus.* Eccles. 10, *mane semina semen tuum, et vespere non cesset manus tua.* Ex cunctis autem praemissis sequitur propinquitas beatitudinis. Unde sequitur *Beniamin.* Psal. *cum dederit dilectis suis somnum, ecce haereditas domini, filii merces.* Sed circa litteram dubitatur. Primo, quare ponitur numerus, cum de numero electorum hic non agatur; quia non est iste numerus electorum. Plures enim longe sunt. Item ex hoc videtur dari occasio credendi, quod non sint plures salvandi. Item aperte posset dici, quod sub tanta obscuritate dicitur. Secundo quare loquitur de tribubus Israel, cum de gentilibus plures sunt salvandi quam de Judaeis? Tertio quare potius agitur de Israel quam de Abraham qui fuit pater credentium? Rom. 4. Quarto quare non potius tribus Dan, cum ipse fuerit verus filius Israel quam Manasses. Manasses enim fuit filius Joseph filii Israel: Dan autem fuit immediate filius Jacob. Quinto quare non potius Ephraim qui fuit frater Manasse? Sexto, quare cum hic solum de signatis agatur, quid erit de eis qui non signantur per susceptionem sacramentorum? Et qui non possunt, eo quod non habent tempus? Respondeo. Ad primum. Dicendum quod iste liber est revelationum, quae factae sunt beato Joanni, sub quibusdam figuris: et hoc propter alios non propter ipsum, ipse enim omnia intelligebat, sicut supra habetur in prologo. Ratio autem quare istae revelationes sunt clausae sub velamine et obscuritate, est multiplex. Prima propter perversos, ne scilicet perversis esset locus pervertendi verba hujus libri, si aperta essent; quia non sunt margaritae ante porcos mittendae. Secunda propter fastidiosos; si enim esset totum in aperto, vilesceret. Nunc autem in ampliori reverentia suscipitur et pretiosius habetur, et sapidius cogitatur et diligitur. Haec duplex ratio ponitur in Glossa super illud supra primo, *et designavit mittens.* Tertia ratio est, propter ingratos; ne quis sibi tribuat intelligentiam Scripturarum, sed Deo qui claudit et aperit, supra 3: ubi dicit Glossa: *claudit ut quaeramus, aperit ut inveniamus, ut largitor habeat suae bonitatis gratias.* Quarta ratio est propter affectuosos, ut scilicet meritum eis accrescat in humili et pia inquisitione Scripturae. Est enim in hoc meritum, cum ex affectu amoris et devotionis indagantur Scripturae. Quod innuit Augustinus de expositione

Scripturae loquens, et dicens 12 libro confessionum: *sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae; da quod offeram tibi.* Sub obscuritate ergo loquitur propter praedicta. Sub tali autem numero facta est et scripta revelatio, propter mysterium quod habet, ut supra expositum est. Non enim est contemnenda ratio numeri. Unde Augustinus, 11 libro confessionum: *ratio numeri contemnenda non est, qui in multis sanctarum Scripturarum locis, quam magno aestimanda sunt, elucet diligenter intuentibus.* Quod autem ille numerus tantum ratione mysterii, non numeri, ponatur, patet ex Glossa, *intellexi* et cetera. Et per aliam quae ponitur infra, *cum secundum figuram* et cetera. Item per utile. Item per simile. Infra 13, *qui habet intellectum computet numerum bestiae. Numerus* et cetera. Item absit quod tam parvus sit numerus electorum sub tempore gratiae. Ad primum ergo patet, quod numerus ponitur propter mysterium, licet de numeri ratione non agatur hic, et licet major sit numerus electorum. Ad secundum objectum dicendum, quod non datur ex hoc illa occasio, licet posset quis confingere quod inde occasio, sumatur. Aliud enim est occasio data, aliud occasio sumpta. Nam cum ille liber sit liber occultarum nobis visionum, item cum prius dicatur numerus salvandorum esse innumerabilis: datur per hoc via ad intelligendum aliter quam superficies literae sonat. Nec debet quis in hujusmodi sensui suo inniti: unde qui male intelligit, non ipsa libri verba, sed se ipsum arguat. *Praeterea ipse Deus qui Joanni haec revelavit, pie pulsanti aperit intellectum*, ut dicit Damascenus, 4 libro, cap. 10. Ad aliud dicendum, quod etsi posset dici aperte, tamen aliter placuit divinae sapientiae, propter praemissa: et hic et in plurimis locis hujus libri et Scripturae sacrae. Ad secundum quaesitum dicendum, quod hoc est propter mysterium, ut patet ex Glossa. Non enim loquitur de tribubus Israel, secundum literalem sensum; quia sic videretur quod tantum Judaei salvandi essent; sed secundum spiritualem. Jacob enim, qui dictus est Israel, fuit patriarcha sanctissimus et magnae fidei et magnae patientiae in adversis multis quae sustinuit, et magnae ad Deum familiaritatis, ut patet in Genesi: unde oportet quod per imitationem simus ipsius filii et de ejus progenie spiritualiter: unde de ejus tribubus agitur ratione mysterii. Sanctitas enim et facta priorum patrum nobis sunt in exemplum. De populo autem Judaeorum fuerunt patres sancti, quia illum populum sibi Deus in peculiarem assumpsit, licet de gentilibus aliqui justi fuerint etiam ante Christi adventum, ut Job. Isidorus 1 libro de summo bono: *facta priorum vir sanctus imitanda considerat.* Ad tertium quaesitum dicendum, quod similiter et Abraham ducitur fidelibus in exemplum, ut patet Rom. 4 et 9, Hebr. 11. Item et Israel, ut Rom. 9, et hic. In hoc autem loco potius agitur de Israel. Cujus ratio potest accipi, tum ex parte nominis, quia Israel interpretatur vir videns Deum unde virtutem et rem hujus nominis debet habere quilibet, ut oculo fidei et amoris Deum videat; vel princeps cum Deo, ut scilicet quilibet principetur carni ac vitiis, et semper adhaereat Deo. Tum ratione progeniei, quia plures habuit filios quam Abraham et majoris auctoritatis excepto Isaac: unde ratione patris et ipsorum suorum nominum proponuntur fidelibus in documentis, duodecim patriarchae filii Israel, ut sicut de eorum tribu, implendo rem nominis eorum in se ipsis, ut habetur in Glossa: et quanto plures fuerunt, tanto majus documentum sumitur etiam ex nominibus ipsorum. Rom. 9, *non enim omnes, qui sunt ex Israel* et cetera. Ad aliud dicendum, quod ideo non ponitur Dan ut ostendatur Antichristus de omni sanctorum numero expellendus; qui nascetur de tribu Dan, ut dicit Glossa: loco autem ejus ponitur levi. Item alia ratio ponitur in Glossa. Ad quintum solet dici quod ideo non ponitur tribus Ephraim ut ostendantur idolatrae et schismatici non habere partem in sorte sanctorum. De tribu enim Ephraim fuit Jeroboam, qui populum Israel fecit idolatrare, adorando vitulos aureos, ut divideret eos ab aliis qui colebant Deum in templo Jerusalem, 3 Reg. 12. Et nota quod tribus levi non computatur in veteri testamento inter alias tribus filiorum Israel, quantum ad numerum duodecim patriarcharum; quia dominus illam tribum assumpsit sibi in ministerium cultus sui. Sed hic ponitur inter alios, ratione mysterii. Loco autem levi posita est tribus Manasse, apud Judaeos, in numero tribuum filiorum Jacob. Tribus autem Ephraim pro Joseph patre suo, ut dicit Magister in historia Levitici: et hoc ipsum praedixit Israel Genesis 48. Ad aliud dicendum, quod illi qui non possunt consignari per sacramenta, ad ultimum tamen, si aliter se disponunt inter consignatos reputantur, et sufficit signaculum interius. Unde Hugo in libro de sacramentis 2, parte 6: *bona voluntas cum devotione fidei non despicitur, quamvis a sacramento aquae percipiendo, articulo necessitatis impediatur.* Si autem quaeritur, quare non sufficiebat in generali dicere, ex omni tribu filiorum Israel, ita quod nomina in speciali non exprimerentur? Illud dicendum, quod propter duo. Primum est ut ostenderet illas virtutes in electis esse debere, quae per expressa nomina filiorum Israel designantur. Secundum, ut in computatione tribuum ostenderet Antichristum et omnes idolatras et actores schismatum esse longe a societate justorum, per hoc quod Dan et Ephraim non nominantur hic. De tribu enim Dan descendet Antichristus. De tribu Ephraim fuit Jeroboam, ut dictum est. *Post haec vidi turbam magnam.* Secunda pars est, in qua ponitur consolatio, ex numerositate salvandorum. Illa enim societas numerosa erit, et innumerabilis est homini mortali. Nota Glossam: *cum secundum figuram* et cetera. Per hoc autem debent homines fieri solliciti ad sustinendum quaelibet adversa, et tempore Antichristi, de quo supra habitum est, et alio quolibet tempore; et ad agendum bona, et detestandum vitia, ne a tanta et tali societate excludantur. Sanctorum autem numerositas est mortalibus innumerabilis, et colligitur ex diversis nationibus mundi. Unde primo ostenditur salvandorum numerositas. Secundo innumerabilitas, *quam dinumerare.* Tertio, varietas, quia ex diversis partibus et nationibus sunt colligendi, *ex omnibus.* Dicit igitur, *post haec*, scilicet postquam videram Christum prohibentem Daemones a nocumento electorum, insignantem suos, et qualitatem signatorum, *vidi*, in visione mea interius, non oculo corporali, *turbam*, idest multitudinem, *magnam*, numero magnam et dignitate ac merito, quia ad regnum aeternum praeordinata. Turba dicitur multitudo hominum tumultuantium, qui signum est turbationis faciens. Item turba proprie solet dici hominum inferiorum et vulgarium: hic tamen turba signat multitudinem ipsam, non turbationem. Item multitudinem omnium salvandorum, sive sint nobiles sive ignobiles, pauperes vel divites; *quia Deus personam hominis non accipit*, Galat. 2. Sed objicitur: Matth. 20, *multi sunt vocati, pauci vero electi.* Respondeo. Revera magna erit multitudo eorum qui erunt in patria, sicut hic ostenditur; et jam plurima millia animarum, sunt in gloria. Multa enim martyrum millia, una vice interficiebantur quandoque. Sed dicuntur pauci salvandi respectu damnatorum, *quam dinumerare nemo poterat*, propter ipsam multitudinem: Deo tamen ille numerus est numerabilis, secundum quod dicit Glossa, qui et numerat multitudinem stellarum. Sed quid est quod dicit, nemo? Numquid illi qui sunt in patria salvandorum numerum noverunt? Item cum supra sub numero posuerit fideles; audivi numerum signatorum centum quadraginta quatuor millia; quomodo hic dicit multitudinem electorum esse innumeram? Item aut per illa verba praemissa. *Et audivi* etc. intelliguntur omnes salvandi de Judaeis et gentibus; aut solum de Judaeis. Si primo modo; contradicit Glossa, quod superius secundum figuram, sub certo numero vidit designatos, et tantum de filiis Israel; ergo tantum de Judaeis. Si secundo modo: contra. Glossa dicit, *nunc aperte docet quod per illum numerum* et cetera. Item videtur Glossa sibi contraria. Respondeo. Ad primum dicendum, quod probabile est Angelos et bonos qui sunt in patria scire numerum hominum salvandorum: hoc enim est materia gaudii plenioris. Ad illud quod objicitur, dicendum: quod hic dicitur nemo, intelligitur, de homine puro et mortali in statu viae. Ad aliud dicendum, secundum Glossam illam, *cum secundum figuram designatos* etc. *quod ille numerus praemissus, audivi numerum* etc., non ponitur ratione numeri, quia non est ille numerus salvandorum (plures longe sunt salvandi); sed ratione mysterii, ut supra ostensum est. Unde ne crederentur signati, sive salvandi, comprehendi sub illo numero, ostenditur vidisse eos, sub multitudine innumerabili. Quod ergo ante audiverat sub figura numeri propter mysterium; postea vidit supra omnem numerum, quantum ad cognitionem mortalium. Haec igitur verba explanant praecedentia. Ad aliud patet, quod ex his verbis patet secundum Glossam, quod *verba superiora audivi numerum* etc., de omnibus salvandis ex Judaeis et gentibus intelligenda sunt. Quod autem dicit Glossa, quod *superius vidit tantum de filiis Israel*, intelligendum secundum superficiem et figuram tantum, sicut praemittitur, *cum secundum figuram* et cetera. Per hoc patet ad aliud quod secundum Glossam non est contraria ei quod sequitur in ipsa Glossa, quia prima pars Glossae loquitur quantum ad superficiem visionis. Audivit enim auditu imaginario vel intellectuali, de omni tribu filiorum Israel tot signatos esse: sed secundum rem, ut dicit finis Glossae, per hos intelliguntur universi fideles salvandi, quia sunt filii Israel per veram imitationem. *Ex omnibus.* Hic ostenditur salvandorum varietas; quia divina pietate, ex toto mundo assumuntur. Nationes autem eorum tangit tum in generali, tum in speciali. In generali autem inquantum ad gentiles: unde dicit, *ex omnibus gentibus.* De his enim Ecclesia pro parte majori. Et quantum ad Judaeos: unde sequitur, *et tribubus*, scilicet Judaeorum, quorum fuerunt multae tribus, specialiter autem duodecim, de quibus fuerunt apostoli et alii multi fideles, et etiam multi convertentur in fine, praedicante Elia et Enoch. De utrisque dicitur in Psal. *exaltabor in gentibus et exaltabor in terra.* In speciali autem tangitur origo sanctorum, ex parte corporis. Tum quantum ad congregationes urbium, et populis qui sunt in diversis urbibus. Tum quantum ad diversitates idiomatum, *et linguis*, idest ex hominibus diversarum linguarum. Matth. 8, *dico autem vobis, quod multi ab oriente et occidente* et cetera. Vel *gentibus*, scilicet tam Judaeorum quam gentilium. Nomen enim gentis dicitur non tantum in gentibus, sed etiam quandoque in Judaeis. Joannis 11. *Et non tantum pro gente* et cetera. *Et tribubus*, in una quaque gente; sicut gens Judaeorum habet tribus multas, sic et gentilium. *Et populis*, in diversis urbibus, ut dictum est; quia unus populus est in una urbe. Vel populis in tribubus; quia una magna tribus multos populos habet, sicut una ex tribubus filiorum Jacob multos populos habebat et multas urbes replebat. *Et linguis*, in uno populo; *quia* quandoque in uno populo sunt diversae linguae, ut dicit Glossa. De universis enim partibus mundi, sunt electi, sicut signatur Isaiae 43, *dicam Aquiloni da, et Austro* etc., *affer filios meos de longinquo* et cetera. Sed videtur Glossa contraria Glossae, quae super illud, supra 5, *ex omni tribu* etc., dicit quod in singulis linguis sunt multi populi: hic autem dicit quod in uno populo sunt diversae linguae. Respondeo. Non est contrarium, quia utrumque est verum. In una enim provincia ubi est una lingua, sunt multi populi, secundum diversas partes provinciae. Rursus in populo ejusdem urbis, quandoque sunt diversae linguae propter aggregationem hominum ex diversis nationibus terrarum. Unde Act. 2, *erant autem in Jerusalem habitantes* et cetera. *Et quomodo nos audivimus* et cetera. *Stantes.* Hic introducitur consolatio ex dignitate. Nobilissimus enim et pulcherrimus est status gratiae et meritorum in justis: unde ne ab ea quis excludatur, sustinere debet quantalibet adversa. Nam contra tribulationes de quibus supra habitum est, ostenduntur fidelibus consolationes, ne tempore Antichristi vel alio deficiant in adversis. Non enim sine causa tam diligenter numerositatem salvandorum et nobilitatem status gratiae ac meritorium describit. Nota igitur quod dignitas sive nobilitas meritorum describitur multipliciter. Primo quantum ad locum justorum: locus enim dignior attestatur dignitati personae. Secundo quantum ad decorem indumentorum *amicti stolis albis.* Tertio quantum ad insignia triumphorum, *et palmae.* Quarto quantum ad devotionem praeconiorum. Decantare enim Deo devota praeconia, non parvae est dignitatis. *Et clamabant.* Quinto quantum ad benevolentiam Angelorum, *et omnes.* Dicit igitur: *stantes*, scilicet rectos. *Ante thronum*, idest ante Ecclesiam quae est thronus Dei, in quo sedet, et in quo et per quem, quantum ad perfectos, judicabit mundum. Ante hunc thronum stant justi per promptitudinem obediendi suis praelatis. Hebr. ultimo, *obedite praepositis vestris.* Gregorius, *obedientia sola virtus est quae menti virtutes ceteras inserit insertasque custodit.* Quod autem dicitur, *stantes*, refertur ad praedicta, quia dixerat turbam, quod nomen est collectivum et multos in unum ponit: quasi dicat: vidi plurimos et innumerabiles stantes et cetera. Vel per thronum potest intelligi dominatio divinae majestatis, cui sunt justi parati obedire. Et vidi stantes *in conspectu agni*, scilicet Christi hominis per promptitudinem famulandi, vel per desiderium videndi, quia in conspectu agni sunt justi etiam in via, dum prompti sunt ei servire interim, et desiderant ipsum conspicere in patria. Praeterea viri spirituales student continue conspicere ipsum oculo amoris et meditationis. Unde beatus Bernardus: *omne tempus in quo de Deo non cogitas, hoc te reputa perdidisse.* Et subjungit, *mens namque sapientis semper est apud Deum.* Item de beato Francisco legitur, quod ambulans, sedens, comedens, bibens, orationi erat intentus. Locus ergo justorum in via est rectus status, sive rectitudo cogitationis et voluntatis, per quam sunt praesto praelatis ad obediendum, praesto etiam Christo ad famulandum. Item avidi ad ipsum inspiciendum in patria; et perfectiores student intueri continue oculo amoris et meditationis in via. In hoc loco lato mente quiescunt. Psalm. *statuisti in loco spatioso pedes meos.* Iste est locus nobilis: locus autem malorum est vilis status et obliquitas cogitationis et affectionis, per quam delectantur in vilibus. Jerem. 3, *leva oculos tuos in directum et vide ubi nunc prostrata sis.* Sed quomodo justi dicuntur stare. *Ante thronum*, hoc est Ecclesiam, cum omnes justi simul accepti sunt ipsa Ecclesia? Respondeo, secundum quod exponitur juxta Glossam de obedientia ad praelatos, per thronum intelligitur in hoc loco Ecclesia quantum ad praelatos in quibus maxime Deus sedet, si sint quales debent esse. Per hoc notatur quod dicitur, *stantes*, subditi: licet quod antecedit, vidi turbam, intelligatur de omnibus fidelibus secundum Glossam. Secundum enim regulam Ticonii, quandoque loquitur Scriptura vario modo, licet videatur loqui sub modo uniformi: ut illud quod in Psalm. dicitur: *cum occideret eos quaerebant eum*: cum tamen alii essent qui occidebantur, alii qui quaerebant dominum. Multo ergo magis potest fieri, ut Scriptura loquens prius de omnibus justis, post loquatur quasi sub uniformitate de quibusdam, et post rursus de omnibus. Quod enim sequitur, *amicti* etc. recte de omnibus justis tam praelatis quam subditis intelligitur. Si autem per thronum intelligatur divina majestas omnibus dominans et judicans, tunc quod dicitur: *stantes*, pro omnibus rectis universaliter accipitur. Quod ergo objicitur, quod omnes justi simul accepti sunt Ecclesia, verum est. Sed quod dicitur *stantes*, non accipitur secundum primum modum de omnibus, sed subditis. Et thronus dicitur Ecclesia secundum quod consistit in praelatis per appropriationem. *Amicti*: quasi dicat: vidi stantes et erant amicti, idest cooperti sive induti in decorem et ornatum. *Stolis* idest vestimentis *albis*, idest sinceris et pulchris. Haec sunt indumenta virtutum, ut est indumentum munditia corporis et animae, prudentiae, fortitudinis, caritatis, pietatis, orationis, humilitatis et aliarum virtutum et meritorum ex his procedentium. Supra 3, *suadeo tibi emere* et cetera. His vestibus oportet decorari ad intrandum ad regem et obtinendum per orationem desiderata, et sic bene recipietur et exaudietur; quod signatur in Esther quae regalibus indumentis intravit ornata ad regem et obtinuit pro se et pro populo, Esther 5. *Et palmae.* Hic ostenditur dignitas quantum ad insignia triumphorum de Diabolo, carne et mundo et vitiis. *Et palmae* et cetera. Sic in visione videbat. Per palmas quae solent dari victoribus in signum triumphi, signatur dignitas justorum, in victoria vitiorum. Palmas autem vidit in manibus, quia in recta operatione et per rectam operationem non solum in foliis verborum triumphant justi de vitiis. Gregorius super hunc locum: *palmas in manibus habere est victorias in operatione tenuisse. Et clamabant voce magna*, idest devotione magna sive desiderio. Animarum verba ipsa sunt desideria. *Dicentes* interna locutione affectus sine strepitu vocis. *Salus*, idest benedictio et laus de nostra salute spirituali, quae est per gratiam a peccatis et periculo tentationum. *Sit Deo nostro*, scilicet Deo patri, vel toti Trinitati. *Qui sedet*, idest quiescit et regnat. *Super thronum*, idest super Ecclesiam militantem quae est sedes Dei. *Et agno*, scilicet Christo homini qui est mediator, per quem habemus: quicquid boni recipimus, Eccles. ult. *danti mihi gratiam dabo gloriam.* Possent etiam praemissa intelligi pro statu patriae: et secundum hoc describitur praemium. Tum quantum ad divinitatis fruitionem, *stantes ante thronum*, idest ante divinam majestatem, praesentes quando contemplantur fruendo. 1 Corinth. 4, *tunc autem facie ad faciem.* Tum quantum ad humanitatis contemplationem, *in conspectu agni*; ipsum enim conspicient in gaudium ineffabile, dominum et fratrem suum. Isa. 33, *regem in decorem suum videbunt.* Tum quantum ad gloriosum decorem, amicti stolis albis, quia duplici stola, scilicet animae et corporis decorabuntur beati. Sap. 5, *accipient regnum decoris de manu domini.* Tum quantum ad triumphalem honorem, *et palmae*, idest praemia victoriae. Per palmas enim quae dantur victoribus, intelligitur praemium quo victor honorificatur. Maximus enim honor est per victoriam obtinere gloriam. In manibus eorum, quia per opera bona straverunt vitia. Gregorius super hunc locum, *operationis palma ibi retribuetur, ubi jam sine certamine gaudetur.* Tum quantum ad fervoris devotionem, sive laudis magnitudinem: ex fervore enim devotissimo et plenissimo, Deo attribuent suum praemium et omnia bona. *Et clamabant* etc. ut prius. *Salus*, idest laus et benedictio pro salute gloriae. *Deo nostro*, scilicet patri vel Trinitati, *qui sedet super thronum*, idest super Ecclesiam triumphantem. *Et agno*, scilicet Christo, cujus passione et merito beati sumus. Rom. 5, *in vita regnabunt per unum Jesum Christum.* In patria utique beati, dominum laudabunt ex intimis. Psalm. *beati qui habitant in domo tua domine, in saecula saeculorum laudabunt te.* Verumtamen principalis intellectus esse videtur pro statu viae, secundum Glossam, et etiam secundum ea quae sequuntur. *Et omnes Angeli.* Item de his eisdem dicitur infra, *agnus qui in medio throni est, reget eos* et cetera. *Et omnes.* Hic ostenditur dignitas meritorum, quantum ad benevolentiam Angelorum. Dignitas enim est habere gratiam Angelorum sanctorum. Horum autem benevolentia est ad justos, tum quantum ad actum in adjuvando, tum quantum ad affectum in congaudendo: unde sequitur: *et ceciderunt.* Dicit igitur, *et omnes Angeli*: omnes enim Angeli tam majores quam minores, hominem mortalem juvant. *Stabant*, ut juvantes. *In circuitu*, idest in protectione. *Throni*, idest Ecclesiae, in qua Deus sedet. Et sic tangit ipsum corpus mysticum communiter: deinde membra majora specialiter. Tum pastores. *Et seniorum.* Tum praedicatores. *Et quatuor animalium*, quia ipsam Ecclesiam Angeli custodiunt et promovent. Psalm. *montes in circuitu ejus.* Specialiter autem pastores qui bene incumbunt ovibus, dirigunt et protegunt. Isa. 62, *super muros tuos* et cetera. Secundo autem expedit, quia totum pondus vertitur in ipsos, 2 Reg. ultimo, de Saul. Item et praedicatores qui verbo et exemplo aedificant, informant Angeli et muniunt. Isa. 6, *volavit ad me unus de Seraphin* et cetera. *Et ceciderunt.* Hic ostenditur Angelorum ad homines benivolentia, in congaudendo eorum spiritualibus bonis, quos habituri sunt consortes, sicut Glossa: unde congaudentes homini fundunt Deo gratiarum actionem, non solum pro donis sibi datis, sed etiam pro beneficiis homini a Deo concessis. Haec autem gratiarum actio, in qua se homini congaudere ostendunt, describitur primo quantum ad reverentiam humilitatis. Secundo quantum ad devotionem orationis, *et adoraverunt.* Tertio quantum ad ipsam formam magnificationis *dicentes: amen.* Dicit igitur: *et ceciderunt*, idest humiliaverunt se: humilians enim se cadit feliciter per humilitatem, non ascendit damnabiliter per elationem, Ezechiel. 2, *vidi et cecidi in faciem meam.* Superbi autem eriguntur. Numer. 15, *multum erigimini filii levi. In conspectu throni*, parati scilicet ad obediendum sedenti in throno, idest Deo sedenti in sua dominatione, sive in Ecclesia militante et triumphante, ut semper Deo sint accepti. Glossa, *non conspicerentur, scilicet oculo benivolentiae.* Angeli enim semper desiderant et semper habent Christi benivolentiam et amorem. Augustinus 10 Lib. de civitate Dei, *in superna civitate Dei voluntas incommutabilis lex est. In facies suas*, idest mentes suas, considerando propriam parvitatem et ejus sublimitatem et ei ex affectu gratias agendo, pro electorum consignatione et salute. Quid est autem Angelos cum sint incorporei, cadere in facies, nisi suam celsitudinem, respectu divinae, quasi nihil reputare, et quicquid habent ei humiliter attribuere? Job 25, *stellae non sunt mundae in conspectu ejus.* Nota quod est casus multiplex: videlicet: divinae dignationis, cum aliquod donum gratiae datur homini: et dicitur casus, quia in condescensio est. Ezechiel. 8, *cecidit super me manus domini Dei.* Act. 10, *adhuc loquente Petro verba haec, cecidit spiritus sanctus super eos qui audiebant verbum.* Item reverentis humiliationis, ut hic, *et ceciderunt in conspectu throni. Et supra 1, cecidit ad pedes ejus tamquam mortuus.* Mortalis praevaricationis. Ecclesiast. 2, *ne deflectatis ab illo ne cadatis.* Qui enim adhaeret Deo in alto est. Unde Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiae: *toto mundo est omnino sublimior mens inhaerens Deo*; unde cum ab eo recedit et ipsum offendit, male cadit. Unde Augustinus 4 Lib. confessionum: *filii hominum usquequo graves corde? Numquid et post descensum vitae non vultis ascendere? Cecidistis enim ascendentes contra eum.* Item temporalis tribulationis, sive punitionis. Isa. 8, *cadent et conterentur et irretientur et capientur.* Corporalis dissolutionis, quando cadit quis a vita per mortem. Eccles. 11, *si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem,* *in quocumque loco ceciderit, ibi erit*: quasi dicat: si homo moritur in statu bono, secundum illum judicabitur. Similiter si in malo, judicabitur juxta demeritum gehennalis perditionis. Prov. 26, *qui fodit foveam incidet in eam. Et adoraverunt Deum*, qui est adorandus latria ratione summae majestatis. Matth. 8, *dominum Deum tuum adorabis. Dicentes amen.* Hic ponitur ipsa forma magnificationis sive gratiarum actionis. Et primo ponitur confirmatio laudis ab hominibus exhibita. *Dicentes, amen*: quasi dicant per modum congratulationis. Ita sit. Et hoc est *amen*, idest fiat, quod, salus et benedictio sit Deo Trinitati et agno. Haec autem et consequentia dicunt congaudendo homini consignato ad salutem percipiendam. Bernardus in Lib. meditationum suarum: *diligunt quidem suos concives supernae potestates: et pro his qui haereditatem capiunt salutis sollicite congaudent.* Secundo subditur de nota laudis angelicae. *Benedictio* et cetera. Possunt autem haec septem distingui juxta ea quae suscipit homo a Deo in via: scilicet nobilitatem naturae, humanam redemptionem, salubrem cognitionem, donorum infusionem, bonorum operationem, vitiorum impugnationem, adversorum perpessionem, sive arduorum aggressionem. *Benedictio*, idest exaltatio et laus pro nobilitate naturae; quia scilicet nobis et hominibus rationalem naturam dedit, quod nulli alii creaturae convenit. De hoc est multum Deus benedicendus. Bernardus in Lib. meditationum: *ad imaginem et similitudinem sui fecit nos, quod nulli alii creaturae donare voluit. Et claritas*, idest clarificatio et veneratio pro humana redemptione, pro qua totis visceribus est Deus clarificandus et extollendus. Joan. 16, *ille me clarificabit*, idest spiritus sanctus me redemptorem hominem faciet clarificari et magnificari. *Et sapientia*, idest laus propter summam sapientiam pro salubri cognitione, qui tam Angelos quam homines suae sapientiae qua novit omnia, facit esse participes, ut cognitione sapientiae sint radiosi, ex qua omnia bona sequuntur. Daniel. 2, *sapientia et fortitudo ejus sunt, dat sapientiam sapientibus* et cetera. Vel sapientia sit Deo, quia devotio amoris optat et vult esse quod ei convenit; et hoc pro salubri cognitione quam dat rationali creaturae. *Et gratiarum actio*, pro donorum infusione, ut sunt virtutes et dona proprie dicta et alia hujusmodi. Augustinus, 6 libro confessionum: *tibi laus, tibi gratia fons misericordiarum. Honor*, pro bonorum operatione, quia concivibus nostris bene operari concedis. Psal. *afferte domino gloriam et honorem, et virtus*, idest laus virtutis, pro vitiorum expugnatione: quia quod vitia vincunt a te habent, qui es summa virtus dans tuis virtutem triumphi. Vel ipsa virtus summa et aeterna sit Deo, de qua suis influit virtutem victoriae. Sapient. 12, *virtutem ostendis tu, qui non crederis esse in virtute confirmatus. Et fortitudo*, idest laus fortitudinis, pro arduorum aggressione, seu adversorum perpessione; hoc enim est a te. Et potest intelligi tam de fortitudine creata quam increata; quia pro utraque est laudandus: de sua enim fortitudine increata, creatam influit in homine. Sic et de aliis consimilibus praemissis intellige. Vel fortitudo sit Deo de qua facit suos fortes, ut habetur Isaiae 40, *qui dat lasso virtutem, et his qui non sunt fortitudinem et robur multiplicat.* Haec omnia praemissa sint Deo nostro, nostro ratione amoris et ratione subjectionis: quasi dicant: Deum nostrum laudamus quia concives nostros sic insignivit, *in saecula saeculorum*, idest in aeternum. In praesenti enim tempore sunt multa saecula, idest multae mensurae et partitiones donationum, quorum unum sequitur aliud. In futuro vero unum saeculum perpetuum, quod sequitur post saecula praesentia. Laus igitur sit ei, *in saecula*, consecutiva. *Saeculorum. Amen*, idest ita fiat. Confirmatio est praemissorum. Vel aliter, ut primum amen referatur ad sequentia. Deus enim est extollendus propter praemissorum completionem in hominum redemptionem, propter peccatorum remissionem, propter spiritualium elargitionem, rectissimam gubernationem, meritorum provectionem, provectorum conservationem, potestativam dominationem, excelsam operationem. Dicit igitur. *Dicentes amen*, idest veritas in promissis, sit Deo nostro: quasi dicant: laus sit ei pro promissorum impletione, quae facta est in humana redemptione. Sic amen supra nominaliter; sicut et supra 3, haec dicit *amen* testis fidelis. *Benedictio* pro peccatorum remissione, *et claritas*, pro spiritualium elargitione. Claritas dicitur magnificatio, quia Deus ostenditur clarus et magnificus, *et sapientia*, idest laus sapientiae in decentissima gubernatione. Vel ipsa sapientia sit ei, quam manifestat in sapientissima gubernatione universorum, ex provectione: *honor* pro provectorum conservatione. *Et virtus*, idest laus sive veneratio virtutis in potenti dominatione; quia virtuose dominatur, et omnia vincit. *Et fortitudo* idest laus et gloria fortitudinis pro magnifica operatione, quia summe fortis est ad operandum quicquid vult. Vel, virtus et fortitudo sit Deo. Hoc dicitur prae affectu amoris. Haec omnia sint Deo nostro in saecula saeculorum amen, expone ut prius. *Amen*, ponitur prius et posterius: sed prius ponitur nominaliter, secundum hunc modum ponitur jam secundo verbaliter. *Et respondit.* Posita consolatione ex cohibitione adversariorum, et ex numerositate salvandorum, et ex dignitate meritorum, ponitur hic quarta consolatio; videlicet ex magnitudine praemiorum. Quia enim erit maxima tribulatio sub tempore Antichristi, introducitur multiplicitas consolationis; et haec quadruplex consolatio in aliis etiam adversitatibus est consideranda. Inducitur autem unus de senioribus, quos prius viderat, quaerens de statu praemiandorum, qui superius visi sunt induti stolis albis, cum palmis in manibus; cui respondit Joannes se ignorare qui essent: unde senior manifestavit ei qui essent, et quanta praemia sustinentibus adversa dabuntur. Primo ergo ponitur quaestio senioris. Secundo, responsio Joannis *et dixi.* Tertio manifestatio retributionis, *et dixit mihi.* Dicit igitur, *et respondit*: quasi dicat: ita vidi innumerabiles stantes ante thronum et stolis albis amictos. *Et unus de senioribus*, quos viderat supra 4, respondit mihi miranti, et statum visae turbae consideranti, *et dixit mihi: hi qui amicti sunt stolis albis*, de quibus supra eodem habitum est et expositum, *qui sunt?* Idest quantae dignitatis, *et unde venerunt?* Sicut solet quaeri quandoque de aliquibus, qui sunt isti et de quo loco veniunt? Quasi dicat: attende in quanta dignitate meritorum sunt, et unde ad eam ascenderunt; quia de multiplici industria et labore ad ipsam dignitatem pervenerunt. Per illum seniorem intelligitur coetus patrum Hagiographorum, qui scilicet Scripturam condiderunt, ut sunt prophetae et apostoli et alii qui in Scripturis ostendunt passionum sustinentiam, et actionum industriam esse necessariam ad gloriam obtinendam. Isti enim sunt de numero patrum, per quos alii reguntur. Patrum inquam, per vigintiquatuor seniores designatorum, ut supra saepe habitum est. 2 Corinth. 4, *id quod in praesenti est momentaneum.* 1 Petri 4, *communicantes Christi passionibus gaudete ut* et cetera. Joannes vero gerit typum Ecclesiae, quae per ipsos patres instruitur, sicut sequitur, *hi sunt* etc.: quasi dicat: illi sunt idonei ad salutem qui adversa constanter sustinent, et Christum imitantes serviunt Deo. Sed quomodo dicitur, respondeo, cum nullus sit quaerens? Item ad quid senior quaerit illud quod novit? Respondeo. Ad primum dicendum secundum Glossam, quod Joannes visa multitudine innumerabili et decenter ornata, desiderabat scire quid hoc esset, unde ejus desiderium quasi quaestio quaedam erat: unde senior respondit, idest desiderio satisfecit. Ad aliud dicendum, quod ideo quaerit, ut occasionem habeat docendi; sicut frequenter dominus interrogat discipulos, ut occasionem habeat docendi eos. *Et dixi illi: domine mi tu scis*: quasi dicat, nescio: sed tu cum scias, ostende mihi. Hic ostenditur, quod interpretatio est in his et in aliis hujus libri quaerenda, quia non propter sensum literalem sunt posita. Item notatur humilitas, quam debet habere, qui vult sibi pandi occulta. Matth. 11, *abscondisti haec a sapientibus, et dixit mihi.* Hic ostenditur ipsa manifestatio retributionis per seniorem facta. Et quia per viam pervenitur ad terminum, ideo primo manifestatur via per quam ad gloriam pervenitur. Secundo ipsa gloria quae percipitur, *non esurient.* Via autem qua tenditur ad gloriam describitur primo quantum ad merita acquisita jam de praeterito, *et hoc.* Tum quantum ad sustinentiam adversorum, tum quantum ad expiationem vitiorum: *et laverunt.* Tum quantum ad regulationem meritorum, juxta exercitia passionis Christi. *Et dealbaverunt.* Et secundo quantum ad merita de praesenti, quae describuntur. Tum quantum ad promptam affectionem, *ideo* etc. tum quantum ad sedulam conversationem, *serviunt* etc. tum quantum ad divinam inhabitationem, quae est origo meriti, *et qui sedet.* Sex ergo ostenduntur necessaria ad obtinendum praemium: scilicet fortis sustinentia tribulationis, industria internae purificationis, configuratio dominicae passionis: ad cujus exercitia debent omnia nostra merita regulari in amando, in agendo, in patiendo, et in vincendo, videlicet pugnam tentationum. Item promptitudo sanctae affectionis; quia etiam post multos labores oportet promptum esse ad ampliores. Item sedulitas devotae conversationis. Non enim sufficit esse promptum, nisi actualiter sequatur ipsum agere. Item dignatio divinae inhabitationis, sine qua nullum est meritum. Dicit igitur, *et dixit mihi: hi*, quos vidisti stantes ante thronum in stolis albis, *sunt qui venerunt*, ad tantam dignitatem status et meritorum nobilitatem. Ecce qui parum adhuc profecit in meritis, adhuc longe est. Augustinus, libro 4 confessionum: *filii hominum usquequo graves corde? Numquid et post descensum vitae non vultis ascendere? De tribulatione magna.* Non dicit simpliciter de tribulatione, sed de magna; quia per patientem sustinentiam magnarum et multarum tribulationum, ad meriti sublimitatem pervenitur. Gregorius: *de patientia perfectio nascitur.* Item Jacob. 1, *patientia opus perfectum habet.* 1 Corinth. 1, *ut sitis perfecti* et cetera. Et sic tandem ad regnum pertingitur. Act. 14, *per multas tribulationes* et cetera. Bene autem dicit, venerunt, non remanserunt per impatientiam, quae impedit profectum virtutis, non retro abierunt per inobedientiam, non declinaverunt a dextris vel a sinistris per inconstantiam. Item recte dicitur, de tribulatione, non de divitiis, non de delitiis, non de honoribus, non de litigiis, et aliis illicitis; talia enim impediunt ascensum virtutis. *Et laverunt*, idest mundaverunt a sordibus peccatorum prius aliquando commissorum, quia nemo sine peccato praeter Christum, *stolas suas*, quibus amicti sunt, idest indumenta sive ornamenta innocentiae et virtutum et meritorum ex eis procedentium. Per peccatum enim adjunctum obfuscantur hujusmodi stolae aliquatenus; sed per fervorem, idest austeritatem poenitentiae lavantur, dum consuetudo frequentium et multiplicantium culparum excluditur, ut totum purum sit, et indumenta sint munda. Ad hoc autem requiritur strenuitas liberi arbitrii, ipsi gratiae cooperantis: unde dicitur *laverunt.* Isaiae 1, *lavamini, mundi estote. Et dealbaverunt*, idest magis ac magis candidas fecerunt per imitationem Christi passi. Unde sequitur, *in sanguine agni*, idest in fide et amore et imitatione Christi: qui suum sanguinem innocentem fudit amore nostri: unde et ipsi ejus amore ipsum imitantes fugiunt mala, operantur bona, sustinent adversa: et sic eorum stolae dealbantur. Supra 3, *ambulabunt mecum in albis.* Gregorius, *dominum Deum Jesum Christum redemptorem nostrum* *bonis operibus sequi studeamus: aspiciamus qua graditur et ejus vestigia munda teneamus.* Posset etiam per stolas intelligi corpora, quae quando munda sunt, sunt homini in spirituale ornamentum: has stolas justi laverunt: quia si quando aliquid minus mundum commiserunt, postmodum per poenitentiam expiaverunt. Et dealbaverunt, quia sua corpora magis ac magis candida, idest pulchra et Deo accepta per imitationem Christi fecerunt bene operando, adversa sustinendo, carnem mortificando. Bernardus in Lib. meditationum. *Fudit ipse sanguinem suum pro tua redemptione: funde et tu tuum, quotidiana corporis afflictione.* Nota quod lotionem spiritualem multa faciunt. Videlicet pretium dominicae passionis: supra 1, *qui dilexit nos et lavit nos* et cetera. Efficacia baptismalis regenerationis, Psal. *lavabis me, et super nivem dealbabor.* Virtus caelestis eruditionis: unde verbum divinae Scripturae comparatur mari, idest vasi lavatorio; supra 4, *et in conspectu sedis tamquam mare vitreum simile crystallo.* Joannis 15. *Jam vos mundi estis.* Solida sustinentia tribulationis. Isaiae primo. *Si abluerit dominus sordem* et cetera. Tobiae 3, *in tempore tribulationis peccata dimittis.* Operatio divinae miserationis, scilicet per gratiam justificantem, quam Deus infundit mentibus. Ezechiel. 16, *lavi te aqua*, idest gratia purificante, *et emundavi sanguinem tuum ex te.* Psal. *amplius lava me.* Industria humanae cooperationis, cum scilicet homo cooperando gratiae per contritionem, confessionem, satisfactionem, dilectionis fervorem lavat seipsum. Aut sic: et laverunt stolas suas. Isaiae 1, *lavamini, mundi estote.* Sed objicitur de hoc quod dicitur, *laverunt*: quia si potest homo se abluere, quare dicitur in Psal. *amplius lava me?* Quid est ergo quod dicit, *et laverunt?* Respondeo. Est lavare effective; et sic solus Deus lavat hominem. Item dispositive; et sic ipse homo lavat se, dum se per liberum arbitrium ad lotionem a Deo faciendam disponit. Et secundum hoc patet ad objectum. Sed objicitur de hoc quod dicitur, *stolas suas*: indumenta enim spiritualia, scilicet innocentia et virtutis et meritorum non manent cum peccato: illud autem quod lavatur praeexistit cum ipsa sorde ante quam lavetur. Respondeo: potest hoc intelligi de lotione a peccatis venialibus multiplicibus et frequentibus, et parvis et magnis in illo genere, quae animae ornatum, idest virtutum et meritorum decorem non parum obfuscant. Multi enim venientes ad statum gratiae, licet habeant stolas virtutum, et aliquorum meritorum; nondum tamen bene lotas habent, quia dum sunt in statu incipientium, multiplicia et frequentia peccata venialia committunt, in multis sordidis cogitationibus, inordinatis affectionibus. Item licet in consensum pravum rationis non cadant. Item offendunt in impatientiis, in tepiditatibus, in torpore, in multiloquio, et illicita locutione, et otiositate verbi et temporis, et in negligentia orationis, et modicitate devotionis. Post hoc vero multi dum hoc considerant, ardenter abjiciunt, et sic stolas lavant; quia per fervorem poenitentiae vigilantiorem diligentiam, cor, linguam, actus et ipsum corpus et animam ab illis vitiis expiant, et deinceps rectius ambulant: et sic indumenta spiritualia per priorem consuetudinem aliquatenus obfuscata quasi lavantur, dum in majore sinceritate habentur: sic enim faciendum est. 1 Corinth. 13, *cum autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli.* Ad objectum patet; quia et licet hujusmodi indumenta non maneant cum mortali, manent tamen cum venialibus per quae eorum decor minuitur; et ideo ab hujusmodi debet homo stolas suas lavare. Augustinus in libro de poenitentia, *levia peccata puritatem nobilis naturae inficiunt.* Item Isidorus 2 libro de summo bono, *perfecti levia delicta quasi gravissima lugent.* Si autem stolae intelligantur corpora, tunc lotio potest intelligi a mortali. Item tertio objicitur de hoc quod dicitur dealbaverunt: idem enim videtur in spiritualibus lotio et dealbatio; quia anima munda, est alba. Ad quid igitur post lotionem subditur dealbatio in sanguine, cum potius rubricatio fieri videatur? Respondeo. Ad primum dicendum, quod etsi omne spiritualiter mundum sit spiritualiter album, id est pulchrum; tamen in hoc loco est differentia: quia lotio ponit sinceritatem et per consequens quamdam pulchritudinem: dealbatio autem addit pulchritudinis crementum. Item mundum et album, licet sint idem per concomitantiam, non tamen per essentiam: quia mundum tollit deformitatem, album ponit pulchritudinem de se. Item lotio fit per poenitentiae fervorem, dealbatio per dictam imitationem. Potest tamen utrumque referri ad illud quod sequitur, in sanguine agni: quia et purificatio et pulchritudinis ampliatio fiunt rectissime per fidem et considerationem et imitationem dominicae passionis. Et tamen adhuc est differentia; quia lotio dicit depurationem, dealbatio pulchritudinis ampliationem. Item si esset idem, non esset inconveniens; quia Scriptura idem dicit sub diversis vocabulis, quandoque ad expressionem: hic tamen non est idem, ut visum. Ad secundum dicendum, quod si de materiali coloratione intelligeretur, sanguis rubeum colorem daret, non album: quod autem hic dicitur, de spirituali coloratione accipitur. Spiritualiter autem tam rubeum quam album colorem facit in homine et ejus stolis sanguis dominicus. Rubeum per igneum amorem. Album per pulchritudinis candorem. Hic tamen potius de dealbatione loquitur; ut simul et sinceritas notetur et pulchritudo ac acceptabilitas; quia color albus pulchrior et acceptabilior est. Unde dealbatio, quantum est de vocabulo, magis dicit pulchritudinem quam rubricatio; licet secundum rem sit pulchrius rubor ignis amoris. Nota, quod sicut sanguis per nimiam decoctionem vertitur in lac in uberibus in mulieribus: sic sanguis Christi per vehementem decoctionem conversus fuit quasi in lac quantum ad effectum, quia dealbat ut lac. *Ideo.* Hic ostenditur promptitudo sacrae affectionis ad obediendum pastoribus qui vicem Dei tenent, vel ad serviendum. Dicit igitur: *ideo*: scilicet quia sunt tribulationibus examinati, poenitentia loti, Christi sanguine dealbati. *Sunt ante thronum ejus*, scilicet Dei sive agni, idest ante Ecclesiam, parati scilicet obedire praelatis, in quibus, si boni sunt, sedet Deus et per eos judicat et disponit. Vel ante thronum ejus, idest ante ejus majestatem regnantem, parati scilicet ei servire: quasi dicat: tales facti, cooperante industria liberi arbitrii: ideo data est eis gratia ut stent prompti obedire praelatis, sive servire imperio divinae majestatis; supra eodem. *Stantes ante thronum et in conspectu agni.* Bene autem dicitur, ideo, quia unum bonum ducit ad aliud. Matth. 25, *omni habenti dabitur, et abundabit. Serviunt*, quia bonis actibus exterioribus et interioribus, *ei* cui ab omni creatura serviendum est, propter summam dominationem. Psalm. *servite domino in timore. Die ac nocte*, ad litteram, quia die ac nocte serviendum est Deo, vel actu operis vel laudis, vel orationis vel meditationis, vel alio actu bono in prosperis et adversis. *In templo ejus*, idest in Ecclesia, sive collegio fidelium qui sunt templum Dei. 1 Cor. 3, *templum Dei sanctum est, quod estis vos. Et qui sedet super thronum*, scilicet Deus, qui in Ecclesia militante vel triumphante sedet et quiescit. *Habitat super illos*, idest habitat in eis per dona gratiae praesidens et vigilans super eos regendos et protegendos, cui subsunt et ipsi per obedientiam. 1 Cor. 3, *nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis? Non esurient.* Ostensa via, describitur ipsa gloria. Et primo ostenditur gloria patriae secundo manifestatur auctor sive dator gloriae. *Quoniam agnus.* Gloria autem describitur. Primo quantum ad plenitudinem boni. Secundo quantum ad exclusionem mali. *Neque cadet.* Plenitudo autem boni per hoc ostenditur: quia in patria nulla indigentia, nullus defectus erit; quae indigentia sive defectus signatur nomine famis et sitis. Cum enim quis caret cibo necessario quem appetit, fames est: cum vult potum nec habet, sitis est. Et transumuntur etiam haec vocabula ad signandum appetitum cujuslibet cum defectu ejusdem. Per hoc ergo quod dicitur in patria famem et sitim abesse, ostenditur boni plenitudinem ibi esse: hoc est quod dicit: *non esurient*, quasi dicat: tanta sunt justorum merita: et ideo post quam agnus eos introduxerit ad praemia, sicut infra sequitur: *non esurient* quia pane vitae fruentur. *Neque sitient amplius* quia fonte vitae inebriabuntur: quasi dicat: nullus defectus erit ibi: et ad hoc ostendendum tollit famem et sitim. Ille est enim duplex defectus rei omnino necessariae, scilicet cibi et potus: et per hoc etiam intelligitur removeri omnis alius defectus; quia illa vocabula etiam ultra extenduntur, ut dictum est, et hoc quia plenitudo boni erit. Psalm. *satiabor cum apparuerit gloria tua. Replebimur* et cetera. *Neque cadet.* Hic describitur gloria quantum ad exclusionem mali: et primo majoris. Secundo minoris. *Neque ullus.* Dicit igitur. *Neque cadet super illos sol*, idest major tribulatio, quae exurit hominem, sicut multum calens exurit terram et herbam. Jacob 1, *exortus est sol* et cetera. *Neque ullus aestus*, idest minor tribulatio. Et dicit, *neque ullus*: scilicet temporalis vel aeternus corporalis vel spiritualis. Tribulatio enim quasi aestus affligit hominem. Nil autem tale erit in patria. Isaiae 35, *et fugiet dolor et gemitus.* Sed objicitur; quia dicitur Ecclesiastici 24, *qui edunt me, adhuc esurient.* Respondeo. Est esuries sive sitis corporalis: haec non est in patria. Est etiam spiritualis: et haec est triplex. Quaedam est rei non habitae ut habeatur, sicut peccator attritus dolore esurit et sitit gratiam. Joelis 1, *bestiae agri quasi area sitiens* et cetera. Quaedam rei habitae ut magis habeatur; ut in viro justo, qui esurit majora dona gratiae. Lucae 1, *esurientes implevit bonis.* Augustinus, 11 confessionum: *gustavi et esurio et sitio te.* Quaedam rei pulchrae ut continuetur. Et sic beati etiam post judicium esurient et sitient videre Deum idest desiderabunt. Unde in prosa dicitur: *fruuntur nec fastidiunt, quo frui magis sitiunt.* 1 Petri 1, *in quem desiderant Angeli prospicere.* His ergo verbis *non esurient* etc. ostenditur in patria non esse famem vel sitim corporalem, nec etiam post judicium spiritualem primo modo vel secundo: quia post judicium non habendum, non desiderabitur, sed habitum continuandum. Item nota quod in fame et siti sunt duo: defectus: et iste omnino excluditur. Item desiderium, et illud semper manebit respectu continuationis. Ad illud Ecclesiastici patet: quia in patria non erit esuries vel sitis quantum ad defectum rei alicujus, quin habeatur quando congruet haberi; erit tamen quantum ad desiderium continuationis: et sic potest illud intelligi, si exponatur de futuro: tamen pro serie textus proprie intelligitur pro statu viae. *Quoniam.* Hic ostenditur causa seu auctor gloriae, qui est Deus: et primo ostenditur auctor plenitudinis bonorum. Secundo exclusionis malorum. *Et auferet.* Quo autem ordine sit auctor gloriae, quantum ad bonorum plenitudinem manifestatur. Primo enim ostenditur causa meriti. Secundo praemii, *et deducet.* Dicit igitur, *quoniam*: quasi dicat: praedicta erunt in patria justis. *Quoniam agnus*, scilicet Christus pius, innocens, et pro hominibus victimatus. *Qui in medio throni est*, idest in medio Ecclesiae, quae est thronus, sive sedes Dei. Ipse enim omnibus communiter paratus est auxilium dare. *Reget eos*, in praesenti per gratiam, Psalm. *dominus regit me et nihil mihi deerit. Et deducit*, faciendo ire de virtute in virtutem. *Ad vitae fontes aquarum*, idest ad fontes, hoc est ad plenam abundantiam. Aquarum, idest omnimodae refectionis; quia desiderium ibi terminabitur, sicut sitis potu aquae sedatur: ibi enim erit plenitudo boni. Isaiae 49, *non esurient neque sitient, et non percutiet eos aestus et sol; quia miserator eorum reget, et ad fontes aquae potabit eos. Vitae*: quasi dicat: aquarum dico vitae, quia illa refectio erit vivifica. Potat enim vivum et immortale. Psalm. *quoniam apud te est fons vitae. Et absterget Deus*, tamquam mater quae solet extergere et lavare faciem pueri a lacrymis post verbera. *Omnem lacrymam ab oculis eorum*, idest omnem dolorem, cujus indicium est lacryma in oculis. Isaiae 25, *auferet dominus Deus omnem lacrymam ab omni facie.* Et nota quod dicit, *omnem lacrymam.* Est enim lacryma pro peccatis propriis, pro alienis, pro incolatu miseriae, pro dilatione gloriae, et nulla remanebit infra 21, *et absterget Deus omnem lacrymam.* Nota etiam virtutem resurrectionis per hoc quod dicit, ab oculis eorum: oculus enim quiddam carneum est, qui liberabitur ab omni passione et passibilitate, et praemiabitur in aeternitate. Job 19, *et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo dominum meum.* Quaedam ex praemissis possent intelligi pro statu patriae. *Hi qui amicti sunt stolis albis*, idest ornamentis gloriae. *Qui sunt et unde venerunt?* Haec est quaestio. *Domine mi* etc. ut supra. *Hi sunt qui venerunt*, ad tantam gloriam, *de tribulatione magna, et laverunt stolas suas*, idest ornamenta virtutum purificaverunt, vel corpora, ut supra. *Ideo sunt ante thronum ejus*, idest ante ejus praesentem majestatem per apertam visionem. *Serviuntque ei in templo ejus*, idest in caelo, *die ac nocte*, idest continue omni duratione in qua solet esse apud homines dies et nox, per laudis magnificationem. *Et qui sedet super thronum*, idest super Ecclesiam triumphantem, *habitat super illos* per inhabitationem gloriae de culmine suae bonitatis influens abundantissime super eos. *Non esurient.* Sed quod principalior intellectus sit pro statu viae usque illuc, *non esurient* etc. patet ex eo quod sequitur, *reget eos et deducet* et cetera. Sed objicitur, quia non loquitur de exclusione mali culpae: ergo insufficienter ostendit gloriam justorum. Item unus est fons vitae, sicut dicitur in Psalmis: *apud te est fons vitae.* Item licet non sit lacryma in oculis, tamen quandoque non minus afflictio est in animo; ergo non tantum de exclusione lacrymae ab oculis, sed etiam angustiae ab intimis, loqui debuit. Respondeo. Dicendum, quod exclusit illud malum, quod communius solet ab hominibus timeri, ut sic alliciat ad desiderium praemii. Hoc autem est malum poenae. Dat tamen intelligi exclusionem mali culpae; quia non plene satiari potest qui alicui offensae subjacet. Item non est sine lacryma, idest causa lacrymae, qui peccatum habet. Licet ergo non expresse omnia quae sunt in patria tangat, tamen per ea quae ponit, omnia implicite possunt intelligi. Ad aliud dicendum, quod si nomen fontis accipiatur pro bono creato, dicitur in plurali fontes, ad signandum plenam abundantiam ac multiplicem, quia nomen fontis, nomen est abundantiae; non ad signandum originis principalis multiplicitatem. Ille enim tantum una est, scilicet Deus: et sic accipit Glossa. Si autem pro increato: sic per hoc quod dicitur, *fontes*, intelligitur divina bonitas et increata et infinita, ex qua est omnis et perfecta refectio in patria. Et dicitur in plurali, propter multiplicitatem effectuum et varietatem praemiorum, sicut et spiritus sanctus dicitur multiplex, Sap. 8. Ad tertium dicendum, quod cum lacryma sit signum doloris qui vel ex aliqua culpa vel ex aliquibus adversis oritur, hic accipitur signum. Tum ratione signi, tum ratione signati, tum ratione etiam signi et signati: unde sensus est: absterget omnem lacrymam ab oculis eorum, idest omnem fletum et omnem dolorem et omnem causam doloris; cujus signum quandoque est lacryma in oculis. Si enim de sola lacryma loqueretur, parum hoc esset.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

a capite VIII ad caput XII

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 8

[91212] Super Apocalypsim «Vox», cap. 8 *Et cum aperuisset* et cetera. Hic agitur de apertione sigilli septimi; in qua manifestatur status Ecclesiae post mortem Antichristi, quando dabitur Ecclesiae pax, quae tamen parum durabit. Apertio igitur hujus sigilli est manifestatio illius status qui

clausus est et signatus in sacra Scriptura. Dicit igitur: *et cum aperuisset sigillum septimum*, per cujus apertionem signatur manifestatio septimi mysterii, quod prius erat clausum, scilicet de statu Ecclesiae post mortem Antichristi, *factum est silentium in caelo quasi media hora*, sic videbat in visione. Per illud silentium signatur pax et tranquillitas quae est futura in Ecclesia; quae caelum est propter caelestem claritatem, propter fidei caritatem et vitae sublimitatem, post mortem Antichristi parum durabit. Et ideo signatur per silentium, quasi dimidiae horae; quia cito post veniet dominus ad judicium, ut dicit Glossa. Nota igitur quod, sicut dicit Glossa, post mortem Antichristi dabuntur quadraginta duo dies ad poenitendum eis, qui titubaverunt in persecutione Antichristi; sicut habuerunt Judaei quadraginta duos annos ad poenitendum post passionem Christi, ut dicit Hieronymus. Et notandum quod non tantum erit tunc pax bonis, sed etiam malis, idest fautoribus Antichristi, qui credent se in prosperitatibus diu victuros et in malitia obstinati non convertentur. Ducent autem uxores, celebrabunt convivia dicentes: licet princeps noster sit mortuus, tamen pacem habemus et securitatem. Sed, ut dicitur 1 Thessal. 10, *dies domini, sicut fur in nocte ita veniet.* Cum enim dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus, sicut dolor in utero habentis. Tropologice per silentium, secundum beatum Gregorium, intelligitur secretum intimae contemplationis in quo silere debet tumultus cogitationum, ut anima justi, quae caelum est per elevationem a terrenis et claritatem mentis, cum sponso loqui, et ejus vocem dulcissimam audire possit. Unde beatus Gregorius super hunc locum: *caelum quippe est anima justi.* Anima itaque justi, dum ad aeterna sublimia per sublevationem contemplationis intendit, surgentes ab infimis cogitationum tumultus premit, et intra se Deo quoddam silentium facit. Hoc autem silentium quasi media hora fit, quando non diu durat quies contemplationis, sed vel necessitas corporalis, vel aliud aliquid interrumpit eam. Unde Gregorius: *hoc silentium contemplationis et haec quies mentis, in hac vita non potest esse perfecta.* Sic igitur terminatur visio secunda. *Et vidi septem Angelos* et cetera. Tertia visio est, in qua agitur de Angelis clangentibus tubis. In hac igitur tertia visione magna, sunt septem Angeli clangentes tubis. Prima enim visio fuit de correctione Ecclesiarum. Secunda de revelatione mysteriorum. *Haec vero.* Tertia de cantu tubarum. Prima fuit correctio. Secunda consolatoria. Tertia est terribilis et comminatoria. Nota Glossam: *in hac visione* et cetera. Dividitur autem haec pars in duas. In prima agitur de quibusdam praeambulis ad cantum tubarum. In secunda de ipso cantu earum. *Et primus Angelus.* Praeambula ad cantum tubarum, de quo infra sequitur, ponuntur tria: scilicet, praedicatorum institutio ad praedicandi officium. Item excommunicatio de damnatione impoenitentium. *Et alius Angelus.* Item praeparatio ad officii actum sive exercitium. *Et septem Angeli.* Institutio autem praedicatorum ostenditur sub figura septem tubarum quae septem Angelis datae sunt. Et ostenduntur quatuor quae praedicatori sunt necessaria: scilicet vita ad aedificandum, scientia ad docendum. Haec duo in nomine Angeli intelliguntur. Promptitudo sive zelus ad proficiendum *stantes*: auctoritas ad exequendum. *Et datae.* Dicit igitur: *et vidi*: quasi dicat: ex praemissis intellexi salvationem justorum. Post haec ex opposito intellexi damnationem malorum per officium praedicationis praedicatoribus injunctum. Unde per septem Angelos intelligitur universitas praedicatorum, qui introducuntur canentes tubis ad ostendendam malignorum et infidelium damnationem. Juxta similitudinem sacerdotum qui canentes tubis destruxerunt moenia Jericho. Josue 6. Hoc est ergo quod dicit et post praedicta *vidi* *septem Angelos*, idest universos praedicatores: quia numerus septenarius signat universalitatem: tota enim vita hominum dierum septenario volvitur. Designantur autem praedicatores per Angelos qui debent habere sublimem vitam ut aedificent exemplo, et caelestem scientiam, ut erudiant verbo. Vita enim sancta et divinorum scientia sunt in Angelis. De vita dicit Gregorius loquens de praedicatoribus sancte viventibus: *de propria vita sumunt quod per linguam proximo conferunt.* Psalm. *peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras justitias meas?* De scientia, Malach. 2, *labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus, quia Angelus domini exercituum est.* Isidorus 3 de summo bono: *desinat locum docendi suscipere qui nescit docere. Coecus si coeco ducatum praebeat, ambo in foveam cadunt.* Qui autem haec duo habet, propinquam habet dispositionem ut fiat Angelus, idest nuntius Dei annuntiando et praedicando quae sunt salutis. Isa. 33, *Angeli pacis amare flebunt.* Dicuntur autem septem propter universitatem, ut dictum est. Item quia septem donis spiritus sancti repleri debent, secundum Glossam. Item quia fidem Trinitatis per quatuor mundi partes annuntiant. Item propter septem quae debent habere praedicatores, sicut dicit beatus Bernardus super illud Cant. 1, *oleum effusum nomen tuum. Antequam effundatur verbum praedicationis, debet praecedere primo compunctio. Secundo devotio. Tertio poenitentiae labor. Quarto pietatis opus. Quinto orationis studium. Sexto contemplationis otium. Septimo plenitudo dilectionis. Stantes in conspectu Dei*, idest promptos et zelantes ad proficiendum proximo secundum voluntatem et imperium Dei, non per incuriam et defectum zeli jacentes. Tob. 5, *inveni juvenem stantem splendidum praecinctum* et cetera. Rom. 1, *in me promptum est et vobis qui Romae estis evangelizare.* Talis promptitudo valde placet Deo. 2 Timoth. 2, *sed verbum Dei non est alligatum.* Vel *stantes*, scilicet rectos per affectionem calcantes terrena. Item in sursum erectos sive elevatos per contemplationem. *In conspectu Dei*, idest ut Deum aspiciant per intentionem ut propter Deum faciant. Item ut Deum aspiciant per ipsam contemplationem. Praedicatores enim orationi et contemplationi debent insistere, ut ibi hauriant quod aliis effundant. Ambrosius. *Calcatis terrenis cupiditatibus, divinae contemplationi inhaerent. Et datae sunt illis septem tubae*, idest universum officium praedicationis commissum est eis a Deo, qui vel per se vel per praelatos concedit officium praedicandi. Aliter enim praedicare non debet; non enim est usurpandum tantum officium. Rom. 10, *quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Comparatur autem tubae praedicatio, sive officium praedicandi propter sonum, quia publice et aperte fieri debet. Isa. 58, *clama, ne cesses; quasi tuba exalta vocem tuam.* Item propter usum: usus enim tubarum apud Judaeos erat in bellis, in festis, in conviviis. Similiter praedicatio excitat ad bellum contra vitia. Josue 6, legitur quod septem sacerdotes, septem tubis clangebant ad bellandum contra Jericho, idest contra vitia mundi, quae mutatur ut luna. Jericho enim interpretatur luna. Item vocat ad vera solemnia, scilicet gratiae et gloriae. Isaiae 30, *canticum erit vobis sicut vox sanctificatae solemnitatis.* Item invitat ad omnia convivia quae fiunt hic per gratiam et in futuro per gloriam. Infra 19, *audivi quasi vocem tubae magnae; gaudeamus et exultemus* et cetera. Septem autem tubae dicuntur propter universitatem officii praedicationis, quod datur praedicatoribus ad hoc idoneis, ut scilicet de universa Scriptura praedicent. Item ut praedicent universis divitibus, pauperibus, magnis et parvis, bonis et malis, fidelibus et incredulis. Item ut praedicent universa quae ad salutem pertinent, ut de vitiis et virtutibus, suppliciis et praemiis. Esther 7, *tubae quarum usus est in jubilaeo*, idest quibus annunciatur peccatorum remissio, quae est in via, et reversio ad haereditatem quae erit in gloria: de quibus tubis Josue 6. *Et alius.* Hic agitur de excommunicatione praedicatorum, ne ipsis praedicatoribus ascribatur malorum damnatio, vel ipsi mali videantur inexcusabiles. Ideo prius ostendit, nec ipsos praedicatores accusabiles, nec ipsos impios inexcusabiles. Cum enim Christus ex sua caritate pro omnibus, quantum est de se, passus fuerit et omnes apud patrem juvare paratus sit, pro omnium etiam salute praedicatores suos per orbem miserit; patet nec praedicatores a bono doctore ad bonum hominum missos debere accusari, si aliqui damnantur, nec posse excusari homines qui damnantur. Nota Glossam: *dicturus* et cetera. Ad ostendendum autem, quod nec ex parte Christi, nec a parte praedicatorum est causa vel culpa damnationis malorum, sed ex parte ipsorum, tria ostenduntur. Primo Christi caritas sive pietas. Secundo, praedicatorum bonitas, *et accepit.* Tertio, commissa auctoritas, *et misit.* Christi autem caritas ostenditur in tribus. Primo, in affectu redimendi. Secundo, in affectu regendi, *habens thuribulum.* Tertio, in efficacia obtinendi scilicet pro hominibus illud quod desiderant, *et data sunt ei.* Ex his patet nec Christum, nec ejus apostolos sive praedicatores esse de impiorum damnatione culpandos. Caritas autem Christi quantum ad affectum redimendi hominem ostenditur. Primo, quantum ad humilitatem incarnationis. Secundo, quantum ad desiderium passionis: *et stetit.* Dicit igitur, *et alius*: quasi dicat: ita vidi praedicatores. *Et alius Angelus*, scilicet Christus, qui dicitur Angelus, quia missus a patre in mundum ad annunciandum quae sunt salutis hominibus. Non enim dicitur Angelus inquantum Deus, sed inquantum homo. Isaiae 9, secundum aliam literam, *et vocabitur nomen ejus magni consilii Angelus.* Dicitur autem *alius*, ab aliis praemissis, quia altior et major eis in dignitate. Joan. 3, *qui de caelo est, super omnes est. Venit*, per humilitatis assumptionem. 1 Timoth. 1, *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Sed quomodo dicitur venisse, qui locum non potest mutare, qui ubique est totus? Jeremiae 23, *caelum et terram ego impleo.* Augustinus, 6 Lib. confessionum: *ubique totus es, et nusquam locorum es.* Respondeo. In his verbis et consimilibus, non intelligitur dominus venisse per loci mutationem; sed per humanitatis assumptionem: ipsum assumere fuit venire: et sic saepe ejus incarnatio vocatur adventus, ratione humiliationis quae ostenditur vocabulo veniendi. Item ratione manifestationis: unde dicitur venisse, quia per carnem, se dignatus est manifestare. Hoc est quod dicit Augustinus 1 Lib. de doctrina Christiana: *non per locorum spatia veniendo; sed in carne mortali mortalibus apparendo, venisse ad nos dicitur; illuc ergo venit, ubi erat. Quomodo venit, nisi quod verbum caro factum est, et habitavit in nobis?* Haec Augustinus. *Et stetit ante altare*, idest paratus fuit et affectuosus se immolare in cruce, quae est altare in quo oblatus est Deo patri sacrificium nostrae redemptionis, scilicet ipse Deus homo. Lucae 12, *et quomodo coarctor usque dum perficiatur?* Vel. *Alius*, ipse Christus, quia super eo quasi super altari offerunt fideles patri preces et merita: qui dicitur stare ante altare, idest ante se ipsum; quia scilicet per se ipsum placet patri, non per alium mediatorem. *Stetit*, ergo, *ante altare*, idest paratus fuit se hostiam patri offerre, non per mediatorem alium, sed per se ipsum. Vel *alius*, Ecclesia in cujus unitate habet offerri omne bonum Deo, alioquin ei non placet. Ante hoc altare ostensus est Christus stare, quia omnes qui sunt vel esse volunt de unitate Ecclesiae paratus est juvare et ducere ad salutem, et omnibus se offert quantum est de se. 1 Petri 1: *sperare in eam quae offertur vobis gratiam.* Nota: fides dicitur altare: nihil enim Deo est acceptum, quod non offertur spiritualiter in fide. Psal. *tunc imponent super altare tuum vitulos.* Item cor justi etiam dicitur altare; quia in eo immolantur motus bestiales, unde dicitur altare holocausti. De altari Exod. 26. Praeterea sancta desideria in eo igne caritatis cremantur: unde dicitur altare thymiamatis. Exod. 30, *facies altare ad adolendum thymiama.* Item crux Christi. In ipsa enim oblatum est illud sacrificium dignitatis quod est ipse Christus. Amos 9, *vidi dominum stantem super altare.* Item Christus ipse, ut dicit Glossa; quia per eum et super eum offerimus patri preces nostras. Item Ecclesia, super cujus unitatem debet offerri Deo omne bonum nostrum. Isaiae 60. *Offerentur super placabili altari meo*, scilicet fideles super Ecclesiae unitatem. *Habens thuribulum.* Hic ostenditur Christi caritas in effectu regendi, specialiter quantum ad apostolos quos ipse rexit, ut per eos, alios regeret. Unde dicit, *habens thuribulum*, idest apostolos qui sunt quasi thuribula, et vasa ignis spiritus sancti inferius clausa, per contemptum carnis et terrenorum; superius aperta, per desiderium supernorum; de quibus exeunt vapores thymiamatis, idest orationum ex interna devotione ascendentes coram domino: de quibus etiam exit odor ad homines, per quem Christus manifestatur, quem praedicant docendo, et sequuntur imitando. 2 Corinth. 2, *odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco. Aureum*, propter caelestem sapientiam, per quam sunt fulgidi, decori ac pretiosi apud Deum et homines: vel propter caritatem, quae dat fulgorem decorem ac valorem. De quo auro supra 3, *suadeo tibi emere aurum ignitum.* In apostolis fuit sapientia caelestis, et affectus caritatis ad Deum et ad salutem hominum. De his, 3 Reg. 10, *omnia vasa in quibus potabat Salomon, erant aurea. In manu sua*, idest in suo regimine. In hoc autem ostenditur caritas et pietas Christi ad genus humanum; quia ad conversionem et instructionem hominum ejus apostolos et discipulos et alios praedicatores praeparavit eligendo, informando, regendo, mittendo, sicut infra sequitur: unde nec ex parte Christi nec suorum praedicatorum est culpa, si qui damnantur. Specialiter tamen de apostolis et discipulis hic agitur. Nota quod cor humanum debet esse thuribulum in quo sit ignis amoris et thus devotionis: et sic ascendet coram Deo odor sacrae meditationis, affectionis et orationis. Sine igne autem hoc fieri non potest per quem thus resolvitur. Eccles. 50, *quasi ignis effulgens et thus ardens in igne.* Debet autem clausum esse inferius, apertum superius. Coloss. 3, *quae sursum sunt quaerite.* Debet etiam esse aureum per veram et caelestem sapientiam, sine qua nihil est fulgidum acceptum sive decorum ac pretiosum in conspectu Dei. De hoc thuribulo aureo per figuram dicitur 3 Reg. 7, ubi legitur quod Salomon fecit thuribulum ex auro purissimo *et data sunt.* Hic ostenditur Christi caritas in efficacia impetrandi. Ipse enim pro eis qui sibi adhaerent efficaciter impetrat quod desiderant. Primo ergo ostenditur orationum effusio sive oblatio apud mediatorem. Secundo earumdem exauditio per ipsum apud patrem, *et ascendit.* Dicit igitur, *et data*: quasi dicat: ita prius praeparavit apostolos et discipulos ad salutem hominum. Ipsos etiam homines paratus est apud patrem juvare, si in fide ipsum invocent. Et hoc est: *et data sunt ei*, idest Angelo, *incensa multa*, idest Christo offeruntur a justis orationes Deo acceptabiles. Psal. *dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* Et dicit, *multa*, propter multas innovationes sanctarum affectionum, et varietatem meditationum et orationum. *Ut daret de orationibus sanctorum omnium*, idest justorum; idest ut repraesentaret orationes justorum Deo patri. Ipse enim est mediator noster, per quem accessum habemus ad patrem, et per quem orationes justorum exaudiuntur. Unde et in orationibus Ecclesiae petitur orationum exauditio per ipsum filium; unde dicitur, *dominum nostrum* et cetera.

Dicit autem partitionem de orationibus, non omnes orationes; quia non omnes orationes justorum exaudiuntur, sed illae quae sunt utiles ad salutem. Quandoque enim petitur quod non est expediens dari, ut patet in oratione Pauli, 2 Corinth. 12, *ter dominum rogavi.* Super altare aureum, idest Deo Trinitati, qui est super ipsum Christum, inquantum homo est: qui inquantum Christus, est altare, quia super ipsum offerimus preces et merita nostra Deo. *Aureum*, propter pretiositatem: totus enim est aureus, quia totus pretiosus, etiam secundum quod homo. Quod, scilicet, altare, est ante thronum, idest in beneplacito patris sedentis in throno, idest in Ecclesia quam inhabitat et regit. Ipsum enim altare, quod est Christus, est per omnia patri acceptum. Item placet patri, ut per hoc altare, homines, et hominum orationes fiant acceptabiles. Vel, *ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum*, idest repraesentaret eas Deo, super se ipsum, qui est altare aureum, ut dictum est. Ipse enim non per alium, sed per se ipsum offert orationes justorum patri. Nam alius mediator non est. Hebr. 7, *accedens per semetipsum ad Deum semper vivens ad interpellandum pro nobis, quod est ante thronum*, idest Ecclesiam; quia Christus dominus se offert suis, promptum ad placandum patri, et ad offerendum orationes eorum patri sicut pontifex bonus. Hebr. 4, *habentes pontificem magnum qui penetravit caelos Jesum. Et ascendit*, idest factus est acceptabilis, *fumus*, idest compunctio et devotio, *incensorum*, idest ad modum incensorum redolens, *de orationibus sanctorum*, quae sunt incensae: de quibus jam dixit: *et data sunt ei incensa multa.* Compunctio autem et devotio dicitur fumus; quia sicut ex igne operante in lignis, dum ea ignit et concremat, ascendit fumus: sic ex igne amoris operante interius in cogitationibus et affectionibus et igniente et concremante eas procedit compunctio et devotio in oratione, quae devotio est Deo acceptabilis; et ideo dicitur de orationibus fumus ascendere coram Deo, *de manu Angeli*, idest mediante operatione sive interpellatione Christi. *Coram Deo*, scilicet patre. Ipse enim est mediator, per quem devotio orationum fit efficax et acceptabilis apud patrem. 1 Joan. 2, *advocatum habemus apud patrem.* Sed quomodo dicitur Christus offerre orationes justorum Deo, cum ipse sit Deus? Offerens autem et cui offertur differre debent. Item quare dicitur offerri patri, ut dicit Glossa super illud, *ut daret*, cum aeque sint offerendae orationes tribus personis, quia sibi sunt coaequales? Respondeo. Ad primum, quod recte dicitur Christus offerre Deo preces nostras, quia ipse in quantum offerens differt a se inquantum ei offertur, et a patre et spiritu sancto. Ipse enim inquantum homo est, offert preces nostras sibi, inquantum Deus, et patri, et spiritui sancto. Ipse enim est mediator in quantum homo, sicut dicit Augustinus. Et sic offert devotionem hominum Trinitati, ut dicit Glossa super illud, *super altare.* Ad aliud dicendum, quod sicut dictum est, Christus homo offert preces justorum Trinitati. Quandoque autem dicitur offerri patri, non quia non similiter offerat sibi inquantum Deo et spiritui sancto, cum personae sunt sibi coaequales; sed illud dicitur ratione auctoritatis, quae convenit patri; quae non dicit majorem dignitatem in patre; sed dicit originem respectu aliarum personarum: quia a patre est filius, similiter spiritus sanctus. *Et acceperunt.* Hic introducitur bonitas missorum apostolorum, ad ostendendam excusationem eorum et inexcusabilitatem impiorum: quia repleti fuerunt gratia spiritus sancti. Unde patet eos desiderasse et procurasse, quantum in se fuit, salutem hominum: et hoc est quod dicit, *et accepit Angelus*, idest Christus, *thuribulum aureum*, idest apostolos: accepit inquam, non tactu corporali, sed amplexu spirituali, manu scilicet suae bonitatis, ad replendum eos amplioribus donis. Unde sequitur, *et implevit illud*, scilicet thuribulum, idest apostolos et discipulos, cum spiritum sanctum super eos effudit abunde. Act. 1, *repleti sunt omnes spiritu sancto. De igne altaris*, idest de igne spiritus sancti, quo tempore plenus fuit, qui est altare fidelium. Joan. 1, *plenum gratiae et veritatis.* Ut enim essent idonei et haberent virtutes ad praedicandum hominibus, datus est eis spiritus sanctus in abundantia. Et per hoc signatum est quod praedicator debet habere claritatem in scientia, et ardorem in vita, claritatem etiam in exemplo, et ardorem in animo. Ignis enim, in cujus specie apparuit super eos spiritus, lucet et ardet: unde de illo nobili praedicatore, scilicet Joanne Baptista, dicitur Joan. 5, *ille erat lucerna ardens et lucens.* Vel *de igne altaris*, idest de igne, cujus vis fuit manifestata in patibulo crucis. Ignis enim spiritus sancti in Christo multum luxit et suum ardorem manifestavit in cruce: ex sola enim caritate passus est: et de isto igne dedit apostolis, ut hominum salutem zelarent, et pro Christo, vel pro ipsis hominibus mori parati essent, Joan. 1, *et de plenitudine ejus omnes accepimus.* Sed quomodo hic dicitur accepisse thuribulum, idest apostolos, cum prius accepisset eos? Unde et supra dicitur: *qui habebat thuribulum in manu sua.* Respondeo. Acceperat prius ad illuminandum et regendum. Hic autem dicitur accepisse ad aliud, idest ad amplius replendum et ad mittendum repletos ad homines convertendos, sicut post sequitur. Item objicitur de hoc quod dicitur: *implevit illud de igne altaris.* Cum enim haec propositio denotet partialitatem, aut notat partem spiritus sancti qui erat in Christo datam apostolis, aut partem gratiae. Si primo modo; ergo habet partem et partem, quod falsum est. Si secundo, ergo pars gratiae Christi ablata est a Christo et data ipsis, quod est absurdum. Respondeo. Per haec verba, implevit illud de ignis altaris, intelligitur ipse spiritus sanctus amplius datus apostolis, et etiam dona ejus. Cum enim datur ipse, dantur et ejus dona, et e contrario: quod est intelligendum de donis gratum facientibus. Tum illa partialitas quae notatur per illam propositionem, non intelligitur respectu spiritus sancti in se, sed respectu gratiae creatae sive donorum. Nota ergo quod illa propositio duo notat: scilicet partialitatem et conformitatem. Partialitatem autem dico, non quia gratia data apostolis in Pentecoste sit pars gratiae quae est in Christo secundum virtutem: sed pars dicitur secundum quemdam modum loquendi; quia gratia spiritus sancti longe copiosior fuit in Christo quam in apostolis, ita ut ipsi quasi partem gratiae habere videntur, Christus vero totam. Conformitas vero fuit, quia gratia illa, tam in Christo quam in eis, fuit ad illustrandum et ad accendendum proprium subjectum, et etiam ad redundandum in alios per effectum. Ad objectum patet; quia non notatur pars gratiae secundum virtutem: non enim fuit aliqua pars gratiae Christi data apostolis: sed secundum proportionem; quia longe minus fuit in apostolis gratia, in Christo autem perfectissime, ut dictum est. Simili modo dicitur, Num. 11, *auferam de spiritu tuo tradamque eis. Et misit.* Hic ostenditur auctoritas apostolis commissa, per quam patet eos non esse culpandos, nec ipsum Christum, de damnatione reproborum; cum ipse Christus salutem hominum zelans, apostolos ad eorum salutem miserit. Juxta missionem autem tangitur de actu ad quem missi sunt, et de effectu consequente. Primo ergo ostenditur missio apostolorum. Secundo actus missorum, *et facta.* Tertio commotio populorum, *et terraemotus.* Dicit igitur: *et misit*, thuribulum impletum, idest apostolos. *In terram*, idest ad diversas partes terrae. Marci ultimo, *euntes in mundum universum* et cetera. Vel in terram, idest ad illos qui apti erant ferre fructum ad modum terrae, ut fuerunt gentiles. De quibus Psalm. *in auditu auris* et cetera. *Et facta*: notatur actus missorum qui fuit triplex. Emiserunt enim tonitrua comminationum, voces admonitionum, fulgura miraculorum. Dicit igitur: *et facta sunt*, ab apostolis Missis, *tonitrua*, comminationum quae terrent. *Et voces*, admonitionum quae mulcent. Vel voces promissionum *et fulgura*, miraculorum quae simul illuminant et incutiunt timorem Dei. De his tribus supra 4, *et de throno procedunt fulgura et voces et tonitrua. Et terraemotus*, idest terrenorum hominum motus, idest interior commotio. *Magnus*, supple, factus est ad praedicationem apostolorum. Magna enim commotione concitati sunt homines ad verba eorum: quidam ad bonum, scilicet ad conversionem, sicut legitur Act. 13, quod crediderunt de gentilibus quotquot erant praeordinati ad vitam. Quidam ad malum, ut ad blasphemiam, vel ad persequendum ipsos praedicantes, sicut legitur Act. 13, quod Judaei concitaverunt mulieres religiosas et honestas et primos civitatis, et excitaverunt persequutionem in apostolos. Aliter potest intelligi. Ostenditur enim caritas et benevolentia Christi ad salutem hominum multiplex, ut ostendatur causa damnationis non esse nisi ex parte eorum qui damnantur. Unde primo ostenditur mysterium incarnationis. Secundo promptitudo complendae redemptionis, *et stetit.* Tertio sustinentia desideratae passionis, *et data sunt.* Quarto destinatio dilatandae praedicationis, *et misit in terram.* Dicit igitur: *et alius*, expone ut supra. *Et stetit.* Hic ostenditur in Christo promptitudo complendae redemptionis: et hoc dupliciter. Primo quantum ad effectum animae. *Et stetit ante altare*, expone ut supra. Secundo quantum ad obedientiam ex parte carnis. *Habens thuribulum*, idest carnem sive humanitatem in qua crematur thus, idest orationes sanctorum, unde ascendit fumus in odorem suavissimum Deo. Justi enim ante Christi adventum habebant quidem thus, idest orationes, sed non thuribulum: unde eorum orationes non habuerunt plenam efficaciam: nunc autem habemus, scilicet Christi humanitatem, in qua crematur thus devotionis, quia per eam fit oratio acceptabilis. Aureum propter acceptabilitatem et pretiositatem, quam habuit ejus humanitas propter immunitatem a peccato, et propter unionem cum verbo. Hoc thuribulum aureum signatur per illud de quo dicitur Hebr. 9, *post velamentum autem secundum tabernaculum, quod dicitur sancta sanctorum, aureum habens thuribulum. In manu sua*, idest in potestate sua et perfecta obedientia, quia caro Christi omnino fuit obediens spiritui; quod signatur Genes. 7, in arca Noe, ubi omnia animalia erant pacata, idest omnes motus sensualitatis in Christo. *Et data.* Hic ostenditur sustinentia passionis Christi. Ante passionem praecesserunt multae orationes justorum pro redemptione. Secundo orationum exauditio in acceptatione. *Et ascendit.* Tertio ipsa earumdem adimpletio in passione. *Et accepit.* Dicit igitur: *et data sunt ei incensa multa*, idest datae sunt ei a Deo patre multiplices orationes Deo acceptabiles pro generis humani reparatione: idest data est Christo secundum humanitatem auctoritas, virtus et idoneitas praesentandi apud patrem orationes antiquorum qui redemptionem petierant. Unde sequitur. *Ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum*, idest ut repraesentaret eas patri super seipsum patientem. Ipse enim patiens fuit altare, super quo factae sunt acceptabiles per ejus passionem orationes antiquorum qui supplicaverunt Deo pro reparatione. *Quod est ante thronum*, idest in beneplacito sedentis in throno; quia patri placebat orationes justorum super hoc altare immolari per ipsius Christi passionem. Vel *ante thronum*, idest Ecclesiam ut supra. Vel *super altare*, idest crucem in qua se pro omnibus obtulit. Aureum propter pretiositatem, quia in eo oblatum est pretium humanae redemptionis. *Quod est ante thronum*, idest in beneplacito Dei sedentis in throno; quia placuit Deo, ut quod fuit contractum ligno praevaricationis, solveretur per lignum crucis: de quo Proverb. 13, *lignum vitae desiderium veniens.* In hoc enim ligno impletum fuit desiderium antiquorum. Vel *ante thronum*, idest Ecclesiam, quia nobis offertur crux Christi in refugium et auxilium. Item quia semper debet haberi tanta gratia prae oculis mentis, Eccles. 29, *gratiam fidejussoris ne obliviscaris.* Bernardus super illud Cant. 1, *fasciculus myrrhae* etc.: *si sapiens fueris, hunc myrrhae tam carum fasciculum, de principali pectoris tui, nec ad horam patiaris auferri; amara illa omnia quae pro te pertulit, semper in memoria retinens et assidua meditatione revolvens. Ut daret de orationibus*; quia non omnes orationes erant pro redemptione, sed pro aliis etiam obtinendis. Vel quia non omnes orationes justorum erant exauditae, sicut quas non expediebat exaudiri, ut tactum est supra. *Sanctorum omnium*: hoc dicit quia oratio omnium justorum, qui amplius quibusdam aliis illuminati fuerunt, erant ut filius Dei genus humanum redimeret, licet non omnis oratio eorum. Hoc enim orabant justi qui fuerunt ante ejus passionem. Unde dictum est Simeoni per spiritum adventum Christi expectanti, quod non videret mortem nisi vidisset Christum domini. Et dicitur Isa. 63, *utinam disrumperes caelos et descenderes.* Psalm. *inclina caelos tuos et descende.* Quasi dicat: Christo data est potestas, efficacia, idoneitas, ut orationes antiquorum ac desideria de reparatione per ipsum facienda patri praesentaret et impleret super seipsum patientem, sive super crucem. Et ascendit per acceptationem, fumus incensorum, idest devotio redolens, sicut multa incensa. De orationibus sanctorum de manu Angeli, idest mediante ipso Christo. *Coram Deo* Trinitate, quia per ipsum mediatorem factae sunt apud patrem acceptabiles orationes antiquorum. Ipso enim offerente eas patri etiam ante passionem magis factae sunt Deo acceptabiles quam prius, licet et ante disponeret eas implere: unde ipse dicitur mediator non solum propter passionem, sed etiam preces justorum patri praesentando et impetrando. 1 Timoth. 2, *unus est mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.* Maxime autem praesentavit in passione, in qua impletum est desiderium sanctorum. Unde sequitur: *et accepit Angelus thuribulum aureum*, idest carnem suam paravit et exposuit passioni, quando venit Jerusalem sciens quod ibi occideretur, Matth. 20, *ecce ascendimus Jerosolymam* et cetera. Joan. 19, *Jesus autem sciens omnia quae ventura erant super eum, processit et dixit: quem quaeritis? Et implevit illud*, scilicet thuribulum, idest humanitatem, scilicet corpus et anima. *De igne altaris*, idest de ardore passionis quam in cruce sustinuit, quae hic dicitur altare. Passio propter vehementiam doloris igni comparatur. Psalm. *igne me examinasti.* Per hoc etiam quod dicitur, *implevit*, ostenditur immensitas ac gravitas passionis. Psal. *repleta est malis* (idest afflictionibus) *anima mea. Et misit.* Hic ostenditur destinatio dilatandae praedicationis. Et primo ostenditur destinatio sive missio praedicatorum. Secundo actus destinatorum. *Et facta sunt.* Tertio commotio populorum, ut prius et post passionem. *Misit*, scilicet thuribulum, idest humanitatem suam. *In terram*, idest terrenos praedicatores ad hoc destinatos, ut eam credant et imitentur creditam: unde et apostoli dicuntur equus domini supra. *Et facta sunt* per apostolos a Deo destinatos per orbem terrarum *tonitrua* ut supra. *Et septem Angeli.* Hic ostenditur praeparatio praedicatorum ad officii actum, scilicet ad praedicandum. Postquam enim ostensum est Christum esse mediatorem, et quantum est de se paratum omnes suscipere ad salutem, convenienter subditur de damnatione impiorum quae intelligitur ex praedicatione praedicatorum: quam damnationem patet ex praemissis esse inexcusabilem. Prius tamen agitur de praeparatione praedicatorum. Dicit igitur: *et septem Angeli*, idest universi praedicatores spiritu septiformi imbuti. *Qui habebant septem tubas*, idest universum officium praedicandi, ut supra. *Praeparaverunt se*, implendo prius opere quod dicturi erant ore. Secundum exemplum domini, de quo Act. 1, *coepit Jesus facere et docere.* Gregorius, *necesse est ut qui verbum Dei loquitur, prius studeat scire qualiter vivat, ut post ex vita colligat, quae et qualiter dicat.* Item excitando se ad mentis ardorem, ad quam alios debent accendere per sermonem. Unde Gregorius, *ipsi de omnipotente Deo sciunt loqui suaviter, qui hunc didicerunt in cordis sui visceribus amare veraciter.* Item ordinando intentionem, ut non ad inanem gloriam vel propter lucrum temporale, sed propter Deum et proprium meritum et supremum bonum. 2 Corinth. 2, *non sumus sicut plurimi adulterantes* et cetera. Isidorus 2 Lib. de summo bono, *mala est intentio quae pro terreno lucro aut vanagloria est.* Item praevidendo prudenter, quid sit dicendum, et quibus et quando, et quantum et qualiter. Gregorius, *in ore pastoris magna debet esse consideratio locutionis.* Pensare enim debet doctor, quid loquatur, quando loquatur, qualiter loquatur, et quantum loquatur: si enim unum defuerit, locutio apta non erit. Item fundendo orationem. Unde Augustinus 4 Lib. de doctrina Christiana: *orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator, antequam doctor.* Praeparatio igitur praedicatorum, debet esse multiplex: videlicet per operis exhibitionem, per affectus inflammationem, per intentionis ordinationem, per materiae et circumstantiarum praemeditationem, per devotam orationem. Ad quid autem haec sit praeparatio subditur: *ut tuba canerent*, idest ut officio praedicationis uterentur in actu. Recte autem sic loquitur; quia etsi praedicatio quandoque terrere debeat, tamen etiam debet allicere ad amorem. Quantum ad incussionem timoris officium praedicandi sive praedicatio dicitur tuba: quantum ad secundum vocatur praedicatio cantus, Joel. 2, *canite tuba in Sion.* Quidam semper se praeparant et nunquam canunt, qui semper student et nunquam praedicant. Sed objicit Glossa, quia dicitur Matth. 10, *nolite cogitare quomodo aut quid loquamini.* Item quare dicitur, *ut tuba caneret*, in singulari, cum ante dixerit. Septem tubas? Respondeo. Ad primum respondet Glossa quod apostoli fuerunt privilegiati in hoc, quia spiritus sanctus eis ita aderat, quod non oportebat eos praemeditari; sed alii qui non sunt in hoc privilegiati, praemeditari debent. Aliter posset esse praesumptio, vel inanis gloria, nisi in casu, scilicet cum subito praedicare oportet vel hujusmodi; et nisi esset praedicator multum habens ad manum ea quae sunt Dei, propter altitudinem intelligentiae, vel gustum experientiae, vel donum illuminationis internae. Nota autem quantum ad materiam praedicationis, quod debet esse praemeditatio de vero, honesto, et salutifero. Nam circa illud quod praedicandum est, haec tria sunt attendenda: scilicet, veritas; quia falsa non sunt praedicanda. 1 Timoth. 2, *veritatem dico, non mentior, doctor gentium in fide et veritate.* Item honestas. Non enim omnia vera sunt praedicanda, quia quaedam non decerent. De his duobus dicitur in Psal. *eloquia Dei eloquia casta, argentum igne examinatum.* Item utilitas, non enim omnia vera et honesta sunt praedicanda; sed quae sunt ad salutem utilia. Matth. 4, *praedicans Evangelium regni.* Ad illud potest dici, quod sic recte loquitur; quia licet sint diversa praedicandi officia et diversae praedicationes, secundum praedicatorum diversitatem: tamen unitas est in origine et in fine. Origo est Scriptura sacra, unde debet omnis praedicatio sumi. Finis est honorificatio divina in ejus laude, et humana salute. Vel quia quilibet praedicator habet proprium officium, et propriam praedicationem. *Et primus.* Hic agitur de ipso cantu tubarum; in quo cantu ostenditur damnatio reproborum. Vidit autem et audivit septem Angelos tuba canentes, ad signandum praedicationem universorum praedicatorum, secundum diversos status Ecclesiae. Et primo agitur de cantu pertinente ad statum Ecclesiae initialem vel medium, ut est cantus quatuor Angelorum. Secundo de cantu pertinente ad statum ultimum, ut est cantus trium Angelorum sequentium, circa finem hujus capitis, *et vidi.* Prima pars dividitur in quatuor, secundum cantus quatuor Angelorum. Primo ergo agitur de cantu primi Angeli. Secundo, secundi, *et secundus Angelus.* Tertio, tertii, *et tertius.* Quarto, quarti. *Et quartus.* Ad intelligentiam horum notandum, quod a principio fundationis Ecclesiae perseveravit praedicatio evangelica. Multa tamen hostis generis humani successive objecit impedimenta semper graviora. Primo Judaeorum. Secundo gentilium principum, ut Romanorum et aliorum. Tertio haereticorum. Quarto falsorum fratrum. Quinto Antichristi et suorum. Horum damnationem denunciant isti Angeli. Distinguuntur autem sic cantus septem Angelorum. Quia cantus quatuor Angelorum pertinent ad statum Ecclesiae initialem vel medium; quaedam enim pertinent ad initialem, quaedam ad medium Ecclesiae statum; quia non solum in primo statu fuerunt haeretici et falsi fratres, sed etiam in statu medio. Cantus vero trium Angelorum, pertinent ad statum finalem sive ultimum. Unde prima quatuor narrantur ut praeterita, tria vero ut futura, ut dicit Glossa, in fine cantus quarti Angeli. Rursus cantus quatuor Angelorum sic differunt. Nam primus Angelus ostendit damnationem Judaeorum. Secundus matricidarum, scilicet gentium persequentium Ecclesiam. Tertius haereticorum. Quartus falsorum fratrum. Tres vero ultimi sic differunt. Quintus enim ostendit praecursores Antichristi. Sextus ipsum Antichristum cum suis. Septimus judicium et finem mundi. In prima vero parte sic proceditur. Primo ostenditur praedicatio apostolorum. Secundo perversitas Judaeorum. *Et facta est.* Tertio poena eorumdem perversorum. *Et missum est.* Dicit igitur, *et primus Angelus*, idest primus ordo praedicatorum, scilicet ordo sive coetus apostolorum et discipulorum. Et dicitur primus ordine narrationis, et etiam primus ordine temporis; quia prius contigit excaecatio Judaeorum praedicantibus apostolis. Nota quod secundum diversitatem statuum Ecclesiae, est diversitas et ordo Angelorum. Item etiam secundum diversitatem et ordinem persecutionum. Primus igitur Angelus est primus ordo praedicatorum, scilicet apostolorum quoad primum statum Ecclesiae praedicantium Judaeis. Secundus Angelus est ordo praedicatorum, quo ad secundum statum, scilicet apostolorum et discipulorum praedicantium gentilibus. Unde ille secundus Angelus dicitur ratione secundi status, licet iidem praedicatores fuerint. Tertius Angelus, ordo praedicatorum quantum ad tertium statum, et sic ulterius, ut infra patebit. *Tuba cecinit*, idest timorem incussit, et ad amorem allexit praedicando quantum in se fuit. Et nota quod praedicator debet strictiorem partem tubae ex parte sua ponere latam ex parte hominum; quia majorem perfectionem debet in se habere, quam aliis stricte suadeat; cujus contrarium faciunt quidam. De praedicatione apostolorum ad Judaeos habetur Act. 2, 3, 4 et 5, et in aliis locis actuum. *Et facta est.* Hic ostenditur perversitas Judaeorum: et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad divini verbi repulsionem. Secundo, quantum ad internae iracundiae concitationem, *et ignis.* Tertio quantum ad actualem apostolorum interfectionem, *mixta sanguine.* Quid ergo sequutum sit ex apostolorum praedicatione ostenditur. Inde enim facti sunt magis perversi propter suam nequitiam. Unde dicitur: *et facta est grando*, idest praedicatio quae est de se suavis, Judaeis visa fuit quasi grando contundens et molesta, unde eam repulerunt. Act. 27, legitur quod Paulo praedicante Judaei levaverunt vocem dicentes: tolle de terra hujusmodi; et projiciebant vestimenta sua et jactabant pulverem in aera. *Et ignis*, est factus, scilicet iracundiae sive invidiae, contra apostolos, Act. 13, *videntes turbas Judaei* et cetera. Et haec duo erant *mixta sanguine*, idest sanguinis effusione; quia ex illis duobus sequuta est interfectio praedicatorum. Unde Stephanum interfecerunt, Act. 7. Vel grando, potest intelligi contumelia verborum, et immanitas exteriorum persequutionum. Act. 8, *facta est persecutio magna in Ecclesia quae erat Jerosolymis* et cetera. *Et ignis* etc., ut supra. Aliqui libri habent *in sanguine*, idest cum sanguine, idem sensus est. *Et missum est in terra.* Hic ostenditur poena. Et primo ostenditur reatus poenae in generali. *Et missum est*, scilicet hoc totum, idest grando, ignis et sanguis. *In terra*, idest in Judaeos terrenos: vel quia ut terra fructificare debent, cum essent exculti per legem et prophetas. Per hoc signatur quod praemissa perversitas eos obligat ad poenam. In eos enim cadit, quia in eos per reatum poenae redundat; per hoc enim meruerunt excaecari, hinc et tandem damnari. Psalm. *obscurentur oculi eorum ne videant, et dorsum eorum semper incurva: effunde super eos iram tuam* et cetera. Haec dicuntur de Judaeis, sicut vult apostolus, Rom. 11. Secundo ostenditur poena in speciali *et tertia.* Nota quod in Judaeis erat triplex differentia. Quidam enim erant terrenis dediti, qui signantur per terram. Quidam in lege justi secundum opera exteriora, credentes se recte agere; et sic erat de multis: isti signantur per arbores. Alii in vita ficti male agentes, et bene simulantes, et se male agere scientes, ut hypocritae. Hi signantur per foenum viride. In primis iterum erant tres partes. Prima pars fuit de Judaeis credentibus ante apostolorum praedicationem, scilicet visis operibus Christi. Alia pars fuit credentium post eorum praedicationem. Tertia obstinatorum, qui nec ante nec post crediderunt. Similiter in secundis triplex pars eodem modo, scilicet credentium ante praedicationem. Item post. Item nec ante nec post. Dicit igitur. *Et tertia*, quia ita facti sunt perversi Judaei in magna parte. Et ideo *tertia pars terrae*, idest terrenis deditorum, *combusta est*, excaecata igne peccati sive malitiae. Psalm. *supercecidit ignis et non viderunt solem.* Vel. Combusta est, idest comburetur igne perpetuo. Isaiae 33, *quis poterit habitare de vobis cum igne devorante?* Quasi dicat: tertia pars eorum qui terrenis inhiant excaecanda de Judaeis ut ad fidem non veniant, et per hoc damnanda. Duae partes salvabuntur; scilicet qui crediderunt ante apostolorum praedicationem, vel qui post: quia a terrenitate conversi sunt, et etiam multi adhuc convertentur, si velimus secundam partem in futurum extendere. *Et tertia pars arborum*, idest eorum qui erant in lege justi, et conversantes sine querela, tendentes in sursum per bona opera sicut bonae arbores. *Combusta*, idest comburetur igne aeterno. Isaiae ultimo: *vermis eorum non morietur.* De Judaeis enim qui bene operabuntur quidam salvantur, scilicet duae partes, videlicet qui crediderunt ante praedicationem apostolorum, et qui post; qui tamen in fide, cum gratia perstiterunt; tertia vero pars damnatur, scilicet illi qui nec ante nec post crediderunt in Christum, licet aliquando bona opera habuerint, scilicet legis doctrinam. *Et omne foenum viride combustum est*, idest omnis Judaeus in vita fictus et hypocrita excaecatus est et consumptus igne infidelitatis, vel hypocrisis, si quod bonum quandoque habuit. Et bene foeno comparatur, quia cito arescit laus et favor humanus quem quaerunt; sicut foenum primo viret, et post aret. Viride autem dicitur, quia aliquid viroris habere videtur per speciem exteriorem, et quia in flore et virore laudis delectatur. Job 8, *cum adhuc sit in flore* et cetera. Tales vix statum mutant: unde hujusmodi foenum totaliter combustum est. Aliter possent haec distingui. Quidam enim ex Judaeis erant apti ad activam; hi per terram quae est apta ad fructificandum. Quidam ad contemplativam, qui per arbores quae in altum eriguntur. Quidam ad neutram, ut qui omnino vanitatibus inserviebant sequendo mundi florem et virorem per elationem vel cupiditatem vel voluptatem vel hypocrisim vel infidelitatem; quia etiam ante adventum Christi, quidam male sentiebant inter Judaeos, ut Sadducaei qui dicebant resurrectionem non esse: qui tamen transierunt vel transituri sunt, ut foenum viride arescit. Tales autem qui quasi nullam dispositionem habent ad bonum, non facile convertuntur; et ideo dicitur, omne foenum viride esse combustum. Isa. 40, *exsiccatum est foenum et cecidit flos.* In primis est triplex differentia, sive pars. Duae partes sunt perfectae, secundum quod in vita activa est dicere hominem perfectum et minus perfectum, vel praelati boni et subditi. Et per has duas partes in gratia perseverantes intelliguntur electi. Tertia vero pars est tota numerositas reproborum damnandorum, ut dicit Glossa. Similiter intellige in eis qui sunt apti ad contemplativam: quia horum sunt tres partes: scilicet perfecti, minus perfecti et reprobi: qui vel non insistunt contemplationi, licet essent apti; vel si insistunt aliquo tempore, non finaliter persistunt. Quidam enim de contemplativis etiam damnabuntur propter defectum perseverantiae. Unde Matth. 24: *duo in lecto: unus assumetur, alter relinquetur.* Combustionem intellige ut superius. Sed objicitur de hoc quod dicitur, *tertia pars* etc.: quia dicitur Matth. 20, *multi sunt vocati, pauci vero electi*; ergo plures sunt reprobi quam electi. Et Zachar. 13, *partes duae dispergentur* et cetera. Respondeo, dicendum, quod per binarium signatur hic duplex status bonorum: scilicet status eorum qui ante apostolorum praedicationem crediderunt in Christum, cum ejus signa viderent, et eorum qui post: vel perfectorum et imperfectorum, ut vult Glossa. Unde quod hic dicitur non est referendum ad personarum multitudinem, sed ad status duplicitatem, ut patet ex Glossa. Et quod specialiter dictum est de Judaeis, habet etiam locum in Ecclesia: quia quidam sunt apti ad activam, quidam ad contemplativam, quidam ad neutram; et priorum tertia pars, idest reprobi, qui non finaliter persistunt, damnabuntur. Matth. 24, *duo erunt in agro* etc. et sic ulterius ut supra dictum est. Sed objicitur de hoc quod dicitur: *et omne foenum viride*: quia videtur dicere debuisse: tertia pars foeni etc. ut supra: quare ergo dicit *omne?* Respondeo. Per foenum viride signantur illi, qui multum adhaerent mundanae vanitati, quos multum allexit et traxit viror mundi; qui tamen cito evanescunt, ut foenum viride, quod hodie est et cras in clibanum mittitur: propter hujusmodi autem adhaerentiam fiunt inepti ad conversionem, quamvis non impossibiles. Unde quod dicitur: *omne foenum viride* etc. intelligendum est de eis qui firmiter et finaliter mundano virori et flori adhaerent: unde dicitur omne et non ponitur tertia pars, licet quandoque aliqui multum prius vanis infixi convertantur, tamen difficillime et raro. Non sic est de his qui supra terra vocantur; quia etsi sint cupidi, tamen non sic tenaciter adhaerent, ut hypocritae et hujusmodi. Tertio quaeritur communiter de Judaeis circa praemissa: quare scilicet Deus Judaeos primo ad se traxit ante legem et sub lege, gentiles autem in infidelitate reliquit? Postea vero paucis Judaeis conversis tempore gratiae per se et per apostolos, respectu eorum qui permanserunt, infideles reliquit Judaeos et facti sunt obstinati; gentiles autem prius idola colentes convertit? Respondeo. Licet aliqua super haec vera possent dici, tamen melius dicitur hujus rationem plenam et claram apud Deum esse et nobis occultam esse. In talibus enim occulta sunt sua judicia, tamen justissima, quia nihil sine ratione justissima facit. Unde dicit beatus Gregorius: *incomprehensibilitas divini judicii, humanae mentis* *oculis non valet penetrari: quare primum Judaea credidit, gentilitate omni in perfidia gentilitatis remanente. Postmodum vero ad fidem gentilium corda mollita sunt, et Judaeorum infidelitas obdurata.* Haec Gregorius: *propter hoc*, sicut dicit ipse Gregorius, *exclamat apostolus* Rom. 11, *o altitudo divitiarum* et cetera. Et sicut dicit beatus Gregorius, *judicia Dei magis sunt veneranda quam discutienda. Et secundus.* Hic agitur de cantu secundi Angeli, per quem intelligitur doctrina praedicatorum, in secundo statu Ecclesiae, scilicet quando apostoli et alii praedicaverunt gentibus; cujus praedicationis occasione concitati sunt gentiles ad persecutionem fidelium instigante Diabolo; et ideo magis sunt a Deo destituti. Primo ergo ostenditur doctrina praedicatorum. Secundo nequitia gentilium, *et tamquam.* Tertio poena ipsorum, *et facta est.* Dicit igitur: *et secundus Angelus*, idest ordo praedicatorum in secundo statu, scilicet ordo eorumdem apostolorum et discipulorum a Judaeis ad gentiles transeuntium. Et dicitur secundus ordine narrationis et etiam ordine temporis, licet non ordine personarum; quia iidem apostoli praedicaverunt primo Judaeis, ut supra habitum est, secundo gentilibus ut hic dicitur. *Tuba cecinit*, idest inter gentes praedicavit. Act. 13, *vobis oportebat primum loqui verbum Dei: sed quoniam repulistis illud et indignos vos judicatis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes. Et tamquam mons*, scilicet Diabolus, qui est tamquam mons, per superbiam, per quam est grossus et altus, Jerem. 51, *ecce ergo ad te mons pestifer. Magnus*, propter magnitudinem superbiae; adhuc enim valde superbus est. Job 41, *ipse est rex super universos filios superbiae. Ardens igne* invidiae. Hoc igne ardet Diabolus. Invidet enim saluti humanae, quia videt hominem ad beatitudinem, quam ipse amisit, posse ascendere; et ideo ardens dolore invidiae, hominem tentat, ut eum ad Tartara trahat. Sap. 2, *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Bene autem invidia dicitur ignis, quia mentem cremat et vexat per dolorem de alieno bono, tum in Diabolo tum in aliis invidis. Unde Gregorius: *cum devictum cor livoris putredo corruperit, color pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur et membra frigescunt. Fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor; nil laetum de proximis libet, quia tabescentem mentem sua poena sauciat, quam felicitas torquet aliena. Missus est*, idest immissus, *in mare*, idest in gentiles ad nocendum et provocandum eos contra apostolos et alios praedicatores. Mundus autem sive gentilitas dicitur mare ratione tumoris per superbiam. Jonae 1, *mare ibat et intumescebat.* Ratione inquietudinis per gulam, quia affectus gulosi non quiescit. Prov. 30, *sanguisugae duae sunt filiae, dicentes affer affer*; gula scilicet et luxuria. Sanguisuga est carnalitas, ratione foetoris, quantum ad luxuriam, propter quam voluptuosi vocantur hirci. Zachar. 10, *et super hircos visitabo.* Ratione capacitatis, quantum ad avaritiam, quia non redundat, Eccles. 1, *omnia flumina intrant in mare et mare non redundat.* Ratione fervoris quantum ad iracundiam. Isa. 57, *impii quasi mare fervens.* Gregorius, *irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi et nequaquam recognoscuntur noti.* Ratione amaritudinis, quantum ad accidiam; quae dum utilem laborem, vel bonae actionis, vel praedicationis, vel meditationis aut orationis refugit, internam amaritudinem gignit. Unde Gregorius vocans *eam nomine: tristitiae*, dicit ita: *cum mens dulcedinem tranquillitatis per tristitiam amiserit, nihil hanc nisi moeror pascit.* Ratione obscuritatis, quantum ad perfidiam. Mare enim ratione profunditatis et fluctuationis obscuritatem habet; sic et infideles obscuri sunt per tenebras errorum. Rom. 1, *obscuratum est insipiens cor eorum.* Nequitia igitur gentilium ex inhabitatione Diaboli, tum ex figura maris propter multiplex vitium. Sed a quo est missus Diabolus in gentiles? Item ante erat in gentibus: quomodo ergo praedicantibus apostolis est missus in eos? Respondeo. Dicendum quod Diabolus missus est in gentiles, vel a propria libidine qua nocere appetit, ipsum impellente in corda hominum, vel ab ipso Deo non impellente, sed permittente, quia non potest nocere nisi a Deo permissus; et ideo potest dici missus ab eo, non ut agente, sed ut juste permittente. Juxta hoc dicitur de Saul, 1 Reg. 16: *exagitabat eum spiritus nequam a domino.* Similiter Matth. 8, *si ejicis nos, mitte nos in gregem porcorum.* Ad aliud dicendum quod Diabolus dupliciter mittitur, idest immittitur in aliquem: aut possidere incipiendo; et sic mittitur in eum qui cum prius justus esset, nunc de novo peccat mortaliter: aut prius possessum amplius sive plenius possidendo: et sic mittitur in eos qui prius erant mali. Hoc modo accipitur quod hic dicitur, quia praedicantibus apostolis et aliis, dum gentiles multi repulerunt verbum Dei,

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

permisit juste Diabolum eis magis praedominari ita ut praedicatores flagellarent et occiderent. Juxta hoc dicitur de Juda, Joan. 13, *et post buccellam introivit in eum Satanas. Et facta est.* Hic ostenditur poena gentilium obstinatorum conversis tamen multis: quae poena, non est solum poena praecise, sed etiam est in eis quaedam poena quae est culpa et crudelitas persecutionis, quae sequitur ex praecedentibus peccatis. Quidam autem gentilium erant minores, qui designantur nomine maris, licet prius nomen maris communiter pro parvis et magnis acciperetur. Hic enim loquitur sub distinctione, non prius quidam majores: et hoc sub duplici differentia: scilicet vel ratione scientiae vel apparentis bonitatis: et hi nomine creaturae habentis animam in mari designantur: vel ratione potestatis: et hi per naves. Et omnes hi subdistinguuntur secundum triplicem differentiam vel statum; et ideo dicitur: *tertia pars* et cetera. Dicit igitur: Diabolo instigante, *facta est tertia pars maris*, idest gentilium minorum qui nomine communi designantur. Horum quidam approbaverunt et receperunt doctrinam sanctorum in aperto, quidam humane timentes in occulto, et hae sunt duae partes: quidam nullo modo approbaverunt nec receperunt sed persecutionem concitaverunt usque ad occisionem: unde dicitur: *et facta est tertia pars maris sanguis*, idest peccatrix persequendo sanctos fideles. Per sanguinem enim peccatum signatur, ratione infectionis, ratione horroris, ratione signi mortis; quia peccatum turpiter inficit, horribile est, et signum est mortis spiritualis, immo et causa. Oseae 4, *sanguis sanguinem tetigit.* Vel *sanguis*, idest crudelis actualiter per sanguinis effusionem. Micheae 7, *omnes insidiantur in sanguine* et cetera. Istae tres partes possunt aliter accipi: scilicet perfecti et imperfecti, licet aliquando mali fuerint. Item reprobi. Sed objicitur de hoc quod dicitur sanguis. Primo modo per Glossam. Nam quomodo dicitur tunc facta fuisse peccatrix haec tertia pars, cum prius esset peccatrix? Respondeo. Non per peccatorum inchoationem, sed accumulationem. Et per montem missum in mare et concitantem illud, dum ei gentiles obedierunt persequendo fideles. *Mortua est*, morte culpae, et per hoc obligata ad mortem Gehennae. Psalm. *illumina oculos meos ne unquam obdormiam in morte. Tertia pars creaturae*, idest multiplicitas creaturarum. Nomen enim creaturae accipitur hic quasi collective, unde singulare ponitur pro plurali, ut patet per hoc quod dicitur tertia pars creaturae. Simile Exod. 8, *venit musca gravissima in domos Pharaonis*, idest multiplicitas muscarum gravissimarum, ut patet ex sequentibus. Item Exod. 10, *arreptam locustam projecit in mare.* Nomen etiam creaturae accipitur pro digniori creatura, scilicet pro homine; quia homo est dignior creatura inter creaturas inferiores; et etiam pro hominibus qui inter gentiles videbantur digniores, ut philosophi et hujusmodi. Juxta hunc modum accipitur, Rom. 1, *invisibilia Dei a creatura mundi* etc.: unde sequitur, *quae*, scilicet creaturae, ut fiat relatio ad plurale subintellectum in nomine singulariter posito, ut dictum est. *Habebant animas*, idest discretionem, per quam digniores aliis videbantur. Anima enim, secundum quod intelligitur rationalis, discretionem dat intellectui in eo quod rationalis, maxime quia hic specialiter et cum pondere ponitur. Vel *animas*, idest vitam nobiliorem, secundum opera exteriora. Philosophi enim et hujusmodi gentiles habebant majorem discretionem et etiam quaedam bona opera: unde secundum Glossam, digniores aliis reputabantur. *In mari*, idest in mundo, sive in societate gentilium, qui per mare signantur, ut supra dictum est: quasi dicat: quidam philosophorum et aliorum qui in scientia vel vita digniores aliis videbantur conversi sunt, et sic non mortui. Alii vero qui dicuntur tertia pars, facti sunt obstinati et persequebantur fideles magis ac magis, mortui sunt, morte nequitiae, et dispositi ad mortem Gehennae. Nota igitur quod philosophorum et hujusmodi, tres erant partes. Quidam enim ex ordine rationis praeparati fuerunt ad gratiam recipiendam praedicantibus apostolis. Alii per doctrinam et miracula et exempla sanctorum; et hi intelliguntur non esse mortui. Sed tertii erant, qui nec sic, nec sic credere voluerunt; de quibus dicitur, *tertia pars* et cetera. Vel tres partes sunt perfecti et imperfecti post conversionem, licet aliquando mali fuerint. Item reprobi. Sed quomodo dicitur, *mortua est*, cum prius essent mortui per peccatum infidelitatis et aliud multiplex? Respondeo. Dupliciter est mori spiritualiter. Aut per primam gratiae amissionem; et sic dicitur mortuus qui de novo peccavit mortaliter, cum ante viveret per gratiam. Unde Isidorus 1 libro de summo bono: *vita corporis anima, vita animae Deus est: et sicut corpus mortuum sine anima, ita anima mortua est sine Deo.* Aut per majorem elongationem: scilicet a gratia sive a Deo: quod fit, cum peccatum multiplicatur, et maxime cum anima induratur; et sic accipitur hic. *Et tertia pars navium*, idest eorum qui alios gubernabant et portabant, et quorum motu alii movebantur, ut erant principes, et hujusmodi aliorum rectores, *interiit*, idest mortua est, spiritualiter ut prius. In talibus erant tres partes. Quidam enim satis facile crediderunt, quidam difficile. Tertii nullo modo, de quibus dicitur, *tertia pars navium.* Vel, perfecti, imperfecti. Multi enim principes gentiles conversi ascenderunt ad statum perfectionis. Tertia pars est reproborum. Hanc distinctionem refert Glossa, *ad omnia hujusmodi.* Isaiae 23, *jubilate naves maris, quia vastata est fortitudo vestra.* Sed de hoc tertio modo distinguendi quem supra posuit Glossa, objicitur; quia quandoque perfecti cadunt; similiter et imperfecti. Item quaeritur, quare fit talis distinctio, tertia pars maris facta est ut sanguis, et in aliis dicitur, mortua est, vel, interiit? Respondeo. Ad primum dicendum quod illa distinctio de perfectis et imperfectis, intelligitur de eis qui finaliter in gratia decedunt. Ad aliud dici potest, quod tam minores quam majores, qui sunt tertia pars, facti sunt sanguis et similiter mortui sunt; quia tamen majores majori nequitia suffocati sunt quam minores, propter auctoritatem vel excellentiam in qua confidebant; et quia status altus, quandoque est occasio majoris perversitatis; ideo ipsi dicuntur mortui fuisse vel interiisse. Minores vero sanguis, propter peccatum persecutionis fidelium vel crudelitatem. Mors autem signat peccati sive crudelitatis exaggerationem. Expressius enim dicit mors quam sanguis, quantitatem vel nocumentum peccati. *Et tertius.* Hic agitur de cantu tertii Angeli, per quem cantum intelligitur praedicatio sanctorum in tertio statu Ecclesiae; tempore scilicet haereticorum, qui procurante Diabolo, male exposuerunt et exponunt Scripturas.

Et sic quatuor. In prima ostenditur praedicatio sanctorum. In secunda nequitia capitis haereticorum Diaboli, *et cecidit.* In tertia perversitas ipsorum membrorum, *et facta est.* In quarta, deceptio auditorum, *et multi.* Dicit igitur, *et tertius Angelus*, idest ordo praedicatorum, qui scilicet in tertio statu Ecclesiae praedicaverunt, scilicet tempore haereticorum. Isti fuerunt non tantum apostoli et discipuli, sed etiam alii multi, qui contra haereses praedicaverunt. *Tuba cecinit*, idest Judaeis et gentibus praedicavit, docendo virtutem, confutando errores, ut beatus Augustinus, Hilarius, Hieronymus, Gregorius, Leo Papa, et alii multi, qui contra errores praedicabant, ut habetur in eorum sermonibus et libris. Dicitur autem tertius Angelus, et ordine narrationis, et etiam temporis. Nota Glossam, *et tertius* et cetera. *Et cecidit.* Hic ostenditur nequitia Diaboli. Primo quantum ad poenam, quae poena declarat ejus propriam superbiam propter quam cecidit. Secundo quantum ad naturam, scilicet scientiam naturalem, *stella magna.* Tertio quantum ad culpam, *ardens* et cetera. Ubi primo ostenditur culpa ejus quantum ad malitiam invidiae interius. Secundo quantum ad effectum malitiae exterius, *et cecidit.* Cujus maxime effectus ostenditur duplex: unus est perversio intellectus, faciendo male intelligere Scripturam. Alius amaricatio affectus, *et nomen.* Dicit igitur, *et cecidit de caelo*, ad literam merito superbiae. Lucae 10, *videbam Satanam sicut fulgur de caelo cadentem. Stella*, idest Diabolus, qui dicitur stella per naturalem scientiam. Ezechiel. 28, *tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et decore.* Non enim scientiam prorsus amisit. Unde Isidorus 1 libro de summo bono: *praevaricatores Angeli, etiam sanctitate amissa, non tamen amiserunt vivacem creaturae angelicae sensum. Magna*, per scientiae eminentiam, quia magnam valde scientiam habent, et naturalem, et acquisitam per experientiam tam antiqui temporis. Isidorus 1 libro de summo bono: *triplici modo scientiae acumine vigent Angeli praevaricatores: idest subtilitate naturae, experientia temporum, revelatione supernorum spirituum.* Vel, magna per potentiam. Job 41, *non est potestas super terram* et cetera. His autem donis Dei abutitur Diabolus, impugnando datorem per superbiam et nequitiam. *Ardens*, flamma invidiae et malitiae contra hominem, *tamquam facula*, quia ardet interius ad modum faculae per invidiam desiderans incendere homines; et incendendo affectu vel effectu alios, seipsum igne malitiae consumit et urit, sicut facula cum incenditur consumitur. Job 40, *de ore ejus procedunt lampades sicut thedae ignis accensae.* Idem est thedae quod facula hic. *Et cecidit*, idest immisit se motus dolore invidiae, dum vidit virtutem Catholicam praedicari, *in tertiam partem fluminum*, idest parvam expositionem, *et in fontes aquarum*, idest in evangelicam et apostolicam et propheticam doctrinam, quae est origo totius salutaris doctrinae. Per fontes enim, secundum Glossam, intelliguntur quatuor Evangelia, quae sunt quasi fons et origo doctrinae, fidei et morum. Per fontes etiam potest intelligi lex vetus: et dicuntur *fontes aquarum* idest doctrinarum, quibus anima rigatur ad fructificandum, et mundatur ac reficitur. In hos fontes aquarum cadit, idest se immittit Diabolus dum ad hoc vigilat ut sacra verba faciat male intelligi. Unde de haereticis quos pervertit Diabolus dicitur 2 Petri 3, *sunt quaedam difficilia intellectu quae indocti et instabiles depravant* et cetera. Per flumina vero, ex fontibus emanantia, intelliguntur Scripturarum expositiones, quae ex eis trahuntur, sicut flumina a fontibus. Harum expositionum sunt tres partes sive tres modi: videlicet expositio literalis et spiritualis et utraque recta: tertio est expositio perversa. Vel unus modus est secundum principia fidei. Alius secundum principia morum. Tertius secundum placita excaecatae rationis. In hanc tertiam partem immittit se Diabolus, ut scilicet eam haereticis suggerat et teneri irrevocabiliter faciat, et suadeat aliis seminari. Recte autem prius loquitur de expositionibus quam de Scripturis; quia Diabolus per pravitatem expositionum procedit ad perversionem Scripturarum. Item dicit, *in fontes*, propter multiplicitatem in diversis libris et partibus suis. Item non dicit, in tertiam partem fontium, quia in sacra Scriptura nihil est nisi rectum; dicit autem *in tertiam partem fluminum*; quia quaedam sunt expositiones bonae, quaedam malae. Vel, *fluminum*, idest praedicatorum, qui aliis deferunt sive propinant copiam doctrinae, quae per aquam fluminis intelligitur. Ratione emanationis, irrigationis et refectionis horum fluminum est triplex pars. Quidam praedicant innitendo lumini gratiae; quidam adhaerendo aliorum doctrinae; ut qui per se non sufficiunt, sed majorum dicta accipiunt. Tertii acquiescendo conceptae phantasiae, scilicet erroneae sententiae. *Et in fontes*, idest Scripturas sacras, ut prius. Sed ad quid agitur hic de casu Diaboli? Respondeo. Recte de eo hic agitur, licet in principio mundi contigerit, ut ostendatur nequitia Diaboli, quae per poenam patet; quia propter superbiam de caelo cecidit, et illam nequitiam accumulat, dum adhuc ad hominum damnationem laborat. Aliter potest intelligi ab illo loco *et cecidit* et cetera. Stella, idest cetus haereticorum, sive haereticus, qui multum videtur sapiens, ut haeresiarcha, qui dicitur stella, quia videtur habere lucem sapientiae et doctrinae, docet autem nocte, de die non audet; quia, ut dicitur Proverb. 7, *aquae furtivae dulciores sunt*: vel si de die, in latibulis. Job 37, *ingredietur bestia latibulum suum.* Stella enim noctu lucet. *Magna*, propter magnam sapientiae apparentiam. Vel *magna*, propter magnam superbiam. Jeremiae 48, *audivimus superbiam Moab, superbus est valde.* Moab interpretatur ex patre. Haeretici autem sunt ex patre Diabolo. Ardens, igne invidiae sive iracundiae, contra Ecclesiam; non tamen sicut stella, sed sicut facula: quia illud quod incendit, sive se, sive alios, in carbonem deformem redigit. *Cecidit de caelo*, idest de Ecclesia, quae in alto est per fidem et amorem. *Et cecidit in tertiam partem fluminum*, expone ut supra, idest in haereticas expositiones, quas ex Scripturis trahunt, ut flumina ex fontibus sunt, et ad alios fluere faciunt; quas magis ac magis adinvenerunt, et inventas muniunt, licet falso, et falso munitis utuntur contra fideles. *Et in fontes aquarum*, idest sacras Scripturas, ex quibus manant aquae doctrinarum reficientium, quas per expositiones pravas pervertunt. Isidorus 1 libro de summo bono: *in divinarum Scripturarum obscuritate caligantes haeretici, aliud quam res habet intelligunt. Et nomen stellae*, scilicet Diaboli, *dicitur absynthium*, idest amaritudo, quia potum amarum ministrat haereticis, dum eis pravas expositiones suggerit. Ministrat etiam per eos aliis. Sicut enim absynthium est herba amarissima: sic Diabolus in eis amaritudinem qui male sapiunt, facit, quia anima eorum amaricatur per errorem, et tandem per damnationem. Vel, *nomen stellae*, scilicet haeretici apparenter sapientes, *dicitur absynthium*; quia alios in amaritudinem erroris mittit. Proverb. 5, *favus distillans labia meretricis, et nitidius oleo guttur ejus, amara quasi absynthium.* Haec meretrix est doctrina haereticorum. *Et facta.* Hic ostenditur perversitas haereticorum, quia scilicet amaritudinem propinant aliis suggerente Diabolo per expositiones pravas, et propter casum stellae, idest Diaboli, sive haeretici, in tertiam partem fluminum. *Facta est tertia pars aquae*, idest expositionum, quibus potus ministratur animae, sive bonus sive malus secundum quod est expositio bona vel mala; sicut aqua datur in potum: sive documenta Scripturarum secundum expositionem fiunt amaricativa. *In absynthium*: quasi dicat: tertius sensus est, qui est haereticorum; talis factus est per astutiam eorum, ut sit amaritudine erroris intoxicatus: student enim ad pravas expositiones inveniendas, persuadendas et continuandas, licet falso: per quas generatur amaritudo erroris in auditoribus quando consentiunt. Isidorus in eodem: *haeretici ingenti studio mendacia sua discunt.* Threnorum 3, *inebriavit me absynthio*, verbum est Ecclesiae. *Et multi.* Hic ostenditur deceptio auditorum; unde propter injuriam in Deum, cujus Scripturam pervertunt; et propter offensam in proximum, quem potu erroris perimunt, patet damnationem deberi haereticis. Dicit igitur, *multi homines.* Doctrinae haereticorum acquiescentes, *mortui sunt*, in anima per errorem, unde et meruerunt aeternam mortem, *de aquis*, scilicet de doctrinis Scripturarum male intellectis, et male expositis. Unde sequitur, *quia amarae factae sunt*: dum enim male per haereticos exponuntur documenta Scripturae, redundant per erroris amaritudinem, auditoribus in mortem: quae bene intellecta per virtutis dulcedinem vitam gratiae darent et gloriae. Isaiae 24, *amara erit potio bibentibus illam.* Sed quare dominus permittit haereticos esse, et impugnantes Ecclesiam, cum tantum malum inde sequatur? Respondeo. Triplex ratio reddi potest. Una est propter conditionem libertatis ex parte liberi arbitrii eorum qui Deo conservatori non adhaerent, sed ab eo recedunt, permittit agere et moveri secundum quod volunt. Unde dicit Augustinus 7 de civitate Dei: *sic administrat Deus omnia quae creavit, ut ipsa proprios agere motus sinat.* Secunda est propter meritum iniquitatis, tum ex parte haereticorum, tum ex parte eorum qui per eos seducuntur; quia propter peccata praecedentia, et contemptum divinorum mandatorum, permittuntur illi cadere in errorem per se; et isti per eos seduci. Unde de his qui per se errant, dicit Gregorius: *saepe cum negligunt bene vivere, etiam usque ad perfidiam dilabuntur, nullo persequente.* Item dicit Anselmus in principio libri Dei incarnatione verbi. De aliis vero qui per haereticos decipiuntur procurante Diabolo, habetur per Gregorium dicentem: *multos autem meritis exigentibus, hostis ferire permittitur: ut cum Deum deserunt, hosti damnato famulentur.* Hoc autem est ex ira divinae justitiae quae permittit utrosque ire in viam suam. Apoc. ultimo: *qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ista tamen ratio non semper nec in omnibus habet locum, sed aliquando et in aliquibus. Tertia ratio est, propter inquisitionem veritatis ex parte Catholicorum; ut scilicet doctores Ecclesiae diligentius veritatem inquirant, ad eamdem defendendam et perfidiam confutandam. Unde dicit Augustinus, et habetur in Glossa super illud 1 Corinth. 11, *oportet haereses esse: ut qui probati sunt* et cetera. *Ab adversario mota quaestio discendi existit occasio. Multa quippe ad fidem pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et praedicantur instantius.* Ad objectum dicendum, quod licet ex hoc multa mala proveniant, conveniens tamen est a Deo permitti, ut sint haeretici propter praedicta: quia si Deo homines amore stabili inhaererent, eos dominus teneret, ne caderent in errorem per se, nec per alios deciperentur. Unde patet quod eorum culpa est, cum labuntur per se, vel per alios. Unde de adhaerentibus Deo dictum est supra ubi agitur de haereticis, bilibris tritici. Item de omnibus malis dominus bonum aliquid elicit, licet multi propter illa damnentur. *Et quartus.* Hic agitur de cantu quarti Angeli, per quem signatur praedicatio sanctorum in quarto statu Ecclesiae, scilicet in tempore falsorum fratrum; ad quam praedicationem secuta est damnatio eorumdem falsorum fratrum. Primo ergo tangitur doctrina praedicatorum. *Et quartus Angelus*, idest quartus ordo praedicatorum; et dicitur quartus ordo ratione quarti status Ecclesiae. Nota Glossam: *quartus ordine. Tuba cecinit*, idest praedicavit tempore falsorum fratrum contra ipsos falsos fratres et hypocritas. Secundo ostenditur condemnatio falsorum fratrum. *Et tertia.* Et horum quidam fuerunt in magno statu, quidam in minori; quidam illuminantes alios, quidam illuminati. Unde primo ostenditur damnatio quantum ad illuminantes. Secundo quantum ad illuminatos *et diei.* Illuminantes autem, aut illuminant excellenter, hi signantur per solem; aut mediocriter, illi per lunam; aut tenuiter, isti per stellas. Item illuminati, aut illuminantur a majoribus doctoribus, isti per diem; aut a minoribus, isti per noctem. Dicit igitur, *et percussa est*, quasi dicat: ita sancti praedicaverunt: et procurante Diabolo, et impediente fructum doctrinae, *tertia pars solis*, idest majorum, qui erant in statu, in quo illuminabant vel illuminare debebant, verbo et exemplo, alios excellenter, sicut sol, ut majores praelati et praedicatores, *percussa est*, obscuritate: quasi dicat: excaecata est per omnem subtractionem, et per hoc obligata ad damnationem; quia cum contra falsos fratres praedicaretur, dolens Diabolus concitavit et pervertit amplius corda hominum, vel ipsos fratres falsos reddendo pejores et magis caecos, tam de majoribus, quam de minoribus, ut infra sequitur. Vel eos qui prius boni erant, tam de majori statu, quam de minori, excaecando, et in statum falsitatis inducendo: utroque enim modo potest intelligi. Tertia pars dicitur ratione reproborum: isti enim excaecantur. Aliae duae partes sunt perfecti et imperfecti; justi veritatis et unitatis amatores. Isti non percutiuntur finaliter. Inter praelatos enim et praedicatores dignitate vel scientia et doctrina majores, sunt perfecti et imperfecti electi. Item reprobi. Sed quid est quod dicit Glossa, *excaecata subtractione gratiae?* Non enim videtur decens quod Deus qui est summe pius, gratiam subtrahat. Respondeo: dicendum quod Deus dicitur subtrahere gratiam non proprie et positive, sed large et negative. Non enim ipse aufert; sed dicitur eam subtrahere, quando non conservat, vel quia ab ea elongari permittit. *Et tertia pars lunae*, idest mediocritas pastorum et praedicatorum alios mediocriter illuminantium, vel existentium in statu pastoris, vel praedicatoris, in quo debent illuminare ceteros. Philipp. 2, *inter quos lucetis sicut luminaria* et cetera. Supple, percussa est. Duae partes lunae sunt perfecti et imperfecti justi, de numero eorum qui sunt mediocres secundum statum pastoris vel praedicatoris. Mediocres dico officio vel dignitate; licet quidam sunt perfecti merito, quando sunt in statu gratiae. *Tertia pars lunae* est, omnes reprobi, qui sunt in hoc statu in mediocribus; et isti sunt percussi, ut prius. *Et tertia pars stellarum*, idest reprobi inter eos qui alios illuminabant, vel statum habebant alios illuminandi, licet tenuiter et minus quam praedicti, ut stellae minus illuminant quam luna vel quam sol diem: sic qui sunt in inferiori gradu praelationis, vel qui habent parvam doctrinam praedicationis. Supple, *percussa est*, ut supra. Talium, secundum quod sunt aliquando in statu gratiae, sunt quidam perfecti in vita, ut quidam rectores Ecclesiarum vel praedicatores pollentes magna doctrina: quidam imperfecti: alii reprobi. *Ita*, percussa est obscuritate. *Ut obscuraretur.* Defectu luminis cognitionis et operationis. *Tertia pars eorum*, scilicet omnium praedicatorum, id est ita ut reprobi obtenebrarentur per defectum luminis spiritualis, aliis in sua claritate manentibus. Joelis 3, *sol et luna obtenebrati sunt, et stellae retraxerunt splendorem suum.* Deinde ostenditur damnatio quantum ad prius illuminatos, vel qui illuminari debebant per alios, *et diei*: quia ita percussa est tertia pars praedictorum, ut obscuraretur, *et ita ut non luceret*, in se, sed obscura esset propter defectum luminis fidei et operationis, cujusmodi lumen deficit in falsis fratribus. *Pars tertia diei*, id est eorum qui illuminabantur aliquando a majoribus praelatis et praedicatoribus. Dies dicitur hic respectu solis, scilicet illi qui a majoribus illuminati sunt aliquando, ut dicit Glossa ut sunt laici et clerici quidam, qui habent altiores pastores, et meliores praedicatores. Horum sunt tres partes: scilicet perfecti pro tempore gratiae, etsi aliquando in alio statu fuerint. Item imperfecti. Item reprobi: haec est tertia pars quae obscurata fuit aliquando per falsitatem et hypocrisim, ut est in falsis fratribus, et adhuc fit: quantum ad tales potest illud accipi, Job 3, *dies illa vertatur in tenebras. Et noctis*, similiter supple, tertia pars non luceret: idest reprobi inter eos qui a minoribus pastoribus et praedicatoribus aliquatenus illuminantur. Nox enim dicitur respectu lunae et stellarum, scilicet illi qui a minoribus praelatis et doctoribus reguntur et ab eis lumen recipiunt, licet non magnum, ut nox non magnum lumen recipit a luna et stellis. Inter tales quidam sunt qui secundum modum illius status perfecti sunt ex doctrina interiori; quidam imperfecti, alii reprobi. Isti sunt tertia pars quae perdit fulgorem. De talibus potest intelligi illud Job 3, *noctem illam tenebrosus turbo possideat.* In his ultimis aliter potest accipi triplex pars. Quidam videntur boni, et sunt: quidam qui videntur et non sunt, et hi sunt tertia pars quae obscurantur, licet aliquando in bono statu fuerunt; vel si prius in malo, magis elongantur a lumine. Horum omnium praemissorum, quidam permanserunt in lumine, qui sub duabus partibus intelliguntur. Alii vero sunt obscurati Diabolo machinante, amissa cognitione fidei, et rectitudine operationis. Quod dupliciter potest intelligi, ut dictum est supra: vel quia cum prius essent veri et boni fratres, facti sunt falsi fratres, sicut et quidam alii prius erant: quia Diabolus impediens fructum praedicationis induxit eos per astutas et improbas tentationes in hunc statum: vel quia cum prius essent falsi, facti sunt Diabolo fortius instigante falsiores, fidem abjicientes, et fidelibus dolose insidiantes et fidem veram simulantes. *Et vidi.* Habito de cantu quatuor Angelorum, qui pertinet ad statum Ecclesiae initialem vel medium, agit hic de cantu trium Angelorum sequentium, qui pertinet ad statum Ecclesiae finalem seu ultimum. Primo autem ostenditur quoddam praeambulum. Secundo agitur de ipso cantu aliorum Angelorum in cap. sequenti: *et quintus Angelus.* Praeambulum autem illud, est clamor aquilae volantis per medium caelum et dicentis fortiter, *vae vae vae habitantibus in terra.* Per hanc aquilam signatur coetus praedicatorum venturas miserias denunciantium. Primo autem ponitur descriptio praedicatorum miserias denunciantium. Secundo ipsa denunciatio miseriarum. *Vae, vae* et cetera. Coetus autem praedicatorum describitur multipliciter. Primo, quantum ad doctrinae uniformitatem. Secundo, quantum ad intelligentiae subtilitatem *aquilae.* Tertio ad zeli sedulitatem *volantis.* Quarto, quantum ad informationis communitatem *per medium caeli.* Quinto quantum ad constantiae magnanimitatem *dicentis voce magna.* Dicit igitur, *et vidi*: quasi dicat: ita vidi praemissa, et post illa quae prius videram, vidi ea quae sequuntur, visu interno, et in illa visione *audivi.* Auditu interiori *vocem* etc. et sic quod dicitur, vidi, commune est ad auditum, et ea quae post dicuntur. Vel visio refertur ad aquilam, auditus ad vocem aquilae. *Vocem unius aquilae.* Nota quod sic vidit in visione, scilicet quod quaedam aquila volabat per medium caeli et voce magna dicebat, *vae vae vae habitantibus in terra*: et hoc dicebat juxta ea quae erant dicturi tres Angeli sequentes. Per illam autem aquilam, ut dicit Glossa, signantur praedicatores, qui futura mala quandoque praeostendunt, secundum quod per Scripturam vel aliter percipiunt, et sic Ecclesiam praemuniunt. Hoc est quod dicitur, *vocem*, per quam intelligitur praedicatio sanctorum praedicatorum, qui sua voce alios excitant. Canticorum 2, *vox tua dulcis. Unius.* Omnes praedicatores dicuntur una aquila, propter uniformitatem doctrinae, quia omnes docent Catholicam virtutem. Vel *unius*, quia omnes tendunt ad unum, quia sancti praedicatores qui intendunt honorem Dei et salutem proximi. Unde Augustinus in Enchiridio: *tunc recte fiunt quae mandat Deus et quae consilio monet, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. Aquilae.* Praedicator dicitur aquila propter sublimitatem intelligentiae, sive perspicacitatem, quia aquila visum multum acutum habet; sic praedicator debet habere acumen intelligentiae in divinis. Job 39, *et de longe oculi ejus prospiciunt. Volantis*, idest hoc et illuc discurrentis. Prov. 6, *discurre festina* et cetera. Ideo dicitur Scriptura volumen, Zachar. 5, *et ecce volumen volans.* In hoc ostenditur diligentia et zelus sanctorum praedicatorum in discurrendo et laborando pro animabus. *Per medium caeli*, idest per medium Ecclesiae; quae est caelum quia alta per vitae eminentiam, celans in se divina secreta per prudentiam. Per hoc notatur communitas doctrinae, quia medium est nota communitatis; quia bonis et malis parvis et magnis praedicandum est, paucis etiam et multis. Eccles. 15, *in medio Ecclesiae aperiet os ejus.* Hoc est contra eos qui non nisi in locis famosis praedicare dignantur, cum tamen dominus uni mulierculae doctrinam dederit, Joan. 4. Vel *volantis*, idest per intellectum elevatum velociter transeuntis. *Per medium caeli*, idest per medium Scripturae, non declinando, scilicet ad dexteram per scrutinium majestatis, Proverb. 25, *qui perscrutator est majestatis opprimetur a gloria*: nec ad sinistram per solam acceptionem sensus literalis, quia non omnia sunt ad literam accipienda, ut patet Galat. 4, *Abraham duos filios habuit* et cetera. Medio tutissimus ibis. *Dicentis voce magna.* Glossa, *magna stabilitate.* Ille enim loquitur magna voce cujus vox fulcitur magna constantia mentis ad sustinendum quaelibet adversa. Act. 21, *ego autem non solum alligari* et cetera. Vel *voce magna*, Glossa, *quia in toto mundo.* Psalm. *in omnem terram exivit sonus eorum.* Vel *voce magna* per operationem voci adjunctam: unde multi praedicatores habent vocem parvam, quia non habent in opere efficaciam. Nota quod est dicere sine voce ut in cogitatione sine intellectu, Matth. 9, *dicebat intra se, si tetigero tantum vestimenta ejus, salva ero.* Et est dicere voce, sed parva, Matth. 23, *dicunt enim et non faciunt.* Item est dicere voce magna, cum vox pondus sumit ex opere adjuncto: et sic accipitur quod hic dicitur Gregorius: *necesse est ut quod docendo loquitur, hoc vigilanter operetur. Vae, vae, vae*, idest triplex miseria erit. *Habitantibus in terra*, idest infixis in terrenis per affectum, non viris justis. *Vae*, scilicet, quantum ad carentiam divinae visionis. *Vae* quantum ad poenam vermis rodentis, scilicet conscientiam. *Vae* quantum ad supplicium ignis vorantis. Vel *vae* superbis, *vae* voluptuosis, *vae* cupidis. Propter hoc triplex vae dicitur Zachar. 2, *o, o, o, fugite de terra Babylonis.* Joelis 1, *a, a, a, diei, quia prope est dies domini.* Vel triplex vae ponitur propter triplicem miseriam quae accidet temporibus sequentium praedicatorum qui inferius distincte ostenduntur cum agitur de cantu trium Angelorum. Unde infra 9, postquam dictum est de quinto Angelo, *vae unum abiit, et ecce veniunt adhuc duo vae*: unde sequitur, *de ceteris* et cetera. Glossa. *Accipiens haec tria vae, hoc est, haec tria vae quae praedixit aquila, referuntur ad tres damnationes a vocibus trium Angelorum denuntiandas*, de quibus infra habetur. Per hoc potest intelligi, quod praedicatores praecedentes, praeostendunt hominibus, quasi in generali, miserias sive poenas quae a praedicatoribus sequentibus sunt annuntiandae expressius et in speciali. Per hoc autem quod dicitur, *dicentis: vae vae vae*, patet quod verba hujus libri sunt secundum sensum mysticum accipienda: quia aquila materialis loqui non potest. Licet ergo in visione sic viderit, tamen propter aliud mysticum sic vidit ut vult Glossa. Quidam dicunt quod hic est titulus eorum quae sequuntur; sed melius videtur sic. Sed quare potius apponitur pronuntiatio ante cantum trium Angelorum, quam ante cantum quatuor praecedentium? Respondeo: potest dici quod ideo, quia mala futura in novissimis graviora erunt; et ideo praedicatores illa potius praenuntiant, antequam accidant; quod signatur per aquilam praenuntiantem ea quae postea contingent. Nota quod praedicator debet esse aquila per vitae innovationem. Aquila enim renovatur excutiendo rostrum ad petram: sic praedicator excutiendo onus vanitatis ad considerationem Christi. 2 Corinth. 4, *licet is qui foris est noster homo corrumpatur* et cetera. Per acutam cognitionem. Aquila enim habet visum acutum et videt solem in rota; sic praedicator in his quae sunt Dei. Job 39, *et de longe oculi ejus prospiciunt.* Per sublimem contemplationem, quia aquila volat in altum et moratur in altum, Job 39, *in arduis ponet nidum suum, in petris manet, in praeruptis silicibus commoratur atque inaccessis rupibus.* Per sedulam piscationem, ut piscetur per praedicationem voluptuosos, sicut aquila pisces inquirit piscando, Matth. 4, *faciam vos fieri piscatores hominum.* Illos autem pisces debet comedere, idest corpori Ecclesiae incorporare. Per cautam expugnationem, ut vincat Diabolum. Aquila enim pugnat cum cervis, ut dicit Plinius: *nam insidens cornibus pulverem excutit in oculos, pennis ora contundens.* 1 Corinth. 9, *sic pugna non quasi aerem verberans.* Per sacram intentionem. Aquila enim ponit gemmam in nido: sic praedicator spem et desiderium gloriae in animo ut eam intendat non ad vanum. Prov. 17, *gemma gratissima expectatio praestolantis.* Vel gemma in nido, correctio in secreto, cum erit opportunum humiliter corrigat. Prov. 25, *inauris aurea et margarita fulgens* et cetera. Per finis considerationem. Aquila enim respicit ungues, sic praedicator finem: Eccles. 7, *memorare novissima* et cetera. Hieronymus, *facile contemnit omnia qui se cogitat semper moriturum.*

Caput 9

[91213] Super Apocalypsim «Vox», cap. 9 *Et quintus Angelus* et cetera. Habito quodam praeambulo ad cantum trium Angelorum: hic agitur de cantu ipsorum. Dividitur autem pars ista in tres, secundum triplicem cantum trium Angelorum. In prima agitur de praecursoribus Antichristi. In secunda de Antichristo et ministris suis, infra eodem, *et sextus.* In tertia de judicio et fine mundi, ante finem 11 capitis. *Et septimus.* In prima parte ponitur determinatio propositi principalis. Secundo subditur conclusio hujus partis, *vae unum.* Circa primum primo ostenditur sanctorum praedicatio. Secundo damnatio praeparantium viam Antichristo. *Et vidi.* Dicit igitur, *et quintus*, quia ita cecinerunt quatuor Angeli. Et post eorum cantum, *quintus Angelus*, idest quintus ordo praedicatorum, qui scilicet erunt in quinto statu Ecclesiae, scilicet tempore praecursorum Antichristi. Dicitur autem quintus ordine narrationis et rei. Nota Glossam: *tuba cecinit. Idest praedicavit contra eos qui viam Antichristo venturo praeparabunt, quorum damnatio hic ostenditur. Et vidi.* Hic ostenditur damnatio praecursorum Antichristi, per hoc quod ostenditur causa damnationis eorum, scilicet ipsorum nequitia multiplex et magna quae eos in damnatione immerget. Quoniam autem Diabolus caput omnis malitiae ex sua nequitia perversos excitat et perversiores

facit; ideo agitur de malitia ipsius Diaboli. Primo ergo agitur de nequitia Diaboli. Secundo de nequitia praecursorum Antichristi *et data est illis potestas*, quia vero Diabolus, ex hoc quod se videt de caelo dejectum, motus invidia, studet ad dejectionem hominum, quod non potest nisi ex divino permissu: nec ejus studium caret effectu in quibusdam: ideo primo agitur de ejus lapsu. Secundo de potestatis permissu, *et data.* Tertio de permissae potestatis usu. *Et aperuit.* Quarto de potestatis et usus effectu. *Et ascendit fumus.* Dicit igitur: *et vidi*, cum vidissem Angelum canentem. *Stellam de caelo cecidisse*: sic vidit in visione. Per hoc signatus est casus Diaboli sive Luciferi, qui dicitur stella ratione naturae pulcherrimae in qua conditus est, quae tamen natura per peccatum est obfuscata. Dicitur etiam stella principaliter ratione scientiae sive notitiae quae magna est in eo; non autem eam prorsus perdidit: sed tamen non habet tantam claritatem scientiae ut ante lapsum: qui in illo primordio mundi cecidit de caelo propter superbiam. Isa. 14, *quomodo cecidisti Lucifer qui mane oriebaris? Cecidit in terram*, idest in inferiora haec, quia in hoc aere inferiori est juxta terram, sicut in carcere, aut in Inferno, qui est infra terram. Vel *in terram*, idest in animam, terrenorum amore terrenam; talibus enim dominatur, Genes. 3, *terram comedes* et cetera. Sed ad quid hic agitur de casu Diaboli, cum in principio mundi acciderit? Respondeo. Dicendum videtur quod ideo, quia casus suus excitat in eo invidiam et malitiam ad tentandum homines, ne scilicet possent illuc ascendere, unde ipse irrevocabiliter cecidit. Unde Glossa, *Diabolum videt. Et data est illi clavis*, idest potestas. *Putei abyssi*, idest potestas tentandi de profunditate iniquitatis, contra fidem et mores. Puteus profundus est, unde signat profunditatem. *Abyssus*, cum profunditate habet obscuritatem, unde dicitur ab a, quod est sine, et bysso, idest candore, quasi sine candore: unde abyssus signat iniquitatem, obscuritatem, per peccatum infidelitatis et vitiorum quae sunt contra mores. Data est igitur Diabolo clavis putei abyssi, idest permissa est illi potestas tentandi de profunditate iniquitatis involventis et obscurantis animam ac sepelientis: infra 16, *bestia ascensura est de abysso.* Potestas autem Diaboli ad tentandum, dicitur clavis, quia aperit ingressum ad malum, et per hoc claudit ad bonum; aperit ingressum ad Gehennam et claudit ad gloriam. Vel *clavis* dicitur potestas dominandi super eos qui sunt putei abyssi, idest qui sunt in profunditate peccatorum obtenebrantium et alios in ipsa profunditate immergunt et absorbent. Tales sunt maxime haeretici, ut dicit Glossa, quia talibus permittitur dominari, maxime in ultimis temporibus. De hujusmodi abysso mystice dicitur Genes. 1, *et tenebrae erant super faciem abyssi.* Sed quomodo dicitur post casum data ei potestas tentandi, cum ab initio suae creationis eam habuerit? Potestas enim male agendi vel bene est ipsum liberum arbitrium. Respondeo: de potestate tentandi est loqui dupliciter. Aut quantum ad primam potentiam tentandi quae est liberum arbitrium, et sic potestas tentandi fuit data omnibus Angelis in ipsa creatione, scilicet liberum arbitrium. Aut quantum ad usum potentiae; et sic quantum ad usum malum dicitur esse ei data potestas, idest permissa post lapsum; tunc enim potestatem prius sibi datam ad bonum, convertit ad malum usum, quod non potuit nisi permissus. Et sic loquitur hic, scilicet quantum ad usum. De hoc magis dictum est supra 5, *et aperuit puteum abyssi*, idest profunditatem tenebrosae nequitiae haereticorum fecit manifestam, quia haereses prius latentes fecit proferri ad decipiendum alios, vel ipsos haereticos qui sunt puteus abyssi fecit prodire ad decipiendum. Iste puteus plenus est aquis mortis et mortem ministrantibus, sed Ecclesia est puteus aquis vivis redundans. Cant. 4, *fons hortorum, puteus* *aquarum viventium. Et ascendit.* Hic ostenditur effectus qui tangitur triplex. Primus est emanatio erroneorum documentorum. Secundus est excaecatio multorum Catholicorum, *et obscuratus.* Tertius est multiplicatio nefandorum haereticorum. *Et de fumo.* Dicit igitur: *et ascendit*, idest surrexit per eminentiam superbiae quae prius in corde quasi latebat, vel per profectum in malo. *Fumus*, idest doctrina prava, in se obscura et alios excoecans quasi fumus, Job 11, *de naribus ejus procedit fumus* et cetera. Sicut fumus, *fornacis magnae*, idest sicut doctrina Antichristi, quae est sicut fumus obtenebrans se huc et illuc, quia diffundens. Fornax magna dicitur Antichristus, quia consumet malos et purgabit bonos. Hic est fornax Nabuchodonosor, quae quosdam consumpsit, tres autem pueros non laesit, Daniel. 3. Magna autem recte dicitur, quia per ejus doctrinam et persecutionem magna fit consumptio reproborum et probatio electorum. Posset etiam intelligi et fieri comparatio ad fumum fornacis magnae de qua magnus fumus procedit, sic de haereticorum doctrina, multum excoecans et se diffundens. Sed quomodo dicitur: *sicut fumus fornacis magnae*, secundum primum modum cum Antichristus alios excedat in malitia? Respondeo. Non notatur aequalitas, sed magna similitudo, sicut dicitur Matth. 5, *estote perfecti sicut* et cetera. *Et obscuratus est sol*, idest quidam qui prius alios illuminabant, sunt obscurati per fumum, idest tenebras illius doctrinae haereticorum, *et aer*, idest quidam qui prius per alios illuminabantur. Sol enim illuminat, aer illuminatur. *De fumo putei*, idest de obscura et excoecativa doctrina haereticorum, qui sunt puteus per profunditatem errorum demersi, et demergentes. Dicitur autem, *obscuratus*; quia non omnino homines obtenebrantur, quin aliquid videant, licet ad insipientiam sibi; quia lumen dextri oculi perdunt non sinistri: quia non amittunt calliditatem et astutiam mundi. 1 regum 11. *In hoc feriam vobiscum foedus, ut omnium* et cetera. *Et de fumo putei*, idest de obscura doctrina haereticorum profundorum in erroribus, *exierunt*, idest exibunt, hoc est praedicabunt, *locustae*, idest alii haeretici pseudopraedicatores, discipuli praecedentium haereticorum, parantes cum eis viam Antichristo. Matth. 24, *surgent pseudochristi* etc., quia nec volant per contemplationem, vel salubrem cogitationem; et non stant in uno loco propter instabilitatem, et in pejus recidunt per pejorem errorem; quia de malo cadunt in pejus. Item non diu volabunt, sed cito corruent, quia eorum doctrina per praedicationem Enoch et Eliae destruetur. Exod. 7, virga Moysi devoravit virgas magorum. Item quia bonos et bona aliorum spiritualia corrodent detrahendo et impediendo. De his Exod. 10, *mane facto ventus urens levavit locustas, in terram*, idest in orbem terrarum. Vel, *in terram*, idest in eos qui terram amant, ut talpa, quia talibus nocebit doctrina haereticorum: unde de locustis dicitur Exod. 10, *ascenderunt super universam terram Aegypti. Et data est.* Hic agitur de nequitia praecursorum Antichristi, de quibus jam aliqua tetigit. Nota tamen quod praemissa possunt aliter accipi sic. *Vidi stellam*, idest coetum haereticorum, qui prius erant vel videbantur lucentes doctrina vel vita, vel utroque. *De caelo*, idest de Ecclesia, quae caelum est per fidei et vitae sublimitatem. *Cecidit*, per errorem, *in terram*, idest in terrenorum amorem, ut est rerum copia, honorum et carnis voluptas: supra 8, *et cecidit de caelo stella* et cetera. *Et data est illi*, idest permissa est, *clavis*, idest potestas, *putei abyssi*, idest doctrinae quae demergit in profundum peccatorum animam obtenebrantium ad modum abyssi: vel in profundum Inferni. Utroque modo doctrina haereticorum recte dicitur puteus abyssi. *Et aperuit puteum abyssi*, idest manifestavit doctrinam suam, quae est puteus; quia in profundum demergit, et est puteus abyssi quia demergit in caliginem peccati vel Inferni. Praedicant enim haeretici aliis suos errores. *Et ascendit*, idest inde surrexit, idest surget, *fumus*, idest obscuritas erroris sicut fumus. Ad literam ponitur similitudo, vel sicut obscuritas doctrinae errorum Antichristi magna erit, *et obscuratus est sol*, idest illuminans doctrina veritatis, et per hoc multi homines fideles pervertuntur: unde sequitur, *et aer*, idest Ecclesia quantum ad quaedam membra. Comparatur autem aeri: quia illuminatur per sacram Scripturam sicut aer per solem. Item sicut aer est inter caelum et terram, sic Ecclesia mente est in caelo, corpore in terram. *Et de fumo*, idest de fumoso et obscurante ac excoecante errore doctrinae. *Exierunt locustae*, idest alii haeretici procreati sunt etc., ut supra, quia haeretici student ad haereticorum multiplicationem. Job 8, *haec est enim laetitia viae ejus* et cetera. *Et data est.* Hic agitur de nequitia haereticorum praecursorum Antichristi. Et sequitur recte post praemissa, secundum duplicem modum exponendi: et quia non possunt nocere nisi permissi; quorum tamen est maxima malitia, et juvantur in malum a suo capite, scilicet Diabolo. Ideo primo ostenditur permissio divina. Secundo eorumdem malitia, *et similitudines locustarum.* Tertio persecutionis mora, *et potestas earum.* Quarto, capitis potentia, *et habebant super se.* Circa primum primo ostenditur dispensatio permissionis. Secundo restrictio potestatis, *et praeceptum.* Tertio gravitas adversitatis, *et cruciatus.* Dicit igitur, *data est illis*, scilicet haereticis per alios haereticos ex prava doctrina generatis, praeparantes viam Antichristo, quos jam locustas vocavit. Et hoc extendit se usque ad principes quosdam qui erunt membra Antichristi, etiam antequam veniat. Data est inquam, idest permissa quantum ad usum malum. Joan. 19, *non haberes in me potestatem ullam, nisi tibi datum esset, sicut habent scorpiones terrae*, qui habitant in terra. Scorpio habet blandam et mitem faciem, ita ut facile habeas animum tangendi; sed cauda latenter pungit acerrime appropinquantes: sicut haeretici mollibus verbis et signis alliciunt; sed latenter inficiunt et interficiunt erroribus, et etiam quandoque morte corporali. Ezech. 2, *subversores sunt tecum, et cum scorpionibus ambulas.* Item quando scorpio tangit non sentitur, sed post quando diffunditur venenum: sic etiam de doctrina haereticorum. Oseae 7, *comederunt alieni robur ejus, et ipse nescivit, terrae*, quia in terrenis habitat per affectionem. *Et praeceptum.* Hic ostenditur restrictio potestatis. Et primo ostenditur restrictio quantum ad personas, quibus scilicet nocere vellent haeretici. Secundo quantum ad effectum in ipsas, *et dictum est.* Quantum autem ad personas fit restrictio: quia electis non permittuntur nocere finaliter laedendo, sed reprobis. Primo ergo fit restrictio, quantum ad electos. Secundo permissio quantum ad reprobos, *nisi tantum.* Electos autem tangit, quantum ad statum incipientium, proficientium, et perfectorum. Dicit igitur, *et praeceptum*, quia ita permissum est ut noceant, sed tamen permissione non larga: unde dicitur, *et praeceptum est illis*, idest divina cohibitione refrenati sunt. Glossa, *dolos istorum refrenat Deus* et cetera. *Ne laederent*, interficiendo spiritualiter, per doctrinam et exemplum. Nec dicit, *ne percuterent.* Justi enim licet corpore flagellentur, tamen dominus custodit eos, quantum ad animas. Psal. *custodit dominus omnes diligentes se. Foenum*, idest incipientes, qui rudes sunt in bono, ac imperfecti et simplices et faciles decipi, sicut foenum rude quodammodo est, et non magni ac perfecti valoris, et facile destrui et dissipari potest. 1 Corinth. 3, *non potui vobis loqui quasi spiritualibus* et cetera. *Terrae*, quia tales temporalia quae ad terram pertinent, non omnino abjiciunt, sed sub Deo diligunt. *Neque omne viride*, idest neque aliquos proficientes, qui jam virent virore virtutum, unde placent oculi Dei: Ecclesiastici

40, *gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes. Neque omnem arborem*, idest neque alios perfectos, qui in altum elevantur per meritum perfectionis, et jam ad soliditatem ligni pervenerunt, et copiose fructificant. Ecclesiastici 39, *obaudite me divini fructus.* Vel per haec tria possunt intelligi tres ordines salvandorum in Ecclesia; Noe, Daniel et Job Ezechielis 14, per foenum, quod praecisum ultra non pullulat, signatur Daniel qui non pullulavit per generationem; quia continens fuit; per quem signatur ordo continentium. Per viride Job qui prolem produxit, per quem signatur ordo conjugatorum bonorum. Per arborem, sub cujus ramis recipitur refrigerium et consolatio, Noe qui fuit rector in arca, per quem boni praelati; quia dominus omnes justos sibi adhaerentes custodit a tentatione haereticorum finaliter, sive sint continentes, sive conjugati, sive praelati. Ecclesiast. 34, *oculi domini super timentes eum, protector potentiae* et cetera. *Nisi tantum*, supple literam sic. Praeceptum est inquam, eis, ut nullum penitus laederent, nisi tantum homines, non sapientes divina, *qui non habent signum Dei vivi*, qui non habent per constantiam mentis et audaciam signum crucis vel fidei, nolentes exterius aperte confiteri nomen Christi. Per frontem enim, quae est sedes verecundiae vel audaciae, signatur constantia in mente, ad confitendum exterius nomen Christi; Glossa: *qui non audent* et cetera. Supra 7, *nolite nocere terrae et mari neque arboribus, quoadusque signemus* et cetera. Ezechiel. 9, *omnem super quem videritis tau ne occidatis.* Reprobi enim qui non portant signaculum Dei vivi finaliter in frontibus, idest qui non habent fidem et gratiam cum constantia et audacia confitendi, laedentur et extinguentur spiritualiter per errores haereticorum. Nota per hoc quod dicitur, *nisi tantum homines*, quod propter peccata hominum permittuntur mali nocere spiritualiter ipsis hominibus. Danielis 8, *robur datum est ei contra juge sacrificium propter peccata.* Sed objicitur: quia supra 8 dicitur, quod *omne foenum viride combustum est*, quomodo ergo dicitur, quod foenum et omne viride non laedetur? Item Isaiae quadragesimo, *omnis caro foenum*; ergo per foenum intelligitur omnis homo: ergo si foenum non permittitur laedi, nullus prorsus laedetur. Respondeo. Dicendum quod idem vocabulum, non semper eodem modo accipitur in Scriptura; sed secundum diversas considerationes diversimode in diversis locis accipitur, ut mons quandoque signat superbiam, quandoque perfectionis eminentiam. Unde Augustinus, 3 libro de doctrina Christiana: *non putemus esse praescriptum, ut quod in aliquo loco res aliqua per similitudinem significaverit, hoc eam semper significare credamus.* Foenum ergo supra 8, signat homines vanos qui vana et quae cito deficiunt sequuntur, sicut foenum viride cito siccatur et arescit: hic autem simplices et rudes in fide signat, secundum Glossam, qui tamen boni sunt. Item viride signat superius eos qui virorem mundi sectantur, hic eos qui virorem virtutis. Ad aliud dicendum, justa hoc, quod hominem est dicere foenum dupliciter. Aut quantum ad corpus; et sic accipitur ratione figurantis corporis Isaiae 40, et sic omnis homo est foenum in via: hoc autem modo hic non accipitur. Aut quantum ad animam: et tunc aut accipitur in malo, et sic supra 8; aut in bono; scilicet ut significet eos qui possunt esse cibus animalium, idest praedicatorum, qui per animalia designantur supra 4, licet tales sunt adhuc rudes et imperfecti: et sic accipitur hic. *Et datum est.* Hic agitur de restrictione quantum ad effectum, scilicet ne occidant spiritualiter, sed corporaliter affligant. Primo ergo ostenditur quantum ad quid restrictio. Secundo quantum ad quid permissio *sed ut cruciarentur.* Tertio ostenditur temporis duratio, *mensibus quinque.* Dicit igitur, *et dictum est.* Haec referuntur ad illud quod supra dictum est, et praeceptum est illis ne laederent. Ibi enim ostensa est restrictio, quantum ad personas; quantum autem ad effectum, non nisi semiplene. Unde ad exponendum, a qua laesione restringuntur, et quantum ad quid permittuntur, dicit, *et dictum est illis*, idest prohibitum, *ne occidant eos*, morte spirituali culpae finalis. Job 2, *verumtamen animam illius serva.* Sed permissum est ut cruciarentur afflictione corporali, quia mali permittuntur bonos corporaliter affligere. Job 10, *terra data est in manibus impii. Mensibus quinque*, idest toto tempore vitae suae quamdiu in quinque sensibus degunt. Non sine causa positum est nomen mensis, ad signandum vitam hominis. Mensis enim ipso suo nomine defectum sonat, a mene quod est defectus: quia luna semel in mense defectum patitur, similiter et vita humana defectum multiplicem habet. Rursus mensis quatuor septimanas continet et septimana septem dies: unde per mensem signatur vita hominis quae multis defectibus subjacet, quam justi peragunt cum observantia quatuor Evangeliorum et septiformi gratia spiritus sancti, qua juvantur ad omnia. Per quinarium vero signatur quintuplex sensus corporis. Quamdiu enim justi vivent in corpore mortali sub usu quinque sensuum, permittentur praecursores Antichristi, sicut quidam principes et alii perversi, corporaliter eos affligere: sed post hanc vitam, quando non erit necessitas mortalium sensuum, quae modo est, non poterit eis nocere. Infra 21, *et mors ultra non erit, neque clamor, neque luctus, neque dolor erit ultra; quia prima abierunt.* Alia litera habet, *mensibus sex*, propter sex aetates vitae hominis, scilicet infantiam, pueritiam, adolescentiam, juventutem, senectam, aetatem decrepitam, quia perversi quandoque affligunt etiam infantes et decrepitos, et sic permittentur praecursores Antichristi posse facere. *Et cruciatus.* Hic ostenditur gravitas adversitatis sive afflictionis ab eis inflictae. Et primo ostenditur gravitas ex comparationis exemplo, quia scilicet similis erit illa afflictio persecutioni scorpionis. Secundo ex mordendi desiderio, *et in diebus.* Dicit igitur *cruciatus*, idest crucians afflictio, *eorum*, idest quam ipsi infligent, est vel erit, *ut cruciatus scorpii.* Scorpio scorpionis dicitur vel scorpius scorpii, *cum percutit hominem*, pungendo occulte et graviter: et ideo vocatur percussio; sic et isti graviter persequentur. Scorpio occulte percutit cauda, facie blandiendo: sic haeretici blandiuntur quandoque in verbis, sed latenter tunc suggerent principibus ut fideles torqueant. Haec est autem gravissima persecutio; propter quod dicitur, Proverb. 27, *meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta odientis oscula.* Item percussus a scorpione, non statim moritur, sed languet; sic isti quandoque non statim interficient, sed diu vexabunt, cum tamen levius esset statim interfici. *Et in diebus illis*, quando tantae afflictiones infligentur justis, quandoque occulte quandoque aperte a praecursoribus Antichristi *quaerent*, affectu et planctu et oratione *homines* justi quos permittentur perversi affligere corporaliter non spiritualiter laedere. *Mortem*, scilicet corporalem, quia timebunt lapsum propter tribulationis gravitatem in duris carceribus, flagellis et aliis malis. Quandoque enim contingit in magnis adversis praeeligere mortem, vel propter timorem offensae vel propter ipsam gravitatem poenae. Tob. 3, *praecipe in pace recipi spiritum meum.* Expedit enim mihi magis mori quam vivere. *Et non inveniet eam.* Glossa, *ut probatiores reddantur.* Quomodo autem quaerent ostendit. *Et desiderabunt mori*: quasi dicat: non qualitercumque quaerent, sed cum desiderio magno. Et per hoc quod haec tribulatio praedicitur, fidelis praemunitur. Gregorius, *minus enim feriunt jacula quae praevidentur et nos* et cetera. Vel potest hoc referri ad praelatos, illud praecedens ad subditos. Unde Glossa: *hoc de praelatis.* 3 Reg. 18, *petivit animae suae ut moreretur*, dicitur de Elia, quem persequebatur Jezabel. *Et* *fugiet mors ab illis*, ut magis mereantur. Job 3, *expectant mortem et non veniet.* Vel de praelatis ut gregi proficiant, secundum Glossam. Philipp. 1, *scio quia manebo et permanebo cum omnibus vobis.* Haymon, *nolentes vivunt, sed dilatam mortem propter aliorum salutem aequanimiter ferunt.* Sed dubitatio est de hoc quod dicitur: dictum est illis ne occiderent eos, quia quandoque justi deficiunt in adversis et cadunt. Respondeo. Dicendum, quod dominus quosdam electorum non permittit occidi spiritualiter, quia custodit a mortali: quosdam autem etsi permittit occidi, non tamen finaliter, quia vero corde resurgent et finaliter persistent. Illud ergo accipitur vel simpliciter ne occidant quosdam spiritualiter, vel ne occidant aliquem electorum finaliter. Item de hoc quod dicitur: *et cruciatus* et cetera. Quare enim permitteret dominus sic electos affligi, cum tam gravis tribulatio sit periculosa propter periculum lapsus? Respondeo. Propter majus meritum et exemplum. Unde Glossa: *et non invenient ut probatiores reddantur.* 2 Corinth. 1, *sicut socii passionum* et cetera. Ad objectum dicendum, quod dominus tollit periculum ad minus quantum ad finalem statum, quia protegit electos a periculo in adversis, vel si labuntur, surgere facit. Psalm. *salus autem justorum a domino, et protector eorum in tempore tribulationis. Et similitudines.* Hic ostenditur malitia haereticorum qui erunt discipuli praecedentium haereticorum, sicut supra habitum est, quorum utrique praeparabunt viam Antichristo. Hujusmodi autem discipulos incepit supra describere sub specie locustarum, sicut in visione vidit. Describit autem eos sub specie locustarum habentium multiplicem dispositionem; unde hujusmodi locustas describit. Primo quantum ad agilitatem ipsarum, quia promptae ad currendum contra fideles, sicut equi sunt agiles ad cursum. Secundo quantum ad ornatum capitum, *et super capita.* Tertio quantum ad speciem facierum, *et facies.* Quarto quantum ad condecorationem capillorum, *et habebant capillos.* Quinto quantum ad qualitatem dentium, *et dentes.* Sexto quantum ad formam armorum, *et habebant loricas.* Septimo quantum ad sonitum alarum, *et vox.* Octavo quantum ad dispositionem caudarum, *et habebant caudas.* Haec omnia habent mysterium, ut patebit. Dicit igitur: *et similitudines locustarum*, idest locustae imaginativae. Non enim videbat corporales locustas, sed similitudines locustarum, visione imaginaria, quia revelationes ei fiebant sub quibusdam figuris, propter significationem illarum specierum ad infirmationem fidelium propter quos scribendum erat. Et patet ex hac litera, quod sensus mysticus est quaerendus hic, non literalis. *Similes*, erant. *Equis paratis in praelium.* Per hoc signatur, quod haeretici qui locustis comparantur, ut supra habitum est, sunt prompti ac veloces ad faciendum impetum contra fideles, et feroces ad persequendum, sicut equus velox est et ferox ad praelium. Jerem. 8. *Omnes conversi sunt ad cursum suum, quasi equus impetu vadens in praelium. Et super capita*, idest super doctores. *Earum*, scilicet haeresiarchas qui sunt capita aliorum, vel super mentes quae regunt alia quae sunt in homine. *Erant tamquam coronae*, idest victoriae acquisitae de fidelibus praecipitatis, quia gloriantur se victoriam habuisse de quibusdam Catholicis in errorem inductis. Haec tamen non est vera victoria, quia tunc ipsi haeretici Diabolo amplius subduntur. Unde recte dicitur: *tamquam.* Item dicunt se vincere per veram sapientiam quae tamen solum videtur et non est, sed error. Unde sequitur. *Similes auro*, idest de non vero auro, quia de non vera sapientia sunt illae victoriae. 1 Timoth. 3, *habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes. Et facies*, idest vultus. *Earum, sicut facies hominum*, quia haeretici simulant et simulabunt se esse rationales et pios et mansuetos, quia homo est animal rationale et natura mansuetum, et ipse homo cognoscitur per faciem esse homo: sunt tamen intus crudeles, unde sunt Syrenae quae habent vultum virgineum, et tamen sunt animalia irrationalia. Isa. 13, *et Syrenae in delubris voluptatis. Et habebant capillos.* Idest cogitationes quae sunt multiplices ut capilli et a mente procedunt et menti adhaerent. *Sicut capilli mulierum*, quia sunt fragiles ac fluxibiles ut capilli mulierum, et machinantur ipsae eorum cogitationes deceptiones aliorum, ut mulier mala capillos parat ad decipiendum alios. Vel per capillos mulierum, mores istorum intelliguntur, quia exterius a mente procedunt et sunt molles et fluxibiles et effeminati et in malitia multiplices et ad aliorum deceptionem ab eis dependentes, Job 36, *vita eorum inter effeminatos.* Vel capilli mulierum possunt intelligi minores eis adhaerentes, qui multi erunt sicut capilli et ad decipiendum astuti et malitiosi ut mulier, et erunt ad mala fluxibiles et ab eis sicut a capite pendentes, quia eorum documenta sequuntur. *Et dentes*, idest doctores et expositores eorum, qui panem mendacii et erroris eis praeparant male exponendo et docendo. Job 33, *vigilantes ad praedam praeparant panem libidinis.* Sed talis panis intoxicatus est, Job 20, *panis ejus in utero vertatur in fel aspidum. Erant sicut dentes leonum*, quia foetor est in tali doctrina sicut dentes leonum in hiatu habent foetorem, ut dicit Glossa. Vel dentes eorum ministri et ipsi etiam principes, per quos, quasi per dentes, ipsi haeretici laniant fideles corporaliter et spiritualiter, sicut dentes leonum fortiter et crudeliter laniant praedam. Posset etiam intelligi de omnibus illis praecursoribus Antichristi communiter. Dentes eorum, idest multiplex malitia eorum parata ad discindendum et devorandum fideles, sicut dentes leonum, quia haec malitia et foetorem habet in docendo et crudelitatem in nocendo corporaliter et spiritualiter. Eccles. 21, *dentes leonis dentes ejus. Et habebant loricas, sicut loricas ferreas.* Glossa, *idest corda obstinata quae sagitta veritatis non penetrat*: quasi dicat: corda dura habebunt, quae ita obstinata erunt, ut veritas ea non penetret; unde comparabilia erunt loricis ferreis. Job 41, *corpus ejus ut scuta fusilia.* Vel *habebunt loricas*, idest sententias quibus se armant, sicut lorica ferrea est forte munimentum. Multa autem ratione multipliciter involutae sunt diversae maculae in his loricis. Isidorus 1 Lib. de summo bono, loquens de haereticis: *docuerunt linguam suam loqui mendacium, ut iniquum facerent laboraverunt.* Sumit autem illud de Jerem. 9. Sed videtur eis male attribui lorica, quia lorica est fides cum caritate. 1 Thess. ult. *induti lorica fidei et caritatis.* Item contra secundum expositionem, quam Glossa ponit, objicitur, quia sententia haereticorum non potest muniri etsi videatur. Respondeo. Ad primum dicendum, secundum Augustinum, ut supra dictum est, quod non semper sumuntur vocabula in eadem significatione. Nomen ergo loricae hic accipitur in malo et signat perversam obstinationem. In verbo vero apostoli sumitur in bono et signat salubrem munitionem. Ad aliud dicendum, quod illa munitio non vere est, sed apparenter: et ideo comparatur loricae ferreae, scilicet quia se dicunt rationibus munitos, et quia sic videtur *et vox*, idest tumultus et clamor, quia videntes se ratione vincere non posse, verborum tumultum faciunt, ut sic saltem victores appareant. *Alarum suarum*, idest sententiarum quibus se pertinaciter extollunt. Alae enim sunt eorum sententiae quas ostentant esse magna ut alti videantur. *Sicut vox curruum multorum equorum currentium in bello*; quia haeretici sunt multi et eorum multitudo concorditer Ecclesiam impugnat. Et sicut diversi currus diversis equis et diversis viis ad idem bellum raptim currunt, sic isti, licet diversis haeresibus inter se divisi, unanimiter Ecclesiam impugnant docendo errores, disputando. Ad ejus enim impugnationem uniuntur. Job 41, dicitur de squamis, *una alteri adhaerebit et tenentes se nequaquam separabuntur.*

Isidorus 1 Lib. de summo bono: *sic invicem haeretici sese collidunt, ut contra Ecclesiam pari erroris spiritu decertent.* Et nota quod cum vox ab ore animalis proferatur, dicit tamen, *vox alarum*, quia quantum ad mysterium, haec est vox haereticorum. *Et habebant caudas similes scorpionum*, idest habebunt faventes sibi principes, dure pungentes, vel afflictionibus, vel deceptoriis erroribus, quibus eos seducunt ad modum caudarum scorpionum, licet ipsi principes muneribus alliciant et promissionibus blandiantur, sicut scorpio. Principes autem dicuntur caudae, quia terrent minis et flagellis et blandiuntur donis et promissis, more canis, qui iratos cauda terret, laetus blanditur; et quia pungunt, peccare eos faciunt, quantum est de se: unde dicitur de Diabolo, Job 11, *caudam suam stringit quasi cedrum. Et aculei*, idest punctiones vel flagellorum, vel persuasionum mortiferarum, quibus student pugnare ad pervertendum et interficiendum spiritualiter veneno erroris, sicut aculeus caudae scorpionis venenum infert. *In caudis earum*, in principibus qui multipliciter fidelis volunt pervertere. Vel *caudas similes habebunt scorpionum*, idest dolosas sententias, quibus latenter laedent animas, licet in facie blandiantur: et in his caudis sunt aculei, idest punctio venenosa et mortifera nisi caveatur. *Et potestas.* Hic agitur de persequutionis mora. *Et potestas.* A Deo permissa. *Earum.* Idest locustarum, scilicet haereticorum est. *Nocere hominibus mensibus quinque*, idest toto tempore vitae hominis, in qua vivunt sub usu quinque sensuum; expone ut supra. Ultra vero hujus vitae tempus nocere non poterunt. Sed ad quid hic repetitur de mora temporis, cum supra eodem, de hoc dictum sit? Respondeo. Potest dici quod supra dicitur de cruciatu bonorum: unde ibi dicitur: *sed ut cruciarent mensibus quinque*: hic autem agitur de nocumento malorum, idest qui nocet malos, quia bonis non nocetur licet crucientur: malos autem vel per flagella, vel per blandimenta, vel per documenta trahent ad interitum animae, et sic nocebunt; et ideo praemuniuntur hic electi, ut sint fortes contra tentationes et persequutiones haereticorum, ne eis possint nocere quamdiu hic vivunt. Si tamen velimus intelligere etiam de nocumento bonis; possumus intelligere illud nocumentum corporale esse. Et non inconvenienter repetitur de mora temporis; quia per hoc est consolatio magna justis, quod non possunt etiam corporibus nocere, nisi quamdiu vivunt, in quinque sensibus corporis, et post mortalem hanc vitam praemium suscipient. *Et habebant.* Hic ostenditur potentia per quam possunt praemissa. Et habebant illae locustae praemissae *regem*, scilicet Diabolum, per quem possunt praedicta, quia ejus potestas naturalis magna est cum non prohibetur a Deo vel ejus Angelis. Job 41, *non est potestas super terram* et cetera. *Nec potest tamen violentiam facere libero arbitrio*, sicut dicit Damascenus. Ipse autem est rex malorum, et specialiter eorum de quibus hic agitur erit rex et dux. Job 41, *ipse est rex super omnes filios superbiae. Angelum abyssi*, idest Angelum de Inferno, scilicet ipsum Diabolum, quia ipse per majorem superbiam meruit majorem cruciatum infernalem quam alii. Dicitur autem Infernus abyssus, quia caret candore et omni gaudio, et quia caret fundamento, idest fine poenarum. Dicitur autem abyssus ab a quod est sine et basis quod est fundamentum. Item quia habet profunditatem. Ratione ergo tenebrositatis, ratione infinitatis, ratione profunditatis poenarum dicitur Infernus abyssus. Job 41, *aestimabit abyssum quasi senescentem.* Gregorius, *abyssum senescere aestimat qui terminari in supplicii supernam animadversionem putat.* Vel abyssus dicitur cor peccatoris, peccati caligine tenebrosum, cujus Angelus est Diabolus, quia Angelus annuntiat peccatori mala quae ei suadet, et dominatur ei. Job 28, *abyssus dicit, non est in me. Cui nomen Hebraice*, idest lingua Hebraeorum. *Labadon*, quod dicitur Graece, *apollyon*, et Latina lingua, *exterminans*, ut sequitur. Debet autem dici Labadon non Abadon, sicut dicit beatus Hieronymus in interpretationibus; sed vitio scriptorum est corruptum et subtractum l. Interpretatur autem exterminans, quia Diabolus exterminare nititur hominem a gratia in via et a gloria in patria, idest extra terminum ponere. Psal. *exterminavit aper de sylva.* Labadon autem Graecum est et interpretatur indicans. Unde per interpretationem quae sequitur patet quod non debet hic esse Abbadon. Tribus linguis solemnibus nominat Diabolum ut omnes excitet ad cavendum ejus astutias; sicut titulus domini scriptus fuit tribus linguis, ut signaretur illud Philipp. 2, *et omnis lingua confiteatur* et cetera. Joan. 19, et sicut Evangelium scriptum in triplici lingua. Scripsit enim Matthaeus Hebraice, Lucas et Joannes Graece, Marcus autem Latine, qui scripsit Romanis: quasi dicat: vos Hebraei Graeci et Latini cavete ab ejus seductione. In his autem linguis omnes aliae intelliguntur; quia enim hae tres sunt principaliores, ideo eas ponit. *Vae unum.* Hic ponitur conclusio praedictorum. *Vae unum*, idest damnatio praecursorum Antichristi. *Abiit*, quantum ad narrationem libri, idest jam determinata est, per hoc, scilicet, quod eorum nequitia propter quam damnandi sunt descripta est, ita videtur. Vel lege Glossam, superius in principio praemissae partis, ubi dicit quod ibi agitur de damnatione praeparantium viam Antichristo. *Et ecce veniunt adhuc duo vae post haec*: idest adhuc ostendetur duplex damnatio, scilicet Antichristi et suorum cum agetur de cantu sexti Angeli: etiam damnatio malorum in judicio, cum agetur de cantu septimi Angeli. Vel istud vae potest intelligi tribulatio hominum, quae fiet per praecursores Antichristi; non tantum corporalis, sed etiam spiritualis; quia multi per eos pervertentur. *Vae unum abiit*, idest completum est, scilicet tribulatio quae sub tuba quinti Angeli continetur. Completum est dico, quantum ad visionem et narrationem, et complebuntur in re tempore suo: quia per illa praemissa signantur illa quae erant ventura, et postquam complebitur illa tribulatio ante tempus Antichristi veniet alia sub tempore Antichristi, et iterum alia in fine mundi. Unde sequitur, *et ecce veniunt adhuc duo vae post haec*, idest duplex tribulatio. Una scilicet quam Antichristus et sui inferent hominibus, non solum corporaliter, sed etiam spiritualiter, quia multos pervertet. Alia est tribulatio damnationis quae erit in judicio. Haec duo vae dicit venire, quantum ad significationem, et quantum ad rem, quae significabuntur inferius per ea quae vidit in cantu sexti Angeli et septimi: et sic etiam accident in ultimis temporibus judicii, et jam narravit: vidit et narravit illa vae quae sequuntur infra, et corporaliter in re erit ordo ille. Vel posset secundum Glossam, quod dicitur. *Post haec*, referri ad sequentem litteram. *Post haec et sextus* et cetera. *Et sextus Angelus.* Hic agitur de tubicinio sexti Angeli, et ostenditur damnatio perversorum qui erunt tempore Antichristi, per hoc quod eorum nequitia describitur. Primo autem ponitur determinatio propositi principalis, scilicet de statu Ecclesiae sub tempore Antichristi. Secundo subjungitur conclusio hujus partis ante finem 11 capitis. *Vae secundum.* Circa primum notandum quod tunc erit persequutio, nec deerit omnino divina consolatio. Ideo primo ostenditur ipsa praedicatio. Secundo fidelium persequutio sub Antichristo. *Et soluti sunt.* Tertio tribulatorum fidelium consolatio, decimo capite, *et vidi alium Angelum fortem.* In prima parte primo ostenditur sanctorum praedicatio. Secundo materia praedicationis, *et audivi vocem unam.* Dicit igitur, *et sextus* quia ita cecinerant quinque, et post eos, et sextus Angelus, idest ordo sextus praedicatorum, idest in sexto statu praedicantium. Et dicitur sextus, et ordine narrationis et ordine temporis. Nota Glossam. *Tuba cecinit, idest* *praedicabit: hoc erit tempore Antichristi.* Sed quomodo hoc, cum non audeant tunc praedicare fideles? Dicitur enim supra 6, super illud, *sicut saccus cilicinus* et cetera. *Lux in sacco posita, lucem praedicationis nunquam effundens.* Respondeo. Potest dici, quod in principio cum natus erit Antichristus, antequam potestatem suam dilataverit, praedicatio fiet: sed post cum erit in magna sua dominatione, tunc praedicatio erit particularis non generalis ut modo, nec ita solemnis ut modo: et pro illo tempore, quando erit gravissima persecutio, loquitur illa Glossa. Et quod dicitur, numquam effundens, intelligitur de solemni et multum publica praedicatione, non sicut modo est, ut fiat vis in hoc vocabulo effundens. Erit enim tunc aliqua praedicatio, ut infra 11, habetur de Elia et Enoch. *Et audivi.* Hic ostenditur materia praedicationis, scilicet illud quod tunc praedicari debebit. Non omne tamen quod tunc praedicabitur, tangitur hic; sed quiddam, scilicet quod gravis tribulatio imminet: quia potestas Daemonum laxabitur; et ad hoc praedicandum, sancti praedicatores qui erunt circa illa tempora, et temporibus praeteritis praedicaverunt, excitabunt alios, qui erunt tempore Antichristi, ut fideles sint magis cauti: quod signatur per vocem dicentem Angelo etc. id est praedica solvendos. Primo ergo ostenditur ipse instruens. Secundo instructus *dicentem sexto Angelo* et cetera. Tertio de quo est instructio, scilicet de eo quod est praedicandum *solve* etc. dicit igitur, *et audivi vocem unam*, procedentem *ex quatuor cornibus altaris aurei, quod est ante oculos Dei.* De quo altari habitum est supra 8, *dicentem sexto Angelo qui habebat tubam: solve* et cetera. Sic audiebat interno auditu in illa visione: per hoc signatur, sicut Glossa velle videtur, quod praedicatores, qui ante praeterito tempore praedicaverunt, alios praedicatores venientes qui tempore Antichristi erunt, excitant et instruunt ut fideles contra adversa sub Antichristo ventura praemuniant praedicando ea, et roborando corda fidelium contra ipsa. Unde Glossa: *praecones praeteriti temporis praemonent illos, qui erunt tempore Antichristi, quid sint facturi.* Dicit itaque: *audivi vocem unam*, idest doctrinam unam conformem consonam in veritate et in rectitudine et in fine: quia praedicatores unam doctrinam habent per conformitatem, licet diversis modis loquuntur. Omnes enim recti et boni praedicatores veritatem et doctrinam sacrae Scripturae docent, et eodem fine, scilicet ad honorem Dei et salutem hominum. Et illi praedicatores praeteriti temporis docebunt alios, sive excitabunt sub doctrinae evangelicae uniformitate, quae loquitur de adversitate, sub tempore Antichristi futura, ut sint paratiores et magis experti, excitant et instruunt alios. *Ex quatuor cornibus altaris*, supple procedentem. Hoc est de praedicatoribus Christi. Altare enim Christus est, quia in ipso per ipsum offerre debemus patri quicquid volumus esse acceptum: sive sacrificium orationis, sive alia bona. Hebr. ultimo, *habemus altare de quo edere* et cetera. Hoc altare est aureum, propter splendorem sapientiae. Coloss. 2, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* Propter eminentiam caritatis intimae, qua scilicet nos dilexit. Aurum enim splendet et praeeminet aliis metallis: similiter sapientia fulget; et caritas non tantum fulget, sed etiam omni virtuti praeeminet. Ephes. 3, *scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi.* Quod est ante oculos Dei, idest quod est acceptabile patri. Per omnia tangit illud quod dicitur supra 8, *super altare aureum quod est ante thronum Dei.* Matth. 3, *hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui.* Hujus altaris cornua sunt praedicatores sancti, per quos debet Christus elevari et extolli, sicut per cornua. Exod. 30, *facies altare ad adolendum thymiama de lignis sethim, cornua ex ipso procedant.* Item quia debent esse pro Christo mori parati, et portare in memoria et affectu, et imitationis affectu effundere sanguinem, sicut in cornibus altaris in lege ponebatur sanguis. Levitici 4, *pones de eodem sanguine in cornibus altaris, quod est coram domino.* Haec autem cornua dicuntur quatuor, propter quatuor quae debent praedicare de Christo. Duo sunt assumptae infirmitatis, scilicet nativitas et passio: duo sunt divinae potestatis, scilicet resurrectio et ascensio. Vel quatuor propter quatuor modos expositionis Scripturarum: scilicet modum historicum sive litteralem, et allegoricum, moralem et anagogicum. Vel altare est Ecclesia, super cujus unitate offerendum est Deo omne bonum. Aureum autem dicitur propter caelestem sapientiam et caritatem quae est in ea. Hujus altaris cornua sunt praedicatores; quia ipsam defendunt quasi ejus cornua: et dicuntur quatuor propter praedicta. *Quod est* etc. quia Ecclesia quantum ad justos acceptabilis est Deo. De quo autem sit instructio ostenditur cum sequitur, *dicentem sexto Angelo qui habebat tubam*, idest sexto ordini praedicatorum qui scilicet habebant officium praedicandi in sexto statu, scilicet tempore Antichristi. *Solve*, id praedica sive annuncia fidelibus, esse solvendos, idest laxandos quantum ad potestatem. *Quatuor Angelos*, idest universos Daemones, ut sibi fideles caveant ut sint constantes. Aliter posset haec vox intelligi, scilicet doctrina Evangeliorum; quae per hoc ipsum quod praedicit tribulationes futuras, sub tempore Antichristi, excitat praedicatores, qui erunt illo tempore ad praemuniendum fideles. *Et audivi vocem unam*, idest concordem doctrinam Evangelistarum, quia in nullo dissentiunt, licet non eisdem verbis loquantur, et de Antichristo concorditer docent, procedentem *ex quatuor cornibus*, idest a quatuor Evangelistis, vel ipsis Evangeliis; quia omnes Evangelistae loquuntur de Antichristo, et per hoc quasi invitant praedicatores illius temporis ad annunciandum fidelibus persecutiones Antichristi. *Altaris aurei*, idest Christi vel Ecclesiae, ut supra. Evangelistae autem sunt cornua altaris, quod est Christus vel Ecclesia, quia Christum elevaverunt sive extulerunt verbo, scripto, et vitae exemplo, et intincti fuerunt sanguine Christi. Item fuerunt Ecclesiae in defensionem. *Quod est ante oculos Dei*, ut prius expone, *dicentem*, per hoc quod de Antichristo loquitur. Nam hoc ipso debent praedicatores, qui tunc erunt, esse instructi ad praemuniendum fideles. *Sexto Angelo*, ut prius, *solve*, idest praedica solvendos. *Quatuor Angelos*, idest universos Daemones, ad persequendum homines corporaliter et spiritualiter; exigentibus meritis malorum, et propter purgationes electorum. Daemones autem dicuntur Angeli: sive ratione naturae nobilis, quia naturam habent angelicam; tum ratione missionis; quia mittuntur a principe imperante, et a Deo permittente; quod tamen non dicitur proprie mitti, sed large. Dicuntur autem quatuor, propter quatuor partes mundi, per quas nocent, vel quod quatuor de Christo praedicta impugnant: supra 7, *vidi quatuor Angelos stantes super quatuor angulos terrae. Qui alligati sunt in flumine magno Euphrate*, idest in cordibus divitum et principum mundanorum, in quibus latent et dominantur occulte, restricti tamen interim quantum ad alios ne saeviant sicut poterunt sub Antichristo saevire. Nota quod Euphrates est flumen Babylonis, circumiens Babylonem ut dicit Glossa, quod diviserunt Persi et Medi in multos rivos et sic ingressi sunt Babylonem. Est autem hoc flumen vorax et profundum ac magnum: et interpretatur Euphrates, pulverulentus vel humidus, vel crescens, vel fructifer: unde per Euphratem flumen magnum figurantur illi principes mundani, et quidam pravi divites, qui vivunt in pulvere elationis excaecantis, et in humo delitiarum carnis, quae humus est, et sunt in abundantia rerum et in ea crescunt, et in praemissis sunt profunde et immersi quasi vorati, et ex his fluunt in alia ad modum fluminis; quia proficiunt in pejus. Hoc flumen dicitur magnum propter magnitudinem et multitudinem scelerum. In his habitant Daemones, quia eis dominantur; sed in eis ligantur, quia ita in eis habitant quod nondum permittuntur aperte desaevire in bonos; sed tunc solventur, quia per ipsos principes et per alios perversos nocere permittentur hominibus, quando potestas Diaboli laxabitur. Ideo dicitur: *qui alligati sunt in flumine magno Euphrate.* Unde dicit beatus Gregorius: *hostis antiqui virtus nunc a bonorum cordibus religatur, et in reproborum mentibus reclusus premitur: tempore vero Antichristi de iniquorum cordibus non occulte saevientibus, eductus procedit, et tunc accepta potestate, contra Ecclesiam in vim apertae persequutionis erumpet.* Haec Gregorius. Vel secundum Glossam: *alligati, idest refrenati a nocumento hominum, ne scilicet tantum noceant quantum possent et vellent. In flumine magno Euphrate*, idest in passione domini, qui habuit abundantiam et impetum magnum angustiae, ideo comparatur magno flumini. Psal. *De torrente in via bibet.* Item frugem salutis attulit mundo, scilicet reconciliationem et dona: ergo et praemia gloriae, quod signatur per Euphratem, quod interpretatur frugifer. Rom. 5, *reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus.* Et sequitur: *abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum.* Vel *solve*, idest perversos, qui scilicet per flumen magnum Euphratem signantur, excommunica, et sic solventur. *Et soluti sunt.* Habito de praedicatione, quae fit per praedicatores, agitur hic de persequutione, quae fiet per Antichristum et suos complices: et describuntur sub similitudine belli, sive congressus equitum equis et armis pugnantium. Primo ergo ponitur descriptio equitum. Secundo descriptio eorum quae erunt eis in adjutorium, *et ita vidi equos.* Tertio congressus eorum, *et de ore eorum.* Quarto damnum ex congressu illatum, *et ab his.* Circa primum primo describuntur equites, scilicet Daemones, quantum ad laxatam potestatem. Secundo, quantum ad nocendi sive pugnandi aviditatem, *qui parati sunt.* Tertio quantum ad exercitus numerositatem, *et numerus.* Dicit igitur, *et soluti sunt* etc., idest solventur tempore statuto et praefinito a Deo, idest permittentur tribulare multum homines spiritualiter et etiam corporaliter, propter nocumentum spirituale, infra 20, *solvetur Satanas de carcere suo. Qui parati.* Hic notatur nocendi aviditas, quae maxima erit, quia omni hora nocere appetent. Unde dicit, *qui parati erant*, idest qui erunt prompti et avidi, scilicet ad nocendum, sicut post subditur, *ut occiderent* et cetera. *Inter horam et diem*, idest in omni parte horae et diei et mensis et anni sine interpolatione: quasi dicat: non est inter partes horae vel diei, vel mensis vel anni, aliquid temporis, in quo non sint parati ad nocendum hominibus. Unde Glossa, *continue et diu.* Augustinus 2 libro de civitate Dei: *Daemones ad decipiendum vigilantissimi sunt.* Vel per hoc potest tota duratio persequutionis intelligi. Durabit enim persequutio Antichristi tribus annis et dimidio: unde per horam intelligitur dimidius annus, per diem annus unus, per mensem alius tertius annus exprimitur. Item notatur etiam qualitas et processus persecutionis in praemisso tempore. Persequutio enim quae videbitur primo, non videbitur gravis, respectu ejus quae erit ultimo; ut quasi hora videatur unius diei: sequens vero erit gravis supra hanc, sicut dies excedit horam; subsequens autem erit gravior, sicut mensis major est quam dies: ultima vero gravissima, sicut annus superexcedit horam diem et mensem: unde illi tres anni et dimidius recte per haec quae gradum important, significantur. Item talibus minutiis signatur illud tempus, ut ostendatur illam persequutionem fore sine interpolatione. Infra 12, *per tempus et tempora et dimidium temporis*, idest tribus annis et dimidio. Daniel. 7, *et tradentur in manu ejus usque ad tempus et tempora* *et dimidium temporis.* Ad quid autem erant parati ostenditur, cum subditur, *ut occiderent tertiam partem hominum*, idest reprobos, qui non sunt activi, nec contemplativi, vel non sunt justi secundum statum perfectionis vel imperfectionis. Occiderent inquam, morte culpae in praesenti, et morte Gehennae in futuro. Supra 8. *Et tertia pars terrae combusta est.* Habacuc 1, *semper interficere gentes non cessat. Et numerus.* Hic agitur de numero equitum Diaboli: et ponitur iste numerus propter mysterium. Equites enim hujus exercitus sunt Daemones, equi horum equitum sunt pravi homines, princeps horum omnium est Diabolus qui dicitur Lucifer. Isti autem equites, scilicet Daemones, ponuntur sub tali numero propter numerum sacratum. Daemones enim faciunt haereticos quibus praesident, simulare se perfectos in observantia divinorum praeceptorum, cum tamen ipsi haeretici transgrediantur praecepta, et omittant ipsam perfectionem de qua gloriantur, cum fidem non habeant, sine qua praecepta servare non possunt. Per hoc ergo quod dicuntur dena millia, ostenditur simulatio perfectionis in observantia Decalogi, quae simulatio est in haereticis, procurantibus ipsis Daemonibus, qui insident eis. Per millenarium enim perfectio. Per decem vero Decalogus praeceptorum. Et dicuntur dena millia, non propter perfectionem observantiae Decalogi quae sit in haereticis, sed quam simulant secundum doctrinam Daemonum, sicut supra 6, dicitur: *ecce equus niger, et qui sedebat super eum habebat stateram in manu sua.* Ubi attribuitur Diabolo, quod per ejus suggestionem faciunt haeretici, qui dicunt se habere rectum Scripturae intellectum, cum non habeant. Per numerum vero additum, scilicet *vicies millies*, ostenditur defectus perfectionis praedictae: quia vicenarius numerus eo quod recedit a denario, sicut binarius ab unitate; signat transgressionem Decalogi, et omissionem perfectionis significatae per millies. Isidorus 1 libro de summo bono: *haeretici quamvis legem et prophetas operae implere contendant, a vultu Dei projiciuntur, et a justorum coetibus separantur. Et audivi.* Quia dixerat numerum exercitus equestris, idest exercitus equitum esse tantum: nunc ut quod dixit certius sit dicit se haec audisse. Saepe enim dicit se vidisse vel audisse, ad certitudinem testimonii, *et audivi*, in visione, auditu interno, *numerum eorum*, scilicet equitum, supple: esse illum qui dictus est. Ponitur autem numerus ille, propter significationem, ut dictum est. Vel aliter, secundum quod Glossa innuere videtur, ut hic numerus equitum Diaboli et equitum Dei intelligatur; et equites Diaboli intelligantur haeretici, qui equitant contra fideles: equites Dei viri justi. Per dena millia signantur boni, qui vere habent perfectionem observantiae decem praeceptorum, ad minus perfectionem sufficientiae. Per vicies millies, mali: quia plures sunt mali quam boni. Item quia vicenarius numerus sic se habet ad denarium sicut binarius ad unitatem: unde sicut binarius ab unitate recedens signat transgressionem, sic ille numerus a denario recedens signat transgressores Decalogi, et omissores perfectionis, quae signatur per mille. Dicit igitur secundum hunc modum, *et numerus exercitus equestris*, idest equitum scilicet Dei et Diaboli, qui invicem pugnant, est vel erat, *vicies millies dena millia*; ita quod vicies millies referatur ad equites Diaboli, dena millia ad equites Dei, ut dictum est. De hoc duplici exercitu, 1 Machab. 6: ubi dicitur, quod exercitus Antiochi et Judae comparaverunt se in praelium. *Et audivi numerum eorum*, idest intellexi quid per eorum numerum signaretur: vel intellexi complures esse malos quam bonos, secundum Glossam, quia numerus malorum ponitur major, licet uterque ponatur ratione mysterii. Sed tunc quaeritur quare mali signantur per adverbia, boni vero per nomina? Item quare duplicatur numerus malorum quantum ad modum dicendi, supra numerum bonorum? Item quare sub tanta obscuritate dicitur quod manifeste dici potuit? Respondeo. Ad primum dici potest, quod malum per se non stat, sed coalescit in bono naturae rationalis. Item adverbium est pars non principalis, nomen autem est pars principalis; similiter mali quiddam vile sunt, boni autem aliquid magnum. Ad aliud potest dici quod haec est ratio, quia malum est multifarium et accidit superfluitate et diminutione: bonum autem est indivisibile, et virtus in medietate consistit. Ad aliud dicendum, quod cum ille sit liber revelationum, voluit divina sapientia, quae omnia decenter ordinat, haec obscure tradere, propter perversos, scilicet haereticos, ne haec perverterent si essent aperta. Item propter fastidiosos, ut scilicet reverentius et gratantius accipiantur. Item per talem modum magis manifestatur divina sapientia quae sic convenienter sua mysteria celat. De his magis dictum est supra 7, *et ita vidi.* Hic agitur de eis quae erunt Daemonibus in adjutorium nocendi. Haec autem sunt equi, scilicet pravi homines; et arma, scilicet sententiae erroris. Primo autem agitur de equis equitum. Secundo de armis eorum, *et qui sedebant.* Tertio de dispositione equorum, *et capita.* Dicit igitur, *et ita vidi*, quia sic vidi equites sub illo numero: et ita sicut videram equites sub numero illo, *vidi equos in visione*: quasi dicat: secundum numerum equitum vidi numerum equorum; et intelligatur de numero signante, non de numero numerante. Si aliquis quaereret quare potius agitur de numero signante, quam de numero numerante? Et dicendum quod cum liber iste sit de revelationibus factis ad aedificationem Ecclesiae, et numerus numerans non sit ad aedificationem, sed numerus signans, ideo etc., *et qui sedebant.* Hic agitur de armis equitum: vidit enim eos loricatos loricis igneis, hyacinthinis et sulphureis; per quod signantur mentes perversae et obstinatae, quibus Daemones roborant haereticos contra fideles. Unde primo ostenditur, quomodo eos possident per dominationem. Secundo quomodo eis utuntur ad aliorum deceptionem, *habebant loricas.* Ubi primo tangitur obstinata perversitas. Secundo accumulata iniquitas, *igneas*, quae triplex ostenditur. Prima est fervor irae, quia ira et malitia ardent haeretici contra fideles; unde dicitur igneas. Secunda simulatio vitae *hyacinthinas.* Tertia foetor doctrinae, *et sulphureas.* Haec enim tria sunt annexa obstinatae perversitati haereticorum, et per hoc Daemones praeparant eos ad decipiendum fideles. Dicit igitur, *et qui sedebant super eos*, scilicet Daemones, qui dominabuntur haereticis et pravis hominibus, tempore Antichristi; et per quos sicut per equos eis subjectos, portabuntur ad alios expugnandos, *habebant loricas*, idest habebunt obstinatam perversitatem, sive mentes induratas, non tantum in se, sed in haereticis: quia procurabunt quod haeretici sint obstinati, ita quod se vinci a Catholicis non permittant, ut perversitas obstinata, sit eis quasi lorica fortis. 1 Reg. 17, dicitur de Golia, quod *lorica squamata induebatur. Igneas*, idest igne irae sive malitiae; quia sicut ipsi Daemones sunt igne irae accensi contra justos, ita accendent magis ac magis haereticos contra ipsos. *Hyacinthinas*, idest coloratas simulatione vitae. Hyacinthus enim est lapis pretiosus habens colorem caeli, per quem signatur similitudo vitae sanctae sive caelestis. *Et sulphureas*, foetore doctrinae, quia doctrina a mentibus haereticorum, procurantibus Daemonibus procedens foetida est in conspectu Dei et hominum fidelium. Foetida autem est ratione erroris. Sulphur enim foetet. Haec tria sunt annexa mentibus eorum induratis. Vel loricae possunt intelligi sententiae quibus Daemones muniunt haereticos. Quae sententiae describuntur multipliciter; quia Daemones per hujus sententias erroris reddunt haereticos munitos ad sui defensionem: unde dicit: habebant loricas, idest sententias fortes secundum apparentiam, quibus haereticos munient sub quibusdam rationibus. Item acutas, ad aliorum deceptionem. *Igneas*, quia accendent haereticos ad imbuendum alios, et etiam multos Catholicos inflammabunt ad consensum erroris. Supra 8, *cecidit de caelo stella magna ardens tamquam facula.* Item coecas apud se: *hyacinthinas*, idest excoecantes eos et fumosos reddentes. Hyacinthus enim est lapis fumidi coloris. Alia litera habet *fumidas.* Job 40, *de naribus ejus procedit fumus.* Item foetidas apud Deum et etiam apud fideles per ipsam perfidiam, per blasphemiam, per infamiam. *Et sulphureas*; et ideo dicitur infra 21, *pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure.* Vel expone de poena aeterna secundum Glossam. *Et capita.* Hic agitur de dispositione equorum qui habebunt capita ad modum leonum: unde dicit: *et capita equorum*, idest majores super haereticos, ut sunt haeresiarchae et principes. *Erant tamquam capita leonum*, idest erunt crudeles in actu persequendi et superbi et vitiis foetidi. Leo enim est animal crudele et rugiens et foetorem habet in hiatu oris in capite. Habacuc 2, *suscitabuntur lacerantes te et eris in rapinam eis.* Multum enim repraesentabunt crudelitatem Diaboli regis sui. De quo Jerem. 6, *crudelis est et non miserebitur. Et de ore.* Hic agitur de congressu, secundum quod fit per doctrinam erroris. Pugnabunt autem tam majores quam minores aliis modis: scilicet blandiendo, comminando corporaliter, et temporaliter persequendo: quod habetur per illud quod praemissum est de capitibus leonum. *Et de ore eorum*, idest de eorum praedicatione, scilicet equorum, scilicet haereticorum qui portant Daemones ad homines decipiendos: ut patet infra eodem, *potestas equorum in ore eorum. Procedit ignis.* Doctrina eorum ostenditur esse inflammativa: unde dicitur: *ignis*, idest doctrina alios accendens, quia nova placebunt hominibus, unde accendentur corda hominum. Item comburentur igne devorante per errorem. Item excoecativa, *et fumus*, idest doctrina fumosa excoecans. Item infectiva, *et sulphureas*, idest doctrina foetens, et per hoc inficiens multos. Vel per hoc potest intelligi doctrina quae est eis et aliis causa poenae aeternae, ubi sunt haec tria, secundum Glossam: scilicet *ignis excrucians.* Isa. ult. *ignis eorum non extinguetur.* Item *caligo obtenebrans*: unde dicitur: *et fumus.* Isa. 34, *ascendet fumus ejus in generatione et generationem.* Item *foetor penetrans, et sulphur.* Psalm. *ignis sulphur et spiritus procellarum. Et ab his.* Hic ostenditur damnum ex congressu illatum: et quia hoc damnum est de damnatione hominum, et multi alii damnabuntur, praeter eos qui per Antichristum seducentur; ideo incidenter agit de praedicatione aliorum. Primo ergo agit de perditis hac persecutione. Secundo de perditis alia ratione, *et ceteri homines.* Circa primum primo ostendit malorum perditionem. Secundo replicat perditionis originem, *et de igne.* Tertio subdit ampliorem originis descriptionem, *potestas enim equorum.* Dicit igitur: *et ab his tribus plagis*, scilicet ab igne, fumo, sulphure, idest ab inflammatione, excoecatione et foetore doctrinae haereticorum per quae inferentur plagae animabus. Vel per ignem potest intelligi suggestio haereticorum, ad avaritiam vel cupiditatem quae est ignis accendens. Per fumum suggestio ad superbiam quae elevatur in altum et excoecat et evanescit ut fumus. Per sulphur suggestio ad actionem pravam quae habet foetorem in conspectu Dei, quia pravi homines in illo suggerent facere multa mala *occisa est*, idest occidetur morte culpae, et tamdem morte Gehennae. Supra 8, *multi homines mortui sunt de aquis* et cetera. *Tertia pars hominum*, idest multitudo reproborum, quia boni non illo modo occidentur, quia in adversis merebuntur. Rom. 8, *omnia cooperantur in bonum* et cetera. Reprobi dicuntur tertia pars, quia nec sunt in activa nec contemplativa: vel quia non sunt in statu justorum perfectorum vel imperfectorum. Vel una pars est quae incoepit poenitentiam et complevit, huic statim reddetur Paradisus. Alia quae incoepit sed non complevit, huic debetur Purgatorius. Alia quae nec incoepit finaliter nec complevit, cui debetur Infernus. *Et de igne.* Hic replicat hujus perditionis originem sive causam ad expressionem malitiae eorum et ad indicium rectitudinis, et ut magis caveatur. Et ponitur *et*, pro idest de igne etc. et expone modo praemisso. *Ex ore*, idest suggestione ipsorum dum praedicant, vel suggerunt errorem, vel aliud peccatum. Genes. 41, *quod autem vidisti secundo, ad eamdem rem pertinens somnium, firmitatis judicium est. Potestas enim.* Hic describit plenius originem sive causam perditionis praedictorum: hanc autem ostendit duplicem: scilicet per doctrinam et astutiam: quia cum non poterunt primo per doctrinam pervertere, per astutiam machinabuntur tandem decipere. Primo ergo ostenditur perniciosa doctrina. Secundo machinationis astutia, *et in caudis.* Tertio astutiae nequitia, *nam caudae.* Quarto nequitiae efficacia, *et in his nocent.* Dicit igitur: *potestas enim*: quasi dicat: vere ex ore eorum procedet malum unde alii damnentur. *Nam potestas equorum*, idest haereticorum super quos sedent et dominantur Daemones, et per quos alios impugnant, *est*, idest erit: sed loquitur ac si jam esset, quia certum est esse futurum: vel quia jam de praesenti in parte hoc impletur in quibusdam haereticis. *In ore*, idest in praedicatione seu suggestione eorum, quia dolose et blandis verbis et allectivis rationibus suggerent errores hominibus. Antichristus enim mittet suos praedicatores ad decipiendum homines. Prov. 5, *favus distillans labia meretricis* etc., et haec meretrix est haeresis. Gregorius super hunc locum: *nequissimi praedicatores, perversa suadendo praedicabunt. Et in caudis eorum*, idest in occultis deceptionibus qui astute machinabunt decipere, vel promissis, vel astutis minis, vel aliter. Erunt enim quidam, sive praedicatores Antichristi, sive alii, qui videntes se non posse aperte quosdam fideles seducere, astute per aliam viam procedent, sicut vult Glossa: et tales comparantur caudis, quia cauda non sic apparet ut facies, et iterum cooperit corporis turpitudinem; sic tales astutiam suam abscondunt et turpitudinem erroris sui cooperiunt. Eccles. 11, *attende tibi a pestifero, fabricat enim mala. Nam caudae.* Hic ostenditur astutiae nequitia. Primo quia machinabuntur contra fideles per se decipiendo. Secundo quia per potentiores affligendo, habentes capita. Dicit igitur: *nam*, vere in caudis est eorum potestas. *Nam caudae eorum*, idest illi qui inter eos sunt astuti deceptibiles aliorum. Et bene dicuntur caudae eorum, quia omnes mali sunt quasi unum corpus: sed secundum diversos actus comparantur diversis partibus corporis. Sunt vel erunt *similes serpentibus*, quia scilicet venenum erroris latet in eis et astute student ad immittendum. Et in sententiis varii sunt, quia multiplices sententias habent perfidiae, sicut serpens varium colorem. Item quia terrenis delectantur sicut serpens terram comedit. Isa. 65, *serpenti pulvis panis ejus.* Alia litera habet, *draconibus*, qui scilicet occulte insidiantur. Isa. 55, *absorbuit me quasi draco. Habentes capita*, scilicet ad modum serpentum, idest principes et divites qui sunt aliis priores et altiores per potentiam et mordentes fideles per saevitiam, quia haeretici, cum non poterunt per se decipere fideles, facient eos per alios majores affligi, sicut insinuat Glossa. Unde Gregorius, *multi potentum studebunt fideles saeviendo et affligendo terrere. Et in his*, scilicet capitibus, *nocent*, idest nocebunt caudae cum non poterunt per se nocere, quia multi per saevitiam principum seducentur. Gregorius, *quicquid tunc Antichristus callide machinabitur etiam cum virtute saecularis potentiae exequetur. Vel aliter, ut per os equorum, idest haereticorum, designetur praedicatio praedicatorum.* Unde sensus est, secundum beatum Gregorium, *potestas* *equorum*, idest haereticorum, ut supra, *est*, idest erit in ore eorum, idest in suggestione doctorum, *et in caudis eorum*, idest in potentibus, ut erunt principes: qui erunt caudae eorum quia juvabunt eos ad seducendum homines. Unde Gregorius super hunc locum: *in ore doctorum scientia; in cauda vero saecularium potestas signatur.* Potentes autem per caudam signantur, quia potestas saecularis retro est sicut cauda, idest inter vilia et contemnenda computanda est. Unde beatus Gregorius super hunc locum: *retro est omne quod transit, ante vero omne quod veniens permanet. Nam caudae eorum*, idest principes haereticos juvantes per potentiam contemnendam et vanam. *Similes serpentibus*, quantum ad venenum perfidiae in deceptione animarum, quia intoxicati erunt haeresibus principes multi. Obedient Antichristo et alios errore venenabuntur quantum ad animas habentes capita per crudelitatem malitiae in afflictione corporum. Dicit igitur: *habentes capita*, idest multiplices ac crudeles malitias, per quas mordebunt et affligent corpora fidelium. Notandum igitur quod, sicut dicit beatus Gregorius, *Antichristus dupliciter studebit fideles pervertere: scilicet per doctrinam suorum praedicatorum et per potentiam principum.* Unde dicit beatus Gregorius super verba praemissa: *duplici calliditate contra fideles agetur: quia quod eis ab aliis verbis blandientibus dicetur, hoc ab aliis gladiis ferientibus imperabitur.* Sed quare Diabolus temporibus ultimis magis saeviet per se et per suos ministros, quam nunc, cum semper crudelissimae malitiae sit? Respondeo. Dicendum, quod erit duplici ratione: scilicet propter laxationem potestatis, quia tunc permittetur a Deo uti sua potestate, cum nunc non permittatur: quae permissio fiet exigentibus meritis impiorum et ad probationem electorum. Infra 20, *post haec oportet illum solvi modico tempore.* Item propter brevitatem temporis, quia cognoscet in ultimis temporibus quod breve tempus ei restat, ad nocendum saluti hominum; et ideo tunc faciet quicquid poterit mali. Infra 12, *vae terrae et mari quia descendit ad vos Diabolus habens iram magnam, sciens quod modicum tempus habet.* Gregorius, *antiquus hostis atrocius extrema mundi tentaturus aggreditur, quia considerat quod juxta sit ut licentiam amittat nequissimae libertatis. Et ceteri.* Hic agitur de eis qui damnabuntur sine persecutione Antichristi, quae damnatio erit propter peccata, de quibus non poenituerunt finaliter. Unde hic multiplex peccatum ostenditur; quia omne peccatum vel contra fidem vel contra mores. Peccatum autem contra fidem, tangitur duplex: scilicet adoratio Daemoniorum in seipsis, vel in corporibus assumptis, procurant enim se adorari. Item adoratio simulacrorum, *et simulacra.* Peccatum vero contra mores ostendit multiplex: tangit autem specialiter peccata actus exterioris; et per hoc magis ostendit eos inexcusabiles, quia etiam actu ipso peccaverunt, nec tamen de actu poenituerunt. Ponit autem expresse peccata quibus peccatur in proximum, sicut per infidelitatem, de qua primo loquitur, peccant in Deum: et in his intelligitur peccatum in seipsum. Item fornicatio de qua sequitur, non tantum est in proximum, sed in semetipsum. Peccatum autem quo peccatur in proximum, aut nocet proximo quantum ad personam, aut quantum ad rem. Si quantum ad personam, aut quantum ad esse naturae, aut quantum ad esse moris. Si quantum ad esse naturae, sic est occisio, quae fit dupliciter: aut aperte, et sic vocatur hic homicidium; aut occulte, et sic fit quandoque per veneficium. Si quantum ad esse moris, sic est fornicatio, per quam destruitur esse moris, non tantum in se, sed etiam in alio. Si quantum ad rem personae, sic est furtum. Dicit igitur: *et ceteri*: quasi dicat: ita multi peribunt decepti per Antichristum et suos. *Et*, similiter ceteri, *homines*, supple secundum Glossam, peribunt. *Qui non sunt occisi in his plagis*, contra quos scilicet non fuit conatus Diaboli in persecutione Antichristi, ut qui erunt ei subditi per infidelitatem vel aliud peccatum: quos quia de jure quieto possidebit, non persequetur. Vel qui erunt vel fuerunt ante tempus Antichristi, *neque poenitentiam egerunt. De operibus manuum suarum*, scilicet de malis actibus. Haec est causa quare peribunt, scilicet peccata cum impoenitentia, Luc. 13, *si poenitentiam non habueritis, omnes similiter peribitis.* Ostendit autem quae sunt illa mala opera, subdens. *Ut non adorarent Daemonia*, quia non egerunt poenitentiam ut non adorarent Daemonia, scilicet deinceps; quia si poenitentia salubris abjicitur, deinceps actum malum. Et adoratio Daemoniorum vocatur opus manuum tum propter annexum, quia manibus colunt Daemonia idolatrae sacrificando eis et supplicando et aliis modis. Tum quia ita damnatur homo, per talem adorationem, sicut per aliud grave opus manibus commissum, Deuteronom. 22, *immolaverunt et non Deo.* Daemones enim multum volunt et procurant adorari ab hominibus. Matth. 4, *haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me. Et ut non adorarent simulacra*, idest idola a simulando, quia non est in eis veritas divinitatis, sed simulatio est prorsus. *Aurea et argentea* etc. tangit multiplicem materiam de qua fiunt idola: et hoc facit ad irrisionem, quia de diversa materia corporea faciunt sibi deos ut volunt, scilicet de auro vel argento, vel aere, vel lapide, vel ligno. Psalm. *simulacra gentium argentum et aurum. Quae neque videre.* Removet ab idolis triplicem actum quem non videntur posse habere propter organa corporea quae habere adhuc videntur, scilicet visum, auditum et gressum. Tactum autem et odoratum et gustum non exprimit, quia in exclusione praecedentium intelliguntur excludi. Item in expressione materiae idolorum excluduntur omnes actus sensuum: sed tamen quidam actus exprimuntur qui sunt magis nobiles et evidentes in re sensibili. Psal. *oculos habent et non videbunt.* Dupliciter ergo tangitur peccatum idolatriae, quia Diabolus multos gentiles decepit. Sap. 13, *infelices sunt et inter mortuos spes illorum* et cetera. Dicit ergo corporeitatem simulacrorum ex parte materiae; et ideo non possunt esse dii, quia Deus est nobilis et invisibilis naturae. Item vanitatem sive inefficaciam ex parte formae, quia in forma sua videntur habere virtutem ad quosdam actus et non habent. *Et non egerunt poenitentiam ab homicidiis*, quod peccatum est grave. Exod. 20, *non occides. Neque a veneficiis suis*, scilicet per quae quandoque procuratur occulte mors alterius, ut dando venenum, vel alio modo. Est enim veneficium species maleficii, infra ultimo: *foris canes et venefici. Neque a fornicatione sua.* Ecce quod fornicatio peccatum mortale est. Hebr. ult. *fornicatores et adulteros judicabit Deus. Neque a furtis suis*, idest a se factis quae sunt contra legem Dei. Exod. 20 cap., ubi scriptum est: *non furtum facies.* Sed dubitatur de hoc quod dicitur: neque poenitentiam egerunt ut non adorarent Daemonia: quia velle videtur quod ad poenitentiam sufficiat actum malum relinquere, cum tamen oporteat se per actum poenitentiae punire. Unde Augustinus, *poenitentia est quaedam dolentis vindicta, puniens in se quod dolet commisisse.* Item de hoc quod dicitur: *ut non adorarent Daemonia*: et quaeritur, unde est quod Daemones volunt et procurant adorari, cum sciant hoc soli Deo deberi, et inde sibi poenam augeri? Item cum adulterium et incestus et hujusmodi sint graviora quam fornicatio, quaeritur quare non loquatur de illis? Respondeo, ad primum, quod non vult dicere, quod sufficiat ad poenitentiam dimittere pravum actum, cum oporteat se pro peccatis punire, ut dicit Augustinus. Et Joel. 2, *convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio* et cetera. Sed per hoc ostendit quod ad veram poenitentiam et salubrem, necesse est actum pravum dimittere, aliter enim non esset salubris. Unde Gregorius, *poenitere est acta peccata deflere et flenda non committere.* Unde patet quod etsi aliquis bene peccata sua defleat, non tamen vere poenitet, nisi ipsum actum malum relinquat. Unde Isidorus: *irrisor est et non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet.* Multi lacrymas indesinenter fundunt et peccare non desinunt. Ad aliud dicendum, quod illud est propter superbiam et propter malitiam: propter superbiam volunt tamquam dii honorari. Psalm. *superbia eorum qui te oderunt ascendit semper.* Item Augustinus in 10 Lib. de civitate Dei: *qui divinitatem sibi arrogant spiritus, non cujuslibet corporis fumo, sed supplicantis animo delectantur.* Propter malitiam vero procurant homines per hujusmodi grave peccatum damnari et sibi in Inferno sociari. Unde Augustinus, 2 Lib. de civitate Dei: *intelliguntur Daemones, sicut nobis notum est in literis sacris, negotium suum agere ut pro diis habeantur et colantur: ut hi qui exhibent unam pessimam causam cum eis habeant in judicio Dei.* Ad objecta dicendum, quod per superbiam usurpat, quod scit soli Deo convenire: per malitiam vero dejicit hominem, licet sciat, inde poenam sibi accrescere. Unde super illud Job 41, *qui factus est ut nullum timeret*, dicit beatus Gregorius: *nec Deum timet, neque hoc quod passus est metuit.* Ad ultimum dicendum, quod ideo de illis gravioribus non loquitur, quia breviter sub nomine fornicationis, illa majora includit: unde nomine fornicationis, intelligitur et simplex fornicatio soluti cum soluta et adulterium et alia majora. Unde notandum quod est duplex fornicatio, scilicet spiritualis, et haec est in omni mortali, cum scilicet anima recedit a suo sponso. Psalm. *perdidisti omnem qui fornicatur abs te.* Item corporalis: et haec aliquando dicitur communiter, scilicet pro actu illicito carnali. 1 Corinth. 6: *qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Similiter haec aliquando accipitur spiritualiter, scilicet pro illicito actu cum soluta.

Caput 10

[91214] Super Apocalypsim «Vox», cap. 10 *Et vidi alium Angelum* et cetera. Habito de persecutione quae erit sub tempore Antichristi, agitur hic de consolatione fidelium, quam tunc habebunt et etiam nunc possunt habere. Dividitur autem haec pars in quatuor. In prima ponitur consolatio ex dominici regiminis ordinatione. Et haec consolatio est contra adversa illius temporis generaliter; quia qui pro Ecclesia incarnatus et passus, et eam semper regit nec dimittet suos in illis adversis. Specialiter tamen est contra defectum sive subtractionem praedicationis. In secunda parte ponitur consolatio, ex aeternae mercedis certitudine, sive praeordinatione: *et Angelus quem vidi.* In tertia ex salubris doctrinae praemunitione, *et vox quam audivi.* In quarta, ex futura fidei testificatione. Infra 11, *et dabo duobus testibus.* Consolatio autem ex dominici regiminis ordinatione est; quia scilicet dominus sic rexit Ecclesiam, quod pro ea regenda et custodienda et salvanda, incarnatus et passus est, et praedicatores per mundum instituit, quando conveniens fuit: et praedicationem subtrahet, quando non erit congruum praedicare; quia praedicatio, si ita solemnis et multa esset tempore Antichristi ut modo est, contemneretur et margaritae ante porcos ponerentur: et ideo sustinere debebunt fideles; quia dominus per sapientiam sic ordinabit; et misericordia, qua pro hominibus se humiliavit, et eis prius praedicatores dedit, suis electis non deerit. Nota Glossam,

infra eodem super illud, *et audivi vocem de caelo* et cetera. *Quia tempore Antichristi* et cetera. Sic autem proceditur in prima parte. Primo ostenditur dominicum regimen, quantum ad statum Ecclesiae initialem vel medium; quia aliqua pertinent ad primum statum, aliqua ad medium. Secundo quantum ad finalem sive ultimum, *et cum locuta fuissent.* Circa primum ostenditur primo quomodo dominus regit per se Ecclesiam. Secundo quomodo per suos, *et facies.* Per se autem regit et rexit Ecclesiam; quia per carnem assumptam se Ecclesiae conjunxit, et eam pie redemit; et eadem pietate promovet et protegit: unde de incarnatione et passione hic tangitur. Primo agitur de ejus regimine implicite et in generali. Secundo explicite et in speciali, *descendentem.* In generali vero, quantum ad duo. Tum quantum ad mediatoris pietatem, propter quam dicitur Angelus, tum quantum ad liberationis potestatem, propter quam dicitur fortis. In speciali vero ostendit dominicum regimen hoc modo; quia cum ab incarnatione totum bonum proveniat, primo ostendit incarnationis caritatem. Secundo emanantem utilitatem; et haec ponitur duplex. Una est munimentum contra vitia, ex parte humanitatis: unde dicitur: *amictum nube.* Secunda est benevolentia ad salubria ex parte divinitatis, *et iris.* Ex his autem diligenter consideratis, magna consolatio surgit in anima, quae vexatur adversis. Dicit igitur, *et vidi*: quasi dicat: ita vidi Angelus malos paratos nocere tempore Antichristi, et e contra, vidi, interno oculo, *alium*, idest bonum Angelum contrarium: qui sunt avidi ad nocendum, iste vero ad adjuvandum: *Angelum*, scilicet Christum, qui venit ut annunciaret hominibus quae sunt salutis, et sua caritate impleret officium mediatoris: et ideo dicitur Angelus, quia quasi nuncium patris se nobis in praedictis exhibuit. Christus autem dicitur Angelus, inquantum homo, non inquantum Deus. Dicitur inquam, Angelus, non natura, sed officio. Isaiae 9, secundum aliam literam: *et vocabitur nomen ejus magni consilii Angelus.* Ex hoc autem colligitur quod suis non deerit, qui tam dulciter eos dilexit. Rom. 8, *qui enim proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum; quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit? Fortem*, cujus fortitudo apparuit, quomodo per infirmitatem carnis, et passionis in carne Diabolum vicit, et hominem liberavit. Lucae 11, *cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea quae possidet. Si autem fortior illo superveniens, vicerit eum: universa arma ejus auferet in quibus confidebat, et spolia ejus distribuet.* Unde patet quod fortis est ad protegendum suos in adversis, et tempore Antichristi, et alio quocumque. Job 9, *si fortitudo quaeritur, robustissimus est.* Sed contra. Habacuc 3, *ibi abscondita est fortitudo ejus*; ergo non in cruce apparuit ejus fortitudo, cujus contrarium vult Glossa. Respondeo. De Christo patiente in cruce est loqui tripliciter: scilicet quantum ad suppliciorum perpessionem, quantum ad mortis consummationem: et quantum ad haec duo abscondita est et non apparuit ejus fortitudo, sed caritatis magnitudo. Item quantum ad humanam redemptionem: et sic ejus fortitudo multum in cruce apparuit, si tunc esset qui eam cognosceret; quia magna fortitudo fuit, per infirmitatem carnis patiens vincere fortem Diabolum et hominem liberare. Psal. *dominus fortis et potens. Dominus potens in praelio, descendentem de caelo*, scilicet se per carnis assumptionem humiliantem de sublimitate suae majestatis. Psal. *inclinavit caelos et descendit.* Item dicitur descendisse de caelo, quia se hominibus in terra fecit cognoscibilem, qui ante fere a solis Angelis cognoscebatur in caelo. Non enim dicitur descendisse de caelo localiter, cum ubique sit. Jeremiae 23, *caelum et terram ego impleo.* Unde Glossa, *a cognitione Angelorum* etc. *amictum*, idest coopertum, *nube*, idest humanitate assumpta, quae nobis est refrigerium contra vitia, sicut nubes protegit ab aestu. Isaiae 19, *ascendet dominus super nubem levem.* Haec enim nubes effundit pluviam doctorum in Evangelio. Matth. 23, *magister vester unus est Christus.* Item facit interpositionem exemplorum: sicut nubes interponitur inter nos et aestum solis. Dat igitur nobis refrigerium contra vitia et adversa, per exemplum innocentiae a malis. 1 Petri 2, *qui peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore ejus.* Item per exemplum justitiae in bonis. Joan. 8, *quae placita sunt ei facio semper.* Item per exemplum patientiae in adversis. 1 Petri 4, *Christo in carne passo, et vos eadem cogitatione armamini.* Denique offert efficaciam meritorum; quia per merita sua offert suis remedium contra vitia: unde Psal. *sub umbra alarum tuarum protege me. Et iris*, idest divina propitiatio et benevolentia; cujus signum est redemptio per passionem, et purificatio per regenerationem: quae duo signantur per colorem rubeum et caeruleum sive aquaticum, qui sunt in iride, ut dictum est supra 4, *et iris erat in circuitu sedis.* Item iris fuit signum pacis inter Deum et homines. Similiter assumptio humanitatis, fuit signum benevolentiae Dei ad homines. Genes. 9, *ponam arcum meum* etc., *in capite ejus*, idest divinitate, quae est caput Christi inquantum homo. 1 Cor. 9, *caput autem Christi Deus.* Haec autem benevolentia divinitatis dedit efficaciam redemptioni; quia non esset sufficiens pretium, nisi esset simul homo et Deus, ut ostendit Anselmus. 2 Corinth. 5, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Ipsa etiam divinitas benevolentia est hominibus in eis quae sunt salutis, ratione incarnationis et merito passionis. Unde beatus Bernardus in sermone: *an ad Jesum trepidas accedere? Frater tuus est, et caro tua: hunc tibi fratrem Maria dedit. Facies ejus.* Hic ostenditur, quomodo regit Ecclesiam per suos. Specialiter autem loquitur de majoribus membris. Primo ergo ostendit quomodo Christus regit Ecclesiam per exemplum contemplativorum. Secundo quomodo per doctrinam praedicatorum, *et pedes.* Ubi primo agit de ipsis praedicatoribus. Secundo de materia praedicationis, *et habebat.* Tertio de missione ad praedicandum, *et posuit.* Quarto de ipsa doctrina praedicantium. *Et clamavit.* Dicit igitur, *et facies ejus*, idest illi in quibus relucet ipse per imitationem, qui sunt ei conformes per configurationem: et per hoc sunt quasi facies Dei, quia ipsum ostendunt et repraesentant in se sicut facies manifestat hominem. *Sicut sol*; quia tales qui sunt perfecti imitatores Christi, sicut sunt contemplativi, in se sunt illuminosi, et alios claro suo exemplo illuminantes, sicut sol inferiora; propter perfectionem contemplationis, et opera sanctae rogationis. Talibus maxime dicitur Matth. 5, *vos estis lux mundi.* Vel, *facies ejus*, idest praesentia in carne, per quam se hominibus praesentem reddidit. *Sicut sol*, idest illustrat mundum, documentis, exemplis et donis. Joan. 8, *ego sum lux mundi; qui sequitur me non ambulat in tenebris.* Supra 1, *et facies ejus sicut sol lucet in virtute. Et pedes ejus.* Hic agitur de regimine per doctrinam praedicatorum. Et primo de ipsis praedicatoribus: quos describit primo quantum ad praeconium nominis dominici. Secundo quantum ad fructus sui praeconii, qui fructus est triplex: scilicet roborationis ad firmandum irascibilem, quod signatur per columnam. Item illuminationis, ad clarificandum rationalem. Item inflammationis, ad accendendum concupiscibilem. Et haec duo nomine ignis designantur, cujus est illuminare et accendere. Dicit igitur, *et pedes ejus*, idest praedicatores, ipsum per mundum suo praeconio portantes. Act. 9, *vas electionis mihi est iste, ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel.* Vel quia corpus Christi mysticum sustentant vi doctrinae. Rom. 15, *debemus nos firmiores imbecillitatem aliorum sustinere. Tamquam columna ignis*, idest illuminant alios inflammant et roborant:

quod signatur per ignem formam columnae habentem. Columna enim solet dare firmitatem. De illuminatione et inflammatione, Joan. 5, *ille erat lucerna ardens et lucens.* De roboratione supra 3, *qui vicerit, faciam illum columnam meam* et cetera. *Et habebat in manu sua*, quia opere complevit quod docuit. Item per efficaciam passionis implevit Scripturam quantum ad praenunciationem humanae redemptionis. *Librum apertum*, idest Scriptura quae est liber in quo legitur quidquid est salutis: et est liber apertus; quia ipse dominus praedicando populis manifestavit secreta mysteria Scripturae. Item in patibulo crucis implevit ea quae de humana redemptione fuerant praefigurata et praedicta. Item suis documentis aperuit discipulis Scripturam, et per eos aliis. Propter haec tria dicitur liber apertus, secundum Glossam. Dicitur ergo Christus habere librum apertum in manu; quia scilicet habet Scripturam ad opus fidelium informandorum et praedicatorum de Scriptura haurientium. Dicitur autem Scripturam habere, quia ipse est dux et princeps totius Scripturae, quia et ipse eam dedit, et ipse ejus intellectum ostendit: quam Scripturam dicitur habere in manu, quia quod docet in Scriptura, et quod praedicavit, sicut legitur in Scriptura, opere complevit. Vel, *in manu*, idest in dominatione et potestate; quia ejus est dare Scripturam et ejus intelligentiam, vel omnino subtrahere, si velit. Scriptura autem dicitur liber apertus praedicto modo: scilicet ipso actu praedicationis: ipsa etiam efficacia passionis, verbo etiam suae informationis, quando aperuit apostolis et discipulis sensum ut intelligerent Scripturas. Lucae ultimo. Supra 5, *vicit leo de tribu Juda, radix David, aperire librum, et solvere septem* et cetera. De hoc autem libro dat praedicatoribus materiam praedicationis. Sed quare dicit libellum et non librum? Respondeo. Potest dici quod ideo, quia ea quae sunt in Scriptura, pro magna parte sui ad Christi humilitatem referuntur. Vel propter statum Ecclesiae, qui per hunc librum informatur; quia scilicet praesens status Ecclesiae modicus est, respectu status futuri in gloria. Matth. 11, *qui autem minor est in regno caelorum, major est illo. Et posuit pedem dextrum*, idest firmiores praedicatores, secundum Glossam: quia in dextera parte hominis magis viget virtus. Praedicator autem dicitur per Christi, quia ipsum portat per mundum, praedicando ejus nomen; vel quia sustentat, ut praedictum est, corpus ejus mysticum, *super mare*, idest super maximos peccatores, qui sunt in majori amaritudine et profunditate et fluxibilitate vitiorum, sicut Petrus et Paulus positi sunt Romae, ubi erat populus crudelis et durus. *Sinistrum autem*, idest praedicatores minores et imperfectiores, quia sinistra non ita nobilis et fortis est ut dextra pars. *Super terram*, idest super peccatores, terrenorum amatores: licet non in gravissimo gradu criminum. Terra enim licet peccatores significet; tamen mare peccatorem signat sub majori gravitate scelerum, propter amaritudinem, profunditatem, fluxum; quas dicat, majores. Sapient. 8, *et disponit omnia suaviter. Et clamavit.* Hic agitur de ipsa doctrina praedicantium. Et primo de doctrina praecedentium, scilicet apostolorum et discipulorum, et aliorum qui praedicaverunt in principio Ecclesiae primitivae. Secundo de doctrina subsequentium, *et cum clamasset.* Dicit igitur, *et clamavit.* Glossa: *per eos scilicet praedicatores, quos per mundum misit et instituit*, idest ipsi ejus virtute clamaverunt. Praedicatio autem dicitur clamor; quia vehementer debet animam excitare, et terrendo per comminationem, et alliciendo per promissionem, et divinae bonitatis manifestationem. Isaiae 56, *clama, ne cesses: quasi tuba exalta vocem tuam.* Unde sequitur, *voce magna*, idest de magnis agente, cum de praemiis loquitur, et supplicia comminatur. Unde quantum ad comminationem, ponitur exemplum, *quemadmodum cum leo rugit*: quasi dicat:

dominus per suos praedicatores terret peccatores comminatione suppliciorum, sicut leo suo rugitu animalia terret, ut tangit Glossa. Timor enim poenae primo terret peccatorum. Deinde subtrahitur ad amorem. Amos 3, *leo rugiet, quis non timebit? Et cum clamasset*, idest cum clamore praedicationis homines comminando et attrahendo vocasset per suos praedicatores, *septem tonitrua*, idest universi praedicatores, aliis praecedentibus succedentes: sicut illi qui post apostolos et discipulos et alios, qui in primitiva Ecclesia praedicaverant, venerunt: ut innuit Glossa. Et dicuntur *tonitrua*, ratione terroris quem inferunt comminando supplicia. Psal. *vox tonitrui tui in rota, locuta sunt*, praedicando, *voces suas*, idest suo tempori congruas. Vel, *suas*, idest quae conveniunt ratione officii praedicationis, idest vocis salutis, non fabularum et vanitatis. Praecedentibus enim praedicatoribus conformant se praedicatores qui post eos veniunt; quia primi fuerunt sancti a Deo missi. Canticor. ultimo, *fac me audire vocem tuam.* Sed quare vocat tonitrua praedicatores, cum non tantum terrere sed etiam allicere debeant ad amorem? Respondeo: non ideo vocantur praedicatores tonitrua, quia solum debeant comminari malis, cum sit etiam vocare, praemia annunciare, et multiplex allicere: sed quia non pauci sunt qui plus inducuntur ad bonum timore poenae quando praedicatores minantur, quam amore gloriae: et ideo sic loquitur. *Et ideo locuta.* Habito de regimine dominico in Ecclesia quantum ad statum Ecclesiae initialem vel medium; hic agitur de eodem quantum ad statum finalem sive ultimum; quia licet praedicatores illius temporis, scilicet sub tempore Antichristi, ex zelo praedicare velint: tamen dominus sic reget statum illum Ecclesiae, quod subtrahet praedicationem, quia inde infideles in pejus proficerent. Primo ergo ostenditur praedicatorum affectio ad praedicationem. Secundo praedicationis subtractio per divinam ordinationem. Et audivi. Dicit igitur. *Et cum locuta fuissent* et cetera. Nota tenorem visionis. Audiebat enim tonitrua tonantia, et ipse voluit scribere illud quod sonabant: et dictum est ei per vocem de caelo, ne scriberet, sed occulta teneret ea quae clamaverant illa septem tonitrua. Per hoc, sicut dicit Glossa, signatur quod praedicatores, qui erunt tempore Antichristi, quorum typum gerit in hoc loco Joannes, volent praedicare ex zelo, sed dominus oppositum ordinabit. Sensus igitur est secundum Glossam. *Et audivi*: quasi dicat: ita universi praedicatores praedicare ante tempus Antichristi. *Cum locuta fuissent septem tonitrua voces suas*, idest, cum universi praedicatores ante tempus Antichristi praedicassent sicut suo tempori vel suo officio congruebat. *Et*, idest etiam, *ego scripturus eram*, scilicet voces tonitruorum, id est praedicatorum temporis Antichristi, quorum personam gero, volent praedicare, sicut alii ante eos praedicaverunt. Scribere enim in hoc loco est manifestare praedicando: qui enim scribit praeparat viam ad notitiam rei quae scribitur. Similiter qui praedicat, praeparat viam hominibus ad intelligenda divina quae praedicat. Hoc autem erit ex zelo. Glossa. *Tempore Antichristi praedicare volent ex praecedentium imitatione.* Psalm. *zelus domus tuae comedit me. Et audivi*, idest intellexi. Hoc est, praedicatores intelligent illo tempore. *Vocem*, idest inspirationem. *De caelo*, idest facta a Deo, qui habitat in sublimitate suae majestatis. Vel *de caelo*, idest de Ecclesia: quia Deus in Ecclesia habitat, et habitans in Ecclesia, tamquam in suo caelo, inspirabit praedicatoribus, quod non praedicent, ut Glossa vult. Tamen, secundum quod accipitur de ipsa visione Joannis, vox illa intelligitur locutio angelica quae ad Joannem fiebat. *Dicentem mihi: signa.* Haec sigilla, id est claude, sicut illud quod sub sigillo absconditur. *Quae locuta sunt septem tonitrua*, idest quae praedicaverunt universi praedicatores, scilicet ea quae dirigunt ad salutem, ut de vitiis cavendis, de bonis agendis, de suppliciis, de praemiis, de bonitate et beneficiis Dei, et de aliis multis. Glossa. *Sigilla ut amicis pateat et inimicos lateat.* Isaiae 8, *liga testimonium, signa legem, in discipulis meis. Et noli ea scribere*, idest manifestare infidelibus: quia inde in pejus proficerent: et ut dicit apostolus 2 Timoth. 4, *sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus.* Et ex hoc datur consolatio; quia scilicet Christus, qui ante, cum expediebat, dedit doctrinam in ore praedicatorum, tunc eam subtrahet, quando non erit tempus congruum praedicationi publicae, sicut nunc sit: quasi dicat: tunc intelligent divina virtute quod praedicare non debeant, quia doctrina eorum non admitteretur, sed conculcaretur. Matth. 7, *nolite sanctum dare canibus.* Sed contra: quia tunc praedicabunt Enoch et Elias ut habetur infra 11. Respondeo dicendum quod praedicatio dicitur tunc esse subtrahenda, non quia omnino non praedicetur, sed quia non erit praedicatio generalis ut nunc, sed particularis. Item quia non sic erit solemnis ut nunc. *Et Angelus quem vidi.* Hic ponitur secunda consolatio, quae est ex aeternae mercedis praeordinatione, quae praeordinatio ostenditur in prophetarum pronunciatione, et suo tempore complebitur. Unde primo ostenditur stabilitas divinae praeordinationis. Secundo tempus complendae retributionis *sed in diebus.* Tertio testimonium propheticae pronunciationis, *sicut Evangelium.* Sed primo et tertio est duplex certitudo dandae mercedis; ex secundo autem ostenditur, quando erit completio exhibitionis dicit igitur, *et Angelus*: quasi dicat: ita subtrahetur praedicatio tempore Antichristi sed non ad detrimentum salutis electorum: qui enim patienter sustinebunt, et coronabuntur. Et hoc est, *et Angelus*, scilicet Christus. *Quem vidi stantem*, scilicet suis pedibus, scilicet per suos praedicatores, *supra mare et supra terram*, tangit illud quod supra eodem dictum est, *posuit pedem suum dextrum* etc., idest paratum juvare peccatores, tam illos qui sunt in mari gravitate scelerum, quam illos qui sunt in terra per suos praedicatores, ut supra expositum est. *Levavit manum suam ad caelum.* Sic vidit de Angelo qui sibi hoc ostendebat. Et exprimitur in hoc modus jurandi. Per hoc signatur, sicut dicit Glossa, quod Christus levavit, hoc est exaltavit humanitatem suam, ad sublimitatem gloriae ad dexteram patris, per quam humanitatem operatus est quasi per manum salutem humanam: et per hoc paravit nobis ingressum ad gloriam, de qua post subdetur. Hebr. 6, *praecursor introivit pro nobis Jesus.* Vel *levavit manum suam ad caelum*, idest Christus levavit et offert auxilium suum per gratiam Ecclesiae militantis, quae caelum est, per fidei et caritatis ac vitae sublimitatem et claritatem, ut perveniat ad statum triumphantis, de quo sequitur infra, *et juravit per viventem in saecula saeculorum*, idest per patrem et per se Deum: quasi dicat: virtute suae divinitatis, per quam suam carnem resuscitavit, faciens eam vivere in aeternum, firmiter statuit sive praeordinavit illud quod sequitur, scilicet praemium immutabile esse dandum electis, quia jurare Dei, est firmiter statuere, sicut vult Glossa. Et per hoc quod dicitur, *viventem in saecula saeculorum*; innuitur quod sicut ipse non solum ex parte divinitatis, sed etiam humanitatis, vivit in aeternum, sic vivent et sui. *Qui creavit caelum*, scilicet Empyreum. *Et ea quae in eo sunt*, scilicet Angelos et animas beatas. Vel *caelum*, scilicet sidereum, *et ea quae in eo sunt*, scilicet sidera omnia. *Et terram*, ad litteram. *Et omnia quae in ea sunt.* Ut gressibilia et reptilia. Ex hoc autem eliditur error quorumdam haereticorum, qui dixerunt creaturas corporales, maxime viles, non esse factas a Deo bono. Joan. primo, *omnia per ipsum facta sunt.* Act. 17, *Deus qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt. Et mare*, ad literam, *et ea quae in eo sunt*, ut pisces: quasi dicat: qui omnia creavit, de nobis firmiter statuit et potenter implevit. Genes. 1, *in principio creavit Deus caelum et terram.* Psalm. *qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt.* Quid autem Angelus, quem Joannes videbat, juravit, hoc est, quid Christus de electis stabiliter praeordinavit, ostenditur cum subditur, *quia*, idest quod, *tempus*, id est varietas sive mutabilitas, quae in tempore fieri solet. *Amplius non erit*: scilicet postquam justi pro meritis bonorum actuum, et sustinentiae adversorum, receperint mercedem: quasi dicat: merces immutabilis, sine status et rerum varietate, sine aliquorum adversorum immissione dabitur justis, qui in tentationibus et adversis fortes fuerunt: quia immortales et impassibiles fient, et status eorum invariabilis erit, qui tamen nunc mutabilitati subjacent. Rom. 8, *vanitati subjecta est creatura* et cetera. Et sequitur, *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertate gloriae filiorum Dei.* Ecce qualis merces dabitur sanctis; scilicet plenitudo totius boni cum omnimoda invariabilitate in perpetuum. Psal. *in pace in idipsum, dormiam et requiescam, hoc est immutabiliter. Sed in diebus vocis septimi Angeli*, id est ultimorum praedicatorum, quorum vox, id est praedicatio, erit ultimo tempore, sicut infra 11, patet, tunc enim praedicabit septimus ordo praedicatorum. *Cum coeperit*, scilicet septimus Angelus, id est septimus ordo praedicatorum. *Tuba canere*, idest praedicare, hoc est, quando ultimi praedicatores ultimo tempore praedicabunt. Et dicit, *coeperit*, quia parum durabit illa praedicatio, quae erit post mortem Antichristi: quia non diu post durabit mundus. *Consummabitur mysterium Dei*, id est, complebitur secreta Dei praeordinatio de praemiatione justorum. Illa autem praeordinatio dicitur mysterium, id est, secretum, quia ineffabile est. Item quia ipsum praemium praeordinatum est inenarrabile: 1 Corinth. 2, *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Isa. 64, *oculus non vidit* et cetera. Postquam enim erit conversus populus Judaeorum qui sunt electi, (quia reliquiae convertentur) et gentes ad fidem intraverint virtute praedicationis, tunc erit judicium et retributio universorum. *Sicut evangelizavit*, idest annuntiavit sive praedixit. Evangelizatio enim est bona Annuntiatio. Propriissime autem Christi doctrina dicitur Evangelium sive evangelizatio: tamen etiam doctrina apostolorum et etiam prophetarum potest dici evangelizatio, secundum quod nomen accipitur in communi significatione. *Per servos suos prophetas*, fore scilicet consummandum. Daniel. 12, *evigilabunt, alii in vitam aeternam, alii in opprobrium ut videant semper.* Zachar. 13, *et erit dies una quae nota est domino, non dies neque nox.* Psalm. *beati qui habitant in domo tua domine, in saecula saeculorum laudabunt te.* Isa. 35, *gaudium et laetitiam obtinebunt et fugiet dolor et gemitus.* Ex hoc igitur praemio perseverantibus exhibendo, surgit consolatio in adversis. Augustinus in Lib. de bono patientiae: *vis desideriorum, facit tolerantiam laborum et dolorum.* Sed objicitur: ad quid agitur de ascensione Christi cum agitur de ejus juramento, cum nihil videatur facere ad propositum? Nam secundum Glossam: *levatio manus est exaltatio dominicae humanitatis.* Respondeo. Dici potest quod ideo de ejus ascensione hic agitur, quia in ejus ascensione quam fecit propter nos, apparuit praeordinatio qua disposuerat praemiare suos electos: propter eos enim ascendit. Item quia praeordinavit suos electos introducere in locum incommutabilis mercedis, de qua post loquitur, et per ipsam ascensionem complebitur ut praeordinatum est. Joan. 14, *si abiero et praeparavero vobis locum.* Haec autem praeordinatio intelligitur per juramentum, quia juratio Dei est firma dispositio, ut vult Glossa. Secundo quaeritur de hoc quod dicitur: qui creavit caelum etc. quare non loquitur de aere et igne, sicut de aliis duobus elementis et de caelo, cum Deus omnia fecerit? Respondeo. Videtur dicendum quod cum loquatur hic de creatione rerum ad manifestationem divinae potentiae, quatenus potest implere quod disposuit de homine, agit specialiter et expresse de illis creaturis quae habent sensibilem magnitudinem, ut est terra et mare et caelum: aer autem non est visibilis ita aperte, ut terra vel mare vel sidereum caelum; quod videtur saltem per hoc quod ejus corpora, scilicet stellae, videntur. Si autem intelligitur de Empyreo, illud est corpus nobilissimum, unde merito de eo fit sermo. Ignis autem, ut est in sua sphaera, non est manifestus hic inferius oculo corporali. Ignis autem qui est apud nos intelligitur in eis quae sunt in terra. Licet autem de aere non loquatur, tamen nominatis caelo et terra, datur intelligi illud quod est in medio, scilicet aer. Vel cum dicitur caelum datur intelligi aer, quia nomine caeli quandoque signatur. Item objicitur de hoc quod dicitur: *tempus amplius non erit*, quia dicitur in Psalm. *et erit tempus eorum in saecula.* Respondeo. Tempus dupliciter potest dici: uno modo dicitur tempus mensura motus primi mobilis: et sic tempus non erit post judicium, quia motus firmamenti cessabit. Habacuc 3, *sol et luna steterunt in habitaculo suo*, idest stabunt in caelo. Alio modo dicitur tempus mensura motus rerum mutabilium: et sic fuit tempus cum primum mobile esset conditum, quia fuit motus sive mutabilitas in rebus, quia mutatio sive variatio aliqua in rebus est causa temporis. Unde Augustinus, 12 Lib. confessionum, *rerum mutationibus feriunt tempora dum variantur.* Hoc modo non erit tempus in electis post judicium, quia non erit in eis variatio nec mutabilitas, quia erunt incorporales et immortales, nec status eorum vel praemium variabitur, sed semper immutatum manebit. Nunc autem multiplex fit variatio. Modo enim bonum crescit, modo decrescit, modo malum culpae vel poenae succedit, modo timor, modo quasi securitas, modo est tepor, modo fervor, et sic in aliis multis. Et ideo dicitur, *tempus non erit amplius*, scilicet nec motus primi mobilis, cujus mensura est tempus, nec motus vel mutabilitas in electis, qui nunc subjacent multiplici varietati temporum et poenarum: et de hoc intelligitur principaliter. Ponitur enim hic tempus pro mutatione seu varietate quam tempus comitatur. In reprobis autem in Inferno erit per tempus, quia variatio et mutatio erit in eis, quia transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium, Job 24: et sic accipitur illud Psalmistae, *et erit tempus eorum in saecula*, ut tempus dicat variationem quae erit in eis, quantum ad poenas. Quod autem hic dicitur, tantum de electis intelligitur. *Et vocem quam audivi.* Hic ponitur consolatio ex salubris doctrinae praemunitione. Ipse enim Joannes tenens typum praedicatorum praecipitur interim praedicare, ut fideles magis sint cauti cum venerit Antichristus, quia minus feriunt jacula quae praevidentur. Et licet hoc intelligatur de persona ipsa Joannis, tamen in hoc ipso intelligitur quod dominus vult Ecclesiam suam per alios praedicatores similiter instrui et praemuniri: et est hoc ad consolationem fidelium qui sunt ante tempus Antichristi, et etiam eorum qui tunc erunt, quia facilius, vincent et resistent, quia scient illud tempus esse praenunciatum per praedicatores et per Scripturam sacram. Nota Glossam, *ostensa* et cetera. Sic autem proceditur. Primo agitur de Scripturae informatione, quia necessaria est ad praedicandum. Secundo de praedicationis testificatione, *et dixit mihi, oportet te iterum.* Tertio de praedicatoris discretione, infra 11, *et datus est mihi.* Circa primum, quia ad informationem praedicatoris necessaria est notitia quantum ad intellectum et devotio quantum ad affectum, primo agitur de informatione quantum ad notitiam ex parte intellectus. Secundo quantum ad aviditatem ex parte affectus, *et dixit mihi: accipe.* Circa primum primo ostenditur praeceptum datum Joanni. Secundo subditur impletio praecepti, et abii. Dicit igitur: *et vox*, supple fuit illa quae sequitur cum subditur, *vade* et cetera. *Quam scilicet audivi de caelo*, idest de sublimitate divinae bonitatis. *Iterum loquentem.* Quia prius audiverat vocem angelicam; ideo dicit, iterum. Dictum est enim ante *audivi vocem.* Haec autem vox est vox Angeli qui Joannem instruebat, ut librum acciperet de manu cujusdam Angeli, quem prius viderat descendentem. Et videbatur de caelo venire vox illa: unde dicitur. *Audivi de caelo.* Vel vox ista est divina admonitio quae loquitur de caelo, idest de celsitudine suae bonitatis, quia humanae necessitati condescendit. *Et dicentem, vade*, aliqui libri habent, *et vocem.* Et secundum hoc potest sic ordinari. *Et vocem*: quasi dicat: vox quam audivi fuit illa quae sequitur: *audivi* inquam, *iterum loquentem* etc. ut prius. Per hoc signatur quod multiplex allocutio interna, sive Angeli, sive Dei, fit praedicatori zelanti animas et sancte viventi. Psalm. *vox domini praeparantis cervos. Vade*, idest accede magis ad Christum et promerere gratiam intelligentiae elongando a mundo. Matth. 13, *abiit et vendidit omnia quae habuit* et cetera. *Et accipe librum apertum*, idest Scripturam per Christum impletam fidelibus intimatam: idest pete et accipe intelligentiam Scripturae, quam Christus aperuit et praenuntiata implendo et suis declarando, *de manu Angeli*, idest de potestate Christi, idest a Christo, qui eam habet in potestate sua. Ipse enim Christus dat suis sapientiam et intelligentiam Scripturae. Prov. 2, *ex ore ejus prudentia et scientia, stantis super mare et super terram*, idest parati juvare omnes peccatores, si ad ipsum accedant; sive sint in majori gradu vitiorum, sive in minori. Psalm. *prope est dominus omnibus invocantibus eum.* Sed objicitur de hoc quod dicitur, *vade.* Glossa, *promerere Dei gratiam.* Nam beatus Joannes habebat abundantiam gratiae. Item objicitur de hoc quod dicitur: *accipe librum*, Glossa, *Scripturam.* Habebat enim intelligentiam Scripturae, cum suscepisset abunde cum aliis spiritum sanctum illuminantem et accendentem. Respondeo. Ad primum dicendum, quod de gratia est loqui dupliciter. Aut quantum ad gratiae primae donum, quod scilicet primo datur homini cum a peccatis justificatur; et sic non accipitur quod hic dicitur: aut quantum ad gratiae augmentum, et sic intelligitur: licet enim abundantem gratiam suscepisset in missione spiritus sancti, tamen poterat augeri tam gratia gratificans quam gratia illuminans, ad majorem intellectum Scripturae. Item hoc dicitur ad signandum quod quilibet praedicator debet abundare gratia et magis ac magis promereri eam. Ad aliud dicendum, quod licet haberet beatus Joannes, sublimis aquila, sublimem intelligentiam Scripturarum, tamen augeri poterat, et quantum ad hoc potest intelligi. Item hoc dicitur, non tantum propter beatum Joannem, sed etiam propter alios praedicatores: necessaria enim est intelligentia Scripturae; et ideo eam et ejus augmentum quaerere debent a Deo. Unde Damascenus 4 Lib. 10 cap.: *et qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur. Pulsemus igitur in optimum Paradisum Scripturarum, quae odorifera et dulcissima et speciosissima. Et abii*, sicut mihi visum fuerat. *Ad Angelum*, refert tenorem visionis. Per hoc signatur quod praedicator debet ad Christum accedere magis ac magis per terrenorum contemptum et majorem amoris affectum et meritorum profectum, petens ab eo orando et bene operando, librum idest intellectum Scripturae, sicut fecit beatus Joannes. Unde dicit: *et abii* et cetera. Jacob. 1, *si quis indiget sapientia, postulet a Deo qui dat omnibus affluenter. Et dixit mihi.* Hic agitur de aviditate affectus. Et primo ostenditur praeceptum injunctum Joanni. Secundo completio praecepti. *Et accepi.* Dicit igitur: *et dixit mihi: accipe.* Nota tenorem visionis.

Per hoc significatum est, quod Deus exigat a praedicatore, ut ab ipso accipiat donum intelligentiae, quod Deus paratus est dare, et ut cum aviditate imprimat cordi et meditetur ac inquirat et opere observet quod, aliis praedicat. Dicit igitur: *et dixit mihi*, scilicet Angelus, idest Christus. *Accipe*, scilicet librum, ut post sequitur cum subditur *librum*, hoc est accipe intelligentiam Scripturae, ut quid alios docere debes, hoc dominus dicit praedicari; et si non verbo, tamen ipso facto, quando dat vel offert ei gratiam intelligentiae. Luc. 21, *ego enim dabo vobis os et sapientiam* et cetera. Item cum exigit praecepto vel naturali, vel in Scriptura expresso, ut praedicator se praeparet ad accipiendum intellectum Scripturae, ut Scripturam ferventer sibi imprimat. Unde de ignorantibus et tepidis dicitur Isa. 56, *speculatores ejus caeci omnes, nescierunt universi. Et devora illum*, idest in memoria firmiter, profunde et avide imprime, ut ibi mediteris salubriter et actu impleas efficaciter. Nota quod tria sunt proposita: scilicet *vade, accipe et devora. Vade* per desiderii et vitae profectum. *Accipe* Scripturae intellectum. *Devora* per sitientem affectum. Devorare enim librum est in mente avide amplexari ad considerandum devote et implendum in re: unde Ambrosius, *devorare librum est Scripturarum intelligentiam secretis visceribus recondere.* Ezechiel. 2, *comede volumen istud.* Vel *devora*, idest cum effectu pertracta, masticando per inquisitionem, et sic transglutiendo ut nutriaris, quia illud quod devoratur comeditur. Comestio autem signat masticationem difficilium in Scriptura et devoratio aviditatem addit. Unde Gregorius exponens illud verbum *devora: pertracta et intellige*, idest prius mande et tunc degluti. Et nota quod, sicut dicit beatus Gregorius, *Scriptura cibus et potus est.* In locis obscuris est cibus, quia mandendo et ruminando sumitur, ut hic tangitur, *devora illum.* In locis autem apertis, potus est, quia facile intelligitur, sicut potum sine masticatione sumimus. Prov. 5, *bibe aquam de cisterna tua.* Sed quare hic potius dicit devora quam bibe? Respondeo. Dicendum, secundum beatum Gregorium, quod loquitur hic de difficilibus, non de facilibus. Difficilia autem beatus Joannes diligenter et affectuose pertractabat ad exponendum aliis, et sic debet quilibet praedicator. *Et faciet amaricari*, idest amare dolere. *Ventrem suum*, idest sensualitatem sive carnem infirmam. Sensualitas enim mollis est et infirma, sicut est mollior pars corporis. Sensualitas ergo per librum devoratum amaricatur, quia cum consideratur verbum Dei ad implendum in se, generatur horror in sensualitate, seu carne, propter afflictionem quae intelligitur esse in observantia verborum. Item quando verbum Dei impletur (tunc enim devoratur et comeditur ad nutrimentum) sensualitas affligitur. Item cum investigatur verbum, ut aliis praedicetur, cum cogitatur tribulatio sustinenda, sensualitas amaricatur. Jerem. 4, *ventrem meum doleo, ventrem meum doleo.* Consideratio tamen verbi Dei et ejus impletio, dulcis est rationi: unde sequitur: *sed in ore tuo*, idest in mente sive ratione, quae dicitur os, quia per eam dum masticat verbum Dei, venit nutrimentum ad animam. *Erit dulce tamquam mel*, quia verbum Dei, dum devote consideratur et ferventer praedicatur dulcedinem parit in mente, licet faciat amaritudinem in carne. Ezechiel. 3, *comedi illud et factum est in ore meo quasi mel dulce. Et accepi librum*, idest intelligentiam Scripturarum *de manu Angeli*, idest de potestate Christi sive bonitate; quia Christus sua virtute et bonitate facit intelligere Scripturam. Accepit autem quia petierat, ut supra dixit. Matth. 7, *omnis qui petit accipit.* Vel, *de manu Angeli*, idest de operatione Christi; quia ipsa Christi operatio, qua Scripturam quam praedicavit, opere complevit, juvat ad intellectum Scripturae; dum quis ipsum imitando operatur. De quo dicitur Act. 1, *coepit Jesus facere et docere. Et devoravi eum*, idest in memoria avide recondidi; quia illud quod comedendo devoratur, cum aviditate trajicitur. Tunc enim devorat homo librum, quando verbo Dei se satiat et nutrit per impletionem verbi, sicut innuit Glossa. Vel, *devoravi eum*, idest operando complevi avide ad spiritus nutrimentum. Illud enim quod devoratur comedendo, avide incorporatur ad corporis nutrimentum. Vel, *devoravi*, secundum Gregorium, idest avide inquirendo, quasi masticando pertractavi, ut sic glutirem ad reficiendum. *Et erat in ore meo* etc., idest dum ore cordis comederem considerando et pertractando avide, erat mihi dulce sive suave; quia dulcis est sermo Dei animae bene dispositae dum devote consideratur. Psal. *quam dulcia faucibus meis eloquia tua.* Vel dum opere implerem, quod est devorare, secundum unum modum, erat sermo Dei dum opere implebatur, dulcis in ore cordis, ubi sentitur sapor boni operis et divini sermonis. Psal. *judicia domini vera, justificata in semetipsa, et dulciora super mel et favum.* Tamen licet verbum Dei dum intra consideratur, et exterius impletur, dulce sit rationi propter fervidam caritatem ad Deum: tamen grave est sensualitati propter sensualitatem: unde sequitur, *et cum devorassem eum*, idest mente avide recondidissem, vel inquirendo ruminassem, vel operando complessem ad nutrimentum animae, *amaricatus*, idest amara afflictione cruciatus, *venter meus*, idest sensualitas, quae debilis est et infirma; quia dum verbum Dei consideratur, vel implendum in mortificatione carnis, vel denunciandum aliis, unde quandoque timetur tribulatio, fit in carne horror amarus. Item quando verbum impletur opere, licet dulce sit menti quantum ad rationem: amaritudinem tamen gignit in carne, propter gravitatem poenitentiae, quae est in verborum impletione; *quia spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Matth. 26, morale. Notandum circa illud, *accipe librum, et devora illum*: hoc dicitur cuilibet Christiano. Iste enim liber est ipse Christus vel ejus vita. Job 31, *librum scribat ipse qui judicat.* Iste liber de manu Angeli, idest de gratia et misericordia Christi accipitur. Ipse enim est qui dat seipsum ad possidendum, ad diligendum, ad meditandum, ad imitandum. Facile autem potest legi in hoc libro; quia scriptus est liber iste literis grossis et legibilibus; scilicet humilitate, patientia, paupertate, vilitate, innocentia, benignitate, constantia, caritate, sapientia, livore vulnerum, et grossis guttis ac rivis sanguinis immaculati, et aliis literis multis. Habacuc 2, *scribe librum, explana eum super tabulas, ut percurrat qui legerit.* Tabulae istae sunt lignum crucis. In hoc libro scriptum fuit stylo clavorum perforantium manus pedes ac latus, et stylo flagellorum pertrahentium sanguinem in corpore ejus. Hic liber devoratur, quando magna amoris aviditate, meditando ad interiora trajicitur ut anima nutriatur. Debet autem devorari; quia dulcissimus est interno affectui ad meditandum et revolvendum, et ad servandum per imitationem. Galat. 6, *mihi autem absit gloriari, nisi in cruce domini nostri Jesu Christi*, licet inde gravetur sensualitas. Galat. 6, *stigmata domini Jesu* et cetera. Item secundum quod de libro Scripturae intelligitur, licet praedicatori principaliter dicatur, *accipe librum et devora illum*, scilicet propter aliorum instructionem; tamen cuilibet fideli dicitur, ut librum Scripturae devoret, propter propriam salutem; vel per se meditando, si novit, vel ab aliis audiendo. Tunc autem devorat, quando avide considerat. Unde super hunc locum dicit beatus Gregorius: *librum devoramus cum verba vitae cum aviditate sumimus.* Sunt autem qui librum accipiunt, dum apud se meditantur, vel ab alio audiunt; sed non devorant, quia avidi vel affectuosi non sunt et implere negligunt; et ideo jejuni multi legunt, et ab ipsa lectione jejuni sunt. Multi audiunt, et post vocem vacui et jejuni recedunt. Qui autem librum devorat, licet sensualitas abhorreat, et eam impletio verborum affligat: tamen liber devoratus, idest verbum avide in mente impressum, dulcedinem facit in ore affectionis interius, ut dictum est supra. Unde Gregorius super hunc locum: *veritatis pabulum dulciter intrinsecus ruminant.* Item etiam dulcedinem introducit in ore exterius, dum dulci affectu salubria proponit aliis. Unde super hunc locum Gregorius: *de eorum ore praedicatio tanto audientibus dulcis est, quanto eorum actio suis praedicationibus nota est.* Nam sermo dulcedinem non habet, quem vita reproba intra conscientiam remordet. *Et dixit mihi: oportet te.* Hic agitur de restitutione praedicationis; et intelligitur hic de ipsa persona beati Joannis. Dicit ergo, *et dixit mihi*, scilicet Angelus, *oportet te*, quia Dei voluntas, quam te ejus servum oportet implere: oportet etiam quia hominibus necessarium, *prophetare*, idest praedicare. Prophetare enim quandoque accipitur pro praedicare, ut 1 Corinth. 14, *nam qui prophetat, hominibus loquitur ad edificationem: iterum*, prius enim ante relegationem praedicaverat: et ab exilio in quo haec vidit et scripsit liberandus erat. Non erat autem paucis praedicaturus: unde subditur, *populis et gentibus.* Praedicavit enim tam minoribus quam majoribus. Majores inquam, secundum gradum altissimum, qui vocantur hic reges. Minores sunt omnes qui eis subsunt. Isti autem sunt de Judaeis, et nomine populorum, quia nomen populi eis appropriatur quandoque, sicut gentibus nomen gentis, aut de gentilibus. Et sic sunt gentes et linguae. Sed per hoc quod dicitur, *gentes*, ostenditur diversitas nationum et regionum: per hoc vero quod dicitur, *et linguis*, subdidit quod dixerat gentibus; ut in uno regno est una gens, et tamen diversa idiomata; et ita sub una gente, sunt diversarum linguarum homines. Beatus igitur Joannes, postquam rediit ab exilio in Asiam, praedicavit multum; quia et Judaeis et gentilibus, tam regibus quam subjectis; et hoc vel verbo vel scripto. Cum enim rediit de Pathmos in Asiam, invenit Asiam corruptam per haereses in multis; unde instanter praedicavit, et Evangelium scripsit, in quo errores destruxit, et omnes in veritate instruxit. In ipso Joanne intelliguntur alii praedicatores, quos dominus ante tempus Antichristi, vult instanter praedicare majoribus et minoribus, etiam postquam diu laboraverunt vel adversa sustinuerunt. Unde dicitur: *per Angelum*, per quem Christus signatur: *oportet te iterum prophetare* etc.: quia Christus praecipit praedicatoribus annunciare verbum Dei. Unde dicit per apostolum 2 Timoth. 4, *praedica verbum, insta opportune importune.*

Caput 11

[91215] Super Apocalypsim «Vox», cap. 11 *Et datus est mihi calamus* et cetera. Hic agitur de praedicantis discretione; quia discrete praedicandum est, juxta capacitatem audientium, et qualitatem vitae ipsorum. Et primo agitur de discretione, quantum ad ipsius discretionis donum, quod scilicet datur a Deo. Secundo quantum ad doni usum, *et dictum est mihi.* Dicit igitur, *et datus est mihi*: per hoc patet quod discretio praedicatoris, qua novit non solum quid sit praedicandum, sed etiam qualiter, et quibus, et quando, et quantum, donum Dei est. Job 38, *quis dedit gallo intelligentiam?* Super quem locum dicit beatus Gregorius: *veritatis doctori, discretionis virtus, ut noverit quibus, quid, quando, vel quomodo inferat, divinitus ministratur. Calamus*, idest discretio. Sicut enim me-

diante calamo apto et disposito bene scribitur; sic mediante discretione convenienter et salubriter scribitur verbum Dei in cordibus auditorum; quia non omnia omnibus conveniunt. Unde Gregorius. *Non una eademque cunctis exhortatio convenit: quia nec cunctos par morum qualitas astringit.* Item sicut calamus, nisi interius incaustum habeat non scribit: sic et discretio praedicatoris in intellectu, nisi repleatur gratia, in affectu vacua remanet, nec affectum habet. Psal. *lingua mea calamus Scribae, velociter scribentis.* Item sicut calamo recte mensuratur res; sic recta discretione mensurat praedicator hominum capacitatem et vitae qualitatem: unde sequitur, *metire*, Ezechiel. 40, *calamus mensurae in manu ejus. Similis virgae*: quia si vera est discretio, recta est, et facit recte docere, secundum conditionem rei ac personae et temporis; et tunc ad modum virgae, recta est. Item virga est instrumentum regiminis: similiter per discretionem alii docendo bene reguntur. Psal. *virga directionis, virga regni tui.* Item facit reges eos, qui bene et discrete alios docent: unde haec est virga scriptum regale, ut Glossa tangit. Nota quod calamus discretionis, non est rectus ut virga, quando tam parva est discretionis regula, ut regulare praedicatores non possint. Item si utitur discretione, vel propter favorem saecularem, vel propter substantiam, vel gloriam temporalem; non est calamus rectus. 2 Corinth. 4, *non enim nosmetipsos praedicamus, sed dominum Jesum.* Valde autem necessaria est rectitudo hujus calami, idest discretionis: ut non solum quantum ad intentionem sit rectitudo, sed etiam quantum ad exequutionem; quia quandoque unus recipit quod alius contemnit. Saepe alicui obest, quod alteri prodest. Unde Gregorius: *saepe aliis officiunt quae aliis prosunt; pro qualitate igitur audientium formari debet sermo doctorum. Et dictum est mihi.* Hic agitur de discretione quantum ad usum. Debet enim praedicator, per normam discretionis, quibusdam sapienter doctrinam dare, aliis vero omnino subtrahere; qui scilicet contemnunt. Unde primo agitur de usu discretionis, quantum ad praedicationis convenientem distributionem. Secundo quantum ad ejusdem omnimodam subtractionem, *atrium autem.* Circa primum primo ostenditur quoddam praeambulum. Secundo ostenditur usus discretionis in informatione fidelium, *et metire.* Dicit igitur, *et dictum est mihi.* Audiebat vocem sibi dicentem, *surge*, idest erige te, vel praepara ad praedicandum; hoc enim praeambulum, exigitur ad actum discretum praedicandi. Per hoc namque quod Joanni dictum est, *surge*, signatur quod praedicator prius debet se erigere virtutibus, per vitae rectitudinem et proficiendi zelum, deposito mentis torpore, ut prius alios erigat per verbum. Ezechiel. 3, *surge et egredere in campum. Et metire templum Dei, et altare, et adorantes in eo.* Tria jubet: metiri scilicet templum, per quod intelligitur Ecclesia. Item altare, quod est Christus: rursus adorantes in templo, idest eos qui adorare debent in Ecclesia. Metiri templum est, per donum discretionis statum Ecclesiae prudenter considerare, secundum capacitatis diversitatem, ut praedicentur majora provectis, facilia vero simplicibus. 1 Corinth. 3, *tamquam parvulis in Christo, lac vobis dedi potum non escam.* Et 1 Corinth. 2, *sapientiam loquimur inter perfectos.* Item secundum vitae qualitatem, et sic juxta capacitatem intelligentiae et qualitatem, doctrinam ministrare; quia aliter est praedicandum justis, aliter eis qui non recte ambulare videntur, aliter saecularibus, aliter religiosis, aliter clericis, aliter laicis, aliter superbis, aliter voluptuosis, aliter cupidis, aliter fidelibus, aliter infidelibus. Unde Gregorius, *sanctus quisque praedicator, prius in auditoribus suis qualitatem vitae considerat, et tunc demum ad erudiendum vocem praedicationis format.* Metiri altare, est considerare quae sunt dicenda de Christo, et sic ea aliis proponere; quia non omnia quae sunt de Christo, sunt omnibus communiter praedicanda: quia vel non intelligerent vel male intelligerent, vel non inde proficerent. Magna enim est discretio necessaria circa praedicanda. Unde Gregorius, *considerare debemus quid loquamur, ut sermo noster sale gratiae sit semper conditus.* Metiri adorantes in templo, scilicet eos qui adoraturi sunt vel adorare deberent; est fidelium, qui sunt in Ecclesia, capacitatem et vitae qualitatem considerare; et sic eos instruere, qualiter Deum in unitatem Ecclesiae venerentur. Dicit igitur, *metire templum*, idest calamo discretionis mensurare, et considera Ecclesiam Catholicam, in qua Deus sicut in suo templo colitur, attendens singulorum capacitatem et vitae qualitatem; et sic praedica et per hoc Ecclesiam magis ac magis aedifica, ut sit amplius templum Dei. Gregorius, *pensare debet doctor quid loquatur, cui loquatur, quando loquatur, et qualiter loquatur: si enim unum defuerit, locutio apta non erit. Et altare*, idest Christum, super quo, in templo Ecclesiae, offerre debemus munera nostra ipsi inquantum est Deus, et patri, et spiritui sancto. De hoc altari, Exod. 20. Quasi dicat: mensura et considera quae sunt Ecclesiae praedicanda de Christo; et sic praedica, et praedicando fac: ut Christus sit Ecclesiae in altare. *Et metire adorantes in eo*, scilicet in templo; idest considera modum fidelium et praedicando doce qualiter in Ecclesia, quae est templum Dei adorent: idest Deum humiliter et devote venerentur. Et potest hoc intelligi de adoratione speciali, ut cum quis se devote humiliat coram majestate divina. Psal. *venite adoremus et procidamus ante Deum.* Vel de adoratione generali, secundum quod servire Deo humiliter et devote est ipsum adorare. Hoc autem habet fieri in templo, idest in Ecclesiae unitate. Unde Gregorius: *sola est Ecclesia in qua bonum opus fructuose peragitur. Atrium autem.* Hic agitur de discretionis usu, quantum ad praedicationis subtractionem, quia doctrina subtrahitur obstinatis. Primo, praecipitur praedicationis subtractio. Secundo dicitur ratio subtractionis, *quoniam datum est.* Circa primum, quia mali in malo obstinati merentur ab Ecclesia separari, et a doctrina salutis elongari: ideo primo injungitur Joanni subtrahere perversis ecclesiasticam communionem. Secundo subtrahere salutis praedicationem. Dicit igitur, *atrium autem*: quasi dicat, benevolos cum discretione informa. Atrium autem, idest falsos Christianos, qui ficti sunt in malo indurati, simulantes se esse de Ecclesia, cum non sint, hos comparat atrio, quia dicunt se adhaerere Ecclesiae, sicut atrium adhaeret templo; tamen non pertinent ad Ecclesiam secundum veritatem. Unde dicuntur esse foris templum. Item quia sicut atrium sanctum est, tamen in eo sepeliuntur cadavera: ita isti fuerunt aliquando sacramentaliter sanctificati per Baptismum, cum intus foetent foetore vitiorum. *Quod est foris templum*, idest extra Ecclesiam juncto: licet non numero, quantum ad speciem exteriorem. *Ejice foras, idest excommunicando ostende esse foras* secundum Glossam. Haec ejectio quae fit per excommunicationem signata fuit per ejectionem Adae de Paradiso, Genes. 3. Et in ejectione Agar ancillae Sarae, Genes. 21. Galat. 4, *ejice ancillam.* Vel *ejice*, idest praedica esse foras, et non esse de fidelium numero, secundum veritatem. Jeremiae 15, *ejice illos a facie mea.* Quasi dicat: illos qui sunt falsi Christiani, simulantes se esse veros filios Ecclesiae, cum non sint; quia vel fide carent, vel si fidem habent, in moribus pravis obstinati sunt, manifesta esse extra Ecclesiam, vel excommunicando vel praedicando. Sed quomodo dicitur atrium quod est foris templum, ejici foras? Quod enim extra est, quomodo ejici potest? Item quomodo dicitur, ejice, *excommunicando* secundum Glossam, cum excommunicatio non ita cito sit ferenda, cum vel non est certa contumacia, vel quando aliud remedium potest haberi? Item fit ne aliud per excommunicationem nisi quod ostenduntur esse extra Ecclesiam? Videtur quod non, per Glossam, quae dicit, *excommunicando ostende esse foras.* Item ejectio de Ecclesia fit per mortale. Eo enim ipso quo peccat quis mortaliter, ejicit se de unitate fidelium, quae est per gratiam et caritatem. Sed contra: quia excommunicare, est extra communionem ponere. Item 1 Cor. 5, *quid enim mihi de his, qui foris sunt, judicare?* Ergo non potest eos, qui foris sunt, excommunicare. Respondeo. Ad primum dicendum, quod atrium quod est foris secundum veritatem praecipitur ejici quantum ad manifestationem, idest manifestari esse foras, quod fit excommunicando, ut dicit Glossa, vel praedicando. Vel qui sunt extra Ecclesiam quantum ad communionem caritatis, quia non sunt sub unitate gratiae et caritatis cum fidelibus, praecipiuntur ejici, per exclusionem a communione Christianae societatis, quae est insimul loquendo, bibendo, comedendo, et simul sacramenta Ecclesiae participando; quae exclusio fit per excommunicationem. Ad aliud dicendum quod hic loquitur de obstinatis qui cessare nolunt, nec ad statum gratiae redire: et quorum crimen notorium vel legitimis testibus probatum vel confessione propria in judicio detectum, et non invenitur aliud efficax remedium. Licet enim brevi sermone dicatur, ejice, intelligendae sunt tamen, in praecepto divino vel angelico, circumstantiae debitae, quas debet attendere qui excommunicat. Hic enim ostenditur quod spirituali gladio Ecclesiae sunt feriendi, qui a magnis offensis contemnunt corrigi. Hoc tamen nihilominus ad personam beati Joannis pertinere videtur, qui multos perversos, post regressum de exilio in Ecclesiis Asianis invenit. Ad aliud dicendum quod triplex est communio fidelium in Ecclesia: scilicet unitivae caritatis. Item sacramentalis participationis, scilicet qua communicant in sacramentorum participatione. Item Christianae societatis, scilicet tam in sacramentorum participatione, quam in conversando per mutuam loquelam, cibum et potum, et sic in aliis. Et secundum hoc est triplex excommunicatio sive ejectio de Ecclesia. Una est per quodlibet mortale, quod tollit primam communionem; quantum ad hanc nihil facit excommunicatio primo et per se, nisi quod eam manifestat; et sic accipit Glossa. Alia est excommunicatio sive ejectio quae dicitur minor, et haec tollit secundam communionem, scilicet sacramentorum: sed de hac sola non est hic sermo. Hanc tamen ejectionem facit Ecclesia ferendo excommunicationem minorem. Tertia est, quae dicitur excommunicatio major, quae privat sacramentis et suffragiis Ecclesiae et societate fidelium in loquela, et in aliis hujusmodi, nisi in casibus a jure exceptis; et hanc ejectionem facit Ecclesia propter perversitatem malorum ut corrigantur propter confusionem et damni considerationem; vel ut alii, ne attentent similia, terreantur: et hanc ejectionem ostendit Glossa cum ponit ipsum vocabulum excommunicationis. Quantum ergo ad primam ejectionem, non fit aliud per excommunicationem, quam ostensio illius ejectionis factae per mortale; quae ejectio prius facta, declaratur magis per excommunicationem majorem. Non enim videtur aliquatenus ferenda, nisi pro mortali. Tamen simpliciter plus fit per excommunicationem, quam ostensio; scilicet exclusio a Christiana societate, ut dictum est. Ad Glossam patet: quia cum dicit Glossa, *ostende esse foras*, loquitur quantum ad primam ejectionem: tamen per hoc quod dicit, *excommunicando*, ostendit quod plus est ibi quam ostensio. Ad aliud patet; quia objicitur de prima ejectione, et illam non facit Ecclesia, sed declarat. Secundam autem et tertiam declarat et facit. Ad aliud dicendum quod hic loquitur de his qui aliquo modo sunt intus; scilicet quia susceperunt Ecclesiae sacramenta, saltem Baptismum; et ideo Ecclesia eos excommunicat cum magna causa hoc exigit: unde haeretici excommunicantur. Apostolus autem loquitur de eis qui omnino sunt foris, nec unquam intus fuerunt; quia Pagani sunt, et tales non judicat feriendo gladio spirituali. *Et ne metiaris illud*, id est nullam circa eos discretionem adhibeas ad praedicandum, sed omnino praedicationem subtrahe; *quia non sunt dandae margaritae ante porcos.* Matth. 7, aliter per calamum potest intelligi Scriptura secundum Glossam, quia calamo metitur quis longitudinem, latitudinem et altitudinem construendae domus: sic qui habet Scripturae intelligentiam, metitur cum ea singulorum capacitatem; ut majoribus majora, minoribus minora proponat. Exod. 21, *si quis aperuerit cisternam et foderit, et non operuerit eam, ceciderit que bos aut asinus in eam: reddet dominus cisternae pretium jumentorum.* Cisterna est Scriptura, bos et asinus fidelis et infidelis; cadere in cisternam, est cadere in errorem; et qui stulte, quod non debuit, praedicavit, tenetur ad restitutionem animarum in multis casibus. Item quia Scriptura sacra, quasi calamo scribitur in anima, fides, caritas, et alia bona. Item sicut calamus non scribit, nisi habeat incaustum in se; sic nec Scriptura scribit virtutes in anima, nisi adjungatur ei gratia. Item de bona littera non laudatur calamus, sed manus: sic de bona praedicatione Scripturae non est laudandus praedicator sed spiritus sanctus. Unde beatus Bernardus, *de bona litterae tornatura, laudatur manus non calamus: sic de bona sententia, non laudatur praedicator, sed spiritus.* Et dicit, *datus est*, quia Scriptura sacra donum Dei est. Ecclesiastici 1, *omnis sapientia a domino Deo est. Similis virgae*, propter rectitudinem. Proverb. 8, *recti sunt sermones mei* et cetera. Item propter dignitatem; quia reges constituit, quia virga sceptralis, signum est dignitatis regalis. Proverb. 8, *per me reges regnant.* Propter flexibilitatem, in omnem expositionem convenientem. Daniel. 12, *et multiplex erit scientia. Et dictum est* et cetera. *Metire*, scilicet calamo Scripturae; quia Scriptura docet considerare capacitatem hominum et sic praedicare. Joan. 16, *multa habeo vobis dicere, quae non potestis portare modo. Templum* etc., ut prius, *quoniam datum est.* Hic ponitur ratio quare non est eis praedicandum; quia conformes sunt in vita gentilibus; unde verbum non reciperent ad salutem, sed contemnerent. Dicit igitur, *quoniam*: quasi dicat: ideo non praedices falsis Christianis obstinatis. *Quoniam datum est*, scilicet *atrium, gentibus*, idest Deo eos deserente, facti sunt similes gentibus in vitiorum profunditate sepultis, et ideo conculcarent margaritas. Psal. *commixti sunt inter gentes, et didicerunt opera eorum. Et civitatem.* Hic ponitur consolatio ex futura fidei testificatione, quae fiet per Enoch et Eliam, qui tempore Antichristi fortiter testificabuntur, veritatem Catholicam praedicando; et hoc est in consolationem fidelibus etiam qui sunt ante tempus Antichristi, et erit in consolationem eis qui tunc erunt. Primo autem tangitur futura tribulatio Ecclesiae. Secundo ostenditur consolatio in tribulatione. *Et dabo.* Dicit igitur, *et civitatem sanctam*, scilicet Ecclesiam fidelium, quae est civium unitas, per fidei et caritatis uniformitatem. Psal. *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.* Quae sancta est conjunctione ad sponsum, qui est sanctus sanctorum: sanctificata sanguine sponsi. Ephes. 5, *Christus dilexit Ecclesiam et semetipsum tradidit pro ea ut illam sanctificaret* et cetera. *Calcabunt*, scilicet gentiles, idest persequentur, et suppeditabunt temporaliter et corporaliter. Et dicit *calcabunt*, non comminuent: sed sicut silex cum calcatur pedibus elimatur. Ezechielis 3, *ut adamantem et silicem dedi te.* Proficiunt enim justi ex persecutionibus. 1 Corinth. 12, *cum autem infirmor, tunc fortior sum et potens. Mensibus quadraginta duobus*, idest tribus annis et dimidio, secundum computationem anni solaris. Nam tribus annis et dimidio regnabit Antichristus, et per se et per suos Ecclesiam persequetur, sicut

Christus tanto tempore praedicavit, ut dicit Glossa. Daniel. 7: *tradentur in manu ejus usque ad tempus et tempora et dimidium temporis.* Praeterea, sicut populus Israel quadraginta duobus mansionibus pervenit ad terram promissionum, Numer. 33, et in illis mansionibus multa mala prius sustinuit ab hostibus: ita Ecclesia per persecutiones quas in istis quadraginta duobus mensibus sustinebit, perveniet ad terram viventium. *Omnia enim in figuram contingebant illis.* 1 Cor. 10. Et nota, quod post quam dictum est Joanni qualiter debet praedicare post reditum de exilio: redit ad describendum statum Ecclesiae sub tempore Antichristi, de quo principaliter in hac parte intendit, de quo et supra 9, coeperat loqui: et ostendit quantum illa persecutio durabit. Deinde subdit consolationem fidelium, cum subdit, *et dabo.* Agens autem de Elia et Enoch, qui erunt in magnam consolationem fidelibus, procedit sic. Primo agit de eorum praedicatione. Secundo de potestate, *hi habent potestatem.* Tertio de passione, *et cum finierint.* Quarto de retributione, *et post tres dies et dimidium.* Circa primum primo agit de ipsa eorum praedicatione. Secundo de adjunctis praedicationi, quae scilicet eorum praedicationem commendabilem reddent, *amicti* etc.: quia in praedicatione ad actum praedicationis reddendum commendabilem, multa concurrere debent. Circa praedicationem vero tria tanguntur. Primum est gratia ad praedicandum, *dabo.* Secundum ipse actus praedicandi, *et prophetabunt.* Tertio duratio praedicationis, *diebus* et cetera. Dicit igitur, *et dabo*: quasi dicat, ita calcabuntur fideles, et in illa tribulatione, *dabo duobus testibus meis*, scilicet Eliae et Enoch, ut dicit Glossa, qui nunc sunt in Paradiso terrestri, et tunc, scilicet tempore Antichristi, venient in publicum ad testificandum veritatem Catholicam, et cum suum testimonium finierint, interficiet eos Antichristus, ut infra eodem dicitur. Per hoc quod dicit *duobus*, ostendit sufficientiam testium. Matth. 18, *in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.* Vel *duobus*, quia de duobus testimonium perhibebunt in Christo; scilicet quod est Deus et homo. Vel de *duobus*, scilicet de magnificatione Christi, et reprobatione Antichristi. Testes autem Christi erunt hi duo, et in vita recte vivendo, et recte docendo: et in morte pro Christo patiendo: unde et secundum Haymonem duplex martyrium erit in eis: alterum in mente, multa enim erit angustia eorum pro his quae videbunt, et multa adversa sustinebunt. Alterum in carne. De Enoch dicitur Genes. 5, *ambulavit Enoch cum Deo, et non apparuit, quia tulit eum Deus.* De Elia, 4 Reg. 2, *ascendit Elias per turbinem in caelum.* Quid autem est daturus dominus, non dicitur; sed intelligitur gratia ad praedicandum et idoneitas ad testificandum. Non autem dicitur, quod eis dabit, quia non est facile narrabile. Magna enim dabitur eis gratia ad testificandum convenienter de Christo; unde in hoc quod donum non exprimitur, intelligitur magnitudo doni. Similiter dicitur in Psal. *ponam in salutari*; non dicitur quid ponet. *Et prophetabunt*, idest praedicabunt, sicut accipitur 1 Corinth. 14, *nam qui prophetat hominibus loquitur ad aedificationem.* Per eorum autem praedicationem, convertentur Judaei qui tunc erunt, et intelligent se fuisse deceptos, expectando suum Messiam. Roborabuntur etiam per eos multi fideles in fide Ecclesiae. Unde beatus Gregorius: *temporibus Antichristi, gentibus ad plenum susceptis, Elia et Enoch praedicantibus, quoquot ex plebe Judaica fuerint inventi convertentur, et fideles quique roborati, in soliditate sanctae Ecclesiae persistent.* Hoc etiam dicitur, sicut dicit Gregorius, de Elia per Malachiam. Malach. 1, *ecce ego mittam vobis Eliam prophetam* et cetera. *Diebus mille ducentis sexaginta*, idest tribus annis et dimidio, sicut Christus praedicavit tanto tempore, ut dicit Glossa. Notandum tamen, quod iste numerus dierum non complet per integrum tres annos et dimidium, ut dicit alia Glossa; imo deficiunt viginti unus dies: sicut et Christus non complevit dimidium annum praedicationis post tres annos quibus praedicaverat, quia Christus post quam fuit baptizatus supervixit tribus annis et dimidio, non tamen integro; quia pro dimidio anno computatur tantum temporis quantum de Epiphania domini usque ad Pascha. Tamen Scriptura non facit vim saepe de minutiis; unde posito majori numero, non fit vis de minori: unde ponuntur tres anni et dimidius, licet ille dimidius non sit integre completus. Per istos duos, qui tunc praedicabunt, intelliguntur etiam alii qui praedicabunt similiter illo tempore, ut vult Glossa. Enoch enim interpretatur dedicatio; unde signat sanctos praedicatores illius temporis, qui erunt Deo sanctitate amoris dedicati, et alios dedicabunt. Elias interpretatur robustus dominator; et signat eosdem praedicatores, qui sibi ipsis, et omni vitio dominabuntur. Proverb. 12, *manus fortium dominabuntur.* Sed potest quaeri de Elia et Enoch ad quid translati sunt in Paradisum, cum alii homines non tam longo tempore vivant? Item quomodo ibi vivunt? Item si morituri sunt, ad quid tamdiu protenditur vita eorum, cum diu vivere quaedam afflictio sit? Item quare isti specialius mittentur ad praedicandum tempore Antichristi, quia de his specialius fit mentio, licet et alii sunt qui praedicent? Ut innuit Glossa. Respondeo. Ad primum videtur dicendum secundum beatum Gregorium, quod ideo ibi positi sunt ex divina voluntate, ut ibi serventur ad testificandum tempore Antichristi, nomen Christi et fidei Catholicae veritatem. Tunc enim procedent in medium, et ita fortiter et fideliter praedicabunt quod mortem propter hoc ab Antichristo sustinebunt. Unde Gregorius in Gregoriano, et habetur in Moral.: *tam crudelia ac dura Antichristus facturus est, ut priores patres qui in ejus expugnatione servati sunt, carnalis mortis dolore transigat.* Loquitur autem de Elia et Enoch: unde ibi dicit: *Elias et Enoch in exprobrationem Antichristi reducentur ad medium*: hoc etiam dicit Magister in historiis super Genesim. Ad aliud dicendum, quod creduntur in Paradiso vesci ligno vitae: vivunt autem in magna quiete carnis et spiritus, et dant operam delectationi, quae est ad Deum. Unde de Elia dicit beatus Gregorius in Gregoriano: *in caelum aereum, quod terrae est proximum, Elias sublevatus legitur, ut in quamdam terrae secretam regionem repente duceretur, ubi in magna jam carnis et spiritus quiete viveret, quousque in fine mundi redeat et mortis debitum solvat.* Vult etiam Augustinus, 9 libro super Genesim, quod quasi in quodam medio statu sunt inter statum viae, quem habent alii mortales, et inter statum gloriae. Ad aliud patet jam, quod secundum Gregorium adhuc videntur ibi divina voluntate tam longo tempore vivere, ut tempore Antichristi testificentur efficaciter nomen Christi. Nec eorum vita longa est eis afflictio sicut est in aliis hominibus multis: quia secundum animam sunt in jucunditate quietis internae, sicut vult Gregorius, et etiam secundum corpus habent quietem; in fine tamen multa amarissima sustinebunt cum praedicabunt. Ad aliud videtur dicendum, quod ideo specialius isti mittentur quam alii, licet alii sint zelantes pro veritate Catholica tempore Antichristi; quia scilicet unus est de tempore ante legem, scilicet Enoch; alius de tempore sub lege; et per hoc erit eorum testimonium solidum, quod homines antiquorum temporum secundum diversos temporum status, de quibus in Scriptura legitur, quod translati fuerunt et quorum vita per Scripturam commendatur, de Christo cum magna soliditate animi testificabuntur: et ita homines cujuslibet temporis dabunt testimonium Christo, et contradicent Antichristo: Enoch qui pertinet ad tempus ante legem; Elias, qui est de tempore legis, et Christiani praedicatores, qui erunt de tempore gratiae. *Amicti.* Hic agitur de adjunctis praedicationi eorum, per quae eorum praedicatio commendabilis reddetur. Extolluntur autem hic quantum ad multa, quibus eorum praedicatio fulcietur. Primum est, humilitas austerae poenitentiae. Secundum est inunctio perfectae gratiae *hi sunt duo olivae.* Tertium diffusio caritatis publicae, *et duo candelabra.* Quartum fervor affectionis devotae, *in conspectu.* Quintum virtus invictae constantiae. *Et si quis voluerit nocere.* Sextum pondus divinae benivolentiae, *et si quis velit eos laedere.* Haec praedicta florebunt in eis: agent enim in corpore ingentem poenitentiam, habebunt in anima perfectam gratiam, dabunt aliis claritatem apertam, verbo scilicet et exemplo; habebunt ad Deum affectionem intimam, tenebunt ad persecutores immobilem constantiam, et in his omnibus obtinebunt acceptabilitatem divinam, quod patebit in poena persecutorum. Dicit igitur, *amicti*: quasi dicat: praedicabunt ipsi, dico, *amicti*, idest cooperti sive induti, *saccis*, idest vilibus pannis. In praeconibus enim secundi adventus, erit vilitas habitus exterioris indicium humilitatis et sanctitatis, sicut in praecone primi adventus. De quo Marci 1, *erat Joannes vestitus pilis cameli, et zona pellicea circa lumbos ejus.* Praedicabunt enim Elias et Enoch poenitentiam, et exemplo eam ostendent, sicut dicit Glossa. Item in hoc notatur quod ultimis temporibus Ecclesia revertetur ad humilitatem primi status. Item per saccum intelligitur humilitas et austeritas poenitentiae, quae erit in Elia et Enoch, et quae ulterius debent esse in viro poenitente. Gregorius: *si abjectio vilis indumenti virtus non esset, Evangelista tam vigilanter non diceret de Joanne Baptista: erat indutus pilis cameli, hi sunt duae olivae*, idest duae arbores spirituales unctionem gratiae perfectae in se habentes, et aliis ministerialiter dantes. Oliva est arbor in qua invenitur oleum. Per oleum quod supernatat aliis liquoribus signatur gratia et virtutes et dona; quia haec omnibus bonis temporalibus et corporalibus supereminent, et animam inungunt et pinguem faciunt. Psal. *sicut adipe et pinguedine* et cetera. Magna enim gratia erit in eis. Zachariae 4, *quid sunt duae olivae istae?* et cetera. Per hoc etiam ostenditur quod praedicator debet habere excellenter dona gratiae. Nota quod ad hoc quod aliquis sit idoneus testis, requiritur quod habeat veritatis notitiam. Item quod habeat fidelitatem et audaciam: quia si veritatem quam sciret dimidiaret vel celaret, et non fideliter et audacter diceret testimonium; bonus testis non esset. Item quod non posset replicari contra ejus vitam. Haec tria ostenduntur de his testibus, scilicet Elia et Enoch. Primum per hoc quod dicitur: *dabo*, scilicet gratiam praedicandi et ea quae ad actum praedicandi concurrunt. Item etiam quae est notitia mentis divinae. Secundum per hoc quod dicitur: *testibus meis*; quia testis non est, qui in dicendo testimonium fidelis non est. Tertium per hoc quod dicitur, *amicti*, et cetera quae sequuntur, *et duo candelabra*, idest dantes aliis lumen, quasi apertum et publicum, scilicet verbo et exemplo manifesto, sicut candelabrum manifeste lumen suum ostendit. Gregorius: *Elias et Enoch, uterque per Zachariam duae olivae, et per Joannem duo candelabra nominantur.* Per hoc autem notatur lumen apertum doctrinae et vitae, quod debet esse in praedicatoribus. Matth. 5, *vos estis lux mundi.* Item: *luceat lux vestra coram hominibus. In conspectu Dei.* Hic ostenditur fervor affectionis devotae: unde dicit, *stantes*, per rectitudinem et promptitudinem affectionis, et elevationem mentis. *In conspectu domini terrae*, idest in conspectu Dei qui est dominator totius orbis terrarum: quasi dicat: prompti erunt implere beneplacitum universalis dominatoris: nec in sua actione intendent, nisi ut placeant divino conspectu. Vel secundum Haymonem: *sancti intimae contemplationi conditoris inhaerent.* Propter haec omnia dicitur quod stabunt in conspectu

Dei. Item per hoc quod dicitur, *domini terrae*, confutatur error haereticorum, qui dicunt quod corporalia non sint a Deo, sed a principe tenebrarum. Si hoc esset, non esset Deus dominus terrae. Item per hoc confutatur superbia Antichristi qui scilicet dominum terrae, cum solus Deus sit verus universorum dominus. Zachar. 4, *isti sunt duo filii olei, qui assistunt dominatori universae terrae.* Hic informatur praedicator, ut habeat rectam intentionem. 2 Corinth. 2, *non sumus (sicut plurimi) adulterantes verbum Dei*, ut sit promptus ad divinae voluntatis impletionem. Ephes. 6, *facientes voluntatem Dei ex animo*, ut sit etiam erectus in sursum per contemplationem. Philipp. 3, *nostra autem conversatio in caelis est. Et si quis.* Hic ostenditur eorum invicta constantia in confessione veritatis: quasi dicat: si qui velint eos pervertere per virtutem verbi divini, confutabunt ipsos, nec aliquatenus desistent a proposito. Unde dicit: *et si quis*, de numero malorum, *voluerit nocere eis*, scilicet spiritualiter, scilicet a proposito revocare: *ignis*, idest spiritualis virtus divini verbi, quae comparatur igni, quia bonos accendit et impios quasi consumit dum eos retundit et refellit: *exiet de ore eorum*, ad confutandum perversos. *Et devorabit inimicos eorum*, idest quasi devoratos reddet, dum eos refellet et impotentes ostendet ad resistendum. Luc. 22, *dabo vobis os et sapientiam cui non poterunt resistere omnes adversarii vestri.* Jerem. 5, *dabo verba mea in ore tuo in ignem, et populum istum in ligna, et vorabit eos.* Vel *ignis*, idest spiritualis sententia de aeterno ardore. *Exiet de ore eorum*, comminando vel praedicendo eis poenam aeternam constanter, sicut legitur de multis martyribus. *Et devorabit eos*, idest damnabit, idest damnandos esse ostendet: quasi dicat: persuasionibus pravitatis constanter comminabuntur vel praedicent poenam aeternam, nec aliquatenus acquiescent. In hoc datur praedicatoribus exemplum constantiae, ut propter metum non cedant. Unde de Elia dicitur Eccles. 48, *verbum illius quasi facula ardebat*: et sequitur: *in diebus suis non pertimuit principem, nec superavit eum verbum aliquod.* Sic etiam erit tempore Antichristi. *Et si quis voluerit eos laedere*, scilicet morte corporali, ut Antichristus, quando inveniet eos inflexibiles. *Sic*, idest sine sententia, scilicet sententia mortis: licet illa quam inferunt sit corporalis, illa quam sustinebunt sit spiritualis et aeterna. *Oportet eum occidi*, scilicet morte aeterna. Matth. 26, *omnes qui acceperint gladium, gladio peribunt.* Dominus enim interfectores electorum obstinatos damnabit: et hoc complebitur spiritualiter in Antichristo, 2 Thessal. 2, *quem dominus Jesus interficiet* et cetera. In hoc autem manifestatur benevolentia divini amoris ad electos, quia non sustinet eorum occisionem transire inultam. Hoc autem quod hic dicitur, differt ab eo quod dicitur ante immediate; quia ibi agitur de nocumento spirituali, hic vero de laesione corporali. *Hi habent.* Hic agitur de eorum potestate, quae ostenditur quantum ad tria. Primo quantum ad caeli clausionem. Secundo quantum ad aquarum mutationem. *Et potestatem.* Tertio quantum ad plagarum immissionem, ibi: *et percutere terram.* Dicit igitur, *hi*, scilicet Elias et Enoch. *Habent*, loquitur pro tempore Antichristi, idest habebunt. *Potestatem claudendi caelum*, idest aerem ad literam. *Ne pluat*, si ipsi noluerint. *Diebus prophetiae ipsorum*, idest tempore eis dato ad praedicandum, scilicet tribus annis et fere dimidio. Hoc videtur intelligendum ad literam, quia et hoc legitur fecisse Elias: unde legitur, 3 Reg. 17, quod ad preces Eliae clausum fuerit caelum, ne daret rorem vel pluviam tribus annis et sex mensibus. Jacob. 5, *Elias erat homo similis nobis* et cetera. Vel potest intelligi de clausione spirituali qua Scripturam abscondent pro tempore: unde dicitur: *hi habent potestatem claudendi caelum*, idest abscondendi Scripturam quae dicitur caelum a celando quia divina arcana celat. *Ne pluat*, idest ne fiat pluvia doctrinae. *Diebus prophetiae*, idest praedicationis, *ipsorum*: quasi dicat: in potestate eorum et voluntate erit praedicare, quando erit opportunum et congruum, et non praedicare quando non erit congruum. Haec autem gratia non ita datur aliis praedicatoribus, ut possint et sciant praedicare quando est congruum et tacere quando non congruit praedicare. Ipsi autem, ut dicit Glossa, non nisi congruo tempore praedicabunt. Eccles. 8, *omni negotio tempus est et opportunitas. Et potestatem habent super aquas convertendi eas in sanguinem*: hoc etiam videtur intelligendum ad literam, sicut factum est per Moysen, Exod. 7, vel spiritualiter. Habebunt potestatem super aquas doctrinae quae irrigat fideles et fecundat ad modum aquarum. Potestatem inquam, convertendi eas in sanguinem, idest habebunt potestatem praedicandi virtuose, constanter et efficaciter, ita ut aqua doctrinae convertatur malis in sanguinem, idest in peccatum; quia ex hoc quod ipsi audacter et confidenter praedicabunt, mali fient pejores et in eos erunt crudeliores: et sic ponitur consequens pro antecedente. De his aquis, Prov. 18, *aqua profunda ex ore viri* et cetera. *Et percutere terram*, idest habitatores terrae. *Omni plaga, quotiescumque voluerint*, forsitan ad literam intelligitur, sicut legitur de Moyse, Exod. 7, 8, 9, 10, 11. Spiritualiter autem potest hoc intelligi de potestate convincendi et confutandi impios, licet non propter hoc resipiscant. Dicit igitur: *et potestatem habebunt percutere terram*, idest impios terrenos. *Omni plaga*, idest omni genere confutationis sive convictionis, quod erit gravis plaga. *Quotiescumque voluerint*, scilicet quoties eis videbitur opportunum. Magna enim virtus doctrinae et praedicationis erit in eis. Vel, *omni plaga*, scilicet per comminationem gravem omnium poenarum Inferni. Unde propter virtutem praedicationis quae dabitur eis, dicitur supra eodem, *et dabo duobus testibus meis. Et cum finierint.* Hic agitur de morte sive passione ipsorum. Nam interficientur ab Antichristo. Primo autem describitur eorum mors, quantum ad temporis congruitatem: quia postquam finierint testimonium suum de Christo; non ante, quia Deus suaviter disponit omnia. Secundo quantum ad mortis sive passionis auctorem, *bestia* et cetera. Tertio quantum ad ordinem sive modum, *faciet adversus.* Quarto quantum ad humanum spectaculum sive opprobrium, *et corpora eorum.* Quinto quantum ad malitiam gaudentium, *et inhabitantes.* Dicit igitur: *et cum finierint testimonium suum* scilicet praedicationis, cujus finitio in eis erit post tres annos et dimidium, ut dicit Glossa, *bestia*, scilicet Antichristus, bestialiter vivens et crudeliter contra fideles saeviens. Daniel. 7, *aspiciebam et ecce bestia quarta terribilis atque mirabilis et fortis nimis* et cetera. *Quae ascendit*, idest ascendet per superbiam ad regnum sive potestatem obtinendam. *De abysso*, idest de Judaeis in infidelitate profundis et tenebrosis, scilicet de tribu Dan. Genes. 49, *fiat Dan coluber in via, cerastes in semita.* Per hoc quod dicitur *coluber*, notatur dolus Antichristi. Per hoc quod dicitur *cerastes*, notatur potentia. Vel, *de abysso*, idest per abyssum, idest per homines tenebrosos et profundos erroribus et peccatis, secundum Glossam, quia tales ipsum juvabunt. Unde Gregorius, *quicquid tunc Antichristus superbe extolletur, etiam cum virtute potentiae saecularis exequetur. Facit adversus.* Hic ostenditur ordo et modus passionis eorum. Primo enim erit studium subversionis. Secundo erit ipse actus interfectionis. *Et vincet.* Dicit igitur: *faciet adversus illos bellum*, scilicet disputationibus, miraculorum operationibus, persuasionibus et promissionibus et corporalibus tormentis. Haymon. *Adhibebit diversa genera tormentorum: et quos non poterit vincere, conabitur doctrina superare. Dabit dona, promet verba suavia, adhibebit falsa miracula. Et vincet illos*, corporali violentia non spirituali victoria, quia non succumbent, nec per erroris consensum, nec per defectum rationum. Non enim deerit eis qui dicit: *ego dabo vobis os et sapientiam* et cetera. Luc. 22. Unde sequitur: *et occidet eos*, ad literam morte corporali, quam tamen libenter suscipient, juxta illud Matth. 10, *nolite timere eos qui corpus occidunt.* Gregorius in moralibus: *Elias et Enoch ad medium revocabuntur, et crudelitatis ejus saevitiam in sua adhuc mortali carne patientur. Et corpora.* Hic agitur de eorum morte, quantum ad subsequens spectaculum, sive humanum opprobrium. Primo ergo ostenditur spectaculi locus. Secundo tempus, scilicet per tres dies et dimidium. *Et videbunt.* Tertio modus, quia scilicet erunt corpora inhumata, et per hoc erunt hominibus in spectaculum sive opprobrium, *et corpora.* Dicit igitur: *et corpora eorum*, scilicet jam mortua. *Jacebunt*, inhumata. *In plateis civitatis.* Nomen platearum plurali, accipitur pro singulari propter magnitudinem plateae. Aut dicitur in plateis, quia in diversis locis interficientur. Aut ab una platea deportabuntur, ut plures videntes eos timeant imitari. *Civitatis magnae*, idest Jerusalem, quae dicitur magna propter abundantiam malitiae. Jerem. 6, *haec est civitas visitationis, omnis calumnia* et cetera. Ad ostendendum civitatis nequitiam subdit: *quae vocatur spiritualiter Sodoma*, quia muta, scilicet a laude Dei; vel propter abominationes quae fient in Jerusalem, per quas Sodomae in culpa assimilatur. Isa. 1, *audite verbum domini principes Sodomorum* et cetera. *Et Aegyptus*, quia tenebrosa in infidelitate. Psalm. *nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Sodoma enim interpretatur muta. Aegyptus tenebrae. *Ubi*, idest in qua civitate, scilicet Jerusalem. *Dominus eorum*, scilicet Eliae et Enoch, scilicet Christus. *Crucifixus est*, corporali crucifixione, et ita erunt ei conformes, et morte et mortis loco. *Et videbunt.* Hic agitur de eorum morte quantum ad spectaculi tempus. *Et videbunt de populis*: quasi dicat: non omnes, sed quidam de populis et cetera. *Videbunt* inquam, quidam oculis, quidam fama. Haec autem quatuor quae ponit possunt distingui secundum quadruplicem diversitatem quae est in hominibus. Est enim in hominibus diversitas loci, et sic sunt diversi populi: unde dicit: *de populis*, idest quidam de diversis multitudinibus hominum, secundum loca diversa distinctis. Diversi enim populi sunt diversae multitudines secundum diversa loca, sive regionum, sive civitatum, vel particularum habitationum distinctae. Item est diversitas generis: unde dicit: *et tribubus*, idest diversis multitudinibus hominum, secundum diversas cognationes. Item est diversitas idiomatis: unde sequitur, *et linguis*, idest ex hominibus diversarum linguarum. Item est diversitas ritus sive actionis in cultu numinis, sive viri, sive effeminati, unde subdit: *et gentibus*, scilicet diversis, secundum diversitatem rituum. Gentes enim proprie gentiles; et diversae gentes sunt diversi gentiles, diversos ritus et cultus habentes. Diversi enim gentiles, diversas sectas habent. *Per tres dies et dimidium*: ad literam intelligitur et exponitur hoc de Elia et Enoch. *Et corpora eorum non sinentur*, idest non permittentur. *Poni in monumentis*, idest in sepulchris, ut scilicet hominibus sint spectaculum et opprobrium, et ne eorum memoria habeatur, quia monumenta sunt ad memoriam eorum qui in eis humati sunt: et ut alii terreantur, ne eos imitentur. Et est probabile, quod foetorem non dabunt, quia comedunt de fructibus Paradisi qui sunt virtutis conservativae. Sed quare dominus talia permittit de suis electis? Respondeo. Est enim ex parte impiorum: quia eorum perversitas exigit et meretur, ut permittantur implere suam malitiam, ut per consequens immergantur in majorem damnationis miseriam. Infra ultimo: *qui in sordibus est sordescat adhuc.* Item ex parte bonorum, quia Deus ampliori cumulo gloriae tam in corpore quam in anima suos praemiabit. Quia dum pro honore Dei patiuntur, vel viliter tractantur, dominum honorificant: 1 Reg. 2, *qui me honorificaverit, glorificabo eum.* Licet enim tunc anima in corpore non sit, et tamen anima existens in corpore similiter Deo adhaeret, quod propter hoc ipsum corpus ita viliter tractatum fuit. *Et inhabitantes.* Hic agitur de malitia gaudentium. Primo autem ostenditur gaudium in animo. Secundo in signo. *Et jucundabuntur.* Tertio in facto. *Et munera.* Quarto subditur hujus gaudii ratio. *Quoniam hi.* Dicit igitur: *et inhabitantes terram*, et corpore et animo. *Gaudebunt*, interius in mente, *super illos*, idest super morte et opprobrio eorum. In hoc ostenditur malitia eorum. Prov. 24, *cum ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas. Et jucundabuntur*, exterius in signo. *Et munera mittent invicem*, idest unus alii, propter gaudium. Tangit consuetudinem congaudentium. *Sed extrema gaudii luctus occupat.* Proverb. 14, *quoniam hi duo prophetae*, scilicet Elias et Enoch. *Cruciaverunt eos*, scilicet contradicendo, ac sine timore resistendo eis, et corripiendo et cruciando, praedicando audacter. Proverb. 15, *non amat pestilens eum qui se corripit. Eos qui inhabitant.* Vel *inhabitabant*, carne, *super terram.* Mente tamen sub terra. Ex hoc quod dicit, *cruciaverunt*, patet quod quasi cruciatus est malis doctrina sapientiae. Ecclesiastici 6, *quam aspera est nimium sapientia indoctis hominibus. Et post dies tres.* Hic agitur de eorum retributione. Retributio autem ipsorum erit quantum ad resurrectionem, qua corpora reformabuntur; et quantum ad gloriam, qua anima simul et corpus sublimabuntur. Primo ergo ostenditur eorum retributio quantum ad corporum resurrectionem. Secundo quantum ad gloriae sublimationem. *Et audierunt.* Resurrectio autem Eliae et Enoch describitur primo quantum ad tempus. Secundo quantum ad causam, *spiritus vitae.* Tertio quantum ad signum, *et steterunt.* Quarto quantum ad effectum, quia inde timor generabitur in aliis, qui videbunt, *et timor.* Dicit igitur, *et post tres dies et dimidium.* Quidam voluerunt hoc intelligi de generali resurrectione. Ergo *et post tres dies et dimidium*, idest post illos tres annos et dimidium. Et sumitur dies pro anno, juxta illud Ezechiel. 4, *diem pro anno dedi tibi.* Hoc autem erit in judicio. Daniel. 7, *post tempus et tempora et dimidium temporis judicium sedit. Spiritus vitae*, idest anima aeternaliter et essentialiter in se vivens et vivificans corpus. *A Deo intravit in eos*, idest operante divina virtute intravit in corpora ipsorum. Ezechiel. 37, *ecce intromittam in vos spiritum et vivetis. Et steterunt super pedes suos*, scilicet virtute sua, idest sibi a Deo data stabunt sancti incorruptibiles et immortales, non indigentes humano auxilio, sed in se firmi. Et in hoc ostenditur stabilitas resurrectionis. Augustinus in Lib. de vera religione: *corpus stabilitatem habebit per animam stabilitam in Deo, quae non per se stabilitur, sed per Deum, quo firmatur. Et timor magnus cecidit*, idest cadet. *Super eos qui viderunt*, idest videbunt. *Eos*, ita scilicet glorificatos. Sapient. 5, *videntes turbabuntur timore horribili, et mirabuntur* et cetera. Vel expone ad litteram. *Post tres dies et dimidium*, ad litteram *spiritus vitae* etc. ut supra. *Et steterunt* et cetera. *Et timor magnus*, scilicet Dei vel aeterni supplicii, *cecidit super eos*, idest cadet ut pondus opprimens. *Qui viderunt eos*, prius mortuos et post glorificatos. Job 31, *semper quasi timentes super me fluctus timui Deum.* Sed quaeritur utrum Elias et Enoch resurgant glorificati in corpore, aut iterum morituri ut Lazarus? Quod non iterum morituri, videntur; quia cum martyrium sustinuerint prius, non videtur conveniens, quod iterum transeant per mortis afflictionem. Sed glorificati. Quomodo ergo videri poterunt oculo mortali? Item quaeritur, unde erit quod resurgent ante corpora aliorum? Respondeo. Dicunt quod resurgent non morituri, sed in corporibus glorificatis; quia propter speciale testimonium Christo exhibitum, privilegiati erunt. Ad objectum respondetur, quod licet corpus glorificatum a mortalibus videri non possit, quantum est ex parte mortalium: potestas tamen est ex parte corporis glorificati, quando vult et cui vult se manifestare, et visibile exhibere. Ad aliud respondetur, quod hoc erit, quia nobilitabit eos dominus hoc privilegio, ut ante alios resurgant propter praerogativam gratiae et meritorum in speciali testimonio, in vita, doctrina et martyrio, sub tempore tam acerbae persequutionis: sicut et privilegiati fuerant prius in longitudine vitae, et loco et modo vivendi. *Et audierunt.* Hic agitur de gloriae sublimatione, quae fit divina virtute et voluntate, et sequentur ad eam motus hominum. Unde primo ostenditur gloriae causa, quae est divina virtus, sive voluntas; quae in illa voce intelligitur. Secundo ipsa gloria sive corona, *et ascenderunt.* Tertio ejus sequela, *et viderunt.* Dicit igitur, *et audivi*, scilicet Elias et Enoch, id est audient. *Vocem magnam*, idest magnae potestatis. *De caelo*, idest de celsitudine divinae majestatis. Vel, de caelo, idest de Christo procedente vel Archangelo. *Dicentem illis*, scilicet Eliae et Enoch. *Ascendite*, vos qui fuistis in valle humilitatis, *ascendite huc*, scilicet ad consortium sanctorum. Lucae 13, *qui se humiliat exaltabitur.* Forsitan sicut quaedam vox, scilicet vel ipsius Christi vel alicujus Archangeli suscitari faciet corpora hominum generaliter, ita vocabit aliqua vox vel Christi vel Archangeli, Eliam et Enoch post suam resurrectionem specialem, ut ascendant in caelum ad gloriam sanctorum. Vel per hujus vocem signatur nutus vel reale imperium divinae voluntatis, cujus voluntatis efficacia sive nutu sublimabuntur ad gloriam. Quasi dicat: percipient sive cognoscent nutum divinae voluntatis, de sui sublimatione ad caelum, et sic fiet quia ascendent. Unde sequitur: *et ascenderunt*, idest ascendent. *In caelum*, scilicet Empyreum. *In nube*, potest de nube materiali intelligi. In hoc sunt conformes Christo: de quo Act. 1, *et nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Vel, in nube, idest in corpore subtili et agili. Potest etiam secundum Glossam, per nubem intelligi refrigerium gloriae. Sic igitur ista vox, aut erit ad litteram, vox aliqua eos vocaliter vocans ad perceptionem gloriae: aut si non erit vox sensibilis et corporalis, erit vox realis, scilicet nutus divinae voluntatis. Et signatur per vocem quam audivit auditu interiori in sua visione beatus Joannes, dicentem quibusdam testibus Dei, *ascendite huc.* Simile est supra 7, *clamavit quatuor Angelis quibus datum est nocere* et cetera. Ubi dicit Glossa: *clamare Dei, est facere. Et viderunt.* Hic ostenditur sequela gloriae ipsorum: quia cognita gloria Eliae et Enoch, sequetur magnum malum in multis. Primo ergo ostenditur cognitionis aspectus. Secundo sequens effectus: scilicet magnum malum quod sequetur in reprobis; ex quo tamen malo proveniet fructus electis. *Et in illa hora.* Unde primo ostenditur effectus sequens in reprobo. Secundo ostenditur fructus ex illo effectu consequens in electis, *et reliqui.* Effectus autem sequuturus in reprobis ostenditur triplex: scilicet motus, casus et interitus. Motus est concitatio per malitiam. Casus est lapsus per culpam quae sequetur ex illa concitatione. Interitus autem obstinatio per impoenitentiam. Dicit igitur, *et viderunt*, idest videbunt. *Eos*, scilicet Eliam et Enoch ascendentes ad locum gloriae. Videbunt inquam, vel oculo corporali, vel aspectu interno per aliquod signum datum a Deo, ut miraculum vel aliquid aliud. *Inimici eorum*, scilicet infideles qui odio habent fideles. Proverb. 29, *abominantur impii eos qui in recta sunt via.* Propter hoc dolebunt de eorum gloria, et procedent ad persequendam Ecclesiam. Unde sequitur, *et in illa hora*, idest in illo tempore glorificationis istorum. *Factus est terraemotus magnus.* Utrum ad litteram ita fiet, non satis certum videtur; sed spiritualiter fiet, sicut dicit Glossa. Sensus ergo est, *factus est terraemotus magnus*, idest magna commotio terrenorum hominum; quia occisis magistris Ecclesiae, concitabuntur per malitiam ad persequendum et subvertendum ipsam: et ad hoc sequetur lapsus multorum. Unde sequitur, *et decima pars civitatis.* Haec civitas est tota numerositas, sive multitudo Angelorum et hominum. Decima pars hujus civitatis est multitudo hominum: homines enim supra numerum novem ordinum Angelorum sunt quasi decima pars civitatis. Unde homo per drachmam decimam signatur, Lucae 15. Sensus ergo est: *decima pars civitatis*, scilicet homo, qui est quasi decima pars civitatis, idest totius multitudinis Angelorum et hominum supra novem ordines Angelorum. Vel secundum Glossam, quia ad hoc constitutus est homo, ut decimus ordo qui ceciderat restauraretur. *Cecidit*, idest cadet. Glossa, *de Ecclesia*, idest de unitate Ecclesiae, vel quantum ad fidem, vel quantum ad gratiam lapsu culpae, vel erroris vel alterius peccati in illa praemissa persequutione; quia multi fundentur sicut plumbum in ignem. Lucae 8, *ad tempus credunt et in tempore tentationis recedunt.* Hoc autem intelligendum est de homine, non universaliter, sed quantum ad reprobos, qui finaliter cadent, sicut postea sequetur. *Et occisi sunt*, occisione spirituali et finali; quia scilicet non resipuerunt, sicut dicit Glossa. Unde occisio supra casum addit obstinationem, sive impoenitentiam finalem. *In terraemotu*, scilicet praemisso, idest in illa persecutione, scilicet per consensum erroris, vel ad peccatum mortiferum. *Nomina hominum septem millia*, idest universi in malitia perfecti; solum nomen non rem salutaris boni habentes. Septenarius signat universitatem. Millenarius perfectionem, sive in bono, et sic frequenter accipitur; sive in malo, secundum quod aliquis dicitur bonus vel perfectus latro. Unde per septem millia signatur hic multitudo malorum quae finaliter tunc interibit morte finalis impoenitentiae. Quandoque accipitur in bono iste numerus: 3 Reg. 19, *reliqui mihi septem millia virorum qui non curvaverunt genua Baal.* Dicit autem: *occisi sunt nomina* etc., quia mali nomen habent non rem nominis. Supra 3, *nomen habes quod vivas, et mortuus es.* Hoc autem adjectivum *occisi*, respicit substantivum *nomina*, non quantum ad consignificatum vocis sed quantum ad consignatum; quia sensus est, *nomina*, idest homines habentes nomina sola; ut cum dicitur Christianus, vel fidelis, vel cultor Dei, et hujusmodi denominatione. Simile de Dathan et Abyron quos terra absorbuit, Numer. 16: ubi dicitur quod *per nomina vocabantur.* Vel, *ceciderunt*, scilicet in poena Gehennae. *Et occisi sunt*, idest omnino in Inferno detrusi. Sed objicitur de hoc quod dicitur, *decima pars civitatis cecidit.* Decima enim intelligitur vel omnis homo vel electi ut habetur ex parabola Lucae 15, *aut quae mulier habens drachmas decem* et cetera. Sed nec omnis homo cadet spiritualiter et finaliter, nec electi. Item objicitur de hoc quod dicitur in Glossa, quod homo ad hoc constitutus est, ut decimus ordo qui ceciderat restitueretur: quia homo factus est ad fruendum Deo, ergo non propter suppletionem angelicae ruinae. Dicit enim Anselmus, 2 Lib. Cur Deus homo, cap. 4: *fecit Deus rationalem naturam ad gaudendum de se.* Item fieret homo etiam si non peccasset aliquis Angelus. Unde Anselmus primo Lib. Cur Deus homo: *humana natura pro seipsa facta est*: unde palam est, quod etiam si nullus Angelus periisset, homines tamen in civitate caelesti locum suum habuissent. Item objicitur de hoc quod dicit Glossa de decimo ordine Angelorum: quia etiam si nullus Angelus peccasset, non essent nisi novem ordines, ut dicit Magister in sententiis. Respondeo. Homo dicitur tertia pars civitatis, ut dictum est, quia post novem ordines Angelorum est quasi decimus: etiam quia Angeli sunt in nobiliori statu, scilicet gloriae: ideo distincti sunt, et secundum varios ordines dispositi: unde sunt quasi novem partes civitatis, idest numerositatis, quae est simul ex Angelis et hominibus. Homo autem, quia in statu viae est, non distinguitur ita certa distinctione: unde ponitur pro decima parte civitatis. Vel posset poni ratio quam ponit Glossa: quia scilicet homo factus est, ut numerus Angelorum lapsorum per eum restituatur: qui numerus tantus est, quod de ipso posset constitui decimus ordo. Tamen prima ratio principalior est; et colligitur ex Glossa super Lucam 15. Ad aliud autem quod objicitur, notandum quod cum homo sit decima pars civitatis, quia omnis homo, quantum est ex parte Dei, ordinatur ad beatitudinem: possumus loqui de hac decima, sive de homine, communiter quantum ad bonos et malos; et sic non est dicere, quod tota pars civitatis cadat: aut specialiter quantum ad electos, et sic proprie accipitur Lucae 15. Et si quis velit illam parabolam de drachma decima inventa, de omnibus hominibus accipere: intelligitur illa inventio secundum sufficientiam; quantum ad electos vero, secundum efficaciam. Aut specialiter quantum ad reprobos; et sic accipitur hic. Dicendum ergo, quod licet decima pars intelligatur homo, tamen non prorsus eodem modo per omnia accipitur hic et 15 Lucae: quia inquantum ad electos qui sunt inventi secundum efficaciam. Vel quantum ad omnes communiter: omnes enim invenit quantum ad sufficientiam, quia omnes reparavit quantum fuit in se. Hic autem accipitur quantum ad reprobos. Ad aliud dicendum, quod Deus est finis sive causa finalis hominis, scilicet finis per se sive principalis, scilicet divina fruitio, sive Deus inquantum fruibilis. Item finis per accidens sive secundarius, scilicet reparatio angelicae ruinae. Potest autem res una habere duplicem finem, dummodo unus sit principalis et per se: de secundo loquitur Glossa: non tamen excluditur primus, cum sit principalis. Et concedendum, sicut dicit Anselmus, quod etiam si nullus cecidisset Angelus, homo tamen conditus esset; et ex hoc non sequitur nisi quod homo non est factus propter angelicae ruinae reparationem principaliter, sed secundario per accidens; est enim illa causa nonnulla, quare factus est homo. Ad aliud dicendum, quod etiam si nullus Angelus cecidisset, non essent nisi novem ordines Angelorum; et hoc est propter expressiorem repraesentationem beatissimae Trinitatis per ternas hierarchias, quare quaelibet ternos ordines habet. Quod autem dicit Glossa, de decimo ordine per homines reparando et prius lapso, potest dici, sicut Magister dicit in sententiis, quod de hominibus restaurabitur decimus ordo qui cecidit, idest reparabitur illud quod de Angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt, unde posset fieri decimus ordo, *et reliqui.* Hic ostenditur fructus ex praemisso effectu sequens in electis: qui erit duplex: scilicet metus pro se ipsis, et affectus in Deum qui manifestabitur in laude ejus *et dederunt gloriam.* Dicit igitur, *et reliqui*, a praemissis. Reliqui inquam, qui non ceciderunt; *in timore sunt missi*, idest timuerunt ne caderent viso casu malorum. Ex hoc patet, quod cum quis videt casum alterius, debet alii compati, et pro seipso timere. 1 Corinth. 9, *qui se existimat stare, videat ne cadat.* Item debet Deum glorificare, cujus gratia stat. Unde sequitur, *et dederunt gloriam*, idest glorificabunt, hoc est laudabunt, gratias agendo, quia eos non permittit cadere sicut alios: vel extollendo ejus justitiam, quae semper recte agit. Deuteron. 32, *date gloriam Deo nostro. Deo caeli*: et si caeli, multo magis terrae: sed caelum exprimitur quia dignius; et ideo dignius est omnino a cunctis extolli. Act. 17, *Deus qui fecit caelum et terram, hic caeli et terrae cum sit dominus* et cetera. *Vae secundum.* Hic ponitur conclusio hujus partis. *Vae secundum*, inter illa tria vae, de quibus supra 8, *vae vae vae.* Hoc autem vae, est damnatio Antichristi et suorum: quae descripta est per hoc quod ostensa est nequitia ipsorum, ratione cujus damnandi sunt. *Abiit*, scilicet quantum ad narrationem: quasi dicat: ostensum est secundum vae. *Et ecce*, nota est certitudinis, *vae tertium*, idest damnatio malorum communis in judicio, quae est tertium vae inter tria vae praemissa, *veniet cito*, et quantum ad narrationem et secundum rem: quia post mortem Antichristi, instabit judicium. Vel, *vae secundum* est tribulatio, quae hominibus infertur, non tantum corporalis, sed etiam spiritualis; quia et corporaliter affligentur multi, et spiritualiter multi subvertentur. *Abiit*, idest abibit, hoc est complebitur tempus Antichristi. *Et ecce tertium vae*, scilicet damnatio malorum communiter in judicio. *Veniet cito*; quia post tempus et mortem Antichristi instabit judicium et damnatio impiorum, ut dictum est. *Et septimus.* Hic agitur de cantu septimi Angeli, et similiter agitur hic de judicio et fine mundi. Notandum igitur quod post mortem Antichristi, praedicabunt sancti praedicatores, et fideles magnificabunt Deum; cujus potestas in destructione Antichristi jam manifestata erit, et amplius apparebit in judicio instanti. Primo ergo ostenditur praedicatio sanctorum, *et septimus Angelus*, idest septimus ordo praedicatorum existentium in septimo statu Ecclesiae, scilicet post mortem Antichristi, et dicitur septimus ordine narrationis et temporis, *tuba cecinit*, idest canet, hoc est praedicabit; quia interfecto Antichristo, praedicabunt fideles praedicatores. Secundo ostenditur divinae laudis praeconium. Et primo ostenditur laus divina in justis communiter. Secundo in majoribus specialiter *et viginti quatuor.* Circa primum tria tanguntur. Primo ostenditur laudantium affectus. Secundo laudis locus, *in caelo.* Tertio laudandi modus, *dicentes, factum est.* Dicit igitur, *et factae sunt*, idest fient, *voces magnae*, idest devotae laudes, scilicet de conservatione suorum et confusione impiorum, quos confundet cum Antichristum interficiet; vel de suorum salvatione, quae tunc instabit. Per hoc autem quod dicitur, *magnae*, ostenditur effectus magnae devotionis, et alti desiderii. Gregorius: *tanto quis majorem vocem in aures incircumscripti spiritus exprimit, quanto se in ejus desiderium plenius fundit. In caelo*, idest in Ecclesia per caelestem conversationem excelsa. Philip. 3, *nostra conversatio in caelis est.* Bene dicit, *in caelo*, quia in sola Ecclesia fidelium est laus Deo acceptabilis; *quia sine fide impossibile est placere Deo.* Hebr. 11. Unde Gregorius loquens de Ecclesia, dicit: *hunc omnes sancti summo studio locum quaerunt, quaerentes inveniunt, invenientes tenent. Dicentes* et cetera. Hic ostenditur forma sive modus laudandi. Est enim haec laus quantum ad duo: scilicet universalitatem, et quantum ad ejusdem aeternitatem, *et regnabunt.* Dicit igitur, *dicentes, factum est regnum*, idest dominatio et imperium, *hujus mundi*: factum est inquam, *Dei nostri*, scilicet patris, qui Deus justorum dicitur, per devotam dilectionem et humilem subjectionem, *et Christi ejus*, idest filii qui est Christus patris, quia Christus, inquantum homo, nihil habet vel habuit, nihil quod patris est; quia Diabolus nihil habet in eo, sed pater. Joan. 14, *venit enim princeps mundi hujus, et in me non habet quicquam.* Vel, *Christus ejus* dicitur, idest unctus ab eo, inquantum homo. Psal. *unxit te Deus tuus oleo laetitiae*: quasi dicat: jam manifestatur in dejectione Antichristi et suorum, et exaltatione electorum, quod ad patrem et filium pertinet dominatio universalis omnium. Ex hoc enim quod justi post mortem Antichristi videbunt Deum dejecisse impios, qui ante persequebantur Ecclesiam: quia interficiendo Antichristum, manifestabit eos vane in eos sperasse: videbunt etiam Deum suos de persecutione impiorum liberasse et pacem reddidisse: jam in parte ostensum erit, quod universalis dominatio ad ipsum pertinet. Rursus quia sperabunt judicium in brevi futurum, recte dicunt, *factum est regnum* et cetera. Haec autem dominatio universalis semper durabit. Unde sequitur: *et regnabit*, scilicet pater et filius, *in saecula*, consequutiva, *saeculorum*, hoc est in aeternum, *amen*, idest vere fiet quod dictum est. Vel, *amen*, hoc est, ita fiat. Psal. *et dominatio tua in omni generatione et generatione.* Et ideo sancti semper cum eo regnabunt. Danielis 7, *suscipient regnum Dei altissimi et obtinebunt usque in saeculum.* Sed quid est quod dicitur: *factum est regnum* etc., cum ab initio mundi regnaret Deus universaliter super omnia? Item quare hic non fit mentio de spiritu sancto? Respondeo. Ad primum dicendum, quod Deus secundum rem dominus fuit et rex universorum ab initio mundi: verumtamen quando impii dominari videbantur impediendo ejus cultum, et persequendo cultores, non manifestabatur plene plena dominatio Dei, sicut manifestabitur post destructionem Antichristi, quando etiam expectabitur major manifestatio in brevi per judicium futura, ut dictum est. Loquitur ergo hic quantum ad manifestationem. Ad aliud dicendum, quod ea quae dicuntur de patre et filio, quantum ad regnum dominationis, aeque conveniunt spiritui sancto; unde etiam de ipso sunt aequaliter intelligenda. Ubicumque enim nominatur una persona, in his quae sunt essentialia, non personalia vel vocationalia, intelliguntur aliae personae, sicut dicit Augustinus; quia est una trium essentia, virtus, dominatio et majestas. In patre ergo et filio intelligitur spiritus sanctus, sicut nexus et unitas et caritas amborum. Specialiter autem hic exprimitur pater, quia ei appropriatur potentia. Dominatio autem potentiam dicit. Item exprimitur filius et non spiritus sanctus, quia filius in passione visibiliter in carne sua fuit tractatus. Et tempore Antichristi specialiter ejus nomen et dominationem perimere intendebant impii; et ideo ejus dominatio exprimitur hic. Quando autem de bonitate agitur, quae attribuitur spiritui sancto; tunc nominatur specialiter spiritus sanctus, ut Rom. 8: *ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Et supra 1, *et a spiritibus* et cetera. Notandum quod mundus uno modo dicitur universitas creaturae, tam rationalis, sive sit in gratia sive non, quam irrationalis. Joan. 1, *in mundo erat, et mundus per ipsum factus est.* Quandoque dicitur mundus numerositas electorum. Joan. 3, *sic Deus dilexit mundum.* Licet posset accipi tam pro bonis quam pro malis; quia pro omnibus est Christus passus secundum sufficientiam, pro electis autem tantum secundum efficaciam. Quandoque numerositas malorum. Joan. 1, *et mundus eum non cognovit.* Idem 12, *nunc princeps mundi hujus* et cetera. Omnibus his modis est Deus dominus mundi, secundum veritatem; tamen hoc, ut dictum est, fit tunc magis manifestum. Primo modo potest hic accipi; maxime autem quantum ad omnes homines, sive boni sive mali sunt. *Et vigintiquatuor.* Hic describitur laus in majoribus specialiter, quorum est Deum magnificare reverenter et devote. Primo ergo describitur hic magnificatio quantum ad reverentiam humiliationis. Secundo quantum ad devotionem adorationis. Tertio quantum ad formam ipsius magnificationis, *dicentes, agimus tibi.* Dicit igitur, *et viginti quatuor seniores.* Per hos intelliguntur patres et rectores aliorum, qui auctoritate officii, maturitate vitae, et doctrina sapientiae alios regunt. Haec omnia in nomine seniorum intelliguntur. Possunt autem intelligi tam patres veteris testamenti quam novi, per hunc numerum, quantum est de ipso numero, ut habetur in Glossa supra 4: tamen hic videtur, propter illa quae sequuntur, intelligi tantum de patribus novi testamenti, qui tunc erunt in carne mortali, qui per hunc numerum signantur. Duodenario enim qui est numerus abundans, signatur perfectio. Sive perfectio in pastoribus: quae duplex est: scilicet vitae quantum ad actus supererogationis. Item pastoralis curae in diligentia perfecti regiminis. Unde recte duplicatur numerus, ut dicantur viginti quatuor, scilicet propter perfectionem vitae et pastoralis curae. *Qui in conspectu Dei*, idest considerantes quod placet Deo. In conspectu enim Dei stat, qui ejus voluntatem considerat, promptus ad implendum, attendendo Deum ubique praesentem. Haymon, *in conspectu Dei sedent qui in cunctis quae agunt Deum sibi praesentem attendunt. Sedent*, idest praesident vel judicant, quia sedere quandoque importat auctoritatem et judicium. Matth. 19, *sedebitis et vos super sedes. In sedibus suis*, idest in officiis seu gradibus dignitatum. Dignitas enim seu pastorale officium, quasi sedes est ejus qui praesidet: quia sedes quandoque dignitatem significat; sicut de Deo dicitur in Psalm. *sedes tua, Deus, in saeculum saeculi.* Vel, *in sedibus suis*, idest in suis subditis, in quibus sicut in sedibus sedent, quando eis recte praesident, et eos judicant, idest disponunt et regunt convenienter. Item in hoc quod dicitur *sedent*, nota quod boni pastores vigilanter incumbunt ovibus regendis; non propter terrena negotia propria vel aliena suum officium negligunt. Tales enim non sedent in sedibus suis, sed eas relinquunt. Act. 20, *attendite vobis et universo gregi.* Item nota quod sunt qui sedent in sedibus suis, idest dignitatibus vel subditis, quantum ad dominatum, non quantum ad curae pastoralis actum; et de ipsa sede non curant, nisi ut in eis sublimes appareant: tales non sedent in sedibus in conspectu Dei. De his dicit Gregorius. *Plerumque qui praesunt in dominatu, sibi metum a subditis exigunt, intus se tumore cordis extollunt, cunctosque subditos in sui comparatione despiciunt. Ceciderunt*, idest cadent. *In facies suas*, idest intus in corda sua: quasi dicat: boni pastores humiliabunt se in conspectu Dei. Hoc est enim cadere in faciem, idest in ipsum cor, quod dicitur facies, quia sicut homo per faciem cognoscitur, sic per voluntatem cognoscitur cordis, utrum sit homo de ovibus Dei. Item quia cor hominis debet respicere ea quae sunt ante se, non quae retro, sicut facies habet aspectum ad ea quae sunt ante. Nota Glossam, *in facies* et cetera. Eccles. 3, *quanto magnus es, humilia te in omnibus. Et adoraverunt Deum*, cui debetur sola adoratio latriae. Matth. 4, *dominum Deum tuum adorabis. Dicentes gratias* et cetera. Hic ostenditur forma sive modus magnificationis. Dupliciter autem habet magnificare creatura rationalis Deum: scilicet ei pro beneficiis regratiando, et ejus magnificentiam extollendo; ut qui est dominus omnium et Deus verus, et est omnipotens et bonus. Primo ergo ponitur forma magnificationis quantum ad gratiarum actionem pro beneficiis. *Dicentes, gratias agimus tibi domine Deus noster omnipotens*, quia nos aliis cadentibus servasti, quod inimicos fidei confudisti, et tuos exaltasti et pacem eis dedisti. Erunt enim in magna quiete post mortem Antichristi: supra 7, *factum est silentium* et cetera. Hic docemur gratias agere Deo de donis suis. 1 Thessal. ultimo, *sine intermissione orate, in omnibus gratias agite, haec est enim* et cetera. Secundo quantum ad praeconium magnificentiae ipsius beneficii, ne sit nuda gratiarum actio. Primo autem ponitur magnificatio divinae magnificentiae succincte et quasi in generali. Secundo diffuse et in speciali, *qui es.* Circa primum tria tangit quae sunt unum omnino in Deo; scilicet praesidentiam, naturam, potentiam. Praesidentiam qua dominatur. Naturam qua est Deus. Potentiam qua potest operari quicquid vult, *domine* praesidentia, Esther 12, *dominus omnium* et cetera. *Deus* natura. Haec est laus soli Deo conveniens et nulli communicabilis, scilicet quod habeat divinitatis naturam. Isa. 45, *non est Deus ultra absque me. Omnipotens* infinita potentia. Exod. 15, *omnipotens nomen ejus.* Quia vero ex natura divinitatis praeest omnibus, et omnes et omnia ei subjici debent: dicitur Deus noster, quia tibi subjicimur, *noster*, quia te super omnia diligentes colimus. Haec tria valde sunt honoranda. Universalitas praesidentiae. Sublimitas naturae. Infinitas potentiae. Infra 19, *et audivi quasi vocem* et cetera. *Qui es et qui eras.* Hic diffuse et in speciali ponitur praeconium divinae magnificentiae. Et primo quantum ad naturam. Secundo quantum ad potentiam. *Et accepisti.* Tertio quantum ad praesidentiam, *et regnasti.* Quarto quantum ad justitiam, *et advenit.* Licet autem de justitia ante expresse dictum non sit, tamen infra exprimitur, quia tunc erit proprie justitiae tempus. Natura divinitatis magnificatur, tum quantum ad immutabilitatem in essendo. *Qui es*, immutabiliter. Jacob. 1, *apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.* Exod. 3. *Ego sum qui sum.* Tum quantum ad aeternitatem in durando, quia caret principio et, per consequens, fine. *Et qui eras*, quando adhuc mundus non erat. Joan. 1, *in principio erat verbum.* Aliqui libri habent: *et qui venturus es*: tamen multi non habent, quia sequitur: *et advenit* et cetera. *Quia accepisti virtutem tuam*, idest manifestasti potestatem tuam in dissipando hostes fidei qui prius fideles premebant. Multum enim manifestabitur potestas Christi, quando interficiet impium Antichristum, et fidelibus dabit magnam tranquillitatem, qui prius valde pressi fuerunt. Dicitur autem Deus accipere virtutem suam quando eam manifestat: quasi enim eam deposuisse videtur, quando cultum suum impediri et impios regnare permittit. Sap. 12, *virtutem ostendis* et cetera. *Magnam*, quia incomparabilem. Psalm. *domine Deus virtutum quis similis tibi? Et regnasti*, idest regnare, hoc est dominari ostendisti, supra impios, qui ante persequebantur fideles, et supra justos, quia per operationem divinae potentiae manifestatur dominatio ejus. 1 Paralip. ultimo: *tuum, domine, regnum; tu es super omnes principes.* Vel, *accepisti virtutem* a patre secundum humanitatem, scilicet resurgendo, quam nunc manifestasti: et per hoc *regnasti*, idest te regnare ostendisti, ut prius. De dominatione autem Christi dolebunt impii, videntes suum principem viliter interfectum et ejus dominatum, quem sequebantur, periisse. Unde sequitur *et iratae sunt gentes*, idest gentiliter viventes, scilicet de tuo regno, idest de tua dominatione, per quam amiserunt, qua quasi regnabant sub Antichristo. Psalm. *dominus regnabit, irascantur populi. Et advenit.* Hic magnificatur divina magnificentia, quantum ad justitiam in retributione meritorum. Et primo ostenditur specialiter in justitia quantum ad malos. Secundo communiter quantum ad malos et bonos, *et tempus.* Ubi primo agit indistincte et simul de retributione omnium. Secundo separatim et distincte, *et reddere.* Ubi primo agitur distincte de praemiatione bonorum. Secundo de damnatione malorum *et exterminandi.* Dicit igitur: *et advenit ira tua*, idest instat vindicta tua quae est signum irae, contra eos qui de tuo regno irati sunt, Eccles. 5, *subito veniet ira illius* etc.: quia autem tunc quasi praesens reputabitur judicium quia instabit; ideo dicitur: *advenit*, jam praesens factum est, idest cito veniet. Hoc dictum est quantum ad malos specialiter: quantum vero ad omnes communiter subditur: *et tempus mortuorum*, quia tunc erunt mortui tam boni quam mali, vel omnes vel major pars antequam fiat judicium. *Tempus* inquam, scilicet opportunitas: vel tempus a te praeordinatum. *Advenit judicari*, idest ut judicentur, judicio discretionis, scilicet ut separentur mali a bonis; et judicio retributionis, ut quilibet judicetur ad poenam vel gloriam secundum merita. Vel, *judicium*, alia litera, idest ut judices eos scilicet omnes. Psalm. *judicabit orbem terrae in aequitate* et cetera. *Et reddere.* Hic agitur distincte quantum ad bonos. Et advenit tempus reddere, idest ut reddas. *Mercedem*, scilicet aeternam et infinitam et ineffabilem. De qua Matth. 5, *gaudete et exultate*, quoniam merces vestra copiosa est in caelis. Per hoc autem quod dicitur *reddere*, nota meritum ex parte justorum et justitia retribuens ex parte Dei, 2 Timoth.

4, *in reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi justus judex. Servis tuis*, idest eis qui tibi servierunt. Matth. 15, *euge serve bone et fidelis.* Deinde tangit quaedam in quibus servitur Deo: quae sunt Annuntiatio veritatis, unde dicitur. *Prophetis*, idest qui aliis veritatem annuntiaverunt. Et potest nomen prophetae hic accipi, tam pro eo qui praedicit futura, quam pro eo qui annuntiat ea quae sunt salutis praedicando: supra 10, *oportet te iterum prophetare*, quia nomen prophetae quandoque large accipitur. Item imitatio bonitatis. *Et sanctis*, in actibus vitae bonae et sanctae, Levit. 19, *sancti estote, quia ego sanctus sum.* Item reverentia potestatis. *Et timentibus nomen tuum*, quod est magnum et potestativum. Psalm. *dedisti haereditatem timentibus nomen tuum.* Primum, scilicet prophetia, est speciale, scilicet in praedicentibus futura et praedicantibus divina. Et quod dictum est servis tuis posset specialiter referri ad prophetas, vel generaliter ad omnes justos, ut supra tactum est. Sanctitas vero large dicta secundum quod ponit statum gratiae, et timor Dei, sunt communia ad omnes justos. Vel aliter. De justis est loqui tripliciter. Aut quantum ad doctrinam; et sic sunt prophetae, expone ut prius; et est intelligendum de eis qui Deo servierunt, sicut ante dicitur, servis tuis. Aut quantum ad vitam, sicut illi quibus non est datum officium praedicandi aliis vel praedicendi futura: et tales considerantur aut quantum ad specialem statum, scilicet perfectionis, et sic sunt prophetae sancti; aut secundum generalem, qui est in omnibus justis, scilicet statum gratiae, sive sunt perfecti sive non; et sic sunt timentes dominum. Ut autem intelligatur justos esse praemiandos sine acceptione personae, tam parvos quam magnos, subditur, *pusillis*, idest parvis quantum ad ea quae sunt mundi. *Et magnis*, idest qui in his quae mundi sunt videntur magni, ut in nobilitate vel dignitate, vel divitiis. Et explanatur hoc quod praecedit, timentibus et cetera. Sap. 6, *pusillum et magnum ipse fecit et aequaliter* et cetera. *Et exterminandi eos.* Hic agitur de poena malorum. *Et advenit*, idest imminet tempus. *Exterminandi*, idest extra terminum ponendi, scilicet ejiciendo eos consortio sanctorum, ut in perpetuum gloria priventur, et a vanitate mundanorum quae dilexerunt, ut in aeternum crucientur. Matth. 3, *omnis arbor quae non facit fructum bonum excidetur et in ignem mittetur. Eos qui corruperunt terram*, idest homines habitantes in terra. *Corruperunt* inquam, per documenta, per exempla, sicut illi qui per haereses corrumpebant alios tempore Antichristi. Jerem. 51, *ecce ego ad te mons pestifer qui corrumpis universam terram.* Sed quare non agitur de laude Dei in praedicatoribus qui signantur per quatuor animalia, supra 4, sicut in pastoribus qui signantur per viginti quatuor seniores? Respondeo. Secundum aliquos, non tantum pastores, sed etiam praedicatores intelliguntur hoc in loco per vigintiquatuor seniores. Vel potest dici, quod laus praedicatorum illius temporis intelliguntur in eorum praedicatione cum dicitur: *et septimus Angelus.* Secundo objicitur, quod exterminare est actus Diaboli, supra 9, *cui nomen Hebraice* etc.: ergo non pertinet ad Deum. Respondeo. Dicendum, quod exterminare eo modo quo est actus Diaboli, non est actus Dei. Diabolus enim exterminat, quantum est de se, justos et injustos; Deus solum injustos. Diabolus exterminat a gratia suggerendo peccatum, et a gloria ne obtineatur, per hoc quod in peccatum inducit. Deus autem nunquam exterminat a gratia, nec suadet malum, sed vocat ad gratiam, et dat ipsam gratiam et suadet bonum. Nec, quantum est de se, exterminaret ab ingressu gloriae: sed hanc exterminationem facit, non impediendo hominem a profectu meriti, cum omnino merita quaerat, sed ulciscendo et puniendo peccata hominis qui hoc meretur. Item Diabolus exterminat hominem sitibundus et ex invidia. Deus autem quasi coactus et ex justitia; *quoniam justus dominus et justitias dilexit* et cetera. Tertio objicitur de hoc quod dicit: *qui corruperunt terram*: quia non solum illi damnabuntur qui alios documento vel exemplo, aut corpora sua, quae terrea sunt, peccato carnali corruperunt; sed etiam alii qui occulte peccatis spiritualibus peccaverunt. Quomodo ergo fit solum sermo de ipsis? Respondeo. Dicendum videtur, quod de istis loquitur antonomastice qui alios corruperunt per exemplum vitae vel errorem doctrinae, sicut factum est ante adventum Christi, et fiet maxime sub Antichristo: unde et major eis poena debetur: non tamen propter hoc a damnatione excluduntur alii, cum dicatur etiam de eis qui bona omittunt, Matth. 3, *omnis arbor quae non facit fructum bonum excidetur. Et apertum est.* Hic describitur quarta visio quae est de pugna mulieris et draconis. Nota igitur de differentia septimae visionis; quod quatuor primae respiciunt universalem statum Ecclesiae, tres vero ultimae finalem. In primis iterum est differentia. Prima enim continet correptionem septem Ecclesiarum, et est correctoria, unde frequenter monet ad poenitentiam, et saepe dicitur: *age poenitentiam*, supra 2 et 3; et sic excitat ad affectum doloris. Secunda est consolatoria per revelationem mysteriorum, et sic allicit ad affectum amoris. Tertia est comminatoria per Angelos elongantes tubas, ostendens damnationem malorum, et sic trahit ad affectum timoris. Quarta quae hic describitur, est exhortatoria ad constantiam in pugna exemplo mulieris, idest Ecclesiae; et erigit ad affectum spei de adversario Dei; et sic quatuor visiones quatuor generant in nobis ordinatas et salubres affectiones. Prima, affectum doloris de peccatis. Secunda, affectum amoris vel gaudii, de divinis beneficiis. Tertia, affectum timoris, de suppliciis. Quarta, affectum spei, de tentationibus superandis. In hac igitur visione, agitur de pugna mulieris cum dracone, et ejus victoria, et profectu meriti: hoc est de pugna Ecclesiae contra hostes, et ejus victoria, et profectu. Materia ergo hujus visionis, est mulier bene ornata, bona auxilia habens in bello spirituali et vincens, et vincendo proficiens; et per hoc fideles armantur ad constantiam in tentationibus et adversis, et eriguntur ad fiduciam de auxilio Dei. Sic autem proceditur. Primo ponit quaedam praeambula ad principale visionis. Secundo describit ipsam visionem, videlicet quantum ad illud, quod principaliter intendit in ea. Licet enim a principio capituli totum sit de hac visione, tamen illud quod sequitur est principale in visione. Unde sequitur: *et signum magnum.* Praeambula autem ad principale visionis ponuntur duo. Primum, templi apertio. Secundum, multiplex mutatio. *Et facta sunt.* Primum signat occultorum reserationem. Secundum praedicationis diffusionem. Et ab his dependet visio, quae post describitur, ut dicit Glossa. Dicit igitur, *et apertum*: quasi dicat: ita vidi praemissa, et adhuc vidi amplius: et hoc est quod dicit, *et apertum est*, idest manifestatum et reseratum, cum prius esset clausum. *Templum Dei*, id est occultum sive mysterium Dei dignum et venerandum, in quo consistit virtus divini cultus. *In caelo*, idest in Ecclesia, quae caelum est per virtutum et vitae claritatem et meritorum sublimitatem. Supra 4, *post haec vidi, et ecce ostium apertum in caelo.* Templum dicitur illud, quod est secretum sive occultum de Deo, et sacramentum venerabile ac dignum, sicut templum clausum secreta continet. Sacramentum est venerabile quoque ac dignum. Unde, sicut Glossa innuit, templum Dei dicitur hic occultum, sive mysterium Dei dignum ac venerandum, quod ante adventum Christi clausum erat in Scriptura; quia nondum manifestatum. Tunc autem hoc templum Dei apertum fuit in caelo, quando secreta divinorum mysteriorum in Scriptura clausorum, manifestata fuerunt per Christum carnem assumentem; quia tunc coepit aperire templum, id est mysteria. Item per ipsum Christum praedicantem, patientem, ac morientem. Tunc enim apertum est quod primo in Scriptura erat occultum. Item per ipsum Christum post resurrectionem aperientem discipulis sensum ut intelligerent Scripturas. Item per ipsum dantem spiritum sanctum discipulis et aliis fidelibus, per quem intelliguntur quae prius clausa erant, ut tangit Glossa. Ezechielis 43, *fili hominis ostende templum domui Israel, et confundantur ab iniquitatibus suis.* Quid autem ex apertione templi visum fuerit, ostenditur, cum sequitur: *et visa est*, idest hominibus manifestata in carne visibili. *Arca*, idest Christus qui est arca, quae continet omnes thesauros sapientiae. Coloss. 2, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* Item gratiae. Joan. 1, *plenum gratiae et veritatis.* Item fit hic mentio de arca testamenti, quae fuit sub lege. Hoc enim videtur tangere haec visio. Haec autem arca Christus est, ut dictum est; et continet urnam auream continentem manna, idest habet in se humanitatem purissimam, cui est unita divinitas, cujus est dulcedo super mel et favum. De urna, Exod. 16. Item continet virgam Aaron, plenariae potestatis, cujus est dominari in praesidendo. Psal. *virgam virtutis tuae, emittet dominus ex Sion.* Matth. ultimo: *data est mihi omnis potestas* et cetera. Item regere, in informando scilicet documentis et exemplis et deducendo donis. Psalm. *Virga directionis, virga regni tui.* Item corrigere flagellando. Psal. *virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt.* Hebr. 12, *quis enim filius, quem non corripiat pater?* Rursus, continet tabulas testamenti; quia ipse habet plenam notitiam veteris ac novi testamenti, et docet nos, sicut magister certissimus. Matth. 23, *magister vester unus est Christus.* Dicitur autem arca testamenti ejus, scilicet Dei; quia continet in se vetus testamentum et etiam novum, idest utriusque habet notitiam, quam etiam dat fidelibus, et vetus in se complevit, et novum instituit. Tangitur historia de arca testamenti, quae scilicet continebat testamentum vetus; quae erat in secundo tabernaculo, quod dicebatur sancta sanctorum, ut habetur Hebr. 9, *post velamentum autem secundum tabernaculum quod dicitur sancta sanctorum.* Illud secundum tabernaculum, quod hic secundum Glossam videtur vocari templum, signat mysteria Dei de humana redemptione, sicut innuit Glossa: in quibus mysteriis, erat haec arca, idest Christus latens in eis: quia de ipso erant illa mysteria legis, quae erant sub figuris et prophetiis velata. Haec igitur arca visa est, quia Christus, qui prius erat in sua divinitate invisibilis, et in mysteriis Scripturae occultus, factus est visibilis et manifestus in carne assumpta, per hoc quod templum est apertum, idest mysteria, ut supra est expositum, reserata. Unde sequitur, *in templo ejus*, scilicet aperto, idest in mysteriis revelatis. Quasi dicat: aperto templo, idest revelatis mysteriis, quae in divina praeordinatione et in Scriptura latebant, visus est Christus, idest cognitus oculo fidei et amoris. Psal. *Notum fecit dominus salutare suum: viderunt omnes fines terrae, salutare Dei nostri.* Pulcherrima est arca haec et delectabilis ad videndum. Canticor. 1, *et totus desiderabilis.* Pulcher autem oculus est necessarius, scilicet oculus amoris. Bernardus, *caritas est oculus, quo videtur Deus. Et facta sunt.* Hic ponitur secundum praeambulum, scilicet multiplex immutatio, scilicet *fulgura* et cetera. Haec enim viderat in visione: per quae signatur diffusio praedicationis per apostolos et alios, postquam Christus templum aperuerat et se cognosci fecerat: sicut superius est expositum. Primo autem tangitur id quod fuit ex parte praedicatorum. Secundo, id quod fuit ex parte auditorum, *et terraemotus.* Ex parte praedicatorum fuerunt tria scilicet, operatio miraculorum. Unde dicitur, *et facta sunt, per praedicatores, quos misit* *dominus post dationem spiritus sancti, cum templum jam apertum esset. Fulgura*, idest miracula, quae in primitiva Ecclesia fuerunt necessaria. Et dicuntur *fulgura*; quia illuminabant ad fidem. Item terrebant inducendo Dei potentis timorem. Item urebant, accendendo ad amorem, scindebant ad contritionem, foetere faciebant peccata ad detestationem, confessionem, et satisfactionem. Psal. *alluxerunt fulgura ejus* et cetera. Item laevitas admonitionum. Unde sequitur. *Et voces*, idest exhortationes cum mansuetudine propositae. Canticorum 2, *vox tua dulcis.* Item terror comminationum. Unde subditur, *tonitrua*, idest comminationes deterrentes: supra 4, *et de throno procedunt fulgura et voces et tonitrua. Et terrae motus.* Hic tangitur illud quod fuit ex parte audientium. Et primo agitur de obstinatis et poenitentibus communiter, quia utrique moti sunt licet differenter, quia quidam ad bonum, quidam ad malum; unde dicitur, *et terraemotus*, supple factus est, idest terreni moti sunt, quidam ad fidem, quidam ad iram. De utrisque Act. 12, circa finem. Supra 8, *facta sunt tonitrua* et cetera. Secundo agitur de obstinatis specialiter. Unde dicitur: *et grando*, supple facta est. Hoc dicitur quantum ad obstinatos, haec enim praedicatio in se et bonis suavis, visa est quibusdam contundens et intolerabilis. Vel, *grando*, idest contumelia et gravitas verborum et persecutionum: supra 8, *et facta est grando et ignis* et cetera. De hoc Act. 8, *facta est persecutio magna in Ecclesia.* Aliqui codices non habent hic *tonitrua*: tamen secundum Haymonem ponuntur hic quinque praedicta, scilicet, *fulgura, voces, tonitrua, terraemotus, et grando.* Aperte tamen non videtur tangere illud nomen tonitrua. Ex his autem praeambulis duobus praemissis sequutum est illud, quod in visione infra describitur. Ex his enim quae dominus docuit, fecit, pertulit, et dedit, aperiens per hoc templum, nec non et ex documentis et miraculis apostolorum, facta est Ecclesia sponsa divina, facta est potens ad proficiendum et triumphandum; et ex his iisdem, incitatus est Diabolus ad persequendum, unde subditur visio.

Caput 12

[91216] Super Apocalypsim «Vox», cap. 12 *Et signum magnum* et cetera. Notandum quod quandoque aliquid unum et idem particulare videbat in diversis visionibus, quia faciebat ad diversa, in aliis tamen erat differentia visionum. Primum ergo praeambulum tactum fuit supra secundam partem 4 capite in visione secunda. Secundum vero supra 8, ut tangit Glossa. In hac igitur quarta visione, agitur de pugna mulieris et draconis, et victoria et profectu mulieris, idest Ecclesiae in persecutione. Sic autem proceditur. Primo agitur de profectu Ecclesiae in persecutione. Secundo de finali retributione, scilicet bonorum sustinentium et malorum inferentium persequutionem, infra 14, *et vidi et ecce nubem.* Persecutionem autem sustinet Ecclesia a Diabolo, sustinebit et ab Antichristo. Unde primo agitur de profectu Ecclesiae in persecutione Diaboli. Secundo de profectu ejus in persecutione Antichristi, 13 capite. *Et vidi de mari bestiam.* Rursus circa primum primo agitur de profectu Ecclesiae sub persecutione Diaboli occulta. Secundo de ejus profectu sub manifestatione, secundum Glossam, hic et inferius. De manifesta persequutione habetur ibi: *et post quam vidit draco.* In prima parte primo describuntur pugnantes, scilicet mulier et draco. Secundo

ostenditur aviditas hostis repugnatoris. *Et draco stetit.* Tertio auxilium impugnatae mulieris, *et peperit masculum.* Quarto dejectio ipsius draconis *et projectus est draco.* Quinto sanctorum jubilus de triumpho dejectionis, sive adjutoris, scilicet Dei, *et audivi vocem.* Circa primum primo describitur mulier bellum sustinens. Secundo draco bellum inferens, *et visum est aliud.* Mulier autem describitur quantum ad quatuor quae decent eam quae regi desponsatur. Primo autem describitur implicite et in generali. Secundo explicite et in speciali: *mulier amicta*: ubi describitur quantum ad figuras designantes Ecclesiae laudem. Primo quantum ad ornatum speciositatis. Secundo quantum ad dominationem potestatis, *et luna.* Tertio quantum ad indicium sive insigne dignitatis, *in capite.* Quarto quantum ad virtutem fecunditatis, *et in utero.* Dicit igitur: *et signum*: quasi dicat: ita vidi praemissa et praeter illa vidi aliud, scilicet magnum: scilicet quaedam mulier apparuit amicta sole, et sic de aliis; et hoc est quod dicit: *et signum magnum*, scilicet figura quiddam magnum signans, *apparuit in caelo*, idest in Ecclesia militante: quasi dicat: vidi per visionem quasi in caelo quamdam figuram magnam, significantem aliquid. Hoc signum sive haec figura, fuit illud quod sequitur, scilicet de muliere amicta sole et habente lunam sub pedibus, et sic ulterius. Apparuit autem hoc signum in caelo, quia illud signum sive haec figura est de Ecclesia significata per caelum. Signum autem dicit apparuisse, quia haec et alia videbat sub figuris sive signis, sicut supra in prologo dicetur, ut ea sub congruis similitudinibus scriberet et traderet nobis. Hoc autem signum magnum dicitur, quia magna signat de Ecclesia: scilicet amabilem speciositatem, dominativam potestatem, regiam dignitatem, sobolis fecunditatem. Haec autem quatuor magni ponderis sunt apud Deum et magnae utilitatis in Ecclesia ipsa, et haec per hujusmodi signa signantur. Augustinus, 2 de doctrina Christiana: *nemo ambigit per similitudinem libentius quaelibet cognosci.* Sed cum haec signa obscuram significationem habeant, nec sit certum quis intellectus sit accipiendus, videtur fuisse utilius, si aperte signis nobis veritas exprimeretur. Item unus intelligit uno modo, alius alio: et videtur quod saltem unus deviet ab intellectu recto. Respondeo. Dicendum, quod hae visiones sub figuris obscuris scriptae sunt convenientissima ratione; et est ad hoc ut alias plurimas Scripturae obscuritates ratio multiplex. Tum ex parte legentium, ex parte quorum est quadruplex ratio, ut dictum est supra 7. Tum ex parte Scripturae, ut scilicet fecundius veritas per ipsa signa detur intelligi: quod fit dupliciter: scilicet quantum ad ipsam rem in se, quia ipsa res plenius ostenditur per ipsa signa, quia signa non plus important quam vocabulum nudum, sicut plus importatur cum dicitur, *mulier amicta sole et luna sub pedibus ejus*, quam si diceretur: Ecclesia decora spiritualiter et contemnens temporalia; sicut plus sonat ignis quam amor. Luc. 12, *ignem veni mittere in terram.* Item quantum ad intellectuum multiplicitatem; quia ipsa obscuritas dat viam ad multiplicem intellectum, et sic majus documentum elicitur. Unde Augustinus, 11 Lib. de civitate Dei: *divini sermonis obscuritas, ad hoc utilis est, quod plures sententias veritatis parit, et lucem notitiae producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit.* Ad primum objectum dicendum, quod sicut dicit Augustinus 11 Lib. confessionum: *non frustra voluit Deus scribi tot paginarum opaca secreta*: unde dominus sanctis doctoribus revelavit intellectum Scripturae quantum judicavit esse necessarium nobis. Per ipsos autem datur via ad intelligentiam Scripturarum, ut patet de beatis Gregorio, Augustino, Hieronymo, Chrysostomo et aliis sanctis expositoribus. Item quotidie aliis studiosis qui sunt ad docendum ceteros idonei revelat quantum placet suae sapientiae, omnia congrue dispensante. Dat etiam quandoque intellectum indignis, propter commodum aliorum. Maxime autem dat dominus intellectum humilibus et orationi instantibus. De humilibus Matth. 11, *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* De orantibus Damascenus 4 Lib. cap. 10, *pulsemus avide sic enim aperietur.* Licet igitur homini certum non sit de se et per se quis intellectus in Scriptura habendus sit, tamen per documenta sanctorum cognoscitur, et etiam per donum illuminationis internae. Ad aliud dicendum, secundum Augustinum, quod non est deviatio propter hoc a recto intellectu, licet unus intelligat alio modo quam alter, vel licet unus intelligat pluribus modis. *Scriptura enim*, secundum Augustinum, *fons est educens rivulos multos.* Et non est dubitandum quin beatus Joannes perfectius et clarius intellexerit ea quae scripsit quam doctor exponens: et probabile est, quod omnes convenientes expositiones quae ponuntur in eis, ipse in ipsis verbis intellexit, cum per ipsum haec ad nos manaverint et prius ipse receperit. Item etiam si non omnes intellectus qui habentur in his, non novit ille per quem liber aliquis Scripturae est editus, non propter hoc latuit spiritum sanctum aliquis utilis et congruus intellectus. Unde Augustinus loquens de Moyse, et de illis verbis, *in principio creavit Deus* etc. dicit 12 Lib. confessionum: *si quid homo minus videt, numquid spiritum tuum bonum in terram deducentem latere potuit, quicquid eras in eis verbis tu ipse revelaturus legentibus? Mulier.* Hic in speciali describitur mulier: et hoc quantum ad quatuor praemissa: quia signum apparuit, scilicet, *mulier amicta sole*, idest Ecclesia induta sive ornata Christo illuminante et decorante. Ecclesia dicitur mulier, quia scientia verbi divini generat filios sponso suo et nutrit cum diligentia et labore. Haec est Esther quam rex amat super omnes mulieres, sicut dicitur Esther 2, quia Christus plus diligit Ecclesiam quam congregationes fidelium ante legem et legem. Hujus est indumentum et ornamentum Christus, Rom. 13, *sed induimini Jesum Christum, quia regit, calefacit, protegit, decorat et honorificat eam, sicut vestis nobilis hominem indutum.* Christus autem dicitur sol, propter claritatem quam habet in se, et quam efficit in Ecclesia sive in justis. Pulcher talis ornatus et delectabilis aspectu. Malachiae ultimo. *Orietur vobis timentibus sol justitiae*, Eccles. 10, *dulce lumen et desiderabile est oculis videre solem. Et lunam*, idest rerum temporalitas sive temporalia quae subjacent multiplici mutationi, sicut luna multipliciter mutatur. Eccles. 1, *vanitas vanitatum et omnia vanitas. Sub pedibus ejus*, idest sub affectionibus, quia non subjicitur temporalibus Ecclesia, quantum ad justos, per amorem et cupiditatem, sed eis dominatur. Affectus autem sunt pedes, quia eis tota anima et omnia merita innituntur et sustentantur. Item per eos inceditur, proficiendo in meritis. Item cum eis quasi cum pedibus calcanda sunt vana: unde dicitur hic, *luna sub pedibus ejus.* Gregorius super hunc locum: *quia Ecclesia cuncta temporalia despicit, lunam sub pedibus premit.* Nota quod Ecclesia despicit sive calcat pedibus lunam, propter amorem solis. Philipp. 2, *omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora ut Christum lucrifaciam.* De hoc Hieronymus: *humanas terrenasque opes contemne, ut illi placeas pauper cui difficile opulentus placere potest. Et in capite.* Hic ostenditur insigne regiae dignitatis; quia in capite suo habet coronam duodecim stellarum. Ornatus enim capitis coronat et decorat ac nobilitat eam. Dicit igitur: *et in capite ejus*, scilicet in Christo, qui est caput Ecclesiae ipsam regens et providens, in ea influens sensum fidei et motum dilectionis et operationis. Coloss. 1, *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam. Corona stellarum duodecim*, idest nobilis victoria duodecim apostolorum, hoc est duodecim apostoli in se lucidi, et aliorum illuminativi; in oculis terrenorum minimi, coram Deo magni: contra vitia et contra Diabolum, et contra hostes fidei victoriosi. Quae victoria per coronam signatur, quia victoribus dari solet. Et dicitur haec corona esse in Christo, quia hoc cedit ad honorem ipsius et ad ostensionem regiae dignitatis in eo, cujus milites fuerunt apostoli, et cujus virtute et ad cujus gloriam vicerunt omne vitium et Diabolum et fidei impugnatores quos vicerat efficacia doctrinae operatione, potestate et miraculis et virtute constantiae, quia propter adversa non cesserunt. 2 Corinth. 2: *Deo autem gratias, qui semper triumphat nos in Christo Jesu.* Comparantur autem stellis, quia in se luminosi aliis praebent lucem in nocte adversitatis et infidelitatis: Baruch 3, *stellae dederunt lumen in custodiis suis*: sicut Thomas in India majore, ipse Joannes in Asia, Andreas in Achaia, similiter de aliis. Dicitur autem hoc ad laudem Ecclesiae, quia per hoc ostenditur ipsa habere dignitatem regiam, quod caput suum est coronatum, quia corona capitis cedit in honorem totius corporis. Vel corona duodecim stellarum est gloria duodecim particularium praemiorum quae sunt in Christo. Etiam Ecclesia habet hanc coronam in suo capite, idest Christo, et ab eo eamdem recipiet in se ipsa. Hae duodecim stellae sunt septem dotes: tres animae, scilicet visio aperta, 1 Joan. 3, *videbimus eum sicuti est.* Dilectio plena. Isa. 31, *dixit dominus cujus ignis in Sion et caminus ejus in Jerusalem.* Item tentio sive comprehensio aeterna. Philipp. 3, *sequor autem si quo modo comprehendam* et cetera. Sunt autem quatuor corporis: scilicet claritas. Matth. 13, *fulgebunt justi sicut sol.* Impassibilitas, 1 Corinth. 15, *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Agilitas, Sap. 3, *tamquam scintillae in arundineto discurrent.* Subtilitas, Joan. 20, *stetit Jesus januis clausis.* Item cum his septem dotibus erunt alia quinque: scilicet gaudium de evasione totius mali. Psalm. *laqueus contritus est, et nos liberati sumus.* Item filiatio Dei in perceptione haereditatis, Rom. 8, *quod si filii, et haeredes.* Item societas jubilosa. Ephes. 3, *ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis* et cetera. Pax perpetua. Psalm. *in pace in idipsum, dormiam et requiescam.* Securitas firma. Zachar. 13, *sedebit Jerusalem secura.* In his consistit abundantia totius boni; et in his intelliguntur omnia bona patriae. Vel *in capite ejus*, idest in ejus primordio; quia in primitivo statu habuit apostolos Ecclesia, ex quibus fuit quasi coronata, quia magnam auctoritatem obtinebat per eos et victoriam. Vel *in capite*, idest in mente. *Corona duodecim stellarum*, idest duodecim fructus ipsam reddentes victoriosam et claram. De quibus Galat. 5, *fructus autem spiritus, caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, mansuetudo, bonitas, longanimitas, fides, modestia, continentia, castitas.* Quilibet Ecclesiae verus filius, hos duodecim fructus habet, vel in mente sua habet duodecim articulos quae sunt Ecclesiae in coronam, idest dignitatem et victoriam, cum per eos cum annexa caritate Christo conjungitur et vitia debellantur. 1 Joan. ult. *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.* Allegorice de beata virgine. Signum, scilicet illud quod sequitur, scilicet de beata virgine, quod fuit amicta sole, et habuit lunam sub pedibus et coronam duodecim stellarum in capite. Hoc enim fuit signum divinae bonitatis et sapientiae, signum castitatis et pietatis ad genus humanum. Isa. 7, *propter hoc dabit dominus ipse vobis signum* et cetera. *Magnum*, quia valde magnum judicium bonitatis suae et caritatis ad homines ostendit in ipsa. *In caelo*, idest in Ecclesia, de qua fuit virgo beatissima perfecte. Quod autem fuit hoc signum ostendit mulier, scilicet virgo beata benedicta super omnes mulieres, quae salutis auctorem peperit, viris ac mulieribus. Prov. 11, *mulier gratiosa inveniet gloriam. Amicta*, idest ornata, *sole*, idest Christo qui de seipso ipsam ornavit, decoravit et fecit totam luminosam, non suis radiis solum, sed et seipso; unde virginis claritas in alios redundabat. Unde beatus Bernardus in quodam sermone: *Mariae praesentia totus illustrabatur orbis adeo, ut et ipsa jam caelestis patria, clarius rutilet virgineae lampadis illustrata fulgore.* Sed contra. Jerem. 31, *femina circumdabit virum*; ergo potius ipsa circumdedit Christo non fuit eo circumdata vel amicta. Respondeo. Utrumque verum est, nec sunt contraria, sed unum potius est alterius causa. Fuit enim circumdatus Christus in quantum ejus filius, dum ipsum de se genitum virgo in utero circumdedit. Circumdedit etiam eam inquantum ejus ornatus, dum eam seipso spiritualiter decoravit. *Et luna*, idest temporalia, mutabilia et defectibilia ut luna. *Sub pedibus*, idest affectibus, *ejus*, idest omnia temporalia calcavit per eorum contemptum, ne quoquomodo fuscarent ejus dilectionem ad filium. Ideo de ipsa dicitur Ecclesiastici 24, *ego mater pulchrae dilectionis.* Amor enim commutabilis boni, aliquo modo semper derogat amori boni incommutabilis. Unde Augustinus, 10 Lib. confessionum: *minus te amat, qui tecum aliquid amat. Et in capite* etc. idest ipsam sublimavit sive honorificavit dignitas privilegiorum; sicut corona in capite, caput et ipsum hominem honorificum facit. *Hae duodecim stellae sunt*, secundum Bernardum, *duodecim praerogativae beatae virginis.* Quatuor de caelo, quia super eam erant. Quatuor ex parte animae. Quatuor ex parte corporis. Primae quatuor praerogativae sunt sanctificatio ipsius virginis, salutatio Angeli, obumbratio spiritus sancti, inenarrabilis conceptio filii Dei. Aliae quatuor fuerunt, donum humilitatis, magnanimitas fidei, mansuetudo pudoris, sive zelus humanae salutis; quia sacro pudore salubriter pudorata fuit. Item salutem humanam multum zelavit. Quartum fuit martyrium cordis. Lucae 2, *et tuam ipsius animam, pertransibit gladius.* Alia quatuor sunt, quia fuit virginitate purissima, sine corruptione fecunda, sine gravamine gravida, sine dolore puerpera. Et bene dicuntur *stellae*, quia eam claram et sublimem reddebant. Extollitur ergo his verbis universalis regina, quantum ad amabilem speciositatem, immutabilem sanctitatem, et admirabilem dignitatem. *Et in utero.* Hic agitur de fecunditate Ecclesiae. Novos enim filios, Christo sponso parit. Ad hoc autem concurrit semen divini verbi, quod suscepit Ecclesia a sponso Christo. Item doctrina praedicationis, quae homines disponit ut fiant filii Dei per adoptionem. Item quandoque praedicatores et pastores se affligunt per mortificationem carnis, ut homines convertant. Primo ergo ostenditur verbum in corde. Secundo, doctrina in ore, *et clamabat.* Tertio, afflictio in corpore, *et cruciatur.* Dicit igitur, *et in utero*, Glossa, *in jugi memoria, habens*, Glossa, *verbum Dei.* Iste est foetus quem Ecclesia suscepit a suo sponso, de quo satagit formare filios pulchros et novos. Unde Anselmus in libro de concordia gratiae et liberi arbitrii: *est autem semen verbum Dei.* Matth. 13, *semen est verbum Dei. Et clamat*, idest Ecclesia in praedicatoribus et pastoribus bonis. Clamat Ecclesia in majoribus, praedicando cum affectu, qui in clamore intelligitur, Isaiae 58, *clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam. Parturiens*, idest cum labore satagens ad pariendum filios spirituales. Parturitio, est praeparatio partus, quae fit cum frequenti cruciatu et dolore; et per hoc signatur diligentia et laboris frequentia in officio praedicandi et adjuvandi animas. Galat. 4, *filioli mei quos iterum parturio, donec formetur in vobis Christus.* Clamori autem praedicationis, debet adjungi clamor orationis, quae prorsus est necessaria. Psal., *clamavit ad me et exaudiam eum.* Augustinus, 4 libro de doctrina Christiana: *priusquam exerat proferentem linguam, ad Deum levet animam sitientem. Et cruciatur*, interiori desiderio, et exteriori carnis maceratione, *ut pariat*, scilicet spirituales filios Deo. Partus enim est quando proles nascitur: unde praecedit parturitio, idest praeparatio ad partum, et sequitur partus. Sancti enim praedicatores, quandoque se affligunt corporaliter, ut efficaciter animas convertant et Deo pariant. 1 Corinth. 9, *castigo corpus meum et in servitutem redigo* et cetera. 2 Corinth. 11, *in fame et siti* et cetera. Haec verba non conveniunt beatissimae orbis reginae, quantum ad partum filii; quia sine dolore peperit; sed quantum ad compassionem dominicae passionis. *Et habens in utero*, idest in intimis cordis, per plenum amorem. *Et clamabat*, per compassionem instante filii passione. *Parturiens*, idest ad modum parturientis afflictionem sustinens quando per acutum doloris gladium martyr effecta est, ut praedixerat Simeon. Lucae 2, *tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Unde beatus Bernardus: *vere tuam ergo animam pertransivit vis doloris, ut plus quam martyrem non immerito praedicemus; in qua nimirum corporeae sensum passionis excessit compassionis affectus. Et cruciatur ut pariat*, ut intelligatur pro tempore passionis, idest flagrat afflictivo desiderio, ut parturitionis ejus finis veniat. Parturitionis ejus finis fuit, cessatio doloris filii, et redemptio generis humani: unde sibi convenit illud Isaiae 66, *antequam parturiret peperit, antequam veniret partus ejus peperit masculum. Antequam parturiret*, idest ad modum parturientis doleret, compatiendo filio patienti. *Peperit*: verum est quia in ipsa partus praecessit parturitionem; quia peperit sine dolore, *et antequam veniret partus*, idest finis parturitionis, scilicet redemptio humana, *peperit masculum. Et visum.* Hic describitur draco bellum inferens. Et primo implicite et in generali. Secundo explicite et in speciali, *ecce.* Dicit igitur, *et visum est*, idest apparuit, *aliud signum*, aliud dico a primo; quia primum fuit signum bonitatis et dignitatis Ecclesiae quae impugnatur: hoc autem est signum perversitatis Diaboli, a quo impugnatur. *In caelo*: tangit igitur tenorem visionis: quia scilicet vidit aliud quoddam signum in caelum, scilicet draconem magnum Rufum, et sic de aliis quae sequuntur. Hoc signum signat malitiam Diaboli in Ecclesia, idest contra Ecclesiam, quae caelum est, propter splendorem meritorum in justis. Unde super hunc locum dicit Gregorius: *caelum est Ecclesia, quae in nocte vitae praesentis, dum innumeras in se sanctorum virtutes continet, radiantibus de super sideribus fulget. Et ecce.* Hic describitur draco impugnator in speciali. Et primo describitur quantum ad potestatem in habitu. Secundo quantum ad malignitatem in actu, *et cauda.* Circa primum primo agitur de ejus potentia quam habet in se. Secundo de ejus praesidentia super principes *habens septem capita.* Ejus autem potentia quam habet in se, habet annexam astutiam, et utraque magna est; habet et annexam saevitiam. Unde circa primum primo ostenditur potestas cum astutia. Secundo, utriusque vehementia, *magnus.* Tertio, malitiosa saevitia, *rufus.* Dicit igitur, *et ecce.* Specificat hic quod est illud signum. Per hoc quod dicit *ecce*, notatur praesentia visionis: quasi dicat: ante oculos vidi draconem talem. Per hoc etiam potest intelligi, quod Diabolus semper praesto est ad nocendum, quia *ecce* adverbium est demonstrandi, *draco*, scilicet Diabolus fortis astutus. Nomen enim draconis, dicit fortitudinem; quia draco cum astutia fortitudinem habet: unde dicitur draco, hoc est Diabolus, pugnare cum Michaele. Job 41, *non est potestas super terram* et cetera. Item draco dicit astutiam. Unde Augustinus in quodam sermone: *leo aperte irascitur, draco occulte insidiatur. Magnus*, propter magnitudinem utriusque. Ezechiel. 29, *ecce ego ad te draco magne, qui cubas in medio fluminum.* Vel, *magnus*, propter elationem. Job 41, *ipse est rex super filios superbiae, rufus*, idest saevissimus. Color enim rufus, signat crudelitatem in effusione sanguinis, idest in interfectione spirituali. Joan. 8, *ille homicida erat ab* *initio, habens septem capita*, idest universos pravos principes possidet, et per ipsos nititur subvertere multos. Et quia per illos et per alios principibus subjectos facit Decalogum violari, recte sequitur, *et cornua decem*, idest omnes perversos homines, legis Decalogum impugnantes. Numerus enim denarius, quia numerus est completus, signat universitatem perversorum, qui Decalogum praeceptorum salutis et in se et in aliis impugnant. *Cornu* enim impugnationem signat. Et sic principes dicuntur capita in quantum aliis praesident. Ipsi etiam et eorum subditi, dicuntur *cornu*, inquantum Decalogum impugnant. Vel, *cornu possunt intelligi* secundum Glossam *alii eis subditi, per quos faciunt legem frangi ab hominibus.* Unde Glossa, *reges* et cetera. Quia vero principes plusquam alii nocent, multos fideles dejiciunt in infidelitatem, vel aliud commissum, et sic videntur victores, subditur, *et in capitibus suis*, idest in principibus suis habet, *diademata septem*, idest universas victorias, de subversis, secundum Glossam. Universas inquam, quia de universis vitiis. Item secundum omnem modum tentandi; quia perversi principes, maxime infideles, multipliciter seducunt homines; scilicet per astutiam, per potentiam, per documenta, per blandimenta, per minas, per dona, per flagella. Hoc etiam nunc fit, maxime autem fiet sub Antichristo. Talis autem victoria apparens est, non vera; quia qui videtur in hujusmodi vincere, post ipse a Diabolo vincitur. Unde supra 9, additur *tamquam, et super capita earum tamquam similes auro. Et cauda.* Hic ostenditur malignitas in actu: quia multos qui lucere per vitam videbantur seducit: unde dicitur, *et cauda ejus*, idest deceptio fraudulenta, qua celant vitia, et vitiorum incommoda, sicut cauda celantur turpia, *trahebat*, idest trahit de fide ad infidelitatem, per suggestionem et blandimenta et astutiam multiplicem. *Tertiam partem stellarum*, idest illos qui lucem vitae habere videbantur et alios illuminare. Eorum enim qui videntur lucere per doctrinam et vitam, quidam habent lucem vitae activae, quidam contemplativae, et hoc stabiliter et finaliter; quidam neutram, sed solum phantasticam, licet fidem informem habeant; et hi sunt tertia pars: supra 9. *Tertia pars hominum occisa. Et misit in terram*, scilicet tractos allexit terrenorum amore. Primo enim draco ille homines seducit trahendo a fide vel a statu gratiae, et sic eos aliquo tempore per blandas tentationes seducit; postmodum ut magis eos involvat, allicit terrenorum amore, et facit aperte peccare, ad pervertendum ulterius alios. Unde Gregorius super hunc locum: *stellas de caelo in terram cadere est, relicta spe caelestium illo duce ad ambitum gloriae saecularis inhiare.* Secundum aliquos exponuntur haec verba praeter modum praemissum de reprobis Angelis. *Cauda ejus*, idest naturalium excellentiam, qua alios traxit, sicut aliquid trahitur cauda. *Trahebat*, idest traxit dejiciendo per superbiam. Ipse enim Diabolus, cum primo esset omnibus excellentior, videns suam naturalem excellentiam, superbuit. Multi autem ex aliis videntes eum tam excellentem, consenserunt ejus superbiae, et ei adhaeserunt. *Tertiam partem stellarum*, idest omnes Angelos reprobos, qui stellae erant per claritatem ac volubilitatem naturae. Una pars Angelorum est multitudo eorum qui assistunt, ita, quod si mittuntur, raro mittuntur. Alia est eorum qui ita assistunt, quod frequenter mittuntur. Tertia pars sunt illi, qui nec sunt de illis nec de istis. Hos traxit Diabolus de primis et secundis. Danielis, 7, *millia millium et decies centena millia* et cetera. Per hoc autem quod dicitur, trahebat, intelligitur motus violentior; quia motus quo declinaverunt aliqui post ipsum, fuit contra naturam. Potius enim naturale est converti ad suum factorem. Unde Augustinus de homine loquens in 2 Lib. contra Faustum dicit: *sed nec ipse homo contra naturam facit quicquam, nisi cum peccat. Et misit eos in terram*, quia propter excellentiam naturalium ejus, adhaeserunt ei et ceciderunt in hunc aerem inferiorem propinquum terrae, ut seducerent homines. Vel, *in terram*, idest in Infernum, qui est sub terra, et etiam terra vocatur, propter firmitatem, quia semper durabit. Job 10, *terram misit* et cetera. *Et draco.* Hic ostenditur aviditas hostis impugnatoris, qua sitit devorare fideles. *Et draco*: quasi dicat: ita fortis est draco, et jam multos seduxit, et sua potestate confisus, et experientia edoctus; adhuc sitit bonos pervertere. Et hoc est, *et draco*, idest Diabolus, cum fortitudine et veneno malitiae, habens insidiosam astutiam, *stetit.* Per hoc notatur mora et aviditas nocendi. Unde Augustinus, 2 libro de civitate Dei: *Daemones semper sunt ad decipiendum vigilantissimi. Ante mulierem*, idest contra Ecclesiam Deo filios parientem; quia semper Ecclesiae insidiatur ut fidelibus noceat. 1 Petri 5, *adversarius vester Diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret. Quae paritura erat*, idest quae quantum ad aliquos convertendos, propinqua erat partui; quia quantum ad aliquos longe est a partu, quantum ad aliquos prope, quantum ad aliquos est in pariendo; cum scilicet eos cum effectu convertit; quantum ad aliquos post partum, cum scilicet aliqui jam sunt fideles et justi, et eos educat Ecclesia lacte documenti et exempli. Isaiae ultimo: *parturivit et peperit Sion filios suos.* Quod autem dicit, *paritura*, potest intelligi pro tempore praeterito, quia olim jam diu incepit filios Deo procreare. Intelligendum etiam pro praesenti: hoc enim habet quotidie locum. Quid autem intendit draco, ostenditur cum subditur, *ut cum peperisset*, idest aliquem in fide vel mores bonos generasset, *filium ejus*, scilicet spiritualem, *devoraret*, idest ad peccatum traheret; tenet similitudinem draconis, qui devorat. Per hoc patet quod in principio, cum quis inchoat bene agere, Diabolus sitit eum devorare. Jeremiae 51, *replevit ventrem suum teneritudine mea.* Sed quid est quod dicit, stetit? Aut enim dicitur, stetit, secundum locum, aut secundum affectum. Si secundum locum, contra, 1 Petri 5, *tamquam leo rugiens circuit* et cetera. Si secundum affectum: sed stare affectu est habere rectum affectum. Unde supra 8, *vidi septem Angelos stantes in conspectu Dei.* Respondeo. Stare est dupliciter. Aut secundum locum; et sic non accipitur hic secundum sensum mysticum, quia non semper stat eodem loco: aut secundum affectum, et tunc aut accipitur in bono, et sic dicit affectum rectum et promptum ad bonum, ut supra 8: aut in malo, et sic dicit affectum intentum et sitibundum ad malum, et sic accipitur hic. *Et peperit.* Hic agitur de auxilio in pugna mulieris. Et primo ostenditur auxilium ei praestitum a filio per se. Secundo a ministris filii, *et factus est.* Circa primum primo ostenditur partus filii auxiliantis. Secundo potestas ad auxiliandum, *masculum.* Tertio ipsum auxilium praestitum, *et mulier.* Potestas autem ostenditur quantum ad quatuor. Primo quantum ad gratiae validitatem, cum dicitur *masculum.* Secundo quantum ad praesidentiae dignitatem, *qui recturus.* Tertio quantum ad divinitatis majestatem, *et raptus est.* Quarto quantum ad judiciariam auctoritatem, *et ad thronum ejus.* Nam secundum haec quatuor habet Christus magnam potestatem ad auxiliandum Ecclesiae. In ipso enim secundum humanitatem fuit et est plenitudo gratiae, per quam habet robur ad resistendum Diabolo, ne Ecclesiae noceat. In ipso enim est sublimitas praesidentiae, quia etiam secundum quod homo, dux est et princeps Ecclesiae: unde eam defendere potest. Item in eo est majestas divinae naturae, quia aequalis est patri, et per hoc omnia potest. Item in eo est dominium autoritatis judiciariae, per quam poterit de Diabolo vindictam accipere, de his quae contra Ecclesiam machinatur. Dicit igitur: *et peperit filium*, quasi dicat: ita Ecclesia paritura erat et quotidie parit, inter multos autem filios quos peperit, genuit unum, aliis digniorem. Et hoc est quod dicit, *et peperit*, scilicet mulier Ecclesia, *filium*, idest Christum per virginem matrem, quae fuit membrum et pars Ecclesiae: unde hoc attribuitur toti, quod est partis; corpori quod est membri. Dum enim virgo beata filium peperit, ipsa Ecclesia per virginem ipsum peperit, scilicet inter multos quos genuit. Dupliciter enim parit Ecclesia filium: scilicet vel spiritualiter, et sic peperit et quotidie parit fideles per virtutem doctrinae et exemplum vitae: vel corporaliter, et sic peperit Christum per virginem, quae erat pars ipsius Ecclesiae; et hoc fuit per virtutem ipsi virgini datam mirabiliter: unde de virgine dicitur Matth. 1, *et peperit filium suum primogenitum et vocavit nomen ejus Jesum*: quasi dicat: paratus erat draco ad devorandos filios Ecclesiae, sed natus est ei filius qui draconem arceret. *Masculum*, idest nihil infirmitatis contrariae virtuti habentem nihilque femineum in operibus suis; quia in ipsa sua infantia, ab ipsa incarnatione plenam gratiam habuit, et in aetate sequente fortia opera fecit: unde per fortitudinem gratiae plenae in se, et secundo in meritis potens est resistere Diabolo, impugnanti Ecclesiam. Isa. ult., *antequam veniret partus ejus, peperit masculum.* Partus, idest potestas pariendi secundum cursum naturae. *Qui recturus erat*, in actu et via recte vivendi. *Gentes*, idest electos ex gentibus. Ex quo patet latitudo suae praesidentiae, quia supra gentiles et Judaeos dominabatur etiam inquantum homo. Rom. 15, *qui exurget regere gentes* et cetera. *In virga ferrea*, idest potentia infrangibili et invincibili: unde cum sit potens rector suorum, certum est quod eos defendere potest. Vel, *virga*, idest justitia, propter rectitudinem. *Ferrea*, idest inflectibili; et quia suos regit juste, non declinabit ab eorum defensione. Psalm., *reges eos in virga ferrea. Et raptus est filius ejus*, scilicet Christus qui est filius Ecclesiae, per hoc quod est filius virginis beatissimae quae membrum est et nobilis pars Ecclesiae. *Ad Deum*, idest ad aequalitatem Dei patris: quasi dicat: ascendit in caelum et sic manifestavit se patri esse aequalem inquantum Deus: licet ad carnem suscipiendam se humiliaverit, Philipp. 2, *non rapinam est arbitratus esse aequalem Deo.* Per hoc autem quod dicitur, *raptus*, potest intelligi nobilitatio naturae humanae, quae supra propriam conditionem facta est nobilis dum filius in ipsa natura humana existens cognoscitur patri aequalis, quia per hoc magis manifestatur dignitas humanitatis. *Raptus* enim dicit virtutem quae quasi quamdam violentiam conditioni naturae facit, dum ipsam naturam tam nobiliter extollit. Sed quomodo dicitur raptus ad aequalitatem patris, cum inquantum Deus semper eam habuerit, secundum humanitatem autem nunquam? Respondeo. Raptus iste ad aequalitatem patris est secundum manifestationem, quia post ascensionem magis apparuit ejus divinitas inquantum est patri aequalis, quam ante: et intelligitur de ipso secundum divinitatem humanitati unitam, propter quam unionem nihil amisit. Sed ejus divinitas ante ascensionem a paucis cognoscebatur: postmodum autem manifestata fuit, cum spiritum sanctum effudit et discipulos per mundum praedicare fecit. *Et ad thronum ejus*, scilicet patris, est raptus, idest potestatem judiciariam se habere ostendit. Totum hoc post ascensionem patuit magis quam ante. Et potest intelligi tam de potestate judicandi inquantum Deus, quam habet eamdem cum patre, vel de potestate judicandi quam habet a patre inquantum homo: et secundum hoc dicitur esse raptus, propter altitudinem hujus dignitatis quae est supra naturam humanam, secundum se acceptam. Dicitur autem raptus ad thronum patris, quia etiam inquantum homo participat judiciariam potestatem patris, Joan. 5, *pater omne judicium dedit filio.* Hoc autem magis claruit per ascensionem, quia tunc fides dilatata est. *Et mulier.* Hic ostenditur ipsum auxilium praestitum; et hoc in tribus. Primo quantum ad confugium, quia dedit Christus Ecclesiae gratiam confugiendi ad secretum mentis et declinandi a tumultu mundano. Secundo quantum ad locum, quia facit Ecclesiam manere in loco spirituali sibi congruo, et ipsum locum praeparat. *Ubi habet.* Tertio quantum ad pastum, *ut ibi pascat.* Dicit igitur: *et mulier*: quasi dicat: talem filium peperit mulier, cui draco insidiabatur: et per auxilium hujus filii, *mulier*, idest Ecclesia, virtutibus et filiis spiritualibus fecunda. *Fugit*, volens cavere insidias et nocumenta draconis. *In solitudinem*, idest secretum mentis: ibi sola est per exclusionem tumultus mundanorum desideriorum. Hoc autem confugium est per auxilium Christi, quia ex Dei dono est. Job 39, *cui dedi in solitudine donum.* Gregorius, *bene conversantibus solitudo mentis tribuitur, ut exurgentem intrinsecus strepitum terrenorum desideriorum premant, et quoddam sibi cum domino intra se secretum quaerant. Ubi habet locum*, idest in qua solitudine interni secreti habet Ecclesia, quantum ad viros justos, mansionem spiritualem, qua tamquam loco quietatur. *Paratum a Deo*: quia non potest haberi locum interni secreti, in quo anima quiescit, nisi ex magno Dei dono: qui hunc locum suis paravit, quia per exemplum vitae et passionis omnia contemnere docuit, et sibi ac Deo interius vacare. Paravit etiam per meritum et efficaciam ipsius passionis, per quam suis gratiam tribuit. Parat etiam amplius quando gratiam ad hoc tribuit; et sic animam in hoc loco manere facit, et ibi cum ea familiariter loquitur. Oseae 2, *adducam eam in solitudine et loquar ad cor ejus.* Et per hoc quod dicitur, *habet locum*, ostenditur quod non est egrediendum unquam exterius per amorem vanitatis mundanae: sed interius morari debet. In solitudine enim est anima, quando non inhiat exterioribus, sed interius aeternis, licet corporaliter, sit homo inter homines. Unde Gregorius, *si prematur aliquis corporaliter popularibus turbis et cum nullos curarum saecularium tumultus in corde patiatur, non est in urbe. Ut ibi*: quasi dicat: Deus paravit vel parat locum Ecclesiae *ut ibi pascat illam*, scilicet partu doctrinae; quia qui apud se in interno secreto habitat, efficacius pascitur verbo Scripturae vel praedicationis; quietius enim et sapidius et plenius capit. Et bene dicitur, *pascat*, quia ipsa doctrina Scripturae a Deo est; et quod anima inde reficiatur, ex dono ejus est. Psalm., *in loco pascuae ejus ibi me collocabit.* Item pascit Deus Ecclesiam quantum ad justos interna consolatione, ut cum dat delicias spiritus. Isa. 51, *ponet desertum quasi delicias et solitudinem quasi ortum domini* et cetera. Item caelesti pane, idest seipso spiritualiter et sacramentaliter. Sap. 16, *Angelorum esca nutrivisti populum tuum* et cetera. *Diebus mille ducentis sexaginta*, idest toto tempore quo subsistet Ecclesia, per virtutem dominicae praedicationis, tribus annis et dimidio. Ipse Christus enim tanto tempore praedicavit, ex cujus praedicatione ortum habet praedicatio Scripturae, ex qua praedicatione pascitur Ecclesia. Totum ergo tempus Ecclesiae a passione domini usque ad finem mundi signatur per dies mille ducentos sexaginta; quia scilicet in omni tempore suae praedicationis sustentatur Ecclesia doctrina dominicae praedicationis, quam Christus tribus annis et dimidio fecit. Vel potest referri specialiter ad tempus Antichristi, quando Ecclesia pascetur praedicatione Eliae et Enoch, et etiam interna refectione, maxime quantum ad perfectos qui tunc erunt. Hoc autem erit per dies mille ducentos sexaginta, idest per tres annos et dimidium quibus regnabit Antichristus. Supra 11, *et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta.* Potest aliter intelligi haec solitudo de qua dicitur: *fugit in solitudinem*, de solitudine poenitentiae: quae bene dicitur solitudo, quia deserit homo per eam omnia peccata, in quibus est mala societas; et quia ipsa poenitentia deseritur a multis, quia pauci incolunt poenitentiae desertum. Ad hoc desertum confugit Ecclesia, quando videt draconis insidias; quia justi quando vident se tentari, ad poenitentiam recurrunt augentes ejus austeritatem. Psalm., *ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine.* Iste locus datur eis a Deo, et pabulo verbi Dei in eo pascuntur, sicut sequitur, *ubi habet locum paratum a Deo, ut ibi pascat eam* etc. expone ut prius. Ex praemissis colligitur documentum, quod cum quis tentatur a dracone, debet fugere ad solitudinem quietis internae, idest in secretum mentis, ubi in oratione meditatione et contemplatione loquatur solus cum domino sine societate mundanorum cogitatuum et desideriorum: hanc solitudinem Deus dat et ibi animam secum loquentem pascit. Gregorius, *bene conversantibus solitudo mentis tribuitur: ubi cum domino exteriore cessante strepitu, per interna desideria silenter loquatur.* Job 3, *qui aedificat sibi solitudines.* Debet etiam confugere ad solitudinem poenitentiae, quam debet augere. Iste enim est locus quem Deus animae parat, ut in latitudine cordis habitet ibi. Psalm. *statuisti in loco spatioso pedes meos.* Maxime autem expedit confugere ad solitudinem claustri: ibi enim dominus animam pascit quousque perveniat in fortitudinem cibi ad montem Dei Horeb, 3 Reg. 19. Sed objicitur, quia dicitur Eccl. 4, *vae soli, quia cum ceciderit, non habet sublevantem.* Respondeo: praeter solitudinem corporalem sive localem, est triplex solitudo sive desertum: scilicet solitudo status culpae, in quo est homo solus, quia sine Deo est et sine societate justorum: non enim est de numero justorum, qui sunt sub una societate secundum animum, licet divisi sunt secundum locum. De hac solitudine dicitur Eccles. 4, *vae soli.* Bernardus in epistola ad Carthusienses: *vere solus est, cum quo Deus non est.* Item est solitudo status gratiae in qua homo solus est quantum ad strepitum mundanae vanitatis. Vana homo nec cogitet nec affectet, nec proferat, nec audiat, nec agat; et in hac solitudine cum Deo loquatur. De hac solitudine dicitur hic. Gregorius: *nihil prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis.* Est etiam solitudo sive desertum status gloriae; qui dicitur desertum, quia a multis deseritur, et quia nil vanum est ibi: unde recte dicitur desertum vel solitudo a vanis. Luc. 15, *nonne reliquit nonagintanovem in deserto?* Idest in caelo. *Et factum est.* Hic ostenditur auxilium Ecclesiae praestitum a ministris filii, scilicet Christi, scilicet ab Angelis: et agitur de bello quod est inter bonos Angelos et malos circa salutem hominum. Et primo describitur bellum. Secundo ostenditur impotentia bellantium adversariorum, *et non valuerunt.* Circa primum primo tangitur praemium in generali. Secundo in speciali, *Michael.* Ubi primo describitur praelium ex parte Angelorum bonorum qui student ad adjuvandum. Secundo ex parte reproborum qui satagunt ad nocendum, *et draco.* Dicit igitur: *et factum est*, postquam filius ad caelum est raptus. Post passionem enim, videns se Diabolus ab electis foras ejectum, studuit nocere homini: maxime autem post ascensionem quando vidit fidem praedicari. *Praelium*, scilicet illud de quo sequitur; quia Michael et ejus Angeli pugnant cum Diabolo et Daemonibus ad protegendum homines: Daemones autem contra sanctos Angelos ad damnificandum homines. *Magnum*: quia sancti Angeli student nos juvare, mali autem nocere. Vel, *magnum*, propter diuturnitatem, quia durat a passione domini usque ad finem mundi. *In caelo*, secundum aliquos intelligitur de praelio quodam quod factum est in caelo, quando in principio mundi, Angeli boni et mali, diversis affectibus et consensibus movebantur, quando Lucifer dixit: *ascendam in caelum* et cetera. Alii autem steterunt in affectu contrario. Tamen alius intellectus magis consonat literae, scilicet de Angelis bonis juvantibus Ecclesiam contra malos. Unde notandum quod beatus Joannes in hac visione vidit Michaelem, cum Angelis sibi subjectis pugnare in caelo cum dracone, idest Diabolo et aliis Daemonibus. Et Michael et Angeli ejus vicerunt. Hoc autem praelium signat bellum quod est inter sanctos Angelos et reprobos Angelos. Angeli enim boni pugnant pro homine, reprobi ad nocumentum hominis, et tamdem reprobi succumbunt. Hoc autem praelium fit in caelo, idest in Ecclesia, quae claritate, sublimitate et stabilitate est caelum. *Michael.* Hic exponitur in speciali quod est illud praelium. Nota igitur quod praelium, quod vidit beatus Joannes, signat bellum quoddam inter sanctos Angelos et malignos circa humanam salutem, quod durat a passione domini usque ad finem mundi. Dicit igitur, *Michael*: huic adscribitur pugna, quia ipse est princeps Ecclesiae Daniel. 10, *nemo est adjutor meus in omnibus his, nisi Michael princeps vester, et Angeli ejus*, scilicet minores qui Ecclesiam tuentur et custodiunt, *praeliabantur*, idest praeliantur cum dracone, idest cum Diabolo per malitiam venenato, et ad venenandum astuto. Michael Archangelus est princeps ac praepositus Ecclesiae: et ipse et Angeli qui sunt sub eo, Ecclesiam protegunt ab Angelis malis. Hebr. 1, *omnes administratorii spiritus sunt.* Maxime autem hoc erit tempore Antichristi secundum Gregorium. Daniel. 12, *in tempore illo consurget Michael* et cetera. *Et draco*, idest Diabolus, *pugnabat*, idest pugnat. Quod enim Joannes tunc vidit, signat illud, quod a passione Christi fit, usque ad finem mundi. *Et Angeli ejus*, idest alii Angeli apostatae ei subjecti, quia non cessant nocere Ecclesiae. Habacuc 2, *semper interficere gentes non cessat.* Praeliantur boni Angeli contra malos Angelos suadentes bona hominibus, ac revelantes utilia, et roborantes contra vitia, et orando pro ipsis, et Daemones arcendo ab eis. Praeliantur mali Angeli contra bonos Angelos, immittendo hominibus occasionaliter, licet non causaliter, cogitationes malas, et persuadendo mala, et debiles reddendo contra vitia, et nocendo eis quantum possunt. De his dicit Haymo, *pugnant ad invicem*; quia sicut Daemones parati sunt ad impugnandum, ita sancti Angeli ad resistendum. Erigamus ergo arma securi, quia fortissimos nostrae patriae concives, et invictos adjutores habemus. Aliter secundum Glossam potest intelligi de majoribus qui sunt in Ecclesia et minoribus. Per Michaelem ergo, cujus nomen interpretatur, quis ut Deus? Intelliguntur majores in Ecclesia qui debent magna opera facere, per quae ostendatur magnitudo Dei; et quod Deo nullus est similis; per ipsum enim fiunt omnia opera magna suorum. Angeli sunt minores, sub majoribus in minori officio pastorali, animas tamen zelantes: vel etiam simplices subditi, tamen vita magni. Omnes tales Ecclesiam juvant contra Diabolum et Daemones, documentis, exemplis, meritis, et orationum suffragiis. Non debent igitur pacem habere cum dracone praelati, sed pugnare cum eo, sed pacem cum eo habent. Lucae 22, *facti sunt amici Herodes et Pilatus.* Et non dicunt, *quis ut Deus*, sed, quis ut mundus? Quem scilicet omnino sequuntur. Auctor pacis est, Genes. 14, *da mihi animas, cetera tolle tibi.* Sed objicitur, quod non tantum Michael et ejus Angeli nos juvant, sed et omnes Angeli, supra 7, *et omnes Angeli vincunt, mali vincuntur.* Quoniam igitur mali Angeli stabant in circuitu throni, idest in protectione, secundum Glossam. Respondeo. Dicendum quod omnes Angeli nos adjuvant vel orando vel bona suadendo, vel Daemones arcendo. Unde Augustinus, 10 de civitate Dei: *nos pro suis viribus juvant Angeli quique, virtutesque superiores.* Potius tamen hoc dicitur de Michaele, quia ipse est praepositus specialiter, et princeps Ecclesiae militantis, sicut fuit princeps synagogae. Daniel. 12, *in tempore illo consurget Michael* et cetera. *Et non valuerunt.* Hic agitur de impotentia adversariorum; quia mali Angeli impotentes sunt contra bonos Angelos, et contra homines electos. Ideo primo ostenditur impotentia adversariorum contra Angelos bonos. Secundo contra homines electos. Neque locus: quasi dicat: ita pugnant, *et non valuerunt*, idest invalidi sunt contra adjutoria bonorum Angelorum, idest resistere eis non possunt. Item nec electos dejicere: unde sequitur, *neque locus eorum inventus est amplius in caelo*, idest in Ecclesia quantum ad electos: quasi dicat: Diabolus non potest invenire amplius locum, idest dominium et mansionem in electis, qui per vitae claritatem, altitudinem, et firmitatem sunt caelum. Et dicit, *amplius*, quia aliquando multos possederat in peccatis, sed per Dei donum et angelicum auxilium, expellitur, nec potest eis prevalere; quia Deo adhaerentes fulciuntur per Angelos. Licet enim Diabolus quandoque transeat per membra Ecclesiae cruciando vel tentando; tamen non habet locum vel mansionem in eis, quia firmamentum est dominus timentibus eum, et per Angelos juvat. Et si aliquando permissione divina contingat electos cadere, adhuc non habet locum in eis: quia non potest detinere quantum vult, sed Dei gratia fortiores resurgunt. 2 Petri 2, *novit Deus pios de tentatione eripere, et projectus est.* Hic ostenditur draconis et suorum dejectio, quae plus dicit quam impotentia. Ostendit enim ab Angelis bonis dejectos. Primo autem ostenditur dejectio Diaboli. Secundo, famulantium sibi, *et Angeli ejus.* Dicit igitur, *et projectus est*, idest procul ejectus est ab hominibus, per adjutorium Angelorum, ut eis non praevaleat; quia sancti Angeli eos efficaciter arcent, quantum est ex parte sua, nisi culpa hominis hoc impediat. *Draco ille*, scilicet Diabolus. Draco, per violentiam, *magnus*, propter malitiae vehementiam, *serpens*, propter astutiam. 2 Corinth. 11, *timeo ne sicut serpens seduxit Evam* et cetera. *Antiquus*, propter experientiam: et ideo cavendum est ab eo, qui expertus est, et exercitatus in malitia. Joan. 8, *ille homicida erat ab initio. Qui vocatur Diabolus*, propter superbiam, cujus merito cecidit. Diabolus enim interpretatur deorsum fluens: fluit etiam a malis ad malos, et eos fluere facit, *et Satanas*, per invidiam sive nequitiam, per quam adversatur humanae saluti. Satanas enim interpretatur adversarius. 1 Petri 5, *adversarius vester Diabolus* et cetera. Deinde exponit qualiter adversatur, *qui seducit*, idest decipit, seorsum ducens, idest separans a Deo et statu salutis, *universum orbem*, quantum ad reprobos, qui sunt major pars orbis. Ecclesiastes 1, *et stultorum infinitus est numerus, projectus est.* Hic agitur de dejectione aliorum Daemonum. Replicat autem de Diabolo, ut ostendat in quid projectus est: unde dicit, *projectus est*, scilicet draco, idest procul ab electis per Angelos ejicitur, et sic vincitur et dejicitur, *in terram*, idest in homines terrenos; quia terrenorum amatores gravius impugnant, quando vident se ab electis expelli, et non habere locum in eis. Dictum enim est serpenti, Genes. 3, *terram comedes.* Non autem est intelligendum, quod sancti Angeli immittant Diabolum in homines terrenos; sed non permittunt eos habere locum in justis, et ideo dicuntur eos projicere. Daemones autem sic projecti, immittunt se in terrenos, ut tangit Glossa. Vel, *projectus est*, idest projicitur, *in terram*, idest terrenos, quia Angeli hoc non prohibent, *et Angeli ejus*, idest alii Daemones, *cum eo missi sunt*, permissione divina, vel angelica, scilicet in terram; quia permittuntur possidere reprobos, qui Deo non adhaerent: quia porci sunt. Matth. 8, *si ejicis nos, mitte nos in gregem porcorum.* Potest et haec projectio intelligi de damnatione. *Projectus est*, idest projicietur, scilicet in Infernum in die judicii, ne de cetero aliquem possit tentare. Tunc in perpetuum detrudetur cum Daemonibus in profundo Inferni. Unde Gregorius: *immanissima bellua, ante justorum oculos, aeternis Gehennae ignibus mancipabitur. Draco* etc., ut prius. Deinde ostenditur, in quid projicietur. *Projectus est*, idest projicietur, scilicet in fine;

tunc enim sancti Angeli et homines electi devincent Diabolum operante divina justitia, quando in judicio demergetur in Infernum. Unde sequitur, *in terram*, idest in Infernum, qui intra terram est secundum Gregorium: et ipse etiam Infernus quandoque terra dicitur, ratione firmitatis. Job. 10, *terram miseriae* et cetera. *Et Angeli ejus cum illo missi sunt*, quia Daemones cum suo principe mittentur in Gehennam, ut de cetero non evagentur per mundum, ad decipiendum homines. Matth. 25, *qui paratus est Diabolo et Angelis ejus.* Prima expositio videtur principalis in litera, per ea quae sequuntur. Secunda autem superabundans; tamen vera. Sed objicitur, quia super illud, *draco*, dicit Glossa, *pro violentia.* Contra. Damascenus, 2: *ubi violentiam alicui inferre non praevalent.* Item non seducit universum orbem; quia multi sunt quos dominus ab eo custodit. Respondeo. Ad primum dicendum quod violentia dupliciter dicitur: scilicet stricte, ut cum quis ad quid cogitur, ita quod nullo modo voluntas est ad illud; ut si quis moveat manum ad thurificandum idolo violenter; *et sic Daemones non possunt facere violentiam*, ut dicit Damascenus. Alio modo potest dici large et minus proprie; ut cum per terrores et importunas ac longas tentationes et hujusmodi tentant hominem; et sic est quaedam violentia, et sic loquitur Glossa. Juxta hoc dicit Gregorius: *prius leviter subrepit, postmodum vero etiam violenter rapit.* Ad aliud dicendum, quod aliter judicantur vocabula quantum ad locutionis significationem, aliter quantum ad loquentis acceptionem. Quod ergo dicitur, *universum orbem*, intelligitur quantum ad reprobos qui sunt major pars orbis, ut dicit Glossa. Non tamen sine causa sic dicitur. Per hoc enim ostenditur nequitia Diaboli, qui fere totum mundum decipit. *Et audivi.* Quinta pars est, in qua ostenditur sanctorum exultatio de triumpho dejectoris, scilicet Dei. Et primo ponitur exultatio de dejectione hostium. Secundo subditur invitatio aliorum ad gaudium, *propterea laetamini.* Tertio invectio contra malos dejicientes in vitium, *vae terrae.* Circa primum primo tangitur sanctorum exultatio sive congratulatio. Secundo materia exaltationis, *dicentem, nunc facta est.* Dicit igitur, *et audivi*: quasi dicat: ita projectus est draco, et ex hoc sancti in patria exultant; et hoc est quod dicit: *et audivi* auditu interno, *vocem magnam*, idest exultationem magnam. Psal. *vox exultationis et salutis, in tabernaculis justorum, quia dextera domini fecit virtutem.* Secundum Haymonem, *haec vox est desiderium magnum sanctorum de nostra victoria. In caelo*, idest in Angelis sanctis et animabus beatis. Nota Glossam: *cum ostendisset.* De quo sit haec exultatio, ostenditur cum dicitur, *dicentem.* Primo autem ostenditur exultationis materia in generali. Secundo in speciali, *quia projectus.* Materia exultationis est in generali de dominatione et victoria Dei et Christi hominis. Unde circa primum primo ostenditur dominatio Dei in sua divinitate. Secundo dominatio Christi in assumpta humanitate, *et potestas.* Dicit igitur, *dicentem.* Haec dictio est intrinseca et mentalis in Angelis et animabus beatis. *Nunc*, scilicet tempore gratiae, *facta est salus*, idest dominatio et honor, in salvando a malo per remissionem peccatorum, et conservationem in lucta tentationum. Isaiae 12, *ecce dominus salvator meus. Et virtus*, idest dominatio secundum quam suos juvat in bono, ad operationem bonorum. Isaiae 40, *qui dat lasso virtutem. Et regnum*, idest dominatio secundum quam regit suos in profectu meritorum. Non enim sufficit operatio bona, nisi proficiat ulterius. Supra 5, *fecisti nos Deo nostro regnum* et cetera. *Dei nostri*: quasi dicat: non draco, sed Deus noster obtinet dominatum. Et intelligitur hoc de patre, cui per appropriationem attribuitur potentia, licet aeque conveniat tribus personis. Potest etiam intelligi de tota Trinitate. Et dicit, *Dei nostri*, ratione devotae dilectionis, et reverentis subjectionis. Supra 5, *salus Deo nostro.* Item dicit, *facta est*, quia ante adventum non erat victus Diabolus; sed post per passionem Christi et merita justorum et adjutoria Angelorum. Haec autem tria praedicta facit Deus dominans in justis. Liberat a malo, adjuvat in bono, promovet in merito. Vel, *salus* quantum ad incipientes qui a malo liberantur. *Virtus*, quantum ad proficientes, qui in bono fortiter progrediuntur. *Regnum*, quantum ad perfectos, qui ei devote subjiciuntur; in eis enim completur illud Matth. 6, *adveniat regnum tuum. Et potestas*, idest potestativa dominatio, *Christi ejus*, idest filii incarnati; qui est Christus patris, quia ab eo secundum humanitatem unctus. Psal. *unxit te Deus Deus tuus oleo laetitiae.* Vel quia ab eo singulariter dilectus. Matth. 4, *hic est filius meus dilectus.* Quasi dicat: Christus expulso dracone dominatur in justis pro quibus est humanatus et passus. Daniel. 7, *potestas ejus potestas aeterna, quia projectus.* Hic in speciali ostenditur materia exultationis: et exponitur quomodo praedicta Deo conveniunt, quia videlicet justi divino auxilio devicerunt draconem, et sic regnat Deus in eis. Et primo ostenditur dejectio Diaboli. Secundo ostenditur a quibus est dejectus seu victus, *et ipsi.* Tertio per quid, *propter sanguinem.* Unde ostenduntur justi vincere Diabolum per fidei fervorem, in considerando et diligendo passionem. *Propter sanguinem.* Item per fidei confessionem. *Et propter verbum.* Item per fidei operationem, quia fides facit justos mortem subire vel paratos esse, *et non dilexerunt.* Dicit igitur, *quia*: quasi dicat: vere Deus injustis dominatur, quia *projectus est*, idest procul ab electis ejectus divina virtute, *accusator fratrum nostrorum*, idest justorum, qui per cognationem caritatis, sunt fratres Angelorum. Diabolus dicitur accusator justorum; quia laborat facere eos accusabiles apud Deum; et ideo se homo accusare debet, ne coram Deo sit accusabilis. Proverb. 18, *justus prior accusator est sui. Qui accusabat eos.* Hic ostenditur quod officium accusandi exercet in actum quando potest: quasi dicat: tentando, instigando, faciebat eos accusabiles, cum ipsos aliquo tempore decipiebat, sed jam eis liberatis projectus est. Vel, *accusabat*, idest accusabat, idest accusabiles facere laborabat. *Ante conspectum Dei nostri*, cui omnia nuda sunt. Hebr. 4, *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Quasi dicat: ad hoc accusabat, ut Deus offensas aspiceret et puniret. *Die ac nocte*, idest *in prosperis et adversis*, secundum Gregorium, quia satagit per prosperitatem mollire, per adversa frangere. Vel, *die ac nocte.* Glossa, *continue.* Nam nocte et die invigilat nocere hominibus. Job 30, *qui me comedunt non dormiunt. Et ipsi*: quasi dicat: ita accusabat pugnando tentationibus, et ipsi e contrario. *Vicerunt illum*, peccata abjiciendo, et deinceps tentationibus resistendo, et in meritis proficiendo. Notatur autem in hoc, industria liberi arbitrii. Roman. 12, *noli vinci a malo, sed vince in bono malum. Propter sanguinem*, idest propter fidem et considerationem et amorem sanguinis Christi. Passio enim Christi devote considerata et amata, roborat animam contra Diabolum. 1 Petri 4: *Christo in carne passo, et vos eadem cogitatione armamini. Agni*, idest Christi piissimi, innocentissimi pro hominibus immolati. Unde praecepit dominus ut postes domus linirentur sanguine agni paschalis, ut sic liberarentur ab exterminatore. Exod. 12, *postes sunt intellectus et affectus. Et propter verbum testimonii sui*, idest propter verbum quo testificati sunt fidem et veritatem Catholicam; vel praedicando vel in tormentis persistendo. Glossa: *quia non tacent ubi necesse est.* Act. 4, *virtute magna reddebant* et cetera. Roman. 10, *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Et non dilexerunt animas suas*, idest vitas animales, hoc est corporales. *Usque ad mortem*, exclusive, idest, non ita dilexerunt vitam corporis, ut mortem renuerent pati pro Christo. Joan. 12, *qui amat animam suam* et cetera. Act. 20, *non facio animam meam pretiosiorem me. Vel non foverunt carnem, ita quod animae perirent*, ut dicit Glossa. Matth. 10, *qui autem perdiderit.* Propterea quia Diabolus devictus est, et a justis expulsus. *Laetamini*, pro honore Dei et salute hominis. *Caeli*, idest majores justi, per vitam altam caelestes. *Et qui habitatis in eis*, scilicet minores justi. Minores enim ut activi, habitant in viris perfectis, ut in contemplativis; quia eis innituntur, et ab eis doctrinam, exemplum, et suffragium suscipiunt. Vel, *caeli*, sunt Angeli per gloriam clari et alti. Omnes autem justi habitant in eis, quia Angeli omnes justos tuentur et juvant. Magna utique laetitia agenda est de dejectione Diaboli, et salute humana. Isaiae ultimo: *laetamini cum Jerusalem, et exultate cum ea omnes qui diligitis eam.* Nota quod Joannes audivit vocem quamdam magnam dicentem: *nunc facta est*: et videtur vox illa dixisse omnia quae sequuntur, usque ibi, *et postea vidi.* Per hoc autem intelligitur quod Angeli gaudent de Daemonum ejectione, quia scilicet justis non praevalent, et se invicem invitant ad gaudium et omnes justos, qui debent in ipsis Angelis habitare, per desiderium et fulcimentum. Vel invitant justos perfectos et imperfectos. Per hoc etiam quod vox illa subdit, *vae terrae*, et cetera, intelligitur quod Angeli zelo justitiae indignantur contra malos, qui Deo, justorum protectori, non adhaerent, et Diabolo subjiciuntur. Ex hoc etiam intelligitur, quod Diabolus circa finem mundi, gravius malis nocebit. *Vae terrae.* Hic ponitur invectio contra malos, qui per Diabolum sunt demergendi in vitium. Sancti enim Angeli non acceptant, quod reprobi a Deo suo recedunt. *Vae terrae*: quasi dicat: vos boni laetari potestis, sed *vae*, id est magnum malum accidet *terrae et mari*, idest universis reprobis. Terra dicuntur falsi Christiani, qui terram amant, licet fidem informem retineant. Mare, sunt infideles, qui sunt in profunditate et amaritudine errorum. Vel, terra, sunt obstinati in vitiis, etsi non multa genera vitiorum multiplicent, ut alii multi. Mare, fluentes de vitiis in vitia, ut qui multa genera peccatorum accumulant. Unde autem erit vae, ostenditur cum sequitur: *quia descendit*, jam de praeterito, cum vident se a justis expelli. Descendit, inquam a justis, in quibus fuerat per suggestionem, *ad vos*, ut in vobis faciat mansionem. Matth. 12, *cum immundus spiritus exierit ab homine* et cetera. Quid autem ex hoc vae accidat, ostenditur cum subditur: *habens iram magnam*: quia videt sibi multos subtrahi, et ideo nititur alios occupare, ne solus damnetur, ut dicit Gregorius. Ex hoc autem augetur irae malitia; quia videt modicum tempus restare usque ad finem mundi. Unde sequitur: *sciens*, per hoc quod antiquum est a principio, et videt mundum jam diu durasse. Item videt plurima quae in Scriptura praedicta vel praefigurata fuerant, jam impleta esse, et forsan aliis modis. *Quod modicum tempus habet*, scilicet ad seducendum homines. *Modicum* inquam, usque ad consummationem saeculi; quia a passione domini usque ad diem judicii, modicum tempus est, respectu temporis quod praecessit. Multae enim aetates mundi praecesserant. 1 Joan. 2, *filioli, novissima hora est.* 1 Cor. 10, *nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt.* Tanto autem gravius tentat, si permittatur, quanto propinquius finis mundi instat, ut tangit Glossa. Potest autem aliter hoc intelligi pro tempore ultimo, scilicet pro tempore Antichristi; quia tunc gravius tentabit, videns modicum tempus restare usque ad judicium: et secundum hoc dirigitur sermo ad eos, qui in ultimis temporibus erunt. *Vae terrae* et cetera. Gregorius super hunc locum dicit: *antiquus hostis extrema mundi atrocius aggredietur; considerat quippe quod juxta sit, ut licentiam amittat nequissimae libertatis. Tunc in magnae irae fervorem se dilatat; ne qui in beatitudine stare non* *potuit, in damnationis suae foveam cum paucis ruat.* Objicitur primo de hoc quod dicitur, *projectus est*; quia nondum est a justis devictus; quandoque enim praevalet eis, et quidam ruunt. Respondeo. Dicendum quod duplex est dejectio Diaboli. Semiplena. Et hoc modo est in statu viae: quia licet justos tentet, et quibusdam quandoque praevaleat, tamen plurimi justi omnino ipsum devicerunt; ita quod post justificationem a peccatis, nunquam postea mortaliter peccant: et in statu Ecclesiae uno die multa millia justorum, martyrium sustinebant. Et ideo dicitur, *nunc facta est salus* et cetera. De hoc valde laetandum est. Si autem aliqui cadunt ex electis, non praevalet eis finaliter, quia resurgunt. Item est plena; et hoc erit in fine mundi. De prima principaliter videtur littera loqui. Secundo objicitur de hoc quod dicit, *accusator.* Numquid enim vocat vel adducit coram judice? Respondeo. Diabolus dicitur accusare potius facto et desiderio quam verbo accusatorio: scilicet quia homines accusabiles facit, per tentationes dejiciendo, vel accusabiles facere laborat. Unde Haymo, *accusatio Diaboli nil aliud est, quam ad malum praecipitatio: tunc accusat, quando dignos accusatione reddit, non loquendo exterius, sed interius odiendo.* Hoc etiam modo exponit Glossa. Verumtamen si opportunum sibi videret, accusaret coram sanctis Angelis vel Dei homines, vel verbo interiori vel verbo exteriori, in corpore assumpto. Tertio objicitur de Glossa, quae dicit, *officium Diaboli est accusare.* Contra. Nullus habet officium peccandi, cum omnibus peccatum interdicatur. Item a quo habet illud officium? Respondeo. Officium potest dupliciter dici: scilicet stricte vel large. Proprie vel stricte dicitur deputationem alicujus rationalis creaturae a superiori factam ad actum licitum vel salubrem; sicut hominis et Angeli officium est servire Deo, et praelati officium est vigilare pro subditis. Large, dicit deputationem alicujus creaturae ad aliquem actum licitum vel illicitum; sive deputatio sit a superiori, vel ab alio vel a seipso facta; sicut officium latronum est furari. Non ergo primo modo, sed secundo officium Diaboli est accusare; quia scilicet ipse per suam malitiam, se ad nocendum hominibus deputavit. Ad aliud dicendum, quod a sua malitia illud officium habet, et a permissione divina, quantum ad potestatem nocendi; quia nihil potest, nisi permissus. Quarto objicitur de hoc quod dicunt: *fratrum nostrorum*: quia nomen fratris importat unitatem naturae, sicut omnes homines dicuntur fratres, quantum ad unitatem naturae humanae, dominus et omnes homines dicuntur proximi. Respondeo. Est fraternitas naturae, et haec importat naturae unitatem sicut objicitur. Item gratiae, sicut justi sunt fratres etiam non habito respectu ad communitatem naturae humanae: et sic justi sunt fratres Angelorum, scilicet fraternitate gratiae et caritatis et participationis ejusdem haereditatis. De prima objicitur. Quinto objicitur de hoc quod dicitur, *non dilexerunt animas suas*: quia qui Deo servit, animam suam diligit: unde de injusto dicitur in Psalm. *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Respondeo. Nomen animae dupliciter accipitur: quandoque pro substantia spirituali. Deuteronom. 4, *custodite sollicite animas vestras*, et sic justi animas suas diligunt, et sic objicitur. Quandoque pro vita corporali. Levit. 17, *anima omnis carnis in sanguine est*, quia scilicet sanguis operatur ad vitam naturalem corporis; et sic justi odio habent animam, quantum ad hoc ut propter eam non peccent. Joan. 12, *qui odit animam suam* et cetera. Et sic accipitur hic. *Et postquam vidit draco.* Hic agitur de profectu Ecclesiae in persequutione aperta, secundum Glossam. Primo autem de persecutione Ecclesiae quantum ad majores. Secundo quantum ad minores. *Et iratus est.* Circa primum primo agitur de persecutione Diaboli. Secundo de importunitate persecutionis, *et misit* *serpens.* Utrobique autem proficit Ecclesia ad vitam per gratiam: unde circa primum. Primo agitur de persecutione Diaboli contra Ecclesiam. Secundo de profectu Ecclesiae per gratiam, *et data sunt.* Dicit igitur: *et postquam*, ita succubuit draco in persecutione occulta. *Et postquam vidit quod projectus est*, idest divina virtute et auxilio Angelorum a justis procul expulsus, *in terra*, idest terrenos. *Persecutus est mulierem*, aperta persecutione. Nota Glossam: *cum videt Diabolus* et cetera. *Quae peperit masculum*, ut supra. Ab hoc filio habet Ecclesia adjutorium contra persecutionem apertam, sicut contra occultam, sicut dicit Glossa, Prov. 3, *dominus erit in latere tuo* et cetera. *Et datae.* Hic ostenditur profectus Ecclesiae in ipsa persecutione. Et primo tangitur gratia data Ecclesiae. Secundo effectus ipsius gratiae, *ut volaret.* Hujus autem effectus est, quia gratia mentem elevat in contemplationem, et per hoc facit in persecutione proficere: unde tangitur duplex effectus. Primus elevatio mentis. Secundus profectus in meritis, *ubi alitur.* Dicit igitur: *et datae sunt*, in remedium contra persecutionem. Per hoc patet quod si quis non succumbit in adversis, hoc donum Dei est. Psalm. *salus justorum a domino, et protector eorum in tempore tribulationis. Mulieri*, scilicet Ecclesiae. *Alae duae*, scilicet contemptus mundi et desiderium praemii, quae animum elevant quasi alae. Vel duo testamenta, vel dilectio Dei, propter quem sustinet, et dilectio proximi etiam a quo persecutiones sustinet. Justi etiam suos persecutores diligunt Matth. 5, *diligite inimicos vestros* et cetera. Vel vita activa et contemplativa quae signantur per Magdalenam et Martham, Joan. 11. Specialiter autem et maxime duae alae sunt, meditatio intima et affectio calida. Haec enim duo valde elevant ad contemplationem. Propter haec duo dicitur Job 39, *in arduis ponet nidum suum. Aquilae magnae.* Per has alas magnam elevationem sui facit Ecclesia ad divina, sicut aquila magnas alas habet et per donum sibi datum fixum habet intuitum in Deum. Isa. 40, *assument pennas ut aquilae. Ut volaret*, idest celeriter et expedite virtuose in altum se per contemplationem elevaret. Psalm. *quis dabit mihi pennas, sicut columbae, et volabo et requiescam? In desertum*, idest in caelum, quod desertum est ab Angelis apostatis et desertum ab hominibus injustis. Quando enim justi tribulantur, elevant mentem ad considerationem praemii ut levius ferant. Gregorius, *consideratio praemii minuit vim flagelli. In locum suum*: quasi dicat: volans in desertum volat in locum suum, quia in caelo sicut in loco suo debet anima quiescere, quia propter caelum facta est. Philipp. 3, *nostra conversatio in caelis est.* Ostenditur autem hic manifeste profectus Ecclesiae. Superius enim dictum est quod mulier fugit in solitudinem: hic autem dicitur quod volavit in desertum alis sibi datis: per quod notatur augmentum gratiae et major profectus Ecclesiae, quia volare plus dicit quam fugere, quia avis volans celeriter et expedite transit nec terram pedibus tangit. *Ubi alitur*, idest in quo loco sive deserto existens per contemplationem. Nutritur autem a suo nutritio patre ac sponso, alimento Scripturae, cibo internae doctrinae caelitus infusae, et pastu intimae consolationis et manna sacramentalis refectionis. Nam contemplativi magnam spiritus refectionem suscipiunt ex ipsius dominici corporis refectione. Hoc est manna quo pascit dominus filios Israel in deserto. Sap. 16, *per tempus*, idest per annum. *Et tempora*, idest duos annos. *Et dimidium temporis*, idest dimidium annum. Hoc est, dominus pascit Ecclesiam, toto tempore quo subsistit Ecclesia fundata per Christi praedicationem tribus annis et dimidio factam: et sic intelligitur tota duratio Ecclesiae in statu viae a passione domini usque ad finem mundi. Vel potest intelligi de tempore Antichristi, quia tunc apertissime draco Ecclesiam persequetur, et tunc perfecti volabunt per contemplationem in caelum, ubi nutrientur quam diu durabit Antichristus, scilicet tribus annis et dimidio. Utroque modo expositum est supra eodem, diebus mille ducentis sexaginta. *A facie*: quasi dicat: ita alitur Ecclesia a facie *serpentis*, idest ut per hoc protegatur a praesentia impugnationis quae fit per Diabolum, qui dicitur serpens, propter astutiam et venenum malitiae, quo intoxicat per errorem et peccata. Vel ut volaret a facie serpentis. Psalm. *propter nomen tuum deduces me et enutries me.* Aliter ab illo loco, *ut volaret in desertum*, idest in quietem sive internum secretum mentis, ubi non est tumultus vanitatis mundanae sive in cogitatu importuno, sive in affectionibus et desideriis. Ideo recte dicitur desertum. In hoc deserto inveniunt consolationem justi in pressuris: ibi enim cognoscuntur omnia esse vana quae sunt mundi. Haymon, *solet hoc esse sanctorum proprium, ut quo magis pressuris angustiantur in terra, eo magis penna contemplationis eleventur ad summa. In locum suum*; quia internum secretum sive quies mentis est animae locus, ubi quiescere debet; de quo supra eodem, *ubi habet locum* et cetera. Ubi, idest in quo interno secreto, alitur etc. ut prius. *Et misit.* Hic agitur de importunitate persecutionis, quia non semel tantum persequitur, sed pluries: et semel victus non desistit. Postquam enim in occulta pugna devictus est, pugnat persequutione aperta. Et cum in illa solus devictus est, ut jam praemissum est, datae sunt mulieri etc. adhuc persequitur, ut hic dicitur: *et misit.* Primo autem ostenditur importunitas persequutionis diabolicae. Secundo auxilium praestitum Ecclesiae, *et audivit.* Quasi dicat: ita mulier volavit ad evadendum persequutionem Diaboli; et tamen, *misit*, idest emisit serpens, idest Diabolus astutus et malitia venenosus. *Ex ore suo*, idest ex inspiratione, qua inspirat impiis ut persequatur justos. Vel, *ex ore suo*, idest ex persuasione malorum qui suadent aliis persequi justos. Mali enim sunt quasi os Diaboli, quia per eos loquitur et suadet mala. *Post mulierem.* Bene dicitur post; quia tribulatio eam non attingit, quia non dejicit. Emisit inquam, *aquam tamquam flumen*, idest tribulationem inundantem et magnam ad modum fluminis. Thren. 3, *inundaverunt aquae super caput meum. Ut eam*, scilicet mulierem, idest Ecclesiam. *Faceret trahi*, ad peccatum. *A flumine*, idest a vehementia tribulationis: quasi dicat; licet Ecclesia habeat adjutorium contra persequutionem Diaboli et ipsum vincat, tamen inspirat et suggerit impiis, ut Ecclesiam per tribulationes persequantur, ut scilicet Ecclesia cadat in aliquod peccatum; sed dominus conservat Ecclesiam. Cant. ult. *aquae multae non potuerunt extinguere. Et adjuvit.* Hic ostenditur auxilium praestitum Ecclesiae. Et primo ostenditur in generali. Secundo in speciali, *et aperuit.* Dicit igitur: *et adjuvit terra*, idest Christus factus particeps nostrae terrenitatis, idest mortalitatis. *Mulierem*, idest Ecclesiam, dando ei vires patiendi adversa merito et exemplo suae passionis, et virtute suae resurrectionis, et refectione intimae consolationis. Psalm. *dominus mihi adjutor, non timebo quid faciat mihi homo.* Deinde in speciali subditur: *et aperuit terra os suum*, idest Christus omnia sibi inflicta in passione, sustinuit gratanter, omnia libenter bibens ad modum hominis aperientis os suum: et per hoc, tum merito, tum exemplo, dedit Ecclesiae virtutem finaliter sustinendi. Unde sequitur, *et absorbuit*, idest fecit absorberi, idest laetanter sustineri. *Flumen*, idest inundationem tribulationum. *Quod misit draco ex ore suo*, idest Diabolus de sua inspiratione sive suggestione, qua suggerit malis ut persequantur Ecclesiam. Et sic de ore suo mittit flumen contra eam: quasi dicat: Ecclesia persecutionem sustinet a Diabolo per impios; sed a passione Christi habet adjutorium ad bibendum gratanter omnia, 1 Petr. 2, *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum.* Vel, *absorbuit*, idest per gloriam suae resurrectionis omnes tribulationes Ecclesiae consumpsit, quia per resurrectionem omnia sustinere docuit cum ipsum praemium ostendit. Augustinus in Lib. de patientia: *vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum.* Vel, *aperuit* etc. idest Christus aperit latitudinem misericordiae suae ministrans electis intimam consolationem. Vel per hoc *absorbuit*, idest annullat tribulationem immissam contra Ecclesiam, hoc est facit eam libenter ferre. Potest et aliter terra intelligi: scilicet perfectiores in Ecclesia, qui stabiles sunt et portant Ecclesiam, ut terra quae supra sunt. Terra, idest perfectiores. *Adjuvit*, idest adjuvant; quia quod tunc vidit, signabat illud quod in Ecclesia fit. *Mulierem*, idest Ecclesiam. *Et aperuit terra os suum*, idest justi perfecti se paratos exhibent ad sustinendum adversa, sicut qui os aperit in siti se parat ad bibendum. *Et absorbuit flumen*, idest gratanter tribulationes magnas sustinet: et sic Ecclesia juvatur, et per hoc stat Ecclesia et dejicitur draco. Hoc autem fiet maxime tempore Antichristi, et fit nunc quantum ad aliquos et factum fuit tempore martyrum. Act. 31, *ego autem non solum alligari* et cetera. Sed quomodo agit de passione et resurrectione Christi, cum post eam contingant hujusmodi tribulationes? Respondeo. Quia in passione et resurrectione data fuit carnaliter virtus ad sustinendum. Item etsi passio et resurrectio transierunt tempore, manent tamen effectu et virtute. De his ergo agitur consequenter ex eis contra adversa. *Et iratus.* Hic agitur de persecutione, quantum ad minores contra quos pugnat Diabolus, maxime cum non potest majores dejicere. Et primo ostenditur motivum ad praeliandum. Secundo ipsum praelium, *et abiit.* Tertio ostenditur quibus praevalet in praeliando, *et sedit.* Motivum autem est ira, quia non praevalet majoribus. *Et iratus*: quasi dicat: ira juvatur Ecclesia. *Et draco*, idest Diabolus violentus fortis et astutus. *Iratus est*, idest ira contra motus. *In mulierem*, idest contra Ecclesiam, scilicet: quia majora membra non potest dejicere. Genes. 3, *inimicitias ponam inter te et mulierem et incitatus ira. Abiit*, ab istis recedens cum eos vincere non potest. *Facere*, idest parat facere. *Praelium*, immittendo tribulationes corporales vel impias persuasiones per haereticos vel alios. *Cum reliquis*, scilicet cum minoribus. *De semine ejus*, idest de ejus progenie spiritualis, quos scilicet procreavit semine verbi Dei, 1 Petr. 1, *renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi* et cetera. Acrius autem persequitur bonos quam malos: unde dicit: *qui custodiunt mandata Dei*, per operationem; et ideo vult eos ad frangendum pervertere, sicut in primis parentibus. *Cur praecepit vobis Deus?* et cetera. Genes. 3. *Et habent testimonium Jesu*, per audacem confessionem: quasi dicat; illos minores specialius impugnat qui sunt obedientes in mandatorum impletione et sunt constantes in fidei confessione. Primum pertinet ad mores. Secundum ad fidei expressionem, cum necesse est inter tormenta. Rom. 10, *corde creditur ad justitiam, ore confessio fit ad salutem. Et sedit.* Hic ostenditur quibus praevalet: scilicet quibusdam qui sunt infructuosi et reprobi: unde dicitur: *et sedit*: quasi dicat: ita pugnat cum minoribus. Et hoc est quod dicit: *et sedit*, idest sedet, scilicet moram faciens et dominans, *super arenam*, idest super homines malos, infructuosos, viles, fluidos sive labiles et retinentes vestigia vitiorum, sicut arena sterilis est, vilis fluida, et retinens impressa vestigia. *Maris*, idest mundi. Mali enim sunt arena maris, quia ad mare, idest ad mundum pertinent quem diligunt, cujus amaritudinem quasi dulcedinem bibunt. Psalm. *hoc mare magnum et spatiosum* et cetera. Non dicit, supra petram, quia non dominantur nec praevalent solidis; et ideo convertuntur se ad arenam. Sed quid est quod dicitur, *abiit?* Scilicet a majoribus. Unde Glossa, *istos jam deserens.* Non enim videtur dare quietem justis, cum sit nequitia plenus. Respondeo. Dicendum, quod licet semper desideret nocumentum justorum, tamen quandoque quosdam ad tempus saltem modicum deserit, duplici ratione. Una est, ut cum eos videt constantes alios dejicere laboret, sicut haec litera dicit. Alia est ut justos securiores reddat et post facilius decipiat. Gregorius, *ad tempus recedit, non ut malitiae potestatem praebeat, sed ut corda quae per quietem secura reddiderit, repente facilius evertat.* Tertia ratio, quia dominus non permittit ut semper tentet, eosdem justos maxime. Gregorius, *formidari non debet, qui nihil nisi permissus valet.* Item objicitur de ordine: quia fides est ante opera. Quare ergo prius de operibus loquitur? Respondeo. Etsi fides prius sit, tamen opera cum fide sunt digniora et utiliora quam fidei confessio in ore. Item caritas, per quam fit observantia mandatorum, major est, ut dicit Haymon, quam aliae virtutes. Item ipsa opera faciunt hominem constantem ad confitendum nomen et fidem Christi.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

a capite XIII ad caput XV

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 13

[91217] Super Apocalypsim «Vox», cap. 13 *Et vidi de mari* et cetera. Hic agitur de profectu Ecclesiae sub tempore Antichristi. Quoniam autem non est perficere sine divino adjutorio, ideo primo ad praemunitionem ostenditur tribulatio fienda sub Antichristo. Secundo ad consolationem subditur auxilium conferendum a Christo, quartodecimo capite, *et vidi et ecce agnus.* Circa primum primo ostenditur persecutio facienda ab Antichristo mediantibus principibus. Secundo mediantibus pseudopraedicatoribus, *et vidi aliam bestiam.* Circa primum notatur quod persequutio fiet per ipsum et per alios multos qui erunt subjugati Diabolo: unde de aliis perversis et de ipso Antichristo, agitur sub similitudine bestiae habentis multa capita et cornua. Haec bestia est corpus hominum multum perversorum. Capita sunt principes qui eis praesidebunt; unum autem illorum capitum principale erit Antichristus. Primo ergo describitur ipsa bestia. Secundo potestas eidem exhibita, *et dedit illi draco virtutem.* Tertio pugna bestiae cum Ecclesia, *et datum est illi bellum facere.* Quarto poena bestiae debita, *si quis habet aures.* Quinto profectus, sive meriti materia, *hic est patientia.* Bestia vero describitur primo quantum ad originem, *et vidi de mari.* Secundo quantum ad elevationem, *ascendentem.* Tertio quantum ad capitum dispositionem, *habentem capita septem.* Quarto quantum ad coloris varietatem, *et bestia quam vidi.* Quinto quantum ad pedum qualitatem, *et pedes.* Sexto quantum ad oris voracitatem, *et os ejus.* Dicit igitur: *et vidi*: quasi dicat: ita draco laborat ad dejicendos homines, et ad hoc multitudinem perversorum sibi instituet, maxime tempore Antichristi, per quos alios dejiciat. Et hoc est quod dicit: *et vidi*, scilicet interno visu. *Bestiam*, idest corpus sive numerositatem hominum perversorum bestialiter viventium et alios crudeliter devorantium, scilicet vel nocumento spirituali vel corporali. Videtur autem haec bestia intelligenda multitudo malorum, non omnium, sed eorum qui sunt perversiores et per quos Diabolus decipit alios, hoc enim significat nomen bestiae. In hac autem intelliguntur et minores in dignitate saeculi, et etiam majores; quorum capita quidam sunt aliorum, scilicet principes; et inter hos unus maximus erit Antichristus, sicut infra sequitur: unde de hac bestia videtur hic principaliter agi, ratione Antichristi qui est unum principale caput ipsius bestiae. De bestia hac quantum ad corpus perversorum, Isa. 35, *mala bestia non ascendet per eam. Ascendentem*, idest se elevantem sive extollentem ad mala, vel ad nocendum fidelibus, sed tolluntur in altum ut lapsu graviore ruant. Luc. 13, *qui se exaltat humiliabitur. De mari*, idest de mundo tempestuoso per tribulationes et tentationes et amaro per transgressionem, quia ex diversis nationibus mundi colligetur haec bestia. De hoc mari Psalm. *hoc mare magnum et spatiosum.* Vel *de mari*, idest de consortio malorum; quia de toto consortio malorum, erunt quidam pejores et perversiores, qui hic dicuntur bestia, et per alios malos juvabuntur ad

elevandum se contra fideles. Unde Glossa, *per alios malos se extollentem. Habentium capita.* Hic tertio agitur de bestia quantum ad capitum dispositionem, quia vidit bestiam habentem septem capita cum decem cornibus et decem diadematibus. Sub similitudine autem capitum et aliorum praedictorum describitur bestia, quantum ad quatuor. Primo quantum ad principum multitudinem. Secundo quantum ad malitiae perversitatem, *et cornua decem.* Tertio quantum ad jactantiae fastuositatem, *et super cornua.* Quarto quantum ad blasphemiae temeritatem, *et super capita.* Dicit igitur, *habentem capita septem*, idest universos perversos principes, septem vitiis repletos, qui erunt capita aliorum in hac bestia. Et sicut majores erunt dignitate, ita et perversitate. Ita periculosa est dignitas. Amos 6, *vae vobis qui opulenti estis supra Sion, et confiditis in monte Samariae, optimates capita populorum.* Horum autem unum principale caput erit Antichristus, sicut infra dicitur, et per hos principes multum nocebit draco. *Et cornua decem*, idest omnes perversos, per quos ipsi principes malitiose impugnabunt Decalogum. Principes enim per suos ministros et alios adjutores, sive per regna sibi subjecta, compellent vel minis vel damnis vel flagellis vel alio modo per malitiam fideles ad transgrediendum praecepta divina, sicut animalia cornuta suis cornibus impugnant alia. Ideo tales ministri et adjutores per decem cornua signantur, secundum Glossam supra 12, *ecce draco magnus rufus.* Vel per cornua intelliguntur ipsi principes, qui dicuntur capita inquantum super homines sibi subditos regnant. Dicuntur etiam cornua, inquantum divina praecepta impugnant, frangendo in se, et faciendo frangi in aliis, sicut Glossa vult. *Et super cornua ejus*, idest super adjutores et ministros principum, vel similiter ipsos principes, *decem diademata*, idest victoriae de projectione fidelium per transgressionem decem praeceptorum: quasi dicat: jactabunt se fastuose de victoria, quam dicent se de fidelibus obtinuisse, facientes eos Decalogum violare. Supra 9. Et super capita earum tamquam coronae. *Et super capita ejus*, idest super principes, *bestiae*, idest multitudinis perversorum, erunt *nomina blasphemiae*, quia principes valde blasphemabunt Christum, et hoc manifeste: ideo dicitur: *super capita*: quia illa blasphemia erit maxima, ideo dicitur, *nomina blasphemiae.* Quod enim videt nomina blasphemiae in illis capitibus, signat magnitudinem blasphemiae, quia expresse dicitur, *nomina.* Per hoc enim ostenditur, quod magna et expressa et aperta erit blasphemia. Maxime autem blasphemabit unum ex illis capitibus, scilicet Antichristus, de quo infra eodem, *et aperuit os suum* et cetera. *Et bestia quam vidi*, idest perversorum multitudo. *Similis erat*, idest erit, *pardo*, in varietate sententiarum; quia unus habebit unam, et alius aliam, et in eodem variabuntur errore, sicut solet fieri in haereticis; in quibus tamen sententiis multi convenient. Vel, *similis*, in varietate simulationum, quibus celabunt quaedam vitia. Item in impatientia et crudelitate. Pardus enim est bestia varietate discolor, impatiens et saevissima. Jeremiae 13, *si mutare potest Aethiops pellem suam, et pardus varietates suas* et cetera. *Et pedes ejus*, idest illi, qui mittentur a principibus deputati ad pergendum vel obsequendum sicut pedes. Qui, inquam, erunt pedes bestiae, quia alios juvabunt ad malum, erunt sicut *pedes ursi*, idest fortiter et ferociter conculcabunt fideles. Ursus enim est animal, ferox et fortissimum in pedibus, quibus et pedibus conculcat. Daniel. 7, *et ecce bestia alia similis urso. Et os ejus*, idest malitia inhians ad devorandum fideles tormentis, et errorum documentis, sicut *os leonis*, per crudelitatem devorantem. Supra 9, *dentes earum sicut dentes leonum erant.* Vel, *os ejus*, idest majores in peritia loquendi. *Sicut os leonis*, quia devorabunt alios voragine doctrinae, foetebunt errore in doctrina, ut tangit Glossa. *Et* *dedit illi.* Hic agitur de potestate bestiae quam dabit ei draco, et cujus usum permittet: et tamen Antichristus simulabit se habere majorem potestatem quam hanc: per hoc decipientur non pauci. Primo ergo agitur de potestate data bestiae a Diabolo. Secundo de potestate permissa a Deo. *Et datum est ei os.* Circa primum agitur de potestatis collatione. Secundo de majoris simulatione, *et vidi unum.* Tertio de hominum deceptione, *et admirata est.* Dicit igitur, *et dedit illi*, idest dabit multitudini perversorum, *draco*, idest Diabolus ferox, violentus, astutus ut draco, *virtutem suam*, ad operationem miraculorum, *et potestatem magnam*, ad seductionem hominum. Dabit inquam, juvando perversos ad actus perversitatis; quia faciet eos operari adjutorio potentiae suae. Nam in miraculis potest, quia novit naturas rerum, et quia magnam habet potentiam. Item potest dare divitias et alia facere multa: tamen miracula quae faciet, non proprie dicuntur miracula; quia non subito ea faciet, sed repente. Item multa faciet falso non vere, sicut et falso simulabit se resurrexisse, ut sequitur. De potestate autem Diaboli, quae dabitur Antichristo, dicitur specialiter 2 Thessal. 2, *cujus est adventus secundum operationem Satanae in omni virtute* et cetera. Job 41, *non est potestas super terram. Et vidi.* Hic agitur de majoris potestatis simulatione; quia Antichristus qui erit unum magnum caput hujus bestiae, simulabit se habere majorem potestatem quam habeat; et ideo simulabit se per tres dies mortuum, et tunc latebit; post vero apparebit dicens se resurrexisse, sicut dicit Ambrosius, et habetur in Glossa. Primo ergo tangitur simulatio mortis. Secundo simulatio resurrectionis, *et plaga.* Dicit igitur, *et vidi unum de capitibus suis*, Glossa, *Antichristum. Quasi occisum*, idest fingentem se tamquam mortuum, ut per hoc possit postea credi resurrexisse: *in mortem*: hoc additur ad ostendendum, quod fingeret se esse vere et plene mortuum, ne credatur. Beatus Joannes loquitur communiter, secundum quod dicitur aliquis quasi occisus, vel quasi mortuus, quando est morti propinquus. Proverb. 3, *abominatio est domino omnis illusor. Et plaga mortis ejus*, quia mors plaga est, quia naturam laedit, *curata est. Ly quasi*, est repetendum, secundum Haymonem: idest Antichristus qui prius per triduum credebatur mortuus, postea credetur resuscitatus. Non tamen secundum veritatem erit curata plaga mortis in eo, quia non prius habuerat veram mortem; sed potius eum absorbebit; quia post occidet eum dominus spiritu oris sui, 2, Thessal. 2, finget autem se ascendere in caelum, unde ascendet in aera ferentibus eum Daemonibus, ut dicit Glossa. Sed postquam se multum inter homines magnificaverit, interficietur vili morte divina virtute, ut dictum est. *Et admirata est.* Hic agitur de hominum deceptione. Multi enim ex phantastica Antichristi resurrectione decipientur. Deceptio autem haec describitur primo, quantum ad erroris considerationem. Secundo, quantum ad cultus exhibitionem, *et adoraverunt draconem.* Ubi primo ostenditur cultus qui exhibetur Diabolo. Secundo qui Antichristo, *et adoraverunt bestiam*: et hoc tum quantum ad reverentiam adorationis, tum quantum ad verbum magnificationis, dicentes: *quis similis.* Dicit igitur, *et admirata*: quasi dicat: ita se resurrexisse finget Antichristus, *et admirata est universa terra*, idest omnes terreni homines per hoc decepti et illusi admirabuntur quod talem habeat Antichristus potestatem. Admirata est inquam, *post bestiam*, Glossa *post Antichristum.* Bestia hic videtur poni pro ipso Antichristo qui erit principale caput praemissae bestiae multitudinis perversorum: et ipsam multitudinem perversorum approbabunt, et imitando sequentur: quasi dicat: postquam se resurrexisse finxerit, multi ex hoc mirabuntur et ibunt post Antichristum ejus errores sequendo. Gregorius in Gregoriano super Job, et habetur in moralibus: *hostis antiquus reprobum hominem tunc ingressurus, cunctos quos carnales invenerit, sub suae jugo dominationis rapit.* Sed numquid homines omnes, et electi, ipsum sequentur? Constat quod non. Quomodo ergo dicitur: *admirata est universa terra* et cetera? Respondeo. Dicendum quod multi, sicut dicit Gregorius, ejus documenta, tormenta, et facta contemnent. Quod vero hic dicitur *universa terra*, dicitur quantum ad reprobos terram amantes. Unde Gregorius: *cunctos quos carnales invenerit. Et adoraverunt draconem*, idest Diabolum qui sub specie boni se adorari procurat, *qui dedit potestatem bestiae*, idest Antichristo bestialiter viventi, et crudeliter fideles persequenti. Nomen enim bestiae quod supra est positum pro perversorum multitudine, hic appropriatur Antichristo qui est omnium impiorum caput, quia ejus apparens potentia redundabit in exaltationem aliorum perversorum potestatem, scilicet resurgendi, ut videbitur. Vult utique multum Diabolus adorari. Unde Matth. 4, *haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.* Non solum adorabunt Diabolum, sed etiam Antichristum: unde sequitur, *et adoraverunt bestiam*, idest adorabunt Antichristum se eidem humiliantes, quem credent resurrexisse, sicut discipuli dominum post resurrectionem. Matth. ultimo: *abierunt in Galilaeam, et videntes eum adoraverunt. Dicentes.* Hic ostenditur cultus qui Antichristo exhibebitur quantum ad verbum magnificationis. Et primo ponitur magnificatio quantum ad potestatem operandi, *dicentes quis similis bestiae?* Idest Antichristo in potestate, ut tanta possit agere, cum ex magna virtute resurrexerit: sed de Deo hoc potius dicitur. Ecclesiastici 3, *magna potentia Dei solius.* Secundo quantum ad potestatem vincendi, quia dicent nullum ei posse resistere, *et quis poterit pugnare cum ea?* Quasi dicant: nulli, sive ejus voluntati resistendo sive aliter. Sed licet potestatem habeat magnam vincendi corporaliter, tamen non erit inde extollendus, tum propter abusum, tum quia non habebit eam nisi procurante Diabolo, et permittente Deo: unde infra eodem: *et datum est illi bellum facere* et cetera. *Et datum est.* Habita de potestate quae dabitur Antichristo a Diabolo, hic agitur de potestate permissa a Deo. Et primo ostendit divinam permissionem. Secundo temporis durationem, *et data.* Tertio permissi exequutionem, *et aperuit os suum.* Dicit igitur, *et datum est ei*, idest dabitur ei, *os loquens magna*, ad magnificationem sui. Psal. *disperdat dominus universa labia dolosa. Et blasphemias*, idest injuriam Dei: blasphemabunt enim Deum, ut ipse solus colatur ut Deus. Daniel. 7, *et sermones contra excelsum loquetur*: quasi dicat: permittetur a Deo se arroganter magnificare, et dicere se esse Deum excellentem prae omnibus diis qui coluntur ab hominibus, et ipsum Deum verbis injuriosis blasphemare. Valde enim superbus erit, et se etiam Deo praefert, et sicut Deus vel plus quam Deus coli procurabit. 2 Thessal. 2, *qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur aut colitur Deus. Data est ei*, idest a Deo permissa, *potestas*, quam habebit procurante Diabolo, et per subjectionem principum sub eo, *facere menses quadraginta duos*, idest permittitur a Deo operari ea quae sunt nequitiae, blasphemare Deum extollendo seipsum et persequendo Dei electores per tres annos et dimidium. Ecce quantum durabit persequutio ejus. Supra 11, *et civitatem sanctam conculcabunt pedibus mensibus quadraginta duobus.* Quod autem dicitur facere, potest sic suppleri, *facere*, scilicet opera nequitiae. *Quadraginta duos menses* idest per quadragintaduos menses: quandoque enim ponitur accusativus loco ablativi, ut, ille homo vixit centum annos. Vel sic, et magis proprie ut videtur. *Facere* idest complere, *menses quadragintaduos*, idest tempus quadragintaduorum mensium, scilicet, in nequitia sua. *Et aperuit os suum.* Ecce permissi exequutio: hoc est, aperiet, juxta permissionem praemissam. *Os suum.* Per apertionem oris sui, notatur magnitudo blasphemiarum: sicut in apertione oris dominici notatur magnitudo documentorum. Matth. 5, *et aperiens os suum* et cetera. *In blasphemias*, idest ad dicendas blasphemias, *ad Deum*, idest contra Deum. Aperiet inquam, os suum, *blasphemare*, idest ad blasphemandum, *nomen ejus*, idest ad loquendum verba injuriae contra nomen Dei, dicendo quod statuta Dei sive praecepta, non sunt servanda, et quod non est alius Deus praeter se: et hoc dicet ad deprimendum nomen Dei, et ad extollentiam sui. Daniel. 7, *adversus Deum deorum loquetur magnifica.* Et aperiet os suum ad blasphemandum, *tabernaculum ejus*, idest Ecclesiam militantem, quae militat Deo. Tabernaculum enim dicitur habitaculum pugnantium in bello. Psal. *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo?* Vel, *tabernaculum*, idest carnem Christi in qua Christus pro nobis militavit. Psal. *in sole posuit tabernaculum suum.* Dicet enim Christum hominem fuisse. Propter hoc et propter alia dicitur Antichristus. Et tamen de Christo dicitur Joan. 1, *et Deus erat verbum.* Roman. 9, *qui est Deus benedictus in saecula. Amen.* Colossens. 2, *in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Et eos qui in caelo*, idest in caelesti conversatione habitant: quasi dicat: blasphemabunt Deum et fidelium congregationem, et maxime majores de Ecclesia. Vel eos qui in caelis habitant, idest sanctos qui sunt in patria, quia dicent eos esse damnatos, cum tamen dicatur Matth. 5, *beati qui persequutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Item in eodem, *gaudete et exultate* et cetera. Philip. 1, *cupio dissolvi et esse cum Christo.* 2 Corinth. 5, *scimus quoniam si terrestris* et cetera. Contra tales dicitur Isaiae 5, *vae qui dicitis bonum malum et malum bonum; ponentes tenebras lucem et lucem tenebras; ponentes amarum in dulce, et dulce in amarum. Vae qui sapientes estis in oculis vestris, et coram vobismetipsis prudentes. Vae qui fortes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem; qui justificatis impium pro muneribus, et justitiam justi aufertis ab eo.* Gregorius in Gregoriano: *super sanctos quoscumque homines, et super ipsius divinitatis potentiam extollet, ita ut homo peccator; et tamen homo despiciens aestimari Deum se super homines mentiatur. Et datum est.* Hic agitur de pugna bestiae cum Ecclesia ex parte Antichristi, quod erit maximum caput illius bestiae. Et primo ostenditur pugna. Secundo victoria, sive efficacia, *et vincere.* Tertio victoris potentia, *et data.* Dicit igitur, *et datum est illi*, idest permittetur Antichristus a Deo, quia non poterit nisi a Deo permissus, *bellum facere cum sanctis*, idest cum justis, scilicet disputando, persuadendo, comminando, flagellando. Et intelligitur quod juxta hanc permissionem pugnabit. Daniel. 7, *cornu illud faciebat bellum adversus sanctos. Et vincere illos*, scilicet corporaliter, ut dicit Glossa, quia affliget eos et interficiet. Hanc tamen victoriam non timent servi Dei, et ideo vincunt, non vincuntur spiritualiter. Matth. decimo: *nolite timere eos qui occidunt corpus.* Ut autem ostendatur magnitudo potentiae ad vincendum, subditur, *et data.* Et primo agitur de ejus potentia communiter respectu bonorum et malorum; scilicet quantum ad victoriam corporalem vel spiritualem. Secundo specialiter, scilicet respectu malorum ad victoriam spiritualem, *et adoraverunt.* Dicit igitur, *et data est ei*, idest a Deo permittitur, *potestas*, quam Diabolus subministrabit ei, et per se, et per principes, quos ei subjiciet, *in omnem tribum et populum*, idest in omnem populum Judaeorum de omni tribu ipsorum, ut fiat endiadis, sicut cum dicitur, *arma virumque cano.* Per populum enim et tribum intelliguntur hic Judaei; per linguam vero et gentes intelliguntur diversae gentilium nationes. Unde sequitur, *et linguam et gentem*, idest in omnes gentiles secundum diversitatem omnium linguarum. Vel possunt haec distingui, secundum quadruplicem hominum diversitatem, ut supra 10. Quasi dicat: potestatem habebit vincendi tam Judaeos quam gentiles; scilicet vel corporaliter solum quantum ad electos, vel corporaliter simul et spiritualiter quantum ad reprobos, quos vincet spiritualiter per afflictionem corporalem. Daniel. 7: *et roborabitur fortitudo ejus, sed non in viribus suis, et supra quam credi potest universa vastabit, et prosperabitur et faciet et interficiet robustos* et cetera. *Et adoraverunt*, idest adorabunt venerando et colendo, *eam*, scilicet bestiam, idest Antichristum. *Omnes qui inhabitant terram*, idest omnes terrenorum amatores. Unde dicit Gregorius in moralibus de Diabolo operante per Antichristum: *qui bonis praesentibus delectantur, potestati illius se absque retractione subjicient.* Ut autem ostendat se loqui de reprobis, subdit, *quorum non sunt nomina scripta in libro vitae*; idest qui in aeterna Dei dispositione non sunt praedestinati ad vitam perpetuam. Liber enim vitae est aeterna dispositio, in qua electi sunt quasi in libro scripti, quia ad vitam praeordinati. Vitae inquam, *agni*, scilicet Christi, qui ad hanc vitam ab aeterno praeordinavit et eam tamdem dabit. Vel libro, inquam, *agni*, quia aeterna dispositio, licet toti Trinitati conveniat, tamen filio attribuitur: quare in filio pater omnia disposuit, sicut in sua sapientia, et per ipsum in tempore perficit. Item quia disposuit per filii passionem dare vitam electis. Ipse ergo liber secundum rem, est ipse agnus, sicut dicit Glossa; sicut aeterna dispositio est ipse Deus. Reprobi autem non sunt scripti in hoc libro vitae, sed in libro mortis. Jeremiae 17, *recedentes a te in terra scribentur.* Per hoc autem quod dicit, *nomina non sunt inscripta* etc. removet ab eis familiaritatem divinae dilectionis et electionis, quam habet ad electos. Propter quod dicitur Lucae 10, *gaudete autem quoniam nomina vestra scripta sunt in libro vitae.* Sed objicitur, quia de nominibus reproborum fit quandoque mentio sub affirmatione: supra 11, *occisi sunt in terraemotu, nomina hominum septem millia.* Respondeo. Dicendum quod per illud intelligitur reprobos non habere nisi solum nomen vitae, dum dicuntur Christiani vel fideles quidam ipsorum, vel dum secundum diversas sectas, nominant se justos et recte agentes. Supra 3, *nomen habes quod vivas et mortuus es.* Non ergo illud dicitur propter divinam approbationem, sed propter solam nuncupationem: hic autem nomen dicit approbationem et familiaritatem divinam. Exod. 33, *novi te ex nomine. Qui occisus est*, scilicet in suis, ut Abel Genesis 4, *ab origine mundi*, Abel enim fuit occisus quasi in origine mundi; et sic quasi ab initio mundi coepit persequutio, qua impii agnum in suis persequuntur. Simile, Act. 9, *Saule quid me persequeris?* Vel, *occisus* etc. idest ab origine mundi praevisus occidi; quia ab aeterno dispositum est hunc agnum esse occidendum. Simile Ecclesiastici 24, *ab initio et ante saecula creata sum*, idest praevisa creari secundum humanitatem. Per hoc autem excitat beatus Joannes affectum fidelium ad amorem agni, a cujus vita excluduntur reprobi, non ipsi. Sed quare dicit, *ab origine mundi*, cum ab aeterno hoc dispositum sit? Respondeo. Hoc quod dicitur, *ab*, accipitur inclusive, ita quod includat, ita disponi hanc ipsam mundi originem: et dat intelligi dispositionis aeternitatem: sed Scriptura quandoque exprimit id quod melius ab homine mortali capitur. Magis autem capit homo id quod dicitur circa mundum et mundi originem, quam quod dicitur de ipsa divina aeternitate. Simile dicitur in Psalmis: *a saeculo et usque in saeculum tu es Deus.* Utrumque autem tangitur Ecclesiastici 24, *ab initio et ante saecula creata sum.* Item per hunc loquendi modum datur via ad multiplicem intellectum, ut patet in Glossa. *Si quis.* Hic agitur de poena bestiae debita;

hic enim ostenditur impios esse damnandos, qui fideles cruciabunt. Sed quia ad considerationem poenae malorum sequitur timor per quem vitatur imitatio ipsorum, ideo primo fit excitatio ad considerationem dicendorum. Secundo subditur ipsa poena impiorum, *qui in captivitatem.* Poena autem hujus est aeternum supplicium quod culpae debetur. Unde primo ostenditur poena debita crudelitati affligenti citra mortem. Secundo crudelitati infligenti ipsam mortem, *qui in gladio.* Dicit igitur, *si quis*: raritas intelligitur per hoc quod dicit, *si quis habet aures*, internas, scilicet intellectum et affectum; quia utrumque concurrit ad salubrem auditum, *audiat*, idest efficaciter intelligat cum affectu, et etiam cum effectu, quae poena debeatur impiis; et ideo eis non adhaereat, nec eos imitetur ne poenam consimilem incurrat. Unde Glossa: *quasi dicat, cavete omnes.* Supra 2, *qui habet aures audiat, quid spiritus dicat Ecclesiis.* Quid autem sit audiendum, subditur, *qui in captivitatem*, corporalem, quia impii tempore Antichristi captivabunt fideles, vel etiam spiritualem, ut dicit Glossa, *duxerit*, scilicet cultores Dei. Habacuc 1, *congregabit quasi arenam captivitatem, in captivitatem*, aeternae poenae, *vadet.* Isaiae 33, *vae qui praedaris, nonne et praedaberis? Qui in gladio*, materiali vel spirituali, scilicet persuasionis, *occiderit*, homines, *oportet*, necessitate justitiae, *eum gladio*, divini judicii, vel aeterni supplicii, *occidi*: poena enim aeterna mors est. Hoc dicitur propter Antichristum et suos, qui captivabunt et occident fideles, et ideo ipsi captivabuntur et occidentur morte perpetua. Captivatio Inferni, est intrusio Tartarea. Occisio autem afflictio perpetua, quae excludet a vita suavissima quae Deus est. Matth. 26, *omnes qui acceperint gladium gladio peribunt.* Sed objicitur, quia animae damnatae semper vivunt: quomodo ergo occidentur? Respondeo. Dicendum quod damnati dicuntur occisi, non propter amissionem naturalis vitae, sed propter acerbitatem angustiae Tartarea; quae tanta est quod vivere in ea mors est. Unde Augustinus, 7 Lib. de civitate Dei: *nam etsi anima in poenis vivit aeternis, mors est potius aeterna quam vita.* Item propter privationem vitae mellifluae quae Deus est. Unde Augustinus in eodem: *summa mors animae est, alienatio a vita Dei in aeternitate supplicii. Hic est.* Hic ostenditur materia profectus Ecclesiae, quia tribulatio tunc erit materia profectus. Ad hunc autem profectum concurrent duo: scilicet patientia in sustinendo, fides in informando; quia fides cum dilectione informabit ipsam patientiam, et faciet esse meritoriam. Item patientia in affectu, fides in intellectu, scilicet practico. *Hic*, scilicet in praedicta persequutione, *est*, hoc est erit, *patientia*, idest materia patientiae; quia patientia excitatur in adversis. Roman. 5, *tribulatio patientiam operatur.* Gregorius, *sancti corporalem poenam, lucra putant; quia per hanc aeternam evadere non ignorant. Et fides sanctorum*, idest materia probandae fidei justorum. Fides enim probatur adversis cum vincit, non a diversis; cum vincit non vincitur, sicut aurum igne. 1 Petri 1, *modicum nunc si oportet contristari in variis tentationibus, ut probatio vestrae fidei multo pretiosior auro, quos per ignem probatur* et cetera. Fides enim est quae docet et juvat pati adversa, fugere vitia, agere bona: ostendit praemium simul et supplicium, et alia motiva ad bonum, et sic vincit. 1 Joan. 5, *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.* Sancti sunt viri justi, qui sunt a faece vitiorum sinceri, et tam a culpa omissi quam commissi sunt mundi, et per hoc mundo mortui. Unde Isidorus: *sancti viri ita huic mundo moriuntur, ut soli Deo vivere delectentur.* Vel, *hic*, idest in consideratione poenae et gloriae, *et patientia*, idest causa patienter sustinendi. *Et fides*, idest causa tenendi fidem. Sed quare non tangitur de caritate, sine qua nec patientia valet, nec fides? Item fides praecedit patientiam; quia prima virtus est secundum actum. Item quaerit Haymo cur Deus suos sic permittit affligi? Respondeo. Ad primum: quod de caritate tangit implicite in ipsa fide, quia de fide formata agit, ut patet ex hoc quod addidit sanctorum: sed quandoque loquitur Scriptura breviter: fides enim non est in sua plena ratione, nisi sit cum caritate; quia cognitio divinorum de se ordinat ad affectum. Simili modo accipitur Matthaei ultimo: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ad aliud potest dici, quod fides tripliciter consideratur: aut inquantum movens, aut inquantum informans, aut inquantum effulgens. Inquantum movet alias virtutes, quantum ad actum praecedit: inquantum autem cum caritate informat actus aliarum virtutum, et se habet in ratione ultimi completivi ordine naturae et fine temporis; quia quod est completivum tenet rationem posterioris ordine naturae, et sic ponitur hic. Item inquantum effulget, hoc est manifestatur per actum patientiae, sed habet in ratione consequentis; quia manifestans prius est manifestato, inquantum hujusmodi. Ad aliud respondet Haymo, quia filii sunt et paterna haereditate donandi: flagellat autem omnem filium quem recipit: Hebraeor. 12, *reprobi autem in bonis dies suos agunt, et bonos persequuntur, et sic ab haereditate excluduntur.* Haymo, *ira quae nunc misericorditer a sanctis incipit, in reprobis sine misericordia conquiescet. Et vidi aliam.* Hic agitur de persequutione facienda ab Antichristo, mediantibus pseudo praedicatoribus: unde Glossa: *descripta tribulatione.* Sic autem proceditur. Primo describit pseudo praedicatorum persequutionem. Secundo excitat fideles ad circumspectionem, *hic sapientia est.* Circa primum primo ponitur descriptio persequutorum. Secundo subditur persecutio ipsorum, *et loquebatur.* Describit autem persequutores quantum ad tria. Primo quantum ad vitae perversitatem sub nomine bestiae. Secundo quantum ad progressum perversitatis, *ascendentem.* Tertio quantum ad simulationem sanctitatis, *et habebat.* Dicit igitur, *et vidi*: quasi dicat: ita mihi ostensum est quo modo Antichristus persequetur Ecclesiam per principes. Ostensum etiam mihi est, quomodo persequetur eam per suos praedicatores. Et hoc est, *et vidi bestiam*, idest coetum pseudo apostolorum, quos Antichristus per mundum mittet, ut dicit Glossa, qui erant bestiales, per vitae brutalitatem quo ad se, et crudelitatem, in Catholicos. *Aliam*, a praemissa et ea minorem. Gregorius in Gregoriano: *Antichristus praedicationem suam, in sapientium carnalium sensibus ponens, praedicatores suos, in saeculo per populos sparget. Ascendentem*, per progressum de malo in malum; quia in principio ascendent de malo in malum proficiendo, *de terra*, idest de amore terrenorum: hoc enim facit eos proficere in perversitate: scilicet amor divitiarum, delitiarum, et honorum. Diabolus enim revelabit Antichristo thesauros absconditos auri et argenti. Gregorius loquens de malis qui erunt sub Antichristo: *nonnulli fidem rerum caelestium ad vitae temporalis desiderium inclinabunt.* Vel, *ascendentem*, idest se per superbiam elevantem. *De terra*, idest de terrena dignitate. Unde Gregorius super hunc locum: *de terra quippe ascendere, est de terrena gloria superbire. Et habebat*, idest habebit, *duo cornua*, scilicet sapientiam in doctrina et perfectionem in vita, quibus cornibus impugnabit fideles haec bestia: simulabunt enim se habere sapientiam et vitam. *Similia agni*, idest similia cornibus agni. Vidit beatus Joannes bestiam quamdam habentem cornua, quasi cornua agni: hoc autem vidit propter mysterium, quia pseudo praedicatores dicent se habere sapientiam et vitam quae vere in Christo fuerunt: in ipsis autem solum phantastice: unde dicit *similia.* Gregorius super hunc locum: *praedicatorum Antichristi multitudo eam quam in se veraciter dominus habuerit sibi singularem inesse sapientiam mentietur et vitam.* Haec sunt cornua agni nostri, scilicet sublimitas sapientiae et eminentia vitae, quibus impugnavit et adhuc impugnat impios. Vel haec duo cornua sunt duo testamenta quae sibi usurpabunt, quae tamen sunt agni vere; et per hoc male exposita impugnabunt fideles quae non implebunt, licet hoc simulent. Unde Gregorius super hunc locum. *Praedicatores Antichristi clari erunt per justitiae simulationem, sed obscuri per nequitiae perpetrationem. Et loquebatur.* Hic agitur de persequutione impiorum. Et primo agitur de persecutione verbi. Secundo de persequutione operis, *et potestatem.* Dicit igitur: *et loquebatur*, idest loquetur. *Sicut draco*, idest perversa suadendo et blasphemando Deum et sanctos. Erit haec bestia conformis Diabolo loquenti in Antichristo. Loquentur tamen simulando se habere cornua agni, ut sic decipiant. Unde Gregorius super hunc locum. *Ista ergo bestia*, idest praedicantium multitudo, *assumet agni speciem ut draconis exerceat operationem.* Item nomine draconis intelligitur venenum et astutia infundendi. Loqui ergo sicut draco, est, loquendo perversa, secundum conformitatem Diaboli sub simulatione veritatis venenum infundere. Psalm. *venenum aspidum sub labiis eorum. Et potestatem.* Hic agitur de persequutione operis: quia non tantum verbo, sed et facto persequentur fideles. Haec autem persequutio principaliter erit spiritualis. Licet enim corporaliter et temporaliter persequentur Ecclesiam, totum tamen fiet ad Ecclesiae subversionem. Primo autem fiet persequutio operis in generali. Secundo in speciali, *et fecit terram.* Dicit igitur: *et faciebat*, idest coetus praedicatorum Antichristi. *Faciebat omnem potestatem prioris bestiae*, idest exercebit omnem operationem potestatis Antichristi. Omnes enim modo decipiendi exercebunt quibus et Antichristus potestate diabolica: quae erit principaliter in Antichristo, erit tamen et in aliis. *In conspectu ejus*, idest secundum beneplacitum ejus. 2 Corinth. 2, *ex Deo coram Deo in Christo loquimur.* In omnibus enim praeponent caput suum, idest Antichristum, ut dicit Glossa. Ex hoc patet quod eum suum dominum et caput vocabunt. *Et fecit terram.* Hic ostenditur persequutio operis in speciali. Haec autem persequutio fiet hoc modo. Praedicatores enim Antichristi facient homines Antichristum adorare. Item facient miracula per quae inducent multos a fide recedere. Item facient homines statuam Antichristi colere. Item compellent multos characterem sive signum Antichristi portare. In his quatuor magna erit persequutio animarum; et ad hanc adjungetur persequutio corporum. Primo ergo ostenditur persequutio quantum ad Antichristi adorationem. Secundo quantum ad miraculorum operationem, *et fecit signa.* Tertio quantum ad statuae venerationem, *dicens habitantibus.* Quarto quantum ad subjectorum consignationem, *et faciet omnes.* Dicit igitur: *et fecit*, idest faciet promissis, vel donis, vel minis, vel flagellis, vel aliis modis. *Terram*, idest terrae amatores, *et inhabitantes in ea*, idest perseverantes in amore terrae, hoc est terrenae vanitatis. Vel, *terram*, idest homines de terra secundum corpus conditos, et ideo ad terram per affectum inclinabiles: unde sequitur: *et inhabitantes in ea*, scilicet terra secundum animam, hoc est amatores terrenorum. *Adorare bestiam primam*, idest de qua prius narratum est, scilicet Antichristum. *Cujus curata est*, idest curata videbitur. *Plaga mortis*, idest qui resurrexisse credetur. Nota Glossam: *quia hi simulata resurrectione* et cetera. De hoc supra eodem, *et plaga mortis ejus curata est.* Et sequitur: *et adoraverunt bestiam* et cetera. Valde enim superbus erit Antichristus, et per suos praedicatores procurabit se coli et nomen suum diffundi. Unde Gregorius in Gregoriano: *nomen suum longe lateque ante mortem suam conabitur Antichristus diffundere; et in terrena gloria appetet, si possibile esset, in perpetuum permanere. Et fecit signa.* Hic agitur de persequutione quantum ad miraculorum operationem: per hoc enim multi pervertentur. Primo autem ostendit ipsam miraculorum operationem. Secundo consequentem hominum subversionem, *et seduxit.* Miracula autem tangit primo in generali. Secundo describit in speciali, *ut etiam.* Dicit igitur: *et fecit*, idest faciet, scilicet coetus pseudo praedicatorum Antichristi. *Signa magna*, idest magna miracula, quae videbuntur signa magnae potestatis in Antichristo, ad cujus honorem fient per operationem Daemonum ex permissione divina. Unde dicit Gregorius in Gregoriano: *illo tempore complebitur, quod veritatis ore per Evangelium dicitur: surgent pseudo Christi et pseudo prophetae, et dabunt signa magna et prodigia, ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi. Ut etiam*: quasi dicat: multa signa faciet haec bestia ita. *Ut etiam ignem*, ad literam. *Faceret*, idest faciat, *de caelo descendere in terram*, scilicet super eos qui Antichristo obedient, quia confirmationem suae praedicationis dabunt spiritum malignum in specie ignis, sicut dicit Glossa, sicut apostolis datus est spiritus sanctus in specie ignis. Act. 2, *apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis. In conspectu hominum*: quasi dicat: hoc fiet aperte, ut per hoc inducant homines ad credendum quod ipsi erunt sanctiores quam discipuli Christi qui acceperunt in conclavi. Antichristus et sui facient secundum simulationem facta Christi, ut fidem Christianorum pervertant et eos Antichristianos faciant. Simulabit enim Antichristus mortem et resurrectionem et ascensionem, ut habitum est supra, et finget spiritus sancti missionem, ut hic habetur, *et seduxit*, scilicet bestia, idest seducet, idest seorsum a virtute ducet. Per praesens notatur studium et insistentia. *Habitantes in terram*, per amorem, hoc est terrae amatores, propter signa, idest miracula quae data sunt, idest permissa a Deo. *Illi*, scilicet bestiae, idest coetui pseudo praedicatorum. *Facere*, idest quae permittetur facere. *In conspectu bestiae*, idest secundum beneplacitum et justum Antichristi, vel ad praesentiam nominis invocati, *quia ad invocationem nominis Antichristi facient hujusmodi miracula*, ut vult Glossa: tamen totum fiet operatione Diaboli sicut dicitur 2 Thessal. 2, *cujus est adventus secundum operationem Satanae in prodigiis* et cetera. De hujus seductione, Matth. 24, *multi pseudo prophetae surgent et seducent multos.* Et sequitur: *et dabunt signa magna et prodigia* et cetera. *Dicens.* Hic agitur de persequutione quantum ad statuae reverentiam; quia compellent pseudo apostoli, homines facere statuam Antichristi: et videbitur statua loqui et futura praedicere: et compellentur homines eam adorare. Primo ergo tangit statuae formationem. Secundo formatae loquutionem, *et datum.* Tertio humanam venerationem, *et faciet ut quicumque.* Dicit igitur: *dicens*: quasi dicat: seducet homines, dicens, idest praecipiens. *Habitantibus in terra*, idest amatoribus terrenorum, quia tales erunt Antichristo subjecti et per istos seducent alios. *Ut facerent*, idest faciant. *Imaginem*, idest ad literam statuam aliquam, *bestiae*, idest Antichristi. *Quae*, scilicet bestia. *Habet plagam gladii*, idest cicatrices sive vestigia vulnerum quae sunt signa praeteritae mortis; quae mors per gladium intelligitur, sicut legitur de Christo. Joan. 20, *infer digitum tuum huc* et cetera. *Et vixit*, idest simulate resurrexit. Potest etiam aliter intelligi sic. *Dicens*, idest praedicans. *Ut facerent imaginem* etc. idest ut faciant se conformes Antichristo sequendo ejus documenta; qui resurrexisse videbitur; sicut praedicatores Christi praedicant hominibus, ut ei se conforment, 1 Petr. 2, *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus. Et datum est illi*, idest dabitur pseudo praedicatoribus a Diabolo, divina permissione. *Ut daret*, idest ut dent. *Spiritum*, scilicet malignum. *Imagini bestiae*, idest statuae Antichristi; quia praedicatores Antichristi facient spiritum malignum esse in illa statua, et per illum spiritum loquetur statua phantastice. Unde sequitur: *et datum est ei*, scilicet multitudini pseudo praedicatorum facere, *ut loquatur imago bestiae*, idest statua Antichristi; quia, sicut dicit Glossa, arte magica per virtutem Daemonis facient statuam loqui et futura praedicere. Sed ex hoc quod dicitur, *ut daret spiritum imagini*, videtur quod imago sive statua hujusmodi sit viva, si in se spiritum habeat. Item si statua loquatur, ergo erit creatura rationalis, quia loqui est creaturae rationalis. Respondeo. Ad primum dicendum, quod statua non erit viva; quia licet habeat spiritum malignum inhabitantem, non tamen naturaliter unitum. Habebit ut motorem, non ut formam perficientem. Ad aliud dicendum, quod loqui non sumitur proprie, sed secundum quod per spiritum praesidentem idolis. Dicebantur olim idola loqui, cum Daemones in eis dabant responsa. Loqui enim est cum intentione proferre per organum rationali animae unitum naturaliter. Aliter potest intelligi sic, *datum est*, idest dabitur illi coetui pseudo praedicatorum, ut prius. *Ut daret*, idest ut det, scilicet *spiritum*, scilicet malignum. *Imagini bestiae*, idest hominibus qui erunt conformes Antichristo, et per hoc erunt ejus imago. Et dabitur ei facere *ut loquatur imago bestiae* variis signis: quia sicut dicit Glossa, *faciet Antichristus vel sui praedicatores spiritum malignum super homines descendere et variis linguis loqui*, sicut de apostolis legitur, Act. 2, *et de aliis fidelibus*, Act. 10, *audiebant illos loquentes linguis* et cetera. Et heu multi hodie portant imaginem bestiae, idest Antichristi vel Diaboli per conformitatem. Matth. 22, *cujus est imago haec et inscriptio? Dicunt ei: Caesaris. Et faciet*, haec bestia, scilicet multitudo pseudo praedicatorum, per principes qui eis obedient. *Ut quicumque non adoraverint imaginem bestiae*, idest statuam Antichristi ad literam. *Occidantur*, morte corporis. Quos enim pseudo apostoli non poterunt documentis vel miraculi pervertere, per principes trucidabunt et occident. Unde Gregorius, *quos praedicatores appetent loquendo seducere, multi potentum studebunt et saeviendo et affligendo terrere. Et faciet omnes.* Hic agitur de persequutione, quantum ad consignationem; quia compellent homines habere signum Antichristi. Primo autem ostendit consignandorum numerositatem. Secundo ostendit compulsionem ad consignationem, *quod ne quis.* Dicit igitur: *et faciet*, praedicta bestia, per principes vel alio modo. *Omnes pusillos*, idest parvos potestate, ut sunt minores. *Et magnos*, potestate, ut sunt majores. *Et divites et pauperes*, in rebus, *et liberos et servos*, secundum personalem conditionem. Et ita eos qui signum Antichristi habebunt, describit quantum ad potentiam, quantum ad fortunam, quantum ad personam sive conditionem personae, ut est libertas et servitus. Quod autem dicitur: *omnes pusillos* etc. facit distributionem non pro singulis generum, sed pro generibus singulorum, quia de pusillis et magnis multi pervertentur; similiter et de aliis, non tamen omnes. Vel, *pusillo*, apud Deum, magnos apud homines. *Divites*, rebus. *Pauperes*, virtutibus. *Liberos* a Deo. *Servos* sub peccato vel Diabolo. *Habere characterem*, idest signum Antichristi. *In dextera manu*, idest in aperta operatione, *aut in frontibus*, idest in confessione oris, ita quod non erubescant confiteri nomen et dominium Antichristi. Sicut enim veri Christiani habent signum Christi per fidem formatam in corde et rectitudinem in opere et expressionem fidei in ore: ita compellentur homines portare signum Antichristi, quod signum erit iniquitas in opere; quod est habere signum in manu. Vel audaciam confitendi nomen ejus ore, quod est portare signum in fronte, per quam intelligitur audacia. Unde Glossa, *in manu.* Per dexteram autem manum signatur opus malum apertum, quia manus dextera magis est in promptu. Hoc est signum contrarium signo electorum. De quo supra 7, *quoadusque signemus* et cetera. Ad hujusmodi autem signum compellent per poenam: unde sequitur: *et faciet ne quis possit emere*, ab aliis. *Aut vendere*, aliis. *Nisi habeat characterem*, idest signum, scilicet in opere. Signum enim Antichristi portabit, qui ei per opera se conformabit. *Aut nomen bestiae*, scilicet Antichristi in denominatione vel expressione; quia compellentur portare nomen Antichristi, ut scilicet denominentur ab eo Antichristiani, ab Antichristo vel alio nomine, sicut a Christo dicuntur Christiani. Item ut ejus nomen ore confiteantur. *Aut numerum nominis ejus*, scilicet in corde expectando, scilicet a Deo remunerationem minorem quae signatur per sex, vel mediocrem quae per sexaginta, vel maximam quae per sexcentos; et credendo ipsum posse sic suos remunerare. Iste enim est numerus nominis Antichristi, sicut post sequitur. Nota Glossam, *qui expectant* et cetera. Ad literam intelligitur, quod non permittentur vendere vel emere nisi signum Antichristi portent in opere aperto, quod est portare characterem vel ejus nomen in sua denominatione, aut in oris confessione, quod est portare nomen bestiae; aut se ostendat habere verbo vel alio modo fidem potestatis ejus in corde, credendo, quod Antichristus potest remunerare suos praemio minori vel mediocri vel maximo: quod etiam est portare numerum nominis ejus, quia numerus nominis Antichristi est sexcenti sexaginta sex, sicut post sequitur. Hunc enim numerum habet qui credit illud quod per numerum signatur Antichristo convenire, cum tantum usurpative ei conveniat non vere. Sed quare dicitur sub disjunctione *habere characterem in manu aut in frontibus?* Nonne sicut Deus requirit actum rectum et confessionem vere fidei, sic ille dolosus requiret malum actum et malam expressionem oris? Respondeo. Dicendum, quod utrumque requiret Antichristus ab hominibus per se et per suos praedicatores: tamen per alterum solum poterunt multi evadere poenas quae ab ipso et a suis infligentur: quia ipsi non semper opera videbunt, nec semper verbum quo homines confiteantur Antichristum audient, sed recipient alterum. Deus autem qui omnia videt et cujus sunt omnia, et actum operis et confessionem oris et devotionem cordis requirit. Bernardus in libro de diligendo Deo: *si me totum debeo pro me facto, quid addam pro me refecto? Hic sapientia est.* Hic excitat fideles ad circumspectionem; quia per investigationem numeri nominis Antichristi potest cognosci, quod non erit nisi jactator pessimus et deceptor dolosus, et per hoc potest caveri. Primo autem excitat difficultatem, ostendendo, quia difficile est hujusmodi numerum intelligere. Secundo ad investigationem exhortando, *qui habet.* Tertio ipsam veritatem docendo, *numerus enim.* Dicit igitur: *hic*, idest in hujus numeri investigatione, *sapientia est*, idest in inquisitione hujus numeri manifestatur sapientia in inquisitore, quia difficile est. Vel, sapientia est necessaria propter difficultatem ad inveniendum numerum, et iterum numeri significationem. Sed quare non ponit expresse significationem numeri, sicut et ipsum numerum ponit; sicut etiam exponit de dracone, supra 12, *projectus est draco ille serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas* et cetera. Respondeo. Ne pro sua manifestatione apud superbos vilesceret, et ut ad intelligentiam numeri magis excitet; quia res obscura (sicut dicit Glossa), attentos facit. Illud autem de Diabolo non sic contemnitur, quia ipsa nomina Diaboli generant horrorem. Item per hoc quod sic obscure loquitur, et tamen dat intelligi quod hic numerus ponitur propter significationem, docemur quod numerus in Scriptura saepe ponitur non causa numeri, sed significationis. Deinde admonet ad investigandum. Voluit autem beatus Joannes hic solicitare lectorem ipsa monitione. *Qui habet intellectum*, idest sapientiam, per quam obscura intelligat. *Computet* *numerum bestiae*: quasi dicat: qui per nomen Antichristi importatur, computet, et numeri significationem cognoscat. Ne autem per illum numerum credatur Antichristus esse Deus cum sit tantum homo, ostendit quis sit numerus; et quod Antichristus est purus homo, non Deus. *Numerus*: quasi dicat: numerum bestiae, idest Antichristi computet, ut sic deceptionem Antichristi percipiat qua se Deum dicet, cum sit tantum homo. Et hoc est, *numerus enim*, scilicet nominis ejus Antichristi. *Est hominis*, non Dei; quia ipse erit homo, non Deus: quasi dicat: non Deus sed homo erit. Gregorius, *Antichristus super ipsius divinitatis potentiam extolletur, ita ut homo peccator; et tamen homo despiciens aestimari Deum se super homines mentiatur.* Deinde subdit ipsum numerum. *Et numerus ejus*, scilicet Antichristi, qui numerus in ejus nomine intelligitur. *Est sexcenti sexaginta sex.* Non ponit significationem numeri, nec ostendit quomodo in ejus nomine sit iste numerus; quia per hoc magis excitatur attentio, ut dicit Glossa: ne fiat de substantivo quod respondeat huic adjectivo, sexcenti, et ille numerus ponatur ratione significationis non numeri. Nota ergo quod cum liber iste Graece scriptus sit, secundum Graecos est hic numerus quaerendus, apud quos omnes literae numerum signant, sicut apud nos quaedam. Nomen Antichristi Graece dicitur: antemos, quod interpretatur contrarius, quia Christo contrarius erit et ejus honori. *Numerus hujus nominis est sexcenti sexaginta sex*: hoc enim nomen tantum numerum signat. Sicut enim apud nos V, signat quinque. C, centum. X, decem, ita apud Graecos, a, signat unum, n, quinquaginta, o, septuaginta, s, ducenta, t, signat trecenta, e, quinque, m, quadraginta. Horum omnium summa est sexcenta sexaginta sex. Item aliud nomen Antichristi Graecum est arnoyme, quod interpretatur nego, quia Christum negabit esse Deum. Hoc nomen importat praedictum numerum. A, signat unum. R, signat centum. N, quinquaginta. O, septuaginta. Y, quadringenta. M, quadraginta. E, quinque: haec omnia faciunt illum numerum qui ponitur in litera. Item aliud nomen ejus est Teitan, quod interpretatur sol, vel gigas, quia dicet se solem justitiae et gigantem geminae substantiae, quia ea quae Christo, vere conveniunt, sibi falso attribuet quia superbissimus erit. T, signat trecenta. E, quinque. I, decem: item, t, trecenta. A, unum. N, quinquaginta: et ita haec tria Graeca nomina Antichristi praedictum numerum signant. Item nomen ejus quoddam in literis Latinis eumdem numerum reddit, quod est dic lux; quia dicet se lucem, dicet enim se esse Deum. D apud Latinos signat quingenta. I, unum. C, centum. L, quinquaginta. V, quinque. X, decem. Sic ergo habemus numerum nominis bestiae, scilicet Antichristi. Nunc videamus quid signat: propter hoc enim agitur hic de ipso numero. Notandum ergo secundum Glossam, quod senarius qui est primus numerus perfectus, signat minus perfectos, qui licet sint in conjugio, tamen cavent a mortali et divina praecepta servant, non tamen consilia implent. Isti habent perfectionem sufficientiae, sine qua non est salus; et dicuntur imperfecti respectu perfectorum. Per simplicem ergo senarium, signatur minima perfectio. Sexagenarius autem numerus signat mediocriter perfectos qui sunt in castitate et divina praecepta servant cum perfectione consiliorum, non tamen secundum altiorem perfectionis gradum. Denarius enim signat observantiam Decalogi. Senarius vero denariorum, qui jam non est simplex, signat perfectionem consiliorum. Sexcentenarius autem numerus signat perfectissimos qui et praecepta et consilia perfectissime servant. Centenarius enim magnam perfectionem signat, quia multos numeros continet, et ad ipsum terminatur cursus praecedentium numerorum: unde retro incipere oportet centenario terminato. Cum vero additur senarius centenorum per quem multiplicatur centenarius, signatur perfectio cumulata. Per sex ergo signantur minus perfecti, sive perfectio minima in bonis quae est fructus trigesimus in statu viae. Matth. 13, per sexaginta perfectio mediocris quae est fructus sexagesimus. Per sexcenta perfectio maxima, quae Matth. 13, dicitur *fructus centesimus.* Per hunc ergo talem numerum qui in nomine bestiae intelligitur, signatur quod Antichristus dicet se Deum cui servire debeant homines in omni gradu vitae, tam minus perfecti quam mediocriter perfecti, quam perfectissimi: ita ut qui ei altero modo non servierit serviat modo alio: qui etiam possit secundum diversos gradus vitae remunerare homines praemio minori vel mediocri vel maximo: et ita per hunc numerum poterit aestimari Deus ab erroneis, cum tamen tantum sit homo: unde dicitur hic: *numerus enim hominis est.* Nec apud eos qui ei servient erit alius gradus bonae vitae, licet videatur. Unde ipse Antichristus cum ipso corpore malorum vocatur bestia, propter bestialem vitam: supra eodem in principio capitis, *et vidi de mari bestiam ascendentem.* Aliter sic. In hoc numero est triplex senarius: scilicet senarius unitatum, senarius denariorum, senarius centenorum. Primus senarius signat perfectionem naturae quae sex diebus creatae fuerunt et completae. Senarius vero denariorum, signat perfectionem meritorum quae est in observantia Decalogi, cum impletione consiliorum; quia denarius signat observantiam Decalogi, senarius vero, per quem multiplicatur denarius, signat perfectionem ejusdem observantiae cum additione consiliorum. Senarius vero centenorum signat perfectionem praemiorum, quia consummata perfectio est in praemio. Centenarius autem dicit perfectionem, cujus cumulus signatur per senarium centenorum. Per hunc ergo totalem numerum, signatur quod Antichristus dicet se esse Deum et principium omnis perfectionis, scilicet perfectionis naturae omnium rerum et perfectionem gloriae. Haec est computatio numeri nominis bestiae. Numerum ergo nominis bestiae habebit qui ipsum Antichristum credet esse Deum, cui sit ab omnibus secundum omnem gradum vitae serviendum, et qui possit dare praemia secundum diversos gradus obsequiorum, et qui sit principium sive auctor omnis perfectionis. Ut autem necessitate compulsi cogantur adhaerere Antichristo, vel ejus opera agendo, vel nomen ejus portando in ejus denominatione, aut oris expressione, vel fidem ejus tenendo quod sit Deus, prohibeat vendere et emere, nisi assentiant ei vel ejus praedicatoribus. Ipse tamen Deus non erit, sed homo; et erit peccator impiissimus: unde apostolus vocat eum filium perditionis, 2 Thessal. 2, *et revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur aut quod colitur Deus*, et in ipso omnis plenitudo malitiae et omnis iniquitas abundabit, sicut dicit ibi Glossa. Et quod pessimus peccator fuerit, patebit tamdem, quando viriliter dejicietur et interficietur a domino, sive per se, sive per Michaelem. Occidetur autem (ut doctores credunt) in monte oliveti in papilione et in solio suo, in illo loco contra quem Christus in caelo ascendit, sicut dicit Glossa super illud 2 Thessal. 2. *Quem dominus Jesus* et cetera. Quaeritur hic, cum multi credant juxta hunc numerum, Antichristum esse Deum, quomodo sapiens poterit cognoscere ipsum esse falsum et impium deceptorem, cui non sit adhaerendum, licet multi credant contrarium? Item videtur quod non sint culpabiles qui ei adhaerebunt. Cum enim ex una parte sint tormenta, ex alia parte sint miracula multa et magna, ut quod statuam suam faciet loqui et futura praedicere et alia multa signa, cum tamen fideles miracula faciant nulla vel pauca, ex alia parte magna divitiarum et honorum munera, ex alia sanctitatis et perfectionis indicia, non videtur mirum si multi decipiantur. Ergo cum fideles tunc et in miraculis et in aliis videantur inferiores Antichristo, non erit accusabilis qui Antichristum sequetur. Respondeo. Ad primum dicendum, quod licet juxta hunc numerum qui falso Antichristo conveniet, aliqui credant ipsum Deum esse: tamen sapiens homo poterit cognoscere ipsum esse hominem purum, et hoc per ipsum numerum ad ejus opera comparatum. Erit enim crudelissimus, quia crudeliter homines trucidabit et interficiet. Item erit superbissimus. Dignitates enim et honores saeculares exquiret. De Christo autem contrarium legitur, fuit enim piissimus: unde mulierem quae secundum legem lapidanda erat, prudentissime et piissime liberavit. Joan. 8: et Matth. 5, *si quis te percusserit in unam maxillam* et cetera. Item fuit humillimus. Matth. 11, *discite a me quia mitis sum et humilis corde*, item cum vellent eum habere in regem, fugit. Joan. 6, item in passione humanitatem incomparabilem exhibuit. Philipp. 2, *humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem.* Comparantes ergo numerum ad ejus opera, poterunt cognoscere numerum non signare in Antichristo divinitatem nisi falso. Item ipsum esse purum hominem poterunt cognoscere per Scripturam, quae Antichristum ostendit esse peccatorem hominem: quod non potest convenire Deo. 2 Thessal. 2, *et revelatus fuerit homo peccati filius perditionis* et cetera. Item per illuminationem internam; quia qui ad Deum toto corde clamabunt recipient internam eruditionem. Psalm. *clamavit ad me et exaudiam eum* et cetera. Ad secundum patet per hoc: licet enim multi caeci fiant ut non intelligant, tamen sapiens poterit percipere ipsum esse pessimum deceptorem ex operibus impiis. Licet enim in multis simulet se sanctum, tamen opera crudelitati et elationis et alterius nequitiae multiplicis, manifestabunt qualis ipse erit, si sit qui intelligat. Matth. 7, *a fructibus eorum cognoscetis eos.* Item ex Scripturis sanctis quae praedicant ejus nequitiam, ut patet in hoc libro et 2 Thessal. 2, et Daniel. 7 et 11, et in multis aliis locis. Et hoc multum poterit proficere fidelibus. Unde Isidorus, 1 Lib. de summo bono, exponens illud Matth. 24, *ita ut in errorem inducantur* et cetera. Ibunt electi in errorem titubationis ad modicum pro multitudine prodigiorum; sed cito resipiscentes cordis errorem religione coercebunt, scientes praedictum a domino esse, ut dum hoc fecerint adversarii non conturbentur sancti. Item ex illuminationibus internis, quia Deus suos in adversis non deseret, si ad ipsum confugiant; sed quid credere debeant docebit, scilicet fidem Catholicam. Augustinus secundo libro de sermone domini in monte: *Deus semper paratus est dare suam lucem nobis intelligibilem et spiritualem.* Ad tertium jam patet quod non erunt excusabiles, si Antichristo adhaereant; quia ex his tribus, et forsan ex aliis multis poterit ejus nequitia deprehendi. Et ideo potius tormenta mortis erunt sustinenda quam ei adhaerendum.

Caput 14

[91218] Super Apocalypsim «Vox», cap. 14 *Et vidi, et ecce* et cetera. Habito de tribulatione immittenda ab Antichristo, hic agitur de auxilio dando a Christo. Nam sine ejus auxilio impossibile est stare in gratia inter adversa, vel in adversis merendo proficere. Agnus autem adjutor justorum est amabilis et ratione sui, et ratione familiae, quae est dignissima et valde nobilis; quae etiam familia adjuvat hominem in adversis. Unde agitur de agno adjutore et de ejus familia. Quoniam autem agnus est tantus et talem habet familiam, ideo sibi famulandum est ab omnibus; ex quo famulatu

provenit merces immensa. Unde primo ostenditur auxilium mulieris. Secundo subditur monitio ad famulatum adjutoris, *et vidi alterum.* Tertio subjungitur ratio ex parte remunerationis, *et audivi.* Circa primum primo describitur agnus dator adjutorii. Secundo describitur familia agni, *et cum eo.* Agnus autem describitur quantum ad tria. Primo quantum ad misericordiam in redimendo, sub nomine agni. Secundo quantum ad benevolentiam in adjuvando, *stabat.* Tertio quantum ad excellentiam in praesidendo, *super montem.* Describitur ergo quantum ad redemptionem, defensionem, et dominationem; et haec omnia faciunt ad propositum. Dicit igitur, *et vidi*: quasi dicat: ita vidi tribulationem quae justis infertur; vidi etiam consolationem adjutorii quod dabitur. Et hoc est *et vidi*, aspectu interno. Quid autem viderit subdit. *Et ecce*, notat praesentiam et certitudinem visionis; quia vidit sub oculis, quae sequuntur. Item per hoc potest intelligi promptitudo ejus ad adjuvandum. Isa. 58, *clamabunt, et dicet, ecce adsum. Agnus*, idest Christus ad modum agni pro nobis immolatus; et ideo suis non deerit, quos tam care redemit. 1 Petri 1, *non corruptibilibus auro vel argento* et cetera. *Stabat*, idest stat Glossa *ut adjuvans.* Stare enim juvantis est. Act. 7, *vidit gloriam Dei et Jesum stantem.* Et ideo fortiter standum est in adversis. Psal. *dominus mihi adjutor, non timebo* et cetera. *Super montem Sion*, idest supra Ecclesiam quae mons est, propter virtutis sublimitatem; mons autem Sion, propter contemplationis speculationem. Sion enim interpretatur specula vel speculum; quia Ecclesia quantum ad justos speculatur Deum oculo fidei et amoris et contemplationis. Psal. *psallite Deo nostro qui habitat in Sion.* Dicitur autem dominus stare supra Ecclesiam. Tum quia superior est et dignior tota Ecclesia. Joan. 3, *qui de caelo venit, super omnes est.* Tum quia praesidet et dominatur Ecclesiae. Ipse enim Christus rex noster est, etiam inquantum homo; et ideo sicut bonus rex conservat servos. Psal. *ego autem constitutus sum rex ab eo super montem Sion, et cum eo.* Hic agitur de familia agni. Dignitas enim familiae ostendit quantus sit adjutor iste; et item ipsa familia est in adjutorium: et ideo debet stare homo fortiter in adversis. Describitur autem familia, primo quantum ad vitae sanctitatem sub figura illius numeri. Secundo quantum ad excellentiae dignitatem, *habentes nomen.* Tertio quantum ad adjunctam jucunditatem, quae sequitur ex praedictis, *et audivi.* Dicit igitur, *et cum eo*, scilicet cum agno, erant, idest cum Christo sunt per conformitatem imitationis, et per adhaerentiam dilectionis. Non enim dicit *cum eo*, quasi sint supra Ecclesiam, cum ipsae virgines sint de Ecclesia: sed cum eo sunt per unionis societatem. Vel, *cum eo*, scilicet supra montem Sion, scilicet supra Ecclesiam, quantum ad aliquos, qui non habent meritum virginitatis. *Centum quadragintaquatuor millia*; idest virgines in integritate plena desudantes; in poenitentia, ferventes ad documenta evangelica, perfecti in perseverantia. Hic enim agitur de familia agni, quantum ad quaedam nobilissima membra Ecclesiae, scilicet virgines, quae cum virginitate habent fervorem ad Deum. Beatus enim Joannes virgo fuit, unde recte ei ostensus fuit virginum status. Nota ergo quod per centum signatur integritas perfectae virginitatis; quia fructus centesimus est perfectio status virginum. Numerus enim centenarius, quia terminat numeros et est numerus completus, signat perfectionem: hic autem specialiter perfectionem status virginitatis, sicut et Matth. 13. Numerus autem quadragenarius, significat fervidam poenitentiam; hic est enim numerus poenitentium; partes enim aliquotae quadragenarii surgunt in quinquagenarium, qui est numerus remissionis, quae habetur per poenitentiam. Licet autem virgines sanctam virginitatem servent: tamen propter aliqua venialia poenitentiam agunt. Per quaternarium signatur evangelica doctrina, quam attente observant. Per millenarium autem, qui est numerus completissimus, signatur perfectio perseverantiae, quae omnia praedicta perficit. Vel, per centenarium perfectio intemeratae virginitatis, per quadragenarium labor poenitentialis austeritatis. Per quaternarium, fervor evangelicae sanctitatis, ut in dispergendis rebus propriis, et calcandis divitiis, et relinquendis, saltem affectu, carnalibus propinquis, et hujusmodi, haec tria non mutantur. Per millenarium vero, perfectio intimae charitatis, qua scilicet calent in Deo, quae informat omnia praedicta; qua etiam diligunt proximum. Isidorus, 2 libro de summo bono: *sine amore caritatis, quamvis quisque credat, ad beatitudinem pervenire non potest.* Notandum autem quod licet supra 7, numerus iste significet omnes fideles sub tempore gratiae, sicut vult ibi Glossa, tamen hic signat sanctos virgines in utroque sexu, ut patet ex Glossa et etiam ex litera sequenti. Hoc etiam dicit Gregorius super hunc locum. *Habentes.* Hic describitur familia quantum ad excellentiae dignitatem; quia scilicet portant nomen sui regis, scilicet agni, et patris ejusdem agni. A Christo enim dicuntur Christiani, et a Deo patre sunt dii per adoptionem. *Habentes nomen ejus.* Scilicet agni, quia a Christo dicuntur Christiani, hoc est nomen honoris et gratiae, amoris et novitatis, supra 2, *et in calculo nomen novum scriptum* et cetera. *Et nomen patris ejus*, scilicet nomen Dei patris, quod est Deus, quia a Deo dici possunt dii. Magna enim vis amoris, quae nomen ipsius Dei facit amantibus communicari. Psal. *ego dixi, dii estis.* Vel, *habentes nomen ejus*, idest fidem humanitatis. Nomen enim importat notitiam. *Et nomen patris ejus*, idest notitiam sive fidem divinitatis. Quocumque autem modo dicatur nomen, recte sequitur, *scriptum*, idest firmiter impressum, *in frontibus suis*, idest in audaci constantia confitendi, quia in publico constanter confitentur. Per frontem enim audacia sive constantia signatur. Non enim sufficit credere corde, nisi et ore exprimatur, cum necesse fuerit. Roman. 10, *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Unde etiam dicit nomen ejus et patris, non proprium, sicut quidam de quibus Psal. *vocaverunt nomina sua in terris suis.* Genes. 11, *faciamus civitatem* et cetera. Machab. 5, *faciamus et ipsi nobis nomen* et cetera. Sequitur: *et facta est plaga magna in populo.* Sic ergo ostenditur dignitas virginum; quia sunt insigniti nomine venerandae Christianitatis; nomine etiam praecelsae divinitatis, cum constantia confitendi. Sed objicitur, quia hoc convenit omnibus justis; ergo non est laus specialis virginum. Item aeque est filius Deus, similiter et spiritus sanctus ut pater; quia tres personae sunt unus Deus. Augustinus, 11 libro de civitate Dei: *et haec Trinitas est unus Deus*: quomodo ergo nomen deitatis hic attribuitur soli patri? Respondeo. Ad primum dicendum, quod in omnibus justis magna est dignitas denominari a nomine regis aeterni; specialiter autem in sacris virginibus secundum utrumque sexum est haec dignitas excellentior; quia in eis est perfectius res nominis; quia Christo, a quo dicuntur Christiani, perfectius conformantur in incorruptione integritatis; et Deo, a quo possunt dici dii, adhaerent altius glutino caritatis: cujus vis facit, ut nihil quaerant nisi Deum: cujus etiam caritatis virtus facit ut nomen divinitatis participent; quia caritas est transformare amantem in amatum. Unde Augustinus, *talis est quisque, qualis sua dilectio: si terram diligis, terra eris: si Deum diligis, quid dicam? Deus eris? Non audeo hoc dicere ex me, sed Scripturas audiamus: ego dixi, dii estis.* Ad aliud dicendum videtur, quod licet aequaliter conveniat tribus personis, nomen divinitatis, et omnia essentialia; tamen quandoque id quod est commune omnibus personis appropriatur alteri ex speciali aliqua ratione. Nomen ergo divinitatis hic attribuitur patri;

quia pater est aliarum personarum origo, et habent ab ipso divinitatem et omnia. *Et audivi.* Hic describitur status virginum quantum ad jucunditatem adjunctam virginitati et dignitati. Haec autem jucunditas signatur sub cantico canticorum 2. Quoddam internum est tripudium jucunditatis. Sic autem proceditur. Primo describitur tripudium internae jucunditatis. Secundo ostenditur convenire solis inviolatis, *et nemo poterat.* Circa primum sic proceditur. Cum enim isti cantatores sint in statu sublimi, et sint ex diversis populis collecti; sit etiam eorum status jucundus, impiis in utilem terrorem; vigilent etiam circa carnis mortificationem, et habeant jucunditatem veram et novam, et hoc ante Deum et majores Ecclesiae: ideo primo describitur canticum internae jucunditatis quantum ad status sublimitatem. Secundo, quantum ad cantantium multiplicitatem, *tamquam vocem.* Tertio, quantum ad consequentem utilitatem, *et tamquam vocem.* Quarto quantum ad profectus sedulitatem, *et vox.* Quinto, quantum ad ipsius jucunditatis qualitatem. *Et cantabant.* Sexto, quantum ad loci congruitatem, *ante sedem.* Haec enim omnia ad easdem personas, scilicet ad virgines videntur referri, et de voce cantici interni, scilicet gaudii intelligi. Cum enim primo de voce tangat, nullam aliam subjungit, nisi vocem cantici cum subdit. *Et cantabant.* Dicit igitur, *et audivi*: quasi dicat: ita vidi familiam agni cum agno: audivi etiam vocem interni gaudii. Et hoc est quod dicit, *et audivi*, auditu interno, *vocem*, scilicet interni cantici cum desiderio adjuncto: de qua voce sequitur infra, *et cantabant* et cetera. Gaudium enim internum vox est quaedam cantici spiritualis, maxime quando est cum desiderio intimo, Ephes. 5. *Cantantes et psallentes in cordibus vestris domino. De caelo*, idest ab illis virginibus egredientem. Glossa: *ab illis qui cum eo erant.* Dicuntur autem virgines caelum propter status sublimitatem et meritorum claritatem. Unde Isidorus 2 libro de summo bono: *non dubium quod qui casti perseverant et virgines, Angelis Dei similes efficiantur aequales. Tamquam vocem aquarum multarum*, idest quasi vocem populorum multorum; quia sancti virgines de multis populis divina gratia colliguntur. Aquae autem multae signant populos multos; quia homines per se labiles sunt et defectibiles; quos tamen dominus solidat, cum ei adhaerent. Et per hoc manifestatur divina bonitas quae tantam societatem virginum congregat et solidat, licet tales pauci sint respectu aliorum. De hujusmodi aquis, infra 17, *aquae, quas vidisti, populi sunt. Et tamquam vocem tonitrui magni.* Attende tenorem visionis, audiebat enim quamdam vocem quasi tonitruum: per hoc signatur quod jucunditas quae est in virginibus et etiam in aliis justis, generat terrorem utilem in impiis, qui statum suum videntes, et cordis amaritudinem sentientes; et e contrario veram jucunditatem justorum quae exterius per signa, verba, et opera manifestatur, considerantes; utiliter terreri possunt. Gregorius in Gregoriano: *in via Dei a timore incipitur, ut ad fortitudinem veniatur.* Nam sicut in via saeculi timor debilitatem, ita in via Dei timor fortitudinem gignit, *et vocem.* Hic describitur vox internae jucunditatis, quantum ad profectus sedulitatem. Sacrae enim virgines, qui agno ferventer cohaerent, carnem suam aspere mortificant, ut thesaurum non perdant, et ut semper in merito proficiant. Unde dicit, *et vox, quam vocem audivi.* Modus loquendi est saepe in Scriptura, erat, *sicut citharoedorum*: idest vox interni gaudii virginum, in via, est sicut melodia citharoedorum, idest hominum, qui cum cithara dulciter sonant, *cytharizantium in citharis suis.* Nota quod in cythara est lignum et chordae convenienter et apte supra lignum extensae. Per lignum crux Christi, per chordas singula membra corporis, vel ipsa chorda. Hae chordae super lignum extenduntur, quando ad imitationem dominicae crucis, per devotam mediationem jacent extensae cogitationes, et affectiones mentis. Matth. 10, *qui non accipit crucem suam* et cetera. Qui ergo carnem suam mortificant sunt optimi citharoedi; quia canticum jucunditatis internae, cum qua se mortificant, et laus qua Deum magnificant, quia fiunt cum cithara, idest carnis mortificatione devota, dulciter resonant, quasi dulcis melodiae cytharae in auribus. Dei citharoedus ergo est qui per internam jucunditatem, vel per divinam laudem, cum carnis mortificatione Deo cantat. Tales citharizant in citharis suis, idest suavem Deo melodiam reddunt, dum intimo gaudio jucundantur in mortificationibus propriis. Dicit autem, in citharis suis, idest in mortificationibus ejus austeritatibus propriis, non alienis; contra illos, qui semper petunt communicationem meritorum, et suffragia orationum: et ipsi cytharizare nolunt, idest per jucunditatem mentis cum carnis mortificatione. Galat. 2, *Christo confixus sum cruci.* Hoc autem valde est necessarium virginibus: scilicet mortificatio carnis; quia virginitas facile amittitur. 2 Corinth. 4, *habemus thesaurum istum.* Gregorius etc. in Gregoriano: *peccata carnis ignorantes, tanto solicitius debent praecipitem metuere ruinam, quanto altius stant. Et cantabant.* Hic ostenditur qualitas jucunditatis virginum; quia est jucunditas vera et innovans et quae non veterascit. Ostendit autem quae est illa vox de qua praemisit: unde dicit: *et cantabant*, idest sacri et sacrae virgines cantant, *quasi canticum novum*, idest de integritate corporis et animae exultant: quae exultatio est comparabilis cantico exteriori novo; quia jucunditas est quoddam canticum interius quod aequivalet vel praefertur cantico exteriori. Unde dicit, *quasi canticum novum.* Vel dicit, *quasi canticum novum*; quia jucunditas gratiae in via imperfecta est, similiter et novitas. In patria vero jucunditas erit canticum mentis perfectum, et novitas plena, quando nulla omnino erit vetustas. Dicitur autem novum, quia gaudium non veterascet, sicut dicit Glossa, sed semper erit novum. In futuro enim conservabitur et illa erit aureola virginum; quia specialem gloriam honoris et gaudii in patria obtinebunt prae aliis. Unde Isidorus, 2 libro de summo bono: *virgines in vita aeterna feliciores erunt.* Et probat hoc per illud quod legitur Isaiae 56: *haec dicit dominus eunuchis, dabo eis melius nomen a filiis et filiabus, nomen sempiternum dedi eis, quod non peribit. Ante sedem.* Hic ostenditur congruus locus hujus cantici, quia scilicet jucundantur ante sedem, idest ante Angelos in quibus Deus sedet, quibus se per virginitatem conformant, et quorum societatem expectant. Item ante majores de Ecclesia quorum auxilio stant: quasi dicat: cantant virgines per jucunditatem mentis; et hoc ante sedem, idest in praesentia Angelorum. In quibus Deus sedet. Hoc potest intelligi tum quia Angeli assistunt maxime sanctis virginibus, et eos custodiunt; unde cum virgines gaudent de flore virgineo, et quod tam nobiliter adhaerent Christo; sic gaudere est ante Angelos, qui eos custodiunt, cantare. Hieronymus: *Angelis semper est cognata virginitas*: tum quia gaudentes de tam nobili statu, cogitant se Angelis sociandos; et sic in interna jucundatione et consideratione, quasi ante Angelos cantant. *Et ante quatuor animalia*; idest ante praedicatores; qui dicuntur animalia, quia animati sunt, idest vivi, vita gratiae et sapientiae divinae, et alios animant, idest vivificant. Item quia sub figura animalium describuntur quatuor; quia per quatuor partes orbis praedicant. De hoc plenius dictum est supra 4. *Et seniores*, idest ante pastores, qui maturitate vitae et virtute doctrinae et auctoritate officii, alios regunt. De his supra 4, quasi dicat: ante de proprio statu jucundantes se per doctrinam praedicatorum et regimen pastorum et merita utrorumque juvari considerant; et de hoc simul gaudent, et quasi patronos sui meriti, amplexantur mente. 2 Corinth. 1, *gloria vestra sumus, sicut et vox nostra.* Aliter possent praedicta intelligi ut referrentur ad diversas personas, sicut aliqui exponunt; et Glossa videtur aliquid tangere, licet parum et obscure. *Et audivi vocem*, idest admonitionem sive praedicationem, *exeuntem de caelo*, idest de praedicatoribus vita et doctrina claris et altis. *Tamquam vocem aquarum multarum*; quia vox praedicationis sumitur de aquis multis sacrae Scripturae, mundativis et fecundativis. Canticorum 4, *fons hortorum, puteus aquarum viventium.* Potest autem haec vox intelligi praedicatio, quae fit virginibus, ut humiliter vivant et perseverent in proposito sancto. Augustinus in libro de sancta virginitate: *hoc agite virgines Dei, humiliter ad humilem venite, si amatis; et ne discedatis ab illo ne cadatis.* Vel praedicatio quae fit et fiet tempore Antichristi fidelibus, ut in adversis persistant. Ecclesiastici 2, *sustine sustentationes Dei, conjungere Deo et sustine* et cetera. *Et tamquam vocem tonitrui magni*; quia praedicatores terrent eos qui virginitatem vovent, nec servant. Ecclesiastes 4, *displicet ei stulta et infidelis promissio; sed quaecumque voveris redde.* Vel quia terrent eos qui in adversis succumbunt, vel eos qui ad talis familiae consortium venire negligunt. Supra 4, *et de throno procedunt fulgura, et voces et tonitrua. Et vox quam audivi, erat sicut citharoedorum citharizantium in citharis suis*; quia vox praedicatorum, per hoc est acceptabilis et efficax, quod scilicet carnem suam mortificant sicut alios docent: expone ut supra, quantum pertinet ad propositum. 1 Corinth. 9, *castigo corpus meum et in servitutem redigo* et cetera. *Et cantabant*: hoc refertur ad virgines de quibus praemiserat, *et cum eo centum quadraginta quatuor millia*, et expone de virginibus ut prius. Notandum quod triplex est status excellens secundum meritum in Ecclesia, scilicet praedicatorum martyrum et virginum: quibus redditur in patria triplex aureola propter triplicem incorruptionem: scilicet propter incorruptionem virginitatis, quo ad rationalem; propter incorruptionem magnanimitatis, quo ad irascibilem; propter incorruptionem carnis, quantum ad concupiscibilem. Primum est praedicatorum, secundum est martyrum, tertium virginum: hunc triplicem statum signant quaedam in verbis praemissis. De praedicatoribus agitur cum dicitur: *et audivi vocem* etc.: de martyribus cum sequitur, *et vocem quam audivi.* Tamen si hoc intelligitur de martyribus, oportet referri ad praedicatores, qui fiunt martyres; quia cum dicit, *et vocem quam audivi*, de illa voce loquitur de qua dixerat, *et audivi vocem de caelo* et cetera. De virginibus agitur cum subditur, *et cantabant.* Praemissa igitur verba ab illo loco, *et audivi vocem* etc., possunt intelligi de virginibus totaliter, sicut series in contextu literae innuere videtur ut primo dictum: vel possunt secundo modo intelligi, partim de praedicatoribus, quorum vox est doctrina praedicationis, qui sunt citharoedi inquantum mortificant se ipsos, vel inquantum martyrium sustinent: partim de virginibus, quae cantant in cordibus suis domino, dum in Deo jucundantur et ei gratias agunt, et ejus magnitudinem et bonitatem mirantur. Canticum autem praemissum, secundum Glossam, est exultatio cordis: tamen quandoque est canticum oris; quia quandoque in laude vocali vel verbo exteriori manifestant gaudium mentis. *Et nemo.* Descripto cantico internae jucunditatis, hic ostenditur convenire solis inviolatis: et haec est ipsorum praerogativa, quam habent ex virtute passionis dominicae, et ex merito perfectionis propriae. Primo ergo ostenditur virginum praerogativa. Secundo praerogativae causa, *qui empti.* Haec autem causa ostenditur duplex: scilicet virtus dominicae passionis, et meritum suae perfectionis: de qua dicitur, *hi sunt qui.* Dicit igitur, *et nemo*, idest nullus homo in utroque sexu, *poterat*, idest potest, *dicere canticum*, idest illam mentis jucunditatem habere. Gaudere enim in domino cantare est. Coloss. 3, *in gratia cantantes in cordibus vestris Deo. Nisi illa centum quadraginta quatuor millia*, idest virgines perfecti pudicitia, desudantes in poenitentia, ferventes in sanctitate evangelica, stabiles perseverantia; sive perfecti caritate intima, ut supra expositum est: quasi dicat: soli virgines, qui cum virginitate habent vitae perfectionem, habent praerogativam hujus gaudii praecellentis de integritate corporis et mentis. Gloria autem hujus gaudii inchoatur hic; in futuro autem perficietur, quando virginitatis aureolam obtinebunt. Pro praesenti autem videtur hic loqui principaliter; licet hoc perfectius in patria compleatur. Augustinus in libro de sancta virginitate: *gaudia propria virginum Christi, non sunt eadem non virginum Christi: nam sunt aliis alia, sed nullis talia.* Ex his patet, quod in via et maxime in patria habent virgines specialem gaudii praerogativam. Sed objicitur, quia secundum Augustinum, *coelibatus Joannis non praefertur conjugio Abrahae*: ergo si quis recte vivat in conjugio, non praefertur ei alter virginitatem servans. Item per conjugium multiplicatur numerus electorum, non per virginitatem; ergo conjugium praevalet. Item multi qui non sunt virgines, ardentiores sunt in Deo, quam multi virgines; ergo majus praemium habebunt, cum charitati respondeat praemium. Respondeo. Ad primum dicendum quod his temporibus, quando jam ex omnibus gentibus colligi possunt homines qui salventur, virginitas longe melior est conjugio, etiam si quis recte in conjugio vivat, sicut dicit Augustinus in libro de sancta virginitate. Ratio est, quia conjugii non est nunc ulla necessitas quae olim fuit; et magna est sinceritas virginitatis ac dignitas quae valde Deo placet. Unde Augustinus in eodem libro dicit: *jure divino contingit connubio et nuptiis, quod pia virginitas anteponitur.* Ad objectum dicendum, quod hoc dicit Augustinus ratione temporis et personae; quia tempore Abrahae erant pauci cultores Dei, unde tunc conjugium fidelium necessarium fuit. Item ipse Abraham temperate utebatur conjugio, et propter amplificationem cultus divini. Nunc autem magna est copia fidelium; unde plus placet Deo jam fructus mentis quam ventris. Ad aliud jam patet: quia etsi per virginitatem non fit procreatio hominum carnalis, fit tamen spiritualis; et per eam multiplicatur spiritualiter numerus electorum; quam Deus nunc plus diligit quam aliam. Augustinus in libro de sancta virginitate: *virginalis integritas angelica portio est: cedat huic omnis foecunditas carnis, omnis pudicitia conjugalis.* Ad aliud dicendum quod, sicut in patria est duplex praemium, scilicet aurea, quod est praemium substantiale, et aureola quod est praemium excellens accidentale; ita in via potest esse duplex meritum, scilicet meritum aureae et aureolae. Meritum aureae consistit in charitate et actu charitatis; meritum aureolae in aliquo bono voluntario, conjuncto charitati, ut in virginitate, praedicatione et martyrio, quando adest charitas sine qua nullo omnino est meritum. Dicit igitur quod multi qui non sunt virgines habebunt majus gaudium sive praemium aureae, scilicet in visione et fruitione divina, sicut habent hic majus meritum quam multi virgines, ratione majoris charitatis in qua vivunt; tamen virgines, sive sint majoris charitatis sive minoris, habebunt praemium aureolae pro virginitate quod alii non habebunt, cujus aureolae meritum jam habent, *qui*: hoc refertur ad substantivum subintellectum in eo quod dicitur centum quadragintaquatuor millia, scilicet homines, *empti sunt*, pretio sanguinis Christi, *de terra*, idest de vanitate terrena: quasi dicat: ad statum virginitatis sunt elevati de vilitate status mundani per virtutem sanguinis Christi. Primae Corinthiorum sexto: *empti enim estis pretio magno.* Sed nonne empti fuerunt omnes quando dominus passus est? Hic autem dicuntur emi, quando de statu mundano assumuntur. Respondeo. Dicendum videtur quod in passione fuerunt carnaliter sive secundum sufficientiam; sed non statim ad omnes transiit emptio per efficaciam; quia nec dispositi erant, nec multi adhuc jam nati, per Baptismum autem et alia sacramenta transiit haec emptio ad homines secundum efficaciam, quia tunc passio efficaciam habet in eis. Amplius autem transiit per efficaciam praedicta emptio ad homines, quando quibusdam merito dominicae passionis datur cum efficacia gratia ad servandam virginitatem. Quia igitur emptio facta in passione secundum causam sive secundum sufficientiam in assumptione hominis ad virginitatem servandam habet excellentem efficaciam; ideo dicuntur virgines empti quando sunt de terrenis vanitatibus elevati. Item objicitur, quia cum omnes electos dominus redemerit secundum sufficientiam et etiam secundum efficaciam, suo tempore dandam; si ex virtute passionis est assumptio ad observantiam virginitatis ergo qua ratione datur quibusdam observantia virginitatis, et aliis non? Respondeo, dicendum quod omnibus electis datur efficacia emptionis quantum ad praemium aureae, quia hoc est praemium necessitatis: et similiter haec efficacia est necessitatis: non tamen omnibus datur efficacia illius emptionis factae per sanguinem dominicum, quantum ad praemium aureolae, quia hoc est praemium excellentiae seu dignitatis, non necessitatis; similiter et ipsa efficacia. Meritum ergo et praemium aureolae, dat omnibus electis, sed quibus vult et quando et quomodo vult, secundum convenientissimam distributionem, quam ordinatissime facit sua sapientia. Quare autem potius dat hanc gratiam isti quam illi, ipse novit, qui suaviter omnia disponit. *Hi sunt.* Hic ostenditur secunda causa praemissae praerogativae; scilicet meritum perfectionis. Perfectio autem virginum describitur. Primo quantum ad incorruptionem ex parte corporis vel operis. Secundo quanto ad incorruptionem ex parte oris, *et in ore.* Tertio quantum ad incorruptionem ex parte cordis, *sine macula.* Circa primum primo ostendit integritatis sinceritatem. Secundo adjunctam dignitatem. *Hi sequuntur.* Dicit igitur, volens ostendere quod recte eis solis dabitur praerogativa praemii specialis, quod jam est in eis inchoatum, *hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati.* Ad literam, per hoc patet, quod actus carnalis inquinat. Item ex hoc innuitur, quare Deo placet virginitas; scilicet propter pulchritudinem sinceritatis. Isidorus 2 libro de summo bono: *castitas est inviolata pulchritudo sanctorum, castitas sinceritas mentis, sanitas corporis: luxuriosa namque vita carnem cito debilitat, fractamque celeriter ad senectutem ducit.* Quod autem dixit, subdens manifestat: *virgines enim sunt*, et ita incoinquinati. Augustinus in libro de sancta virginitate: *virginalis integritas est in carne corruptibili, perpetuae incorruptionis meditatio. Felix qui virginitatem amplectitur, quia Deo est accepta.* Unde supra dictum est, quod virgines etiam in statu viae sunt cum agno, quia per gratiam ei conjuncti sunt et per conformitatem uniti. Item in se pulchra. Item homini oblectativa. Unde Isidorus 2 libro de summo bono: *amanda est pulchritudo castitatis, cujus delectatio pulchrior invenitur quam carnis.* Item excellenter honorata. Repraesentat enim quodammodo statum gloriae. Unde beatus Bernardus in epistola ad Erricum: *sola est castitas, quae hoc mortalitatis tempore, statum quemdam immortalitatis et gloriae repraesentat, in qua non nubent neque nubentur.* Item eminenter fructificat, quia acquirit divinam familiaritatem in statu viae: unde beatum Joannem familiarius diligebat Jesus, sicut saepe dicitur de Joanne in cujus sinu recubuit in coena. Joan. 13. Item meretur praecipuam familiaritatem; unde jam dictum est quod soli virgines cantabunt illud canticum. Unde Augustinus in libro de sancta virginitate: *pergite sancti Dei pueri ac puellae,* *pergite perseveranter; in fine vos afferetis ad nuptias agni canticum quale nemo poterit dicere nisi vos.* Sed objicitur de hoc quod virgines ita hic extolluntur, quantum ad meritum, cum tamen multi et multae virgines non tantum corpore sed etiam mente sunt steriles. Unde Isidorus in 2 libro de summo bono: *multi sunt reproborum qui carnalis copulae contagium nesciunt; qui sicut infecundi corpore, ita steriles manent mente.* Item quae sunt quae concurrunt ad meritum virginitatis? Respondeo. Notandum quod virginitas, ad hoc quod sit digna illo praemio, debet esse recta intentione, ut scilicet non appetatur gloria mundana. Virgines enim fatuae non habentes oleum, idest laetitiam rectae intentionis, excluduntur a regno. Isidorus, *virgines apud homines de suis meritis gloriantes hypocritis comparantur.* Item foecunda operatione. Unde Gregorius in quadam homilia: *nec castitas ergo magna est sine bono opere, nec bonum est opus sine castitate.* Item lata integritate, ut scilicet sit in mente et carne. Unde Isidorus in eodem: *nihil prodest incorruptio carnis, ubi non est incorruptio mentis.* Et de tali virginitate dicitur hic. Item fervida vel informata caritate: unde beatus Bernardus ad Erricum: *castitas sine caritate, nec pretium habet nec meritum. Castitas sine caritate, lampas est sine oleo; subtrahe oleum, lampas non lucet; tolle caritatem, castitas non placet.* Item subnixa humilitate; ut scilicet apud se non superbiat de tanta excellentia. Augustinus de sancta virginitate: *non solum praedicanda est virginitas ut ametur, verum etiam monenda ne infletur.* Item in eodem: *pergite virgines viam sublimitatis, pede humilitatis.* Ad primum patet; quia non loquitur de omnibus virginibus, sed de his in quibus virginitas habet debitas conditiones. Patet etiam ad aliud. *Hi sequuntur.* Hic ponitur dignitas adjuncta integritati, quae est duplex. Una dignitas consistit in Christi conformitate. Secunda in excellentiae sublimitate; quia prae aliis excellentiam habent. Prima dignitas est in comparatione ad Christum. Secunda in comparatione ad aliorum statum: unde sequitur, *hi empti sunt.* Dicit igitur: *hi*, scilicet virgines. *Sequuntur*, per imitationem. *Agnum*, idest Christum pium innocentem et pro hominibus victimatum. *Quocumque ierit*, idest quocumque ambulaverit per virtutem exempli. Licet enim nunc agnus non ambulet in actibus quos egit in carne mortali, tamen ambulat quantum ad virtutem exempli. Exempla enim quae olim exhibuit ipso actu, nunc ostendit fidelibus per fidem, per Scripturam, per gratiam, per affectum imitandi, quem eis praebet; et sic quasi ambulat ante fideles ut ipsum sequantur per imitationem. Ipsum autem, quocumque ambulet, per virtutem exempli sequuntur virgines. Imitantur enim ipsum in actibus omnium virtutum, ut in caritate ad Deum et proximum in pietate, prudentia, fortitudine, justitia, in contemptu mundanorum quae relinquunt, vel secundum rem ut viri religiosi, vel secundum affectum. Item in carnis mortificatione; et sic quasi quamdam mortem sive martyrium sustinent. Item sequuntur eum itinere virginali per quod ambulavit Christus. In aliis etiam ipsum sequuntur, secundum quod congruit humanae infirmitati. Et notandum quod in aliis possunt eum sequi alii etiam conjugati, praeter excellentiam virginalem in qua soli virgines eum sequuntur; et ideo ipsi soli eum sequuntur quocumque ierit: unde Augustinus in Lib. de sancta virginitate: *ecce ille agnus graditur in itinere virginali; vos ergo vos ite post eum virgines ejus, quia propter hoc unum quocumque ierit sequimini eum. Ad quolibet enim aliud sanctitatis donum quo eum sequantur hortari possumus conjugatos.* Sed objicitur de hoc quod dicitur: *sequuntur agnum quocumque ierit.* Quia autem actu redimendi genus humanum non imitatur eum, cum hoc ad solum mediatorem pertineat. Item non omnes virgines sustinent mortem pro Deo: item non omnes virgines praedicant, sicut Christus praedicavit. Item in virginitate Christi non fuit inordinatio aliqua carnis vel mentis. Item objicitur de hoc quod dicitur: *quocumque ierit*: quia Christum ire est operari actum virtutis in exemplum imitationis fidelibus. Sed hoc fuit ante passionem et in ipsa passione; nunc autem non sic, quia nunc non sustinet aspera, non fatigatur, non esurit, non sitit, non flagellatur, et sic de aliis multis; ergo tunc ivit, non nunc; quid ergo est quod dicitur: quocumque ierit? Respondeo. Ad primum dicendum, quod homo dicitur Christum sequi in quibus Christus dominus ante eos ivit in ducatum exempli, ut sunt actus virtutum. Non autem fecit redemptionem, ut redemptionem, in exemplum humanae redemptionis, sed in efficaciam liberationis. Ipsa tamen passio per quam facta est redemptio datur homini in exemplum mortificationis vel sustinentiae passionis cum est necessitas. Ad secundum dicendum, quod haec imitatio intelligenda est secundum quod congruit homini: unde non est per aequalitatem; et ideo non oportet omnes virgines mortem subire pro Christo, nisi in casu necessitatis. Sequuntur eum in passione quantum ad carnis mortificationem, quae est quasi quaedam mors et martyrium. 2 Corinth. 4, *mortificationem Jesu Christi semper in corpore vestro portantes.* Item haec imitatio videtur intelligenda quantum ad actus virtutum, ut supra expositum est, non necessario quantum ad actus dogmatum sive officiorum ecclesiasticorum, qualis est actus docendi sive praedicandi. Item videtur haec imitatio intelligenda de actibus quae respiciunt hominem pro sua persona, non necessario de eis quae sunt principaliter respectu alterius, ut est docere et hujusmodi. Item etsi multi virgines non praedicant verbo, docent tamen exemplo. Ad aliud patet quod non est haec imitatio secundum aequalitatem, sed secundum quod homini congruit juxta possibilitatem humanae infirmitatis. Licet autem aliqua inordinatio venialis contingat in mente vel carne virginum, tamen in eis qui veri virgines sunt, remanet integritas virginitatis. Ad aliud dicendum, quod dupliciter dicitur ambulatio Christi spiritualis de qua est sermo: scilicet vel actualiter vel virtualiter. Actualiter ivit per viam justitiae sive per actum virtutis dum esset in carne mortali. Virtualiter autem nunc usque ad finem ambulat ante fideles, ut supra expositum est: scilicet quia per virtutem Christi, quam in carne mortali exhibuit: et hunc per fidem et Scripturam et gratiam et affectum imitandi ostendit, quasi dux praecedit et homines excitat ad sequendum: supra 2, *qui ambulat in medio septem candelabrorum aureorum.* Primo modo objicitur. Secundo autem modo videtur hic accipi. *Hi empti sunt.* Ostenditur hic alia dignitas, quia scilicet alios justos excellunt. *Hi empti sunt*, idest per virtutem emptionis factae sanguine Christi et ejus passione, per quam sumus empti in servos ipsius Dei. *Ex omnibus*, scilicet nationibus vel populis, tam ex Judaeis quam gentibus: quia ex diversis nationibus assumuntur sacri et sacrae virgines: unde vox eorum dicitur vox aquarum multarum. Supra eodem. *Empti* inquam, *sunt primitiae*, idest ut sunt primi et excellentes alios. *Deo*, scilicet patri, *et agno*, scilicet Christo; idest ad honorem Dei patris et ad honorem Christi hominis quem sequuntur virgines virginem. Ex hoc ostenditur quod virgines sunt magis jucundi et grati Deo quam alii, sicut primitiae sanctorum, ut primitiae fructum gratantius accipiuntur, ut tangit Glossa. Augustinus in Lib. de doctrina Christiana: *nunc vobis o virgines sermo est, ecclesiastici generis decus et ornamentum gratiae spiritalis, honoris opus integrum atque incorruptum, imago Dei, illustrior portio gregis Christi.* Per hoc autem quod dicitur, empti, ostenditur quanta vigilantia servari debeat donum Dei quod nobis emit agnus sanguine suo. Augustinus: *ex quo me Christus emit, non me vendam; ne qui sanguine Christi sum redemptus, venalis fiam.*

Sed quomodo dicuntur virgines primitiae quasi habentes praecellentiam supra alios, cum secundum majorem caritatem sit major excellentia et acceptabilitas apud Deum? Cum secundum apostolum caritas sit major virtus et excellentior via? 1 Corinth. 13. Multi autem qui virgines non sunt, habent ad Deum caritatem majorem quam virgines multi. Item cum status praedicatorum et martyrum sit altus, quare non dicuntur primitiae? Item objicitur quia dicitur 1 Corinth. 15, *primitiae Christus*: hoc autem dicitur in laudem Christi; ergo nulli alii convenit. Respondeo. Ad primum dicendum: qui habent majorem caritatem sunt Deo gratiores, quantum ad meritum aureae: virgines autem quantum ad meritum aureolae, quod consistit in integritate virginitatis quae valde placet Deo. Ad aliud dicendum, quod homo non est ad praedicationem vel meritum idoneus, nisi in adulta aetate; virginitas autem servatur ab infantia, aut non est virginitas; et ideo petit universalitatem temporis; et ideo quantum ad hoc habet virginitas excellentiam. Item virginitas de sua ratione importat quamdam acceptabilitatem potius quam praedicatio vel martyrium: unde recte potius virgines dicuntur primitiae justorum. Non tamen dico virginitatem supraexcellere martyrium, sed quantum ad aliquid. Augustinus in libro de sancta virginitate: *nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem praeferre martyrio.* Ad aliud dicendum, quod Christus simpliciter est primitiae, et quantum ad omnem conditionem laudabilem et respectu omnium hominum: virginesque sunt primitiae, quantum ad gratiam virginitatis et respectu emptorum. Item Christus in verbis apostoli dicitur primitiae quantum ad prioritatem resurrectionis: virgines autem dicuntur hic primitiae quantum ad integritatem incorruptionis. *Et in ore ipsorum non est inventum mendacium*, per violationem ejus quod in verbo promiserunt, per se vel per alios; quia pactum Baptismi servaverunt quantum ad corporis integritatem et ultra promissum: et si in aliis fuit mendacium in ore ipsorum, non tamen mansit. Vel mendacium erroris qui frangit integritatem mentis, vel aliquod aliud, non est inventum jam dudum ex quo Deo adhaeserunt, quia scilicet sic deletum est; et ideo non est inventum. Glossa, *in illis invenitur in quibus manet.* Prov. 10, *universa delicta operit caritas.* Ecce quantum placeat Deo labium verax. Psalm. *ecce enim veritatem dilexisti. Sine macula*, scilicet mentis et per consequens operationis. *Sunt*, ut ex omni parte sunt mundi. Cantic. 4, *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. Ante thronum Dei*, idest ante Deum judicem, secundum Glossam, quia thronus sedes est judicis. Exhibent enim se immaculatos in praesentia Dei qui ubique est et omnia videt et omnia merita judicabit. Vel hoc dicitur quia Deus qui omnia judicat et disponit, acceptat eorum sinceritatem quae in corde est et operatione. Psalm. *beati immaculati in via*: et intelligatur hoc de malitia peccati mortalis intus et extra. Loquitur autem de virginibus qui multum in via meriti processerunt. Psalm. *et ero immaculatus coram eo.* Magna igitur est consolatio de agno qui stat promptus ad juvandum et qui talem et tam nobilem habet familiam; et ideo propter aliqua adversa vel tentamenta non est ab agno recedendum. Item ipsa familia suis meritis et suffragiis juvat eos qui vexantur adversis. *Et vidi alterum.* Ostenso auxilio mulieris, hic subditur admonitio ad famulatum auxiliatoris. Sed quia sunt quaedam quae hunc famulatum impediunt; ideo primo fit admonitio ad exhibendum famulatum. Secundo ponitur motivum ad tollendum impedimentum, *et alius Angelus.* Circa primum. Primo ponitur descriptio monitoris, sive praedicatoris. Secundo subditur forma sive modus monitionis, *timete.* Admonitor autem describitur. Primo quantum ad officii auctoritatem sub nomine Angeli. Secundo quantum ad vitae sublimitatem, *volantem.* Tertio quantum ad informationis communitatem, *per medium.* Quarto quantum ad doctrinae dignitatem, *habentem Evangelium.* Quinto quantum ad intentionis sinceritatem, *ut evangelizaret.* Sexto quantum ad zeli vivacitatem, *dicens voce magna.* Dicit igitur: *et vidi*: quasi dicat: talis est agnus et talem habet familiam: unde agno famulandum est et ejus familiae adhaerendum: et hoc per revelationem mihi factam intellexi debere fieri et debere per praedicatores annunciari. Et hoc est, *et vidi alterum Angelum*, idest ordinem praedicatorum: unus enim ordo praedicatorum, qui scilicet praedicant glorificare Deum et famulari, signantur nomine Angeli ratione auctoritatis. Angelus enim interpretatur nuntius. Non enim debet praedicare qui non est institutus ad annuntiandum, quemadmodum indicat apostolus, Rom. 10: *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Quando autem est jam factus Angelus per auctoritatem et vitae rectitudinem, debet currere et nuntiare. Isa. 18, *ite Angeli veloces ad gentem convulsam et dilaceratam, ad populum terribilem* et cetera. Iste autem Angelus est alter ab Angelo praemisso, scilicet Christo, quia inferior est eo et ejus est nuntius. Ipse enim Christus Angelus est magni consilii, supra 10, *vidi alium Angelum fortem descendentem de caelo* et cetera. *Volantem*, idest elevantem se a terrenis, alis virtutum, et sic in meritis velociter progredientem ad modum avis volantis. Hoc enim nomen ad praedicatores pertinet. Isa. 60, *qui sunt isti qui ut nubes volant? Per medium caelum*, idest communiter per omnem Ecclesiam, quae caelum debet esse per altitudinem et claritatem meritorum. Medium enim communitatem notat. Omnibus debet praedicator lucere per exemplum; et sic omnes informare debet per verbum; quia communitas aedificationis per exemplum, parat viam ad communitatem informationis per verbum. Hoc est contra eos qui non curant de exemplo nisi ad quosdam, ut ad divites vel nobiles; nec praedicare dignantur, nisi multitudini magnae. Eccles. 15, *in medio Ecclesiae aperiet os ejus* et cetera. Vel, *per medium caelum*, idest per mediam Scripturam, scilicet non declinando ad extrema, scilicet vel ad dexteram adulationis, vel ad sinistram objurgationis. Item non ascendendo nimis per curiositatem, nec descendendo nimis per ignotorum inutilem manifestationem. Ezech. 1, *unumquodque duabus alis velabat corpus suum.* Duae alae sunt duae conditiones quae debent praedicatorem dirigere, scilicet circumspectio contra praecipites, et mansuetudo contra fulminantes et cum iracundia docentes. Scriptura autem recte dicitur caelum, quia celat in se divina secreta. Item clara est per continentiam claritatis caelestis. Item alta et solida, quia cassari non oportet veritas Catholica. Supra 7, *et caelum recessit* et cetera. Aliqui libri habent, *per medium caeli*: idem sensus est, idest per medium Ecclesiae vel Scripturae, ut scilicet communiter Ecclesia exemplo praedicatorum aedificetur et verbo informetur, et in Scriptura medium rectitudinis teneatur: ut dictum est supra 8, *audivi vocem unius aquilae volantis per medium caelum* et cetera. *Habentem Evangelium*, idest evangelicam doctrinam bona salubria annuntiantem. Evangelium enim dicitur bonus nuntius, sive bona Annuntiatio, scilicet eorum quae sunt salubria; ideo praedicatio salutis dicitur Evangelium. *Aeternum*, per effectum, idest aeterna promittentem et suos observatores ad aeterna ducentem, ut dicit Glossa. Lex autem vetus promittebat temporalia. Isa. 1, *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Hoc Evangelium habet praedicator, quando scientiam eorum quae debet annuntiare simul cum vita consona doctrinae tenet. Alioquin habet et portat literas Uriae, quando scilicet doctrinam salutis, quae hic dicitur Evangelium, habet in cognitione et sermone, non in opere. 2 Reg. 11, habetur de literis Uriae. De scientia Isidorus, 3 Lib. de summo bono: *desinat locum docendi suscipere qui nescit docere.* De vita, idem in eodem: *indigne vivens aliis quidem utilis est docendo, se autem interficit prave vivendo.* Sed quaeritur quid est Evangelium secundum rem? Videtur quod tantum doctrina Christi quam ipse praedicavit, quae in Evangelio scripta est, sit Evangelium, per Augustinum dicentem de nomine Evangelii sic in 1 Lib. contra Faustum: *proprie hoc vocabulum obtinuit Annuntiatio salutaris.* Sed quod largius dicatur, videtur Rom. ult. *ei autem qui potens est confirmare vos juxta Evangelium nostrum*; ergo Evangelium est etiam doctrina praedicatorum novi testamenti. Quod autem in plus se habeat, videtur supra 10, *sicut evangelizavit per servos suos prophetas.* Ergo etiam doctrina prophetarum sit Evangelium. Item objicitur de hoc quod dicitur: *aeternum*; quia post judicium non erit opus Evangelio; ergo non est aeternum. Respondeo. Ad primum dicendum, quod Evangelium est salubrium Annuntiatio: unde Augustinus 1 Lib. contra Faustum: *Evangelium quidem cum aliquid boni annuntiatur semper dici potest.* Ulterius annotandum quod Evangelium potest dici tripliciter: scilicet proprie sive appropriate, communiter et concessive. Proprie sive appropriate dicitur Evangelium doctrina sive nuntiatio salvatoris, sicut dicit Augustinus. Communiter autem tam doctrina Christi quam praedicatorum novi testamenti, qui expressius et plenius annuntiaverunt ea quae sunt salutis, dicitur Evangelium; et sic accipitur Rom. ult., et sic accipitur hic: unde Evangelium dicitur in litera doctrina sive praedicatio salubrium facta a praedicatoribus novi testamenti. Posset etiam hic accipi primo modo; quia sancti praedicatores habent doctrinam quam dominus annuntiavit, quae in volumine Evangeliorum continetur, quia noverunt eam et vivunt juxta eam. Concessive autem dicitur Evangelium doctrina quorumcumque salubria annuntiantium, sive in veteri testamento, sive in novo, ut supra 10, *sicut evangelizavit* et cetera. Nullo tamen horum modorum videtur dici improprie; quia secundum omnem modum praedictum est Annuntiatio bona sive salubrium. Per hoc patet ad objecta. Ad aliud dicendum, quod aeternum dicitur aliquid materialiter, scilicet, et formaliter, scilicet quod non habet finem. Joan. 10, *et ego vitam aeternam do eis.* Item materialiter, quia scilicet est de aeternis, sicut in forma calicis in Missa dicitur novi et aeterni testamenti, idest quo confirmatur nova et aeterna promissio, secundum Innocentium III, idest promissio de aeternis. *Similiter Evangelium dicitur aeternum, quia promittit aeterna*, ut dicit Glossa. Item similitudinarie; quia scilicet nihil succedit per quod evacuetur, quod sit dignius et maneat, sicut dicitur in Psalm. *tu es sacerdos in aeternum*, quia scilicet non successit aliud sacerdotium. Similiter Evangelium dicitur aeternum quod non succedit ei nova lex aut dignior quae praedicatorum doctrinam evacuet, sicut lex nova successit veteri. Item effective, sicut fides dicitur aeterna. Eccles. 40, *fides in saeculum stabit.* Hoc dicitur ratione effectus sive praemii. Similiter dicitur Evangelium aeternum, quia ad aeternitatem ducit, ut dicit Glossa; non formaliter, quia sit aeternum, idest semper duret et sine fine annuntietur: in judicio enim terminabitur praedicatio. Unde Gregorius in Gregoriano: *tunc erit novi testamenti finis cum ea quae promisit impleta fuerint.* Idem in eodem: *in illa suscepti contemplatione gaudiorum jam nullatenus indigebimus audire verba docentium.* Non igitur primo modo, sed aliis tribus modis Evangelium dicitur aeternum. *Ut evangelizaret.* Hic ostenditur intentio sancta: quasi dicat: ad hoc habebat Evangelium Angelus, *ut evangelizaret*, idest salubria annuntiaret: quasi dicat: ad hoc debet habere praedicator scientiam cum auctoritate et vita, ut praedicet hominibus ea quae sunt salutis. Luc. 4, *spiritus domini super me, eo quod unxerit me; evangelizare* *pauperibus misit me.* 2 Corinth. 4, *non nosmetipsos praedicamus, sed Jesum Christum dominum nostrum.* Item in hoc ostenditur, quod non debet talentum per ignaviam abscondere in terram. Matth. 25, *servum inutilem ejicite in tenebras exteriores. Sedentibus super terram*, idest bonis terram contemnentibus, et per hoc quieta mente requiescentibus. Non enim est quies in vanis, sed in Deo cum contemptu vanorum. Augustinus 6 confessionum: *dura sunt omnia, et tu solus requies. Et super omnem gentem*, idest ut evangelizaret omni generi hominum secundum diversitatem ritus et generis et idiomatis et loci: quantum enim ad hanc quadruplicem diversitatem distinguit malos: expone ut supra 11. *Et videbunt.* Dicit autem, super omnem gentem, quia praedicatio ex divina gratia mittitur hominibus. Jacob. 1, *omne datum optimum* et cetera. Item ex hoc patet quod bonis et malis praedicandum est. Rom. 1, *sapientibus et insipientibus debitor sum. Dicens voce magna*, idest magna persuasione et magno desiderio ac fervore. Magna enim vox est quae persuasionem habet valde motivam. Magnum etiam desiderium ac fervorem, in quo notatur vivax zelus Joan. 7, *stabat Jesus et clamabat. Timete.* Hic ponitur forma sive modus admonitionis: fit enim hoc modo. Nam cum ad famulandum Deo sive adhaerendum, sit vitandum malum et agendum bonum; primo fit admonitio ad declinationem mali. Secundo ad operationem boni. *Et date.* Ubi primo fit monitio ad bonum in generali. Secundo in speciali, *et adorate.* Ad bonum autem in generali fit monitio sic. Primo ponitur monitio. Secundo subditur obediendi ratio, *quia venit.* Similiter in altera parte. Primo ponitur monitio. Secundo subditur ratio, *qui fecit.* Dicit igitur: *timete dominum*, ut declinetis a malo. Prov. 15, *per timorem Dei declinat omnis a malo.* Per hoc autem quod dicitur, *dominum* ostenditur, ratio timendi. Malach. 1, *si ego dominus, ubi est timor meus?* Pondere accipiendum est: quasi dicat: timete dominum qui dominus universalis est, non illas bestias. Matth. 10, *nolite timere eos qui corpus occidunt.* Sed contra: beatus Joannes Chrysostomos dicit in quadam homilia, super illud: *diliges dominum Deum tuum* etc.: *non vult Deus ut timeatur ab hominibus quasi dominus, sed ut diligatur quasi pater.* Item ibidem: *donec homo timet Deum, non eum diligit.* Item quare non dicitur, diligite, cum majus sit diligere quam timere? Respondeo. Timor Dei triplex est: scilicet servilis, qui habet oculum tantum ad poenam: in hoc timore est voluntas peccandi, licet actus cohibeatur, qui tamen sequeretur, sicut dicit Augustinus, si speraretur impunitas. Item initialis, qui habet oculum partim ad poenam, partim ad offensam divinam, sed principaliter ad offensam. Item filialis qui habet oculum ad offensam simul et reverentiam, principaliter tamen ad reverentiam. De primo loquitur Joannes Chrysostomus: unde dicit idem: *timere servorum est, diligere filiorum.* Timor sub necessitate est dilectio in libertate. De timore autem secundo vel tertio agitur hic. *Primus vitat poenam, sed non meretur gloriam*, ut dicit ipse Chrysostomus; et ideo dicitur quod non vult timeri ut dominus, quia talem timorem non acceptat ad meritum; non quia iste timor non sit bonus, inquantum facit cavere ab actu peccati. Ad aliud dicendum, quod per timorem, sicut dicit Augustinus, veniunt ad amorem; nec potest Deus bene diligi, nisi timeatur. Psalm. *initium sapientiae timor domini.* Iste etiam timor dicit amorem et plus. *Et date illi honorem*, scilicet verbo et obsequio, secundum Glossam. Hoc enim est debitum creaturae rationalis ad Deum. Psalm. *afferte domino gloriam et honorem.* Honorans honorabitur. 1 Reg. 3, *qui me honorificaverit glorificabo eum* et cetera. *Quia venit*: quasi dicat: timete et honorate Deum, et non deficiatis per adversa vel tentamenta. Quia venit, idest instat in brevi. Omne enim tempus breve est, respectu aeternitatis. *Hora judicii ejus*, quo judicabit omnes, quo timentes et honorantes praemiabuntur et contemnentes damnabuntur. Isa. 3, *stat ad judicandum dominus* et cetera. *Et adorate eum.* Hic in speciali fit monitio ad speciale bonum, scilicet ad adorandum, *et adorate eum*, adoratione latriae. Matth. 4, *dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies.* Non Diabolum vel Antichristum, sicut quidam supra 13, *et adoraverunt draconem* et cetera. Quod autem sit adorandus ipse solus, ostenditur. *Qui fecit caelum et terram.* Ratio est, quia ipse totum mundum condidit: et expressius tangit creaturas corporales, quia sunt subjectae sensui tam fidelium quam infidelium; omnia tamen dat intellectui. Creatura igitur vel est continens vel contenta: si continens, aut est superior, sicut caelum, aut inferior; et talis aut est naturae solidae, sicut terra, aut fluidae sicut mare, quod continet multa genera piscium et hujusmodi. Supra 10, *qui creavit caelum et ea quae in eo sunt, et terram et ea quae in ea sunt, et mare et ea quae in eo sunt.* Si contenta: hoc potest signari aut in generali: unde subditur, *et omnia quae in eis sunt*, scilicet caelo terra et mari: et potest intelligi de caelo sidereo et Empyreo. Psal. *qui fecit caelum et terram* et cetera. Aut in speciali: unde sequitur, *et fontes aquarum*, in quibus manifestatur meritum divinae potentiae. Daniel. 3, *benedicite fontes domino* et cetera. Sed cum omnes aquae et fontes aquarum sint ex mari, ut dicit Damascenus, videretur sufficere quod dixit, *qui fecit mare.* Respondeo. Licet omnes aquae et fontes ortum a mari habeant, tamen aquae diffusae per meatus subterraneos depurantur et dulcorantur, et sic fontes efficiuntur, unde cadunt. Quantum ad hoc, sub aqua, dicitur, unde recte exprimitur nomen fontis. Praeterea ex hoc quod aquae sic per meatus subterraneos excolatae et dulcoratae emanant decenter et pulchre a profundo terrae ad superficiem ipsius terrae in usus hominum: manifestatur divina sapientia, bonitas et potentia. Unde Daniel. 3, *benedicite fontes domino.* Et ideo ad divinae magnificentiae manifestationem recte ponitur specialiter nomen fontium. *Et alius.* Hic ponitur motivum ad tollendum impedimentum quo multi retrahuntur a divino famulatu; quod debet homo tollere. Duo autem sunt impedimenta: scilicet amor male accendens, et timor male humilians. Propter hoc introducuntur hic duo Angeli: quorum unus denunciat casum Babylonis, per quem excitatur homo ad tollendum amorem male accendentem, scilicet amorem mundi, et hoc primo. Alius vero denunciat poenam reproborum, qui scilicet adhaerebunt Antichristo; et per hoc excitat ad amovendum timorem male humiliantem, ne scilicet propter timorem adversariorum fideles adhaereant Antichristo; et hoc secundo, ibi, *et tertius.* Primo ergo fit excitatio ad abjectionem amoris male accendentis. Secundo timoris male humiliantis. Circa primum ergo. Primo tangitur ordo praedicatorum. Secundo poena mundanorum *dicens: cecidit.* Tertio culpa ipsorum, *Babylon.* Dicit igitur, *et alius*: quasi dicat: ita quidam praedicatores movent homines ad divinum famulatum specialiter. Persuadent alii specialiter tollere impedimentum: et hoc per visionem intellexi. Et hoc est, *et alius Angelus*: idest alius ordo praedicatorum. Et potest intelligi *alius* secundum diversitatem personarum, vel alius secundum diversitatem materiae praedicationis: unus enim et idem praedicator potest praedicare praemissa, et ea quae ibi dicuntur, ut Glossa innuit. *Sequutus est*, quia praedicatores sibi invicem succedunt secundum tempora. Vel, *sequutus*, secundum ordinem docendi; quia unus et idem primo docet unum, postmodum aliud, *dicens: cecidit*, idest cadet anima a mundano gaudio in Infernum. *Cecidit*, idest cadet corpore. Vel geminatio ostendit certitudinem et perfectionem casus, quia irreparabiliter. Isaiae 21, *cecidit cecidit Babylon* et cetera. *Babylon.* Hic ostenditur culpa mundanorum propter quam cadent: et describitur eorum culpa sive nequitia ut multa, cum dicitur, Babylon illa: ut magna *magna* ut contagiosa sive corruptiva, *quae a vino.* Dicit igitur, *Babylon.* Ecce quid cadet et quare: scilicet multitudo mundanorum mundum sequentium, ideo, quia confusi et involuti sunt in vitiis. Babylon ergo est multitudo mundanorum, qui vanitatem mundi amplexantur, et alios ad peccatum trahunt, vel exemplo vel verbo, vel aliter. Unde per Babylonem videntur signari illi, qui magis infixi sunt vitiis multiplicibus. Unde Glossa: *omnes confusi vitiis*: et in hoc notatur culpae multiplicitas. Jeremiae 51, *subito cecidit Babylon et contrita est. Illa*, hoc dicitur despective; et fit demonstratio ad intellectum, ut societas malorum condemnetur. Jeremiae 51, *fugite de medio Babylonis* et cetera. *Magna*, propter vitiorum magnitudinem: infra 16, *et Babylon magna venit in memoriam ante Deum. Quia*, scilicet Babylon, idest numerositas mundanorum in vitiorum confusione et voragine absorptorum, *potavit*, idest quasi potando inebriavit sive pervertit. Loquitur per similitudinem hominis qui alium inebriat. *Omnes gentes*, idest gentiliter viventes, unde facilius decipiuntur; quia qui sunt perversiores alios malos magis pervertunt vino, idest delectabili et inebriativa vanitate vitiorum; quorum maximum est idololatria. Vinum enim dicitur vanitas vitiorum inquantum delectat et inebriat. Hoc est, pervertit homines quantum ad rationem et voluntatem. Jeremiae 51, *de vino ejus biberunt omnes gentes.* Hoc vino potati homines errant a recta semita. Isaiae 48, *prae vino nescierunt, et prae ebrietate erraverunt. Potavit* inquam, *vino irae*, idest quod provocat iram divinam, quia meretur vindictam. Ecclesiastici 5, *etenim peccatores respuit ira ejus. Vino* inquam, *fornicationis suae*, idest per quod separat se et alios a Deo, sicut sponsa fornicans recedit a sponso suo. Quaelibet enim anima debet esse sponsa Dei. Fornicatio hic dicitur large, secundum quod pertinet ad omne mortale. Psal. *perdes omnes qui fornicantur abs te.* Triplex ergo est affectus vanitatis mundanae, qua multi perversi alios quasi potando decipiunt; quia pervertit animum; quod signatur per vinum. Item meretur supplicium. Ideo dicitur: *vinum irae.* Item aufert Deum, ideo dicitur: *vinum fornicationis.* Isti tales amatores hujus vini, idest mundanae vanitatis et deceptores aliorum cadent anima et corpore in Infernum a flore mundi quem dilexerunt; et per hoc fit excitatio ad abjiciendum amorem mundi qui male accendit. 1 Joan. 2, *nolite diligere mundum* et cetera. *Et tertius.* Hic fit excitatio ad tollendum timorem male humiliantem, per considerationem poenae illis infligendae, qui Antichristo servient: unde non erit ei serviendum propter aliquem timorem poenae, quem inferat, ut major vitetur. Primo ergo tangitur ordo praedicatorum. Secundo zelus ipsorum, *dicens*, tertio denunciatio, *si quis adoraverit.* Quarto materia profectus justorum, *hic est patientia.* Dicit igitur, *et tertius Angelus*, idest tertius ordo praedicatorum; quia post alios praedicatores loquetur quidam ordo praedicatorum: maxime contra eos qui adhaerebunt Antichristo. Primus ergo ordo praedicatorum monet ad agenda bona. Secundus et tertius denunciat supplicia: sed secundus generaliter, tertius specialiter; quia ultimi praedicatores praedicabunt contra Antichristum et ejus sectatores. *Secutus est illos*, etiam ordine temporis, *dicens voce magna*, idest audaci et constanti persuasione; quod erit ex zelo. Job 39, *exultat audacter, in occursum pergit armatis. Si quis.* Hic ponitur denunciatio suppliciorum. Supplicia autem sunt eo merito culpae. Unde primo ponitur culpae meritum. Secundo ostenditur gehennale supplicium, *hic bibet.* Culpa autem describitur quantum ad tria. Primo quantum ad Antichristi adorationem. Secundo quantum ad ejus statuae venerationem, *et imaginem ejus.* Tertio quantum ad notandam consignationem, *et acceperit. Hic bibet.* Primo hic describitur supplicium in generali. Secundo in speciali, *et cruciabitur.* Dicit ergo, *si quis adoraverit bestiam*, idest Antichristum bestialiter viventem, et alios crudeliter persequentem. Hoc dicitur quantum ad illos qui illum in sua praesentia adorabunt. *Et imaginem ejus*, idest idolum sive statuam. Hoc dicitur quantum ad illos qui in absentia adorabunt imaginem sive statuam Antichristi. Vel adorare imaginem Antichristi, erit adorare ejus sectatores, vel facere se ei in errore conformem, quod erit ex reverentia ad ipsum: et ideo adoratio dicitur: *et acceperit characterem*, idest signum ejus, *in fronte sua aut in manu sua.* Forsitan illi qui non habebunt imagines, habebunt aliquod signum Antichristi manifestum in fronte vel manu. Quicquid autem sit de hoc, mysticus sensus est. *In fronte sua*, idest ejus signum in aperta confessione. *Aut in manu sua*, idest in manifesta operatione. Utroque modo erunt consignati signo ejus. De his supra 13, *et fecit terram* et cetera. *Et faciet ut quicumque* et cetera. *Et facit omnes* et cetera. *Hic*, qui talis erit, *bibet de vino*, idest de aeterna damnatione, quasi inebriante, idest replente et dejiciente et subvertente utrumque hominem ad modum vini, *irae Dei*, idest quod est ex divina justitia, in cujus effectu Deus videtur iratus. Cum autem dicit, *bibet* etc. loquitur per similitudinem hominis qui bibit malum vinum et multum, unde inebriatur: et per hoc intelligitur multiplicitas et magnitudo poenae, quae impios implebit dejiciet et sepeliet. Isaiae 24, *amara erit potio bibentibus illam. Quod*, scilicet vinum malum, *mixtum est*, idest conjunctum, *mero*, idest vino puro, scilicet poenae temporali quae infertur hic ad correctionem, *in calice*, idest in vindicta, *irae ipsius*, idest justitiae Dei in cujus poena videtur Deus iratus. Nota secundum Glossam, quod calix Dei est vindicta qua potat peccantes sive ad correctionem in praesenti, sive ad damnationem in Inferno. Iste est calix irae Dei; quia haec vindicta provenit ex divina justitia. Omnis enim poena est ex justitia Dei inquantum poena, licet ex misericordia sit temperatio poenae, et quod infertur ad correptionem. In hoc calice est quasi merum desuper; scilicet poena temporalis quae hic infertur ad correctionem: dicitur enim merum quia ordinatur ad humanam salutem. Quando autem non vult impius corrigi, tunc dominus adjungit mero sive administrat vinum amarum damnationis. Nam si aliquis vino puro adjungat sive admisceat vinum malum, et sic fit vinum turbidum. Merum gratiae est poena praesens quae infligitur ad correctionem; vinum mixtum est damnatio aeterna, quae adjungitur in futuro. Threnor. 4, *ad te perveniet calix et inebriaberis atque nudaberis. Et cruciabitur.* Hic ostenditur supplicium in speciali; et hoc quantum ad quinque. Primo quantum ad poenae gravitatem. Secundo quantum ad justitiae aequitatem, *in aspectu.* Tertio quantum ad horrendam tenebrositatem, *et fumus.* Quarto quantum ad interminabilem perpetuitatem, *ascendet in saecula saeculorum.* Quinto quantum ad indefessam continuitatem, *nec habent.* Dicit igitur, *et cruciabitur*, qui peccata fecerit. Per cruciatum ostenditur gravitas. Item per illud quod sequitur, *igne*, concremante, *et sulphure*, idest foetore amaricante. In duobus ergo ostenditur gravitas; scilicet in igne comburente, et foetore inficiente. Infra 21, *pars eorum erit in stagno ardente igni et sulphure.* Haec autem est poena debita ardori omnis peccati. Respondet ignis cremans, foetori foetor penetrans. In omni enim mortali est foetor spiritualis. Maxime autem peccato luxuriae respondet haec poena: quod signatum est Genes. 19: *pluit dominus super Sodomam sulphur et ignem.* Haymo, *in igne ardor, in sulphure foetor*; quae poena maxime carnis vitiis respondet. *In conspectu Angelorum sanctorum, et ante conspectum agni*; hoc est, videntibus hanc poenam Angelis sanctis, quorum monitionibus in visionibus non acquieverunt, et ipsi Christo quem impugnaverunt. Ostenditur autem hic aequitas justitiae, quae exigit ut coram Angelis sanctis, quorum monita respuuntur, torqueantur, et coram ipso Christo, quem, cum passus pro eis fuisset, vita et signo blasphemaverunt. Hoc autem erit miseris in augmentum poenae, quod scient poenam suam manifestam esse eis, quorum consortium contempserunt. Item justitia et aequitas exigit, ut ab Angelis sanctis et ab ipso Christo, in quorum contemptu cruciabuntur, nullum remedium percipiant. Item hoc erit ipsis Angelis et aliis beatis in gloriam. Psal. *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Sed quare hoc dicitur de Angelis, cum verum sit etiam de electis hominibus? Item quare non dicitur in conspectu Dei, sed Christi? Respondeo. Ad primum videtur dicendum, quod quia magna gratia fit hominibus justis et impiis, quod Angeli dantur eis in custodes; ideo magnus est contemptus cum non desistunt a malis; et ideo coram eis specialiter merentur affligi, licet etiam verum sit de viris beatis. Item cum Angelus sit dignioris naturae quam homo, secundum Augustinum, 11 libro de civitate Dei, per hoc ostenduntur ab auxilio destituti et opprobrio expositi. Ad aliud dicendum, quod certum est omnia patere Deo, secundum divinitatem: de Christo autem potius agitur; quia specialius ipsum Christum blasphemabunt, *et fumus*, idest tenebrositas, secundum Glossam, *tormentorum eorum*, idest impiorum. Ibi enim sunt tenebrae. Matth. 25, *servum inutilem projicite in tenebras exteriores. Ascendet*, in duratione, idest perseverabit sive durabit, *in saecula*, consequutiva, *saeculorum*, idest semper: quasi dicat: tenebrositas quam patientur mali, in illis tormentis, aeterna erit. Isaiae 34, *ascendet fumus ejus a generatione in generationem. Nec habent*, idest non habebunt, *requiem die ac nocte*, idest in aliquo momento temporis: quasi dicat: continue sine intermissione cruciabuntur. Et ita ostenditur hic supplicii continuitas. Posset enim aliqua poena esse aeterna et non continua; sicut febricitans tertianarius, semper dicitur habere febrem, quia semper habet causam febris, non tamen continue dolet; non sic erit ibi, sed continue dolebunt. Augustinus: *quod nolunt modo salubriter cogitare, necesse habent sine ullo remedio sustinere.* Ex praedictis patet quod erraverunt, qui dixerunt poenam reproborum non esse aeternam, sed reprobos post mille annos redituros ad vitam. Joan. 5, *ibunt hi in supplicium aeternum.* De quibus autem intendat loqui, ostendit replicans culpam praemissam, ut magis vitetur, ex quo ei tanta poena debetur. Unde subdit, *qui adoraverunt*: quasi dicat: non habebunt requiem illi qui adoraverunt bestiam, idest Antichristum, dum viverent. *Et imaginem ejus*, idest statuam vel ejus famosiores sectatores. Et similiter non habebunt requiem. *Si quis acceperit characterem nominis ejus, in fronte vel manu*, ut supra expositum est. Propter nullam poenam igitur temporalem erit adhaerendum Antichristo, ne contingat aeternam incurrere. Job 6, *qui timent pruinam, irruet super eos nix.* Sed quid est quod dicit, *die ac nocte*, cum in Inferno non sit dies? Respondeo. Non hoc dicitur ad signandum quod dies sit ibi; sed per talem modum loquendi ostendit doloris continuitatem; ut sit idem ac si diceret, continue omni hora qua solet esse apud homines dies ac nox. *Hic est.* Hic ostenditur materia profectus justorum: et videntur esse verba Joannis, ut supra 13, *hic est patientia* et cetera. Hic est, idest in consideratione hujus poenae praedictae. *Est patientia*, idest materia patientiae. *Sanctorum*, idest justorum qui puri sunt a faece peccati. Consideratio enim poenae perpetuae materia est sive occasio patientiae in adversis. Gregorius, *sancti temporalem poenam lucrum putant, quia per hanc aeternam evadere non ignorant.* Describit autem justos per ea quae juvant ad patientiam: scilicet quantum ad diligentiam in obediendo, et quantum ad constantiam in credendo: unde dicit: *qui custodiunt*, idest diligenter opere complent. *Mandata Dei*, quae servata servant per patientiam in adversis. Eccles. 15, *si volueris mandata conservare, conservabunt te.* Item patientia juvat etiam ad obediendum Deo. Hebr. 10, *patientia vobis necessaria est* et cetera. *Et fidem Jesu*, idest salvatoris qui eos suo sanguine redemit, quem non relinquunt propter adversa: unde cum eam custodiunt, adversa tolerant. 1 Corinth. ult. *state in fide, viriliter agite et confortamini.* Item ipsa fides ordinat in adversis ad patientiam. 1 Joan. 5, *haec est victoria quae vincit mundum, fides vestra.* Aliqui libri habent, *et qui custodiunt praecepta Dei*: et secundum hoc justi dicuntur sancti per declinationem mali, observatores autem praeceptorum per operationem boni, diligendo Deum et Christum, ut dicit Glossa, tam affectu quam effectu. Et potest referri totum ad eosdem justos: idem enim et unus justus habet praedicta. Sed ad describendum justos fit expressio quantum ad illa quae faciunt ad propositum. *Et audivi.* Ostenso auxilio mulieris, facta etiam monitione ad famulatum adjutoris, hic subditur ratio expertae retributionis; quia qui Christo adhaerebunt et adversa pro eo sustinebunt, optime praemiabuntur. Primo autem ostenditur merces esse intellectu consideranda, per hoc quod praecipitur scribi. Secundo ostenditur esse affectu desideranda, per hoc quod describitur ejus perfectio, *beati mortui.* Ubi primo describitur merces per comparationem ad meritum perseverantiae. Secundo quantum ad conditionem ipsius gloriae, *amodo.* Ubi primo ostenditur conditio gloriae in speciali; quia scilicet gloria non compatitur aliquem laborem, sed prorsus evacuat. Secundo in generali, *opera*: ubi ostenditur, quod cum in via non recipiatur merces plena, in futuro plena et perfecta reddetur. *Et audivi*: quasi dicat: ita adhaerendum est et famulandum Christo et patienter sunt omnia sustinenda pro ipso: ex hoc enim obtinebitur vita aeterna, sicut mihi per revelationem ostensum est. Et hoc est quod dicit: *et audivi*, auditu interno, *vocem de caelo*, idest venientem de sublimitate divinae majestatis vel bonitatis. Ad literam audiebat in visione quamdam vocem spiritualem dicentem sibi illud quod sequitur: *dicentem mihi: scribe*, in corde tuo et aliorum. *Scribe* etiam in libro materiali, ut merces justorum a pluribus cognoscatur et consideretur, ut per hoc rectius vivatur et patientia teneatur. Per hoc quod dicitur *scribe*, ostenditur merces diligenter consideranda, et nunquam oblivioni tradenda. Res enim inscribitur ad memoriam habendam. Habacuc 2, *scribe visum et explana eum.* Argumentum quod quae utilia sunt ad salutem, utile est scribere, non solum in animo sed etiam in libro. *Scribe* inquam ea quae sequuntur: *beati*, sunt. *Mortui*, morte naturae. Vel, *mortui* mundo. *Qui in domino*, idest in confessione et obsequio domini. *Moriuntur*, per dissolutionem animae et corporis, quando anima a corpore separatur. Tales qui obsequio Dei decedunt, beati sunt, quia vitam aeternae beatitudinis intrant. Propter quod dicebat apostolus, Philipp. 1, *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Sunt autem qui moriuntur sine domino. Joan. 8, *et in peccatis vestris moriemini*: vere inquam sunt beati. *Amodo enim*, hoc est autem tempore mortis. *Dicit*, idest praecipit nutu suae voluntatis, idest facit cum effectu: quia suum velle est facere. Et vocatur dictio sive locutio, quia ita facile facit omnia sola voluntate, sicut quis facile dicit aliquid. Psalm. *dixit et facta sunt. Spiritus*, idest Deus Trinitas. Joan. 4, *spiritus est Deus. Ut requiescant a laboribus suis*, idest ut requiescant ita ut amplius non laborent, quod erit merito laborum praeteritorum. Isa. 32, *sedebit populus meus in pulchritudine pacis et in tabernaculis fiduciae et in requie opulenta.* Augustinus, *labor est pretium regni caelorum*:

quasi dicat: voluntas Dei est, ut de cetero aeternaliter requiescant, quia olim laboraverunt. Sap. 3, *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Operandum ergo est in senario hujus temporis, ut sabbatum assequamur: quod signatur Genes. 2, *requievit ab universo opere quod patrarat.* Et vere requiescent. *Opera enim illorum sequuntur illos*, quantum ad fructum sive mercedem: quasi dicat: post merita habebunt plenum praemium. Haec enim verba cum pondere sunt accipienda. Prov. ultimo, *date ei de fructu* et cetera. Ambrosius, *non sunt hominis quae secum portare non potest: sola misericordia comes est defunctorum.* Et bene dicit, *sequuntur*, scilicet post mortem; quia hic in via non datur praemium plenum, quia non potest hic esse plenum, sed potius oportet aspera pati, ut dicit Glossa. Item sunt qui portant opera sua ante se, et ita opera praecedunt eos, quia hic gloriam vel lucrum quaerunt ex eis. Matth. 5, *amen dico vobis, receperunt mercedem suam. Et vidi et ecce.* Habito a decimotertio capitulo de profectu Ecclesiae in persequutione, hic agitur de finali retributione qua boni patientes praemiabuntur et mali persequentes condemnabuntur. Primo autem describitur persona judicis. Secundo ordo sive series judicii, *et alter Angelus.* Judex autem, scilicet Christus, describitur quantum ad tria: scilicet quantum ad naturam, quantum ad gloriam, *similem.* Tertio quantum ad potentiam. *Et in manu sua.* Natura autem ejus ostenditur duplex: scilicet humana per nubem. Item divina cum sequitur: *et super.* Dicit igitur: *et vidi*, quasi dicat: ita ostensa est mihi pugna draconis et perversorum contra Ecclesiam: ostensa est etiam retributio eorumdem, quae fiet in judicio per judicem Christum: et hoc est, *et vidi*, interno visu. Quid autem viderit subjungit. *Et ecce.* Notatur praesentia visionis: quasi dicat: sub oculis apparuit. Potest etiam in hoc intelligi quod judex prope est. Jacob. 10, *ecce judex ante januam assistit. Nubem candidam*, idest humanitatem Christi levem sine peccati onere et a terrenis elevatam: unde pluvia gratiae ad nos descendit et refrigerium provenit. Propterea dicitur nubes. Isa. 19, *ascendet dominus super nubem levem.* Supra 10, *amictum nube* et cetera. Item plenam innocentia et virtutum affluentia decoram; et ideo dicitur: *candida.* Cant. 5, *dilectus meus candidus et rubicundus. Et super nubem sedentem*, idest vidi filium Dei quantum ad naturam divinam praesidentem naturae humanae quam assumpsit, regimine et dignitate: praesidet enim inquantum Deus, suae humanitati, et regendo et praecellendo. Et nota quod dicit, sedentem. Per hoc intelligitur plena acceptatio, qua plene inquantum Deus, acceptat suam humanitatem, in qua nihil est nisi acceptabile. Propter quam etiam acceptationem dicitur sedere in justis. Item nota quod carnem quam assumpsit, nunquam deposuit. Item per hoc intelligitur quod ejus humanitas est quasi thronus in quo judicabit, 3 Reg. 10, *fecit sibi Salomon thronum de ebore grandem. Similem.* Hic ostenditur ejus gloria: et primo implicite et in generali. Secundo explicite et in speciali, *habentem.* Dicit igitur: *similem filio hominis*, idest jam immortalem et glorificatum: propter quod jam non dicitur filius hominis, secundum statum mortalem, sed similis. Rom. 6, *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Vel *similem filio hominis*, idest Angelum repraesentantem in se filium hominis, scilicet Christum. Vidit enim quamdam nubem, et vidit Angelum sedentem super nubem, et habebat speciem filii hominis, quia Angelus apparebat in persona Christi; et ideo sedens super nubem signat Christum. Per Angelum enim fuit haec ostensa beato Joanni. De hoc dicitur in Glossa, supra 1, *similem filio hominis* et cetera. Deinde ostenditur ejus gloria explicite. *Habentem in capite suo*, idest in sua divinitate, quae est caput suae humanitatis. *Coronam*, idest gloriosam victoriam de hostibus; quia post passionem et resurrectionem patet Christi divinitatem de Daemonibus triumphasse. *Auream*, idest veram et pretiosam, non fictam et vanam, sicut supra 9, *et super capita earum tamquam coronae similes auro.* Item *auream*, quia in se et in mente fidelium et beatorum fulgidam. Item per sapientiam vicit. Job 26, *prudentia ejus* et cetera. Vel per nubem signantur sancti perfectiores, per quos et cum quibus dominus judicabit; qui dicuntur nubes, quia elevati sunt a terrenis per sanctitatem et volant per contemplationem. Isa. 60, *qui sunt isti qui ut nubes volant?* Super hanc nubem sedet Christus, quia sedebit in eis virtualiter quasi in sua sede, quia in eis et cum eis judicabit. Job 36, *et pauperibus judicium praebuit. Similem* et cetera. Ut prius, *et in capite suo* etc., idest in seipso, habentem victoriae gloriam, decorantem et honorificantem ipsum et secundum humanitatem, sicut corona existens in capite alicujus ipsum exaltat. Ipse etiam inquantum homo, apparet gloriosus de victoria qua Diabolum pro homine vicit: et de hoc tota caelestis curia est ei subjecta; unde de eo dicitur in Psalm. *posuisti in capite ejus coronam de lapide pretioso. Auream*, ut prius, *et habentem in manu sua*, idest in potestate. *Falcem*, idest judiciariam sententiam: quae dicitur falx, quia scindit, idest dividit bonos a malis et e contrario, sicut foenum a terra secatur. Item quia quicquid falce inciditur infra falcem concluditur, ad quamcumque partem se vertat: similiter nullus est qui Dei judicium evadere possit. Unde Gregorius super hunc locum: *potestas divini judicii, quia omnia inter se incidendo complectitur, falcis appellatione signatur. Acutam*, idest virtuosam et potentem ad secandum sicut falx bonam aciem habens, quia potenter omnes judicabit retribuendo, nec aliquis poterit ei resistere. Jerem. 50, *et quis est iste pastor qui resistet vultui meo? Et alius.* Hic ostenditur ordo sive series judicii. Fiet autem judicium secundum desiderium sanctorum qui hoc desiderabunt, ut caelestis curia compleretur. Exequutio autem judicii fiet per Angelos qui potestatem habent exequendi quando dominus suo nutu imperabit eis. Primo ergo ostenditur sanctorum desiderium. Secundo ipsum judicium, *et misit.* Tertio angelica potestas ad judicium exequendum, *et alius Angelus exivit de templo.* Quarto exequendi praeceptum, *et alius Angelus exivit de altari.* Quinto ipsius exequutionis actuale mysterium. *Et misit Angelus falcem.* Circa primum primo ostenditur apparitio sanctorum. Secundo ipsorum desiderium, *clamans.* Tertio ipsum desideratum, *a voce.* Dicit ergo: *et alter*: quasi dicat: ita mihi revelata est persona judicis quam magnifica sit: ostensum etiam est mihi desiderium sanctorum qui in judicio apparebunt. Et hoc est *et alter Angelus*: scilicet coetus sanctorum, qui dicuntur Angeli propter excellentiam vitae vel propter conformitatem gloriae. Matth. 22, *erunt quasi Angeli Dei in caelo.* Dicuntur autem Angelus singulariter propter unitatem voluntatis et vinculum caritatis. Galat. 3, *omnes autem vos unum estis in Christo Jesu.* Et dicitur *alter*, scilicet a Christo, quia minor eo, quia sancti servi sunt Christi. *Exivit*, idest exibit. *De templo*, idest de primo et sacro secreto intimae contemplationis sive fruitionis in qua prius ante judicium erant occulti. Exitus iste est apparitio sive manifestatio sanctorum in judicio in magna claritate qui ante erant in occulto divinae fruitionis, non tamen frui sive contemplari cessabunt. Apparebunt autem judicaturi cum Christo. Matth. 19, *sedebitis et vos super* et cetera. Vel, exitus iste potest intelligi motus spiritualis a contemplatione divinae misericordiae ad contemplationem justitiae quam optabunt, quia desiderabunt judicium fieri: unde sequitur: *clamans voce magna*, idest orans magno desiderio. *Ad sedentem super nubem*, idest ad Christum. Expone ut supra. Sancti enim circa tempus judicii et antequam veniant cum judice, desiderabunt efficaciter judicium fieri: et sic exitus eorum intelligitur motus internus a contemplatione divinae misericordiae, ad contemplationem justitiae, licet etiam nunc illud desiderent. Item apparentes cum judice cum claritate magna desiderabunt hoc fieri ut compleatur patria caelestis, et sit gaudium plenum ex consortio aliorum. Supra 6, *clamabant voce magna dicentes: usquequo non judicas* et cetera. *Mitte.* Hic ostenditur etiam ipsum desideratum. Et primo tangitur res desiderata. Secundo subditur ejusdem rei complendae causa. *Quia venit.* Res autem desiderata, scilicet judicii actus et judicii effectus quae est collectio electorum in gloriam, hoc autem sequetur ex judicio. Dicit igitur, *mitte falcem*, idest exerce judicium, *tuam*, idest ad te pertinentem, quia ad Christum in humanitate pertinet judicare. Joan. 5, *pater omne judicium dedit filio.* Fit autem sermo de judicio, juxta similitudinem hominis applicantis falcem agro et secantis. Ager mundus in quo Deus seminavit filios regni; Diabolus autem zizania. Et totum secabitur et separabitur in judicio. Matth. 13, *ager est mundus, bonum vero semen, filii sunt regni* et cetera. *Et mete*, idest collige granum tuum et palea comburatur. Matth. 3, *permundabit aream suam, et congregabit triticum suum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili. Quia venit hora*, idest jam est tempus, *ut metatur.* Spiritualiter ponitur, idest ut fiat separatio bonorum a malis, cum jam sit completus numerus electorum, supra 11, *advenit tempus mortuorum judicari* et cetera. Quod autem jam hora judicandi sit, tunc ostenditur cum subditur, *quoniam aruit messis terrae*, idest jam matura est in sua nequitia multitudo malorum, qui terrena dilexerunt. Quando messis aruit, tunc signum est maturitatis: similiter instante judicio, completa erit malitia malorum, quia post completionem numeri electorum quibus profecit iniquitas impiorum, non est permittendum malos amplius regnare. Vel in bono sic. *Quoniam aruit*, idest jam maturata est in meritis quia jam sunt completa, *messis*, idest multitudo electorum, qui sunt metendi, idest per judicium colligendi in gloriam: messis inquam, *terrae*, idest Ecclesiae; quia non nisi in Ecclesia possunt merita haberi vel compleri. Sed objicitur de hoc quod dicit expositio, *mete*, cum hoc ad Angelos pertineat. Matth. 13, *messores sunt Angeli.* Item propter messionem, non videtur oportere judicium fieri, cum messio fiat in statu viae: unde dictum est apostolis, Joan. 4, *ego misi vos metere quae non laborastis.* Respondeo. Notandum quod est messio multiplex: scilicet efficacis praedicationis, quando scilicet virtute praedicationis recipiuntur sive colliguntur ad fidem vel ad statum gratiae illi, qui ante ad hoc dispositi per doctrinam vel exemplum vel Scripturam. De hoc dicitur Joan. 4, *ego misi vos metere* et cetera. Item internae refectionis. Exod. 23, *septem diebus azima comedetis, tempore messis novorum.* Quia universo tempore vitae hujus, in quo justi metunt nova, dum de suis meritis habent a Deo novas et internas refectiones, debent habere opera azima, idest sine fermento, quae opera sunt in nutrimentum animae: et ideo dicuntur azima comedi. Haec duplex messio fit in praesenti, de hac non agitur hic. Item judicialis retributionis. Haec messio fiet a Christo, quando per judicium separabit bonos a malis: de hac dicitur hic: *mitte falcem*; et infra eodem; *et misit falcem suam in terra, et messuit terram.* Item ministralis exequutionis: haec fiet ab Angelis, qui exequentur judicium Christi. Matth. 13, *messores sunt Angeli*: et sequitur: *exibunt Angeli, et separabunt malos de medio justorum et mittent eos in caminum ignis.* Item aeternae fruitionis: sic metent omnes electi, idest semper percipient aeternam gloriam. Galat. ultimo, *qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam aeternam*: bonum autem facientes non deficiamus, tempore enim suo metemus non deficientes. Ad primum patet; quia non agitur de illa messione. Similiter patet ad aliud. *Et misit ille.* Hic ostenditur ipsum definitivum judicium: quod describitur quantum ad duo praemissa: scilicet quantum ad judicii actum, unde dicitur, *et misit ille qui sedebat super nubem candidam*, idest Christus qui in quantum Deus praesidet suae humanitati vel sanctis, *falcem suam*, idest sententiam judicialem, *in terram*, idest in homines, qui habitaverunt vel corpore, ut boni, vel corpore simul et mente in terra, ut mali: quasi dicat: juxta sanctorum desiderium exercebit suum judicium. Item quantum ad judicii effectum, *et messuit*, idest metet, *terram*: quasi dicat: separabit bonos a malis. Metere illam, est separare bonos a malis: quorum utrique habitaverunt in terra: illi corpore; isti et corpore, et mente: et boni colligentur in horreum Dei. Joel. 3, *sedebo ut judicem omnes gentes* et cetera. *Et alius.* Hic ostenditur angelica potestas ad judicium exequendum. Et primo ostenditur exitus Angelorum. Secundo potestas ipsorum, *habens.* Dicit igitur, *et alius Angelus*, idest coetus Angelorum qui sententiam judicii exequentur; qui Angelus est alius a praecedente; quia numerositas Angelorum alius est a numerositate sanctorum qui cum domino judicabunt: *exivit*, idest exibit, *de templo*, idest de sacro et intimo ac venerando secreto contemplationis, in quo Deus colitur. Contemplatio enim aeterna, cum amore ineffabili, perpetuus cultus Dei est. *Quod est in caelo*, scilicet Empyreo, sive in Ecclesia triumphante. Exibunt enim Angeli et venient ad judicium, ut judici assistant, et quod judicabitur impleatur exequendo. Matth. 13, *exibunt Angeli* et cetera. *Habens et ipse*, sicut et Christus, secundum quod ei congruit. *Falcem acutam*, idest virtuosam potestatem scindendi bonos a malis et e contrario; quia potestatem habent Angeli exequendi quod judex judicabit. Matthaei 13, *messores sunt Angeli.* Sed objicitur, quomodo justi exibunt de secreto contemplationis, si contemplari non desinunt? Item Angeli non habent aequalem potestatem cum Christo. Quomodo ergo dicuntur habere falcem sicut ipse? Respondeo. Ad primum dicendum quod non dicuntur exire Angeli de secreto divinae contemplationis quasi contemplationem relinquant. Continue enim, ubicumque sint, Deo fruuntur, eo quod Deus est ubique per essentiam. Unde Gregorius in Gregoriano: *et mittuntur et assistunt: quoniam et si circumscriptus est spiritus angelicus, summus tamen spiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus non est.* Dicuntur ergo exire in tempore judicii; quia cum prius essent in caelo Empyreo hominibus occulti, tunc venientes de Empyreo in judicio comparebunt. Ad aliud dicendum est, quod non notatur aequalitas, sed quaedam conformitas, sive convenientia. Potest et aliter intelligi secundum Glossam: scilicet coetus sanctorum, qui cum Deo judicabunt de quo sicut jam dictum est. *Et alter Angelus.* Dicitur autem ille Angelus alius ab isto, licet utrobique numerositas sanctorum perfectorum significetur, propter alium actum scilicet judicandi: sicut enim dictum est de eis, quantum ad actum orandi; hic autem quantum ad actum judicandi. *Exivit*, idest exibit, *de templo, quod est in caelo*, ut prius. Sancti enim judicaturi cum domino, exibunt ad judicandum. *Habens et ipse*: Glossa: *sicut Christus.* Exponitur ly, *et falcem acutam*, idest potestatem judiciariam, quam tunc exercebunt. 1 Corinth. 6, *an nescitis quoniam sancti de hoc mundo judicabunt?* Sed per quem modum judicabunt perfecti, et quae erit eorum auctoritas ad judicandum? Respondeo: dicendum quod perfecti qui omnia dimiserunt et Christum sequuti sunt, habebunt auctoritatem et potestatem judicandi, et judicabunt, sicut habetur Matth. 19: *sedebitis super sedes* et cetera. Item super illud 1 Corinth. 6, *an nescitis* et cetera. Glossa, *judicabunt etiam auctoritate et potestate.*

Quae autem sit illa auctoritas et potestas, et per quem modum judicabunt, valde occultum est: probabile tamen est, et ita creditur, quod dicuntur judicaturi potestate et auctoritate, quia altiores erunt cum judice in aere, et propinquiores judici, tamquam assessores, et tamquam auctoritatem habentes. Item quia majorem causae cognitionem habebunt quam alii sancti minores; quia magis cognoscunt causam retributionis bonorum et malorum. Item quia sententiam judicis approbabunt, vel verbo vel signo manifesto, vel alio modo nobis occulto. Utrum autem plus sit in illa auctoritate judicandi, sive judicio, quo sancti judicabunt, non est certum. *Et alius.* Hic ostenditur exequendi praeceptum. Et primo describitur ipse imperans. Secundo, ostenditur imperium, *et clamavit.* Tertio, ipsum imperatum, *mitte.* Imperans autem describitur tum quantum ad apparitionem, tum quantum ad potestatem. Dicit igitur, *et alius Angelus*, scilicet Christus, Angelus magni consilii, qui alius est ab Angelo praemisso; quia major est, etiam inquantum homo, Angelis et sanctis. Hic est ille qui supra visus est a Joanne, sedens supra nubem. *Exivit*, idest exibit; quia veniet et se manifestabit in judicio. *De altari*, idest de secretiori loco, hoc est secretiori ac majori subtilitate gloriae. Nota quod sicut de alio Angelo dicit quod exivit de templo, hoc dicit de Christo quod de altari. Per quod intelligitur quod sicut altare est intimum in templo: sic gloria Christi major est et profundior et ineffabilior quam gloria Angelorum vel sanctorum. Iste ejus exitus, est manifestatio sui in humanitate. In judicio enim apparebit bonis et malis. Supra 1, *videbit cum oculus* et cetera. Vel, altare potest dici altitudo ipsius divinitatis, a qua exiet manifestando se ipsum in sua humanitate, ut dictum est. Exod. ultimo: *posuit altare aureum sub tecto testimonii*: idest divinitatem in humanitate, quae optime dedit testimonia divinitati. *Qui habebat*, idest habet, *potestatem super ignem*, idest super poenam aeternam, quae per ignem erit. Isaiae ultimo, *et ignis non extinguetur.* Ecce quanta potestas Christi: ecce quod poterit imperare Angelis et sanctis: ecce quod ipse potius est timendus quam homo mortalis. Matth. 10, *eum potius timete qui potest et animam et corpus perdere in Gehennam. Et clamavit*, idest clamabit, *voce magna*, idest magno imperio, *ad eum*, scilicet coetum Angelorum. *Qui habebat*, idest habet vel habebit, *falcem acutam*, idest potestatem exequendi judicium, sine aliqua resistentia: quasi dicat: Christus in judicio praecipiet Angelis ut suum judicium exequantur. Hoc autem praeceptum sive clamor, erit, vel per exteriorem expressionem verbi, vel signi ad indicium suae magnificentiae; vel per fortem et vivacem inspirationem suae voluntatis. Quid autem imperabit, subditur, *dicens, mitte.* Et primo ostenditur res imperata. Secundo exequendi causa, *quoniam.* Res autem imperata erit angelica exequutio: unde dicitur, *dicens: mitte falcem tuam acutam*, idest potestatem tuam efficacem applica ad actum et seca, *mitte*, inquam in *messes*, idest in malos; qui dicuntur messis, quia primo seminavit eos Diabolus tamquam zizaniam, postea vero creverunt in malitia; et quando erit hominum completa malitia, tunc erit messis matura, et tunc erunt metendi per Angelos, idest separandi a bonis. Matth. 10, *tempore messis dicam messoribus: colligite primum zizania.* Hoc dicitur quantum ad peccatores minores: quantum vero ad peccatores enormiores subditur, *et vindemia*, idest separata a bonis falce tua. Loquitur autem juxta similitudinem metentis et vindemiantis; et potest eadem falce meti et vindemiari. *Botros*, idest uvas quae procedunt ex botris. Botrus quippe dicitur illud quod est in acino. Botrio autem botrionis, dicitur illud quod exit a sarmento turgente. Large autem dicitur illud turgidum quod exit de palmite, quod postea floret. Canticorum 2, *botrus Cypri.* Largissime autem accipitur pro uva, ut Numer. 12, similiter hic. Per botros autem, idest uvas, signantur homines pleni vino nequitiae inebriati, qui primo floruerunt per iniquam potestatem, postea vero facti sunt uvae, quia successit in eis fructus malus per operis perversitatem. Hic ergo accipitur botrus in malo, quandoque autem in bono, ut Michaeae 7, *non est botrus ad comedendum. Vineae*, idest mundi, qui est vinea producens malas uvas, scilicet peccatores qui habent vinum Diaboli quo inebriabuntur, de qua hic; et Deuteron. 31, *de vinea Sodomorum vinum eorum.* Item bonas, scilicet Ecclesia, vel status justitiae. Matth. 20, *ite et vos in vineam meam* et cetera. *Vineae* inquam, *terrae*, quia haec vinea sita est in terrena vanitate; quia mundus terram sapit, terram ingerit. Isti botri vineae terrae vindemiabuntur per Angelos. Matth. 13, *exibunt Angeli et separabunt* et cetera. Quoniam autem major opera datur vineae quam terrae, ideo per botros vineae signantur mali perversiores. Vel per messes possent intelligi boni qui sunt in horreum reddendi. Per botros autem vineae, mali: quia respectu utrorumque habebunt ministerium Angeli sancti. Ratio autem subjungitur, *quoniam maturae sunt*, in nequitia, *uvae ejus*, idest peccatores quos in culpa produxit vinea: quasi dicat: completa est nequitia malorum, et ideo scindendi sunt sicut uvae maturae. Joelis 3, *exultant torcularia, quia multiplicata est malitia eorum. Et misit.* Hic ostenditur ipsius exequutionis actuale ministerium. Separabunt enim sancti Angeli impios homines a bonis et mittent in terram, ubi semper punientur; non tantum minores sed etiam majores; et hoc secundum quod quisque meruit. Primo ergo ostenditur separatio malorum. Secundo intrusio separatorum, *et misit.* Tertio poena intrusorum, *et calcatus.* Quarto communitas suppliciorum, *et exivit.* Dicit ergo: *et misit Angelus*, idest mittet numerositas Angelorum, juxta jussum Christi, *falcem suam*, idest potestatem exequendi, *in terram*, idest in terrenos, idest potestatem suam applicabit ad actum. Quid autem faciet subjungitur: *et vindemiavit*, idest vindemiabit, *vineam terrae*, idest scindet uvas vineae terrae, id est separabunt de consortio bonorum malos, qui in se continent vinum mundi, ubi non est nisi terrena vanitas. Deuteronom. 31, *fel draconum vinum eorum* et cetera. *Et misit*, idest mittet, hoc est dejiciet, *in lacum irae Dei*, idest in Infernum, in quo mali sentiunt iram, id est vindictam Dei. Dicitur autem Infernus lacus, propter vilitatem; et illic involventur miseri et suffocabuntur, vel ibi mali sicut in torculari prementur. Unde alia litera habet, *in torcular.* Isaiae 24, *congregabuntur in congregatione unius fascis in lacum* et cetera. Hoc est quod dicitur Matth. 13, *mittent eos in caminum ignis. Magnum*, quia magnam hominum multitudinem capere potest. Isaiae 5, *dilatavit quasi Infernus animam suam. Et calcatus est.* Hic ostenditur poena ipsorum; et primo poena sensus. Secundo poena damni, *extra civitatem.* Dicit igitur, *et calcatus est*, id est calcabitur, *lacus*, id est torcular, idest illud quod erit in torculari, scilicet damnati. Loquitur per similitudinem uvarum maturarum quae colliguntur, et mittuntur in torculare, et ibi premuntur sive calcantur. Juxta hoc mali scindentur a mundo et etiam a consortio bonorum et mittentur in Infernum, ubi multa supplicia eos calcabunt, idest vexabunt et prement, quia non vinum est in eis, quod in Dei cellario sit ponendum: quasi dicat: damnati graviter affligentur, et poenis seu labore subdentur: et ponitur continens pro contento. De hac poena dicit Gregorius in Gregoriano: *supplicia in se demersos ultra vires cruciant; fit miseris mors sine morte, finis sine fine, defectus sine defectu; quia mors semper vivit, et finis semper incipit, et defectus deficere nescit. Extra civitatem.* Hic notatur poena damni; quia in Inferno semper punientur, ita quod semper erunt exclusi a civitate caelesti: quasi dicat: ita calcabuntur impii in lacu, et hoc extra civitatem caelestem; scilicet, quia ad eum nunquam redibunt. Animae enim in Purgatorio affliguntur, sed quandoque ad civitatem supernam evolabunt. Non sic impii. Isaiae 26, secundum aliam literam, *tollatur impius ne videat gloriam Dei.* Infra ultimo, *foris canes* et cetera. *Et exivit.* Hic ostenditur communitas suppliciorum; quia tam majores quam minores punientur secundum diversitatem meritorum. Communitas autem erit, non aequalitas. Igitur dicit, *et exivit*, idest procedet, *sanguis*, idest aeterna poena pro peccato quod per sanguinem signatur; quia peccatum colorem habet et infectionem ut sanguis. *De lacu*, idest de Inferno, *usque ad frenos equorum*, idest usque ad minores rectores aliorum, etiam usque ad Daemones. Equi sunt mali qui portant super se Diabolum qui eis insidet. Supra 6, *et ecce equus pallidus* et cetera. Freni equorum sunt rectores malorum, sive homines majores, sive Daemones, qui eos in malitia regunt, quod est distorquere, sicut equus freno regitur et ducitur huc vel illuc: quasi dicat: ex Inferno procedet punitio sive afflictio, non solum ad minores, sed etiam usque ad principes et Daemones, quia aliorum ductores in nequitia fuerunt. Sapient. 6, *potentes autem potenter tormenta patientur.* Vel, *sanguis*, idest vindicta, quae per sanguinem signatur, quia effusio sanguinis quandoque solet fieri in vindictam; ideo aeternam vindictam signat. Loquitur autem beatus Joannes sub velamine similitudinum. *Exivit*, id est exibit, de lacu usque ad frena equorum, ut prius. De Inferno enim procedet vindicta contra malos, etiam usque ad principes perversos et Daemones. Sapient. 6, *fortioribus autem fortior manet cruciatus.* Haec autem poena erit communis omnibus, licet non aequalis. Unde sequitur, *per stadia mille sexcenta.* Stadium est spatium continens passus centum vigintiquinque, scilicet octavam partem milliarii; et dicitur a stando; quia Hercules cum cucurrisset uno halitu centum vigintiquinque passus, tunc respiravit et stetit. Propter hoc Graeci hac mensura metiebantur loca in quibus ludebant. Stadium ergo signat homines per viam vitiorum currentes, et ludis mundanae vanitatis insistentes, secundum Glossam. Quidam autem sunt in hoc ludo minus perfecti: quod signatur per simplicem senarium, qui signat quandoque minorem perfectionem, sive in bono sive in malo. Quidam perfectiores, quod per centenarium; qui numerus magis signat perfectionem, quam senarius; quia multos numeros continet et terminat; est enim numerus in se completus. Unde retro incipere oportet in numerando. Quidam perfectissimi: quod signatur per millenarium, qui est numerus magis completus quam centenarius, quia et eum et alios multos in se continet et terminat. Continuat sic, quasi dicat: vindicta procedet de Inferno, non solum ad minores, sed etiam ad majores, qui freni equorum dicuntur. Vindicta dico, currens, *per stadia mille sexcenta*, idest per homines qui ludis vitiorum detenti, diversum vitae cursum, male vivendo, tenuerunt; scilicet vel in gradu vitiorum minori vel mediocri vel maximo. Ex quo patet, quod omnes reprobi aeternaliter punientur. Distincte tamen secundum diversa demerita. Infra 20, *judicatum est de singulis secundum opera eorum* et cetera. Gregorius in Gregoriano: *unumquemque damnatum juxta modum criminis etiam retributio sequetur ultionis.* Sed objicitur. Ignis enim Gehennae unus et idem est; ergo uno et eodem modo agit in omnes. Item quomodo vel quare per creaturam ignobilem, scilicet per Infernum, ministratur poena creaturae, scilicet Angelis malis et hominibus, quorum tam nobilis est natura? Item objicitur de his tribus visionibus: scilicet secunda, tertia, quarta; quia cum in eis agatur de persequutionibus Ecclesiae, videtur aliqua earum superfluere. Respondeo. Ad primum dicendum, quod activum agit in patiente disposito; et ideo agens agit secundum dispositionem patientis: unde secundum quod differenter dispositi sunt ad poenam secundum diversa demerita, sic differenter torquentur etiam ab eodem instrumento, scilicet igne vel alio, sicut sol manens unus diversas res calefacit et exurit. Unde Gregorius in eodem: *sicut uno sole omnes tanguntur, nec tamen sub eo uno ordine omnes aestuamus: sic damnatos una Gehenna afficit, et tamen non omnes una qualitate comburit. Praeterea ignis et alia instrumenta poenae infernalis agunt in reprobos homines et Daemones, secundum ordinem justitiae: et quia justitia non punit aequaliter eos qui in culpa non fuerunt aequales; ideo reprobi differenter torquentur.* Ad aliud dicendum, quod licet natura rationalis sit dignissima, tamen vilis facta est per peccatum, subjiciendo se videlicet per affectum; et ideo viliter per vilem creaturam torquetur, quia a summe digno recedens se per vilia vilem fecit. Ad aliud dicendum, quod nulla visio est superflua. Ordinatissimae enim datae sunt a sapientia summa. Nam in prima istarum trium agitur de persequutionibus Ecclesiae, inquantum per illas distinguentur status Ecclesiae. In secunda ad cautelam sanctorum. In tertia inquantum in illis proficit Ecclesia.

Caput 15

[91219] Super Apocalypsim «Vox», cap. 15 *Et vidi aliud signum* et cetera. Cum in hoc libro contineantur septem visiones: primae quatuor pertinent ad statum Ecclesiae universalem, sive initialem, sive medium, sive finalem. Tres vero residuae spectant ad statum Ecclesiae finalem, sicut dicit Glossa. Istae autem tres sic distinguuntur. Prima est de Angelis effundentibus phialas irae Dei, in quibus continentur septem plagae; et haec ad tempus refertur Antichristi. Secunda de damnatione Babylonis, et bestiae, et pseudo apostolorum. Et haec refertur ad tempus judicii. Tertia de innovatione electorum et glorificatione sanctorum, et pertinet ad statum praemii. In hac ergo visione quae tria capitula continet, agitur de septem Angelis tenentibus et effundentibus septem phialas, in quibus continentur septem plagae, idest damnationes impiorum qui erunt tempore Antichristi; et ex hoc fideles animari debent ad bonum. Dividitur autem haec pars in tria capitula. In primo agitur de potestate effundendi phialas. In secundo de ipsa effusione, cap. 17, *et venit unus de septem.* Circa primum notandum, quod Angelis, hoc est praedicatoribus, habentibus potestatem effundendi phialas adhaerent alii fideles. Utrique autem sunt in statu manifestandae veritatis. Ipsos autem Angelos oportet esse idoneos ad actum praedicandi, ut sint digni effundere phialas, idest annuntiare poenas divinae iracundiae peccatoribus, quibus damnatio debetur propter eorum perversitatem: unde prima pars in sex dividitur. In prima tangit Angelos habentes hujusmodi potestatem. In secunda describit adhaerentes eisdem per fidei unitatem, *et vidi tamquam mare.* In tertia ostendit manifestatam unitatem, *et post haec vidi, et ecce apertum est.* In quarta praemissorum Angelorum idoneitatem, *quia exierunt.* In quinta plagarum infligendarum qualitatem, *et unum.* In sexta hominum his plagis affligendorum perversitatem, *et impletum est.* In prima parte primo agit de Angelis hujusmodi potestatem habentibus implicite et in generali. Secundo explicite et in speciali, *Angelos septem.* Dicit igitur: *et vidi*: quasi dicat: ita vidi praemissa; et praeter illa,

vidi, interno aspectu per revelatoriam visionem, *aliud signum.* Aliud inquam, ab illo de quo supra 12, *et signum magnum apparuit in caelo, mulier* et cetera. Et bene dicitur *aliud*; quia illud est signum perfectum Ecclesiae; hoc autem est signum quo intelligitur damnatio malorum, quae per praedicatores denuntiatur. Vel, aliud a signis de quibus 13 et 14 capitibus; quia sub signis vidit ea de quibus illic habitum est. *Signum*, idest figuram, aliquid mysticum significantem. Quorum autem dixit signum, explanat post cum subdit, *Angelos septem* et cetera. *In caelo*, idest in Ecclesia per caelestem vitam excelsa. Ad Ecclesiam enim pertinet illud quod vidit de septem Angelis, idest de universis praedicatoribus, et alia multa quae sequuntur: *magnum*, significatione; quia magnum in Ecclesia signat visio quae sequitur: *mirabile*, consideratione, quia ex eis quae consequuntur, surgit materia admirandi, considerando divinam sapientiam quae per talem modum revelavit, et tam sapienter omnia disponit. Item potentiam qua ita fortiter regit bonos et dissipat malos. Item misericordiam in bonos et justitiam in malos. Eccles. 42, *et admirabilis magnificentia ejus.* Cujusmodi autem signum viderit, ostendit in speciali dicens: *Angelos septem*, hoc est universos praedicatores septiformi spiritu imbutos. Vel, *septem Angelos*, idest septem ordines praedicatorum, sicut infra patebit; qui dicuntur Angeli propter officium annuntiandi hominibus quae sunt salutis, quia Angelus interpretatur nuntius; et propter excellentiam vitae, quae debet eminere in eis. Supra 8, *vidi septem Angelos stantes* et cetera. *Habentes septem plagas*, hoc est potestatem infligendi malis universas poenas divinae justitiae, ut excaecatione in praesenti et damnatione in futuro, ubi erunt poenae multiplices. Poenae autem dicuntur plagae, quia valde acerbe natura rationalis laeditur in poenis quas divina justitia in perpetuum infert. Jerem. 30, *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Poenarum autem reproborum universitas, per septenarium signatur; sive sint in praesenti, sive sint in futuro. Si autem ad Infernum referamus, septem poenae possent notari in eodem. Una est carentia divinae visionis. Isa. 26, secundum aliam literam, *tollatur impius ne videat gloriam Dei.* Secunda anxietas vermis. Isaiae ultimo: *vermis eorum non morietur.* Tertia est ardor ignis. Matth. 3, *paleas autem comburet igni inextinguibili.* Quarta vehementia frigoris. Job 23: *ad calorem nimium transeat ab aquis nivium.* Quinta horror caliginis. Matth. 5, *ligatis manibus projicite in tenebras exteriores.* Sexta foetor intolerabilis. Isa. 32, *de cadaveribus eorum ascendet foetor.* Septima societas abominabilis, quod signatur Sap. 17, *personae tristes illis apparentes, pavorem illis praestabant.* Bernardus in suis meditationibus: *nihil ibi videbitur nisi vermis, atque teterrima monstra Daemoniorum.* Praedictas plagas dicuntur praedicatores posse infligere, quia auctoritatem habent denuntiandi eas impiis infligendas, ut habetur infra 16: *et primus Angelus effudit* et cetera. *Novissimas*, quia post poenas quae inferentur malis a Deo in die judicii, sicut praedicatores interim annuntiant, non infert Deus alias, sicut dicit Glossa. Vere autem dico novissimas. *Quoniam in illis*, scilicet plagis *consummabitur*, idest complebitur, ut ultra non addat alias poenas *ira Dei*, idest justitia Dei in effectu; quia malis per judicium a mundo ablatis et in imo terrarum conclusis, non infert Deus amplius sententiam judicii. Ezechiel. 7, *nunc finis super te, et immittam furorem meum in te, et judicabo te juxta vias tuas. Et vidi.* Habito de Angelis habentibus praedictam potestatem, agitur hic de his qui eis adhaerent per fidei unitatem: et loquor de fide formata. Praedicatoribus enim adhaerent alii fideles, eamdem fidem cum caritate et gratia tenentes, et sub eodem domino militantes. Et ex hoc commendatur et ostenditur acceptabilis status fidei Catholicae. Quoniam autem status gratiae et omnia merita tam praedicatorum quam eis adhaerentium ortum habent a virtute Baptismi: ideo primo ostendit originem meritorum, scilicet Baptismum. Secundo ipsa merita fidelium, *et eos.* Baptismum autem qui est meritorum origo, describit quantum ad triplicem effectum, contra tria quae facit peccatum originale, quod facit in anima horrendam foeditatem, internam obscuritatem, ineptam tepiditatem. E contrario autem Baptismus introducit sinceritatem; ideo dicitur *mare*, idest vas lavatorium. Unde dicit: *et vidi*, quasi dicat: ita vidi Angelos habentes septem plagas. *Et vidi*, similiter. Glossa, *cum illis Angelis.* Ideo non tantum vidit Angelos, sed etiam quoddam vas vitreum cum igne; quia ipsi praedicatores per Baptismum facti sunt filii adoptivi et Baptismum praedicant. Item quia illi qui eis adhaerent, de quibus sequitur, per virtutem Baptismi proficiunt et salvantur. *Tamquam mare*, idest quoddam signum simile vasi lavatorio. Dicit autem *tamquam*, quia non videbat verum vas materiale, sed simile. Sciendum autem quod mare, quandoque dicitur aqua multa congregata. Psalm. *quoniam ipsius est mare et ipse fecit illud.* Quandoque vas lavatorium, propter continentiam multae aquae; sicut in templo Salomonis positum est mare ut ibi sacerdotes abluerentur, 3 Reg. 7. Per hoc mare signatur Baptismus, quia vim habet mundativam. Act. 3, *baptizetur unusquisque vestrum in nomine Christi Jesu in remissionem peccatorum vestrorum.* Ambrosius in 2 Lib. de sacramentis, *Baptismate peccata omnia diluuntur.* Item Baptismus infundit claritatem, contra culpae caliginem: unde dicitur: *vitreum*, vitrum perspicuum est et clarum, et solis claritas ultra se transcendit: per quod signatur quod Baptismus animam claram facit per fidem et gratiam. Supra 4, *et in conspectu sedis, tamquam mare vitreum* et cetera. Item accendit caritatem contra teporem: unde sequitur: *mixtum igne*, per spiritus sancti inflammationem. Spiritus enim sanctus datur copiose in Baptismo, maxime adultis se bene disponentibus. Ipse autem est ignis, ignem caritatis ad Deum et proximum accendens. Matth. 3, *ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igni.* Ambrosius, 3 Lib. de sacramentis: *ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur, et omnes quidem virtutes ad spiritum pertinent.* Posset etiam hoc mare intelligi Scriptura sacra quam praedicant praemissi Angeli et per quam informant fideles, de quibus sequitur: *et eos.* Sacra vero pagina purificat. Joan. 15, *jam vos mundi estis propter sermonem meum.* Item clarificat. Psalm. *praeceptum domini lucidum* et cetera. Item inflammat. Prov. 30, *omnis sermo Dei ignitus* et cetera. *Et eos.* Hic ostendit merita fidelium adhaerentium praemissis Angelis: specialiter autem videtur agere de justis qui erunt tempore Antichristi; quos describit multipliciter. Primo quantum ad tentationum expugnationem. Secundo quantum ad innocentiae conservationem, *stantes supra mare.* Tertio quantum ad carnis mortificationem, *et cantantes.* Mali autem e contrario succumbunt tentationibus: quod erit specialiter sub Antichristo; et per hoc elongant se ab innocentia baptismali, et per consequens non habent actus Deo acceptabiles, sive quantum ad mortificationem propriae carnis, sive quantum ad praeconium divinae laudis. Dupliciter autem vincent tentationes Antichristi: scilicet quia neque servient ei exterius, nec credent in eum interius. Unde circa primum. Primo ostenditur victoria tentationum quantum ad contemptum cultus exterioris: quia nec colent eum in se: unde dicit: *et eos* etc.: nec in sua imagine: unde subditur: *et imaginem ejus.* Secundo quantum ad contemptum erroris, *et numerum.* Dicit igitur: *et vidi*, cum illis Angelis. *Eos qui vicerunt bestiam*, idest Antichristum, resistendo et non acquiescendo ejus documentis vel persuasionibus praemissis, minis vel donis vel flagellis, et propter aliquod adversum vel miraculum non coluerunt eum. Multi autem alii servient ei: unde supra 13, *adoraverunt bestiam dicentes: quis similis bestiae?* et cetera. Sed contra, supra 13, *adoraverunt eam omnes qui habitant in terra*; ergo omnes colent Antichristum. Respondeo. Quod non omnes colent Antichristum, sicut hic habetur; quia Deus non deseret penitus suam Ecclesiam. Illud vero quod objicitur intelligitur de malis qui habitant in terra per affectum ad vana, quia tales se Antichristo subjicient, sicut dicit Gregorius. *Et imaginem ejus*, non adorando statuam Antichristi, licet ad hoc compellere studeat homines. Supra 13, *et faciet, ut quicumque non adoraverit imaginem bestiae, occidatur.* Et vicerunt similiter *numerum nominis ejus*, scilicet Antichristi; non credendo ipsum esse Deum, sed hominem peccatorem. Numerus nominis Antichristi, videtur stultis significare Antichristum esse Deum cui servire debeant homines secundum omnem gradum vitae suae; scilicet gradum minus perfectum, et mediocrem, et perfectum, et a quo credant se praemiandos secundum merita, vel minori vel mediocri vel maximo praemio, et a quo credatur productam esse sive conditam omnem perfectionem, sive naturae, sive gratiae, sive gloriae. Numerus autem Antichristi vincitur per fidem primae et summae virtutis, dum justus per hunc numerum non decipiatur, sed semper veram fidem tenebit. De hoc numero supra 13, *et numerus ejus sexcenti sexaginta sex*: ubi de hoc magis dictum est. Vel aliter in parte. Unde notandum quod quidam adorabunt bestiam, idest Antichristum, reverendo ejus potentiam, et hoc timore confracti, scilicet timendo magis eum quam Deum. Quidam imaginem bestiae per conformitatem malignitatis. Quidam habebunt numerum nominis ejus per seductionem erroris. Vincitur ergo a justis bestia per magnanimitatem quae erit in confidentia summae potestatis: vincitur imago, idest ejus conformitas, per caritatem quae accenditur imitatione summae bonitatis, ut non imitentur Antichristum: vincitur numerus nominis ejus, per fidem summae virtutis, ut supra dictum est. *Stantes*, per mentis et vitae rectitudinem et innocentiae conservationem. *Supra mare*, praemissum, idest super gratiam innocentiae baptismalis. Hoc fit dum vigilanter homo incumbit gratiae prius susceptae servandae et promovendae. Psalm. *super aquam refectionis* (scilicet gratiam baptismalem) *educavit me. Habentes cytharas*, idest carnis austeras mortificationes, idest carnem suam mortificantes. Coloss. 3, *mortificate membra vestra* et cetera. *Cytharas* inquam *Dei*, tamquam causae exemplaris, quia ipse hoc exemplo docuit, 1 Petr. 2, *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum.* Galat. 5, *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis.* Vel, *Dei*, tamquam esse finali. Augustinus, ultimo de civitate Dei: *praemium virtutis erit ipse qui dedit virtutem.* Talis citharae sonus dulcis est in auribus Dei. Ad hujusmodi sonitum fugatur spiritus malus; quandoque etiam ab alio per vim exit. 1 Reg. 16, *quandocumque spiritus malus arripiebat Saul, David tollebat cytharam* et cetera. Dicit autem *cytharas* pluraliter quia quilibet justus habet suam cytharam, idest mortificationem carnis. Item recte dicitur *Dei*, quia Deus et salvator noster cytharam insonuit, ad cujus cytharae sonitum, pater ad misericordiam flexus est. Hebraeor. 5, *cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.* Item *petrae scissae sunt, et terra mota est, et monumenta aperta sunt, et multa corpora surrexerunt*, Matth. 27. *Et cantantes.* Hic describitur meritum fidelium, quantum ad divinam magnificationem, quam faciunt gaudentes, et ideo cantare dicuntur. Primo autem describitur hujusmodi magnificatio in generali; quia scilicet laus illa pertinet ad vetus testamentum et novum. Secundo in speciali, *dicentes* et cetera. Dicit igitur, *et cantantes canticum Moysi*, idest cum gaudio laudantes Deum, sicut docet lex vetus, quae est canticum Moysi; quia in ipsa Moyses spiritualiter Deo cantavit, et Deum laudare docuit. Ad commendationem autem Moysi subditur, *servi Dei.* Josue 1, *Moyses servus meus mortuus est. Et canticum agni*, idest laudantes Deum gaudenter juxta documentum novae legis, quae est canticum Christi pro hominibus immolati; qui in Evangelio, inquantum homo, laudat Deum patrem et docet nos ei cantare. Qualiter autem magnificent Deum, ostenditur in speciali, cum subditur, *dicentes magna voce* etc.: haec

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

enim in novo et veteri testamento inveniuntur, licet non sub his verbis. Vel, *canticum Moysi*, idest cum gaudio laudantes Deum de effectu justitiae juxta canticum Moysi, de quo Exod. 15, *cantemus domino; gloriose enim magnificatus est, equum et ascensorem ejus projecit in mare. Et canticum agni*, idest laudantes Deum de effectu misericordiae exhibito maxime in humana redemptione, sicut agnus docet patrem laudare in Evangelio: ipse enim gratias agit pro homine. Matth. 26, *et accipiens calicem gratias egit* et cetera. In speciali autem ostenditur illud canticum, idest laus gaudiosa, cum subditur, *magna et mirabilia* etc.: ubi fit mentio de justitia et misericordia divina. Aliter secundum Glossam potest hic notari. Primo magnificatio in opere. Secundo in sermone, *dicentes, magna* et cetera. Dicit igitur, *et cantantes*, Glossa, *cum exultatione adimplentes. Canticum Moysi*, idest legem veterem, in qua, ut dictum est, Moyses Deo cantavit, idest Deum laudavit. *Et canticum agni*, idest Evangelium, ut supra; quia justi tam legem veterem quam novam spiritualiter observant. Sed contra: Matth. 11, *omnes prophetae et lex usque ad Joannem prophetaverunt*: ergo post praedicationem Joannis cessavit lex. Item Hebraeor. 7, *translato sacerdotio* etc.: sed sacerdotium veteris legis translatum est quia nunc manet sacerdotium Christi. Psal. *tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech*: ergo et lex; ergo non manet vetus, sed nova. Respondeo. Dicendum, quod de lege est loqui quantum ad moralia; et quantum ad hoc servanda est lex simpliciter. Matth. 19, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Item quantum ad ferialia sive ceremonialia, ut de agno, haedo, et hujusmodi. Et haec possunt attendi, vel secundum literam, et sic non sunt observanda; quia umbra cessat veritate praesente. Unde Hieronymus: *ego pronuntio cerimonias omnes esse mortiferas; finis enim legis Christus ad justitiam omni credenti. Vel secundum spiritum, scilicet quantum ad spirituale signantur, et sic lex servanda est, quantum ad ceremonialia, quia illa sunt facienda quae pro ferialia signantur implenda a nobis, praeter veritatem credendorum quam Christus exhibuit in seipso*; et sic loquitur Glossa. Unde Roman. 3, *legem ergo destruimus per fidem? Absit. Sed legem statuimus. Dicentes*, hic in speciali describitur magnificatio in sermone. Primo autem ponitur magnificatio sive laus quantum ad divinae operationis fastigium. Secundo quantum ad exhibendi cultus debitum, *quis non timebit?* Fastigium sive sublimitas divinae operationis extollitur. Primo, quantum ad sapientiam et potestatem. Secundo, quantum ad justitiam sive bonitatem. Sapientia enim et potentia et bonitas, sunt in operatione divina. *Juste et vere.* Dicit igitur, *dicentes*, ad Dei honorem, et ad aliorum excitationem, *magna*, in creatione, *et* *mirabilia*, in recreatione hominis, *sunt opera tua*: et sic intelligitur de diversis operibus. Vel, *magna* in se. *Mirabilia*, in consideratione, propter magnitudinem sapientiae et potentiae: et sic de eisdem, Job 5, *qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia absque numero.* Qualis autem et quantus sit opifex ipse, subjungitur, *domine*, per praesidentiam, *Deus*, per naturam, *omnipotens*, per infinitam potentiam. Supra 4, *sanctus, sanctus, sanctus, domine Deus omnipotens* et cetera. *Viae tuae*, idest operationes tuae, quibus ad nos venis, vel nos ad te; ut sunt praecepta, sacramenta, et illa quae Deus operatur circa hominem, quantum ad profectum meritorum, sunt *justae*, idest rectae in se: quia nihil habent distortum, *et verae*, in promissione; quia reddunt quod promittunt; idest Deus reddit praemium quod promittit observantibus suorum praeceptorum et sacramentorum institutiones. Vel de operibus punitionis sic. *Viae tuae*, idest poenae sive flagella, sive reprobationes, cum malos impoenitentes abjicis, quae docent nos redire ad te, *sunt justae*, quia punis propter culpam. *Verae*, idest nullatenus ad falsitatem judicii declinantes; quia non punis supra culpam, imo semper infra. Daniel. 3, *viae tuae justae et judicia tua vera. Rex sanctorum*, scilicet Angelorum et hominum; quia sancti et justi sunt familia tua, super quam regnas; mali enim non sunt de familia Dei. Levitici 19, *sancti estote, quoniam sanctus sum dominus Deus vester.* Sed quomodo dicitur rex sanctorum, cum sit universaliter dominus et rex omnium, et etiam malorum et omnium rerum? Esther 13, *domine rex omnipotens, in ditione tua* et cetera. Respondeo. Dicendum quod Deus est rex omnium universaliter per generalem dominationem. Ad commendandam tamen ejus bonitatem, quia non habet familiam, nisi sanctam, dicitur quandoque specialiter rex sanctorum sive justorum, per familiarem dilectionem et specialem gubernationem; quia familiariter diligit justos, et diligitur ab eis; et specialiter eos gubernat; quia subjiciunt se ipsius dominationi. Propter hoc etiam dicitur Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob. Marci 12. Alia litera habet, *saeculorum*, idest omnium rerum in omnibus saeculis ab initio mundi in perpetuum. Tobiae 13, *regemque saeculorum exaltate in operibus vestris.* Ex quo patet quod vivens et dominans in aeternum suos praemiat aeternaliter. Sapient. 5, *justi in perpetuum vivent. Quis non.* Hic extollitur Deus quantum ad exhibendi cultus debitum. Ad cultum autem qui Deo debetur, concurrunt duo: scilicet affectio timoris, intra, et obsequium magnificationis extra in ore et opere. Cujus ratio est magnitudo misericordiae. Primo ergo tangitur affectio timoris. Secundo obsequium magnificationis, *et magnificabit.* Tertio subditur efficacia rationis, *quia solus.* Dicit igitur, *quis*: quasi dicat: cum tantus opifex sis, ergo, *quis non timebit te domine?* Timore casto, per quem vitatur malum, et fit bonum, Jeremiae 10, *quis non timebit te rex gentium?* Quis non *magnificabit*, verbo et facto, *nomen tuum?* Quod est Deus, quod tibi soli convenit: quasi dicat: nullus debet esse qui te non timeat, et magnificet nomen tuum. Psal. *magnificate dominum mecum, et exaltemus nomen ejus in id ipsum.* Ad magnificandum autem excitari debemus maxime propter viscera suae misericordiae. Unde sequitur, *quia*: quasi dicat: vere magnificari debes ab omnibus, *quia solus pius es*: quod patet in redemptione generis humani, et quia gratis salvat, ut dicit Glossa. 2 Paralipomenon trigesimo: *pius et clemens est dominus Deus noster.* Dicit autem, *solus*, quia summa et ineffabilis misericordia non convenit nisi Deo. Sed objiciet aliquis contra hoc quod dicitur *solus*; quia quilibet justus pius est, unde de quolibet confessore dicitur: *qui pius prudens.* Responsio patet. Est enim pietas in genere, quae scilicet est finita et limitata, et non est summa sive infinita; et haec convenit homini et Angelo. Est etiam pietas extra genus, quae scilicet non cadit sub limitatione, quia infinita; et haec est solius Dei: de hac agitur hic. Item hic loquitur de pietate quae est per essentiam non per participationem. *Quoniam venient.* Hic ostenditur debitum divini cultus esse implendum in re; quia coletur Deus ab omni gente. Coli autem non potest sine fide interiori et actu exteriori, si fieri possit: hoc autem fieri debet, quia semper Deus est in suis judiciis justus, et hoc est omnibus certum. Primo ergo tangitur accessus in credendo. Secundo reverentia in adorando, *et adorabunt.* Tertio reverendi ratio, *quoniam judicia.* Dicit igitur, *quoniam*: quasi dicat: ita debet te creatura magnificare, et vere sic fiet. Quoniam, non est terminativum sed explanativum, *venient*, gressu fidei, *omnes gentes*, idest aliqui de omnibus gentibus. Hoc non solum habet veritatem pro tempore primitivo, et medio in quo sumus; sed etiam pro statu ultimo potest hoc intelligi; quia licet sub Antichristo multi decipiantur, tamen prius revertentur ad fidem electi de diversis nationibus, et ipsi etiam Judaei convertentur. Psal. *ad te omnis caro veniet. Et adorabunt*, vera fide et devotione, *in conspectu tuo*, idest in beneplacito tuo praesentabunt se ad implendum tuum beneplacitum. Isaiae 60, *et adorabunt vestigia pedum tuorum.* Dignum autem est te adorare et venerari. *Quoniam judicia tua*, quibus quosdam reprobas, quosdam eligis, etiam ante judicium generale, *manifesta sunt*, idest manifestum est quod justa sunt; et ideo cum reverentia adorandus es, et caput tibi submittendum. Psal. *justus es domine, et rectum judicium tuum.* Sed contra: Roman. 11, *quam incomprehensibilia sunt judicia ejus.* Respondeo. Judicia Dei in electione quorumdam et reprobatione aliorum sunt manifesta, loquendo de eis in generali; quia certum est quod justa sunt. Considerando autem ea in speciali, valde occulta sunt, scilicet quare hunc potius eligit quam illum; quare hunc erigit de faece, illum non: et sic accipitur illud Roman. 11. Unde Augustinus 2 libro de civitate Dei: *cujus plene judicia nemo comprehendit, nemo juste reprehendit. Et post haec vidi.* Hic ostendit manifestam veritatem in novo testamento, quae latebat sub figuris et prophetiis, quam praedicant praemissi Angeli. Propter quam etiam est optimum, ut Angeli, idest praedicatores, per totum mundum praedicent. Item ex veritate manifesta, patet impios qui volunt credere recte esse damnandos, ut patet in Glossa. Dicit igitur, *et post haec*, scilicet post praemissa de Angelis et adhaerentibus eis, *vidi*, interno visu. Quid autem vidit, subjungit, *et ecce*: notatur praesentia rei visae, tamen sub figura. *Apertum est templum*, idest revelatum est mysterium, sive illud quod prius fuit occultum, quod est sacrum ac venerabile, quod continet virtualiter cultum Dei, quod erat prius quasi templum clausum ante quam Christus ea quae sub figuris in lege latebant, aperuisset, implendo humanam redemptionem et aperiendo Scripturas. 2 Corinth. 3, *nos autem revelata facie* et cetera. Templum inquam, *tabernaculi testimonii*, idest mysterium Ecclesiae militantis. Illa enim mysteria ad Ecclesiam pertinent, similiter et ad sponsum suum. Et dicitur Ecclesia. Tabernaculum; quia ad honorem Dei militat contra vitia et contra hostes fidei, et in ea Deus sicut in tabernaculo habitat pugnans pro suis. Psal. *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? Tabernaculi* inquam *testimonii*, per similitudinem quamdam ad tabernaculum feriale, et materiale, quod fuit sub vetere lege. Exod. 27, *ut ardeat semper lucerna in tabernaculo* testimonii, quod panem de caelo dedit eis. Tabulae, in testimonium quod legem naturalem sopitam in eis suscitaverat in scripto. Virga Aaron, in testimonium quod omnis potestas est a Deo. Juxta haec Ecclesia dicitur tabernaculum testimonii: quia in se habet humanitatem Christi plenam. Manna deitatis, quod est testimonium divinae bonitatis

Ecclesiam pascentis verissimo cibo. Item habet legem novam scriptam in tabulis cordis, quod est testimonium divinae bonitatis simul et veritatis, Ecclesiam erudientis caelesti documento. Item habet potestatem ligandi et solvendi, quod est testimonium divinae bonitatis simul et potestatis extollentis Ecclesiam dignitatis fastigio. *In caelo*: quasi dicat: mysterium apertum est, et hoc in caelo, idest in ipsa Ecclesia. Mysteria enim quae ad Ecclesiam pertinent et primum latebant, manifestata sunt per Christum in Ecclesia, ipsa, ut scilicet sint nota fidelibus, qui sunt de Ecclesia. Supra 12, *et apertum est templum Dei in caelo. Et exierunt.* Hic ostendit praemissorum Angelorum, idest praedicatorum idoneitatem. Et hoc primo quantum ad zeli promptitudinem; quia prompti sunt ad adjutorium animarum: unde dicitur, *et exierunt.* Secundo quantum ad officii auctoritatem, *septem Angeli.* Tertio, quantum ad internam soliditatem, *vestiti lapide.* Quarto, quantum ad vitae sinceritatem, *mundo.* Quinto, quantum ad virtutum speciositatem, *et candido.* Sexto quantum ad conservativam caritatem, *praecincti.* Praedicatores enim debent esse ad praedicandum prompti. Item debent habere auctoritatem praedicandi. Debent etiam esse solidi contra tentamenta et adversa. Item sinceri et virtutibus speciosi. Haec autem omnia non conservantur nisi per caritatem quae vanos cogitatus compescit. Dicit igitur: *et exierunt*: hoc intelligatur pro tempore praeterito, praesenti et futuro; quia quod tunc vidit septem Angelos exisse, signat quod praedicatores sancti olim se praeparaverunt ad praedicandum, et tunc praeparant et praeparabunt. *De templo*, idest de secreto contemplationis, in quo quasi in templo habitant et colunt Deum. Vel de interno cubiculo conscientiae. Quasi dicat: praedicatores sancti reddunt se praeparatos ad proficiendum aliis; se enim praeparare quasi quoddam exire est. Non enim loquitur hic de ipso actu praedicandi, sed infra 16, *ite et effundite et abiit* et cetera. Cantic. 2, *egrediamur in agrum* et cetera. *Septem Angeli*, idest universi praedicatores qui sunt nuntii salutis ad homines. Et sic ostenditur auctoritas in generali, deinde in speciali. *Habentes septem plagas*, idest potestatem inferendi universas poenas divinae iracundiae, quod intelligitur per comminationem. De hoc dictum est supra in principio capituli. *Vestiti*, idest circumdati, *lapide*, idest firmitate, ut dicit Glossa, quia lapis quid firmum est. Vestitus hominem undique circumdat et protegit; sic undique debet praedicator esse circum munitus fortitudine contra omnem tentationem et adversitatem, ut protegatur a nocumento peccati. Supra 5, *et vidi Angelum fortem praedicantem voce magna* et cetera. *Mundo*, a malitia peccati. Gregorius in Gregoriano: *necesse est ut manus esse munda studeat, quae diluere sordes curat. Et candido*, virtutibus et meritis. Isa. 52, *quam pulchri super montes pedes annuntiantis* et cetera. Vel, *vestiti lapide*, idest Christo. Galat. 3, *quotquot baptizati estis, Christum induistis.* Christus autem dicitur lapis propter firmitatem. Daniel. 2, *abscissus est de monte lapis sine manibus.* Ipse etiam est mundus per humanitatis sinceritatem 1 Petr. 2, *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus, candidus per divinitatem pulchram ineffabiliter.* Sap. 7, *candor enim est lucis aeternae* et cetera. Alia litera habet, *vestiti linteo mundo*: in quo notatur puritas castitatis. Linteum enim ex terra nascitur et justo labore ad candorem ducitur: sic est de castitate. *Et praecincti circa pectora*, idest restringentes vanas cogitationes, sicut aliquod cingulum pectus stringit. In hoc autem notatur quod non sufficit restringere libidinem operis, sed oportet etiam cogitationis: unde oportet habere castitatem carnis et sanctimoniam mentis. Ephes. 6, *state succincti lumbos mentis vestrae.* Isidorus, 2 Lib. de summo bono: *quod si ab opere malo quisque vacet, pro solius tamen cogitationis* *malitia non erit innocens. Zonis aureis*, idest cingulo castitatis, quod restringit vanos cogitatus, sicut zona corpus: zona autem aurea dicitur propter pretiositatem, quia alias virtutes excedit, sicut aurum alia metalla. 1 Corinth. 13, *major autem horum est caritas.* Coloss. 3, *super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Dicitur autem in plurali *zonis aureis*, propter diversitatem subjectorum, in quibus multiplicatur caritas secundum numerum. Sed zonas aureas pauci habent: multi autem luteas, idest affectiones terrenorum corda eorum stringentes: pro hac zona dabitur eis funiculus, quo semper in Inferno ligati teneantur. Isa. 3, *et pro zona funiculus. Et unum.* Hic ostendit poenarum infligendarum qualitatem, quia illae poenae sunt magnae et asperae: sunt enim ex divina iracundia; et quia praedicatores novi testamenti habent ex institutione priorum patrum quod praedicent divinam iram; ideo dicit: *et unum.* Quasi dicat: ita vidi Angelos se ad praedicandum parantes. *Et unum ex quatuor animalibus*, idest unus ordo praedicatorum. Quatuor animalia sunt universi praedicatores; et possunt hic accipi tam praedicatores veteris testamenti quam novi testamenti: et dicuntur quatuor propter praedicationem quae per quatuor orbis partes fieri debet: unde ex his quatuor animalibus est unus ordo praedicatorum: scilicet praedicatores priores, ut fuerunt sancti prophetae, ex quorum doctrina alii sequentes informati fuerunt ad praedicandum iram divinam impiis: unde Psalm. *disperdet eos* et cetera. Item. *Injusti autem disperibunt.* Isa. 3, *vae impio in malum retributio* et cetera. Similiter et alii prophetae. *Dedit septem Angelis*, idest universis aliis praedicatoribus sequentibus: vel specialiter universis praedicatoribus qui erunt tempore Antichristi. *Septem phialas*, idest abundantiam divinorum sermonem et doctrinae ad annuntiandum iram Dei. Phiala est vas de quo accipitur vel datur potus alii: unde phiala hic intelligitur abundans scientia. De hoc sumitur praedicatio potans impios amaritudine comminationum, sive praedicatio poenarum quibus potandi sunt impii. Dicuntur autem septem phialae propter numerum qui ponitur in septem Angelis praedictis: scilicet propter septenarium ordinem praedicatorum in diversis temporibus; ita quod quilibet Angelus dicitur habere suam phialam, sicut patet infra 16. Possunt etiam intelligi septem, propter scientiam praedicandi universas poenas reproborum. *Aureas*, quia hujusmodi abundantiam scientiae et sapientiae caelestis non mundanae. Aurum enim propter pretiositatem et fulgorem sapientiam caelestem designat. *Plenas iracundiae Dei*, quia doctrina prophetarum docet alios praedicatores annuntiare malis magnitudinem divinae iracundiae quae patebit in poenis. Ut autem ostendatur ira ejus non dissimulanda, sequitur: *viventis in saecula* consecutiva. *Saeculorum*, idest in aeternum: unde patet magnitudo punientis, et quod potest in aeternum punire. Supra 14, *et ascendet fumus tormentorum in saecula saeculorum.* Quasi dicat: ex doctrina priorum patrum informantur alii praedicatores, magna et caelesti scientia, ad praedicandum magnitudinem irae divinae super impios. Vel, *unum de quatuor animalibus*, scilicet Christus qui fuit nobilissimus inter omnes praedicatores; qui licet super omnes praedicatores sit et doctor omnium, tamen per hoc quod homo esse voluit, non dedignatur inter eos annumerari. Item ipse Christus potest dici unus ex quatuor animalibus secundum quod consideratur in uno statu. Potest etiam dici quatuor animalia, per signatum, secundum quod est in quadruplici: factus est enim homo temporaliter nascendo, vitulus patiendo, leo resurgendo, aquila ascendendo. *Dedit*, idest dat *septem Angelis*, idest universis praedicatoribus. *Septem phialas*, idest corda continentia abundantiam divinorum sermonum. *Aureas*, propter caelestem sapientiam, ut prius. *Plenas irae*

Dei, idest continentia quasi vasa iram Dei, scilicet ad annuntiandum poenas hominibus. Ipse enim Christus sanctis praedicatoribus dat directionem ad praedicandum et annuntiandum communiter peccatoribus poenas eis debitas. De phialis dictum est supra 5. Sed objicitur, quia supra eodem dicuntur praedicti Angeli habere septem plagas: quid igitur intelligitur datum eis hic? Item supra 5 de praedicatoribus dicitur: *habentes singuli cytharas et phialas plenas odoramentorum* etc.; hic autem dicitur *plenas iracundiae Dei.* Quomodo haec simul vera sunt? Item dicitur hic *aureas*, et subditur *plenas iracundiae Dei*: haec a se dissonare videntur. Item iracundia terrorem dicit, saltem poenalem; ergo non est in Deo. Respondeo. Ad primum dicendum, quod supra agitur de potestate praedicatorum, hic de informatione per priores patres, vel per ipsum Christum. Ad secundum dicendum, quod praedicatores habent phialas plenas odoramentorum quantum ad se in respectu ad Deum apud quem redolent ex vi devotionis: habent et phialas plenas iracundiae Dei quantum ad peccatores in respectu quantum ad eorum perversitatem, cui debetur poena damnationis. Ad tertium dicendum, quod phialas aureas habent quantum ad directum Annuntiationis, quia divina sapientia eos dirigit ad annuntiandum: habent autem plenas iracundiae Dei, quantum ad rem annuntiatam, scilicet poenam. Ad aliud dicendum, quod etsi in homine aliquam turbationem dicat, non tamen in Deo, sed justitiam punientem, vel punire disponentem, vel comminantem ubi videtur iratus. Unde Isidorus 1 Lib. de summo bono: *apud Deum turbatio nulla est, apud quem tranquillitas summa est: sed ipsam aequitatem justitiae qua reos punit iracundiam sacra lectio nominavit.* De hoc magis dictum est supra 6. *Et impletum.* Hic ostendit impiorum affligendorum perversitatem, quia in tenebris erroris sunt irrevocabiliter: unde debetur eis damnatio. Primo ergo ostenditur caligo erroris. Secundo duratio caliginis, *et nemo.* Dicit igitur: *et impletum est*: quasi dicat: ita sunt aperta mysteria fidelibus; tamen infidelibus sunt clausa. Hoc est quod dicitur: *et impletum est templum*, idest sacrarium divinorum mysteriorum quae sunt aperta fidelibus, ut supra dictum est. *Fumo*, idest obscuritate excaecativa quantum ad infidelem: quasi dicat: mysteria quae sunt aperta fidelibus obscurata sunt infidelibus, propter eorum errorem: et hoc est *a majestate Dei*, idest per altitudinem divinae majestatis; quae tanta est, quod infideles non possunt eam agnoscere, etiam per fidem, propter caecitatem cordis eorum. Potest quidem infidelis, licet sit caecus, per fidelitatem cognoscere magna autem ut corporalia quae sunt scientiarum saecularium, quia non sunt infinitae altitudinis; sed divina majestas non potest in eis cognosci per fidem nisi mentis oculo illuminatae. *Et de virtute ejus*, idest propter virtutem Dei, qui claudit sua mysteria indignis. Supra 3, *claudit et nemo aperit.* Differunt autem majestas et virtus per rationem intelligendi; quia majestas dicitur in se: virtus vero inquantum operatur vel potest operari in creatura, vel claudendo, vel aperiendo, vel alio modo. *Et nemo*, scilicet de reprobis. *Poterat*, idest potest. *Introire in templum*, idest cognoscere mysteria Ecclesiae, ut ea quae sunt nostrae redemptionis et alia multa, *quia excaecavit eos malitia eorum.* Sap. 2, *donec consummarentur septem plagae septem Angelorum*, idest donec consummentur, hoc est donec completae sunt comminationes universorum praedicatorum, de universis poenis peccatoribus infligendis: tunc enim sensus poenarum et experientia faciet eos intelligere. Sicut enim dicit Gregorius, *poena oculos aperit, quos culpa claudit.* Tunc enim dicent illud Sap. 5, *erravimus a via veritatis* et cetera. Vel, *in templum*, idest in Ecclesiam per fidei susceptionem, quia scilicet obstinati. *Donec consummarentur* etc., idest donec consummentur, hoc est, completae sunt in judicio universae poenae damnationis, quas universi praedicatores comminati sunt: constat autem, ut dicit Glossa, postea non intraturos. Sed objicitur, quia si non potest infidelis effici membrum Ecclesiae; ergo per impotentiam excusantur. Item si non potest donec damnatio malorum compleatur; ergo postea poterit; quod est falsum. Respondeo. Ad primum dicendum, quod hic agitur de infidelibus omnino in se obstinatis et a Deo reprobatis: tales enim propter mentis obstinationem et divinam destinationem non possunt venire ad fidem; non quia non possent si obicem tollerent; sed supposita mentis irrevocabili induratione non possunt. Simile Joan. 12, *propterea non poterant credere* et cetera. Aliter autem impotentia non excusat eos, quia est ex culpa eorum. Ad secundum dicendum, quod donec accipitur exclusive, ut in Psalm. *sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos* etc. secundum unum modum; sede scilicet occulte. Quandoque inclusive, ut Matth. 1. *Non cognovit eam, donec peperit filium suum primogenitum*; idest nec ante nec post. Similiter cum dicitur, iste non poenituit donec mortuus est. Similiter accipitur hic, sicut innuit Glossa; quia nec ante intrabunt gremium Ecclesiae nec post. Possunt etiam haec aliter intelligi de fidelibus, sicut in parte innuit Glossa: quasi dicat: ita templum, idest mysterium divinum apertum est fidelibus, et ita praedicatores instituuntur per prophetas et per Christum; nondum tamen habent plenam notitiam quae erit in patria: et hoc est quod dicit: *et impletum est templum*, idest sacrarium divini mysterii, *fumo*, idest obscuritate; quia licet veritas sit revelata a novo testamento, tamen in magna obscuritate sumus respectu patriae. 1 Corinth. 13, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie a faciem.* Specialiter autem hunc eligit illum reprobat: hoc plenum est fumo. Rom. 11, *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus.* Quod autem mysterium Dei sit nobis obscurum, hoc est *a majestate Dei*, idest propter infinitatem divinae majestatis quae a mortali clare non potest cognosci. *Et de virtute ejus*, idest propter infinitatem suae virtutis, de qua non potest in via cognosci, quare hoc faciat potius quam illud. Jerem. 32, *magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu.* In fine tamen saeculi dabitur sanctis plenior cognitio: unde sequitur: *et nemo*, etiam fidelis in via, *poterat*, idest potest, *introire in templum*, idest in secretum divinum cognoscendum, scilicet quare hunc ab aeterno praedestinavit non illum: *donec consummarentur* etc. idest donec compleatur judicium in quo poenae universae infligendae sunt malis, sicut praedicatores annuntiaverunt; *et tunc electi cognoscent divina secreta prius ignota*, sicut vult Glossa, Philipp. 3, *tunc cognoscam sicut et cognitus sum.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

a capite XVI ad caput XVII

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 16

[91220] Super Apocalypsim «Vox», cap. 16 *Et audivi vocem magnam* et cetera. Habito de potestate infligendi plagas, hic agitur de inflictione ipsarum, quae fit per praedicatores ad nutum, sive praeceptum divinae inspirationis. Primo ergo tangitur praeceptum infligendi. Secundo exequutio praecepti, *et abiit.* Dicit igitur, *et audivi*: quasi dicat: ita vidi Angelos habentes potestatem plagandi cum aliis praemissis, *et audivi*, interno auditu, *vocem magnam*, idest inspirationem divinam fortiter instigantem; quia sanctos et spirituales praedicatores docet divina inspiratio, quando et quomodo et quid debeant praedicare. Job 4, *porro ad me dictum est verbum absconditum* et cetera. *De caelo*, idest de sublimitate deitatis vel de Ecclesia, in qua Deus habitat. Aliqui libri habent *de templo*, idest de sacro ac venerabili secreto divinae majestatis; vel de Ecclesia in qua Deus habitat ut in suo templo. Vel, *vocem magnam*, idest aliquam commonitionem, sive per Angelum, sive per praelatum superiorem, sive per visionem in somno, sicut legitur Act. 16, *vir quidam Macedo* et cetera. Et dicitur *vox magna*, quia magna suggerens. *De caelo*, idest de Ecclesia, idest de praelato vel de Deo, qui in Ecclesia habitat. Vel *de templo*, idest de Ecclesia sub eodem intellectu. *Dicentem septem Angelis*, idest universis praedicatoribus, vel specialiter universis praedicatoribus qui erunt

tempore Antichristi, *ite*, notatur missio actualis, ut actu praedicent. Isaiae 18, *ite Angeli veloces ad gentem convulsam* et cetera. *Et effundite*, per diversas partes abundanter. Per hoc enim quod dicit *effundite*, notatur modus praedicandi, scilicet cum abundantia comminationum, *septem phialas irae Dei*, universam scientiam continentem comminationes poenarum, quae sunt ex ira, idest ex justitia Dei, *in terram* idest in terrenos: quasi dicat: abundanter comminamini peccatoribus poenas eis ex divina iracundia infligendas. Supra 8, *vae, vae vae habitantibus in terra, et abiit.* Hic ostenditur executio praecepti. Dividitur autem haec pars in septem partes secundum numerum Angelorum. In prima agitur de effusione phialae primi Angeli. In secunda secundi, et sic de aliis: partes in litera patent. Ad intelligentiam autem literae. Notandum quod hic agitur de praedicatione sanctorum praedicatorum contra reprobos: et de ipsorum reproborum damnatione. Et introducuntur hic septem Angeli, per quos septem ordines praedicatorum intelliguntur; et septem phialae, per quas intelligitur multiplex sive abundans scientia et doctrina continens comminationes universarum poenarum damnationis. Dicuntur etiam septem propter numerum septem Angelorum; quia quilibet describitur habens suam phialam. Ponuntur etiam septem loca, per quae universitas reproborum intelligitur. Item ex ipsa litera videtur, quod isti septem Angeli sint intelligendi pro tempore Antichristi. Post effusionem enim phialae primi Angeli dicitur: *factum est vulnus saevum ac pessimum in homines* et cetera. Item in principio capitis quintidecimi dicit Glossa: *in hac quinta visione, missi sunt septem Angeli tenentes phialas in quibus continentur plagae, idest destructiones iniquorum qui tempore Antichristi erunt.* Item infra, in principio sequentis capituli dicit Glossa: *cum descripsisset plagas quas inferent praedicatores tempore Antichristi* et cetera. Possunt autem sic distingui hi septem Angeli. Primus praedicabit contra Judaeos qui Antichristum recipient. Secundus contra gentiles, qui christicolas affligent. Tertius contra pseudo apostolos Antichristi qui Scripturas pervertent. Quartus contra ipsum Antichristum, qui supra Deum se extollet. Quintus contra infideles, quos Antichristus sibi subjiciet. Sextus, contra divites, qui similiter Antichristo obedient. Septimus contra Daemones, qui praedicta mala fieri suggerent. In prima parte sic proceditur. Primo tangit phialae effusionem. Secundo Judaeorum damnationem, *et factum est.* Tertio damnationis rationem, *in omnes.* Dicit igitur quod *primus Angelus*, idest primus ordo praedicatorum inter eos qui erunt tempore Antichristi, *abiit*, idest ad obediendum se praeparavit, *et effudit phialam suam in terram*, idest imminentem iram Dei annunciabit Judaeis, qui debent fructum ferre, sicut terra, cum fuerint exculti per legem et prophetas et dominicam praedicationem. Haec est terra de qua Hebraeor. 6, *terra saepe venientem super se bibens imbrem* et cetera. Quid autem consequetur ostenditur, quia juxta praedicationem damnabuntur: unde sequitur, *et factum est*, idest fiet, *vulnus saevum*, idest damnatio, quae omnino laedit corpus et animam; quae damnatio erit durissima. Ideo dicitur *saevum.* Item irrevocabilis: ideo dicitur, *ac pessimum.* Jeremiae 30, *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua. In omnes*, idest super omnes, scilicet Judaeos, *qui habent*, idest habebunt, *characterem*, idest signum, *bestiae*, idest Antichristi, ut in confitendo ejus potentiam, vel operando secundum ejus doctrinam. Hoc dicitur quantum ad reverentiam hominum ad Antichristum in seipso. Quantum vero ad reverentiam datam ejus imagini, subditur, *et eos qui adoraverunt imaginem ejus*, idest statuam. Judaei enim Antichristum, cum venerit, recipient et eum valde honorificabunt. Joan. 5, *ego veni in nomine patris mei, et non accepistis me. Si alius venerit in nomine suo, illum accipietis.*

Vel habere characterem Antichristi, erit habere signum sui erroris, ut in profitendo ejus potentiam vel portando ejus nomen ut ab eo denominetur: adorare autem imaginem ejus, est cum reverentia imitari pravitatem suae operationis, sed objicitur: quia reliquiae Israel convertentur. Roman. 9: ergo Judaei qui erunt tempore Antichristi, convertuntur, non damnabuntur. Item quomodo dicit *vulnus saevum*, cum nihil crudele a Deo fiat? Respondeo. Ad hoc dici potest quod hic agitur de illis Judaeis, qui erunt incorrigibiles, vel erunt defuncti in errore ante tempus quo Judaei convertentur per Eliam et Enoch. Ad aliud dicendum, quod per hoc quod dicitur *saevum* non notatur crudelitas, quae vere fit, sed quae potest videri: unde idem est *saevum*, quod gravissimum; quod posset videri crudele, ab homine qui non recte considerat: et loquitur sic ad ostendendum magnitudinem damnationis. *Et secundus.* Hic agitur de effusione phialae secundi Angeli; per quam signatur praedicatio, quae fiet contra gentiles, qui fideles persequentur tempore Antichristi. Primo autem tangit phialae effusionem. Secundo gentilium damnationem, *et factus est sanguis.* Primo ostendit damnationem a parte persequentium. Secundo eis consentientium, *et omnis anima.* Dicit igitur, *et secundus Angelus*, idest secundus ordo praedicatorum, *effudit phialam suam*, idest annunciabit divinam ultionem, *in mare*, idest in gentiles persequutores fidelium tempore Antichristi, et amaros ac profundos in erroribus. Mare enim contundit litora. Mare etiam amarum est et profundum, *et factus est sanguis, tamquam mortui*, idest damnatio eis inferetur irrevocabilis; sicut mortuus non redit ad vitam. Job 15, *non credat frustra errore deceptus, quod aliquo pretio redimendus sit.* Damnatio autem signatur per sanguinem; quia sanguis extra corpus, indicium est mortis. Item horrorem habet, unde signat mortem aeternam; ubi est sempiternus horror inhabitans. Vel quia infertur damnatio impiis, pro sanguine justorum, quem effuderunt: unde infra eodem. *Sanguinem sanctorum et prophetarum* et cetera. *Et omnis anima vivens*, idest omnis homo qui videtur habere animam spiritualiter viventem; quia non aperte persequitur justos, sed tamen non vivit cum consentiat, *mortua est in mari*, idest in societate persequutorum Ecclesiae, damnabitur propter consensum. Rom. 1, *qui talia faciunt, digni sunt morte; non solum qui faciunt ea, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Possent isti primi duo Angeli aliter intelligi, sicut solet exponi: scilicet duplex ordo praedicatorum; quorum unus ordo praedicavit Judaeis in primitiva Ecclesia: alius ordo praedicavit gentibus. Et dicitur secundus ordo, quantum ad diversitatem praedicationis, et differentiam eorum quibus praedicabant, licet iidem praedicatores fuerint. Dicit igitur, *et abiit primus Angelus*, idest praeparavit se, dispositione propinqua ad praedicandum, *et effudit phialam suam*, idest praedicavit iram Dei venturam, *in terram*, idest Judaeos, qui fructum dare debent ut terra propter legem quam acceperant, et dominicam doctrinam quam audierant, et mirabilia quae viderant. Iste fuit ordo apostolorum et discipulorum, qui Judaeis primo praedicaverunt. Super hos phialam suam effudit, qui dixit: *progenies viperarum, quis docebit vos fugere* et cetera. Matth. 3, *factum est vulnus*, idest facta est vindicta Dei magna laedens graviter: quia praedicationem abjecerunt, *saevum*, idest grave, quantum ad praesentem excommunicationem; quia destituti a divina gratia, *ac pessimum*, ad aeternam reprobationem, *in omnes*, idest super omnes. *Qui habebant characterem*, idest signum, *bestiae* idest Antichristi per conformitatem erroris. Signum enim Antichristi portant, qui errorem habent in mente; quia per hoc sunt quasi ejus membra et ministri. *Et eos qui adoraverunt imaginem ejus*, idest dilexerunt et cum affectu observaverunt cum conformitate suae operationis, etiam antequam veniat; quia jam multi praecesserunt ejus ministri, et qui jam sunt, quasi ejus imitatores, priusquam apparuerit: quod locum habet in Judaeis qui sanctos occiderunt, sicut Antichristus fideles occidet, Matth. 23, *ecce ego mitto ad vos prophetas et sapientes et Scribas, et ex illis occidetis* et cetera. *Et secundus effudit phialam suam*, idest secundus ordo praedicatorum annunciavit damnationem aeternam. *In mare*, idest gentiles contundentes sanctos. Profundos amaritudine et infidelitate. Hoc fuit, quando fuerunt apostoli et discipuli repulsi a Judaeis, et praedicaverunt gentilibus; et quidam crediderunt, alii autem obstinati manserunt: unde sequitur, *et factus est sanguis tamquam mortui*, idest damnatio illata est irrevocabilis, ut supra tactum est, *et omnis anima vivens*, idest omnis gentilis, qui videbatur vivere spiritualiter, propter altitudinem scientiae, vel propter quaedam excellentia opera vitae, sicut fuit in quibusdam philosophis, *mortua est*, morte culpae infirmitatis, tandem moritura morte aeternae acerbitatis: et hoc quia verba salutis non receperunt. *In mari*, idest in societate gentilium, in amaritudine erroris existentium. Supra 8, *et mortua est tertia pars creaturae, quae habebant animas in mari.* Alii Angeli intelliguntur, quantum ad tempus Antichristi, ut supra tactum est. *Et tertius.* Hic agitur de effusione phialae tertii Angeli, contra pseudo apostolos Antichristi, ut dicit Glossa. Primo autem tangit phialae effusionem. Secundo pseudo apostolorum sive haereticorum damnationem, *et factus est sanguis.* Tertio, Catholicorum congratulationem, *et audivi.* Dicit igitur: *et tertius*, idest tertius ordo praedicatorum, qui scilicet zelum specialem habebunt ad fidem defendendam, *effudit phialam suam*, idest annunciabit divinam ultionem venturam, *super flumina*, idest super haereticos, per errores abundanter fluentes, quorum error ab haeresiarchis emanat ut flumina a fontibus, *et super fontes aquarum*, idest super haeresiarchas, a quibus, ut a fonte, procedunt alii haeretici et eorum doctrinae, unde dicit, *et fontes aquarum*, idest doctrinarum, quibus alios ad mortem potant; doctrinam autem sanam dare nesciunt. 2 Petri 2, *hi sunt fontes sine aqua.* Ille igitur coetus praedicatorum, disturbabit haereticos, et pseudo apostolos; qui tamen non acquiescent et ideo damnabuntur: unde sequitur, *et effudit.* Phiala fracta, *factus est sanguis.* Litera videtur innuere, quod videbat beatus Joannes flumina et fontes verti in sanguinem; quia tales a statu erroris transibunt ad damnationem. Sensus ergo est: *factus est sanguis*, idest damnatio horribilis infertur eis. Sanguis enim et mortem indicat et horrorem. Vel sanguis ideo dicitur damnatio; quia infertur quibusdam pro sanguine quem effuderunt corporaliter vel spiritualiter, scilicet occidendo corpora vel animas, ut tangit Glossa. Exod. 7, *percussit aquam fluminis, quae versa est in sanguinem. Et audivi.* Hic ostenditur fidelium congratulatio, qui applaudunt divinae justitiae. Primo majorum. Secundo minorum, *et audivi vocem.* Dicit igitur, *et audivi Angelum aquarum*, idest coetum doctorum, sive ipsorum praedicatorum, ut dicit Glossa, qui sunt Angeli aquarum, idest praesident aquis sacrae Scripturae, et eas aliis in refectionem propinant. *Dicentem*, scilicet Deo in laudem divinae justitiae: *justus es*, per aequitatem in condemnationem malorum. Psal. *justus es domine* et cetera. *Domine*, per praesidentiae potestatem. 1 Paralip. ultimo, *tua est gloria, tu dominaris omnium. Qui es*, per immutabilitatem. *Et qui eras*, per aeternitatem: quasi dicat: tu es immutabilis in essendo, et aeternus in durando. Supra 1, *qui est et qui erat* et cetera. Tu etiam es *sanctus*, per bonitatem; quia omnis culpa a te est relegata, nec judicas nisi sancte. 1 Reg. 2, *non est sanctus ut est dominus* et cetera. Deinde haec quae in generali dicta sunt exprimuntur in speciali. *Qui haec judicasti*, idest tuo recto judicio his poenas damnationis haereticis inflixisti. Et merito, *quia sanguinem sanctorum*, idest minorum justorum. *Et prophetarum*, idest majorum, qui prophetabant ad litteram, vel praedicabant. Utroque enim modo accipitur prophetare. *Effuderunt*, ad litteram; quia haeretici et pseudo apostoli Antichristi non solum pervertent quos poterunt; sed multos occident. Aliqui libri habent, *apostolorum*, id est majorum, qui sunt quasi apostoli, idest nuncii missi a Deo ad praedicandum. Apostolus enim interpretatur missus. Et propter hoc scelus *dedit eis sanguinem bibere*, idest ad bibendum: quasi dicat: pro effusione sanguinis, poenam aeternam dedisti eis in potum mortiferum. Damnatio autem sanguis vocatur; quia sanguis est signum mortis. Item ratione horroris. Item quia debetur effusioni sanguinis, ut dictum est supra. Dicit autem, *bibere*, secundum similitudinem potus, qui hominem inebriat; quia poena aeterna inebriabit impios, idest replebit et subvertet ac dejiciet eos et reddet impotentes surgere: sicut est de homine consopito ex multo potu. Jeremiae 51, *inebriabo eos ut sopiantur et dormiant somnum sempiternum, et non consurgant, dicit dominus. Ut*, idest sicut, *digni sunt*; quia pro effuso sanguine corporis, debent bibere sanguinem damnationis. Matth. 26, *omnes qui acceperint gladium gladio peribunt.* Quaeritur autem, quare non dicitur: qui eras et qui venturus es; sicut supra 1 et 4. Item ex his verbis videtur, quod justi gaudeant de damnatione malorum. Respondeo. Ad primum respondet Glossa: *quia ideo non dicunt venturum, quia cito venturum intelligunt sancti praedicatores existentes tempore Antichristi.* Ex quo patet quod hic agitur de statu bonorum et malorum sub tempore Antichristi. Haec tamen de omnibus consimilibus recipi possunt. Ad aliud dicendum, quod justi non gaudent de damnatione malorum, inquantum est damnatio; sed gaudent de justitia Dei damnante malos, quae nullum inordinatum relinquit. Psal. *laetabitur justus cum viderit vindictam. Et audivi.* Hic agitur de congratulatione minorum, qui subjecti sunt majoribus. Unde Glossa: *quod magistri dicunt, discipuli confirmant. Et audivi vocem*, vel corporalem vel mentalem. *De altare*, idest de intima affectione cordis, quod est altare Dei, in quo omne bonum Deo sacrificatur. Unde Augustinus, 10 Lib. de civitate Dei: *cum sursum est, ejus altare est cor nostrum. Dicentem*, Deo, ad quem devotionis diriguntur verba. *Etiam*, certe vel vere. *O domine*, per praesidentiam, *Deus*, per naturam, *omnipotens*, per infinitam potentiam. *Judicia tua*, quibus malos punis, sunt *vera*, inquantum judicando reddis quod comminaris vel promittis. *Et justa*, quia non nisi pro culpa punit. Supra 15, *justae et verae sunt viae tuae* et cetera. Alium modum distinguendi litteram videtur Glossa innuere, sic: *etiam, idest verum est quod dicitis: et sic minores loquuntur majoribus. Deinde convertunt sermonem ad Deum, domine* etc. ut supra. Multi libri habent, *et audivi iterum Angelum*, idest coetum minorum justorum; qui recte per Angelum signantur; quia sancte vivunt et Deum extollunt, ut patet in sequentibus. *De altari* etc. ut supra. Sed cum hic fiat sermo pro tempore ante judicium, quomodo dicunt, *justa sunt judicia tua?* Et supra eodem, *quia haec judicasti*: cum tempore Antichristi nondum sit factum judicium. Respondeo. Potest dici, quod loquuntur quasi de praeterito; quia non dubitant in brevi esse inferendam impiis damnationem aeternam, quae juste inferetur. *Et quartus.* Hic agitur de effusione phialae quarti Angeli in Antichristum qui quoscumque poterit, pervertet. Et primo tangit phialae effusionem in Antichristum. Secundo ostendit ejus potestatem in afflictione hominum, *et datum.* Tertio ostendit consequentem effectum. *Et aestuaverunt.* Dicit igitur *et quartus Angelus*, idest quartus ordo praedicatorum. *Effudit phialam suam*, idest denunciabit poenam aeternam. *In* *solem*, idest super Antichristum, qui se dicet solem mundi et illuminatorem hominum. Dicet enim se esse Deum. 2 Thessal. 2, *ostendens se tamquam sit Deus.* Ille ergo ordo praedicatorum praedicabit poenam Antichristo inferendam et hypocritis, qui se aliquid magnum facient: non tamen propter hoc Antichristus desistet, sed affliget homines et multos pervertet. Unde ostendens causam damnationis ejus subdit: *et datum est*, idest permittetur. *Illi*, scilicet Antichristo a Deo, sine cujus permissu nullum malum fieri potest. *Affligi*, poenis corporalibus ut sibi adhaereant. Aliqui libri habent, *afficere*: et est idem, hoc est cruciare. *Homines aestu*, idest minori tribulatione, quae cremat sustinentem, nisi patientia ipsum firmet. *Et igni*, idest tribulatione majori, quae multum cruciat, ut ignis. Matth. 24, *erit tunc tribulatio magna, qualis* et cetera. *Et aestuaverunt.* Hic ostenditur effectus consequens ex potestate Antichristi, quantum actu excedit. Iste autem effectus ostenditur triplex. Primus est, tribulatorum apostasia in mente. Secundus blasphemia in sermone. *Et blasphemaverunt.* Tertius, induratio finalis impoenitentiae. *Neque egerunt.* Dicit igitur, *et aestuaverunt*: quasi dicat: ita Antichristus affliget homines, et in illa afflictione aestuaverunt, idest aestuabunt homines, humana infirmitate devicti. *Aestu magno*, idest magna concrematione interiori, propter vehementiam tribulationis: quasi dicat: multum concremabuntur multi quodam ardore impatientiae in illa tribulatione, ubi peribit spirituale bonum eorum, quia comburetur illo aestu impatientiae, et Antichristo adhaerebunt. Unde Glossa: *defecerunt, idest deficient quidam in illa tribulatione.* Jonae 4, *percussit sol super caput Jonae et aestuavit.* Nomen autem aestus propter adjectivum additum signat magnum ardorem impatientiae ex vi tribulationis. *Et blasphemaverunt*, idest blasphemabunt. *Nomen Dei habentis potestatem super has plagas*: quia prae impatientia dicent verba magnae injuriae contra Deum, qui habet potestatem super illas tribulationes corporales; quia permittit eas inferri quibus vult, et non quibus non vult; et tamen illos non liberavit. Vel potest intelligi de plagis mentium, super quas Deus habet potestatem; quia quibus vult dat patientiam, alios autem permittit comburi igne impatientiae vel erroris. Rom. 9, *cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Loquitur autem de illis hominibus, qui fideles fuerant et cognomen omnipotentis Dei habent, licet propter tormenta deficiant. Multi autem non poenitebunt. Unde sequitur: *neque*: quasi dicat: ita deficient et blasphemabunt, et tamen non poenitebit eos. Unde dicit. *Neque egerunt*, idest non agent, *poenitentiam*, veram et sufficientem; quia licet tamdem corde doleant, tamen non audebunt prae timore confiteri nomen Christi, et ejus opera sequi. Non, inquam, agent poenitentiam ita, *ut darent*, idest ut dent. *Gloriam Deo*, confitendo ejus nomen, vel etiam peccata, et revertendo ad gremium Ecclesiae; et ideo damnabuntur. Lucae 13, *si poenitentiam non habueritis, omnes simul peribitis.* Et ex hoc patet damnatio et causa damnationis Antichristi, sicut phiala continebat. Sed objicitur; quia poenitebunt fideles post mortem Antichristi, qui in illa tribulatione erraverant: dabitur enim eis tempus poenitentiae, ut habetur in Glossa supra finem 7 cap. Respondeo. Videtur dicendum, quod multi poenitentiam agent, cum viderint Antichristum viliter dejectum. Multi tamen in errore remanebunt occulto divino judicio, sicut haec littera ostendit. *Et quintus.* Hic agitur de quinto Angelo, cujus phiala effundetur contra infideles, qui Baptismum non susceperunt, et Antichristo adhaerebunt; quos vocat sedem et regnum Antichristi. Tales vero per praedicationem non convertentur, sed pejores fient. Primo ergo ostendit phialae effusionem. *Et quintus Angelus effudit phialam suam*, idest praedicabit quintus ordo praedicatorum divinam vindictam venturam. *Super sedem bestiae*, idest super congregationem infidelium, in quibus sedebit et quiescet per dominium Antichristus, qui est bestia crudelissima. Supra 13, *adoraverunt bestiam.* Secundo, ostendit effectum consequentem non per causam sed per occasionem sumptam non datam. Iste autem effectus ostenditur multiplex. Unus est poena amplioris excaecationis. Secundus nequitia detractionis, *et commanducaverunt.* Tertius angustia livoris, *prae dolore.* Quarto blasphemia conditoris, *et blasphemaverunt.* Quinto durities obstinationis, *et non egerunt.* Dicit igitur: *et regnum*: quasi dicat: ita praedicantibus contra sedem Antichristi, idest contra infideles, et ex contemptu veritatis Catholicae. *Regnum ejus*, idest congregatio infidelium, in quibus Antichristus regnabit. *Idem enim est hic sedes et regnum*, secundum Glossam, *factum est*, idest fiet. *Tenebrosum*, idest magis excaecantur dum volunt lumen verbi suscipere, quod illuminat. Psalm. *praeceptum domini lucidum* et cetera. Sap. 1, *excaecavit enim eos malitia eorum. Et commanducaverunt*, idest simul manducabunt. *Linguas suas*, hoc est verba linguarum suarum: quasi dicat: quilibet infidelis delectabitur detrahendo justis, sicut quis delectatur cum cibum sapidum avide comedit: ille enim linguam suam manducat qui in verbo detractorio linguae suae delectatur et gaudet, sicut si aliquem cibum suavem comedat. Gregorius in Gregoriano: *reprobi mala bonis ingerunt, et eorum semper actibus derogare non cessant.* Et subditur: *sed boni linguas derogantium timere non debent, quia stultum valde est si eis placere quaerimus, quos non placere Deo scimus.* Bene autem dicitur, *commanducaverunt.* Ex hoc enim intelligitur, non tantum universitas detrahentium, sed etiam conjunctio ipsorum; quia unus manducat linguam suam, cum alio in eadem mensa detrahit, ita quod quilibet manducat linguam suam, juxta alium apud quem detrahit bonis; et quanto plures sunt commanducantes, tanto plus gaudent, dum non tantum de suo verbo detractorio, sed etiam de sermone alterius laetantur. Prov. 23, *noli esse in comessationibus eorum qui carnes ad vescendum conferunt* et cetera. Haec autem detractio fit ex invidia: unde sequitur: *prae dolore*, idest prae invidia quam habent contra justos, quia fides praedicabitur et tenebitur per eos. Augustinus, *invidia est dolor felicitatis alienae.* Bene autem vocatur dolor, quia invidus dolendo de bono alterius, ipso dolore affligitur. Unde Gregorius in Gregoriano: *tabescentem mentem sua poena sauciat, quem felicitas torquet aliena. Et blasphemaverunt.* Ecce quartus effectus, hoc est blasphemabunt, *Deum caeli*, scilicet Christum, in quem complices Antichristi, magnas injurias verborum intorquebunt. *Prae doloribus*, idest prae angustiis invidiae qua movebuntur contra ejus cultores et contra ipsum, *et vulneribus suis*, quae ipsi sibi fecerunt commanducatione linguarum, ut dicit Glossa, idest per peccatum detractionis. Sed quae erunt ista vulnera, cum illa manducatio sit spiritualis? Ut supra dicit Glossa. Respondeo. Ad hoc potest responderi quod cum per illam detractionem quae dicitur commanducatio linguarum, non poterunt fideles dejicere et fidem extinguere, hoc ipsum erit eis vulnus magnum et afflictio dura. Sicut enim boni gaudent cum possunt aliquos ad Christum convertere, sic Antichristiani valde dolebunt, cum non poterunt fideles quosdam Antichristo subjicere per errorem; et propter hoc ipsum Deum blasphemabunt. Job 8, *haec est enim laetitia* etc. dicitur de malitioso contra animas. Vel aliter. Peccatum animam vulnerat, maxime peccatum nequitiae et malitiae: unde de peccato detractionis illi impii vulnerabuntur, quia eorum animae deteriores fient per naturalium bonorum diminutionem et elongationem a Deo. Quando autem est magna animae oppressio, generatur amaritudo et anxietas in ipsa anima, licet quandoque causa sit ignota; et ex tali amaritudine blasphemabunt Deum caeli. Jerem. 7, *scito et vide quia malum et amarum est* et cetera. Nota quod ex hoc quod dicitur, *Deum caeli*, ostenditur gravitas peccati blasphemiae: unde Levit. 24, *qui blasphemaverit nomen domini, morte moriatur; lapidibus obruent eum* et cetera. Per hoc autem quod dicitur, *Deum caeli*, intelligitur etiam dominus terrae, quae corpus est minus nobile quam caelum: intelliguntur etiam contenta in his. Act. 17, *Deus qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit dominus* et cetera. *Et non egerunt*: ecce similis impoenitentia. Rom. 7, *secundum duritiam autem tuam et cor impoenitens* et cetera. Nota quod invidia bona perimit. Unde Gregorius in Gregoriano: *invidia cuncta quae invenit bene gesta consumit; quia per livoris vitium, ante Dei oculos pereunt etiam fortia acta virtutum.* Subjectum affligit: unde litera vocat hic, *invidiam* dolorem. Isidorus 3 Lib. de summo bono: *livor alieni boni suum perimit auctorem.* Nam unde bonus proficit, inde invidus contabescit. Item mortem infligit, scilicet primo culpae separando a Deo, et tandem Gehennae. Job 5, *et parvulum occidit invidia.* Deum configit: quandoque enim blasphemiis et verborum magnis injuriis crucifigit Deum invidus, dum videt alium prosperari, et se eo inferiorem. Unde hic dicitur: *et blasphemaverunt Deum caeli prae doloribus* et cetera. Proximum corrodit, ut dicitur hic: *commanducaverunt linguas suas prae dolore*, quia delectantur ad modum manducantis. Dum linguis suis detrahit quis Diabolo subjicitur. Unde Isidorus 3 Lib. de summo bono: *invidus est membrum Diaboli cujus invidia mors intravit in orbem terrarum. Et sextus.* Hic agitur de sexto Angelo effundente phialam suam, contra divites et potentes qui Antichristo erunt subjecti propter amorem divitiarum et bonorum, propter praedicationem autem non fient nisi pejores. Unde primo tangit phialae effusionem. Secundo effectum consequentem, *et vidi de ore.* Circa primum primo tangit phialae effusionem quantum ad poenam gehennalem. Secundo quantum ad poenam temporalem, *et siccavit aquam ejus*: utramque enim poenam minabuntur praedicatores. Tertio ejusdem poenae utilitatem, *ut praeparetur.* Dicit igitur: *et sextus Angelus*, idest sextus ordo praedicatorum. *Effudit phialam suam*, idest comminationem ultionis aeternae effundet. *In flumen illud magnum Euphratem*, hoc est in divites qui prae fertilitate divitiarum magno fluxu defluunt de peccato in peccatum, et vitiis vorati, alios violenter, vel aliquos inducendo in errores vel aliquod peccatum, vel flagellis, vel minis, vel donis, vel per alium modum vorant ad modum fluminis profundi et magni. Euphrates enim interpretatur fertilitas. Jerem. 46, *victima domini exercituum in terra Aquilonis, juxta fluvium Euphratem.* Per hoc autem quod dicit, illud, ostendit tales esse notabiles in vitiis. *Et siccavit*, idest siccabit, hoc est siccandam cito et annullandam praedicabit. *Aquam ejus*, scilicet fluminis, idest affluentiam talium divitum, quae recte aquae comparatur propter defluxum celerem; et si multa sit affluentia, sicut aqua, tamen cito defluit ad modum aquae. Item multi in hujus affluentia demerguntur, qui natare nesciunt per mundanorum contemptum. Isa. 19, *arescet aqua de mari et fluvius desolabitur atque siccabitur. Ut praeparetur.* Ecce utilitas ejusdem poenae malis infligendae; quia ex comminatione poenae quae fit malis, multi proficiunt et gratantius ad Deum accedunt: quasi dicat: ita siccandam affluentiam praedicabunt hac intentione, *ut via*, scilicet salutis, praeparetur per contemptum mundanorum et desiderium caelestium; praeparetur inquam, *regibus*, idest fidelibus Christianis qui in reges inuncti sunt in Baptismo et seipsos bene regere norunt. Ambrosius in Lib. de initiandis. *Omnes in regnum Dei et sacerdotium ungimur gratia spiritali.* Sed ex qua parte est, sive praeparabitur haec via? *Ab* *ortu solis*, idest ex eo quod Christus orietur magis ac magis in cordibus ipsorum, per gratiam, qui est sol irradians super sequentes se, alibi et aliunde non est. Vel praeparatur via qua perveniatur ad salutem, nisi Christus per gratiam ortus sit jam, vel oriatur in mente, et sua luminositate ducat ipse per viam. Joan. 8, *ego sum lux mundi* et cetera. Vel de apostatis Christianis potest intelligi: quasi dicat: ideo praedicabunt illas poenas impiis infligendas, *ut via*, salutis per conversionem *praeparetur regibus*, idest Christianis qui regis characterem in Baptismo susceperunt et adoptati sunt per gratiam baptismalem et per praedestinationem ad regnum aeternum. *Praeparetur* inquam, *ab ortu solis*, idest per hoc quod sol justitiae orietur in cordibus eorum qui ipsos illuminabit. Convertentur enim quidam Christiani tandem, qui prius Antichristo adhaeserant; et ad hoc juvabit praedicatio quae erit in comminatione poenarum divitibus et aliis impiis infligendarum. Potest tertio modo secundum Glossam exponi de resurrectione gloriosa. *Ut praeparetur*, accipiatur ly ut consequutive: quasi dicat: ad illam siccationem abundantiae temporalis sequetur, quod praeparetur, *via*, idest ingressus in gloriam per resurrectionem. *Regibus*, idest justis qui bene se rexerunt. Praeparabitur autem, *ab ortu solis*, idest per hoc quod Christus orietur sicut verus sol super suos per plenam sui manifestationem. Finito enim mundo, in cujus fine omnia vana deficient, erit resurrectio fidelium et ingressus in regnum. 2 Petr. 1, *donec dies illucescat et Lucifer oriatur in cordibus vestris. Et vidi.* Ostensa phialae effusione, hic ostendit effectum consequentem; quia Daemones occasione praedicationis, magis student detinere divites et alios in errore et obfuscatione, tum per errorum suggestionem, tum per miraculorum operationem, tum per malitiae suscitationem, quia principes suscitabunt ipsi Daemones ad detinendum erroneos et ad impugnandum Catholicos. Secundum hoc triplex effectus sequens Ecclesiae praedicationis hic tangitur. Primus est, suggestio errorum. Secundus operatio miraculorum, *sunt enim spiritus.* Tertius suscitatio tyrannorum, *et procedunt.* Errorum autem suggestio, fiet per Daemones, quandoque invisibiliter per se, quandoque sensibiliter, scilicet secundum quod Daemones suggerunt quibusdam per alios, juvante ad hoc Diabolo principe Daemonum et Antichristo et pseudo apostolis Antichristi: quasi dicat: ita fiet praedicatio contra quae divites diligunt et propter quae Antichristo adhaerebunt; sed ars maligna nitetur in contrarium. Et hoc est quod dicit: *et vidi de ore draconis*, idest inspiratione Diaboli qui est princeps Daemonum, et inspirat eis quae mala procreant in homine. Inspirat etiam homini errores et vitia. Ipse autem Diabolus draco dicitur, propter venenum malitiae et propter dolum astutiae, quia draco occulte insidiatur. *Et de ore bestiae*, idest de verbis Antichristi allectivis per promissa, vel comminatoriis, vel persuasionis. *Et de ore pseudo prophetae*, idest de verbo pseudo apostolorum Antichristi, qui dicuntur singulariter pseudo propheta, quia omnes bene erunt in malitia, et videbuntur prophetae, idest justi praedicatores, cum tamen sunt pseudo. Propheta enim quandoque est idem quod praedicator. 1 Corinth. 14, *et spiritus prophetarum* et cetera. *Exisse*, idest extractos esse. *Tres spiritus immundos*, idest Daemones qui sunt spiritus non solum secundum naturam, sed etiam secundum malitiam, quia non nisi malitiam spirant. Dicuntur autem immundi et in se, quia pleni immunditia superbiae, invidiae, nequitiae, irae, impoenitentiae et aliorum peccatorum multorum; et per effectum, quia student ceteros inquinare. Dicuntur autem tres, universi Daemones, quia fidem sanctae Trinitatis impugnant, vel tres virtutes, in quibus est origo boni, scilicet fidem, spem, charitatem. Dicuntur autem exire ex triplici ore praemisso, quia inspiratio Diaboli qua inspirat hominibus errores et peccata, et ipsis etiam Daemonibus qualiter homines tentent, et suggestio Antichristi et pseudo apostolorum ejus: quasi dicat: generabunt Daemones in cordibus hominum spiritualiter, sicut sancti praedicatores sua doctrina generant spiritualiter Christum sive ejus fidem in cordibus aliorum, ut dicit Glossa. Et sic Daemones possidebunt multos per errorem; et ad detinendum eos et amplius depravandum, garrulabunt in eorum mentibus multa erronea et per eos aliis. Unde sequitur: *in modum ranarum*: quia Daemones importunum garrulant in cordibus multorum persuadendo fortiter errores per se et per alios haereticos garrulatores, et mentis quietem auferunt, et morantur in locis lutosis et immundis ut ranae. Exod. 8, *ascenderunt ranae operueruntque terram Aegypti.* Sic ergo suggestio errorum fit per ipsum Diabolum et per Antichristum et per ejus pseudo apostolos et per Daemones quorum princeps est Diabolus. Vere autem sunt immundi spiritus praemissi. *Sunt enim*, illi spiritus qui exibunt, *spiritus Daemoniorum*, et ita non possunt esse nisi spiritus immundi: spiritus, dico, *facientes signa*, idest miracula per quae decipiunt. Ecce secundus modus deceptionis. Ipsi enim Daemones operabuntur miracula per haereticos tempore Antichristi, de quibus miraculis habitum est supra 13, *et faciet signa magna.* De hujusmodi etiam miraculis Exod. 7 et 8, ubi agitur de magis qui miracula faciebant arte Daemonum. *Et procedunt.* Hic ostendit malitiae suscitationem, quia Daemones sub Antichristo congregabunt potentes specialiter in malitia contra fideles. Primo ergo ostendit congregationem potentum. Secundo ostendit congregationis locum, *et congregabit illos.* Tales autem congregati ad fidem impugnandam damnabuntur in die judicii: unde necesse est fidelibus ab eorum imitatione cavere, ne in talem poenam incidant. Unde primo ostendit congregationem potentum contra fidem Catholicam. Secundo ostendit eorumdem poenam, *ad diem.* Tertio subdit persuasionem fidelium ad providentiam sive diligentiam, *et ecce.* Dicit igitur, *et procedunt*, idest procedent ipsi Daemones: sed per praesens intelligitur studium et insistentia ad malum. *Ad reges totius terrae*: Daemones enim studebunt omnes potentes provocare contra fideles, *congregare*, idest ut congregent, *illos ad praelium*, contra fideles: quasi dicat: Daemones procurabunt, ut potentes in orbe terrarum, et amatores terrenorum sint unanimes, praeliando contra fideles; praeliando inquam, verbis persuasoriis vel disputatoriis, vel flagellis, vel illatione mortis. Gregorius in Gregoriano, loquens de tempore Antichristi, dicit: *antiquus hostis, quicquid tunc callide machinabitur etiam cum virtute potentiae saecularis exequitur.* Sic ergo ostendit congregationem tyrannorum contra fideles et ad detinendum in errore fideles; et hoc fiet procuratione Daemonum. Haec autem congregatio potest intelligi spiritualis, scilicet ut sunt unanimes in persequendo fidem Catholicam, *ad diem.* Hic ostendit eorum poenam: quasi dicat: ita congregabuntur in praelium contra fideles; sed malo suo; quia cito ducentur, *ad diem magnum Dei omnipotentis*, ubi congregabuntur realiter ad sui perditionem sicut congregati sunt spiritualiter ad justorum impugnationem. Isaiae 24, *congregabuntur in congregatione unius fascis in lacum. Diem*, scilicet judicii in quo omnia erunt clara. 1 Corinth. 4, *et tunc illuminabit abscondita tenebrarum.* De hoc die Job 21, *in diem perditionis servatur malus. Magnum* dicit; quia magna ibi fient, in retributione malorum et bonorum Dei: quia presentes dies sunt quasi nostri ad merendum; sed ille dies erit *Dei*, ad judicandum sive retribuendum. Psal. *cum accepero tempus, ego justitias judicabo. Omnipotentis*, quia nullus poterit ei resistere, et suum judicium omnino dabitur executioni. Exod. 15, *dominus quasi vir pugnator, omnipotens* et cetera. *Et ecce.* Hic ponit persuasionem fidelium ad providentiam. Et primo ponit rationem persuasivam ex parte adventus judicis. Secundo ex parte ipsius hominis, *beatus qui vigilat.* Ubi ponitur triplex ratio, quare provide vacandum est sibi. Una ratio est, quantum ad meritum praemii, cum dicitur *beatus* et cetera. Secunda quantum ad declinationem damni, *ne nudus ambulet.* Tertio quantum ad evitationem opprobrium, *et videant.* Dicit igitur, *et ecce*: quasi dicat: ita dies judicii instat, et hoc ipse judex testatur. *Ecce*: quasi dicat: certum est et in promptu est; quia breve est omne tempus. *Venio*, idest in brevi veniam, *sicut fur*, idest ex improviso ad modum furis. 1 Thessal. 5, *dies domini sicut fur in nocte ita veniet.* Et per hoc beatus Joannes intendit excitare ad vigilantiam. Unde Marc. 13, *vigilate ergo; nescitis enim quando dominus veniet* et cetera. Sed quare ita latet dies judicii, ut ejus tempus penitus ignoretur? Respondeo, ut semper in timore simus et vigilantius parati simus, ut dicit Glossa super hunc locum. *Beatus*: quasi dicat: ita cito veniet; et beatus; quia beatitudinem ex hoc meretur, et percipiet, *qui vigilat*, per sollicitudinem bene operandi, *et custodit vestimenta*, per constantiam perseverandi: haec enim duo sunt necessaria. Non igitur dormiendum est, neque oculi claudendi sunt, per negligentiam, sive ignaviam, quae malum est inaestimabile; sed vigilandum per diligentiam. Proverb. 8, *beatus homo qui audit me, et qui vigilat ad fores meas quotidie* et cetera. Gregorius super hunc locum: *vigilat, qui ad aspectum veri luminis oculos apertos tenet; vigilat, qui a se torporis et negligentiae tenebras repellit.* Item necesse est servare per stabilitatem contra tentationes, et perseverantiam, vestimenta scilicet innocentiae baptismalis et virtutum ac meritorum, quae animam decorant ac protegunt. Ecclesiastes 9, *omni tempore vestimenta tua sint candida.* Gregorius super hunc locum: *sicut corpus cooperiunt vestimenta; sic animam bona protegunt opera, ne nudus.* Haec est secunda ratio, ex parte hominis; quia magnum damnum est esse nudum vestimentis virtutum, sine quibus ad nuptias agni nemo suscipitur. Matthaei 22, *amice, quomodo huc intrasti, non habens vestem nuptialem?* Quasi dicat: ita vigilandum est homini et vestimenta custodire debet, *ne nudus ambulet*: quasi dicat: si non custodit vestimenta his, nudus ambulabit illic, scilicet in die judicii, et ita non erit acceptabilis Deo. Unde Esther volens habere gratiam in conspectu regis, induit se veste honorabili, et ab eo suscepta est, Esther 5. Dicit autem *ambulet*, idest resurgat. Secundum Glossam quoddam ambulare est venire a morte ad vitam. Vel *ambulet*, idest appareat, quia in judicio apparebit omnibus nuditas malorum, ac si coram omnibus incederent nudi. Unde beatus Bernardus in meditationibus: *cunctaque cunctorum cunctis arcana patebunt. Et videant turpitudinem ejus*, idest turpitudinem suae nuditatis et peccatorum, illi qui erunt in judicio; quia tunc nihil erit occultum. Nahum 3, *revelabo pudenda tua in facie tua, et ostendam* et cetera. *Et congregavit.* Ostensa congregatione tyrannorum, hic ostendit congregationis locum. Iste autem locus intelligitur spiritualiter potius quam localiter; quia congregabuntur ad hunc statum ut defendant sectam Antichristi, et fidem Christi impugnent. Quasi dicat: ita congregabuntur potentes contra fideles. *Et congregavit*, idest congregabit, scilicet Diabolus, de quo hic loquitur singulariter, licet supra dixerit de Daemonibus pluraliter, congregabunt; quia Diabolus et Daemones unum sunt in malitia, et ipse operatur in omnibus illis, *illos*, scilicet reges praedictos. *In locum qui vocatur, Hebraice*, idest lingua Hebraea, *Hermagedon*, scilicet mons furum vel mons globosus, vel consurrectio testium iniquorum: et signat Antichristum; quia ipse est mons furum, idest maximus et summus inter fures, idest perversos, qui fidem furantur per astutiam fidelibus.

Joannis 10, *omnes quotquot venerunt, fures sunt* et latrones. Vel, *mons idest refugium furum*, ut dicit Glossa. Ipse etiam erit mons per superbiam, globosus per astutiam, quia conglobabit plurimos ad sui erroris doctrinam. Vel congregabuntur in consurrectionem testium iniquorum; quia Diabolus faciet impios homines proferre in Christum verba blasphemiae. Psal. *insurrexerunt in me testes iniqui*: quasi dicat: Diabolis congregabit, idest unanimes faciet perversos, ad hoc ut adhaereant Antichristo, qui erit mons globosus; et ad hoc ut Christum blasphemiis oppugnent. *Et septimus.* Hic agitur de effusione phialae septimi Angeli, qui damnationem Daemonum annunciabit, per quos omnia mala procurabuntur. Ipsorum autem Daemonum et omnium iniquorum damnatio instabit tempore ultimi ordinis praedicatorum; et paulo post Daemones cum hominibus juxta sua demerita damnabuntur. Primo ergo tangit phialae effusionem. Secundo, ostendit damnationis accelerationem, *et exivit.* Tertio, ostendit ipsam actualem damnationem, *et facta est.* Dicit igitur, *et septimus Angelus*, idest septimus ordo praedicatorum, qui erunt ultimi, *effudit phialam suam in aerem*, idest praedicabit damnationem Daemonum, per quos procurata sunt omnia scelera; qui per aerem signantur, quia aer est locus ipsorum ut dicit Glossa. Item 2 Pet. 2, *rudentibus Inferni de* et cetera. Glossa. *Inferiorem aerem carcerem acceperunt, qui quantum ad caelos Infernus dicitur.* Sed ad quid eis praedicabitur cum sint omnino obstinati? Vel ad quid eorum damnatio annunciabitur, cum propter poenam non desistant peccare? Respondeo. Potest dici quod eis non praedicabitur, nec eis praedicando annunciabitur sua poena; sed hominibus ostendetur, per praedicatores, damnatio Daemonibus infligenda ut sibi caveant, ne cum eis et cum aliis impiis involvantur. Possunt etiam per aerem intelligi instabiles qui facile agitantur, et ut aer moventur de fide ad errorem, contra tales enim praedicabunt justi praedicatores, et multos convertent de hujusmodi. Galat. 1, *miror quod sic tam cito* et cetera. *Et exivit.* Hic ostendit damnationis accelerationem. Et primo ostendit mundi finem jam instantem. Secundo ostendit signa praecedentia ipsum finem, *et facta sunt.* Dicit igitur, *et*, facta praedicatione, *exivit*, idest exibit, hoc est in manifestum veniet, *vox*, scilicet confortativa, *magna.* Quia magna annuncians, *de templo*, idest ab Ecclesia; quae est templum in quo Deus habitat: unde dicitur justis 1 Corinth. 3, *templum Dei sanctum est, quod estis vos.* A quo autem loco specialius exeat, ostendit cum subdit, *a throno*, idest a majoribus praedicatoribus, in quibus sedet Deus regens et disponens per eos Ecclesiam. *Dicens*, ad confortandum fideles, *factum est*, idest consummata sunt omnia, et mundi finis adest; et ideo o vos fideles, non timeatis sed gaudenter state et praemium expectate. Tunc enim instante judicio majores praedicatores annunciabunt fidelibus mundi finem instantem, ad confortandum. Ezechiel. 7, *finis venit, venit finis.* Sed quomodo dicitur, *factum est*, cum adhuc restent fulgura et voces et alia quae sequuntur? Respondeo. Potest dici, quod omnia reputabuntur tunc consummata; quia pauca restabunt complenda, et illa etiam in brevi erunt complenda. *Et facta.* Hic ostendit signa praenunciantia finem mundi; quia miracula quae facient mali tempore Antichristi, et fraudes verborum, et comminationes adversorum, et persecutiones justorum, quasi praenunciabunt finem mundi instare. Dicit igitur, *et facta sunt*, idest fient, data confortatione fidelibus per majores, *fulgura*, idest miracula per malos, qui ad modum fulguris videbuntur lucere, quia complices Antichristi, simul cum ipso multa facient nefanda miracula, ut dicitur supra 3. Et fecit signa multa. *Et voces*, idest verborum blanditiae, ad pervertendos fideles, *et tonitrua*, idest comminationes flagellorum vel damnorum vel mortis; quia contra confortationem, quam fideles dabunt fidelibus, studebunt fautores Antichristi, fideles seducere multipliciter. Manum etiam addent supra minas: unde sequitur, *et terrae motus*, idest terrenorum commotio, *factus est magnus*, idest fient in magna persecutione, *qualis nunquam fuit, ex quo homo fuit super terram*, ad literam. Vel, *super terram*, per contemptum terrenitatis, scilicet a tempore Abel, qui primus terram contempsit. Nunquam inquam, fuit, *talis*, idest tam indecens, *terraemotus*, idest terrenorum impiorum commotio contra justos, *sic magnus*, hoc est tam gravis, per acerbitatem et multiplicitatem persequutionum; quia tempore Antichristi erit tribulatio incomparabilis praecedentibus tribulationibus. Matth. 24, *erit tunc tribulatio magna, qualis* et cetera. Possunt etiam haec intelligi in bono pro tempore post mortem Antichristi. Tunc enim fient fulgura miraculorum per fideles ad illuminandum alios, tam credentes quam eos qui a fide recesserant, ut convertantur. *Et voces*, idest suaves admonitiones, *et tonitrua*, idest asperae comminationes, si nolint reverti. Supra 4, *et de throno procedunt fulgura et voces et tonitrua, et terrae motus factus est*, etc. idest fiet magna hominum, prius terrenorum, commotio ad poenitentiam. Post mortem enim Antichristi, justi facient miracula et praedicabunt, et per hoc multos movebunt ad poenitentiam. Psal. *commota est et contremuit terra, et facta est.* Hic ostendit ipsam actualem damnationem malorum. Non autem loquitur expresse de damnatione Daemonum, sed de damnatione impiorum hominum, qui Antichristo adhaeserunt vel aliter Deum offenderunt; quia intendit dissuadere peccata, quibus iniqui homines Deum offenderunt: simul tamen cum illis intelliguntur Daemones damnandi. Primo autem ostendit poenarum gehennalium districtionem; quia differens erit poena, secundum diversitatem vitiorum. Secundo, universalem malorum dejectionem, *et civitates.* Tertio divinae justitiae districtionem, *et Babylon.* Quarto, felicem bonorum evasionem, *et omnis insula.* Quinto, praemissarum poenarum conditionem, *et grando.* Dicit igitur, *et facta est*: quasi dicat: ita annunciabitur poena malis infligenda, et sic actu complebitur: et hoc est, *facta est*, idest frangetur, dividetur, secundum diversitatem poenarum in Inferno, cum prius integra et solida videretur per prosperitatem, vel dominium super justos, *civitas*, scilicet Babylon, idest multitudo malorum, qui sunt uniformes in malo, licet non aequales. Hic dicitur civitas, idest civium unitas; quia in offensa Dei concordes sunt. Nota quod est civitas bonorum. Ecclesiastes 9, *est civitas parva et pauci in ea viri* et cetera. Item malorum, de qua dicitur hic, et infra 18, *vae vae vae civitas illa* et cetera. *Magna*, propter scelerum magnitudinem, et propter sceleratorum multitudinem. Ecclesiastici 1, *et stultorum infinitus est numerus, in tres partes*, scilicet Paganos, Judaeos, haereticos: quasi dicat: dividetur poena, et dabitur unicuique secundum differentiam vitiorum, tam Judaeis quam Paganis et haereticis. Vel, *in tres partes*, idest secundum triplicem differentiam vitiorum. In se, in Deum, in proximum. Vel cogitationis, locutionis, et operationis. Gregorius in Gregoriano: *juxta modum culpae poena distinguitur, et secundum modum criminis unusquisque damnatus in Inferni igne cruciabitur.* Nullus autem impius remanebit, sed universaliter omnes dejicientur. Unde sequitur, *et civitates*, idest omnes societates, sive collectiones malorum conformes in malo, licet dispartitae loco, *gentium*, idest hominum sicut geniti sunt viventium, *cecidit*, idest cadet a mundano flore in terram. Psal. *et civitates eorum destruxisti.* Sed quomodo dicitur pluraliter civitates, cum ante dictum sit singulariter, et facta est civitas? Respondeo. Mali unum sunt per convenientiam in amore vanitatis, et in statu damnationis, et in elongatione a Deo, et sic est una eorum civitas; distincti autem secundum diversitatem affectionum, et diversitatem vitiorum: et secundum hoc sunt diversae civitates eorum: scilicet secundum quod quidam sunt sub uno genere vitiorum, alii sub alio. Item etiam secundum diversitatem locorum. *Et Babylon.* Hic ostendit divinae justitiae districtionem, ut terreamur ab imitatione malorum, quos divina justitia tam acerbe damnabit. Dicit igitur, *et Babylon*: quasi dicat: ita civitas malorum damnabitur, et hoc a Deo districte judicante secundum ejus merita. Unde nominans civitatem, de qua ante tetigerat, dicit, Babylon, id est multitudo impiorum confusorum et involutorum peccatis. Babylon enim interpretatur confusio, *magna*, propter magnitudinem vitiorum et multitudinem ipsorum iniquorum. *Venit in memoriam apud Deum*, scilicet ad puniendum: quasi dicat: Deus recordabitur numerositatis impiorum ad condemnandum. Oseae 9, *recordabitur iniquitatis eorum* et cetera. *Venit* inquam, *in memoriam Dei. Dare*, idest dandum. *Illi*, scilicet Babylon. *Calicem*, idest potum, poenae mensuratae juxta mensuram peccatorum. Est enim calix scyphus quo cum mensura distribuuntur potus; et quandoque sumitur pro ipso potu mensurato, ut hic. Loquitur autem juxta similitudinem hominis dantis alii potum amarum cum larga mensura. Calicem inquam, *vini*, idest damnationis inebriantis et replentis sua amaritudine utrumque hominem. Dicit autem vini, non aquae; quia aqua non inebriat sicut poena aeterna inebriat, idest totaliter replet, et etiam dejicit hominem et sui impotentem reddit. Unde recte per vinum signatur. Supra 14, *hic bibet de vino irae Dei. Vini* inquam, *indignationis*, idest quod ministratur ex magna irritatione. *Irae*, idest justitiae, *ejus*, scilicet Dei, qui cum per justitiam punit, videtur indignatus et iratus. Nota autem quod cum sufficeret alterum dicere, scilicet indignationis vel irae; utrumque tamen ponit, ad ostendendum districtionem divinae justitiae, quae impios punit, sicut homo iratus graviter punit. Per hoc autem quod dicit, indignationis, notat magnitudinem irae, de qua statim subdit: sicut si dicatur: decor pulchritudinis: licet utrumque idem sit. Decor enim tunc dicit magnitudinem. Pulchritudinis decor, idest decentia magna pulchritudinis. Similiter intelligitur in proposito. Nahum primo, *indignatio ejus effusa est ut ignis.* Similiter intelligendum de Diabolo et Daemonibus quod detrudentur in Infernum cum hominibus reprobis in judicio. Unde Gregorius in Gregoriano: *antiquus hostis cum suo corpore, reprobis videlicet omnibus, flammis ultricibus traditus, sine fine in eis cruciabitur.* Sed quaeritur, utrum oblivio cadat in Deum. Quod sic, videtur per hoc quod hic dicitur, *venit in memoriam apud Deum*: ergo ante erat oblitus. Item Ezechiel. 18, *omnium iniquitatum ejus non recordabor.* Contra, quia sic in divina cognitione fieret aliqua immutatio. Respondeo. Dicitur oblivio aut per exclusionem memoriae sive cognitionis; sicut cum quis desinit scire quod prius noverat: sic non potest esse oblivio in Deo, quia in ejus cognitione non potest accidere ulla immutatio. Aut per exclusionem effectus exterioris: et hoc dicit aut effectus misericordiae, sicut potens aliquis posset dici oblitus servum suum a quo esset offensus quam diu nollet ei benefacere, licet offensae memor esset: aut effectus justitiae, sicut si quis nollet punire eum a quo injuriam passus esset, cum tamen posset talis dici oblitus ejus peccatum. Per exclusionem ergo effectus misericordiae, Deus obliviscitur malorum impoenitentium, quantum ad collationem gloriae. Ezechiel. 18, *omnes justitiae ejus quas fecerat non recordabuntur.* Per exclusionem autem effectus justitiae dicitur Deus oblivisci peccata eorum qui vere poenitent, quia non damnabit eos si sic perseverent. Ezechiel. 18, *omnium iniquitatum ejus non recordabor.* Oblivio ergo proprie non cadit in Deo; quia privat proprie memoriam, sive notitiam praecedentem. Sed large loquendo dicitur oblivisci, scilicet quantum ad effectum. Nam quantum ad effectum misericordiae dicitur oblivisci malorum qui prius boni fuerant: quantum ad effectum justitiae dicitur oblivisci peccata poenitentiam, qui prius peccaverant. Ad illud quod objicitur de littera, dicendum, quod non supponitur Deum fuisse oblitum peccata Babylonis, proprie loquendo: sed videbatur oblitus, dum poenam non infligebat: et quantum ad hoc loquitur littera, ut patet in Glossa. Ad aliud patet: quia loquitur respectu effectus. Item objicitur de indignatione, quae dicit animi commotionem, quae in Deo nulla est; ergo nec indignatio. Similiter potest objici de ira. Respondeo. Indignatio et ira duo dat intelligi: scilicet aliquid primum, et aliquid secundarium. Illud quod primo intelligitur in indignatione est motus aliquis interior, sive affectionis, sive alicujus irritationis: et quantum ad hoc non est indignatio nec affectus nec irritatio in Deo. Illud autem quod secundario intelligitur, est aliquid conjunctum illi motui qui solet esse apud homines; scilicet comminatio vel ipsa punitio: et quantum ad hoc dicitur in Deo indignatio, idest justitia, in cujus signis, scilicet cum comminatur vel punit, videtur indignatus. Indignatio ergo dicitur in Deo, non ratione principalis signati; sed ratione alicujus signi adjuncti, sicut dicit quaedam rhetorica; quia scilicet ratione alicujus effectus videtur indignatus. Isidorus primo Lib. de summo bono: *horum motuum apud Deum perturbatio nulla est, sed ipsam aequitatem justitiae quae reos punit iracundiam sacra lectio nominavit.* Si quaeritur ad quid per talem modum loquitur de Deo Scriptura: respondet beatus Isidorus in eodem: *tam clementer Deus humanae consulit infirmitati, ut quia eum sicut est non possumus agnoscere; nostrae loquutionis more seipsum nobis insinuet. Et omnis.* Hic ostendit felicem justorum evasionem. Primo activorum. Secundo contemplativorum. *Et montes*: quasi dicat: ita mali damnabuntur. Et e contrario, *omnis insula*, idest omnis justus, undis tribulationum et tentationum undique percussus, sicut insula undis maris percutitur, quod maxime pertinet ad activos, *fugit*, scilicet in vita sua culpam malorum, ne conformis fieret, ut vitaret poenam. Jeremiae 1, *fugite de medio Babylonis* et cetera. Vel *fugit*, idest fugiet, idest evadet poenam malorum. Sapien. 5, *et brachio sancto suo defendet illos. Et montes*, idest contemplativi, vitae et contemplationis sublimitate praecelsi. *Non sunt inventi*, in poena cum malis; quia non sunt inventi in culpa. De hujuscemodi montibus Psal. *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis. Et grando.* Hic describit illam poenarum conditionem, quae triplex est: describitur enim poena gehennalis, ut gravissima, ut mensurata *sicut talentum ut irritativa. Et blasphemaverunt.* Dicit igitur *et grando*: quasi dicat: ita damnabuntur mali et non boni, et damnatio malorum erit durissima. Unde dicit, *et grando. Magna*, idest poena aeterna graviter malos contundens. *Descendit*, idest descendet, *de caelo*, idest a Deo qui habitat in caelo per majorem manifestationem. *In homines*, idest in eos qui humum dilexerunt. Per hoc autem quod dicitur, descendit, et cetera. Notatur expressio. Sapient. 5, *et a petrosa ira, plene mittentur grandines. Sicut talentum*, id est secundum mensuram culpae. Talentum enim genus est mensurae. Nota Glossam. *Talentum* et cetera. Infra 18, *quantum glorificavit se, et in delitiis* et cetera. Sed contra: quia Deus punit semper citra condignum. Psal. *universae viae domini misericordia et veritas*; ergo non commensuratio poenae ad culpam. Respondeo. Loquitur textus et Glossa de commensuratione secundum quamdam proportionem in genere: ut si multum peccavit multum punietur: non secundum aequalitatem plenam in specie; quia sic non puniret Deus citra condignum. *Et blasphemaverunt.* Hic describitur poena ut irritativa; quia ex magnitudine poenae provocabuntur ad blasphemandum Deum. Et hoc est, *et blasphemaverunt*, idest blasphemabunt in Inferno. *Homines*, idest humana sapientes: *Deum* qui sic eos puniet. Haec blasphemia potest intelligi mentalis; quia in mente dicent, idest cogitabunt multa injuriosa contra Deum: et licet sciant se pro merito punitos; dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat puniendi malos; et haec erit blasphemia. Causa autem blasphemiae subditur, *propter plagam*, idest magnam percussuram laedentem ipsos reprobos *grandinis*, idest poenae gravissimae: et hanc magis exprimit. *Quoniam facta est magna vehementer*, scilicet plaga damnationis. Gregorius in Gregoriano: *sic, sic a damnatis sentiri pondus summae aequitatis debet. Mors perimit, et non extinguit; dolor cruciat, sed nullatenus pavorem fugat; flamma comburit, sed nequaquam tenebras discutit.*

Caput 17

[91221] Super Apocalypsim «Vox», cap. 17 *Et venit unus* et cetera. Habito a quintodecimo capite de potestate effundendi phialas et de ipsa effusione, hic tertio de casu efficaciae effusionis. Efficacia effusionis est, quia sic effundunt Angeli phialas. Hoc est, sicut praedicatores comminantur poenam impiis, ita efficaciter implebitur, quia damnabuntur; et hoc erit propter multitudinem et magnitudinem peccatorum. Unde in hoc capitulo, sicut dicit Glossa, *ostenditur causa damnationis malorum, quos designat sub figura meretricis magnae et sub nomine Babylonis.* Sic autem procedit. Primo ponit quaedam praeambula ad visionem. Secundo subdit visionis tenorem, *et vidi mulierem.* Praeambula autem sunt duo. Unum est excitatio Joannis ad se praeparandum. Secundum elevatio intellectus ejus ad intelligendum, *et abstulit.* Circa primum primo tangitur ipse excitans; scilicet unus ex septem Angelis, quos viderat. Secundo qui excitatur, scilicet Joannes, *et locutus est mecum.* Tertio modus excitandi, *dicens, veni.* Quarto ad quid excitatur, scilicet ut se praeparet ad cognoscendum causam damnationis malorum, *et ostendam.* Volens igitur fideles cautos reddere contra peccata, ne incurrant supplicia, ostendit quare mali damnabuntur. Nota Glossam, *cum descripsisset plagas* et cetera. Dicit igitur: *et venit*: quasi dicat: ita vidi in visione septem Angelos effundentes phialas. *Et venit ad me unus de septem Angelis qui habebant septem phialas*, de quibus supra 15 et 16. Venit inquam, ut excitaret intellectum meum. Sic ad literam videbat in visione, scilicet unum ex septem illis Angelis accedentem ad se, et excitantem ejus intellectum ad intelligenda ea quae consequuntur. *Et loquutus est mecum*, verbo interiori. Ecce quanta beati Joannis dignitas, ut per Angelos sibi familiares reciperet revelationes, ut pote semper virgo. Hieronymus, *Angelis semper est cognata virginitas. Dicens: veni*: ecce modus excitandi, quia familiariter eum vocat, *veni*, per intelligentiam mentis. Quasi dicat: praepara te ad intelligendum ea quae tibi ostendam. Ecce patet quod ad percipienda documenta angelica vel divina, oportet ad Deum accedere et intellectum praeparare et elevare. Supra 4, *ascende huc* et cetera. Nota quod, sicut dicit Glossa, *Angelus tenet personam docentis, Joannes personam discentis*: unde per hunc Angelum potest intelligi Christus Angelus magni consilii qui sua inspiratione docet Ecclesiam, cujus typum gerit Joannes. Sed objicitur contra literam, *venit ad me* etc.: quia illi septem Angeli,

sunt septem ordines praedicatorum: et quomodo unus de illis septem ordinibus intelligitur venisse ad Joannem et eum docuisse? Respondeo, quod hic non agitur de illis septem Angelis quantum ad significationem septem ordinum praedicatorum, sicut supra 15 et 16; sed quantum ad ipsum tenorem visionis: quia cum vidisset septem Angelos, unus ex illis excitavit eum ad praeparandum intellectum suum. Juxta hoc potest per hunc Angelum Christus intelligi, ut dictum est. *Et ostendam.* Hic ostendit ad quid excitatur; scilicet ad cognoscendam causam damnationis impiorum; et succincte ostendit hujusmodi causam de qua post agitur diffusius, infra eodem. Causa autem damnationis est vita iniqua quam habent in se perversi, et qua alios pervertunt. Vitam autem iniquam perversorum describit, quantum ad peccatorum quantitatem. Et primo sub figura meretricis magnae. Secundo quantum ad deceptorum multiplicitatem, *quae sedet.* Tertio quantum ad eorumdem qualitatem, *cum qua fornicati.* Dicit igitur: *et ostendam*: quasi dicat: veni per intelligentiam praeparatam. *Et ostendam tibi damnationem*, idest causam damnationis. Simile Sap. 1, *Deus mortem non fecit*, idest causam mortis, scilicet peccatum. *Meretricis*, idest multitudinis sive numerositatis malorum, quae supra 16 dicitur civitas magna et vocatur Babylon. Supra 15 et infra eodem, *Babylon magna mater fornicationum.* Numerositas autem sive collectio malorum dicitur meretrix, quia relicto conditore qui est sponsus sanctarum animarum, fornicantur mali cum Daemone, per cultum idolorum, vel cum rebus terrenis per affectum temporalium, vel cum immunda carnis voluptate per immunditiam delitiarum. Dicitur etiam meretrix multitudo perversorum qui perversi faciunt alios secum fornicari spiritualiter per pravam doctrinam, vel exemplum malum, vel consilium pravum, sicut sequitur: *cum qua fornicati sunt* et cetera. *Magnae*, propter quantitatem peccatorum, quibus perversorum congregatio fornicatur, idest separat se et alios a Deo. Peccatorum autem quantitas intelligatur secundum numerum et gravitatem. De hac meretrice spiritualiter quantum ad societatem habere, dicitur Prov. 5, *favus distillans labia meretricis* et cetera. *Quae sedet*, idest dominatur et regnat. *Super aquas multas*, idest super populos multos. Populi autem dicuntur aquae, quia continue defluunt ad mortem, sicut aqua de se continue defluit. Infra eodem, *aquae quas vidisti, ubi meretrix sedet, populi sunt.* Dicitur autem meretrix sedere super aquas multas, quia multitudo hominum magna perversorum, quasi dominantur super alios malos et trahit eos ad mala, sicut Antichristus et ejus coadjutores dominabuntur aliis hominibus malis qui trahent eos ad mala, et detinebunt eos in ipsis. Etiam quasi regnant super malos praesentes, licet nondum appareat Antichristus. Ipse enim Antichristus, licet nondum manifeste venerit, caput est etiam malorum nunc similiter, sicut vult Glossa, *cum qua fornicati sunt.* Hic ostenditur nequitia meretricis, quantum ad deceptorum qualitatem; quia non solum minores, sed etiam majores; non solum subditi, sed etiam principes decipiuntur per eam. Unde primo ostenditur deceptio majorum. Secundo minorum, *et inebriati.* Dicit igitur: *cum qua*, scilicet meretrice, hoc est multitudine perversorum alios pervertentium. *Fornicati sunt*, idest ejus doctrinae et exemplo delectabiliter adhaeserunt, et per hoc se magis a Deo separaverunt. Fornicationis enim nomen dat hic intelligi delectationem quae est in peccatis mortalibus; sive sint carnalia, sive sint spiritualia, per quae fit magis ac magis separatio a Deo, sicut sponsa fornicans deserit sponsum suum. Psal. *perdes omnes qui fornicantur abs te. Reges terrae*, idest principes saeculi terrena amantes. Haec enim meretrix, idest homines magis in nequitia perversi, ut sunt haeretici et alii in malitia studentes, sua persuasione vel exemplo, faciunt etiam alios principes meretricari a Deo, sicut Antichristus et pseudo ejus apostoli, multos principes pervertent qui delectabiliter eorum errores sequentur. Supra 3, *et qui moechantur cum ea in tribulatione magna erunt.* Quantum vero ad eos qui sunt sub principibus, dicit: *et inebriati sunt*, idest repleti cum subversione et excaecatione mentis, ut seipsos non videant, nec Deum nec poenam timeant cum effectu, sicut ebrius nihil timet. Oseae 4, *vinum et ebrietas aufert cor.* Haymon, *sicut ebrius nihil timet, sic terrenis inhaerentes in tantum excaecantur ut nec Deum diligant nec poenas timeant. Qui inhabitant terram*, idest qui terrae insistunt, et in ea resident per amorem. In verbo enim inhabitandi notatur mora. Sancti autem non inhabitant in terra per affectum, sed transeunt per contemptum. Inebriati inquam, sunt *de vino prostitutionis ejus*, idest de vanitate peccatorum in qua verecundiam quasi meretrix prostituit. Homines enim qui sunt inter alios majoris perversitatis, inverecunde trahunt alios quos inveniunt ad haeresim vel aliud peccatum: et ita quasi prostituunt se spiritualiter aliis, idest ad meretricandum spiritualiter exponunt se aliis, dum inverecunde et manifeste faciunt alios vanitati erroris vel alterius peccati delectabiliter adhaerere. Vanitas enim cujusque peccati mortalis dicitur vinum, quia delectat et quia inebriat et subvertit potantes illud. Dicitur autem vinum prostitutionis, inquantum publice sive manifeste quasi meretrix se prostituens, facit homines fornicari a Deo bibentes vinum hujusmodi, id est sectando vanitatem cujuscumque peccati mortalis. Hoc autem faciunt et facient maxime tempore Antichristi. Isa. 28, *nescierunt prae ebrietate, absorpti sunt a vino.* Sed objicitur contra literam. *Haec mulier meretrix est multitudo malorum*, ut dicit Glossa super finem hujus capituli; quomodo ergo meretrix sedet super aquas multas, idest populos multos, cum ipsi mali sint ipsa meretrix? Item quomodo mali dicuntur cum ea fornicari, cum ipsi mali sint meretrix, sive mulier ipsa? Respondeo. Videtur dicendum, sicut ipsa litera innuit cum dicitur: *sedet super aquas multas* etc. et multa alia quae sequuntur, quod haec mulier sive meretrix intelligitur multitudo malorum magis perversorum, qui in malitia sunt principaliores et ad pervertendum alios studiosi, et quandoque occulte, et quandoque aperte ad modum meretricis faciunt alios, tam principes quam eorum subditos adhaerere sibi, inducendo eos doctrina, vel persuasione, vel exemplo, vel alio modo, ad sequendum delectabiliter errores vel alia peccata; et hoc factum est et fit et fiet maxime tempore Antichristi per haereticos vel alios perversos; et cum his damnabuntur alii quos seducunt. Per hoc patet responsio ad objecta. Posset tamen intelligi haec meretrix multitudo malorum communiter: singulares autem personae inquantum adhaerent per imitationem perversitatis quae est in communi multitudine malorum, dicuntur cum ea fornicari. Item in quantum multitudo suo communi exemplo vel speciali exemplo aut verbo eorum qui magis sunt inter malos perversi, dejiciunt plurimos in peccata et detinent in eis. Dicitur meretrix sedere super aquas multas, idest super populos particulares malos. Diversitas ergo inter hanc meretricem, sive mulierem, et inter eos qui cum ea debent fornicari, vel ejus dominio subesse, sicut est inter Ecclesiam communem et membra particularia. Per hoc patet ad objecta. *Et abstulit.* Hic ponitur secundum praeambulum, scilicet elevatio intellectus ad intelligendum, quae facta est adjutorio angelico. Dicit: *et abstulit*, idest elevavit Angelus me, quia humanus intellectus et affectus elevatur ad divina quandoque ex ministerio, sive beneficio angelicae benevolentiae, licet modus non sit omnino planus. *In spiritu*, non in corpore; quia, ut dicit Glossa, talia corporeis oculis videri non possunt. *In desertum*, idest in corda reproborum consideranda, quae a divina gratia sunt deserta, quia per visionem sequentem intellexit statum reproborum. Vel *in desertum*, idest in secretum mentis, sine omni tumultu mundanae vanitatis, sicut in deserto tumultus hominum non est. De quo deserto, supra 12, *et datae sunt mulieri* et cetera. *Et vidi.* Positis praeambulis, hic ponitur tenor visionis. Et primo ponitur visio. Secundo visionis expositio, *et miratus sum.* Visio autem sic ponitur. Est autem visio de nequitia reproborum, quos nomine mulieris designat; quae nequitia est causa damnationis ipsorum. Describit ergo eorum nequitiam sub quibusdam similitudinibus. Primo ergo describit eorum nequitiam in generali sub nomine mulieris. Secundo in speciali, *sedentem super.* Ubi primo ostendit hujus mulieris impietatem, quantum ad sedem. Secundo quantum ad habitum sive ornatum, *et mulier.* Tertio quantum ad studium sive officium, *habens poculum.* Quarto quantum ad nomen, *et in fronte.* Quinto quantum ad ebrietatem, *et vidi.* Haec autem omnia mysterium habent. Dicit igitur: et elevatus in spiritu. *Vidi*, interno aspectu. *Mulierem*, idest multitudinem impiorum, mollem ad mala et alios emollientem, quia magis perversi alios emolliunt ad malum. Mulier enim dicitur a mollitie vel a molliendo. Nahum 3, *ecce populus tuus mulieres in medio tui.* Dicit autem mulierem in singulari, propter unitatem conformitatis malorum supra tactam. *Sedentem*: hic describit malitiam mulieris quantum ad sedem: quia scilicet numerositas impiorum sedet et fundatur in Diabolo, quasi in sede sua. Hanc autem sedem quam vocat bestiam coccineam etc. describit dupliciter. Primo implicite sub nomine bestiae. Secundo explicite, *coccineam.* Ubi primo describit eam quantum ad colorem. Secundo quantum ad inscriptionem, *plenam* et cetera. Tertio quantum ad dispositionem, scilicet in capitibus et cornibus, *habentem* et cetera. Et in tribus ostenditur Diaboli crudelitas, temeritas et potestas. Potestas autem dicitur, tam communiter per septem capita, quam specialiter per decem cornua quae signant decem regna quae specialiter erunt tempore Antichristi. Dicit igitur: *sedentem*, idest stabilitam et fundatam; quia mali aedificant vitam suam super Diabolum, sicut boni super Christum. Matth. 7, *fundata enim erat supra firmam petram. Super bestiam*, idest super Diabolum, quae bestia est, quia crudeliter saevit in homines cum potest. Bestia enim dicitur quasi vastia a vastando. Jerem. 6, *crudelis est et non miserebitur. Coccineam*, idest sanguineam in se et in suis; quia Diabolus plenus est peccatis quae per sanguinem signantur; similiter et ejus membra. Coccineum enim quasi rubri coloris est, ut sanguis aquatus. Vel, *coccineam*, idest sanguineam spiritualiter, propter interfectionem animarum, et corporum quandoque. Habacuc 1, *semper gentes interficere non cessat. Plenam nominibus blasphemiae.* Sic vidit in visione, scilicet bestiam coccinei coloris plenam nominibus blasphemiae, contra Deum. Et sic ulterius per hoc signatur quod Diabolus plenus est in se et in membris suis ad inventionem blasphemiarum et haeresum, quibus facit homines blasphemare Deum. Dicit plenam in se et in membris. *Nominibus blasphemiae*, idest blasphemiis notabilibus et apertis; quod per nomen signatur; quia non solum facit Diabolus homines blasphemare Deum occulte, sed etiam aperte: quod maxime fiet tempore Antichristi. Per ipsum autem Diabolum bene nomina ponuntur blasphemiae in malis: unde de multitudine malorum dicitur supra 13, *et supra capita ejus nomina blasphemiae. Habentem capita septem*, hoc est universos principes, per quos malitiam influit Diabolus in alia membra sua. De hoc magis habetur infra. *Et cornua decem*, idest decem regna quae subjicientur Diabolo tempore Antichristi, de quibus infra eodem dicetur. *Et mulier.* Hic describit quantum ad habitum; quia vidit mulierem vestitam indumento purpureo coccineo cum auro et carbunculo et margaritis. Per hoc autem describitur iniquorum nequitia tripliciter. Primo, quantum ad jactantiam potestatis. Secundo, quantum ad perversitatem crudelitatis, *et coccineo.* Tertio, quantum ad simulationem sanctitatis, sive bonitatis. Et hoc primo specialiter quantum ad duplex donum gratiae: scilicet quantum ad altitudinem sapientiae in cognoscendo: unde dicitur, *et inaurata auro*; et quantum ad virtutem caritatis in diligendo, *et lapide pretioso.* Secundo, communiter quantum ad alia dona et virtutes, *et margaritis.* Dicit igitur, *et mulier*, idest numerositas perversorum, mollis et emolliens ad malum, *et mulier erat circumdata purpura*, idest induta purpurea veste, quae est vestis regalis, in indicium dignitatis et potestatis: quasi dicat: iniqui gloriantur de potestate seu dignitate, ut honorificentur, et etiam ut alios in peccatum efficacius dejiciant. Sed dicitur Isaiae 45, *gloriosos terrae humiliabo. Et coccino*, idest veste coccinea: quasi dicat: crudeliter occidunt corporaliter vel spiritualiter alios; quia coccinum, quasi coloris rubei est, ut dictum est supra: unde signat crudelitatem interfectionis. Roman. 1, *repletos omni iniquitate, absque foedere, sine misericordia, et inaurata auro*, idest gloriantur se habere divinam sapientiam, quae dicitur aurum, propter fulgorem, decorem et valorem. Sed dicitur, Jeremiae 10, *pariter insipientes et fatui probabuntur. Et lapide pretioso*, scilicet carbunculo, ut dicit Glossa; per quem signatur charitas, quam dicunt se habere ad Deum et proximum, cum tamen Deo et proximo injurientur. Carbunculus autem est lapis pretiosus, qui in tenebris fulget sicut carbo succensus: unde charitatem signat quae lucet in tenebris hujus vitae et in tenebris adversorum. Unde dicit beatus Bernardus in libro de amore Dei: *charitas est amor illuminatus. Margaritis*, idest aliis virtutibus, jactanter non veraciter: quasi dicat: gloriantur se habere, non solum sapientiam veram et caritatem, sed etiam alia dona et virtutes. Margaritae sunt quidam lapides pretiosi, qui ex rore caeli in conchis generantur; unde virtutes signant quae sunt pretiosissimae; quia vitam aeternam acquirunt, et ex divinae misericordiae rore humanis mentibus infunduntur. Unde Augustinus: *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus solus in homine operatur. Habens.* Hic ostendit perversorum nequitiam, quantum ad studium sive officium quod est homines pervertere pravis doctrinis, prave Scripturas exponendo, vel male aliter suadendo. Et primo, tangitur desiderium fraternae perversionis, *habens poculum.* Secundo, simulatio salubris cognitionis. *Aureum.* Tertio, dolus nefariae deceptionis, *plenum.* Dicit igitur, *habens poculum*, idest errorem doctrinae ad potandum homines potu mortifero. Sumitur autem poculum pro continente non pro contento. Hoc maxime in haereticis locum habet, qui prave exponendo Scripturas, desiderant homines pervertere inebriando potu erroris. *In manu*, idest in potestate, vel opere suae expositionis. Unde dicitur fideli, Ecclesiastici 13, *attende tibi a pestifero* et cetera. *Aureum*, quia simulant se habere cognitionem divinorum, quae cognitio signatur per aurum, ut supra eodem dictum est: cum tamen dicatur Ecclesiastici 33, *non est illi a Deo gratia data.* Omni enim sapientia defraudatus est. *Plenum.* Hic ostenditur dolus nefariae deceptionis, per errorem doctrinae: et ostenditur doctrina haereticorum esse horrida: unde dicitur: *plenum abominatione*, idest plenum documentis generantibus horrorem rationi sive animae bene dispositae. Item ostenditur esse sordida: unde sequitur, *et immunditia*, quia error haereticorum immundus est et sordidat homines. Ezechiel. 14, *viri isti posuerunt immunditias suas in cordibus suis.* Item ostenditur esse noxia, quia a Deo separat: unde sequitur, *fornicationis ejus*, idest impietatis, per quam facit haec mulier secum fornicare homines spiritualiter, hoc est delectabiliter adhaerere haeresibus et peccatis; et sic separat se et alios a Deo. Psal. *perdidisti omnes qui fornicantur abs te. Et in fronte.* Hic describit perversorum nequitiam, quantum ad nomen. Hoc autem nomen est reale non vocale, sub figura autem nominis ostenditur malitia impiorum esse publica. Loquitur autem quantum ad inverecundos; unde dicit, *et in fronte ejus.* Secundo, indurata sive obstinata, *nomen scriptum.* Tertio, malitia, *Babylon.* Quarto, *magna.* Quinto, corruptiva, quia alios corrumpit exemplo et documento. Pestis autem documentis et exempli, qua alios pervertunt, ipsa est noxia, quia separat a Deo; quod notatur nomine fornicationis: unde dicit: *mater fornicationum.* Item horrida sive foetida: unde sequitur: *abominationum terrae.* Dicit igitur, *et in fronte ejus.* Per hoc notatur evidentia peccati, quod multi perversi non verentur infamiam nec scandalum. Jeremiae 3, *frons mulieris meretricis* et cetera. *Nomen*, erat, *scriptum.* Per hoc signatur obstinatio malitiae, sicut et scriptio signat stabilitatem sanctitatis in bonis. Supra 3, *et scribam super eum nomen Dei mei* et cetera. *Mysterium*, idest signatum. Nota igitur quod vidit beatus Joannes in visione mulierem dispositam ut supra dixi. Vidit etiam in fronte ejus nomen quoddam scriptum, scilicet illud quod sequitur: *Babylon* etc. quo nomine signatur nequitia impiorum. Et ideo dicit: *mysterium.* Quod autem sit illud nomen subditur, *Babylon*, idest multitudo perversorum confusa et involuta in vitiis. Confusio autem, vitiorum multiplicitatem eorumdem signat. Ezechiel. 16, *multiplicasti fornicationem tuam* et cetera. *Magna*, propter magnitudinem peccatorum. Infra 18, *cecidit Babylon magna, mater fornicationum*, idest causa peccatorum et errorum, quibus alii fornicentur spiritualiter, hoc est recedant a Deo. Supra 14, *a vino fornicationis suae potavit omnes gentes. Et abominationum*, idest peccatorum abominabilium, quia foetorem faciunt in anima et horrorem generant. *Terrae*, idest qui sunt in terra, et in amatoribus terrae. Dicitur etiam peccatum abominatio, quia Deo est abominabile et exosum. Proverb. 15, *abominabilis est Deo vita impii.* Nota quod est idem secundum rem fornicatio et abominatio; sed differunt respectu; quia fornicatio dicitur inquantum a Deo separat; abominatio inquantum horrorem generat vel generare debet. Nota quod illud nomen quod vidit in visione, signat nequitiam publicam quasi nominatam; non quod sit illud nomen impiis secundum vocem. *Et vidi.* Quinta particula est, in qua describitur iniquorum perversitas, quantum ad ebrietatem, quia inebriant se sanguine martyrum: unde dicit, *et vidi mulierem*, idest multitudinem perversorum mollem, et emollientem ad malum, *ebriam*, idest satiatam et jucundantem; quia perversi inebriant se et jucundantur, sicut ebrius, effusione sanguinis fidelium. Gaudent enim prae crudelitate, cum eos mactare possunt abunde, *de sanguine*, idest de effusione sanguinis, *sanctorum*, idest justorum qui ante Christi adventum fuerunt occisi. 3 Reg. 21, *sanguinem innoxium effudit Manasses* et cetera. *Et de sanguine martyrum Jesu*, idest de occisione martyrum occisorum pro Jesu post adventum Christi. Hebr. 11, *lapidati sunt, secti sunt* et cetera. Vel sanctorum idest martyrum minorum. *Et martyrum Jesu*, idest martyrum majorum, qui majora passi sunt, et majus testimonium verbo et passionibus Christo Jesu dederunt. Martyr enim interpretatur testis. Et bene dicitur *martyrum Jesu*; quia cum ipse sit Jesus, idest salvator hominum per vim suae passionis, omnino justum est, ut pro eo mortem fideles patiantur. Posset et haec ebrietas, secundum Glossam, aliter intelligi et cetera. Vidi *mulierem ebriam*, idest vindicta damnationis repletam. *De sanguine*, scilicet pro effusione sanguinis sanctorum etc. ut supra dupliciter expositum est: quasi dicat: vidi peccatum mulieris, idest numerositatis impiorum:

vidi etiam eam damnatam, pro occisione fidelium; quia sanguis justorum requiritur ab impiis in poenam, secundum illud Matth. 13, *ut veniat super vos omnis sanguis justus* et cetera. *Et miratus.* Hic ponitur expositio visionis, quae facta est per Angelum Joanni, admiranti super his quae viderat. Unde primo tangitur Joannis admiratio. Secundo angelica declaratio, *et dixit mihi.* Ubi primo Angelus dissuadet admirationem. Secundo, subjungit expositionis promissionem, *ego dicam.* Tertio ponit ipsam expositionem, sive declarationem, *bestia quam vidisti.* Dicit igitur, *et miratus sum cum viderem illam*, scilicet mulierem sic monstruose dispositam, *admiratione magna*, intelligens non esse sine causa magna, et magni mysterii, quod sic erat disposita. Hic secundum Glossam gerit Joannes personam eorum, qui cum vident malos in mundo prosperari mirantur cum audiunt magnitudinem poenarum, quae eis debetur; et cum tanta poena sint digni, mirantur quare sic eos exaltari permittat Deus: sed docentur intelligere, hujusmodi prosperitatem sive exaltationem datam ad majorem excaecationem, et tandem juste eis inferri aeternam damnationem. *Et dixit mihi Angelus: quare miraris?* Quasi dicat: noli mirari, quia sic disposita est mulier propter mysterium, quod tibi ostendam: et ideo potius vaca doctrinae meae, quam admirationi tuae. Unde patet quod in spirituali, potius debet homo dare operam caelitus percipiendo: unde sequitur, *ego dicam*, idest ergo manifestabo tibi, *sacramentum*, idest significationem. Nota quod sacramentum multipliciter dicitur. Uno modo dicitur pro sacro secreto, secundum quod nativitas, passio Christi et hujusmodi dicuntur sacramenta. Alio modo pro sacramento significante, secundum quod sacramenta veteris legis dicuntur sacramenta, idest sacramentum significantia. Tertio pro sacramento significante et efficiente, sicut sacramenta novae legis dicuntur sacramenta. Quarto modo accipitur communius sacramentum, scilicet ubi alius videtur, et aliud intelligitur, ut sit idem quod significatio: et sic accipitur hic. Similiter, supra 1, *sacramentum septem stellarum* et cetera. *Mulieris et bestiae, quae portat eam*, scilicet mulierem, *quae*, scilicet bestia, *habet septem capita et decem cornua*: hoc totum viderat supra eodem. Omnia enim quae viderat, ad haec duo retorquentur; scilicet ad mulierem, quae signat numerositatem impiorum; et ad bestiam super quam mulier sedet, quae bestia signat Diabolum. Aquae enim de quibus subjungitur, ad mulierem referuntur; quia dominatur super eas. Quid autem praedicta in speciali significent, aperit Deus Angelis, maxime autem quantum ad bestiam, et ea quae erant in bestia: unde subditur ipsa expositio, *bestia quam vidisti* et cetera. Sic autem proceditur. Primo, exponitur quid sit bestia. Secundo, quid bestiae capita, *septem capita.* Tertio, quid cornua, *et decem cornua.* Quarto, quid aquae super quas mulier sedet, *et dixit mihi: aquae.* Quinto, redit ad loquendum responsum de cornibus bestiae, *et decem cornua quae vidisti.* Sexto, quid sit mulier, *et mulier.* Circa primum exponens de bestia, quae designat Diabolum, loquitur de eo quantum ad quadruplicem statum. Primo, pro statu ante tempus gratiae. Secundo, pro statu temporis gratiae, *et non est.* Tertio pro statu ante judicium, maxime pro tempore Antichristi, *et ascensura est.* Quarto pro tempore judicii, *et interitum* et cetera. Ubi primo ostendit damnationem diabolicam. Secundo damnationis sequelam, *et mirabuntur.* Tertio excitat ad cautelam, *et hic est sensus.* Dicit igitur, *bestia quam vidisti*, supra eodem, hic est Diabolus bestialis et crudelis, *fuit*, scilicet in magna potestate, ante adventum Christi; tunc enim multum dominabitur. Hebraeor. 2, *quae habebat mortis imperium, et non est*, in illo dominio potestatis post adventum Christi: quia sicut dicit Glossa: *nato Christo, jus perdidit, scilicet per passionem Christi* *incarnati.* Jeremiae 51, *quomodo confractus est et contritus est malleus universae terrae?* Vel *fuit*, in statu ante lapsum propter nobilitatem naturae in qua conditus est. Ezech. 28, *tu signaculum similitudinis* et cetera. *Et non est*, post peccatum, secundum esse gratuitum. Job 18, *habitent in tabernaculo illius socii ejus qui non est.* Sed secundum Glossam objicitur, quia ante adventum Christi Diabolus factus erat nihil. Ezech. 28, *nihil factus es et non eris in perpetuum.* Quomodo ergo dicitur fuisse tunc? Item tempore gratiae habet adhuc potestatem magnam super mundum: quomodo ergo dicitur nunc non esse, quantum ad potestatem? Respondeo. Ad primum, quod Diabolus ante adventum dicitur fuisse, propter magnitudinem potentiae in dominando malis: non erat tamen quantum ad esse gratiae; et sic objicitur. Nota ergo quod de Diabolo est loqui dupliciter. Aut quantum ad esse primum, et sic nunquam desinit esse, cum sit immortalis; aut quantum ad esse secundarium: et hoc tripliciter. Vel quantum ad supereminentiam in qua fuit conditus, scilicet quantum ad illam claritatem naturalium quam amisit: quantum ad hanc potest fuisse ante lapsum, non post. Aut quantum ad status gratiae, et sic a tempore peccati sui factus est nihil et non erit in perpetuum, sicut dicitur Ezechiel. 26: *de hoc non fit hic sermo.* Aut quantum ad magnitudinem potentiae; et sic dicitur fuisse ante Christi adventum non post; quia maximum dominium habuit super homines ante longe magis quam post. Ad aliud dicendum, secundum Glossam, quod non dicitur nunc non esse quia nullam potestatem habeat super aliquos; sed quia multum debilitata est ejus potestas per passionem Christi; et quia omnes si volunt, possunt ejus manus evadere et salvari: ante autem adventum Christi nullus salvari, et fere totus mundus erat in peccatis. Unde instante passionis tempore, dixit: *nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. Et ascensura est*, idest ascendet idest elevabit se bestia haec, idest Diabolus ante finem mundi, tempore Antichristi, in magnam potestatem. Ascensura, inquam, est, *de abysso*, idest de peccatoribus profundis et tenebrosis in vitiis. Nunc enim latet in multis impiis, sed tunc aperte saeviet in fideles. Vel, *de abysso*, idest per abyssum, idest per eos qui profundi sunt in peccatis; quia per tales, sicut vult Glossa, elevabit se in majorem nequitiam; quod erit tempore Antichristi, quando habebit Diabolus potestatem magnam. Infra 20, *et post haec oportet illum solvi modico tempore. Et in interitum ibit*, idest in damnationem aeternam, in die judicii, quando detrudetur in aeternum supplicium. Gregorius in Gregoriano: *omnibus electis ad hoc spectaculum de ductis, hostis antiquus cum reprobis omnibus, aeternis Gehennae incendiis mancipabitur, cum a Deo dicetur: discedite a me maledicti in ignem aeternum.* Vel *ibit in interitum* post mortem Antichristi, quantum ad amissionem potestatis. Unde Glossa: *mortuo Antichristo, non habebit tentandi locum. Et mirabuntur inhabitantes terram*, idest homines qui dum vivunt, terrae infixi sunt per amorem. *Quorum non sunt nomina scripta in libro vitae a constitutione mundi*, inclusive, idest qui sunt ex divina acceptione praedestinati ad vitam ab aeterno. De hoc magis est supra cap. 3. Mirabuntur de magnitudine poenae Diaboli, qui prius magnam potestatem habuerat, et post jam periit morte aeterna. Vel, *mirabuntur videntes bestiam*, idest mali mirabuntur potestatem Diaboli et suam, ita annullatam post mortem Antichristi; et super hoc dolebunt, quia adhuc vellent dominari justis sub militia Diaboli: et ille sensus videtur principalior. Glossa: *cum viderit* et cetera. Sed si quis dubitabit, quomodo videbunt bestiam, quae non erit, licet ante esset? Respondeo. Si de damnatis primo modo intelligatur, non dicitur Diabolus non esse post judicium, quia prorsus desinat esse; sed quia mortuus est morte aeterna: quia propter magnitudinem poenae dicitur omnis damnatus, sive Diabolus sive alius, perire, sive quasi non esse. Si autem secundo modo intelligatur, scilicet pro statu post mortem Antichristi ante judicium, dicitur Diabolus non esse tunc: non per sui annullationem, sed per potestatis amissionem: et est sensus: videntes bestiam quae erat et non est, idest videntes bestiam quae prius magnam potestatem habebat, illam potestatem Antichristo mortuo perdidit. Hoc autem cognoscere poterunt, quia tunc mali non ita ut prius florebunt. *Et hic est*: quasi dicat: ita Diabolus dejicietur, et hic, idest in consideratione hujus dejectionis. *Est sensus qui habet sapientiam*, idest profunditatem sapientiae: quasi dicat: consideratio hujus dejectionis dat materiam magni sensus et profundi, ut scilicet homines sibi ab amore terrenae prosperitatis caveant ab actione perversitatis, ne similiter dejiciantur, totum amittendo et poenam aeternam sustinendo. Glossa, *respectu* et cetera. Vel aliter: *hic*, id est in consideratione hujus dejectionis, *est sensus* necessarius actu operans et providens ac vigilans illi, *qui habet sapientiam*, in habitu. Quasi dicat: considerata dejectione Diaboli, qui hic praedicitur necessarius esse cuilibet sensus ad cavendum, felices qui faciunt et cetera. *Septem.* Hic ponitur expositio, quam ad septem capita adjungimus, aut de bestia praemissa, quae conformitatem habet cum impiis in malitia. Primo ergo agitur de septem capitibus. Secundo replicatur de bestia conformi capitibus, *et bestia.* Dicit ergo, *septem capita*, de quibus supra exponitur, *septem montes sunt*: quasi dicat: septem capita illa designant septem montes, idest universos reges, sive potentes, qui dicuntur montes per altitudinem superbiae: dicuntur autem capita per influentiam malitiae; quia per hos Diabolus influit in alios malitiam, sicut caput influit in membra alia sensum et motum. *Super quos*, scilicet montes, idest superbos reges et potentes, *mulier*, idest congregatio, sive multitudo hominum perversorum, qui alios ad malum emolliunt. *Sedet*, idest dominatur et regnat; quia perversi, sicut sunt haeretici et hujusmodi, habent iniquos potentes, quasi sub nutu suae voluntatis, et per eos alios pervertunt, sicut fiet tempore Antichristi. Vel, *sedet*, idest quasi fundata et stabilita quiescit multitudo impiorum: quia principibus innituntur alii mali et per eos se fulciunt. Universi vero potentes distinguuntur secundum septem tempora. Primum tempus fuit ab Adam usque ad Noe. Secundum a Noe usque ad Abraham. Tertium ab Abraham usque ad Moysen. Quartum a Moyse usque ad transmigrationem Babylonis. Quintum a transmigratione Babylonis usque ad Christum. Sextum tempus gratiae a Christo usque ad Antichristum. Septimum, sub Antichristo. Septem ergo montes sive capita, sunt universi potentes, distincti secundum septem tempora. Unde sequitur: et haec, *septem capita*, sive montes. *Septem reges sunt*: quasi dicat: septem capita sive montes, signant septem reges, idest universos malos potentes; qui dicuntur reges, quia praesident aliis et regunt eos in malitia. Quoniam autem sunt distincti secundum diversa tempora: ideo recte sequitur: *quinque*, scilicet reges, idest potentes quinque temporum. *Ceciderunt*: hoc dicit quantum ad quinque tempora quae transierunt, scilicet usque ad tempus gratiae; ex quo patet jam quod omnia transeunt. Ecclesiast. 3, *et suis spatiis transierunt universa. Unus est* coetus malorum potentum sub sexto tempore, scilicet sub tempore gratiae, qui impugnant cum possunt Ecclesiam. *Et alius*, scilicet Antichristus, qui septimo tempore regnabit. *Nondum venit*, quia tempore beati Joannis nondum venerat Antichristus. *Et cum venerit*, scilicet Antichristus, de quo jam dixerat quod nondum venit. *Oportet*, propter divinam voluntatem, qui illos dies breviabit, cui non potest resisti. Roman. 9, *voluntati ejus quis resistit? Breve tempus manere*, idest brevi tempore regnare;

scilicet tribus annis et dimidio. Matth. 24, *nisi breviati fuissent* et cetera. De hoc brevi tempore, supra 11, *et civitatem sanctam calcabunt mensibus quadragintaduobus.* Quia vero Diabolus est omnibus conformis in malitia, et tamen omnes excedit in malitia; ideo subditur: *et bestia*, scilicet Diabolus in se bestialis, et bestiales faciens. *Quae erat*, idest videbatur esse aliquid magnum propter magnam potestatem ante Christi adventum. *Et non est*, scilicet in illa potestate post passionem Christi. Et id est etiam, *ipsa octava est*, idest omnes alios in malitia transcendit, sicut numerus major transcendit minorem: quasi dicat: cum potentes mali, sint in malitia perversi, Diabolus connumeratur cum eis in malitia; ita tamen quod eos transcendit vel superat in nequitia, juxta illud Job 41, *ipse est rex super omnes filios superbiae. Et de septem est*, conformitate culpae et poenae in genere. Dicitur ergo bestia, scilicet Diabolus octava supra praemissos reges sive potentes, propter excessum in malitia et poena ei debita. Dicitur autem esse de septem, propter conformitatem in malitia et poena in genere, sicut vult Glossa. *Et in interitum vadit*, idest in poenam aeternam, quae est interitus perpetuus: detrudetur enim Diabolus in Infernum in judicio cum reprobis. Matth. 25, *discedite a me maledicti in ignem aeternum qui paratus est Diabolo* et cetera. *Et decem cornua.* Hic exponit quae sint decem cornua: et multa docet de ipsis. Primo ergo exponit quae sint decem cornua. Secundo ostendit eorum potestatem. Tertio eorumdem perversitatem, *hi unum consilium.* Quarto ipsorum directionem, *et agnus vincet.* Dicit igitur: *et decem cornua quae vidisti.* Supra eodem. *Decem reges sunt.* Isti sunt decem reges de quibus Danielis 7, *porro decem cornua ipsius regni, decem reges erunt.* Regnum enim Romanum dividetur in decem regna ante finem mundi, et erunt subjecta Antichristo. Primo enim interficiet Antichristus tres ex illis regibus, regem scilicet Africae. Aegypti et Aethiopiae: et tunc alii septem Antichristo victori colla submittent. *Qui regnum nondum acceperunt*, quia nondum venerunt. Nota quod isti reges cornua dicuntur, ad significandum bestialem eorum impetum contra fideles; quia per eos impugnabit fideles Antichristus, sicut sequens litera innuit. Bestiae enim habentes cornua cornibus impetunt. Item numerus congruit eorum malitiae, quia legem Decalogi impugnabunt. *Et potestatem.* Hic agitur de eorum potestate. Et primo tangitur potestas. Secundo abusus, *tamquam reges.* Tertio brevitas, *una hora.* Quarto gradus, *post bestiam*, qui nondum regnum acceperunt; sed accipient et ea abutentur per malitiam, et hoc est. *Sed accipient potestatem*, scilicet regiam, quando scilicet Romanum regnum in decem regna dividetur. *Tamquam reges*: quasi dicat: non erunt veri et boni reges qui mala dissipare solent. Prov. 19, *rex qui sedet in solio* etc. sed erunt tyranni, per tyrannidem alios opprimentes: unde dicit: *tamquam reges de talibus dicitur*, Eccles. 10, *rex insipiens perdet populum suum. Una hora*, et modico tempore, scilicet tribus annis et dimidio, quibus cum suo capite Antichristo regnabunt. Et dicit: *una hora*, ad significandum temporis brevitatem. Deinde ostendit gradus potestatis; quia eorum potestas erit sub potestate Antichristi: unde sequitur: *post bestiam*, idest post Antichristum sive post Diabolum dominantem in Antichristo. Et dicit, *post*, non ordine temporis, sed ordine sive gradu potestatis; quia potestas Antichristi, per quem dominabitur Diabolus, major erit potestate ipsorum et ipsi erunt Antichristo subjecti: unde Daniel. 7, *alius consurget post eos et ipse potentior erit prioribus.* Vel, *post bestiam*, idest sequentes Diabolum regnantem in Antichristo et servientes eidem. *Hi unum.* Hic ostendit eorum perversitatem. Et primo per comparationem ad Diabolum cui omnia attribuent, *et potestatem.* Secundo per comparationem ad Christum quem impugnabunt, *hic cum agno.* Dicit igitur: *hi*, scilicet reges praedicti. *Unum consilium*, idest unam voluntatem, unum studium. *Habent*, id habebunt; loquitur enim pro illo tempore. Unum inquam, consilium ad impugnandum fidem Christi et exaltandum nomen Antichristi. Sed, sicut dicitur in Psalm. *dominus consilia gentium dissipat* et cetera. *Tradent bestiae*, idest Diabolo regnanti in Antichristo. *Virtutem*, idest potentiam nocendi fidelibus et operandi magna. *Et potestatem suam*, idest dominationem quam super alios habebunt. Virtus ergo respicit operationem. Potestas dominationem: quasi dicat: Diabolo praesidente in Antichristo attribuent omnia: attribuendo enim Antichristo cui obedient; attribuent Diabolo, cum tamen dicatur, Rom. 13, *non est enim potestas nisi a Deo. Hi cum agno*, idest Christo innocente pio et pro nobis immolato *pugnabunt*, fidem Christi blasphemiis impugnando et fideles persequendo, ut fides ejus extinguatur et ejus cultores pervertantur. Daniel. 7, *sermones contra excelsum loquitur et sancta altissimi conteret. Et agnus.* Hic ostendit illorum cornuum sive regum dejectionem, quae fiet per Christum et suos fideles. Unde primo ostenduntur dejiciendi a Christo. Secundo a familia Christi, *et qui cum illo.* Contra primum. Primo praedicitur Christi victoria. Secundo ostenditur victoris potentia, *quoniam dominus.* Dicit igitur: *et agnus vincet illos*, dando suis fidelibus constantiam, per quam vincant hostes fidei, et damnando tandem eosdem. Sed quare non dicitur, leo vincet, cum leo potius dicat potentiam ad vincendum? Respondeo: ut sic notetur cum victoria modus vincendi; scilicet per patientiam et sustinentiam adversorum quae erit in fidelibus per virtutem exempli ipsius agni, qui omnia patienter sustinuit et quasi agnus coram tondente obmutuit: sic erit in ejus membris. *Quoniam*: quasi dicat: et poterit eos vincere. *Quoniam dominus dominorum est et rex regum.* Ostenditur ergo habere dominationem super omnes dominantes, tum in generali, tum in speciali: et per hoc patet quod non est aliquis qui possit ei resistere, cum sit Deus et dominus omnium: infra 19, *et habet in vestimento* et cetera. *Et qui cum illo sunt*, per adhaerentiam amoris et conformitatem unionis. Ipsi dico, vocati per justificationem. Tunc enim vocat efficaciter cum justificat, vel per praedicationem. Et electi per praedestinationem et fideles per fidei perfectionem, ad quam tria requiruntur: scilicet credulitas cordis, confessio oris. Rom. 10, *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Item exercitium operis. Jacob. 2, *fides sine operibus mortua est.* Tales inquam, vincent illos reges, per fidei constantiam et adversorum tolerantiam. *Agnus* ergo *vincet illos*, sicut victor principalis; justi sicut victores secundarii. *Agnus vincet illos*, suos milites roborando; justi vero ejus gratiae cooperando per industriam liberi arbitrii; et ideo sublimabuntur cum ipso Christo. Supra 3, *qui vincit dabo ei sedere mecum* et cetera. *Et dixit mihi.* Hic ponitur expositio de aquis de quibus supra eodem. Dicit igitur: *et dixit mihi*, scilicet Angelus. *Aquae quas vidisti*, aliqui libri habent *aquas quas vidisti*: et sic ordina: aquae quas vidisti. *Ubi*, idest super quas, *meretrix sedet*, tangit illud quod dictum est supra eodem: *ostendam tibi damnationem* et cetera. *Populi sunt.* Populi quo ad eos qui habent legem, ut Judaei; gentes quo ad eos qui sunt diversorum idiomatum in gentibus, ut sit endiadis. *Gentes et linguae*, idest gentes diversarum linguarum, vel populi quos distinguunt diversae civitates. *Gentes*, quas distinguunt diversae sectae. *Et linguae*, idest multitudines hominum, quos distinguunt diversae linguae: quasi dicat: aquae illae signant malos homines ex omni hominum diversitate collectos. Aquae enim labilis naturae sunt et fluidae; similiter mali per diversa fluunt vitia et decurrunt paulatim ad Inferos. Super malos dicitur sedere meretrix, quia multitudo hominum magis perversorum quasi dominatur super alios malos et pertrahit eos ad multiplicia mala: unde Antichristus qui nondum apparuit, jam regnat super malos praesentes, quia omnes mali membra sunt Antichristi, secundum beatum Gregorium, etiam antequam Antichristus appareat: multitudo autem perversorum alios pervertentium dicitur meretrix, quia fornicantur cum Daemonibus adorando idola, vel sequendo alios errores, vel adhaerendo aliis peccatis, et quia alios ad se quasi meretrix attrahunt, faciendo eos sibi per consectationem errorum vel aliorum peccatorum delectabiliter adhaerere; et per hoc eos separant a vero sponso, ut dictum est supra. *Et decem cornua.* Hic iterum redit ad exequendum de cornibus bestiae: et ostendit quod non debemus conformari praemissae meretrici, quam hic fornicariam vocat, idest societati sive multitudini perversorum alios pervertentium, quia illi qui eidem adhaerent tamdem dolebunt. Specialiter autem ostendit hic, hoc de cornibus, idest regibus praemissis, et ipsa fornicaria, propter suam nequitiam damnabitur: cujus damnationis erunt participes qui in culpa fuerunt conformes. Primo ergo ostendit odium cornuum ad fornicariam. Secundo ostendit eam per ipsos esse damnandam, *et desolatam.* Tertio ostendit circa hoc permissionem divinam, *Deus enim.* Damnationem autem fornicariae quae erit ex confoederatione et conformitate sui ad ponentes in malo, ostendit primo quantum ad poenam damni. Secundo quantum ad poenam sensus, *et carnes ejus.* Poena autem damni erit, quia omni bono evacuabitur. Hoc autem damnum sive evacuatio describitur, inquantum molestat humanum affectum, cum dicitur: *et desolatam.* Item inquantum privat bonum dilectum, sive optatum, *et nudam.* Circa poenam sensus notatur quod potentes, per hoc quod innuuntur hic nomine fornicariae, erunt eis causa damnationis, et iterum gaudebunt de malis sive afflictionibus eorum. Primo ergo ostendit eorum gaudium de malo sive afflictione fornicariae. Secundo ostendit eos futuros eidem causam Gehennae, *et ipsam.* Dicit igitur: *et cornua decem*, hoc est praemissi decem reges, in quibus etiam alii pravi potentes intelliguntur. *Quae vidisti in bestia*, supra eodem, quia bestia, hoc est Diabolus per hos impugnat fideles et fidem Catholicam. *Hi*, scilicet reges et potentes. Quod autem dicitur, *hi*, refertur ad illud quod intelligitur et signatur per cornua. *Odient*, idest odio habebunt. *Fornicariam*, idest multitudinum hominum magis perversorum, qui eos stimulaverunt ad malum, sicut sunt haeretici et alii hujusmodi, et sicut erunt pseudo apostoli Antichristi. Talium multitudo dicitur hic fornicaria, et supra meretrix, quia verbo et exemplo facit homines fornicari a Deo vero sponso, per errores et alia peccata. Hanc fornicariam, idest pseudo apostolos Antichristi et alios hominum perversores, habebunt odio reges et alii potentes post mortem Antichristi, quando cognoscent se per eos fuisse deceptos, videntes Antichristum viliter mortuum et dejectum: ipsa etiam fornicatrix, quia decepit eos, damnabitur: cujus damnationis concausa erunt ipsi, quia juverunt eam in malis: unde sequitur: *et desolatam facient eam*, idest facient eam esse sine consolatione omnis boni in Inferno, ubi omnis consolatio quae fuerat cessat et alia mala recompensantur, per hoc quod fuerunt fornicariae causa malorum adjuvando per vim potestatis suae ad nequitiam. *Et nudam*, omni bono quod ante habuerat vel dilexit ante. Omni enim bono, quod cedat in complacentiam, nudi erunt damnati in Inferno. Ezech. 23, *dimittent te nudam et ignominia plenam. Et carnes ejus manducabunt*, idest delectabuntur in ejus afflictionibus, sive praesentibus sive gehennalibus. Et est modus loquendi. Manducare enim dicitur carnes alterius, qui ita delectatur in ejus poena ac si cum sapore et desiderio comederet carnes ipsius. Sed si potentes habent odio perversitatem hominum alios pervertentium, videtur quod poeniteant; quomodo ergo gaudent de alieno malo? Respondeo. Dicendum, quod cognoscent perversitatem talium, non tamen vere et sufficienter poenitebunt multi ex potentibus, sicut sequitur: *Deus enim dedit in corda ipsorum.* Contingit enim videre deceptionem suam sine poenitentia sufficienti; sicut Judas vidit se male fecisse, sed non vere et sufficienter poenituit, licet aliqua poenitentia duceretur: unde Matth. 27, *tunc videns Judas* et cetera. Tandem autem per participationem et promotionem in peccatis erunt fornicariae causa ignis aeterni: unde sequitur: *et ipsam igne aeterno concremabunt*, idest causa erunt ut perfecte cremetur. Et ita patet quam malum est adhaerere impiis; quia adhaerentes aliis, faciunt alios damnari, et similiter e contrario et utrique involvuntur. Isa. 33, *spinae congregatae igni comburentur.* Quod autem potentes sint adjutores et promotores aliorum in peccatis, prius tamen excitati ab eis, hoc fiet permittente Deo. Unde sequitur: *Deus enim*, ita dico quod concremabunt eam igni, per hoc quod juvabit ad vitia. *Deus enim dedit in corda*, idest in libero arbitrio, vel voluntates. *Eorum*, scilicet regum et potentum. Dedit inquam per justam permissionem cum potentes essent in fervore malitiae. *Ut faciant quod placitum est illi*, scilicet fornicariae. Potentes enim tempore Antichristi obedient fornicariae, scilicet pseudo apostolis Antichristi et consimilibus in persequendo violenter fideles; et hoc erit permissione divina ad bonum electorum. Dedit etiam Deus *ut dent regnum suum*, idest dominationem suam attribuant Diabolo operanti in Antichristo, et se ab eo regi permittant. Vel aliter. *Dedit in corda eorum*, hoc non mutatur, *ut faciant quod placitum est illi*, scilicet bestiae, hoc est Diabolo: unde quasi exponendo in speciali subditur. *Ut dent regnum suum bestiae*, idest ut dominationem suam Diabolo, qui erunt in Antichristo attribuant, ut dictum est, et ei serviant. Rom. 1, *tradidit eos in reprobum sensum* et cetera. *Donec consummentur*, idest impleantur. *Verba Dei*, quae dixit per prophetas de praemiatione bonorum et damnatione malorum. Quasi dicat: potentes pravi usque ad diem judicii, permittente Deo, servient Diabolo. Job 21, *in diem perditionis servatur malus.* Sed quid est quod dicitur, *Deus enim dedit* et cetera? Quia secundum hoc Deus videtur esse causa, quod homines sint mali. Respondeo. Quaedam dicuntur de Deo positive, ut creare, justificare: quaedam negative, ut cum dicitur indurare vel interponere, inducere: hoc enim dicitur, non quia ipse immittat duritiam, vel faciat tentationi succumbere; sed quia non emollit et in tentatione constantiam non tribuit, et sic homo succumbit. Similiter dicitur dare in corda pravorum ut male faciant; idest permittet hoc cadere in corda ipsorum; unde negative non positive accipitur. Dum enim non tenet corda hominum, sine freno currunt ad mala. *Et mulier.* Quia de muliere nondum exposuerat, ideo nunc exponitur: et quia hoc facilius per se potest intelligi, ideo forsan ultimo exponitur. Dicit igitur, *et mulier quam vidisti*, supra eodem, *est civitas*, idest collectio sive numerositas perversorum conformium in malo: quod notatur per unitatem civium in civitate, *magna*, propter numerositatis eorum multiplicitatem, ex vitiorum magnitudine. Multitudo perversorum dicitur *mulier* propterea quia ad malum emollit. *Civitas*, quia multos colligit, *magna*, quia quasi numerum excedit, vel quia enormiter offendit. *Meretrix*, quia homines a Deo disjungit. *Babylon*, quia se in vitiis confudit, sive involvit. *Quae habet regnum*, idest dominium, *super reges terrae*, idest super potentes diligentes terram. Societas enim impiorum, qui plus quam alii sunt studiosi ad malum, quae dicitur hic *mulier et meretrix et civitas magna*, trahit potentes ad nutum suae voluntatis; sicut videmus quod haeretici multos principes trahunt: et hoc maxime erit tempore Antichristi. Si autem mulier dicatur multitudo malorum communiter, tunc mulier dicitur habere regnum, idest dominium super reges terrae; quia vitia quae sunt in malis communiter dominantur specialiter in multis majoribus et potentioribus; quia potestas dominationis, dat eis superbiam et audaciam peccandi. Sed objicitur, quia multi reges et potentes sunt qui dominium tenent: quomodo ergo dicitur, quae habet regnum super reges terrae? Et videtur loqui sine distinctione? Respondeo: per hoc dicitur reges terrae, idest diligentes terram: unde non loquitur de omnibus potentibus, cum multi sint boni, sed de pravis.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

a capite XVIII ad caput XIX

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 18

[91222] Super Apocalypsim «Vox», cap. 18 *Et post haec vidi* et cetera. Haec est visio sexta, quae est de damnatione ipsa impiorum quae fiet in judicio, et sustinebuntur in Inferno. Unde sicut praecedens visio pertinet ad tempus Antichristi, sic ista ad tempus judicii. Ut autem major fides habeatur, introducitur Christus praedicans ipsam damnationem malorum, in tempore carnis suae adhuc mortalis. Nota Glossam, *in hac sexta visione* et cetera. Haec vero visio, continet tria capitula. Notandum autem quod mali qui damnabuntur, aut sunt homines, aut Daemones: si homines; de ipsis est loqui, aut in communi, et sic signantur sub nomine Babylonis; aut in speciali, et sic est Antichristus, qui signatur nomine bestiae, et ejus pseudo apostoli, qui dicuntur pseudoprophetae. Primo ergo agitur de damnatione Babylonis, hoc est Ecclesia malignantium. Secundo de damnatione bestiae et pseudo apostolorum, infra 19, *et vidi caelum apertum.* Tertio de damnatione Diaboli et Daemonum. 20 capite, *et vidi Angelum descendentem.* Circa primum primo ostendit Babylonis damnationem. Secundo ostendit planctum malorum de eadem, *et flebunt et plangent.* Tertio bonorum exultationem, infra eodem, *exultate super eam caeli.* Damnationem Babylonis ostendit. Primo, in generali. Secundo, in speciali, *reddite illi.* Circa primum. Primo ostendit impiorum damnationem. Secundo damnationis rationem, *et facta est habitatio.* Tertio, subjungit fidelium admonitionem, *et audivi aliam vocem.* Damnationem Babylonis tangit, secundum quod est praedicta a Christo, ut major sit rectitudo. Primo ergo describitur ipse Christus praedicans. Secundo ipsa praedicatio damnationis. *Christus autem praedicans.* Primo describitur a gratia redemptionis. Secundo a potestate dominationis, *habentem potestatem.* Tertio, a fructu sive effectu praedicationis; quia sua praedicatione illuminavit mundum, *et terra.* Dicit igitur, *et post haec*: quasi dicat: ita vidi praemissa. *Et post haec vidi*, visu interno, *alium Angelum*, idest Christum Angelum magni consilii, qui est alius a praemissis Angelis, de quibus supra 17, *et venit ad me unus de septem Angelis*, qui major est, eo quod est dominus omnium praedicatorum, qui per illos signantur, et Angelorum. Angelus enim Joanni revelabat praemissa, sicut et haec, *descendentem*, per carnis assumptionem, ad hominem redimendum de caelo. Glossa, *de aequalitate patris.* Psal. *descendet sicut pluvia in vellus.* Iste descensus non fuit secundum loci mutationem; sed per sui exinanitionem, in assumptione carnis, sicut superius dictum fuit. Sed quomodo dicitur descendisse de patris aequalitate, cum eam non amiserit? Respondeo: duplici ratione. Una; quia cum esset prius in aequalitate patris, humiliavit se ad carnis infirmitatem, et factus est minor patre, secundum humanitatem; non tamen amissa aequalitate secundum divinitatem. Alia; quia cum prius existeret in patris aequalitate invisibilis et occultus, per assumptionem carnis apparuit inter homines visibilis et manifestus. Ad objectum patet: quia non intelligitur amisisse aequalitatem, *habentem potestatem magnam*, quia dominatur omnibus, et ita poterit complere verbum suae praedicationis, de damnatione malorum. Daniel. 7, *potestas ejus potestas aeterna* et cetera. *Et terra illuminata est*, idest amatores terrenorum, prius in tenebris existentes. Vel, *terra*, idest Ecclesia, cujus est fructus terrae, *a gloria ejus*, idest a praedicatione ejus gloriosa, in se et ita mirabilis. Isaiae 9, *habitantibus in regione umbrae mortis, lux orta est eis, et clamavit.* Hic ostenditur ipsa praedicatio damnationis, quae facta est ex

magno zelo Christi: et sicut praedicavit, ita complebitur. Unde primo ostenditur zeli vehementia in clamore. Secundo praedicationis efficacia, quia non carebit effectu, *in fortitudine.* Tertio ipsa damnatio praedicata, *dicens* et cetera. Dicit igitur, *et clamavit*, praedicando. Clamor ostendit zelum Christi ab homines. Psal. *zelus domus tuae comedit me.* In fortitudine, quia fortiter complebit damnationem quam comminatus est. Aliqui libri habent: *in forti voce*; et est idem sensus, *dicens cecidit, cecidit*, idest cadet, hoc est damnabitur corpore et anima: bis enim dicitur, propter animae et corporis poenam: vel propter damnationis perfectionem; quia aeternaliter: vel propter amissionem gloriae et supplicium Gehennae. Jeremiae 17, *duplici contritione contere eos. Babylon*, idest multitudo iniquorum, qui in peccatis confusi sunt et obvoluti, *magna*, propter magnitudinem vitiorum, vel numerositatem ipsorum impiorum. Nota quod licet dominus sub his verbis non praedicavit damnationem malorum, praedicavit tamen aliis: unde Matth. 7, *omnis arbor qui non facit fructum bonum* et cetera. Matth. 15, *ibunt hi in supplicium aeternum* et cetera. Haec verba Angeli quae vidit in visione beatus Joannes, *descendentem de caelo*, signant praedicationem dictam, qua Christus, quem ille Angelus designat, comminatus est damnationem impiis, etsi non sub eisdem verbis. *Et facta est.* Hic ostenditur causa damnationis: unde Glossa: *et ideo cadet; quia facta est.* Causa autem damnationis. Est culpa Babylonis, idest multitudinis impiorum. Primo autem ostenditur ejus culpa per comparationem ad Daemones quibus servit. Secundo per comparationem ad homines quos seducit, *quia de vino.* Item culpa, secundum quod per eam servit Daemonibus, describitur. Primo, secundum quod est in actu, sive effectu. Secundo secundum quod est in perseverantia actus, *et custodia.* Dicit igitur, *et facta est*: quasi dicat: ita cadet Babylon, et hoc ideo, quia, *facta est*, suo libero arbitrio per peccatum, *habitatio*, locus et mansio, *Daemoniorum.* Isaiae 13, *habitabunt ibi struthiones* etc. et loquitur de Babylone. *Et facta est custodia omnis spiritus immundi*, idest custodivit se, omni spiritui immundo, sive omnis spiritus immundus custodivit eam sibi: et hoc fit per obstinationem sive impoenitentiam. Et dicitur spiritus immundus specialiter quantum ad suggestionem luxuriae. *Et custodia omnis volucris*, idest omnis Daemonis superbi, superbiam suggerentis. Daemones enim dicuntur volucres propter superbiam quam habent et suggerunt: et dicitur hoc quantum ad suggestionem superbiae. Sed quia sunt volucres mundae et bonae, scilicet viri justi, qui volant ut volucres per contemplationem, recte subditur: *immundae*, per superbiam. Etsi enim specialiter luxuria immunditia sit: tamen omne mortale immunditia est. Superbia autem multum inquinat: unde loquens Augustinus de superbia et vana gloria, dicit in 5 libro de civitate Dei: *tanto est quisque Deo similior, quanto ab hac immunditia mundior. Et odibilis*, quantum ad suggestionem avaritiae; quia Daemon quilibet, est odibilis Deo; quia per vana temporalia decipit homines, et ipsi homines per amorem mundi odibiles fiunt apud Deum. Jacob. 5, *amicitia hujus mundi, inimica est Deo.* Vel aliter, *spiritus malus dicitur immundus*, secundum Glossam, *inquantum suggerit carnis immunditiam*: dicitur, *volucris*, inquantum habet et suggerit superbiam: hoc non mutatur. Quod autem sequitur, *et odibilis*, potest sumi nominative de Babylone, et sic incipit ibi pars illa, in qua ostenditur ejus culpa per comparationem ad homines. Et hoc videtur rectius; quia statim subditur ratio, quare est Babylon odibilis coram Deo: *quia de vino.* Dicit igitur, *et facta est odibilis*, idest digna odio apud Deum propter peccata, specialiter autem propter illa quae sequuntur. Ecclesiast. 12, *altissimus odio habet peccatores, quia*, hic agitur de culpa Babylonis, per respectum ad homines, quos seducit. Et primo ostenditur seductio in generali, quantum ad quodcumque mortale peccatum. Secundo, in speciali, quantum ad peccatum cupiditatis. Seductio autem per quodcumque mortale in generali. Primo ostenditur in minoribus. Secundo in majoribus, *et reges.* Dicit igitur, *quia*: quasi dicat: ita cadet et merito: *quia* etc. vel aliter continua juxta modum praetactum. Quasi dicat: facta est Babylon apud Deum odibilis; et hoc ideo, *quia de vino*, idest de vanitate, sive delectatione, quae est in vitiis inebrians et absorbens, amentes faciens homines, *irae*, idest quod provocat iram Dei. *Vino* inquam, *fornicationis*, idest peccati quo anima fornicatur spiritualiter. Omne enim peccatum mortale, fornicatio est spiritualis, qua a Deo receditur. Psal. *perdidisti omnes qui fornicantur abs te. Ejus*, idest quam fornicationem habet Babylon in se, et ad quam alios verbo documenti vel exemplo facti inducit. *Bibunt omnes gentes*, idest gentiliter viventes. Loquitur per similitudinem alicujus qui potat alios malo potu: similiter multitudo hominum, qui magis sunt perversi et perversores aliorum, inducunt alios persuasione et exemplo ad vitia. Supra 14, *cecidit cecidit Babylon illa magna, quae a vino irae* et cetera. *Et reges*, idest potentes, *terrae*, idest terram amantes, *et cum illa*, scilicet Babylone, *fornicati sunt*, idest ejus documentis et exemplis delectabiliter adhaeserunt, et per hoc a Deo se magis separaverunt. Supra 17, *cum qua reges terrae fornicati sunt. Et mercatores*, qui merces vendunt et emunt, et animas suas Diabolo vendunt inhiando lucem temporalium: unde sequitur, *terrae*, idest inhabitantes terrenis, *divites facti sunt*, ad literam vitiis vanis. *De virtute delitiarum ejus*, idest de peccatis quae Babylon reputat habere virtutem et efficaciam ad felicitatem quam in mundo constituit, quae etiam peccata reputat delitias. Et dicit *delitiarum ejus*, quia perversi docent alios delitias peccatorum, et per multa genera peccatorum quae delectabilia videntur, fiunt multi divites. Ex hoc patet periculum acquirendi divitias, quia per peccatum saepe aggregantur. Eccles. 11, *si dives fueris, non eris immunis a delicto.* Seneca, *facilis est mihi via ad divitias, quoties poenituero bonae mentis. Et audivi.* Hic subditur fidelium admonitio, ne sint Babyloni conformes; ne cum ea damnentur. Primo ergo ponit admonitionem. Secundo subdit motivam rationem, *et de plagis.* Monitio autem est quantum ad duo: scilicet ne fideles mala agant. Item ne male agentibus consentiant, *et ne participes.* Monitionem autem ponit, non ex parte suae personae, sed ex parte vocis auditae, ut major sit auctoritas: unde dicit: *et audivi aliam vocem*, idest divinam inspirationem, quae alia dicitur a praemissa voce Christi malis comminantis, quia haec vox est admonitionis ad electos: illa fuit vox comminationis ad reprobos. *De caelo*, idest de sublimitate divinae majestatis quae fidelibus condescendendo admonet ipsos. Vel per hanc vocem signatur praedicatio quae fideles admonet non conformari malis. Hanc vocem audivit, idest intellexit fieri de caelo, idest de Ecclesia, idest de praedicatoribus Ecclesiae qui debent esse lucidi excelsi et solidi in vita. *Dicentem: exite de illa*, idest de Babylone, hoc est de impiorum multitudine, o vos fideles qui estis. *Popule meus*, per praedestinationem et adoptionem et obedientiam: quasi dicat: ne sitis conformes societati malorum male agendo: hoc est enim exire de Babylone spiritualiter. Jerem. 51, *fugite de medio Babylonis* et cetera. *Et ne participes sitis delictorum ejus*, idest peccatorum ejus, in quibus delectatur: quasi dicat malefacientibus ne praebeatis consensum. Rom. 1, *qui talia faciunt* et cetera. *Et de plagis*, hic subdit motivam rationem. Ratio haec est, ut scilicet evitent poenam si caverint culpam. Et primo ponit persuasionem ad poenam vitandam. Secundo ostendit eam vere impiis inferendam *quoniam* *pervenerunt. Et de plagis ejus*, idest de damnatione Babylonis quae plaga multiplici percutietur. *Ne accipiatis*: quasi dicat: cavete ne sitis participes poenae, quam non evadetis, si fueritis socii culpae. 1 Reg. 15, *discedite ab Amalec, ne forte involvam te cum eo.* Et vere plagas habebit damnationis. *Quoniam*, explanatum est: vel potest esse causale, si referatur ad illud quod dictum est, exite et cetera. *Pervenerunt peccata ejus usque ad caelum*: idest peccata ejus venerunt propter sui gravitatem non solum usque ad displicentiam, sed etiam usque ad memoriam Dei habitantis in caelo per manifestationem ampliorem: quasi dicat: peccata Babylonis propter sui enormitatem provocaverunt iram Dei regnantis in caelo, ita ut eorum memor sit ad puniendum. Unde exponendo subditur: *et recordatus est*, idest recordabitur Deus a cujus offensa cavendum fuit. *Deus*, qui offensam vindicare poterit actualiter puniendo; qui prius cum prosperari permitteret, videbatur oblitus *iniquitatum ejus.* Oseae 9, *recordabitur iniquitatis eorum* et cetera. Et dicit, *iniquitatum*, pluraliter, quia nullum peccatum quod prius purgatum non fuerit remanebit impunitum. Ezech. 7, *et imponam tibi omnia scelera tua.* Vel aliter: merito plagas habebit. *Quoniam pervenerunt peccata ejus usque ad caelum*, idest peccata ejus aggravata sunt usque ad contemptum Dei, per obstinationem et impoenitentiam; et ideo punienda est: unde sequitur: *et recordatus est* etc. ut prius. *Reddite.* Ostensa damnatione in generali, hic ostenditur in speciali. Hic enim expressius describitur quam supra. Primo autem describitur damnatio secundum quod est inferenda per sanctos judicantes. Secundo secundum quod per dominum retribuentem, *et ideo in una.* Circa primum notatur quod perversi homines multi, sanctos afflixerunt, in se prave vixerunt. Item multi sic semper manere putaverunt. Unde primo ostenditur Babylon esse damnanda pro sua saevitia. Secundo pro vita, *quantum glorificavit.* Tertio pro confidentia vana, *quia dicit in corde suo.* Damnatio autem juste infertur impiis a sanctis, quia eos afflixerunt. Item illa damnatio erit gravis et major quam fuerit afflictio quam passi sunt justi ab eis: unde damnatio inferenda impiis pro persecutionis saevitia, primo describitur, quantum ad aequitatem. Secundo quantum ad gravitatem, *et duplicate.* Dicit igitur, *reddite*: quasi dicat: Deus memor est iniquitatum Babylonis ad puniendum, et hanc poenam vult inferri per vos fideles, quos persequuta est. Et ideo, o justi, *reddite illi*, adjudicando ei poenam aeternam, *sicut et ipsa reddidit vobis*, inferendo persequutionis angustiam: et sic patet aequitas damnationis. Jeremiae 51, *ultionem accipite de ea; sicut fecit facite ei.* Loquitur autem de eis, qui habebunt potestatem judiciariam in judicio. *Et duplicate.* Hic ostendit damnationis gravitatem; quia erit in corpore et anima. Et primo ostenditur damnationis gravitas aperte. Secundo, metaphorice, *in poculo.* Dicit igitur, *et duplicate duplicia*, idest duplices poenas inferte impiis, supra poenas quas vobis intulerunt. Illi enim afflixerunt vos corpore: vos autem adjudicate eis poenas corporis et animae. Quia vero quidam minus persequuti sunt sanctos, et minus peccaverunt, alii vero magis; ideo differenter puniendi sunt: unde sequitur, *secundum opera ejus*, idest poena illa duplex corporis et animae, sit gravior vel minus gravis, secundum quod magis vel minus peccaverunt. Infra 20, *judicatum est de singulis, secundum opera ipsorum.* Deinde ad ostendendum plenius quam graviter peccaverint, et quam graviter damnari meruerint, sub metaphora subdit illud, *in poculo*, idest in mensura afflictionis tamen ampliata. Poculum quandoque dicitur scyphus quo datur potus cum mensura; quandoque ipse potus; hic autem videtur juxta primum modum, scilicet pro mensura afflictionis. *Quo*, idest in quo poculo, *miscuit vobis*, idest propinavit vobis potum multiplicis angustiae. Per hoc enim quod dicitur *miscuit*, videtur intelligenda multiplicitas poenae sanctis inflictae. Et loquitur ad similitudinem hominis, qui potat alios multiplici potu amaro. *Miscete ei duplum*, neutraliter, idest propinate eis per judicium vestrum potum poenae majoris quam vobis intulerint, scilicet aeternam pro temporali, sicut duplum excedit simplum, licet non sit perfectum simile; quia longe plus excedit poena aeterna temporalem. Vel, *duplum*, idest poenam duplicem, sive poenam vobis illatam, scilicet in corpore et anima pro corporum persecutione. Per hoc autem quod dicitur, *miscete*, potest intelligi poena multiplex tam animae quam corporis; quia ubi est mixtio, ibi est adunatio multorum. Quasi dicat: sicut vos potavit potu afflictionis multiplicis; ita potate eam potu afflictionis multiplicis: ita tamen quod poena eorum gravior, et in corpore et anima torqueantur. Deinde ostenditur Babylon esse damnanda, pro vita prava quam duxit: unde sequitur: *quantum glorificavit se*, in honore dignitatum et pompa divitiarum. Homines enim in his duobus se glorificant, idest gloriantur apud se, et ab hominibus glorificari quaerunt. *Et in delitiis fuit*, idest in illecebris corporalium, *tantum date ei*, per judicium, *tormentum*, in corpore, *et luctum*, in anima, quia corpore et anima se glorificavit et oblectavit. Vel *tormentum*, est poena principalis, ut cruciatus ignis et hujusmodi. Luctus autem poena secundaria sequens ex tormento. Lugebunt enim, quia se in tantis tormentis afflictos sentient. Matth. 13, *ibi erit fletus* et cetera. Utrum autem sit in Inferno fletus corporalis, non est plene certum, sed de mentali est certum. Quasi dicat: quantum se deordinavit et deminuit in glorificando se honoribus et divitiis, et oblectando delitiis; tantum eam damnandam judicate. Isaiae 27, *in mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabunt eam.* Objicitur autem contra praemissa. Et primo de hoc quod dicitur: *reddite illi sicut* etc.: quia cum impii non intulerint justis, nisi temporalem, non debent eis justi reddere nisi temporalem. Item reddere poenam pro poena est vindictam accipere, sicut etiam innuit Glossa: quod non videtur convenire beatis. Respondeo. Ad primum dicendum, quod per illam dictionem, sicut, notatur similitudo in genere, scilicet in afflictione: tamen dissimilitudo est in specie: scilicet quia gravior erit afflictio impiorum, quam poena ab eis illata fidelibus. Quasi dicat. Sicut vos affligit Babylon, affligite eam: graviorem tamen poenam inferte. Unde sequitur: *et duplicate.* Ad aliud dicendum quod accipere vindictam est dupliciter, aut ex affectu malitiae: et sic est illicitum. Aut ex zelo justitiae; et sic est licitum in eo qui affectum habet nullo modo distortum, et habet auctoritatem certam et plenam: et sic erit in justis qui malos judicabunt: quia non nisi zelo justitiae et affectu justissimo movebuntur, et divina auctoritate reddent malis poenam judicando eosdem. Secundo objicitur de hoc quod dicitur, *duplicate duplicia*; quia secundum hoc poena videtur excedere culpam, cum tamen Deus semper puniat citra condignum. Similiter potest objici de eo quod sequitur: *in poculo quo* et cetera. Respondeo. In culpa persecutionis justorum est quatuor considerare: scilicet ipsum actum persequutionis qui transit. Item afflictionem in persequutione inflictam. Item delectationem in persequendo habitam, quia delectantur impii cum justos affligunt. Item ipsam offensam sive injuriam in Deum et sanctos per praemissa commissam; quia magna valde offensa et injusta ac contemptus est Deum persequi in suis electis. Magna injuria est contra Deum in quolibet mortali. Quantum ergo ad tria prima poena duplicatur supra culpam, et eam excedit: actus enim transit, poena semper manet in Inferno. Item afflictio inflicta minus gravis est quam damnatio; et illata est in solo corpore; damnatio autem longe major est quam afflictio justorum in via, tum intensive, quia acerbior, tum extensive, quia in anima et corpore. Rursus delectatio, non sic intensa nec diuturna fuit, sicut erit poena Gehennae. Tum principaliter quantum ad secundum istorum trium loquitur litera, duplicia etc. ut patet ex Glossa. Quantum ad ultimum patet, culpa excedit poenam. Pro injuria enim tanta commissa in regem summum, et etiam pro qualibet culpa mortali non tanta poena in Inferno infligitur a Deo, quantum impii meruerunt; quia semper propter infinitam misericordiam, punit citra condignum. Per hoc patet responsio ad objecta. Tertio objicitur de hoc quod dicitur: *quantum glorificavit se* etc.: quia secundum hoc, cum glorificatio et delectatio fuerit temporalis, tormentum debet esse temporale. Item secundum hoc non debet magis intensa esse gehennalis afflictio quam fuerit peccati delectatio. Item propter hoc quod dicit, tantum et quantum, videtur puniri per aequalitatem ad meritum culpae, vel citra condignum. Item videtur contrarietas: supra enim dictum est, *duplicate et miscete duplum*: hic autem dicitur, tantum et quantum. Respondeo. Ad primum dicendum, quod in mortali peccato, in quo quis decedit, est quatuor attendere: scilicet actum malum interiorem. Item delectationem actus. Item injuriam sive offensam per praemissa contra Deum commissam. Item finalem impoenitentiam; quae facit quod peccatum deinceps est indelebile in perpetuum. Quantum ad primum et secundum plus cruciabitur peccator, quam se in peccatis glorificavit vel oblectavit; quia poena non transit, sicut actus transiit vel delectatio. Item poena erit acerbior quam delectatio. Quantum autem ad tertium, tantum cruciabitur faciendo comparationem in genere non in specie, quam se glorificavit et oblectavit: quia secundum quantitatem injuriae vel offensae erit quantitas tormentorum comparando in genere: idest si multum offendit, multum cruciabitur; si minus, minus: et sic accipitur quod dicitur, quantum glorificavit et cetera. Unde sic potest intelligi, ut supra tactum est in exponendo: quasi dicat: quantum offendit vel peccavit in glorificando et delectando se, tantum et cetera. Quantum autem ad quartum respondet poena culpae in Inferno secundum durationem: quia sicut macula offensae semper manebit in anima, sic poena est perpetua: sed hoc non agitur hic. Per hoc patet ad duo primo objecta. Ad aliud similiter jam patet: quia tantum et quantum non dicunt aequalitatem in speciali, sed proportionem in generali: idest si multum offendit, multum puniatur; si minus, minus. Ad ultimum dicendum, quod non est contrarietas: quia secundum diversa quae sunt in peccato fit sermo supra et hic. In peccato enim mortali in quo quis decedit, sunt quatuor, quae prius dicta: et super haec est specialiter in peccato persequutionis justorum quiddam speciale, scilicet afflictio justis inflicta. Cum ergo supra dicitur, duplicate etc. hoc dicitur specialiter respectu afflictionis justo illatae quam excedit cruciatus damnationis persequutorum, sicut supra dictum est. Cum autem dicitur hic quantum etc. hoc dicitur ratione offensae vel injuriae commissae in bonum summum; et ideo poena debet esse maxima: et fit comparatio secundum proportionem in genere, non secundum aequalitatem in specie. *Quia in corde.* Hic ostenditur damnanda esse Babylon pro confidentia vana, quia confidit se non amittere vana quae diligit. Et primo ponitur confidentia de permanentia saecularis dignitatis. Secundo confidentia de permanentia temporalis facultatis. *Et vidua.* Tertio carnalis voluptatis *et luctum* et cetera. Dicit igitur, *quia*: quasi dicat: date ei tormentum et luctum. *Quia in corde suo dicit*, ibi enim mala ebulliunt: ideo dicit dominus, Matth. 9, *ut quid cogitatis mala in cordibus vestris? Sedeo*, idest stabilis permaneo, nunquam movenda: permaneo inquam, *ut regina*: quasi dicat: in dignitate et potestate honoris a qua nunquam movebor. Hoc habet locum in perversis existentibus in honore, maxime in infidelibus: cum tamen dicatur Eccles. 10, *omnis potentatus brevis vita. Et vidua non sum*, idest destituta a solatio temporalium. Et intelligitur quod temporalia non putat transire. Tale conjugium dissolvetur. 1 Joan. 2, *et mundus transibit et concupiscentia ejus. Et luctum non videbo*, in experientia: quasi dicat: non amittam delitias carnis, unde luctus perveniat. Luctus enim amaritudinem habet delitiis contrariam. Sed dicitur aliter Proverb. 14, *extrema gaudii luctus occupat. Et ideo.* Hic agitur de damnatione Babylonis, secundum quod infertur per Deum retribuentem, ut patet ex sequenti littera. Et ostenditur primo condemnatio Babylonis. Secundo virtus condemnatoris, *quia fortis.* Condemnatio autem ostenditur, primo in generali. Secundo in speciali, *mors.* Ubi damnatio describitur multipliciter. Primo quantum ad poenam damni. Secundo quantum ad poenam sensus, *et igni.* Poena autem damni ostenditur per oppositum ad tria praemissa. Et primo ostenditur poena damni quantum ad amissionem dignitatis. Secundo voluptatis, *et luctus.* Tertio facultatis, *et fames.* Dicit igitur. *Et ideo*: quasi dicat: ita habet unam confidentiam de praemissis, *et ideo in una die*, scilicet in die judicii, venient immissae a Deo, *plagae ejus*, idest poenae sibi debitae, quae utrumque hominem dure laedit. Deinde exprimit plagas, scilicet, *mors*, scilicet aeterna, quae viliter dejiciet eos, sicut mors corporalis facit extremam dejectionem. Et hoc est contra hoc quod dictum est, *sedeo ut regina.* Haec mors est poena acerbissima eos viliter dejiciens, cum carentia divinae visionis, quae est vita. Psalm. *mors depascet eos. Et luctus*, idest amarus dolor de amissione delectabilium. Lucae 6, *vae vobis qui nunc ridetis; quia lugebitis et flebitis.* Hoc autem dicitur contra hoc quod dictum est, *et luctum non videbo. Et fames*, idest defectus consolationis, quam solebat habere in temporalibus. Lucae 9, *vae vobis qui saturati estis, quia esurietis* et cetera. Hoc est contra illud quod dictum est, *et vidua non sum. Et igne*, scilicet aeterno. *Comburetur*, corpore et anima: haec est poena sensus. Isaiae ultimo: *et ignis non extinguetur. Quia.* Quasi dicat, vere sic fiet. *Quia fortis est Deus*, cui scilicet non possit ab aliquo resisti. Vel, *fortis*, idest constans in retribuendo, ut nullis precibus flectatur in judicio. Job 9, *si fortitudo quaeritur, robustissimus est. Qui judicabit illam*, idest condemnabit Babylonem. Ezechiel. 7, *judicabo te juxta vias tuas* et cetera. *Et flebunt.* Ostensa Babylonis damnatione, hic ostendit planctum malorum de eadem Babylone dejecta et damnata. Damnatione enim numerositatis impiorum considerata; dolebunt particulares personae; quia cum damnatione Babylonis videbunt ea transisse quae dilexerunt ipsi. Sic autem proceditur. Primo ostenditur planctus regum. Secundo planctus negotiatorum. *Et negotiatores terrae.* Tertio nautarum sive gubernatorum, *et omnis gubernator.* Si autem quaeratur, quare potius agat de dolore sive planctu istorum, quam aliorum generum hominum? Dicendum, quod per hos genus humanum intelligitur, quantum ad illos qui plus habere vel possidere videntur; quia per negotiatores terrae intelliguntur illi, qui negotiantur in terra; per gubernatores et nautas, illi qui negotiantur in aqua; per reges, illi qui praesunt utrisque. Vel per reges, illi qui praesunt in regimine temporali; per gubernatores, qui in regimine spirituali; per negotiatores, illi qui subditi sunt utrisque. Circa primum primo tangitur planctus in generali. Secundo in speciali, *dicentes, vae.* Planctus autem in generali sic describitur. Primo tangitur planctus ipse. Secundo, detrahuntur ipsi plangentes, *reges.* Tertio, tangitur ipsum motivum ad plangendum, *cum viderint.* Quarto ostenditur horror sive timor plangentium, *longe stantes.* Ipsi plangentes describuntur, primo quantum ad electionem bonorum, cum dicitur: *reges.* Secundo quantum ad cupiditatem divitiarum, cum subditur, *terrae.* Tertio, quantum ad adhaesionem errorum, *qui cum illa.* Quarto, quantum ad dissolutionem delitiarum, *et in delitiis.* Dicit ergo quod, *flebunt*: quasi dicat: ita damnabitur et dejicietur Babylon, *et flebunt*, interius animo, *et plangent*, exterius signo, *super illam*, idest super dejectionem et damnationem Babylonis. Nota quod dolor istorum erit pro amissione delitiarum, et aliorum quae dilexerunt, qui peribunt quando multitudo impiorum damnabitur. Item pro passione Gehennae, sicut ex litera colligitur. *Reges*, idest potentes, sua potentia male ac superbe utentes, *terrae*, idest terram diligentes, *qui cum illa fornicati sunt*, idest errori perversorum delectabiliter adhaeserunt, et per hoc magis se a Deo separaverunt, *et in delitiis*, carnis, *vixerunt*, quae vita est mors. 1 Timoth. 5, *vidua quae in delitiis est* et cetera. Unde de horum amissione dolent, *cum viderint*: quasi dicat: ita plangent, et hoc, *cum*, idest quando, *viderint fumum incendii ejus.* Hoc sic solet a quibusdam exponi: idest cum viderint incendium ejus magnum, cujus indicium erit fumus ascendens. Isaiae 34, *et ascendet fumus ejus a generatione in generationem.* Potest et aliter intelligi secundum Glossam sic. *Fumum incendii ejus*, idest poenam incendii ejus supra modum altam et magnam: fumus enim incendii magni valde solet inaltari et dilatari. *Longe stantes propter timorem.* Hic ostenditur horror sive timor ipsorum plangentium; quia horror et timor generabitur in ipsis, quando videbunt incendium ignis aeterni: hoc est quod dicitur, longe. Sed objicitur. Primo de hoc quod dicitur, *longe stantes*, cum reges mali sint cum aliis in incendio, infra. Respondeo: stabunt longe voluntate non actu. Sensus ergo est: longe stantes, scilicet ab incendio, scilicet interius voto sive affectu, licet non exterius in effectu: et in hoc notatur magnus horror poenae quam vellent fugere si possent. Job 10, *sed sempiternus horror inhabitat.* Secundo objicitur, de hoc quod dicitur, *propter timorem*: quia timor est respectu futuri mali; ipsi autem reges mali tunc erunt actualiter in tormentis: ergo debet dici, propter sensum tormentorum, non propter timorem. Item cum jam incipit pati plene quod timebat, dolor generatur, et timor cessat: ergo cum in Inferno sit plena passio poenae, non est ibi timor, sed dolor. Respondeo. Notandum quod ad cumulum poenae ex ordine divinae justitiae, est in Inferno dolor acerbissimae angustiae et timor cum dolore. Ex ipsa enim acerbitate doloris, sive afflictionis, quam in se et in aliis vident, generatur horror et timor ipsius continuandae afflictionis: hujusmodi autem timor durissime cruciat eos. Timor ergo auget dolorem, non fugat timorem. Unde beatus Gregorius in Gregoriano: *dolor cruciat, sed nullatenus pavorem fugat.* Ad aliud quod objicitur, quod timor est respectu futuri mali, dicendum quod hoc est verum, secundum ordinem naturae; ibi autem dominatur ordo justitiae. Per hoc patet ad aliud. *Dicentes vae.* Hic ostenditur planctus in speciali: et hoc est vae, quantum ad amissionem gloriae. *Vae*, quantum ad passionem Gehennae. Vel *vae*, propter poenam in corpore. *Vae*, propter poenam in mente. Vel *vae*, propter poenae acerbitatem. *Vae*, propter acerbitatis perpetuitatem. *Vae* inquam habet, *civitas*, idest congregatio, sive multitudo perversorum in culpa conformium, *illa*, idest notabilis in malitia, *magna*, propter magnitudinem vitiorum, vel propter multiplicitatem impiorum. Nominat autem eam: unde sequitur, *Babylon*, idest multitudo perversorum qui in vitiis sunt confusi. Babylon enim interpretatur confusio. Et repetunt ad descriptionem majorem prosperitatis, in qua fuit. *Civitas illa fortis*, ad mala, sive ad explendas voluntates proprias: haec est mala fortitudo. Isaiae 40, *qui sperant in domino mutabunt fortitudinem.* Et vere habet vae, *quoniam una hora*, idest subito, *venit*, de praeterito, *judicium*, idest damnatio, *ejus*, scilicet Babylonis. Aliqui libri habent, *tuum*: et tunc exponetur sic: *vae vae tibi o civitas* et cetera. Tamen melior litera videtur ejus, per alios planctus sequentes. *Et negociatores.* Hic agitur de planctu negotiatorum. Et primo in generali, ut prius. Secundo in speciali, *flentes ac lugentes et dicentes* et cetera. Circa primum primo ostendit eorum planctum. Secundo motivum ad plangendum, *quoniam merces.* Tertio ostendit horrorem sive timorem plangentium, *et mercatores.* Dicit igitur, *et negotiatores*, ad literam qui negotiantur vendendo et emendo temporalia, et etiam pro terrenis animas dando: unde sequitur, *terrae*, idest terram per affectum inhabitantes. Ecclesiastici 10, *nihil est iniquius quam amare pecuniam: hic et animam suam venalem habet. Flebunt*, interius in ore animi, *super illam*, idest super ejus damnationem, *et lugebunt*, exterius in signo. Glossa: *quia illa perire dolebunt* et cetera. *Quoniam merces.* Hic ostenditur motivum planctus; scilicet amissio temporalium, quae hic merces vocantur. Et primo ostenditur damnum temporalium in generali. Secundo in particulari, *merces auri.* Dicit igitur, *quoniam.* Quasi dicat: ideo lugebunt, *quoniam merces eorum nemo emet amplius*: quasi dicat: ideo dolebunt vel plangent, quia prosperitatem, quam ex venditione mercium habebant penitus amiserunt. Et nota quod non ideo dicitur *merces eorum* etc. quia tunc merces habeant, et non sit qui emat; sed quia merces et venditio et emptio deficiunt, in quibus prius jucundabantur. Sapientiae 5, *transierunt omnia tamquam umbra. Merces auri.* Hic in particulari ostenditur damnum amissionis rerum. Et tangit multa quae sic possunt distingui. Quaedam merces sunt ad opulentiam, de quibus dicit, *merces auri* et cetera. Quaedam ad honestatem, saltem apparentem, *et byssi et purpurae.* Quaedam ad necessitatem, *et cinnamomum.* Quaedam ad voluptatem, *et poma tua.* Circa primum tangit duo rerum genera, quae pertinent ad opulentiam. Primo enim tangit merces excellentium metallorum, quae sunt specialiter aurum et argentum. Secundo merces lapidum pretiosorum, quos tangit primo sub nomine communi. Secundo sub nomine speciali, *et margaritae.* Dicit igitur, *merces.* Quasi dicat: nemo emet merces eorum, scilicet merces *auri et argenti et lapidis pretiosi.* Per hoc intelligatur quilibet lapis pretiosus communiter praeter margaritam de qua specialiter subditur, *et margaritae.* Est autem lapis pretiosus, qui invenitur in conchis maris. *Et byssi.* Hic tangitur quae faciunt ad apparentem honestatem. Et primo illa quae faciunt ad honestatem corporum. Secundo ad honestatem domorum, *et omne lignum.* Dicit igitur, *et byssi.* Est autem byssus genus lini candidissimi, quod invenitur in Aegypto. *Et purpurae.* Purpura est pannus sanguine concharum marinarum tinctus. Aliquando etiam purpura dicitur ipse color quo tingitur pannus hujusmodi. *Et serici*, sicut dicitur a Seros oppido ubi vermiculi qui bombyces dicuntur, nascuntur, secundum Isidorum. *Et coccini*, coccinum est pannus rubei coloris tinctus in cocco, et dicitur a cocco. Est autem coccus flos quidam, qui cum maturus est, nutrit in coma sua vermiculum cujus sanguine tingitur lana 2, Reg. 1, *filiae Israel, flete super Saul, qui vestiebat vos coccino in deliciis.* Horum praedictorum merces nemo emet amplius. *Et omne lignum.* Hic tangit merces quae faciunt ad honestatem domorum: et hoc vel in aedificium vel in ministerium. *Et nemo emet amplius, omne lignum thyinum.* Thyinum vel thinum est lignum imputribile rotundum et candidum, ut habetur in Glossa 3. Reg. 10, secundum autem Papiam scribitur per simplex I et y: de eo potest fieri edificium vel instrumentum vel vas. *Et omnia vasa eboris.* Ebur est os elephantis, quod est animal castum natura. *Et aeramento*, idest vasa de aere; quandoque enim idem est aes quod aeramentum, quandoque autem idem quod ipsum vas factum de aere, ut Marci

7, *et aeramentorum. Et ferro*, quod est necessarium pro aedificio et pro suppellectili in domo. *Et marmore*, quod ponitur in multiplici usu. *Et cinnamomum.* Hic tanguntur ea quae pertinent ad necessitatem sustentationis. *Et vini et olei*, vel ad necessitatem operationis, *et jumentorum.* Dicit igitur, *et nemo amplius emet, cinnamomum.* Cinnamomum est arbor aromatica; et dicitur quasi cannamomum; quia crescit ad modum cannae, et est cinerii coloris et fructus spirat suavem odorem. Et amomum est quoddam genus seminis calidi et confortativum, ut dicunt, et facit efluere menstrua et urinam, *et odoramentorum*: odoramenta dicuntur quaedam quae reddunt suavem odorem, et per hoc confortant infirmum ut quaedam herbae, et alia hujusmodi. *Et unguenti*, quo aegroti unguntur, ad alleviationem, *et thuris*, thus est nomen arboris, et etiam gummi ab eo manantis; et hoc secundo modo accipitur, et habet vim medicinalem, et etiam venditur et emitur in usum divini cultus, *et vini.* Hic agitur de eis quae faciunt ad necessitatem sustentationis: unde dicitur, *et vini*, in potu, *et olei*, in condimentum, *et similae, et tritici*, in cibum: sed simila est in propinqua dispositione: triticum autem in remota. Est autem simila vel similago flos delicatissimae farinae. *Et jumentorum*, quae portant onera, *et ovium*, quarum carnibus et pretio et emolumento, juvantur homines ad vivendum et operandum. *Et equorum et rhaedarum*, idest curruum. Rheda est genus vehiculi quatuor rotarum, et dicitur a redeo redis. *Et mancipiorum et animarum hominum.* Mancipium dicitur, et dicuntur hic mancipia, qui servi sunt corpore non mente, ut Joseph Pharaoni servivit corpore, Deo caeli mente. Genes. 41, *animae hominum dicuntur qui hic serviunt corpore et mente*, ut dicit Glossa. Vel *mancipia* sunt servi qui ad tempus venduntur, *animae hominum*, qui simpliciter per totam vitam suam. *Et poma.* Hic de eis quae sunt in voluptatem, ut patet ex litera. Et ad exprobrandum convertit beatus Joannes verbum ad Babylonem de amissione rerum, quas negociatores tunc plangent. Vel possent intelligi verba negotiatorum. *Et poma desiderii animae tuae*, idest quae erant tibi in profundum desiderium et voluptatem, *discesserunt a te*: loquitur pro statu Gehennae. Ecclesiastes 2, *vidi in omnibus vanitatem et afflictionem animae: et nihil permanere sub sole.* Sed cum poma licite desiderari possint, vel ad minus sine mortali, quomodo hic fit mentio de ipsis, cum modicum sit hoc? Respondet Glossa, quia etiam pro minimis, si immoderate haerent, damnabuntur. Hoc autem intelligendum quando quis adhaeret creaturae alicui diligendo supra Deum, vel aeque Deo. *Et omnia pinguia*, ut quae sunt delectabilia gustui: *et praeclara* ut quae visui, *perierunt*, a te o Babylon. 1 Cor. 7, *praeterit enim figura hujus mundi. Et amplius illa*, scilicet praemissa, *jam non venient*, idest non vendentur. Veneo venis habet sensum passivum in voce activa. Ex his patet quod omnia temporalia fugiunt, solus autem Deus stat et qui ei adhaerent. Unde Gregorius in Gregoriano: *stante Deo in perpetuum omnia transeunt: quisquis ergo defluere devitat, superest, ut quod defluit fugiat. Et mercatores.* Hic ostenditur horror, sive timor plangentium. *Et mercatores horum*, scilicet praedictorum, *qui divites facti sunt ab ea*, a negotiationibus factis in ea, idest in civitate malorum, *longe stabunt*, scilicet a poena, voluntate non actu; quia vellent procul esse a poena si fieri posset, *propter timorem tormentorum ejus*, scilicet Babylonis cum qua erunt involuti in poenis: et tamen magnus timor continuationis poenae erit in ipsis valde eos affligens. Vel *qui divites facti sunt longe stabunt ab ea*, idest ab ejus poena, quantum ad effectum. *Propter* et cetera. Et plangent damna rerum quas omnino amiserunt in perpetuum: unde replicando eorum dolorem, exprimit planctum eorum in speciali. *Flentes*, pro Gehennae passione. *Ac lugentes*, pro rerum amissione.

Vel distingue ut supra, *et dicentes: vae vae civitas illa magna*, expone ut supra eodem, et tangitur gloria mundi praeterita. *Quae amicta* et cetera. Loquitur pro statu viae quantum ad ditiores et potentiores. Vae inquam habet, *quoniam una hora*, idest subito sive brevi tempore, *destitutae sunt*, idest evacuatae sive amissae, *tantae divitiae.* Lucae 12, *stulte hac nocte* et cetera. Praemissa possunt intelligi spiritualiter, sicut habetur in Glossa. *Et omnis gubernator.* Hic agitur de planctu nautarum, qui horrebunt considerata poena Gehennae, et plangent transitum rerum temporalium. Primo ergo tangit horrorem sive timorem nautarum. Secundo eorum planctum, *et clamaverunt.* Tertio, motivum ad plangendum, *videntes.* Quarto, plangendi modum, dicentes: *quis similis.* Dicit igitur, *et omnis gubernator* et cetera. Item haec tria sic possunt distingui, ut gubernator dicatur major rector in nave, navigatores autem lacus, et nautae dicantur minores, qui non sunt ita periti: vel si sunt ita periti, non sunt in tanto regimine principales. Tales autem navigant in aqua minori, ut in stagnis et hujusmodi. Unde dicit, *et omnis qui in lacum*, idest per lacum, *navigat*, aut in majori, ut in mari. Unde sequitur, *et nautae qui in mari operantur*, trahendo merces causa lucri. Aliqui libri habent. *Et qui operantur in mari*: et tunc nautae sunt alii quam operantes in mari: ut sit sensus, et qui operantur in mari pugnando ad lucrum vel rapiendo sicut sunt piratae et alii qui in aqua alios impugnant vel expoliant: isti praedicti. *Longe steterunt*, idest longe stabunt pro voto, licet non re. Nota quod gubernatores possunt intelligi praelati, qui jam sunt in dignitate optata. Navigantes autem lacus, et nautae, sunt illi qui aspirant ad hoc. Sed hoc potest esse dupliciter. Vel appetendo aliquid determinate, ut episcopatum. Tales signantur per navigatores in lacu. Vel aliquid indeterminate: et hi signantur per nautas in mari quod habet majorem latitudinem et terminos distantes. Multa revera operantur multi in mari et voragine honorum operantur ut obtineant. Bernardus in 3 libro de consideratione: *o ambitio ambientium crux. Quomodo omnes torques, omnibus places? Nil acerbius cruciat, nil molestius inquietat, nil tamen apud miseros mortales crebrius negotiis ejus.* Vel per gubernatores et navigatores lacus, et nautas operantes in mari, possunt intelligi praelati maximi infimi et mediocres, se et alios in cupiditate male regentes. Hi omnes horrebunt, visa poena Inferni: et plangent evacuationem eorum quae dilexerunt, sicut sequitur. *Et clamaverunt plangentes*, scilicet damnationem malorum quos dilexerunt; quia in eadem poena se videbunt. Unde sequitur. *Videntes locum incendii ejus*, scilicet Babylonis: et ideo clamabunt et plangent prae horrore et timore; quia licet in eadem poena sint, tamen horror poenae et timor continuationis, valde affligens erit in eis. De hoc loco et incendio, infra 21, *pars illorum est in stagno ardenti igne et sulphure. Dicentes quis similis.* Hic ostendit plangendi modum. Plangent enim cum commemoratione praeteritae gloriae. Unde dicit: *dicentes quae*, alia civitas. *Similis*, olim in statu viae. *Civitati huic magnae*, idest magnae multitudini impiorum. Similis inquam, in prosperitate. Malachiae 2, habent felicitatem mundanam, ut dicitur, delitias, et honores. Ipsi enim florebunt in mundo, sed totum jam evanuit. Psalm. *cum interierit non sumet omnia.* Vel, *quae similis*, in poena, huic jam damnatae, quae olim ita floruit? Ezechielis 27, *quae est ut Tyrus, quae obmutuit in medio maris?* Item cum affectione informis poenitentiae. *Et miserunt*, idest mittent. *Pulverem super capita sua*, idest poenitebunt; cujus signum solet esse aspersio pulveris super caput, sicut innuit Glossa. Sapient. 1, *poenitentiam agentes.* Vel *mittent pulverem*, idest majorem miseriam et vilitatem, *super capita sua*, idest super mentes, hoc est per considerationem poenae gehennalis, et amissionis prosperitatis temporalis, dabunt mentibus majorem dejectionem, quia crescet afflictio et vilitas mentis, et desperabunt. Vilitas autem et dejectio per pulverem signatur. Ezechielis 27, *superjacient pulverem capitibus suis.* Item cum moerore vehementis justitiae. Unde sequitur: *et clamaverunt*, plangendo, *flentes.* Fletu interni moeroris in animo. *Et lugentes*, exterius in signo, scilicet super amissione floris mundani, qui periit Babylone pereunte simul cum ipsis. Ezechiel. 27, *plorabunt te ploratu amarissimo.* Item cum expressione inflictae miseriae, quae expressio erit vel corde vel ore. Unde dicit: *dicentes: vae vae vae, civitas illa magna*: expone ut supra eodem. *In qua divites facti sunt omnes qui habitant*, idest habitabant. *Naves in mari*, ad litteram, facti sunt inquam divites. *De pretiis ejus*, idest qui recipiebant ab ea negotiando. Homines enim non timentes Deum, qui signantur per illam civitatem, quaerunt divitias et delitias et pompam mundanam; et ideo apud eos multum lucrantur negotiatores maris. Vel, *qui habitant naves*, idest regimen in mare hujus mundi, scilicet praelati mali qui fuerunt divites de pretiis Babylonis, qui ab aliis malis recipiunt divitias, quas accipiunt tamquam pretium, quia suas animas vendunt; sed dicitur Lucae 6, *vae vobis divitibus qui habetis consolationem vestram. Vae*, inquam habet civitas, et vere: *quoniam una hora*, scilicet in hora judicii. Vel, *una hora*, idest subito, idest in brevi: quasi dicat: parum duravit gloria ejus. Job 20, *laus impiorum brevis est* et cetera. *Desolata est*, idest in desolatione dejecta, et omni consolatione quam olim habuit, privata. Isaiae 27, *civitas munita desolata erit. Exultate.* Ostensa Babylonis damnatione, et malorum planctu de eadem, hic ostendit sanctorum sive justorum exultationem. Primo ergo ponitur monitio ad exultandum. Secundo subditur ipsa exultatio beatorum, 19 capite. *Post haec audivi.* Circa primum primo ponitur monitio ad exultationem. Secundo, ratio exultationis, *quoniam judicavit.* Dicit igitur: *exultate*: quasi dicat: ita damnata est Babylon: et intelligatur pro statu, post judicium: et *o caelum*, idest sancti secretorum Dei conscii. Jeremiae 51, *laudabunt super Babylonem, caeli et terra.* Deinde in speciali distinguit caelum, idest sanctos, dicens *et* pro idest *sancti apostoli et prophetae.* Isti specialiter invitantur; quia ab apostolis et prophetis proprie fuerunt praenunciata, quae hic ut verificata narrantur. Et praeponuntur apostoli prophetis ratione dignitatis majoris. Vel, *caelum*, idest caelestes Angeli. *Et sancti apostoli*, idest sancti qui fuerunt majores in Ecclesia. *Et prophetae*, idest sancti qui fuistis in dignitate minores, ut qui praedicandi officium habuerunt, non tamen pastores fuerunt. Propheta enim quandoque est idem quod praedicator. 1 Cor. 14, *prophetae autem duo vel tres* et cetera. *Exultate super eam*, idest super Babylonem damnatam. Sed objicitur, quia inhumanum est gaudere de damnatione malorum. Respondeo. De damnatione impiorum est loqui tripliciter: aut inquantum afflictio, aut inquantum juste infertur ex divino judicio, aut inquantum post ipsorum damnationem complebitur sanctorum retributio. Primo modo non gaudent sancti de malorum damnatione: non enim placet eis eorum afflictio, ut afflictio; sed secundo modo et tertio, exultant de ea, non absolute sed per comparationem ad divinam justitiam cui concordant, et ad propriam gloriam quam amant. Psal. *laetabitur justus cum viderit vindictam* et cetera. Utrumque tangit Glossa. *Quoniam.* Hic ostenditur ratio exultationis. Ratio autem est justa damnatio reproborum. Unde eam describit. Primo ergo tangit damnationem reproborum. Secundo damnationis modum, *et sustulit.* Tertio damnationis causam sive meritum, *quia mercatores tui.* Dicit igitur, *quoniam*: quasi dicat: exultate, quoniam *judicavit Deus judicium vestrum de illa*, idest: sicut ipsa vos damnavit et cruciavit injuste; sic Deus damnavit eam juste. Abdiae unico: *sicut fecisti fiet tibi* et cetera. Videtur autem intelligendum, quod beatus Joannes in visione audiebat quamdam vocem haec dicentem, *exultate* et cetera. *Et sustulit.* Hic ostendit damnationis modum. Modus autem est: quia fortiter intrudentur mali in Gehennam, et perdent omnem consolationem prius habitam. Primo ergo ostenditur modus damnationis, quantum ad intrusionem. Secundo quantum ad subjectionem consolationis temporalis. *Et vox citharoedorum.* Ad majorem vero intelligentiam et terrorem introducit exemplum sive similitudinem. Unde primo ponitur exemplum. Secundo exemplatum, *dicens: hoc impetu.* Circa exemplum notandum, quod illud positum est ad admonitionem praesentium. Ostendit enim per quem modum fiet in judicio illa damnatio, de qua supra eodem habitum est. Dicit igitur: *et sustulit*, idest elevabit, hoc est elevari in prosperitatem permisit, et ex hoc secuturus est gravior casus. Psal. *vidi impium superexaltatum* et cetera. *Unus*, non habens parem. *Angelus*, scilicet Christus, qui est Angelus magni consilii. Isaiae 9, *fortis*, cui non poterit resisti, cum elevatos damnabit, qui et Daemones jam sua passione devicit. Job 9, *si fortitudo quaeritur, robustissimus est. Lapidem*, idest malos vitiis induratos. *Quasi molarem*, a mola quae volvitur et grana conterit, et per hoc seipsam consumit, sic mali per mundana volvuntur. Psalm. *in circuitu impii ambulant.* Conterunt etiam bonos persequendo, et in hoc consumunt animas suas. *Magnum*, propter magnitudinem vitiorum et obstinationis in eis. Et sic tangitur prosperitas temporalis, et obstinatio mentalis. Deinde ostenditur retributio finalis, cum subditur, *et misit*, idest mittet in judicio. *In mare*, idest in Infernum profundissimum et poenis amarissimum. Exod. 15, *currus Pharaonis et exercitum ejus* et cetera. Sic ergo ponitur exemplum: deinde ipse Angelus per quem Christus signatur, exponendo subdit exemplariter: unde sequitur: *dicens.* Angelus quem tunc in visione vidit beatus Joannes, sustulit lapidem et misit in mare, et dixit Joanni: *hoc impetu* et cetera. Per hunc Angelum signatur Christus, sicut expositum est. Per hoc autem quod Angelus dixit, signatur quod Christus qui magister noster est, idest revelat per Scripturam, vel per inspirationem suae Ecclesiae, cujus typum gerit Joannes, quod mali irrevocabiliter in Infernum detrudentur. *Hoc impetu*, idest subito et fortiter et profunde. Lapis enim cum impetu jactatus vadit usque ad fundum. *Mittetur*, idest demergetur, scilicet in Infernum. *Babylon* et cetera. Ut supra Jerem. 51, *sic submergetur Babylon et non consurget.* Sic ergo ostendit Babylon esse intrudendam, deinde ostendit non esse liberandam sive relevandam. *Et ultra*, in perpetuum. *Non invenietur*, idest ultra non videbitur in statu mundanae jucunditatis, quia non redibit illuc, sed aeternaliter peribit. Ezechiel. 26, *in nihilum redigam te, et non invenieris ultra in sempiternum. Et vox.* Hic ostenditur modus condemnationis, quantum ad subtractionem consolationis temporalis. Eorum autem quae sunt hominibus vanis in consolationem, quaedam faciunt ad esse, vel bene esse individui. Quaedam ad conservationem seu multiplicationem sponsi, ut est matrimonium de cujus evacuatione dicitur ibi: *et vox sponsi.* Rursus eorum quae faciunt ad esse vel bene esse individui, quaedam sunt in jucunditatem, quaedam in utilitatem, de quibus ibi: *et omnis artifex.* Dicit igitur: *et vox citharoedorum*, idest sonus eorum melodiae, qui cum cithara sonant, *et musicorum*, idest eorum qui per se canunt. *Et canentium tibia et tuba*, instrumenta sunt resonantia ad jucunditatem. *Non audietur amplius in ea*, idest in civitate, scilicet malorum. Amos 8, *convertam festivitates vestras in planctum, et omnia cantica vestra in luctum. Et omnis artifex.* Hic de his quae ad utilitatem. Primo autem tangit quod est artis ad operandum quantum ad motivam. Secundo quod est claritatis ad cognoscendum, quantum est ad cognitivam, *et lux.* Circa primum ostendit subtractionem tum artificis. *Et omnis artifex*, inquantum artifex, quia cessabit ejus actus. Tum artis, *et omnis ars non invenietur in ea amplius.* Hic est argumentum quod philosophi non habent scientiam in Inferno. Quod probabile est. Si enim usus rationis quantum ad hujusmodi tollitur per aegritudinem temporalem, vel poenam, multo fortius per illas quae erunt in Inferno. Tum artificiati: unde sequitur: *et vox*, idest sonitus. *Molae*, quae est ad panes praeparandos et quandoque delicatissimos. *Non audietur in te amplius.* Convertit autem sermonem ad Babylonem quasi compatiens ei, vel quasi increpans ejus culpam, propter quam meruit tantam poenam. *Et lux lucernae.* Sol et luna et hujusmodi possunt intelligi lucerna, quia continent in se lucem. Vel lucerna est illud quod dat lucem inter homines, maxime apud divites, ut cerei multipliciter involuti et hujusmodi. *Non lucebit tibi amplius*: ad literam, quia in tenebris erunt mali. Matth. 22, *ligatis manibus* et cetera. *Et vox sponsi et sponsae*, idest vox laetitiae nuptiarum. *Non audietur adhuc*, idest de cetero, sicut solebat. *In te*, quia nuptiae deficient cum sua laetitia. Baruch 2, *auferam a vobis vocem jucunditatis et gaudii, vocem sponsi et vocem sponsae.* Omnia praedicta deficient in perpetuum. Tota autem poena quae describitur in hoc capitulo, ideo beato Joanni ostensa est, et ab eo nobis descripta, ut caveamus divinam offensam, ne contingat incurrere tantam poenam. Gregorius, 9 Lib. Moral. *quid prodest ista praenosse, si non contingat evadere?* Et subjungit: *tota ergo intentione cavendum est, ut cum vocationis tempus accepimus, bene vivendi studio malorum ultricia tormenta fugiamus. Quia mercatores.* Hic ostendit damnationis causam sive meritum; scilicet peccatum; quod ostenditur multiplex. Primo tangitur inordinatio concupiscibilis. Secundo inordinatio rationalis, *quia in veneficiis.* Tertio inordinatio irascibilis, *et in ea.* Primum est avaritia. Secundum perfidiae. Tertium malitiae sive saevitiae. Dicit igitur: *quia*: quasi dicat: ita damnabitur. Vel, o Babylon, et omni consolatione privaberis, et hoc juste. *Quia mercatores tui*, inhiantes lucris terrenis et pro eis dantes animas suas. *Erant principes terrae*, idest tales principes eligebas tibi. Ezechiel. 27, *principes tui in negotiatione tua.* Juste iterum damnata es. *Quia in veneficiis tuis*, idest maleficiis, ut sunt incantationes vel carmina, quibus quidam perversi alios decipiunt, sicut cum quaedam maleficia fiunt quandoque hominibus ut diligant uxores suas. *Erraverunt omnes gentes*, idest quidam de omnibus gentibus. Vel, in *veneficiis tuis*, idest in veneficis et perversis persuasionibus. Isa. 47, *universa venerunt super te, propter multiplicationem maleficiorum tuorum* etc. *et in ea.* Hic mutat modum loquendi, quasi loquens fidelibus et de terrenis. *Sanguis*, effusus. *Prophetarum*, idest eorum qui futura annuntiabant, sive in veteri sive in novo. Vel *prophetarum*, idest praedicatorum futura praemia et supplicia annuntiantium. *Et sanctorum*, idest aliorum justorum: quasi dicat: majorum et minorum. *Inventus est*, a divina sapientia universa considerante et divina justitia malitias puniente. Hoc dictum est quantum ad occisionem justorum: quantum vero ad occisionem malorum subditur: *et inventus est*, in ea sanguis. *Omnium*, scilicet malorum qui interfecti sunt per nequitiam. *In terra*, idest in orbe terrarum: quasi dicat: recte damnaris, quia justos occidisti, et similiter malos per nequitiam. Perversi enim occidunt alios malos quandoque nequiter. Sed numquid licitum est principibus etiam malis occidere homines malefactores? Exod. 22, *maleficos non patieris vivere.* Respondeo. Dicendum quod eis qui habent potestatem interficiendi et puniendi malefactores, licitum est occidere, dum tamen hoc faciant affectu justitiae et secundum meritum offensae. Non est autem licitum his qui non habent auctoritatem; vel in habentibus auctoritatem, si illud faciunt affectu malitiae et praeter meritum culpae. Glossa, *si malus malum* et cetera.

Caput 19

[91223] Super Apocalypsim «Vox», cap. 19 *Post haec audivi* et cetera. Praemissa admonitione ad exultandum, hic subditur ipsa, exultatio sanctorum, qui ad hoc fuerant supra admoniti. Exultant enim sancti in patria de justitia Dei in damnatione malorum. Nota Glossam, *damnationem malorum.* Item gaudent etiam sancti de sua salvatione: et habet haec exultatio laudem annexam. Primo ergo ponitur laus exultatoria de affectu justitiae in reproborum damnatione. Secundo de effectu misericordiae in Ecclesiae salvatione, *et audivi quasi vocem tubae.* Circa primum, quia ex damnatione malorum, et ex praemissa exultatione sanctorum debent fideles fieri in via cauti et etiam ferventes ad laudem et honorificationem divinam; ideo post exultationem sanctorum adjungitur admonitio ad fideles. Unde primo ostenditur laus sanctorum divinam justitiam extollentium in patria. Secundo subditur admonitio ad fideles peregrinantes in via, *et vox de throno.* Circa primum. Primo ostenditur laus minorum. Secundo laus majorum, *et ceciderunt.* Unde ibi Glossa: *non minores sancti* et cetera. In prima tantum parte. Primo ponitur laus exhibita a sanctis. Secundo materia sive causa laudis, *quia vera.* Dicit igitur: *post haec*, scilicet post praemissa, scilicet post intellectam malorum damnationem et post praemissam admonitionem. *Audivi vocem magnam*, scilicet vocem laudis, sicut post subdit. Dicit autem *magnam*, idest procedentem ex magno affectu; vel quia de magna re, scilicet de divina justitia malos damnante. *Quasi vocem tubarum multarum.* Per hoc signatur, secundum Glossam, quod praedicatores qui tubae in via fuerunt convocantes ad bellum contra vitia et etiam ad festa perpetua, laudant Deum in patria. *In caelo*, idest in Ecclesia triumphante: ubi maxime Deus laudatur. Psalm. *beati qui habitant in domo tua domine; in saecula saeculorum laudabunt te.* Unde sequitur: *dicentium: alleluja*, idest laus humanis verbis inexplicabilis sit vel est Deo: et refertur hoc ad essentiam quae est una, scilicet ad ipsam sacratissimam deitatem. Tob. 13, *et per vicos ejus alleluja cantabitur.* Beda dicit quod alleluja est verbum Graecum, et est idem quod laus. Secundum autem Hieronymum alleluja interpretatur laudate dominum, vel laudatio domini. Sed si quaeratur: si alleluja idem est quod laus, vel laudatio domini, ad quid post subditur laus? Item quare non ponitur aliquod vocabulum significans laudem Dei in lingua Hebraea? Respondeo. Ad primum dicendum quod licet alleluja, idem sit quod laus vel laudatio domini, tamen supra laudem importat ineffabilitatem ipsius laudis sicut vult Glossa, quod non importatur nudo nomine laudis. Item per hoc quod laus Dei tangitur sub nominibus diversarum linguarum, magis ostenditur quantum sit Deus honorificandus. Ad aliud potest dici, quod hoc ideo est, ut designetur quod duplex lingua, scilicet Graeca et Latina laudat Deum, Hebraea tacente. *Laus*, haec referri possunt ad personas quae sunt plures. Laus ratione bonitatis quae attribuitur spiritui sancto. *Gloria*, ratione sapientiae quae attribuitur filio. *Vir-*

tus, idest honor, ratione potentiae quae attribuitur patri. *Deo nostro est*, idest ei cantari debet. Et bene dicunt Deo nostro, quia Deum totum habent, sicut volunt sancti. Unde beatus Bernardus in suis meditationibus: *homo cum Deo beatus erit in cujus conscientia peccatum inventum non fuerit, videbit ad voluptatem, habebit ad voluptatem, fruetur ad jucunditatem.* Vel, *laus*, pro evacuatione temporalis consolationis. *Gloria*, pro privatione divinae visionis. *Virtus*, idest honor virtutis pro inflictione gehennalis afflictionis quam infert Deus impiis virtuose sine resistentia. Hic enim redditur praeconium Deo pro impiorum damnatione quae erit quantum ad tria praemissa. *Quia vera.* Hic ostenditur causa sive materia laudis. Laudis autem materia est justa damnatio impiorum. Hanc autem damnationem. Primo ostendit in generali, *quia*: quasi dicat: ideo laus ei debetur, quia vera, reddendo promissa justis, et justa reddendo poenam injustis. *Judicia ejus.* Vel utrumque potest intelligi respectu malorum. *Vera*, idest non declinantia ad falsitatem judicia, quia non damnas supra culpam. *Et justa*, quia non damnas nisi propter culpam. Supra 16, *vera et justa judicia tua.* Secundo in speciali. *Qui judicavit.* Primo describit damnationem impiorum, secundum quod est juste a Deo inflicta. Secundo secundum quod in se aeterna, *et fumus ejus.* Circa primum autem, primo describit ipsam reproborum damnationem. Secundo subdit laudis sanctorum ingeminationem, *et iterum.* Damnationem autem juste inflictam ostendit. Primo ratione spiritualis inflictionis, quia scilicet perversi alios pervertunt. Secundo ratione corporalis persequutionis, quia sanctos afflixerunt. *Et vindicavit.* Dicit igitur: *qui judicavit*, idest judicium condemnationis fecit. *De meretrice*, idest de multitudine perversorum, quae fecit alios secum spiritualiter meretricari, faciendo eos suis erroribus et peccatis delectabiliter adhaerere, idest per haec a Deo recedere. *Magna*, propter magnitudinem scelerum. Quare autem dixit meretrice, ostendit cum subdit: *quae corrupit*, documento et exemplo. *Terram*, idest homines terrenos. *In prostitutione sua*, idest in peccatis suis, in quibus se prostituit spiritualiter Diabolo, ad quae peccata homines trahit. Jerem. 51, *ecce ego ad te mons pestifer, qui corrumpis* et cetera. *Et vindicavit sanguinem servorum suorum*, requirens eum. *De manibus ejus*, supra 16, *sanguinem sanctorum et prophetarum.* Deinde ostenditur ingeminatio laudis in sanctis; et per hoc, sicut dicit Glossa, intelligitur quod laus est aeterna: unde sequitur: *et iterum dixerunt: alleluja*, idest laus sit Deo. Psalm. *in saecula saeculorum laudabunt te. Et fumus*: quasi dicat: ita Deus vindicavit. Judicium autem non fuit inefficax, sed inflixit poenam interminabilem: et hoc est, *et fumus*, idest obscuritas localis et etiam spiritualis. *Ascendet*, id est indurando, hoc est procedet durando, *in saecula saeculorum*, idest semper. Isaiae 34, *ascendet fumus ejus a generatione in generationem.* Glossa sic exponit: *fumus, idest lacrymosus luctus.* Ex quo videtur haberi argumentum, quod in Inferno sit fletus corporalis. *Et ceciderunt.* Posita laude minorum, hic ostenditur laus majorum. Licet enim praedicatores de quibus supra habitum est, inter membra Ecclesiae majora computentur, tamen minores sunt secundum dignitatem quam pastores, de quibus hic agitur; quia ad pastores similiter pertinet praedicare. Additur etiam hic simul de ipsis praedicatoribus. Tria autem hic ostenduntur, de pastoribus simul et praedicatoribus. Primo, reverentia humiliationis. Secundo, de vero cultu adorationis, *et adoraverunt.* Tertio, praeconium magnificationis. Dicentes: *quoniam.* Dicit igitur: *et ceciderunt.* Quia illi qui fuerunt minores secundum dignitatem laudant Deum in patria; et non solum illi, sed etiam majores. Glossa: *non minores* et cetera. Unde dicit. *Et ceciderunt*, casu humiliationis bonae, resilientes a divina magnitudine in propriam parvitatem. *Vigintiquatuor seniores*, idest patres novi et veteri testamenti, qui fuerunt rectores. Hoc expositum est supra 4, *et super thronos vigintiquatuor seniores* et cetera. Addit autem de praedicatoribus. *Et quatuor animalia*, idest omnes praedicatores, quorum est praedicare per quatuor orbis partes; quorum etiam doctrina, super quatuor Evangelia fundari debet. Supra 5, *quatuor animalia et vigintiquatuor seniores ceciderunt coram agno* et cetera. Possunt etiam haec quatuor animalia intelligi illi idem quos ante nomine tubarum designavit; quia ipsi praedicatores, cum laudant Deum in via vel in patria, humiliant se dantes reverentiam Deo. Vel illud quod dictum est, *quasi vocem tubarum multarum*, posset intelligi de sanctis in patria communiter, quorum vox dicitur magna quasi tubarum multarum; quia laus patriae est aperta, authentica et solemnis. Quod autem hic dicitur, intelligitur de majoribus sanctis, specialiter; quorum quidam fuerunt pastores per officium praelaturae, alii praedicatores per officium doctrinae. *Et adoraverunt*, adoratione latriae. *Deum sedentem*, idest quiescentem et regnantem. *Super thronum*, idest super Ecclesiam triumphantem quae tunc erit plane sedes Dei. Vel sedentem nunc, *super thronum*, super Ecclesiam militantem, quae est sedes Dei. Supra 4, *et supra sedem sedens. Dicentes: amen*, idest verum est, quod Deus est laudandus. Et sic confirmat laudem ab aliis exhibitam, dum ipsi per se laudant. Unde sequitur: *alleluja*, idest laus sit Deo. Et ita duplex ostenditur modus laudis. Unus est in confirmatione laudis exhibitae. Alius in exhibitione laudis per se. Sed quare magis in laude seniorum exprimitur casus et adoratio quam in laude aliorum? Respondeo. Secundum quod per vocem tubarum supra intelligitur laus minorum sanctorum, qui nec pastores nec praedicatores fuerunt, sicut secundo modo expositum est, dicendum quod hoc fit, ad ostendendum, quod aliqui quanto majores sunt in dignitate, tanto humiliores esse debent: quod signatur per illum casum. Ecclesiastici 3, *quanto magnus es* et cetera. Tanto etiam devotiores, quod signatur per adorationem. Sed quantum ad multos caput versum est in caudam. *Et vox.* Descripta laude quae Deo datur a sanctis in patria, hic ponitur admonitio ad peregrinantes in via. *Et vox*, idest admonitio. *Exivit*, idest exiit, scilicet ad audientiam hominum. *De throno*, idest de eis in quibus Deus sedet, scilicet de his qui sunt aliorum pastores et praedicatores; talium est enim alios movere ad laudem et obsequium Dei. *Dicens: laudem dicite*, scilicet verbo et animo et opere. Glossa. *Laudem dicere est bene operari. Deo nostro.* Deo, qui creavit; nostro, qui redemit. Vel, *Deo*, per divinitatis majestatem, ex parte sui; *nostro*, per obedientiae humilitatem vel intimam caritatem ex parte nostri. Ecclesiastici 43, *exaltate eum quantum potestis: major est enim omni laude.* Qui autem laudare debeant, ostendit dicens. *Omnes servi vel sancti ejus, quia non est speciosa laus in ore peccatoris*, Ecclesiastici 15. Hoc dicitur quantum ad statum rectum, scilicet in recte vivendo. Propter hoc enim dicuntur sancti vel servi Dei. Quantum vero ad status regulativum subditur: *et qui timetis Deum*, timore casto qui vitam regulat. *Pusilli*, idest parvi, hoc est minores in meritis; qui scilicet non potestis penetrare divina mysteria, nec implere perfectionis consilia. *Et magni*, idest majores in meritis. Omnes enim debent magnificare Deum. Supra 15, *quis non timebit te, domine, et magnificabit nomen tuum?* Sed ex hoc videtur quod illi qui timent Deum non sunt servi vel sancti Dei, quia copula ponit differentiam. Respondeo. Videtur dicendum quod idem sunt servi sive sancti et timentes Deum. Nec ponitur copula ad notandum differentiam personarum, sed ad notandum differentiam bonorum spiritualium quae sunt in personis. In justis enim est status sive actus rectus; et ratione hujus dicuntur servi sive sancti. Item regulativum, sive directivum et conservativum status sive actus, scilicet timor Dei; ideo sequitur: *et qui timetis Deum. Et audivi.* Ostensa exultatione et laude sanctorum de impiorum damnatione, hic ostenditur eorum laus exultatoria, pro Ecclesiae sive pro sua salvatione: unde haec quae hic dicuntur videntur accipienda pro statu post judicium. Ex hac autem exaltatione et laude justi adhuc viantes debent excitari ad bonum. Primo ostenditur laus sanctorum in patria. Secundo subditur exultatio peregrinantium in via, *et dixit mihi.* Sancti enim non solum laudant Deum, sed etiam verbo vel ipso actu laudandi se invicem hortantur ad laudem. Unde circa primum. Primo ponitur ipsa laus sanctorum. Secundo mutua hortatio ad laudandum, *gaudeamus.* Laudem autem sanctorum describit multipliciter. Primo enim ostendit laudem majorum. Secundo minorum, *et sicut vocem aquarum.* Tertio ostendit consequentem effectum, *et sicut vocem tonitrui.* Quarto laudis materiam: *dicentium alleluja.* Quinto laudis causam sive motivum, *quoniam regnavit.* Dicit igitur: *et audivi quasi vocem tubae magnae*, idest vocem laudis eorum qui fuerunt quasi vox magnae tubae praedicando. Isa. 58, *quasi tuba* et cetera. Et dicitur in signum ad notandum unitatem quam habuerunt in via, et habent in patria. *Et sicut vocem aquarum multarum*, idest vocem populorum multorum. Hoc dicitur quantum ad minores qui non habuerunt officium dignitatis in Ecclesia: tales autem sunt multi; et signantur per aquas multas propter abundantiam et multitudinem. Matth. 8, *multi venient ab oriente et occidente* et cetera. *Et sicut vocem tonitrui.* Hoc dicitur quia exultatio et laus sanctorum terrebit impios, sicut dicit Glossa. *Dicentium alleluja*, idest laus inexplicabilis sit Deo: et subditur materia sive motivum laudis. *Quoniam*: quasi dicat: laus vera sit Deo. *Quoniam regnavit*, idest jam regnum plenae dominationis sibi accepit. Ante enim judicium impii regnabant impediendo Dei cultum et persequendo ejus cultores; quod post non erit. *Dominus*, per dominationis praesidentiam. *Deus*, per incommutabilem naturam. Sed quia dedit sanctis seipsum, vel quia subdunt se Deo per obedientiam, subditur: *noster omnipotens*, per infinitam potentiam. Sed quomodo hoc dicit? Nonne etiam et modo plene et ubique dominatur et regnat? 1 Paralip. ultimo, *tuum, domine, regnum, et tu es super omnes principes* et cetera. Respondeo. Dupliciter dicitur Deus regnare. Uno modo per potestatem, quia scilicet omnia subjacent ejus potestati, et de omnibus facere poterit quicquid voluerit, quamvis in quibusdam non exerceat actum potestatis. Sicut enim malos permittit persequi ejus cultum et ipsos cultores; et sic dominus regnat ante judicium; dominatur enim per potestatem omnibus rebus universaliter, licet quantum ad quaedam non exerceat plene actum potestatis. Alio modo per potestatem simul et plenum actum potestatis in cohibendo omnino nequitiam impiorum et manifestando apertius dominium universale actualiter: et sic regnabit post judicium; quia non solum regnabit per potestatem, sed etiam per actum plenum potestatis, quia non permittet amplius pravos regnare: et sic loquitur hic non primo modo: et hoc innuit Glossa. *Gaudeamus.* Hoc ponitur mutua cohortatio sanctorum ad laudem. Et primo tangitur cohortatio ad laudem. Secundo subditur ratio laudis, *quia nuptiae.* Dicit igitur: *gaudeamus*, in mente propter dotes animae. *Et exultemus*, corpore propter gloriam corporis. Isa. 55, *in terra sua duplicia possidebunt. Et demus ei gloriam*, idest gloriosam laudem, scilicet ore ascribendo tantam gloriam bonitati suae. Psalm. *salvum me fecit quoniam voluit me. Quia nuptiae.* Hic ponitur materia sive ratio laudis, quae est consummata conjunctio Christi et Ecclesiae per gloriam. Primo ergo tangitur ipsa conjunctio. Secundo praecedens praeparatio, *et* *uxor*. Tertio praeparationis origo, *et datum est*. Dicit igitur: *quia nuptiae agni venerunt*, idest quia Ecclesia juncta est per gloriam Christo prius pro ea innocenter passo. Matrimonium enim est inter Christum et Ecclesiam per unionem amoris. Joan. 3, *qui habet sponsam sponsus est*. Nondum tamen est sponsa plene traducta in amplexus sponsi: hoc autem in gloria plene fiet, et de hoc agitur hic. Harum nuptiarum sponsalia fuerunt contracta in incarnatione. Solemnitas vero fuit celebrata in resurrectione. Traductio vero in thalamum sive in thorum fit modo particulariter in retributione, sed universaliter fiet in extrema consummatione. De hujusmodi nuptiis, Matth. 22, *simile est regnum caelorum homini regi qui fecit nuptias filio suo*. Sed heu. Hodie aliae nuptiae fiunt, quia spiritus contrahit cum terra, cum homines terrenis adhaerent: unde recte dicuntur homines viri divitiarum. Psalm. *et nihil invenerunt viri divitiarum in manibus suis*. Tales autem nuptiae vertentur in luctum. 2 Machab. 9, *conversae sunt nuptiae in luctum*. Quia vero Ecclesia se idoneam ad conjunctionem praemissam fecit; ideo subditur: *et uxor*: quasi dicat: ita Ecclesia conjuncta est Christo, et hoc est conveniens. *Quia uxor ejus*, idest Ecclesia uxor agni, *praeparavit se*, in statu viae per sanctitatem et merita ad illam conjunctionem obtinendam. In hoc autem notatur libertas arbitrii quae est necessaria in effectu. Anima enim quae non se praeparat, non recipitur ab agno. Matth. 25, *et quae praeparatae erant intraverunt* et cetera. Quia nec liberum arbitrium per se sufficit, sed necesse et gratiam dari; ideo sequitur: *et datum est*. Primo autem ponit mysterium. Secundo mysterii intellectum, *byssinum enim*. Dicit igitur: *et datum est illi*, in via a Deo, ad hoc ut se posset praeparare. *Byssinum*, idest vestimentum de bysso. Byssus est linum quoddam quod invenitur in Aegypto, de quo fit vestis candidissima: unde signat vitam sanctam et rectam quae sicut vestis decenter ornat justos. *Splendens*, apud alios per fulgorem famae. *Et candidum*, in se per puritatem conscientiae. Datum est inquam, ad hoc, *ut cooperiat se*, scilicet ad decorem ut placeat sponso, et ad protectionem ut non laedatur intro, quod aestuat per tentationes. Prov. ultimo: *byssus et purpura indumentum ejus*. Multi libri habent: *datum est illi, ut se cooperiat byssino splendenti et candido*. Utraque litera in idem redit; et utramque innuit Glossa. Deinde subdit mysterii intellectum: quasi dicat: vere byssinum est in animae ornatum et praeparationem. *Byssinum enim justificationes sunt sanctorum*. Byssinum est per significationem virtutes et merita quibus sancti, idest justi, justificantur, idest magis et magis fiunt justi. Cum autem esset planius si diceretur: byssinum est justificationes sanctorum, tamen dicit sunt, in plurali; quia in talibus quandoque accipitur numerus verbi a supposito, quandoque ab opposito; tamen idem est sensus. Posset tamen litera sic ordinari. Justificationes sanctorum sunt byssinum, idest signatur per vestem byssinam. Nota quod byssus primo habet colorem terrenum, et post per multas transitiones ducitur ad candorem, et fit inde byssinum, idest vestis byssina candidissima. Sic cum in Ecclesia primo esset macula et obscuritas ex peccato originali: Ephesior. 2, *eramus natura filii irae*; post per multas dominus exercitationes, facit eam pulcherrimam et candidam, dans ei virtutem et merita. Et hoc est byssinum. Item sicut vestis byssina ornat corpus, sic virtutes et merita spiritum. Isaiae 61, *et indumento justitiae circumdedit me*. *Et dixit mihi*, hic subditur excitatio peregrinantium in via ut studeant pertingere ad statum laudis aeternae, et ad nuptias promissas. Ponitur autem triplex ratio alliciens ad vitae sanctitatem, ut per hoc perveniatur ad aeternitatem. Prima ratio est ex parte concupiscibilis: scilicet refectio aeternae suavitatis. Secunda est ex parte rationalis;

scilicet certitudo salutiferae veritatis: *et dixit mihi: haec verba.* Tertia, ex parte irascibilis: scilicet sublimitas humanae dignitatis, *et cecidi.* Dicit igitur, *et dixit mihi*: quasi dicat: ita mihi revelata est per Angelum laus et exultatio sanctorum in gloria, et similiter conjunctio Christi et Ecclesiae. Et ut habeatur desiderium et studium pertingendi ad hoc, *dixit mihi*, Angelus qui praemissa revelavit, *scribe*, in libro mentali, et etiam in libro materiali aliis in documentum excitativum. Habacuc 2, *scribe visum et explana* et cetera. Quid autem scribendum sit subjungitur: *beati qui ad coenam agni vocati sunt*, a Deo, idest quos Deus praeordinavit ad haec. Et recte hic nominatur agnus; quia pro illa conjunctione consummanda in gloria immolatus est. Lucae 14, *beatus qui manducabit panem in regno Dei.* Et nota quod non dicit prandium sed coenam; quia prandium fit ante coenam, coena vero fit post prandium, post coenam vero non restat alia refectio. Et ideo aeterna refectio, quae non finietur nec alia ei succedet, recte coena vocatur. Prandium ergo gratiae est in via; sed coena gloriae datur in patria. Et vere qui ibi erunt, beati erunt. Tum propter plenitudinem totius dulcedinis, tum propter securitatem inamissibilitatis. Gregorius super hunc locum: *ad aeternum convivium quisquis semel intraverit, ulterius non exibit.* Sed objicitur. Non enim videtur magnum vocari, quia multi vocantur qui non perveniunt. Matth. 20, *multi sunt vocati, pauci vero electi.* Respondeo. Est multiplex vocatio: scilicet praedestinationis, inspirationis et praedicationis. Hic autem loquitur de vocatione praedestinationis: aliae enim vocationes quandoque non habent plenum effectum. *Et dixit mihi*, etsi non pro me, tamen pro aliorum excitatione, propter quos haec scribenda erant, *haec verba*, scilicet praemissa de exultatione sanctorum et nuptiis gloriae tibi ostensa, *vera sunt*, et ideo credenda sunt, et per ea fideles excitari debent ad profectum meriti, ut obtineant tantum praemium. Infra ultimo: *haec verba fidelissima sunt et vera.* Et sic patet secunda ratio allectiva. Deinde ponitur tertia, sublimitas humanae dignitatis; quia tota natura humana nobilitata est, per hoc quod Christus naturam humanam vere et perfecte assumpsit inseparabiliter, nisi se inquinet per peccatum: unde Angelus non permisit se a Joanne adorari, sed docuit eum ut Deum adoraret. Primo ergo beatus Joannes ostendit suam humiliationem. Secundo angelicam prohibitionem, *et dixit mihi.* Tertio consequentem informationem, *Deum adora.* Dicit igitur, *et cecidi ante pedes ejus, ut adorarem eum*, scilicet adoratione duliae ad referendum gratias, et ad dandum ei reverentiam, quia majorem eum me intellexi. Sed quid est quod dicit *ante pedes ejus*, cum Angelus sit incorporeus? Respondeo. Dicendum quod videbat beatus Joannes visione imaginaria; quia sub quibusdam figuris videbat: unde Angelum videbat sub specie hominis, sicut supra primo legitur quod vidit Angelum vestitum podere et praecinctum et cetera. Angelus autem ille de quo supra 1, legitur, gerebat personam Christi; et haec habentur ex Glossa ibi. Dicitur ergo pedes habuisse Angelus, non secundum naturam propriam; sed secundum speciem in qua vidit eum beatus Joannes, *et dixit.* Hic primo ponit ipsam prohibitionem. Secundo subjungit rationem, *conservus.* Dicit igitur, *et dixit mihi: vide ne feceris*, cave ne hoc facias. Sed quare prohibet se a Joanne adorari, cum Josue pronus adoraverit Angelum, nec ipse hoc prohibuerit? Josue 5. Similiter et Abraham, Genes. 28. Respondeo secundum beatum Gregorium et secundum Glossam, quod hoc fuit propter reverentiam humanae naturae, quae in Christo supra ipsos Angelos est exaltata. In veteri autem testamento nondum facta erat incarnatio. *Conservus.* Hic ponit prohibitionis rationem: quasi dicat: non me adores; quia *conservus tuus sum et fratrum tuorum.* Conservi dicuntur illi, qui sunt sub uno domino. Quasi dicat: ergo et tu et fratres tui spirituales, scilicet justi tamquam conservi, unum dominum habemus; et ideo nolo a te adorari; sed tecum unum dominum adorare. Hoc dicit Angelus considerando naturam humanam supra se exaltatam, et ideo se conservum justorum, quasi jam non superiorem dicit: et ideo non est adorandus. Quoniam autem est frater natura, et frater gratia; de qua fraternitate loquatur, ostendit, scilicet gratiae: unde dicit, *habentium testimonium Jesu*, quantum ad divinitatem et humanitatem verbo et facto. Et dicit, habentium, quia semper debent ad hoc esse prompti. Isaiae 43, *vere vos testes mei, dicit dominus.* Deinde informat quae debeat adorare. Primo autem ponit informationem. Secundo exequendi rationem, *testimonium enim.* Dicit igitur, *Deum adora*, non me. Matth. 4, *dominum Deum tuum adorabis.* Ipse enim est vere adorandus; quia ipse Christus licet homo sit, tamen est verus Deus, sicut prophetae testificantur. Unde dicit, *enim*, idest quia, *spiritus prophetiae*, idest quicquid dixerunt prophetae per spiritum sanctum de Christo, quantum ad ejus ineffabilem majestatem, *testimonium est Jesu*, idest testimonium perhibent ipsi Christo salvatori hominum quod ipse Deus verus, et ideo digne adorandus. Unde Isaiae 53, *generationem ejus quis enarrabit?* Item Isaiae 45, *vere tu es Deus absconditus.* Item Psal. *dominus dixit ad me, filius meus es tu* et cetera. Item, *dixit dominus domino meo* et cetera. *Et vidi caelum.* Postquam egit de damnatione Babylonis, idest Ecclesiae malignantium, hic agit de damnatione bestiae, et pseudo prophetarum, idest Antichristi et pseudo apostolorum. Sic autem procedit. Primo ponit quoddam praeambulum ad visionem. Secundo ipsam visionem, *et ecce equus albus.* Praeambulum fuit, quia vidit caelum apertum; et caelo aperto viso, vidit illa quae sequuntur. Visio vero est principaliter de damnatione Antichristi et suorum complicum. Damnabit autem eos ipse Christus, quem blasphemaverunt et cujus cultum impedierunt; et hoc poterit; quia magnus et potens et sapiens est: cujus etiam bonitas magna est, quam ignoraverunt, et ex hoc rei sunt. Primo ergo describit ipsum Christum. Secundo ostendit culpam sive impietatem Antichristi et suorum, *et vidi bestiam.* Tertio poenam sive damnationem ipsorum, *et apprehensa est.* Quoniam autem Christus talis ac tantus est, ideo omnino ei adhaerendum est. Unde circa primum primo describit excellentiam Christi. Secundo subdit admonitionem ad adhaerendum sibi, *et vidi unum Angelum.* Ipsum autem Christum describit tripliciter. Primo quantum ad admirandam bonitatem. Secundo quantum ad sapientiae sive notitiae claritatem, *oculi ejus.* Tertio quantum ad eminentem potestatem, *et in capite.* Bonitatem autem ejus describit dupliciter. Primo ex parte naturae humanae. Secundo ex parte divinae, *et qui sedebat.* Dicit igitur, *et vidi*: quasi dicat: ita intellexi per revelationem, damnationem Babylonis, idest multitudinis perversorum communiter. Intellexi etiam damnationem Antichristi et suorum specialiter, et etiam per quae sint condemnandi: et hoc est quod dicit, *et vidi*, in visione, *caelum*, idest secretum divinorum mysteriorum. Caelum enim dicitur a celando, *apertum*, idest revelatum, scilicet per Christum praedicantem, patientem, resurgentem, ascendentem. Hoc autem caelum ante Christi adventum fuit clausum; quia adhuc non sic erat veritas revelata. Per hoc autem quod aperto caelo viso, vidit Joannes ea quae sequuntur, signatur quod per revelationem mentis factam in tempore veteris testamenti per Christum, cognoscatur abundantius ipse Christus, et quae ad ipsum pertinent, et similiter damnatio malorum. Proverb. 27, *aperta sunt prata. Et ecce*, apparuit mihi in visione, *equus albus*, idest caro Christi: quae dicitur equus, quia ei insedebat divinitas Christi ad expugnandum Diabolum. Proverb. 21, *equus paratur ad diem* *belli.* Dicitur autem *equus albus* propter immunitatem peccati. 1 Petr. 2, *qui peccatum non fecit* et cetera. Canticor. 5, *dilectus meus candidus et rubicundus et totus desiderabilis. Et qui sedebat.* Descripta bonitate Christi secundum humanam naturam, scilicet quantum ad finis utilitatem, unde dicitur *equus*, et quantum ad excellentem sinceritatem, et sic dicitur *albus*: hic ostendit eam secundum divinam naturam. Ejus autem bonitatem secundum divinam naturam ostendit multipliciter. Primo quantum ad completionem promissorum. Secundo quantum ad veritatem sive rectitudinem documentorum, *et verax.* Tertio quantum ad punitionem malorum, *et cum justitia.* Quarto, quantum ad protectionem bonorum, *et pugnat.* Dicit igitur, *et qui sedebat*, scilicet filius Dei justus, sive ejus divinitas, *super eum, scilicet* equum, idest super carnem assumptam. Per hoc quod dicitur, *sedebat*, signatur quod Christus secundum divinitatem insedebat humanitati, quasi equo, ad vincendum Diabolum. Item notatur humiliatio filii humiliantis; *quia exinanivit semetipsum* et cetera. Philipp. 2. Supra 6, *ecce equus albus. Vocabatur fidelis.* Audivit in visione Christum vocari vel debere vocari fidelem: per hoc signatur quod Christus est fidelis in promissionis impletione, ut patet in redemptione generis humani. Psal. *fidelis dominus in omnibus verbis suis* et cetera. *Et verax*, in sua eruditione; quia nihil docet nisi verum, nec fallere potest, et ideo ei credendum, cum dicitur. Roman. 3, *est autem Deus verax* et cetera. *Et cum justitia judicat*, scilicet in puniendo malos sicut in submersione Aegyptiorum. Exod. 14 et 15, et similiter in aliis flagellis, sive sint corporalia sive spiritualia. Psal. *justus dominus et justitias dilexit* et cetera. Potest etiam intelligi de judicio quo retribuet bonis et malis in futuro. Supra 16, *vera et justa judicia tua. Et pugnat*, scilicet pro suis contra malos, dando suis constantiam et sapientiam, ut patet in martyribus et in aliis, *pugnat*, scilicet in suis et per suos contra Diabolum et vitia, dum dat eis virtutem pugnandi et vincendi. Exod. 15, *dominus quasi vir pugnator* et cetera. Oculi *autem ejus.* Hic describit Christum quantum ad sapientiae sive notitiae claritatem: quia clare omnia videt: et hoc est, *oculi autem ejus*, idest ejus plena sapientia, qua tamquam oculis videt omnia. Et dicit in plurali, ad significandum sapientiae perfectionem, quia plenius et melius duobus oculis quam uno videmus. *Tamquam flamma ignis*: quasi dicat: ejus sapientia clara et plena est in cognoscendo ad modum ignis habentis flammam plenam et claram. Hebr. 4, *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Vel *oculi ejus*, idest dona spiritus sancti, quae ipse dat: quae recte dicuntur oculi, quia faciunt hominem oculatum et bene videntem quae sunt salutis: sunt *tamquam flamma ignis*, quia animam illuminant et inflammant, et si quid sit rubiginis cremant. Supra 1, *oculi ejus tamquam flamma ignis.* Iterum oculi ejus sunt praelati; quia debent videre ad opus corporis Christi, scilicet Ecclesiae, et si boni sunt tamquam flamma ignis sunt, ut luceant ad illuminandum, et ardeant ad inflammandum alios. Joan. 5, *ille erat lucerna ardens et lucens. Et in capite.* Hic describit Christum quantum ad eminentem potestatem; quia magna valde est ejus potestas. Christi autem potestatem ostendit multipliciter. Primo quantum ad honorificum triumphum. Secundo, quantum ad nominis fastigium, *et vocabatur nomen ejus.* Tertio, quantum ad subjectum exercitum, *et exercitus.* Quarto, quantum ad virtuosum verbum, *et de ore.* Quinto quantum ad potestativum actum, *et reget.* Sexto, quantum ad universale dominium, *et habet in vestimento.* Circa primum. Primo, ostendit Christi triumphum. Secundo, triumphandi modum, *et vestitus.* Circa triumphum. Primo ostendit in Christo dignitatem triumphalem. Secundo ostendit dignitatem esse inexplicabilem, *habens.* Dicit igitur, *et in capite ejus*, idest in divinitate ejus, quae est caput humanitatis in Christo, erant vel sunt, *diademata multa*, idest multae victoriae: diadema enim idem est quod corona, quae solet esse in victoribus signum victoriae. Ipse autem Christus virtute divinitatis triumphavit de Diabolo, de Judaeis, de vitiis, maxime in passione: suos etiam electos triumphare facit, quorum victoria ipsius Christi est, quia ab ipso est. Unde recte dicitur in plurali, multa diademata, propter multas victorias ejus per se et per suos. Diadema autem dicitur, corona, quasi duo demens, scilicet principium et finem; quia potestas ejus per quam triumphavit et triumphat, omnino aeterna est. Daniel. 7, *potestas ejus potestas aeterna* et cetera. Sic ergo ostenditur in Christo dignitas triumphalis. Sed ne credatur quod dignitas sit explicabilis per aliqua jam dicta vel dicenda, ideo recte subditur, *habens*, supple, scilicet sic et erat habens, *nomen scriptum* et cetera. Videbat beatus Joannes nomen scriptum in sessore equi albi, quod nomen nullus scit, nisi ipse; per hoc signatur quod magnitudinem potentiae sapientiae et bonitatis ejus nullus perfecte scit praeter ipsum. Dicit igitur, *nomen scriptum*, scilicet Emmanuel, sive Deus homo, sive Jesus, in idem redit. Per hoc nomen intelligitur bonitas Dei manifestata in verbi incarnatione et in humana reparatione: quae quidem bonitas Dei est ineffabilis. Per hoc autem quod dicitur scriptum, notatur perpetuitas unionis divinitatis cum humanitate. Scriptum enim stabilitatem habet, *quod nemo novit nisi ipse*: quia scilicet ineffabile est nomen praemissum: nec potest sciri, quanta bonitas per illud nomen importetur, ab homine. Potest etiam hoc intelligi de nomine quod est Deus, vel verbum Dei, sicut post subditur: hoc enim nomen non plene ab homine cognoscitur. Genes. 32, *cur quaeris nomen meum quod est mirabile?* Sed quid est quod dicit? Nonne beatus Joannes illud nomen novit, qui illud vidit scriptum? Item fideles sciunt nomen Christi, sive dicatur Deus, quo nomine non est aliud majus, sive verbum Dei, sive Deus homo. Respondeo. Nemo, idest nullus homo praeter ipsum Christum, novit ad plenum ejus nomen; quia incomprehensibile est. Bonitas, sapientia, et potestas importatur per nomen ejus; sive illud nomen intelligatur nomen signans unionem incarnationis, sive ipsam divinitatem praecise ut Deus et verbum Dei. Ipse autem est perfectus sui cognitor; unde Damascenus, 1 Lib. cap. 3, *ipse vero plus sui ipsius est contemplator.* Aliter potest dici, sicut tangit Glossa, quod ejus nomen nemo scit in cognitione quae competit homini, ut ipse et qui sunt unum cum ipso, sicut corpus sive membra sunt unum quiddam cum capite. 1 Corinth. 6, *qui adhaeret Deo unus spiritus est. Et vestitus.* Hic ostendit triumphi modum, quia per passionem triumphavit de Diabolo, et per ejusdem virtutem meritum et exemplum facit electos triumphare: unde dicit: *et vestitus erat*, idest vestitus est. *Veste*, idest carne qua quasi operuit divinitatem. *Aspersa sanguine*, ad literam. Caro domini fuit aspersa sanguine, aspersa in flagellatione ad columnam, et in crucifixione et lateris apertione. Isa. 63, *quare rubrum est indumentum tuum, et vestimenta tua, sicut calcantium in torculari? Vel veste* etc. idest Ecclesia quae in suis martyribus occiditur. Eccles. 2, *quasi vestis est ipsius domini qui ei adhaeret, sicut vestis homini.* Et per hoc patet Christi familiaritas ad justos, et e contrario. Item quia honorificat ipsum. Supra 1, *vestitum podere. Et vocabatur.* Hic ostenditur ejus potestas quantum ad nominis fastigium. Altissimum enim est. Nomen est verbum Dei: unde dicit: *et vocabatur nomen ejus verbum Dei*, scilicet patris. Per hoc signatur quod Christus est verbum patris, Joan. 1, *et verbum erat apud Deum.* Recte autem post passionem agit de tam alto ejus nomine, ut ostendatur ille qui passus est, verus Deus esse. Rom. 9, *qui est Deus benedictus in saecula, amen.* Sed quare dicitur filius verbum, cum verbum transeat et evanescat? Item aut dicitur verbum Christus secundum similitudinem verbi interioris, aut exterioris. Si interioris; contra. Verbum interius, scilicet cogitatio, est inefficax per se: quia non elicit effectum per se. Sed filius habet plenam efficaciam. Ergo et cetera. Si exterioris; contra. Quia verbum exterius vanum est et aerem percutit. Respondeo. Secundum Augustinum et secundum Anselmum, dicendum quod filius dicitur verbum patris, quia emanat a patre per modum naturae sive generationis; et repraesentat in se patrem perfectissime, sicut verbum interius, scilicet cogitatio sive notitia procedit sive nascitur de mente; et nihil menti similius quam ejus verbum, scilicet cogitatio, vel intelligentia. Unde Anselmus in Monol. cap. 63: *restat igitur hoc solum verbum illius esse solius, de quo nascendo habet esse, ad omnimodam similitudinem existit.* Aliae sunt rationes, sicut jam patebit. Ad primum dicendum, quod non ponitur similitudo quantum ad illud quod est ignobilitatis. Ad aliud dicendum sine praejudicio, quod filius Dei dicitur verbum patris principaliter secundum similitudinem verbi interioris, ut dictum est secundum Augustinum et Anselmum. Dicitur etiam secundum similitudinem verbi exterioris, ut patet ex Glossa, licet non ita principaliter: et hoc dicitur uno modo per respectum ad creaturam quamlibet quantum ad opus conditionis: quia sicut aliquis facile profert verbum: ita Deus per verbum suum, idest filium, facit omnia. Psalm. *dixit et facta sunt.* Nota Glossam. Alio modo per respectum ad creaturam rationalem specialiter quantum ad opus reparationis; quia sicut verbum exterius manifestat aliis secretum mentis: ita filius manifestavit hominibus patrem prius eis ignotum. Joan. 17, *manifestavi nomen tuum* et cetera. Haec duplex ratio ex parte verbi exterioris tangitur in Glossa. Ad objecta jam patet quod non tantum sumitur nomen verbi ad divina, quantum ad inefficaciam vel transitum et hujusmodi. *Et exercitus.* Hic ostenditur Christi potestas quantum ad subjectum exercitum, scilicet fidelium qui ei obediunt et ipsum imitantur. Hunc autem exercitum describit, primo quantum ad pugnandi strenuitatem, sub nomine exercitus. Secundo quantum ad ecclesiasticam unitatem, sine qua nihil Deo placet, *qui sunt in caelis.* Tertio quantum ad imitationis conformitatem, *sequebatur eum.* Quarto quantum ad imitantium idoneitatem, *in equis.* Ubi describitur eorum idoneitas, tum ex parte corporis, tum ex parte animae, *vestiti.* Ex parte corporis dupliciter. Primo quantum ad aptitudinem, respectu operis; ideo corpora dicuntur equi, quia apta ad currendum per opera bona. Secundo quantum ad munditiam ipsius corporis, *albis.* Similiter ex parte animae dupliciter. Primo quantum ad decorem meritorum in generali, *vestiti bysso.* Secundo quantum ad decorem sinceritatis in speciali, *albo et mundo.* Sinceritas autem duplex est necessaria: scilicet quantum ad intellectum a nigredine erroris: unde dicit: *albo.* Et quantum ad affectum a sorde affectionis, vel concupiscentiae: unde sequitur: *et mundo.* Dicit igitur: *et exercitus*, idest coetus sive multitudo fidelium contra Diabolum, carnem et mundum pugnantium ad modum exercitus, quia militia est vita hominis super terram. Job 7, *qui sunt in caelo*, numero et merito, quia alibi non fit vera et salubris pugna etiam si mortem quis sustineat. Unde Gregorius in Gregoriano: *quisquis extra Ecclesiae unitatem patitur, poenas pati potest, martyr fieri non potest.* Vel, in caelo per desiderium et intentionem. Philipp. 3, *nostra conversatio in caelis est. Sequebantur*, idest sequuntur eum, scilicet Christum, sicut servi dominum, sicut milites principem. Sequuntur inquam, imitando et obediendo. Matth. 10, *qui non acceperit crucem suam* et cetera. *In equis*, idest in corporibus in quibus currunt quasi cum equis, per viam boni operis, quos amor Dei stimulat ad bonum. Zachar. 10, *posuit eos quasi equum gloriae suae in bello. Albis*, idest mundis qui ab illicitis cohibentur. Supra 7, *dealbaverunt stolas suas*, (idest corpora) *in sanguine agni. Vestiti*, idest ornati. *Bysso*, idest veste byssina; hoc est ornatu meritorum decorantium ad modum vestis byssinae: quia merita cum magno labore acquiruntur, sicut byssus cum magno labore ad candorem ducitur. Prov. ultimo, *byssus et purpura indumentum* et cetera. *Albo*, ex parte intellectus contra deformitatem erroris. Supra eodem: *datum est illi ut cooperiat se byssino splendido et candido. Mundo*, ex parte affectus contra sordem concupiscentiae vel affectionis. Matth. 5, *beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.* Byssus byssi, genus est lini mollissimi et candidissimi: et est generis feminini: tamen hic ponitur in masculino, quia sacra Scriptura non est subjecta regulis grammaticae. Aliqui tamen libri habent *byssino*; et est idem sensus. *De ore.* Hic ostenditur ejus potestas quantum ad virtuosum verbum: quia virtuose praedicavit comminando poenam judicii, quam virtuose infert malis, sicut prius annuntiavit: unde dicit: *et de ore*, idest de praedicatione. *Ejus*, scilicet Christi. *Procedit.* Loquitur pro statu Christi in carne mortali quando praedicabat: et quia idem modo praedicat per suos praedicatores; fortasse ideo loquitur, quasi de praesenti. Aliqui tamen libri habent, *procedebat. Gladius*, idest sententia divini judicii quae incidit illicitos cogitatus et motus malos. Dividet etiam malos a Deo et a sanctorum consortio. *Acutus*, quia virtuose separat hominem a vitiis sententia judicii: considerata tamen cum adjutorio gratiae. Item efficaciter separabit malos a bonis in judicio. Supra 1, *et de ore ejus gladius* et cetera. *Ut in ipso*, idest cum ipso per praedicationem annuntiato. *Percutiat*, perdendo. *Omnes gentes*, idest omnes gentiliter viventes, etiamsi sint Judaei genere: percutiat inquam, quosdam ad vitam, qui scilicet convertebantur; quosdam ad mortem, qui scilicet pejores fiebant. Et quod dicit, *omnes gentes*, potest intelligi de ipso praedicante per se et per suos praedicatores. *Et reget.* Hic describit Christum quantum ad potestativum actum. Et primo quantum ad actum regendi respectu bonorum et malorum communiter. Secundo quantum ad actum reparandi respectu bonorum specialiter, *et ipse.* Dicit igitur: *et reget omnes*: scilicet homines tam conversos quam alios dum sunt in statu viae. *In virga ferrea*, idest in potestate invincibili vel justitia inflexibili. Bonos enim regit dum sunt in statu viae, ipsos conservando, nutriendo spiritualiter, et promovendo. Malos vero regit puniendo vel corrigendo. Psalm. *reges eos in virga ferrea. Et ipse*, quia alia creatura non poterat. *Calcat*, idest calcavit, hoc est suppeditavit pressit et destruxit, scilicet per passionem et resurrectionem. *Torcular*, idest mortem aeternam, quae sicut torcular habet pressuram et torturam magni cruciatus. Dicitur autem torcular *vini*, propter acerbitatem poenae quae inebriat replendo et dejiciendo damnatos. Jerem. 51, *inebriabo eos ut sopiantur* et cetera. *Vini* inquam, *furoris irae Dei*, idest vehementis irae, idest eiusmodi inebriatio erat inferenda ex divina justitia graviter puniente. Ideo ergo divina justitia dicitur furor irae, quia ea graviter et actualiter puniente, videtur Deus iratus ad modum furiosi. Ad significandum ergo magnitudinem poenae quae debebatur hominibus, nisi Deus pro eis passus esset: et ponitur non tantum nomen irae, sed etiam dicitur furor irae. Ex hac similiter ratione dicitur supra 16, *date illi calicem vini indignationis irae ejus. Dei omnipotentis*, scilicet patris vel Trinitatis. Ex hoc patet quod nisi filius nos reparasset per clementiam, poterat nos punire per justitiam et invictam potentiam. Ex hoc etiam patet, quia poterit Antichristum et suos damnare, de quibus infra sequitur. Eccles. 1, *unus est altissimus creator omnium omnipotens. Et habet.* Hic describit Christum quantum ad universale dominium, ad quod significandum, vidit *scriptum in vestimento et femore ejus. Rex regum.* Hoc dicitur specialiter quantum ad dominium super majores dominatores, scilicet reges et hujusmodi multi potentes. *Et dominus dominantium.* Hoc dicitur quantum ad omnes dominatores communiter; et per hoc ostenditur esse dominus omnium rerum universaliter; quia si est dominus dominantium, est et dominus rebus quibus dominatur. Item quod est dominus dominantium est signum certum majestatis infinitae quae omnibus rebus universaliter dominatur. Vel moraliter, ut tangit Glossa. Nota quod vestimentum dicitur humanitas assumpta, qua fuit divinitas quasi vestita. Philipp. 2, *et habitu inventus ut homo.* Femur est idem, sed differenti ratione. Vestimentum enim dicitur inquantum assumpta. Femur, inquantum est propagata a parentibus; ideo enim dicitur femur secundum Glossam, ut denotetur de vera progenie parentum fuisse. Per femur enim propago carnis accipitur: unde Genes. 24, *pone manum tuam sub femore meo, ut adjurem te per dominum Deum* et cetera. Praevidit enim dominum de suo femore nasciturum, per quem adjuravit servum. Per hoc autem quod dicitur, scriptum, notatur perpetuitas dominicae dominationis. Psalm. *et dominatio ejus in omni generatione et generationem.* Est autem sensus praedictorum verborum, ac si diceretur: Christus etiam ex parte humanitatis unitae divinitati, dominatur omnium universaliter in perpetuum. Vel secundum beatum Gregorium super hunc locum: *unde mundo innotuit, ibi de se ultionis sententiam infixit.* Supra 17, *dominus dominorum est et rex regum. Et vidi.* Descripta excellentia Christi, hic ponitur monitio ad adhaerendum ipsi: unde inducit Angelum clamantem hominibus ut veniant et congregentur ad ipsum Christum qui dabit eis aeternum convivium. Per quem Angelum signantur praedicatores qui monent homines adhaerere Deo Christo. Primo ergo tangitur ipse admonitor. Secundo ipsa monitio, *et clamavit.* Tertio admoniti, *dicens omnibus.* Quarto modus sive materia admonitionis, *venite.* Dicit igitur: *et vidi unum Angelum*, idest coetum praedicatorum, qui dicuntur Angeli, quia hominibus annuntiant quae sunt salutis. Intelligitur in nomine Angeli scientia quae debet esse in praedicatore. Isa. 18, *ite Angeli veloces* et cetera. Dicit autem, unum Angelum, propter uniformitatem doctrinae; quia omnes docent fidem et bonos mores. Eadem ratione dicitur supra 8, *et audivi vocem unius aquilae* et cetera. *Stantem*, per vitae rectitudinem, in contemptu terrenorum, in desiderio aeternorum. Tob. 5, *invenit juvenem stantem splendidum* et cetera. *In sole*, idest in magna claritate exempli. Matth. 5, *vos estis lux mundi.* Et sic tanguntur quatuor quae debent esse in praedicatoribus: scilicet officii auctoritas, doctrinae uniformitas, vitae sanctitas, exempli claritas. Vel, *in sole*, idest ardore tribulationum, in quo debent stare recti et stabiles sine combustione. Jonae 1, *exortus est sol cum ardore.* Vel, in sole, secundum Glossam, idest veritatem in manifesto proponentes. Simile 2 Reg. 12, *ego faciam hanc rem in conspectu solis hujus. Et clamavit*, praedicando: et notatur in hoc zelus animarum. *Voce magna.* Vox praedicationis est magna, quando habet adjunctum desiderium magnum juvandi animas. Item quando confirmatur auctoritate Scripturae. Matth. 13, *ideo omnis Scriba doctus in regno caelorum similis est homini patrisfamilias qui profert de thesauro suo nova et vetera.* Item quando roboratur exemplo vitae: unde Isidorus 3 Lib. de summo bono: *qui non vivit sicut docet, ipsam quam praedicat veritatem contemptibilem facit. Dicens omnibus avibus*, idest justis a terrenitate elevatis, et agilibus in profectu boni operis. *Quae volabant*, alis contemplationis. *Per medium caeli*, idest per bona caelestia, cum mensura et discretione. Per hoc enim quod dicitur *medium*, notatur mensura contemplationis: ut scilicet non nimis ascendat per temeritatem, nec nimis descendat per pusillanimitatem. Vel, *per medium caeli*, scilicet Empyrei, discurrendo scilicet per ordines Angelorum, considerando, cum intimo sapore, quantus sit ardor Seraphim, quanta lux Cherubin, quanta discretio thronorum, quanta praeeminentia dominationum, qui principatibus et potestatibus praesint, quanto moderamine omnis terrena potestas constituitur per principatus, quanta virtute potestates contrariae per potestates coercentur, quantum est donum virtutum a quibus prodigia et signa fiunt: quantum est donum Archangelorum et Angelorum, a quibus secreta Dei hominibus manifestantur. Item debent discurrere per cuneos prophetarum, conventus praedicatorum, choros apostolorum, exercitus martyrum, collegia confessorum, consortia monachorum et anachoritarum, choreas virginum, contubernia matronarum. Deinde transeundum ad fontem qui est in medio Paradisi, id est beatam virginem, quae inundat plenissime fluminibus gratiae et gloriae. Deinde ad virgultum in quo omnes recreantur in gloria, scilicet ad dominum *Jesum*. Inde colligitur vinum dilectionis summae quo bene potantur ad ebrietatem: et inde etiam emanat sapor vini inebrians justos spirituales in via usque ad terrenorum oblivionem. Item ficus dulcedinis dulcorantis bonos in patria, et etiam justos in via, ut suspirent ad aeterna. Item malagranata ordinatae conversationis et mentis fervidae, qua parati sunt pro domino in carcerem et in mortem ire. Sunt autem alae sex contemplationis. Prima est desiderii expectatio. Secunda circumspectio. Tertia intuitio. Quarta admiratio. Quinta exultatio. Sexta dilectio. Ad longam enim desiderii expectationem sequitur circumspectio; circumspectioni intuitio, et sic de aliis. *Venite*. Hic ostenditur modus sive tenor admonitionis: et primo ponitur ipsa monitio. Secundo allectiva ratio. *Ad coenam*. Ratio autem ponitur duplex: scilicet duplex refectio quae dabitur in patria, eis qui Christo adhaeserunt in via. Una refectio erit de divina fruitione. Unde dicitur, *ad coenam magnam*. Alia de malorum damnatione. Unde sequitur. *Ut manducetis* et cetera. Dicit igitur. *Venite*, per desiderium mentis. Jacob. 4, *appropinquate Deo* et cetera. *Et congregamini*, scilicet spiritualiter per desiderii unitatem, vel per unitatem caritatis. 1 Esdrae 3, *congregatus est populus quasi vir unus. Ad coenam magnam*, idest ad Deum qui nobis erit plena refectio. Unde beatus Bernardus in Lib. de diligendo Deo: *se dedit in meritum, se servat in praemium, se apponit in refectionem animarum sanctarum.* Unde autem dicit magnam; quia perfectissima et plenissima erit illa refectio: et quicquid desiderabitur, totum habebitur in fruitione beatissimae Trinitatis. Psalm. *satiabor cum apparuerit gloria tua. Ut manducetis*, scilicet in patria. *Carnes regum et carnes tribunorum*; idest ut delectemini in cruciatu reproborum, tam majorum quam minorum. Psal. *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Hoc autem intelligendum de cruciatu malorum, non inquantum est cruciatus sive afflictio absolute; sed secundum quod in ea manifestatur divina justitia, in cujus consideratione beati delectabuntur, quia ordinat peccatum et peccatores in poena. Unde Augustinus in Lib. de natura boni: *peccantes in suppliciis ordinantur.* Distinguuntur autem hic reprobi multipliciter. Distribuuntur autem secundum statum multiplicem. Primo, secundum statum potestatis saecularis: et hoc tum majoris, unde dicit, *regum*: tum mediocris, unde sequitur, *et carnes tribunorum.* Tribunus dicitur qui praeest uni tribui. Graece autem dicitur chiliarchus, Latine millenarius. Tum minoris; et tales dicuntur *fortes*, non solum per potestatem illam quam habent; sed per perversitatem ad male agendum; quia multi qui non sunt magnae potestatis, magnas malitias exercent. Secundo quantum ad statum regiminis spiritualis, quod est in Ecclesia. Et tanguntur subditi, cum dicitur, *equorum*; quia debent regi a praelatis, sicut equus a sessore. Item praelati, cum subditur: *sedentium in ipsis*, id est praesidentium eis per effectum regendi, licet male regunt eos. Tertio quantum ad statum conditionis corporalis. Tum libertatis: unde dicit: *liberorum.* Tum servitutis, unde sequitur: *et servorum.* Potest tamen intelligi spiritualiter utrumque, ut tangit Glossa. Quarto, quantum ad statum fortunae temporalis, quae est duplex: scilicet indigentiae. Unde dicitur, *pusillorum*, scilicet secundum temporalem facultatem. Item opulentiae: unde sequitur, *et magnorum*, scilicet magnitudinem mundanae opulentiae. De his Ezechiel. 39, *dic omni volucri et universis avibus, convenite properate* et cetera. *Et vidi bestiam.* Postquam descripsit ipsum Christum, hic ostendit impietatem Antichristi et suorum, propter quam digni erunt damnatione; quia scilicet totis viribus impugnabunt Christum et ejus cultores. Unde dicit, *et vidi*, interno aspectu. *Bestiam*, idest Antichristum. *Et reges terrae*, idest pseudo ejus apostolos, qui videbuntur reges aliorum per doctrinam, et etiam per potentiam; quia magnam potestatem temporalem habebunt; quia principes obedient eis. Et dicit, *terrae*, quia non quaerent nisi terram. Vel, *terrae*, idest hominum terrenorum, qui eis obedient. *Et exercitus eorum*, scilicet Antichristi et suorum servientes Antichristo et pseudoapostolis. *Congregatos*, per cordium unanimitatem. *Ad faciendum praelium*, per blasphemias, per doctrinas erroneas, per miracula, et alia multa, quibus studebunt fidem Christi extinguere. *Cum illo*, idest contra illum, *qui sedet in equo*, idest contra Christum: de quo supra eodem, *ecce equus albus et qui sedebat* et cetera. *Et cum exercitu ejus*, idest contra fideles, qui sunt exercitus Christi, contra quos pugnabunt modis praetactis, et etiam disputationibus, promissis ac donis, minis ac flagellis et aliis modis. Daniel. 9, *consurget rex impudens facie, et interficiet robustos et populum sanctorum.* Et post sequitur, *et contra principem principum consurget. Et apprehensa.* Hic ostendit ipsam damnationem Antichristi et suorum. Et primo damnationem Antichristi et pseudoapostolorum. Secundo damnationem aliorum per eos seductorum. *Et ceteri.* Circa primum primo ostendit damnationem ipsorum. Secundo damnationis modum, *vivi missi sunt.* Dicit igitur. *Et apprehensa est bestia*, idest captivatus est in aeterna poena Antichristus. Loquitur autem pro statu damnationis ejus. *Et cum illa pseudopropheta*, idest coetus pseudoapostolorum, qui videbantur veri praedicatores, cum essent pseudo, idest falsi. Propheta enim quandoque idem est quod praedicator. Et dicit in singulari, propter uniformitatem in intentione et malitia. Illi enim erunt vulpeculae Sansonis, habentes caudas colligatas cum facibus. Judicum 15, *qui fecit signa*, idest miracula. *Coram ipsa*, idest ad beneplacitum et jussum Antichristi. Matth. 24, *surgent pseudochristi et pseudoprophetae* et cetera. *Quibus*, scilicet signis. *Seduxit*, idest seorsum a fide Catholica duxit. *Eos qui acceperunt characterem bestiae*, idest fidem Antichristi in mente. Fides enim Antichristi erit character ipsius in mentibus infidelium, licet invisibilis; sicut fides Christi, est signum Christi in cordibus fidelium. *Et qui adoraverunt*, corpore. *Imaginem ejus.* Unum ergo pertinet ad mentem, aliud ad corpus. Vel, character, idest signum Antichristi per potestatis ejus confessionem ex parte oris. *Et qui adoraverunt* etc. per pravitatis ejus imitationem, sive conformitatem. Supra 13, *si quis adoraverit* et cetera. Gregorius in Gregoriano: *Antichristus cum omnibus sequentibus suis interveniente mundi fine damnabitur. Vivi.* Hic ostenditur modus damnationis Antichristi et pseudoapostolorum; quia scilicet acerbissime flammis sulphureis et foetentibus cruciabuntur. Unde dicit: *hi duo*, scilicet bestia et pseudopropheta: quia fuerunt copulati in culpa. *Missi sunt vivi.* Per hoc notatur acerbitas poenae: quasi dicat, acerbissime punientur, et gravius quam alii ad similitudinem ejus, quia vivi comburentur: et hoc est quia gravius offenderunt. *In stagnum*, idest in abundantiam. *Ignis*, scilicet infernalis. *Ardentis sulphure*, idest ardentis cum foetore, sicut ignis ardens in sulphure foetorem habet adjunctum. Infra 20, *Diabolus missus est in stagnum* et cetera. *Et ceteri.* Hic agitur de damnatione minorum: quae minor erit; quia minus peccaverunt quam illi per quos seducti sunt. Describitur autem horum damnatio. Primo per respectum ad Christum cujus fidem contempserunt, et ideo ab ipso damnabuntur. Secundo per respectum ad sanctos, quorum vitam neglexerunt, et ideo erunt in opprobrium coram eis, et ipsi delectabuntur in consideratione poenae ex divina justitia eis inflictae. *Et omnes.* Dicit ergo, *et ceteri*, scilicet qui secuti sunt Antichristum et pseudo apostolos, et seducti sunt per eos, sicut ante praemissum est, *occisi sunt*, morte aeterna, *in gladio*, idest in judiciali sententia, quae quasi gladio separabit malos a Deo et a sanctis, *sedentis super equum.* Christi praesidentis suae humanitati: quasi dicat: quia minores sunt in culpa, punientur communi poena reproborum quae gladio intelligitur. Job 19, *fugite a facie gladii* et cetera. *Qui procedit*, idest processit, *de ore*, idest praedicatione ejus; quia sicut praedicavit, sic implebitur. Vel, *procedit*, etiam nunc, *ex ore*, idest praedicatoribus, qui sunt os ejus. Tangit id quod dictum est supra eodem, *et de ore ejus* et cetera. *Et omnes aves caeli*, idest justi, volantes per contemplationem, vel desiderium ad caelestia, *saturatae sunt carnibus eorum*, idest delectati sunt videndo poenam eorum, considerando divinam justitiam in ea. Isaiae ultimo: *et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

a capite XX ad caput XXI

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 20

[91224] Super Apocalypsim «Vox», cap. 20 *Et vidi Angelum* et cetera. Hic agitur de damnatione Diaboli et Daemonum. De Diabolo tamen expressius agitur: et in ejus damnatione, damnatio Daemonum simul intelligitur. Christus autem eum damnabit, et poterit ipsum damnare sicut potuit eum in primo adventu ligare, sicut dicit Glossa. Primo ergo ostenditur ligatio Diaboli facta per Christum in adventu primo. Secundo ejus damnatio facienda per ipsum in adventu secundo, *et cum consummati fuerint.* Circa ligationem primo ostenditur primus adventus Christi. Secundo ostenditur in eo potestas ligandi, *habentem.* Tertio ipsa ligatio Diaboli, *et apprehendit.* Quarto fructus ipsius ligationis, *et vidi sedes.* Dicit igitur, *et vidi*: quasi dicat: ita per revelationem intellexi damnationem Babylonis et Antichristi ac suorum. Intellexi etiam damnationem Diaboli fiendam per Christum, qui ipsum in primo adventu ligavit: et hoc est: *et vidi Angelum*, idest Christum, *descendentem de caelo*, idest de sua altitudine se humiliantem, per carnis assumptionem. Psal. *inclinavit caelos et descendit.* De hoc magis dictum est supra 10, *et vidi Angelum* et cetera. *Habentem clavem abyssi*, idest potestatem claudendi abyssum, idest corda impiorum tenebrosa, ne scilicet Diabolus per eos quantum vellet procedat ad pervertendum alios actu exteriori. Vel. Abyssus, idest ipse Diabolus tenebrosus, quem Christus potest claudere, idest ejus malitiae exitus ad actum. *Et catenam magnam*, idest potestatem magnam ingerendi poenam et omnes impios. Per clavem ergo et catenam potestas Christi signatur: sed per clavem inquantum claudit exitum nocumento: per catenam inquantum constringit supplicio. Primum respectu culpae. Secundum respectu poenae. Sed contra: supra 9 dicitur, *vidi stellam*, idest Diabolum, *de caelo cecidisse, et data est illi clavis putei abyssi.* Quomodo ergo Diabolus et Christus in eadem potestate conveniunt? Respondeo. Non est eadem potestas. Diabolus enim dicitur habere clavem putei abyssi; quia ex permissione divina potestatem habet ad tentandum amplius impios, quos dejicit in ampliora peccata. Christus

autem dicitur habere clavem abyssi; quia potestatem habet claudendi Diabolo et impiis egressum ad opera prava, ut non tantum aliis noceant, quantum vellent: hoc autem est bonum, primum vero malum. *In manu*, idest in operatione passionis et resurrectionis, secundum Glossam, quia per virtutem passionis et gloriam resurrectionis, per quam factus est potens super Daemones, etiam inquantum homo cohibere potest eos. Vel, *in manu*, scilicet in libito in facultate suae voluntatis; quia illa facultate potest quando vult uti. *Et apprehendit.* Hic ostenditur ipsa ligatio Diaboli. Et quia est nunc ligatus, quod tandem solvetur: ideo primo ostenditur ejus ligatio facta per Christi passionem. Secundo ejus solutio futura ante mundi consummationem, *et post hoc.* Circa primum primo ostenditur necessitas: quia scilicet Diabolus est totus sitibundus ad animarum seductionem. Secundo tempus, scilicet quo durabit ligatio, *et ligavit.* Tertio locus ubi eum scilicet ligavit, *et misit.* Quarto modus, *et clausit.* Dicit igitur, *et apprehendit*, scilicet Angelus, idest Christus, hoc est malitiam tenuit, ne in actum procederet quantum vellet, sicut post exprimit in verbo ligandi. Vel, *apprehendit*, idest Diabolum peccasse, in procuratione mortis suae manifestavit cohibendo ipsum. *Draconem*, idest Diabolum: quem sic vocat propter violentiam; quia draco est genus serpentis violenter opprimens. *Serpentem*, per astutiam. Genes. 3, *serpens erat callidior* et cetera. *Antiquum*, per consuetam nequitiam, *qui est Diabolus*, per dejicientem superbiam, quia propter superbiam cecidit. Diabolus autem interpretatur deorsum fluens. *Et Satanas*, per incitantem malitiam. Satanas enim interpretatur adversarius. 1 Petri 5, *adversarius vester Diabolus circuit quaerens quem devoret. Et ligavit eum*, idest potestatem ejus coercuit ne noceat electis, quantum ante ejus adventum. Gregorius super hunc locum: *potentia divinae dispensationis astringitur, ne inquantum nocere valet effrenetur. Per mille annos*, idest per universum tempus, a tempore passionis Christi, usque ad tempus Antichristi. *Numerus enim millenarius est perfectus; quia terminat numeros praecedentes; nec ultra eum est alius numerus, nisi per resumptionem: unde recte signat universitatem.* Sic exponit Augustinus vigesimo libro de civitate Dei, inducens illud exemplum, *verbum quod mandavit in mille generationes*, idest in omnes. Vel secundum Glossam, *tempus a passione Christi, usque ad tempus Antichristi signatur per mille annos*; quia illud tempus hominibus conceditur, ut praemium acquirant per meritorum perfectionem. *Et misit eum*, permissive, *in abyssum*, idest in corda tenebrosa impiorum. Glossa, *ejectus a fidelibus.* Et bene dicit, *misit*, quia nihil potest, nisi permissus. Matth. 8, *si ejicis nos* et cetera. Gregorius super hunc locum: *antiquus hostis in abyssum mittitur; quia relegatus a bonorum cordibus apud reproborum mentes reclusus eis atrocius dominatur. Et clausit.* Hic ostenditur modus ligationis. *Ligavit* autem eum dupliciter. Tum ipsum fortiter cohibendo, scilicet ut non possit procedere, *et clausit*, scilicet eum infra limitationem suae potestatis, vel in cordibus impiorum: quasi dicat: ei potestatem subtraxit nocendi: quandoque tamen permittit occulto et justo judicio. Job 38, *quis conclusit ostiis mare?* Idest Diabolum; scilicet Christus. Primum ostium fuit incarnatio, aliud passio, aliud resurrectio, aliud ascensio. Tum fideles firmiter muniendo, scilicet sigillo passionis. *Et signavit super eum*, idest sigillum posuit super ipsum sic clausum. Quod autem dicitur super, notat detentionem et cohibitionem suae malitiae. Posuit inquam, *sigillum*, idest signum crucis, cujus virtute fideles eum repulerunt. Ezechiel. 9, *omnem super quem videritis tau, ne occidatis, ut non seducat* per tentationes interiores vel exteriores, per se vel per alios, *gentes*, idest electos de diversis gentibus, *donec consummentur mille anni*, idest donec compleatur universum tempus a passione usque ad tempus Antichristi. Sed contra. Nonne modo seducit? Respondeo. Sic, eos qui nolunt bene uti armis sibi a Christo datis, vel quae darentur si vellent. Ante passionem autem non habebant homines tanta adjutoria; quia tunc non fuit tanta gratia. Item nec tam efficacia sacramenta. Item nec exemplum Christi. Item nec passio sua adhuc fuerat. Item ante adventum Christi, omnes trahebantur ad Limbum. Modo aperta est janua: unde modo ligatus est respectu temporis quod praecesserit ejus adventum ac passionem, *post hoc.* Hic ostenditur futura solutio jam ligati. *Et post hoc oportet*, necessitate immutabilitatis; quia Deus sic disposuit. Vel, *oportet*, idest necesse est necessitate magnae virtutis, scilicet ad examinationem electorum, *illum solvi*, idest laxari, quantum ad potestatem prius ligatam, *modico tempore*, scilicet tribus annis et dimidio, scilicet tempore Antichristi. Matth. 24. *Et nisi breviati fuissent* et cetera. Gregorius in Gregoriano: *tunc antiquus hostis suis membris traditus, pauco quidem in tempore, sed multa contra nos laxabitur virtute. Et vidi.* Hic ostenditur fructus ligationis, qui est duplex: scilicet opportunitas merendi in via, et perceptio praemii in patria: et ad utrumque horum debent fideles attingi. Primo ergo tangitur regulatio status. Secundo perceptio aeternae gloriae, *et animas.* Tertio subditur excitatio humanae desidiae, *haec est resurrectio.* Circa primum primo ostenditur obedientia subditorum, cum vocantur sedes. Secundo regimen praelatorum, *et sederunt.* Tertio, quia necessitas officii ad hoc cogit, ostenditur auctoritas ipsorum, *et judicium.* Dicit igitur, *et vidi sedes*, idest subditos paratos subesse praelatis obediendo, juxta illud Psalmistae: *ut jumentum factus sum apud te. Et sederunt*, scilicet praelati. *Super illas*, sedent praelati in subditis cum eos recte regunt. Supra 4, *et in circuitu sedis* etc. sedilia dicuntur ibi subditi. Ne autem sint torpidi, stimulat eos auctoritas officii injuncti: unde sequitur: *et judicium*, idest potestas judicandi, idest regendi subditos. *Datum est illis*, scilicet a Deo, quia specialiter bonos pastores instituit dominus. Supra 3, *faciam illum columnam* et cetera. Posset etiam intelligi pro statu futuro, *et vidi sedes*, idest auctoritatem multiplicem perfectorum. *Et animas.* Hic tangitur perceptio gloriae quae habetur ex meritis. Unde primo ostenditur meritum. Secundo praemium, *et vixerunt.* Tertio per oppositum ostenditur damnatio malorum, *et ceteri.* Circa primum primo ostenditur meritum martyrum. Secundo confessorum, *et qui non adoraverunt.* Vel meritum justorum ostenditur primo quantum ad operationem boni. Secundo quantum ad declinationem mali. Dicit igitur: *et animas*, scilicet vidi. *Decollatorum*, idest martyrum qui decollati fuerunt, et hoc *propter testimonium Jesu*, idest quod exhibuerunt Christi humanitati, in qua et per quam salvat nos. *Jesus* enim interpretatur salutaris. Et est nomen filii in humanitate assumpta. Luc. 2, *vocatum est nomen ejus Jesus* et cetera. *Et propter verbum Dei.* Idest propter testimonium quod dederunt Christo, quantum ad divinitatem. 1 Joan. 1, *quod fuit ab initio* et cetera. *Et vidi*, similiter. *Animas eorum qui non adoraverunt bestiam*, idest Antichristum in seipso. *Neque imaginem ejus*, idest statuam, ad literam. Vel, *imaginem*, idest apostolos falsos ipsius in quibus ejus conformitas apparet. *Nec acceperunt characterem* idest signum. *Ejus in frontibus*, scilicet in manifesta confessione. *Aut in manibus suis*, idest in impia operatione: et sic describit confessores, quantum ad declinationem duplicis mali: scilicet nefandae adorationis, tum in se, tum sua imitatione: sive imago intelligatur corporaliter, sive spiritualiter pro pseudo apostolis. Item impiae consignationis. Supra 14, *si quis adoraverit bestiam et imaginem ejus* et cetera. *Et vixerunt.* Hic ostenditur praemium: et hoc quantum ad primam stolam. Et tangit duo bona gloriae. *Unum est vitae plenitudo.* Secundum honoris celsitudo: unde sequitur: *et regnaverunt.* Dicit igitur: *et vixerunt*: quasi dicat: non solum vivent in futuro post judicium, sed etiam jam vixerunt, idest jam vitam receperunt qua vivent. Haec autem vita est ex conjunctione ad vitam increatam: haec autem vita habet plenam felicitatem. Unde Augustinus, 6 Lib. de civitate Dei: *eam quippe vitam ubi est sine fine felicitas. Et regnaverunt*, per regiam dignitatem. *Cum Christo*, qui in aeternum regnat, unde similiter et ipsi. Haec duo bona sunt contra duplex malum poenale viae: scilicet contra miseriam mortis, et contra utilitatem vitae, aut ipsam mortem. Subjacet enim homo hic multiplici utilitati. Propter haec bona gloriae ait apostolus: *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo. Mille annis*, idest per universum tempus quo paulatim colligitur numerus electorum usque ad finem mundi; quia usque tunc animae regnant exutae sine corporibus cum Christo: postea vero resument corpora et in eis sine fine regnabunt. Per millenarium ergo signatur totum tempus, quo animae cum Christo regnant in patria, donec impletus sit numerus electorum: et accipiatur large tempus, ut cum dicitur: *lux perpetua lucebit sanctis tuis et aeternitas temporum.* Sed objiciunt Judaei, quod, si verum dicit Joannes, ergo post mille annos terminabitur regnum Christi. Responsio jam patet: quia per mille annos non signatur numerus mille annorum, cum de numero loquatur beatus Joannes in hoc libro ratione mysterii, ut patet supra 13 in fine et 14 in fine. Igitur per mille annos signatur totum tempus quo colligitur et successive impletur numerus electorum; post vero animae simul cum corporibus regnabunt. *Et ceteri*: quasi dicat: ita mortui propter Christum vel in Christo vivent vita gloriae et e contrario. *Ceteri mortuorum*, idest alii inter mortuos morte naturae. Alii scilicet a praedictis. Vel secundum Glossam, *ceteri mortuorum, idest ceteri a praedictis in anima mortui. Non vixerunt*, scilicet vita immortalitatis quasi dicat: in mortem aeternam ceciderunt. *Donec consumentur mille anni*, idest donec compleatur tempus quo colligitur numerus electorum: tunc enim simul in anima et corpore morientur. Matth. 25, *ibunt hi in supplicium aeternum isti autem in vitam aeternam.* Ex praemissis patet fructus ligationis Diaboli; quia per hoc fideles melius proficient in via, et iterum liberius ac facilius percipiunt praemium in patria; quia per ejus tentationes non sic impediuntur consentiendo, cum potius vincant; et quia non potest eos trahere ad Limbum eo modo quo prius, cum sit aperta janua. Sed quomodo dicitur, *non vixerunt*, cum anima semper vivat, quia immortalis? Respondeo. Est vita animae multiplex, scilicet vita qua in se vivit naturaliter: hanc nunquam perdit: de hac non agitur hic. Item est vita quam tribuit corpori, sine qua vivit in corpore. Hanc non semper habet. Item est vita quam recipit, scilicet supra vitam naturae: et haec est duplex: scilicet vita gratiae in via, et gloriae in patria. Quod ergo dicitur, *non vixerunt*, potest intelligi de vita animae secundum quod vivit in corpore; et sic ly donec accipitur exclusive. *Donec consummentur mille anni*, idest donec consummetur tempus quo paulatim completur numerus electorum. Post enim recipient corpora. Item potest intelligi principalius de vita gloriae; et ly donec potest accipi inclusive, quia nunc ante, nunc post. Potest etiam hoc modo accipi exclusive, sicut prius expositum est secundum Glossam, *non vixerunt, idest mortui sunt in anima per privationem vitae gloriae. Donec* etc., idest donec compleatur numerus electorum: quia tunc non solum in anima erunt mortui, sed etiam in corpore, per privationem aeternae vitae et acerbitatem poenae perpetuae. *Haec est resurrectio.* Hic ponitur excitatio humanae ignaviae. Ad quam excitandam, primo utitur commendatione in generali.

Secundo descriptione in speciali: *in his.* Circa primum, primo commendat statum bonorum ante judicium. Secundo ipsos beatos habentes hunc statum, *beatus.* Dicit igitur: *haec est resurrectio prima*, scilicet quod ligatus est Diabolus: et quod homines resurgentes a peccatis proficiunt in meritis: et quod animae exutae statim nisi habeant aliquid purgabile, transeunt ad statum beatitudinis. Nota Glossam, *haec est resurrectio* et cetera. Dicitur autem prima, ad differentiam secundae, quae erit resurrectio generalis corporum; de qua 1 Corinth. 15, *omnes quidem resurgemus* et cetera. *Beatus*, quia beatitudinem consequitur. *Et sanctus*, quia in ipsa beatitudine firmatur, ut nunquam perdat. Sanctus enim uno modo idem est quod firmus, vel confirmatus. *Qui habet partem*, scilicet cum aliis electis. *In resurrectione prima*, quae in tribus est secundum Glossam. *Diaboli ligatio, exitus a peccato cum profectu in bono. Primae stolae perceptio.* Quantum autem ad hoc tertium, videtur principaliter hic accipi: unde sequitur *in his* et cetera. Supra 6, *natae sunt illis singulae stolae* et cetera. *In his.* Hic utitur descriptione in speciali. Describit autem resurrectionem primam quantum ad gloriam animarum in patria dupliciter. Primo quantum ad absentiam mali. *In his*: quasi dicat: vere beatus est, quia in his, qui scilicet partem habent in resurrectione prima per primae stolae perceptionem. *Secunda mors*, scilicet mors Gehennae *non habet potestatem*, scilicet ut absorbeat eum. Prima mors est culpae, et est in anima. Psal. *illumina oculos meos ne unquam obdormiam in morte.* Secunda est Gehennae, quae sequitur ex prima; et est simul in corpore et anima, ut dicit Glossa. Supra 2, *qui vicerit non laedetur a morte* secunda. Secunda quantum ad praesentiam boni, quod tangitur duplex: scilicet dignitas sacerdotalis, in Dei honorificatione. Item dignitas regalis in honoris participatione. *Et regnabunt.* Dicit igitur: *sed erunt sacerdotes Dei*, scilicet patris. *Et Christi ejus*, idest filii, qui est Christus patris; quia ab eo secundum humanitatem unctus, et quia singulariter ab eo dilectus. Quasi dicat: laudes aeternas dabunt divinitati et humanitati. Psal. *in saecula saeculorum laudabunt te. Et regnabunt*, in aeternis honoribus. *Cum illo*, scilicet cum patre et filio incarnato. Idem intelligendum est de spiritu sancto, quia ei erunt conjuncti. *Mille annis*, idest per universum tempus a passione Christi usque ad finem mundi. Post enim regnabunt, non tantum anima, sed anima simul et corpore. *Et cum consummati.* Hic ostenditur Diaboli damnatio facienda per Christum in adventu secundo. Primo autem ostenditur meritum supplicii. Secundo ipsum supplicium Diaboli, *et descendet.* Tertio ostenditur forma judicii in quo scilicet damnabitur, *et vidi thronum.* Circa primum notandum quod ita damnabitur Diabolus, quia abutetur potestate sibi a Deo permissa sub Antichristo, praeter illa peccata quibus prius Deum offendit. Primo ergo ostenditur laxatio diabolicae potestatis. Secundo abusus potestatis laxatae, *et exibit.* Ubi ostenditur abusus potestatis, primo quantum ad seductionem malorum. Secundo quantum ad impugnationem bonorum, *et congregabit.* Ubi primo tangitur aggregatio adjutorum. Secundo malitia congregatorum, *et ascenderunt.* Tum in generali, tum in speciali, cum sequitur: *et circuierunt.* Dicit igitur: *et cum consummati*: quasi dicat: ita ligavit dominus Diabolum, donec consummentur mille anni, sicut dictum est supra post principium capituli. *Et cum consummati fuerint mille anni*, idest tempus a passione Christi usque ad adventum Antichristi. *Solvetur Satanas*, idest laxabitur ei potestas: solvetur inquam, *de carcere suo*, idest de cordibus reproborum in quibus ligatus est quasi in carcere, ne ab eis et per eos irrumpat ad nocendum quantum vellet. Unde Gregorius in Gregoriano: *tempore Antichristi de iniquorum cordibus nunc occulte saevientibus* *eductus procedet; et tunc accepta potestate contra Ecclesiam, in vim apertae persequutionis erumpet. Et*, solutus, *exibit*, scilicet in apertam et crudelem persequutionem. *Et seducet*, idest seorsum ducendo a Christo decipiet. *Gentes*, gentiliter et impie viventes. *Quae sunt super quatuor angulos terrae*, idest in quatuor partibus mundi: et nominat has gentes, *Gog et Magog.* De hujusmodi Ezech. 38, *fili hominis* et cetera. De his sunt opiniones diversae. Dicunt enim quidam Judaei, quod sunt quaedam gentes quae habitant in oriente, quae in fine saeculi venient ut expugnent Jerusalem, sed vincentur a suo Messia, et tunc aedificabunt Jerusalem auream civitatem, juxta illud Tob. 13, *portae Jerusalem ex sapphiro* et cetera. Alii dicunt has gentes esse aquilonares et quod Alexander inclusit eas in montibus Macedoniae, et tunc exibunt et per eas Antichristus procedet ad alias superandas. Sed quicquid de hac secunda opinione sit, ad minus in hoc loco non videtur agi de Gog et Magog sub intellectu gentium specialium, sed generaliter per hoc signatur universitas malorum qui adjutores erunt Antichristi ad persequutionem fidelium. Additur enim, quae sunt super quatuor angulos terrae. Unde dicit beatus Augustinus 20 de civitate Dei: *gentes istae quas appellat Joannes Gog et Magog, non sic sunt accipiendae, tamquam sint aliquae in aliqua parte terrarum barbari constituti: toto namque terrarum orbe significati sunt isti esse cum dictum est, quae sunt in quatuor angulis terrae.* Nota igitur quod Gog interpretatur tectum: Magog de tecto: quasi dicat: seducet omnes impios quos poterit, in quibus nunc quasi in tecto latet ipse Diabolus, unde nunc sunt tectum Diaboli: sed tunc erumpet quasi de tecto, idest de occulto suae malitiae in apertam persequutionem. Unde Augustinus exponens haec verba in eodem ait: *tectum gentes sunt, quia in eis nunc quodam modo tegitur inimicus antiquus, et de tecto ipsae erunt, quando in apertum odium de operto eruptae sunt. Et congregabit eos*, scilicet impios. Glossa, *non localiter sed mente*; quia scilicet faciet eos unanimes ad persequendum fideles. Unde sequitur: *in praelium*, scilicet contra fideles, per persuasiones, comminationes, promissa, dona, flagella et aliis modis. *Quorum*, scilicet malorum. *Numerus est sicut arena maris*, idest ita innumerabiles et steriles. Supra 16, *procedunt ad reges* et cetera. *Et ascenderunt*, idest ascendent, hoc est per superbiam elevabunt se. *Super latitudinem terrae*, idest omni orbe exercebunt malitiam suam. Joel 1, *et gens ascendet super terram meam fortis et innumerabilis. Et circuierunt*, idest circuibunt. Per hoc notatur quod intus non intrabunt per effectum malitiae, quia nunquam omnino Ecclesia dejicietur. Iste circuitus erit diligens perstructio et conatus ad pervertendum fideles ad instar capitis sui. De quo 1 Petr. 5, *circuit quaerens quem devoret. Castra sanctorum*, idest justos semper ad resistendum vitiis paratos: unde de Ecclesia dicitur Cant. 3, *terribilis ut castrorum acies ordinata. Et civitatem*, idest Ecclesiam: quam vocat civitatem, propter unitatem justorum ad resistendum, secundum Glossam. Gregorius: *omnis pugna unanimiter aggressa victoriam parit. Dilectam*, scilicet a Deo. Hoc dicit ad consolationem justorum quos nutrit et protegit, quia diligit eos. Prov. 8, *ego diligentes me diligo.* Et sic describit justos persecutionem sustinentes tempore Antichristi, quantum ad tria: scilicet quantum ad pugnae strenuitatem, quantum ad strenuitatis unanimitatem, quantum ad divinam charitatem. *Et descendit.* Hic ostenditur supplicium Diaboli cum quo mali damnabuntur et Antichristus, et ejus pseudo apostoli. Primo ergo ostenditur damnatio impiorum. Secundo damnatio Diaboli seductoris eorum, *et Diabolus.* Tertio ostenditur associatio Antichristi et pseudo apostolorum, *ubi est bestia.* Dicit igitur: *et descendit*, idest descendet. *Ignis*, scilicet gehennalis. *De caelo*, idest a sublimitate divinae justitiae et potentiae: quasi dicat: Deus ex sua justitia altissima inferet eis poenam ignis aeterni. Per hoc autem quod dicitur, descendit, intelligitur pondus opprimens. Non enim intelligitur descensus localis. *Et devoravit*, idest devorabit eos, idest ubique occupabit et exuret. Job 20, *devorabit eum ignis* et cetera. *Et Diabolus qui seducebat eos missus est*, idest mittetur, scilicet in die judicii. *In stagnum ignis et sulphuris*, idest in abundantiam ardoris et foetoris eum submergentem. Ezechiel. 38, *ignem et* sulphur pluam super eum et super exercitum ejus. *Ubi*, idest in quo stagno. *Et bestia*, idest Antichristus. *Et pseudo prophetae*, idest pseudo ejus apostoli. *Cruciabuntur die ac nocte*, idest continue. *In saecula*, consequutiva. *Saeculorum*, hoc est in aeternum. Supra 14, *nec habent requiem die ac nocte* et cetera. Ubi de hoc dictum est. Nota etiam Glossam. *Respectu gloriae* et cetera. *Et vidi thronum.* Hic ostenditur forma judicii: quasi dicat: sic judicabunt homines et Daemones, secundum opera sua, ita quod quilibet cognoscet merita sua. Primo autem tangit quaedam quae erunt circa judicium; et hoc sive ante, sive post. Secundo ostendit ipsum judicium, *et judicati sunt.* Tertio judicii exequutionem sive effectum, *et Infernus et mors missi.* In prima parte, primo tangit judiciariam potestatem perfectorum. Secundo immutationem electorum, *a cujus conspectu.* Tertio praesentiam judicandorum, *et vidi mortuos.* Quarto manifestationem meritorum, *et libri.* Dicit igitur: *et vidi thronum*, idest Ecclesiam, quae est thronus Dei, quia sedet et quiescit in ea, et in ea quantum ad perfectos sedebit judicans mundum in judicio. *Magnum*, dignitate. 3 Reg. 10, *fecit Salomon thronum de ebore grandem.* Vel, *magnum* multitudine fidelium. *Candidum*, sinceritate, vel candidum immortalitate. Et vidi *sedentem super eum*, idest Christum qui in die judicii sedebit in viris perfectis et per eos judicabit et faciet destructionem praemissam. 1 Corinth. 6, *an nescitis quoniam sancti de hoc mundo judicabunt? A cujus conspectu*, idest praesentia, qua tunc omnia conspiciet ad disponendum. *Fugit*, idest fugiet, quantum ad priorem statum terrae quam calcamus. *Caelum*, idest aer in quo respiramus, Matth. 24, *caelum et terra transibunt* et cetera. *Et locus non est inventus*, idest non invenietur. *Ab eis*, scilicet terra et caelo, videlicet quantum ad priorem speciem: quasi dicat: non remanebunt in statu vetustatis et deformitatis ut prius. Psalm. *mutabit eos et mutabuntur. Et vidi mortuos*, morte naturae. Et sic intelligitur de bonis, tamen imperfectis, propter illud quod sequitur: et de magnis. Vel *mortuos.* Glossa *malos. Magnos*, olim secundum fortunam et potestatem saeculi. *Et pusillos*, divitiis et potestate. *Stantes*, idest corporaliter praesentes in corporibus resumptis. *In conspectu throni*, idest in conspectu perfectorum, qui tunc conspicient merita singulorum; qui erunt thronus Dei, quia Christus sedebit in eis, idest per eos judicabit, quia eos faciet judices. Sap. 3, *judicabunt nationes* et cetera. *Et libri*, scilicet conscientiarum. *Aperti sunt*, idest aperti erunt: quilibet enim in conscientia sua, quasi in libro aperto cognoscet bona sua vel mala. Daniel. 7, *judicium sedit et libri aperti sunt. Et alius liber*, scilicet Christus, in quo sicut in libro legent justi se recte fecisse, famulando ei quem tam excelsum videbunt potestate; et mali se male fecisse, cum eum sibi iratum et tam potentem aspicient. *Apertus est*, idest potens et magnus apparebit. *Qui est vitae*, quia dat vitam suis. Vel *libri aperti sunt*, idest divina praecepta manifesta erunt, quae modo multi nolunt cognoscere: tunc enim cognoscent quantae virtutis et auctoritatis sint divina praecepta, et scient se propter eorum contemptum condemnandos. *Et alius liber*, scilicet praescientiae: in qua qui videt omnia videt quasi in libro. *Apertus est*, idest tunc erit apertus cum nunc sit clausus, quia mali scient se non esse praedestinatos ad vitam, boni vero scient se praedestinatos fuisse. *Qui est vitae*, quia in hoc libro vivunt omnium rerum rationes. Joan. 1, *quod factum est in ipso vita erat.* Vel quia in libro praescientiae electi sunt praeordinati ad vitam. *Et judicati*, hic ostendit ipsum judicium. Et primo per comparationem ad Scripturam praemissorum librorum. Secundo per comparationem ad integritatem ipsorum judicandorum, quia in corpore et anima judicabuntur quantumcumque corpora fuerint dispersa et dilacerata, vel a mari, vel ab alio elemento absorpta. *Et dedit mare.* Ubi primo ostendit divinam potestatem in hominis reformatione; quoniam adhuc unietur anima corpori, ubicumque utrumque fuerit. Secundo judicii aequitatem in justa retributione, *et judicatum est.* Dicit igitur: *et judicati sunt*, idest judicabuntur a Christo et a viris perfectis. *Mortui, morte culpae*, secundum Glossam, *ex his*, scilicet peccatis. *Quae scripta erant in libris*, scilicet conscientiarum, vel praeceptorum, in quibus legent sua peccata, hoc est scripta erunt. Judicabuntur inquam, *secundum opera ipsorum*: quasi dicat: illud judicium erit secundum magis et minus, secundum quod magis vel minus peccaverunt. Supra 2, *dabo unicuique vestrum secundum opera sua. Et dedit mare*, idest dabit. *Mortuos suos*, idest corpora mortuorum quae quandoque detinuit: quasi dicat: illi qui mortui sunt in mari, resurgent cum corporibus suis. De his autem minus videtur: unde per locum a minori omnes alii resurgent. Hoc autem dicit ut ostendat, quod omnia corpora mortuorum hominum resurgent quantumcumque videantur absorpta. Nota Glossam, *vult aperte* et cetera. *Qui in eo erant*, scilicet submersi vel projecti quantum ad corpora. Et dicuntur hic mortui, tam boni quam mali in mari submersi. Deinde loquitur de animabus, quia homo ex anima et corpore constituetur et reformabitur in resurrectione. *Et mors*, idest Diabolus qui causa est mortis, tam spiritualis quam corporalis. Sap. 2, *invidia Diaboli mors* et cetera. *Et Infernus*, scilicet locus infernalis. *Dederunt*, idest dabunt. *Mortuos suos*, scilicet animas mortuorum morte naturae quos detinent. *Qui in ipsis erant*, ante resurrectionem. Diabolus enim detinet animas reproborum in Inferno; et ita Diabolus tenet eas simul et Infernus. Et bene jungit haec duo, quia qui subjicitur Diabolo per culpam incidit in infernalem poenam: quasi dicat: etiam animae reproborum redibunt ad sua corpora, nec eas retinere poterit ab unione Diabolus nec Infernus: multo magis autem constat de animabus sanctis. Reformati autem per resurrectionem judicabuntur secundum merita sua: unde sequitur: *et judicatum est*, idest judicabitur. *De singulis*, scilicet bonis et malis, sine acceptione personae secundum opera ipsorum. Psalm. *tu reddes unicuique secundum opera sua. Et Infernus.* Hic ostendit judicii exequutionem, vel effectum: quia sicut judicatum erit per Christum et per sanctos, sic implebitur. Mittet enim Deus reprobos tam Daemones quam homines in Infernum. *Et Infernus*, idest Daemones quibus gravissima poena est in Inferno *et mors*, idest Diabolus qui est causa mortis. *Missi sunt*, idest mittentur divina virtute cui resisti non potest. *In stagnum*, idest in abundantissimam et profundissimam poenam. *Ignis.* Gregorius in Gregoriano: *apostatam spiritum a conspectu districti judicis ad aeterna supplicia rapiet tempestas pavenda de qua scriptum est, in circuitu tempestas valida.* Deinde describit illam poenam ut timeatur. *Haec est secunda mors*, de qua supra eodem. *In his secunda mors* etc.: quasi dicat: cavete a morte prima, ut evitetis secundam. Deinde loquitur de hominibus reprobis. *Et qui non inventus est*, in extremo judicio. *Scriptus in libro vitae*, quantum ad paginam praedestinationis: unde Glossa, *idest ad vitam praedestinatus. Missus est*, idest mittetur. *In stagnum ignis*, ministerio Angelorum. Matth. 13, *exibunt Angeli.* Sic ergo per Infernum intelliguntur Daemones, per mortem Diabolus, per eos qui non sunt scripti in libro vitae, reprobi homines. Aliter per Infernum, secundum Glossam, signantur homines reprobi; quia sunt profundi in vitiis, et quia debetur eis Infernus: per mortem Diabolus ut prius. Deinde ut magis terreat, dat quasi regulam, qui damnabuntur: scilicet illi qui non sunt praedestinati ad vitam. Unde subditur, *et qui non est inventus* et cetera. Terminatur autem hic visio sexta.

Caput 21

[91225] Super Apocalypsim «Vox», cap. 21 *Et vidi caelum novum et terram novam* et cetera. Terminatis sex visionibus supradictis, hic incipit septima et ultima visio; in qua specialiter agitur de elementorum innovatione, et de justorum glorificatione. Unde sicut in visione sexta, sub nomine Babylonis subversae, descripta est impiorum destructio; in hac visione septima describitur consequenter sub nomine sanctae civitatis Jerusalem bonorum glorificatio. Unde siquis visionis hujus seriem diligenter attenderet, cor suum ad tantae gloriae desiderium excitaret; et tam gloriosae civitatis habitator fieri, votis omnibus exoptaret. Praesens autem visio partes duas continet principales. In prima quidem insinuatur elementorum innovatio. In secunda justorum glorificatio, ibi, *et vidi civitatem sanctam.* Pars illa secunda in duas partes dividitur. Primo enim describuntur ea, quae ad civitatis sanctae Jerusalem, per quam justorum gloriosa collectio designatur, spectant enim maxime quantum ad esse. In secunda vero describuntur ea quae spectant ad ipsam quantum ad bene esse, ibi, *et ostendit mihi fluvium* et cetera. Circa partem primam primo describitur civitas supradicta in generali. Secundo in speciali, ibi, *et habebat murum magnum.* Pars autem prima duas habet partes. Primo enim agitur de ejus glorificatione, quantum ad omne bonum. Secundo de ipsius ostensione, sub nomine sponsae facta Joanni per Angelum, ibi, *et venit unus de his Angelis.* Circa partem primam in dictae glorificationis manifestatione, triplex adducitur testimonium. Primum quidem testimonium Joannis. Secundo sanctorum patrum, testamenti novi et veteris, ibi, *et audivi vocem magnam.* Tertio testimonium Dei omnipotentis, ibi, *et dixit qui sedebat in throno.* Dicit igitur primo, *et vidi caelum novum*, hoc est aerem innovatum, sicut dicit Glossa, *et terram novam*, hoc est ab omni corruptione et foeditate purgatam. 2 Petri ultimo: *caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent*, et Isaiae 62, *ecce enim ego creo caelos novos et terram novam.* Sequitur deinde, *primum enim caelum et prima terra abiit, et mare jam non est.* Tangitur enim hic trium elementorum innovatio: aeris; cum dicit, *primum enim caelum*, hoc est aer, quantum ad primum statum, recessit, *et prima terra*, similiter, *et mare jam non esse* dicitur, quantum ad rationem corruptionis. Sed modo potest hic quaeri, cum fiat in hoc loco mentio de tribus elementis, aqua videlicet, terra et aere; quare non fit mentio de quarto elemento, de igne videlicet? Quaeritur etiam de hoc quod dicit, *et mare jam non est*: quia per hoc videtur quod aqua prorsus annihiletur, et quantum ad substantiam, et etiam quantum ad qualitates, cum non esse, removeat rei essentiam. Quaeritur tertio, utrum mundus debeat innovari? Et videtur quod non: quoniam

factus est ad obsequium hominis et propter hominem: sed post glorificationem, non indigebit homo elementorum obsequio: ergo non erit necesse innovari. Respondeo. Ad primum dicendum est, quod non fit de igne mentio in hoc loco, cum parva aut nulla corruptione foedatus sit, et illius virtute elementa cetera in conflagratione ultima debeant emendari, quoniam ipse maxime activus est, minime habens de materia, maxime vero de specie. Ad secundum dicendum est, quod aqua non intelligitur virtute ardoris illius consumi penitus, per hoc quod dicit, *mare jam non est*: nec fit ibi negatio ratione substantiae, sed ratione corruptibilis qualitatis. Unde per hoc subtiliter intuenti datur intelligi, quod purgabitur a corruptione omnimoda, et foeditate, et salsa amaritudine. Ad tertium respondendum, quod mundus innovabitur, non ut homini serviat, sed ut homo renovatori ejus propter hoc gratias aeternaliter agat; quoniam mundum praemiari propter hominem, non est aliud quam hominem praemiari in illo. Et sic patet solutio ad illud quod objiciebatur. *Et vidi* et cetera. Hic consequenter agitur de justorum glorificatione describens ipsam, ut dictum est, sub typo civitatis sanctae Jerusalem. Et congrue primo ponit beatus Joannes innovationem elementorum, deinde subjungit glorificationem justorum; ut videlicet de mundanis ascendamus ad caelestia et de visibilibus pertingamus ad invisibilia contemplanda. Dicit igitur, *et vidi civitatem sanctam*, vidi, videlicet per spiritualem intelligentiam, *civitatem*, hoc est universam justorum collectionem ab omni corruptione culpae et miseriae, *descendentem de caelo.* Dicitur enim de caelo descendere; quia quod habuit boni in tempore praesentis vitae, et quod feliciter vivit in aeternitate, totum cognoscit se a Deo habere. *Vidi inquam, civitatem, a Deo paratam, sicut sponsam ornatam viro suo*: quoniam sicut sponsa praeparatur ad thronum viri, Missis sibi a viro muneribus: sic praeparatur Ecclesia ad Christi caelestem copulam, datis sibi ab ipso donis caelestibus et operibus bonis. De hujusmodi civitate habetur supra 3, *scribam super eam nomen Dei mei, et nomen civitatis novae Jerusalem, quae descendit de caelo a Deo meo.* Et de ipsius gloria habetur in Psal. ubi dicitur, *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.* Vel aliter potest exponi sic, *vidi civitatem*, hoc est sanctorum omnium collectionem, ut supra dictum est, quae civitas dicitur per participationem divinae potestatis. Civitas enim dicit fortitudinem et potentiam. *Sanctam*, per participationem summae bonitatis. *Jerusalem*, quae pacis visio dicitur, per participationem aeternae veritatis. Novam, quia mundatam ab omni corruptela et miseria. *Descendentem de caelo*, per fluxum a causa prima. *A Deo paratam* per gratiam. *Ornatam viro suo*, per gloriam. *Sicut sponsam*, quia Christo conjunctam inseparabiliter, et sine fine. Hujusmodi vero desponsatio, quae est inter Christum et Ecclesiam, inchoatur Baptismate, ratificatur in operibus justitiae, consummatur in adoptione gloriae. Oseae 2, *sponsabo te mihi in sempiternum, et sponsabo te mihi in judicio et justitia, et in misericordia.* In his etiam verbis supradictis possunt septem dotes intelligi, quibus post resurrectionem gaudebunt justi. Tres videlicet animae: dilectio, tentio sive comprehensio, visio: et quatuor corporis: videlicet impassibilitas, agilitas, subtilitas, claritas. Per *civitatem* intelligitur dilectio plena, quoniam civitas dicitur civium unitas, quae fit per dilectionem maxime. Per hoc quod dicit *sanctam*, notatur perfecta tentio sive comprehensio. Sanctus enim idem est quod firmus: beati vero firmiter adhaerent Deo per comprehensionem. Per *Jerusalem* notatur visio, quia Jerusalem visio pacis interpretatur. Per hoc quod dicit *novam*, insinuatur impassibilitas; quia per amotionem vetustae corruptionis et passibilitatis, fient impassibiles et novitatem habentes. Per hoc autem quod dicit, *descendentem de caelo*, plane notatur agilitas:

sed per hoc quod subdit, *a Deo paratam*, datur intelligi subtilitas: quia sicut res grossitudinem habens parari dicitur cum subtiliatur, sic corpus a Deo specialiter praeparabitur faciendo ipsum valde subtile, et quasi spirituale. Per illud autem quod subjungit, *sicut sponsam ornatam viro suo*, claritas demonstratur: quia sicut ornamentum reddit pulchrius corpus; sic claritas reddet corpus glorificatum formosius. Sic igitur per haec verba, septem dotes, ut patet, demonstrantur. De prima, dilectione videlicet plena, habetur Isaiae 31, *dixit dominus cujus ignis est in Sion et caminus est in Jerusalem.* De secunda, scilicet de comprehensione perfecta, habetur ad Philipp. 3, *sequor autem si quo modo comprehendam, in quo et comprehensus sum a Christo Jesu.* De tertia, hoc est de visione manifesta, dicitur 1 Corinth. 3, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* De quatuor aliis quae spectant ad corpus dicit apostolus 1 ad Corinth. 15, *seminatur in corruptione, surget in incorruptione*: in quo notatur impassibilitas. *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria*: in quo ostenditur claritas. *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*: in quo denotatur agilitas. *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*: in quo insinuatur subtilitas. *Et audivi vocem magnam.* Hic consequenter introducitur sanctorum patrum testificatio. Et ostenduntur duo, de quibus adducitur eorum testimonium; quae spectant specialiter ad beatitudinem sanctorum. Primum est jucunditas aeternae gloriae. Secundum est amotio omnis poenae, ibi, *et absterget Deus omnem lacrymam.* Circa primum partem ostenditur gloriae jucunditas, *et ipse Deus* et cetera. Dicit igitur, *et audivi vocem*, hoc est Annunciationem sive promissionem, *magnam*, quia de secretis et magnis rebus loquitur, *de throno, dicentem*, per thronum enim sancti patres, qui rectores sunt aliorum, et in quibus Deus praesidendo regnat, intelliguntur. De quo throno vox exire dicitur; quia promissio boni caelestis, sive Annunciatio de sanctis patribus, usque ad nos venit. De hujusmodi throno dicitur supra 5, *vidi in dextera sedentis supra thronum librum scriptum intus et foris*: et in Psal.: *et thronus ejus, sicut sol in conspectu meo, et sicut luna perfecta in diebus suis lucet. Audivi* inquam, *vocem dicentem, ecce tabernaculum Dei cum hominibus*, hoc est humanitas Christi praesens est beatis in patria. Tabernaculum quippe Dei cum hominibus erit, quando se nobis, et nos sibi quantum ad humanitatem sociabit. Psal. *in sole posuit tabernaculum suum*: et supra 15, *apertum est templum tabernaculi in caelo.* Et quoniam illa cohabitatio non erit transitoria, sed aeterna; ideo recte subdit, *et habitabit cum eis*, idest aeternaliter in eorum societate manebit. Zach. 2, *lauda et laetare filia Sion; quia ecce ego venio et habitabo in medio tui, dicit dominus.* Hujus autem societatis vinculum manifestat adhuc cum subditur, *et ipsi populus ejus erunt*, laudem ejus unanimiter concinendo. Psal. *nos autem populus ejus, et oves pascuae ejus. Et ipse Deus erit cum eis eorum Deus.* Per hoc innuitur jucunditas gloriae quam habebunt ex praesentia divinitatis, quoniam divinitas se eis associabit, et eos sibi. Ezechiel. 33, *et scient quia ergo dominus eorum Deus cum eis, et ipsi populus meus, domus Israel, ait dominus Deus.* Sed objicitur de hoc quod dicit: *et ipse Deus erit cum eis*: quoniam ipse Deus nunc est cum suis in hoc mundo. Matth. ultimo: *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Quomodo ergo dicit, *ipse Deus erit cum eis?* Cum etiam modo sit cum eis in hac vita. Respondeo: licet Deus modo sit cum suis, nequaquam cum eis esse videtur; quia quamdiu in hac mortalitate vivunt, eum manifeste non conspiciunt; sed tunc vere cum eis esse apparebit, quando se glorificatis illis revelata facie manifestabit. Ad illud Matth. respondeo, quod Christus promisit se esse cum ipsis omnibus diebus, eis auxilium et protectionem assidue impendendo, non autem se eis manifestando. *Et absterget Deus omnem lacrymam.* Hic consequenter ostenditur amotio omnis temporalis poenae seu miseriae. Et primo ostenditur in generali. Secundo in speciali, ibi, *et mors non erit ultra.* Dicit igitur. *Et absterget Deus omnem lacrymam.* Hoc est, omnem miseriam, seu poenam, propter quam oritur omnis lacryma. Supra 7, *et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum*, hoc est sanctorum; quia carebunt penitus in patria omni miseria seu poena. Augustinus, ultimo Lib. de civitate Dei: *quanta erit illa felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum. O quam dulcia sunt ista, et animum vehementer, si tamen illis intendat, ad se trahentia. Erubescere debet ergo fidelis quilibet, si in temporalibus appetat delectari, qui sibi tanta ac talia bona credit reservari.* Sequitur. *Et mors ultra non erit*, omnis mali amotio in speciali. Unde quadruplex malum poenae hic tangitur, ut patet. Quoniam omnis poena temporalis, aut provenit dum anima separatur a corpore, aut dum est conjuncta corpori. Si primo modo, sic est mors: si secundo modo; hoc est dupliciter. Quoniam aut latet interius, et sic est dolor: aut apparet exterius; et hoc duobus modis: aut in verbo aut in signo. Si primo modo, sic est clamor; si secundo, sic est luctus. Dicit igitur, *et mors ultra non erit*, quia nulla erit animae et corporis separatio. Augustinus de civitate Dei 20 Lib.: *corpora ad incorruptionem atque immortalitatem, novissime nomina ex veteri corruptione atque mortalitate transibunt. Neque luctus*, supple erit ultra. *Neque clamor*, quoniam nulla erit ibi inquietatio. Isaiae 65, *exultabo in Jerusalem et gaudebo in populo meo, et non audietur in eo ultra vox fletus et vox clamoris. Neque dolor erit ultra*: quoniam omne gaudium erit in cordibus sanctorum. Isaiae 51, *gaudium et laetitiam tenebunt, fugiet dolor et gemitus.* Et subditur: *quia prima abierunt*, hoc est, ista jam praedicta, quoniam peccato destructo ex quo proveniunt, penitus non erunt. Nota quod triplices sunt lacrymae Deo acceptabiles et gratae. Videlicet lacrymae compunctionis. Psalm. *laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrymis meis stratum meum rigabo.* Sunt lacrymae compassionis. Unde Jeremiae 9, *quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum; et plorabo die ac nocte interfectos filiae populi mei?* Sunt nihilominus lacrymae devotionis. De quibus in Psal. *fuerunt lacrymae meae panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie, ubi est Deus tuus? Haec recordatus sum et effudi in me animam meam.* Primae lacrymae sunt respectu sui. Secundae respectu proximi. Tertiae, respectu Dei. *Et dixit qui sedebat in throno.* Hic consequenter subditur attestatio divina de praedicta mundi innovatione, et sanctorum glorificatione. Et tanguntur tria specialiter in hac parte. Primo enim allicit auditorem, quantum ad vim rationabilem per veritatis expressionem. Secundo quantum ad vim concupiscibilem, per bonorum caelestium promissionem, ibi, *ego sitienti dabo* et cetera. Tertio quantum ad irascibilem, per damnationis malorum ostensionem, ibi, *timidis autem.* Circa primam partem tria facit. Primo veritatem de innovatione specialiter insinuat. Secundo ad credulitatem ostensae veritatis auditorem excitat, ibi, *et dixit mihi, scribe.* Tertio ad majorem certitudinem, veritatem ostensam confirmat, ibi, *et dixit mihi, factum est.* Dicit igitur: *et dixit qui sedebat in throno.* Hoc est Deus qui regnat et quiescit in sanctis. Supra 7, *qui sedet in throno habitat super illos.* Quid etiam dixerit, hoc est protestatus fuerit, declarat cum subdit, *ecce nova facio omnia*, videlicet supra dicta, de quibus dictum est superius hoc eodem capitulo. Vidi caelum novum et terram novam. Isaiae 43, *ecce ego facio nova, et nunc orientur.* Deinde excitat auditorem ad dictorum credulitatem cum subjungit: *et dixit mihi: scribe.* Hoc est, in corde tuo repone quod dictum est, et etiam in scriptis redige ad aliorum utilitatem, ut qui viderint, legant, et legentes ad meliora proficiant. Supra 1, *scribe quae vidisti, et quae sunt, et quae fieri oportet post haec. Quia haec verba fidelissima sunt et vera*: quasi dicat: dignum est ut scribas, quoniam supra dicta verba fidelissima sunt, idest apta ut eis fides adhibeatur. Et vera, quoniam verissime complebuntur. Matth. 24, *caelum et terra transibunt verba autem mea non praeteribunt. Et dixit mihi, factum est.* Hoc est, completum est, quod complendum fuerat. Joannis 19, *consummatum est. Ego sum alpha et omega, principium et finis*: quasi dicat: certum est, quod ego faciam nova omnia sicut dixi; quoniam sicut omnia habent per me principium et originem: ita et per me habebunt consummationem. Unde Glossa: *innovationem facere potero; quia ego omnia creavi, et omnia in me consummabuntur.* Supra 1: *ego sum alpha et omega, principium et finis, dicit dominus Deus. Ego sitienti dabo* et cetera. Hic consequenter auditorem allicit, per bonorum caelestium promissionem. Et per hoc ostenditur divinum testimonium de bonorum glorificatione. Dicit ergo, *ego sitienti dabo*, hoc est desideranti. *De fonte aquae vivae gratis*, idest abundantiam aeternae beatitudinis. Isaiae 55, *omnes sitientes venite ad aquas.* Et supra 7, *agnus qui in medio throni est, reget illos, et deducet eos ad vitae fontes aquarum.* Dicuntur etiam aquae vivae, quia felicitas gloriae possessori suo tribuit jucunditatem interminabilis vitae. Joannes 4, *aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Dicit enim gratis se dare: quia nemo felicitatem aeternam promeretur nisi ei prius ad promerendam gratia divina detur. Et quoniam ad efficax desiderium aeternorum, sequitur perseverantia, idest subdit: *qui vicerit*, videlicet hostem antiquum, mundum et carnis vitium. *Possidebit haec*, hoc est pertinget ad bravium caeleste. Supra 3, *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo. Et ero illi Deus.* Quemadmodum expositum est supra. *Et ipse erit mihi in filium.* Galat. 3, *omnes enim vos filii Dei estis, per fidem in Christo Jesu.* O quam grandia sunt ista caelestium bonorum promissa. Exuperant omnem sensum, dulciora sunt super mel et favum. *Timidis autem.* Hic postmodum allicit audientem, per damnationis reproborum ostensionem, ne se vitiis et peccatis involvat, sed continue bonis operibus insistat, et ne mali sceleribus obvoluti ad caelestem gloriam pervenire credant, vel falsis orationibus quas plerumque fundunt, vel eleemosynis, quas aliquando Ecclesiae vel pauperibus tribuunt, nisi a se vitia penitus expellant. Et in hoc loco octo differentiae perversorum hominum numerantur; ut per hujusmodi numerum justis, qui octo beatitudinibus dicabuntur, ipsi prorsus alieni et exortes ostendantur. Et hujusmodi differentiarum numerus et sufficientia sic habetur. Quoniam perversitas in homine, aut est quantum ad actus interiores, aut quantum ad actus exteriores. Si quantum ad interiores, hoc dupliciter. Aut per ordinationem affectus respectu agendorum. Aut per ordinationem intellectus respectu credendorum. Si primo modo; sic sunt timidi: si secundo modo; sic sunt increduli. Perversitas quantum ad actus exteriores est triplex. Aut per inordinationem ad proximum. Aut ad se ipsum. Aut ad Deum. Si per inordinationem ad proximum; hoc potest esse duobus modis. Aut quia est contra salutem vitae nostrae. Aut contra salutem vitae gratiae. Si primo modo; sic sunt homicidae, sive hostes humanae naturae. Si secundo modo, sic sunt excommunicati, quia sunt hostes gratiae. Excommunicati dicuntur, quia extra communionem bonorum positi. Si sit perversitas per inordinationem ad seipsum; sic sunt fornicatores. Si per inordinationem ad Deum, hoc est tripliciter. Aut quia contra divinam bonitatem; et sic sunt venefici, idest malorum persuasores. Aut contra majestatem, et sic sunt idololatrae. Aut contra veritatem, et sic sunt mendaces. Dicit igitur: *timidis autem*, idest illi qui timore mundano ducti, veritatis opera dimittunt vel fidem acceptam relinquunt. *Pars erit in stagno ardenti igne et sulphure.* Job 6, *qui timent pruinam irruet super eos nix. Et incredulis*, qui bona futura minime credunt. Pars similiter erit et cetera. Hebr. 11, *sine fide impossibile est quemquam placere Deo. Execratis.* Hoc est excommunicatis, qui secundum ecclesiasticam consuetudinem manifeste pro suis sceleribus excommunicantur, *pars erit*, supple etc. 2 Cor. 6, *quae enim participatio justitiae cum iniquitate, aut quae societas lucis ad tenebras? Et homicidis*, qui vel voluntatis pravitate, vel sermonis persuasione, vel operis perpetratione hominem occidunt, pars erit et cetera. Exod. 23, *insontem et justum non occides. Et fornicatoribus*, qui carnis illecebris, vel hujusmodi delectationibus saeculi illicite se subjiciunt. Galat. 5, *manifesta sunt opera carnis: quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia* et cetera. *Et veneficis*, illis videlicet qui venenum malitiae verbo vel exemplo crudeliter infundunt. *Et idololatris*, qui relicto divinae majestatis cultu per idolatriam se Daemonibus subdunt. Infra ultimo, *foris canes et venefici, impudici et homicidae et idolis servientes. Et omnibus mendacibus*, qui scilicet relicta veritate proximum suum fraudulenter decipiunt. Psalm. *perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Istis igitur omnibus supradictis *pars erit in stagno ardenti igni et sulphure.* Et per hoc ostenditur duplex poena malorum. Ignis videlicet inextinguibilis et foetor intolerabilis. Psalm.: *ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum. Quod est mors secunda.* Morte secunda moriuntur damnati, quia primo mortui fuerunt morte culpae, sed secundo moriuntur morte Gehennae, unde in Psalm. *sicut oves in Inferno positi sunt, mors depascet eos. Et venit unus de septem Angelis.* Descripta superius sanctorum glorificatione, sub nomine civitatis sanctae, hic consequenter agitur de speciali ejus ostensione, facta beato Joanni Evangelistae. Et haec pars duplicem habet partem. Primo ponitur ostensionis ejus promissio. Secundo subditur ipsa ostensio, ibi, *et sustulit me in spiritu.* Circa primam partem, primo describitur persona promittens. Secundo ponitur promissio sequens, ibi, *et loquutus est mecum dicens.* Dicit igitur: *et venit unus ex septem Angelis*, idest unus ordo praedicatorum unanimis in fide et ministerio praedicationis. De istis septem Angelis habetur supra 15, *et exierunt septem Angeli habentes septem plagas de templo. Habentibus septem phialas.* Hoc est perfectam scientiam. *Plenas septem plagis novissimis*: continentes scilicet comminationes poenarum infernalium. *Et locutus est mecum: veni, ostendam tibi uxorem agni. Locutus est* inquam, mecum per internam inspirationem. *Veni*, scilicet per praeparatam intelligentiam. *Et ostendam tibi uxorem agni*, hoc est sanctam Ecclesiam. Simile habetur supra 17, *et venit unus de septem Angelis qui habebant septem phialas, et locutus est mecum dicens: veni ostendam tibi damnationem meretricis magnae.* Sed modo quaeri potest, cum beatus Joannes superius dixerit se vidisse uxorem agni, quomodo promisit Angelus se eam ostensurum ei? Respondeo, quod supra viderat magna de sanctorum glorificatione; sed adhuc majora valde visurus erat: quoniam multa alia gloriosa sacramenta illius societatis sanctorum: unde parva existimanda erant ea quae viderat respectu eorum quae visurus erat; et ideo dicit: *veni ostendam tibi sponsam uxorem agni*: quasi dicat: magna quidem sunt quae de futuro sanctorum statu vidisti; sed eleva et dilata mentem, quia de eodem statu ipsorum visurus es multa mirabilia quae non vidisti. Ipsa vero sancta mater Ecclesia et sponsa et uxor pariter dicitur: sponsa, quia caelesti sponso, Christo videlicet, spirituali dilectione copulatur. Joan. 3, *qui habet sponsam sponsus est.* Uxor dicitur: quia per Christi gratiam, ad multorum filiorum procreationem fecundatur. Isa. 49, *dices in corde tuo, quis genuit mihi istos? Et sustulit me in spiritu*, hoc est elevavit me multo sublimius quam fueram prius, *in montem magnum et altum*, quia magna erant et alta quae mihi ostensurus erat. Isa. 40, *super montem excelsum ascende tu, qui evangelizas Sion. Et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem*: ostendit scilicet excellentius quam prius videram. *Civitatem sanctam*, idest sanctorum gloriosam societatem fruentium aeterna pace. *Descendentem de caelo.* Hic ponitur civitatis ostensae descriptio. Et primo describitur quantum ad dignitatem. Secundo quantum ad pulchritudinem, ibi, *habentem claritatem*, et ibi primo ostenditur ipsius pulchritudo. Secundo pulchritudinis magnitudo, ibi: *lumen ejus simile.* Dicit igitur: *descendentem de caelo*: in quo insinuatur, quod quicquid habet boni sancta Ecclesia, cognoscit se accepisse a divina gratia. Simile habetur supra hoc eodem capitulo. *Vidi civitatem sanctam Jerusalem novam, descendentem de caelo a Deo. Habentem claritatem Dei*: quoniam non a se claritatem habebit quam in caelesti beatitudine possidebit, sed a Deo. Quemadmodum ferrum dum in igne mittitur, ab igne coloratur et ipsius speciem sumit, et a se non habet quod accipit: ita sancta mater Ecclesia claritatem habebit in patria aeternae divinitatis luminosis radiis illustrata. Tob. 13, *luce splendida fulgebis, et omnes finis terrae adorabunt te*: loquitur de civitate sancta Jerusalem. Hugo de sancto Victore: *aestimet qui potest quanta quamque jucunda concors ac indissolubilis erit creaturae humanae creatorisque unita conjunctio: ubi claritas quam creator habet per plenitudinem, creaturae dabitur per plenitudinis participationem.* Hujus claritatis magnitudinem exprimit, cum dicit: *lumen ejus simile lapidi pretioso.* Lapis quidem pretiosus Christus recte dicitur: quoniam indissolubilis immortalitate. De hujusmodi lapide habetur Daniel. 3, *abscissus est lapis de monte sine manibus.* Et in Psalm. *lapidem quem reprobaverunt aedificantes.* Est etiam pretiosus, quoniam virtutum pulchritudine et plenitudine decoratus. Psalm. *speciosus forma prae filiis hominum.* Lumen ergo supernae civitatis describitur esse simile lapidi pretioso, quia sanctorum universitas in futuro saeculo claritate divinitatis irradiata assimilabitur Christo. Unde 1 Joan. 3, *scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Sequitur: *tamquam lapidi jaspidi, sicut crystallum.* Jaspis enim viret, sed crystallum claret: unde Christus et crystallus dicitur et jaspis. Jaspis quoniam immarcescibili virore virtutum viruit: unde Isa. 11, *requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis; et replebit eum spiritus timoris domini.* Crystallus etiam dicitur, quoniam ex mortuis resurgens gloria immortalitatis clarus effulsit. Joan. 13, *nunc clarificatus est filius hominis, et Deus clarificatus est in eo.* Et parum post sequitur: *Deus clarificavit eum in semetipso, et continuo clarificabit eum.* Sanctae igitur civitatis lumen, simile erit lapidi pretioso, idest Christo, et tamquam lapidi jaspidi sicut crystallum, quoniam in caelesti patria cum Christo nitebit bono immarcescibilis aeternitatis et fulgebit dono indissolubilis immortalitatis. Sap. 3, *fulgebunt justi, et tamquam scintillae in arundineto discurrent. Et habebat murum magnum et altum.* Hic consequenter describit statum sanctae civitatis in speciali. Unde primo describit statum ejus quantum ad partes suas, et quantum ad se totam. Secundo manifestat nobilitatem ejus et gloriam, ibi, *et templum non vidi in ea.* Circa primum primo ponit partium civitatis solam descriptionem. Secundo ostendit partium et totius simul commensurationem, ibi, *et qui loquebatur* *mecum.* Tertio declarat eorum pretiositatem, ibi: *et erat structura muri ejus.* Circa partem primam, primo ponitur muri civitatis et portarum descriptio. Secundo insinuatur portarum tantum debita dispositio, ibi, *ab oriente portae tres.* Tertio ostenditur muri congrua situatio, ibi, *et murus civitatis.* Et ibi: primo ostendit beatus Joannes multiplex fundamentum. Secundo fundamenti ornatum, ibi, *et in ipsis duodecim nomina.* Dicit igitur primo: *et habebat murum magnum et altum.* Per murum convenienter Christus intelligitur, qui sanctam Jerusalem undique circumdat et protegit. De quo muro habetur Isa. 26, *urbs fortitudinis nostrae Sion, salvator ponetur in ea murus et antemurale.* Et Zachar. 2, *ego ero ei, ait dominus, murus ingens in circuitu, et in gloria ero in medio eis.* Iste etiam murus magnus et altus dicitur, quia Christus dominus magnus est per incomprehensibilitatem immensitatis et interminationem aeternitatis. Altus per exaltationem humanitatis et sublimitatem majestatis. Jerem. 32, *fortissimae et magnae potestatis dominus exercituum nomen ejus: magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu.* Sequitur: *habens portas duodecim.* Per portas apostoli sancti designantur, quia per eorum fidem et doctrinam sanctam civitatem intramus. Prov. 15, *jacebant mali ante bonos, et impii ante portas justorum. Et in portis anguli duodecim.* Per angulos minores quosque et meritis occultiores intelligimus: qui recte in portis esse dicuntur, quoniam in praedicatione et doctrina sanctorum apostolorum colliguntur. In figura hujusmodi potest intelligi quod in Exodo dicitur 26, *fecit sex tabulas et duas ansas per singulos angulos tabernaculi retro, quae junctae erant a deorsum usque sursum et in unam compaginem pariter ferebantur ita. Fecit ex utraque parte per angulos* et cetera. In muro igitur dicuntur esse portae duodecim, et in portis duodecim anguli, quoniam in praedicatione Christi collecti sunt duodecim apostoli, et in eorum praedicatione minores et meritis occultiores universi. Angulus enim occultationem significat; et duodenarius numerus universitatem figurat. Sed ut apostolos fidem gentis Israeliticae atque justitiam in sua praedicatione atque doctrina commendasse patenter ostendat, ideo subdit: *et nomina scripta quae sunt nomina duodecim tribuum filiorum Israel*: unde in portis, hoc est in sanctis apostolis, nomina duodecim tribuum Israel scripta dicuntur, quoniam eorum fides et merita per ipsos apostolos gloriosa fuisse in sacra pagina declarantur. Deinde sequitur: *ab oriente portae tres.* Per orientem justi qui fuerunt in principio mundi, intelliguntur. Per Aquilonem designantur illi ex gentilitate quondam a bono frigidi ad calorem fidei sunt conversi. Per Austrum Judaeos justos antiquos calentes in fide salvatoris convenienter intelligere possumus; per occasum illos qui in fine saeculi convertentur. *Ab oriente* igitur, *et ab Aquilone, et ab Austro, et ab occasu portae tres* esse in civitate congrue demonstrantur: quia quicumque ex praedictis gentibus salvantur, per sanctae Trinitatis fidem in quatuor mundi partibus apostolica praedicatione divulgatam justificantur. Aliunde vero nullus introitum habere potuit nec poterit, nisi videlicet per fidem sanctae Trinitatis. Hebr. 11, *sine fide autem impossibile est quemquam placere Deo.* Et quoniam salvator noster ex patriarchis originem traxit; ideo sequitur: *et murus civitatis habens fundamenta duodecim.* Murus quippe civitatis fundamenta duodecim habere dicitur, quia Christus ex genere patriarcharum carnem assumpsit. De hujusmodi fundamentis dicitur in Psalm. *fundamenta ejus in montibus sanctis* et cetera. Sequitur: *et in ipsis duodecim nomina duodecim apostolorum et agni.* Nomina vero duodecim tribuum in apostolis et nomina duodecim apostolorum in patriarchis duodecim scripta leguntur. Quoniam apostoli fidem patrum de redemptione generis humani completam praedicaverunt, et sancti patres per apostolos praedicandam fideliter crediderunt. De hujusmodi nominum scriptione habetur Luc. 10, ubi dicitur: *gaudete quod nomina vestra scripta sunt in caelis.* Et notandum quod nomen agni in fundamentis, hoc est in patriarchis, et non in portis, idest in apostolis legitur esse scriptum: quoniam ipsis manifeste fuit exhibitum: sed antiquis patribus qui diu expectaverant, erat exhibendum. *Et qui loquebatur mecum* et cetera. Posita superius partium civitatis tantum descriptione, hic consequenter agitur de partium et totius simul commensuratione. Et primo describit mensurantem, et etiam mensuram. Secundo declarat civitatis figuram, ibi, *et civitas in quadro posita.* Tertio ostendit mensurationem ab Angelo factam, *et mensus est civitatem.* Dicit igitur: *et qui loquebatur mecum*, scilicet Angelus: de quo supra hoc eodem capitulo, *et venit unus de septem Angelis*, habentibus septem phialas plenas septem plagis novissimis, et locutus est mecum. Superius vidit civitatem munitam et ornatam: hic edocetur ut attendat quod alii ab aliis in sancta civitate meritis differunt. Et diligenter considerandum est quod multa quae in descriptione sanctae civitatis ponuntur, magis ad sanctorum praesentia merita, quam ad futura praemia spectare dignoscuntur; licet intentio beati Joannis sit supernae Jerusalem statum describere. Quaedam tamen magnifica de meritis ipsius studet intimare. Unde per Angelum qui cum beato Joanne loquebatur, coetus sanctorum doctorum, sive praedicatorum intelligitur, sicut supradictum est. *Et habebat mensuram arundineam.* Per mensuram meritorum differentia designatur. Ezechiel. 11, *calamus mensurae in manu ejus.* Per arundinem auream intelligitur sacra Scriptura; quae convenienter arundo dicitur, propter sonum praedicationis. Psalm. *in omnem terram exivit sonus eorum.* Et dicitur *aurea*, propter fulgorem divinae cognitionis qui inquam fulgor illustrat corda fidelium. Psalm. *declaratio sermonum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis.* Angelus ergo arundinem habebat auream, hoc est sacram Scripturam compositam et fulgidam ad erudiendam plebem dominicam. Isaiae 30, *erunt aures tuae audientes vocem post tergum monentis: haec est via; ambulate in ea.* Habebat inquam, arundinem auream, *ut metiretur civitatem et portas ejus et murum.* Per civitatem quae non exprimitur nomine speciali, plebs inferior intelligitur. Portae quidem, ut superius dictum est, dicuntur apostoli, per quorum doctrinam alii ingrediuntur ad unitatem fidei: per murum Christus intelligitur, qui undique suos munit et totaliter defendit. Angelus ergo metiri dicitur civitatem, quia sagacitas sanctorum praedicatorum secundum capacitatem audientium temperat praedicationis stilum. Unde 1 Corinth. 3, *tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi non escam.* Et secundo capite dicitur ibidem: *sapientiam loquimur inter perfectos.* Portas etiam metitur dum doctrinam apostolicam introitum esse caelestis evidenter protestatur. Proverbiorum 8, *doctrinam magis quam aurum eligite.* Metitur etiam murum, hoc est Christum, scilicet dum ipsum praedicat esse Deum et hominem verum. *Et civitas in quadro est.* Hic ostenditur civitatis sanctae figuratio: unde in quadro dicitur esse sancta civitas, quoniam quatuor sunt ejus latera: scilicet fides, spes, caritas, et operatio. Unde dicit Hugo: *quantum quisque credit tantum sperat; quantum sperat, tantum diligit; quantum diligit tantum operatur.* In quadro igitur civitas posita est: quia robusta fide, longanimis spe, ampla caritate, efficax opere. Vel quadrum civitatis sunt quatuor principales virtutes in homine: prudentia scilicet, temperantia, fortitudo, justitia; quae aequales debent esse in homine, nec alia aliam debet excedere. *Longitudo ejus tanta est, quanta et latitudo*: quia quantum credit tantum amat; et in hoc ostenditur quadrationis expositio. *Et mensus est civitatem* *de arundine, per stadia duodecim millia.* Hic ostenditur mensuratio ab Angelo facta. Et primo ostenditur mensuratio civitatis totius. Secundo mensuratio murum illius, ibi, *et mensus est muros ejus.* Stadium est longitudo itineris in quo curritur ut bravium acquiratur. Unde 1 Corinthiorum 9, *nescitis quod hi qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium?* Duodenarius enim numerus, duodecim apostolorum doctrinam significat, et millenarius doctrinam figurat. Unde Angelus, idest coetus praedicatorum, de aurea arundine per stadia duodecim millia metitur; quia praedicatorum auctoritas etiam minores ad bravium supernae remunerationis currentes, apostolicam doctrinam perfecte secundum vires suas consummare attestatur. Sed quoniam superius de altitudine ejus nihil dixit, ideo longitudinem et altitudinem ejus repetens, etiam altitudinem describit dicens, *longitudo et altitudo et latitudo ejus aequalia sunt.* Per longitudinem fides intelligitur, per altitudinem spes, per latitudinem caritas. Unde in Psal. *latum mandatum tuum nimis.* Et hae tres virtutes aequales dicuntur; quia quantum quisque credit, tantum sperat; et quantum sperat, tantum diligit. Nec mirandum si spes per altitudinem hic figuretur, cum superius pro uno civitatis latere ponatur, quoniam una et eadem res in sacro eloquio multis intellectibus frequenter deservit. Sequitur, *et mensus est muros ejus centum quadraginta quatuor cubitorum, mensura hominis quae est Angeli.* Superius dixit murum, et hic dicit muros, et bene; quia civitas sancta et habet murum, hoc est principalem defensorem habet Christum: habet etiam muros; quia defensores habet alios, doctores scilicet et rectores ecclesiasticos. Psal. *benigne fac in bona voluntate tua Sion* et cetera. Ipsorum mensura perfecte declaratur cum dicitur, *et mensus est* et cetera. Centenarius enim numerus perfectionem signat; quadragenarius, qui ex quater decem consurgit, completionem quatuor Evangeliorum et Decalogi demonstrat. Quaternarius vero quatuor virtutum principalium exercitationem. Cubitus, qui est in brachio, designat operationem. Muri ergo Jerusalem centum quadragintaquatuor cubitos dicuntur habere; quia sanctae Ecclesiae defensores implent quatuor Evangeliorum mandata atque Decalogum cum exercitatione quatuor principalium virtutum. Et haec est hominis mensura; quoniam haec est hominis justitia: unde per eam homo in se justificatur, et per eam Angelo socialiter coaequatur: et ideo subditur, *mensura hominis, quae est Angeli.* Haec est justitia quam habet homo; quae convenienter dicitur esse Angeli; quia per ipsam homo reparatus in hoc mundo Angelo sociatur, et socialiter coaequatur, et assimilatur in caelo. Unde Marci 12. *Cum enim a mortuis resurrexerint, neque nubent neque nubentur, sed sunt sicut Angeli in caelis. Et erat structura muri ejus* et cetera. Superius ostendit beatus Joannes partium sanctae civitatis et totius simul commensurationem: hic consequenter declarat eorum pretiositatem fundamentorum, ibi, *fundamenta muri* et cetera. Tertio pretiositatem portarum, ibi, *et duodecim portae.* Quarto pretiositatem platearum, ibi, *et plateae civitatis.* Dicit igitur, *et erat structura muri ejus*, ita viderat civitatem et murum ejus sive muros, portas, et fundamenta, et haec omnia inter se differre: hic ostendit quam pretiosus sit murus, quam pretiosa civitas, quam pretiosa fundamenta, quam pretiosae portae; ideo dicit primo. *Et erat structura muri ejus*, idest conjunctio verbi et hominis assumpti, *ex lapide.* Dicitur enim esse ex lapide, qui firmiter et indissolubiliter permanet in unitate personae. De hujusmodi lapide dicitur Lucae 9, *omnis qui ceciderit super illum lapidem, conquassabitur; super quem autem ceciderit, comminuet illum.* Nec dicitur esse ex quocumque lapide, sed ex *jaspide*, qui semper virorem habet: sicut Christus qui semper virorem aeternitatis habet: nobis virorem aeternitatis immarcescibilem repromittitur Ezechielis trigesimo tertio capite, ubi dicitur: *in montibus excelsis Israel erunt pascua eorum; ibi requiescent in herbis virentibus. Ipsa vero civitas aurum mundum*, idest rutilans, sicut aurum mundum fulgore divinae cognitionis. 1 Corinth. 13, *nunc cognosco ex parte; tunc cognoscam sicut et cognitus sum. Simile vitro mundo*, quoniam lucet sicut vitrum mundum puritate confessionis. Vitrum enim nullas in se sordes celat. Sic sancta electorum simplicitas sua peccata pure per confessionem revelat. Unde dicitur Jacobi cap. 5, *confitemini alterutrum peccata vestra. Fundamenta muri ejus*, hic ostendit pretiositatem fundamentorum. Et primo in generali. Secundo in speciali, ibi, *fundamentum primum.* Dicit igitur, *fundamenta muri*, hoc est duodecim patriarchae, vel alii sancti veteris testamenti, qui per duodecim patriarchas intelliguntur: qui vere omni lapide pretioso ornati sunt, quoniam omni genere virtutum firmiter effulserunt. Ipsi ergo fundamenta muri et etiam lapides pretiosi dicuntur, quoniam Christus qui est murus Ecclesiae, ex eorum genere sumpsit carnem, et ipsi claruerunt per multiplicem virtutum fulgorem. Psal. *fundamenta ejus in montibus sanctis.* Virtutes quidem eorum per ordinem sub figura pretiosorum lapidum consequenter describit, et pretiositatem earum singulariter ostendit. Et ideo dicit, *fundamentum primum jaspis*: hoc est in fundamento, primus est jaspis enim, quia viret, fidem signat, quae est principium et origo omnium virtutum. Hebraeor. 11. *Est autem fides sperandarum substantia rerum, secundus sapphyrus*, sapphyrus enim caelo sereno similis est, et significat caelestium bonorum spem: ideo ponitur secundus; quoniam spes secundum locum tenet post fidem. Hebraeor. 6, *fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animae securam ac firmam, et incedentem usque ad interiora velaminis; ubi praecursor pro nobis introiit Jesus. Tertium Chalcedonius.* Chalcedonius vero lucet quasi pallens ignis lucernae; et significat caritatem quae in abscondito bona agit; sed cum aliis prodesse potest, mox apparet quid fulgoris intus habet. Ponitur autem Chalcedonius tertio loco, quoniam caritas tertio loco post fidem et spem ordinatur. 1 Corinth. 13, *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; major autem horum est caritas. Quartum smaragdus.* Smaragdus nimiae viriditatis est, et invenitur super herbas et frondes in frigore Scythiae: significat enim fortitudinem, quae necessaria est in adversis: et ideo quarto loco ponitur; quia qui fidem et spem et caritatem habet, necesse est ut sit fortis in sustinendo adversa. Tob. 5, *forti animo esto; in proximo est ut a Deo cureris. Quintum sardonyx.* Sardonyx niger est inferius, unde significat humilitatem: et ponitur quinto loco; quia congruum est ut qui fortis est in tribulationibus, non inde superbiat, sed magis humiliter se subjiciat. Ecclesiastici 3, *quanto magnus es, humilia te in omnibus. Sextum sardius.* Sardius sanguinei coloris est; et signat martyrii passionem; et ponitur sexto loco; quoniam qui praedictas virtutes habet, promptus debet esse animo ad sustinendum martyrium pro Christo. Ideo dicitur Act. 21, de beato Paulo: *ego autem non solum alligari in Jerusalem paratus sum, propter nomen domini Jesu. Septimum chrysolithus.* Chrysolithus vero scintillas quasi ardentes emittit, unde claritatem miraculorum exprimit: et congrue septimo loco ponitur; quia qui tot habet bona, et mori pro Christo paratus est, virtute miraculorum nonnumquam clarificatur. Act. 6, *Stephanus autem plenus gratia et fortitudine, faciebat signa et prodigia magna in populo. Octavum beryllus.* Hujusmodi lapis urit manum tenentis se; et per hoc designatur, quod qui talis ac tantus est, eos qui sibi conjunguntur, per sui conversationem ad justitiam accendit. Matth. 5, *sic luceat* *lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est. Nonum topazius.* Iste lapis aurei et aetherei coloris est; unde signat contemplationem caelestium bonorum: et nono loco merito ponitur; quia qui supradictis bonis decoratur, ad caelestia bona contemplanda sublimiter elevatur. Matth. 5, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Decimum chrysopassus.* Chrysopassus est viridis et aureae mixturae; et signat desiderium virentis aeternitatis et caelestis gloriae: et bene decimo loco ponitur; quia justus postquam aeterna gaudia per altam contemplationem conspicit, ad ea possidenda totis desideriis inardescit. Philipp. 1, *desiderium habens dissolvi et cum Christo esse. Undecimum hyacinthus.* Hyacinthus enim cum aere mutatur; in sereno perspicuus, in nubilo marcescit: unde per ipsum virtus supernae condescensionis figuratur. Et ideo undecimo loco ponitur; quia quicumque contemplare aeternitatis desideriis flagrat, misericordiae et compassionis visceribus flagrat. Job 30, *flebam quondam super eo qui afflictus erat, et compatiebatur anima mea pauperi. Duodecimum amethystus*, qui purpureum habet colorem, et ideo designat regiam dignitatem: unde in duodecimo loco congrue ponitur; quia qui supradictis bonis enitescit, potenter seipsum et alios regere novit. Tit. 2, *in omnibus praebe te ipsum exemplum bonorum operum, in doctrina, in integritate, in gravitate.* Bene igitur supradicti lapides hujusmodi ordine disponuntur; quia sanctorum virtutes per eos designatae, secundum ordinem, sicut ostensum est, apte connectuntur. *Et duodecim portae, duodecim margaritae sunt per singulas.* Hic ostendit portarum pretiositatem: unde per portas, sicut dictum est supra, designantur apostoli; quia per eorum doctrinam habemus ingressum ad gloriam caelestis regni. Dicuntur etiam per singulas portas esse, margaritae, quia per duodecim apostolorum doctrinam salvantur fideles animae, quae sunt per fidem firmae, et per justitiam lucidae: ideo convenienter dicit: *et duodecim portae duodecim margaritae per singulas*; hoc est in unaquaque porta duodecim sunt margaritae; quoniam ex quatuor mundi partibus, ad fidem sanctae Trinitatis per duodecim apostolorum doctrinam et praedicationem, imitatores eorum in fide et justitia sunt collecti. Jeremiae 16, *ecce ego mittam piscatores multos, dicit dominus, et piscabuntur eos.* Unde Matth. 4, dicitur ad Petrum et ad Andream fratrem ejus, *venite post me, et faciam vos fieri piscatores hominum. Et singulae portae erant ex singulis margaritis.* Ex singulis quidem margaritis singulae portae dicuntur esse; quia sancti apostoli et in semetipsis fide firmi extiterunt, et splendore justitiae quantum ad alios claruerunt: unde non solum in se fulgebant per propriam virtutem; sed etiam in suis sequacibus fulgent, per ejusdem virtutis imitationem. Ideo dicebat apostolus ad Philipp. 3, *imitatores mei estote, fratres.* Sequitur, *et plateae civitatis aurum mundum.* Plateae enim civitatis sunt sancti inferiores, laxius rebus mundanis utentes, et subjecti majoribus propter virtutem obedientiae: ideo dicitur, 1 Petri 2, *subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum; sive regi, quasi praecellenti; sive ducibus, tamquam ab eo Missis.* Aurum etiam sunt per flammam internae caritatis; adimplentes illud quod ad Romanos 12, dicitur: *spiritu ferventes, domino servientes.* Tob. 13, auro mundo omnes plateae ejus sternentur. *Tamquam vitrum perlucidum.* Dicuntur etiam vitrum perlucidum, propter manifestae confessionis puritatem. Psalm. *confessionem et decorem induisti, amictus lumine sicut vestimento.* Cum ergo tanta sit minorum et inferiorum speciositas, quis aestimare poterit majorum et superiorum pulchritudinem? *Et templum non vidi in ea* et cetera. Postquam in parte praecedenti descripsit beatus Joannes statum sanctae civitatis quantum ad partes suas, et quantum ad se totam: consequenter describit in hoc loco nobilitatem ejus et gloriam. Unde primo ostendit eam esse gloriosam et nobilem, ratione templi sanctissimi quo sanctificatur. Secundo ratione claritatis immensae, qua illuminatur, ibi, *et civitas non eget sole.* Tertio ratione habitatorum nobilium, quibus honorificatur, ibi: *et ambulabunt gentes.* Quarto ratione securitatis magnae qua jucundatur, ibi, *et portae ejus non claudentur.* Quinto ratione amotionis omnis immunditiae, quoniam omni munditia decoratur: et hoc notatur ibi, cum dicit: *non intrabit in eam* et cetera. Dicit igitur primo: *et templum non vidi in ea*, quia locus orationis et oblationis, qui necessarius est in via, non erit in patria. Unde Isa. 65, *antequam clament, ego exaudiam.* Et Joan. 16. *In illo die me non interrogabitis quicquam.* Ratio quare non erit ibi templum materiale, hoc est locus orationis, subditur cum dicitur: *dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et agnus*, idest omnimoda sanctificatio et totius petitionis exhibitio. Psalm. *sanctificavit tabernaculum suum altissimus.* Et notandum, quod ubique fere cum divinitate humanitatem nomine agni commemorat, ut utramque naturam homo diligat, et utrique gratias referat. Deinde ostenditur supernae civitatis nobilitas, ratione claritatis immensae qua illuminatur; ideo dicitur: *et civitas non eget sole neque luna. Non eget*, idest non egebit, sole neque luna ad literam. *Ut luceant in ea*, videlicet ad illuminandum eam: unde Isa. 60, *non erit ibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te; sed erit tibi dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.* Et subdit rationem, quare non egebit. *Nam claritas Dei illuminabit eam*: claritas scilicet gloriosae divinitatis. *Et lucerna ejus agnus est*: hoc est humanitas continens ipsam divinitatem: unde luminaria hujusmodi non erunt ibi necessaria: verumtamen lucebunt multo clarius quam modo, ad laudem et gloriam ejus qui talia potuit creare et creata in meliorem statum reformare. Ideo dicitur Isa. 30: *erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter sicut lux septem dierum, in die qua alligabit dominus vulnus populi sui.* Postmodum insinuatur dictae civitatis nobilitas, ratione habitantium in ea, cum dicit: *et ambulabunt gentes in lumine ejus.* Per gentes intelliguntur subditi qui in lumine ejus ambulabunt; quoniam electi, qui nunc propter amorem caelestis patriae majoribus subjiciuntur, tunc in aeterna ipsius claritate, libere gaudebunt. Unde in Psalm. *exultabunt sancti in gloria, laetabuntur in cubilibus suis.* Et non solummodo gentes, idest subditi in lumine sanctae civitatis ambulabunt; imo etiam *reges*, hoc est praelati qui non tantum seipsos, sed alios regunt. *Afferent gloriam suam et honorem in illam*, ad similitudinem victorum qui spolia sua in urbes suas apportant. *Afferent* inquam, *gloriam*, hoc est suam bonam conscientiam, per quam erunt gloriosi: *et afferent* inquam, *honorem in illam*, honorem scilicet a subditis exhibitum sibi, juxta illud Psalm. *afferte domino gloriam et honorem* et cetera. Ista quidem afferent in illam quando in resurrectione universali cum sibi commissis habitationem ingredientur supernam. Isa. 60, *gloria Libani ad te veniet, abies et buxus et pinus simul ad ornandum locum sanctificationis meae.* His igitur et aliis bonis innumeris ditabitur civitas sancta caelestis; quoniam ad illius pulchritudinem et ornatum transferetur totum quod nunc unusquisque justus operatur. Consequenter ostenditur ipsius securitas immensa, cum subdit, *et portae ejus non claudentur per diem.* Glossa, *omnis timor auferetur.* Hic clauduntur portae civitatis Jerusalem, hoc est militantis Ecclesiae: ut quando praedicatio juste subtrahitur, vel aliqui pro culpa sua ab introitu Ecclesiae arcentur: et hoc nullatenus erit ibi. Unde Isa. 69, *aperientur portae tuae jugiter, die ac nocte non claudentur.* Rationem vero quare non dixit hic, non claudentur per noctem, subdit dicens: *nox enim non erit illic*, ad literam, quia lucebit aeternaliter ibi fulgor immensus divinitatis. Isa. 60, *non occidet ultra sol tuus et luna tua non minuetur, quia erit tibi dominus in lucem sempiternam.* Vel secundum spiritualem intelligentiam, *nox non erit illic*, hoc est neque culpa aliqua neque poena. Dicit Hugo: *o quam clara, quam solemnis erit dies illa quam faciet dominus. Dies illa nostri doloris terminus. Et afferent gloriam et honorem gentium in illam.* Per hoc insinuat latius illud bonum inaestimabile quod erit ibi; quoniam supradicti reges, idest praelati, *afferent gloriam gentium in illam*, idest ipsas gentes testimonio bonae conscientiae interius gloriosas. 2 Corinth. 1, *nam gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae. Et afferent* inquam, *honorem gentium*: hoc est gentes honorandas exhibitione boni operis exterius. Hoc fiet quando finito mundi termino, boni et sancti praelati gentes modo sibi commissas inducent in caelestis patriae mansionem. Psalm. *afferentur tibi in laetitia et exultatione, adducentur in templum regis.* Sed quoniam sancti et mundi intrabunt ad beatitudinem, et immundi foris relinquentur ad damnationem, ideo describitur hic superna civitatis nobilitas, ratione totius munditiae, cum subdit: *nec intrabit in eam aliquod coinquinatum.* Et primo ostenditur ejus munditia per carentiam omnium immundorum. Secundo per receptionem et continentiam sanctorum et mundorum, ibi, *nisi qui scripti sunt.* Dicit igitur: *nec introibit in illam aliquod coinquinatum*: coinquinatum scilicet per consensum interius in cogitatione. *Faciens abominationem*, exterius, scilicet in operatione. *Et mendacium*, locutione. Isa. 35, *non transibit per eam pollutus.* Et infra ultimo cap. *foris canes et venefici et impudici, homicidae et idolis servientes, et omnis qui amat et facit mendacium.* Modo enim in Ecclesia immundus cum mundo, malus cum bono, mendax cum veridico: tunc nequaquam intrabit; soli quidem intrabunt illi, qui modo recta sectando in munditia vivunt. Et ideo dicitur: *nisi qui scripti sunt in libro vitae agni.* In libro siquidem vitae illi soli scripti sunt secundum veritatem, qui per gratiam perveniunt ad gloriam caelestem. Supra 13, *et adorabunt bestiam* omnes qui inhabitant terram, quorum nomina non sunt scripta in libro vitae agni. Et liber vitae agni esse dicitur, quoniam bonum caeleste, quod divinitas conferendum justis praedestinavit, humanitas dispensabit: unde Luc. 12, *et transiens ministrabit illis.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Expositio super Apocalypsim «Vox»

caput XXII

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 22

[91226] Super Apocalypsim «Vox», cap. 22 *Et ostendit mihi fluvium* et cetera. Posita superius descriptione eorum quae ad civitatem scilicet spectant, maxime quantum ad esse, hic ponitur consequenter eorum descriptio quae ad eamdem pertinent, maxime quantum ad bene esse: unde in parte ista primo ostendit supernae civitatis amoenitatem. Secundo habitantium in ea gloriae magnitudinem, ibi, *et servi ejus servient illi.* Circa partem primam quatuor specialiter facit. Primo enim ostendit civitatem amoenam esse valde, propter aquae meatum delectabilem. Secundo propter arboris vitae foecunditatem, ibi, *et ex utraque parte fluminis.* Tertio propter omnis mali carentiam et privationem, ibi, *et omne maledictum.* Quarto propter gloriam Dei inhabitantem, ibi, *et sedes Dei et agni.* Circa primum primo describit aquae fluentis pulchritudinem. Secundo locum meatus ejus et originem, ibi, *procedentem de sede.* Dicit igitur: *et ostendit mihi fluvium*, Angelus scilicet qui mecum loquebatur, de quo supra dictum est 21, *et venit ad me unus de septem Angelis habentibus septem phialas plenas septem plagis novissimis et locutus est mecum.* Angelus inquam ille, *ostendit mihi fluvium*, hoc est spiritus sancti gratiam laetificantem civitatem sanctam. Psalm. *fluminis impetus laetificat civitatem Dei.* De hoc etiam fluvio potest intelligi, quod in Genes. dicitur 2, *fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum Paradisum.* Et recte fluvio comparatur spiritus sancti gratia; quia diversas generationes rigando, post unam in alteram fluit: et licet aliquando aliquibus subtrahatur, per aliquos tamen fluere nunquam desinit. Psal. *rigans montes de superioribus tuis.*

Dicitur etiam fluvius aquae vivae; aquae videlicet quae reficiunt contra sitim mundanae cupiditatis. Joan. 4, *qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet iterum.* Refrigerat, contra ardorem carnalis voluptatis. Proverb. 5, *aqua frigida animae sitienti.* Purgat, ab immunditia diabolicae suggestionis. Numer. 19, *qui aqua expiationis non est aspersus, immundus erit et manebit spurcitia ejus super eum.* Dicitur etiam *aquae vivae*, scilicet quia vivificat, quia nunquam deficit, quia semper fluit. Joan. 4, *aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam. Ostendit* inquam, *mihi fluvium, splendidum tamquam chrystallum.* Dicitur enim splendidum ad modum crystalli: quia in solis quos reficit interius et refrigerat, exterius in actione micat. Psal. *mittit crystallum suam sicut buccellas. Fluvium* inquam, *procedentem de sede Dei et agni*, procedit enim divina gratia de sede Dei et agni; quia a sanctis doctoribus et praelatis Ecclesiae, in quibus Deus praesidendo regnat et alios juste gubernat, quotidie ministratur. 1 Petri 4, *unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei. In medio plateae ejus.* Per plateas, ut dictum est superius, inferiores intelliguntur, qui rebus mundanis liberius uti possunt, et majoribus subditi sunt. Unde in medio plateae civitatis procedit; hoc est, in communitate inferiorum sive minorum quantum est de se, et multo fortius in communitate majorum. Matth. 18, *ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. Et ex utraque parte fluminis.* Hic ostenditur sancta civitas esse delectabilis, propter arboris vitae foecunditatem. Et primo describitur fructus illius copia. Secundo foliorum efficacia, ibi, *et folia ligni.* Dicit ergo quantum ad primum: *et ex utraque parte fluminis, lignum vitae*: lignum enim vitae Christus dicitur; quia semetipsum in refectionem suis tribuit. Matth. 11, *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.* Et est ex utraque parte fluminis; quia quamdiu sumus in hac vita, citra fluvium sumus; quia gratia desuper datur, per quam genus humanum justificatur. Qui autem glorificati sunt, ultra fluvium sunt: quia perfecti justificati non indigent amplius justificari: unde lignum vitae, idest Christus, est hic per gratiam in suis: ibi vero per gloriam: hic vident eum sui per veram fidem: ibi videbunt per speciem. 1 Corinth. 13, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Lignum* inquam, *afferens fructus duodecim*, per fructus duodecim duodenariam apostolorum doctrinam intelligimus. Lignum vero vitae ex utraque parte fluminis duodecim fructus afferre dicitur; quia Christus, qui per lignum vitae intelligitur, omnibus electis et in via et in patria semetipsum in refectionem tribuit. Quam videlicet refectionem apostolica turba in mundo praedicavit exhibitam esse ad justitiam, in caelo exhibendam ad gloriam. Et ut Christum suos incessanter pascere cognoscamus, ideo recte subditur, *per menses singulos reddens fructum suum.* Fructum enim suum per menses singulos reddit; quia suos continue, et in via et in patria pascit. In via per corporis et sanguinis participationem. In patria, per divinitatis et humanitatis suae perpetuam contemplationem. De hujusmodi ligno habetur in Psal. *et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum* et cetera. Sequitur, *et folia ligni ad sanitatem gentium.* Per folia ligni, praecepta Christi designantur, quia protegunt et ornant sicut folia. Psal. *et folium ejus non defluet* et cetera. Sunt enim hujusmodi folia ad sanitatem gentium; quia si auxiliante gratia impleantur, justificationem animarum operantur: qui vero justificatur, spiritualiter sanatur. Ezechiel. 47, *erunt fructus ejus in cibum et folia ejus ad medicinam.* Sed quoniam omne bonum tanto est perfectius quanto a malo est longius, ideo consequenter ostenditur civitas superna ab omni malo penitus esse libera, cum subdit: *et omne maledictum non erit amplius*: quia neque culpa, neque poena. Isaiae 48. *Non esurient neque sitient amplius, et non percutiet eos aestus et sol et sedes Dei et agni in illa erunt*, hoc est individua Trinitas in illa gloriosa civitate regnabit, et etiam verbo conjuncta humanitas. Supra 21, *ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis; et populus ejus erunt; et ipse Deus erit cum eis eorum Deus.* Psal. *paravit in caelo sedem suam et regnabit. Et servi ejus.* Hic postmodum ostendit gloriae habitantium in civitate caelesti magnitudinem. Et primo ostenditur gloriae eorum magnitudo, quantum ad divinam fruitionem. Secundo quantum ad omnis ignorantiae amotionem, ibi, *et nox ulterius non erit.* Tertio, quantum ad perfectam cognitionem, ibi, *quoniam dominus Deus illuminabit illos.* Dicit ergo: *et servi ejus servient ei.* Servi ejus et omnes electi, servient ei, non timore vel formidine: sed perfecta et summa dilectione et securitate, laudem ejus vocibus amoris intimi decantando. Isaiae 65, *ecce servi mei laudabunt prae exultatione cordis.* Supra 7, *hi sunt qui venerunt de tribulatione*: et sequitur: *ideo sunt ante thronum ejus, et serviunt die ac nocte in templo ejus. Et videbunt faciem ejus* hoc est praesentiam immediate sine aenigmate, immo manifeste et clare. 1 Joannis 3, *videbimus eum sicuti est.* Et notandum, quod facies Dei dicitur tripliciter. Uno modo, dicitur praesentia ejus per naturam humanam. Psal. *ostende nobis faciem tuam, et salvi erimus.* Tertio modo dicitur praesentia ejus per gloriam, scilicet in propria forma. 1 Corinth. 13, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Et nomen ejus in frontibus eorum*, erit supple, scriptum. *In frontibus eorum*, hoc est in aperto, sicut aperte et manifeste eum confessi sunt: supra 3: *qui vicerit, faciam eum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius, et scribam super eum nomen Dei mei. Et nox ultra non erit, idest aliqua ignorantia*, dixit Glossa. Roman. 13, *nox praecessit, dies autem appropinquavit; abjiciamus* et cetera. *Et non egebunt lumine lucernae neque solis.* Per lumen doctrina intelligitur qua intellectus illuminatur. Per lucernam vetus testamentum. Per solem novum, vel per lucernam, potest intelligi quilibet doctor parvae scientiae; per solem doctor habens excellentiam doctrinae. Quasi dicat: non erit eis necessaria doctrina veteris testamenti vel novi, vel etiam doctrina alicujus doctoris, nec parvi nec magni. Jeremiae 31, *non docebit vir proximum suum, et vir fratrem suum, dicens, cognosce dominum. Omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum eorum, ait dominus.* Causa vero quare non egebunt doctrina, ostenditur cum dicit: *quoniam dominus Deus illuminabit illos.* Et per hoc insinuatur cognitio perfecta quam habebunt sancti in patria: dominus enim illuminabit eos lumine perfectae cognitionis: et ideo non indigebunt alio doctore nec alia doctrina. Unde Joan. 6, *et erunt omnes docibiles Dei. Et regnabunt in saecula saeculorum.* Regnabunt, quia regnante Deo totaliter inhaerebunt in saecula consecutiva saeculorum. Supra 20, *erunt sacerdotes Dei et Christi, et regnabunt cum illo mille annis.* Et Sapient. 6, *diligite sapientiam, ut in perpetuum regnetis. Et dixit mihi: haec verba fidelissima sunt.* Liber iste a principio divisus fuit in partes tres: in exordium, narrationem et conclusionem. Terminatis duabus primis partibus, hic incipit pars tertia: et dividitur in partes tres. Primo enim beatus Joannes commendans doctrinam istam, confirmat eam auctoritate triplici. Secundo comminatur poenas gravissimas eam pervertenti, ibi, *contestor enim omni.* Tertio bonum salutis optat cuilibet fideli, ibi, *gratia domini nostri Jesu Christi.* Pars prima tres habet partes. Primo enim confirmat doctrinam istam auctoritate Angeli loquentis sibi. Secundo auctoritate sui, ibi, *et ego Joannes.* Tertio auctoritate Christi, ibi, *ego Jesus misi Angelum meum.* Circa partem primam tria tanguntur. Primo quidem ratificat Angelus supradictorum veritatem. Secundo Christi personam introducens, ostendit adventus ejus celeritatem, ibi, *et ecce venio.* Tertio excitat omnes ad doctrinae hujus observationem, ibi, *beatus qui custodit.* Quantum ad primum dicit, *et dixit mihi*, scilicet Angelus, qui mihi supradicta ostenderat. *Haec verba fidelissima sunt et vera. Fidelissima*; quia quaecumque figuris et verbis ostensa sunt, fideliter implebuntur. Psal. *fidelis dominus in omnibus verbis suis. Et vera*; quia nullo modo poterunt cassari. Matth. 25, *caelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt.* Et supra 19, *haec verba Dei vera sunt.* Et quia fidelissima et vera et angelico ministerio declarata; ideo cum omni fide suscipienda. Unde Angelus de semetipso dicit: *et dominus Deus spirituum prophetarum*, idest dominus Deus qui dat spiritum prophetandi prophetis. *Misit Angelum suum*, scilicet me. *Ostendere servis suis quae oportet fieri cito.* Unde supra primo dicitur: *Apocalypsis Jesu Christi, quam dedit illi Deus palam facere servis suis quae oportet fieri cito: et significavit mittens per Angelum suum servo suo Joanni: misit* inquam, *ostendere*, hoc est revelare. Unde Daniel. 2, *vere dominus noster Deus deorum est et dominus regum revelans mysteria. Servis suis*; idest electis. Quae oportet fieri cito, idest in brevi. Isaiae 42, *nova quoque annuncio ego, antequam oriantur audita vobis faciam.* Et quod cito consummanda et complenda sint cuncta quae in hoc libro continentur, probat; ipsum Christum introducendo loquentem, et festinationem sui adventus, quo cuncta complebuntur attestantem: ideo subdit, *et ecce venio velociter*: quia videlicet non diu tardabit ea quae in adventu ejus consummanda sunt adimplere: infra hoc eodem: *ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua.* Consequenter excitat omnes ad doctrinae hujus observationem, cum dicit: *beatus qui custodit verba libri hujus.* Et valde bene dicit, *qui custodit*; quia nihil prodest ad cognitionem veritatis legendo vel audiendo pertingere, nisi addatur bene vivere. Ille quidem solus ad beatitudinem pervenit, qui non solum per memoriam, sed per vitam praecepta custodit. Lucae 10, *beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud.* Et Jacob. 2, *qui autem perspexerit in lege perfectae libertatis, et permanserit in ea, non auditor obliviosus factus, sed factor operis; hic beatus in facto suo erit.* Prophetia igitur libri hujus omnibus modis est credenda; quoniam angelico ministerio revelata, angelica auctoritate commendata. Nec solummodo commendatur ab Angelo, verum etiam a beati Joannis testimonio: unde sequitur: *et ego Joannes qui audivi et vidi haec.* Hic confirmat doctrinam istam auctoritate sui: et primo ponit testificationem suam, et etiam ostendit suam humiliationem, factam ab Angelo sibi, cum dicit: *vide ne feceris.* Circa primum primo ponitur Joannis testificatio. Secundo ipsius humiliatio, ibi, *et postquam audissem.* Dicit igitur, *et ego Joannes qui audivi et vidi haec*, scilicet supra praedicta: quasi dicat: non tantum Angelus, sed et ego Joannes magister vester: non quilibet haereticus, ego vester amicus non extraneus. Ego inquam, cum ipso Angelo, et post ipsum, commendo vobis hanc prophetiam, qui nihil falsum, nihil erroneum, soleo vobis commendare. Joan. ultimo. *Hic est discipulus qui testimonium perhibet de his, et scripsit haec, et scimus quoniam verum est testimonium ejus.* Sequitur, *et postquam audissem, verba scilicet praedicta, et vidissem*, tam mirabilem videlicet et incomparabilem beatae civitatis decorem ac jucunditatem: supra 21, *ego Joannes vidi civitatem sanctam Jerusalem novam descendentem de caelo* et cetera. Cum ita audissem et vidissem, stupefactus prae admiratione, *cecidi ut adorarem ante pedes Angeli*, adoratione scilicet latriae. Angeli inquam *qui mihi haec ostendebat*, haec supradicta: unde supra 21, *et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem* et cetera. Sed quaeritur hic, cum beatus Joannes hoc idem facere voluerit, et ab Angelo prohibitus fuerit ut habetur supra 19, quare iterum eum adorare voluit? Respondeo. Sanctus enim Joannes in hac ultima visione, multo sublimius elevatus fuit quam prius ad contemplandam caelestem gloriam secundum futurum statum ejus; et ideo prae stupore nimio et admiratione tantae pulchritudinis, non fuit recordatus forsitan primae prohibitionis. Vel etiam per hujusmodi iterationem innuit quantam venerationem praelatis nostris debemus exhibere, cum ipse Angelum caelestia bona sibi demonstrantem etiam prohibitus voluerit adorare. Verumtamen ipse non propter se, sed propter Deum deberet velle sibi honorem hujusmodi exhiberi. Unde et bene Angelus dixit: *Deum adora*; quia tantum honorem sibi exhibitum, deberet attribuere Deo, nec deberet propter hoc in se extolli, sed magis humiliari. Deinde sequitur: *et dixit mihi: vide ne feceris.* Hic ostendit beatus Joannes duplicem prohibitionem sibi factam ab Angelo. Et primo tangit prohibitionem respectu ejus quod facere volebat. Secundo respectu eorum quae viderat et audiverat, ibi, *et dixit mihi: ne signaveris.* Circa primam partem primo ponitur prohibitio. Secundo consequens informatio, ibi, *Deum adora.* Dicit ergo quantum ad primum. *Et dixit mihi, vide ne feceris*, idest cave ne me adores. Hoc idem habetur supra 19. Rationem autem quare hoc prohibet, subdit dicens: *conservus tuus sum et fratrum tuorum*, quasi dicat: ego et tu et fratres tui spirituales, scilicet justi, tamquam conservi unum dominum habemus: et ideo nolo a te adorari, immo volo tecum unum Deum et dominum adorare. Hoc etiam dicit Angelus, considerando naturam humanam supra se exaltatam: et ideo se dicit conservum justorum et non superiorem, et hac de causa non esse adorandum. Et quoniam duplex est fraternitas, carnalis scilicet per naturam, et spiritualis quae est per gratiam, ideo insinuat de qua intendit loqui, cum dixit: *prophetarum*, idest praedicatorum bonorum. Propheta aliquando accipitur pro praedicatore. Unde 1 Cor. 14, *prophetae autem duo vel tres dicant, et ceteri dijudicent. Et eorum qui servant verba libri hujus*, idest minorum praedicatoribus obedientium. Omnium itaque justorum tam majorum quam minorum se recognovit Angelus esse conservum; quia novit omnes eumdem habere Deum. Sed quare Angelus in veteri testamento se ab homine adorari sustinet, non autem in novo? Istud dictum fuit supra 19, super verbum consimile. Postmodum subditur informatio facta ab Angelo, cum dixit: *Deum adora*: quasi dicat: nullum alium adorare debes, nisi solum Deum, adoratione scilicet latriae. Matth. 8, *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. Et dixit mihi; ne signaveris verba prophetiae.* Ostensa superius angelica prohibitione, respectu ejus quod beatus Joannes facere volebat: hic consequenter subditur angelica prohibitio respectu eorum quae viderat. Et primo ponitur angelica prohibitio. Secundo prophetica ejus praenunciatio, ibi, *qui nocet, noceat adhuc.* Tertio loquens in persona Christi, ut mali timeant, et boni sibi caveant, ostendit iterum se venturum esse ad judicandum in proximo, ibi, *venio cito.* Quarto per ipsum declaratur bonorum beatitudo et malorum damnatio, ibi, *beati qui lavant stolas suas.* Dicit ergo, quantum ad primum: *et dixit mihi: ne signaveris verba prophetiae. Libri hujus*, hoc est non occultes penitus nimis obscure scribendo. Unde supra primo dicitur: *Apocalypsis Jesu Christi quam dedit illi Deus palam facere servis suis, quae oportet fieri cito.* Sed contra hoc potest objici; quia supra 10, dicitur: *signa*, quae locuta sunt septem tonitrua, et noli ea scribere: ergo videtur esse contradictio inter istud et illud. Dicendum, quod non est contrarietas inter ista:

quoniam sacrae Scripturae verba, et secundum aliquid sunt signanda, et secundum aliquid non sunt signanda. Sunt enim signanda; quia sunt impiis et infidelibus occultanda, ne sit ejus locus pervertendi. Unde alius, non propter suos fideles sed propter fures divitiae sub sigillo clauduntur. Item plures contemnerent verba sacrae Scripturae, si totaliter manifesta essent. Unde Isidorus 1 Lib. de summo bono: *si cuncta paterent, statim intellecta vilescerent; si cuncta clausa existerent, diffidentiam generarent.* Utrumque autem beatus Joannes, et quod prohibitum, et quod praeceptum sibi fuit, diligenter observavit: quia quaedam per obscura velamina figurarum malis occultare studuit et quaedam vel absque figuris scripsit vel per semetipsum figuras exposuit: et sic subtiliter insinuando sub velaminibus latentia mysteria bonis quodammodo revelavit. Sed si objiciatur quod si malos latent occulta mysteria, ergo possunt de ignorantia excusari: dicendum quod non: quia verba sacrae Scripturae manifestiora possunt intelligere; et si vellent vitia deserere, et opera virtutum exercere, possunt ad occultarum cognitionem pervenire divina gratia adjuvante: et sic patet solutio. Causam autem quare prohibuit Angelus beato Joanni ne verba libri hujus totaliter occultaret, subdit cum dicit: *tempus enim prope est*: tempus videlicet adventus Christi, ut factores verbi Dei beatificentur, contemptores vero condemnentur. Isaiae 14, *prope est ut veniat tempus ejus et dies* et cetera. Supra 1, *tempus enim prope est.* Quod ergo remunerandum est vel etiam condemnandum, necessario est sciendum. Et ideo non debet penitus occultari, sed studiose propalari. Et quia impii prophetiam istam contemnunt vivendo male, et justi eam perficiunt vivendo bene: ideo subditur: *qui nocet noceat adhuc*: quasi dicat: ne signes verba ista, sed ea alii manifesta; quia tempus judicii prope est, in quo ex eis impii damnabuntur et justi glorificabuntur; quia cum utrisque dicta verba manifestaveris, mali contemnendo efficientur deteriores, et boni adimplendo meliores. Daniel. 12, *eligentur et dealbabuntur multi, et quasi igni probabuntur multi, et impie agent impii, neque intelligent omnes impii.* Et notandum quod iste sermo, *qui nocet, noceat adhuc*, non dicitur voce optantis, sed voce prophetantis, sicut in pluribus sacrae paginae locis reperitur similiter. Duo vero malorum genera distinguuntur hic cum dicitur, *qui nocet noceat* etc.: et ex opposito duo genera bonorum: unum enim est respectu proximi, alterum respectu sui. Hoc autem quod dicit, *qui nocet, noceat adhuc*, spectat ad injuriam bonis per ipsos malos illatam. Illud vero quod sequitur, *et qui in sordibus est, sordescat adhuc*, spectat ad propriam ipsorum immunditiam. Duo vero bona quae sequuntur, duobus malis praedictis contraria sunt et eodem disponuntur. Nam hoc quod dicit, *et justus justitiam faciat adhuc*; contrarium est huic, quod supra ait: *qui nocet* et cetera. Quod autem subinfertur. *Et sanctus sanctificetur adhuc*, repugnat huic quod dictum est, *et qui in sordibus est* etc.: quoniam primum istorum bonorum respicit proximi commodum, scilicet justitia. Justitia enim est reddere unicuique quod suum est. Sicut nocumentum e contrario respicit proximi damnum. Similiter sanctificatio dicit subjecti proprii munditiam, sanctus vero idem est quod mundus; sed e contrario sordescere sonat immunditiam. Est igitur sensus: *qui nocet noceat adhuc*, idest nocebit, malum aliis inferendo; ut intelligatur Angelus hoc dixisse prophetando, non optando. *Et qui in sordibus est, sordescat adhuc*: hoc est sordescet se ipsum magis ac magis per luxuriam polluendo: et ita de aliis suo modo. Et quoniam, ut ait apostolus 2 Corinth. 5, *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum*: ideo Angelus loquens in persona Christi, ostendit se venturum esse cito ad judicandum, ut mali timeant et boni sibi caveant, cum dicit: *ecce venio cito.* Per hoc etiam prope esse significat adventum suum: unde supra hoc eodem dicitur: *et ecce venio velociter.* Sequitur, *et merces mea mecum est*, ita vero merces et ejus est et hominis est. Ejus, quia eam distribuit. Hominis, quia eam recipit. Et recte cum ipso esse dicitur; quia ejus potestas et ejus misericordia, unde justus beatificetur, et impius damnetur. Isaiae 40, *ecce merces ejus cum eo, et opus illius coram illo.* Merces inquam, mea mecum est, *reddere unicuique secundum opera sua.* Hoc est secundum quod meruit quilibet vel demeruit. Roman. 2, *reddet unicuique secundum opera sua.* Et Jeremiae 25, *reddam eis secundum opera ipsorum, et secundum facta manuum suarum.* Et ne alium suspicemur esse bonorum et malorum judicem et remuneratorem, ideo dicit: *ego sum alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis*: quasi dicat: revera ego veniam et judicabo et remunerabo, et non alius; quia ego creavi per potentiam, cum sim primus et principium omnium; ego discernam judicando per justitiam, cum sim novissimus et finis creaturarum. Supra primo, *ego sum alpha et omega, principium et finis, dicit dominus Deus.* Hujusmodi vero sententia idcirco frequenter repetitur, ut ei fides firmior adhibeatur. *Beati qui lavant stolas suas.* Hic consequenter per Angelum loquentem in persona Christi declaratur bonorum beatitudo et malorum damnatio. In primo innuitur retributio bonorum. Secundo damnatio malorum, *foris canes*, quantum ad primum dicit, *beati qui lavant stolas suas*, idest corpora sua, vel opera post Baptismum foece peccatorum polluta: quasi dicat: licet superius dictum sit, *qui nocet noceat adhuc* etc. non propter hoc desperent peccatores; quia si mundaverint se a peccatis suis per poenitentiam; beatitudinem consequentur aeternam, sicut et illi qui conservaverunt innocentiam. Isa. 1, *lavamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Et supra 7, *hi sunt qui venerunt de tribulatione magna et laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine agni.* Beati inquam, sunt qui sic faciunt, *ut sit potestas eorum in ligno vitae*, idest ut possint esse participes gloriae Christi, qui dicitur lignum vitae. Supra 2, *vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in Paradiso Dei mei. Et per portas*, idest in sanctam Jerusalem civitatem caelestem. Isa. 26, *aperite portas, et ingrediatur gens justa custodiens veritatem.* Deinde ostenditur iniquorum damnatio, cum dicit: *foris canes*: quasi dicat: si lavari contempseritis, civitatem sanctam non intrabitis. Unde in hac parte, sex peccatorum tanguntur genera, et possunt sic distingui. Quia qui peccator efficitur, aut hoc est per inordinationem sui in se, aut sui in proximum, aut sui in Deum. Si primo modo, sic sunt impudici, hoc est immundi per luxuriam. Si per inordinationem sui quantum ad proximum, hoc potest esse dupliciter: aut opere, aut sermone. Si primo modo, sic sunt homicidae. Si secundo modo, hoc est in sermone. Hoc contingit tripliciter: aut detrahendo, aut malum persuadendo, aut decipiendo: quando scilicet aliud habetur in corde, aliud in ore. Si primo modo, sic sunt canes, idest detractores qui mordent occulte proximum detrahendo. Si secundo modo, hoc est malum persuadendo; et sic sunt venefici, idest malorum persuasores. Si tertio modo, decipiendo scilicet, sic sunt mendaces. Si per inordinationem sui in Deum, sic sunt idololatrae qui attribuunt creaturae quod est creatoris. Foris igitur erunt canes, hoc est detractores. *Et venefici*, idest malorum persuasores qui proximum suum inducunt ad malum. *Et impudici*, qui se polluunt per luxuriam. *Et homicidae*, qui proximum suum occidunt, vel opere, vel voluntate, vel procurant ut occidatur. *Et idolis servientes*, qui cultum latriae qui soli Deo debetur, rebus insensibilibus tribuunt. *Et omnis qui amat et facit mendacium*:

idest qui corde diligit et ore pronunciat in quo proximum fallat. Isti igitur et ceteri reprobi qui per istos designantur, ab introitu supernae civitatis excludentur, et in Infernum per consequens mittentur. Supra 20 dicitur: *timidis autem et incredulis, et execratis, et homicidis, et fornicatoribus, et veneficis, et idololatris et omnibus mendacibus, pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure. Ego Jesus misi Angelum meum.* In parte praecedenti commendavit beatus Joannes prophetiam suam auctoritate Angeli et etiam auctoritate sui. In hac autem parte commendat eam auctoritate Christi. Unde Christus loquens in propria persona, primo ponit suam testificationem. Secundo ut certius ei credatur, describit suam auctoritatem, ibi, *ego sum radix.* Tertio invitat nos ipsemet cum Ecclesia ad percipiendam salutem, ibi, *et sponsus et sponsa dicunt, veni.* Quantum ad primum dicit: *ego Jesus*, ego scilicet salvator vester, et non alius. *Misi Angelum meum*, de quo dicitur supra primo, *mittens Angelum suum servo suo Joanni.* Jesus enim Angelo, Angelus Joanni, Joannes Ecclesiis hujusmodi sacrum mysterium revelabit. *Misi* inquam, *Angelum meum. Testificari vobis haec in Ecclesiis.* Non enim dicit, in Ecclesia, sed *in Ecclesiis*, propter videlicet Ecclesias Asiae particulares, quibus librum istum principaliter misit: unde supra 1 dicitur: *Joannes septem Ecclesiis quae sunt in Asia* et cetera. Ideo in fine libri hujus sermonem suum ad illos dirigit, ad quos in principio direxit. Per hoc itaque quod dicitur, *ego Jesus* etc. plane insinuatur quod non solum Angelus et Joannes verba libri hujus nominum suorum inscriptione commendat, sed etiam ipse Christus nominis sui annotatione nobis ea commendat. Sed quia posset aliquis dubitare, quis esset iste Jesus: ideo statim ut certius ei credatur, auctoritatem suam manifeste declarat cum subdit: *ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina. Radix David*, ipsum videlicet creando. Isa. 11, *egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet. Et genus David*, de ejus scilicet genere, carnem assumendo. Matth. 1, *liber generationis Jesu Christi filii David, filii Abraham. Ego sum*, inquam, *stella splendida*, mundo lucem praebendo et splendorem sanctorum excedendo. De hujusmodi stella habetur Num. 24, *orietur stella ex Jacob.* Et *stella* inquam, *matutina.* Diem scilicet praenuncians: *hoc est aeternam beatitudinem per resurrectionem meam*, dicit interlinearis. Coloss. 1, *ipse est caput corporis Ecclesiae qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens.* Ego igitur tantus et talis verba prophetiae hujus vobis commendo, qui spiritualia bona vobis tribuo, qui caelestia et aeterna promitto. Sed quanto desiderio, quanta dilectione Christus et sancta mater Ecclesia salutem nostram concupiscant, declaratur cum subditur: *et sponsus et sponsa dicunt: veni.* Sponsus verus, idest Christus: de quo Joan. 3, *qui habet sponsam sponsus est.* Dicunt per internam scilicet inspirationem. Et sponsa, hoc est sancta Ecclesia, de qua dicitur supra 21, *ostendam tibi sponsam uxorem.* Agni dicit: videlicet per praedicationem cuilibet praedestinato ad vitam aeternam: veni, per veram fidem et bonam actionem et sanctam conversationem. Sponsus siquidem et sponsa similiter dicunt hoc, quoniam gaudia nuptialia promittunt. Matth. 22, *ite ad exitus viarum, et quoscumque inveneritis, vocate ad nuptias.* Et ut quilibet vocatus alios vocare studeat; ideo subjungitur: *et qui audit, dicat, veni*: qui audit scilicet recte credendo, et quod credit opere faciendo. Unde supra 2, *qui habet aures audiendi, audiat.* Iste talis auditor alios vocare tenetur, ad minus per exemplum bonae vitae, ne lumen boni spiritualis abscondatur. Unde Matth. 5, *neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt.* Sed ne aliquis invitatus aliqua pusillanimitate ductus vel alia de causa perterritus, ad tanti boni plenitudinem accedere pertimescat; ideo ad confortandum eum subinfertur: *qui sitit veniat: qui sitit*, idest qui convertendi voluntatem habet, *veniat*, supple per conversionem, et securus de venia accipiat sacramenta, et gratis remittentur ei peccata. Isa. 55, *omnes sitientes, venite ad aquas. Qui vult, accipiat aquam vitae gratis*: quasi dicat: non est grave neque laboriosum: quia sola voluntas sufficit, sine pretio meritorum. *Accipiat aquam vitae*, idest gratiam vivificantem. *Accipiat* inquam *gratis.* Hoc est absque omnibus meritis. Supra 21, *ego sitienti dabo de fonte aquae vitae gratis.* Hugo: *o quam pretiosa sunt ista supernae dignationis oracula. Omni pretio praeferenda, omni acceptione digna, omni devotione accipienda, omni memoria retinenda, omni virtute promerenda. Contestor ego omni audienti.* Commendavit superius beatus Joannes praesentem doctrinam confirmando eam auctoritate triplici. Hic consequenter comminatur poenas gravissimas eam pervertenti. Et primo ponit suam comminationem. Secundo introducit Christum hoc affirmantem, ibi, *dicit qui testimonium perhibet istorum.* Circa primum primo comminatur addenti contrarium. Secundo subtrahenti de eo quod est hic scriptum, ibi, *et si quis diminuerit.* Dicit igitur primo: *contestor ego* et cetera. Quia plures infideles et haeretici vel apponerent vel diminuerent de facili aliquid in hoc libro, ut melius errores suos fovere possent; ideo ad refrenandam eorum praesumptionem ostendit beatus Joannes quanta animadversione dignus sit, qui aliquid in eo addere vel auferre praesumit. Dicit propterea: *contestor ego*, idest testis existo. Prov. 14, *testis fidelis non mentietur.* Omni audienti. *Verba prophetiae libri hujus*; ut scilicet sibi caveat, ne aliquid apponere praesumat ad hujus libri verba, corrumpendo ea: unde dicit: *si quis apposuerit ad haec*: ille enim apponit qui mendacium adjungit: et talis absque dubio gravissime punietur. Et ideo subditur: *apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto*, idest poenas aeternas sive temporales. De quibus plagis dicitur supra 15, *vidi aliud signum in caelo magnum et mirabile, Angelos septem habentes plagas septem novissimas. Et si quis diminuerit de verbis libri prophetiae hujus.* Ille vero diminuit qui aliquid ex his quae in eo scripta sunt, subtrahit, vel etiam negando contradicit: et talis etiam valde graviter punietur per bonorum subtractionem: et propterea dicitur: *auferet Deus partem ejus de libro vitae*, ut videlicet non habeat partem in his quae indelebiliter existentia sunt in praedestinatione divina: quae inquam praedestinatio dicitur liber vitae. Psalm. *deleantur de libro viventium, et cum justis non scribantur*; et supra 13, *quorum non sunt scripta nomina in libro vitae.* Auferet inquam, partem ejus *de civitate sancta*, ut scilicet non sit civis in ea. Supra 21, *non intrabit in eam aliquid coinquinatum faciens abominationem et mendacium, nisi qui scripti sunt in libro vitae agni.* Et auferet inquam partem ejus *de his quae scripta sunt in libro isto*, ut non sit particeps bonorum quae promittuntur in eo, sicut specialiter supra 2 et 3 cap. et in his duobus ultimis capitibus. Et licet ex duobus malis jam dictis alterum addenti contrarium attribuatur, alterum per subtractionem diminuenti sive subtrahenti inferatur, uterque tamen utroque malo percutietur: quia qui malis supradictis affligetur, necesse est ut bonis, etiam denudetur; et qui bonis privabitur: malorum illatione graviter punietur. *Dicit qui testimonium perhibet istorum.* Hic introducitur Christus asserens supradictam comminationem, *et excommunicationem.* Et tanguntur haec tria. Primo enim Christus dictum Joannis affirmat. Secundo adventum suum jam esse instantem iterato demonstrat, ibi, *venio cito.* Tertio rogat eum beatus Joannes ut veniat, ibi, *veni domine Jesu.* Dicit ergo quantum ad primum: *dicit qui testimonium perhibet istorum*: videlicet Christus qui cuncta quae in hoc libro sunt attestatur, dicit: *etiam*, hoc est, dictum certe ita fiet. Etiam, est adverbium affirmandi: per quod affirmatur quod promissum est: quasi diceret beatus Joannes: si mihi non creditis, saltem testimonio veritatis credite. Joannis 3, *qui de caelo venit, super omnes est, et quod vidit et audivit hoc testatur.* Sequitur: *venio cito.* In fine libri facit iterum mentionem de adventu suo, ut audientes et legentes reddat attentiores, ne per aliquam securitatem falsam inveniantur imparati. Unde Luc. 12, *et vos estote parati, quia qua hora non putatis filius hominis veniet. Amen: veni domine Jesu.* Haec verba sunt beati Joannis adventum salvatoris affirmantis et regratiantis. Nam per hoc quod dicit *amen*, ipsum venturum esse veraciter asserit. Per hoc etiam quod subjungit. *Veni domine Jesu*, deprecatur ut veniat. Cant. 5, *veniat dilectus meus in hortum suum.* Per hoc enim nobis ostenditur quod beatus Joannes in charitate valde perfectus erat, quia salvatorem ut veniret rogabat. Et quia perfecte diligebat, ideo minime timebat: unde, sicut ipsemet dicit in prima canonica sua, 4 cap. *timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem. Gratia domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis. Amen.* In hac parte ultima hujus libri, sicut et in prima, illis omnibus quibus scribit bonum salutis optat, ut se reddat eis benevolum more bene scribentium, et ex benevolentia provocat eos ad meliora. Ideo dicit: *gratia domini nostri Jesu Christi, cum omnibus vobis*; ut videlicet sitis grati et accepti in conspectu ejus, quod habet fieri per gratiam. *Amen.* Hoc est, fiat. Hujusmodi vero gratiam optat apostolus omnibus quibus scribit, sicut in fine omnium epistolarum suarum patet evidentissime. Hoc autem Christus Dei filius, qui est alpha et omega, primus et novissimus, dignetur nobis omnibus elargiri. Amen.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Aegidii de Roma

Expositio in Canticum canticorum

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[88316] Aegidius de Roma, In Cant., pr. *Sonet vox tua in auribus meis: vox enim tua dulcis, et facies tua decora.* Cantic. 2. In principio cujuslibet libri, quantum ad praesens spectat, duo sunt notanda: primo quis sit libri titulus; secundo quae sint causae operis. Praedicta autem auctoritas, quae legitur Cantic. 2, aliter et aliter exposita, nobis utrumque insinuat. Nam si verba praedictae auctoritatis sint sponsi ad sponsam, idest Christi ad Ecclesiam, tunc declarant nobis libri titulum; si vero intelligantur de Christo dicta, manifestant nobis causas operis. Intitulatur autem liber iste, *cantica canticorum*, ut ex Glossa haberi potest. Cantus tamen qui in hoc libro docetur non est corporalis seu sensibilis, sed magis intellectualis, et secundum spiritum. Dicimus enim duo esse genera verborum; interiora et exteriora, sive sensibilia et intellectualia, ut patet per Augustinum in 2 de civitate Dei, ubi ipsas cogitationes cordis locutiones appellat. Sicut ergo in locutionibus exterioribus secundum melodiam et proportionem prolatis resultat cantus sensibilis; ita in locutionibus interioribus et etiam affectionibus secundum proportionem et ordinem debitum ad Deum directis resultat quaedam melodia spiritualis, et quidam cantus intelligibilis. Non enim sic debemus restringere nomen cantus ut solum in sensibilibus vocibus esse habeat. Nam Boetius in musica sua ostendit musicam proportionem aliquo modo circa omnia esse, inquantum singula secundum melodiam per quamdam proportionem sunt condita. Sicut et Augustinus in 6 musicae, extendit numeros musicales ad actiones animae. Nam secundum quinque numerorum genera, quae ipse distinguit in 2 capit. dicti libri, idest secundum numeros judiciales, progressores, occursores, recordabiles, consonales, salvat actiones ipsius animae. Immo ipsa usitata locutio admittit ut manifeste dictum, canticum appellet, secundum quem modum geometrae loqui consueverunt: unde cum aliquid geometrice probare volunt, dicunt: sicut cantat talis propositio; si in illa propositione manifeste illud profertur. Quia ergo Deo omne cor patet et omnis voluntas loquitur, et cogitationes et affectiones voluntatis non discedunt a melodia et a proportionibus, qua, et secundum quas attenditur operatio virtuosa, quoddam canticum dici possunt. Tale est canticum quod hic cantatur: quia hic exprimuntur debitae affectiones et cogitationes cujuscumque animae sanctae, vel etiam totius Ecclesiae, secundum quas intendit gustare divinam dulcedinem, et habere sui sponsi consortium.

Et si volumus secundum quamdam adaptationem loqui, dicere possumus, Deum habere duas aures: unam irae, aliam pietatis. Secundum aurem irae audit clamorem; secundum quem modum dixit ad Cain: *vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra*: Genesis 4. Secundum aurem pietatis dicitur audire cantilenas, idest affectiones, cogitationes, orationes, desideria devotarum mentium: et quia suave est illi, scilicet Deo, audire tales cantus, et delectatur in animabus sanctis, sicut bonus pater in bonis filiis; ideo invitans animam sanctam, sive totam Ecclesiam, ad sic cantandum ait: *sonet vox tua in auribus meis*: et subdit causam: *vox enim tua dulcis, et facies tua decora.* His enim duabus causis appetitur cantus alicujus; primo propter se, videlicet quando cantus est dulcis et suavis; secundo ratione cantantis, ut si habeat decoram faciem: nam cui placet vultus cantantis, verisimile est quod magis delectatur in cantu. Utroque autem modo delectatur Christus in anima sancta; scilicet ratione ipsius cantus, videlicet propter bonitatem affectionum et cogitationum; et ratione ipsius gratiae: nam gratia Dei in essentia animae existens reddit animam bonam, et opera ejus Deo grata. Patet ergo quod si verba praedicta sunt sponsi ad sponsam, designant titulum hujus libri, qui dicitur *cantica canticorum*, quia excellenti modo hic talis melodia insinuatur: consuevit enim genitivus pluraliter appositus nominativo denotare excellentiam, ut *rex regum et dominus dominantium* (Apocalyp. 19). Sed si praedicta verba volumus exponere ut sint verba Ecclesiae loquentis ad Christum, designant nobis causas hujus operis, licet serie, litterae contradicere videatur. Ex quo tamen a veritate fidei non discedit, non est talis expositio repellenda: quia in sacra pagina non solum assignatur sensus litteralis, qui semper est continuus, sed etiam mysticus, quem non oportet esse continuum. Secundum hoc ergo dicamus, quod causa materialis et efficiens notatur cum dicitur: *sonet vox tua in auribus meis*: formalis, cum dicitur: *vox enim tua dulcis*; finalis cum annectitur: *et facies tua decora.* Sponsus et sponsa, idest Christus et Ecclesia, sive Christus et anima sancta, est materia hujus libri, ut Glossa tangit. Quod si sponsa dicit sponso: *sonet vox tua in auribus meis*, causam materialem habemus et etiam efficientem: quia sponsus ipse qui est verus Deus, cum hoc quod est subjectum sive materia doctrinae sacrae, est etiam principaliter causa efficiens hujus scientiae. De causa vero instrumentali non sit nobis curae, quia hujusmodi causae habentur respectu doctrinae sicut instrumenta, sicut penna scribentis, juxta illud Psal. 44: *lingua mea calamus Scribae velociter scribentis.* Sicut ergo superstitiosum esset, cum quaereretur de auctore alicujus libri, quaerere cum qua penna scriptus fuisset liber; ita quodammodo superstitiosum videtur quod aliquis sit multum solicitus inquirere causas instrumentales Scripturae sacrae: nam si constat de veritate, quod liber sit a spiritu sancto, non est magna cura adhibenda ad inveniendum auctorem alium. Quod si tamen aliter videatur de hoc adhibenda cura, dicimus, quod Salomon fuit talis causa hujus libri, qui secundum quod Glossa tangit, fuit trinomius, et secundum numerum nominum tres edidit libros. Dictus enim fuit; Salomon, idest pacificus; Jeddidia, idest dilectus; et Ecclesiastes, idest concionator. Secundum enim quod fuit pacificus, edidit librum proverbiorum; secundum quod fuit dilectus, edidit librum canticorum; et secundum quod fuit concionator, edidit librum Ecclesiastes. Causa autem formalis habetur cum subjungitur: *vox tua dulcis.* Consuevit enim distingui duplex forma: scilicet forma tractatus quae est modus agendi; et forma tractandi, quae est ordinatio capitulorum ad invicem. Modus autem agendi in aliis scientiis est approbativus aut improbativus: in doctrina vero sacra, potissime in canone, esse videtur inspirativus idest revelativus, quia magis talis tractatus innititur revelationi quam probationi. Modus autem in isto libro specialiter videtur esse affectivus, desiderativus et contemplativus. Unde Glossa tangit, quod modus hujus libri est ostensivus, quali desiderio membra capiti adhaereant, ei placere contendant, et quali affectione sponsus Ecclesiam diligat: unde modus agendi hujus convenienter notatur per hujusmodi dulcedinem, cum dicit: *vox tua dulcis*: quia complacentia, affectio et desiderium quamdam dulcedinem amoris important. Ex hoc etiam potest haberi forma tractandi: quae talis debet esse qualem requirit modus agendi. Immo, quia ipse ordo capitulorum ad invicem, bene intellectus, animam demulcet et delectat; non inconvenienter forma tractandi per dulcedinem intelligitur. Causa vero finalis habetur cum subinfertur: *facies tua decora.* Est igitur finis hujus libri, ut Glossa tangit, dilectio secundum quam sponsa delectatur; et cum hoc potissime sit propter decorem faciei sponsi, convenienter talis finis insinuatur cum dicitur: *facies tua decora.* Dubitaret forte aliquis, cum in tota sacra pagina finis sit dilectio, quomodo differenter dilectio Dei sit finis hujus libri, et totius doctrinae sacrae: et utrum propter hoc quod finis hujus scientiae est opus an practica scientia dici possit. Ad horum evidentiam est notandum, quod sicut in tota physica naturali finis est cognoscere corpus mobile inquantum mobile; in libris autem partialibus hujusmodi finis contrahitur, sicut patet quod in libro physicorum non intenditur cognitio corporis mobilis quocumque speciali modo, sed cognitio talis corporis simpliciter, non contrahendo ad hoc vel ad illud; in libro vero de generatione intenditur talis cognitio, ut contrahitur corpus mobile ad formam: in libro vero de caelo, ad situm, et sic in aliis libris, modo contracto, intenditur cognitio talis corporis: eodem modo in doctrina ecclesiastica dilectio Dei in universali sumpta intenditur quocumque modo manuducamur ad talem dilectionem; sed in partialibus libris specificatur talis intentio: ut in Genesi, prout ad eam deducimur considerando divinam potentiam, quia ibi ostenditur quomodo Deus caelum et terram, et omnia de nullo produxit in esse. In hoc autem libro specialiter manuducimur ad divinam dilectionem, considerando divinam benignitatem, et meditando quanta affectione Christus sponsam suam diligat, et quanto desiderio moveri debet anima sancta, ad gustandum dulcedinem divinam. Quae si bene advertimus, non inconvenienter finis hujusmodi libri assignatur dilectio Dei, licet etiam hoc sit finis totius doctrinae sacrae: speciali enim modo liber iste provocat nos ad dilectionem Dei et proximi. Ad secundum quaesitum dicendum, quod haec scientia dicitur Dei dilectiva vel affectiva, ut manifeste probavimus in quaestionibus super primum sententiarum; et si propter hoc aliquis velit eam appellare practicam, quia dilectio est quoddam opus, sententiam teneat, linguam corrigat. Nam scientia practica principaliter ordinatur ad opus exterius; ideo scientiae politicae practicae nominantur, et polities, idest bonitas, dependet ex operibus nostris: nam secundum philosophum, quia bona facimus, boni sumus; et ex similibus actibus generantur similes habitus. Bonitas vero spiritualis, quia non dependet ex operibus exterioribus, immo ex habitu caritatis, et ejus operibus; sacra pagina quae ad talem bonitatem ordinatur, practica dici non debet. Sicut ergo scientia quae ordinatur ad speculationem, non dicitur practica, licet speculari sit quoddam opus; sed suscipit nomen ex speculatione, et dicitur speculativa: sic et theologia quae ordinatur ad affectionem sive dilectionem caritatis, quia hujusmodi opera non sunt exteriora, ab eis debet denominari specialiter theologia, et debet dici affectiva vel dilectiva, et non practica. His visis, accedamus ad expositionem litterae.

Caput 1

[88317] Aegidius de Roma, In Cant., cap. 1 *Osculetur me osculo oris sui.* Intentio principalis hujus operis est exprimere mutua desideria inter sponsum et sponsam, sive inter Christum et Ecclesiam: et quia secundum alium et alium statum alia sunt desideria, ideo secundum diversos status Ecclesiae oportet nos hunc librum dividere. Ecclesia enim potest tripliciter considerari. Primo quantum ad statum primitivum, scilicet quantum ad statum rami fracti: nam Judaei sunt excaecati, et gentiles sunt admissi, juxta illud Rom. 11: *tu quidem (gentilis) cum oleaster esses, insertus es in illis (idest ramis bonae olivae) et socius radicis et pinguedinis bonae olivae factus es.* Secundo rursum potest considerari quantum ad statum ultimum, quando Judaei omnes salvi fient: quia tunc temporis *si fuerit numerus filiorum Israel, sicut arena maris, residui salvi fient* (Rom. 9). Et quia non est dare extrema sine medio, ideo praeter statum primum et ultimum est dare medium. Hos autem tres status quodammodo tangit apostolus ad Rom. 11, cum ait: *quia caecitas venit in Israel ex parte (quantum ad statum primitivum) donec plenitudo gentium intraret*: quantum ad statum medium, secundum quem Ecclesia proficit, et quasi universaliter gentes sunt conversae. Et subdit, quod *tunc omnis Israel salvus erit*, quantum ad statum ultimum, quando Judaei plene convertentur ad Christum; quod erit in fine saeculi. Secundum hos tres status liber iste dividitur in tres partes. Quia primo describuntur mutua desideria inter Christum et Ecclesiam, secundum quod Ecclesia fuit in statu primitivo; secundo describuntur talia desideria quantum ad statum medium; tertio describuntur quantum ad statum ultimum. Secunda pars est ibi, *en lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt ex fortissimis Israel*: ultra medium tertii capituli. Tertia pars est ibi, *descendi in hortum meum* (ut infra cap. 6, circa finem.) Prima pars dividitur in duas partes, secundum quod desideria primitivae Ecclesiae dupliciter distingui possunt; scilicet quantum ad adeptionem boni, et quantum ad fugam mali. Primo ergo Salomon describit desideria sponsae, idest Ecclesiae, sive animae sanctae, secundum quod desiderat adipisci divinas dulcedines, et sponsi sui Christi degustationes. Secundo ponit desideria ejus, secundum quod desiderat fugere exteriores tribulationes. Secunda ibi, *nigra sum, sed formosa.* Prima dividitur in duas: quia primo ponitur sponsae desiderium; secundo, quia ad obtinendum quod desiderat non potest per se sponsa sufficere, implorat divinum auxilium. Secunda ibi, *trahe me post te.* Prima pars dividitur in tres partes: quia primo ponitur sponsae desiderium; secundo subditur desiderii causa, sive ratio; tertio ex ratione assignata concludit sponsum suum naturaliter desideratum esse. Secunda ibi, *quia meliora*; tertia ibi, *ideo adolescentulae.* Est autem tale desiderium Ecclesiae, quod desiderat osculari osculo oris Dei, idest adipisci dulcedinem et gratiam per ipsum. Debet ergo optative legi ista littera. *Osculetur*, idest utinam oscularetur me Deus pater osculo oris sui, ita quod Deus pater sit osculans, filius sit os, et spiritus sanctus sit osculum. Dicitur autem filius os patris, inquantum est verbum ejus, et manifestativum ipsius. Spiritus autem sanctus dicitur osculum; quia sicut in osculo procedit corporalis spiritus ab osculante per os, sic spiritus sanctus procedit etiam a patre procedendo a filio, cum filius hoc habeat a patre quod spiret spiritum sanctum. Ideo Augusti-

nus, 16 de Trin., dicit, spiritum sanctum principaliter procedere a patre. Desiderat ergo gustare dulcedinem gratiae, quae appropriatur spiritui sancto, participando ejus dona et suam gratiam. Deinde cum dicit, *quia meliora sunt ubera tua vino*, assignat causam et rationem desiderii sui. Quod antequam exponamus, triplex nobis occurrit dubitatio litteralis. Primo, quia videtur textus hic dissutus esse, cum prius Ecclesia locuta fuerit in persona tertia dicens: *osculetur me osculo oris sui*: postea assignando causam, locuta est Deo in persona secunda subdens: *quia meliora sunt ubera tua vino.* Secundo etiam apparet textus dissutus, et inconveniens ratio: quia cum sponsa desideret osculum, si vellet assignare causam desiderii sui, deberet commendare labia, per quae fit osculum, non ubera. Tertio videtur inconveniens hujusmodi dictum, quia sponsae consueverunt habere ubera, non sponsi. Cum ergo in praedicta locutione sponsa loquatur ad sponsum, non videtur competens quod laudat ubera ejus. Respondeo dicendum, quod primam dubitationem solvit Glossa, dicens, quod sponsa loquitur more amantis, qui propter fervorem dilectionis, loquendo ordinem non valet servare; ideo aliquando loquitur in tertia persona, aliquando in secunda. Possumus etiam taliter dicere: sponsam in primordio suae locutionis loqui in tertia persona, quia non audet tantum dominum in principio alloqui in secunda persona; sed petitione facta, cognoscens se talia desiderare non posse sine divina gratia, juxta illud 2 Corinth. 3: *non quod sufficientes simus cogitare a nobis aliquid quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est*: ideo confisa de Dei auxilio, quae prius proposuerat sua desideria Deo in tertia persona, dicens: *osculetur me osculo oris sui*; in dando rationem sui desiderii, alloquitur ipsum in secunda persona, subdens: *quia meliora sunt ubera tua vino.* Secunda dubitatio etiam solvitur, quia secundum Dionysium, 1 de Div. Nomin., intelligibilia sunt incomprehensibilia a sensibus; ideo per unum sensibile non expresse manifestatur intelligibile, sed multa sensibilia expressius unum intelligibile notificant. Ut ergo detur intelligi, osculum a sponsa quaesitum, non fuisse carnale, sed spirituale, in quo non solum bonitas labiorum, sed etiam uberum, et aliorum sensibilium multorum perabundantius comprehendatur, in laudando praedictum osculum, laudat sponsa ubera, non labia. Tertia dubitatio solvitur similiter a Glossa: quia ideo tribuit sponsa sponso ubera, ut ostendat se figurative loqui. Aliter etiam solvi potest: quia non est simile de matrimonio carnali et spirituali. Nam sicut in matrimonio carnali sponsa dat dotem sponso; in spirituali fit e converso, quia sponsus charismatibus dotat animam: sic etiam in hujusmodi matrimonio ubera principalius competunt sponso. His visis, notandum, quod assignare rationem vel causam quare aliquid sit desideratum, est ostendere illud esse bonum: quia secundum philosophum in 1 Ethic. et 1 Rhetoric., *bonum est quod omnia appetunt.* Et quia bona spiritualia nobis innotescunt per corporalia, ideo sponsa in ostendendo bonitatem osculi sponsi, per similem bonitatem divinae dulcedinis commendat eam tripliciter. Primo ex eo quod reficit gustum, quod notatur cum dicitur: *quia meliora sunt ubera tua vino*; secundo ex eo quod reficit odoratum, quod habetur cum subjungitur: *fragrantia unguentis optimis*; tertio quia delectat tactum, quod habetur cum dicitur: *oleum effusum nomen tuum.* Ad intelligentiam praedictorum notandum, quod dulcedo quam Ecclesia sponsa Christi desiderat adipisci, hauritur secundum contemplativam vitam. Vita autem contemplativa, prout de ea locuti sunt philosophi et sancti, non accipitur uniformiter: nam philosophi finem contemplationis ponunt in sapere. Ideo in 10 Ethic. ubi determinatur de contemplatione et felicitate, ostenditur operationem perfectam secundum spiritualem contemplationem esse felicitatem: nam speculari secundum sapientiam, idest secundum metaphysicam, est summa felicitatis quam posuerunt philosophi. Ideo philosophus in 4 Ethic. volens talem felicitatem summe extollere, ostendit eam esse maxime delectabilem, dicens quod philosophia videtur habere delectationes mirabiles puritate et firmitate. Sed contemplatio, ut de ea loquuntur theologi, magis consistit in sapore, quam in sapere; et magis consistit in dilectione et dulcedine, quam in contemplatione. Et si invenitur aliquando studium litterarum pertinere ad contemplativam vitam secundum theologos, hoc est inquantum per hujusmodi studium manuducimur in amorem Dei. Si quis ergo ad hoc studet ut sciat, non ut aedificet, et in dilectione Dei proficiat, cognoscat se vivere vita contemplativa secundum philosophos, non secundum theologos. Si ergo de hujusmodi contemplatione secundum sensibilia loqui volumus, per quamdam adaptationem dicere possumus, vitam contemplativam philosophorum reficere auditum et visum; spiritualem autem contemplationem theologorum reficere gustum, odoratum et tactum. Nam licet omnes sensus nobis ad cognitionem deserviant, potissime tamen auditus et visus nobis famulantur ad scientiam. Nam secundum philosophum, omne quod quis novit, aut discens aut inveniens novit. Auditus ergo, qui est sensus disciplinabilis, ut dicitur 1 Metaph., nobis deservit ad scientiam, ut habetur per doctrinam, et ut sumus discentes. Visus vero, qui plures differentias nobis demonstrat, ut in eod. 1 Metaph. probatur, deservit nobis ad scientiam, ut habetur per inventionem, et ut invenientes novimus. Ideo contemplatio philosophica, quae consistit in sapere, apparet, si considerentur praedicta, quia potissime reficit auditum et visum. Contemplatio vero spiritualis, quae consistit in sapore, et secundum quam est magis vita nostra, habet reficere gustum, odoratum et tactum, quae magis nobis deserviunt ad necessitatem vitae. Unde, cum beatitudo philosophorum consistat in intellectu; beatitudo vero spiritualis completive et consummative consistat in voluntate, ut suo loco poterit declarari (cum cogitationes mentis dicantur locutiones et visiones, ut plane dicit Augustinus in 9 de Trinit. cap. 11, non tamen proprie dicantur gustationes et odorationes et tactus, quia talia magis videntur tenere se ex parte voluntatis); satis apparet bene esse dictum quod proposuimus, contemplationem philosophicam reficere auditum et visum; spiritualem vero, gustum, odoratum et tactum. Volens ergo sponsa commendare contemplationem spiritualem, non philosophicam, ait: *meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis.* In quibus verbis tangit tria genera hominum existentium in Ecclesia, quos aliquo modo reficit divina dulcedo. Nam inquantum ubera sponsi, idest voluptas dulcedinis ejus, melior vino dicitur, idest omni sapore corporali, reficiuntur perfecti, qui talem dulcedinem nituntur gustare; prout vero hujusmodi, idest ubera, sunt *fragrantia unguentis optimis*, idest omnibus odoribus sensibilibus, reficiuntur proficientes, qui ad talem dulcedinem moventur per odoratum. Sed ut nomen Christi est *oleum effusum*, propter sui mollitiem et pinguedinem delectans tactum super cetera, reficiuntur incipientes, qui se habent ad modum, habentium solum tactum secundum spiritualem vitam. Nam sicut tactus est illud quo restringitur sensibilis vita in infirmo: quia alius secundum philosophum modus vivendi est secundum alios sensus, alius secundum tactum, quia talis vita sine tactu remanere non potest; ita incipientes participant spiritualem vitam in infirmis, propter quod videntur habere solum tactum secundum talem vitam. Sed cum proficiunt, sic ratione profectus odoratum acquirunt, secundum quod moventur ad odorem dulcedinis. Cum vero perfecti sunt, plene in Christo delectantur, et dulcedinem ejus gustant. Deinde cum dicit, *ideo* *adolescentolae*, infert ex dictis, sponsum Christum universaliter dilectum in Ecclesia; et continuatur sic textus: o domine Jesu Christe, qui es omnia in omnibus conformando te omnibus perfectis, proficientibus et incipientibus, omnibus secundum suum modum tuas dulcedines tribuens: quia omnibus sic te conformas, *ideo adolescentulae*, idest incipientes, *dilexerunt te.* Vult ergo arguere sponsa per locum a minori: nam si adolescentulae, idest incipientes, de quibus minus videtur, diligunt Christum; sequitur quod Christus in Ecclesia universaliter sit dilectus. Et notandum, quod ista conclusio, *ideo adolescentulae dilexerunt te*, dupliciter potest continuari. Primo secundum quod sequitur ex omnibus supradictis, quemadmodum est expositum; secundo secundum quod sequitur ex immediate suprapositis; ut quia nomen Christi est *oleum effusum*, idest reficit incipientes, ut est expositum; *ideo adolescentulae*, per quas intelliguntur incipientes, *dilexerunt te.* Dicuntur autem *adolescentulae* incipientes, ut patet per Glossam dicentem, quod *adolescentulae sunt non vetustae per culpam, sed novellae per gratiam.* Semper autem per locum a minori concludit, Christum esse universaliter dilectum. *Trahe me post te.* Postquam sponsa expressit suum desiderium, quo dulcedinem Christi adipisci volebat; videns per se ipsam non posse obtinere suum desiderium, in parte ista implorat divinum auxilium. Et dividitur pars ista in partes duas: quia in postulando tale auxilium, primo ponitur sponsae petitio; secundo sponsi exauditio, ibi, *introduxit me rex.* Circa primum duo facit: quia primo sponsa implorat divinum auxilium; secundo confitetur, ipsum esse suave et validum. Primum habetur cum dicitur: *trahe me post te.* Secundum cum subditur: *curremus in odorem unguentorum tuorum.* Continuetur ergo sic. Domine Jesu Christe, video, quod ex me non possum ad te venire, nec tuam dulcedinem gustare: ideo tuum auxilium implorans rogo: *trahe me post te.* Nam secundum quod Christus dicebat, Joan. 6: *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit illum.* Et quia indivisa sunt opera Trinitatis, ut dicit Augustinus 1 de Trinit. c. 3, et Damascenus Lib. 3, c. 18; ideo sicut nullus accedit ad Christum sponsum, nisi pater eum trahat; ita nullus accedit ad Christum sponsum, nisi Christus eum trahat. Bene ergo dicit sponsa, idest Ecclesia, sponso suo Christo: *trahe me post te.* Deinde cum dicit, *curremus in odorem*, sponsa confitetur auxilium Christi esse suave et validum. Continuatur autem sic. Non ad insipientiam dico: *trahe me post te*: quia tuus tractus est suavis et validus. Quia si tu me traxeris, non solum movebor qualitercumque, sed etiam curram *in odorem unguentorum tuorum*; idest, velociter movebor, dummodo possim suaviter odorare virtutem et dona tua. Notandum autem, quod cum sponsa dicit se cursuram ad tractum Christi, confitetur ejus tractum non esse violentum sed suavem: nam currere est voluntate moveri. Rursum confitetur, talem tractum esse fortem; quia in cursu notatur velocitas motus, quae sine magna virtute esse non potest. Nec mirum, si Christus trahit suaviter et fortiter, quia *Christus est Dei virtus et Dei sapientia*; secundum apostolum, 1 ad Corinth. 1, *et sapientia* (ut legitur Sap. 8), *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Et notandum, quod sponsa, cum postulat se trahi, nominat se in singulari, dicens, *trahe me post te.* Cum dicit hujusmodi tractui se obedire, nominat se in plurali, dicens: *curremus in odorem unguentorum tuorum*: cujus ratio est, quia Deus, quantum est de se, uno modo trahit: quia secundum Dionysium 4 de Div. Nomin., *sicut sol non ratiocinans neque praeeligens immittit radios suos sensibiles; sic Deus immittit radios suos intelligibiles.* Non tamen trahimur uno modo: quia licet Deus uno modo se habeat ad omnia, non tamen se habent omnia uniformiter ad ipsum, quia eadem influentia diversimode recipitur in creaturis. Quomodo autem intelligendum sit dictum Dionysii, et quomodo Deus se habeat ad omnia uniformiter, alibi (P. 1, qu. 47, art. 1) declaravimus. Deinde cum dicit, *introduxit me rex*, ponitur, quomodo sponsus exaudiat petitiones suae sponsae. Et circa hoc sponsa tria ostendit: quia primo dicit, se ad dulcedinem quam petierat, esse introductam; secundo, bonum quod desideraverat, gaudet se esse adeptam; tertio fatetur, se circa illud bonum non esse deceptam. Primum cum dicitur: *introduxit me rex in cellaria sua*; secundum cum annectitur: *exultabimus et laetabimur in te*; tertium, cum subinfertur: *memores uberum tuorum super vinum. Recti diligunt te.* Continuatur autem sic. Non in vanum petii divinum auxilium, quia sponsus meus, qui est Christus *rex regum, et dominus dominantium* (Apoc. 19), respiciens humilem petitionem meam, *introduxit me in cellaria sua*, idest in dulcedinem suam, dando mihi gratiam suam. Dicitur autem gratia cellaria in plurali, quia ab ea fluunt et derivantur singulae virtutes spirituales, perficientes diversas potentias; et secundum diversas virtutes diversarum potentiarum diversimode laetamur et gaudemus in domino: et perfecti secundum tales virtutes derivatas a gratia, quodammodo potamus vina spiritualis laetitiae de diversis cellariis. Deinde cum dicit, *exultabimus et laetabimur in te*, ostendit sponsam bonum quod desiderabat, scilicet ipsum Deum, esse adeptam. Nam secundum modum intelligendi, prius perficimur secundum gratiam divinam; et postea perfecti per gratiam, adipiscimur ipsum, ad quem gratia nos ordinat: ideo introducti per gratiam in spiritualem laetitiam, *exultabimus et laetabimur in te.* Notandum autem, quod universaliter omnes homines appetunt beatitudinem; diversificant autem in particulari: quia quidam ponunt felicitatem in venereis, quidam in divitiis, et sic de aliis; in quibus non est vera beatitudo, quia non delectantur in ipso summo et vero bono, sed in quadam participatione ejus, inquantum omnia participant de pleno bono. Gratia vero divina facit nos ponere felicitatem in summo et vero bono, et non in alio; ideo signanter dicit: *exultabimus et laetabimur in te*, qui es summum et verum bonum. Deinde cum dicit, *memores uberum tuorum super vinum*, ostendit, se circa bonum quod desideraverat, non esse deceptam. Ad cujus evidentiam notandum, hanc esse differentiam inter sensibilia et intellectualia bona: quod sensibilia bona antequam habeantur, reputantur magna; habita autem vilescunt: ut potest haberi ab August. in Lib. de Doctr. Christ. et a philosopho in 1 Ethic.: propter quod quilibet invenit se deceptum, cum adipiscitur sensibilia bona: quia non reputat ea tanta bona posteaquam habet, quanta credebat. Sed in intellectualibus bonis non sic se habet; quia habita majora reputantur et potissima, et praecipue summum bonum, quod Deus est. Causa autem quare bona sensibilia per modicum tempus delectant, et quod non inveniuntur tanta bona sicut credebantur, assignari potest, quia hujusmodi bona non sunt delectabilia secundum se, sed quod delectent, hoc est ratione habentium appetitum corruptum: quia unusquisque est talis qualis finis videtur ei, ut dicitur in 3 Ethic. Et quia hujusmodi appetitus sequitur naturam ut transmutabilem; ideo facta mutatione in natura, quae prius erant delectabilia, postea non sunt. Unde dicit philosophus 1 Rhetoric. in Tract. de disceptatione, quod transmutare est delectabile, quia in ipsa natura fit transmutatio. In bonis autem Dei vel divinis non sic se habet: nam talia bona secundum se sunt appetibilia, et ideo delectabilia secundum se, quia ea desideramus secundum illud quod in nobis est supremum et optimum. Unde etiam desiderando ea, distrahimur ab hujusmodi varietatibus: propter quod talia adepta nunquam habentur in fastidio, immo semper inveniuntur esse majora bona quam crederentur ante. Continuetur ergo sic littera. *Nos memores uberum tuorum*, idest memores quod diximus de uberibus, quod sunt meliora vino, non sumus decepti circa talem sententiam, quia *recti*, idest illi qui recte sapiunt, *diligunt te super vinum.* Bene poterat dicere ista sponsa, postquam introducta erat in cellaria sponsi, et gustaverat dulcedinem ejus, id quod dixit regina Saba regi Salomoni; quae, ut habetur 2 Paralip. 9, cum audisset famam Salomonis, venit tentare eum: et cum locuta est ei quaecumque erant in corde suo; postquam exposuit ei Salomon omnia quae proposuerat, nec fuit verbum quod posset regem latere, videns sapientiam Salomonis, non erat prae stupore in ea spiritus: dixitque regi: *verus est sermo quem audieram in terra mea de virtutibus tuis.* Notandum autem, quod sponsa prius loquitur in singulari, dicens, *introduxit me*; postea in plurali, cum subdit: *exultabimus et laetabimur in te, memores uberum tuorum.* Quod propter eamdem causam contingit quam supra assignavimus. Potest tamen alia causa assignari; quia sponsa, quae unum petiit, multis modis et multis communicatum et communicandum invenit; in quibus et pro quibus gaudens dicit: *exultabimus et laetabimur in te. Nigra sum, sed formosa.* Postquam posita sunt desideria sponsae secundum quae desiderabat adipisci divinam dulcedinem sive divina bona, hic ponuntur desideria ejus secundum quae desiderabat fugere tribulationes et mala. Ad intelligentiam autem dicendorum notandum, sponsam Christi esse Ecclesiam. Ecclesia autem dupliciter potest accipi. Primo pro tota congregatione fidelium; secundo pro ipsis praelatis: quia quando aliquod nomen convenit toti congregationi, tale nomen dicitur de superiori parte totius; sicut videmus, quod hoc nomen homo est nomen totius conjuncti; quia tamen intellectiva pars in homine est superior, nuncupamus hominem etiam illam partem superiorem, quae dicitur intellectiva: quia quae facit homo secundum intellectum, dicitur facere per se ipsum. Propter quod Philos. in 9 Ethic. dicit, hominem esse magis intellectum quam sensum. Sic etiam quia nomen Ecclesiae dicitur de tota congregatione fidelium, praelati qui supremum gradum in Ecclesia tenent, dicuntur Ecclesia; et quod praelati faciunt, dicitur Ecclesia facere; et dominus de eo qui noluit audire unum aut duos aut tres, Matth. 18, ait: *dic Ecclesiae*, idest praelato, secundum unum modum exponendi. Sic ergo accipiendo Ecclesiam pro ipsis praelatis, melius poterimus continuare seriem litterae. Hoc viso, sciendum est, praelatos propter curam quam habent, dupliciter turbari: primo exterius propter illatas tribulationes; secundo interius per turbationes: quia interiores tribulationes aliquando mentem intantum distrahunt quod si post tribulationem quis ad mentem velit regredi, inveniat se non posse percipere illam dulcedinem quam prius perceperat. Salomon ergo in narrando ibi tribulationes Ecclesiae, idest praelatorum, duo facit: quia primo exteriores tribulationes narrat; secundo interiores distractiones, ibi, *in lectulo meo quaesivi quem diligit anima mea*: in principio 3 cap. Propter primum notandum, quod Ecclesia primitiva, de qua nunc agitur, ut patet ex textu, habebat quatuor genera tribulationum: et quantum ad duo conveniebat cum Ecclesia moderna; quantum ad alia duo differebat. Nam Ecclesia moderna, sive praelati temporis hujus, dupliciter turbantur; primo ex administratione filiorum: administrantes enim non facile est sine turbatione esse, ut habetur 2 Corinth. 11. Turbantur etiam ex insidiatione haereticorum, quia adhuc hodie regnant multi falsi Christiani. Has autem duas tribulationes habebat primitiva Ecclesia: nam praelati tunc temporis habebant curam subditorum et haeretici insidiabantur ei. Habebat etiam illa Ecclesia duo genera turbationum quae non habet ista: quia tunc temporis communiter Christiani, et maxime praelati, impugnabantur a Judaeis et gentibus, a quibus non impugnantur modo: non enim impugnantur a gentibus, quia plenitudo gentium jam intravit Ecclesiam; nec impugnantur a Judaeis, quia non sunt illius auctoritatis super Christianos cujus erant tunc. Duo ergo facit Salomon: quia primo narrat turbationes primitivae Ecclesiae in quibus differebat ab ista; secundo illas etiam in quibus conveniebat cum ista; et hoc in principio secundi cap., *ego flos campi.* Prima pars dividitur in duas partes: quia primo narrat sponsa hujusmodi turbationem; secundo petit Christi subventionem, ibi, *indica mihi quem diligit anima mea.* Turbatio autem quam habuit primitiva Ecclesia, differens a moderna, erant stimulatio gentium, et impugnatio Judaeorum; ideo circa primum duo facit: quia primo instruit Ecclesia, quomodo turbabatur ex gentilium stimulatione; secundo quomodo impugnabatur ex Judaeorum vexatione, ibi, *filii matris meae.* Prima pars dividitur in duas: quia primo ponitur gentilium impugnatio; secundo ex illa impugnatione subinfertur filiorum instructio, ibi: *nolite me considerare.* Propter primum modum notandum quod impugnatio Ecclesiae facit ad ejus pulchritudinem; ideo Ecclesia narrando turbationem quam patiebatur a gentilibus, narrat etiam pulchritudinem suam. Continentur ergo sic littera. O filiae Jerusalem, quarum curam habere debeo, ego Ecclesia mater vestra *sum nigra sicut tabernacula Cedar; sed sum formosa sicut pelles Salomonis.* Cedar fuit secundus filius Ismaelis, ut dicitur Genes. 25, et fuit profugus super terram, sicut Ismael pater suus, cui dictum fuerat: *manus tuae contra omnes, et manus omnium contra te.* Ideo Cedar quasi habitus odio ab omnibus gentibus non morabatur inter gentes, sed morabatur extra in tentoriis, cujus tabernacula ratione pluviae denigrata erant. Sic Ecclesia despecta a gentilibus inter eos absque turbatione manere non poterat, ut Glossa videtur tangere: in quo notatur turbatio quam Ecclesia primitiva patiebatur a gentibus. Et licet sic essem nigra propter turbationes illatas exterius, attamen interius formosa sum *sicut pelles Salomonis*, quae fuerunt rubricatae, ex quibus fecit tabernaculum, sicut Glossa tangit, vel ex quibus texuit arcam domini: in quo notatur formositas secundum caritatem. Deinde cum dicit, *nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol*, postquam Ecclesia narravit turbationem suam, nunc ex turbatione illata convertit se ad instruendum filios suos et confirmandum eos, dicens: o filiae Jerusalem, *nolite me considerare quod fusca sim, quia sol*, idest Christus, *decoloravit me*, idest denigravit me. Dicitur autem Christus denigrasse Ecclesiam primitivam, quia fuit causa finalis suae denigrationis, inquantum propter Christum denigrata erat sentiendo turbationes illatas a gentibus. Intendit ergo Ecclesia instruere filios suos per talem rationem: quia intentio et consideratio principalis non est ponenda in iis quae sunt ad finem, sed in ipso fine; sed turbationes mundi sunt ea per quae venimus ad Christum; Christus autem est finis noster: cum ergo turbamur propter Christum, non debemus considerare nec curare de ipsis turbationibus, sed tota intentio nostra debet poni in Christo, propter quem talia sustinemus. Deinde cum sequitur, *filii matris meae pugnaverunt contra me; posuerunt me custodem in vineis*, ponitur illa pars in qua, postquam Ecclesia narravit turbationes gentium, narrat stimulationes Judaeorum. Ad cujus evidentiam notandum est, quod Judaei persequendo apostolos et Christianos, qui erant in Jerusalem, fecerunt quod dicti Christiani converterent se ad gentes, juxta illud Act. 13: *ecce convertimur ad gentes*; et convertendo se ad gentes, facti fuerunt custodes vinearum, idest gentium: propter quod saltem occasionaliter Judaei Ecclesiam primitivam custodem fecerunt in vineis gentium, expellendo eam de Jerusalem: propter quod apostoli custodiendo gentes non custodierunt Jerusalem, quae erat quasi vinea propria ipsorum. In numerando ergo Ecclesia turbationes Judaeorum, tria tangit. Primo narrat personas impugnantes eam, cum dicit: *filii matris meae*, idest Judaei, *pugnaverunt contra me*: fuit enim synagoga quasi mater nostra; quia ab ea aliquo modo processit Ecclesia. Et quia Judaei erant filii synagogae, ideo Ecclesia vocat eos filios matris suae. Secundo ponit turbationis excessum, cum subdit: *posuerunt me custodem in vineis*: quia tantus fuit excessus turbationis quod Christiani non valentes stare in Jerusalem, converterunt se ad gentes, quarum facti sunt custodes. Tertio ponit impugnationis effectum, cum subinfertur: *vineam meam non custodivi*; quia ex hoc secutum est ut relinquerent Jerusalem. Deinde cum dicit, *indica mihi quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes in meridie*, videns Ecclesia se habere tot turbationes, petit Christi auxilium et subventionem. Et dividitur in partes duas: quia primo sponsae petitio ponitur, sive quaestio; secundo subjungitur quaesiti ratio, ibi, *ne vagari incipiam post greges sodalium tuorum.* Continuetur ergo sic. O mi sponse, domine Jesu Christe, *quem diligit anima mea*, tu vides me tot tribulationibus circumventam, et quia sine te non possum eas fugere: ergo *indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie.* Volebat Ecclesia scire domum Christi; quia domus est in qua pascimur et requiescimus; et sciebat, Christum non esse vagabundum; immo quicumque ad domum suam iret ut eum quaereret, et ad eum recurreret in suis tribulationibus, sciebat quod eum semper inveniret paratum et promptum; ideo dixit; *indica mihi, ubi cubes in meridie* et cetera. Homines cubant in nocte; Christus autem in meridie cubat, et in plena luce, quia ipse est Deus verus, et vera *lux, et in eo tenebrae non sunt ullae* (1 Joan. 1). Deinde cum dicit, *ne vagari incipiam post greges sodalium tuorum*, assignat rationem quaesiti: nam ideo Ecclesia in suis tribulationibus recurrit ad Christum, ne vagari incipiat. Et ponit sodales Christi. Dicuntur autem sodales Christi haeretici, qui nolunt esse imitatores, sed socii et sodales ipsius, inquantum propria docere cupiunt, et esse magistri, ut Christus fuit. Deinde cum dicit, *si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres*, ponitur Christi responsio. Ad cujus evidentiam est sciendum, quod sponsa increpanda erat dupliciter: primo ex quaestione quam fecerat, cum dixit: *indica mihi, ubi pascas*: videbatur enim velle quaerere Deum absentem, nam in se ipsa debebat eum quaerere; ideo quantum ad quaestionem quam fecerat, increpanda erat de ignorantia; sed quantum ad quaestionis rationem quodammodo increpanda erat de diffidentia: videbatur enim dubitare, ne Christus semper esset praesens, eam adjuvans, cum dicebat, *ne vagari incipiam.* Dividitur ergo haec pars in duas: quia primo Christus increpat sponsam de ignorantia; secundo ne diffidat, narrat quae mala eam sequentur ex tali ignorantia. *Egredere et abi.* Dicit ergo: *o pulcherrima inter* omnes *mulieres*, ideo quaeris me absentem, et dicis, *ubi pascas, ubi cubes, si*, idest quia, *ignoras te*: nam si te cognosceres, quaereres me in te ipsa. Notandum, quod nominat Ecclesiam pulcherrimam, quia Deus quaerendus est in anima, ut anima est imago ejus. Et quia de tali ignorantia eam increpat, ideo appellat eam pulcherrimam, quia ut est imago Dei, pulcherrima est. Consequenter cum dicit, *egredere, et abi*, narrat mala quae sequentur ipsam ex tali ignorantia; et dicit duo. Primum est caecitas intellectus; secundum malitia affectus. Continuatur sic. Quia tu, *pulcherrima inter mulieres, sic te ignoras, egredere et abi*, idest egredieris et abibis, *post vestigia gregum*, idest dogmata et exempla haereticorum: nam de illis gregibus nunc loquitur de quibus supra dixerat: *ne vagari incipiam post greges sodalium tuorum*, idest post haereticos, ut dictum fuit: in quo notatur ignorantia intellectus. *Et* *pasce*, idest pasces, *haedos tuos*, idest carnalia desideria tua adimplebis. Nam haedus est animal foetidum, in quo notantur carnales motus. Et hoc *juxta tabernacula pastorum*; quia tu ibis post carnalia desideria, sicut et alii carnales vadunt, qui intelliguntur per pastores hoedorum. Deinde cum dicit, *equitatui meo in curribus Pharaonis assimilavi te, amica mea*: quia sponsa videbatur diffidere; ne diffidat, sed plene confidat de Christo, narrat beneficia quae ei contulit: et circa hoc duo facit. Primo narrat beneficium quod ei contulit respectu inimicorum quos supplantavit; secundo beneficia quae ei contulit respectu majorum bonorum quae acquisivit, ibi, *pulchrae sunt genae tuae.* Continuatur sic. O amica mea, non diffidas, quia ergo *assimilavi te equitatui meo*, idest populo Israelitico, qui fuit meus populus peculiaris, quem tamquam equum possidebam et regebam. Illi ergo populo te assimilavi *in curribus Pharaonis*: quia sicut currus Pharaonis et equites ejus submersi sunt in mari rubro, ut habetur Exod. 14, ita Daemones te infestantes, qui intelliguntur per currus Pharaonis, ego conculcabo et deprimam. Deinde cum dicit, *pulchrae sunt genae tuae*, tangit bona quae ei contulit, cum quibus ad majora proficere potuit; et enumerat tria bona maxime necessaria quae ei contulit. Primo caritatem; secundo fidem, ibi, *collum tuum*; tertio spem, ibi, *murenulas aureas.* Continuatur sic. Non solum de me debes confidere, quia tuos depressi inimicos, sed etiam quia contuli tibi multa bona ad merendum; dedi enim tibi virtutem caritatis, qua me auctorem et factorem diligeres: de qua dicit: *pulchrae sunt genae tuae*, idest affectiones tuae, *sicut turturis.* Turtur est animal dilectivum; et postquam perdidit socium, alium renuit: in quo notatur ardor caritatis. Deinde cum dicitur, *collum tuum sicut monilia*, ostendit quod ei contulit fidem. Et continuatur sic. Non solum dedi caritatem, qua feci quod genae tuae essent sicut turturis; sed etiam contuli tibi fidem qua feci quod *collum tuum*, idest fides tua, per quam mihi capiti jungeris, sicut per collum caput jungitur corpori, esset *sicut monilia* idest ornamentum non habens exteriorem amictum: quia purum et solum Deum tenes in pectore. Deinde cum dicit, *murenulas aureas faciemus tibi vermiculatas argento*, ostendit quod ei contulit spem. Spes autem est respectu praemii aeterni: hujusmodi autem praemium est duplex; videlicet essentiale, ut gaudium de bono increato et accidentale, scilicet de bono creato. Et utrumque tangit dicens: nos *faciemus tibi murenulas aureas*, idest infundemus tibi spem respectu praemii essentialis: nam praemium essentiale communi nomine dicitur aurea, sic accidentale dicitur aureola. Hujusmodi aurea, sive praemium essentiale, dicitur murenula, quae est catenula conjungens ornamentum colli, intus diversis coloribus colorata. Ergo praemium essentiale est unus Deus. Attamen secundum diversitatem meritorum de illo uno Deo non omnes habebunt par gaudium: quod declarat dominus, Joan. 14: *in domo patris mei mansiones multae sunt.* Hujusmodi autem murenula aurea erit *vermiculata argento*, propter additionem praemii accidentalis: quia sicut argentum deficit ab auro, sic praemium accidentale deficit a substantiali. Dicitur autem hujusmodi praemium accidentale vermiculatum propter diversitatem ejus, quia non idem praemium accidentale habebunt omnes. Notandum autem, quod signanter, cum loquitur de spe praemii, dicit, *faciemus*, quia spes respicit futurum tempus. Deinde cum dicit, *dum esset rex in accubitu suo nardus mea dedit odorem suum*, ponitur correptio sponsae. Et quia dupliciter erat increpata: scilicet de ignorantia, et de diffidentia; ideo duo facit: primo enim ostendit sponsa se non diffidere, sed confidere: unde quasi correpta de diffidentia, confitetur beneficia sibi facta. Secundo quasi correpta de ignorantia, confitetur se non debere Deum quaerere absentem, sed praesentem. Secunda ibi, *lectulus noster floridus.* Propter primum notandum, quod secundum philosophum 1 Ethic. differentia est inter correptionem et correctionem: quia correptio est gratia patientis, ut bonus fiat; sed correctio sive castigatio est gratia facientis, ut jus servetur: ideo cum aliquis corripitur, si propter correptiones melioratur et acquiescit corripienti, debet commendari et laudari, ut in correptione sua maneat. Dividitur ergo pars ista in partes duas: quia primo quantum ad diffidentiam ponitur sponsae correptio; secundo ejus commendatio, ibi, *ecce tu pulchra es, amica mea.* Correptio autem sponsae quantum ad diffidentiam consistit in beneficiorum recognitione, quia confitetur auxilia sibi facta. Hujusmodi autem auxilia, ut dictum fuit, fuerunt quatuor, quae de Christo notabiliter praedicantur. Nam oppressio inimicorum potest appropriari incarnationi: licet enim per passionem princeps hujus mundi sit ejectus foras, hoc non fuit nisi quia homo ille qui patiebatur, Deus erat: et quia in incarnatione Deus factus fuit homo, ideo inimicorum oppressio non incongrue incarnationi attribuitur. Donum autem caritatis potest appropriari passioni, quia *majorem caritatem nemo habet, quam ut ponat animam suam quis pro amicis suis* (Joan. 15). Donum autem fidei potest appropriari resurrectioni, quia Christo passo omnes apostoli titubaverunt; ipse vero resurgens confirmavit eos in fide. *Qui post passionem suam praebuit semetipsum vivum in multis argumentis, per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei*; ut dicitur Act. 1 spes autem potest appropriari ascensioni, et missioni spiritus sancti: quia Christus ascendens misit Ecclesiae suae spiritum sanctum, quem accipientes habent pignus hereditatis aeternae, propter quod solidata fuit spes respectu praemiorum aeternorum. Quatuor ergo facit sponsa, secundum quod quatuor beneficia confitetur: nam primo confitetur incarnationem, per quam inimici deprimuntur; secundo passionem, qua caritas Christi ostenditur; tertio resurrectionem, per quam fides nostra confirmatur: quarto et ultimo confitetur spiritus sancti missionem, per quam spes nostra roboratur. Secunda ibi, *fasciculus myrrhae*; tertia ibi, *botrus Cypri*: quarta ibi, *in vineis Engaddi.* Dicit ergo: *dum esset rex in accubitu suo*, idest in sinu patris, in quo quiescit, *nardus mea*, idest humilitas mea, *dedit odorem suum.* Nardus enim est herba modica et odorifera, et significat humilitatem quae dedit odorem, quando filius respiciens humilitatem Ecclesiae suae, incarnatus est. Deinde cum dicit: *fasciculus myrrhae*, confitetur passionem, dicens: *dilectus meus* est *mihi fasciculus myrrhae.* Myrrha secundum Glossam est arbor Arabiae, altitudinis cubitorum quinque, cujus gutta est viridis et amara: unde significat passionem Christi. Haec autem passio fuit *fasciculus myrrhae.* Fasciculus dicitur quid congregatum, et est nomen diminutivum, sic Christus per passionem reputabatur diminutus. Isa. 53: *non erat species ei neque decor*: et sequitur: *unde nec reputavimus eum.* Rursum in eo fuit congregatio myrrhae, idest amaritudinis, propter multas passiones et opprobria quae sustinuit: et ad litteram, datum fuit ei in passione myrrhatum vinum. Et quia tantum bonum Christus contulit sponsae quod voluit pro ea pati et mori, ideo sponsa hoc recognoscens, subdit, quod talis dilectus suus *inter ubera commorabitur*, idest inter intellectum et affectum: quia nihil vult sapere quod ei displiceat; et nihil vult amare quod ipse abhorreat. Deinde cum dicit, *botrus Cypri dilectus meus mihi*; idest valde dulcis et jucundus. Cyprus enim est quaedam insula, cujus botri sive uvae faciunt optimum vinum. Et quia *vinum laetificat cor hominis* (Psal. 103), ideo hic intelligitur resurrectio: quia *viso domino* (post resurrectionem) *gavisi sunt discipuli*: Joan. 20. Deinde cum dicit, *in vineis Engaddi*, confitetur spiritus sancti missionem. Continuetur sic. Tu dilectus meus non solum es *botrus Cypri*, laetificans animam per resurrectionem; sed etiam es mihi botrus *in vineis Engaddi*, idest botrus balsami: quia, secundum Glossam, in Engaddi sunt arbores balsami crescentes in modum vinearum: unde significat missionem spiritus sancti, quia dona spiritus sancti suscipimus per unctionem chrismatis, quod conficitur ex balsamo et oleo. Deinde cum dicitur, *ecce tu pulchra es, amica mea*, ponitur sponsae commendatio. Et dividitur in partes duas: quia primo Christus sponsam commendat; et quia totum bonum nostrum a Christo est, sponsa hoc recognoscens, secundo hanc commendationem ad Christum refert, et ordinat, ibi, *ecce tu pulcher es.* Continuetur sic. Omnis pulchritudo tua ex eo est quod acquiescis monitionibus meis. Et dicit bis, *ecce tu pulchra*, ut ostendat eam pulchram et interius et exterius, in opere et intentione; ideo subdit: *oculi tui columbarum.* Duo enim oculi sunt opus et intentio. Columba enim est animal fecundum et simplex. Tunc enim habemus oculos columbarum, quando opus nostrum est fecundum ratione bonitatis, et intentio nostra est simplex ratione rectitudinis. Deinde cum dicit, *ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus*, ordinat sponsa pulchritudinem suam in Christum. Continuetur sic. Tu, dilecte mi, dixisti mihi: *ecce tu pulchra es, amica mea, ecce tu pulchra*: quia nihil habeo quod non acceperim a te; ideo nolo gloriari, quasi non acceperim. Confiteor, quod omnis pulchritudo mea est a pulchritudine tua. Illa ergo duplex pulchritudo quam dixisti esse in me, peramplius et perfectius reservatur in te: propter quod, *dilecte mi, ecce tu pulcher es et decorus.* Deinde cum dicit, *lectulus noster floridus*, ostendit sponsa se esse correptam de ignorantia, et confitetur se debere habere Deum praesentem, et non absentem. Quaesierat enim sponsa a Christo, ubi pasceretur, ubi cubaret; propter quod dupliciter ignorabat. Ideo duo facit: quia primo confitetur quod pascitur in se ipsa; secundo quod cubat in se ipsa, ibi, *tigna domorum nostrarum.* Continuatur sic. Dilecte mi, ego quasi ignorans quaerebam ubi pasceres; modo cognosco quod pasceris in me ipsa: nam tu pasceris inter flores, juxta illud quod habetur infra, cap. 2. *Qui pascitur inter lilia*, sive inter flores: et quia *lectulus noster floridus est*, ideo in meo lecto, idest in mea mente, sive in mea conscientia pasceris. Deinde cum dicit, *tigna domorum nostrarum cedrina, laquearia nostra cypressina*, confitetur quod cubat in se ipsa. Nam requies Christi est ubi sunt dona et virtutes spiritus sancti. Continuetur ergo sic. Non solum, mi dilecte, confiteor quod tu pasceris in me, quia *lectulus noster floridus*; sed etiam cubas in me, quia *tigna domorum nostrarum*, idest mentis et conscientiae nostrae, sive potentiarum nostrarum, sunt *cedrina*, propter virtutes spiritus sancti; et *laquearia cypressina*, propter ejus dona. Tigna enim domus dicuntur tigna erecta in capite conjuncta; et significant virtutes spiritus sancti, quae sunt in diversis potentiis, conjunguntur tamen in capite, inquantum fluunt a divina gratia, quae est in essentia animae, in qua potentiae radicantur. Hujusmodi autem virtutes dicuntur cedrinae propter incorruptibilitatem. Laquearia autem dicuntur ligna conjungentia ipsa tigna: unde immediatius laquearia adhaerent lateribus, ex quibus tegitur domus, quam faciant ipsa tigna: propter quod dicta sunt laquearia; unde significant dona spiritus, secundum quae movemur a spiritu sancto: nam secundum tales motus virtutes in nobis stant magis firmae. Hujusmodi vero laquearia sunt cypressina propter odorem, quia spargunt odorem usque ad spiritum sanctum.

Caput 2

[88318] Aegidius de Roma, In Cant., cap. 2 *Ego flos campi, et lilium convallium.* Postquam descriptae sunt turbationes quas patiebatur Ecclesia primitiva ut differebat a moderna, hic narrat turbationes quas patiebatur ut conveniebat cum ea. Hujusmodi autem turbationes sunt duae: scilicet administratio filiorum, et insidiatio haereticorum. Dividitur autem pars ista in duas partes: quia primo ponitur invitatio Christi secundum quod invitat Ecclesiam ad flores producendum, sive procurandum, et ad haereticos capiendum; secundo ponitur famulatio sponsae, quae est prompta ad Christo obediendum, ibi *dilectus meus mihi.* Prima dividitur in duas partes: quia in prima Christus invitat Ecclesiam ut procuret filios; secundo ut capiat haereticos, ibi, *capite nobis vulpeculas.* Prima in duas: quia primo invitat Ecclesiam ad officium suscipiendum; secundo ad officium exequendum, ibi, *vox dilecti mei.* Propter primum, notandum, quod primo Christus invitat Ecclesiam ad ministrandum filiis, et habendam curam de eis; secundo videns sponsa quod non est bonum repellere monitionem sui sponsi, non respondet sponso, innuens se assentire monitionibus ejus; sed convertit se ad filios, declarans quomodo intelligendum sit susceptum officium, ibi, *sicut malus*; tertio Christus hujusmodi declarationem confirmat, ibi, *adjuro vos, filiae Jerusalem.* Prima pars dividitur in partes tres, secundum quod tripliciter invitat Ecclesiam ut ministret filiis, et eorum curam habeat. Nam primo invitat Ecclesiam ratione exempli; secundo ratione praemii, ibi, *et lilium*; tertio ratione meriti, ibi, *sicut lilium inter spinas.* Continuatur sic. Tu, amica mea, turbaris per gentiles, quia nigra es, sicut tabernacula Cedar, turbaris etiam per Judaeos, quia filii matris tuae pugnaverunt contra te. Sed ultra hoc oportet te tribulationes sustinere propter administrationem filiorum; ad quod debes induci exemplo meo: quia *ego* sum *flos campi*: non enim sum flos anguli, sed in campo existens *posui animam meam pro ovibus meis* (Joan. 10). Sic et tu exemplo meo debes hoc facere. Deinde cum dicit, *et lilium convallium*, ostendit hoc idem ratione praemii. Continuatur sic. Non solum, amica mea, debes ponere animam tuam pro filiis tuis, habendo curam de eis, ut sis *flos campi*, sicut ego; sed debes etiam hoc facere considerando quia ego sum *lilium convallium*, sive decor et praemium humilium. Ideo si te humiliaveris ad hoc faciendum, habebis a me mercedem et praemium. Deinde cum dicit, *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias*, ostendit hoc idem ratione meriti. Est enim modus loquendi, quod si aliquis vellet habere aliquem in amicum, et diceret eo audiente, si aliquis vult esse amicus meus, debet esse purus sicut aurum: ille autem si esset sensatus, jam intelligeret, quod oporteret eum esse talem, si vellet esse amicus ejus. Sic loquitur Christus Ecclesiae, cum ait: *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Ideo tu, sponsa, si vis esse amica mea, oportet quod tu exponas te spinis, idest tribulationibus propter filios tuos, atque pungaris sive affligaris propter hujusmodi spinas; quia per hoc mereberis: in quo invitat eam ad suscipiendum officium ratione meriti. Deinde cum dicit, *sicut malus inter ligna sylvarum, sic dilectus meus inter filios*, declarat Ecclesia filiis suis, qualiter habere se debeant in suscepto officio. Vult enim ostendere quod prius debet intendere sibi, postea aliis. Et hoc ostendit duplici ratione. Primo ex differentia vitae activae et contemplativae; secundo ex ordine caritatis. Prima ratio talis est. Vita contemplativa melior est quam vita activa, juxta illud domini, qui dixit, Mariam elegisse optimam partem, Luc. 10, quia elegerat vitam contemplativam; sed ad majus bonum prius est

intendendum: cum ergo praelatus per vitam contemplativam magis intendat sibi; per vitam vero activam magis videatur intendere subditis, prius debet intendere sibi quam suis subditis. Secunda ratio sumitur ex ordine caritatis: nam caritas ordinate fertur in bonum: et quia quodlibet bonum magis servatur ubi est secundum totum quam ubi est secundum partem: ideo bonum nostrum magis servatur in Deo, ubi est secundum totum, quam ubi est secundum partem. Iterum quaelibet res magis servatur in se, quam in suo simili; ideo magis debemus diligere Deum quam nos ipsos, et nos quam proximum. Ergo praelatus ex ordine caritatis prius diligere debet et intendere bonum sibi quam subditis. In ponendo autem istas rationes sic procedit: quia primo proponit media, sive virtutes rationum: secundo ex ipsis mediis arguit, ibi, *fulcite me floribus.* Prima pars dividitur in duas partes, secundum quod duo media proponit: nam primo ponit medium ex dulcedine contemplationis; secundo ex ordine caritatis, ibi, *introduxit me rex.* Est ergo medium primum, quod sponsus est summe bonus, et quod ipsa sedit sub umbra illius, scilicet sponsi sui, et gustavit de fructu ejus, in quo sensit magnam dulcedinem: ideo ait, quod *sicut malus inter ligna sylvarum*, idest sylvestria: non quod ipse sit sylvestris, sed comparatione; sicut omnia sunt arida, et ipse solus viridis; sic omnia ligna sunt sylvestria, et ipse solus domesticus, et summe bonus, et delectabilis et desiderabilis: *sic dilectus meus inter filios*; idest inter alios justos est summe desiderabilis quia cuncti sancti sunt quasi alieni a Deo in comparatione ad Christum; quia non sunt filii naturales ut ipse. Et quia talis est sponsus suus, ideo subdit, quod *sub umbra illius*, idest sponsi mei, quam umbram desiderabam, *sedi; et fructus ejus dulcis gutturi meo.* Tunc enim vere sedemus sub umbra Christi quando ardor libidinis nos non urit; et tunc fructus ejus est dulcis gutturi nostro quando relinquentes terrena, delectamur divina gratia. Deinde cum dicit, *introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem*, ponit secundum medium ex ordine caritatis, dicens: *rex*, idest Christus, *introduxit me in cellam vinariam*, idest in ubertatem spiritualis laetitiae, quae designatur per vinum; *et ordinavit in me caritatem*: idest, contulit mihi caritatem ordinatam. Deinde cum dicit, *fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*, arguit ex mediis supradictis, quod prius debet praelatus intendere sibi quam aliis. Et duo facit, secundum quod fuerunt duo media assignata. Primo ergo arguit ex primo medio; secundo ex secundo, ibi, *laeva sub capite meo.* Continuatur sic. Dictum fuit enim quod dulcedo dilecti mei est valde suavis, et ideo primo quaerenda. Propter quod, o filiae Jerusalem, antequam ego intendam vobis, *fulcite me floribus, stipate me malis*; idest, permittite me esse fulcitam floribus, non impediendo delectationem meam quam habeo de Christo, qui est flos. Et permittatis me esse stipatam malis, non impediendo dulcedinem meam quam habeo de dilecto meo, qui est malus. Et subdit causam: *quia amore langueo.* Notandum autem, quod superius Christus nominatus est a singulari *flos et malus*, hic autem in plurali nominat ipsum, dicens. *Fulcite me floribus, stipate me malis*; quia bonitas et dulcedo in Christo est unica; cum autem derivatur ad nos, multiplicatur et diversificatur secundum diversa dona gratiarum. Item notandum, quod aliquid dicitur quis facere ex eo quod permittit illud, vel non impedit fieri; et isto modo loquitur Ecclesia filiis suis, quod ornent eam floribus et stipent eam malis, idest stipitibus malorum eam circumdent, quia petit ab eis, quod eam eis stipatam et fulcitam esse permittant, non impediendo ipsam: cum ex suavitate odoris sive ex dulcedine contemplationis debeat prius intendere sibi quam aliis filiis. Deinde cum dicit, *laeva ejus sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me*, arguit hoc idem ex secundo medio: et continuatur sic. Sicut ex dulcedine contemplationis, sic ex ordine caritatis prius debeo mihi intendere per vitam contemplativam, quam vobis per vitam activam. Ergo *laeva ejus*, idest sinistra Christi, quae denotat vitam activam, erit *sub capite meo*, idest secundario intenta; et *dextera illius*, idest vita contemplativa, per quam intendo mihi, *amplexabitur me*, idest erit super caput meum: quia erit ad quod primo intendam: quia primo intendam mihi, et postea vobis. Deinde cum dicit, *adjuro vos, filiae Jerusalem*, ponitur confirmatio praedictae declarationis. Sic enim declaraverat sponsa susceptum officium, quia volebat prius intendere sibi, et habere dexteram Christi super se: et postea volebat intendere filiis, et habere sinistram sub capite; et nolebat quod filii impedirent eam a dulcedine contemplationis. Ideo Christus volens hoc confirmare, ait: *o filiae Jerusalem*, quibus sponsa mea praeest, *adjuro*, idest obsecro et rogo: nam licet possim praecipere, volo rogare *vos per capreas, cervosque camporum*, idest propter praelatos sive propter Ecclesiae doctores, qui sunt capreae quae debent subtiliter videre quid expediat subditis; et sunt cervi camporum qui debent solicite currere ad subditorum defectum. Propter hujusmodi praelatos, propter sponsam meam rogo vos, *ne suscitetis, neque evigilare faciatis* ipsam *dilectam*, a somno contemplationis, *donec ipsa velit*: quia prius debet intendere per se et pro se, dulcedini divinae, et postea actionibus vestris. *Vox dilecti mei.* Postquam sponsus invitavit Ecclesiam ad officium suscipiendum, ut susciperet curam filiorum, in parte ista invitat ipsam ad tale officium exequendum. Et circa hoc duo facit: quia primo Christus ad tale officium exequendum Ecclesiam invitat; secundo hujusmodi officium declarat, ibi, *surge amica mea.* Prima dividitur in tres partes, secundum quod Christus tripliciter invitat Ecclesiam ad dictum officium exequendum: quia primo invitat eam ex parte sua; secundo ex parte auditorum, ibi, *en dilectus meus*, tertio ex parte auxiliorum, ibi, *vox turturis.* Circa primum, notandum, quod praelatus in exequendo officium sibi commissum, quantum ad praesentia, tria debet facere: nam primo ad supplendum subditorum defectum debet velociter currere; secundo ad talem defectum cognoscendum perspicaciter et ardenter intendere; tertio debet suos subditos diligenter instruere. Et quia haec omnia facit Christus, ideo praelatus ex parte ipsius Christi, et exemplo ipsius motus, debet circa subditos suos sic se habere. Posset ergo sic formari ratio. Omnis Christi actio est praelatorum instructio; et licet sit instructio omnium Christianorum, est tamen potissime instructio praelatorum. Sed Christus ad subveniendum filiis velociter cucurrit; eorum defectum perspicaciter, et ardenter perspexit, et eos fideliter instruxit. Ergo et tu Ecclesia, tu sponsa mea, tu praelate, qui per sponsam et Ecclesiam designaris, debes hoc facere. De hac autem ratione non ponitur nisi medium; ideo dividitur pars ista in partes tres, secundum quod medium trahit nam primo ostenditur quod Christus ad subveniendum nobis velociter cucurrit; secundo quod defectus nostros perspicaciter et ardenter perspexit, ibi, *similis est dilectus meus capreae*; tertio quod nos fideliter et utiliter instruxit, ibi, *en ipse stat.* Dicit ergo primo: *vox dilecti mei*; supple, auditur in me: ipsa enim audiebat in se ipsa vocem dilecti sui, juxta illud: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Psalm. 84. Et quia locutio interior quaedam visio dici potest, ut dicit Augustinus 19 de Trin., ideo si sponsa in se ipsa loquentem audit dilectum suum, aliquo modo videbat ipsum. Et videns ipsum, admirata de velocitate ejus, et de solicitudine ipsius, dicebat: *ecce venit saliens in montibus, transiliens colles*, idest Angelos, patriarchas, reges, prophetas, de quorum semine descendit Christus: in quo notatur magna et solicita velocitas Christi ad subveniendum nobis; qui transiens Angelos venit in mundum, descendens ex semine patriarcharum, regum, et prophetarum, ut nostro defectui subveniret. Quare autem Angeli montes, patriarchae et reges colles dici possint, de facili patet, si considerentur altitudines Angelorum, patriarcharum et regum. Deinde cum dicit, *similis est dilectus meus capreae, hinnuloque cervorum*, ostenditur quomodo Christus defectus nostros ardenter et perspicaciter intuetur: et continuatur sic. Non solum audivi dilectum meum loquentem in me, et audiendo ipsum, vidi, quod transilivit Angelos, patriarchas et reges, et venit ad nos: sed etiam vidi, quod *dilectus meus similis est capreae*, defectus nostros subtiliter videndo; quia, secundum Glossam, caprea subtiliter videt. Rursum similis est *hinnulo cervorum*, defectus nostros subtiliter considerando: hinnulus enim, secundum Glossam, agiliter currit. Unde potest designari excellentia amoris Christi: nam per amorem ferimur quocumque ferimur, juxta illud Augustinum 2 confessionum. *Pes meus amor meus: eo feror quocumque feror.* Et si multus sit amor, per ipsum agiliter et velociter ferimur. Deinde cum dicit, *en ipse stat*, ostenditur quod Christus nos fideliter et utiliter instruxit. Unde adhuc verba ista sunt verba sponsae videntis quod Christus *stat post parietem nostrum*, idest post carnem nostram, paratus ad nos docendum fideliter et utiliter. Et stans post parietem nostrum, est *respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos*, idest per dicta prophetarum, exponendo nobis illa; sunt enim dicta prophetarum magis aenigmatica quam ea quae scribuntur in lege; ideo talia dicta designantur per *cancellos*; dicta vero legalia, quae sunt magis aperta, designantur per *fenestras.* Et tunc est supplenda ratio: quia, tu sponsa, videns me dilectum sic fecisse, et habuisse diligentem curam filiorum, mei exemplo mota, debes diligenter exequi officium tibi commissum, et non solum ex parte mea, sed ex parte auditorum. Et circa hoc duo facit: quia primo ponitur blanda Christi invitatio; secundo subjungitur etiam invitationis ratio, ibi, *jam enim hyems transiit.* Dicit enim sponsa: *en dilectus meus loquitur mihi*; et ait: *surge, propera, amica mea*, propter caritatem; *columba mea*, propter simplicitatem, *formosa mea*, propter imaginis divinae dignitatem: *propera* scilicet, *et veni*, exequendo officium tibi commissum, habendo curam filiorum tuorum. Deinde cum dicit, *jam enim hyems transiit*, ponit rationem ad hoc ex parte auditorum, et intendit talem rationem. Quando materia est disposita, tunc est operandum, et tunc est inducenda in eam forma debita; sed auditores et filii tui sunt nunc dispositi ad obediendum monitionibus tuis: ergo debes surgere, et properare, et exequi officium tibi commissum circa eos. De ista ratione ponit solum medium, ostendens auditores esse dispositos: et duo facit, secundum quod dispositio dupliciter potest accipi et attendi. Nam primo ostendit auditores esse dispositos ex contrariorum amotione; secundo ex positorum inductione, ibi, *flores apparuerunt.* Continuatur sic. Bene dico, quod debes surgere et ministrare filiis tuis, quia *hyems jam transiit*, idest congelatio infidelitatis quae intelligitur per hyemem, secundum Glossam, recessit a filiis tuis: propter quod filii tui habent dispositum affectum ad obediendum. *Imber abiit et recessit*; idest, malitia intemperantiae et voluptuositas abiit et recessit: propter quod filii tui habent dispositum affectum ad obediendum doctrinae tuae. Per imbrem enim, qui est humidus, intelligitur voluptuositas: quia sicut humidum undique currit, et non bene terminatur in termino proprio; sic voluptuosi secundum quamlibet passionem currunt, et non bene terminantur judicio rationis, quod debet esse eorum frenum et terminus. Deinde cum dicit, *flores apparuerunt*, ostendit, auditores esse dispositos ex parte conditionum propositarum: et continuatur sic. Bene dico, quod tu debes surgere, quia auditores et filii tui non solum non sunt indispositi quia parati sunt ad dimittendum, vel etiam dimiserunt conditiones contrarias; sed videmus etiam jam apparere in eis conditiones convenientes et congruas: unde *flores*, id est initia bonorum operum, ut exponit Glossa, *apparuerunt in terra nostra*, idest in filiis nostris, quos quasi terram debemus arare et colere. *Tempus putationis advenit*: quia sunt in prompta dispositione ad gaudium, vel ad germinandum. Et notandum, quod nos dominus filios suos appellat terram suam: quia quod uni ex minimis fit, sibi reputat fore factum. In quo ejus magna benignitas designatur. Deinde cum dicit, *vox turturis audita est in terra nostra*, adducit rationem ex parte multorum auxiliorum. Intendit autem talem rationem. Tunc homo debet surgere ad operandum, quando videt sibi adesse multa auxilia, per quae potest consequi quod intendit; et quia tu, sponsa mea, habes multa auxilia te auxiliantia ad ministrandum filiis tuis, ideo debes surgere et ministrare eis, exequendo officium tibi commissum. De ista autem ratione ponit solum vim medii, notans auxilia quae habet Ecclesia; et circa hoc tria facit, secundum quod talia auxilia tria sunt: videlicet auxilium divinum et humanum; humanum duplex, scilicet gentilium et Judaeorum: quia aliqui ex Judaeis conversi erant, et ad adjuvandum Ecclesiam parati erant; et aliqui conversi erant de gentilibus, ad hoc idem parati. Primo ergo narrat auxilium divinum, cum dicit; *vox turturis*, idest vox spiritus sancti, ut Glossa exponit, *audita est in terra nostra*: nam ipse spiritus sanctus *postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*; ut dicitur Rom. 8. Et quia tantum auxilium habes, ideo non debes pigritari ad surgendum. Secundo cum dicit, *ficus protulit grossos suos*, ostendit hoc idem ex parte auxilii Judaeorum: et continuatur sic. Bene dico, quod tu debes surgere, quia *ficus*, idest synagoga, quae consuevit esse ficus propter dulcedinem divini cultus, *protulit grossos suos*, idest protulit ficus suas, quae licet non sint maturae omnino, sed sint grossae, tamen prompti sunt et parati ad te auxiliandum. Potest etiam hoc legi aliter, sed non mutatur, exponendo proferre pro projicere et abjicere. Sic synagoga *protulit*, idest projecit, *grossos suos*, idest immaturitatem ficuum suarum, quia jam non habet aliquas ficus maturas promptas ad auxiliandum. Possunt enim dici grossus et grossi fructus, quia parent in ficu ante maturitatem. Deinde cum dicit, *vineae florentes dederunt odorem suum*, ostendit tertio hoc idem ex parte gentilium: nam Ecclesia debet surgere, et exequi officium sibi commissum: quia *vineae florentes dederunt odorem suum*; idest, quia jam aliqui ex eis parati sunt ad te juvandum. Nulla ergo tibi remanet excusatio quare tu non debeas surgere et habere diligentem curam filiorum. Deinde cum dicit, *surge, propera, amica mea, speciosa mea, et veni*, declarat Christus Ecclesiae hujusmodi officium exequendum; et duo facit: quia primo ostendit ad quid Ecclesia debeat exequi officium sibi commissum, et ad quid debeat inducere filios suos; secundo ostendit quomodo filios suos ad illud inducere debeat, ibi, *ostende mihi faciem tuam.* Dicit ergo: *tu amica mea*, propter caritatem, *speciosa mea*, propter cordis simplicitatem, *surge et veni in foraminibus petrae*, idest in vulneribus Christi, quia secundum Apost. 1 Corinth. 10: *petra autem erat Christus.* Tunc enim venimus *in foraminibus petrae*, quando inducimur ad considerationem passionis Christi. Debet etiam Ecclesia venire *in caverna maceriae*, quia debet filios suos inducere ad veritatem fidei: nam secundum Glossam, maceria est congeries lapidum compositorum in muro sine caemento: sic fides nostra articulos et sententias continet sine caemento rationis; et ideo causam colligare non potest: attamen omnes articuli colligantur in unum, quia vel pertinent ad divinitatem vel ad humanitatem

Christi; et divinitas et humanitas plene fuerunt in una hypostasi Christi. Ideo singulariter dicit, *in caverna maceriae*: nam caverna significat locum imum et cavum, quia humiliter debemus suscipere veritatem fidei, et captivare intellectum nostrum in obsequium Christi. Propter quod apparet, ad quid debeat Ecclesia suscipere curam filiorum, quia ad duo; primo ut inducat eos ad meditandam passionem Christi; de qua dicit Chrysostomus in quodam sermone de passione Christi, quod crux Christi est philosophia Christianorum; ut sic recolendo acerbitatem passionis Christi, non vadant post lascivias suas: in quo notatur bonitas affectus. Secundo debet eos inducere ad veritatem fidei, ne vadant post errores suos: in quo notatur bonitas intellectus. Deinde cum dicit, *ostende mihi faciem tuam*, ostendit quomodo Ecclesia sive praelatus possit inducere filios suos ad ea quae dicta sunt. Ad cujus evidentiam notandum, quod praelatus dupliciter debet inducere subditos suos ad bonum; exemplo scilicet, et verbo, juxta illud Act. 1: *coepit Jesus facere et docere.* Et inquantum praelatus dat bonum exemplum subditis suis, inducit eos ad bonum, et ad bonitatem affectus, sive *ad foramina petrae*, quia inducit eos ut considerent passionem Christi, et non vadant post affectiones malas. Sic faciebat apostolus 1 ad Corinth. 11: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Inquantum vero praedicat eis, inducit eos ad veritatem fidei, sive *ad cavernam maceriae*, quia ostendit eis quid credendum, et quid non credendum. Nam et si verbo inducitur quis ad bonos mores, hoc est inquantum praedicatio praesupponit bonam vitam praedicantis: quia, ut dicit Gregorius, *cujus vita despicitur, necesse est ut ejus praedicatio contemnatur.* Unde apparet quod ea quae dicuntur, consonant eis quae prius dixerat. Dicit dominus ipsi Ecclesiae, vel praelato: *ostende mihi, faciem tuam*; idest, ostende filiis meis, quos tibi commisi, faciem tuam, idest bonum exemplum de te, bene vivendo. Dicitur autem ipsum bonum exemplum *facies*, quia sicut facies est in aperto, ita bona opera praelatorum debent esse in aperto, ut inducant filios suos ad bonum, juxta illud Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est.* Et addit: *sonet vox tua in auribus meis*; idest, filii mei tibi commissi audiant vocem praedicationis tuae. Quod enim Ecclesia facit filiis suis commissis sibi, Christus reputat sibi factum. Addit autem causam ejus quod dixerat, dicens: *vox enim tua dulcis*, quando proponis filiis meis verbum; *et facies tua decora*, quando tribuis eis bonum exemplum. Deinde cum dicit, *capite nobis vulpes*, invitat Christus Ecclesiam ad haereticos extirpandos; et quatuor tangit. Nam primo dicit haereticos capiendos, cum ait, *capite nobis vulpes*, propter fraudulentiam, quia latenter insidiantur doctrinae sanae. Secundo assignat tempus captionis, cum ait, *parvulas*; quia quando haeretici incipiunt pullulare, et sunt parvuli, tunc sunt capiendi, idest sunt convincendi per doctrinam sanam: quia postquam confirmati sunt in errore suo, non ita de facili convertuntur. Vel sunt capiendi, ad litteram, quia sunt tollendi de medio, ne Ecclesiam destruant. Et ideo tertio subdit captionis rationem, cum ait: *quae demoliuntur vineas*: nam propterea capiendi sunt propter damna quae inferunt, quia Ecclesiam destruunt. Quarto addit commoditatem damnificandi, cum subdit: *nam vinea nostra floruit*: est enim haec causa quare haeretici habent commoditatem ad damnificandum, quia *vinea*, idest Ecclesia, est in flore: quod potissime verificabatur in Ecclesia primitiva, de qua sapiens loquitur. Potest etiam verificari adhuc quantum ad eos qui non sunt in fide solidati. Deinde cum dicit, *dilectus meus mihi, et ego illi*, postquam posita est multiplex Christi invitatio, hic, ut dicebatur, ponitur Ecclesiae famulatio. Et dividitur pars ista in tres partes: quia primo ponitur Ecclesiae famulatio; secundo subditur famulationis ratio, ibi, *qui pascitur inter lilia*; tertio, ne Ecclesia in tali famulatu possit deficere, imploratur ab ea Christi subventio, ibi, *revertere; similis esto dilecte mi, capreae, hinnuloque cervorum.* Continuetur sic, *dilectus meus mihi*; supple, loquitur, ut meis filiis administrem, et ut haereticos capiam; *et ego illi*; supple, sum parata obedire: in quo notatur ejus famulatio. Deinde cum dicit, *qui pascitur inter lilia*, assignat rationem suae famulationis. Est enim Christo obediendum, quia obedientes ei sunt lilia, habentes candorem munditiae. Continuatur ergo sic. Ideo sponso meo obedire volo, quia ipse est *qui pascitur inter lilia*, idest inter mundas mentes sibi famulantes: propter quod, ut munda sim, semper ipsi obedire volo, *donec inclinentur umbrae*, idest donec cesset aenigmatica cognitio, quae est in hac vita, *et aspiret*, idest illucescat, *dies*, scilicet aeternitatis: in quo designat quod qui semper desiderat mundus esse, semper debet Christo obedire: nam (supple, semper) *pascitur inter lilia*, et diligit mundas mentes, quamdiu durat praesens vita. Multo magis hoc vult in futura vita, ita quod ly *donec* ibi teneatur inclusive, non exclusive. Deinde cum dicit, *revertere; similis esto, dilecte mi, capreae, hinnuloque cervorum super montes Bethel*, implorat Ecclesia Christi auxilium et subventionem, ut ei possit assidue famulari. Et continuatur sic. Tu dilecte mi, qui habitas *super montes Bethel*, idest super Angelos, Bethel enim interpretatur domus Dei, vel habitaculum Dei: unde montes Bethel significant eos qui in domo Dei tenent altum gradum. Tu autem, dilecte mi, qui es super eos, *revertere*; idest, si per aliquam negligentiam contingat me a te divertere, tu tamen revertere ad me, me adjuvando, ut ad te redeam, et tecum maneam. *Similis esto capreae*, quae habet acutum visum, nostros defectus misericorditer aspiciendo; etiam *esto similis hinnulo cervorum*, qui movetur agiliter: ita tu meis defectibus, ne ultra procedant, succurre velociter.

Caput 3

[88319] Aegidius de Roma, In Cant., cap. 3 *In lectulo meo per noctem quaesivi quem diligit anima mea.* Sicut dictum est supra, Ecclesia respectu filiorum dupliciter turbatur: primo quantum ad exteriores turbationes; secundo quantum ad interiores distractiones. Finita parte illa ubi egit de exterioribus tribulationibus, nunc determinat de interioribus distractionibus. Et dividitur pars ista in tres partes: quia primo ponitur hujusmodi distractio; secundo subjungitur Christi compassio, ibi, *adjuro vos*; tertio imponitur finis isti tractatui, in quo determinatur de primitiva Ecclesia: unde subinfertur dictae Ecclesiae commendatio, ibi, *quae est ista?* Distractio autem Ecclesiae, sive praelati, sic esse habet, quia ipsae exteriores solicitudines, quibus curam filiorum gerit, ita eum occupant, quod quando vult redire ad conscientiam, multoties invenit se deficere ab illa dulcedine quam prius habebat: unde quaerit in lectulo suo Christum, et non invenit; et quandocumque hoc contingit ei, debet surgere, et eum quaerere *per vicos et plateas civitatis*, idest per omnia desideria et opera quae fecit et quae concupivit utrum aliquid concupierit vel egerit quod Christo displicuerit, propter quod sentiat se distractum in conscientia. Et cum hoc agit, *vigiles civitatis*, idest vanae cogitationes, inveniunt ipsum: quas debet pertransire, quia in talibus cogitationibus non invenitur

Christus. Et talibus pertransitis, ipse invenit Christum. Et quia haec se habent per ordinem, ideo pars ista dividitur in partes quatuor: quia primo ponitur ad conscientiam reversio; secundo ponitur Christi inquisitio, ibi, *surgam et circuibo*; tertio vanarum cogitationum occurrentium occupatio, ibi, *invenerunt me vigiles*; quarto Christi inventio, ibi, *paululum cum pertransissem eo, inveni quem diligit anima mea.* Continuetur sic. Ego praelatus vel Ecclesia, post administrationem et vitam activam, volens redire ad dulcedinem contemplationis, *in lectulo meo*, idest in conscientia mea, *quaesivi per noctem*, idest tempore congruo, videlicet tempore silentii, cujusmodi est tempus noctis, illum *quem diligit anima mea. Quaesivi illum, et non inveni*: quia inveni me distractum et perturbatum in conscientia mea, propter exteriores occupationes: in quo habetur ad conscientiam reversio, quomodo praelatus post actionem redit ad conscientiam, ut ibi Christum inveniat. Deinde cum dicit, *surgam et circuibo civitatem: per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea*, ponitur sponsae inquisitio ad inveniendum: et continuatur sic. Rediens ad conscientiam meam, quaesivi Christum, et non inveni: unde ut eum inveniam, adhuc quaeram. *Surgam et circuibo civitatem*; idest, per attentam considerationem perquiram conscientiam meam; et *per vicos et plateas*, idest per omnia dicta, desiderata et facta, quae ego dixi et concupivi, utrum aliquid egerim quod displicuerit sibi; et sic faciendo Christum quaeram, quem diligit anima mea. Nam si quis post actionem non potest redire ad dulcedinem contemplationis, debet cogitare quod forte in aliquo deliquit, propter quod solitam dulcedinem non sentit. Et ideo debet civitatem, idest conscientiam, totaliter scrutari. Notandum autem conscientiam esse lectulum in quo Christus requiescit, quia stratum coangustatum est, quia non potest jacere nisi unus, scilicet Christus, vel Diabolus. Isaiae 28: *coangustatum est stratum ita ut alter decidat, et pallium breve utrumque operire non potest.* Sed si consideremus conscientiam et cor nostrum quantum ad genera peccatorum quae ibi esse possunt, sic est civitas distincta per vicos et plateas, idest per delicta majora, et per minora. Deinde cum dicit, *quaesivi illum, et non inveni*, ponitur vanarum cogitationum occupatio. Continuetur sic. Ad conscientiam meam redii; Christum per plateas et vicos quaesivi. *Quaesivi illum, et non inveni.* Et est causa quare: quia *vigiles* civitatis, idest vanae cogitationes, *qui custodiunt civitatem, invenerunt me*: ideo eis occupata, Christum non inveni; quia vix possumus dicere unum *pater noster*, quin vanae cogitationes nos non inveniant. Quare tales cogitationes dicuntur vigiles civitatis, quia semper sunt paratae ad capiendum et occupandum nos. Sed quando tales vigiles, seu cogitationes occupant nos, debemus eas derelinquere, quia in talibus cogitationibus non invenitur Christus. Ideo ironice talibus vigilibus dicitur: numquid vidistis Christum, *quem diligit anima mea?* Deinde cum dicit, *paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea*, ponitur primo Christi inventio; secundo ejus apprehensio, ibi, *tenui eum.* Continuetur sic. Ita invenerunt me vanae cogitationes, seu vigiles civitatis; sed *cum pertransissem eos*, scilicet derelinquendo, *inveni* Christum, *quem diligit anima mea.* Sciat enim quilibet, quod si ad conscientiam suam redit, et eam diligenter inquirit, et vanas cogitationes dimittit, his peractis Christum invenit. Deinde cum dicit, *tenui eum*, ponitur Christi apprehensio. Et ostendit primo se apprehendisse fortiter, cum dicit, *tenui eum*; quasi dicat: non qualitercumque recepi ipsum, sed fortiter apprehendi, tenendo ipsum. Secundo ostendit quod eum apprehendit perseveranter, cum subdit, *nec dimittam*; quasi dicat: incessanter tenebo ipsum. Tertio innuit quod apprehendit utiliter, cum subinfert: *donec introducam illum in domum matris* *meae*, quantum ad majores, *et in cubiculum genitricis meae*, quantum ad minores. Sic debet facere Ecclesia, quasi bona mater, quod postquam invenit Christum, debet eum tenere: et non dimittere, donec introducat eum in corda filiorum majorum, qui sunt domus matris suae, idest domus gratiae, quia gratia est mater omnium, cum ab ea habeamus esse spirituale: dicuntur enim majores filii Ecclesiae domus gratiae, quia plus habent de gratia. Sic etiam Ecclesia debet introducere Christum in corda filiorum minorum, qui dicuntur cubiculum genitricis, idest cubiculum gratiae, quia minus habent de gratia: cubiculum enim est domuncula parva. Notandum autem, quod Ecclesia non intendit Christum introducere in majores et in minores, quasi Christum non habeant: quia sic non essent domus et habitaculum gratiae; sed ut ipsa in contemplatione gaudeat de donis gratiae majorum atque minorum. Potest etiam intelligi ut per talem introductionem aliqui fiant domus gratiae, et sic majores: et aliqui habitaculum, et sic minores. Deinde cum dicit, *adjuro vos*, ponitur Christi compassio: nam videns Christus Ecclesiam sive praelatum per exteriores occupationes aliquando distrahi, in conscientia ei compatiens, ait *adjuro vos*, idest obsecro, *filiae Jerusalem*, quarum curam habet praelatus, *per capreas cervosque camporum*, idest propter ipsos praelatos, ut supra expositum est, *ne suscitetis*, a somno contemplationis, *nec evigilare faciatis*, a quiete dulcedinis, *dilectam* Ecclesiam, *donec ipsa velit.* Notandum autem, bis adjurasse filias Jerusalem, ne evigilare faciant a somno contemplationis Ecclesiam matrem earum: dupliciter enim possunt errare subditi circa curam praelati. Primo si crederent quod praelati primo deberent intendere eis quam sibi; propter hoc dictum fuit primum, *adjuro*: secundo si crederent quod postquam praelatus incepit intendere eis, non deberet redire ad contemplationem intendendo sibi: et propter hoc Christus secundo filias Jerusalem adjurat, ut permittant matrem suam in contemplatione persistere. Deinde cum dicit, *quae est ista?* Vult imponere finem huic tractatui, in quo describitur status primitivae Ecclesiae; et quia laus est potissime in fine canenda, ideo imponit finem tractatui in commendatione Ecclesiae primitivae quintupliciter. Primo ab ascensu, est enim laudabile ascendere; et quantum ad hoc admirans ait: *quae est ista quae ascendit?* Secundo commendat a loco ascensus, cum subdit, *per desertum*: nam si laudabile est ascendere qualitercumque, laudabilius tamen est ascendere *per desertum*, ubi sunt spinae et impeditiva, quia summae laudis est bene conversari in medio nationis pravae et perversae. Tertio commendat eam a modo ascendendi, cum ait, *sicut virgula fumi*: virgula enim fumi est agilis ad ascensum, licet sit nigra et obscura: sic Ecclesia primitiva obscura erat exterius, erat tamen agilis et erecta interius. Quarto commendat eam a carnis mortificatione, cum ait, *ex aromatibus myrrhae*: myrrha enim amara est, et significat mortificationem carnis, ut dicit Glossa. Fumus ergo, cui assimilatur Ecclesia, surgit *ex aromatibus myrrhae*, quia Deo placere nititur cum carnis mortificatione. Ad Gal. 5: *qui sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Quinto commendat eam ab orationis devotione, et virtutum plenitudine, cum dicit: *et thuris, et universi pulveris pigmentarii*, ut Glossa exponit; ita ut odor thuris referatur ad orationem, universitas vero pulveris aromatici ad plenitudinem virtutum. *En lectulum Salomonis* et cetera. Finito tractatu in quo tractatur de Ecclesia primitiva, hic incipit tractatus in quo tractatur de Ecclesia moderna. Et sicut in primo tractatu primo describebatur Ecclesia primitiva, et postea finiebatur dictus tractatus in laudem Ecclesiae, cum dicebatur: *quae est ista quae ascendit?* Sic in parte ista primo describitur status Ecclesiae modernae; secundo finitur tractatus in laudem ipsius, ibi, *quae est ista, quae progreditur?* Prima pars dividitur in partes duas: quia primo describitur praesens Ecclesia quantum ad ejus diversitatem; secundo quantum ad ejus veritatem, ibi, *pulchra es, amica mea*: circa principium sexti capituli. Prima pars dividitur in duas: quia primo describitur status Ecclesiae quantum ad vitam contemplativam; secundo quantum ad vitam activam, ibi, *ego dormio, et cor meum vigilat.* Prima pars dividitur in partes duas: quia primo describuntur ea quae requiruntur ad contemplationem: secundo videns Ecclesia per se ipsam non posse in ipsis persistere, implorat Christi subventionem, ibi. *Veniat dilectus meus*: in principio quinti capituli. Contemplativa autem vita tria debet habere, nam primo debet converti ad Deum; secundo debet relinquere mundum; tertio debet patienter sustinere tentationes. Ideo pars ista dividitur in partes tres: quia primo ostenditur Ecclesiae ad Christum conversio; secundo quod ei convenit mundi derelictio, ibi, *quam pulchra es.* In principio quarti capituli; tertio quod ei congruit tentationum toleratio, ibi, *quam pulchrae sunt mammae tuae.* Ultra medietatem dicti capituli. Propter primum notandum, quod totum bonum quod est in Ecclesia, quantum ad incipientes et proficientes, totum est a Christo; et ideo dignum est ut convertamur ad ipsum, a quo tanta bona habemus. Potest ergo sic formari ratio. Quilibet debet ad illum converti a quo habet omnia sua bona; sed Ecclesia omnia sua bona habet a Christo: ergo ad ipsum debet converti. In ista ratione sic procedit: quia primo ostendit, Christum omnia sua bona contulisse Ecclesiae propter filias Jerusalem: secundo ex hoc concludit quod ipsae filiae Sion convertantur ad Christum, ibi, *egredimini, filiae Sion, et videte.* Prima pars dividitur in tres partes, quia primo ostenditur esse a Christo bona incipientium, et hoc sub figura lectuli, ibi, *en lectulum*; secundo ostenditur esse ab eo bona proficientium, et hoc sub figura ferculi, ibi, *ferculum fecit sibi*; tertio ostenditur esse ab eo bona perfectorum, et hoc sub metaphora reclinatorii aurei, ibi, *reclinatorium aureum.* Notandum autem, incipientes in Ecclesia potissime indigere custodibus, ne Diabolus et malae tentationes eos invadant, et quasi imbecilles superent: propter quod apparet maxima benignitas Christi, et quod ipse multum diligit bonum incipientium, quando dignatur eis dare custodes. Et quia tria sunt genera hujusmodi custodientium, ideo dividitur pars ista in partes tres: quia primo ostenditur, hujusmodi incipientes esse custoditos per annuntiantes veritatem vitae; secundo per annuntiantes veritatem doctrinae, ibi, *omnes tenentes gladios*; tertio per annuntiantes veritatem justitiae, ibi, *uniuscujusque ensis.* Continuatur sic. Primitiva Ecclesia multum vexata fuit; sed modernam Ecclesiam videmus esse in tranquillitate: quia en (pro ecce) ipsos, de quibus minus videtur, videmus esse *lectulum Salomonis*, quia in eis quiescit Christus: et hujusmodi lectum *ambiunt*, idest custodiunt, *sexaginta fortes ex fortissimis Israel*, idest annuntiantes veritatem vitae: quia fortes et non molles per tentationes debent esse qui volunt praedicare de moribus. Et notandum, quod numerus istorum custodum, scilicet numerus sexagenarius, bene competit officio: nam sexagenarius numerus constituitur ex senario ducto per denarium: per quod intelligitur veritas vitae hoc modo, quia vere et juste vivimus, si per sex dies, quibus operari debemus, idest per totum tempus vitae nostrae, quod intelligitur per numerum senarium, qui est numerus perfectus, observamus decem praecepta Decalogi. Signanter autem est notandum, quod Salomon incipiens tractare de moderna Ecclesia, incipit a lectulo, idest a quiete, quia jam cessavit persecutio. Deinde cum dicit, *omnes tenentes gladios*, ostendit, hujusmodi incipientes esse custoditos per annuntiantes veritatem doctrinae. Et continuatur sic. Hujusmodi fortes non solum sunt sexaginta secundum quod annuntiant veritatem vitae, sed omnes sunt ad bella doctissimi, *tenentes gladios* doctrinae sacrae; juxta illud ad Ephes. ult. *Et gladium spiritus; quod est verbum Dei.* Deinde cum dicit, *uniuscujusque ensis super femur suum*, ostendit quod incipientes custodiuntur per eos qui annuntiant veritatem justitiae: nam non sufficit quod aliquis praedicet de moribus, annuntiando veritatem vitae; vel quod praedicet de fine, annuntiando veritatem doctrinae: sed oportet eum annuntiare veritatem justitiae in se, ut faciat quod dicit, et credat quod docet, quia justum est ut aliquis talis sit in se, qualem praedicat alium debere esse ideo praedicatores, qui debent custodire lectulum Salomonis, sive incipientes, debent tenere ensem, non in ore tantum, ut dicant, et non faciant; sed uniuscujusque ensis debet esse super femur suum, constringendo femora sua, vivendo caste, et observando quae praedicant. Addit autem causam quare lectulum suum Christus vult sic custodiri, cum subdit, *propter timores nocturnos*, idest propter impugnationes diabolicas, et alias tentationes malas. Deinde cum dicit, *ferculum*, ostendit bonum proficientium esse a Christo. Ad cujus evidentiam notandum, quod incipientes dicuntur lectulus, quia in eis quiescit Christus: non tamen sunt ferculum, quia non ferunt Christum ad alios, generando ipsum in cordibus aliorum. Proficientes autem sunt ferculum, idest portatorium, quia Christum portant et deferunt usque ad alios. Tanguntur autem tria bona proficientium: quoniam primum sumitur in ordine ad Deum, quod notatur cum dicitur: *ferculum fecit sibi rex Salomon*, scilicet ordinatum ad se ipsum, qui est verus Deus; secundo tangitur bonum quod habent proficientes in ordine ad se ipsos, cum subdit, *de lignis Libani*, idest de lignis albis, quia in se ipsis debent esse mundi: tertio tangitur bonum quod habent in ordine ad proximos, cum subdit, *columnas fecit argenteas*: nam qui sunt proficientes, debent habere columnas argenteas, alios sustentando, et eis veritatem annuntiando: quod notatur per argentum, quod est metallum sonorum. Deinde cum dicit, *reclinatorium fecit aureum*, describit perfectos. Ad cujus evidentiam notandum, quod ferculum dicitur in quo aliquis portatur: et dicitur a fero fers, quia quiescenter fert. Reclinatorium autem est suprema pars hujus sedis, in qua reclinatur et quiescit caput sedentis. Unde per reclinatorium designantur perfecti, qui tenent supremum gradum in Ecclesia. Bonum autem istorum describitur tripliciter. Primo quantum ad situm quem tenent, quia altum, et clarum sive splendidum: quod notatur cum dicitur, *reclinatorium aureum*: secundo describitur quantum ad viam per quam ad talem situm ascendunt, cum dicitur, *ascensum ejus purpureum*: purpura enim ex sanguine piscis conficitur: unde Glossa, infra cap. 8, ait, quod murices ferro circumcisi lacrymas purpurei coloris emittunt, quibus collectis tinctura purpurei coloris efficitur: unde possunt signare passionem Christi ratione effusionis sanguinis, quae passio est via deveniendi ad statum perfectum, quia incedentes per eam perfectionis statum acquirunt. Tertio describitur perfectorum bonum quantum ad virtutem, per quam moti sunt ad talem situm, cum ait, *media caritate constravit*: quia caritas est virtus media, per quam constratum, sive constitutum est hujusmodi reclinatorium, inquantum virtute ejus, perfecti ascendunt ad talem situm. Addit autem causam quare hujusmodi ordo est in Ecclesia, cum ait, *propter filias Jerusalem*: quia propter nos Christus pati voluit et Ecclesiam suam ordinavit, et diversis perfectionibus dotavit. Deinde cum dicit, *egredimini*, concluditur ex habitis, quod existentes in Ecclesia, et potissime praelati, debeant converti ad Christum: nam si tanta bona Christus contulit Ecclesiae propter eos qui sunt in Ecclesia, dignum est existentes in Ecclesia converti ad ipsum; ideo ait: o *filiae Sion, egredimini, et videte regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater sua*; idest, convertimini ad Christum, et considerate passionem ejus, non tantum in mente, sed etiam in mentis affectu; in qua *mater sua*, scilicet synagoga, *coronavit eum diademate*: quia, ad litteram, coronaverunt Judaei in passione Christum corona spinea; quae licet ex eorum praevaricatione Christo imposita fuerit ad confusionem, tamen secundum veritatem titulus est referens majestatis honorem, quia *propter hoc Deus exaltavit illum* etc.: ideo affixus est titulus cruci, Joan. 20: *rex Judaeorum*: quod fuit *in die desponsationis illius*, idest Christi: quia in passione sua junxit sibi Ecclesiam, dans sanguinem suum in pretium, et introducens latronem in Paradisum: Luc. 23. *Et in die laetitiae cordis ejus*, idest synagogae: quia, ad litteram, Judaei et synagoga gaudebant et laetabantur de passione Christi.

Caput 4

[88320] Aegidius de Roma, In Cant., cap. 4 *Quam pulchra es amica mea.* Postquam ostensum est quod existentes in Ecclesia debent converti ad Christum, hic ostendit quod debent relinquere mundum; nec est propter hoc perversio ordinis: quia licet via generationis prius sit relinquere mundum quam adhaerere Deo, via tamen perfectionis et complementi prius est adhaerere Deo. Ita in bono formalius est converti ad ipsum. Dividitur autem haec pars in partes tres, secundum quod tripliciter ostenditur quod Ecclesia debet relinquere mundum: nam primo hoc ostenditur ex statu Ecclesiae; secundo ex fine ejus; tertio ex dilectione quam habet Christus ad ipsam. Secunda ibi, *coronaberis de capite Amana*: tertia ibi, *vulnerasti cor meum.* In prima parte intendit talem rationem. Ille cujus status requirit totalem pulchritudinem. Debet se avertere ab immunditia, ne contrahat sordes, et derogetur suo statui: sed status Ecclesiae requirit totalem pulchritudinem: ergo debet se avertere a mundo, ubi est immunditia, ne coinquinetur. In hac autem ratione sic procedit: quia primo ostendit, Ecclesiam quantum ad omnia bona sua debere habere pulchritudinem; secundo ex hoc infert quod status Ecclesiae requirit pulchritudinem totalem, ibi, *vadam ad montem myrrhae*; tertio ostendit ex habitis, quod Ecclesia debet recedere a mundo, ibi, *veni de Libano.* Propter primum notandum, quod in quolibet tria reperiuntur; scilicet subjectum vel substantia, virtus et operatio. In ostendendo vero statum Ecclesiae quantum ad omnia requirere pulchritudinem, tria facit: quia primo hoc commendat, et ostendit de substantia; secundo de virtute, ibi, *oculi tui*; tertio de operatione, ibi, *capilli tui.* Dicit ergo: *quam pulchra es, amica mea*, quantum ad substantiam interiorem; *quam pulchra*, quantum ad exteriorem. Quia in quolibet homine est duplex homo; exterior et interior; duplex substantia, spiritualis et corporalis. Primitiva autem Ecclesia fuit formosa interius, sed nigra exterius: unde ad differentiam illius Ecclesiae, moderna Ecclesia dicitur pulchra interius et exterius, quia cessaverunt persecutiones gentilium et Judaeorum. Deinde cum dicit, *oculi tui*, ostendit requirere pulchritudinem quantum ad virtutem, sive quantum ad potentias: unde ait: oculi tui, idest intellectus et affectiones, sunt *columbarum*, habentes simplicitatem et rectitudinem, ut columbae, *absque eo quod intrinsecus latet*, idest absque actionibus intellectus et affectus, quae la-

tent intrinsecus, quia non sunt transeuntes in exteriorem materiam: vult enim dicere, quod propter pulchritudinem actionum, de qua statim dicetur, habet Ecclesia pulchritudinem oculorum, idest potentiarum vel virtutum: dicuntur enim potentiae vel virtutes animae, ut intellectus et affectus, oculi ejus, quia oculus est illud quo mediante tendimus in aliquid ut in finem, quod fit per intellectum et affectum: per intellectum, inquantum dirigit in finem; per affectum, inquantum inclinat in ipsum. Hujusmodi autem oculi vere sunt columbarum, quando intellectus est simplex et rectus, idest sine plica erroris; et affectus sine plica malitiae. Deinde cum dicit, *capilli tui*, ostendit eam habere pulchritudinem quantum ad operationes; et duo facit: quia primo ostendit hoc quantum ad operationes affectus; secundo quantum ad operationes intellectus, ibi, *dentes tui.* Dicit ergo: *capilli tui*, idest affectiones tuae, quae dicuntur capilli, quia radicantur in suprema parte animae, sunt *sicut greges caprarum quae ascenderunt de monte Galaad.* In quo tria tangit. Primo, quod affectiones debent esse *greges*, quia debent esse congregatae, non sparsae, cujusmodi sunt affectiones malorum, quae quaerunt bona sparsa et particularia; secundo debent esse *caprarum*, idest debent esse altae, sicut caprae quaerunt in alto pastum; tertio debent ascendere *de monte Galaad*, qui interpretatur acervus testimonii: quia, ad litteram, moderna Ecclesia, et quaelibet sancta anima, de qua nunc agitur, ascendit cogitationibus suis in montem Galaad, idest in acervum testimonii, scilicet in exempla quae praecesserunt, et in altitudinem testimonii Scripturarum. Deinde cum dicit, *dentes tui*, describit pulchritudinem actionum intellectualium; et facit quinque, secundum quod hujusmodi actiones quinque modis possunt accipi: quia primo ostendit quales debent esse hujusmodi actiones, ut sunt in intellectu; secundo quales debent esse, ut significantur per verba, ibi, *sicut vitta coccinea*; tertio ut implentur per opera, ibi, *sicut fragmen*; quarto ut ordinantur ad confusionem adversariorum, ibi, *sicut turris*; quinto ut ordinantur ad documenta parvulorum, ibi, *duo ubera tua.* Dicit ergo: *dentes tui*, idest cogitationes intellectus, quae dicuntur dentes, quia sicut per dentes frangitur quod est unitum, ita homo per intellectum quod uno conceptu recipit, frangit aliis per plures conceptus: unde Dionysius 25 cap. Cael. Hierarch., dicit Angelos superiores, dentes, quia quod intelligunt uno conceptu, dividunt in inferiores per plures conceptus. Hujusmodi autem dentes, sive conceptus, esse debent *sicut greges tonsarum quae ascendunt de lavacro*, quia debent esse tonsi a lana terrena, et debent ascendere *de lavacro* propter munditiam. Et debent esse hujusmodi conceptus *cum gemellis fetibus* propter consilia et praecepta; et inter alias conditiones, non debent esse *steriles*, quia debent promereri aliquem fructum. Deinde cum dicit, *sicut vitta coccinea*, ostendit quale debet esse eloquium exprimens hujusmodi cogitationes. Et tangit duo, secundum quod eloquium duo habere debet. Primo debet esse moderatum; et quantum ad hoc dicit: *labia tua sicut vitta coccinea*: quia sicut vitta capillos tenet, sic eloquium moderatum tenet veram scientiam: haec autem vitta debet esse *coccinea*, quia coccus habet colorem rubeum, et verba contemplativa debent esse potissime de passione Christi. Secundo eloquium debet esse ordinatum et compositum; et quantum ad hoc ait: *eloquium tuum dulce*; juxta illud Proverb. 16: *favus mellis verba composita.* Deinde cum dicit, *sicut fragmen*, ostendit quales debent esse operationes intellectus, ut adimplentur per opera: nam talia debent esse opera quod respondeant interioribus affectionibus et exterioribus: quia non debemus habere fictam sanctitatem. Ideo ait: *genae tuae*, idest opera tua, quae sunt in aperto, sicut genae, sunt *sicut fragmen mali Punici*; idest, sicut malum Punicum fractum in fractura tale apparet quale erat interius: sic opera nostra tales nos debent ostendere quales sumus. Est autem malum Punicum malum granatum, quod quando frangitur, apparent in eo grana rubea plura: sic etiam ex una caritate plura bona opera debent procedere. Et quia simul cum pulchritudine exteriori debet adesse pulchritudo interior, ideo additur: *absque eo quod intrinsecus latet.* Deinde cum dicit, *sicut turris*, ostendit quales sunt hujusmodi conceptus, ut ordinantur ad resistendum adversariis, dicens: *collum tuum*, idest doctrina tua, et boni conceptus tui, per quos uniris mihi capiti, sicut per collum caput unitur corpori: hujusmodi autem collum est *sicut turris David quae aedificata est cum propugnaculis*; quia sufficiens est ad repellendum omnes impugnationes adversariorum. Ideo addit, quod *mille clypei*, idest perfectus numerus auctoritatum, *pendent ex ea, et omnis armatura fortium*: auctoritatibus enim et articulis fidei munitur fides nostra, quasi per quosdam clypeos, notis lumine divino, in quo est *omnis armatura fortium*, quia quicquid virtutis est in omni intellectu, peramplius et perfectius continetur in lumine divino. Deinde cum dicit, *duo ubera tua*, determinat de operationibus intellectus, ut ordinantur ad instructionem parvulorum; et tangit quatuor: nam actiones intellectus, sive doctrina, primo debet esse proportionata auditoribus parvulis; ideo dicit, *duo ubera tua*: quia enim parvuli non possunt masticare dura, sugunt ubera; juxta illud 1 Cor. 3: *tamquam parvulis in Christo lac dedi vobis potum, non escam.* Et dicit, *duo ubera*, propter duo testamenta; vel propter sensum litteralem quem significant voces; et mysticum quem significant res. Secundo haec doctrina debet esse caritativa, quia doctor debet docere ardenter; ideo subdit: *sicut duo hinnuli capreae gemelli*: in quo designatur geminatio caritatis; tertio docere debet regulariter, quia debet docere secundum ordinem sacrae Scripturae; ideo subditur: *qui pascuntur in liliis*, idest in candore divinarum Scripturarum: quia secundum quod est in sacris Scripturis, sic alios docere debemus; quarto docere debet perseveranter: ideo addit: *donec inclinentur umbrae*; idest donec cessent aenigmata, quod tempus est totius vitae praesentis; *et aspiret dies*; scilicet aeternitatis, quod erit in futura vita, ubi non indigebimus ea doctrina qua indigemus modo. Deinde cum dicit, *vadam ad montem myrrhae*, concludit ex habitis, statum Ecclesiae requirere talem pulchritudinem. Et continuatur sic. Dixi, o Ecclesia, te esse pulchram secundum omnia tua; ideo *vadam ad montem myrrhae*, idest ad te quae es mons myrrhae propter carnis mortificationem, et *ad collem thuris*, idest ad te quae es collis thuris propter assiduam et multiplicem orationem. Et supple, dicam: *tota pulchra es amica mea, et macula non est in te*: nam si Ecclesia secundum omnia sua requirat pulchritudinem, pulchritudo sua debet esse totalis. Est autem diligenter notandum, quod pulchritudo dicta de ipsa Ecclesia non debet referri ad actualitatem, ut actu talis sit, sed ad statum: non quia talis debeat esse semper, sed quia proficere debet; propter quod oportet eam mundum relinquere. Deinde cum dicit, *veni de Libano*, infert ex habitis, quod debet relinquere mundum. Et continuatur sic. Habitum est quod status tuus requirit totalem pulchritudinem, *sponsa mea*: ergo ne inficiaris a mundo, *veni de Libano*, idest veni de mundo, et recede de mundo: *veni de Libano veni.* Dicit autem ter, *veni*, propter fidem Trinitatis ad quam alios inducere debet, ut dicit Glossa: vel quia derelinqui mundus non potest, nisi pater adducat sua potentia. Psalmista (Ps. 135): *eduxit Israel de medio ejus in manu potenti et brachio extento.* Nisi filius dirigat sua sapientia. Sap. 10: *eduxit illum sapientia*, idest primum hominem, cum omnibus salvandis, a delicto suo, a quo nullus potest educi, nisi educatur de mundo. 1 Jac. 4: *qui voluerit* *amicus esse hujus saeculi, inimicus Dei constituitur.* Nisi spiritus sanctus attrahat sua bonitate, et clementia. Isa. 63: *spiritus domini ductor ejus fuit.* Vel ter dicit, *veni*; quia sicut peccamus cogitatione, locutione, et opere; ita his tribus ad Christum ire debemus. Dicitur autem mundus Libanus, idest candidus, per contrarium: quia in eo non est candor; sicut lucus, quia caret luce; et piscina, quia caret piscibus; sic dicitur mundus, quia caret munditia. Deinde cum dicit: *coronaberis de capite Amana.* Adducit rationem ad hoc sumptam ex fine. Et intendit talem rationem. Homo debet relinquere illud quo relicto potest adipisci suam coronam et suum finem: sed si tu relinquas mundum, *coronaberis*: ergo debes mundum relinquere. De ista ratione non ponit plus, nisi quod si relinquat coronabitur: et ut intelligas verba ejus, notandum, quod mundus quintupliciter inficit. Primo inficit irascibilem per timiditatem; secundo inficit concupiscibilem per intemperantiam et foeditatem; tertio inficit voluntatem per injustitiam; quarto intellectum practicum per falsitatem et imprudentiam in dictis et factis; quinto intellectum speculativum per infidelitatem. Ideo ait: *coronaberis de capite Amana*, idest de mundo, relinquendo timiditatem, quae inficit irascibilem, *Amana* enim interpretatur coangustatus; et significat mundum, qui se ipsum coangustat et constringit. Iterum *coronaberis*, si veneris *de vertice Sanir*, idest de foeditate et intemperantia, relinquendo ipsam, quia inficit concupiscibilem: nam *Sanir*, secundum Glossam, idem est quod foedus. Iterum *coronaberis de vertice Hermon*, idest de injustitia, relinquendo ipsam, quia inficit appetitum intellectivum, sive voluntatem: interpretatur enim *Hermon* anathematizatio, sive divisio a Deo; quod maxime fit per injustitiam, et potissime ut est vitium generale. Iterum *coronaberis*, si veneris *de cubilibus leonum*, idest de improvidentia vel imprudentia, quae inficit rectam rationem agibilium, et inficit intellectum practicum: nam differt homo a bestiis ferocibus, quia est animal politicum per mansuetudinem, quam non habent animalia ferocia, quae intelliguntur per leones, qui non refrenant motus suos per prudentiam, sicut homo. Iterum *coronaberis de montibus pardorum*, idest de infidelitate, quae inficit intellectum speculativum: haeretici enim et infideles insidiantur ut pardi: et supplendum est, relinquendo hoc perfecte, idest relinquendo mundum. Et quia non coronaberis nisi ista relinquas; ideo debes perfecte mundum relinquere, ut coroneris. Deinde cum dicit, *vulnerasti cor meum*, ponit tertiam rationem sumptam ex amore divino: congruum enim est ut amantes nos amemus; et quia Christus nos maxime diligit, debemus eum diligere. Cum ergo non possimus ejus amori inhaerere nisi mundum relinquamus, debemus mundum relinquere. De ista ratione non ponit nisi medium, videlicet quod Christus maxime nos diligit. Hoc est ergo quod a te volo, *soror mea*, propter naturae conformitatem, *sponsa mea*, propter fidem, *vulnerasti cor meum*, sagitta amoris, *in uno oculorum tuorum*, idest unitate cogitationum tuarum, *et in uno crine colli tui*, idest in unitate affectionum tuarum: nam per oculos, per quos conspicimus, debemus intelligere actiones intellectus, quae tunc placent Deo quando sunt junctae per fidem. Per capillos, ut supra dicebatur, debemus intelligere affectiones, quae tunc placent Deo cum sunt junctae per caritatem, et per alias perfectiones affectus.

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

Et quia talem unitatem habere non possumus nisi mundum relinquamus, debemus mundum relinquere. *Quam pulchrae sunt mammae tuae.* Superius ostensum est, Ecclesiam, praecipue ut respicit statum contemplativorum, debere converti ad Christum propter susceptam ab eo bonitatem, et debere relinquere mundum, ne per ipsum contrahat foeditatem; hic ostendit, eam debere sufferre tentationes, ut adipiscatur finem et mereatur ampliorem bonitatem. Et intendit talem rationem. Quicumque potest de facili aliquas turbationes sufferre, si per eas potest consequi finem et augmentum in bono, ut talia adipiscatur, debet sufferre libenter; sed Ecclesia, potissime ut respicit statum contemplativorum, potest de levi tentationes ferre: ergo cum per eas mereatur finem, et augeatur in bono, debet eas patienter sufferre. In hac ratione sic procedit. Primo ostendit quod viri contemplativi possunt omnes tentationes de facili vincere; secundo ex hoc concludit quod vult eos permittere tentari, ut ex hoc adipiscantur finem et gloriam, ibi. *Surge Aquilo.* Prima pars dividitur in duas: quia primo ostendit, viros contemplativos tentationes vincere; secundo ostendit quod hoc possunt de facili, ibi, *emissiones tuae.* Prima pars dividitur in duas: quia primo ostendit de quolibet genere tentationum, quod possunt ipsas vincere; secundo ex hoc concludit quod universaliter potest Ecclesia, ut respicit statum contemplativorum, omnem tentationem superare, ibi, *hortus conclusus, soror mea.* Prima pars dividitur in tres partes, secundum quod tria sunt genera tentationum: nam primo ostendit, Ecclesiam posse superare tentationes Diaboli; secundo ostendit, vincere posse tentationes mundi, ibi, *favus distillans*; tertio ostendit, eam posse superare tentationes carnis, ibi, *et odor vestimentorum.* Circa primum notandum quod Diabolus dupliciter nos vincit: primo decipiendo nos, cum se transformat in Angelum lucis; et contra hoc valet doctrina quam maxime habent viri contemplativi, quia separati a mundo magis percipiunt divinum influxum: nam philosophus in libro de bona fortuna ostendit, aliquos simplices esse fortunatos, quia amoti a sensibilibus magis percipiunt vim substantiarum separatarum et Dei; sicut caeci non intenti visibilibus magis memorantur. Et quantum ad hoc ait: *o soror mea sponsa, quam pulchrae sunt mammae tuae.* Idest quam pulchra est doctrina tua, quae dicitur mammae et ubera, quia se contempserat secundum proportionem auditorum; et ideo subdit: *pulchriora sunt ubera tua vino*; idest, doctrina tua praevalet doctrinae philosophorum, quae non temperat se proportioni audientium, sed continet se in quadam austeritate et excellentia verbi cum ponderositate sententiae: ideo hujusmodi doctrina dicitur vinum, non lac, quia caret dulcedine. Secundo vincit nos Diabolus, si inveniat nos denudatos virtutibus: et quantum ad hoc subdit: *et odor unguentorum tuorum*, idest fama virtutum spiritualium, ut Glossa exponit, *super omnia aromata*; idest, superat omnem humanam scientiam: propter quod supplendum est, non debes timere ne Diabolus te vincat decipiendo. Deinde cum dicit, *favus distillans*, ostendit, Ecclesiam superare impugnationem mundanam: nam maxime mundum superamus, si (cum dividatur inter fideles et infideles) fidelibus effundimus doctrinam, et eam celamus infidelibus, ne capiant nos in verbo; ideo ait: *favus distillans labia tua*, quantum ad fideles; *mel et lac sub lingua tua*, quantum ad infideles, quibus non debes communicare dulcedinem doctrinae sacrae, sed tenere eam sub lingua tua. Deinde cum dicit, *odor vestimentorum tuorum*, idest odor carnis tuae: est enim caro quasi quoddam vestimentum animae, cujus odor est *sicut odor thuris*: thus enim cum igne crematur, redolet, sicut caro contemplativorum, cum in tentationibus stimulatur; sed eas vincunt, cum continentia redolent, et merentur. Ex quibus haberi potest quod Ecclesia ut respicit vitam contemplativam, potest superare tentationes carnis. Deinde cum dicit, *hortus conclusus*, infert, quod omnes tentationes universaliter potest superare. Et continuatur sic. Tu, Ecclesia, ut ostensum est, superare potes omnes tentationes Diaboli, mundi et carnis: ergo tu es *hortus conclusus, soror mea sponsa*: tu es *hortus conclusus.* Et dicit bis, *hortus conclusus*, quia tentationes mundi, et carnis non possunt intrare ad ipsam. Addit etiam quod est *fons signatus*, quia etiam tentationes Diaboli non possunt ad eam ingredi. Est ergo Ecclesia *hortus conclusus*, inquantum continet poma munda a spurcitiis carnis. Est iterum *hortus conclusus*, inquantum continet poma vera, non sophisticata vanitatibus mundi: *est fons signatus*, inquantum continet aquas dulces non amaricatas per versutias Diaboli. Deinde cum dicit, *emissiones tuae*, ostendit, Ecclesiam, ut respicit contemplativos, de facili posse superare tentationes singulas: nam minima gratia sufficit ad superandum omnes tentationes. Si igitur quis habeat gratiam superabundantem, de facili eas superabit. Gratia superabundans in hoc cognoscitur inquantum alios inducit ad gratiam: nam perfectum est unumquodque cum potest sibi simile generare. Ostendere ergo, Ecclesiam de facili posse superare tentationes singulas, est ostendere quod derivationes gratiarum, prout fluunt ab Ecclesia ad suos filios, sunt sufficientes ad superandum tentationes singulas. Derivantur enim dona gratiarum divinarum a perfectioribus ad imperfectos: non quod perfecti ipsam gratiam causent, cum a solo Deo ipsa gratia causetur; sed quia per praedicationes et bona opera, et exempla perfecti ducunt imperfectos ad gratiam suscipiendam: et ulterius aliquando per suas orationes gratiam impetrant, et ministrando sacramenta, aliquid efficiunt in illa: quo facto nisi quis praebeat obicem, gratiam suscipit. Duo ergo facit: nam primo ostendit quod per hujusmodi derivationes potest quodlibet genus tentationis superare; secundo ex hoc concludit quod universaliter omnes tentationes superare possit, ibi, *fons hortorum.* Circa primum tria facit: quia primo ostendit quod per tales derivationes possunt superari tentationes mundi; secundo quod Diaboli, ibi, *Cypri cum nardo*; tertio quod carnis, ibi, *myrrha et aloe.* Dicit ergo: *emissiones tuae*, idest dona gratiarum derivata a te ad alios, sunt *Paradisus malorum Punicorum*, idest illarum arborum, cum *pomorum fructibus*, idest cum fructibus dictarum arborum: si fructus enim malorum Punicorum habent corticem asperum, sed intus habent grana rubea, et significant doctrinam ecclesiasticam, cujus sensus committitur iis qui sunt intra ipsam; exterioribus autem monstratur cortex tantum. Unde pars ista respondet illi parti ubi dicebatur supra; *favus distillans labia tua, mel et lac sub lingua tua.* Sicut ergo per illa verba ostendebatur, Ecclesiam posse superare impugnationes mundi; sic per ista habetur quod per dona gratiarum derivata ab Ecclesia ad filios, possunt illas superare. Deinde cum dicit, *Cypri cum nardo*, ostendit per tales emissiones posse superare Diaboli tentationes. Legatur ergo sic. *Emissiones tuae* non solum sunt *Paradisus malorum*, sed etiam hujusmodi emissiones sunt emissiones *Cypri*: cyprus enim, secundum Glossam, arbor est aromatica habens semen candidum, et potest significare perfectionem intellectus speculativi, quia hujusmodi intellectus est candidus, qui illuminatur lumine fidei, vel lumine intellectus agentis. Ex quo apparet quod hoc nomen *Cyprus* est aequivocum ad insulam et arborem. Et hujusmodi emissiones sunt *cum nardo*: nardus enim est herba redolens, et candida: unde potest significare perfectionem affectus, quia dat intelligere caritatem, ut dicit Glossa. Hujusmodi emissiones non solum sunt *nardus*, sed etiam *crocus*: crocus enim est aurei coloris, et potest significare prudentiam, cui deservit eubulia, ad quam pertinet dare consilium lucidum et mundum: prudentia autem est in intellectu practico, unde significat perfectionem intellectus practici: sunt etiam hujusmodi emissiones *fistula et cinnamomum*, per quae designantur perfectiones irascibilis et concupiscibilis: nam cinnamomum habet virtutem suam extra in cortice, et significat perfectionem irascibilis, quae perficitur fortitudine, quae consistit in aggrediendo; casia autem habet bonitatem suam interius, et significat perfectionem concupiscibilis, quae perficitur per temperantiam, cujus bonitas videtur consistere intrinsecus, quia bonitas magis est in retrahendo quam in aggrediendo: habet enim quodammodo modum contrarium fortitudini. Et inde est quod insensibilitas, quae dicit defectum, minus opponitur temperantiae quam intemperantia; et audacia, quae dicit excessum, minus opponitur fortitudini quam timiditas, ut dicitur 2 Ethic. Et hujusmodi emissiones sunt *cum universis lignis Libani*, idest cum omnibus aliis perfectionibus, designatis per ligna Libani, ratione candoris et munditiae. Et qui habet perfectum intellectum speculativum et practicum, et irascibilem et concupiscibilem et alias perfectiones debitas, potest resistere Diabolo. Ideo per haec dicta etiam intelligitur, quod emissiones sponsae possunt superare diabolicas tentationes: unde ista pars concordat cum illa parte superius quod ubera sponsae erant *pulchriora vino*, quae respiciunt intellectum; *et odor unguentorum* erat *super omnia aromata*, ratione virtutum respicientium potentias alias. Verum etiam per illa, scilicet Cyprum et nardum, possumus intelligere perfectiones potentiarum, per quas superamus Diabolum. Deinde cum dicit, *myrrha et aloe*, ostendit quomodo per tales emissiones superamus tentationes carnis, quia sunt *myrrha et aloe*, idest conservant a putrefactione; et hoc *cum omnibus primis unguentis*, idest cum omnibus unguentis praecipuis conservantibus a putrefactione: myrrha enim a putrefactione conservat, ut dicit Glossa; et aloe etiam hoc facit, licet non tantum, ut in Glossa dicitur: et etiam unguenta praecipua habent hoc efficere. Et quia vitando tentationes, potissime servamur a corruptione; ideo per hoc datur intelligi quod per derivationes praedictas superantur tentationes carnis. Deinde cum dicit, *fons hortorum*, concludit quod universaliter tentationes omnium superantur; ideo ait, quod hujusmodi emissiones sunt *fons hortorum*, inquantum valent ad producendum fructus *malorum Punicorum*, resistendo tentationibus mundi. Sunt etiam *puteus aquarum viventium*, quia aquae quas continent, non possunt mortificari per tentationes Diaboli. Et hujusmodi aquae sunt *quae fluunt impetu de Libano*, idest de candore, quia non maculantur immunditia carnis. Deinde cum dicit, *surge Aquilo*, concludit Christus quod vult permittere tentari sponsam, ut ex hoc mereatur finem et gloriam.

Continuatur ergo sic. Tu, sponsa, potes sustinere omnes tentationes, et potes eas sustinere de facili, cum ipsae derivationes et dona gratiarum derivata ad alios hoc possint; ideo *surge Aquilo et veni Auster*; idest, volo permittere, quod surgant diversa genera tentationum, et perflent, idest stimulent, *hortum meum*, idest sponsam meam; *et fluent aromata illius*, quia per tales stimulationes tu mereberis, et redolebis congruo modo. Aquilo enim est ventus frigidus, Auster vero est ventus calidus; et significant omnia genera tentationum, et omnia quae possunt inclinare ad malum: quia quicumque male agit, vel hoc facit ex timore infrigidante, vel ex amore male inflammante.

Caput 5

[88321] Aegidius de Roma, In Cant., cap. 5 *Veniat dilectus meus in hortum suum.* Quoniam videt sponsa per se ipsam non posse ad sponsum converti, et mundum relinquere et tentationes tolerare; ideo convertit se ad sponsum suum, petens ejus auxilium et subventionem. Dividitur autem haec pars in duas: quia primo ponitur sponsae petitio; secundo subjungitur Christi responsio, ibi, *veni in hortum meum.* Continuatur autem sic. Sponsus meus me hortatur, ut convertar ad ipsum, relinquendo mundum, et sustineam tentationes, et quod hoc de facili possum; sed, ut video, innixa meo auxilio, nullo modo sum potens ad talia. Et si dicit me posse de facili, recognosco hoc verum esse per ejus auxilium; ideo rogo ut *veniat dilectus meus in hortum suum*, idest veniat in me, quae sum hortus ejus, *et comedat*, idest benevola receptione recipiat, *fructum pomorum suorum*: quia cognosco, et cum gratiarum actione confiteor, quod fructum quem ego facio, poma quae produco, bonarum cogitationum, affectionum, orationum et operum, a me ipsa non facio, sed ejus auxilio; ideo non sunt mea, sed sua. Deinde cum dicit, *veni in hortum meum*, ponitur Christi responsio. Duo autem notanda posuit sponsa in petitione sua: primum, quod auxilium a Christo petebat; secundum quod bona sua ab ipso recognoscebat. Christus autem respondendo sponsae suae, tria facit. Primo ostendit quod petitionem praevenit: secundo bona sponsae a se esse consentit, ibi, *messui myrrham meam*; tertio eam ad secure contemplandum inducit, ibi. *Comedite amici.* Et continuatur sic. Tu, sponsa mea, petis a me auxilium, ut veniam ad te, quae es hortus conclusus: petitionem tuam jam praeveni. Et hoc est quod ait: *soror mea sponsa, veni in hortum meum*, ita ut ly *veni* sit temporis praeteriti: unde est sensus: ego jam *veni in hortum meum*, praeveniendo petitionem tuam, paratus ad auxilium tuum. Posset autem legi, quod ly *veni* sit imperativi modi; sed quia non bene continuaretur praecedentibus, ideo de tali sensu non est nobis ad praesens cura. Deinde cum dicit, *messui myrrham*, ostendit Christus quomodo assentit, bona sponsae esse a seipso: unde continuatur sic. Tu, sponsa mea, times ne deficias in certaminibus; ne timeas, quia ego *messui*, idest secavi vel recollegi, *myrrham meam*, idest, te, quae es myrrha mea propter carnis mortificationem, secundum quam potes tentationes vitare, et hoc *cum aromatibus meis*, quia (ut tactum fuit) sustinendo tentationes, ex te fluebant aromata, prout merebaris finem et gloriam: dicit enim Christus metere myrrham cum aromatibus, inquantum sponsa hoc facit vincendo tentationes auxilio suo: in quo Christus assentit quod hoc bonum, quod est tentationes vincere,

sponsa non habet a se ipsa, sed a Christo. Postea subdit: *comedi favum cum melle meo*; idest, feci quod convertereris ad me, secundum quam conversionem gustas contemplationis dulcedinem: *bibi vinum meum cum lacte meo*, idest, feci quod tu biberes *vinum cum lacte meo*, quod relinqueres mundum, quem relinquendo biberes vinum propter spiritualem laetitiam; et biberes lac, propter candorem et munditiam. Ex quo apparet Christum confiteri, sponsam non solum habere ab ipso quod tentationes vincit, sed etiam habere ab ipso quod convertitur ad ipsum, et relinquit mundum. Et notandum, quod quia causa prima plus est influens in suum causatum, quam causa secunda; si sponsa metit myrrham, vincendo tentationes, et comedit favum cum melle, convertendo se ad Deum, et bibit vinum cum lacte, relinquendo mundum: si hoc facit, invocato auxilio Christi, qui est caput Ecclesiae et principium; peramplius et perfectius dicitur Christus hoc facere. Deinde cum dicit, *comedite*, hortatur Ecclesiam ad secure contemplandum: ideo ait: vos *amici* mei, quia ego semper sum vobiscum, absque trepidatione *comedite* spiritualem dulcedinem, *bibite* vinum spiritualis laetitiae, et *inebriamini carissimi*, ebrietate spiritus, in contemplationis dulcedine persistendo. Notandum autem, quod Christus prius locutus est Ecclesiae in singulari, cum dixit: *veni in hortum meum, soror mea sponsa*; nunc autem loquitur ei in plurali dicens, *comedite amici.* Cujus ratio est, quia licet Ecclesia in comparatione ad Christum, cujus est sponsa, sit una, quia unius sponsi debet esse una sponsa; tamen quia dulcedo Christi non uniformiter recipitur in tota Ecclesia: quia dulcedo contemplationis aliquando in uno causatur ex majestate, aliquando in alio ex pietate, in alio ex sapientiae profunditate (2-2, q. 180, art. 4), propter hoc dicitur Ecclesia in plurali comedere et bibere. *Ego dormio, et cor meum vigilat.* Postquam descriptus est status Ecclesiae modernae quantum ad contemplationem, hic describitur quantum ad actionem, sive quantum ad filiorum ministrationem. Et notandum, Christum sic hortari Ecclesiam ad contemplandum quod tamen eam invitat ad filiis ministrandum. Et ideo dixit: *comedite amici, bibite, et inebriamini carissimi.* In quo hortatur Ecclesiam ad contemplationem. Hic autem tamquam bonus sponsus, habens curam filiorum, eam invitat ad ministrandum filiis. Et dividitur pars ista in duas: quia primo ponitur Ecclesiae contemplatio; secundo subjungitur Christi exhortatio, secundum quam invitat Ecclesiam surgere a contemplatione ad actionem, ibi, *vox dilecti mei.* Contemplatio autem Ecclesiae designatur cum dicitur: *ego dormio, et cor meum vigilat*: viri enim contemplativi dicuntur dormire, quia quiescunt a sensibilibus et exterioribus; tamen secundum cor vigilant, quia magis sunt apti ad percipiendum intrinsecus inspirationes, et divinos influxus: quia (ut superius tactum est), sicut caeci non intenti visibilibus, melius memorantur; sic viri contemplativi, non intenti exterioribus, magis percipiunt interiores inspirationes. Deinde cum dicit: *vox dilecti mei pulsantis*, ponitur Christi invitatio. Et dividitur pars ista in partes duas: quia primo ponitur hujusmodi invitatio; secundo ponitur sponsae excusatio, ibi, *expoliavi me.* Circa primum duo facit: quia primo ponitur praedicta invitatio; secundo subjungitur invitationis ratio, ibi, *caput meum.* Continuatur sic. Me existente in contemplatione, audita est in me *vox dilecti mei*, idest vox Christi, *pulsantis*: et dicentis: *o soror mea*, propter naturae conformitatem, *amica mea*, propter caritatem, *columba mea*, propter cordis simplicitatem, surge a statu contemplationis, *aperi mihi*, praedicando filiis meis, aperiendo corda eorum, ut possim intrare ad eos. Notandum autem, quod Ecclesia per vitam activam, exercendo praedicationis officium, dupliciter aperit Christo: primo in ipsis fidelibus, *quia quod uni ex min-*

imis meis fecistis (dicit Christus, Matth. 25), *mihi fecistis.* Rursum etiam ipsi Christo aperimus, quando per praedicationem cor alicujus aperitur, per quam apertionem ipse Christus intrat ad illum. Deinde cum dicit, *quia caput meum plenum est rore*, assignat rationem dictae invitationis. Rogo, sponsa mea, ut mihi aperias, praedicando fidei veritatem et morum honestatem; *quia caput meum*, idest intellectus meus, *plenum est rore* infidelitatis, *et cincinni mei*, idest capilli, sive affectiones meae, sunt plenae *guttis noctium*, idest frigiditate et obscuritate peccatorum, quae per noctes intelliguntur ratione privationis, quae est essentialis cujuslibet malitiae, et quia *qui male agit, odit lucem* (Joan. 3). Notandum autem, quod intellectus potest dici caput, et voluntas potest dici caput, ratione dominii; secundum quem modum qui dominatur aliis, caput eorum esse dicitur; quia voluntas in regno animae dominari videtur, quia ceterae potentiae exeunt in actiones suas secundum imperium voluntatis; et sic voluntas dicitur caput. Si vero consideremus caput, prout in eo viget cognitio et sensus; et quia cetera membra diriguntur in actiones suas per caput, cum dirigere sit rationis; sic ratio et intellectus merentur nomen capitis: propter quod non est inconveniens quod per caput intelligatur intellectus, et per capillos radicatos in capite designentur affectiones radicatae in voluntate: unde non solum intellectus, sed etiam voluntas potest dici caput. Deinde cum dicit, *expoliavi me tunica mea*, ponitur sponsae excusatio: et dividitur pars ista in partes tres: quia primo ponitur hujusmodi excusatio; secundo subjungitur Christi attractio ibi, *dilectus meus*; tertio per hujusmodi attractionem ponitur sponsae famulatio, ibi, *surrexi ut aperirem.* Continuatur autem sic. Tu, dilecte mi, invitas me ut habeam curam filiorum, et a statu contemplationis, propter quam dimisi temporalia, redeam ad statum actionis, secundum quam de temporalibus curam habueram: sed ego *expoliavi me tunica mea*; idest dimisi ista temporalia; *quomodo induam illam?* Idest, quomodo revertar ad habendam iterum curam temporalium? Quasi dicat: grave est mihi. *Lavi pedes meos*, idest affectiones meas, quae dicuntur pedes, quia per eas venitur ad te. Hujusmodi affectiones lavi, quia non solum dimisi temporalia, sed etiam dimisi voluntatem habendi ea; *quomodo inquinabo illos?* Idest, quomodo inquinabo pedes meos, idest affectiones meas, volendo iterum habere curam temporalium? Deinde cum dicit, *dilectus meus misit manum suam per foramen*, ponitur Christi attractio: nam licet sponsa se excusaret, tamen tanta fuit potentia Christi quod virtute sua eam attraxit, voluntatem suam inclinando, ut vellet habere curam filiorum. Continuatur sic. Ego sponsa me excusabam, ne redirem ad activam vitam; sed *dilectus meus* Christus, qui est potentiae infinitae, *misit manum suam per foramen*, idest intellectum vel affectum: quia intellectus vel etiam affectus sunt quasi quaedam foramina et rimulae per quas ad nos Christus ingreditur. *Et ad tactum ejus*, idest ad istam immissionem virtutis, secundum quam me Christus tetigit, *venter meus*, idest mollior pars in me *intremuit*, idest prae timore obstupuit, non audens renuere quod sponsus vult: quasi dicat: tanta fuit virtus Christi quod non solum fortiores partes animae fuerunt paratae ad obediendum Christo, sed etiam debiliores. Deinde dicit: *surrexi ut aperirem dilecto*: quia, ut dictum est, tanta fuit virtus Christi, quod totam sponsam convertit ad suam voluntatem: ideo hic ponitur sponsae confessio, et officii, ad quod invitata fuit, devota susceptio, scilicet curae filiorum. Et quia, ut superius tangebatur, ex administratione filiorum circa exteriora fit distractio in mente, ideo duo facit: quia primo ponitur sponsae famulatio; secundo additur mentis distractio: ibi, *pessulum ostii mei.* Continuatur sic. Ita sponsus attraxit me: unde non volens vel valens resistere ei, *surrexi* a contemplatione, *ut aperirem dilecto meo* per praedicationem; et non solum aperui ei praedicando verbo, sed etiam praedicando exemplo; ideo subditur: *manus meae*, idest operationes meae, *stillaverunt myrrham*, idest carnis mortificationem, quae per myrrham intelligitur, ut superius dictum est, inquantum aliquando exemplo mearum operationum moti egerunt poenitentiam, mortificando carnem suam: quia sic alios debemus inducere ad poenitentiam quod etiam nobis poenitentiam servare debemus. Ideo subdit: *et digiti mei pleni myrrha probatissima*; quasi dicat: *manus meae stillaverunt myrrham*: quia alii quasdam stillas quasdam guttas perceperunt poenitentiae meae portando in carne sua; sed *digiti mei*, idest diversae operationes meae, quae dicuntur digiti propter discretionem, ut Glossa tangit, remanserunt *pleni myrrha probatissima*: quia excellentiorem poenitentiam in corpore meo portavi, quam aliis ostenderem. Deinde cum dicit, *pessulum ostii mei aperui dilecto meo*, narrat sponsa mentis suae distractionem. Et notandum, quod quando homo est in mente distractus, et non potest gustare illam dulcedinem quam prius sentit, debet reverti ad intima cordis sui, inquirendo Christum, discutiendo cogitationes et afflictiones. Et quia in tali inquisitione et discussione occupatur homo aliquando vanis et variis cogitationibus quae dicuntur *vigiles civitatis*: debet hujusmodi vanas cogitationes abjicere, et Christum diligenter inquirere. Et si non potest ipsum per se ipsum invenire, debet aliorum auxilium exposcere. Secundum hunc ordinem pars ista dividitur in partes quatuor: quia primo ponitur mentis distractio; secundo additur duplex Christi inquisitio, ibi, *anima mea*; tertio innuitur vanarum cogitationum occupatio, ibi, *invenerunt*; quarto ponitur suffragii quaestio, ibi, *adjuro vos.* Continuatur sic. Ego sponsa, postquam aperueram ostium aliis praedicando, et intenta fueram circa aliorum profectum, volui intendere profectui meo, redeundo ad statum contemplationis: propter quod *aperui dilecto meo*, idest Christo, *pessulum ostii mei.* Pessulum dicimus vectem cum quo ostium clauditur; et potest hoc significare curam temporalium, quam debet praelatus ad tempus removere a se, ut possit redire ad contemplationem, aperiendo ostium suum Christo. Verum quia propter temporalium curam ut plurimum praelatus distrahitur secundum mentem, et Christum non invenit, ait: *at ille*, idest Christus, *declinaverat atque transierat*: quia distracta in mente non inveni sponsum meum Christum, ut volebam. Deinde cum dicit, *anima mea liquefacta est*, ponitur Christi inquisitio. Notandum autem, quod cum a statu actionis quis ad contemplationem redit; si Christum non invenit, ut vult; inter cetera quae stimulant ipsum ut Christum quaerat, est memoria praeteritae dulcedinis, nam cum homo sentit se aliquando in oratione gustasse dulcedinem; si postea ad orationem rediens non potest tantam sentire dulcedinem quantam prius, ex memoria talis dulcedinis stimulatur ad discutiendum tales suas cogitationes et affectiones, utrum secundum eas displicuerit Christo, ut possit invenire causam quare nunc non possit sentire illam dulcedinem quam prius senserat. Ideo ait: *anima mea liquefacta est*, propter dulcedinem contemplationis, *ut dilectus locutus est*, idest quando dilectus in oratione loquebatur mihi, et ego sibi. Et quia talem liquefactionem modo non sentio, rediens ad conscientiam, Christum *non inveni.* Unde memorata dictae dulcedinis, *quaesivi* Christum discutiendo cogitationes intellectus, *et non inveni illum; vocavi* eum per desideria affectus, *et non respondit mihi.* Deinde cum dicit, *invenerunt me custodes qui circumeunt civitatem*, postquam narravit Christi inquisitionem, et non inventionem, narrat variarum cogitationum occupationem. Ad cujus evidentiam notandum, Ecclesiam primitivam habuisse aliquo modo majores turbationes, et aliquo modo minores quam modernam: nam quantum ad persecutionem plus turbata est illa quam ista, quia modo cessaverunt saevitiae tyrannorum; sed quantum ad distractionem plus turbatur ista quam illa, quia modo Ecclesia maximis divitiis est dotata; ideo plus distrahitur interius propter curam temporalium, quam distracta fuerit primitiva Ecclesia. Ideo superius (cap. 3), quando narrabatur distractio Ecclesiae primitivae, simpliciter dicebatur, quod in lectulo suo quaesivit Christum; hic autem dictum est: *pessulum ostii mei aperui dilecto meo*, quia, ad litteram, curae temporalium faciunt quoddam obstaculum et pessulum in ostio mentis, quod oportet amovere, si Christum invenire volumus. Rursum ibi dicebatur: *quaesivi illum, et non inveni*; hic autem dicitur, quod sponsus declinavit, atque transivit; et quod quaesivit et non invenit; vocavit eum, et non respondit. In quo ostendit se Ecclesia moderna esse magis elongatam a Christo quam fuerit primitiva. Tertio ibi dicebatur simpliciter, quod invenerunt sponsam vigiles qui custodiebant civitatem; hic autem dicitur: *invenerunt me custodes, qui circumeunt civitatem*; idest, invenerunt me variae cogitationes; et hujusmodi variae cogitationes *percusserunt me, vulneraverunt me, et tulerunt pallium meum*, hujusmodi cogitationes, quae sunt *custodes murorum.* In quo ostendit moderna Ecclesia se magis involvi vanis cogitationibus, quam fuerit primitiva: quod etiam designatur, quia primitiva Ecclesia per se ipsam inveniebat, unde dicebat (cap. 3): *paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea*: hic autem Ecclesia moderna, ut possit Christum invenire, exposcit auxilium filiarum, cum dicit: *adjuro vos, filiae Jerusalem.* Notandum autem, quod cogitationes, sive *vigiles civitatis*, nos percutiunt, quando eis damus aditum; nos vulnerant, quando in eis delectamur; sed nobis accipiunt pallium, expoliando nos virtutibus et donis, quando eis consentimus. Deinde cum dicit, *adjuro vos*, sponsa, ut possit invenire Christum, exposcit auxilium filiarum; haec autem petitio est ad profectum Ecclesiae, et ad profectum filiarum: ad profectum Ecclesiae, inquantum propter preces filiarum sponsus aliqua bona largitur Ecclesiae; ad profectum filiarum est, quia propter adjurationem matris moventur filiae, ut ardentius Christum quaerant. Ideo duo facit: quia primo ponitur hujusmodi adjuratio, secundo subjungitur ardentior filiarum inquisitio, ibi, *qualis est dilectus tuus?* Continuatur sic, *o filiae Jerusalem*, quia propter vos causam vestram suscepi, ex qua cura cum distracta conscientia quaesivi Christum sponsum meum, et non inveni; *ideo adjuro vos*, idest obsecro vos, *si inveneritis dilectum meum*, quia forte in orationibus vestris loquitur vobis, quia non estis tantum intentae exterioribus, qui non loquitur mihi, eo quod sum magis intenta vobis: si ergo contingat hoc, rogo *ut nuntietis ei quia amore langueo*; idest, propter amorem deficio, volo in amorem ejus rapi, et dulcedinem contemplationis ejus sentire, et non valeo, sed deficio. *Qualis est dilectus tuus, o pulcherrima mulierum?* In parte ista ponitur filiarum ardens inquisitio. Et dividitur pars ista in partes duas: quia primo filiae Jerusalem inquirunt a matre sua, idest ab Ecclesia, qualis sit Christus sponsus ejus, ut cognoscant ejus bonitatem; secundo quaerunt ubi sit, ut habeant ejus societatem, ibi, *quo abiit dilectus tuus?* Habent autem se hae duae quaestiones per ordinem: quia prius est cognoscere quale aliquid sit, ut cognoscens ejus bonitatem, eam desideret, et ejus desiderio motus, secundo quaerat ubi sit ejus bonitas, ut eam adipisci valeat. Prima pars dividitur in partes tres: quia primo quaerit qualis sit Christus secundum divinitatem, ibi, *qualis est dilectus tuus ex dilecto?* Secundo qualis sit secundum humanitatem, ibi, *qualis est dilectus tuus?* Tertio assignat rationem quaestionum factarum, ibi, *quia sic adjurasti nos.* Continuatur sic.

O pulcherrima mulierum, sponsa Christi, *qualis est dilectus tuus ex dilecto?* Nam pater non est *dilectus ex dilecto*, quia a nullo; spiritus sanctus est dilectus ex dilectis, quia a pluribus, ut a patre et filio; solus autem filius est *dilectus ex dilecto.* Deinde cum dicit, *qualis est dilectus tuus?* Quaerit qualis est Christus secundum humanitatem, unde non addit; ibi, *ex dilecto*, quia sicut nascendo secundum divinam naturam est sine matre, sic quodammodo nascendo secundum humanam naturam est sine patre: nam cum filius debeat esse similis patri in natura, cum nullus homo fuerit pater Christi, dicere possumus, aliquo modo Christum, secundum quod homo, non habuisse patrem. Deinde cum dicit, *quia sic adjurasti nos*, assignat causam dictarum quaestionum. Continuatur sic. Ideo quaerimus qualis sit dilectus tuus, vel sponsus secundum divinitatem, et qualis sit secundum humanitatem, quia tu movisti desiderium nostrum ad hoc: *quia sic adjurasti nos*; idest, sic nos obsecrasti. Deinde cum dicit, *dilectus meus candidus*, ponitur sponsae responsio; in qua facit quatuor: quia primo ostendit qualis sit Christus secundum divinitatem; secundo qualis sit secundum humanitatem, ibi, *caput ejus aureum*: tertio qualis sit secundum utrumque, ibi, *species ejus ut Libani*; quarto epilogat dicta, ibi, *talis est dilectus meus.* Declarat ergo primo qualis sit Christus secundum divinitatem: Christus enim secundum divinitatem tripliciter potest considerari vel declarari. Primo in comparatione ad patrem; secundo in comparatione ad spiritum sanctum; tertio in comparatione ad nos. Prout autem comparatur ad patrem, est genitus ab eo, et procedit per modum intellectus, et dicitur lux et candor; et quantum ad hoc ait: *dilectus meus candidus.* Prout vero comparatur ad spiritum sanctum, sic spirat ignem amoris; et quantum ad hoc subdit, *et rubicundus*, ardore caritatis et amoris procedentis ab ipso. Prout vero comparatur ad nos, ipse est filius naturalis, nos autem adoptivi; ideo subdit, *electus ex millibus.* Deinde cum dicit, *caput ejus aurum optimum*, ostendit qualis sit Christus secundum humanitatem: et duo facit: quia primo ostendit qualis sit Christus in se: secundo qualis sit in suis membris, ibi, *comae ejus.* Christus autem secundum humanitatem est caput nostrum, quia caput debet esse ejusdem naturae cum membris; quod non competit Christo secundum divinitatem, sed secundum humanitatem: hoc autem caput est *aurum optimum*, quia contagione peccati non fuit maculatum; nam in omnes secundum communem legem nascentes transiit originale peccatum, praeterquam in ipsum, qui non communi lege concupiscentiae, sed de virgine ex spiritu sancto conceptus est et natus. Deinde cum dicit, *comae ejus sicut elatae palmarum, nigrae quasi corvus*, declarat qualis sit Christus secundum membra ejus. Membra autem Christi dupliciter possunt dividi: scilicet secundum materiam doctrinae et vitae. Duo ergo facit: nam primo declarat membra Christi ratione doctrinae: secundo ratione diversitatis vitae, ibi, *manus illius.* Differentia autem doctrinae in membris Christi est quadruplex: quia primo sunt apostoli; secundo prophetae, qui magis procul viderunt Christum quam apostoli; tertio sunt doctores, qui accipientes dicta apostolorum et prophetarum docent: quarto et ultimo sunt praedicatores, qui ut audiunt a doctoribus, sic referunt populo. Quatuor ergo facit: quia primo declarat quales sunt apostoli, ibi, *comae ejus*; secundo quales sunt prophetae, ibi, *oculi ejus*; tertio quales sunt doctores, ibi, *genae illius*; quarto quales sunt praedicatores, ibi, *labia ejus.* Dicit ergo primo: *comae ejus*, idest apostoli (qui dicuntur comae, vel capilli, quia immediate adhaeserunt Christo capiti) *quasi elatae, palmarum*, quia erectae sunt superius hujusmodi comae, idest apostoli, sicut palmae, unde sunt ad modum *elatae palmarum.* Vel *elatae palmarum* sunt quaedam arbores ad modum palmarum, et sunt aromaticae, et significant apostolos propter odorem bonae famae: unde alia translatio (ut dicit Glossa): *crines ejus abietes*, ita quod per abietes intelligamus arbores aromaticas, non illas unde aedificia fiunt. Et addit, quod hujusmodi comae sunt *nigrae quasi corvus*; quod potest esse dictum ratione persecutionis, quam passa fuit Ecclesia tempore apostolorum. Deinde cum dicit, *oculi ejus sicut columbae*, ostendit quales sunt prophetae, qui dicuntur *oculi* ratione visionis; juxta illud 1 Reg. 9: *qui enim propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns.* Hi autem *oculi* sunt *sicut columbae* propter aenigmaticam cognitionem: nam sicut columbae juxta fluenta aquarum vident in aquis speciem accipitris venientis; sic prophetae in aquis (quia per aenigmata) videbant insidias Diaboli, et praecavendas populo annuntiabant. Addit autem quod hae columbae sunt *lotae lacte*, propter munditiam: nam licet cognitio prophetarum esset aenigmatica, erat tamen munda ab omni cogitatione erroris. Et subdit: *et resident juxta fluenta plenissima*, ratione revelationis: quod enim viderunt prophetae, habuerunt per inspirationem divinam, ex quo sunt fluenta plenissima Scripturarum. Deinde cum dicit, *genae illius sicut areolae aromatum consitae a pigmentariis*, ostendit quales sunt doctores, qui sunt *genae* masticantes cibum doctrinae. Hae autem *genae* sunt *sicut areolae*, idest parvae areae, *aromatum*, quia in doctoribus, quasi in quibusdam parvis areis, Scripturarum aromata triturantur, et confringuntur, inquantum doctores ea quae sunt in sacro canone quasi in magna area, docent alios secundum modum eis proportionatum. Et hujusmodi parvae areae sunt *consitae*, idest constitutae et ordinatae *a pigmentariis*, idest a prophetis et apostolis, a quibus accipientes doctrinam, alios docent. Dicuntur autem apostoli et prophetae *pigmentarii* ratione plenitudinis scientiarum. Deinde cum dicit, *labia ejus*, ostendit, quales sunt praedicatores, qui sunt *labia* referentia quae a doctoribus audierunt. Haec autem *labia* sunt *distillantia myrrham*, idest praedicantia voluntariam paupertatem, vel voluntariam poenitentiam, quae dicitur myrrha ratione amaritudinis. Et dicit, *myrrham primam*, quia ad litteram ex arbusto myrrhae fluit quaedam gutta, vel quidam liquor sponte, et hujusmodi liquor dicitur *prima myrrha*, et significat poenitentiam voluntariam: et postquam desistit talis liquor fluere a dicta arbusta, inciditur, et fluit inde ratione incisionis alius liquor, qui dicitur myrrha secunda, quae non est adeo electa. Deinde cum dicit, *manus illius tornatiles*, declarat membra Christi, ut distinguuntur secundum varietatem vitae: quod est tripliciter. Quia quidam sunt activi, quidam contemplativi, quidam vero habent utramque vitam, ut praelati. Ideo tria facit. Primo describit activos; secundo contemplativos, ibi, *venter ejus*; tertio praelatos, ibi, *crura illius.* Dicit ergo primo: *manus illius*, idest activi, qui dicuntur manus, quia hae sunt principale instrumentum ad agendum vel operandum; sunt *tornatiles*, ad operandum faciliter bona, rotundum enim est facile mobile; et sunt *aureae*, quia non sufficit ut ea fiant quae sunt de genere bonorum, nisi fiant ex habitu caritatis, quae designatur per aurum, quod habet colorem rubeum et ignitum. Rursum hae *manus* sunt *plenae hyacinthis* propter rectam intentionem, quae requiritur ad quodlibet opus bonum: hyacinthus enim est lapis pretiosus habens colorem caelestem, et significat rectitudinem intentionis, quia sursum ad caelum Trinitatis debemus intentionem nostram erigere in quolibet bono opere. Deinde cum dicit, *venter ejus eburneus distinctus sapphyris*, ostendit quales sunt contemplativi, dicens, *venter ejus*, idest contemplativi, qui sunt venter plenus spirituali cibo, quia ipsi potissime replentur spirituali dulcedine: hic autem *venter* est *eburneus* ratione munditiae, quia ipsi maxime sunt separati a terrenis coinquinationibus hominum; et hujusmodi venter est *distinctus*, idest artificiatus, caelatus, vel *distinctus sapphyris*, propter divinam adhaesionem: sapphyrus enim est lapis pretiosus habens colorem caelestem, sicut hyacinthus; quod maxime et potissime competit contemplativis: igitur maxime adhaerent supremo cibo. Deinde cum dicit, *crura illius columnae marmoreae*, declarat quales sunt praelati, dicens: *crura illius*, idest praelati, qui dicuntur *crura*, quia alios portant; et haec *crura* sunt *columnae* propter rectitudinem, sunt *marmoreae* propter firmitatem, *sunt fundatae super bases aureas*, propter caritatem. Unde si inveniantur praelati carentes istis, magis sunt crura Diaboli quam crura Christi. Deinde cum dicit, *species ejus ut Libani*, ostendit qualis sit Christus secundum humanitatem et divinitatem simul. Et tangit tria quae competunt ei secundum utramque naturam. Et primum est speciositas: nam inquantum homo est speciosus; juxta illud Psalm. 44: *speciosus forma prae filiis hominum*: inquantum Deus, est speciosus, quia est *splendor gloriae*, Hebraeos 1, et quia est vera sapientia, de qua sapientiae 7: *est speciosior sole, et super omnem stellarum dispositionem.* Secundum quod competit ei est incorruptibilitas: et hoc etiam ut est homo; juxta illud Psalm. 15: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*: et inquantum Deus etiam, ut est vera sapientia. Sapient. 6: *clara est et nunquam marcescit sapientia.* Tertium quod competit ei secundum humanitatem et divinitatem, est dulcedo et suavitas: quia homo in caelesti patria *ingredietur*, contemplando divinitatem, *et egredietur*, contemplando Christi humanitatem; et utrobique *pascua inveniet* (Joan. 10), idest plenam suavitate refectionem. Haec autem tria tanguntur in parte ista: nam speciositas tangitur cum dicitur, *species ejus ut Libani*, idest pulchritudo ejus clara et lucida. Incorruptibilitas, cum subjungitur, *electus ut cedri*: cedrus enim dicitur arbor imputribilis. Suavitas autem manifestatur cum subinfertur, *guttur illius suavissimum*, idest dulcedo ejus suavissima; ideo additur, quod est totus desiderabilis secundum humanitatem et divinitatem; et concludit: *talis est dilectus meus*, ad se attrahens amorem meum; *et ipse est amicus meus*, impartiens mihi amorem suum. *Quo abiit dilectus tuus, o pulcherrima mulierum?* Postquam quaesierunt filiae Jerusalem qualis esset dilectus Ecclesiae, ut eum agnoscerent, hic quaerunt ubi sit, ut ejus habeant societatem. Dividitur autem haec pars in duas: quia primo ponitur dicta quaestio; secundo subjungitur sponsae responsio, ibi (cap. 6): *dilectus meus descendit.* Circa primum notandum, quod Christus secundum divinitatem abit, et elevatur a nobis; secundum vero humanitatem descendit, et declinat ad nos. In prima ergo parte tria tanguntur: quia primo quaeritur ubi sit Christus secundum divinitatem; secundo ubi sit secundum humanitatem, cum dicit, *quo declinavit dilectus tuus?* Tertio assignatur utriusque ratio, cum subinfertur, *et quaeremus eum tecum*; quasi dicat: ob hoc volumus scire ubi sit, ut habeamus ejus societatem tecum.

Caput 6

[88322] Aegidius de Roma, In Cant., cap. 6 Deinde cum dicit: *dilectus meus*, ponitur sponsae responsio. Ad cujus evidentiam notandum, quod ubi cujuslibet rei acceptum proprie, non competit ei secundum naturam, inquantum hujusmodi: nam natura, ut natura est, non habet *ubi*, nec quod

sit in loco. Quod si *ubi* accipiatur large, sic *ubi* cujuslibet naturae sunt propria principia diffinientia ipsam: dicuntur enim talia ipsum ubi naturae, quia sicut nihil est de re extra suum ubi, sic nihil est de re extra sua principia. Et non solum accipiendo proprie, sed etiam large, ipse Christus secundum divinitatem, non clauditur ab aliquo ubi, quia natura ejus divina est infinita, nullis limitibus circumscripta; secundum humanitatem vero competit sibi, cum ejus humanitas sit finita, et intra principia suae speciei sit clausa. Et ideo non respondet sponsa ad quaestionem illam (cap. 5). *Quo abiit dilectus tuus?* Ubi quaeritur de divinitate; sed respondet ad illam qua dicitur (ibidem): *quo declinavit*, vel quo descendit, *dilectus tuus?* Ubi quaerebatur de ejus humanitate. In dando autem suam responsionem tria facit: quia primo dat suam responsionem; secundo subjungit responsionis rationem, ibi, *ut pascatur*; tertio ostendit, se ad Christum habere veram dilectionem, ibi, *ego dilecto meo.* Continuatur sic. Vos, filiae Jerusalem, quaesivistis a me, *quo abiit dilectus meus*: quaesivistis etiam a me, *quo descendit.* Ad primam quaestionem non respondeo, quia non possum; ad secundam quaestionem respondens dico, quod *dilectus meus descendit in hortum suum ad areolam aromatum*; idest, descendit in Ecclesiam, quae est hortus suus, *ad areolam*, idest ad b. virginem, quae est area plena aromatibus virtutum et donorum, assumendo carnem in ipsa, secundum quam carnem conversatus est mecum, quae sum hortus, et Ecclesia sua. Deinde cum dicit *ut ibi pascatur in hortis*; idest, ut delectetur in bonis operibus nostris, ut dicit Glossa, nos ad bonum promovendo; *et lilia colligat*, idest electos ad suum beneplacitum congregando. Deinde cum dicit: *ego dilecto meo*, ostendit, se veram dilectionem habere ad Christum, dicens: *ego dilecto meo*; scilicet, locum receptionis ego praeparo in me, ut Glossa supplet; *et dilectus meus mihi*; praeparat apud se locum receptionis meae, ut ille *qui pascitur inter lilia*, idest inter munda desideria, sit in me, et ego in eo. In quo ostendit, se ad Christum veram habere dilectionem, et Christum veram ad eam, quia *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Jo. 4. Deinde cum dicit: *pulchra es, amica mea*, determinat de Ecclesiae unitate, vel removet quamdam quaestionem, quae posset oriri ex praedictis: dictum est enim, in Ecclesia esse diversos status, quia aliqui sunt incipientes, aliqui proficientes, aliqui perfecti. Rursum dictum est, quod ad unum et eumdem statum multa requiruntur; quia secundum quemlibet statum est dare aliqualem pulchritudinem substantiae, virtutis et operationis; et in operationibus maxime est dare multiplicem diversitatem. Et quia tanta diversitas est in Ecclesia, vult Christus ostendere, suam sponsam esse unam, cujus unitas propter talem diversitatem non tollitur. Et duo facit, quia primo repetit ea quae in Ecclesia videntur facere diversitatem; secundo ostendit, hoc non impedire Ecclesiae unitatem, ibi, *una est columba mea.* Prima pars dividitur in duas, secundum quod duo videntur impedire Ecclesiae unitatem: videlicet diversitas eorum quae requiruntur ad quemlibet statum; secundo diversitas ipsorum statuum, ibi, *sexaginta sunt reginae.* Prima pars dividitur in partes tres, secundum quod ad quemlibet statum tria requiruntur; scilicet pulchritudo substantiae, virtutis et operationis. Et haec omnia quodammodo sunt tacta superius; ideo reiterare ista est quodammodo repetere quae superius fuerunt tacta. Primo ergo narrat pulchritudinem quam requirit Ecclesia quantum ad substantiam; secundo quantum ad virtutem, ibi, *terribilis ut castrorum acies*; tertio quantum ad operationem, ibi, *capilli.* Dicit ergo: *pulchra es, amica mea*, quantum ad substantiam exteriorem; *suavis et decora, sicut Jerusalem*, idest sicut Ecclesia primitiva, quantum ad substantiam interiorem: quia illa Ecclesia *formosa* et pulchra erat interius, licet *nigra* esset exterius propter persecutionem: nunc autem cessavit persecutio, et idcirco exterius est pulchra. Deinde cum dicit, *terribilis ut castrorum acies ordinata*, ostendit eam habere pulchritudinem quantum ad virtutem: et quia pulchritudo est per divinas inspirationes, ideo dicit tollendas esse rationes, quod facit, ibi, *averte oculos tuos.* Dicit ergo, quod Ecclesia propter magnitudinem et excellentem pulchritudinem est *terribilis ut castrorum acies ordinata*, quae adversarios non timet propter potentiam quam habet ex divino auxilio et ejus inspiratione. Deinde cum dicit, *averte oculos tuos*, idest tolle rationes secundum quas vis me inquirere, quia ipsi oculi, idest rationes tuae, *me avolare fecerunt*, eo quod deficiunt ipsae rationes ab inquisitione mea: quod concordat cum eo quod habetur in Psal. 63: *accedet homo ad cor altum; et exaltabitur Deus.* Quia quanto Deum per rationes naturales investigare volumus, tanto magis recedit a nobis. Bonae autem sunt rationes ad fidem defendendam; ad fidem autem probandam sunt tollendae (2-2, qu. 1, art. 5.) Quod ergo sumus terribiles ad fidem astruendam et defendendam, per sapientiam divinam et miracula, hoc habemus ex gratia, et inspiratione divina praecipue. Deinde cum dicit, *capilli tui*, narrat primo pulchritudinem quam habet ex operationibus affectus; secundo quam habet ex operationibus intellectus, ibi, *sicut cortex.* Dicit ergo: *capilli tui*, idest affectiones tuae, sunt *sicut grex caprarum, quae apparuerunt*, vel descenderunt, *de Galaad.* Exponatur sicut superius est expositum. Deinde cum dicit, *dentes tui*, narrat pulchritudinem ex parte operationum intellectivarum, dicens: *dentes tui* sunt *sicut grex ovium* (supple, tonsarum) *quae ascenderunt de lavacro: omnes gemellis fetibus, et sterilis non est in eis.* Hoc etiam expositum est superius. Deinde cum dicit, *sicut cortex mali Punici, sic genae tuae absque occultis tuis*, repetit pulchritudinem operum dicens. *Genae tuae*, idest operationes exteriores, sunt *sicut cortex mali Punici*, continens grana rubea, idest fervorem caritatis, *absque occultis tuis*, idest absque eo quod intrinsecus latet: quia non solum es pulchra quantum ad exteriora, sed etiam quantum ad interiora. Deinde cum dicit, *sexaginta sunt reginae, et octoginta concubinae*, narrat diversitatem Ecclesiae ex parte status. Status autem diversitatis potest multipliciter accipi. Primo ex diversitate perfectionis; et sic distinguitur, quia quidam sunt incipientes, quidam proficientes, quidam perfecti: vel ex parte vitae, quia quidam sunt activi, quidam contemplativi: vel ex parte fructus, quia quidam faciunt fructum centesimum, ut virgines; quidam sexagesimum ut viduae; quidam trigesimum, ut conjugati. Et hanc diversitatem describit; ideo ait: *reginae*, idest virgines, quae optime se rexerunt, *sunt sexaginta*, idest sunt in numero parvo et excellenti. Sexaginta cum hoc quod est numerus parvus, est tamen numerus superabundans, quia partes ejus aliquotae simul sumptae reddunt plus quam totum, et designant statum virginalem, quia virgines comparative sunt paucae et in fructu excellunt alios. *Concubinae* autem, idest viduae, quae dicuntur concubinae, quia habuerunt aliquando virum alium quam Christum, sunt *octoginta*, qui est numerus major quantitate sexaginta, et minor virtute, quia non est numerus ita superabundans, si considerentur ejus partes aliquotae; et designat statum vidualem, in quo sunt plures quam in statu virginali, sed non faciunt tantum fructum, *et adolescentularum*, idest imperfectorum, sive viventium in statu conjugali, *non est numerus*, quia tales quantitate excellunt alios, sed virtute deficiunt ab eis. Potest autem per ea quae dicta sunt, diversitas Ecclesiae aliter assignari, sed de hoc nihil ad praesens, quia continuationem excluderemus. Deinde cum dicit, *una est columba mea*, ostendit, ista non impedire Ecclesiae unitatem; et duo facit, secundum quod duo narrata sunt quae videntur impedire hujusmodi unitatem. Primo enim ostendit quod hujusmodi unitas non impeditur ex diversitate eorum quae requiruntur ad quemlibet statum; secundo quod non impedit eam diversitas status, ibi, *viderunt eam.* Propter primum notandum, quod Ecclesia universalis est quadrupliciter unita. Primo in fide, quia una est fides omnium; secundo in caritate, quia unum vinculum amoris omnes qui sunt in Ecclesia, connectit; tertio in gratia, quae potest dici mater nostra, quia ab ea habemus esse spirituale: quarto unitur Ecclesia in fine, quia omnes tendimus ad caelestem Jerusalem, quae potest dici genitrix nostra, quia eam imitari debemus ut filiae imitantur genitricem suam. Continuetur sic. Habitum est quod tanta diversitas est in Ecclesia, quia in quolibet statu in tota universali Ecclesia est dare pulchritudinem substantiae, virtutis et operationis: et est dare tantam diversitatem operum; non tamen propter hoc tollitur Ecclesiae unitas, quia omnia ista uniuntur per fidem, uniuntur in caritate, in gratia, in fine. Et si per haec uniuntur ea quae sunt diversarum personarum, multo magis uniuntur substantia, virtus et operatio, quae ad unam personam pertinere possunt. Et hoc est quod ait, *una est columba mea*, propter fidei unitatem, quae designatur in columba, quae est animal simplex: sic fides Ecclesiae simplex est sine plica erroris; et etiam quia simpliciter assentimur his quae sunt fidei, cum eis non assentiamur propter fidei discursum. Et subditur: *una est perfecta mea*, propter caritatem, quia caritas est vinculum perfectionis; et addit: *una est matris suae*, ratione gratiae, a qua sicut a matre habemus esse spirituale. *Electa genitrici suae*, propter unitatem finis, quia substantiam nostram, virtutem et operationem, et totum quod in nobis est, secundum mensuram fidei et ordinem caritatis, et perfectionem gratiae, ordinare debemus ad illam caelestem Jerusalem, quam quasi genitricem imitari debemus. Deinde cum dicit, *viderunt eam*, postquam ostendit, unitatem Ecclesiae non impediri propter diversitatem substantiae, virtutis et operationum occurrentium ad quemlibet statum, et existentium in qualibet persona, et in quolibet membro Ecclesiae; hic ostendit, hujusmodi unitatem non impediri propter diversitatem statuum, vel etiam personarum; et hoc sic. Nam extra Ecclesiam in nullo statu est salus, nec aliqua persona salvatur, nisi intra unitatem Ecclesiae, ideo *reginae et concubinae, filiae*, vel adolescentulae, et omnes qui sunt in Ecclesia, cujuslibet status, cujuscumque conditionis existant, intantum salvantur inquantum *laudant* et approbant, et *beatissimam praedicant* unam Catholicam Ecclesiam, fide et caritate unitam; et ideo licet diversi status sint, una tamen est Ecclesia, in qua omnes isti status salvantur. Hoc est ergo quod ait: *filiae*, vel adolescentulae, *viderunt eam*, idest viderunt Ecclesiam fide et caritate unitam, *et beatissimam praedicaverunt*, approbando hujusmodi unitatem, sic etiam *reginae et concubinae laudaverunt eam*; idest unitatem ejus. Per filias autem et concubinas et reginas intelliguntur diversi status Ecclesiae, requirentes diversitatem personarum, ut superius fuit expositum. Deinde cum dicit, *quae est ista?* Finit tractatum Ecclesiae modernae in laudem ejus, dicens: *quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens?* Nam Ecclesia primitiva *ascendebat per desertum sicut virgula fumi*, propter persecutiones tyrannorum; Ecclesia vero moderna *progreditur quasi aurora consurgens*, quia cessavit persecutio et appropinquavit dies. Et haec Ecclesia, est *pulchra ut luna*, propter fidem: quia quae per fidem cognoscimus, videmus quasi in lumine lunae, quia ea non clare apprehendimus. Est *electa ut sol*, ratione spei, secundum quam elevatur ad desiderium caelestis Jerusalem, quae ratione claritatis potest dici sol. Est *terribilis ut castrorum acies ordinata*, propter caritatem, quam habentes terremus Diabolum, quia unitatem et pacem tenemus in terris, et Deo humiliter subjecti sumus; quod ipse renuit tenere in caelis. *Descendi in hortum meum.* Ut dictum est superius, totus iste liber dividitur in partes tres, secundum tres status Ecclesiae. Executis duabus partibus, restat exequi de tertia, scilicet de statu ultimo Ecclesiae: quia in primo statu fracti fuerunt rami, quia Judaei communiter deseruerunt Christum; in secundo statu, ut in moderna Ecclesia, est plenitudo gentium; sed in tertio statu, ut in ultimis saeculis, omnis Israel salvus erit, ut superius tactum est. Determinare ergo de ultimo statu Ecclesiae est determinare de conversione Judaeorum vel synagogae. Dividitur autem haec pars in duas partes: quia primo determinatur de conversione synagogae; secundo invitatur Ecclesia ut curam habeat de synagoga jam conversa, ibi, *sub arbore malo.* Prima pars dividitur in duas: nam sicut determinabatur de statu Ecclesiae primitivae, quod primo describebatur status ejus, et postea finiebatur tractatus ille in laudem ejus, cum dicebatur, *quae est ista quae ascendit per desertum?* Et similiter cum tractabatur de Ecclesia moderna, primo describebatur status ejus, et postea terminabatur in ejus laudem, ubi dictum est: *quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens?* Sic modo primo describitur conversio synagogae; secundo terminatur iste tractatus de conversione ipsius in laudem ejus, ibi (c. 8), *quae est ista quae ascendit de deserto?* Prima pars dividitur in tres partes: quia primo Christus ad cognoscendam suam incarnationem synagogam excitat; secundo synagoga excitata per Christum, per ignorantiam se excusat, ibi, *nescivi*; tertio Christus synagogam, ignorantiam cognoscentem, ad misericordiam revocat, ibi, *revertere, revertere.* Circa primum notandum, quod sicut terminato statu Ecclesiae primitivae, incipiebatur status modernae Ecclesiae a quiete, cum dicebatur (cap. 3): *en lectulum Salomonis*, ut daretur intelligi quod jam cessaverat persecutio; sic modo cum determinatur de conversione Judaeorum, incipitur tractatus a descensu, cum dicitur: *descendi in hortum meum*: quia speciali modo Christus descendit propter Judaeos, juxta illud: *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel* (Matth. 15). Continuetur sic. O synagoga, tu toties petiisti ut descenderem et salvarem te: certe ego *descendi in hortum meum*, idest in Ecclesiam meam, vel etiam in te, quae *eras* hortus meus, assumendo carnem; et hoc feci, *ut* oculo misericordiae *viderem poma convallium*, idest statum activorum, qui dicuntur poma convallium quia sunt in infimo statu, *et inspicerem* oculo pietatis *si floruisset vinea*; idest, si floruissent contemplativi, qui dicuntur flores vineae propter odorem bonarum orationum; et viderem, si *germinassent mala Punica*, idest praelati, qui dicuntur mala Punica, quia utramque vitam habere debent, contemplativam et activam. Ideo autem designantur per mala Punica, quia haec habent interius grana rubea, designantia fervorem vitae contemplativae; exterius vero habent corticem asperum, designantem turbationem vitae activae. Sic ergo descendi ut omnem statum inspicerem, et te secundum statum omnium adunarem; nisi praebuisses obicem. Deinde cum dicit, *nescivi*, synagoga per ignorantiam se excusat. Et continuatur sic. Tu, domine mi, salvator meus, dicis te descendisse, et carnem assumpsisse, ut me juvares: *nescivi*, idest ignoravi, quod tu esses ille qui venturus erat: nunquam enim te crucifixissem, si te dominum gloriae credidissem. Causa autem, quia excaecata fui, extitit, quia *anima mea*, idest animalitas et sensualitas mea, sive plebs mea, *conturbavit me*, non assentiendo monitionibus tuis; et hoc *propter quadrigas Aminadab*, idest propter Scribas et Pharisaeos persuadentes plebi ut non crederent tibi, sed tu crucifigerent. Scribae autem et Pharisaei dicebantur quadrigae, quia populum portabant et ducebant; et hae *quadrigae*

Aminadab, quod interpretatur *populus meus spontaneus*, quia secundum voluntatem eorum populum ducebant. Deinde cum dicit, *revertere, revertere*, Christus ad se synagogam revocat: et duo facit: quia primo ponitur hujusmodi revocatio; secundo subjungitur revocationis ratio, ibi, *quid videbis in Sunamite?* Continuatur sic. Ex quo tu, synagoga, vel *Sunamitis*, captivitatem miseriae et caecitatis tuae recognoscis, et vides animalitatem tuam, *revertere*, relinquendo caecitatem intellectus; *revertere Sunamitis*, relinquendo animalitatem et pravitatem affectus; *revertere*, adhaerendo veritati; *revertere* intendendo bonitati; et hoc *ut intueamur te* oculo misericordiae, miserendo tui.

Caput 7

[88323] Aegidius de Roma, In Cant., cap. 7 Deinde cum dicit, *quid videbis in Sunamite?* Assignat hujusmodi conversionis rationem. Et intendit talem rationem. Quilibet debet converti ad illum a quo habet totum bonum suum, et totam pulchritudinem suam; sed praemissum est quod tu, synagoga, a me Christo debes habere totam pulchritudinem tuam: ergo ad Christum converti debes. In hac ratione sic procedit: quia narratur primo synagogae pulchritudo praevisa a Deo; secundo ostenditur quod hujusmodi pulchritudinem debet consequi synagoga per Christum, ibi, *dixi, ascendam in palmam*; tertio synagoga his dictis assentit, ibi, *dignum dilecto meo*; quarto ad Christum se convertit, ibi, *ego dilecto meo.* Circa primum duo facit: quia primo narrat pulchritudinem synagogae in speciali, et diffuse; secundo repetit ejus pulchritudinem in generali et succincte, ibi, *quam pulchra.* In narrando autem pulchritudinem synagogae in speciali, ostendit ipsam pulcherrimam esse quantum ad omnia sua: nam sicut pulchritudo animae consistit in perfectione virtutum et donorum, quae ornant concupiscibilem et irascibilem, intellectum practicum et speculativum et voluntatem; sic synagogae talis pulchritudo praevisa erat, quam debebat consequi per Christum. Et quia hujusmodi perfectiones, quaedam respiciunt potentias alligatas organo, quaedam non alligatas: ideo pars ista, ubi determinatur de hujusmodi pulchritudine, dividitur in duas partes: quia primo determinat de pulchritudine dicta per comparationem ad perfectiones potentiarum organo alligatarum; secundo per comparationem ad potentias organo non alligatas, ibi, *duo ubera tua.* Potentiae autem alligatae sunt duae; scilicet irascibilis et concupiscibilis. Primo ergo ait de pulchritudine, prout respicit irascibilem; secundo ut respicit concupiscibilem, ibi, *juncturae feminum tuorum.* Irascibilis autem potentiae perfectio sive pulchritudo est fortitudo, secundum quam resistimus adversariis et aggredimur eos. Primo ergo determinat de fortitudine seu de perfectione irascibilis, inquantum adversario resistimus; secundo inquantum ipsum invadimus et victoriam obtinemus, ibi, *quam pulchri sunt gressus tui.* Continuatur sic. Synagoga enim est Sunamitis, idest captiva captivitate miseriae; sed si consideramus eam secundum pulchritudinem a Deo sibi praevisam, sic est tota pulchra: nam pulchra est quantum ad irascibilem, inquantum praevisa est ei perfectio irascibilis, per quam possit adversariis resistere; ideo ait: *quid videbis in Sunamite* propter rationem tactam, *nisi choros castrorum?* Idest munitiones fortes, per quas potest resistere adversariis; quasi dicat, nihil debile. Deinde cum dicit, *quam pulchri sunt gressus tui.* Ostendit, eam posse adversarium invadere et superare.

Et continuatur sic. Non solum praevisum est quod tu, synagoga, possis adversariis resistere, sed etiam quod possis ipsos invadere et superare; ideo, o *filia principis*, idest o synagoga, quae praevisa es esse filia mea, qui sum princeps regum terrae, *quam pulchri sunt gressus tui.* Idest, quam pulchri sunt processus et operationes tuae, secundum quas adversarium aggrederis et invadis. Non sunt nudae, sed sunt ordinatae, et calceatae, idest informatae caritate, quae totum corpus nostrum et omnia nostra vestit et ornat, inquantum est forma et perfectio omnium virtutum et omnium operationum nostrarum; cum quaelibet operatio sumat perfectionem a caritate: et ideo prout operationes nostrae dicuntur gressus, calceat eas caritas; prout vero sunt operationes manuum, caritas eas chirothecat, ut liceat secundum metaphoram sic loqui. Deinde cum dicit, *juncturae feminum tuorum*, determinat de pulchritudine ejus, ut respicit concupiscibilem. Circa autem concupiscibilem tripliciter contingit peccare: nam quidam sunt molles, quidam incontinentes, quidam intemperati. Molles sunt illi qui modica tentatione vincuntur. Incontinentes sunt illi qui non modica tentatione vincuntur, sed multis tentationibus stimulati cadunt: unde molles nesciunt pugnam, quia scilicet non pugnaverint, quod ipsum nomen designat; incontinentes autem pugnam experiuntur, sed pugna devicti se non continent: nam si nullam pugnam experirentur, non essent incontinentes, cum non esset cum quo certarent. Intemperati autem sunt illi qui jam acquisierunt habitum inclinantem ad venerea; ideo talibus est delectabile male agere, et peccant ex electione: unde *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* (Prov. 2). Haec autem omnia patere possunt ex 7 Ethicorum. Et quia toties multiplicatur unum oppositorum, quoties multiplicatur et reliquum; sicut contingit tripliciter circa concupiscibilem errare, ita contingit tripliciter bene facere: nam quidam homines sunt perseverantes, quidam continentes quidam temperati. Perseverantes sunt illi qui non tentantur, nec cadunt: unde sunt contrarii mollibus, qui sine tentationibus cadunt: continentes sunt illi qui molestati persistunt, nec cadunt; et hi sunt contrarii incontinentibus: temperati autem sunt quibus delectabile est bene facere; habent enim appetitum castificatum, et sunt perfecti per habitum inclinantem ad bonum. In narrando autem pulchritudinem et perfectionem synagogae praevisam a Deo ex parte concupiscibilis, tria facit: quia primo narrat, ut respicit temperantiam contra intemperantiam; secundo ut respicit continentiam contra incontinentiam, ibi, *umbilicus tuus*; tertio ut respicit perseverantiam contra mollitiem, ibi, *venter tuus.* Continuatur sic. O synagoga, non solum est tibi pulchritudo quantum ad irascibilem, sed etiam quantum ad concupiscibilem: quia secundum praevisionem divinam, *juncturae feminum tuorum* sunt *sicut monilia*, quia sunt clausa femina tua, et nullo modo aperta; et haec monilia *sunt fabricata manu artificis*, idest manu mea, qui sum ille faber et artifex, qui fabricatus sum auroram et solem (Psal. 73). Cum ergo secundum actus venereos aperiantur femina mulieris, ostenditur synagogae praevisam perfectam castitatem, cum dicitur, femina sua esse sicut monilia, quae sunt ornamenta quibus divisa clauduntur; et quia perfecta castitas designatur per temperantiam per ea quae dicta sunt. Notandum autem, quod dicit, *juncturae feminum*, quia hoc femur femoris est virorum, sed hoc femen feminis est mulierum: quia synagoga induit personam muliebrem, et personam sponsae; ideo dicit, *juncturae feminum*, et non femorum. Iterum notandum, quod ait. *Sicut monilia*: monile autem est fibula, quam mulieres portant ad pectus, et claudunt vestimenta ante pectus: in quo datur intelligi, quod castitas, a qua commendatur synagoga, non solum nescit apertionem carnis, sed etiam nescit divisionem cordis:

nam perfecta castitas requirit integritatem carnis et mentis. Iterum notandum, quod hujusmodi monilia *fabricata sunt manu artificis*, idest manu Dei, quia temperantia, a qua laudatur, non acquisita est, sed infusa. Deinde cum dicit, *umbilicus tuus*, commendat eam a continentia. Umbilicus enim est illud ubi viget luxuria in mulieribus, sicut dicit Gregorius (Job 40, lect. 2), quod luxuria viris est in lumbis, feminis autem in umbilico. Hic autem *umbilicus* synagogae secundum praevisionem divinam est *crater tornatilis*, propter rectam voluntatem, *nunquam indigens poculis*, idest nunquam carens poculis doctrinae sacrae, propter intellectus perspicacitatem. Incontinens enim propter incontinentiam duo mala contrahit. Contrahit namque malitiam affectus: unde non est *crater tornatilis*, quia non est agilis ad bonam operationem: vel non est *crater tornatilis*, quia non habet rectam intentionem, cum non agat propter aeternam vitam, quae per craterem tornatilem significatur, in quo ratione rotunditatis non est principium nec finis. Contrahit etiam caecitatem intellectus: nam propter passiones obcaecatus non observat leges bonas, nec documenta doctrinae sacrae. Deinde cum dicit, *venter tuus*, commendat eam a perseverantia: venter enim est pars mollior mulieris; sed secundum praevisionem divinam venter synagogae carebit mollitie, et habebit vim persistentis et sustentantis: unde secundum talem praevisionem *venter* synagogae erit *acervus tritici*: tritico enim animalia roborantur, et sustentantur. In quo datur intelligi quod secundum praevisionem divinam synagoga debet adipisci tantam perseverantiam, vel tantam persistentiam, quod non solum ipsa non cadet, sed etiam alios sustentabit ne cadant. Quod ad litteram sic erit in finibus saeculorum, quando Israel universaliter convertetur ad Christum: quia multi tunc erunt firmiores in fide et moribus. Et hic venter erit *vallatus liliis*, propter munditiam; quia per perseverantiam oppositam mollitiei, vitatur carnis spurcitia. Deinde cum dicit, *duo ubera tua sicut duo hinnuli gemelli capreae*, postquam narrata fuit pulchritudo, quam Deus praevidit synagogae quantum ad potentias organo alligatas, hic in parte ista narratur pulchritudo praevisa ei quantum ad potentias organo non alligatas. Hae autem potentiae sunt duae, scilicet intellectus et affectus; et intellectus dividitur in speculativum et practicum. Tria ergo facit: quia primo narrat pulchritudinem, ut respicit intellectum speculativum; secundo ut respicit intellectum practicum, ibi, *oculi tui*; tertio ut respicit appetitum intellectivum, ibi, *caput tuum.* Prima pars dividitur in duas; quia in intellectu speculativo sunt scientia, et fides. Primo ergo narrat pulchritudinem ut respicit scientiam et doctrinam, secundo ut respicit fidem, ibi, *collum tuum.* Legitur sic littera secundum praevisionem divinam *duo ubera tua*, idest scientia et doctrina, quae dicuntur duo ubera propter duo testamenta continentia quasi ubera lac, idest dulcedinem doctrinae. Haec autem ubera, vel ejus scientia et doctrina, sunt *sicut duo hinnuli capreae gemelli*: hinnuli enim sunt agiles, et capreae acute vident; et designant doctrinam sacram, secundum quam et de facili invenimus quid sit verum, et videmus acute et subtiliter judicamus ipsam veritatem. Et hi *duo hinnuli capreae* dicuntur duo propter duplicem sensum, litteralem et mysticum; et sunt *gemelli*, quia hi duo sensus semper se vident et concomitantur, cum in qualibet parte doctrinae sacrae hi duo sensus aliqualiter assignari possint. Deinde cum dicit: *collum tuum sicut turris eburnea* narrat pulchritudinem sibi praevisam ex parte fidei, dicens, *collum tuum*, idest fides praevisa tibi, quae dicitur collum, quia per eam debes uniri mihi capiti, sicut per collum caput unitur corpori. Hoc autem collum, sive fides, est *sicut turris*, ratione defensionis: nam licet fides non possit probari, potest tamen defendi. Et haec turris est eburnea, idest clara et solida, non habens admixtionem erroris. Deinde cum dicit, *oculi tui*, commendat ipsam quantum ad intellectum practicum. Ad intellectum vero practicum, quantum ad praesens, duo pertinere videntur. Primum est dijudicare: nam et prudentia, quae etiam bonorum morum videtur esse judicativa et praeceptiva, est ut in subjecto in intellectu practico (2-2, qu. 47; art. 2). Secundum quod pertinet ad hunc intellectum practicum, est discernere spiritus, et potissime prout per hujusmodi suggeruntur nobis contraria bonorum morum, quia non debemus omni spiritui credere sed probare spiritus, an ex Deo sint. Duo ergo facit: primo eam commendat quantum ad doctrinam morum; secundo quantum ad discretionem spirituum, ibi, *nasus tuus.* Dicit ergo: *oculi tui*, idest cogitationes tuae per quas judicas mores bonos a malis, sunt *sicut piscinae in Hesebon*: Hesebon enim dicitur fuisse quaedam civitas Sehon regis ultra Jordanem, quam ceperunt filii Israel, in cujus porta erant piscinae, quibus potabatur multitudo populi. Talis est doctrina morum in Ecclesia, quia ea multitudo populi, idest omnes Christiani veri potantur, ad quam invitantur omnes. Joan. 7: *si quis sitit, veniat ad me et bibat.* Et Isaias (cap. 55): *omnes sitientes venite ad aquas.* Unde subditur, quod hae piscinae *sunt in porta filiae multitudinis*, idest in porta plena multitudinis: filius enim, vel filia in Scriptura sacra aliquando plenitudinem significat, juxta illud Isaiae 5: *vinea facta est dilecto in cornu filio olei*, idest in cornu abundanti, et pleno olei; et etiam ipsum usitatum eloquium habet hoc: dicitur enim aliquis filius denariorum, si denariis abundat. Deinde cum dicit: *nasus tuus*, commendat eam a discretione spirituum, dicens: nasus tuus, idest discretio tua, per quam discernis bonos spiritus a malis, est *sicut turris Libani*, idest turris clara, non deturpata deceptionibus Diaboli; et haec turris *respicit contra Damascum*, idest contra Diabolum: Damascus enim interpretatur potus sanguinis, et significat Diabolum, qui sitiens sanguinem nostrum, *tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret* 1 Pet. 5. Deinde cum dicit, *caput tuum ut Carmelus*, commendat eam quantum ad appetitum intellectivum: in quo duo considerare possumus, scilicet potentiam et actum. Dupliciter ergo commendat eam: primo quantum ad ipsam voluntatem; secundo quantum ad actus ejus, ibi, *et comae capitis.* Dicit ergo, *caput tuum*, idest voluntas, quae potest dici caput, ut superius ostensum est, *ut Carmelus*, qui est mons altus: quia non tendit in terrena sed in caelestia: Carmelus enim interpretatur scientia circumcisionis, quia debemus assuefacere nos ad habendum appetitum circumcisum a terrenis. Deinde cum dicit, *et comae capitis*, commendat eam ab actibus ipsius voluntatis, dicens: *comae capitis tui*, idest actus et affectiones tuae, quae radicantur in voluntate cui competit nomen capitis, ut dictum est, sunt *sicut purpura regis juncta canalibus*, quia semper sunt conjunctae passionibus Christi: purpura enim tingitur de sanguine piscis: quia conchae maris, ut dictum est superius, et Glossa tangit, ferro circumcisae lacrymas purpurei coloris emittunt; et haec purpura potest significare carnem Christi, quae fuit rubricata sanguine ejus. Et forte, ad litteram, quando purpura tingitur, ponitur in canalibus, per quos derivatur sanguis ille ad ipsam purpuram: propter hoc quamdiu purpura juncta est canalibus, non est verisimile quod colorem possit amittere, cum per talem conjunctionem illum colorem acquirat. Debent ergo affectiones nostrae esse *sicut purpura regis*, propter memoriam passionis Christi; et debent esse *junctae canalibus*, quia illam rubricationem et pulchritudinem, quam acquirunt ex memoria passionis Christi, nunquam debent amittere. Deinde cum dicit, *quam pulchra es.* Repetit in generali et succincte quae in speciali tetigerat. Omnis enim pulchritudo assignata, ad tria potest reduci: quia vel pertinet ad contemplationem, vel actionem vel instructionem. Tria ergo facit: quia primo commendat eam quantum ad vitam contemplativam; secundo quantum ad activam, ibi, *statura tua*; tertio quantum ad instructionem et doctrinam, ibi, *et ubera tua.* Dicit ergo: tu synagoga, secundum praevisionem meam *carissima in deliciis*, in dulcedine contemplationis *quam pulchra es.* Exterius, *et quam decora.* Interius. Vel *quam pulchra es.* Quantum ad potentias organo alligatas, *et quam decora*, quantum ad non alligatas. Deinde cum dicit, *statura tua*, commendat eam quantum ad vitam activam, dicens: *statura tua*, idest vita activa, secundum quam stas, et non inclinaris ad illicita, assimilata est palmae, idest certamini, quia talis vita semper videtur esse in bello idest in motu: unde designatur per Martham, quae solicita erat, et turbabatur circa plurima (Luc. 10). Deinde cum dicit, *et ubera tua*, commendat eam quantum ad doctrinam, vel quantum ad instructionem, dicens: *et ubera tua*, idest doctrina tua (supple, sunt assimilata) *botris*: quia sicut in botris est vinum in promptu, sic doctrina sua habet in promptu ut proferat pocula Scripturarum. Deinde cum dicit, *ascendam in palmam*, sequitur illa pars in qua postquam narravit pulchritudinem praevisam synagogae, ostendit quod per Christum debet illam pulchritudinem adipisci. Iterum autem notandum, quod pulchritudo assignata et narrata de synagoga, non est intelligenda secundum actualem existentiam, cum illa verba sint ad ipsam synagogam nondum plene conversam; sed intelligenda secundum praevisionem divinam, scilicet quod praevisum est ei a Deo, quod ipsa per Christum debet habere talem pulchritudinem, et ideo debet ad ipsum converti. Continuatur sic. O synagoga, praevisa est tibi pulchritudo praedicta; sed eam debes adipisci per me: nam ego dixi: *ascendam in palmam*, idest in crucem, quae dicitur palma ratione victoriae (Op. 58, 21, et in Serm. s. Andreae) vel ad litteram, ut Glossa videtur tangere, crux dicitur palma, quia pars ejus de palma; *et apprehendam fructus ejus*, idest fructus crucis. Et exponit qui sunt hujusmodi fructus, dicens: *et erunt ubera tua sicut botri vineae*, idest fructus unus erit, quod ubera tua, idest doctrina tua, erit botrus vineae; et hoc propter pulchritudinem, quam Deus praevidit synagogae ex instructione vel doctrina; et erit fructus crucis ex ascensu meo in crucem fructus odoris; unde sequitur, *sicut odor malorum*, propter bonitatem famae, quae respicit conversationem, et vitam activam. Et etiam propter ascensum in crucem, *guttur tuum*, idest dulcedo contemplationis tuae, *erit sicut vinum optimum*, propter copiam spiritualis laetitiae. Ex quo apparet maxime quod per ascendentem Christum in crucem synagoga debet adipisci pulchritudinem quantum ad doctrinam, et quantum ad vitam activam, et quantum ad contemplativam: et quia tota pulchritudo sibi praevisa respicit aliquod dictorum trium, clare patet quod concludere dicebamus, quod synagoga totam pulchritudinem sibi praevisam a Deo adipisci debet per Christum. Deinde cum dicit, *dignum dilecto meo ad potandum*, ponitur confessio synagogae, secundum quam consentit, pulchritudinem praedictam se debere adipisci per Christum. Et continuatur sic. Tu domine Jesu Christe, dicis, quod per passionem tuam, et per ascensum in crucem debeo consequi dictam pulchritudinem: confiteor, quod vinum illud, idest passio illa, per quam debeo consequi praedicta, est *dignum*, idest congruum et competens *dilecto meo ad potandum*: quia nullius alterius passio esset sufficiens ad impetrandum mihi tantam pulchritudinem, nisi passio tua et passio membrorum tuorum, inquantum passio illorum agit in virtute passionis tuae; ideo addit, quod hujusmodi vinum est dignum *ad ruminandum labiis, et dentibus illius*, idest labiis et dentibus Christi: quia per passionem membrorum Christi, Ecclesia adepta est multam pulchritudinem; quae pulchritudo extendet se usque ad synagogam, quando in fine temporum convertetur ad Christum. Quod autem passio Christi possit dici potus, patet per id quod dicitur Matth. 26: *pater mi, si non potest hic calix transire nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Notandum autem, quod Christus dicitur potasse passionem; sed membra Christi, videlicet dentes et labia, ut apostoli et alii sancti, passionem Christi ruminaverunt, quia secundum rationem etiam superiorem non adeo acceptabant passionem ut Christus: propter quod aliquo modo facilius fuit Christo pati, quam aliis sanctis. Et ideo dicitur Christus suam passionem potasse, alii vero sancti dicuntur ruminasse, ut videtur tangere Glossa. Deinde cum dicit, *ego dilecto meo, et ad me conversio ejus*, ponitur conversio synagogae: et dividitur pars ista in duas: quia primo synagoga cognoscens, tantam pulchritudinem se debere adipisci per Christum, se convertit ad ipsum; secundo ad hoc petit subventionem et auxilium, ibi, veni, dilecte mi. Notandum autem, quod ad continuationem textus oportet partem illam ab illo loco, *quid videbis in Sunamite?* Usque ad locum illum, *dixi, ascendam*, exponere de pulchritudine quam Deus praevidit synagogae, et alia postea exponere ut dictum est. Sed in exponendo dicta verba de pulchritudine praevisa synagogae, utrum debeat exponi de pulchritudine quantum ad irascibilem et concupiscibilem, ut tangebatur, vel quantum ad omnia membra synagogae, ut per oculos intelligantur praedicatores, per caput vero praelati; vel alio modo: dummodo littera sit adaptata, non variat continuationem: et quod dictum est de expositione hujus partis, intelligendum est de multis expositionibus superius assignatis. Nos autem secundum modulum intelligentiae nobis divinitus datum, adaptationes apertiores fecimus, et aliquas factas recitavimus ut nobis visum est secundum totalem litterae seriem expedire. Continuatur autem sic littera. *Ego* synagoga video quod non possum consequi pulchritudinem mihi a Deo praevisam, nisi per Christum; ideo *dilecto meo*; idest ad dilectum meum, me converto, et rogo quod *ad me* sit *conversio ejus.* Deinde cum dicit, *veni dilecte*, postquam synagoga ad Christum se convertit, hic ejus auxilium et subventionem petit; et duo facit: quia primo petit subventionem; secundo recognoscit et confitetur ejus incarnationem, ibi, *quis mihi det fratrem meum?* (Cap. 8). Circa primum tria facit: quia primo petit Christi subventionem; secundo ponit subventionis specificationem ibi, *videamus, si floruit*; tertio ad dictam subventionem suscipiendam ostendit Judaeorum dispositionem, illic, *ibi dabo tibi ubera mea.* In petendo autem subventionem Christi tria facit. Primo petit quod Christus ei subveniat proportionaliter: secundo quod ei subveniat perseveranter, ibi, *commoremur in villis*; tertio quod ei subveniat solicite et ardenter, ibi, *mane surgamus.* Continuatur sic. Per te, dilecte mi, oportet me consequi pulchritudinem tuam; ideo, *dilecte mi, veni*, auxiliando mihi, et *egrediamur in agrum*, idest ad Judaeos, qui sunt ager incultus (in Matth. 24, ibi, *duo erunt in agro*). Et hoc dico quia Judaei adhuc parvuli in fide non possunt ingredi ad te, et ascendere; et sic oportet quod tu egrediaris condescendendo eis: in quo petit auxilium proportionaliter. Deinde cum dicit, *commoremur in villis*, petit hujusmodi auxilium perseveranter. Continuatur sic. Non sufficit, dilecte mi, quod *egrediamur in agrum*, idest in ipsos Judaeos proportionaliter ad adjuvandum; sed oportet quod *commoremur in villis*, idest in Judaeis, qui sunt villae et quasi campestres, et ideo non cultae: unde oportet quod commoremur in eis eosdem perseveranter adjuvando. Deinde cum dicit, *mane surgamus*, petit hujusmodi auxilium sibi fieri solicite et ardenter: unde ait *surgamus mane*, idest tempestive: non pigritemur, sed ardenter et solicite surgamus *ad vineas*, idest ad Judaeos, juvando eos qui prius fuerunt vinea tua, et adhuc redire volunt, ut vinea tua sint. Deinde, cum dicit, *videamus si floruit vinea*, specificat auxilium et subventionem. Ad cujus evidentiam notandum, quod bonitas nostra, quantum ad praesens spectat, videtur consistere in tribus: videlicet in bonis cogitationibus, quae se tenent ex parte intellectus; et in bonis affectionibus, quae se tenent ex parte affectus; et in operationibus, quae se tenent ex parte effectus. Bonitas cogitationum, quae per flores intelliguntur, ex bona voluntate dependet: similiter et affectionum: quia cogitationes et affectiones quas homo habet sine voluntate recta non placent, et sunt flores sine fructu: similiter operationes exteriores sine bona voluntate non convalescunt, et sunt fructus inutiles, quia merito carent: nihil enim est meritorium nisi secundum quod a voluntate procedit (1-2, qu. 21, art. 1 et 2). Operationes autem exteriores per mala Punica designantur, in quibus sunt grana multiplicata; nam quod intellectu percipitur interius, exterius per diversitatem operum designatur; et aliquando quod simpliciter est in corde, multipliciter multiplicatur in opere, et explicatur. In specificando ergo Christi auxilium tria tangit: nam primo petit quod Christus ei subveniat movendo corda Judaeorum ad bene cogitandum; ideo ait: *videamus*, oculo misericordiae, scilicet ego et tu cooperando multipliciter, *si floruit vinea*, idest si intellectus profert cogitationes bonas. Secundo petit quod moveat affectum ad bene volendum; ideo subdit, *videamus, si flores fructus parturiunt*, idest si per bonas cogitationes producuntur bonae affectiones; quia te auxiliante necesse est hoc fieri. Tertio petit quod Christus moveat Judaeos ad bene operandum exterius: ideo ait: *videamus si floruerunt mala Punica*, idest bonae operationes; quod te auxiliante fit. Nil autem obstat quod per fructus bonae affectiones et bona opera designentur: quia fructus sunt ad cibum, et bonis affectionibus cibamur, sicut dicitur Eccli. 15: *cibavit illum pane vitae et intellectus.* Ut bonis similiter operationibus cibamur, juxta illud Psalm. 127: *labores manuum tuarum quia manducabis: beatus es, et bene tibi erit.* Recte etiam bonae cogitationes sunt flores, qui praecedunt fructus bonarum affectionum et operationum. Rursum haec tria possunt comparari ad praemium: et sic cum praedicta omnia, scilicet cogitationes, affectiones, et operationes praecedant, possunt dici flores praemii, quod dicitur fructus, juxta illud Psalm. 126: *cum dederit dilectis suis somnum, ecce hereditas domini, filii, merces, fructus ventris.* Quod autem operationes similiter possint dici flores, ex eo apparet quod primum procedens ab arbore cum odore sunt flores: odorem autem bonae famae ad aedificationem aliorum homo habet ex bonitate operationum, non cogitationum vel affectionum, quae non apparent. Recte ergo per flores malorum Punicorum designantur bonae operationes, quae debent esse cum successivo incremento vel profectu, ut sunt mala Punica florentia: quia alia sunt in actu, alia in partu, alia in re, alia in flore. Deinde cum dicit, *ibi dabo tibi*, postquam petiit auxilium Christi et in quo auxiliaretur Judaeis in speciali, scilicet ad bene cogitandum, bene volendum et bene operandum; hic ostendit Judaeos esse dispositos ad tale auxilium recipiendum. Et tria facit, secundum quod triplex auxilium nominavit. Primo ostendit eos esse dispositos ex parte intellectus; secundo ex parte affectus, ibi, *mandragorae*; tertio ex parte exteriorum operum, ibi, *omnia poma, dilecte mi.* Continuatur sic. Ideo peto, dilecte mi, quod tu venias in vineam meam, quia *ibi dabo tibi ubera mea*, idest Judaeos meos (hoc est carissimos, propter patres,) qui dicuntur ubera propter dispositionem ad suscipiendum lac doctrinae tuae: nam sicut ubera proprie sunt receptaculum lactis, sic ipsi propter dispositionem intellectus erunt proprie receptaculum doctrinae tuae, quae est lac ratione candoris et nutritivae virtutis, ubi nullus est error admixtus. Deinde cum dicit, *mandragorae* ostendit eos dispositos ex parte affectus, sive voluntatis: unde continuatur sic. Non solum, dilecte mi, Judaei sunt dispositi ex parte intellectus, sed etiam ex parte affectus: nam *mandragorae*, idest Judaei, *dederunt odorem* suum, propter bonitatem desideriorum, et propter dispositionem affectus: *dederunt*, dico *odorem*, et hoc *in portis nostris*, idest in introitu ad nos: quia volunt converti, et intrare ad nos; ad te principaliter, ad me Ecclesiam ex consequenti, inquantum per me, sicut per matrem, derivanda sunt dona gratiarum, vel sacramenta, a te ad illos. Notandum autem, quod mandragora est herba, cujus radix habet membra quasi hominis, non tamen caput; unde significat Judaeos, quia nunc sine capite sunt; sed in fine ad praedicationem et odorem Ecclesiae spirabunt et ipsi desideria ut jungantur Christo capiti. Deinde cum dicit, *omnia poma*, ostendit, Judaeos esse dispositos quantum ad bonitatem exteriorum operum: unde ait: *o dilecte mi, ego servavi tibi*, idest tuae providentiae credidi, *omnia poma nova*, scilicet quando essent colligenda, et quando conservanda: unde addit, *et vetera*; quasi dicat: sola providentia gratiae tuae habet quando colligi debent Judaei, et quomodo conservari: qui dono tuae gratiae collecti, erunt *poma nova et vetera*, quia secundum exempla et testimonia novi et veteris testamenti satagent operari.

Caput 8

[88324] Aegidius de Roma, In Cant., cap. 8 *Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae?* Hic synagoga recognoscit et confitetur Christi incarnationem; et quatuor facit. Primo assumens fiduciam de Christo propter carnem assumptam petit ab ipso doctrinae ejus percipere veritatem; secundo postulat dulcedinis ejus gustare suavitatem, ibi, *ut inveniam te*; tertio ut possit vitare opprobrium, quod priscis temporibus passa fuerat propter caecitatem, ibi, *jam me nemo despiciat*; quarto desiderat Christum tenere propter filiorum utilitatem, ibi, *apprehendam te.* Continuatur sic. Ut me doceres, mihi frater factus es: ideo *quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae?* Idest exponentem mihi legem et Scripturam sacram, quae est quasi mater mea: ille enim qui sugit, lac quod latet in ubere, exterius trahit; et hoc fecit Christus, qui lac et dulcedinem, quae latebat in lege divina, traxit exterius in apertum; secundum illud (Lucae ultimo): *interpretabatur illis in omnibus Scripturis, incipiens a Moyse et omnibus prophetis.* Habere ergo Christum sugentem ubera legis, est habere ipsum doctorem et magistrum legis. Notandum autem, quod licet nos omnes possimus vocare Christum fratrem nostrum ratione humanitatis assumptae, specialiter tamen synagoga potest ipsum fratrem appellare, quia de Judaeis natus est. Deinde cum dicit, *ut inveniam te*, petit synagoga gustare Christi suavitatem. Continuatur sic. Domine Jesu Christe, non solum peto te ut sugentem ubera matris, docendo me, sed peto *ut inveniam te solum foris*, idest non clausum in lege, neque latentem in sinu patris; sed *foris* in humana natura, secundum quam es frater meus; *et* sic te cognoscendo et diligendo, *deosculer te*, percipiendo a te dulcedinis suavitatem. Deinde cum dicit, *et jam me nemo despiciat*, petit vitare opprobrium quod passa est lapsis temporibus propter caecitatem: unde ait: *et jam me nemo despiciat*; quasi dicat:

usque nunc despecta fui quasi caeca, eo quod redemptorem meum te non cognovi; sed *jam*, quia te cognosco, peto quod *nemo me despiciat*, improperando pristinam caecitatem. Deinde cum dicit, *apprehendam te*, ostendit se velle tenere Christum propter filiorum utilitatem. Dividitur autem haec pars in quatuor. Primo synagoga istam utilitatem insinuat; secundo qualis sit ista utilitas, manifestat, illic, *ibi me docebis*; tertio quia ex hoc videbatur synagoga suscepisse curam filiorum, qualiter sit cura habenda, declarat, ibi, *laeva ejus sub capite meo*; quarto et ultimo ponit dictum Christi quo hujusmodi declarationem approbat, ibi, *adjuro vos filiae.* Continuatur sic. Non solum, dilecte mi, volo te habere, ut te deosculer percipiendo tuam suavitatem, sed etiam volo te habere ad filiorum meorum utilitatem: unde peto ut permittas quod *apprehendam te, et sic ducam te in domum matris meae*, idest in corda illorum qui plus sciunt de lege: quam legem reputo quasi matrem, cujus mandata quasi matris servare debeo: et etiam ducam te in *cubiculum genitricis meae*, idest in corda filiorum qui minus sciunt de lege, quam reputo matrem et genitricem meam. Domus autem est amplioris spatii cubiculo: unde corda filiorum qui peramplius et perfectius sciunt legem, domus legis matris synagogae sunt: illi autem sunt cubiculum legis vel genitricis synagogae, qui minus sciunt de lege. Posset etiam secundum aliam adaptationem intelligi, quod illi qui plus sciunt de lege, sint cubiculum, quia sciunt clausa et obscura legis; domus autem, qui minus sciunt de lege, videlicet qui sciunt solum ea quae sunt in aperto, et quae quilibet de facili videre potest. Sed de hoc non est vis, quia continuationem non variat. Deinde cum dicit, *ibi me docebis*, ostendit qualis sit ista utilitas filiorum, si in corda eorum introducatur Christus. Et assignat triplicem utilitatem. Prima est illuminatio intellectus; secunda inflammatio affectus; tertia bonitas operum vel promotio effectus. Illuminatio intellectus ostenditur cum dicitur, *ibi me docebis*, si te introduxero in corda filiorum meorum, illuminando intellectum eorum, quia aliter doceri non possunt: quod enim fit filiis suis, synagoga quasi bona mater reputat sibi factum; et ideo dicit, *ibi me docebis.* Inflammationem autem affectus tangit cum dicit: *et dabo tibi poculum*; idest, post talem illuminationem intellectus, filii mei grati dabunt tibi poculum, idest affectum inflammatum, et desiderium *ex vino condito*, idest ex abundantia laetitiae spiritualis, vel ex dulcedine gratiae, et suavitate contemplationis (in Joan. 2. Lect. 2). Bonitatem vero operum tangit cum dicit: *et mustum malorum granatorum meorum*, idest opera exteriora; quae dicuntur mustum; quia sicut tale mustum exprimitur de granis malorum granatorum, sic opera exteriora bona de puro corde et caritate perfecta. Cor autem potest dici malum granatum, quia continet ipsas affectiones, quasi grana parva rubricata et decorata per caritatem: hoc tibi dabo, Christe, munus acceptum. Hae sunt igitur utilitates propter quas desidero, o Christe mi, te venire in corda filiorum meorum, scilicet ut illumines intellectum eorum, inflammes affectum, multiplices effectum. Deinde cum dicit: *laeva ejus sub capite meo*, quia ex eo quod petierat synagoga tenere Christum ad utilitatem filiorum, videbatur ex hoc ipsorum filiorum habere curam; hic declarat quomodo haec cura sit intelligenda. Haec autem declaratio in hoc consistit quod synagoga, vel Ecclesia, vel praelatus, qui per dicta intelligi possunt, prius debent intendere sibi per vitam contemplativam, et postea subditis per activam (2, 2. Q. 182 A. 1). Ideo ait synagoga, Ecclesia, vel praelatus: *laeva ejus*, idest sinistra Christi, per quam intelligitur vita activa, erit *sub capite meo*, idest secundario intenta; *et dextera illius*, idest vita contemplativa, per quam intendo mihi, *amplexabitur me*, idest erit super me, et cooperiet me: quia primo intendam mihi, postea vobis. Deinde cum dicit, *adjuro vos*, confirmat Christus quod synagoga declaraverat, dicens: *filiae Jerusalem, adjuro vos*, idest obsecro vos, *ne suscitetis*, a quiete, *neque evigilare faciatis*, a somno contemplationis, *dilectam* meam, idest synagogam matrem vestram, quae mihi est dilecta, quia ad me conversa, *donec ipsa velit*, cum prius debeat intendere sibi, postea vobis. Deinde cum dicit, *quae est ista?* Sequitur illa pars in qua finitur tractatus de conversione; et est finis in laude ejus. Quam quadrupliciter commendat. Primo ab ascensu: nam ascendere ad Deum est laudabile, et etiam mirabile; ideo cum admiratione ait: *quae est ista quae ascendit?* Secundo commendat eam a loco ascensionis, unde ascendit, cum ait, *de deserto*, idest de spinis tribulationum, et de tribulis afflictionum: nam in primitiva Ecclesia fuerunt magnae persecutiones, et majores erunt in ultima: idcirco quando laudavit Ecclesiam modernam, non laudavit eam quasi ascendentem de deserto, vel per desertum, sed quasi auroram consurgentem. Tertio commendatur Ecclesia ultima ab ornatu, cum dicitur, *deliciis affluens*, idest ornata bonis desideriis et bonis operibus, ut videtur exponere. Quarto et ultimo commendatur a modo ascendendi, cum dicitur, *innixa super dilectum suum*, idest super Christum, cujus virtute ascendit: propter quod commendabilis est ipsa Ecclesia, quia magna gloria est sequi dominum suum, sed major inniti ei, quia majoris caritatis est signum, sicut de b. Joanne Evangelista dicitur, quod recubuit supra pectus domini (Joan. 21). *Sub arbore malo suscitavi te.* Superius determinatum est de conversione synagogae; in parte ista invitatur Ecclesia ad habendam curam, et ad praebendum auxilium synagogae jam conversae. Et dividitur haec pars in tres partes. Primo Christus reducit ad memoriam Ecclesiae suum beneficium et subventionem; secundo ex hoc rependi sibi petit perpetuam dilectionem, ibi, *pone me ut signaculum*; tertio ex ipsa dilectione quam Ecclesia tenetur habere ad Christum, invitat ipsam ad synagogam juvandam, ibi, *soror nostra parva.* Reducit ergo Christus ad memoriam Ecclesiae gentium, beneficium quod sibi contulit, dicens, *sub arbore malo*, idest sub cruce, quae dicitur arbor malus, vel quia ad litteram fuit de malo; vel quia arbor crucis fuit fructifera sicut arbor quae dicitur malus. Sub cruce ergo, vel sub tali arbore, *suscitavi te*: erat enim Ecclesia gentium mortua, sed suscipiendo beneficium crucis revixit. Dat autem modum quomodo suscitavit Ecclesiam gentium, dicens: *ibi*, scilicet *sub arbore malo*, sive sub cruce, *corrupta est mater tua*, idest idolatria quam sequebaris ut matrem, secundum quam eras caeca; *ibi violata est genitrix tua*, idest ablata est a te malitia tua, quam imitabaris ut genitricem, secundum quam eras depravata in affectu. Deinde cum dicit, *pone me ut signaculum juxta cor tuum*, petit perpetuam dilectionem; et duo facit. Primo exposcit praedictam dilectionem; secundo ad hoc inducit multiplicem rationem, ibi, *quia: fortis est ut mors dilectio.* Continuatur sic. Tu, Ecclesia gentium, suscitata es a me per passionem crucis, quia per talem passionem ego removi errorem idolatriae a tuo intellectu, et malitiam a tuo affectu: ergo quia tantum bonum contuli tibi, *pone me ut signaculum super cor tuum*, diligendo me perpetuo, non volendo aliquid mihi contrarium; nec debes operari aliquid quod mihi displiceat: ita quod per signaculum cordis debemus intelligere impressam dilectionem; per quam unum fiat anima cum Deo, ei inseparabiliter adhaerendo; et per signaculum brachii bonam operationem exteriorem, quia brachium est extra. Deinde cum dicit, *quia fortis est ut mors dilectio*, assignat ejus quod dixerat, multiplicem rationem. Ad cujus evidentiam notandum, quod una ratio propter quam debemus Deo perpetuam dilectionem, sumitur ex beneficiis nobis collatis: et hanc tetigit supra, cum dixit: *sub arbore malo* *suscitavi te.* Alia ratio sumitur ex ipsa dilectione: nam quia Deus nos dilexit, congruum est quod et nos eum diligamus. Habuit autem Christi dilectio ad nos quatuor conditiones, secundum quas sumi possunt quatuor rationes propter quas debemus ei perpetuam dilectionem. Prima ratio sumitur ex dilectionis ejus immensitate; secunda ex dilectionis ejus utilitate, ibi, *lampades ejus*; tertia ex dilectionis ejus firmitate vel stabilitate, ibi, *aquae multae non potuerunt extinguere caritatem*; quarta ex dilectionis ejus pretiositate, ibi, *si dederit homo.* Prima ratio talis est. Quilibet debet perpetuam dilectionem illi qui diligit eum in immensum, et supra modum; sed ego Christus, o Ecclesia, dilexi te in immensum: ergo mihi debes, ut grata sis, perpetuam dilectionem. De hac ratione ponit solum medium, scilicet quod Christus valde Ecclesiam dilexit. Unde continuatur sic littera. O Ecclesia, de jure debes me ponere ut signaculum super cor tuum et super brachium tuum, ut perpetuo me diligas, et nihil contra me opereris; quia *dilectio* quam habui ad te, est et fuit excellens et immensa: *est* enim *fortis ut mors*; quae, ad litteram, tanta fuit, quod sicut mors separavit animam a corpore, quando mori volui pro amore tuo, ut vivas: etiam *aemulatio*, idest excessus amoris quem habui ad te, fuit *dura sicut Infernus*: quia dolores quos amore tui sustinui, similes fuerunt doloribus Inferni: nam dolori meo non potuerunt dolores super terram comparari; juxta illud quod habetur threnorum 1. *O vos omnes qui transitis per viam, venite, et videte, si est dolor sicut dolor meus.* Deinde cum dicit, *lampades ejus lampades ignis*, adducit ad hoc secundam rationem, quae talis est. Quilibet debet amorem perpetuum ei de cujus amore consecutus est magnam utilitatem: sed tu, Ecclesia, de amore quem habui et habeo ad te, consecuta es magnam utilitatem: ergo et cetera. De hac ratione ponit solum medium. Continuetur sic. Bene dico, quod debes perpetuo me diligere, quia *lampades ejus*, idest dilectionis quam habeo et habui, sunt valde utiles: sunt enim *lampades ignis*, quae purgaverunt tuum intellectum, et inflammaverunt tuum affectum ad omne bonum, *atque* sunt (supple, lampades) *flammarum*, inquantum illuminaverunt tuum intellectum ad omne verum necessarium: ex dilectione enim quam Christus habuit ad nos, consequimur perfectionem intellectus et affectus, quibus in hac vita hominibus nihil est utilius. Deinde cum dicit, *aquae multae*, adducit ad hoc tertiam rationem, quae talis est. Quilibet debet perpetuam dilectionem illi qui diligit eum perpetuo et perseveranter; sed ego, o Ecclesia, dilexi te perpetuo et perseveranter: ergo et cetera. De hac ratione ponit solum medium. Continuetur sic littera. O Ecclesia, de jure debes me diligere perpetuo et perseveranter, quia perpetuo et perseveranter te dilexi, quod apparet, quia *aquae multae*, idest tribulationes multae, quantum ad quantitatem numerosam, et quantum ad magnitudinem poenosam, *non potuerunt extinguere caritatem; nec flumina*, quantum ad impetuositatem, *obruent illam*, scilicet caritatem qua te dilexi et diligo. Deinde cum dicit, *si dederit homo*, ponit ad hoc quartam rationem, quae talis est. Quilibet debet amorem perpetuum illi qui diligit eum amore caro et pretioso: tali amore, o Ecclesia, ego dilexi te: ergo et cetera. De hac ratione ponit solum medium. Continuetur sic littera. O Ecclesia, de jure debes me diligere perpetuo, quia amore valde caro et pretioso dilexi te: fuit enim amor meus adeo pretiosus quod *si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione*, quam habui et habeo ad te, non poterit aequo pondere adaequari pretio dilectionis; immo, si bene considerabit, *quasi nihil despiciet* et computabit *eam* substantiam, respectu dilectionis meae, cui nihil terrenum potest comparari, cum incomparabiliter excedat. Deinde cum dicit, *soror nostra parva*, ex dilectione quam Ecclesia debet habere ad Christum, Christus invitat eam ut subveniat synagogae jam conversae. Notandum autem, quod non sine causa Christus assignavit tot rationes ad ostendendum quod Ecclesia debet eum valde diligere: nam si ex tali dilectione Christus intendit inducere Ecclesiam, quod amore sui in ultimis saeculis subveniat synagogae conversae, quia tunc erit magna persecutio, non fuit superfluum assignare rationes praedictas. Dividitur autem pars haec in partes tres: quia primo ponitur Christi invitatio; secundo subjungitur praedictae invitationis specificatio, ibi, *si murus est*; tertio additur Ecclesiae responsio, ibi, *ego murus*. Intendit autem in invitando talem rationem. Quicumque diligit multum aliquem, debet amore illius subvenire omnibus illis qui habent affinitatem et conjunctionem ad illum; sed tu, Ecclesia, debes mihi magnum amorem, ut ostensum est: ergo debes subvenire synagogae, quae mihi attinet, et est mihi conjuncta, quia est soror mea. Et debet subventio operosius fieri quanto indigentia plus requirit. Et sic erit de synagoga in fine temporum: propter quod dicit, *soror nostra*, mea affinitate carnali, tua spirituali, quia ad eamdem gratiam colligenda: et sic debes caritate moveri, quia mihi conjuncta et conjungenda tibi. Ad hoc etiam moveri debes ex ejus indigentia quia *parva*, idest de novo conversa, et ideo indiget confirmatione: *et ubera non habet*; idest, doctores non habet de se, nec habere potest extra te; propter quod indiget tua instructione, ut per te nutriatur lacte doctrinae. Huic invitationi consentiens Ecclesia de auxilio synagogae ferendo, doceri petit a sponso et magistro, dicens *quid faciemus sorori nostrae in die quando alloquenda est*, de sui erroris correptione? Quasi dicat: quod auxilium fiet ei? Deinde cum dicit, *si murus est*, respondet Christus quaestioni, et specificat quod auxilium synagogae debeat impendi. Ad cujus evidentiam est notandum, quod sicut in esse naturae prius aliquid accipit quod possit subsistere in forma acquisita, et hoc primo competit rei a principio suae generationis; et postea accipit quod secundum formam illam possit sibi simile producere, quod ei non competit nisi quando est jam perfecta, quia unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi simile generare: sic in esse spirituali prius accipit homo quod stet in dono sibi caelitus infuso, et tunc dicitur murus, quia habet quod stet non quod alios adducat: et postea quando est perfectus secundum donum illud, accipit quod alios manuducat ad Christum; et tunc dicitur ostium, quia alios ad Christum potest introducere. Hoc viso, continuetur sic littera. Tu, Ecclesia, interrogas, et vis a me doceri quod auxilium debeat synagogae dari: hoc specifico, et dico, quod *si est murus*, idest in esse spirituali nondum perfecta, quia non habet unde alios ad me introducere possit, sed tantum ut stet; ut firmius et constantius perseveret, aedificemus, ego scilicet principaliter, et tu secundario mihi cooperando, super eum, idest dictum murum, *propugnacula argentea*; idest sententias divini eloquii firmas et lucidas, sicut argentum est firmum et lucidum; quibus in fide et dilectione corda firmantur; juxta illud Ps. 118: *confirma me in verbis tuis*: quibus vitantur haereticorum et Daemoniorum tentationes. *Si* autem, idest si non est murus, sed *ostium est*; idest, si ista jam perfecta est synagoga ut possint per eam alii ad me introduci, *compingamus illud tabulis cedrinis*; idest, ita ornemus sanctorum testimoniis et exemplis, ut decore conversationis, et bono odore famae alii facilius per tale ostium inducantur venire ad me. Deinde cum dicit, *ego murus*, ponitur Ecclesiae responsio: et dividitur haec pars in duas partes. Primo Ecclesia in sua responsione fatetur se paratam et promptam ad subveniendum synagogae; secundo ex hoc synagoga consurgens in amorem Ecclesiae, confitetur, eam a Christo esse derivatam, et ab illo esse custoditam et conversatam, ibi, *ex quo facta sum coram eo quasi* *pacem reperiens.* Continuatur sic. Ego Ecclesia invitata a te, domine Jesu Christe, de subveniendo synagogae, sive sit murus, sive sit ostium, dico, quod amore tui sum parata subvenire synagogae, non solum inquantum est ostium, idest inquantum habet esse perfectum, quia hoc non esset magnum, sed leve; immo secundum quod est murus, idest secundum quod habet esse imperfectum, parata sum non solum aedificare propugnacula argentea bonorum divinorum, sed etiam dare me ipsam murum ad confirmationem suam; juxta illud 2 ad Corinth. 12: *ego ipse impendam, et superimpendar pro animabus vestris.* Hoc est ergo quod ait: *ego*, pro synagoga confirmanda, volo esse *murus*, idest dare me ipsam, *et* ex hoc *ubera mea*, idest doctrina mea, erunt *sicut turris*, quia per omnia impensa clarior et altior et efficacior ad defendendum apparebit doctrina. Deinde cum dicit, *facta sum coram eo quasi pacem reperiens*, videns synagoga dilectionem Ecclesiae ad ipsam, quia ex amore Dei parata erat pro sua confirmatione dare se ipsam, consurgit in amorem ejus: et quae prius appellabat Ecclesiam gentium adulteram et a Deo alienam, confitetur nunc esse veram sponsam Christi, et ab eo derivatam, custoditam et conservatam. Dividitur autem haec pars in duas partes: quia primo ponitur synagogae de Ecclesia talis confessio; secundo, ne videatur imperfecta dicta synagogae confessio, ponitur Christi suppletio, ibi, *vinea mea.* Prima dividitur in duas. Primo synagoga confitetur Ecclesiam a Christo derivatam; secundo confitetur eam a Christo derivatam, custoditam et conservatam, ibi, *tradidit eam.* Prima pars continuatur sic. Ego synagoga olim ex odio quod habui ad te, non cognoscens nec reputans eum esse verum Deum, fui excaecata in intellectu, ex quo etiam Ecclesiam odio habui, non credens eam veram vineam Christi; sed *ex quo facta sum coram eo*, idest Christo, *quasi* (expressive dictum, idest pro certo) *pacem reperiens*, per illuminationem fidei et remissionem peccatorum, corrigo errorem meum et culpam meam; et quod Ecclesia est vera sponsa Christi, confiteor, pro cujus amore parata est exponere se totam, ut pro me salutem, quae est in Christo, possit consequi. Unde vere oro et corde confiteor quod ipsa est vera sponsa Christi. *Et vinea fuit pacifico*, idest Christo, qui pacem attulit mundo, *in ea* (supple, fide) *quae habet populos*, idest in fide Catholica, quod idem est quod universalis, idest populorum multorum. Notandum etiam, quod non dicit, in ea fide quam habent populi, *sed quae habet populos*; quia quodlibet donum divinum magis habet nos quam nos habeamus ipsum, in quantum hujusmodi dona respectu bonorum operum sunt principaliora quam liberum nostrum arbitrium. Deinde cum dicit, *tradidit eam custodibus*, ostendit Ecclesiam a Deo custoditam et conservatam, dicens: bene dico, quod Ecclesia fuit vinea ipsi Christo, quia Christus *tradidit eam custodibus*, idest Angelis, apostolis et praelatis, quorum quilibet praelatus *vir*, idest habens vires in operando in ista vinea, corde fideli *affert* (supple Christo) *mille argenteos*, idest totum tribuit Christo quod sequitur *de fructu ejus*, sive sit temporale, sive sit spirituale. Deinde cum dicit, *vinea mea*, quia male ab aliquibus praedicta confessio posset intelligi, Christus in hac parte supplet confessionem synagogae. Et circa hoc duo facit. Primo supplet dictam confessionem; secundo ex dilectione quam habet synagoga ad Ecclesiam, invitat Ecclesiam ad subventionem synagogae, ibi, *quae habitas in hortis.* Dupliciter autem posset alicui videri defectus in praedicta synagogae confessione. Primo in custodiae assignatione, quia dixerat, quod Christus *tradidit eam custodibus*, posset aliquis intelligere, Christum eam dereliquisse. Ad hoc excludendum supplet Christus: *vinea mea coram me est*; quasi dicat: sic tradidi Ecclesiam meam custodiendam aliis quod etiam per me ipsum immediate habui curam ejus, cum sim verus Deus, omnia immediate conservans. Secundo in fructus assignatione, quia dixerat, *vir affert pro fructu ejus mille argenteos*, cum in Ecclesia nomine viri possint activi intelligi, posset ex hoc videri alicui, quod soli activi in Ecclesia fructificarent; ideo Christus supplet hanc confessionem, ostendens quod etiam contemplativi in Ecclesia fructificant, ideo subdit: o Ecclesia, *pacifici tui*, idest contemplativi, qui dicuntur pacifici, quia sunt ab implicationibus saecularibus, quae turbant, abstracti: isti, inquam, tales sunt *mille*, idest perfecto fructu respondentes: sic dictum est supra, quod *vir affert pro fructu ejus mille argenteos, et mille sunt pacifici*, idest contemplativi, numero et fructu perfecti. Sed quia ad perfectionem vitae oportet non solum habere vitam contemplativam, sed etiam activam ad curam aliorum (et tamen majus est meritum in contemplatione, quam in actione) ideo postquam dixit, *mille tui pacifici*, subdit: *et ducenti his qui custodiunt fructus ejus*, idest merita Ecclesiae: ubi major numerus geminatur, scilicet centenarius (qui etiam geminatus ad ultimum numerorum limitem, qui est mille, non pervenit); quia licet vita contemplativa sit meriti amplioris, tamen activa simul et contemplativa meretur pluribus modis. Unde super illud, *ducenti* etc. dicit Glossa interlinearis: *duplex meretur praemium qui et se tuetur, et alios lucratur.* Deinde cum dicit, *quae habitas in hortis*, Christus invitat Ecclesiam ad subveniendum synagogae, eo quod synagoga eam diligit: et circa hoc duo facit. Primo ponitur ejus invitatio; secundo Ecclesiae responsio, ibi, *fuge dilecte mi.* Continuatur sic. Usque nunc induxi te, o Ecclesia, ad subveniendum synagogae ex amore meo: cum ergo ipsa synagoga te diligat (quod apparet quia confessa est, te esse veram sponsam, et vineam meam), hujusmodi amicitia, qua una confessione et fide, facta est tecum in me, debet te movere ad subveniendum ei; et hoc est quod ait: tu, Ecclesia, *quae habitas in hortis*, idest in spiritualibus deliciis, *amici*, idest Judaei, qui jam facti sunt amici tui, quia fideles mei, *auscultant*, idest parati sunt et expectant te audire et a te doceri, et desiderant voto cordis, dicentes: *fac*, o Ecclesia, *me* synagogam, gratam tibi, fide et caritate sociatam, *audire vocem tuam*, scilicet in praedicatione. Potest enim hoc accipi ut sit verbum Christi invitantis Ecclesiam, ut doceat synagogam. Et dicit, *me audire*, quia reputat sibi fieri quod fit aliis propter ipsum. Ultimo autem cum dicit, *fuge dilecte mi*, ponitur Ecclesiae responsio; quae est quod tamquam bona sponsa optat ad tempus ab illo separari; non ab ejus fide vel amore, sed ab ejus suavitate; hoc est, contemplationis dulcedine ad tempus carere, ut possit Judaeis jam conversis, et sic factis fratribus, intendere per informationem morum et doctrinae; ideo ait: tu, *dilecte mi*, idest tu, Christe, qui habitas *super montes aromatum*, propter altitudinem devotionis et odorem bonae conversationis et sanctae operationis, *fuge*, idest mihi contemplationis dulcedinem subtrahe, ut possim commodius instructioni et informationi Judaeorum vacare; tamen nolo quod hoc sit perpetuo, sed solum ad tempus. Et ideo ait: *et assimilare capreae*, videndo meos defectus, et quam sis mihi in contemplatione necessarius. *Assimilare* etiam *hinnulo cervorum*, ut ad me agiliter per contemplationem redeas, teque mihi cum delectabili contemplatione infundas. Quod in praesenti vita secundum statum viatorum, et in futura per apertam visionem comprehensorum, dignetur Christus operari in nobis; qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat per omnia saecula saeculorum, amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Haymi Altissiodorensis

Expositio in Canticum canticorum

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1863 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[88272] Haymus Altissiodorensis, In Cant., cap. 1 Salomon inspiratus divino spiritu, composuit hunc libellum de nuptiis Christi et Ecclesiae, et quodammodo epithalamium fecit Christi et Ecclesiae, idest canticum super thalamos. Unde et cantica canticorum vocavit hunc libellum: quia omnia alia cantica superexcellit. Sicut enim dicitur: rex regum, et dominus dominantium; et solemnitas solemnitatum: sic dicuntur cantica canticorum, ob excellentiam et dignitatem. Est autem in hoc obscurissimus iste liber, quia nullae ibi commemorantur personae, cum tamen stylo quasi comico sit compositus. Ait ergo: *osculetur me osculo oris sui.* Desiderantis vox est synagogae adventum Christi: quasi diceret: quia toties mihi adventum suum promisit per prophetas, veniat ergo, *et osculetur me osculo oris sui*: idest per seipsum mihi loquatur. *Quia meliora sunt ubera tua vino.* Repente ad ipsum cujus desiderio fragrabat, verba convertens subdit: *quia meliora sunt ubera tua*

vino. Per ubera Christi, dulcedo Evangelii intelligitur: quia veluti lacte nutritur infantia credentium. Vinum autem austeritatem legis significat. Sed ubera Christi meliora sunt vino, quia dulcedo Evangelii melior est austeritate legis: in lege enim nulla reservatur poenitentia quia praecipit, ut qui occidit occidatur; Evangelium autem dicit: *nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat*: (Ezech. 33). *Fragrantia unguentis optimis.* Unguenta dona sunt spiritus sancti, vel etiam operationes virtutum, de quibus apostolus 2 Cor. 2: *Christi bonus odor sumus Deo. Oleum effusum nomen tuum.* Nomen tuum, o Christe, effusum est. Chrisma Graece, Latine unctio dicitur. Inde nomen ab unctione vocatum est. Solet autem spiritus sanctus hoc olei nomine appellari: juxta quod Psalmista ait (Psalm. 44): *unxit te Deus Deus tuus oleo*, idest spiritu sancto. Hoc oleum effusum est, quando haec gratia quam Christus singulariter habuit, data est omnibus electis. Unde et a Christo Christiani dicuntur participatione nominis Christi. Et bene non stillatum, sed effusum dicitur oleum: quia abundanter haec gratia omnibus data est in Christo credentibus. *Ideo adolescentulae dilexerunt te.* Adolescentulae dicuntur animae electorum, quia in Baptismo reliquerunt sordes veteris hominis, et renovatae sunt in Christo. Bene autem feminino genere dicuntur, quia animae sanctorum quo majoris fragilitatis sibi consciae sunt, eo amplius diligunt Christum. Vox Ecclesiae de gentibus: *trahe me post te: curremus.* Nam hactenus locuta est synagoga; hic incipit loqui Ecclesia de gentibus: *trahe me post te*: quia, inquit, meam infirmitatem cognosco, et video nihil me meis viribus boni posse agere; tua gratia trahe me ad tui imitationem; vel etiam cum caelum ascenderis, *trahe me post te*, ut te sequi merear. *Introduxit me rex in cellaria sua.* Hic loquitur Ecclesia de Christo sponso suo ad animas fideles. Cellaria Dei sunt aeterna beatitudo, et supernae patriae gaudia; in quam introducta est jam Ecclesia per fidem et spem, et quandoque introducetur per rem. *Exultabimus et laetabimur in te.* De donis, inquit, tuis, exultabimus et laetabimur: sed quia scimus hoc non nostri esse meriti; in te, non in nobis exultabimus. Hoc est quod apostolus ait 2 Cor. 10: *qui gloriatur, in domino glorietur. Memores uberum tuorum super vinum*: idest, memores gratiae tuae, et misericordiae, quia salvati sumus. Ubera enim sunt ipsa gratia qua salvamur. Recordantes etiam quia tu austeritatem legis uberibus doctrinae evangelicae temperare dignatus es. *Recti diligunt te.* Illi, inquit, qui recti corde sunt, diligunt te, idest illi qui nihil suis meritis tribuunt, sed omnia tuae gratiae deputant. Nullus enim te diligit nisi rectus, nullus est rectus nisi qui te diligit. *Nigra sum, sed formosa (vel decora) filiae Jerusalem.* Hic rursus loquitur Ecclesia ad sanctas animas. *Nigra sum*, quia persecutiones patior: *sed formosa* sum virtutibus, *filiae Jerusalem*; idest, o animae fideles, *nigra sum*, idest deformis, persecutionibus, et aerumnis quas sustineo; *sed formosa* sum decore virtutum. Quomodo anima nigra sit, vel quomodo formosa, ostendit cum subdit: *sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salomonis.* Ita enim distinguitur: *nigra sum sicut tabernacula Cedar, formosa sicut pelles Salomonis.* Cedar filius Ismaelis, et interpretatur tenebrae. Ismaelitae vero semper in tabernaculis habitare soliti sunt, et non habent domos. Dicit ergo Ecclesia se nigram esse sicut tabernacula Cedar, propter persecutiones quas patiebatur a filiis tenebrarum, quod interpretatur Cedar. Hinc Psalmista dicit Psalm. 119: *habitavi cum habitantibus Cedar*; idest, conversatus sum inter persecutores et peccatores infidelitate nigros. Formosam vero se dicit sicut pelles, idest tabernacula Salomonis, qui pacificus interpretatur: quoniam digna erat visitatione et consolatione sponsi sui Christi inter angustias. Et sicut tabernacula ex pellibus mortuorum animalium fiunt, ita Ecclesia, tabernaculum videlicet Dei, ex his construitur qui seipsos cum vitiis et concupiscentiis mortificant. *Nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol.* O animae fideles, et Deo devotae, *nolite me considerare quod sim fusca*, idest quod tribulationibus afficiar, quod persecutionibus opprimar, *quia decoloravit me sol*; idest, fervor persecutionis splendorem in me quodammodo obfuscavit; ac si diceret: interiorem pulchritudinem meam cogitate, et illam attendite, non illa quae foris pati videor. Tale est quod et apostolus dicit Eph. 3: *nolite deficere in tribulationibus meis pro vobis quae est gloria vestra (...). Non enim sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*: (Rom. 8). Sol autem in Scripturis multos habet sensus. Aliquando significat ipsum Dei et hominum mediatorem, sicut dicitur Malach. 4: *vobis timentibus nomen meum, orietur sol justitiae*, idest Christus. Significat etiam Ecclesiam, sicut dominus dicit Matth. 13: *tunc justi fulgebunt sicut sol.* Aliquando fervorem persecutionis, sicut hic, et in Evangelio (Matth. 13): ubi dicitur de semine, quod cecidit super terram, et orto sole exaruit: quod ipse dominus aperit exponens: *facta autem persecutione propter verbum, scandalizantur. Filii matris meae pugnaverunt contra me; posuerunt me custodem in vineis. Vineam meam non custodivi.* Unde coeperit haec persecutio ostendit cum subdit: *filii matris meae.* Vox primitivae Ecclesiae. *Filii matris meae pugnaverunt contra me.* Mater primitivae Ecclesiae, synagoga est, cui per prophetam dicitur (Isa. 1): *et vocaberis civitas fidelis, et mater civitatum, fidelis Sion.* Hujus filii sunt Judaei, qui pugnaverunt contra Ecclesiam primitivam quando excitaverunt persecutionem contra credentes, propter quam omnes dispersi sunt per regiones et per civitates Samariae. *Posuerunt me custodem in vineis.* Vinea una fuit primitiva Ecclesia in Jerosolymis; sed ob Judaicam persecutionem, dispersis omnibus credentibus, multae vineae factae sunt, idest multae Ecclesiae constructae sunt per universum mundum. Dicit ergo Ecclesia primitiva: *posuerunt me*, scilicet apostoli et doctores, *custodem*; idest ut essem custos Ecclesiarum. Unde et bene, ubi nos legimus (Act. 8): *omnes dispersi sunt*, in Graeco habetur: *disseminati sunt.* Ad hoc enim divinitus dispersi sunt ut plures Ecclesiae fierent per universum orbem. *Vineam meam*, idest unam illam Ecclesiam quae in Jerosolymis fuit, *non custodivi.* Hoc autem non ad votum neque ad mentem est referendum; sed ad locum. *Non custodivi*, subaudi, ut esset solummodo ibi ubi coepit. *Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie.* Vox Ecclesiae ad sponsum suum Christum. O sponse, *quem diligit anima mea*, idest quem tota intentione diligo, *indica mihi ubi pascas*; idest, ubi oves tuas pascere facias. Ipse est enim pastor bonus, sicut ipse dicit in Evangelio (Joan. 11): *indica mihi ubi pascas, et ubi cubes*, idest requiescas, et hoc in *meridie*, idest in fervore persecutionis vel tentationis. Laborans enim Ecclesia persecutionibus, obsecrat sponsum suum ut ei dicat in quorum mentibus requiescat: nam cubare sponso requiescere est, sicut ipse dicit (Isai. 2): *super quem requiescet spiritus meus* et cetera. Ne enim sancti aestu tentationis arescant, ipse in eorum cordibus cubat et requiescit, atque ab omni fervore tentationum et persecutionum protegit. Quare hoc? *Ne vagari incipiam post greges sodalium tuorum.* Greges sodalium appellat conventicula haereticorum, qui sodales Christi sunt, quia et ipsi greges suos pascunt. Sed Christus unum habet gregem; haeretici vero non gregem, sed greges pascunt; et est sensus: o sponse, indica mihi sanctos et electos tuos, in quorum mentibus requiescis; ne forte offendam et incurram haereticos, putans te me ibi posse invenire. Hunc versum male haeretici distinguebant, tamquam interrogaret: *ubi pascas, ubi cubes*;

et ipse responderet: *in meridie* cubo, idest in Australi parte. *Si ignoras te.* Vox sponsi ad sponsam suam Ecclesiam. *Si ignoras te, o pulchra, egredere, et abi post vestigia gregum*; ac si diceret: tu quereris te quasi a me derelictam, et persecutionum fervoribus denigratam; nec consideras, quod pulchra sis inter mulieres; idest non attendis virtutum spiritualium pulchritudinem, qua prae ceteris decoraris; licet tentationibus denigreris. *Si* ergo *ignoras te*, idest si hanc dignitatem et formositatem tuam non recognoscis; *egredere*, de meo consortio, *et abi post vestigia gregum.* Hoc est, sequere et imitare doctrinam errantium haereticorum, qui contempto vero pastore unius gregis, multos sibi greges coacervaverunt; *et pasce haedos tuos juxta tabernacula pastorum*, idest peccatores et erroneos auditores sub dogmate haereticorum. Unus enim pastor est Christus, qui unum habet gregem, idest unitatem Ecclesiae Catholicae: pastores vero multi sunt haeretici, qui gregem deceptorum hominum sibi aggregant, quos Diabolo pascunt, de quibus Psalmista (Psal. 48): *sicut oves in Inferno positi sunt.* Oves vocantur in loco hoc mali, non propter boni simplicitatem vel ignorantiam, sed propter hebetudinem: quia nesciunt resistere pravae doctrinae; sed omnia quae sibi imponuntur a malis doctoribus, sustinent non bona patientia. Vox ejusdem sponsi: *equitatui meo in curribus Pharaonis assimilavi te, amica mea.* Equitatum suum appellat exercitum filiorum Israel, videlicet sexcentas ex millia qui egressi sunt de Aegypto, et transierunt mare rubrum. Equitatum autem suum illam multitudinem dicit: quia sicut auriga currui praeest, ita Deus illi plebi praeerat, protegens illam, et defendens, et ad terram repromissionis introducens. Huic suo equitatui assimilavit amicam suam: quoniam sicut ille populus per mare rubrum salvatus est, Pharaone demerso; ita Ecclesia gentium per Baptismum de Diaboli servitute liberata est, et ad veram repromissionis terram, evangelicam libertatem, introducta. Sicque quae erat ancilla vitiorum, facta est amica Christi, emundata et abluta per Baptismum a sordibus peccatorum. Vel aliter, secundum Gregorium: *equitatui meo in curribus Pharaonis assimilavi te, amica mea.* Omnes enim qui luxuriae, qui superbiae, qui avaritiae, qui invidiae, qui fallaciae deserviunt, adhuc quasi equi quidam sub curru Pharaonis sunt, idest sub regimine Diaboli; omnis vero qui in humilitate, in castitate, in doctrina, in caritate fervet, jam equus effectus est creatoris nostri, jam in curru Dei positus est, jam sessorem Deum habet. Unde cuidam dicitur cui jam dominus praesidebat, Act. 9: *durum est tibi contra stimulum calcitrare*; ac si diceret: meus equus es, jam contra me calces jactare non potes, jam tibi ego praesideo. De istis equis alibi dicitur, Habac. 3: *misisti in mari equos tuos, turbantes aquas multas.* Habet enim currus Deus, quia animabus sanctis praesidet, et per animas sanctas circumquaque discurrit: unde scriptum est, Psalm. 67: *currus Dei decem millibus multiplex, millia laetantium.* Habet currus Pharao, qui tamen currus in mari rubro submersi sunt, quia multi perversi in Baptismate mutati sunt. Dicit ergo sponsus: *equitatui meo in curribus Pharaonis assimilavi te, amica mea*; idest, dum adhuc tu esses in curribus Pharaonis, ego te equitatui meo assimilavi: quia attendi quid praedestinationis in te fecerim, equis meis te comparavi. Videt enim Deus multos adhuc deditos luxuriae, adhuc avaritiae servientes; et tamen attendit in secreto judicio quod jam de ipsis operatus est. Quia habet equos Deus; sed multos videt adhuc equos esse Pharaonis; et quia considerat occulto judicio, occulta praedestinatione ad bonum commutandos, similes illos attendit jam equis suis, quia videt illos ad currum suum ducendos qui prius in curru Pharaonis deserviebant. Ubi consideranda sunt occulta judicia: quia multi videntur per praedicationem, per castitatem, per largitatem equos Dei esse; et tamen occulto Dei judicio equis Pharaonis assimilantur: et multi videntur per avaritiam, per superbiam, per invidiam, per luxuriam equi Pharaonis esse; et tamen occulto Dei judicio equis Dei assimilantur: quia et illos videt de bono ad mala verti, et istos videt de malo ad bonum reduci. Sicut ergo per distinctionem divini judicii multi qui equi videntur Dei, equi sunt Pharaonis pro reproba vita quae illos sequitur; ita per impietatem multi qui equi Pharaonis videntur, per sanctam vitam quam in fine suo servaturi sunt, equis Dei assimilantur. Unde blanditur sponsus, et dicit: *equitatui meo in curribus Pharaonis assimilavi te, amica mea*; idest, tu adhuc in curribus Pharaonis subdita serviebas, sub vitia currebas; sed attendi ego quid de te praedestinatione fecerim. *Equitatui meo te assimilavi*; idest, electis meis similem te attendi. *Pulchrae sunt genae tuae sicut turturis.* Turturis natura est ut si casu conjugem perdiderit, aliam ultra non inquirat. Turturi ergo assimilatur Ecclesia, quia ex quo Christus praesentia sua corporali mundum deseruit, et caelos petiit, Ecclesia in ejus amore tenacissime perseverat. Nec recipit ullum adulterum amatorem, quia contemnit mundum et concupiscentias ejus, et solius sponsi sui pulchritudinem mente contemplatur. Genis autem turturis genas Ecclesiae comparat, quia in genis maxime verecundia apparet; et per hoc pudor et verecundia Ecclesiae ostenditur, quia erubescit aliquid foedum, et quod sponso suo displiceat, perpetrare; et est sensus: noli timere ne vageris per greges sodalium: quia tanto te amoris mei pudore, et tanta verecundia donavi, ut certus sim te me non posse deserere, vel ad alienos deflectere. *Collum tuum sicut monilia.* Per collum Ecclesiae, doctores sancti figurantur: nam sicut per collum cibi reficiendo corpora ministrantur, sermones etiam, quibus arcana mentium demonstrantur, per colli fistulam egrediuntur; sic doctores non solum cibum nobis salutaris doctrinae ministrant, sed etiam secreta Scripturarum nobis manifestant. Hoc ergo collum Ecclesiae quasi monile est, quia castae doctrinae gemmis et virtutum ornamentis sancti doctores decorantur. Monile enim ornamentum est, virginum, vel matronarum. *Murenulas aureas faciemus tibi, vermiculatas argento.* Murenulae juxta litteram ornamenta sunt colli virginalis et puellaris; virgulae videlicet auri perplexae intermixtis nonnunquam pulchra varietate subtilissimis argenti filis; et hoc est quod dicit, *vermiculatas argento*, idest in modum vermium terrenorum quos lumbricos dicunt, distinctas, et inter se conjunctas. Murenulae autem a similitudine piscis maritimi, qui murena vocatur. Mystice, murenulae sunt perplexa Scripturarum dogmata ex diversis sanctorum patrum sententiis inter se juncta. Aurum quippe claritatem significat sensus spiritalis, argentum vero nitorem eloquii designat. Murenulas aureas ergo sponsus sponsae suae facit, cum Christus Ecclesiam suam doctrinis sanctorum patrum, sensu et eloquio fulgentibus instruit, atque ad illorum fidem et virtutem imitandam accendit. Notandum vero, quod dicit pluraliter, *faciemus tibi*: quasi enim Christus se personis doctorum conjungit, per quos ipsae murenulae incatenantur, ut istis Ecclesia exornetur. *Dum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum.* Modo synagoga regem sponsum suum Christum dicit, qui per divinitatem suam omnia regit, et etiam secundum humanitatem de regia David stirpe natus est. Accubitus hujus regis fuit incarnatio ejus: accumbere enim est reclinare et discumbere; et tunc Christus accubuit quando pro nostra redemptione se usque ad suscipiendam naturam nostram inclinavit: et tunc *nardus dedit odorem suum*, quia virtus Ecclesiae magis enituit. Cum enim considerat Deum pro se hominem factum, amplius ad specialium virtutum studium et amorem conditoris accenditur. Nardus enim fragrantiam et virtutum specialium designat. Erant quidem ante incarnationem sancti Dei; sed, sicut dictum est, sanctitas magis a tempore incarnationis Christi excrevit; et tunc quodammodo *nardus* Ecclesiae, idest odor virtutum fortis, *dedit odorem suum.* Juxta litteram, nardus herba est aromatica, crassa, et fragili radice, folioque parvo et denso, cujus cacumina in aristas se spargunt. Hoc unguento Maria Magdalene caput et pedes domini perunxisse in Evangelio legitur, Luc. 7, cum esset in domo Simonis. *Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi.* Myrrha species est aromatica nimiae amaritudinis, qua mortuorum corpora condiuntur: hoc loco passio Christi et sepulcrum designatur: nam depositum corpus domini de cruce, a Nicodemo et Joseph myrrha et aloe conditum est, et involutum linteis cum aromatibus, ac sepulturae datum. Dicit ergo Ecclesia sponso ejus: *dilectus meus fasciculus myrrhae mihi* factus est, quia propter me mortuus et sepultus est. *Inter ubera mea commorabitur.* Nemo dubitat locum cordis inter ubera esse. Dicit ergo: *inter ubera mea commorabitur cor*, idest in cordis mei memoria aeternaliter habebitur, et nunquam tantorum beneficiorum ejus obliviscetur; sed sive in prosperis, sive in adversis sim, recordabor ejus qui me dilexit, et mortuus est pro me. *Botrus Cypri dilectus meus mihi in vineis Engaddi.* Cyprus insula est, ubi vites nobiles esse feruntur maximos botros procreantes. Engaddi locus similiter esse fertur habens arbusculas liquorem balsami desudantes. Loquitur ergo sponsa de resurrectione sponsi sui: *botrus Cypri dilectus meus mihi*; ac si diceret: sponsus meus, qui mortis amaritudinem pro me gustavit, et quasi fasciculus myrrhae mihi fuit; sed in resurrectione sua factus est mihi botrus Cypri, quando me gaudio suae resurrectionis laetificavit: *vinum enim laetificat cor hominis* (Ps. 103): et hoc *in vineis Engaddi*, quia ex resurrectione, quasi suavissimi balsami odore, per universum mundum redoluit et fragrantiam suae fidei late dispersit. Engaddi autem fons haedi interpretatur, per quem significatur Baptisma et sacrificium, in quo omnia peccata abluuntur: haedus namque peccatores significat. Baptismus ergo fons haedi est, quia peccatores suscipit, et maculatos et mundatos ab omnibus peccatis reddit. Vox sponsi Christi ad Ecclesiam suam sponsam: *ecce tu pulchra es, amica mea: ecce tu pulchra.* Bis eam repetit esse pulchram, propter perfectionem operis, et munditiam cogitationis, *ecce tu pulchra es*, hoc est in bonis operibus perfecta es, *sancte et juste et pie vivendo* secundum apostolum (Tit. 2). *Ecce tu pulchra es*, mundam et simplicem habens cordis cogitationem atque intentionem: quia non propter terrena commoda vel mundi gloriam, sed ut solis oculis Dei placeas, bona operaris. *Oculi tui columbarum.* Columba simplicissima avis est; per hanc simplicitas atque innocentia Ecclesiae figuratur: quasi enim oculos columbarum habet, quia ab omni fictione et simulatione se immunem ostendit. Vel etiam oculos habet columbarum, quia scientiam divinarum Scripturarum casto et simplici intuitu intelligit, spirituales et divinos sensus in ea requirens: nam quoniam spiritus sanctus in specie columbae apparuit, recte doctrina caelestis in oculis columbae intelligitur. *Ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus.* Postquam sponsus sponsam suam de pulchritudine operis et cordis laudavit, reddit ei vicem sponsa respondens: *ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus*; ac si diceret: tu quidem me pulchram in opere et cogitatione esse dicis; sed ego omnem hanc pulchritudinem a te me credo habere et cognosco: tu enim es pulcher et decorus, tu es fons totius boni; et quicquid boni habeo, tua gratia habeo. Pulcher autem et decorus dicitur, quia et divinitatis perpetuitate et etiam susceptae humanitatis dignitate mirabilis est. *Lectulus noster floridus.* Lectulus Ecclesiae est qualiscumque tranquillitas vel requies praesentis vitae: nam quasi in bello est Ecclesia, dum pro Christo diversa tolerat certamina; quasi vero in lectulo requiescit, cum aliquantula pace sibi concessa fruitur: sed hic lectulus est floridus, hoc est varietate virtutum quasi vernantibus floribus distincta est requies Ecclesiae: tunc enim liberius contemplationi divinae insistit, cum jejunia, vigilias et cetera bonorum operum exercitia liberius exequitur. *Tigna domorum nostrarum cedrina, laquearia cypressina.* Domus Ecclesiae sunt fidelium converticula per orbem totum dispersa; tigna vero et laquearia sunt ipsae personae fidelium ex quibus Ecclesia constat. Sed attendendum est, quod tigna ad munimentum domus sunt, laquearia ad ornamentum. Ideoque per tigna designantur doctores, quorum doctrina fulcitur et sustentatur Ecclesia: per laquearia vero sancti simplicitate gaudentes, qui suis virtutibus ornant Ecclesiam, non autem muniunt doctrina: et hic attendendum est, quod sicut laquearia tignis affixa sunt, sic et vita fidelium in Ecclesia ex doctoribus pendet, quia illorum doctrina instruitur et roboratur. Bene autem tigna cedrina et laquearia cypressina dicuntur: nam utraeque arbores imputribilis naturae sunt, sanctos designantes, qui immarcescibili desiderio flagrant amore sui conditoris, et contemptis transitoriis, ad aeterna festinant. Cedrus etiam odore suo serpentes fugat; sic et sancti doctores Daemones vel haereticos fragrantia doctrinae suae repellunt.

Caput 2

[88273] Haymus Altissiodorensis, In Cant., cap. 2 Ipse quoque sponsus de se qualis sit ostendit, postquam sponsa qualem domum ipsa et sponsus ejus habeant ostendit, dicens: *ego flos campi et lilium convallium*, videlicet quia odorem meae virtutis per latitudinem totius mundi diffundo. *Ego sum flos campi*, idest decus mundi: sicut enim campus floribus adornatur et vernat, ita totus mundus Christi fide et notitia decoratur. Sum etiam *lilium convallium*: quia illis mentibus meam praecipue gratiam tribuo quae nullam spem in se habentes mihi se humili devotione submittunt: convalles enim significant humiles mentes quarum lilium Christus est; quia pulchritudo humilium mentium ipse est qui dixit (Matth. 2): *discite a me quia mitis sum, et humilis corde.* Potest et hoc quod dicit, *ego sum flos campi*, ad incarnationem referri. Campus enim non aratur, non scinditur, non ullo vomere prosulcatur. Dicit ergo: sum *flos campi*, idest filius virginis. Non ergo ruris, sed campi se florem vocat, quia virgineae carnis fructus est, secundum vaticinium Isa. 11: *egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet. Lilium convallium* est Christus, hoc est filius humilium parentum, convalles enim humiles parentes ejus et pauperes significant. Veniens enim filius Dei in mundum, non solum homo fieri dignatus est, sed etiam pauper homo pro nobis; nec divites, sed pauperes elegit habere parentes, ut particeps factus paupertatis nostrae, divitiarum et gloriae suae nos participes faceret. *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Videns sponsam suam ad requiem festinare, et labores refugere, ac per quietem praesentis temporis ad aeternam beatitudinem tendere, monet eam tali comparatione, ut noverit se per pressuras et labores hujus saeculi illuc pervenire debere. *Sicut, inquit, lilium est inter spinas, sic amica mea inter filias.* Spinae quae pungunt et lacerant, significant pravos quosque vel intra Ecclesiam, vel extra

Ecclesiam; et est sensus: sic tibi vivendum est, et sic parata debes esse contra omnia adversa, sicut lilium inter spinas est, et tamen florere et gratum odorem ex se emittere non cessat. *Sic amica mea inter filias*: quia non solum ab his qui extra Ecclesiam sunt mala pateris, verum etiam ab illis qui generati per Baptismum in filiationem Dei venisse videntur. Et nota, quod se superius sponsus lilium appellavit convallium; nunc sponsam suam dicit *quasi lilium inter spinas*: quia ipse, qui vere est lilium, per gratiam facit Ecclesiam suam esse lilium, candidam videlicet virtutibus, vel ab omni vitiorum labe immunem. *Sicut malum inter ligna sylvarum, sic dilectus meus inter filios.* Nunc sponsa laudata a sponso, vicem ei reddit, et dicit qualis quoque sit ipse. *Sicut, inquit, malum inter ligna sylvarum, sic dilectus meus inter filios.* Sicut malum pulchritudinem habet pomorum et gratum odorem inter agrestia ligna sylvarum; ita mediator Dei et hominum Christus Jesus spirituali refulget gratia inter filios Dei et inter electos: ipse enim per naturam Dei filius est, reliqui electi per gratiam, potestate accepta ab unico filio Dei ut sint filii Dei. Hinc Joan. cap. 1, dicit: *vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a patre.* Non qualemcumque, sed quasi unigeniti a patre. *Sub umbra illius quem desideraveram sedi*: quia in ejus protectione confido, et ab eo inter adversa gubernari spero. Umbra enim Christi protectio divinitatis est, qua electos tuetur et defendit. *Fructus ejus dulcis gutturi meo*, idest divinitatis contemplatio, qua me satiari confido: haec est enim sanctorum expectatio, haec est etiam satietas et praemium, visio conditoris. Desiderat ergo umbram conditoris sui Ecclesia, quia protectionem illius exoptat inter praesentis vitae adversa. *Fructus illius dulcis gutturi meo* est: quia expectat perfrui specie visionis illius, et satiari dulcedine claritatis ejus. *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.* Cella vinaria Ecclesia est, in qua est vinum evangelicae doctrinae. In hanc ergo cellam amica sponsi introducitur, quando ex omnibus gentibus in unam Ecclesiam fideles adunantur. *Ordinavit*, inquit, *caritatem.* Inter omnes virtutes primatum tenet caritas, qua ipsa subsistit Ecclesia. Caritas ergo in Ecclesia ordinatur, quia non temere, non confuse, sed ordinate tenenda est omnis Dei et proximi dilectio. Deus enim est diligendus super omnia toto corde, tota anima, omnibus viribus, omni mente. Proximus diligendus est sicut se unusquisque diligit. Nam confundere vult caritatem qui proximi caritatem dilectioni Dei praeponit, de quibus dominus in Evangelio ait, Matth. 10: *qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus.* Vel etiam *ordinavit in me caritatem*; idest, ipse prior me dilexit, deinde qualiter eum diligere deberem docuit: unde ipse dicit, Joan. 15: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Namque in Evangelio dicitur (Joan. 15): *ipse pater amat vos, quia vos me amastis.* Non ita putandum tamquam amor discipulorum praecesserit amorem divinum; sed ita potius quod Deus primo discipulos amaverit, illi vero subsequenter gratiam habentes divino amori, majori dilectione se dignos fecerint. Et 1 Joan. 4: *diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos. Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Postquam Ecclesia, vel anima Deo dilecta, in se caritatem ordinatam dixit, qualiter velit requiescere, vel in quo lecto sponso suo pausare, ostendit subdens: *fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Alloquitur animas jam perfecte divino amori inhaerentes. Per flores initia sanctae conversationis intelliguntur, per mala vero perfectio bonorum operum; et est sensus: o sanctae animae, quae jam dilectioni conditoris vestri inhaeretis, fulcite me bonorum vestrorum exemplis, et qualiter in exordio virtutum, vel in provectu, vel in perfectione bonorum operum vixeritis, ostendite, *quia amore langueo.*

Tunc enim anima amore Dei languet quando ejus dilectioni nihil praeponit; immo quasi ad saeculi opera, languida et imbecillis efficitur; nihilque eam delectat nisi meditatio caelestium, et contemplatio conditoris sui. *Laeva ejus sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me.* Cum, inquit, tali in lecto jacuero, *laeva ejus*, idest sponsi, erit *sub capite meo.* Per laevam, praesentis temporis prosperitas, vel etiam dona Dei intelliguntur quae sanctis in praesenti conferuntur; per dexteram vero beatitudo caelestis patriae accipitur. Laeva Dei sunt pignora spiritus sancti, et Scripturarum divinarum intellectus, et cetera dona ac charismata, quibus sancta Ecclesia in praesenti consolatur. Caput principale mentis accipitur. Laeva ergo sponsi sub capite sponsae est: quia haec omnia dona ad hoc percipit Ecclesia, vel anima fidelis, ut per haec discat suspirare ad aeterna. Dextera vero sponsi eam amplexatur, quia tota intentio Ecclesiae, vel animae fidelis, haec est ut ad aeternam beatitudinem quandoque perveniat, et specie sui conditoris gaudeat. Et bene prius laeva sub capite, post sponsi dextera eam amplectitur, quia nemo ad amplexus aeternae beatitudinis poterit pervenire, nisi hic mysteriorum caelestium et donorum divinorum studuerint esse participes. *Adjuro vos, filiae Jerusalem, per capreas cervosque camporum, ut non suscitetis neque evigilare faciatis dilectam meam, quoadusque ipsa velit.* Vox sponsi adjurantis filias Jerusalem, idest animas aeternis desideriis intentas, et visionem pacis requirentes, ne quiescentem sponsam suscitent et inquietent. *Adjuro vos, inquit, filiae Jerusalem, per capreas, cervosque camporum, ut non suscitetis neque evigilare faciatis dilectam meam*; hoc est, ne animam divinae contemplationi deditam, orationibus vel lectionibus divinis occupatam inquietare et ad exteriora opera suscitare velitis, *donec ipsa velit*; hoc est, donec expleto contemplationis tempore, admonente corporis fragilitate, ipsa velit suscitari a somno internae quietis, et ad temporalia agenda procedere. Videamus autem per quid adjuret filias Jerusalem: *per capreas, cervosque camporum.* Capreae et cervi munda animalia sunt, serpentibus et venenis inimica; et significantur virtutes sanctorum, quae munditia spirituali refulgent, et venena fraudis diabolicae non solum cavent, verum etiam insectantur, et ad nihilum redigunt. Et est sensus: adjuro vos, filiae Jerusalem, per virtutes vestras, quas vobis divina gratia collatas gaudetis, ut animam contemplationi meae intentam non inquietetis, donec contemplationis hora finita, ipsa aliud quid agere velit. Vox Ecclesiae: *vox dilecti mei*; subaudi, haec est. Laetabunda enim Ecclesia, quod tantum diligitur a sponso ut etiam pro illa filias Jerusalem adjuret ut non eam requiescentem inquietent, dicit: haec *vox dilecti mei*, pro me loquentis: quem dilectum videre desiderans, sed non valens, annectit: *ecce iste venit saliens in montibus, transiliens colles.* Montes et colles intelliguntur perfecti, quique sanctae conversationis sublimitate a terrenis sublevati sunt, et quasi camporum planitiem melioris vitae meritis excedentes. De his quoque montibus Isaias dicit cap. 2: *erit mons domus domini praeparatus in vertice montium, et elevabitur super colles.* Loquitur ergo sponsa de dilecto suo: *ecce iste venit saliens in montibus, et transiliens colles*; hoc est, etiam secundum humanitatem, omnem sanctorum excellentiam, omnem contemplationis vitae puritatem excedens. Nec stare in montibus, sed transilire dicitur: quia etsi ad horam per internam inspirationem cor sanctorum visitet, subito tamen recedit, ut eos amplius in sui dilectionem accendat. Potest etiam hoc ad incarnationem Christi referri, quia veniens quosdam saltus dedit: quia de caelo venit in uterum virginis, de utero virginis in praesepe, de praesepe ad Baptismum, de Baptismo ad crucem, de cruce ad sepulcrum, de sepulcro ad caelum. Hinc et Psalmista, Psal.

18: *exultavit ut gigas ad currendam viam; a summo caelo egressio ejus. Similis est dilectus meus capreae, hinnuloque cervorum.* Capreae et cervi, quamvis in sua natura multa habeant quae allegoricis sensibus conveniant, hoc tamen habent singulare quod non in planioribus immorantur, sed in arduis et excelsis locis; et quod quosdam saltus dare solent. Recte ergo his assimilatur Christus propter subtilem contemplationem, et quia nullo intellectu divinitatis ejus majestas comprehendi potest. Non autem cervis assimilatur, sed capreis, mitioribus videlicet animantibus, propter humilitatem incarnationis suae: quia non solum homo fieri, sed etiam humilis homo fieri dignatus est. Hinnulo autem cervorum similis dicitur, quia secundum humanitatem de cervis, hoc est de patriarchis, duxit originem. Unde et Paulus dicit 2 Tim. 2: *memor esto dominum Jesum resurrexisse a mortuis, ex semine David secundum Evangelium meum.* Vel etiam propter varietatem virtutum et innocentiam, hinnulo cervorum comparatur. *En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos.* Paries, mortalis nostra conditio appellatur, quae quodammodo inter nos et Deum, quasi crassus quidam paries constitutus, non permittit nos ejus contemplatione frui. Nam primus homo conditus est ut visione et alloquio Dei frueretur; sed postquam peccavit, appositus est quidam paries, ipsa videlicet mortalitas qua praegravamur. Nam, ut sapiens dicit (Sap. 9): *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et premit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.* Sponsum ergo suum, quem superius capreis vel hinnulis cervorum comparavit, nunc dicit post suum parietem stare: quia Christus aliquando vicinus fit ei cui se, quantum humana mens capit, contemplari permittit; aliquando vero elongatur, et quasi caprea vel cervus quibusdam saltibus effugit. Quia ergo paries appositus erat inter nos et ipsum, nec videre illum poteramus; dignatus est in ipso pariete facere fenestras et cancellos, per quos utcumque sentiri, utcumque perspici possit: unde et sequitur: *respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos*: quasi enim fenestrae et cancelli in pariete fiunt, cum ipse sua gratia se contemplari permittit; licet in speculo et aenigmate. Potest etiam hoc quod dicit, *ipse stat post parietem nostrum*, ad humanitatem ejus referri: quasi enim post parietem nostrum stetit, quia carnem nostram sibi opposuit, in qua divinitas ejus latuit. Quod vero sequitur, *respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos*, hoc ad divinitatem ejus refertur: ille enim qui per fenestras vel per cancellos intuetur, cuncta quae foris aguntur videt, et ipse a nemine videtur: ita Deus cum omnia videat et omnia perscrutetur, ipse investigari et comprehendi non potest. *En dilectus meus loquitur mihi.* Ad praedicandum hortatur me dicens: *surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et veni.* Vox sponsi ad publicae operationis studia provocantis: *surge, propera, amica mea*, per fidem et dilectionem; *columba mea*, per innocentiam et simplicitatem; *formosa mea*, per virtutum pulchritudinem; festina, *et veni*; ac si diceret: surge de stratu tuo illo tibi dulcissimo, hoc est de quiete in qua mihi soli placere in Psalmis, hymnis et orationibus desideras. Festina et veni, idest festina ad utilitatem proximorum, ut illos quoque per praedicationis officium et bonorum operum exempla tui imitatores facias, et ad salutem perducas. Et notandum, quod superius filias Jerusalem adjurabat ne suscitarent neque evigilare facerent dilectam; hic vero ipse eam suscitat, et surgere ad laborem hortatur, quia *omnia tempus habent, et omni rei est tempus sub caelo* (Eccle. 3). Tempus contemplationis; tempus etiam actionis: alio enim tempore debent sancti praedicatores divinae contemplationi insistere, et mentem suam caelesti quiete oblectari; alio vero tempore per caritatem debent curam proximorum agere, et eis bonorum operum exempla praebere, ac divinae contemplationis doctrinam impendere. *Jam enim hyems transit, imber abiit et recessit.* Hyemis et imbris nomine asperitas infidelitatis exprimitur, quae totum mundum tenebat usque ad adventum Christi. Dicit ergo sponsus: *surge, amica mea, et veni, quia hyems transiit*, sole justitiae apparente; et *imber*, infidelitatis, *recessit*, ac serenitas verae fidei in mundo resplenduit. Tale est quod apostolus ait, Rom. 13: *nox praecessit, dies autem appropinquavit. Flores apparuerunt in terra nostra; tempus putationis advenit.* Finita hyeme et imbre, flores in terra apparuerunt, decor videlicet virtutum et pudicitiae; et transeunte asperitate infidelitatis, verna fidei successit temperies. *Tempus putationis advenit*, hoc est purgationis sanctorum: putatio enim vinearum, sanctorum significat purgationem, quae in Christo et per Christum est: de qua ipse ait, Joan. 15: *ego sum vitis vera, et vos palmites. Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum pater meus, et qui fert fructum purgabit eum, ut plus afferat fructum. Vox turturis audita est in terra nostra*; hoc est, vox praedicantium apostolorum. Turtur enim quae est avis castissima, et quae in excelsis semper et in arboribus morari solet et nidificare, apostolos, vel ceteros doctores significat, qui possunt dicere: *nostra conversatio in caelis est.* Phil. 3. Quod etiam gemitum pro cantu habet, sanctorum ploratum significat, qui suos ad fletum et lamenta hortantur dicentes: *miseri estote et lugete, ut luctus vester in gaudium convertatur*: Jac. 4. *Vox turturis audita est in terra nostra*; idest, vox praedicantium apostolorum: *in terra nostra*, hoc est in Ecclesia, de qua Psalmista (Psal. 23): *domini est terra, et plenitudo ejus. Ficus protulit grossos suos.* Per ficus synagoga designatur. Grossi autem dicuntur primitivae et immaturae ficus inhabiles ad edendum, quae ad pulsum venti facile cadunt. Voce autem turturis insonante ficus protulit grossos suos, quia apostolis praedicantibus, emerserunt multi de synagoga Judaeorum, qui et Christum crederent, et tamen legem carnaliter observare vellent, magisque auctoritate legis delectarentur quam dulcedine Evangelii, volentes circumcisionem et sabbatum et alia legis praecepta juxta litteram observare; de quibus apostolus dicit, Galat. 4: *aemulantur vos non bene (...). Sed volunt vos circumcidi, ut in carne vestra glorientur*: (ibid. 6). *Vineae florentes dederunt odorem suum. Postquam turturis vox audita est, postquam ficus protulit grossos suos, vineae florentes dederunt odorem suum*; quia multitudo Ecclesiarum per latitudinem orbis diffusa est, quae flores virtutum et odorem bonae opinionis late de se spargunt. *Surge, amica mea, sponsa mea, et veni: columba mea in foraminibus petrae, in caverna maceriae.* Vocat iterato sponsus amicam suam, et dicit: *surge amica mea, sponsa mea, et veni.* Noli, inquit, sponsa mea, quam mihi per fidem et dilectionem amicam feci, otioso torpore lentescere; sed surge et veni, et exempla virtutum foris proximis praebe. *Columba mea in foraminibus petrae.* Si petra est Christus, juxta quod apostolus ait, 1 Cor. 19: *petra autem erat Christus*; foramina petrae sunt vulnera quae pro salute nostra in cruce suscepit: fixuram videlicet clavorum, lanceae percussuram. In his ergo foraminibus columba, idest Ecclesia, moratur, quia totam spem salutis suae in passione sui redemptoris constituit. Ibi ab insidiis malignorum spirituum, quasi a raptu accipitris secura delitescit; ibi nidificat, idest fetus bonorum operum congerit, *in caverna maceriae.* Maceriae construuntur ex viminibus vel ex siccis lapidibus ad munimenta vinearum, ad repellendas vulpes, vel ceteras nocuas bestiolas. Per maceriam ergo significatur caelestium custodia praeceptorum vel virtutum, vel angelicum praesidium; sicut Isaias de domini vinea ait (cap. 5): *et maceria circumdedit et circumfodit eam.* In caverna ergo maceriae moratur, quia praesidio Angelorum undique circumdatur, et a tentationibus custoditur: *ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis: vox enim tua dulcis, et facies tua decora.* Tu, inquit, dilecta mea, quae in lecto contemplationis dulcissime requiescis, veni, *et ostende faciem tuam mihi*, et a secreto quietis egredere ad publicam actionem, et pulchritudinem bonorum operum tuorum aliis ad exemplum demonstra. *Ostende mihi*, dicit, quasi Deo: Deo enim suam faciem ostendit Ecclesia, cum proximis ad utilitatem et profectum virtutum, quantam intrinsecus habeat pulchritudinem insinuat. Hoc est quod dominus dicit in Evangelio. Matth. 5: *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum. Sonet vox tua in auribus meis*; vox videlicet praedicationis vel divinae laudis, qua alios facias proficere. In auribus enim Dei vox Ecclesiae sonat, cum praedicatione ex multorum conversione delectatur Deus. Bene autem dicit, *faciem tuam*, et, *vox tua*, non aliena. Illam videlicet faciem mihi ostende quam in Baptismo tibi dedi, quando mundavi te ab omni peccato. *Vox tua*, dicit, *in auribus meis sonet*; ut ex sincera intentione dilectionis meae procedit, ut non propter aliud praedices nisi propter me: *capite nobis vulpes parvulas, quae demoliuntur vineas: nam vinea nostra floruit.* Vox sponsi praecipientis sponsae suae, et filiabus Jerusalem, sanctis videlicet doctoribus vel animabus fidelibus, *capite*, inquit, *nobis vulpes parvulas.* Vulpis dolosum est animal et fraudulentum, in cavernis et specubus, habitans nec recto, sed tortuoso incedens itinere; ideoque designat haereticos et schismaticos, qui *demoliuntur vineas*, hoc est Ecclesiam Dei, plebem videlicet fidelium lacerare et decipere non cessantes. Praecipit ergo ut parvulas vulpes capiant; idest, ut haereticam pravitatem in ipso initio debellare et destruere non cessent, ne robusta facta fortius Ecclesiam impugnet. *Nam vinea nostra floruit*; idest, Ecclesia per universum mundum flores virtutum emisit. Et nota, cum superius vineas pluraliter dixerit, modo dicit singulariter: *vinea nostra floruit*; quia ex multis Ecclesiis una est electa Ecclesia. *Dilectus meus mihi et ego illi, qui pascitur inter lilia, donec aspiret dies, et inclinentur umbrae.* Vox sponsae, *dilectus meus mihi*; subaudi, societur vinculo caritatis et amoris; et ego illi conjungar et consociabor vicissitudine mutuae dilectionis. Vel *dilectus meus*, subaudi, det mihi verba exhortationis et divinae promissionis; *et ego*, subaudi, ostendam illi faciem meam. Vel etiam *dilectus meus mihi* dignetur conjungi glutino caritatis; *et ego illi* conjungar vinculo dignae obedientiae, obtemperans praeceptis illius. *Qui pascitur inter lilia*; hoc est, delectatur et jucundatur inter candidas et odoriferas virtutes sanctorum. Et hic notandum, quod superius dixit lilium, hic vero pluraliter lilia: quia multae sunt virtutes sanctorum; una tamen fides est, et una caritas, qua praecipue delectatur Deus. Sive etiam pascitur inter lilia, hoc est suavissime delectatur inter choros virgineos: candor enim liliorum recte munditiae virginali comparatur. *Donec aspiret dies*; hoc est, donec transeant nebulae praesentis vitae, et appareat dies; hoc est, veniat claritas sempiternae beatitudinis. Et est sensus: *dilectus meus mihi* praestat auxilium, *et ego illi* dignam praebeo obedientiam; qui virtutibus sanctorum delectatur, quousque transcursa nocte praesentis vitae, in qua per speculum et in aenigmate cernitur, appareat dies supernae claritatis, ut facie ad faciem videatur: *revertere dilecte mi, similis esto capreae, aut hinnulo cervorum super montes Bethara.* Vox Ecclesiae sponsi sui speciem desiderantis: *o dilecte mi*, qui me de lecto quietis surgere praecipis, et ut tibi faciem meam ostendam hortaris, *revertere*, hoc est claritatem divinitatis tuae me perspeculari permitte, et hoc quod mihi perfecte promittis in alia vita, beatitudinem videlicet tuam, in hac adhuc peregrinatione me saltem in figura et aenigmate habere permitte: *similis esto capreae, aut hinnulo cervorum super montes Bethara.* Jam dictum est superius, quod capreae campos despiciunt, et ad alta montium enituntur. Christus ergo capreis comparatur, quia secundum carnem resurgens a mortuis caelorum alta petiit. Hinnulus vero cervorum vocatur, hoc est filius antiquorum patrum. Cervi enim sunt patriarchae et prophetae, de quibus Christus carnis originem duxit. Fertur hinnulus hanc habere naturam, ut fervente sole, umbrosa et opaca loca requirat, in quibus ab aestu protegatur; sic et Christus in eorum mentibus requiescit qui rore spiritus sancti ab aestibus carnalium voluptatum temperantur; ac si diceret: *o dilecte, revertere*; hoc est, me saepius tua visitatione illustrando laetifica, qui per carnem quam assumpsisti, jam caelorum sublimia penetrasti. Montes autem Bethara, mentes significant sanctorum a terrenis per superna desideria elevatas. Nam Bethara interpretatur domus consurgens, vel domus vigiliarum. Vigiliae mentes sanctorum significant, quae ad desideranda superna consurgunt, et ad ea percipienda invigilant. Quidam codices habent: *super montes Bethel.* Bethel interpretatur domus Dei, apte mentes sanctorum signans, quae domus Dei sunt habentes in se Deum inhabitatorem, qui dicit per prophetam. Lev. 26: *inhabitabo in illis, et inambulabo.* Super has ergo mentes dilectus similis est capreae hinnuloque cervorum, quia illas visitare est dignatus quae domus Dei esse student.

Caput 3

[88274] Haymus Altissiodorensis, In Cant., cap. 3 Vox Ecclesiae de gentibus congregatae, *in lectulo*, inquit *meo*; hoc est, cum adhuc in desideriis carnalibus requiescerem, et cum adhuc in tenebris infidelitatis et ignorantiae posita essem; *quaesivi quem diligit anima mea.* Multi enim philosophorum Deum ignorantes, summo tamen studio illum requirebant, per creaturas creatorem volentes cognoscere, sicut Plato qui in Timaeo multa de anima disputavit, et sicut Aristoteles et Socrates et ceteri qui omne vitae suae tempus in studiis exquirendae veritatis expendebant. *Quaesivi illum, et non inveni*: non enim per mundanam sapientiam Deus cognosci potuit. *Surgam, et circuibo civitatem: per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea. Quaesivi illum, et non inveni.* Exurgam, inquit, de strato corporis et carnalis delectationis, et circuibo civitatem hujus mundi, maria ac terras peragrando. *Per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea*; hoc est, per lata itinera gradientes hujus saeculi, et suis voluptatibus deditos aspiciam si forte in illis dilecti mei vestigia aspiciam. Hoc cum causa exempli de multis dici possit, praecipue in illo eunucho impletum est qui a finibus terrae venit Deum caeli Jerosolymis adorare, quem Philippus invenit, eique Christum in prophetia Isaiae ostendit: Act. 8. Hoc quoque in Cornelio adimpletum est, qui adhuc Paganus, et ignorans Deum, elemosynas faciebat, et orationibus vacabat; quem Petrus cum domo sua baptizavit: Act. 10. Iterat adhuc difficultatem inventionis et dicit: *quaesivi illum, et non inveni. Invenerunt me vigiles qui custodiunt civitatem.* Vigiles sunt sancti apostoli, et ceteri doctores Ecclesiae, qui civitatem, idest sanctam Ecclesiam, custodiunt, et ab insidiis spiritualium hostium defendunt; quos interrogat: *num quem diligit anima mea vidistis?* Quasi vigilans Ecclesia interrogabat, cum intenta

aure eorum praedicationem percipiebat. *Paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea.* Pertransire vigiles est eorum dicta et doctrinam diligenter perscrutari. Solemus namque dicere: transcurri librum, legens, vel pertransivi. *Cum, inquit, pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea*: quia cum solicita meditatione dicta vel scripta sanctorum requirimus, statim dilectum invenimus: quia Deum in eorum dogmatibus reperimus. Potest et sic intelligi: *cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea*; hoc est: cum intellexissem Christum omnem sublimitatem et gratiam superare, tunc *inveni quem diligit anima mea*; hoc est, tunc vere intellexi quantum ipse a ceterorum sanctorum meritis distet. *Tenui eum, nec dimittam, donec introducam illum in domum matris meae, et in cubiculum genetricis meae*; hoc est, ardentissima fide et devotione illi inhaesi; *nec dimittam eum*, sed in ejus amore et fide perseverabo, *donec introducam eum in domum matris meae, et in cubiculum genetricis meae*; hoc est, donec illum synagogae, quae est mater mea, spiritualiter praedicem, ut eum quoque ad ejus fidem perducam. Hoc fiet in die judicii, ut apostolus ait, Rom. 2: *cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus erit.* Tantum ergo sibi de caritate sponsi sui promittit Ecclesia ut etiam se credat synagogam posse convertere. Quod autem dicit, *donec introducam eum*, non est putandum, quod tunc relictura sit illum cum in cubiculum matris introduxerit; sed *donec* pro sempiternum ponitur; idest, semper illi inhaerendo, semper in ejus fide et dilectione perseverabo. Taliter et in Psalm. 122: *ita oculi nostri ad dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri.* Numquid postquam nostri misertus fuerit, non erunt oculi nostri ad eum? Utique erunt. *Adjuro vos, filiae Jerusalem, per capreas cervosque camporum, ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit.* Bis repetitur iste versiculus, nam superius positus est: sed supra ad Ecclesiam primitivam de Judaeis collectam pertinet; hic vero ad Ecclesiam de gentibus congregatam, et amoris vinculo Christo arctius copulatam: una enim eademque cura est Deo de sanctis qui vel in circumcisione, vel etiam in tempore Baptismatis, corruscante gratia Evangelii illi placuerunt. Quia vero supra iste versiculus expositus est, jam hic videndum est, quare velut dormientem inducat Ecclesiam: unde et adjurat filias Jerusalem ne eam excitent, cum paulo superius non dormientem vel quiescentem, sed studio laboriosissimae inquisitionis insistentem, qua sponsum inquirebat, introducat. Si ergo requirebat sponsum, quomodo requiescebat? Sed dulcissimus et suavissimus est somnus Christum quaerere. Dormit ergo Ecclesia, et sponsum quaerit; dormit videlicet a desideriis terrenis, ab actibus saeculi; vigilat autem et requirit sponsum, quia ejus contemplationi inhaeret, cum solum desiderat, et ad illum pervenire contendit. Adjurat ergo sponsus filias Jerusalem, animas videlicet desideriis terrenis contemptis supernae patriae inhiantes, ne illam excitent ab hoc somno suavissimae quietis et contemplationis, donec ipsa velit. Somnus autem merito amor appellatur: quia sicut dormiens a visibilibus oculos claudit, et invisibilia contemplatur; ita is qui divinae contemplationi insistit, quasi alienus est, et dormit exterioribus, sola spiritualia et caelestia videns. Nec mirum, si amor somnus vocatur; cum in sequentibus mors appellatur, ubi dicitur (cap. ultim.): *fortis est ut mors dilectio.* Cum autem dicit, *donec ipsa velit*, ostendit Ecclesiam de gentibus voluntarie se praeparaturam ad labores et persecutiones pro Christo perferendas. *Quae est ista quae ascendit per desertum, sicut virgula fumi, ex aromatibus myrrhae et thuris, et universi pigmentarii?* Vox filiarum Jerusalem, idest sanctorum primitivae Ecclesiae, admirantium pulchritudinem Ecclesiae ex gentibus congregatae. *Quae est*, inquit, *ista? Quae*, idest qualis, quanta laude et admiratione digna, quae non circumcisione mundata, nec adhuc Baptismo sanctificata, jam currit ad Deum? *Ascendit*, inquit, *per desertum.* Hoc dicitur ad imitationem plebis priscae Judaicae, quae liberata de Aegyptiaca servitute per desertum, mare rubro transito, venit ad terram repromissionis. Dic etiam: Ecclesia per desertum nationum descendebat jam de Aegypto, hoc est de confusione idolatriae, liberata, et a Pharaone, idest Diabolo, submerso, ut caelesti manna pasceretur, et veram terram repromissionis ingrederetur. Ascendit, inquit, ad montem virtutum, vel etiam ad ipsum caelum virtutibus sublevata, quae in Psalm. 120 dicit: *levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Et alibi; 122: *ad te levavi oculos meos, qui habitas in caelis.* Montes ipsi sunt patriarchae, prophetae, apostoli, et ceteri sancti, qui merito virtutum montes appellantur. Primo enim ad montes, idest ad sanctos, sublevat oculos Ecclesia, vel anima fidelis: quia illorum doctrinam actusque considerat; illorum exemplo et intercessione muniri gaudet. Postea proficiens, ad ipsum quoque qui fecit montes audet cordis aspectum erigere, et dicit: *ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis*; idest gratanter requiescis in sanctis. *Sicut, inquit, virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris.* Fumus ex igne nascitur, et mox altiora aeris expetit, donec aspectibus intuentium subtrahatur. Fumus igitur significat sanctum desiderium igne divini amoris perfusum. Nec absolute fumo comparatur, sed virgulae fumi: quia sancta Ecclesia vel anima sancta Deum amans, gracilis est et delicata, disciplinis spiritus sancti extenuata, non habens grossitudinem carnalium desideriorum. Sive virgulae fumi, non sparso fumo, comparatur propter unitatem Ecclesiae, quae in Christo una est. Unde vero esset ille fumus ostendit cum subdit: *myrrhae et thuris et universi pulveris pigmentarii.* Myrrha condiuntur mortuorum corpora; thus vero adoletur in sacrificio Dei: ideoque per myrrham carnis mortificatio designatur; per thus munditia orationum exprimitur. Virgulae ergo fumi, myrrhae et thuris, Ecclesia assimilatur, quia sancti mortificatione carnis suae et orationibus, mundo ac simplici corde profusis, Deo placere student. *Et universi*, inquit, *pulveris pigmentarii*, idest congerie omnium virtutum. Non autem integra fuisse aromata, sed in pulverem redacta dicuntur; quia sanctorum actiones magna discretione considerandae sunt, et tamquam cribro subtilissimae considerationis eventilandae, ne quid forte in illis durum aut inconveniens existat, ne salutem per ipsas virtutes milleformis adversarius surripiat, qui callidus per bona etiam consuevit nocere. *En lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt ex fortissimis Israel, omnes tenentes gladios, et ad bella doctissimi. Uniuscujusque ensis super femur suum, propter timores nocturnos.* Quo haec dilecta et mirabilis ascendere ostenditur, cum subditur: *en lectulum Salomonis*, et reliqua. Lectulus Salomonis, quamvis superna illius caelestis beatitudinis requies accipi possit, in qua Deus cum sanctis requiescit, probabilius tamen praesens accipitur Ecclesia, in qua sancti Dei, sopitis tumultibus vitiorum, amplexu Salomonis, idest viri pacifici, delectantur: unde et Psalmista de Christo dicit, Ps. 75: *factus est in pace locus ejus, et habitatio ejus in Sion. Lectulum* ergo *Salomonis*, idest Ecclesiam Christi, *sexaginta fortes ambiunt ex fortissimis Israel.* Per ly *fortes* ordo doctorum intelligitur, qui vel praedicando Ecclesiam muniunt, vel contemplando ad illam supernam beatitudinem pervenire desiderant. Sexagenarius autem numerus ex senario et denario constat: sexies deni, vel decies seni sexaginta faciunt. Senarius vero perfectionem significat operis, quia sex diebus perfecit Deus opera sua; denarius vero remunerationem et praemium quod in fine electis dabitur. Unde et hi qui in vineam venerunt, denarium leguntur accepisse. *Sexaginta* ergo *fortes* significant, ut dictum est, sanctos doctores, fortes opere, et animo constantes. Additur vero, *ex fortissimis Israel*, omnes in Christum credentes, et Christum diligentes. Israel, idest videns Deum, appellatur; fortissimi vero Israel sunt qui Ecclesiam tueri praedicando, et ab incursibus Daemonum vel impugnatione haereticorum defendere noverunt. Hi ergo ambiunt lectulum Salomonis, quia illis est commissa Ecclesia, et ab illis vigilanti cura est custodienda. *Omnes tenentes gladios, et ad bella doctissimi.* Tenent enim gladium spirituale verbi Dei, de quo apostolus Ephes. 6: *et galeam inquit salutis assumite, et gladium spiritus, quod est verbum Dei. Ad bella* vero sunt *doctissimi*: quia necesse est ut spiritualis praelii arte instructi sint qui *adversus principatus et potestates, et adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae, in caelestibus* (ibidem) bellum gerunt. Versutissimus enim est ille hostis, et tam subtilitate spiritualis naturae quam etiam temporis longinquitate doctissimus, contra quem sancti bella suscipiunt. *Uniuscujusque ensis super femur suum.* Per femur propagatio sobolis accipitur. Super femur ergo ensem habent, quia timore Dei omnes comprimunt et coercent motus carnalis voluptatis. Et hoc *propter timores nocturnos*, idest propter occultas insidias maligni hostis, qui in nocte hujus saeculi, sanctis maxime qui in Ecclesia praeminent, insidiatur, ut illis deceptis, lectulum Salomonis, idest requiem sanctorum, foedare possit. Et notandum quod superius tenere gladios dicuntur, hic vero super femur enses habere: gladios enim tenent, ut adversariis resistant, ut haereticos et omnes sanae fidei contradicentes confodiant; super femur vero enses habent, ut suimet curam habeant, ut fluxus carnalium voluptatum reprimant, ne (juxta verbum apostoli 1 Cor. 9) *aliis praedicantes, ipsi reprobi efficiantur. Ferculum fecit sibi rex Salomon de lignis Libani.* Quod superius per lectum Salomonis, hoc nunc designatur per ferculum, sancta videlicet Ecclesia, in qua velut in lecto requiescunt sancti Dei, et velut in lecto discumbunt ad epulas aeternae satietatis. *De lignis Libani fecit Salomon ferculum.* Libanus mons est Phoenicis, cujus arbores et proceritate et pulchritudine et durabilitate ceteris praeeminent; ideoque significant sanctos virtutum specie fulgentes, et ad aeterna festinantes: Libanus enim candidatio vel dealbatio interpretatur. Ligna ergo Libani sunt sancti candidati et dealbati Baptismo, et exornati omnium virtutum pulchritudine. *Columnas ejus fecit argenteas.* Per columnas doctores ejusdem Ecclesiae figurantur, qui eam verbo et exemplo sustinent ac roborant: unde dicitur, Galat. 2: *Jacobus et Joannes et Cephas, qui videbantur columnae esse.* Columnae sunt argenteae, quia nitore caelestis eloquii refulgent: *eloquia enim domini, eloquia casta, argentum igne examinatum, probatum terrae, purgatum septuplum*: Ps. 11. *Reclinatorium fecit aureum.* Per reclinatorium aureum, requies aeterna accipitur, quae sanctis in Ecclesia promittitur; ad quam tamen ascensus est purpureus. *Ascensus ejus purpureus.* Purpureus ascensus est passio Christi, quia purpura calorem sanguinis imitatur. Ascensu ergo purpureo ad reclinatorium aureum pervenitur: quia illi ad aeternarum epularum mensam discumbunt, et ad supernae quietis requiem veniunt qui in praesenti passionem redemptoris sui digne venerari et imitari satagunt. *Media caritate constravit propter filias Jerusalem. Media caritate constravit*: quia omnibus fidelibus suam caritatem Christus commendavit, patiendo pro nobis, et requiem nobis praeparando; juxta quod apostolus Rom. 5 dicit: *commendat autem Deus suam caritatem in nobis: quoniam cum adhuc peccatores essemus, pro nobis filium suum in mortem tradidit.* Aliter per columnas argenteas, apostoli et apostolici viri designantur; per reclinatorium aureum, doctorum ordo, qui cum ineffabilia aeternae vitae repromittunt, utique nos suaviter quiescere faciunt: et hoc reclinatorium bene aureum dicitur, quia ineffabile est illud praemium quod sancti expectant. In rebus enim caducis nihil auro pretiosius est. Per ascensum etiam purpureum ordo designatur martyrum, qui passionem Christi imitati, pro illo sanguinem suum fuderunt. *Sed quid nos faciemus* (dicit b. Gregorius) *qui nullius meriti sumus, et non inter doctores, non inter martyres locum nos habere videmus?* Sequitur, *media caritate constravit.* Habeamus ergo caritatem, qua media hujus ferculi constrata sunt: quae et idcirco latum mandatum vocatur, quia omnibus suis observatoribus aeternam salutem parat. Hanc efficaciter teneamus, et per hanc salvabimur. Et hoc *propter filias Jerusalem*, hoc est propter animas simplices, quae nullius virtutis sibi sunt consciae: quae quanto majoris fragilitatis sibi sunt consciae, tanto amplius salvatorem et redemptorem suum diligere satagunt. *Egredimini et videte, filiae Sion, regem Salomonem in diademate quo coronavit eum mater sua in die desponsationis ejus, et in die laetitiae cordis ejus.* Vox Ecclesiae invitantis animas fidelium ad intuendum quam mirabilis et speciosus sit sponsus ejus; filiae namque Sion eaedem sunt quae et filiae Jerusalem, sanctae videlicet animae, supernae illius civitatis cives, quae et perpetua cum Angelis pace fruuntur, et per contemplationem gloriam domini speculantur. *Egredimini*, inquit, *o filiae Sion*; hoc est, exite de turbulenta hujus saeculi conversatione, ut mente expedita eum quem diligitis, contemplari possitis. *Et videte*, inquit, *regem Salomonem*, hoc est verum pacificum Christum, *in diademate quo coronavit eum mater sua*; ac si diceret: considerate Christum pro vobis carnem indutum, quam carnem de carne virginis matris suae assumpsit. Diadema namque vocat carnem quam Christus assumpsit pro nobis, in qua mortuus destruxit mortis imperium; in qua etiam resurgens resurgendi nobis spem contulit. De hoc diademate apostolus Heb. 2 dicit: *vidimus Jesum per passionem gloria et honore coronatum.* Mater vero sua eum coronasse dicitur, quia virgo Maria illi de sua carne, carnis materiam praebuit. *In die desponsationis ejus*, hoc est in tempore incarnationis ejus, quando sibi conjunxit *Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam* (Ephes. 5), vel quando Deus homini conjunctus est. *Et in die laetitiae cordis ejus.* Laetitia enim et gaudium Christi, salus est et redemptio generis humani; juxta quod in Evangelio, multos ad fidem Christi cernens confluere, *in illa hora*, inquit Evangelista, *exultavit in spiritu, et dixit: confiteor tibi, pater caeli et terrae: quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis*: Matth. 11. Et in evangelica parabola, inventa ove, vocat amicos dicens: *congratulamini mihi*: Luc. 15. Potest et hoc simpliciter totum ad passionem Christi referri, juxta litteram. Praevidens enim Salomon in spiritu passionem Christi, longe ante praemonebat filias Sion, idest plebem Israeliticam, *egredimini*, inquiens, *et videte regem Salomonem*, idest Christum, *in diademate*, idest in spinea corona, *quo coronavit eum mater sua*, synagoga, *in die desponsationis ejus*, quando videlicet sibi junxit Ecclesiam, *et in die laetitiae cordis ejus*, quo gaudebat per suam passionem redimere mundum de Diaboli potestate. Egredimini ergo, et exite a tenebris infidelitatis, et videte, hoc est intelligite mente, quia ille qui ut homo patitur, verus est Deus. Vel etiam, egredimini extra portam civitatis vestrae, ut eum in Golgotha monte crucifixum videatis.

Caput 4

[88275] Haymus Altissiodorensis, In Cant., cap. 4 Bis repetit, *quam pulchra es, quam pulchra es*; idest, in opere et praedicatione: in opere, quia nihil foedum, nihil oculis meis indignum agit; in praedicatione, quia ad considerandum incarnationis meae mysterium etiam sodales tuas filias Jerusalem invitare non cessas. *Oculi tui columbarum.* Per oculos intelligitur acumen sensuum spiritualium, quibus divina et sempiterna contemplatur vel intuetur Ecclesia. Columbae autem, oculi Ecclesiae comparantur, propter spiritualem gratiam, quia spiritus sanctus in specie columbae apparuit. Sequitur autem: *absque eo quod intrinsecus latet*; idest, absque superna retributione illius, quam in fine saeculi perceptura es, quam et in praesenti per fidem contemplaris. Latet tamen intrinsecus, nec in praesenti videri potest, sed in futuro expectatur. *Capilli tui sicut greges caprarum quae ascenderunt de monte Galaad.* Per capillos Ecclesiae, subtiles cogitationes accipiuntur, quibus plerumque temporalia disponuntur. Comparantur vero gregibus caprarum, quia haec animalia munda sunt, et in rupibus, sive in excelsis locis resupinata pascuntur: quia cogitationes sanctorum etsi corporali necessitate in temporalibus figuntur, tamen ab aeternorum intentione non discedunt; et in ipsa etiam cura quam necessitati corporeae impendunt, quasi caelum semper intuentur. Possumus etiam per oculos, doctores Ecclesiae et praedicatores accipere, qui in corpore, cujus caput Christus est, summum locum tenent, et caelestia et spiritualia ceteris membris vident; per capillos vero innumeram multitudinem simplicium fidelium in laicali ordine constitutorum, qui etsi minus vident spiritualia, sui tamen numerositate magnum decus praestant Ecclesiae. Et bene gregibus caprarum comparantur. Capra peccatoribus convenit, per quam significantur plebes fidelium actionibus saeculi deditae, quae sine peccato agi non possunt. Bene autem sequitur. *Quae ascenderunt de monte Galaad.* Galaad, acervus testimonii interpretatur. Juxta litteram quidem, ideo quia Jacob recedente de Mesopotamia, persecutus est eum Laban, et die tertia reperit eum, ibique in testimonium mutui foederis acervum lapidum extruxerunt. Mystice autem acervus testimonii Christus est, in quo multitudo consistit omnium sanctorum, qui sunt lapides vivi adhaerentes illi lapidi de quo Petrus, 1 Can. 2 ait: *ad quem accedentes lapidem vivum (...) et ipsi tamquam lapides vivi simul coaedificamini.* Greges caprarum de monte Galaad ascenderunt, quia sanctorum multitudines ad celsa virtutum conscendunt, et Christi doctrinam atque praecepta in omnibus sequi satagunt. *Dentes tui sicut greges tonsarum quae ascenderunt de lavacro. Omnes gemellis fetibus, et sterilis non est inter eas.* Si per capillos Ecclesiae, innumerabilis multitudo fidelium simplicium intelligitur, per dentes Ecclesiae doctores figurantur: dentibus enim cibos commolimus et masticamus. Et sancti doctores bene dentibus conformantur, quia spirituales cibos quos simplices capere nequeunt, ipsi quodammodo exponendo comminuunt. Dens Ecclesiae praecipuus erat Petrus, cui dictum fuit in visione (Act. 10): *surge, occide, et manduca*; ac si diceret: hos quos ad fidem convertis, occide ab eo quod sunt, ut desinant esse peccatores; et manduca, hoc est transfer in corpus Ecclesiae. Bene autem hi dentes ovibus tonsis et lavacro lotis comparantur: solent enim oves post tonsionem currenti aqua ablui, ne illotus sudor corpori adhaerescat et scabiem generet. Tonsae ergo oves sunt sancti doctores et magistri Ecclesiae, qui et lavacro Baptismatis abluti sunt, et vellera, idest facultates et substantias suas, pro Christo amiserunt. Omnibus quidem fidelibus

convenit quod dicit: *quae ascenderunt de lavacro*: nullus enim sine lavacro Baptismi fidelis esse potest; non autem omnibus tonsos esse convenit, quia non omnes ita sunt perfecti, ut sua pro Christo valeant amittere; sed illis specialiter congruit, qui secundum verbum domini vendunt omnia sua et dant pauperibus, et nudi atque expediti sequuntur Christum. Tales sunt ergo dentes Ecclesiae, idest praedicatores et magistri ejus, oves per innocentiam abluti Baptismo, voluntaria paupertate et rerum sparsione gaudentes. Sequitur: *omnes gemellis fetibus, et sterilis non est inter eas*: quia gemina caritate, dilectione Dei et proximi, praeeminent et hanc observare docent; vel etiam quia fidem et operationem praedicant *et sterilis non est inter eas*; nullus videlicet alienus est a bonis operibus. *Sicut vitta coccinea labia tua, et eloquium tuum dulce.* Per labia Ecclesiae, sancti praedicatores accipiuntur, qui et per dentes figurantur. Coccus autem sanguinis vel ignis habet speciem. Labia ergo Ecclesiae, idest sancti praedicatores, vittae coccineae assimilantur, quia passionem Christi assidue praedicant, qui pro nostra redemptione sanguinem suum fudit: sive vittae coccineae assimilantur, quia praedicant, et ardent dilectione; diligunt eos quibus verbum impendunt, et etiam a quibus malum patiuntur. Ad hoc etiam pertinet quod spiritus sanctus in linguis igneis apparuit: quia loquentes et ardentes fecit apostolos; ardentes in dilectione, loquentes in praedicatione. Et bene vitta coccinea dicitur: vitta enim capillos ligat et constringit: sic doctores sua praedicatione ad unitatem fidei et dilectionis multitudinem fidelium in Ecclesia nectunt, et in unum decorem redigunt. Possunt etiam per capillos subtiles cogitationes nostrae accipi. Vitta ergo coccinea crines ligamus, quando cogitationes nostras disciplina timoris Dei constringimus et coercemus. *Eloquium tuum dulce.* Dulce est eloquium Ecclesiae, cum sancti doctores vel passionem sui redemptoris ad memoriam reducunt et praedicant quantum Deus hominem dilexerit, vel etiam cum caelestia praemia auditoribus annuntiant. *Sicut fragmen mali Punici, ita genae tuae, absque eo quod intrinsecus latet.* Per genas superius diximus Ecclesiam figurari. Nam cum verecundamur, rubor sanguinis in genis effunditur. Malum autem Punicum habet rubicundum corticem, interius vero multitudine granorum plenum est: unde et malum granatum vocatur. Per fragmen ergo mali Punici, memoria ejusdem dominicae passionis accipitur, quae in cocco superius figuratur: solet enim una res diversis exprimi figuris. Genas ergo Ecclesiae fragmini comparamus, quia sancti doctores venerabiliter agunt memoriam passionis redemptoris sui, nec erubescunt crucem ejus; immo gloriantur, dicentes cum apostolo Gal. 6: *mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.* Et alibi idem apostolus scribens ad discipulum suum: *noli erubescere Christi crucem, neque me vinctum ejus*: 2 Tim. 1. Bene autem non integro malo Punico, sed fragmini comparatur: malum enim Punicum cum frangitur, exterius rubor, interius candor apparet: sic et sancti praedicatores, cum passionem Christi nuntiant, quasi rubor est exterius; cum vero quanta utilitas nostrae redemptionis inde provenerit, et quod homo per passionem Christi non solum a peccatis justificari, sed etiam quod divinum consortium meruerit demonstrant, quasi candidum est quod intrinsecus latebat. Possunt etiam per genas Ecclesiae martyres figurari, qui rubicundi sunt effusione sanguinis sui, veluti malum Punicum. Sed fracto malo Punico, candor interius apparet, quia post mortem miraculis corruscant. *Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis.* Collum sanctae Ecclesiae praedicatores sancti et doctores ejus sunt: hi enim hic designantur per collum qui superius per oculos et per dentes, sancti videlicet praedicatores, qui veluti per collum acceptos verbi Dei cibos nutriendo corpori transmittunt, et vocem divinae praedicationes auditoribus proferunt. Vel etiam sancti doctores per collum signantur: quia sicut collum caput et cetera membra corporis conjungit, ita sancti praedicatores quasi mediatores sunt inter Christum et reliquos quos instruunt fideles, et quasi Christum corpori suo, idest Ecclesiae, conjungunt. Hoc autem collum turri David comparatur. David, qui interpretatur manu forti, vel visu desiderabilis, Christum significat; et tota quidem Ecclesia civitas David, idest magni regis est Christi, qui est manu fortis quoniam Diabolum devicit, juxta quod Psalmista dicit, Psal. 23: *dominus fortis et potens, dominus potens in praelio.* Est et visu desiderabilis: quia, ut apostolus dicit (1 Petr. 1), *in eum desiderant Angeli prospicere.* Turres autem hujus civitatis illi sunt qui vel scientia vel operis perfectione ceteris praeeminent. *Quae aedificata est cum propugnaculis.* Propugnacula sunt divinarum Scripturarum sacramenta, de quibus veluti jacula procedunt, quibus adversariae potestates repelluntur. *Mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium.* Mille clypei intelliguntur innumera divinae praesidia defensionis, quibus sancta Ecclesia vallatur et defenditur. *Omnis armatura fortium*, idest omnis instructio vel sanctae praedicationis, vel sanctae operationis. Et bene collum Ecclesiae, hoc est praedicatores et doctores, turri David comparantur, quia semper quasi in bello sunt pro defensione Ecclesiae pugnantes. *Duo ubera tua sicut duo hinnuli capreae gemelli qui pascuntur in liliis, donec aspiret dies, et inclinentur umbrae.* Duo ubera Ecclesiae eosdem significant sanctos doctores. Nec mirum, quod una eademque res diversis figuratur modis. Sancti doctores oculi sunt, quia vitae vias, quas ingredi debeant, subjectis demonstrant. Dentes sunt, quia cibos divinarum Scripturarum et molunt et comminuunt, ut mandi possint. Collum sunt, quia caput et membra, hoc est Christum et Ecclesiam conjungunt. Ipsi ergo doctores sunt et ubera Ecclesiae, quia parvulos et simplices fideles lacte verbi Dei nutriunt; juxta quod Paulus simplicioribus intendens dicit, 1 Cor. 3: *non potui vobis loqui tamquam spiritualibus, sed quasi carnalibus, tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam.* Et bene non absolute ubera, sed cum additamento dicit, *duo ubera*; cum femina neque plus neque minus habeat quam duo ubera; quia nimirum sancti doctores parvulos ex utroque populo, Judaico videlicet et gentili, lacte verbi Dei nutriunt. Nam et Paulus de seipso dicit, Gal. 2: *qui operatus est Petro in apostolatum circumcisionis, operatus est et mihi inter gentes.* Et apte haec duo ubera sicut duo hinnuli capreae gemelli esse dicuntur: quia videlicet fetus sunt et filii salvatoris nostri Christi, qui superius per capream designatus est: haec enim animalia acutissime vident, et nimia velocitate altiora conscendunt. Sic et sancti doctores quae agenda sunt et ipsi vident, et aliis monstrant, et despectis terrenis ad superna nituntur. *Qui pascuntur in liliis*; hoc est, delectantur purissimis et nitidissimis sensibus Scripturarum: *donec aspiret dies, et inclinentur umbrae*; hoc est donec dies illa aeterna veniat, quam desiderabat Psalmista dicens, Psal. 83: *melior est dies una in atriis tuis super millia. Et inclinentur umbrae*; idest, transeant moerores et perturbationes hujus saeculi. *Donec aspiret dies*, idest oriatur. Apparebit enim dies, idest orietur, quando ille verus sol justitiae apparebit; et tunc inclinabuntur umbrae, hoc est omnia nubila moeroris, et tenebrae praesentis saeculi pertransibunt. Sed et si ipsam litteram velimus aspicere, pulchre expressit ortum diei et occasum noctis: nam nox nihil est aliud nisi umbra terrae, quae sole sub terras descendente consurgit sole autem iterum super terras ascendente, inclinantur umbrae, idest cadit nox: *pascuntur ergo* *liliis, donec aspiret dies et inclinentur umbrae*: quia sanctorum doctorum in praesenti tantum vita necessaria est praedicatio et doctrina: nam in alia vita, postquam apparuerit aeterna dies, et nox praesentis saeculi finita fuerit, non necesse erit doceri aliquem, quia omnes revelata facie gloriam domini contemplabuntur: unde et dominus per prophetam dicit (Jer. 31): *non docebit vir fratrem suum dicens, cognosce dominum omnes enim cognoscent me, a minimo usque ad maximum. Vadam ad montem myrrhae, et ad collem thuris.* In myrrha, carnis mortificatio, vel mortificationum pro Christo tolerantia; in thure vero, sancta devotio orationum accipitur. Mons ergo myrrhae et collis thuris, sunt excelsae animae sanctorum per contemplationem. Promittit ergo sponsus se ad montem myrrhae venturum, et ad collem thuris: quia illas mentes sua visitatione dignatur inhabitare, quae membra cum vitiis et concupiscentiis mortificant, quae etiam seipsas per sancta orationum studia Deo gratum sacrificium faciunt. *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Vox sponsi ad amicam et sponsam suam, *tota pulchra es, amica mea.* Omni, inquit ex parte nullam recipis maculam aut rugam: non enim soli doctores vel perfecti quique pulchri sunt ante oculos Dei, qui summa scientia et contemplatione praeeminent; sed etiam simplices et fideles, qui recta fide; et bonis operibus exornantur, pulchri in oculis sponsi habentur. Nam, ut Psalmista dicit, Psal. 113: *benedixit omnibus qui timent dominum, pusillis cum majoribus.* Ideo dicit, *tota pulchra es*, non pars tua. Haec autem ideo dicimus, non quod aliquis in praesenti vita sine peccato esse possit, cum scriptum sit, Job 25: *nemo est super terram sine peccato, nec infans unius diei*: sed ideo quia fides perfecta et caeleste desiderium omnem abstergit maculam peccati levioris. Non enim de gravioribus nunc ratio est, quae qui committunt, jam sponsa Christi non sunt, nec ullam habent particulam hujus sanctae pulchritudinis. Hinc est quod Joannes dicit Eph. 1, c. 3: *qui natus est ex Deo, non peccat*; scilicet peccatum ad mortem: non quod levibus peccatis quis careat, sine quibus vita ista agi non potest. Tota est ergo pulchra Ecclesia, inquantum se castam et immunem ab omni peccato custodit. Si quando autem levi peccato fuscatur, cito poenitudine et recta fide, ac caelesti desiderio in ea prisca pulchritudo reparatur: *veni de Libano, sponsa mea, veni de Libano, veni.* Libanus mons est Phoenicis. Interpretatur autem ex Hebraeo candidatio, vel dealbatio. Ex Graeco autem thus interpretatur. Unde et supra ubi loquitur: *vadam ad montem myrrhae, et ad collem thuris*, habetur collis Libani. Vocat ergo sponsus sponsam suam candidatam Baptismo, et dealbatam nitore omnium virtutum, fragrantem studio sanctarum orationum. Vocat eam ut veniat, idest ut virtutibus proficiat; non enim solum vocat Deus animam quando eam a vinculis corporis exutam ad caelestia praemia ducit; sed etiam cum per internam inspirationem ut in virtutibus proficiat, hortatur; quot enim virtutibus sancti proficiunt, quasi tot passibus ad ipsum tendant. Et tertio, dicit, *veni*, quia vult eam perfectam esse in cogitatione, locutione et opere. Vel vocat eam primo, ut ad se veniat per fidem. Vocat secundo, ut dignam caelestium praemiorum retributionem jam liberata a corpore accipiat. Vocat tertio, ut in die generalis resurrectionis, jam assumpto corpore, duplici stola ornata perpetuo gaudeat: *coronaberis de capite Amana, de vertice Sanir et Hermon, de cubilibus leonum, de montibus pardorum.* Amana ipsum dicunt esse montem Ciliciae Amanum, qui et taurus appellatur. Sanir vero et Hermon montes sunt Judaeae, in quibus leones et pardi feruntur habitare. Per hos autem montes, saeculi potestates, reges videlicet, et principes, intelliguntur, qui veluti montes in superbia extolluntur, et malignis spiritibus, quasi leonibus et pardis, cubilia praebent. Maligni autem spiritus leones vocantur propter superbiam; pardi autem propter ferocitatem, vel etiam pro mille nocendi artibus, quia pardus varium animal est. De his ergo montibus coronatur Ecclesia, quando principes saeculi ad fidem Christi convertuntur. Et non solum propter suas virtutes, sed etiam propter talium conversionem et salutem coronatur vel remuneratur Ecclesia. Potest hoc et in praesenti accipi: nam coronatur Ecclesia de vertice horum montium, quando subjectis principibus Catholicae fidei, Ecclesia, quae ante premebatur, coronatur et gloriatur in Christo; sicut factum est tempore Constantini, quando illo converso, mirabiliter glorificata est Ecclesia. Coronatur et de cubilibus leonum et montibus pardorum, quando superbos quosque et saevos ac dolosos convertit, et pro illorum quoque conversione aeterna praemia recipit. *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum.* Sponsam et sororem suam dicit sanctam Ecclesiam, quae sponsa est, quia eam sibi Christus incarnatus despondit, eamque mundatam a sordibus peccatorum dote spiritus sancti sibi conjunxit; soror vero est, quia propter eam incarnatus, frater ejus fieri dignatus est: sicut resurgens a mortuis dixit mulieribus, Matth. 28: *ite, nuntiate fratribus meis.* Cum ergo dixit vulneratum cor se habere, magnitudinem dilectionis expressit qua sanctam suam diligit Ecclesiam. Affirmat autem haec iterans et inculcans, *vulnerasti cor meum*, ut tali iteratione quantum Ecclesiam suam diligat ostendat. Qua autem re vulneratum sit, subjungendo demonstrat: *in uno oculorum tuorum, et in uno crine colli tui.* Per oculos Ecclesiae superius spirituales sensus, vel doctores sanctos accipiendos esse diximus; per crines vero multitudines subjectarum plebium, quibus sancta decoratur Ecclesia. Et est sensus: cum tota sis pulchra, o Ecclesia, et cum te ob multa diligam; praecipue tamen nitor spiritualium sensuum et doctorum tuorum sinceritas me delectat; simplicitas etiam subjectarum plebium, quae pie et fideliter verbis suorum doctorum obtemperant. Bene autem, cum superius pluraliter dixerit oculos et capillos, hic singulariter in uno oculo et in uno crine dixit, ut per hoc unitas sanctorum doctorum exprimatur; unitas etiam caelestis doctrinae, quam subjectis impendunt: *unus enim dominus* (ut apostolus dicit, Eph. 4), *una fides, unum Baptisma*; una etiam devotio subjectorum fidelium. Potest et hoc quod dicit, *vulnerasti cor meum*, de passione Christi accipi; idest, tuo amore fecisti ut ego in cruce vulnerarer. Notandum vero, quod dicit, *in uno crine colli tui*: per collum enim doctores diximus significari, et crinis Ecclesiae collo adhaeret, quia subjectae plebes sanctis doctoribus connectuntur, et eorum sacrae doctrinae inhaerent, ac secundum illorum praecepta vivere satagunt. *Quam pulchrae sunt mammae tuae, soror mea sponsa.* Per mammas superius eosdem doctores diximus figurari, qui et per oculos designantur: nam sancti doctores mammae sunt, cum lacte, idest simplici doctrina, humiles quosque nutriunt; oculi sunt, cum summa quaeque caelestia praedicant. Ait ergo: *quam pulchrae sunt mammae tuae, soror mea sponsa.* Idest, quam pulchri sunt doctores tui, quoniam sermo illorum et eloquia praeeminent, et pondere sensuum pretiosa sunt: *pulchriora sunt ubera tua vino.* Hic versiculus jam superius expositus est, ubi dicitur, *meliora sunt ubera tua vino.* Et hoc notandum est, quod Ecclesia superius ubera sponsi sui laudavit dicens, *meliora sunt ubera tua vino*; nunc vero vicissim sponsus sponsae suae ubera extollit, ut per hoc unitas Christi et Ecclesiae commendetur. Christus enim est caput, Ecclesia corpus ejus. Praecellit enim virtus praedicationis evangelicae legalem scientiam. *Et odor unguentorum tuorum super omnia aromata.* Unguenta Ecclesiae sunt doctrinae caelestis charismata, vel etiam fama virtutum quae de Ecclesia flagrat; aromata vero intelliguntur legales observationes.

Super aromata ergo est odor unguentorum Ecclesiae, quia fama evangelicae perfectionis transcendit omnem laudem legalis observationis. *Favus distillans labia tua, sponsa.* Favus mellis est in cera; mel autem in cera est spiritualis intelligentia in littera. Labia ergo Ecclesiae favus distillans vocantur, quia sancti doctores, qui per labia designantur, spiritualia documenta praeferunt instruendis fidelibus. Nec solum favus, sed etiam distillans vocantur labia Ecclesiae: distillat enim favus, cum mellis copia exuberans jam non potest cereis capsulis contineri. Recte ergo divina Scriptura favus distillans vocatur: quia multipliciter intelligitur, et variis sensibus exponitur; nunc juxta litteram, nunc juxta allegoriam, nunc juxta moralem, nunc juxta anagogen, idest superiorem sensum. *Mel et lac sub lingua tua.* Lac parvulis convenit; ideoque per lac designatur simplex doctrina, qua initia credentium imbuuntur; mel vero, quod de rore caeli confici creditur, caelestem et spiritualem doctrinam significat, quae et perfectis et instructis convenit. Sub lingua ergo Ecclesiae mel et lac est: quia aliquando caelestia mysteria perfectis, aliquando rudibus plana et simplicia annuntiat. *Et odor vestimentorum tuorum sicut odor thuris.* Vestimenta Ecclesiae sunt bonorum operum ornamenta, juxta quod Joannes in Apocal. cap. 3 et 19, dicit: *byssinum enim justificationes sunt sanctorum*: et ideo dicitur (Job 29): *justitia indutus sum, et induit me sicut ornamento et diademate judicio meo.* Thure autem diximus superius sanctarum orationum munditiam designari. Vestimenta ergo Ecclesiae thuri comparantur, quia omnia opera Ecclesiae quasi orationes sunt. In cunctis enim quae agit, semper dominum deprecatur, et tali modo implet hoc quod dominus dicit, Luc. 18: *oportet semper orare.* Nec hoc aliter impleri potest in nostra tota vita, nisi ut conversatio talis sit ut in conspectu Dei oratio deputetur. Thus est arbor Arabiae felicis, cortice et folio lauro similis, succum in modum amygdalae mittens, qui bis in anno colligitur, autumno et vere; sed autumnali collectione praeparantur arbores, in ejus corticibus flagrantissimo aestatis fervore, facto tenui vulnere, ac ex eo prosiliente spuma pingui, quae concreta densatur; et ubi loci natura poscat tegente palmeam excipiente, quod in arbore haesit, ferro depectitur: ideoque videtur esse purissimum, et hoc candidum esse. Secunda vindemia eadem hyeme corticibus incisis, rubrum hoc exit, nec comparandum priori. Creditur et novellae arboris candidius esse; sed veteris arboris odoratius. Quod ex eo in rotunditate guttae dependet masculum vocamus. Guttam concussu elisam mannam nuncupamus. *Hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus.* Sororem et sponsam suam Ecclesiam dicit, quoniam ex ancilla sororem sibi esse constituit, et dote spiritus sancti pignoratam sponsam sibi efficit. Haec ergo Ecclesia hortus est; quia spiritualium virtutum germina profert, quae in sequentibus aromatum vocabulis designantur. Conclusus vero est hortus iste, quia sancta Ecclesia redemptoris et domini sui adjutorio munita est, et praesidio angelicarum virtutum vallata, nullis malignorum spiritum patet insidiis. Haec ipsa Ecclesia est fons signatus. Fons ideo quia caelestis doctrinae fluentis manat, quibus omnes in Christum credentes a peccatis abluit, et veritatis scientia potat. Signatus vero est fons iste, quia sermo fidei evangelicae veritatis signaculo munitus est, ita ut neque maligni spiritus neque haeretici fidem Catholicam violare atque disrumpere valeant. Hic hortus vel fons, idest Ecclesia, primum in parvo locello Judaeae plantatus vel exortus est, deinde per universum mundum disseminata praedicatione, areolas suas vel rivulos emisit. Unde sequitur: *emissiones tuae Paradisus malorum Punicorum cum pomorum fructibus.* Emissiones Ecclesiae, ut dictum est, incrementa fidei sunt, et disseminatio praedicationis; quae emissiones Paradisus Graece, hortus Latine: quia illa primitiva Ecclesia, quae in Judaea quasi hortus fuit, postea per universum mundum multos hortos, idest Ecclesias emisit. Mala autem Punica, quae rubicundum habent corticem, eos significant, qui non solum generali Baptismo sanctificati sunt, verum etiam qui proprio sanguine sunt in passione baptizati, martyres videlicet. Fructus vero pomorum opera significant virtutum, sive eos qui ipsas virtutes opere exercent. Emissiones ergo Ecclesiae Paradisus malorum Punicorum fuerunt, quia primum locum post apostolos in Ecclesia martyres tenuerunt per ipsam domini passionem, quam ipsi patiendo imitari studuerunt. Quamvis generaliter omnium fidelium multitudo Paradisus malorum Punicorum possit accipi, qui mala Punica sunt, quia passionem sui redemptoris semper in memoria retinent. Et sicut malum Punicum intra unum corticem multitudinem habet granorum, ita in Ecclesia multitudo fidelium intra mysterium dominicae passionis continetur. Hinc apostolus Rom. 6, dicit: *quotquot baptizati estis in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati estis, consepulti cum ipso per Baptismum in morte. Cypri cum nardo, nardus et crocus; fistula et cinnamomum cum universis lignis Libani.* In hoc horto sic clauso, idest in Ecclesia, nascuntur *Cypri cum nardo, nardus simul et crocus cum universis lignis Libani.* Cyprus arbor est aromatica, semen simile coriandri habens, idest album et sublucidum, quod oleo coquitur, et inde exprimitur quod cyprus vocatur: unde regium unguentum paratur. Legimus in Exod. cap. 16: quod *manna erat quasi semen coriandri album.* Cyprus ergo et manna unam habent significationem: significant enim caelestem gratiam tamquam mannam de caelis venientem. Cyprus ergo in horto Ecclesiae est vel nascitur, cum fideles quique docentur gratiam spiritualem omnibus praeferre, et per illam salutem sperare. Nemo enim suis viribus, sed sola Dei gratia potest salvari. Nardus typus est dominicae passionis. Unde et Maria nardo pistico caput et pedes domini unxit. Nardus ergo in horto Ecclesiae est, cum sancti memoriam dominicae passionis venerantur, eique gratias agunt, quod intantum eos dilexerit ut pro eorum salute et liberatione mortem susciperet. Crocus aurei coloris habet florem; ideoque significat caritatem: sicut enim aurum inter cetera metalla pretiosius est, ita caritas inter omnes virtutes principatum tenet, dicente apostolo 1 Cor. 13: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; major autem horum est caritas.* Cum nardo ergo crocus in horto Ecclesiae nascitur, cum membra Christi, hoc est fideles quique, caritatem Dei et proximi efficaciter tenere student. Crocus autem fertur ignitas febres refrigerare; sic vera caritas ardorem concupiscentiae saecularis refrigerat, et dilectionem Dei et proximi in mente accendit. *Fistula et cinnamomum.* Fistula, brevis est arbuscula, quae et casia vocatur, cortice purpureo; et significat sanctos in Ecclesia humilitate et patientia praecipuos, pauperes videlicet spiritu, quorum est regnum caelorum. Purpureus autem cortex significat similitudinem passionis Christi, quam illi qui in vera humilitate fundantur, in corde semper retinere et imitari satagunt. Cinnamomum et ipsa brevis est arbuscula, sed mirae virtutis et odoris: ideoque profectum designat humilitatis quae et per fistulam designatur. Fistula ergo et cinnamomum in Ecclesia sunt, cum sancti Dei humilitatem et patientiam et in corde veraciter retinent, et foris aliis ostendunt. Quod autem fistula rubicundum habet corticem, cinnamomum vero cyaneum habet colorem, significat quod quanto plus sancti memores sunt passionis redemptoris sui, tanto in oculis suis viliores et despectiores sunt, dicentes cum Abraham, Gen. 18: *loquar ad dominum meum, quamvis sim pulvis et cinis.* Et cum Job 42: *idcirco ipse me reprehendo, et ago poenitentiam in favilla et cinere. Cum universis lignis Libani.*

Ligna Libani ceteris lignis pulchritudine ac proceritate et robore praeeminent; ideoque significant doctores, et perfectos quosque in Ecclesia, de quibus superius domus Ecclesiae dicitur aedificata, dicente eadem Ecclesia (supra cap. 1): *ligna domorum nostrarum cedrina, laquearia cypressina*: quia videlicet sancti doctores praedicatione sua et exemplis Ecclesiam muniunt. Cum fistula ergo et cinnamomo universa ligna Libani in horto Ecclesiae memorantur quia sive humiles et patientes, sive perfecti quique doctores, eamdem habent fidem in Ecclesia, et eadem beatitudinem expectant. *Myrrha et aloe cum omnibus primis unguentis.* Myrrha arbor est cujus succus stacten dicitur, tantae virtutis ut quicquid ex eo tactum fuerit, ab omni putredine et vermibus servetur illaesum. Aloe est suavissimi odoris arbor, adeo ut vice thymiamatis, altaribus adoleatur. Habet vero succum amarissimum, resistentem putredini et vermibus. Hinc et in passione domini. Joan. 19, Nicodemus detulisse dicitur: *myrrhae et aloes quasi libras centum.* Per has ergo arbores designantur carnis continentia et castimonia: nam putredo luxuriam solet designare; juxta quod propheta de quibusdam dicit (Joel. 1): *computruerunt jumenta in stercore suo.* In horto ergo Ecclesiae sunt myrrha et aloe, hoc est mentes castae, et omnis corruptionis immunes, audientes ab apostolo, Heb. 12: *pacem sectamini cum omnibus, et castimoniam, sine qua nemo videbit Deum. Cum omnibus primis unguentis.* Prima unguenta quid melius quam caritas intelliguntur? De qua apostolus dicit 1 Cor. 19: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* Ac deinde (c. 13): *si linguis hominum loquar et Angelorum, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Post myrrham ergo et aloe, bene prima unguenta ponuntur: quia post carnis continentiam succedit vera caritas, qua Deus super omnia diligitur. Neque enim illi qui mundi dilectione tenentur, hoc est qui voluptatibus et illecebris adhuc delectantur, hujus caritatis participes esse possunt. *Fons hortorum, puteus aquarum viventium quae fluunt impetu de Libano.* Fons hortorum ipsa est primitiva Ecclesia, quae veritatis scientia hortos, idest Ecclesias, per universum mundum disseminatas, irrigat. Ipsa est et puteus aquarum viventium: quia scientia veritatis, quae est in Ecclesia, in quibusdam quasi fons est, ubi patet, in quibusdam quasi puteus, ubi latet, et ad liquidum percipi non potest. Nam inter fontem et puteum hoc distat quod fons est in imo, et in superficie terrae ducitur: puteus vero semper est in imo. Ecclesia ergo et fons est, et puteus, quia mysteria Dei in quibusdam veluti fons facile capiuntur, in quibusdam vero cum difficultate tamquam aqua ex puteo extrahuntur. Aquae autem viventes, ipsa mysteria Scripturarum vocantur, quia in se caelestem habent virtutem: et e contra cisternae vocantur, idest collectiones aquarum, dogmata haereticorum, de quibus dominus per prophetam (Jer. 2): *me dereliquerunt fontem aquae vivae; et foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas. Quae fluunt impetu de Libano*; hoc est, manant de Ecclesia, quae dealbata est et candidata Baptismate, et bonis operibus; quod Libanus interpretatur. De hoc Libano, hoc est de Ecclesia, fluunt, idest emanant aquae doctrinarum caelestium; et hoc cum impetu, idest cum magna virtute, qua omnia haereticorum figmenta destruuntur et subvertuntur. Hinc et Psal. 45: *fluminis impetus laetificat civitatem Dei*; idest virtus divinorum eloquiorum. *Surge Aquilo, et veni Auster, perfla hortum meum, et fluent aromata illius.* Numeratis Ecclesiae virtutibus sub nomine aromatum, sciens dominus, qui est sponsus et redemptor Ecclesiae, ipsam Ecclesiam persecutionibus esse multiplicandam, subsequenter ipse quodammodo jubet venire persecutionem, non praecipiendo, sed permittendo, *surge, inquit, Aquilo, et veni Auster.* Per Aquilonem et Austrum, flatus persecutionum et perturbationum intelliguntur contra Ecclesiam saevientium. Aquilo quidem frigidissimus ventus est; Auster calidus: et ideo per Aquilonem terrores et minae designantur; per Austrum blandimentorum decipulae figurantur: quibus duobus modis probatur Ecclesia, terroribus videlicet, et blandimentis. Quando autem dicit, *surge Aquilo, et veni Auster*, non imperat malis, nec cogit eos ad mala facienda, sed permittit, et facultatem illis dat, ut possint saevire contra Ecclesiam, quatenus per illorum malitiam Ecclesia probetur, et illi gravius puniantur. Novit enim dominus de malis hominum bona quaedam facere. Sed et ipsam persecutionem in sua potestate habet, ut non tantum saeviant quantum volunt: unde scriptum est, Job 28: *qui facit ventis pondus*: quia videlicet flatibus persecutionum modum impendit; juxta quod apostolus dicit 1 Cor. 10: *faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. Perfla, inquit, hortum meum*, hoc est Ecclesiam meam, *et fluent aromata illius*, hoc est fragrantia virtutum, et odor bonorum operum ex illa procedent. Quo enim acerbius Ecclesia conteritur, eo majorem virtutum odorem ex se emittit.

Caput 5

[88276] Haymus Altissiodorensis, In Cant., cap. 5 Audiens Ecclesia persecutionem vocari, tamquam se praeparans contra adversa dicit: *veniat dilectus meus in hortum suum*; hoc est, veniat Christus sponsus meus, quem toto corde diligo, ad Ecclesiam suam, *ut comedat fructum pomorum suorum*; idest, delectetur atque pascatur bonis operibus fidelium suorum: nam cibus domini, bona nostra opera sunt; sicut ipse fidem Samaritanorum vel gentium intuens, dixit apostolis, Joan. 4: *ego cibum habeo manducare, quem vos nescitis. Veni in hortum meum, soror mea sponsa.* Desideranti Ecclesiae ut ad se veniat sponsus, respondet se jam hoc fecisse: ego jam *veni*: nam non est imperativus veni, sed praeteritum indicativi. O soror mea sponsa, jam ego *veni in hortum meum*; idest, jam visitavi Ecclesiam meam, et quotidie visito, et virtutum illius tamquam pomis pascor, atque odore fruor. Venio ad eam, ut errantes corrigam, infirmantes roborem, dubios confirmem, et perfectos quosque praemiis caelestibus donem. *Messui myrrham cum aromatibus meis.* Per myrrham designantur illi qui vitam martyrio finierunt, vel etiam carnem suam cum vitiis et concupiscentiis mortificaverunt; aromata vero sunt opera sanctarum virtutum bonae opinionis odoribus fragrantia. Metit ergo dominus myrrham cum aromatibus suis, quando sanctos martyres, vel reliquos electos bonis operibus insignes ab hac vita falce mortis praecidit, atque ad maturitatem bonorum operum perductos, in horreo supernae quietis recondit: *comedi favum meum cum melle meo, bibi vinum meum cum lacte meo.* Per favum et vinum sancti praedicatores figurantur; per mel vero et lac boni auditores. Favus enim praedicatores sunt, qui arcana et intima Scripturarum mysteria quasi mella de favis producunt, et praedicando aliis manifestant; mel vero sunt boni auditores, qui dulcedinem verbi Dei attente percipere, eaque delectabiliter pasci student. Vinum sunt ipsi praedicatores, qui et favus, qui fortia quaeque sacramenta Scripturarum annuntiant; lac vero sunt infirmi, qui et auditores, quibus aperta mysteria quasi lac parvulis conveniunt. Cum ergo horum

omnium vita diversis modis et studiis agatur, horum tantum omnium bona intentione redemptor delectatur et pascitur; et sic quasi favum cum melle comedit, et vinum cum lacte bibit. Possumus hoc etiam ad mortem electorum referre, quos dominus comedit cum ad aeternam quietem vocat per mortem, et corpori suo, hoc est societati electorum, in illa jam caelesti felicitate laetantium conjungit. Quod si hoc non accipimus, in melle debemus eos accipere quorum animae jam caelesti gloria laetantur. In favo vero eos qui jam corpore et anima in illa beatitudine laudant Deum, et in illo gaudent perpetuo; quales sunt illi qui cum domino surrexerunt. *Comedite amici, bibite et inebriamini carissimi.* Non solum dominus profectu justorum gaudet, verum etiam nos hortatur, ut in illorum virtutibus gaudeamus, et illos imitemur. *Comedite*, inquit, *amici*, hoc est fideles mei, quia amici mei estis faciendo quae jubeo; carissimi mei estis, perfecta me animi caritate diligendo. Comedite, inquit, ergo et bibite; idest, sanctorum bonis actibus congaudete, et illos vobis ad imitandum proponite. Notandum vero, quod dicit, *bibite et inebriamini carissimi.* Ebrietas aliquando pro saturitate ponitur in Scripturis, sicut de fratribus Joseph scriptum est, Gen. 43: *biberunt et inebriati sunt coram eo.* Et Ps. 64: *visitasti terram et inebriasti eam*; idest satiasti et replesti. Hortatur ergo nos ut non solum comedamus et bibamus, verum etiam saturemur: quia sunt qui comedunt, et non saturantur; hi videlicet qui verba Dei, corporis quidem aure percipiunt, sed opere adimplere contemnunt. At vero electi quique et comedunt et saturantur: quia videlicet praedicationem divinam delectabiliter audiunt, internis sensibus recondunt, et opere adimplere satagunt: de quibus Psalmista dicit, Psal. 21: *edent pauperes et saturabuntur.* Si vero, ut superius dictum est, de morte sanctorum hoc acceperimus, amici et carissimi angelici spiritus intelliguntur quos jubet dominus congratulari electis suis, cum ab hac vita ad aeternae beatitudinis requiem transferuntur; juxta quod in Evangelii parabola legitur (Lucae 13): *congratulamini mihi, quia inveni ovem meam quae perierat. Ego dormio, et cor meum vigilat.* Vox Ecclesiae: *ego dormio*, quia aliquantula pace largiente sponso meo requiesco; nec tales patior pressuras quales primitiva Ecclesia: et ideo *cor meum vigilat*, quia securius concessa mihi pace, amore sponso meo inhaereo, et ad illum oculis cordis mei intendo. Sed quia hoc tempus non est requiei, sed potius laboris et certaminis, rursus sponsus Ecclesiam suam ad labores excitat, et ad praedicationis certamen hortatur. *Vox dilecti mei pulsantis.* Pulsat dilectus, cum Christus fideles suos ad profectum virtutum hortatur; sive pulsat, cum eos admonet, ut proximos praedicando lucrentur. Est et tertia pulsatio, qua pulsat dominus electos suos, cum per aegritudinis molestias esse mortem vicinam designat. De qua pulsatione in Evangelio dicitur (Lucae 12): *ut cum venerit et pulsaverit, confestim aperiant ei.* Sed hoc loco pulsare dicitur, hoc est Ecclesiam ad opus praedicationis instigare. *Aperi mihi, soror mea, amica mea, columba mea, immaculata mea. Aperi mihi, soror mea. Soror*, quia coheres regni mei facta: *amica mea*, quia de jugo servitutis liberata, arcana veritatis meae cognovisti: *columba mea*, quia spiritus mei dote sanctificata: *immaculata mea*, quia effusione mei sanguinis ab omni peccatorum macula et naevo purgata es: *aperi mihi*; hoc est, de quiete et otio dilectae tibi contemplationis egredere ad opus praedicationis. *Quia caput meum plenum est rore, et cincinni mei guttis noctium. Caput Christi* (ut apostolus dicit 1 Cor. 11) *Deus est*; cincinni vero sunt intimae cogitationes sanctorum, quae non laxae et dissolutae fluunt, sed vinculo timoris et amoris Dei colliguntur. Ros vero et guttae noctium hoc loco tenebrosas et infidelitate plenas frigidasque mentes significant. Caput ergo sponsi plenum est rore, cum saeculares quique saeculi amore a caritate torpescunt; juxta quod dominus, Matth. 24, dicit: *abundante iniquitate, refrigescit caritas.* Et cum tales sanctos Dei caelestia meditantes persequuntur et odiunt, quasi cincinni sponsi pleni sunt guttis noctium. Cum ergo tales multiplicantur et gravant Ecclesiam, tunc sponsus admonet sponsam suam ut surgat, et operi praedicationis insistat. *Expoliavi me tunica mea; quomodo induar illa?* Provocata Ecclesia a sponso suo ad officium praedicationis respondet: *expoliavi me tunica mea; quomodo induar illa?* Exui, inquit, me curis et occupationibus istius saeculi, sine quibus officium praedicationis aut vix aut nullatenus agitur; et quomodo fieri potest ut ad ea quae deserui iterum revertar? Nam qui se ad officium praedicationis suscipiendum aptat, debet quaeque temporalia subditis providere, quae sine magna solicitudine agi non possunt. Quod autem tunica solicitudines et curas saeculi significet, dominus ostendit dicens in Evangelio Matth. 24: *et qui in tecto est, non descendat tollere tunicam suam*; quod est aperte dicere: qui in sublimi contemplationis arce consistit, non descendat et iterum occupationibus saeculi implicetur. Timet ergo Ecclesia, vel anima quaeque sancta, hac tunica exuens in contemplatione sui conditoris requiescens, iterum illam indui, et saecularibus negotiis occupari. *Lavi pedes meos; quomodo inquinabo illos? Lavi pedes meos*; hoc est, actiones quibus pulverem tangere, hoc est terrena agere consueveram, dignis poenitentiae fletibus ablui, adeo ut nihil nunc nisi divina me libeat meditari: *quomodo inquinabo illos?* Idest, quomodo potest fieri ut iterum ad cogitanda terrena et caduca redeam, quae nunc exoccupato et libero corde, divino fruor contuitu? *Dilectus meus misit manum suam per foramen; et venter meus intremuit ad tactum ejus.* Dilectus manum per foramen mittit, et ventrem tangit, cum interna conditor inspiratione visitat cor, et ad profectum virtutum accendit, sive etiam cum nos ad memoriam operum suorum revocat, ut cogitemus quia, cum esset Deus, homo pro nobis fieri dignatus est, ut terrena nostra suscipiens, caelestes nos faceret, et moriendo pro nobis, vitam aeternam nobis daret. Quod cum fit, venter intremit: quia cum talia cogitare incipimus, cordis nostri arcana se concutiunt, dum stupere incipimus quanta dignatione haec conditor pro nobis agere dignatus est. Nam quod venter cor significet, ostendit propheta dicens (Jer. 4): *ventrem meum doleo.* Quod quid esset, ostendit subdens: *sensus cordis mei dissipati sunt. Surrexi ut aperirem dilecto meo.* Aperimus dilecto, non solum cum adventum ejus per caritatem suscipimus, verum etiam cum aliis praedicamus; et eos qui per malitiam pectus clauserant, nostra praedicatione e converso facimus, ut ipsi quoque januam cordis Christo aperiant. Bene autem primo dicitur, *surrexi*, deinde, *ut aperirem*: qui enim praedicando aliorum corda Christo vult aperire, prius debet surgere; hoc est, ad studia bonorum operum erigi, et opere implere quod praedicat; ne forte cum aliis praedicaverit, ipse reprobus efficiatur. Hinc et Lucas de domino dicit, Act. 1: *quae coepit Jesus facere et docere.* Prius dicit facere, deinde, docere. *Manus meae stillaverunt myrrham, et digiti mei pleni myrrha probatissima.* Per manus, quibus operamur, ipsa operatio designatur, per digitos vero discretio operationis; quia in nullo membro tantae sunt distinctiones articulorum, quantae in digitis. Manus Ecclesiae myrrham distillant, cum praedicatores ejus, continentiae et mortificationi carnis suae operam dant, dicentes cum apostolo, 1 Corinth. 9: *castigo corpus meum, et in servitutem redigo*: sive cum pro Christo mori parati sunt: sicut Joannes dicit Ep. 1, cap. 3: *si Christus pro nobis animam posuit* (vel mortuus est) *et nos debemus pro fratribus animas ponere.* Digiti vero sunt pleni myrrha probatissima, cum ipsum opus mortificationis subtiliter discernimus, utrum pro spe vel intuitu supernae mercedis fiat, an pro saeculi laudibus: qui enim pro humanis favoribus jejunat, vel abstinentiae sive continentiae operibus insistit, in manibus quidem myrrham habet, sed in digitis non habet: quia non discernit quare hoc faciat; de qualibus dominus dicit, Matth. 6: *receperunt mercedem suam.* Sive manus sponsae distillant myrrham, cum operarii sanctae Ecclesiae, castimoniae et continentiae seipsos aptant. *Pessulum hostii mei aperui dilecto meo; at ille declinaverat, atque transierat.* Pessulum ostii aperit, cum Ecclesia, vel fidelis quaeque anima, cor advenienti conditori praeparat. *At ille declinaverat atque transierat.* Plerumque enim dum subtilia quaeque tractare volumus, quanto subtilius intendimus, tanto acies cordis reverberatur. Unde Salomon dixit, Eccl. 7: *sapiens efficiar; et ipsa longius recessit a me.* Et Psal. 63: *accedet homo ad cor altum; et exaltabitur Deus.* Quanto enim quisque ad contemplationem divinam purificatione carnis cor sustollit, tanto altius quod quaerebat esse invenit. Dicit ergo: *at ille declinaverat, atque transierat*; quia nemo in praesenti vita eum sicuti est comprehendere potest. *Anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est.* Quanto, inquit, vicinius adventum sponsi mei persensi ad tactum secretae inspirationis, tanto magis quidquid in me erat frigidum incaluit, ita ut nihil mihi libeat jam nisi lacrymis resolvi. Loquitur enim sponsus interna sui inspiratione, cum Christus sanctam animam inspirat, eique caeleste desiderium suggerit. Et ita eo loquente liquefit: quia quo magis caelestibus afflat desideriis, eo amplius terrenis emoritur, et quasi insensibilis mundo efficitur, solumque desiderio caelesti vivit. Hoc est etiam quod per prophetam dominus dicit (Isai. 42): *quis caecus nisi servus meus? Quis surdus nisi ad quem causam per nuntios meos misi? Quaesivi illum, et non inveni.* Ingeminat iterum causam doloris sui. *Quaesivi illum, et non inveni; vocavi illum, et non respondit mihi.* Omnibus quidem se pie quaerentibus semper adest dominus, se invocantibus respondet, idest ad salutem exaudit; sed plerumque fidelem animam et ad se venire desiderantem non exaudit, ad hoc ut ita se in praesenti ostendat sicut se in futurum ostensurum promisit. Vel etiam non respondet, idest non exaudit, ad hoc ut ad libitum suum sanctus quisque vinculis corporis exuatur, et liberis amplexibus sponsi sui demulceatur. Nam quando apostolus dicebat, Phil. 1: *cupio dissolvi, et esse cum Christo*; quasi quaerebat inhaerere sponso suo, et vocabat illum desiderio mentis; sed non respondebat illi, quia non statim de corpore eum liberabat, sed adhuc laboribus exercere et utilitatibus Ecclesiae insudare permittebat. *Invenerunt me custodes qui circumeunt civitatem; percusserunt me, vulneraverunt me: tulerunt mihi pallium meum custodes murorum.* Vigiles qui custodiunt civitatem, sancti sunt doctores, qui caritate Dei ipsam Ecclesiam circumeunt, pervigilem ejus curam habentes, quo illam et ab adversariis tueantur, et verbo suo, vel exemplo ad caelestia desideranda accendant. Inveniunt ergo sponsam dilectum quaerentem, cum sancti doctores animam caelestibus desideriis intentam, vel praesentes verbo, vel absentes scriptis suis instituunt et informant. *Percusserunt me, inquit, et vulneraverunt.* Verbum Dei gladius est, dicente apostolo, Heb. 4: *vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, pertingens usque ad divisionem animae.* Hoc gladio sponsa percutitur et vulneratur, quando praedicatoris sermo de Deo loquitur, et auditoris mentem veluti quodam spiculo compunctionis, et amoris transfodit. *Tulerunt mihi pallium meum*, hoc pallium, quod superius tunica intelligitur, ubi dicitur, *spoliavi me tunica mea*, tegmen videlicet saecularium desideriorum, quod custodes auferunt: quia quod de amore praesentis saeculi in mente alicujus sancti remansit, totum sancti doctores auferunt, et ea solummodo Christum diligere faciunt. Hi tales possunt dicere cum apostolo, Gal. 6: *mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. Custodes murorum.* Muri civitatis sunt doctores Ecclesiae. Custodes ergo murorum illi sunt qui etiam illos instruunt qui aliis praedicare possunt. Qualis erat Paulus qui Timotheum et Titum, muros utique hujus civitatis, instruebat et custodiebat; hoc est, exhortabatur ad perfectionem boni operis. *Adjuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut annuntietis ei quia amore langueo.* Filiae Jerusalem sunt animae fideles, quae vel adhuc in praesenti peregrinantur, vel etiam Christo fruuntur, idest filiae supernae illius civitatis in qua est superna pax et felicitas divinae contemplationis. Sed hoc loco filias Jerusalem animas debemus accipere Deum desiderantes, sed adhuc in hac peregrinatione versantes. Adjurat ergo sponsa filias Jerusalem, ut nuntient sponso quia amore languet: tunc enim anima fidelis amore languet cum fideles alios desiderantes Deum, pro se deprecatur ut suum desiderium Christo insinuent, eique nuntient suo amore illam teneri. Bene autem se amore languere dicit: quanto enim superna desiderare coeperit, tanto magis erga ea que mundi sunt infirmatur et languescit. Nec mirum si tales languere dicuntur, cum apostolus, Col. 3, eos mortuos dicat, *mortui* inquiens *estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Ita ergo adjuranti sponsae, respondent filiae Jerusalem: *o pulcherrima mulierum, qualis est dilectus tuus ex dilecto, quia sic adjurasti nos?* Hoc tunc fit, quando quis fidelis fratrem fidelem alloquitur, et invicem sibi caelestium desideriorum verba suggerunt, quibus se ad supernorum amorem accendant. Indica mihi, inquit, tamquam desideranti, et jam ad visionem conditoris mei venire cupienti, qualis est dilectus tuus, idest qualiter Christus amari debeat. Jamdudum, inquit, illum timere coepi; sed jam caritate timorem expellente, opto audire verba quibus ad amorem illius accendar. Tu ergo, quae illum jam amore quaeris, ejusque amore langues, dic mihi *qualis est dilectus tuus ex dilecto.* Dilectus ex dilecto, filius est ex patre, sicut est Deus ex Deo, lumen de lumine. Vel etiam dilectus ex dilecto est Christus, ex ea parte videlicet qua diligendus est, non ex ea qua timendus: nam timere minus perfectorum est, quos timor a peccatis revocat: amare vero jam perfectorum est. Interrogat ergo qualis sit dilectus ex dilecto, idest qualiter Christus amari debeat, vel qualis sit erga illos qui illum tantum amare noverunt: *dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus.* Vox respondentis Ecclesiae: *dilectus meus candidus*, virginitate, *rubicundus* passione: *candidus*, quia sine peccato natus est, et sine peccato est conversatus: *peccatum enim non fecit, nec dolus inventus est in eo*: 1 Pet. 2, *rubicundus*: quia *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* (Apocaly. 1): *electus ex millibus.* Singulari enim gratia homo Christus in humani generis massa refulsit: quia per illum proposuit Deus salvare genus humanum, et ipse est *mediator Dei et hominum Jesus Christus.* De quo Psalm. 13: *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.* Et Salomon, Eccle. 7: *virum de mille unum reperi*, idest Christum. Et ipse in Ps. 140: *singulariter sum ego, donec transeam.* Electus ergo ex millibus, quia solus ex multitudine sanctorum dignus fuit audire, Matth. 17: *hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. Caput ejus aurum optimum.* Caput sponsi Deus est, juxta quod Apost. dicit 1 Cor. 11: *caput Christi Deus*; qui auro optimo comparatur, quia sicut aurum omnibus metallis est pretiosius, ita omnipotens Deus omnibus a se factis bonis praecellit et supereminet. Unde dominus, Marc. 10: *nemo bonus, nisi solus Deus.* Caput ergo sponsi aurum optimum est, quia Dei bonitas ineffabilis est, omnium rerum bonitatem transcendens: quia nihil bonum nisi participatione hujus summi boni. *Comae ejus sicut elatae palmarum, nigrae quasi corvus.* Comae sponsi sunt multitudines fidelium per fidem et dilectionem Deo adhaerentes, quae elatis palmarum comparantur. Dicamus juxta litteram de elatis palmarum. Elatae palmarum sunt rami provectiores et excellentiores, interdum aureo colore crispantes, et semper ad excelsa tendentes, et nunquam virorem suum amittentes. Tales ergo dicit comas sponsi sui, crispas videlicet et rutilas. Nonnulli dicunt elatas palmarum speciem esse arboris aromaticae, quam Latini abietem sive spatam vocant; nam Graece abies, elates dicitur. Est autem haec species apta conficiendis unguentis. Abietem vero hic non magnam illam arborem quae est navigiis vel domibus apta; sed, ut diximus, speciem aromaticae arboris debemus accipere. Haec juxta litteram de elatis palmarum. Comae ergo sponsi elatis palmarum comparantur, quia fidelium multitudines et virore fidei gaudent, et ad aeterna praemia desideranda extolluntur, atque supernae suavitatis dulcedinem degustant: quam quanto magis percipiunt, tanto amplius in oculis suis peccatores sibi et contemptibiles esse videntur: unde sequitur, *nigrae quasi corvus.* Comae enim sponsi nigrae sunt quasi corvus, quia fidelium multitudines suae fragilitatis consciae sunt, et nihil se boni ex seipsis habere noverunt. Vel etiam elatae palmarum sunt in spe et victoria. Nigrae vero quasi corvus quia despecti et contemptibiles sunt pressuris hujus saeculi. Elatae palmarum sunt sancti, qui per gratiam Dei ad caelestis victoriae palmam tendunt. Nigrae vero quasi corvus, quia per se infirmos et peccatores se esse cognoscunt. Possunt etiam comae sponsi angelicae virtutes accipi, quae Deo specialiter inhaerent, sicut comae capiti, eumque e vicino contemplantur; quae bene elatis palmarum comparantur, quia nunquam a status sui rectitudine inclinantur, sed in dignitate officii sui immaculate permanent; quae quanto magis claritatem sui conditoris contemplantur in eo, quam vile sit omne creatum in ejus comparatione aspiciunt; et ideo quasi corvus nigrae esse dicuntur, *oculi ejus sicut columbae super rivulos aquarum, quae lacte sunt lotae.* Oculi sponsi sunt dona spiritus sancti; quod ostendit Joannes in Apoc. 5, dicens: *vidi agnum tamquam occisum, habentem cornua septem et oculos septem; qui sunt septem spiritus Dei, missi in omnem terram.* Unde bene columbis super rivos aquarum comparantur, quia spiritus sanctus puris et sinceris mentibus delectatur: non enim super stagna vel paludes, sed super rivos aquarum columbae resident, quia spiritus sanctus castas et mundas mentes, ut dictum est, sibi habitaculum facit. *Quae lacte sunt lotae.* Lactis nomine gratia Dei intelligitur, quae per spiritum sanctum Ecclesiae tribuitur, et qua, veluti lacte parvuli, ita Ecclesia nutritur. Possumus et per oculos sponsi, doctores accipere: qui columbis comparantur propter innocentiam et simplicitatem. Hae columbae super rivos aquarum resident, quia sancti doctores fluentis divinarum Scripturarum immorantur. Columbae super rivulos aquarum resident, ut adventum accipitris a longe prospiciant, et praecaveant; sic et sancti doctores aqua Baptismatis perfusi, nitore castitatis et sanctimoniae dealbati, resident juxta fluenta plenissima, hoc est juxta Scripturarum exuberantem scientiam. Si quid vero putamus distare inter rivulos et fluenta plenissima, dicendum est, per rivulos veteris testamenti Scripturas exprimi, per fluenta plenissima copiosam sancti Evangelii doctrinam designari. Istae ergo columbae et super rivulos aquarum sunt, et juxta fluenta plenissima resident: quia sancti doctores assidue tam veteris testamenti quam novi mysteria perscrutantur. *Genae illius sicut areolae aromatum consitae a pigmentariis.* Genae sponsi modesta Christi pietas vel severitas, sive habitus vultus illius accipitur. Nam in genis viri laetitia vel modestia; severitas quoque et pietas deprehenditur. Ideoque in genis sponsi redemptoris nostri istius habitus vultus accipitur. Genae illius erant cum exultaret in spiritu, ut Evangelium dicit (Matth. 11), vel cum fleret super mortuum Lazarum: Joan. 11, vel cum doleret super perituram Jerusalem: Luc. 19, et plura id genus. Hae ergo genae sponsi areolis aromatum comparantur; sicut enim areolae aromatum optime compositae et ordinatae aspectum intuentium delectant, eisque odorem suum propinant; ita Christi mansuetudo et absentes fama, et praesentes re ipsa delectabat, et ad sui dilectionem provocabat. Hae ergo areolae a pigmentariis conditae sunt. Pigmentarii sunt prophetae vel apostoli, quorum alteri futura omnia, alteri jam facta descripserunt. *Labia ejus lilia distillantia myrrham primam.* Per labia sponsi, verba domini Jesu Christi accipiuntur, quae liliis comparantur, quia candoris aeterni praemia annuntiant. Distillant myrrham primam, quia per carnis mortificationem ad haec perveniendum docent. Vel etiam liliis labia domini comparantur, quia castitatis ac munditiae opera docent. Distillant myrrham primam, quia quaecumque adversa patienter perferenda insinuant. Labia domini lilia erant, cum docens in monte diceret, Matth. 5: *beati pauperes spiritu (...) beati mites (...) beati misericordes (...) beati mundo corde.* Distillabant myrrham primam, cum post haec subjungeret. *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam. Manus illius tornatiles, aureae, plenae hyacinthis.* In manibus sponsi operatio salvatoris exprimitur. Sicut enim quis facile torno operatur, nec regula ulla indiget, sic operatio redemptoris facilis erat; quicquid enim volebat, illico perficiebat: quia *dixit et facta sunt* (Psalm. 148), et de quo Evangelista dixit (Matth. 7): *erat quasi in potestate habens sermonem. Aureae* autem erant, quia operatio illius, divinitatis peragebatur potentia. Nam in auro divinitas figuratur: quia sicut aurum cetera metalla antecedit et pretiosius est; ita divinitas omnibus suis operibus ineffabili modo cunctorum studia et operationes praecellit. *Plena hyacinthis.* Hyacinthus lapis est aerii coloris. Quid ergo in hyacinthinis manibus nisi spes et desiderium caeleste accipitur? Et manus domini plenae sunt hyacinthis, quia omnis ejus operatio nos ad spem et desiderium supernorum excitat. Hyacinthus etiam est flos aromaticus coloris purpurei, bonique odoris. Manus domini plenae sunt hyacinthis, quia in cruce clavis perforatae, et rubore sui sanguinis quasi colore purpureo respersae sunt. Sed superior expositio de hyacintho lapide melius hic convenit; quoniam in alia translatione etiam lapis habetur, dicitur enim: *manus ejus tornatiles plenae sunt Tharsis.* Tharsis autem lapis est quem nos chrysolithum dicimus. *Venter ejus eburneus, distinctus sapphyris.* In membris humani corporis nihil ventre fragilius, nihil tenerius; ideoque per ventrem fragilitas humanitatis assumptae in Christo accipitur. Ebur autem est os elephantis, quod animal dicunt esse castissimum, et naturae frigidissimae: unde et a dracone, qui calidae naturae est, vehementer appetitur. Venter ergo sponsi eburneus est, quia assumpta humanitas redemptoris, nullam corruptionem, nullam labem admisit: *peccatum enim non fecit, nec dolus inventus est in eo ullus* (1 Pet. 2). Fragilitatem quidem carnis assumpsit, sed tamen totius peccati immunis fuit; sicut serpens aeneus, qui a Moyse in deserto exaltatus fuerat (Joan. 3), figuram quidem serpentis habuit, sed malitia veneni caruit. *Distinctus sapphyris.* Sapphyrus lapis est, caeli sereni habens colorem: unde in visione domini dicitur (Exod. 24): *est sub pedibus ejus quasi opus lapidis sapphyri, et quasi caelum cum serenum est.* Per sapphyros ergo opera divinae majestatis intelliguntur, quae in carne perficiebat. Venter ergo sponsi distinctus erat sapphyris, quia humanitas Christi caelestibus virtutibus refulgebat. Nec plenus dicitur esse sapphyris, sed distinctus, ita videlicet ut inter sapphyros appareret eboris candor: quia sic dominus operabatur ea quae erant humanitatis, ut non relinqueret ea quae erant divinitatis: distincta est enim operatio in Christo divinitatis et humanitatis: nam quod esuriebat, quod flebat, quod lassabatur, quod ad ultimum crucifigi et mori poterat, humanitatis opera erant; quod vero mortuos suscitabat, quod omnibus infirmitatibus succurrebat, quod seipsum a mortuis resuscitabat, evidentissima erant divinitatis opera. *Crura illius columnae marmoreae.* Crura sponsi itinera sunt salvatoris, quibus homo fieri, et ad nos venire dignatus est: quae recte columnis marmoreis comparantur, quia nihil marmore fortius, nihil columna rectius. Et crura sponsi columnae marmoreae sunt, quia omnia itinera Dei et fortia et recta sunt. De fortitudine dicit Psal. 18: *exultavit ut gigas ad currendam viam.* De rectitudine alibi (Psalm. 10): *justus dominus et justitiam dilexit, aequitatem vidit vultus ejus.* (Psalm. 24): *universae viae domini misericordia et veritas. Quae fundatae sunt super bases aureas.* Haec crura super bases aureas fundata esse dicit, quia omnia quae per Christum vel in Christo agenda erant, divinitatis consilio ante mundi constitutionem praeordinata et praefinita sunt. Aurum enim, quod, ut saepe dictum est, pretiosius est ceteris metallis, divini consilii sincerissimum secretum significat. De basibus ergo aureis columnae marmoreae procedunt, quia ab initio saeculi ordinata est incarnatio, nativitas, passio et surrectio, ceteraque mysteria salvatoris, quibus humanum genus redimeretur: unde propheta laudans dominum dicebat (Ps. 56): *domine Deus meus, honorificabo te, laudem dicam nomini tuo, qui facis mirabiles res: consilium tuum verum fiet. Species ejus ut Libani, electus ut cedri.* Libanus Phoeniciae est mons, terminus Judaeae contra Septentrionem, et est excelsior ceteris montibus. Arbores etiam illius montis et proceritate et specie ac robore, ceterarum sylvarum ligna praecellunt. Sicut, inquit, Libanus ceteris montibus Judaeae terrae praecelsior, ita redemptor noster speciosior est omnibus electis: quia, *speciosus forma prae filiis hominum* (Psal. 44). Et sicut cedrus pulchrior et procerior est ceteris arboribus; ita ille gratia et dignitate omnes ab initio saeculi praecellit. *Guttur illius suavissimum, et totus desiderabilis.* Superius per labia sponsi verba ejus intellecta sunt. Nunc per guttur, ipsorum verborum interior dulcedo significatur, qua intellectus noster satiatur; et ad quam percipiendam invitabat Psal. 33, dicens: *gustate, et videte quoniam suavis est dominus.* Et multi quidem verba domini facile intelligere possunt; sed pauci sunt qui dulcedinem illorum valeant penetrare, hoc est qui praecepta domini ex amore et desiderio studeant adimplere. *Et totus desiderabilis*; ac si diceret: quid per singula ejus membra describendo immoror? Totus est desiderabilis sponsus meus. Totus, inquit, quia perfectus Deus, perfectus homo. Totus ergo desiderabilis est: quia Angelos et electos quosque ad suum desiderium accendit: juxta quod apostolus dicit (1 Pet. 1): *in quem desiderant Angeli prospicere.* Et quanto vicinius aspicitur, tanto majori affectu ad se aspiciendum desiderium provocat intuentis. *Talis est dilectus meus, et ipse est amicus meus, filiae Jerusalem.* Dilectus, quia per fidem et caritatem illi inhaereo; amicus vero, quia me de vinculo peccati redemptam, amicam suam et secretorum suorum consciam facere dignatus est. Quem quanto quisque plus diligit, tanto amicitia ejus dignus est. *Quo abiit dilectus tuus, o pulcherrima mulierum?* Vox est filiarum Jerusalem, idest Ecclesiarum, sive etiam animarum sanctarum. Nam sponsa Christi est Ecclesia: filiae vero Jerusalem, ipsa Ecclesia est quae ex singulis fidelium animabus constat. Ajunt ergo: *quo abiit dilectus tuus, o pulcherrima mulierum; quo declinavit dilectus tuus? Et quaeremus* *eum tecum.* Adjuraverat enim ipsa sponsa superius filias Jerusalem, ut nuntiarent sponso quod amore ejus langueret. Interrogaverant hae eaedem filiae Jerusalem, qualis esset sponsus; et illa consequenter formam sui sponsi exposuerat. Nunc interrogant ipsae filiae Jerusalem, quo abierit sponsus ille, ut quaerant eum cum ea. Hoc faciunt sanctae animae quando adinvicem de aeterna salute colloquuntur flagrantes amore Christi, et ejus aspectum desiderantes; sive cum diligenter investigant in quorum maxime cordibus Christus requiescat, ut eorum exemplo et conversatione aedificentur. Notandum autem, quod dicitur: *quo abiit (vel quo declinavit) dilectus tuus?* Quasi enim ad tempus declinat, dum quaerit ut ad majus desiderium ad se sequendum nos excitet. Ad hoc enim plerumque differuntur vota et orationes sanctorum ut ardentius eum desiderare incipiant. Sicut et quondam Mariae se quaerenti non statim se ostendit, sed in specie hortulani apparens, tamdem quod ipse esset qui quaerebatur aperuit. Exaudit ergo semper dominus electos suos: sed tamen quasi declinat, cum non statim postulata concedit. Bene autem dicitur: *quaeremus eum tecum*: nam qui sine Ecclesia Christum quaerit, errare potest, proficere non potest.

Caput 6

[88277] Haymus Altissiodorensis, In Cant., cap. 6 Jam supra diximus quis sit hortus Christi; sancta videlicet Ecclesia, de qua supra dictum est (cap. 4), *hortus conclusus soror mea sponsa. Descendit*, inquit, Christus *in hortum suum*, hoc est quem ipse praeparavit et excoluit, quem virtutum germinibus consevit, quem muro suae custodiae ab incursu malignorum spirituum defendit. Et bene in hortum suum descendisse dicitur: nam in horto sepeliri voluit, et primum Mariae Magdalenae in horto apparuit (Joan. 19 et 20), ibique quodammodo primitias Ecclesiae consecravit. Descendisse ergo dicitur, quasi de superioribus et de caelestibus sedibus in hortum quem in humili loco plantavit, ut hortus, idest Ecclesia sua dicit, quae est ista quae descendit per desertum? *Ad areolam*, inquit, *aromatum.* Per areolam anima cujusque fidelis intelligitur, quae disciplina caelesti exultat, et diligenter composita, ac laterum parilitate exquadrata est. Sed ad hoc ipse descendit, *ut pascatur*, inquit, *in hortis*; idest, ut piis sanctorum laboribus delectetur. Ipse enim bonis nostris pascitur intantum ut in paupere ipse reficiatur, *et lilia colligat*; hoc est, ut sanctas animas virtutis maturitate ad perfectam candorem perductas, de hoc mundo ad se colligat, et secum in aeterna beatitudine gaudere faciat. Lilia enim sanctae sunt animae, virtutum studiis et bonis operibus candidatae; *ego dilecto meo, et dilectus meus mihi, qui pascitur inter lilia. Ego dilecto meo*, et subauditur gratiam passionis praeparo; *et dilectus meus mihi*; subauditur, gratiam perfectionis vel praemium vitae aeternae remunerationis praestabit. Sive *ego dilecto meo*, in meipsa mansionem praestabo; *et dilectus meus mihi*: quia ipse in me habitat, et me in se habitare facit; sicut ipse in Evangelio dicit (Joan. 15): *ego in vobis, et vos in me. Pulchra es amica mea, suavis et decora sicut Jerusalem.* Quaerebat Ecclesia sponsum suum tamquam absentem; sed ille ut se semper praesentem ostenderet, eique de se colloquenti seque desideranti semper adesse demonstraret, cito respondit: *pulchra es, amica mea, et decora sicut Jerusalem. Pulchra es*, quia maculam et rugam

peccati non habes, sed omni nitore virtutum vernas, amica mea, idest Ecclesia, vel anima quaeque fidelis. *Suavis et decora sicut Jerusalem.* Jerusalem, quae visio pacis interpretatur, illam supernam civitatem designat, in qua est vera pax et felicitas: quia ibi sic gaudent sancti de munere, ut non sit quod doleant de corruptione. Ergo Ecclesia quae adhuc in terris est, vel anima quaeque fidelis, ad similitudinem illius Jerusalem *suavis* est *et decora*, quia illam pacem inquantum potest imitatur. *Terribilis ut castrorum acies ordinata.* Terribilis est Ecclesia malignis spiritibus, et est ornata sicut castrorum acies, cum videlicet unusquisque fidelis ordinem suum et vocationem recte custodit. Tres enim sunt Ecclesiae ordines; doctorum, continentium et conjugatorum; quae acies in tribus viris demonstrata est, Noe, Daniel et Job. Noe enim qui inter fluctus arcam rexit, sanctos doctores significat; Daniel caelebs et castus, continentium; Job, qui uxorem habuit et filios, ordinem conjugatorum exprimit. Ergo sancta Ecclesia ordinata est sicut acies castrorum, quia uniuscujusque ordo Ecclesiae velut in acie contra hostem malignorum spirituum consistit. Sancti doctores, dum praedicationis et doctrinae operam impendunt. Continentes, dum quae mundi sunt contemnentes, tantum quae Dei sunt cogitant, et liberi a terrenis cogitationibus, mente solum Deo vacant. Conjugati, dum eleemosynis et ceteris actualis vitae bonis operibus insistunt, sicque utuntur mundo ut quae Dei sunt non deserant. Haec ergo ordinatissima dispositio Ecclesiae terribilis est immundis spiritibus, velut acies castrorum ordinata ad bellum, quia imperium suum et potestatem proferre non cessat usque ad terminos totius orbis. Sive *terribilis* est *ut castrorum acies ordinata*: quia sic unitate caritatis connexa est et conjuncta ut nulla ab hostibus peste discordiae possit penetrari: nihil enim sic terret malignos quomodo caritas. *Averte oculos tuos a me, quia ipsi me avolare fecerunt*; ac si diceret: ego quidem dedi tibi oculos columbinos, quibus me intueri, et arcana Scripturarum penetrare valeres; sed cave ne illos ad me videndum intendere velis; quia dum in presenti vivis, non potes. *Non enim videbit me homo, et vivet* (Exod. 33). Cum autem vinculis carnis absoluta ad me perveneris, tunc me aperta visione videbis, et implebitur quod in Evangelio repromittitur (Joan. 14): *qui diligit me, diligetur a patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.* Quod autem dicit, *quia ipsi me avolare fecerunt*, non est putandum quod quaerentes se deserat, et ab illis recedat; cum ipse praecipiat (Matth. 7): *quaerite et invenietis*: sed ita potius accipiendum est, quia quanto amplius quis divinitatem majestatis Dei perscrutari voluerit, eo amplius intelligit quia inscrutabilis et incomprehensibilis sit. Et hoc est quod Psal. 63 dicit: *accedet homo ad cor altum; et exaltabitur Deus*; ac si diceret: licet homo ad videndum Deum cor sublevet, exaltatur Deus, quia quantus sit comprehendi non potest. *Capilli tui sicut grex caprarum quae apparuerunt de Galaad.* Hi autem superius expositi sunt: sed non pigeat iterato exponere quos non piguit spiritum sanctum repetere. Ideo bis istos versiculos posuit ut certissimum et stabile teneremus quod sub repetitione confirmari audiremus. Capillus sanctae Ecclesiae multiplex, est subtilium cogitationum varietas. Et bene comparantur gregi caprarum: nam capra peccatoris figura est: unde et in lege praecipitur, ut quicumque per ignorantiam peccaverit et cognoverit reatum suum, offerat pro delicto suo capram in holocaustum. Capilli ergo Ecclesiae gregi caprarum comparantur, quia sancti, qui sunt membra Ecclesiae, omnes reatus cogitationis suae per dignam poenitentiam et per lacrymas justae compunctionis deflere satagunt. Bene autem de monte Galaad apparuisse dicuntur. Galaad interpretatur acervus testimonii; ideoque per Galaad mens sanctorum designatur; qui sunt acervus testimonii; quoniam omnia quae saeculi sunt neglexere, et solum desiderant Deum, sicut evidentibus attestantur indiciis. Potest etiam per Galaad ipse dominus et redemptor noster intelligi: Galaad enim et montis et civitatis est nomen. De monte Galaad grex caprarum apparuit, quia Ecclesia super Christum fundata est, sicut ipse dicit, Matth. 5: *non potest civitas abscondi super montem posita.* Ipse est acervus testimonii qui multitudini prophetarum et patriarcharum et gestis et scriptis testimonium perhibet. *Dentes tui sicut grex ovium quae ascenderunt de lavacro.* Per dentes Ecclesiae firma sermonum ejus stabilitas intelligitur. Qui bene gregi ovium comparantur quae de lavacro ascenderunt, quia verba Ecclesiae nihil nisi innocentiam et mansuetudinem sonant; nihil in se foedum, nihil turpe vel immundum retinent; sed lavacro sinceritatis et puritatis lavantur, audientes ab apostolo, Ephes. 4: *sermo malus ex ore vestro non procedat. Omnes gemellis fetibus, et sterilis non est in eis.* Bene autem omnes gemellis fetibus esse dicuntur, quia sermo sanctorum nihil aliud sonat et loquitur nisi quod ad dilectionem Dei et proximi pertinet. Solummodo enim ea sancti loqui debent quae ad perpetuam corporum et animarum pertinent salutem. *Sicut cortex mali Punici, sic genae tuae, absque occultis tuis.* In genis diximus superius sanctorum castam verecundiam designari; in cortice mali Punici, mysterium passionis Christi, dicente Paulo apostolo, 2 Tim. 1: *noli erubescere crucem Christi, neque me vinctum ejus.* Et quidem magna sunt quae in aperto sunt; maxima vero sunt illa quae sunt intrinsecus, hoc est quae in futuro sanctis reservantur. *Sexaginta sunt reginae, et octoginta concubinae; et adolescentularum non est numerus.* Reginae sunt doctores sanctae Ecclesiae, qui merito fidei et scientiae toro regis aeterni propinquant, et spirituales Deo filios pariunt. Sexagenarius numerus ex denario et senario perficitur. Denarius per senarium multiplicatus in sexagenarium consurgit. Et per denarium significantur divina praecepta propter Decalogum legis; senarius vero pro perfectione ponitur, quia sex diebus perfecit Deus opera sua. Reginae ergo sexaginta dicuntur esse, quia eos significant, ut diximus, qui perfectione scientiae et operis pollent, et propter solum amorem conditoris sui, et intuitu supernae remunerationis aeterna gaudia praedicant; sic etiam idem numerus, idest sexagenarius, ex duobus senariis quinquies ductis conficitur. Nam quinquies duodeni, vel duodecies quini, sexaginta sunt. Reginae ergo sexaginta esse dicuntur, quia illos significant qui in Ecclesia constituti, quinque sui corporis sensus juxta institutionem duodecim apostolorum caste disponere noverunt. Concubinae significant eos qui non sincere Christum praedicant, sed propter lucra temporalia, vel propter laudes populares: nam et istae, sicut et reginae, ad torum regis per scientiam accedunt, et filios spirituales generant, sed a corona aeterni regni alienae existunt. Et bene octogenario numero comprehenduntur: nam hic numerus ex denario et octonario conficitur. Octonarius vero in malo accipitur aliquando propter quaternarium quo multiplicato consistit. Quaternarius enim temporalia quaeque et presentia significat propter anni tempora, vel propter quatuor mundi elementa. Recte ergo concubinae istae octoginta esse dicuntur: quia, ut dictum est, propter sola temporalia et visibilia praedicant, et spiritualia minus curant. De talibus apostolus dicebat, Phil. 1: *sunt quidam Christum annuntiantes non sincere, existimantes pressuram se suscitare vinculis meis. Quid enim? Dum omni modo, sive per occasionem, sive per veritatem, Christus annuntietur; et in hoc gaudeo, sed et gaudebo. Adolescentularum non est numerus.* Adolescentulae sunt animae quae deposita primi hominis vetustate in Christo renatae sunt; nec dum tamen sunt nubiles, nec dum toro regis aptae, quia nec dum ad praedicationem de

Christo perfectam pervenerunt. Quarum non est numerus, quia infinitus est numerus animarum in Christum credentium, nec ab ullo homine comprehendi potest. Ceterum Deo numerati sunt omnes electi: nam apud quem etiam stellarum numerus comprehensus est, ignorari non potest electorum numerus. *Una est columba mea.* Una Catholica est per universum orbem diffusa Ecclesia, quae ex reginis et adolescentibus constans jam contubernia habet, hoc est etiam qui nomine vel re doctores dicuntur. Una est Ecclesia: quia scissuram et schismata non recipit; sed sicut *unus est Deus, una est fides, unum Baptisma* (Eph. 4); ita una est generalis Ecclesia; quae et recte columba vocatur, quia spiritus sancti dote, qui in specie columbae apparuit, Christo sponsata est et sanctificata. *Una est matris suae.* Mater enim nostra illa caelestis Jerusalem est, de qua apostolus dicit, Gal. 4: *illa autem quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater nostra.* Haec ergo Ecclesia una est matris suae, quia ad exemplum illius Ecclesiae quae jam Christo fruitur, ipsa in hac peregrinatione instituitur et informatur, atque ad illam beatitudinem, in qua cum Christo conregnat, pervenire nititur. *Viderunt illam filiae Sion, et beatissimam praedicaverunt; reginae et concubinae laudaverunt eam.* Quas superius adolescentulas, hic filias appellat. Reginas vero et concubinas in hoc loco ut superius intelligamus. Filiae ergo, reginae et concubinae praedicant Ecclesiam et laudant, quia universitas fidelium Catholicam admiratur Ecclesiam: ipsa enim Ecclesia quae ex multis fidelium constat personis, Catholicam, idest universalem, efficit Ecclesiam. *Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens?* In fine quidem saeculi cum plebs Judaica ad praedicationem Eliae et Enoch conversa fuerit ad Christum, ipsa quoque de Ecclesia admirabitur dicens: *quae est ista?* Idest, quanta et qualis est Ecclesia, *quae progreditur*, hoc est proficit de virtute in virtutem? Non enim stare, sed progredi dicitur, quia non uno loco contenta, sed totum mundum caelesti praedicatione occupavit. *Quasi aurora progreditur*, quia transactis tenebris infidelitatis, lumen se veritatis habere ostendit. *Pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata.* Luna a sole illuminatur; et Ecclesia pulchra est ut luna, quia claritate sponsi sui Christi illuminatur, et ejus gratia resplendet. Sive *pulchra* est *ut luna* in praesenti vita, ubi aliquando concessa sibi pace et securitate crescit, aliquando adversitatibus obscurata decrescit; *electa ut sol*, in alia vita, ubi perpetuo splendebit visione conditoris sui. Sive *electa* est *ut sol*, quia illum verum solem imitari nititur, de quo scriptum est, Malach. 4: *vobis timentibus nomen meum, orietur sol justitiae.* Hunc solem imitatur vivendo in omni humilitate et justitia et pietate. *Terribilis*, aereis potestatibus, *ordinata ut castrorum acies*, idest caritatis unitate unita, ut nullis tentationibus penetrari valeat. *Descendi in hortum nucum, ut viderem poma convallium, et inspicerem si floruissent vineae, et germinassent mala Punica.* Laudata Ecclesia ad synagogam respondet: *descendi ad hortum nucum.* Hortus nucum est vita praesens: nam sicut in nuce tegmen quidem durissimum videtur, sed nucleus latet; ita in praesenti vita, nostrae conscientiae clausae sunt et non apparent, donec fracta testa corporis manifestentur. Descendit ergo ad hortum nucum Ecclesia, quando per doctores suos vitas singulorum considerat. Unde sequitur: *ut viderem poma convallium.* Poma convallium sunt virtutes quae humilitate condiuntur. *Descendi*, inquit, *ut viderem poma convallium*; idest, considerarem sanctos excellentia quidem virtutum praeditos, sed humilitate depressos. *Ut inspicerem si floruisset vinea*; hoc est, considerarem qui in studio sanctarum virtutum proficerent; *et germinassent mala Punica*; hoc est, ut eos quoque perquirerem qui jam apti sunt ad imitandum passionem Christi. Nam mala

Punica, ut saepe dictum est, mysterium dominicae passionis significant. Considerat ergo Ecclesia per praelatos suos qui in virtutibus crescunt, vel qui jam ita perfecti sunt ut imitantes passionem Christi, pro illo quoque idonei sint sanguinem fundere, quales erant illi de quibus apostolus dicebat, Phil. 1: *vobis datum est non solum ut credatis in Christum, sed ut pro illo patiamini. Nescivi. Anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab.* Vox est synagogae, quae videns tantam Ecclesiae gratiam, inspecta veritate Evangelii, dolet, quod non antea cognoverit fidem Christi: et quasi excusans se quod tam tarde conversa sit, dicit, *nescivi*, o sponsa Christi Ecclesia, *nescivi*, idest ignoravi, tantam gratiam, et tanta dona spiritualium virtutum tibi a sponso tuo collata. *Anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab.* Conturbata est, inquit, anima mea solicitudine pro tam subita Evangelii praedicatione. Sciebam enim legem et prophetias divinitus datas; et ideo, cum subito vidissem praedicari Evangelium, conturbata sum *propter quadrigas Aminadab*, Aminadab nepos fuit Judae, per quem generatio Christi contexitur. Interpretatur autem Aminadab populus meus spontaneus; ideoque significat Christum, qui populi sui spontaneus fuit, quia cum esset Deus, sponte factus est homo. Cum conditor esset et creator, sola benignitate sua factus est portio populi sui. Et est sensus. Conturbata, inquit, sum propter Evangelii subitam praedicationem, quae veluti velocissimae quadrigae totum subito mundum pervolavit. Et bene hanc praedicationem non currum, sed quadrigam appellat: quia Evangelii praedicatio, quatuor Evangelistarum auctoritate consistit; et quatuor Evangelia quadrigae sunt novi testamenti, cui praesidet auriga ipse Christus, temperans et disponens ipse cursum Evangeliorum. *Revertere, revertere, Sunamitis, revertere, revertere, ut intueamur te.* Vox Ecclesiae synagogam ad fidem invitantis. Revertere, o synagoga, ab infidelitate ad fidem, revertere ab odio ad dilectionem. Sunamitis interpretatur captiva vel despecta. Talis est synagoga post adventum Christi, captiva videlicet vinculo Diaboli, despecta a Deo, quia Christum ad salutem suam missum non cognovit. *Revertere, ut intueamur te*, idest pulchritudinem tuae castitatis aspiciamus.

Caput 7

[88278] Haymus Altissiodorensis, In Cant., cap. 7 Vox est sponsi, qui audiens invitari synagogam a sponsa sua Ecclesia ad fidem, dicit: *quid videbis in Sunamite nisi choros castrorum?* Ac si diceret: tu quidem, o sponsa, doles de perditione synagogae, et quod tarde ad fidem veniat; sed adest tempus quo convertatur; et tunc nihil videbis in ea nisi choros castrorum, idest non nisi caritatis concordiam, et stabile robur fidei, quo pro defensione meae fidei pugnabit. Nam chori canentium sunt; castra vero militum pugnantium. In Sunamite ergo chori castrorum videbuntur, quia conversa synagoga et concorditer Christum praedicabit cum Ecclesia, et pro fide Christi usque ad mortem certabit. *Quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis, filia principis.* Ab hoc loco incipit sponsus exponere laudes sponsae suae. Et notandum, quod a gressibus incipit ejus pulchritudinem texere, et in laude oris ejus finit, sicut superius ab oculis coeperat. Hoc autem fecit vel ad pulchritudinem carminis variandam, vel etiam quia sic mysteriis aptissimum est. *Quam pulchri*, inquit, *sunt gressus*

tui. Vidit Ecclesiam non in uno loco otiose stantem, sed veloci praedicatione totum mundum peragrantem; ideo a gressibus coepit eam laudare: gressus enim Ecclesiae sunt veloces praedicationes apostolorum, per quos in omnem terram Evangelium insonuit. *In calceamentis*, idest in patrum praecedentium exemplis. Calceamenta ex mortuis fiunt animalibus. Et calceamenta Ecclesiae sunt patrum praecedentium exempla, quibus gressus habet munitos, ut secura eos imitando, et sine offensione gradiatur. *Filia principis.* Alia translatio *filia Aminadab* dicit. Aminadab, ut superius dictum est, populus spontaneus dicitur, qui recte figuram Christi tenet. Nam Ecclesia et filia est, et sponsa filia, quia ejus sanguine redempta, ejus Baptismate est regenerata; sponsa, quia dote spiritus sancti illi est conjuncta. *Junctura feminum tuorum sicut monilia quae fabricata sunt manu artificis.* In feminibus vel femoribus solet sacra Scriptura generationis propagationem designare: unde de Jacob legimus (Exod. 1): *omnes animae quae egressae sunt de femoribus Jacob.* Femina ergo Ecclesiae sunt spiritualis generatio, credentes populi per verbum praedicationis et lavacrum Baptismatis. Junctura feminum est conjunctio duorum populorum Judaici et gentilis in una fide. Et bene haec junctura monilibus comparatur: nam *fides sine operibus mortua est*: Jac. 2. Fabricata sunt autem manu artificis, hoc est Dei omnipotentis, cujus munere virtus boni operis credentibus tribuitur. Hic est ille artifex, de quo Paulus apostolus dicit Hebr. 11, memoriam Abrahae faciens: *expectabat enim civitatem manentem, cujus artifex et conditor est Deus. Umbilicus tuus crater tornatilis, nunquam indigens poculis.* Umbilicus fragilissima pars est corporis; et ideo per umbilicum fragilitatem nostrae mortalitatis debemus accipere: crater vero est calix major, ansas hinc et inde habens. Umbilicus ergo Ecclesiae, crater tornatilis est: quia quanto magis doctores sanctae Ecclesiae fragilitatis meminerunt, tanto magis verbi praedicationis insistunt; idest eleemosynam verbi Dei praebentes, ipsi a Deo misericordiam consequuntur. Et bene crater tornatilis dicitur: torno enim facilius operamur: per quod significatur facilitas erogandi verbum, vel eleemosynam dandi. Non enim morose vel haesitando eleemosyna danda est, juxta quod Salomon dicit, Prov. 3: *ne dicas amico tuo: vade, et revertere, et cras dabo tibi; cum statim possis dare.* Quod etiam torno fit, non indiget exterius adhibita regula vel linea, sed inerrato ex se ipso perficitur. Umbilicus ergo Ecclesiae, crater tornatilis est, quia quicumque vel praedicat vel eleemosynam dat, pro sola dilectione Dei et supernae mercedis expectatione hoc facere debet: nam quicumque vel praedicat vel proximis miseretur pro remuneratione temporali, crater quidem est, sed non tornatilis. Et hic crater nunquam indiget poculis, quia praedicatoribus nunquam deest praedicatio verbi Dei, quia ipse quem praedicant, pocula scientiae et virtutem constantiae illis subministrat. Unde Psal. 67: *dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa. Venter tuus sicut acervus tritici vallatus liliis.* Eadem fragilitas quae per umbilicum designata est, ostenditur hoc loco etiam per ventrem, quia venter nulla ossium firmitate praemunitur. Bene ergo venter Ecclesiae, acervo tritici comparatur: quia sancti quanto memores sunt suae fragilitatis, eo studiosius ad proferendos bonorum operum fructus insistunt. Et recte non copiam tritici sed acervum tritici dicit, ut per hoc significet incrementa virtutum, quae veluti acervus ab inferioribus ad superiora crescendo conscendunt. Nam sicut acervus in inferioribus lata amplitudine spatiatur, superius vero quadam brevitate contrahitur et acuminatur; ita in Ecclesia multi sunt qui indulgentius vivunt, pauci vero qui summae perfectioni insistant: plures etiam inveniuntur qui de bonis suis eleemosynam faciunt, quam qui sua omnia pro domino relinquant. Hic acervus liliis vallatus dicitur, quia sancti bona quae faciunt, pro desiderio supernae claritatis et candoris agunt: nam per lilia caelestis illa claritas designatur. Potest etiam per ventrem Ecclesiae, divinus fons Baptismatis accipi, quo fideles in novam creaturam regenerantur. Bene ergo venter acervo tritici vallato liliis comparatur: quia generati fonte Baptismatis, docentur bonis insudare operibus, et ad intuendam supernae claritatis gloriam semper inhiare. *Duo ubera tua sicut duo hinnuli gemelli capreae.* Ubera Ecclesiae, sicut jam superius dictum est, sanctos doctores significant, qui parvulos, hoc est nuper in Christo regeneratos, lacte apertioris doctrinae instruunt. Bene autem duo ubera dicuntur: quia de duobus populis, Judaico videlicet et gentili, fideles congregantur, et lacte spiritualis doctrinae aluntur. Haec duo ubera sicut duo hinnuli capreae gemelli esse dicuntur. Duo hinnuli duo sunt testamenta, quibus eorumdem doctorum omnis praedicatio subsistit: quorum duorum testamentorum unus est auctor et promulgator Christus; juxta quod Salomon dicit, Eccle. 12: *verba sapientium quasi stimuli, et sicut clavi in altum defixi, quae data sunt a pastore uno*, Christo videlicet. Caprea enim recte Christum significat, quia intuitu et velocitate ceteris animantibus praeeminet; et mundum est animal ungulam dividens, et ruminans (Levit. 11). Tales sunt etiam membra Christi, doctores videlicet intuitu scientiae insignes, et sua velocitate terrena deserentes, atque ad caelestia festinantes. Dividentes ungulam, idest habentes mali et boni discretionem. Et ruminantes, hoc est praecepta Dei sedula memoria meditantes. *Collum tuum sicut turris eburnea.* Doctores sancti qui designantur per ubera, ipsi etiam designantur per collum: nam per arterias colli vox egreditur, et colli ministerio vitalia alimenta ceteris membris ministrantur. Sic sancti doctores et verba vitae populis annuntiant, et alimentis doctrinae caelestis auditores enutriunt. Collum ergo Ecclesiae turri eburneae comparatur, quia sancti doctores eidem Ecclesiae pulchritudinem et robur praestant. Pulchritudinem quidem, quae per candorem eboris designatur, caste et sincere vivendo; robur vero praestant, quod significatur per turrim, quando eamdem Ecclesiam contra tentationes Diaboli vel impetus haereticorum muniunt. *Oculi tui sicut piscinae in Esebon, quae sunt in porta filiae multitudinis.* Iidem ipsi doctores qui per collum designati sunt, designantur etiam per oculos: ipsi enim quasi oculi universo Ecclesiae corpori provident, et iter quod ingredi debeat ostendunt. Hi oculi Ecclesiae comparantur piscinis aedificatis in porta Esebon civitatis, quia sancti doctores populos in Christum credentes vitali lavacro abluunt, et salutaris doctrinae potu reficiunt. Filia autem multitudinis vocatur Esebon juxta litteram, ob multitudinem confluentium inibi populorum; sic et sancta Ecclesia recte filia dicitur multitudinis, quia numerositatem quotidie colligit gentium. Esebon autem interpretatur cingulum maeroris. Oculi ergo Ecclesiae piscinis Esebon comparantur, quia sancti doctores neglectis caducis saeculi gaudiis cingulis maeroris se constringunt: quia caste et sobrie vivunt in hoc saeculo, et pro suis erratibus deflent, quatenus in praesenti saeculo lugentes, ad vera et aeterna gaudia pervenire possint. In porta autem Esebon hae piscinae esse dicuntur, quia nullus Ecclesiam ingredi valet, nisi prius aqua Baptismatis abluatur, et nisi fonte sanctae doctrinae potetur. Hoc etiam significabatur per labrum aeneum quod Salomon in porticu templi posuerat, ut sacerdotes ingressuri templum et hostias immolaturi, ibi corpora abluerent. *Nasus tuus sicut turris Libani quae respicit contra Damascum.* Quia naso foetores et bonos odores discernimus, recte per nasum Ecclesiae, sancti doctores signantur: ipsi enim sagaciter discernere noverunt inter fragrantem Catholicae fidei doctrinam et lethiferum haeretici erroris foetorem. Nam de divinis charismatibus quae per spiritum sanctum distribuuntur dicitur 1 Cor. 12: *alii datur per spiritum discretio spirituum.* Nasus ergo Ecclesiae turri Libani comparatur, quia sancti doctores et summum locum in Ecclesia tenent ac veluti in Libano monte consistunt, et defendunt Ecclesiam a malignorum spirituum incursibus. Haec turris contra Damascum esse dicitur. Damascus metropolis est Syriae quae quondam contra filios Israel, utpote fortissimos et crudelissimos reges habens, dimicabat. Interpretatur autem Damascus sanguinis potus vel sanguinis oculus: ferunt enim ibi Abel interfectum; ideoque significat potentes hujus saeculi, qui sanguinis potum sitiunt, quia voluptatibus et illecebris carnis et sanguinis delectantur. Significat etiam aereas potestates quae animarum nostrarum cruorem sitiunt. Contra Damascum ergo est haec turris, quia Ecclesia semper Diabolo et membris illius, adjutorio Christi munita resistit. *Caput tuum ut Carmelus, et comae capitis tui ut purpura regis juncta canalibus.* Caput Ecclesiae principalitas mentis fidelium intelligitur: nam sicut capite membra reguntur cetera, ita mente cogitationes disponuntur. Bene autem caput Ecclesiae Carmelo comparatur: Carmelus enim, qui et Carmel dicitur, interpretatur cogitatio, vel scientia circumcisionis. Ergo caput Ecclesiae Carmelo assimilatur, quia novit circumcisionem aliquando corporaliter celebratam, nunc spiritualiter debere observari juxta quod propheta dicit (Jer. 4): *circumcidimini domino in cordibus vestris.* Hanc scientiam circumcisionis non habuerunt Judaei; ideoque reprehenduntur a b. Stephano protomartyre dicente (Act. 7): *dura cervice, et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper spiritui sancto restitistis.* In libro regum legitur (3 Reg. 18) quod Elias in montem Carmeli ascenderit, et ibi orando aridam terram caelestibus pluviis irrigaverit post longam trium annorum et semis siccitatem; quae historia pulchram redolet allegoriam: nam Elias qui interpretatur Deus meus dominus, Christum significat; qui cum sit Deus et dominus totius creaturae, specialiter suus, idest proprius Deus et dominus est Ecclesiae. Hic ergo in Carmelum ascendit, et per eum arenti mundo gratiarum suarum pluvias tribuit. Recte ergo, ut dictum est, caput Ecclesiae Carmelo monti comparatur, quia mens sanctorum quadam conversatione sublimis est, et Christo in se ascensum praebet perfectum virtutum. Et *comae capitis tui ut purpura regis juncta canalibus.* Si per caput mens Ecclesiae accipitur, per comas capitis cogitationes mentis debemus accipere, quae assidue de illa prodeunt. Purpureus vero color qui sanguinis habet speciem, mysterium significat dominicae passionis. Juxta litteram, quod dicit, *purpura regis juncta canalibus*, significat lanam jam purpureo colore confectam, nondum in fila deductam, sed adhuc in canalibus constitutam; quos Graeci baphias vocant, in quibus sanguis conchiliorum solet defluere, et lanam in purpureum vertere colorem. Mystice canales isti humilitatem significant sanctorum, in quibus aeterni regis purpura tingitur, cum sancti quique humilitatem sui redemptoris imitando, passioni illius conformes fieri satagunt, quatenus in purpurae dignitatem vertantur, idest laborantes pro Christo mereantur regnare cum ipso. Tincta autem haec purpura esse dicitur, quia sanctorum praecordia fixa sunt et stabilita in timore et amore redemptoris sui, nec unquam a caritate ejus separari possunt. *Quam pulchra es, et quam decora, carissima in deliciis. Quam pulchra*, subaudi in fide, *et quam decora*, in operatione, *carissima in deliciis.* Supra dictum est de eadem Ecclesia (cap. 6): *pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata.* Nunc vero dicitur *pulchra, decora, carissima in deliciis*; quae quasi contraria alia esse videntur. Nam ordinatam esse velut castrorum acies, et esse in deliciis, repugnat, quia deliciae fortitudinem solent enervare. Sed

Ecclesia utrumque agit: nam ordinata est ut castrorum acies: quia infidelibus et haereticis resistit, et malignos spiritus sua sanctitate et perfectione terret. In deliciis etiam est, quia suavitatem supernae dulcedinis assidue palato mentis degustat, et inter pressuras hujus saeculi illas adipisci desiderat, et continue illis satiari. Unde merito illa quae talis est, sponso suo Christo carissima esse dicitur. *Statura tua assimilata est palmae, et ubera tua botris.* Statura Ecclesiae perfecta, est ejus rectitudo: neque enim a vitiis incurvatur; sed recta et nobilis consistit. Unde Psalmista ex persona peccantium dicebat, Ps. 118: *incurvatus sum, et humiliatus sum usquequaque.* Et propheta sub specie Jerusalem peccanti animae de malignis spiritibus dicit (Isa. 51): *quia humiliaverunt te, et dixerunt animae tuae: incurvare, ut transeamus; et posuisti ut terram corpus tuum, et quasi viam transeuntibus.* Sancta Ecclesia recta stat, nec unquam incurvari consentit, audiens ab apostolo, 1 Cor. 16: *vigilate, state in fide, viriliter agite.* Et dominus filiis Israel loquitur, Exod. 6: *ego sum dominus Deus qui eripui vos de ergastulo Aegyptiorum, ut incederetis recti.* Statura ergo Ecclesiae palmae assimilatur quia in omnibus quae agit semper supernam in memoria retinet remunerationem; palma enim victricem ornat manum; et ideo significat praemium illud quod victoribus sanctis in caelestibus dandum est. *Et erunt ubera tua sicut botri vineae, et odor oris tui sicut odor malorum.* Ubera Ecclesiae sunt, ut superius dictum est, sancti doctores, qui lacte simplicis doctrinae regeneratos in Christo nutriunt. Sed haec ubera botris assimilantur, quoniam iidem doctores perfectis perfectiora annuntiant, sicut apostolus loquens simplicioribus dicebat, 1 Cor. 3: *non potui vobis loqui tamquam spiritualibus, sed quasi carnalibus, tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam.* Ecce ubera lactis plena, quae ubera in botrum sunt versa, cum diceret, 1 Cor. 1. *Nos praedicamus Christum (...) Dei sapientiam.* Et: *sapientiam loquimur inter perfectos: dixi: ascendam in palmam, apprehendam fructus ejus.* Ut ostenderetur omnis haec excellentia et magnitudo donorum Ecclesiae de Dei gratia provenire, introducitur idem sponsus dicere: *ascendam in palmam*; quasi diceret: unde habes ubera ad parvulos nutriendos, inde etiam botros, quibus perfectionibus perfectiorem propines doctrinam. Quia ergo in eam gratiam vitae ascendi, et hanc tibi perfectionem concessi, *ascendam*, inquit, *in palmam.* Palma Ecclesiam significat, vel etiam animam cujuscumque fidelis qui memor est domini, qui dicit Joan. 16: *confidite; ego vici mundum.* Ipsa quoque omnium vitiorum et iniquitatis victrix esse studet. Bene autem in palmam ascendisse hic dicitur, cum superius in hortum descendisse legatur (cap. 6): dixit enim Ecclesia: *dilectus meus descendit in hortum suum.* Est idem hortus quae et palma, videlicet una eademque Ecclesia: sed ad hanc, copiam suae gratiae de caelestibus mittendo, ascendit: ad illum autem, sua dona in eo incrementaque virtutum disseminans, descendisse dicitur: ideoque eamdem quibusdam profectibus veluti quibusdam gradibus ad celsiora sublevando nunc palmam nominat. Sed et hoc de natura palmae dicendum, quod in inferioribus asperitatem laborum et passionum sustinet pro Christo; in superioribus vero, hoc est in caelestibus, pulchritudinem et suavitatem expectat praemiorum. Potest etiam per palmam arbor dominicae crucis exprimi, in quam redemptor noster pro humani generis redemptione ascendit, et in qua hostem humani generis superavit. Ait ergo: *dixi: ascendam in palmam*: idest, per meos prophetas locutus sum, et promisi me ad passionem venturum, et meam Ecclesiam redempturum. *Apprehendam*, inquit, *fructus ejus*; idest, fructus bonorum operum et laborum quibus Ecclesia desudat, remunerabo. Vel etiam secundum eum sensum quo per palmam crux intelligitur, *apprehendam fructus ejus*; idest, impleto triumpho passionis, veniam ad gloriam resurrectionis, et apostolis meis spiritualia dona concedam. *Et erunt ubera tua sicut botri vineae.* Hoc superius expositum est. Nam ubera Ecclesiae doctores sunt, cum parvulos simplici doctrina nutriunt. Sed botri vineae efficiuntur, cum perfectioribus sublimia quaeque annuntiant. Nam b. Paulus uno eodemque tempore ubera et botros habuit, quando de Christo loquens dixit, Rom. 9: *quorum patres, ex quibus Christus.* Ecce ubera, idest simplex de Christo praedicatio. Sed haec ubera in suavissimum et fortissimum vinum conversa sunt cum subjunxit (ibidem): *qui est Deus benedictus in saecula. Et odor oris tui sicut odor malorum; guttur tuum sicut vinum optimum.* Os Ecclesiae est praesens praedicatio; quae fama vel scripto ad absentes pervenit; guttur vero est vox ipsa praedicatoris, quae in praesenti auditur. Odor ergo oris Ecclesiae malis comparatur, quia ipsa fama praedicationis plena est suavitatis et gratiae; guttur vero vino optimo assimilatur, quia ipsa vox praedicantium magnam in se virtutem auditoribus ostendebat. Quod vero malorum odor in novitate est, vini vero in vetustate, significat praedicationem Ecclesiae et in sui novitate, et etiam in sui profectione omnem habere suavitatem et gratiam. *Dignum dilecto meo ad potandum, labiisque et dentibus illius ad ruminandum*; ac si diceret: sponsus meus guttur meum vino optimo comparavit, et illud vinum dignum est ad potandum ipsi dilecto meo; hoc est, praedicatio evangelica, quam in ore meo posuit, per ipsum et non per alium annuntiari debet in mundo. Neque enim per alium decebat mysteria regni caelestis praedicari in mundo, quam per mediatorem Dei et hominum Christum Jesum. *Et labiis et dentibus illius ruminandum.* Labia et dentes sponsi, ut supra dictum est, doctores sancti sunt. Illud ergo vinum ruminandum fuit labiis et dentibus sponsi, quia praedicatio evangelica a doctoribus tractanda et exponenda est. Nec absurdum est quod cum vinum potetur, et non ruminetur, hic tamen dicatur labiis et dentibus ruminandum; quod magis ad cibum quam ad potum pertinet: nam sancti doctores vinum spirituale ruminant, quando praecepta evangelica diligenter exquirunt, et crebra meditatione investigant, atque invicem conferunt. *Ego dilecto meo, et ad me conversio ejus. Ego dilecto meo*; subaudi, officium justitiae et devotionis impendo: illi et non alteri fidem et servitutem meam promitto; *et ad me conversio ejus* est, ut me et in praesenti inter labores hujus vitae adjuvet, et in futuro ad gaudia patriae caelestis inducat. Potest etiam haec vox esse synagogae ex persona sanctorum patrum adventum Christi desiderantium: ac si diceret: scio quidem illum spirituali praesentia mihi semper adesse; et ideo *ego dilecto meo* omni devotione famulari cupio. Sed tandem *ad me conversio ejus*: quia opto ut, sicut mihi promisit, in mea substantia appareat. Nam dixerat supra sponsus: *ascendam in palmam*: idest, promiserat se in carne venturum, et pro humano genere passurum. Inde jam gratulabunda dicebat: *ego dilecto meo, et ad me conversio ejus*; idest, credo illum hominem futurum, et in mea substantia hominem mundo manifestandum. *Veni, dilecte mi, egrediamur in agrum, commoremur in villis.* Ejusdem synagogae vox est, *veni dilecte mi*, idest appare per assumptum hominem. Tale est illud Psalmistae 79: *excita potentiam tuam, et veni.* Et Isa. 64: *utinam disrumperes caelos, et descenderes. Egrediamur in agrum.* Ager mundus iste est. *Egrediamur in agrum*, idest praedicemus tuum adventum mundo. *Commoremur in villis*; hoc est, ipsis quoque Paganis fidem tuam annuntiemus. Nemo nescit Paganos a villa dictos, quia pagos Graece, villa Latine. Inde Pagani dicti, quia longe sunt a civitate Dei. Potest esse et vox Ecclesiae, *veni dilecte mi*, ac si diceret:

jam mysterio ascensionis assumptum hominem ad caelos sublevasti: sed veni divinae majestatis praesentia me saepius visitando, *egrediamur in agrum*; eodem sensu quo superius, idest praedicemus fidem incarnationis tuae mundo; *commoremur in villis*; idest etiam ignorantibus Paganis tuam fidem annuntiemus; nec in transitu, sed commoremur ibi, donec illos ex Paganis Catholicos, ex alienis tibi proprios faciamus, *mane surgamus ad vineas; videamus si floruit vinea, si flores fructus parturierunt.* Mane est exortus novae gratiae, quando videlicet transeuntibus tenebris infidelitatis, Evangelium mundo coepit praedicari. *Videamus si floruit vinea*: hoc est, inspiciamus Ecclesiam si jam prima fidei rudimenta suscepit, si flores fructus parturierunt. Inspiciamus etiam si flores parturiunt fructum: idest, si illi qui jam crediderunt apti sunt ad bene operandum. Nam flores fructum parturiunt, cum illi qui jam in Christum crediderunt, idonei sunt ad bene operandum. Nam flores emittit Ecclesia cum primo fideles ad fidem veniunt; flores vero fructus parturiunt, cum jam ipsa fide et dilectione bene operantur, nec ipsa fides otiosa sit, vel mortua sine operibus. *Si floruerunt mala Punica.* Mala Punica, sicut jam superius dictum est, rubicundum velut sanguineum habent corticem; et ideo significant passionem domini, vel membrorum ipsius. Dic ergo: *si floruerunt mala Punica*: hoc est si jam sancti qui in fide et opere perfecti sunt, idonei sunt etiam imitari passionem Christi, et pati pro illo. Mala Punica erant illi quibus apostolus dicebat, Phil. 1: *vobis datum est nosse non solum ut in illum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini. Ibi dabo tibi ubera mea.* Ubera Ecclesiae sancti sunt doctores, qui fideles primum ad fidem erudiunt. *Ibi dabo tibi*, sponse *ubera mea.* Cum, inquit, ad vineam exierimus, *ibi dabo tibi ubera mea*; hoc est, spirituales tibi filios generabo. Unde adhuc sequitur: *mandragorae dederunt odorem suum in portis nostris.* Mandragora herba est aromatica, cujus radix similitudinem habet humani corporis. Poma ejus optimi sunt odoris, in similitudinem pomi Matiani quod nostri malum terrae vocant: herba rebus medicinalibus aptissima est. Nam ferunt eos qui incommodo vigiliarum laborant, haustu hujus pomi levari, et posse dormire. Item ferunt eos qui ob curam secandi sunt, si exteriorem hujus pomi corticem biberint, non sentire sectionem vel adustionem: quae omnia si quis mystice discutere voluerit, spirituales sensus et Ecclesiae convenientes ibi inveniet. Dicit ergo: *mandragorae dederunt odorem in portis nostris.* Portae Ecclesiae sunt apostoli et eorum successores; quia nemo civitatem Dei, idest Ecclesiam, intrat, nisi per sanctos doctores aqua Baptismatis regeneratus, et vitali doctrina instructus fuerit. De his portis Psalmista dicebat, Psal. 86: *diligit dominus portas Sion super omnia tabernacula Jacob.* Mandragorae fragrantiam virtutum designant. In portis autem Ecclesiae mandragorae odorem dederunt: quia apostoli vel eorum successores famam suavissimae opinionis, et odorem virtutum longe lateque sparserunt. Ideoque invitat sponsum suum ut veniat, quia jam nomen ejus longe lateque per apostolos annuntiatur, et odor praedicationis ejus ubique dispergitur: *omnia poma nova et vetera, dilecte mi, servavi tibi*; idest praecepta vel promissa veteris testamenti et novi. Sciebat enim omnia quae in veteri testamento annuntiata sunt, non nisi per Christum et in Christo posse compleri; ideoque dicebat: *tibi servavi poma nova et vetera*: hoc est, te expecto ut per te impleantur in novo testamento quae praedicta sunt in veteri. Unde et in passione sua jam pendens in cruce, cum gustasset acetum, dixit, Joan. 19: *consummatum est.* Et post resurrectionem suam dixit apostolis, Luc. 24: *necesse est enim impleri omnia quae scripta sunt in lege et prophetis de me.* Possunt etiam nova poma et vetera, justorum personae intelligi, quae vel in veteri testamento vel in novo fuerunt. Dicit ergo Ecclesia: *servavi tibi poma nova et vetera*; idest, justos qui vel in veteri testamento praecesserunt, vel in novo subsecuti sunt, tibi servavi, ut per te praemia suorum laborum reciperent: nullus enim justorum regnum caelorum intrare valuit, nisi per Christum: quia ipse primum ascendit, et sequentibus membris suis caelum aperuit.

Caput 8

[88279] Haymus Altissiodorensis, In Cant., cap. 8 Ex his verbis intelligitur totum hoc carmen divinum esse, et spirituale, et nihil in se habere quod juxta litteram intelligi possit. Quae enim amatrix unquam optavit ut is quem diligit parvulus efficiatur ejus frater, et in infantem versus sugat ubera matris? Est ergo vox illius Ecclesiae quae adventum Christi praecessit, quam synagogam, idest congregationem, appellamus. *Quis*, inquit, *det te fratrem meum sugentem ubera matris meae?* Et est sensus: tu qui modo es in sinu patris, quis det ut homo efficiaris, et particeps ac consors naturae meae existens, frater meus appelleris? Nam ipse fratrem se apostolorum vocare dignatus est, dicens per Psalmistam, Psalm. 21: *narrabo nomen tuum fratribus meis.* Et post resurrectionem mulieribus (Matth. 28); *ite inquit nuntiate fratribus meis* et cetera. Sugentem, inquit, *ubera matris meae*, hoc est implentem omnia quae naturae humanae conveniunt, excepto peccato. Nam mater synagogae hoc in loco ipsa humana natura intelligitur, de qua ipsa quoque synagoga exorta est. *Ut inveniam te foris*; hoc est, ut hominem factum in aperto videam: quasi enim intus erat adhuc Deus, cum in sinu paternae majestatis lateret; sed foris inventus est, cum homo factus, visibilem se hominibus praebuit, et incomprehensibilis voluit comprehendi. *Et deosculer te, et jam nemo me despiciat. Et deosculer te*, inquit, idest, aperta visione te aspiciam quem nunc totum in fide teneo. Hoc est osculum, quod in initio carminis optabat dicens: *osculetur me osculo oris sui*; idest, per semetipsum veniat, et mihi appareat. Quasi enim per prophetas osculabatur eam dilectus, cum adventum suum per eos, et redemptionem repromitteret. Optat ergo ut per semetipsum adveniens illam osculetur, hoc est in carne praesentiam exhibeat. *Et jam me nemo despiciat*: quasi enim despecta erat synagoga, antequam Christus veniret, quia legalibus observationibus dedita sub typo et figura cum veritate adventum Christi praenuntiabat. Sed postquam Christus apparuit, et adventus sui gratia mundum illustravit, jam nemo despexit Ecclesiam; quinimmo terribilis ut castrorum acies hostibus suis fuit, quia per universum mundum Christum praedicavit, et mundanum imperium sibi subdidit. Nec mirum videri debet, si ante Ecclesiam synagogam dicimus: una est enim Ecclesia in praecedentibus et in sequentibus patribus. *Apprehendam te, et introducam in domum matris meae, et in cubiculum genitricis meae: ibi me docebis.* Mater Ecclesiae hoc loco caelestis illa Jerusalem intelligitur de qua Paulus, Gal. 4: *illa autem, quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater nostra.* Ducam, inquit, te in domum matris meae; idest, prosequar te revertentem in caelum post peractum incarnationis tuae et passionis mysterium. *Ducam* autem hic pro eo quod est deducam et prosequar accipitur, quia ascendentem dominum in caelis, apostoli oculis deduxerunt, Act. 1, et quousque cum nubes suscepit, pio aspectu prosecuti sunt, donec

Angeli astantes dixerunt: *viri Galilaei, quid statis aspicientes in caelum? Ibi docebis me.* Cum in caelo receptus fueris, et me quoque tecum in caelum assumpseris, *ibi me docebis.* Hoc ad superiora refertur, ubi dicitur: *inveniam te foris.* Cum, inquit, te foris invenero, hoc est cum te in assumpta carne aspexero, *ibi docebis me*; quia ad omnia quae interrogare voluero respondebis. Nam etiam saepe volentes apostolos interrogare dominus praeveniebat, eosque instruebat. Potest et ad hunc locum jungi ubi dicit: *ducam te in domum matris meae, ibi me docebis*, et in omnem veritatem induces; quod impossibile est homini in praesenti vita posse consequi. Hinc est quod dominus apostolis repromittit dicens, Joan. 16: *venit hora, cum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de patre annuntiabo vobis.* Ergo *ibi me docebis*; idest, ibi te et patrem aperta visione revelabis; ibi te, hoc est divinitatem tuam, mihi facie ad faciem ostendes. *Et dabo tibi poculum ex vino condito, et mustum malorum granatorum meorum.* Per vinum fervor caritatis et dilectionis intelligitur. Dabo tibi, inquit, vinum: hoc est, ostendam, quam ferventissima caritate diligam. Et hoc vinum non simplex erit, sed conditum odoribus, bonis videlicet operibus et virtutibus. Nam *amor Dei* (sicut b. Gregorius dicit) *nunquam otiosus est. Operatur enim magna si est: si enim operari renuit, amor non est.* Vinum ergo conditum est dilectio cum operatione. Unde et dominus in Evangelio, Joan. 14: *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Probatio dilectionis, exhibitio est operis. *Et mustum malorum granatorum meorum.* Malum granatum idem est quod et malum Punicum. Dicitur autem malum Punicum granatum, eo quod multitudine granorum sit plenum. Malum Punicum vero, eo quod in Africa plurimum abundet. Punicia enim ipsa est Africa. Habet autem corticem sanguinei coloris; et ideo, ut saepe dictum est, figuram tenet dominicae passionis. Mustum ergo malorum granatorum est dilectio martyrum, qui intantum dilexerunt Deum ut pro illo mori non dubitarent. Et bene mustum dicit, et non aliud poculum; quia mustum ferventissimum est, ita ut nimio fervore omnem sordem de se excoquat et expurget. Dabit ergo Ecclesia dilecto mustum malorum granatorum suorum; idest, ostendet in passionibus sanctorum martyrum quanta caritate Christum diligat. *Laeva ejus sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me.* Per laevam, ut b. Gregorius dicit, omnia prospera praesentis vitae accipiuntur; per dexteram vero futura beata vita caeli accipitur. Laevam ergo sponsi Ecclesia sub capite habet, et dextera ejus illam amplexatur: quia quaecumque prospera praesentis saeculi pro nihilo reputat, cuncta quae temporaliter arrident despicit, dum ad solam supernae beatitudinis visionem tendit, dum illam solummodo amplexari desiderat. *Adjuro vos, filiae Jerusalem, per capreas cervosque camporum, ut non suscitatis neque evigilare faciatis dilectam, quoadusque ipsa velit.* Habet Ecclesia quosdam in se qui Baptismo Christi sunt regenerati, et nomine Christianitatis titulati; moribus tamen et conversatione saeculo serviunt, et Ecclesiam suavissima quiete sopitam inquietare, atque ad perferendos tumultus saeculi excitare nituntur. Hi ergo tales propter gratiam mysteriorum Christi quam perceperunt, filiae Jerusalem appellantur in hoc loco; cum tamen moribus contraria agant. Et adjurat eas sponsus, ne suscitent neque evigilare faciant dilectam; hoc est, ne illam in somno dulcissimae quietis positam, idest contemplatione sui conditoris, sua inquietudine excitent, et ad solicitudines et curas saeculi evigilare compellant. *Donec ipsa velit*, hoc est, donec peracto officio debitae servitutis, quod in Psalmis, hymnis et canticis spiritualibus exhibet Deo, admoneatur tantum cura corporeae fragilitatis ad ea quae sunt saeculi redire. *Quae est ista quae ascendit de deserto deliciis affluens, innixa* *super dilectum suum?* Vox synagogae admirantis Ecclesiam de gentibus congregatam. *Quae est ista*, inquit, idest qualis est et quanti meriti, *quae ascendit de deserto?* Derelicta enim fuerat a Deo per idolatriam et veritatis ignorantiam. Ascendebat ergo virtutum gradibus de deserto, hoc est de errore infidelitatis, in quo ad tempus derelicta fuerat, *deliciis affluens*, hoc est virtutibus abundans, *innixa*, inquit, *super dilectum suum*, idest fiducialiter in Christo agens, et omnes virtutes suas et cuncta bona ad ejus gratiam referens: sciebat enim se nihil suis viribus implere posse; ideoque cum apostolo dicebat, 1 Cor. 15: *gratia Dei sum id quod sum.* Et notandum, quod dicit, *super dilectum suum*: nam synagoga solam se putabat habere cognitionem Dei, ceteris gentilibus in ignorantia Dei constitutis: *notus enim* (ut ait Psalmista Psalm. 75) *in Judaea Deus.* Sed ita admiranti synagogae respondet ipse sponsus et dilectus per id quod sequitur: *sub arbore malo suscitavi te. Ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua.* Arborem malum crucem dominicam debemus accipere, sub qua arbore suscitata est synagoga, quia ipsa a praevaricatione originalis peccati, et a potestate Diaboli per crucem Christi redempta est. Ibi suscitata est quae peccatis erat mortua. Et bene arborem mali dicit: nam et supra huic arbori Christum comparavit dicens (cap. 2). *Sicut malum inter ligna sylvarum, sic dilectus meus inter filios. Ibi corrupta est mater tua, et violata genitrix tua.* Matrem et genitricem synagogae majorem et principalem plebem Judaicae partis dicit, quales erant Scribae et Pharisaei qui Christum Pilato tradiderunt, qui reliquam plebem tamquam mater et genitrix regere debebant et erudire; quales erant illi qui suadentibus ipsis principibus improbe acclamabant: *crucifige eum* (Marc. 15). Haec ergo mater synagogae sub arbore malo corrupta et violata est, quando se suosque posteros crudeli maledictione constrinxit dicens, Matth. 27: *sanguis ejus super nos, et super filios nostros.* Nam et isti sub cruce Christi erant, licet non fide et devotione, tamen crudelis vindictae sibi et suis posteris imprecatione. *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum: quia fortis est ut mors dilectio, dura ut Infernus aemulatio.* Quia, inquit, *sub arbore malo suscitavi te*, hoc est quia passione in cruce te redemi; *pone me ut signaculum super cor tuum*; hoc est, habeto me semper in memoriam, et ne obliviscaris quanta pro tua salute pertulerim. *Pone me*, inquit, *ut signaculum super cor tuum*, per fidem, pone me *ut signaculum super brachium tuum*, per dignam operationem. Nam et nos quando aliquid rememorari nobis volumus, signaculum digito vel brachio imponere solemus, ut illo admoniti, rei cujus curam habemus recordemur. Et nos ut signaculum super cor et brachium Christum imponere debemus, ut ejus memoriam semper habeamus, et ut recte in illum credentes, fidem ipsam bonis operibus exornemus: quod si fecerimus, ipse quoque nos velut signaculum assumet, et nostri recordabitur; juxta quod Zorobabel judici Judaeae repromittit, Aggaei 2: *in illa die suscipiam te, Zorobabel serve meus, et ponam te sicut signaculum in conspectu meo.* Nam si nos beneficiorum ejus obliti fuerimus, nec ei dignas gratiarum actiones retulerimus, ipse quoque nostri obliviscetur; sicut de impio rege Jechonia dicit, Jer. 22: *si fuerit Jechonias annulus in dextera manu mea, inde evellam eum. Quia fortis est ut mors dilectio, dura ut Infernus aemulatio.* Dilectio Christi fortis est ut mors: sicut enim mors animam a corpore separat, ut jam nihil concupiscere, nihil in praesenti vita homini liceat ambire, ita dilectio Christi quem vere pervaserit totum saeculo huic mortificat, et quasi insensibilem reddit: solumque Christo vivens, mundo mortuus est. Idem sensus est cum dicit: *dura ut Infernus aemulatio*: nam sicut Infernus eos quos semel recipit nunquam restituit, sed semper retinet; ita verus Christi amor quem semel receperit, nunquam dimittit. Unde apostolus dicit, Rom. 8: *quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, an fames, an angustia, an gladius?* Sed et de dilectione Christi hoc potest accipi, cujus dilectio fortis fuit ut mors; quia intantum nos dilexit, ut immortalis pro nobis mortem susciperet. Dura fuit aemulatio ejus ut Infernus, quia sicut Infernus nescit misereri, aut a poenis reorum mitigare, sic Christi dilectio non potuit cessare, aut ullis improbitatibus persecutorum removeri ab amore humani generis. Quidam hoc quod dicitur, *dura est ut Infernus aemulatio*, ad synagogam referunt, quae gentes aemulabatur, et invidebat saluti illarum. Monet ergo eam Christus haec dicens, ut ab invidia cesset, et saluti Ecclesiae congaudeat. *Lampades ejus lampades ignis atque flammarum. Lampades ejus*, scilicet dilectiones, praecordia sunt sanctorum, in quibus veluti in vasis dilectio inhabitat. Hae ergo lampades ignis sunt, quia in corde ardent per amorem. Lampades vero flammarum, quia exterius lucent per operationem. *Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem, nec flamina obruent illam.* Aquae et flumina sunt violentae persecutorum minae, vel etiam blandimenta quibus sanctos et caritate Dei separare nituntur: de quibus dominus in Evangelio dicit, Matth. 7, loquens de viro qui aedificavit domum suam supra petram, quod *venerunt flumina, flaverunt venti, et impegerunt in domum illam; et non cecidit. Aquae ergo multae non potuerunt extinguere caritatem*: quia nulla tribulatio, nulla angustia sanctos a caritate Dei separare valebit. *Si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam.* Hic versiculus non eget expositione. Nam nullae hujus mundi substantiae, nullae opes, comparatione dilectionis aliquid sunt. Legimus quosdam sanctos sua dedisse pro amore Christi; sed tamen nihil sibi videbantur dimittere in comparatione caritatis quam emebant: unde apostolus, cum non solum terrenam substantiam, sed et paternas traditiones dimitteret pro Christo, dicebat, Phil. 3: *haec omnia contemno, et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam*, idest amorem illius acquiram. *Soror nostra parvula, et ubera non habet. Quid faciemus sorori nostrae in die quando alloquenda est?* Vox dilecti synagogam alloquentis est pro Ecclesia gentium. *Soror*, inquit, *nostra*, idest gentium Ecclesia, *parva est, et ubera non habet.* Ex magna dilectione dilectus communicato cum synagoga nomine dicit, *soror nostra*: quia enim ex Judaeis carnem assumpsit, ideo se quasi synagogae comparavit et exaequavit. *Parvula*, inquit, *est soror nostra.* Sicut alicujus hominis aetas describitur, sic etiam aetas Ecclesiae: parva enim adhuc erat Ecclesia de gentibus congregata sub ipsis domini et apostolorum temporibus quia et parvitate credentium parva existebat, et ubera nec dum habebat, idest nequaquam praedicando spirituales Deo filios generare valebat. Dicit ergo quasi consilium synagogae requirens: *quid faciemus sorori nostrae in die quando alloquenda est?* Allocutio Ecclesiae est, vel cum intrinsecus occulta inspiratione, vel exterius aperta praedicatione admonet Deus animam uniuscujusque fidelis; et est sensus: quando per apostolos meos alloquar Ecclesiam de gentibus congregatam, quid faciemus? Idest, quomodo illi praecepta caelestia committemus, utrum videlicet quaeque minima an, quo major efficiatur, perfectiora illi secretorum caelestium mysteria trademus? Nam Deus omnipotens pro mensura et capacitate mentis humanae temperat verbum praedicationis, considerans vires et capacitatem auditoris. Sed synagoga tacente, ipse pro ea respondit: *si murus est, aedificemus super eum propugnacula argentea; si ostium est, compingamus illud tabulis cedrinis. Si*, inquit, soror nostra *est murus, aedificemus super eum propugnacula argentea*; ac si diceret: cum coeperint apostoli mei praedicare Ecclesiae de gentibus congregatae, si tales fuerint auditores qui merito perfectionis murus appellari possint, dum videlicet vel ingenio naturali praediti, vel philosophica eruditione praestantes, quasi alios defendere et munire possunt, ut defendit murus; aedificemus super hunc talem murum propugnacula argentea: addamus illis eloquia divinarum Scripturarum. Nam Psalmista dicit Psalm. 11, *eloquia domini eloquia casta; argentum igne examinatum.* Si vero tales fuerint auditores, qui nequaquam hostibus resistere possint, nec tela contravenientia repellere; sed fuerint velut ostium, ut simplicia annuntiantes possint aliquos ad Ecclesiam et ad fidem adducere, quales sunt sacerdotes minoris gradus, qui baptizando in Ecclesia, et divinis mysteriis initiando, homines in Ecclesiam introducunt, *compingamus illud*, ostium, *tabulis cedrinis*; idest, proponamus eis exempla praecedentium patrum, qui veluti cedri, imputribilia videlicet ligna, immarcescibilia opera habent, et veluti tabulae scientiae et caritatis latitudine diffusi sunt. Latitudo enim tabularum latitudinem cordis vel scientiam significat, dicente Psalmista, Psal. 118: *viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* His ergo cedrinis tabulis, idest sanctorum exemplis, compingamus illud ostium, ut videlicet eorum innitendo exemplis aliis Ecclesiam introeundi, veluti ostium januam pandant. *Ego murus, et ubera mea sicut turris: ex quo facta sum coram eo quasi pacem reperiens.* Vox Ecclesiae, quae cum audisset pro sua salute consulentem dilectum suum, ipsa laeta respondet: *ego murus, sum, et ubera mea sicut turris. Ego*, inquit, *murus*, quia ego supra firmam petram fundata sum, et glutino divinae caritatis solidata. Sive *murus sum*, quia de vivis lapidibus et electis, hoc est sanctis, sum aedificata. *Et ubera mea sicut turris*, quia tales intra me contineo qui vice uberum alios nutrire possunt spirituali doctrina, et vice muri et turris defendere et munire; quique, sicut turres muniunt et defendunt, ita merito doctrinae et conversationis inter reliqua membra praecellunt. Hoc autem non meis meritis, neque libertate mei arbitrii habeo, sed dono et gratia sponsi mei. *Ex quo facta sum coram eo, quasi pacem reperiens*; idest, ex quo ille suum sanguinem pro me fudit, et repropitiando mihi Deum patrem, dissolvit inimicitias quae erant inter Deum et hominem, mihique caelestia pacificavit. Ex quo ergo hanc pacem reperi, murum esse et habere ubera vice turrium merui. *Vinea fuit pacifico*, idest dilecto meo, qui verus est pacificus, quia per eum pacificata sunt omnia quae sunt in caelis et quae in terra. Inde a propheta *pater futuri saeculi, princeps pacis* appellatur. Isa. 9. In cujus veri pacifici typum, Salomon, idest pacificus, auctor hujus carminis praecessit. Huic ergo fuit vinea, videlicet sancta Ecclesia. *Quae habet populos.* Hoc dicit ut se de Ecclesia gentium, non de synagoga ostenderet canere. Nam synagoga unius tantum gentis fuit; Ecclesia vero habet populos, quia omnes gentes intra capacissimum suum gremium recepit. *Tradidit eam custodibus; vir affert pro fructu ejus mille argenteos.* Custodes hujus vineae, idest sanctae Ecclesiae, sunt prophetae et apostoli, apostolorumque successores. Sive etiam custodes sunt angelicae virtutes, quae ab incursibus tentationum et Daemonum Ecclesiam custodiunt. *Vir affert pro fructu ejus mille argenteos.* Omnes viros fortes dicit et perfectos. Nam vir a virtute vocatur. Fructus Ecclesiae est caelestis vitae remuneratio, pro qua sancta Ecclesia in praesenti laborare non cessat. Mille autem argentei, quos pro fructu vir affert, significant omnia quae in hoc mundo possideri possunt. Millenarius enim numerus pro summa perfectione et plenitudine ponitur. *Vir* ergo *pro fructu* hujus vineae *mille affert argenteos*, quia sancti omnia sua relinquunt, et pauperibus erogant, ut fructus hujus vineae, hoc est supernam mercedem, consequantur. Tale est illud quod dominus in Evangelii parabola dicit, Matth. 13: *simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro, quem qui invenit homo, abscondit, et prae gaudio illius vadit, et vendit universa quae habet, et emit agrum illum. Vinea mea coram me est.* Vox sponsi. Tu, inquit, dicis, quia vineam meam tradidi custodibus; tamen vinea mea semper coram me est: quia licet eam custodibus meis commiserim, ego tamen semper curam illis habeo, nec pro illa solicitus esse desisto; sed sum cum illa usque ad consummationem saeculi. *Mille tui pacifici, et ducenti his qui custodiunt fructus ejus. Mille tui*; subaudi argentei, quos pro vineae dedisti fructu, *pacifici* tibi sunt; quasi diceret: o anima fidelis, noli dubia esse pro aeterna mercede, pro qua tua omnia dimisisti, quia mille argentei tibi pacifici sunt; idest, manet pro te illa certa remuneratio, et verum inde fructum consecuta es. *Et ducenti*, subaudi, argentei, *his*, subaudi, pacifici sunt *qui custodiunt fructus meos.* Sicut per millenarium plenitudo perfectionis, sic etiam per centenarium summa perfectio designatur, quia centenarius de laeva in dexteram transfertur. Ducenti ergo argentei, qui de duplicatis sunt centenariis, significant eos qui doctrina et operatione perfecti sunt, qui juste et pie vivendo, semetipsos custodiunt, et etiam praedicando alios convertunt. His ergo talibus ducenti argentei pacifici sunt, quia duplicata in caelis ejus manet remuneratio; de qua videlicet per Danielem (cap. 12) dicitur: *et qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Hos enim dupliciter jubet apostolus honorari, dicens, 1 Tim. 5: *presbyteri qui in vobis sunt, duplici honore digni habeantur; maxime qui praesunt vobis, et laborant in verbo. Quae habitas in hortis, amici auscultant, fac me audire vocem tuam.* Vox dilecti sponsam Ecclesiam alloquentis. O Ecclesia, quae habitas in hortis, idest quae excolendis virtutum germinibus insistis: hortus etenim sponsi ipsa Ecclesia est, quia, ut superius lectum est, crebro se promittit eam in hortis visere. Ergo Ecclesia in hortis habitat, quia plantaria virtutum assidue nutrit. Nec transitorie, quasi postmodum recessura, ibi tugurium ponit, sed fixa statione ibi habitat. *Fac me*, inquit, *audire vocem tuam*; idest, praedica Evangelium, praeceptaque meae legis simul, et promissionem caelestium praemiorum annuntia: hoc enim mihi jucundum et delectabile est ut audiam vocem tuam; hoc est, ut audiam te verba salutis aeternae annuntiantem. Sed et *amici auscultant*; idest angelici spiritus vocem tuam delectantur audire, quos tibi amicos feci per effusionem sanguinis mei, tuosque adjutores ac protectores contra malignos spiritus institui. Sive *amici*, idest, spiritus justorum, *auscultant*, quos de tuo coetu ad me in caelestibus assumpsi; et ipsi enim de tua praedicatione et fratrum salute congaudent. Respondet confestim ipsa sponsa dilecto suo: *fuge, dilecte mi, et assimilare capreae, hinnuloque cervorum super montes aromatum.* Mira responsio. Invitatur ad praedicandum, ut sponsus audiat vocem ejus; illa vero hortatur sponsum suum ut fugiat. Sed magna est mysterii consequentia. Nam superius praedicta fuerat Christi nativitas, cum dixit: *quis det te fratrem meum sugentem ubera?* Praedicta etiam fuerat ejus passio ubi dictum est: *sub arbore malo suscitavi te.* Nunc consequenter hortatur sponsum ut fugiat, hoc est velocissime per ascensionem ad patrem redeat. Et est sensus: jubes me praedicare, vis vocem meam audire. *Fuge dilecte mi*; idest, impleto incarnationis et passionis tuae mysterio, revertere ad caelum, ut non jam te sicut hominem, sed sicut Deum super omnia cogitare incipiam. Tunc enim audies vocem meam, quia tunc liberius praedicabo omni mundo. Et hoc est quod dominus in Evangelio dicit, Joan. 16: *ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam.* Expediebat enim apostolis et omni Ecclesiae ut Christus rediret, idest praesentiam temporalem absentaret: quia dum in corpore praesens erat, non poterant eum spiritualiter amare, et non poterant eum quem hominem cernebant, ut Deum invisibilem et ubique praesentem cogitare. At postquam caelos ascendit, coepit eum Ecclesia spiritualiter diligere, et sicut Deum jam cogitare et praedicare. Et hoc est quod apostolus ait, 2 Cor. 5: *et si noveramus Christum secundum carnem; sed nunc jam non novimus eum.* Ergo *dilecte mi*, si vis me ita praedicare, *refuge*, idest, recede ad caelestia; et qui fuisti comprehensibilis per humanitatem, efficere incomprehensibilis per divinitatem. Verumtamen ne me in praesenti sine tua visitatione relinquas, mihique te penitus subtrahas; *similis esto capreae, hinnuloque cervorum super montes aromatum.* Sicut, inquit, capreae et hinnuli cervorum indomita animalia humanum consortium fugiunt, tamen crebrius in montibus videntur; sic et tu post tuam ascensionem licet invisibilis sis, dignare mihi tamen saepius dono tuae gratiae apparere. Et hoc *super montes aromatum*: montes enim aromatum sancti Dei sunt, excellentia sanctae conversationis, et caelo proximi, et odore ac fama virtutum longe lateque fragrantes. Hinc et apostolus de se sibique similibus dicit, Phil. 3: *nostra conversatio in caelis est.* Et alibi (2 Corinth. 2): *Christi bonus odor sumus Deo, in omni loco.*

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Hugoni de Sancto Charo

Expositio super Apocalysim

authenticitate dubia

prooemium

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[89016] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, pr. *Vidit Jacob in somnis scalam stantem super terram, et cacumen ejus tangens caelum, et Angelos Dei ascendentes et descendentes per eam, et dominum innixum scalae*, Gen. 28. Quatuor sunt causae hujus operis: scilicet efficiens, materialis, formalis, finalis: et istae quatuor causae tanguntur in praedicta auctoritate satis manifeste. Causa efficiens est auctor Joannes qui significatur per Jacob, tum propter nominis sui interpretationem, tum propter actuum ejus praefigurationem. Interpretatur enim Jacob luctator, vel supplantator; et beatus Joannes cum mundo et carne luctando, luctam aggressus supplantavit utrumque et sub planta pedis calcavit, juxta illud Nahum 3, *intra in lutum, et calca subigens, tene laterem*: per lutum accipitur mundus immundus et foetidus, quem multi tantum de foris aspicientes, non intus intrantes, amplectuntur et osculantur, et ideo merito sordidantur, secundum illud Thren. 4, *filii Sion inclyti, et amicti auro primo, quomodo reputati sunt in vasa testea.* Et infra, *qui vescebantur voluptuose amplexati sunt stercora.* Glossa, *relictis caelestibus curantes terrena*; et ideo similes sunt porcis, sive suibus, quae in volutabro luti: magisquam in speciebus aromaticis delitias quaerunt et sentiunt. Sed beatus Joannes volens se immaculatum custodire ab hoc saeculo, intravit in ipsum, interiora ejus diligenter aspiciens, et ideo calcans et despiciens fugit ipsum, implens illud Nahum 3, *omnis qui viderit te, resiliet a te.* Numquid intraverat in lutum quando dixit, *quoniam quod est in mundo est concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et superbia vitae.* 1 Joan. 2. Et iterum quando dixit, eadem 5, *mundus totus in maligno positus est?* Per laterem, qui de terra fit, intelligitur caro de terra plasmata, quae ad modum lateris, quanto plus lavatur et excolitur, tanto immundior efficitur: lutum ergo omnino calcandum est, et mundus omnino spernendus. Sed lateri subjiciendus et tenendus est, et caro per opera poenitentiae subjicienda est, ne lasciviat, et subsidio necessario tenenda, ne deficiat. Unde Eccl. 33. *Cibaria et virga, et onus asino. Panis, et disciplina et opus servo* et corpori: panis ne deficiat; disciplina ne lasciviat, opus ut perficiat. Item Jacob dicitur dilectus Dei inter patriarchas, sic Joannes inter apostolos. Item Jacob delusit sapienter Laban, et tandem eum fugit, et filias ejus secum duxit; sic beatus Joannes mundum fugiens, filias ejus; id est animas peccatrices, secum ad Ecclesiam duxit, quem cum insequeretur et persequeretur mundus, auxiliante domino, nihil adversus eum potuit: sic etiam nec Laban adversus Jacob, qui iram fratris sui Esau fugiens, de terra sua exivit in Mesopotamiam, ubi post multos labores, Rachel amplexus promeruit: sic et beatus Joannes propter iram Domitiani de terra sua in Pathmos exulavit, ubi post multas angustias et labores meruit caelestia sublimius et clarius contemplari. Hoc est quod legitur Sap. 10: *haec*, id est sapientia, *iram profugit fratris*, id est

Domitiani pro Esau designati, *justum*, idest beatum Joannem per Jacob figuratum, *deduxit per vias rectas*, quae sunt carnis integritas, spiritus puritas, mundi paupertas: deduxit inquam in exilium, *et ostendit illi regnum Dei*, factum militantis et triumphantis Ecclesiae ei revelavit. Quae est materia hujus libri, quae tangitur in praedicta auctoritate ubi dicitur: *vidit scalam*, per quam significatur Ecclesia. Duo latera scalae, duae sunt partes Ecclesiae militantis in terra et triumphantis in caelo: et hoc est quod dicitur, scilicet quod scala, stans super terram, tangebat caelum. Vel certe ideo dicit scalam super terram stare, quia utraque pars Ecclesiae elevatur a terra in caelum. Unde Isa. 33, *oculi ejus*, idest Ecclesiae, *terram cernunt de longe.* Et bene dicitur scala stans, id est recta, non declinans ad dexteram prosperitatis, vel sinistram adversitatis. Vel ideo stare dicitur, quia caelestia tantum desiderans, sursum mentis intentione erigitur. Unde dicit quod cacumen ejus tangit caelum: hoc est, quod legitur Judith 7, scilicet quod ipsa fecit sibi secretum cubiculum ad adorandum, et medium, in superioribus domus suae. Cacumen ergo, utraque pars Ecclesiae, tangit caelum, militans spei erectione et desiderii fervore; triumphans rei adeptione et manifesta contemplatione. De hoc dicitur Oseae 9, *in cacumine vidi patres eorum, ipsi autem intraverunt ad Beelphegor et alienati sunt in confusione et facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt.* Per scalam igitur designatur materia hujus libri, in qua sunt septem gradus, quia septem sunt partes hujus libri, scilicet septem visiones, ut infra patebit. Forma tangitur ubi dicitur, quod Jacob vidit scalam stantem et Angelos ascendentes et descendentes per eam. De quibus multa dicit Joannes: scilicet quomodo ei apparuerunt et de multis instruxerunt, licet per Angelos principes septem Ecclesiarum, id est episcopi designentur, sicut dicitur in ipso textu; de quibus hic multa dicuntur. Forma vero libri et modus agendi idem est, qui aenigmaticus et valde obscurus. Totus aenigmaticus est, et plenus figuris, et obscurus valde: propter quod in somnis dicitur Joannem vidisse quod vidit, licet et per hoc notetur quod in excessu mentis et spiritu hanc viderit prophetiam. Unde in primo cap. dicitur: *fui in spiritu in dominico die, et audivi post me vocem magnam.* Et bene per somnium, hujus excessus mentis intelligitur: quia sopitis sensibus ad exteriora, videt anima interiora; et posteriorum oblita, extendit se ad anteriora. Notandum etiam per hoc, quod in somnis viderit, quod in illo excessu viderit rerum imagines, quas intellectas postmodum declaravit, sicut in somnis primo videntur visiones, et postea dicitur earum interpretatio. Per hoc autem ostenditur quod scala caelum tangebat, et quod in caelo fuit haec visio, et revelatio facta ejusdem. Ut vere dicatur quod caro et sanguis non revelavit ei, sed pater ejus qui in caelis est. Nam tota Trinitas hanc visionem revelavit Christo homini, Christus Angelo, Angelus Joanni, Joannes Ecclesiis, ut dicitur in prologo. Item forma sive modus agendi tangitur propter hoc quod dicitur vidisse Angelos ascendentes et descendentes. Ascendebant siquidem quando alta et profunda subministrabant. Descendebant quando leviora monstrabant. Vel certe ascendebant, quando eum de statu Ecclesiae triumphantis docebant. Descendebant quando de statu militantis eum instruebant. Vel ascendebant quando sanctorum praemia declarabant. Descendebant quando reproborum supplicia ostendebant. Vel si per Angelos episcopi designentur Ecclesiarum, ut tactum est, tunc Angeli ascendebant quando in bona vita proficiebant. Descendebant quando deficiebant. Finis libri notatur per hoc quod sequitur in auctoritate, *et Deum innixum scalae.* Ad hoc enim scriptus est liber, et hic est finis ejus, ut credentes quae in eo scripta sunt, et custodientes, Deum videant, qui est vita aeterna. Unde Joan.

21: *haec autem scripta sunt, ut credatis quia Jesus est filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus.* Et ut nemo posset timere ne scalam istam ascendere valeret, ideo dicitur dominus innixus scalae, quasi paratus trahere ad se, et juvare ascendentes per scalam. Unde infra 4 cap. dicitur: quia Joannes vidit ostium apertum in caelo, et audivit vocem dicentem sibi, ascende huc, et ostendam tibi quae oportet fieri cito post haec. Ideo dicitur, quod Job, 36, annunciat de ea amico suo, quod possessio ejus sit, et ad eam possit ascendere. Non debet igitur aliquis timere laborem ascensionis, sed porrigere manus domino, qui scalae innititur ut eum trahat, et iterum trahet eum. Quia ipse dicit Joan. 12, *ego si exaltatus fuero a terra, omnia ad me ipsum traham.* Ecce dominus exaltatus est, quia innixus scalae. *Trahe nos ergo post te, in odorem unguentorum tuorum curremus.* Ecce habemus quatuor: scilicet Joannes. Quae materia scilicet status Ecclesiae. Quae forma, sive quis modus agendi, quia brevis est in verbis, multus in sententiis. Quis finis, sive utilitas, ut scilicet credamus, et credentes vitam aeternam habeamus. Intentio vero auctoris est, monere ad patientiam tribulationum, et eliminare errores, qui in ejus absentia pullularunt in Asia. Praemittitur autem huic libro prologus magistralis, in quo fere omnia, quae diximus, breviter praelibantur. Et dividitur in quatuor partes. In prima parte tangitur materia libri, idest status Ecclesiae praesens pariter et futurus, quem Christus revelavit Joanni, et Joannes episcopis, ut eos animaret ad patientiam tribulationum, quae cito transeunt, et ad praemium perducunt aeternum. Unde Act. 14, *per multas tribulationes* et cetera. 2 Corinth. 4, *hoc momentaneum* et cetera. In secunda parte praesens opus commendatur a prophetia, quae praefertur aliis prophetis, propter auctoritatem mittentis, deferentis, recipientis: propter quod auditores benivoli redduntur. Et haec pars incipit, ibi, *ideo liber iste.* In tertia determinatur, quo genere visionis viderit ista Joannes; utrum scilicet corporali, vel spirituali, vel intellectuali. Et dicitur quod intellectuali. Et haec pars incipit ibi, *cum autem* et cetera. In quarta redditur ratio ubi et quare et quando et quibus viderit istas visiones Joannes. Et haec pars incipit ibi, *vidit autem Joannes.* In quinta quasi recapitulando breviter tangitur, quis auctor, quae materia, quis modus agendi, quis finis. Et haec pars incipit ibi, *scribit autem Joannes*, septem Ecclesiis. Dicit ergo, *omnes qui pie* et cetera. 2 ad Timoth. 3. Littera plana est usque ibi, *revelavit autem tota Trinitas Christo homini*, ergo aliquid fuit velatum: quod non solum falsum, immo nefarium et haereticum est. Quia Christus homo etiam humana scientia omnia scivit ex quo fuit. Sed dicimus quod ideo dicitur Trinitas revelasse Christo homini, quia Christus homo hoc scivit a sancta Trinitate. Sed eadem ratione potest dici quod Deus pater hoc revelavit filio, et filius spiritui sancto. Quia quicquid scit filius scit a patre, et quicquid scit spiritus sanctus scit a filio. Ad haec dicimus, quod non est simile: quia filius et spiritus sanctus omnia ex se, licet non a se; sed Christus homo nec a se nec ex se scit omnia, sed a sancta Trinitate, quae illi non per essentiam sed per gratiam dedit omnium scientiam, quae aliis prophetis excellentior est. Contra: super principium Danielis dicit Hieronymus quod nullus propheta tam aperte scripsit de Christo ut Daniel: quia et tempus ejus in adventus notat et annos et reges per ordinem enumerat et signa manifesta praedicit. Item in principio super Isa. dicit Hieronymus quod Isaia non tam propheta quam Evangelista dicendus est, qui ita liquide de Christo loquitur, ut magis narrare praeterita, quam praedicere futura videatur. Item in prologo Psalmorum dicitur, *David eximius prophetarum.* Item super Zacharia dicit super quamdam Glossam, quod Zacharias est eximius prophetarum. Item super illud Num. 12, *si quis fuerit inter vos* etc. dicit Glossa, *Moyses omnibus prophetis veteris testamenti praestantior est.* Solutio. Quilibet istorum potest dici eximius, sive praestantior, diversis respectibus. Elias quo ad vitae austeritatem, et liberam increpationem. David vero quo ad regiam dignitatem et mentis humilitatem et Christi de ipso nascituri promissionem. Isaias quo ad vocationis gentium et incarnationis Christi apertionem. Daniel quo ad temporis incarnationis et passionis determinationem. Moyses quo ad Dei familiaritatem, et praeceptorum Dei certam promulgationem. Zacharias quo ad templi aedificationem, ad quam populum strenue invitavit. Joannes vero quo ad visionis profunditatem, et prophetiae multiplicitatem, ut dicitur in prologo, et mittentis et deferentis et suscipientis auctoritatem sicut vidit Pharao spicas, et Moyses rubum ardere. Ergo Moyses vidit visione imaginaria rubum ardere: quod est contra Hieronymum et alios expositores: ergo de duabus visionibus facta fuit mentio. Et hic exemplificat de utroque: de imaginaria cum dicitur, sicut Pharao vidit spicas: de corporali, et Moyses rubum ardere.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Hugoni de Sancto Charo

Expositio super Apocalysim

authenticitate dubia

caput I

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[89017] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 1 *Apocalypsis Jesu Christi* et cetera. Liber iste dividitur principaliter in duas partes. Prima continet primum capitulum tantum, et subdividitur in tres partes. Primo ponitur prooemium, in quo commendatur hoc opus dupliciter. Primo ab auctoritate mittentis, idest Trinitatis, et Christi deferentis scilicet Angeli; suscipientis, scilicet Joannis et septem episcoporum Asiae. Secundo ab utilitate, ibi, *beatus qui legit.* In secunda parte ponit salutationem ubi captatur benevolentia auditorum, ibi, *Joannes septem Ecclesiis.* Et in tertia determinat auctor quando, et ubi, et quid, et quare scripsit hunc librum, ibi, *ego Joannes* et cetera. Dicit ergo, *Apocalypsis*, idest revelatio *Christi Jesu* effective vel materialiter, idest a Christo Jesu, et de Christo Jesu facta haec est, supple non a me, nec de me. Immo in hoc vitat Joannes arrogantiam, quia non suam, sed Christi Jesu dicit Apocalypsim. Vae ergo prophetis, qui prophetabant de cordibus suis mendaciter. Unde ad Jerusalem dicitur Jerem. 23, *nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, et decipiunt vos. Visionem enim cordis sui loquuntur non de ore Dei.* Et infra: *non mittebam prophetas, et ipsi currebant: non loquebar ad eos, et prophetabant.* Ut ergo a talibus Joannes se sequestraret, ait, *Apocalypsis Christi Jesu*, non mea. Sed ne putares quod Christus Jesus a se habuerit hanc revelationem, addit, *quam dedit*, gratis, ut nihil debens illi id est Christo Jesu, secundum quod homo est Deus pater. Unde Matth. 11, *omnia mihi tradita sunt a patre meo.* Et Joan. 7, *mea doctrina, non est mea, sed ejus* etc. vel potius Deus Trinitas. Sed ad quid dedit? *Palam facere*, non abscondere sicut servus nequam qui abscondit pecuniam domini sui, Matth. 25, *et ideo maledictus.* Proverb. 11. *Qui abscondit frumentum* et cetera. Sed contra: haec revelatio data est in figuris, non ergo palam. Solutio Joanni palam facta est, qui universitatem rerum mentis intellectu, Deo revelante conspexit, et etiam in figuras vidit. Quarum significationem aliis in parte revelavit, et non omnia ne vilesceret prophetia. Sed quibus? *Servis suis* idest fidelibus humilibus, non Judaeis, vel prophetis superbis. Matth. 11, *confiteor* et cetera. Ideo autem servis facta est revelatio, quia ipsos oportebat et oportet pati tribulationes, ut dicit Glossa. Et ideo fit eis revelatio, ut exemplo Christi et apostolorum levius fiat eis pondus tribulationum. Apoc. dico de iis *quae oportet fieri cito* scilicet de tribulationibus quas oportet fieri, idest inevitabile est quod fiant; quas oportet et utile est ut fiant. Ubi dicit Glossa: *inevitabile siquidem est homini quin fiant.* Matth. 18, *necesse est ut veniant scandala.* Item utile est ut fiant, quia muniunt. Exod. 14, *erat enim murus quasi aqua ad dexteram eorum et laevam.* Item quia via sunt

ad caelos. Act. 14, *per multas tribulationes* et cetera. Item quia accelerant. Psal. *multiplicatae sunt* et cetera. Item quia sunt pretium quo emitur regnum. Matth. *beati qui persecutionem* et cetera. *Et cito* dicit. Nam tribulationes Ecclesiae jam inceperant. Sed quia non solum de tribulationibus facta est revelatio, sed dupliciter de praemiis futuris, idcirco cito dicit, quia omne tempus breve est respectu aeternitatis. Unde Psalmus: *mille anni tamquam dies hesterna* et cetera. August. *breve est quicquid fine clauditur.* Per hoc ergo quod dicit, *oportet et cito*, animat Joannes servos Christi ad patientiam, ut non solum aequanimiter, sed et libenter et letanter sustineant tribulationes quae cito finientur et ad praemia aeterna perducunt. Propter hoc dicit Psalm. *laetati sumus pro diebus* et cetera. Act. 5, *ibant apostoli* et cetera. Et significavit quasi dicat: hanc Apocalypsim dedit Deus Jesu Christo palam facere servis suis. Et ipse Jesus Christus *significavit*, idest signis ostendit, ut dicit Glossa. Hanc visionem mittens, *per Angelum suum*, cui Christus revelavit, *servo suo Joanni*, quasi speciali amico, qui aliis conservis suis manifestaret. Nota: Christus virgo, Angelum virginem, Joanni virgini mittit. Objicitur autem de illa Glossa: *significavit*, idest per signa ostendit. Quia per hoc videtur quod haec visio fuerit imaginaria, quod est contra prologum. Solutio. Multi credunt quod fuerit imaginaria, nec curant de prologo, quia est magistralis. Sed potest dici quod in veritate haec visio fuit intellectualis. Quia Joannes vidit rerum veritatem sine velamine figurarum; sed postea ostensae sunt ei figurae quibus velaret ea quae viderat, ut malis velata occultarentur et bonis exercitium daretur studendi, et sic per studium inventum gratius haberetur et firmius teneretur. Et nota quod Angelus iste qui missus est ad Joannem spiritus creatus fuit, qui aliquando loquitur in persona Christi, ut ibi, *ego sum alpha et omega.* Aliquando in persona sui ut ibi: *vide ne feceris, conservus enim tuus sum et frater tuus.* Ultro: sicut nuntius deferens verba alicujus principis, aliquando loquitur in persona domini sui, aliquando in persona sua. Vel sic lege literam. Et significavit Deus pater, pater scilicet mittens, *per Angelum suum*, scilicet Christum qui est Angelus magni consilii sibi consubstantialis, ut dicit Glossa, *servo suo Joanni*, typum Ecclesiae gerenti. Et merito; quia ille, scilicet Joannes, *testimonium perhibuit verbo Dei*, idest Christo, quod scilicet esset verus Deus ab aeterno. In principio Evangelii sui ubi dixit: *in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum, hoc erat in principio apud Deum* et cetera. Sed contra: prius vidit et scripsit Apocalypsim quam Evangelium. Solutio. Prius praedicavit Evangelium et postea scripsit. Et etiam perhibuit *testimonium Jesu Christi*, idest de Jesu Christo, quod scilicet esset verus homo, ubi dixit: *verbum caro factum est.* Ecce integrum et verum testimonium. Sed ne putaret aliquis quod de auditu et non visu esset testimonium ejus, et ideo minus sufficiens; ideo addit, *in iis quaecumque vidit*, oculis mentis et oculis carnis. Unde Joan. 22, *hic est discipulus ille qui testimonium perhibet de iis et scripsit haec, et scimus quia verum est testimonium ejus.* Item Joan. 19, *qui vidit testimonium perhibuit.* Item 1 Joan. 1, *quod fuit ab initio, quod vidimus et audivimus et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae nuntiavimus vobis. Beatus qui legit.* Hic commendatur opus ab utilitate, quam consequetur qui conservat hanc prophetiam. Unde dicit: *beatus* jam beatitudine spei, et tandem beatitudine rei. *Qui legit*, per se. *Et qui audit*, ab alio. Hic enim duplici modo acquiritur scientia: scilicet per inventionem studendo, aut per doctrinam audiendo, ut dicit philosophus. De primo dicitur Proverb. 3, *beatus qui audit. Verba prophetiae hujus*, quae singula sunt plena mysteriis et sunt verba salutis et vitae. Unde Joan. 6, *ait Petrus* *ad dominum: domine ad quem ibimus? Verba vitae habes.* Sed quia non sufficit legere et audire, nisi fiat quod legitur et auditur, sicut dicitur ad Rom. 2, *non auditores justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur*; ideo addit, *et servat ea quae in ea scripta sunt*, corde retinendo et opere implendo. Unde Glossa, *et illi soli beati qui audiunt ut mente recondant, mente recondunt opere ut compleant, ut vitam aeternam possideant.* Hic est quod dicitur Luc. 10, *beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud.* Beatus qui legit studendo, et qui audit obediendo et servat credendo et timendo. Unde Glossa: *servat qui fidem Christi et Ecclesiae non violat, et timet minata et quaerit promissa.* Et revera legenda sunt et audienda et servanda verba prophetiae hujus, *tempus enim prope est*, quo tribulationes finient et praemia reddentur: scilicet tempus mortis cujuslibet vel tempus judicii, quando unusquisque recipiet mercedem suam, quam meruerit. Jac. 4, *ecce judex ante januam assistit.* Sophoniae 1, *juxta est dies domini magna.* Glossa dicit hic. *Tempus prope est, quia nec longa laboris mora et praemia vicina.* Eccles. *benedictio domini in mercedem justi festinat.* Vel omnes qui legunt alios docendo et audiunt ascultando. Et dicit, audiunt, pluraliter, quia plures possunt unum audire docentem *et servat* memoriter retinendo. De hoc Eccles. 24, *qui audit me* et cetera. Sequitur. *Joannes septem Ecclesiis quae sunt* et cetera. Haec est secunda pars capituli, sive prooemii, ubi ponitur salutatio. Et ostenditur quis salutet et qui salutantur et cujusmodi salus optetur. Salutat Joannes. Salutantur septem Ecclesiae Asiae. Optatur salus quae est a Christo Jesu, quam commendat Joannes a misericordia. Et ideo interserit de primo adventu, in quo maxime apparuit ejus misericordia. Demum commendat eum a justitia. Unde interserit de secundo adventu, ubi apparebit ejus justitia. Et nota quod est duplex Asia, ut dicitur in Glossa: *major scilicet quae continet tertiam partem mundi. Et minor, quae est quaedam pars majoris, quae continet septem civitates: scilicet Ephesum, Smyrnam, Pergamum, Thyatiram, Sardim, Philadelphiam, Laodiciam.* Inter quas Ephesus erat metropolis. In hac minori Asia primo praedicavit Paulus, sed post divisionem apostolorum obtinuit eam Joannes et praedicavit ibi. Et per illas septem Ecclesias intelliguntur universae mundi Ecclesiae. Tum propter numerum septenarium qui est numerus universitatis. Quia omne tempus, septem diebus agitur quo regitur Ecclesia. Tum propter ternarium numerum animae et quaternarium corporis: vel quia in fide Trinitatis fundatae sunt omnes Ecclesiae per quatuor partes mundi fundatae vel diffusae. Vel propter septiformem gratiam spiritus sancti, quo illustrantur omnes Ecclesiae. Dicit ergo: *Joannes cui haec dominus revelavit per Angelum, septem Ecclesiis Asiae specialiter et in eis omnibus aliis generaliter, optat salutem dicens, gratia*, idest peccatorum remissio, *et pax*, idest ad dominum reconciliatio. Vel gratia, idest informatio virtutum, *et pax*, idest tranquillitas mentis et quies a vitiis. Vel gratia triplex, scilicet operans cooperans et consumens. De qua 1 Corinth. 15, *gratia Dei sum id quod sum et gratia ejus in me vacua non fuit, sed gratia ejus in me semper manet.* Et pax triplex, temporis pectoris aeternitatis vobis sit, vel detur, *ab eo qui est.* Aeternaliter, idest a filio cujus nomen est *qui est.* Exod. 3, et hoc dicitur contra Judaeos qui dicunt ipsum non esse, sed mortuum, *et qui erat*, apud patrem antequam mundus fieret. Contra Arianos qui dicunt ipsum non fuisse ab aeterno. *Et qui venturus est*, ad judicium, redditurus cuilibet juxta meritum suum, contra quosdam Manicheos, qui dicunt judicium jam factum vel contra Sadducaeos qui dicunt animas perire cum corpore et non fieri judicium. *Et a septem spiritibus*, idest a spiritu sancto qui est unus in natura, sed septuplex in gratia: unde Sapient. 7, *est enim in illa spiritus intelligentiae, spiritus unicus, sed multiplex, unicus virtute naturae, multiplex gratiarum distributione. Qui in conspectu throni ejus sunt*, idest quem spiritum septiformem et unum conspiciunt incessanter. Throni ejus, idest Angeli sancti in quibus sedet et judicat. 1 Petr. 1, *spiritu sancto misso de caelo in quem desiderant Angeli prospicere.* Vel per septem spiritus intelligitur universitas Angelorum. Tob. 11, *ego sum Raphael Angelus unus ex septem spiritibus qui astamus ante Deum.* Et super hoc orta est quaestio, quare non fiat hic mentio de patre, cum solum optet ei salutem a Christo, de cujus divinitate praemisit cum dicit, *ab eo qui est.* Et de aeternitate cum dixit, *qui erat*, et de potestate cum dixit, *qui venturus est.* Et de dignitate cum dixit, *et a septem spiritibus qui in conspectu throni ejus sunt*, idest qui assistunt ei, ut ministri ejus. Dan. 7, *millia millium ministrabant ei.* Postea subjungit de ejus humanitate, *et a Jesu Christo qui est testis fidelis*, idest qui fidele testimonium perhibuit mundo de patre et de seipso. Joan. 18, *ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Vel *testis fidelis*, quia veritatem quam verbis docuit operibus approbavit. Joan. 5, *opera quae ego facio testimonium perhibent de me.* Vel *testis fidelis*, quia sine acceptione personarum viam Dei in veritate docuit, Matth. 23. Vel *testis fidelis*, quia in die judicii verum testimonium de omnibus dabit. Jerem. 19, *ego sum judex et testis.* Psalm. *et testis in caelo fidelis.* Vide ergo ut habeas bonam conscientiam, quia testis non poterit corrumpi vel seduci. Proverb. 6, *furor et zelus* et cetera. Isa. 55, *ecce testem populis dedi eum* et cetera. *Et primogenitus mortuorum*, idest primus inter mortuos ad immortalitatem resurgens non tempore, sed causalitate et dignitate. Nam si quidam ante ipsum suscitati fuerunt a morte, non tamen resurrexerunt proprie, quia iterum obierunt: sed Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur, Rom. 6. *Similiter credimus de illis qui cum domino resurrexerunt, quia vera fuit eorum resurrectio, nec iterum obierunt in corpore et anima, sed cum Christo ascenderunt.* Quid ergo dicitur hic Christus *primogenitus mortuorum*, cum illi dicantur in die parasceves resurrexisse? Sicut enim dicitur Matth. 26, *multa corpora sanctorum, qui dormierant resurrexerunt.* Sed dicendum, quod hoc fuit, cum in die dominica resurrexit. Unde ibidem dicitur statim, *et exeuntes de monumentis venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis.* Dicitur autem *primogenitus mortuorum*, quia mortui cum resurgunt quodammodo generantur ad immortalitatem. *Et princeps regum terrae*, idest terrenarum potestatum, permittens eos dominari ad bonorum utilitatem, potens removere quando voluerit, ut dicit Glossa. Et qui modo judicant alios et eosdem in futuro judicabunt. Sapient. 6, *audite reges et intelligite, discite judices finium terrae: praebete aures qui continetis multitudines et placetis vobis in turbis nationum, quoniam data est a domino potestas vobis et virtus ab altissimo qui interrogabit opera vestra et cogitationes scrutabitur, quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis, nec custodistis legem justitiae* vel *regum terrae*, idest sanctorum regentium Ecclesiam, unde *qui dilexit nos*, vivens, *et lavit nos*, moriens, *a peccatis nostris*, quae sordidant animam. *In sanguine suo*, non hircorum aut taurorum, sed suo proprio, quem pro nobis fudit, ex quo Baptismum mundandi a peccatis suscepit: hoc fecit ex solo amore quo nos dilexit. Jerem. 31, *charitate perpetua dilexi te; ideo attraxi te.* Eccles. 29, *gratiam fidejussoris* et cetera. *Et fecit nos.* Joannes connumerat se ut auditores attrahat ad amorem. *Regnum*, idest tales in quibus regnet et habitet, *et sacerdotes*, idest vos sacrificatores. 1 Petr. 2, *vos estis genus electum* et cetera. Vel *regnum*, idest potentes reges qui regere possunt et reprimere motus illicitos. *Et sacerdotes*, idest sanctos nos ipsos domino immolantes. Juxta illud ad Rom. 12, *obsecro vos itaque fratres per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra* et cetera. *Fecit* inquam *Deo*, idest sibi qui est Deus, *et patri suo*, a quo habet quicquid habet. Vel et ponitur expositive pro idem. Et est sensus *Deo et patri suo*, idest Deo qui est pater suus, vel qui est Deus suus et pater suus. Dominus per creationem ipsius hominis, pater per generationem ipsius Dei. Joan. 20, *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum, Deum meum* et cetera. Hoc modo ponitur, et, copulative non expositive, et est melior expositio, quia sic ostenditur utraque natura in Christo. Et cum tot et tanta fecerit nobis et tantus et talis sit: ideo *ipsi gloria*, et laus quo ad bonos, *et imperium*, potestas quo ad malos, *in saecula*, consecutiva, *saeculorum*, idest in perpetuum, *amen*, idest vere vel ita sit, vel verum est, 1 Timoth. 6, *cui est honor et gloria et imperium in sempiternum, amen.* Vel *gloria* in se et super creaturis *imperium*, quia omnia potest semper, *et ecce venit* et cetera. Hic loquitur Joannes de secundo adventu Christi, ut qui pro amore primi adventus noluerunt peccata dimittere, saltem dimittant timore secundi, juxta illud Gregorii, *saltem misericordiam revocantis debemus erubescere si ejus justitiam nolumus formidare, qui tanto in probitate contemnitur, quanto amplius non cessat revocare.* Et quia omne tempus breve est, utitur adverbio demonstrativo et verbo praesenti dicens, *ecce venit*, idest cito veniet ad judicium Christus. *Cum nubibus*, sicut ascendit actuum 1, *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum* et cetera. Danielis 7, *ecce in nubibus caeli quasi filius hominis veniebat*: vel *cum nubibus*, idest cum scientiis volantibus per contemplationem, pluentibus per praedicationem, protegentibus ab ira Dei per suam intercessionem, coruscantibus per bonam operationem. De istis nubibus dicitur Isa. 60, *qui sunt isti qui ut nubes volant?* Et cum istis venit dominus ad judicium. Isa. 3, *veniet cum senibus populi sui et principibus ejus.* Deuteron. 33, *apparuit de monte Pharan et cum eo sanctorum millia.* Vel dicitur venturus *cum nubibus*, quia in carne veniet, quae dicitur nubes. Isa. 21, *in qua tonabit disceptando et sententiando.* 1 regum 2, *dominum formidabunt adversarii ejus et super ipsos in caelis tonabit.* Job 26, *cum vix parvam stillam sermonum ejus audiverimus, quis poterit tonitruum magnitudinis ejus intueri?* Item coruscabit occulta cordium manifestando. 1 Corinth. 4, *veniet dominus qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium.* Dan. 7, *judicium sedit et libri aperti sunt.* Item pluet aeterna supplicia infligendo. Psalmus: *pluet super peccatores laqueos* et cetera. Vel secundum Glossam: *in nubibus intelligitur multiplex Christi clementia in qua veniet ad judicium: bonis praestans refrigerium et illuminationem, malis vero timorem et obscuritatem, et videbit eum omnis oculus.* Tam bonus quam malus. Boni videbunt ad gloriam. Isa. 33, *regem in decore suo videbunt. Mali autem ad poenam suam.* Sap. 5, *videntes turbabuntur timore horribili.* Boni videbunt humanitatem et divinitatem, mali autem solam humanitatem. Isa. 27, *tollatur impius ne videat gloriam Dei.* Sed si omnis oculus videbunt eum, quod bene credi potest, tamen non cognoscent eum. Si aliter viderent, cognoscerent suum damnum et dolerent, et sic haberent poenam materialem, quod non est verum. Vel potest dici, *videbit eum omnis oculus*, qui habuit hic usum liberi arbitrii. *Et qui eum pupugerunt*, crucifixerunt, procurando ut Judaei, imperando ut Pilatus, faciendo ut gentiles, per causam ut peccatores. Zach. 12, *aspicient ad me quem confixerunt.* Job 19, *videbunt in quem transfixerunt: hi videbunt eum*, ut dicit Glossa, *ut magis crucientur, et tunc plangent se super eum*, quasi confracti et collisi ex casu super lapidem. Vel *super eum plangent*, idest dolebunt respicientes gloriam eorum qui fundati sunt super eum; quia non tantum dolebunt de ipso tormento Inferni, quantum de amissione talis consortii. Et ostendit qui sunt illi qui se plangent sibi soli imputantes. *Omnes tribus terrae*, idest omnes terreni qui plus dilexerunt terram quam caelum, *etiam amen*, confirmatio est praedictorum. Et confirmat hoc Joannes duplici adverbio: Hebraico scilicet et Graeco. Quia hoc debent credere tam Judaei quam gentiles et qui ex iis processerunt, scilicet Christiani. Et ut melius credatur quod dictum est de Christo, indicavit Joannes Christum de se ipso loquentem: unde subdit, *ego sum alpha et omega.* In alphabeto Graecorum primo ponitur alpha, ultimo ponitur omega in fine: quasi diceret: ego sum primus et ultimus: unde expositio. *Principium et finis, dicit dominus Deus. Principium* a quo omnia oriuntur. *Finis* ad quem omnia ordinantur. *Qui est*, aeternaliter, *et qui erat*, aeternaliter, *qui venturus est*, judicare potenter. *Omnipotens*, idest omnia et omnimodo potens, quia nec impediri, nec cogi potest ejus potentia. Et bene adjungitur ei quod dicitur: *venturus est, omnipotens.* Quia nondum ostendit suam potentiam, sed in futuro ostendet. Psalmus, *cognoscetur dominus judicia faciens.* Beatus qui nunc ignoratur injuriam patiens. *Ego Joannes frater vester* et cetera. Haec est tertia pars capituli; in qua tria fiunt. Primo praecipitur Joanni ut scribat quae vidit. Secundo ostenduntur septem candelabra aurea et in medio filius hominis. Tertio ostendit quomodo se habuerit ad visionem, quia scilicet cecidit. Ut autem melius credatur ipsi, commendat se a quatuor: scilicet primo a nomine et re nominis cum dicit se esse Joannem. Secundo a loco cum dicit se fuisse in Pathmos insula, quasi exulem. Tertio a causa cum dicit hoc sibi factum propter testimonium Jesu. Quarto a tempore cum dicit, se fuisse in spiritu in dominica die. Quia ergo liber iste totus est de revelationibus seu visionibus, in quibus non est credendum omni spiritui; ideo confirmans visionem suam auctoritate nominis sui quod erat authenticum, dicit: *ego Joannes*, electus a domino in discipulum plus dilectus ceteris, virgo virginis matris domini custos qui supra pectus domini in coena recubui. Haec enim omnia per sui nominis expressionem innuit. Frater vester non natura tantum, sed gratia, non carne sed fide. Matth. 24, *omnes vos fratres estis*: et licet esset praelatus, vocat se fratrem causa humilitatis. Eccles. 32, *rectorem te posuerunt* et cetera. *Et particeps in tribulatione*, idest patienter sustinens easdem tribulationes quas et vos. *Et regno*, quia per tribulationes pervenitur ad regnum. Actuum 14, *per multas tribulationes* et cetera. 2 Corinth. 1, *sicut socii passionum estis, sic eritis et consolationis.* 2 Timoth. 2, *fidelis sermo: nam si commorimur et convivemus, si sustinemus et conregnabimus.* Et quia non omnis patientia ducit ad regnum, sed tantum illa quae propter Christum et in charitate Christi est; et ideo addit, *et patientia in Christo Jesu*, idest propter Christum Jesum et in charitate Christi. 1 Petr. 4, *nemo vestrum patiatur quasi homicida, aut quasi fur aut maledicus, aut malorum appetitor: si autem ut Christianus, non erubescat: glorificet autem Christum in isto nomine.* Vel *patientia in Christo Jesu*: quasi dicat: per hoc habuimus ego et vos patientiam, quia fuimus in Christo Jesu qui fuit vobis exemplum patientiae. Unde Glossa, *frater noster unitate fidei et propter illam fidem tribulatus: propter quod ad regnum pervenire patienter sustinete, habendo Christum in omnibus exemplum. Fui in insula quae vocatur Pathmos*, missus a Domitiano in exilium: et est locus remotus a frequentia hominum; et ideo magis aptus ad contemplationem. Osee 2, *ducam eam in solitudinem et ibi loquar ad cor ejus.* Forte diceret aliquis. Hoc fuit propter culpam tuam. Non est verum. Sed *propter verbum Dei*, quod praedicabam. *Et testimonium Jesu*, hoc est quod de Jesu reddebam. Duplex natura Christi innuitur hic: divina cum dicit, verbum Dei. Humana cum dicit Jesu. Quid autem fecerit ibi Joannes vel quomodo fuerit ibi, subjungit, *fui in spiritu*, idest in excessu mentis: ubi anima sopitis sensibus exterioribus, et quodammodo a corpore separata, potest elevari ad conspicienda caelestia, *in dominica die*, quae est tempus aptum contemplationi, quia tunc debet cessare homo ab opere exteriori et vacare orationi et contemplationi, et propter hoc instituta sunt festa Glossa, *solet rerum qualitas ex tempore notari.* Abraham in fervore fidei, Gen. 18, *in meridie Angelos vidit Loth in perditione Sodomae in vespere*, Gen. 19, *Adam post meridiem vocem audivit domini. Salomon non servaturus sapientiam nocte suscepit*, 4 regum 2. Ad significandum igitur quod Joannes omnino erat intentus contemplationi spiritualium, dicitur quod fuit in spiritu in dominica die, quando nullo modo vacaret exterioribus. Et bene per contemplationem dicitur fuisse in spiritu, quia tribulatio dilatat spiritum ad susceptionem spiritualium. Psalmus, *in tribulatione dilatasti mihi.* Isa. 33, *vexatio dabit intellectum.* Audi Ambrosium, *per tribulationem crassatur spiritus.* Nota: ex hoc quod dicitur Joannes fuisse in spiritu in dominica die, volunt quidam asserere, quod simul uno intuitu viderit Joannes omnia ista. Sed hoc non definimus; quia, ut dicit Glossa, *Angelus utrumque ei conferre potuit*; scilicet quod simul vel successive haec viderit. Ecce jam patent persona, locus, causa, tempus. Persona digna, locus idoneus, causa innocens, tempus conveniens. Quia quanto tempus sanctius, tanto revelationi convenientius fuit. Et quanto locus secretior, tanto contemplationi aptior. Et quanto persona dignior et causa justior, tanto Deo familiarior et divinae visioni propinquior. Sequitur, *et audivi*, non exteriori, sed interiori aure. *Post me vocem*, idest Angeli revelationem, quae est sine strepitu. *Magnam*, manifestatione, vel significatione, vel quia de magnis. Et dicit, *post me*, quia de futuris erat revelatio, *tamquam tubae*, quae invitat ad bellum et vocat ad convivium, *dicentis*, vel dicentem, ut dicit Glossa. *Quae vides*, jam, et visurus es postea, *scribe in libro*, hoc materiali, quia vox transit et Scriptura manet. Vel *scribe in libro* cordis. Unde Glossa, *mente reconde, et mitte septem Ecclesiis*, Asiae quibus ipse praeerat; vel universali Ecclesiae per illas septem significatae secundum omnem statum. Nam per *Ephesum* significatur primitivus status Ecclesiae. Interpretatur enim lapsus profundus, vel Concilium, vel voluntas mea. Et tunc Ecclesia fuit lapsus profundus, quando omnes in passione ceciderunt. Concilium vero et voluntas Dei fuit, quando redierunt. Isa. 12, *non vocaberis ultra derelicta et terra tua non vocabitur ultra desolata, sed vocaberis voluntas mea, Smyrna*, interpretatur canticum; et significat statum Ecclesiae, quando recepto spiritu sancto gaudebant in tribulationibus juxta illud Act. 5, *ibant apostoli gaudentes. Et pergamus*, interpretatur divisio cornuum: et significat statum Ecclesiae, quando recepto spiritu sancto gaudebant in divisione apostolorum, quia tunc ventilaverunt terram cornibus. Juxta illud Psal. *exaltabuntur cornua justi. Thyatira*, interpretatur illuminata; et significat Ecclesiam post divisionem apostolorum, quia fuit illuminata doctrina et praedicatione eorum. Unde Psalmus, *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.* 1 Machab. 7, *refulsit sol in clypeos aureos et resplenduerunt montes ab eis. Sardis*, interpretatur principium pulchritudinis; et significat statum Ecclesiae tempore confessorum, quando convictis haereticis coepit apparere pulchritudo Ecclesiae in fide et conversatione sanctorum: unde Cant. 4, *tota pulchra es amica mea* et cetera. *Philadelphia*, interpretatur servans vel salvans; et significat statum Ecclesiae in quo servantes praecepta et doctrinam sanctorum, salvant animas suas. Juxta illud Matth. 19, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Laodicia*, interpretatur consummata vel tribus amabilis; et significat ultimum statum Ecclesiae tempore Antichristi, quando mundus consummabitur, et tunc electi erunt amabiles Trinitati. Juxta illud Matth. *qui autem perseveraverit* et cetera. Et hoc est quod dicitur, *mitte septem Ecclesiis* per se, *Epheso, Smyrnae, Pergamo et Thyatirae, Sardis et Philadelphiae et Laodiciae*, idest universali Ecclesiae per has significatae, ut dictum est. *Et conversus sum*, a contemplatione Dei ad memoriam subditorum, *ut viderem et intelligerem, vocem quae loquebatur mecum*, interius sine strepitu soni, ut dictum est. *Et conversus*, idest quia conversus, *vidi septem candelabra aurea*, idest septem Ecclesias scientia lucentes et gratia pretiosas et patientia solidas, obedientia ductiles, doctrina sonoras, per septem candelabra designatas. Glossa, *si habeas vocem in ore et non opere, candelabrum es, sed non aureum. Es igitur candelabrum propter praedicationem verbi. Sed aureum propter fulgorem exempli.* Matth. 5, *vos estis lux mundi; vos estis sal terrae.* Luc. 8. Nemo accendit lucernam et in abscondito ponit: sed super candelabrum, ut qui ingrediuntur lumen videant, *et in medio septem candelabrorum aureorum*, idest in medio Ecclesiae, *similem filii hominis*, idest Angelum personam Christi gerentem et in forma hominis apparentem. Juvenis non senex. Ideo dicit: *similem filio hominis*, vel similis filii hominis. Sicut patet Joan. 1, *quasi unigeniti a patre.* Vel dicitur similis filio hominis, propter omnes defectus humanos, quos suscepit in se, praeter ignorantiam et peccatum. Hebr. 4, *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, per omnia tentatum et probatum pro similitudine absque peccato, vestitum podere*, idest sacerdotali veste, idest carne in qua se obtulit, et quotidie offertur Deo patri se repraesentans. 1 Joan. 2, *advocatum habemus apud patrem Jesum Christum justum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris.* Vel ideo dicitur caro Christi poderis, idest talaris, idest longa, quia quamdiu erit Deus, erit homo. Vel poderis est Ecclesia, qua vestitur Deus. Isa. 69. *Vivit dominus, quia iis omnibus velut ornamentum vestieris.* Et haec vestis protenditur usque ad talos, quia durabit usque in finem saeculi. Matth. ultimo, *vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Et praecinctum ad mamillas zona aurea*, idest castitate, sapientia et charitate. Et nota quod Daniel 10, vidit cinctum ad renes. Quia vetus testamentum carnalia opera poenitendo restringit, novum vero etiam cogitationes. In hoc autem quod dicitur zona aurea, ostenditur quod castitas ex charitate debet esse, qualis fuit castitas prudentum virginum. Matth. 25, *quae acceptis lampadibus sumpserunt oleum charitatis.* Non solum in lampadibus, scilicet in operibus, sed etiam in vasis, idest cordibus. *Caput autem ejus et capilli erant candidi tamquam lana alba et tamquam nix.* Hic describit Joannes formam sui magistri, qui eum docebat, ut melius credatur ei qui talem magistrum habuit. *Caput* inquit *ejus*, idest mens Christi. *Et capilli*, idest sancti extenuati mortificati adhaerentes Christo. *Candidi tamquam lana alba, et tamquam nix*, idest mundi, calidi per amorem, frigidi per timorem. Lana est calida et nix est frigida. Et ideo candor sanctorum lanae comparatur et nivi, quia debet esse conjunctus amori et timori Dei. Praeterea lana alba susceptiva est omnium colorum: sic sancti omnium tribulationum pro Christo. Psalmus, *paratum cor meum* et cetera. Item nix candidior omni alia creatura: unde significat gloriam immortalitatis, ad quam venitur per tolerantiam tribulationum. Luc. 22, *vos estis qui permansistis mecum* et cetera. *Oculi ejus velut flamma ignis*, idest respectu domini inflammantes ad amorem et illuminantes ad cognitionem. Sap.

4, *gratia Dei et misericordia est in sanctos ejus et respectus in electos illius.* Psalm. *oculi domini super justos.* Vel secundum Glossam, *oculi domini sunt dona spiritus sancti.* De quibus Zachar. 3, *super lapidem unum oculi septem.* Vel *oculi domini* sunt spirituales viri, qui verbo et exemplo alios illuminant et inflammant ad amorem et cognitionem Dei et proximi. Matth. 5, *vos estis lux mundi.* Zachar. 3, *qui tangit vos, tangit pupillam oculi mei. Et pedes similes aurichalco.* Per pedes intelliguntur inferiores et minores in Ecclesia qui multum distant a capillis, tamen totum corpus sustinent Ecclesiarum temporalia procurando, unde saepe sordidantur; et ideo non auro, sed aurichalco similes dicuntur. Vel pedes domini sunt ultimi fideles qui erunt tempore Antichristi. Nam sicut aurichalcus multis concussionibus et concremationibus depuratur et meliorem accipit colorem, ita illi multitudine tribulationum depurabuntur et clariores efficientur. Sap. 3, *tamquam in fornace.* Vel aurichalco ideo comparantur et non auro, quia quamvis sint ejusdem meriti et virtutis sicut primitivi fuerunt, non tamen ita lucebunt miraculis sicut illi; et ideo meliores reputabuntur viliores. *Sicut in camino ardenti*: quasi dicat: sancti ultimi erunt sicut aurichalcum decoctum in camino ardenti, quia multis gravibus tribulationibus affligentur. Matth. 24, *erit tribulatio magna qualis non fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet.* Et primitiva Ecclesia fuit quasi aurum decoctum igne, sed ultima quasi aurichalcum in camino positum, quia major erit ultima persecutio. Isa. 31, *dicit dominus cujus ignis in Sion*, idest in primitiva Ecclesia, *et caminus in Jerusalem*, idest in ultima. Alia translatio habet: *pedes ejus similes aurichalco Libani*: per quod ostenditur quod illa tribulatio maxime fervebit in Iudaea ubi dominus fuit crucifixus: ibi enim est mons Libani. *Et vox illius tamquam vox aquarum multarum*, idest ejus praedicatio obtinet vim aquarum, quia mundat. Joan. 15, *jam vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis.* Et dicitur *vox aquarum multarum*, propter efficaciam mundationis. Vel dicitur *vox aquarum multarum*, quia multi populi receperunt eam, qui aquis comparantur propter fluendi facilitatem et standi difficultatem. Infra 17, *aquas quas vidisti ubi meretrix sedet, populi sunt et gentes.* Vel dicitur *vox aquarum multarum*, idest datrix gratiarum. Act. 3, *adhuc loquente Petro cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum. Et habebat in dextera sua stellas septem.* Septem stellae sunt septem Ecclesiarum episcopi, idest universi praelati qui debent lucere mundo verbo et exemplo, et esse fixi in caelo, idest in Christo per fidem et spem et amorem, et apparere parvi cum tamen sint magni. Phil. 2, *simplices filii Dei sine reprehensione: in medio nationis pravae et perversae, inter quos lucetis, sicut luminaria in mundo.* Sicut luminaria verbum vitae continentes. Baruch 3, *stellae dederunt lumen in custodiis suis*, idest Ecclesiis suis. Quod est contra multos qui alienis magis, quam in suis praedicant. In persona quorum dicitur Cant. 1, *posuerunt me custodem in vineis: vineam meam non custodivi.* Et laetatae sunt: vocatae sunt et dixerunt, adsumus, et luxerunt ei cum jucunditate qui fecit eas. Judith 5, *stellae manentes in ordine et cursu suo adversus Sisaram pugnaverunt.* Has habet Christus in dextera sua, quia ad dexteram sunt collocandi in judicio, vel quia intendunt spiritualibus qui per dexteram designantur, sicut temporalia per sinistram. Vel septem stellae sunt septem dotes glorificandorum: quas habet Christus in dextera, quia eas dat tantum in futura vita, quae per dexteram designatur, sicut praesens designatur per sinistram. Vel septem stellae sunt septem dotes. Cant. 2, *laeva ejus sub capite meo* et cetera. Proverb. 3, *longitudo dierum in dextera ejus et in sinistra illius divitiae et gloria.* Vel ideo dicitur habere in dextera ejus, quia paratus est dare. Cant. 5, *manus illius tornatiles, aureae plenae hyacintis*, idest donis caelestibus. Eccles. 4, *non sit manus tua collecta ad dandum et porrecta ad accipiendum. Et de ore ejus gladius acutus, ex utraque parte exibat*, idest praedicatio verbi. Ephes. 6, *et gladius spiritus quod est verbum Dei, scindens ex utraque parte.* Quia in veteri testamento mala opera: in novo testamento punit etiam desideria. Vel *ex utraque parte acutus* dicitur hic gladius, quia dividit hominem tenentem ipsum ab amore sui et mundi. Matth. 10, *non veni pacem mittere* etc. *sed ignem: veni enim separare hominem a patre* et cetera. Et hic gladius debet exire ex ore Christi, idest ex sacra Scriptura. Psalmus, *de medio petrarum dabunt voces.* Matth. 4, *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit ab ore Dei.* De hoc ore dicit Isa. 30, *ambulatis ut descendatis in Aegyptum, et os meum non interrogastis.* Vel os Christi est praedicator qui debet habere gladium acutum ex utraque parte, quia mundus a se, et se a mundo debet separare. Sicut Paulus Galat. 6, *mihi mundus crucifixus est et ego mundo.* De hoc ore dicitur. Jerem. 15, *si separaveris pretiosum a vili*, idest animam a mundo, *quasi os meum eris.* Vel gladius iste est sententia judiciaria. De quo Job 19, *fugite a facie gladii, quia ultor iniquitatis est gladius.* Item Isaiae 26, *visitabit dominus in gladio suo duro, grandi et forti.* Hic scindet ex utraque parte, quia ab electis reprobos separando percutiet in anima et in corpore: vel quia puniet eos pro omissis, et pro commissis. Matth. 13, *exibunt Angeli et separabunt malos de medio justorum, et mittent eos in caminum ignis.* Et bene dicitur hic exire gladius, quia omnes illos feriet, quos extra Ecclesiam inveniet. Ezechiel. 9, *omnem super quem videritis tau, ne occidatis*: quasi dicat: omnes alios occidite. Genes. 6, *omnes qui erant extra arcam diluvio perierunt. Et facies ejus sicut sol lucet in virtute sua.* Facies Christi est clementia vel notitia vel praesentia, vel humanitas ejus glorificata, quae soli comparatur propter excellentiam claritatis. Nulla enim creatura tam lucida est ut sol, quando lucet in virtute sua, idest in meridie in centro caeli sublatis nubibus. Tunc enim clarissimo fulgore resplendet: multo plus resplendebit Christi humanitas. Matth. 17, *resplenduit facies ejus sicut sol. Immo plus centies tantum* Hilarius dicit. Sed non habuit Evangelista creaturam splendidiorem, cui posset comparare Christi claritatem. Hanc gloriam Christi describit nobis Joannes, ut desiderium nostrum accenderet in illam. *Scimus enim quia cum apparuerit, similes ei erimus*, ut dicitur 1 Joan. 3. Et Matth. 13, *fulgebunt justi sicut sol*: quod non solum de hoc sole materiali intelligitur, sed potius de illo spirituali. De quo dicitur Malach. ultimo. *Orietur vobis timentibus nomen meum sol justitiae.* Phil. 3, *salvatorem expectamus dominum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae. Et cum vidissem* et cetera. Hic determinat Joannes quid accidit ei post visionem. Quia stupefactus ex visionis magnitudine, cecidit quasi mortuus. Aestimet ergo quilibet quid fecisset Joannes, si vidisset gloriam divinitatis, qui solam similitudinem glorificatae humanitatis non potuit sustinere. Consideret etiam quantum infirmatur humani cordis oculus, qui ad contemplandum gloriam factus, glorificatae humanitatis gloriam videre non potest. Unde Gregorius: *post visam gloriam Joannes cecidit, quia mens humana quanto perfectius caelestia bona cognoscit, tanto magis in se ipsa humiliatur.* Quod satis bene ostenditur Esther 15, ubi legitur, quod videns regem Assuerum in solio residentem, exterrita cecidit. Gregorius, *unusquisque vir sanctus quanto altius ad contemplandam divinitatem se erexit, tanto apud se introrsum inferius cadit; quia in comparatione Dei, ejus magnitudo, quam pervasit, facile conspicitur.* Hinc est quod Abraham viso domino, pulverem et cinerem se recognovit, ut dicitur Gen. 18. Et Job ultimo, *auditu auris audivi te, et nunc oculus meus videt te: idcirco me ipsum reprehendo, et ago poenitentiam in favilla et cinere.* Dicit ergo, *cum vidissem eum*, idest Christum talem in tanta gloria, *cecidi ad pedes*, prae stupore et admiratione stupefactus. Vel *cecidi ad pedes ejus.* Glossa, *idest projeci curam humanitatis ad similitudinem vel timore fidelium, qui sunt pedes Christi qui pro Christo curam suorum corporum contempserunt.* Vel *cecidi ad pedes ejus*, idest indignum me arbitrans, et insufficientem contemplari divinitatem, ad inspiciendam humilitatem et benignitatem ipsius me inclinavi. *Tamquam mortuus*, idest non vere mortuus, quia non desperavi nec omnino defeci. Vel *tamquam mortuus*, idest mundo mortuus, et Deo vivus. Juxta illud Galat. 1, *vivo ego* et cetera. Coloss. 3, *mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Vel *tamquam mortuus*, id est mortuus voluptati et superfluitati, vivens alias necessitati. Amor enim caelestium facit hominem a terrenis mortuum. Cant. 8, *fortis est ut mors dilectio.* Tunc autem scitur quod sit mortuus mundo et vivus Deo, quia mundus non movet membra vel sensus ejus, quando ipse nec videt nec loquitur, nec cogitat ea quae mundi sunt. Psalmus, *propter te mortificamur tota die.* Sed quoniam Deus semper humiles consolatur. Juxta quod dicit, Judith. 8, *expectemus humiles consolationem ejus.* Recte sequitur, *et posuit dexteram suam.* Glossa; *idest spiritum confortantem*, idest auxilium suum super me, id est super vires meas, quia nec per se posset se levare, dicens sibi per interiorem lectionem, et nobis per Scripturam et praedicationem, *noli timere.* Glossa, *pro me pati tribulationes et mortem, nec debes.* Quia *ego sum primus*, a quo omnia, *et novissimus*, ad quem omnia. Vel *primus* quia ante me non est Deus, *et novissimus*, quia post me non est alius, Isa. 63. Vel *primus* per creationem, *et novissimus* per retributionem. Vel *primus* quia ante saecula natus, de patre, *et novissimus* quia in fine temporis natus de matre. Vel *primus* inter Angelos, *et novissimus* inter Judaeos. Isa. 53, *desideravimus eum despectum, et novissimum virorum. Et sum vivus*, aeternaliter. *Et fui mortuus*, sed resurrexi, non iterum moriturus, ut Lazarus. Roman. 5, *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Ita exponit Hay. Unde sequitur, *et ecce sum vivens in saecula saeculorum*, idest semper: quasi dicat: Christus in Joanne et nos in eo. Ego qui talis sum, fui mortuus propter vos et post resurrexi non amplius moriturus. Sic et vos non debetis timere mori pro me, quia similiter resurgetis victuri in saecula saeculorum, super Diabolum et membra ejus. Et ideo non patiar vos tentari vel tribulari, super id quod potestis; et ideo non debetis timere pati pro me: *et habeo claves mortis et Inferni*, idest habeo potestatem super mortem ut jam amplius non possit vobis dominari cum surrexeritis, et super Infernum, ut vos non retineat; et ibi Diabolum et membra ejus perpetuo carcere claudere, ne vos amplius infestet. *Scribe ergo quae vidisti*: scilicet incarnationem, passionem et resurrectionem. *Et quae sunt*, idest praesentes tribulationes, et praesens auxilium, *et quae oportet fieri post haec*, scilicet ultimam persecutionem, quae debet vos animare ad tolerantiam. Quia id quod modo sustinemus, nihil est respectu eorum. Et quia confuse dixerat ei ut scriberet visionem, determinat in parte quid debeat scribere, dicens, *sacramentum septem stellarum quas vidisti in dextera mea, et septem candelabra aurea.* Haec scilicet scribe: *septem stellae Angeli sunt*, idest episcopi, *septem Ecclesiarum* Asiae vel omnium. *Et candelabra septem, septem sunt Ecclesiae.* Hanc primam partem visionis exposuit Angelus ut ostendat in aliis similiter allegoriam esse quaerendam. Totum autem noluit exponere, ne si totus esset planus liber legentibus in taedium verteretur, et a quibusdam forte contemneretur, et indignis occultaretur mysterium, et bonis merendi in studio actio praestaretur. Tob. 12. *Sacramentum regis abscondere bonum est; opera autem Dei revelare et confiteri, honorificum est.* Nunc autem moraliter aliquid dicamus, ut affectus partem suam habeat in hoc libro, et non intellectus. *Apocalypsis Jesu Christi* et cetera. *Apocalypsis* interpretatur revelatio. Revelationum duo sunt genera. Nam una est carnalis revelatio, alia spiritualis. Carnalis est, quam revelat caro discipulis suis. Spiritualis, quam revelat spiritus discipulis suis. De utraque dicitur, Matth. 17, *beatus es Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus, qui est in caelis.* Revelat autem caro discipulis suis, cibos exquisitos appetere, sapores novos excogitare, vina condire, diversa fercula praeparare, vestium mollitiem quaerere, labores fugere, quietem amare, tristitiam fugere, laetitiam eligere, et hujusmodi. Sed haec Apocalypsis Jesu Christi non est, quia non est salutis, sed est Baal, idest ventris omnia devorantis. De quo dicitur Oseae 9, *omnes nequitiae eorum in Galgal*, qui interpretatur revelatio. Spiritus sanctus quandoque revelat intellectui, quandoque affectui. Intellectus revelat intelligentiam veritatis; affectus dulcedinem bonitatis. In prima revelat quid credendum. In secunda quid desiderandum. De prima dicit David, *revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua.* Et iterum, *incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi.* De secunda dicitur 2 Corinth. 3, *revelata facie gloriam Dei speculantes in eamdem imaginem transformamur, tamquam a domini spiritu*, idest a cogitatione intelligentiae, ad cognitionem experientiae, quae certior est, quia est per gustum. Proverb. 4, *semita justorum quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem, quam dedit illi Deus.* Ex hoc patet quod revelatio est purum donum Dei. Jac. 1, *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Datum optimum est revelatio intellectus. Donum perfectum quia perfectorum est. Dan. 2, *est Deus in caelo revelans mysteria.* Dat autem Deus hanc revelationem quandoque mediate, per aliquam creaturam. Unde dicitur hic, *mittens per Angelum, servo suo Joanni*: quandoque immediate, a se ipso: et tunc lucidius videtur veritas, et dulcius sentitur Trinitas: et haec revelatio appellatur locutio Dei. Exod. 32, *loquebatur dominus Moysi, facie ad faciem sicut solet loqui homo ad amicum suum, scilicet sua secreta revelando, et consolando.* Psalmus, *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Job 4. *Porro ad me dictum est verbum absconditum, et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri ejus.* Jerem. 30, *quis est iste, qui applicat cor suum, ut appropinquet mihi per cognitionem?* Unum est, creaturae cognitio vel consideratio; aliud est superni luminis infusio. Considerans enim anima in creaturis unitatem, ordinem et speciem, venit in aliquam cognitionem Trinitatis increatae. Sap. 14, *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit horum creator videri.* Rom. 1, *invisibilia Dei*, idest pater invisibilis, *a creatura mundi*, idest ab homine, *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus*, idest filius; *et divinitas*, idest spiritus sanctus. Haec visio sive cognitio, est non omnino clara: sed quando desuper infunditur lux animae, per quam elevatur et ducitur in Deum, tunc clare videt anima. Unde Psalmus, *in lumine tuo videbimus lumen.* Et haec revelatio, animam, cui fit, liberat a deceptionibus Daemonum, quibus anima intenta contemplationi saepe decipitur. Psalm. *scuto circumdabit te veritas ejus, non timebis a timore nocturno, a sagitta volante* et cetera. Hic tanguntur quatuor quibus Daemones infestant frequenter animas intentas contemplationi, a quibus liberat lumen veritatis infusum. Timor nocturnus est error, vel horror, quem in recessu suo solet Diabolus relinquere. Dicit Gregorius, quod revelatione Diaboli primo recipit anima quamdam laetitiam, et in fine habet horrorem. In revelatione autem Dei fit e contrario. Unde beata virgo primo turbata fuit in Angeli salutatione, postea est consolata. Sagitta volans est vanagloria, ut dicit beatus Bernardus, quia velociter et suaviter intrat, sed graviter vulnerat. Haec saepe infestat et decipit contemplantes. Isa. 1, *vinum tuum mixtum est aqua.* Alia littera, *caupones tui miscuere aquam vino.* Vinum est revelatio Dei, quae laetificat cor. Aqua est vanagloria, quae inflat. Aquam ergo vino miscent, qui de revelatione sibi facta inaniter gaudent. Negotium perambulans in tenebris est solicitudo sive cura rei familiaris, cujus cogitationes orantibus et meditantibus saepe Diabolus immittit, ut sic retrahat a contemplatione, et subtrahat eis refectionem ejus. Unde Matth. 12, dicitur, quod cum Jesus loqueretur in domo, venit nuntius qui dixit ei: *ecce mater tua et fratres tui foris stant quaerentes te.* 2 Timoth. 2, *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus.* Quartum et ultimum est incursus, et Daemonium meridianum, idest illusio Diaboli sub specie boni, ut aliquando suggerit vigilare, jejunare, orare, plorare diu, quando videt aliquem novitium devotum, ut debilitatum et deficientem, subtrahat a Dei obsequio, vel faciat poenitere de bono quod incepit. Ideo dominus dicit Luc. 19, Zachaeo qui super ficum fatuam ascenderat, ut eum videret: *Zachaee festinans descende, quia hodie in domo tua oportet me manere.* Ficus fatua est indiscreta devotio, in qua quando aliquis novitius vult nimis ascendere. Dicit ei Jesus, noli nimis ascendere, sed cito descende. Addit, quantum potes quia tecum volo, non solum esse, sed diu manere. Infra, *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Primo lavit nos in Baptismo. De quo Ezech. 16, *lavi te aqua, et emundavi sanguinem tuum ex te et unxi te oleo et vestivi te discoloribus.* Item lavit in praedicatione. Joann. 15, *mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis.* Item eleemosynarum largitione. Luc. 11, *date eleemosynam* et cetera. Item tribulatione. Isa. 4, *si abluerit dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus in spiritu judicii, et spiritu ardoris.* Tandem lavit in sanguine suo, ut hic dicitur, quem frequenter effudit pro nobis: nos quoque debemus effundere sanguinem nostrum pro Christo domino. Primo in circumcisione, et nos debemus in confessione. Secundo in oratione, et nos debemus in oratione similiter. Tertio in flagellatione, et nos in satisfactione, vel disciplinarum susceptione. Quarto in spinarum coronatione, et nos in compunctione. Quinto in crucifixione, et nos in omni vera moderationis mortificatione. Sexto in lateris perforatione, et nos in vera cordis dilectione. Quia, ut dicitur Proverb. 10, *universa delicta operit charitas.* In istis sex vicibus lavit nos in sanguine suo. Una vice lavit nos in lacrymarum effusione, quae sunt sanguis animae, ut dicit Augustinus, quas effudit pro nobis ter. In Lazari suscitatione, Joan. 11. In civitatis Jerusalem destructione, Luc. 10. In passione sive in cruce, Heb. 5. *Vade ergo et lavare septies in Jordane, et mundaberis*, 4 regum quinto. *Et fecit nos regnum*, cujus ipse est rex. Eccl. 10, *beata terra cujus rex nobilis est.* Isa. 33, *dominus judex noster, dominus legifer noster, dominus rex noster, ipse salvabit nos.* In hoc regno nullus est servus, sed omnes liberi. Galat. 4, *non sumus ancillae filii, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit*, idest liberos fecit. Hujus regis est bona dominatio. Psalmus, *beata gens, cujus est dominus Deus ejus.* Item, *laudate dominum quoniam bonus dominus.* Item, *confitemini domino quoniam bonus. Et sacerdotes.* Unde offerre debemus Deo tria sacrificia. Primo sacrificium cordis in contritione. Psalmus, *sacrificium Deo spiritus contribulatus.*

Secundo sacrificium oris in confessione et oratione. Psalm. *sacrificium laudis honorificabit me* et cetera. Item, *holocausta medullata offeram tibi cum incenso arietum.* Medulla, quae est pinguedo et robur ossium est devotio, quae est pinguedo et virtus orationum. Tertio sacrificium corporis in satisfactione. Psalm. *tunc acceptabis sacrificium justitiae.* Iterum, *elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum.* Sequitur, *fui in spiritu in dominica die.* Sic omnes debent esse intenti in spiritualibus in festo die. Joan. 4, *Deus spiritus est, et omnes qui adorant eum, oportet adorare in spiritu et veritate.* Isa. 26, *in spiritu meo et in praecordiis meis de mane vigilabo ad te.* Psal. *haec dies quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea. Sed dixerunt cognatio eorum simul: quiescere faciamus omnes dies festos Dei a terra*, qui litibus et ludis in die festo intendunt. Sed melius esset manibus in agro vel in vinea laborare. Isa. 1, *Kalendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea.* Sequitur, *audivi post me vocem magnam.* Haec vox est vocatio domini, quae vocat et revocat nos fugientes ab eo. Isa. 32, *aures meae audient verbum post tergum monentis.* Zach. 7. *Revertere Sunamitis, idest captiva anima, revertere, revertere ut intueamur te.* Quare dictum fuit revertere revertere? Ut scilicet in pueritia, in juventute, in senectute, in senio. Vel quia quatuor faciunt a Deo fugere. Confidentia juventutis, ii fugiunt ad orientem. Dilatio mortis, ii ad occidentem. Amor prosperitatis, ii ad meridiem. Timor adversitatis, ii ad Aquilonem. Ideo clamat dominus, *revertere* ab oriente, quia juvenis cito moritur. *Revertere* ab occidente, quia senex diu non vivit, et *quando homo a Deo fugit, diu vivere non potest*, verba sunt Senecae. *Revertere* a meridie, quia prosperitas mundi cito transit. 1 Joan. 2. *Revertere* ab Aquilone, quia adversitas mundi non potest nocere nisi volenti. Magna dicitur vox quia magnus vocat et ad magna. Vocat autem quadrupliciter dominus: praedicando, beneficia dando, inspirando, flagellando. Proverb. 1, *vocavi et renuistis, extendi manum meam et non fuit qui aspiceret, despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis.* Tamquam tuba, quae vocat ad convivium spirituale, ubi anima reficitur. Isa. 25, *faciet dominus in omnibus populis in monte hoc convivium pinguium, convivium vindemiae, pinguium medullatorum, vindemiae defaecatae.* Et nota: supra dixerat, *fui in spiritu in dominica die*, et statim sequitur, *et audivi post me vocem magnam*: ad innuendum quod homo parum potest quiescere in contemplatione, quin statim revocetur ad exteriora. Unde beatus Bernardus, *felix hora, sed brevis mora.* Eccl. 40, *modicum somnum tamquam nihil in requie.* Augustinus, *intromittis me domine in affectum quemdam multum inusitatum introrsum ad nescio quam dulcedinem: sed rursum resideo, et absorbeor solitis, et teneor et multum fleo: illic esse volo nec valeo, sed non volo, utrobique miser. Quae vides scribe in libro.* Multa debet homo videre in contemplatione: scilicet peccata sua, supplicia Inferni, gaudia Paradisi, beneficia Christi, necessitates proximi et omnia scribere in libro cordis sui. Circa peccata debet homo videre quam brevis est ibi delectatio et poena aeterna. Gregorius, *momentaneum est quod delectat, aeternum quod cruciat.* Item quam vilis sit. Jerem. 7, *quam vilis facta es nimis, iterans vias tuas.* Item quam damnosa; quia diminuit bona naturae, privat bonis gratiae, aufert bona gloriae. Thren. 2, *egressus est a filia Sion omnis decor ejus.* Circa supplicia Inferni debet videre diversitatem, acerbitatem, aeternitatem. De primo Psalmus, *ignis sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum.* De secundo Matth. 8, *ibi erit fletus et stridor dentium.* De tertio Isa. in fine, *ignis eorum non extinguetur* et cetera. Matth. 25, *ite in ignem aeternum* et cetera. Circa gaudia Paradisi debet videre puritatem, plenitudinem, longitudinem. De primo Proverb. 14, *gaudio ejus non miscetur extraneus.* De secundo Joan. 16, *iterum videbo vos, ut gaudium vestrum nemo tollat a vobis.* De tertio ibidem. *Et gaudium vestrum plenum sit.* Circa beneficia Christi debet videre multitudinem, magnitudinem, gratitudinem. De primo Psalm. *quid retribuam domino* et cetera. De secundo Luc. 1, *fecit mihi magna* et cetera. De quarto Matth. 10, *gratis accepistis, gratis date* et cetera. Circa necessitates proximi debet videre quid vellet sibi fieri si esset in illo statu et quanta sit fragilitas hominis. De primo Matth. 7, *quaecumque vultis ut faciant vobis homines* et cetera. De secundo Job 5, *visitans speciem tuam non peccabis.* Eccles. 32, *intellige ex te ipso quae sunt proximi tui.* Item quae vides in Christo, in mundo, in proximo tuo, scribe, idest corde tuo, *et mitte septem Ecclesiis.* Prius vide, secundo scribe, et tamdem mitte; quia prius est studendum, postea in corde commendandum, deinde praedicandum. Eccles. 18, *ante quam loquaris disce.* Alia sufficienter exposita sunt.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Hugoni de Sancto Charo

Expositio super Apocalysim

authenticitate dubia

a capite II ad caput III

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 2

[89018] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 2 *Et Angelo Ephesi Ecclesiae* et cetera. Hic incipit secunda pars libri: in qua agit auctor de septem visionibus quas sibi Angelus revelavit. Unde dividitur in septem partes juxta numerum visionum. Prima visio est de correctione Ecclesiarum; et tenet duo capitula. Secunda est de revelatione mysteriorum, quod significatur in libri apertione; et continet quatuor capitula. Quarta est de defectu Ecclesiae, qui provenit ex revelatione et praedicatione mysteriorum; et continet tria capitula. Quinta est de poenis quas sustinent mali et boni in hoc mundo; et continet tria capitula. Sexta est de poenis reproborum quas sustinebunt in Inferno; et continet tria capitula. Septima est de beatitudine electorum, usque ad finem libri, et continet duo capitula: et sic in universo habet liber iste vigintiduo cap. Et in omnibus persecutiones Ecclesiae narrantur: nisi quod in primo quasi materia totius libri praelibatur, et in ultimo caelestis Jerusalem aedificia describuntur omnium generum lapidibus exornata. Hoc autem capitulum dividitur in quatuor partes, in quibus scribit Joannes quatuor Ecclesiis. In prima parte scribit Ecclesiae Ephesi, quae inter septem Ecclesias Asiae erat metropolis. Et ideo primo scribit ei tamquam digniori. Primo commendans episcopum Ephesi de patientia. Secundo increpans eumdem de quibusdam; et admonet ut poeniteat et comminatur si negligat, et quod de facili possit reconciliari domino ostenditur. Hoc totum facit auctor in prima parte hujus capituli. In secunda scribit Angelo Smyrnae. In tertia Angelo Pergami. In quarta Angelo Thyatirae, et sic terminatur hoc capitulum. Dicit ergo, *et Angelo Ephesi*: quasi dicat: non solum praedicta scribas, sed Angelo Ephesi Ecclesiae scribe, idest archiepiscopo Ephesi. Cui primo scribit, ut correctus, ceteris fiat forma et exemplum correctionis. Sed quod dicit apostolus ad Titum 2, *in omnibus praebe te ipsum exemplum bonorum operum, in doctrina, in integritate, in gravitate.* Et dicuntur praelati Angeli. Primo propter officium ministrandi: ad ministerium sic non ad dominium assumuntur, quando praeficiuntur. Unde primae Corinth. 5, *sic nos existimet homo, ut ministros Christi.* Item 1 Corinth. 9, *nam cum liber essem ex omnibus ante praelationem, omnium me feci servum in susceptione praelationis; et quare? Ut omnes lucrifacerem.* Et de Angelis quidem, Hebr. 1, *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, propter eos qui haereditatem capiunt salutis.* Non debent ergo extolli cum ministri fuerint, sed magis humiliari. Eccle. 32, *rectorem te posuerunt? Noli extolli, sed esto in illis quasi unus ex illis.* Angelus enim nomen est officii non naturae: sic episcopus. Unde prima ad Timoth. 3, *qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.* Unde ipsi

Timotheo dicitur, *ministerium tuum imple*, 2 Timoth. 3; et primae Petri 5, *non dominantes in electis, sed forma facti gregis et ex animo.* Item propter vitae puritatem; secundum illud Matth. 22, *in regeneratione neque nubent neque nubentur, sed sunt sicut Angeli Dei in caelo.* Luc. 20 dicitur eis, *sint lumbi vestri praecincti.* Item propter peritiam medicandi quam habent Angeli, ut patet Tob. 12. Unde episcopi debent esse medici animarum. Unde de summo episcopo dicitur 1 Petr. 2, *eratis sicut oves errantes, sed conversi estis nunc ad pastorem et episcopum animarum vestrarum.* Et Luc. 10, dicitur praelato, *curam illius habe.* Proverb. 12, *qui suscipit animas*, idest curam animarum, *sapiens est.* Item propter instructionem. Dan. 9, *egressus sum ut docerem te.* Malachiae 2, *labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem ex ore ejus requirunt, quia Angelus domini exercituum est.* Item propter Dei contemplationem. Matth. 15, *Angeli eorum semper vident faciem patris mei qui in caelis est.* Item quia orant pro nobis. Tob. 12, *ego obtuli orationem tuam domino.* Sic praelati debent orare pro populo. Secundo Mach. ultimo, *hic est fratrum amator et populi Israel. Hic est qui multum orat pro universa sancta civitate Jerusalem.* Valde ardenter orabat Moyses pro populo sibi commisso, Exod. 32: ubi dixit, *aut dimitte eis hanc noxam, aut dele me de libro in quo me scripsisti.* Quid autem scribat subdit dicens: haec scilicet quae sequuntur. Dicit, *qui continet septem stellas in dextera sua*, idest qui septem Ecclesiarum episcopos conservat sui gratia, licet peccaverint. Et in hoc est admiranda misericordia Christi; scilicet quod peccantes conservat, fugientes revocat, negligentes increpat, torpentes excitat, lapsos erigit, ignaros instruit, devios reducit, redeuntes suscipit, susceptos custodit. Et hoc est quod dicitur: *qui tenet septem stellas in dextera sua*, idest non deserit licet peccaverint, sed custodit, ne omnino pereant. Et hoc est quod dicit Psalm. *si ceciderit non collidetur, quia dominus supponit manum suam.* Item tenet per rectas vias ducendo ad patriam. Unde Psalm. *tenuisti manum dexteram meam et in voluntate tua deduxisti me et cum gloria suscepisti me.* Tenet autem eos in dextera sua, idest in potioribus bonis suis, et in spiritu et desiderio aeternorum quae per dexteram significantur. Cant. 1, *laeva ejus* et cetera. Vel sic. *Haec dicit qui tenet septem stellas in dextera sua*, idest septem dona vel virtutes, vel septem dotes, paratus conferre omni volenti accipere. *Qui ambulat in medio septem candelabrorum aureorum*, idest in medio Ecclesiarum quae designantur per candelabra, quasi bonus pater familias, greges et pastores visitans et uniuscujusque vitam et opus considerans et pastores vel dona quae tenet in dextera sua, singulis dividens. Vel ideo ambulat, quia in eis quietem non inveniebat. Et nota quod Jesus dicitur jacere in medio jumentorum. Luc. 23, *pendere in medio latronum.* Joan. 19, *stare in medio discipulorum.* Joan. 20, item *in medio Judaeorum.* Luc. 4, *sedere in medio doctorum.* Apoc. 2, *ambulare in medio candelabrorum.* Hic et per extrema potes cognoscere medium. Semper enim talis est Christus ad homines quales ad ipsum. Jacet enim inter jumenta, pendet inter latrones, laborat inter malos, stat inter discipulos. Vadit quaerens sed non inveniens requiem inter Judaeos. Sedet ut doctor inter magistros, et ambulat cum praedicatoribus qui proprie per candelabra designantur. Quae dicuntur aurea propter fulgorem sapientiae, propter ductilitatem obedientiae, propter ponderositatem gravitatis, propter pretiositatem charitatis. Deinde ostendit quae sunt illa quae dicit subdens, *scio* et cetera. Primo commendat Joannes illum episcopum et postea increpat. Quia in quibusdam laudandus erat, in quibusdam increpandus. Sed quia multum gravatus erat persecutionibus pseudo apostolorum, ne omnino deficeret, primo commendat eum in eis in quibus erat commendandus; et docet quod magis insistendum est commendationi quam increpationi. Commendat autem eum in septem. Primo quia bona sua indigentibus communicavit. Secundo quia se affligendo laboravit. Tertio quia in persecutione patientiam servavit. Quarto quia aperte malos non sustinuit. Quinto quia fictos diligenter probavit. Sexto quia in iis omnibus laudem hominum nec temporale commodum quaesivit, sed tantum amorem Dei. Septimo quia malorum consortium declinavit. Dicit ergo, *scio opera*, tua, idest laudo et approbo opera misericordiae quae fecisti, *et laborem tuum*, tribulationem scilicet quam sustinuisti. Nota quod est labor cordis, scilicet contritio. De quo Psalm. *laboravi in gemitu meo.* Item est labor oris, scilicet praedicatio. De quo Psalm. *laboravi clamans* et cetera. Item labor operis, scilicet corporalis exercitatio. De quo Psalm. *in labore hominum non sunt* et cetera. De qualibet potest accipi, quod dicitur hic, *et laborem tuum.* De tribus dicitur Proverb. 3, *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Sequitur, *et patientiam tuam.* Quia non murmures de flagello illato, nec de premio dilato; quae duo solent esse multis causa murmuris. Est autem triplex pars patientiae. Prima est operis, malum pro malo non reddere. Secunda oris, maledicenti non remaledicere. Tertia in corde, non murmurare. Unde Job 3, *nonne dissimulavi, nonne silui, nonne quievi?* Vera patientia est quae et mala proximorum aequanimiter portat. Et nota quod eleganter haec tria conjunxit, scilicet opera, laborem, patientiam, quia in iis tribus consistit bona vita. Unde Augustinus, *bene vivere est bona agere et mala pati et in iis perseverare.* Sequitur, quia *non potes sustinere malos*, in tuo consortio vel in tua dioecesi, quin corrigas vel expellas. Quia *corrumpunt bonos mores colloquia prava*, idest consortia prava, 1 Corinth. 15. Et Eccles. 13, *qui tangit picem coinquinabitur ab ea, et communicans superbo, induit superbiam.* Sed non videtur in hoc laudandus episcopus iste: quia dicit Augustinus: *non fuit bonus qui malos sustinere non potuit. Ergo sustinendi mali sunt, dum spectatur eorum correctio. Sed non sunt sustinendi quando alios inficiunt. Sed non sustinet quando non sunt sustinendi, quando non expectatur eorum emendatio, vel alios inficiunt.* Unde ad Tit. 3, *haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita, sciens quia subversus est qui hujusmodi est.* 1 Corinth. 5, *scripsi vobis in epistola, ne commisceamini fornicariis.* Et infra, *si is qui frater nominatur et est fornicator aut avarus, aut idolis serviens, aut maledicus, aut ebriosus, aut rapax, cum hujusmodi nec cibum sumere.* Item sustinendi sunt mali amando naturam, et non sunt sustinendi odiendo malitiam *et tentasti et probasti eos* qui se dicunt apostolos, idest a Christo missos et non sunt. Sed se ingerunt sub nomine apostolorum, vel ut decipiant, vel ut lucrum faciant. Jerem. 23, *non mittebam eos et ipsi currebant.* Rom. 10, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Matth. 7, *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos.* Non missi. Tempore Joannis dum esset in exilio surrexerunt in Asia, Martiani, Cerinthus et Ebion, quorum fidem et doctrinam iste episcopus non probavit et invenit falsitatem eorum. Et ideo commendat eum Joannes. Jerem. 6, *probatorem dedi te in populo meo robustum, et scies et probabis viam eorum.* Sequitur, *et invenisti eos mendaces in doctrina.* Sicut enim veritas auri probatur ex lapidis tactu, sic tribulatio veritatem justorum probat vel fictionem hypocritarum. Eccles. 6: *quasi lapidis virtus probatio erit in illis.* Et patientiam habes in malis quae illi per se et alios tibi ingerunt, *et sustinuisti*, idest sursum tenuisti, non depressus malis illatis, *propter nomen meum*, effective, idest propter nomen meum, quod te muniverit. Aliter enim non sufficeret aliquis sustinere tribulationes, nisi nomen Dei juvaret eum. Proverb. 16, *turris fortissima* *nomen domini, ad eum currit justus et exaltabitur.* Vel finaliter *propter nomen meum*, idest propter rem nominis mei, idest saltem assequendam. *Et non defecisti*, idest non succubuisti, quia non pro mundi, sed pro gloria Christi certamen inisti. Haymon, *ideo patientiam habens non succumbis, quia non pro terrena gloria, sed propter nomen domini haec sustines.* Nota quod quidam deficiunt in principio. De quibus Job 4, *venit super te plaga et defecisti: tetigit te dominus et turbatus es.* Quidam in medio. De quibus Galat. 3, *sic stulti estis ut cum spiritu coeperitis, nunc carne consummamini.* Matth. 8, *si dimisero eos jejunos* et cetera. Quidam in fine viae, idest vitae suae. De quibus Psalm. *deficiunt in paupertate*, idest in senectute virtutis. Item *defecerunt dies eorum in vanitate et cum festinatione*, idest in fine subito. *Sed habeo adversus te pauca dicere*, vel redarguere: quasi dicat: laudavi in te laudanda quae erant, nunc reprehendo quae sunt reprehendenda. *Quod charitatem tuam, primam*, idest statum tuae primae charitatis quando fervebas contra malos in persecutione, *reliquisti*, tependo, nimio taedio affectus: propter quod etiam praedicationem dimiserat. Sic multi cum deberent proficere ascendendo de bono in melius, deficiunt descendendo de alto in imum, similes statuae Nabuchodonosor, Dan. 2, *cujus erat caput aureum, pectus argenteum, venter aeneus, tibiae ferreae, pedum quaedam pars ferrea, quaedam fictilis.* Vel *habeo adversus te*, idest adversus malos subditos tuos qui tecum sunt, pauca reprehensibilia: et sic, ut dicit Haymon, peccata subditorum ascribit praelato, quia negligens est circa correctionem eorum. Unde Glossa: *eli sacerdos bonus fuit; et tamen damnatus est, quia filios corrigere noluit. Et charitatem tuam primam reliquisti*, idest subditi tui ex tua negligentia. Ecce reprehenditur et punitur praelatus propter peccata subditorum. Num. 25, *suspende cunctos principes tuos contra solem in patibulis, quia peccavit populus iste.* Glossa Origenis. *Homines si attenderent, principatus non ambirent. Memor esto itaque unde excideris*, idest a quo statu vel dignitate et per quid. Quia modico impulsu venti, idest modica tentatione, Isa. 64, *cecidimus quasi folium universi.* In principio tanguntur tria per quae de facili cadit homo. *Fiat via illorum tenebrae et lubricum, et Angelus domini persequens eos.* Nec credendum quod a gratia cecidit, quoniam istum laudavit Joannes; sed a quodam statu fervoris, in quo prius fuerat antequam tentaretur. Tamen interlinearis quae dicit de consortio fidelium, videtur velle, quod mortaliter peccaverit, quia solum mortale excidit homo de consortio fidelium. Sed sive hoc sive illud sit, quilibet peccat, et unde et ubi et per quid. Unde, quia a caelo ubi erat spe et cogitatione et merito, ubi, quia in terram, quia nihil cogitat nisi terrenum. Per quid, per superbiam. Isa. 14, *quomodo cecidisti Lucifer qui mane oriebaris, corruisti in terram qui vulnerabas gentes?* Ideo dicitur peccatori, Baruch 3, *quid est Israel quod in terra inimicorum es? Inveterasti in terra aliena: coinquinatus es cum mortuis, deputatus es cum descendentibus in Infernum.* Jerem. 2, *vide vias tuas in convalle et scito quid feceris et age poenitentiam* dolendo corde, confitendo ore, satisfaciendo opere: quae sunt tres dietae poenitentium, revertentium ad eum et fugientium de Aegypto. Exod. 5, *Deus Haebreorum vocavit nos, ut eamus trium dierum viam in solitudine.* Gen. 40, *tres dies adhuc sunt post quos recordabitur Pharao ministerii tui et restituet te in gradum pristinum.* Per quod patet quod per veram poenitentiam ablata restituuntur. Dicit, *age poenitentiam*, non solum suscipe. Multi enim suscipiunt, sed minime faciunt: boni promissores, sed mali redditores. De quibus Eccles. 20, *est qui in confusione promittit amico, et lucratus est tantum inimicum gratis.* Eccles. *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim* *ei infidelis et stulta promissio.* Alii sunt qui suscipiunt et faciunt, sed non dignam, quoniam non secundum conscientiam peccatorum et vires suas. De quibus dicitur Matth. 4, *agite dignos fructus poenitentiae, appropinquat enim regnum caelorum.* Ecce poenitentia facit appropinquare regnum caelorum. Facit enim Angelos gaudere. Luc. 16, *gaudium est in caelis super uno peccatore poenitentiam agente.* Valet etiam ad recuperandam Dei amicitiam. Isa. 38, *ecce in pace amaritudo mea amarissima.* Amara in contritione, amarior in confessione, amarissima in satisfactione, facienda est autem instanter poenitentia; quia nec opus ad merendum, nec ratio ad excusandum, nec scientia ad conversandum, nec sapientia ad delectandum erit apud Inferos, quo tu properas. Et si non intentione, tamen operatione. Et hoc est quod sequitur *et prima opera fac*, idest primis similia; idest ita vive, ut prius. Jerem. 33, *revertetur ad dies adolescentiae suae.* Haymon, *prima opera fac idest redi in amore prioris viri.* Oseae 2, *vadam et revertar ad virum meum priorem, quia bene erat mihi tunc quam nunc. Sin autem*, idest si non poenitueris, et ad priorem statum redieris, *venio*, in morte, vel in judicio. *Tibi* idest propter te puniendum in corpore et anima. *Cito*: hoc dicit, ut celeritas et improvisio adventus, timorem et solicitudinem incutiant. 1 Thess. 5, *cum dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus. Et movebo candelabrum tuum de loco suo.* Glossa, *idest auferam dona et virtutes, per quae constituta sunt candelabra*; vel te ab Ecclesia tua separabo, et alium in loco tuo collocabo. Juxta illud, Isa. 22, *expellam te de statione, et de loco* et cetera. Vel ut dicit Haymon, *movebo candelabrum tuum de loco suo, idest de loco virtutis tuae, et societate fidelium amovebo.* Psalm. *Deus destruet te in finem, evellet te* et cetera. *Nisi egeris poenitentiam* de peccatis tuis. Eccl. 2, *si poenitentiam non egerimus, incidemus in manus Dei, et non in manus hominis. Sed hoc habes bonum quia odisti facta Nicolaitarum.* Non ipsos sed facta eorum. Nicolaus fuit unus ex istis septem diaconibus, de quibus agitur Act. 6, quia a fide et doctrina Christi recessit, eo quod argueretur super hoc, quod nimium zelabat uxorem suam, quae erat valde pulchra, sicut dicit Clemens. Et ut se excusaret ab hac stultitia, respondit. *Non est mihi curae quod ipsa faciat: qui vult, utatur ea.* Et ob hoc praedicavit communicandas uxores esse, et omnes mulieres; et comestionem idolothytorum esse licitam. Praedicavit etiam hunc mundum non a Deo, sed a quibusdam principibus factum. Et haec facta odivit iste episcopus, super quo commendat eum Joannes. Quia sicut amor boni, ita odium mali commendabile est. Unde Psal.: *qui diligitis dominum odite malum. Quae et ego odi*: superbiam Jacob. Interpretatur autem Nicol, populus stultus: et significat gentiles, qui stulti sunt, quia veram sapientiam, idest Christum recipere nolunt. 1 Corinth. 1, *praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.* Item signat haereticos, qui licet sibi sapientes videantur, tamen apud Deum stulti sunt. De quibus Psal. *intelligite insipientes in populo et stulti aliquando sapite.* Item significat avaros, qui de servitio suo non quaeruntur nisi bona praesentia. Unde Haymon, *quid stultius esse potest, quam eo loco tota mentis anxietate pecunias recondere, quo non licet in perpetuum habitare?* Et etiam si liceret, pecunia, aut in se deficeret, aut fures aut praedones auferrent. Unde dominus, Matth. 6, *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi aerugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur.* Eccles. 29, *perde pecuniam propter fratrem et amicum, et non abscondas illam sub lapide in perditionem.* Ad literam, quidam fuit dives clericus; et nesciens ubi absconderet thesaurum suum et denarios suos, amovit lapidem de pariete, et ibi abscondit denarios suos, et reposuit lapidem: et timens ne oblivisceretur locum, scripsit super lapidem: hic sunt. Quidam erat socius suus saepe legens hoc. Quadam die cum solus esset, removit lapidem, et invenit denarios et accepit eos, et postea reposuit lapidem et scripsit: hic non sunt. Sic stultus ille fuit, de quo dicitur Luc. 12, *hominis cujusdam divitis ager uberes fructus attulit; et cogitabat intra se dicens, quid faciam, quod non habeo quo congregem fructus? Et dixit, hoc faciam. Destruam horrea mea et majora faciam, et illic congregabo omnia quae nata sunt mihi, et bona mea, et dicam animae meae, anima mea, multa habes bona posita in annos plurimos: requiesce, comede, bibe, epulare. Dixit autem illi dominus: stulte, hac nocte animam tuam a te repetam: quae autem parasti cujus erunt?* Et tu qui parasti cujus es? Specialiter autem ii sunt clerici, vel laici cupidi, qui non habent causam cupiditatis eo quod soli sunt. Eccl. 4, *unus est, et secundum non habet: non filium, non fratrem; et tamen laborare non cessat, nec satiantur oculi ejus divitiis: nec cogitat, dicens, cui laboro et fraudo animam meam bonis? In hoc quoque est vanitas et afflictio pessima. Qui habet aures audiat, quid spiritus dicat Ecclesiis*: quasi dicat, *quod uni dico omnibus dico*, Marc. 13. Et movet hic ad intentionem: unde sensus est, *qui habet aures*, quibus audit vocem exterius, *audiat*, et intelligat mente interius. Vel *qui habet aures* ad intelligendum, *audiat* ad obediendum. Sed contra. Jac. 1, *estote factores verbi et non auditores tantum. Quid spiritus dicat Ecclesiis.* Quare non dicit quid filius dicat Ecclesiis, cujus est proprie dicere? Quia ipse est sapientia patris, et os patris, et magister Ecclesiae. Solutio. Potest dici, quod spiritus sumitur essentialiter, et supponit pro tota Trinitate. Joan. 4, *spiritus est Deus.* Vel id dicit de spiritu et non de filio, ut per hoc innuat, quod dictio illa sive locutio, erat pure spiritualis, non corporalis. Vel ideo dicit, quia spiritus hoc dicit et facit quod dicit et facit filius, quia quidquid facit vel dicit spiritus, hoc habet a filio: et ita in dictione spiritus includitur dictio filii. Unde Joan. 16, *cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnia. Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur: ille me clarificabit quia de meo accipiet et annunciabit vobis.* Vel ideo dicitur, *quid spiritus dicat Ecclesiis*, ut per hoc innuat Joannes, quod non ipse, sed spiritus sanctus loquitur in eo. Juxta illud Matth. 10, *non enim estis vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri.* Per hoc quod dicit. *Ecclesiis* pluraliter, patet quod non loquitur Joannes uni soli Ecclesiae, sed generaliter omnibus. Multi habent aures et non audiunt quid loquitur spiritus. Isa. 42, *quis caecus, nisi servus meus? Et quis surdus, nisi ad quem nuntios meos misi?* Psalmus, *aures habent et non audiunt.* Alii non audiunt quia dormiunt de quibus Eccles. 22, *cum dormiente loquitur, qui stulto narrat sapientiam.* Alii quia nimis sunt remoti ab eo, qui longe. Psal. *longe a peccatoribus salus.* Alii quia aures obturant. Psal. *sicut aspidis surdae, et obturantis aures suas* et cetera. Alii, quia mortui sunt. Sapient. 13, *non erubescit loqui cum eo qui sine anima est.* Alii quia sunt in tumultu. Amos 5, *aufer a me tumultum carminum tuorum.* Deinde ponit Joannes quid dicat spiritus Ecclesiis. *Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in Paradiso Dei mei.* Vincenti mundum, carnem, Diabolum: quia mundus, caro, Daemonia, diversa movent praelia. Eph. 6, *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates.* Mundus vincitur fide. 1 Joan. 5, *haec est victoria quae vincit mundum fides nostra.* Joan. 5, *confidite quia ego vici mundum.* Augustinus, *qui habet veram fidem de Christo, non quaerit in iis miseriis dives fieri.* Caro vincitur vigilia, jejunio, et ceteris operibus disciplinae. Eccles. 31, *vigilia honestatis tabefaciet carnes.* Hieronymus, *oratione sanantur pestes* *mentis, jejunio pestes corporis*, Diabolus vincitur sola humilitate. Psal. *in humilitate nostra memor fuit nostri, et redimet nos ab inimicis nostris.* Inter hostes sumus continue, et ideo semper nos oportet esse armatos, et paratos ad bellum. Ephes. 6, *induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli.* Baruch 3, *quid est, Israel, quod in terra inimicorum es?* Primum certamen forte est. Secundum fortius. Tertium fortissimum. Sapient. 10, *certamen forte dedit illi ut vinceret. Vincenti* ergo *dabo*, sic dicit spiritus, *edere de ligno vitae*, quod est in medio Paradisi. Et quidem lignum vitae est sacra Scriptura. Proverb. 3, *lignum vitae est iis, qui apprehenderunt eam.* Item praedicatio devota. Proverb. 4, *lignum vitae, desiderium veniens.* Item poenitentia. Proverb. 11, *fructus justitiae, lignum vitae.* Item *lignum vitae* est crux Christi, in qua pependit vita, idest Christus. Deuter. 28, *erit vita tua pendens ante te.* Hoc lignum, sive haec arbor, dicitur palma, quae habet radicem amaram, sed fructum dulcem. Cant. 7, *ascendam in palmam et apprehendam fructus ejus*, scilicet generis humani redemptionem, captivorum liberationem, hostium dejectionem, Paradisi apparitionem, mortis, scilicet Inferni destructionem, vitae reparationem. Angelicae ruinae restaurationem, hominis ad domini reconciliationem, peccatorum remissionem: Baptismi regenerationem, opprobriorum evacuationem, virtutum roborationem. Item *lignum vitae* est ipse Christus. Psalmus. *Et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo.* Item *lignum vitae* est charitas, a qua, quasi ex stipite, exeunt rami aliarum virtutum, et omnium meritorum. Unde Gregorius: *ut multi arboris rami ex una radice, sic multae virtutes ex una charitate generantur; nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice charitatis.* Haec omnia dicuntur lignum vitae, eo quod comestoribus suis dant vitam gratiae in praesenti, et gloriae in futuro. Unde de quolibet potest exponi, quod dicit Apoc. in fine, *ostendit mihi flumen aquae vivae, et ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim.* Quorum primus est sanitas sine aegritudine. Psal. *qui sanat omnes infirmitates tuas.* Isa. 25, *praecipitabit dominus in monte isto faciem vinculi colligati super omnes populos, et telam quam orditus est super omnes nationes. Praecipitabit mortem in sempiternum.* Augustinus de civitate Dei: *ibi esse nostrum non habebit offensionem.* Item in libro Confess. *cum inhaesero tibi ex omnibus medullis, nusquam erit mihi labor et dolor, sed viva erit vita mea tota plena te.* Secundus est, plenitudo sine defectu. Isa. 49, *non esurient neque sitient, et non percutiet eos sol, neque aestus: quia miseratio eorum reget eos, et ad fontes aquarum potabit eos.* Augustinus de civitate Dei: *o quanta erit ibi felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum.* Isa. 60, *tunc videbis* (propter claritatem), *et afflues* (propter suavitatem), *et mirabitur cor tuum* (propter novitatem), *et dilatabitur cor tuum* (propter boni copiositatem). Tertius est satietas sine fastidio. Ecclesia. 24, *qui edunt me adhuc esurient.* Proverb. 13, *lignum vitae desiderium veniens.* Quartus cognitio sine dubitatione. Cor. 13, *nunc cognosco ex parte.* 1 Thess. *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Quintus est gaudium sine tristitia. Isa. 65, *non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor, sed gaudebitis et exaltabitis usque in sempiternum.* Sextus est securitas sine timore. Proverb. 1, *qui me audiet absque terrore quiescet, et abundantia fruetur terrore malorum sublato.* Isa. 33, *locus fluviorum rivi latissimi et patentes; non transibit super eum navis remigum, neque trieris magna transgredietur eum.* Trieris est triplex tentatio: carnis, mundi, Diaboli, quarum nulla erit ibi. Zach. 2, *absque muro habitabitur Jerusalem prae multitudine* *hominum et jumentorum in medio ejus, et ero ei, ait dominus, murus ignis in circuitu.* Septimus est pax sine tribulatione. Psal. *delectabuntur in multitudine pacis* et cetera. Isa. 32, *sedebit populus meus in pulchritudine* et cetera. Augustinus: *pax civitatis caelestis est ordinatissima et concordissima societas perfruendi Deo, et seinvicem in Deo.* Octavus est libertas sine servitute. Job 3, *parvus et magnus ibi sunt, et servus liber a domino suo.* Galat. 4, *illa quae sursum est Jerusalem libera est, quae est mater nostra.* Augustinus, *cujus rex est veritas, cujus lex charitas, cujus modus aeternitas.* Nonus est claritas sine obscuritate. Tob. 13, *beatus ero si fuerint reliquiae seminis mei ad videndum claritatem Jerusalem.* Apoc. 21, *civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea, quia claritas Dei illuminabit eam, et agnus lucerna ejus est.* Decimus est pulchritudo sine deformitate. Apoc. 21, *plateae civitatis aurum mundum tamquam vitrum perlucidum, singulae portae erunt ex singulis margaritis.* Item *nihil inquinatum intrabit in ea.* Undecimus est canticum laudis sine intermissione. Apoc. 14, *audivi vocem sicut cytharoedorum, cytharizantium in cytharis suis. Et cantabant canticum novum ante sedem Dei, et nemo poterat dicere canticum nisi illa centum quadraginta quatuor millia, qui empti sunt de terra.* Isa. 6, *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum: Seraphim stabant super illud et dicebant, sanctus sanctus sanctus dominus Deus excelsus, plena est omnis terra gloria ejus.* Tob. 13, *ex lapide candido et mundo omnes plateae ejus sternentur, et per vicos ejus alleluia cantabitur.* Psal. *beati qui habitant in domo tua domine, in saecula saeculorum laudabunt te.* Duodecimus est vacatio a labore et cetera. Perfectio est amor et visio Dei. Augustinus de civitate Dei, *vacabimus et videbimus, et amabimus, et laudabimus; ecce quid erit in fine sine fine.* Hae sunt duodecim stellae in corona mulieris, idest Ecclesiae. Apocal. 12, de hoc ligno dat dominus in hac vita aliquibus aliquid praegustare ad modum vendentis vinum dicens, *gustate et videte, quia suavis est dominus*, Proverb. ultimo. *Gustavit et vidit quam bona est negotiatio ejus.* Sed in futura vita dabit edere. De quo dicitur Apoc. 19, *beati qui ad coenam agni vocati sunt.* Et signanter dicit *dabo.* Non reddam nec vendam, quia supra omne meritum est quod dabit. Isa. 64, *oculus non vidit* et cetera. Rom. 8, *non sunt condignae passiones hujus temporis* et cetera. Item nota quod Christus dominus ipse est cibus qui editur. Eccles. 24, *qui edunt me* et cetera. Et editur non masticando, sed videndo. Psal. *justi epulentur et exultent in conspectu Dei*, idest in conspiciendo dominum. Ipsemet est cocus. Psal. *parasti in dulcedine tua pauperi Deus.* Ipse etiam erit servitor. Luc. 12, *et transiens ministrabit illis.* Item nota quod dicit, *dabit de ligno vitae.* Non lignum vitae; quia etsi totum dabit, nullus tamen totum capiet, sed quilibet secundum meritum. *Quod in Paradiso.* Paradisus est Ecclesia, fidelis anima, Scriptura sacra, virgo beatissima, caelestis patria, claustralis vita. Natura quaelibet est locus deliciarum, et in medio omnium est lignum vitae. Sed quoniam sunt alii Paradisi et loca delitiarum, habet enim caro suas delitias, et mundus suas, ideo addit, *Dei mei*, idest, quam ipse plantavit. Genes. 2, *plantaverat autem dominus Deus Paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat* et cetera. *Et Angelo Smyrnae* et cetera. Haec est secunda pars capituli, in qua scribit episcopo Smyrnae, quem in multis commendat, et in nullo reprehendit: et procedit hoc ordine. Primo ponit laudes ejus. Secundo futuras tribulationes, ut minus timeantur, praedicit. Tertio movet eum ad patientiam. Quarto promittit ei praemium pro patientia. Quinto a damnatione futura securum reddit. Dicit ergo Angelus Joan. *et Angelo Smyrnae Ecclesiae*, sicut Angelo Ephesi, *scribe* hoc quod sequitur. *Haec dicit, primus et novissimus*, hoc est Christus, a quo omnia, et ad quem omnia. *Qui fuit mortuus* propter te, et ideo tu non debes timere mori pro ipso. 1 Petr. 2, *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus. Et vivit* aeternaliter. Quatuor dicit Joannes de Christo. *Primus et novissimus, mortuus, vivit. Primus* idest ante quem nullus, contra Arianos qui dicunt Christum puram creaturam. *Novissimus*, idest post quem nullus, et hoc est contra Arianos. *Mortuus*, contra Manichaeos, qui dicunt ipsum non resurrexisse. Primo debetur honor quia creavit. Novissimo debetur timor quia judicabit. Mortuo debetur amor, quia vivificavit. Vivo debetur spes quia resuscitabit. De duobus primis dicitur Malach. 1, *si ego pater, ubi est honor meus? Et si ego Deus, ubi est timor meus?* De aliis duobus dicitur Rom. 4, *mortuus est propter delicta nostra, resurrexit autem propter justificationem nostram.* Et Bernardus: *supra omnia mihi te reddit amabilem, bone Jesu, opus nostrae redemptionis, calix tuae passionis quem bibisti pro me.* Sequitur, *scio tribulationem tuam*, in qua patienter sustinendo propter me fecisti tuam: vel tuam, idest quam ex meritis tuis pateris, vel ex fragilitate humana. Unde Job 13, *homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. Et paupertatem tuam*, idest tuam voluntatem habitam, quia divitias tuas pauperibus erogasti. De qua Matth. 5, *beati pauperes spiritu*, idest voluntarie. Vel *tuam*, id est quam habes ex te. Omnis homo nascitur et moritur pauper. Unde 1 Tim. 6, *nihil intulimus in hunc mundum. Haud dubium quia nec quid auferre possumus.* Secundum hoc est suprascriptum, *scio tribulationem tuam*, id est tibi illatam. *Et paupertatem tuam* id est innatam: quae utraque tua est, quae sustines patienter propter Deum. Et dicit dominus, *scio*, quia videbatur nescire quia diu permisit eum tribulari. Vel *scio*, id est approbo. Et tali domino bonum est servire: qui ea fecerit vel sustinuerit pro eo, non obliviscitur, sed scit et approbat: et talis dominus solus est Jesus Christus. Propter quod dicitur 1 regum 6, *praeparate corda vestra et servite illi soli.* Utrique vero, scilicet tribulationi et paupertati, debetur regnum caelorum. Matth. 5, *qui habet, dives est, licet pauper dicatur.* Prov. 23, *est pauper cum in multis divitiis sit.* Ideo sequitur, *sed dives es*, in augmento virtutis et spe remunerationis in bonis spiritualibus, licet pauper in temporalibus; dives in caelo, licet pauper in mundo. Jeremiae 41, *thesaurum habemus in agro frumenti et hordei, et olei et mellis.* Per frumentum intelligimus gratiam: per hordeum patientiam, per oleum laetitiam in tribulatione, per mel dulcedinem in contemplatione. Et hic est thesaurus viri justi. Proverb. 20, *thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi. Et blasphemaris*, licet talis sis, ab iis qui se dicunt esse Judaeos idest confitentes Christum, et non sunt, licet dicant. Et ideo major est tribulatio quia infertur a familiaribus. Juxta illud Psalm. *et si is qui oderat me, super me magna locutus fuisset, abscondissem me forsitan ab eo.* Et hic dicit Glossa: *nulla pestis efficacior ad nocendum, quam domesticus hostis. Sed sunt synagoga Satanae*, idest congregatio adversans bono. De hac synagoga dicitur Eccles. 21. *Synagoga peccantium stupa collecta: et consummatio eorum, flamma ignis.* Sed quia tribulatis solet esse cumulus miseriae, quando infamantur seu blasphemantur, ut dicit Glossa: ideo additur consolatio. *Nihil horum timeas*, scilicet tribulationem, paupertatem, blasphemias, et alia quae passurus es. Praedicitur autem futura tribulatio, ut cum venerit minus noceat. Quia, ut dicit Gregorius: *minus feriunt jacula quae praevidentur.* Et ostenditur hic nobis, quod homo se debet praemunire more militis, qui vadit ad pugnam. Unde Eccles. 2, *accedens ad servitutem Dei, sta in justitia et timore* et cetera. Bene ergo dicit: *nihil horum timeas,* *quae passurus es.* Sive paupertatem in rebus, sive tribulationes in corporalibus, sive vituperationem in fama. Matth. 20. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* Et Paulus Act. 10, *nihil horum vereor, nec facio animam meam pretiosiorem me.* Et posset iste episcopus quaerere: quid, vel unde passurus sum ego? Et respondet nobis Joannes dicens, *ecce*, id est in brevi, *missurus est Diabolus*, suggerendo, et Deo permittente. *Aliquos ex vobis in carcerem*, idest omnimodam tribulationem, ut tentemini, id est per tentationes probemini sicut aurum in igne probatur. Eccles. 27, *vasa figuli probat fornax: et homines justos, tentatio tribulationis. Et habebitis diebus decem*, id est tempore decem Romanorum imperatorum, qui signantur Dan. 7, per decem cornua. Vel finitum ponitur pro infinito: id est in multis diebus sustinebitis tribulationes. Sicut Job 19, *en decies confunditis me.* Et Genes. 31, *mutavit mercedem meam decem vicibus*, id est multis. Vel *decem diebus*, quamdiu servabitis decem mandata. Vel *decem diebus*, id est in omni tempore quod septem diebus agitur, et quo contra tria principalia vitia, id est luxuriam, avaritiam, vanam gloriam pugnatur. Vel *decem diebus*, idest omni tempore, pro fide sanctae Trinitatis. Et nota cum loquitur episcopo, non dicit habebis, sed, *habebitis.* In quo notatur quod omnibus tribulatis generaliter loquitur. Eleganter etiam dicit, quod habebunt tribulationes et videbunt bona, quae sunt in ea, et per eam. Isa. 26, *in tribulatione murmuris doctrina tua est*: id est tribulatio, ubi mali murmurant, boni docentur, et illuminantur. Sequitur, *esto fidelis*, id est serva fidem: quasi dicat: quicquid illi faciant tibi, ut semper esto fidelis, id est serva fidem seu fidelitatem, sicut uxor viro, servus domino, sicut amicus amico. Fides quam debet uxor viro est, ut nulli alii adhaereat. De qua Oseae 2, *sponsabo te mihi in fide.* Quam debet servus domino suo: id est ut res suas bene colligat, bene custodiat, et bene distribuat. De qua fide dicitur Luc. 12, *quis putas est fidelis dispensator et prudens?* 1 Corinth. 4, *jam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Fides quam debet amicus amico est, ut omni tempore ei adhaereat, et non relinquat eum tempore necessitatis. De qua Ecclesiast. 6, *amicus fidelis, fortis protectio; qui invenit illum, invenit thesaurum. Amico fideli nulla est comparatio. Et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius, usque ad mortem* inclusive: quasi dicat: etiam pro morte vitanda non dimittas fidem tuam. Eccl. 4, *usque ad mortem certa pro justitia.* Nec erit hoc sine lucro. Unde sequitur: *et dabo tibi coronam vitae*, id est vitam interminabilem, vel vitam regalem. Isa. 41, *dabo eis coronam pro cinere.* Vel *coronam vitae*, id est honorem semper viventem, qualis non est corona mundi. De qua Sap. 2, *coronemus nos rosis antequam marcescant*; id est honore mundano, cito perituro. Isa. 28, *vae coronae superbiae ebriis Ephraim et flori decidenti.* Rosae sive flores de quibus fit corona, sunt divitiae temporales, delitiae carnales, honores saeculares. De quibus Jeremiae 48, *date florem Moab, quia flos egredietur nullum ferens fructum.* Hanc coronam dat mundus victoribus suis. Primam dat Christus victoribus suis. Unde 2 Timoth. 4, *bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo, reposita est mihi corona justitiae* et cetera. Tob. 2, *filii sanctorum sumus, et vitam illam expectamus, quam dominus daturus est iis, qui fidem suam nunquam immutant ab eo.* Jacob. 1, *beatus vir qui suffert tentationem, quia cum probatus fuerit accipiet coronam vitae* et cetera. 2 Timoth. 2, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit: qui usque ad mortem fidem servat. Qui habet aures*, exterius, *audiat* interius, id est intelligat. *Quid spiritus dicat Ecclesiis.* Nota, quod Diabolus dicit Genes. 3, *nequaquam moriemini.* Et iterum, *eritis sicut dii scientes* *bonum et malum*: contra illos, qui semper student scientiae, et nunquam vitae. Item nota, quod dicit mundus, Prov. 1, *insidiemur sanguini, abscondamus tendiculas contra insontem frustra* et cetera. Item nota quod dicit caro, Sap. 2, *venite fruamur bonis, quae sunt, et utamur creatura tamquam in juventute celeriter.* Isa. 22, *comedamus et bibamus, cras enim moriemur.* Nota quod est Ecclesia malorum. De qua Psalm. *odivi Ecclesiam malignantium.* Item Ecclesia bonorum. De qua Matth. 10, *et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Item Ecclesia beatorum. De qua Psal. *laus ejus in Ecclesia sanctorum.* Primae Ecclesiae loquitur saepe arguendo et comminando. Joan. 16, *arguet mundum de peccato, et de justitia, et de judicio.* Secundae loquitur consolando et erudiendo. Psal. *audiam quid loquatur in me dominus Deus: quia loquetur pacem super sanctos suos.* Tertiae loquitur facie ad faciem, sicut solet loqui amicus ad amicum suum, omnia secreta sua ei revelando. Quid autem sit quod spiritus dicat Ecclesiis, subdit. *Qui vicerit* mundum, carnem, Diabolum, sicut supra dictum est, *non laedetur a morte secunda*, id est a morte aeterna. Prima mors animae est in peccatis. Secunda in poenis. Item mors prima corporis est, quando dissolvitur anima ab eo. Secunda quando damnabitur in Inferno. Et ita duplex est mors animae. Una in culpa, alia in Gehenna. Similiter est duplex mors corporis. Una est in dissolutione, alia in aeterna damnatione. Assimilatur autem prima mors animae, primae morti corporis in multis. Sicut enim corpus primo distemperatur, postea infirmatur, deinde moritur, postea effertur, postea sepelitur, deinde lapide operitur, ita anima, primo distemperatur, per malam cogitationem, postea infirmatur per noxiam delectationem, postea moritur per consensum, postea effertur per operis efficaciam, postea sepelitur per consuetudinem. Ad ultimum operitur per obdurationem. Item sicut mors corporis sedit in vita, ita et mors animae. Primo enim mors corporis separat ab anima ipsum, et mors animae separat ipsum a Deo. Isa. 59, *iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Item mors corporis separat a parentibus et amicis carnalibus: et mors animae ab Angelis et a sanctis. Unde 1 regum 15, *dicit Agag pinguissimus, siccine separas amara mors.* Job 19, *fratres meos* id est Angelos *longe fecit a me, et noti mei*, id est sancti, *quasi alieni recesserunt a me, dereliquerunt me propinqui mei, et qui noverant me obliti sunt mei.* Et non solum dereliquerunt Angeli animam peccatricem, immo fiunt adversarii, et stabunt contra ipsam in judicio. Thren. 1, *omnes amici ejus spreverunt eam, et facti sunt ei inimici.* Cant. 1, *filii matris meae pugnaverunt contra me.* Psal. *amici mei et proximi mei adversum me appropinquaverunt et steterunt.* Item mors corporis facit amittere divitias mundi, et mors animae aufert divitias caeli. Thren. ult. *haereditas nostra versa est ad alienos, domus nostrae ad extraneos.* Item mors corporis privat visum corporalem, et mors animae visum et omnem sensum spiritualem. Psal. *in aeternum non videbit lumen.* Item mors corporis dolorem facit: et mors animae majorem. Eccl. 41, *o mors, quam amara est memoria tua homini pacem habenti in substantiis suis.* Praeterea mors animae laedit quia mittit in ignem aeternum. Matth. 25, *ite maledicti in ignem aeternum.* Item laedit propter poenarum acerbitatem, diversitatem, perennitatem: quae tria notantur in illo verbo Psal. *tu Deus deduces eos in puteum interitus.* Diversitas cum dicit, *deduces*, id est de poena ad poenam duces, ut dicit Job 34, *ad nimium calorem transeat ab aquis nivium.* Perennitas notatur, cum dicit, *in puteum*, unde exire non potest qui semel illic ceciderit. Item mors animae laedit graviter, immisericorditer, insanabiliter. Unde Jerem. 30, *plagam nimiam pertransite castigatione crudeli. Quid clamas ad me super contri-*

tione tua? Insanabilis est dolor tuus propter multitudinem iniquitatis tuae: dura facta sunt peccata tua: feci hoc tibi. De hac laesione dicitur Paralip. 9, *qui peccat in me, laedit animam suam.* Item Eccl. 19, *qui multis utitur verbis, laedit animam.* Tamen ista laesio quamdiu est anima in corpore sanabilis est: unde Sap. *sanabiles fecit nationes orbis terrarum.* Sed postquam exiet a corpore, fiet insanabilis. Unde Isa. 63, *ablata est messis in die haereditatis, et dolebit graviter.* Quicumque igitur non vult laedi a secunda morte, quaerat hic sanari a laesione primae mortis, et ostendat Samaritano plagas suas, qui curabit eas infundens vinum compunctionis, et oleum consolationis, ut dicitur Luc. 3. Reg. 8, *si quis cognoverit plagam cordis sui, et expanderit manus suas in domo hac, tu exaudies in caelo haereditatis tuae et propitiaberis.* Augustinus, *sunt ne viscera Christianae miserationis in te, qui plangis corpus a quo recessit anima, et animam a qua recessit Deus, non plangis? Et Angelo Pergami* et cetera. Haec est tertia pars capituli, in qua scribit Joannes episcopo Pergameno primo ponens laudes ejus, secundo increpationes, tertio poenitentiae admonitiones, quarto comminationes, quinto praemunit circa futura. Dicit ergo, *et Angelo*, id est episcopo Pergamensis Ecclesiae scribe, sicut aliis. *Haec* quae sequuntur *dicit qui habet romphaeam ex utraque parte acutam*, de quo dictum est supra, idest *vidi similem filio hominis, et gladius acutus ex utraque parte exibat de ore ejus.* Et signatum idem hic per romphaeam quod supra per gladium; scilicet verbum divinum, vel sententia judiciaria; quae dicitur *acuta ex utraque parte* temporis, quia scindet etiam illos, qui fuerunt ante tempus gratiae, et illos, qui fuerunt post. Vel *ex utraque parte* hominis, quia scindet tam in corpore quam in anima. Vel *ex utraque parte* generis, quia scindet tam gentiles quam ignobiles. Vel *ex utraque parte* criminis, quia scindet tam carnalia, quam spiritualia peccata. Vel *ex utraque parte* Ecclesiae, quia scindet tam praelatos quam subditos, tam laicos quam clericos, tam seculares quam claustrales. Vel, *ex utraque parte* sexus, quia scindet tam feminas quam viros. Vel, *ex utraque parte* aetatis, quia scindet tam juvenes quam senes. Vel, *ex utraque parte* fortunae, quia scindet tam pauperes quam divites. Breviter, romphaea illa nulli parcet. Sap. 6, *non subtrahet personam cujusque dominus, nec verebitur imaginem vel iniquitatem cujusque.* De hoc gladio dicitur Deuter. 52, *si acuero ut fulgur gladium meum, et arripuerit judicium manus mea, reddam ultionem hostibus meis.* Modo non videtur gladius acutus hic: sed quando extrahetur a vagina, et incipiet percutere, tunc sentietur acumen ejus. Exod. 21, *gladius exacutus est, et limatus; ut caedat victimas exacutus est, ut splendeat limatus est.* Exod. 15, *evaginabo gladium meum et interficiet eos manus mea.* Vagina in qua modo latet gladius est patientia Dei, qua nos expectat: sed tunc extrahet. Ezech. 5, *nudabo gladium meum post eos.* Quos autem percussurus sit gladius iste, dicitur Deuter. 32, *gladius meus devorabit carnes*, idest carnales. Item Jerem. 50, *gladius ad Chaldaeos, ait dominus, et ad habitatores Babylonis*, idest ad superbos et avaros. Item Isa. 1, *si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis gladius devorabit vos.* Et Chaldaei provocant iram Dei. Forte hic dicitur habere romphaeam bis acutam, quia de duobus malis volebat Joannes reprehendere Pergami episcopum: scilicet de doctrina Balaam, et de doctrina Nicolaitarum, qui erant in episcopatu suo. Vel ideo quia volebat redarguere negligentiam pastoris, et malitiam gregis, et punire nisi poeniterent. Sed antequam redarguat, commendat eum, ut postea patientius sustineat correctionem, et ut sciat quod correctio sua veniebat ex amore, ut det exemplum nobis. Commendat autem in duobus. Primo, quia in medio malorum fidem Christi tenuit. Secundo, quod in tempore persecutionis non cecidit.

Unde dicit, *scio ubi habitas*, scilicet in medio pravae et perversae nationis. Unde subdit, *ubi sedes est Satanae*, idest congregatio malorum, qui tibi omni bono adversantur. *Et ubi habitas et tenes nomen meum*: a quo diceris Christianus. De quo Act. 4, *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus in quo oporteat vos salvos fieri.* Cant. 1, *oleum effusum nomen tuum*, id est Christus qui effusus est super omnes Christianos. Jerem. 14, *tu in nobis es, domine, et nomen sanctum tuum invocatum est super nos.* Istud nomen semper est tenendum, et corde per fidem, et ore per confessionem, et opere per sanctam conversationem. Sunt alia duo nomina Christi, quae potius sunt timenda quam tenenda: scilicet magister et dominus. De quibus Joan. 16, *vos vocatis me magister et domine, et bene dicitis, sum etenim.* Ista nomina multi volunt sibi usurpare, cum tamen sint ejus propria nomina, ut nulli velit communicare. Unde Exod. 6, *nomen meum Adonai non indicavi eis*, quod interpretatur dominus. Item Matth. 24, *nolite vocari Rabbi, unus est enim magister vester, vos autem fratres estis.* Exod. 20. *Non accipies nomen Dei tui in vanum.* Sequitur, *et non negasti fidem meam*, pro aliqua tribulatione; sed potius confessus es ore, quam tenebas in corde. Rom. 10, *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Vel *fidem meam* quam tenebas corde, non negasti opere, sicut multi. Ad Titum 1, *confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Ut ille de quibus ad Titum 5, *cum luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt: habentes damnationem, quia fidem primam irritam fecerunt.* Et in eodem. *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. Et in diebus illis Antiphas testis meus fidelis*: quasi dicat: in diebus illis Antiphas occisus fuit pro fide Christi, quam tenebat, non negasti fidem. Et in hoc apparet quod laudandus est ille episcopus, qui non negavit fidem pro qua videbat alios occidi. Fuit autem Antiphas quidam Christianus ab infidelibus qui erant Pergami propter nomen Christi interfectus, qui proponitur in exemplum episcopo ad imitandum. Item ad se humiliandum: ne scilicet superbiret quia steterat: quia plus fecerat ille, qui propter nomen Christi sustinuerat mortem. Item ad ipsius commendationem qui pro Christo mortem sustinuit, Antiphas dico testis meus fidelis, idest pro me martyrizatur. Martyr enim Graece, testis Latine. *Qui occisus est apud vos*, idest inter vos; et ideo ejus exemplo debetis roborari. Et non est mirum si occisus est inter vos, quia multi sunt mali ibi. Unde sequitur, *ubi sedes est Satanae*, idest ubi est synagoga malorum, in quibus Diabolus sedet et quiescit. Secundum quod dicitur Job 41, *sub umbra dormit in secreto thalami in locis humentibus*, idest in malis quae dicuntur umbra propter fluxibilitatem. Nota multiplex martyrium. Primum est in sanguinis effusione, sicut Stephanus, Laurentius, Mauritius. Secundum in carnis maceratione, sicut Hieronymus, Augustinus, Gregorius. Tertium in Christi compassione, sicut beatus dominicus, sanctus Franciscus, beatus Nicolaus. Quartum parcitas in ubertate, sicut Job et David. Quintum largitas in paupertate, sicut Tobia. Sextum castitas in juventute sicut Joseph et Daniel. Septimum in bona operatione, sicut quilibet justus. Joan. 5, *opera quae ego facio, ipsa testimonium perhibent de me.* Octavum in praedicatione, sicut omnes praedicatores. Act. 1, *et eritis mihi testes in Jerusalem.* De omnibus istis dicitur Isa. 43, *vos testes mei dicit dominus.* Aut testis fidelis Antiphas, quia usque ad mortem in suo testimonio perseveraverit: unde supra 1, *esto fidelis usque ad mortem.* Item dicitur quia quod corde credidit ore praedicavit et opere adimplevit; et tali testi debet credi. Quia *in ore duorum vel trium testium, stat omne verbum*, ut dicitur Deuteronomii 19. Falsus testis est, qui aliud facit et aliud dicit. De quo Proverb. 19, *falsus* *testis non erit impunitus. Sed habeo* et cetera. Posita commendatione Pergameni episcopi, ponit Joannes ejus increpationem, ut quod boni erat in eo non posset ex mali admixtione amitti, et ne ex praedicta commendatione posset inaniter extolli: quasi dicat: multa habes bona ut dixi: *sed habeo adversum te pauca.* Si corrigas, ut dicit Glossa: si non corrigas, multa. Et quae sunt illa determinat, *quia habes illic*, scilicet in episcopatu tuo, *tenentes doctrinam Balaam*, quibus parcis et non expellis. *Qui docebat Balac mittere scandalum coram filiis Israel.* Unde Num. 24, *dixit Balaam ad Balac: pergens ad populum meum, dabo tibi consilium.* Non tamen legitur ibi de consilio, nec alibi, sed per effectum sequentem patuit. Videns enim Balaam Judaeos promptos ad luxuriam et idolatriam, consuluit Balac, ut pulchras mulieres adduceret et poneret coram filiis Israel, quarum pulchritudine ruerent in amplexus earum, et blanditiis deliniti comederent de sacrificiis Phegor, sive Beelphegor, et sic a Deo derelicti, caderent coram eo. Haec fiebant in Pergamo, quia multi erant dediti ibi gulae et luxuriae. Unde ostendit quod fuit illud scandalum, scilicet *edere de sacrificio idolorum et fornicari.* Et bene conjunguntur haec duo, scilicet *edere et fornicari*, quia unum sequitur aliud. Unde Hieronymus, *venter mero aestuans cito descendit in libidinem.* Item *vicina sunt venter et genitalia, et pro vicinitate membrorum sequitur confoederatio vitiorum.* Sapient. 2, *vino pretioso et unguentis nos impleamus*: et statim sequitur. *Nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra.* Ad literam, filii Israel propter pulchritudinem mulierum fuerunt decepti, sicut hodie multi decipiuntur; propter quod dicit Eccles. 9, *speciem mulieris alienae multi admirati reprobi facti sunt: colloquium enim illius quasi ignis exardescit.* Mystice Balaam interpretatur populus vanus, et significat haereticos. Balac interpretatur elidens, et significat princeps saecularis. Balaam ergo docet Balac decipere filios Israel, idest docent principes saeculares subvertere Christianos. Item Balaam interpretatur vorator, unde significat ventrem. Doctrinam igitur Balaam tenent multi qui ad nil student nisi comestioni et potationi. De quibus dicitur Proverb. 23, *cui vae, cujus patri vae, cui rixae, cui foveae, cui sine causa vulnera, cui suffossio oculorum, nonne iis qui demorantur in vino et student calicibus epotandis?* Haec doctrina contraria est doctrinae apostoli. Rom. 13, *non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis.* Item Balaam vorator est Diabolus qui devorat peccatorem, nec facit de ipso nisi duos morsellos: unum de corpore et alium de anima. Unde bene dicitur Diabolus duos bolos habens, idest duos morsellos. Jerem. 51, *comedit me, devoravit me Nabuchodonosor rex Babylonis.* Doctrinam hujus tenent mali praelati, qui per exactionem, substantiam auferunt, et sic devorant corpus, et per malam conversationem animam subditorum malo exemplo occidunt. De primo dicit Psalm. *qui devorant plebem meam* et cetera. Ezech. 19, *factus est leo et didicit praedam capere et homines devorare.* De secundo dicitur Oseae 4, *peccata populi*, idest oblata pro peccatis populi *comedent, et ad iniquitatem sublevabunt animas eorum* malo exemplo. Et Mich. 3, *audite principes Jacob et duces domus Israel qui violenter tollitis pelles eorum desuper eos et carnes eorum desuper ossibus eorum.* Sequitur, *similiter habes et tu tenentes doctrinam Nicolaitarum.* Nam isti uxores suas omnibus et omnes alias communicandas docebant et licitum esse plures habere. Horum doctrinam habent viri qui superbo et superfluo habitu ornant uxores suas; sic enim docent eas fornicari et aliis communicant: quando enim bene ornantur, libentius considerantur et ardentius desiderantur et saepius sollicitantur et facilius decipiuntur. Sic decepti sunt senes presbyteri respicientes Susannam, Dan. 13; et de Bersabeae, 2 Reg.

11. Et Thren. 4, *oculus meus depraedatus est animam meam in cunctis filiabus urbis meae.* Hujus doctrinae malae sunt, nec sunt de schola domini: unde Hebr. ult. *doctrinis variis et peregrinis nolite abduci.* Jac. 3, *non est sapientia ista de sursum descendens, sed terrena animalis et diabolica*: terrena in cupidis, animalis in luxuriosis, diabolica in ambitiosis. Bernardus, *sapiens est qui relinquit praeterita tamquam mala: contemnit praesentia tamquam vana, futura desiderat tamquam bona. Similiter age poenitentiam* de isto peccato, sicut de illo: quasi dicat: moneo te, ut de isto et de illo peccato agas poenitentiam: per justitiam puniendo praeterita; per temperantiam, reprimendo praesentia; per prudentiam cavendo futura; per fortitudinem perseverando in bona vita inchoata. Haec enim quatuor sunt in vera poenitentia. Propter quod de istis dicitur Sap. 8, *sobrietatem et patientiam et justitiam et veritatem docet: quibus utilius nil est in vita hominibus. Si quo minus*, idest si in aliquo fueris minus fortis quam debeas, *veniam tibi*, idest contra te qui non corrigis illos, *cito*, idest in morte vel in judicio, quod erit cito. Quia omne tempus breve est. Joel 3, *velociter (vel cito) reddam vicissitudinem super caput vestrum.* Et pugnabo cum illis, idest contra illos, *in gladio oris mei*, idest sententia judiciaria convincens illos fornicarios, separans a consortio bonorum et secans in corpore eos et in anima. Tunc nemo poterit fugere, quia *peribit fuga a veloce*, ut dicitur Amos 2. Nec mirum si tunc vincentur peccatores, quia fortis et potens est qui pugnabit contra eos. Luc. 22, *tunc videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate.* Nec inermis dominus, immo armatus veniet. Sap. 5, *induet pro thorace justitiam et accipiet pro galea judicium certum, sumet scutum inexpugnabile aequitatem, acuet autem duram iram in lanceam.* Item non veniet solus, immo multos habebit adjutores, et miser peccator destitutus erit Dei auxilio. Unde in eodem: *armabit creaturam ad ultionem inimicorum, pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Omnis enim creatura accusabit peccatores qui eis abusi sunt. Unde Gregorius, *quam angustae viae erunt reprobis in judicio. Desuper erit judex iratus, subtus patens chaos Inferni, a dextris peccata accusantia, a sinistris infinita Daemonia ad Infernum trahentia: intus erit conscientia mordens, exterius mundus ardens; miser peccator sic deprehensus quid faciet? Fugere non poterit, latere erit impossibile, apparere intolerabile. Si quaeris quis te accusat? Totus mundus. Nam offenso creatore, omnis creatura perditum odio habet. Ideo charissimi, antequam accedamus ad campum certaminis, faciamus pacem cum domino, sicut ipse monet* Luc. 14, *quis rex iturus committere bellum adversus alium regem, non sedens prius cogitat, si possit cum decem millibus occurrere ei qui cum viginti millibus venit ad se? Alioquin adhuc illo longe agente, legationem mittens rogat ea quae pacis sunt. Qui habet aures audiat, quid spiritus dicat Ecclesiis.* Hoc jam expositum est; et frequenter ponitur in hoc libro, ut excitetur attentio subditorum auditorum, *vincenti dabo manna absconditum.* Hoc dupliciter potest exponi: scilicet vel de dulcedine interna quae dabitur sanctis in hac vita; vel de dulcedine externa quae dabitur sanctis in futura vita. Utraque tanta est, ut omnis qui sentit dicat, quid est hoc? Et utraque abscondita est, quia parum et paucis datur sentire aliquid de ipsa. Unde Psalm. *quam magna multitudo dulcedinis tuae domine* et cetera. Isa. 64, *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti iis qui expectant te.* Et bene per manna significatur dulcedo contemplationis propter saporis suavitatem. Psalm. *gustate et videte quoniam suavis est dominus, beatus vir qui sperat in eo*, idest qui totam spem suam figit in eo; quia tali datur sentire suavitatem Dei, quae quantumcumque modicum sentiatur, miratur anima, ut merito

dicatur. Manu, quid est hoc? Eccles. 24, *spiritus meus super mel dulcis, et haereditas mea super mel et favum.* Sap. 12, *o quam bonus et quantum suavis est domine spiritus tuus in nobis.* Quidam inveniunt Deum tantum dulcem in oratione. Quidam tantum in lectione. Quidam tantum in celebratione. Quidam in praedicatione. Sed perfecti alii inveniunt eum dulcem et suavem in omnibus, et in jejuniis et disciplinis, et etiam in infirmitate et paupertate, secundum illud Eccles. 24, *in omnibus requiem quaesivi* ad modum apis, quae fere ex omni flore extrahit mel. Unde dominus dicit de talibus. *Circumdederunt me sicut apes, et exarserunt sicut ignis in spinis*; quia quanto plus anima sentit de Deo, tanto amplius ardet in eo. Unde Eccles. 24, *qui edunt me, adhuc esurient* et cetera. Item de manna dicitur Sap. 16. *Manna quod ab igne non poterat exterminari, statim ab exiguo radio solis calefactum tabescebat.* Ignis enim purum mentis desiderium est, juxta illud Lucae, *ignem veni mittere in terra* et cetera. Et hic ignis non potest vincere manna, sed vincitur; quia nullus potest comprehendere internam dulcedinem quantumcumque sit accensum ejus desiderium. Ut merito dicat Psalm. *defecit in salutare tuum anima mea.* Et iterum, *quam dilecta tabernacula tua domine virtutum. Concupiscit et deficit anima mea in atria domini.* Quasi dicat: ex hoc scio quod tabernacula tua, idest mansiones tuae domus sunt amabiles et desiderabiles: quia ego qui adhuc sum foris in atrio, nondum intus in templo, tam vehementer concupisco morari hic juxta; sed concupiscendo deficio, non valens comprehendere quod est ibi. Unde alibi exclamat, *domine quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo?* Si hoc modicum dulcedinis tuae quam das in atrio non possum capere, quis capiet illud totum quod est in templo? Per solem vero signatur Christus. Malach. ult. *orietur vobis timentibus nomen meum sol justitiae, et sanitas in pennis ejus.* Quod igitur ignis non potest consumere, exiguo radio solis calefactum tabescit; quia adveniente desuper modico divinae lucis radio, incenditur et liquefit cor humanum, ut usque ad comprehensionem caelestium sublevetur. Unde Bernardus, *saepe ad orationis studium accedimus corde tepido et pectore sicco; et tanta repente infunditur gratia quod pinguescat, pectus replet intima inundatio pietatis.* Item manna minimum erat ad modum seminis coriandri, et dulcedo mentis quae hic conceditur viris sanctis modica est respectu dulcedinis aeternae quae dabitur in futuro. Item erat quasi pilo tusum, quia dulcedo mentis saepe provenit ex tribulatione, ut patet in Stephano: de quo cantatur, *lapides torrentis dulcis illi fuerunt.* Et Deuteronomii 32, *ut sugeret mel de petra* et cetera. Item Psalm. *de petra melle saturavit eos.* Item manna albi coloris erat et frigidae naturae; et sole veniente, statim liquefiebat. Sic hujus suavitas, mentem facit albam et pulchram: unde Cant. 7, *quam pulchra es et quam decora carissima in deliciis?* Item frigidam facit quia amorem mundi retrahit: unde Job 10, *taedet animam meam vitae meae.* Item sole veniente liquescit, quia haec suavitas, veniente laetitia vel dulcedine mundana deficit. Unde Bernardus, *delicata est divina consolatio nec conceditur admittentibus alienam.* Item de manna dicitur, Exod. 16, *egrediatur populus et colligat quod sufficit per singulos dies.* Sic qui vult hanc suavitatem, debet egredi de mundo ad caelum, de carne ad spiritum, de se in Deum, et tunc inveniet manna, Joel 3, *stillabunt montes dulcedinem et colles fluent lac et mel.* Tres montes sunt: spiritus, caelum et Deus. Et in iis debet homo colligere manna contemplando singula eorum bona; et debet colligere per singulos dies, quia quolibet die debet vacare orationi et meditationi. Debet autem colligere quantum sufficit. Quidam enim parum colligunt, quia parum orant et parum meditantur. Alii nimis. Ideo dicitur

Proverb. 25, *mel invenisti, comede quod sufficit tibi.* Locus autem ubi invenitur manna est solitudo. Osee, *ducam eam in solitudinem et ibi loquar ad cor ejus.* Non autem invenitur in civitate. Deus ego et non homo in medio tui sanctus, et non ingrediar civitatem. Item mane inveniebatur: mane frequenter in oratione datur devotio. Psalm. *mane astabo tibi et videbo.* Proverb. 8, *qui mane vigilaverint ad me, invenient me.* Item datur egressis de Aegypto, et devotio egressis de peccato: unde hic dicitur, *vincenti dabo manna absconditum. Nemo enim mittit vinum novum in utres veteres*, Matth. 9. Vel *manna* dicitur *absconditum*, quia devotio parum vel nihil datur sapientibus mundi. Matth. 11, *confiteor tibi pater* et cetera. Prov. 3, *cum simplicibus sermocinatio ejus.* Vel *absconditum* dicitur, quia bona spiritualia debent abscondi ne perdantur. Matth. 13, *simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro.* Ibi Gregorius, *inventus thesaurus absconditur ut servetur; quia studium caelestis desiderii a malignis spiritibus custodire non sufficit qui ab humanis laudibus non abscondit.* Et postea: *depraedari desiderat, qui thesaurum in via publice portat.* Exemplum de Ezech. Isa. 39, *et dabo ei calculum*, idest corpus glorificatum. Calculus enim lucidus est, in quo significatur claritas. Item solidus, in quo impassibilitas. Item modicus, in quo simplicitas. Item rotundus, in quo agilitas. *Et in calculo*, idest in tali corpore, *nomen novum*, idest nomen filii, vel amici non servi, quod est nomen vetus. Joan. 15, *jam non dicam vos servos, quia servus nescit quid facit dominus ejus. Vos autem dixi amicos, quia omnia quae audivi a patre meo, nota feci vobis.* Scriptum namque est quia ex gloria corporis apparebit quod sunt amici vel filii regis qui sic vestiti erunt. 1 Joan. 3, *carissimi, filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus. Scimus autem quod cum apparuerit, similes ei erimus. Quod nemo scit* perfecte *nisi quod accipit*, idest donec acceperit. In hac enim vita nemo potest perfecte scire gloriam corporis glorificati. Isa. 64, *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Sequitur. *Et Angelo Thyatirae scribe* et cetera. Haec est quarta pars capituli, in qua Joannes scribit episcopo Thyatirae. Primo commendat eum in septem: in operum brevitate, in fidei firmitate, in charitatis fervore, in ministerii adimpletione, in patientia tribulationum, in profectu virtutum. Secundo increpat eum. Tertio comminatur Jezabel et discipulis ejus. Quarto bonos qui sunt Thyatirae, consolatur promittens eis multa bona. Dicit ergo, *et Angelo Thyatirae Ecclesiae scribe*, sicut aliis, *haec dicit filius Dei*, qui praedictus est simul filius hominis et nunc filius Dei, ut ostendat quod idem et unus est filius Dei et filius hominis, *qui habet oculos tamquam flammam ignis*, idest claros et penetrativos: quod dicit Joan. ut terreat malos, qui erant Thyatirae, quorum peccata vidit filius Dei, qui eos judicabit. Eccles. 23, *oculi domini lucidiores multo plus super solem, circumspicientes omnes vias hominum.* In quatuor dicitur oculus domini excedere solem. Sol enim tantum corporalia videt seu illuminat: Deus corporalia videt et spiritualia. Item sol tantum praesentia; Deus praesentia, praeterita, et futura. Item sol tantum superiora, et exteriora: Deus interiora, et inferiora. Item sol tantum ea, quae in mundo sunt sub sole: Deus autem etiam quae sunt in caelo supra solem. Proverb. 16, *in omni loco oculi domini contemplantur bonos et malos.* Heb. 4. *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus ad quem nobis sermo, et pedes ejus similes aurichalco*, idest pedes habet agiles: quasi dicat Joan. dominus videt omnia peccata nostra, et cito veniet ad judicium. Vel oculi domini sunt doctores et praelati, qui toto corpore vident. De quibus dicitur Cant. *oculi ejus sicut columbae super rivos aquarum, quae lacte sunt lotae: resident juxta fluenta plenissima. Item pedes ejus sunt praedicatores*, ut dicit Haymon, *qui Christum per totum mundum praedicaverunt et portaverunt.* De quibus dicitur Isa. 52, *quam pulchri super montes pedes annunciantis et praedicantis pacem.* Oculi flammae ignis comparantur, quia praedicatores et praelati debent esse in se lucidi per munditiam, per scientiam, per bonam famam, et fervidi per zelum et charitatem. Et alios debent illuminare ad Dei cognitionem verbo praedicationis, et inflammare ad amorem exemplo bonae conversationis. Debent etiam tam in se quam in aliis rubiginem peccatorum consumere: et paleas terrenae cupiditatis comburere. Jo. 5, *Joannes erat lucerna ardens et lucens.* Eccles. 48, *surrexit Elias propheta quasi ignis, et verbum ipsius quasi facula ardebat.* Pedes vero comparantur aurichalco, qui quanto plus igne comburitur tanto clarius efficitur. Quia peccatores tales debent esse, quos tribulatio faciat meliores, juxta illud Eccles. 2, *in igne probatur aurum et argentum: et homines receptibiles, in camino tribulationis.* Vel, oculi domini sunt praelati, propter loci sublimitatem. Pedes sunt subditi, propter inferioritatem. Item, oculi totum corpus regunt: sic praelati Ecclesiam. Job 19, *oculus fui caeco.* Proverb. 4, *oculi tui videant recta.* Item oculi debent esse clari exempli ostensione. Matth. 5, *sic luceat lux vestra.* Item oculi non patiuntur in se pulverem, nec praelati terrenum amorem. Philipp. 2, *sitis simplices filii Dei, sine reprehensione.* Matth. 10, *excutite pulverem pedum vestrorum.* Item oculi sunt tenerrimi, et praelati per compassionem 2 Cor. 11, *quis infirmatur et ego non infirmor?* 2 regum 13, *David sedens in cathedra sapientissimus inter tres*; ipse est quasi tenerrimus ligni vermiculus. Item duo sunt oculi, et praelati debent esse gemini, per dilectionem Dei et proximi. Luc. 10, *misit eos bonos ante faciem suam.* Item oculi delectantur in pulchritudine, et praelati libenter vident bona aliorum, et delectantur in eis. Eccles. 40, *gratiam et speciem desiderat oculus, et super haec virides sanctiones.* Item oculi abominantur turpia, et sic praelati. Psal. *iniquitatem odio habui, et abominatus sum.* Item, oculi aegri reparantur panni serici abstersione: et praelati, passionis dominicae consideratione. Hebr. 12, *recogitate eum qui talem adversus semetipsum sustinuit a peccatoribus contradictionem, ut non fatigemini animis nostris deficientes.* Item reparantur oculi, fellis lenitione, Tob. 12. Et praelati aeternae damnationis recordatione. Infra 3, *inunge oculos tuos collyrio ut videas.* Item purgantur sanguinis diminutione: et praelati, peccatorum confessione, vel nepotum vel parentum carnalium amissione. Psal. *si mei non fuerint dominati, tunc immaculatus ero* et cetera. Minui volebat David cum dicebat: *libera me de sanguinibus* et cetera. Item laeduntur oculi albugine, idest ambitione, Tob. 11. Item tenebris ignorantiae ut Aegyptii, Exod. 19, item stercore avaritiae, ut Tob. 2. Item nimio lumine, idest aliena felicitate; ii sunt invidi, qui non possunt videre bona aliorum. 1 Reg. 3, *non poterat Heli videre lucernam domini donec extingueretur.* Item fumo superbiae, Eccles. 29, *in te ignem camini, vapor et fumus ignis.* Item igne iracundiae. Psal. *supercecidit ignis et non viderunt solem.* Item vitio vesicae, idest castrimargiae. Proverb. 23, *cui suffossio oculorum* et cetera. Item nimio fletu. Jer. *et palpebrae meae caligaverunt.* Item senio, idest mala consuetudine. Genes. 28, *senuit Isaac, et caligaverunt oculi ejus, et videre non poterat.* Item vento inanis gloriae: unde canonica Judae, *nubes sine aqua, quae a vento circumferuntur.* Sequitur. *Novi opera tua*, idest approbavi, etiam *charitatem* in proximum, *et fidem* charitas, et ex charitate opera. Sed ideo praeponit opera, quia operibus fides cognoscitur, et charitas: unde Matth. 6, *a fructibus eorum cognoscetis eos.* Et ministerium in eleemosynarum largitione, et pauperum relevatione, quibus de suis facultatibus libenter et largiter erogabat. Ergo ministerium episcoporum est de suis facultatibus pauperibus subvenire: verum, vanum est, et quicquid ipsi sibi thesaurizant, vel parentibus non indigentibus tribuunt, vel in usus superfluos expendunt, vel joculationibus conferunt: hoc totum furantur et subtrahunt pauperibus, unde Isa. 3, *rapina pauperum in domo vestra est.* Ibi Glossa: *principes quoque vestri, cum pauperes peccantes publice arguant et confundant, divitibus pejora peccantibus nec nutum faciunt, in quorum domo rapina pauperum est, dum opes Ecclesiae sibi reservant, et in deliciis abutuntur, et quae dantur ad sustentationem pauperum sibi thesaurizant, vel suis distribuunt: et aliorum inopias, suas vel suorum divitias faciunt.* Et bene post charitatem ponitur ministerium, quia charitas monet ad tale ministerium. 1 Jo. 3, *qui habuerit substantiam hujus mundi* et cetera. *Et patientiam tuam*, quia patientia ex praemissis surgit. Diabolus enim qui invidet omni bono, semper movet persecutionem bonis, ut sic faciat quiescere a bonis. 2 Tim. 3, *omnes qui pie volunt vivere in Christo, persecutionem patientur. Et opera tua novissima plura prioribus.* Hic commendat eum a profectu virtutum, quia iste in tribulationibus non cessavit bona facere, immo plura fecit. Vel sic. *Novi opera tua* quae facis, meritum tibi acquirendo, et alios exemplo tuo provocando. Matth. 5, *sic luceat lux vestra* et cetera. *Et fidem tuam*, idest fidelitatem tuam, talenta tibi commissa fideliter dispensando. Luc. 12, *quis putas est fidelis dispensator? Et charitatem*, animam pro subditis exponendo. Joan. 10, *bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. Et ministerium*, aliis serviendo non dominando. 1 Cor. 4, *sic nos existimet homo* et cetera. 2 Tim. 4, *ministerium tuum imple: opus fac Evangelistae.* 1 Petr. 4, *unusquisque sicut accepit gratiam illam administrantes, sicut dispensatores multiformis gratiae Dei. Et patientiam tuam*, malos sufferendo et praemium expectando. Psal. *expecta dominum et viriliter age* et cetera. Flagellantem scilicet et praemia differentem. Sunt autem duodecim gradus patientiae per quos ascenditur ad patientiam Christi. Primus est malo non resistere. Matth. 5, *ego autem dico vobis non resistere malo.* Secundus, malum pro malo non reddere. Rom. 12, *nulli malum pro malo reddere.* Tertius est, non male respondere. Prov. 26, *non respondeas stulto juxta stultitiam suam ne similis ei efficiaris.* Quartus est inimicum diligere. Quintus est malefacientibus benefacere. De iis duobus dicitur Matth. 5, *diligite inimicos vestros; benefacite iis, qui oderunt vos.* Sextus est contra flagella non murmurare. 1 Cor. 10, *neque murmuraveritis sicut quidam ex eis murmuraverunt, et perierunt ab exterminatore.* Septimus est libenter flagella et quaelibet adversa sustinere. Octavus de flagellis gaudere. De iis duobus dicitur 2 Cor. 12, *libenter gloriabor in infirmitatibus meis* et cetera. Jacob. 1, *omne gaudium* et cetera. Nonus est tribulationem dulcem reputare. Deut. 33, *inundationes maris quasi lac suget.* Decimus est de tribulationibus gratias referre sicut post cibum. 1 Thess. 4, *in omnibus gratias agentes.* Undecimus est se ad alia sustinendo parare. Psal. *ego in flagella paratus sum.* Matth. 5, *si quis percusserit te* et cetera. Duodecimus est in flagellis dolorem non sentire. Proverb. 23, *vulneraverunt me, et non dolui: traxerunt me, et non sensi.* Sequitur, *et opera tua novissima plura prioribus.* Proverb. 4, *semita justorum quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem.* Eccles. 11, *mane semina semen tuum, et vespere non cesset manus tua.* Gal. 6, *operemur bonum ad omnes, non deficientes* et cetera. Sequitur. *Sed habeo adversus te pauca* in quibus reprehensibilis es *quia permittis, non excommunicas* dicit Glossa. *Mulierem Jezabel, quae se dicit prophetam*, idest secreta et occulta videntem ut melius crederetur ei, vel prophetam, idest divinam, quae futura dicebat *docere*, contra apostolum, 1 Corinth. 14, ubi dicitur: *mulieres in Ecclesia taceant, non enim permittimus eis loqui*: vel 1 Tim. 2, *docere mulieri non permitto.* Et ideo peccabat iste episcopus, quia permittebat, ut non crederet quis quod Jezabel doceret bona. Sequitur, *et seducere servos meos*, per doctrinam suam. Et in quo seducebat, et qualia dicebat ostendit subdens, *fornicari cum Daemonibus*, vel cum mulieribus, vel cum rebus mundanis. Quadrupliciter dicitur fornicatio, ut habetur in Glossa. Prima est in corde. Matth. 5, *qui viderit mulierem* et cetera. Secunda in corpore. 1 Cor. 6, *qui fornicatur, in corpus suum peccat.* Tertia in amore terrenorum. Quarta in cultu idolorum. Ephes. 5, *avaritia, quod est idolorum servitus*, et manducare de idolothytis, idest de rebus immolatis et oblatis idolis, in veneratione eorum. Dicitur quod haec Jezabel fuit uxor ipsius episcopi, quae ad comessationes, fornicationes, et idolothytum multos trahebat verbo et exemplo. Alii dicunt quod loquitur de illa Jezabel, quae fuit uxor Achab, regis Israel, quae depinxit oculos suos stibio, et ornabat se ut meretrix, ut legitur 4 regum 9, non quod tunc temporis esset Joannes: sed aliquae erant vestigia ejus sequentes. Interpretatur enim Jezabel fluxus sanguinis, vel sterquilinium, vel nix: et significat stultas mulieres, quarum pulchritudo tota est luxus exterius, quae peccato luxuriae fluunt, et sicut nix super sterquilinium cito evanescit, et apparet turpitudo sterquilinii: sic pulchritudo stultae mulieris cito transit, et tunc apparet turpitudo eius. Unde Proverb. 30, *fallax gratia, et vana est pulchritudo.* Propter hoc dicit philosophus: *utinam inspiciendo mulieres aut lynceos oculos haberemus, aut nullos.* Et bene sterquilinium intelligitur stulta mulier, quia foetet sicut sterquilinium, et sicut sterquilinium, ab hominibus, qui volunt, calcatur. Unde Eccles. 9, *mulier fornicaria sicut stercus in via, ab hominibus praetereuntibus conculcabitur.* Haec Jezabel fecit aram Baal, idest ventri. Haec populum domini occidit. Haec vineam Naboth in hortum olerum commutavit, idest poenitentiam in lasciviam. Item mulier sanguinea non de facili curatur, neque a peccato luxuriae mulier de facili corrigitur. Oseae 5, *non dabunt cogitationes suas, ut revertantur. Spiritus enim fornicationum in medio eorum.* Sequitur, *et dedi illi tempus.* Licet talis esset ut poenitentiam ageret de peccato suo. Ecce magna misericordia domini, qui neminem vult perire. Eccl. 18, *et quare moriemini domus Israel? Dicit dominus: convertimini et venite et non vult poenitere* a fornicatione sua quadruplici, ut dictum est. In quo patet major ejus culpa, et Dei patientia, qui aliquando dat audaciam peccandi. Eccles. 8, *quia non cito profert sententiam contra peccatores, ideo filii hominum absque timore ullo perpetrant mala.* Et nota quod dicit, *dedi tempus.* Modo tempus nostrum est, quod possumus facere quod volumus, sive bonum sive malum. Reliquit enim Deus hominem in manu consilii sui: et ita ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod voluerit dabitur ei. Sed aliquando accipiet Deus tempus suum; et tunc non poterimus facere quod voluerimus, sed quod meruerimus accipiemus. Psalm. *cum accepero tempus* et cetera. Ecclesiast. 9, *quodcumque potest manus tua instanter operare, quia nec* et cetera. Dat autem nobis dominus tempus in spatium, in auxilium, in documentum, in monumentum. In spatium, quod possumus ad eum reverti. Isa. 30, *expectat nos dominus ut misereatur nostri.* Ergo *quaeramus dominum dum inveniri potest, ne subito praeoccupati die mortis quaeramus spatium poenitentiae et invenire non possimus.* Item in auxilium, quia qualitas temporis juvat nos ad poenitentiam faciendam si volumus. Nam modo calor, modo frigus, modo ventus, modo pluvia affligit nos. Quod si patienter suscipimus, poenitentiam perficimus. Si autem murmuramus, sicut modo tempus est pro nobis, ita in judicio erit contra nos. Thren. 1, *vocavit adversum nos tempus, ut conterat electos meos.* Unde Bernardus. *Sicut nec capillus de capite, ita nec momentum de tempore peribit.* Item in documentum: quia sicut post diem quo laborant homines venit nox, qua quiescunt: ita post hanc vitam venit mors: unde qui laboraverint in hac vita pro Christo, quiescent postea cum eo. Sed qui non laborat, immo quiescit in die in domo, laborabit in nocte. Psalm. *in die mandavit dominus misericordiam suam*, idest opera misericordiae, et nocte canticum ejus. Item sicut post laborem in nocte redditur merces, ita post hanc vitam reddet Christus operariis suis mercedem suam. Matth. 20, *cum sero factum esset, dixit dominus procuratori vineae, voca operarios et redde illis mercedem.* Item in monumentum, quia de die monet nos timere tenebras Inferni, de quibus nemo exibit si semel ibi erit. Matth. 21, *ligatis manibus et pedibus mittite in tenebras exteriores* et cetera. Item mutatio temporis monet et monstrat omnia mutabilia, nec debere in illis mentem figere. Eccles. 2, *vidi in omnibus vanitatem et afflictionem spiritus et nil permanere sub sole.* Item *dedi illi tempus*, idest temporis seu aetatis partes; scilicet pueritiam, adolescentiam, juventutem, senectutem, ut ageret poenitentiam in illis. A prima enim parte esset incipienda poenitentia. Eccles. 12, *memento creatoris tui in die juventutis tuae.* Thren. 3, *bonum est viro cum portaverit jugum domini ab adolescentia sua.* Eccles. 11, *mane semina semen tuum, idest in pueritia; et vespere non cesset manus tua, idest in senectute.* Sed pauci sunt qui velint facere poenitentiam in pueritia vel adolescentia nec in juventute, et in senectute non possunt, et ita perdit totum tempus. Ideo clamat Deus, Cant. 3, quater animae peccatrici. *Revertere, revertere, revertere, ut intueamur te.* Quia dum anima est in peccato Deus non vult eam intueri. Item dedi illi tempus nascendi, moriendi, plantandi, evellendi, occidendi, sanandi, et alia quae poterit. Eccles. 4, *quia omnia debet poenitens sua facere bene utendo illis.* Sed nulli dat Deus tempus, peccandi, idest ad peccandum; et tamen omnes peccant in tempore. Eccles. 15, *nemini dedit Deus spatium peccandi.* Job 24, *dedit illi Deus tempus et locum poenitentiae, et ipse abutitur eo in superbiam.* Dat igitur Deus tempus et locum poenitentiae: tempus quando vitam prolongat; locum, quando bonam societatem dat. Et nota: dedit illi tempus ut poenitentiam ageret: non dicit: poenitentiam agere vel suscipere proponeret. Quia multi proponunt poenitentiam agere et nunquam agunt: quia dum sunt juvenes nolunt, quando sunt senes non possunt. De quibus Isa. 37, *venerunt filii usque ad partum et virtus non est pariendi.* Luc. 21, *vae praegnantibus et nutrientibus in diebus illis.* Item nota quod dicitur: *et non vult poenitere a fornicatione sua.* Non dicit, non potest poenitere; quia non impotentia, sed voluntas culpabilis est. Bonum est modo poenitere quando potestas est in voluntate; quia veniet tempus quando potestas omnis bene agendi subtrahetur. Proverb. 1, *invocabunt me et non exaudiam: mane consurgent ad me et non invenient, quia exosam habuerunt disciplinam*, idest poenitentiam. Joan. 9, *me oportet facere opera ejus qui me misit, donec dies est; quia veniet nox quando nemo potest operari.* Sequitur, *et ecce*, ex quo non vult poenitere, *mitto eam* Jezabel et suos, *in lectum*, idest in securitatem et audaciam et peccandi opportunitatem. Et dicit, *mitto*, idest mitti permitto exigentia peccati ipsius, quia scilicet non vult poenitere cum poenitere possit. Et licet audaciam et opportunitatem peccandi vocet lectum, ut teneat metaphoram meretricis. Et postquam Diabolus tenet aliquem in hoc lecto, tunc est securus. Unde 1 regum 19, dicit Saul, idest Diabolus, *afferte eum*, idest David, *ad me in lecto, ut occidatur.* Item lectus est infirmitas. Unde Haymon, *ponam eum in lectum, non ut quiescat, sed ut febre* *languescat et phrenesim sustineat.* De hoc lecto dicitur Psalm. *dominus opem ferat illi super lectum doloris ejus* et cetera. Alia translatio habet *luctum* pro lecto, quod aeternam miseriam designat. De qua miseria Job 17, *in tenebris stravi lectulum meum*, Isa. 14, *subter te sternetur tinea, et operimentum tuum erunt vermes.* Hic lectus est valde durus, foetidus, immundus, in turpi loco paratus et tumultuoso, ubi nulla quies, ubi videntur horribiles visiones. Job 20, *vadent et venient super eum horribiles: omnes tenebrae absconditae sunt in occultis ejus: devorabit eum ignis qui non succenditur, et affligetur relictus in tabernaculo suo*, idest in corpore suo. Haec est pars hominis impii a Deo et haereditas verborum ejus a domino. Item Job 27, *dives eum dormierit, nihil secum auferet: aperiet oculos ejus et nil inveniet; et apprehendet eum quasi aqua inopia, nocte opprimet eum tempestas.* Melius est jacere in lecto quietae conscientiae. De qua Job 29, *in lectulo meo moriar* et cetera. *Et qui moechantur cum ea*, idest conformes illi in peccatis pro quibus puniretur, *in tribulatione maxima erunt*, in Inferno. In hoc mundo est tribulatio magna, in Purgatorio major, in Inferno maxima. Deuter. 32, *devorabunt eos aves morsu amarissimo.* Item magna erit tribulatio Inferni propter poenarum diversitatem; major propter acerbitatem, maxima propter aeternitatem. Jerem. 30, *pessima est plaga tua.* Vel tribulatio erit magna in morte, major in judicio, maxima in Inferno. Magna propter gloriae amissionem, major propter ignis exustionem, maxima propter vermis remorsionem vel corrosionem. Isa. 8, *non erit lux matutina, et transibit per eam, et corruet, et esuriet, et cum esurierit irascetur et maledicet regi suo et Deo suo, et aspiciet sursum et ad terram intuebitur; et ecce tribulatio, et tenebrae, et dissolutio, et angustia, et caligo persequens, et non poterit avolare de angustia sua.* Potest homo avolare alis poenitentiae et orationis. Unde Oseae 9, *Ephraim quasi avis avolavit.* Quas alas petebat David ubi dixit: *quis mihi dabit pennas, scilicet columbae, et volabo et requiescam?* Unde bene sequitur, *nisi poenitentiam egeris ab operibus suis*, idest de peccatis praeteritis quae sunt opera sua, *et filiis ejus*, idest imitatores ipsius, *interficiam*, in morte crudeli occidam, ituros in mortem aeternam. Sancti vero quando moriuntur corporaliter vadunt in vitam aeternam. Unde mors sanctorum dicitur natalis eorum. Ideo dicit Psalm. *pretiosa in conspectu domini mors sanctorum ejus.* Sap. 3, *justorum animae in manu Dei sunt et non tanget illos tormentum mortis; visi sunt oculis insipientium mori, illi autem sunt in pace.* Et eleganter dicit, *interficiam in morte*, quia semper morientur et nunquam perimentur. Unde Psalm. *mors depascet eos.* Et iterum, *laborabunt et vivent adhuc in finem.* Et haec est mors de qua dicit Psalm. *mors peccatorum pessima in condemnatione et cruciatione Gehennae, et scient omnes Ecclesiae*, idest omnis congregatio bonorum religiosorum qui modo credunt fide, *quia ego sum scrutans renes et corda*, idest cogitationes et desideria ad puniendum vel remunerandum. Sophoniae 3, *scrutabor Jerusalem in lucernis.* Sap. 6, *altissimus interrogabit opera vestra et cogitationes scrutabitur.* Psalm. *ego sum Deus scrutans corda et renes. Et dabo unicuique vestrum*, tam bono quam malo, *secundum opera vestra.* Bonis bona et malis mala, sine personarum acceptione. 2 Corinth. 5, *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum.* Ecclesiast. ult. *cuncta deducet Deus in judicium pro omni errato.* Glossa, *et pro verbo ignoranter prolato. Vobis autem*, hic consolatur bonos, promittens praemium bonum: quasi dicat: hoc faciam illis, vobis autem dico ceteris idest qui estis illis dissimiles. *Qui Thyatirae estis*, cum illis, *quicumque non habent hanc doctrinam*, quam docebat Jezabel, scilicet quod sine legis observantia non esset salus et quod licitum esset idolothytum comedere et fornicari, *et qui non cognoverunt*, idest non approbaverunt, *altitudinem Satanae.* Vocat Joannes *altitudinem Satanae* profundam astutiam Diaboli qua sub quadam specie sanctitatis suggerebat legalia esse servanda cum evangelicis. Bene de talibus dicit apostolus, Rom. 14, *noli altum sapere.* Vel *altitudinem* vocat dignitatem, seu prosperitatem quamlibet saecularem. De qua dicit Psalm. *ab altitudine diei timebo.* Quae altitudo revera non est a probo viro cognoscenda ad appetendum, quemadmodum dicunt quidam egressi de Juda, qui terrendo fideles dicebant, quod adhuc erat missurus dominus majores tribulationes, quam passi essent: ut ita recederent a fide. Vel: *et non cognoverunt* idest approbaverunt, *altitudinem Satanae*, idest astutiam Satanae, *quemadmodum dicunt*, quidam Judaei, legalia esse servanda cum evangelicis. Sed contra illos dicit dominus quod non mittet aliud pondus. Unde sequitur, *non mittam super vos aliud pondus*, tribulationem scilicet, vel *legalia* ut ipsi dicunt: *tamen id quod habetis*, scilicet tribulationes vel Evangelium, *tenete*, patienter et fideliter, *donec veniam*, retribuere cuilibet, secundum meritum suum, *et qui vicerit* illos, eorum doctrinis et astutiis resistendo, *et custodierit usque in finem*, vitae suae, *opera mea*, quae fieri praecepi, idest mandata mea. Vel opera misericordiae, quae sunt opera Christi proprie, quia opera justitiae quodammodo sunt aliena ab eo. Unde Isa. 28, *irascetur dominus ut faciat opus suum.* Alienum opus ejus, ut operetur opus suum peregrinum est opus ejus ab eo. Quia non ex se, sed ex peccatis hominum cogitur sic facere. *Dabo eis potestatem*, in hoc saeculo. Dicit Glossa, *super gentes, idest super homines gentiliter viventes.* Ergo qui non vicit mundum et non custodit praecepta domini, non debet habere potestatem praelationis: quod concedimus, dicentes quod peccat mortaliter qui malos scienter promovet vel consentit ut promoveantur, si impedire canonice potest. Unde Rom. 1, *qui talia agunt, digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Ubi Glossa, *facientes et consentientes pari poena constringet. Et reges illas in virga ferrea, idest justitia inflexibili*, dicit Glossa. In virga enim propter rectitudinem notatur justitia, in ferro inflexibilitas. Ex quo patet quod ad regendum datur praelationis potestas, non ad dominandum, vel ad congregandum divitias, vel ad delitias habendas, vel ad ditandos parentes. Et qui aliter habent non a Deo habent. Unde Oseae 8, *ipsi regnaverunt et non ex me; principes extiterunt et non cognovi.* Quia si per ostium intrassent, bene scirent quia ipse est ostium. Joan. 10, *qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro. Fur autem non venit nisi ut furetur et mactet et perdat.* Furetur quidem pecunias, mactet corpora et perdat animas. Aliunde autem ascendit qui vel prece carnali, vel pretio, vel astutia qualibet, vel non propter animam, sed propter honorem aut divitias intrat: et omnes tales fures sunt. Ergo multi sunt fures. Verum est, unde Joan. 10, *quotquot venerunt fures sunt et latrones.* Hebr. 5, *nec quisquam sumit sibi honorem, nisi qui vocatur a Deo, tamquam Aaron*, qui triplici judicio vocatus fuit, scilicet virgae floritione, fronditione et fructificatione. Virga est adolescentia. Qui ergo in adolescentia sua floruit per bonam opinionem, fronduit per honestam conversationem, fructificavit per honestam atque bonam operationem, potest postea eligi ad praelationem; aliter non. *Et tamquam vas figuli confringetur.* Quidam ut omnino pereant, quidam ut in melius commutentur. Sicut facit figulus, qui quaedam vasa frangit, ut reparet in melius. Quaedam omnino fracta dimittit sine reparatione. De quibus Psalm. *destrues eos et non aedificabis illos.* De hoc dicitur Jerem. 18, *sicut lutum in manu figuli, ita vos in manu mea, dicit* *dominus.* Et bene per vasa intelliguntur homines, quia de luto sunt plasmati quantum ad corpus, et de nihilo formati quo ad animam. Unde 2 Cor. 4, *habemus thesaurum in vasis fictilibus.* Item vasa ante decoctionem ignis frangibilia sunt: et homines ante tribulationem. Eccles. 27, *vasa figuli probat fornax* et cetera. Item quaedam vasa cum erunt fracta, gloriosius reparantur: sic justorum corpora. Philippens. 3, *salvatorem expectamus* et cetera. Quaedam vero in pejus, sicut malorum corpora. 1 Corinth. 15, *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. In melius*, dicit Glossa. Vel sic, tamquam vas figuli confringentur in judicio, idest irreparabiliter. Illa enim fractio quae modo fit per peccatum, reparabilis est per poenitentiam. Sed illa quae erit in judicio erit irreparabilis. Jerem. 30, *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Item Jeremiae 17, *duplici contritione contere eos*, scilicet corporis et animae. Et nota quod est triplex virga. Una aurea, alia ferrea, alia lignea. Aurea est praesens disciplina. De qua Prov. 22, *stultitia colligata est in corde pueri et virga disciplinae fugabit eam.* Esther 15, *tulit rex virgam auream et posuit super collum ejus et osculatus est eam.* Virga lignea est poena Purgatorii, quae postquam percusserit frangitur et comburitur, ut dicit Augustinus. De qua potest intelligi illud Isa. 24, *et erit transitus virgae fundatus.* Virga ferrea est poena Inferni quae nunquam deficiet. Et secundum hoc, totum quod dicitur hic exponitur de judicio. Sic dabo ei, qui custodierit usque in finem opera mea, potestatem super gentes, ut sit judex earum. Matth. 19, *vos qui secuti estis me, sedebitis super sedes* et cetera. *Et reget in virga ferrea*, idest sententia inflexibili, idest mittet in Gehennam. *Et tamquam vas figuli confringetur*, idest irreparabiliter. Isa. 24, *confractione confringetur terra, sicut et ego accepi a patre meo.* Per humanitatem: quasi dicat: dabo potestatem judicandi illis qui mandata mea custodient, *sicut et ego accepi a patre meo.* Et illi acceperunt a me. In hoc autem quia Christus dicit: *dabo illi potestatem sicut et ego accepi a patre meo*, nota quod praelatus debet assimilari Christo, quia forma est et exemplar omnium praelatorum. In conceptione, in nativitate, in vita, in morte. Christus conceptus fuit de spiritu sancto, et praelatus debet eligi per spiritum sanctum. Item Christus conceptus fuit et natus de virgine. Quia scilicet fuit virgo ante partum, virgo in partu et virgo post partum. Sic praelatus debet ita eligi ab Ecclesia, quae eum eligit et concipit et parit, ut remaneat virgo ante electionem et in electione, et post electionem. Ut nec ante vel post corrumpatur pretio, vel prece carnali, seu affectione carnali. Joan. 3, *quod natum est de spiritu, spiritus est: et quod natum est ex carne, caro est.* Modo fere omnes praelati nascuntur de carne, quia promoventur ex affectu carnali; et ideo fere omnes carnales sunt, et quodammodo Ecclesia corrumpitur concipiendo praelatum: unde clamat Isa. 1, *quomodo facta est meretrix civitas fidelis plena judicii?* Quia vero aliquae sunt Ecclesiae, sed paucae, quae concipiunt spiritualiter praelatos vel canonicos suos; ideo dicitur Sap. 3, *felix sterilis et incoinquinata quae nescivit torum in delicto, habebit fructum in respectione animarum sanctarum.* Item Christus conceptus fuit et natus, perfectus virtutibus et scientia; ita praelatus debet eligi. Jerem. 31, *novum creavit dominus super terram. Femina circumdabit virum.* Isa. 4, *in die illa apprehendent septem mulieres virum unum*, idest universae virtutes. Item Christus vocatus ad regnum fugit, passioni se obtulit. Sic et praelati debent. Item Christus innocens fuit in vita, et tamen in magna poenitentia. Sic et praelati. Item Christus pro subditis mortuus est. Sic et praelati debent esse parati. Joan. 10, *bonus pastor* et cetera. *Et dabo illi*, scilicet qui custodierit usque in finem opera mea, *stellam matutinam*, idest animae stolam quae dicitur stella propter claritatem divinae cognitionis. Matutina propter inchoationem beatitudinis. Unde Job 29, *gloria mea semper innovabitur.* Item stella semper fugat noctis tenebras. Sic illa gloria ab anima fugat omnem ignorantiam et dubietatem. Et haec stella oritur ex Jacob, ut dicitur Num. 24, idest ex lucta et supplantatione carnis, et mundi et Diaboli. Item stella matutina dicitur corporis stola quae recte stella dicitur propter claritatem. Matutina quia in mane dabitur, idest in fine praesentis vitae et in principio futurae. De qua stella potest intelligi illud, Matth. 1, *videntes stellam gavisi sunt gaudio magno valde*, ubi quatuor dicit: *gavisi sunt*, inquit, propter primam dotem. *Gaudio* propter secundam. *Magno* propter tertiam. *Valde* propter quartam. Item stella matutina dicitur ipse Christus. Quia sicut stella matutina, idest Lucifer, omnes stellas superat in splendore, ita Christus omnes sanctos superat in cognitione, unde Joan. 3, *qui de caelo venit, super omnes est.* Item Lucifer diem adducit, et Christus fidem et cognitionem mundo intulit. Joan. 8, *ego sum lux mundi.* Isa. 9, *populus gentium qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam* et cetera. Item Lucifer diem adducit et vicinum praenuntiat, et Christus resurgens generalem et resurrectionem demonstrat. 1 Corinth. 15, *Christus resurrexit primitiae dormientium.* Item ibidem, *differt stella a stella in claritate. Sic et resurrectio mortuorum.* Item stella sex radiis illuminat noctem, et Christus sex virtutibus quasi sibi propriis. Quarum prima est humilitas ejus. De qua ad Philippenses 2, *exinanivit semetipsum formam servi accipiens.* Ibi Glossa, *o quanta Christi humilitas. Humiliavit se usque ad incarnationem, usque ad Diaboli tentationem, usque ad populi irrisionem, usque ad vincula, usque ad flagella, usque ad sputa, usque ad alapas, usque ad mortem; et si parum est hoc, addendum est aliquid de genere mortis; mortem autem crucis, quod erat tunc ignominiosius genus mortis. Ecce habemus humilitatis exemplum, superbiae medicamentum. O pellis morticina quid tenderis? O sanies foetida, quid inflaris? Princeps humilis est servus superbus, caput humile et membrum superbum absit.* Secunda virtus, charitas ejus est. De qua Joan. 15, *majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Beatus Bernardus. *Tu domine habuisti majorem, quia posuisti pro inimicis tuis.* Psalm. *zelus domus tuae comedit me*, idest amor Ecclesiae consumpsit sive occidit me. Tertia est largitas ejus. De qua Jacob. 1. *Qui dat omnibus abundanter et non improperat. Ipse enim dat omnibus sua in usu.* Gen. 1. *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen, ut si vobis in escam.* Item dat suos in ministerium. Hebr. 1, *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, propter eos qui haereditatem capiunt salutis.* Item dat se in pretium redemptionis. Psalm. *redemptionem misit dominus populo suo.* In viaticum peregrinationis. Joan. 6, *ego sum panis vivus qui de caelo descendi.* In praemium retributionis. Genes. 15, *ego protector tuus sum et merces tua magna nimis.* Psalm. *cum dederit dilectis suis somnum, ecce haereditas domini, filii, merces fructus ventris.* Unde bene dicit, *dabo illi stellam matutinam*, idest me ipsum. Item stella matutina dicitur fides Christi. Stella quia illuminat mentem; unde Augustinus, *fides est lux mentis.* Matutina propter obscuritatis admissionem. 1 Corinth. 14, *videmus nunc per speculum in aenigmate.* Praeterea stella matutina praecedit solem et ipso apparente disparet ipsa. Sic fides praecedit visionem, qua veniente evacuabitur fides. 1 Corinth. 13, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sex radii hujus stellae sunt sex articuli de humanitate Christi. Primus de incarnatione. Secundus de passione. Tertius de descensu ad Inferos et captivorum liberatione. Quartus de resurrectione. Quintus de ascensione.

Sextus de adventu ad judicium. Et de hac stella proprie dicitur Matth. 1, *vidimus stellam ejus in oriente et venimus adorare dominum.* Sequitur generalis exhortatio *qui habet aures audiat, quid spiritus dicat Ecclesiis.* Ea scilicet quae praedicta sunt et quae sequuntur. Et nota quod quidam libri semper habent in exhortationibus, *qui habet aures audiendi, audiat.* Sed libri correcti nunquam habent *audiendi* in libro isto: in evangelico vero aliter habetur.

Caput 3

[89019] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 3 *Et Angelo Ecclesiae Sardis* et cetera. Hoc est tertium capitulum, quod dividitur in tres partes. In prima scribit Joannes Sardis. In secunda episcopo Philadelphiae. In tertia episcopo Laodiciae. Scribit ergo episcopo Sardis hoc modo, et hoc ordine. Primo increpat seu arguit eum de hypocrisi et simulatione. Erat enim hypocrita; et aliud a Deo, aliud a populo judicabatur. Postea movet eum ad poenitentiam: alioquin comminatur eidem, quia veniet tamquam fur, hora qua nescietur. Deinde ne crederentur omnes subditi ejus mali, dicit, aliquos, sed paucos esse bonos in dioecesi ejus: in quo etiam reprehenditur ipse de negligentia circa subditos ejus. Ad ultimum innocentibus praemium pollicetur. Dicit ergo, *et Angelo Ecclesiae Sardis scribe*, sicut aliis quatuor praedictis, *haec dicit*, idest mandat, *qui habet septem spiritus Dei*, idest a quo est omnis vita spiritualis. Et hoc dicit, quia ille episcopus nil habebat vitae spiritualis cum esset hypocrita, *et septem stellas*, idest a quo est omnis illuminatio caelestis qua similiter iste episcopus carebat. Intus enim erat plenus tenebris, licet exterius lucidus appareret more hypocritarum. Matth. 23, *vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, qui similes estis sepulchris dealbatis: quae foris apparent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia: sic et vos foris paretis hominibus justi, intus autem pleni estis hypocrisi et iniquitate.* Et nota ordinem verborum. Hic prius dicit, *qui habet septem spiritus.* Deinde, *qui habet septem stellas.* Quia prius est vivere quam lucere. Unde Joan. 1, proprie dicitur de Christo, *et vita erat lux hominum*; et postea dicitur, *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem.* Et de Joanne Baptista dicitur Joan. 5, *erat lucerna ardens et lucens.* Iste episcopus lucebat, sed non ardebat nec vivebat: unde erat sicut corpus sine spiritu. Joannes memorat dominum habere septem spiritus Dei idest omnem spiritum. Unde bene sciret, si iste haberet aliquem. Unde Bernardus, *lucere tantum, vanum est: ardere tantum parum est; ardere et lucere perfectum est.* Item haec dicit, *qui habet septem spiritus Dei*, idest septem dona spiritus sancti, *et septem stellas*: id est septem virtutes, quibus omnibus iste carebat, licet exterius videretur habere, *scio opera tua*, id est cognosco qualia sint interius: et quid intendas et quaeras in ea, scilicet humanam laudem. Unde sequitur, *quia nomen habes, quod vivas*, vita gratiae: quasi dicat: scio quod a vulgo crederis esse bonus et vivus, id est gratia: *et mortuus es* per peccatum. De qua morte dicitur Sap. 1, *Deus mortem non fecit*, id est peccatum, quod est causa mortis. Unde Gen. 2, *quacumque hora comederis, morte morieris*: id est duplici morte eritis obnoxii: scilicet morti culpae, et per eam, morti naturae. Iste igitur episcopus, sicut et multi alii, habebat nomen sed non rem. Multi dicuntur Christiani, et

non sunt Christiani, sed Antichristiani. De quibus Bernardus. *Servi Christi sunt, sed serviunt Antichristo.* 1 Joan. 2, *filioli mei, novissima hora est, sicut audistis, quia Antichristus venit: et Antichristi multi sunt.* Item multi dicuntur magistri et domini, et non sunt, facientes contra illud praeceptum domini, Exod. 20, *non accipies nomen Dei tui in vanum*, id est Christi, qui est dominus et magister, ut dicitur Joan. 13, *vos vocatis me magister et domine, et bene dicitis: sum etenim.* Nomen igitur magistri Dei sui in vanum accipit, qui vocatur magister aut dominus, et non facit officium magistri et domini. Magistri est docere veritatem: domini est facere justitiam, regere et defendere bonos, et punire malos. Item multi dicuntur episcopi, et non sunt; sicut idola non sunt dii, sed dicuntur. Unde Sap. 13, dicitur de talibus. *Infelices sunt, et inter mortuos spes illorum est, qui appellant deos opera manuum hominum*, et non Dei. Quia homines, tales episcopos faciunt, et non Deus. Oseae 8, episcopi *regnaverunt, et non ex me: principes extiterunt, et non cognovi.* Sed dicitur Sap. 14, *quod fit idolum maledictum est: et ipsum, et qui fecit illud. Et cum esset fragile, Deus cognominatus est.* Etenim qui factus est cum illo, et qui fecit, tormenta patientur. Psalm. *confundantur omnes qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris suis.* De hoc etiam dicitur Sap. 14, *haec fuit vitae humanae deceptio, quam aut affectui, aut regibus deservientes homines, incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt*, id est duris et frigidis, et omnino ignaris dederunt nomen episcopi, de hoc dicitur Baruch, *nunc autem videbitis in Babylonia deos argenteos, et aureos, et lapideos et ligneos in humeris portari obtestantes metum gentibus. Videte ergo, ne et vos similes efficiamini factis alienis, et metuatis: et metus vos capiat ipsos.* Et infra: *coronas certe habent aureas super capita sua dii eorum*, scilicet Babyloniorum. Unde subtrahunt sacerdotes ab eis aurum et argentum: et erogant illos in semetipsos. Et infra: *sceptrum habent ut homo, sicut judex regionis, qui in se peccantem non interficiunt. Habent in se gladium et securim*, id est spiritualem et temporalem jurisdictionem. *Se autem a bello et a latronibus non liberant. Unde vobis notum sit, quod non sunt dii; non ergo veneremini eos.* In hoc autem videtur male consulere Baruch, qui durante tempore positionis, honorandi sunt ut episcopi, licet mali sint. Sed quando dicetur, cedat tempus, tunc manifestum erit, quod nunquam fuerunt episcopi, nec digni aliquo honore, sed propter positionem honorabantur: quia durante positione, concedendum est positum, et consequens expositio, sicut dicit in alia facultate. Sequitur, *esto vigilans.* Ecce admonitio ad poenitentiam. Esto, inquit, vigilans idest solicitus de tua et tuorum salute praelatus. Debet autem vigilare quatuor de causis. Primo quia custos est civitatis in medio inimicorum. Secundo quia custos est gregis in medio luporum. Tertio quia custos est thesaurorum in medio furum. Civitas cujus est custos praelatus, est Ecclesia sibi commissa. Unde Ezech. 3, *fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel.* Cant. 1, *posuerunt me custodem in vineis*, id est in Ecclesiis. Isa. 62. *Super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes, tota die et tota nocte, in perpetuum non tacebunt.* Haec civitas est obsessa a rege magno, id est a Diabolo, et circumdata undique inimicis. Ex una parte pugnant haeretici. Ex alia tyranni. Ex alia mali Christiani. Eccl. 9, *est civitas parva, et pauci in ea viri: venit rex magnus et vallavit eam: et extruxit munitiones per gyrum: et perfecta est obsidio.* Luc. 19, *dicit dominus ad Jerusalem, venient dies in te, et circumdabunt te inimici tui vallo, et coangustabunt te undique et ad terram prosternent te: et filios tuos, qui in te sunt.* Item grex est populus praelato commissus in medio luporum, id est haereticorum, et tyrannorum, et falsorum Christianorum, constitutus. De quo Jerem. 13, *plorans plorabis, et deducet oculus meus lacrymas: quia captus est grex domini.* Item Jerem. 50, *grex perditus factus est populus meus: pastores eorum seduxerunt eos, feceruntque vagari in montibus.* Ideo dicitur Ezech. 34, *ecce ego ipse super pastores requiram gregem meum, de manu eorum: et cessare eos faciam, ut ultra non pascant gregem meum nec pascant amplius.* Luc. 2, *pastores erant in regione eadem vigilantes et custodientes vigilias noctis super gregem suum.* Multi sunt lupi, qui quaerunt devorare gregem, vel aliquem de grege. Unde 1 Petr. 5, *fratres, sobrii estote, et vigilate, quia adversarius vester Diabolus* et cetera. Item infirmi, quorum custos est praelatus, sunt omnes subditi sui qui ex se invalidi sunt, non potentes aliquid boni facere, vel malo resistere per se. Unde omnes dicunt in Psalm. *infirmata est in paupertate virtus mea.* Ideo oportet praelatos vigilare, et solicitos esse de cura eorum, ne forte ex negligentia vel defectu medici moriantur. Sed heu, dicitur Isa. 56, *omnes bestiae agri, venite ad devorandum, universae bestiae saltus. Speculatores ejus caeci omnes, nescierunt universi, canes muti non valentes latrare; videntes vana, dormientes et amantes somnia.* Matth. 13, *simile est regnum caelorum homini, qui seminavit bonum semen in agro suo: cum autem dormirent homines, venit inimicus ejus, et superseminavit zizania in medio tritici.* Item custodes thesaurorum sunt praelati, qui thesauri sunt animae sibi commissae. De quo Matth. 13, *simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro.* Item 2 Corinth. 4, *habemus thesaurum in vasis fictilibus.* Cum isti igitur multi insidientur isti thesauro, manifestum est, quod necesse habent vigilare custodes. Unde Matth. 13, *vigilate, nescitis enim quando dominus veniat: sero, an media nocte, an galli cantu, an mane: ne cum venerit repente, inveniat vos dormientes. Quod autem vobis dico, omnibus dico, vigilate.* Et innuuntur hic quatuor vigiliae in quibus omnibus debent vigilare praelati. Prima est circa carnem. De qua Eccl. 31, *vigilia honestatis tabefaciet carnes* et cetera. Secunda contra Diabolum. De qua 1 Petr. 5,

sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester Dia

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

bolus et cetera. Tertia contra haereticos. De qua Eccl. 38, *cor suum dabit ad versandos sulcos, et vigilia ejus in sagina vaccarum.* Quarta ad mundandum cor suum. De quibus Eccl. 38, *cor suum dabit ut consummet linitionem, et vigilia sua mundabit fornacem.* Facit autem vigilia quatuor bona. Primo destruit luxuriam et humiliat carnis petulantiam. Unde Eccl. 31, *vigilia honestatis tabefaciet carnes, et cogitatus illius auferet somnum.* Secundo evacuat cor spiritu superbiae. Thren. 2. *Consurge in nocte, et lauda in principio vigiliarum et effunde cor tuum, ut nil remaneat de spiritu superbiae.* Et quod dicit in principio vigiliarum, potest intelligi, in prima vigilia. Distinguuntur autem quatuor vigiliae noctis ad litteram, secundum castrorum excubias. Et dicitur prima conticinium. Secunda intempestum. Tertia gallicinium. Quarta antelucanum. Prima deputatur pueris. Secunda adolescentibus. Tertia juvenibus. Quarta senibus. Mystice autem quatuor istae vigiliae noctis sunt quatuor aetates temporis: pueritia, adolescentia, juventus, senectus. Et ideo dicit, *in principio vigiliarum.* Quia bonum est viro cum portaverit jugum domini ab adolescentia sua. Thren. 3, *melius est si in pueritia.* Item prima vigilia est contemptus mundi. Secunda mortificatio carnis. Tertia exercitium virtutis. Quarta desiderium caelestis patriae. In hac quarta vigilia venit Jesus ad discipulos suos in navi. Matth. 14, item primo vigilat homo, cum peccata sua recognoscit. Secundo quando cognita corrigit. Tertio cum ad bona agenda se convertit. Quarto quando bona quae habet perseverando custodit. De iis dicitur Matth. 13, *vigilate, nescitis enim quando dominus veniet* et cetera. Item tertia vigilia facit volare in caelum. Psalm. *vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto.* Quarta liberat a tentatione. Matth. 26, *vigilate et orate, ut non intretis in tentationem.* Sequitur, *et confirma cetera, quae moritura erant.* Glossa. *Ideo vigila, quia licet sis mente immotus, non es perfectus, si ceteros non excitas.* Unde Proverb. 6, *si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam, illaqueatus es verbo oris tui, et captus propriis sermonibus. Fac ergo quod dico tibi, fili mi: et temetipsum libera, discurre, festina, suscita amicum tuum*, idest subditum tuum. Et hoc est quod dicitur hic, *confirma verbo, exemplo, in fide, in honoribus.* Luc. 22, *et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. Cetera* membra, id est alios, *quae moritura erant* spiritualiter per negligentiam tuam. Multi hodie moriuntur et pereunt per negligentiam praelatorum, et non curant. Isa. 57, *perit justus et non est qui recogitet.* Bernardus: *cadit asina, et est qui sublevet: peribit anima, et non est qui curet.* Vel sic. *Esto vigilans*, id est solicitus de salute tua, *et confirma* in te per vigilantiam solicitudinis, *cetera* bona. *Quae moritura* *erant*, si remaneres in eodem statu. In isto episcopo jam mortua erant multa bona. Sed adhuc habebat aliqua bona, quae erant ad minus coram Deo; et ista mortua erant si non corrigerentur in se. Ideo dicit, *confirma cetera*, id est bona quae habes, *quae moritura erant*, et nondum mortua; ut per ea possis redire ad priora bona. Gregorius. *Interim fac boni quicquid potes, ut Deus illustret cor tuum ad poenitentiam et necesse est ita facere, non enim invenio opera tua plena.* Quia sine charitate, quae est plenitudo operum. Rom. 13, *plenitudo legis est* et cetera. Item *plena* merito, quia multa omittebat, quae decebat facere. Item *plena* tempore. Quia tempore quo debebat, non dicebat horas suas, neque omni tempore quo debebat praedicabat, nec cetera debita faciebat. Item *plena* id est consummata, quia imperfecta relinquebat. Incipiebat enim sed non consummabat. Sic multi quidem multa bona faciunt, sed statim quando insurgit parum adversitatis franguntur, et deficiunt: contra quos dicitur Luc. 13, *hic homo coepit aedificare* et cetera. 2 Timoth. 4, *ministerium tuum imple.* Item *plena* bona intentione, ideo erant vacua retributione. Luc. 6, *mensuram bonam et confertam et coagulatam et supereffluentem dabit in sinum suum. Eadem quippe mensura qua mensi fueritis* et cetera. Sed quia coram hominibus videbantur opera sua bona et plena, ideo addit, *coram Deo meo*, qui videt intus. 1 Reg. 16, *homine vident ea, quae foris apparent. Deus autem cor intuetur.* Nec remanet Deus cum illis, quorum opera non sunt plena. Eccles. 24, *in plenitudine sanctorum detentio mea.* Psalm. *dies pleni invenientur in eis.* Sap. 1, *spes immortalitate plena est quia opera eorum charitate fuerunt plena.* 2 Petr. 1, *haec si vobiscum adsint, et superent, non vacuos nec sine fructu vos constituent in domini nostri Jesu Christi cognitione.* Sit ergo cor tuum plenum charitate, os veritate, opus humilitate, oculus castitate, pes gravitate, manus auctoritate; et tunc implebis illud mandatum domini. Non apparebis vacuus ante conspectum domini. Exod. 23, *in mente ergo habe qualiter acceperis* a Deo fidem et gratiam: *et audieris* a Deo interius, a discipulis exterius documenta salutis. *Et serva*, id est opere comple, quia non auditores legis justi sunt apud Deum, *sed factores legis justificabuntur*, Rom. 2, ideo dicitur Jacob. 1, *estote factores verbi et non auditores tantum* et cetera. Matth. 19, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Luc. 11, *beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud. Et poenitentiam age* de omissis et de commissis. *Habe ergo in mente qualiter acceperis* a Deo per infusionem, *et audieris* a nobis per praedicationem: *et serva* utrumque per orationem: *et poenitentiam age* de malis praeteritis per satisfactionem. *Si ergo non vigilaveris*, idest si de istis solicitus non fueris, *veniam ad te* judicando. *Tamquam fur*, qui venit ad spoliandum et occidendum, et subito, quando minus cavent sibi homines, et lumine extincto: et ex iis potest caveri, quod appropinquat dies judicii, quia nunquam pejus caverunt sibi homines a principio Ecclesiae quem modo: ubique enim intrant fures et latrones in Ecclesiam: et fere omnes spoliant et occidunt. Oseae 7, *fur ingressus est, spolians latrunculos foris.* 1 Thess. 5. *Cum dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus: et hora qua nescis, veniam ad te* ad judicandum in morte. Matth. 15, *si sciret paterfamilias qua hora fur veniret* et cetera. *Et ideo vos estote parati; quia qua hora non putatis filius hominis veniet.* Glossa Gregorii, *ultimam horam dominus idcirco voluit esse incognitam, ut semper possit esse suspecta; et quia illam praevidere non possumus, ad illam sine intermissione praeparemur, sed habes pauca nomina*, id est paucos viros, dignos nomine. Exod. 33, *novi te ex nomine.* Luc. 10, *nomina vestra scripta* et cetera. Eccl. 44, *corpora sanctorum in pace sepulta sunt: et nomina eorum vivent* et cetera. *In*

Sardis ubi deberent esse multi, quia tecum sunt. *Qui non inquinaverunt* macula criminali. *Vestimenta sua*, id est corpora sua: vel si fecerunt, postea factas maculas lacrymis deleverunt; et ita, quasi non inquinata reputantur: id est: beatus qui vigilat et custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet. Item *vestimenta* dicuntur opera virtutum vel ipsae virtutes, quibus anima vestitur: quae vestimenta inquinant, qui mortale peccatum committunt. Eccl. 9, *omni tempore vestimenta tua sint candida: et oleum de capite tuo non deficiat*, id est charitas de corde. *Et ambulabunt*, de virtute in virtutem proficiendo. *Mecum*, qui sum dux et socius eorum. Isa. 33, *dominus legifer noster, in albis*, idest in corporibus castis, in operibus bonis, in consiliis puris. *Quia digni sunt* societate et ducatu, modo et profectu virtutum. Vel sic. Et *ambulabunt*, de terra in caelis, de miseria ad gloriam, de exilio ad patriam, de paupertate ad divitias, de labore ad requiem, de morte ad vitam. *Mecum*, id est sicut ego qui sic ambulavi. Lucae ultimo, *o stulti et tardi corde ad credendum in omnibus, quae locuti sunt prophetae. Nonne oportuit sic Christum pati, et ita intrare in gloriam suam? In albis*, id est in corporibus glorificatis. Et corporibus purificatis ab omni imperfectione malitiae, et ignorantiae. *Quia digni sunt*, mea praesentia, et tali gloria. Sap. 6, *qui vigilaverit propter illam*, scilicet sapientiam, *cito erit securus*; quoniam dignos se ipsa circuit quaerens, et in viis suis ostendit se illis hilariter. Nota quod virgines hic commendantur in multis. Primo quia sunt in caelo nominatae; quod notatur cum dicit, *pauca nomina.* Proverb. 10, *memoria justi cum laudibus, nomen impiorum putrescet.* Secundum quod prae aliis pulchrae, quod notatur cum dicitur. *In Sardis*, quod interpretatur principatus pulchritudinis. Sap. 4, *o quam pulchra est casta generatio cum claritate.* Tertium est incorruptionis integritas, quod notatur cum dicitur. *Non inquinaverunt vestimenta sua.* Infra 14, *hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati* et cetera. Quartum est profectus virtutum, quod notatur, ibi, *ambulabunt.* Ezech. 1, *unumquodque ante faciem suam ambulabat.* Quintum est familiaritas Dei. Quod notatur, ibi. *Mecum.* Infra 14: *virgines enim sunt et sequuntur agnum quocumque ierit.* Sextum conscientiae puritas, quod notatur, ibi, *in albis.* Cant. 41, *tota pulchra es amica mea, et macula non est in te.* Septimum est dignitas honoris, quod notatur ibi, *quia digni sunt.* Psalm. *elegit dominus Sion*, idest virgines. Sion interpretatur speculum: et virgines sunt speculum Ecclesiae, in quibus conspiciendo, possumus videre maculas defectuum nostrorum. Unde in lege sacerdotes oblaturi, cum volebant lavare se, videbant maculas, scilicet in speculis mulierum. Deberent enim magistri et praelati confundi valde cum videant tenellas puellas multa pati pro Christo, et pati nil possunt aut volunt pro ipso. Gregorius, *quid dicturi sumus nos barbati, cum teneras puellas videamus per ferrum currere ad caelum, et nos nil faciamus?* Item specula omnes formas rerum ante se positas de facili recipiunt, et puellae quaecumque poenitentia seu religio eis imponatur de facili suscipiunt, ad modum plantationis, quae huc et illuc de facili inclinatur. Unde Psalm. *filii tui sicut novellae plantarum in juventute.* Et sicut plantatio formam, quam recepit in principio, semper retinet, sic et puellae. Prov. 12. *Adolescens juxta viam suam; etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Item speculum cito frangitur nec postea potest reparari, sic et puellae. Unde Hieronymus, *confidenter loquor cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere virginem.* Sequitur, *qui vicerit*, carnem, et Diabolum, scilicet paupertate, castitate et humilitate. *Sic vestietur*, ut dictum est, *vestimentis albis*, scilicet stola corporis. Nota de stola animae et corporis. Contexitur autem stola animae ex tribus filis: scilicet visione immediata, dilectione consummata, apprehensione secura. Stola corporis ex quatuor: scilicet claritate, agilitate, subtilitate, impassibilitate. Et haec sunt septem stellae de quibus supra dictum est. Haec dicit qui tenet septem stellas in dextera sua. *Et non delebo nomen ejus de libro vitae.* In quo dupliciter justi sunt scripti. Uno modo per praescientiam, alio modo per praesentem justitiam. Secundum primum modum nullus potest deleri, nec de novo scribi. Secundum alium modum et de novo scribi potest et de novo deleri. De justitia judicat Deus et de praescientia, quia justitia non praescientiae causa est quare aliquis apud Deum dignus sit vita ut tunc secundum justitiam judicis deleri videatur cum peccat: cum tamen juxta praescientiam in libro nunquam fuerit: et tunc aliquis videtur ascribi, cum malus esse desinit, qui tamen secundum praescientiam nunquam defuit. Psalm. *deleantur de libro viventium.* Glossa. *Liber vitae est notitia Dei, quia praedestinavit ad vitam quos praescivit conformes fieri imagini filii sui.* Non sic ergo accipiendum est tamquam in hoc libro scribat Deus quem postea deleat. Sed sic accipiendum est, de libro viventium deleantur secundum spem illorum qui ascriptos se putant, idest constet in illis, non illos ibi esse scriptos. Infra 20, *alius liber apertus est qui est liber vitae.* Ibi Glossa. *Quia tunc aperte scient mali se non praedestinatos ad vitam, quam in mundo existentes sibi promittebant.* Exod. 23, *qui peccaverit in me, delebo nomen ejus de libro vitae.* Adhuc est quadruplex liber. Primus est liber gloriae, secundus liber gratiae, tertius liber naturae, quartus liber Scripturae. Primus est ipse Deus cujus apertio facit respicientem sive legentem beatum: et est liber ipse, sui ipsius doctor. Unde Augustinus, *habemus unum doctorem in caelis quem semel videre totum didicisse est.* De hoc libro dicitur Luc. 10, *gaudete et exultate quia nomina vestra scripta sunt in caelis.* Hic liber dicitur etiam liber vitae, quia omnes vivi et nullus mortuus inscriptus est. Psalm. *et in libro tuo omnes scribentur.* Liber gratiae est ipse Christus, de quo Isa. 8. *Sume tibi librum grandem et scribe in eo stylo hominis.* Liber grandis fuit Christus ante incarnationem sed factus est parvus per carnis assumptionem. Unde Isa. 10, *consummationem et abbreviationem dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae.* Primo fuit scriptus liber iste stilo Angeli, quia Angelis legibilis erat. Sed postea scriptus fuit stilo hominis, quia factus fuit homini legibilis. Joan. 1, *verbum caro factum est.* Beatus est qui studet in libro isto. Unde Bernardus, *beatus es domine Jesu, qui te hominem inter homines conservantem observans pro viribus se praebet imitatorem tui.* Quatuor autem specialiter debemus legere in hoc libro. Humilitatem videlicet, mansuetudinem charitatem et veritatem. De duobus primis dicitur Matth. 11, *discite a me quia mitis sum et humilis corde.* De tertio, Joan. 14, *in hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis adinvicem.* De quarto dicitur Joan. 18, *ego ad hoc veni ut testimonium perhibeam veritati.* Prima lectio tres versus continet, quia tres gradus humilitas habet, ut dicit Rabanus. Primus est subdere se majori et non praeferre aequali. Secundus est subdere se pari et non praeferre minori. Tertius est subdere se minori et nulli se praeferre. Primus est necessarius. Secundus abundans. Tertius superabundans. Et hunc habuit Christus et debent habere praelati: unde Matth. 3, *sic decet nos implere omnem justitiam.* Glossa, *omnem gradum humilitatis*: et cum soleat Christus de se loqui singulariter, nunc dicit, nos, quia vult ad hoc teneri praelatos. Item secunda lectio habet tres versus, quia tres sunt partes mansuetudinis. Prima circa rerum injurias. Secunda circa corporum molestias. Tertia circa verborum contumelias. Has tres habuit Christus, quia fuit vestibus spoliatus, corpore flagellatus, verbis convitiatus et omnia sustinuit patienter.

Item tertia lectio habuit tres versus. Prima est ordinata dilectio Dei. Secunda ordinata dilectio tui. Tertia ordinata dilectio proximi. Item quarta lectio tres versus continet. Primus est veritas vitae. Secundus est veritas justitiae. Tertius veritas doctrinae. De qua triplici veritate dicitur Joan. 15, *cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Liber naturae mundus est in quo sunt tot literae quot naturae. Hic liber docet nos et docere non cessat qualis sit creator ejus, et quales nos esse debeamus. Sua magnitudine docet nos potentiam patris. Sua pulchritudine docet nos sapientiam filii. Sua communicatione docet nos bonitatem spiritus. Sua unitate monstrat unitatem factoris: et sic docet liber iste scriptorem suum esse trinum et unum. Unde Sap. 13, *a magnitudine speciei et creaturae poterat creator eorum cognoscibiliter videri.* Rom. 1, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt a creatura mundi, intellecta conspiciuntur.* Praeterea, cum quaelibet creatura creatori suo serviat incessanter et gratis, et nos propter ipsum docet, quales nos debemus esse. Unde Augustinus, *mirum est quomodo omnis homo Deum non semper laudat, quoniam omnis creatura ad eum laudandum semper invitat.* Quartus liber Scripturae. De quo Ezech. 2, *vidi et ecce manus missa ad me in qua erat involutus liber: et expandit illum coram me, qui erat scriptus intus et foris, et scripta erant in eo lamentationes et carmen et vae.* In manu liber mittitur qui ad faciendum auditur. Involutus dicitur esse propter obscuritatem. Foris scriptus propter historiam, intus propter specialem intelligentiam: in eo scriptae sunt lamentationes poenitentium. Carmen innocentium, vae desperantium. Vel lamentationes mundi, carmen caeli, vae Inferni. Iste liber docet quinque: scilicet quid credendum, quid faciendum, quid fugiendum, quid timendum, quid appetendum. Quid credendum: articuli et sacramenta. Quid timendum: Purgatorius et Infernus. Quid appetendum: regnum Dei et justitia ejus: unde Matth. *Primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus* et cetera. Quintus liber est liber conscientiae in quo debet quilibet legere multa. Primo ubi et qualis fuit homo conditus. Secundo ubi et unde et quare ejectus. Tertio qualiter et quando abjectus. Quarto a quo et quomodo redemptus. Quinto a quo et qualiter judicandus. Sexto quanta sit poena reproborum. Septimo quanta sit gloria bonorum. Et iste est liber et hae sunt literae de quibus dicitur Isa. 29, *erit vobis visio omnium quasi verba libri signati, quae cum dederit scienti literas dicet, lege istum, et respondebit, non possum, signatus est enim. Et dabitur liber nescienti literas, diceturque ei, lege, et respondebit, nescio literas.* Sequitur, *et confitebor nomen ejus*, idest recognoscam nomen ejus quasi filium et amicum fidelem. *Coram patre meo et coram Angelis ejus in judicio.* Quando dicet: *esurivi et dedisti mihi manducare* et cetera. *Filii benedicti venite* et cetera. Matth. 10, *qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo. Qui habet aures* audiendi ad intelligendum, *audiat* ad faciendum. Et est hic finis hujus epistolae particularis quae in fine cujuslibet epistolae particularis ponitur, ut per hoc excitetur attentio auditorum, *quid spiritus dicat Ecclesiis*, quia quod isti Ecclesiae dicit, hoc omnibus dicit. Sequitur. *Et Angelo Philadelphiae Ecclesiae* et cetera. Haec est secunda pars capituli et sexta epistola, in qua scribit Joannes episcopo Philadelphiae, quem in multis commendat, et maxime quod laborat ad conversionem infidelium ad fidem, quam multum desiderabat. Et dividitur haec epistola in quatuor partes. Primo describitur dominus cujus imperio scribit Joannes ipsi episcopo. Secundo inducitur ipse dominus loquens et promittens auxilium ipsi episcopo ad conversionem fidelium faciendam; in quo confortatur episcopus ad perseverandum, ibi: *scio opera tua.* Tertio praedicitur tentatio futura, ad quam sustinendam exhortatur dominus istum episcopum, promittens auxilium ut non deficiat. Quarto ponitur generalis exhortatio, duo continens. Unum quod excitat affectum, ibi: *qui vicerit* ergo. *Et Angelo Philadelphiae Ecclesiae scribe*, sicut ceteris. *Haec*, quae sequuntur, *dicit*, idest mandat. *Sanctus et verus. Sanctus* in donis gratiae. *Verus* in donis gloriae. Vel *sanctus* per misericordiam, *verus* propter justitiam. Vel *sanctus* in vita, *verus* in lingua. Vel *sanctus* roborando tentatos seu tribulatos, *verus* promissa servando: quasi dicat Joannes, labora fideliter ad conversionem fratrum, sicut coepisti. Quia dominus dabit robur et fortitudinem ad sustinendum, quia sanctus est; et reddet praemia quae promisit, quia verus est. *Qui habet clavem David*, idest vigorem et fortitudinem qua velut claves aperiat aures hominum peccatorum ad audiendum verbum fidei et corda ad credendum. Qua etiam aperiat et claudat, quibus et quando voluerit, illas duas maximas civitates, Infernum scilicet et Paradisum; quo claudente nemo potest aperire, quo aperiente nemo possit claudere. Unde subdit, *qui aperit*, aures hominum ad audiendum et corda ad credendum et Scripturas ad intelligendum et Paradisum ad introeundum, *et nemo claudit.* Hoc dicit, quia multi haeretici ibi episcopo resistebant, volentes impedire conversionem peccatorum. Sed non poterant claudere aures eorum, nec corda, quin crederent, nec Scripturas quin intelligerent, nec Paradisum quin intrarent. *Et nemo aperit*, ipso claudente. *Claudit*, impartiendo gratiam ad audiendum, ad credendum, ad intelligendum, ad intrandum in Paradisum. Exod. 33, *miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit.* Rom. 9, *Deus cujus vult miseretur et quem vult indurat.* Deuteronom. 32, *dominus pauperem facit et ditat, humiliat et sublevat.* Joan. 12, *propterea non potuerant credere, quia dixit Isa. excaecavit dominus oculos eorum et induravit cor eorum ut non videant oculis et non intelligant corde. Claudit* autem aliquando dominus Scripturas ut studendo quaeramus; *aperit* ut inveniamus: ut sic studentes fructus laboris accipiamus, et aperiens gratias et laudes suae largitatis habeat. Et hoc facit ut nemo de suo confidat ingenio, vel de sua scientia glorietur. Quia *omnis scientia a domino Deo est*, Eccles. 1, 1 Corinth. 4, *quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Item, *clavis David*, est crux domini, qua Paradisum et Infernum aperuit. Infernum ut inde extraheret captivos. Zachar. 9, *tu autem in sanguine testamenti eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua.* Paradisum, ut introduceret liberatos. Unde Isa. 22, *dabo clavem domus David super humerum ejus et aperiet, et non erit qui claudat; et claudet et non erit qui aperiat.* Ista clavis dicitur navis Sap. 24, *transeuntes mare per ratem liberati sunt.* Item dicitur principatus, Isa. 9, *factus est principatus super humerum ejus: vocabitur nomen ejus admirabilis (in conceptione) consiliarius (in praedicatione) Deus*, in peccatorum remissione et miraculorum operatione. *Fortis* in passione et Daemonum dejectione. *Pater futuri saeculi* in resurrectione, *et princeps pacis* in ascensione et sancti spiritus missione. Item dicitur baculus. Gen. 32, *in baculo meo transivi Jordanem istum*, idest mundum: *et nunc cum duabus turmis ingrediar*, scilicet Angelorum et hominum, qui cum eo ascenderunt. Psalm. *virga tua et baculus tuus* et cetera. 1 Reg. 17, *dixit Golias ad David, numquid ego canis sum, quod tu venis ad me cum baculo?* Item dicitur cathedra 2 regum 22, *David sedens in cathedra sapientissimus inter tres.* Quia duo fuerunt latrones et ipse tertius inter eos. In illa cathedra sedit, non stetit, non jacuit. Sedit, quia natura inferior patiebatur et natura superior manebat illaesa. Unde in persona Moysi dicitur de ipso quod stetit in confractione in conspectu Dei, quia confracta humanitate stetit divinitas.

Inde docuit ut magister sex verba quasi sex documenta emittens. Primum fuit *sitio.* Secundum, *amen dico tibi, hodie mecum eris in Paradiso.* Tertium, *eli eli* quartum, *mulier, ecce filius tuus* et cetera. Quintum, *pater in manus tuas.* Sextum, *consummatum est.* Primo verbo docuit veritatem, charitatem, quae sitit omnium salutem. Secundo largitatem quae petitionem pauperum exaudit et plus dat quam petatur. Tertio humilitatem quae se derelictam ostendit. Quarto pietatem quae parentes honorat. Quinto sapientiam quae sua in tuto collocat. Sexto perseverantiam quae totum consummat. Sequitur, *scio*, idest approbo, *opera tua*, bona. Sed quia non ipse solus sed Deus cum eo. Vel, ut melius dicam, Deus facit ea bona. Sicut dicitur Isa. 26, *omnia opera nostra operatus es in nobis domine.* Ideo subdit, *ecce dedi coram te ostium apertum*, idest aures hominum apertas ad audiendum verbum, et corda eorum aperta ad credendum. Item Scripturas prius obscuras apertas tibi ad intelligendum. Item portam caeli apertam tibi et illis qui per te convertuntur ad introeundum. *Quod nemo potest claudere*, ex quo ego aperui illud tibi et tuis. Et merito dedi, quia per te aperire non posses. Quia modicam habes virtutem, idest insufficientem, vel paucos auditores et multos contradictores et adversarios. Sicut dicit apostolus 1 Corinth. 16, *ostium mihi apertum est magnum et evidens et adversarii multi.* Vel sic. *Dedi coram te ostium apertum* ad intrandum in Scripturam in gloria, *quod nemo potest claudere* tibi, *quia modicam habes virtutem*, idest humilem non superbam: quasi dicat: merito humilitatis tuae aperui tibi Scripturam ad intelligendum et gloriam ad intrandum et aures hominum ad audiendum a te verbum Dei et corda ad credendum. Hoc facit humilitas possessori suo. Ut scilicet libenter audiatur, ut ei credatur, ut Scripturam intelligat et ut gloriam habeat. De primo dicitur Matth. 17, *hic est filius meus dilectus* et cetera. Gregorius, *ille sermo libenter auditur qui ex compassione profertur.* De secunda et tertia, Matth. 18, *nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum*, idest in Scripturam et gloriam. *Et servasti verbum meum*, in corde per fidem, in ore per confessionem, in manu per operationem. In hoc probatur esse amicus. Joan. 16, *qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me.* Item Joan. 16, *vos amici mei estis si feceritis quae praecipio vobis.* Ipse per hoc meruit servari a Deo. Eccles. 15, *si volueris observare mandata mea, conservabunt te. Et non negasti nomen meum*, a quo diceris Christianus: quasi dicat: licet in angustiis et tribulationibus esses propter me, non negasti te esse Christianum. Matth. 10, *omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego* et cetera. *Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo.* Ex hoc autem duo bona promittit ei dominus; scilicet conversionem Judaeorum qui eum persequebantur, et conservationem in tribulatione quae tunc erat et quae erit in tempore Antichristi. Unde dicit, *ecce*: quasi dicat: talis es. *Ecce dabo tibi de synagoga Satanae*, idest aliquos de adversariis tuis convertam ad fidem tuam, *qui dicunt se esse Judaeos*, idest credentes et confitentes Deum, *et non sunt, sed mentiuntur*, quia hujus nominis rationem perdiderunt quando dixerunt: *non habemus regem nisi Caesarem*, Joan. 19. Sic quilibet Christianus nominis Christiani rationem et causam amittit, quando contra Christum facit. De quibus Psalm. *nomen eorum in aeternum delesti et in saeculum saeculi.* Proverb. 10, *memoria justi cum laudibus nomen impiorum putrescet.* Modus autem dandi determinat Joannes dicens: *ecce faciam illos ut veniant*, ad fidem *et adorent ante pedes tuos* sicut fratres Joseph qui primo persecuti fuerant eum, postea adoraverunt, Gen. 50. Ita si Ecclesia haberet humilitatem et patientiam, omnes inimici ejus humiliati venirent ad eam. Hoc enim promittit dominus per Isaiam 60, *locum pedum meorum glorificabo*, idest Ecclesiam, *et venient ad te curvi filiorum eorum qui humiliaverunt te, et adorabunt vestigia pedum tuorum omnes qui detrahebant tibi et vocabunt te civitatem domini Sion sancti Israel pro eo quod fuisti derelicta* (a mundo supple) *et odio habita* et sustinuisti patienter et humiliter supple. Prov. 15, cum placuerint domino viae hominis, inimicos ejus convertet ad pacem, et scient conversi ad fidem et cognoscentes veritatem, quia ego dilexi te quamdiu tribulari et affligi permisi. Hebr. 12, *quem diligit dominus castigat: flagellat autem omnem filium quem recipit.* Tob. 3, *hoc habet pro certo omnis qui colit te, quod vita ejus si in probatione fuerit coronabitur, si autem in tribulatione fuerit liberabitur, et si in corruptione fuerit licebit venire ad misericordiam tuam. Quoniam servasti verbum patientiae meae*, idest praeceptum de patientia servanda, quam praedicavi, et quam in me ostendi patienter sustinens flagella et contumelias orans pro illis. Luc. 23, *pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt.* Isa. 53, *ipse peccata multorum tulit*, idest poenam pro peccatis eorum, *et pro transgressoribus oravit.* Et hoc idem praecepit discipulis suis, Matth. 5, *orate pro persequentibus et calumniantibus vos, ut sitis filii patris vestri, qui in caelis est. Et ego te servabo*, qui servasti verbum ad horam tentationis, quae ventura est in orbem universum, vel statim post mortem Neronis, vel tempore Antichristi, tentare habitantes in terra. Sed numquid omnes succumbent? Non; quidam enim habitant in terra solo corpore, et in caelo habitant mente. In persona quorum dicit apostolus, Philipp. 3, *conversatio nostra in caelis est.* Tales non capientur, quia in tuto habitant. Unde Prov. 1, *frustra jacitur rete ante oculos pennatorum.* Ibi Glossa, *facile evadit laqueos in terris, qui semper habet oculos in caelis.* Talis fuit ille de quo dicit Augustinus. *Digne vertitur ad memoriam hominum, qui ad gaudia transit Angelorum: quoniam in hac peregrinatione solo corpore constitutus, cogitatione et aviditate in illa caelesti patria conversatus est.* Alii sunt, qui et mente et corpore habitant in terra. De quibus dicit Psal. *oculos suos declinaverunt in terram.* Isti tales fere omnes in tentatione succumbunt. Unde infra 8, *vae, vae, vae habitantibus in terra*; ter dicit vae, propter tria, quae in mundo sunt, quae fere omnes capiunt: scilicet *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae*, ut dicitur 1 Joan. 2, ideo dicitur Isa. 24, *formido et fovea et laqueus super te, qui habitator es terrae. Et erit, qui fugerit a facie formidinis*, idest avaritiae, *cadet in foveam* luxuriae. *Et qui se explicaverit a fovea, tenebitur laqueo* ambitionis, aut vanaegloriae. Quia qui fugit avaritiam, saepe cadit in luxuriam; et qui fugit utrumque, saepe capitur vanagloria, et ambitione. Unde dominus primo fuit tentatus de gula, postea de avaritia, et ultimo de vanagloria, Matth. 4. *Ecce*: quasi dicat: vere tentatio venit, sed non oportet vos multum timere, quia habebitis adjutorem fidelem. Quia *ecce*, idest in brevi, et evidenti, *venio ego*, juvare pugnantes, liberare tentatos, coronare victores. Et quia posset quis causari moram, addit, *cito*: immo semper est dominus cum suis militibus, in campo. Unde Matth. ult. *vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi.* Isa. 43, *cum transieris per aquas tribulationis, tecum ero, et flumina non operient te. Cum ambulaveris in igne, non combureris, et flamma non ardebit in te, quia ego dominus Deus sanctus Israel salvator tuus.* Sed tunc dicitur venire quando liberat, vel quando in pugna confortat. Et interim, *tene quod habes*, fidem, spem caritatem, et alia bona *ut nemo accipiat coronam tuam*, idest tibi debitam pro patientia tua si perseveres. Nam soli perseveranti datur corona. Unde 2 Tim. 2, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit*, idest perseveraverit. Matth.

10, *qui perseveraverit usque in finem salvus erit.* 1 Cor. 9, *omnes qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium*, scilicet perseverans. Sed de qua corona intelligitur hoc? De corona gratiae, non videtur posse intelligi. Quia multi amittunt gratiam, quibus nemo subrogatur, ut patet in Diabolo, et multis aliis. Item de corona gloriae videtur non posse intelligi, quod illam nemo potest amittere; quia ex quo habet, non potest amittere, nec antequam habeat. Nemo enim amittit quod non habet. Nec dicas, quia potest amittere, quia debebatur ei. Contra. Non debetur nisi perseveranti: ergo si iste non erat perseveraturus, non debebatur ei. Et ita non poterat amittere eam, cum nec haberet, nec deberetur ei. Ad hoc dicimus quod potest intelligi de corona gratiae, secundum quod gratia ordinatur ad gloriam in gradu aliquo: verbi gratia. Iste si perseverasset, perventurus erat ad aliquem gradum gloriae. Potest fieri, quod isto cadente alius accipiat gratiam ordinatam ad eumdem gradum gloriae, quo ille erat perventurus, si perseverasset. Et quia tu objicis scilicet quod multi cadunt a gratia: non est verum, immo semper aliquis subrogatur illi, in eadem gratia, secundum quod est ordinata ad certum gloriae gradum. Unde Glossa: *hic cum sit Deo certus numerus suorum, siquis labitur, alius misericordia ejus subinducitur; sicut per superbiam Judaeorum, subintravit gentilitas.* Sed numquid subintrasset gentilitas, si non peccassent Judaei? Constat quod sic. Quia Deus providerat ab aeterno gentes salvandas, verum est quod salvarentur, sed non subintrarent loco eorum. Item potest dici quod intelligitur de corona gloriae, ut sit sensus, *tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam*, idest ne aliquis incipiat sine te possidere gloriam tibi debitam si perseverasses. Et quod objicitur, scilicet, quod corona gloriae non debebatur isti, quia tantum debetur perseverantibus; dicimus, quod debebatur isti sub conditione si perseverasset. Et hoc videtur innui in Glossa, in Job 54, *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet illos pro eis.* Ibi Glossa, *hoc quotidie agitur: labuntur aliqui a statu justitiae et loco vitae; alii, aliis cadentibus sortiuntur.* Et ita Glossa magis convenit primae solutioni, *qui vicerit*, quod fit sola perseverantia virtutum, *faciam illum columnam*, idest tectum altum, firmum, planum, *in templo Dei mei.* De quo Psal. *replebimur in bonis domus tuae: sanctum est templum tuum mirabile in aequitate. Et foras non egredietur amplius* peccare non poterit de cetero, sicut Lucifer in caelis peccavit, et ejectus est, Isa. 14. Inde sancti de caelo egredi dicuntur. Isa. ult. *egrediuntur, ut videant cadavera mortuorum virorum, qui praevaricati sunt.* Sed egressus ille erit tantum spiritualis, non corporalis. Quia tantum videndo egredientur, nisi tamen compatiendo. *Et scribam super illum*, scilicet meritum, et spem, et intellectum. *Nomen Dei mei*, quod est, omnipotens. Unde Exod. 15, *dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus*, idest ut amplius non possint ab hostibus superari. *Et nomen civitatis Dei mei novae Jerusalem*, idest visionis pacis, ubi nil vetustatis est, sed omnia nova, quae de caelo descendunt. Quia Deus gratiam infundit, per quam ad illam visionem pervenitur. Unde Jacob. 1, *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* Ideo orat Ecclesia, Matth. 6, *adveniat regnum tuum.* A Deo meo, qui solus dat gratiam. Unde 1 Tim. 6, *soli Deo honor et gloria, et nomen meum novum, quod est Jesus.* Cujus virtute salvantur omnes qui credunt in eum. Act. 4, *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo nos oporteat salvos fieri.* Vel de praesenti potest exponi ab illo loco, *ecce venio*, per gratiam, *cito*, idest ex improviso. Job. 9, *si venerit ad me non videbo eum. Tene quod habes*, scilicet locum humilitatis tuae non deseras, sicut multi faciunt, qui ex dono gratiae divinae superbiunt. Eccl. 10, *si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, locum tuum ne dimiseris.* 1 Corinth. 4, *quid habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? Ut nemo accipiat coronam tuam*, idest ut non merito hominis tribuas coronam tuam, sed tantum gratiae Dei, quae proprie coronatur in homine justo. Unde versus: *quidquid habes meriti, praeventrix gratia donat. Nil Deus in nobis praeter sua dona coronat.* Psal. *ascendisti in altum, accepisti dona in hominibus.* Et nota quod quadruplex est corona quam dominus dat amicis suis. Prima est spinea, quae est poenitentium. De qua Matth. 22, *plectentes coronam de spinis.* Secunda est lapidea, quae est viventium. De qua Psal. *posuisti in capite ejus coronam de lapide pretioso.* Tertia est aurea, quae est sapientium. De qua Eccl. 45, *corona aurea super caput ejus expressa signo sanctitatis.* Quarta est stellea, quae est triumphantium. De qua infra 12, *signum magnum apparuit in caelo: mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim.* Omnes istae quatuor coronae dicuntur esse in capite, quia sola intentio remunerabitur, seu coronabitur. Et nota ordinem coronarum. Prima est corona poenitentiae. Secunda patientiae. Tertia sapientiae. Quarta gloriae. De duodecim stellis infra dicemus. Sunt autem et aliae coronae quibus mundus coronat suos. Prima est rosea, idest mundi vanitas, de qua Sapient. 2, *coronemus nos rosis antequam marcescant.* Secunda hederea, idest carnis voluptas. De qua 2 Machab. 6, *cum Liberi*, idest Bacchi, *sacra celebrarentur, cogebantur hedera coronati Libero circumire.* Tertia est corona superbiae, idest seculi dignitas. De qua Isaiae 28, *vae corona superbiae ebriis Ephraim.* Quarta est corona poenae aeternae, quae datur post istas tres. De qua Isa. 22, *coronans coronabit te tribulatione. Qui vicerit* se ipsum per veram obedientiam. Prov. 21, *vir obediens loquetur victoriam.* Haec victoria, qua quis per obedientiam vincit se, major est quam vincere totum mundum. Unde Prov. 16, *melior est patiens viro forti, et qui dominatur animo suo expugnator urbium, faciam illum columnam in templo Dei mei*, idest praelatum in Ecclesia, rectum in judiciis, fortem in adversis, planum in conversatione, erectum in contemplatione, stabilem in tentatione, rotundum per intentionem qua aeterna intendit, alios supportantem per compassionem. Tales columnae fuerunt Petrus, Jacobus, et Joannes. De quibus dicitur Galat. 2, *Jacobus et Cephas et Joannes qui videbantur columnae esse, dexteras dederunt mihi et Barnabae societatis.* Tales debent esse omnes praelati, ut etiam aliis cadentibus ipsi stent, secundum quod dicitur in Psal. *liquefacta est terra, et omnes qui habitant in ea; ego confirmavi columnas ejus.* Olim fecit Salomon in templo columnas de aere firmas et fortes, et pondus templi fortiter sustinentes, ut dicitur 3 Reg. 7, *nunc autem fiunt columnae de festucis quae statim franguntur et magis indigent portari quam portare.* Isa. 3, *ecce dominator dominus exercituum auferet a Jerusalem et Juda validum et fortem, et omne robur panis, et omne robur aquae, fortem et virum bellatorem, et dabo pueros principes eorum, et effeminati dominabuntur eis.* Psal. *posuisti firmamentum ejus formidinem*, idest Ecclesiae: idest tales poni permittis, qui potius sunt formido Ecclesiae quam firmamentum. *Et foras non egredietur amplius* hominibus saeculi se conformando, vel secularibus negotiis se implicando. De primo dicitur Rom. 12, *nolite conformari huic saeculo: sed reformamini in novitate sensus vestri.* De secundo dicitur 2 Tim. 2, *nemo militans Deo implicat se negociis saecularibus, ut ei placeat cui se probavit.* Luc. 10, *nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retro, aptus est regno Dei.* Infra ult. *foris canes et venefici, et impudici, et homicidae, et idolis servientes, et omnis qui amat et facit mendacium. Et scribam* *super illum nomen Dei mei.* Ut dicatur praelatus Deus. Juxta illud Psal. *ego dixi, dii estis, et filii excelsi omnes.* Loco Dei in terra est praelatus, et vicarius ejus, et in eo vices ejus deberet gerere, ut juste et omnia cum tranquillitate judicaret sicut dicitur, Sap. 14, *et sine acceptione personae*, sicut dicitur Act. 10, *in veritate tunc comperi quod non est acceptor personarum Deus.* Sed heu multi habent nomen sine re, honorari volunt ut Deus, sed nolunt operari ut Deus. Deus semper est in caelo, ipsi semper in coeno. Deus nunquam otiosus, ipsi semper otiosi. Deus justus et misericors, ipsi injusti et immisericordes. Deus pater est pauperum, et libenter audit eos. Juxta illud, *tibi derelictus est pauper, orphano tu eris adjutor.* Et iterum, *desiderium pauperum exaudivit dominus.* Et iterum, *propter miseriam inopum et gemitum pauperum* et cetera. Ipsi autem pauperum causas nolunt audire, eo quod non habent quid dent. Unde conqueritur dominus. Isa. 1, *quomodo facta est meretrix civitas fidelis plena judicii, justitia habitavit in ea, nunc autem homicidae, argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua, principes tui infideles, socii furum, omnes diligunt munera, sequuntur retributiones, pupillo non judicant, et causa viduae non ingreditur ad eos.* Jer. 6, *extendam manum meam super habitantes terram, dicit dominus; a minori quippe usque ad majorem omnes avaritiae student, a propheta usque ad sacerdotem cuncti faciunt dolum, et curabant contritionem populi mei filiae cum ignominia dicentes, pax, pax, et non erit pax. Et nomen civitatis Dei mei novae Jerusalem, quae de caelo descendit a Deo meo*, idest ipsum faciam pacificum, et pacatum, qualis fuit Christus, et alii qui cum eo sunt in superna Jerusalem. Isa. 1, *restituam judices tuos ut fuerunt prius, et consiliarios tuos sicut antiquitus; post haec vocaberis civitas justi, urbs fidelis.* Item Isa. 40, *ponam visitationem tuam pacem, et praepositos tuos justitiam: non audietur ultra iniquitas in terra tua.* Matth. 5, *beati pacifici, quia filii Dei vocabuntur, et nomen meum novum.* Nomen Dei vetus est, dominus: unde Psal. *nomen dominus illi*: et in lege saepe dicit, *ego dominus.* Sed novum nomen Dei est Jesus, idest salvator. Unde Matth. 1, *pariet autem filium, et vocabis nomen ejus Jesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Heu istud nomen pauci habent, quia pauci sunt qui curent de salute animarum. Primum nomen omnes sibi usurpant, quia tamquam domino sibi volunt serviri. Unde 1 Reg. 2 *domini sunt cardines terrae, et posuit super eos orbem.* Domini solet esse genitivi casus, nunc autem est nominativi pluralis, quia plures nominantur domini, licet pauci sint in veritate, quia *qui facit peccatum servus est peccati*, Joan. 8. Nota: septem nominibus vocatur filius Dei in novo testamento, quae omnia debent habere praelati. Unde infra 14, *vidi dominum, et ecce agnus stabat super montem Sion, et cum eo centum quadraginta quatuor millia habentia nomen ejus et nomen patris ejus scriptum in frontibus suis.* Primum est Christus, Matth. 1, *de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus*, unctus, vel unctio. Unctus fuit quia rex: unde Psal. *Inveni David servum meum, oleo sancto meo unxi eum.* Item unctus fuit ut sacerdos. Luc. 4, *spiritus domini super me eo quod unxerit me.* Psal. *sicut unguentum in capite ejus quod descendit in barbam, barbam Aaron*, idest Christi. De iis duobus dicitur Act. 10, *unxit eum dominus spiritu sancto et virtute.* Hoc nomen debent habere praelati, quia debent esse uncti, idest mansueti, et misericordes. Luc. 6, *estote misericordes sicut et pater vester misericors est.* Si tales essent, dominus defenderet eos sicut filios suos. Psal. *nolite tangere christos meos* etc., *fecit nos regnum, et sacerdotes.* 1 Petr. 2, *vos estis genus electum, regale sacerdotium.* Secundum nomen est Nazaraeus. Matth. 2, *dictum* *est per prophetas, quoniam Nazaraeus vocabitur*, idest floridus: et revera floridus fuit dominus, quia habuit candorem lilii in nativitate. Cant. *ego flos campi, et lilium convallium.* Item habuit livorem violae, in flagellatione. Isa. 53, *livore ejus sanati sumus.* Item habuit ruborem rosae in passione. Eccl. 24, *ego quasi plantatio rosae in Jericho*, idest in defectum mortis. Tunc tibi videtur cadere flos ejus, sed iterum refloruit in resurrectione: unde Psal. *et refloruit caro mea* et cetera. Similiter et praelati debent habere hunc triplicem florem: candorem lilii per castitatem, livorem violae per humilitatem, ruborem rosae per caritatem. Eccles. 31, *obaudite me divini fructus, et quasi rosae plantatae super rivos aquarum fructificate, quasi Libanus odorem suavitatis habete: florete flores quasi lilium, date odorem, et frondete in gratiam.* Et si aliquando de iis floribus aliquis marcuerit, debent reflorere per poenitentiam. Unde Philipp. 4, *gavisus sum vehementer in domino quia tandem aliquando refloruistis.* Tertium nomen est Emmanuel. Matth. 1, *ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabis nomen ejus Emmanuel, quod interpretatur nobiscum dominus.* Et hoc nomen debent habere praelati, ut semper sint cum subditis quasi pastores cum grege. Luc. 2. *Pastores erant in regione eadem, vigilantes, et custodientes vigilias noctis super gregem suum.* Moyses, ut acciperet legem pro populo, quadraginta diebus fuit absens, et iterum fornicavit cum idolis populus ejus, et tamen bonos vicarios dimiserat pro se Hur et Aaron. Exod. 32, quid ergo fiet de populo, cui praelatus nunquam aut raro praesens est? Si ipsi attenderent quam stricte requirit dominus rationem de populo sibi commisso, aut non reciperent praelationem, aut starent cum grege. 3 Reg. 20, *custodi virum istum, qui si lapsus fuerit de manu tua, erit anima tua pro anima sua.* Jerem. 33, *adhuc transibunt greges ad manus numerantis.* Quartum nomen est filius altissimi. Luc. 1, *et vocabitur altissimi filius.* Istud nomen debent habere praelati per compassionem et misericordiam. Unde Eccles. *esto pupillis misericors ut pater, et eris velut filius altissimi.* Quintum nomen est magister. Sextum dominus: de quibus dicitur Joan. 13, *vos vocatis me magister et domine, et bene dicitis, sum etenim.* Haec nomina debent habere praelati docendo populum, ut magistri, et regendo, ut domini. De primo Matth. ult. *ite docete omnes gentes.* De secundo Psal. *dominus regit me* et cetera. Septimum nomen est Jesus. Matth. 1, *et vocabis nomen ejus Jesum.* Et hoc nomen debent habere praelati, ut suam et populi salutem diligenter operentur. 1 Tim. 4, *attende tibi, et doctrinae; insta in illis; sic enim te ipsum salvum facies, et qui te audiunt.* Si hoc nomen haberent praelati, omnes honorarent illos quasi Deum. Philipp. 2, *in nomine Jesu omne genu flectatur* et cetera. Haec septem nomina praelatorum sunt septem cornua, et septem oculi agni. De quibus dicitur Joan. 5, *vidi in medio agnum stantem tamquam occisum, habentem cornua septem, et oculos septem qui sunt spiritus Dei missi in omnem terram.* Et Ezech. 4, *vidit septem oculos in lapide uno. Qui habet aures audiat quid spiritus dicat Ecclesiis.* Generalis est admonitio in fine cujuslibet epistolae, ubi suscitatur sive excitatur attentio auditorum, ut auditis poenis quas minatur malis et praemiis quae promittit bonis, diligenter invigilent ad fugiendum mala et faciendum bona. *Et Angelo Laodiciae Ecclesiae* et cetera. Haec est tertia pars capituli hujus in qua scribit Joannes Angelo, idest episcopo Laodiciae; et hunc ordinem servat. Primo describit Christum per quatuor dictiones quae totam judicii veritatem exprimunt, ut patet in expositione literae. Secundo redarguit istum episcopum de hypocrisi. Ita enim gerebat se episcopus iste, ut non posset perpendi quibus magis faveret; nec curabat quicquid fieret quasi non pertineret ad eum, ibi: *scio opera tua.* Tertio monet eum ad poenitentiam, promittens veniam, si velit poenitere, ibi *suadeo*, tibi. Quarto ponit generalem promissionem quam facit omnibus victoribus, idest in bono perseverantibus, ibi: *qui vicerit.* Dicit ergo Angelus ad Joan. *Angelo Laodiciae scribe.* Sicut sex praecedentibus *haec* quae sequuntur *dicit: amen*, scilicet Christus, qui dicit Joan. 14, *ego sum via, veritas et vita.* Et dicitur Christus veritas, quia promissa omnia et comminata complet. *Amen*, Hebraicum est: et quandoque sumitur adverbialiter, idest vere; ut ibi, *amen amen dico tibi.* Quandoque nominaliter ut hic; et est idem quod verax, vel veritas, *testis fidelis*, qui scilicet fideliter audita a patre mundo retulit et operum nostrorum testimonium verum reddet coram patre et Angelis ejus, et cui per omnia fides est adhibenda. Et verus in omnibus verbis suis, quae mundo de patre narravit et quae de mundo patri narrabit: qui est principium creaturae Dei, idest per quem Deus pater creavit et recreavit creaturam Dei, idest hominem et omnem aliam creaturam quae propter hominem quodam modo facta est, vel qua universaliter participat homo: unde nomine omnis creaturae intelligitur homo. Matth. in fine ubi dicitur: *praedicate Evangelium omni creaturae.* Homo etiam creatura mundi appellatur Rom. 1 ubi dicitur: *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Quatuor ergo dicit de Christo, *amen: testis fidelis, verus, principium creaturae. Amen*, idest veritas promissa solvendo. *Testis fidelis* de operibus nostris testificando. *Verus* docendo, *principium*, creando et recreando. Haec etiam quatuor conveniunt Christo secundum aptationem quatuor personarum quae sunt in perfecto judicio: scilicet actor, advocatus, testis, judex. Est igitur, *amen*, idest veritas, idest actor movens causam contra reprobus, *testis fidelis*, quia testis erit contra reos. *Verus* causa est electorum defensor, sive advocatus. *Principium* inquantum judex, qui est in causa principalior persona. *Scio opera tua*, scilicet qualia sunt. Haec dicit quia exterius videbantur bona hominibus, sed interius per intentionem erant mala. Erat enim hypocrita episcopus iste; et ita callide se gerebat, ut non posset perpendi cujus sectae esset, ut dictum est supra. Sed Deus cor intuetur; et ideo dicit, *scio opera tua*; quasi dicat: non me latent quae intus video. Eccles. 32, *oculi domini multo plus lucidiores super solem, conspicientes omnes vias hominum in absconditas partes et vere scio, quia neque frigidus es* et cetera. Nota quod tripliciter corrumpitur justitia sub specie veritatis: scilicet crudelitate, remissione et simulatione. Saepe enim sub specie severitatis quae est species justitiae quo ad malorum punitionem, crudelitas latet, et remissa segnicies mansuetudo creditur; et sic dupliciter corrumpitur justitia. Tertio modo corrumpitur quo ad speciem liberalitatis, per simulationem quae omnia facit ut ab hominibus videatur et laudetur. Unde Matth. 6, *attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis.* In caliditate simulatio designatur quae magis displicet Deo; et ideo illi comminatur quod evometur ab ore Dei. Gregorius, *frigidus est qui consummanda non inchoat. Calidus qui bona inchoat et non consummat.* Dicit ergo, *quia neque*, quasi dicat, revera scio opera tua, quia neque *frigidus es*, idest omnino remissus, vel omnino malus, *nec* omnino *calidus*, idest omnino crudelis, vel omnino bonus. *Utinam frigidus esses*, idest omnino remissus, vel omnino malus, ita quod appareret malitia tua, quia aperta mala correctionem habent; et ideo de talibus habetur spes emendationis. *Aut calidus*, idest omnino crudelis, vel omnino bonus. *Sed quia tepidus es*, idest torpens et simulatus, *et nec frigidus nec calidus*, idest nec omnino crudelis, nec omnino remissus, vel nec omnino malus, nec omnino bonus, quia partim malus et partim bonus (erat intus malus extra bonus), *incipiam te evomere ex ore meo.*

Glossa: *excomunicando et a consortio sanctorum removendo, in deteriora praecipitari permittendo, in excommunicare, vel a consortio fidelium separare, vel malitiam tuam exterius manifestare, ex ore meo*, idest vel praedicatores qui sunt os meum. Jerem. 15, *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris.* Vel sic, *incipiam te evomere*, idest expellere *ex ore meo*, idest ex consortio praedicatorum, vel episcoporum qui dicuntur os domini, quia in eis et per eos loquitur dominus. Matth. 10, *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Isa. 30, *vae qui ambulatis ut descendatis in Aegyptum et os domini non interrogastis*, idest episcopum seu praedicatorem. Vel os domini est promissio Evangelii a quo hypocrita evomitur, quia a promissione Evangelii excluditur. Matth. 5, *quum jejunatis nolite fieri sicut hypocritae tristes; amen dico vobis receperunt mercedem suam.* In vomitu est expulsio quaedam cum difficultate et dolore. Unde Isa. 1, *heu consolabor super hostibus meis et vindicabor de inimicis meis.* Thren. 3, *non enim ex corde suo abjecit et humiliavit filios hominum.* Item vomitus fit causa medicinae sive sanitatis corporis et quodam modo invite. Sic excommunicatio debet fieri non ad vindictam, sed ad medicinam; non libenter, sed quasi coacte. 1 Corinth. 5, item vomitus quando nimius est et continuus, mortem non salutem inducit; sic exclusio quando generalis est et frequens, non salutem animarum, sed mortem inducit. Et ideo nunquam sine magna et evidenti necessitate debet excommunicari universitas, vel persona magna. *Quia dicis*, quasi dicat: merito evomam te non solum quia tepidus, immo etiam quia jactas te, quia dicis, *dives sum* bonis temporalibus *et locupletatus* bonis spiritualibus *et nullius egeo* consilii, vel auxilii, vel alicujus rei. Vel sic: *dives sum* scientia *et locupletatus* virtutibus *et nullius egeo* quo ad corpus: quasi dicat: plenus et perfectus sum in corpore et anima. Numquid talia dicebat episcopus iste? Forte sic, quia jactantiae species dominabatur ei. Sicut Eliud qui dicebat, Job 32, *respondebo et ego partem meam et omnimodam scientiam meam; plenus sum sermonibus et coarctat me spiritus uteri mei.* Contra primum et alios similes dicitur Proverb. *melior est qui operatur et abundat in omnibus, quam qui gloriatur et eget pane.* Unde Jerem. 9, *non glorietur sapiens* et cetera. Vel forte hoc dicebat corde, quia talis affectabat videri vel credi. Sed dominus qui videt corda. Respondet ei ostendens aliter esse. Unde subdit, *et nescis quia tu es miser et miserabilis.* Per haec tria verba ostendit Angelus istum esse aversum a tota Trinitate. Dicendo *nescis*, ostendit defectum scientiae sive ignorantiae, per quod patet ipsum alienum esse a filio: dicendo *miser*, ostendit ejus malitiam, per quam est alienus sive aversus a spiritu sancto; dicendo *miserabilis*, ostendit ipsius impotentiam sive infirmitatem, per quam aversus est sive alienus a patre; ergo a filio per ignorantiam, a spiritu sancto per malitiam, a patre per impotentiam, erat iste episcopus sequestratus. Postea subdit alia tria verba per quae ostenditur falsitas jactantiae contra tria quae jactaverat de se. *Et pauper*, contra hoc quod dixerat, dives sum: *et coecus*, contra hoc quod dixerat, et locupletatus: *et nudus*, contra hoc quod dixerat, et nullius egeo. Dicit ergo. *Et dicis falso te jactando, quia dives sum virtutibus quae sunt verae divitiae.* De quibus dicitur Proverb. 13, *est quasi pauper cum in multis divitiis sit.* Redemptio animae viri propriae divitiae. *Et locupletatus* bonis operibus; *et nullius egeo*, quia sum amicus et familiaris domini a quo omnis abundantia; *et nescis, quia tu es miser*, miseria culpae, de qua Proverb. 14, *miseros facit populos peccatum; et miserabilis*, miseriis poenae, de quibus in Psalm. *in miseriis non subsistent, et pauper*, paupertate virtutum. De qua Psalmus, *infirmata est in paupertate virtus mea, et coecus*, coecitate ignorantiae, de qua Isa. 56, *speculatores tui omnes coeci sunt; et nudus*, nuditate bonorum operum: de qua infra 16, *beatus qui vigilat et custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet. Suadeo tibi emere a me aurum* et cetera. Haec est tertia pars capituli, in qua monet eum Angelus ad poenitentiam. Ad hoc enim venit ipse Christus in mundum, ut scilicet vocaret peccatores ad poenitentiam, ut dicitur Luc. 9. Dicit ergo, *suadeo tibi*: quasi dicat: licet talis sis indignus misericordia, tamen *suadeo tibi emere aurum ignitum*, idest charitatem; quae sic ardet in Dei et proximi dilectione, ut omnino extingui non possit, ut dicitur Zachar. 8, *aquae multae non potuerunt extinguere charitatem.* Et dicitur charitas aurum, quia sicut aurum super omnia metalla est in valore, sic charitas est super omnes virtutes. Unde 1 Corinth. 13, *manent autem fides, spes, charitas, tria haec; horum autem major est charitas.* Vel per aurum, propter splendorem ejus et valorem, intelligitur sapientia quae inter omnia dona primum et praecipuum locum tenet; per ignem charitas. Dicitur Luc. 12, *ignem veni mittere in terram.* Et Lev. 6, *ignis in altari*, idest in corde *semper ardebit quem nutriet sacerdos subjiciens ligna mane per singulos dies*, idest sanctorum testimonia, Scripturarum exempla, Dei beneficia. Istud aurum emitur duobus denariis, scilicet justitia et oratione. De prima dicit Eccles. 1, *fili, concupisce sapientiam, serva justitiam et Deus praebebit eam tibi.* Psalm. *lux orta est justo*, idest sapientia. De secunda dicitur Jacob. 1, *si quis indiget sapientia, postulet eam a domino, qui dat omnibus affluenter et non improperat.* Sic Salomon emit eam. 3 Reg. 2, *est prudentia carnis mors, prudentia vero spiritus et vita et pax.* Rom. 8, de utraque dicitur Jacob. 3, *non est ista sapientia*, idest mundi et carnis, *de sursum descendens, sed terrena animalis diabolica. Terrena* siquidem in avaris, *animalis* in voluptuosis, *diabolica* in ambitiosis. Quae autem de sursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, non judicans sine simulatione, et haec a solo Deo potest emi. Unde Eccles. 1, *omnis sapientia a domino Deo est, et cum illo fuit semper et est ante aevum. Probatum*, igne tribulationis. Eccles. 2, *in igne probatur et aurum et argentum.* 1 Petr. 1, *in quo exultabitis modicum nunc si oportet contristari in variis tentationibus, ut probatio fidei vestrae multo pretiosior sit auro, quod per ignem probatur. Ut locuples fias.* Sine sapientia nullus est locuples; qui habet eam locuples est et dives. Sap. 7, *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius, et laetatus sum in omnibus quoniam omnium bonorum mater est.* Et infra 8, *si divitiae appetuntur in vita, quid sapientia locupletius?* Quae omnia operatur. Si autem secus operatur, quis horum quae sunt magis quam illa artifex est? Item Sap. 13, *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei.* Proverb. 3, *beatus homo qui invenit sapientiam et qui affluit prudentia: melior est acquisitio ejus negotiatione auri et argenti primi et purissimi, fructus ejus pretiosior est cunctis opibus, et omnia quae desiderantur huic non valent comparari. Et vestimentis albis induaris*, idest virtutibus et operibus virtutum. De quibus Eccles. 9, *omni tempore vestimenta tua sint candida.* Et dicuntur haec vestimenta alba quia dealbant et mundant animam ab omni labe peccati. Psalm. *lavabis me et super nivem dealbabor.* Psalm. *confessionem et decorem induisti amictus lumine sicut vestimento*, idest luminositate virtutum et operibus virtutum. De quibus Ecclesiast. 9. Isa. 3, *apprehendet vir fratrem suum domesticum patris sui et dicet, vestimentum tibi est, princeps esto noster. Respondebit: quia non sum mendicus et in domo mea non est panis neque vestimentum, nolite me constituere principem populi.* Vestis bona conversatio justi. Haec debet esse alba per innocentiam. Eccles. 9, *omni tempore* et cetera. Item longa per perseverantiam. Genes. 32, item varia per virtutum varietatem. Psalm. *astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato circumdata varietate.* Ezech. 16, *vestivi te discoloribus.* Item contexta per veritatem non dissuta per simulationem. Joan. 19, *erat tunica* et cetera. Lev. 19, *non incidetis carnes odoriferas per bonam opinionem.* Genes. 27, *ut sensit vestimentorum fragrantiam.* Item calida per charitatem Job 37, *non ne vestimenta tua calida?* Proverb. 7, *numquid potest homo abscondere?* Item duplex per cordis et corporis munditiam. Proverb. ult. *omnes domestici* et cetera. Isa. 61, *in terra sua ante quam haec induatur debet exui vetus.* Coloss. 3, *expoliantes vos veterem hominem* et cetera. Zach. 3, *auferte vestimenta sordida.* Haec debet frequenter lavari propter sudorem et pulverem. Isa. 1, *lavamini, mundi estote.* Sequitur, *et non appareat in die judicii*, quando omnia manifesta erunt, *confusio nuditatis tuae*, idest nuditas virtutum et operum, unde confundaris mala confusione, de qua dicitur Jerem. 20, *confundantur vehementer*, quia non intellexerunt opprobrium sempiternum, quod nunquam delebitur. Haec confusio potest vitari per modicam confessionem quam haberet a sacerdote: unde Glossa, *melius est erubescere.* Pro anima tua ne confundaris dicere verum. Est enim confusio adducens peccatum et est confusio adducens gratiam et gloriam. *Et collyrio inunge oculos tuos ut videas.* Duo oculi animae sunt intellectus et affectus, sive cognitio et affectio. De quibus dicit sponsus ad sponsam, idest Christus ad animam, Cant. 5, *vulnerasti cor meum, soror mea, vulnerasti cor meum, in uno oculorum.* Cognitio non vulnerat Deum, sed affectio et dilectio quae est oculus meus dexter cui Diabolus magis insidiatur et quem potius nititur excaecare. Unde 1 Reg. 11, dicit Naas Ammonites, viris de Jabes Galaad. *In hoc feriam vobis pactum, ut eruam omnium vestrum oculos dextros, ponamque vos opprobrium gentibus in universo Israel.* Collyrium quo ibi oculi debent inungi, est bona operatio sive poenitentia, quae intellectum clarificat ad cognoscendum verum et affectum ad amandum bonum. De primo dicitur in Psalm. *intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Item *a mandatis tuis* et ab observantia mandatorum tuorum *intellexi.* De secunda Joan. 14, *qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me.* Gregorius, *exhibitio operis probatio est dilectionis.* Contra hoc quod supra dixerat ipsum pauperem, suadet emere aurum, ut locuples fiat. Contra hoc quod dixerat nudum, suadet indui vestimentis albis, ut non appareat nuditas ejus. Contra hoc quod dixerat caecum, suadet inungere oculos collyrio, ut videat. *Ego quos amo arguo et castigo. Arguo* verbis *et castigo* verberibus. Hic ponit Angelus consolationem, ne ex asperitate correctionis aliquatenus desperaret: quasi dicat: non desperes, quia praedicta redargutio non ex odio, sed amore provenit: et hoc est, *ego quos amo arguo* verbis *et castigo* verberibus. Proverb. 3, *disciplinam domini, fili mi, ne abjicias* (sive sit verborum sive verberum) *nec deficias cum ab eo corriperis: quem enim diligit dominus corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.* Hebr. 12, *noli negligere disciplinam domini, neque fatigeris cum ab eo argueris: quem enim diligit dominus castigat, flagellat autem omnem filium quem recipit. In disciplina autem perseverate: tamquam filiis offert se vobis Deus. Quis enim filius quem non corripit pater? Quod si extra disciplinam estis, cujus participes facti sunt omnes; ergo adulteri et non filii estis.* Et loquitur de utraque disciplina, idest verborum et verberum. De quibus dicit Psalm. *disciplina tua correxit me in finem et disciplina tua ipsa me docebit.* Et nota quod dominus quinque causis flagellat hominem in hac vita. Quandoque ad probationem, ut Tobiam et

Job. Quandoque ad humilitatis conservationem, ut Paulum, 2 Corinth. 12. Quandoque ad purgationem, ut sororem Moysi Mariam, Num. 12. Quandoque ad glorificationem Dei, ut caecum natum, Joan. 9. Quandoque ad punitionis inchoationem, ut Herodem, Act. 12. Unde versus: *Job probat; inclinat Paulum, sese manifestat in caeco; purgat Mariam, punit Herodem.* Quandoque etiam ferit dominus, sicut pungitur equus ad cursus accelerationem. Psalm. *multiplicatae sunt enim infirmitates eorum, postea acceleraverunt.* Item quandoque percutit dominus ad castitatis conservationem: unde Glossa: *castigo idest castas reddo.* Eccles. 11, *malitia horae oblivionem facit luxuriae magnae. Aemulare ergo*, id est imitare bonos, qui pro Christo patienter sustinent mala. Vel *aemulare*, idest aemulationem habe, id est zelum. 1 Cor. 12, *sectamini charitatem, aemulamini charismata meliora. Et age poenitentiam*, de tepiditate et hypocrisi. Matth. 3, *agite poenitentiam; appropinquabit enim regnum caelorum.* Eccl. 2, *si poenitentiam non egerimus, incidemus in manus Dei, et non in manus hominum.* Jerem. 18, *si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod quasi locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo, quod cogitavi ut facerem ei.* Et ne posset dubitare de venia, subjungit. *Ego sto* expectans ad poenitentiam. Isa. 30, *expectat dominus ut misereatur.* Cant. 2, *en ipse stat post parietem nostrum.* Luc. 13, *stans Jesus jussit illum venire ad se. Ad ostium* cordis, quod est liberum arbitrium. Exod. 12: *nullus egrediatur ostium domus suae usque mane.* Illud ostium clausum tenetur, quamdiu homo habet voluntatem peccandi, ita quod dominus intrare non potest. Sap. 1, *in malevolam animam non introibit sapientia* et cetera. *Et pulso*, inspirando, verberando, praedicando, beneficia conferendo. Cant. 5, *vox dilecti mei pulsantis, aperi mihi soror mea, amica mea, columba mea, immaculata mea. Siquis audierit*, una aure scilicet cordis, quae est intelligentia, et alia quae est obedientia. *Vocem meam*, id est inspirationem, seu flagellationem, seu praedicationem, seu beneficiorum collationem, quae dicuntur vox domini, quia per haec vocat nos dominus ad se, et tamen pauci audiunt. Prov. 1, *vocavi et renuistis, extendi manum meam et non fuit qui aspiceret: et increpationes meas neglexistis, et omne consilium meum contempsistis. Et aperuerit mihi januam*, cordis sui, idest voluntatem per quam intrat Christus ad animam, quae dicitur aperiri Christo per consensum bonum, et Diabolo per consensum malum. De quo dicitur Exod. 12, *nullus egrediatur ostium domus suae usque mane*, ut dictum est supra. *Introibo ad illum* infundendo ei gratiam, sicut sol intrat in domum per fenestram apertam, radios intromittendo: nec aliter intrat sol nisi fenestra aperiatur, et ea aperta statim intrat sol. *Coenabo cum illo*, id est in fide ejus et operibus delectabor. *Et ipse mecum* quia laetabitur de auxilio meo. Vel *coenabo cum ipso, et ipse mecum*, id est reconciliabor illi et ipse mihi. Nam mutua coenatio signum est mutuae reconciliationis, ac mutuae dilectionis. Item coenat Deus cum homine gratiam infundendo, qua confortatur homo, et homo cum Deo gratiae cooperando; et ita uterque cum utroque coenat, partem suam ponendo. Sed Deus primo coenat cum homine, quia primo operatur gratiam infundendo, vel liberum arbitrium excitando, et homo postea coenat cum Deo gratiae cooperando, vel inspirationi consentiendo. Ideo dicitur Hebr. 12, *contemplantes ne quid desit gratiae Dei, ne qua radix amaritudinis sursum germinans impediat.* Item coenat Deus cum homine in meritis quibus reficitur. Isa. 28, *haec requies mea, reficite lapsum, et hoc refrigerium meum.* Et homo cum domino in praemiis, quibus ipse perficitur. Psal. *satiabor cum apparuerit gloria tua.* Item coenat Deus cum homine in via, homo cum Deo in patria. Melior est enim coena quam facit Deus homini quam illa quam facit homo Deo. Rom. 8, *non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam* et cetera. De coena domini dicitur Luc. 16, *homo quidam fecit coenam magnam* et cetera. Apoc. 10, *beati qui vocati sunt ad coenam nuptiarum agni.* De coena hominis dicitur Luc. 14, *cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos tuos aut fratres tuos* etc.: quasi dicat: cum facis bona, noli quaerere amicitiam hominum vel favorem parentum, vel remunerationem temporalem, sed tantum divinam, quae melius remunerat. Deinde ponitur conclusio epistolae. *Qui vicerit*, sicut dictum est supra, *dabo ei.* Non alii, inquam, non reddam, non vendam, non mutuabo, sed dabo ei. *Sedere in throno meo*, id est dabo ei potestatem judicandi vicem in judicio. Juxta illud Matth. 19, *vos qui secuti estis me sedebitis super sedes duodecim* et cetera. *Sicut ego vici mundum* per charitatem, carnem per virginitatem, Diabolum per humilitatem, *et sedi cum patre meo in throno ejus* id est accepi a patre potestatem judicandi. Unde Joan. 5, *pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit filio, ut omnes* et cetera. Glossa dicit hic, quod haec de praelatis intelliguntur. Unde patet quod nulli debet dari et sedere in throno praelationis, nisi prius vicerit, et mundum contemnendo ipsum, et carnem subjiciendo ipsam, et Diabolo resistendo: et post hanc triplicem victoriam potest fieri praelatus. De primo Joan. 16: *confidite quia ego vici mundum.* 1 Joan. 2, *scribo vobis adolescentes quia vicistis malignum.* Et infra. *Scribo vobis juvenes, quia fortes estis, et verbum domini in vobis manet, et vicistis malignum.* De secunda dicitur 1 Cor. 9, *castigo corpus meum* et cetera. Nahum 3, *intra in lutum et calca, et subigens tene laterem.* De tertia Jac. 4, *resistite Diabolo et fugiet a vobis.* 1 Petr. 5, *sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester Diabolus* et cetera. De hoc potest intelligi quod dicitur 2 Timoth. 2, *non coronabitur* (quis corona scilicet praelationis) *nisi qui legitime certaverit.* Sed heu. Hodie paucis datur corona praelationis, nisi victis a mundo per cupiditatem, a carne per voluptatem, a Diabolo per ambitionem. Sed vae illis, qui tales coronant, et qui taliter coronantur; cum solis victoribus debeatur corona. Psalm. *similes fiant illis*, id est simulacris, *qui faciunt ea.* Sap. 14, *fit idolum maledictum*, id est praelatus inutilis, *et ipsemet qui fecit illud.* Quia ille quidem operatus est, illud autem cum esset fragile, Deus cognominatus est. *Qui habet aures audiat quid spiritus dicat Ecclesiis*, ut supra expositum est: per hanc enim clausulam excitatur semper intentio auditorum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Hugoni de Sancto Charo

Expositio super Apocalysim

authenticitate dubia

a capite IV ad caput VII

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 4

[89020] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 4 *Post haec vidi* et cetera. Hucusque durat prima visio, quae fuit de correctione universalis Ecclesiae, secundum omne tempus et statum. Hic incipit secunda visio, quae est de revelatione mysteriorum. Et est satis competens ordo secretorum. Et dividitur haec visio in tres partes, secundum ea quae revelantur. Prima est de sedente in throno et ornatu ejus; et durat per totum istud capitulum. Secunda est de libro signato et signaculis ejus, et agno aperiente ipsum; et durat per totum quintum capitulum. Tertia est de consequentibus ad apertionem libri; et durat per sextum et septimum capitulum. Et distinguitur secunda visio in tres partes. Prima, qua videtur sedens in throno, pertinet ad contemplationem potentiae. Secunda, qua videntur consequentia ad apertionem libri et solutionem sigillorum ejus, pertinet ad statum universalis Ecclesiae. Dividitur autem istud capitulum in septem partes. In prima dicit Joannes se vidisse ostium caeli apertum, et audisse vocem invitantem ad ascensum caeli. Secunda pars est de ascensu. Joan. ibi, *post haec.* Tertia de iis, quae vidit Joannes, ibi, *et ecce sedes.* Quarta determinat qualis erat sedens et sedes, ibi, *et qui sedebat.* Quinta ostendit, quae et qualia circuibant sedem, ibi, *et in circuitu.* Sexta determinat, quae procedebant de throno, sive de sede, ibi, *de throno.* Septima

agit de animalibus quatuor, quae erant in medio in circuitu sedis, ibi, *et in medio sedis* et cetera. Et notandum quod haec visio respicit universalem statum Ecclesiae a principio usque ad finem. Unde quaedam dicit de ultimis fidelibus et passionibus eorum. Quaedam de iis, quae passi sunt fideles ante Christi incarnationem: quae omnia valent ad exhortationem, et praemunitionem praesentium. Et ideo quia nemo idoneus est pati tribulationes, nisi correxerit maleacta, bene haec visio, quae est de exhortatione, sequitur primam, quae est de correctione. Sic ergo post haec non tempore sed ordine, *vidi*, id est revelationem seu visionem habui. *Et ecce*, admirationem et evidentiam notat, *ostium apertum*, supple erat in caelo. Nomine caeli intelligi potest Ecclesia militans, quia dicitur caelum propter sublimitatem vitae quam habet, propter claritatem scientiae qua fulget, propter stellarum id est fidelium varietates quas continet. Unde Matth. 13, *simile est regnum caelorum sagenae missae in mari, et ex omni genere piscium congreganti* et cetera. Hujus caeli ostium est Christus, unde Joan. 10, *ego, sum ostium.* Hoc ostium nulli clauditur, neminem venientem ad se repellit. Unde quicumque excluditur, vel non ingreditur, non ostii sed sui culpa est. Unde Joan. 5, *omne quod dat mihi pater, ad me venit; et eum qui venit ad me, non ejiciam foras.* Item nomine caeli potest intelligi Scriptura sacra: et dicitur caelum a celando, quia sub littera celatur multiplex intelligentia; et ejus ostium intelligitur Christus, quia per ipsum intelligentia solvitur Scripturarum. Unde Eccl. 5, *omnis sapientia a domino Deo est.* Vel certe ostium Scripturarum, est obscuritas figurarum, quae usque ad Christum clausae fuerunt, ita ut pauci intellexerint aliquid de Scripturis. Unde Psal. *tenebrosa aqua in nubibus aeris*, idest obscura Scriptura in lege et prophetis. Sed quando venit Christus, qui est lux vera, recessit obscuritas figurarum, et patuit ostium Scripturarum. Unde Proverb. 27, *aperta sunt prata, et apparuerunt herbae virentes.* Clavis qua apertum est ostium, est humilitas orationis. Isa. 1, *si quis vestrum indiget sapientia* et cetera. Eccl. 35, *oratio humiliantis se penetrabit nubes*, idest Scripturarum obscurationes. Matth. 18, *nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli* et cetera. Apoc. 3, *ecce dedi coram te ostium apertum quod nemo potest claudere, quia modicam habes virtutem*, idest humilitatem, quae modicam facit animam, inquantum ad sui reputationem. *Et vox ista quam audivi*, id est vetus testamentum quod praecedit novum, fuit *tamquam tubae loquentis mecum*, id est terribilis et obscura, et invitans ad praelium. Unde Isa. 40, *clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam. Dicens, ascende huc* scilicet ad ostium. Totum enim vetus testamentum ad Christum transmittit, nec aliud loquitur nisi Christum. Unde Matth. 17, cum Petrus et Jacobus et Joannes primo vidissent cum Jesu Moysen et Eliam, statim sequitur: *et levantes oculos neminem viderunt, nisi Jesum solum.* Mich. 4, *erit in novissimis diebus praeparatus mons domus domini in vertice montium, et fluent ad eum omnes gentes.* Mons iste Christus est, domus domini Ecclesia; hoc est Joannem ad ostium ascendere, quod omnes gentes ad montem fluere. Dicitur ergo Joanni, et cum illo cuilibet fideli. *Ascende huc.* Non corporis motu, sed mentis intuitu. *Et ostendam tibi, quae oportet fieri cito*, id est in praesenti, quod comparatum aeternitati, brevissimum est. Vel sic: *ascende huc* scilicet ad sensum spiritualem. Quasi dicat: noli morari in superficie litterae. In quo arguit duritiam et pigritiam Judaeorum, qui adhuc ad radicem montis expectant cum asino, idest cum sensu stolido, ut dicitur Gen. 32. *Et ostendam tibi, quae oportet fieri cito*, scilicet ante finem mundi, qui cito erit. 1 Joan. 2, *filioli mei, novissima hora est.* Joel *1, a, a, a, quia prope est dies domini.* Ter dicit a propter tria, quae fient. Tria erunt in judicio, quae timorem, et dolorem incutient. Primum erit vocatio ad judicium. De qua dicitur 1 Cor. 15: *canet enim tuba et mortui* et cetera. 1 Thess. 4. *Ipse dominus in jussu et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo; et mortui, qui in Christo sunt* et cetera. Et Hieronymus de hac voce dicit, *sive bibam, sive comedam, sive aliud quid faciam, semper videtur auribus meis insonare illa tuba terribilis. O vos omnes qui jacetis in sepulchris, surgite et venite ad judicium salvatoris.* Secundum erit improperatio reproborum, qui non fecerunt quod facere debuerunt. Unde Matth. 25, *esurivi* et cetera. Tertium sententiae erit promulgatio. De qua Matth. 25, *ite maledicti* et cetera. Item prima vox quam audivit Joannes fuit vox Angeli, qui ista nuntiabat ei, quae tubae comparabatur. Quia vocem angelicam seu inspirationem divinam, humana fragilitas vix ferre potest. De qua voce dicitur Act. 2, *factum est repente de caelo sonus advenientis spiritus vehementis.* Unde sensus est, *et vox prima*, idest vox angelica, seu inspiratio divina, quae dicitur prima respectu vocis corporeae, quae posterior est et tempore et dignitate et causalitate. *Tamquam tubae*, quia invitabat ad praelium, id est contra Diaboli tentamenta, contra mundi blandimenta, contra carnis oblectamenta, et ad convivium Christi, et ad festum caeli. *Loquentis mecum*, id est in me, scilicet intus in mente juxta illud Psalm. *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Sic differunt vox spiritualis, et vox corporalis. Quia spiritualis vox loquitur in homine, corporalis ad hominem. Spiritualis formatur intus in mente. Corporalis intus in aure, sive in aere. Vel *mecum*, id est non mihi dissentienti, sed mihi concordanti. Quia mens ejus loquenti rationabiliter consentiebat. Et ex hoc patet quod idem desiderabat, quod Angelus admonebat dicens, *ascende huc*, id est erige mentem, dilata visum, et quae oculis carnis non potes cernere, mentis intuitu contemplare. *Et ostendam tibi*, post ascensum, *quae oportet fieri cito*, scilicet tribulationes et persecutiones, et postea consolationem et remunerationes majores. 1 Petr. 2, *praenuncians eas, quae in Christo sunt passiones, et posteriores glorias. Post haec statim*, id est hoc audito, *fui in spiritu*, id est in spirituali contemplatione. Non enim intelligendum est quod spiritus ejus fuerit a corpore separatus; sed virtus divina sublevavit mentem ipsius ad contemplanda mysteria ista, ita quod nihil vidit vel audivit corporaliter; sed totus spiritualiter raptus in extasi, ita tamen ut scribere possit. *Statim.* Dicit contra pigros, qui semper procrastinant, quod eis praecipitur faciendum, voce corvorum dicentes cras. Sed vera obedientia statim parata invenitur. Unde Bernardus, *verus obediens mandatum non procrastinat, sed statim parat auditui aures, linguam voci, pedes itineri, et manus operi, et se totum intus recolligit ut mandatum peragat imperantis.* Gen. 18, *festinavit Abraham ad Saram dixitque ei, accelera, tria sata similae commisce* et cetera. Dicit ibi Origenes, *accelerat Sara, currit Abraham, festinat puer, nullus piger in domo justi. Et ecce sedes* et cetera. Sedes Christi est coetus praelatorum, et chorus Angelorum, in quibus ipse sedet et judicat; nec solum ii, sed omnes boni; sed ii maxime, per quos aliquos regit. Unde Psalm. *regnabit dominus super gentes, Deus sedet super sedem sanctam suam.* Isa. ultimo, *caelum mihi sedes est* et cetera. Sedens super sedem Christus est, qui praesidet Angelis et praelatis, et elevatur super omnem creaturam angelicam et humanam. Unde Isa. 6, *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Determinans ergo Joannes, quae viderit, dicit, *et ecce sedes*, id est coetus praelatorum, et chorus Angelorum. *Posita*, id est ordinata, *erat in caelo*, id est in Ecclesia fide et miraculis coruscante, sicut caelum luminibus. Psal. *dominus in caelo sedes ejus.* Item *paravit in judicio thronum suum.*

Et alibi. *Sedisti super thronum, qui judicas justitiam. Et super sedem sedens* Christus scilicet omnes dignitate excedens, et potestate regens. Joan. 3, *qui de caelo venit super omnes est*, supra primo. Christus inter candelabra dicitur ambulare; nunc vero super sedem sedere. Et tamen idem significatur hic per sedem, quod ibi per candelabra; scilicet coetus doctorum, seu praelatorum. Sed Christus ibi ambulat discutiens, et inquirens merita singulorum. Hic sedet judicans et reddens singulis secundum merita eorum. Ibi ambulat quaerens requiem, hic sedet inventa requie. Ibi ambulat in medio ut socius, hic sedet supra sedem ut dominus. Nota quod dicitur *sedes posita*: nam praelati per positionem statuuntur in Ecclesia; et ideo poni dicuntur, quia deponi possunt. Quicquid est ponibile, est deponibile secundum artem. Joan. 15, *posui vos* et cetera. Act. 20, *attendite vobis* et cetera. Deinde ostendit Joannes qualis est iste sedens, *et qui sedebat similis erat aspectui lapidis jaspidis, et sardinis.* Duplici lapidi assimilatur Christus, ad demonstrandum duplicem naturam in Christo, divinam scilicet, et humanam, ex quarum contemplatione est vita aeterna. Sicut dicitur Joan. 17, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Divina natura in lapide jaspidis designatur, humana vero in lapide sardinis. Jaspis siquidem viridem habet colorem, viriditas autem inter omnes colores magis delectat et confortat visum: sic divinitatis species super omnia intelligibilia magis delectat et confortat intellectum. Sardix vero rubeum habet colorem, et Christi humanitas rubricata fuit sanguine passionis. Unde Isa. 63, *quare ergo rubrum est vestimentum tuum?* In hac ergo visione consistit totius hominis beatitudo. Ut sive intus ingrediatur homo, per intellectum ad conspiciendam divinitatem, sive foras egrediatur per sensum, ad videndam humanitatem, in suo salvatore pascua inveniat. Intus in aspectu divinitatis, foris in aspectu humanitatis. Unde Augustinus in libro de spiritu et anima: *ideo totum assumpsit hominem Deus, ut totum in se beatificaret.* Posita autem descriptione sedentis, describit sedem dicens, *et iris erat in circuitu sedis, similis visioni smaragdinae.* Smaragdus viridis est et rubeus, et significat divinitatem et humanitatem Christi: delectat et confortat visum, quia in ejus visione tota felicitas hominis consistit. Iris significat pacem: unde Genes. 9 dicitur, *arcum meum ponam in nubibus et erit signum foederis inter me et terram.* Unde iris proprie significat propitiationem Dei ad fideles per gratiam Baptismi qui signatur in iride per colorem ceruleum, sive per rubeum quo significatur virtus Baptismi per sanguinem. Et per haec duo ad nos transit protectio divinae propitiationis. Sequitur. *Et in circuitu sedis sedilia vigintiquatuor* et cetera. Hic describitur Ecclesia per sedem designata: et dicit: *in circuitu sedis*, idest ad protectionem Ecclesiae petita sunt sedilia, idest libri veteris ac novi testamenti, in quibus debet anima sedere et quiescere et pasci. Psalm. *in loco pascuae ibi me collocavit. Et super thronos vigintiquatuor*, idest super illa sedilia, scilicet in intelligentia spirituali sedent *seniores*, idest rectores et pastores aliorum, qui dicuntur *vigintiquatuor* propter dignitatem duodecim patriarcharum, et propter dignitatem duodecim apostolorum, licet longe major sit numerus doctorum utriusque testamenti. Dicuntur etiam seniores propter prudentiam. Job 12, *in antiquis est sapientia.* Dicuntur etiam sedentes propter justitiam, quia sic meditari debent et quiescere in Scriptura, ut seipsos districte judicent et etiam aliis justitiam exhibeant. Unde Gregorius, *dignum est ut cum aliena corrigimus, prius nostra metiamur.* Sequitur, *circumamicti vestimentis albis*, idest per temperantiam ceterasque virtutes sint undecumque vestiti indumentis temperantiae, misericordiae, fortitudinis et ceterarum virtutum. *Et in capitibus eorum*, idest in mentibus eorum, *coronae aureae*, idest signa victoriae ex virtute fortitudinis acquisitae. Et dicitur *in capitibus*; quia sicut caput est superior pars corporis, ita mens est dignior pars animae, quae regit vires inferiores. Dicuntur istae *coronae aureae* propter eorum pretiositatem; quia sicut aurum pretiosissimum est inter omnia metalla, ita pretiosissimum est vincere bella peccati. Sequitur. *Et de throno procedebant fulgura* et cetera. Hic agit de his quae procedebant a sede: quae sunt tria, scilicet fulgura, voces et tonitrua: unde dicit: *et de throno*, idest de Ecclesia, *procedebant fulgura*, scilicet miraculorum, quae terrent et illuminant. Psalm. *fulgura corruscationes et conturbabis eos. Et voces*, idest admonitiones de vitandis malis, augendis bonis et desiderandis praemiis. Cant. 2, *vox tua dulcis* et cetera. *Et tonitrua*, idest arguitiones et comminationes. Psalm. *vox tonitrui tui in rota. Et septem lampades ardentes*, idest septem dona spiritus sancti quae illuminant ad instar lampadis; quae dicuntur ardentes, quia per effectum accendunt. Unde judicum 7, legitur quod Gedeon lumine lampadarum adjutus fuit in nocte ut hostes vinceret. Hae lampades erant *ante thronum*, idest ante Ecclesiam, quia gratia donorum omnibus parata est, qui sunt sedes Dei. 1 Petr. 1, *sperate in eam quae vobis offertur gratiam. Et in conspectu sedis*, idest in evidentiam Ecclesiae, *tamquam mare vitreum simile chrystallo.* Mare triplex est effectus Baptismi; videlicet sinceritas a culpa, claritas innocentiae et firmitas contra vitia. De prima dicitur Act. 3, *baptizetur unusquisque vestrum, in nomine domini nostri Jesu Christi in remissionem peccatorum* et cetera. De secundo dicitur Sap. 1, *clara est quae* et cetera. De tertio dicitur in Psalm. *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi.* Per hoc mare etiam potest intelligi Scriptura quae habet triplicem praedictum effectum. Verbum enim domini mundat, clarificat et firmat. Hoc mare in conspectu sedis dicitur, quia frequenter meditandum est in Scriptura; et comparatur vitro; quia sicut vitrum ostendit rem, sed non plene, ita Scriptura ostendit Deum, sed non perfecte. Sequitur, *et in medio sedis* et cetera. Hic describit ea quae erant in medio sedis, idest Ecclesiae erant quatuor animalia, idest quatuor Evangelistae qui sunt in medio et in circuitu Ecclesiae ad disponendum et regendum et ad protegendum, quia per doctrinam scriptam ab apostolis disponitur, regitur et protegitur Ecclesia. Regitur enim ut recte vivat, disponitur ut bene sit ordinata, protegitur ne succumbat. De istis quatuor animalibus legitur Ezechielis 1, et dicuntur esse *plena oculis*, idest caelesti cognitione et salubri consideratione, *ante*, quantum ad bona tenenda, *et retro*, quantum ad vitia contemnenda. Philipp. 3, *quae quidem retro sunt* et cetera. *Et animal primum simile leoni*: quasi dicat: primum animal habebat figuram leonis et per illud intelligitur Marcus, quia in ejus Evangelio apparuit fortitudo Christi clarius quam in ceteris. Per vitulum intelligitur Lucas, qui Christi sacerdotium descripsit: per hominem vero Matthaeus intelligitur qui nascentem dominum plenissime describit: per aquilam vero Joannes qui de divinitate Christus altius ceteris locutus est. Per haec animalia, item praedicatores designari possunt qui quatuor praedicare debent: scilicet credenda, agenda, vitanda et desideranda. Quilibet praedicator igitur debet esse leo per fortitudinem, vitulus per mortificationem, homo per discretionem, aquila per contemplationem. De primo dicitur Proverb. 30, *leo fortissimus bestiarum* et cetera. De secundo legitur 1 Corinth. 9, *castigo corpus meum et in servitutem redigo.* De tertio dicitur Proverb. 4, *oculi tui recte* et cetera. De quarto Job 38, *aquila de longe contemplatur escam* et cetera. *Et quatuor animalia* et cetera. Quilibet enim Evangelista sex dotes spirituales habuit in sex alis designatas, quibus et se ipsos et alios provehant ad sublimia. Hae alae sunt, fides certa, operatio perfecta, intelligentia Scripturarum, zelus animarum, caritas ad Deum, et desiderium supernorum. Et quia vigilantia maxime necessaria est, ideo multa dicit de oculorum multiplicitate; ideo subjungitur, *et in circuitu*, quod intelligitur quo ad exemplum exterioris conversationis, respectu proximi. *Et intus*, quo ad munditiam internae conscientiae. De primo dicitur Malach. 2, *vos autem recessistis* et cetera. De secundo vero legitur in Psalmis, *omnis gloria ejus ab intus.* Haec animalia describuntur esse plena oculis propter vigilantiam magnam. Unde Gregorius super hunc locum dicit: *quisquis exteriora sua honeste disponit, sed interiora negligit, in circuitu oculos habet sed intus non habet.* At sancti viri exteriora sua circumspiciunt, ut sint bonorum exemplo. Matth. 5, *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Et interiora sua vigilanter attendunt dum se interni judicis oculis irreprehensibiles parant, quia omnia nuda et aperta sunt oculis Dei. Praedicatores item, qui, ut dictum est, per quatuor intelliguntur animalia, sex alas habere debent: scilicet legem naturae, legem Moysi, prophetarum doctrinam, Evangelium, documenta apostolorum et eruditiones sanctorum: et ex his fundamentum medicationis a quolibet praedicatore sumi debet. Quilibet item fidelis habere sex alas debet: quae sunt fides, operatio, injuriarum remissio, bonorum largitio, abstinentia et labor. Fides et operatio respiciunt Deum, injuriarum remissio et bonorum largitio considerantur quo ad proximum, abstinentia et labor diriguntur ad se ipsum. *Et requiem non habebant*, quantum ad vocem laudantium, quia laus eorum continua erat. *Die ac nocte*, idest in prosperis et adversis non cessabant laudare Deum. Unde sancti, sive tribulentur, sive prosperis afficiantur, semper Deum laudant et ipsi gratias agunt. Job 1, *si bona suscepimus de manu domini, mala autem quare non sustineamus? Dominus dedit, dominus abstulit: sit nomen domini benedictum.* Psalm. *in lege ejus meditabitur die ac nocte.* Et apostolus Paulus dixit, petendam esse salutem per arma justitiae a dextris et a sinistris, per infamiam et bonam famam. Quidam tantum laudant Deum in prosperis. Zach. 11, *benedictus dominus divites facti sumus* et cetera. Psalm. *confitebitur tibi cum benefeceris ei.* Quidam vero laudant Deum in adversis tantum. Psalm. *clamaverunt ad dominum cum tribularentur* et cetera. At sancti viri omni tempore Deum laudant, juxta illud Psalm. *benedicam dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo.* Vel *die ac nocte*, idest continue. *Et dicebant: sanctus, sanctus, sanctus.* Hic apostolus ostendit formam laudis: et tangit multiplicem laudem. Sed in repetitione trina ostenditur Trinitas personarum et unitas essentiae, ibi: *dominus*, et in dominando aeternitas, ibi; *qui erat*, et in essendo immutabilitas, ibi: *et qui venturus est*, ergo *sanctus, sanctus, sanctus*, ter dicitur propter Trinitatem personarum; et dicitur sanctus ut invitet nos ad vitae sanctitatem, juxta illud, *sancti estote quia ego sanctus sum.* Et Paulus: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus* et cetera. Haec enim sanctitas est tantae virtutis, ut vigilare sine ea nihil sit acceptum Deo qui dicitur omnis sanctitatis principium. Haec fides de Deo uno et trino non solum est novorum fidelium, sed etiam antiquorum hominum, qui quodam lumine illustrati, licet a longe, cognoverunt Deum sub unitate essentiae et personarum Trinitate. Per haec animalia, possunt intelligi praedicatores qui fuerunt in utroque testamento. Hi namque praesident subditis in duobus; scilicet in praedicando et vigilando; hoc enim est praedicatorum officium. *Euntes* (inquit dominus) *in universum mundum, praedicate Evangelium*; et Paulus tantum se (inquit) missum ad evangelizandum et non baptizandum. Debent etiam vigilare per pastorale officium, quia pastoris est super gregem suum vigilias facere. *Pastores* (inquit Lucas) *erant in regione eadem vigilantes et custodientes vigilias noctis* et cetera. Divus Gregorius loquens de fide novorum ac veterum patrum inquit: *una fuit fides veterum et novorum patrum, et omnipotentem Deum trinum crediderunt.* Ecce namque Joannes in sua revelatione dicit, quod animalia quatuor in caelo clamabant, *sanctus, sanctus, sanctus, dominus Deus omnipotens.* In domino enim notatur unitas essentiae dum dicitur dominus et non domini sive dii. Dicitur etiam *dominus* quasi dominans, omnibus enim dominatur. Esther 12, *dominus omnium tu es.* In Deo item notatur naturae unitas, juxta illud, Psalm. *vacate et videte quoniam ego sum Deus.* Hoc enim nomen excelsum est, amabile, reverendum et magnificandum. Unde infra 15, *magna et mirabilia tua, domine Deus omnipotens: quis non timebit te et magnificabit nomen tuum?* Omnipotens. Hic ostenditur infinita potentia Dei quae nisi esset una non esset infinita. Licet autem divinitas prius consideranda esset, praemittitur tamen dominatio divinitati, quia per notitiam universalis dominationis, devenimus in cognitionem omnipotentiae ac divinitatis. Praeterea adduntur haec nomina, *dominus et omnipotens*, ad manifestandam virtutem nominis Dei, *qui erat*: quasi dicat: mundus non erat et iste dominus erat. Unde Joan. 1, *in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum* et cetera. Et in libro Sap. dicitur, *quando legem ponebat aquis, quando circumdabat mari terminum suum, quando appendebat fundamenta terrae, quando certa lege et gyro vallabat abyssos, quando aethera firmabat sursum, cum eo eram cuncta componens* et cetera. Augustinus: *in principio*, idest in verbo, *creavit Deus caelum et terram.* Psalm. *ex utero ante Luciferum genui te.* Unde notatur esse sine principio, 2 Machab. 1, *domine Deus omnium creator omnipotens et aeternus et qui es immutabiliter* et cetera. Vel, *qui erat*, singularis per omnia in esse divino, respectu cujus, omnia quasi non sunt, *et qui venturus est*: quasi dicat: tota Trinitas veniet ad judicandum, licet solus filius visibiliter et corporaliter appareat. Quamvis autem Deus ubique sit et nullibi venire possit de novo, venire tamen secundum locum est proprium Christo, et secundum effectum justitiae venire est proprium Trinitatis quae per effectum justitiae manifestatur. Et venturus est omnino, etsi plurimi fuerint, qui hoc non crediderint, dicentes hoc esse impossibile, cum Deus ab initio omnia creaverit ut perpetuo durent, et temporum vicissitudo nunquam sit terminanda, et quod est futurum sit, et quod futurum est, jam sit pluries factum. Contra istos loquuntur prophetae, loquuntur apostoli, loquitur etiam ipse Christus qui etsi diem sui adventus non manifestaverit, tamen se venturum praedicit. Huc respicit virginum fatuarum parabola, huc ficulneae et arborum similitudo, in quibus nos vigilantes et praeparatos esse studeamus docet. Unde inquit: *media nocte clamor factus est, ecce sponsus venit.* Et alibi, *videte ficulneam et omnes arbores cum producunt jam ex se fructum* et cetera. Conemur igitur vigilare et inveniri parati, ne repentinus super nos veniat interitus, quia dies domini, sicut fur ita in nocte veniet. De his qui diem adventus domini negaverunt loquitur Petrus, 2 Petr. 3, *venient in novissimis diebus in deceptionem illusores juxta proprias concupiscentias ambulantes et dicentes, ubi est promissio aut adventus ejus? Ex quo igitur patres dormierunt, omnia perseverant ab initio creaturae. Et cum darent*, idest attribuerent et danda esse profiterentur et praedicarent *illa* quatuor Evangelistae et universi praedicatores, *gloriam*, fidei suae, *et honorem*, operationis bonae, *et benedictionem*, remunerationis futurae. Item *gloriam* pro resurrectione, *honorem* pro ascensione. *Benedictionem* pro sancti spiritus missione. Item *gloriam* conscientiae, *honorem* vitae, *benedictionem* doctrinae. Haec enim omnia attribuenda sunt Deo a quo est omne bonum. Jacob. 1, *omne datum optimum* et cetera. Item *gloriam* patri pro creatione. *Honorem* filio pro recreatione. *Benedictionem* spiritui sancto pro promissa glorificatione. Rom. 11, *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria, sedenti super thronum*, idest Christo judici. Joan. 5, *pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit filio, ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem. Viventi in saecula saeculorum*, idest aeternaliter, licet mortuus fuerit temporaliter. Supra 1, *fui mortuus et ecce sum vivens in saecula saeculorum. Procidebant* quatuor animalia, idest universi praedicatores dicerent et ostenderent solum Christum glorificandum, honorandum et benedicendum, qui solus dat sanctis suis gloriam et honorem et benedictionem. Tunc *procidebant*, idest humiliabant se, *viginti quatuor seniores*, idest universi novi et veteris testamenti fideles, *ante sedentem in throno*, se in ejus reputatione nil reputantes: nil sibi, sed ei totum attribuentes. Quasi dicat illud Isa. 26, *omnia opera nostra operatus es in nobis domine.* Ideo dicit Psalm. *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.* Item in fine Psalmorum cum dicitur, *gloria patri*, inclinant religiosi, quasi dicam ipso facto cum multitudine Angelorum, Luc. 2, *gloria in altissimis Deo* et cetera. *Et adorabant viventem in saecula saeculorum*, idest divinum honorem ei exhibebant, licet esset homo, juxta illud Psalm. *venite adoremus dominum et procidamus ante Deum. Et mittebant coronas suas ante thronum*, idest Christo judici victorias suas ascribebant: idest cum tentationes et tribulationes et peccata et ceteros hostes vicerant, non sibi sed Christo attribuebant, *dicentes*, ore non corde credentes, *dignus es*, dignitate, congruitate et condignitate, *domine*, mala puniens, *Deus*, bona faciens, *noster*, te et tua tribuens, *accipere*, ab omnibus creaturis, *gloriam*, laudem cordis et *honorem*, laudem oris, *et virtutem*, laudem operis: quasi dicat: laudandus, glorificandus, et honorandus es, ore, corde, opere. Et subdit causam. *Quia tu creasti omnia*: et ideo sunt ad te referenda. *Ad locum unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant*, Eccl. 1. Judith. 9, *Deus totius creaturae tu es.* Et ne crederet aliquis, quod subito et ex improviso creasset omnia Deus, ideo subditur *et propter* idest juxta *voluntatem tuam, erant* in arte, id est in sapientia Dei, sicut arca vel domus ante est in mente artificis quam fiat actu. Joan. 1, *quod factum est in ipso vita erat. Et creata sunt*, id est existentia, quae tamen prius erant in Dei sapientia.

Caput 5

[89021] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 5 *Et vidi in dextera* et cetera. Haec est secunda pars hujus secundae visionis, quae continet hoc totum quintum capitulum, in qua ostenditur Joanni sacramentum redemptionis humanae: et dividitur hoc capitulum in octo partes. In prima ostenditur Joanni dispositio divina de redemptione generis humani. In secunda ponitur desiderium antiquorum, de impletione illius dispositionis. Infra, *et vidi Angelum.* In tertia ostenditur afflictio antiquorum de dilatione, *et ego flebam.* In quarta ponitur consolatio flentium, ibi, *et unus de senioribus.* In quinta ponitur adimpletio praedictae dispositionis. *Et vidi, et ecce in medio.* In sexta ostenditur quod sancti reddunt Deo de apertione libri idest pro adimpletione dispositionis,

ibi, *et cum aperuisset.* In septima ponitur congratulatio Angelorum de redemptione et liberatione hominum, ibi, *et audivi.* In octava ponitur consensus sanctorum in congratulationem Angelorum, ibi, *et quatuor animalia.* Dicit ergo, *et vidi.* Copulativa conjunctio ostendit, quod hoc quod dicitur in hoc capitulo, non est alia visio a praecedenti, sed illi sicut pars toti conjungitur. Sed in praecedenti capitulo, quod incipit, post haec vidi, propter dictionem ordinariam ostenditur quod visio illa erat alia a praecedenti. Ideo dicit: *et vidi*, cum aliis, quae dicta sunt in quarto capitulo. *In dextera sedentis super thronum*, idest Christi, qui constitutus est a Deo patre judex vivorum et mortuorum, *librum*, idest Scripturam sacram, *scriptum intus et foris: intus*, quo ad vetus testamentum, in quo erat abscondita sub figuris redemptio nostra. *Foris*, quo ad novum testamentum, ubi est manifesta redemptio nostra. Item, scriptum *intus*, per sensum mysticum. *Et foras*, per sensum historicum. Item, scriptum *intus*, ad perfectorum exercitium. *Et foris*, ad minorum documentum. Item, *scriptum intus*, ut secreta sapientiae indignis claudantur. *Foris*, ut dignis occasio exercendi in studio detur, et sic meritum augeatur. Item, *scriptum intus*, ne manifesta veritas contemnatur, *et foris*, ne ignota penitus dimittatur. Item, *scriptum intus*, quo ad mysterium divinitatis, *et foris*, quo ad mysteria humanitatis. Et debet iste liber esse *in dextera*, non in sinistra; quia promittit aeterna, non temporalia: et quia ducit ad dextram, ubi agni collocandi dicuntur. Matth. 25, *venite benedicti patris mei. Signatum sigillis septem*, idest multis obscuritatibus clausum. Psal. *tenebrosa aqua in nubibus aeris*, id est obscura intelligentia in Scripturis. Isa. 29, *erit vobis visio omnium sicut verba libri signati, quem cum dederint scienti litteras dicent ei, lege istum, et respondebit, non possum, signatus est enim.* Item, liber iste est Christus, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, ut dicitur Col. 1. Cujus signacula, sunt septem sacramenta nostrae redemptionis in lege figurata et a prophetis praedicta. Primum est conceptio sive incarnatio, quae fuit figurata in conceptione Isaac, Gen. 22, et approbata. Isa. 9, *parvulus natus est nobis et filius datus est nobis.* Et de utroque istorum duorum dicitur Isa. 7, *ecce virgo concipiet et pariet filium.* Utrumque etiam figuratum fuit Num. 16, in virga Aaron, quae una nocte floruit et fronduit, et fructum fecit. Tertium est passio, quae fuit figurata in morte Abel, Gen. 4. *Et de immolatione vitulae rufae*, Numer. 19, *et agni*, Exod. 2, et prophetata Isa. 53, *tamquam ovis ad occisionem ducetur.* Jerem. 11, *ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam.* Quartum est descensus ad Inferos, qui fuit figuratus in Samsone, qui tulit portas Gazae, Judic. 16, et approbatus, Zach. 9, *tu autem in sanguine testamenti tui, emisisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua.* Quintum est resurrectio, quae fuit figurata in suscitatione filii mulieris Saraptenae, 3 Reg. 16, et prophetata Oseae 6, *vivificabit nos post duos dies: et tertia die suscitabit nos.* Sextum est ascensio, quae fuit figurata in translatione Enoch, Gen. 5. Et in raptu Eliae, 4 Reg. 2. Et prophetata, Isa. 63, *quis est iste, qui venit de Edom?* Et Psal. *ascendit Deus in jubilo.* Septimum est adventus ejus ad judicium, qui fuit figuratus in arcu caeli, post diluvium, et per calorem igneum, Gen. 9, et prophetatus Isa. 3, *dominus ad judicium veniet cum senibus populi sui.* His sigillis clausus et signatus fuit liber, donec ipsemet aperuit ea, ut postea dicetur: liber iste scriptus fuit *intus et foris. Intus*, sapientia increata. *Foris*, sapientia creata, quae scivit omnia, sicut alia. Item, scriptus *intus*, in anima litteris virtutum, *et foris*, in corpore, vulneribus lateris, et pedum, et manuum. Psal. *foderunt manus meas et pedes meos* et cetera. Item, scriptus *intus* in anima septem donis spiritus sancti. Isa. 11, *requievit super* *eum spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis: et replevit eum spiritus timoris domini. Et foris*, in corpore, septem infirmitatibus. Isa. 4, *in die illa apprehendent septem mulieres virum unum.* Septem mulieres, id est universae infirmitates humanae praeter ignorantiam et peccatum. De quibus Job, *in septimo tribulationis liberavit te dominus: et in septimo non tanget te malum.* Item Scriptura interior potest dici scientia universorum. Scriptura vero exterior septem verba, quae protulit in cruce, quibus nos docuit septem bona. Liber iste, est divina dispositio. *Intus*, idest in veteri testamento, obscure, sub littera clausus, et paucis admodum revelatus. *Et foris*, novo testamento ubi manifestata est et adimpleta dispositio ejus. Unde Judaeis dictum est, Exod. 12, *ad vesperum immolabitis agnum*; idest ultima aetate, reparatione generis humani, sciatis futura per Christi passionem. Septem signacula libri sunt figurativa facta patriarcharum et aenigmata dicta prophetica, sub quibus divina dispositio de reparatione hominum clausa latebat. Ab aeterno hic liber scriptus fuit, quia ab aeterno fuit ostensus vel sigillatus liber: sed quando coeperunt esse figurae et prophetiae, tunc coepit liber ostendi et sigillari. Sigillum vero libro appositum, etsi librum claudit ne videatur, tamen significat, quod aliquod secretum in eo latet quod nondum videtur. Isa. 24, *clamat, secretum meum mihi*, quando fuit Adae de terra virgine plasmatio: quando ejus dormitio; quando mulieris de costa dormientis formatio, quando Abel occisio, quando diluvii inundatio, quando Abrahae circumcisio, quando rubi visio, quando virgae floritio, quando agni immolatio, quando serpentis elevatio: et multa signacula hujus libri fuerunt, quae omnia per Christum aperta fuerunt. Unde 1 Corinth. 10, *omnia contingebant illis in figura*, Eccl. 24. *Haec omnia liber vitae.* Item liber iste potest dici corpus Christi in sacramento altaris, *scriptum, intus* consolationibus et suavitatibus plenus, *et foris*, speciebus visibilibus tectus, et signatus sigillis septem, id est mirabilibus, quae sunt ibi. Primum est, quod fit de pane non mutato, manens idem, quod prius: sicut cognitio mea, mediante voce fit tua, manens in ea. Secundum est, quod tanta magnitudo, sub tam parva specie tota latet, sicut in pupilla oculi totus mons recipitur. Tertium est, quod tantum corpus per os hominis intrat, non diminutum, eadem potentia, qua clauso utero intravit et exivit de beatissima virgine et de sepulchro, ut vere possit dici, sic potuit clauso Christus prodire sepulcro. Quartum est quod comeditur non consumptum, vel divisum: sicut viror herbae ab oculo videntis comeditur, nec tamen minuitur vel dividitur; ut iterum possit dici, sic editur Jesus: manet integer tamen esus. Quintum est quod ab immundis tangitur et sumitur, nec tamen polluitur; sicut radius solis lutum tangit, sine contaminatione sui. Sextum est, quod a pluribus sumitur, et in pluribus locis conficitur: nec tamen augetur vel minuitur: sicut ignis candelae non minuitur, etsi multae candelae inde accendantur. Septimum est, quod ibi quantitas sine quanto et dulcedo sine dulci, et multa hujusmodi, quae non est reperire aliquatenus in natura. Ideo dicitur Isa. 29, *erit vobis visio omnium, sicut verba signati libri, quem cum dederint sitienti litteras, dicent ei, lege istum, et respondebit, non possum, signatus est enim*: eo quod nullus mortalis est, qui possit hunc ad aliquid explicare. Item liber iste potest dici Ecclesia. Scriptus *intus*, divinis consolationibus, *et foris* mundanis tribulationibus. Septem sigilla sunt septem virtutes, sub quibus latent septem beatitudines. Primum sigillum est paupertas, sub quo latet regni adeptio. Secundum mansuetudo, sub quo latet terrae possessio. Tertium est luctus, sub quo latet consolatio. Quartum sitis et esuries, sub quo latet saturitas. Quintum est misericordia, sub quo latet non miseria, sed misericordia. Sextum est munditia, sub quo latet visio divina. Septimum est pacificatio, sub quo latet divina filiatio. Haec sigilla clausa fuerunt quousque dominus ipse aperiens os suum dixit, *beati pauperes* et cetera. Matth. 5. Sequitur. *Et vidi Angelum fortem.* Secunda pars est, in qua ostenditur desiderium antiquorum de impletione divinae dispositionis super reparatione generis humani, quae in libro signata erat. Unde Glossa, *sancti patres intellexerunt aliquando a Deo dispositam reparationem hominum, et quod fieret exoptabant: sed quomodo fieret, ignorabant.* Dicit ergo, *et vidi*, id est mente intellexi, *Angelum*, id est patres veteres qui dicuntur Angeli, propter vitae puritatem. Et dicuntur singulariter Angelus propter concordiae et fidei unitatem. *Fortem*, propter expectationis longanimitatem, et tribulationum tolerantiam. *Praedicantem*, id est inquirentem, et aliis nuntiantem: unde 1 Petr. 1, *de qua salute exquisierunt atque scrutati sunt prophetae, qui de futura in vobis gratia prophetaverunt, scrutantes in quod vel quale tempus significaret in eis spiritus Christi. Voce magna*, id est desiderio, et studio magno. Luc. 10, *beati oculi qui vident* et cetera. *Dico enim vobis quod multi prophetae et reges voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt, et audire quae vos auditis* et cetera. Haec autem desiderabant antiqui propter multa. Primo ut Deo reconciliarentur. Job 9, *non est qui utramque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus.* Ibi Glossa, *Christo in ambobus manum posuit, quia homini operandi exemplum praebuit: ideo in se opera quibus placaretur ostendit, quod nullus alius unquam facere potuit.* Secundo ut Dei familiaritatem quam amiserant assequerentur. Cant. 8, *quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris, ut inveniam te foris, et deosculer te, et jam me nemo despiciet?* Unde Bernardus, *jam promissiones et visiones non recipio, figuras et aenigmata nolo, ipsas quoque angelicas species fastidio, omnes quippe superat specie et pulchritudine Jesus meus.* Tertio ut legis austeritas et onus mitigaretur. Act. 15, *hoc est onus, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus.* Isa. 11, *computrescet jugum a facie olei.* Quarto ut Scripturae clausae prius aperirentur. Job 38, *numquid post ortum suum praecepisti diluculo, et ostendisti aurorae locum suum?* Est Scriptura quae post ortum Christi fuit aperta. Quinto ut captivi de Limbo liberarentur, ubi multi erant. Job 17, *in profundissimum Inferni descendet anima mea.* Sed Christus liberavit. Zac. 9, *tu vero in sanguine testamenti* et cetera. Sexto ut ab eo opprobrium Diaboli tolleretur. Psalm. *aufer a me opprobrium et contemptum.* Psalm. *usquequo exaltabis me super me?* Septimo ut natura humana exaltaretur. Psalm. *tenuisti manum dexteram meam, et in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria suscepisti me.* Cant. *osculetur me osculo oris sui.* Et his desideriis vehementia antiquorum exprimitur per septem antiphonas, quae cantantur in adventu, ante natale. De quo dicit Bernardus. *Desiderium patrum suspirantium in carne praesentiam Christi frequenter cogitans, compungor et confundor in me ipso, et vix contineo lacrimas. Cui namque tantum nostrum gaudium luxerat his, gratiae exhibitio, quantum antiquis intulit sola promissio? Quis est dignus aperire librum?* Sic Christus patris dispositionem, suam et apostolorum impleta dispositione manifestavit, quod est solvere signacula libri. Unde Act. 1, *coepit Jesus facere, et docere. Et nemo potest*, id est nullus, *neque in caelo*, ut Angelus, *neque in terra*, ut homo purus. *Neque subtus terram*, id est spiritus jam corpore exutus. *Aperire librum*, id est Dei dispositionem: impossibile, hoc est redimere genus humanum. Quicquid enim habet boni quaelibet creatura, totum Deo debet. Unde alias: et ubi unigenitus Dei filius moreretur, genus humanum non redimeretur, et non redemptum periret. *Neque respicere illum*, id est perfecte intelligere librum, vel libri apertionem, id est modum nostrae redemptionis. Nam si antiquorum aliqui cognoverunt futuram incarnationem et passionem et cetera praeludia nostrae redemptionis, tamen modum plene nunquam scire potuerunt. Unde et beata virgo de modo dubitans, dixit Angelo, Luc. 1, *quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* Joannes etiam Baptista dicit, Joan. 1, *ipse est qui post me venturus est, qui ante me factus est, cujus non sum dignus, ut solvam ejus corrigiam calciamenti*: quasi dicat: non sufficio sensu capere vel verbis explicare unionem naturarum in Christo. Isa. 53, *generationem ejus quis enarrabit?* Et de humana generatione Christi non solum de divina intelligitur, ut innuit Glossa. *Et ego flebam multum.* Sed quare flebat Joannes? Quia aut intelligebat, aut non. Si non, ergo non debuit flere, quia nesciebat qui erat in libro. Si intelligebat, ergo non debuit flere, sed potius gaudere, quia sciebat jam esse impletum. Solutio est in Glossa, quod hoc dicit Joan. in persona antiquorum, non in sua, qui flebant, et dolebant propter dilationem. Nam sicut dicitur Prov. 22, *spes quae differtur affligit animam.* Unde hic incipit tertia pars in qua ostenditur afflictio antiquorum, propter dilationem redemptionis, quam expectabant. Dicit ergo Joannes in persona antiquorum, *et ego flebam multum, quia nemo dignus inventus est aperire librum*, idest redimere genus humanum. *Quia omnes inquinati erant*, ut dicit Glossa Job 13, secundum aliam litteram, *nemo mundus a sordibus, etiam infans cujus vita unius diei est super terram.* Ephes. 2, *eramus natura filii irae. Nec videre illum*, id est perfecte intelligere: ut dictum est. Sed adhuc quare non dicit Joannes, quod Angelus fortis praedicans voce magna flebat, cum gerat typum antiquorum? Respondeo. Ad innuendum, quod una est Ecclesia ex patribus veteris et novi testamenti. Cant. 6, *una est columba mea. Et unus de senioribus.* Haec est quarta pars, in qua ponitur consolatio. Unde dicit, *et unus de senioribus dixit mihi*, id est coetus prophetarum, qui dicuntur unus propter fidei et rei prophetatae unitatem. Unum enim et uno spiritu prophetabant. Unde Job 38, *numquid conjungere poteris nutantes stellas Plejadas?* Id est, numquid prophetas in unum concordare, ut scilicet unum sentiant, et unum praedicent. Et nota, quod non dicit, ne fleas, quia naturale est hominibus de dilatione rei desideratae dolere, et quanto desiderium majus est, tanto est de dilatione dolor. Unde non prohibentur flere patres, sed fletum continuare: unde sensus est. *Ne fleveris*, id est fletum continuaveris, sed intercipe continuationem. *Ecce*, id est in proximo, *vicit*, id est vincet: praeteritum est pro futuro prophetica certitudine posuit. Quia cum futurum erat in re existenti, viderunt prophetae jam factum in Dei sapientia. Sicut 1 Reg. 2, *arcus fortium superatus est, et infirmi accincti sunt robore. Leo*, id est Christus, qui fuit leo in nativitate. Leo siquidem cauda sua, vestigia delet, ne comprehendatur. Sic Christus cauda humanitatis, vestigia divinitatis abscondit, ne Diabolus eum inveniret. Unde Isaiae 45, *vere tu es Deus absconditus.* Isa. 11, *leo quasi bos, paleas comedet.* Item, *leo* fuit in praedicatione, quia audacter sine humano timore, arguebat majores. Matth. 23, *vae vobis Scribae et Pharisaei.* Oseae 11, *quasi leo rugiet, quia ipse rugiet et formidabunt filii maris.* Item *leo* fuit in passione: quia tunc proprie Diabolum vicit et praedam de manu ejus tulit. Num. 23, *ecce populus, ut leaena consurget et quasi leo erigetur. Non accubabit donec devoret praedam.* Gen. 49, *catulus leonis Judas; ad praedam ascendisti fili mi, requiescens accubuisti ut leo.* Deuteronom. 33. *Dan catulus leonis flens largiter ex Basan. Dan*, interpretatur judicium, *Basan*, confusio: et in passione flevit dominus largiter, quia peccatores adjudicati sunt confusioni. Item leo fuit in resurrectione, quia motus, tertia die, virtute patris quasi vocis ejus suscitatus fuit. Num. 34, *accubans dormivit ut leo, et sicut leaena quam suscitare nullus audebit.* Isa. 31, *quomodo si rugiat leo et catulus leonis supra praedam suam, occurrit ei multitudo pastorum, a voce eorum non formidabit.* Hoc fuit post resurrectionem et sancti spiritus missionem: quia ita fortes fecit apostolos, ut multitudinem Pharisaeorum et Scribarum, aliquo modo non timerent. Item *leo* erit in judicio, quando emittet rugitum terribilem. Amos 3, *leo rugiet, quis non timebit?* Item leo dormit apertis oculis, et Christus vivente divinitate expiravit. Et nota quod dicit, *ecce*, quod est adverbium demonstrandi. Quia visibile erit ille qui vincet. Isa. 25, *dicetur in illa die, ecce dominus noster iste: expectavimus eum et salvabit nos.* Luc. 1, *ecce virgo concipiet et pariet filium*: quasi dicat: visibilem pariet de tribu Juda procedens invulneratus. Micheas 5, *et tu Bethlehem Ephraim parvulus es in millibus Juda, ex te mihi egredietur, qui sit dominator in Israel*, Matth. 2 dicitur: *et tu Bethlehem terra Juda, nequaquam minima es in principibus Juda: ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel.* Et per hoc excluditur error illorum, qui dicunt quod Christus non assumpsit carnem de virgine, sed de aethere fecit sibi corpus et transfudit se in uterum virginis. Unde dicunt quod Christus natus est de virgine, sed non factus de virgine. Contra quos dicit apostolus, Galat. 4, *ubi venit plenitudo temporis misit Deus filium suum natum de muliere, factum sub lege* et cetera. *Radix David*, idest procedens a David, vel fundamentum David: immo utrumque: procedens a David quo ad humanitatem. Isa. 11, *egredietur virga de radice Jesse: et fundamentum David, quo ad divinitatem quae est radix et principium omnium.* Joan. 1, *omnia per ipsum facta sunt.* Rom. 11, *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, aperire librum et solvere septem signacula ejus*: quasi dicat: in hoc quod vicit librum aperuit, idest divinam dispositionem implevit, hoc est genus humanum redemit et septem signacula solvit: occulta prius mysteria declaravit. *Et vidi et ecce in medio throni* et cetera. Quinta pars est in qua ostenditur impletio dispositionis. Et bene continuatur haec pars praecedenti. Ibi enim ponitur consolatio flentium ex promissione, et hic impletio promissionis. Unde dicit: *et vidi*, sicut unus de senioribus dixerat mihi. Et exequitur Joannes quomodo vicit leo, *et ecce in medio throni*, idest in medio praelatorum, per quatuor mundi climata currentium, *et in medio seniorum*, idest in medio doctorum. *In antiquis enim est sapientia et in multo tempore prudentia.* Job 12, *agnum*, idest Christum humilem et mansuetum, *stantem*, idest certantes adjuvantem: unde Act. 7, Stephanus inter lapides vidit Jesum stantem exemplum omnibus dantem. Matth. 20, *ego sum in medio vestrum tamquam qui ministrat.* Joan. 13, *exemplum dedi vobis* et cetera. Item in medio omnium stat Christus, quia pro omnibus mortuus est. 2 Corinth. 5, *Christus pro omnibus mortuus est.* De hoc agno praedixerat Isa. 16, *emitte agnum domine dominatorem terrae, de petra deserti, idest beata virgine, ad montem filiae Sion*, idest in Ecclesiam. Vel de gentilitate ad Judaeam. Sed quid est quod supra eodem vidit Joannes dominum sedentem super thronum, et nunc videt stantem, et tamen eadem est visio? Supra etiam capitulo primo vidit Joannes dominum ambulantem. Significat quod dominus excitat suos et disquirit merita singulorum. Item quod vidit stantem, significat quod judicat merita singulorum. Item ambulat Jesus, ut socius. Psalm. *si ambulavero in medio umbrae mortis, non timebo mala, quoniam tu mecum es. Sedet*, ut dominus. Psalm. *dixit dominus domino meo, sede a dextris meis.* Stat ut Deus. Matth. 20, *stetit Jesus et vocavit eum ad se.* Ibi dicit Glossa, *stat ut Deus, compatitur ut homo.* Item quid juverit sibi hoc quod supra unus de senioribus in consolatione Joannis flentis vocavit Jesum leonem, et nunc Joannes in exhibitione vidit eum agnum? Solutio. In hoc notatur duplex natura Christi. In leone significatur fortitudo divinitatis, per quam vicit mundum. In agno significatur mansuetudo humanitatis, in qua fuit occisus. Jerem. 11, *ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam.* Item leo est dominus malos puniendo. Agnus bonos redimendo. Item leo fuit in promissione, ut infirmos roboraret. Agnus in exhibitione ne mens provida formidaret. Item fuit leo resurgendo, agnus moriendo. Et praeponitur leo, ut spes resurrectionis confortet et erigat timorem passionis. *Tamquam occisum.* Hic insurgunt et insultant Manichaei, qui dicunt Jesum non verum corpus habuisse, sed phantasticum; nec vere mortuum, sed phantastice. Sed dicimus quod tamquam est expressivum veritatis. Sicut Joan. 1, *quasi unigeniti a patre.* Sed si stans erat, quomodo occisus? Solutio. Stans in divinitate, occisus in humanitate. Ideo dicitur, *tamquam occisum*, quia in altera natura tantum. Simile in Psalm. *si non Moyses electus ejus stetisset in confractione in conspectu ejus.* Quomodo confractus si stetit? Si dicitur quod stetit in divinitate, confractus in humanitate, hoc significatur Lev. 16, per duos hircos, quorum unus immolabatur, alter portans peccata populi dimittebatur. Item *tamquam occisum.* Quia in se vere fuit occisus semel, sed in membris tamquam occisus est in quibus quotidie occiditur. Matth. 25, *quod uni ex minimis fecisti* et cetera. Et Petro dixit dominus. *Vado Romam iterum crucifigi.* Et Act. 9 dixit Paulo, *Saule, Saule, quid me persequeris?* Item, *tamquam occisum*, dicit. Quia adhuc habet dominus cicatrices vulnerum in testimonium contra reprobos qui nil pro eo volunt pati, quos ostendet in judicio. Ezech. 13, *quid plagae istae in medio manuum tuarum sunt?* Et dicet, iis plagatus sum in domo eorum qui me diligebant. Item, *tamquam occisum.* Quia cito resurrexit ut non de morte, sed quasi de somno resurrexisse videatur: unde Psalm. *ego dormivi et soporatus sum* et cetera. 2 Corinth. ult. *et si crucifixus ex infirmitate, sed vivit ex virtute.* Docet etiam hic praelatus ut sit leo per audaciam. Proverb. 18, *fugit impius nemine persequente.* Justus quasi leo confidens absque terrore erit. Item in eodem 30, *leo fortissimus bestiarum ad nullius pavebit occursum.* Talis fuit Elias, de quo dicitur Eccles. *in diebus suis non pertimuit principem et in persona nemo vivit illum, nec superavit illum verbis aliquis.* Ideo dicitur Eccl. 7, *noli fieri judex tempore, nisi virtute valeas irrumpere in iniquitates, ne forte extimescas faciem potentis et ponas scandalum in agilitate tua.* Item debet esse agnus per mansuetudinem et humilitatem. Matth. 11, *discite a me* et cetera. Matth. 5, *beati mites quoniam ipsi possidebunt terram*, idest regent Ecclesiam. Ideo fuit electus Moyses in principem et ducem populi, quia erat mansuetus. Num. 17, *erat Moyses mitissimus super omnes homines qui morabantur in terra.* Psalm. *supervenit mansuetudo*, idest in superiore venit, *et corripiemur*, quia utilius corripit mansuetus praelatus, quam durus. Debet igitur fieri quaedam mixtura in praelato ex justitia leonis et misericordia agni, ut sit justus et misericors. Sicut enim legitur de domino, justus et multum misericors. Augustinus, *cum utrumque sit necessarium, plus a vobis amari appetat quam timeri.* Jacob 2, *judicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam: superexaltat autem misericordia judicium.* Eccles. 7, *noli esse justus multum, neque plus sapias quam necesse est.* Isa. 15, *lupus et agnus pascentur et leo quasi bos paleas comedet.* Hoc fit quando in praelato sit mixtum justitiae et misericordiae, ita ut nec justitia misericordiam expellat, nec misericordia justitiam nimis emolliat: unde praelato dicitur, verba patris habes, verbera matris habe. Sed heu hodie ad literam leo vicit et agnus occiditur. Quia multi praelati per violentiam opprimunt subditos et devorant mansuetos. Eccles. 13, *venatio leonis onager in eremo, sic pascua divitum pauperes.* Ezech. 19, *est leo et didicit praedam facere*, idest exactores et homines devorare. Et tamen dicitur Eccles. 4, *noli esse ut leo in domo tua, subvertens domesticos tuos.* Bene ergo dicit Joannes quod vidit leonem vincentem et agnum quasi occisum, quia in praelatis vivit et vincit rapacitas et crudelitas, et mansuetudo et pietas fere cum omnibus occisa est. Infra 13, *agnus qui occisus est ab origine mundi.* Bene dicit, *ab origine mundi*: quia statim ut oritur praelatus in mundo, occiditur in eo mansuetudo et pietas. Sequitur, *habentem cornua septem*, idest regiae potestatis perpetuitatem. Per cornua enim designatur regia potestas. Luc. 1, *erexit cornu salutis nobis.* Per septem vero cornua perpetuitas temporis; quia omnia tempore septenario dierum agimus. Dan. 7, *potestas ejus, potestas aeterna, quae non auferetur. Et regnum ejus quod non corrumpetur.* Luc. 1, *regni ejus non erit finis. Et oculos septem*, idest cognitionis universitatem: per oculos namque cognitio designatur, et per septem universitas. Eccles. 24, *domino Deo antequam crearentur omnia sunt agnita, sic et post perfectum respicit omnia.* Item per *septem cornua* signantur praelati cornuti, qui etiam debent esse cornei, carnem excedentes per continentiam et parentum suorum ignorantiam et capiti Christo adhaerentes per jugem meditationem, et per fidem et amorem quae sunt radices cordis. De primo dicitur Deuteron. 24, *qui dixerit patri suo et matri suae, nescio vos, et fratribus suis, ignoro illos, et nescierunt filios, ii custodierunt eloquium tuum et pactum tuum servaverunt.* Psalm. *non congregabo conventicula eorum de sanguinibus*, idest de consanguineis, *nec memor ero nominum eorum per labia mea.* Ecclesiae etiam sub nomine dicit dominus, Psalm. *audi filia et vide et inclina aurem tuam et obliviscere populum tuum et domum patris tui.* Item dicitur Abrahae qui typum tenet praelatorum, Gen. 12, *egredere de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui, et veni in terram quam monstravero tibi, faciamque te in gentem magnam*, idest praelatum tunc demum quando egressus fueris. Moysen etiam in itinere voluit occidere Angelus, quia ducebat secum filios et uxorem. Exod. 4, huic in commendatione novi sacerdotii, dicitur Hebr. 6, Melchisedech rex Salem, sacerdos Dei summi, primum quidem in tempore rex justitiae: deinde autem et rex Salem, quod est rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogia. Et ita manifestum est, si secundum legem mandati carnalis factus est. Sed secundum virtutem vitae insolubilis, reprobatio quidem fit praecedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem. Sed audi quid dicatur Job 21, de praelatis modernis, *egredientur quasi greges parvuli eorum, et infantes eorum exultant lusibus.* Et supra parum, *semen eorum permanet coram eis; propinquorum turba et nepotum in conspectu eorum.* Beatus Bernardus, *uno episcopante tota progenies episcopatus. Hodie est aliquis qui nullos habet parentes: cum sit episcopus, ipsa die multos habet nepotes et consanguineos. Ideo miratur Ecclesia de tam subita generatione multorum.* Isa. 66, *numquid parturiet terra? In die illa una percutiet gens, quoniam parturivit et peperit Sion filios suos.* Item in eodem 49 dicitur ad Jerusalem, *dices in corde tuo, quis genuit mihi istos? Ego sterilis et non pariens, transmigrata, et captiva, et istos quis enutrivit? Ego destituta et sola et isti ubi erant?* Ad hoc respondet Isa. ult. *adducent, inquit, omnes fratres nostros de cunctis gentibus ad domum domini, in equis et quadrigis, et in lecticis, et in mulis, et in carrucis, ad montem sanctum meum Jerusalem; et assument ex eis sacerdotes et Levitas*, idest de illis fient decani, archidiacones et episcopi. De illis episcopis carnalibus qui nepotes et sanguineos qui intuitu sanguinis promovent in Ecclesiis conqueritur dominus, Ezech. 44, *sufficiant nobis omnia scelera nostra domus Israel, eo quod induatis filios alienos, incircumcisos corde et incircumcisos carne, ut sint in sanctuario meo, et polluant domum meam.* Habacuc 2, *vae qui aedificat civitatem in sanguinibus, et praeparat urbem in iniquitate.* Nahum 3, *vae civitas sanguinum universa plena.* Soph. 3, *vae civitas provocatrix et redempta, civitas columba. Non audivit vocem, et non suscepit disciplinam, in domino est confusa, ad dominum suum non appropinquavit, princeps ejus in medio ejus, leones rugientes judices ejus, lupi vespere non relinquentes in mane, prophetae ejus vesani, viri infideles. Sacerdotes ejus polluerunt sanctum: injuste egerunt contra legem.* De secundo dicitur 1 Corinth. 7, *qui adhaeret Deo unus spiritus est.* Psalm. *innocentes et recti adhaeserunt mihi*, dicit Christus de praelatis. De iis cornibus dicitur in Psalm. *omnia cornua peccatorum confringam et exaltabuntur cornua justi.* Item per *septem oculos* significantur iidem praelati, qui debent esse semper in capite et videre toti corpori Ecclesiae. De primo dicitur Eccles. 2, *sapientis oculi in capite ejus.* Psalm. *oculi mei ad fideles terrae, ut sedeant mecum.* De secundo dicitur Proverb. 4, *oculi tui videant recta et palpebrae tuae praecedant gressus tuos. Qui sunt septem spiritus Dei*, idest perfecte spirituales effecti. Psalm. *qui facit Angelos suos spiritus*, idest spirituales. Missi in omnem terram ad praedicandum verbum Dei. Hebr. 1, *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, propter eos qui haereditatem capiunt salutis.* Item per *septem cornua*, possunt intelligi septem dotes beatorum: per *septem oculos* septem dona spiritus sancti: quae omnia habet Christus pro se et pro suis: unde quod dicitur, qui sunt septem spiritus Dei, potest respicere utrumque. *Missi in omnem terram*, idest in omni terra existentibus, promissi Joel. 3, *effundam spiritum meum super omnem carnem.* Sap. 1, *spiritus domini replevit orbem terrarum, et venit*, agnus scilicet in mundum, *et accepit*, inquantum homo, *de dextera sedentis in throno*, idest a seipso Deo et Dei filio, *librum*, idest legem ad sciendum et aliis aperiendum. Et licet Christus homo gratiam intelligendi Scripturas aliis a filio propter unionem, et quia filio appropriatur sapientia, et quia filius dicitur magister hominum, Matth. 23, *ne vocemini magistri, quia magister vester unus est Christus. Et cum aperuisset librum, quatuor* et cetera. Haec est sexta pars capituli, in qua ostenditur quid sancti reddunt Deo pro redemptione generis humani, scilicet imitationem et laudem. Imitatio vero in quatuor attenditur. Primum est humiliatio, quia Christus se humiliavit formam servi accipiens, sicut se humiliaverunt propter ipsum. Quod notatur ibi: *ceciderunt.* Secundum est carnis mortificatio; pro eis enim Christus mortuus est, et ipsi propter se mortificantur. Quod notatur cum dicitur: *habentes singuli cytharas.* Tertium est latitudo amoris. Christus enim ex magno amore mortuus est pro sanctis, et sancti similiter propter amorem ipsius se morti exponunt. Quod notatur cum dicitur: *et phialas.* Quartum est oratio pro se invicem. Christus enim oravit pro inimicis, et sancti similiter. Quod notatur ibi: *plenas odoramentorum.* Per animalia vero et seniores intelligitur universitas sanctorum. Nam per animalia intelliguntur illi qui seminant verba; per vigintiquatuor seniores illi qui se exercent in sex operibus misericordiae, secundum regulam et doctrinam quatuor Evangeliorum. Dicit ergo *et cum aperuisset librum.* Agnus scilicet cum legis mysteria prius occulta manifestasset et divinam dispositionem de redimendo genere humano implesset, *quatuor animalia*, idest universi praedicatores *et vigintiquatuor seniores*, idest omnes fideles opera misericordiae juxta doctrinam evangelicam implentes, *ceciderunt coram agno*, de se humilia sentientes, Deum magnificantes, ab ipso justificari humiliter postulantes. *Ceciderunt*, dicit, non descenderunt. Quia humilitas nescit descensum, quia semper est in imo. Imple illud consilium domini, Luc. 24, *si invitatus fueris ad nuptias, vade et recumbe in novissimo loco; ut cum venerit qui te invitavit dicat tibi: amice ascende superius: et tunc erit tibi gloria coram simul discumbentibus.* In hoc autem quod dicit, *coram agno*, nota differentiam inter casum humilitatis et casum peccati qui est retrosi Heli, 1 Reg. 3. *Qui autem coram agno cadit, videt agnum et videtur ab eo.* Et ita in hoc notatur rectitudo intentionis. *Habentes singuli cytharas*, idest carnis mortificationes. Ubi tot sunt chordae, quot in homine membra. Et omnes debent tangi, quia omnia membra quae peccaverunt debent puniri. Rom. 6, *sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiae in sanctificationem.* Isa. 23, *sume cytharam, circui civitatem meretrix oblivioni tradita, bene cane, frequenta canticum, ut memoria sit tui.* Et dicit, *singuli*, quia non omnes unam, sed unusquisque sibi congruam debet agere poenitentiam. Luc. 9, *si quis vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam. Et phialas aureas*, idest corda lata et lucida. Lata quidem per caritatem, lucida per castitatem: et aurea per sapientiam caelestem. De primo dicitur 2 Corinth. 6, *os nostrum patet ad vos, o Corinthii; cor nostrum dilatatum est; dilatamini et vos.* De secundo Isa. *lavamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Proverb. 22, *qui amat cordis munditiam, propter gratiam labiorum habebit amicum regem.* De tertio, *qui sapiens est corde appellabitur prudens*, Prov. 16. *Plenas odoramentorum quae sunt orationes sanctorum*, idest plenas devotis orationibus et piis desideriis, quales orationes sanctorum. Et comparantur omnia odori. Odor enim circumquaque se effundit et omnibus se communicat; sic sanctorum oratio se extendit ad omnes. *Et quanto odor intensior est, tanto diffusior*, ut dicit Glossa. Unde Paulus pro omnibus docet orare. 1 Timoth. 2, *obsecro primum omnium fieri orationes, obsecrationes et postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus, pro omnibus qui in sublimitate sunt constituti.* Item sicut odor ascendit, sic et devota oratio. Eccles. 35, *oratio humiliantis se penetrabit nubes, et donec appropinquet non consolabitur.* Cant. 3, *quae est ista quae ascendit per desertum*, idest per caelum, *sicut virgula fumi, ex aromatibus myrrhae et thuris et universi pulveris pigmentarii? Et cantabant*, laudando et exultando in domino, *canticum novum.* De humani generis innovatione. De qua dicitur Isa. 14, *nova quoque annuntio.* Et statim subdit, *cantate domino canticum novum, laus ejus ab extremis terrae.* Vel *novum* de nova nativitate quae fuit de matre sine patre. Prima quidem fuit sine patre et matre, sicut Adam. Secunda de patre sine matre sicut Eva. Tertia de patre et matre, ut Cain et Abel et omnium aliorum: haec fuit quarta et nova quia de matre et sine patre. Jerem. 30, *novum faciet dominus super terram; femina circumdabit virum.* Ibi fuerunt tres mirae novitates: scilicet Deus homo, mater virgo, cor fidele. Propter quod illa die cantat Ecclesia, *cantate domino canticum novum, quia mirabilia fecit. Dicentes* corde, ore, opere, *dignus es domine Deus noster.* Quia immunis a peccato et plenus virtutibus, *accipere librum*, idest implere dispositionem divinam, *et solvere signacula ejus*, idest legis ministeria sub figuris tecta manifestare, *quoniam occisus es*, occidi praevisus, *et redemisti nos*, qui sub peccato detinebamur conclusi. Rom. 11, *conclusit Deus omnia sub peccato, ut omnium misereatur. Deo*, idest ut essemus servi Dei qui prius eramus servi Diaboli. Isa. 50, *ecce in iniquitatibus vestris venditi estis. In sanguine tuo*, 1 Petr. 1, *non corruptibilibus auro et argento redempti estis de vestra vana conversatione traditionis* *paternae, sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Jesu Christi.* Quia sine originali; immaculati, quia sine actuali peccato fuit. 1 Petr. 2, *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.* Sed quia non dicit, per sanguinem tuum, redemit totum genus humanum per sufficientiam, sed, in sanguine tuo, idest in fide et in unitate passionis suae redemit tantum bonos per efficientiam, *ex omni tribu, et lingua, et populo, et natione*, idest ex trina generatione trium filiorum Noe. Dicuntur tres tribus, et in qualibet tribu sunt plures linguae. Et in qualibet aliqui fuerunt redempti. Quasi dicat: ex omni natione quae sub caelo est congregasti electos. Unde Matth. 8, *multi ab oriente et occidente venient, et recumbent cum Abraham, Isaac et Jacob in regno caelorum. Et fecisti nos*, idest omnes redemptos, *Deo nostro regnum et sacerdotes*, idest regnantes spiritualiter, et nos ipsos humiliter offerentes et pro aliis orantes, *et regnabimus*, per hoc *super terram*, idest super carnem, eam spiritui subjicientes. 1 Corinth. 9, *castigo corpus meum et in servitutem redigo.* Item ex ea fures et latrones, idest motus carnales penitus effugantes. Eccles. 19, *beata terra cujus nobilis est rex.* Prov. 20, *rex qui sedet in solio judicii intuitu suo dissipat omne malum*: et eodem infra. *Dissipat impios rex sapiens, et incurvat super eos fornicem*, idest arcum triumphalem. *Et vidi et audivi vocem Angelorum* et cetera. Haec est septima pars, ubi ostenditur Joanni, quia sancti Angeli congratulantur de reparatione generis humani inde laudantes Deum. Sed quare in praecedenti parte egit Joannes de congratulatione hominum? Quia ibi ostendit quod ex illa congratulatione homines imitantur Deum, secundum quod ipsum laudant, hic ostendit quod Angeli non dicuntur imitari Deum, quia non sunt ejusdem nostrae naturae; sed homines sunt ejusdem naturae; et ideo possunt eum imitari. Unde Hebr. 2, *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. Unde debuit per omnia fratribus similari.* Dicit ergo, *et vidi et audivi*, idest intellexi, ac si vidissem et audissem, *vocem*, idest congratulationem, *Angelorum multorum*, existentium, *in circuitu throni*, scilicet praelatorum, *et animalium*, praedicatorum, *et seniorum*, idest doctorum: vel omnium electorum qui in septem operibus misericordiae secundum regulam quatuor Evangeliorum se exercent. Ex quo patet quod Angeli et majores et minores et medias personas Ecclesiae muniunt et custodiunt. 1 Petr. 5. Probabile est quod boni circuibant Ecclesiam ad defendendum. Psalm. *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Isa. *heu super muros tuos Jerusalem* et cetera. Psalm. *immittit Angelus domini in circuitu timentium eum et eripiet eos.* Immittit, dicit, idest missus venit. *Et erat numerus eorum millia millium.* Hoc dicit, ut ostendat quia quanto major attestatio, tanto majus erit gaudium. Sicut nato domino non unus Angelus, sed multitudo Angelorum caneret. *Gloria in excelsis Deo.* Luc. 1, per hoc quod dicit, *millia millium*, nota quod numerus Angelorum finitus est, et infinitus. Mille enim numerus finitus est, sed propter pluralem numerum infinitus. Quia non dicitur quod sint duo vel tria millia, sed *millia millium.* Deo igitur qui videt omnia finitus est numerus Angelorum, nobis autem infinitus. Unde Job 25, *numquid est numerus militum ejus?* Daniel. 7, *millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei, voce magna dicentium*, idest magna aggratulatione. Nam si *gaudium est in caelo Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente*, ut dicitur Luc. 15, quantum majus est gaudium eis de totius humani generis salvatione? *Dignus est agnus qui occisus est accipere virtutem.* Glossa 1, *immunitatem a peccato.* Sed numquid in ipso instanti incarnationis habuit Christus immunitatem ab omni peccato? Constat quod sic. Quomodo ergo dicit, quia dignus est accipere, quia occisus est? Non enim ex merito passionis habuit Christus immunitatem peccati, sed ex unione animae ipsius ad verbum. Unde ita immunis fuit a peccato in primo instanti conceptionis suae Christus, sicut post passionem, aut sicut modo est. Sic ipse quo ad se, semper habet immunitatem peccati, sed nobis accepit merito passionis; quia ex passione inest Baptismo jus regenerativa, et omnia sacramenta inde habent virtutem suam. Vel sic. Merito passionis accepit immunitatem peccati quo ad evidentiam. Simile Philipp. 2, *propter quod exaltavit illum et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Glossa, *quod est Deus*: quod revera non tunc donavit illi Deus, nisi quo ad notitiam hominum et divinitatem, idest fidem et notitiam quod sit Deus, licet visus fuerit ignorantiam habuisse, quando fuit parvulus. *Et fortitudinem*, qua Diabolum vicit, licet victus in morte fuerit visus, *et honorem*, quia fuit inhonoratus, *et gloriam*, impassibilitatis, quia fuit passus, *et benedictionem*, quia fuit conviciatus. Item *virtutem*, contra nostram pusillanimitatem, *et divinitatem*, contra nostram corruptibilitatem, *sapientiam*, contra nostram ignorantiam, *fortitudinem*, contra nostram imbecillitatem, *et honorem*, contra nostram confusionem, *et gloriam*, contra nostram miseriam, *et benedictionem*, contra nostram maledictionem. Item *dignus est agnus accipere virtutem*, in secundo adventu quam in primo occultavit. Matth. 24, *tunc videbunt filium hominis venientem in nubibus caeli, cum virtute magna et majestate, et divinitatem* in ipso judicio, quam occultavit in patibulo: *ibi enim abscondita est fortitudo ejus*, idest divinitas, ut dicitur Habacuc 3. Et Psalm. *cognoscetur dominus judicia faciens.* Joan. 5, *pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit filio, ut omnes honorificent filium, sicut honorant patrem*, idest cognoscant ipsum Deum sicut patrem; *et sapientiam* in sententiae dictatione qua justissime illos reprobavit et istos elegit; *fortitudinem* in Diaboli damnatione, *et honorem* in resurrectione, *et gloriam* in ascensione, *et benedictionem* in fidelium multiplicatione. *Et omnem creaturam*, idest domini, non omnis creatura *quae in caelo est*, ut Angeli, *et quae super terram*, ut homines, *et quae subtus terram*, ut Daemones, *et mare et quae in eo sunt*, idest omnes creaturae. Matth. ult. *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Philipp. 2, *factus est obediens patri, usque ad mortem: propter quod et Deus exaltavit illum et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum*: quasi dicat: omnis creatura erit ei subdita, ut de ea faciat quicquid voluerit. Matth. 11, *omnia mihi tradita sunt a patre meo.* Item sic, *dignus est agnus qui occisus est*, idest praevisus occidi, *accipere virtutem, et divinitatem et sapientiam*, idest uniri divinae virtuti et divinae sapientiae, idest verbo quod est virtus Dei et Dei sapientia. 1 Corinth. 1, et dicitur dignus dignitate congrui, et meriti, et fortitudine impugnandi fortem et diripiendi spolia ejus. Luc. 11, *cum fortis armatus custodit atrium domini sui, in pace sunt omnia quae possidet. Si autem fortior illo superveniens vicerit illum, universa arma ejus auferet in quibus confidebat*, sicut Christus in mundo quem Diabolus possidebat in pace, vicit ipsum et arma ejus, idest peccatores quibus armatus erat abstulit. Unde Isa. 49, *numquid tolletur a forti praeda, aut quod captum fuerit a robusto salvum esse poterit?* Equidem quod ablatum fuerit a robusto salvabitur. *Et honorem* hominum, et Angelorum adorationem, et totius mundi subjectionem. Psalm. *adorate dominum omnes Angeli ejus, et gloriam*, idest corporis et animae stolam. Isa. 43, *iste formosus in stola gradiens in multitudine virtutis suae.* Psalm. *gloriam et magnum decorem imposuisti super caput ejus, et benedictionem* in nativitate. Luc. 1, *benedictus fructus ventris tui.* Psalm. *benedictus qui venit in nomine domini, Deus dominus et illuxit nobis. Et omnem creaturam* ad obediendum et serviendum ei. Psalm. *omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Joan. 17, *omnia mea tua sunt quae in caelo sunt et quae super terram*, idest Angelos et homines. Ephes. 1, *suscitans illum a mortuis et constituens ad dexteram suam in caelestibus super omnem principatum, et virtutem, et dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed in futuro; et omnia subjecit sub pedibus ejus et quae subtus terram*, idest in Inferno. Coloss. 2, *expolians principatus et potestates transduxit confidenter.* Supra 1, *habeo claves mortis et Inferni, et mare et quae in eo sunt*, idest omnem mundum, *omnes audivi dicentes*, omnes Angelos, scilicet vel omnes creaturas, *sedenti super throno et agno* idest Christo sedenti secundum divinitatem et agno secundum humanitatem. Vel *sedenti super throno et agno*, idest patri et filio. *Benedictio et honor, potestas et gloria.* Haec quatuor quae acceperunt a domino Angeli attribuunt ei a quo recognoscent se habere omnia. *Benedictio* pro dono creationis, quia tam nobiles et in tam nobili statu sunt creati. Haec fuit benedictio de rore caeli desuper, idest sola gratia Dei, Gen. 27. *Honor* pro reverentia et honor quem exhibet eis tota Ecclesia humana. Glossa, *pro dono visionis divinae et confirmationis. Potestas* pro dono potentiae, quia potentes sunt super Daemones refrenandos. *In saecula saeculorum.* Semper et continue dicant haec omnes Angeli sedenti super throno et agno. Sed cum hoc habuerint a principio antequam Christus incarnaretur, quomodo haec attribuuntur agno? Sic agno attribuunt, quia per ipsum eorum ruina reparata est, et per ipsum haec quatuor habuerunt et omnia quae habent, quia *per ipsum omnia facta sunt*, Joan. 1. Haec quatuor tamen secundum unam Glossam exponuntur de ipso agno, hoc modo: *benedictio, idest exaltatio sit ei scilicet, et honor, idest impassibilitas, et gloria, idest immortalitas in resurrectione, potestas, quo ad omnium subjectionem, in saecula saeculorum, idest in aeternum.* Item secundum aliam Glossam, *benedictio, idest augmentatio quam habemus in bonis operibus, et honor qui inde sequitur apud Deum et homines; et gloria de virtute quam in Baptismo accepimus et potestas et qui concupiscentiis resistimus, non nobis, sed ipsi attribuimus in saecula saeculorum.* Unde Psalm. *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.* Item, *benedictio*, idest laus sit ei pro donis fortunae quae dat quotidie nobis, quae benedictio est de pinguedine terrae, *et honor* pro donis quae dat et conservat in nobis, *et gloria* pro donis gratiae quae dat et conservat et augmentat in nobis, *et potestas* gloriae quam praeparat nobis, immo jam praeparavit. Joan. 14, *vado vobis parare locum, in saecula saeculorum. Et quatuor animalia.* Nona pars in qua ostenditur quomodo sancti consentiunt congratulationi Angelorum super hominum redemptione. Unde dicit: *et quatuor animalia*, idest universi praedicatores, *dicebant, amen*, testimonio et congratulationi Angelorum super hominum redemptione, praebentes assensum et confirmationem, amen enim nota est consensus et confirmationis. Unde Glossa: *ad praedicatores ex officio suo convenit alios confirmare.* Unde Petro dictum est, Luc. 22, *et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Supra tertio, confirma cetera quae moritura erant. Sed quomodo possunt praedicatores confirmare dicta Angelorum qui sunt majores et digniores eis? Solutio. Duplex est confirmatio: una est per ratificationem, et haec est auctoritatis, et pertinet ad majores, sicut metropolitanus confirmat electiones episcoporum. Alia est per approbationem et assensum, et haec pertinet ad minores, et de ista agunt hic. *Amen* enim hic est responsio minorum et finis ordinis. Unde 1 Corinth. 14, *si benedixerit spiritu, quis supplet* *locum idiotae, quomodo dicet amen super tuam benedictionem, quoniam quid dicat nescit?* Unde in hoc quod praedicatores dicunt ad benedictionem Angelorum, *amen*, notatur quod sunt minores illis. Unde Matth. 11, *qui minor est in regno caelorum major est illo*, idest Joanne Baptista. In hoc etiam quod homines dicunt *amen*, et non ipsi Angeli, notatur concordia hominum et Angelorum in laude divina. Unde Psalm. *praevenerunt principes conjuncti psallentibus in medio juvencularum tympanistriarum*, idest laudantium animarum. *Et vigintiquatuor seniores*, idest universi doctores vel universi fideles sex operibus misericordiae, juxta regulam quatuor Evangeliorum intendentes, *ceciderunt in facies suas*, idest se humiliaverunt suas considerantes conscientias et non alios judicantes. Qui enim caderet frequenter in faciem suam, idest frequenter consideraret conscientiam suam, judicaret se et non alios. Job 5, *visitans speciem tuam, non peccabis.* Galat. 6, *considerans te ipsum, ne et tu tenteris. Et adoraverunt*, corde, ore, opere. Quod sequitur non debet esse in litera. Sed quia plures libri habent, ideo exposui, *viventem in saecula saeculorum*, idest Christum, qui vivit in se in aeternum, et dat aliis vitam. Joan. 14, *quia ego vivo, et vos vivetis.* Item Joan. 5, *sicut pater suscitat mortuos, et vivificat. Sic et filius vivificat* et cetera. Infra, *sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso.*

Caput 6

[89022] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 6 *Et vidi quod aperuisset* et cetera. Hic incipit tertia pars hujus secundae visionis, in qua ostenditur septuplex status Ecclesiae; et continet duo capitula, sextum scilicet et septimum. Dividitur autem haec tota pars in septem partes secundum numerum sigillorum, et statuum Ecclesiae. Sigillorum enim apertio nihil aliud est quam statuum Ecclesiae manifestatio. In hoc autem sexto capitulo continetur apertio quinque sigillorum, et in parte apertio sexti: et secundum hoc, istud capitulum dividitur in sex partes. Prima pars est de primo statu Ecclesiae, qui fuit tempore apostolorum; qui significatur per equum album, cujus sessor est Christus, qui primum sigillum aperuit Ecclesiae primitivae, idest resurrectionem mortuorum, quae latebat in Scriptura, quae significatur per Aaron. Et ob hoc necesse fuit ut primo praedicaretur resurrectio, ut credita resurrectione minus timeretur passio, et postea videant Christum viventem et morientem. Unde certi erant de ejus humanitate, de divinitate autem ipsius certificati fuerunt in resurrectione: et ideo primo debuit praedicari, ne inanis et vacua esset fides eorum. Dicit ergo, *et vidi* oculo interiori, *quod aperuisset agnus*, qui solus hoc potuit, quia ipse est solus Dei virtus, et Dei sapientia, 1 Corinth. 1, unde Sapient. 7, *ipse sapientiae dux est, et sapientium emendator.* Item in eodem 8, *doctrix est disciplinae, et electrix operum illius. Unum de septem sigillis*, idest quod complesset quicquid de ipso usque ad ascensionem in veteri lege sigillatum fuerat idest obscure praedicatum. *Et audivi* auditu interiori, *unum de quatuor animalibus*, scilicet Marcum, qui primus est in hac visione, et specialius agit de resurrectione Christi. Unde Glossa dicit, *unum*, idest Joannem. Sed hic dicit Glossa, quia Joannes divinitatem Christi apertius et altius intonuit quam ceteri, virtute cujus Christus a morte resurrexit: de qua resurrectione Marcus apertius scripsit: et per hunc

primus ordo praedicatorum significatur, qui corporalem Christi resurrectionem, et Ecclesiae spiritualem praedicavit. *Dicens, tamquam vocem tonitrui*, idest evidenter, et terribiliter, et mirabiliter. Multa enim mirabilia et terribilia praedicaverunt et fecerunt apostoli. Vel magnus dominus quando ipsi praedicabant. Unde: *stupebant autem omnes, et mirabantur adinvicem dicentes: nonne ecce omnes, qui loquuntur Galilaei sunt? Et quomodo nos audivimus unusquisque linguam nostram, in qua nati sumus*, sicut omnes audiunt tonitruum. Unde Psal. *vox tonitrui tui in rota*, idest in orbem terrarum. Deinde quid dixerit primum animal ostendit. *Veni*, ostendendo, *et vide*, intelligendo. Vel *veni* a figuris umbras abjiciendo, et *vide* rei completae veritatem intelligendo. Heb. 10, *umbram habens lex bonorum futurorum, non ipsam imaginem rerum.* Item *veni*, fide. Et *vide*, spe, idest clare intellige. Isa. 7, secundum aliam literam, *nisi credideritis non intelligetis, et vidi*, hoc audito, *et ecce equus albus*, idest primorum praedicatorum coetus, qui dicitur equus propter securitatis audaciam contra tentationum et tribulationum insultus. Et propter fortitudinem qua fortius sustinebant adversa propter audaciam praedicationis, qua audacter praedicabant vera. Unde Job 39, *numquid praebebit equo fortitudinem, aut circumdabit in collo hinnitum? Gloria narium ejus terror, terram ungula findet, exultat audacter, in occursum pergit armatis, contemnit pavorem, nec cedit gladio.* Item propter velocitatem currendi. Isa. 60, *qui sunt isti qui ut nubes volant?* Habacuc 1, *velociores pardis equi ejus*, idest praedicatores haereticis. Item propter patientiam. Psal. *bene patientes erunt, ut annuncient.* Proverb. 19, *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Sella hujus equi est justitia, quae parat locum sessori, idest Christo. Psal. *justitia et judicium praeparatio sedis tuae.* Esther 6, *homo quem rex honorare cupit, debet indui vestibus regis, et imponi super equum, qui de sella regis est.* Fraenum quo ducitur equus huc et illuc, est obedientia. Psal. *in camo et fraeno maxillas eorum constringe.* Jacob. 3, *equis fraenum in ore mittimus, ad consentiendum nobis.* Equi sunt exempla sanctorum, quibus debent esse pedes muniti. Cant. 7, *quam pulchri sunt gressus tui, in calceamentis, filia principis.* Ephes. 6, *calceati pedes in praeparatione Evangelii pacis.* Calcaria quibus stimulatur equus timor et amor. 2 Corinth. 5, *charitas Christi urget nos.* Albus autem dicitur equus propter Baptismum quem praedicabant, idest quo dealbata erant, et quam albedinem innocenter vivendo servabant. De qua dealbatione dicit Psal. *asperges me domine hyssopo, et mundabor: lavabis me, et super nivem dealbabor.* Item Isa. 1, *si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur; et si fuerint rubra quasi vermiculus, velut lana alba erunt.* Item dicitur albus propter majorem claritatem cognitionis. Albedo enim inter omnes colores magis participat de lumine, et apostoli plus habuerunt de vera cognitione. Unde eis dictum est spiritualiter, Matth. 5, *vos estis lux mundi.* Sequitur, *et qui sedebat super illum*, Christus rector et dux illorum. Isa. 33, *dominus rex noster, dominus legifer noster, habebat arcum*, idest sacram Scripturam, quae dicitur arcus, quia castrum domini, idest Ecclesiam defendit, et inimicos ejus vulnerat et occidit: si tamen manu teneatur. Job 29, *arcus meus in manu mea instaurabitur.* Arcus fit ex duobus: ex duro ligno, et chorda molli; et licet chorda sit mollis, tamen durum lignum inflectit. Lignum ergo est duritia veteris testamenti. Chorda est gratia novi. Vel chorda est misericordia. Lignum duritia scilicet justitia quam flectit misericordia. Jac. 2, *misericordia superexaltat judicium.* De hoc arcu dicitur Gen. 9, quales debeant ipsum portare. *Ponam, inquit dominus, arcum meum in nubibus caeli*, idest iis, qui a terra sunt levati per contemptum terrenorum, et desiderium aeternorum: a quo sunt per compunctionem lucidi, per cognitionem clari, alti per contemplationem, placidi per praedicationem, agiles per obedientiam, molles per compassionem, coruscantes per bonam operationem, tonantes per comminationem. Qui talis non est, non debet portare arcum, idest habere praedicationis officium. Ex hoc arcu emittuntur sagittae, quae quosdam vulnerant ad mortem, et alios ad salutem. De quibus dicitur in Psal. *sagittae potentis acutae.* Item: *sagittae parvulorum factae sunt plagae eorum.* Isa. 13, *suscitabo super vos Medos, qui argentum non quaerant, nec aurum velint; sed sagittis parvulos interficient, et lactentibus uteris non miserebuntur.* Deut. 32, *congregabo super eos mala, et furorem meum complebo in eis.* Item in eodem. *Inebriabo sagittas meas sanguine, et gladius meus devorabit carnes.* 4 Reg. 13, *sagitta salutis super Syriam.* 1 Reg. 20, *dixit Jonathas ad puerum suum*, idest Christus studentibus, *vade, et affer mihi sagittas, quas ego jacio.* Non quas jacit Aristoteles, vel Plato, vel inanis quaelibet prophetia. *Collegit autem puer Jonathae sagittas, et attulit ad dominum suum.* Quia studendum est ad honorem Dei, non ad lucrum mundi, vel laudem hominum. Quales autem sint istae sagittae dicitur 2 Reg. 1: *sagitta Jonathae nunquam rediit retrorsum*, idest nunquam respicit temporalia. *Et data est ei*, idest sessori tenenti arcum. *Corona*, idest caro qua divinitas induta fuit, ut caput coronetur. Caput enim coronam portat, et corona caput vestit; sic divinitas humanitatem, et humanitas divinitatem vestit. Cant. 3, *egredimini filiae Sion, et videte regem Salomonem in diademate quo coronavit eum mater sua*, beatissima scilicet Maria *in die desponsationis ejus*, idest in die incarnationis quando humanitas divinitati sociata est. *Et exivit*, a patre in ventrem, et de utero in mundum. Matth. 2, et Mich. 5, *et tu Bethlehem terra Juda, nequaquam minima es in principibus Juda; ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel: et egressus ejus a principio, in diebus aeternitatis.* Utrumque exitum tangit: sed qualiter, et qualis et ad quid exierit determinat, *vincens, ut vinceret. Vincens* naturam. *Exivit*, quia non de utero aperto, sed de clauso exivit, sicut in uterum clausum et non apertum intravit. Isa. 7, *ecce virgo concipiet, et pariet filium.* Ezech. 44, *porta haec clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam, eritque clausa principi.* Isa. 62, *propter Sion non tacebo, et propter Jerusalem non quiescam, donec egrediatur, ut splendor, justus ejus, et salvator ejus ut lampas accendatur.* Sion interpretatur speculum; et significat beatissimam virginem Mariam, quae est speculum totius Ecclesiae. Et sicut speculum imaginem hominis etiam majoris se recipit totam sine fractione, vel laesione suae integritatis; sic beata virgo filium Dei in utero suo verum hominem multo majorem se recepit sine laesione suae virginitatis et integritatis. Unde elegantissime dicit: *donec egrediatur, ut splendor, justus ejus.* Splendor egreditur a sole, sine solis laesione ac diminutione. Sic Christus e virgine. Unde cantat Ecclesia, *sicut sidus radium profert, virgo filium pari forma: neque sidus radio, neque mater filio fit corrupta.* Sic ergo *vincens exivit*, quia exiens naturam vicit. Et exivit *ut vinceret* Diabolum, carnem, mundum. Diabolum per humilitatem, carnem per virginitatem, mundum per paupertatem. Luc. 10, *vade et tu fac similiter, si vis esse victor.* De hoc enim proprie dicit Joan. 13, *exemplum enim dedi vobis* et cetera. Item, data est ei corona spinea, et exivit de Jerusalem, vincens Judaeos et Pilatum, ut vinceret mortem et Diabolum. De hac corona dicitur Matth. 27, *plectentes coronam de spinis posuerunt super caput ejus.* De exitu dicitur Joan. 19, *et bajulans sibi crucem exivit in eum, qui dicitur Calvariae, locum.* Item, *data est corona*, idest universitas fidelium, qui ei adhaeserunt, ut corona capiti. Psal. *exurge, domine*

Deus meus, in praecepto quod mandasti, et synagoga populorum circumdabit te. Psal. *circumdederunt me sicut apes*, quae in omni flore dulcedinem inveniunt. *Et exivit* de angustia Judaeae, *vincens* paucos de Judaeis quos convertit ad fidem. *Ut vinceret* in gentibus per praedicationem apostolorum, convertendo eos ad fidem. Act. 13, *vobis oportebat primum loqui verbum Dei: sed quoniam repellitis illud, et indignos vos judicatis vitae aeternae: ecce convertimur ad gentes.* Item *data est ei corona*, idest corporis stola, *et exivit* de hoc mundo per januas mortis: *vincens* ipsam mortem, *ut vinceret* Infernum spoliando ipsum. Oseae 13, *ero mors tua, o mors; morsus tuus ero, Inferne. Vincens, ut vinceret. Exivit*, inquam, de mundo per contemptum ipsius, *ut vinceret* ipsum per praedicationem. Aliter enim non potest vinci mundus, nisi per exitum ab eo: sed qui exit, debet exire totaliter, ut nihil de mundo secum ferat, nec de suo aliquid ferat, nec de suo aliquid in mundo relinquat. Quidam exeunt de mundo corpore, sed dimittunt in eo cor, idest affectum suum in mundo: qui licet corpore sint in claustro, tamen corde et cogitatione sunt in mundo. Sicut solet dici: corpus in choro, cor in foro. Et tales significantur per uxorem Loth, quae post exitum de Sodomis, retro respiciens, mutata est in statuam salis. Gen. 29, *statua figuram hominis habet, et non veritatem*; sicut claustralis cujus cor est in mundo, figuram habet monachi, sed non veritatem: unde, 1 Reg. 19, *nuntii Saul credentes invenire David in lecto suo*, idest monachum in claustro, *non invenerunt nisi statuam, et pellem caprae*, idest habitum monachalem sine monacho. Similiter Petrus et Joannes credentes invenire Jesum in sepulchro, non invenerunt nisi sudarium, Joan. 20. Ideo Abrahae jam egresso de Chaldaea dixit dominus, Genes. 12, *egredere de terra tua.* Et dicit Augustinus, *egressus erat jam corpore, sed adhuc illuc tenebatur mente.* Alii exeunt de mundo, sed non totaliter, quia non toto mundo. Quia licet corde et corpore exierint de mundo quo ad divitias, tamen cor eorum occupatur deliciis mundi, et saepe cogitando de divitiis quas habebant in mundo, poenitent exivisse de mundo. Et tales significantur per Judaeos, qui in deserto suspirabant ad ollas carnium Aegypti. Unde Num. 11, *quis dabit nobis carnes ad vescendum? Recordamur piscium quos comedebamus in Aegypto gratis, idest sine labore. In nobis mentem veniunt cucumeres, pepones, porrique, et caepe, et allia.* Et supra parum, *vulgus promiscuum quod ascenderat cum eis, flagravit desiderio carnium, junctis sibi pariter filiis Israel.* Alii exeuntes de mundo, portant secum multa de mundo. Quidam honores ipsius quos adhuc ambiunt in religione. Alii divitias, alii delitias, alii mores mundanos, verbi gratia, modum eundi saeculariter, modum loquendi, modum comedendi, et alios gestus saeculares. Et tales significantur per Rachel, quae furata est idola Laban, et abscondit subter stramenta cameli, ut dicitur Genes. 31, quae sunt idola Laban? Nisi honores mundi, et divitiae, et delitiae, quas multi abscondunt subter stramenta cameli, idest pannis claustri. Sed timendum est, quod dicit ibi Jacob: *apud quemcumque inveneris deos tuos, necetur coram fratribus nostris.* De hoc dicitur Isa. 33, *quis habitavit ex vobis cum ardoribus sempiternis?* Idest cum illis fratribus, qui habitant cum ardore sempiterno, idest charitate in Deum? Et respondet: *qui ambulat in justitiis*, idest extra obedientiam, *et loquitur veritatem*, non vanitatem. *Qui projicit avaritiam ex calumnia*, idest amorem rei temporalis calumniosum, *et excutit manus suas ab omni munere*, recipiendo, et etiam dando. *Qui obturat aures suas, ne audiat sanguinem*, idest detractionem ubi sanguis effunditur, *et claudit oculos suos ne mala videat: hic habitabit in excelsis*: quasi dicat: qui mundum, et mores mundi, omnia dimiserit, hic poterit habitare in claustro. Item Isa. 14, *perdam*

Babylonis nomen, idest verba saecularia, *et reliquias*, idest gestus saeculares, *et progeniem*, idest opera saecularia, *et germen*, idest saecularia desideria. Hoc est quod dicitur ad Titum secundo, *abnegantes impietatem*, idest cupiditatem, *et saecularia desideria, sobrie et pie et juste vivamus in hoc saeculo.* Sobrie nobis, pie Deo, juste proximo. Et hoc est quod dicitur Abrahae, Genes. 12, *egredere de terra*, idest de carne tua, *et de cognatione*, idest de parentela tua, *et de domo patris*, idest de amore mundi; *et sic veni in terram quam monstravero tibi. Et cum aperuisset* et cetera. Haec est secunda pars hujus capituli, in qua agitur de secundo statu Ecclesiae, qui fuit tempore martyrum. Apertio hujus secundi sigilli, idest signaculi, est praedicatio passionis Christi, quae in lege sigillata erat. Et recte sequitur hoc sigillum ad praecedens, idest apertio hujus sigilli ad apertionem praecedentis. Quia praedicata resurrectione Christi, per quam innotuit esse Deus, multi de Judaeis crediderunt. Quibus invidens Diabolus, quia homines ascendebant illuc unde ipse ceciderat, movit contra eos graves persecutiones, quae a morte Stephani inceperunt, ut dicitur Act. 7: unde oportuit dispergi credentes inter gentes, ubi graves sustinuerunt molestias, propter quod necesse fuit praedicare domini passionem, ut exemplo ejus nullus timeret mori pro domino, quia pro ipsis mortuus est. *Equus* iste fuit tyrannorum coetus: unde dicitur *rufus*, propter crudelitatem, sessor ejus Diabolus. Magnus gladius est potestas nocendi, et occidendi sanctos. Dicit ergo, *et cum aperuisset*, ille idem qui praecedens aperuerat, scilicet agnus sigillum secundum: idest consummasset passionem, et ipsa rei evidentia ostendisset, quod sub lege clausum erat, *audivi secundum animal*, idest ordinem praedicatorum, qui tempore martyrum passionem Christi praedicaverunt. Unde significatur per Lucam, qui specialiter scribit de passione domini. *Dicens, veni et vide*, ut prius, vel, *veni*, credendo quid dicitur, *et vide*, idest et provide tibi, et Ecclesiae. *Et exivit*, ab amicitia Dei, in odium, et persecutionem: vel *exivit*, ab occulta malitia cordis, in apertam saevitiam operis. Juxta illud Psal. *concepit dolorem, et peperit iniquitatem. Alius equus* superiori contrarius. Superior quidem erat bonus, scilicet coetus praedicatorum; hic malus, scilicet coetus tyrannorum. *Rufus*, id est crudelis et sanguinolentus, sanguine sanctorum cruentatus. De quo Zach. 1, *vidi per noctem, et ecce vir ascendens super equum Rufum; et qui sedebat super eum*, scilicet Diabolum, qui tyrannos regit, et ducit in mortem et oppressionem sanctorum. *Datum est ei*, id est a Deo permissum, *ut sumeret pacem de terra*, id est quietem mentis tolleret a terrenis. Glossa. *Israel sabbatum recipit a munere.* Aegyptus vero percutitur muscarum multitudine. Isa. 48, *non est pax impiis, dicit dominus.* Joan. 17, *in mundo pressuram, in me autem pacem habebitis.* Vel sic: *ut sumeret pacem de terra*, id est illatis persecutionibus mentes bonorum ab amore terrenorum avelleret. Gregorius, *cum mundus tot calamitates ingeminat, quid aliud nisi, ut fugiatur clamat?* Luc. 12: *putatis quod pacem veni mittere in terram? Non: dico vobis: sed separare*, Deo permittente, et Diabolo suggerente. Matth. 10, *tradet autem frater fratrem in mortem, et pater filium, et exurgent filii in parentes, et morte afficient eos.* Joan. 16, *venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo. Et ut invicem se interficerent*, gladio pravae persuasionis, quo mutuo se occidunt multi. Judith 7, *mutua se caede truncabunt.* Josue 8, *vociferantes pariter, et mutuo se occursitantes, persecuti sunt eos, mali*, scilicet bonos. *Et datus est illi gladius magnus*, id est potestas magna persequendi et occidendi sanctos. Et dicitur *gladius magnus* pro multitudine occisorum, quia multos occiderunt tyranni, et pro magnitudine, quia non solum minores, imo majores, sicut apostolos, occiderunt.

Unde Thren. 2, dicit Ecclesia ad dominum. *Jacuerunt in terra foris pueri et senes, virgines meae, et juvenes nostri ceciderunt in gladio, in die furoris tui*, id est tempore quo permisisti tyrannos furere contra sanctos: quod tempus recte dicitur dies, quia tunc exibant sancti de tenebris praesentis vitae, in lucem vitae aeternae, et etiam quia tribulatio illuminat bonos. Isa. 28, *sola vexatio dabit intellectum auditui.* Primus equus fuit figuratus in innocentia Abel, Isaac et Jacob, David. Secundus in crudelitate Cain, Ismael, Esau, Saul, et ceteris binariis, quae ponit Petrus in itinerario suo. Primus Abel, Cain. Secundus Noe, et gigantes. Tertius Abraham. Quartus Ismael. Quintus Jacob, Esau. Sextus Moyses et magi. Septimus David et Saul. Octavus filius Dei et Judaei. Nonus Simon magus, Petrus. Decimus Christus et Antichristus. Et de hoc equo et equite suo dicitur Exod. 15, *equum et ascensorem projecit in mare.* Ut patet in Nerone, et Valeriano, et Maxentio, qui plusquam Paulus, Laurentius, Vincentius, auxiliabantur, etiam dum torquebant eos. *Et cum aperuisset sigillum tertium* et cetera. Haec est tertia pars hujus capituli, in qua agitur de tertio statu Ecclesiae, et tertii sigilli apertione. Videns enim Diabolus se nihil proficere in occisione martyrum, sed magis eorum patientia et virtute Ecclesiam roborari, suscitavit haereticos, qui perverse exponentes Scripturam, haereses induxerunt. Et quia fere omnis haeresis circa nativitatem Dei versatur, ideo necessarius fuit tertius ordo praedicatorum, qui incarnationem domini praedicarent: et ideo per tertium animal signatur Matthaeus, qui expressius ceteris scripsit de incarnatione domini, et nativitate ejus. Et dicuntur in hac parte quatuor. Primo, quis sit equus tertius, scilicet coetus haereticorum. Secundo, quis sessor, scilicet Diabolus. Tertio quid teneat: quia stateram quae est perversae Scripturae expositio. Quarto ponitur consolatio fidelium, ibi, *et audivi.* Dicit ergo. *Et cum aperuisset*, agnus, qui alia aperuit, sigillum tertium, idest ea quae in tertio statu Ecclesiae hoc est tempore haereticorum facta sunt ostendisset, vel ostendere praevidisset. *Audivi tertium animal*, idest tertium ordinem praedicatorum, per tertium animal designatum: qui scilicet tempore haereticorum praedicavit, et instruxit homines de incarnatione et nativitate, eliminans errores contrarios, et astruens veram fidem, *dicens, veni* credendo eis quae audis. *Et vide*, idest tibi provide. Et quare sit tibi providendum subjungit. *Et ecce equus niger*, idest coetus haereticorum sordibus peccatorum denigratus, sed rigore patientiae exterioris, ne possit perpendi ejus malitia, palliatus. Unde bene dicitur equus niger, quia nigredo provenit ex labore exteriori et carnis mortificatione, per quod calor naturalis extinguitur. Et ipsi modis omnibus nituntur extinguere fidem in aliis, qui est specialiter calor naturalis vivificans hominem interiorem. Habacuc 2, *justus in fide sua vivit.* Et iste equus proprie contrarius est primo: nam iste niger, ille albus est. Ille astruit fidem: iste destruit. Sessor illius Christus est. Sessor istius Diabolus. Frenum illius obedientia, vel laus divina, juxta illud Isaiae 48, *infrenabo te laude mea, ne intereas.* Fraenum istius inobedientia, et Dei blasphemia. Sella illius justitia, sella istius injustitia. Ille ferratus est ferro patientiae, iste deferratus sine patientia. Ille albus per innocentiam, iste niger per malitiam. *Et qui sedebat super eum*, scilicet Diabolus, qui regit et ducit alios quo vult: *habebat stateram in manu sua*, idest perversam Scripturae expositionem, quae staterae comparatur. Quia sicut statera sine pondere de facili movetur huc atque illuc, sic Scriptura si non habeat pondus Catholicae expositionis, fluctuat huc et illuc. Et sicut statera per astutiam falsi mercatoris potest male inclinari, sic Scriptura per astutiam falsi expositoris potest male exponi. Sed bonus doctor sequitur sanctorum expositionem. Unde Gen. 49, *Issachar* *asinus fortis accubans inter fortes terminos.* Issachar interpretatur dominum commemorans; et significat doctorem Catholicum, qui semper accubat inter terminos, quos patres posuerunt, idest sequitur sanctorum expositiones. Juxta illud Prov. 22, *ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui.* Job 14, *constituisti terminos ejus, qui praeteriri non poterunt.* Et signanter dicit, *habebat stateram*, quia haeretici Scripturam habent, et non habentur ab ea. Nam superbe ei dominantes, suo sensui eam coaptant. E contrario Catholici doctores non habent sed habentur a Scriptura. Quia habiliter subjiciunt se illi, *captivantes intellectum suum in obsequium Christi*, sicut dicitur 2 Cor. Item dicit, *in manu sua.* Quia se ipsos mactando, et juxta literae superficiem operando affligunt. Sed totum hoc faciunt, ut videantur hujusmodi, et sic facilius decipiunt credentes sibi: et de talibus dicitur Oseae 12, *Chanaan in manu ejus statera dolosa.* De qua statera dicitur Proverb. 21, *statera dolosa abominatio est apud Deum, pondus aequum voluntas ejus.* Item statera quam Diabolus habet in manu sua, est tribulatio quam Deo permittente, bonos et malos affligendo ponderat. Ibi cognoscitur cito, qui sint gravioris ac levioris ponderis: qui ex tribulatione moventur murmurando vel peccando, leves sunt, nec sunt justi ponderis, et tales projicit dominus. Qui autem non moventur, justi ponderis sunt, et tales ponit dominus in thesauros suos. Act. 14, *per multas tribulationes* et cetera. Sequitur. *Et audivi tamquam vocem*, scilicet Angeli existentis *in medio quatuor animalium*, idest vocem Christi, qui in medio praedicatorum est, ut doctor eorum *dicentium* idem quod Angelus. Quia Angelus loquitur in animalibus. Et promittitur hic auxilium, sicut dicit Glossa. Quia in pugna haereticorum majus imminet periculum, et ex promissione auxilii datur consolatio; quod diximus fieri in tertia parte capituli. Haec autem vox nihil aliud est quam concors doctrina praedicatorum, quasi animali illa vox dicat, subjungit, *bilibris tritici denario.* Bilibris ad litteram est mensura capiens duas libras: et significat sacram Scripturam habentem duplicem intelligentiam, scilicet historicam et mysticam, sive litteralem et spiritualem. Igitur una libra est sensus spiritualis. Triticum vero, quia est cibus nobilium hominum, novum significat testamentum. Bilibris, ergo tritici, est intelligentia novi testamenti, duo sensus continens quasi duas litteras, scilicet naturale et spirituale. Hordeum quod est cibus rusticorum, et jumentorum, et duritiam habet in cortice, sed medullam interius dulcem, significat veteris testamenti Scripturam, quae data est rudibus Judaeis, et exterius in littera praetendit duritiam: sed interius continet suavem intelligentiam. Et quia vetus testamentum duos sensus habet sicut et novum, scilicet litteralem et spiritualem: et dicitur similiter bilibris hordei. Sed quia convenientia veteris testamenti tripartita est apud Hebraeos, scilicet in legem, et prophetas, et Agiographa: ideo sunt tres bilibres hordei, idest tres partes veteris testamenti. Quarum quaelibet est bilibris, idest habens duas libras, idest duos sensus, litteralem scilicet intellectum, et spiritualem. Per denarium significatur unitas fidei. Denarius enim regis habet imaginem, et superscriptionem. Imago vero ad humanitatem, superscriptio refertur ad divinitatem: de quibus duobus est fides. Unde denarius est unitas perfectae fidei continua: recte dicitur vendi vel emi denario. *Et bilibris tritici, et tres bilibres*: de quibus agitur hic sub specie nigri equi: quasi sic diceret, vox audita inter quatuor animalia. Nolite timere vos fideles, si haeretici male exponunt Scripturam. Quia *bilibris tritici*, idest intelligentia totius novi testamenti, tam secundum sensum litteralem, quam secundum spiritualem, *denario* emitur vel venditur, idest unitate perfectae fidei, datur intelligentia novi testamenti. Jac. 1, *siquis vestrum* *indiget sapientia, petat a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non improperat, et dabitur ei: postulet in fide nihil haesitans.* Ecce habes expresse quod merito fidei datur intelligentia Scripturae. Vere ergo dicitur hic, *bilibris tritici denario et tres bilibres hordei*: idest sana intelligentia veteris testamenti, secundum utrumque sensum emitur et venditur denario: idest unitate perfectae fidei, sicut et novum. Et merito idem pretium est utrobique: quia eadem intelligentia est in utroque testamento. Quia *rota est in medio rotae*, Ezech. 1. In vanum ergo laborant haeretici, quia nunquam pervenient ad rectam intelligentiam Scripturarum nisi per unitatem perfectae fidei. Quia in malevolam animam non introibit sapientia. Item bilibris dicitur novum testamentum, propter duo, quae continet: praecepta scilicet et consilia. Unde juveni, qui dixit, *domine, haec omnia servavi a juventute mea*, respondet Deus, *unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade et vende omnia* et cetera. Matth. 10. Et tres bilibres, sunt vetus testamentum propter tres partes, scilicet legem et prophetas et Agiographa: quarum habet duas libras: cerimonias exteriores, et veritatem latentem interius quae usque hodie occultatur Judaeis. Unde 2 Cor. 4, *usque hodie cum legitur Moyses, velamen est positum super corda Judaeorum* et cetera. Quia ipsi tenacissime adhaerent paleae, medullam interiorem non percipientes. Unde Job 30, *mandebant herbas, et arborum cortices. Et vinum et oleum, ne laeseris.* Tu scilicet qui sessor es equi rufi, idest bonos praedicatores, qui male viventes mordaciter increpant, et pusillos suaviter consolantur, et sicut Samaritanus, qui vinum et oleum imposuit vulneribus sauciati, Luc. 10. Et quod dicitur, *ne laeseris*, intelligitur de laesione animae; cui revera nullus potest nocere si ipse vult: corpus autem laedi potest et occidi, juxta permissionem Dei. Unde Job 2 dixit dominus ad Satan, *ecce in manu tua est, verumtamen animam ejus serva.* Item Matth. 10, *nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere.* Item per *vinum et oleum* intelligitur novum et vetus testamentum, quae praecepit Deus non laedi. Quia licet haeretici prave exponant, tamen veritas remanet incorrupta. Item *bilibris tritici*: est vetus et novum testamentum, quod *denario*, comparatur, idest vita aeterna. Unde quicumque ad habendas duas libras tritici accedunt, propter unum Deum habendum accedere debent, ut non aliud pretium sive mercedem quaerant, nisi vitam aeternam. Matth. 20, *conventione facta ex denario diurno, misit eos in vineam suam*: idest in sacram Scripturam. Tres vero bilibres, quae eodem denario comparantur, est fides Trinitatis operans per dilectionem Dei et proximi, ad cujus fidei medullam, quia nemo in hac vita recte attingere potest plene, jam recte non tritico sed hordeo comparantur. Unde pauci sunt, qui non solum disputare, imo cogitare de ea formident, pro ea tamen denarium recipient, si crediderint, quamvis non intelligant: hoc est ergo quod vox illa dicit *bilibris tritici denario* uno, intelligentia veteris et novi testamenti emitur a discipulis, et venditur a magistris pro vita aeterna. Nec enim aliud praemium debet quaerere doctor sacrae paginae, vel auditor, nisi vitam aeternam. Unde Job 28, dicitur de sapientia, *nescit homo pretium ejus.* Et infra, *non dabitur aurum obrizum pro ea, nec appendetur argentum in commutatione ejus.* Proverb. 3, *pretiosior cunctis opibus, et omnia quae desiderantur huic non valent comparari.* Miserabiliter ergo decipiuntur, qui sacram paginam docent vel audiunt pro mercede temporali. Ideo dicitur Proverb. 23, *noli vendere sapientiam et doctrinam, et intelligentiam.* Sequitur, *et vinum, et oleum ne laeseris. Vinum* est legis austeritas; *oleum*, est Evangelii suavitas. Illud inebriat, istud sanat. Illud pungit, istud ungit. Illud mentes evertit, istud dementes convertit. Littera enim occidit, spiritus autem vivificat: haec laeduntur quando prave intelliguntur. Vinum igitur et oleum laedit, qui vetus et novum testamentum male exponit. Ideo haereticis, qui significantur per equum, est vir justus, in quo est duplex libra, idest veritas et sapientia Christi, qui est triticum, de quo dicitur ad beatam virginem. Cant. 7, *venter tuus sicut acervus tritici vallatus liliis.* Mirum est, quod dicit, quod virgo unum solum granum tritici habuit in ventre; et tamen dicit, venter tuus sicut acervus tritici. Sed hoc est, quod ex illo grano infinita grana oriuntur, et in illo erant omnia per virtutem. Unde Joan. 12, *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet: si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. Tres bilibres hordei*, sunt fideles imperfecti, qui habent paleam tenacem, idest temporalium amorem. Unde hi significatur, Joan. 2, per hydrias capientes mensuras binas vel ternas: utrique denario empti sunt: idest sanguine Christi. Unde 1 Petr. 2, *non corruptibilibus auro et argento* et cetera. Cor. 6, *empti enim estis pretio magno.* Et quia imperfecti scandalizantur, perfecti vero non de facili; ideo dicitur Exod. 9, quod *hordeum lesum est, eo quod virens esset.* Triticum autem, et farrum non sunt laesa, quia serotina erant. *Vinum*: idest poenitentes, *et oleum*: idest misericordes *ne laeseris*, tu princeps, qui noces, quicumque sis. Et istos praecipue non laedit Deus, quia vicerunt. Unde supra 2, *qui vicerit non laedetur a morte secunda, licet tangatur tribulatione praesenti, quae dicitur mors propria.* Sap. 3, *justorum animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis*, idest poena Inferni: poena autem mundi saepe tangit eos, et vult Deus ut hic tangantur. Gregorius, *sancti poenam praesentem lucrum putant, quia per hanc aeternam evadere non ignorant.* Sequitur. *Et cum aperuisset sigillum* et cetera. Quarta pars hujus capituli, ubi agitur de quarto statu Ecclesiae. In quo fuit persecutio sive pestis falsorum fratrum, idest hypocritarum, quos Diabolus tandem in Ecclesiam introduxit, per quos secretius et familiarius domesticos impugnat. Videns enim Diabolus, quod neque per paupertatem, et per violentas tribulationes, nec per astutias et fraudulentas haereses proficere potuit, immo per haec Ecclesiam robustiorem et cautiorem fieri vidit, hypocritas introduxit, vulpes subdolas, quae latenter vineam domini demoliri nituntur. Unde Cant. 2, *capite nobis vulpes quae demoliuntur vineas.* Dicit ergo. *Et cum aperuisset*, agnus, scilicet *sigillum quartum*: idest secreta status, quia manifestasset. *Audivi vocem quarti animalis dicentis, veni et vide.* Quartum animal fuit aquila altius ceteris volans, et clarius videns: et significat Joannem qui verbum apud patrem aeternaliter existens, et in mundo carnem factum temporaliter omnibus clarius Deo revelante prospexit. Et designat ordinem praedicatorum, contra haereticos verbi divinitatem simul et humanitatem fideliter praedicantium. Per equum autem pallidum designantur hypocritae, qui ut de religione laudentur, jejuniis et vigiliis, et aliis corporalibus exercitiis coram hominibus se affligunt. Unde vigore subtracto et sanguine minorato, quasi jam moribundi pallescunt: unde Matth. 5, de ipsis dicitur, *exterminant enim facies suas ut videantur hominibus jejunantes: amen dico receperunt mercedem suam.* Unde sequitur; *et ecce equus pallidus*, hypocritarum coetus falsa religione palliatus. De qua Job 15, *congregatio hypocritarum sterilis. Et qui sedebat super eum*: quasi ductor et rector ejus. *Nomen illi mors*: idest Diabolus, qui fuit primus auctor mortis. Sapient. 2, *invidia Diaboli introivit mors in orbem terrarum, et Infernus*: idest hypocritae, *et caeteri*, Inferno deputati, idest, *sequebantur eum*, idest imitabantur eum in culpam et in poenam. Unde Sapient. 2, cum dixisset Salomon, *invidia Diaboli intravit mors in orbem terrarum*, statim adjunxit. *Imitabantur autem illum, qui sunt* *ex parte illius.* Infra 20, *Infernus et mors*, idest peccatores, *et Diabolus missi sunt in stagnum ignis.* Vel Infernus dicitur sequi Diabolus, quia quos ille decipit, iste recipit. Isa. 5, *dilatavit Infernus animam suam, et aperuit os suum, absque ullo termino. Et data est illi potestas*, sed non voluntas mala, *super quatuor partes terrae*, idest super homines, qui in quatuor mundi partibus, scilicet oriente et occidente, meridie et Septentrione morantur. Vel super quatuor genera hominum, qui sunt in terra: Judaei, gentiles, haeretici, et mali Christiani. Vel *super quatuor partes terrae*, idest super illos omnes, qui quatuor cordis affectiones, scilicet timorem, amorem, gaudium, et dolorem in terrenis ponunt. De quibus dicit beatus Bernardus. *Timent quae non oportet: amant quae non decet; gaudent vane: dolentque vanius.* Unde Job 9, *terra data est in manus impii*, idest data est, in potestate Diaboli. *Interficere gladio* peccati. De quo Eccles. 21, *quasi romphaea bis acuta omnis iniquitas, et plagae ejus non est sanitas. Fame* idest defectu verbi divini. De qua Amos 8, *mittam famem in terram: non famem panis, nec sitim aquae, sed audiendi verbum Dei. Et morte*, idest doctrina mortifera. De qua Psal. *venenum aspidum sub labiis. Et bestiis terrae*, idest crudelibus mundi principibus, qui omnes devorant. De quibus Psal. *ne tradas bestiis animas confitentes tibi.* Item *interficere gladio*, perversae persuasionis. De quibus Psal. *gladius eorum intret in corda ipsorum, et fame*, scilicet terrena cupiditate. De qua dicitur Genes. 41, *in cuncta terra Aegypti erat fames.* Et morte peccati, quo a Deo separantur animae. De qua dicitur in Psal. *non est in morte, qui memor sit tui.* Et bestiis terrae, idest bestialibus praelatis. De qua Baruch 3, *ubi sunt principes gentium, et qui dominantur super bestias, quae sunt super terram? Et cum aperuisset* et cetera. Quinta pars capituli, in qua graves et magnas praedicit tribulationes: ne terrerentur electi, qui erant illis tribulationibus affligendi, propterea hic consolatur eos Joannes tripliciter. Primo, quia eas animas interfectorum, vidit sub altare, idest sub protectione Christi, qui eas defendebat. Secundo, quia singulos eorum singulis stolis vidit decoratos. Tertio, quia promissionem de implendo eorum desiderio audivit. Hoc ergo quintum sigillum, est consolatio animarum in aetate septima quiescentium, quae prius occulta erat. Sed fuit Joanni ostensa, et per eum Ecclesiae revelata, et sic fuit apertum sigillum. Dicit ergo *et cum aperuisset* agnus, qui alia aperuit *sigillum quintum*, idest secreta quinti status, *vidi sub altare*, idest Dei protectione, et Christi societate, *animas interfectorum, propter verbum*, idest propter praeceptum Dei, quod implebant. Vel *propter Dei verbum*, idest filium Dei, quem asserebant esse Deum et hominem. Vel propter Evangelium, quod praedicabant, et *propter testimonium*, idest Christianitatis titulum, *quod habebant* in corde, et testabantur voce et opere. Rom. 10, hoc est verbum fidei, quod praedicamus: quod si confitearis in ore tuo dominum Jesum Christum, et in corde tuo credideris, secundum quod dominus excitavit illum a mortuis, salvus eris. Vel *propter testimonium* nativitatis, passionis, et ascensionis Christi, *quod habebant* et aliis testificabantur in praedicatione. De quo dicitur Act. 4, *virtute magna reddebant testimonium resurrectionis Jesu Christi domini nostri.* Altare ergo dicitur Christus, super quod oblationes et sacrificia nostra Deo patri offerimus. Unde fere omnes orationes nostrae per ipsum terminantur. Unde infra 8, dicitur, *alius Angelus venit, et stetit ante altare, habens thuribulum aureum.* Unde bene dicuntur esse animae martyrum sub altare, quasi membra sub capite, per humilitatem idest subjectae, per charitatem adhaerentes Deo. *Et clamabant voce magna*: idest affectu, et desiderio magno. De quo clamore dicitur in Psal. *clamaverunt justi, et dominus exaudivit eos.* Item: *et* *clamor meus in conspectu ejus introivit in aures ejus.* Sic clamabat Moyses, Exod. 14; sic Susanna, Dan. 3. *Dicentes*, idest desiderantes. Quia desiderium est dictio hominis interioris, quam Deus audivit. Psal. *desiderium pauperum exaudivit dominus, praeparationem cordis eorum audivit auris tua. Usquequo*, idest usque ad quod tempus expectas, *domine*, qui potes omnia, *sanctus*, in operibus tuis, *et verus* in promissis *usquequo non vindicas sanguinem nostrum*, idest effusionem omnem sanguinis nostri, poenas debitas interfectoribus interserendo? Et hoc dicunt sancti non poenam male optando, vel in ea delectando: sed justitiae Dei aggratulando, et voluntati divinae se conformando. De cujus impletione gaudent. Ita enim sunt sancti juncti Deo, ut de omni voluntate Dei gaudeant, etiam de poenis parentum inquantum sunt volitae a Deo. Unde Psal. *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Ad majorem autem expressionem desiderii eorum repetit idem verbum dicens, *et non vindicas*, et debet subintelligi, usquequo, quasi, et *usquequo, non vindicas*, nos scilicet *de his, qui habitant in terra*, non solum corporis habitatione, sed mentis affectione. De quibus dicitur 4 Reg. *ecce habitatio civitatis*, scilicet Hierico, idest mundi, *optima est.* Ita videtur mundi amatoribus, quod sit bona propter divitias, melior propter delitias, optima propter honores. Sed e converso mala est propter divitias, quia cito pereunt. Pejor propter delitias, quia cito transeunt. Pessima propter honores, quia nimis affligunt. Propter quod dicitur infra 8, *vae, vae, vae habitantibus in terra.* De his autem conqueruntur sancti, quia propter amorem terrenorum capti non festinant ad caelum, ut sic impleretur numerus electorum, et sic sancti consummarentur in gloria, utraque stola recepta. Non enim consummabuntur sine nobis. Unde Hebr. 12, *Deo pro nobis aliquid melius providente, ut non consummarentur sine nobis.* Vel: *usquequo non vindicas de his, qui habitant in terra*, separando scilicet bonos a malis, ut utrique vadant ad loca sua: scilicet boni in caelis, ubi est eis paratus locus. Joan. 14, *vado parare vobis locum.* Et mali in Infernum, ubi est eis paratus locus, secundum merita eorum. Act. 1, *de quo praevaricatus est Judas, ut abiret in locum suum.* Similem quaestionem facit Habacuc 1, *usquequo domine clamabo, et non exaudies? Vociferabor vim patiens, et non salvabis? Quare respicis contemptores, et taces, conculcante impio justiorem se? Et datae sunt.* Ecce post clamorem sanctorum, datur consolatio de premii collatione, et spei confirmatione, de malorum punitione et bonorum salvatione. Et patet hic admirabilis largitas pietatis divinae, quae petentibus unum, scilicet liberari se a consortio malorum, dat quatuor: scilicet consolationem de praemii adeptione, de spei confirmatione, de malorum punitione, de bonorum salvatione: et in his omnibus est sanctorum consolatio. Dicit ergo, *et datae sunt illis*, scilicet sanctis clamantibus, *singulae stolae albae*, idest unicuique beatitudo animae, *et dictum est illis*, idem a Deo inspiratum, *ut requiescerent tempus adhuc modicum*, idest diem generalis resurrectionis patienter. Et dicit, *modicum*, quia brevis est cursus totius temporis, respectu futuri. Joan. 16, *modicum, et jam non videbitis me* et cetera. Et promittitur hic eis adimpletio sui desiderii de sua salvatione, et hostium suorum vindicatione, quia quod differtur non aufertur. Quantum autem, idest usque ad quod tempus debeant expectare, determinat. *Donec impleatur numerus conservorum illorum*, qui Deo sicut ipsi serviunt. *Et fratrum eorum*, qui ad eamdem haereditatem vocati sunt, *qui interficiendi sunt sicut et illi*, scilicet eadem causa qua illi, scilicet propter verbum Dei, et testimonium Christi. Et confirmatur hic spes eorum de salvatione fratrum suorum, et receptione corporum propriorum in generali resurrectione. De quo dicitur Isa. 26, *vivent mortui tui, interfectique mei resurgent.*

Et de vindicta malorum statim post subjungit, *egredietur dominus de loco sancto suo, ut visitet iniquitatem habitatoris terrae contra eum, et revelabit terra sanguinem suum, et non operiet ultra interfectos suos. Et vidi cum aperuisset* et cetera. Sexta pars: in qua agitur de sexto statu Ecclesiae, et de apertione sexti sigilli, quae nihil aliud est quam persecutionis futurae ostensio, tempore Antichristi: haec autem erit duplex. Una corporalis, quae in tantum desaeviet in sanctos, quod multi timore cadent, et si fieri posset moverentur electi, ut dicitur Matth. 24: et de hac primo agitur hic. Alia erit spiritualis, quae scilicet erit impedimentum praedicationis verbi Dei, quia sancti non permittentur praedicare: et de hac agetur in principio septimi capituli, in qua agetur de sexto statu Ecclesiae. Haec autem praedicuntur a Joanne duplici ex causa: primo, ut moderni ex contemplatione futurorum sanctorum animentur ad tolerantiam praesentium tribulationum. Quia istae tribulationes, quas modo sustinent, quasi nihil sunt respectu futurarum. Secundo, ut cum venerint, minus gravent, quia jacula quae praevidentur minus feriunt, idest feriendo minus laedunt, sicut dicit Gregorius. Dicit ergo, *et vidi*, oculis mentis, *cum aperuisset* agnus scilicet, *sigillum sextum*, idest sextum statum Ecclesiae futurum tempore Antichristi, ostendit scilicet. *Et ecce*: nota est admirationis. *Terrae motus factus est magnus.* Ad literam, quia terra movebitur, sicut dicitur Matth. 24, et Aggaeus: *adhuc modicum, et movebo caelum et terram, mare et aridam.* Vel *terraemotus magnus*, idest terrenorum commotio magna contra sanctos. Et dicit, *magnus*, quia si semper desaeviant mali contra bonos, tunc apertius et crudelius insurgent in eos. Unde Matth. 23, *consurget gens contra gentem, et regnum adversus regnum; et erunt pestes, et fames, et terraemotus per loca: haec omnia initia sunt dolorum.* Et nota quod dicit *terraemotus*, non aeris, vel aquae, vel ignis. Quia propter amorem terrenorum spernunt persecutiones bonorum, qui terrena despiciunt, et despicienda ostendunt. *Et sol factus est niger tamquam saccus cilicinus.* Ad literam, tunc obscurabitur sol et luna et cetera luminaria caeli. Unde Joel 2: *contremuit terra a facie ejus, moti sunt caeli: sol et luna obtenebrati sunt, et stellae retraxerunt splendorem suum.* Praeteritum ponit pro futuro, prophetica certitudine, vel mystice. Et sol, idest Christus. De quo Psal. *ortus est sol, et congregati sunt, dispersi sunt.* Et Malachiae ult. *vobis timentibus nomen meum orietur sol justitiae, et sanitas sub pedibus eorum, factus est niger tamquam saccus cilicinus*, idest non lucebit miraculis; immo e contra Antichristus, et sui multa miracula facient, et ideo multi movebuntur. Matth. 24, *surgent pseudo Christi et pseudo prophetae, et dabunt signa maxima, et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Sacco cilicino comparat eum Joannes, quia mali tunc reputabunt Christum fuisse indutum solo sacco nostrae mortalitatis, et peccati Cilicio obvolutum, idest reputabunt eum hominem peccatorem. Ipse autem homo fuit non peccator: sed similis peccatori in poenalitatibus. Saccum enim nostrum induit, sed non meritum sacci habuit. Unde ipse dicit per Psal. *conscidisti saccum meum, et circumdedisti me laetitia, in resurrectione.* Sed, quia non erat licitum indutum sacco in palatium regis intrare, ut dicitur Esther 5, unde Zach. 3, dicitur de Jesu sacerdote magno, *Jesus indutus erat vestibus sordidis et stabat ante faciem Angeli. Qui respondit, et ait ad eos, qui stabant coram se, dicens, auferte vestimenta sordida ab eo: et dicit ad eum: ecce abstuli a te iniquitatem tuam*, idest mortalitatem et poenalitatem assumptam pro nostra iniquitate toleranda, *et indui te mutatoriis. Et luna*, idest Ecclesia a sole Christo illuminata *facta est* reputatione malorum, *tota*, idest totaliter secundum omnem statum sui. *Ut sanguis* vilis et peccatrix. Quia sublato fundamento, necesse est ut aedificium corruat. Nomine sanguinis, accipitur peccatum propter horrorem. Oseae 4, *sanguis sanguinem tetigit, idest peccatum peccato additum est.* Vel sanguis sanguinem tangit, quia poena peccato redditur statim. Item, *et sol*, idest coetus major ardens et lucens igne charitatis, luce fidei. *Factus est niger*, idest vilis reputabitur, et afflictus multis tribulationibus, exterius niger erit, sed candorem animae non amittet. Cant. 1, *nigra sum sed formosa. Tamquam saccus cilicinus*, qui vilis et asper a Cilicio, vel a Cilicia dictus, ubi primo inventum fuit Cilicium, quo utuntur poenitentes. Et per hoc notatur, quod sancti in magna asperitate et vilitate erunt. *Et luna tota*, idest totus coetus mediocrium. *Facta est ut sanguis*, idest quasi homicidae occidentur, et suo sanguine respergentur, *et stellae* caeli, idest montes aliquid luminis in illa tenebrosa persecutione habentes, *de caelo*, idest a fide *ceciderunt*, idest cadent. *Super terram*, idest adhaerentes terrenis promissionibus Antichristi. Eusebius: *et multos hodie avertit a Christo amor terrenorum.* Infra Tim. 6, *radix omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes, a fide erraverunt, et inseruerunt se doloribus multis.* Ibi dicit Glossa, *qui veram fidem habent de Christo, non cupiunt in his miseriis divites fieri.* Modum autem cadendi determinat dicens, *sicut ficus emittit grossos suos*, inutiles fructus, qui non firmiter adhaerent ramis arboris. *Cum a vento magno movetur.* Per hoc ostendit, quod magnae erunt persecutiones Antichristi, et quod minores quamplurimi cadent a fide faciliter, sicut grossi in magno vento de facili cadunt. Sed, sicut dicit Glossa, *illos qui Christo vero amore serviunt non permittet cadere Christus, sicut bonae ficus non cadunt impulsu ventorum.* Sequitur, *et caelum*, idest Ecclesia stellata virtutibus, lucens sapientia, rotunda fide, alta conversatione, mobilis obedientia, firma patientia, *et caelum recessit*, idest domus Christi *recessit*, idest recedet, a malis fide, et opere eis dissimilis. Vel *caelum*, idest evangelica doctrina. *Recessit*, idest recedet tunc a sanctis. Quia prae nimietate persecutionum non audebunt nec poterunt praedicare. *Sicut liber involutus*, in quo literae sunt clausae, sed non apparent: ita tunc in sanctis erit sapientia, et scientia legis: sed non apparebit. Erit etiam in sanctis fides, et sanctitas, sicut et modo: sed non apparebit, quia non facient mirabilia. Isa. 30, erit visio omnium sicut verba libri signati, ubi literae non apparent licet sint ibi. Vel ad literam: tunc recedent boni, et abscondent se latentes in cavernis et speluncis. Sicut de primitivis sanctis dicitur Hebr. 11, *in solitudinibus errantes, in montibus et cavernis terrae.* Isa. 26, *vade populus meus, intra in cubicula tua, et claude ostia super te; abscondere modicum donec pertranseat indignatio mea*, scilicet in morte Antichristi. *Et omnis mons*, idest majores de ecclesiastica vita et scientia eminentes, *et insulae*, idest sancti undique tribulationum fluctibus transibunt, *de locis suis motae sunt*, idest movebuntur ad literam, quia separabunt se a malis corporaliter et spiritualiter. Vel montes dicit, superbos et elatos. Insulas vocat divites mundi negotiis agitatos, qui tempore persecutionis illius movebuntur de locis suis, idest a fide et charitate, licet de se modo magna praesumant contra illud Eccles. 10, *si spiritus potestatem habentis ascenderit supra te, locum tuum ne dimiseris. Et reges terrae*, idest sancti se ipsos regentes, motus carnales, quasi latrunculos trucidantes et de se ipsis justitiam facientes quasi boni reges *et principes*, idest illi qui suis sensibus, et membris et moribus principantur. *Et tribuni* illi qui tres vires animae in suis actibus ordinare noverunt, *et divites*, divitiis virtutum et bonorum operum. *Et fortes* contra hostium tentationes. *Et omnis servus*, idest conjugatus *et liber*, idest solutus: vel omnis servus Dei, et liber a servitute, *absconderunt se*, idest abscondent se, *in speluncis et petris montium*, idest sanctorum Angelorum suffragia postulabunt, ut eorum precibus mereantur evadere poenas et misericordiam judicis consequantur. *Et dicunt* orando, *montibus et petris*, idest Angelis et aliis sanctis, *cadite super nos*, idest precibus vestris protegite nos, *et abscondite nos* sub velamento orationum vestrarum. *A facie*, idest ab animadversione *sedentis super thronum*, idest Christi secundum divinitatem. *Et ab ira agni*, idest Christi secundum humanitatem. Causam autem quare sic rogabunt sanctos subjungit dicens: *quoniam veniet dies magnus irae ipsorum*, idest dies judicii, quando Christus ostendet iram suam malis. De qua ira dicit Psalm. *domine ne in furore tuo* et cetera. *Et quis poterit stare* nisi sit adjutus precibus vestris? Non quod tunc valeant preces sanctorum; sed modo valent, ut tunc possint homines stare securi. Hoc dicitur Malach. 3, *ecce dies veniet, dicit dominus, nomen domini venit de longinquo, ardens furor ejus et gravis ad portandum* et cetera. Psalm. *quis novit potestatem irae tuae et prae timore tuo iram tuam dinumerare?* Moraliter ab illo loco, *sol*, idest praelatorum coetus, qui debent splendore suo alios illuminare ad cognitionem Dei et calore suo inflammare in amore Dei et proximi. De quo Isa. 30, *lux solis septempliciter erit sicut lux septem dierum.* Ita lucem omnium superabit lux praelatorum; ut sicut praesunt dignitate, sic praesint sapientia et sanctitate. Vel lucebunt praelati per septem opera misericordiae quae continentur in hoc versiculo: *visito, poto, cibo, solor, tego, colligo, condo.* Item per dispensationem septem sacramentorum quae continentur in hoc versiculo: *cingo, firmo, ligo, cibo, nubo, clericus, ungo.* *Factus est niger* negotiorum terrenorum solicitudine. Thren. 4, *denigrata est super carbones facies eorum, et non sunt cogniti in plateis.* Facies est dignior et sublimior pars hominis; et ideo significat praelatos. *Tamquam saccus* qui est totus pilosus, et per hoc innuitur magna cupiditas praelatorum. Isa. 14, *replebuntur domus eorum draconibus*, idest detractoribus, *et habitabunt ibi struthiones*, idest hypocritae, *et pilosae saltabunt ibi*, idest cupidi et avari officiales, *et respondebunt ululae in aedibus suis*, idest joculatores *et saltatrices et Sirenae in aedibus voluptatis*, idest adulatores. Item Isa. 34, *in aedibus ejus spinae*, idest divitiae, *et urticae*, idest deliciae quae generant carnis pinguedinem, *et paliurus in munitionibus ejus*, idest avarus praelatus, *et cubile draconum et pascua struthionum et occurrent Daemonia, Onocentaurus et pilosus clamabunt alter ad alterum*, nobilitas ad avaritiam. *Et luna tota facta est ut sanguis*, idest Ecclesia tota facta est ut carnalis, fundata in sanguine non apostolorum, sed nepotulorum et consanguineorum procedens et per successionem sanguinis; quia fere ubique nepos, avunculus et consanguineus consanguineo succedit in beneficio. Unde vere potest dicere Ecclesia, quod dixit Moysi uxor sua: *sponsus sanguinis tu mihi es.* Oseae 4, *sanguis sanguinem tetigit*, idest nepos nepoti succedit. Jerem. 2, *in menstruis inveniet eam.* Joel 3, *sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem, antequam veniat dies domini magnus et horribilis.* Abundantia, idest sanguis Ecclesiae signum est appropinquantis judicii. *Et stellae caeli*, idest claustrales viri. De quibus Eccles. 43, *gloria stellarum species caeli, de caelo ceciderunt super terram*, idest de caelesti vita ad terrenam. Vel de claustrali ad mundanam. Psalm. *commixti sunt inter gentes, et didicerunt opera eorum.* Matth. 24, *sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de caelo*, idest monachi exibunt de claustro discurrentes per mundum, propter divitias terrenas. Exod. 5, *dispersus est populus per omnem terram Aegypti ad colligendas paleas. Sicut ficus emittit grossos suos*, ita emittit claustrum inutiles monachos ad peragendum negotia terrena, vel ad causas tractandas. *Cum a* *vento magno movetur*, cum aliqua tribulatio oritur. 1 Corinth. 6, *judicia saecularia si habueritis, contemptibiles qui in Ecclesia sunt illos constituite ad judicandum.* De his dicit Judas in canonica sua. *Hi sunt sidera errantia, quibus procella tenebrarum conservata est in aeternum.* Sed stellae manentes in ortu et cursu suo pugnaverunt adversus Sisaram. *Et caelum*, idest clericorum coetus. *Recessit* a promissione sua, in ordinum susceptione, quando dixit, *dominus pars haereditatis meae et calicis mei tu es, qui restitues haereditatem meam mihi.* Quare ergo non sunt contenti clerici hac partitione? Quia recesserunt ab ista promissione. Sicut liber involutus, ubi nulla eruditio vel doctrina potest haberi, nec litera videri, nec verbum eruditionis audiri. Isa. 34, *attrita est civitas vanitatis, clausa est omnis domus nullo introeunte.* Nullus haereticus, nullus Judaeus, nullus gentilis modo in Ecclesia intrat: quare? Nisi quia involutus est liber, idest clerici qui sunt libri laicorum. Isa. 34, *complicabuntur sicut libri caeli. Et omnis mons*, idest praelatus superbus, *et insulae*, idest temporalibus curis agitati, *de locis suis*, idest de fide Ecclesiae *motae sunt.* Quia haec duo, scilicet superbia et avaritia, inducunt principaliter in haeresim. De superbia habetur Eccles. 10, *initium superbiae hominis apostatare a Deo.* De avaritia, 1 Tim. 6, *radix omnium malorum cupiditas, quam quidam appetentes erraverunt a fide. Reges terrae*, idest archiepiscopi, *et principes*, idest episcopi. *Et tribuni*, idest archidiaconi, *et divites*, idest presbyteri, *et fortes*, idest diaconi, *et omnis servus*, idest laicus, *et liber*, idest clericus. *Absconderunt se in speluncis*, idest fugerunt ad claustra, petentes orationes claustralium, *et petris montium*, idest ad duram vitam sanctorum. Psalm. *petra refugium herinaciis.* Job 39, *in petris manent. Et dicent montibus, et petris* ad literam, *cadite super nos, et abscondite nos a facie sedentis super thronum, et ab ira agni, quoniam veniet dies magnus irae ipsorum*, idest reproborum, idest ad animadversionis Dei contra eos: quasi dicat: libentius vellent mali a montibus opprimi, quam judicem iratum videre et sententiam ejus audire. Unde immanitatem terroris illius diei exprimere volens Joannes exclamat dicens, *et quis poterit stare?* Quasi dicat: nullus per se. Job 25, *luna non splendet et stellae non sunt mundae in conspectu ejus; quanto magis homo putredo et filius hominis vermis?* Item in eodem 26, *cum vix parvam stillam sermonum ejus audiverimus, quis poterit tonitruum magnitudinis ejus intueri?* Hoc totum malum provenit a malitia praelatorum, qui si essent boni, tota Ecclesia esset bona; sed quia mali sunt pro majori parte, ideo infiniti sunt mali. Isa. 13, *stellae caeli et splendor eorum non expandent lumen suum; obtenebratus est sol in ortu suo et luna non splendebit in lumine suo.*

Caput 7

[89023] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 7 *Post haec vidi* et cetera. Septimum capitulum est, in quo adhuc agitur de apertione sexti sigilli fere usque ad finem capituli, de ostensione persecutionis futurae tempore Antichristi, quae est duplex, ut dictum est. Corporalis, de qua jam dictum est; et spiritualis, de qua agitur hic, quae nihil aliud est quam impedimentum divini verbi praedicationis. Dividitur hoc capitulum in septem partes. In prima parte ostenditur conatus Diaboli ad impediendum praedicationem verbi divini. In secunda ostenditur Angelus re-

frenans conatus Diaboli, ibi: *et vidi alterum.* In tertia ponitur numerus signatorum in quos non habet Diabolus potestatem, ibi: *et audivi numerum.* In quarta agunt signati gratias de sua conservatione, ibi: *et clamabant.* In quinta ponitur Angelorum congratulatio de hominum signatione, ibi: *et omnes Angeli.* In sexta quaerit a Joanne si cognoscat illos, ut ipse congratuletur illis et doceat alios ad illorum gloriam properare, ibi: *et respondit unus.* In septima ostenditur Joanni qui sunt illi, ibi: *et cum aperuisset.* Dicit ergo, *post haec.* Dictio, post, non notat hic diversitatem visionum, sed ordinem visorum juxta ostensionem Angeli et narrationem Joannis, *vidi*, spiritualiter, *quatuor Angelos*, idest Daemones universos qui dicuntur quatuor propter naturam numeri. Quia quaternarius maxime divisibilis est, et ipsi non intendunt nisi divisionem facere. Item quaternarius non est numerus solidus sed superficialis: ita suggestio Daemonum superficialis est nullam habens soliditatem. Item dicuntur quatuor quia quatuor Evangelia pugnant et quatuor vitia suggerere intentant. Vel quia per quatuor angulos terrae, idest in quatuor partibus mundi immorantes, ut omnes tentent. Vel hoc dicitur, quia ipsi laborant, ut ponant homines in angulo, idest in sordibus peccatorum. Nam in angulo sunt sordes. Vel in angulo duplicitatis. *Tenentes quatuor ventos terrae*, idest retinentes et impedientes omnes praedicatores Ecclesiae; qui dicuntur quatuor, quia debent habere quatuor virtutes, scilicet justitiam, fortitudinem, temperantiam, prudentiam. Vel doctrinam quatuor Evangeliorum quae signatur Gen. 1, per quatuor flumina Paradisi. Vel quia debent praedicare per quatuor partes mundi: et dicuntur venti, quia nubes, idest peccatores in pluvia lacrymarum dissolvunt. Item terrae humiditatem desiccant, idest carnis voluptatem et mentis. Et de his ventis dicitur Job 29, *qui facit ventis pondus et aquam appendit in mensura. Ne flarent super terram*, idest super illos qui sunt arabiles vomere praedicationis et divini seminis susceptibiles, *neque super mare*, idest super fluidos et instabiles, *neque super ullam arborem*, idest super illos qui ad fructificandum sunt habiles. Quasi dicat: Daemones conati sunt et conantur quotidie impedire praedicatores, ne praedicent, neque bonis, neque malis, neque ad exhortationem bonorum, neque ad revocationem malorum. Sciunt enim Daemones, quod nihil adeo prodest, ut praedicatio verbi Dei. Unde Glossa, *in tempore tribulationis nil magis erit necessarium quam praedicatio*; et ideo nititur Diabolus detinere animam in omni loco. E contrario autem dominus vocat praedicatores, ut praedicent. Ezech. 37, *a quatuor ventis venit spiritus, et insufflabit super interfectos istos, ut reviviscant.* Cant. 9, *surge Aquilo et veni Auster; perfla hortum meum et fluent aromata illius. Et vidi alterum Angelum* et cetera. Haec est secunda pars, in qua ostenditur Joanni Angelus bonus refrenans conatum Daemonum ne impediant praedicatores a praedicatione: et hic Angelus est Christus. De quo Isa. 9, *parvulus natus est nobis.* Et infra: *et vocabitur magni consilii Angelus.* Et significatur per lapidem excisum de monte sine manibus qui statuam ex quatuor metallis confregit compositam. Dan. 2, sicut Christus quatuor malos Angelos deviat. Dicit ergo, *et vidi* per spiritum *alterum Angelum* illis contrarium, idest Christum *ascendentem ab ortu solis*, idest a patre qui est fons et origo totius luminis, juxta illud Jacob 1, *omne datum optimum* et cetera. Et ideo Christus dicitur oriens. Zach. 6, *ecce vir oriens nomen ejus.* Luc. 1, *visitavit nos oriens ex alto.* Sed quo vel quomodo ascendit Christus ad patrem, cum ipse sit altissimus? Immo potius descendit. Isa. 63, *utinam disrumperes caelos et descenderes.* Psalm. *inclinavit caelos et descendit.* Sic Christus dicitur ascendere ad patrem, quia a patre veniens supra carnem, quam assumpsit, ut dominus fuit.

Unde Isa. 19, *ascendet dominus super nubem levem.* Item ascendit in carne in ascensione. Sed has ascensiones praecessit descensus humilitatis. Ephes. 4, *qui ascendit, ipse est, qui descendit primum in inferiores partes terrae.* Sic quicumque vult ascendere, oportet quod prius descendat. Luc. 18, *qui se humiliat exaltabitur.* Proverb. 29, *gloriam praecedit humilitas.* Alioquin qui vult ascendere priusquam descenderit, corruet in profundum, sicut Lucifer qui voluit ascendere, et tamen non descenderat. Unde dicitur Isa. 14, *quomodo cecidisti Lucifer qui mane oriebaris, qui dixisti in corde tuo, ascendam in caelum et similis ero altissimo: verumtamen ad Infernum detraheris in profundo laci. Habentem signum Dei vivi*, idest omnimodam immunitatem peccati, vel potestatem miracula faciendi et peccata dimittendi, quia utrumque solius Dei est. Unde Matth. 8, *ut autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico, tibi dico surge* et cetera. Item signum Dei vivi est crux sancta Christi. De quo Isa. 30, *levate signum in nationibus.* Et hoc signum habuit Christus, primo in se, postea in suis dupliciter. In corde per fidem. In corpore per imitationem. De primo Ezech. 9, *signum tau super frontes virorum gementium et dolentium.* De secundo Luc. 9, *si quis vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam et sequatur me.* Sed quomodo fuit crux signum Dei vivi? Quia ibi moriente homine vixit Deus: cujus signum fuit clamor validus quem moriendo emisit: quod est supra naturam humanam. Quia in morte ita debilitatur spiritus et coarctatur meatus, quod vix potest homo tunc loqui. Item alia quae fuerunt tunc facta, idest obscuratio solis, motus terrae, scissio petrarum, apertio sepulchrorum etc. haec fuerunt verum signum divinitatis. Unde centurio dixit: *vere filius Dei erat iste. Et clamavit voce magna quatuor Angelis*, idest cum magno auctoritatis imperio refrenavit quatuor Angelos, *quibus datum est*, idest permissum, *nocere terrae*, idest avaris vel omnibus amantibus terrena, *et mari*, idest superbis et luxuriosis, vel omnibus malis. Mare enim omnes proprietates septem criminalium peccatorum habet in se. Nam tumet, per quod significat superbos. Livet per quod invidos. Fervet, per quod iracundos. Absorbet, per quod avaros. Stat, per quod accidiosos. Spumat, per quod luxuriosos. Mergit, per quod gulosos. Dicens: *nolite nocere terrae et mari, neque arboribus*, idest omnibus peccatoribus. Sed quare prohibet hic Angelus cum datum sit nocere talibus? Solutio. Quia Daemones excedunt et semper vellent plus quam permittatur. Unde mala voluntas eorum prohibetur, ne tantum possint quantum vellent. Unde dicitur: *nolite nocere.* Iterum pluribus, et plures, et pluribus modis affectant nocere, quam concessum est eis: quod patet per hoc quod additur, *neque arboribus*, quod fuerat positum supra, quando agebatur de potestate nocendi sibi data. Ipsi enim semper volunt nocere bonis, qui sunt arbores fructiferae facientes fructus bonorum operum, habentes folia verborum in medicinam et fructum operis in satietatem, radicati in Christi humilitate. Extendere ramos per charitatem, operiri cortice per vitae austeritatem. Dantes umbram aliis per bona exempla et per consilium, et operationem, et consolationem. Tales sunt arbores Paradisi quae semper fructificant in bonis operibus, semper frondent in bonis sermonibus, semper florent in bonis opinionibus, quas habent de aliis et alii de ipsis. Unde 2 Cor.: *bonus odor Christi sumus Deo, in his qui salvi fiunt, et in his qui pereunt.* Hae arbores sunt vitis, ficus et oliva, quae nolunt regnare super ligna silvarum, super homines infructuosos, Judic. 9, immo dixit oliva: *numquid possum deserere dulcedinem meam, fructusque suavissimos, et ire, ut inter ligna promovear?* Vitis etiam respondet: *numquid possum deserere vinum meum quod laetificat Deum* *et homines, ut inter ligna promovear?* Olivae sunt activi misericordes. Ficus sunt contemplativi claustrales. Vitis sunt sancti praedicatores et doctores, *quousque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum.* Non solum in mentibus. In mentibus enim signantur servi Dei in Baptismo per caracteris impressionem, vel per imaginem sanctae Trinitatis quae imprimitur in Baptismo virtute verborum, scilicet, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Signantur etiam in mentibus per fidem dominicae passionis. Quam utramque significationem facit Christus per gratiae infusionem; sicut in denario facit auri faber ex una parte imaginem regis, ex alia crucem. In frontibus vero signatur per constantiam et audaciam confitendi nomen Christi: quae audacia et constantia datur proprie in sacramento confirmationis, quando episcopus in fronte chrismando facit signum crucis, ubi est locus erubescentiae: quasi dicat: noli de cetero erubescere nomen Christi, cujus unguento ungeris; sed coram regibus et principibus audacter porta et praedica illud, sicut dixit dominus Paulo, Act. 9. Unde postea ipse dixit, Rom. 1, *non erubesco Evangelium.* Matth. 10, *qui me erubuerit et sermones meos coram hominibus, erubescam et ego eum coram patre meo et Angelis ejus.* Sic signatis, non possunt nocere Daemones: quod signatum fuit Exod. 12, ubi Angelus exterminator occidit omnes illos, qui non habuerunt signum sanguinis agni in postibus domus suae. Illos autem qui habuerunt signum sanguinis in utroque poste et in superliminaria, non laeserunt. Duo postes sunt corpus et anima, superliminaria est intellectus sive ratio. In corpore debet esse signum sanguinis per imitationem passionis, idest per carnis mortificationem. Unde Galat. 6, *stigmata in corpore meo porto.* In anima per compassionem et recordationem. Deuteronom. 22, *erit vita tua pendens ante oculos tuos semper.* In corde per fidem. Unde apostolus: *habitare per fidem Christum in cordibus nostris.* De utroque dicitur Cant. 8, *pone me ut signaculum supra cor tuum, ut signaculum supra brachium tuum.* Et hic dicit Glossa, *signum geritur in fronte, ne celetur in tribulatione.* Nam signatio pectoris consecratio est cordis. Et nota quod dicit Angelus, *signemus*, ego scilicet et ipsi: in quo notatur cooperatio liberi arbitrii. 1 Corinth. 3, *Dei coadjutores sumus.* Item per hoc quod dicit, quousque, non innuitur quod postea noceant illis Daemones; sed nec post, nec ante. Similiter Matth. 1, *non cognoscebat eam, donec peperit filium primogenitum*: et constat quod nec ante nec post cognovit eam. Tamen Daemones magis insidiantur bonis et magis persequuntur. Quia Pharao contemptus surgit in scandala, et dominus aliquando servos suos indutos virtutibus exponit Daemonibus quasi milites armatos, ut pugnando vincant et coronentur; sicut patet in Job et Tobia et Paulo et multis aliis. *Et audivi numerum signatorum* et cetera. Tertia pars, in qua ostenditur Joanni numerus electorum. Et procedit sic in hac parte. Primo ponit numerum electorum de Judaeis et postea de gentibus, ubi dicit, *post haec vidi.* Et quia pauciores fuerunt electi de Judaeis: ideo ponitur certus numerus et finitus. Tamen per hunc numerum, secundum unam Glossam, intelligitur numerus omnium electorum, quia est certus et finitus Deo. Et postea incertus numerus eorumdem, quia nobis est incertus, quamdiu in via sumus. Dicit ergo, *et audivi*, idest spiritualiter intellexi. *Numerum signatorum*, idest signandorum, vel signatorum jam in praescientia Dei. *Centum quadraginta quatuor millia ex omni tribu filiorum Israel.* Per hunc numerum signantur omnes electi, sive salvandi secundum quadruplicem statum salutis. Nam per centum signantur illi quibus debetur fructus centesimus, idest virgines; per quadraginta qui est numerus poenitentiae, significantur illi, quibus debetur fructus quadragesimus, idest continentes qui semper sunt in poenitentia, qui tribulantur a carne, sicut dicitur Corinth. 7, et ideo oportet carnem restringere operibus poenitentiae. Per quatuor illi, quibus debetur fructus trigesimus, idest conjugati, qui sunt divisi; et ideo per quatuor recte significantur, quia primus numerus divisibilis in numeros. Unde 1 Corinth. 7, *quicumque habet uxorem est solicitus quae sunt mundi, quomodo placeat uxori et divisus est.* Et omnes isti dicuntur mille, sive millia, quia millenarius est numerus sive solidus habens trinam dimensionem, scilicet decies decies decem. Et omnes isti Decalogum ad honorem Trinitatis, idest patris et filii et spiritus sancti, vel cum fide et spe et charitate. Item in hac summa ponuntur quatuor nomina numerorum: scilicet quadraginta, quatuor, centum, millia. Quadrupliciter status omnium salvandorum, in hoc designantur. Quadraginta numerus poenitentiae. Unde dominus, Moyses et Elias quadraginta dies jejunaverunt. Et sicut partes quadraginta simul sumptae faciunt quinquaginta qui est numerus remissionis, sic per poenitentiam venitur ad remissionem peccatorum et Dei reconciliationem. Nam iste numerus pertinet ad incipientes. Quaternarius propter exercitium quatuor virtutum pertinet ad perficientes. Centenarius qui transit de laeva ad dexteram et surgit ex ductione denarii in se, pertinet ad perfectos. Millenarius qui ultimus est numerorum, quia ultra mille nullus numerus habet numerum proprium, nisi sumptum ex prioribus, pertinet ad perseverantes, qui est terminus et perfectio virtutum et quae sola coronatur, scilicet perseverantia. Unde ad hos quatuor status reducuntur omnes salvandi; et hi similiter designantur per nomina duodecim tribuum. Juxta quod tria prima nomina pertinent ad statum incipientium. Tria sequentia ad statum proficientium, tria terna nomina ad statum perfectorum, tria ultima nomina ad statum perseverantium. Verbi gratia: Judas confitens interpretatur Ecclesiae confessio. Ruben filius visionis, idest visio peccatorum per quod contritio. Gad, accinctus ad satisfactionem: ecce status incipientium. Aser beatus in profectu justitiae. Psalm. *beati qui custodiunt justitiam* et cetera. Nephtalim latitudo in profectu charitatis. Psalm. *latum mandatum tuum nimis.* Manasses oblivio in contemptum mundi, ecce status proficientium. Simeon audiens moerorem in passione miserorum. 2 Corinth. 11, *quis infirmatur* et cetera. Levi addictus in addictione consiliorum. Isachar merces in visione contemplationis; ecce status perfectorum. Zabulon habitaculum fortitudinis, per victoriam vitiorum et tentationum. Joseph augmentum per gratiarum actionem. Benjamin filius dextrae per praemii adeptionem: ecce status perseverantium. Glossa ponit aliam rationem, quare per hunc numerum designantur generaliter omnes salvandi. Nam duodecim fiunt in quaternario et ternario, si unus ducatur in alium. Nam ter quatuor, vel quater tria, sunt duodecim: et sic habes duodecim tribus. Item duodecim ducti per quatuor faciunt quadraginta octo; qui ducti per tres, sunt centum quadraginta quatuor. Per mille significatur perfectio: et in centum quadraginta quatuor millia sunt omnes qui fidem Trinitatis in quatuor partibus mundi cum perfectione operum sunt secuti: et omnes tales et tantummodo tales salvantur. Sed si ita est, quare non dixit in generali de qualibet tribu Israel duodecim millia signati. Solutio. Propter duo exprimuntur nomina tribuum et patrum sigillatim. Primo propter hoc ut ostendatur quod salvandi debent habere virtutes per nomina filiorum Israel designatas. Secundo ut aliquos filios Israel computandos, non omnes alios ab hoc numero excludendos ostenderet. Nam tribus Dan et tribus Ephraim non ponitur hic. Nam ex Dan nascetur Antichristus qui omnino cum suis ab hoc numero exclusus est. Ex Ephraim natus est Jeroboam qui filios Israel duxit ad idolatriam. Sed iterum, quare isti duo, scilicet Dan et Ephraim, ponantur cum aliis in benedictionibus, Deuteronom. 3, et Simeon non ponatur; hic autem e contrario? Solutio. Hoc est propter mysterium sumptum ex nominum interpretatione. Dan enim judicium interpretatur; et significat poenitentes qui se judicant hic; et ideo non judicabuntur in futuro. Juxta illud Corinth. 11, *si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur.* Ephraim interpretatur fructificans, et significat proficientes; et tam hi quam illi recipient benedictionem, quae in nova lege continetur, idest benedictionem gloriae. De qua dicitur Matth. 25, *venite benedicti* et cetera. Ideo ponuntur in Deuteronomio quae dicitur nova lex. Simeon vero interpretatur nomen habitaculum mundi: et tales non habebunt benedictionem novae legis; et ideo non ponuntur in Deuteronomio in benedictionibus filiorum Israel. Item quare non servatur hic ordo tribuum sive filiorum Israel? Solutio. Hic agitur de designatione electorum quae fit per gratiam, quae nec genus, nec dignitatem, nec tempus attendit; et ideo non servatur hic nec dignitatis, nec nativitatis ordo. Item nota quod de qualibet tribu Israel ponuntur duodecim millia signati: non quod tot praecise sint de qualibet tribu salvandi, vel quod tam parvus numerus sit in unaquaque tribu; sed propter duodecim apostolos quorum vocatione et doctrina sunt vocati ad salutem propter fidem Trinitatis et perfectionem operum in quatuor partibus mundi habitam a salvandis. Determinans ergo unde venit illa summa signatorum, subjungit, *ex tribu Juda duodecim millia signati*, Judas primo ponitur, quia confessio peccati primum signum salutis. Juxta illud Rom. 10, *ore autem confessio* et cetera. Conversio peccatorum significat salutem, contritio enim soli Deo patet. 1 Reg. 16, *homines vident quae parent: Deus autem intuetur cor.* Sed nota quod est triplex confessio peccati. De qua Psalm. *dixi: confitebor adversum me injustitiam meam domino.* Et tanguntur in hoc verbo sex quae debet habere confessio. Primum est vera praemeditatio, quod notatur per *dixi.* Secundum est conjunctio cordis, idest ut corde simul et ore fiat, quod notatur per *confitebor.* Tertium quod sit accusans, quod notatur per *adversum me.* Quartum est quod sit de malis, non de bonis, quod notatur per *injustitiam.* Quintum est quod sit propriorum, idest de propriis non de alienis, quod notatur per *meam.* Sextum est quod fiat ad honorem Dei, non ad laudem mundi, vel ad quaestum lucri; quod notatur per, *domino.* Et talis confessio est utilis. Unde sequitur, *et tu remisisti impietatem peccati mei.* Secunda est confessio laudis. De qua Eccles. 51, *confitebor tibi, domine rex, et collaudabo te.* Unde de his duabus simul dicit Psalm. *confitebimur tibi* et cetera. Tertia est confessio fidei. Rom. 19, *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Sequitur, *ex tribu Ruben duodecim millia signati.* Ruben interpretatur filius visionis. Unde tribus Ruben sunt omnes qui per fidem, qua vident Deum, fiunt ejus filii. Joan. 1, *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Sed quia *fides sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacob. 2, ideo sequitur, *ex tribu Gad, duodecim millia signati.* Gad enim interpretatur accinctus ad operandum, scilicet in vinea et in agro domini. Gen. 49, *Gad accinctus praeliabitur ante eum.* Sed iterum quia operatio, quae non fit in spe salutis aeternae, non valet, sequitur, *ex tribu Aser duodecim millia signati.* Aser enim interpretatur signatus, alias beatus; et spes in praesenti beatificat. Rom. 8, *spe salvi facti sumus.* Sed quia sine charitate nihil salubre, ut dicitur 1 Corinth. 13, ideo sequitur, *ex tribu Nephtalim, duodecim millia signati.* Nephtalis enim interpretatur latitudo, et charitas dilatat cor. Juxta illud Psalm. *latum mandatum tuum nimis*, scilicet mandatum charitatis qua praecipit diligi amicos et inimicos. Sed quia charitas duplex est, scilicet in proximum et in Deum; ideo sequitur *de charitate Dei, ex tribu Manasse, duodecim millia signati.* Manasse enim interpretatur oblivio, et charitas Dei omnia temporalia facit oblivisci, sed quia exhibitio operis est probatio dilectionis, ut dicit Glossa, ideo sequitur, *ex tribu Simeon duodecim millia signati.* Simeon enim interpretatur audiens moerore, quod bene convenit charitati, quae moerore proximi audit compatiendo et subveniendo. Unde Sap. 1, *auris caeli audit omnia.* Sed quia charitas, aut deficit, aut perficit, ut dicit Augustinus, ideo sequitur, *ex tribu levi, duodecim millia signati.* Levi enim interpretatur additus: et charitas opus operi et virtutem virtuti addit, donec perficiatur. Sed quia cum tribus praedictis virtutibus, scilicet spe, fide et charitate, quae dicuntur virtutes theologicae, sunt necessariae aliae quatuor quae dicuntur politicae, quae circa inferiora versantur, *quibus utilius nihil est in vita hominibus*, ut dicitur Sap. 8, Joannes sequitur de illis: et primo de justitia, *ex tribu Issachar, duodecim millia signati.* Issachar interpretatur merces; et significat justitiam operum cui merces debetur. Sap. 10, *reddet Deus mercedem laborum sanctorum suorum.* Matth. 20, *voca operarios et redde illis mercedem suam, ex tribu Zabulon, duodecim millia signati.* Zabulon interpretatur habitaculum fortitudinis; et ideo significat fortitudinem, *ex tribu Joseph, duodecim millia signati.* Per Joseph, qui fuit providus dispensator Aegypti, interpretatur augmentum, quia per sapientiam augmentavit redditus Pharaonis; et significat prudentiam. *Ex tribu Benjamin, duodecim millia signati.* Benjamin enim interpretatur filius dexterae: per hunc significatur temperantia quae ratione continentiae facit hominem filium dexterae. Quia virginitas in dextera est, et Benjamin filius dexterae interpretatur. *Post haec vidi.* Secunda pars hujus tertiae partis: in qua ponitur numerus signatorum infinite ad innuendum numerus electorum qui est Deo finitus, nobis est infinitus. Vel primo posuit numerum signatorum de Judaeis: nunc ponit numerum signatorum de gentibus qui major est; et ideo infinite ponit. Unde dicit, *post haec vidi turbam magnam*, idest spiritualiter intellexi, quod illi signati erant turba magna: vel post illos vidi alios de gentibus, qui erant turba quasi innumerabili. Unde sequitur, *quam dinumerare nemo poterat.* Non dicit quae dinumerari non poterat, quia ille eorum novit numerum qui numerat multitudinem stellarum. Unde Eccl. 1, *arenam maris et pluviae guttas et dies saeculi quis dinumerat?* Quasi dicat: solus Deus et non homo. Unde et Abrahae dixit dominus, Gen. 15, *suspice caelum et numera stellas si potes, sic erit semen tuum.* Item Gen. 12, *benedicam tibi et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli, et sicut arenam quae est in litore maris.* Et ne aliquis putaret, quod nullus esset signandus in tota illa multitudine nisi ex Judaeis, ideo addit, *ex omnibus gentibus.* Glossa, *etiam de barbaris: et tribubus*, et gentibus, *et populis, et linguis* populorum. In gentibus enim diversae sunt tribus. In tribu diversi sunt populi. In populo diversae sunt linguae; et de omnibus his aliqui sunt salvandi. Unde Matth. 14, *simile est regnum caelorum sagenae missae in mari, et ex omni genere piscium congreganti.* Quomodo autem vel in quo statu viderit hanc turbam determinat dicens: *stantes ante thronum*, quasi paratos obedire: vel *stantes*, idest erectos ad caelestia, non ad terrena curvatos. Sicut illi de quibus dicit Psalm. *statuerunt oculos suos declinare in terram.* Item *stantes*, quia in judicio non cadent. Nam pro eis non dabitur sententia. Sap. 5, *stabunt justi in magna constantia.* Sed mali ibi cadent, quia contra eos dabitur sententia irrevocabilis. Amos 8, *cadent et non resurgent ultra.* Psalm. *non resurgent impii in judicio* et cetera. *Et in conspectu agni*, idest in consideratione Christi puri et mansueti sibi, sed malis erit durus et crudelis. Isa. 30, *ardens furor ejus et gravis ad portandum, amicti stolis* *albis*, idest innocentia baptismali et sanctitate poenitentiali. His duabus stolis vestiuntur sancti in praesenti. Unde Prov. ult. *omnes domestici ejus vestiti sunt duplicibus.* Primam stolam dealbat aqua baptismalis. Unde Psalm. *lavabis me et super nivem dealbabor.* Secundam dealbat aqua lacrymarum, sicut dicit Glossa. Unde Psalm. *lavabo per singulas noctes lectum meum*, idest per singula peccata conscientiam meam lacrymis meis. *Et palmae in manibus eorum*, idest coronae pro operibus eorum. Infra 14, *opera illorum sequuntur illos*, idest praemia operis. *Et clamabant voce magna* et cetera. Quarta pars capituli est: in qua ostenditur Joanni, quod sancti gratias agunt, non solum in praesenti, sed etiam in futuro de bonis sibi impensis tam in praesenti, quam in futuro. Dicit ergo, *et clamabant omnes praedicti voce magna*, idest affectu magno, *dicentes* voce cordis et oris, *salus*, quam habemus, idest remissio peccatorum, et opera bona, et vita aeterna *Deo nostro* attribuitur: quasi dicat: quod salvi sumus, non a nobis, sed a Deo habemus, idest remissio peccatorum, et opera bona, et vita aeterna: unde a Deo habemus, *qui sedet super thronum*, ut judex omnium, *et agno*, idest homini Christo: quasi dicat: a Christo, qui est Deus, et homo, habemus salutem. Unde Exod. 15, *fortitudo mea dominus, et factus est mihi in salutem.* Psal. *dominus illuminatio mea* et cetera. *Et omnes Angeli stabant* ad obediendum parati, ad juvandum prompti, ad protegendum strenui, ad recipiendum signatos voluntarii, ad introducendum ad nuptias ferventissimi. Et ubi stabant? *In circuitu throni*, ut scilicet ex omni parte protegerent ipsum thronum, idest Ecclesiam, et exequerentur mandatum sedentis in throno, *et seniorum*, idest praelatorum ad muniendum, et juvandum eos specialiter. Quia totum pondus praelii vertitur contra illos, ut dicitur 1 Reg. ult. de Saule. Unde 7, Isa. 52, *super muros tuos Jerusalem constitui custodes. Et quatuor animalium*, idest praedicatorum omnium ad revelandum eis mysteria, et docendum utilia, et mundandum eorum labia. Isa. 6, *volavit ad me unus de Seraphim, et in manu ejus calculus, quem forcipe tulerat de altari; et tetigit os meum, et dixit: ecce tetigit hoc labia tua, ut auferatur iniquitas tua, et peccatum tuum mundabitur.* Vel sicut supradiximus, per thronum intelliguntur praelati, in quibus judicat Christus: per quatuor animalia, ordo praedicatorum: per vigintiquatuor seniores intelliguntur doctores, in quibus est sapientia. Juxta illud Job 12, *in antiquis est sapientia.* Vel generaliter omnes fideles ratione praedicta. Vel in circuitu omnium sunt Angeli stantes, idest juvantes, et defendentes. Unde Isa. 18, *ite Angeli veloces ad gentem convulsam ab amore terrenorum et dilaceratam multis tribulationibus, ad populum terribilem Daemonibus, gentem expectantem gaudia caelorum, et conculcatam pedibus malorum.* Et de hoc circuitu dicitur in Psal. *immittit Angelus domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos.* Et *ceciderunt Angeli in conspectu throni*, idest Christi in throno sedentis, *ante facies suas*, idest sapienter se humiliaverunt coram Christo, gratias agentes pro signatione fidelium, et adoraverunt Deum, idest adorationem latriae, quae soli Deo debetur, Christo reddiderunt *dicentes amen.* Respondentes, et confirmantes laudationem signatorum, sicut pueri respondent amen in fine orationum. In quo notatur magna humilitas Angelorum: quasi dicant Angeli ad signatos, verum est, quod vos dicitis, et nos consentimus, et congratulamur dicentes amen. Quod autem sequitur postea, *benedictio*, idest exaltatio nostra quam super omnem creaturam habemus. *Et claritas*, idest intelligentiae perspicacitas, qua clare omnia intelligimus, et Deum clare videmus, non per speculum in aenigmate, ut homines, sed facie ad faciem: *et sapientia* qua in cognitis delectamur, *et gratiarum actio*, idest gratuita, vel grata laudatio. Isa. 51, *gaudium et laetitia invenientur in ea, gratiarum* *actio, et vox laudis: honor*, qui vobis ab Ecclesia exhibetur. Vel quem habuimus stando aliis cadentibus, vel quem habemus Deo serviendo, cui Deo servire regnare est, *et virtus*, idest potentia resistendi, et vincendi Diabolum, *et fortitudo*, idest virtutis confirmatio, Deo nostro attribuitur, non nobis, dicunt Angeli, et hoc non ad horam, immo, *in saecula saeculorum*, idest continue, et cum tempore. Isa. 62, *tota die et tota nocte in perpetuum non tacebunt.* Supra 4, *requiem non habebant dicentia, sanctus sanctus, sanctus* et cetera. Psal. *beati, qui habitant in domo tua, domine, in saecula saeculorum laudabunt te.* Item potest dici, quod Angeli hic agunt gratias de bonis collatis, hominibus, concivibus suis, idest signatis: et tunc exponitur sic, *benedictio*, idest bona datio, idest bonorum datio, fortunae bona, naturae, et gratiae, atque gloriae. Nam haec quatuor dat Deus electis. Jacob. 1, *omne datum optimum, et omne donum perfectum est a Deo patre luminum.* Datum bonum dicitur bonum fortunae, datum melius bonum naturae. Datum optimum bonum gratiae. Donum perfectum bonum gloriae. De hac benedictione dicitur Eccles. 11, *benedictio Dei in mercedem justi festinat. Et claritas* conscientiae, vitae, famae, scientiae. De prima dicitur 2 Cor. 1, *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* De secunda sapientiae quarto. *O quam pulchra est casta generatio cum claritate.* De tertia Eccles. 40, *curam habe de bono nomine.* 2 Cor. *bonus odor Christi sumus Deo.* De quarta Sap. 8, *habeo per hanc claritatem ad turbas, et honorem apud seniores: et sapientia*, idest Dei et sui cognitio; philosophus. *Sapientia est hominis sui ipsius cognitio.* Eccles. 51, *multam inveni in memetipso sapientiam, et multum profeci in ea.* Boetius, *sapientia est humanarum divinarumque rerum perfecta veraque cognitio.* Quam utilis sit haec sapientia, patet per illud sapientiae 7, *neminem diligit Deus nisi eum, qui cum sapientia inhabitat.* Item in eodem 13, *vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei.* Cognitio Dei tollit desperationem, cognitio sui praesumptionem, *et gratiarum actio*, quae quantum sit utilis patet ex suo contrario, idest in ingratitudine, de qua dicit Bernardus, *ingratitudo est ventus urens, exsiccans fontem pietatis, venas misericordiae, et fluenta gratiae.* Unde alibi dicit, *disce in referendo gratias non esse tardus neque segnis; disce ad singula dona gratias agere; diligenter considera, quae tibi apponuntur, ut nulla Dei bona debita gratiarum actione frustrentur.* 1 Thes. 5, *sine intermissione orate: in omnibus gratias agite*: haec duo, sicut dicit beatus Bernardus, scilicet oratio et gratiarum actio, debent sibi condividere totam vitam sanctorum. Quia sancti vident, vel bona, vel mala. Si bona, debet personare gratiarum actio; si mala, sequi debet oratio pro illis amovendis. Unde beatus Bernardus alibi dicit, *charitas tot modis in oratione, vel gratiarum actione, in Deum se jugiter refundit, quot in suis, vel necessitatibus, vel consolationibus, vel proximi compassionibus, vel congratulationibus carnales materias invenit pius affectus. Honor*, idest pax, et quies a tumultu et lite. Prov. 16, *honor est homini, qui se separat a contentionibus.* Hunc honorem non habent advocati, qui sequuntur et quaerunt lites, sicut corvi cadavera. De quibus dicit Isidorus, *hi sunt, qui causas morantur, admissi impediunt, praetermissi fastidiunt, admoniti obliviscuntur, sine sponsione praemii, dedignantur locupletati: hi sunt in exactionibus Harpyae, in collationibus statuae, in quaestionibus bestiae, ad intelligendum saxei, ad judicandum lignei, ad favendum vulpes, ad irascendum tigres, ad serviendum tauri, ad consumendum Minotauri, quorum si nares afflaverit rubiginosi aura marsupii, mox videbis oculos Argi, perjuria Laomedontis, Ulyssis argutias, Sinonis fallacias, Achitofelis consilia, Absalonis oscula.* Item in quodam libro tragoediarum Senecae, qui intitulatur, liber de nugis senum, dicitur, cum quidam inspiceret Infernum, videns Neronem balneantem se, et multos circumstantes, qui fundebant aurum calidum in balneum ipsius, Nero videns turbam, advocatorum ad se venientem, ait, venite huc venale genus hominum. O advocati amici mei, accedite huc, ut mecum in hoc vase vos balneetis. Adhuc enim super est locus in eo, quem vobis reservavi. *Et virtus*, idest audacia resistendi malis, quae optime conjungitur honori. Quia non debet habere honorem, qui non habet virtutem. Eccl. 7, *noli quaerere fieri judex* et cetera. Vel *virtus* bene vivendi. Augustinus, *virtus est bona qualitas mentis, quam dominus operatur in nobis sine nobis, qua bene vivitur, et nemo male utitur. Et fortitudo*, ardua aggrediendi, et gravia sustinendi propter Deum. De qua Psal. *fortitudinem meam ad te custodiam.* Deo nostro attribuenda sunt, et pro his laudemus eum dicunt Angeli, quia nobis dedit haec, *in saecula saeculorum*, per hoc notatur continuatio laudis, *amen*, potest accipi nominaliter, verbaliter, adverbialiter. Si nominaliter, tunc est sensus, *amen*, idest veritas attribuenda est ei. Si verbaliter, quia verus est in promissis. Si adverbialiter, tunc est optatio, idest fiat, fiat: ut dicit Glossa. *Et respondit* et cetera. Sexta pars: in qua ostenditur Joanni, unde isti venerunt in tantam gloriam; ut per hoc, et Joanni et aliis consimilis via ostendatur. Dicit ergo, *et respondit unus de senioribus*, idest universitas prophetarum et apostolorum meo desiderio satisfecit, qui desiderabam esse cum illis. Sed potest quaeri, quare modo loquantur quatuor animalia? Solutio. Per animalia intelliguntur sancti secundum statum praesentem, ubi sunt adhuc in pascuis Scripturarum sicut bonae pecudes: per seniorem vero intelliguntur secundum statum futurum. In praesenti vita est diversitas, quia non omnes sancti idem volunt vel sentiunt; sed in patria erit voluntas et sensus omnium unum et idem. Et ideo supra loquuntur quatuor animalia, hic vero unus de senioribus, et respondet mihi desideranti intelligere unde venerant illi signati, *hi amicti stolis albis*, sicut supra expositum est, *qui sunt, et unde venerunt?* Quasi dicat: attende bene, in quo statu sunt ibi, et a quo statu venerunt; quia de magna miseria ad magnam gloriam, de magna paupertate ad magnas divitias, de exilio ad patriam, de angustia ad delitias, de carcere ad regnum, de vinculis ad liberationem. *Et dixi illi seniori, domine tu scis.* Et ideo debes me nescientem docere. Dominum vocat, quia minor in caelo major est quolibet existente in mundo. Sicut dicitur Matth. 11, de Joanne Baptista. *Qui minor est in regno caelorum major est illo. Et dixit mihi.* Quia humiliter responderat, meruit edoceri. Proverb. 11, *ubi humilitas ibi sapientia.* Psal. *inter medium montium pertransibunt aquae.* Exemplum in vitis patrum, de illo, qui tanto tempore rogaverat Deum, ut revelaret quiddam quod dubitabat; et ad ultimum cum non posset invenire veritatem, coepit ire ad quemdam vicinum eremitam; et dum esset in via, occurrit ei Angelus domini, et dixit ei: quamdiu orasti, et noluit tibi dominus revelare, quod petebas, quia confidebas in precibus tuis: sed quando te humiliasti ut ires ad fratrem tuum, et peteres edoceri ab eo, misit me dominus, ut doceam te quid dubitas, et docuit eum. *Hi sunt, qui venerunt*, et veniunt quotidie, et venient usque in fine saeculi, *ex magna tribulatione*, idest ex multiplici: nam ex una parte Daemones turbant pacem cordium, ex altera parte haeretici destruunt fidem, ex altera falsi Christiani corrumpunt mores, ex altera tyranni auferunt substantiam. Et bene dicit, *hi sunt*, per quod innuit, quod qui non est in tribulatione, non vere est, quia non est in eo Christus. Psal. *cum ipso sum in tribulatione.* Ecce ostendit senior unde venerunt de mundo ubi magna tribulatio est, tamen major erit in Purgatorio, maxima in Inferno, praeter illa quatuor, quae dicta sunt. Et habet tria. Longum, latum, et spissum. Longum in abrenunciatione sui; et hoc habet sursum et deorsum. Sursum in dimissione propriae voluntatis. Deorsum in dimissione curae carnis: sicut dicitur Rom. 13, *curam carnis ne feceritis in desideriis.* Latum in abrenunciatione mundi: et hoc habet dexteram et sinistram. Dexteram quidem prosperitatis, et sinistram adversitatis, ut inter utrumque vir sanctus procedat, sicut dicitur Numer. 20, *via publica gradiemur, non declinabimus neque ad dexteram neque ad sinistram.* Spissum, in abrenuntiatione parentum; et hoc habet ante et retro. Ante, patrem et matrem. Retro, filios et nepotes. Quia his omnibus renunciaverunt sancti, ideo dicitur, *hi sunt, qui venerunt ex magna tribulatione.* Vel *ex magna tribulatione*, idest mundi turbatione. *Et laverunt*, in aqua Baptismi, vel lacrymarum, *stolas suas*, idest corpora sua, quibus animae, quasi quibusdam tunicis teguntur, *et dealbaverunt eas*, idest cum albae essent, magis albas fecerunt, *in sanguine agni*, idest in fide, et imitatione passionis domini nostri Jesu Christi. Sed cum sanguis non sit albus, sed rubeus, videtur, quod Joannes debuit dicere, et rubeas fecerunt eas, et non dealbaverunt. Solutio; sanguis calore decoctus in mamillam, convertitur in lac, et mutat colorem; et qui prius erat rubeus, fit albus. Sic sanguis Christi in igne caritatis decoctus mente sanctorum, albos facit eos, non rubeos. Vel potest dici, quod in hac dictione dealbaverunt, ponitur de pro additione: et est sensus: *et dealbaverunt eas in sanguine agni*, idest cum essent albae prius, per innocentiam seu munditiam, rubeas eas fecerunt sustinendo martyrium pro Christo, et ita factae sunt simul albae et rubeae. Proverb. ult. *purpura et byssus indumentum tuum.* Cant. 5, *dilectus meus candidus et rubicundus. Ideo sunt ante thronum Dei.* Glossa, *in consortio Angelorum purificantur, et serviunt per laudum decantationem, et reverentiae exhibitionem. Die ac nocte*, idest continue sine intermissione sicut Angeli. De quibus dicitur Isa. 52, *tota die et tota nocte, perpetuo non tacebunt. In templo ejus*, primo in militanti. Secundo in triumphanti. Psal. *in templo ejus omnes dicent gloriam*, idest laudem. In templo militantis Ecclesiae serviendum est domino quadrupliciter: scilicet sancte, juste, recte, perseveranter. Unde Luc. 1, *serviamus illi in sanctitate et justitia* et cetera. Item in templo triumphantis Ecclesiae servietur ei quadrupliciter: scilicet vacando, videndo, amando, laudando. Unde Augustinus in fine de civitate Dei. *Vacabimus, et videbimus: videbimus, et amabimus: amabimus, et laudabimus: ecce quid erit in fine sine fine; scilicet vacare, et videre, amare, et laudare. Et qui sedet in throno*, scilicet Christus *habitat super illos* protegens, et gubernans eos, et bonum suum eis communicans. Unde sequitur, *non esurient*, pane vitae satiati. Joan. 6, *ego sum panis vitae, neque sitient*, aqua vitae potati. Joan. 4, *qui biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum.* De utroque dicitur Eccles. 15, *cibavit illum pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potavit illum.* Item de primo, Psal. *cibavit illos.* De secundo. *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.* Ad utrumque vocat sponsa, Cant. 5, *comedite amici, et bibite et inebriamini charissimi.* Ad hanc autem satietatem et ebrietatem pervenitur per esuriem et sitim justitiae. Unde Matth. 5, *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Isa. 65, *servi mei comedent, qui hic esurierunt; et vos sitietis, qui hic ebriati estis.* Luc. 6. *Vae vobis qui saturati estis, quia esurietis amplius.* Contra, Eccles. 24, *qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient.* Solutio. Duo sunt in esurie: scilicet defectus et desiderium. Defectus omnino tolletur. Desiderium remanebit: et ita sancti reficientur semper, et saturabuntur, et nunquam fastidient. Juxta illud, *fruuntur, et non fastidiunt, quo magis* *frui sitiunt.* 1 Petr. 1, *in quem desiderant Angeli prospicere.* Hic ergo sumitur esuries pro defectu, in Ecclesiast., pro desiderio sive affectu: utrobique in semiplena significatione. *Neque cadet super illos sol, neque ullus aestus*, idest neque major neque minor tribulatio. Psal. *per diem sol non uret te, neque luna per noctem. Ullus*, dicit: neque corporalis, neque spiritualis, neque aeterna erit eis. Et subjungit causam, unde hoc erit, *quoniam agnus*, idest Christus pius, innocens, mansuetus, *qui in medio throni est*, idest Ecclesiae, vel Angelorum, vel praelatorum, ut supra, *reget illos*, et ideo nil deerit illis, juxta illud Psal. *dominus regit me, et nihil mihi deerit. Et deducet eos ad vitae fontes aquarum*, ubi continue potabunt. Et loquitur hic Joannes per metaphoram ovium et pastoris: pastor enim primo regit oves suas, ducendo ad bona pascua; postea ducit ad aquas, ut post pastum bibant. Sic dominus in via regit bonos, ducendo de virtute ad virtutem; tandem deducit eos ad fontes vitae aquarum in patria, id est contemplandum sanctae Trinitatis majestatem, quae est unus fons propter unitatem essentiae. Unde Psal. *inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos*: quasi dicat: *apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen.* Aquae hujus fontis, vel horum fontium, sunt gaudia ex intuitu divinae majestatis surgentia; quae quanto plus bibentur, plus sitientur. Juxta illud Eccles. 24, *qui bibunt me adhuc sitient.* Item quanto plus haurientur, tanto profundiores invenientur. Et de hoc dicitur Ezech. 47, *ecce aquae redundantes a latere dextro.* Latus templi dextrum, est caelestis patria. Nam vita praesens, est latus sinistrum, sicut dicitur Cant. 5, *laeva ejus sub capite meo* et cetera. Et sequitur, *cum egrederetur vir, mensus est mille cubitos, et transduxit me per aquam, usque ad talos. Rursusque mensus est alios mille cubitos, et transduxit me per aquam usque ad genua. Rursus mensus est alios mille, et transduxit me usque ad renes; et mensus est mille et duxit me per torrentem quem non potui pertransire, quoniam intumuerunt aquae profundae torrentis, qui non potest transvadari.* Tres primi millenarii, signant tria gaudia electorum in patria, quae finita sunt, et alia quatenus possunt a sanctis comprehendi. Primus venit ad Infernum, ubi vident Dei justitiam adimpleri, de quo multum eis gaudium. Unde Psal. *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Isa. ult. *egredientur ut videant cadavera mortuorum, qui praevaricati sunt in me: et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Secundus venit a mundo de pulchritudine creaturarum. De quo Isa. 60, *tunc videbis et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum.* Tertius a caelo, et jucunda et grata societate. De quo Isa. 65, *exultabo in Jerusalem, et gaudebo in populo meo.* Sed quartus millenarius, qui non potest transvadari, est gaudium Dei, de ineffabili visione majestatis divinae. Quod tantum est, ut dicat Isa. 64, *quod oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* De his quatuor gaudiis dicitur Luc. 6, *mensuram bonam, et confertam, et coagitatam, et supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Bonam* dicit, quo ad primum; *confertam*, quo ad secundum: *coagitatam* quo ad tertium: *supereffluentem* quo ad quartum. Item alio modo. Tres millenarii, qui mensurantur, et possunt transvadari, sunt tres sensus Scripturae; scilicet historicus, allegoricus, tropologicus. Quartus vero, est millenarius qui non potest transvadari, est quartus sensus, idest anagogicus, qui est de secretis caelestibus, quae non possunt in hac vita comprehendi. Hoc totum quod hic dicitur, sumptum est de Isa. 49, ubi dicitur: *super vias pascentur, et in omnibus planis pascua eorum; non esurient neque sitient, et non percutiet eos sol neque ullus aestus, quia miserator eorum reget eos, et ad fontes aquarum potabit eos.* Sed priusquam ad istos fontes clarissimos et dulcissimos, de quibus dictum est, pervenire possimus, oportet potare de aliis quinque fontibus: quos vobis foderunt Judaei in optima terra, scilicet carne Christi, qui sunt quinque vulnera ejus. Unde ipse dicit, *foderunt manus meas et pedes meos.* Isa. 2, *ingredere in petram, et abscondere in fossa humo.* Cant. 2, *veni columba mea, in foraminibus petrae in caverna maceriae.* In his fontibus potantur aquae vivae, quibus abluuntur sordes animarum, et restinguitur ardor et sitis malae concupiscentiae. Unde Isa. 12, *haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris.* Sequitur, *et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum*, idest omnem dolorem et tristitiae causam amovebit ab eis. Isa. 21, *auferet Deus lacrymam ab omni facie.* Item 65, *exaltabo in Jerusalem, et gaudebo populo meo, et non audietur in ea vox fletus ultra et vox clamoris.* Item 51, *venient in Sion laudantes, et laetitia sempiterna super capita eorum, gaudium et laetitiam tenebunt, et fugiet dolor et gemitus. Omnem lacrymam*, dicit. Quia variae sunt lacrymae electorum. Nam alius plangit, quia mala fecit. Alius quia bona non fecit. Alius quia flagella correctionis diu sustinuit. Alius quia jaculis vitiorum pungitur. Alius quia peregrinatur a patre et a patria. Alius quia videt fratres perire. Tali modo varii sunt sanctorum fletus et gemitus in hac vita, qui tunc utique abstergentur ad plenum, quando praesenti fletui laetitia jucunditatis aeternae succedet. Juxta illud Matth. 5, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et Joan. 16, *plorabitis et flebitis vos, mundus autem gaudebit, vos autem contristabimini; sed tristitia vestra vertetur in gaudium.* Commutatio significatur Joan. 2, in mutatione aquae in vinum. Rabanus autem quatuor distinguit genera lacrymarum, dicens: *hoc modo quatuor modis fit planctus sanctorum. Aut cum propria peccata deplorant. Aut cum in Infernum cadentes plangunt. Aut cum in peccatis viventes lacrymantur. Aut cum desiderio regni lugent. Sunt autem lacrymarum quatuor proprietates, sed iterum quatuor faciunt bona. Nam sunt humidae, ut sordidum cor abluant, sunt et calidae, ut frigidum calefaciant, sunt et salsae, ut fetidum condiant, sunt et amarae, ut dulcorem carnalium voluptatum temperent. Et postea addit: uno eodemque momento Deum pulsant, oculos rigant, animam lavant, ignem infernalem extinguunt, quod non faceret tota aqua maris.* Omnes has lacrymas absterget dominus propria manu. Unde Bernardus, *felix lacryma quam pia manus conditoris abstergit: et si non esset causa lacrymandi, nisi haec, bonum esset flere.* Qui autem modo nolunt flere ad horam, flebunt sine fine; et tales lacrymas, quae non refrigerabunt, sed quae corpus cremabunt. Unde quidam sanctus pater in vitis patrum dixit discipulo suo. *Ploremus hic, frater, antequam veniamus ad locum, ubi animae comburunt plorantium.* Unde dicitur Luc. 6, *vae, qui ridetis, quia lugebitis.* Proverb. 14, *extrema gaudii, luctus occupat. Et cum aperuisset.* Septima pars hujus capituli: ubi ostenditur apertio septimi sigilli, quae nihil aliud est quam manifestatio status futuri, post mortem Antichristi, quando dabitur pax Ecclesiae, sed parum durabit. Unde quia hic status, quasi signatus, latuerat clausus in Scriptura, et hic ostenditur hoc sigillum septimum aperiri, dicit ergo, *et cum aperuisset sigillum septimum*, idest cum futurum statum Ecclesiae post mortem Antichristi, manifestasset. *Factum est silentium in caelo*, idest pax et tranquillitas in Ecclesia: et ponit praeteritum pro futuro. Tunc enim libere praedicare licebit sanctis, nec aliquis impugnabit sanctos, nec affliget eos, *quasi media hora*: idest valde parum, quia statim veniet dominus ad judicium: nec tantum bonis erit pax et tranquillitas, immo etiam ministris Antichristi, qui deinde crederent se in prosperitate victuros, et ideo obstinati in malitia, non convertentur, sed in peccatis suis morientur. Unde Jerem. 44, *requiem Moab in faecibus*: scilicet: ideo est transfusus de vase in vas, idest de statu peccati, in statum poenitentiae: quadraginta quinque enim dies dabuntur post mortem Antichristi, ut poeniteant illi, qui in persecutione Antichristi titubaverunt et ceciderunt. Sed ministri Antichristi dicent: licet princeps noster sit mortuus, nos tamen pacem habemus: et ideo ducent uxores, et facient convivia: et cum dixerint sibi bene esse, tunc veniet judex, et morientur omnes. Unde 1 Thess. 5, *cum dixerint, pax, et securitas, tunc repentinus superveniet eis interitus.* Quantum vero spatium sit futurum inter illos quadraginta quinque dies, et in fine mundi, nemo scit, nisi forte alicui fuerit divinitus revelatum. Unde Matth. 25, *de die autem illa nemo scit, nisi filius hominis, et cui filius hominis voluerit revelare.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Hugoni de Sancto Charo

Expositio super Apocalysim

authenticitate dubia

a capite VIII ad caput XI

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 8

[89024] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 8 *Et cum aperuisset sigillum* et cetera. Hoc est octavum capitulum, in quo incipit tertia visio, in qua agit Joannes de septem Angelis tubis canentibus, per quos designatur universitas praedicatorum, turbines persecutorum et retributiones praemiorum annunciantium: et incipit ab exordio nascentis Ecclesiae, et perducit usque ad finem. Unde hic ostenditur Joanni, quomodo praedicatores consolantur Ecclesiam in quolibet statu ejus. Et patet ordo visionis hujus ad praecedentem. In illa enim aperiuntur omnes status Ecclesiae, in quibus multas sustinuit passiones. In ista ponuntur consolationes quas habuit a praedicatoribus. Continet autem haec visio quatuor capitula: scilicet octavum, nonum, decimum, et undecimum. Et dividitur haec visio principaliter in duas partes. In prima agit de his generaliter, ponens quaedam communia toti visioni. In secunda agit singulariter de unoquoque Angelo, ibi, *et primus Angelus*, circa medium hujus capituli. Hoc autem capitulum dividitur in duas partes. In prima ostenditur Joanni sermo, sive ornatus, septem Angelorum, et praeparatio eorum. In secunda agitur sigillatim de clangore quatuor Angelorum, et quid factum est in clangore eorum, ibi, *et primus Angelus.* Dicit ergo. *Et vidi* spirituali visione *septem Angelos*, idest praedicatores universos, qui dicuntur septem propter septenarium, qui est numerus universitatis, vel quia septem donis sunt perfecti, et septem vitia praedicando eradicant, et septem virtutes plantant, et septem sacramenta annunciant. Unde Jerem. 1, *constitui te super gentes et regna: ut evellas, et destruas, disperdas, et dissipes.* Haec quo ad vitia, quae quatuor modis committuntur, scilicet delectatione, consensu, opere, commissione. Ideo ponit quatuor verba ad idem pertinentia. Et sequitur, *et aedifices*, mores, *et plantes*, fidem. Vel ideo dicuntur septem quia fidem Trinitatis praedicant per quatuor partes mundi; vel quia in omnibus statibus Ecclesiae, qui sunt septem, erunt praedicatores Ecclesiam consolantes: ostendendo praemia bonorum, et damnationem malorum. Vocat autem eos Angelos, quia missi sunt ad serviendum aliis, non ut serviatur eis, sicut dominus eorum. Matth. 20. *Filius hominis non ministrari venit, sed ministrare* et cetera. Hebr. 1, *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi* et cetera. Roman. 10, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Item vocat eos Angelos, quia debent esse spirituales, non carnales. Psalm. *qui facit Angelos suos spiritus.* Item quia debent jugiter vacare contemplationi caelestium. Matth. 18, *Angeli eorum semper vident faciem patris qui in caelis est. Stantes*, idest secure laborantes, non timore corruentes, nec otio torpentes. Psalm. *mane astabo tibi, et videbo.* Item *stantes*, idest obedire, ire, et purgare paratos. Joan. 15, *posui vos, ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat apud me in deposito, donec ego reddam vobis.* 2 Tim. 1, *scio cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare.* Vel *stantes*, quia quandoque praedicatores stando praedicant populo, quia dominus stans praedicavit turbae. Luc. 6. *Claustralibus autem praedicavit sedendo.* Matth. 5. In quo notatur

quod claustralibus est praedicandum otium contemplationis, laicis vero labor actionis. *In conspectu Dei* active, idest ut Deum conspiciant, et alios conspicere doceant. In primo notatur, quod pura intentio praedicatorum debet esse pure ad Deum, non ad aliud emolumentum. Et finis debet esse ut alios faciant, ut doceant videre Deum, nunc per fidem, ut postea per speciem. Vel *in conspectu Dei*, quia quicquid dicant vel faciant conspiciuntur a Deo. Boetius, *magna nobis necessitas indicta est nisi dissimulare velimus, cum cuncta agamus ante oculos judicis cuncta cernentis.* Ideo dicit 3 regum 17, *vivit Deus in cujus conspectu sto. Et datae sunt illi septem tubae*, idest officium praedicationis, quod septem tubis designatur eadem ratione, qua praedicatores dicuntur septem: vel quia per praedicationem septem murationes mundi, quod significatur per Jericho, destruuntur, Josue sexto. Prima est amor divitiarum, secunda amor delitiarum, tertia ambitio honorum, quarta amor parentum, quinta oblivio Dei, sexta ignorantia sui, septima contemptus Evangelii. Funes quibus Samson fuit ligatus, sed irruente spiritu in eo disrupit eos, sicut filum stupae solvitur ad ardorem ignis. Judicum 16, Samson interpretatur sol eorum. Hic est praedicator, qui debet alios exemplo vitae informare, et luce doctrinae illuminare, unde Matth. *vos estis lux mundi.* Unde patet quod nihil debet esse in praedicatore quod sit inunctio mundi, cum officium suum sit dirimere muros Jericho. Vide ergo quomodo capta et diruta fuit Jericho. Sacerdotes tulerunt tubas, quorum usus erat in jubilaeo, et clangentes, et septies circuientes civitatem, in septimo circuitum tubis clangentibus muri Jericho funditus corruerunt. Sacerdotes tubis clangentes typum gerunt praedicatorum, qui debent tenere in manu tubas, et clangere ore, sicut de domino dicitur Act. 1, *coepit Jesus facere et docere.* Septem circuitus Jericho sunt septem considerationes mundi: quas si haberent frequenter praedicatores in corde et in ore, tunc muri Jericho in seipsis corruerent, et postea in aliis corruere facerent. Prima est consideratio vanitatis, quia vana sunt omnia in mundo. Sapient. 5, *transierunt omnia, quae sunt in mundo, velut umbra.* Psalm. *filii hominum usquequo gravi corde, ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Eccle. 1, *vanitas vanitatum, et omnia vanitas.* Rom. 8, *creatura vanitati subjecta est.* Secunda est consideratio utilitatis, quia vilia sunt omnia quae in mundo sunt. 1 Joan. 2, *omne quod in mundo est* et cetera. Philipp. 3, *omnia arbitratus sum ut stercora*, quibus nihil est vilius. Tertia est consideratio brevitatis. Eccl. 11, *omnis potentatus brevis vita.* 1 Cor. 6, *praeterit figura hujus mundi.* 1 Joan. 1, *transit mundus, et concupiscentia ejus.* Quarta consideratio est instabilitatis. Thren. *peccatum peccavit Jerusalem, propterea instabilis facta est.* Unde appellatur mare. Isa. 57, *impii quasi mare fervens quod quiescere non potest.* Quinta est consideratio infidelitatis, quia nulla fides seu fidelitas in mundo invenitur. Oseae 4, *non est misericordia, non est veritas, non est scientia Dei in terra.* Luc. 43, *putas filius hominis cum venerit inveniet fidem super terram?* Item 9, *unusquisque se a proximo suo custodiat, et in fratre suo non habeat fiduciam.* Sexta est consideratio falsitatis seu hypocrisis, quia alius est mundus, alius apparet. Job 20, *gaudium hypocritae ad instar puncti.* Ideo dicitur Nahum 3, *qui viderit se resiliet a se.* Septima est consideratio malignitatis. 1 Joan. 5, *totus mundus in maligno positus est*, caveat maledictionem Josue 6, *in die illo imprecatus est Josue dicens, maledictus vir coram domino, qui resuscitaverit et aedificaverit civitatem Jericho, in primogenito suo, fundamenta illius jaceant, et in novissimo librorum ponat portas ejus. Et alius Angelus.* Hic agit de Christo Joannes, de quo est tradita praedicatio septem praecedentium Angelorum, de quo multa dicit *alius Angelus*, idest

Christus Jesus, qui dicitur Angelus: idest patris nuntius. Ipse enim nunciavit patrem in mundo. Joan. 1, *unigenitus qui est in sinu patris ipse vobis enarravit illum.* Et bene dicitur *alius*; quia cunctis praedicatoribus, et gratia, et sanctitate, et virtute, et potentia, et sapientia, et dignitate remotus. Unde Isa. 9, *et vocabitur nomen ejus, magni consilii Angelus.* Venit quando carnem humanam, et animam rationalem sibi univit. Psalm. *tunc dixi, ecce venio et stetit* quasi agnus immolari, vel quasi sacerdos immolare paratus. *Ante altare*, idest ante crucem, et in hoc ostenditur promptitudo obedientiae ipsius. 1 Philipp. 2, *humiliavit se factus obediens patri usque ad mortem, mortem autem crucis.* De quo Isa. 19, *in die illa erit altare domini in medio terrae Aegypti, et titulus domini juxta manum ejus, quia super caput ejus imposuerunt causam ejus scriptam, Jesus Nazarenus rex Judaeorum*, Matth. 28. Item Isa. 60, *offerentur super placabili altari meo et domum majestatis meae glorificabo.* Et bene dicit placabili, quia per crucem Christi placatus est nobis Deus pater. Et vide quam signanter dicit, *venit et stetit.* Per hoc enim innuit et ostendit Christi humanitatem et divinitatem: venit quippe pertinet ad humanitatem, per quam transit de loco ad locum. Stare vero ad divinitatem, per quam ubique stat immobilis, juxta illud Jerem. *caelum et terram ego impleo.* Demum ostendit, quod Christus licet staret ut Deus, tamen potuit immolari, quia habuit verum corpus mortale. Unde dicit: *habens thuribulum aureum in manu sua.* Thuribulum apertum est superius, clausum inferius: per quod significatur quod corpus Christi non opere inferiori, scilicet humano, sed divino formatur, idest factum fuit. Unde Luc. 1, *spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi*, idest umbram capiet in te, vel de te, vel umbram faciet, idest refrigerium. Item thuribulum multa habet foramina, et Christus habuit quinque vulnera. Cant. 2, *veni columba mea in foraminibus petrae.* Jerem. 48, *esto quasi columba nidificans in summo ore foraminis.* Sed in thuribulo sunt foramina ex parte superiori. Et Christus non ex culpa sua, sed ex mera misericordia vulneratus fuit. Isa. 53, *oblatus est quia ipse voluit* (non quia meruit) *quia peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore ejus.* Item in thuribulo crematur thus, ut domino offeratur; et per Christum omnes orationes Ecclesiae diriguntur. Unde fere omnes orationes finiuntur, *per dominum nostrum Jesum Christum. Aureum* autem dicitur, non deauratum; quia non sanctificatum, sed sanctum factum est. Unde Luc. 1, *quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.* Jerem. 21, *suscitabo David germen justum*, idest Christum qui fuit justus in germine. Auri fulgor significat innocentiae puritatem, quam Christus super omnes habuit. 3 regum 7, *fecit Salomon thuribulum ex auro purissimo.* Corpus domini fuit aurum purum in Adam ante peccatum, sed factum est impurum per peccatum. Unde Thren. 4, *filii Sion inclyti (Adam et Eva scilicet), amicti auro primo. Quomodo reputata est in vasa testea opus manuum figuli? Quomodo obscuratum est aurum, mutatus est color optimus?* Purius fuit in beata virgine post sanctificationem. Postea fuit purissimum in Christi assumptione. In Adam fuit purum, quia peccatum non fecit. In beata virgine fuit purius, quia nec peccavit, nec peccare potuit, nec voluit, et ita fuit tunc purissimum. Proverb. 25, *aufer rubiginem de argento* (idest de beata virgine), *et omnem fomitem, et peccati originem, et egredietur vas purissimum*, idest corpus Christi. De quo Ecclesiasti. 5, *quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso.* Et sic dicitur habere *thuribulum in manu sua*, quia quomodo et quando voluit natus et passus et resurrexit. Item beata anima ejus ad Adam, quia non habuit fomitem qui est in nobis origo rebellionis. Unde Galat. 5, *caro concupiscit adversus spiritum et* *spiritus adversus carnem.* Et hoc significatum fuit Gen. 7, ubi omnia animalia fuerunt pacata in arca, scilicet omnes motus concordes in Christo. Unde Psalm. *anima mea in manibus meis semper.* Job 20, *animam meam porto in manibus meis.* Item *thuribulum aureum* est sancta Ecclesia igne divini amoris accensa. Clausa inferius ad terrena, aperta superius ad caelestia. In qua sunt carbones, idest ignea desideria vel animae charitate ignitae. De qua ascendit fumus orationis et sanctae devotionis. Unde Psalm. *dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* Et bene dicitur *aureum* propter fulgorem sapientiae, et charitatis, et obedientiae quo vestita est Ecclesia. 3 Reg. 10, *fecit Salomon thronum de ebore grandem et vestivit eum auro fulvo nimis.* Glossa dicit, *habens thuribulum*, idest apostolos qui sunt vas ignis, idest spiritus sancti, de quibus exeunt orationes quae elevantur coram Deo, *et data sunt ei*, idest Christo, *incensa multa*, idest orationes multae Deo acceptabiles a sanctis oblatae, *ut daret ipse*, idest patri repraesentaret, *de orationibus sanctorum omnium.* Non dicit orationes, sed de orationibus, quia non omnes orationes repraesentat Christus patri, quia aliquando petunt quod non esset petendum, ut patet in Paulo qui petiit stimulum carnis amoveri a se. 2 Corinth. 12. Sed illas tantum repraesentat quae pertinent ad salutem, quia illas exaudit. Joan. 16, *si quid petieritis patrem in nomine meo dabit vobis. Super altare aureum*, idest super crucem, ubi oravit pro peccatoribus. Luc. 25, *pater, ignosce illis: quia nesciunt quid faciunt.* Et dicitur crux altare, quia ibi oblatus est. Aureum vero dicitur, quia ex sola charitate passus est et crucifixus. Jerem. 31, *charitate perpetua dilexi te; ideo attraxi te miserans.* Quod totum ipse fecit in cruce, unde omnem virtutem attrahendi habuit. Tria enim naturaliter attrahunt: scilicet vacuum, calidum et simile: et ipse fuit ibi vacuus per humilitatem. Philipp. *exinanivit semetipsum formam servi accipiens.* Item calidus fuit per charitatem. Joan. 15, *majorem hac dilectionem nemo habet.* Fuit etiam similis nobis passibilis, et tunc refecit in nobis ipse similitudinem quam perdideramus. Rom. 3, *quos praescivit hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii Dei.* Propter hoc ipse dicit, Joan. 12, *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.* Ergo qui non trahitur ab eo, nil est. *Quod est ante thronum* in conspectu Dei, idest in beneplacito Dei. Quia passio Christi in cruce, Deo placuit, licet crucifixio Judaeorum ei displicuerit. Unde dicitur, actio displicuit, passio grata fuit. Vel *ante thronum Dei*, idest coram Ecclesia, quae est thronus Dei. *Et ascendit fumus incensorum*, idest compunctio cordium devotorum procedens *de orationibus sanctorum*: sicut enim fumus ex aromatibus accensis procreatur, sic virtus compunctionis ex studio gignitur orationum. Cant. 2, *quae est ista quae ascendit per desertum, sicut virgula fumi, ex aromatibus myrrhae, et thuris, et universi pulveris pigmentari?* Sed ne crederetur quod oratio sanctorum ab eis haberet virtutem, addit *de manu Angeli*, idest Christi, qui sanctorum orationibus dat virtutem ascendendi. Joan. 15, *sine me nihil potestis facere.* Et postea ostendit quomodo ascendunt orationes sanctorum, quas in manus suas recipit, et eas offert Deo patri, ostendit ei continue humanitatem assumptam et passam pro redemptione generis humani. Unde Joan. 2, *si quis peccavit, advocatum habemus apud patrem, Jesum justum et purum, et ipse est propitiatio, non pro peccatis nostris tantum, sed pro peccatis totius mundi.* Beatus Bernardus, *securum accessum habes homo ad Deum, ubi habes filium apud patrem et ante filium habes matrem totius misericordiae. Ille ostendit patri latus et volnera: ista ostendit filio pectus et ubera: nulla possunt esse repulsa, ubi tot currunt charitatis insignia. Et accepit Angelus thuribulum aureum.* Supra diximus thuribulum aureum significare humanitatem Christi vel apostolos, seu etiam Ecclesiam. Si primo modo accipiatur thuribulum pro humana natura Christi, tunc *accepit Angelus thuribulum aureum*, quando Christus in utero virginis assumpsit humanam naturam. *Et implevit primo de igne altaris*, idest eodem spiritu quem dedit Ecclesiae implevit seipsum. Joan. 1, *vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis, et misit in terram*, scilicet thuribulum plenum igne, idest seipsum plenum spiritu sancto, misit in mundum praedicare. Isa. 41, *spiritus domini super me, eo quod unxerit me, ad annuntiandum misit me.* Nec calumniandum est, quod dicimus, quod Christus misit se, cum mittens sit dignior misso semper. Quia Christus Deus misit in terram Angelum, idest Christus Deus dignior est Christo homine. Vel sic. *Et misit in terram Angelum*, idest Christus spiritum sanctum in Ecclesiam. Act. 2, *factus est repente de caelo sonus advenientis spiritus vehementis, et replevit totam domum*, idest totam Ecclesiam. Thren. 1, *ignem misit de excelso in ossibus meis.* Item *accepit Angelus thuribulum aureum*, idest Christus passioni exposuit corpus, scilicet quando ivit in Jerusalem, sciens quando ibi traderetur. Unde dixit discipulis suis, Matth. 20, *ecce ascendimus Jerosolymam.* Et filius hominis tradetur. Sed prius cum haberet thuribulum in manu, quomodo dicitur hic, quod *accepit thuribulum in manu?* Respondeo: prius habebat in potestate sua, sed nunc accepit in actu, quando spreto timore mortis ivit Jerusalem, ut ibi moreretur. *Et implevit illud de igne altaris*, idest charitatis qua dilexit nos, plenum fuisse monstravit, quia pro illa se tradidit. Juxta illud Psalm. *zelus domus tuae comedit me.* Ephes. 5, *Christus dilexit Ecclesiam et semetipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret.* Et bene dicit, *implevit*, quia plenus fuit afflictione et dolore propter Ecclesiam. Job 10, *justus si fuero, non lavabo caput saturatus afflictione et miseratione.* Psalm. *repleta est malis anima mea. Et misit in terram thuribulum*, scilicet in corpus suum, quod postea positum fuit in sepulchro. Isa. 10, *in die illa*, idest passionis, *radix Jesse, quae stat in signum populorum, ipsum gentes deprecabuntur, erit sepulchrum ejus gloriosum. Si autem per thuribulum intelligatur apostolorum coetus vel Ecclesia*, ut dicit Glossa, *tunc erit sensus, accepit Angelus thuribulum, idest Christus coetus apostolicum, quod prius habebat in manu, idest in potestate sua. Implevit illud de igne altaris, idest ardore charitatis, ut actu explerent ad quod electi erant.* Act. 2, *repleti sunt omnes spiritu sancto. Et misit in terram*, idest in Ecclesiam praedicare et testificari. Luc. 10, *misit illos binos ante faciem suam.* Matth. 10, *ego mitto vos sicut oves in medio luporum. Et facta sunt* ipsis Missis in praedicatione *tonitrua* comminationum *et terraemotus magnus* factus est, quibusdam motis ad poenitentiam, quibusdam ad indignationem et iram Christo discipulis et praedicatoribus. Unde Psalm. *illuxerunt coruscationes tuae orbi terrae, vidit et commota est terra, de throno procedebant fulgura, et voces, et tonitrua: et septem Angeli*, idest praedicatores universi *qui habebant septem tubas*, idest officium praedicationis, *praeparaverunt se, ut tuba canerent*, idest ut praedicarent. Tribus autem modis se praeparare debent sancti. Primo ut quae dicturi sunt in praedicatione prius ostendant opere, idest sua conversatione, juxta illud Act. 1, *coepit Jesus facere et docere.* Eccles. 18, *ante judicium praepara justitiam*, idest ante quam judices sis justus. Secundo ut prius addiscant quod judicent, vel quod praedicent. Eccli. 18, *antequam loquaris disce.* 1 Esdrae 7, *Esdras paravit cor suum, ut addisceret legem domini et investigaret, et faceret et doceret in Israel praeceptum et judicium.* Judith 4, *congregaverunt frumentum in praeparationem pugnae.* Tertio ut priusquam praedicent praevideant et cogitent secum, quando et quomodo et quid singulis personis praedicare oporteat. Nam aliter et aliud laicis, aliter et aliud clericis. Aliter et aliud prelatis, aliter et aliud subditis. Aliter et aliud servis, aliter et aliud dominis. Aliter et aliud viris, aliter et aliud mulieribus. Aliter et aliud juvenibus, aliter et aliud senibus. Aliter et aliud religiosis, aliter et aliud saecularibus. Aliter et aliud justis, aliter et aliud peccatoribus. Aliter et aliud duris, aliter et aliud mansuetis. Aliter et aliud Christianis, aliter et aliud infidelibus. Aliter et aliud rudibus, aliter et aliud perfectis. Aliter et aliud idiotis, aliter et aliud sapientibus praedicare oportet, sicut docet Gregorius in pastorali. Eccli. 33, *vir sapiens plebem suam erudit et fructus illius sensus fideles sunt, quia quilibet habet aliquid utilitatis.* Et nota quod dicit, *tuba canerent.* In tuba notatur terror, in cantu laetitia, quia praedicator et terrorem comminationis et laetitiam consolationis debet habere. Matth. 11, *cecinimus vobis et non saltastis, lamentavimus vobis et non plorastis.* Ideo in libro quem vidit Ezechiel. 2, *erant scriptae lamentationes et carmen et vae.* Item officium tubae erat vocare ad praelium contra mundum, contra carnem et contra Diabolum, ad convivium et festum quod faciet dominus in caelo electis suis. Isa. 25, *faciet dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium vindemiae, pinguium medullatorum, vindemiae defaecatae.* Pingue medullatum dicit gaudium de praesentia omnis boni. Vinum defaecatum dicit gaudium de absentia omnis mali. Item tuba non sonat nisi manu teneatur, nec praedicatio valet nisi opere impleatur. Deuteronom. 33, *in dextera ejus ignea lex.* Item tuba arctior est ex parte canentis, latior ex parte audientis: sic vita praedicatoris, arctior debet esse quam populi: et praedicator sibi arctiora quam populo debet imponere. Sed heu modo fit e contrario. Unde Matth. 23, *super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei: quaecumque dixerint vobis facite, secundum autem opera eorum nolite facere; dicunt enim et non faciunt, et imponunt humeris onera gravia et importabilia, digito autem suo nolunt ea movere.* Unde perversa est tuba, cum latum habet praedicator ad se, arctum autem ad populum; et ideo non potest bene sonare. *Et primus Angelus tuba* et cetera. Haec est secunda pars hujus capituli, quae agit de quatuor Angelis et clangore eorum: et dividitur in quatuor particulis secundum numerum Angelorum qui ibi sunt tubis canituri. Nam de tubicinio aliorum trium agitur in sequenti capitulo. Per hos autem septem Angelos signantur septem consolationes Ecclesiae, vel septem ordines praedicatorum, consolantium Ecclesiam, secundum septem status ipsius. Et nota quod hic dicitur Angelus tuba canere, in veteri testamento dicuntur sacerdotes tubis clangere. In veteri testamento est clangor tubae, quia incutit timorem. In novo est cantus tubae, quia invitat ad amorem. Dicit ergo, *et primus Angelus*, idest primus ordo praedicatorum, secundum ordinem narrationis. Nam ordo Angelorum intelligendus est secundum ordinem persecutionum Ecclesiae cui Diabolus a principio multas suscitavit, et dominus e contrario mittebat consolationes, sicut legitur in Judith. 1. Suscitavit Diabolus Judaeos, contra quos misit dominus apostolos. Secundo Romanos: contra quos misit dominus martyres. Tertio haereticos, contra quos misit dominus doctores. Quarto falsos Christianos, contra quos misit dominus pauperes praedicatores. Quinto mittet Antichristum, contra quem mittet dominus Eliam et Enoch. Sexto est ipsorum Daemonum saevitia, contra quam est ipse Deus qui solus potest Diabolum superare et ejus malitiam refrenare. His devictis pax est. Unde in voce septimi Angeli nullum obstaculum invenitur. Dicit ergo, *et primus Angelus*, idest primus ordo praedicatorum, *tuba cecinit*, idest consolando Ecclesiam praedicavit: hic fuit ordo apostolorum, qui prius praedicavit in Judaea contra saevitiam Judaeorum, quorum praedicatio fidelibus fuit cantus, idest dulcis et suavis, sed Judaeis clangor tubae terribilis. Quid autem secutum fuerit ad hanc tubam, subjungit, *et facta est grando*, idest terroris commotio in Judaeis qui partim fuerunt ad praedicationem apostolorum *et ignis*, idest ardor indevotionis et indignationis contra apostolos, quibus non poterant resistere. Juxta illud quod dominus dixit eis, Luc. 21, *dabo vobis os et sapientiam, quibus non poterunt resistere omnes adversarii vestri.* Act. 6, *surrexerunt quidam disputantes cum Stephano, et non poterant resistere sapientiae et spiritui qui loquebatur.* Item in eodem 6, *surrexerunt quidam disputantes. Audientes autem haec dissecabantur cordibus suis et stridebant dentibus in eum*: quod erat signum maximae irae et indignationis. Item *facta est grando*, idest exterior persecutio Judaeorum in apostolos, *et ignis*, idest interior aemulatio eorumdem, et haec duo *mixta sanguine.* Nam Judaei ex nimio zelo et indignatione, sanguinem apostolorum effundere voluerunt et aliquorum effuderunt, ut Stephani et utriusque Jacobi et multorum aliorum. Haec mixtio fuit significata Exod. 9 ubi dicitur: *grando et ignis mixta pariter ferebantur.* Item possumus dicere, quod per grandinem intelligitur indignatio et ira et persecutio Judaeorum, per ignem inflammatio amoris et illuminatio cognitionis conversorum; quia apostolis praedicantibus, Judaei magis et magis indignabantur et persequebantur apostolos, et conversi magis, ac magis inflammabantur ad amorem Christi et illuminabantur in cognitionem ipsius, et ex his occidebantur Catholici a Judaeis, et ira et grando, et ignis mixta erant sanguine, et illis duobus erat occisio sanctorum. Ita facta est grando praedicationis apostolorum, et ignis, et indignationis et aemulationis Judaeorum, et tandem haec duo fuerunt mixta sanguine, quia fuerunt causa occisionis ipsorum, *et missum est in terram*, idest Judaeos terrenos, hoc totum, scilicet grando, ignis, et sanguis. A quo missum? A Diabolo suggerente: vel missum est ad Dei judicium, in terram, idest contra Judaeos terrenos. Et nota quod dicit, *missum est*, in plurali, quia propter hoc Judaei perdiderunt omnem statum, scilicet regnum et sacerdotium. Unde Oseae 3, *dies multos sedebunt filii Israel sine rege, et sine principe, et sine sacerdotio, et sine altari, et sine ephod, et sine Therephin. Et tertia pars terrae combusta est, et tertia pars arborum concremata est, et omne foenum viride combustum est.* Prima pars Judaeorum fuerunt illi, qui ante praedicationem Christi et apostolorum crediderunt. Secunda illi, qui postea per apostolos crediderunt. Tertia omnes illi, qui credere noluerunt: et haec combusta est igne peccati, et postea combusta est, vel comburetur igne foeni. Et dicuntur Judaei terra, arbores et foenum. Terra quidem, propter fidem unius Dei, qua elevati fuerunt in caelum. Foenum propter cupiditatem et avaritiam, qua semper terrenis adhaeserunt. Quia quidam Judaeorum legis et prophetarum doctrina bene usi sunt, quidam male. Similiter fidem unius Dei. Quia quidam bene usi sunt, quidam male. Ideo dicitur quod tertia pars terrae et tertia pars arborum combusta est. Sed quia nemo potest bene uti avaritia, ideo dicitur, quod omne foenum combustum est. Item per terram significatur status subditorum, qui tenentur ab omnibus, et omnes suo labore sustentant. Horum tres sunt partes: scilicet invocantes, poenitentes, pertinaces: et haec tertia pars comburitur. Unde infra per arbores significantur praelati, qui super alios sunt elevati, et habent folia verborum in medicinam, et fructus operum in satietatem, et ramos exemplorum ad refrigerationem, et stant immobiles, ne ventorum et tribulationum turbinibus agitentur hinc et inde: et horum tres sunt partes: quidam magis actioni, et praedicationi, et visitationi. Tertii magis litibus, et causis, et terrenae negotiationi: haec pars combusta est, et comburenda: sed combusta igne avaritiae. De quo Job 15, *ignis devorabit tabernacula eorum, qui libenter munera accipiunt.* Vel igne luxuriae. De quo Job 31, *ignis est usque ad consummationem devorans, et omnia eradicans genimina.* Comburenda vero igne Gehennae. De quo Isaias, *ignis eorum non extinguetur.* Per foenum vero viride signantur omnes illi, qui gaudent de virore hujus mundi; et hi omnes combusti sunt, idest cito comburentur igne Inferni: hoc est enim foenum quod hodie viret, et cras in clibanum, idest in Infernum mittitur, ut dicitur Matth. 5. Isa. 40, *omnis caro foenum, et omnis gloria ejus quasi flos foeni.* Foenum sunt homines dum virent, in fide et charitate; sed quia virorem cito amittunt, ideo comburentur. Unde Psal. *mane floreat et pertranseat, vespere decidat, induret, et arescat.* Talis est, qui mane prosperitatis videtur floridus, idest bonus, et in vespere adversitatis desiccatur, et maledicet regi suo. Totum ergo foenum comburitur, quia omnes, qui de mundi flore gloriantur, vicini sunt aeternae combustioni. Unde super illud Jac. 1, *gaudete fratres cum in varias tentationes incideritis*: dicit Glossa: *ne indignemini, si mane florent in mundo, et nos patimur.* Non enim Christianae religionis est temporalibus exaltari, sed potius deprimi. Mali nihil habent in caelo, nos enim in mundo. Ideo spe illius boni ad quod tenditis, quicquid vobis in via contingit, gaudere debetis. Horum primus Angelus est fides, quae est prima virtutum, juxta illud, *prima petit in campum pugnatura fides*: haec facit duo: scilicet grandinem, et ignem, per quae significatur dolor, et cognitio peccati. Haec duo facit fides cum miscetur sanguini idest peccato. Nam cum anima illuminatur per fidem cognitione, sic peccatum et poenam peccati, idest quod per peccatum obligatur poenae Inferni, timet, et dolet. Sed quia haec duo quodammodo ex libero arbitrio oriuntur, ideo dicitur, *tuba cecinit*, idest ex voluntate poenitentis haec duo produxit. Et sequitur, *quod tertia pars terrae, et tertia pars arborum, et omne foenum viride, combustum est.* Quid per terram accipitur nisi terrena bona, quorum tres sunt partes? Prima est usus pietatis in proximum. Secunda est usus necessitatis in seipsum. Tertia est usus voluptatis in corpus proprium. Et haec tertia pars comburitur igne poenitentiae. Per arbores vero status contemplantium designatur, cujus tres sunt partes. Prima est desiderium orationis, secunda est studium lectionis. Tertia est otium meditationis: et haec comburitur per exercitium meditationis. Per foenum viride significatur voluptas carnis: juxta illud Isa. 40, *omnis caro foenum, et omnis gloria ejus quasi flos foeni.* Unde et omne foenum comburi dicitur, quia omnis voluptas carnalis, per dolorem abjicitur. Unde Paulus, Gal. 5, *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. Sed et Angelus secundus* et cetera. Secunda pars hujus secundae partis, in qua agitur de secundo Angelo, idest de secundo consolatore Ecclesiae, et est coetus martyrum. Nam cum discipuli Christi, idest dispersi et fugati a Judaeis intrassent ad gentes, et coepissent fidem Christi praedicare, Diabolus excitavit contra eos tyrannidem principum Romanorum, qui tunc habebant dominium totius mundi, qui etiam tunc multos martyres occiderunt. Hic est secundus Angelus de quo dicit, *et secundus Angelus*, idest praedicatorum ordo. Secundus, scilicet martyres, qui apostolis successerunt, et etiam contemporanei in parte fuerunt, sed tamen dicitur Angelus, quia primo Judaeis per apostolos praedicatum est: secundo gentibus per eosdem apostolos, et martyres simul. Unde et apostoli, qui gentibus praedicaverunt, ad secundum Angelum pertinent, licet praedicando Judaeis fuerint sub primo. *Tuba cecinit*, idest terribiliter et dulciter praedicavit gentibus. Nam terror in tuba, dulcedo praedicationis significatur in cantu. Sic etenim praedicatores terrere debent comminando, et dulciter alloqui consolando, et promittendo. Sic fecit Joannes Baptista, Matth. 5, primo dixit, *agite poenitentiam, appropinquabit enim regnum caelorum.* Ecce cantus: deinde adjunxit. *Jam securis ad radicem posita est* et cetera. Ecce tuba. *Et ecce tamquam mons*, idest Diabolus, qui dicitur mons propter tumorem elationis, et grandinem oppressionis. *Magnus* potestate. Job 41, *non est potestas sub caelo, quae ei possit comparari, qui factus est, ut nullum timeret. Magnus* dicitur, quia habet magnitudinem per superbiam, qua contra dominum erigitur. Psal. *superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper ad te.* Item quia habet latitudinem per invidiam, qua se extendit ad hominem ut ei noceat. Sap. 2, *invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Item quia habet spissitudinem, seu profunditatem, per iracundiam qua se ipsum occidit. Altitudo respicit ima et suprema, quia Diabolus superbia volens ascendere supra, cecidit infra. Isa. 14, *dicebas in corde tuo, ascendam in caelum, et ero similis altissimo. Verumtamen ad Infernum detraheris in profundum laci.* Latitudo respicit dexteram et sinistram, quia Diabolus invidia nocet amicis et inimicis, idest bonis et malis. Unde Job 40, *absorbebit fluvium*, idest peccatores, *et non mirabitur.* Habet fiduciam quod influat Jordanis, idest boni, in os ejus. Spissitudo respicit ante et retro, quia irascetur sibi ipsi propter illos qui jam sunt in patria, et propter illos, qui adhuc sunt retro in via. De hoc monte dicitur Zach. 4, *quis tu mons magne coram Zorobabel in planum igne ardens*, scilicet invidiae, *ad nocendum?* Psal. *ignis exardescet in synagoga eorum.* Job 40, *de ore ejus, idest Beemoth, lampades procedebant sicut flammae ignis ardentis.* Vel igne Gehennae ardens, qui ardet quocumque vadat, *missus est in mare*, idest ad gentiles amaros et fluidos. Isa. 57, *impii quasi mare fervens quod quiescere non potest*: ut eos contra praedictos peccatores concitaret. Sed a quo fuit missus? Potest dicit a Deo permissive, vel a propria libidine. *Et facta est tertia pars maris*, idest gentilium, *sanguis*, idest crudelis sitiens sanguinem sanctorum secundum Glossam. Tertia pars sunt peccatores nondum conversi, qui in necem praedicantium saevierunt. Item, prima pars maris idest gentilitatis possunt dici illi, qui fidem aperte receperunt et confessi fuerunt. Secunda pars illi, qui occulte receperunt, sed prae timore confiteri non audebunt. Tertia pars, qui nec aperte, nec occulte receperunt: sed in sua malitia remanserunt. Item tertia pars maris, idest mundi; facta est sanguis, idest sanguinolenta sanguine sanctorum quos persequitur inquantum potest. Prima pars est populus, idest minores laici. Secunda est simplices, scilicet clerici. Tertia pars est principes et praelati: et haec facta est sanguis: *et mortua est* morte peccati. De quo Psal. *mors peccatorum pessima. Tertia pars creaturae eorum, quae habebant animas in mari.* Hi sunt philosophi, qui propter discretionem suam dicuntur habere animas in mundo. Unde et ipsi dicuntur creatura mundi. Rom. 1, secundum unam expositionem. *Invisibilia* (inquit) *Dei a creatura mundi*, idest a philosophis, *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Horum tres sunt partes. Una pars per solam diligentiam et inspirationem divinam fuerunt conversi. Alia pars per auditum praedicationis. Tertia pars nec sic nec sic, et haec facta est tamquam sanguis, quia in sanguinem sanctorum desaevierunt, et quia in suo peccato permanserunt. *Et tertia pars navium*, idest principum alios gubernantium, *interiit* interitu peccati. Horum tres sunt partes. Quidam doctrinam Catholicae praedicationis approbaverunt et receperunt. Alii approbaverunt, sed non receperunt. Tertii nec approbaverunt, nec receperunt, sed sanctos persecuti fuerunt, et haec pars interiit. Moral. *secundus Angelus est species, quae est secunda virtus*: haec tuba canit quando poenitenti veniam promittit, et tunc mons magnus, idest aliquis sublevatus, igne ardens, idest charitate accensus mittitur in mare, idest in amaritudinem doloris et timoris quam fides induxit, ne omnino absorbeatur peccator; et tunc fit tertia pars maris sanguis, et moritur tertia pars creaturae eorum, quae habent animas in mari, et tertia pars navium interiit. Prima pars maris est amaritudo timoris. Secunda amaritudo doloris. Ex his duobus sequitur tertia pars, scilicet amaritudo desperationis. Sed hanc omnino excludit securitas spei, et convertit in sanguinem, idest in poenitentiae asperitatem, et carnis mortificationem. Item prima pars eorum, quae habent animas in mari, est timor poenae mundi. Secunda timor poenae Purgatorii. Tertia timor poenae Inferni: hanc tollit securitas spei, et convertit in sanguinem, idest in poenitentiae asperitatem, et sic moritur idest omnino excluditur. Item naves sunt humanae mentis cogitationes, a quibus ipsa mens fertur super aquas hujus mundi. Harum prima pars sunt cogitationes necessariae, quae sunt circa haec, quae sunt necessaria ad salutem propriam. Secunda pars sunt cogitationes piae, quae sunt circa proximos, omnino interiit canente tuba secunda, idest spe promittente veniam et misericordiam Dei. Unde Psal. *in spiritu vehementi conteres naves Tharsis* idest cogitationes explorantes, et quaerentes gaudia hujus mundi. Sequitur, *et tertius Angelus*, idest tertius ordo praedicatorum *tuba cecinit*, idest contra haereticorum astutias seu versutias praedicavit, quos adversus Ecclesiam primo Judaeorum saevitiam, et gentium malitiam, quasi tertio loco suscitavit post mortem apostolorum et martyrum: sed contra eos doctores et confessores praeparavit, qui eos rationibus et Scripturae auctoritatibus confutarent. De quibus dicit Job 38, *numquid ingressus es thesauros nivis, aut thesauros grandinis aspexisti, quae praeparavit in tempore hostis, et in diem pugnae et belli? Thesauros nivis et grandinis*, vocat sanctos prius absconditos, quos dominus praeparavit contra malitiam Judaeorum et gentium, et versutias haereticorum. *Et cecidit de caelo*, idest de Ecclesia, vel de fide Catholica, vel de societate fidelium *stella magna*, idest magnus quidem haeresiarcha, nocte lucens, idest de nocte, et in latibulis et in obscuris docens. Job 35, *ingredietur bestia latibulum suum, et in antro suo morabitur.* Proverb. 9, *aquae furtivae dulciores sunt, et panis absconditus suavior.* Joan. 3, *qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus.* De hoc casu dicit apostolus, 1 Tim. 6, *devitans profanas vocum novitates et opiniones, falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt.* Stella ergo dicitur haeresiarcha quilibet, qui lucet nocte, idest quia docet in nubilo. Unde Job, 24, *oculus adulteri observat caliginem.* Nigra dicitur propter multitudinem sequentium. Eccles. 1, *stultorum infinitus est numerus.* Item propter arrogantiam suam et reverentiam sibi exhibitam. Jerem. 48, *audivimus superbiam Moab, superbus est valde: sublimitatem ejus, et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ego scio, ait dominus.* Ardens igne invidiae contra dolores Ecclesiae. Non sicut vera stella, sed potius sicut facula, quae alios inflammando se ipsam consumit, et quicquid incendit, in carbonem teterrimum redigit. Nahum 2, *facies hominum quasi nigredo ollae. Et cecidit* propria principatus superbia. *In tertiam partem fluminum*, idest Scripturarum. Quarum prima pars est vetus testamentum. Secunda novum. Tertia expositiones sanctorum. In hac cadunt, quia ipsam non recipiunt. Item prima pars fluminum, scilicet Scripturarum, est expositio historialis. Secunda expositio spiritualis. Tertia, fictio, sive adinventio humana: et in hac cadunt ipsi, quia sequuntur sensum suum, et non sensum sanctorum. *Et in fontes aquarum*, quae sunt proprie quatuor Evangelia, quae et ipsi male exponendo depravant sicut ceteras Scripturas, et proprium spiritum sequentes. *Et nomen stellae dicitur absynthium*, quia amaritudinem pravae intelligentiae inducit, et quisquis ab eo seducitur, in amaritudinem Gehennae perducitur; et ita sicut absynthium mixtum sapido cibo totum facit amarum, sic prava expositio haereticorum, cibum Scripturae sapidum et dulcem reddit abominabilem et amarum. Juxta illud 1 Corinth. 5, *modicum fermentum totam massam corrumpit. Et facta est tertia pars aquarum*, idest hominum neutram duarum expositionem, sed tertiam sequentium, *in absynthium*, idest infecti et abominabiles facti sunt, *et multi homines mortui sunt*, idest a Deo separati, qui est vera vita fidelium. *Ex aquis*, idest ex usu aquarum interfectorum, hoc est receptione doctrinarum perversarum. *Quia amarae factae sunt*, idest perversae factae sunt, expositae, et admixtum est fel, haereticae pravitatis, seu falsitatis, cum vino Catholicae veritatis. Isa. 1, *argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua.* 4 Reg., *ecce habitatio civitatis optima*, idest sacrae Scripturae: *sed aquae pessimae sunt*, idest expositiones haereticorum perversae et falsae. Scriptura enim in se dulcis est: sed admixtio haereticae pravitatis facit amaram. Sap. 4, *multigena impiorum multitudo non erit utilis, et adulterinae plantationes non dabunt radices altas, et fructus illorum inutiles, et acerbi ad manducandum, et ad nihilum apti: ex iniquis enim filii qui nascentur, testes sunt nequitiae adversus parentes.* Ideo dicit Isa. 30, *amara est potio bibentibus illam.* Possunt autem dulcorari aquae per salis appositionem, idest per verae sapientiae elucidationem. Unde 4 Reg. 2 dicitur *ad fontem aquarum, misit in eam sal, et ait: haec dicit dominus, sanavi aquas has, et non erit in eis ultra mors, neque sterilitas.* Hoc etiam figuratum fuit in Exod. 15, ubi dicitur, *murmuravit populus contra Moysen dicens, quid bibemus? At ille clamavit ad dominum, qui ostendit ei lignum, quod cum emisisset in aquis, in dulcedinem versae sunt.* Per lignum autem vera sapientia designatur. Unde Prov. 3, *lignum vitae est his qui apprehenderint eam, et qui tenuerit eam beatus.* Aliter ab illo loco, *et tertius Angelus tuba cecinit*, idest tertius ordo praedicare incepit. *Et cecidit de caelo stella magna*, idest Diabolus de consortio angelico. Unde Isa. 14, *quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris?* Sed quomodo dicitur, quod nunc cecidit de caelo Diabolus, clangente tertio Angelo, qui a principio mundi cecidit? Solutio. Ideo tunc dicitur cadere, quia tunc coepit acrius contra Ecclesiam desaevire. Unde tunc apparuit casus ejus. Luc. 10, *videbam Satanam sicut fulgur de caelo cadentem.* Imo quanto magis tertius Angelus clangebat, tanto magis Diabolus saeviebat. Unde sequitur, *igne ardens*, invidia furens, *tamquam facula*, quae tota ardet. Sap. 2, *invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum. Et cecidit in tertiam partem fluminum, et in fontes aquarum.* Fontes sunt doctores majores, qui dicuntur haeresiarchae; flumina discipuli eorum. Flumina enim a fontibus oriuntur, et postea currunt in mare. Sic ab haeresiarchis discipuli nascuntur, qui postea sequentes magistros suos currunt in Infernum. Aqua fontium sunt populi ab eis decepti, idest credentes eorum. Unde Jer. 17, *aquas vidisti ubi meretrix sedet, populi sunt, et gentes, et linguae.* Fontes igitur et flumina sunt omnes haeretici, qui sub tertia parte mundi continentur, in quos Diabolus cecidit tunc, quia per eos doctrinam erroris seminavit: et quia isti sub specie sanctitatis praedicant, ideo stella appellatur, qui mons dicebatur, cum de Romanorum superbia agebatur. Magna vero dicitur, quia etiam magni et potentes per eos seducuntur. Sed quia doctrina haereticorum perversa est, et ad Infernum ducit, ideo sequitur, *nomen stellae dicitur absynthium*, quae est herba amarissima, et ideo per eam recte significatur haereticorum doctrina, quae in se amara est propter falsitatem quam continet, et ad amaritudinem Inferni trahit. *Et facta est* *tertia pars aquarum in absynthium*, idest tertia pars hominum infecta est doctrina haereticorum: ut prima pars dicatur, qui nunquam fidem receperunt, ut Pagani et Judaei. Secunda qui fidem receperunt, et servant eam, ut veri Christiani. Tertia qui fidem receperunt, et ab ea recesserunt, ut haeretici. De quibus 1 Joan. 2, *ex vobis prodierunt, sed ex vobis non erant.* Nam si fuissent ex nobis, utique nobiscum permansissent. *Et multi homines mortui sunt, utique de aquis*, idest haereticorum doctrinis, quia *amarae factae sunt* per illos haereticos male exponentes. Et revera multi mortui, non tantum mortui morte animae, sed morte corporis. Quia multi sunt combusti. *Et quartus Angelus* et cetera. Sicut dictum est in principio hujus capituli, in hac visione ostenditur praedicatio sanctorum, monstrans per comminationem reproborum damnationem: et distinguit per septem status Ecclesiae, et septem clangores tubarum, et septem Angelos. Primus Angelus fuit primus ordo praedicantium, quo ad primum statum Ecclesiae, demonstrans damnationem Judaeorum: et ostenditur in poena damni et transgressionis. Unde dictum est ibi, quod primo Angelo clangente, idest coetu apostolico praedicante, *facta est grando*, idest verborum contumelia, *et ignis*, idest animorum iracundia, *mixta sanguine*, idest corporum interfectione, et combusta est tertia pars terrae, arborum, et omne foenum viride, idest cupidi, qui per terram: et elati, qui per arbores: et luxuriosi, qui per foenum designantur. Et dicitur tertia pars comburi, quia duae sunt partes electorum, scilicet innocentes et poenitentes: et tertia est reproborum, ut dictum est. Secundus Angelus fuit secundus ordo praedicantium: quo ad secundum statum Ecclesiae, demonstrans damnationes reproborum, Romanorum principes, qui martyres occiderunt: ut similiter ostenditur poena damnationis secundum proportionem transgressionis. Unde Romani principes significantur per mare, propter elationem superbiae, et amaritudinem iracundiae. Et dicitur ibi, quod secundo Angelo clangente, idest secundo ordine praedicante sanctorum, *mons magnus*, idest Diabolus, magnus per potentiam. Unde Job 42, *non est super terram potestas, quae comparetur ei, qui factus est ut nullum timeat, omne sublime videt, ipse est rex super omnes filios superbiae.* Dicitur quoque igne ardens, idest invidia furens contra hominem, qui locum ejus adepturus est per humilitatem, quam ipse perdidit per elationem. Et dicitur *missus in mare*, idest in Romanos, quos inflammavit contra sanctos, *et facta est tertia pars maris sanguis, et mortua est tertia pars creaturae, quae habebant animas in mari, et tertia pars navium interiit.* Tres ponit differentias poenae, secundum differentias culpae. Mare designat superbiam Romanorum, ut dictum est. Creatura habens animas in mari, designat carnalitatem eorum. Navis vero cupiditates eorum. Cupiditate enim sicut quaedam naves aguntur, de provincia in provincia, de contrata in contrata ad augendas divitias. Tamen quia his tribus involvuntur etiam aliquando electi, qui sunt duae partes, scilicet perfecti et imperfecti, quorum comparatione, tertia pars sunt reprobi: ideo dicitur, tertia pars sanguinis facta est, et mortua est. Tertius Angelus fuit tertius ordo praedicantium, quo ad tertium statum Ecclesiae, demonstrans damnationem haereticorum, qui fidem Ecclesiae corrumpere voluerunt. Videns enim Diabolus, quod nec per Judaeos, nec per Romanos potuit extinguere Ecclesiam, suscitavit haereticos contra ipsam. Et dictum est ibi, quod tunc tertio Angelo clangente, idest tertio ordine praedicante, scilicet confessorum, *cecidit de caelo stella magna, ardens tamquam facula, et cecidit in tertiam partem fluminum, et in fontes aquarum.* Et dictum est, quod Diabolus dicitur stella propter scientiam. Magna propter potentiam. Ardens propter invidiam. Quae de caelo cecidit in tertiam partem fluminum, qui in tertiam partem hominum, idest super haereticos majores, scilicet et minores, propter quos multi postea mortui sunt illis adhaerentes. Quartus Angelus est ordo quartus praedicatorum, quo ad quartum statum Ecclesiae demonstrans damnationem hypocritarum. Et haec quatuor narrantur ut praesentia, sicut dicit Glossa. Tria sequentia narrantur ut futura, quo ad finalem statum Ecclesiae, idest in quibus introducuntur clangores trium Angelorum, scilicet quinti, sexti, et septimi. Quintus monstrat antecessores Antichristi. Sextus Antichristum. Septimus finem mundi. Dicit ergo. *Et quartus Angelus.* Hic igitur ostendit damnationem hypocritarum, secundum triplicem differentiam ipsorum. Et primo ostenditur damnanda hypocrisis praelatorum, quae signatur in tertia parte solis. Secundo ostenditur damnanda hypocrisis clericorum, quae significatur in tertia parte lunae. Tertio ostenditur damnanda hypocrisis religiosorum, quae significatur in tertia parte stellarum. Quarto ostenditur damnanda hypocrisis laicorum, quae signatur in tertia parte diei. Dicit ergo. *Et quartus Angelus*, idest quartus ordo praedicantium, qui modo sunt *tuba cecinit*, idest a parte praedicavit, *et percussa est tertia pars solis*, jaculis praedicationis illorum. Per solem, ut dictum est, significantur praelati Ecclesiae. Nam sicut sol totum mundum illuminat, ita praelati totam Ecclesiam debent illuminare. Ut dicitur Matth. *vos estis lux mundi.* Item sol non variatur per augmenta et decrementa sed stat: ita praelati stabiles debent esse, ut nec adversitate, nec prosperitate, nec destructione, nec adulatione moveantur. Unde Eccles. 27, *homo sanctus in sapientia manet sicut sol.* 2 Reg. 14, *sicut Angelus domini, sic dominus meus rex, ut nec benedictione*, idest adulatione, *nec maledictione*, idest detractione *moveatur.* Item tertia pars percutitur, sed non occiditur; quia fidem informem retinet, sed in moribus laeduntur. Horum ergo tres sunt partes: nam sol corpus habet magnum, in quo notatur potestas praelatorum, et haec est prima pars. Item sol habet corpus calidum saltem in effectu, in quo notatur charitas praelatorum: et haec est tertia pars, quae fere in omnibus praelatis percussa est. Quia etsi potestatem et fidem retineant, fervorem charitatis perdiderunt. Item praelatorum quidam ardent et lucent, hi sunt prima pars. Alii ardent sed non lucent, hi sunt secunda pars. Tertii lucent sed non ardent, hi sunt tertia pars solis: et haec percussa est a serpente ignito, et ideo non inveniunt, vel recipiunt medicinam. Juxta illud Eccles. 12, *quis medebitur incantatoris a serpente percussi?* Quasi dicat: difficilis est ejus percussio. Caput enim animalis difficile excoriatur. Haec est pars praelatorum, quae percussa est, quae lucet exterius simulata sanctitate, sed non ardet interius habita charitate: et hanc percussit dominus, Matth. 23, ubi dicitur, *vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, qui similes estis sepulchris dealbatis, quae a foris apparent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum, et omni spurcitia.* Sic vos quidem a foris apparetis hominibus justi, intus autem pleni estis hypocrisi, et iniquitate, *et tertia pars lunae*, percussa est similiter gladio hypocrisis et simulationis, vel potius gladio praedicationis propter hypocrisim et simulationem. Per lunam clerici designantur. Nam sicut a sole luna recipit lumen, sic a praelatis clerici informantur; et quales sunt praelati, tales sunt clerici. Unde Eccles. 10, *qualis rector civitatis, tales et habitantes in ea.* Horum autem tres sunt partes: nam alii scholares, qui frequentant scholas. Alii sunt chorales, qui sequuntur chorum. Alii curiales, qui sequuntur curias principum et praelatorum, et haec tertia pars fere tota percussa est, et utinam non mortua: de his enim dicitur Matth. 25. *Stellarum tertia pars*: hic agitur de hypocrisi religiosorum, qui per stellas significantur: stellae enim parvae videntur, et tamen magnae sunt: sic religiosi pauci debent videri exterius mundo, et magni esse interius coram Deo. Item stellae noctem illuminant, et religiosi Ecclesiam. Unde Phil. 2, *inter quos lucetis sicut luminaria in mundo.* Item stellae stant fixae in caelo, nisi paucae, quae moventur sub caelo; sic religiosi fixi stant in claustro nisi pauci, qui sunt officiales, et procurant negotia exteriora. Unde Judith 5, *stellae manentes in cursu et ordine suo contra Sisaram pugnaverunt.* Horum tres sunt partes, juxta tria, quae vovent omnes, scilicet obedientiam, continentiam, et paupertatem. Prima et secunda pars non sunt adhuc ita aperte percussae; sed tertia pars, scilicet paupertas, jam omnino et aperte fere ubique percussa est. Ita ut dicat apostolus. *Omnes, quae sua sunt quaerunt, non quae Jesu Christi.* Et hoc est signum quod refriguit vel defecit charitas. Quia non quaerit quae sua sunt, sed quae Jesu Christi. Contra hoc dicitur Phil. 2, *non quae sua sunt singuli considerantes, sed quae aliorum.* Item tres partes stellarum, idest religiosorum, sunt praelati, officiales, claustrales. Haec tertia pars percussa est magna parte vulnere simulationis. Quia simulant sanctitatem donec fiant officiales vel praelati, ita ut obscuretur tertia pars eorum, idest amittant interiorem illuminationem, et sui ac Dei cognitionem, et tertia pars diei non luceret, et noctis. Similiter hic agitur de hypocrisi laicorum, qui nomine diei et noctis intelliguntur. Nam sicut dies a sole, et nox a luna et stellis recipit lumen, sic laici a praelatis et clericis et religiosis doctrinam et informationem. Horum autem tres sunt partes. Prima illi, qui aliis dominantur, et nulli serviunt, ut majores et principes. Secunda illi, qui omnibus serviunt, et nulli dominantur, ut rustici et laborantes. Tertia sunt medium statum habentes, qui suis prioribus serviunt, quae universitati dominantur. Quaelibet istarum potest dici tertia pars: et licet quaelibet istarum perversa sit, tamen illa tertia quam secundo posuimus, maxime est percussa. Quia omnes illam opprimunt et spoliant, et nullus eam defendit. Unde conqueritur dominus, Isa. 3, *quare atteritis populum meum, et facies eorum emollitis?* Vel duae partes laicorum sunt perfecti et imperfecti de numero delectorum. Tertia pars sunt reprobi inter eos. Vel certe prima pars sunt illi, qui sunt in statu virginali. Secunda illi, qui sunt in statu viduali. Tertia illi, qui sunt in statu conjugali. Et in quolibet statu istorum trium, quidam sunt boni et perfecti, quidam reprobi; et hi sunt tertia pars percussi, *et vidi.* Hic ostenditur differentia inter quatuor praedictas visiones, et tres sequentes. Nam quatuor praecedentes narrantur ut praeteritae, tres autem sequentes narrantur ut futurae. In quo potest intelligi quod tres sequentes status Ecclesiae, graviores et periculosiores erunt, quam fuerunt quatuor praecedentes. Ideo introducit vocem unius aquilae volantis per quam designatur praedicatorum sublimium coetus, qui nostras miserias peccatoribus denuntiat. Dicit ergo: *et vidi*, visu interiori, *et intellexi*, et audivi, auditu exteriori *vocem unius aquilae*, idest praedicatorum qui dicuntur aquila propter acutum visum et altum volatum. Aquila siquidem ultra mare videt escam suam. Sic praedicatores, non in hoc mundo, sed ultra in caelo conspiciunt et quaerunt refectionem suam. Job 39, *numquid ad praeceptum tuum evacuabitur aquila, et in arduis ponet nidum suum? In petris manet, et in ruptis silicibus commoratur, atque inaccessis rupibus: inde contemplatur escam, et de longe oculi ejus prospiciunt.* Dicuntur autem una aquila licet multi sint, propter concordiae unitatem; quia concorditer in unum sentiunt, unum quaerunt, unum praedicant. De quo uno dicit Psal. *unam petii a domino, hanc requiram.* Luc. *porro unum est necessarium. Volantis per medium caelum*, idest discurrentis velociter, non propter terrena, sed propter celestia, per mediam Ecclesiam, non dextram tantum, idest ad divites tantum, nec ad sinistram idest non ad pauperes tantum, sed communiter ad omnes, sine personarum acceptione, *et dicentis*, idest praedicantis, voce magna, quia propter magna fiebat, vel quia in toto mundo resonabat, vel quia ex magno affectu procedebat, *vae, vae, vae*, idest triplex miseria imminet *habitantibus in terram*, mente et corpore, hoc est diligentibus terrena. Non filiis Dei quorum habitatio in caelis est, juxta, illud Philipp. 3, *conversatio nostra in caelis est*: ideo tales non timent vae terrenorum. Unde Proverb. 1, *frustra jacitur rete ante oculos pennatorum.* Ibi Glossa, *facile evadit laqueos in terris, qui semper oculos habet in caelis.* Terrenae siquidem tribulationes reprobis veniunt in dispendium, quae bonis cooperantur in bonum, ut dicitur Rom. 8, *qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Agios, idest sine terra: ideo non dicit simpliciter: *vae habitantibus*; sed addidit, *in terra.* Et dicitur ter *vae, vae, vae*, propter triplex periculum mundi, in quibus fere omnes periclitantur, scilicet concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae, idest divitiae, delitiae et honores. Ideo dicitur: in delitiis castitas, in divitiis charitas, in honoribus humilitas. Isa. 24, *formido, et fovea, et laqueus super te, qui habitas in terram.* Fovea luxuriosis, formido avaris, laqueus ambitiosis. Et huic ternario misero, respondet alius ternarius miserior, in Inferno. Ignis contra avaritiam, sulphur contra luxuriam, spiritus procellarum pars calicis eorum. Vel vae propter poenarum diversitatem, vae propter poenarum acerbitatem, vae propter poenarum aeternitatem. Item vae animae, vae corpori, vae conjuncto. Item vae gentili, vae Judaeo, vae malo Christiano. Item vae conjugatis, vae viduis, vae virginibus fatuis. Item vae clericis, vae laicis, vae religiosis. Item vae propter peccatum cordis, vae propter peccatum oris, vae propter peccatum operis. Item vae propter peccatum in Deum, vae propter peccatum in proximum, vae propter peccatum in seipsum. Item vae propter peccatum in patrem, vae propter peccatum in filium, vae propter peccatum in spiritum sanctum. Item vae pro culpa originali, vae pro culpa actuali, vae pro omissione praecepti. Item vae facientibus, vae consentientibus, vae negligentibus. Item vae in mundo, vae in Purgatorio, vae in Inferno. Item vae nascentibus, vae viventibus, vae morientibus. Diabolus promisit homini tria: scilicet vitae perpetuitatem, nequaquam moriemini. Potentiae libertatem, eritis sicut dii. Scientiae universitatem, scientes bonum et malum, Gen. 3. Et ipse miser cecidit in tria contraria: scilicet in moriendi necessitatem, in servitutis vilitatem, in ignorantiae caecitatem. Ergo dicitur vae, propter primum vae, propter secundum vae, propter tertium vae. Propter omnes istas causas dicitur Zach. *2, o, o, o fugite de terra Aquilonis.* Jerem. *1, a, a, a domine.* Ezech. 9, *heu, heu, heu, domine Deus.* Joel. *a, a, a diei, qui prope est dies domini.* Secundum Glossam triplex vae, respondet tribus Angelis sequentibus. Sed quomodo convenit vae tertio Angelo, qui inter omnes prospera nunciat? Ut patebit in suo loco. Sed dicimus quod gloria electorum, quam ille nunciat, erit occasio quaedam augens poenam reproborum, sicut e converso poena reproborum erit occasio augens gloriam electorum. Ad literam ergo triplex ponitur, propter futurum triplicem statum Ecclesiae. Unde sequitur *de ceteris vocibus*, trium Angelorum, *qui erant tuba canituri*, supple oritur hic triplex vae. Tamen quidam dicunt, quod hoc non respicit praecedentia, sed est quasi titulus sequentis capituli, in quo agitur de tribus aliis Angelis. Tamen glossator isto modo exponit.

Caput 9

[89025] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 9 *Et quintus Angelus* et cetera. Hoc est nonum capitulum in quo agitur de duobus penultimis Angelis tuba canentibus, et de persecutionibus ad eorum tubicinium contra Ecclesiam suscitatis. Secundum hoc patet, quod hoc capitulum duas habet partes, secundum quod in eo status Ecclesiae, et duo Angeli consolantes Ecclesiam describuntur. In prima parte de persecutione Ecclesiae, sub praecursoribus Antichristi futura, et de quinto Angelo consolante eam, et hic est quintus Ecclesiae status. In secunda agitur de persecutione Ecclesiae sub Antichristo futuro, et de sexto Angelo consolante Ecclesiam, qui est sextus status Ecclesiae, ibi: *et sextus Angelus.* Ad vocem ergo ultimi Angeli introducuntur praecursores Antichristi sub specie locustarum, de quibus quatuor determinantur. Primo est generatio eorum, ibi: *vidi stellam.* Secundum paritas eorum, ibi: *et ita dotata est.* Tertium est similitudo eorum, ibi: *et similitudines.* Quartum est rex eorum, ibi: *habebant.* Generatio harum locustarum est cognitio praecursorum Antichristi per signa antecedentia; potestas ostenditur per signa sequentia, similitudo per signa praesentia, et haec notitia sumitur ex parte rei. Praecursores vero Antichristi quodam modo cognoscuntur per nomina sui regis qui quarto loco ponitur. Postquam enim Diabolus sigillatim per Judaeorum aemulationem, per Romanorum crudelitatem, per haereticorum calliditatem, per hypocritarum falsitatem, impedire non potuit praedicationem, multa mala contra Ecclesiam hic modo struit ut quod per singula non potuit per praedicationem multa facere conetur. Ut nec sic tamen potuit vel potest, praedicationem omnino auferre immo plus modo quam alias praedicatur, quod est quartus status Ecclesiae et prope quintum. Dicit ergo, *et quintus Angelus*, idest quintus ordo praedicatorum secundum ordinem narrationis et temporis et statum Ecclesiae. Nam bene potest fieri ut desint praedicatores in quinto statu, qui fuerunt in quarto, qui ita sunt de quarto et de quinto ordine. Nam magis attenditur diversitas et ordo statuum Ecclesiae, quam diversitas praedicatorum sibi adinvicem succedentium: apostoli enim multi et suo primo ordine et secundo fuerunt, sicut et multi sub quarto et sub quinto potuerunt simul esse. Non determino tamen quod ita sit. *Tuba cecinit*, idest praedicare et Ecclesiam consolari et praevenire incoepit et se ad praelium parare. Hoc enim innuit clangore tubae. *Et vidi* spiritualiter *stellam*, idest Diabolum qui prius ut stella splendidissima luxit; nam *plenus sapientia et perfectus decore fuit*, ut dicitur Ezech. 28, de caelo Empyreo ubi creatus fuit *cecidisse*, propter peccatum superbiae qui semper habet casum, juxta illud Prov. 29, *superbum sequitur humilitas*, idest dejectio. Luc. 10, *videbam Satanam de caelo cadentem.* Et ubi ceciderit determinat: *in terra*, idest in terrenos, in quibus accepit dominium: vel in terram, idest in istum aerem terrae vicinum, qui quasi carcer teterrimus respectu caeli Empyrei deputatum est eis ad hominum probationem, usque in diem judicii. Unde Ephes. 5, *colluctatio est nobis adversus principes et potestates mundi hujus, adversus rectores tenebrarum et spiritualia nequitiae in caelestibus*, idest in aere habitantes. Vel in terram, idest in Infernum, ubi forsan jam aliqui sunt et in finem omnes projiciendi. Unde 2 Petr. 2, *si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed Inferni rudentibus detractos in Tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari.* Isa. 14, *quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris? Corruisti in terra qui vulnerabas gentes, qui dicebas in corde tuo, in caelum ascendam et ero similis altissimo, super*

astra caeli exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo. Verumtamen ad Infernum detraheris in profundum laci, et data ei clavis putei abyssi, idest concessa est ei potestas nocendi et dominandi super eos qui sunt puteus propter malitiae profunditatem. Juxta illud Prov. 18, *peccator cum venerit in profundum peccatorum, veniam contemnit.* Et qui sunt puteus propter conscientiae tenebrositatem. Juxta illud Ephes. 4, *tenebris obscuratum habentes intellectum.* Item per puteum abyssi intelligitur Antichristus, qui erat puteus, idest profundus per astutiam et tenebrosus per malitiam: unde de ipso dicitur Dan. 8, *cum creverint iniquitates consurget rex impudens, faciens et intelligens propositiones, et reprobabitur fortitudo ejus, sed non in viribus suis, et supra quod credi potest universa vastabit et prosperabitur.* Et secundum hoc sic exponitur litera, *et data est ei*, idest Diabolo, *clavis putei abyssi*, idest potestas revelationis Christi, idest concessum est quod suscitet et revelet Antichristum. Unde sequitur, *et aperuit puteum abyssi*, idest revelavit et extulit malitiam et astutiam Antichristi, et eduxit extra de corde ipsius et suorum satellitum ad nocendum bonis. Hic est usus clavis, idest potestas concessa a Diabolo. Unde Job 39, *super ipsum sonabit pharetram*, idest decipiet eum, scilicet praedicatorem, si potest machinatione occulta; et si non potest, vibrabit hastam et clypeum, idest aperta pugnatione desaeviet. Unde ibi dicit Gregorius, *contra praedicatorem Dei post sonitum pharetrae hasta vibratur, quando post terrores exhibitos, e vicino jam ferietur, aperta poena perducitur, et ascendit fumus.* Hic ostenditur triplex effectus acceptae potestatis qui sequitur ex usu ejus. Primus productio pravae doctrinae ejus. Secundus obscuratio verae doctrinae. Tertius multiplicatio falsorum praedicatorum qui erunt praecursores Antichristi, de quibus agitur sub nomine locustarum. Dicit ergo, *et ascendit fumus*, idest prava doctrina invaluit, obscura et obscurans et excaecans oculos multorum. *Ascendit* dicit, per superbiam Antichristi et praecursorum ejus: de quo dicit Dan. 11, *adversus dominum dominorum loquetur magnifica.* Item fumus est mala cogitatio de corde in opus exiens. Et sicut fumus ascendens signum est ignis ardentis sub cinere, sic mala operatio signum est malitiae accensae in corde. Unde Isa. 14, *de radice colubri egredietur regulus*, idest de mala cogitatione malum opus; et semen ejus absorbens volucrem, idest bonos devorare intendens. Et quia non modicum invalescit prava doctrina Antichristi et praecursorum ejus; ideo sequitur *sicut fumus fornacis magnae* a qua magnus fumus et altus ascendit. Et signanter comparatur Antichristus et praecursores ejus fornaci magnae. Primo propter abundantiam ignis malitiae et propter magnam nocendi cupiditatem. Unde Oseae 7 dicitur de ipsis, *applicuerunt quasi clibanum cor suum cum insidiaretur eis: tota nocte dormivit coquens eos: mane ipse succensus quasi ignis flammae: omnes calefacti sunt quasi clibanus et devoraverunt judices suos.* In hoc clibano coquitur panis mendacii, idest falsa doctrina. De quo Prov. 9, *aquae furtivae dulciores sunt et panis absconditus suavior, in principio, sed postea fit valde amarus.* Unde Job 20, *panis ejus in utero ejus vertetur, in fel aspidum intrinsecus.* Item comparatur fornaci, quia purgat bonos et consumit malos, sicut legitur Dan. 3, de fornace Babylonica, cujus flamma Chaldaeos interfecit et pueros illaesos servavit. De hac fornace potest intelligi illud Gen. 19, *vidit Abraham favillam ascendentem de terra tamquam fumum fornacis. Et obscuratus est sol.* Ecce secundus effectus diabolicae potestatis; scilicet obscuratio verae doctrinae. Per solem enim intelliguntur hic doctores Catholici alios illuminantes ad cognitionem veri et inflammantes ad amorem boni. Per aerem vero illi qui illuminantur utroque fumo fornacis, idest prava doctrina Antichristi et praecursorum ejus obscurabuntur. Quia vera doctrina non reputabitur, immo tamquam falsa a multis repudiabitur. Unde Job 41, *sub ipso erunt radii solis, et sternet aurum quasi lutum.* Et hoc est quod dicitur, *et obscuratus est sol et aer*, idest doctores et discipuli Catholici, *de fumo putei*, idest ex prava doctrina eorum non reputabitur propter novam doctrinam pseudo praedicatorum. Et videtur quod jam venerit in tempore illud; quia hodie plus placet novitas quam veritas; et libentius auditur vana subtilitas quae facit admirationem, quam utilis veritas quae facit compunctionem. Unde 2 Timoth. 4, *erit enim tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus; et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur.* Psal. *narraverunt iniqui fabulationes, sed non ut lex tua.* Vel certe hoc dicitur, quia multi ex his et illis, idest ex majoribus et minoribus, prava doctrina malorum procurante Diabolo decipientur, et contempta sana doctrina Christi, confugient ad praecursores Antichristi. Dicitur autem sol et aer obscuratus, non penitus excaecatus, quia Antichristo et suis lumen dextri oculi sui, idest veram sapientiam Dei subtrahent, sed lumen sinistri oculi, idest sapientiam et astutiam mundi relinquent. Sicut Naas voluit facere Jabes Galaad 1 Reg. 11. Naas autem interpretatur coluber, et significat Antichristum, de quo dicitur Gen. 19, *fiat Dan coluber in via, cerastes in semita*: idest Antichristus de tribu Dan nasciturus mordens ungulas equi, ut cadat ascensor ejus retro. *Et de fumo putei.* Ecce tertius effectus clavis, idest diabolicae potestatis; scilicet multiplicatio pseudo prophetarum, vel praedicatorum qui revera ex doctrina Antichristi et praecursorum ejus multiplicabuntur. Unde Salomon de Antichristo, Eccle. 4, *vidi cunctos juvenes qui ambulabant sub sole cum adolescente secundo*, idest Antichristo, qui est adolescens secundus Christi qui consurget pro eo, idest loco Christi. Infinitus est numerus populi omnium qui fuerunt ante illum; et qui postea futuri sunt non laetabuntur in eo. Dicit ergo, *de fumo putei*, idest de prava et vana doctrina Antichristi, *exierunt locustae in terram*, idest exibunt falsi praedicatores in Ecclesiam, terrena amantes et quaerentes. Matth. 24, *surgent pseudo Christi et pseudo prophetae, et dabunt signa magna et prodigia*: et isti comparantur locustis, quia salient in altum per superbiam, cadent in terram per avaritiam, plus diligent terrena quam caelestia, quod signant crura locustarum, quae retro sunt longiora. Tales modo sunt in Ecclesia multi doctores et praedicatores. Unde Nahum 3, *custodes tui quasi locustae, et parvuli tui quasi locustae locustarum.* Joel 1, *residuum erucae comedet locusta.* Per erucam signatur humana corruptio quae mores depravat; et quae modo non corrumpitur malis moribus, decipietur ab illis falsis praedicatoribus. Isti etiam alte saltabunt, sed cadent sicut locustae, quia per Enoch et Eliam destruetur prava doctrina eorum. In cujus rei significationem Joannes Baptista, qui est Elias, ut dicitur Matth. 3, comedebat locustas: et hoc est quod virga Moysi, virgas magorum devoravit, ut dicitur Exod. 7. *Et data est illis.* Hic agitur de potestate praecursorum Antichristi. Quorum duo genera erunt: scilicet quidam mali principes, et quidam pseudo praedicatores. Et dicuntur hic quatuor. Primo ostenditur potestas, per similitudinem scorpionum. Secundo ostenditur refrenatio potestatis impiorum, ibi: *praeceptum est.* Tertio ostenditur in quibus nocebunt, ibi: *et dictum est.* Quarto ostenditur quod quamvis refrenetur eorum malitia, tamen tanta erit persecutio, quod homines desiderabunt mori, ibi, *et cruciatus eorum.* Dicit ergo, *data est illis*, idest pseudo praedicatoribus et malis principibus praecursoribus Antichristi, *potestas nocendi*, et saeviendi, et affligendi data est. Sed usus malus illius potestatis permissus, in simile Dan. 7, *post haec aspiciebam et ecce alia bestia quasi pardus, et alas habebat quatuor super se, et quatuor capita erant ei, et potestas data est ei, sicut habent potestatem scorpiones terrae qui blandientes cauda pungunt occulte.* Sed isti blandiendo verbis, per temporalia quae debent esse retro decipient: et sicut non sentitur in principio punctio scorpionis, sed postea paulatim venenum diffunditur per totum corpus et moritur punctus, sic decepti ab istis praecursoribus Antichristi, primo non sentient deceptionem, sed tandem miserabiliter perimentur. Prov. 5, *favus distillans labia meretricis ejus* et cetera. Item in eodem 23, *ne intuearis vinum quando flavescit, eum splendet in vitro color ejus ingreditur blande, sed in novissimo mordebit ut coluber, et quasi regulus venena diffundet.* Psalm. *molliti sunt sermones ejus super oleum et ipsi sunt jacula. Et praeceptum est illis.* Hic ostenditur refrenatio potestatis et malitiae illorum Antichristianorum. Nisi enim dominus illorum malitiam refrenaret, nullus aut paucissimi possent resistere. Unde Matth. 24, *erit tribulatio magna qualis nunquam fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet postea; et nisi abbreviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro: sed propter electos breviabuntur dies illi*, idest non diu durabit illa tempestas tribulationis, quia dominus temperabit et abbreviabit: et salvabuntur quidam de numero incipientium, quidam de numero perfectorum, quidam de numero proficientium. Primi per foenum, proficientes per viride, perfecti per arborem designantur. Dicit ergo, *et praeceptum est illis*, idest divina virtute prohibiti sunt, licet occulta. Unde dicit Glossa: *licet non intelligant: ne laederent foenum terrae* incipientes, virides in fide et decipi faciles. *Neque omne viride*, idest provectos, seu proficientes, qui jam virent in bona operatione, *neque omnem arborem*, idest perfectos et aliis fructum bonum exemplorum tribuentes. Sed quare non apponitur omne primum sicut alia duo? Solutio. Quia incipientium major numerus est; nec omnes qui incipiunt perseverant, quia de facili seducuntur, tamquam novellae plantationes. Cant. 6, *sexaginta sunt reginae*, ecce perfecti jam coronati; *et octoginta concubinae.* Ecce proficientes, qui jam cubabant cum sponso. *Et adolescentularum non est numerus*, ecce incipientes. Et nota quod dicit, *ne laederent*; et non dicit, ne percuterent, quia sancti percussionem corporum non reputant laesionem, sed magis lucrum. Unde Gregorius, *sancti poenas praesentes lucrum putant, quia per has aeternas evadere non ignorant.* Philipp. 1, *donatum est vobis pro Christo non solum ut in eo credatis, sed etiam ut pro eo patiamini* ideo apostoli gaudebant quando pro Christo aliquid sustinebant. Act. 5, *ibant apostoli gaudentes* et cetera. Matth. 6, *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Vel per ista tria significantur tres ordines salvandorum, scilicet Daniel, Noe et Job. Per foenum Job, idest conjugati qui terrae adhaerent. Per viride Daniel, idest continentes qui virorem corporis servant. Per arborem Noe, idest praelati designantur, quorum rami umbram refrigerii praestant aliis. Est ergo sensus: praeceptum est illis a Deo limitante potestatem eorum, ne laederent foenum terrae, idest conjugatos, in anima, licet corpus affligerent et temporalia auferrent. Job 2, *ecce in manu tua est, verumtamen animam illius serva.* Neque enim viride, idest continentes vigore pudicitiae, neque omnem arborem, idest praelatos foliis arborum, idest verborum suorum alios sanantes, et fructibus operum reficientes, et verba exemplorum vel consolationum alios recreantes. *Nisi tantum homines* ab humo, idest carnales. 1 Cor. 3, *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis? Qui non habent signum Dei in frontibus suis.* In alphabeto hoc signum est tau, quod post signum crucis est ultima littera in alphabeto Hebraeorum, et interpretatur confirmatio. Unde significat finalem poenitentiam, quae confirmat hominem, et hoc signo liberantur omnes, qui habent. Unde Ezech. 9, *signa tau super frontes virorum dolentium, et gementium super cunctis abominationibus suis*: et ita *omnem super quem videritis tau ne occidatis.* Hoc signum non solum in corde, sed etiam in ore et in fronte ubi est locus erubescentiae, et est locus manifestus, portare oportet, ne homo erubescat poenitentiam facere aperte, et confiteri nomen domini nostri Jesu Christi. Luc. 9, *qui me erubuerit, et sermones meos, hunc filius hominis erubescet, cum venerit in majestate sua, et patris, et sanctorum Angelorum.* Quasi dicat: illi qui erubescunt agere poenitentiam, et confiteri nomen domini nostri Jesu Christi, laeduntur ab istis pseudo praedicatoribus, et aliis praecursoribus Antichristi: et hos permittet laedi dominus, quia non merentur a domino custodiri, quia diligunt plus carnem suam quam animam suam. Joan. 12, *qui amat animam suam*, idest istam carnalem, *perdet eam. Et datum est.* Hic ostenditur in quibus laedentur Christiani boni, in corporibus, et in animabus, et ideo non sunt timendi, juxta illud Matth. 10, *nolite timere eos, qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere.* Dicit ergo, *et datum est illis*, scilicet Antichristianis, idest providentia ordinatum, sive dispositum, *ne occiderent eos in anima*, quamvis in corpore permittantur occidi. Unde Glossa, *cum per dolos nequeunt haeretici in aliqua volunt: contra quos Dei praeceptum est, ut occidant corpora, sed animas non decipiant.* Et hoc est quod sequitur, *sed ut crucient mensibus quinque*, idest in corporibus, quia quinque sensibus reguntur. Vel, secundum aliam litteram, *mensibus sex*, idest aetatibus saeculi, in quibus Dei permissione tribulantur electi, ut in septima sint securi. Job 6, *in sex tribulationibus liberabit te dominus, et in septima non tanget te malum.* Deut. 15, *si sex annis servierit tibi, in septimo dimittes eum liberum. Et cruciatus eorum.* Hic ostendit Joannes quam gravis erit illa persecutio. Possent enim dicere: ex quo dominus refrenabit potestatem illorum, non oportet multum timere. Ideo dicit, quod adhuc oportet timere, quia nimis gravis illa persecutio erit. Et hoc est quod dicit, *et cruciatus eorum*, idest illatus ab eis, *ut cruciatus scorpii*, cujus cruciatus valde gravis est, et vix potest sanari *cum percutit hominem*, facie blandiens, et cauda pungens. Sic illi primo dicunt blanda, et quaedam vera; et in fine miscent venenum mortiferum erroris. Unde Joan. 2, *omnis homo primo bonum vinum ponit, et cum inebriati fuerint, id quod deterius est.* Vel hoc dicit, quia isti non propriis manibus saevient in electos, sed occulte principibus suggerent ut torqueant eos, *et in diebus illis*, scilicet quando aliis laedent per haeresim, alii per exemplum timore cadentes. *Quaerent homines mortem*, idest mori cupientes desiderabunt corporaliter prae nimio terrore et dolore tribulationis affecti taedio vivendi. Sicut Elias in persecutione Jezabel, 3 Reg. 19, quaesivit animae suae ut moreretur, dicens, *sufficit mihi domine, tolle animam meam; neque enim melior sum quam patres mei.* Et Tob. 3, *et tu, domine Deus, secundum voluntatem tuam fac mecum misericordiam, et praecipe in pace recipi spiritum meum: expedit mihi mori magis quam vivere.* Jonas 4, *et nunc, domine, quaeso tolle animam meam a me, quia melior est mihi mors quam vita.* Job 10, *taedet animam meam vitae meae. Et non invenient eam*, ut probatiores reddantur, vel propter minores quos ipsi consolantur, et ne in morte eorum minis perterriti vincantur. Et ut ostendat Joannes magnum affectum et desiderium moriendi quem habebunt electi illius temporis, propter mala quae videbunt, subjungit, *et desiderabunt mori* timentes casum, et dolentes de his quae videbunt, *et fugiet mors ab illis* ne minores absque consolatione remanentes, caderent in desperationem. O domine Jesu. Quantus dolor erit videre haec quando amici tui turpiter occidentur, nec audebit aliquis loqui, et inimici tui florebunt divitiis et honoribus, et affluent deliciis, insuper et miracula multa facient, o domine, quis poterit sustinere? Mathathias pater Machabaeorum propter quamdam modicam tribulationem quam vidit in Israel, non valens amplius sustinere, inquit 1 Mach. 2, *vae mihi, ut quid natus sum videre contritionem populi mei, et contritionem civitatis sanctae? Et similitudines locustarum.* Hic determinat Joannes qualitatem praedicatorum Antichristi, quae in undecim conditionibus comprehenduntur: quorum quinque pertinent ad mali perpetrationem, quatuor ad boni declinationem. Decima ostendit praedicatores Antichristi sub similitudine locustarum similes, in quo habent potentiam nocendi. Undecima monstrat quo instigante nocebunt. Prima autem illarum quinque conditionum, quae complent malitiam, et desiderium nocendi. Unde dicit: *et similitudines locustarum similes equis paratis in bellum* erant, supple in impetu, et sine discretione currentes in conculcatione electorum. Thren. 4, *velociores fuerunt hostes tui aquilis caeli.* Aequaliter currunt et irruunt in cives et in hostes. Sic illi non attenderent quos opprimant et conculcent dummodo non faciant voluntatem eorum. Isa. 5, *ungulae equorum ejus quasi silex.* Erunt igitur similes equis propter velocitatem, atrocitatem, impetuositatem. Et sic nota desiderium eorum, quo desiderabunt vehementer exaltare nomen Antichristi, sicut boni praedicatores nomen Christi, sed tamen differenti fine. Quia illi propter divitias et delitias et honores quae Antichristus dabit illis. Isti vero tantummodo propter gloriam Christi quam toto corde volunt et desiderant exaltare, *et super capita eorum* et cetera. Hic ostenditur secunda conditio eorum, quae est perversa intentio eorum qui intendunt exaltare suos haeresiarchas et suum dominum Antichristum, et sicut nos apostolos honoramus et dominum nostrum Jesum Christum, attribuentes illis victorias quas dicent se habere ab Ecclesia, et se inde praemia habituros. Sed re vera, nec illi victoriam, nec isti praemia habebunt. Unde dicit, *et super capita eorum*, idest super doctores eorum, tamquam coronae, sua scilicet opinione, sed non re vera *coronae*, idest victoria de praecipitatione justorum, *similes auro*, idest apostolis quibus suos doctores aequiparabunt. Item super capita eorum, idest in mentibus eorum, *tamquam coronae*, idest retributiones aeternae, similes auro, idest verae sapientiae: quasi dicat: suis doctoribus victorias, et sibi praemia aeterna, de hoc quod per sapientiam suam vicerunt Ecclesiam. Sed re vera nec doctores eorum victoriam, nec ipsi praemium habebunt, sed utrique descendent in Infernum. Unde 2 Petr. 2, *hi sunt fontes sine aqua sapientiae et nebulae turbinibus exagitatae quibus caligo tenebrarum reservatur.* Et facies *eorum sicut facies hominum.* Haec tertia conditio, scilicet hypocrisis, qua exterius apparebunt boni et interius erunt mali. Unde Matth. 6, *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.* Item per tria quae sunt in facie hominis, scilicet oculi, nasus et os, notantur tria, scilicet intelligentia, discretio, eloquentia, quibus isti videbuntur pollere, propter quod etiam multos seducent, quia facilius creditur praedicatori, quando est intelligens, discretus et eloquens, et insuper mansuetus: et tales apparebunt isti. Et hoc est quod dicitur, *et facies eorum*, scilicet locustarum, idest praedicatorum Antichristi, sicut facies hominis, idest mansueti, intelligentes, discreti et eloquentes apparebunt, sed non erunt: quod notat haec dictio, *sicut.* Quarta ipsorum est latens malitia. De qua subditur, *et habebant capillos, sicut capillos mulieris*, idest habebant mores femineos, molles in vita, lucentes in apparentia, *ad terram dependentes*, in quo notatur avaritia. *Collum tegentes*, in quo fallacia. Sicut enim capilli colli tegunt turpitudinem, sic isti majorum suorum pravitatem abscondent. Unde Psalm. *inhabitabunt et abscondent, ipsi calcaneum meum observabunt.* Calcaneum Christi sunt ultimi sancti, qui tunc portabunt Ecclesiam, quibus illi insidiabuntur. Unde et de Eva in figura Ecclesiae dicitur, Gen. 3, ad Diabolum, *ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus.* Item capilli eorum sunt sicut capilli mulierum, quibus adhaerentes sibi decipiunt, subtrahentes vigorem fidei et virtutum, subtiles in malitia, sibi invicem cohaerentes ad invicem se defendentes. Unde Job 41, *corpus ejus, (idest Beemoth), quasi scuta fusilia compacta squamis sese prementibus, una uni jungitur, ut nec spiraculum quidem incedat per eas.* Et quia omnes tales erunt molles et flexibiles in omne vitium, sicut mulieres. Ideo dicit, *et habebant*, idest habebunt praecursores Antichristi, capillos, idest discipulos sibi adhaerentes, sicut capilli capiti adhaerent. Sicut *capillos mulierum*, idest molles et effeminatos et flexibiles ad omne malum. Quinta conditio eorum est aperta credulitas. De qua sequitur *et dentes eorum sicut leonum erant*, quasi dicat: quando per falsi boni ostentationem et veri mali occultationem laedere non poterunt, tunc aperte saevient in electos, laniantes eos et devorantes quasi leones sine omni contradictione. Vel per dentes locustarum intelliguntur doctores eorum, qui exponunt eis Scripturas et praeparant panem mendacii, sicut dicitur Job 24, *vigilantes ad praedam praeparant panem liberis.* Et dicuntur dentes leonis propter crudelitatem, quia crudeliter sine pietate devorabunt sanctos. Unde Eccles. 21, *dentes leonis dentes ejus, interficientes animas hominum.* De istis dentibus dicit Job 29, *convertebam molas iniqui, et de dentibus illius auferebam praedam.* Tria igitur dicuntur habere isti pseudo praedicatores: scilicet faciem hominis, quia omnia se dicent agere ad normam rationis. Item capillos mulieris, quia ad mollitiem vitae fraudulenter detrahent. Item dentes leonis, quia crudeliter et aperte in bonos desaevient. Per primum simulant bonum, per secundum malum, per tertium aperte desaevient. De his dicitur Job 41, *quis revelabit faciem indumenti ejus*, idest Diaboli, idest quis deteget speciem boni quam praetendit *et in medium oris ejus quis intrabit?* Idest latens malum ejus, quod cogitat, quis manifestabit? De tertio nihil dicit, quia apertum est malum omnibus notum. Vide ergo quam signanter posuit illa quinque, quae faciunt ad completionem mali, ut diximus: scilicet desiderium nocendi, malam intentionem, simulationem boni, dissimulationem mali, apertam saevitiam in electos. Sequitur, *et habebant.* Hic ostendit quatuor, quae pertinent ad declinationem boni. Primum est obstinatio. Secundum clamor, ibi: *et vox.* Tertium malus conatus, ibi: *et habebant caudas.* Quartum defensio mali, ibi: *et aculei.* Dicit ergo, *et habebant loricas, sicut loricas ferreas*, idest corda obstinata et scientiis deceptoriis munita. Unde de Diabolo dicitur Eccles. 43, *super omnem congregationem aquarum*, idest mentium frigidarum et fluidarum requiescit, et sicut lorica induit se aquis, idest cordibus frigidis et gelatis, et in peccato obstinatis. Ferreas autem dicit loricas: propter duritiam talium cordium quae non possunt sagittis sacrae Scripturae penetrari. Unde Job 41, *cor ejus indurabitur quasi lapis, et stringetur quasi malleatoris incus.* Et postea additur, reputabit quasi paleas ferrum et quasi lignum putridum aes, non fugabit eum vir sagittarius. In stipulam enim versi sunt lapides fundae quasi stipulas aestimabit malleum et deridebit vibrantem hastam. Pluraliter autem dicit loricas propter duritiam affectus ad amandum bonum. Unde Luc. 24, *dixit dominus discipulis suis: o stulti et tardi corde ad credendum. Vox alarum earum,* idest tres eorum quibus, idest quasi quibusdam alis elevabantur, ut justi et sapientes credantur a multis. *Sicut vox curruum equorum multorum currentium in bellum*, idest diversi currus diversis equis tracti, cum impetu currentium in bello contra eamdem personam. Sicut isti Antichristi diversis haeresibus interfecti et diversis rationibus praemuniti current unanimiter contra Ecclesiam expugnandam; quorum vox clamosa, impetuosa, irrationabilis et multiplex erit. Unde signantur Judith 15, per vulpes caudas habentes ligatas, sed facies diversas. De hoc bello Antichristianorum contra Ecclesiam dicitur Job 39, *procul odorabitur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitus.* Item 38, *numquid ingressus es thesauros nivis, aut thesauros grandinis aspexisti, quos paravi in tempus hostis et in diem pugnae et belli? Et habebant caudas similes scorpionum*, idest doctrinas blandas et deceptorias. Unde Isa. 9, *disperdet dominus ab Israel caput et caudam incurvantem et depravantem in die una.* Longaevus et honorabilis ipse est caput, et propheta docens mendacium ipse est cauda. Vel *caudas*, vocat principes illius temporis qui ad modum caudarum blandiendo et terrendo multos pervertent, qui caudas Antichristiani sibi associabunt contra Ecclesiam utrique pugnantes, *et aculei.* Hic ponitur quarta conditio; scilicet defensatio mali, quae fiet per potentiam principum et astutiam pseudo praedicatorum, quibus se defendent a bonis. Cum enim non potuerint eos per blandimenta seducere, oppriment per tormenta. Unde dicit: *et aculei*, idest violentiae, *in caudis eorum*, idest in principibus temporis illius. Item aculei in caudis eorum, idest blasphemiae et astutae argutiae et in fine praedicationis eorum. Sicut enim aculeis pungitur equus vel asinus, ut recalcitret, sic illi falsi praedicatores sanctos illos qui tunc erunt, et argutiis et blasphemiis pungent, si quo modo possent eos movere ad iram et a recta semita facere deviare. Sed frustra jacitur rete ante oculos pennatorum, ut dicitur Prov. 1. *Et potestas earum.* Haec decima conditio, scilicet potentia nocendi, quam habebunt principes et pseudo praedicatores illius temporis. Unde dicit, *et potestas earum locustarum*, idest praecursorum Antichristi *nocere hominibus*, idest ad nocendum carnalibus, humum sapientibus, *mensibus quinque*, idest omni tempore, sicut supra expositum est. *Et habebant.* Hic ponitur undecima conditio, scilicet instigatio, seu suggestio Diaboli. Ipso enim procurante et instigante, facient haec principes et pseudo praedicatores. Et ad quid tendent? Scilicet ad oppressionem sanctorum monstrat per quae potuerunt hoc, scilicet per Diabolum. Unde dicit, *et habebant omnes*, praedicti Antichristiani, idest locustae, et capita, et caudae eorum, hoc est pseudo praedicatores et doctores eorum et principes eis assentientes, et eos defendentes, *super se regem*, quem ipsi sibi constituerant, *et Angelum abyssi*, idest Diabolum qui est de abysso Inferni, idest sine bysso et candore omnis boni etsi aliquando se transfiguret in Angelum lucis, 2 Corinth. 11. Diabolus autem dicitur rex super omnes filios superbiae, *cui nomen Hebraice Laabadon.* Aliqui libri habent *Aabadon.* Sed vera litera est Laabadon. Unde Hieronymus dicit *Laabadon, Hebraicum, et interpretatur exterminans; Abadon vero Graecum et interpretatur judicans.* Unde cum postea ponitur idem nomen in Graeco apolleon et in Latino exterminans, patet quod non debet esse Abadon, sed Laabadon. Graece autem apollion, idest quod Laabadon, et eadem interpretatio, scilicet exterminans et Latine habens nomen exterminans, tres linguas solemnes ponit, ut in omni lingua versutia Diaboli intellecta vitetur. Et hoc praecipue, quia in triplici lingua, evangelica doctrina scripta est. Matthaeus enim in lingua Hebraica, Lucas et Joannes in Graeca, Marcus vero scripsit in Latina. Unde et titulus domini super crucem, hac triplici lingua scriptus fuit, Joan. 19. In omni igitur lingua nomen Diaboli significat exterminans. Quia de omnibus aliquos exterminat, idest extra terminos Catholicae fidei ponit, et in terram exterminii in Infernum, quia exules a patria sua relegat. Unde Psalm. *exterminavit eam aper de sylva*, idest Antichristus, qui dicitur aper propter ferocitatem. Sylvaticus autem seu Sylvester dicitur propter inhumanitatem. Sap. 3, *ab itinere justo abierunt in exterminium*, idest in Infernum, ad quem Diabolus multos trahet. Unde Job 21, *ipse ad sepulchra ducetur et in congerie mortuorum vigilabit*: dulcis fuit glareis Cocyti, et post se omnem hominem trahit et ante se innumerabiles. *Vae unum abiit*, idest tribulatio quae sub tuba quinti Angeli continetur. *Et ecce veniunt adhuc duo vae post haec*, idest duae tribulationes quae sub tubis sexti et septimi Angeli continentur. De quibus consequenter dicit. *Et sextus Angelus* et cetera. Ecce post singularem descriptionem quinque Angelorum consolantium Ecclesiam in quinque persecutionibus praedictis, subjungit Joannes de sexto Angelo. Et haec est secunda pars hujus capituli, in qua ostenditur acerbitas persecutionis futurae sub Antichristo. Et dicuntur hic septem, quae fient in illa misera persecutione. Primo ostenditur potestas et conatus Daemonum ad nocendum et duratio malitiae eorum, ibi: *qui parati sunt.* Secundo ostenditur malus profectus eorum, ibi: *et ceciderunt.* Tertio ostenditur numerus Daemonum, ibi: *et numerus equestris.* Quarto agit de numero equorum Diaboli, ibi: *et vidi equos.* Quinto de armatura equitum, ibi: *et qui sedebat.* Sexto de potestate equorum, ibi: *et capita equorum.* Septimo ostenditur damnatio infidelium, ibi: *et ceteri homines.* Dicit ergo, *et sextus Angelus*, idest sextus ordo praedicatorum, qui tempore Antichristi erit, *tuba cecinit*, idest dulciter et terribiliter praedicabit. Dulciter bonis; et hoc innuitur in cantu. Et terribiliter malis, et hoc innuitur in tuba. Et talis debet esse omnis praedicator, ut sit dulcis per consolationem et promissionem, et terribilis per consummationem et asperam reprehensionem. Et sic primus Angelus dicitur, *tuba cecinit. Et audivi vocem unam*, idest intellexi per spiritum futura praedicationis, procedentem *ex quatuor cornibus altaris aurei*, idest ex quatuor Evangeliis quae sunt cornua, idest protectio altaris aurei, in qua offertur omnis oblatio quae accepta est Deo. De quo altari dicit Psalm. *tunc acceptabis sacrificium justitiae, oblationes et holocausta; tunc imponent super altare tuum vitulos.* Quod dicitur aureum, quia Ecclesia rubea est per charitatem, fulgida per castitatem. Sap. 4, *o quam pulchra est casta generatio cum claritate.* Item solida per patientiam, ductilis per obedientiam, sancta per praedicationem, ponderosa per maturam conversationem, *quod est ante oculos Dei*, idest quam Ecclesiam semper respicit Deus oculis misericordiae. Sap. 4, *gratia Dei et misericordia Dei est in sanctos ejus, et respectus in electos illius.* Psalm. *oculi domini super justos.* Deuteronom. 11, terra ad quam gradieris possidendam non est sicut terra Aegypti, de qua existi, ubi jacto semine in hortorum morem aquae ducuntur irriguae; sed montuosa est et campestris, de caelo expectans pluviam, quam dominus Deus semper invisit: et oculis illius in eo sunt a principio anni usque ad finem ejus. Item nomine ejus altaris intelligitur Christus, super quem omnis oblatio est accepta Deo. De quo dicitur Exod. 20, *altare de terra facies*, idest Christum de virgine educes. Et dicitur aureum propter divinitatem, sapientiae claritatem, vel charitatis puritatem, vel obedientiae facilitatem, vel propter doctrinae severitatem. Quatuor cornua altaris sunt praedicatores quatuor Evangeliorum, per quos debet Christus elevari, qui debent Syriam, idest mundi superbiam ventilare, quae debent intingi sanguine agni, idest fide et memoria dominicae passionis. Quae dicuntur quatuor, quia debent de Christo praedicare, ut dicit Glossa 4, nativitatem, passionem, resurrectionem et admirabilem ascensionem. Omnia alia ad haec quatuor referuntur. Duo prima sunt infirmitatis. Duo alia sunt potestatis. De istis cornibus dicitur in Psalm. *omnia cornua peccatorum confringam (idest malos Antichristi praedicatores), et exaltabuntur cornua justi*, idest boni praedicatores Christi. Vox una quam audivit Joannes est concordia praedicatorum et ad unum. Dicit ergo, *et audivi* aure cordis, idest intellexi spiritu revelante vocem unam, idest concordiae doctrinam, *ex quatuor cornibus altaris aurei*, idest ex universis praedicatoribus Christi procedentem, *quod est ante oculos Dei* ut filii ante patrem, idest in beneplacito patris. Matth. 17, *hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui.* Item ut advocatus ante judicem. 1 Joan. 2, *si quis peccaverit, advocatum habemus apud patrem, dominum nostrum Jesum Christum justum.* Beatus Bernardus, *securum habes, o homo accessum ad Deum: ubi habes filium, habes matrem. Filius ostendit patri latus et vulnera. Mater ostendit filio pectus et ubera. Nulla certe potest esse repulsa, ubi tot occurrunt charitatis insignia.* Ideo clamat Ecclesia in Psalm. *protector noster aspice, Deus, et respice in faciem Christi tui, vocem*, dico, *dicentem sexto Angelo*, idest ordini praedicatorum tempore Antichristi futuro, *qui habebat tubam*, idest qui habebat officium praedicandi, *solve quatuor Angelos*, idest Daemones universos praedicat solvendos, ut homines cautiores reddantur, *qui alligati sunt divina virtute*, in flumine magno Euphrate, idest in malignorum hominum societate, seu congregatione. Euphrates enim fluvius profundus est et impetuosus currens per Babylonem, et interpretatur humus, vel pulverulentus, vel crescens: et significat amatores hujus mundi, qui sunt profundi in astutia et impetuosi in malitia et currunt per saeculum ex avaritia in humo et pulvere, in carnalibus deliciis et in temporalibus divitiis crescentes. In hoc sunt alligati omnes Daemones, quia in istis habitant quasi in propriis domiciliis. Nec adhuc permittuntur aperte pro sua voluntate desaevire in bonos, quod tamen fiet tempore Antichristi; et tunc solventur Daemones, idest saevire crudelius et apertius permittentur in bonos. Et bene dicuntur fluvius magnus amatores mundi. Fluvius quidem, quia sunt fluidi per luxuriam, tumidi per superbiam, proclivi per avaritiam; et tamdem decurrent in mare, idest in amaritudinem Inferni. Eccles. 1, *omnia flumina intrant in mare.* Magnus vero dicuntur vel propter multitudinem vel propter scientiarum magnitudinem. Quia majores in saeculo sunt his tribus vitiis, idest luxuria, avaritia, superbia irretiti. 1 Joan. 2, *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Item Daemones dicuntur Angeli, idest missi, quia mittuntur a Deo ad probationem bonorum a principe suo et sua propria voluntate, ad deceptionem et damnationem malorum. Quatuor autem dicuntur, quia per quatuor mundi partes, quatuor vitia principalia suggerendo discurrunt. Unde supra 7, *post haec vidi quatuor Angelos terrae.* Item per magnum fluvium Euphratem potest significari Baptismum, ubi Daemones alligantur, quia ibi eorum potestas debilitatur et vincula peccatorum solvuntur. Unde Exod. 15, *ingressus est Pharao eques cum curribus et equitibus ejus in mare, et reduxit super eos dominus aquas maris.* Item Euphrates fluvius potest dici sanguis et aqua quae de latere Christi in Ecclesia exierunt. De quo Ezech. 47, *ecce aquae redundantes a latere dextro, cum egrederetur vir ad orientem*, idest Christus ad immortalitatem, per ostium mortis, ubi ligati sunt Daemones, quia ibi debilitata est eorum potestas. Unde sequitur bene in Ezech. *qui habebat funiculum in manu sua*, quo scilicet Daemones ligarentur, et fuerunt ligati usque hodie, sed in fine, idest in tempore septimi Angeli et sextae tubae, idest in sexto statu Ecclesiae, idest in tempore Antichristi solventur, quia minus refrenabuntur a Deo et magis permittentur saevitiam suam ejicere in bonos, unde sequitur, *et soluti sunt*, idest solventur. Praeteritum pro futuro: vel soluti sunt jam in Dei praesentia *quatuor Angeli*, idest Daemones universi, qui dicuntur quatuor ratione praedicta, vel propter quatuor suggestiones quas faciunt in ordinandas et corrumpendas quatuor animae affectiones, ut anima sit intemperata, amet quae non decet, timeat quae non oportet, gaudeat vane, doleatque vanius, ut dicit beatus Bernardus. Vel propter quadruplicem modum temperandi. Est enim quaedam tentatio gravis et occulta, quaedam gravis et aperta; quaedam levis et occulta; quaedam levis et aperta, sicut beatus Bernardus, super illud, *non timebis a timore nocturno.* Ecce prima. *A sagitta volante.* Ecce secunda. *A negotio perambulante in tenebris.* Ecce tertia. *Ab incursu et Daemonio meridiano.* Ecce quarta. *Qui parati erant*, paramento malitiae et astutiae diligentis, *in horam, et diem, et mensem et annum*, et in omni tempore diei, mensis et anni, sine interpolatione et sine termino: quasi dicat: nulla pars est in die vel mense vel anno, in qua Daemones non sint parati ad nocendum; nunquam enim dormiunt. 1 Petr. 5, *vigilate, quia adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret.* Job 30, *qui me comedunt non dormiunt.* Vel in his nominibus exprimuntur conatus et diligentia Daemonum ad nocendum: qui statim ut soluti sunt dicuntur parati in horam, et mensem, et diem, et annum, idest in tribus annis et dimidium: tantum enim durabit persecutionis illius acerbitas: ut per horam dimidius annus significetur, per alia tria tres anni. Et quia primo ponitur hora, postea dies, postea mensis, postea annus, significat qualiter illius processus persecutionis semper crescendo procedet. In principio gravis erit, sed in secundo gravior, in tertio gravissima et in fine omnino desaeviet ille iniquus, ut vix omnino possit ab aliquo sustineri. Unde Job 40, *stringet caudam suam*, idest ultimam malitiam, *quasi cedrum.* Et 41, *sub ipso erunt radii solis, et sternet sibi aurum quasi lutum.* Semper ergo parati referuntur Daemones, ut nos semper parati esse studeamus, ne imparati inveniamur. Matth. 25, *et vos estote parati.* Quanto ergo potestas Diaboli decrescet in tempore, tanto crescet in malignitate. Unde Jerem. 12, *vae terrae et mari, quia descendet Diabolus ad vos habens iram magnam, sciens, quia modicum tempus habet.* Sic tentatio Diaboli in fine crescit: et hoc est signum quod debet cessare tentatio, quando incipit aggravari. Unde Daemones quando exibant ab obsessis corporibus gravius affligebant. Ad quem autem finem tendant Daemones in suis tentationibus, et ad quid tendat Antichristus, ostendit Joannes cum subditur, *ut occiderent tertiam partem hominum*, prius morte peccati, et postea morte Inferni. Tertiam partem hominum vocat omnes reprobos, ut dicit Glossa, in quos habebunt potestatem. Prima pars sunt innocentes. Secunda poenitentes. Tertia reprobi in malitia pertinaces: et hos occidet, ut supra 8, *tertia pars terrae combusta est. Et tertia pars arborum concremata est. Et numerus equestris.* Hic ostenditur Joanni numerus equorum Diaboli et equorum Dei, secundum unam expositionem. Et sic in solutione quatuor Angelorum ostenditur libertas diabolicae potentiae tempore Antichristi. Ita in visione equorum et equitum ostenditur nocumentum malitiae. Equi Diaboli sunt praedicatores Antichristi; equites vero sunt ipsi Daemones, qui ducunt eos quocumque voluerunt. Equi Dei sunt praedicatores Christi; equites sunt boni Angeli, qui regent eos et defendent. Triplici autem ratione ostenditur Joanni numerus equorum et equitum Dei post ostensionem equorum et equitum Diaboli. Primo, ne visa multitudine malorum desperarent sancti. Sic fecit Elisaeus 4 Reg.

6, puero suo nimis timenti visa multitudine Syriorum qui obsidebant Samariam, per orationem suam aperuit oculos, et vidit, quod mons erat plenus equorum, et curruum igneorum in circuitu Elisaei. Item secundo, ut consolarentur boni super solutionem Daemonum; quia etsi solvendi sunt tunc Daemones, non permittentur omnino facere quod volunt, sed per bonos Angelos coercebuntur, et per eosdem servabuntur electi. Item tertio ne illi qui stabunt tunc possint praesumere de suis viribus, et se solos inter praessuras stabiles remansisse. Sicut Elias qui dixit, *zelo zelatus sum pro domino Deo exercituum, quia dereliquerunt pactum domini filii Israel, altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio, et relictus sum ego solus. Et dictum est ei, dereliqui mihi septem millia virorum, quorum genua non sunt incurvata ante Baal.* Primo ponitur numerus equorum Diaboli, et signatur per vicies millies: postea ponitur numerus equorum Dei, et signatur per dena millia. Et plures sunt mali, quam boni; ideo majori numero designatur numerus equorum Diaboli quam equorum Dei. Utrobique tamen ponitur finitum pro infinito. Utrobique ponitur mille qui est numerus cubicus, idest habens tres dimensiones. Nam decies decem decies, faciunt mille: et illi peccant in tribus: scilicet in Deum, in proximum et in seipsos. Isti autem vivunt sobrie pie et juste, sobrie sibi, pie Deo, juste proximo. Item illi habent trinam dimensionem malitiae: scilicet concupiscentiam carnis et concupiscentiam oculorum et superbiam vitae. Isti autem habent trinam dimensionem bonitatis: scilicet fidem, spem et charitatem. Item denarius simpliciter ponitur ex parte bonorum, quia ipsi servant Decalogum praeceptorum: sed denarius duplicatus ponitur ex parte malorum, scilicet vicies, quia binarius recedit ab unitate, et sic significat transgressionem; unde binarius denarii transgressionem significat Decalogi. Mille enim perseverantiam significat. Bene ergo dicuntur equi Diaboli vicies millies, quia praedicatores Antichristi erunt transgressores Decalogi habentes malitiae dimensionem et in ea perseverantes. Boni vero dicuntur dena millia, quia in observantia Decalogi et in bona dimensione perseverabunt. Dicit ergo, *et numerus equestris exercitus*, idest numerus equorum exercitus, idest numerus equorum et equitum Diaboli *vicies millies*, et numerus equorum et equitum Dei dena millia, idest multi et infiniti, sed pauciores. Equi Diaboli sunt praedicatores mali qui portant ubique Diabolum; equites sunt Daemones qui ducunt eos, ut diximus. Equi Dei sunt boni praedicatores. Equites Dei sunt Angeli. Et haec expositio de utroque exercitu simul, idest bono et malo, ponitur in Glossa, et sumitur ex eo quod dicitur numerus equestris exercitus, nec additur Dei, vel Diaboli. Sed quare malos significat per adverbia, bonos vero per nomina? Solutio. Ad ostendendum, quod malum non stat per se, sed coalescit in bono, ut dicit Augustinus; *bonum vero per se stat.* Item quaeritur quare exercitus tam bonorum quam malorum designetur per numerum significantem et non per numerum numerantem? Nam numerus hic positus non numerat exercitum Daemonum vel Angelorum, sed tantum signat. Nam multo plures sunt mali, quam vicies millies; et boni multo plures quam dena millia. Ad hoc dicimus quod numerus significans magis exprimit qualitatem utriusque exercitus quam numerus numerans. Per numerum enim hic positum ostenditur quales sunt illi et isti, ut diximus: quod non fieret per numerum numerantem. Aliqui intendunt, per hos numeros, tantum malos designari. Nam cum sint tantum tres ordines Angelorum, ad decimum, qui cecidit, decem millia referuntur: per millies vero qui est numerus multiplex, Daemonum multitudo signatur: per vicies vero qui bis decem continet, ostenditur decimus ordo ex Daemonibus et malis hominibus duplicatus. Nihil ergo aliud est vicies millies, dena millia equestris exercitus, nisi quod decimus ordo ex malis hominibus et Daemonibus duplicatus innumerabilis et quasi infinitus existit, qui contra Ecclesiam tempore Antichristi pugnabit. Modo autem conservat Deus Ecclesiam suam. Alii dicunt, quod per utrumque numerum designantur boni: per vicies designantur sancti novi testamenti, qui decem mandata legis dupliciter servant, scilicet corde et opere, et secundum literam, et secundum spiritualem intellectum et perfecti sunt in justitia. In vicenario est duplex observantia Decalogi et in millenario perfecta justitia monstratur. Per dena millia significantur sancti veteris testamenti qui legem ad literam servaverunt, utpote umbram futurorum. Et quia contra utrosque Diabolus bellum habuit, ideo per hos numeros etiam exercitus numerus Daemonum et malorum hominum, per quos pugnat Diabolus, designantur. Omnes istas expositiones innuunt Glossae, sed satis obscure. Sequitur, *et audivi numerum eorum*, idest intellexi quid numerus eorum significaret. *Et ita vidi equos in visione* sicut dixit supra, secundum numerum equitum, numerum tam bonorum quam malorum. Per hoc, quod dicit, *vidi in visione*, nota hic: non corporaliter, sed tantum spiritualiter. Vel sic: *et ita vidi equos in visione*; idest sicut equites, idest sicut Daemones intendunt ad destructionem Ecclesiae, *sic vidi equos*, idest malos praedicatores, laborare ad destructionem Ecclesiae. Nam equi et equites, in praelio ad idem tendunt, sed equi per equites ducuntur. Sic Antichristiani per Daemones, contra Ecclesiam malignabuntur. *Et qui sedebant.* Hic agitur de armatura istorum equitum, quae duplex est: una ad muniendum, altera ad expugnandum: tamen hic non agitur nisi de armatura munitionis. Quia Diabolus nullum potest vulnerare nisi Deo volente; et ideo cassa esset armatura impugnationis. Dicit ergo, *et qui sedebant super eos* equos, idest praedicatores Antichristi, *habebant loricas igneas et hyacinthinas et sulphureas.* Prima furor irae ferventis in principibus. Secunda simulatio sanctitatis in praedicatoribus. Tertia foetens doctrina in praelatis, qui tunc erunt. Et huic triplici persecutioni convenit haec triplex qualitas armaturae equitum, idest Daemonum, qui super istos equos sedebunt. Diximus enim, quod equi sunt falsi praedicatores ultimorum temporum, equites sive sessores eorum Daemones, qui dicuntur habere hanc triplicem armaturam, qua se et equos muniunt. Per loricas significatur duritia obstinationis, et scientiarum perplexitas, quae dicuntur igneae propter iracundiae fervorem, quae erit in principibus contra Ecclesiam. Item dicuntur *hyacinthinae*, propter simulationem sanctitatis, quae erit in praedicatoribus. Hyacinthus enim habet colorem similem caelo. Item dicuntur *sulphureae* propter doctrinae foetorem, quae erit in praelatis, et doctoribus temporis illius. Dicit ergo, *et qui sedebant*, scilicet Daemones super eos, idest falsos praedicatores, *habebant loricas*, idest duritiam obstinationis, et scientiarum perplexitates, *igneas*, idest igne iracundiae accensas, *et hyacinthinas*, idest sanctitatis simulatione coloratas, *et sulphureas*, idest perversa doctrina foetentes. Haec dicuntur habere equites, idest Daemones, qui habebant ea in equis. Erunt ergo equi idest praedicatores et ministri Antichristi, obstinati, iracundi, simulati, haeretici. Vel aliter. Equi sunt praedicatores, ut diximus, loricae sunt omnes ministri ejus, quibus quasi lorica corpus suum tegitur et munitur, ne sagitta verbi Dei vulneretur. Unde quilibet malus est una macula loricae hujus, qui conjuncti ad invicem contra Ecclesiam faciunt loricam Diaboli, qua corpus ejus munitur. Unde Job 41, *corpus ejus, quasi scuta fusilia, compactum squamis se prementibus, una uni conjungitur, et nec spiraculum quidem incedit per eas.* Quod Job dicit scuta, vocat Joannes loricas. Istae loricae dicuntur igneae, hyacinthinae, sulphureae, quia ministri Antichristi erunt cupidi, superbi, luxuriosi. Nam per ignem cupiditas, per hyacinthum superbiae vanitas, per sulphur faetor luxuriae designatur, et maxime luxuriae contra naturam, propter quam pluit dominus ignem et sulphur. Gen. 19, omnes etiam, qui tales sunt computantur in familiam Antichristi: propter quod dicit Joannes in prima canonica cap. 2, *sicut audistis, quia Antichristus venit, et nunc Antichristi multi sunt.* Bene ergo dicit, *qui sedebant super eos*, idest Daemones falsi praedicatoribus insidentes, et eos regentes, habebant loricas, idest ministros se protegentes, et munientes. Igneos, igne cupiditatis accensos, et hyacinthinos, idest vanitate superbiae elatos. Hyacinthus enim colorem habet aureum, et ideo significat vanitatem, et sulphureas, idest luxuria foetentes. Hic etiam bene dicuntur habere Daemones quasi arma, quia his vitiis impugnant Ecclesiam, unicuique suggerendo id in quo ipsius animum magis declinare concupiscunt. Sequitur, *et capita.* Postquam egit de armatura equitum Joannes, agit de potestate et virtute equorum, incipiens a capite ipsorum, quae sunt haeresiarchae doctores, et ceteri majores inter eos *erant*, idest erunt *tamquam capita leonum.* In quo notatur superbia crudelitatis, et aperta malitia. Nam majores inter eos armabuntur contra Ecclesiam, superbia, crudelitate, et aperta malitia. Unde Jerem. 6, *crudelis erit, et non miserebitur.* Hoc de potestate eorum, et convenit etiam membris, *et de ore ipsorum*, idest de praedicatione et doctrina falsorum praedicatorum, *procedit ignis* avaritiae, *et fumus* superbiae, *et sulphur* luxuriae. Vel *ignis* furoris, odii, et iracundiae, *et fumus* erroris, et caecitatis faciens mentes hominum caligare, ne possint veritatem agnoscere. *Et sulphur* verba maledictionis, et blasphemiae. Item *ignis* invidiae, *et fumus* idolatriae. *Et sulphur*, idest foetor blasphemiae. Item *ignis*, idest malitia comminationis, *et fumus*, idest obscuritas simulationis, *et sulphur*, idest foetor corruptae eruditionis: et ab his tribus plagis occisa est tertia pars hominum, idest reprobi, quia aliis duabus partibus, idest innocentibus et poenitentibus, non nocebunt hae plagae, immo proderunt potius, juxta illud Rom. 8, *omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Item prima pars hominum sunt perfecti. Secunda sunt proficientes. Tertia incipientes, sive imperfecti; et his pro majori parte nocebunt hae tres plagae. Item prima pars hominum sunt illi, qui inceperunt poenitentiam, et compleverunt, et in gratia decesserunt; et his debetur Paradisus. Secunda pars sunt qui inceperunt poenitentiam, sed non compleverunt, et in gratia decesserunt, et his debetur Purgatorium. Tertia pars sunt illi, qui nec inceperunt, nec compleverunt, et tamen peccaverunt; his debetur Infernus, et his nocebunt hae tres plagae. Item prima pars illi sunt, qui latitabant in speluncis et cavernis, propter metum Antichristi. Secunda illi, qui audacter confitebuntur, et praedicabunt Christum. Tertia illi, qui aperte negabunt; et haec tertia pars ab his plagis occidetur, et de igne, et de fumo, et de sulphure, quae procedent de ore ipsorum. Hic determinat, quae sunt illae partes, et tres plagae. Unde ponitur Proverb. 1. *Potestas enim equorum* et cetera. Hic ostendit Joannes in quo sit potestas praedicatorum Antichristi: et ponit duo in quibus consistit potestas eorum: scilicet in ore, et in cauda, scilicet in praedicatione. Per caudam, quae tegit turpitudinem, simulatio intelligitur; et haec est potestas Antichristi, *equorum*, idest praedicatorum Antichristi, *in ore eorum est.* Glossa 1, *in mala praedicatione. Et caudis eorum*, idest occultis deceptionibus, si aperte nequeunt. Et bene dico, quod in caudis habent potestatem nocendi. Nam cauda eorum similis serpentibus, qui blandiuntur facie, occulte mittunt venenum. Item per os equorum intelligitur persuasio, sive comminatio, seu promissio praedicatorum; per caudas intelligitur malitia ministrorum, qui occident sanctos, et his duobus consistet tota potestas praedicatorum Antichristi, scilicet falsa persuasione, et in malitia eorum. Dicit ergo, *potestas equorum*, idest malorum, *in ore eorum est*, idest in fallenti persuasione eorum, *et in caudis eorum*, idest malis ministris, *nam caudae eorum*, idest ministri, qui sequuntur praedicatores ad faciendum voluntatem eorum, *similes sunt serpentibus*, quia non quaerent nisi pulverem terrenorum. Mich. ult. *lingent pulverem sicut serpentes.* Isa. 65, *serpentis pulvis panis ejus*, Psal. *inimici ejus terram lingent.* Gen. 3, *terram comedes omnibus diebus vitae tuae.* Item per os significatur rationum inductio, per caudas temporalium donorum largitio, quae data sunt homini ad velandum, et supplendum defectum. Et per haec duo, idest per inductionem rationum, et per largitiones donorum, multos subvertent. Et ideo bene dicit, quod *potestas equorum, in eorum ore est*, idest in rationum inductione, *et in caudis eorum*, idest in dona temporalia eorum, *similes serpentibus*, quia in fine venenum mortiferum infundunt, quo dantes et recipientes occiduntur, licet placeant quando recipiuntur. Item per os intelligitur gula. Unde Eccles. 6, *omnis labor hominis in ore ejus, sed anima ejus non implebitur.* Per caudam vero accipitur luxuria. Unde legitur judicum 15, quod *Samson cepit trecentas vulpes, et caudas earum ligavit, et faces ligavit in medio, quas igne succendens dimisit, ut illuc et huc discurrerent.* In his duobus multum consistit potestas Diaboli, et ministrorum ejus. Nam per haec duo vitia multi corrumpuntur. De quibus dicitur Proverb. 30, *sanguisugae*, idest Diaboli sanguinem sugentis, *duae sunt filiae, quae semper clamant, affer, affer*; scilicet gula et luxuria. Et bene dicuntur caudae similes serpentibus, quia luxuria in principio habet voluptatem, sed postea poenitudinem. Unde quidam sanctus cum tentaretur de luxuria, dixit, *non emo tanti poenitere, habentes capita*, idest principes, qui praesunt ministris, *et his nocent*, idest auctoritate, et violentia eorum. Vel capita eorum sunt doctores falsorum philosophorum, scilicet Plato, Pythagoras, et hujusmodi, quorum dictis corroborabunt sententias suas, *et in his nocebunt*, idest decipient formando per eos doctrinam suam, *et ceteri homines, qui non sunt occisi in his plagis praedictis*, idest reprobi contra quos Diabolus non faciet conatum suum per Antichristum, quia erunt omnino obedientes ei. *Neque egerunt poenitentiam de operibus manuum suarum*, idest de peccatis suis. *Ut adorarent Daemonia* post poenitentiam, *et simulacra aurea, et argentea, et aerea, et lapidea, et lignea, quae* scilicet simulacra, *nec videre possunt, nec audire, neque ambulare*, idest aliquem actum exercere. *Et non egerunt poenitentiam ab homicidiis suis, neque a veneficiis suis, nec a fornicatione sua, nec a furtis suis.* Omnes enim inquam peribunt morte aeterna. Quamvis conatus Diaboli non sit contra eos, qui mortui sunt jam morte prima. Et tangit hic Joannes Paganos idolis servientes. Sed quaeritur. Quare potius determinatur de equis, quam de equitibus? Solutio. Quia quicquid facient Daemones, facient per malos praedicatores. Item quare ponit fornicationem in singulari numero, cum alia vitia ponat in plurali? Solutio. Ad notandum, quod plures pereunt per fornicationem, quam per cetera praedicta. Plus enim importat numerus singularis, quam pluralis; et sic dicitur nomen speciei, quae omnibus convenit. Daemonium interpretatur scientia. Unde Daemonium aureum potest dici theologia, quae in splendore et valore omnes scientias superat, sicut aurum caetera metalla. *Aliae enim scientiae sunt ancillae, et ipsa domina*, sicut dicit Boetius in libro consolationum. Unde de illis potest intelligi illud Proverb. 8, *misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem*, idest ad theologicum apicem, quo vix aut nunquam potest ascendi nisi per illas. Item Daemonium argenteum est legalis scientia quae lucratur argentum, unde lucrativa scientia appellatur. Item Daemonium est sermocinalis scientia, idest logica, quae plus aliis resonat, immo etiam quasi mutae essent aliae nisi ab ista reciperent sonum. Item Daemonium lapideum, est naturalis scientia, quae est immutabilis, nec nobis subjacet, ut dicit Algazel, et ideo dicitur lapidea. Item Daemonium ligneum est moralis scientia, quae sicut lignum formari potest. Qui ergo istas scientias addiscunt, tantum ut sciant vel sciantur, vel certe ut ditent vel ditentur, vel honorentur, nec alium finem ponunt in studio suo, proculdubio hi adorant Daemonia, vel argentea et cetera. Et de his dicit Psal. *corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis.* Beatus Bernardus, *quidam student, ut sciant: quidam ut sciantur, et vanitas est: et quidam ut ditentur, et cupiditas est: quidam ut aedificent, et charitas est: quidam ut aedificentur, et prudentia est.* Baruch 3, *ubi sunt principes gentium*, idest philosophi, *qui argentum thesaurizant, et aurum, in quo confidunt homines, et non est finis acquisitionis eorum, qui argentum fabricant, et soliciti sunt, nec est inventio operum eorum?* Et respondet. *Exterminati sunt, et ad Inferos descenderunt.* Item *simulacra* possunt dici multi praelati. Juxta illud Zach. 11, *o pastor, et idolum, et derelinquens gregem.* Dicuntur autem *aurea* per avaritiam, *argentea* propter apparentiam, *aerea* propter impatientiam, *lapidea* propter duritiam, *lignea*, quia materia sunt ignis infernalis, qui sunt tales. Isa. 30, *praeparata est ab heri Tophet, regi, profunda, et dilatata. Nutrimenta ejus ignis, et ligna multa.* Bar. 5, *cum sint lignea, et inaurata, et inargentata, scietur postea, et falsata sunt a gentibus universis, et regibus, quae manifesta sunt, quia non sunt dii*, idest veri praelati, *sed opera manuum hominum.* Haec simulacra adorant, qui tales praelatos adorant, honorant, et eis serviunt propter divitias temporales, vel honores saeculares. De quibus Psal. dicit: *confundantur omnes qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris suis.* Item *similes illis fiant, qui confidunt in eis.*

Caput 10

[89026] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 10 *Et vidi alium* et cetera. Decimum capitulum est, in quo agitur de consolatione fidelium tempore Antichristi: et dividitur in tres partes, secundum tres consolationes, quae hic ponuntur. Quarum prima est de poena malorum, quae hic affirmatur. Secunda de promissione vitae immutabilis, ibi, *et Angelus quem vidi.* Tertia de praenuntiatione futurorum malorum, ut citius caveantur, ibi, *et vocem quam audivi.* Et nota quod sicut solutio quatuor Angelorum indicavit supra violentiam potentiae Daemonum, ut visio equorum et equitum nocumentum malitiae: sic significatio tonitruorum, quae ponitur in hoc capitulo, indicat subtractionem praedicationis et sapientiae tempore Antichristi. Procedit autem Joannes hoc ordine. Primo commendans Christum, describit eum a quatuor conditionibus. Secundo ipsius testimonium, poenam malorum futuram ostendit ibi, *et clamavit.* Tertio hoc idem probat testimonio praedicatorum, idem praedicantium, ibi, *ego.* Dicit ergo, *et vidi.* Conjunctio copulativa. Nota quod haec visio non est alia a praecedente, sed illi quasi pars parti copulatur, *alium Angelum*, a praedictis, scilicet Christum, qui *Angelus est magni consilii.* Isa. 9, *et Deus totius consolationis.* 2 Corinth. Qui dicitur alius idest contrarius. Illi enim ad nocendum intendunt, iste ad salvandum. Illi sunt pura

creatura, iste creator simul et creatura. *Fortem*, quia *ipse est Dei virtus*, ut dicitur 1 Corinth. 1, et Psal. *dominus fortis et potens*: sed fortitudinem suam ipse abscondit, in sanctam crucem. Habacuc 3, *ibi abscondita est fortitudo ejus*: sed eam manifestavit ibidem, quia mortem moriendo destruxit. Amplius autem eam manifestavit resurgendo. Sed plenissime manifestabit eam in futuro judicio. Unde Psal. *cognoscetur dominus judicia faciens.* Job 9, *si fortitudo quaeritur, robustissimus est.* Ergo fortitudo Dei recipit comparationem? Verum est quantum ad manifestationem, ut dictum est. Fortis enim apparuit moriens, mortem superando, fortior a morte propria resurgendo, fortissimus Daemones omnes cum omni suo corpore mortaliter condemnando, *descendentem de caelo*, idest de incognitione ad cognitionem, sive invisibilitate ad visibilitatem, sive de occulto ad publicum, sive de patre ad mundum humiliter venientem. Joan. 15, *exivi a patre, et veni in mundum.* Psal. *a summo caelo egressio ejus.* Joan. 6, *ego sum panis vivus, qui de caelo descendi. Amictum nube*, idest vestitum carne. Isa. 19, *ascendet dominus super nubem levem, et ingredietur Aegyptum*, idest mundum. 3 Reg. 8, *dixit dominus, ut habitaret in nebula, de qua venerunt salutifera.* Unde Eccles. 42, *medicina omnium in festinatione nebulae.* Ergo nube amictus fuit in nativitate, sive in incarnatione, quando veritas de terra orta est, sicut nubes ex aqua. 2 Reg. 7, *ecce in nebula parva, quasi vestigium hominis ascendebat de mari*, idest Christus puer parvulus nascebatur de Maria. Haec nubes in cruce levata refrigerium dedit toti mundo, ardorem solis, idest iram Dei patris temperans. Psal. *sub umbra alarum tuarum protege me.* Cant. 2, *sub umbra illius quem desideraveram sedi.* Tunc de illa pluvia pluit dominus duplicem pluviam: scilicet pluviam sanguinis in redemptionem, et pluviam in ablutionem. Joan. 19, *unus militum lancea latus ejus aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua*: his duobus indigebat genus humanum. Quia venditum erat, indigebat redemptione; quia sordidum erat, indigebat ablutione. Haec nubes dicitur levis, quia ab omni onere peccati immunis est. Item quia surrexit et ascendit. Psal. *ascendit dominus super Cherubim, et volavit super pennas ventorum*, idest velocius et levius ventis, *et iris*, idest ritus reconciliandi et propitiandi. *In capite ejus*, idest in divinitate, quae est caput humanitatis. 1 Cor. 11, *caput Christi Deus.* Et bene dicitur, *iris in capite*, quia non esset sufficiens redemptio, nisi Christus esset Deus. Unde 2 Cor. 5, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Vel *iris in capite ejus*, idest clementia et pietas in intentione ejus. Oseae 6, *misericordiam volo, et non sacrificium, et facies ejus*, idest praesentia humanitatis ipsius. *Erat sicut sol*, illuminans et inflammans mentes hominum, quas fumus putei caligaverat. Isa. 9, *vobis timentibus nomen meum orietur sol justitiae.* Haec est facies, quam ita desiderabant antiqui. Unde Psal. *ostende nobis domine misericordiam tuam, et salvi erimus.* Exod. 33, *si inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam.* Esther 15, *valde mirabilis es tu domine, et facies plena est gratiarum suarum*, idest *facies ejus sicut sol*, in virtute sua. Item *facies ejus*, idest divinitas ejus, *erat sicut sol*, idest fons omnis luminis et caloris, quia ab ipso inquantum Deus, est omne bonum. Jacob 1, *omne datum optimum, et omne donum perfectum, de sursum est descendens a patre luminum.* Vel *sicut sol*, quia splendore suo reverberat oculos humanos, ut in suo fronte non plene possit videri. 1 Tim. 6, *qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem.* Cant. 6, *averte oculos, quia ipsi me avolare fecerunt.* Item faciem ejus, idest sancti, in quibus lucet facies ejus, idest imago, et similitudo ipsius. Juxta quod dicitur in Psalm. *illumina super nos lumen vultus tui, domine*: et alibi: *illumina faciem tuam domine. Erat sicut sol*, idest fidei cognitione clari, et calore charitatis fervidi, et immutabiles et infatigabiles in servitio Christi. Eccl. 27, *homo sanctus in sapientia manet sicut sol. Nam stultus ut luna mutatur. Et pedes ejus*, idest finales praedicatores per totum mundum ipsum portantes, non solum in corde per fidem, et in ore per confessionem et praedicationem, sed etiam in corpore per sanctam conversationem. 1 Cor. 6, *empti enim estis praetio magno; glorificate, et portate dominum in corpore vestro. Tamquam columna ignis*, idest plani per justitiam, recti per charitatem, erecti per contemplationem et desiderium aeternorum, fortes per fidem, alios portantes per pietatem infirmorum sustinere. Gal. 2, *Jacobus, et Cephas, et Joannes, qui videbantur columnae esse.* Nec dicit simpliciter, *tamquam columna*, sed addidit, *ignis.* Quia ipsi erunt ardentes in se per zelum: lucentes aliis per exemplum et doctrinam. Joan. 5, *ipse erat lucerna ardens et lucens.* Matth. 5, *vos estis lux mundi.* De his pedibus dicitur Isa. 52, *quam pulchri pedes annunciantis pacem, annuntiantis bona, praedicantis salutem. Et habebat in manu sua libellum apertum*, idest in potestate sua totam legem jam reservatam. Ipse enim omnia, quae in figuris de seipso in lege legebantur implendo aperuit, et praedicando per apostolos manifestavit. Unde supra in 5, *vicit leo de tribu Juda, radix David, aperire, et solvere signacula ejus.* Ibi satis diximus de libro, et ideo hic transimus. Et bene dicit, quod *habebat in manu sua libellum*, quia operatione legem adimplevit. Unde Matth. *non veni solvere legem, sed adimplere.* Sed quare dixit supra, librum, nunc dicit libellum, diminutivo nomine utens? Solutio. Ibi clausus ostenditur, quem superbia claudit. Hic autem liber apertus ostenditur, quem humilitas aperuit, quia per humilitatem venitur ad intelligentiam legis. Unde Matth. 18, *nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum*, idest in intellectum. Supra in quarto, *ecce dedi te in ostium apertum, quia modicam virtutem habes*, idest humilitatem. *Et posuit pedem suum dextrum*, idest fortiores praedicatores. *Super mare*, idest super impios et infideles plenos amaritudine peccatorum. Quia dominus ad majores peccatores misit firmiores praedicatores. Verbi gratia Petrum et Paulum ad Romanos, qui semper omnibus ferociores et crudeliores fuerunt. Et quia Romae maxime vigebat ritus gentilium, et cultus idolorum. *Sinistrum autem super terram*, idest minores praedicatores missi sunt ad minimos malos peccatores. Item per mare, significatur gentilitas amaritudine infidelitatis et idolatriae. Per terram, significatur duritia et avaritia Judaeorum, quae frequenter fuit arata prophetia. Per pedem dextrum significatur vita aeterna, per sinistrum poena aeterna. Unde in judicio boni ponentur a dextris judicis, mali vero a sinistris, ut dicitur Matth. 25. Propter quod dicitur Proverb. 4, *vias, quae a dextris sunt, novit dominus; perversae vero sunt, quae a sinistris sunt.* Est ergo sensus. *Et posuit pedem suum dextrum super mare*, idest gentilitatem illuminans ad fidem praedicando convertit, et perduxit ad beatitudinem. Unde Luc. 2, *lumen ad revelationem gentium.* Gen. 49, *ipse erit expectatio gentium. Sinistrum autem super terram*, idest Judaeos, qui fuerunt terra culta per legem et prophetas, propter duritiam suam et avaritiam excaecari permisit ad aeternam damnationem. Roman. 11, *caecitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret.* Item pes dexter est amor Dei, qui debet omnem tribulationem et adversitatum amaritudinem conculcare, et ideo poni dicitur super mare. Ut sicut Christus pro amore nostro calcavit amaritudinem passionis, sicut ipse dicit Isa. 43, *torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum*; sic nos pro amore ipsius calcemus omnem amaritudinem mundi, etiam non timentes pro ipso mori, si necesse fuerit. Unde dicit beatus Bernardus. *Audi luctam, sustinuit te dilectus,* *sustine et tu dilectum: non illi vincent peccata tua, te quoque illius flagella non superent.* Hoc pede quicquid tangimus nostrum facimus. Unde Deut. 11, *omnis locus quem calcaverit pes vester, vester erit.* Pes sinister est amor proximi, quo omnia terrena debemus calcare, quia amorem proximi debemus omnibus terrenis praeponere. Juxta illud Levit. 19, *diliges proximum tuum sicut te ipsum*, idest citra Deum, *et super omnia terrena, et hoc exigit justitia.* Unde Prov. 12, *qui negligit damnum propter amicum, justus est.* Eccl. 29, *perde pecuniam propter fratrem et amicum, et non abscondas sub lapide in perditionem.* Ideo hunc pedem dicitur posuisse super terram; ut sicut ipse propter nos omnia terrena contempsit, et amorem nostrum toti mundo praeposuit; sic et nos toti mundo amorem proximi praeponamus, alioquin non habemus hunc pedem. 1 Joan. 3, *qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua, quomodo charitas Dei manet in illo?* Quasi dicat: nullo modo. Quia probatio dilectionis exhibitio est operis: et qui non habet hunc pedem, non habet dextrum. Quia qui non amat proximum non amat Deum. Unde 1 Joan. 4, *qui non diligit fratrem suum, quem videt; Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Quasi dicat: nullo modo. Nota quod in hac serie verborum, quae posita sunt, describitur et commendatur Christus a decem, quae debet habere quilibet praelatus, et quilibet praedicator. Primum est obedientia, quia missus a patre implevit ejus mandatum pro nobis moriendo. Unde Joan. 14, *et sicut mandatum dedit mihi pater, sic laeto.* Phil. 2, *factus obediens usque ad mortem*, et cetera. Haec obedientia notatur per hoc, quod vocatur Angelus. *Vidi*, inquit, *alium Angelum* et cetera. Secundum est charitas sive amor, quod notatur per hoc quod dicit, *alium* a praedictis, qui missi sunt in mundo a principe suo ex odio implent obedientiam suam, Christus autem ex amore charitatis. Joan. 15, *majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ephes. 1, *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, tradidit semetipsum.* 1 Joan. 3, *in hoc apparuit gratia Dei.* Tertia est patientia, quae notatur per *fortem.* De qua Proverb. 19, *doctrina viri per patientiam noscitur.* Isa. 42, *silui, patiens fui, semper tacui* et cetera. Quartum est humilitas, quae notatur per *descendentem de caelis.* De qua Philipp. 2, *exinanivit semetipsum formam servi accipiens.* Ibi ponit Glossa quatuor gradus humilitatis dicens, *o quanta humilitas Christi. Humiliavit se usque ad incarnationem, usque ad mortalitatis humanae participationem, usque ad Diaboli tentationem, usque ad populi irrisionem, usque ad flagella, usque ad alapas, usque ad vincula, usque ad sputa, usque ad mortem, et si parum est hoc, addendum est aliquid de genere mortis. Mortem autem crucis, quae erat ignominiosior. O pellis morticina quid tenderis? O sanies foeda quid inflaris? Princeps tuus humilis, et tu superbus; caput humile, et membrum superbum. Absit. Ecce habemus humilitatis exemplum, superbiae medicamentum.* Quintum est misericordia, quae per amictum nubis notatur. Unde Eccles. 23, *thronus meus in columna nubis.* Sextum est justitia, quae notatur per iridem capitis, de qua Psal. *justitia ante eum ambulabit, et ponet in via gressus suos.* Sed annexa erit justitiae ejus misericordia, quod significat caeruleus color iridis, qui conjungitur igneo. Unde Psal. *misericordia et veritas obviaverunt sibi; justitia et pax osculatae sunt.* Septimum est sapientia, quae notatur ibi, *et facies ejus sicut sol.* Eccles. 8, *sapientia hominis lucet in vultu ejus.* Eccles. 27, *homo sanctus in sapientia manet sicut sol.* Octavum est rectitudo affectionum, quae notatur ibi, *et pedes ejus sicut columna ignis.* De qua Psal. *dulcis et rectus dominus, et propter hoc legem dabit delinquentibus* *in via.* Nonum est perfecta doctrina, quia ostendit opere quod praedicavit ore, et hoc notatur ibi, *et habebat in manu sua libellum.* De quo dicitur Act. 1, *coepit Jesus facere et docere.* Luc. ult. *qui fuit vir potens in opere et sermone.* Decimum est discretio praedicationis, quae notatur ibi: *et posuit pedem suum*, quia aliter et alia praedicavit duris et rebellibus Judaeis, aliter et alia gentibus obedientibus. Gentibus blande loquebatur, Judaeis autem dure et acriter comminabatur. Matth. 24, *vae vobis Scribae et Pharisaei*: et ponit octo, quae omnia comminantur Judaeis: sic praedicator alios increpando debet praedicare veritatem. 2 Tim. 4, *argue, obsecra, increpa.* Sequitur, *et clamavit.* Hic ostendit testimonio Christi et suorum praedicatorum poenam malorum futuram, in consolationem bonorum, qui etsi ad modicum puniantur modo, postea coronabuntur in gloria; et e converso punitores eorum, etsi modo sunt in gloria, punientur post modum in Gehenna. Juxta quod dicitur Joan. 17, *plorabitis et flebitis vos, mundus autem gaudebit, vos autem contristabimini, sed tristitia vestra vertetur in gaudium.* Dicit ergo, *et clamavit Angelus*, scilicet Jesus Christus, *voce magna*, idest praedicatione magna, *promittente*, scilicet regnum caelorum. *Et magnas comminationes*, scilicet poenas Inferni. Ideo dicitur praedicatio vox magna. De primo dicitur Matth. 4, *coepit Jesus praedicare et docere. Poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum.* De secunda Matth. 23, *vae vobis Scribae et Pharisaei*, idest aeterna damnatio. Matth. 11, *vobis* et cetera. Deinde determinat modum clamoris. *Quemadmodum cum leo rugit*, idest audacter et terribiliter. Unde Glossa, *vox leonis ostendit ejus virtutem, et infert terrorem; cum leo cauda circa sylvam sulcum fecerit, nulla bestiarum audet exire.* Ita Christus fide concludens rugit, ut aliquis exeat. Oseae 11, *quasi leo rugiet, quia ipse rugiet, et formidabunt filii maris.* Legitur autem triplex clamor Christi. Primum fecit Jesus in templo docens Psal. *laboravi clamans, raucae factae sunt fauces meae.* Secundus fuit in cruce. Matth. *clamavit Jesus voce magna dicens: eli, eli* et cetera. Item infra: *Jesus iterum clamans voce magna emisit spiritum.* Hebr. 5, *cum clamore valido et lacrymis offerens exauditus est pro sua reverentia.* Tertius clamor erit in judicio. De quo Isa. 42, *vociferabitur, et clamabit super inimicos suos.* Proverb. 20, *sicut rugitus leonis, ita et terror regis; qui provocat eum peccat in animam suam.* Quarto autem legitur clamasse in Lazari suscitatione. Joan. 11, *cum haec dixisset, voce magna clamavit, Lazare veni foras.* Sequitur, *et cum clamavisset*, idest cum poenam malorum futuram insinuasset, et bonorum remunerationem, *locuta sunt septem tonitrua*, idest universi praedicatores, septiformi gratia spiritus sancti repleti, *voces suas*, idest tempori, et negotio eorum congruas. Item voces suas ab eos receptas. Nihil enim praedicabunt nisi quod ab eo audierunt. Matth. 10, *quod in aure audistis, praedicate super tecta.* Sed quaeritur quare dicat Christum clamare, et praedicatores loqui. Solutio. Ejus est comminari, cujus est punire. Ideo dicitur Christus clamare comminando, quia est ejus punire. Praedicatorum autem est cum modestia populum exhortare, et ideo dicuntur loqui. Item supra 8, signantur praedicatores, per Angelos habentes tubas; hic autem per tonitrua. Quare hoc est? Quia ibi hortabantur ad bellum, quod est usus tubarum. Hic agitur de poena malorum, quam praedicatores comminando annunciant; et ideo tonitrua dant voces suas, idest cum praedicatores annunciantes malorum poenam futuram, ut a malo cessarent, et bonorum remunerationem, ut amplius ferventes in bono perseverarent. *Et ego scripturus eram*, idest paratus scribere audita, ut aliis nunciarem, *et audivi*, idest intellexi *vocem de caelo*, idest inspirationem a Deo missam, vel admonitionem angelicam Antichristi. Qui volent praedicare, sed prohibebuntur, ne sanctum dent canibus, et margaritas spargant ante porcos, idest claude, et ne reveles, quae locuta sunt septem tonitrua, idest omnes praedicatores, *et noli ea scribere*, idest infidelibus manifestare, in quibus non habent locum, quia in eis non capit sermo. *Tunc enim erit tempus cum sanam doctrinam non recipient, sed coacervabunt sibi magistros prurientes auribus*, ut dicitur 2 Tim. 4. Tob. 12, *sacramentum regis abscondere bonum est: opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est. Et Angelus quem* et cetera. Hic incipit secunda pars hujus capituli, in qua datur secunda consolatio, de promissione vitae incommutabili facta a Christo, quam per se, et per partem confirmat. Unde dicit, *et Angelum quem vidi stantem supra mare*, quo ad pedem dextrum, *et super terram*, quo ad pedem sinistrum. *Levavit manum suam ad caelum*, idest modum et gestum jurantis accepit, *et juravit per viventem in saecula saeculorum*, idest firmiter statuit, et veraciter affirmavit contra haereticos. Qui dicunt, quod non licet jurare. Et ostendit, quod ille per quod juratur, potens est promissa implere, dicens, *qui creavit*, idest de nihilo fecit *caelum* Empyreum scilicet *et ea, quae in eo sunt*, idest Angelos simul cum caelo creavit. Unde Beda, *hoc superius caelum, quod a volutibilitate mundi secretum est, mox ut creatum est, Angelis impletum est, quos in principio cum caelo conditos testatur dominus dicens, ubi eras cum me laudarent astra matutina.* Job 39, item *caelum sydereum, et ea, quae in eo sunt*, idest stellas. Item *caelum aereum, et ea quae in eo sunt*, scilicet volucres, et terram, *et ea quae in ea sunt*, idest animalia gressibilia et reptilia tam mitia quam immitia. Item *terram*, idest Ecclesiam. *Et ea quae in ea sunt*, idest distinctiones personarum, dona gratiarum, distributiones officiorum, bona temporalia, et quae data sunt Ecclesiae ad sustentationem bonorum. *Et mare*, quamlibet aquarum congregationem. *Et ea quae in eo sunt*, idest pisces. Item *mare*, idest tribulationum amaritudinem. *Et ea quae in eo sunt*, idest tribulationum utilitates. Et ex hac littera convincitur Manichaeus, qui dicit tantum invisibilia creata a malo Deo, idest a Diabolo. Item, *qui creavit caelum*, scilicet spiritum humanum, *et ea quae in eo sunt*, idest sensus et membra. *Et mare*, idest saeculum, ubi major minorem devorat et sicut in mare major piscis minorem devorat. Unde Habacuc 1, *facies hominis sicut pisces maris. Et ea, quae in eo sunt*, idest homines et jumenta et omnia alia quibus vita hominum sustentatur. Deinde ostenso qualis est per quae juravit Angelus, idest Christus, qui juravit dicens *quia tempus non erit amplius.* Contra. Psalm. *et erit tempus eorum in saecula.* Solutio. *Tempus* duobus modis accipitur: uno modo prout est mensura motus primi mobilis; sic non erit, quia stabit firmamentum, et sol et luna et ceteri planetae et stellae omnes. Unde Habacuc 3, *sol et luna steterunt in habitaculo suo*, idest stabunt in loco, *in quo creata fuerunt in principio.* Secundo modo dicitur tempus, prout est mora motus rerum mutabilium; sic erit tempus, quo ad malos in Inferno, *ubi transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium*, ut dicitur Job 24. Verbum ergo Psalmi intelligitur de statu malorum in Inferno; quod vero dicitur hic, intelligitur de statu bonorum in caelo, ubi erunt omnia in statu. Unde Rom. 8, *creatura vanitati subjecta est*, idest mutabilitati; sed liberabitur a servitute corruptionis in libertate gloriae filiorum Dei. Triplex ergo est vanitas a qua liberabitur creatura. Prima est mortalitatis, et haec est in homine. Secunda mutabilitatis, et haec est in his, quae facta sunt propter hominem. Tertia est curiositatis, et haec est in his, quae sunt ab homine. Et quia homo omnium causa est, et omnes habet in se, ideo dicitur in Psal. *universa vanitas omnis homo vivens.* Quod ergo juravit Angelus, scilicet quod *non* *erit tempus amplius*, intelligitur, idest rerum vicissitudo, sive vanitas, et successio gaudiorum et tribulationum: quasi dicat Angelus fidelibus, qui tunc erunt. Estote patientes modicum tempus, quoniam finita hac horaria persecutione, nihil amplius tribulationis et varietatis patiemini. Neque etiam illud durabit multum. *Sed in diebus vocis septimi Angeli, cum coeperit tuba canere*, idest diebus ultimorum praedicatorum post tempus Antichristi cum ipsi coeperint praedicare, idest ipso initio praedicationis eorum, *consummabitur mysterium Dei*, idest implebitur promissio Dei, super remuneratione sanctorum, qui modo tribulationibus premuntur. Quae dicitur mysterium, *quia oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* 1 Corinth. 2. Psal. *magna multitudo dulcedinis tuae domine, quam abscondisti timentibus te.* Sicut evangelizavit per servos *suos prophetas*, quorum intentio fuit de adventu domini et consummatione saeculi prophetare, quando bonis praemium, malis poenam reddet Deus. Per hoc enim, et bonos ad poenitentiam, et malos retrahebant a peccatis. Jerem. 23, *in novissimo dierum intelligetis ea. Et audivi vocem* et cetera. Tertia pars capituli, in qua datur fidelibus tertia consolatio, quae est de eo, quod Joanni praecipitur, ut ea quae vidit nuntiet, ut sic ex provisione habeatur consolatio, et cautela in futuris persecutionibus. Mala enim, quae videntur, minus laedunt. In hac enim parte duo dicuntur Joanni. Primo ut accipiat librum. Secundo, ut praedicet gentibus: postea ostenditur ei modus praedicandi. Infra 12 cap. Dicit ergo, *et vocem quam audivi*, idest angelicam admonitionem, vel divinam inspirationem, *iterum de caelo*, idest de secreto, et in occulto cordis interius, *loquentem mecum*, idest mihi desideranti. Unde quia desiderium cordis est locutio, qua anima loquitur Deo, et Joannes desiderabat scire haec, ideo dicitur, *loquentem mecum*, et non mihi, *et dicentem*, idest praecipientem, *vade*, passibus mentis, *et accipe librum apertum*, idest Evangelii praedicationem, quod in veteri lege clausum est, et signatum ipse Christus aperuit, nascendo, moriendo, et resurgendo, ascendendo. *De manu Angeli*, idest de potestate Christi, *stantis super mare et super terram*, idest parati juvare gentiles et Judaeos accedentes ad se. Sed quomodo dicitur Joanni, quod accipiat librum, qui jam dudum ipsum acceperat, quando sibi et aliis discipulis Christus dedit officium praedicandi, et aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas? Solutio. Hoc dicitur Joanni in persona futurorum praedicatorum, qui non acceperant officium praedicandi, sed accepturi erant. Item dicitur quod vadat in dioecesim suam, ut accipiat librum apertum sibi, ut resumat praedicationis officium, quod intermiserat propter exilium, in quo erat. Unde praedicitur ei reditus de exilio, et libera potestas praedicandi ea quae sibi ostensa fuerunt, scilicet graves tribulationes, quas patientur sancti tempore Antichristi, et eorum remunerationem; et hoc ad consolationem praesentium, ut illis auditis non reputent magna quae patiantur, et cum illa venerint patientius sustineantur, vel potius caveantur. Item sic. *Et vocem*, idest angelica revelatio, *quam audivi*, aure cordis. Item. *De caelo loquentem mecum*, idest de Ecclesia, vel de utilitate Ecclesiae, et dicentem, idest praedicantem. *Vade*, idest vades, vel *vade* ex praecepto, *et accipe librum de manu Angeli*, id est praedica, manifesta omnia mysteria legis adimpleta jam operatione domini nostri Jesu Christi, *stantis super mare, et super terram*, idest qui superavit omnes passiones, amaritudines, et mundi cupiditates, et regnat immobilis et impassibilis in caelo. Stare enim dicitur Christus post resurrectionem, quando factus est immutabilis et impassibilis. Unde Joan. 20, dicitur stare Jesus in littore, et discipuli maris fluctibus laborabant. Et nota quod illud quod Joannes dicit, vox de caelo, dicit cuilibet clerico:

licet pauci audiant, idest se audivisse ostendant. Unde contra clericos quaeritur dominus per Isa. 42, *quis caecus nisi servus meus, et quis surdus ad quem misi nuntios meos?* Idest clericus, cui fit vox primum, et iterum, et frequenter, scilicet in lectione, et in praedicatione, in disputatione, in secreta meditatione. Vel primo fit invitando ad fidem. Secundo invitando ad operationem. Et quid dicit vox? *Vade, et accipe librum apertum de manu Angeli, stantis super mare, et super terram.* Liber est vita Christi, in quo sunt tot literae quot virtutes. Humilitas enim ejus una litera est, patientia alia, benignitas alia, et sic de aliis. Quas literas ipsemet suscepit in se. Unde Job 31: *librum scribat ipse qui judicat*, idest filius, *cui pater dedit omne judicium*, ut dicitur Joan. 5. Sed postea in hoc libro scripserunt homines, et alias literas satis legibiles nimio sanguine rubricatas, scilicet vulnera pedum, et manuum, et lateris, et sulcos virgarum totius flagellati. Unde Isa. 8, *sume tibi librum grandem, et scribe in eo cum stilo hominis*, idest lancea Pilati, et clavis Judaeorum. Utraeque literae valde legibiles sunt. Nemo enim potest se excusare quod non potuerit legere in libro. Unde Habacuc: *scribe librum, et explana illum super tabulas, ut percurrat qui legerit.* Ad exemplar hujus libri, debet quilibet scribere suum; quod qui non fecerit judicabitur de falso. Ipse enim dicturus est nobis, ostendite mihi numisma census. Quo ostenso quaeret cujus imago et super scriptio. Vae illis, qui dicent Caesaris: nam sententiando concludet consequenter. *Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei Deo.* Nec poterit quis decipere judicem, quia liber exemplaris in judicio apertus omnibus apparebit, ut videant omnes falsitatem librorum suorum, et etiam aliorum. Unde infra 20, *libri aperti sunt, et alius liber, qui est vitae apertus est, et judicati sunt mortui, ex his, quae scripta erant in libris.* Item liber est lex divina, sive Scriptura sacra. De qua dicitur in Psal. *in capite libri scriptum est de me*, idest in principio Scripturae, ibi scilicet: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Hunc librum debent habere magistri legis divinae, in corde per intelligentiam, in opere per efficaciam, et tamdem in ore per doctrinam. Sic habuit, qui dicit Rom. 16, *non audeo loqui aliquid eorum, quae per me non effecit Christus.* Ideo Ezech. 3, *missus est liber in manu, ut ipse doctor aut praedicator legem faciat priusquam doceat, et sic auditores librum accipiant non solum de ore, sed etiam de manu.* Unde non solum a lingua, sed magis a vita, procedat doctrina necesse est. Dupliciter enim accipiendus est liber a doctore: scilicet de manu, et de ore. De primo dicitur hic Joanni, *vade, et accipe librum de manu Angeli*, idest boni magistri, vel praedicatoris, qui est nuntius Dei. De secundo dicitur Malach. 2, *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem ex ore ejus requirent, quoniam Angelus domini exercituum est.* Sed quoniam exempla efficacius movent quam verba, et quia multi librum in ore, pauci in manu habent, ideo dicitur hic, *accipe librum de manu Angeli*, idest exemplum tene boni magistri, qui facit quod docet. E converso Matth. 23, *super cathedram Moysi* et cetera. *Quaecumque dixerint vobis facite, secundum autem opera eorum facere nolite*: quasi dicat: dominus. Accipite librum de ore eorum, non de manu, sed de bono doctore, *stantis super mare, et super terram*, idest superantis adversa et prospera mundi hujus. Talis enim doctor, non emolliet, neque mirabitur exponendo Scripturam, sed nudam dicet veritatem: et talis quaerendus esset magister, et talis credendus esset. Sed heu talis magister non quaeritur, et si esset aliquis talis non audiretur, quia non dicit placentia. Isa. 30, *erit in die novissimo testamentum usque in aeternum, populus enim ad iracundiam provocans est, filiique mendaces: filii volentes audire verbum Dei, qui dicunt videntibus, nolite videre, et* *aspicientibus, nolite aspicere nobis ea, quae recta sunt; loquimini nobis verba placentia. Videte vobis errores, auferte a me viam, declinate a me semitam, cesset a facie nostra sanctus Israel*, idest doctor docens veritatem. Hoc consonat apostolis. 2 Timoth. 4. *Erit tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus; et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur.* Sequitur, *et abii*, idest mundanis renunciavi, et terrenis curis me expoliavi, *statim* tamquam vere obediens. *Ad Angelum*, idest ad Christum, ad quem aliter non itur. Unde Luc. 14, *si quis venit ad me, et non odit patrem*, idest mundum, *et matrem suam*, idest concupiscentias, *et uxorem suam*, idest saecularem sapientiam, *et filios et fratres*, idest totam parentelam, *adhuc autem et animam suam*, idest vitam carnalem, *non potest meus esse discipulus. Dicens ei*: Glossa: *quod verbo et opere, ut daret ei gratis non venderet meritis, mihi audienti et postulanti librum, idest libri intelligentiam.* Ex libro isto patet quod ore et obedientia debet quaeri sapientia. Unde Jacob 1, *siquis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat.* Eccles. 1, *fili concupiscens sapientiam, serva justitiam, et Deus praebebit eam tibi.* Loquitur autem Joannes hic in persona praedicatorum, qui erunt in ultimis temporibus, qui forsitan non habebunt doctores veritatis, nisi Evangelium, idest Christum, qui eos docebit per spiritum sanctum. *Et dixit* mihi oranti, et dicenti, obedienti. *Accipe librum*, idest legis intelligentiam, et praedicandi officium. Hic dicit Glossa: *Deus si quem invenit paratum, quod necessarium sponte offert.* Inter alia, quae praeparant animam ad suscipiendam intelligentiam sapientiae divinae, est humilitas. Jacob. 2, *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam suam.* Psal. *inter medium montium pertransibunt aquae.* Item Psal. *valles abundabunt frumento*, idest humiles intellectu divino. Proverb. 12, *ubi humilitas ibi sapientia. Et devora illum*, idest audi, *et festinanter comede illum.* Non dicit, mastica illum, exponendo, et praedicando aliis: sed devora includendo in corde, et memoriter retinendo. Quia mysteria Christi et Ecclesiae, non tunc erunt praecanda; sed tamen a bonis, ne pereant, erunt colligenda. Sicut dicitur Joan. 6, *colligite fragmenta ne pereant, et faciet amaricari ventrem tuum*, idest mentem tuam. Et hoc dicit, quia veritatem oportebit tunc in corde celare, quod facient cum magno dolore et amaritudine, quia libentius praedicarent, si haberent auditores. *Sed in ore tuo erit dulce tamquam mel*: quasi dicat: amarum erit praedicatoribus illius temporis tacere veritatem, quam habent in corde clausam; sed dulce erit si possent eam aliis ore praedicare. Sed revera signatur liber tunc, quia auferetur praedicatio omnino, et doctrina veritatis. Unde supra eodem dixit Angelus, Joan. 10, Christus ultimis praedicatoribus, *signa, quae locuta sunt septem tonitrua.* Et Dan. 12, *dixit alius Angelus, tu autem Daniel claude sermones, et signa librum usque ad tempus statutum*, hoc est usque ad mortem Antichristi, quando licebit libere praedicare; sed ipso vivente non audientur, neque possent si velint, quia non permittentur. Item *accipe librum*: intelligendo, *et devora illum*, operando. *Et faciet amaricari ventrem tuum*, idest sensualitatem tuam, quae mollis est et fragilis. Scriptura difficilis est ad intelligendum, maxime fragilibus, sed tamen facilis et dulcis ad praedicandum. Magnus labor est in studio legis, et major in exercitio operis; sed quaedam recreatio est praedicatio sermonis. Unde Psal. *quam dulcia faucibus meis eloquia tua. Super mel ori meo.* Unde et hic sequitur. *Sed in ore tuo erit dulce tamquam mel*, idest illud quod cum amaritudine intellexisti studendo et operando, cum jucunditate et dulcedine dices praedicando. Ergo qui non laborant studendo et operando, non sentiunt aliquam devotionem vel suavitatem legendo et praedicando: et ideo tales nec libenter legunt, nec libenter praedicant, quia nullam sentiunt devotionem. Illi autem, qui forti animo laborant studendo et operando, quando legunt vel praedicant sentiunt aliquam devotionem, ex hisque reficiuntur in ipsa locutione vel praedicatione, propter quod etiam libentius praedicant et legunt, et minus gravantur legendo et praedicando. Job 3. *Antequam comedam*, idest reficiar per devotionem, *suspiro*, scilicet in studio et operatione. Sequitur, *et accepi librum*, idest Scripturae intellectum, et praedicandi officium, *de manu Angeli*, idest ex dono et opere filii Dei, non ex meo merito vel studio, *et devoravi illum*, idest memoriae tradens, et opere adimplens. *Et erat in ore meo tamquam mel dulce*, idest in praedicatione. *Et cum devorassem eum*, idest memoriae commendassem, et opere adimplessem, idest hoc duplici modo mihi incorporassem, *amaricatus est venter meus*, idest sensualitas mea, in ipsa scilicet devoratione, idest in studio et operatione. Jerem. 4, *ventrem meum doleo, ventrem meum doleo, sensus cordis mei turbati sunt in me.* Item accepto et devorato libro, dicit Joannes, amaricatum esse ventrem suum, quia intellectis malis quae passuri erant sancti temporibus ultimis, ex passione doluit. Et haec mala ostensa fuerunt Joanni, ut ea praesentibus praedicaret ad eorum consolationem. Nam ista mala quae modo patitur Ecclesia, vel passa est temporibus Joannis, modica sunt respectu eorum quae patietur tempore Antichristi. Et ut cautior reddatur Ecclesia contra mala futura, ideo sequitur, *et dixit mihi* Angelus, scilicet, *oportet te iterum*, post quam exieris de exilio *prophetare*, id est futura mala, quae praevidisti, praedicare *populis, et gentibus, et linguis* idest diversis nationibus, *et regibus multis.* Sed quaeritur, quibus, quia non legitur, quod Joannes post reditum ab exilio exierit de Asia. Dicimus quod si non verbo, tamen Scriptura pluribus regibus praedicavit, et adhuc hodie praedicare non cessat, quia *quaecumque ab eo scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Rom. 15, item hoc dicitur de praedicatoribus ultimis, quos oportebit iterum praedicare, mortuo scilicet Antichristo. Unde sensus est, *et dixit mihi*, idest praedicatoribus ultimis, quorum personam gerebat Joannes, *oportet te*, idest eos mortuo Antichristo scilicet, *prophetare*, idest libere praedicare *populis, et gentibus, et linguis, et regibus multis*, qui erunt tunc, quibus dabitur spatium ad poenitentiam agendam, ut dictum est supra, quadraginta dierum.

Caput 11

[89027] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 11 *Et datus est mihi calamus* et cetera. In primo ostenditur auctoritas, et modus praedicandi. Nam in fine praecedentis capituli fuit promissa Joanni libertas redeundi ab exilio, facultas praedicandi: et ideo in principio hujus capituli bene ostenditur modus et auctoritas praedicandi. In secunda ponitur praedicatio, mors, et resurrectio Eliae, quae est quarta consolatio Ecclesiae, ut diximus in principio capituli praecedentis: et haec pars incipit ibi, *et dabo duobus.* In tertia agitur de tubicinio septimi Angeli, ubi terminatur tertia visio: et haec pars incipit ibi, *septimus Angelus.* Dicit ergo Joannes, *et datus est mihi calamus*, idest libertas praedicandi, quae calamo scribitur, vel calamus, idest scientia Scripturae, lingua, sive

eloquentia ad praedicandum ipsam scientiam. Isa. 50, *dominus dabit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum, qui lapsus est verbo.* Eccles. 51, *dedit mihi dominus linguam* et cetera. *Et similis virgae* per quam significatur regia majestas: quasi dicat Joannes: ex auctoritate jubentis accepi libertatem praedicationis: quasi dicat: non ex mea voluntate, sed Christi auctoritate praedicandi accepi libertatem: hoc dicit contra illos qui non missi a Deo praedicabant. Contra quos dicitur Rom. 9, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Et Jerem. 33, *non mittebam eos et ipsi currebant.* Praedicatio autem Scripturae dicitur calamus, quia sicut calamo scribitur, sic fides et ceterae virtutes ministri praedicatione auditorum cordibus inserentur. Unde Rom. 10, *fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei.* Deuteronom. 30, *dabo legem meam in visceribus eorum et scribam eam.* Virgae vero dicitur similis, quia regit homines, sicut virga pastoris oves. Unde Psalm. *virga directionis, virga regni tui.* Item quia flagellando castigat. Prov. 22, *stultitia colligata est in corde pueri, et virga disciplinae fugabit eam.* Item quia virga flexibilis est in omnem partem, sic et Scripturae praedicatio Catholicam exquirit expositionem. 2 Timoth. 3, *omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei.* Item virga recta et rectos facit credentes. Prov. 8, *justi sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid neque perversum; recti sunt intelligentibus et aequi invenientibus scientiam.* De hoc calamo dixit Psalm. *lingua mea calamus Scribae velociter scribentis.* Scriba est spiritus sanctus. Matth. 10, *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis.* Sicut ergo non laudatur calamus de bona litera, sed scriptor, ita non debet laudari de praedicatione bona praedicator, sed spiritus sanctus. Unde beatus Bernardus, *de bona Scriptura laudatur manus non calamus: sic de bona scientia laudatur non praedicator, sed spiritus sanctus. Et dictum est mihi ab Angelo, surge*, de lectulo pigritiae. Proverb. 6, *usque quo piger dormis? Quando consurges ex somno tuo? Vel surge*, idest a morte erige. Ephes. 2, *surge qui dormis et exurge a mortuis*, idest a terrenis quae mortua sunt, *et illuminabit te Christus*, sicut sol electos et conversos ad se illuminat, non conversos ad terram, *et metire templum et altare, et adorantes in eo*, idest omnibus secundum eorum capacitatem praedica, majora majoribus, sicut apostolus 1 Corinth. 2, *sapientiam loquimur inter perfectos.* Et minoribus minora. 1 Corinth. 3, *ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus; tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi non escam.* Per *templum* Dei signatur Ecclesia communiter, idest fidelium congregatio. 1 Corinth. 3, *templum Dei sanctum est quod estis vos.* Per *altare* signantur poenitentes qui die ac nocte vigiles in jejuniis et disciplinis et aliis spiritualibus exercitiisque macerant et mortificant carnem suam in sacrificium Deo, juxta illud Rom. 12, *obsecro vos per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra Deo hostiam vivam, sanctam et beneplacentem. Vivam* fide, *sanctam* spe, *beneplacentem* charitate. Per *adorantes* in templo signantur viri spirituales qui magis orationi et contemplationi intendunt. De quibus Joan. 4, *venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate. Nam et ipse pater tales quaerit qui adorent eum. Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare.* Item per *templum* quod totum erat auro tectum interius et immobile, signatur Ecclesia triumphans, ubi splendet et lucet aperta Dei bonitas et sapientia et immobilis perseverat. Unde Isa. 33, *respice Sion civitatem solemnitatis vestrae: oculi tui videbunt Jerusalem habitationem opulentam, tabernaculum, quod nequaquam transferri potest, nec auferen-*

tur clavi ejus in sempiternum. Et de hoc templo dicit Psalm. *in templo ejus omnes dicent gloriam.* Quod enim ibi dicitur erit gloria dicentis. Per *altare* significatur Christus super quod offeruntur Deo patri omnes oblationes Ecclesiae. De quo Exod. *altare de terra facietis mihi*, idest Christum de virgine nasciturum secundum carnem credetis per me. Per *adoratores* signantur omnes fideles. Et valde eleganter ponuntur altaria inter templum et adorantes, quia per Christum conjungitur militans Ecclesia triumphanti et triumphans militanti. Unde et mediator dicitur 1 Timoth. 2, *mensura templi est bonorum operum contemplatio quae sunt in Ecclesia triumphante.* Quae mensura extenditur a summo caeli usque ad profundum Inferni, et in circuitu undique, quia quocumque te vertas invenies gloriam. De qua mensura dicitur Luc. 4, *mensuram bonam, et confertam, et coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Bonam*, quia de re bona: *confertam*, quia profundam: *coagitatam*, idest dilatatam; *supereffluentem*, quia altam. Mensura altaris est fides qua credendum est de Christo, quod est verus Deus et verus homo. Unde Sap. 8, *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Prov. ult. *mulierem fortem quis inveniet? Procul, et de ultimis finibus pretium ejus.* Primus finis Deus est; ultimus finis homo, Christus est Deus et homo. De hac mensura dicitur Rom. 12, *unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei.* Mensura adorantium est a solis ortu et occasu ab Aquilone et mari, quia ex omnibus gentibus hominum constat Ecclesia, et ipsa se extendit ad quatuor partes mundi. Unde Ezech. 37, *a quatuor ventis veni spiritus et insuffla super interfectos istos et reviviscant.* Dicitur ergo Joanni, idest cuilibet praedicatori, *surge*, idest soporem tolle. Vel *surge*, idest mentem ad caelestia erige, *et metire templum Dei*, idest contemplare gaudia caeli, ut aliis dicas, sicut exploratores qui post explorationem, ut alios incitarent ad amorem terrae, attulerunt inde uvam, ficum et malogranatum. Num. 14, per uvam intelligitur laetitia divinae visionis, per ficum dulcedo dilectionis, per malogranatum securitas habitationis, quia sub cortice quasi in securitate sunt concorditer grana ordinata sicut sancti in caelo. Unde Isa. 32, *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in habitaculis fiduciae, in requie opulenta.* De qua securitate dicit Salomon, Prov. 15, *secura mens quasi juge consilium, et altare* metire, supple, idest Christum verum Deum et verum hominem crede, et hoc aliis praedicare stude. *Et adorantes in eo metire*, idest numerum et multitudinem fidelium. Attende quia non ex una gente tantum congregata est Ecclesia, immo ex omni gente sine personarum acceptione. Unde et omnibus annuntianda est mensura templi et altaris, idest gloria caeli et fides Christi. Unde Ezech. 40 dicitur, *ecce ubi erat species aeris, et funiculus lineus in manu ejus, et calamus mensurae in manu ejus: stabat autem in porta et locutus est mihi in die victoriae, fili hominis, vide oculis tuis et auribus tuis audi et pone cor tuum in omnia quae ego ostendam tibi, quia ut ostendantur tibi adductus sum huc.* Iste vir est praedicator qui debet virere virtutibus, et ad modum aeris sonare in praedicatione, et dilatari in tribulatione. Funiculus lineus est castitas, quam debet habere, non solum in ore, sed in opere. Calamus mensurae est praedicationis discretio, qua mensurat unumquemque secundum capacitatem ejus, quam recte portat in manu, quia quod dicit praedicator ore debet opere demonstrare. Sed quare supra 9, dicitur de Ecclesia malignantium quod fuit numerata, ibi: *et numerus equestris exercitus.* Hic autem dicitur de Ecclesia fidelium, quod sit mensurata. Unde hoc? Solutio. Numerus dicit divisionem, mensura vero continuitatem. Quia ergo mali divisi sunt ab invicem et a Christo, ideo recte dicitur eorum Ecclesia numerata. Sed quia boni conjuncti sunt adinvicem et continui ad invicem, et cum Christo glutino charitatis conjuncti, ideo recte dicitur eorum Ecclesia mensurata. Sequitur, *atrium autem quod est foris templum*, idest falsos Christianos qui sunt extra Ecclesiam numeratos et sine numero, numero licet non nomine. *Ejice foras.* Glossa 1, *excommunicando ostende esse foras.* Et est argumentum quod pro quolibet peccato mortali episcopus potest excommunicare subditos suos: quod concedimus si post legitimam admonitionem noluerunt dimittere peccatum suum. Unde Timoth. 3, *haereticum post unam et secundam correctionem devita.* Item. *Ejice foras*, idest praedic ejiciendos in futuro cum Diabolo. Unde infra ult. *foris canes* et cetera. Matth. 9, *multi ab oriente et occidente venient et recumbent cum Abraham, Isaac et Jacob et omnibus prophetis in regno Dei, vos expellemini foras; et venient ab oriente et occidente, ab Aquilone et Austro, et accumbent in regno Dei.* Haec est mensura, de qua supra diximus, qua mensurantur omnes adorantes in templo. Matth. 13, *elegerunt bonos in vasa sua, malos autem foras miserunt.* Hoc signatum fuit in ejectione Adam de Paradiso, Gen. 3, et in ejectione Agar et Ismael, Gen. 21. Unde Paulus Galat. 3, *ejice ancillam et filium ejus: non enim erit haeres filius ancillae cum filio liberae.* Bene autem per atrium signantur mali Christiani; quia etsi per Baptismum sint sanctificati, tamen sunt intus pleni peccatis; sicut atrium in terra sancta est, et tamen ibi reponuntur cadavera mortuorum. Item atrium adhaeret Ecclesiae; quia tamen informis est, propter peccatum manet extra. Sequitur, *et ne metiaris illud*, idest mensuram praedicationis omnino subtrahe illis quasi indignis, non enim merentur metiri calamo verbi, qui nolunt subesse praecepto. Unde Matth. 7, *nolite sanctum dare canibus, neque spargatis margaritas ante porcos.* Et quare? *Quia datum est gentibus*, idest dati sunt erroribus, et vitiis gentium, et quia sunt conformes in culpa. *Et civitatem sanctam*, idest Ecclesiam in unitatem fidei congregatam *calcabunt*, idest persequentur ad conculcandum, gentiles scilicet et falsi Christiani, *mensibus quadraginta duobus*, idest tribus annis et dimidio, quibus regnabit Antichristus. Item per hunc numerum, qui constat ex senario ductum in septenarium, significatur tota vita praesens, quae septem diebus agitur et sex misericordiae operibus occupatur. Vel conculcavit bonos, quod significat persecutio Caim contra Abel, et Ismael contra Isaac, et Esau contra Jacob, et Saul contra David, et Judaeorum contra Christum; in cujus rei figuram fecerunt filii Israel mansiones in deserto, ut dicitur Num. 33. *Et dabo duobus testibus meis* et cetera. Secunda pars capituli, in qua praemittitur Ecclesiae adventus Enoch et Eliae, quorum praedicatio fuit eorum consolatio: et dicuntur novem in hac parte de his duobus. Primum est de tempore praedicationis. Secundum est de habitu corporis eorum, ibi: *amicti saccis.* Tertium de habitu mentis eorum, ibi: *hi sunt duae olivae.* Quartum de fiducia eorum, ibi: *et si quis.* Quintum de potestate eorum, ibi: *hi sunt.* Sextum de morte ipsorum, ibi: *et cum fuerit.* Septimum de resurrectione eorum, ibi: *et post dies tres.* Octavum de ascensione in caelum, ibi: *et audierunt vocem.* Nonum de plaga futura in mundo, in ascensione eorum, ibi: *et in illa hora.* Et sicut dicit Glossa, per istos duos intelliguntur omnes alii praedicatores qui sunt modo, et erunt: istos autem adducit in exemplum, ut sicut illi per tam graves persecutiones non dimittuntur tunc praedicare, ita et alii per minores tribulationes non debent cessare praedicare etiam si propter hoc debeant mori; quia sicut illos suscitabit et remunerabit dominus, ita interfectores damnabit: ita faciet et aliis praedicatoribus. Dicit ergo, *et dabo*, non dicit quid; ad significandum, quod inenarrabile est illud quod dabit. Isa. 44, *oculus non vidit Deus absque* et cetera. Simile dicitur in Psalm. *ponam in salutari*; non dicit quid, ut intelligas omne bonum. *Duobus testibus meis.* Eliae et Enoch et aliis omnibus, qui ideo sub binario ponuntur, quia de duobus testamentis accipiunt quod praedicant. Unde Psalm. *de medio petrarum dabunt voces.* Item quia duo de Christo praedicant: scilicet quod pertinet ad humanitatem, et quod pertinet ad divinitatem. Item quia Christum praedicando magnificant et Antichristum damnando monstrant. Item quia praemia bonorum ad consolationem et supplicia malorum ad resurrectionem praedicant. Item quia docent declinare a malo et facere bonum, quae sunt duae partes justitiae. Item quia *in ore duorum vel trium testium stat omne verbum*, et ut dicitur Deuteronom. 8. *Ideo etiam misit dominos duos discipulos suos binos ante faciem suam in omnem locum, quo ipse erat venturus*, ut dicitur Luc. 10. Hi fuerunt testes Christi. Primo praedicando. Unde Act. 3, *et eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judaea.* Secundo moriendo. Unde supra 2, *in diebus illis Antiphas testis meus fidelis occisus est apud vos.* In hoc quod dicit, *dabo*, notat quod maximam gratiam facit dominus illi, cui dat gratiam ut praedicando et moriendo sit testis ejus. Philipp. 1, *donatum est vobis non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro eo patiamini. Ideo ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati*, ut dicitur Act. 5. *Et prophetabunt diebus mille ducentis et sexaginta.* Glossa, *in tribus annis et dimidium.* Tamen alia Glossa dicit: *nota quod hi dies non perficiunt tres annos et dimidium: et hoc verum est, quia desunt viginti unus dies: sed non est contrarietas, quia Elias et Enoch solummodo praedicabunt tanto tempore quanto Christus praedicavit tribus annis et dimidium, uno defuit fere quinta pars dimidii anni. Christus enim post quam fuit baptizatus, supervixit tribus annis tantum, et quantum est ab Epiphania usque ad Pascha quod pro anno dimidio computatur. Unde sicut Christus praecise non perfecit tres annos et dimidium in sua praedicatione, sic isti non perficient*: et haec solutio habetur in interlineari quae dicit sicut ipse praedicavit. Alia solutio potest dari: scilicet quod Scriptura non facit vim in numeris minutisque minutorum; et ideo licet mille, ducenti sexaginta dies desint, non facit vim Scriptura. Prima solutio melior est: quia ita poterat ita bene dixisse, praedicabunt mille ducentis sexaginta diebus. Sequitur, *amicti saccis.* Hic agitur de habitu corporis qui satis vilis et abjectus erit, scilicet saccus: et hoc facit Joannes, ut ostendat, quod Ecclesia in sua senectute revertetur ad diem juventutis suae. Idem enim dicitur de praecone primi adventus, scilicet Joanne Baptista, Matth. 1: *et erat Joannes vestitus pilis camelorum, et zona pellicea circa lumbos ejus.* Item ut ostendat qualem habitum debent habere praedicatores medii, qui scilicet praedicant inter praedicationem Joannis Baptistae et istorum duorum. Non debet enim medium ab extremis discrepare. Unde de Isaia, qui fuit magis praedicator evangelicus, quam propheta, ut dicit Joannes, dicitur 20 ejusdem. *Vade et solve saccum de lumbis tuis et calceamenta tolle de pedibus tuis*, et fecit sic. Item Isa. 50, *induam caelos tenebris, et ponam saccum operimentum eorum*: quasi dicat: praecones adventus domini, licet sint caelestes, tamen vilibus induentur; ergo qui pretiosis et mollibus induuntur non sunt praecones adventus domini, sed potius Antichristi. Ideo dicuntur praedicatores, *amicti saccis*, qui est habitus poenitentium, quia debent praedicare poenitentiam, non solum verbo, sed exemplo. Sequitur de habitu mentis, *hi sunt*, non enim sufficit habitus exterior. Nam multi sunt qui habent habitum sanctitatis exterius, et interius portant habitum iniquitatis, sicut dicitur Eccles. 19, *est qui nequiter se humiliat, interiora ejus plena sunt dolo.* De quibus dicitur Matth. 6, *attendite a* *falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intus autem sunt lupi rapaces.* Dicit ergo, *hi sunt duae olivae, et duo candelabra.* Oliva propter opera misericordiae. Dicit vero duplicem effectum misericordiae. Interiorem scilicet, qui est compassio cordis; et exteriorem, qui est subventio operis. Zach. 4, *isti sunt duo filii olei. Candelabra* propter lumen doctrinae. *Duo* propter exemplum et verbum. Matth. 5, *vos estis lux mundi: vos estis sal terrae, in conspectu domini terrae stantes.* Glossa, *idest quod domino placeant attendentes*, sicut Elias, qui dicit 3 regum 18, *vivit dominus ante vultum cujus sto.* Item *stantes* dicuntur in conspectu domini, quia in nullo se inclinabunt ante conspectum Antichristi, licet cadant corporaliter ante eum. Vel *stantes* dicuntur ante eum, idest erecti in caelis: sic omnes praedicatores, qui portant Christum et Ecclesiam, in atriis tuis Jerusalem, idest in tribulationes per quas intrat in gloriam. Act. 14, *per multas tribulationes* etc. *et si quis.* Hic ostenditur fiducia eorum, quam habebunt in Deum, per quam stabunt firmi et immobiles, secundum quod dicitur Jerem. 17, *benedictus vir qui confidit in domino, et erit dominus fiducia ejus; et erit quasi lignum, quod plantatum est super aquas, quod ad humorem mittit radices suas, et non timebit cum venerit aestus*, idest tribulatio. Dicit ergo, *si quis* parvulus, vel magnus homo, vel Diabolus *voluerit nocere eis.* Glossa, *idest a praedicationis proposito revocare, vel eorum doctrinam annullare, vel eos a fide retrahere.* Sicut, qui primo blanditiis, postea minis conabitur eos avertere, vel ad minus facere eos tacere, sed non poterit, quia dominus custodiet eos. *Ignis*, idest praedicatio verbi divini, quae dicitur ignis, quia inflammat ad amorem, illuminat ad cognitionem, emollit ad compassionem, consumit peccati rubiginem. Unde Jerem. 23, *numquid non verba mea sunt quasi ignis, et sicut malleus conterens petram? Exiet de ore eorum* quasi de fornace accensa. Eccles. 48, *surrexit Elias quasi ignis, et verbum illius quasi facula ardebat. Et inimicos eorum devorabit*, idest devorandos et damnandos ostendet. Quod significatum est 4 Reg. 1, in duobus quinquagenariis, qui ad verbum Eliae consumpti sunt igne caelesti. Unde ibi dicitur, *ecce ignis descendit de caelo, et devoravit duos principes quinquagenarios.* Item devorabit principes eorum, idest praedicando et disputando confutabit, quia Antichristus et sui non poterunt respondere eis. Juxta illud verbum domini, Luc. 21, *ecce dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Ideo Antichristus videns eos inflexibiles, et in doctrina fortes, tentabit eos occidere, sed non impune. Unde sequitur, *et si quis voluerit eos laedere*, idest corporali morte occidere, *sic*, idest simili sententia sicut primi, *oportet eos occidi*, idest aeternaliter condemnari. Matth. 26, *omnis, qui gladium acceperit, gladio peribit. Hi sunt.* Hic agitur de potestate eorum, quae consistet in clausione et resurrectione sanctorum, quae in Scriptura celantur, propter quod vocatur caelum; et in manifestatione falsae doctrinae adversariorum, et comminatione peccatorum. Unde dicit, *hi sunt, qui habent potestatem claudendi caelum*, idest Scripturas, quibus celantur arcana, vel totam Ecclesiam, quae est gaza Elias, idest domus Dei. Isa. ult. *caelum mihi sedes est. Ne pluat*, pluviam doctrinae *diebus prophetiae illorum*, quae durabit per tres annos et dimidium, quod significatum est 3 Reg. 17, ubi ad praeces Eliae clausum est caelum, ne daret rorem vel pluviam annis tribus et mensibus sex. Unde Jacob. 5, *Elias homo erat similis nobis passibilis, et oratione oravit ut non plueret super terram, et non pluit annos tres et menses sex; et rursum oravit, et caelum dedit pluviam, et terra dedit fructum suum.* Sequitur: *potestatem habent super aquas*, idest suas doctrinas, quibus fidelium mentes irrigantur, ut fructificent, *con-*

vertendi eas in sanguinem. Glossa, *idest, in peccatum*, vel cum audita negligitur, vel cum audita contemnitur. Hoc duplici modo convertitur doctrina sanctorum reprobis in peccatum; scilicet cum audire contemnunt, vel cum audita facere nolunt. Jacob. 4, *scienti facere bonum et non facienti, peccatum est illi.* Item *potestatem habent super aquas, convertendi eas in sanguinem*, idest contra peccata malorum redarguenda et contemnenda. Jer. 48, *maledictus vir, qui prohibet sanguinem suum a sanguine*, idest doctrinam suam a sanguine, idest doctrinam suam a peccati repraehensione. Item *potestatem habent super aquas*, idest super humanas mentes, *convertendi eas in sanguinem*, idest in fidem passionis dominicae, et martyrii amorem. Exod. 7, *elevans Aaron virgam*, idest doctrinam, *percussit aquam fluminis*, idest mentes populi fluidi, *quae versa est in sanguinem*, idest in fidem Christi, et amorem martyrii, et in carnis mortificationem. Item *potestatem habent super aquas*, idest super falsorum praedicatorum doctrinam, *convertendi eas in sanguinem*, ostendendi eorum falsitatem, et latentem perversitatem, quia pervertere intendunt bonos: *et percutere terram*, idest terrenos, qui dicuntur terra propter nimium amorem, quo uniuntur ipsi terrae. *Omni plaga*, omni genere damnationis, sicut dominus per Moysen et Aaron, percussit Aegyptum multis plagis. Luc. 12, *servus, qui cognovit voluntatem domini sui, et non se praeparavit, et non fecit secundum voluntatem ejus, plagis vapulabit multis. Quotiescumque voluerint.* Quia sicut ipsi faciunt voluntatem domini, ita dominus facit voluntatem eorum. Unde Psal. *voluntatem timentium se faciet dominus.* Joan. 15, *quodcumque volueritis, petetis, et fiet vobis. Et cum finierint.* Hic agitur de morte illorum, et de derisione, seu illusione, quam facient eis mali. Postquam enim praedicaverunt tribus annis et dimidio, tunc Antichristus occidet eos in medio platearum Jerusalem. Dicit ergo: *et cum finierint testimonium suum*, idest praedicationem suam, in qua testimonium perhibebunt veritati, unde supra eodem appellati sunt testes, *bestia*, idest Antichristus ferox et malus et immisericors, ut bestia, *quae ascendit de abysso.* Glossa, *idest per tenebrosos exaltabitur ad regnum.* Item *quae ascendit de abysso*, idest quae de vilitate generis sublimatur in regem; et per hoc significatur, quod de fornicatione vili nascetur. Item *quae ascendit de abysso*, scilicet qui nascetur de vili tribu, scilicet de Dan, qui fuit de concubina Bala, ancilla Rachel, ut dicitur Gen. 49, *fiat Dan coluber in via.* Glossa ibi, *Antichristus veneno consumens eos, quos ad latitudinem vitae provocat.* Item, *quae ascendit de abysso*, idest de obscura et occulta malitia cordis in opus exibit. In principio enim bonus videbitur, unde tyranni et hypocritae ponent eum in regnum. De hoc dicitur Dan. 7, *post haec accipiebam, et ecce bestia quarta*, per quam designatur regnum Romanorum, *terribilis, atque mirabilis, et fortis nimis, dentes ferreos*, idest principes severos magnos, *comedens atque comminuens*, idest omnes reges destruens, *et reliqua pedibus suis conculcans*, idest omnia sibi subjugans. *Dissimilis autem erat ceteris bestiis, quas ante videram*, idest regno Assyriorum, et regno Medorum, regno Graecorum, quia omnibus illis ferocior et crudelior fuit. *Et habebat cornua decem*, idest reges decem, quos sibi subjugavit. *Et considerabam cornua; et ecce parvulum cornu ortum est de medio eorum*, idest Antichristus, qui tempore regni Romanorum nascetur, et tunc fiet dissensio Romani imperii temporalis vel ecclesiastici, ut dicitur secundae Thess. 2. *Faciet adversus eos bellum* multiplex scilicet disputando, blandiendo, promittendo, miracula faciendo, *et vincet illos*, secundum vulgi opinionem, *et occidet eos*, corporaliter, *et corpora eorum jacebunt in plateis civitatis magnae*, idest Jerusalem, quae dicitur magna, vel multitudine et magnitudine aedificiorum, vel multitudine et magnitudine peccatorum, quae in ea erunt. Unde Jerem. 6, *haec est civitas visionis, omnis calumnia in medio ejus.* Isa. 1, *quomodo facta est meretrix civitas fidelis, plena judicii? Justitia habitavit in ea, nunc autem homicidae.* In plateis autem jacebunt corpora eorum, vel quia nullus audebit eos sepelire propter timorem Antichristi, aut propter odium eorum, vel ut homines videntes, timeant eos imitari, vel eis conformari, *quae vocatur spiritualiter Sodoma*, idest cessans a laude Dei. Unde Isa. 1, *legem Dei vestri populus Gomorrhae.* Hoc dixit Isaias pro tempore Antichristi. Unde Thren. 4, *major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum. Et Aegyptus*, idest tenebrosa sine Dei cognitione, *ubi et dominus eorum*, idest Christus, qui duplici jure erat dominus eorum, scilicet jure creationis, et jure emptionis. Et intellige, *eorum, scilicet Eliae et Enoch*, sicut dicit Glossa, *cui ipsi servient usque ad mortem. Crucifixus est* in se corporaliter, spiritualiter in suis. Matth. 24. *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Luc. 10, *qui vos spernit, me spernit*: ergo qui vos occidit, me occidit. Unde dixit Paulo Act. 10, *Saule, Saule, quid me persequeris? Et videbunt de populis, et tribubus, et linguis, et gentibus.* Quidam oculis, quidam literis, quidam fama, *et jacebunt corpora eorum inhumata per tres dies et dimidium, et corpora eorum non sinent poni in monumentis.* Glossa, *ne memoria eorum habeatur, vel ut alii magis terreantur.* Sed quare permittet dominus, tam inhumane et tam crudeliter tractari servos suos? Solutio. Ut major sit eorum gloria: de his autem permittit, ut per hoc fiat eorum evidentior resurrectio; quia et si sepulta essent, non ita clare pateret eorum resurrectio, quae facta sunt post tres dies. Sed iterum quaeritur, cum terra illa calida sit, quomodo possunt jacere super terram corpora illorum sine magno foetore? Solutio. Non putrefient corpora illorum, quia solidata erunt propter frequentem usum ligni vitae, quo ipsi vescuntur modo, et usi sunt, ex quo translati fuerunt in Paradiso; tamen tamdiu possent ibi jacere quod foeterent, vel putrescerent. Vel forte hoc erit a virtute divina, ut magis appareat bonitas eorum, et clarior sit eorum resurrectio. *Et inhabitantes terram*, idest omnia terrena amantes, gaudebunt super illos, quia mortui sunt, et jucundabuntur. Glossa, *justorum afflictio impiorum est epulatio. Et munera mittent invicem*, idest obsonia et dona ad literam, vel congratulationes et confabulationes in invicem, de eis loquentes prae gaudio, et putantes se esse liberos et securos, illis occisis, qui vitae eorum derogabunt. Unde sequitur, *quoniam ipsi duo prophetae cruciaverunt eos*, idest praedixerunt cruciandos, vel contradicendo eorum iniquitati, et resistendo audacter, juxta illud Proverb. 28, *justus quasi leo confidens absque terrore erit. Qui habitant super terram*, idest qui amant terrena, quae illi contemnebant, et contemnenda praedicabant; et ideo odiosi et contemptibiles erant eis, sicut dicitur Job 15, *deridetur justi simplicitas, lampas contempta parata apud cogitationes divitum ad tempus statutum.* Sap. 2, *gravis est nobis etiam ad videndum, quoniam dissimilis est aliis vita illius, et immutatae sunt viae illius. Et post tres dies.* Hic agitur de resurrectione illorum, quae fuit post tres dies et dimidium: sed non videtur hoc credibile, quod tanto tempore potuissent stetisse, et praeterea Antichristus post eorum adventum non regnavit tantum. Verum est quod surrexerunt quarta die post interfectionem suam, mortuo prius Antichristo. Sed quaeritur qualis erit eorum resurrectio, scilicet aut gloriosa fuerit, ut resurrectio domini nostri Jesu Christi, aut non gloriosa qualis fuit resurrectio Lazari? Si primo, ergo ante alios erunt consummati; quod est contra apostolum Hebr. 11, *hi omnes testimonio fidei probati, nec acceperunt repromissionem domini, pro nobis ad melius providente, ne sine nobis* *consummarentur.* Si secundo modo, ergo fiet eis injuria, cum iterum sint morituri. Solutio dicimus, quod resurgent glorificati, sicut dominus noster Jesus Christus, nec iterum morientur. Cum enim nunc alantur fructibus Paradisi, propter quod nec corrumpenda sint corpora eorum, gravissima erit mors illorum, quia optimae sunt complexionis, et maxime vigent sensus in eis. Unde maxime sentient dolorem, et divisionem animae et corporis: propter quod habebunt corpora glorificata. Et quod objicitur de auctoritate Pauli, dicimus quod hoc erit eis privilegium speciale, propter quod occidentur. Praeterea non debent dici resurgere ante alios, quia parum post erit resurrectio generalis. Sed iterum quaeritur, si habebunt corpora glorificata, quomodo videbuntur ab hominibus? Ad quod dicimus, quod naturaliter, et sine miraculo. Nam corpora glorificata naturaliter sunt visibilia, quando non utuntur sua subtilitate; sed quando utuntur tunc non possunt videri, et hoc habent a virtute glorificationis, ut quando volunt, possunt uti et non uti, et ita quando volunt videntur et non videntur. Dixerunt quidam quod anima intrabat in corpora eorum, non ut in organa, sed ut in materia. Unde nec corpora erunt viva. Quod patet esse falsum, per hoc quod hic dicitur, scilicet, quod spiritus vitae intrabit in eos. Dicit ergo, *et post tres dies et dimidium ab interfectione eorum, spiritus vitae*, idest anima vivificans corpus et vivificata a spiritu sancto, *a Deo* idest virtute divina, non sua natura, *intrabit in eos*, idest intra eos. Per hoc, quod dicit, a Deo, patet quod resurrectio corporum non erit naturalis, sed miraculosa. *Et steterunt*, idest stabunt *super pedes suos.* Glossa, *immortales et impassibiles. Et timor magnus* ex tam subita resurrectione eorum, *cecidit*, idest cadet sicut pondus grave opprimens pro Dei reverentia, vel pro Inferni poena, *super eos, qui viderunt*, idest qui videbunt eos tam gloriose resurrexisse, *et audierunt*, idest audient Elias et Enoch. *Vocem magnam*, idest magnae potestatis judicativam, vel magnam idest omnibus audibilem, *de caelo dicentem*, idest a domino nostro Jesu Christo. Vel ab Angelo in aere factam, et directam idest Eliae et Enoch suscitatis, et stantibus super pedes suos in terra, *ascendite huc* ad consortium sanctorum de medio hominum impiorum. *Et ascenderunt in caelum* Empyreum, *in nube* eos obumbrante, et malos terrente, sicut Christus, Act. 1. Justum est, ut illi, qui Christum sic imitabuntur in praedicatione et tribulatione, conformentur ipsi in ascensione: et quia ipsi descenderunt prius humiliati saccis amicti, pro Christo occisi, jam merito dicuntur ascendere. Luc. 14, *qui se humiliat exaltabitur.* Joan. 2, *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo filius hominis.* Ephes. 4, *quis ascendit, nisi qui descendit? Ipse est, qui ascendit super omnes caelos, et viderunt illos*, idest videbunt sic glorificatos *inimici*, qui de morte eorum gaudebant, sed multo plus timebunt, atque stupebunt de resurrectione eorum. Unde Sap. 5, *videntes autem turbabuntur timore horribili, et mirabuntur in subitatione insperatae salutis, et illa hora.* Hic agitur de plaga futura mundo post ascensionem, *factus est terraemotus magnus*, ad literam, vel terrae idest terrenorum, qui post mortem audacius et violentius movebuntur, et insurgent ad Ecclesiae destructionem, vel ad suam damnationem; et forte movebuntur aliqui ad poenitentiam, ex timore et subita visione. *Et decima pars civitatis cecidit*, idest omnes sancti: de quibus decimus ordo Angelorum debet restitui, se humiliaverunt gratias agentes Deo de glorificatione servorum suorum. Vel ceciderunt in mortem gladio malorum. Vel decima pars civitatis dicuntur omnes mali, qui Decalogi praecepta transgressi sunt, et non sunt de aliquo novum ordinum ecclesiasticae hierarchiae. Ecclesia enim militans facta est ad similitudinem Ecclesiae triumphantis, secundum quod dictum est Moysi, Exod. 25, *inspice* *et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est.* Unde, sicut in Ecclesia triumphante sunt novem ordines Angelorum, ita in Ecclesia militante sunt novem ordines hominum; et sicut de quolibet ordine aliqui ceciderunt, et tot quot possent facere decimum ordinem, ita de novem ordinibus hominum tot salvabuntur, quot poterunt reparare integrum numerum Angelorum; et ideo numerus electorum signatur Luc. 15, per decimam ovem, quam pastor venit quaerere, et per decimam drachmam, quam mulier invenit. Maligni, qui de nullo novem ordinum sunt, dicuntur decima pars civitatis, quae cecidit, idest cadet in Infernum irreparabiliter, sicut Antichristus dux eorum, de quo dicitur in Psal. *cadet cum dominatus fuerit pauperum.* Et alibi de malis, *cadent in retiaculum ejus peccatores, et occisa sunt in terraemotu* supradicto *nomina hominum septem millia*, idest omnes reprobi nominati, et septem vitiis irretiti, sive illaqueati. Occisi sunt inquam, morte prima, et secunda: et dicit Glossa, *mali dicuntur nomina, quia tantum nomen habent, et non rem nominis.* De quo Isa. 14, *perdam Babylonis nomen.* Proverb. 9, *nomen impiorum putrescet. Et reliqui*, qui scilicet non sunt in peccatis indurati, *in timorem sunt missi*, idest in reverentiam Dei, visa poena aliorum. Prov. 21, *mulctato pestilente sapientior erit parvulus.* Vel in timore ne cadant, sicut alii ceciderunt, quia nemo securus est. Unde 1 Corinth. 10, *qui se existimat stare, videat ne cadat. Et dederunt*, idest dabunt, boni scilicet, *gloriam Deo caeli*, gratias referentes Deo de exaltatione humilium et depressione superborum sicut beata virgo, Luc. 12, *magnificat anima mea dominum*; et postea addit quare; quia *deposuit potentes de sede et exaltavit humiles. Vae secundum abiit*, idest tribulatio tempore Antichristi futura pertransiit, idest transibit celeriter, *et ecce vae tertium veniet cito*, idest pavor et tribulatio judicii post mortem illorum veniet cito. *Et septimus Angelus* et cetera. Tertia pars est hujus capituli quae est finis tertiae visionis, in qua agitur de septimo statu Ecclesiae et septimo ordine praedicatorum qui erunt post mortem Antichristi, qui signatur per hunc septimum Angelum qui ultimo tuba cecinit: et dicuntur hic tria. Primum exultatio justorum, et quies eorum in comparatione ad poenam malorum, de qua immediate supradictum est. Secundum est gratiarum actio sanctorum, ibi *vigintiquatuor seniores.* Tertium est causa exultationis justorum, quia scilicet Deus malos judicabit, et bonos exaltabit, ibi: *quia accepisti virtutem. Et septimus Angelus tuba cecinit*, idest septimus ordo praedicatorum dulciter et terribiliter praedicavit: dulciter inquam bonis et terribiliter malis. Dulcedo enim in cantu, terror in tuba signatur. Quaecumque vero et in isto et in praecedenti Angelo dicuntur per praeteritum probabili certitudine intelliguntur de futuro, *et factae sunt voces magnae*, idest exultationes: et laudes bonorum de pace collata eis et damnatione impiorum justa reddita illis. De his duobus gaudebunt sancti, et laudabunt dominum salvatorem animae illorum. Unde Isa. 50, *consolabitur dominus Sion*, idest Ecclesiam, *et consolabitur omnes ruinas ejus.* Et bis dicitur *consolabitur* propter causam praedictam, et quia tempore Antichristi sustinebit Ecclesia duplicem desolationem. Unam quia a multis vexabitur. Secundam quia non faciet miracula; et ideo post mortem Antichristi, scilicet tempore septimi Angeli, erit duplex consolatio; scilicet pacis redditio et fidei multiplicatio. Tunc enim multi Judaei convertentur ad fidem, juxta illud Isa. 10, *in veritate reliquiae convertentur, et reliquiae inquam Jacob ad dominum fortem.* Malach. ult. *ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies domini magnus et horribilis; et convertet cor patrum ad filios et cor filiorum ad patres eorum*; et post mortem ejus multi convertentur visa ejus resurrectione. Ex hac auctoritate manifeste habetur quod Elias est unus de duobus testibus Christi, de quibus loquitur Joannes in hoc capitulo. Sed unde habetur quod Enoch sit alter eorum? Forte ex hoc habetur, quod cum Elia translatus est vivus in Paradisum. Tamen aliqui dixerunt, quod Moyses erit ille alter: quod conjiciunt ex hoc quod dominus apparuit tribus discipulis in monte cum Moyse et Elia. Matth. 17, sancti magis consentiunt, quod Enoch erit ille alter, qui nondum mortuus est, et cum Elia occidetur ab Antichristo, sicut Joachin dicit, cui consentit. Joannes consentire videtur, hoc quod dicitur hic de his duobus in spiritu esse consummandos, non in litera; et quod hi duo testes, sunt duo ordines, qui in fine mundi sunt venturi; et duae olivae et duo candelabra dicuntur, quia et oleo charitatis ardebunt et splendore sapientiae lucebunt: quorum duorum ordinum reliquias stare oportet in conspectu illius principis, qui tunc erit, sicut Moyses et Aaron steterunt coram Pharaone, qui erat dominus terrae Aegypti, et Petrus et Paulus coram Nerone qui erat imperator totius orbis. Qui habebant potestatem claudendi caelum, ne pluat diebus prophetiae illorum, quia ipsi spiritualia verba Scripturae abscondent indignis, et praedicationem et doctrinam haereticorum cessare facient, ita ut docere et praedicare publice non audeant, sic faciebant ante adventum illorum ordinum. Convertent etiam aquam in sanguinem, idest doctrinam haereticorum esse mortiferam ostendent; et non solum doctrinam haereticorum mortiferam ostendent, immo etiam philosophorum, quae plena est vanitate; et scientias saeculares, quae sicut abyssum plenae sunt cupiditate; percutient quoque terram omni plaga, quia terrena et carnalia corda hominum ostendendo plagas mundi percutiunt. Quas illi, quia velamen habent ante oculos, per se videre non possunt. Cruciabuntur etiam populi a conspectu eorum. Vel quia prohibebunt pluviam ut descendat diebus suis, vel quia multorum scientiam et doctrinam quae putatur esse utilis, ostendent esse carnalem, ita ut non sit salutis, sed mortis et perditionis fere omnibus utentibus ea; et sic hac de causa semper odio habebuntur. Tamen in fine quando abundabit magis cupiditas et refrigerabit plus charitas, tunc multi insurgent contra eos, in disceptationibus Scripturarum, sed non praevalebunt, quia ignis exiet de ore ipsorum, idest spiritualis doctrina charitate et sapientia evidenter plena; qui destruent et confundent inimicos eorum. Quod autem dicitur de finito testimonio eorum, ascendet bestia de abysso quae faciet bellum eos, et vincet et occidet eos, hoc significat quod circa finem mundi rex ipsius assistentibus pseudo prophetis qui cupiditate terrenorum ei favebunt, incipiet disputare de fide Christi et quos poterit attrahere ad perfidiam suam, vel donis, vel minis, vel roboribus, vel disceptationibus. Quod iterum dicitur, quod *corpora eorum jacebunt inhumata, tribus diebus et dimidio in plateis civitatis magnae quae spiritualiter vocatur Sodoma et Aegyptus*, hoc significat, quod occisis a bestia, idest a rege impio, praedicatoribus veritatis in mundo, et maxime in illis qui sunt plateae civitatis, idest lata via vadunt, quae ducit ad perditionem, morientur omnino intellectus spirituales et testimonia veritatis quae signantur per corpora sanctorum. Unde mortuo domino, sol obscuratus est, sed eo resurgente multa corpora sanctorum qui dormierant resurrexerunt et apparuerunt multis in sancta civitate. Haec sunt testimonia veritatis prius occulta malis, domino resurgente revelantur in Ecclesia multis. Quod iterum dicitur, quod postea *spiritus vitae intrabit in eos et stabunt super pedes suos*, hoc significat quod mox, ut sancti occiduntur, a carcere liberantur; et qui prius habebant corpora alia quae cadere poterant, virtute Dei fient spiritualia quae cadere non poterunt, sicut prius. Quod iterum dicitur, *in illa hora erit terrae motus magnus et decima pars civitatis cecidit et occisa sunt* *a terraemotu nomina hominum septem millium et reliqui in timore missi.* Hoc significat quod in hora ultimae persecutionis multi de clericis et multitudo innumera laicorum, qui Christiano nomine censentur, seducti cadent a fide. *In caelo*, idest in Ecclesia quae tunc maxime caelestis erit amissa terra. Voces dico dicentes *factum est regnum hujus mundi*, in quo longo tempore regnavit hostis antiquus *domini nostri Jesu Christi.* Glossa, *patris et filii, quorum semper fuit regnum hujus mundi secundum potestatem.* Sed tunc dicitur finis eorum, quia fraudulentia et saevitia Diaboli quae diu regnavit in mundo, penitus deficiet, et dominus in suis fidelibus in tranquillitate et pace perpetua regnabit. Unde sequitur, *et regnabit in saecula saeculorum*, idest in aeternum. Unde Dan. 7, ubi agitur de eadem materia, dicitur, *suscipient autem regnum Dei altissimi sancti et obtinebunt usque in saeculum regnum et saeculum saeculorum.* Aliqui libri habent, *amen*, sed non est textus, immo interlinearis quae ostendit omnia firma et vera. Nota quod mundus tribus modis accipitur. Uno mundus est, cujus Deus creator est et servator, scilicet universitas rerum. De quo dicitur Joan. 1, *in mundo erat et mundus per ipsum factus est.* Alio modo dicitur mundus cujus Deus redemptor est et salvator, scilicet universitas fidelium. De quo Joan. 3, *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.* Tertio modo mundus est, cujus Diabolus princeps et rector est, scilicet universitas malorum, qui mundum istum plus debito diligunt. De quo Joan. 14, *princeps mundi ejicietur foras.* Item 1 Joan. 2, *filioli mei nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt.* Primus mundus nunquam est Diaboli, sed semper Dei. Secundus similiter semper est Dei, et nunquam Diaboli per damnationem, licet divina virtute eis exponatur in parte ad exercitationem hujus mundi. Regnum tunc perfecte fiet Dei, quando omnino exterminabitur potestas Diaboli et apparebit potestas Christi. Quintus mundus est Diaboli quo ad vexationem et seductionem et pravae voluntatis suae effectum; sed tamen Dei est, quo ad pravae actionis ordinationem. Mera enim bonitate Dei fit, ne malum quod ab ipso non est ortum, nunquam dimittat sub se inordinatum. *Et vigintiquatuor seniores.* Hic agitur de gratiarum actione sanctorum de sua liberatione et glorificatione, et Diaboli et suorum damnatione. Unde dicit, *et vigintiquatuor seniores*, idest universi praedicatores, et doctores, et Ecclesiae doctores, tam novi quam veteris testamenti, *qui in conspectu domini sedent.* Active qui semper quod divino conspectui placet considerant et intendunt. Psalm. *meditatio cordis mei in conspectu tuo semper.* Et passive, quia et ipsi et facta eorum a domino approbantur. Psalm. *exultent justi in conspectu Dei.* Dicuntur autem sedere ut judices sui ipsorum. 2 Corinth. 11, *si nos ipsos* et cetera. Ut reges. Prov. 20, *rex qui sedet* et cetera. Ut episcopi, idest superintendentes. Act. 20, *attendite* et cetera. *In sedibus suis*, vel *sedent*, idest sedebunt in sedibus suis, idest in thronis, de quibus dicitur Matth. 19, *vos qui secuti estis me, sedebitis super sedes, judicantes duodecim tribus Israel, ceciderunt in facies suas*, idest intus considerantes conscientias suas, se humiliaverunt, nil suis meritis, sed Deo attribuentes. Glossa, *in faciem cadit qui in hac vita culpa suam agnoscit et eam poenitendo diluit. Retrocadit qui in hac vita repente cadit et ad quae supplicia ducatur nescit.* Sic cecidit eli, ut dicitur 1 Reg. 4, sic omnes reprobi. Prov. 4, *via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi currunt. Et adoraverunt Deum*, omnia sua ei attribuentes, *dicentes* corde, ore, opere, quae est dictio Christiana *gratias agimus tibi, cui soli debetur honor et gloria*, ut dicitur 1 Timoth. 2. Et ultra *domine* cui servi sumus, *Deus* quem colimus *omnipotens* quem timemus. Vel, *domine* qui nos liberasti, *Deus* qui nos creasti: *omnipotens* qui nos judicabis: *qui es* immutabilis *qui eras* olim cum despiciebaris. Non dicit, et qui venturus es, quia agitur de fine mundi, unde apparebit jam venisse, vel statim venturus. *Qui accepisti.* Hic ostendit quare gratiae sunt agendae, quia scilicet bonos liberavit et malos damnavit: quasi dicat: merito gratias agimus, quia dignus es qui accepisti virtutem magnam Ecclesiam congregandi, a morte resurgendi, discipulos virtute ex alto induendi, malos damnandi, bonos glorificandi, *et regnasti*, idest tuos a Diabolo defendisti et tuo imperio subjecisti *et iratae sunt gentes* idest mali gentiliter viventes, videntes regnum contrarium surgere et elevari et suum deprimi. Sicut Herodes audito, quod natus esset Jesus, turbatus est et omnis Jerosolyma cum illo, ut dicitur Matth. 2. Ubi dicit Glossa, *rege caeli nato rex turbatur, quia nimirum terrena altitudo confunditur, cum caelestis celsitudo aperitur. Et advenit contra illos ira tua*, idest justa vindicta tua quae in omnibus est ad iram, vel cum ira frequentissime vel semper, in Deo autem nunquam, sed semper cum tranquillitate judicas. *Et advenit* similiter *tempore mortuorum*, idest opportunitas *judicari*, idest separari post mortem bonos a malis. De quo judicio dicit Psalm. *judica me domine et discerne causam meam de gente non sancta, ab homine iniquo et doloso erue me.* Matth. 25, *congregabunt ante eum omnes gentes et separabunt eos adinvicem. Et reddere mercedem servis suis prophetis*, idest praedicatoribus et praelatis praevidentibus et providentibus sibi et aliis in futuro, *et sanctis*, id est pauperibus, vel omnibus in Baptismo sanctificatis, *et timentibus*, filialiter. *Nomen tuum*, idest te nominabilem, *pusillis et magnis*: quasi dicat: non solum majoribus reddet mercedem quando tempus advenerit, sed omnibus fidelibus qui laborant in vinea tua. Matth. 20, *voca operarios* et cetera. Psalm. *cum dederit dilectis suis somnum.* Vel sic. *Tempus advenit reddere mercedem*, idest praemium laboris et servitii sui, *servis suis*, idest *prophetis et sanctis*, idest confessoribus qui fuerunt magni dignitate, et charitate et fide. Unde Eccles. 44, *homines magni virtute et prudentia sua praediti.* Et iterum, *tempus advenit exterminandi*, idest eliminandi a regno Dei, *eos qui corrumpunt terram*, idest corpus suum male vivendo et aliis malum exemplum dando. Ecce vae septimi Angeli, scilicet exterminatio malorum in fine mundi, de quo dixerat supra eodem, vae secundum abiit et ecce vae tertium cito: sed multi qui non credunt quod ita cito debeat venire. Quia revera si crederent aliter viverent et alibi aedificarent et thesaurizarent, siquidem thesauros ubi se mansuros in perpetuum sperarent. Sed quia hic diu manere sperant; ideo hic aedificant et thesaurizant. Contra quos dicit dominus, Matth. 6, *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi aerugo superbiae et tinea luxuriae demolitur. Ubi fures*, ad literam, vel parentes, vel principes *effodiunt et furantur. Thesaurizate autem vobis thesauros in caelis, ubi nec aerugo nec tinea demolitur, et ubi fures non furantur.* Job 26, *dives cum dormierit nil secum affert; aperiet oculos suos et nil inveniet, quia nil praemisit.* Unde sequitur, ibi: *apprehendent eum quasi ab inopia.* Psalm. *dormierunt somnum suum omnes viri divitiarum, et nil invenerunt in manibus suis.* Quare? Quia nil posuerunt in manu pauperis, quia portasset eis in caelum. Ideo dicitur Eccles. 9, *mitte manum tuam super transeuntes aquas*, scilicet pauperes, *quia post multa tempora invenies illum.* Luc. 16, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.* Jacobi 5, *agite nunc divites, plorate et ululate in miseriis vestris quae advenient vobis: divitiae vestrae putrefactae sunt, et vestimenta vestra a tineis comesta sunt; aurum vestrum et argentum vestrum aeruginavit et aerugo eorum in testimonium vobis erit, et manducabit carnes vestras sicut ignis. Thesaurizastis enim vobis iram in novissimis diebus.* Qui re vera cito erunt. Joel 1, *a, a, a dicit, quia prope est dies domini et quasi vastitas a potente veniet.* Deuteronom. 33, *juxta est dies perditionis et adesse festinant tempora. Et apertum est templum* et cetera. Hic incipit quarta visio in qua agitur de pugna Ecclesiae cum dracone et familia ejus, in quo continetur profectus illius Ecclesiae per mulierem designatae: et satis competens est ordo visionum. Prima enim continet correctionem Ecclesiae generalis et est arguitoria per correctionem septem Ecclesiarum monens ad poenitentiam per affectum doloris. Secunda est consolatoria, per revelationem mysteriorum et apertionem sigillorum, idest secretorum universalis Ecclesiae movens ad amorem per affectum gaudii. Tertia est comminatoria per clangorem Angelorum et damnationem reproborum in septem ordinibus, movens nos ad terrorem, per affectum timoris. Quarta est exhortatio ad pugnam, exemplo victricis mulieris ut animet nos ad victoriam per affectum spei. Unde patet quod istae quatuor visiones Joannis generant quatuor affectiones animae ordinatas in Deum. Prima dolorem de peccatis. Secunda gaudium de beneficiis. Tertia timorem de poenis. Quarta spem de victoria obtinenda. Istae ergo quatuor visiones respiciunt universalem statum Ecclesiae. Tres ultimae quae sequuntur hanc respiciunt finalem statum, de quo etiam statu aliqua dicta sunt in apertione quinti et sexti et septimi sigilli. Sciendum est autem, quod duplex describitur hic pugna. Primo ponitur hic pugna mulieris cum dracone: et haec ponitur in tertiodecimo et quartodecimo capitulo: siquidem haec visio continet tria capitula, ut diximus a principio: scilicet duodecimum et tertiumdecimum et quartumdecimum. Primum istorum trium capitulorum, agit de processu Ecclesiae sub persecutione Diaboli, quae persecutio incipit a principio mundi. Secundum agit de profectu ejusdem sub persecutione Antichristi quae erit circa finem mundi. Tertium agit de auxilio Dei impenso Ecclesiae contra tyrannidem Antichristi. Hoc autem praesens capitulum dividitur in duas partes. In prima describitur pugna mulieris et draconis in caelo, ubi continetur profectus Ecclesiae sub aperta persecutione. In secunda parte describitur pugna mulieris et draconis in terram, ubi continetur profectus Ecclesiae sub aperta persecutione ipsius, ibi, *et postquam vidit draco.* Item prima pars hujus capituli continet quinque. Primum est descriptio mulieris, ibi, *mulier amicta.* Secundum descriptio draconis, ibi, *et visum est aliud signum.* Tertium est pugna draconis cum muliere, ibi, *et draco stetit.* Quartum est adjutorium mulieris a Deo, ibi, *et factum est praelium.* Quintum est victoria mulieris in projectione Diaboli, ibi, *et projectus est draco.* Ante vero quam ponatur visio, ponitur quoddam antecedens, quod continet tria: scilicet templi apertionem, arcae visionem, et aeris immutationem. Dicit ergo, *et apertum est.* Copulativa conjunctio innuit, quod haec visio dependet a praecedentibus: unde etiam duo ponuntur hic: quorum unum pertinet ad secundam visionem. Sic apertio templi, pertinet ad tertiam visionem, scilicet aeris immutationem. Sed ex hoc videtur, quod haec quarta visio non incipiat hic, sed infra ibi, *et signum magnum.* Solutio. Haec quae ostenduntur ibi, ideo pertinent ad secundam et tertiam visionem, et non ostendit visionem inquantum pertinet ad profectum Ecclesiae, quod determinatur in quarta visione. Posset tamen concedere, quod haec quarta visio incipit ibi, *et signum magnum apparuit in caelo.* Quia ibi incipit tractare de profectu Ecclesiae, et ea quae praeponuntur sunt quasi continuatio istius visionis ad alias praecedentes. Dicit ergo, *et apertum est templum Dei in caelo*, idest manifestatum est mysterium domini nostri Jesu Christi latentis prius in Scriptura. Nomine enim caeli intelligitur Scriptura. *Habens luminaria*: luminare majus novum est testamentum: minus, vetus est testamentum. *Stellae*, sanctorum expositiones, scilicet singulae sententiae: quatuor partes caeli, scilicet oriens, occidens, Auster et Septentrio, sunt quatuor modi exponendi, scilicet historicus, allegoricus, tropologicus, anagogicus. In hoc caelo fuit clausum templum, quod diu mysticum latuit sub figuris; sed apertum est, quando veritate veniente in medium, recessit sub umbra, evanescunt tenebrae ascendente aurora, et de hoc caelo dicitur in Psalm. *extendens caelum sicut pellem*, idest Scripturam, *dilatans per multiplicem expositionem.* Unde Dan. 12, *pertransibunt, et multiplex erit scientia.* Quid autem secutum sit apertionem templi in caelo, idest patefacta veritate, in Scriptura, ostendit. *Et visa est arca testamenti ejus*, idest Christus, ipsius testamenta, quae tamdiu latuerunt sub figuris in templo ejus idest Ecclesia, vel Scriptura; unde moriente Christo scissum est velum templi, et terra mota est, velamen Scripturarum et veritas patefacta. Christus vero dicitur arca, quia tria habuit in se veraciter quae fuerunt in arca figuraliter: ibi enim fuerunt tabulae testamenti, virga Aaron, urna aurea plena manna caelesti: et in Christo sunt tabulae testamenti, quia de patre nobis fidele testimonium tulit et de nobis patri. Unde supra 1, *qui est testis fidelis primogenitus mortuorum.* Hoc scivit Job 16, quando dixit, *ecce in caelo testis meus, et conscius meus in Ecclesiis.* Item in eo fuit virga, idest natura disciplinae. Unde Isa. 53, *disciplina pacis nostrae super eum, et livore ejus sanati sumus.* De qua virga dicit Psalm. *virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt.* Item in eo fuit urna aurea plena manna, idest caelestis doctrina dulci consolatione plena. Col. 2, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*: in quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Item in eo sunt tabulae testamenti, quia ipse est nobis eruditio et forma vivendi. Item virga, quia nos corrigit et dirigit. Unde Psal. *virga directionis, virga regni tui.* Item manna, quia nos consolatur, cum tribulamur. Unde 2 Cor. 1, *Deus totius consolationis, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra.* Item nomine caeli signatur Ecclesia. Isa. ultimo, *caelum mihi sedes est* Psal. *dominus in caelo sedes ejus. Habens luminaria sua: luminare majus*, idest majores praelatos, *et luminare minus*, idest minores praelatos, *et stellas*, idest singulos fideles. Unde Phil. 2, *inter quos lucetis, sicut luminaria, in mundo verbum vitae confitentes.* Eccles. 42, *fili hominis, ostende templum domini Israel, et confundantur ab iniquitatibus suis.* Sed *templum apertum fuit in caelo*, idest in Ecclesia. Primo per Angeli denuntiationem. Luc. 2, *annuntio vobis gaudium magnum, quia natus est vobis salvator mundi*, qui est Christus dominus, in civitate David. Secundo per magorum adorationem, et stellae demonstrationem. Matth. *stella quam viderant in oriente antecedebat, donec veniens staret supra ubi erat puer*: quasi dicat: hic est quem quaeritis, et statim *intrantes adoraverunt eum.* Tertio per sanctam conversationem, et miraculorum apertionem. Joan. 2, *hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilaeae, et manifestavit gloriam suam.* Quarto per crucifixionem, et lateris apertionem. Joan. 19, *unus militum lancea latus ejus aperuit: et fluxerunt aqua et sanguis.* Quinto per ejus resurrectionem et apostolorum eruditionem. Luc. 22, *aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas.* Sexto per ascensionem et sancti spiritus missionem. Act. 1, *videntibus illis elevatus est.* Septimo per apostolorum praedicationem, quae tota est de Christi manifestatione. Matth. ult. *illi autem profecti praedicaverunt ubique.* Item nomine arcae debet accipi intelligentia sacrae Scripturae, ubi sunt tabulae, duo testamenta, et virga, idest veteris testamenti duritia, et manna, idest novi testamenti dulcedo: vel virga justitiae, et manna misericordiae. Dicit ergo, *et apertum est templum in caelo*, idest manifestatus est Christus in Ecclesia, quem Judaei et gentiles, et aliis infideles negant adhuc esse Deum, *et visa est arca testamenti ejus in templo ejus*, idest sapientia Dei, et intelligentia Scripturae manifeste visa fuit in Christo. Luc. 4, quando aperuit librum, et legit in eo: et Matth. 5, quando aperuit os suum dicens: *beati pauperes spiritu* et cetera. Item, *apertum est templum in caelo.* Glossa, *idest data est intelligentia mysteriorum Christi Ecclesiae ejus, et facta sunt fulgura*, idest miracula manifesta. Et hoc necessarium erat in principio Ecclesiae novellae, quae magis indigebat potu lactis, quam solido cibo. Visio enim miraculorum fuit quasi potus, ducens cibum praedicationis per membra Ecclesiae, ut sic fieret eis nutrimentum fidei. Et dicuntur miracula fulgura propter stuporem, propter splendorem, propter foetorem, propter sectionem, propter ustionem. Sunt enim tria genera fulgurum: quedam urentia, et miracula primo foetebant, quia peccata, quae prius placebant, foetere et displicere faciebant. Deinde urebant quia in amore Christi accendebant. *Et voces*, idest laudum confessiones, quia visis miraculis omnes laudabant Deum, et benedicebant, *et terraemotus*, idest terrenorum, quidam enim ad iram, et quidam ad fidem movebuntur. Joan. 7, dissensio facta est in turba propter eum. *Et grando magna*, idest persecutio magna quibus videbatur praedicatio intolerabilis. Et merito comparatur persecutio grandini: quia sicut grando in casu suo frangit segetes virentes, et laedit primitia, et tamen liquefacta postea humectat, et terram uberem reddit, ita persecutio novellos in fide frangit: et tamen Ecclesiam reddit fecundam, quia ex tribulatione augetur virtus et charitas ejus. Unde Psal. *in tribulatione dilatasti mihi.* Exod. 1, *quanto magis affligebantur filii Israel, tanto magis multiplicabantur.* Item, *facta sunt fulgura*, idest eruditiones, *et voces*, idest admonitiones, *et terraemotus*, idest admirationes, *et grando magna*, idest increpationes. Ideo omnino, habitum supra 8.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Hugoni de Sancto Charo

Expositio super Apocalysim

authenticitate dubia

a capite XII ad caput XIV

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 12

[89028] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 12 *Et signum magnum* et cetera. Hic incipit agere de pugna mulieris et draconis, idest Ecclesiae et Diaboli quae ab ipso ortu Ecclesiae incipit, per quod armat et animat fideles, ne deficiant in tribulatione, sed confidant in domino cujus auxilio superabunt, sicut mulier ista, si tamen ei assimilentur. Propter quod describitur ipsa mulier secundum statum et habitum. Unde dicit, *et signum magnum*, idest magnificans, *apparuit in caelo*, idest Ecclesia militante, quia virtus erit in triumphante. Hoc autem fuit signum, *mulier amicta sole*, idest Ecclesia ornata Christi imitatione, juxta illud Gal. 3, *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*, idest mores et virtutes ejus, scilicet paupertatem, vilitatem, humilitatem et cetera. De hoc signo dicitur Luc. 2, *et hoc vobis erit signum: invenietis infantem positum in praesepio, pannis involutum.* Per infantem signatur Christi humilitas, per praesepium vilitas, per pannos paupertas. Sed de hoc signo dicit Simeon ad Mariam eodem capitulo: *ecce positus est hic in ruinam, et in signum cui contradicetur.* Item, *mulier amicta sole*, idest Ecclesia circumdata ferventi tribulatione, quae nomine solis intelligitur. Unde Psal. dicit de Christo: *in sole posuit tabernaculum suum*, idest tribulationis fervore et merito: quia sicut sol illuminat mundum et desiccat lutum, sic illuminat tribulatio intellectum, et desiccat peccatum. Isa. 28, *tantummodo sola vexatio dabit intellectum auditui.* Jerem. 6, secundum aliam translationem, *per omne flagellum erudieris Jerusalem.* Ecclesia vero dicitur mulier propter prolis fecunditatem, et subjectionis humilitatem. Ephes. 5, *ut Ecclesia subjecta est Christo, ita, et mulieres viris suis in omnibus.* Item, *mulier amicta sole*, idest Ecclesia induta charitate, et cognitione. Sol enim calorem habet, in quo charitas designatur; et splendorem, in quo signatur cognitio; et ista duo vestiunt Ecclesiam. Prov. 21, *omnes*

domestici ejus vestiti sunt duplicibus: et luna, idest mundi prosperitas, qui crescit et decrescit, ut luna. Eccles. 27, *homo sanctus in sapientia manet. Sub pedibus ejus*, idest sub affectibus. Quia licet Ecclesia temporalibus sustentetur, tamen non affectat ea. Unde Cant. 2, *laeva ejus sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me.* Cant. 5, *lavi pedes meos, quomodo inquinabo eos?* Item, *luna sub pedibus ejus*; idest mundus sub praedicatoribus, qui sunt pedes Ecclesiae, quia portant et sustentant eam: de quibus Cant. 6, *quam pulchri gressus tui in calceamentis filia principis.* Idest Ecclesia filia domini nostri Jesu Christi. Isa. 52, *quam pulchri supra montes pedes annunciantis.* Supra montes dicuntur, quia totum mundum conculcant et contemnunt. Deut. 8, *omnis locus quem calcaverit pes vester, vester erit, et in capite ejus corona aurea stellarum duodecim*, idest in initio Ecclesiae duodecim apostoli, quibus quasi stellis duodecim illuminata, quasi duodecim margaritis ornata cognoscitur. Ipsi enim, hostes Ecclesiae vicerunt. Ipsi Ecclesiam ornaverunt. Ipsi quasi praecipui milites in capite exercitus positi, sicut stellae in firmamento caeli in nocte adversitatis luxerunt, et totum mundum illuminaverunt. Unde Matth. 5, *vos estis lux mundi.* Baruch 3, *stellae dederunt lumen in custodiis suis.* Thomas in India majori, Bartholomaeus in India minori, Simon et Judas in Persia, Philippus in Samaria, Matthaeus in Ethyopia, Matthias in Alexandria, Joannes in Asia, Andreas in Achaja, duo Jacobi in Judaea, Petrus in Cappadocia, Paulus in Graecia, et tandem Paulus et Petrus in Italia. In his regionibus praedicaverunt, et miracula multa fecerunt apostoli, et sic stellae dederunt lumen in custodiis suis, et laetatae in tribulationibus suis, et vocatae sunt a Christo ad istud officium, et dixerunt, adsumus, et luxerunt ei cum jucunditate, qui fecit eas. Dicuntur autem stellae, quia mundum in adversitatis nocte illuminaverunt. Item quia in Christo quasi in firmamento fixi manserunt. Unde judicum 5, *stellae manentes in ordine in cursu suo, adversus Sisaram pugnaverunt*, idest contra Diabolum, qui nititur nos excludere a gaudio Paradisi. Hi dicuntur corona, quia undique ambierunt et munierunt Ecclesiam et Christum, idest sponsam et sponsum. Cant. 3, *in lectulum Salomonis ambiunt sexaginta fortes ex fortissimis Israel, omnes tenentes gladios, et ad bella doctissimi.* Job 29, *cum sederem quasi rex circumdante exercitu, erat tamen moerentium consolatio.* Unde: Christus rex sedet in coena, turba cinctus duodena. Item quia per eos vicit Christus mundum. Unde Habacuc 3, dicit de Ecclesia, *deducet me super excelsa mea victor in Psalmis canentem.* Excelsa Ecclesiae fuerunt apostoli. Item, quia suas victorias non sibi, sed Christo attribuerunt. Unde Job 38, *numquid mittet fulgura?* Idest apostolos corruscantes miraculis. *Ibunt, et reverentia dicent, adsumus*, idest totum quod fecimus, tibi attribuimus. Item, *in capite ejus corona stellarum duodecim*, idest habitus, et ornatus duodecim fructuum spiritus. De quibus Gal. 5, *fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, modestia, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, continentia, castitas.* Item, *in capite ejus corona stellarum duodecim*, idest in mente ejus spes gaudiorum. Quorum primum et praecipuum est de plena cognitione, quia scient tunc omnia, juxta illud 1 Corinth. 13, *nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.* Secundum est de plena dilectione; tunc enim plene diliget unusquisque Deum et proximum, secundum gradum suum. Juxta illud Isa. 31, *dicit dominus, cujus ignis in Sion, et caminus in Jerusalem.* Tertium est de firma apprehensione, de qua Cant. 3, *tenui, et non dimittam illum.* Philipp. 3, *sequar, si quo modo comprehendam, et in quo modo comprehensus sum a Christo domino.* Haec tria pertinent ad tres dotes animae.

Quartum est de corporis claritate. De quo Matth. 13, *fulgebunt justi sicut sol.* Quintum est de corporis agilitate, de qua Sap. 3, *fulgebunt justi, et tamquam scintillae in arundineto discurrent.* Sextum est de corporis subtilitate, quod notatur in hoc, quod justi dicuntur fulgere sicut sol. Cujus radium penetrat vitrum et chrystallum, sine eorum laesione: quod etiam notatur, quando dominus januis clausis intravit ad discipulos, Joan. 20. Septimum est de corporis impassibilitate, de qua dicitur Corinth. 15, *seminatur corpus in infirmitate, surget in virtute*: haec quatuor pertinent ad statum corporis. Octavum est de pacis tranquillitate: de qua Isa. 32, *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Nonum est de grata et magna et nobili societate, de qua dicitur infra 14, *ecce agnus stabat supra montem Sion, et cum eo centum quadragintaquatuor millia habentia nomen ejus, et nomen patris ejus scriptum in frontibus suis.* Et infra, *hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati; virgines enim sunt, hi sequuntur agnum quocumque ierit. Hi empti sunt ex omnibus primitiae Deo et agno, et in ore ipsorum non est inventum mendacium. Sine macula enim sunt ante thronum Dei.* Decimum est de loci amoenitate. Erit enim locus ille luminosus, spatiosus, deliciosus, sanus et mundus. De primo infra dicitur 21, *civitas non eget sole neque luna, ut luceant in ea; nam claritas Dei illuminabit eam, et lucerna ejus erit agnus.* De secundo dicitur Judith 18, *introibimus ad securos in regionem latissimam.* De tertio dicitur Ezech. 28, *in deliciis Paradisi fuisti.* De quarto dicitur infra, *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum, et mors ultra non erit.* De quinto Tob. 13, *ex lapide candido et mundo, omnes plateae ejus sternentur.* Infra 21, *plateae civitatis aurum mundum, tamquam vitrum perlucidum.* Omnia ista tangit apostolus Gal. 4, ubi dicit: *quae sursum est Jerusalem, quae mater est nostra.* Locus enim sublimis et clarus, deliciosus, et spatiosus, et sanus, et mundus consuevit esse. Undecimum est de status immutabilitate, de quo Psal. *Jerusalem, quae aedificatur ut civitas, cujus participatio ejus in idipsum.* Jacob. 1, *apud quem non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.* Duodecimum est de securitate, de qua Isa. 32, *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae, in requie opulenta.* Psal. *lauda Jerusalem, dominum, quoniam confortavit seras portarum tuarum.* Item, *in capite ejus corona stellarum duodecim*, idest in nobiliori et digniori dignitate et parte Ecclesiae decor virginum. Primo enim sunt conjugati, postea aliquantulum altius viduae, super omnes virgines, quae recte duodenario numero comprehenduntur, quae supra Decalogum addunt duplicem castitatem, interiorem et exteriorem. Dicuntur autem stellae virgines, quia sicut stellae caelum decorant, ita virgines Ecclesiam. Unde Eccles. 43, *species caeli gloria stellarum, et in utero habens*, idest in mente filios quos parere desiderat, idest fide imbuere et charitate perficere, *et clamat parturiens*, idest parere desiderans, *et cruciatur*, vigilando, praedicando, jejunando, *ut pariat*, Christo filios multos. Filios quotidie parit Ecclesia sponso suo, non tamen sine dolore et cruciatu, quia patitur ab aemulis detractiones et a seipsa carnis tentationes et afflictiones jejunando, orando, praedicando, discurrendo, sicut sciant illi qui hoc experimento didicerunt. Sic faciebat apostolus 1 Corinth. 9, *castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.* Sic etiam faciebat ipse Christus dominus noster. Matth. 4, *circuibat Jesus totam Galilaeam docens.* Sic facit Joan. 16, *mulier cum parit tristitiam habet.* Isa. 37, *venerunt filii usque ad partum et virtus non est pariendi.* Et Galat. 4, *filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis. Signum magnum apparuit mulier amicta sole* et cetera. Primo notantur hic tria, quae facta sunt in ipsa die assumptionis ipsius. Primum est corporis ipsius glorificatio, quod notatur ibi: *mulier amicta sole*, idest Maria induta corporis glorificatione, quae consistit in quatuor dotibus ejus; scilicet claritate, agilitate, subtilitate, impassibilitate, quae omnia in sole signantur. Radius enim solaris clarus est, iterum est agilis, unde subito volat ab oriente in occidentem. Iterum subtilis est, quia intrat vitrum sine ejus fractione. Iterum impassibilis est, quia nec gladio nec lapide potest laedi: propter hoc dicit dominus, Matth. 14, *fulgebunt justi sicut sol.* Beatus Bernardus, *quis erit splendor animarum, quando solis splendorem habebit lux corporum?* Item Isa. 61, *dicit dominus: dabo ei coronam pro cinere*, idest gloriam animae pro humilitate poenitentiae *et oleum gaudii*, idest stolam seu gloriam corporis. Unde gaudium erit pro luctu. Oleum enim sanativum seu mitigativum doloris est, per quod significatur impassibilitas. Item penetrativum est per quod significatur subtilitas. Item leve est, unde supernatat, per quod significatur agilitas. Item lucidum est, ut cibus luminis, per quod significatur claritas. Beatissima virgo Maria dicitur mulier sexus discretione, non corporis fractione. Item prolis fecunditate, non mentis fragilitate. Ideo ipse dominus noster Jesus Christus, vocat eam mulierem. Joan. 19, *mulier, ecce filius tuus qui pendet in cruce.* Item Joan. 2, *quid mihi et tibi mulier? Nondum venit hora mea, ut ostendatur quid a te habeo.* Eccles. 26,

sicut sol oriens in mundo, in altissimis Dei, sic mulieris bo

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

nae species in ornamentum domus suae: idest sicut oriens et in alto existens, illuminat mundum, sic Maria hodie ascendens illuminat caelum, quod est domus Dei et filiorum ejus, *in qua domo mansiones multae sunt*, ut dicitur Joan. 14, quarum pulchriorem et nobiliorem et altiorem elegit domina nostra sancta Maria. Unde ipsamet dicit Eccli. 14, *quasi cedrus exaltata sum in Libano.* Cedrus super omnes arbores exaltatus, sic domina nostra sancta Maria super omnes creaturas exaltata est in caelo. Psalm. *exaltata est magnificentia tua super caelos*, idest Maria te magnificans super Angelos. Item dicitur Maria, *amicta sole*, in die assumptionis suae, idest circumdata sanctorum congregatione, qui cum Christo veniunt ei obviam, et cum magno gaudio deduxerunt in caelis. Item Num. 10, *elevata est nubes*, idest virgo Maria, *et profecti filii Israel per turmas suas* eam comitando. Turma Angelorum una, turma patriarcharum alia. Turma prophetarum tertia, turma apostolorum quarta, turma martyrum quinta, turma confessorum sexta, turma virginum septima. Omnes hi, qui cum ea fuerunt semper: unde ipsa dicit Eccles. 24, *radicavi in populo honorificato, et in parte Dei mei haereditas illius, et in plenitudine sanctorum detentio mea.* Item in eodem, *in domino honorabitur et in medio populi sui gloriabitur et in Ecclesiis altissimi aperiet os suum et in conspectu virtutis illius gloriabitur et in medio populi sui exaltabitur et in multitudine sancta admirabitur et in multitudine electorum habebit laudem et inter benedictos benedicetur.* Hoc totum satis eleganter significatum fuit 2 Reg. 6, ubi dicitur, *abiit David et adduxit arcam Dei de domo Obededom*, idest de mundo *in civitate David cum gaudio, et erant cum eo septem chori*, de quibus praedictum est, idest septem turmae Angelorum, patriarcharum et prophetarum, apostolorum, martyrum, confessorum, atque sanctarum virginum. Item inter quos pinguior et excellentior fuit et est sanctissima virgo Maria. Unde ipsa dicit, Eccles. 24, *in omni gente principatum tenui in mundo.* Et adhuc habet in caelo, quia ipsa sedet juxta filium suum, qui est rex caeli et alii omnes inferius. Unde 3 Reg. 2, *surrexit rex in occursum suum.* Positus quoque est thronus matri regis quae sedet ad dexteram ejus. Secundum est omnis defectus et imperfectionis depositio. Tunc enim deposuit beata virgo Maria omnem defectum et perfecta est omni bono. Quod notatur ibi: *et luna sub pedibus ejus*, idest omni defectus et imperfectio. Unde tunc potuit dicere beata virgo Maria: *dominus regit me, et nihil mihi deerit, in loco pascuae ibi me collocavit.* Et quid mirum? Saepe rogaverat hoc ipsa. Cant. 1: *indica mihi quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes in meridie*, idest in caelo, ubi est meridies, idest cognitio sine obscuritate. Prov. 30, *multae filiae con-*

gregaverunt divitias, tu supergressa es universas. Et ideo *luna sub pedibus ejus*, idest tota Ecclesia tam militans quam triumphans inferior ea. Esther 4, *ducta est Esther ad cubiculum superius.* Tertium est plena animae beatitudo quae consistit in duodecim gaudiis Paradisi quae signantur infra ulterius per duodecim fructus ligni vitae, quod notatur cum dicitur, *in capite ejus corona stellarum duodecim*, idest in mente ejus perennitas duodecim gaudiorum: quorum duo oriuntur a domino, scilicet gaudium de visione divinitatis et gaudium de visione humanitatis. Item alia duo a loco; unum de speciositate, aliud de spatiositate. Item duo a consortio. Unum de societate Angelorum, aliud de societate hominum. Item alia duo a mundo. Unum de pulchritudine creaturarum, aliud de stabilitate creaturarum. Item duo ab Inferno; uno ab evasione, aliud a clausione. Item alia duo a seipso; unum de stola corporis, aliud de stola animae. Vel thema in nativitate beatae virginis. Item. *Signum magnum apparuit in caelo*, idest Ecclesia, *mulier amicta sole*, idest beata Maria ornata clarissima et altissima castitate. Clara quidem et alta est castitas conjugalis si bene servatur. Clarior et altior castitas vidualis. Clarissima et altissima castitas virginalis. Unde 1 Corinth. 15 dicitur, quod *alia sit claritas solis*, idest continentiae virginalis, *alia claritas lunae*, idest claritatis vidualis. Item *alia claritas stellarum*, idest continentiae conjugalis. Omnes habuit beata virgo. Nam conjugata fuit, et virgo castissima fuit. Ideo ipsa dixit, Eccles. 24, *in me omnis gratia*, quia conjugatarum et viduarum et virginum gratiam habuit. Praeterea, sol septem habet effectus, qui omnes fuerunt in beatissima virgine spiritualiter et specialiter. Primus effectus solis est calefactio: hoc est donum sapientiae quo spiritus incalescit in amorem Dei. Eccles. 44, *sol simpliciter exurens montes*, idest excelsas mentes inflammans tripliciter: in amorem scilicet Dei, sui et proximi. Vel in amorem Dei tripliciter: scilicet ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, radios igneos exsufflans, idest calidas affectiones immittens. 2 Machab. 1, *refulsit sol qui prius erat in nubilo, et accensus est ignis maximus.* Spiritus enim gustans Deum per donum sapientiae, inardescit in amorem ipsius. Augustinus, *gustavi, et esurio, et sitio; tetigisti me et exarsi in concupiscentiam tuam.* Eccles. 24, *qui edunt me adhuc esurient* et cetera. Secundus effectus est illuminatio, qui pertinet ad donum intellectus. Eccles. 44, *sol illuminans per omnia respicit et respicere facit in caelo summa gaudia et in Inferno summa supplicia et in mundo pressuras et angustias, in seipso peccata et negligentia.* 1 Machab. 6, *refulsit sol in clypeos aureos*, idest in Christum et Mariam, et resplenduerunt montes ab eis idest electorum mentes. Tertius effectus solis est denudatio, quia facit vestes exurere: et hoc ad donum consilii refertur, quod docet veterem conversationem et saecularem vitam deponere. Cant. 1, *nolite considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol*, idest colorem pristinae conversationis me mutare fecit. Matth. *si vis esse perfectus, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus; et veni sequere me.* Quartus effectus solis est consolidatio; et hoc ad donum fortitudinis pertinet, per quod spiritus solidatur. Eccles. 27, *homo sanctus in sapientia manet sicut sol sanctus*, idest firmus. Quintus effectus solis est totius vitae humanae regulatio; et hoc pertinet ad donum scientiae, per quod scimus bene conversari in medio pravae et perversae nationis, ut dicit Augustinus. Unde Philipp. 2, *simplices filii Dei in medio nationis pravae et perversae, inter quos lucetis, sicut luminaria in mundo.* Sextus effectus solis est liquefactio, et hoc ad donum pertinet pietatis, quo liquescit anima in compassionem proximi. Exod. 16, *cum incaluisset sol, liquefiebat manna.* Sap. 16, *quod ab igne non poterat exterminari, statim ab exiguo radio solis calefactum tabescebat.* Psalm.

flavit spiritus ejus et fluent aquae. Septimus effectus solis est desiccatio humidorum; et hoc ad donum timoris pertinet, quo carnis concupiscentia desiccatur. Unde Jacob. 1, *exortus est sol cum ardore et arefecit foenum*, idest carnem, quia omnis caro foenum et omnis gloria ejus quasi flos foeni, Isa. 40. Prov. 12, *in timore domini declinat omnis a malo.* Propter hos septem effectus solis salvatur homo: et ideo dicitur 1 Reg. 11, *cras erit vobis salus cum incaluerit sol.* Hic est sol qui nescit occasum. Unde Isa. 60, *non occidet ultra sol tuus.* Sequitur, *et luna sub pedibus ejus*, idest tota Ecclesia et omnis defectus. Sunt autem quatuor quae generant defectum homini. Primum est superbia. Psalm. *inimici*, idest superbi, *defecerunt frameae in fine.* Item Psalm. *auferes spiritum eorum et deficient.* Secundum est impatientia. Job 4, *venit super te plaga et defecisti.* Tertium est avaritia. Isa. 40, *deficient pueri et laborabunt*, idest avari qui plus diligunt pomum quam regnum caelorum. Quartum est vanitas. Psalm. *defecerunt in vanitate dies eorum.* E converso sunt quatuor, quae defectum impediunt. Primum est patientia. Jacob 1, *patientia perfectum opus habet, ut simus perfecti et immaculati, in nullo deficientes.* Secundum est spei constantia. Isa. 40, *qui sperant in domino habebunt fortitudinem; assument pennas sicut aquilae, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient.* Tertium est memoria dominicae passionis. Hebr. 12, *recogitate eum qui tales sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictiones, ut non fatigemini animis vestris deficientes.* Quartum est desiderium petendi Deum. Psalm. *inquirentes autem dominum non minuentur omni bono.* Galat. 6, *bonum autem facientes non deficiamus; tempore enim suo metemus non deficientes.* Sequitur, *et in capite ejus corona stellarum duodecim*, idest duodecim praerogativae virginitatis. Prima est spiritualis electio Dei patris ad opus filii sui. Unde 24, *virgo quae egredietur ad hauriendam aquam, ipsa est quam praeparavit Deus, Isaac*, idest Christo. Unde Psalm. *elegit dominus Sion*, idest beatissimam virginem quae est speculum et specula Ecclesiae. Secundo ipsa praerogativa virginum est Dei filii specialis desponsatio. Unde 2 Corinth. *despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Et in festo virginum cantat Ecclesia: *agnum sponsum virginum.* Unde in veteri lege summus pontifex, non ducebat uxorem, nisi virginem. Tertia est spiritus sancti foecundatio. Unde Zach. 9, *quid bonum est, aut quid pulchrum ejus nisi frumentum electorum et vinum*, idest gratia sancti spiritus germinans virgines ab effectu. Matth. 1 dicitur de beata virgine. *Inventa est habens in utero de spiritu sancto.* Quarta est Dei conceptio et generatio. Isa. 7, *ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen ejus Emmanuel*, idest nobiscum Deus. Quinta est Dei refectio. Cant. *dilectus meus mihi et ego illi, qui pascitur inter lilia*, idest inter virgines. Sexta est Dei meditatio. 1 Corinth. 7, *mulier innupta et virgo cogitat quae sunt domini, ut sit sancta corpore et spiritu.* Septima est inscriptio in libro vitae. Apoc. 3, *habes pauca nomina in Sardis qui non inquinaverunt vestimenta sua, et non delebo nomina eorum de libro vitae.* Magnum quippe nomen acquireret sibi, quod nunquam posset oblivioni tradi, si quis parvus et modicus et debilis fortissimum athletam et astutissimum superaret in campo certaminis. Hoc facit beatissima virgo Maria, et quaelibet virgo, quia Diabolum in mundo superat. Unde Judith 13, *una mulier Hebraea fecit confusionem in domo regis Nabuchodonosor.* Una dicitur indivisa: unde una mulier idem est, quod virgo quae Diabolum vicit, unde nomen sibi magnum acquisivit. Unde et Augustinus dicit, *quanto fragilior sexus, quanto infirmius vasculum, quod repraesentat ab hoste triumphum, tanto majoris opprobrii confusionis Diabolus induitur, tanto mirabilior Deus in sanctis* *suis agnoscitur, tanto rex martyrum Christus in pugnatricibus suis jucundius delectatur.* Praeterea magnum nomen sibi faceret inter amantes, quae pro amico suo delitias divitias et honores magnos pro nihilo reputaret, et pro ipso paupertati et utilitati subjiceret. Sic inter sanctos faciunt virgines. Unde de ipsis cantat Ecclesia: *regnum mundi et omnem ornatum saeculi contempsi propter amorem domini mei Jesu Christi, quem vidi, quem amavi, in quem credidi, quem dilexi.* Octava est quod ipsa est ornatus et pulchritudo caeli. Unde Eccles. 44, *species caeli gloria stellarum*, idest virginum, quae dicuntur stellae, quia de die non lucent, sed in vespere incipiunt apparere, idest in praesenti latere, sed in fine apparebit quid sunt. Unde Joannes virgo electus a domino et pro se et aliis virginibus dicit, infra cap. 3, *filii Dei sumus, sed nondum apparet quid erimus; scimus autem quoniam cum apparuerit similes ei erimus.* Nona est perfecta Christi assimilatio. Unde infra 14, *virgines enim sunt; hi sequuntur agnum quocumque ierit.* Decima est novi cantici decantatio, quod solae virgines decantabunt. Unde infra 14, *cantabant quasi canticum novum ante thronum Dei.* Psalm. *quomodo cantabimus canticum novum in terra aliena?* Idest in carcere corrupta. Undecima majoris fructus promissio: nam fructus trigesimus promittitur bonis conjugatis, sexagesimus viduis, centesimus virginibus. Matth. 15, propter quod dicitur 1 Corinth. 15, *alia est claritas solis*, idest virginum: *alia lunae*, idest viduarum: *alia stellarum*, idest conjugatorum. Duodecima est duplicis coronae adeptio; nam ipsis debetur aurea et aureola; unde 1 Machab. 4, *ornaverunt faciem templi coronis aureis.* Facies, quae altior et nobilior pars corporis est, est corpus virginum, quod est nobilius et pulchrius et altius membrum Ecclesiae; quae ornantur coronis aureis; non corona una tantum, sed coronis; quia aurea pro charitate, aureola pro virginitate. Jerem. 31, *virgo Israel, adhuc ornaberis timpanis tuis et gradieris in choro ludentium*, ludo illo de quo dicitur Eccles. 32, *praecurre prior in domum tuam, et illic advocare, et illic lude ludo devotionis, quoniam reliquiae cogitationis diem festum agunt Christo*, idest agent tibi. Item dicitur, *mulier amicta sole* Maria, propter peccati omnimodam immunitatem. Unde Cant. *tota pulchra es amica mea, et macula non est in te, et luna sub pedibus ejus*, propter omnimodam paupertatem, quam habuit et amavit. Unde Eccles. 24, *mater pulchrae dilectionis, quia nullo modo fuit in ea amor terrenorum, et in capite ejus corona stellarum duodecim*, idest duodecim praerogativae, quas super illas mulieres habuit in caelo quae super terram fuerunt. Prima fuit uteri sanctificatio, propter quod dicitur electa et praeelecta. Secunda fuit Angeli salutatio. Tertia spiritus sancti superventio. Quarta fuit Dei conceptio. Propter haec quatuor dicitur, *ave gratia plena.* Aliae quatuor fuerunt ex parte animae. Quarum prima fuit humilitas, ex qua dixit, *ecce ancilla domini.* Secunda fuit prudentia, ex qua quesivit, *quomodo fiet istud.* Tertia fuit erubescentia, ex qua turbata fuit, viso et audito Angelo. Quarta fuit charitas, ex qua cognatam servivit, et vino deficiente in nuptiis dixit, *fili, vinum non habent.* Joan. 2, propter haec quatuor dicitur, *dominus tecum.* Alias quatuor habuit ex parte corporis. Prima fuit maternitas sine corruptione. Secunda virginitas cum fecunditate, seu fecunditas cum virginitate. Tertia fuit gravitas sine gravamine. Quarta fuit partus sine dolore. Propter has quatuor dicitur: *benedicta tu inter mulieres.* Sequitur, *et in utero habens*, filium spiritualiter et corporaliter, quia statim ut credidit et consensit ipsum concepit, et in utero habuit. Unde Angelus ei dixit, *dominus tecum. Et clamat*, admirando, dicens: *quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Parturiens*, id est parere cupiens, salva omni virginitate. *Et cruciatur*, idest jejuniis, vigiliis et orationibus abstinentia, continentia, et aliis hujusmodi castigatur. *Ut pariat*, idest tanto partu digna fiat. *Mulier amicta sole*, potest dici religio induta caelesti conversatione. Unde Phil. 3, *conversatio nostra in caelis est. Et luna sub pedibus ejus*, idest mundus, quem religio contemnendo conculcat. Phil. 3, *omnia arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucri facerem.* Unde Roman. 6, *tamquam nihil habentes, et omnia possidentes*, idest sub pede tenentes. *Et in capite ejus corona stellarum duodecim*, idest quatuor cardinales virtutes, quarum quaelibet triplicata fuit in species duodecim. Prudentia enim tres habet species: scilicet memoriam, intelligentiam, et prudentiam. Prima respicit vitam praeteritam. Secunda praesentem. Tertia futuram. Item temperantia tres habet species: scilicet abstinentiam, continentiam, et modestiam. Prima gulam, secunda renes, tertia linguam moderatur. Fortitudo tres habet species; scilicet magnanimitatem ab ingressu bonorum. Patientiam in tolerantia malorum, longanimitatem in expectatione praemiorum. Item justitia tres habet species, scilicet humilitatem, aequitatem, benignitatem. Prima ordinat ad superiores. Secunda ad aequales. Tertia ad inferiores. *Et habens in utero*, scilicet duas filias, congratulationem et compassionem. *Et clamat* orando, consolando, parturiendo, suspirando, gemendo. *Et cruciatur*, jejunando, vigilando. *Ut pariat* filios et filias servientes domino nostro Jesu Christo. *Et visum est aliud signum in caelo* et cetera. Descripta muliere, describit Joannes draconem, contra eam pugnaturum, quia non nisi per pugnam venitur ad coronam, juxta illud 2 Tim. 2, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit*; et promittitur ut virilius certetur in pugna. Ista autem pugna incepit in isto principio mundi, quando tentavit mulierem primam, et durabit usque in finem: et semper acerbior fit pugna, quia draco semper crescit in malitia: propter quod et mulier, idest Ecclesia debet crescere in patientia et virtute, ne vincatur, sed potius vincat et coronetur. Dicit ergo, *et visum est aliud signum.* Non dicit a quo visum, sed intelligendo ab eodem quo primum. Et bene dicit aliud, quia primum fuit signum proficiendi, istud fuit signum impugnandi, et impediendi profectum. Eccles. 11, *multae sunt insidiae dolosi*, idest Diaboli, *quibus impedit bona quae potest.* Et specificat illud signum, idest ubi vidit, *in caelo*, idest in Ecclesia, quae pugnat in se ipsa, quia extra se vinceretur, sicut membrum nisi in corpore maneat pugnare vel operari non potest. Deinde ostendit quale sit, dicens: *et ecce draco, magnus et rufus*, idest Diabolus, qui dicitur draco propter astutiam, qua latenter insidiatur, ut noceat. Gen. *serpens erat callidior cunctis animantibus terrae.* Psalm. *insidiatur in abscondito, quasi leo in spelunca sua, magnus* propter potentiam nocendi. Job 42, *non est potestas super terram quae comparetur ei. Rufus*, propter malitiam, qua mortem et sanguinem hominis sitit ab initio. Joan. 8. *Ille homicida fuit ab initio.* Et nota, quod aliquando Diabolus dicitur leo, aliquando draco. Leo dicitur ubi aperte saevit. Draco ubi occulte decipit. Ideo duo sunt mulieri necessaria: scilicet patientia contra malitiam leonis, et sapientia contra fallaciam draconis. Et ideo dicitur infra, eodem, quod duae ale datae sunt mulieri, quibus se defendat, scilicet patientia et sapientia. *Habens capita septem*, id est universos principes mundi per quos operatur *et cornua decem*, idest opulentiam et potentiam, et sapientiam saecularem, quae dicuntur cornua, quia per haec elevaverunt homines in superbia. Unde Isa. 7, dicitur, quod *Syria requievit super Ephraim*, idest superbia super opulentias. Ideo dicit apostolus 1 Tim. 6, *de divitibus hujus saeculi praecipe, non sublime sapere.* Ibi, Augustinus, *vermis divitum superbia.* Psalm. *prodiit quasi ex adipe iniquitas eorum.* Dicuntur autem decem, quia propter haec Decalogus impugnatur, et propter illa despicitur. Unde Habac. 1, *congregabit quasi arenam captivitatem, et ipse de regibus triumphabit et tyranni ridiculi ejus erunt, ipse super munitionem sedebit, et comparabit aggerem, et capiet eum.* Aggerem vocat propheta divitias seculares, et honores, quibus Diabolus Ecclesiam capere intendit et coepit jam pro magna parte, quia eorum amore pervertitur aequitas, relinquitur veritas, et dominatur falsitas. Unde Oseae 4, *non est veritas, non est misericordia, non est scientia Dei in terra. Maledictum et mendacium et homicidium et furtum et adulterium inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit*, scilicet peccatum superbiae, peccatum avaritiae. *Et in capitibus ejus*, idest in principibus saecularibus septem diademata, idest septem vitia principalia, quasi victores coronantur a rege suo Diabolo. Non enim nisi per vitia vincit Diabolus; et ideo vitia vocat Joannes diademata. Item Diabolus habet septem capita, inquantum suggerendo movet ad septem criminalium peccatorum commissionem. *Et in capite ejus diademata septem*, quod ad septiformem tentationem, per quam victores coronantur. Unde beatus Bernardus, *septem sunt genera tentationum. Prima est importuna, quae procaciter insistit, ut saltem taedio vincat.* Job 14, *mons cadens defluit, et saxum transfertur de loco suo, lapides excavant aquae, et alluvione paulatim terra consumitur. Secunda est dubia, quae animum ambiguitatis nubilo involvit.* Job 20, *idcirco tentationes meae variae succedunt sibi, et mens mea in diversa rapitur. Tertia est subita, quae judicium praevenit.* Thren. 4, *velociores fuerunt persecutores mei aquilis caeli. Quarta est occulta, quae deliberationes considerationes praeterfugit.* Unde Job 13, *quantas habeo iniquitates et peccata, et scelera ostende mihi.* Item Job 31, *quis ei velabit portas vultus ejus, quis aperiet, idest occultas ejus tentationes. Quinta est violenta, quae vires animae suae mentis transcendit.* Job 30, *quasi rupto muro et aperta janua irruerunt super me, et ad medias miserias devoluti sunt. Sexta est fraudulenta, quae animum seducit.* Prov. 4, *est via, quae videtur homini recta, novissima autem illius ducunt ad mortem. Septima est perplexa, quia variis vitiis simul impetit.* Job 39, *procul odoratur bellum, exhortationem ducum, et ululamen exercitus.* Possent et per septem capita intelligi septem haeresiarchae, et per decem cornua, decem reges, qui tempore Antichristi tam falsa praedicatione, quam tyrannica potestate affligent sanctos et Ecclesiam totam, multos vincentes. Unde dicuntur in capitibus habere septem diademata, propter victoriam, quam habebunt de vitiis, quae victoria magis fiet fraudulenta, quam violenta. Unde subdit, *et cauda ejus*, idest finalis tentatio, vel simulata deceptio: quae malitiam tegit, sicut cauda, dicitur Isa. 9, *propheta loquens mendacium ipse est causa. Qua trahebat*, de fide ad infidelitatem, *tertiam partem stellarum caeli*, idest omnes reprobos qui reprobi dicuntur stellae, propter fidem quam habent saltem informem, *et misit eas*, tractas et allectas, *in terram*, idest in amorem terrenorum, ut plus ea, quam caelestia diligant. Nota: quidam sunt, qui semper volunt trahi, et nunquam trahere, ut simplices faciunt, qui nunquam volunt alios regere suo sensu, sed semper volunt ab alio regi. Quidam volunt aliquando trahere et aliquando trahi, ut sapientes et boni magistri, qui aliquando regunt alios suo sensu, et aliquando nolunt regi ab alieno sensu, quia nolunt inniti semper suae prudentiae. Ecce, duae partes stellarum. Alii sunt qui semper volunt trahere et nunquam trahi: hi semper volunt alios regere et nunquam ab alio regi, ut sunt illi, qui semper praeponunt sensum suum omnibus aliis: hi sunt tertia pars, quam trahit cauda Diaboli in Infernum, una de Lucifero qui dixerat, *ascendam in caelum et ero similis altissimo.* Dictum est Isa. 14, *verumtamen ad Infernum traheris*, idest *in profundum laci.* Ad literam haec auctoritas inducitur frequenter a sanctis, ubi agunt de numero Angelorum qui cum Lucifero ceciderunt, quos vocant tertiam partem stellarum caeli. Sed quaeritur quomodo dicatur tertia pars cum tamen decima ceciderit? Item quaeritur, quare Lucifer cauda sua traxerit eos. Gregorius 2 Moralium: *potest esse quod suggesserit ei, ut consentirent ei, quia omnes cum Lucifero peccaverunt et simul de caelo statim facto peccato ceciderunt.* Solutio. Ad primum dicimus, quod duo sunt genera Angelorum: quidam ministrant, quidam assistunt. Unde Dan. 7, *millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei.* Boni ministrantes dicuntur prima pars stellarum. Item boni assistentes dicuntur secunda pars. Alii autem qui nec assistere Deo voluerunt, nec ministrare bonis propter Deum, sed Lucifero consenserunt: Lucifer simul enim appetiit aequalitatem Dei et aliis Angelis revelavit voluntatem suam; ideo dicitur eos traxisse, et in terram misisse, idest in istum caliginosum aerem, in quo sunt usque ad diem judicii, ad nostram probationem. Item stellae caeli dicuntur omnes in Christo fideles, quasi in firmamento manentes, fide et vita lucentes; sed maxime clerici dicuntur stellae, quia vita et doctrina debent Ecclesiam illuminare. Sed causa Diaboli, idest suggestio in fine poenitentiam promittens, multos trahit in terram, idest in terrenam concupiscentiam. Promittit enim eis longam vitam et in fine poenitentias, et multi capiuntur et decipiuntur. Eccles. 29, *repromissio nequissima multos perdidit diligentes et amovit eos, quasi fluctus maris.* Sed quia terraemotus est violentus et cauda sonat in deceptionem, ex illorum conjunctione, nota quod Diabolus quosdam trahit violenter, quosdam fraudulenter: sunt et multi qui nullo istorum malorum trahuntur, sed ipsi secum trahunt peccata post se et ad se tentationes praeveniendo. De quibus dicit Isa. *vae qui trahitis iniquitatem in funiculis iniquitatis. Et quare? Vinculum plaustri peccatum.* Thren. 1, *parvuli ejus ducti sunt in captivitatem ante faciem tribulantis.* Merito utrisque subvenire debemus, immo tenemur quantum possumus, maxime praelati. Prov. 24, *erue eos qui ducuntur ad mortem et eos qui trahuntur ad interitum liberare non cesses.* Sequitur. *Et draco stetit ante mulierem* et cetera. Hic ostenditur pugna draconis contra mulierem. Et primo ostenditur pertinax malitia Diaboli, cum dicit, *stetit.* Secundo status mulieris, cum dicit, *quae erat paritura*: quod valde notabile est. Cum enim gravida est anima conceptione boni propositi, instante partu, maxime insurgit Diabolus, ut impediat partum. Tertio ostenditur intentio stantis draconis, cum dicit, *ut cum peperisset*: et postea ponitur partus mulieris, cum dicit, *et peperit filium.* Quarto ponitur conservatio partus, cum dicit, *et raptus est filius.* Tamdem ponit fugam mulieris in solitudinem a facie draconis, ubi servata est ab illo, cum dicit, *et mulier fugit.* Dicit ergo, *et draco*, idest Diabolus sic armatus, ut dictum est, scilicet potentia, astutia et malitia, quae est maligna Trinitas, *stetit*, non fessus, non fatigatus, sed semper vigilans et insidians bonis, *ante mulierem*, idest contra Ecclesiam quae erat paritura, sed nondum pepererat per effectum. Contra tale maxime nititur Diabolus impedire. Vellet enim Diabolus, quod semper essent praegnantes, et nunquam parturientes. Isa. 27, *filii venerunt usque ad partum, et virtus non est pariendi.* Luc. 21, *vae praegnantibus et nutrientibus in illis diebus: erit enim pressura magna super terram.* De diligentia et solicitudine Diaboli contra Ecclesiam dicitur Isa. *vae. Ecce festinus veniet velociter; non est deficiens neque laborans in eo; non dormitabit, neque dormiet, neque solvetur cingulum renum ejus, neque rumpetur corrigia calceamenti ejus, quia ab omnibus his expeditus est.* 1 Petr. 5, *sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens.* Ad quid autem stabat, ostendit. *Ut cum peperisset filium ejus*, ad peccatum traheretur: sed ubi non potest Diabolus impedire partum boni operis, postea nititur edere partum per vanam gloriam, quam frequenter in fine operis ostendit. Unde Genes. 3 dicitur mulieri. *Ipse insidiabitur calcaneo tuo, et tu conteres caput suum.* Zach. *Satan autem stabat a dextris ejus, ut adversaretur ejus.* Ideo dicitur Exod. 3, quod *parentes Moysi videntes puerum elegantem, absconderunt eum tribus mensibus.* Tres menses sunt tres defectus qui debent attendi in operibus nostris, ne inde inaniter gloriemur. Primus quia opera nostra non sunt pura. Isa. 44, *universae justitiae nostrae quasi pannus menstruatae.* Job 9, *si lotus fuero quasi aquis nivis et fuerint velut mundissimae manus meae, tamen sordibus intinges me.* Gregorius. *Saepe sordet ante oculos judicis, quod fulget ante oculos facientis.* Secundus est quia et si essent pura sine admixtione peccati, tamen non sunt plena. Supra 3, *non invenio opera tua, plena coram Deo.* Tertius est, quia etsi essent pura et plena, non sunt multa, sed pauca. Unde Psalm. *paucitatem dierum meorum nuntia mihi*, idest quam pauca merita habeam ostende mihi. Unde dicebat Job 9, *verebar omnia opera mea, sciens, quod non parceres delinquenti.* Et certe si haec tria concurrant in operibus nostris, scilicet quod essent pura et plena, et multa, tamen non debemus adhuc extolli, quia non sunt a nostra virtute, sed Dei operantis in nobis. Unde Isa. 26, *omnia opera nostra operatus es nobis domine.* Ideo dicit apostolus 1 Cor. 4, *quid habes, quod non accepisti?* Et nota quod dicitur, *et cum peperisset filium ejus.* De filio enim Ecclesiae maxime insidiatur Diabolus ad devorandum. De aliis enim non multam curam gerit, quia de facili habet illos. Job 40, *absorbebit fluvium et non mirabitur; habet enim fiduciam, quod Jordanis influat in os ejus.* Item non dicit: ut cum peperisset filiam ejus devoraret, sed filium. Quia quanto quis fortior et sanctior est, tanto invidia Diaboli major est; et quanto melius opus facit, tanto Diabolus magis eum extinguere nititur. Aut a principio intentionem pervertendo, aut in finem vanam suggerendo. Exod. 1, *dixit Pharao obstetricibus Hebraeorum: quando tempus advenit pariendi, si masculus fuerit, interficite eum, feminas reservate. Et peperit mulier*, idest Ecclesia, *filium masculum*, idest Christum nil femineum in se habentem, quod opponitur virtuti sed omnino virtuosum. 1 Corinth. 1, *quod infirmum est Dei, fortius est omnibus hominibus.* De hoc partu dicitur Isa. 7, *ecce virgo concipiet et pariet filium.* Mich. 5, *dabit eos dominus usque ad tempus, in quo parturiens pariet, qui recturus erat omnes gentes in via justitiae.* Unde Isa. 33, *dominus judex noster, dominus legifer noster, dominus rex noster, ipse veniet, et salvabit, et faciet judicium et justitiam in terra.* Unde et hic dicitur, *in virga ferrea* quasi in potentia, vel justitia inflexibilis Dei misericordiae unita. In virga enim signatur misericordia. Unde Psalm. *visitabo in virga iniquitates eorum et in verberibus peccata eorum. Misericordiam autem meam non dispergam ab eo.* In ferro autem notatur justitiae rigor; sed *misericordia superexaltat judicium*, ut dicitur Jacob. 1. Ideo virga ponitur substantive et ferrea adjective. Sed in futuro non reget dominus nisi forte virga aequitatis, sed confringet malos in virga ferrea. Quia et si puniendo condemnet irrevocabiliter, tamen puniet et misericorditer, quia non juxta condignum. Psalm. *reges eos in virga ferrea, et tamquam vas figuli confringes eos. Et raptus est filius ejus ad Deum*, idest ascendit in caelum captivam ducens captivitatem, *et ad thronum ejus*, idest ad aequalitatem patris, non per effectum novum, quia ab aeterno fuit coaequalis et coaeternus et consubstantialis patri; sed per manifestationem, sicut dicitur Rom. 1, *praedestinatus est filius Dei.* Philipp. 2, *dabit illi nomen, quod est super omne nomen.* Item *raptus est filius ejus ad Deum*, idest virtute divinitatis ascendit in caelum. Juxta illud Joan. 3, *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo filius hominis qui est in caelis. Et ad thronum ejus*, idest ad potestatem ejus, ut cum potestate regat et judicet omnia, sicut ab aeterno. Proverb. 8, *quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens, et delectabar per singulos dies cum eo.* Moraliter, per filium masculum significatur fides, vel opus bonum, quod mulier vel Ecclesia parit et generat, praedicando et bene vivendo, in cordibus auditorum. Jacob. 1, *voluntarie genuit nos verbo veritatis.* Hic filius regit gentes in virga ferrea, idest motus carnales et animales et affectus domat et ordinat rationabili disciplina. Haec est virga quam dominus dedit Moysi, Exod. 4, in qua fuerunt miracula in Aegypto. Quia qui in mundo disciplinatur, securus est, quod salvabitur. Hic filius debet rapi *ad Deum*, et ad thronum Dei, idest non homini credenti, sed operanti, debet attribui, quod credit, vel operatur: sed Deo auctori, *qui operatur in nobis velle et perficere pro sua bona voluntate*, Philipp. 2. Et est hic optimum documentum contra tentationem Diaboli, cum vult devorare opus bonum, scilicet referre ad Deum, et nil sibi attribuere. Et tunc non solum evadet filius, immo superabitur Diabolus. Unde Isa. 9, *sceptrum exactoris ejus superasti.* Et subdit quare: *parvulus enim natus est nobis, et filius datus est nobis.* Sequitur, *et mulier*, idest Ecclesia, *fugit*, per auxilium filii sui, *in solitudinem*, Glossa, *in mentis secretum spreto mundi tumultu.* Unde Psal. *elongavi fugiens, et mansi in solitudine. Ubi habet locum paratum a Deo ad quiescendum*, quia in mundo non est quies. Unde Job 39, dicit de viro sancto sub figura onagri: *quis dimisit onagrum liberum, et vincula ejus dissolvit? Qui dedit in solitudine domum, et tabernaculum ejus in terra salsuginis*, idest in carne, ubi multas sentit amaritudines. Et ideo libenter fugit in solitudine, idest ad mentis quietem. Vel, *in solitudinem*, idest in caelum per contemplationem, quae dicitur solitudo, sicut desertum, propter tumultus carentiam, et quia derelictum fuit a Lucifero et sociis ejus. Unde Luc. 15, *quis ex vobis homo, qui habet centum oves, et si perdiderit unam ex illis, nonne dimittit nonagintanovem in deserto, et vadit ad illam quae perierat?* Quasi dicat dominus: sic feci ego, idest in caelo, et dimisi novem ordines Angelorum, et veni in mundum quaerere hominem qui perierat, qui ovis centesima reputatur, quia de hominibus reparabitur ruina Angelorum, ut eorum numerus integer sit, ubi habet locum paratum a Deo, ut tamdem rapiatur ibi per apertam visionem. Joan. 14, *vado vobis parare locum.* Ut ibi pascat eam *esca Angelorum.* Sap. 16, *Angelorum esca nutrivisti populum tuum, et paratum de caelo panem praestitisti illis, sine labore, omne delectamentum in se habentem.* Vel, *in solitudine*, idest in religione, ubi mundo contempto, soli Deo et sibi vacant religiosi. De qua dicitur Isa. 51, *consolabitur dominus Sion, et consolabitur ruinas ejus, et ponet desertum ejus quasi delicias, et solitudinem ejus quasi ortum domini. Ubi habet locum paratum a Deo ad comedendum*, non cibum qui perit, sed cibum aeternum, et in aeternum, scilicet verbum Dei, et ipsum Deum. Uterque cibus comeditur in lectione, uterque in contemplatione: et hunc locum parat ipse dominus suis. Unde Psal. *parasti in dulcedine tua pauperi Deus.* Et hoc est quod sequitur. *Ut ibi pascat eam* pane doctrinae, pane Eucharistiae, et pane gloriae. De quibus dicitur Luc. 11, *amice, commoda mihi tres panes.* De hoc dicit Psal. *dominus regit me, et nihil mihi deerit; in loco pascuae ibi me collocavit.* Jerem. 34, *congregabo oves meas de terris, et inducam eas in terram suam, et pascam eas in montibus Israel*, idest in claustris, *in rivis, et in cunctis* et cetera. Multi non credunt quod tanta sint refectio animarum in claustro, quia non senserunt, et ideo non credunt. Unde dicitur in Psal. *numquid poterit Deus parare mensam in deserto?* Idest doctrinam in claustro. Hoc est nomen, idest res nominis, quod nemo scit nisi qui accipit, supra 2. Unde cum Andreas quaereret a domino. *Rabbi, ubi habitas?* Respondit dominus, *veni, et vide*: quasi dicat: non signo, sed experientia potest cognosci locus hujus habitationis. Habacuc 1, *opus factum est in diebus nostris, quod nemo credet cum enarrabitur*, supple nisi probaverint sensum. Eccles. 34, *qui non est expertus, pauca recognoscet.* Bernardus. *Multi vident cruces nostras, qui non sentiunt nostras consolationes. Diebus mille ducentis sexaginta*, idest toto tempore vitae praesentis; quia tantum durabit Ecclesia, idest Christi doctrina. Matth. 9, *vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi.* Per dies mille ducentos sexaginta, intelligitur omne tempus a praedicatione Christi usque ad finem mundi, quod tot diebus praedicavit Christus, et doctrina et veritas ejus praedicationis non variatur. Quamvis dies multo sunt plures, quam mille ducenti sexaginta, a praedicatione Christi usque ad finem mundi, tamen tot dicuntur esse quot sunt illi in quibus facta est praedicatio. Nullum enim alium cibum sumimus in Ecclesia vel in claustro, nisi quem in illis mille ducentis sexaginta diebus dominus noster Jesus Christus praeparavit. Tale est ergo ac si diceret: ut ibi pascat eam suavissimo ac dulcissimo cibo, quem Christus in illis mille ducentis sexaginta diebus, praeparavit. Haec refectio significata est Matth. 24, ubi turbam, quae secuta est eum, pavit quinque panibus et duobus piscibus, et postea alia vice septem panibus et pisciculis paucis. Sequitur. *Et factum est* et cetera. Diabolus insidiatur Ecclesiae, quod significavit cum dixit, *draco stetit ante mulierem parituram*, qui callidus et malitiosus et fortis est: ideo indiget Ecclesia adjutorio: propter quod ostendit hic Joannes duplex adjutorium, quod habet Ecclesia contra Diabolum. Unum a filio quem peperit, qui draconem expugnavit, et Ecclesiam liberavit, et de hoc adjutorio jam dictum est. Aliud adjutorium habet a ministris filii, idest Angelis bonis, qui contra malos Angelos pro Ecclesia pugnant. Vel praeliare dicuntur, quia conatibus malorum resistunt, et Ecclesiam monitionibus et inspirationibus bonis instruunt, quam mali destruere nituntur, et eam trahere ad peccatum. Unde et ipsi fide pugnare dicuntur: et de hoc adjutorio dicitur ibi, et dicit hic Glossa. Dicit ergo, quod *factum est praelium in caelo*, idest pro caelo, quod Daemones volunt auferre hominibus ex invidia, quia inde per superbiam ceciderunt. Similem expositionem habemus Ephes. 6, ubi dicitur: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates* etc. in caelestibus, idest pro caelestibus quae nobis auferre conantur mali Angeli; sed boni nos custodiunt, ideo pugnare invicem dicuntur. Unde sequitur. *Michael, et Angeli ejus pugnaverunt cum dracone*, idest cum Lucifero. Michael nominatur solus, quia est praepositus Ecclesiae. Unde ei praecipue incumbit custodia ejus. Alii Angeli, qui singuli singulis hominibus sunt deputati, sub illo sunt, sicut episcopi sub praepositis: et ideo dicuntur Angeli ejus, idest minores, qui sunt. Michael autem fuit praepositus synagogae. Unde Angelus domini dixit: *nemo adjutor meus fuit in omnibus his, nisi Michael princeps noster*, Dan. 10. Sed ex quo synagoga crucifixit Christum, translatus est Michael ad praeposituram et custodiam ejus, idest minores, qui sunt, idest custodes singulares. De quibus dicitur Hebr. 1, *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui haereditatem capiunt salutis.* Item Matth. 19, *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris.* Ibi dicit interlinearis: *Angeli eorum deputati sunt eis ad custodiam.* Item: *magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui, Angelum delegatum. Praeliabantur* Ecclesiam sustentantes, pro ea orando, ei bona inspirando, malos refrenando, *cum dracone*, idest contra Luciferum principem Daemoniorum, *et draco*, idest Lucifer, *pugnabat, et Angeli ejus*, idest qui cum eo et propter eum ceciderunt, et ei obedierunt tamquam principi suo, supple, praeliabantur contra Michaelem et Angelos ejus, destruentes munitiones eorum, et contrarias suggerendo hominibus. *Et non valuerunt* removere auxilia bonorum Angelorum, *neque locus eorum amplius inventus est in caelo*, idest in Ecclesia. Quod ad bonos, dicit Glossa: *et si aliunde Deo permittente peccent boni, non habent tamen Daemones locum in eis, quia eos non detinent quantum volunt, quia dominus cito liberat eos.* Unde 2 Petr. *novit Deus pios de tentatione eripere, iniquos vero in die judicii cruciandos servare.* Vel in malis, qui sunt in Ecclesia, saltem non habet Diabolus locum, idest quietam mansionem, sicut habebat in Antichristi adventum, et adhuc in infidelibus, quia frequenter inquietatur a praedicatoribus, multo plus solito. Unde Job: *maledicant ei, qui maledicunt diei, qui parati sunt suscitare Leviathan.* Et hoc significavit dominus Matth. 8, ubi Daemones ejecit de duobus hominibus, et misit in porcos. Ibi dicit Glossa, *nisi forte ad probandum.* Unde sequitur. *Et projectus est draco ille magnus* et cetera. Potentia *serpens* astutia *antiquus* ex antiquo tempore nocens. Joan. 8, *ille homicida fuit ab antiquo qui vocatur Diabolus*, idest deorsum fluens de caelo ad terram: de bonis ad malos: vel de peccato in peccatum, quia continue peccat, et quanto plus peccat profundius fluit. Unde Psal. *superbia eorum qui te oderunt ascendit semper, et Satanas*, idest adversarius. 1 Petr. 1, *adversarius vester Diabolus* et cetera. *Qui seducit*, idest seorsum divertit a veritate ad falsitatem: a charitate ad cupiditatem ducit actu vel voluntate universum orbem. *Et projectus est in terram*, idest in corda terrenorum, *et Angeli ejus*, idest ministri illo auxilio filii et ministrorum ejus, in quo magis desaevivit, repulsi a sanctis. Ad literam hoc totum potest exponi de bello, quod fuit in caelo Empyreo, quando Lucifer et sui propter superbiam ceciderunt, et alii propter suam sapientiam et Dei gratiam remanserunt. Unde diversitas affectuum et effectuum potest dici eorum praelium. Lucifer et sui, superbiendo ceciderunt. Michael et sui humiliando se, steterunt. Unde dicit, *et factum est praelium in caelo*, id est diversitas voluntatum et consensuum. Ad literam, in caelo Empyreo, *Michael, et Angeli ejus praeliabantur cum dracone.* Deo adhaerentes, et Lucifero reprobantes, *et draco pugnabat, et Angeli ejus*, idest Lucifer et ejus complices superbiendo super omnem, divinitatem appetendo, et non valuerunt assequi quod optabant. *Neque locus inventus est eorum amplius, in caelo* Empyreo, *et projectus est draco ille*, ut Lucifer, qui draco dicitur, propter audaciam. Draco enim animal est sitibundum, *magnus*, propter superbiam, *serpens*, propter astutiam, *antiquus*, propter longam experientiam, *qui vocatur Diabolus*, propter ruinam, vel propter invidiam. Quia vult de homine duos bolos facere: idest unum de corpore, et alium de anima. Totum enim intendit perdere, propter invidiam. *Et Satanas*, propter iram, vel propter malitiam, qua omni bono adversatur, *qui seducit universum orbem*, per fallaciam, sicut Adam, quibus promisit immortalitatem, libertatem, scientiam. *Nequaquam*, inquit, *moriemini*, ecce primum. *Eritis sicut dii*, ecce secundum. *Scientes bonum et malum*, ecce tertium. Sed solum inde moriendi necessitate, servitute, ignorantia. De primo dicitur Rom. 5, *genus, propter peccatum mortale est in moriendi necessitatem adductus.* De secundo Joan. 8, *qui facit peccatum, servus est peccati.* De tertio, Eccles. 9, *nescit homo finem suum* et cetera. *Et projectus est in terram*, infimam, idest infima in Infernum. Ezech. 31, *ecce ductus est cum lignis voluptatis ad terram ultimam, et in medio incircumcisorum* *dormiens cum eis, qui interfecti sunt gladio. Et Angeli ejus missi sunt cum eo*, idest mittentur, quando dicetur, *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est Diabolo et Angelis ejus.* Sequitur. *Et audivi.* Hic ostenditur quantum Angeli gratulentur de liberatione Ecclesiae, et Diaboli dejectione. In quo provocat nos Joannes ad gratulandum de bonis proximi. Nam si Angeli gaudent de bono hominis, multo fortius gaudere debent homines de bono hominum, qui sunt fratres. Propter hoc debet unusquisque laborare, ut vincat Diabolum cum sua victoria, ut sancti Angeli exultent. Unde dicit, *et audivi vocem magnam*, idest laetitiam magnam, *in caelo*, idest in Ecclesia, tam militanti quam triumphanti, *dicentem*, idest significantem. *Nunc* principe mortis devicto, *facta est salus*, idest remissio peccatorum in Baptismo, *et virtus*, idest pugnandi audacia Diaboli virtute deliberata, *et regnum Dei nostri*, regnum scilicet hujus mundi, in quo Diabolus dominari ut rex videbatur. Joan. 13, *nunc princeps hujus mundi ejicietur foras, et potestas Christi ejus*, supple, *facta est*, nunc, inquit, super genus humanum, quam prius habebat Diabolus. Deo permittente, et peccatis nostris exigentibus: sed domino veniente superatus est ab eo, et perdidit eum. Unde Luc. 11, *cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt omnia quae possidet.* Si autem fortior eo superveniens vicerit eum, universa arma ejus auferet, in quibus confidebat, et spolia distribuet et cetera. *Quia projectus est*, quasi: bene dico: *facta est salus, et virtus, et regnum Dei nostri*, qui regit eos de virtute in virtutem, *et potestas Christi ejus*, qua dominatur destructo dominio Diaboli, *quia projectus, idest* procul jactus, sine spe revertendi, *accusator fratrum nostrorum.* Dicunt Angeli, idest Diabolo, cujus officium est accusare fratres, idest per peccatum accusabiles reddere. Dicit Glossa, *sed quaeritur quomodo Angeli dicant nos fratres, cum non sint per naturam?* Vel per creationem, quia ab uno sumus nos et ipsi creati, vel quia ad eamdem haereditatem sumus nos et ipsi vocati. Sed iterum quaeritur quare dicit singulariter, accusator. Solutio: propter unitatem intentionis omnium Daemonum. Vel hoc refertur ad principem Daemonum, a quo mittuntur alii. *Qui accusabat*, idest accusabiles facere laborabat, *illos*, idest fratres, suggerendo eis materiam peccandi, *ante conspectum Dei nostri*, quem nil latet. Unde Hebr. 4, *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, ad quem nobis sermo, die ac nocte*, idest continue, vel per prospera, vel per adversa. Ipse enim cognoscit quos potest damnare per prospera, et quos per adversa, et secundum hoc tentat eos. Et credo, quod plures damnentur per prospera, quam per adversa. Unde Psal. *cadent a latere tuo mille*, idest in adversitate, *et decem millia a dextris tuis*, idest in prosperitate, *et ipsi*, scilicet fratres auxilio Angelorum fulti, *vicerunt eum*, suggestionem ejus non recipiendo. Semper enim vincuntur, quando suggestio eorum non recipitur: quod satis facile videtur. Unde illud: *debilis est hostis, qui non potest vincere, nisi volentem.* Sed ne crederet quis quod virtute vicisset: ideo sequitur, *propter sanguinem agni*, idest propter fidem et imitationem passionis Christi. 1 Joan. 5, *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.* Hebr. 11, *sancti per fidem vicerunt regna.* Hoc significatum fuit Exod. 12, ubi dicitur quod *tantum illis non nocuit exterminator, qui postes domus, et superliminare, sanguine tinxerunt.* Duo sunt postes anima et corpus. Superliminare domus est ratio sive intellectus. In corde est sanguis agni per affectum compassionis. In corpore per affectum imitationis. In ratione per fidei illuminationem. De hoc dicitur Cant. 8, *pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum. Et propter verbum testimonii sui*, idest propter praedicationem qua testificati sunt nativitatem, passionem, resurrectionem et ascensionem ejus et cetera. Unde Act. 4, *virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis domini nostri Jesu Christi, et non dilexerunt animas suas usque ad mortem*, exclusive, idest non dilexerunt vitam suam temporalem, ut animae eorum morerentur. Sicut Paulus dicit Act. 5, *non facio animam meam pretiosiorem quam me, dummodo consummem cursum meum.* De his dicitur Judith 5, *qui sponte obtulistis ex Israel animas vestras ad periculum, benedicite domino.* Propterea hic invitant se mutuo Angeli et sancti ad gaudendum super Diaboli dejectionem et liberationem hominis. Unde dicunt, *propterea.* Quia Diabolus est dejectus et homo liberatus, *laetamini caeli*, idest vos majores Angeli, *et qui habitatis in eis*, idest vos minores. Et dicuntur minores in majoribus habitare, quia ab illis recipiunt illuminationem, ut dicit Dionysius. Vel caeli dicuntur Angeli, et qui habitant in eis dicuntur sancti alii qui auxilio aliorum sunt salvati; et ideo dicuntur habitare in eis, cum eis et pro eo. Vel caeli dicuntur praelati, quorum vita caelestis est, juxta illud Philip. *conversatio nostra in caelis est*: et qui habitant in eis dicuntur boni subditi, qui quasi in castro habitant in praelatorum subsidio. Et omnes hi invitantur ad gaudium propter Diaboli dejectionem et Ecclesiae exaltationem. *Vae habitatoribus terrae.* Supra actum est de pugna draconis cum Michaele in caelo. Hic agit de pugna ejusdem in terra. Priori enim pugna impugnatur Ecclesia. Vel prior pugna est occulta, secunda manifesta. Vel prior pugna fuit contra perfectos; et ideo dicitur fuisse in caelo. Secunda contra imperfectos; et ideo dicitur fuisse in terra. Vel prior fuit per occultam fraudem, secunda erit per apertam tribulationem. Volens ergo Joannes significare nobis finalis persecutionis magnitudinem, dicit, *vae*, maxime tribulationis, vel aeternae damnationis, *terrae et mari*, idest omni peccatori. Per terram significatur avaritia, per mare superbia. De utrisque legitur quod est caput omnium malorum. De avaritia dicitur 1 Timoth. 6, *radix omnium malorum cupiditas.* De superbia dicitur Eccles. 10, *initium omnis peccati superbia.* Et ideo recte per terram et mare significantur omnes peccatores, quibus imminet gravis tribulatio et aeterna damnatio. Vel per terram possunt significari mali Christiani, propter amorem terrenorum avidi. Per mare significantur infideles, propter errorum amaritudinem. Vel per terram, quae stabilis est, significantur illi, qui sunt stabiles in uno peccato; per mare, quod instabile est significantur illi, qui de uno peccato in aliud fluunt. Unde Isa. 60, *impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* Et omnibus illis, vae. Quare autem dicitur, *vae terrae et mari*, determinat dicens, *descendit*, idest de caelo dejectus est, vel de sanctis expulsus et confusus Diabolus, non jam inveniens locum in sanctis ad eos decipiendos et possidendos, *habens iram magnam* de sua dejectione et sanctorum salvatione, quos non patitur amplius impugnando vexare *sciens quod modicum tempus habet* ad impugnandum sanctos; et ideo ferventius in eos qui recte volunt vivere et ardentius eos impugnare conatur. Et notantur hic duo modi impugnationis, qui erunt tempore Antichristi. Unus est per simulatam habitudinem; et ideo ad hoc dicitur, descendit. Alius erit per apertam persecutionem: et quo ad hoc dicitur, habens iram. Sequitur, *et postquam.* Hic ostenditur conatus Diaboli aperte Ecclesiam persequentis. Postquam enim vidit Diabolus se per occultam fraudem non posse perficere, aperta tribulatione aggreditur expugnare. Unde dicit, *et postquam vidit draco*, idest Diabolus, qui habet acumen visus per subtilem astutiam, et magnitudinem corporis per potentiae violentiam. Ad literam draco habet subtilem visum et corpus magnum; et significatur Diabolus, qui est subtilis per astutiam et magnus per potentiam, *qui projectus est de caelo in terram*, idest in Infernum. Vel *in terram*, idest inter reprobos expulsus a sanctis, *persecutus est mulierem*, idest Ecclesiam. *Quae peperit masculum*, idest dominum nostrum Jesum Christum qui ei praestabat auxilium contra apertam tribulationem Diaboli. Sic contra occultam tribulationem vel impugnationem. Ecce postquam sancta Ecclesia vel sancta quaelibet anima facit aliquod magnum, statim insurgit tribulatio et persecutio iniquorum. *Et datae sunt mulieri*, idest Ecclesiae. *Duae alae aquilae magnae*, idest duae vitae. Activa scilicet et contemplativa. Vel duo testamenta. Vel contemptus mundi et desiderium caelestis regni: quae dicuntur *alae aquilae*, quia in caelum faciunt volare; et ideo fixum habent intuitum. Unde Isa. 40, *qui sperant in domino habebunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae.* Item duae alae possunt dici patientia et sapientia, quae datae sunt Ecclesiae contra duplicem impugnationem qua impugnatur ab adversariis. Una est per verba: contra hanc datur sapientia. Alia est per verbera: contra hanc datur patientia. Aquila magna, cujus sunt hae alae, proprie Christus est. Unde Deuteronom. 13, *sicut aquila provocans ad volandum pullos suos, et super eos volitans, atque portat in humeris suis.* Vel *duae alae aquilae magnae*, possunt dici humilitas et virginitas beatissimae Mariae, quibus mulier, idest Ecclesia, fuit a Diabolo liberata. Et bene per aquilam significatur Maria: quia sicut aquila excedit alias aves, ita virgo Maria alias mulieres, quasi regina et domina mulierum. Prov. ult. *multae filiae congregaverunt divitias, tu supergressa es universas.* Cant. 2, *sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Job 39 dicitur de hac aquila: *numquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila et in arduis ponit nidum suum?* Vel *duae alae aliquae magnae*, sunt duo praecepta charitatis: quae recte dicuntur alae aquilae, quia sicut aquila alias volatu superat aves, ita charitas alias virtutes. 1 Corinth. 13, *manent autem tria haec fides, spes, charitas; major autem horum est charitas.* Ezech. 1, *aquila desuper ipsorum quatuor.* Vel *duae alae aquilae magnae*, sunt duae partes justitiae, scilicet declinare a malo et facere bonum, quibus volatur in caelum. Unde Psalm. *quis est homo qui vult vitam et cupiet dies videre bonos? Declina a malo et fac bonum* et cetera. Et recte dicitur justitia aquila magna; quia sicut aquila habet acumen visus, sic justitia acuit intellectum. Unde Psalm. *lux orta est justo.* Item Psalm. *a mandatis tuis intellexi*, idest in observantia mandatorum tuorum. Eccles. 2. *Fili concupiscens sapientiam serva justitiam.* Vel *duae alae aquilae*, sunt timor et amor Ecclesiae, quae sursum et non deorsum volat. Cant. 4, *vadam ad montem myrrhae*, idest ad tumulum immobilem tormentorum Inferni, et ad collem thuris, idest ad culmen immobile gaudiorum Paradisi. Et licet majora sint gaudia caeli quam tormenta Inferni: tamen quia minus cognoscuntur et sentiuntur gaudia caeli; ideo per collem thuris designantur, et tormenta Inferni per montem myrrhae. Vel per montem myrrhae intelligitur multitudo peccatorum, per collem thuris paucitas meritorum quae uterque alternis vicibus sunt consideranda. Vel *duae alae*, sunt intellectus et affectus, quibus volat Ecclesia cogitando et desiderando. Quae datae sunt Ecclesiae, ut cum illis a facie draconis volando fugiat. Vel *duae alae aquilae magnae*, sunt justitia et misericordia. Quae datae sunt Ecclesiae, ut de se justitiam faciens et aliis misericordiam impendens, cum Deo ambulet fugiens draconem. Mich. 6, *indicabo tibi homo quid sit bonum, et quid dominus requirit a te: utique facere judicium et justitiam, et diligere misericordiam et sollicitum ambulare cum Deo tuo.* Vel *duae alae aquilae, magnae*, sunt duae partes sapientiae; scilicet cognitio Dei et cognitio sui. De quibus Augustinus in libro de confessione: *domine noverim me, noverim te: bona et brevis est oratio, nam cognitio Dei vitat desperationem, cognitio sui praesumptionem.*

Sapientia vero dicitur aquila propter acumen visionis. Magna propter dignitatem, quia primum locum obtinet inter dona. De qua dicitur sapientiae 7, *dilexi sapientiam et proposui pro luce habere illam, quoniam inextinguibile est lumen illius.* Et de his aliis dicitur 1 Reg. 7, *quinque cubitorum ala Cherub una, et quinque cubitorum ala Cherub altera*, idest decem cubitos habentes a summitate alae usque ad alterius summitatem et cetera. Quid sunt quinque cubiti primae alae nisi quinque quae debet homo cognoscere? Primum est nascendi vilitas. Secundum vivendi brevitas. Tertium moriendi necessitas. Unde quidam dixit, *vae mihi nascenti, vae morienti, vae vivo.* Quartum est vivendi calamitas. Quintum est mortis incertitudo. De quatuor primis dicit Job 13, *homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis: qui quasi flos egreditur et conteritur et fugit velut umbra.* De quinto dicitur Eccles. 9, *nescit homo suum finem* et cetera. Item quinque cubiti alterius alae sunt quinque, quae debet homo cognoscere de Deo et in Deo. Primum, quod est largissimus donator. Jacob. 1, *dat omnibus affluenter et non improperat.* Secundum, quod est patientissimus redditor. Eccles. 5, *ne dixeris, peccavi et quid mihi accidit triste? Altissimus enim est patiens redditor.* Tertium est, quod est sapientissimus investigator, cui nihil potest abscondi. Hebr. 4, *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, ad quem nobis sermo.* Magnae probitatis necessitas indicta est nobis, nisi dissimulare velimus, cum cuncta agamus ante oculos judicis cuncta tenentis. Quartum est quod est justissimus judex, quia nulla causa potest flecti. Psalm. *Deus judex, justus, fortis.* Prov. 6, *zelus et furor viri, non parcet in die vindictae* et cetera. Quintum est quod est potentissimus executor. Exod. 15, *dominus, omnipotens nomen ejus.* Sap. 13, *misereris omnium, quia omnia potes.* Ad quod autem datae sunt istae alae mulieri, dicit Joan. consequenter, *ut volaret*, adjutorio illarum, *in desertum*, sanctae conscientiae. Vel in locum poenitentiae. Vide quantum proficiat Ecclesia in tribulatione. Supra dictum est quod *mulier fugit in solitudinem*, pedibus utens quasi adhuc terrena inhians ordinate: nunc dicitur quod volat, quia non jam pedibus tangit terram. Item prius fugit in solitudinem, quia excludit tumultum hominum, sed non copiam rerum. Nunc dicitur volare in desertum, quia excludit tumultum et copiam rerum in locum suum proprium. Unde patet quod proprius locus Ecclesiae et filiorum ejus, est desertum: ubi, nec tumultus causarum, nec frequentia hominum, nec copia rerum invenitur. Job 3, *requiescere cum regibus et consulibus terrae qui aedificant sibi solitudines.* Et infra ibi: *cessaverunt a tumultu, requieverunt fessi robore; et quondam victi pariter sine molestia, non exaudierunt vocem exactoris*, idest ventris. *Ubi alitur per tempus, et tempora et dimidium temporis*: idest doctrina praedicationis Christi, si hoc referatur ad statum Ecclesiae tempore Antichristi, quae fit per tempus, et tempora, et dimidium temporis, idest tribus annis et dimidium. Est enim mos Hebraeorum per tempus significare annum unum, per dimidium temporis dimidium. Si autem hoc referatur ad generalem statum Ecclesiae, tunc est sensus, *ubi alitur per tempus, et tempora, et dimidium temporis*, tanto tempore factae. Christus enim tribus annis et dimidium praedicavit: cujus praedicatione pascitur Ecclesia quotidie ab initio praedicationis ipsius usque ad finem. *A facie serpentis*, idest contra serpentem et praesentem impugnationem Diaboli. Unde Psalm. *parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me.* Modum impugnationis Diaboli ostendit Joannes consequenter dicens: *et misit serpens*, idest callidus Diabolus, *post mulierem*, idest post Ecclesiam, quia ad eam attingere non potuit, quia non habebat alas sicut ipsa, *ex ore suo*, idest inspiratione per suos satellites, *aquam* *tamquam flumen*, idest tribulationem inundantem. Licet enim Diabolus non ad emendationem, sed ad suffocationem mittat tribulationem, tamen Deus sua dispositione facit, ut tribulatio missa mundet justos. Isa. 4, *si abluerit dominus sordes filiarum Sion et in spiritu judicii*: et cum David dicebat, *amplius lava me ab injustitia* et cetera. De his aquis tribulationum dicitur Cant. 8, *aquae multae non possunt extinguere charitatem.* Psalm. *salvum me fac domine, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam.* Vel *misit serpens*, idest Diabolus tortuosus, *ex ore suo*, id est suggestione sua venenosa, *post mulierem*, fugientem in desertum, *aquam tamquam flumen*, idest jucunditatem et abundantem tribulationem, per principes mundi quibus Diabolus tota die suggerit, ut Ecclesiam persequantur, *ut eam faciat trahi* in peccatum, de peccato in Infernum, *a flumine*, idest ab impetuosa et abundanti tribulatione. Isa. 8, *adducet dominus super eos aquas fluminis fortes et multas, regem Assyriorum et omnem gloriam ejus, et ascendet super omnes rivos ejus et fluet super universas ripas ejus, et ibit per Judam inundans et transiens, usque ad collum veniet, et erit extensio alarum ejus implens latitudinem terrae Emmanuel.* Usque ad collum dicit, non usque ad os vel oculos: quia et si opprimatur Ecclesia multitudine et magnitudine tribulationis, tamen non suffocabitur, sed a Christo misericorditer liberabitur. Et signanter ostenditur Matth. 14, ubi dicitur, *vespere autem facto solus autem Jesus erat in monte. Navicula autem in medio maris jactabatur fluctibus, et erat ventus contrarius ei: quarta autem vigilia noctis venit ad eos super mare.* Quatuor vigiliae noctis sunt quatuor partes persecutionis Ecclesiae. Prima fuit tyrannorum contra martyres. Secunda haereticorum contra confessores. Tertia falsorum Christianorum contra praedicatores. Quarta erit tempore Antichristi, quae gravior omnibus erit de qua hic mentio fit. Et tamen tunc liberabitur Ecclesia, *quia dominus veniet et interficiet eum spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui*, ut dicitur 2 Thess. 2. Unde Psalm. *multae tribulationes justorum* et cetera. Unde hic sequitur, *et adjuvit terra*, idest caelestis Ecclesia, quae est viventium, *et aperuit terra*, idest caelestis Ecclesia, *os suum*, in orbem ad praedicandum Deum pro muliere, *et absorbuit flumen*, idest consumpsit et annihilavit illam magnam tribulationem. Vel *terra*, idest Christus in carne assumpta. De qua dicit Job, *terra data est in manu impii. Et adjuvit mulierem*, idest Ecclesiam militantem, quotidie filios suos parientem viro suo Christo. Et quomodo adjuvit? Quia tribulationes ipsius primo portavit et exemplum et virtutem sustinendi donavit. Unde Isa. 53. *Vere languores nostros ipse portavit* et cetera. *Adjuvit*, et orando pro Ecclesia, ut non deficiat in tribulationibus. Unde Luc. 22, *Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum; ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua.* Unde juvit eam tempore tribulationis eam breviando. Unde Matth. 24, *erit tunc tribulatio magna quae non fuit ab initio mundi usque modo neque erit. Et nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro; sed propter electos breviabuntur dies illi.* Vel *adjuvit eam*, non permittendo augeri tribulationes, quantum vellet tentator supra vires justorum. Unde 1 Corinth. 10, *fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet cum tentatione etiam proventum, ut possitis sustinere.* Vel *adjuvit eam*, Angelos suos ad custodiam deputando. Unde Psalm. *Angelis suis mandavit Deus de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Et Isa. 63, *super muros tuos Jerusalem constitui custodes*, scilicet Angelos, ut dicit Glossa. Item *adjuvit eam*, idest adjuvat quotidie et adjuvat usque in finem faciendo praedicari Evangelium, ubi sua passio recitatur. Cujus victoria absorbet in electis magnitudinem tribulationis, ut non sentiatur, vel ut non timeatur. Quia, ut dicit beatus Bernardus, *devotus miles sua non reputat cum benignitas ducis vulnera intuetur.* Propter quod dicitur Hebr. 12, *curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum, qui proposito sibi gaudio* etc. *usque ad sanguinem restitistis.* 1 Petr. 4, *Christo sibi in carne passo, et vos eadem cogitatione armamini.* Sicut fecit Moyses. De quo dicit apostolus Hebr. 11, *fide Moyses grandis factus negavit se esse filium Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, quam* et cetera. Et hoc est, quod sequitur, *aperuit terra os suum*, idest Christus praedicatores Evangelii sui. De quo ore dicit Jerem. 15, *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris.* Psalm. *os meum aperui et attraxi spiritum. Et absorbuit flumen*, idest destruxit tribulationem. Matth. 10, *noli timere eos qui occidunt corpus.* Luc. 12. *Nolite timere pusillus grex.* Et non solum absorbuit flumen aperiendo os ad praedicandum, immo ad bibendum in cruce nimium myrrhatum calicem passionis potum nostrae salutis. Psalm. *de torrente in via bibet.* Matth. 21, *potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum?* Beatus Bernardus. *Super omnia reddit te amabilem, mi bone Jesu, calix quem bibisti, opus redemptionis nostrae. Hoc enim omnino amorem meum vendicat totum sibi. Neque solum aperuit os suum ad sorbendum flumen nostrae tribulationis; immo etiam latus, et manus, et pedes, et quasi totum corpus suum aperuit: verum postea pluvia inundans tota recipitur, et quasi absorbetur.* Psal. *absorpti sunt juncti petrae judices eorum*, idest apostoli. Et comparat Christo, quia eorum passio et tribulatio respectu passionis Christi tota absorpta est. Ideo dicit Isa. 3, *ingredere in petram, et abscondere in fossam humo.* Vel *adjuvit mulierem*, idest auxilium in pugna ostendit, et post pugnam, adjuvit adjutorium promittendo. Genes. 15, *noli timere, Abraham: ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis, post pugnam.* Vel terra, idest beata Maria. De qua Psalm. *terram autem dedit filiis hominum*, scilicet *adjuvat mulierem*, idest Ecclesiam, pro ipsa orando, exemplum patientiae conferendo, filium Dei adjutorem fortissimum pariendo. De quo Psalm. unde Eccle. 23, *in Ecclesiis altissimi aperuit os suum*, idest Ecclesiae. *Et absorbuit flumen*, idest sua prece Ecclesiae tribulationem mitigavit. Vel per aquam fluminis significatur abundantia terrenorum, quae fluunt continue sicut aqua. Unde Psalm. *divitiae si affluant, nolite cor apponere.* Et de hac aqua fluminis dicitur Jerem. 2, *et nunc quid tibi vis in via Aegypti, ut bibas aquam turbidam? Et quid tibi cum via Assyriorum, ut bibas aquam fluminis?* Significat abundantiam quam misit draco domino permittente in Ecclesiam Dei, quando a Constantino datum est ei imperium Occidentalis Ecclesiae. Et signanter dicit, quod *draco sive serpens ex ore suo misit aquam post mulierem.* Quia ex ore serpentis non exit nisi sibilus et venenum. Et ista temporalia non sunt nisi sibilus unus quia cito transeunt, et plena sunt novitatis et litis, et quae venenosa sunt, quia libenter occidit. Unde tunc audita fuit vox Angelorum in aere dicentium, hodie infusum est venenum in Ecclesia Dei, sicut legitur in apocryphis Sylvestri; et quia jam appropinquat venenum ad cor Ecclesiae: in Psalm. *salvum me fac domine, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam.* Et de consueta bonitate, nunc primo incipit adjuvare Ecclesiam suam. Misit mundo adjutorem, idest terram, quae absorbere vult totum flumen; idest principem terrenorum, qui vult auferre ab Ecclesia omnia temporalia. Et licet intentio ejus non sit eadem cum domino, qui propter bonum Ecclesiae suae misit illum. Sic Nabuchodonosor dicitur, quod dominus misit eum in vindictam et ad correctionem. Ipse autem ivit ad occidendum totum, et diripiendum bona eorum. Dominus misit eum ex misericordia, et ipse ivit ex superbia et avaritia. Unde Isa. 10, *vae Assur virga furoris mei; et baculus ipse est, in manu ejus indignatio mea. Ad gentem fallacem mittam eum, et contra populum furoris mei mandabo illi, ut auferat spolia, et diripiat praedam, et ponat illum in conculcationem, quasi lutum platearum. Ipse autem non sic arbitratur, et cor ejus non ita aestimabit, sed ad conterendum erit cor ejus, et ad interemptionem gentium non paucarum. Dicet enim. Numquid non principes mei simul reges sunt?* Multa ergo, quae ibi dicuntur, et modo. Dicit ergo, *et misit serpens*, idest Diabolus, *ex ore suo, venenato*, idest suggestione sua, *post mulierem*, idest Ecclesiam, *aquam tamquam flumen*, idest a fluxu temporalium, quae superfluunt deorsum. Et bene dicit, trahit. Tractus enim motus est violentus. Nam contra naturam est, quod Ecclesia deorsum feratur, quae facta est ut feratur sursum. Et ideo motus sursum est ei naturalis, deorsum est ei violentus. Et ideo dicit Salomon, Prov. 24. *Erue eos, qui trahuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum liberare non cesses. Et adjuvit terra*, idest principes terreni desiderium suum. *Et absorbuit flumen*, idest opulentiam temporalium. *Et misit draco de ore suo aquam*, idest abundantiam temporalem procreavit, quam procuravit Ecclesiae dari. Non quod Constantinus hoc fecerit ex diabolica suggestione; sed credo, quod magis fecit, hoc ex instinctu spiritu sancti. Sed quia Diabolus procuravit, et procurat quotidie, quod Ecclesia cor apponat in istis temporalibus, et sic minus possit intendere spiritualibus; ideo dixi, quia Diabolus procuravit dari Ecclesiae abundantiam temporalem. Et tamen Diabolus modo procurat ut terra absorbeat flumen; hoc facit in adjutorium mulieris. Sed nescius juvat eam, quia sic paupertate recuperata liberius vacabit saluti animarum. Nam cum esset in divitiis suis, non poterat vacare orationi, nec lectioni, et meditationi. Unde Psalm. *in diluvio aquarum multarum ad eum non approximabunt.* Sed siccato diluvio melius faciet officium suum. Sed modo nimia ira caecatus, non advertit. Unde sequitur. *Et iratus est draco in mulierem*, id est contra Ecclesiam, videns, quod non potest eam trahere post se, et quod habet auxilium, unde ipse putavit inferre nocumentum: et sic non desinit Ecclesiam Diabolus impugnare semper, quaerens novos modos et novas artes impugnandi eam. Unde sequitur. *Et abiit*, ab illo modo a quo non potuit nocere Ecclesiae, *facere praelium cum reliquis, de servis ejus, qui custodiunt mandata ejus* mente et opere, *et habent testimonium Jesu* active et passive, idest qui testimonium perhibent Jesu, et dominus Jesus eis. Matth. 10, *qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo, et Angelis ejus.* Item qui habent testimonium Jesu in charitate, quo signantur filii Dei. Joan. 1, *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* De hoc testimonio dicit Psalm. *testimonium domini fidele, sapientiam praestans parvulis.* Reliquos autem de semine Christi vocat ideo omnes minores sanctos, qui habent fidem, et fidei confessionem, quos pugnare aggreditur. Unde dixit dominus serpenti de muliere, per quam significatur Ecclesia: *ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus*, idest minoribus, qui erunt in fine. Psal. *insidiatur ut rapiat pauperem*, idest illum, qui parum habet virtutis. Sed neque omnes minores potest vincere, sed tantum instabiles et incompactos et aridos, sub se tenens eos, et insidiatur homini. Unde Psalm. *sedet in insidiis cum divitibus in occultis, ut interficiat innocentem.* Et ideo sequitur *et stetit super arenam maris.* Job: vocat umbra calamum, et loca humentia. Per umbram proprie significantur hypocritae, qui habent sanctitatis figuram sed non veritatem: per calamum, qui intus est vacuus et extra nitidus, de facili movetur a quolibet vento, signantur nobiles, et instabiles: per loca humentia voluptuosi, qui malis moribus et humoribus abundant.

Caput 13

[89029] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 13 *Et vidi de mari bestiam* et cetera. Descripta est pugna in partu mulieris, et draconis in praecedenti capitulo; hic describitur pugna familiae draconis. Describitur autem acies draconis sub duplici specie monstruosa duarum bestiarum; unius ascendentis de mari, et alterius ascendentis de terra. Et videtur prima bestia conflagari ex malitia laicorum, et superbia saecularium principum: et ideo dicitur, *ascendentem, de mari*, quia significat elationem superbiae. Unde Psalm. *mirabiles elationes maris.* Et Isa. 57, *impii*, idest superbi, *quasi mare fluctuans quod quiescere non potest.* Secunda bestia constat ex malitia clericorum, et cupiditate praelatorum. Unde de terra per quam significatur avaritia, dicitur ascendere. Et huic expositioni concordat Glossa quae dicit primam bestiam constare ex principibus Antichristi, per quos violenter opprimet Ecclesiam. Secunda ex apostolis, seu ex praedicatoribus ejusdem, per quos fraudulenter impugnabit Ecclesiam. Ex his patet, quod hoc capitulum duas habet partes. In prima ponitur descriptio primae bestiae, ibi, *et vidi de mari.* In secunda ponitur descriptio secundae bestiae, ibi, *et vidi aliam bestiam.* Circa descriptionem prioris bestiae, hoc modo procedit Joannes: primo ponit ejus proprietatem, secundum quod dividitur ab aliis bestiis, cum dicit ipsam ascendere de mari, et habere capita septem et cornua decem: ponit triplicem convenientiam: in pelle cum pardo, in pedibus cum urso, in ore cum leone. In pelle pardi, varietas hypocritarum, in exteriori conversatione: in pedibus ursi, diversitas voluptatum, in interiori affectione: in ore leonis foetor detractionis, in superba locutione. Vel forte similitudo refertur ad pseudo claustrales. Assimilatio ursi ad pseudo saeculares. Assimilatio leonis ad pseudo principes, seu praelatos. Ad claustrales enim pertinet pellis, idest ostensio sanctae conversationis exterius. Ad saeculares suppositio pedum. Ad praelatos doctrina ejus. Quia igitur in doctrina familia draconis: primo ponitur et ostenditur ejus crudelitas per hoc, quod notatur bestia, quia totum vastabit. Deinde ostenditur ejus nativitas sive genus, cum dicitur, *ascendentem de mari*, idest de Judaeis: quia et si primo fuerunt terra fertilis exculta per legem et prophetas, cum propter peccatum, maxime crucifigendo Christum, facti sunt sicut mare, et instabiles et amari. Juxta illud threnorum 1: *peccatum peccavit Jerusalem: propterea instabilis facta est.* Hoc est, quod dixit dominus ad Cain, Genes. 4: *vagus et profugus erit super terram.* Quia scilicet occidit Abel fratrem suum. Hoc satis bene competenter figuratum fuit, Gen. 13, ubi dicitur quod Pentapolis erat sicut Paradisus Dei, sed postea propter peccatum suum facta est abominabilis, et mare mortuum appellatum. Sic Judaicus populus primo fuit populus peculiaris Dei et quasi Pentapolis, propterea habuit Pentateucum. Sed post peccatum, factus est abominabilis, instabilis et foetidus, sicut mare mortuum. Dicitur etiam ascendere de mari, quia per Antichristum magna tribulatio nascetur, qui erit de tribu illa Dan, quae fuit vilissima inter tribus Israel. Unde Gen. 49, *fiat Dan coluber in via, cerastes in semita* et cetera. Bene etiam dicitur ascendere, quia de vili genere venit ad magnam potentiam, et ideo ad magnam

crudelitatem inardescet; quia quando aliquis vilis sublimatur, crudelior omnibus est. Et in alia Scriptura: *rusticus si exaltatus fuerit, in audaciam crescit.* Unde versus: *asperius nihil est humili cum surgit in altum.* Per hoc etiam quod dicitur ascendere de mari, non cito casurus. Et de instabili et fluxibili fundamento veniet, et ideo non potest super hoc aedificium, hoc modo diu stare. Unde et in fine praecedentis capituli dicitur stare super arenam maris. De quo dicitur Matth. 6: *omnis qui audit verba mea, et non facit, similis est viro stulto, qui aedificat domum suam super arenam* et cetera. Sed licet per bestiam possit accipi et intelligi congrue et vere Antichristus, ut dictum est, congruentius intelligitur per bestiam istam tota collectio malorum, idest integer Antichristus. Dicit ergo, *et vidi*, idest spiritualiter intellexi, *bestiam*, idest malorum multitudinem bestialem. *De mari*, idest de amara suggestione Diaboli. Vel de infidelitate cordis Christi. *Ascendentem.* De vitio in vitium. Vel per principes malos contra Ecclesiam, se extollentes. *Habentem capita septem*, idest universos principes, qui regunt et defendunt bestiam, idest infidelium multitudinem contra Ecclesiam bestialiter insurgentem. De quibus capitibus dicitur Amos 6, *vae qui opulenti estis in Sion, et confiditis in montes Samariae optimates capita populorum* et cetera. Item *septem capita*, bestiae sunt principes totius iniquitatis, in septem aetatibus mundi. Quorum primum est Cain in prima aetate, in quo incoepit Ecclesia malignantium, sicut Ecclesia Catholica ab Abel. Et recte a Cain incepit Ecclesia malorum, et Ecclesia bonorum ab Abel. Cain interpretatur possessio. Abel interpretatur nihil hoc. Quia malorum Ecclesia surgit, et fundatur super divitias. Bonorum vero ex paupertate surgit et super paupertatem fundatur. Ecclesia malignantium terminatur in Antichristum, in secunda aetate, qui est ultimum caput. Et Ecclesia bonorum terminatur in Christum pauperem, qui est ultimum caput Ecclesiae bonorum. Secundum caput fuit Nembroth, qui coepit primo dominari in orbem terrarum. Unde de ipso dicitur Gen. 10, *porro Chus genuit Nembroth. Ipse coepit esse potens in terra, et erat robustissimus venator coram domino: fuit autem principium regni ejus Babylon.* Caput fuit Ismael, a quo fuerunt Ismaelitae, idest Saraceni, *cujus manus contra omnes, et omnes contra ipsum*, ut dicitur Gen. 16. Et haec fuit tertia aetate. Quartum cap. in quarta aetate Pharao in terra Aegypti rex qui populum Israel multipliciter in Aegypto afflixit, ut legitur Exod. 2 et 3. In quinta aetate fuit quintum caput Nabuchodonosor, qui populum Israel captum duxit in Babylonem, ut legitur 4 Reg. 25. In sexta aetate fuit sextum caput Herodes qui dominum quaerens pueros occidit, ut legitur Matth. 2. In fine sextae aetatis, quae similis erit cum septima, quasi in septima aetate erit septimum caput, scilicet Antichristus, sub quo erit maxima persecutio et afflictio Ecclesiae Dei. Sed quoniam haec bestia quam vidit Joannes tantum contra Ecclesiam Christi pugnaturam ostendit, videtur, quod aliter sint assignanda septem capita, per quae Ecclesia Christi a principio Christi usque in finem legitur esse oppressa et afflicta. Primum ergo caput bestiae, per quod bestia venenum suum effundit in Ecclesia, et eam inquantum potuit laniavit, fuit Herodes. Per ipsum enim voluit natum Christum devorare, et quaesivit; et quia ipsum occidere non potuit, innocentes occidit. Matth. 2, cum ipso autem accipiendi sunt omnes reges regionis Judaeorum, quos in persecutione Christi tam regni quam sceleris habuit successores. Secundum caput fuit Nero interfector principum apostolorum Petri et Pauli, cum quo accipiendi sunt omnes ejus successores, usque ad Julianum apostatam, qui omnes persecuti sunt Ecclesiam Christi. Tertium caput fuit Constantinus Arianus, qui miro modo cum omnibus Arianis afflixit Ecclesiam

Dei. Quartum caput fuit rex Persarum Chosroas, in cujus tempore confirmata est secta Manichaeorum. Quintum caput fuit rex Babylonis novae qui volens apparere similis altissimo, et sedere in monte testamenti, multas propter hoc Ecclesiis domini nostri Jesu Christi, persecutiones ingessit. Sextum caput est illud, de quo dicitur in Danielis 7, *alius consurget post eos, et ipse potentior erit prae omnibus*: qui nostris temporibus multa mala fecit Ecclesiae Christi. Sed quis sit ille non est nostrum determinare. Septimum caput erit Antichristus. De quo dicit Dan. 8, *consurget rex impudens facie, et intelligens propositiones, et roborabitur fortitudo ejus, sed non in viribus suis, et supra quam credi potest universa vastabit.* Quamvis aliquibus videatur, quod hic rex, de quo sic loquitur Dan., ad sextum caput pertineat. Sed forte sicut Joannes Christum praevenit, sic iste Antichristum: et ideo, quod dicit Daniel, utrique potest convenire. Septimum caput, idest Antichristum, inducit Diabolus ad loquendum per os ejus, qui in signis et prodigiis et mendaciis decipiet multitudinem infinitam, ita ut pauci evadant. Et sicut Christus dictus est rex, pontifex et propheta, ita ipse nunc regem, nunc pontificem, nunc prophetam se simulabit et dicet et tam magna signa faciet, licet omnia sint falsa, ut nulla existimentur signa Christi comparatione signorum ejus. Ab his septem capitibus Joannes vidit Ecclesiam passuram: quae tamen septuplex persecutio figurative praecessit in synagoga. *Omnia siquidem contingebant illis in figura*, ut dicitur Corinth. 10. Prima fuit ab Aegyptiis mortuo Joseph, quorum caput fuit Pharao cum magis suis. Secunda fuit a Chananeis mortuo Josue, quorum caput fuit Jabin cum Sisara, Judith 4. Tertia fuit decem tribuum contra duas, cujus caput fuit Jeroboam mortuo Salomone, 3 Reg. 12. Quarta fuit ab adversariis, quorum caput fuit Salmanassar, contra decem tribus, et Sennacherib contra duas tribus, 4 Reg. 17 et 18. Quinta fuit a Chaldaeis, quorum caput fuit Nabuchodonosor, qui Jerusalem destruxit, et Israel captivum duxit. Sexta fuit in ipsa captivitate, sub Assuero rege, qui dedit sententiam de omnibus Judaeis pariter occidendis, Aman caedem procurante, Esther 3. Septima fuit in Assyriis, quorum caput fuit Antiochus Epiphanes, qui templum domini profanavit, et multa mala fecit populo Israel, ut legitur 1 Machab. in multis capitulis, circa principium. Sed est valde notandum, quod in qualibet persecutione misit Deus filiis Israel aliquem adjutorem, vel liberatorem, qui eriperet eos de manibus inimicorum. A prima liberavit Moyses et Aaron. A secunda Barach et Debora. A tertia Ezechias, qui reliquias decem tribuum revocavit ad cultum divinum, cum ducibus: a quarta Angelus Dei, qui una nocte occidit exercitus Sennacherib, scilicet centum octuagintaquatuor millia. A quinta Cyrus rex Persarum sub Esdra et Zorobabel. A quinta Esther et Mardochaeus. A septima Judas Machabaeus et fratres ejus. Sic Ecclesiae suae misit et mittit adjutores Christus in suis persecutoribus. Nec est mirum si praedictis septem capitibus Ecclesia tribulatur Diabolo procurante, qui super omnia studet operibus creatoris contrarius inveniri: propter quod contra praedicta septem capita, septem ordines praedicatorum, de quibus supra dictum est, misit Christus, qui Ecclesiam suam consolati sunt in septem suis persecutoribus. Sed Diabolus, ut dixi, operibus creatoris vult semper contrarius inveniri. Unde per Adam, quem quasi colonum Deus posuit in Paradiso, ipse Diabolus in civitatem, Deo permittente, sibi praeparavit Herodem ad Christi persecutionem. Item pro Noe, viro justo, arcae rectorem posuit in urbe Neronem, Ecclesiae destructorem. Item pro Abraham fideli posuit in imperio Constantinum Arianum. Item pro Moyse legis sanctae latore posuit Machometum, legis profanae doctorem. Item pro Joanne Baptista surget, vel forte jam surrexit rex ille, qui scriptus est in Dan. 7 capite. Item pro Elia, qui venturus est, surget rex septimus, scilicet Antichristus Eliam occisurus. *Et cornua decem*, idest Decalogi decem transgressores et impugnatores, qui illi bestiae adherebunt, et membra bestiae erunt, *et super cornua ejus decem diademata*, idest gloriam de impugnatione eorum, qui servant Decalogum, et de destructione Decalogi, quia omnia praecepta per principes illos infringentur, et de hoc gloriantur. Sicut dicitur Proverb. 1, *laetantur cum male fecerunt. Et super capita ejus*, idest super principes iniquos, *nomina blasphemiae.* Quia dicent, et dici facient, Christum fuisse non verum Deum, sed magum. Item septem capita bestiae possunt dici septem vita capitalia. Et decem cornua, praevaricatores Decalogi: et ideo capita et cornua conjunguntur, quia per septem vitia capitalia Decalogus impugnatur. *Et super cornua ejus*, idest super legis praevaricatores, *decem diademata*, idest decem gentes, quae miro modo Ecclesiam Christi expugnare conati sunt, et super eam victoriam obtinere volunt. Quarum prima est gens Judaeorum. Secunda gens Paganorum. Tertia gens Saracenorum. Quarta gens Arianorum. Et hae quatuor significatae sunt in Dan. 7, per quatuor bestias, de quibus ibi dicitur, *ecce quatuor venti caeli pugnabant in mari grandi, et ecce quatuor bestiae ascendebant de mari diversae inter se. Prima, quasi leaena, et alas habebat aquilae: aspiciebam donec avulsae sunt alae ejus, et sublevata est de terra, et super pedes quasi homo stetit, et cor ejus datum est ei. Et ecce bestia alia similis urso, in parte stetit, et tres ordines dentium erant in ore ejus, et sic dicebant ei: surge, comede carnes plurimas. Et post haec aspiciebam, et ecce alia bestia quasi pardus, et alas habebat avis quatuor super se, et quatuor capita erant in bestia. Post haec aspiciebam in visione noctis, et ecce bestia quarta terribilis atque mirabilis, fortis nimis, dentes ferreos habebat magnos, comedebat, atque comminuebat.* Caeli nomine signatur sacra Scriptura. Ergo quatuor venti caeli sunt quatuor intellectus Scripturae, scilicet hystoricus, allegoricus, tropologicus et anagogicus. Per mare magnum designatur hoc saeculum. Quatuor ergo venti caeli pugnant in magno mari, quia quatuor sunt intellectus Scripturae, quibus mundus impugnatur, quia per hos terrena contemni videntur, atque docentur. Cum autem haec pugna fieri coepit praedicantibus apostolis, tunc prima bestia apparuit, idest ferocitas synagogae. Cujus duae alae, quibus superbiendo ferebatur in altum, sunt duae sectae Judaici populi. Una Sadducaeorum, alia Pharisaeorum. Sed hae ejus alae sunt avulsae a leaena, quia tradita est bestia, idest exercitus Judaeorum in manibus inimicorum, qua tradita, mox illae sectae perierunt. Et tunc stetit supra pedes suos quasi homo, quia humiliata fuit, et se homines cognoverunt Judaei, qui prius se super alios efferebant. Quod autem sequitur, *et cor ejus datum est ei*, refertur ad tempus Eliae, quando *revertentur corda patrum ad filios*, ut dicitur ult. Malachiae. Vel forte, quia semper fuerunt durae cervicis, et indomabilis cordis, dicitur, quod tunc *datum est ei cor ejus*, quia adhuc in sua duritia persistunt. Secunda bestia similis urso: haec est Paganorum bestialis multitudo, cui dicitur, ut surgat, et comedat carnes plurimas, quia infinita multitudo Christianorum occisa est a Paganis. Unde Psal. *effunde iram tuam in gentes quae te non noverunt, et in regna quae nomen tuum non invocaverunt.* Et rursus. *Et comederunt Jacob*, idest populum Christianum. Tres ordines dentium, quos habebat in ore, sunt tyranni eorum, sacerdotes templorum, et cultores idolorum, quia sine timore in Christianorum necesse saevierunt. Tertia bestia similis pardo fuit gens Ariana, quae idcirco quatuor capita dicuntur habuisse, quia quatuor gentes tunc temporis in illam haeresim convenerunt, a quibus inchoata est gens Gotthorum, Vandalorum. Longobardorum, qui omnes simul contra sanctam Ecclesiam surrexerunt. Et recte dicitur haec bestia similis pardo, quia quidam Arianorum Pagani fuerunt, quidam Christiani. Item per malitiam latentem interius, et simplicitatem apparentem exterius. Quatuor autem ejus alae sunt quatuor errores. Una propria Arii. Alia Eunomii. Tertia Macedonii. Quarta Cerinthi, quibus per totum mundum volabat haeresis Ariana, propter quam Martinus Papa, jubente Constantio imperatore, in exilium missus est. Quia Arius fuit caput inter omnes istos, ideo caput nomine ejus omnis haeresis illius temporis dicta est Ariana. Quarta bestia est gens Saracenorum a Machometo decepta, cujus ferocitas sive malitia, quantum invaluerit, testatur desolatio Ecclesiarum Syriae, Phoenicis, Palestinae, Aegypti, Mauritaniae, et multarum insularum maris. In quibus abolito Christi nomine, ipsius Machometi detestanda traditio quasi magni prophetae praedicatur. Heu quanta mala faciet Antichristus, cum iste in suo mendacio, tot mala fecerit. Sicut enim Moyses lator legis praecessit Christum, sic Machometus lator mendacii praecessit Antichristum. De ista bestia dicitur, quod non est similis alii. Quia Judaei, licet peccaverint contra fidem Christi, etiam ipsis renitentibus, aedificatae sunt Ecclesiae multae in Jerusalem, et non post multos dies dissipati sunt a Romanis. Item Pagani pugnaverunt contra Christum, sed quotidie vincebantur a militibus Christi, ita ut in diebus Sylvestri Papae, ipsi Christi vicario jus imperiale tradiderunt. Item Gothi et Vandali, Longobardi, et alii Ariani, partim deleti sunt exercitu Romanorum, partim suasi ad fidem Catholicam. Sed haec quarta bestia indomabilis extitit semper, ut etiam hodie nullus valeat contra eos os aperire, quia capitalis sententia data est contra praedicatores, si quis auderet contra eam praedicare. In his ergo quatuor bestiis, si bene advertas, *decem diademata*, idest decem gentes invenisti. Nam prima bestia duas fecit; scilicet Saducaeos et Pharisaeos. Secunda tres; scilicet tyrannos, Paganos, sacerdotes templorum, et cultores idolorum. Tertia bestia quatuor facit: Graecos, Gothos, Vandalos, Longobardos, qui fuerunt omnes Ariani. Haec nona cum ultima bestia sunt decem. Sequitur, *et super capita ejus*, idest super septem vitia, *nomina blasphemiae*, habebat, idest viros blasphemos, in nequitia nominatissimos. Et dicuntur esse super, quia non ipsi ut tententur expectant, vel ut trahantur ab amicis; sed ipsi trahunt vitia, et subjectos his vitiis servientes, et de familia sua habent. Juxta illud Proverb. 14, *princeps, qui libenter audit verba mendacii, omnes mendaces habet ministros.* Sequitur, *et bestia quam vidi*, hic describit bestiam Joannes, tam a potestate, quam a nequitia instigante. Unde dicit, *et bestia*, eadem scilicet quam vidi de mare ascendentem, *similis erat pardo*, propter varios modos decipiendi, quos habebat haec bestia. Variis enim haeresibus erat plena, et variis simulationibus occultans sua vitia. Jerem. 13, *si mutare potest Aethyops pellem suam, et pardus varietates suas* et cetera. *Et pedes ejus*, idest inferiores portantes eam, hi sunt, qui necessaria provident bestiae laborando, et artibus diversis lucra congerendo, unde vivit bestia. *Sicut pedes ursi*, qui lati, sunt, et pilosi, et unguibus armati, et isti erunt possessionibus plurimis dilatati, et nihilominus cupidi et avari, quocumque modo rapientes non sua. *Et os ejus*, idest doctores bestiae. *Sicut os leonis* quod est foetens et vorans; et doctores bestiae foetent fama et nocent malitia, Jerem. 4, *ascendit leo de cubili suo; praedo gentium sublevabit se, et egressus est de loco suo ut ponat terram suam in solitudinem. Et dedit illi*, scilicet bestiae, *draco*, scilicet Diabolus, *virtutem suam* ad nocendum, et decipiendum, ad miracula faciendum, ut dicit Glossa. Sed cum miracula fiant ad Dei manifestationem, et Deus non manifestetur per illa, quomodo erunt miracula? Praeterea Diabolus non habet potestatem nisi in naturalibus, et non in eis quae supra naturam sunt; unde videtur, quod non possit facere miracula. Ergo non potest dare potestatem aliis faciendi illa. Solutio. Re vera illa non erunt miracula licet videantur, sed erunt mirabilia praeter solitum usum naturae facta. Et vera differentia est inter mirum, et mirabile, et miraculum. Mirum enim et mirabile sunt juxta naturam, miraculum supra. Vel mirum dicit admirationem in vidente. Mirabile in visibili. Miraculum in utroque, et fit proprie ad manifestandum Dei virtutem. Est ergo sensus, *dedit illi draco virtutem suam*, ad faciendum miracula, idest mirabilia. Unde admirari possunt videntes propter novitatem rei, vel propter modum faciendi. Sicut quando fecerunt magi serpentes de virgis, non fuit miraculum, sed mirabile, quia cito fecerunt quod natura tardius faceret. *Et potestatem magnam*, seducendi multos. Vel opprimendi. Et nota undecim, quae ponuntur hic per ordinem, per quae significatur totum corpus malorum, qui semper sunt in transgressione. Primo dicitur bestia ascendere. Secundo, de mari. Tertio, habens septem capita. Quarto, habens cornua decem. Quinto, habens decem diademata. Sexto, habens nomina blasphemiae. Septimo, quod est similis pardo. Octavo, quod habet pedes ursi. Nono, quod habet os leonis. Decimo, quod habet virtutem draconis. Undecimo quod habet os loquens, et quod habet potestatem magnam. Et quia undenarius numerus est transgressionis, ideo significatur, quod haec bestia complectitur totum corpus malorum. Sicut in Psal. ubi dicitur *tabernacula Idumaeorum, et Ismaelitae.* Ibi nominantur undecim populi, per quos significatur totum corpus Diaboli, cui debetur poena significata per undecim generationes. Soph. 1, ubi dicitur: *dies illa* et cetera. Et per undecim onera Isa. 13, usque ad 24. Sequitur, *et vidi.* Post descriptionem bestiae, in qua dictum est quod habet septem capita, describit Joannes principale caput ejus, idest Antichristum. Primo ponens simulationem, per quam cunctos adducit in admirationem. Ipse enim, ut credatur esse Christus in lege promissus, simulabit se esse mortuum, et post tres dies per artem magicam feretur in aerem, ministerio Daemonum, et sic putabitur resurrexisse. Sed tandem patebit falsitas simulationis, quando a Christo occidetur. Dicit ergo, *et vidi*, spiritualiter, *unum de capitibus suis*, idest Antichristum, qui principatum obtinet inter septem capita nefandae multitudinis, quasi occisum in mortem, idest quasi mortuum, *et plaga ejus mortis*, simulatione *curata est*, per simulatam rationem. Sic enim mors simulata erit, et in numero. Sic et resurrectio utcumque magna arte et mysterio Daemonum fiet, quod patet quia moriens non occidet mortem, sed Christus, de quo dicitur Oseae, *ego mors tua, o mors* et cetera. *Et admirata est universa terra* idest homines qui nesciebant fraudem, admirati sunt, dicentes et credentes mortuum resurrexisse; *post bestiam* euntes mente, et corpore. Ad literam sequuntur eam, admiratione. Sicut legitur Joannis 12, *et multi veniebant videre Lazarum, quem Jesus a morte suscitavit. Et adoraverunt draconem.* Glossa, *idest Diabolum, qui dedit potestatem.* Glossa, *resurgendi, ut videbatur, bestiae, idest Antichristo, et adoraverunt bestiam*, idest Diabolum in Antichristo, quem putabant vere a mortuis resuscitatum: sicut illi, qui videbant Christum miracula facientem, glorificabant Deum, qui per Christum et in Christo talia faciebat. Sed numquid isti credent Antichristum a Diabolo habere potestatem an a Deo? Si a Deo, ergo adorabunt Deum, et non Diabolum. Si a Diabolo, quomodo ergo sequentur eum? Solutio. Multi scient eum esse malum, et multi simplices non advertent aliquid de malitia aut de bonitate sua. Sed omnes sequentur eum propter dona quae dabit, aut propter timorem mortis, aut videntes mirabilia quae ipse faciet, dicent, benedictus, qui dedit illi talem potestatem, idest usum talis potestatis, et hic est Diabolus; et ita in communi adorabunt Diabolum, non sub propria ratione, dicentes, ex admiratione visorum, et ex pusillanimitate cordis, *quis similis bestia* huic, idest potestate, et miraculorum operatione? *Et quis poterit pugnare cum ea?* Idest resistere potestati et voluntati ejus? Quasi dicat: nullus. Et nota quod quatuor dicuntur hic de bestia, idest de Antichristo, in quo laudatur. Primum admiratio. Unde dicitur, *et admirata est universa terra.* Secundum est imitatio. Unde dicitur, *post bestiam.* Tertium est adoratio. Unde dicitur, *et adoraverunt bestiam.* Quartum est laudatio. Unde dicitur, *dicentes, quis similis bestiae?* Haec quatuor debet omnis Christianus reddere Christo: scilicet admiratio sapientiae ejus. Unde Rom. 11, *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.* Hic enim valde admirabilis in majoris mundi creatione, quia de nihilo scivit tam pulchrum mundum facere. Sed magis admirabilis est in minoris mundi idest hominis formatione, in quo totum mundum majorem conclusit, quod valde mirabile est. Unde et omnis creatura dicitur, supra, quia universalis mundus in homine extrinsecus abbreviatus est. Et significatum est in hoc, quod universale verbum, aeternum, et inclytum erat, et abbreviandum, quod maxime admirabile est. Modo sapientia Christi admirabilis est in mundi creatione. Admirabilior in hominis formatione. Admirabilissima in sui humanatione. Item imitatio debet reddi patientiae, humilitati, et obedientiae ejus. Unde Matth. 11, *discite a me, quia mitis sum, et humilis corde.* Ideo factus est homo ad imaginem Dei, ut scilicet posset eum imitari, in quibus imitandus est. Item adoratio debet reddi ejus divinitati, sive potentiae. Unde Matth. 4, *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Item laudatio debet reddi ejus bonitati. Unde Psal. *confitemini domino, quoniam bonus idest laudare eum.* Infra ibi, *laudem dicite Deo omnes sancti ejus.* Exod. 15 *quis similis tui in fortibus domine, quis similis tui, magnificus in sanctitate, terribilis atque laudabilis, et faciens mirabilia.* Revera mirabilia, quia fecit Deum, hominem, matrem virginem, cor credulum. *Et datum est ei* hic ostenditur Joanni effectus simulationis Antichristi. Ex eo enim quod ipse videbit, quod credetur eum resurrexisse a mortuis orietur in eo praesumptio blasfemandi Christum et sanctos eius, ut dicit Glossa. Unde dicit quod *datum est ei* permissive, tamen *os loquens magna*, de se. Dicet enim se esse Christum verum Deum, *et blasphemias*, quia dicet se esse majorem Christo. Unde 2 Timoth.: *qui adversatur, et extollitur supra omne, quod dicitur Deus, aut quod colitur.* Dan. 11, *adversus Deum deorum loquitur magnifica.* Ad istum pertinent tamquam membra ejus, omnes qui se magnificant: contra quos dicit Psal. *disperdat dominus universa labia dolosa, et linguam magniloquam. Et data.* Hic ostenditur, quantum durabit persecutio Ecclesiae, et dominatio Antichristi; scilicet tribus annis, et dimidium, quantum duravit aperta praedicatio Christi. Et haec frequenter recitat Joannes, triplici ex causa. Primo, ut nos praemuniamur contra illam. Secundo, ut minus timeamus, quia cito transibit. Tertio, ut non quaeramus talem gloriam, quia cito terminabitur. Dicit ergo, *et data est illi potestas*, idest voluntas facere praedicta mala, *menses quadraginta duos*, idest per tres annos et dimidium. In quo tempore, maxime circa finem, in tanta praesumptione extolletur, ut jam publice audeat blasphemare, quod prius faciebat occulte. Unde sequitur, *et aperuit os suum in blasphemias*, apertas et manifestas, *ad Deum*, idest contra Deum, vel *ad Deum*, idest usque ad Deum, quia dicet Christum non fuisse vel esse filium Dei, et apostolos Christi non fuisse veros apostolos. Dan. 7, *contra excelsum loquetur, sanctos altissimi conteret, et putabit quod possit mutare tempora et leges, et tradentur ad manus ejus, usque ad tem-*

pus, et tempora, et dimidium temporis. Item Daniel. 11, *adversus Deum deorum loquetur magnifica, et dirigetur donec compleatur iracundia: perpetrata quippe est definitio: et Deum patrum suorum non reputabit et erit in concupiscentia feminarum.* Unde adhuc sequitur hic, *blasphemare nomen ejus*, adhuc supple, *aperuit os suum.* Ut scilicet blasphemet nomen domini. Glossa, *idest omnem institutionem ejus.* Vel *nomen ejus*, idest vitam et doctrinam ejus, per quam nominabilis est, dignus nominatione et memoria. Prov. 10, *memoria justi cum laudibus et nomen impiorum putrescet, et tabernaculum ejus.* Glossa, *idest illos qui Christo militant.* Vel *tabernaculum ejus*, idest sancta Ecclesia, in quo Christi milites suscipiunt arma, idest virtutes, doctrinam, et dona, et sacramenta quae sunt arma fidelium, idest corpus, dicendo ipsum phantasticum non verum. Vel dicendo ipsum adhuc in morte detentum, vel dicendo ipsum peccato obnoxium, vel de Joseph semine esse natum. De hoc tabernaculo dicitur infra 21, *ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitavit cum eis.* Levit. 26, *ponam tabernaculum suum* etc., idest ardorem passionis in corpus suum. *Et tabernaculum*, scilicet *et eos qui in caelo habitant*, idest sanctos, jam ferventes Deo, ut Petrus et Paulus et alios, quos ipse condemnabit, idest damnatos praedicabit, quia secuti sunt Christum. Sic dicunt multi haeretici: scilicet: omnes confessores qui fuerunt a tempore Sylvestri, esse condemnatos. De quibus dicit Psalm. *adipem suum concluserunt, os eorum locutum est superbiam et datum est illi* idest permissum est *facere bellum cum sanctis* disputando promittendo, convivando. *Et vincere eos* corporaliter occidendo, quod non multum timendum est, quia dominus pro quo corpus occiditur, cito reddet melius. Occidetur enim corpus mortale corruptibile et deforme, et dominus reddet immortale, incorruptibile et gloriosum. 1 Corinth. 15. *Mortale hoc induet immortalitatem, et corruptibile incorruptibilitatem.* Vincet etiam Antichristus aliquos specialiter quos vel minis vel beneficiis, vel rationibus vel promissionibus trahet in peccatum. Unde Dan. 11. *Ingredietur terras, et conteret, et pertransiet et introibit in terram gloriosam, et multos conteret vel corruet. Et data est illi potestas, in omnem tribum* quo ad minores. *Et linguam*, quo ad malos Christianos, *et gentem*, quo ad Paganos. *Et adorabunt eam*, idest bestiam, *omnes qui habitant in terra*, Glossa, *idest qui dediti sunt terrenis. Quorum non sunt scripta nomina*, stylo praedestinationis. *In libro vitae et agni*, qui est ipse agnus. Eccles. 24, *haec omnia liber vitae et testamentum altissimi et agnitio veritatis. Agni* dico, *qui occisus est ab origine mundi*, idest praefiguratus occidi in mortem ipsius. Vel in agno quem obtulit Abel. Vel *occisus est*, idest praevisus occidi a tempore, idest ab origine mundi, idest ante originem mundi. Simile Eccl. 24, *ab initio et ante saecula*, idest ante initium mundi, praevisa sunt creari. Vel *occisus ab origine mundi.* Tunc enim statim, idest post originem mundi caepit Christus occidi in suis. Cum aliquis pro Christo occiditur, Christus in eo occiditur. Unde Petro quaerenti de eo, quo vadis? Respondit dominus, vado Romam iterum crucifigi. Matth. 25, *quod enim uni ex minimis fecistis* et cetera. *Siquis habet aurem*, corporis, *audiat*, et auribus cordis, quae scilicet poena et miseria sequatur Antichristum qui in tanta gloria erit, sed parum durabit. Unde Psalm. *ne timueris* (tu Christiane) *cum dives factus fuerit homo*, idest Antichristus; qui revera erit homo, quamvis dicat se Deum. *Quoniam cum interierit non sumet omnia* et cetera. *Qui in captivitatem*, peccati, vel Inferni *duxerit* velit nolit, *vadit.* Non dicit, vadet, quia data est sententia de talibus. Joan. 3, *qui non credit jam judicatus est.* Item Joan. 12: *princeps mundi ejicietur foras cum corpore suo.* Ezech. 12, *in transmigrationem et captivitatem ibunt*, scilicet socii Antichristi et dux qui est in medio eorum, idest ipse Antichristus, in humeris scilicet portabunt in Infernum. Amos 1, *super tribus sceleribus traham, et super quatuor non convertam, eo quod conclusit per peccatum captivitatem in Idumaeam.* Isa. 33. *Vae qui praedaris* et cetera. *Et qui in gladio* mortali, vel iniquae persuasionis, aut cujuscumque pravae deceptionis, *occiderit* alios sicut Antichristus et sui, *oportet eum gladio*, finali sententiae, *occidi*, in anima et corpore. De quo gladio dicit Job 19, *fugite a facie gladii, quoniam ultor iniquitatis est gladius.* Similiter intelligitur illud verbum domini, Matth. 26, *omnis qui occiderit gladio, gladio peribit*: aeterno, sive extremo judicio: vel *gladio spiritus quod est verbum Dei*, Ephes. 6. Et talis morte bona non occiditur, quia peccato moritur. Item *qui in gladio* linguae *occidit* aliquem tradendo, vel maledicendo, vel litigando, vel falsum testimonium dicendo, vel jurando, vel causam injustam in advocatione scienter favendo, *oportet eum gladio occidi* hic bona occisione gladio propriae linguae peccatum confitendo et veniam petendo. Sicut dicit Augustinus, *non pigeat ex ipso ore proferre medicamenta* et cetera. Vel in futuro, gladio aeternae damnationis. De quo Psalm. *gladius ipsorum intret in corda ipsorum.* De gladio linguae dicit Psalm. *lingua eorum gladius acutus.* Jerem. *sagitta vulnerans lingua eorum.* Vel *in gladio occidit*, qui injuriam suam quasi judex vindicat, *oportet in gladio occidi*, idest ipsa vindicta quam sumpsit erit ei causa damnationis, quia rem alienam sibi usurpavit. Deuteronom. 32, *mihi vindicta, vel mea est ultio*, Rom. 12, Eccles. 28. *Qui judicari vult a domino inveniet vindictam*, vel *qui in gladio* etc. idest juxta mensuram culpae vel injuriae dabitur eis mensura poenae vel emendae. Matth. 6, *eadem mensura* et cetera. Deuteronom. 25, *juxta mensuram peccati et erit* et cetera. *Hic est patientia et fides sanctorum*, idest hoc tempore probatur quicumque sanctorum sint patientes et fideles. Multi enim tempore pacis videntur sibi patientes et fideles, qui tempore persecutionis inveniuntur infideles et impatientes. Luc. 8, *ad tempus credunt* et cetera. Ideo dicit Eccles. 2, *in humilitate tua patientiam habe, quoniam in igne probatur aurum* et cetera. Vel *hic*, inter tribulationes praesentes *est patientia* necessaria, qua aequanimiter sustineatur. *Et fides sanctorum*, similiter est necessaria, quia credunt post tribulationem se remunerandos et per tribulationes ad regnum perventuros, Act. 14. Per multas tribulationes apparet patientia et fides sanctorum, idest in tempore tribulationis quae tempore pacis latent. Unde Eccles. 12, *non agnoscitur in bonis amicus et non abscondetur in malis inimicus.* Item *haec est patientia et fides sanctorum*, idest ad considerandas poenas malorum et remunerationes bonorum. Licet modo opprimantur, et vincunt et superant omnes tribulationes, aspicientes in futurum. Unde Hebr. 12, *per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in auctorem fidei* et cetera. Super hoc verbo dicit Augustinus, *omnia bona contempsit Christus homo, ut contemnenda monstraret; et omnia mala sustinuit quae sustinenda praecepit; ut nec in illis quaereretur felicitas, nec in istis timeretur adversitas.* Item *hic est*, idest in praesentia est sustinentia passionum quae est *patientia et fides sanctorum*, sunt illaesa et incontaminata, quia quantumcumque sint graves passiones omnes, in nullo redditur patientia et fides eorum, immo in omnibus superat. Hebr. 11, *sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam.* Jacob. 6, *haec est victoria quae vincit mundum fides nostra.* Luc. 21, *in patientia vestra.* Vel *hic*, idest sustinendo praesentes tribulationes, *est patientia et fides sanctorum.* Quia ad hoc datur omnis fides et patientia, ut possit substinere praesentes tribulationes. Unde Paulo oranti ut discedat ab eo stimulus dictum est, *sufficit tibi gratia mea*, 1 Corinth. 12, idest patientia quam dominus dederat ei, ut posset sustinere. Vel *hic est patientia et fides*, scilicet in praesenti, et usus fidei et praemia *sanctorum* quae in futuro cessabunt. 1 Corinth. 13, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*: patientiae vero succedet praesentia fidei et visio manifesta. Vel *hic est*, idest contra haec, scilicet passiones et tribulationes, *est patientia et fides sanctorum*, sicut circa merces est negotiatio eorum: hic siquidem sunt merces et negotiatio eorum. Unde comparant sibi divitias regni caelorum. *Beati qui patiuntur propter justitiam.* Matth. 5 et Luc. 19, *negotiamini dum venio.* Gregorius, *sancti poenas praesentes lucrum putant, quia per has aeternas evadere non ignorant.* Vel *hic est patientia et fides sanctorum*, sicut argentum in argentaria et aurum in aurifodina. Fides enim et patientia sanctorum ex his exercetur. Rom. 5, *tribulatio patientiam operatur.* Job 28, *habet argentum venarum suarum principia, et auro locus est in quo conflatur.* Vel *hic est fides et patientia sanctorum*, sicut fructus in arbore verbi oritur et maturatur. Cant. 6, *ascendam in palmam et apprehendam fructus ejus.* Vel *hic*, idest in tribulationibus. *Est patientia*, sicut piscis in aqua, sine aqua vivere non potest. Isa. 50, *ponam flumina in siccum, computrescent pisces.* Vel *hic est patientia*, sicut aurum in fornace, ubi purificatur. 1 Petr. 1, *in quo exultabitis modicum nunc si contristari oportet in variis tentationibus, ut probatio fidei vestrae, probatior sit auro.* Quod fornax auro, hoc tribulatio viro justo. Vel *hic est patientia*, idest ad hoc considerat finem eorum, cujus consideratione conficitur patientia vel *fides sanctorum.* Unde Glossa, *respiciendo poenam malorum et remunerationem beatorum patientes sunt et fidem tenent sancti.* Vel *hic*, idest in tribulationibus et pressuris mundi, *est patientia et fides sanctorum*, sicut in auro gemma. Eccles. 32, *gemma carbunculi in ornamento auri* expectatio praestolantis. Vel *hic est patientia*, sicut semen in agro, ubi non solum servatur, sed crescit ac multiplicatur et fructificat. Psalm. *in tribulatione dilatasti mihi.* Exod. 1, *quanto opprimebant eos, tanto magis multiplicabantur.* Genes. 7, *multiplicatae sunt aquae*, idest tribulationes, *et elevaverunt arcam in sublime.* Sequitur. *Et vidi unum de capitibus* et cetera. Hic est secunda pars capituli, in qua agitur de persecutione Ecclesiae a falsis Christianis Antichristi inferenda; quae nomine bestiae designatur, quia carnales et irrationabiles erunt circa Ecclesiam bestialiter saeviendo. Primo autem describit Joannes hanc bestiam. Postea docet quomodo cavendum est ab ea. Describit autem a duobus. Primo a malitia tam occulta quam aperta. Deinde a potentia et potentiae suae differentia. Haec autem bestia differt a praecedenti, quia illa de mari ascendit, haec autem de terra. Unde per illam significatur Antichristus et principes sui. Item per illam significatur multitudo gentium Christo adhaerentium in Ecclesiae persecutione. Per hanc significatur multitudo falsorum Christianorum Ecclesiam persequentium cum Antichristo. Dicit ergo, *et vidi*, idest spiritualiter intellexi *aliam bestiam.* Glossa, *idest pseudo apostolos Antichristi, bestialiter et irrationabiliter Ecclesiam lacerantes.* Crudelius etiam persequentur Ecclesiam pseudo apostoli et falsi Christiani, quam principes vel gentiles. Deuteronom. 32, *dentes bestiarum immittet in eos*, idest pseudo apostolos falsa doctrina Ecclesiam lacerantes. Psalm. *dentes eorum arma et sagittae.* Arma ad protectionem sui, sagittae ad impugnationem Ecclesiae. *Et lingua eorum gladius acutus*, corda fidelium seducendo. Glossa. *Dicit quod haec bestia est minor praedicta: et intelligimus, quod minor sit numero vel potentia, sed non crudelitate.* Sequitur, *ascendentem*, idest in superbiam proficientem, *de terra*, idest de terrenorum opulentia. Psalm. *prodiit quasi ex adipe iniquitas eorum.* 1 Timoth. 6, *praecipe non sublime sapere.* Ibi Glossa, *vermis divitum superbia.* Isa.

7, *requievit Syria super Ephraim*, idest superbia super divitias. Vel *ascendentem*, idest in malitia sua proficientem et super fideles invalescit. *De terra*, idest per terram, per divitias terrenas quas habebunt. Vel per divites terrenos qui pseudo apostolos Antichristi mittent et defendent. Et nota quod Joannes dicit de bestia, unde ascendit, sed non dicit quo; quia malorum finis est descensus. Job 21, *ducunt in bonis dies suos* et cetera. Exod. 16, *descendit in profundum quasi lapis.* Psalm. *dejecisti eos dum allevarentur.* E contra dicitur de bonis quo ascendunt, et tacetur unde: supra 9, *ascendite huc*, idest in caelum, sicut dictum est Eliae et Enoch. Supra 7, unde ascendent boni, ut sciant et velint illud fundamentum, unde ascenditur, in seipsis habere? *Hi*, inquit, *sunt qui venerunt ex magna tribulatione.* Et haec bestia, *habebat duo cornua similia agni*, idest duo testamenta quae defendunt Ecclesiam, sicut cornua defendunt animal, quae habebunt praedicatores Antichristi per notitiam, sed non per vitam; vel per usurpationem, non per veritatem; dicent enim se scire utrumque testamentum, et re vera nescient; et ideo dicitur quod non habebunt cornua agni, sed similabunt habere. Vel *duo cornua*, dicuntur, *similia agni*, idest simulata dilectio Dei et proximi quae erit in eis. Unde Glossa, *siquid bonum in eis erit, similatum erit.* Vel *duo cornua*, possent dici virtus faciendi miracula et prava vita et doctrina quae se habere simulabunt praedicatores Antichristi; et ideo non dicit simpliciter quod habebant duo cornua agni, sed *similia agni.* Vel *duo cornua*, possunt dici virtus faciendi miracula et vitae innocentia quae per simulationem non per veritatem habebunt, et per hoc impugnabunt quasi cornibus. *Et loquebatur sicut draco*, idest sicut Antichristus in quo Diabolus loquebatur: quasi dicat: ita loquentur apostoli Antichristi a Diabolo, sicut spiritus sanctus loquitur in apostolis Christi. Unde Matth. 10, *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.* Sic loquetur malignus spiritus in apostolis Antichristi. Unde 3 Reg. 22, *ego ero spiritus mendax in ore vestro pro eis. Et potestatem prioris bestiae omnem*, idest omnes modos decipiendi et nocendi, quibus Diabolus per priorem bestiam nocuit et decepit *faciebat in conspectu ejus*, idest in beneplacito Dei, vel Antichristi. Sicut enim apostoli Christi faciunt omnia ut placeant Deo sive Christo, ita apostoli Antichristi omnia faciunt ut placeant Antichristo a quo sperant habere divitias et honores. Unde Dan. 11, *multiplicabitur ejus gloria, et dabit ei potestatem in multis, et terram dividet gratuito. Et fecit terram et inhabitantes in ea*, idest amatores terrenorum, et in hoc amore perseverantes, *adorare bestiam primam*, idest Diabolum, vel Antichristum qui est principale caput prioris bestiae, quam adorabunt apostoli sui, sicut Christum adoraverunt apostoli sui. Sicut enim cupiditas Judam excaecavit, ut Christum quem tot miracula fecisse viderat, et in cujus nomine ipse multa miracula fecerat, et putavit postea incantatorem et magum, ut dicit Isa., ita excaecabit istos, ut credant Antichristum Deum. Vel certe si non crederent, tamen servient ei cum magna reverentia, sicut domino, propter cupiditatem. Tanta enim est labes, et pestis avaritiae ut de facili faciat declinare a fide. 1 Tim. 6, *radix omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes erraverunt a fide.* Causa autem, quae multos trahet ad Antichristum adorandum erit simulatio resurrectionis. Unde sequitur, *cujus*, idest quia ejus, *curata est plaga mortis*, simulatae, per simulatam resurrectionem, quam tamen ut veram praedicabunt apostoli ejus, quos ipse mittet per universum mundum. Unde supra 9, dictum est, *de fumo putei, exierunt locustae in terram*, idest praedicatores Antichristi, *et fecit*, idest faciet, *signa magna.* Glossa, *ad confirmationem suae praedicationis.* Sicut de apostolis Christi dicitur

Matth. ult.: *illi autem profecti praedicaverunt ubique.* Tamen non erunt vera miracula, quia non fient voce divina, sed potestate Diaboli, sicut ea quae fecerunt magi Pharaonis, *ut etiam ignem faceret de caelo descendere in terram in conspectu hominum.* Ad literam hoc facere poterunt apostoli Antichristi operatione Daemonum, quia alia vice hoc idem fecisse leguntur. Job 1, *ignis de caelo venit* et cetera. Vel sicut apostolis Christi datus fuit spiritus sanctus in spiritu ignis, Act. 2, ad praedicationem apostolorum Christi dabatur etiam spiritus sanctus signo visibili. Sicut dicitur Act. 10, *adhuc loquente Petro* et cetera. Sic illi dabunt spiritum, scilicet, malignum in specie ignis, quod totum facient arte magica. Et quia hoc fiet palam in conspectu hominum, jactabunt se meliores esse apostolis Christi, qui in conclavi receperunt spiritum sanctum, Act. 2. Per haec autem signa multi seducentur. Unde sequitur, *et seduxit*, idest seducent, *habitantes in terra*, idest amore terrenis inhaerentes, *propter signa, quae data sunt illi*, permissione divina, *facere in conspectu bestiae*, idest Antichristi, in cujus nominis vocatione apostoli ejus facient miracula, sicut veri apostoli ad invocationem nominis Christi fecerunt vera miracula: *dicens*, idest praecipiens, *habitantibus in terra*, idest amatoribus terrenorum, *ut faciant imaginem bestiae*, idest se conformarent illi, in malitia, in Ecclesiae persecutione, *quae habet plagam gladii et vixit*, idest quae de morte surrexit, non tamen vere, sed simulate, sicut dictum est supra. Ideo forte dicta est bestia de terra ascendere, quasi de sepultura resurgere. Quia Antichristus, qui est caput bestiae, simulans se mortuum tertia die, ascendet in aerem quasi de morte resurgens. Vel ad literam praecipient apostoli Antichristi hominibus sibi credentibus, *ut faciant imaginem*, idest statuam Antichristi, et illam adorent in ejus veneratione. Sicut fecit Nabuchodonosor, Dan. 3. *Et datum est illi*, bestiae, idest apostolis Antichristi a Diabolo, Deo permittente, *ut daret spiritum imagini bestiae*, idest statuae factae ad similitudinem et ad reverentiam Antichristi. Quam imaginem ipse faciet loqui, et moveri, ad majorem hominum deceptionem. Quod Deus permittet exigentibus peccatis hominum, sicut olim permisit, cum vigeret idolatria ante adventum Christi, *et ut loquatur imago bestiae*, idest statua per malignum spiritum. Respondens sicut olim in idolis dabant responsa: *et faciet*, per suam suasionem, principum etiam saecularium potentia, *ut quicumque non adoraverit imaginem bestiae*, idest statuam Antichristi, *occidatur*, morte corporali. Similiter fecit Nabuchodonosor, Dan. 3, edictum siquidem dedit, ut quicumque statuam auream non adoraverit, quam fecerat, interficeretur: recte illud fuit figura hujus, *et faciet omnes pusillos et magnos, et divites et pauperes, liberos et servos habere characterem*, idest signum aliquod, *in dextera manu*, ad literam, aut *in frontibus suis*, idest in capitibus suis, per quod cognoscantur esse de familia Antichristi, sicut Judaei modo habent. Vel dicitur, quod *faciet omnes* et cetera. Intelligitur fieri distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum. Quia de omni statu et conditione multos habebit credentes Antichristus. Immo plurimos, *ut ne quis possit emere vel vendere*, ad literam haec facient apostoli Antichristi, per principes, qui eis per omnia acquiescent, *nisi qui habeat characterem*, idest signum. Aut nomen bestiae; ut sicut a Christo dicuntur Christiani, ita ab Antichristo Antichristiani dicantur. Vel ab aliquo discipulorum ejus. Sicut ab Ario Ariani, a Sabellio Sabelliani, et sic de aliis, qui tunc erunt. Ad literam dabitur edictum, ut nullus possit emere vel vendere aliquid in nundinis, vel mercatis, qui non emunt vel vendunt alicujus sectae, de illis quae erunt tempore Antichristi. Aut in nomine ejus, idest virtutem, qua faciet opera, quibus confiteatur se esse Antichristum, absque ullo timore. Vel sic. Ab illo loco, datum est illi, idest bestiae Antichristo, ut daret spiritum prophetandi, imagini bestiae, id est sequacibus suis, ut loquatur diversitate linguarum. Imago bestiae, idest discipuli et sequaces Antichristi. Sic datum fuit discipulis Christi, ut possent loqui variis linguis. Sed quomodo dabit haec Antichristus, vel Diabolus, qui etiam non potest dare scientiam? Eccles. 1, *omnis scientia et sapientia a domino Deo est.* Praeterea. Solus Deus scit futura, quia solus potest dare spiritum prophetandi, idest praevidendi et praedicendi futura. Solutio. Daemones velocissimi sunt, et quasi in instanti possunt longa terrarum spatia pertransire. Unde quod fit hodie in Jerusalem statim possunt Romae nunciare, tamquam res illa sit adhuc quasi futura. Verbi gratia, si multus sanguis in fonte funderetur unde Sequana oritur, ita ut totus fieret rubeus, statim possent dicere Parisius, cras erit Sequana sanguineus, et cum ita fieret, diceretur, quod ille, per quem Diabolus dixisset haec, praedixisset futura. Haec modo revelant Daemones futura, vel divinando ex conjecturis praeteritorum. Unde mentiuntur frequenter. *Et faciet.* Antichristus et Diabolus. *Ut quicumque non adoravit nomen bestiae*, idest apostolos Antichristi conformes sibi non adoraverit, et obedierit eis, *occidatur*, corporaliter. Quod melius est quam adorare eum, quia omnes qui adorabunt occidentur spiritualiter. *Et faciet*, bestia, idest Antichristus, vel Diabolus, quasi dicat, totus malorum coetus, frequenter enim nomine bestiae modo Diabolus modo Antichristus modo malorum coetus intelligitur, quae diversitas potest discerni ex diversitate attributorum, *omnes pusillos et magnos*, corpore vel corde, *et divites, et pauperes*, sensu, vel censu, *liberos*, et *servos*, justitiae vel peccati, *habere characterem*, idest vitae et doctrinae conformitatem, *in dextera manu*, idest in praecipuis operibus suis, *aut in frontibus suis*, idest ut manifeste omnibus appareat, quod sunt ministri Antichristi, ut sic sine verecundia Antichristum confiteantur esse suum dominum et magistrum, et se discipulos et servos ejus, et nequis possit emere intelligentiam veritatis, studendo vel audiendo, vel *emere*, aut, *vendere*, docendo, vel praedicando: auditores siquidem labore studii emunt scientiam, et doctores praedicando et docendo vendunt. Proverb. 23, *veritatem eme, et noli vendere sapientiam*, pretio scilicet temporali, quia pro spirituali, scilicet pro fide et patientia audientium, debet omnis doctor vendere scientiam, secundum sententiam Isa. 55, *omnes sitientes venite ad aquas*, sanctae doctrinae; *et qui non habetis argentum, properate et emite*, idest vobis incorporate, *venite* et cetera. Vel nequis possit *emere* caelestia, vel *vendere* temporalia. Matth. 10. Glossa, *idest, servos Dei acquirere, aut vendere tunicam conversationis humanae, idest mundanae per opera misericordiae: hoc siquidem non licebit, quia dicent tunc, non est tempus flendi, sed ridendi et deliciis affluendi.* Unde Luc. 16, *sicut factum est in diebus Loth, edebant et bibebant* et cetera. Thess. 5, *dies domini sicut fur in nocte, ita veniet. Cum enim dixerit: pax et securitas, tunc repentinus super eos veniet interitus sicut dolor parturientis et refugiet.* Ad literam quasi excommunicati erunt omnes boni, ut nec bona facere possint, nec aliquem contractum emptionis et venditionis, cum aliis hominibus habere, *nisi habeat characterem*, idest pravam fidem in corde, *aut nomen bestiae*, idest confessionem fidei Antichristi in ore, *aut numerum nominis ejus*, idest opera et conversationem cum impiis. *Haec sapientia est*, idest ad hoc intelligendum est necessaria sapientia, vel hoc attendere et cogitare est sapientia, vel *hic*, idest in hoc tempore quando tanta erit tribulatio, *est sapientia*, necessaria ad cavendum casum, quia res obscura est multo. Et ideo attentos reddit auditores dicens, *qui habet intellectum*, idest sensum et gratiam intelligendi mysteria, et obscura, explicet, vel *computet numerum bestiae*, idest literas nominis ejus, quibus patebit ipsa bestia, idest Antichristum esse purum hominem licet dicat se Deum esse, *numerus enim hominis est*, idest per quem probatur esse homo, *et numerus ejus est sexcenti sexaginta sex*, idest literae nominis ejus talem numerum significant. Et quoniam liber iste Graece scriptus fuit a Joanne, idcirco hic numerus more Graecorum requirendus est, apud quos singulae literae numeros continent, et significant per se apud Graecos nomen Antichristi. Primum nomen est attemos, quod nomen continet numerum praedictum, idest sexcentum sexaginta sex, juxta significationem literarum nominis. Verbi gratia a, apud Graecos significat unum. Numerus quinquaginta, signatur t CCC, est signatum V m signat XL o signat LXX s signat c c quae simul collecta faciunt praedictum numerum, idest DCLXVI. Item alia duo nomina, quibus nominatur Antichristus, apud Graecos sunt, quae eumdem numerum continent. Primum est arnoyme: et considera numerum significationem literarum secundum Graecos, et habebis eumdem numerum, scilicet DCLXVI. Verbi gratia a, signat unum; r signat c n signat l o LXX y CCCC m XL e V: quae simul collecta faciunt praedictum numerum, idest DCLXVI. Iterum nomen Antichristi apud Graecos est Teytan, quod hunc eumdem numerum continet. Verbigratia t significat CCC e V y X t CCC a unum. N quinquaginta: quae simul collecta faciunt DCLXVI. Item, et satis conveniunt haec nomina Antichristo, secundum eorum interpretationes. Attemos enim interpretatur Deo contrarius, et ipse in omnibus Deo contrariabitur, idest Christo. Item arnoyme interpretatur negans, alias negatio, et ipse Christum et fidem ejus negabit. Item Teytan interpretatur sol, vel gigas: et ille miser dicet se solem justitiae, et gigantem geminae substantiae, idest divinae et humanae: hujus nomina idest res nominum usurpabit sic Antichristus. Ipse enim faciet se vocari antemos, idest Christo contrarium; et arnoyme, quia Christum negabit esse Deum, et se esse Deum confirmabit; et Teytan, quia solem justitiae, et Deum, et hominem se praedicabit, et sui idem praedicabunt. Item Latinis literis scribitur nomen ejus, qui se vocari faciet dic lux, quia ipse dicet se esse lucem mundi, et per hoc nomen idem habetur apud Latinos. Nam d significat CCCCC, I unum, c centum, l quinquaginta, V quinque, X decem. Collecta simul faciunt DCLXVI. Per hunc numerum, qui continetur in nominibus Antichristi, volet ipse apparere Deus. Sed a sapientibus et veritatem cognoscentibus purus homo apparebit. Ideo dicit Joannes, *qui habet intellectum computet numerum bestiae.* Sed quaeret aliquis quomodo per hunc numerum apparere poterit Deus, vel quomodo per eumdem numerum apparebit purus homo? Ideo per senarium, cujus aliquotae tres sunt, et perficiunt totum, nec ultra procedit, nec ultra remanet, significatur perfectio Dei, cui nihil est addendum vel subtrahendum, sed simpliciter tenendum vel subtrahendum quod ipsa Scriptura determinat. Sicut senarii sunt tres partes, scilicet duo, tria, unum, sic tria credenda, et subjecta fidei scilicet tres personae, duae naturae in Christo, una essentia Dei. Haec est enim prima perfectio, et magna, sine qua quis non potest Deo placere: ut dicitur Hebr. 11. Per sexaginta significatur perfectio duplex. Una propter senarium operationis. Altera propter Decalogi observationem. Sexaginta enim fiunt ex senario ducto in denarium. Nam sex decem, vel decies sex sunt sexaginta. Et haec est secunda perfectio major quam prior, quia *fides sine operibus mortua est*, Jacob. 2. Per sex centenarium significatur perfectio triplex. Una fidei per senarium. Alia operationis propter denarium. Tertia supererogationis, propter impletionem consiliorum quam inducit charitas, quae significatur per centenarium: haec est perfectio maxima sine qua aliae parum valent. Posset enim fides esse integra, sed informis. Item possent servari mandata, sed ex timore; et parum valeret hoc totum nisi aliquando addantur consilia quod totum perficit charitas, vel charitatis regula, juxta illud 1 Corinth. 13, *si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum* et cetera. Quia igitur hanc triplicem perfectionem, vel potius praemium, quod debetur huic triplici perfectioni, promittet Antichristus suis, propterea reputabitur Deus ab illis, quia hujus dare est solius Dei, et sic responsio ad primum. Ad aliud dicitur, quod licet per praedictum numerum, triplex perfectio significetur, tamen quia per senarium describitur, et homo sexta die factus est, per hoc creatura monstratur non creator. Item per senarium significatur prima perfectio, quae est conjugatorum. Per sexaginta significatur secunda, quae est viduarum, atque continentium. Per sexcenta signatur tertia, quae est sanctarum virginum. Prima facit fructum trigesimum. Secunda sexagesimum. Tertia centesimum. Discipuli autem Antichristi tunc praedicabunt, neminem posse salvari, nisi Antichristo obtulerit aliquando de fructibus istis, quasi Deo. Item in praedicto numero est triplex senarius. Unus est unitatum, scilicet sex. Secundus sex decies denarii, scilicet sexaginta. Tertius centenarii, sexcenta. Primus signat initium boni. Secundus profectum boni. Tertius consummationem boni. Unde per primum designatur incipientium vita, per secundum proficientium, per tertium vita perfectorum. Item primus senarius significat perfectionem naturae, quae sex diebus facta est. Secundus perfectionem gratiae, quae consurgit ex observantia mandatorum. Tertius signat perfectionem sapientiae, quae consistit in contemplatione caelestium, quae per centum designatur: et hanc perfectionem dicent Antichristi discipuli, dari ab illo solo: et ideo credent illum esse Deum, quamvis sit purus homo: et per eumdem numerum designatur, qui est numerus hominis. Nam senarius unitatum respicit naturam creatam. Senarius denarii, respicit gratiam datam. Senarius centenarii, respicit gloriam promissam, ad quod est omnis homo. Quia nomen et natura hominis condita per gratiam, venit ad gloriam promissam; ideo *numerus hominis est sexcentum sexaginta sex.*

Caput 14

[89030] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 14 *Et vidi, et ecce agnus* et cetera. Descripto dracone, et familia ejus, a quibus Ecclesia gravissime impugnatur, describit hic Joannes agnum, et familiam ejus, a quibus Ecclesia sufficientissime adjuvatur. Sicut autem a prima descriptione incussit timorem, sic in hac subjicit consolationem. Dum enim Ecclesia tales habet adjutores, non oportet timere qualescumque habeat impugnationes. Juxta illud Rom. 8, *si Deus pro nobis, quis contra nos?* Propter quod dicit Job 17, *pone me juxta te*, et cetera. Dividitur autem hoc capitulum in quinque partes. In prima ostenditur agnus stare paratus, et familia ejus cum eo in auxilium Ecclesiae. In secunda monetur Ecclesia ad talem accedere auxiliatorem, ibi, *et vidi alterum Angelum.* In tertia monetur ad mundi contemptum, et aliorum quae praestant impedimentum accedendi ad Deum, ibi, *et alius Angelus.* In quarta proponitur, quod promittitur servis suis, ut securius et libentius accedatur ad ipsum, ibi, *et audivi vocem.* In quinta agitur de judicio futuro, ubi omnes boni et mali remunerabuntur secundum merita sua, ibi, *et vidi, et ecce nubem.*

Dicit ergo, *et vidi*, idest intellexi spiritu revelante mihi, *et ecce agnus*, idest Christus pro mundo immolatus, *stabat*, semper juvare paratus, unoquoque monstratur humanitas passa, in statu commendatur divinitas illaesa: pati quidem humanitati convenit, sed stare divinitati. Unde quia simul fuit homo et Deus, pati simul et stare potuit. Et ideo *agnus stabat supra montem Sion*, idest supra Ecclesiam virtutibus celsam et Deum speculantem, quam Christus virtutibus, etiam speculationis, superexcellit. Isa. 2, *erit in novissimis diebus praeparatus mons domus domini in vertice montium, et elevabitur super omnes colles.* Dicitur autem *agnus* propter omnimodam innocentiam, quam habuit, quia sine originali et actuali fuit. 1 Petr. 1, agnus immaculatus et incontaminatus. Immaculatus, quia non contraxit originale, quod probat matris gloriosae virginitas. Incontaminatus, quia non commisit actuale, quod probat patris divinitas. De hoc agno dicitur Exod. 12, *erit agnus absque macula* et cetera. Item in eodem. *Non comedetis ex eo* et cetera. Crudum comedit qui eum habuisse originale credit. Coctum aqua manducat, qui eum per naturam peccasse affirmat. Nos nascimur crudi et immundi, et postea coquimur aqua concupiscentiae. Ipse autem, et sanctus conceptus est, et sanctus natus est, et sanctus decrevit, propter quod, nec crudum quid ex eo, nec coctum aqua debet comedi, sed assum igni, passum ex charitate debet credi. Ignis iste non est comburens, sed illuminans; ideo Christus significatur per piscem assum, Joan. 21, ubi dicitur, *viderunt prunas positas, et piscem positum.* Luc. ult. *et obtulerunt partem piscis assi.* Caput et pedes cum intestinis vorare, est divinitatem et humanitatem Christi credere, et infirmitates ejus, per fidem et unitatem sibi incorporare. Ergo agnus virtute divinitatis, stantis, merito cadentis humanitatis, mundi peccata purgavit. Unde Joan. 1, *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*: et bis dicit, ecce, ut utrumque admiretur in Christo, et stans divinitas, et cadens humanitas. Et ideo considerabant antiqui ejus adventum. Isa. 16, *emitte agnum domine dominatorem terrae de petra deserti ad montem*, idest de Ruth Moabiti ad montem *filiae Sion* idest ad exaltationem Ecclesiae. Unde et hic dicitur *supra montem stare*: sed certe in hoc non fuit solus agnus immo multos habuit sanctos secum, per quos salvavit et sublimavit Ecclesiam. Unde sequitur, *et cum eo centum quadragintaquatuor millia*, ex quatuor partibus mundi, collectos, qui omnes per hunc numerum designantur. Siquidem hic numerus surgit ex duodenario ducto in se. Nam duodecim duodecies sunt centum quadragintaquatuor. Duodenarius autem primus numerus abundans est, et conficitur ex tribus ductis in quatuor. Unde significat abundantes in fide Trinitatis collectos ex quatuor partibus mundi. Per mille vero significatur perfectio maxima, quae est virginum. Nam cum sit magna perfectio conjugatorum, major perfectio continentium, maxima est perfectio virginum: et ita per centum quadraginta quatuor millia, recte signantur omnes virgines perfecti, et abundantes in fide sanctae Trinitatis ex quatuor partibus mundi collecti: omnes hi stant cum domino supra montem Sion, quia sunt in supremo gradu Ecclesiae constituti. Sequitur, *habentes nomen ejus*, idest Christi a quo dicuntur Christiani. *Et nomen patris ejus*, ut a Deo patre dicantur filii Dei. Psalm. *ego dixi, dii estis et filii excelsi omnes.* 1 Joan. 4, *videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei* et cetera. Roman. 8, *ipse spiritus reddet testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei, si autem filii* et cetera. 1 Joan. 3, *charissimi filii Dei sumus*, hoc est nomen quod Exod. 20, *non accipias nomen Dei tui in vanum.* Quod revera in vanum omnis accipit, ille qui non facit opera ejus. Vel *habentes nomen ejus*, in gratiae susceptione, qua interius uncti dicuntur Christiani. *Et nomen pa-*

tris ejus, in haereditatis participatione, quod erit in gloria: haec duo dat dominus. In praesenti dat gratiam, per quam sumus Christiani, et a Christo uncti. In futuro dabit gloriam, per quam erimus haeredes et filii. Psalm. *gratiam et gloriam dabit dominus.* Vel *vidi*, idest mente conspexi. *Et ecce* admirationem notat in vidente, et admirabilem in viso. *Agnus*, idest Christus innocens, patiens, humilis, mansuetus. *Stabat*, ut adjutor, ut speculator, ut pugillator. *Supra montem Sion*, idest supra Ecclesiam tamquam super specula sua. Ecce fili hominis speculabitur de te. Habacuc 2, *super custodiam meam stabo. Et cum eo centum quadragintaquatuor millia stantes*, non supra montem, sed circa montem, cum agno montem custodientes, et ei se conformantes. Et significantur quatuor status bonorum per quatuor praedictos numeros. Nam quadraginta cum sit numerus poenitentium, signat statum incipientium; quatuor signat statum proficientium, qui scilicet in quatuor virtutibus secundum regulam Evangeliorum se extendendo in bono proficiunt: per centum, qui transit de laeva ad dextram signatur status contemplantium, seu perfectorum, qui jam mente conversantur in caelo. Per mille, signatur numerus perseverantium, et hi omnes cum agno stant ad defensionem et custodiam Ecclesiae, et ad bellandum contra ejus hostes parati. *Habentes nomen ejus*, idest rem nominis, scilicet gratiae unctionem. 1 Joan. 2, *et vos unctionem habetis. Et nomen patris ejus*, idest rem nominis ejus, scilicet gratiae unctionem, idest rem nominis paterni, scilicet filiationem Dei. Isa. 56, *dabo eis in domo mea, et in viis meis locum, et nomen* et cetera. *Scriptum in frontibus suis. Scriptum* dicit, non pictum vel tinctum, ut possit ab aliis videri. Proverb. 3, *misericordia et veritas non te deserent* et cetera. Primo ponitur nomen Christi, et postea nomen patris. Debet describi in mentibus nostris fides passionis, et spes promissionis, et amor promissoris: quas quidem scriptiones, idest virtutes, aqua tribulationis non delet, sed magis informat. Quod fides tribulatione formetur, habetur 1 Petr. 1, *ut probatio fidei vestrae multo pretiosior sit auro, quod per ignem probatur.* De spe Rom. 5, *tribulatio patientiam operatur, patientia spem.* Cant. 8, *aquae multae* et cetera. Sequitur. *Et audivi.* Hic exprimit et ostendit Joan. desiderium, quod habent de adjuvando Ecclesiam, quam re vera totis conatibus juvant. Unde, et stare cum agno dicuntur. Dicit ergo, *et audivi*, auditu quidem interiori. *Vocem de caelo*, idest ad admonitionem a perfectis, qui cum agno sunt, ad imperfectos coelitus procedentem. *Tamquam vocem aquarum multarum*, idest populorum multorum: de quibus sancti cum agno stantes collecti sunt. Per aquas siquidem, quae continuae defluunt in mare, signantur homines, qui sine intermissione fluunt in morte. Unde 2 regum 14, *omnes morimur, et quasi aqua dilabimur.* Eccl. 1, *generatio praeterit* et cetera. Et hoc dicit, quia oratio unius sancti viri, vim obtinet orationum multarum, vel propter efficaciam emendationis, vel certe ideo, quia sicut aquae velocius et impetuosius currunt cum oppressionem inveniunt, sic sancti cum tribulationes crescunt, ferventius orant et praedicant. Jud. 6, *humiliatus est valde Israel in conspectu Madian, et clamavit ad dominum postulans auxilium.* Sequitur, *et tamquam vocem tonitrui magni*, idest plena terroris et admirationis. Sermo enim sanctorum valde terribilis est omnibus malis, qui ad eorum consortium venire nolunt. De hac voce sanctorum quae tonitruo comparatur, propter terrorem et admirationem, dicit Psal. *vox tonitrui tui in rota.* Job 26, *cum parvam stillam sermonum ejus audiverimus, quis poterit intueri tonitruum magnitudinis ejus?* Ut autem vox ista non modice virtutis et efficaciae reputetur, dicit Joannes quales sunt illi a quibus procedit: quia quod dicebant, opere implebant, propter quod efficacior erat sermo eorum. Dicit ergo, *et vocem*, idest vox, *quam audivi, erat sicut vox citharaedorum*, idest praedicatorum, *citharizantium*, idest carnis mortificationem praedicantium. *In citharis suis*, idest in seipsis ostendebant. Ideo dicit apostolus 1 Cor. 10, *castigo corpus meum, et in servitutem redigo* et cetera. Cithara duo habet, lignum et chordas: in ligno extensas: chordae sunt corda poenitentium, vel corporis singula membra, quae singula debent habere suam mortificationem, eo quod peccandi instrumenta fuerunt. Unde Roman. 6, *sicut exhibuistis membra vestra* et cetera. In cithara enim, ad hoc ut bene cantet, oportet tangere omnes chordas, non simul, sed successive. Ita in poenitentia, ad hoc ut Deo placeat, oportet singula peccata dicere in confessione et singula tangere in satisfactione. Ut per quae peccavit homo, per haec puniatur, ut Sap. 11. Dives ideo torquetur in Inferno, quia in lingua peccavit hic in mundo. Dicit Isa. 23, *sume tibi citharam, circui civitatem, meretrix oblivioni tradita est, bene cane, frequenta canticum.* Nota quod dicit sume citharam, idest voluntariam accipe poenitentiam. Psalm. *voluntarie sacrificabo tibi.* Matth. 10, *tollite jugum meum super vos* et cetera. Item bene dicit, *cane*, idest benefac confessionem omnia nude et aperte dicendo, *frequenta canticum*, quia frequens debet esse confessio cum frequentes sint defectus nostri, et incerta hora mortis. In hoc ergo, quod dicit *citharizantium in citharis suis*, vocat illos, qui semper citharizant in citharis alienis, idest qui praedicant aliis poenitentiam, et ipsi nullam, vel modicam faciunt. De quibus dicitur Matth. 23, *super cathedram Moysi* et cetera. Et in hoc notantur claustrales, et praelati, qui jejunante conventu, vel male procurato, comedunt, vel in cameris abundanter et large. Isti re vera cantant, sed in citharis alienis, non suis, quia religionem tenent, non in se, sed in subditis suis. Contra quos dicit sapiens: *patere legem, quam ipse tuleris.* Eccle. 32, *rectorem te posuerunt? Noli extolli: sed esto in eis quasi unus ex illis* scilicet in refectorio, in dormitorio, in oratorio et in claustro. In vigiliis, in jejuniis et in disciplinis. *Et cantabant*, gratias agendo de acceptis beneficiis, et de integritate mentis observata. *Quasi canticum novum*, quod nunquam veterascit, sed semper erit novum. *Quasi canticum*, dicit ut notetur quaedam imperfectio integritatis et gaudii quousque anima et corpus glorificentur. Tunc enim erit gaudium plenum et perfecta integritas, quia non poterit amplius amitti. Nunc autem fragile bonum est corporis integritas, et ideo gaudium imperfectum. Sed quia multi citharizant in citharis suis, et cantant pro favore mundi, ut hypocritae et virgines fatuae, et ideo sequitur, *ante sedem, et ante quatuor animalia, et seniores*, idest in praesentia et approbatione Angelorum, in quibus sedet Deus, et prophetarum, et apostolorum, quasi per quatuor per quos exercet Deus judicia sua. Per quatuor animalia praedicatores quatuor Evangeliorum: per seniores antiqui patres: ante quos isti cantant quia illi istorum canticum approbant. Et ne crederes, quod quilibet posset hoc canticum cantare et ita non esse magnum cantare canticum ante sedem, ideo addit. *Et nemo poterat dicere canticum*, idest de integritate mentis et corporis habere gaudium. *Nisi illa centum quadraginta quatuor millia*, idest nisi virgines perfecti, qui per centum quadraginta quatuor signantur, secundum primam expositionem, quam facit Glossa. *Qui empti sunt de terra*, idest separati a carnis concupiscentia per virtutem Baptismi, cujus innocentiam servaverunt. Item ideo dicit, *empti sunt*, quia per Baptismum mundati, qui habet a Christi sanguine virtutem. Quod ergo dicit apostolus, 1 Cor. 6, *empti enim estis*, convenit baptizatis. Quod autem dicitur 1 Petr. 1, *non corruptibilibus auro vel argento redempti* et cetera. Convenit poenitentibus. Qui autem sunt isti, evidentius ostendit Joannes, dicens. *Isti sunt, qui cum mulieribus non sunt coinquinati*, nec mente per consensum, nec opere per corpus coinquinati. Et hoc probat, quia mente et corpore incorrupti. *Virgines enim sunt, et ideo sequuntur*, quasi imitantur Christum. *Quocumque ierit.* Pede, scilicet, mente, et corpore, scilicet corporis integritate. *Quocumque ierit*, idest quacumque via ierit, sive praeceptorum viam vadit sive viam consiliorum teneat. *Hi sequuntur*, post eum. Unde beatus Bernardus, *sequitur ad praecepta sicut plures, sequitur ad consilia sicut pauci virginitatem servant. Altissimus enim status in Ecclesia est virginitas.* Unde Ambrosius, *supergreditur virginitas conditionem humanae naturae, per quam homines Angelis assimilantur. Qui enim virginitatis puritatem servant, supercaelestibus assimilantur.* Unde Augustinus de doctrina Christiana, et sunt verba Cypriani. *Nobis ad virgines sermo est; quorum quo sublimior est gloria, eo major cura de ea esse debet custodienda, quia cito potest amitti, et recuperari nunquam.* Unde Amos 5, *cecidit, non adjiciet ut resurgat virgo Israel.* 1 Cor. 6, *qui marito jungit virginem suam* et cetera. *O quam pulchra est casta generatio cum claritate.* Sed cum Christus praedicator fuerit, et martyr, sic et virgo quilibet, omnibus debetur aureola spiritualis: quare potius dicitur de virginibus, quod sequuntur ipsum quocumque ierit, quam de praedicatoribus, vel martyribus? Virginitas signum est innocentiae generalis. Praedicatio vero vel martyrium peccata sequuntur. Ut patet in Paulo, qui de persecutore factus est praedicator, et latro in cruce factus est martyr: sed virginitas omnia peccata praecedit. Sed iterum quaeritur quare istis tribus debetur aureola spiritualis. Solutio: tres sunt vires animae, rationalis, concupiscibilis et irascibilis. Potissimum actus rationalis est praedicatio veritatis, et hoc convenit praedicatoribus. Item potissimus actus concupiscibilis est observantia virginitatis, et hoc convenit virginibus. Potissimus actus irascibilis est contemptus mortis, et hoc convenit martyribus. Primus actus vitat falsitatem mundi. Secundus voluptatem carnis. Tertius horrorem mortis. Et ideo probat hanc triplicem victoriam esse debitam his praedictis statibus, aureola spiritualiter. Sequitur, *hi empti sunt ex hominibus*, idest separati quadam prerogativa, ex fructibus melior fructus. *Primitiae* oblatae *Deo et agno*, idest filio. Sed quare non dicitur spiritui sancto, cum sit tribus honor unus? Solutio. Spiritus sanctus est nexus et amor filii cum patre; et ideo per illos sub aliis positus necessario intelligitur spiritus sanctus. Vel forte, quia ad observandam virginitatem, haec duo sunt necessaria, scilicet potentia patris, et sapientia filii. Item quaeritur quare virgines potius dicuntur oblatae Deo quam martyres et praedicatores. Solutio. Virginitas in ipso principio vitae habetur, sed non praedicatio vel martyrium. Unde martyres et praedicatores possunt dici decimae oblatae Deo: sed virgines dicuntur primitiae, quia primordia vitae suae obtulerunt Deo. *Et in ore ipsorum non est inventum mendacium.* Quia quod in Baptismo promiserunt, fideliter servaverunt. De quibus dicit Isa. 20, *vota vovebunt domino, et solvent.* Sed de aliis dicit, Isa. 33, *irritum factum est pactum.* Glossa, *baptismale. Sunt autem*, ut dicit Augustinus in libro de mendacio, *octo genera mendaciorum. Primum est in doctrina, ad quod nulla causa debet adduci. Secundum est, quod tale est, quod nulli prosit, et alicui obsit. Tertium est tale, quod ita prodest uni quod obsit alteri. Quartum tale est quod fit sola causa mentiendi, fallendique libidine. Quintum, quod fit placendi cupiditate. Sextum, quod nulli obest, et prodest omnibus; ut si aliquis alicui pecuniam injuste vellet tollere, sciens ubi sit, nescire se mentiatur. Septimum est quod omnibus prodest. Si quis nolens hominem ad mortem ducere, mentiatur. Octavum est, quod nulli obest et quod ab immunditia corporali aliquem tueatur.* Et postea dicit Augustinus. *In his tanto minus quisque peccat, cum mentitur,* *quanto magis a primo recedat. Quisque vero aliquod hujusmodi genus mendacii putaverit peccatum, non sic decipit se ipsum turpiter, cum honestum esse deceptione arbitretur. Ergo genus mendacii summopere fuge, quia omne mendacium non est a Deo.* Eccle. 20, *potior fur, quam assiduitas viri mendacis.* Sap. *os quod mentitur* et cetera. *Sine macula sunt ante thronum Dei*, idest ante Deum judicem. Psal. *beati immaculati.* Nota quod multiplex est macula: carnalis voluptatis, quae multos magnos maculat. Unde de Salomone legitur Eccl. 47, *potestatem habuisti in corpore tuo, et dedisti maculam in gloria tua*; et de Ruben primogenito dicitur Gen. 49, *Ruben primogenitus meus, ut fortitudo mea, et principium doloris mei. Prior in donis, major in imperio: effusus es sicut aqua. Non crescas, quia ascendisti cubile patris tui, et maculasti stratum ejus.* Ruben gerit hic typum clericorum, qui sunt filii visionis, et priores in donis, et majores in imperio. Haec macula multum deformat Ecclesiam, et multum laboratum est, et quotidie laboratur ad emendationem hujus maculae: multae siquidem fuerunt ejus constitutiones, multae prohibitiones, multae visitationes, multae suspensiones, et excommunicationes. Contra hanc maculam, nec aliquid valet. Unde Ezech. 24, *vae civitati sanguinum, et ollae ejus; rubigo in ea est, et rubigo ejus non exivit de ea per partes suas* et cetera. Et non cecidit super eam sors: sanguis enim ejus in medio ejus est, et in multo labore fundatum est. Et mirum est quomodo sacerdos vel clericus eisdem manibus audet tangere corpus Christi, quibus paulo ante tractaverat pudenda meretricis. De quibus dicitur Malach. 1, dicit dominus exercituum ad vos, o sacerdotes, qui despicitis nomen meum, et dicitis, in quo despeximus nomen tuum? Respondet dominus. *Offertis super altare meum panem pollutum.* Item Psalm. *initiati sunt* idest consecrati, *Beelphegor, et comederunt sacrificia mortuorum, idest sacerdotes. Quibus dicit dominus*, Jerem 26, *ecce ego autem in manibus vestris sum: facite mihi quod bonum* et cetera. 1 Corinth. 11. *Quicumque manducaverit panem* et cetera. Glossa, *ita puniendus est, sicut si dominum occidisset.* Hebr. 10, *irritam quis faciens legem domini, sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur: quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Secunda macula est gulositas quae etiam hodie multum maculat. Unde dicitur in Scriptura, *hi sunt in epulis suis multum convivantes sine timore semetipsos pascentes.* Unde Isa. 28, *omnes mensae eorum repletae sunt vomitu sordium, ita ut non esset ultra locus.* Tertia est macula loquacitatis. De qua dicitur Jacob. 3, *lingua constituitur in membris nostris quae maculat totum corpus.* Haec tertia macula ex secunda provenit, quia ex gulositate nascitur loquacitas. Ut legitur Exod. 8, videtur quia ex fluvio Aegypti ascenderunt ranae. Unde dicitur Luc. 16, dives qui epulabatur quotidie splendide, torquebatur in lingua propter loquacitatem. Quarta est macula cupiditatis. De qua dicitur Eccles. 21, *beatus ille, qui inventus est sine macula.* Et infra, *quis est hic et laudabimus eum?* Quasi dicat: si quis talis est, quicumque ille sit. Septem tamen inveniuntur in Scriptura, qui post aurum et argentum non abierunt, sed potius manus suas ab omni munere excusserunt: et per omnes illos significantur ecclesiasticae personae quae tenentur similiter facere. Primus est Abraham, Genes. 14, qui regi dicenti sibi: *da mihi animas, cetera tolle tibi*, respondit. *Levo manus meas ad Deum excelsum possessorem caeli et terrae, quod a filo subtegminis, usque ad corrigiam caligae, non accipiam ex omnibus quae tua sunt.* Per Abraham qui hostes occidit et praedam reduxit intelliguntur viri ecclesiastici, qui pro justitia facta, vel etiam facienda, non debent accipere munera parva vel magna, occulta vel aperta: quod notatur in filo subtegminis et in corrigia caligae. Secundus fuit Moyses, qui ait ad dominum, Num. 16, *ne respicias eorum sacrificia: tu scis, quod nec quidem asellum unum acceperim ab eis*, idest quodcumque munus. Per Moysen autem qui Levitas instituit et ordinavit significantur episcopi quorum est conferre orationes et beneficia. Unde per hoc notatur, quod episcopi pro collatione beneficiorum et ordinum nullum debent munus accipere. Tertius fuit Samuel, 1 Reg. 12, qui ait, *conversatus sum coram vobis ab adolescentia mea, usque ad diem istum: ecce praesto sum, loquimini ad me coram domino et coram Christo ejus utrum bovem alicui tulerim, vel asinum, si quippiam aliud.* Per hunc intelliguntur omnes orantes pro aliis. Quia de ipso legitur, quod pro aliis oravit. Unde dixit: *absit a me hoc grande peccatum in Deo, ut cessem orare pro vobis.* Per hoc significatur quod sacerdotes pro Missis aut sepulturis, aut Psalteriis, nullum munus debent accipere. Neque etiam illi qui orant pro beneficiis vel ordinibus obtinendis aliis. Quartus fuit Eliseus, 4 Reg. 5, qui dixit Naaman, *vade et lavare septies in Jordane et mundaberis*, et post factam lotionem vel mundationem, nil voluit accipere, licet ille multa offerret. Septena lotio significat septem sacramentorum dispensationem, per quae fit mundatio animarum. Per hoc ergo notatur quod aliqua debent accipi: licet postea non acceperit. Quintus est Daniel, cui cum dixisset Balthasar, *si valueris Scripturam legere et interpretationem dicere, purpura vestieris et torquem auream circa collum tuum habebis et eris tertius in regno meo, respondit: munera tua tibi sint et dona domus tuae alteri da. Scripturam autem legam tibi et interpretationem ostendam tibi, rex*, Dan. 5. Per hoc notatur quod doctores et expositores sacrae Scripturae pro expositione sua nullum debent accipere munus. Item legitur de Paulo, Act. 20, *aurum et argentum (inquit) aut nullius vestem concupivi.* Unde manifestum est quod nullum temporale accipi debet pro praedicatione, licet praedicatori debeatur victus necessarius. Matth. 10, *dignus est mercenarius* et cetera. Sextus fuit beatus Petrus, Act. 8, cui cum dixisset Simon magus: *date mihi hanc potestatem, ut cuicumque imposuero manus, accipiat spiritum sanctum, respondit Petrus: pecunia tua tecum sit in perditionem.* Per hoc ostenditur quod opera miraculorum aut impositio manuum aut gratia dispensationum, non debent mediante pretio fieri. In quo etiam facto arguuntur venditores et emptores reliquiarum. Septimus fuit Naboth, 3 Reg. 21, cui cum dixisset Achab: *da mihi vineam tuam, et faciam mihi hortum olerum, daboque tibi vineam meliorem pro ea, aut pecuniam accipe, respondit: propitius sit mihi Deus: ne dem tibi haereditatem patrum meorum.* Per hoc ostenditur, quod decimae et primitiae et hujusmodi non sunt pro temporalibus commutanda. In quo etiam damnatur commutatio Ecclesiarum et beneficiorum quae fiunt temporalis lucri intuitu. Felices sunt qui sine his maculis sunt ante thronum Dei. Scriptum est enim Levit. 21, *homo de semine tuo, qui habuerit maculam, non offerat panem Deo suo, nec accedat ad ministerium ejus.* Huic etiam simile legitur 1 Machab. 4, *elegit Judas sacerdotes sine macula.* Haec omnia pertinent ad laudem et commendationem virginitatis, cujus status dignior et favorabilior Deo dicitur esse. Propter quod dicitur quod *sine macula sunt ante thronum Dei.* Ad quod etiam facit illud, Eccles. 26, *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata. Omnis autem ponderatio non est digna continentis animae.* Ecce quam digna res et quam nobilis est virginitas, quam sic commendat dominus, quam etiam tantum honoravit, in sancta nativitate, in vita, in praedicatione, in morte. In nativitate, quia de virgine natus. In vita, quia virgo semper vixit. In praedicatione, quia virginitatem ceteris statibus plus commendavit, quando fructum centesimum eis assignavit, Matth. 13. In morte, quia matrem suam, quam supra omnia diligebat, virgini commendavit, et virgines tamquam sibi familiares ad se vocavit et inter eos spiritum reddidit. Item apparet dignitas virginum, quia habent vitam mundiorem, securiorem, jucundiorem, salubriorem, excellentiorem. Et ideo dicit apostolus. 1 Corinth. *volo omnes homines esse sicut me*, idest virgines, quia talis erat Paulus. Sequitur. *Et vidi alterum Angelum* et cetera. Secunda pars capituli, in qua monetur Ecclesia accedere ad talem et tantum auxiliatorem. Haec autem pars duo continet. Primum est dignitas admonentis. Secundum dignitas admonitionis, ibi: *timete dominum.* Dignitas vero admonentis consistit in quinque, quae necessaria sunt omni praedicatori. Primum auctoritas. Secundum humilitas. Tertium vita. Quartum doctrina. Quintum finis, sive intentio recta: hi sunt quinque lapides quos David, idest Christus, posuit in pera pastorali, idest praedicatoribus et praelatis, ad occidendum Goliam, idest Diabolum, 1 Reg. 12. Dicit ergo, *et vidi*, idest intellexi, *alterum Angelum.* Idest praedicatores qui sunt alteri a Christo, idest vicem ejus exequentes. Et per hoc quod dicitur Angelus, idest missus, notatur auctoritas praedicandi. Rom. 10. *Quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Per hoc quod dicitur, *alterum*, idest vicarius, notatur humilitas et auctoritas: quae recte junguntur. Quia auctoritas reprimit humilitatem, ne sit pusillanimus; et humilitas reprimit auctoritatem ne sit praesumptuosa. *Volantem*, Glossa, *idest a terrenis se removentem et ad caelestia elevantem et velociter discurrentem per medium caeli*, idest per omnem Ecclesiam, quam secum exemplis et verbis trahit, sicut equi currum. Isa. 60, *qui sunt isti, qui ut nubes volant?* Habent ergo praedictas alas, sive pennas quibus volant. Ezech. 1, *quatuor facies uni et quatuor pennae uni.* Prima facies hominis per mansuetudinem. Secunda leonis per audaciam. Tertia bovis propter patientiam. Quarta aquilae per sapientiam. Hae quatuor virtutes sunt quatuor facies; sed quatuor pennae, quibus volant, sunt quatuor animae affectiones, scilicet spes futuri boni, timor futuri mali, gaudium de praesenti bono, dolor de praesenti malo. Nec sufficit quod praedicator sit pennatum animal, nisi sit unus de Seraphim: de quibus dicit Ezech. 6, *stabant Cherubim super illud; sex alae uni et sex alae alteri.* Sex primae alae sunt sex opera misericordiae, quae debet habere perfectissimus praedicator. Quo ad Deum duo, scilicet contemplationem et orationem. Duo quo ad seipsum, scilicet lectionem et moderationem. Duo quo ad proximum, scilicet verbum et exemplum. Duabus primis volat ad Deum. Duabus mediis circa se ipsum. Duabus ultimis ad proximum. Siquis talis esset, stare secure posset cum domino super solium ejus. Sed plures volunt esse Cherubim quam Seraphim, quia magis laborant lucere per scientiam, quam ardere per charitatem; et tunc magis vacant studio, quam orationi. Forsitan vellent esse domini principes et potentes. Item *vidi alterum Angelum*, idest praedicatorem Catholicum, *volantem per medium caeli*, volantem, inquam, per utriusque testamenti concordiam, *per medium caeli*, idest vetus testamentum. Per hoc non volat Manichaeus quia vetus testamentum non recipit, cujus finis est novum testamentum. Per hoc non volat Judaeus, quia in Christum non credit, nec novum testamentum recipit. Medium caelum est concordia utriusque testamenti: per hoc volat fidelis praedicator. Unde Psalm. *De medio petrarum dabunt voces.* Ezech. 6, *vidi et ecce quadrigae quatuor egredientes de medio duorum montium. Habentem Evangelium aeternum*, in corde per fidem et obedientiam et per amorem et intellectum. In ore per doctrinam et praedicationem. In manu per operis adimpletionem. Hoc triplici modo praedicator debet habere Evangelium. De primo Psalm. *In corde meo abscondi eloquia tua.* Prov. 3, *misericordia et veritas non te deserant; circumda ea gutturi tuo et describe in tabulis cordis tui.* De secundo, judicum 14, *ecce examen apum erat in ore leonis*, idest Evangelium in ore praedicatoris. Isa. 40, *clama, ne cesses.* Psalm. *Semper laus ejus in ore meo.* De tertio, Psalm. *Gladii ancipites in manibus eorum.* Supra 10, *vidi alium Angelum et habebat libellum in manu.* Dicitur autem Evangelium Christi aeternum, quia ei non succedit aliud. Item quia aeterna promittit. Matth. *Agite poenitentiam, appropinquabit enim regnum caelorum.* Lex vero temporalia promittit. Isa. 1, *si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Multi habent non Evangelium, sed vanilogium, quia magis vanitatem, quam veritatem vel bonitatem nuntiant. Psalm. *narraverunt mihi iniqui fabulationes.* Psalm. *Vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum.* Multi etiam habent literas Uriae quas portant contra se. Hi sunt qui bene docent et male vivunt. Matth. 23, *super cathedram Moysis sederunt Scribae et Pharisaei.* Rom. 2, *qui alios doces, te ipsum non doces?* Hi revera portant nuntium, sive literas mortis suae sicut Urias. 2 Reg. 11, unde Augustinus in libro prosperitatis, *bene docere et male vivere, nil aliud est quam se sua voce damnare.* Unde Rom. 2, *in quo alios judicas, teipsum condemnas.* Item, dicit, habentem Evangelium non dissipantem. Sicut illi qui ad libitum exponendo, veritatem intelligentiae lacerant, ne forte contra se loquantur si dicerent veritatem sicut jacet. De quibus Psalm. *Tempus faciendi, domine, dissipaverunt legem tuam.* Isa. 24, *transgressi sunt legem, mutaverunt jus, dissipaverunt foedus sempiternum.* Deinde vidit Joannes, ad quid haberet Angelum. Non enim ad vendendum in foro, sicut venditores olerum. Neque ad custodiendum in armariolo, ut librarii. Neque ad illuminandum pulchriores literas ut pueri. Sed magis ad praedicandum. Unde sequitur, *ut evangelizaret*, idest ut bona nuntiaret, *sedentibus super terram*, idest bonis qui terrena calcando et sibi subjiciendo et omnia abjiciendo contemnunt. Et quia parum esset praedicare solis bonis, ideo dicit, *et super omnem gentem*, idest omnibus gentibus, *et omnem tribum*, idest omnibus Judaeis, qui dicuntur tribus, quia per tribus fuerant distributi, *et linguam et populum*, idest populo cujuscumque linguae sit. Vel forte hoc dicit propter nobiles qui filios suos faciunt edoceri diversas linguas et diversa idiomata. Sub eadem lingua continentur, verbi gratia, Gallicum, Lombardicum et cetera. Eadem lingua est, sed diversa idiomata. Populum autem vocat minores in quacumque gente: per quod innuit, quod sine omni acceptione personae omnibus, tam nobilibus quam plebeis, est praedicandum Evangelium. Matth. ult. *Praedicate Evangelium omni creaturae.* Dicit autem, *super*, quia praedicator omnis debet excedere merito vitae, sicut praedicatoris officium. Isa. 40, *super montem excelsum ascende tu qui evangelizas Sion.* Mons est cumulus terrae, idest cupiditas terrenorum, divitiarum, delitiarum carnalium, et dignitatum saecularium. Primus est mons Gelboe, idest acervus arenae. Secundus mons Seyr, idest hispidus. Tertius Ebal, ubi dantur maledictiones. Deuteronom. 27, *quare omnes maledicunt praelatis.* Super hunc triplicem montem ascendere debet praedicator omnia conculcando. Isa. 52, *quam pulchri supra montes pedes* et cetera. Talibus enim praedicatoribus dat dominus virtutem verbi. Psalm. *Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa.* Ideo dicit Paulus, 2 Timoth. 4, *opus fac Evangelistae. Dicentem voce magna*, idest libera sine timore. Isa. 40, *exalta in fortitudine vocem tuam qui evangelizas Sion, exalta noli timere.* Magna ergo debet esse vox praedicatoris, idest libera et severa, et ex magno cordis amore, et propter magna, scilicet honorem Dei et salutem animarum, *timete dominum.* Hic ostenditur dignitas amoris

Christi quae apparet ex re. Quoniam si eum amamus, ipsum timere et honorare debemus. Et hic est cultus Dei qui est duplex; interior et exterior. Interior vero duplex: honor scilicet et timor; exterior autem est adoratio quae consistit in bona operatione, per quam conformatur homo Deo. Dicit ergo Angelus, *timete dominum*, casto et filiali timore quo timendus est dominus qui est omnipotens, non homo vel Diabolus qui non potest nocere nisi volenti, ut dicit Hieronymus, *et date*, gratis et bona voluntate. *Illi*, Deo non Antichristo, *honorem*, latriae, quae consistit in fide, spe et charitate. Timor proprie debetur Deo, honor vero patri. Unde Malach. 1, *filius honorat patrem et servus dominum suum timebit: si ego pater sum* et cetera. Vel *timete dominum*, ejus praecepta faciendo et prohibita vitando. Et date illi honorem, non vobis, sed ejus gloriae, si quid boni habetis, attribuendo. 1 Timoth. 1, *soli Deo honor.* Vel *timete dominum*, declinando a malo. Proverb. 6, *in timore domini declinat omnis homo a malo. Et date illi honorem*, faciendo bona. Proverb. 3, *honora dominum Deum tuum, quia venit hora judicii ejus*, quando justi haereditabunt terram, injusti autem disperibunt. Malach. 4, *ecce dies veniet succensa quasi caminus, et erunt omnes superbi et omnes facientes impietatem stipula et inflammabit eos* et cetera. Ideo magis timendum est quia illa hora judicii omnibus est incerta. Matth. 24, *de die autem illa et hora nemo scit. Et adorate eum*, humiliando subjiciendo et inclinando ei. Non solum corde interius, sed et corpore exterius. Ut inclinatio capitis, aut corporis exterius facta, sit signum cordis interius faciendi inclinationis. Matth. 4, *dominum Deum tuum adorabis.* Et merito adorandus est dominus, *quia fecit caelum et terram, mare et omnia quae* et cetera. Scilicet in caelo Angelos, in terra homines, in mari pisces. *Et fontes aquarum* dulcium. Ad literam istud est valde contra Manichaeos: quia si malus Deus, nullo modo adorandus: ille autem adorandus est, qui fecit caelum et terram et cetera. Unde verum est, quod ipse Diabolus non fecit haec. Item quaeritur, si omnes aquae a mari veniunt, juxta illud Eccles. 1, *et ad locum unde exeunt flumina revertuntur*, quomodo ergo copulat inter mare et fontes aquarum? Conjunctio est enim copulativa quae quaerit diversitatem inter copulata. Unde cum pars non differat a toto, non potest cadere copula inter partem et totum. Solutio. Verum est quod omnes aquae veniunt a mari per meatus subterraneos, ubi ipsae aquae quae in mari erant salsae et amarae fiunt dulces, quod facit Deus mediante natura; et ideo quia ibi est quaedam operatio nova, ponitur conjunctio copulativa mystice. *Qui fecit caelum*, idest spiritum rationalem. *Et ea quae in eo sunt*, idest vires et virtutes. *Et terram* humanam carnem. *Et ea quae in ea sunt*, idest sensus et membra. Luc. 11, *stulti, qui fecit quod de foris est, nonne* et cetera. *Et mare*, idest tribulationum, et tentationum amaritudinem, *et ea quae in eo sunt*, idest utilitates, quae inde proveniunt, *et fontes aquarum*, idest duo testamenta, unde omnes aquae doctrinae exeunt: quibus omnes sordes peccatorum lavantur, et ardor malae concupiscentiae temperatur, et sitis mali desiderii sedatur. De quibus dicitur Isa. 12, *haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris* et cetera. Sequitur. *Et alius Angelus* et cetera. Haec est quarta pars capituli, in qua monetur Ecclesia accedere ad auxiliatorem suum, et recedere a mundo, et eis quae in eo sunt, quae impediunt accedere ad dominum. Duo autem sunt generalia impedimenta accedendi ad Deum: scilicet amor male inflammans, et timor male humilians; a quibus recedere monetur hic Ecclesia, per casum et ruinam Babylonis, quae hic ostenditur. Unde dicit, *et alius Angelus*, idest alius ordo praedicatorum, non officio quidem praedicandi alius, sed diversitate personae, quae sibi invicem succedunt in praedicatione secundum temporis successionem et Dei revelationem. 1 Corinth. 14, *si quid revelatum fuerit sedenti*, etc. *potestis per singulos prophetare*, idest unus post alium secutus illum priorem. Glossa, *quia praedicatores sibi invicem succedunt, dicens, cecidit Babylon illa magna*, idest malorum universitas, quae est civitas, quam primo aedificavit Cain, Gen. 3, et postea gigantes. Unde Gen. 11, *venite faciamus nobis civitatem, et turrim ejus.* Hic dicit, *cecidit*, ad majorem confirmationem et certitudinem. Unde et praeterito utitur pro futuro, prophetali certitudine. Vel ideo, quia cito cadit, et jam incepit. 1 Corinth. 6, *praeterit figura hujus mundi.* 1 Joan. 5, *transit mundus, et concupiscentia ejus.* Vel ideo forte, quia homo primo cadit per culpam, postea per poenam. Vel in casu culpae primo cadit per consensum, postea per opus. Vel in casu poenae primo cadit anima in Inferno, postea cadit simul cum corpore. Vel ideo, quia velox et continua est ruina mundanae gloriae, et ascensus ejus casus, sicut fumus ascendendo declinat, et quanto magis ascendit, tanto citius deficit. Sic vana gloria mundi. Psal. *defecerunt sicut fumus.* Job 30, *elevasti me, et quasi super ventos posuisti, elisisti me valide.* Sap. 5, *quid nobis profuit superbia, et divitiarum jactatio* et cetera. Isa. 13, *erit Babylon civitas gloriosa in superbia Chaldaeorum versa sicut subvertit dominus* et cetera. Dicitur autem *magna*, vel propter multitudinem spatii et superbiae, vel dignitatis, quia et caput regni erat. Vel propter altitudinem turrium et murorum, sicut Roma. Unde Dan. 4, *gloriabatur Nabuchodonosor dicens: nonne haec est Babylon magna, quam ego aedificavi in domum regni.* Causam autem quare cecidit Babylon subjungit, *quae*, idest quia illa, *a vino irae fornicationis suae potavit omnes gentes.* Per vinum intelligitur quodlibet mortale peccatum, quod mentem seducit, ut vinum, et animam separat a vero sponso, sicut fornicatio carnalis. Joel. 1, *expergiscimini ebrii, flete et ululate omnes qui bibitis vinum in dulcedine.* Calix autem quem Babylon potat, idest mundus, est voluptas, pro cujus mensura mensuratur poena. Infra 18, *quantum glorificavit se* et cetera. Matth. 7, *eadem mensura qua mensi* et cetera. De hoc calice dicitur Jerem. 5, *calix aureus Babylonis in manu domini inebrians omnem terram, et de vino ejus biberunt omnes gentes.* Sequitur. *Et tertius Angelus* et cetera. Hic removet Joannes secundum impedimentum accedendi ad Deum, scilicet timorem malae humilitatis, ostendens quod mundani non sunt timendi. Et ostenditur quasi triplici argumento, quia ipsi cadent, sicut et mundus quia ut dicit Augustinus, *cum mundo labente labitur, qui labenti mundo innititur.* Secundo quia ipsi a domino puniuntur. Tertio quia justi ex persecutione impiorum proficiunt. Sicut filii Israel ex persecutione Aegyptiorum multiplicabantur, ut dicitur Exod. 1, dicit ergo, *tertius Angelus secutus est illos*, duos praecedentes: qui dicitur tertius pro fide Trinitatis quam praedicavit, sicut alii duo. Significatur autem hic tertius Angelus ultimus ordo praedicatorum. Qui quanto plus appropinquare vident finem mundi, tanto magis quotidianae praedicationi instabunt, et omnem gloriam mundi contemnendam monstrabunt, et mundanas persecutiones non esse timendas. *Dicens voce magna*, idest secura et libera praedicatione. Quia illi praedicatores audacter dicent veritatem, sine omni timore mundano, vel humano. *Si quis adoraverit bestiam*, idest Antichristum, qui nomine bestiae hic accipitur, cum supra per bestiam omnis multitudo intelligatur. Et in hoc est difficultas. Quia bestia aliquando dicitur Antichristus, et aliquando Diabolus, aliquando multitudo malorum. Sed hoc prudens lector potest advertere, *et imaginem ejus*, idest statuam ad honorem ejus factam. Illi enim qui praesentialiter videbunt, adorabunt ipsum. Aliqui absentes erunt, qui habebunt imaginem, quam in ejus veneratione adorabunt, sicut nos adoramus imaginem crucifixi, in honorem Christi. *Et accepit characterem*, idest fidem ejus *in fronte sua*, idest in mente sua, *aut in manu sua*, idest in comparatione sua: quasi dicat: quicumque crediderit Antichristo, vel vixerit secundum doctrinam ejus, *et hic bibet de vino irae Dei*, sicut Babylon, idest de aeterna damnatione, *quod mixtum est mero*, idest praesenti flagellatione, quae fit ad correctionem, *in calice irae ipsius*, idest ad vindictam, quod iratus facit, tamen secundum mensuram culpae. Unde Isa. 27, *in mensura contra mensuram cum abjecta fuerit, judicabit eam.* In hoc calice est merum superius, faex inferius, mixtum in medio. Per merum intelligitur poena inflicta per correctionem, vel assumpta voluntarie: per faecem poena aeterna, quam reprobi potabunt in Inferno, qui modo nolunt bibere merum. Per mixtum significatur flagellum, quod adhuc potest converti in utrumque, scilicet ad correctionem et damnationem. Quod ideo dicit mixtum, quia hic mixtae sunt tribulationes consolationibus. Unde dicit Augustinus, *sic omnes delectationes meas domine amaritudinibus respersisti.* Vel melius calix domini est justitia ejus, qua unicuique mensurat praemium secundum meritum. Merum autem est gaudium poenitentiae quod est purum sine admixtione tristitiae vel doloris, vel alicujus modi extrinseci. Ex perfectione significatur dolor aeternae damnationis quae est sine omni consolatione. De qua Isa. 51, *bibisti de manu domini calicem irae ejus, usque ad fundum saporis calicis bibisti, et potasti usque ad faeces.* Ezech. 23, *dolore repleberis calice moeroris et tristitiae, calicem sororis tuae Samariae bibes illum, et potabis usque ad faeces*: et de hac faece se gloriatur ereptum. Psal. *eduxisti me de lacu miseriae, et de luto faecis.* Per mixtum vero significatur praesens poena, ubi mixta sunt merum caeli et poena Inferni per spem et timorem. Ibi enim pariter mixta sunt consolatio, et tribulatio. Proverb. 14, *risus vero dolore miscebitur.* Sicut enim aqua vino miscetur, ne bibenti noceat vinum purum, sic gaudiis in patria praesentibus, Deus miscet tribulationes, infirmitates. Ne bibentes praesentia gaudia nimis inebriarentur, et nocerent eis. De hoc dicit Psal. *calix in manu domini vini meri plenus mixto, in via, et inclinavit ex hoc in hoc*, idest de mero in mixtum. Quia tota die, cum praesenti tribulatione infundit Deus spem consolationis internae et externae. Sic igitur de mero potat amicos in caelo, in faece potat inimicos in Inferno. Mixto potat omnes in mundo, quos post praesentem tribulationem recipit in patria, et per primam transfert de mundo, idest de mixto in merum. Unde Joan. 16, *tristitia vestra vertetur in gaudium.* Qui autem murmurat in flagellis, et in tribulatione patientiam non habet, mixtum transibit ad faeces, et nihil aliud bibet. Unde Jerem. 50, *ecce quibus non erat judicium, ut biberent calicem, bibentes biberunt, et tu quasi innocens relinqueris? Non eris innocens, sed bibens bibes.* Quod ergo Psal. faeces vocat calicis domini, vocat hic Joannes *vinum irae Dei.* Unde sensus est: *et hic* scilicet. Qui accepit characterem bestiae, idest qui conformaverit se Antichristo, credendo, vel imitando illum, *bibet de vino irae Dei*, idest damnabitur in Inferno, ubi habebit abundanter poenam et tribulationem, quod est mixtum mero, in calice *irae ipsius*, idest quae poena et tribulatio aeterna, mixta est modo, in calice irae Dei, idest in vindicta praesenti, quam iratus infligit. Quia, ut dicit Hieronymus, *quicquid mali patimur, peccata nostra meruerunt.* Vel calix domini dicitur sacra Scriptura. David dicit in Psal. *calix tuus inebrians, quam praeclarus est.* Continet autem iste calix quadruplex vinum, idest quadruplicem intelligentiam: scilicet historicam, tropologicam, allegoricam, et analogicam. Primum vinum laetificat et inebriat, rerum gestarum narratione. Secundum affectuum faciendorum institutione. Tertium intellectuum intelligendorum ostensione. Quartum totum hominem, appetendorum et fugiendorum praelibatione. Sunt autem in calice: merum vinum, faex et mixtum. Vinum merum propinat nobis calix iste, ubi caeli gaudia tractat: faecem propinat ubi Inferni supplicia comminatur. Mixtum vero propinat ubi poenitentia perhortatur. Unde Ezech. 1, vidit librum ubi erant lamentationes poenitentium, et ecce mixtum carmen triumphantium, et ecce merum irae damnatorum, et ecce faex: de quo Psal. *bibent omnes peccatores terrae.* Nihilominus vinum merum, dicitur expositionis intelligentia, quam propinant expositores et doctores Ecclesiae. Faex dicitur commixtae expositionis intelligentia: quam propinant haeretici. Mixtum est expositio prophetica Scripturae sacrae, quam propinant multi miscentes vanitatem philosophicae curiositatis cum soliditate theologicae veritatis, secundum, quod dicit dominus per Isa. 1, *caupones tui miscent aquam vino.* Heu hodie libentius bibitur mixtum quam merum, quia libentius auditur vanitas philosophica quam veritas theologica. Unde Proverb. 9, *aquae furtivae dulciores sunt*, idest expositiones quas theologici furantur a philosophis libentius audiuntur. 2 Tim. 4, *in novissimis diebus erit tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt* et cetera. Vel certe mixtum potest dici expositio haereticorum, qui aliquid veritatis primo proponunt, et postea miscent falsitatem. Quia si tota esset falsa expositio eorum, non reciperetur ab aliquo: et ideo falsitatem palliant aliquantula veritate. Unde Joan. 2, *omnis homo primum bonum vinum ponit*, idest haereticus veram expositionem. Cum hoc mixto potabit Antichristus et sui omnes illos, qui ejus characterem acceperint: quos et Deus postea potabit faece, idest poena aeterna, quae faex dicitur: hoc vinum calicis irae Dei. Secundum hoc sensus est, *tertius Angelus*, idest ordo praedicatorum ultimis temporibus venturis, *secutus est illos*, idest priores praedicatores, doctrinam et vitam imitatus, *dicens voce magna*, idest corde, et ore, et opere praedicans, *siquis adoraverit bestiam*, idest Antichristum ei obediendo, *et imaginem ejus*, qui eum in omnibus imitantur et praedicant sicut imago praedicat rem imaginatam, *et acceperit characterem*, idest ejus confessionem, *in frontibus suis*, idest in apparentia, in evidentia, et publice eum confessus fuerit. *Vel in manu sua*, idest opere eum imitatus fuerit, et hic est talis, qui sic damnatus *bibit*, idest biberit *de vino*, calicis *irae Dei*, idest pravae expositioni Antichristianorum, assenserit, *quod mixtum est, mero.* In cujus expositionis intelligentia, mixta est veritati Catholicae, *in calice irae ipsius*, idest in sacra Scriptura, quam damnant illi: propter quod dicitur calix irae Dei: et talis, quicumque est ille, *cruciabitur igne et sulphure*, idest foetenti et foetore ardenti. Hae enim sunt duae poenae Inferni. Unde Psal. *ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum.* Et prima pars illorum erit in stagno ardenti. Haec duo, scilicet ardor et foetor, sunt in omni peccato, et maxime in peccato carnali, et praecipuae in illo ignominioso contra naturam. Unde et civitates sulfureae fuerunt succensae, ut poena responderet culpae. Gen. 18, *pluit dominus* et cetera. Nec erit occulta poena eorum, immo omnibus nota. Unde sequitur, *in conspectu Angelorum sanctorum*, idest videntibus Angelis, et omnibus etiam aliis, hoc dicit, quia Angeli testes erunt contra eos, qui viderunt peccata eorum, *et ante conspectum agni*, quae illorum saecula non latebunt: et ideo dicitur quia nec poena ipsorum abscondetur ei. Et dicit hoc ideo, quia boni semper vident poenas malorum, et hoc ipsum erit cumulus doloris reprobis, quia scient se et poenas suas manifestas esse apud Christum et Angelos et alios spiritus: et ex hoc etiam augebitur dolor eorum, quia scient Christum sufficienter passum pro omnibus, et sufficientissimum pretium dedisse pro redemptione omnium, et se privatos tanto beneficio pro modica voluptate seminatae corruptionis, de qua surgit vermis conscientiae. De quo Isa. in fine, *vermis eorum non morietur.* Sequitur, *et fumus tormentorum eorum*, quae plura et varia erant, *ascendit in saecula saeculorum*, idest aeternaliter sine fine. Ubi enim semper fumus ascendit, ibi nunquam ignis deficit. Et re vera, ignis ille inextinguibilis est, quia nec extinguet illos quos cremabit, nec extinguetur, ad literam. Erit autem fumus densissimus, qui violenter extrahet lacrymas ab oculis eorum, quae lacrymae ita calidae erunt, quod comburent corpora eorum. Unde quidam de patribus dixit discipulo suo: *ploremus hic, frater, antequam veniamus ad locum illum, ubi lacrymae comburent corpora nostra.* Nihilominus tamen cum ardore illo vehementissimo erit ibi algor vehemens. Unde compellentur stridere dentibus. Matth. 18, *ibi erit fletus.* Quod autem dicitur quod fumus ascendit, non est intelligendum, quod ascendit in caelum, ubi sancti sunt: nec etiam extra Infernum. Sed per hoc tangit fumi proprietatem. Et nota, quod poena illorum semper erit in notitia eorum sanctorum sine oblivione. Unde Jerem. 20, *confundantur confusione, quia non intellexerunt opprobrium sempiternum, quia nulla poterit oblivione deleri.* Et ne forte putaret aliquis illorum, quod poena illorum in Inferno aliquando cessaret, et per intervalla puniret, et non continue, subjungit, *nec habent requiem die ac nocte*, idest nunquam quiescent a poena. Sed numquid erit dies et nox? Patet quod non, quia sol stabit immobilis in oriente, in loco ubi fuit creatus, nec veniet ad occasum. Nec impii in tormentis sub terra positi fruentur luce ejus, ut dicit Isidorus. Sed in Inferno semper erit nox et dies simul, quia ibi erunt densissimae tenebrae, sicut dicitur Matth. 25, *ibi erunt tenebrae exteriores.* Erit etiam ibi quaedam lux, quia ignis ille aliquid lucis habebit, non ad consolationem eorum, sed ut videant unde magis doleant, ut dicunt Gregorius et Isidorus. Qui autem sunt illi, quorum talis poena est, determinat dicens, *qui adoraverunt bestiam*, idest Antichristum, ei obediendo, *et imaginem ejus*, idest statuam factam ad honorem ipsius, vel praedicatores ipsius ipsum imitantes, *et siquis acceperit characterem nominis ejus*, idest in signo aliquo, sibi se conformem ostenderit, vel domesticum ipsius appellari fecerit, similiter, supple, punietur. Et ideo bonum consilium dat Paulus, 1 Corinth. 15, ut siquis portavit imaginem Antichristi, portet de cetero imaginem Christi. Et 1 Reg. 15. *Dixit Saul, abite, recedite ab Amalec, ne forte involvam vos cum eo. Hic*, idest in vita praesenti. Vel in tribulatione praesenti et consideratione futura, *patientia sanctorum est.* Glossa, *idest hic debent sancti patienter pati ne veniant ad aeternam poenam.* Ideo dicit Gregorius, *sancti poenam praesentem lucrum putant, quia per hanc aeternam evadere non ignorant. Sanctorum* dico, qui custodiunt opere adimplendo mandata Dei, diligendo Deum et proximum, ad quae omnia alia reducuntur, ut dicitur Matth. 22, *in his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae. Diliges* etc., dulciter, prudenter, fortiter, et proximum tuum sicut teipsum, idest quomodo teipsum, et quo ordine teipsum, et quo tenore teipsum. *Et fidem Jesu confitentes*, ipsum verum Deum esse, et verum hominem corde, ore et opere. Rom. 10, *corde creditur ad justitiam. Et audivi vocem de caelo* et cetera. Quinta pars capituli; ubi ponitur sanctorum praemium, ut securius accedant ad auxiliatorem, et fugiant mundum, et ea quae accessum impediunt. Unde dicit, *et audivi*, aure interiori, *vocem de caelo*, idest de caelesti visione, *dicentem mihi* interius sine strepitu soni, *scribe*, primo in corde tuo, deinde in codice, ubi diutius retineas, ne oblivioni tradas, et sit ad doctrinam et consolationem futurorum. Rom. 15, *quaecumque scripta sunt* et cetera. Habacuc 2, *scribe visum et explana eum super tabulas.* Et est advertendum quod omnia illa scribenda sunt quae valent ad eruditionem et consolationem multorum. Quod debebat scribere subjungit dicens, *beati mortui* et cetera. Sed quomodo possunt mori mortui? Nam si moriuntur, non sunt mortui; et si mortui sunt non moriuntur. Solutio. Quinque sunt mortes, ut dicit Augustinus: duae malae et duae bonae et una indifferens. Prima est mors culpae, idest ipsa culpa quae dicitur mors animae, quae separat vitam ejus, idest Deum ab ipsa. Isa. 59, *iniquitates nostrae diviserunt inter nos* et cetera. Sap. 1, *perversae cogitationes separant a Deo.* Multo fortius perversi consensus. Adhuc fortius perversae locutiones. Maxime autem perversae operationes. De hac morte dicitur Sap. 1, *Deus mortem non fecit.* Glossa, *idest peccatum*, sed impii, idest Adam et Eva manibus ac verbis accersierunt illam. Manibus quas extenderunt ad pomum, verbis quibus Eva suggessit Adae ut de pomo comederet et quibus male respondit Diabolo. Secunda est mors Gehennae, idest ipsa poena Inferni; quae dicitur mors aeterna, quia sine fine est ibi cruciatus, multo major, quam sit in morte corporali; qui tamen tantus est, ut vix possit una hora sustineri. De hac morte dicitur in Psalm. *mors peccatorum pessima.* Mala quidem propter poenarum diversitatem, pessima propter acerbitatem. Haec est secunda mors de qua supra 4, *qui vicerit non laedetur a morte secunda*; et infra 19, *beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima: in his secunda mors non habet potestatem.* Glossa, *idest damnatio aeterna*, haec mors dicitur secunda respectu praecedentis, sicut effectus respectu causae. Quia haec ex illa causatur priori morte, mortui moriuntur morte secunda, sed non in domino; et ideo non dicit, beati, sed miseri. Unde Ezech. 18, *quare moriemini domus Israel, quia nolo mortem peccatoris, dicit dominus, sed ut magis convertatur* et cetera. Hae duae mortes malae sunt; et ideo fugiendae. Contra has duo sunt remedia praecipua: unum est eleemosyna. Unde Tob. 4, *eleemosyna ab omni peccato et morte liberat et non patitur animas ire in tenebras.* Secundum est obedientia, idest impletio mandatorum Dei. Unde Ezech. 18, *quare non portat filius iniquitatem patris, quia filius judicium et justitiam operatus est, omnia praecepta mea custodivit et fecit illa, vita vivet et non morietur.* Duplicem vitam duplici morti opposuit: contra mortem culpae, vitam gratiae; et contra mortem Gehennae, vitam gloriae. Tertia mors quae est bona, qua homo peccato moritur et peccatum sibi; quae fit per virtutem poenitentiae, quae peccatum destruit in anima per contritionem et confessionem et instrumenta peccandi per satisfactionem. Col. 3, *mortificate membra vestra.* De hac morte dicitur Rom. 6, *qui enim mortui sumus, quomodo vivimus in illo?* Quarta mors quae iterum bona est mors, qua homo spiritualiter moritur mente. Quam mortem operatur ingressus claustri per votum et confessionem obedientiae. De qua dicitur Col. 3, *mortui estis et vita vestra abscondita est* et cetera. Sic fuit mortuus Paulus qui dixit Galat. 6, *mihi mundus crucifixus est et ego mundo.* Quinta mors est mors naturae qua moritur corpus separatione ab anima. De qua dicitur Genes. 3, *quacumque hora comederitis morte moriemini*, idest moriendi necessitati addictus eris, 2 Reg. 14, *omnes moriemur.* Illi qui sunt mortui tertia vel quarta morte, moriuntur ista quinta morte et in domino; et ideo beati. Dicit quoque, *beati*, parte beatitudinis, idest stolae animae. *Mortui* peccato, ut boni Christiani, vel mundo, ut boni religiosi, *qui in domino*, idest in confessione domini. Vel *in domino* existentes per charitatem; quia *qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo*, ut dicitur 1 Joan. 4. *Moriuntur* corporaliter separatione animae a corpore. Horum autem quidam statim evolant et sine Purgatorio, ut pueri baptizati, martyres, poenitentes perfecta poenitentia. In cujus signum Christo baptizato caeli aperti sunt, Luc. 3, Stephano lapidato, Act. 7, et Joanni in Patmos insula, supra

12. Hi moriuntur in terra promissionis, cum Abraham. Alii vero non statim evolant, sed vadunt in Purgatorium, ut imperfecti qui non perfecerunt poenitentiam de peccatis suis, vel addiderunt venialia quae secum portaverunt. De quibus dicitur 1 Corinth. 3, *si quis aedificat supra fundamentum hoc lignum, foenum, stipulam* et cetera. Hi moriuntur in Aegypto cum Jacob et Moyse, quorum ossa portata fuerunt de Aegypto in terram promissionis. In signum quod illi qui sunt in Purgatorio, peracta poenitentia deferuntur ministerio Angelorum in Paradisum. Unde Eccles. 46, *ossa eorum pullulant de loco suo et nomina eorum permanent in aeternum.* Nullus autem eorum qui mortui sunt in deserto deportatus legitur in terram promissionis. In signum eorum qui mortui sunt in peccato mortali deserti a gratia, tales nunquam ibunt in Paradisum, cujus figura tenet terra promissionis. Item *beati mortui*, peccato, *qui in domino* vel propter dominum *moriuntur* corporaliter martyrium sustinendo, vel spiritualiter claustrum intrando: et tales dicuntur mortui, quia mors talium nil aliud est quam carceris ruptio, peregrinationis terminus, laquei contritio, finis exilii, laboris meta, periculi evasio, periculosae domus exitus, descensio de equo praecipiti, reditus ad patriam, paternae haereditatis investitio, victoria pugnae, exterminatio miseriae, janua vitae. Propter quod dicitur, *pretiosa in conspectu domini mors sanctorum ejus.* E contrario autem *mors peccatorum pessima* quae est carceris introitus, peregrinationis initium, laquei captio, exilii inceptio etc. quae supradicta sunt per contrarium. Et ideo dicit Eccles. *o mors, quam amara est memoria tua.* Isti sine domino moriuntur, et ideo infelices: priores in domino, et ideo sunt beati. Sunt enim ab hoste securi, a periculo liberi, a poena expediti, de gloria certi. Magnum bonum est esse ab hoste securum, qui nos multifarie, dum hic vivimus, inquietat, unde multifaria sortitur vocabula ob multiplices quas contra nos molitur insidias. Nam aliquando tentando adversatur bono proposito nostro, ne proficiamus; et secundum hoc dicitur Satan, idest adversarius. Aliquando suggerit plusquam facere possumus; et secundum hoc dicitur Leviathan, idest additamentum; quando suggerit voluptatem carnalem sub specie necessitatis vel discretionis, et sic dicitur Behemoth, idest animalis. Interdum suggerit pusillanimitatem, et secundum hoc dicitur Diabolus deorsum cadens, quando suggerit sub specie calliditatis, et sic serpens vocatur et multis aliis modis. Unde vere beati censendi sunt qui a tali hoste sunt securi. Secundum est quod a periculis sunt liberi, quorum infinitus est numerus. Sed ad praesens illa octo exponamus quae ponit apostolus 2 Corinth. 11: scilicet *pericula fluminum, pericula latronum* et cetera. Pericula fluminum sunt periculum divitiarum, ubi perit humilitas. Quia vermis divitum est superbia, ut dicit Augustinus super illud. *Praecipe divitibus hujus saeculi.* 1 Timoth. 6, Isa. 7, *requievit Syria super Ephraim*, idest superbia super divitias. Syria enim sublimis interpretatur, Ephraim fructificans, propter hoc dicit Psalm. *divitiae si affluant, nolite cor apponere.* Pericula latronum sunt pericula delitiarum quae furantur homini cordis virtutes: unde Oseae 4, *fornicatio et vinum et ebrietas aufert cor.* Pericula ex genere supra generis nobilitate, ubi perit fraternitas. Quia ex quo aliquis ex una parte aliquid habet nobilitatis, omnes alios de genere suo non recognoscit, et despicit omnes quasi non ipse sit homo. Unde Malach. 2, *numquid non unus pater omnium nostrum* et cetera. Pericula ex gentibus sunt pericula ex amore parentum, fratrum, sororum et aliorum qui nobiscum vel ex nobis sunt geniti; quae pericula destruunt Ecclesiam Dei. Unde Habacuc 2, *vae qui aedificant Sion in sanguinibus.* Pericula in civitate, sunt pericula conspirationis et discretionis, ubi perit pax et aequitas. Unde Psalm. *vidi iniquitatem* et cetera. Pericula

in solitudine sunt pericula singularitatis, ubi perit charitas et dominatur avaritia: propter quod dicitur Eccles. 4, *vae soli: quia si ceciderit: non habet sublevantem.* Pericula maris sunt pericula saeculi, ubi perit charitas, sicut dicit beatus Bernardus: propter quod dicit apostolus Rom. 12, *nolite conformari huic saeculo.* Pericula in falsis fratribus, sunt pericula malae societatis. Seneca, *nequam socius candido et innocenti socio ingerit rubiginem.* Eccl. 13, *qui tetigerit picem* et cetera. Tertium propter quod mortui sunt beati, quia sunt a poena et miseria expediti. Quae triplex est. Mundana, purgatoria, et aeterna. Mundana poena et purgatoria est finita, nec meritoria. Et hujus scilicet triplex pestilentia exprimitur 2 Reg. ult. Per triplicem vindictam domini, quorum optio data est David per Gad prophetam: scilicet pestilentia trium dierum, aut persecutio inimicorum per tres menses, aut fames septem annorum. Pestilentia trium dierum est praesens poena quae tripliciter affligit per contritionem, confessionem et persecutionem inimicorum, per tres menses est poena Purgatorii quae pro ligno, foeno et stipula sustinetur, ut dicitur 1 Corinth. 3. Fames septem annorum est poena Inferni, ubi est universalis omnium bonorum defectus: ubi etiam corpus ex quatuor elementis compositum et anima in tribus potentiis existens punietur. Quarta causa beatitudinis illorum est certitudo gloriae, de qua dicitur Judic. 18, *vidimus terram valde opulentam et uberem; nolite negligere, nolite cessare, eamus et possideamus eam* et cetera. Isa. 32, *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Quia illi qui in domino moriuntur sunt beati, probat dicens, *amodo jam dicit spiritus*, vel tota Trinitas qui est missus spiritus, *ut requiescant a laboribus suis*, sic ordina constructionem: vere *beati* sunt enim, *quia spiritus dicit* ut jam *amodo*, idest post mortem, *requiescant*, aeternaliter, *a laboribus suis*, idest post labores suos et pro laboribus suis. Sap. 3, *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Matth. 11, *venite ad me omnes qui laboratis* et cetera. Isa. 14, *erit in die illa cum requiem dederit ei Deus a labore suo*, quia tunc mirabitur anima, quomodo potuit a tot periculis liberari. Illi autem qui *in labore hominum non sunt, nec cum hominibus non flagellabuntur*, non terminabitur in requiem labor eorum, sed erit perpetuus. Unde Psalm. *laboraverunt in aeternum* et cetera. Beati igitur dicuntur sancti cum moriuntur propter praeteritorum malorum evasionem; et non solum propter hoc; immo potius propter bonorum omnium adeptionem, quia de carcere egrediuntur ad regnum. Unde Eccles. 4, *de carceris catenis*, quia interdum quis egreditur ad regnum. Hoc quaerebat Psalm. *educit de carcere animam meam.* Et apostolus, Rom. 6, *infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Et Joseph, Gen. 40, *memento mei, ut suggeras Pharaoni, ut educat me de isto carcere.* Item de pugna ad victoriam, 2 Timoth. 4, *bonum certamen certavi.* Item de labore ad requiem, Psalm. *convertere anima mea in requiem tuam.* Item de servitute ad libertatem, Rom. 8, *creatura liberabitur a servitute corruptionis.* Job 3, *ubi servus liber a domino suo* et cetera. Galat. 3, *illa autem quae sursum est Jerusalem* et cetera. Item de periculis ad securitatem, Isa. 32, *sedit populus meus in pulchritudine pacis* et cetera. Psalm. *confortavit seras portarum tuarum.* Item de exilio ad patriam, Matth. 2, *per aliam viam reversi sunt* et cetera. Item de paupertate ad haereditatem paternam, Psalm. *cum dederit dilectis suis somnum*, idest majorem quietem, *ecce haereditas domini*; ideo dicitur Isa. 41, *noli timere vermis Jacob qui mortui estis ex Israel.* Sed ne putaret aliquis quod sancti nihil cooperati sunt suae beatitudini; et ideo si operati essent, nihilominus beatitudinem expectarent, et ideo vellent occisi esse; sequitur, *opera enim illorum sequuntur illos* sicut famuli dominum suum sequuntur. Et bene dicit, *sequuntur*, non praecedunt, quia sancti non vident opera sua, ut Deus videt. Unde Job 31, *si vidi solem cum fulgeret et lunam incedentem clare.* Matth. 6, *cum facis eleemosynam noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt.* Item *opera illorum sequuntur illos*, idest reddetur in futuro, non in praesenti, sicut hypocritis, quibus statim redditur merces eorum. Unde Matth. 6, *amen dico vobis, receperunt mercedem suam.* De sanctis autem dicitur, *labores manuum tuarum, quia manducabis, beatus es et bene tibi erit* et cetera. Unde dicitur Eccles. 11, *mitte panem tuum super transeuntes aquas, et post multa tempora invenies illum. Et vidi.* Quinta pars capituli agit de judicio futuro, ubi redduntur praemia bonis et supplicia malis secundum quod praedictum est. Dicuntur autem hic sex. Primo describitur judex idoneus ad judicandum. Secundo ostenditur desiderium sanctorum de judicio faciendo, ibi: *et Angelus exivit.* Tertio ostenditur, quod sancti tunc exaudientur, qui tunc videntur obliti, ibi: *et misit ille.* Quarto ostenditur quod sancti qui modo judicantur et comprimuntur judicabunt tunc cum Christo, ibi: *et alius Angelus exivit de templo.* Quinto ostenditur quod licet sancti cum Christo judicent, tamen auctoritas judicii penes Christum erit, ibi: *et alius Angelus exivit de altari.* Sexto ostenditur obedientia sanctorum, ibi: *et misit Angelus falcem.* Sunt autem judici tria necessaria: scilicet justitia, scientia et potentia, sive auctoritas. Ideo Joannes ab his tribus describit judicem. Unde dicit, *et vidi*, idest intellexi, *et ecce nubem candidam*, idest carnem dominicam, et puram, et mundam. *Et supra nubem sedentem*, idest divinitatem supra humanitatem existentem: vel animam Christi, carni ejus praesidentem et ad libitum sine omni rebellione regentem. Unde Isa. 19, *ascendet dominus super nubem levem. Similem filio hominis*, immo vere filium hominis: et hoc dicit Joannes, quia non jam immortalis et impassibilis erat sicut homo naturaliter post peccatum. Quod enim homo immortalis et impassibilis sit, gratia est; quia ex sua natura corrupta tantum habet quod sit mortalis. *Habentem in capite suo*, idest in se qui est caput Ecclesiae. Vel in divinitate. *Coronam auream.* Et ad similitudinem triumphantis. Quia ipse virtute divinitatis vicit Diabolum et Antichristum per sapientiam. *Et in manu sua*, idest in potestate sua, *falcem acutam*, idest judiciariam potestatem qua malos a bonis separabit, sicut manus metentis segetes secat et atterrat et separat. Item *vidi et ecce nubem candidam*, idest sanctam Ecclesiam, habentem non maculam neque rugam; quae pluit doctrinis, coruscat miraculis, tonat minis. De qua nube dicitur Eccles. 24, *thronus meus in columna nubis*, idest in Ecclesia. Unde sequitur, *et supra nubem sedentem*, ut judicem, ut regem, ut episcopum. Isa. 34, *dominus judex noster, dominus rex noster. Similem filio hominis*, idest Christum Deum et hominem; et ideo dicit, non filium hominis, sed similem. Vel dicit Joannes, *similem*, quia si tamquam judex sedeat quasi nubem in judicio, tamen humilis et mansuetus apparebit bonis, sed valde terribilis reprobis. Unde Isa. 30, *ardens furor ejus et gravis ad portandum. In capite suo coronam auream*, idest aeternam gloriam, qua coronabit suos pro victoria, qua Diabolum et peccata vicerunt. Dicitur autem eam habere *in capite suo*, quia eamdem coronam et gloriam quam habebit Christus homo dabit suis, licet non tantam. Quod significatum est Esther: fecitque eam reginam, *et in manu sua falcem*, idest in potestate justitiam ad puniendos malos. Unde Dan. 7, dicitur quod *fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie ejus.* Idem significatur per flumen igneum rapidumque, et per falcem acutam, hic scilicet severitas justitiae irae Dei, quae dicitur gladius. Job 19, *fugiant a facie gladii. Et alius Angelus.* Hic ostendit Joannes desiderium sanctorum de futuro judicio, quod re vera desiderant sancti propter duo. Primo, quia tunc recipient secundam stolam. Secundo propter consortium fratrum, quod perficiendum est, quod ipsi expectant. Unde supra 6, dictum est eis, *ut requiescerent modicum tempus.* Dicit ergo, *et alius Angelus*, scilicet quidam coetus fidelium, qui sunt alii a Christo, qui per praecedentem Angelum designantur, *exivit de templo*, idest de occulto: hoc est: desiderium, quod habent de futuro judicio sancti, tunc manifestum est; et ideo dicitur exire Angelus de templo, quia desiderium sanctorum, quod modo latet, tunc veniet in aperto. *Clamans voce magna*, idest laborans desiderio, affectu magno, *ad sedentem supra nubem*, idest ad Christum, Ecclesiam regentem, *mitte falcem tuam*, idest exerce potestatem judiciariam, *et mete*, idest collige tuos tamquam triticum in horreum, *quia venit hora ut metatur*, seges de agro, idest tollantur homines, et excussa segete, granum in horreo recondatur, et palea in igne comburatur. Matth. 3, *cujus ventilabrum in manu ejus* et cetera. Et ostendit, quod hora est metendi, *quoniam aruit messis terrae*, idest quia consummata est malitia mundi, et jam plus non habet aliquid viriditatis, quod de cetero posset esse ad utilitatem bonorum. Unde malitia mundi dicitur viridis, quam diu prodest bonis. Sed quoniam impletus erit numerus electorum, tunc erit arida messis terrae, idest consummata malitia mundi, et boni parati ad suscipiendam palmam, et mali ad suscipiendam poenam promeritam. De hoc dicitur Joan. 3, *nonne vos dicitis* et cetera. Messes sunt quatuor defectus Ecclesiae generalis, quos sustinuit Ecclesia, ex quatuor persecutoribus generalibus; quae inceperunt ab introitu Ecclesiae sub Herode Ascalonita, qui occidit pueros; et continuatae sunt una post aliam, usque ad messem generalem, quae fiet in die judicii. Prima ergo fuit persecutio tyrannorum, qui martyres occiderunt. Secunda haereticorum, qui confessores vexaverunt. Tertia falsorum Christianorum, idest hypocritarum, qui Christi mores corrumpent. Quarta erit Antichristi, et suorum, qui fidem et mores corrumpent, et vitam auferent, et ideo gravior omnibus erit. Matth. 23, *tunc erit tribulatio magna qualis* et cetera. Matth. 13, *messis est consummatio saeculi.* Angeli sunt messores, sic ergo colligunt zizania. *Et misit.* Hic ostenditur exauditio sanctorum, et impletio desiderii eorum. Unde dicit, *et misit, qui sedebat supra nubem*, idest Christus Ecclesiae praesidens, ut rector judex, et dominus, *falcem suam in terram*, idest omnes homines terrae in unum locum, quasi in arena congregabit ad judicandum. Unde Joel 3, *congregabo omnes gentes in unum locum, quae sub caelo sunt.* Et appareat arida, idest Ecclesia. Et vocavit Deus aridam, terram, idest stabilem Ecclesiam ab humore noxio desiccatam. Congregationes aquarum Inferni appellavit maria, quia in Inferno erit maxima amaritudo. Amos 4, *per aperturas exibitis alter contra alterum.* Vel exibit de Inferno, et corpus de sepulchro, et ipsis convictis projicientur in Arnon, quod interpretatur arca moeroris, idest in Infernum, ubi erit fletus et stridor dentium sempiternus, *et alius Angelus.* Hic ostendit Joannes, quod sancti cum Christo judicabunt; non tamen omnes: sed illi, qui pro ipso omnia reliquerunt, et secuti sunt eum. Unde Matth. 19, dicit Petrus ad Jesum, *ecce nos reliquimus omnia.* Supra 4, *qui vicerit dabo ei sedere mecum, in throno meo.* Job 28, *non salvabit impios, et judicium pauperibus tribuet.* Isti enim se judicantes propter Deum hominibus se subjecerunt, et ideo potestas judicandi eis a Christo tribuetur. Dicit ergo, *et alius Angelus*, idest supradictus sanctorum coetus aliud habens officium, *exivit de templo, quod est in caelo*, idest de occulto in publicis venit, et qualis esset apud Deum innotuit, *habens, et ipse*, sicut Christus, *falcem acutam*, idest potestatem judiciariam, quia ex ejus potestate judicabunt. Cap. 23, *judicabunt sancti nationes.* Isa. 3, *dominus ad judicandum veniet* *cum senibus populi. Et alius Angelus.* Hic ostendit Joannes, quod potestatis judiciariae auctoritas residet penes Christum, qui dat sanctis suis ut possint cum eo judicare. Dicit ergo, *et alius Angelus*, idest Christus alius a sanctis, quia super omnes est, *exivit de altari.* Glossa, *idest talis qualis est apparuit, scilicet Deo patri consubstantialis, qui prius vilis apud infideles fuerat.* Ideo dicitur exire de altari, idest de loco secretiori, ubi nullus potest pertingere; quia et si alii sancti sunt in templo Dei, Christus tamen est in loco altiori et secretiori, etiam inquantum homo, quia in gloria majori. Unde dicitur sedere a dextris Dei, idest frui potioribus donis Dei, et modo potissime. *Qui habebat potestatem*, sicut verus Deus, *super ignem*, idest super poenam aeternam, infligendi eam cuilibet reprobo secundum exigentiam meritorum. *Et clamavit voce magna*, idest potestate, et auctoritate imperiali, *ad eum, qui habebat falcem acutam*, idest ad sanctos, qui habebant potestatem judiciariam, dicens, *mitte falcem tuam acutam*, idest exerce potestatem tuam judiciariam, *et vindemia botros vineae terrae*, idest separa bonos a terrenis vino malitiae inebriatis, *quoniam maturae sunt uvae ejus*, idest completa est malitia eorum, et jam non habet locum, quoniam non prodest amplius bonis. Nam permittit Deus ex sui dispensatione, regnare malos, quamdiu prosunt bonis. Eccles. 8, *peccator ex eo quod centies facit malum, et per patientiam sustentatur, ego cognovi quod bonum erit timentibus Deum, qui venerantur faciem ejus.* De hac vindemiatione, idest malorum separatione. Matth. 13, *exibunt Angeli et separabunt* et cetera. *Et misit.* Hic ostenditur obedientia sanctorum, quorum ministerio punientur, idest puniendi judicabuntur, mali. Et ostenditur etiam ubi patientur, scilicet in lacu; et modum punitionis, quia calcabuntur in lacu. Unde dicit, *et misit Angelus*, idest sanctorum coetus statim post imperium Christi, *falcem suam in terra*, idest exercuit potestatem judiciariam in terrenos, qui plus terram quam caelum finaliter amaverunt, *et vindemiavit vineam terrae*, idest separavit bonos a malis, omnes terrenis delectationibus inebriatos. Et quod hic dicitur factum, facient, sed in futuro judicio. Non per executionem operis, quod est Angelorum, ut patet Matth. 13, sed per approbationem et sessionem et suam cooperationem, ad malos, qui in eis legent ea, quae facere debuerunt et noluerunt. Unde judicabuntur. *Et misit in lacum irae Dei magnum*, idest in Infernum, ubi multi perpetuo iram Dei sustinebunt. Qui dicitur propter profunditatem, lacus. Isa. 30, *praeparata est enim ab heri Thophet, a rege praeparata, profunda, et dilatata.* Item propter miseriam quam ibi inveniet. Psal. *eduxit me de lacu miseriae.* Dicitur magnus, propter capacitatem, quia magni sunt ibi, quia multos capit. Isa. 5, *dilatavit Infernus animam suam, et aperuit os suum* et cetera. Isa. 24, *visitabit dominus super militiam caeli*, idest super clericos militantes *in excelso, et super reges terrae, qui sunt super terram*, idest super principes et praelatos, *et congregabuntur in congregatione unius faciei in lacum, et claudentur ibi in carcere, quia abusi sunt hic libera* potestate. Ad literam. Sic fiet, sicut fit in adventu alicujus principis de novo vel de longe venientis in civitatem suam: mundantur plateae civitatis, et projiciuntur sordes in lacubus et fossatis. Sic in adventu domini purgabitur mundus a malis, et projicientur in Infernum. Psal. *ut lutum platearum delebo eos.* Amos 4, *per aperturas exibunt de sepulchris* corpora, et de Inferno animae, *et una contra alteram projicientur in Arnon*, quod interpretatur arca moeroris. *Et calcatus est lacus*, idest compressi et abjecti sunt mali in Infernum. *Extra civitatem*, unum in mundo, aliud in Purgatorio, alterum in Inferno. De primo dicitur Isa. 63, *torcular calcavi solus.* Thren. 1, *calcavit dominus torcular virgini filiae Sion.* De secundo et tertio, Joel 3, *plenum est torcular*, Purgatorii scilicet; *exuberant torcularia*, Inferni; scilicet, *quia multiplicata est malitia eorum.* Vel aliter: peccatum in praesenti omnino per poenitentiam non purgatum, et in torculari mundi depressum, mittit in torculari Purgatorii. Multiplicatio malitiae mortalium reprobos mittit in torcularia Inferni. Duo prima non sunt extra civitatem, quia virtute charitatis et patientiae quo ad primum, et meritis et precibus Ecclesiae quo ad secundum, de ipsis eligitur bonum vinum, quod portatur in cellarium Paradisi. Tertium est extra civitatem, quia nec patriae nec Ecclesiae subsidia valent eis qui ibi sunt, sed in perpetua poena et conculcatione remanebunt. Malach. in fine. *Calcabitis impios cum fuerint cinis sub planta pedum vestrorum. Et exivit sanguis de lacu*, idest de poena exuberavit, *usque ad frenos equorum*, idest usque ad Daemones rectores eorum iniquorum, qui simul eadem poena puniuntur cum iniquis hominibus. Argumentum est hic, quod Daemones non praeerunt hominibus in puniendo, in Inferno. Ad quod facit illud apostoli, 1 Corinth. 15, *tunc evacuabit omnem principatum* et cetera. Super hoc dicit Haymon, *dum durat mundus, Angeli Angelis, Daemones Daemonibus praesunt: sed omnibus collectis, tum jam omnis praelatio cessabit.* Tamen quidam dicunt quod Daemones, qui fuerunt incentores reproborum in culpa, erunt tunc tortores eorum in poena. Neque hoc est contra Haymonem; quia ipse non loquitur nisi de praelatione Daemonum ad Daemones. Item per *frenos equorum* intelliguntur praelati rectores minorum; qui sicut in culpa fuerunt similes, sic et in poena. Immo magis punientur praelati quam subditi, quia gravius peccant. Unde Sap. 6, *judicium durissimum fiet his qui praesunt.* Durum, quia male intraverunt in praelatione, non per ostium, sed aliunde; idest mediante carnalitate, aut calliditate aut pecunia aut prece armata. Durius, quia post ingressum male vixerunt. Durissimum, quia ingressi non poenituerunt. Et haec tria tangit Psal. dicens, *Deus, venerunt gentes in haereditatem tuam*, idest in praelationem Ecclesiae, non vocati a te, nec electi canonice. Ecce malus ingressus. *Polluerunt templum sanctum tuum* male vivendo. Ecce mala vita post ingressum. De quo dicitur Jerem. 2, *induxi vos in terram Carmeli* et cetera. *Et egressi occupastis eam. Posuerunt Jerusalem in pomorum custodiam*, idest in custodiam puerorum, qui debent custodire poma. Nahum 3, *custodes tui quasi locustae, quae totum comedunt; et parvuli tui quasi locustae locustarum, quae potius nocent.* Vel *posuerunt Jerusalem in pomorum custodiam*, idest ad modum custodiae pomoeriorum, quae custodiuntur dum poma sunt ibi, sed collectis pomis recedunt custodes, et relinquit domumculam custodiae solam. Sic faciunt clerici praebendati: quando fructus colliguntur, et denarii dantur, et redditus distribuuntur, sunt in Ecclesiis; sed facta distributione, tunc vadit quilibet ad domestica negotia, et relinquunt Ecclesiam solam usque ad futuros fructus, et tunc iterum revertuntur. Unde Proverb. 7, *non est vir in domo*, idest praelatus vel canonicus in Ecclesia. *Abiit in via longissima*, idest a Deo remota. *Sacculum pecuniae secum tulit*, idest redditus suos. *In die plenae lunae reversurus in domum suam*, idest in Antichristo, quando iterum fiet distributio reddituum, et divisio praebendarum. Isa. 1, *ecce relinquetur filia Sion, ut umbraculum.* Item hoc, quod dicit, *exivit sanguis de lacu usque ad frenos*, innuit duo Joannes: abundantiam poenarum in Inferno, notitiam eorumdem per totum mundum. Loquitur enim parabolice. Sicut enim cum magnum praelium et magna strages hominum alicubi facta esset, et significare volumus, solemus dicere tanta est effusio sanguinis, quod equi natabant in eo. Sicut in hoc loco, volens Joannes divinam ultionem et malorum poenam notificare, dicit eorum sanguinem usque ad fraenos equorum crevisse. Quod videtur exponere Isaias in fine, ubi dicit: *egre-*

dientur sancti, et videbunt cadavera eorum qui praevaricati sunt in me, et erit usque ad satietatem omnis carnis, hoc est usque ad frenos equorum. Quantum autem exibit sanguis, ostendit, scilicet usque ad notitiam omnium, qui in mundo sunt, vel fuerunt in septem aetatibus mundi. Unde dicit, *per stadia mille sexcenta.* Per mille stadia intelligitur totius mundi ambitus. Per sexcenta, sex aetates. Et merito per mille stadia totus mundus intelligitur, quia mille continet sub se omnes numeros sicut mundus omnis, *exivit ergo sanguis de lacu usque ad frenos equorum mille stadia*, quia omnibus qui in mundo sunt poena eorum notificata est. Iterum *exivit per sexcenta stadia*, quia nulla aetas fuit, in qua hoc idem non fuerit revelatum. Quod autem non solum terrae dimensio sed etiam temporis longitudo stadium notat, *testatur apostolus 1 Corinth. 2, nescitis, quia hi qui in stadio currant* et cetera. *Sic currite*, idest tamdiu et cetera. Et hoc videtur exponere, 2 Tim. 4, *bonum certamen certavi* et cetera. Glossa aliter exponit dicens, quod per stadia intelliguntur omnes, qui subjecti sunt lusibus et vanitatibus hujus saeculi; qui quaerunt tantum coronam et gloriam in praesenti et futuro; sicut illi qui Romae bene currunt in stadio, statim recipiunt, idest in ipso spatio, suam coronam corruptibilem, ut dicit apostolus. Horum tria genera sunt. Quidam sunt minus exercitati in his ludis, et hi significantur per sex. Alii magis exercitati, et hi per centum. Alii sunt plene et perfecte exercitati, et hi per mille significantur. Et omnibus secundum diversitatem statuum suorum reddetur poena in Inferno et hoc est, *exivit, inquit, sanguis de lacu usque ad frenos equorum*, idest a minoribus usque ad majores, omnes involvendo; scilicet perfectos in malo, mediocres et minores, hoc est, *mille sexcenta.* Malum est ergo se immiscere ludis; quia qui fuerit socius ludorum, erit et socius suppliciorum. Ideo dicit Psal. *non sedi cum Concilio vanitatum, et cum his qui in levitate ambulant participem me non praebui.* Jerem. 15, *non sedi cum Concilio ludentium, et gloriatus sum.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Hugoni de Sancto Charo

Expositio super Apocalysim

authenticitate dubia

a capite XV ad caput XVII

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 15

[89031] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 15 *Et vidi aliud signum* et cetera. Hic incipit quinta visio. Quatuor praecedentes visiones monstrant universalem statum Ecclesiae, a nativitate Christi usque ad diem judicii, sicut dictum est. Tres ultimae, quae hic incipiunt, monstrant finalem statum Ecclesiae: quae sic distinguuntur. Haec praesens est de effusione septem phialarum irae Dei, et refertur ad tempus Antichristi. Secunda post hanc de damnatione Babylonis et bestiae et pseudo prophetae, et refertur ad tempus judicii. Ultima est de gloria sanctorum, et refertur ad statum Ecclesiae post judicium. Praesens igitur visio est de septem Angelis, effundentibus septem phialas irae Dei: per quarum effusionem intelligitur damnatio, sive demonstratio damnationis malorum qui erunt tempore Antichristi. Est enim phiala praedicatio comminatoria damnationis aeternae, de qua hic agitur phiala vero misericordiae est praedicatio promissoria remunerationis aeternae. De qua dicitur Judic 5, *in phiala principum obtulit butyrum.* Et dicitur phiala praedicatio propter formae significationem. Est enim phiala clausa deorsum, et aperta sursum. Sic praedicationis intentio, ad caelestia est, non ad terrena. Manifestatur igitur in hac visione quinta damnatio reproborum, quae erit tempore Antichristi: et hoc tripliciter. Primo per inspirationem, et haec in praesenti capitulo. Secundo per praedicationem, et hoc in sextodecimo capitulo. Tertio per causam, et hoc in decimoseptimo capitulo. Demonstratio autem, quae fit in hoc capitulo, per inspirationem, dupliciter fit. Primo quidem revelatur poena reproborum, per gratias agendum Deo; postea revelatur ad documentum. Deinde aliis, ut et ipsi consolationem habeant de vindicta malorum. Dividitur autem hoc capitulum in sex partes. In prima ostendit Joannes septem Angelos habentes septem plagas novissimas, quibus reprobi punientur, sed non boni. Secunda ostendit causam, quae liberat

bonos ab istis plagis, ibi, *et vidi tamquam mare.* In tertia ostendit causam involvendi malos in his plagis, ibi, *et post haec vidi.* In quarta agitur de praedicatione septem Angelorum administrantium septem plagas, ibi, *et exierunt septem Angeli.* In quinta ostenditur, quod ad hoc sunt idonei praedicti Angeli, ibi, *vestiti lapide mundo.* In sexta agitur de obstinatione malorum, ibi, *et repletum est templum.* Dicit ergo, *et vidi.* Visio haec fuit imaginaria, cui contradicunt multi. Sed potest dici, quod Joannes primo videt rem figurative intellectuali visione, et postea ostensa est ei in figura, sub qua nuntiaret eam, et scriberet *et vidi aliud signum.* Quia hoc signum proprie signat profectum malorum. Praecedens nota profectum bonorum, ex persecutione malorum provenientium. *In caelo*, idest in Ecclesia virtutum, varietate stellata et a terrenis elevata. Vel *in caelo*, idest in ministerio reprobis collato, *magnum*, significatione, *et mirabile*, dignum admiratione, propter rei arduitatem. Magnum enim et mirabile est hominem dare potestatem damnandi alios. Deinde ostendit quod fuerit illud signum dicens, *Angelos septem*, idest universos praedicatores qui dicuntur Angeli, quia missi. Juxta illud Rom. 10, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Matth. 10, *ecce ego mitto.* Dicuntur autem septem, propter septem virtutes, tres theologicas et quatuor cardinales, quas debent in se et aliis praedicare. Vel propter septem dona spiritus sancti, quae similiter debent habere et praedicare. Et hi septem Angeli significantur per septem columnas, quibus tota Ecclesia sustentatur: unde Proverb. 9, *sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. Habentes*, ex eo officio praedicationis, *septem plagas novissimas*, ad denunciandum, idest universa mala, quibus reprobi qui erunt tempore Antichristi plagabuntur: unde dicuntur novissimae plagae, quia novissimi temporis homines his ferientur. Item quia post illas non inferuntur aliae. Vel novissimae, idest graves, quia illi gravissime peccaverunt. *Quoniam in illis consummata est ira Dei*, idest in his plagis illis illatis, non inferet Deus alias plagas mundo, sed his consummatis incipiet in eis furor Inferni. Moraliter hoc signum magnum et mirabile in caelo, idest in Ecclesia, est, quod praedicatores qui debent esse medici ad curanda vulnera peccatorum et qui debent portare unguenta suavissima, idest verba consolationis et compassionis ad sanandum, non porrigunt nisi gladium ad occidendum, idest verba dura et mordentia. De quibus dicitur Mich. 3, *haec dicit dominus super prophetas qui seducunt populum meum, quem mordent dentibus suis et praedicant pacem: siquis non dederit in ore eorum quidpiam, sanctificant super eum praelium.* Proverb. 30, *gens quae pro dentibus gladios habet et commandit molaribus suis* et cetera. Jerem. 9, *sagitta vulnerans sinum eorum.* De talibus dicit Gregorius Nazianzenus, *meliores praedicatores aestimantur qui melius mordere noverunt; et sancti sunt praedicatores satyrici.* Unde quaeritur dominus, Ezech. 9, *ecce viri veniebant de via portae superioris quae respicit ad Aquilonem, et uniuscujusque vas interius in manu ejus.* Sequitur. *Et vidi tamquam mare* et cetera. Haec est secunda pars capituli, ubi ad consolationem bonorum agit Joannes de causa liberante ab his plagis; quae triplex est secundum triplicem statum bonorum. In statu incipientium causa liberans est firmitas fidei; quod notatur per hoc quod dicit, *vicerunt.* Fide enim Diabolo resistitur. Unde 1 Petr. 5. *Cui resistite fortes in fide.* Et etiam mundus fide vincitur. Unde Joan. *Haec est victoria quae vincit mundum*, scilicet divitias, delitias, honores. Unde Hebr. 11, *fide Moyses grandis factus negavit se esse filium filiae Pharaonis (et sic vicit Hebraeos) majores divitias aestimans thesauro Aegyptiorum improperium Christi*: et sic vicit delitias. In statu perfectorum causa liberans est praerogativa operum, maxime circa carnis propriae mortificationem:

quod notatur per *cytharas*. Sed quare hic agit Joannes de causa liberante a plagis istis ad bonorum consolationem, quum eos non tangat? Non enim erunt universales plagae istae, sed proprie malorum. Solutio. Ideo agit, ut haec tria quae liberant ab his plagis carnis amplectantur. Dicit ergo, *et vidi*, spiritu revelante conspexi. *Tamquam mare vitreum*, idest Baptismum, qui per mare designatur. Sive dicatur mare lavatorium vitrum factum ad lavandum faciem, ubi etiam solebant poni specula mulierum ad videndum si aliqua macula esset in facie, sive mare proprie accipiatur pro aquarum congregatione. Nam sicut in lavatorio lavata facies et clara ac munda efficitur; item sicut in mari rubro submersi sunt Pharaonistae, sic in Baptismo submerguntur et destruuntur peccata, et animae purae et lucidae et lucis receptivae, idest gratiae efficiuntur: quod notatur in vitro, quod est lucidum et lucis solaris receptivum. *Mixtum igne*, idest spiritu sancto qui datur in Baptismo. Hic tanguntur tria quae fiunt in Baptismo. Primum est peccatorum remissio sive mundatio; et hoc intelligitur per mare, sicut dictum est. Secundum est characteris impressio, quod notatur per vitrum. Est enim character quaedam dispositio animae qua anima est pervia gratiae divinae. Tertium est gratiae collatio; quod notatur per ignis admixtionem. Et notandum quod sunt tres Baptismi, scilicet sanguinis, flammae et aquae: hic ultimus solus habet haec omnia. Nam duo primi characterem non imprimunt. *Et eos, qui vicerunt bestiam*, idest Antichristum vel Diabolum, nolentes credere ejus miraculis, nec flecti promissis, nec ejus minis. *Et imaginem illius* vicerunt similiter nolentes conformari vitae illius. Vel *imaginem* vocat statuam Antichristi, quam noluerunt, idest nolent adorare. Vel forte *imaginem* dicit praedicatores et principes Antichristi, qui ei per omnia conformabunt se, quos similiter sancti vincent, nullo modo acquiescentes eis, nec abstracti divitiis, nec illecti delitiis, nec subducti blanditiis, nec fracti verberibus, nec territi verbis. Et tangitur hic secunda causa liberans, scilicet fides: per fidem autem omnia vincent sancti, Hebr. 11, *sancti per fidem* et cetera. Augustinus, *qui veram fidem de Deo habet, non quaerit in his miseriis fieri dives. Et numerum nominis ejus*, vicerunt similiter, idest vincent: quasi dicat: licet per nomen quod sibi imposuit velit Antichristus videri et existimari Deus, tamen ipsi purum hominem cognoscent et falsum; et ideo vilipendent. De hoc dictum est supra 13, *numero hominis* et cetera. *Stantes supra mare vitreum.* Glossa, *idest gratiam Baptismi integram servantes.* De quibus dictum est supra 13, *hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati; virgines enim sunt*, idest mundi et integri. Item *stantes supra mare vitreum*, idest supra mundum contemnendo et conculcando. Ideo vincunt. Joan. 16, *confidite quia ego vici mundum.* Quomodo? Certe conculcando. Unde Matth. 14, *venit Jesus ad eos ambulans super mare.* Sic venit ad eos, quia docebat calcare mundum. Deuteronom. 11, *omnis locus quem calcaverit pes vester, vester erit.* Item *stantes supra mare*, idest perseverantiam tribulationum et tentationum amaritudines superantes, non fracti, non incurvati earum multitudine vel amaritudine. Tales fuerunt apostoli Christi. Unde 2 Corinth. 4, *in omnibus tribulationem patimur, sed non angustiamur* et cetera. Item per mare significatur Infernus, ubi est multum amaritudinis. Eccles. 1, *omnia flumina intrant in mare*, idest omnes peccatores fluidi per peccatum descendunt in Infernum. Psalm. *transferentur montes in cor maris*, idest superbi in Infernum. Super hoc stant sancti considerantes poenam Inferni et fugientes ab eis. Quia, ut dicit Bernardus, *non potest vitari malum, nisi cognitum; similiter nec desiderari bonum.* Ideo dicit sponsa, Cant. 4, *vadam ad montem myrrhae et ad collem thuris*: quasi dicat: aliquando cogitabo de Inferni amaritudine, aliquando de Paradisi dulcedine, ut illum possim vitare, alterum desiderare. De hoc dictum est supra 4, *in circuitu sedis, tamquam mare simile crystallo.* Et in judicio erit Inferni amaritudo ad recipiendos impios qui modo in circuitu ambulant. Et bene per mare significatur Infernus. Est enim mare latum, profundum, longum, multas habens aquas amaras. Latus est Infernus. Unde Isa. 30, *praeparata est ab heri Tophet.* Longus, quia perpetuo durabit. Matth. 35, *ite maledicti in ignem aeternum.* Isaiae in fine. *Vermis enim non moritur.* Propter haec tria dicit Joel 1, *aaa.* Mare hoc etiam dicitur vitreum: hoc est stabile non defluens, sicut amaritudo praesens quae in se deficit et terminatur in gaudium, Proverb. 14. *Cor quod novit amaritudinem animae suae.* Matth. 5, *beati qui persecutionem* et cetera. Item dicitur vitreum propter transparentiam. Vel quia sancti videbunt semper poenam malorum, juxta illud Isaiae in fine, *egredientur et videbunt cadavera mortuorum.* Vel quia ipsi reprobi semper videbunt causam amaritudinis suae, idest peccata sua, et semper erit amaritudo et causa amaritudinis ante oculos eorum. Unde semper murmurabit contra eos conscientia accusans eos et condemnans. Quia pro tam modico lucro, tam magnam incurrerunt poenam et tam magnam gloriam perdiderunt. Unde Luc. 12, *fili, recordare, quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala.* Quia utique finaliter, ecce transparentia causae. *Nunc vero hic consolatur, tu vero cruciaris*; ecce transparentia poenae. Dicitur etiam *simile crystallo*, propter frigiditatem, quae nimia erit in Inferno. Psalm. *a facie frigoris ejus quis sustinebit?* Job 24, *ab aquis nivium* et cetera. Item propter duritiam. Cant. 8, *dura sicut Infernus aemulatio.* Item crystallus gelatur ab aquis per flatum Aquilonis. Eccles. 43, *frigidus ventus Aquilo flavit, et gelavit crystallus ab aqua.* Sicut divitiae temporales, delitiae carnales et honores, quae omnia fluunt et transeunt sicut aqua, flatu Diaboli indurantur in poenam Gehennae quasi in lapidem crystallinum. Proverb. 20, *suavis est panis mendacii, et postea replebitur os ejus calculo.* Qui lapis est durus et ponderosus et frigidus, et poena Inferni est in intellectu dura, in affectu ponderosa, in memoria frigida. Vel in duritia calculi notatur poenarum acerbitas. In ponderositate diversitas. Per hoc quod dicit, os ejus implebitur, notatur poenae acerbitas. Lapis enim qui implet os, nec potest projici extra, nec transgluti, nec masticari. Durus et hyspidus erit iste morsellus. Job 6, *numquid potuit comedere insulsum, quod non est sale conditum? Aut poterit aliquid gustare quod gustatum affert mortem?* Psalm. *mors depascet eos.* Sequitur. *Et habentes cytharas Dei*, idest carnis mortificationem, juxta mandatum et praeceptum Christi, qui primus mortificavit carnem suam, vigilando, jejunando, discurrendo, ad ultimum moriendo, in Ecclesiam propter Deum assumptam. Pluraliter autem dicit *cytharas*, quia pluribus modis fit mortificatio carnis. Scilicet jejuniis. Unde Joannes, *non sanat oculum, quod sanat calcaneum.* Jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis. Item vigiliis. Eccles. 31, *vigilia honestatis tabefacit carnes.* Item disciplinis. Unde Eccles. 34, *cibaria et virga et onus asino*: idest cibus ne deficiat: disciplina, ne lasciviat: onus, ut proficiat. Item meditationibus. Unde Eccles. 12, *frequens meditatio carnis est afflictio.* Joannes, *ama studium literarum, et carnis vitia non amabis.* Item operibus et laboribus assiduis. Eccles. 33, *jugum et lorum gravant collum durum, et servi inclinantur operatione assidua.* Per haec omnia mortificabat apostolus carnem suam. Unde dicebat 1 Corinth. 9, *castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne cum aliis praedicaverim ipse reprobus efficiar.* Ad hoc quod cythara bene sonet oportet quod omnes chordae per ordinem tangantur. Sic ad hoc quod poenitentia sive carnis mortificatio valeat, oportet quod omnia membra corporis quae peccaverunt puniantur. Juxta Sap. 11, *per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Unde dicit apostolus Rom. 6, *sicut exhibuistis membra vestra servire* et cetera. De hoc satis dictum est supra 14, *quasi cytharoedorum.* Item pluraliter dicit *cytharas.* Quia tres sunt cytharae quas debent habere praedicatores ad hoc ut bene cytharizent: alias autem non bene cytharizabunt. Prima est carnis mortificatio. Eccles. 39, *confitemini domino in voce labiorum vestrorum in canticis et cytharis*, idest in confessione et oratione, in carnis mortificatione. Secunda est cordis compassio. Isa. 16, *venter meus ad Moab*, idest ad peccatores, quasi chorda sonat. Tertia est oris praedicatio. Isa. 24, *conticuit dulcedo cytharae.* Job 30, *cythara mea versa est in luctum.* Prima tot chordas habet, quot sunt miseriae proximorum. Tertia quatuor habet chordas, quia quadruplex est praedicatio: historica, tropologica, allegorica, anagogica. Haec habet altissimum sonum quia tantum de caelestibus et divinis cantat. *Canticum Moysi servi Dei*, idest cum gaudio praedicantes continentiam veteris testamenti, quod canticum est bonum intelligenti. Exod. 15, *cantemus domino, gloriose* et cetera. Canticum *Moysi. Et cantantes.* Glossa, *idest cum gaudio adimplentes praecepta veteris testamenti. Canticum agni*, idest facientes et opere adimplentes cum gaudio praecepta novi testamenti. Psalm. *confitemini domino in cythara* et cetera. *Dicentes* corde, ore et opere. *Magna et mirabilia sunt opera tua domine Deus omnipotens. Magna* quidem in creatione, mirabilia, in recreatione. Item *magna*, tam quantitate continua, quam discreta, *mirabilia*, specie et potestate. Job 5, *qui facit magna et inscrutabilia et mira absque numero.* Sap. 13, *a magnitudine spei* et cetera. Sunt autem tres considerationes creaturae mundi, ex quibus potest cognosci creator per triplicem considerationem, secundum quod creator existit. Nam ex magnitudine creaturae potest cognosci potentia quae patri appropriatur, et hoc respicit hic quod dicitur, omnipotens. A pulchritudine potest cognosci bonitas, sive benignitas Dei. Et hoc respicit cum dicitur, dominus. Sequitur, *justae et verae sunt viae tuae*, idest opera tua et mandata tua. Vel judicia et flagella, quibus tu venis ad nos et nos ad te, justa, quia unicuique pro merito redditur seu poena seu gloria. Psalm. *quia tu reddes unicuique juxta opera sua.* Psalm. *universae viae domini misericordia et veritas. Rex saeculorum*, idest ordinator temporum. *Quis non timebit te?* Idest quis non ex timore serviet? Intellige de timore filiali. Psalm. *servite domino in timore.* Glossa, *per timorem domini declinat omnis a malo.* Item *quis non timebit te domine?* Glossa, *idest quis non reverebitur te domine?* Sunt autem octo genera timoris. Primus est timor naturalis, qui est fuga eorum quae sunt contra nostram naturam. De quo dicitur Genes. 9, *terror vester ac tremor sit super cuncta animantia terrae.* Hoc timore timuit Christus mortem, Luc. 14, *coepit Jesus pavere et taedere.* Secundus est timor humanus quo homo timet omnia gravamina carnis; qui dicitur esse intra terminos naturae. Non naturalis est, quando excedit humanam naturam et est peccatum. Hoc timore timuerunt obstetrices martyrium, propter quod mentitae sunt, Exod. 1. Tertius est timor mundanus, quo nimis timemus amissionem rerum mundanarum; et est vitiosus sicut humanus. Nam naturalis indifferens est. Et de hoc timore mundano dicitur in Psalm. *illic trepidaverunt timore.* Et hic timor fuit in Judaeis, quia ideo Christum occiderunt, quia gentem et regnum amittere timuerunt, Joan. 11. Quartus est timor servilis, quo tantum timetur poena; quo etiam timore, tantum cessatur a peccatis. Unde Augustinus, *qui timet serviliter regnat in eo peccandi voluntas, et sequeretur opus si speraretur impunitas*: hic est a spiritu sancto et non cum spiritu sancto. Et de hoc dicitur Joan. 4, *perfecta charitas foras mittit timorem.* Quintus est timor nuptialis, quo partim timore poenae, partim amore justitiae declinatur a malo, licet nulla poena timeatur. De hoc dicitur Eccles. *initium sapientiae timor domini.* Sextus est timor separationis, quo tantum declinatur a malo, licet nulla poena timeatur. De quo Eccles. 15, *qui timet Deum faciet bona.* Septimus est timor offensionis; quo licet nec poena nec separatio timeatur, tamen pure, ne offendatur sponsus, declinatur a malo. De quo Psalm. *beatus vir qui timet dominum.* Octavus est timor reverentiae quo sola reverenda timetur majestas. Isa. 11, *replevit eum spiritu timoris domini*: hic solus erit in patria. Psalm. *timor domini sanctus permanens in saeculum saeculi.* Hic timor facit hominem resilire in sua parvitate et aspecta majestate divina, et sic exaltatur et magnificatur Deus. Unde sequitur, *et magnificabit nomen tuum?* Repete *quis non magnificabit nomen tuum*, credendo, praedicando, operando? Psalm. *magnificate dominum mecum.* Luc. 2, *magnificat anima mea dominum.* Eccles. 43, *benedicentes dominum, exaltate illum, quantum potestis; major est enim omni laude.* Et vere omnes debent te timere et magnificare, *quia solus pius es.* Glossa, *idest gratis salvans*, unde Psalm. *salvum me fac Deus.* Sap. 11, *parcis domine omnibus, quoniam omnia bona tua sunt, qui amas animas.* Sed non videtur quod assignet bonam causam quare debeat timeri; quia severus et durus princeps magis timetur quam pius. Solutio. Hic agitur de timore reverentiae, vel separationis, qui dicitur non severi. Quia in hoc apparet pietas tua. *Quoniam omnes gentes*, idest aliqui de omnibus, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum. *Venient*, passibus fidei, et bonorum operum. *Fides enim sine operibus* et cetera. Jacob. 2. Et sine illa nemo venit ad Deum. Unde oportet, quod qui vult venire ad Deum, quod fide et opere ad Deum veniat. *Et adorabunt*, adoratione latriae. Hoc est in spiritu et veritate, ut dicit Glossa: et sumitur de Joan. 4. *In conspectu tuo*, Glossa, *idest in beneplacito tuo*, et facit placere Deo adorantes. Vel sic: *in conspectu tuo*, idest ut te conspiciant. Et tu es et re vera adorandus, timendus et magnificandus es. *Quoniam judicia tua manifesta sunt.* Glossa, *idest quoniam revelata sunt mysteria Ecclesiae, in quibus Deus habitat, et illi qui ad honorem Dei militant.* Vel *judicia tua*, quibus bonos eligis et malos reprobas: quibus hos flagellas et humilias in praesenti, et cetera judicia tua discretionis et definitionis. *Manifesta sunt*, tam bonis quam malis, et erunt. Quia omnes scient, quia omnia juste fecisti. Unde Deut. 32, *date magnificentiam Deo nostro. Dei perfecta* et cetera. Contra. Roman. 11, *o altitudo divitiarum* et cetera. Psalm. *judicia Dei abyssus multa.* Solutio jam dicta est, ut diximus: sunt idest erunt. Vel potest dici, quod multiplex est judicium Dei. Est enim judicium singulare, et est judicium universale. Judicium singulare dicitur, quo dominus sine merito hunc eligit et hunc reprobat. Verbi gratia, Jacob et Esau. Item quo unum facit divitem, alium pauperem. Vel alium semper infirmum, alium semper sanum. Vel unum pulchrum, alium turpem. Ex causa rationabili facit haec omnia, licet nobis ignota. Unde Job 5, *nil in terra sine causa fit praelata.* Nihil fit cujus ortum legittima causa non praecessit. Haec omnia judicia manifesta sunt in suo actu in quem exeunt. Quia omnibus patet, quod sic est; sed occulta sunt in causa sua, ex qua exeunt. Quia incertum est omnibus quare ita sit. Unde Gregorius dicit, quod Job sciebat se puniri, sed causam punitionis ignorabat. Unde dicebat 11 cap. *quis* et cetera. De his ergo judiciis dicit apostolus, quod *incomprehensibilia sunt.* Et David dicit. *Abyssus multa*, quo ad causae cognitionem, quae penitus ignota est mundo. Hic vero dicit, quod sunt manifesta, quo ad exitus evidentiam, quia omnibus notum est quod ita est. Quia judicium universale est triplex. Primum est discretionis, quo Deus judicabit in futuro separando bonos a malis, collocando bonos ad dexteram suam, malos ad sinistram, ut dicitur Matth. 25, et de hoc judicio dicitur in Psalm. *judica me Deus, et discerne causam meam* et cetera. Secundum est judicium disceptationis, quo primo dicet bonis, *esurivi* et cetera. Malis: *esurivi, et non dedistis* et cetera. Matth. 25. Et de hoc judicio dicitur Joel 3, *adducam omnes gentes in vallem Josaphat, et ibi disceptabo cum eis.* Tertium est judicium definitionis, quando hoc facto dabit sententiam de bonis et de malis. *Ite maledicti. Venite benedicti.* Matth. 25, et de hoc judicio dicitur in Psalm. *rectum judicium tuum.* Item Psalm. *judicia domini* et cetera. Haec omnia modo manifesta sunt in causa, quia manifestum est quod omnes secundum exigentiam operum suorum judicabuntur. Sed ignota sunt in exitu causae, quia nescitur adhuc, qui sunt, hi vel illi. Unde quo ad exitum causae loquitur apostolus, ubi dicit, *judicia Dei incomprehensibilia.* Et David similiter, quando dicit, *abyssus multa.* Joannes autem hic loquitur quo ad causam tantum exitus, quae manifesta in genere vel in corpore est. Sequitur. *Et post haec vidi* et cetera. Haec est tertia pars capituli involvens in plagis praedictis. Unde Glossa, *cum ostendisset Joannes illos Angelos habere potestatem plagandi, dicturus quas plagas illi sunt illaturi, prius proponit causam, qua ostendit illos dignos esse, qui plagas sunt passuri; scilicet quia omnia mysteria fiunt revelationibus. Et qui volunt intrare in illa, oportet intervenire merita, quae isti malo merito suo non possunt intelligere, ideo merito plagabuntur.* Dicit ergo, *post haec*, id est post praedicta, *vidi*, idest spiritu revelante intellexi. *Et ecce apertum est templum tabernaculi testimonii in caelo. Templum* vocat hic coetum apostolicum, juxta illud Cor. 3, *templum Dei sanctum est* et cetera. Tabernaculum testimonii vocat Ecclesiam, quae modo militat Deo, et in qua est Christus et milites ejus, in qua etiam armantur milites Christi armis virtutum, doctrinarum, sacramentorum, exemplorum, sanctorum, divinorum beneficiorum. De quibus armis, 2 Cor. 6: *in omnibus exhibete vosmetipsos, sicut Dei ministros, in multa patientia*: et postea additur: *per arma justitiae.* Et dicitur tabernaculum testimonii, quia Christus perhibet fidele testimonium vivendo, docendo, moriendo. Vel quia utriusque testimonia fideliter servat. Unde dicit Ecclesia per Psalm. *a testimoniis tuis non declinavi.* Item Psal. *inclina cor meum Deus* et cetera. Vel quia multos testes pro Christo producit in causa ejus, idest martyres, qui moriendo testimonium dicunt pro fide, et ideo moriuntur. Martyr enim Graece, testis interpretatur. Unde quot fuerunt, sunt et erunt in Ecclesia martyres, tot producit Ecclesia pro ipso testes. Unde Isa. 43, *vos vere testes mei, dicit dominus. In caelo*, idest in Ecclesia triumphante, cujus status nobis modo celatur, juxta illud Isa. 3, *oculus non vidit Deus absque te.* In hoc caelo habitabant apostoli mente, cum in terra essent corpore. Unde Phil. 3, *conversatio nostra in caelis est. Templum*, ergo *tabernaculi testimonii in caelis*, id est revelata sunt mysteria Ecclesiae et secreta caeli, per apostolorum praedicationem. Item per *templum* intelligitur Christus, juxta illud Joan. 2, *solvite templum hoc.* Tabernaculum testimonii dicitur sacra Scriptura, quae tot continet testimonia, quot habet verba. Unde significatur per montem *Galaad, qui interpretatur acervus testimonii*: ut dicitur Genesis trigesimo primo. *Templum tabernaculi testimonii*, idest Christus, continens in se testimonia utriusque testamenti, et dicitur eum continere, quia scit in se omnia, et de ipso sunt omnia. Per caelum autem significatur Ecclesia quae dicitur caelum, idest casa Eloim, hoc est domus Dei. Et secundum hoc tantus est sensus: *et apertum est templum tabernaculi testimonii*, idest doctrina Christi, mundo manifesta est. *Et exierunt septem Angeli*, idest septem praedicatores, in septem statibus Ecclesiae praedicantes et interna gratia spiritus sancti revelantes, idest vitia per septem virtutes quas praedicant detestantes. *Habentes septem plagas*, poenitentiam praedicantes. Vel poenam aeternam impoenitentibus comminantes. Vel *septem plagas* vocat Scripturae auctoritates, quibus quasi quibusdam sagittis plagantur a praedicatoribus peccantes ad salutem. Unde Psalm. *sagittae parvulorum*, idest humilium praedicatorum *factae sunt plagae.* Unde Isa. 13, *ecce ego suscitabo super eos Medos, qui argentum non habent* et cetera. Et determinat unde exierunt, dicens, *de templo*, idest a Christo, a quo missi sunt. Vel *de templo*, idest de coetu apostolico, a quo omnes praedicatores originem duxerunt, et quod suis temporibus praedicatione ab aliis didicerunt. *Vestiti lino mundo et candido*, idest firmitate fidei et patientiae. *Mundo*, ab omni peccato. *Candido*, omni virtute. Sic enim debent esse vestiti, fide et patientia firma. Psalm. *bene patientes erunt* et cetera. Prov. 19, *doctrina viri per patientiam noscitur.* Ezech. 3, *ut adamantem et ut silicem scilicet dedi faciem tuam.* Adamas ferrum attrahit, et silex, ictus repellit, vel non sentit. Sic praedicator per fidem debet attrahere peccatores: et per poenitentiam et per patientiam repellere a se, vel non sentire ictus tribulationis. Debent etiam esse mundi per declinationem malitiae, et candidi per occupationem boni: et hoc vestimentum debent habere praedicatores et praelati. Unde Isa. 3, *vestimentum tibi est, esto princeps noster: et ipse respondet: non, sum mendicus, et in domo nostra non est panis, neque vestimentum: nolite constituere me principem populi.* Quia sine dubio, qui non habet in domo sua panem doctrinae, et vestimentum virtutum, et panem maxime justitiae, cujus duae sunt partes, scilicet declinatio a malo, et operatio boni, non debet constitui princeps populi. Unde Job 29, *justitia indutus sum, et vestivi me, sicut vestimentum.* Psalm. *sacerdotes tui induantur justitia.* Eccle. 50, dicitur, *quasi vas auri solidum, ornatum omni lapide pretioso. Et praecincti pectora zonis aureis*, idest mundis cogitationibus, et sanctis desideriis, quae regunt cor et corpus a fluxu malarum cogitationum, seu carnalium affectuum. Istas zonas debent habere praedicatores et praelati. Sed multi habent zonas luteas, quia habent cogitationes carnales, et desideria terrena. Unde Isa. 3, *pro zona erit funiculus* (idest pro consideratione caelestium erit cogitatio terrestrium) *pro crispanti crine calvitium* (idest pro ornatu virtutum denudatio vitiorum, et mentis evagatio ad acquirendum), *pro suavi odore foetor*, idest pro desiderio caelestium, ambitio terrenorum. *Aureae* autem dicuntur *zonae* praedicatorum, quia cogitationes et desideria eorum debent fabricari auro charitatis, quia circa amorem Dei et proximi versantur eorum cogitationes et desideria. Quod significatur 3 Reg. 6, per expansionem et contractum alarum Cherubim. Unde ibi dicitur, *posuit Salomon, scilicet Cherubim, in medio templi interius. Expandebant autem alas suas Cherubim, et tangebat ala una parietem alterum. Alae autem alterae in medio templi se invicem contingebant.* Et nota quod dicitur, *praecincti*: per quod ostenditur, quod ministri domini debent esse praedicatores et praelati. Nam accingimur pugnaturi, subcingimur ituri, praecingimur ministraturi. Ideo dicitur Luc. 12, *sint lumbi vestri praecincti. Et lucernae ardentes*, quasi diceret: illuminate alios quasi ministri portantes ante eos lucernas, idest doctrinam verbi et Christi. Job 12, *balteum regum dissolvit, et praecingit fune renes eorum.* Joan. 13, *cum accepisset linteum praecinxit se.* Ecce officium implevit ministri, et postea dixit, *exemplum dedi vobis.* Ideo dicit apostolus 1 Cor. *sic nos existimet homo, ut ministros Christi.* Sequitur.

Et unum de quatuor animalibus, idest concordia et unitas quatuor Evangelistarum. *Dedit septem Angelis*, idest praedicatoribus universis, *septem phyalas aureas*, idest sacrae Scripturae universas intelligentias, quae dicuntur phyalae, quia clausae sunt inferius et apertae superius: et dicuntur aureae, propter sapientiam charitatis quam continent. Unde significantur per scyphos aureos, Salomonis. De quibus dicit Eccle. 2, *feci mihi scyphos et urceolos in ministerium, ad vina fundenda. Plenas iracundiae Dei*, quam plene comminantur peccatoribus. Unde Psalm. *effunde iram tuam.* Iram dico Dei *viventis in saecula saeculorum*, idest in aeternum. In quo notatur potentia punitionis, quia potest punire per omne tempus: quasi dicat: quicquid loquantur praedicatores de poenis infligendis malis, procedit doctrina quatuor Evangeliorum. Et ideo patet, quod sunt apti ad praedicandum, et digni, ut per omnia eis credatur. Sed cum dicantur phyalae aureae, idest charitatis et sapientiae plenae, quomodo dicuntur postea plenae iracundiae Dei? Solutio. Verba sacrae Scripturae plena sunt charitate, ad quam vocant praedicatores; et plena sunt irae Dei, ad quam revocant. Sequitur. *Et impletum est templum Dei* et cetera. Sexta pars capituli est, ubi ostenditur obstinatio reproborum: quae ex hoc potest perpendi, quia sanctis aperta erunt divina judicia, quae ipsi timebunt, et Scriptura sacra, quam credent, et Ecclesiae occulta, quae revelabuntur. Reprobis autem erunt omnia clausa, propter iniquitatem et infidelitatem eorum. Unde dicit, *et impletum est templum*, idest Ecclesia vel Scriptura. Fumo, idest obscuritate et ignominia, quo ad malos, qui non videbunt mysteria Ecclesiae et secreta Scripturae, et judicia divina, quae erunt bonis aperta: quod erit a divina virtute, sic juxta voluntatem suam et justitiam faciente. Unde sequitur, *a majestate Dei*, idest a virtute Dei, et hoc juste et misericorditer disponente. Unde sequitur, *et virtute ejus.* Et pro idest. Vel *majestas* dicitur, quo ad revelationem bonorum; virtus quo ad clausionem malorum. Unde Isa. 21, *dabo claves domus David: aperiet*, quo ad bonos, *et claudet*, quo ad malos. Et hoc est, quod dicitur supra 3, *haec dicit, qui habet clavem David. Et nemo* de numero reproborum *poterat introire in templum*, idest Ecclesiam per fidei susceptionem, vel in sacram Scripturam per veram intelligentiam. *Excaecavit enim eos malitia eorum.* Sap. 2. *Donec consummarentur septem plagae Angelorum*, idest donec impletae essent comminationes omnium praedicatorum, de malis puniendis, et ad Infernum retrudendis. Tunc enim sensus experientiae poenarum, faciet eos intelligere, quod modo etiam nolunt audire. Unde Gregorius, *poena oculos aperit, quos culpabilis prosperitas claudit.* Unde tunc dicetur illud Sap. 5, *hi sunt quos aliquando habuimus in derisum.* Haec est confessio reproborum in Inferno: sed nimis tarda, et non valebit eis, quia a mortuo, quasi ab eo qui non est. Vel quasi: nil poterit confessio, ut dicitur Eccles. 17, ubi dicit, *in parte vade saeculi sancti, cum vivis, et dantibus confessionem domini; nec demoreris in numero impiorum: ante mortem quaerent: a mortuo, quasi nil perit confessio: confiteberis vivus, et sanus confiteberis, et laudabis Deum, et glorificabis in miserationibus ejus.* Vel *nemo* malorum *poterat*, et poterit, *introire, in templum*, caelestis curiae. *Donec consummarentur septem plagae septem Angelorum*, idest donec perfecte erunt puniti mali, ut praedixerunt praedicatores. Et ponitur donec inclusive; quia nec postea poterunt introire in templum caelestis Ecclesiae. Simile 1 Reg. 3 de Heli, *qui non poterat videre lucernam domini, donec extingueretur.* Vel *nemo*, generaliter nec bonus nec malus. *Poterat introire in templum*, idest penetrare caelestia ad intelligendum. *Donec consummarentur* in ipso, *septem plagae Angelorum*, idest universa peccata, et universae miseriae de quibus locuti sunt praedicatores. Quod erit scilicet post vitam temporalem, quia tunc intelligent veritatem caelestium bonorum, quam modo non possunt capere. Unde Psalm. *existimabam ut cognoscerem, secretum*, idest statum caeli. *Sed labor est ante me*, idest supra me, *donec intrem in sanctuarium Dei*, idest in caelum, *et* tunc *intelligam in novissimis eorum*, scilicet bonorum, et etiam malorum.

Caput 16

[89032] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 16 *Et audivi vocem magnam* et cetera. Haec est secunda pars quintae visionis, in qua demonstratur damnatio reproborum, tempore Antichristi per praedicationem. Et introducuntur hic septem Angeli, per quos septem ordines praedicatorum in septem statibus Ecclesiae praedicantium intelliguntur: et septem phialae, per quas intelliguntur universae comminationes poenarum, et septem loca, per quae universitas reproborum accipitur: et hoc secundum distinctionem septem capitalium vitiorum, et septem effusiones: in quibus designantur reproborum damnationes. In prima effusione primae phialae in *terram*, demonstratur damnatio gulosorum. In secunda, *in mare*, damnatio luxuriosorum. In tertia, *in fontes*, damnatio iracundorum. In quarta *in solem*, damnatio reproborum, superborum, sive vanaegloriantium. In quinta *in flumen magnum Euphratem*, damnatio cupidorum et avarorum. In septima *in aere*, damnatio accidiosorum. Et satis est conveniens haec distinctio, quae resolvit septem capitalia peccata ad tres primas concupiscentias, quae sunt concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae. Nam ex concupiscentia carnis fluunt gula et luxuria. Gula secundum inordinationem nutritivae. Luxuria secundum inordinationem generativae. Ira vero et invidia et vanagloria, fluunt ex superbia vitae. Ex concupiscentia oculorum, fluunt avaritia et accidia. Dividitur autem istud capitulum in octo partes. In prima praecipitur Angelis ut phialas effundant. In septem aliis partibus agitur de septem effusionibus secundum ordinem quem praediximus. Dicit ergo, *et audivi*, auditu interiori. *Vocem magnam* idest inspirationem divinam, vel admonitionem angelicam. *De caelo*, idest de occulto. Vel *de caelo*, idest a Christo, vel ab Angelo habente sensum relatum, *dicentem septem Angelis*, idest praedicatoribus universis, *ite*: in quo duo notantur. Primo, quod nullus debet se ingerere ad praedicandum nisi missus. Rom. 10, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Secundo, quod debent pedites esse, et non equites. Non enim dicit equitate, sed ite. Joan. 15, *posui vos, ut eatis.* Psal. *euntes ibant et flebant.* Act. 5, *ibant apostoli gaudentes.* Job 38, *numquid mittes fulgura, et ibunt?* Isa. 18, *ite Angeli veloces. Effundite septem phialas irae Dei*, quas accepistis, *in terram*; idest annunciate peccatoribus, qui terrae adhaerent, poenas sibi debitas, juxta numerum et mensuram suorum peccatorum. *Et abiit primus Angelus* et cetera. Haec est secunda pars cap. in qua agitur de septem effusionibus phialarum, quae dividuntur in septem partes, secundum numerum septem Angelorum, effundentium phialas super septem gentes, quas septem gentes possumus intelligere allegorice, secundum septem persecutiones Ecclesiae. Vel moraliter secundum septem genera peccatorum. Primo autem exponemus hoc totum allegorice, quia magis convenit cum praecedentibus haec expositio, quam moraliter: et postea exponemus totum moraliter, quod

magis ad nostram instructionem pertinet. Dicit ergo *et abiit* idest praecipienti obedivit, *primus Angelus*, idest primus ordo praedicatorum, *et effudit phialam suam in terram*, idest poenam futuram comminando annuntiavit, in Judaeam, vel praedicationem suam in Judaeos terrenos. Sed Judaei noluerunt recipere doctrinam Angelorum, qui fuerunt primus Angelus. Ideo punivit eos, et temporaliter et aeternaliter. Unde sequitur, *et factus est vulnus saevum*, quo ad temporalem persecutionem factam per Romanos, *et pessimum*, quo ad aeternam damnationem, quae dicitur mala propter poenarum acerbitatem, pejor propter poenarum diversitatem, pessima propter poenarum aeternitatem. Unde Psal. *mors peccatorum pessima.* Sed quia aliqui de Judaeis crediderunt ad praedicationem apostolorum, qui participes non fuerunt hujus poenae, ideo ostendit in quos factum fuit istud vulnus pessimum, dicens, *in homines, qui habebant characterem bestiae*, idest fidem, et opera Diaboli, similitudinem Antichristi, in resistendo et expugnando veritatem Christi, *et in eos, qui adoraverunt bestiam et imaginem ejus*, idest qui obedierunt Diabolo, et Antichristo, et praedicatoribus ejus. Licet enim Antichristus nondum esset quando apostoli praedicaverunt in Judaea, tamen Judaei persequendo apostolos Christi, et expugnando veritatem, ostendebant se ministros Diaboli et Antichristi. Juxta quod dicit apostolus 2 Thess. 2, *et nunc quid detineat scitis: ut reveletur in suo tempore: nam ministerium jam operatur iniquitatis. Et secundus Angelus*, idest secundus ordo praedicatorum qui fuit post apostolos, *effudit phialam suam in mare*, idest in gentes amaras sine sapore fidei. Unde Isa. 57, *impii, quasi mare fremunt. Et factus est sanguis tamquam mortui, et omnis anima vivens mortua est in mari*, idest praedicatores viventes in Christo sunt ab eis interfecti. Et tangit Joannes, quod secundo ordine praedicante, gentilium quidam sunt conversi et mortui peccato, et quidam in sua malitia permanentes occiderunt sanctos eis praedicantes. *Et tertius Angelus effudit phialam suam*, idest tertius ordo praedicatorum, scilicet confessores et doctores, qui successerunt martyribus, qui fuerunt in secundo ordine. *Effudit phialam suam super flumina*, scilicet super haereticos et instabiles, et fluentes de errore in errorem, et secum alios rapientes, *et super fontes aquarum*, idest super philosophos, a quibus sunt ortae insipidae doctrinae et variae. Unde haeretici originem duxerunt. *Et factus est sanguis*, idest occisio sanctorum, vel doctrina haereticorum et philosophorum, facta est sanguis, idest ostensa est esse mortifera et crudelis. *Et audivi Angelum aquarum*, idest Angelum custodem Scripturarum, vel animarum, *dicentem, justus es domine*, idest justum facis judicium, puniendo malos et servando bonos, *qui es, et qui eras sanctus.* Licet non appareat, sed tandem apparebit, *qui hoc judicasti*, illos puniendo, et merito, *quia sanguinem sanctorum et prophetarum*, idest majorum, *effuderunt*, idest fundi fecerunt, per principes, *et sanguinem eis dedisti bibere*, idest poenam debitam pro effusione sanguinis sanctorum eis reddidisti, *digni enim sunt*, idest sicut meruerunt. Non solum unum Angelum audivit congratulantem de justa retributione Dei, immo multos. Unde sequitur, *et audivi alterum Angelum*, scilicet ad confortationem bonorum, *dicentem, etiam*, idest certe, vel vere, *domine Deus omnipotens, vera et justa judicia tua*, idest in malis et bonis. *Quartus Angelus* idest quartus ordo praedicatorum, *effudit phialam suam in solem*, idest contra hypocritas praedicavit, qui ostendunt se exterius quasi solem, et dicunt se habere veram doctrinam, *et datum est illi Angelo*, idest quarto ordini praedicatorum, *aestu affligere homines et igne*, idest hypocritas humum sapientes puniendos fore igne Inferni ostenderet, *et aestuaverunt homines*, idest hypocritae, *aestu magno*, idest magna cupiditate, vel ira, vel invidia magna contra praedicatores, *et blasphemaverunt*, idest exasperati sunt nomen Dei. Dum in pace sunt hypocritae boni videntur; sed quando exasperantur tunc apparet quales sunt. Unde Matth. 6, *a fructibus eorum cognoscetis eos.* Dei dico *habentis potestatem super has plagas* infligendas quibus et quando voluerit, *neque egerunt illi poenitentiam, ut darent illi gloriam.* Quia et quando de hypocrisi pauci poenitent, et pauci recognoscunt se fuisse hypocritas. Quia cum semper apparuerint boni, nimis confunduntur apparere mali; et ideo in die judicii maxime confundentur, quia omnibus apparebit quales fuerunt. *Et quintus Angelus*, idest quintus ordo praedicatorum, *effudit phialam suam super sedem bestiae*, idest praedicavit contra praecursores Antichristi, in quibus quasi in sede sua quiescet et dominabitur. *Et factum est regnum ejus*, idest iniqui, in quibus regnabit Antichristus et Diabolus, *tenebrosus*, tenebris infidelitatis et crudelitatis, *et manducaverunt linguas suas*, idest stridentibus dentibus mordentes linguas suas *prae* nimio *dolore.* Quia non potuerunt convincere, immo nec resistere rationabiliter praedicatoribus illius quinti status. Juxta illud quod dixit dominus discipulis suis. *Ego dabo vobis os et sapientiam cui non potuerunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. Et blasphemaverunt Deum coeli*, idest Christum, dicentes, ipsum non esse Deum, *prae doloribus vulnerum suorum*, idest sibi illatis a praedicatoribus, *et non egerunt poenitentiam ex operibus suis*, ad monitionem praedicatorum. *Et sextus Angelus*, idest ordo praedicatorum, *effudit phialam suam in flumen magnum Euphraten*, idest contra Antichristum divitem et potentem, *et siccavit aquam ejus*, idest doctrinam Antichristi, sine humore gratiae esse monstravit. Vel divitiarum affluentiam, quam habebit Antichristus, et dabit siccandam, idest definiendam esse monstravit, *ut praeparetur via regibus*, idest fidelibus in tribulatione illa se bene regentibus, *ab ortu solis*, idest a Christo sole justitiae, qui natus est de virgine temporaliter, et de patre aeternaliter, et quotidie oritur in cordibus poenitentium per gratiam. Malach. in fine. *Vobis timentibus nomen meum, orietur sol justitiae. Et vidi*, facta praedicatione septimi Angeli, *de ore bestiae*, idest Antichristi, *et de ore pseudo prophetae*, idest prophetarum, sive praedicatorum ejus. *Tres spiritus immundos* exire, supple, *in modum ranarum*, idest sequaces multos, fidem sanctae Trinitatis impugnantes, loquaces, et turpem vitam habentes. Vel tres ranas dicit tria genera hominum, per quos Antichristus persequetur Ecclesiam: scilicet principes saeculi, per quos affliget sanctos; sapientes mundi, per quos seducet multos. Haec duo genera hominum, exeunt de consilio suo. Tertii minores satellites, per quos fiet executio malitiae in occisione sanctorum. Et bene dico, ad modum ranarum, quae in paludibus semper manent in loquacitate, seu garrulitate, sine ratione loquentes, *sunt enim spiritus Daemoniorum*, idest per Daemonum inspirationem sive suggestionem operabuntur multa maleficia, *facientes signa*, Glossa, *idest miracula, et procedunt ad reges totius terrae*, idest totius mundi, *congregare illos in praelium*, contra sanctos, qui tunc erunt. Sed haec congregatio erit ad malum eorum. Quia erit eis, *ad diem magnum Dei omnipotentis*, idest ad diem judicii, ubi apparebit magna potestas Dei, ad quem cito ducentur illi. Sed nequis putaret illam de longe esse, sequitur, *et ecce venit sicut fur*, idest subito, et nullo sciente: et quia ita venit, *beatus, qui vigilat*, et qui solicitus est de salute sua, bene operando, *et custodit vestimenta sua, idest corpora sua, quibus animae vestiuntur, mundae a peccato declinando, ne nudus*, a virtutibus, *ambulet*, ad judicium, *et videant omnes*, qui erunt in judicio, *turpitudinem suam*, idest peccata ipsius. *Et congregabit*: quasi dicat, quod procedent ad reges terrae, *congregare illos in praelium*, contra bonos, *et congregabit illos*, scilicet, qui in omnibus illis operabitur, *in locum, qui vocatur Hebraice Armageddon*, idest illos congregabit Diabolus, cum aliis, qui Antichristo adhaerent, et Ecclesiam persequuntur. *Armageddon* interpretatur mons furum, vel mons globosus: quasi dicat: ad Antichristum congregabuntur illi, cum illis, qui animas furantur Christi. *Et septimus Angelus*, idest septimus ordo praedicatorum, *effudit phialam suam in aere*, idest praedicabit illis quibus principes aeris hujus dominantur, mortuo Antichristo, *et exivit vox magna de templo*, idest de caelo, *et a throno*, idest a Christo judicaturo, *dicens*, ad confortationem bonorum, qui tunc erunt, *factum est*, idest persecutio Antichristi consummata, et finis mundi adest, *et facta sunt fulgura*, idest miracula, *et voces*, idest blasphemiae, *et tonitrua*, idest comminationes, *et terraemotus magnus*, idest terrenorum commotio contra sanctos, *qualis nunquam fuit ex quo homines fuerunt super terram*, idest a tempore Abel, qui fuit justus occisus. Et hoc debet referri ad tempus Antichristi, licet hic loquatur de septimo Angelo, qui in septimo statu Ecclesiae praedicabit. Quia illi duo status propinqui sunt, ideo conjunctim loquitur de illis. *Talis terraemotus sic magnus*, idest tam gravis tribulatio, *nunquam fuit*, sicut erit tempore Antichristi. *Et facta est civitas magna*, idest congregatio magna malorum, qui ad Antichristum conglobantur, *in tres partes*, quia ibi erunt principes saeculi, sapientes mundi, et eorum ministri, ut dictum est supra. *Et civitates gentium ceciderunt*, idest omnes civitates malorum, et congregationes eorum peribunt. Et *Babylon magna*, idest confusio, vel confusa illorum collectio, quia multi et magni erunt, *venit in memoria ante Deum*, idest commemorabitur omnium malorum, quae prius oblitus videbatur, *dare*, idest ad dandum *ei*, scilicet Babyloni, *calicem vini, indignationis, et irae ejus*, idest poenam aeternam, quae procedit ab ipso indignato irrogativa. Et dicitur poena talis, quia mensurabitur secundum culpam. Unde Matth. 7, *eadem mensura qua mensi fueritis* et cetera. *Et omnis insula*, idest illis, qui semper manent in aquis deliciarum, *fugit*, a facie Dei, ne ipsum videat, quia tolletur impius, ne videat gloriam Dei. Isa. 26, secundum aliam translationem. *Et montes*, idest principes et superbi omnes, *non sunt inventi*, inter bonos. Unde Psal. *inimici domini, mox ut honorificati fuerint* et cetera. *Vidi impium*, idest Antichristum, *superexaltatum* et cetera. *Et grando magna*, idest ultio divina, *sicut talentum*, idest ponderosa et gravis: secundum aliam editionem, quod meritum, *descendit de caelo*, idest a Christo judice, *in homines*, idest in peccatores humum sapientes et diligentes terram plusquam caelum, *et blasphemaverunt homines*, idest damnati in Inferno peccatores, *Deum propter plagam grandinis*, idest divinae ultionis, *quoniam magna facta est vehementer.* Ista blasphemia malorum, in Inferno, nil aliud est, nisi murmuratio et dolor reproborum, qui dolebunt et murmurabunt de Deo, quod Deus tantam potentiam habet, quod tales plagas potuit eis inferre, *et abiit.* Adhuc exponemus totum hoc allegorice: et aliquando tangemus allegoriam, quae vario modo tangitur in Glossa. Dicit ergo, *et abiit primus Angelus*, per quem significatur primus ordo praedicatorum, idest apostolorum, qui contra Judaeos praedicaverunt, *et effudit phialam suam in terra*, idest iracundiam Dei terrenis Judaeis imminentem nuntiavit, *et factum est vulnus saevum ac pessimum in homines*, idest in Judaeos, *et habebant characterem bestiae*, qui erant Antichristo conformes, in sanctorum persecutione: et ideo miseri Judaei carum eum habebant, quia Diabolus, qui docebat Antichristum, illos informabat, *et eos, qui adorabant bestiam et imaginem ejus.* Imago ejus fuit Simon magus, Arianus, Sabellius, Nero, Constantinus, Photinus, Julianus etc. hujusmodi, quos Judaei et alii sui temporis adoraverunt. Imaginem Antichristi, Judaei adhuc venerantur, quia adhuc Messiam futurum praestolantur: tamen cum venerit Antichristus recipient eum, ut magnum prophetam in lege promissum, Deut. 18. Unde dominus dicit Joan. 5, *ego veni in nomine patris mei, et non accepistis me; si alius veniet in nomine suo illum accipietis.* Ille alius erit Antichristus, ut dicit Glossa; quem plurimi recipient, non solum de Judaeis, sed etiam de Christianis. Unde Eccles. 24, *vidi cunctos juvenes, qui ambulant sub sole, cum adolescente*, secundum Glossam, *idest Antichristo, qui consurget pro eo, idest pro Christo: infinitus numerus est populi omnium qui fuerunt ante eum: et qui postea futuri sunt, non laetabuntur in eo.* In his *saevum factum est vulnus*, quia dispersi sunt per Romanos, et venditi pro uno denario triginta, sub Valeriano, *et pessimum*, quod nunquam sanabitur, quia sunt a domino abjecti et reprobati. De quo dicit dominus, Joan. 15, *si non venissem, et locutus eis non fuissem* et cetera. Sed numquid Christus eos vulneravit? Absit. Sed Christo praedicante per se et per apostolos, et ipsis nolentibus audire, Diabolus vulneravit eos, et excaecavit. Et *secundus.* Secunda pars est de secundo Angelo, et secunda plaga. Est autem secundus Angelus secundus ordo praedicatorum, qui scilicet post expulsionem apostolorum de Judaea gentibus praedicaverunt. *Mare*, dicitur gentilitas, propter fervorem impietatis, quae regnavit tunc in eis, quando fuit secunda persecutio Ecclesiae, sicut supradictum est octavo capitulo, ibi, *secundus Angelus tuba cecinit, et tamquam mons magnus ardens missus est in mare.* Tunc facta est phiala secunda, idest secundi Angeli effusio, idest divinae ultionis comminatio. Sed cum supra jam sufficienter actum sit de his septem Angelis, per quos significantur septem ordines praedicatorum, qui in septem statibus Ecclesiae et septem persecutionibus ejus praedicaverunt, et consolati sunt eam, quare hic iterum repetitur de illis? Ad hoc solum, nostra Glossa dicit, quod supra actum est de Angelis, inquantum consolabantur Ecclesiam in tribulationibus, quae ei inferebantur a malis: hic autem agitur de eisdem inquantum comminantur poenam inferendam malis, quod iterum facit ad consolationem beatorum: et si ibi supra erat aliquod verbum de damnatione malorum, hoc ponebatur incidenter ad consolationem sanctorum. Ibi ergo agitur de poenis illatis sanctis a malis, hic autem de poenis inferendis malis a sanctis. Dicit ergo, *et secundus Angelus effudit phialam suam*, idest secundus ordo praedicantium, idest discipuli expulsi a Judaeis divinam ultionem venturam super gentiles nuntiaverunt. Et *factus est sanguis tamquam mortui*, idest illa ultio divina, quam illi nuntiabant, erit irrevocabilis, sicut non est regressus a morte in vitam. Unde Job 15, *non credit frustra errore deceptus, quod aliquo pretio redimendus sit. Omnis anima vivens, mortua est in mari*, idest omnes illi qui consentiebant tyrannis persequentibus discipulos, qui videbantur vivere, eo quod non persequebantur per se discipulos, damnabuntur cum illis qui per seipsos persequebantur, quia consentiunt. Quia facientes et consentientes pari poena constringit. Unde Rom. 1, *qui talia agunt digni sunt morte: non solum qui faciunt ea, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Et supra 8, *mortua est tertia pars creaturae eorum, quae habebant animas in mari*, idest qui consentiebant sanctorum persecutionibus. *Et tertius Angelus effudit* et cetera. Haec est tertia pars, ubi agitur de tertio Angelo, et de tertia plaga: et significat tertium ordinem praedicatorum, qui scilicet poenam futuram haereticis nunciant, sicut primus Judaeis, secundus gentibus. Haeretici enim tertio loco impugnaverunt Ecclesiam: et ponit hic ideo congratulationem sanctorum de poena haereticorum. Sed cum non posuit hoc ipsum in prima plaga, quae fuit plaga Judaeorum, nec in secunda quae fuit gentilium, quare ponit hic in plaga haereticorum? Solutio. Hoc ideo facit, ad innuendum, quod persecutio haereticorum gravis et magis nociva est quam aliorum; et est hoc contra fidem quae est fundamentum omnium bonorum. Qua perdita nil retinetur, ut dicit Seneca. Et ideo de plaga erit majus gaudium sanctorum. Dicit ergo, *et tertius Angelus*, idest tertius ordo praedicatorum, *effudit phialam suam super flumina*, idest divinam ultionem super haereticos damnantes Scripturam annuntiavit. Et *super fontes aquarum*, idest super magistros haereticorum qui dicuntur haeresiarchae a quibus oritur prava doctrina eorum. De quibus 2 Petr. 2, *hi sunt fontes nebulae turbinum agitatae, quibus caligo tenebrarum reservatur.* De hoc supra 8, *stella magna ardens tamquam facula cecidit in tertiam partem fluminis et fontes aquarum.* Quid autem sit stella illa ad hoc patuit. Sed forte illa stella est aliquis nominatus et magnus in Ecclesia qui convertetur cum principe Ecclesiam persequente. Et *factus est sanguis*, per quem intelligitur poena haereticorum detestabilis et crudelis. Sanguis enim horribilis est poena haereticorum; quae erit horribilis, quia doctrina fuit talis. Quod significatum est Exod. 7, ubi Moyses vertit aquas in sanguinem. Et hoc est quod sancti praedicatores doctrinam haereticorum ostenderunt esse horribilem et detestabilem; et ideo poenam eorum crudelem. Et *audivi*, idest per ipsos praedicatores intellexi, *Angelum aquarum*, idest horum doctorum qui custodiunt sacras Scripturas et exponunt. Unde maculas lavant auditorum collaudando divinam justitiam. *Dicentem: justus es domine* idest aequitatem tenendo, omnibus praesidendo. *Qui es*, immutabiliter et aeternaliter. *Qui eras*, sine principio aeternaliter. *Sanctus*, ab omni labe liber et alienus. *Qui hoc judicasti*, idest ea quae nuntiavimus vera et firma demonstrasti, et malos, sicut praediximus, condemnasti. Sed quare non dixit, qui venturus es, more solito? Ad hoc dicit Glossa, *venturum non imponit, quia in proximo intelligitur.* Unde patet quod hic loquitur de poena haereticorum futura tempore Antichristi, quae cito erit, ut credo. Et vere justus es puniendo illos *qui sanguinem sanctorum et prophetarum effuderunt*, vel procuraverunt, ut patet in tempore Constantini et Juliani. Et *sanguinem eis dedisti bibere*, idest poenam aeternam eis reddidisti pro sanctorum occisione seu persecutione. *Ut digni sunt*, idest sicut justum est, ut qui sanguinem effuderunt, sanguine puniantur. Ad literam, multi haeretici, hodie comburuntur. Sap. 11, *per quae peccat quis* et cetera. Sicut legitur in historiis Romanis, quod Parthi in dolo multum aurum promiserunt crasso, obsidenti civitatem eorum, et postea receperunt eum in civitate cum paucis quasi vellent ei solvere aurum promissum, et ipsum aurum liquidum infuderunt in os ejus, dicentes, aurum sitisti, aurum bibe. Et de hoc dicitur Deuteronom. 32, *inebriabo sagittas meas sanguine* etc., idest carnalia sapientes. Thren. 4, *filia Edom ad te perveniet calix, inebriaberis atque nudaberis.* Edom interpretatur sanguineus et haereticos significat. *Et audivi alterum Angelum*, scilicet minores sanctos magistrorum suorum sententias confirmantes, et hoc dicentes etiam verum esse, quod dixerunt. *Domine*, per justitiam. *Deus*, per clementiam, *omnipotens*, per potestatem. *Vera et justa judicia tua. Vera*, quia reddunt quod promittunt. *Justa*, quia secundum meritum retribuuntur. Unde Psalm. *quia justus es, domine, et rectum judicium tuum. Et quartus Angelus* et cetera. Quarta pars capituli et quarta plaga est. Hic Angelus est quartus ordo praedicatorum qui est contra hypocritas et contra Antichristum qui dicit se solem totum mundum illuminantem comminabit praedicando. Dicit ergo, et *quartus Angelus*, idest quartus ordo praedicatorum, *effudit phialam suam*, idest praedicavit ultionem divinam futuram. *In solem*, idest in hypocritas et

Antichristum qui se solem mundi affirmabit. Et *datum est illi*, idest Antichristo, idest permissum est, *aestu affligere homines et igne*, idest minori et majori tribulatione. *Et aestuaverunt homines fideles*, ratione utentes, *aestu magno*, idest gravi tribulatione afflicti et angustiati. Ita quod multi ita deficient, ut dicit Glossa Jonae 4, *percussit sol super caput Jonae et aestuavit, et petiit animae suae ut moreretur*: similiter erit tunc. Et *blasphemaverunt nomen Dei habentis potestatem super has plagas*, inferendi cui vult et quando vult, ipse enim habet claves mortis et Inferni, ut dicitur supra 1. *Deus cui vult miseretur*: similiter erit nunc. Et *blasphemaverunt nomen Dei habentis* et cetera. *Et non egerunt poenitentiam*, quae praedicabitur eis. *Ut darent illi gloriam.* Hoc dicit forte, quia aliqui interius poenitebunt et dolebunt de peccatis suis. Sed ore non audebunt Christum confiteri prae timore: et hoc non sufficit, secundum quod dicitur Rom. 10, *si confitearis in ore tuo dominum Jesum Christum, et in corde tuo credideris, quod dominus exercituum excitavit illum a mortuis, salvus eris. Corde enim creditur* de his enim qui cadent in illa persecutione et qui non audebunt publice confiteri Christum, dicit Nahum ad Jerusalem sub typo Ecclesiae: *filii tui*, idest infirmi Catholici, *sicut locustae locustarum qui considunt in sepibus in die frigoris*, idest tenent fidem in tempore pacis, *ortus est sol*, idest Antichristus graviter affligens sanctos, *et avolaverunt*, idest a fide recesserunt. Sap. 4, *et si in ramis germinavit, infirmiter posita a vento commovebuntur.* Luc. 8, *ad tempus credunt* et cetera. Sequitur. *Et quintus Angelus* et cetera. Haec est quinta pars in qua agitur de quinto Angelo et effusione phialae ipsius, quae erit contra complices Antichristi, in quibus quasi in sede quiescit. *Factum est regnum ejus*, idest illi in quibus regnabit, idem est quod sedes. *Tenebrosum*, idest perfidia excaecatum. Isa. 6, *excaeca cor populi hujus et aures ejus aggrava*, idest excaecabis et aggravabis, quia tunc nec videre bonos, nec audire poterunt, ita odient eos. Et *commanducaverunt*, idest manducabunt, *linguas suas*, idest mutuo se detrahendo vorabunt unus alium, sicut canis. De quibus dicit Salomon, Proverb. 33, *noli esse in conviviis potatorum, nec in mensa eorum, qui carnes ad vescendum conferunt; quia vacantes potibus et dantes symbola consumentur.* Galat. 5, *si mordetis adinvicem, videte, ne adinvicem consumamini. Prae dolore*, invidiae, quam contra sanctos habebunt dolentes de constantia eorum. Sicut legitur Act. 7, de Judaeis contra Stephanum: *audientes haec dissecabantur cordibus suis. Et blasphemaverunt Deum caeli, dicendo*, Christum fuisse magum, *prae doloribus suis.* De hoc quod non poterunt eos incorporare Antichristo et avertere a Christo. *Vulneribus suis* quae faciebant sibi invicem detrahendo, vel quae sancti fecerunt eos comminando, vel constanter resistendo, vel firmiter consistendo in fide Christi. Haec enim erit magna plaga. *Et non egerunt poenitentiam ex operibus suis*: in quo notatur finalis impoenitentia quae est peccatum in spiritum sanctum. *Et sextus Angelus* et cetera. Sexta pars hujus capituli: in qua agitur de sexto Angelo et sexta plaga, a sexto Angelo, super falsos Christianos Antichristo adhaerentes inferenda. De omni enim secta quamplurimae adhaerebunt Antichristo, et ipse omnes capiet ad expugnandam Ecclesiam sanctorum. Dicit ergo, *et sextus Angelus*, idest sextus ordo praedicatorum. *Effudit phialam suam*, idest praedicavit iram Dei futuram. *In flumen magnum Euphratem*, idest in illos qui amore divitiarum a fide Christi apostatabunt et Antichristo adhaerebunt. *Et siccavit aquam ejus*, idest mundi affluentiam cito esse siccandam, seu perituram praedicavit. 1 Corinth. 6, *praeterit figura hujus mundi.* 1 Joan. 2, *transit mundus et concupiscentia ejus.* Isa. 49, *omnis caro foenum.* Ideo dicit Psalm. *divitiae si affluant* et cetera.

Ut praeparetur via regibus, idest ut praedicatoribus daretur via veniendi ad corda hominum, quod impedit abundantia divitiarum. Quia divites nolunt audire praedicationem quae consulit divitias abjicere. Unde juveni qui quaerebat a domino quid faciendo vitam aeternam posset habere? Respondit dominus, ut mandata servaret. Et ille dixit, quod a juventute sua omnia servaverat. Et dominus dicit: *vade et vende omnia quae habes et da pauperibus. Et contristatus est adolescens. Erat enim multas habens divitias.* Glossa dicit Matth. 10, *hic usque huc libens audivit sermonem domini. Sed ubi coepit dicere de divitiis abjiciendis, non potuit audire sine molestia.* Unde divites sunt sicut aspides surdae, quae unam aurem obstruunt cauda, aliam figunt in terram, ne audiant vocem incantantium et cetera. *Ab ortu solis venientibus*, idest a Christo, qui ortus est mundo, sicut sol illuminans a quo veniunt praedicatores. Alia editio habet, *ut praeparetur via regi*, idest Christo cui obstruit viam veniendi ad mentes hominum amor divitiarum. Et unde venit Christus? *Ab ortu solis*, idest a gratia orienti quae illuminat mentem ad cognoscendum illum qui venit et utilitatem adventus ejus, quae etiam purgat et praeparat ei locum. Et *vidi de ore draconis*, idest de inspiratione Diaboli. Et *de ore bestiae*, idest de praedicatione Antichristi, et *de ore pseudo prophetae*, idest de praedicationibus apostolorum Antichristi, quos ipse mittet per totum mundum. *Spiritus tres immundos procedere et exire*, supple verba ferentia et fidem Trinitatis impugnantia. Vel sic. *Vidi de ore draconis*, idest de suggestione Daemonis. Et *de ore bestiae*, idest de praeceptis Antichristi. Et *de ore pseudo prophetae*, idest de consilio suorum sapientum. *Tres spiritus immundos exire*, idest vel procedere: supple in omnes impios ministros, quos ipse mittet in mundum de suggestione Diaboli et de consilio suorum sapientum: et mittet pejores quos poterit invenire; qui dicuntur spiritus, propter astutiam et subtilitatem nocendi, et decipiendi, et velocitatem perficiendi mandatum. Dicuntur etiam immundi, propter immunditiam vitae et doctrinae. Dicuntur etiam tres, quia fidem Trinitatis corrumpere intendunt. Ut autem magis exprimeretur; ideo conditionem istorum nuntiorum Antichristi adjunxit. *Ad modum ranarum*, qui semper manentes in paludes peccatorum semper garrulant, sic illi garruli et immundi erunt. Unde Glossa, *ranae in luto oriuntur et morantur, et garrulae sunt, et aliis inquietudinem ferunt, et indisciplinabiles sunt, sic et illi.* Et subdit causam. *Sunt enim spiritus Daemoniorum*, idest a Daemonibus docti et ducti. *Facientes signa*, idest miracula per quae habebant efficaciam verborum. Ex hoc loco patet quod facere miracula non est inditium sanctitatis. Unde et quidam mali dicturi sunt in judicio, *domine, nonne in nomine tuo ejecimus Daemonia?* et cetera. *Et dicet dominus: discedite a me operarii iniquitatis*, Matth. 7. *Et procedunt*, idest immundi spiritus procedent. Dicit in praesenti, quia forte jam sunt in januis. *Ad reges totius terrae*, idest ad principes totius mundi, quos primo subvertent et per eos alios inclinabunt ad se, aut violentia, aut fraudulentia. *Congregare illos in praelium*, contra Ecclesiam. Et quomodo congregantur? Dicit Isa. 24, *et post congregabuntur in congregatione unius falcis in lacum* et cetera. *Unde sequitur. Ad diem magnum*, idest ad diem judicii, qui dicitur magnus, qua justitia magna erit tunc. Et dicitur etiam specialiter, *Dei omnipotentis*, cum dies omnes sui sint, et quia ibi ostendet Deus suam potentiam, quam modo continet in termino misericordiae; *et tunc egredietur dominus de loco sancto suo*, ut dicit Isa. 26, et quia posset putari quia adhuc multum distaret dies ille, ideo dicit Joannes illum prope esse. Unde dicit, *ecce*, in brevi aperte venit dies domini, vel dominus in die illo, *sicut fur*, omnibus ignorantibus, 1 Thess. 5, *dies domini sicut fur.*

Et ideo beatus qui vigilat, et custodit vestimenta sua, quibus Christianus debet vestiri. *Ne nudus*, idest sine operibus virtutum, *ambulet*, de hac vita ad aliam. *Et* in judicio, *videant turpitudinem ejus*, idest peccata sua, quae faciunt animam turpem. *Et congregabit.* Hoc refertur ad illud quod supra dixit quod tres immundi spiritus congregati procedent in praelium ad reges totius terrae, contra sanctos: et ita fiet, quod omnes cum Antichristo erunt contra Ecclesiam, praeter paucos: et hoc est quod dicit: *congregabit*, idest congregabat, et jam congregare incoepit Diabolus sibi quod omnibus illis operabitur. *Illos* scilicet reges totius terrae. *In locum qui vocatur Hebraice Armageddon*, quod interpretatur furum mons, vel mons globosus. Sicut enim mons furum dicitur, ubi fures habent refugium, sic ad Antichristum omnes fures, idest omnes mali, fugient et ipse omnes receptabit et defendet. Sicut dicitur liber 1 Reg. 22, de David quod *convenerunt ad eum omnes qui erant in angustia constituti et oppressi aere alieno et amaro animo, et factus est princeps*, sic Antichristus malorum erit princeps, qui ad eum convenient ei consentiendo. Quod significatum est Genes. 1, ubi dicitur, *congregatae sunt aquae quae sub caelo sunt, in unum locum*, idest omnes mali de peccato in peccatum fluentes venient ad Antichristum, qui erit alveus iniquitatis: et factum est, *ita ut appareat arida*, idest Ecclesia; *et appellavit Deus aridam terram*, idest pauperem Ecclesiam securam et firmam; *congregationemque aquarum appellavit maria*, propter amaritudinem irae, odii, invidiae et totius malitiae, quem habebit Antichristus et sui. *Et septimus Angelus* et cetera. Septima pars in qua agitur de septimo Angelo et plaga illius quae super homines futura praedicitur. Unde dicit, *et septimus Angelus*, idest septimus ordo praedicatorum. *Effudit phialam suam in aerem*, idest iram Dei futuram praedixit in Daemones, qui in hoc aere habitant usque in diem judicii, et tunc in Inferno cum reprobis retrudentur. Et est effusio phialae in aerem, idest praedicere Daemonum in Inferno retrusionem. Et dicuntur etiam Daemones aer, propter levitatem, quia velociter huc et illuc discurrunt. Vel propter fluxibilitatem, quia aer est quodam modo corpus spirituale. Iste ergo septimus Angelus est septimus ordo praedicatorum qui post mortem Antichristi praedicabit instare diem judicii quod est dolor et angustia Daemonum, et tandem magis saeviet, ut dictum est supra 12, *et exivit vox magna de caelo*, idest de Ecclesia, vel de Christo, idest a praedicatoribus suis. *A throno dicens*, idest ab illis, qui cum Christo judicabunt. *Factum est*, quod faciendum erat: quasi dicat: prope est ut totum sit factum quod ibi erit. Primum judicium non erit in fieri, sed in esse stabili. Ut dicitur Deuteronom. 32, *adesse festinant tempora.* Ezech. *Finis venit et venit finis.* Bis dicit idem, sed non eodem ordine. Nam primo praeponit finem. Secundo postponit. Ad significandum, quod quidam prius cogitant de fine, quam veniat, ut boni qui praevident sibi. Alii sunt quibus venit finis antequam cogitent de fine, ut mali. Unde Genes. 6, *finis universae carnis venit coram me* qui nondum venerat coram eis. Immo ipsis non cogitantibus diluvium inundavit et omnes involvit. 1 Thessa. 5, *cum dixerint pax et securitas tunc* et cetera. Et *facta sunt*, idest fient *fulgura*, ad litteram. Et *voces* clamantium. Matth. 24, *sicut fuit in diebus Noe* prae timore. Et *tonitrua*, ad literam. Et *terraemotus factus est*, idest fiet, *qualis nunquam fuit, ex quo omnes homines fuerunt super terram.* Talis terraemotus sic magnus bis ponitur hic, ut per hoc innuat Joannes, quantitatem modum excedere. Excedet enim omnes qui ante fuerunt, quia universalis erit. Alii qui praecesserunt particulares. Unde Matth. 24, *erunt terraemotus magni per loca.* Illius autem motus naturalis non erit causa naturalis, sed voluntaria. Non enim possibile est quod secundum naturam fiat motus terrae universalis, sed particularis. Sicut qui fit ex grosso fumo incluso in aliqua parte terrae, qui cum exire cogatur natura impellente non habens respiraculum facit terraemotus, sicut patet in castanea. Alia quae sequuntur usque ad finem capituli, non recipiunt varias expositiones. Ideo revertamur ad totum moraliter, et totum ad nostram instructionem exponamus juxta hoc quod diximus. Per septem Angelos, praedicatores significantur, qui debent esse septem. Quia debent habere septem dona, septem virtutes, septem sacramenta, septem dotes, septem tribulationes. De quibus dicitur Job 5, *in sex tribulationibus liberavi te, et in septima non tanget te malum.* Iidem significantur, per septem mulieres. De quibus Isa. 4, *apprehendent septem mulieres virum unum.* Et bene dicuntur mulieres, quia molliunt herum, idest animum superbum. Vel septem ordines, vel septem poenarum notitiam ad eam detestandam. Hos septem septenarios omnes debent habere praedicatores; et ideo sub numero tali designantur. Qui dicuntur Angeli. Primo per sanctimoniam cordis et corporis. Unde Matth. 22, *in resurrectione, neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Unde in veteri lege sacerdotes balteo cingebantur circa pectus et femoralibus: per primum significatur castitas cordis. Per secundum sanctimonia corporis. Et hoc dicitur Exod. 28, sic etiam sacerdotes evangelici cinguntur uno quidem amictu qui descendens per collum in corpore cancellatum, et per humeros ductum, postea ante pectus reducitur, ut ibi ligetur: per quod ostenditur sanctimonia cordis, quam debent habere. Per amictum enim significatur fides, quam sub velamine vident. Sicut dicitur 1 Corinth. 13, *videmus nunc per speculum in aenigmate.* Per ligulas significantur duae partes fidei. Quia de duobus tantum est fides; scilicet de humanitate et divinitate, in corde, et ore per confessionem. Quod significatur, quod ligulae per collum ducuntur, et supra pectus adinvicem conjunguntur. Quod autem ducuntur per humeros ligulae illae, et dependent super umbilicum, significatur, quod fides operatur in illo castitatem cordis. Unde Isa. 11, *erit fides cinctorium renum ejus.* Item aliis cinguntur circa renes, quo alba restringitur, ne defluat ad terram: per hoc significatur castitas corporis, quam facit poenitentia justitiae, sicut dicit Isa. 11, *erit justitia cingulum renum ejus.* Quae etiam justitia facit, ne alba, idest continentia, defluat ad terram: per hoc significatur castitas, ut colligat inde pulverem vanae gloriae, vel avaritiae. Secundo dicuntur Angeli, propter contemplationis, et administrationis officium, quod simul habent. Nam secundum quod vident in contemplatione velle Deum, sic exequuntur in administratione. Dan. 7, *millia millium* et cetera. Matth. 28, *Angeli semper vident faciem* et cetera. Glossa dicit: *Angeli quocumque vadant, nunquam a Dei contemplatione recedunt.* Sic praedicatores debent aspicere in contemplando, quod postea doceant praedicando. Sic primo dictum est Moysi, Exod. 25, *inspice, et fac secundum exemplar, quod monstratum est tibi in monte.* Unde, et sacerdotes legales induebantur tunica hyacinthina, quae caelestem habet colorem, et Evangelii sacerdotes casula induuntur, quae ex omni parte est rotunda, in medio modicum habet apertum, per quod caput mittitur, unde significatur exterior contemplatio. Quod autem caput velatum egreditur amictu, et significatur, quod contemplatio fide regitur. Tertio, propter sedulam custodiam hominis commissi. Psal. *Angelis suis mandavit de te.* Sic praedicatores solliciti debent esse in custodia Ecclesiae sibi commissae. Cant. 3, *lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt.* Isa. 62, *super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes.* Quarto per officium missionis. Angelus enim idem est, quod nuntius, sive missus. Hebr. 1, *omnes sunt administratorii spiritus* et cetera. Item de praedicatoribus dicitur in Psal. *qui facit*

Angelos suos spiritus. Malach. 2, *labia sacerdotis* et cetera. Ideo dicitur Rom. 10, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Septem ergo Angeli sunt praedicatores universi, septem habentes septenarios praedictos ad bene vivendum et praedicandum. Septem phialae sunt praedicationes et doctrinae eorum inferius ad terrena clausae, superius ad caelestia apertae. Septem loca, ubi effunduntur phialae, sunt homines universi, secundum numerum septem vitiorum, septem virtutum numerum et ordinem distinguendi. Joannes igitur in persona Ecclesiae, vel cujuslibet fidelis, vel etiam sua, loquens, dicit, *audivi vocem magnam de templo*, idest inspirationem occultam, vel visionem apertam venientem a Deo *dicentem septem Angelis*, idest praedicatoribus universis, *item* non solum pedibus corporis, sed etiam pedibus mentis, qui sunt intellectus et affectus. De quibus Cant. 6, *quam pulchri sunt pedes tui in calceamentis filia principis.* Idest sanctorum exemplis, Scripturarum testimoniis, o anima fidelis. Septem phialae irae Dei quas effudit in terram, idest praedicavit contra gulam, quae dicitur terra, propter sitim et famem continuam. Proverb. 30, *tria sunt insatiabilia: Infernus, et os vulvae, et terra quae non satiatur aqua*, idest voluptate vel gula. Num. 13, *terra quam lustravimus suos devorat habitatores. Et factum est vulnus saevum, ac pessimum in homines, qui habebant characterem bestiae, et in eos qui adoraverunt bestiam et imaginem ejus*, qui vivit ad similitudinem bestiarum, omni hora sine discretione potationi et bibitioni et comessationi vacando, ventri suo serviendo, ut Deo, immo plusquam Deo. Quia plus laborant ut faciant voluntatem ejus, quam Dei. Unde Rom. 16, dicitur de hujusmodi, *Christo domino non serviunt, sed suo ventri.* Philipp. 3, *multi ambulant quos saepe dicebam vobis, et nunc flens dico, inimicos crucis, quorum Deus venter est.* De his dicitur in canonica Judae: *hi sunt in epulis suis, male convivantes.* In hoc fit vulnus saevum, ac pessimum, quando pro gulae vitio, Gehennae supplicium pronunciatur. Est autem vulnus continui divisio: et quanto partes continui magis sunt sibi consertae, tanto divisio eorum facit gravius vulnus. Saevum ergo vulnus est in separatione a deliciis, quibus per amorem nimium adhaeserunt. Sed pessimum erit vulnus, quando non solum deliciis carebunt, sed etiam cruciatus perpetuos sustinebunt. Unde Isa. 65, *ecce servi mei comedent, et vos esurietis* et cetera. Prima effusio phialae, est contra peccatum gulae; et hoc est quasi fomes aliorum. Unde super Matth. 4, ubi agitur de tentationibus Christi, dicit Glossa, *in pugna Christi primum contra gulam agitur: quia nisi prius refrenetur, frustra contra alia vitia laboratur.* Et alia Glossa dicit, quod *Diabolus victus de gula, non tentat de libidine.* Committitur autem hoc vitium quinque modis, ut dicit Glossa super Gen. 25, ubi Esau vendidit primogenita sua. Primo quando quis sine causa necessaria praevenit comedendo, sicut legitur de Jonatha 1 Reg. 14. Horam debitam comedendi, credimus esse tertiam, quando non jejunatur; propter illud actuum 2, *non sicut vos aestimatis, hi ebrii sunt, cum sit hora diei tertia*: quasi dicat Petrus, qui hoc dixit: non est credibile, quod hi biberunt et comederunt, quia non transiit hora tertia. Quando autem jejunatur, credimus, horam post sextam; quia tunc transiit medietas diei, et tunc fuit dominus noster Jesus Christus crucifixus, et tunc legitur sitisse. Omnes illi, qui hoc modo peccant, incurrunt in illam maledictionem, de qua dicitur Eccles. 10, *vae terrae cujus rex puer est, et cujus principes mane comedunt.* Terra, ut diximus, caro est, rex est ratio, quae debet eam regere; principes sunt quinque sensus, qui mane comedunt, quando horam praeveniunt. E contrario vero illi, qui expectant horam, benedici merentur. Unde dicitur ibidem, *beata terra, cujus rex nobilis, etiam cujus principes vescuntur in tempore suo*, ad reficiendum, non ad luxuriandum. Hoc dicit, quia multi, licet horam expectent, tamen nimis comedunt. Secundus modus est, quando nimis pretiosa, aut nimis deliciosa, quis affectat comedere vel bibere, ut dives epulo. De quo dicitur Luc. 16, quod *epulabatur quotidie splendide*: et filii Israel in deserto aestuarunt desiderio carnium, ut legitur Num. 11. Contra quos dicit Joannes, *non sit tibi curae ex quibus deliciosis cibis stercora conficias.* Seneca, *palatum tuum fames excitet, non sapores.* Joel 1, *ululate, qui bibitis vinum in dulcedinem, periit de ore vestro.* Tertius modus est, quando quis in nimia quantitate comedit aut bibit, sicut Sodomitae. De quibus dicitur Ezech. 15, *haec fuit iniquitas Sodomae sororis tuae, superbia, saturitas panis, abundantia et otium.* De hoc dicit Eccl.: *pluvia quae sensim descendit optima est: subitus autem et nimius praeceps imber, arva subvertit*, sicut nimius cibus nocet. Unde dominus dicit Luc. 21, *attendite ne graventur corpora vestra crapula et ebrietate*, idest nimia cibi vel potus repletione. Quartus modus est studiositas praeparandi laute. Hoc modo peccaverunt filii eli, 1 Reg. 2, qui carnes crudas a populo accipiebant, ut lautius sibi facerent praeparari, contra legis consuetudinem. De hoc dicit Isidorus, *tota die epulas ruminant ad explendam gulam, vespere delitias praeparant.* Quintus modus est quando nimis ardenter et avide comedit et bibit, ut Esau, Genes. 25. Contra quos dicitur Eccles. 37, *noli esse avidus in omni epulatione.* Augustinus, *melius est piscibus vesci more domini, quam lenticula more jumenti.* Beatus Bernardus, *quanto ordinatius cibus ingreditur ad sanitatem corporis, facilius digeritur.* Hi quinque modi notantur his versibus. *Est certum quod quinque modis gula damnat edaces, praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose*; mel Jonathae, carnes populi, panis Sodomitae, lens Esau, Phinees arguit olla gulam. Hoc vitium in praesenti multa mala facit ubique. Primum est, quod luxuriam facit, vel gignit, et nutrit. Jerem. 5, *saturavi eos, et moechati sunt.* Hieronymus, *venter mero aestuans, facile in luxuriam solvitur. Vicina enim sunt venter et genitalia, et pro vicinitate membrorum sequitur confoederatio vitiorum.* Secundum malum est, quod claustrum animae, idest virtutes destruit. Unde 4 Reg. 25 dicitur, quod Nabuzardan princeps cocorum, destruxit muros in Jerusalem. Interpretatur autem Nabuzardan profanans paleas: hic est venter, qui cocus est omnium membrorum, et tota die et nocte profanat paleas, idest cibos carnales, qui cito consumentur, ut palea. Hieronymus, *per luxum et abundantiam voluptatum animae fortitudo mollescit, et ejus prudentia constipatur.* Tertium malum est, quod non solum cor, sed etiam corpus inquinat. Unde Petrus loquens de gulosis, 2 Petr. 2, *hi velut irrationabilia pecora in coinquinatione sua peribunt, percipientes mercedem* et cetera. Canonica Judae, *hi sunt maculae convivantes*: non dicit, quod sint maculati, seu maculosi, sed ipsae maculae, quia seipsos sponte maculant. Quartum est, quia non solum inquinat, imo occidit animam et corpus simul. Ad literam, multi per gulam incurrerunt infirmitatem, de qua moriuntur. Eccles. 37, *multi propter crapulam perierunt: qui autem abstinens est adjiciet vitam.* Job 1, *filiis et filiabus ejus vescentibus et bibentibus* et cetera. Psal. *adhuc escae eorum* et cetera. Quintum malum est quod depauperat. Unde Proverb. 21, *qui diligit epulas in egestate erit.* Sextum est, quod omnia secreta revelat. Unde Prov. 31, *nullum secretum, ubi regnat ebrietas.* Horatius, *quid non ebrietas designat?* Noe per ebrietatem nudavit femora sua, quae per centum annos per sobrietatem obtexerat. Eccles. 31, *ignis probat aurum, ferrum; sic vinum superborum corda arguet, in ebrietate potatum.* Unde versus, *luxuriam gignit, virtutum robora sternit, inquinat, et perit, depauperat, omnia pandit.* Sequitur. Et *secundus Angelus effudit phialam* *suam in mare*, idest secundus praedicavit contra luxuriam, quae maris nomine designatur, propter foetorem, propter fervorem, propter amaritudinem, propter multitudinem. De quo dicit Joel. 1, *computruerunt jumenta in stercore suo.* Ibi Gregorius, *jumenta putrescere in stercore suo est vitam in foetore luxuriae finire.* Psal. *disperierunt in Endor, facti sunt ut stercus terrae*; idest ferventes, et immundi. De quibus dicitur Oseae 7, *omnes adulterantes, quasi clibanus succensus a coquente, idest a Diabolo.* Eccles. 9, *multi speciem mulieris alienae admirati, reprobi facti sunt*: ex hoc enim concupiscentia quasi ignis exardescet. Hieronymus, *flammigero igne percutit femina conscientiam pariter habitantis.* Proverb. 6, *numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo* et cetera. De tertio Proverb. 5, *favus distillans labia meretricis, et nitidius oleo guttur ejus. Novissima autem illius amara, quasi absynthium.* Eccles. 7, *inveni amariorem morte, mulierem, quae laqueus venatorum est*, idest Daemonum. De quarto dicitur ibidem, *vincula sunt, et sagena cor ejus*, quae capit omnes pisces magnos et parvos. Habacuc 1, *facies hominis, sicut pisces maris, et quasi non habens principem; in hamo se levabit, et traxit illum in sagena, et congregavit in rete suo.* Augustinus, *efficacissimum glutinum est mulier ad capiendas animas.* Hieronymus, *si cum viris habitent feminae, viscum non deerit Diaboli* et cetera. Unde de hoc mari dicitur Gen. 14, *convenerunt in vallem silvestrem, quae nunc est mare salis.* Hujus autem peccati, scilicet luxuriae, quinque sunt species. Prima est simplex fornicatio. Secunda adulterium. Tertia stuprum, idest defloratio virginis. Quarta incestus, idest consanguinearum vel affinium abusus; sub qua specie comprehenditur luxuria claustralium sive hominum, sive mulierum. Quinta luxuria contra naturam, quae fit multis modis; scilicet cum vir in virum, vel femina in feminam, vel aliquis vel aliqua in seipsum, vel cum bestiali modo vir accedit ad feminam. Vel cum mulier supergreditur virum, vel cum semen extra vas naturale effunditur. Sicut fecit Onan filius Judae, Genes. 38, *et idcirco percussit eum dominus eo quod rem detestabilem faceret.* Hoc peccatum, quinque mala facit. Primo inquinat, sicut gula, imo plusquam gula: propter quod dicitur Corinth. 6, *omne peccatum quodcumque fecerit homo* et cetera. Quia illud destruit et polluit, Eccles. 9, *omnis mulier quae est fornicaria, quasi stercus conculcabitur.* Secundo irretit hominem ita ut vix possit reverti ad Deum per poenitentiam. Prov. 7, *considero vecordem hominem qui transit per plateas, et ecce mulier occurrit ei ornatu meretricio praeparata ad decipiendum animas, garrula et vaga quietis impatiens, apprehensumque juvenem deosculatur et procaci vultu blanditur et irretivit eum multis sermonibus, et quasi bos ductus* et cetera. Oseae 5, *non dabunt cogitationes suas ut revertantur ad dominum, quia spiritus fornicationis est in medio eorum.* Ideo ille qui fuerat invitatus ad nuptias respondit, uxorem duxi, Luc. 12, tertio facit contemnere praedicationem et omnem admonitionem. Unde Eccles. 21, *audiet luxuriosus et displicebit et projiciet illud post dorsum suum.* Quarto sapientem infatuat. Unde Eccles. 10, *ne zeles mulierem fratris tui, ne ostendat super te malitiam doctrinae nequam*, idest ne te infatuet, sic patet in Salomone, Jacob. non est uxor ducenda sapienti: primum quidem impediuntur studia prophetiae. Non potest quisquam libris et uxori pariter inservire, Eccles. 19, *vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes.* Quinto homines facit similes bestiis. Psalm. *homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus* et cetera. Hieronymus: *qui post carnis concupiscentias in desideriis ambulant, in ventrem et libidinem proni, quasi irrationabilia jumenta reputantur.* Propter quod dicit Psalm. *nolite fieri* et cetera. Jerem. 5, *equi amatores in feminas* *et emissarii facti sunt, unusquisque ad uxorem suam inhiabat.* Unde versus, *inquinat, irretit, doctrinae pabula spernit, doctos infatuat, homines animalibus aequat.* Sequitur. Et *factus est sanguis tamquam mortui.* Hoc dicit, quia sicut a morte nullus regreditur, nisi miraculose, ita et a peccato luxuriae. Rom. 8, *prudentia carnis mors est*, Prov. 23, *fovea profunda est meretrix, et puteus angustus aliena.* Unde vix poterit aliquis exire, et tamen de facili potest quilibet cadere. Unde sequitur ibi: *quasi latro in via insidiatur, et quos incautos viderit interficiet.* Et *omnis anima vivens mortua est in mare*, 1 Timoth. 5, *vidua in deliciis vivens mortua est.* Eccles. 9, *propter speciem mulieris multi perierunt.* Et sequitur. *Et tertius Angelus effudit phialam suam super flumina et super fontes*: idest tertio loco contra iram praedicant. Per flumina enim et fontes aquarum iracundia designatur propter motuum impetuositatem. Nam sicut flumen decurrens si obstaculum inveniat, impetuosius currit et totum frangit, sic motus irae. Unde Eccle. 4, *noli resistere contra faciem potentis ne corruat contra incertum fluvii.* Dicitur autem motus iracundiae fons, dum stat in corde: effluit in fluvium, dum exit in verbum vel in factum, propter quod dicitur Eccle. 25, *ne des animae tuae exitum, nec ad modicum, nec mulieri nequam idest irae, veniam prodeundi.* Notandum est autem, quod est duplex ira. Una bona, et alia mala. Bona ira, qua homo irascitur vitiis et peccatis, tam suis quam alienis. Alia dicitur ira per zelum. De qua dicitur Eccle. 7, *melior est ira risu.* Ira mala est qua homo irascitur homini: quae quatuor habet species sive gradus. Primus gradus sive prima species subita, sive subitus motus. Vel ante consensum, et deliberationem rationis; et est venialis. De qua potest intelligi uno modo illud Psal. *irascimini, nolite peccare* et cetera. Ibi Glossa: *idest si motus animi surgit, quod non est in potestate nostra, non consentiat ratio. Venialis enim ira est, quae non ducitur ad effectum.* Secunda species sive secundus gradus est, quando cum consensu et deliberatione tamen adhuc latens in corde, non exit foras ad verbum vel factum, et haec est mortalis. De qua dicitur Matth. 5, *qui irascitur fratri suo* et cetera. Tertius gradus est quando ira deliberata procedit a corde usque ad verba contumeliosa, vel facta injuriosa; et tunc majus peccatum est. Et de hac dicitur Matth. 5, *qui autem dixerit racha* et cetera. Quartus gradus est ira inveterata, qui dicitur odium: quam prohibere videtur apostolus Ephes. 4, ubi dicit: *sol non occidat super iracundiam vestram.* Augustinus, *ne ira crescat in odium* et cetera. 1 Joan. 4, *qui odit fratrem suum, homicida est.* Et haec ira quinque mala facit. Primum est, quod rationem obnubilat et pervertit. Unde Job 17, *caligavit ab indignatione oculus meus.* Psalm. *turbatus est a furore oculus meus.* Cato, *impedit ira animum* et cetera. Et sic infamat ira rationem. Unde Gregorius super Job 5, *virum stultum interficit iracundia. Dum per iram mansuetudo amittitur, supernae imaginis similitudo vitiatur.* Proverb. 12, *fatuus statim indicat iram suam.* Secundum est, quod decurtat vitam. Unde Eccle. 30, *zelus et iracundia minuit dies.* Tertium est, quia jurgium et lites generat, et per haec pax turbatur, et spiritus sanctus contristatur. Unde Proverb. 26, *sicut carbones ad prunas, et ligna ad ignem, sic vir iracundus suscitat rixas.* Eccl. 28, *homo iracundus incendit lites* et cetera. Ephes. 3, *nolite contristare spiritum sanctum.* Gregorius, *dum ira animum pulsat, spiritui sancto suam habitationem turbat.* Quartum est, quod non potest esse in societate, quia omnes fugiunt ejus societatem. Eccl. 8, *cum iracundo non facias rixam, et cum audace non eas in desertum; quoniam quasi nihil est ante eum sanguis.* Prov. 27, *ira non habet misericordiam.* Et infra, *spiritus ejus quis ferre poterit?* Quasi dicat, nullus. Quintum malum est quod ira est via et janua ad omne malum. Unde Augustinus super Leviticum: *ira est janua omnium vitiorum, quae clausa virtutibus parat ingressum, aperta vero in omne facinus derivatur.* Proverb. 29, *vir iracundus provocat rixas* et cetera. Versus, *conturbat, vitam decurtat, jurgia gignit. Ira fugat socios, ad mala quaeque paratur. Et factus est sanguis*, idest poena pro effusione sanguinis. Justum est enim, ut sicut ira effundit sanguinem in culpa, ita effundatur sanguis ejus in poena. Nomine enim sanguinis, et culpa et poena intelligitur. Unde Oseae 4, *sanguis sanguinem tetigit*, idest culpam poena. Respondet dominus Petro Matth. 27, *omnis enim, qui gladium accipit, gladio peribit.* Hinc etiam dicit Glossa; *similiter isti damnabuntur pro sanguine, quem fuderunt corporaliter vel spiritualiter.* Similiter dicit quod supra in effusione secundae phialae, ubi agitur contra luxuriam, similiter determinatur poena ejus per sanguinem sicut hic poena irae: et satis convenienter fit hoc, quia in utroque peccato est commotio sanguinis, sed tamen differenti modo. Nam in peccato luxuriae est commotio sanguinis delectabilis; in peccato irae est commotio sanguinis contristabilis. *Et audivi Angelum aquarum*, idest Angelum custodem populorum. Infra 17, *aquae multae populi multi.* Vel *Angelum aquarum*, in expositione seu revelatione Scripturarum. Isa. 55, *omnes sitientes, venite ad aquas.* Vel *Angelum aquarum*, idest motorem seu datorem lacrymarum. Joan. 5, *Angelus domini secundum tempus descendebat in piscinam* et cetera. *Angelum aquarum*, idest datorem et conservatorem gratiarum. Joan. 7, *qui credit in me, flumina de ventre ejus* et cetera. *Dicentem*, collaudando, vel collaudandam ostendendo justitiam divinam, quae bonos sanat et salvat, et malos condemnat. *Justus es domine*, ut nec prece, vel pretio flectaris a rectitudine aequitatis. Psal. *justus dominus, et justitias dilexit.* Psalm. *cum accepero tempus, ego justitias judicabo. Qui es*, aeternaliter, et ideo immutabiliter. Jacob. 1, *apud quem non est transmutatio* et cetera. Exod. 3, *ego sum qui sum, qui eras*, sine principio, et ideo aeternaliter. Non dicit, qui fuisti, ne esse ejus terminatum sive praeteritum putaretur. Sed dicit, *eras*, quod est praeteritum imperfectum, ut per praeteritum ostendatur fuisse, et per imperfectum ostendatur non praeteriisse, nec finitus esse. Ideo dixit Joan. 1, *in principio erat verbum*, non, fuit verbum. Similiter Prov. 8, *nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram*, idest genita, et apud eum manens, ut proles apud concipientem, *sanctus* ab omni sorde alienus. *Quia hoc judicasti*, tuos misericorditer liberans, et malos potenter condemnans: et merito: *quoniam sanguinem sanctorum et prophetarum effuderunt, et sanguinem dedisti eis bibere* ut digni erant, idest poenam aeternam reddidisti eis, pro eo, quod sanguinem sanctorum effuderunt. Deut. 32, *laudate gentes populum ejus, quoniam sanguinem suorum ulciscetur: et vindictam retribuet* et cetera. *Et audivi alterum Angelum dicentem* et cetera. *Etiam domine Deus omnipotens, vera et justa judicia tua.* Hoc secundum testimonium introducit ad majorem confirmationem justitiae Dei: et possunt per hos duos Angelos perhibentes testimonium intelligi duo testamenta, quae sine aliqua dubitatione testificantur de ipso. *Et quartus Angelus effudit phialam suam in solem.* In quarto loco praedicavit contra gloriam inanem sive contra inaniter gloriantes qui per solem designantur, propter claritatem et sublimitatem, quam tales appetunt in hoc mundo non in caelo. Unde Joan. 5, *quomodo potestis credere, qui gloriam ab invicem recipitis, et gloriam quae a solo Deo est non quaeritis? Ego claritatem ab hominibus non accipio.* Luc. 12, *nolite in sublime tolli. Haec enim omnia gentes quaerunt.* Job 31, *si vidi solem, cum fulgeret, et lunam incedentem clare, et laetatum est in abscondito cor meum: et osculatus* *sum manum meam ore meo: quod est iniquitas maxima, et negatio contra Deum altissimum.* Ibi Glossa, *sol in fulgore est opus manifestatione.* Solem igitur fulgentem Job non vidit, quia cum opus suum aliis luceret ad exemplum, hoc ad praesumptionis gloriam sibi erat absconditum. Lunam clare incedentem. Fama de bono opere veniens: nec hanc vidit Job, quia cum bonum diceretur de eo, non attendit, contra hoc manum osculatur, quando malum, quod provenit ex vana gloria sive ex superbia monstratur. Hoc autem est unum et summum malum, quod ex superbia provenit; quod omne quod invenit, perdit; et quod non invenit, ne inveniat impedit. De primo dicit beatus Bernardus. *Superbia, sive jam existens, sive non: semper causa est subtractae gratiae.* Gregorius, *sicut humilitas omnia vitia enervat quasque virtutes colligit et roborat, sic superbia virtutes destruit et enervat.* Augustinus, *cum cetera vitia in malis operibus exercentur ut fiant, sola superbia in bonis operibus insidiatur ut pereant.* Zosimus, *cum bene pugnaris, cum cuncta subacta putaris quae magis infestat vincenda superbia restat.* Et alius: *sit tibi gratia, sit sapientia, formaque detur. Sola superbia destruit omnia si comitetur.* De secundo dicitur illud: *tumor infusa repellit.* Unde quidam dixit Alexandro, qui valde superbus erat: *Deus praesto est tibi dare sapientiam, sed non habes ubi recipias eam.* Secundum malum quod facit aeque magnum est: quia origo omnis peccati. Sicut dicit Gregorius, *regina est omnium peccatorum: et ideo vix vadit sola, sed multis vitiis comitatur.* Unde Eccles. 10, *initium omnis peccati superbia: qui tenuerit illam adimplebitur maledictis.* Glossa, *idest vitiis.* Beatus Bernardus, *initium omnis peccati et totius perditionis superbia est. Propterea quisquis es qui salutem tuam operaris, studeas adversus hanc, super caput tuum cornu crucis habere memento, ut non eleveris in superbia.* Tob. 4, *superbiam nunquam in tuo sensu aut animo dominari permittas. In ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* De his duobus malis generalibus superbiae dicitur in versu, *crimina cuncta parit, virtutum germina perdit.* Praeterea aliud malum facit spirituale, quia semper depauperat dominum suum. Unde Eccle. 21, *objurgatio et injuriae annullabunt substantiam: et domus quae nimis est locuples annullabitur superbia.* Praeterea aliud malum facit, quod vix et raro sanatur vitium superbiae, quia nescit se humiliare superbia, et sine humilitate non est salus. Unde Eccle. 3, *synagogae superborum non est sanitas. Frutex enim peccati eradicabitur in illis.* Praeterea aliud malum facit, quia ubicumque sit, semper facit contentiones et rixas. Proverb. 18, *labia stulti miscent se rixis, os jurgia provocat.* Stultus dicitur quasi stans altus; et hic superbus. Proverb. 28. *Qui se jactat, et dilatat, jurgia gignit.* Propter haec, et alia multa mala, quae facit superbia, dicitur Eccle. 10, *odibilis coram Deo, et hominibus superbia.* Sequitur, *et datum est illi*, Angelo malo scilicet *affligere homines*: superbos sive vanagloriosos, *aestu* ambitionis, tempore prosperitatis, et *igne* iracundiae tempore adversitatis. Hoc enim est proprium superborum, ut tempore prosperitatis semper sint ambitiosi, et adversitatis tempore iracundi. Vel *aestu*, elationis cum laudatur. *Igne* confusionis cum vituperatur. Proverb. 17, *semper jurgia quaerit malus, Angelus autem crudelis mittetur contra eum. Et aestuaverunt homines aestu magno.* Quidam: *aestu ambitionis, cum bene succedit eis.* De primis dicitur Nahum 3, *custodes tui quasi locustae, et parvuli tui quasi locustae locustarum, quae consident in sepibus in die frigoris: sol est ortus, et ambulaverunt*, idest superbierunt. De secundo dicitur Jonae 4, *percussit sol super caput Jonae, et aestuabat, et petiit animae suae, ut moreretur.* Et *blasphemaverunt nomen Dei*, sibi appropriantes quod solius Dei est. Vel spernendo majores suos, quod utrumque proprium est superborum tantum. Psalm. *superbia eorum qui te oderunt* et cetera. Quia superbia nec vult nec scit subesse, sed semper praeesse. Unde quidam sapiens satis bene distinxit dicens, *omnis superbus irrationabilis est, habitu superfluus, incessu pomposus, cervix erecta, facies torva, truces oculi, de loco superiori decertans, omnibus se praeferri affectat, sententias suas ex verbo et facto jactat, et reverentiam in obsequio non observat.* Sed ne putetur quod Deus peccatum superborum relinquat impunitum, ideo addit, *habentis potestatem super has plagas*: ut quando voluerit irrogare possit superbis. Psalm. *oculos superborum humiliabis.* Eccle. 10, *radices gentium superbarum arefecit Deus.* Isa. 2, *incurvabitur omnis sublimitas. Neque egerunt poenitentiam.* Quia vix poenitet quis de peccato superbiae, ut supra diximus. Unde Gregorius, *difficile est valde vitare peccatum, quod etiam de victoria nascitur vitiorum. Ut darent illi gloriam*, quod faciunt poenitentes. Josue 7, *fili mi da gloriam domino Deo Israel.* Hanc gloriam auferunt superbi domino, quia nolunt confiteri defectus suos. *Et quintus Angelus effudit phialam suam super sedem bestiae*, idest quinto loco praedicavit contra invidiam, quae sedes est Diaboli proprie. Unde Isa. 14, *sedebo in monte testamenti.* Mons testamenti est superbia scientiae. Latera Aquilonis sunt invidiae dediti, frigidi nil de igne vel calore charitatis habentes. Super sedem ergo bestiae phialam effundere, est contra invidiae vitium praedicare, et quantum noceat demonstrare. Ex hoc, quasi ex radice corrupta, nascitur fere omne vitium. Primo ipsa excaecat mentem, ubi est. Unde Job 5, *per diem inducunt tenebras, et quasi in nocte sic palpabunt in meridie.* Ubi dicit Glossa Gregorii. *Cum mens de alterius melioratione affligitur, quasi a solis radio obscuratur.* Item, invidi debent perpendere quantae sint caecitatis, qui alieno profectu deficiunt, aliena laetitia tabescunt: quantae etiam infelicitatis sint, qui melioratione proximi deteriores fuerint. Qui igitur invidiae peste carere desiderant, illam haereditatem appetant quam haeredum numerus non angustat, quae omnibus una est, et singulis tota. Deberentque invidi in omni civitate oculos habere, ut felicitate omnium torquerentur. Secundum malum est quod primo subjectum proprium cruciat quam alii noceat. Hoc est, primo sibi, quam alii nocet. Unde Hieronymus, *invidia primum sui mordax est.* Svetonius. *Invidus omnino medullitus aestuans, a semetipso livoris proprii semper exigit poenas.* Tullius, *nunquam melius torquebis invidos, quam virtuti et gloriae serviendo.* Socrates, *quanta felicium gaudia sunt, tanti invidorum gemitus. Felicitas enim semper subjecta est invidiae. Sola miseria caret invidia.* Tertium malum est, quod facit hominem imitatorem Diaboli. Sap. 2, *invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Imitantur autem illum, qui ex parte illius sunt. Quartum malum est, quod non habet finem. Unde Cyprianus, *zelus finem non habet, cum cetera finiantur; quantoque ille cui invidetur successu meliore profecerit, tanto invidus successu, et ignibus incendii livoris exardescit. Huic vultus minax, torvus aspectus, pallor in facie, et tremor in labiis, stridor in dentibus, verba rapida, effrenata cervix, manus ad violentiam prompta; quae etsi interdum gladio vacet, odio tamen furibundae mentis armata est.* Gregorius, *cum per omne vitium antiqui hostis virus infundatur humano cordi, in peccato invidiae tota viscera sua serpens concutit.* Haec dejicit in omnia vitia: hoc est, quod magis cruciat subjectum proprium. Unde Horatius: *invidia Siculi, non invenere tyranni.* Sap. 17, *cum sit timida nequitia, data est in omnium condemnationem. Semper enim praesumit saeva perturbatio, et perturbata conscientia.* Proverb. 14, *putredo ossium invidia.* Multa alia mala facit invidia: sed haec modo sufficiant. Sequitur: *factum est regnum ejus tenebrosum.* Regnum Diaboli invidi sunt, in quibus specialiter regnat: sicut dictum est: qui tenebrosi recte dicuntur, quia bona aliorum tenebrae eorum sunt, sicut satis dictum est. *Et commanducaverunt linguas suas adinvicem*, detrahendo. Detractio enim filia est invidiae, ut dicit Gregorius, prae dolore, quod habet invidus de felicitate aliorum. Unde Horatius, *invidus alterius macrescit rebus opimis.* Ideo per bufarios designantur invidi, qui moriuntur de odore florentium vinearum. Unde et apostolus dicit 2 Cor. 2, *Christi bonus odor sumus, aliis quidem odor mortis* et cetera. *Et blasphemaverunt nomen Dei caeli, prae doloribus, et vulneribus suis.* Glossa, *quae ipsi sibi ipsis fecerunt, commanducatione linguarum.* Inter invidos enim pugna continua: unus alium detrahendo sagittat et vulnerat. Hieronymus, *omnes adulteri sunt coetus praevaricatorum, extenderunt linguam suam quasi arcum mendacii et non veritatis, confortati sunt* et cetera. Unde serpenti comparatur detractor Eccle. 10, ubi dicitur, *si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui detrahit occulte.* Et satis convenienter comparatur serpenti detractor. Serpens enim semper portat venenum in lingua, et occulte mordet, et tortuose incedit. Unde venenosus est, et perniciosus, et tortuosus. Sic detractor perditor est, quia illos mordet retro, quibus in facie ridet, et blanditur etiam: tortuose incedit, quia a laude incipit, et in vituperium finit orationem. Isa. 27, *visitabit nos dominus in gladio suo duro et grandi et forti super Leviathan serpentem vectem, et super Leviathan serpentem tortuosum.* Et homines assueti detractioni, vix corriguntur: ideo subditur: *et non egerunt poenitentiam de operibus suis.* Unde Eccle. 23, *homo assuetus verbis improperii, omnibus diebus vitae suae, non emendatur.* Beatus Bernardus. *Numquid vipera est lingua, quae tres inficit flatu uno: scilicet detrahentem, audientem, quando libenter audit et consentit, et eum de quo detrahitur, quando pervenit ad audientiam ejus.* Ideo beatus Bernardus dicit alibi: *gladius triceps lingua detractoris: hujus linguam mucrone illo, quo dominicum latus confossum est, crudeliorem dicere compellaris. Fodit enim corpus, non jam exanime, sed facit exanime.* Proverb. 30, *generatio quae pro dentibus gladios habet.* Unde significatur detractor, Dan. 7, per bestiam similem urso: et habebat tres ordines dentium, qui sunt tria genera detractionum. Primum est aperti boni minutio. Secundum aperti mali ampliatio. Tertium falsi criminis impositio. Prov. 25, *jaculum et gladius, et sagitta acuta; homo qui loquitur contra proximum suum falsum testimonium. Et sextus Angelus effudit phialam suam in flumen illud magnum Euphraten.* Sexto loco contra avaritiam praedicavit. Euphrates enim crescens vel frugifer seu pulverulentus interpretatur. Unde significat avaritiam, sive cupiditatem, quae semper fructificare vult et crescere in pulveribus, idest in terrenis rebus: sed tamen fluunt semper, quia Euphrates flumen est. Psalm. *divitiae si affluant* et cetera. Quia sicut aqua fluminis defluente non remanet nisi lutum, ita divitiis crescentibus, non remanet nisi peccatum. Unde Eccles. 27, *sicut in percussura cribri remanebit pulvis, sic aporia hominis in cogitatu illius.* Ideo dicit Habacuc 2, *vae ei qui multiplicat non sua usquequo et aggravat contra se densum lutum.* Est ergo phialam in flumen Euphratem effundere contra avaritiam praedicare: quae tantum malum est, quod etiam lutus potest eam accusare. Unde dicit Hieronymus, *hanc maledicunt prophetae.* Unde Habacuc 2, *vae qui congregat avaritiam malam domui suae.* Item Isa. 5, *domum ad domum.* Item Amos 6, *vae qui opulenti estis in Sion.* Et non solum propheta, sed etiam prophetarum dominus dicit, Luc. 6, *vae vobis divitibus.* Jacob. 5, *agite nunc divites, plorate et ululate in miseriis vestris.* Apoc. 8, *vae, vae, vae habitantibus in terra.* Augustinus, *vae illis qui vivunt ut augeant res perituras, unde* *aeternas amittent breviter.* Omnes maledicunt dispensatorem avarum, cujus dominus dives et largus est: talis est omnis avarus; et ideo ab omnibus est maledictus. Ideo dicit Eccles. 10, *avaro nihil est scelestius.* Ibidem, *nihil iniquius, quam amare pecuniam.* Hic enim et animam suam venalem habet, quoniam in vita sua projecit intima sua. Unde et araneae comparatur avarus. Isa. 59, *confidunt in nihilum et loquuntur vanitates: conceperunt dolorem et pepererunt iniquitatem, ova aspidum ruperunt et telas araneae texuerunt, et telae eorum non erunt in vestimentum, neque operientur operibus suis. Opera enim illorum inutilia.* Ideo etiam dicit Isa. 30, *vae filii desertores dicit dominus, ut faceretis consilium et non ex me, et ordiretis telam et non per spiritum meum.* Hoc autem summum malum avaritiae est quod idolatria appellatur. Unde apostolus Ephes. 5, *avaritia quae est idolorum servitus.* Ibi Glossa, *avari Deus est numus.* Matth. 7, *non potestis domino servire et mammonae.* Ibi Glossa, *divitiis servire est Deum negare.* Ut autem tamquam pestis mortifera fugiatur avaritia, ibidem nostram phialam effundamus in eam, ostendentes quaedam quae ipsa facit omnibus habentibus et amantibus eam. Primum est, quod solicitudinem generat, quae requiem tollit. Ut patet in divite illo, qui cum deberet dormire et quiescere, conquerebatur quod horrea sua nimis parva essent. Luc. 12, et nesciebat miser, quod dominus sibi multa horrea praeparaverat magna et tuta, ubi posset reponere omnia sua, scilicet pauperes, qui cum multo incremento omnia redderent tempore opportuno. Ideo dicit Eccles. 2, de divite: *quid proderit homini de universo labore suo et afflictione spiritus, quam sub sole cruciatus est? Cuncti dies ejus laboribus et aerumnis pleni sunt, nec per noctem mens ejus quiescit.* Eccles. 5, *saturitas divitis, non sinit eum dormire.* Secundum malum est turbatio cordis et totius domus. Unde Proverb. 15, *conturbat domum suam qui sequitur avaritiam.* Tertium est perditio sui et suorum: Prov. 21, *rapinae impiorum detrahent eos, quia noluerunt facere judicium.* Luc. 16, *mortuus est dives et sepultus est in Inferno.* Ecce ipse dominus immediate conjungit mortem divitis et sepulturam Inferni. *Quod autem Deus conjunxit, homo non separet.* Quartum est quod gravat et deprimit. Unde Genes. 13, ubi nos habemus, *Abraham ascendit de Aegypto dives valde*, alia editio habet, *gravis vehementer.* Zach. 5, *iniquitas ejus super caput* et cetera. Quintum est inquinatio, Oseae 9, *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Jacob. 5, *religio munda et immaculata* et cetera. Ibi Glossa: *qui temporalia non diligit, immaculatum ab hoc saeculo se ostendit.* Sextum est inflatio superbiae. Augustinus, *extra plenus, intra vacuus: carne crepat, corde mendicat.* Job 20, *cum saturatus fuerit, arctabitur et aestuabit, et omnis dolor irruit super eum.* Isa. 7, *requievit Syria super Ephraim.* Septimum malum est, quia facit hominem mutum. Isa. 57, *viam manus tuae invenisti prosperam, non rogasti.* Gregorius, *qui felicitatem quaesitam in terris invenit, auctorem qui tribuit non requirit.* Octavum est quod claudit introitum Paradisi. Luc. 16, *quam difficile est confidentes in pecuniis regnum Dei intrare. Facilius enim* et cetera. Nonum est quia est origo et radix omnium malorum. 1 Timoth. 6, *radix omnium* et cetera. Eccl. 11, *si fueris dives, non eris immunis a peccato.* Decimum est, quod munitionem virtutum destruit. Habacuc 1, *super omnem munitionem ridebit, et comportabit aggerem et capiet eam.* Multa alia mala facit, sed haec modo sufficiant. Unde Ver. *sollicitat, turbat, perdit, gravat, inquinat, inflat: os mutum reddit, Paradisi limina claudit, crimina quaeque parit, virtutum moenia frangit.* Sequitur. *Et siccavit aquam ejus*, idest temporalem abundantiam siccandam praedicando ostendit. 1 Joan. 2, *transit mundus et concupiscentia ejus*, Jacob. 1, *exortus est sol cum ardore* *et arefecit foenum et flos ejus* et cetera. *Ut praeparetur via regibus*, idest praedicatoribus ad corda eorum siccata aqua quae ipsos non sinebat prius transire. Isa. 19, *in die illa erit ibi via de Aegypto in Assyrios*, qui interpretantur dirigentes. Isa. 11, *levabit dominus manum suam super flumen in fortitudinem spiritus sui, et percutiet eum in septem rivis, ita ut transeant per eum calceati: et erit via residua populi mei.* Sed ne praedicatores hoc sibi attribuerent, Joannes ostendit, unde fiat hoc: *ab ortu solis*, idest a Christo, qui de stella nasci voluit, idest Maria. Psalm. *ortus est sol*: et quotidie nasci dignatur in cordibus timentium se. Unde Malach. in fine, *vobis timentibus nomen meum* et cetera. *Et vidi de ore draconis et de ore bestiae et de ore pseudoprophetae tres spiritus immundos in modum ranarum.* Draco, qui est animal sitibundum, significat cupiditatem quae semper sitit, et nunquam potest satiari. Juxta illud Eccles. 5, *avarus non impletur pecunia.* Proverb. 30, *tria sunt insatiabilia: Infernus et os vulvae et terra quae non satiatur aqua.* Tres spiritus immundi, qui de ore ejus exeunt, sunt sagacitas in acquirendo, tenacitas in conservando, providentia in dispensando. Hae sunt tres dietae quibus ambulatur per Ninivem, idest per mundum. Jonae 3, *Ninive erat civitas magna itinere trium dierum.* Frequenter autem contingit istud: quod divites qui sagaces sunt in acquirendo et tenaces in custodiendo, non habent providentiam in dispensando vel distribuendo, sed relinquunt illis qui male expendunt. Unde Eccles. 6, *est aliud malum quod vidi sub sole, et quod frequentius est apud homines. Vir cui Deus dedit divitias et substantiam et honorem, et nihil deest animae suae ex omnibus quae desiderat; nec tribuit ei potestatem Deus, ut comedat ex eo, sed homo extraneus vorabit.* Et ibidem. *Est alia infirmitas pessima quam vidi sub sole: divitiae conservatae in malum domini sui pereunt in afflictione pessima.* Per bestiam significatur superbia quae omnia bona vastat. Unde Augustinus, *omnis iniquitas in malis operibus exercetur, ut fiant: superbia vero in bonis operibus insidiatur ut pereant.* De ore ejus exeunt tres spiritus immundi: scilicet irreverentia majorum, contemptus aequalium, oppressio minorum. Hae sunt tres lanceae, quibus Joab, idest inimicus, sic enim interpretatur, fodit Absalon, idest pacem patris, ut dicitur 2 Reg. 17, superbia enim semper aufert occidit pacem, Proverb. 13, *inter superbos semper jurgia sunt.* Per pseudo prophetam significatur caro, sive carnalis concupiscentia, cujus prophetia monstrosa. Rom. 8, *sapientia carnis mors est.* De ore ejus tres spiritus qui exeunt sunt lautities ciborum, mollities vestimentorum, segnities otiorum. Haec sunt tres unciae ferri in lancea Jesbidemob qui volebat occidere David, 2 Reg. 21, ibi enim dicitur quod deficiente David, Jesbidemob qui fuit de genere Acafa, cujus ferrum hastae tres uncias appendebat et accinctus erat ense novo, nisus est percutere David. Jesbi interpretatur minae: interpretatur etiam ablacerans; et significatur carnis concupiscentia quae semper est nobis ablacerans rationem. Unde Rom. 7, *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Tres unciae hastae sunt illa tria quae praediximus. Ensis est adinventio novitatis in saporibus, in vestibus, in lectis, et in aliis quae sunt provocamenta malae concupiscentiae. Haec tria etiam sunt tria canistra quae portabat pistor Pharaonis, Genes. 40. Et omnes hi spiritus ranae comparantur propter loquacitatem et immunditiam. Item tres spiritus immundi sunt tres species advocatorum, qui ut ranae quietem et pacem Ecclesiae turbant, qui in aquis divitiarum et luto delitiarum semper vivunt. Quidam enim falsas leges fingunt per quas veritatem impugnant. De quibus dicitur Isa. 10, *vae qui condunt leges iniquitatis* et cetera. Alii sunt qui veras leges male exponendo depravant, et sic decipiunt, ubi non est bonus judex. De quibus dicitur Isa. 9, *disperdat dominus ab Israel caput et caudam, idest actorem et advocatum, incurvantem et depravantem.* Incurvans dicitur actor qui muneribus leges male exponendo aut decurtando depravat. Tertii sunt, qui nec falsas allegant, nec veras depravant, sed per exceptiones dilatorias et appellationes frivolas causas multiplicant et dilatant et prorogant. Ita quod ante quam veniatur ad principale, praecedunt aliquando tres vel quatuor vel quinque causae, quas ipsi per suam astutiam suscitaverunt, sine quibus poterat causa principalis bene terminari si advocati voluissent. Sed sicut medico magis gratum est tempus infirmum quam sanum, quia tunc plus lucratur, ita advocatis hujusmodi plus placet lis et contentio quam pax. De his dicitur in Psalm. *dissipa gentes quae bella volunt.* Et de omnibus his potest intelligi illud quod dictum est supra, et manducabunt linguas suas prae dolore in Inferno. Qui enim in lingua peccant, in lingua peribunt atque torquebuntur, sicut dives epulo, Luc. 15. Sap. 11, *per quae peccabit quis* et cetera. Hi omnes exeunt de ore draconis, quando causa cupiditatis aliquo praedictorum modorum advocando peccant. Item de ore bestiae exeunt, quando causa laudis humanae, vel causa superbiae, quia nolunt aliquo modo vinci, causas injustas defendunt. Item de ore pseudo prophetae exeunt, quando ex amore carnali haec faciunt, et ad haec facienda Daemones eos incitant, quibus displicet pax et concordia. Unde sequitur, *sunt enim spiritus Daemoniorum*, tales advocati, idest Daemonibus inspirati. Sicut enim spiritus sanctus inspirat praedicatores suos et in eis loquitur, ut dicitur Matth. 10, sic spiritus malignus inspirat malos advocatos et per eos loquitur cum causas injustas defendunt. Unde minatur dominus, Isa. 19, *disrumpetur spiritus Aegypti in visceribus ejus, et consilium ejus praecipitabo*, facientes signa, quod vellent pacem, et postea exterius et interius, in occulto turbant negotium et impediunt pacem. Unde Psalm. *loquuntur pacem cum proximo suo* et cetera. Unde sequitur, *et procedunt ad reges totius terrae*, tam saeculares, quam ecclesiasticos. *Congregare illos in praelium*, unum contra alium, litis seminarium aliquod proponendo. Eccles. 37, *verbum nequam immutabit cor.* Ex quo partes quatuor oriuntur, bonum et malum, vita et mors; et dominatrix illorum est assidua lingua. De qua iterum eodem libro, 28, *bilinguis maledictus: multos enim turbavit pacem habentes. Tertia lingua multos commovit et dispersit illos de gente in gentem* et cetera. *Qui respicit illam non habebit requiem, nec habebit amicum in quo requiescat.* Ex ista autem lite frequenter incurrit odium et rancorem perpetuum, pars utraque adinvicem; et ex odio incurrunt damnationem aeternam. Unde sequitur, *ad diem magnum Dei omnipotentis*, idest ad diem judicii. Quoniam omnes illi, propter odium damnabuntur, nisi poenituerint. Tunc advocatus qui seminavit litem non poterit eos juvare; immo et ipse nisi poenituerit, damnabitur cum illis. Jerem. 12, *congrega eos, sicut gentes ad victimam.* Job 21, *in diem perditionis malus servatur et in diem furoris ducetur.* Tempus judicii dicitur dies, quia omnia secreta erunt ibi manifesta. Dan. 7, *consilium sedit et libri aperti sunt*, 1 Corinth. 4, *nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat dominus et illuminabit abscondita cordium.* Item dicitur *magnus*, quia magna ibi fient. Quia bonis omnibus aeterna gaudia dabuntur quae magna sunt, et reprobis omnibus aeterna supplicia tradentur. Quae iterum magna sunt. Psalm. *qui facis mirabilia magna.* Item dicitur dies, quia nihil judicem latebit. Hebr. 5, *omnia nuda et aperta sunt ante oculos judicis* et cetera. Item dicitur *omnipotentis* esse, quia nullus poterit effugere vel resistere. Psalm. *quo ibo a spiritu tuo* et cetera. *Et ecce.* Hic ostenditur confirmatio poenae eorum: quasi dicat: bene dico quod ad diem judicii ducentur qui cito erit. Unde sequitur, *et ecce venit sicut fur*, idest cito et ex improviso; et ideo sequitur, *beatus qui vigilat*, in sui custodia, ne cadat in Diaboli retiacula. Et *custodit vestimenta sua*, idest opera sua vel virtutes suas a macula peccati, vel perditione. *Ne nudus ambulet*, ad judicium sine veste nuptiali. Et *videant turpitudinem ejus*, idest peccata sua. Nahum 3, *revelabo pudenda tua in facie tua, et ostendam gentibus nuditatem tuam.* Et dicit, *custodit*, non dissipat, sicut filius prodigus qui omnia bona sua dissipavit vivendo luxuriose cum meretricibus, Luc. 15. Ideo dicit Eccles. 9, *omni tempore vestimenta tua sint candida, et oleum de capite tuo non deficiat.* Oseae 2, *auferat fornicationes suas a facie sua et adulteria sua de medio uberum suorum.* Et postea subdit: *nunc revelabo stultitiam ejus in oculis amatorum ejus.* Quid autem facturus sit Diabolus, per illos qui procedunt ad reges totius terrae, Joannes ostendit dicens, *congregabit*, idest congregabit illos, scilicet reges terrae. *In locum qui vocatur Hebraice Armageddon*, idest mons furum, per quem significatur Ecclesia. Quae revera mons est propter continentiam virtutum in qua sita est. Sed fures plurimi habitant in ea, qui bona pauperum furantur et dant parentibus suis, vel sibi thesaurizant. Unde Isa. 1, *quomodo facta est meretrix civitas fidelis*, idest habitantes in ea. *Nunc autem homicidae principes tui, infideles socii furum.* Item 3, *vos depasti estis vineam meam, et rapina pauperum in domo vestra est.* Ibi Glossa Hieronymi: *principes quoque nostri, cum pauperes peccantes publice arguant et confundant, divitibus pejora peccantibus nec nutum faciunt. In quorum domo rapina pauperum est, dum opes Ecclesiae sibi thesaurizant, et ea quae dantur ad sustentationem pauperum sibi usurpant, vel suis propinquis distribuunt, et in delitiis abutuntur, et alienarum inopias suas vel suorum divitias faciunt. Ad hoc laborat Diabolus, ut tales fures super montem Ecclesiae statuat, res ejus quis pauperum, vel sibi retineant, vel parentibus distribuant: tales sunt omnes qui se ingerunt.* Unde Joan. 10, *omnes quotquot veniunt fures sunt et latrones.* Sequitur *et septimus Angelus effudit phialam suam in aerem*, idest septimo loco contra accidiam praedicant: quae ad modum aeris agitati huc et illuc circa illicita pervagatur: quia omnem creaturam reprehendendam ostendit quae praeceptum domini sine intermissione continue peragit, licet modicam remunerationem expectet: ut patet in sole qui omni die de oriente venit in occidentem, et omni nocte redit ad orientem: et quantumcumque laborabit uno die, summo tamen mane sine murmuratione surgit alio die: et tamen non expectat talem remunerationem ex sua diligentia, vel talem poenam ex sua negligentia, qualem homo. Et hoc respexit Augustinus quando dixit: *indecens est Christiano, si radius solis in lecto inveniat eum.* Ad hoc etiam respectum habuit Salomon, quando mittit hominem ad formicam erudiendum ab ea. Proverb. 6, *vade*, inquit, *ad formicam* et cetera. Et sunt quinque in hac auctoritate, quae satis possunt confundere pigritiam hominum. Primum est parvitas formicae quam Salomon ponit homini magistram, quod satis erubescibile est. Unde versus, *pudeat ab exiguis animalibus non trahere mores.* Secundum est quod considerat vias ejus, non viam. Vias enim vocat discursus quos facit pro uno grano colligendo: pro quo pluries vadit longe a domo. Unde satis possunt confundi quidam qui gravantur semel in septimana venire ad Ecclesiam, ad requirendum verum cibum animae. Tertium est, quod dicitur formica non habere ducem cujus sequatur exemplum, nec praeceptorem, cujus verbo erudiatur, nec principem qui remuneret benefacientem, vel puniat negligentem. Homo tamen haec omnia habet, et adhuc pigrescit miser. Quartum est quod formica purum granum eligit quo pascatur: et homo miser pascitur spurcitia peccatorum alienorum.

Proverb. 15, *os stultorum pascitur imperitia.* Quintum est quod formica onus portat aliquando majus se: et homo modicam poenitentiam non potest portare. Et licet hoc vitium reputetur a paucis tamen multa mala facit. Primo retrahit a bono. Unde Proverb. 15, *iter pigrorum quasi sepis spinarum* quae claudit viam ad procedendum, sic pigritia ad proficiendum. Seneca, *turpissima jactura est quae per negligentiam fit.* Secundo bona facta dissipat, Proverb. 18, *qui mollis et dissolutus est in opere suo, frater est sua opera dissipantis.* Tertio mala vitia nutrit. Proverb. 24, *per agrum hominis pigri transivi, et per vineam viri stulti, et ecce totum repleverant urticae* et cetera. Quarto damnat hominem, idest est causa damnationis, sicut alia vitia, licet non videatur multis. Proverb. 11, *manus in manum non erit innocens malis.* Luc. 19, *serve male et piger, sciebas quod homo austerus sum* et cetera. Matth. 25, et additur in fine: *inutilem servum ejice.* Quintum malum est, quod occidit vivum. Proverb. 21, *desideria occidunt pigrum. Noluerunt enim quicquam operari manus ejus.* Eccles. 22, *in lapide luteo lapidatus est piger.* Sextum malum est praesumptio; quia cum nihil faciat, tamen videtur sibi, quod melius faciat quam alii. Proverb. 26, *sapientior sibi videtur piger septem viris loquentibus sermones.* Septimum malum est quod facit egere. Proverb. 10, *egestatem operata est manus remissa, manus autem fortium divitias parat.* Item in eodem, 21, *cogitationes robusti, semper in abundantia. Omnes autem pigri semper in egestate sunt.* Octavum est quod facit varia, et quandoque contraria, velle. Proverb. 13, *vult et non vult piger: anima autem operantium impinguabitur.* Nonum est, quod inducit soporem. Proverb. 16, *pigredo immittit soporem, et anima dissoluta esuriet.* Et 6, *usquequo piger dormis? Quando consurges a somno tuo?* Decimum est, quia etiam mendicum facit. Proverb. 20, *piger, propter frigus arare noluit* et cetera. Undecimum malum est, quia facit hominem luxuriosum. Unde: quaeritur Aegistus quare sit factus adulter? In promptu causa est: desidiosus erat. Exemplum habemus de David, 2 Reg. 12, qui quamdiu cum aliis se exercitavit in bello, non cecidit in peccatum luxuriae; quando vero mansit in palatio otiosus, cecidit in adulterium. Ezech. 16, *haec fuit iniquitas Sodomae sororis tuae: superbia, et abundantia panis, et otium.* Duodecimum malum est torpor, sive taedium boni. Unde Proverb. 26, *sicut ostium vertitur in cardine suo, sic piger in lectulo suo.* Item in eodem, *abscondit piger manus sub axilla sua, et laborat, si ad os suum convertit eas.* Tertiumdecimum malum est, quia reddit hominem timidum. Unde Proverb. 18, *pigrum dejicit timor, animae autem effeminatorum esurient.* Quartumdecimum malum est, quia facit hominem prophetare malum, et dubia interpretari in pejus. Unde Proverb. 22, *dicit piger: leo est foris in medio platearum, occidendus sum.* Idem 26, *vulgo dicitur, servus piger est propheta.* Hieronymus, *malum est quia facit hominem maledictum a Deo et hominibus.* Unde Jer. 48, *maledictus, qui opus Dei facit negligenter.* Et haec mala accidiae possunt his versibus contineri: *damnificat, bona dissipat, et mala nutrit. Damnat et occidit, consumit, reddit egentem. Multivolum, sopidum, mendicum, luxuriosum. Torpentem, timidum, vatem simul, et maledictum.* Sequitur: *et exivit vox magna de templo*, idest exhortatio et comminatio magna sanctorum contra septem praedicta vitia: *vox*, dico, exiens *a throno*, idest a doctoribus, qui ex officio sedent in throno, idest cathedra magistrali, *dicens, factum est*, idest consummata est malitia mundi, ut veniat finis ejus. Gen. 6, *finis universae carnis venit coram me. Et facta sunt fulgura* miraculorum, *et voces*, exhortationum. *Et tonitrua*, comminationum. *Et terraemotus factus est magnus*, scilicet conversio peccatorum multorum. Psal. *illuxerunt corusca-*

tiones tuae orbi terrae et cetera. *Qualis nunquam fuit ex quo homines fuerunt super terram.* Talis terraemotus sic magnus respicit hoc tempus praesens, in quo multi ad praedicationem modernorum praedicatorum sunt conversi ad fidem et poenitentiam. Nam de solis Cumanis conversi sunt ad fidem, et baptizati in duobus vel tribus annis, et in modico tempore, plusquam centum millia. Multi etiam de Georgianis, etiam de Barberia, multi de Africa, multi haeretici, et quam plures de aliis partibus mundi. Nam per gratiam Dei fere ad omnes praedicatur modo Evangelium domini nostri Jesu Christi. Potest etiam respicere hoc tempus competenter Antichristi, quando ad praedicationem Eliae et Henoc multi de Judaeis convertentur ad fidem Christi, ut dicitur Malach. in fine. Sequitur: *et facta est civitas magna in tres partes*, idest mundus divisus est in tres partes, scilicet in concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia vitae. 1 Joan. 2, *omne quod est in mundo, est concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbiae vitae.* Vel *tres partes* dicit tria genera reproborum, qui sunt in mundo: scilicet Judaei, gentiles et haeretici: de quibus constat, quod damnati sunt, si in illo statu decedunt. Joan. 3, *qui non credit, jam judicatus est.* Item *in tres partes*, dicit, propter tres modos peccandi: per impotentiam, per malitiam, per ignorantiam. Item *tres partes* sunt relicti in agro, in lecto, et in mola. Sicut dicitur Matth. 24, *duo in agro, unus assumetur, et alter relinquetur* et cetera. Item mali omnes dicuntur *tres partes*, quia peccant in Deum, in se et in proximum. Item peccant corde, ore et opere. Zach. 13, *erunt in omni terra, sicut domus duae partes, et dispergentur, et deficient, et tertia pars derelinquetur in ea, et ducam tertiam partem per ignem, et uram eos, sicut uritur argentum. Et civitates* gentium, idest congregatores malorum *ceciderunt.* Primo in peccatum. Secundo in Infernum. Psal. *ibi ceciderunt omnes, qui operantur iniquitatem.* Psal. *civitates eorum destruxisti. Et Babylon magna venit in memoriam ante dominum, dare ei calicem indignationis irae ejus. Babylon magna*, est universitas malorum in confusione vitiorum versantium. *Venit in memoria ante Deum*, idest Deus recordatus est singula peccata eorum, quorum videbatur prius oblitus, in praesenti enim expectans ad poenitentiam, dissimulare et oblivisci videbatur, quae in fine mundi reducet ad memoriam, dum inferet vindictam. Deus enim omnibus malis, quorum peccatorum hic videtur oblitus esse, quia non punit, reddet poenam juxta mensuram culpae eorum; et sic per effectum ostendet, quod non est oblitus peccatorum ipsorum. Unde Isa. 27, *in mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabit eam.* Item Isa. 51, *bibisti de manu domini calicem irae ejus, usque ad fundum calicis bibisti, et potasti usque ad faeces.* Et vide poenam reproborum nominat per calicem vini, ad notandum, quod desperata est plaga eorum. Sicut signum est, quod infirmitas sit desperata, quando vinum datur infirmo febre laboranti acuta. Vel nominat calicem poenam reproborum, ad significandum, quod dat malis poenam mensuratam, pro delectationibus quas habuerunt in mundo. Et dicitur poena, calix indignationis irae ejus, quasi quae procedit ab illo indignante et irato, vel quod propinat indignans et iratus Deus. Et quia boni nequaquam damnationis impiorum erunt participes, subditur: *et omnis insula*, idest Ecclesia sive congregatio sanctorum, et persecutionum fluctibus undique agitata, et persecutionum amaritudinum afflicta, sed non a loco suo mota, *fugit*, hanc vindictam. Vel *fugit*, de Babylone, idest malorum societate, ne cum eis involveretur in culpa et poena. Isa. 52, *recedite, recedite, exite inde, pollutum nolite tangere, exite de medio ejus, scilicet Babylonis, mundamini, qui fertis vasa domini; quia non in tumultu exibitis, nec in fuga properabitis.* Et *montes*, idest eminentes, in virtutibus, *non sunt inventi*, in culpa, et non erunt in poena. Juxta illud, *non accedet ad te malum, et flagellum non appropinquabit.* Vel *non sunt inventi*, in consortio pereuntium, quia alieni inventi sunt a consensu malorum, vitantes consortia eorum: quorum poenam describens ait *et grando.* Item *montes*, vocat sanctos, propter vitae altitudinem, et constantiae stabilitatem. Et primo recipiunt lumen solis et postea diffundunt ad valles. Unde Psal. *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.* Item Psalm. *suscipiant montes pacem populo.* Quare autem non sunt inventi in culpa, subdit. Psal. *super montes stabunt aquae, tribulationum, vel* lachrymarum, vel doctrinarum, vel gratiarum, quae omnes inundant, et lavant maculam peccatorum. Et ideo, *grando magna*, idest poena aeterna, quae descendit, *sicut talentum*, idest ponderosa et mensurata, *descendit*, idest descendet *de caelo*, idest a Christo, *in homines*, idest in omnes qui humum sapiunt. Et nota tria genera talentorum: magnum, medium, et minus. Magnum est centum et viginti librarum. Medium est octogintaduo librarum. Minus et cetera. Vel de medio loquitur hic Joannes, ut dicit Glossa, quia peccatores in septuaginta duobus linguis, non effugient hanc vindictam. *Et blasphemaverunt homines*, sic grandinati *Deum*, qui eos sic grandinat, *propter plagam grandinis*, idest quia tantam poenam eis inflixit. In Inferno enim positi, quamvis sciant se pro merito puniri, dolebunt tamen, quod Deus tantam potentiam habeat, quod eis plagas inferat: et haec est blasphemia. Unde sequitur, *quoniam magna facta est vehementer. Magna* quidem, quia aeterna, quia acerba, quia varia. Jer. 30, *plaga inimici percussi te, castigatione crudeli, propter multitudinem iniquitatis tuae, et propter peccata tua dura.* Hic dicit Glossa, quod mali in Inferno positi blasphemabunt, quamvis sciant se pro merito puniri, sicut dictum est supra. Idem dicitur Ezech. 32, *descenderunt ad Infernum cum armis suis.* Glossa: *idest cum supra rebellantibus, sed cum rebellione peccatum, cujus poena erit in Inferno.* Thren. 4, *completa est iniquitas tua, filia Sion.* Ibi Glossa, *cum iniquitas facto judicio cessaverit, et requies data fuerit, amplius mitigatio non erit.* Ergo in Inferno non peccatur? Solutio. Invidia, odium, rancor, blasphemia erunt in Inferno, sicut dicit Glossa. Sed non erunt meritoria sive demeritoria, sed tantum afflictiva. Unde inquantum poenae sunt, non inquantum peccata, erunt ibi.

Caput 17

[89033] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 17 *Et venit unus de septem Angelis* et cetera. Haec est secunda pars visionis, in qua ostendit causam damnationis malorum sub figura mulieris meretricis, cujus ponitur hic descriptio imaginaria, hoc ordine procedens. Primo ponitur ipsius mulieris descriptio. Secundo ponitur intellectualis expositio, ibi. *Et miratus sum.* In hac descriptione mulieris significat Angelus quinque: scilicet locum, sive sedem mulieris, habitum, officium, nomen, affectum. Ex praedictis jam patet divisio capituli, quia duas habet tantum partes. In prima ponitur descriptio mulieris imaginaria. In secunda intellectualis expositio, ibi, *et miratus sum.* Vel aliter. Descriptis plagis, quas inferent praedicatores tempore Antichristi, et damnatione aeterna, qua inde patientur impii, monet Joannes, attendere causas ipsius damnationis: quasi dicat: ostende nobis, quid in futuro fiet, modo cavetur in praesenti: quia idem Diabolus, quod tunc aperte

sicut leo decipiet, nunc occulte persequitur sicut draco, et ad eamdem mortem occulte ducit. Dicit ergo, *et venit*, per visionem, per intelligentiam, *unus de septem Angelis, qui habebat septem phialas*, idest universitas praedicatorum, quorum officium est denuntiare plagas malorum: et dicuntur unus, quia unum finem habent, et unum praedicant omnes, et ab uno mittuntur omnes. Ephes. 4: *unus dominus, una fides, unum Baptismum.* Et nota, quod Angelus hic habet partem docentis, idest dicentis. *Et locutus est mecum.* Non solum mihi, sed mecum, quia Joannes loquebatur per desiderium, et Angelus per inspirationem, sive per revelationem, *dicens*, interius in corde, sine strepitu sonitus exterioris, *veni*, idest intellectum tuum applica, ad intelligendum. *Et ostendam tibi*, desideranti, *damnationem*, idest causam damnationis, *meretricis magnae*, idest vanitatis mundanae, civitatis Romanae, peccatricis animae, vel Antichristianae fallaciae. Unaquaeque istarum dicitur meretrix, quia relicto vero sponso fornicatur cum Diabolo, per peccatum; cum mundo, per amorem illicitum. Magna autem dicitur, propter multitudinem et magnitudinem fornicantium. Unde sequitur, *quae sedet*, ut domina, *super aquas multas*, idest super populos multos, quos attrahit ad se cupiditate et luxuria. Unde dominus ad Job, *virtus ejus in lumbis ejus*, quando viros quorum seminarium in lumbis est, decipit, *et in umbilico*, dum mulieres quarum semen est in umbilico, decipit. Unde Ezech. 16, ad Jerusalem, quasi meretricem, dicit: *in die ortus tui, non est praecisus umbilicus tuus*: idest hoc tempore saeculi, tuam luxuriam non refrenasti. Dicuntur autem populi aquae, quia sicut aquae continuae et decursim defluunt, sic populi per mortem transeunt. Unde 2 Reg. 13, *omnes morimur, et quasi aqua dilabimur.* Unde beatus Bernardus loquens ad Diabolum, dicit, *o nequam, ubi est illa sententia, nequaquam moriemini? En omnes morimur.* Super has aquas sedet mundana vanitas, quia fere omnes subjecti sunt vanitati mundanae. Eccles. *vidi in omnibus vanitatem et afflictionem animi, et nihil permanere sub sole.* Psal. *universa vanitas omnis homo vivens.* Jerem. 2, *ambulabunt post vanitatem, et vani facti sunt.* Ideo clamat propheta: *filii inclyti, usquequo gravi corde, usquequo ignominiose diligitis vanitatem* et cetera. Item *super aquas*, sedit olim, et adhuc pro parte sedet Romana civitas, quae omnibus dominatur, quae tamen meretrix appellatur. Isaiae 1, *quomodo facta est meretrix filia.* Ezech. 16, *omnibus meretricibus dantur mercedes: tu autem dedisti mercedem amatoribus tuis, et donasti eis, ut intrarent ad te.* Item Antichristiana fallacia, *super aquas*, sedebit, quia dominium universale fere super omnes gentes habebit: et ideo, *sedet super* multos, in quibus jam comparatur et regnat. Unde 2 Thess. 2, *nunc quid detineat scitis, ut reveletur in suo tempore. Nam mysterium jam operatur iniquitas.* Et 1 Joan.: *filioli mei, novissima hora est; et sicut audivistis, Antichristus venit, et nunc multi Antichristi facti sunt. Cum qua meretrice*, idest mundi vanitate, *fornicati sunt reges terrae*, idest majores saeculi, plus amantes saeculi vanitatem, quam Deum. Unde Jerem. 2, *quid invenerunt in me patres vestri iniquitatis, quia elongaverunt se a me, et ambulaverunt post vanitatem, et vani facti sunt, et non dixerunt, ubi est Deus.* Si autem nomine meretricis Romana civitas accipiatur, tunc est sensus, *cum qua*, idest ad exemplum ejus, *fornicati sunt reges terrae.* Laborem, et studium, et amorem suum totaliter circa temporalia expendendo, quem debent circa servitium et cultum Dei expendere, ad quod facti sunt. Eccles. *nihil iniquius, quam amare pecuniam. Hic enim, et animam, scilicet venalem habet, quoniam in vita sua projecit intima sua.* Si vero meretrix accipitur Antichristi fallacia, tunc est sensus, *cum qua fornicati sunt reges terrae*, idest principes mundi, Deum relinquendo, et ipsi serviendo, et obediendo, et honorem quem Christo debent, ei impendendo. Joan. 5, *ego veni in nomine patris mei, et non suscepistis me: si alius venerit in nomine suo, scilicet Antichristus*, ut dicit Glossa, *illum accipietis.* Regibus autem fornicantibus, qui se et alios regere deberent, fit supra modum peccatum, quando illi, qui alios deberent regere, semetipsos sceleribus student foedare. Et *inebriati sunt*, idest extra briam facti sunt. Nam sicut ebrius nihil timet, sic terrenis cupiditatibus excaecati nec Deum diligunt, nec futuras poenas metuunt, *qui* scilicet *inhabitant terram*, idest qui terrena plusquam caelestia curant, *de vino prostitutionis ejus*, idest carnali delectatione seu terrenorum amore; qui multos ita inebriat, ut sicut ebrii nihil timent nec sentiunt, ita ipsi, qui immoderato terrenis amore inhaerent, nec poenas timeant, nec flagella comminationis sentiant. Isa. 28, *hi pro vino nescierunt, prae ebrietate erraverunt, sacerdotes et prophetae nescierunt, prae ebrietate absorpti sunt a vino, erraverunt in ebrietate, nescierunt videntem, ignoraverunt judicium.* Prov. 23, *ne intuearis vinum, quando flavescit: cum splenduerit in vitro color ejus, ingreditur blande*, una praebenda post aliam; *sed in novissimo mordet ut coluber, et sicut regulus venena diffundet: oculi tui videbunt extraneas et cor tuum loquetur perversa, et erit sicut dormiens in medio maris et quasi sopitus gubernator amisso clavo: et dices verberaverunt me et non dolui, traxerunt me et non sensi, quando cogitabo et rursus vitam reperiam.* Vel *de vino prostitutionis*, idest exemplo manifestae fornicationis, ut dicit Glossa. In quo tangitur corruptela quae provenit de exemplo majorum, quos minores imitari semper volunt, juxta illud: *regis ad exemplum totus componitur orbis.* Et ideo multi pereunt. Unde Seneca. *Nullum hodie malum est quam quod innuitur ad exemplum*: et Glossa, *nequam velut sobrii pensant pondus mali, quod operatur. Et abstulit me*, idest sustulit Angelus, ad sublimiora videndo. *In desertum*, idest reprobos a Deo desertos, vel ad contemplanda reproborum corda quae sunt a Deo deserta. *In spiritu*, idest spirituali visione, hoc est illuminavit me spirituali luce. Ad videnda et cognoscenda corda reproborum, quos Deus deseruit quia ipsi prius deseruerunt. Unde Augustinus, vel Dionysius: *benignissimus Jesus ultimus est in recessu, et primus in reditu. Et vidi*, sic ablatus a spiritu, quia talia corporeis oculis videri non possunt. *Mulierem*, idest omnium mundanorum universitatem quae dicitur mulier, propter vitae mollitiem et fallendi facilitatem. Isa. 19, *in die illa erit Aegyptus, idest mundus, quasi mulier sedens. Super bestiam*, idest nutantem et quiescentem, super Antichristum, vel Diabolum. *Coccineam*, idest sanguineam, quod dicitur propter sanguinis effusionem nimiam, quam faciet Antichristus Diabolo suggerente. Ezech. *facit conclusionem, quia terra plena est judicio sanguinis, et civitas plena iniquitate.* Vel *super bestiam coccineam*, idest Diabolum qui est sanguineus, et in se, et in suis, quia sui complices sanguinem sanctorum fuderunt. Unde manus vestrae sanguine plenae sunt. *Super bestiam coccineam* sedent, qui Scripturam male intelligunt et alios male intelligere faciunt. Unde *qui nimis emungit elicit sanguinem. Plenam nominibus blasphemiae.* Hoc dicit Joannes, quia omnia quae faciet Antichristus, et dicet, et similiter sui, blasphemia erunt: et tamen dicet illa non displicere Deo, sed placere, quae est maxima blasphemia. Item hoc dicit, quia multa nomina habebit quae prima facie innuent ipsum esse Christum, ut dictum est supra 13 capitulo. *Habentem capita septem*, vitia capitalia. Vel quinque sensus et postea errorem, et tamdem Antichristum: per quae septem Diabolus adducet homines ad peccandum. *Et cornua decem*; idest decem regna, quae erunt tempore Antichristi subjecta sibi. Item universa regna mundi, Diabolum impugnantia. *Et mulier circumdata erat purpura*, idest omnium gloria decorata. *Mulier*, ut diximus, dicuntur omnes mali illius temporis, propter vitae mollitiem et seducendi facilitatem, quia ipsi habiles erunt ad seducendum active et passive. Nahum ultimo, *omnes munitiones tuae, sicut ficus cum grossis suis; cum concussae fuerint, cadent in os comedentis: ecce populus tuus mulieres in medio tui.* Vel *purpura*, idest regali veste, quia mali dicent se reges esse, et regale sacerdotium habere, et se student gloria divitiis et ornamentis hujus saeculi, ut bonos decipiant, decorare. De quibus, *ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt. Et coccino*, idest sanguine sanctorum, quos occident, sibi acquiescere non volentes. *Et inaurata auro*, sanctitatis et sapientiae figmento. Fingent enim se sanctos et sapientes esse, ut videantur quasi divina illuminati sapientia, vel mundana, quae saecularibus pretiosa et aurea apparebit. *Et lapide pretioso*, idest simulata virtutum soliditate. Vel *lapide pretioso*, carbunculo scilicet, ex eo quod dicent se fidem Christi et charitatem habere. *Margaritis*, idest moribus pretiosis. Vel sicut Glossa, *mulier erit circumdata purpura, qua utuntur reges, ut decipiat liberius.* Per coccinum vero significatur simulata compassio miserorum, quam fingent se habere, cum tamen sint interius lupi rapaces: propter quos dicit dominus, Matth. 6, *attendite vobis a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium* et cetera. Per aurum vero significatur sapientia, quam se habere mentiuntur. Per lapidem pretiosum, sapientiam quam iterum praetendent exterius, cum tamen non habeant illam. Per margaritas, diversae significantur virtutes, quas se habere jactabunt mendaciter. Per haec etiam signatur affluentia divitiarum, quam in virtute habebunt; et ideo plurimos seducent et pervertent. Unde Matth. 24, *multi venient in nomine meo dicentes, quia ego sum Christus, et multos seducent*: habebunt auctoritates Scripturae ad manum; et ideo facilius credetur eis. Unde sequitur, *habens poculum aureum*, idest divinam Scripturam qua potantur fideles ad salutem, *in manu sua*, idest in potestate sua, quia exponent eam sicut voluerint, quia nullus contradicet eis; et siquis contradicet morietur statim occisus. Vel *in manu*, idest in operatione manifesta, ut alios inebriet et ad culpam trahat, suaeque damnationis participes faciat. *Plenum abominatione*, idest errore et falsitate secundum eorum expositionem. Vel *plenum abominatione*, idest abominabili cultura et delectatione illicitae voluptatis *et immunditia fornicationis ejus*, idest immunda fornicatione, tam mentis quam corporis, quam docebunt: illam quae mentis est docebunt aperte; aliam docebunt occulte. Quae enim in occulto fiunt ab eis turpe est etiam dicere. Et quamvis tales sint, ita operti simulationibus, tamen poterunt agnosci a fidelibus, quia habebunt signum aliquod manifestum electis, sed opertum reprobis. Unde sequitur. *Et in fronte ejus nomen scriptum*, idest in aperto erit malitia eorum obstinata. Per frontem enim manifestatio. Per scriptum, obstinatio. Per nomen, malitia eorum designatur. Sed quia ista malitia erit reprobis occulta, quia reputabunt illos sanctos et bonos corrupti muneribus, decepti rationibus, allecti blanditiis, tracti minis; ideo additur, *mysterium*, idest occultum sive secretum, quo ad reprobos intellige. Item *mysterium* dicitur quia multa simulatione erit velata eorum malitia: tamen cognosci poterit ab electis, quorum oculis revelabit Deus. Sed reprobi in sua caecitate manebunt, suis peccatis exigentibus. Unde Isa. 6, *excaeca cor populi hujus et aures ejus aggrava et oculos ejus claude, ne forte videant oculis suis et auribus suis audiant et corde intelligant et convertantur et sanem eos.* Pars autem illius mysterii erit malum exemplum magnatum, quibus maxima multitudo hominum conjungetur. Juxta illud Dan. 13, *iniquitas egressa est de Babylone a senioribus judicibus qui videbantur regere populum*, et haec est *Babylon magna*, idest magnatorum concertatio confusa. *Mater fornicationum et abominationum terrae.* Glossa, *dando exemplum faciendi peccata.* Oseae 5, *audite sacerdotes, et attendite domus Israel, et domus regis auscultate, quia vobiscum judicium est, quoniam laqueus facti estis speculationi, et sicut rete expansum super Thabor qui interpretatur* lumen veniens. Unde autem venire deberet lumen inde venit fumus. Unde Gregorius. *Cum pastor per abrupta vitiorum graditur, necesse est ut in praecipitium grex sequatur*, sequitur. *Et vidi mulierem*, idest mundanam vanitatem, rigorem virtutum emollientem. Vel *mulierem*, idest malorum congregationem mollia diligentem, nihil vigoris habentem. *Ebriam de sanguine sanctorum*, idest sitientem mortem sanctorum et in parte repletam. Et *sanguine martyrum Jesu*, idest illorum qui sancto amore testificantur Jesum esse filium Dei et dominum suum. Item per sanctos possunt accipi illi qui ante adventum Christi fuerunt occisi, ut Abel, Zacharias filius Barachiae et multi alii. De quibus dicitur 4 Reg. 21, *sanguinem innoxium fudit Manasses multum nimis, donec impleretur Jerusalem usque ad os.* Matth. 23, *ecce ego mitto ad vos prophetas, et ex illis occidetis et crucifigetis: ut veniat super vos omnis sanguis* et cetera. Per martyres Jesu, accipiuntur sancti, qui post adventum Christi, propter fidem ejus et testimonium sunt occisi: ut Stephanus, Jacobus, Petrus, Paulus, Laurentius et multi alii. De quibus dicitur Hebr. 11, *lapidati sunt, secti sunt, in occisione gladii mortui sunt.* Et bene dicitur, *ebria mulier de sanguine istorum.* Quia sicut cum corpus biberit et nullam habet necessitatem bibendi tamen appetitum non dimittit, sic mali etsi multos occiderunt, nec causam occidendi habeant, tamen desiderium habent. *Et miratus sum* et cetera. Secunda pars capituli, ubi ponitur intellectualis expositio imaginariae visionis superius positae. Unde hic ostenditur Joanni damnatio meretricis magnae, qua visa dicit se mirari Joannes, propter magnitudinem damnationis et improvisionem. Sed quaeritur quare miratur Joannes, cum ipse sciat causam damnationis meretricis? Solutio. Causam re vera sciebat, et quod esset digna meretrix magna damnatione: tamen quod tanta esset poena ejus nesciebat. Vel potest dici sicut Glossa, quod scilicet Joannes loquebatur hic in persona illorum, qui cum vident hic in mundo malos exaltari et prosperari, mirantur cum audiunt poenas quas ipsis Deus minatur; et cum ita sint puniendi, quare Deus ita permittit exaltari eos. Sed per hoc debent intelligere justam damnationem esse eorum qui de bonis sibi collatis a Deo ipsum impugnaverunt Deum, juxta illud Jacob. 1, *omne gaudium existimate fratres* et cetera. Dicit Glossa, *ne indignemini si mali in mundo floreant et vos patiamini; quia non est Christianae religionis in temporalibus exaltari, sed potius deprimi. Mali nihil habent in caelo et nos nihil in mundo; ideo quicquid in via accidit, spe illius ad quod tenditis, gaudere debetis.* Eamdem admirationem habebat Jerem. 12, loquens similiter in persona talium. *Quare*, inquit, *via impiorum prosperatur, bene est omnibus qui praevaricantur et inique agunt?* Habacuc 1, *quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorem se?* Dicit ergo Joannes: *et admiratus sum cum viderem*, primo. *Illam*, meretricem et postea sic conculcatam. *Admiratione magna*, de tam subita et mira mutatione. Sap. 5, *videntes turbabuntur timore horribili, et mirabuntur in subitatione insperatae salutis. Et dixit mihi Angelus, quare miraris?* Quasi dicat: si attentius investigares, sine admiratione cognosceres, quod justo Dei judicio punientur aeternaliter impii, qui hic permittuntur temporaliter prosperari. Sed quae justitia est, ut peccatum temporale puniatur poena aeterna? Gregorius, *quia homo peccavit in suo aeterno; ideo Deus puniet ipsum in suo aeterno.* Unde quia homo noluit facere finem suo peccato, nec Deus faciet finem suo supplicio, quod praeparavit peccato. Sed quae est adhuc justitia haec, cum aeternum Dei finem non habeat et aeternum hominis finem habeat? Solutio. Ideo peccatum quod per poenitentiam non est deletum, punietur poena aeterna, quia offendit judicem aeternum. Quantitas enim offensae attendenda est ex parte offensi. Quia quanto offensus dignior est, tanto offensa gravior est. Nota etiam quod poena inflicta, digna non est admiratione, sed potius culpa. Non enim mirum est si Deus aeternus, pro offensa sui poenam aeternam infligit. Sed illud mirandum est quomodo creatura audet offendere creatorem. Unde Isa. 14, *quomodo cecidisti Lucifer qui mane oriebaris?* Non miratur Isaias poenam, sed casum sive culpam. Similiter Thren. 1, *quomodo sedet sola civitas plena populo?* et cetera. Et in eodem, quarto. *Filii Sion inclyti, amicti auro puro, quomodo reputati sunt in vasa testea?* Sequitur. *Tibi dicam*, idest aperte exponam *sacramentum mulieris et bestiae quae portat eam*, scilicet mulierem. *Quae habet capita septem et cornua decem.* Haec mulier est reproborum collectio, per mollitiem vitae et artem fallendi. De quo Prov. 5, *ne intenderis fallaciae mulieris. Favus enim distillans labia meretricis, et nitidius oleo guttur ejus et verba suavia. Novissima autem illius amara quasi absynthium.* Bestia, portans mulierem est Antichristus sive Diabolus qui portat reprobos de peccato in peccatum et postea in Infernum. Unde et Angelus dicit, *bestia quam vidisti.* Glossa, *idest Diabolus qui bestiales facit, fuit in potestate magna ante adventum Christi, et non est; quia Christo nato vim suam pro magna parte amisit.* Joan. 13, *nunc princeps hujus mundi ejicietur foras.* Et *ascensura est de abysso*: idest de occulto et profundo malo, in apertam saevitiam exibit tempore Antichristi. Ut infra 21, *consummati sunt mille anni, solvetur Satanas de carcere suo et in interitum ibit*, idest in aeternam damnationem. Item *ascensura est de abysso*, idest per illos qui profundum erunt in malum ascendet Diabolus vel Antichristus in elationem. *Et in interitum ibit*, Antichristus, quia *dominus noster interficiet eum illustratione adventus sui*, ut dicitur 2 Thess. 2, item Diabolus ibi, *in interitum*, quia mortuo Antichristo, non habebit amplius locum nec potestatem tentandi, quod est mors et poena ejus. Et nota quod eleganter dicitur bestia fuisse et non esse, quia Diabolus ante adventum Christi, fere omnes bestialiter vivere faciebat. Sed tempore Christi de bestiis facti sunt homines, quia coeperunt homines uti ratione. Unde Psalm. *posuisti tenebras* et cetera. *Ortus est sol*, idest Christus, *et congregati sunt, et in cubilibus suis collocabuntur bestiae et stabit homo ad opus suum*, qui prius latebat, ut bestia, Antichristus etiam dicitur ascensurus de abysso, idest de malis per quos habebit potestatem. Dicitur etiam *in interitum ire*, quia post ascensum cadet in mortem et in Infernum. Unde Psalm.: *insidiatur ut rapiat pauperem; rapere pauperem dum attrahit eum; in laqueo suo humiliabit eum*, scilicet pauperem; *inclinabit se, et cadet cum dominatus fuerit pauperum*; idest cito cadet cum non avertet. Ezech. 28, *nil factus est, et non eris in perpetuum.* Sequitur. *Et murmurabunt inhabitantes terram*, de tantae potestatis subita annihilatione. Psalm. *subito perierunt, propter iniquitatem suam*, item Psalm. *Inimici defecerunt frameae in finem, et civitates eorum destruxisti, periit memoria eorum cum sonitu.* Qui autem sunt illi qui admirantur ostendit dicens, *quorum nomina non sunt scripta in libro vitae.* Quidam enim ibi scribuntur in pagina praesentis justificationis, qui non sunt ibi scripti in pagina aeternae praedestinationis. De quibus dicitur in Psalm. *deleantur de libro viventium, et cum justis* et cetera. Quasi dicat: ostendantur non esse scripti cum justis in pagina praedestinationis, unde nemo potest delere, licet scripti fuerint in pagina praesentis justificationis, unde multi delentur. Ibi scriptus fuit Judas, sed quando peccavit deletus fuit, quia peccatum delet gratiam. *Videntes bestiam*, idest Diabolum vel Antichristum. *Qui erat*, in tanta potestate, *et non est*, quia cito periit. Non esse dicitur quia a vero est separatus, Job 18, *habitent in tabernaculo ejus socii ejus et qui non est.* De hac admiratione stuporis dicitur Ezech. 28, *omnes qui viderint te in gentibus obstupescent super te.* Sicut etiam de aliis divitibus et potentibus hujus mundi, cito transeunt, ita quod mirantur homines. Psalm. *vidi impium superexaltatum et elevatum* et cetera. Eccles. 10, *omnis potentatus brevis vita*, Job 30, *elevasti et quasi super ventum ponens elisisti me valide.* Et *hic est sensus*, idest de poena hujus bestiae potest haberi sensus cavendi sibi, Sap. *felix quem faciunt aliena pericula cautum.* Qui autem sit sensus ostendit: *qui habet sapientiam*: quasi dicat: qui habet sapientiam et intelligentiam, qua juste existimat de unoquoque secundum valorem proprium et sapit unumquodque secundum saporem proprium. Ille in quo est sensus talis, fiet cautus de consideratione. Sed stulti nunquam possunt fieri cautiores, quantumcumque vident, aut alios mori, vel damnari; similes porcis, qui vident socios suos de augia furfuris duci ad macellum, et nihilominus manent ad augiam juxta furfur. *Septem capita.* Hic revelatur Joanni mysterium. *Septem capita* bestiae, per quae intelligitur universalis potestas bestiae, idest malorum in primo statu. Primus fuit ab Adam usque ad Noe. Secundus a Noe usque ad Abraham. Tertius usque ad Moysen. Quartus usque ad David. Quintus usque ad Christum. Et pro his quinque dicitur infra, *quinque ceciderunt.* Sextus a Christo usque ad Antichristum. Septimus erit tempore Antichristi. Et de his duobus dicit, *unus est et alius nondum venit.* Dicit ergo, *septem capita bestiae, septem montes sunt, super quos sedet mulier*, idest innititur et fulcitur malorum congregatio. Quid autem appellet. *Montes*, aperit dicens, *et septem reges.* Hoc est principes Ecclesiae malignantium. Secundum septem status Ecclesiae significantur *septem capita bestiae*, et per *septem montes*, dicuntur *septem reges.* In capite est sensus; ideo per *septem capita* signantur omnes principes qui de mundi sapientia extolluntur gloriando. Per *septem montes*, proprie vero designantur qui de opulentia gloriantur, vel extolluntur. *Septem* vero *reges* dicuntur omnes illi, qui de potentia dignitatis gloriantur. Ex his tribus maxime oritur elatio. Unde Jerem. 9, *non glorietur sapiens in sapientia sua et non glorietur fortis in fortitudine sua et non glorietur dives in divitiis suis.* Super hos sedet mulier, quia hi dant multitudinem malorum, fulcimentum malitiae suae. *Quinque ceciderunt*, idest quinque status transierunt et superbia eorum cum eis. *Unus est*, scilicet status gratiae, sub Christo, cujus nomen sit benedictum. *Et alius nondum venit*, scilicet status futurus in fine saeculi sub Antichristo. Glossa dicit, quod quinque primi reges sunt quinque sensus corporis, qui si Adam non peccasset ad nullam malam concupiscentiam verterentur, sed qui per peccatum ita corrupti sunt, jam naturale fit eis laevia tactu, sapida gustu, nare odorifera, pulchra visu, melodias auditu quaerit in quibus delectatur. Et hi sunt quinque reges, per quos regitur aetas puerilis. Hi sunt quinque viri mulieris Samaritanae, Joan. 4. His in adulta aetate succedit error. Quia postquam homo habet discretionem, si peccat, non sensualitati imputatur, sed domino erranti. De quo dominus dixit ibidem: *et hunc quem habes non est tuus vir.* Sextus rex est Christus, qui nunc regnat. Septimus est Antichristus qui nondum venit, sed cito veniet et cito deficiet. Secundum hoc sensus est. *Quinque ceciderunt.* Glossa, *transacta infantia*: quasi dicat: non jam quinque sensus regunt homines, sicut ante adventum Christi. *Et unus est*, scilicet Christus qui nunc regnat. Qui recte dicitur unus, quia singularis est non habens parem. Isa. 7, *in die illa ap-*

prehendent septem mulieres virum unum. Et alius nondum venit, scilicet Antichristus. Glossa, *qui maxime faciet peccare. Et cum venerit*, idest regnare, scilicet tribus annis et dimidio. Et ideo non est multum timendus. *Et bestia quae erat* in magna potestate ante adventum domini nostri Jesu Christi, per quam crudeliter repugnabatur populus electorum, *et non est* post adventum Christi in tanta potestate scilicet, *ipsa octava* est super septem, quia omnes transcendit malitia et nequitia: et de septem est, idest similis septem, quia similiter peccat, cum eis punietur. Unde dicitur Matth. 25, *ite maledicti in ignem aeternum, qui praeparatus est Diabolo et Angelis ejus.* Hoc etiam exponit Glossa de Antichristo, sicut et bestia, Glossa, *idest Antichristus. Quae erat et non est*, idest cujus potestas cito transibit. *Et ipsa octava est et de septem.* Est octava, propter excellens et singulare dominium. De septem vero est propter naturam consimilem, et culpam et poenam. Sicut enim dicitur Ezech. 1 de *aquila, quod erat desuper ipsorum quatuor*, quia levat se super se contemplando divina, quod est super humanum intellectum; sic Antichristus non est; de septem, sed tamen octava, quia Diabolus plenus super humanam potentiam, extollet se. Unde Dan. 8, *surget rex impudens facie et intelligens propositiones, et roborabitur fortitudo ejus, sed non in viribus suis, et supra quam credi potest universa vastabit. Et in interitum vadit* uterque, scilicet Diabolus et Antichristus, quia uterque in aeternum peribit, Job 18, *avellatur de tabernaculo suo fiducia ejus et calcet super eum quasi rex interitus. Et decem cornua.* Hic exponit Angelus decem cornua bestiae, dicens per ea signari *decem reges*, qui erunt sub Romano imperio, tempore Antichristi. Deinde ostendit, quod parum regnabunt, tamen valde mali erunt: postea ostendit quod Antichristus et sui pugnabunt cum *agno et agnus vincet eos.* Dicit ergo, *et decem cornua quae vidisti in bestia decem reges sunt*, futuri tempore Antichristi. Dan. 7, porro decem cornua ipsius regni, decem reges sunt, qui dicuntur cornua triplici ratione. Primo propter ferocitatem et irrationabilitatem bestialem eorum. Secundo quia adhaerebunt Antichristo, sicut cornua adhaerent capiti. Tertio quia per eos pugnabit Antichristus contra Ecclesiam, sicut bestia pugnat in cornibus suis. Et licet decem futuri sunt reges Romani imperii, tamen unus erit effectus, quia per eos impugnabit Antichristus omnes observatores Decalogi. *Et potestatem tamquam reges una hora acceperunt*, idest accipient *post bestiam*, idest Antichristum, vel Diabolum, quia uterque caput eorum erit. Vel *post bestiam* euntes per adhaerentiam et imitationem. Et nota quod dicit, *tamquam reges.* Quia non vere reges erunt, quia sub alio erunt, et quia tyranni erunt. Vel *una hora* dicit, quia modico tempore durabit regnum eorum, quia non per successionem haereditariam, sed per intrusionem accipient dominium: et hoc dicit ad consolationem Ecclesiae. *Hi unum consilium habebunt*, quo Christum negabunt et Antichristo credent. *Et virtutem*, idest fortitudinem. *Et potestatem suam*, idest dominium suum. *Bestiae tradent*, idest Antichristo: quia quod potuerunt per se et suos, totum Antichristo tribuent, et facient quicquid poterunt pro ipso contra Ecclesiam. *Hi cum agno pugnabunt*, idest contra Christum verbo et facto, subtrahentes ei servos suos, et occidentes eos qui sibi nolunt acquiescere. *Et agnus vincet eos*, illorum malitiam refrenando et suis constantiam tribuendo. Dan. 7, *super excelsum loquetur et sanctos altissimi conteret et putabit quod possit mutare leges et tempora, et tradentur in manum ejus usque ad tempus et tempora et dimidium temporis, et judicium sedebit ut auferatur, potentia etiam conteratur et dispereat usque in finem. Regnum autem ejus potestas et magnitudo regni quae subter omne caelum est, detur populo sanctorum altissimi, cujus regnum* *sempiternum est.* Unde et hic sequitur: *quia dominus dominorum est*, et utens malis ad utilitatem bonorum. Et *rex regum*; ideo devincet illos, atque dejiciet quando et quomodo voluerit vincet illos; et non solum Christus, immo etiam electi ejus vincent illos reges, non sua tamen sed Christi virtute. Unde sequitur. *Et qui cum illo*, idest cum Christo *sunt* ei adhaerentes. *Vocati*, per praedicationem, vel inspirationem. *Et electi* per praedestinationem. *Et fideles*, fidem ipsius integre conservando et suum officium fideliter exequendo et totam Ecclesiam suo domino reservando. Sed quare dicit Joannes, quod agnus vincet eos, et non magis leo? Solutio. Propter modum vincendi, quia per patientiam quam dabit suis vincet, ut quasi agni coram tondente se non aperiant os suum. Sicut de ipso Christo legitur Isa. 53, vel quia utetur eorum malitia ad utilitatem bonorum. *Et dixit mihi.* Hic ostendit Angelus Joanni quid signant aquae super quas *sedet meretrix*, idest quibus dominatur Antichristus. Dicens, per aquas illas designari, *populos, et gentes, et linguas: populos* vocans illos quos regit cupiditas et avaritia: *gentes*, illos quos dirigit gentilitas, idest carnalis vita, seu carnalis concupiscentia. *Linguas*, vocat illos quos dirigit astutia et superbia. Et in his omnibus dicitur meretrix idest Antichristus sedere per dominium et consensum. Dicit ergo. *Et dixit mihi.* Angelus dicit Joanni, *aquas*, idest aquae: casus pro casu: synecdoche: sermonem quem audistis non est meus, Joan. 14, *quas vidisti, ubi meretrix sedet*, idest quibus dominatur et quiescit Antichristus jam per mysterium quod operatur in eis, ut dicitur 2 Thess. 2, *populi sunt*, quo ad avaros. *Et gentes*, quo ad luxuriosos. *Et linguae*, quo ad superbos qui volunt. Vel *populi*, quo ad illos qui legem habuerunt. *Gentes*, quo ad illos qui sine lege fuerunt. *Linguae*, quo ad utrosque: quasi dicat: ex omni diversitate hominum erunt aliqui subjecti Antichristo, sicut et Christo. *Et decem cornua.* Hic ostendit Angelus, quare non debemus conformari mulieri, nec imitari eam. Quia scilicet etiam amatores ejus odiunt eam in fine, etiam damnati in Inferno cum ea; et tunc dolebunt qui gaudent modo de societate ipsius. In Inferno siquidem omnes odient se; et quanto plures erunt, tanto majus erit odium eorum, et ita major poena. In caelo e contrario omnes diligent se; et ideo quanto plures erunt, tanto majus erit eorum gaudium. Dicit ergo, *et decem cornua quae vidisti in bestia*, idest omnes qui Antichristo adhaeserunt. *Hi odient fornicariam*, idest Antichristum, cui consenserunt. Vel mundum quem dilexerunt et etiam se ipsos, quia sic fecerunt. Vel *fornicariam*, idest iniquorum massam quae cum Diabolo fornicata est, vel vanitatem mundanam, quam secuti sunt. Vel saecularem sapientiam quam amplexati sunt, vel civitatem Romanam, ubi praecipue olim ferbuit idolatria, et tunc fortassis praecipue fervebit haeresis et omnis malitia. *Et desolatam facient* illam fornicariam, idest Antichristum. Hoc est, facto illorum erit desolatus, quia completo numero illorum malorum perdet solatium de sua potestate et malorum societate. *Et carnes ejus manducabunt*, idest delectationes, quas habebant de poenis justorum illorum facto amittent. *Et igne concremabunt*, idest secum in Inferno cremari facient. Nam per facta illorum tam ipsi quam Antichristus in Inferno ardebunt. Et nota hic quod quatuor dicit in poena Antichristi, contra quatuor alia quae ipse habuit in honore et potestate. *Nudam*, contra delectationes delitiarum: *et ipsa igne cremabitur* contra hoc quod ipse sanctos occidit et occidendo delectabatur. *Hi odient fornicariam*, idest impiorum massam, de ipsis erunt, quia unus odiet alium in Inferno, et si posset vellet unus alium devorare. Unde affectu se invident qui se affectu oderunt in mundo. Et *desolatam facient*, fraudulenter seducendo unus alium, ut postea gemant in Inferno. Amisso enim solatio. *Et nudam*, omni virtute quae est vestimentum animae. Et *carnes ejus manducabunt*, idest delectationes ejus carnales, quas hic habuit, manducabunt, tamen occasionaliter, quia de hoc vermis interior cruciabit et ignis exterior. Ad literam concremabit. Isaias in fine, *vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur.* Jacob. 5, *agite nunc, divites, plorate ululantes in miseriis vestris quae evenient vobis: aurum et argentum vestrum aeruginavit et aerugo eorum in testimonium erit vobis et manducabit carnes vestras, sicut ignis.* Ibi Glossa, *quia luxuriosas animas et exterius saeviens flamma et interius pungens dolor suae tenaciae accusabit. Et illam.* Glossa, *in memoria venit eis, quod possent poenas quas sustinent evitasse, et per eleemosynas redemisse, quod erit eis magna poena. Et ipsam igne.* Vel *ambulate in flammis quas succedent vobis.* Et quia haec justo Dei judicio evenient reprobis; ideo subjungit, *Deus enim dedit*, idest permisit. *In corda eorum, ut faciant quod placitum est illi*, idest bestiae. *Ut dent regnum suum bestiae*, idest concedant et consentiant super se regnare Diabolum et Antichristum, et ei suam potestatem attribuant. Simile habetur Rom. 1, *tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt. Donec consumentur verba Dei*: quasi dicat: hi ita et praemiis electorum quae in fine mundi complebuntur. Vel *verba Dei* vocat Dei ordinationem de adimpletione numeri electorum. Nam usque ad illud tempus permittentur mali cum bonis regnare, sicut palea cum grano. Sed completo numero electorum ventilabitur area domini, et palea comburetur igni inextinguibili, et granum in horreum domini recondetur, ut dicitur Matth. 3. *Et mulier quam vidisti est civitas magna*, idest reproborum universitas, vel Romana civitas. *Quae habet regnum super reges terrae*, quia omnes ei serviunt. Loquitur autem Joannes pro tempore Antichristi. Multitudo vero malorum dicitur *mulier*, propter mollitiem vitae et artem fallendi. Dicitur *civitas*, propter collectionem multorum et convenientiam in malo. Dicitur *magna*, propter magnos qui in ea sunt, vel propter superbiam. Unde etiam dicitur *habere regnum*, idest potestatem et dominium, *super reges terrae.* Quia omnes reges serviunt ei publice, et ad literam coacti obediunt principes. Dicitur etiam *meretrix*, quia Diabolo corruptori se subjicit. Dicitur autem *Babylon*, quia confusa est et confundit; et ideo aeterna confusione erit confusa, Jerem. 10, *congrega de terra confusionem tuam, quae habitas in confusione.*

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Hugoni de Sancto Charo

Expositio super Apocalysim

authenticitate dubia

a capite XVIII ad caput XX

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 18

[89034] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 18 *Et post haec vidi* et cetera. Hic incipit decimum octavum capitulum, et sexta visio, in qua agitur de damnatione malorum futura. A principio siquidem libri, egit Joannes de his, quae facta sunt in Ecclesia a primo statu ejus usque ad finem mundi. Hic incipit agere de his quae fient circa membra Ecclesiae, in die, et post diem judicii. Quia membra putrida abscindentur, et projicientur in lutum Inferni. Sana vero in melius mutata ascendent in gaudium Paradisi. In hac autem sexta visione agitur de membris putridis: ubi describuntur poenae, quas habebunt in Inferno. Continet autem visio haec, tria capitula: scilicet decimum octavum, decimum nonum et vigesimum. Dividitur autem hoc praesens capitulum in duas partes. In prima ponitur casus Babylonis, idest malignae congregationis. In secunda ponitur exultatio sanctorum de vindicta malorum, ibi, *exulta super eam* in prima parte procedit Joannes hoc modo. Primo describit casum Babylonis. Secundo docet cavendum esse ab ea. Describit fletum et planctum malorum inconsolabiliter. Volens ergo Joannes ostendere poenas, quas patientur impii in Inferno, pro singulis peccatis: primo agit de poena Babylonis. Secundo de poena bestiae, et pseudoprophetae. Tertio de poena Diaboli, quo damnato erit finis. Ut autem major fides adhibeatur, in principio ostendit istam damnationem a Christo praedicatam fuisse. Dicit ergo, *et post haec*, idest

post quinque visiones, de quibus actum est usque huc, *vidi*, spirituali visu. *Alium Angelum*, idest Christum, qui dicitur Angelus, quia missus. Et *alium*, quia differt ab aliis Angelis, sicut dominus a servis. *Descendentem* in carnem. *De caelo*, idest de invisibilitate. De quo descensu dicitur in Psal.: *domine inclina caelos tuos, et descende.* Isa. 64, *utinam disrumperes caelos et descenderes, habentem potestatem magnam*, idest aequalem Deo patri, licet occultam. Tunc ait Isa. 45, *vere tu es Deus absconditus.* In secundo adventu erit manifesta potestas ejus. Matth. 24, *veniet cum potestate magna et majestate. Et terra*, idest Ecclesia situ infima super nihilum fundata, firmiter stabilita, cultu et attritione fecunda, vacatione spinosa. *Illuminata est a gloria ejus*, idest a praedicatione ipsius gloriosa, quam scilicet gloriosa reddebant miracula quae faciebat, et sanctitas vitae ejus. Luc. 13, *omnis populus gaudebat in universis, quae gloriose fiebant ab eo.* Isa. 9, *habitantibus in regione umbrae mortis* et cetera. Vel *terra*, idest humana natura, *illuminata est* a gloria ejus, a divinitate sibi eam uniente in unitate personae. Psalm. *in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria suscepisti me*, idest meam naturam, dicit David. Isa. 60, *surge illuminare Jerusalem, quia venit lumen tuum, et gloria domini super te orta est.* Vel *terra*, idest fidelis anima, *illuminata* est a gloria ejus, idest a fide caelitus data, quam facit filius Dei, quod est gloria magna. Joan. 1, *dedit ei potestatem* et cetera. *Et exclamavit*, idest excellenter claruit praedicando, *in fortitudine*, idest audacter et constanter sine omni timore et dubitatione. Quia quod dixit, non potuit carere effectu. Unde Isa. 58, praedicatori, *clama ne cesses exalta vocem tuam, et annuncia populo meo scelera eorum. Dicens, cecidit, cecidit Babylon*, idest congregatio mala confusione digna. Geminatio verbi cadendi, et postea in Infernum. Vel bis dicit, *cecidit*, propter duplicem damnationem, animae scilicet et corporis, ut dicit Glossa. Unde Jerem. 17, *duplici contritione contere eos.* Psalm. *operiantur sicut diploide confusione sua.* Item geminatio verbi cadendi notat damnationis continuationem, ut dicit Gregorius. Item forte geminam causam damnationis ostendit geminatio verbi: scilicet peccatum omissionis et peccatum transgressionis: vel peccatum spirituale et peccatum carnale, per quae sit homo habitaculum Daemonum. Unde, quasi assignans causam casus, subjungit: *et facta est habitatio Daemoniorum*, per peccata, et ideo cecidit: ut dicit Glossa. *Et custodia omni spiritus immundi, et custodia omnis volucris immundae et odibilis*, idest sedes et locus, seu receptaculum peccatorum carnalium et spiritualium, per quam Daemones habitant in homine sicut Christus per gratiam. Unde Glossa: *Daemones in pravis cordibus, pro carnis illecebris, sunt immundi; pro mentis elatione volucres et odibiles.* Unde Eccle. 10, *odibilis est coram Deo et hominibus superbia, et execrabilis omnis iniquitas gentium. Custodia* autem dicitur, quando per contemptum confusionis peccatum in corde custoditur. Oseae 13, *colligata est iniquitas Ephraim, absconditum peccatum ejus.* Haec custodia mala est, quia inde habetur poena aeterna. Unde sequitur ibi, *dolores parturientis venient ei.* Vel forte ideo, et se ipsos, etiam Diabolum custodiunt. Unde Isa. 34, *et erit cubile draconum, et pascua struthionum, et occurrent Daemonia, Onocentaurus* et cetera. Jerem. 50, *habitabunt dracones cum fatuis ficariis, et inhabitabunt in ea struthiones*: et quare hoc? Quia *de ira fornicationis ejus*, idest de fornicatione corporali vel spirituali, irascitur Deus. *Biberunt omnes gentes*, communiter. *Et reges terrae fornicati sunt cum illa*, idest majores sicut minores peccaverunt. Isa. 24, *erit sicut populus sic sacrificia; sicut servus, sic dominus ejus; sicut ancilla sic domina ejus.* De hac fornicatione dicit Psalm.: *perdidisti omnes qui fornicantur abs te. Et mercatores terrae.* Glossa, *idest avari, qui animas suas vendunt ambitione saecularium.* Eccle. 10, *nihil iniquius, quam amare pecuniam. Hic enim et animam suam venalem habet, quoniam in sua vita projecit intima sua. De virtute deliciarum ejus divites facti sunt*, idest de peccatis per quae acquiruntur divitiae. Quia omnis dives iniquus, vel habens iniquitatem. Eccle. 11, *si fueris dives, non eris immunis a peccato.* De his divitibus dicit Psalm.: *divites egerunt et esurierunt.* Jac. 5, *divitiae vestrae putruerunt.* Psalm.: *melius est modicum justo super divitias peccatorum multas. Et audivi.* Descripto casu Babylonis monet cavendum a consortio malorum, qui casu involvuntur, et a malis actibus per quos fit casus. Dicit ergo, *et audivi*, idest intellexi, *aliam vocem*, idest divinam inspirationem, vel Christi et suorum praedicationem. Quae dicitur alia, quia cum prior sit de malorum condemnatione, haec est de bonorum commonitione. *De caelo factam*, idest pro caelo, idest pro Ecclesia quae mysteria Christi celat infidelibus et indignis, quae etiam dicitur casa elios, idest domus solis, sicut dicitur Isa. 19, *domus solis vocabitur una. Dicentem, exite de illa*, scilicet de consortio meretricis, sive de mundi malitia. *Populus meus*, idest ne faciatis opera ejus. *Et ne participes sitis delictorum ejus*, consentiendo eis. Nam facientes et consentientes pari poena constringit. Unde sequitur: *et de plagis ejus non accipiatis*: quasi dicat: si non fueritis similes in vita, non eritis similes in poena. Jerem. 51, *egredimini de medio ejus populus meus, ut salvet unusquisque animam suam ab ira furoris domini.* Numer. 16, *recedite a tabernaculis hominum impiorum, et nolite tangere quae ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum. Quoniam pervenerunt peccata ejus usque ad caelum*: quasi dicat: propter hoc fugite a consortio malorum *quoniam pervenerunt peccata eorum usque ad caelum*, idest adeo creverunt, quod plus crescere non possunt: vel usque ad contemptum Dei per desperationem, et blasphemationem, et peccatorum enormitatem. Gen. 18, *Sodomorum et Gomorrhaeorum clamor multiplicatus est, et peccatum eorum aggravatum est nimis.* Jerem. 51, *curavimus Babylonem, et non est sanata: derelinquamus eam, et eamus unusquisque ad terram suam, quoniam pervenit usque ad caelos judicium ejus*, idest peccatum pro quo vindicanda est, *et elevatum est usque ad nubes. Et recordatus est dominus iniquitatum ejus*; qui prius videbatur oblitus, cum permitteret prosperari, *dissimulans peccata hominum propter poenitentiam*, ut dicitur Sap. 11. Sed multi abutuntur ejus patientia, quia ipso dissimulante et expectante, ipsi audacius peccant. Unde Job 24, *et dedit ei Deus locum poenitentiae, et ipse abutitur eo in superbia.* Eccle. 8, *quia non profertur cito contra malos sententia, absque ullo timore filii hominum perpetrant mala. Et tamen peccator ex eo, quod centies facit, malum et per patientiam sustentatur, ego cognovi, quod est bonum timentibus Deum. Reddite.* Posita monitione ad sanctos, ut fugiant Babylonem, ponit ejus condemnationem. Et assignat tria, quae debentur reprobis, pro malis, quae faciunt in sanctos. Primum est poena culpae respondens. Secundum est ut, sicut ipsi malam habuerunt intentionem in persequendo sanctos, sic habebunt impatientiam in sustinendo poenam; et sic duplicabitur poena; quia intus uret impatientia, exterius seviet poena. Tertium est, ut secundum mensuram voluptatis malae, mensuretur tormentum poenae. Dicit ergo dominus ad sanctos qui hoc modo affliguntur a malis. *Reddite illi*, scilicet Babyloni, idest malorum congregationi, qui vos comprimunt et affligunt. *Sicut et ipsa reddidit vobis*: sicut ipsa vos punivit injuste, ita vos ipsam juste puniendam nuntiate. Poena, quam sancti modo sustinent, est ad purgationem: sed poena quae nuntiatur malis futura, erit ad condemnationem. Unde Glossa: *sicut vindictam meam de vobis, qui purgamini, exercuit* *ad salutem, sic vos injuriam meam vindictae illic ad condemnationem. Et duplicate duplicia*, idest puniendos nuntiate in corpore et in anima, licet ipsi tantum in corpore vobis poenam intulerint. Animae enim nolenti nullus potest nocere. Matth. 10, *nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* Et ne forte aliquis putaret, quia ipsi non meruissent duplicem poenam istam, ideo dicit, *secundum opera ejus.* Glossa, *idest secundum quod ipsi peccaverunt.* Licet enim ipsi tantummodo sanctis nocuerunt in corpore, tamen ipsi mente et corpore, idest voluntate et opere peccaverunt, et ideo juste in anima et corpore punientur. Jerem. 17, *duplici contritione contere eos.* Jerem. 50, *reddite ei secundum opus suum, juxta omnia quae fecit facite illi, in poculo quod miscuit vobis*, poenam inferendo, *miscete illi duplum*, idest duplicem poenam, scilicet in corpore et anima ipsam habituram nuntiate. Item *duplum* dicit, quia habebunt poenam exterius, et impatientiam interius; sive ignem exterius, vermem conscientiae interius. *Quantum glorificavit se*, honores appetendo, vel in honoribus gloriando, *et deliciis fuit*, carnalibus, scilicet in ipsis indebite delectando, *tantum date*, idest dandum nuntiate. *Tormentum et luctum.* Glossa: *tormentum in corpore, luctum in anima.* Unde *tormentum*, respondet deliciis. *Luctus* gloriae. Et nota, quod *tantum* et *quantum* non dicitur hic aequalitate quantitatis, sed proportione generis: hoc est dicere: qui multum peccavit puniendum, secundum exigentiam culpae puniendum praedicate. Isa. vigesimo septimo: *in mensura contra mensuram cum abjecta fuerit judicabo eam.* Matth. 7, *eadem mensura qua mensi fueritis remetietur vobis.* Deut. 25, *juxta mensuram peccati erit et plagarum modus.* Praecipua autem causa damnationis Babylonis est superbia. Unde subdit, *quia in corde*: quasi dicat: merito damnabitur Babylon; *quia in corde suo dicit*, superbiendo et gloriando. De donis Dei sibi attribuendo, *sedeo, ut regina*, idest de honore et dignitate mea mentiri non timebo. *Et vidua non sum*, quia multos habeo consolatores, et multas consolationes. *Et luctum non videbo*, quae mihi minantur Christi discipuli. Meritis enim peccatorum suorum sic excaecantur mundani, ut nec sibi spoliari prosperis timeant, nec opprimi adversis. Contra quos dicitur Job 21, *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt.* Ideo dicitur Eccle. 11: *in die bonorum ne immemor sis malorum: et in die malorum, ne immemor sis bonorum: quoniam facile est coram Deo, in die obitus retribuet unicuique juxta vias suas, et ideo in merito jactantiae et superbiae. In una die*, judicii, *venient plagae ejus*, idest ultiones debitae peccatis suis. Et quae sint haec plagae ostendit. *Mors*, idest carentia visionis Dei, quod est vita animarum. *Et luctus* pro acerbitate poenarum. *Et fames*, idest defectus omnis boni. Haec tria respondent tribus de quibus jactatam se dixerat, *sedeo, ut regina.* Contra hoc praedicitur futura mors aeterna, de qua dicitur: *sicut oves in Inferno positi sunt, mors depascet eos*, contra hoc, quod dicitur, *vidua non sum*, praedicitur fames futura, idest consolationes et omnis boni defectus: de qua fame dicitur Deut. 32, *consumentur fame, devorabunt eos aves, morsu amarissimo.* Contra quod dixerat, *luctum non videbo*, praedicitur luctus aeternus, de quo Matth. 8, *ibi erit fletus et stridor dentium.* Erit autem miserabilis fletus ille, quia lacrymae illae tam calidae erunt, quod comburent corpora, sicut dixit quidam de patribus discipulo suo, *ploremus (inquit) filia, antequam veniamus in locum, ubi lacrymae comburunt corpora: praesens luctus, sive praesentes lacrymae abstergunt futuras. Nam qui modo plorat non plorabit in futuro, sed potius ridebit.* Unde Luc. 6, *beati qui lugetis, quia ridebitis*: et e contra, qui modo rident, in futuro plorabunt. Unde ibidem: *vae vobis, qui ridetis, et plorabitis et flebitis vos.* Prov. 14, *risus dolore* *miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat.* Sunt autem quinque genera lacrymarum, quae hic habentur a sanctis. Primae sunt lacrymae contritionis, quae fiunt pro peccatis propriis: de quibus Psalm. *lavabo per singulas noctes lectum meum* et cetera. Secundae sunt lacrymae compassionis, quae fiunt pro peccatis et miseriis aliorum. De quibus dicitur Jerem. 9, *quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum, ut plorem die ac nocte, interfectos filiae populi mei?* Tertiae sunt lacrymae devotionis quae fiunt ex consideratione beneficiorum Dei: de quibus dicitur in Psalm. *cibabit nos pane lacrymarum, et potum dabit nobis in lacrymis in mensura.* Primae significatae sunt, Exod. 14, per aquas Marath. Secundae 4 Reg. 2, per aquas Jericho. Tertiae 2 Reg. 24, per aquas Bethleem, quas sitiebat David. Unde dicitur ibi, *desideravit David aquam de lacu, et ait: siquis daret mihi aquam de cisterna, quae est in Bethleem, prope portam.* Quartae lacrymae sunt doloris pro incolatu hujus miseriae: de quibus dicitur Thren. 1, *plorans ploravit in nocte (miseriae praesentis) et lacrymae ejus in maxillis ejus.* Quintae sunt lacrymae amoris, ex desiderio caelestis patriae: de quibus dicitur in Psalm.: *super flumina Babylonis, sedimus et flevimus* et cetera. Job 16, *oculus meus stillat ad Deum*: et hae ultimae significatae sunt Judic. 1, et Josue 15, *irriguum superius, et irriguum inferius, quod dedit Caleph Asae filiae suae.* Haec quinque genera lacrymarum sunt quasi porticus probaticae piscinae, in qua lavabantur hostiae domino offerendae; *ubi descendens Angelus domini movebat aquam, et quicumque descendebat in eam sanabatur*, Joan. 5. Sequitur. *Et igni comburetur* aeterno. Matth. 25, *ite maledicti in ignem aeternum.* Isa. ultimo, *ignis eorum non morietur*, nec poterit Babylon resistere. *Quia fortis est*, Deus. Glossa, *idest precibus non flectitur.* Proverb. 6, *zelus et furor viri non parcet in die vindictae: nec acquiescet cujusquam precibus, nec recipiet pro redemptione dona plurima.* Et vere *fortis est, qui judicabit* illam Babylonem reginam. Omnes enim sine personarum acceptione, secundum sua merita judicabit; et qui majores fuerunt hic, gravius punientur aliis paribus. Sap. 6, *judicium durissimum in his qui praesunt fiet, exiguo autem conceditur misericordia: potentes potenter tormenta patientur. Non enim subtrahet personam cujusquam dominus, qui est omnium dominator, nec reveretur magnitudini cujusquam.* Fere hoc totum, quod hic dicitur, sumptum est de Isa. 47, ubi Isa. loquens ad Babylonem, ait: *audi haec delicata habitans confidenter, quae dicis in corde tuo, ego sum, et non est praeter me amplius, non sedebo vidua, et ignorabo sterilitatem: venient tibi subito haec duo in una die, sterilitas et viduitas: universa venient super te, propter multitudinem malefactorum tuorum, et propter duritiam incantatorum tuorum. Et flebunt*, idest dolorem in animo patientur, quia in illa fuerunt fundati. *Et plangent se super illam reges terrae.* Glossa, *idest principes saeculi, dolorem cordis ostendent.* Et ita duplex dolor hic exprimitur, quem habebunt divites hujus mundi: unum interiorem, timorem scilicet conscientiam remordentem eos de malis quae fecerunt, et de bonis quae omiserunt: et alium dolorem exteriorem in igne cruciante et comburente corpora eorum, quae in deliciis nutrierunt, et nullam poenitentiam hic fecerunt, vel facere noluerunt. Et ideo dicitur Joel 1, *flete et ululate, qui bibitis vinum in dulcedine.* Matth. 24, *tunc plangent omnes tribus terrae*: erit autem planctus ille continuus et inconsolabilis. Jerem. 31, *plorans filios suos noluit consolari, quia non sunt.* Deinde ostendit Joannes: qui sunt illi reges, qui ita dolebunt: *qui cum illa fornicati sunt, et in deliciis vixerunt. Vidua in deliciis vivens mortua est*, prima morte: et obnoxia secundae. Proverb. 19, *non decent stultum deliciae, qui scilicet nescit uti.* Job 30, *esse subjectos delicias computabunt filii* *stultorum et ignobilium.* Eccle. 2, *dixit in corde meo, vadam, et deliciis affluam, et fruar bonis: et vidi quoque quod haec est vanitas, risumque reputavi errorem.* Vel *reges terrae*, dicuntur illi, qui bene regunt carnem suam et animam suam, vel substantiam suam terrenam, tamen aliquando fornicati fuerunt corporaliter et spiritualiter, et ideo dolebunt quod illis quos sic videbunt et audiunt puniendos, nunquam similes fuerunt. Et huic sententiae concordat quod sequitur: *et cum viderint fumum incendii ejus*, idest incendium ejus fumosum, de quo Isa. 34, *convertentur torrentes ejus in picem ardentem nocte et die, et non extinguetur in sempiternum, et ascendet fumus in generatione et generatione, longe stantes, propter timorem tormentorum ejus.* Sed in quo statu erunt reges isti? Si in Inferno, quomodo ergo longe stantes propter timorem tormentorum ejus? Si in caelo, quomodo ergo dolebunt? Si in mundo, quomodo videbuntur? Solutio. Quaedam Glossa exponit hoc de malis regibus: et tunc dicendum est, quod in Inferno cum Babylone, idest cum impia multitudine: et stabunt longe voluntate, sed non actu, ut dicit Glossa, quia vellent surgere, sed non poterunt, ita timebunt tormenta, quae non solum videbunt in aliis, immo quae sentient in se ipsis. Si autem intelligatur de bonis regibus, qui terram suam bene regunt; tunc potest dici, quod in mundo stantes, dolebunt de poena malorum, quam audient ipsos patientes et passuros; et de hoc quod nunquam illis similes fuerunt. Quod autem, quaeritur quomodo videbunt poenam illorum, dicimus, quod oculo fidei, dicentes, ipsi majores adhuc viventes, si de bonis intelligatur, vel jam in Inferno lugentes, si de malis accipiatur. *Vae, vae civitas illa magna Babylon*, quae est mundus, sive omnium malorum congregatio, *civitas illa fortis*, ad mala facienda, sed debilis ad bona: de qua fortitudine dicitur Isa. *vae, vae*, induens duplicem poenam malorum, in corpore et anima, ut dicit Glossa. Jerem. 17, *duplici contritione contere eos.* Exod. 16, *accidit tibi post omnem malitiam, vae, vae tibi dicit dominus Deus. Quoniam una hora*, idest subito veniet, et cito. Joel 3, *reddam vicissitudinem vobis, cito velociter.* Job 21, *ducunt in bonis dies suos* et cetera. *Et negotiatores terrae flebunt et lugebunt super illam* Babylonem scilicet damnatam, *quoniam merces eorum nemo emet amplius.* Sed numquid tunc mercatores vel negotiatores habebunt merces ad vendendum? Praeterea de quibus negotiatoribus loquitur Joannes? Solutio. Glossa dicit, quod Joannes loquitur de utrisque negotiatoribus, scilicet temporalibus et spiritualibus. Ad literam enim negotiatores, qui in mundo merces suas et negotiationes suas fecerunt fraudulenter, et fraude divitias congregaverunt, dolebunt in morte, et in judicio, et in Inferno, de hoc, quod omnino deficientibus terrenis divitiis, vel derelictis, in quibus posuerunt amorem suum et gloriam, videbunt se expositos paupertati, dolori, et angustiae maximae. Unde dicit Glossa, *flebunt et lugebunt, quia illos perire dolebunt, in quibus suam deputabant prosperitatem, et non potuerunt amplius vendere vel emere, quod erat eorum vita.* Proverb. 11, *non proderunt divitiae in die ultionis.* Ezech. 7, *argentum eorum et aurum, non valebunt liberare eos.* Vel spirituales mercatores et mali sunt, qui caelum dant pro terra, ut avari; aeterna bona pro caducis, ut ambitiosi; justitiam pro pecunia, ut advocati; gloriam Dei pro laude humana, ut hypocritae; sacramenta pro denariis, vel alia spiritualia pro temporalibus, ut simoniaci: de quibus dicitur Ezech. 27, *negotiatores tui a multitudine cunctarum divitiarum argento, ferro, stagno, plumbo, repleverunt nundinas suas.* Argentum dicit sapientiam saecularem, ferrum dicit potestatem temporalem, stagnum sanctitatis simulationem, plumbum vero carnalem delectationem. Circa haec negotiantur multi, qui postea tanto amplius dolebunt, quanto plus debito haec dilexerunt.

Unde Ezech. 28, *negotiatores populorum sibilabunt* et cetera. Duplicatur autem verbum pertinens ad luctum, quia tales plorabunt et dolebunt in morte, de duobus specialiter: scilicet de amissione rei amatae, et cum tanto labore acquisitae, et de poena pro amore illo illicito inflicta. Joannis 2, *auferte ista hinc, et nolite facere domum patris mei, domum negotiationis. Scriptum est enim: domus mea, domus orationis* et cetera. *Vos autem fecistis eam speluncam latronum.* Zach. ult.: *non erit ultra mercator in domo Dei.* Deinde enumerat Joannes merces illas, in quibus maxime delectati sunt illi mercatores, seu negotiatores, de quibus amissis dolebunt. Et primo ponit illas quibus abusi sunt per sensum et usum in acquirendo, et retinendo, et expendendo: dicens, *merces auri*: quasi dicat: re vera, merces eorum nemo emet amplius, quae tamen non viles reputantur, immo carae, et pretiosae, quae sunt, *merces auri et argenti*, scilicet nemo emet. *Et lapides pretiosi*, qui antonomastice dicitur carbunculus. *Et margaritae*, idest cujuscumque lapidis pretiosi. *Et byssi*, quod est linum Aegypti candidissimum. *Et purpurae, et serici, et coccini*, quod est flos, unde fit tintura pulcherrima: supple, *merces eorum nemo emet*, quae valde cara, et desiderabilia venduntur. *Et omne lignum thyinum*, idest cedrinum nemo emet. *Et omnia vasa eboris*, nemo emet. *Et omnia vasa de lapide pretioso* facta vel ornata nemo emet. *Et aeramento et ferro, et marmore*, idest vasa de illis metallis facta, nemo emet. *Et cinnamomum et amomum*, quibus delectatur odoratus et gustus nemo emet, et supple mercem, *odoramentorum*, quorumcumque. *Et unguentorum*, quorumcumque. *Et thuris, et vini, et olei, et similae, et tritici, et jumentorum, et ovium, et equorum, et rhedarum*, idest quadrigarum, *et mancipiorum, et animarum hominum*, idest viventium hominum, mercem scilicet horum nemo emet. Per hoc autem, quod dicit, *animarum hominum*, innuit, ut dicit Glossa, quod quidam cum venduntur fuerunt tantum servi corpore, ut Joseph, quidam autem, et animo et corpore, ut Aegyptius venditus Judaeis, eorum viam et cultum custodiens. Item Paganis eorum idola colentibus. Unde mancipia proprie dicuntur illi qui tantum corpore serviunt emptoribus suis, et non mente, sicut Joseph servivit Pharaoni corpore, sed mente Deo: animae vero hominum dicuntur, quae serviunt et mente et corpore. Vel mancipia dicuntur illi servi, qui ad tempus venduntur: animae vero hominum dicuntur illi, qui venduntur simpliciter, idest per totam vitam suam. *Et poma tua, desiderii animae tuae*, idest quae desiderabat anima tua, vel *poma* desiderii animae tuae, idest minora bona quae desiderabiliter dilexisti, *discesserunt a te*, idest quaecumque munera desiderabilia amisisti; et si immoderate illis adhaeseris, per amorem punieris. *Et omnia pinguia et praeclara perierunt a te*, idest quaeque delectabilia. Sapient. 5, *transierunt haec omnia tamquam umbra*; et non solum tamquam umbra; immo sicut fumus, qui relinquit post se amaritudinem et nigredinem: sic quamvis rerum delectabilium transeat praesentia, tamen remanebit in mente pravae dulcedinis pungens memoria. Unde super illud Jacob. 5, *aerugo eorum in testimonium vobis erit*, dicit Glossa, *quia intelligent se male congregasse ea, quibus non indigebant ad usum vitae.* Praeterea gravius punientur, et amplius, *illa jam non invenient*, idest non vendentur, quia tunc non erit tempus neque locus negotiandi sed pro transacta negotiatione recipiendi. *Mercatores horum*, idest praedictarum mercium, *qui divites facti sunt ab ea*, Babylone idest negotiationibus factis in ea, *longe stabunt*, quia jam non poterunt talia de cetero exercere. Vel *longe stabunt*, idest stare longe ab ea desiderabunt, tamen non poterunt. Vel *longe stabunt*, voluntate, idest dolebunt, quod non longe steterunt ab ea, per vitae dissimilitudinem, *propter timorem tormentorum ejus*, idest propter tormenta ejus, in quibus ipsi erunt, quorum continuatio semper timebitur, et praesentia semper sentietur, *flentes*, pro commissis. *Et lugentes*, pro omissis. Item per hoc notatur continuatio doloris eorum, *ac dicentes*, prae nimio dolore, *vae, vae*, idest poena corporis et animae, vel sensus et damni, *civitas illa magna*, idest mundus, seu malorum multitudo: quasi dicat: duplici miseria afflicta est illa civitas: scilicet animae et corporis; sensus et damni; praesentis et futuri. *Quae amicta erat purpura, et bysso*, ut dives epulo. Luc. 15. *Bysso*, propter mollitiem carnis, *purpura* ad oculos, propter vanitatem. *Et cocco*, idest panno violaceo, vel roseo. *Et deaurata est auro, et lapide pretioso, et margaritis.* Sed numquid haec erunt in Inferno? Constat, quod non. Sed signa, vel notae horum erunt ibi. Reprobi enim retinebunt in Inferno signa et memoriam felicitatis terrenae, quam habuerunt in mundo, quod erit eis in augmentum et cumulum poenae: haec autem signa, sive notae, nihil aliud erunt quam maculae, quas abusu divitiarum terrenarum contraxerunt, quae in perpetuum cremabuntur, quia semper comburentur, et numquam consumentur. Eccles. 27, *conteretur cum delinquente delictum.* Sap. 14, *quod factum est cum eo qui stat, similiter tormenta patientur.* Hoc totum ab illo, *mercem auri*, potest exponi moraliter de hypocritis, qui merces pretiosas venales deferunt mundo, scilicet virtutes, vel virtutum opera, quae faciunt ut laudentur, et ita pro vanagloria, vel favore humano vendunt omnia quae faciunt. De quibus dicitur ironice, Matth. 25, *ite potius ad ementes et vendentes, et emite vobis.* Sed tunc, idest die mortis vel die judicii non erit qui emat, quia omnibus apparebit falsitas et ignominia nuditatis eorum. Unde Nahum 3, *revelabo pudenda tua in facie tua, et ostendam gentibus nuditatem tuam, et regnis ignominiam tuam, et projiciam super te abominationes tuas, et contumeliis te afficiam.* Loquitur ad Ninivem, quae interpretatur sponsa; et significat hypocritam, cujus confusio tanto major erit, quanto sanctior modo videtur. Nunc praetendunt hypocritae, et simulant se habere *aurum* sapientiae divinae, *argentum*, spiritualis eloquentiae, *lapidem pretiosum* vel carbunculum, Christum, vel eminentiam conversationis sanctae, *margaritam*, idest candorem vitae apostolicae, *byssum*, idest sanctorum justificationem, *purpuram*, idest martyrii amorem, *sericum*, idest virginitatis splendorem, *coccum*, idest charitatem, *lignum thyinum*, idest constantiam indeficientem, quia hoc lignum imputribile est, *ebur*, castimoniae, virtutum pulchritudinem. *Aes*, longanimitatis vel fortitudinis, *ferrum*, patientiae vel sublimitatis, *marmor*, invictae humilitatis, *cinnamomum*, idest pallorem patientiae vel poenitentiae, *amomum*, opinionis redolentiam, *et odoramentorum et unguentorum*, idest donorum spiritus sancti. *Et thuris*, idest devotionis et nimiae compunctionis. *Et oleum*, idest pietatis, sive compassionis, *et similae*, idest puritatis, *et tritici*, idest firmitatis. *Et jumentorum*, idest laborum spiritualium, *et omnium ovium*, idest simplicitatis et innocentiae, *et equorum*, idest fortitudinis, et strenuitatis, *et rhedarum*, idest auxilii, et consilii ad supportanda onera infirmorum, *et mancipiorum*, idest mutui servitii et administrationis, *et animarum hominum*, id est irrationabilitatis. Horum omnium merces se simulant habere hypocritae, et vendunt pro laude hominum. Sed tunc nemo emet, quia apparebit ignominia eorum. Unde adhuc sequitur, *et poma desiderii animae tuae*, idest odorem bonae famae, quae pro omnibus desiderant hypocritae, *discesserunt a te. Quia tunc erit pro suavi odore foetor*, ut Isa. 3, *et omnia pinguia*, idest omnis devotio, *et praeclara*, idest omnis bona conversatio, *perierunt a te*, idest peribunt ab hypocritis: *et amplius illa jam non invenientur*, idest vendentur. Quia omnium hypocritarum malitia, prius latet, tunc manifesta erit. Hoc etiam totum exponit Glossa, de haereticis, quorum merces in hoc tempore aliquo modo cognosci possunt, sed in fine saeculi, a nullo poenitente ementur. Quia ab omnibus manifeste cognoscetur eorum dolus et falsitas. Ipsi modo habent multas merces, quas vendunt incautis. Habent enim *aurum*, mundanae sapientiae, *argentum*, saecularis eloquentiae, *lapides pretiosos*, idest praedicatores exterius religiosos, sed intus perniciosos, quales sunt pseudo prophetae et haeresiarchae. *Et margaritas*, idest doctores duros incompassibiles, qui docent errores, *byssum*, idest hypocritas, qui justi apparent. *Et purpuram*, idest martyres suos, *sericum*, idest exteriorem integritatem, qua palliant mentis corruptionem, *coccum*, idest simulatam charitatem, qua operiunt suam crudelitatem, *lignum thyinum*, idest obstinationem in malo, quae videtur incautis constantia in bono, *ebur*, simulatam virtutum pulchritudinem, quae tegit spurcitiam vitiorum, *aes*, erroneam praedicationem, qua simulant se habere et docere fidei rectitudinem, *ferrum*, idest simulatam patientiam, qua palliant deceptionis acumen, *marmor*, idest simulatam obedientiam, qua palliant suam rebellionem contra Ecclesiam, *cinnamomum, et amomum, et odoramentorum* mercem, idest exteriorem sedulitatem orationum, quibus simplices decipiunt, et viduarum domos comedunt. *Et unguentorum mercem, idest honorem, et reverentiam, quam Christo se exhibere dicunt. Et thuris* mercem, idest devotionis simulationem. *Et vini* mercem, idest simulatam compunctionem. *Et olei* mercem, idest simulatam pietatem, *similae* mercem, idest puritatem conscientiae, non veram, sed simulatam. *Et tritici* mercem, idest doctrinam Christi quam dicunt se habere. *Et jumenta, et oves, et equos, et mancipia, et animas hominum*, se dicunt habere, *jumenta*, domini idest fortes laboratores, qui portant onera aliorum. Sicut docet apostolus, Galat. 6, *alter alterius onera portate.* Oves, dicuntur Matth. 11, *ecce ego mitto vos, sicut oves, in medio luporum* et cetera. *Equos*, dicunt se habere. *Et rhedas*, idest praedicatores veloces qui fidem Christi discurrendo, vel velociter portant per universum orbem. Dicunt etiam habere *mancipia, et animas hominum*, illos qui dicuntur credentes eorum; dicunt se habere, *poma desiderii animae suae*, idest virtutes quibus sanctorum imitantur vitam. Unde per totum orbem suum effundunt odorem. Sicut dicit apostolus 2 Corinth. 2, *Christi bonus odor sumus* et cetera. Sed haec omnia pro magna parte jam amiserunt haeretici, et jam pauci emunt merces eorum, et ideo lugent. Sed in die judicii vehementius lugebunt, quando in poenis positi veraciter cognoscent errorem suum. Ideo dicitur, *poma desiderii animae suae, discesserunt a te*, idest sanctorum virtutes, et opera, quae dicebant se habere. *Et omnia pinguia, et praeclara*, idest devotio, et sanctitas. *Perierunt a te* Babylon, idest confusa haereticorum congregatio. *Et amplius illa jam non vendent*, idest amplius vendere non poterunt post judicium, vel mortem, quia tunc apparebit omnibus, quales sunt merces eorum. Et *mercatores horum*, id est praedicatorum mercium, idest avari, vel hypocritae, vel haeretici, *qui divites facti sunt ab ea*, sua reputatione, cum re vera pauperes sint, *longe stabunt*, propter timorem tormentorum ejus. Hoc dicit quia tam avari, quam hypocritae et haeretici videntes poenam malorum, timentes quod futurum est magis quam praesens, dolebunt quod longe steterunt ab illa mala negotiatione et mala congregatione. Nunc amatores mundi longe stant a Christo, qui sciunt, *quod omnes qui pie volunt vivere cum Christo persecutionem patientur*, 2 Tim. 3. Sed *tunc longe stabunt* ab ea, quia nullo modo ab eo consolabuntur. Psal. *longe a peccatoribus salus*, idest Jesus, qui justificat, non exquiritur. Et erunt miseri in poenis quas faciunt, sed tunc fugere non poterunt. Unde Job 6, *qui timet pruinam*, idest poenam temporalem, et *irruet super eos nix*, idest poena aeterna. Prima enim, quia de terra nascitur, significat poenam praesentem; nix vero, quia de caelo venit, significat poenam aeternam. Item Job 20, *faciet arma ferrea, et irruet in arcum aereum.* Dico quod *longe stabunt flentes* de commissis, *lugentes*, de omissis, *ac dicentes vae, vae.* Bis, propter poenam animae et corporis. Ezech. 30, *ululate, vae, vae diei, quia juxta est dies domini. Civitas illa magna*, idest mundus, vel Roma, *quae amicta erat bysso, et purpura, et cocco*, idest pretiosis et curiosis vestibus. *Et deaurata est auro et lapide pretioso, et margaritis.* Ad literam hic reprehendit Joannes superfluum apparatum et ornatum vestium mundanorum, et maxime Romanorum, quae pompa vestium si non esset peccatum, profecto tam studiose dominus non exprimeret eam in Evangelio, Luc. 16, ubi dicit, *homo quidam erat dives, qui induebatur purpura et bysso, et epulabatur quotidie splendide, sed postea mortuus est, et sepultus est in Infernum.* Ideo dicitur Isa. 3, *pro eo quod elevatae sunt filiae Sion*, idest mundanae mulieres, vel Romanae, *et ambulabant extento collo, decalvabit dominus verticem filiarum Sion, et crinem earum nudabit. In die illa auferet dominus ornamentum calceamentorum, et lunulas, et torques, et monilia, et armillas, et mitras, et discriminalia, et perischelides* et cetera. *Et erit pro suavi odore foetor, et pro zona funiculus, et pro crispanti crine calvicium, et pro fascia pectorali Cilicium. Pulcherrimi quoque viri tui gladio cadent, et fortes in bello. Et moerebunt atque lugebunt portae ejus, et desolata in terra sedebit.* Si ita minatur dominus mulieribus, propter superfluum ornatum earum, et viris ipsarum, numquid immunes erunt clerici et praelati ecclesiastici, qui de patrimonio crucifixi, hujus ornatum dant nepotibus suis, et supra genus suum de bonis Ecclesiae maritant, quae re vera furantur pauperibus, quorum sunt bona Ecclesiae? Unde Isa. 3, *vos depasti estis vineam, et rapina pauperum in domo vestra.* Ibi Glossa Hieronymi, qui fuit praelatus, et scivit statum Ecclesiae: *principes quidem nostri, cum pauperes peccantes publice arguant et confundant, divitibus pejora peccantibus, nec tamen faciunt: in quorum domo rapina pauperum: et dum opes Ecclesiae sibi thesaurizant, et in deliciis abutuntur, et quae dantur ad sustentationem pauperum, sibi reservant, et propinquis distribuunt, et aliorum inopias suas vel suorum divitias faciunt.* Et bene dixit, *vae, vae, quoniam una hora*, idest cito *destitutae sunt tantae divitiae.* Sap. 5, *quid vobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit vobis? Transeunt omnia illa tamquam umbra*, idest cito. Infra duobus aggravat Joannes poenam mundanorum. Primo, quia pristinam felicitatem ad memoriam reducit. Secundo in hoc, quod velociter defecisse ostendit. Unde conqueruntur ipsi, quod tali felicitati adhaeserunt. *Et omnis gubernator*, destitutus est. *Et omnis, qui in lacum navigat*, destitutus est. *Et nautae*, similiter sunt destituti, *et qui in mari operantur* navigando, vel potius naves ad navigandum fabricando, *longe steterunt*, idest longe stabunt a sua negotiatione, quia jam amplius exercere illam non possunt. Vel sicut in hoc mundo *longe steterunt* a Deo per culpam, ita longe stabunt in Inferno poenam interminabilem. Mystice autem ostenditur hic poena malorum praelatorum, ut innuit Glossa. *Gubernatores* dicit majores praelatos, ut episcopos, quorum officium est Ecclesiam gubernare. Sic Noe arcam, et Petrus naviculam habuit, in qua frequenter dominus sedit. Unde Luc. 5, *ascendens Jesus in unam navem, quae erat Simonis, rogavit eum a terra reducere pusillum, et sedens in navi docebat turbas.* Sic docuit praelatos quod ipsi deberent facere, scilicet reducere navem a terra, idest Ecclesiam elongare a cura terrena: et sic turbas docere de navi reducta a terra. Navigantes in lacum vocat illos, qui ad majorem praelationem aspirant, sicut dicit Glossa. De quibus dicitur Eccles. 43, *qui navigant mare, enarrant pericula ejus, et audientes auribus nostris admirabimur. Nautas* vocat minores praelatos, ut decanos, archidiaconos, et alios. De quibus Ezech. 27, *gubernatores tui*, idest episcopi, *et senes Biblii, et prudentes ejus*, idest doctores theologi, *habuerunt nautas ad ministerium variae supellectilis tuae: omnes naves maris*, idest Ecclesiae parochialis, *et nautae eorum fuerunt in praelio negotiationis tuae.* Operantes in mari vocat praedicatores. De quibus Psal. *qui descendunt mare in navibus, facientes operationes in aquis multis*, idest in doctrinis, et populis multis, hi omnes male implentes officium, *longe steterunt*, idest stabunt a suis praelationibus degradati, et in profundo Inferni detrusi. 1 Corinth. 15, *deinde finis cum tradiderit regnum Deo et patri, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem.* Ezech. 27, *a sonitu clamoris gubernatorum tuorum, conturbabuntur classes, et descendent de navibus suis omnes qui tenebant remum, nautae, et universi gubernatores tui in terra stabunt, et ululabunt super te voce magna, et clamabunt a mari.* Unde sequitur hic, *et clamaverunt* cum dolore et timore, *videntes locum incendii ejus*, Infernum succensum igne et sulphure, ut dicitur infra 20. *Dicentes* prae stupore: *quae similis civitati huic magnae*, idest mundo vel Romae, quae fuit in tanta gloria, et modo est in tanta miseria? Ezech. 27, *quae est ut Tyrus, quae obmutuit in medio maris.* Causa hujus damnationis est amor sive cupiditas terrenorum. De qua dicit, *et miserunt pulverem super capita sua*, idest in mente habuerunt terrena, non spiritualia, per amorem, quoniam domini fuerunt in hoc mundo. Ezech. 27, *supponent pulverem capitibus suis, et cinere spargentur, et clamaverunt*, idest clamabunt prae nimio dolore, *flentes*, pro poena sensus, *et lugentes*, pro poena damni, vel *flentes, et lugentes*, idest continue dolentes. *Dicentes, vae, vae civitas illa magna.* Duplex vae, duplici fletui respondet Ezech. 27, *plorabunt te in amaritudine animae, ploratu amarissimo, et assument super te carnem lugubrem, et plangent te, in qua divites facti sunt omnes, qui habebant naves in mari* conducendas *de pretiis ejus*, idest de mercibus suis, quae illo pretio emebantur. Tunc quidem divites ad tempus, sed modo sunt pauperes in perpetuum: tunc habuerunt naves in mari ad lucrandum, nunc habent merces in amaritudine ad lugendum. Mystice, *habentes naves in mari*, sunt rectores Ecclesiarum fluctuantium in mari hujus saeculi, qui modo ad literam, *de pretiis navium* ditantur, idest de redditibus Ecclesiarum. Unde Ezech. 27, *in multitudine divitiarum tuarum et populorum tuorum ditasti reges terrae*, idest, principes Ecclesiae. Unde, et ipsi dicunt Zach. 11, *benedictus dominus, quia divites facti sumus.* Sed modo sunt miseri, et pauperes omnimoda paupertate: sed nec etiam tunc fuerunt divites, sed quasi divites, quia divitiae quas habebant cito defecerunt, nec eas ferre secum potuerunt. Proverb. 13, *est quasi dives cum nihil habeat.* Psal. *simul insipiens et stultus peribunt, et relinquent alienis divitias suas, et sepulchra illorum domus illorum in perpetuum.* Et infra: *ne timueris: cum interierit, non sumet omnia* et cetera. *Et hic miser homo cum in honore esset non intellexit, et ideo comparatus jumentis insipientibus* et cetera. Job 20, *hoc scio a principio, ex quo positus est homo super terram, quod laus impiorum brevis sit, et gaudium hypocritarum ad instar puncti* item in eodem, 21, *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Infernum descendunt.* Psal. *dormierunt somnum suum, et nihil invenerunt* et cetera. Jer. 17, *perdix fovit, quae non peperit. Fecit divitias, et non in judicio; et in dimidio dierum suorum derelinquet eas, et in novissimo suo erit insipiens*, idest apparebit. *Exultate super eam* et cetera. Secunda pars capituli in qua agitur de exultatione sanctorum, pro separatione eorum a malis: et dicuntur hic tria. Primo monet sanctos ad exultandum. Unde Glossa, *postquam praedixit Joannes hanc damnationem futuram impiis, monet bonos exultare, ut concordent in divino judicio; quia his damnatis, sequitur eorum remuneratio.* Secundo ut magis gaudeant sancti, ostenditur eis modus punitionis malorum, et separationis, ibi, *et sustulit unus.* Tertio ut hinc abundantius gaudeant de evasione poenae, et separatione societatis malorum, ostenditur ipsi, quod omnis consolatio subtrahitur malis, ibi, *et vox citharoedorum.* Item brevis epilogus praemissorum. Alter itaque Angelorum Christus: Babylon subversa, et habitatio Daemonum atque custodia facta. Universitas impiorum damnata, et Daemonum cruciatibus tradita. Alia vox de caelo, blanda admonitio justis exhibita, exitus de Babylone, quando separatio fit a confusione, luctus regum et negotiatorum, dolor superborum et cupidorum, sive majorum et minorum. Omnes quippe de nimia ejus ruina in Inferno lugebunt, qui ejus statum in mundo dilexerunt. Dicit ergo, *exulta super eam caelum*, idest Angeli secretorum divinorum conscii, *et sancti apostoli et prophetae*, qui in hoc mundo pressuras habuistis, sed futura mala praevidentes sapienter cavistis, *quoniam judicavit Deus vindictam de illa*, Babylone, idest impia multitudine; ut sicut illa bonos oppressit injuste, ita et ipsa juste opprimatur a Deo judice. Isa. 33, *vae qui praedaris, nonne et ipse praedaberis? Vae, qui spernis, nonne et ipse sperneris? Cum consummaveris consummationem depraedaberis, et sustulit.* Hic ostenditur modus damnationis malorum, ut magis gaudeant sancti, non de poena illorum, sed de justitia Dei, quae sine conditione fiet. Unde Psal. *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Dicit ergo, *et sustulit*, idest sursum tulit, honores et divitias conferendo, superbire permittendo, *unus Angelus*, idest Christus, qui dicitur, *Angelus*, quia missus; et *unus*, quia invariabilis, semper in eodem statu manens, *fortis*, quia aereas potestates devicit. Psal. *dominus fortis et potens, dominus potens in praelio.* Jer. 46, *fortis impegit in fortem, et ambo pariter ceciderunt. Lapidem*, propter duritiam obstinationis. *Magnus*, propter multitudinem et magnitudinem malorum, *molaris*, propter circuitum mentis, quo cum mundo volvuntur in gyro. Psalm. *impii in circuitu ambulant.* 1 Reg. 25, *dixit Abigail ad David, anima inimicorum tuorum rotabitur quasi in impetu, et circulo fundae.* De primo lapide, idest impia multitudine, dicitur Job 28, *lapidem caliginis, et umbra mortis dividit torrens a populo peregrinante.* Zachar. 12, XV *ponam Jerusalem lapidem oneris, idest onerosum, ut profundius corruat.* Exod. 15, *descendent in profundum quasi lapis.* Et hoc est, quod sequitur hic, *et misit in mare*, idest amaritudinem Inferni, *dicens*, modo, propter praedicatores, *hoc impetu mittetur*, in Infernum. *Hoc impetu*, idest cito, et irrecuperabiliter. Quia quanto plus exaltati sunt, tanto gravius cadent; quanto gratia altiori et cetera. *Babylon illa magna civitas*, idest impiorum multitudo, in qua sunt multi et magni, secundum mundum. Hoc est, sicut lapis elevatus est in altum, majori impetu descendit, et profundius vadit, sic impia multitudo modo permittitur elevari, ut gravius et profundius corruat in Infernum: juxta illud, *tolluntur in altum, ut lapsu graviore ruant.* Psal. *dejecisti eos dum allevarentur.* Job 30, *elevasti me, et quasi super ventum ponens elisisti me valide.* Reprobi namque qui modo in gloria saeculi praesentis extolluntur, in fine saeculi ad ima demergentur. Psal. *vidi impium superexaltatum* et cetera. *Et ultra non invenietur* in mundo, vel in numero beatorum, postquam ceciderit in Infernum. Quod est contra quosdam haereticos, qui dicunt, quod reprobi in Inferno poenitebunt, et post mille annos liberabuntur: sicut dicit hic interlinearis. Et forte haec haeresis occasionaliter orta est ex illo loco Isa. 24, ubi dicitur, *in die* *illa visitabit dominus super malitiam caeli, in excelso, et super reges terrae, qui sunt super terram, et congregabuntur in congregatione unius fascis in lacum, et claudentur ibi in carcere, et post duos dies visitabuntur.* Sed ipsi decipiuntur: quia visitatio illa intelligitur de die judicii, quando venient omnes de Inferno, ut resumptis corporibus simul in corpore et anima, audita sententia in Infernum recludantur. Et quod hoc sit verum probatur multis auctoritatibus. Primo dicitur Job 4, *de mane usque ad vesperam succidentur; et quia nullus intelligit, in aeternum peribunt.* Secundo dicitur Eccles. 11, *si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Tertio Matth. 25, *discedite a me maledicti in ignem aeternum.* Quarto dicitur Apoc. 20, *mors et Infernus dederunt mortuos suos, et judicatum est de singulis secundum opera ipsorum, et Infernus et mors missi sunt in stagnum ignis: haec est mors secunda. Et vox citharoedorum, et musicorum, et tibia canentium, et tuba non audietur in ea amplius*: idest nulla consolatio erit in Inferno, vel jucunditas, quae solet aliquando fieri ex musicis instrumentis: potius planctus, et gemitus, et luctus, et ululatus erit ibi, et non melodia. Sophon. 1 *ululate habitatores pilae, conticuit omnis populus Chanaan.* 1 Reg. 2, *impii in tenebris conticescent.* Hoc contra illos, qui modo nimis in hujusmodi musicis delectantur. Unde etiam dicitur Isa. 5, *cythara, et lira, et timpanum, et tibia, et vinum, in conviviis vestris, et opus domini* et cetera. Notanter haec autem dixit, non quia haec instrumenta vel usus sit malus: sed multa comitatur vanitas, et frequenter peccatum: et ideo sic loquitur Scriptura. *Et omnis artifex et omnis ars non invenietur in ea amplius*, idest nullum officium, vel artificium erit ibi, unde possit homo acquirere victum, vel aliquid apud Deum promereri. Unde Eccles. 9, *quodcumque potest manus tua, instanter operare; quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia* et cetera. Arg. est, quod philosophi obliviscentur scientiae suae in Inferno; et hoc satis probabile est. Cum enim sit aliqua infirmitas quae hominem adhuc viventem facit amittere scientiam, multo fortius videtur, quod poena Inferni, quae excedit omnem infirmitatem, hoc faciat. Habebit tamen recordationem multorum, ex quibus aggravabitur eorum poena, sicut dicit Gregorius de igne Inferni. Dicit, quod lucebit ad aliquid, et ad aliquid non lucebit. Lucebit enim ad hoc ut videre possint, unde doleant. Non lucebit ad hoc, ut non videant, unde gaudeant. Sic scientia eorum, quae faciet ad eorum poenam, illa remanebit, aliam amittent. *Et vox molae*, quae est vel ad sapores, vel ad panem praeparandum, *non audietur in ea amplius.* Et convertit modo sermonem Joannes ad Babylonem, ad majorem ipsius confusionem, *et lux lucernae non lucebit tibi amplius*, idest ad tuam delectationem. Eccles. 11, *dulce lumen, et delectabile oculis videre solem*: tunc non poterit videri sol ab eis, quia stabit in oriente, ubi creatus est, ut dicitur Habacuc 3, nec descendet amplius sub terra, ne ejus lumine perfruantur damnati, ut dicit Isidorus. *Et vox sponsi et sponsae*, idest cantilenae nuptiales, quae solent dici, vel gaudium nuptiale, quod solet fieri in nuptiis, *non audietur adhuc in te*, idest in Inferno, ubi tu eris. Et ne aliquis putaret, quod sine causa haec Babyloni subtrahet dominus, ideo ostendit Joannes causam quare omnia praedicta subtrahantur ipsi. Quia scilicet non elegit principes, nisi qui terrena amabant, et desiderabant, et quaerebant, et qui eis mala potius quam bona suadebant: et hoc est, *quia mercatores*, quasi dicat Joannes: patieris praedicta, *quia mercatores tui erant principes terrae tuae*, quasi dicat: tales principes eligebas, et ideo praedicta patieris: sed si Babylon ideo punietur, quia terraenos et cupidos principes eligebat, quid fiet de Ecclesia, idest de canonicis, qui terrenam sapientiam, plus quaerunt in suis electis vel eligendis, quam divina, et illos qui sciunt terrena procurare praeponunt illis qui scirent spiritualia procurare atque gubernare. Baruch 3, *filii Agar, qui exquisierunt prudentiam quae de terra est et negotiatores terrae, et tenuerunt eam, viam autem sapientiae nescierunt.* Infra, *ibi fuerunt gigantes nominati illi, qui ab initio fuerunt statura magna scientes bellum.* Ezech. 19, *mater tua leaena inter leones cubavit, in medio leunculorum, et nutrivit catulos suos, et eduxit unum de leunculis suis, et leo factus est, et didicit capere praedam, hominemque comedere.* Et talis bonus est praelatus. *Et quia in veneficiis tuis erraverunt omnes gentes*, idest exemplo maleficiorum tuorum imitantes te. Et dicit, *omnes gentes*, idest de omnibus aliqui, ut sit distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum. *Et in ea sanguis prophetarum et sanctorum inventus est*: quasi dicat: et ideo etiam punietur, quia effudit sanguinem prophetarum, et aliorum sanctorum, cujus vindicta a domino requiretur, sicut legitur Gen. 4, de sanguine Abel, cujus vox clamavit ad dominum de terra, et constat, quod vindictam petebat. Et quia multos occidit Babylon, idest impia multitudo, ideo addit, *et omnium, qui interfecti sunt in terra*: quasi dicat: non solum sanguis eorum inventus est in ea, immo, *omnium, qui interfecti sunt in terra*, etiam malorum, sanguis requiretur ab ea, quos juste occidit, etiamsi digni erant occidi. Quia, ut dicit Glossa, *si malus malum occidat, occisorem non excusat nequitia occisi.* Brevis epilogus praemissorum, *unus ergo* Angelus est ordo praelatorum. Secundo sublevatio *lapidis molaris*, redargutio elationis, durae, superbae instabilis Babylonis, *missio in mare*, prophetia, et praedicatio damnationis aeternae, *vox citharoedorum*, et aliorum, quae scripta sunt ab initio, bonorum temporalium privatio.

Caput 19

[89035] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 19 *Post haec vidi* et cetera. In praecedenti capitulo dictum est de casu Babylonis, et de exultatione sanctorum gratias agentium Deo de vindicta assumpta de meretrice illa. In hoc autem capitulo agit de gratiarum actione sanctorum pro eo, quod separati sunt a malis. Dividitur autem capitulum istud in tres partes. In prima parte agitur de gratiarum actione pro vindicta assumpta a malis. In secunda de gratiarum actione pro salvatione Ecclesiae, ibi: *gaudeamus.* In tertia agitur de poena Antichristi et suorum, ibi: *et vidi bestiam.* Et notandum, quod sicut ostensum est Joanni, quod appropinquante die judicii majores de multitudine impia habitum poenitentiae praeferentes dicent: *vae, vae*, dolentes de eo quod fecerunt: ita quoque nunc ostenditur ipsi, sanctos, appropinquante die judicii dicturos tunc *alleluja*, idest gavisuros et Deum laudaturos de judicio suo, quo bonos remunerabit et malos condemnabit. Dicit ergo, *et post haec*, idest post completam damnationem malorum. *Audivi quasi vocem tubarum multarum in caelo*, idest in Ecclesia dicentium, *alleluja*, idest laus inexplicabilis. *Laus, et gloria, et virtus Deo nostro est.* Haec omnia significant gaudium sanctorum de vindicta malorum et salute bonorum; et fere idem significant illa quatuor nomina. Item dicitur *alleluja* propter unitatem essentiae divinae, quae propter sui immensitatem comprehendi non potest, nec digne laudari. *Laus, gloria, virtus*, dicitur, propter sanctam Trinitatem personarum. *Laus*, ratione potestatis quae at-

tribuitur patri vel filio, qui dominus noster est Christus qui datus est nobis, ut dicitur in Isaia. Ipsi est *alleluja* inquantum Deus est; alia tria, inquantum homo. Nam *laus* debetur ei pro sancti spiritus missione, qui corda discipulorum adimplevit gratia ad recte credendum, cor eorum solidavit patientia ad sustinendum omnia pro Christo, ora aperuit ad laudandum ipsum. Unde Sap. 10, *victricem manum tuam, domine, laudaverunt pariter, quoniam sapientia aperuit os mutorum et linguas infantium facit disertas. Gloria* debetur ei pro nativitate. Unde cantaverunt Angeli ipso nato, *gloria in altissimis Deo*, Luc. 2: et Ecclesia quotidie dicit: *gloria tibi domine qui natus es de virgine.* Virtus debetur ei pro Diaboli victoriosa dejectione, ut dicit Glossa. Deinde ostendit Joannes causam laudationis et glorificationis, dicens: *quia vera et justa judicia ejus sunt. Vera* quidem promissa reddendo praedicta, vel facta implendo. *Justa* vero, unicuique secundum merita tribuendo. Psalm. *fidelis dominus in omnibus viis suis, et sanctus in omnibus operibus suis.* Et re vera justa sunt judicia ejus. *Quia judicavit*, jam in praescientia, et tandem in evidentia. *De meretrice magna*, idest Babylone quae est mundus vel multitudo impia, vel civitas Romana, Jerem. 51, *vastavit Deus Babylonem et disperdidit ex ea vocem magnam.* Et merito judicavit de ea dominus. *Quae*, idest quia illa, *quae corrupit terram*, idest Ecclesiam, *in prostitutione sua*, idest luxuria sua, vel potius in venalitate sua. Quia sicut meretrix venales sunt mundani et Romani. Juxta illud Eccles. *nihil est iniquius, quam amare pecuniam. Hic enim animam suam venalem habet. Et vindicavit sanguinem servorum suorum*, quem fudit impia multitudo, et maxime civitas Romana. *De manibus tuis*, idest Babylonis quae sanctos occidit. Deuteronom. 32, *laudate gentes populum ejus, quoniam sanguinem servorum suorum ulciscetur.* Psalm. *requirens sanguinem eorum recordatus est, et non est oblitus clamorem pauperum.* Est autem duplex sanguinis effusio. Una fit per occisionem, de qua Psalm. *effuderunt sanguinem tamquam aquam in circuitu Jerusalem et non erat qui sepeliret.* Alia fit per exactionem, de qua Eccles. 53, *panis egentium, vita pauperum est; qui defraudat illum homo sanguinis est: qui aufert in sudore panem, quasi qui occidit proximum suum: qui effundit sanguinem et qui fraudem facit mercenario fratres sunt.* Prima effusio olim celebrata est Romae, nunc alia celebratur, qua celebrata fiet de utraque vindicta. Habacuc 2, *quoniam tu expoliasti gentes multas, spoliabunt te omnes qui residui fuerunt de populis propter sanguinem hominis et iniquitatem terrae civitatis; et exivit sanguis de lacu, usque ad frenos equorum.* Quia inde re vera ponitur aurum et argentum in frenis; et impletur quod dicitur Zach. 14, *in die illa erit, quod supra frenum equi est sanctum domino*, idest re sanctificata domino acquisita, scilicet de bonis Ecclesiae quae Christus suo sanguine comparavit. Inde satyricus: *dicite pontifices, in templo quid facit aurum?* Beatus Bernardus, *sic serpit hodie pudibunda tabes clericorum per omne corpus Ecclesiae. Nam officio sunt ministri Christi, sed serviunt Antichristo: honorati incedunt de bonis domini, cui honorem non deferunt: in eis utique meretricius nitor et histrionicus habitus, regius apparatus. Inde aurum in frenis, in sellis, in calcaribus; et plus calcaria eorum, quam altaria fulgent. Inde mensae splendidae et scyphi. Inde comessationes et ebrietates. Inde cythara et lira et tibia. Inde torcularia redundantia et cellaria referta et promptuaria plena eructantia ex hoc in illud. Inde dolia pigmentata. Inde referta marsupia.* De his olim a domino praedicta est sententia, et nunc tempus advenit; ecce in pace amaritudo mea amarissima. Amara quippe fuit in nece martyrum. Amarior in conflictu haereticorum. Amarissima nunc in moribus clericorum. *Et iterum dixerunt alleluja.* Glossa, *per* *hanc iterationem debemus intelligere laudem esse aeternam.* Unde Psalm. *beati qui habitant in domo tua domine* et cetera. Unde Augustinus in fine de civitate Dei. *Vacavimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus: ecce quid erit in fine sine fine.* Primo dictum est *alleluja* pro vindicta peccatorum quae fecerunt sanctos persequendo. Unde Eccles. 1: *impiis et peccatoribus reddet vindictam custodiens eos in die vindictae.* Deinde ostendit Joannes in parte qualis erit vindicta, dicens: *et fumus ejus ascendet in saecula saeculorum*, idest continue et perpetue: et per fumi perpetuitatem et continuationem, ostenditur ignis continuus et perpetuus. Isa. in fine, *ignis eorum non extinguetur.* Supra: *fumus tormentorum suorum in saecula saeculorum ascendet.* Ibi plenius dictum est de hoc. *Et vigintiquatuor seniores*, idest veteris et novi testamenti patres, mores maturos habentes, *ceciderunt*, idest se humiliaverunt gratias referendo de vindicta malorum, *et quatuor animalia ceciderunt*, similiter laudantia Deum. Per quatuor animalia designantur majores sancti, ut dicit Glossa, qui cum minoribus laudant, *Deum sedentem super thronum*, idest super Ecclesiam, ut judex. De hoc dicitur supra 4, *cum darent illi quatuor animalia, et gloriam, et honorem et benedictionem sedenti super thronum, viventi in saecula saeculorum, procedebant viginti quatuor seniores ante sedentem in throno et adorabant viventem in saecula saeculorum. Dicentes, amen alleluja. Amen*, quod est responsio confirmativa, pertinet ad minores, *alleluja*, quod est laus inexplicabilis, pertinet ad majores. Unde 2 Corinth. 14, *quis supplet locum idiotae? Quomodo dicet, amen, super tuam benedictionem?* Ideo in Ecclesia Carnotensi, canonici non respondent amen in choro, quando celebrat episcopus, ne videantur minores, vel idiotae, secundum Glossam. *Amen alleluja*, totum refertur ad minores: quasi dicat: verum est, quod Deus est ita gloriosus, etiam vere laudandus, ad hoc quod punit malos. *Et vox de throno exivit*, idest admonitio de ecclesiasticis viris, qui sunt thronus Dei, quia in eis sedet Deus, *dicens*, ad aures omnium, *laudem dicite Deo nostro*, idest Christo, qui creavit, et recreavit, et judicavit nos. Ad hoc facti sumus omnes, scilicet ad laudandum Deum. Deuteronom. 26, *quos creavit in laudem, et nomen et gloriam suam.* Isa. 42, *cantate domino canticum novum, laus ejus ab extremis terrae.* Psalm. *laudate dominum omnes gentes* et cetera. Sed quoniam *non est laus speciosa in ore peccatoris*, ut dicitur Eccles. 15, ideo ostendit qui sunt quos admonet ad laudandum; dicens: *omnes sancti ejus.* Glossa, *vel servi, idest qui sancte serviunt ei*, secundum illud Luc. 2, *serviamus illi in sanctitate et justitia*, idest sancte et juste. *Et qui timetis Deum*, timore casto seu filiali. *Pusilli et magni.* Hoc est quod dicitur Isa. 42, *laus ejus ab extremis terrae.* Extrema siquidem terrae sunt pusilli qui nequeunt implere consilia, nec secreta mysteria penetrare; et magni, qui utrumque possunt. Eccles. 24, *in multitudine electorum habebit laudem. Et audivi.* Posita mutua admonitione quae sancti se mutuo exhortantur in laudes Dei, ponit Joannes mutuam laudationem quae tripliciter nominatur: scilicet *vox tubae*, quia vocat ad festum et convivium spirituale. Item *vox aquarum multarum*, ad significandum, quod multi sunt in laude illa. Item *vox tonitrui*, ad significandum, quod ipsa est admirabilis bonis et terribilis malis. Dicit ergo, *et audivi*, post mutuam excitationem. *Quasi vocem tubae magnae*, idest eorum, qui ut tuba exaltaverunt vocem suam praedicando, et nunc exaltant in caelo jubilando, ut dicit Glossa, Isa. 43, *populum istum formavi mihi, laudem meam cantabit. Et sicut vocem aquarum multarum*, idest populorum multorum Deum laudantium, quorum praedicatio vim habuit mundandi, sicut aquae multae. Et *sicut vocem tonitruorum magnorum.* Glossa, *quia sanctorum exultatio terret impios.*

Unde 1 Reg. 4, *allata est arca domini in castra Israel, et timuerunt dicentes: vae nobis, dicentium alleluja*, idest *laudate Deum, quoniam potestis, quoniam major est omni laude*, ut dicitur Eccli. 44. *Quoniam regnavit dominus Deus noster omnipotens*, destructo regno malorum. Isa. 2, *incurvabitur altitudo virorum, exaltabitur autem dominus solus.* Notandum, quod quater positum est *alleluja* in hoc capitulo propter laudem Trinitatis et unitatis, vel propter quatuor effectus ipsius circa nos, qui respondent quatuor nominibus positis, dominus Deus noster omnipotens. Dominus, qui potenter creat. Deus, qui sapienter gubernat. Noster, qui clementer educat. Omnipotens, qui gloriose glorificat. Sequitur. *Gaudeamus et exultemus* et cetera. Haec est secunda pars capituli, in qua agitur de laude sanctorum et gratiarum actione, pro sua liberatione et remuneratione. Hic quinque. Primo ponitur laus de singulari cujuslibet glorificatione. Secundo ponitur laus pro omnium glorificatione, ibi: *quia venerunt.* Tertio praecipitur Joanni, ut invitet ad illam gloriam verbo et scripto, ibi: *et dixit mihi: scribe.* Quarto vult Joannes Angelum adorare pro tantae revelationis munere, ibi: *et cecidi.* Quinto prohibetur hoc facere, et ostendit ei quem debet adorare, ibi: *et dixit mihi.* Dixit ergo Joannes in persona omnium sanctorum. *Gaudeamus*, propter dotes animae, *et exultemus*, propter dotes corporis. *Et demus gloriam ei*, idest nos omnia bona ab ipso reputemus. Sicut Isa. 26, *omnia opera nostra operatus es in nobis domine. Quia venerunt nuptiae agni.* Glossa, *idest conjuncta est Ecclesia Christo, quorum nuptialia contracta fuerunt in prophetarum sponsione. Perfectum autem matrimonium fuit per verba de praesenti in collocutione mutua Angeli et Mariae. Consummatum vero fuit in carne et verbi unione. Solemnitas celebrari caepit in ascensione. Nunc autem paulatim traducitur sponsa in domum sponsi; sed in fine totaliter traducetur, et tunc generale convivium fiet*, sicut dicitur Isa. 25, *faciet dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium* et cetera. Item Esther 1, *tertio anno imperii sui fecit grande convivium Assuerus cunctis principibus et pueris suis fortissimis Persarum et Medorum inclytis, et praefectis provinciarum coram se, ut ostenderet divitias gloriae regni sui.* Principes dicit Angelos; pueros, prophetas; fortissimos Persarum martyres; Medorum inclytos, confessores; praefectos provinciarum, apostolos. *Et uxor ejus praeparavit se*, idest fecit se idoneam, ut ei copularetur. Amos 4, *praeparare in occursum Dei tui Israel*, ista autem praeparatio consistit in duobus: scilicet in depositione vetustatis, et induitione novitatis. Unde Rom. 13, *abjiciamus opera tenebrarum et induamur arma lucis.* Ephes. 4, *deponite vos secundum pristinam conversationem veterem hominem qui corrumpitur secundum desideria erroris. Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate* et cetera. Matth. 25, *media nocte clamor factus est, ecce sponsus venit, exite obviam ei: et quae paratae erant intraverunt cum eo ad nuptias, et clausa est janua. Et datum est illi*, a Deo a quo est omne bonum. *Ut cooperiat se byssino splendenti et candido.* Byssinum, ad literam est vestis de bysso facta. Byssus, autem est genus lini candidissimum, quod crescit in Aegypto. Significatur autem per byssinum justitia quae est vestis sanctorum. Unde Job 29, *justitia indutus sum.* Et Psalm. *sacerdotes tui induantur justitia.* Candor autem byssini respicit conscientiae puritatem. Splendor vero, conversationis exterioris honestatem. Unde sensus est, *datum est illi*, scilicet Ecclesiae, *ut cooperiat se byssino splendenti et candido*, scilicet puritate interioris conscientiae et honestatem conversationis exterioris. Et hoc est quod dicitur Isa. 35, *gloria Libani data est ei*, idest gloria conscientiae; *decor Carmeli*, idest honestas exterior. Unum propter se, alterum propter proximum est necessarium. Deinde ponit byssinum, dicens *byssinum enim*, quasi dicat: re vera byssino cooperta est sponsa, idest totius habitudinis puritate. *Byssinum enim justificationes sanctorum sunt*, quae candidae sunt interius in conscientia, quo ad se, et splendidae exterius, quo ad alios. *Et dixit mihi.* Hic praecipitur Joanni, ut invitet ad nuptias, et invitationem scribat, ut diutius possit durare. Unde dicit: *et dixit mihi*, Angelus, scilicet dominus ipse: *scribe*, hoc scilicet quod sequitur, *beati qui ad coenam nuptiarum agni vocati sunt*, idest ad convivium caeleste, ubi sancti omnes cum domino epulabuntur eum gaudio. Quod convivium dicitur coena, quia nullum aliud convivium succedit illi, et quia delicata fercula apponentur in ea. Ex qua nullus semel admissus expellitur: de prandio vero multi expelluntur, Matth. 22, *amice, quomodo huc intrasti, non habens vestem nuptialem?* et cetera. Prandium est gratia militantis Ecclesiae. Sed coena est gratia caelestis patriae. De qua Luc. 14, *homo quidam fecit coenam magnam et vocavit multos.* Item Luc. 22, *vos estis qui permansistis mecum in tentationibus meis: et ego dispono vobis regnum sicut disposuit mihi pater meus, ut edatis et bibatis* et cetera. In hac auctoritate ponuntur septem quae reddunt coenam delectabilem. Primum est nobilitas servitoris quae notatur cum dicitur: *et ego.* Secundum est ordinata positio ferculorum, quae notatur cum dicitur: *dispono.* Tertium est honestas convivarum, quae notatur ibi, *vobis.* Quartum est hilaritas invitantis, quae notatur ibi: *sicut disposuit mihi pater meus.* Quintum est abundantia ferculorum, quod notatur ibi, *regnum*, quasi totum cellarium dabit. Sextum est familiaritas domini, quod notatur ibi, *super mensam meam.* Septimum est amoenitas loci, quod notatur ibi, *in regno.* Octavum est securitas, quod notatur ibi, *meo. Et dixit mihi, haec verba Dei vera sunt*, et ideo scribenda sunt, scilicet quod illi qui vocati sunt ad coenam, vocatione dico praedestinationis, beati sunt, non autem omnes qui vocati sunt vocatione praedicationis, vel justificationis. Beati sunt. *Quia multi sunt vocati, pauci vero electi.* Matth. 20. *Et cecidi.* Hoc viso, vult Joannes reverentiam exhibere Angelo sibi haec revelanti, quasi gratiam post gratiam reddens. Unde dicit, *et cecidi*, idest me humiliavi mente et corpore, *ante pedes ejus*, idest Angeli, idest haec mihi revelantis, *ut adorarem. Coram cano capite surge, et verearis personam senis.* Hoc exemplo docemur nos revereri majores nostros, *et dixit mihi*, volenti me humiliare, *vide ne feceris*, idest noli me adorare, quasi majorem et digniorem te, *conservus enim tuus sum, et fratrum tuorum*: quasi dicat: ego, et tu, et fratres tui, servi sumus ejusdem domini, scilicet Jesu Christi, qui est frater noster, o Angele, non tuus: et in hoc majores sumus, salva tua gratia. Sed quia sunt fratres natura, et fratres gratia, ostendit de quibus fratribus intelligat: scilicet de fratribus gratiae. Unde dicit, *habentium testimonium Jesu*, idest gratiam spiritus sancti, quae testificatur ipsos esse filios Dei. Joannis 8, *spiritus reddidit testimonium spiritui nostro, quod filii Dei sumus.* Et nota, quod in veteri testamento permiserunt se Angeli adorari, sicut legitur Josue 5. In novo autem non permittunt, hac ratione, quia tunc notatur Deus homo. Unde erat homo inferior simpliciter Angelo. Nunc factus Deus homo, et sublimior est homo Angelis. Unde videntes hominem supra se, nolunt ab homine adorari, ob reverentiam domini nostri Jesu Christi. Deinde ostendit quis sit adorandus, dicens, *Deum adora*, cui soli debetur adoratio. Matth. 4, *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Et subdit causam quare Deus sit adorandus, *testimonium enim Jesu est spiritus prophetiae*: idest quicquid dixerunt prophetae, perhibet de Christo testimonium. Unde 2 Petr. 1, *firmiorem habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes.*

Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Spiritus sanctus vero perhibet de Jesu testimonium. Unde Joan. 16, *cum venerit ille spiritus veritatis, testimonium perhibebit de me.* Vox ergo aquarum multarum in caelo auditarum, gratiarum actio sanctarum animarum, in caelesti beatitudine decantantium, quatuor animalia, vigintiquatuor seniores, universi sanctae Ecclesiae praedicatores et judices, nuptiae agni, conjunctio Christi et Ecclesiae in caelesti beatitudine, *et vidi caelum.* Joannes hic ostendit quantus sit ille cui gratiae sunt agendae, scilicet Christus. Et primo ostendit potestatem, quam habuit in primo adventu. Deinde ostendit potestatem, quam habuit in secundo adventu. Et postea monet fideles adhaerere Christo, ut sic possint vitare poenas malorum, et adipisci gaudia beatorum. Et ita secundum hoc contrariatur, quod dicit hic, ad praecedentia. Nam hic ostenditur quantus est ille, qui prius laudari meruerit secundum Glossam. Continuatur ad sequentia sic. Quia dicturus est Joannes de damnatione Antichristi et suorum, posset aliquis quaerere, quomodo damnabuntur, qui potentes tam erunt. Et respondet quia pugnaverunt contra Christum, qui potentior est, et eos devincet, et victos damnabit. Ideo potestatem ejus hic describit dicens, *et vidi caelum apertum.* Ad literam, januam Paradisi vidit apertam, quae prius fuerat clausa. Vel *caelum apertum*, idest Scripturam. Unde Glossa: *idest mysteria revelata, quod homo possit ascendere caelum, et cognoscere Deum*: et satis concordat. Deinde ostendit quis aperuit; dicens, *et ecce equus albus*, idest Christi humanitas pura et munda, sine omni fusco peccati, in qua quasi in equo verbum Dei contra Diabolum pugnavit. Proverb. 21, *equus paratus ad diem belli. Dominus autem salutem tribuet*, idest verbum. Hunc equum ascendit verbum in incarnatione. Isa. 19, *ecce dominus ascendens super nubem levem*, idest super humanitatem ab omni peccato immunem, *et ingredietur Aegyptum*, idest mundum, quasi caput certaminis ad pugnandum. *Et qui sedebat super eum vocabatur fidelis*, quia promissa implet, *verax*, quia ipse est veritas, et veraces facit. Vel *fidelis*, dicitur quo ad promissa praeterita, quae implevit, *verax*, quo ad futura, quia sine dubitatione implebit. Deut. 32, *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate.* Joan. 3, *qui acceperit ejus testamentum signavit, quoniam Deus verax est. Et cum justitia judicat.* Glossa, *quia unicuique juxta opera sua reddet. Et pugnat*, modo pro suis. Exod. 14, *dominus pugnabit pro vobis, et vos ipsi tacebitis*: quasi dicat: Diabolo loquenti, non respondebitis, et tunc pro vobis pugnat. Diabolus loquitur cum peccatum suggerit; homo respondet quando consentit: et tunc vincitur homo, sed tacet, quando suggestioni non consentit; et tunc Diabolus vincitur, quod facit Deus. Unde in eodem dicunt Aegyptii. *Fugiamus Israelem, quia dominus pugnat pro eis contra nos.* Vel *pugnat*, idest pugnabit in die judicii, non tantum contra Diabolum, sed etiam contra totum exercitum suum. De quo bello dicitur in Psal. *dominus potens in praelio.* Sap. 5, *pugnavit cum eo orbis terrarum contra insensatos. Oculi autem ejus.* Glossa, *idest dona spiritus sancti, sicut flamma ignis*, qui inflammat, et illuminat, et consumit rubiginem, et emollit ferrum durum, et calefacit frigidum, et consolidat luteum: sic dona spiritus sancti inflammant in amorem Dei, et falsi consumuntur in rubigine peccatorum, duritiam cordis emolliunt, et frigidum cor calefaciunt, et fragiles mentes consolidant. Propter hoc missus fuit spiritus sanctus in apostolos in specie ignis. Thren. 1, *de excelso misit ignem in ossibus meis, et erudivit me.* Zach. 3, *super lapidem unum oculi septem.* De hoc dictum est supra 1, *oculi ejus tamquam flamma ignis.* Item oculi ejus sunt praelati, qui debent toti Ecclesiae providere, sicut oculi provident corpori.

De quibus dicitur Cant. 7, *oculi tui sicut piscinae in Esebon, qui sunt in porta filiae multitudinis.* Quatuor dicit, quae exiguntur in praelatis. Primo ut sint oculi per discretionem, piscinae per compassionem, in Esebon per charitatem furor: quia Esebon interpretatur ignis meus: porta per Christum et praedicationem. Sed hodie oculi Ecclesiae, lippi sunt pleni sordibus divitiarum, et fame deliciarum. Unde Gen. 29, *Lia, lippis erat oculis.* 1 Reg. 3, *oculi ejus, idest eli, caligaverant, et non poterat videre lucernam, donec extingueretur.* Multa alia invenies ibi de istis oculis. Sequitur, *et in capite ejus diademata multa.* Hic ostenditur unde Christus habet talem potestatem, ut possit Antichristum et suos devincere: scilicet a Deo, qui est caput ejus, ut dicitur 1 Corinth. 11, *caput mulieris vir, caput viri Christus, caput autem Christi Deus*; et Christus, omne quicquid a Deo est, ut dicitur ad Rom. per diademata vero significantur victoriae, vel coronae victorum, vel ipsi victores, vel potestas eorum, quae est a Deo. Sapient. 5, *accipient regnum decoris et diadema speciei de manu domini.* Sap. 18, *magnificentia tua in diademate capitis illius.* Et hoc est, *in capite ejus*, idest in Deo. *Diademata multa*, idest victores multi, vel coronae multae. Disperget dans victoribus. Et bene multa, quia venit pugnare contra *bestiam, quae habet septem capita, decem cornua, decem diademata*, ut dicitur supra 13. Hanc bestiam Christus in sua passione superavit, et coronam sive diadema suum abstulit, et sibi imposuit, quia illos quos diximus possidebat: et qui erant quasi corona prius, Christus praedicando abstulit, et conversos ad fidem sibi coronam assumpsit et cetera. Quod bene significatum est 1 Paralip. 20, ubi legitur, quod *David tulit coronam de capite Melchon, in qua invenit auri pondo talentum, et praetiosissimas gemmas, fecitque sibi diadema.* Melchon interpretatur rex eorum. Et significat Diabolum, qui est rex superborum, sicut dicitur Job 41. Cujus corona sunt omnes mali, quos vel eorum aliquos Christus praedicando convertit ad fidem, et invenit in eis aurum, margaritas et gemmas ceterarum virtutum, quas ipsemet contulit eis, et sic eos sibi quasi diadema fecit. Cant. 4, *veni coronaberis de capite Amana, de vertice Sanir, de vertice Hermon.* Amana interpretatur iniquus. Sanir novitatem tollens, Hermon anathema verius. Et haec omnia significant Diabolum, de cujus capite coronatur Ecclesia, quando caput ejus conterunt, et decem auferunt peccatores, de quibus efficitur diadema domini, *habens nomen scriptum, quod nemo novit nisi ipse.* Glossa, *quod hoc nomen est Deus homo vel Jesus: utrumque siquidem, nam ipsi soli convenit esse Deum et hominem.* Unde Isa. 7, *ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel, idest nobiscum Deus.* Item ipsi soli convenit esse Jesum, idest salvatorem, auctoritate, et mysterio. Ipse solus enim auctor, et minister est salutis humanae. Matth. 1, *vocabis nomen ejus Jesum*, idest salvatorem, auctoritate et mysterio. *Ipse enim salvabit populum suum a peccatis eorum.* De utroque nomine dicitur Gen. 32, *cur quaeris nomen meum, quod est mirabile?* Philipp. 2, *humiliavit se factus obediens usque ad mortem: propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen.* Hoc nomen scriptum dicitur duodecim literis, quod scripserunt Gabriel et Maria. Primam literam scripsit Gabriel, Mariam salutando. *Ave*, inquit, *gratia plena.* Scripsit et secundam, Mariam commendando. *Dominus tecum*, inquit, *benedicta tu in mulieribus.* Scripsit et tertiam idem Gabriel, Mariam consolando. *Ne timeas*, inquit, *Maria, quia invenisti gratiam apud Deum.* Scripsit et quartam, conceptum et partum divinum Mariae nunciando. *Ecce*, inquit, *concipies in utero, et paries filium.* Scripsit et quintam, nomen nascituri praenunciando: *et vocabis*, inquit, *nomen ejus Jesum.* Scripsit et sextam, ipsum describendo: *hic erit magnus, et filius altissimi vocabitur.* Scripsit et septimam literam, potentiam ejus praedicando: *et dabit illi*, inquit, *dominus Deus sedem David patris ejus, et regni ejus non erit finis.* Hae sunt septem literae, quas congrue scripsit Gabriel Archangelus in nomine pueri nascituri. Tamdem videns Maria, quod bene scriberet Gabriel, apposuit et ipsa manum. Et scripsit octavam literam, sapienter Angelo respondendo: *quomodo*, inquit, *fiet istud?* Scripsit et secundam, causam dubitationis assignando. *Quomodo*, inquit, *quoniam virum non cognosco*, idest me cognituram non propono. Nonam scripsit Gabriel responsione verissima dubitationis Mariae causam amovendo, et modum facti declarando. *Spiritus sanctus*, inquit, *superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi*, scripsit et decimam literam, exempli positione Mariam dubiam certificando. *Et ecce*, inquit, *Elisabeth cognata tua, et ipsa concepit filium in senectute sua.* Scripsit etiam undecimam, auctorem totius negotii demonstrando, scilicet potentiam Dei. *Quia*, inquit, *non erit impossibile apud Deum omne verbum*: quasi dicat: hoc faciet potentia Dei, quae omnia potest. O Maria, quid facis? Quid tardas? Scribe duodecimam literam, et perfectum erit nomen ejus. Audivit me Maria, et credidit consilio, et scripsit ultimam literam, consensum suum adhibendo. *Ecce*, inquit, *ancilla domini; fiat mihi secundum verbum tuum.* Et perfecte statim scriptum est nomen ejus, quia statim *verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, idest in natura nostra, ut vere possit dicere Maria, *lingua mea calamus Scribae velociter scribentis.* Vere velociter, quia ut dixit hoc, factus est Deus homo, quod est nomen scriptum. Ut dicit hic Glossa, *Gabriel plures literas scripsit quam Maria. Novem enim scripsit, et Maria tres. Quia natura mulierum virginum est parum loqui, et plus audire: quae vere bene disposita fuit in Maria.* Hae sunt duodecim horae diei, in quo, qui ambulat, non offendit, ut dicitur Joannis undecimo. *Et vestitus erat veste aspersa sanguine.* Ad literam, idest carne proprio sanguine cruentata, quem sexies fudisse creditur, pro nostra sanctificatione. Primo in circumcisione, Luc. 2. Secundo in prolixa oratione, quando factus est sudor ejus sanguineus, Luc. 27. Tertio in spinarum coronatione: ut creditur juxta patrum traditionem. Quarto in flagellatione ad columnam, Luc. 23. Quinto in manuum et pedum crucifixione. Sexto in lateris apertione, Joan. 19. De hac veste sic aspersa dicitur Gen. 37, *tulerunt tunicam ejus*, idest Joseph, *et sanguine hoedi quem occiderant tinxerunt.* Isa. 63, *quis es iste qui venit de Edom, tinctis vestibus?* Et infra, *quare rubrum est indumentum tuum, et vestimenta tua quasi calcantium in torculari?* Et respondet ibidem dominus: *torcular calcavi solus, et aspersus est sanguis eorum*, idest quem ipsi fuderunt, super vestimenta, *et omnia indumenta mea inquinavi.* Vel vestis aspersa sanguine, congregatio est martyrum, quorum sanguis pro Christo effusus est abundanter. Unde Psal. *effuderunt sanguinem eorum tamquam aquam in circuitu Jerusalem.* Gen. *lavabit in vino stolam suam, et pallium suum in sanguine uvae. Et vocabitur nomen ejus verbum Dei*, per quem pater omnia fecit: et dixit Joan. 1, *omnia per ipsum facta sunt*: idest verbum genuit, per quem omnia fecit. Per hoc nomen seu verbum innotuit mundo Deus pater, qui usque tunc extiterat incognitus. Unde Joan. 1, *Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus Dei filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Item Joannes 17, *manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo. Et exercitus*, martyrum, et omnium fidelium, *qui sunt in caelo*, idest Ecclesia, nomine, et numero, et merito *sequebatur eum*, per viam paupertatis, humilitatis, et charitatis, contra mundum, contra carnem, et Diabolum dimicantes. *In equis albis.* Glossa, *idest in corporibus mundis, qui ab illicitis refrenantur, et stimulo* *charitatis ad bona incitantur.* De quo stimulo dicitur 2 Corinth. 6, *charitas Dei urget nos.* De istis equis dicitur Habacuc 3, *viam fecit in mari equis.* Zach. 10, *visitavit dominus exercituum gregem suum domum Juda, et posuit eos quasi equum gloriae suae in bello. Vestiti byssino albo et mundo*, idest justitia, quae facit mentem albam per innocentiam, et mundam per operum evidentiam, quae sunt duae partes justitiae: scilicet, declinare a malo, et facere bonum, ut dicit Augustinus. Per primam est mens alba, per secundam munda, quae sola videt Deum, ut dicitur Matth. 5. *Et de ore.* Supra ostendit de potestate Christi in primo adventu. Hic incipit agere de potestate ipsius in secundo adventu ostendens, quod in utraque natura potens erit Christus tunc. Unde dicit, *et de ore ipsius*, idest Christi, *procedit*, idest procedet, *gladius acutus.* Glossa, *idest divina sententia, intendens pravas cogitationes mentis, et illicitos motus corporis.* Ezech. 5, *sume tibi gladium acutum, radentem pilos*, tam capitis quam corporis. Ezech. 21, *gladius exacutus est.* Bis dicit acutus, propter duplicem ejus usum: idest quia scindet interius et exterius, ut dictum est. *Ut in ipso percutiat gentes*, idest omnes peccatores, *dicens, ite maledicti.* Ideo dicitur Job 19, *fugite a facie gladii, quia ultor iniquitatis est gladius. Vel de ore ipsius.* Glossa, *idest de praedicatoribus, qui sunt os domini, quia dominus loquitur per eos.* Jerem. 15, *si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris.* Procedit gladius acutus, idest sermo praedicationis: de quo dicitur Hebr. 5, *vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti.* Prov. 30, *omnis sermo Dei ignitus clypeus*, quod est verbum Dei. *Ut in ipso percutiat gentes.* Glossa. *Quosdam ad mortem, quosdam ad vitam.* Isa. 11, *percutiet terram virga oris sui, et ipse reget eas*, Glossa: *sanctos de virtute in virtutem, malos de vitio in vitium, in virga ferrea.* Glossa, *inflexibili justitia, quae tantummodo potest flecti per poenitentiam.* Jerem. 18, *si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malum quod cogitavi ut facerem ei.* Sed in futuro nullo modo poterit flecti. Proverb. 6, *zelus et furor viri non parcet in die vindictae, nec acquiescet cujusquam sermonibus, nec recipiet pro redemptione dona plurima. Et ipse calcat, idest calcabit, torcular furoris irae Dei omnipotentis*, Glossa: *idest mortem, quae primo homini peccanti ab irato Deo illata fuit, sed Christo resurgente destructa fuit in ipso totaliter idest re, in nobis specie.* 1 Corinth. 15, *novissima inimica destruetur mors.* Item Glossa, *torcular, idest tribulationem, in qua dominus sanctos positos calcat, in gratia eos ampliat: quam Deus iratus Adae peccanti intulit, et quasi furibundus continuans furorem, idest effectum vindictae in propagine ejus extendit. Et in vestimento*, idest in humanitate, qua quodammodo vestitur divinitas, juxta illud Hebr. *inventus est, ut homo. Habet in femore suo*, idest humanitate, seu carne qualibet ex patrum progenie, per quam femur designatur, *habet scriptum* indelebiliter, *rex regum, et dominus dominantium*: quasi dicat: etiam secundum humanitatem, ipse est rex, et dominus sanctorum qui se et alios regunt, et dominium exercent in subditos. Vel sic: *et in vestimento*, idest in sanctis novi testamenti qui per gratiam Baptismi fiunt vestis domini. Juxta illud Galat. 3, *quicumque baptizati estis, Christum induistis.* Isa. 49, *vivit dominus, quia omnibus his velut ornamento vestieris. Et in femore suo*, idest in antiquis patribus, a quibus duxit secundum carnem originem. *Habet scriptum*, calamo fidei. *Rex regum, et dominus dominantium.* Quia tam hi quam illi credunt Christum esse regem, et Deum universorum. *Et vidi unum Angelum.* Glossa: *ostensa divinitate Christi, per quam poterit Diabolum expugnare, subdit admonitionem de praesenti, ut tali domino omnes fideles adhaereant,* *ut possint vitare poenas et gaudia adipisci.* Dicit ergo, *et vidi unum Angelum*, idest praedicatorum coetum. *Stantem in sole*, idest perseverantem in aperta praedicatione, manentem in plenitudine cognitionis et dilectionis divinae, vel in ferventi tribulatione. *Et clamavit voce magna*, idest praedicatione aperta et secura et libera. *Dicens omnibus avibus.* Glossa, *idest omnibus fidelibus qui agiles, et leves sunt in promotione bonorum operum, quorum conversatio in caelis est*, Phil. 3. *Qui volabant* alis contemplationis, *per medium caeli.* Ad litteram discurrendo mentis intuitu, per omnes ordines Angelorum, considerando vel cogitando, quantus sit ardor in Seraphim, quanta lux in Cherubim, quanta discretio in thronis, quanta sublimitas in dominationibus, quanta dignitas in principatibus, quanta potentia in potestatibus, quanta virtus in virtutibus, quanta obedientia in Archangelis et Angelis. Contemplando etiam, et turmas patriarcharum, cuneos prophetarum, choros apostolorum, exercitus martyrum, collegia confessorum, choreas virginum, matronarum contubernia, conventus praedicatorum, coenobia monachorum et monialium. Deinde ascendendo ad reginam omnium beatissimam, Mariam dico, post quam venitur statim ad Christum. Juxta illud Cant. 3, *in lectulo meo quaesivi per noctem quem diligit anima mea; quaesivi illum, et non inveni: surgam, et circuibo civitatem, idest caelum vel Ecclesiam, per vicos et plateas, idest per diversos ordines sanctorum, et quaeram quem diligit anima mea. Invenerunt me vigiles, qui custodiunt civitatem. Num quem diligit anima mea vidistis? Paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea: invenerunt me vigiles, vel qui custodiebant.* Volabant, studendo, praedicando. *Per medium caelum*, per concordiam utriusque testamenti, non in extremis. Manichaei tantum per novum, Judaei tantum per vetus testamentum volant; et ideo utrique sine virtute sunt, quia virtus in medio est. Quid autem clamet ostendit. *Venite*, per fidem, *et congregamini*, per bonam operationem. Vel *venite* bene operando. *Et congregamini* perseverando in bono. *Ad coenam magnam Dei*, idest quam Deus faciet suis. Luc. 13, *homo quidam fecit coenam magnam*: quae dicitur magna, tum propter magnitudinem convivantium, tum propter magnitudinem ferculorum, de quibus alibi dictum est; cum propter longitudinem temporis, quia aeterna erit coena illa. *Ut manducetis carnes regum, et carnes tribunorum, et carnes fortium, et carnes equorum, et sedentium in ipsis, et carnes omnium liberorum et servorum, et pusillorum ac magnorum.* Glossa, *idest ut delectemini in cruciatu impiorum, tam majorum quam minorum.* Per *reges*, intelliguntur majores principes saeculares, per *tribunos*, minores. Per *fortes*, mediocres. Per *equos*, subditos. Per *sedentes*, praelatos ecclesiasticos. Per *liberos*, clericos; et tales sunt liberi. Per *servos*, intelligitur laicus, qui tribunis et aliis subjacet. Vel per *liberos*, intelligitur absolutos a matrimonio. Per *servos*, conjugatos. Per *pusillos*, pusillanimes. Per *magnos*, superbos et ambitiosos. Et hoc totum sumptum est de Ezech. 39, ubi dicitur: *dic omni volucri caeli et universis avibus, cunctisque bestiis agri, convenite, concurrite, properate undique ad victimam meam, quia ego immolo vobis, victimam grandem super montes Israel, ut comedatis carnes et bibatis sanguinem: carnes fortium comedetis, et sanguinem principum terrae bibetis, arietum, agnorum, taurorum, et altilium, et pinguium omnium; et comedetis adipem in saturitatem, et bibetis sanguinem in ebrietate de victima, quam ego immolabo vobis; et saturabimini super mensam meam de equo, et de equite forti, et de universis viris bellatoribus, ait dominus Deus. Et vidi bestiam* et cetera. Haec est tertia pars capituli, in qua agitur de poena Antichristi et suorum. Et dicuntur hic quatuor. Primo causa poenae; scilicet pugna contra Diabolum dominum. Secundo poena exprimitur, scilicet mors aeterna, ibi, *et apprehensa est.* Tertio modus poenae, ibi, *et vivi missi sunt.* Quarto gaudium sanctorum de damnatione Antichristi et suorum, ibi, *et omnes aves.* Dicit ergo, *et vidi bestiam*, idest Antichristum crudelem et effrenatum. *Et reges terrae.* Glossa, idest apostolos ejus, sola terrena quaerentes. *Et exercitus eorum*, Glossa, idest omnes servientes ei. *Congregatos* unanimi militia. *Ad faciendum praelium cum illo*, idest contra Christum. *Qui sedebat in equo*, super carnem suam. Vel *in equo*, idest in choro praedicatorum qui sunt equus Christi. Job 39, *numquid praebebis equo fortitudinem, aut circumdabis collo ejus hinnitum? Et cum exercitu ejus*, idest contra sanctos. Unde Dan. 11, *magnificabitur adversus omnem Deum, et adversus Deum deorum loquetur magnifica, et dirigetur, donec impleatur iracundia.* Hoc autem praelium erit per tria: scilicet per blasphemias, per persecutiones, per miracula, sicut dicit Glossa. Unde Matth. 24, *surgent pseudochristi, et pseudoprophetae. Apprehensa est.* Hic exprimitur poena Antichristi et suorum. Unde dicit, *et apprehensa est.* Glossa, *idest aeternaliter punita. Bestia*, idest Antichristi. *Et cum illa pseudoprophetae*, qui bona futura promittebant servitoribus Antichristi. *Et qui fecit signa coram ipso*, idest quicumque fecit signa cum Antichristo, apprehensus est, idest punitus aeternaliter. *Quibus* signis *seduxit*, idest seorsum a rectitudine vitae et fidei duxit eos, idest credentes bestiae. *Qui acceperunt characterem bestiae*, idest confirmaverunt. *Imaginem ejus*, idest statuam ejus vel apostolos ejus, qui dicuntur imago ejus, quia repraesentant et comitantur eum. *Vivi missi.* Hic ostenditur modus poenae, quia vivi in Infernum mittentur, idest plus aliis punientur. Unde dicit, *vivi missi sunt hi duo*, scilicet bestia, et pseudoprophetae, et Diabolus, et corpus suum totum *in stagnum ignis ardentis et sulphuris*, idest in tormentum Inferni stabile et immobile, plenum ardore et foetore. Et dicuntur mittendi *vivi* in Infernum illi majores, quia scienter et ex certa malitia peccaverunt. Sicut illi de quibus dicit in Psalm. *descenderunt in Infernum viventes.* Deinde subjungit de poena minorum, quae re vera minor erit. Quia minus peccant minores, in eodem genere peccati, quam majores, aliis paribus: propter quod dicitur sapientiae sexto capitulo: *exiguo concedetur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur, et fortioribus fortior instat cruciatio.* Dicit ergo, *et ceteri sequaces ejus*, idest minores, *occisi sunt*, idest occidentur. *In gladio sedentis super equum*, idest sententia Christi. *Qui procedit de ore ipsius*, idest procedet in die judicii, quando dicet, *ite maledicti* et cetera. Matth. 21, *et omnes aves.* Hic ostendit gaudium sanctorum de punitione malorum; qui tamen non gaudent de poena, sed de justitia Dei impleta. Unde dicit, *et omnes aves saturatae sunt de carnibus eorum*, idest omnes sancti delectati sunt videndo poenas eorum. Psalm. *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Isa. in fine, *egredientur, ut videant cadavera virorum, qui praevaricati sunt in me; et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Brevis epilogus praemissorum. Apertio igitur caeli, est revelatio mysterii. Equus albus, homo Deus. Oculi sedentis, sapientia deitatis. Diademata multa. Praemia diversa. Nomen scriptum, deitatis bonum. Vestis sanguine aspersa caro sancta Christi passa. Exercitus caeli, omnes electi. Gladius acutus, sententia subtilis. Virga ferrea, justitia inflexibilis. Torcular uvae furoris irae, pressura divinae justitiae. Scriptura in veste et in femore, rex regum et dominus dominantium, perpetua potestas secundum humanam naturam assumptam. Unus Angelus, ordo praedicatorum universus. Vox magna, praedicationis instantia. Aves, Daemones. Coena, ultima poena. Bestia, Antichristus. Pseudo prophetae, falsorum doctorum chorus. Stagnum ignis, profundum damnationis. Occisio ceterorum, damnatio subjectorum. Saturatio avium de carnibus eorum, delectatio sanctorum de cruciatibus damnatorum.

Caput 20

[89036] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 20 *Et vidi Angelum* et cetera. Dicta damnatione Babylonis et Antichristi et pseudo prophetarum et pseudo apostolorum, supponit hic Joannes damnationem ipsius Diaboli, ostendens causam damnationis eorum, et tempus, et auctorem, scilicet Christum, qui in humili adventu eum ligavit, et ideo multo fortius in secundo adventu, qui erit in virtute et majestate, poterit eum damnare. Dividitur autem istud capitulum in quatuor partes. In prima ostenditur auctor damnationis eorum, scilicet Christus. In secunda ostenditur damnatio obversionis datae potestatis, ibi, *et cum consummati.* In tertia ostenditur poena quam ex hoc promeretur, quod Antichristum et suos contra Ecclesiam congregabit et armabit, ibi, *et descendit ignis.* In quarta ostenditur generaliter poena totius corporis Diaboli, et ipsius Diaboli qui illos decipit, ibi, *et vidi thronum.* In prima parte sic procedit. Primo agit de ligatione Diaboli facta a Christo in primo adventu, et ostendit quanta libertas inde secuta est. Dicit ergo, *et vidi Angelum*, idest Christum, de quo Isa. 9, *et vocabitur magni consilii Angelus, descendentem de caelo*, idest carnem assumendo se humiliantem, in tantum ut de solio majestatis induerit saccum nostrae mortalitatis. Hic descensus fuit figuratus. Judic. 7, per descensum roris in vellus Gedeonis, area sicca manente. Vellus istud est beata virgo, quae repleta fuit gratia Dei, synagoga sicca manente. Psalm. *descendet sicut pluvia in vellus, et sicut stillicidia stillantia super terram.* Quia aliquae guttae gratiae, super aliquam partem inde ceciderunt. Hic descensus fuit significatus Dan. 3, per descensum Angeli in fornace, et tres pueros conservatos ab ustione ignis. Quia *fecit medium fornacis quasi ventum flantem roris.* Fornax est mundus igne tribulationum et tentationum accensus. Unde 1 Joannis 5, *totus mundus in maligno*, idest in malo igne, *positus est*, in quem Christus descendens, omnes fideles per tres pueros designatos, ab ardore tribulationum et tentationum liberavit, acerbitatem eorum temperando, adversarium refrenando, exemplum sustinendi docendo, sacramentorum gratiam conferendo, per doctrinam praedicationis erudiendo. Eccli. 43, *obvians ros ab ardore veniente humilem efficit eum*, scilicet ardorem. Sequitur: *habentem clavem abyssi*, idest potestatem super Diabolum ligandi et absolvendi eum quantum voluerit. Diabolus enim nihil potest nisi permissus. Crux etiam dicitur clavis, quae aperuit Paradisum, et clausit Infernum. Isa. 22, *dabo clavem domus David super humerum ejus, et aperiet* (Paradisum scilicet) *et non erit qui claudat; et claudet* (Infernum) *et non erit qui aperiat.* Supra 3, *qui aperit, et nemo claudit* et cetera. Et non solum super Diabolum habuit Christus potestatem, immo super omnia. Unde sequitur, *et catenam magnam.* Glossa, *idest inevitabilem potentiam, qua omnia et omnes constringit. In manu sua*, etiam cruci affixa, licet tunc non appareret. Unde Habacuc 3, *cornua in manibus ejus; ibi abscondita est fortitudo ejus; ante faciem ejus ibi mors*, idest Diabolus quem non latuit virtus divina, quoniam vinctum religavit eum. Hic ergo per catenam, Dei potentia designatur. Aliquando

autem poena temporalis, aliquando etiam poena Inferni significatur nomine poenae, scilicet catenae. Unde Jerem. 28, *catenas ligneas contrivisti*, idest poenitentiam hic facere noluisti, *et facies pro eis catenas ferreas*, idest incurres poenas aeternas. Aliquando etiam ipsa peccata nomine catenae accipiuntur. Levitici 26, *confregi catenas cervicum vestrarum, ut incederetis erecti. Et apprehendit.* Ostensa Christi potentia, ostendit usum unum illius potentiae, scilicet alligationem Diaboli, quam facit in primo adventu. Unde dicit, *et apprehendit*, Christus scilicet *draconem* idest Diabolum. *Serpentem antiquum.* Diabolus dicitur draco, secundum Glossa, propter nocendi astutiam. Antiquus, propter consuetudinem longaevam, quia ab ipso initio nocere incepit. Unde Joan. 8, *ille homicida fuit ab initio. Qui est Diabolus.* Glossa, *idest deorsum fluens, scilicet in eos, qui terram circa versantur: vel deorsum, idest de caelo corruit in Infernum.* Item *Diabolus*, idest duos bolos faciens de peccatore. Unum de anima, alterum de corpore. *Et Satanas.* Glossa, *idest adversarius, quia adversatur omnium bono, licet non semper impediat, quia non potest. Et ligavit eum.* Glossa, *idest priore potestate privavit, in parte scilicet, per mille annos*, idest toto tempore quo numerus electorum impletur, hoc est usque ad tempus Antichristi. Et bene per mille annos tempus quo perficitur numerus electorum intelligitur. Componitur enim ex triplici denario: nam decies decem decies sunt mille: et sancti in triplici statu, idest conjugatorum, continentium, praelatorum, vel triplici, scilicet ante legem, sub lege, sub gratia, impleverunt Decalogum, ut impleretur numerus electorum. Sed contra hanc dispositionem videretur esse quod statim dicitur, scilicet quod oportet eum solvi modico tempore, scilicet tempore Antichristi, et tunc nondum erit impletus numerus electorum. Solutio. Illud modicum erit prope finem, et ideo non facit oppositionem cum toto: et hoc frequenter facit Scriptura per synecdochen a majori parte totum intelligens. Haec ligatio fuit signata. Tob. 8, ubi Raphael ligavit Diabolum in superioribus partibus deserti. Raphael siquidem medicina interpretatur, et Christum significat, qui est omnium medicina: de qua Eccli. 38, *altissimus creavit de terra medicinam.* Item Eccli. 43, *medicina omnium in festinatione nebulae. Et misit eum in abyssum*, idest in corda infidelium, ubi ejectus a fidelibus atrocius dominatur, ut dicit Glossa. Unde Matth. 8, *si ejicis nos hinc, mitte nos in porcos.* Non est enim aliud missio Christi, quam ejus permissio, qua permittit Diabolum dominari in malos. *Et clausit* Glossa, *idest licentiam ingrediendi ei interdicit, ubi occulto Dei judicio.* Job 38, *quis conclusit ostiis mare?* Idest Diabolum: quasi dicat: nullus, nisi Christus. *Et signavit*, Glossa, *sigillum posuit, idest signum crucis, quod eum sic superat ut a fidelibus repellat, privans eum exercitio et usu potestatis suae.* Unde Origenes, *tanta est virtus crucis, ut si in mente fideliter habeatur, nulla libido, nulla peccati possit praevalere invidia; sed continuo ad memoriam ejus totius peccati et mortis fugiat exercitus.* Unde Exod. 12, exterminator non poterat intrare domos super quarum postes erat sanguis agni. Ideo dicit sponsus ad sponsam, Cant. 8, *pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum.* Item *signavit*, quo ad scientiam. Quia Diabolus ante passionem Christi sciebat, quod omnes descenderent in Infernum; modo vero nescit etiam de illis, quos scit esse in peccatis; quia ignorat utrum poeniteant. *Signavit*, dico *super illum.* Hoc dicit, quia Diabolus omnino subjacet virtuti crucis, nihil potest nisi permissus a Christo, *ut non decipiat amplius gentes*, sicut solebat. *Donec consummentur mille anni*, Glossa, *idest donec Antichristus veniat.* Quia tunc fere erit impletus numerus electorum. *Et post haec*, idest post mille annos, idest appropinquante fine mundi, *oportet*, secundum Dei ordinationem, *illum solvi*, idest ejus potestatem, sicut prius, relaxari. *Modico tempore*, tribus annis et dimidio, quantum scilicet regnabit Antichristus; et ideo non est timendus quia tantum regnabit. *Et vidi.* Hic ostenditur quanta pax et libertas data fuit Ecclesiae post ligationem Satanae. Ipso enim ligato, soluta erit nostra ligatura: quae duplex est: scilicet una bene operandi ex saevitia ejus: alia scilicet necessitas descendendi in Infernum, et taliter duo ostendit hic Joannes. Primo quod reddita fuit libertas in Paradisum intrandi. Libertas autem bene operandi maxime consistit in bona ordinatione praelatorum ad subditos et subditorum ad praelatos. Ut scilicet praelati bene regant et judicent, et subditi humiliter et devote obediant. Dicit ergo. *Et vidi*, dracone ligato. *Sedes*, idest fideles subditos paratos ad obediendum. *Et sedentes super eas* majores bene regendo. *Et judicium*, idest auctoritas judicandi. *Datum est illis*, praelatis: et constat, quod a Deo a quo est omnis potestas. Unde Rom. 13, *non est potestas nisi a Deo.* Et non solum auctoritas judicandi data est praelatis; immo, et discretio, et executio quibusdam, et subditis gratia obediendi. Si autem esset, quod praelati bene regerent et subditi bene obedirent, bene esset ordinata Ecclesia et timeretur ab hostibus. Juxta illud Cant. 6, *quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol; terribilis ut castrorum acies ordinata?* Sic fuit aliquando in tempore Moysi, et etiam in statu primitivae Ecclesiae. Unde Cant. 1, *equitatui meo in curribus Pharaonis assimilavi te*, idest ordinavi equitatum meum contra currus et exercitus Pharaonis, idest Diaboli. Psalm. *currus Dei decem millibus multiplex, millia laetantium, dominus in eis in Sinai in sancto.* Adhuc esset ita si praelati bene regerent et magis intenderent regimini quam dominationi, et profectui quam honori, et officio quam otio. Juxta illud actuum 20, *attendite vobis et vestris gregibus, in quo vos posuit spiritus sanctus episcopos regere Ecclesiam, quam acquisivit sanguine suo.* Nota ordinem verborum istorum. Primo dicit, *attendite vobis*, deinde *gregi*, et postea sequitur, regimen Ecclesiae. Praelatus debet attendere sibi primo, ut peccata caveat, Eccles. 1, *attende in illis, ne forte cadas et adducas animae tuae minorationem.* Item Eccles. 11, *attende tibi a pestifero, fabricat enim mala.* Item debet sibi attendere ab hypocrisi. Unde Matth. 6, *attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*, Luc. 12, *attendite a fermento Pharisaeorum, quod est hypocrisis.* Item debet attendere sibi ab avaritia, ne velit per officium pastorale divitias congregare, sed potius pauperibus erogare. Eccles. 5, *noli attendere ad possessiones iniquas.* Item Eccles. 34, *quasi qui apprehendit umbram, et sequitur ventum: sic qui attendit ad visa mendacia.* Item debet sibi attendere a fornicatione super omnia: Tob. 4, *fili mi attende tibi ab omni fornicatione.* Item debet sibi attendere a gula, Luc. 21, *attendite ne forte graventur corda vestra* et cetera. Proverb. 23, *quando sederis, ut comedas cum principe, diligenter attende quae sunt posita ante faciem tuam.* Hinc dicitur sacerdotibus, Lev. 10, *vinum et omne quod inebriare potest non bibetis, quando intrabitis in tabernaculum testimonii, ne moriamini.* Ideo maxime debet sibi attendere ne peccet praelatus, quia exemplo ejus subditi scandalizantur et ad peccatum trahuntur. Unde Eccles. 47, *peccavit Jeroboam et peccare fecit Israel et dedit viam peccandi Ephraim.* Gregorius in pastorali, *qui curam animarum suscipiunt, et si nunquam perversa perpetrant, tot mortibus digni sunt quot ad subditos suos exempla perditionis transmiserunt.* Item debet praelatus attendere sibi, ut virtutes habeat etiam excellentes; ut sicut excellit dignitate, sic excellat sanctitate, 1 Timoth. 6: et 2 Timoth. 2, *juvenilia desideria fuge, sectare vero justitiam, pietatem, fidem.* Item debet praelatus attendere adversarios, ut sciat qualiter resistat, 2 Paralip. 20, *attendite omnes viri Juda, et qui habitatis Jerusalem; et tu rex Josaphat noli timere omnem hanc multitudinem.* Item debet attendere gregi, ut bene pascat. Mich. 7, *pasce populum domini in virga tua.* 1 Petr. 5, *pascite qui in vobis est gregem domini.* Et Joan. 21, praecipitur Petro, ut pascat agnos et oves, idest majores et minores ter, idest verbo et exemplo et temporali subsidio. *Et animas decollatorum.* Hic ostendit Joannes aliam libertatem intrandi in Paradisum. Unde dicit:

et animas decollatorum propter testimo

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

nium Jesu, quod reddebant de ipso, scilicet quod esset verus Deus contra Arium, et verus homo contra Manichaeum, et quod vere surrexit a mortuis contra Judaeum. Et quod venturus est judicare vivos et mortuos contra Sadducaeum. *Et propter verbum Dei*, idest propter Evangelium quod praedicabant, vel recipiebant. De hoc testimonio sanctorum dicitur Act. 7, *reddebant apostoli testimonium resurrectionis domini nostri Jesu Christi cum fiducia, loquentes verbum Dei.* Joan. 3, *quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur, et testimonium nostrum non accipitis.* 1 Joan. 1, *quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae, et vita manifestata est et vidimus, et testamur et annunciamus vobis vitam aeternam.* Has inquam animas vidi. Et etiam vidi eos *qui non adoraverunt bestiam*, idest Antichristum. *Neque imaginem ejus*, idest statuam ejus, vel apostolos ipsius. *Neque acceperunt characterem ejus*, idest signum ostensivum, quod essent de familia ejus: vel *characterem*, idest literas quibus se recognoscerent esse fideles ipsius. *In frontibus suis.* Glossa, *idest manifesta confessione. Aut in manibus suis.* Glossa, *idest in operatione. Et vixerunt*, post mortem corporis vita gloriae. *Et regnaverunt cum Christo*, in caelo, quod non fiebat ante adventum. *Mille annis*, idest aeternaliter. Forte Joannes loquitur hic tantum de gloria animarum ante judicium. Totum autem tempus quo debet impleri numerus electorum, postquam recipient animae corpora sua et regnabunt in aeternum, significatur hic per mille annos. Et notandum est quod dicit: *vixerunt et regnaverunt.* Non autem dixit: vivent et regnabunt, quia jam praesentialiter cum Christo vivunt et regnant animae sanctorum, ex quo interfecti sunt pro Christo, ut dicit Glossa. Quod est valde contra haereticos, qui dicunt, quod nullus intrat in caelum usque in diem judicii. *Et ceteri mortuorum*, idest illi inter mortuos qui non fuerunt de numero praedictorum, sed fuerunt mortui in anima per peccatum. *Non vixerunt.* Glossa, *idest aeternas patientur poenas.* Minus dicit et plus significat. *Donec consummentur mille anni*, idest usque in finem mundi: et tunc non desinet poena eorum, sed tunc resumptis corporibus punientur simul cum eis sine fine. Unde per mille annos significatur tempus praesens usque ad judicium, quo numerus electorum perficitur sicut jam diximus. *Haec est resurrectio prima.* Glossa, *idest quod Diabolus ligatus est et quod homines resurgunt a peccatis, et quod ipsis mortuis statim animae fruuntur aeterna requie.* Et dicitur haec resurrectio prima, respectu secundae, in qua corpus et anima simul glorificantur. In prima autem resurrectione sunt tria: scilicet exitus a peccato per poenitentiam: item profectus in bono per justitiam et introitus in gloriam immortalem, quo ad animam. Deinde ostendit Joannes dignitatem et utilitatem hujus resurrectionis; quia prima resurrectio introducit ad secundam quae est plena beatitudo, et liberat a morte secunda quae est aeterna damnatio. Unde dicit: *beatus et sanctus est ille, qui habet partem in resurrectione prima. Beatus* quidem est gloria animae jam adepta. Vel *sanctus*, idest in gratia firmus. Et bene dicit: *qui habet partem.* Quia haec resurrectio fit tantum secundum partem, idest in animam quae resurgit, non secundum totum, idest secundum corpus et animam. *In his secunda mors non habet potestatem.* Glossa, *idest aeterna damnatio quae erit in corpore et anima.* Et dicitur *haec mors secunda* quia sequitur ex prima quae est mors culpae, sicut effectus sequitur ex causa. Et vere in his non habet potestatem secunda mors, idest isti non moriuntur secunda morte. *Sed erunt sacerdotes Dei et Christi.* Glossa, *laudes aeternas offerentes Deo auctori nostrae salutis, et Christo homini ministro nostrae redemptionis. Et regnabunt cum illo*, idest seipsos et alios bene regent. *Mille annis*, idest toto tempore ab ortu Christi usque ad adventum Antichristi. Potest etiam hoc intelligi de gloria et regno animarum, quia in hoc tempore sine corporibus sunt in gloria aeterna. *Et cum consummati* et cetera. Secunda pars capituli; in qua ostenditur causa damnationis Diaboli, quae est abusus collatae sibi potestatis. Et dicuntur haec tria. Primum est de relaxatione potestatis. Secundum est de abusu relaxationis potestatis. Tertium est de refrenatione malignitatis ipsius, quia non permittitur praevalere sanctis, nec tantum nocere quantum vellet. Dicit ergo, *et cum consummati fuerint mille anni*, idest tempus praesens, *solvetur Satanas de carcere suo*, idest relaxabitur ejus potestas quae modo ligata est in cordibus reproborum, quae dicitur ejus carcer. Quia in eis habitat et non potest saevire in sanctos, sicut vellet. *Et exibit.* Ecce abusus relaxatae potestatis, quia desaeviet in sanctos plusquam ante. Et primo occulte, postea aperte. Unde dicit: *et exibit*, de malis ad bonos exercendo potestatem suam contra sanctos. *Et seducet*, idest a Christo ad se ducet. *Gentes multas quae sunt super quatuor angulos terrae.* Non omnes, sed multas et de omnibus aliquos. *Gog et Magog.* Dicunt quidam Judaei, quod sunt duae gentes quae habitant in oriente et in fine mundi, idest circa finem venient contra Jerusalem, ut expugnent eam, sed a suo Messia devincentur, et tunc reaedificabunt Jerusalem auream, et erunt in ea gloria magna, et ducent uxores et facient convivia, et sic mille anni erunt et postea transferentur in caelum. Alii dicunt quod sunt decem tribus ultra montes Caspios inclusae, unde non possunt exire sine difficultate magna, propter montes et propter custodiam quae non permittit eos exire a regina Amazonum, sub cujus jurisdictione vivunt: et dicunt has in Jerusalem ad suum Messiam, cum quo contra Ecclesiam Christi pugnabunt. Alii dicunt per Gog et Magog gentes intelligi. Alii Getas et Massagetas. Alii vero totum exercitum Antichristi, qui circa finem hujus saeculi impugnabit. Et alii dicunt per Gog significari illos qui habitant in tabernaculis. Per Magog illos qui habitant in civitatibus. Alii dicunt per Gog Antichristum significari et per Magog exercitum ejus. Nos autem magis volumus Glossis sanctorum adhaerere quam aliquid temere definire. Sed Glossa, *per Gog intelliguntur illi per quos aperte persequetur Diabolus Ecclesiam*; et forte erunt iidem qui prius occulte et postea aperte persequentur: et hoc extrahitur ex nominis interpretatione. Gog, interpretatur tectum et Magog detectum. Tamen Augustinus videtur velle, ut Gog sit nomen exercitus Diaboli. Magog vero refertur ad Diabolum, qui de tecto suo, idest de malis exibit ad bonos expugnandos. Augustinus autem sic, 20 de civitate Dei cap. 1. *Gentes istae quas appellant Gog et Magog, non sunt sic accipiendae,* *tamquam sint aliqui in aliqua parte terrarum barbararum constituti sive quos quidam suspicantur Getas et Massagetas propter literas horum nominum primas, sive alios quos alienigenas. Sed per interpretationes nominum Gog tectum, Magog detectum intelligimus, gentes toto orbe terrarum diffusas. Gog enim tectum domus Diaboli est, Magog detectus Diabolus est qui procedit de domo.* Secundum hoc sic construe literam. *Exibit.* Diabolus de malis ad bonos suam potentiam exercendo. *Et seducet gentes multas quae sunt super quatuor angulos terrae, scilicet Gog*, per quos prius occulte pugnabat, et postea *Magog*, detecto manifeste exiens. Et tunc congregabit eos, scilicet *Gog et Magog*, idest illos per quos occulte et illos per quos aperte pugnabat contra Ecclesiam. Sic per *Magog* et per *Gog* similiter accipitur populus malorum. Secundum etiam propter hoc intelligitur per *Magog*, Diabolus exiens ab eis. *Gog et Magog*, sunt gentes diversae, vel eaedem pugnantes contra Ecclesiam occulte et aperte, quas tempore Antichristi congregabit Diabolus contra Ecclesiam in praelium, idest faciet praelium contra Ecclesiam, quorum, scilicet *Gog*, numerus est sicut arena maris quae dicitur propter multitudinem et felicitatem et diversitatem. De hoc habetur Ezech. 38, hoc modo: *fili hominis pone faciem tuam contra Gog et terram Magog, principem capitis Mosoc et Tubal. Et ascenderunt*, idest ascendent superbiendo et aperte debacchando. *Super altitudinem terrae.* Glossa, *idest omni orbe.* Joel 1, *gens ascendet super terram meam fortis et innumerabilis: dentes ejus ut dentes leonis, et molares ejus ut catuli leonis: posuit vineam meam in desertum*, idest Ecclesiam, *et ficum meam decorticavit.* Ezech. 38, *ascendens quasi tempestas veniet et quasi nubes, ut operiret terram. Et circumierunt.* Hic ostenditur quod non permittitur Diabolus secundum suum desiderium dominari in sanctos, dicens: *et circumierunt*, idest circumient, vel circuibunt quasi invadentes etiam intrare non valentes. *Castra sanctorum*, idest sanctos paratos ad pugnam. Et ideo non potuerunt Daemones intrare. Genes. 32, *castra Dei sunt haec. Et civitatem dilectam*, a Deo, idest Ecclesiam unanimem et concordem in bello contra Diabolum et exercitum ejus. *Et descendit ignis* et cetera. Haec est tertia pars capituli, in qua ostenditur poena Diaboli quam meretur ex hoc quod Antichristum et suos contra Ecclesiam congregabit et armabit. Unde dicit: *et descendit*, idest descendet ignis a Deo. *De caelo*, idest carnis poena involvens omnes illos, qui significantur per ignem. Quia sicut igni nil nisi aqua potest resistere, ita illi poenae nil potest resistere nisi sola Dei potentia. Psalm. *Ignis ante ipsum praecedet et inflammabit in circuitu inimicos ejus.* Unde et hic sequitur: *et devoravit eos*, idest devorabit subito. 1 Thess. 4, *cum dixerint pax et securitas, tunc repentinus superveniet interitus. Et Diabolus qui seducebat eos*, per Antichristum et suos, *missus est*, idest mittetur *in stagnum ignis et sulphuris*, idest in tormentum Inferni, stabilis, ardens et foetens. Ezech. 38, *ignem et sulphur pluant super eum et super exercitum ejus et super populos multos, qui cum eo sunt. Ubi bestia*, idest Antichristus. *Et pseudoprophetae*, idest omnes complices ejus, qui mendaciter promittent felicitatem sibi: supple erunt cum eo. *Et cruciabuntur die ac nocte*, idest continue et sine interpolatione. Vel *die et nocte.* Quia ex luce quidem erit ibi aliquid, et ex tenebris erit excruciatus *in saecula saeculorum*, idest sine fine. Supra 14, *fumus tormentorum ejus ascendet in saecula saeculorum. Et vidi thronum* et cetera. Quarta pars capituli, in qua ostenditur poena Diaboli, quam meretur, ex hoc quod multos decepit. Et dicuntur hic tria: et primum pertinet ad Diaboli confusionem. Secundo ponitur resurrectio omnium et remuneratio eorum, secundum opera eorum. Tertio subjungitur damnatio

Diaboli cum toto corpore suo. Primum quod pertinet ad confusionem Diaboli, tria continet: scilicet mundi destructionem in quo principatum habuit, vel cordium manifestationem, in quibus latuit et consilia sua contulit. Vel apertam Christi dominationem super ipsum et suos, contra quem ipsi pugnaverunt. Dicturus autem Joannes de mundi destructione, praemittit a quo fiat, scilicet a Christo sedente supra thronum, idest Ecclesiam, et gubernante, et defendente. Unde dicit, *et vidi thronum magnum*, idest Ecclesiam auctam, et virtutum sublimitatem magnam. Baruch 3, *o Israel, quam magna est domus Dei* et cetera. *Candidum*, per innocentiam. Vel secundum Glossam, per immortalitatem et impassibilitatem. Immortalitas ad dotes corporis, et impassibilitas ad dotes animae, quod jam habet Ecclesia in quibusdam re, et in aliis spe. *Et sedentem super eum*, idest super thronum. Videlicet supple, hoc est Christum Ecclesiae praesidentem, et ipsam regentem. Cant. 3, *ferculum fecit Salomon de lignis Libani*, idest ex puris fidelibus, *columnas fecit argenteas*, idest praelatos claros fama, sonoros doctrina, claros vita. *Reclinatorium aureum*, idest claustrales obedientes. Aurum enim ductile est, et ideo significat obedientiam. *Ascensum purpureum*, idest martyres, *media charitate constravit*, quia omnes istos sic ex amore sibi conjunxit. De hoc etiam throno dicitur 3 Reg. 10, *fecit Salomon thronum de ebore grandem. A cujus conspectu*, idest quo ad judicium praesentialiter veniente, *fugit terra, et caelum*, aereum a specie quam nunc habet. Quia tunc amittent speciem istam, quae mutabitur in melius. 1 Corinth. 6, *praeterit figura hujus*, non substantia. Et *locus non est inventus ab eis.* Glossa, *scilicet a terra et caelo, secundum priorem statum*: quasi dicat: forma quam habuerunt usque hodie non erit in eis. Per hoc, quod dicitur, *fugit*, nota quod non omnino peribunt caelum et terra, sed manebunt secundum substantiam: sicut qui fugit alium non ideo perit, sed a visu illius subtrahitur. Vel antonomastice, per *caelum*, intelliguntur maligni spiritus, qui in caelo fuerunt elati. Per *terram* mali homines terrenis dediti. Et tam hi quam isti fugient a facie domini ad judicium venientis accepta sententia definitiva, *ite maledicti* et cetera. Matth. 26. Et postea non invenitur amplius eorum locus, quem prius habuerunt, quia in Infernum retrudentur in perpetuum. Huic expositioni concordat illud Psal. *vidi impium superexaltatum, et elevatum* et cetera. Sequitur. *Et vidi mortuos.* Hoc est secundum, quod pertinet ad confusionem Diaboli: scilicet manifestatio cordium, in quibus ipse dominatur, et consilia sua committit. Unde multum confundetur, quia tunc aperte revelabitur ejus iniquitas. Dicit ergo et *vidi mortuos*, utraque morte, scilicet culpae et naturae, *pusillos, et magnos*, idest tam majores, quam minores stantes, resumptis corporibus, *in conspectu throni*, idest judicis, et omnium sanctorum, qui omnino videbunt merita singulorum, ut dicit Glossa, et cum domino judicabunt. Unde Sap. 3, *judicabunt sancti nationes. Et libri aperti sunt*, idest conscientiae, quae modo latent, tunc apparebunt omnibus. Quia, ut dicit Gregorius, *mentem uniuscujusque ab oculis alterius corpulentia non abscondit.* Daniel. 7, *sedet judicium, et libri aperti sunt.* 1 Corinth. 4, *nolite ante tempus judicare, quousque veniat dominus, qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium. Vel libri aperti sunt*, idest praecepta divina, quae modo clausa videntur, quia non attenditur quod sequitur ex impletione vel transgressione eorum; sed tunc aperientur, quia tunc videbunt omnes malos, per transgressione praeceptorum divinorum puniri, et bonos, propter impletionem eorum remunerari. 1 Corinth. 5, *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, seu bonum seu malum. Et alius liber.* Hoc est testimonium, quid faciet, ad confusionem Diaboli; scilicet aperta et evidens potestas Christi super Diabolum et membra ejus qui contra ipsum pugnaverunt. Unde dicit *et alius liber*, idest Christus, *apertus est*, idest aperietur, quia omnibus apparebit omnipotens, malos damnando, et bonos praemiando. Unde Psal.: *cognoscetur dominus judicia faciens*: beatus Bernardus: *qui modo ignoratur injuriam patiens. Qui est vitae* dator. Job 10. *Vitam et misericordiam tribuisti mihi.* Act. 17, *ipse dat omnibus vitam et inspirationem.* Vel *qui est vitae*, idest vivens, vel vita. Joan. 14, *ego sum via, veritas, et vita.* Eccles. 24, *haec omnia liber vitae.* Joan. 5, *sicut pater habet vitam in semetipso, sic et dedit filio vitam habere in semetipso.* Vel liber ejus est praescientia Dei sive dispositio divina, quae modo latet, sed tunc erit omnibus aperta. Quia tunc manifeste videbitur, qui sunt praesciti ad mortem, et qui praedestinati ad vitam. Augustinus aliter exponit; intelligens per libros apertos omnes sanctos, in judicio existentes. Per alium librum intelligens vim divinam, per quam unusquisque videbit et recolet omnia mala quaecumque cogitavit, dixit aut fecit. Unde liber ille alius idest vis divina alios libros aperiet, quia unusquisque suam conscientiam, et quicquid in eo latet, ostendet. Unde dicit Augustinus, 20 de civitate Dei cap. 14: *libri intelligendi sunt sancti veteres et novi, ut in illis ostenderetur, cui Deus sua praecepta fieri misisset. Sed vis divina intelligenda est, qua fiet, ut unicuique opera sua bona vel mala cuncta in memoriam revocentur: quae nimirum vis divina libri nomen accepit. In ea quippe quodam modo legitur quicquid ea faciente recolitur.* Secundum hoc sensus est, *libri aperti sunt*, idest in judicio manifeste visui, in quibus mali poterunt legere bona, quae facere debuerunt et neglexerunt, *et alius liber apertus est*, idest illa vis divina unicuique ostendens facta sua omnia, *qui est vitae*, idest Christi, vel Dei. Nam vis illa divina solius Dei est. *Et judicati sunt mortui*, idest mali morte culpae mortui, *ex his quae scripta erant in libris*, idest propriis conscientiis, vel in Scripturis divinis, vel in scientiis, quorum comparatione judicabuntur reprobi, legentes in eis, quae ipsi facere noluerunt, ut dicit Glossa. *Secundum opera ipsorum*, quia unicuique reddetur secundum meritum suum. *Et dedit mare.* Hic agitur expressius de resurrectione corporum, ostendens, quod quantumcumque dejecta fuerint corpora sanctorum, tunc vivificabuntur et glorificabuntur. Quod quidam non credunt, ut dicit Glossa. *Et mare dedit*, idest dabit *mortuos*, idest corpora mortuorum quae dejecta sive submersa fuerunt in mare. De quibus minus videtur inesse et inest, ergo et de quo majus. Et inde probatur per locum a minori, quod omnes resurgent, quia *mare dedit*, idest dabit, idest reddet, *mortuos, qui in eo erant*, idest eorum corpora, secundum Augustinum. Sic et mare idest saeculum dedit mortuos, tam bonos quam malos, *qui in eo erant*, idest erunt tunc. Hic enim loquitur Joannes, secundum Augustinum, de his qui vivi reperientur in judicio: et secundum hoc boni dicuntur mortui, bona morte, qua sancti moriuntur peccato vel mundo. De quibus dicitur Coloss. 3, *mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Mali vero dicuntur mortui mala morte, quae separat a Deo, qui est vera vita hominum: de quibus dicitur Matth. 8, *dimitte mortuos sepelire mortuos suos.* Sequitur. *Et mors.* Glossa, *idest Diabolus. Et Infernus.* Glossa, *idest tenebrarum locus, dederunt*, idest dabunt *mortuos*, idest animas mortuorum, *qui in ipsis erant*, idest quos tenebant violenter, vel secundum expositionem Augustini, *mors et Infernus dederunt mortuos, qui in ipsis erant. Quia sicut inventi fuerunt a judice veniente, sic aderunt judicio. Illos qui erant in Inferno reddet Infernus. Illos qui vivi erunt, occidet ignis, qui praecedet faciem judicis, et statim resurgent, et sic illos reddet* *mors.* Vel sic. *Et mare*, idest Baptismus, *dedit mortuos*, qui in eo erant, idest repraesentabit Deo infantes, et ceteros qui in fide baptizati erunt. *Et mors et Infernus dederunt mortuos, qui in ipsis erant.* Mortuos vocat illos, qui fidem receperunt, sed postea male vivendo in Inferno se deputaverunt: et omnes illos repraesentabunt in judicio. *Et judicatum est de singulis secundum opera ipsorum*, sine acceptione personae. Sap. 6, *non subtrahet personam cujusquam dominus, qui est omnium dominator, nec verebitur magnitudinem cujusquam. Et Infernus.* Glossa, *idest profundi in vitiis, qui fecerunt de cordibus suis habitaculum Daemonum et locum tenebrarum. Et mors* Glossa, *idest Diabolus, primus auctor mortis, missi sunt*, idest mittentur, *in stagnum ignis*, idest in profunditatem infernalis conflagrationis, idest in poenam stabilem et acerbam. *Haec est mors secunda.* Prima mors est peccatum, quo separatur Deus ab anima. Isa. 59, *iniquitates vestrae diviserunt inter vos, et Deum vestrum.* Sap. 1, *perversae cogitationes elongant se a Deo.* Secunda mors est supplicium aeternum, quo utrumque, idest corpus et anima, separantur a gloria. Isa. 26: *tollatur impius ne videat gloriam Dei.* Qui cavet primam mortem, non incurret secundam. Unde supra 3, *qui vicerit, non laedetur a morte secunda. Et qui non est inventus in libro vitae scriptus*, stylo praedestinationis, quo scribuntur tantum electi, *missus est in stagnum ignis*, idest in Infernum, ubi est ignis stabilis, idest inextinguibilis, qui scilicet nec extinguet nec extinguetur. Epilogus praemissorum. Angelus, itaque est Christus; descensio Angeli incarnatio verbi; catena magna, potestas divina, ligatio Diaboli, cohibitio nocendi. Mille anni, tempus a Christo, usque ad adventum Antichristi. Sedes, subditi, sedentes, praelati. Ceteri qui non vixerunt mortuorum, reprobi, qui jam perierunt. Resurrectio, prima, justificatio in anima. Mors secunda, damnatio aeterna. Solutio Diaboli, relaxatio nocendi. Congregatio Gog et Magog in praelium, exercitatio malorum ad persequendum. Ignis et sulphur, incendium foetentis damnationis; thronus, Ecclesia; libri apertio, conscientiarum revelatio: mortui, judicati ex scriptis in libro vitae: damnatio malorum, ex comparatione justorum: stagnum ignis, profunditas damnationis.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Hugoni de Sancto Charo

Expositio super Apocalysim

authenticitate dubia

a capite XXI ad caput XXII

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

Caput 21

[89037] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 21 *Et vidi caelum novum* et cetera. Haec est sexta visio, in qua agitur de innovatione elementorum, et glorificatione sanctorum, et pulchritudine supernae Jerusalem. Et continet haec visio duo capitula: scilicet istud et vigesimum secundum, quod est ultimum. Differt autem haec visio a praecedenti: quia praecedens continet ea, quae circa judicium et post futura sunt circa malos. Haec autem visio continet ea quae futura sunt circa bonos. In hoc autem capitulo agitur de duobus: scilicet innovatione elementorum: et de glorificatione sanctorum. In sequenti capitulo agitur de pulchritudine et amoenitate supernae Jerusalem. Et quoniam *in ore duorum vel trium testium stat omne verbum*, ut dicitur Deut. 19, ideo ad certificationem istorum triplex testimonium inducit Joannes. Primo suum qui hanc visionem vidit. Secundo testimonium patrum quibus Deus multa revelavit. Tertio testimonium Dei sedentis in throno. Ex praedictis jam patet, quod hoc capitulum duas partes habet. In prima agitur de innovatione mundi, quae duplex est: scilicet innovatio elementorum, et innovatio corporum humanorum. In secunda agitur de dignitate et refectione caelestis Jerusalem, ibi, *et venit unus*. Circa primam partem dicuntur octo. Primo ostenditur gloria sanctorum, quam in ipsis habebunt: scilicet de innovatione mundi, quo bene usi sunt. Secundo describitur gloria sanctorum, quam in ipsis habebunt, ibi, *et ego Joannes*. Tertio, ne hoc incredibile videatur, confirmat auctoritate patrum, qui hoc praedixerunt, ibi, *et audivi vocem*. Quarto, ut hoc testimonium firmius habeatur,

et carius, confirmat auctoritate, et testimonio domini, ibi, *et dixit.* Quinto praecipitur Joanni, ut hoc scribat ad utilitatem sequentium, qui ea sunt visuri, ibi, *et dixit mihi, scribe.* Ne ejus scriptum condemnetur, ostenditur, quod cito haec omnia complebuntur, ibi, *et dixit mihi, factum est.* Septimo, ut omnis dubitatio amoveatur, probat hoc idem Joannes per locum a minori sumptum a potentia Dei: quia si creare potuit Deus mundum, potuit et innovare, ibi, *ego sum alpha et omega.* Octavo subjungit executionem per comparationem poenae et praemii, ut omnes ad hanc innovationem, venire laborent, ibi, *ego sitienti dabo.* Dicit ergo. *Et vidi*, idest intellexi spiritu revelante, *caelum novum.* Glossa, *idest aerem innovandum. Et terram novam*, idest terram innovatam. Quae innovatio fiet per illum magnum ignem, qui praecedet faciem judicis. Sicut dicitur 2 Petr. 3, *adveniet*, inquit, *dies domini, sicut fur, in qua caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur. Novos vero caelos et novam terram, et promissa ipsius expectamus, in quibus justitia habitat.* Ibi Glossa: *elementa quatuor, quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet. Nec cuncta in tantum consumet, ut non sint; sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem et statum.* Ex hac Glossa videtur, quod non omnia elementa innovabuntur, sed duo tantum, et alia omnia consumentur. Sed dicendum est, quod revera omnia innovabuntur elementa, et remanebunt secundum substantiam suam, sed transibunt secundum exteriorem formam, et qualitates substantiales eorum remanebunt secundum quod sunt, sed secundum actionem et passionem mutuam transibunt. Homines vero existentes in statu mortis, indigent mutua actione elementorum. Et ideo peribunt qualitates elementorum, secundum quod sunt agentes et patientes. Unde Augustinus de civitate Dei cap. 16, *elementorum, inquit, corruptibilium qualitates, quae in corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque eorum substantia eas qualitates habebit, quae in corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniunt. Ut mundus in melius innovatus, apte accommodetur hominibus in carne in melius innovatis.* De hac materia satis diximus in fine Lib. 4 sententiarum: et ideo modo transimus. *Primum enim caelum et prima terra abiit*, idest priorem statum amisit. Quia ille status amplius non erit necessarius, ut dicit Glossa. *Et mare jam non est.* Glossa, *secundum priorem statum; quia amaritudo aquarum et crassitudo auferetur; et remanebunt secundum substantiam melioratam et innovantem.* Sed quaeritur quis sit ille ignis maximus? Circa hoc multi multa dixerunt: sed Augustinus videtur velle, in libro de civitate Dei cap. 6, quod *ignis ille maximus erit conflagratio mundanarum aquarum. Omnes enim materiae ignibiles tunc incendentur et comburentur.* Sed ex hoc videtur, quod aqua non innovabitur, quia non est combustibilis, sed potius per ignem evaporabilis: de quo etiam Augustinus, dubitare videtur in libro 20 de civitate Dei cap. 10, ubi dicit, *caelum quippe novum et terram novam legimus futuram. De mari autem novo, me uspiam legisse, non recolo.* Item videtur, quod ignis non innovabitur, sed omnino deficiet; quia subtracta materia ignibili, naturaliter deficiet ignis, juxta illud *subtrahe ligna foco, protinus ignis abest.* Et constat, quod tunc deficiet materia ignibilis. Nam aliter duraret ille maximus ignis in perpetuum: quare videtur, quod ignis et aqua non consumentur. Item quaeritur, si omnia elementa innovabuntur, per quod innovabitur ignis? Cum ille maxime non ascendat, nisi quantum ascenderunt aquae diluvii? Et constat, quod aquae non ascenderunt usque ad ignis elementum. Dicitur, quod forte ignis elementum purgabitur sive innovabitur per seipsum, quia naturaliter habet virtutem purgativam, similiter et aqua, ut dicit Glossa. Mystice per caelum significatur spiritus humanus, per terram caro. Unde Isa. ult.: *caelum mihi sedes est* et cetera. Et haec innovabuntur, idest in melius mutabuntur. Per mare vero multitudo impiorum, quae amplius non erit, quia ab esse vero separati sunt. Unde Augustinus, 20 de civitate Dei: *nomine maris significatur hoc saeculum turbulentum et procellosum.* De quo Psal. *hoc mare magnum et spatiosum* et cetera. *Et ego Joannes.* Ostensa exteriori gloria, ostendit eam quam sancti habebunt in seipsis. Unde dicit: *et ego vidi civitatem*, idest Ecclesiam sub una civium suorum lege viventem et in uno libro legentem et sub uno domino degentem, Joan. 10, *alias oves habeo et illas oportet me adducere, et fiet unum ovile* et cetera. Psalm. *Jerusalem quae aedificatur ut civitas* et cetera. *Sanctam*, idest omnino mundam. Ephes. 5, *dilexit Ecclesiam et tradidit se ipsum pro ea, ut illam sanctificaret* et cetera. Item *sanctam*, idest firmam et stabilem securam: tunc certa erit, quod a sponso separari non poterit, nec toto nec in parte, Isa. 32, *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Psalm. *lauda Ierusalem dominum, lauda Deum tuum Sion, quoniam confortavit* et cetera. *Jerusalem*: Glossa, *idest in omni quiete et pace positam et Deum, qui est vera pax, videntem, ut nihil possit turbare pacem ejus*: sicut Isa. 25: *non erit leo, et mala bestia non ascendet per eam. Novam*, idest innovatam, quia tunc plenarie auferetur omnis vetustas, tam culpae quam poenae ab ea, *quando hoc mortale induet immortalitatem*, ut dicitur 1 Corinth. 15. *Descendentem de caelo*, per humilitatem et innocentiam qua se omnino subjiciet Deo. Vel per recognitionem, quia recognoscet quicquid boni habet et habuit, a Deo, non a se habere. Unde supra 4, *procidebant vigintiquatuor seniores ante sedentem in throno.* Glossa, *ibi in secreto cordis attribuentes Deo victoriam vitiorum et tribulationum.* Augustinus, 9 de civitate Dei cap. 17, exponit sic dicens: *de caelo descendentem. Civitas ista dicitur, quoniam caelestis est gratia, qua Deus eam fecit. Et de caelo quidem ab initio sui descendit, quando per hujus saeculi tempora gratia Dei superveniente per lavacrum regenerationis, per spiritum sanctum missa de caelo, subinde cives ejus ostenderet. Unde descendentem, non modo cum jam est in gloria, sed prius per infusionem gratiae in Baptismo. A Deo paratam.* Apparatu virtutum quae a Deo solo sunt. *Sicut sponsam ornatam*, ornatu virtutum et operum. *Viro suo*, idest ad honorem viri sui. Vel sicut decet virum suum, cujus ornatum ostendit. Psalm. *omnis gloria ejus filiae regis ab intus* et cetera. 1 Petr. 3, *quarum sit non extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri* et cetera. *Sed qui est absconditus homini* et cetera. Hic ornatus Ecclesiae significatur Esther 16 ubi legitur quod Esther induta gloria sua, volens ingredi ad Assuerum assumpsit duas ancillas suas, quarum una defluentia in humum vestimenta sustentabat, et altera super se incubantem quasi pro deliciis teneram supportabat. Esther interpretatur abscondita; et significat Ecclesiam quae semper in abscondito faciei sui sponsi est a conturbatione hominum. Una famula quae vestes colligit est humilitas quae pulverem excutit vanagloriae. Altera quae eam supportat est charitas quae *omnia sustinet et omnia suffert*, ut dicitur 1 Corinth. 12. Eleganter autem ponit hic nomen suum Joannes, ubi loquitur; ergo eleganter anteponit hic nomen ad innuendum quod ad illam gloriam nemo pervenit nisi per gratiam. Psalm. *laetatus sum in his quae dicta sunt mihi* et cetera. Quia *stantes* etc.: idest in gratia, per quam quasi per atrium intratur ad gloriam. Et dicuntur hic septem quae faciunt ad gloriam Ecclesiae: quorum quatuor habebit in futuro, tantum tria habet in praesenti, ut possit vere dici Ecclesia. *O terque quaterque beati.* Ter beati, propter tres dotes animae. Quater beati, propter quatuor dotes animae et corporis. Tamen tria quatuor, quae hic ponuntur communia sunt. Primum est unitas. Unde dicit: *civitatem.* Secundum securitas. Unde dicit, *sanctam*, idest firmam. Tertium est pax. Unde dicit *Jerusalem.* Quartum incorruptio. Unde dicit *novam*, quia semper in novitate sua erit, et nunquam veterascet. Deinde sequuntur tria quae in praesenti habita ducunt ad quatuor praedicta. Primum est descensus gratiae in Baptismum. Unde *descendentem de caelo.* Secundum est operum exercitium, quibus se parat in occursum sponsi. Unde dicit: *a Deo paratam.* Tertium est bonorum morum compositio et virtutum decor, quibus in exitu vitae obviatura sponso se ornavit. Unde dicit: *sicut sponsam ornatam monilibus suis. Et audivi.* Hic confirmat patrum testimonio, quod dixerat de innovatione elementorum et glorificatione prophetica: quae dicitur magna, quia a magnis est, idest de caelis, quae magna sunt respectus terrae. Terra enim respectu caeli est quasi punctus, sive centrum ad circulum. *De throno*, supple, procedentem, idest ab illis quibus Deus sedet. *Dicentem: ecce tabernaculum Dei cum hominibus*, idest in videnti et in apparenti est, quod humanitas Christi est in gloria cum hominibus, cum quibus militavit in terra: quasi dicat: sicut homo Christus Jesus habitavit in terra cum hominibus, ita inseparabiliter habitabunt cum eo in gloria qui imitati sunt eum. *Et habitabit cum eis*, ut dominus cum famulis. Ezech. ult. *nomen civitatis ex illa dicit dominus ibidem.* Et dicit *tabernaculum*; non quod in patria sit necessitas militandi; sed ad innuendum familiaritatem inter Deum et homines, et sanctos, sicut solet esse inter reges et milites, dum sunt in expeditione. Unde Isa. 33, *oculi tui videbunt civitatem Jerusalem opulentam: tabernaculum, quod nequaquam transferri potest, nec auferentur clavi ejus in sempiternum: ibi magnificus dominus Deus noster. Et ipsi populus ejus erunt.* Glossa, *in nullo eum offendentes: quod esse non potest, dum sunt in carne.* Quia, ut dicitur Eccles. *non est sanctus, qui non peccet et faciat bonum. Et ipse Deus* existens secundum divinitatem praesentialiter *cum eis*, apparens eis manifeste, secundum utramque naturam *erit eorum Deus* per essentiam et apparentiam, quia nunquam de cetero recedet ab eis, nec ipsi ab eo. Hoc totum sumptum est de Levit. 26: ubi dicitur: *ponam tabernaculum meum in medio vestri, et non abjiciet anima vestra: et ambulabo inter vos, et ero Deus vester vosque eritis meus populus. Et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum*, idest omnem causam lacrymandi movebit ab eis, et omnem miseriam culpae et poenae quae est causa lacrymandi. Quia ibi, nec culpa, nec poena, nec miseria poterit esse, ibique erit plena gloria. *Et mors non erit ultra*, ibi. Sed neque in Inferno mors, dico naturae, idest dissolutio animae et corporis de qua loquitur hic Joannes, ut dicit Glossa 1 Corinth. 15, *absorpta est mors in victoria. Neque luctus erit*, ibi, quia nulla causa lugendi erit ibi. Et nota quod quatuor modis fit luctus sanctorum, ut dicit Rabanus. Aut cum propria peccata deplorant, aut cum in Inferno cadentes plangunt, aut cum peccatis viventes lacrymantur, aut cum pro desiderio caelestis regni lugent. Patet quod nullus horum erit ibi, quia nec luctus: sed in Inferno erit omnis miseria; et ideo continuus luctus. Luctus non allevians conscientiam, sed cremans corpus, ut dicit quidam sanctus. Matth. 7, *erit ibi fletus et stridor dentium. Neque clamor.* Glossa, *idest aliqua inquietatio.* Quia ibi erit requies opulenta, ut dicitur Isa. 33. *Neque dolor erit ultra* quia nil mali erit ibi, de cujus praesentia est dolor. Isa. 65, *exultabo in Jerusalem et gaudebo in populo meo, et non audietur in ea ultra vox fletus et vos clamoris. Quia prima*, idest prius in hoc mundo habita, *abierunt*, cum reprobis in Inferno, ubi est omnis causa lugendi, sed in patria nulla causa luctus poterit intrare, quia tanta erit affluentia gaudiorum et omnium bonorum, quod etiam miseriae vel molestiae praesentes oblivioni tradentur, secundum quod sunt causa vel materia luctus. Isa. 5, *non erunt in memoria priora.* Ex his patet quod miseria praecedet ad gloriam, sicut via ad terminum. Act. 14, *per multas tribulationes.* Luc. ult. *nonne oportuit Christum pati, et ita intrare* et cetera. Stultus est qui per aliam viam vult intrare in gloriam, quoniam filius Dei et sapientia patris omnia potest et omnia scit. Per eamdem viam venerunt omnes sancti etiam mater sua, quam super omnia dilexit. Hieronymus, *nimis delicatus miles es, si vis hic gaudere cum mundo, et cum Christo in fine regnare.* Matth. 5, *beati qui lugent.* Augustinus: *venale habeo quid? Regnum caelorum, quanti emitur? Paupertate regnum, labore requies, dolore gaudium, vilitate gloria, morte vita.* Augustinus, de civitate Dei 22 cap. 17, dicit quod haec non possunt intelligi de Ecclesia militante, sic dicens: *quis ita vesanus audeat affirmare in hujus mortis aerumnis, non dico populum sanctum, sed unumquemque sanctorum, qui habeat vel ducat vel duxerit vel ducturus sit vitam, nullas habentem lacrymas et dolores? Cum potius quanto est quisque sanctior et desideriis sanctis plenior, tanto sit in orando fletus ejus uberior?* Quatuor ergo removet Joannes a patria, per quae possunt intelligi omnia alia mala. Per hoc quod dicit: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum*, removet omnem gravem laborem. Supra 14, *amodo jam dicit spiritus, ut requiescant a laboribus suis* et cetera. Per hoc quod dicit: *mors ibi non erit*, amovet omnem infirmitatem. Unde Isa. 25, *praecipitabit dominus mortem in sempiternum.* Et per hoc quod dicit: *neque luctus*, removet omne peccatum, de quo solo lugendum est, ut dicit Glossa. Per hoc quod dicit: *neque clamor*, removet omnem violentiam et indigentiam. Per hoc quod dicit, *neque dolor*, removet praesentiam omnis mali. Isa. 14, *in die illa cum dederit tibi requiem dominus.* Sequitur, *et dixit mihi.* Hic confirmat Joannes auctoritate et testimonio Christi, quod dixit de innovatione mundi et glorificatione sanctorum dicens: *et dixit mihi qui sedebat in throno*, idest in Christo, cui data est potestas judicandi. *Ecce*, idest evidenter et statim. *Nova facio omnia*, superius dicta, idest caelum et terram et sanctorum corpora. Unde Isa. 65, *ecce ego dominus novos creo caelos* et cetera. Isaiae in fine, *sic caeli novi et terra nova* et cetera. *Et dixit mihi*, Christus scilicet, *scribe.* Hic praecipitur Joanni, ut visa scribat ad utilitatem sequentium: et ostenditur ratio quare scribenda sunt. Quia scilicet *vera* et fide digna sunt, triplici testimonio approbata. Dicit quoque, et *dixit mihi*, Christus scilicet, *scribe.* Primo in corde tuo, deinde in codice ad utilitatem legentium. *Quia haec verba*, quae audisti de mundi innovatione et sanctorum gloria, *fidelissima sunt*, idest fide dignissima sunt, triplici testimonio approbata. *Et vera.* Quia sicut dixi ita fiet; et ideo fidelissima sunt. Sed quare non dicitur quod verissima sint, sed fidelissima? Solutio: fidelissima dicuntur respectu numeri, unde potest recipere comparationem: vera dicuntur respectu rei; et ideo proprie non recipit comparationem: et si aliquando dicitur aliquid alio verius, hoc est respectu numeri et improprie. Et haec verba sunt fidelia quia confirmata Joannis testimonio. Fideliora, quia additum est testimonium sanctorum patrum; fidelissima, quia subjunctum est testimonium Christi. *Et dixit mihi.* Quia magnum est et mirum quod dixit, ne forte contemnatur quod dixit et scripsit, ostendit hic Joannes quod cito fient omnia quae dixit; et ideo contemnenda non sunt. Dicit ergo. *Et dixit mihi*, idem quod prius, scilicet Christus. *Factum est*, cito fiet quicquid praedictum est, Matth. 5, *jota unum, aut unus apex* et cetera. *Ego sum.* Hic probat Joannes quasi per locum a minori, quod haec omnia fient a Christo. Quia si potuit mundum ex nihilo creare, multo fortius poterit innovare creatum. Unde dicit: *ego sum alpha et* *omega.* Et exponit quid est hoc, *initium et finis*, idest dator et servator omnium: quasi dicat: ego creavi omnia, et ego consummabo omnia et innovabo ea. *Ego sitienti.* Hic subjungit exhortationem invitans ad credendam et consequendam et percipiendam hanc innovationem, per participationem poenitentiae et praemii. Et primo ponit primum quod dabitur fidelibus innovatis dicens: *ego*, cui subjicitur posse, et nosse, et velle, *dabo gratis*, non reddam meritis. *Sitienti*, idest Deum desideranti et expectanti. *De fonte aquae vivae gratis*, idest qui faciet vivere omnes qui bibunt de aqua ista. Joan. 4, *qui bibit ex aqua quam ego* et cetera. Fons iste Christus est. Unde Psalm. *quia apud te est fons vitae* et cetera. Aquae hujus fontis sunt virtutes, et dona, et cetera beneficia, quae ab ipso jugiter et abundanter emanant et largius emanabunt in die renovationis elementorum et glorificationis sanctorum. Ipsa enim innovatio et glorificatio rivuli sunt illius fontis; et singula bona quae dabit sanctis sunt rivuli istius fontis. *Qui vicerit.* Quia dixerat, *sitienti se daturum de fonte aquae vivae gratis*, ne putaret aliquis, quod sufficeret semel fuisse seu desiderasse; ideo ostendit, quia oportet perseverare in desiderio illo, quia sola perseverantia coronatur. Juxta illud Matth. 5, *qui perseveraverit* et cetera. 1 Cor. 20, *omnes quidem currunt, sed unus* etc., scilicet perseverans. Dicit ergo. *Qui vicerit*, omnes hostes, et in victoria perseverat. *Possidebit haec*, idest firmiter et immobiliter Deum immortalem tenebit. Supra 2, *qui vicerit dabo ei* etc.: et ibidem: *qui vicerit et custodierit usque in finem opera mea, dabo illi potestatem super gentes: et ero illi Deus* omnia bona ei tribuens *et ipse erit mihi filius* filiali amore me amplectens: quasi dicat: sicut pater diligit filium et bona sua illi communicat, sic ego diligam eos et bona mea illis communicabo. Isa. 56, *dabo eis in domo* et cetera. *Timidis autem.* Hic ostendit Joannes poenam illorum qui non desiderant illam innovationem et glorificationem, nec laborant ut ad illam perveniant. Et ponit octo genera malorum, quibus infligetur poena aeterna. Unde dicit: *timidis autem*, quasi dicat: vincentibus dabo supra dicta: *timidis autem*, idest illis qui timore humano vel mundano fidem negant, vel recipere nolunt, vel peccant mortaliter. *Et incredulis*, idest de hac innovatione desperantibus. *Et execratis*, idest excommunicatis et sine pudore peccantibus. *Et homicidis*, non solum corporalibus, sed etiam spiritualibus, 1 Joan. 3, *qui odit fratrem suum* et cetera. Ambrosius, *pasce famelicum morientem, si non pavisti occidisti.* Eccles. 34, *qui aufert in sudore panem*, idest qui cum sudore acquisitus est, *quasi qui occiderit proximum* et cetera. *Et fornicatoribus*, corporalibus et spiritualibus. *Et veneficis*, idest illis qui venenum propinant ad literam, vel venenum detractionis, seu erroris. *Et idolatris*, idest illis qui (ad literam) colunt idola, vel adulatoribus, qui principibus et praelatis malis et indignis qui sunt idola spiritualia adulantur et eis adulantes adorant. Psalm. *confundantur omnes qui adorant sculptilia. Et omnibus mendacibus*, idest omnibus quibus mendacium est in usu. Sap. 1, *os quod mentitur, occidit animam*: et intelligitur de mendacio pernicioso, quia officiosum et otiosum non sunt mortalia, ubi ex alio fiunt. *Et pars illorum*, idest omnium praedictorum. *Erunt in stagnum ignis ardentis et sulphuris.* Unusquisque tamen pro qualitate culpae suae: *quod est mors secunda*: ut dictum est supra eodem. Psalm. *ignis, sulphur* et cetera. *Et venit unus* et cetera. Secunda pars capituli, in qua ostendit Joannes dignitatem supernae Jerusalem: quae dignitas ad similitudinem civitatis naturalis consistit in duodecim conditionibus a quibus commendatur. Primo igitur describitur civitas caelestis a situ, ibi, *et situ.* Secundo ab artifice, ibi, *et ostendit.* Tertio a firma clausura, ibi, *et habebit murum.* Quarto a fundamenti positione, ibi, *et murus civitatis.* Quinto a qualitate dispositionis, ibi, *qui loquebatur.* Sexto a quantitate mensurationis, ibi, *et mensus est civitatem.* Septimo a pretiositate materiae, ibi, *et erat structura.* Octavo a munditia platearum, ibi, *et plateae.* Nono a regis auctoritate, ibi, *et templum non vidi in ea.* Decimo a servitorum industria, ibi, *ambulabunt gentes.* Undecimo a plena securitate, ibi, *et portae ejus non claudentur.* Duodecimo a civium puritate et bonitate, ibi, *et afferent gloriam et honorem.* Et haec omnia sunt spiritualiter intelligenda, quia ad litteram non possunt esse vera. Situs ergo civitatis caelestis est mons magnus, idest Christus. Juxta illud 1 Cor. 3, *fundamentum aliud* et cetera. Artifex est dominus. Hebr. 11, *expectabat enim fundamenta habentia civitatem, cujus artifex et conditor Deus.* Unde Isa. 26, *urbs fortitudinis* et cetera. Antemurale exterius est humanitas. Murus interior est divinitas, fundamenta sunt prophetae et apostoli. *Jam non estis hospites* et cetera. Dispositio civitatis est ordinata positio personarum. Quia una supra aliam, vel quadratura virtutum. Muri civitatis sunt fideles, vel virtutes. Plateae sunt conjugati. Vir est Christus. Servitores Angeli. Securitas est ibi, quia omnes certi erunt, quod non amittent quod habent. Civium puritas, quia nullus malus est ibi. Hanc ergo descripturus civitatem Joannes ostendit primo quo monstrante hoc scivit: quod facit, ne fictum putaretur. Dicit ergo: *et venit*, missus a patre luminum. *Unus de septem*, ordinibus praedicatorum, de quibus dictum est supra decimoquinto et decimo capitulo. *Habentibus septem phialas*, idest universas Scripturas. *Plenas septem plagis novissimis*, idest tempore novissimo infligendis. Et per hoc quod est unus de septem Angelis, innuit Joannes, quod universus praedicatorum coetus, praesentium, praeteritorum et futurorum, in hoc concordat quod talis sit dignitas caelestis Jerusalem, qualis nunc describitur a Joanne. Vel *unus de septem Angelis*, potest Christus intelligi, qui est de numero praedicatorum, sicut caput dicitur pars corporis et numeratur inter membra, et est tamen supra membra regens ea. Cujus inspiratione Joannes cognovit ea quae dicit: *et locutus est mecum.* Non dicit, mihi, sed, mecum, quia mutua erit locutio. *Dicens* interius loquens per inspirationem. *Veni.* Glossa, *idest intellectum applica, vel amplia*: quod fit cum homo separat et subtrahit se a tumultu mundi et curis saeculi et diligenter audit quae dicuntur. Eccles. 4, *custodi pedem tuum domum Dei ingrediens, et appropinqua, ut audias. Et ostendam tibi sponsam*, idest Ecclesiam sponsione prophetarum desponsatam. Oseae 2, *sponsabo te mihi in fide. Uxorem agni*, idest eamdem Ecclesiam sibi in incarnatione de praesenti convictam. Vel sponsa dicitur, quamdiu est in peregrinatione extra domum sponsi. Joan. 3, *qui habet sponsam, sponsus est.* Uxor vero erit, quando trasducta fuerit in domum sponsi. *Et sustulit.* Hic incipit Joannes describere civitatem, incipiens a statu, quia scilicet in monte posita est. Unde dicit: *et sustulit me in spiritu*, idest in mentis excessu, *in montem magnum et altum.* Glossa, *mons est Christus qui est munimentum suorum.* De quo Micheae 4, *erit in novissimis diebus praeparatus mons domus domini.* Super hunc montem aedificata est Ecclesia Dei, Matth. 10, *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Hic mons dicitur magnus, quia totam Ecclesiam replet, ut dicit Glossa. Jerem. 23, *caelum et terram ego impleo.* Isa. 6, *plena est terra gloria ejus.* Dicitur autem altus, quia insuperabilis est, ut dicit Glossa. Vel dicitur magnus, idest immensus, secundum divinitatem: altus et eminens in vita, secundum humanitatem. Vel magnus potentia, altus incomprehensibilitate. Rom. 11, *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei. Et ostendit mihi.* Hic describitur artifex a quo Ecclesia recipit tria: scilicet descensum infusionis gratiae, claritatem cognitionis divinae, lumen operationis bonae, sicut reperitur ad literam in domo materiali. Primo descendit artifex fundamenta jaciendo. Secundo parietes superius erigendo. Tertio tectum supraponendo. Dicit ergo de primo: *et ostendit mihi civitatem*, idest Ecclesiam super illum fundatam. *Sanctam*, idest mundam et firmam *Jerusalem*, idest Deum in pace videntem. *Descendentem de caelo*, idest quicquid boni habet se a Deo habere cognoscit. *Descendentem de caelo*, idest recipientem gratiam desuper in Baptismo a Deo, a quo est omne bonum, Jacob. 1, *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est* et cetera. *Habentem claritatem Dei*, idest divinam opinionem, quam modo habet obscuram, *quoniam nunc videmus per speculum in aenigmate.* Vel *habentem claritatem Dei*, idest divinam claritatem, quia Deus illuminabit eam. *Et lumen ejus*, idest Christus, qui est lumen in testamento. Infra, *civitas illa non eget sole, neque luna, ut luceat in ea, quia claritas Dei illuminabit eam et lucerna ejus est agnus. Lumen*, dico, *simile lapidi pretioso*, idest Christo, qui fuit in proposito firmus et lucens virtutibus: de quo dicitur Isa. 28, *ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem angularem, probatum, pretiosum, electum, in fundamento fundatum. Tamquam lapidi jaspidis*: in quo significatur firmitas et veritas fidei quam habet Ecclesia in via, cui succedit firma cognitio spei, quam habebit in patria: et utraque in jaspide designatur. Jaspis enim acuit oculos corporales: sic fides viae et cognitio patriae acuit et comportat oculos spirituales. Sed quia opera nostra non sunt pura omnino; ideo necessaria est confessio qua purgatur mens, quae significatur per crystallum quae est transparens et lucens, nil celans: sic pura confessio, ut dicit Glossa. Et ideo sequitur, *sicut crystallum*, supple lumen ejus, idest ipsa civitas lucens. In via quidem habet fidem et confessionem puram. Unde Rom. 5, *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem* et cetera. In patria est cognitio plena et confessio laudis. Unde Augustinus de civitate Dei, *videbimus et amabimus*, Isa. 51, *qui redempti sunt a domino invitentur et venient cum laetitia in Sion laudantes.* Hoc dictum est supra quarto, *qui sedebat similis erat aspectui lapidis jaspidis et sardinis, et in circuitu sedis mare vitreum simile crystallo.* Per mare Baptismus: per crystallum confessio designatur, quae sunt duo lavatoria Ecclesiae. Sequitur. *Et habebat murum.* Hic describitur civitas et clausura. Et dicuntur hic tria. Primo qualis et quantus sit murus. Secundo ponitur muri ornatus qui est, in ordinatione portarum. Tertio ponitur dispositio portarum. Per murum Christus significatur, ut diximus: per portas apostoli et praelati, per quos intratur in caelestem Jerusalem: per dispositionem ternarum portarum in quatuor partibus civitatis ostenditur, quod intratur caelestem Jerusalem per fidem de quatuor partibus mundi. Dicit ergo: *et habebat* civitas ista quam vidit Joannes *murum magnum*, secundum humanitatem per vitae eminentiam. *Et altum* secundum divinitatem qua excedit omnem scientiam. Unde Psalm. *mirabilis facta est scientia tua ex me. Habens portas duodecim.* Glossa, *idest patriarchae per quorum exemplum alii ad fidem introducuntur.* Quorum fidem praedicaverunt apostoli et tenemus nos moderni. Unde sequitur, *et in portis Angelos duodecim*, idest apostolos, vel prophetas; qui dicuntur anguli, quia sicut angulus connectit duos parietes, sic prophetae, sic apostoli, doctrina et praedicatione converterunt in fide una, vel quia duo praedicaverunt relata ad unum, scilicet fidem et mores vitae Christi: vel duo praecepta charitatis servaverunt et praedicaverunt: propter quod etiam misit dominus discipulos suos ad praedicandum, Luc. 12. Secundum aliam Glossam portae sunt apostoli, quorum doctrina intratur ad fidem et regnum. Anguli sunt subditi quos ipsi instruxerunt et quasi angulos in Ecclesia constituerunt. *Et nomina scripta*, supple erant in portis. *Quae sunt nomina duodecim tribuum filiorum Israel*, idest memoria et auctoritas et exemplum sanctorum patrum veteris testamenti qui ortum habuerunt ex duodecim patriarchis, erunt in vita et doctrina apostolorum. Quod antiqui videntes dixerunt esse futurum. Apostoli sanctum praedicaverunt et vitam eorum vivendo tenuerunt. Hebr. 10, *umbram enim habens lex futurorum non ipsam imaginem rerum.* Ideo se Christus in veritatem exhibuit et apostoli exhibitam praedicaverunt. Joan. 1, *lex per Moysen data est, gratia et veritas* et cetera. Ideo dicit dominus apostolis, Joan. 10, *alii laboraverunt et vos in labores eorum introistis.* Dominus dedit eis cisternas quas non foderunt, vineam et oliveta quae non plantaverunt, sicut dicitur Deuteronom. 6. Sequitur de dispositione portarum. *Ab oriente portae tres et ab Austro portae tres, ab Aquilone portae tres et ab occasu portae tres*, idest per fidem Trinitatis, quam antiqui patres tenuerunt et praedicaverunt apostoli, ex quatuor partibus mundi intratur in requiem Dei. Unde Psalm. *dicant nunc qui redempti sunt a domino, quos redemit de manu inimici et de regionibus congregavit eos. A solis ortu et occasu, ab Aquilone et mari.* Secundum Glossam, per orientem significantur Judaei, a quibus sol justitiae ortus est. Unde Joan. 4, *salus ex Judaeis est.* In his portae tres, quia his primo fides Trinitatis et a prophetis et apostolis praedicata est. Et primi de Judaeis introierunt ad fidem. Per Aquilonem significantur gentiles frigidi per infidelitatem, qui post Judaeos ad fidem intraverunt et per fidem in Ecclesiam. Per Austrum significatur totum tempus ab ortu Christi usque ad adventum Antichristi in quo caluit charitas. In his portae tres, quia multi hoc tempore Ecclesiam intraverunt. Per occasum significatur tempus ab Antichristo usque ad finem mundi, quando per Enoch Eliam et socios eorum praedicabitur fides Trinitatis, et multi etiam tunc intrabunt. Item per orientem significatur prima aetas hominis, infantia sive pueritia. Ab hac sunt tres portae, quia infantibus et pueris patet introitus in Ecclesiam per fidem Trinitatis. Item per Aquilonem ventum frigidum significatur senectus quae frigida est, quia naturalis calor tunc frigescit: et ab hac portae tres, quia etiam senibus patet introitus in Ecclesiam per fidem Trinitatis. Item per Austrum significatur juventus sive adolescentia, quando fervet calor naturalis amplius. Et ab hac portae tres, quia adolescentibus sive juvenibus patet introitus in Ecclesiam per fidem Trinitatis. Item per occasum significatur senium sive decrepita aetas quae juxta occasum est, et ab hoc etiam tres portae, quia senibus et decrepitis patet introitus in Ecclesiam per fidem Trinitatis. Quid ergo volunt sibi duodecim portae civitatis, sic dispositae, nisi quod ostendunt, quod in omni aetate et in omni tempore patet introitus in Ecclesiam Dei? Ideo clamat dominus quater incessanter, *revertere, revertere, Sunamitis, revertere, revertere, ut intueamur te.* Sed in morte clauduntur istae januae. Ideo clamat apostolus Hebr. 14, *festinemus ingredi in illam requiem.* Cant. 2, *surge, propera amica mea* et cetera. Vel *tres portae* sunt tres virtutes theologicae, scilicet fides, spes, charitas: vel tres partes poenitentiae, scilicet contritio, confessio et satisfactio, per quas ex quatuor partibus mundi intratur in Ecclesiam. Item oriens potest esse nativitas hominis, ubi portae tres sunt nativitatis sive nascentium conditiones, scilicet paupertas, seu nuditas foeditas et imbecillitas. Occasus est mors hominis, ubi tres sunt portae, scilicet tres morientium conditiones: scilicet incertitudo mortis, quia nescitur quando vel quomodo, vel in quo statu mors venit. Juxta illud Eccles. 9, *nescit homo finem.* Amaritudo doloris. Juxta illud Eccles. 41, *o mors quam amara est memoria tua. Homini pacem habenti in substantiis suis*, multo amarior est ejus praesentia. Item formido insidiatoris, quia in morte maxime insidiatur Diabolus. Unde Gen. 3, *ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus.* Inter hos terminos est tota vita hominis: quae aut est in prosperitate, et sic est Auster, cujus portae tres, tres ejus sunt qualitates, scilicet vanitas, brevitas, instabilitas. Quia omnis prosperitas vana est. Unde Eccles. 1, *vanitas vanitatum et omnia vanitas.* Item brevis est. Unde Eccles. 10, *omnis potentatus brevis vita.* Isa. 40, *omnis caro foenum et omnis gloria ejus quasi flos foeni.* Item instabilis est. Unde Ezech. dicit: *a mane usque ad vesperam finies me.* Aut est in adversitate, cujus portae tres. Ipsa scilicet tribulatio quae purgat hominem. Unde Eccles. 27, *vasa figuli probat fornax.* Item in via fidei accelerat. Unde Psalm. *multiplicatae sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt.* Item oculos illuminat ad sui et Dei cognitionem. Unde Isa. 28, secundum aliam editionem, *per omne flagellum erudi Jerusalem, sola vexatio dabit tantummodo intellectum auditui.* Gregorius, *poena quippe interrogat, si quis Deum veraciter amat.* Gregorius, *qui dubitat an dii sint adorandi, indiget poena*: quasi dicat; si poena esset, de hoc non dubitaret. Per has portas intratur in civitatem; quia qui haec perfecte consideraret, ad caelestem patriam sine dubio festinaret. Unde Ezech. 37, *a quatuor ventis veni super interfectos istos et reviviscant.* Item duodecim portae civitatis sunt duodecim partes praedicationis. Sicut enim per portas intratur in civitatem, sic per praedicationem intratur in Ecclesiam caelestem. Per orientem significatur praedicatio monitoria cujus portae tres sunt species admonitionis. Ad pugnandum quo ad incipientes. Ad progrediendum quo ad proficientes. Ad perseverandum quo ad perfectos. Vel prima admonitio fit ad conjugatos. Secunda ad continentes. Tertia ad praelatos, ut omnes pugnent, proficiant perseverent: *hi sunt Job, Daniel et Noe.* Ezech. 14. Per Aquilonem significatur praedicatio monitoria, cujus portae sunt tres comminationis species: scilicet comminatio incertae mortis, comminatio districti judicii, comminatio aeterni supplicii. Item per Austrum significatur praedicatio consolatoria; cujus portae sunt tres, scilicet tres promissiones quas faciunt praedicatores. Prima est promissio veniae promerendae. Secunda promissio gratiae recuperandae. Tertia promissio gloriae adipiscendae. Matth. 4, *agite poenitentiam: appropinquabit enim regnum caelorum.* Item per occasum significatur praedicatio redargutoria, cujus portae sunt tres redargutionis partes. Prima est de peccato cordis. Secunda de peccato oris. Tertia de peccato operis. Vel prima dicitur de concupiscentia carnis. Secunda de concupiscentia oculorum. Tertia de superbia vitae. Vel prima de peccato in patrem, quod fit per fragilitatem. Secunda de peccato in filium, quod fit per ignorantiam. Tertia de peccato in spiritum sanctum quod fit per certam malitiam. Vel prima de peccato in Deum. Secunda de peccato in proximum. Tertia de peccato in seipsum. Propter hoc dicitur Apoc. 8, *vae, vae, vae habitantibus terram.* Item per portas civitatis, significantur aliquando praelati, per quorum vitam et doctrinam intrare deberent populi in Ecclesiam. Sed hae ita defixae sunt in terram, quod non possunt aperiri, ad intromittendum populum. Unde Thren. 2, *defixae sunt in terra portae eorum*, idest Jerusalem; et ideo clamat propheta, *attollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales, et introibit rex gloriae*, cum populo suo. Sicut dicitur Isa. 60, *occupabit sol muros tuos et portas tuas laudem.* Per orientem significatur claritas sive splendor cognitionis ejus, cujus portae sunt tres cognitionis species quas debent habere praelati: scilicet cognitionem mundi et eorum quae in mundo sunt ad contemnendum. Item cogitationem caeli et eorum quae in eo sunt ad considerandum. Cognitionem Inferni et eorum quae in eo sunt ad declinandum et fugiendum. Hoc triplex lumen, sive triplex cognitio, est *donum optimum descendens a patre luminum*, ut dicitur Jacob. 1. Donum perfectum est donum cognitionis, scilicet contemptus mundi, desiderium caeli, declinatio Inferni; et sic intratur in civitatem, per has portas. Item per Aquilonem significatur fortitudo, sine timore qui generaliter frigidus est. Cujus portae sunt tres formidinis partes quae nascuntur ex triplici cognitione praedicta. Prima est timor de conversatione mundi. Secunda de amissione caeli. Tertia de inventione Inferni. Item per Austrum significatur fervor dilectionis, cujus portae tres sunt dilectionis species, quas deberent habere praelati. Prima est amor Dei. Secunda amor sui. Tertia amor proximi. Vel triplex amor portae Australis est triplicis boni amor: idest boni expedientis, honesti, delectabilis. Hic est triplex ustio solis. De qua dicitur Eccles. 43, *tripliciter sol exurens montes, igneos radios exsufflans.* Item per occasum significatur luctus, cujus portae tres sunt, scilicet tres luctus species. Prima est de mundi ignorantia, quam significavit luctus domini super civitatem Jerusalem, Luc. 23, *videns Jesus civitatem flevit super illam dicens, si cognovisses, et tu utique fleres.* Secunda est de mundi miseria, quam significavit luctus super suscitationem Lazari, Joan. 15, quem revocavit ad miseriam mundi. Tertia est de mundi duritia, quam significavit luctus domini in cruce, ubi flevit duritiam Judaici populi qui tot signis visis non potuit emolliri. Si praelati haberent triplicem cognitionem et triplicem timorem et triplicem amorem, et triplicem luctum, tunc pateret introitus Paradisi et multi intrarent post illos. Sed heu. Hodie, quia pauci habent eam; ideo nec ipsi praelati intrant, nec subditi, nisi pauci. Unde Luc. 11, *vae vobis legisperitis qui tulistis clavem scientiae et ipsi non introisti, et illos qui introibant prohibuistis.* Forte quia timent hanc maledictionem, vel comminationem quae fit legisperitis; ideo nolunt scire legem. Sed re vera, nec sic evadunt, quia facti legisperiti praelati esse debent. Unde Gregorius 2, *interroga sacerdotes legem.* Ibi Hieronymus. *Si sacerdos est, de lege respondet: si respondere nescit, sacerdos non est.* Malach. 2, *labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem ex ore ejus requirunt.* Oseae 4, *quia repulisti scientiam, ego repellam te* et cetera. Sequitur. *Et murus civitatis*, idest Christus vel fides Christi qua intratur in Ecclesiam. Unde Isa. 54, *ecce ego sternam per ordinem lapides tuos et fundabo te in sapphiris et ponam jaspidem propugnacula tua et portas tuas in lapides sculptos.* Ibi dicit Glossa, quod per jaspidem significatur fides qua munitur Ecclesia. *Habens fundamenta duodecim*, idest patriarchas duodecim, idest per quos fundata est, quia illi primi hanc fidem tenuerunt; et in illis innituntur, quicumque ad fidem accedunt. *Et in ipsis fundamentis duodecim nomina duodecim apostolorum*, supple scripta erant. Hoc est supra fidem et doctrinam apostolorum. Quia quod illi crediderunt et docuerunt futurum, isti crediderunt et praedicaverunt jam factum. *Et agni*, nomen similiter scriptum erat in eis, quia patriarchae plenam fidem de illo habuerunt. Unde Joan. 8, *Abraham exultavit, ut videret diem meum, et vidit et gavisus est. Et qui loquebatur* scilicet Angelus in persona Christi mecum. Glossa, *idest ad placitum meum*, quia Joanni placebat, quod audiebat. *Habebat mensuram arundineam.* Glossa, *idest divinam Scripturam Dei sapientia compositam qua tangit et illustrat corda fidelium. Ut metiretur civitatem et portas ejus*, idest secundum capacitatem suam daret unicuique tam minori quam majori, intelligentiam Scripturarum in praesenti, et in futuro cognitionem divinam quae facit beatum. Unde per civitatem intelliguntur hic minores. Per portas majores. *Et murum*, Glossa, *idest defensores Ecclesiae quorum primus et praecipuus est Christus. Demum praedicatores et doctores qui per doctrinam et praedicationem suam defendunt Ecclesiam.*

Sed heu. Pro magna parte murus iste dissipatus est, ita ut possint hostes libere in civitatem intrare per rupturas murorum. Thren. 2, *factus est dominus quasi inimicus, praecipitavit Israel, praecipitavit omnia maenia ejus.* Item in eodem: *cogitavit dominus dissipare murum filiae Sion: tetendit funiculum suum et non avertit manum suam a perditione, luxitque antemurale et murus pariter dissipatus est.* Ezech. 13, *non ascendistis ex adverso, neque opposuistis murum pro domo Israel, ut staretis in praelio in die domini.* Hunc igitur murum mensurat Christus dominus noster, quia unicuique secundum capacitatem dat intelligentiam in praesenti et secundum mensuram gratiae mensurabit gloriam in futuro. Nec est omnium una mensura; sed secundum capacitatem vasis, alii minor, alii major datur intelligentia et gratia. Rom. 12, *unicuique secundum quod Deus dividit mensuram fidei* et cetera. Simile Ezech. 40, *ecce vir cujus erat species quasi species aeris, et funiculus ligneus in manu ejus, et calamus mensurae in manu ejus.* Non dicit calamus aureus sicut hic dicitur arundo aurea, quia ibi loquitur propheta de lege veteri, hic de nova. Item ibi agitur de militanti Ecclesia, hic de triumphanti, ut omnes sint aurei et solidi et pretiosi. *Et civitas.* Hic describitur civitas a qualitate figurae. Unde dicit: *et civitas in quadro posita est.* Glossa: *quatuor latera sunt fides, spes, charitas et operatio: quae sunt aequalia, quia quantum quis credit, tantum sperat; quantum sperat, tantum diligit; quantum diligit, tantum operatur. In quadro*, igitur, *posita est civitas*, robusta est fide, longanimis spe, ampla charitate, efficax opere. Vel quatuor latera sunt quatuor virtutes principales, *quibus nil est utilius in hac vita hominibus*, ut dicitur Sap. 8. Quarum una non debet aliam excedere, in uno homine. Prudentia in appetendo bono et vitando malo: quam sequitur temperantia, ut a voluptatibus se retrahat homo: post haec fortitudo, ut quod intelligit operetur: dehinc justitia, ut sic suos actus temperet, ne nimis justus vel sapiens videatur. Unde Eccle. 7, *noli esse nimis justus, nec plus sapias quam oportet, ne obstupescas.* Haec quadratura virtutum cardinalium remanebit in patria, secundum aliquos usus, ut dicit Augustinus, non secundum omnes. Prudentiae enim usus duplex est: unus est praecavere insidias: hic usus non erit in patria, sed cessabit, quia nullae erunt insidiae ibi. Item alius usus est nullum praeponere vel aequare Deo: hic usus erit in patria. Similiter duplex est usus temperantiae. Unus est delectationes noxias cohibere, hic cessabit. Alius est nullo motu noxio delectari; hic remanebit. Item justitiae duplex est usus. Unus est subvenire miseris, hic cessabit. Alius est Deo firmiter adhaerere, et regenti subditus esse et hic remanebit. Unde patet, quod primus actus justitiae est subditum esse Deo universaliter: ex quo sequitur quod reddet unicuique quod suum est. Deinde exponit quadraturam et ejus qualitatem secundum priorem expositionem, dicens, *et longitudo ejus.* Glossa: *idest charitas* contra. 1 Cor. 13, *manent fides, spes, charitas, tria haec, major autem horum est charitas.* Solutio. Aequales sunt omnes virtutes, quoad vim merendi, quia omnium est una vis, et una ratio merendi, scilicet gratia Dei. Charitas autem dicitur major quo ad dignitatem, quia ipsa est forma virtutum, et prima participat rationem merendi, et ab ipsa habent aliae, quod sunt meritoriae. Sicut dicitur 1 Cor. 13, *si linguis hominum loquar* et cetera. *Et mensus est.* Hic describitur civitas a debita quantitate, tam secundum longitudinem ejus quam secundum altitudinem. Dicit ergo: *mensus est Angelus*, idest Christus, *civitatem* idest Ecclesiam, quo ad minores, quorum collectio hic dicitur civitas. *De arundine*, idest de sacra Scriptura, in qua promittitur unicuique beatitudo aeterna, secundum quantitatem meritorum. Similiter et poena aeterna secundum exigentiam meritorum.

Unde Psal. *reddet unicuique juxta opera sua.* Matth. 7, *eadem mensura qua mensi fueritis remetietur vobis. Per stadia duodecim.* Stadium est spatium et cursus hominum vel equorum; et significat exercitium virtutum cardinalium, secundum triplicem statum hominum; idest credentium, operantium, perseverantium; quod notatur *per duodecim millia.* Duodenarius componitur ex ternario et quaternario: per ternarium significatur status credentium, per quaternarium status operantium; per mille status perseverantium. Quid est ergo, *mensus est civitatem per stadia duodecim millia*, nisi quod in Scriptura cujuslibet credentium, operantium, perseverantium, terminavit gloriam secundum meritorum mensuram? Et debet intelligi conjunctim; quia credentibus solum non debetur merces, quia *fides* singulorum *sine operibus mortua est*, et otiosa idest carens mercede. Jacob. 2. Item operantibus tantum non debetur merces, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, etiam ita sine fide non est meritum. Hebr. 11, item credentibus et operantibus tantum non debetur merces, nisi perseverent. 1 Cor. 9, *omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium.* Unus, idest perseverans. Unde ergo per duodecim stadia mensuratur civitas, quia exercentibus se in fide et operibus cum perseverantia debetur merces, secundum mensuram meriti. 1 Cor. 2, *unusquisque propriam mercedem recipiet, secundum suum laborem.* Deinde ostendit dimensionem meriti, quo ad virtutes theologicas quas dicit esse aequales. Unde subjungit, *et longitudo.* Glossa: *idest charitas, quae extenditur a dextra usque ad sinistram, idest ab amicis usque ad inimicos. Et altitudo.* Glossa: *idest civitatis. Aequalia sunt* in virtute merendi, vel in perseverantia. Quia nulla virtus sine perseverantia meretur gloriam. Unde perseverantia est una mensura omnium: et sic in quantum ordinantur ad mercedem aequales sunt omnes virtutes. *Et mensus est muros ejus*, idest doctores et praedicatores, qui sunt Ecclesiae defensores, undique circumdantes eam et custodientes. Unde Cant. 3, *invenerunt me vigiles, qui custodiunt civitatem.* Et ostendit mensuram, sive quantitatem murorum, dicens, *centum quadragintaquatuor cubitorum. Haec* (inquit) *erat quantitas murorum.* Cubitos, in quo est manus, significat operationem, ut dicit Glossa, quae respicit triplicem statum hominum: idest incipientium, qui significatur per quadraginta, proficientium, qui significatur per quatuor virtutes cardinales in quarum exercitio est profectus; et status perfectorum, qui significatur per centum qui numerus transit de laeva in dexteram, ut dicit Beda. Praedicatoribus autem secundum statum triplicem convenit operatio bona, non tantum lingua (unde Psalm. *exaltationes Dei in gutture eorum, et gladii ancipites in manibus eorum*) sed secundum operationem qua mensuratur ei merces. Unde sensus est. *Et mensus est muros civitatis quadragintaquatuor cubitorum*, idest praedicatoribus promisit aeternam beatitudinem, secundum mensuram operum eorum. In omni statu hoc dicit, quia unicuique majorum sive minorum mensuratur a Christo praemium, secundum mensuram operum. *Mensura hominis, quae est Angeli*: quasi dicat: ille, qui sic mensurabat in specie hominis mihi apparebat, erat Angelus, in quo ostendebatur Dei filius verus Deus et verus homo esse. Tamen per hoc quod dicitur, *mensura hominis, quae est Angeli*, intelligunt quidam, scilicet ut una sit mensura cubitorum hominis et Angeli esse perhibetur secundum rationem et ordinem caelestium spirituum sive rerum spiritualium ordinativa sunt humana mysteria in Ecclesia militante. Unde Exod. 25, dictum est Moysi: *vide, ut omnia facias secundum exemplar, quod ostensum est tibi in monte.* Item nota quod si conjungatur numerus stadiorum, hic positus, et numerus cubitorum muri, fit numerus omnium signatorum, scilicet centum quadragintaquatuor millia, qui numerus surgit ex duodenario ducto in se; nam duodecim duodecies, sunt centum quadragintaquatuor millia. Omnium igitur electorum ponit hic mensuram Angelus. Sequitur. *Et erat structura.* Hic ostendit Joannes qualis sit murorum materia, et fundamentorum, et portarum civitatis: hic siquidem tria numeraverat describendo civitatem. Dicit ergo, *et erat structura muri ejus ex lapide jaspide*, per quem designatur fides, propter ejus virorem, qui confortat visum corporalem: sic et fides visum spiritualem: quasi dicat. Ex fortibus et fide currentibus fiunt Ecclesiae defensores. Unde Cant. 3, *en lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt ex fortissimis Israel.* Loquitur autem Joannes de defensione Ecclesiae quae fit per praedicationem fidei, vel disputationem. Unde Cant. 8, *si murus est, aedificemus super eum propugnacula*: idest si aliquis talis est, ut possit defendere Ecclesiam per praedicationem vel disputationem, abjiciendo malitiam impiorum, prius oportet ut instruatur, et armetur fide. Bene ergo dicit, *et erat structura muri*, idest murus constructus ex lapide jaspidis, idest ex viris fortissimis perfectam fidem servantibus. *Ipsa vero civitas*, idest murorum congregatio, inter murorum protectionem posita. Auro mundo, idest ex auro mundo constructa est. *Simile vitro mundo, quod est perlucidum, ita quod sub eo est, exterius videatur. Unde innocentiam significat baptismalem. Aurum vero significat charitatem: et haec duo frequentius inveniuntur in minoribus.* Unde Psalm. *audivimus eum in Ephrata*, idest in majoribus. Sed *invenimus eum in campis silvae*, idest in minoribus. Proverb. 3, *cum simplicibus sermocinatio ejus.* Item per aurum significantur tres dotes animae. In fulgore significatur visio. In valore dilectio. In pondere apprehensio. Per vitrum vero significatur gloria corporum. Fenum enim primo resolvitur in pulverem, postea fit vitrum lucidissimum: sic corpus humanum moriendo cadit in pulverem (unde Gen. 3, *pulvis es, et in pulverem reverteris*) sed resurgendo mutabitur in vitri perspicuitatem. Unde 1 Cor. 15, *seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria.* Unde Isa. 40, *omnis caro foenum.* Job 18, *non adequabitur ei aurum vel vitrum.* Sequitur. *Fundamenta muri civitatis*, idest prophetae et apostoli, quorum fide et doctrina tota civitas Ecclesiae fundata est. De quibus dicitur in Psalm. *Fundamenta ejus in montibus sanctis, omni lapide pretioso ornata*, erant, supple, omni genere virtutum et bonorum operum. Nec tantum prophetae et apostoli fundamenta dicuntur, sed etiam alii majores, qui vitam et fidem ipsorum habuerunt: qui non ratione personarum, sed opere virtutum, fundamenta dicuntur, quia per haec Ecclesiam fundaverunt. Propter quod Joannes hic ostendit quibus virtutibus ipsi in Ecclesia luxerunt, reponens eos sub denario numero sic, ut ostendatur, eos splenduisse omnibus virtutibus. Hic enim numerus universitatem significat, quia ex partibus septenarii conficitur, idest ternario et quaternario. Et quia fides inter virtutes prima est, juxta illud Prudentii, *prima petit campum dubia sub sorte duelli, pugnatura fides*: et quia sine fide nil placet Deo, ut dicitur Heb. 11: ideo in primo fundamento ponitur fides. Nec moveat te, quod jaspis fundamenta dicuntur, quia ideo fundamenta dicuntur, quia sancti per virtutes fundamenta sunt. Unde cum dicitur jaspidis est fundamentum, sensus est, idest fundamenti ornamentum. Dicit ergo, *fundamentum primum*, idest primum ornamentum fundamenti *jaspis* idest fides semper virens, et visum confortans. Sed numquid fides erit in patria aut in triumphanti Ecclesia, de qua hic agitur? Non: sed venientibus ad Ecclesiam prima occurrit, per quam in praedictam civitatem intratur: quam qui non habuerint, in eam intrare non poterunt. *Secundum fundamentum*, idest secundum fundamenti ornamentum est *sapphirus*, cujus color sereno caelo similis est, qui percussus radiis solis, ardentem emittit fulgorem, et per hoc significat spem, qua rapimur ad caelestia, et per hoc in amorem caelestium inflammamur contempto saeculi amore, ut possimus dicere cum apostolo, *nostra conversatio in caelis est*, Phil. 3. Isa. 54, *fundabo te sapphiris. Tertium* fundamenti ornamentum est *Chalcedonius*, qui lapis pallenti lucernae similis est: et fulget magis sub dio, quam in domo calefactus a sole. Vel digitorum attactu paleas ad se trahit, sculpentium argumentis resistit; et significat charitatem, quae intus est in corde celata, pallet quasi lux in lucerna: sed tamen ad aliorum utilitatem exire cogitur, tunc qualis intus erat exterius ostenditur, et tacta a sole Christo omnipotentiae, sive digito, peccatores ad se trahit; et omnino secari nequit, quia nulla adversitate deficit, sed magis proficit. Unde Cant. 8, *fortis est ut mors dilectio, et dura sicut Infernus aemulatio: lapides ejus ut lapides ignis atque flammarum. Aquae multae non potuerunt extinguere charitatem.* Sculpi ergo non potest, quia adversitate non frangitur, nec etiam adulatoria laude emollitur. Unde Psalm. *oleum peccatoris non impinguet caput meum.* 1 Cor. 13, *charitas patiens est, benigna est, omnia suffert, omnia sustinet, non agit* etc. *non irridetur. Quartum smaragdus*, qui omnes herbas et arborum frondes, viriditate superat, et gerentes eum reddit intuentibus gratiosos, aerem vicinum virescere facit, imaginem sicut speculi reddit; et significat virginitatem, quia virorem carnis integre servat, et omnes alias virtutes quodammodo superat, quia virginitatem servare magis est angelicum quam humanum. Gratiosa est enim Angelis, Deo, et hominibus; et in se portat imaginem Christi, quia sequitur agnum quocumque ierit. Et bene hic lapis quartus dicitur, quia virginitas in quatuor Evangeliis commendatur. *Quintum sardonix*, ex duorum nominum societate vocatus, ut dicit Isidorus. Habet enim candorem, ut nix, et ruborem, ut sardus, et est color, ut dicit Glossa, niger in imo, candidus in medio, rubeus in summo; et in signando nihil cerae avellit. Unde significat sanctorum patientiam, per quam in mundo sunt viles et despecti. Unde Job 12, *deridetur justi simplicitas, lampas contempta apud cogitationes divitum* et cetera. Sed in medio, idest intus in corde, sive in conscientia, sunt candidi per innocentiam, superius rubei per ardorem martyrii, propter Christum: et haec nihil de cera avellit, quia suis persecutoribus plene ex corde remittit, nullum rancorem retinens. Juxta Eccle. 29, *relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.* Quae virtus quinta dicitur, quia in infirmitate corporis descendit, quod regitur quinque sensibus. *Sextum sardius*, sic dictus quia primo a Sardis est repertus, sanguinei coloris tantum. Unde significat perfectam constantiam martyrii, idest martyrum, qui pro Christo sanguinem suum fuderunt: et ideo sextus ponitur, quia Christus sexta aetate, idest sexta die sanguine suo martyrium consecravit. *Septimum chrysolithus* auro similis in colore. Unde dicitur a chrysis, quod est aurum; et scintillas ardentes videtur emittere, ut dicit Glossa: et significat sapientiam, quae omnia dona superat, sicut aurum omnia metalla. Quae praedicando scintillas ardentes emittit, idest exhortationes et instructiones corda audientium inflammantes. Unde Ezech. 1, sanctis animalibus *scintillae quasi aspectus aeris candentis.* Sapient. 3, *fulgebunt justi sicut sol, et tamquam scintillae in arundineto discurrent.* Haec septimo loco ponitur, quia inter dona septem spiritus sancti locum tenet septimum, ascendendo, *octavum beryllus.* Hic lapis in se primo gloria formae politus lucet, quasi aqua a sole percussa. Qui etiam tantae caliditatis dicitur esse, ut calefaciat manum tenentis: et significat virtutem misericordiae, quae sex operibus se exercet, corda frigida hominum infirmorum calefaciens in amorem Dei et proximi. Juxta illud Proverb. 26, *si esurierit inimicus tuus, ciba illum: et si* *sitit, potum da illi. Hoc faciens* et cetera. Matth. 5, *sic luceat lux vestra* et cetera. Et haec virtus octavo ponitur loco, quia non hic, sed in octavam aetatem mercedem expectat. Unde Psal. *labores manuum tuarum, quia manducabis, in futuro scilicet, beatus es, et bene tibi erit.* Ergo illis erit male, qui labores suos hic manducant, scilicet hypocritae. De quibus dicitur Matth. 5, *receperunt mercedem suam, nonus topazius.* Hic lapis quamvis sit omnium colorum, maxime tamen duos habet colores, aureum, et aethereum, ut dicit Glossa super Ezech. 34, et cum splendore solis tangitur, omnium gemmarum claritates excedit. In aspectum suum provocat similiter aspicientes; qui si poliatur obscuratur, si naturae suae relinquatur, clarior est, et gemmarum amplissima, et regibus cara; et significat contemplationem, quae ex charitate, qua fervet, aurea, ex cognitione qua lucet aetherea est, ubi Deus limpidius videtur, ad cujus amorem homines experti singularius trahuntur: et si tales sunt quod honoribus saeculi ponantur, obscurantur, quia turbantur circa plurima, ut Martha. Et quia hic lapis omni colore resplendet, hoc est, quia contemplatio omnium virtutum splendore refulget, et est gemmarum latissima, quia contemplatio maxime cor dilatat. Qui vero reges sunt, nil carius contemplatione habent. Et bene nono ponitur loco, quia homines contemplativos novem ordinibus Angelorum contemplatio associat. *Decimum chrysopassus.* Hic lapis, secundum Isidorum, Indicus est, et coloris purpurei guttulis distinctus aureis. Unde nomen accepit crysopassus, quasi passum habens aurum: et significat desiderium caelestis patriae, quod quanto plus tribulationibus concutitur, tanto amplius accenditur, ut dicit Gregorius: quod flatus carboni, hoc facit tribulatio charitati. Et bene decimo loco ponitur, quia sancti per desiderium ad decimum ordinem Angelorum per observationem Decalogi venire festinant. Decimus ordo dicitur, quia ex hominibus restaurabitur, unde et homo dicitur Luc. 15, drachma quam mulier sapiens quaerens invenit. *Undecimum hyacynthus.* Hic lapis, cum aer mutatur in sereno, perspicuus est, in nubilo obscurus. Unde significat sanctorum discretionem, per quam secundum Deum hominibus se conformant, ut omnes lucrifaciant. Sicut dicit apostolus, 1 Corinth. 9, *omnibus omnia factus sum, ut omnes lucrifaciam.* Rom. 12, *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus.* Per hanc etiam virtutem sciunt sancti doctores, quid, quibus, et quando, et qualiter sit praedicandum. Haec undecimo loco ponitur, quia per hanc maxime omnis transgressio vitatur. *Duodecimum amethystus.* De quo dicit Isidorus, *inter gemmas purpureas principatus amethystus inclytus tenet, purpureus quidem est, permisto colore viridi et roseo, quasdam flammulas de se effundens, et est culturis facilis.* Unde per eum significatur humilitas sanctorum, cujus comes est obedientia, ut dicit Ambrosius. Humilitas brevis est ut viola, pulchra ut rosa, facilis ad omnia, quaecumque antedicta sunt, quasi flammae intendentes amarae videntes. Omnibus enim placet humilitas, etiam inimicis: sic e contrario superbia omnibus est odiosa, ut Eccles. 10, haec bene ultimo loco ponitur, quasi custos omnium, quia ultimam se reputat semper, et ultimum locum tenens. Unde Gregorius: *qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulverem in ventum portat.* Unde Paulus, qui modicus est humilis interpretatur, duodecimum locum meruit possidere. *Et duodecim portae.* Ostensa materia fundamentorum muri civitatis, ostendit qualis est materia portarum, dicens, et scribens portas ex singulis margaritis constare. Est autem margarita lapis parvus, sed pretiosus, candidus, solidus, in conchis marinis natus, qui de caeli rore est conceptus, ut dicit Isidorus; et qui de rore matutino concipitur, candidior et melior est quam qui de rore vespertino. Aliquando tamen margarita generale nomen est lapidis pretiosi: sed quocumque modo margarita accipiatur, certum est, quod duodecim margaritae, sunt duodecim virtutes praedictae, per duodecim lapides designatae. Si ergo duodecim sunt apostoli, et cum singuli apostoli, omnes virtutes habuerunt, cum singuli singulas singulariter possederunt, quo ad usum aliquibus singulariter commendatur. Sicut Abraham commendatur a fide, Loth ab hospitalitate, Noe a mansuetudine, David ab humilitate: et cum singuli omnes virtutes habuerunt, sed in unius usu singulariter eminebant, ita hic. Unde signanter dicit, *et duodecim portae*, idest duodecim apostoli, *duodecim margaritae.* Quaelibet enim porta habet duodecim margaritas, idest duodecim virtutes praedictas, per duodecim lapides designatas: sed quia unus in una, alius in alia, pollere videtur, idest singulariter possidere, ideo dicit, *et singulae portae erant ex singulis margaritis*, idest singuli sancti singulis pollent virtutibus. Unde 1 Corinth. 12, *divisiones gratiarum sunt* et cetera. Et in portis, idest in apostolis et praelatis, qui successerunt eis, debet esse candor margaritae et puritas et soliditas, idest castitas et patientia et humilitas. De primo dicitur Thren. 4, *candidiores.* De secundo Psal. *bene patientes erunt, ut annuntient.* Proverb. 19, *doctrina viri per patientiam noscitur.* Luc. 12, *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* De tertio dicitur Matth. 11, *discite a me, quia mitis sum, et humilis corde.* Item Matth. 3: *sic decet nos implere omnem justitiam.* Glossa, *idest supremum gradum humilitatis, et plateae civitatis.* Hic describitur et commendatur civitas a munditia platearum, quae est ornatus interior et inferior. Unde hae plateae sunt conjugati, qui quasi majores latea viae sunt, quae alii, et quae continentes, aut praelati, in quibus maxime munditia requiritur, et inventa maxime commendatur. Unde dicit, *et plateae civitatis*, idest conjugati, *aurum mundum*, idest mundi appellantur per virtutem sapientiae, qui bene sciunt regere se in mundo, utentes tamquam non utantur: ut dicitur 1 Corinth. *Tamquam vitrum perlucidum*, idest nullas sordes intus celantes, sed per veram confessionem quicquid intus est in mundum manifestant. Vel eos dicit *vitrum*, quia in ipsis tamquam in speculo possunt suas maculas subditi considerare. Sequitur, *et templum.* Hic commendat civitatem a bonitate regis, quam in duobus ostendit. Quia civitatem suam implevit omnibus bonis, et mundavit ab omnibus malis. Repleta est enim civitas omni bono, et expers ab omni malo. Quod ostendit Joannes, cum dicit templum non esse in civitate illa. Templum quidem locus est orationis et oblationis. Oratio autem fit pro duobus: scilicet aut pro bonis adipiscendis, aut pro malis amovendis. Illa autem, quae fit pro bonis conservandis, quodam modo fit pro bonis adipiscendis, scilicet pro securitate, quam non habet, vel pro dubietate amovenda. Sed in illa civitate nullum malum adest, quod sit amovendum, et nullum bonum adipiscendum, quasi non esset ibi necessaria oratio vel oblatio. Oblatio autem fit pro duobus: scilicet aut pro emundatione, scilicet expiatione offerentium, aut pro sustentatione ministrantium, aut ad placandum Deum. Sed certe nullum istorum erit ibi. Quia nec ministri ibi de aliquo indigebunt, nec aliquid expiandum erit ibi, nec Deus offensus alicui. Unde patet, quod non est necessaria oblatio. Et sic patet per templi amotionem a civitate, quod Joannes ostendit omnium bonorum plenitudinem, et omnium malorum absentiam. Dicit ergo, *et templum non vidi in ea*, civitate. Quia non est ibi necessaria oratio nec oblatio, sed tantum erit ibi gratiarum actio, et vox laudis pro bonis adeptis et malis vitatis. Et reddit Joannes unam rationem, quare non est ibi templum, dicens, *dominus enim Deus omnipotens, ipse est templum illius*, quia omnimoda quies, et sufficientia: tunc enim ipse Deus erit omnia in omnibus, tunc ipse aperiet manum suam, et omnia implebuntur bonitate. Tunc habebit rationalis lucis plenitudinem, irascibilis, pacis multitudinem, concupiscibilis dulcedinis magnitudinem. Unde Psal. *quam magna multitudo dulcedinis.* In his autem est beatitudo animarum. Sed nec etiam sensus corporum carebunt sua beatitudine, quam habebunt in videndo Christum. Unde addit, *et agnus*, similiter est templum illius et omnimoda quies, et refectio sensuum corporum, sicut Deus omnium animarum. Visus in colore lustrabitur, odoratus in odore, gustus in sapore, licet nil corporale gustemus ibi, sed tamen erit sapor eorum in cognitione, unde quodammodo reficitur gustus: tactus in suavitate, auditus in jubilatione. *Beatus, qui scit jubilationem.* De his sancti jugiter laudabunt Deum. Unde: *beati, qui habitant in domo tua domine. Beatitudo autem*, ut dicit sapiens, *est praesentium status omnium bonorum collectione perfectus.* Sed forte obscuritas ibi non est, sed omnimoda claritas. Unde sequitur, *et civitas non eget sole, neque luna*, idest luminis corporei beneficio, ad implendum servitium Dei, sicut modo indigent homines. Quia tunc unumquodque corpus electorum erit clarius sole. Unde Matth. 10, *fulgebunt justi sicut sol in regno patris eorum.* Solis autem lux augebitur in mundi innovatione. Unde Isa. 30, *erit lux lunae ut lux solis, et lux solis septempliciter erit sicut lux septem dierum.* Oculi vero glorificati bene poterunt sustinere tantum splendorem, immo delectabuntur in eo. Eccles. 11, *dulce lumen, et delectabile oculis videre solem.* Mystice enim civitas et cives non egent sole et luna, idest majori vel minori doctrina, ut luceant in eo, docendo, vel praedicando, vel disputando. *Nam claritas Dei*, quae tunc immediate videbitur, *illuminabit* eam, dando intellectui plenissimam omnium cognitionem. Unde 1 Corinth. 13, *nunc cognosco ex parte* et cetera. Jerem. 31, *non docebit vir ultra proximum suum* et cetera. Joan. 6, *erunt omnes docibiles Dei.* Et non solum claritas Dei illuminabit eam, quae tantum lux mentium est; immo, et sensus corporis habebunt lumen corporale. Unde sequitur: *et lucerna ejus est agnus*, idest Christi humanitas, continens divinitatem, sicut testa nucem. Psal. *in lumine tuo videbimus lumen, et in lumine vultus tui ambulabimus.* Sequitur. *Et ambulabunt gentes.* Hic in praesenti, proficiendo de bono in melius, *in lumine ejus*, idest in fide et spe habendi lumen ejus. Vel per lumen cognitionis ejus, quod eis de super infunditur juxta illud Isaiae, *omne datum optimum.* Psal. *ibunt de virtute in virtutem* et cetera. Iterum etiam pro spe illius hominis habendi, majores erunt solliciti de aliis acquirendis, ut dicit Glossa, unde sequitur, *et reges terrae*, idest rectores Ecclesiae, *afferent gloriam suam*, idest subditos suos, quos praedicando converterunt ad fidem et poenitentiam, et conversos in bono nutrierunt, pro quibus gloriabuntur. Unde Paulus dicit, 1 Thess. 2, *quae est spes nostra, corona, aut gaudium, ante Deum? Nonne vos?* et cetera. Sed quia non sufficit neque prodest proficere aliis nisi et ipsi, qui proficiunt aliis, seipsos custodiant a malis. Unde subjungit. *Et honorem* gloriae, idest conscientiae puritatem. *In illam* civitatem. Aliter enim non esset gloria regibus, si ibi subditi essent, et ipsi in peccatis deprehensi essent: immo magna confusio erit eis ex hoc; et si nil aliud esset, hoc solum sufficeret ad damnationem eorum maximam, quia illa confusio erit sine fine. Matth. *amen dico vobis, quia peccatores et publicani praecedent vos in regno Dei*: sed si ipsi sequerentur adhuc sufficeret. Sed non erit ita; immo expellentur. Luc. 13, *cum videritis Abraham, Isaac et Jacob, vos autem expelli foras.* Tria igitur dicit hic Joannes. Primo, quod industrii sint majores in operando, cum dicit, *et ambulabunt.* Secundo, quia soliciti sint majores in docendo, et convertendo, et custodiendo acquisitos, cum dicit, *et reges.* Tertio quid utrique recitabunt coram Deo: scilicet conscientiae serenitatem, ut possint dicere vere, *gloria nostra, haec est, testimonium conscientiae nostrae.* 2 Corinth. 1, si boni praelati qui adducunt sanctos suos, quos converterunt: miro modo gloriabuntur. Psal. *venientes venient cum exultatione portantes manipulos*, idest collectos subditos; sicut victores quando spolia sublata hostibus deferunt in urbes suas, multum gaudent. Isa. 9, *laetabuntur coram te* et cetera. *Et portae ejus non claudentur per diem*: quasi dicat, quod tanta erit ibi securitas, quod nullus incursus hostium vel bestiarum timebitur. Nunc autem aliquando oportet claudi portas Ecclesiae, et abscondere praedicatores et doctrinam, propter indignitatem et malitiam hominum. Unde Matth. 7, *nolite sanctum dare canibus.* Et bene dixit, *per diem nox non erit illic*, idest obscuritas temporalis, vel aliqua spiritualis. Zach. 14, *erit dies una, quae nota est domino*: quasi dicat: non erit successio diei et noctis, sed lux tantum, ibi. Psal. *ordinatione tua perseverat dies.* Item *melior est dies una in atriis* et cetera. Mystice portae ejus, idest affectus et intellectus sanctorum, quibus intratur ad amorem boni, et cognitionem veri, *non claudentur in die*, idest per diem: quasi dicat: tanta erit claritas, quod nil erit obscurum ibi, nihil ignotum, nihil dubium, nihil inhumanum. *Nox enim non erit illic*, ignorantiae vel peccati, quia omnia scibilia scient electi. Unde Gregorius, *quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?* Quod autem dicitur Matth. 25, *et clausa est janua*, non est contrarium huic. Quia ibi januam claudi nil aliud est, quam indignos in perpetuum excludi. *Et offerent gloriam*, idest gentes glorificatas, repraesentabunt Deo patri, *et honorem* gentium, in illam multitudinem, scilicet conversorum, quod est honor domini, et gloria. Juxta illud Proverb. 14, *in multitudine populi dignitas regis. Non intrabit in eam*, civitatem, *aliquid coinquinatum*, idest cum aliis inquinatum per consensum, *et faciens abominationem*, idest aliquid abominabile, quod sancti abominantur, *et mendacium*, Glossa, *mendacium facit, qui in mendaciis inveniendis delectatur. Talis enim est Diaboli socius.* De quo dicitur Joan. 8, *ipse mendax, et pater ejus, idest inventor mendacii: nisi qui scripti sunt in libro vitae agni*: quasi dicat, quod per singula nemo intrabit, nisi qui scripti sunt stilo praedestinationis, *in libro vitae, et agni*, in praescientia Dei, qui liber est agni, idest Christi humanitate. Vel *non intrabunt nisi qui scripti sunt in libro vitae agni*, idest in fide et veritate Christi, qui est vita et dator vitae. Joan. 13, *ego sum via veritas et vita.* Et 11, *qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet.* Vel *nisi qui scripti sum in libro vitae et agni*, idest in imitatione vitae Christi, qui se nobis proposuit in exemplum vivendi: 1 Petr. 3, *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum.* Joan. 13, *exemplum dedi vobis* et cetera.

Caput 22

[89038] Hugo de Sancto Charo (?), Super Apocalypsim, cap. 22 *Et ostendit mihi* et cetera. In hoc capitulo ostenditur refectio et amoenitas civitatis: et dividitur in tres partes. In prima agitur de refectione civium. In secunda de commendatione totius visionis, ibi, *et dixit mihi.* In tertia excommunicat Joannes omnes illos, qui veritatem subtrahent ab hoc libro, vel falsitatem adjicient, ibi, *contestor enim.* Et hoc facit Joannes quia sciebat quosdam esse in Asia sic facturos. In prima enim parte duo facit. Primo describit refectionem, et ea quae pertinent ad reficiendum gaudium et

exultationem. Et quia in mensis magnatum primo apponuntur nutritiva, deinde medicinalia, ut sunt species aromaticae, ideo Joannes primo describit potum illius refectionis. Secundo cibum. Tertio ponit medicinalia. Dicit ergo, *et ostendit mihi.* Angelus, qui alia ostenderat. *Flumen aquae vivae*, idest aeternam beatitudinem, in qua semper vivitur sine aliquo defectu: quae bene per fluvium designatur, quia per Baptismi gratiam ad eam pervenitur. Joan. 3, *nisi quis renatus fuerit* et cetera. Vel propter abundantiam aquae, idest gloriae. De qua agitur Joan. 4, *si scires donum Dei* et cetera. Et infra, *dedisset tibi aquam vivam*, idest gratiam vel indeficientem gloriam. Psal. *fluminis impetus laetificat civitatem Dei. Splendidum.* Hoc dicit, quia justi splendidi erunt mente et corpore. Matth. 13, *fulgebunt justi sicut sol. Tamquam crystallum.* Hic dicit, quia corpora sanctorum transparentia erunt, ut etiam cogitationes cordium merito videantur. Unde Gregorius: *uniuscujusque mentem ab alterius oculis corpulentia non abscondet, procedentem de sede Dei et agni.* De benigna et tranquilla majestate Dei et verbi. *Et in medio plateae ejus*, idest communi omnium: quasi dicat, quia tunc lucide videbunt tam majores quam minores, et participabunt gloriam a Deo influente in eos. Vel *procedentem de sede Dei et agni*, idest de majoribus, qui sunt sedes Dei et agni. *In medio plateae ejus*, idest in minores, qui latiori via incederunt: quasi dicat, quod tunc manifestum erit, quod minores secundum doctrinam, quam a majoribus receperunt, coronantur. Et notantur hic septem gaudia sanctorum in patria, praeter alia, quae habebunt. Primum est copiosa societas electorum: quod notatur, per *fluvium.* Qui optime significantur per fluvium. Quia fluxerunt de aetate in aetatem, de virtute in virtutem, de tribulatione in tribulationem, de consolatione in consolationem. Tandem de vita in mortem, et postea de morte in vitam: et sic ad locum unde fluxerunt flumina revertuntur. Secundum est immortalitas: quod notatur per hoc quod dicit, *aquae vivae.* Tertium claritas: quod notatur per hoc quod dicit, *splendidum.* Quartum est soliditas: quod notatur per hoc quod dicit. *Tamquam chrystallum.* Quintum est tranquillitas: quod notatur per hoc quod dicit, *procedentem de sede Dei et agni.* Sextum est securitas: quod notatur per hoc quod dicit, *in medio plateae.* Per hoc idem notatur septimum idest communitas. Quod enim commune est, in medio est, et e contrario. Unde et lignum vitae dicitur esse in medio Paradisi, supra 3, et Gen. 2. Hi sunt septem rivi procedentes de fluvio vitae aeternae. De quibus dicitur Isa. 11, *levabit manum suam in fortitudine spiritus sui super flumen, et percutiet eum in septem rivis, ita ut per eum transeant calceati. Et ex utraque parte fluminis lignum vitae*, idest Christus, qui dat vitam comedentibus eum, nunc per fidem, tunc autem per speciem. Proverb. 3, *lignum vitae est his, qui apprehendent* et cetera. Duae partes fluminis, vita sanctorum praesens, et futura vita eorum; idest status gratiae, et status gloriae. Prima est citra flumen. Altera ultra flumen. Exod. 15, *in aeternum dominus regnabit, et ultra*: non tamen citra: quasi dicat: dominus citra flumen remanebit. Ibi per gloriam, hic autem per gratiam. In hac ripa, quae est citra flumen, est lignum vitae, idest Christus per sui corporis et sanguinis exhibitionem in sacramento altaris. Matth. 28, *ecce ego vobiscum sum omnibus* et cetera. In alia ripa, quae est ultra flumen, est idem lignum vitae per suae speciei tam humanae quam divinae exhibitionem. Hic refecit nobis per fidem, ibi, per speciem. *Afferens fructus duodecim*, utrobique. Fructus quos affert citra flumen, sunt illi, quos apostolus numerat Galat. 5, dicens, *fructus spiritus sunt charitas, gaudium* et cetera. *Per singulos menses reddens fructus suos*, idest per singulas aetates reficiens et pascens servos suos, praedictis fructibus. Vel *per singulos menses*, idest per singulos defectus. Cum enim convertitur peccator ad dominum, pro singulis defectibus peccatorum reddit dominus singulas refectiones virtutum. *Per singulos menses*, idest assidue non cessat reficere suos. Fructus autem quos affert lignum vitae in altera parte ultra flumen, sunt duodecim fercula, quae Jesus transiens ministrabit suis, in refectione vitae aeternae. De quibus dicitur Luc. 22, *ego dispono vobis*, idest diversa pono, *sicut disposuit pater meus regnum, ut* et cetera. Primus est sanitas sine aegritudine. Psal. *qui sanat contritos corde.* Isa. 25, *praecipitabit dominus* et cetera. Secundus est societas sine defectu. Psal. *satiabor cum apparuerit gloria tua.* Tertius scientia sine dubitatione. 1 Corinth. 13, *tunc cognoscam, sicut et cognitus sum.* Quartus gaudium sine tristitia. Joan. 16, *tristitia vestra vertetur in gaudium.* Proverb. 14, *cor quod novit amaritudinem animae suae, in gaudio ejus non miscebitur extraneus* et cetera. Quintus est pax sine turbatione. Isa. 32, *sedebit populus meus in pulchritudine pacis.* Sextus est securitas sine timore. Psal. *non timebis a timore nocturno.* Septimus est impletio omnium desideriorum. Psal. *qui replet in bonis desiderium tuum.* Octavus de justitiae divinae impletione. Psal. *laetabitur justus cum viderit vindictam.* Nonus est laus sine intermissione. Psal. *in saecula saeculorum laudabunt te.* Decimus est quies sine labore. Psal. *exultabunt sancti in gloria, laetabuntur in cubilibus suis.* Undecimus est lux sine tenebris. Supra 21, *civitas non eget sole* et cetera. Duodecimus est visio Dei sine medio. Isa. 33, *regem in decore suo videbunt.* Psal. *exultate justi in domino.* Hos fructus affert lignum vitae in ripa ulteriori *per singulos menses reddens fructum suum*, idest pro singulis defectibus, quos pro proximo hic substinuerunt sancti, reddet eis gloriosum fructum. Sap. 10, *reddet Deus mercedem laborum; et in paucis vexati, in multis bene disponentur.* Et in eodem: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Matth. *beati qui lugent* et cetera. Vel secundum Glossam, *utraque pars fluminis omnes sanctos utriusque testamenti significat, in cujus rei testimonium et figuram transduxit populum ultra mare Josue.* In veteri per figuram; in novo, per gratiae vel humanitatis praesentiam, *afferens fructus duodecim.* In veteri per patriarchas. In novo per duodecim apostolos. *Per singulos menses*, fructus suos reddens, idest per quemlibet patriarcham, et per quemlibet apostolum faciens fructum suum. Quilibet, enim secundum gratiam sibi datam, fructum fecit laborando, praedicando. Joan. 15, *posui vos, ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat.* Ergo Christus dicitur dies, et duodecim apostoli duodecim horae. Joan. 11. Sic Christus dicitur annus. Apostoli, et patriarchae duodecim menses. Sequitur. *Et folia ejus*, idest ligni vitae, idest verba doctrinae Christi ad sanitatem gentium sunt in praesenti, quae sanitas plene habebitur in futuro. Sap. 16, *non herba neque malagma sanavit eos, sed omnipotens. Et omne maledictum non erit amplius.* Glossa, *idest subtractio gratiae non fiet amplius.* Ad literam. Nullum malum verbum erit in patria, quia omnes ibi dicent gloriam. Hoc totum sumptum est. Ezech. 47, ubi dicitur: *et in ripis ejus ex utraque parte est lignum pomiferum.* Ibi plenius dicta sunt, et ideo hic supersedemus ad praesens. *Sed et sedes Dei.* Hic describit Joannes ea quae pertinent ad reficiendorum gaudium et exultationem. Sunt autem sex, quae faciunt ad gaudium convivantium. Primum est quando convivae se mutuo diligunt, et dominus convivas, et convivae dominum. Secundum est quando ex utraque parte nullus alium inquietat, hoc est nec dominus familiam, nec familia dominum, nec familia se invicem. Tertium est quando dominus blandum et hilarem se reddit. Quartum est quando familia fidelis est domino. Quintum est quando dominus occultum familiae suae revelat. Sextum quando non debent ab invicem separari. Ista sex dicuntur hic per ordinem de domo domini. Primum est igitur dilectio mutua. Unde dicit: *sed sedes*: quasi dicat: non solum praedictis fructibus reficientur ibi electi. *Sed et sedes Dei, et agni ibi erunt*, idest Deus Trinitas, et Christus homo in illis requiescent, per amorem et gratiam, qua diliget eos, et ipsi invicem. Juxta illud Joan. 3 *Deus charitas* et cetera. *Et servi ejus*, idest familia ejus, in illo requiescet similiter per amorem: quasi dicat: et dominus diliget familiam suam, et familia dominum. Tunc enim implebitur illud praeceptum, *diliges dominum Deum tuum* et cetera. Et hoc est quod dicit sponsa, Cant. 2, *dilectus meus mihi, et ego illi.* Et septimo: *ego dilecto meo, et ad me conversio ejus. Servient illi*, diligendo, et se eis totaliter subjiciendo. A cujus servitio, nec carnis desideria, nec mundi negotia, nec Diaboli consilia, nec ad modicum retrahent. Et e converso dominus serviet eis, et seipsum eis quasi ferculum pretiosissimum ministrando. Luc. 12, *beati servi, quos cum venerit dominus.* Et hoc est quod sequitur, *et videbunt faciem ejus.* Non *per speculum in aenigmate*, sed clare et immediate, quod est esse beatum. Joan. 17, *haec est vita aeterna* et cetera. Ideo rogabat Moyses, Exod. 33, *ostende mihi faciem tuam.* Jacob etiam dixit, Gen. 32, *vidi dominum facie ad faciem* et cetera. Psal. *ostende nobis domine misericordiam tuam.* Esth. 15, *valde admirabilis es domine, et facies tua plena est gratia.* Ideo dicit Psal. *adimplebis me laetitia cum vultu tuo, domine*: idest cum videbo faciem tuam, *et nomen ejus*, idest Dei et agni, *in frontibus*, idest in aperto. Nam sicut aperte servierunt ei, et confessi sunt nomen ejus in mundo, ita in aperto vocabuntur et erunt filii Dei, et socii agni. Unde Isa. 65, *servos suos vocabit nomine alio.* Et 56, *haec dicit dominus eunuchis, qui tenuerunt sabbata mea.* Et infra: *dabo eis in domo mea.* Matth. 19, *qui me confessus fuerit* et cetera. *Et nox*, idest aeris obscuritas, vel mentis ignorantia, *ultra non erit eis. Sed fulgebunt justi sicut sol.* Matth. 13, et nil ibi ignorabitur, quia sancti omnia scient. Unde Isa. 60, *videbis, et afflues.* Non dicit quid videbis, ut intelligas. Tunc siquidem totum scilicet speculum aperietur sanctis, scilicet *quando erit omnia in omnibus*, ut dicitur 1 Corinth. 15, *non egebunt lumine lucernae.* Glossa, *idest doctrina veteris legis, vel alicujus mediocris praedicationis, nec lumine solis*, idest doctrinae novae legis, vel alicujus magni praedicatoris, *quoniam dominus Deus illuminabit illos*, se eis ostendendo, et vulnus removendo dubitationis. Hoc totum sumitur de Isa. 60, ubi dicitur. *Non erit amplius sol ad lucendum per diem* etc., *et regnabunt cum eo, qui lucem habitat inaccessibilem*, ut dicitur 1 Tim. 6, *in saecula saeculorum*, idest sine fine. Unde supra 20, *erunt sacerdotes Dei et Christi, et regnabunt cum eo mille annis*, idest semper. *Et dixit mihi* et cetera. Haec est secunda pars capituli, in qua totaliter visio hujus libri commendatur. Et primo commendatur hoc opus, sive haec visio, ab auctoritate ipsius Joannis. Tertio ne ea, quae dicta sunt, negligantur, ostendit ea cito esse implenda. Quarto ab auctoritate Christi. Dicit ergo, *et dixit mihi*, Angelus, qui haec ostendebat, et cetera ostenderat. *Haec verba*, quae tibi ostendi, *fidelissima sunt, et vera*, idest fide dignissima, quae sine omni ambiguitate implebuntur. Matth. 5, *jota unum, aut unus apex* et cetera. *Et dominus Deus spirituum prophetarum*, idest qui habet in potestate dona spiritus sancti, per quae locuti sunt omnes prophetae, sicut dicitur 2 Petr. 1, *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt* etc.: ille inquam *dominus misit Angelum suum ad me* in Pathmos, *ut ostenderet* per illum *servis suis.* Non ex timore, sed ex amore servientibus. Unde Rom. 8, *non accepistis spiritum servitutis* et cetera. Glossa: *dixit, servis, non* *dominis, non philosophis: quasi dicat: humilibus et pauperibus dat et ostendit Angelus, non superbis et divitibus.* Jacob. 4, *Deus superbis resistit* et cetera. Matth. 12, *confiteor tibi domine pater caeli, et terrae qui abscondisti haec a sapientibus. Ut ostenderet* inquam *ea quae oportet fieri cito.* Glossa, *quia non possunt remanere inexpleta.* Et ostendit a quo fient, dicens, *et ecce venio velociter*, quia omnia faciam. Loquitur Angelus in persona domini. Et hoc etiam dixit mihi Angelus: *beatus qui custodit verba prophetiae hujus libri*, credendo, opere adimplendo, memoriter retinendo. Luc. 11, *beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud.* Verbum Dei lucerna est. Unde Psal. *lucerna pedibus meis verbum tuum.* Ergo si vis custodire verbum, necesse est, ut manus adhibeas. Item verbum Dei semen est. Matth. 13, *semen est verbum Dei.* Vis seminare? In agrum praedicando projice. Item verbum Dei est thesaurus. Matth. 13, *simile est regnum caelorum*, idest verbum Dei, *thesauro abscondito in agro*, idest in litera, vel in libro. Unde cum verbum audis, thesaurum invenis. Thesaurus custoditur cum absconditur; et sic est verbum cum corde memoriter retinetur. Psal. *in corde meo abscondi eloquia tua.* Ecce tribus rebus comparavimus verbum; lucernae, semini, et thesauro. Et ideo verbum ratio recipit, ut lucerna: voluntas, ut semen multiplicandum; memoria ut thesaurum custodiendum. Memoria namque est arca, in qua reconditur hic thesaurus, iterum capiendum ibidem, cum fuerit necesse. Comparatur etiam aliis rebus verbum, ut medicinae. Psal. *misit verbum suum, et sanavit eos.* Sap. 16, *non herba, non malagma* etc., *sed omnipotens sermo tuus domine qui sanat omnia, et ego* et cetera. Commendat Joannes opus suum a sui ipsius auctoritate. Qui hoc audivit ab Angelo revelante, et ideo credendum est ei. Dicit ergo, *et ego Joannes*, cui facta est revelatio, qui supra pectus domini recubui, qui sibi prae aliis familiaris fui: in quo est gratia Dei, *audivi haec, et vidi.* Auditu et visu interiori, qui sunt idem: sed auditus dicitur in recipiendo intelligentiam, visus in conspiciendo intelligibile. *Et postquam audissem et vidissem* omnia praedicta *cecidi*, corde et corpore humiliando me, ut adorarem adoratione duliae, *ante pedes* Angeli, qui mihi haec ostendebat. Glossa: *pro hac causa se humiliabat*, et in hoc instruxit nos Joannes, ut dicit alia Glossa, ut magistros nostros maxime, qui sacra mysteria theologiae nobis revelant legendo et praedicando, veneremur. *Et dixit mihi Angelus* quem volebam adorare, *vide ne feceris*, quasi dicat, vide dignitatem humanam, noli me adorare. Et reddit rationem prohibitionis: *conservus enim tuus sum, et fratrum tuorum prophetarum.* Glossa, *idest praedicantium, et eorum, qui servant verba libri hujus.* Glossa: *idest qui obediunt praedicationi: quasi dicat: non debes me adorare, cum servus sim ejusdem domini, et tu, et fratres tui.* Sed qua adoratione volebat Joannes Angelum adorare? Si latria, ergo peccabat peccato idolatriae, qui honorem soli Deo debitum volebat impendere creaturae. Si adoratione duliae, sicut dictum est supra, constat, quod Joannes bene faciebat, quia haec adoratio, non solum Angelis, sed hominibus sanctis, et etiam magistris debetur, et praelatis. Ergo Angelus Joannem prohibebat a bono: ergo male faciebat: quia sicut peccatum est juvare ut malum fiat, ita peccatum est prohibere ne bonum fiat. Unde Proverb. 3, *noli prohibere bene facere eum qui potest; si vales, et ipse bene fac.* Solutio, Joannes volebat adorare Angelum dulia, et bene faciebat, et Angelus prohibuit ne faceret hoc bonum, propter melius; ut scilicet ostenderet conditionis humanae dignitatem purificatam, vel praelatam Angelis, et dignam omni reverentia et honore, ut sic homines magis timerent humanam naturam maculare, quam Deus sic honoravit. *Deum adora*, qui solus supra dignitatem humanam est adorandus. Matth. 4, *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Augustinus: *Angeli nolunt nos sibi sacrificare, sed ei cujus et ipsi sacrificium esse noverunt, scilicet Dei, cujus aeternitate firmi sunt, et veritate certi, et unctione sancti. Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum patre sumat, cum quo est unus Deus, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne hac occasione quisquam aestimaret cuilibet sacrificandum esse. Et dixit mihi* Angelus *ne signaveris*, idest ne clauseris, vel occultaveris, *verba prophetiae libri hujus*, scilicet ut boni proficiant in doctrina, et mali non possint se excusare per ignorantiam, et sic justius puniantur, et justior appareat eorum poena, qui bonum, quod audierunt, facere contempserunt. Et subjungit causam, quia non sunt signanda verba prophetiae hujus, dicens: *tempus enim* quo haec debent impleri *prope est.* Unde 1 Joan.: *filioli mei novissima hora est.* Deut. 32, *juxta est dies domini, et adest*, de sua et aliorum salute procuranda: quia tempus instat quo inundante tribulatione, non licebit praedicare, nec alia bona publice facere. Ideo dicitur Eccles. 9, *quodcumque manus tua potest, instanter operare*: quia nec opus, nec ratio, nec scientia, nec sapientia erit apud Inferos, quo tu properas. Gal. 6, *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei.* O beatus ille, qui potest dicere domino, *tempus meum prope est: apud te*, o bone Jesu, *facio Pascha cum discipulis meis*, idest cum disciplinatis affectionibus, et cogitationibus. Et quia posset objici Angelo, super hoc quod praecipit aperiri prophetiam, quia mali non corrigentur, immo pejores efficientur, et magis persequentur bonos. Respondet Angelus, quia non propter hoc est cessandum, quia justum est ut mali sordescant in peccatis suis et justius puniantur, et etiam dum vivunt exerceant bonos, ut meliores fiant, et justius praemientur: unde dicit, *qui nocet*, mala inferendo, *noceat adhuc* in persequendo, dum tempus purgationis existit. Vel, *adhuc*, idest post ostensionem, et apertionem libri. *Et qui in sordibus est*, peccatorum *sordescat adhuc*, peccata continuando, ut justius judicetur. Non dicit hoc Angelus optando, sed praedicendo: quasi dicat: et si mali per libri apertionem, non dimittant persequi bonos, nec resiliant a sordibus peccatorum suorum, nihilominus tamen debet veritas praedicari, quia ex hoc proficiunt boni, et liquet justitia Dei. Unde sequitur, *et qui justus est*, idest mundus in se *sanctificetur adhuc*, idest adhuc laboret, ut sanctior fiat. *Ecce.* Hic probat, quod tempus breve est, auctoritate et testimonio Christi, quem inducit Angelus loquentem. Vel ipse Angelus loquitur in persona Christi dicens, *ecce venio cito*, ad judicandum. Habac. 2, *si moram fecerit, expecta eum* et cetera. *Et merces mea mecum est*, ad quid domine? *Reddere unicuique secundum opera sua*, alii plus, alii minus, secundum quod fecit bonum vel malum. Psal. *duo audivi* et cetera. *Et tibi domine misericordia, quia tu reddes unicuique juxta opera sua ego sum alpha et omega.* Hic ostendit Angelus loquens in persona Christi, quod potuit haec omnia facere, cum sit principium et finis omnium. Unde dicit: *ego sum alpha et omega.* Supra primum et supra vigesimum expositum est, ibi quaere. *Primus et novissimus.* Glossa dicit *primus, omnium rerum. Et novissimus omnium creaturarum: quasi dicat: ante omnem rem et post omnem creaturam.* Et hoc dicit, non quod omnis creatura desinat esse, sed quia habet esse finale secundum se, Deus autem interminabile et infinibile. Vel *primus*, dignitate in caelo. *Novissimus* vilitate in mundo. Isa. 53, *desideravimus eum, virum despectum et novissimum virorum. Principium et finis.* Supra primum et supra vigesimum expositum similiter, *beati sunt.* Quia dixerat, *ut nocens noceat, sordens sordescat*, ne videatur per hoc exclusisse poenitentiam peccatoribus, ostendit hic quod etiam peccatores beati erunt si poeniteant de peccatis suis, dicens: *beati sunt*, jam in spe, tamdem in re. *Qui lavant stolas suas*, idest corpora et animas suas aqua poenitentiae. Psalm. *lavabo per singulas noctes* et cetera. De hoc dictum est supra septimo. *Lavant*, dico, ita, *ut sit potestas eorum in ligno vitae*, idest ita ut possint edere de ligno vitae de quo edunt soli mundi. Matth. 5, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Idem enim est videre Deum et edere de ligno vitae. De hoc quaere supra secundo. *Vincenti dabo edere de ligno vitae. Et per portas* duodecim, per fidem et doctrinam apostolorum. Vel per observantiam decem mandatorum cum gemina charitate. *Intrent in civitatem*, supernam. De portis satis dictum est supra decimo sexto. *Foris autem.* Hic ostendit Angelus, quod illi qui nolunt ponere non intrabunt civitatem, nec beati erunt, sed miseri: quasi sic dicat: poenitentes intrabunt, sed foris, extra civitatem in procella ventorum et turbinum manebunt exclusi in perpetuum *canes*, idest illi qui post Baptismum et poenitentiam ad vomitum sunt reversi. De quibus dicitur 2 Petr. 2, *contingit eis illud veri proverbii, canis reversus ad vomitum.* Item *canes* dicuntur invidi, detractores. Philipp. 3, *videte canes, videte concisionem, videte malos operarios. Et venefici*, idest qui venenum propinant aliis ad necandum. Habacuc 2, *vae qui potum dat amico suo, miscens fel suum et inebrians.* Item *venefici* dicuntur qui verbo vel exemplo alios corrumpunt. Supra 18, *in veneficiis tuis erraverunt, omnes gentes et impudici.* Rom. 13, *non in impudicitiis* et cetera. Augustinus, *non putetis vos esse pudicos, quia impudicus oculus impudici cordis est nuntius. Et homicidae*, qui manu, vel corde, vel verbo, subtractione beneficii necessarii alios occidunt, 1 Joan. 3, *omnis qui odit fratrem suum homicida est.* Augustinus. *Pasce morientem fame; si non pavisti occidisti. Et idolis servientes*, vel Pagani, vel avari, Ephes. 6, *omnis avarus, quod est idolorum servitus, non habebit hereditatem in regno Christi et Dei. Et omnis qui amat et facit mendacium.* Ille amat mendacium qui libenter audit mendacium, ut sunt multi principes qui libenter audiunt adulatores et detractores et joculatores. Unde Proverb. 29, *princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros habet impios.* Ille autem facit mendacium qui invenit vel inventum ab aliis libenter dicit, ut histriones, vel adulatores, detractores. De quibus dicitur Baruch 3, *confabulatores et exquisitores sapientiae et intelligentiae, viam autem prudentiae nescierunt, nec exquisierunt semitas ejus. Ego Jesus.* Hic commendatur opus illud ab auctoritate Jesu in quo solo est salus. Unde Act. 4, *neque enim aliud est nomen sub caelo in quo oporteat nos salvos fieri credentes.* Unde cum talis sit Jesus, qui per Angelum suum haec omnia revelaverit Joanni: credenda sunt omnia et tenenda. Dicit ergo, *ego Jesus*, idest salvator *misi* ut dominus *Angelum meum*, idest quem creavi, ut serviat mihi *testificari vobis*, per Joannem *haec* quae dicta sunt *in Ecclesiis.* Specialiter in septem Ecclesiis Asiae. Unde quod vides scribe et mitte septem Ecclesiis Asiae. Ut autem citius et firmius credatur huic prophetiae, commendat autem se Jesus per hanc prophetiam a divinitate et humanitate, secundum quod mortuus est et resurrexit. Unde dicit: *ego sum radix et genus David.* Ego sum origo et sustentamentum David, et tamen ab eo genitus. *Radix* enim origo est arboris, et sustinet et movet eam. Christus secundum divinitatem est principium et sustentamentum David, et secundum humanitatem est genus ejus, idest ex eo trahens originem, idem genus est. *Ego sum radix et genus David*: ac si diceret, David est ex me et ego ex ipso: secundum divinitatem ipse ex me, secundum humanitatem ego sum ex ipso. Unde Matth. 1, *liber generationis Jesu Christi filii David* et cetera. Rom. 1, *de filio qui factus* *est ei ex semine David secundum carnem. Stella splendida et matutina*, supple, ego sum. *Stella* dicitur Christus, quia noctem praesentis saeculi sua praesentia illustravit vita et doctrina. Joan. 1, *vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet.* Splendida dicitur quia nil habuit obscuritatis in se, idest nullum peccatum, nullam ignorantiam. Hebr. 1, *qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus.* Sap. 7, *vapor est virtutis Dei et emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera. Candor est lucis aeternae et speculum sine macula. Matutina* dicitur quia mane, idest in fine tenebrarum infidelitatis et ignorantiae natus est. Isa. 9, *populus gentium qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam: habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis.* Vel quia mane surrexit summo diluculo, vel quia futuram claritatem nuntiavit mundo, idest aeternam beatitudinem, quam etiam praemonstravit resurgendo. De hac stella dicitur Eccles. 50, *quasi stella matutina in medio nebulae, et quasi luna plena in diebus suis lucet.* Item Num. 24, *orietur stella ex Jacob, et consurget virga ex Israel, et confringet duces Moab.* Item supra, 1, *dabo illi stellam matutinam*, ibi require. *Et sponsus et sponsa.* Hic commendatur opus istud a testimonio Christi simul et Ecclesiae sub nomine sponsi et sponsae. Unde dicitur: *et sponsus*, idest Christus. *Et sponsa*, idest Ecclesia, quam sibi desponsavit Christus in fide patriarcharum et prophetarum. Unde Oseae 2, *sponsabo te mihi in sempiternum, sponsabo te mihi in fide.* Joan. 3, *qui habet sponsam sponsus est. Dicunt, veni*, ad notitiam hujus libri. Nec dicitur quibus, vel cui dicant, ut intelligas ex omnibus tam praeteritis quam praesentibus quam futuris dictum hoc: Christus inspirando et praedicando, Ecclesia tantummodo praedicando. Et liber iste post descensum Christi editus fuit: tamen scientia libri, ante praedicata fuit a Christo et suis, et adhuc quotidie praedicatur aliquid libri. *Et sponsus et sponsa*: exponit Glossa, *sponsus, idest Trinitas quae pro puritatis excellentia sponsus dicitur, et sic Deus sumitur essentialiter.* Joan. 4, *spiritus est Deus.* Unde sensus est, *sponsus*, idest Deus Trinitas. *Et sponsa*, agni scilicet, non spiritus. Item dicitur *sponsus* inspirando, *sponsa* praedicando. Veni ad notitiam fidei, ad requiem caeli, ubi est visio speciei. *Et qui audit*: quasi dicat: ut ad notitiam hujus libri, omnes qui audiunt hoc pervenerint, debent similiter invitare alios ad idem. Unde sequitur, *et qui audit*, hanc invitationem. Vel *audit*, potest intelligere librum, idest intelligit, *dicat* alii *veni* ad intelligendum similiter. Et hic percutitur invidia aliquorum qui nolunt docere quod sciunt. Sap. 6, *sine fictione didici et sine invidia communico bonis illius, et honestatem illius non abscondo.* Deinde ostenditur, *qui sitit veniat*, ad intelligentiam libri hujus, dicens: *et qui sitit.* Glossa, *idest credit et desiderat, veniat ad libri notitiam, non alius.* Vel *qui sitit*, idest desiderat habere notitiam libri hujus, veniat ad librum vel accedat, vel accipiat studendo et mandata ejus servando. Aliis enim non datur revelatio seu intelligentia visionum nisi desiderantibus. Sicut patet in Daniel. 9, cui Angelus dixit: *ego veni, ut praedicarem tibi visionem: quia vir desideriorum es.* Et nequis causetur de labore vel pretio, subjungitur: *qui vult accipiat* a Deo offerente *aquam vitae.* De qua supra eodem dictum est. *Ostendit mihi flumen aquae vivae. Gratis.* Glossa, *idest sine meritis*: non quod aliquis non possit mereri vitam aeternam: sed hoc dicit Glossa, propter radicem meriti, vel quia non potest ex aequo quis mereri vitam aeternam, sive ex condigno. Unde Rom. 8, *non sunt condignae passiones hujus temporis* et cetera. De hoc dicitur Isa. 56, *omnes sitientes venite ad aquas; et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite: venite emite absque argento et absque ulla commutatione vinum et lac. Contestor enim* *omni* et cetera. Haec est tertia pars capituli: in qua post commendationem operis excommunicat Joannes omnes qui addent vel subtrahent aliquid de corpore libri hujus. Et hoc fecit Joannes, quia sciebat quosdam esse in Asia qui pro suis erroribus fovendis, aliquid addere vel subtrahere vellent. Vel ut omnes non intelligentes alta mysteria et profundas sententias hujus libri, putarent esse opus pietatis addere aliquod vel subtrahere de textu libri, ut lucidior appareret, sicut faciunt et in multis locis Scripturae. Ideo ponit excommunicationem dicens: *contestor*: quasi dicat: ex quo Angelus et sponsus Christus et sponsa testimonio suo approbant opus istud, patet quod verum est quicquid in eo est; et non solum illi, sed ego testimonium do, et hoc est. *Contestor* enim, sub attestatione jurisjurandi trado. *Omni audienti verba libri hujus*, ut scilicet nihil addat vel minuat. Et subdit Joannes maledictionem. *Si quis apposuerit*, idest textui inseruerit volens opus depravare, imperfectum demonstrare. *Apponat Deus super eum plagas scriptas quae sunt in libro isto*, supra 14 et 16. Non autem excommunicat Joannes qui exposuerit verba libri, sed qui apposuerit verbum. Eccles. 3, *non possumus eis quicquam addere nec auferre quae fecit dominus ut timeatur.* Eccles. 18, *non est minuere, neque adjicere, nec est invenire magnalia Dei.* Job 29, *verbis meis addere non audebant, et super illos stillabant eloquium meum.* Deuteronom. 4, *non addetis ad verbum, quod vobis loquor, nec auferetis ex eo. Et siquis diminuerit de verbo libri prophetiae hujus, auferat ei Deus partem ejus de libro vitae*, idest non habebit partem in caelo. *Et de civitate sancta*, idest de societate sanctorum. *Et de his quae scripta sunt in libro isto*, idest de gloria et bonis quae promittuntur in libro isto bonis. Et nequis contemnendam putaret sententiam Joannis, vel non esse exercendam nisi in Asia, ubi erat metropolitanus: ideo confirmat eam auctoritate Christi, qui ubique potestatem habet. Unde sequitur, *dicit qui testimonium perhibet istorum.* Christi et tota Trinitas, cujus testimonium suprapositum est, et cujus testimonium verum est et firmum. Unde Psalm. *testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* 1 Joan. 5, *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater et filius et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt*: non singuli in suis testimoniis, sed concordes; et ideo vera testimonia eorum. Ut autem timeatur excommunicatio, ostendit Joannes Christum cito venturum ad judicium, qui reddet unicuique juxta opera sua. Unde inducit Christum loquentem dicens: *etiam venio cito.* Hoc jam dixerat alias, supra eodem. Quare igitur hic iterum dicit? Solutio. Ibi dixit, ut animaret humiles. Hic repetit ut superbos deterreret. Et ponit *etiam*, hoc est adverbium affirmandi, ut sine dubitatione ostendatur loqui Christus. Unde Joannes respondit et affirmat verbum Christi dicens: *amen*, idest verum est quod dicit Christus. Et quia Joannes sciebat esse necessarium adventum Christi, ideo orando, optando subjungit. *Veni domine Jesu*, ad remunerandum bonos et eradicandum malos de terra viventium. *Gratia.* Consummato libro refert Joannes grates domino Jesu de sua promissione et revelatione, dicens: *gratia domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis*, sit vel maneat, qui nos gratos faciat, ut sibi gratiosi semper gratias de collatis beneficiis referamus. *Amen.* Haec est conclusio libri: quasi dicat: vera sunt omnia quae in libro dicta sunt. *Amen*, idem est quod veritas: et dicitur ab a, quod est sine, et mene, quod est defectus: idest sine defectu, quoniam veritas nunquam deficit. Unde in apocripho Esdrae, dicit Zorobabel: *iniquus est rex, iniquae mulieres et iniqui omnes filii hominum et iniqua omnium illorum opera, et non est in ipsis veritas, et in sua iniquitate peribunt et veritas manet etiam valescit in aeternum.* Et nos ipsi gratias referemus qui nos decursis tantis plagis perduxit ad portum. Orate communiter, ut si alicubi minus bene dixi, mihi Jesus benignus indulgeat delinquenti et veniam postulanti; et lector non malitiae, sed ignorantiae ascribat, et corrigat quod viderit corrigendum. Benedictus sit Jesus in aeternum. Amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Johannis Michaelis

In Danielem expositio

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[89068] Johannes Michaelis, In Danielem, pr. *Intelligentia opus est in visione*, Daniel 10 capite. Ad perstringendum breviter sapientiam Danielis prophetae, assumitur verbum istud, in quo tangitur reseratio figuralis signaculi, pertinens ad apertionem omnium prophetarum in generali sub

intellectionis opere, cum praemittitur *intelligentia opus est.* De hac intelligentia dicitur Job cap. 33, *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam.* Et revelatio prophetalis oraculi pertinens ad apparitionem Danielis in speciali sub intuitionis nomine, cum additur: *in visione.* Haec est enim visio, de qua Prov. 30: *visio quam locutus est vir cum quo Deus erat.* Quantum ad reserationem figuralis signaculi, quae tangitur sub opere intelligentiae, cum dicitur: *intelligentia opus est*: notandum et intelligendum, quod juxta septem sigilla libri vitae, de quo dicitur Apocalypsis 5, *vidi in dextera sedentis supra thronum librum intus et foris signatum sigillis septem*, sunt necessarii septem gradus intelligentiae ad apertionem cujuslibet prophetiae: qui sunt scilicet septem lumina et regulae directivae. Primus autem intelligentiae gradus respicit ostensionis intentum. Secundus inspectionis objectum. Tertius praedicationis modum. Quartus locutionis subjectum. Quintus impletionis terminum. Sextus expositionis processum. Septimus narrationis intellectum. Primus (dico) gradus respicit ostensionis intentum; et est quod in omni prophetia intentio Dei ore prophetico loquentis est nobis regnum suae providentiae ostendere magnifice, occulte, sancte et pie ordinatum. Ad quod innuendum et intelligendum, invenies eos quatuor mysteriorum genera assumentes. Inducunt enim interdum aliqua stupenda et mira, ad ostendendum ejus imperialem magnificentiam; interdum aliqua arcana et obscura, ad ostendendum ejus sapientialem providentiam, et abyssalem sapientiam: interdum aliqua rigida et dura, ad ostendendum ejus judicialem sententiam: interdum aliqua placida et dulcia, ad ostendendum ejus praecordialem clementiam. Et per haec quatuor, mysteria omnium prophetarum variantur. Quia omnis prophetia intendit ostendere, vel Dei magnificentiam imperialem, vel Dei providentiam sapientialem, vel Dei sententiam judicialem, vel Dei clementiam praecordialem. Omnium autem horum dedit Deus intelligentiam Danieli: et ideo dicitur Daniel 1 cap. *Danieli autem intelligentiam* supple *dedit Deus omnium visionum.* Secundus gradus intelligentiae respicit inspectionis objectum, quasi secundum sigillum praedicti libri; et est illud quod omnis prophetiae finis principalis est, honor divinae majestatis; quia tam in vitiis quam in suppliciis, tam in meritis quam in praemiis semper aspectus prophetalis vaticinii intuetur, ut principale objectum, honorem divinae majestatis. Ad quod intelligendum et innuendum, invenies assumentes generaliter omnes prophetas quadruplicem proponendi modum: nunc quidem vivum et exaggeratum, in increpatione vitiorum: nunc quidem durum in imprecatione tormentorum: nunc quidem blandum et lenitum in commendatione meritorum: nunc quidem altum et suspiratum in repromissione praemiorum. Ad intelligentiam horum aspirans Salomon, 2 Paralip. 1 dicit: *da mihi sapientiam et intelligentiam, ut ingrediar et egrediar coram populo tuo.* Tertius gradus intelligentiae respicit praedicationis modum, quasi tertium sigillum: et est, quod quia omnes prophetae intendebant per suam praedicationem populum ad meliora reducere; ideo ut facilior esset omnibus intelligentia divinorum, tenebant in praedicando modum vulgarem, modum popularem, modum historialem, modum nihilominus prophetalem; ita quod propter modum vulgarem, quoad vulgus communiter, solum habent verba simplicia vulgaribus assueta; propter modum popularem illi terrae assuetum habent verba parabolica, quia consuetudo fuit terrae Palaestinae parabolice loqui, ut plura significarent et magna persuaderent, sicut nunc frequenter facimus praedicando; propter modum historialem et narrativum, quod est praedicatorum, habent verba discontinua, sicut propter aliquod incidens solet fieri transitus in narrationibus de una materiam ad aliam, et postea redire ad propositam; propter modum prophetalem habent verba dissonantia: et hoc vel propter varium tactum affectus et aspectus quo mutant personas, vel propter varium motum, quantum ad tempus, quo frequenter futura pronunciant quasi praeterita, ut sic caveantur certa, sicut illa praesciuntur impleta. De talibus qui sic loquitur, potest dici quod locutus est Ezechias, quod interpretatur auxilium domini, vel, confortavit me dominus; quia cor talium praedicatorum confortat Deus et eis auxiliatur: locutus est Ezechias ad cor omnium Levitarum qui habebant intelligentiam bonam coram Deo, ut dicitur 2 Paralip. 30 cap. Quartus gradus intelligentiae respicit locutionis subjectum, quasi quartum sigillum; et est, quod tota materia et subjectum cujuslibet prophetiae est sub mira certitudine perlustrare humanorum cordium secretum statum, futurorum contingentium occultum eventum, angelicorum mysteriorum praestitum auxilium, divini auxilii praefixum consilium. In his enim omnis salubris veritas continetur. Quintus gradus intelligentiae respicit impletionis terminum quasi quintum sigillum; et est quod quia secundum varietatem temporum, variantur dona gratiarum, ideo prophetalia aliquando feruntur ad legis impletionem, et tunc respiciunt Judaeorum cultum; aliquando ad fidei revelationem, et tunc respiciunt Christi adventum et plenitudinem gratiarum; aliquando ad populi Israelitici finalem introductionem, et tunc respiciunt excessum contemplativum; aliquando ad aeterni gaudii jubilationem, et tunc respiciunt consummatum statum regnantium: et loquendo de uno tempore, interseruntur frequenter aliqua de alio, ad quod respicit prophetiae perfecta adimpletio. Haec tamen diversitas est secundum Gregorium, super principium Ezechielis; quia non semper eodem modo animum propheticum tangit spiritus prophetiae; quia aliquando tangitur de praeterito tantum; aliquando de futuro tantum; aliquando de duobus vel tribus simul: et ideo de tempore ad tempus frequenter transeunt in loquendo: quod attendens Job 28 cap. dicebat de hoc spiritu tangente sic diversimode animum prophetarum: *profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem. Sapientia enim ubi habitat et quis est locus?* Quasi diceret: non aliud, nisi animus prophetarum. Sextus gradus intelligentiae respicit expositionis processum quasi sextum sigillum: ubi intelligendum est, quod prophetia non potest exponi in eodem spiritu quo condita est, nisi cum ipsa exponit seipsam. Sic frequenter fit in Daniele, unde aliquando prophetia exponenda est impersonaliter solum, ut illud Danielis 7, quod *minimum regnum divisum est in* etc. exponendum est, quod futurum est aliquando, quod regnum Romanorum, quod est quartum secundum eundem, dividatur in decem regna ex quorum conflatione exeat Antichristus, non tamen nominando seu determinando personas: et haec expositio est certissima, sed non satis specificata. Aliquando vero exponenda est personaliter: non quod hoc vel illud, quod dicitur in tali prophetia, potest esse impletum in tali rege seu tali populo, non asserendo tamen de una singulari persona; et haec expositio est magis specifica, sed minus certa, quia non constat de quo illorum sit vera. Aliquando exponenda est singulariter: et hoc quia vel ipsa se exponit, ut illud 3 Reg. 13: *ecce filius nascetur domui David nomine Josias*; certa est enim persona de qua loquitur, quia de Josia; item quia verba prophetiae ostendunt conditiones singularis personae licet ipsam non exprimant, ut illud Isaiae 11 cap. *egredietur virga* etc.: conditiones enim ibi positae ostendunt id dictum esse de Christo. Ubi autem absolute loquitur prophetia, non potest exponi de signato seu determinato tempore, seu singulari, nisi fallibiliter et conjecturando, vel spiritu prophetico, quia taliter volenti exponere non dedit Deus intelligentiam, Lib. 39. Septimus gradus intelligentiae respicit narrationis intellectum principalem, quem ostendunt finis et medium, modus et supplementum. Finis enim prophetiae ostendit interdum mentem et intellectum prophetae, secundum Hieronymum super Isaiam, quia semper in fine cujuslibet prophetiae subnectuntur aliqua, in quibus declaratur intentio prophetalis; ut de lapide abscisso sine manibus, in fine visionis statuae magnae, Daniel. 2. Medium vero ostendit interdum prophetae mentem: quia texendo veritatem historiae de praeterito vel futuro vel praesenti, interseruntur quaedam quae necessario coguntur intelligi de tempore, anno, vel facto; ut Isaiae 14, loquens de rege Babylonis interserit de Lucifero. Modus etiam prophetalis ostendit mentem prophetae. Loquebantur sicut a spiritu tangebantur; et ideo secundum varium tactum, mutant personas et tempus; sic in oratione fieri consuevit. Verbi gratia, secundum verba Canticor. 1. Loquebatur Magdalena ad sepulchrum. *Osculetur me osculo oris sui*, idest consoletur me praesentia sua, vel nunquam consolabor; cum autem sic de absente loqueretur in tertia persona, vidit praesentem Jesum; et tenens pedes ejus, dixit, *quia meliora sunt ubera tua vino* etc. et mutavit tertiam personam in secundam. Per supplementum etiam ostenditur mens prophetae; frequenter enim apparet processus esse sine ordine, qui tamen uno verbo superaddito optime ordinatur et pulcherrime, ut illud Isaiae 39, cum ad verba prophetae populo futura praedicenti respondeat Ezechias. *Fiat tantum pax et veritas in diebus meis*: quasi non curans, propheta convertit se ad populum dicens, *consolamini consolamini popule meus*, ut appareret inordinate loqui. Quod si suppleamus, ex quo rex vester parum curat de verbis, consolamini in domino, tunc erit pulcherrime ordinatum; et de tali qui sic supplet intellectum propheticum, dicitur Ecclesiast. 39, *spiritu intelligentiae replebit illum, et ipse tamquam imbres mittet eloquia sapientiae suae.* Quantum ad revelationem prophetalis oraculi pertinens ad prophetiae Danielis apertionem in speciali quae tangitur sub visionis nomine cum dicitur *in visione*, intelligendum est, quod in visione ista Danielis occurrit septuplex aspectus considerationis ex quatuor causis juxta septem regulas; quarum duae sumuntur ex causa materiali, duae ex causa finali; duae ex causa formali; una ex causa efficiente. Prima regula est, quod tota materia prophetiae hujus est regnum divinae sapientiae; ostendit enim modo prophetico per totum regnum Christi et justorum, quod est capitis et membrorum praeeminere regno Antichristi et reproborum, quia Christus finaliter omnia regna obtinebit, sicut patet cap. 12: et hae sunt visiones, de quibus dicit Nabuchodonosor Daniel. 4: *visiones capitis conturbaverunt me*: et sequitur in fine capituli, loquens de imperio Christi: *potestas ejus potestas sempiterna et regnum ejus in generatione et generationem.* Secunda regula est quo ad materiam moralem quodlibet factum praetendit similitudinem moralem in abstractum sumptum secundum triplicem abstractionis gradum. Primus ergo gradus est abstrahendo personam et accipiendo factum; ut Danieli jejunanti collata est sapientia; abstrahe ergo personam, et dic, quod jejunantibus et orantibus confertur sapientia divinitus. Secundus gradus est abstrahendo totum factum singulariter, sumpta ejus specie: ut 2 cap. pro Nabuchodonosor sumi quemlibet regem, pro statua quamlibet fictionem, pro destructione statuae quamlibet destructionem: et dic, quod reges fictionum inventores finaliter destruentur; et sic poterit applicari cuilibet regi, cuilibet fictioni, cuilibet destructioni. Tertius gradus est magis universalis, qui fit abstrahendo speciem, sumendo genus, ut pro rege quemlibet praesidentem vel eminentem auctoritate vel doctrina, pro fictione quamlibet vanitatem in facto vel dicto vel scientia; pro destructione ultionem a Deo inflictam; et sic dicatur, quod omnis novitas a quocumque habente auctoritatem inventa, judicabitur divina ultione sua: et iste esset altissimus et reconditissimus modus moralizandi omnia. Tales moralizationes ignorantibus, gradus moralizandi sunt sicut verba libri signati, de quo dicitur Isaiae 29, *erit visio omnium sicut sunt verba libri signati.* Quantum ad causam finalem, est prima regula quod finis ultimus et universalis cujuslibet prophetiae est, qui est totius sacrae Scripturae; quod est totale et completum bonum rationalis creaturae, quod consistit in notitia veritatis, quoad rationalem, et robore veritatis quo ad concupiscibilem, et honore dignitatis quoad irascibilem, per quod convenit homini regnum Dei. Et hoc est, quod dicitur Daniel. 8: *in tempore finis adimplebitur visio.* Secunda regula est quod finis hujus prophetiae proprius et intrinsecus per totum est in omnibus visionibus: primo magnificatio Dei, quoad gentiles; secundo quoad Judaeos, consolatio populi; tertio praenunciatio Christi, quoad utrosque: et ideo semper invenitur morale, historicum et propheticum. Unde dicitur Oseae 12: *et ego visionem omnium multiplicavi, idest multiplicem sensum dedi.* Quantum ad causam formalem, prima regula est, quod totus iste liber currit per partem prooemialem in qua ostenditur Danieli collata divinitus sapientia 1 cap. Per partem incidentalem, in qua ponitur Susannae, draconis et Beli historia cap. 13. Et ultra per partem principalem, in qua ostenditur praeeminentia regni Christi ad regnum Diaboli de jure, et aliquando de facto futura, per decem visiones probata in undecim capitulis ordinatae; licet quinque primae respiciunt primum adventum Christi, et aliae quinque ultimum. Prima ergo visio est de statua grandi cujus caput aureum etc. et de lapide absque manibus abscisso, Daniel. 2, in qua notatur Christi conceptio Diabolum invadentis. Secunda visio est de Angelo in fornacem descendente, Daniel. 3, filio Dei assimilato, in qua notatur Christi nativitas ad nostras poenalitates descendentis. Tertia visio est de arbore magna in medio terrae posita et vigili sancto voce magna clamante succidite arborem, cap. 4, in qua designatur Christi praedicatio vitia recidentis. Quarta visio est de fine regis Balthasar et manu describente digito in pariete, cap. 5, in qua designatur Christi passio regnum Diaboli exterminantis, per quem princeps mundi hujus ejectus est foras, Joan. 12. Quinta visio est de missione Danielis in lacum leonum, 6 cap. per Angelum liberati, in qua designatur Christi resurrectio Infernum exspoliantis. Quantum autem ad secundum adventum est prima visio de animalibus monstruosis et de adventu judicis, cap. 7, quae designat ultimae tribulationis totalem processum. Secunda visio est de pugna Persarum et Graecorum sub specie seu similitudine hirci et arietis, cap. 8, quae designat ejusdem tribulationis principalem conflictum. Tertia visio est de hebdomadibus abbreviatis usque ad mortem Christi, 9 cap., quae designat ejusdem tribulationis solatium. Quarta visio est de apparitione viri liberationem populi nunciantis, 10 cap., quae designat ejusdem tribulationis terminum. Quinta visio est de pugna Antichristi et servorum Christi et victoria finali sub similitudine regis Aquilonis et Austri, quae designat ejusdem tribulationis triumphum, 11 et 12 cap. Secunda vero regula est quoad causam formalem, quod quaelibet visio continet distincte materiam de qua est, finem propter quem est, formam secundum quam acta est, principium et causam a quibus habita est, ut patebit in qualibet prosequendo. Quoad causam efficientem est tantum una regula: quod est principalis auctor hujus prophetiae spiritus sapientiae, qui est omnium fundator et dispositor. Verum animadvertendum quod ubicumque est specialis visio, semper ponitur alius gradus virtutis specialiter dispositivus ad promerendum spiritum prophetiae; sicut patet 1 cap. quod ad intelligentiam somnii dispositivum fuit devotio et sobrietas Danielis:

est tamen ibi diversitas quaedam: quod in primis quinque visionibus est modus historicus simul et propheticus, sed ex significatione historiae sumptus; est enim narratio rei gestae quae sub Nabuchodonosor, Balthasar et Dario accidit, licet aliud designetur: sed in ultimis quinque visionibus modus est solum propheticus narrans visiones et somnia, quorum solus propheta fuit certus, nilque de eis manifestum est barbaris secundum Hieronymum. Quia ergo intelligentia opus est pro visione, adaperiat nobis dominus intelligentiam visionis ad percurrendum oraculum Danielis.

Caput 1

[89069] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 1 *Anno tertio regni Joakim* et cetera. Iste liber qui Daniel dicitur, dividitur in tres partes; scilicet in partem proemialem, in qua ostenditur Danieli collata sapientia, primo capitulo; partem principalem, in qua ostenditur regni Christi ad regnum Christi praeeminentia, a secundo capitulo usque ad decimumtertium; partem incidentalem, in qua ponitur Susannae Beli et draconis historia, capitulo decimotertio, *erat enim in Babylone.* Prima igitur pars habet quatuor partes, seu quatuor conditiones, quas habuit Daniel, cui fuit divinitus collata sapientia; habuit enim servilitatem in statu, quod ostenditur in principio, celebritatem in ortu, ibi: *fuerunt ergo inter eos de filiis Juda*; sobrietatem in victu, ibi: *posuit ergo Daniel in corde suo*; subtilitatem in sensu, ibi: *pueris autem his dedit Deus scientiam.* Quantum ad primam partem, nota quadruplicem causam servilitatis. Prima fuit regis Hierosolymorum transgressio, quae tangitur in principio. Secunda regis Babyloniae ambitio, ibi: *venit Nabuchodonosor.* Tertia Dei universorum permissio, ibi: *et tradidit dominus.* Quarta thesauri ac vasorum sublatio, ibi: *et partem vasorum.* Quantum ad primam partem, nota motivum invasionis terrae Judaeorum, in principio; motivum electionis dictorum quatuor puerorum, ibi: *et ait rex Asphenez*; mandatum instructionis jam electorum, ibi: *et qui possent stare*; mandatum ministrationis ad modum seu ritum Chaldaeorum, ibi: *et constituit eis rex annonam.* Quoad primum nota, quod motivum invasionis terrae Judaeorum fuit regis Hierosolymorum transgressio, quae tangitur in principio; regis Babyloniorum ambitio, ibi, *venit Nabuchodonosor.* Dei universorum permissio, ibi: *et tradidit dominus in manu ejus Joakim* thesauri ac vasorum sublatio, ibi, *et partem vasorum domus Dei.* Primum (dico) motivum, quare rex Babylonis invasit regnum Judaeorum fuit regis Jerosolymorum transgressio, seu rebellio: ideo dicitur, quod *anno tertio regni Joakim regis Judaeorum.* Iste est Joakim Josiae filius, de quo 4 Reg. 23 legitur, quod Pharao Necao rex Aegyptiorum, postquam occidit patrem suum Josiam, amoto fratre ipsius Joakim, quem populus Juda constituerat regem loco patris sui Josiae, qui Joachaz minor erat aetate ipso Joakim duobus annis, quia Joachaz erat tantum viginti trium annorum, et ideo, amoto scilicet Joachaz, constituit regem Joakim, et condemnavit terram in centum talentis argenti et uno auri, ut dicitur 2 Paralip. 36. Joakim tamen primo nominatus est Eliakim; sed rex Aegypti vertit nomen ipsius in Joakim, in signum servitutis et subjectionis, ut dicitur ibidem. Hic autem fecit malum coram domino, ut dicitur 4 Reg. 23, et 2 Paralip. 36; et ideo, traditus est in manus regis Babylonis, juxta vaticinium Jeremiae prophetae. Intelligendum tamen, quod

non est traditus in manus ipsius anno tertio, quo regnare coepit, quia regnavit annis undecim, secundum historiam praedictorum librorum; sed tertio anno, quo tributarius factus fuerat praedicti regis Babylonis; anno enim octavo factus est ei tributarius, et anno undecimo ab ipso recessit: ab octavo autem usque ad undecimum sunt tres: unde dicitur 4 Reg. 34: *in diebus illis ascendit Nabuchodonosor rex Babylonis, et factus est ei Joakim servus tribus annis, et rursum rebellavit contra eum.* Hoc autem fecit, audito, quod rex Aegypti quem prius Nabuchodonosor debellaverat, jam adversus Nabuchodonosor rebellaret. Rex autem Babylonis intravit sub jure foederis Jerusalem et despoliatus est eam, et regem Joakim captivum duxit: unde 4 Reg. 24 vocantur latrunculi Chaldaeorum et latrunculi Syriae et cetera. Secundum fuit regis Babyloniorum seu Chaldaeorum ambitio: et ideo *venit Nabuchodonosor.* Tertium fuit Dei universorum permissio, ibi: *et tradidit dominus in manus ejus Joakim* hoc autem permisit dominus, ut traderetur in manus regis Babylonis, quia non acquievit verbis Jeremiae prophetae 36 cap. cum tamen acquierint Rechabitae verbis Jonada de non bibendo vino usque in aeternum: propter quod dixit dominus contra Joakim regem Juda, Jeremiae 36: *non erit ex eo qui sedeat super solium David, et cadaver ejus projicietur ad aestum per diem, et ad gelu per noctem*; quod impletum est, cum a Nabuchodonosor est obsessa Jerusalem. Quartum fuit thesauri ac vasorum sublatio: et ideo dicitur: *et partem vasorum domus Dei.* Ista est pars eorum vasorum, quae non asportaverat secum in prima obsidione, anno scilicet octavo regis Joakim, et quarto anno regni sui: nam anno octavo regis Joakim ascendit Nabuchodonosor, et fecit eum sibi tributarium, et duxit captivos Danielem et socios ejus, et partem vasorum transtulit, et posuit ea in templo suo, sicut dicitur 2 Paralip. 36. Undecimo autem anno regni sui rebellavit; et tunc Nabuchodonosor sustulit reliquam partem vasorum, de quibus nunc dicitur. Habes igitur quod fuerit motivum invasionis regni Judaeorum, a rege Chaldaeorum: quia regis Judaeorum transgressio et rebellio; regis Chaldaeorum ambitio; Dei universorum permissio; thesauri et vasorum sublatio. Quantum ad secundum, scilicet motivum electionis quatuor puerorum, fuit quaedam scilicet nobilitas generis, ibi: *et ait rex Asphenez praeposito eunuchorum*: venustas corporis, ibi: *in quibus nulla esset macula, decoros forma*, docilitas mentis, ibi: *eruditos omni sapientia, cautos scientia* etc.: firmitas corporis, ibi: *et qui possent stare*, peritia sermonis, ibi: *ut doceret eos literas, et linguam Chaldaeorum.* Quia fuit quintuplex, scilicet generis nobilitas, et ideo *ait rex Asphenez ut introduceret de filiis Israel, et de semine regio, et tyrannorum pueros*: venustas corporis seu formositas, et ideo *in quibus nulla esset macula, decoros forma*: mentis et cordis docilitas, et ideo *eruditos omni sapientia, cautos scientia* etc.: firmitas corporis et membrorum, et ideo *qui possent stare in palatio regis*: peritia sermonis, et ideo *ut doceret eos literas et linguam Chaldaeorum*; ista enim praecipue requirunt reges, et requirere antiquitus solebant, praecipue scilicet dignitatem generis; et ideo *de genere et semine regio* seu tyrannorum eos eligi praecepit; reges enim olim, quia plures habebant uxores, ministros earum castrari faciebant, ut omnis suspitio adulterii tolleretur, et ut mulieres nobiles vilitatem sibi ministrantium non fastidirent, vel ruditatem morum ipsorum corporumque foeditatem, et mentium ruditatem non abhorrerent, eligebantur juvenes inclyti, morigerati, formosi, et eruditi seu industrii, ad quos regendos eligebatur unus peritus, qui super hos esset doctus, ad eorum ministerium, qui eis cibos ministraret, et eorum ruditatem informaret, qualis erat Asphenez praepositus eunuchorum. Quantum ad mandatum instructionis jam electorum, nota, quia ad hoc, quod quis regibus gratiose valeat ministrare, exigitur virtus corpulentiae: et ideo dicitur *qui possent stare*; habitus scientiae, et ideo *eruditos omni sapientia*; actus eloquentiae, et ideo *et linguam Chaldaeorum*, ut tam sapientiam, quam scientiam, qua instituti erant, lingua Chaldaica possent exprimere. Talis fuit David, de quo dicitur 1 Reg. 16, quod venit ad Saul, et stetit coram eo, de quo dictum fuit ei eodem cap.: *vidi filium Isaiae Bethlehemitem bene psallere scientem*, ecce habitus scientiae, *et fortissimum robore*, ecce virtus corpulentiae; *et prudentem verbis*, ecce actus eloquentiae. Et ideo dicitur ibidem, misit Saul ad Isai dicens, *stet David in conspectu meo, invenit enim gratiam in oculis meis.* Quantum ad mandatum ministrationis secundum ritum Chaldaeorum, nota ea quae faciunt ad ministrationis solemnitatem: quae sunt regis institutio, et ideo *constituit eis rex annonam*, quia non alius nisi rex eis victum instituit, ut major cura de eis haberetur; ciborum taxatio, et ideo *de cibis suis*, scilicet ne nobilitas naturae ipsorum cibis vilioribus corrumperetur, vel ingenii ipsorum subtilitas hebetaretur; temporum dilatio, et ideo *sic enutriti tribus annis*, non enim per parva temporum curricula potest acquiri magna scientia seu industria; et ideo ut melius instruerentur, eis annorum trium spatium assignatur. Quantum ad totam nostram lectionem, nota quatuor moralizationes, a sensu literali proposito elicitas. Prima est, quantum ad primam partem, in qua ostenditur regis Judaeorum a rege Chaldaeorum invasio; tunc enim regnum Judaeorum, hoc est anima, quae regnum est omnium virtutum dominum laudantium et confitentium, a rege Chaldaeorum, seu Babylonis, idest confusionis seu ambitionis, obsidetur, cum rex Joakim, qui interpretatur Dei exaltatio, hoc est voluntas, super omnes potentias animae depravatur; depravatur autem per hunc modum, quia primo praetenditur regalis religio per Joakim regem Judaeorum, sed tamen legi divinae regulariter non subjicitur, sicut nec Joakim, qui verba Jeremiae audire contempsit; confestim subsequitur mundialis ambitio, et sic venit Nabuchodonosor, et obsidet regnum Juda, indeque sequitur direptio omnium virtutum; hinc foetores vitiorum asportantur, et ita, ut hypocrita, apparens religiosus fit primo ambitiosus, ad laudes humanas aspirando, sed confestim ex hoc fit Deo odiosus, ipsius gratiam contemnendo, et per consequens, totus calamitosus, nullam virtutem penitus retinendo. Secunda moralitas est, quantum ad secundam partem capituli, in qua ostenditur quatuor puerorum electio; tunc eligitur quis ad ministrandum regi magno ab Asphenez, quod interpretatur securitas gratiae, cum invenitur in ipso dignitas praelationis, quantum ad perfectionem; puritas intentionis, quantum ad professionem; honestas religionis, quantum ad correctionem; claritas inspectionis, quantum ad institutionem; et cum quis habet ista, securus potest esse de electione divina. Cum enim quis habet dignitatem praelationis, quantum ad perfectionem in qua dignus est, ut aliis praeferatur, ac si esset de semine regio, de numero eorum qui vestiti erant cultu regio, 2 Reg. 22, et iterum habet puritatem intentionis, quantum ad professionem, ut sit absque omni macula et omni vitio, sicut quos elegerunt 1 Machab. 4, *elegit enim sacerdotes sine macula*; et iterum habet honestatem religionis, quantum ad correctionem, ut sit in ipso correctionis informatio et decoratio, sicut in illo qui est speciosus forma prae filiis hominum, et sicut in Davide correctore vitiorum, qui fuit pulcher aspectu, et decora facie 1 Reg. 16: et iterum habet claritatem inspectionis, quantum ad instructionem, ut vere sit in ipso sapientiae eruditio, quantum ad virtutem naturalem, ut sic sit vere sapiens, qui plebem suam erudit Eccles. 37: sit etiam in ipso scientiae discretio, quantum ad rationalem, ut discernere valeat inter verum et falsum, quia correctio requirit scientiam, ut dicitur Prov. 26: sit etiam in ipso disciplinae informatio, quoad moralem, ut bonum eligat, et malum fugiat, dicens: *disciplina tua correxit me in finem, et disciplina tua ipsa me docebit*: tunc vere securus est sub Asphenez, idest sub gratiae protectione. Tertia moralitas est, quoad tertiam partem, in qua praecipitur electorum institutio; tunc autem quilibet bene instituitur, cum habet studii assiduitatem et perseverantiam, in qua sit assiduus in studio, et est quasi regis palatium, hoc est palatium quod studiosus Salomon Paralip. 3, aedificare sibi decrevit; habet etiam disciplinae humilitatem et obedientiae, ut semper sit obediens suo magistro, ut sic possit eum docere diligenter, et semper clamet cum Psalmista, Psal. 118, *bonitatem et disciplinam et scientiam doce me, quia mandatis tuis credidi*; habet etiam eloquii suavitatem in qua sit suavis et parcus in verbo; talis enim habet linguam Chaldaicam, hoc est ferocem et extraneam quae parum loquitur, talis est enim lingua sapientium quae ornat scientiam Proverb. 15. *Fuerunt ergo inter eos de filiis Juda* et cetera. Haec est secunda pars principalis hujus capituli: in qua tangitur celebritas puerorum electorum in ortu; et sequitur tertia pars in qua tangitur sobrietas in victu, quae ambo pertinent ad praesentem lectionem. In prima parte tanguntur quatuor ostendentia celebritatem ortus, quorum duo conveniunt omnibus quatuor in generali: quae sunt sublimitas generis in principio, *fuerunt ergo inter eos de filiis Juda*; genus enim Judae fuit nobilissimum, cui promissum est sceptrum regni et expectatio totius generis humani. *Juda* (inquit Jacob patriarcha) *te laudabunt fratres tui*: et sequitur: *non auferetur sceptrum de Juda et dux de femore, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium*, Genes. 49. Celebritas nominis, quia *imposuit princeps eunuchorum ipsis nomina, Danieli Balthasar*; ad judicium enim majoris nobilitatis mutata sunt eis nobilitantia nomina quae solum Chaldaeorum nobilibus debebantur seu congruebant; Daniel enim dictus est Balthasar, quod interpretatur capillus capitis, quia sicut capillus fluit ex capite, sic ipse de genere regio, quod caput sui regni est, fluxit. Quod autem nobilibus hoc nomen quadret, ibidem cap. 5 habetur, *Balthasar rex fecit grande convivium.* Ananias autem dictus est Sidrach, quod interpretatur decor meus seu decus meum; quia tales in quibus decorus est aspectus digni sunt regis palatio, unde de Davide legitur 1 Reg. 16, quod erat pulcher aspectu, decoraque facie, qui Sauli regi assistebat. Misael autem dictus est Misach, quod interpretatur risus seu gaudium, quia jucundos ministros requirit regalis aspectus: hic est risus quo risit Sara nato Isaac, a quo descendit Misach, tam natione quam nominatione, Genes. 21 dicens, *risum fecit mihi dominus et quicumque audierit corridebit mihi.* Azarias autem dictus est Abdenago, quod interpretatur auxilium domini, quia tales eum quibus est auxilium Dei, sunt digni regna gubernare, ut possint dicere, *auxilium meum a domino qui fecit caelum et terram*, Psalm. 120, uti et David, cum quo auxilium Dei fuit. Et sic patet, quod mutatio nominum istorum ostendit eorum celebritatem in ortu; *quia nomen eorum vivit a generatione in generationem*, Eccles. 44: ista duo dicta sunt communia omnibus quatuor: duo sequentia sunt propria Danieli: alterum est comitatus virtutis, quia habuit socios virtuosos, ut praedictum est, scilicet Ananiam, Misael et Azariam; talis enim comitatus decebat Danielem qui interpretatur Dei judicium, in quo prudentia. Ipse enim judicium fecit de senibus qui accusaverant Susannam cap. 13 dicens: *revertimini ad judicium*; scilicet Ananiam, in quo scientia, quod interpretatur donum gratiae domini, quia solus dono gratiae Dei habuit, quod verum judicium proferret, quia Danieli dedit gratiam et misericordiam Deus in eodem capite. Misaelem, quod interpretatur populus Dei, in quo justitia, quia judicium debet concomitari justitia, *quia justitia et judicium praeparatio sedis tuae.* Psalmista Psalm. 88. Azariam, quod interpretatur Dei auxilium, in quo constantia, quia scriptum est, *noli quaerere fieri judex, nisi valens virtute erumpere iniquitates*, Eccles. 6: et sic patet, quoad celebritatem ortus Danielis, quod interpretatur judicium in quo prudentia, quia prudentia dat vocem, secundum illud Proverb. 8: *in viis justitiae ambulo, in medio semitarum judicii.* Ostenditur comitatus virtutis continentiae designatae per Ananiam, quod interpretatur donum gratiae, quia continentia donum Dei est, sapientiae 8: *et ut scivi, quod aliter non possum esse continens nisi Deus det.* Comitatus virtutis justitiae designatur per Misaelem, quod interpretatur auxilium domini, quia absque auxilio domini nemo potest esse constans, quia nemo auxiliatur ei, Daniel. 11. Alterum, quod Danieli proprie convenit, est gradus nobilitatis seu dignitatis, quia Danieli imposuit nomen Balthasar quod est nomen regium, sicut patet infra 5 cap. Et sequitur tertia pars principalis hujus capituli, cum dicitur, *proposuit autem Daniel in corde suo*, in qua notatur sobrietas in victu: et illa signatur per quatuor: quia primo ostenditur habuisse Danielem constantiam in proposito cordis seu mente, in principio, *proposuit ergo Daniel*, hoc est firmiter et constanter statuit, ne transgrederetur patrum mandatum, sicut etiam Rechabitae non bibebant vinum, quia fuerat eis a Jonadab filio Rechab patre eorum imperatum, Jeremiae 35: *vel forte alimentum et vinum erat idolis immolatum*, quia scriptum est Ezech. 20: *in idolis Aegypti nolite pollui.* Secundo instantiam in sermone verborum, ibi, *et rogavit eunuchorum praepositum.* Tertio confidentiam in facto, ibi, *tenta nos, obsecro, diebus decem* vel ibi ante, *et dixit Daniel ad Malasar.* Quarto evidentiam in signo, *post dies autem decem apparuerunt vultus eorum meliores et corpulentiores.* Quantum ad primam partem, scilicet constantiam quam habuit in corde, nota quod duo impediunt parcitatem seu temperantiam: scilicet opulentia ferculorum et abundantia seu inundantia poculorum: et ideo *proposuit ne pollueretur de mensa regis* contra ferculorum opulentiam. Consueverunt enim in mensa regum fercula in magna opulentia ministrari: quibus imprecatur propheta dicens, Psalm. 68: *fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum.* Item quod non pollueretur *de vino potus ejus*, contra poculorum affluentiam, quia *luxuriosa res est vinum et tumultuosa ebrietas, quicumque his delectatur non erit sapiens*, Proverb. 20. Quantum ad instantiam, quam habuit in sermone, nota primo Danielis petitionem, ibi, *et rogavit*; secundo principis responsionem, ibi, *et ait princeps*: Danielis petitio procedebat ex amore religionis, quod patet, quia vitabat transgressionem, et ideo *rogabat eunuchorum praepositum ne contaminaretur*, hoc est, ne dehonestaretur, ne corrumperetur, ne diceretur de numero eorum, contra quos loquitur, *contaminaverunt testamentum ejus, divisi sunt*, Psalm. 54: quia habebat perfectionem. *Quia dedit illi Deus gratiam et misericordiam* ita ut posset dicere cum apostolo, *gratia Dei sum id quod sum et gratia Dei in me vacua non fuit*, 1 Corinth. 15. Responsio tamen principis procedebat ex timore damnationis: quod patet quia allegat regis institutionem dicens: *timeo enim dominum meum regem qui constituit vobis cibum*, de hoc supra eodem capitulo. *Et constituit eis rex annonam*; formidat condemnationem, et ideo infert *condemnabitis caput meum regi*, et sic os meum condemnabit me, Job 9: quantum ad confidentiam quam habuit de facto, notandum quod primo supplicat humiliter, *tenta*, inquit, *nos obsecro servos tuos.* Ecce magna humilitas, quia de semine regio erat, ut dicitur supra eodem capitulo; et tamen ut servus servum principis eunuchorum implorat humiliter, recolens illud threnorum cap. 5: *servi dominati sunt nostri.* Tenax vero propositi, cupidus quod perficeret, quod a majore magistratu obtinere non poterat, a minori impetrare contendit, *tenta nos*, inquit, *servos tuos*. Non temeritati hoc ascribendum est, sed fidei et credulitati, quod esu cibi vilioris, non tantum corpulentiam pollicetur, sed etiam tempus statuere fatetur *diebus*, inquit, *decem* postulat viriliter *dentur*, inquit, *legumina ad vescendum et aqua ad bibendum*: ecce virtus mirabilis omnem cibum eorum sibi amoveri, pro pulmento legumina, et pro vino postulat aquam sibi dari, dicens: *dentur nobis legumina ad vescendum; nam qui vescebantur voluptuose interierunt in viis*, threnorum 4. Tunc quarto implorat hilariter *contemplare*, inquit, *vultus nostros*. Ecce quod ante blanditiis cum humilitate, nunc vero serenitate persuadere tentat; quasi diceret: vultus nostri non apparebunt macilentiores vultibus aliorum vescentium cibo regio, de quo supra eodem capitulo timuit princeps eunuchorum, dicens: *timeo ego dominum meum regem, qui si viderit vultus vestros macilentiores prae ceteris* et cetera. *Contemplare ergo vultus nostros quia vere apparebunt meliores et corpulentiores prae omnibus pueris qui vescuntur cibo regio*, sicut infra dicitur, eodem capitulo. Attentat opus et ita invenit finaliter: *qui audito sermone hujuscemodi tentavit eos diebus decem*, audita enim ista Malasar humili imploratione vili postulatione, hilari supplicatione, confestim aggreditur probationem et *tentavit eos* juxta eorum petitionem *diebus decem*: sed Deus fecit cum tentatione proventum 1 Corinth. 10, *quia potens est, et eis qui tentantur auxiliari*, ut dicitur Hebraeorum 2. Et ideo sequitur quarta pars, qua ostenditur evidentia in signo, cum dicitur: *post dies autem decem apparuerunt vultus eorum meliores* quantum ad apparentiam decoris *et corpulentiores* quantum ad existentiam virtutis et vigoris. *Pueris autem his dedit Deus scientiam*. Ista est quarta pars principalis totius capituli, in qua ostenditur Danielem et ejus socios habuisse subtilitatem. *Pueris autem his* hoc habet tres partes principales, quia primo ostenditur prophetalis instructio; secundo interseritur eorum regalis praesentatio seu intromissio, ibi, *completis*: tertio concluditur eorum finalis terminatio in fine capituli, *fuit autem Daniel*. Prima habet quatuor partes. In prima enim ostendit Scriptura fuisse spiritum prophetiae et intelligentiae in ipsis, et praecipue in Daniele, quantum ad scientiam humanorum, in principio. In secunda quantum ad sapientiam divinorum, ibi, *in omni libro et scientia*. In tertia, quantum ad intelligentiam occultorum, ibi, *Danieli autem dedit Deus*. In quarta, quantum ad eloquentiam singulorum, ibi, *cum eis locutus fuisset rex*. Quantum ad primam partem, nota quod scientia humanorum consistit in discretione materiali; et quia hi habuerunt summam discretionem ad vitandum quicquid poterat eos impellere ad transgressionem legis divinae; praeposuerunt enim luxuriae continentiam, quia constituti sub principe eunuchorum, ut supra eodem capitulo; gulae abstinentiam, quia proposuit in corde suo ne pollueretur de mensa regis, nec de vino potus ejus, ibidem supra: delitiis extollentiae, legis custodiam, supra eodem capitulo. Rogavit principem eunuchorum ne contaminaretur, *dedit Deus pueris scientiam* ut impleretur illud Proverb. 1. *Detur parvulis astutia quantum ad tres, et adolescenti scientia et intellectus quantum ad Danielem*. Haec autem obtinuerunt, quia legis praeceptum servaverunt, Levitici 10: *vinum et omne quod inebriare potest non bibetis, ut habeatis scientiam discernendi inter sanctum et prophanum*. Disciplina vero consistit in promotione boni: et quia ipsi executi sunt quicquid faciebat ad promotionem boni, tam per orationem quam per afflictionem, ideo *dedit eis Deus disciplinam* obtinentes cum Davide, quod in oratione petebat, dicens, Psalm. 118: *bonitatem et disciplinam et scientiam doce me, quia mandatis tuis credidi*. Bonitatem quantum ad affectum, disciplinam quantum ad effectum. Quantum ad secundam partem, nota quod sapientia divinorum consistit in eruditione puerorum: et quia isti specialiter Daniel intendebat, ad eruditionem pervenit, sicut patet in prosecutione somniorum et etiam visione; ideo *data est ei sapientia in omni libro* scilicet in Chaldaeorum Scriptura, in qua eorum sapientia continebatur, ut et lecta intelligerent et intellecta de eorum scientia eos erudirent, quia libri isti pueris aperti sunt, infra cap. 7: *judicium sedit et libri aperti sunt* in degustatione aeternorum. Et quia Daniel summe affectabat degustare aeterna, eo quod vir desideriorum erat, infra cap. 10: ideo collata est ei sapientia divinitus juxta illud, *optavi et datus est mihi sensus, et invocavi et venit in me spiritus sapientiae.* Sapient. 7. Quantum ad tertiam partem, nota quod intelligentia occultorum consistit in revelationum divinarum reseratione; et ideo, quia Daniel revelationes divinas ostensas per aenigmata et signatas reserabat, sicut patet Danielis 7, de quatuor ventis et de quatuor animalibus monstrosis, dicitur quod dedit *Danieli intelligentiam omnium visionum* cui dictum est, infra 10 capitulo, *Daniel vir desideriorum intellige verba quae ego loquor ad te*; cui ipse respondet eodem capitulo: *domine, in visione tua dissolutae sunt compages meae*: et consistit in humanarum cogitationum perscrutatione. Et quia Daniel secreta cogitationum humanarum manifestabat, sicut patet infra 2 cap., cum dixit regi, *tu rex cogitare coepisti in strato tuo*; et etiam rerum futurum eventum praevidebat; ideo dicitur, quia *dedit illi Deus intelligentiam somniorum*: propter quod narrato somnio Nabuchodonosor, infra 2 cap. ait: *hoc est somnium, interpretationem quoque ejus dicemus coram te rex.* Quantum ad secundam partem principalem, in qua notatur eorum ad regem intromissio, quae incipit ibi: *completis itaque diebus*, repetitur temporis nutritionis ipsorum taxatio, cum dicitur *completis itaque diebus*, hoc est completo spatio triennii temporis (supra, eodem capitulo, *ut enutriti tribus annis*); concluditur regalis praesentatio, cum dicitur *introduxit eos praepositus eunuchorum in conspectu Nabuchodonosor*; quia sic enutriti et eruditi stare debebant in palatio regis; sic habetur, supra (in eodem cap.) et infra *et steterunt in conspectu regis.* Quantum ad quartam partem, nota quod eloquentia singulorum, de quibus homo requiritur, consistit in sagaci verborum expressione. Et quia isti sagaciter, quicquid rex sciscitatus est ab eis, exprimebant, ideo dicitur, quod *omne verbum sapientiae*, ut possent dicere: *eructavit cor meum verbum bonum*, Psal. 44. In vivaci expressione; et quia isti vivaciter exprimebant, ideo dicitur, et quod non tantum *verbum sapientiae, sed et intellectus*; quia dominus intellectum dat parvulis, Psal. 118, quales isti erant. Quantum ad finalem terminationem Danielis, quod notatur, cum dicitur: *fuit autem Daniel usque ad annum primum Cyri regis*, intelligendum, quod fuit usque ad primum annum, qui regnavit tribus annis; anno scilicet tertio, quo una regnavit cum Dario, sicut patet in principio capituli decimi, ubi dicitur quod anno tertio regni Cyri regis Persarum verbum revelatum est Danieli. Pro moralitate personae potes notare, et si vis scientiam acquirere, oportet te habere continentiam castimoniae, quia tali dicitur, Proverb. 1, *si intraverit sapientia cor tuum, et scientia animae tuae placuerit, consilium custodiet te, et prudentia servabit te, ut eruaris a muliere aliena, et ab extranea qua mollit sermones suos*: abstinentiam parcimoniae, quia talibus dicitur, Levit. 9: *vinum, et omne quod inebriare potest, non bibetis, ut habeatis scientiam discernendi.* Observantiam legis divinae, quia de tali dicitur Malachiae 2, *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent de ore ejus, quia Angelus domini exercituum est.* Habeas ergo continentiam ob amorem castitatis, quia talis est castimoniae: abstinentiam per rigorem austeritatis, quia talis est parcimoniae: observantiam per fervorem charitatis, quia talis est legis divinae: et sic scientiam a Deo finaliter obtinebis, ut possis dicere cum sapiente, Sapient. 7: *dedit mihi horum quae sunt scientiam veram.* Notandum, quia solet dubitari, quis Joakim fuit iste, sub quo facta est captivitas. Sed dicendum, quod fuit filius Josiae, sicut patet in explicatione literae, in principio capituli. Item de vasis similiter dicendum, quod pars vasorum remanserat in prima captivitate, et illa nunc asportaverat. Item quod pueri apparuerunt corpulentiores; dicendum quod hoc fuit factum miraculose; quod innuit facta intentio puerorum.

Caput 2

[89070] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 2 *In anno secundo regni Nabuchodonosor.* In hoc secundo capitulo ponitur secunda facies, et pars secunda totius libri principalis, quae est pars executiva; in qua ostenditur praeeminentia regni Christi et justorum, ad regnum Antichristi et reproborum, per decursum decem visionum, quarum numerus et significatio habita est in principio, sicut ante fuit dictum. Circa primam visionem, quae est de statua illa magna, per lapidem abscissum de monte sine manibus comminuta etc., quatuor sunt notanda; scilicet causa originalis, finalis, materialis, formalis. Causa autem efficiens seu originalis principalis hujus visionis fuit instinctus spiritus sancti; sed causa impetrativa fuit puerorum oratio seu devotio, et concors humiliatio. Causa finalis fuit, ut Dei potentia panderetur, ut Daniel sublimaretur, rex humiliaretur, et Dei populus consolaretur; ita quod est ibi finis sub fine. Causa autem materialis est statua ex diversis metallis et testa composita: per quae omnia significatur totius mundi transitus et mutatio, seu successio quatuor regnorum, principatuum scilicet Chaldaeorum, Medorum, Graecorum et Romanorum, usque ad tempora Christi, qui per lapidem abscissum sine manibus significatur. Ita quod per caput aureum illius statuae significabatur regnum primum Assyriorum, quod fuit ditissimum; per cubitos vero regnum secundum, quod studio sapientiae et eloquentiae insistebat plurimum, et conjunctum erat ex Medis et Persis, quasi duobus brachiis. Per ventrem vero et femora, regnum Graecorum, quod in loquendo habuit sonoritatem, aes enim inter omnia metalla est sonorius. Per ferrum vero regnum Romanorum, quod destruxit omnia alia regna, sicut ferrum domat omnia. Pedum vero erat quaedam pars ferrea, quaedam fictilis, quia imperium Romanorum in Orientale et Occidentale fuit divisum. Forma vero consistit in divisione capituli, quod in quinque partes dividitur; quia primo narratur revelatio somnii in principio; secundo mysterii requisitio, ibi, *praecepit ergo rex*; tertio reseratio mysterii, ibi: *tunc Daniel requisivit de lege*; quarto repetitio verbi, ibi: *et post hoc Daniel ingressus est*: quinto revelatio populi, ibi, *tunc rex Nabuchodonosor cecidit in faciem suam.* Quantum ad primam partem, in qua tangitur revelatio somnii, tanguntur quatuor: scilicet honor praelationis, in principio: tenor ostensionis, ibi: *vidit Nabuchodonosor*; tenor confusionis, seu afflictionis, ibi: *conterritus est spiritus ejus*: error oblivionis, ibi: *et somnium ejus fugit ab eo.* Quantum ad primam partem, dicit, quod *anno secundo Nabuchodonosor*, majoris filii magni Nabuchodonosor: quod non est intelligendum quantum ad originem, quia, quando interfecit Joakim

regem Juda, jam regnaverat septem annis; quia anno quarto regis Joakim super Judam coepit regnare Nabuchodonosor in Babylone, et anno octavo regni Joakim eum tributarium sibi fecit, et undecimo anno, quia rebellatum, ipsum interfecit, ut dicit historia 4 Reg. 24 et 2 Paralip. 36; et ideo, quod dicitur hic, non potest intelligi de secundo anno regni ejus quo ad originem, sed quo ad omnium regnorum subjugationem, qui secundum Andream, fuit tertius a captivitate Aegypti et transmigratione Judae. Et ideo dicit ei infra Daniel, *tu rex regum es.* Dicto igitur secundo anno *vidit Nabuchodonosor somnium*; ubi ostenditur tenor ostensionis. Dicitur autem *vidit* quia visio fuit, qua res, quae postea evenit, in somnio ostensa fuit. Somnium autem dicitur, quia sub tegmine et velamine figurarum fuit ei, quod futurum erat, ostensum. Unde dicitur infra, eodem capitulo: *somnium tuum, et visiones capitis tui in cubili tuo hujuscemodi sunt* et cetera. Et sequitur tertia pars, in qua notatur tenor confusionis, *et conterritus est spiritus ejus*; quia forte intellexit destructionem regni sui in somnio futuram: et ideo dicit infra confestim: *vidi somnium et mente confusus ignoro quid viderim*; et ideo statim sequitur error oblivionis; *et somnium ejus fugit ab eo*, quia ad terrorem sequitur et oblivio, ut homo non habeat etiam verbum loquendi: unde infra dicit rex: *sermo recessit a me, nisi indicaveritis mihi somnium* et cetera. Quantum autem ad secundam partem principalem, in qua notatur requisitio mysterii, notantur tria; quia primo ponitur somnii inquisitio, ibi: *praecepit ergo rex*; secundo sapientum increpatio, ibi: *certe scio quod tempus redimitis*; tertio eorumdem sapientum condemnatio, ibi: *quo audito rex in furore suo versus.* Quantum ad primum, primo nota, quod ad somnii interpretationem curavit convocari sapientes, ibi: *praecepit ergo rex ut convocarentur harioli* et cetera. Qui quadruplicis generis sunt: scilicet harioli in aris vaticinantes, sicut Balaam de quo legitur Num. 23, qui dixit Balac, *aedifica mihi septem aras.* Magi praecipui astronomi in astris conjecturantes inter Chaldaeos. Matth. 2 dicunt magi: *vidimus stellam ejus in oriente.* Malefici idem sunt quod venefici mentes hominum alterantes, formas rerum immutantes; sicut dicitur Exod. 7, quod cum virga Aaron versa fuit in colubrum, vocavit Pharao sapientes et maleficos, et fecerunt etiam ipsi permutationes suas Aegyptiacas, et arcana quaedam similiter; et Chaldaei, qui sunt generaliter omnes de Angelis sermocinantes seu eloquentes, seu in aliqua facultate instructi, de quibus dicitur supra 1 cap., *ut doceret eos literas et linguam Chaldaeorum.* Secundo nota regis allocutionem, ibi: *et dixit rex ad eos*: in qua continetur triplex interrogatorium, et triplex responsorium una conclusione conclusum. Ita quod rex primo quaerit, cum simplici confessione, et abnegatione scientiae, ibi: *vidi somnium*; secundo audita eorum responsione cum feroce comminatione saevitiae, ibi: *nisi indicaveritis*; tertio cum multiplici promissione substantiae, ibi: *si autem somnium et conjecturam*; et juxta hoc interponitur sapientum primum responsorium; quia primo respondent se ignorare visionem regis, ibi: *responderunt regi Syriace*; secundo respondent se ignorare interpretationem visionis, ibi: *responderunt*; tertio impletionem facti, ibi: *respondentes Chaldaei coram rege.* Quantum ergo ad primum interrogatorium, quo rex quaerit cum simplici abnegatione scientiae, dicit: *vidi somnium et mente confusus ignoro quid viderim*: confitetur enim se ignorare visionem; si tamen audiret ab alio quid esset id quod viderit, cognoscet veram esse ejus interpretationem; quia sicut Gregorius (homilia 1 super Ezech.) cum Daniel somnii regii ordinem diceret; quicquid ex eo venturum sequebatur apparuit: et ideo ad hoc aperiendum vocari fecit plurimos, ut quod per se non possent singuli, juvantes complerent universi: et ideo vocari fecit supradictos sapientes, quibus dixit: *vidi somnium.* Et confestim subjungitur eorum responsio in qua se confitentur ignorare visionem rei, cum dicitur: *responderunt regi Syriace*, idest more Syriaco; primo bona regi imprecando, cum dicitur: *rex in sempiternum vive*, quia hic est modus bona imprecandi regibus dicendo, *vivat rex*, juxta id, 3 Reg. 1: *et dixit omnis populus, vivat rex Salomon*; secundo ad interrogata per modum investigatorium respondendo, cum dicitur: *dic somnium servis tuis, et interpretationem ejus indicabimus*, cum tamen somnii relatio esset veritatis interpretativae probatio; quia sicut dicit Gregorius Homil. 1 super Ezech. non solum ab eis interpretationem somnii, sed etiam somnium quaesivit, ut nimirum ex praeterito colligeret quid in eorum responsionibus de futuro etiam constaret. Et sequitur secundum interrogatorium, in quo rex quaerit cum feroci comminatione saevitiae, cum dicitur: *et respondit rex et ait: sermo recessit a me. Sermo*, inquit, *recessit a me*: et hoc dicit quia somnium ejus fugit ab eo, ut dicitur supra eodem capitulo. Secundo saevam sententiam comminatur *nisi*, inquit, *indicaveritis mihi somnium*: in quo ponitur saevitiae titulus, cum dicitur: *nisi indicaveritis mihi somnium*, qui titulus includit scilicet somnii repetitionem, cum dicitur: *nisi indicaveritis mihi somnium*, ut dictum est supra, *vidi somnium et mentem confusus ignoro quid viderim*: et somnii expositionem, cum dicitur *conjecturam ejus*, pro qua conjectura spondet immediate infra dicens: *si autem somnium et conjecturam narraveritis, praemia et dona et honorem multum accipietis a me.* Secundo saevitiae effectus, cum dicitur: *peribitis vos et domus vestrae publicabuntur.* Nunc ostenditur duplex effectus; quia primo comminatur corporum destructionem, cum dicit, *peribitis vos*; de quo dicitur infra eodem capitulo, quod ad hanc saevitiam quaerebantur Daniel et socii ejus ut perirent; secundo comminatur rerum direptionem seu confiscationem, cum dicitur *et domus vestrae publicabuntur*, idest confiscabuntur, hoc est in potestatem regiam redigentur, quia fiscus est bursa regia in defensionem reipublicae a quo bona ipsi tradita publice per praeconem venalia exponuntur, et inde recte publicari dicuntur, juxta illud Esdrae 6: *dixit rex Darius: a me decretum est ut omnis homo, qui hanc mutaverit jussionem, tollatur lignum de domo sua, et erigatur et configatur in eo, et domus ejus publicetur.* Et sequitur tertium interrogatorium in quo quaerit cum multiplici promissione substantiae, cum dicitur: *si autem somnium et conjecturam ejus narraveritis*, de quo supra dixi vobis, quod nisi somnium et conjecturam ejus indicaveritis, peribitis, et domus vestrae publicabuntur; si tamen narraveritis *praemia*, idest pro praemio, *et dona et honorem multum accipietis a me.* Nota quod promittit eis duplex praemium pro duplici certificatione qua certificari petebat; nam quaerebat certificari de somnio, et pro hac certificatione promittit praemium opulentiae seu affluentiae divitiarum, cum dicit, *praemia*, idest pro praemio, *et dona.* Talia sunt dona, de quibus Eccles. 20. *Xenia et dona excaecant oculos judicum.* Item quaerebat certificari de conjectura ipsius somnii, et ipsius interpretatione et probatione; et pro hac certificatione promittit excellentiam praelationum, cum dicit, quod non tantum pro praemio accipietis dona, sed etiam honorem multum, idest excellentiam qua aliis praelati eritis. Et quod hoc ita intelligatur, patet per effectum consequentem Danielem pro somnii revelatione, et ipsius interpretatione, infra eodem capitulo in fine; ubi dicitur, quod tunc post interpretationem somnii rex Danielem in sublime extulit, et munera multa et magna dedit ei; quantum ad honorem et excellentiam praelationis eo quod ei dedit dominus honorem servitutis, ut dicitur infra 13 cap. Item munera multa et magna dedit ei, quantum ad dona et opulentiam divitiarum: pro earum receptione, inf. 5 cap. respondit Daniel Balthasar regi, *munera tua sint tibi et dona domus tuae alteri da.* Et sequitur secundum responsorium sapientum, in quo ostendunt se ignorare interpretationem visionis, cum dicitur: *responderunt secundo atque dixerunt, rex somnium dicat servis suis*; ubi notandum, quod primo responsorio tenuerunt modum imprecationis dicentes, *rex in sempiternum vive*; nunc vero tenent modum sublimationis et humiliationis dicentes: *rex somnium dicat servis suis*, ut qui placare non poterant bona imprecando, placarent saltem ipsum extollendo, et se ipsos humiliando, humiliter respondendo. *Responsio mollis frangit iram*, ut dicitur Prov. 15. Ubi duo faciunt; primo quia petunt veri revelationem, cum dicunt: *rex somnium dicat servis suis*: in quo manifeste confitentur se ignorare somnium visum, de quo infra; dicunt enim regi, *non est homo rex super terram qui sermonem tuum possit implere.* Secundo promittunt veri expositionem, quando dicunt: *et interpretationem ejus indicabimus*; cum tamen, sicut dixi supra, somnii revelatio esset veritatis interpretativae probatio: et ideo secundum Gregorium non solum ab eis interpretationem somnii, sed etiam somnium quaesivit, ut nimirum ex praeterito colligeret, si quid verum in eorum responsionibus de venturo certum tenerent. Posita autem sapientium vocatione, et regis allocutione, per quam quaeritur somnii reseratio et ipsius interpretatio, sequitur pars in qua ponitur, habita duplici responsione, regis increpatio, cum dicitur: *certe scio quod tempus*: in qua facit duo; quia primo increpat eos imponendo eis quod quaerant temporis dilationem, ibi: *certe scio quod tempus redimitis*, id est dilationem quaeritis, facientes juxta illud apostoli Ephes. 5, *redimentes tempus quoniam dies mali sunt.* Hoc autem imponitur, quod faciebant propter duo; scilicet quaerebant dilationem, utrum reciperet somnii recordationem; et ideo dicit: *scientes quod sermo recessit a me*, hoc tamen non scitis per propriam investigationem seu divinam revelationem, sed per meam relationem, qui vobis dixi supra, *sermo recessit a me*, et jam quaeritis dilationem, ut veniam ad ejus recordationem. Secundum autem, propter quod quaerebant dilationem, ut eis impositum fuit, est; tum quia intendebant ad ipsius deceptionem componendo falsam somnii expositionem. Propter quod dicit: *si ergo somnium non indicaveritis mihi*; de quo dixi vobis, quod si non indicaveritis mihi, *peribitis vos et domus vestrae publicabuntur: una est de vobis sententia*, hoc est unum sciendum de vobis: *quod interpretationem fallacem* (quantum ad oris prolationem, *quia lingua fallax non amat veritatem*, Prov. 26) *et deceptione plenam* (quantum ad mentis conceptionem, *quia haec est humanae vitae deceptio*, Sapient. 14) *composueritis*, idest finxeritis: unde infra 13 cap. dicit de Susanna et de ipsis senibus qui finxerunt falsam relationem: *et ecce morior, cum nihil horum fecerim, quae isti malitiosi composuerunt adversum me.* Secundo infestat eos ad somnii relationem, cum dicit: *somnium itaque dicite mihi.* Ubi facit duo; quia primo petitionem scilicet proponit, cum dicit: *somnium itaque dicite mihi* de quo supra dixi vobis, *vidi somnium et mente confusus ignoro rem quam viderim*; secundo rationem petitionis exponit *ut sciam quod interpretationem quoque ejus veram loquimini*; quia prioris relatio est sequentis probatio. *Somnium itaque dicite mihi, ut sciam quod interpretationem ejus quoque veram loquimini*, ut cum dixeritis somnium dicere possim, verum est somnium, et fidelis interpretatio ejus, infra eodem capitulo. Sequitur secunda pars; in qua ponitur sapientum tertia responsio, in qua ostendunt se ignorare impletionem facti, cum dicitur: *respondentes ergo Chaldaei coram rege dixerunt.* Ostendunt autem se ignorare impletionem facti, quod rex exigit ab eis tum quia est supra facultatem humanae conditionis, propter quod dicunt: *non est homo, rex, super terram qui sermonem tuum possit implere*, quia res sunt difficiles quas tu quaeris, et ideo non potest homo eas explicare sermone, *quia cunctae res difficiles nec potest eas homo explicare sermone* (Ecclesiast. 1) tum quia est contra consuetudinem regiae inquisitionis: propter quod addunt, *sed neque regum quisquam magnus et potens, verbum hujuscemodi sciscitatur ab omni hariolo, et mago, et Chaldaeo*, quia gloria Dei est celare hoc verbum, licet gloria regum sit investigare sermonem, Proverb. 15: tum quia est contra ordinem mundanae cognitionis; et ideo subjungunt: *sermo quem tu quaeris, rex, gravis est, nec reperietur quisquam qui indicet illum in conspectu regis*: ac si dicant, non est hoc secundum ordinem fabricae mundanae quod sermo iste gravis, sicut tu quaeris, per hominem indicetur; quia sermo quem tu quaeris potestate plenus est, ut dicit Eccles. 8, quia id est proprium divinae cognitionis: et ideo adjungunt: *exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio.* Attribuebant autem Daemonibus divinitatem, de quibus Psal. 95, *omnes dii gentium Daemonia.* Et sic patet quod ipsi excusando se, accusant regem quasi reprehendendo ipsum de calliditate, eo quod quaerit ab eis quod est supra facultatem conditionis humanae, quod est contra consuetudinem inquisitionis regiae quod est contra communem ordinem potestatis mundanae, cum sit cognitionis divinae, ac per hoc impossibile. Et sic confestim procedit ad prolationem crudelis sententiae, cum dicitur: *quo audito rex in furorem versus*, ubi ponitur sapientium condemnatio. Ubi notanda saeva indignatio, cum dicitur: *quo audito rex in furorem versus in ira magna.* Haec est ira et furor seu indignatio, de qua Proverb. 16: *indignatio regis nuncii mortis*; et ideo ex indignatione in furorem versus, et in ira magna propter duram responsionem eorum, *quia sermo durus concitat furorem*, Prov. 15, et quia *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*, Prov. 27: ideo confestim sequitur saeva promulgatio, cum dicitur: *praecepit omnes Babylonis sapientes*, sicut supra dixerat eodem capitulo, *peribitis vos, et domus vestrae publicabuntur*; et ideo statim sequitur saeva executio, cum dicitur: *et egressa sententia sapientes interficiebantur.* Haec est promulgata sententia regis, unde quaerebantur juxta edictum regis ut interficerentur: de qua sententia infra quaerit Daniel eodem capitulo, ob quam causam tam crudelis sententia a facie regis esset egressa. Et sequitur pars tertia principalis totius capituli. In quo notanda reseratio totius mysterii, cum dicitur, *tunc Daniel requisivit de lege.* Ubi Daniel facit quatuor; quia primo requirit regem differre poenam. Ubi tangitur Danielis diligens requisitio, cum dicitur, *tunc Daniel requisivit de lege atque sententia*, id est quae conditio esset posita sapientibus, ob quam novo impetu mortem subirent. Requisivit ipse Daniel, *quia qui requirunt dominum animadvertunt omnia*, Proverb. 28; et ideo ipse haec omnia diligenter quaesivit: et sermonis propalatio, cum dicitur, *cum ergo rem indicasset Arioch Danieli*, cui Danieli dixit rex infra eodem, *putas ne vere potes mihi indicare somnium quod vidi, et interpretationem ejus?* Humilis supplicatio, cum dicitur: *Daniel ingressus rogavit regem*: ex consuetudine enim habebat ut se humiliaret, sicut supra cap. 1, habetur quod rogavit eunuchorum principem. Secundo recurrit ad mentis devotionem, cum dicitur: *et ingressus est domum.* Ubi primo tangitur secreta recollectio, cum dicitur: *et ingressus est domum suam*: nam qui vult recurrere ad mentis devotionem, debet ingredi domum per secretam recollectionem. De tali dicitur Eccles. 4, *custodi pedem tuum ingrediens domum Dei.* Secundo discreta consultatio, cum dicitur, *indicavit Ananiae, Misaeli et Azariae sociis suis negotium*, ut scilicet commune periculum communis oratio amoveret, qua tres, infra 3 capite, orantes a fornace ignea sunt liberati: ubi Ananias stans oravit sic, *benedictus es domine* et cetera. Tertio aperitur postulatio, cum dicitur, *ut quaererent misericordiam a facie Dei*; quia scriptum est, Ps. 104, *quaerite et confirmamini, quaerite faciem ejus, ut quaererent, (inquam), misericordiam a facie Dei caeli super sacramento isto*, id est sententiae revelationem, quia quaerebantur Daniel et socii ejus, ut perirent. Quarto recipit divinam inspirationem, cum dicitur, *tunc Danieli mysterium per visionem nocte revelatum est*, ubi tangitur primo status principalis ipsius conditionis, cui facta est inspiratio, quia tum Daniel de se loquitur tamquam vero more Hebraico, sicut Moyses dicebat, Exod. 36, et dixit dominus ad Moysen. Hic est Daniel cui dedit Deus intelligentiam omnium visionum et somniorum, ut dicitur 1 capite supra. Secundo modus et tempus revelationis ipsius visionis, quia, *mysterium per visionem nocte revelatum est*: qui dicit infra regi eodem capitulo, *sed est Deus in caelo revelans mysteria.* Quinto assurgit ad gratiarum actionem, cum dicitur, *et benedixit dominum caeli, et ait.* Hoc enim consuetum erat a sanctis patribus, scilicet referre gratiam de receptis beneficiis. In gratiarum autem actione primo recognoscit Dei magnificentiam, cum dicitur: *sit nomen domini benedictum a saeculo, et usque in saeculum*, idest a tempore, quod non est aeternum, magnificetur, juxta illud, *et nomen domini benedictum ex hoc nunc, et usque in saeculum*, Ps. 112. Recognoscit autem Dei magnificentiam attribuendo ei quicquid attribuitur humanae industriae: et ideo dicit, *quia sapientia et fortitudo ejus sunt*, quia omnis sapientia a domino Deo, et cum ipso fuit semper, Eccl. 1. *Et fortitudo*, quia de caelo fortitudo est, 1 Mach. 3. Quicquid attribuitur mundanae influentiae: et ideo dicit, *ipse mutat tempora et aetates*, quia *ab omnipotente non sunt abscondita tempora*, Job 33. Quicquid attribuitur casui seu fortunae, cum dicit: *transfert regna et constituit*, quia ei inclinata sunt regna, juxta illud, Psal. 45: *conturbatae sunt gentes et inclinata sunt regna.* Secundo recognoscit Dei munificentiam, quia largitur ne ea quae in mundo fiunt, industriae humanae vel influentiae mundanae, vel casui seu fortunae attribuantur. Quicquid fit sapienter et fortiter ab omnibus, quod videtur esse industriae: quicquid mutatur in naturalibus, quod videtur esse influentiae: quicquid variatur in regnis et rebus, quod videtur esse casus seu fortunae, totum attribuit divinae providentiae humanorum, et sapientium divinorum; et ideo dicit etiam, *dat sapientiam sapientibus*: et ideo dicit Eccles. 51: *danti mihi sapientiam dabo gloriam*; scientiam humanorum; et ideo dicit, *scientiam intelligentibus disciplinam*, supra 1, cap. pueris autem his dedit scientiam et disciplinam in omni libro et scientia; intelligentiam occultorum, et ideo dicit, *ipse revelat profunda et abscondita, et novit in tenebris constituta, et lux cum eo est.* Revelat inquam profunda et abscondita humanae industriae; ipse enim revelat profunda de tenebris. Job 12: *novit in tenebris constituta.* Humanae intelligentiae, quia ipse novit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt; et lux cum eo est divinae sapientiae, *quia ipse lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*, 1 Joan. 1. Eloquentiam singulorum, et ideo dicit, *tibi Deus patrum nostrorum confiteor* etc. et ideo *confitebor domino nimis in ore meo, in medio multorum laudabo eum*, Psal. 108, quare te laudo quia dedisti mihi, *sapientiam*, in elucidatione aenigmatum, visionum, et somniorum, quia tu sapientiam praestas parvulis: et ideo *confiteor tibi pater caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus, et revelasti ea parvulis.* Matth. 11: *fortitudinem*, in perpessione laborum et periculorum, et ideo *fortitudinem meam ad te custodiam*, Psalm. 58. *Et sermonem regis aperuisti mihi*, de quo ejus sapientes responderant quod non esset homo super terram, qui sermonem ejus posset implere, supra eodem cap. Et sequitur quarta pars principalis totius capituli, in qua tangitur repetitio seu relatio visionis, cum dicitur. *Et post haec Daniel ingressus ad Arioch.* Ubi facit quatuor per ordinem; nam primo reprimit regis indignationem, in principio; secundo allicit ad mentis attentionem, cum dicit, *et respondens Daniel coram rege ait*; tertio aperit regi visionem, ibi, *somnium tuum*; quarto disserit ejus interpretationem, ibi, *interpretationem quoque ejus dicemus coram te rex.* In prima parte facit quatuor; quia primo Daniel ad eum, cui data fuerat crudelis sententia fidenter ingreditur, cum dicitur, *et post haec Daniel ingressus est ad Arioch*, hoc est post gratiarum actionem, ut petitio ejus in gratiarum actione innotesceret apud Deum, secundum apostoli praeceptum, Philipp. 4. Ingressus est ad principem, ad Arioch principem quem constituerat rex ut perderet sapientes Babylonis. Secundo eumdem prudenter alloquitur, cum dicitur: *sapientes Babylonis ne perdas* de quibus dictum est supra, quod praecepit rex ut perirent omnes sapientes Babylonis et cetera. Tertium facit, quia primo reprimit ipsius malitiam, cum dicitur *sapientes Babylonis.* Deinde praecepit rex, ut dictum est, quod perirent. Captat benevolentiam, cum dicit, *introduc me*, nam principem eum facit gratiae quam solus habere poterat, ut ejus benevolentiam captet, de quo dicitur, *confestimque eum introduxit ad regem.* Promittit veram interpretationem, ibi, *et solutionem.* Quarto festinanter ad regem introducitur, ibi, *tunc Arioch festinus introduxit Danielem.* Ubi primo notanda Danielis praesentatio, cum dicitur, *tunc introduxit Danielem*; secundo introducitur status, seu conditio, ibi, *quia inveni hominem de filiis transmigrationis Juda*, de quibus praeceperat rex supra 1 cap. quod introducerentur de filiis Israel, inter quos interfuerunt de filiis Juda Daniel et ceteri. Tertio causa introductionis et ratio, quia *qui solutionem regi annunciet*, sicut promisit supra eodem cap.: *et* solutionem regi narrabo. Quarto audacter a rege requiritur, ut dicitur, *respondit rex, et dixit Danieli cujus nomen erat Balthasar.* Supra 1 cap. habemus quod princeps eunuchorum imposuit eis nomina Danieli Balthasar et cetera. Dixit autem ei *putasne potes mihi indicare somnium?* De quo supra eodem cap. dixit frequenter sapientibus Babylonis, somnium igitur et interpretationem ejus indicate mihi. Quia ergo Daniel per dictam promissionem, quod scilicet diceret somnii solutionem, repressit regis indignationem, confestim conatur ipsum allicere ad mentis attentionem, cum dicitur, *respondit Daniel coram rege.* Reddidit autem ipsum attentum propter tria; tum quia id de quo quaeritur certificari, est occultum humanae sapientiae: et ideo dicit, *mysterium quod rex interrogat.* Sic autem explicat, ut se et alios excuset, quia de hoc humanae sapientiae sit impossibile respondere, et ideo *mysterium*, idest occultum. *Vobis, ait Christus, datum est nosse mysterium*, Matth. 13. Tum quia est arduum et absonum eloquentiae mundanae, et ideo *sapientes magi et harioli et haruspices*, non sapientes ut ceteri, quia scriptum est Isaiae 29, *peribit sapientia a sapientibus ejus, et intellectus prudentium ejus abscondetur*, quia *sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum, eo quod Deus fecit stultam sapientiam hujus mundi* 1 Corinth. 1. Nomina alia exposita sunt superius, excepto haruspices, qui inter certa spatia in aere designata, quae ipsi vocant templa, ex volatu avium in sapientia illa facta futura cognoverunt. Tamen quia hoc est proprium divinae providentiae, ideo dicit, *sed est Deus in caelo revelans mysteria* de quo dixi supra, quod ipse revelat profunda et abscondita, et novit in tenebris constituta, et lux cum eo est. *Hic autem indicavit tibi rex Nabuchodonosor quae ventura sunt in novissimis temporibus*; quae cum sapientes tui tibi nequeunt indicare, sicut dixi supra immediate, ista tria multum debebant ipsum reddere attentum. Et quia indicaturus erat ei Daniel quod erat humanae sapientiae occultum, et mundanae eloquentiae absonum, et divinae providentiae proprium, ideo confestim aperit regi suam visionem cum dicitur; *somnium tuum et visiones capitis tui*, ubi sic procedit; quia primo narrat ei secretum suae cogitationis, cum dicit, *tu rex cogitare coepisti in strato tuo quid esset futurum post haec*, quia cogitando videt homo quid agendum sit vel non: cogitavi, ait postea, dies antiquos. Secundo narrat instinctum divinae inspirationis, cum dicit, *mihi quoque non in sapientia quae est in me plus quam in cunctis viventibus sacramentum hoc revelatum est*, quia sapientia hominum non est mecum. Proverb. 30. Tertio refert ei visionis ordinem cum dicit, *tu rex videbas.* In revelatione autem visionis sic procedit; quia primo dicit quod visio ipsa incussit regi terrorem: et ideo dicit: *tu rex videbas et ecce quasi statua una grandis, statua illa magna, et statura sublimis stabat contra te, et intuitus ejus erat terribilis*, nam ejus magnitudo erat, quia *grandis*; ejus altitudo quia *sublimis*; ejus fortitudo, quia *contra te* qui fortis es inter reges; ejus pulchritudo, quia *terribilis* incussit tibi terrorem grandem, quia visio ostensa opus grande videbatur, 1 Paralip. 29. *Opus enim grande est, neque homini praeparatur habitatio.* Secundo quod praeostendit ei quemdam honorem, quia *hujus statuae caput erat ex auro* etc., cujus expositio patet. Tertio incussit stuporem, quia *videbas ita donec lapis abscissus*, cujus expositio patet. Quarto concludit rigorem, quia *lapis iste factus est mons magnus et implevit universam terram*, cujus expositio patet etiam. Sequitur secunda pars: et ponitur somnii interpretatio seu explicatio, cum dicitur: *interpretationem quoque ejus dicemus coram te, rex.* Ubi primo laudat ejus praelationem, dicens, *tu rex regum es*, hyperbolice loquitur, quia in sola Orientali mundi plaga regnabat. Secundo explicat ejus defectionem. *Tu es caput aureum, et post te consurget regnum aliud*, ergo tu deficies, sed erit *minus te*, idest minus dignitate, sicut argentum indignius auro, *tertium, vero, aliud regnum aereum*, quantum ad dignitatem sed latius, *imperabit universae terrae*, minus tuo regno quantum ad dignitatem, sed latius imperabit; sic patet quod tempore Alexandri regnum Graecorum latius imperavit; quod fuit significatum per aes sonorum, quia Graeci in eloquentia multum claruerunt; postea consurget quartum regnum, quod reget in virga ferrea, domando omnia, sicut patet de regno Romanorum; sed regnum illud habebit quamdam partem debilem, quamdam fortem; utraque tamen surget ex virtute dominantium, sicut ex plantario ferreo, pedes fictiles et ferreos exire vidisti. Tertio manifestat regni Christi promotionem, cum dicitur: *in diebus illis suscitabit Deus caeli regnum*, quia hoc regnum omnium saeculorum cujus dominatio in omni generatione et generationem. Quarto indicat regni Christi permansionem, quia *consumet universa haec et ipsum stabit in aeternum*, quia *in aeternum non dissipabitur*, ut dicitur supra immediate. Et sequitur quinta pars principalis totius capituli, in qua tangitur revelatio populi: in qua primo regis superbia reprimitur et humiliatur, ibi, *tunc rex Nabuchodonosor cecidit in faciem suam.* Secundo divina potentia panditur seu manifestatur, ibi, *loquens ergo rex.* Tertio pauperis sapientia erigitur seu exaltatur, ibi, *tunc rex Danielem sublime extulit.* Quarto moestitia populi solatur seu consolatur, ibi, *Daniel autem postulavit a rege.* Quantum ad totum capitulum, nota quatuor argumenta litteralia. Et est primum, quod menti curiosae ingerunt se gratis sapientia, sicut patet hic de Nabuchodonosor, quod ex vehementi imaginatione eorum, quae post ipsum erant futura, somniavit exterminium sui regni, *quia multas curas sequuntur somnia.* Eccles. 5. Secundum est quod omnis humana sapientia confitetur se ignorare futura, sicut patet hic de sapientibus Babylonis, dicentibus, *non est homo, rex, super terram qui sermonem tuum possit implere*: et Daniel ait, *mihi quoque non inest sapientia, quae in me est plus, quam in cunctis viventibus; sed sacramentum hoc revelatum est: (et infra), Deus magnus ostendit regi quae ventura sunt, nec ego, (supple), nec alius homo.* Tertium est, quod modus est nunciorum, quod quicquid fortunae aut prosperitatis casu se offert, sibi attribuant, ut eorum industriae imputetur: quia sicut patet hic de Arioch, qui dicit se Danielem reperisse, qui regi solutionem somnii indicaret, cum tamen ipse Daniel per sese obtulerit non vocatus. Quartum est, quod dona et honores possunt recipi ab infidelibus, si tamen aliqui fructus spirituales sperantur inde sequi; ut patet hic quod Daniel permisit se a rege honorari, et etiam munera ab eo receperit. Dubia possunt esse tria. Primo cum dicat, quod anno secundo regni sui vidit Nabuchodonosor hoc somnium, cum tamen anno ad minus tertio fuerint pueri introducti. Respondetur, quod anno secundo subjugaturae, qua subjugaverat sibi tam Judaeos quam gentiles, et fuit monarchia totius partis Orientalis, vidit hoc somnium; pueri autem fuerant anno tertio, regni scilicet, introducti. Secundum dubium est, quomodo poterat certus esse de somnio, cum nihil de ejus memoria remansisset. Dicendum, quod in hoc differt memoria a reminiscentia: quia in memoria est plena retentio specierum: reminiscentia autem est, quando specie deleta, retinetur aliquod vestigium speciei, per quod homo venit in recordationem rei pristinae, per aliqua ab aliquo audita, et ex hoc recordatur se audivisse, et tale vestigium in ipso remanserat. Tertium dubium est. Utrum fides sit somniis adhibenda; quia ubi multa sunt somnia, multae sunt vanitates. Dicendum, quod somnia contingunt quinque modis; aliquando ex nimia evacuatione, sicut in infirmis; aliquando ex nimia repletione, sicut in crapulosis; aliquando ex vehementi imaginatione, sicut in phantasticis; aliquando ex diabolica illusione, sicut in luxuriosis; et nulli istorum modorum fides est adhibenda. Quinto autem fit, seu contingit somnium ex spiritus sancti revelatione, et tunc aliquid significat: et isto modo ultimo habet quinque differentias, secundum Augustinum de spiritu et anima; quia aliquando in somno apparet aliqua persona sacra, indicans somnianti aliquod futurum, et tunc oraculum; aliquando in somnio est verae rei species, quae postea est futura; et tunc dicitur visio; aliquando est res futura sub aliquo tegmine et velamine figurarum, sicut spicae pro hordeis, et tunc dicitur somnium; aliquando ex magna attentione videntur in somniis aliqua divina, quae postea eveniunt, et dicitur tunc insomnium; aliquando partim dormiens et partim vigilans homo aliqua intuetur, et tunc dicitur apparitio; quando aliquo istorum modorum fit, si tamen interpretatio sit a Deo, illi tunc fides est adhibenda. Moralitates sunt tres de statua. Prima est, quod per statuam intelligatur quaecumque fictio humanae simulationis, idest vita simulata, in qua caput aureum est operatio bona, de quo dicitur Ezech. c. 7, *aurum eorum in sterquilinium erit.* Pectus argenteum, locutio sancta, de quo Isaiae 1, *argentum tuum versum est in scoriam*; venter aereus similitudo facta; aes enim compositum est ex aurichalco, quod est simile auro, quod non est aurum sed metallum foetidum, et ex stamno, quod est simile argento; per quod vita foetida designatur; et de tali qui talem vitam ducit, dicitur Daniel. c. 14, *quod est intrinsecus luteus, forinsecus aereus*; crura ferrea, obduratio ficta: quia quod finxit in corde suo, vult omnino tenere. Talium peccatum, ut peccatum Judae, scriptum est stylo ferreo, ut dicitur Jerem. 17. Pedes qui partim erant ferrei, partim fictiles, sunt signum delectationis, quae significatur per partem fictilem et luteam; et de talibus dicitur in Psal. 2, *et tamquam vas figuli confringes eos*;

et signum pertinacis excusationis designatae per partem ferream, quia suam carnalitatem semper excusat pallio alicujus simulationis: contra quam dicitur Deut. 28, *sit caelum quod supra te est, aereum, et terra quam calcas ferrea.* Talis ergo est statua, per quam designatur vita ficta seu simulata; et de tali dicitur Genes. 19, quod versa est cum uxore Loth in statuam salis. Secunda moralitas est, quod per caput intelligatur vanitas mundana, per pectus popularis fama, per ventrem temporalis vita, per crura saecularis potentia, per pedes vero clericalis avaritia simul cum luxuria. Tertia moralitas est de his qui non possunt cognoscere hujus statuae fictionem; quia non harioli, per quos designantur sacerdotes simoniaci; et ideo *nec ab hariolis aliquid siscitemini*, dicitur Levit. 19. Non magi, per quos designantur vani philosophi; et ideo *non declinetis ad magos*, Levit. 19. Non Chaldaei, per quos designantur collegia superborum, quia *non est solium filiae Chaldaeorum*, Isaiae 47. Non malefici, per quos designantur jurisperiti, contra quos salvator, Matth. 23, *vae vobis jurisperiti qui tulistis clavem scientiae: ipsi non introivistis, et eos qui introibant prohibuistis.* Sed hanc cognitionem habet Daniel, per quam designatur confidentia veritatis; quia *qui confidunt in illum intelligent veritatem*, Sapient. 3. Et ideo Danieli data est intelligentia sermonum Daniel. 1. Sydrach, per quem designatur continentia puritatis; quia *qui continens est justitiae, apprehendet illam et obviabit illi quasi mater honorificata*, Eccl. 15: et ideo Sidrach inter alios data est scientia et disciplina in omni libro et sapientia, Dan. 1. Misach, per quem designatur consistentia aequitatis, quia *stabunt justi in magna constantia*, Sapient. 5: et ideo Misach data est sapientia sicut ceteris ut supra: Abdenago, per quem designatur assidentia humilitatis, quia *assidentem illam sororibus suis inveniet*, Sapient. 6: et ideo Abdenago obtinuit sicut et ceteri, ut supra.

Caput 3

[89071] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 3 *Nabuchodonosor rex fecit statuam auream.* Hic ponitur secunda visio quae una post aliam ordinatur, secundum Hieronymus, ut sicut barbari per primam inducti sunt ad cognoscendum Dei potentiam, ita cognoscerent per istam secundam alium dominum non esse adorandum etiam metu mortis, per puerorum constantiam. Et licet haec visio sit de se historica, est tamen prophetica propter finem; scilicet propter apparitionem Angeli filio Dei assimilati, qui descendit ad liberandum pueros de fornace, in quo visio tangit personam Christi. Et ostenditur in totali hac visione praeeminentia regni Christi et justorum ad regnum Antichristi et reproborum. Causa autem efficiens seu originalis hujus visionis est instinctus spiritus sancti, sicut in prima visione, habitus ex humilitate puerorum, patientia et tribulatione. Causa finalis est, ut Dei magnalia promulgarentur: unde dicitur circa finem, quod Nabuchodonosor dixit: *signa et mirabilia fecit apud me Deus*, ut Sidrach, Misach et Abdenago exaltarentur: unde dicitur infra ibidem, quod *tunc rex promovit Sidrach, Misach et Abdenago in provincia Babylonis*, et per consequens Dei populus consolaretur. Causa materialis est statua aurea, puerorum constantia, ardens fornax et Angelus liberans. Notandum tamen quod licet hoc factum fuerit totum reale, corporale seu visibile, quantum ad erectionem statuae aureae et puerorum punitionem, ac per hoc historicum; fuit tamen

visio etiam quid propheticum propter apparitionem ad puerorum liberationem. Causa vero formalis tangitur in modo describendi et dividendi hanc visionem; quae talis est. Nam haec visio describitur ad modum cujusdam judicialis sententiae; et habet tres facies seu tres partes; quia primo ponitur puerorum condemnatio maligna in principio. Secundo eorum liberatio benigna, ibi, *et ambulabant in medio flammae.* Tertio eorum exaltatio condigna, ibi, *tunc rex Nabuchodonosor obstupuit.* Circa condemnationem malignam et indignam, tria facit Scriptura; quia primo notat causam litigii in principio. Secundo formam judicii, ibi, *statim in ipso tempore ascendentes.* Tertio poenam supplicii, ibi, *tunc Nabuchodonosor repletus furore.* Circa primum, scilicet causam litigii quae fuit, quia pueri noluerunt statuam erectam seu factam a Nabuchodonosor adorare, facit Scriptura quatuor. Primo ponit statuae constitutionem seu constructionem in principio. Secundo statuae promulgationem, ibi, *itaque Nabuchodonosor misit.* Tertio statuae dedicationem, ibi, *tunc congregati sunt satrapae.* Quarto statuae adorationem, ibi, *post hoc igitur statim ut audierunt.* Circa constitutionem seu constructionem statuae notandum primo quae causa principalis, fuit enim humana celebritas, quia dicitur, quod *rex Nabuchodonosor fecit*; hic est enim Nabuchodonosor qui summum prosperitatis locum inter homines assecutus, quia rex regum, ut dicitur supra 2 cap. Et cui dedit Deus caeli regnum et fortitudinem imperium et gloriam et omnia in quibus habitant filii hominum. Improbe autem speciale divinitatis amplexus est initium, quod supra, *omne id quod Deus est extolletur*, ut dicitur infra eodem cap., dicens: *et quis est Deus qui eripiet vos de manu mea?* Quasi diceret, nullus hujusmodi est; ergo humana celebritas fuit causa principalis. Secundo notandum quae causa materialis, quae fuit mundana prosperitas; et ideo dicitur, quod *fecit statuam auream*; nam quia ipse magnis superfluitatibus abundabat, quia, ut dicitur supra 2 cap., sub ditione ejus, idest potestate, tunc universa constituit, et ideo ipse significatur per caput statuae aureae, ut ait Daniel supra 2 cap., *tu es, rex, caput aureum*, eo quod regnum ejus fuit affluentissimum: volens ostendere suae affluentiae abundantiam, statuam fecit auream. Tertio nota quae causa formalis; quae fuit sublimitas hujus statuae. Et quantum ad proceritatem, quia altitudine sexaginta cubitorum; et quantum ad capacitatem, quia latitudine cubitorum sex, ut perfectionem deitatis habere videretur, voluit quod ejus proceritas decies sex et capacitas sex haberet, quia senarius est numerus perfectus constans ex suis partibus aliquotis, quia ex uno duobus et tribus, quae unitas sexies sumpta reddit senarium, dualitas ter sumpta similiter, ternarius bis sumptus similiter, unum duo tria sumpta simul similiter. Eodem modo denarius est primus numerus in quo status est, et ideo dicit perfectionem; propter quod sub his duobus numeris ipsius formam voluit terminari. Quarto nota quae causa finalis, quae fuit immanis solemnitas: et ideo, *statuit eam*, idest erexit, *in campo dura provinciae Babylonis.* Duram est fluvius juxta quem gigantes aedificaverunt turrim, ubi est campus Sennaar, de quo legitur Genes. 11, quod invenerunt campum Sennaar; et sequitur, *et dixerunt, faciamus nobis civitatem et turrim cujus culmen pertingat usque ad caelum.* In campo ergo isto statuit dictam statuam per idolatriam adorandam, sicut dicitur infra eodem cap. *in hora qua audieritis* et cetera. *Cadentes adorate statuam auream quam constituit Nabuchodonosor rex.* Quantum ad promulgationem ipsius statuae, nota regis celsitudinem; quia cum dicitur, *itaque Nabuchodonosor misit* et cetera. Hic est Nabuchodonosor rex Babylonis, qui venit Jerusalem et obsedit eam, ut dicitur supra 1 cap.; quia in eo ostenditur ejus valitudo, celsitudo seu fortitudo: plebis multitudo, quia *misit ad congregandos* *satrapas*, idest consiliarios, quia satrapae sunt personae sapientes, sicut dicit Papias. De istis dicitur Esther 3, quod *scriptum est, ut miserat Aman ad omnes satrapas. Magistratus*, qui sunt consules, quorum nutibus ordinantur communitates; de quibus dicitur Nehem. 7: *congregavi optimates et magistratus, judices*, quibus judiciaria potestas erat commissa ad puniendum maleficos, infra 8 cap. *Constituti sunt duo senes judices. Optimates*, magna super omnes praedictos praediti potestate, sicut senesquallus vel senescallanus; unde dicitur 3 Reg. 2, quod Jezabel scripsit literas et misit eas ad optimates qui erant in civitate. *Duces*, qui prosunt potissime exercitibus: unde dicitur Jud. primo, *quis ascendet ante nos contra Chananaeum et erit dux belli? Tyrannos*, idem quod rex, nisi quod tyrannus saevit voluntate, rex justitia aequitate et necessitate: unde dicitur Job 35: *propter multitudinem calumniatorum clamabunt et ejulabunt propter vim brachii tyrannorum, praefectos*, sunt tribuni vel qui praetoria praesunt potestate, ut dicit Papias, vel inter principes provinciarum primus. Unde dicitur supra 2 cap. quod rex Danielem in sublime extulit, et constituit eum super omnes provincias Babyloniae principem et praefectum. *Principes*, sunt ratione dignitatis seu ordinis, quia primo loco seu dignitatem vel substantiam capiunt, ut dicit Papias: unde dicitur Prover. 28, quod propter peccata populi multi principes, idest multi substantiam populi capientes. Omnis autem ista multitudo convocata est, *ut convenirent*, idest simul in unum venirent. Psalm. 2: *convenerunt in unum. Ad dedicationem*, idest ad strenationem; quod idem est, quod initiatio. In quo notatur statuae adoratio: unde ubi nos habemus dedicationem, Hebraei habent strenationem, quia prosternebantur coram ipsa statua ante adorationem, sicut dicitur infra eodem cap., *si quis non prostratus adoraverit, eadem hora mittetur in fornacem.* Quantum ad statuae dedicationem, ponitur adunatio vocatorum, ibi, *tunc congregati sunt satrapae*, quorum expositio dicta est supra. Promulgatio praeceptorum, ibi, *et praeco clamabat valenter*, idest potenter vel fortiter; sicut enim invalidus dicitur debilis, ita valens dicitur fortis. Ordinatio agendorum, ibi, *vobis dicitur populis*, idest commorantibus in civitatibus, *tribubus*, idest diversis familiis ejusdem populi, unde dicuntur duodecim tribus populi Israel; *linguis*, idest commorantibus in diversis terris. Comminatio tormentorum, ibi, *in hora qua audieritis sonum tubae.* Ponitur tuba primo, quia instrumentum judiciale 1 Thess. 4: *et in tuba Dei descendet de caelo, loquens de die judicii, fistula*, instrumentum pastorale, *cythara*, instrumentum est quod plectro tangitur, *sambucae*, instrumentum de bucca a rusticis dicitur, et fit ut in pluribus de sambuco, quod est lignum aptum ad perforandum, colligatum tamen in utre, *Psalterium*, instrumentum est magnatorum quod plectro tangitur, et est ut in pluribus decem chordarum, Psalm. 143: *in Psalterio decachordo psallam tibi.* Simphonia instrumentum utraque parte concavum pelle tectum, quod virgulis ferreis ducitur. *Si quis autem his omnibus supradictis auditis, non prostratus adoraverit*, idest cadens in faciem super terram, *mittetur in fornacem ignis ardentis.* Quantum ad statuae adorationem ponitur instrumentorum sonitus, cum dicitur: *post hoc igitur statim ut audierunt*; adorantium strepitus, cum dicitur, *cadentes omnes populi*, sicut praeceptum erat supra eodem cap., *vobis dicitur populi* et cetera. Patet ergo quae fuit causa litigii inter regem et inter pueros; quia statuae aureae constitutio, promulgatio, dedicatio et adoratio. Et sequitur pars in qua habita et posita causa litigii, ostenditur forma judicii, cum dicitur: *statimque in ipso tempore.* Ubi primo ponitur Chaldaeorum accusatio, ibi, *statimque in ipso tempore.* Secundo accusatorum citatio, ibi, *tunc Nabuchodonosor in furore.* Tertio citatorum responsio, ibi, *respondentesque Sidrach, Misach et Abdenago.* Circa accusationem Chaldaeorum nota primo eorum conspirationem insidiosam, cum dicitur: *statimque in ipso tempore*; nam invidia tempus et opportunitatem quaerit nocendi, et tunc nec nocte nec somno nec inertia retardatur si tempus nocendi se offerat. Et ideo Scriptura haec duo posuit, scilicet statim et in ipso tempore, cum tamen unum sufficere posset ad exprimendam festinantiam: *accedentes*, ad regem subaudi, *Chaldaei*, hoc est indigenae, accusaverunt Judaeos indigne ferentes sibi fuisse praepositos advenas et captivos, quos constituerat rex super omnia opera Babylonis Sidrach, Misach et Abdenago, ut dicitur supra 2 cap., contra quos ipsi nunc insidiose conspirabant. Secundo nota eorum supplicationem malitiosam, cum dicitur: *dixeruntque regi, rex in aeternum vive*, bona regi imprecantur ut eum facilius ad vota suae inclinent, quia haec est supplicatio malignatorum, scilicet vivat rex, ut patet 3 Reg. 1, ubi dicitur, *vivat rex Salomon.* Tertio nota eorum repetitionem perniciosam, cum dicitur: *tu rex posuisti decretum*: ubi repetunt regi omnia quae jusserat fieri ad solemnitatem statuae dedicandae, sicut patuit supra. Quarto nota eorum allegationem calumniosam, cum dicitur: *sunt ergo viri Judaei quos constituisti super opera Babylonis*: et ex hoc apparet eorum calumnia, quia allegant ipsorum promotionem, quia eos constituit rex super opera Babylonis. Et in hoc concluditur Chaldaeorum accusatio. Et confestim sequitur accusatorum citatio, cum dicitur: *Nabuchodonosor in furore*, quia contemnebant ipsius cultum, quia, deos tuos non colunt, et ipsius jussum, quia, statuam erexisti, allegant ipsorum punitionem, quia aliis praelati; rebellionem, quia ingrati erant et rebelles. Circa citationem autem ipsorum, nota primo ipsorum advocationem, cum dicitur: *tunc Nabuchodonosor in furore et ira*, hic succensus ira cum voce clamosa et anhelo spiritu, ut dicitur supra quod auditis sermonibus sapientum Babylonis rex in furore versus et in ira magna praecepit, ut perirent omnes sapientes Babylonis, ita et in furore et ira praecepit, *ut adducerentur Sidrach, Misach et Abdenago.* Secundo nota ipsorum allocutionem, cum dicitur: *pronunciansque Nabuchodonosor rex ait, verene, Sidrach* etc.: quasi diceret, estne hoc verum quod hos, scilicet *deos meos non colitis*, nec secundum id scilicet facitis, quod *statuam auream*, quam adorandam statui, sicut praecepi supra, quod si quis prostratus non adoraverit mittetur in fornacem ignis ardentis, hanc *non adoratis?* Et ideo statim sequitur tertio, et notanda eorum admonitio, cum dicitur: *nunc ergo sitis parati*, idest ex nunc ego oretenus vobis praecipio, sicut vobis per praeconem fuerat promulgatum, sitis ergo parati, *quacumque hora audieritis*, expositum est. Et post admonitionem concluditur quarto condemnatio, cum dicitur: *quod si non adoraveritis, mittemini in fornacem*, sicut supra fuit cautum lege et decreto est de potestate mea sancitum. *Et quis est Deus qui eripiat vos de manu mea?* Quasi diceret, nullus. Et ideo id solum debetis colere in cujus totaliter estis potestate. Et in hoc concluditur accusatorum citatio. Et ideo statim sequitur eorum responsio, cum dicitur, *respondentesque Sidrach, Misach et Abdenago.* In qua responsione ostenditur primo ipsorum prudentia, cum praemittitur, *non oportet nos de hac respondere* etc. quia scriptum est. *Non respondeas stulto juxta stultitiam suam.* Secundo ostenditur eorum confidentia, cum dicitur: *ecce Deus noster.* Dicunt, licet nobis non sit necessitas respondendi, tamen respondemus tibi: *ecce Deus quem colimus potest nos eripere*, quia *hic est Deus noster et non aestimabitur alius adversus eum*, Baruch 3. Tertio notanda eorum constantia, cum dicitur: *quod si noluerit*, hoc est, si Deus noster propter peccata nostra nos liberare noluerit, scias nos esse ita constantes, *quod deos tuos non colimus*; quia ex praecepto Dei nostri habemus, *non* *habebis deos alienos*, Exod. 20. Et in hoc concluditur citatorum responsio. Et sequitur pars in qua tangitur poena supplicii, cum dicitur: *tunc Nabuchodonosor repletus est furore*: in qua Scriptura notat quatuor. Primo regis indignationem, cum dicitur: *tunc Nabuchodonosor repletus est furore*, sicut adversus contumaces et rebelles regiae jussioni; *et aspectus faciei immutatus est*, ut priori dissimilis appareret, *quia cor hominis immutat faciem ejus, sive in bono sive in malo*, Eccles. 13. Secundo legis promulgationem, cum dicitur: *et praecepit ut succenderetur septuplum*, idest multo plus, ut excessu poenali fornacis terrerentur, *et viris fortissimis*, qui resistentes vel de auxilio Dei confidentes, quem potentem ad liberandum asserebant, ligare faciliter possent, ita ut possent dicere, *irruerunt in nos fortes* Psal. 58: *jussit ut ligatis pedibus*, ut nec fugere nec resilire valerent. Hic dicit Josephus quod Daniel fuit in fornace cum tribus pueris positus: quod patet expresse esse contra textum, quia Nabuchodonosor non nisi tres alloquitur, infra eodem cap. cum dicit, *nonne tres viros?* Tertio legis executionem, cum dicitur: *et confestim viri illi vincti cum braccis*, ita ut nullam in spoliando moram facerent, quia *jussio regis urgebat*, hoc est, jubebat: *tiara* genus est pallioli quo Persarum Chaldaeorumque gens utitur. Quarto Dei miserationem seu vindicationem, cum dicitur: *porro viros illos*, viros, inquam fortissimos, quibus jusserat, ut eos in fornace ponerent, *interfecit flamma ignis*, ut non solum miraculo rex pertimesceret, sed et sui exercitus damnarentur, quia *fortis ultor dominus reddens retribuit*, Jer. 51. *Viri autem hi tres*, gratia Dei mirabilis; ardent vincula, incombusta manent eorum corpora, et ambulant in medio ignis compediti. Sequitur secunda pars principalis totius cap., in qua tangitur liberatio benigna, cum dicitur: *et ambulabant in medio flammae*; ubi nota quod divinitus praeservati ambulabant illaesi in medio flammae et ardentis fornacis: unde dicere poterant, *si ambulavero in medio tui Jerusalem, et super iram inimicorum meorum extendes manum*, Psal. 37. *Laudantes Deum et benedicentes dominum.* In quo Scriptura tangit tria, quae solent recognoscere a tribulationibus liberati; scilicet commendationem supernae aequitatis, in principio. Condescendentiam paternae bonitatis, ibi, *et non cessabant qui miserant eos*; collaudationem aeternae majestatis, ibi, *tunc hi tres quasi ex uno ore.* Circa commendationem supernae aequitatis, notat Scriptura quatuor: quia Azarias commendat supernam aequitatem dans Deo honorem, ut facilius et efficacius impetret veniam. Et ideo primo exaltat Dei justitiam, in principio. Secundo implorat ejus clementiam, cum dicitur: *ne quaesumus tradas nos.* Tertio allegat Dei misericordiam, ibi, *et nunc sequimur te.* Quarto invocat ejus liberatricem potentiam, cum dicitur: *et erue nos in mirabilibus tuis.* Primo autem extollit ipsius justitiam, quantum ad evidentiam nominum; quia in commendationem supernae aequitatis ponit tria nomina, scilicet, *benedictus, laudabilis, gloriosus*, quia ab his tribus commendandus est a creaturis; nam quia creator est benedicendus, et ideo dicit, *benedictus es domine Deus patrum nostrorum*, Lucae primo, *benedictus dominus Deus Israel*, quantum ad creationem; *quia visitavit et fecit redemptionem plebis suae*, quantum ad recreationem. Quia gubernator et conservator, est laudandus; et ideo, *laudabilis*, quantum ad conservationem; magnitudinis ejus non est finis; quantum ad gubernationem. Quia consummator et remunerator, est glorificandus: et ideo, *gloriosum nomen ejus, quia nomen ejus gloriosum, quantum ad consummationem; et terribile, quantum ad remunerationem*, Deut. 28. *Nomen ejus gloriosum et terribile.* Secundo extollit ipsius justitiam, quantum ad efficaciam operum, asserens Dei justitiam exercitatam in ipso et sociis suis justo affectu; et ideo dicit, *justus es in* *omnibus quae fecisti in nobis, quia justus dominus et justitiam dilexit*, Psal. 10. Justo effectu, quia *universa tua opera vera, quia opera manuum ejus veritas et judicium*, Psal. 110. Justo aspectu, et ideo, *omnia judicia tua vera, quia judicia domini vera justificata in semetipsa*, Psal. 18. Eorum despectu, quia *induxisti haec omnia propter peccata nostra*, quia, *peccavimus cum patribus nostris et inique egimus, iniquitatem fecimus*, Psal. 105. Ad despectum autem eorum tria pertinent. Primo ipsorum transgressio; ideo, *peccavimus enim et inique egimus recedentes a te*, de quo Levitic. 20, *custodite praecepta mea.* Secundo punitio commissorum; et ideo, *omnia ergo quae induxisti, in vero judicio* etc., *unde, induxisti nos in laqueum*, Psal. 65, *et tradidisti nos in manibus inimicorum*, quia aliquando bonos per malos Deus affligere consuevit. *Et regi injusto.* Nabuchodonosor scilicet qui iniqua sententia innocentes pueros crudelissimae morti adjudicaverat, *et pessimo*, idest impiissimo, qui non solum idololatra, sed et alios ad idolatriam acerbarum poenarum minis compellebat: *si quis enim prostratus non adoraverit statuam, in eadem hora mittetur in fornacem ignis ardentis*, supra eodem cap. Tertio confusio; et ideo, *confusio et opprobrium facti sumus, confusi sumus, quoniam audivimus opprobrium, operuit ignominia facies nostras, quia venerunt alieni super sanctificationem domus domini*, Jer. 81. Cum autem secundo implorat Dei clementiam, ostendit quatuor Scriptura, cum dicitur: *ne quaesumus tradas nos*: quia primo allegat divinam indignationem, cum dicitur: *ne quaesumus tradas nos in perpetuum propter nomen tuum, sed exurge domine adjuva nos, et libera nos propter nomen tuum*; Psal. 43. Secundo allegat antiquam foederationem, cum dicitur: *et ne dissipes testamentum tuum*; testamentum, inquam, *quod disposuit ad Abraham, et juramentum scilicet ad Isaac, et statuit illud Jacob in praeceptum et Israel in testamentum aeternum.* Psal. 104. Tertio inflictam vexationem, cum dicitur: *quia, domine, imminuti sumus plus quam omnes gentes, quia, domine, omnes gentes venient coram te, et glorificabunt nomen tuum*, Psal. 85. *Et nobis non est in tempore hoc princeps, et dux, et propheta, neque holocaustum. Holocaustum pro peccato non postulasti*, Psal. 35. *Neque sacrificium neque oblatio*, quia *sacrificium et oblationem noluisti*, Psal. 39. *Neque incensum*, quia *incensum abominatio est tibi*, Isaiae 1. Quarto etiam propriam contritionem, cum dicitur: *sed in animo contrito et spiritu humilitatis suscipiamur*, quia, *sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non despicies*, Psal. 50. Cum autem tertio allegat Dei misericordiam, cum dicitur: *et nunc sequimur te*, quatuor facit: quia primo allegat cordis affectum, cum dicit, *et nunc sequimur te in toto corde*, dicentes (supple) *in toto corde meo exquisivi te*, Psal. 118. Secundo mentis aspectum, cum dicit, *et quaerimus faciem tuam*, sicut dicit, Psal. 104. *Quaerite faciem ejus semper.* Tertio suum defectum, cum dicitur: *ne confundas nos*, sed confundantur qui ostendunt servis tuis mala, infra confestim. Quarto Dei misericordiam, cum dicitur: *sed fac nobiscum secundum mansuetudinem tuam*, ut possimus dicere, vere *supervenit mansuetudo et corripiemur*, Psal. 89. Cum autem quarto invocat liberatricem Dei potentiam, ibi: *erue nos*, tria facit; quia primo petit divinorum operum ostensionem, cum dicitur: *erue nos in mirabilibus tuis*, ut unusquisque dicat, *mirabilia opera tua et anima mea cognoscet nimis*, Psal. 138. Secundo petit persecutorum correctionem, cum dicitur: *confundantur qui ostendunt servis tuis mala, confundantur ergo omnes inique agentes supervacue*, Psal. 24. Tertio petit inimicorum conversionem, cum dicitur: *et robur eorum conteratur, et sciant quia tu es dominus Deus solus*, et scient quia *vere tu dominus, tu solus altissimus super omnem terram*, Psal. 82. Et sic patet in liberatione benigna istorum puerorum commendatio supernae aequitatis; quia ab ipsis exaltatur Dei justitia, imploratur ejus clementia, allegatur ejus misericordia, invocatur ejus potentia. Posita ergo commendatione supernae aequitatis. Sequitur condescensio paternae bonitatis, cum dicitur: *et non cessabant qui miserant eos ministri regis succendere fornacem*: ubi Scriptura notat quatuor. Primo ministrorum incendium, ibi: *et non cessabant qui miserant eos succendere fornacem*, quia rex praecepit ut succenderetur fornax septuplum quam succendi consueverat, supra eodem cap.: et ideo non cessabant ut jussionem regis implerent: naphtha, idest ossibus olivarum, in quibus remanserat aliquid pinguedinis, ut essent ad fomentum igneum magis apta; naphtha enim, ut dicit Papias, est genus fomenti quo incendia nutriuntur apud Persas, vel ossa olivarum qui projiciuntur cum amurca. Secundo notat Chaldaeorum excidium, ibi: *et effundebatur flamma cubitis quadraginta novem*, ut erumperet, vehementi enim ministratione fomenti ignis flamma effusa est super fornacem cubitis quadraginta novem; *incendit, enim, quod reperit juxta fornacem de Chaldaeis*, quia, *ipsi incendebant sanctuarium Dei, polluebant templum*, Psal. 78. Tertio Angelorum praesidium, ibi: *Angelus autem domini descendit cum Azaria*; quia secundum Hieronymum, oppressa variis molestiis anima hominis desperans de auxilio, et ad dominum tota mente conversa praesidio angelico liberatur, quia, *immittet Angelus in circuitu timentium eum et eripiet eos*, Psal. 43, *et excussit flammam ignis et fecit medium fornacis quasi ventum roris flantem*, idest ventum refrigerantem, ut ardorem ignis refrigeraret ros, juxta illud Eccles. 18, *nonne ardorem refrigerabit ros?* Quasi diceret, imo, sicut patuit in istis. Quarto puerorum remedium, ibi: *et non tetigit eos ignis*, juxta illud Isaiae 43, *cum ambulaveris in igne non combureris, et flamma non ardebit in te.* Et per hoc patet quod in liberatione benigna puerorum fuit condescensio paternae bonitatis, propter ministrorum incendium, Chaldaeorum excidium, Angelorum praesidium, puerorum remedium. Et ideo ostensa condescensione paternae bonitatis. Sequitur pars in qua tangitur exaltatio aeternae majestatis, quae est laudis confessio, et gratiarum actio, cum dicitur: *tunc hi tres quasi ex uno ore laudabant dominum.* In qua Scriptura notat tria; quia, primo laudant pueri liberati ipsum Deum quoad suam essentiam aeternalem, ibi: *tunc hi tres.* Secundo commendant ipsum quoad creaturam vitae spiritualis, ibi: *benedictus es qui intueris abyssos et sedes super Cherubin.* Tertio instigant ad ipsius laudem creaturam universalem, ibi: *benedicite omnia opera domini domino.* Quantum ad laudem, quia laudant Dei essentiam aeternalem, primo laudant ipsum in generali, cum dicitur: *tunc hi tres quasi ex uno ore*, juxta id, *benedicam dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo.* Psal. 33. Idest concorditer laudabant, scilicet ut conservatorem et gubernatorem, quia *laus ejus in Ecclesia sanctorum*, Psal. 149. Benedicebant ut creatorem et recreatorem, quia *benedictio et claritas et sapientia* etc., Apocal. 7. Secundo laudant ipsum in speciali, ibi: *benedictus es domine Deus patrum nostrorum*: et ibi Scriptura tangit quatuor, a quibus divina majestas laudatur glorificatur et benedicitur. Primo ejus dominationis excellentiam, ibi: *benedictus es domine Deus patrum nostrorum*, quia tu es de quo dixit Moyses patribus nostris Deuter. 10, *Deus dominus noster ipse est Deus deorum et dominus dominantium.* Secundo ejus nominationis praeeminentiam, ibi: *et benedictum nomen gloriae tuae quod est sanctum*, quia hoc est nomen de quo pater noster David canit, *domine dominus noster quam admirabile est nomen tuum in universa terra*, Psal. 8. *Ergo nomini tuo da gloriam, super misericordia tua et veritate tua, quoniam magnificasti super omnes* *nomen sanctum tuum*, Psal. 137. Tertio ejus habitationis refulgentiam, ibi: *benedictus es in templo sanctae gloriae tuae*, de quo templo iterum cantat pater noster David, *in templo ejus omnes dicent gloriam*, Psal. 28. Quarto ejus gubernationis providentiam, ibi: *benedictus es in throno regni tui*, quia de hoc throno iterum cantat idem David, *thronus tuum in saeculum saeculi: virga directionis, virga regni tui*, Psal. 44. Quantum vero ad laudem quam commendant, quoad creaturam vitae spiritualis, quae ibi incipit, *benedictus es qui intueris abyssos*, commendant primo ejus discretionis providentiam, quia scilicet discernit bonos a malis, cum dicitur: *benedictus es qui intueris abyssos*; et hoc quoad dimissionem culparum et inflictionem poenarum, quia judicia tua abyssus multa, Psal. 35. *Et sedes super Cherubin*; et hoc quoad intuitionem meritorum et retributionem praemiorum; propter quod David petebat, Psal. 75, *qui sedes super Cherubin veni et manifestare, excita potentiam tuam et veni ut salvos facias nos.* Secundo commendant ejus praelationis praeeminentiam, cum dicitur: *benedictus es in firmamento caeli*; et *quia altitudinis firmamentum pulchritudo ejus est species caeli in visione gloriae*, Eccl. 45. Quantum ad laudem ad quam provocant creaturam universalem, notandum, quod omnia invitantur ad tria; scilicet ad benedicendum ut creatorem, ad laudandum ut conservatorem, ad semper exaltandum ut consummatorem, sed aliter et aliter: quoad membra corporalia et bruta propter speciem, modum et ordinem; quoad hominem propter sensum, verbum et operationem; quoad mentem spiritualem propter memoriam, intelligentiam et voluntatem. Primo autem praemittitur laus generalis omnium creaturarum, cum dicitur: *benedicite omnia opera domini domino*, quia scriptum est, Psalm. 103: *quia magnificata sunt opera tua domine, omnia in sapientia fecisti.* Secundo sequitur laus creatorum singularis seu specialis, cum dicitur: *benedicite Angeli domini domino*; ubi hortantur ad laudem Dei omnia, a nobilioribus ad ignobiliora, a superioribus ad inferiora descendendo: et primo hortantur ad laudem creaturam mentem spiritualem, cum dicitur: *benedicite Angeli domini domino*, quia scriptum est, Psalm. 102, *benedicite domino omnes Angeli ejus potentes virtute facientes verbum illius ad audiendam vocem sermonum ejus.* Secundo mundum corporalem, cum dicitur: *benedicite caeli domino.* Et primo creaturas superiores in principio, *benedicite caeli domino*; secundo intermedias et inferiores, ibi, *benedicite imber et ros.* Primo invitant ad laudes creaturas caelestes immobiles, sicuti caelum Empyreum; et ideo dicitur: *benedicite caeli domino*, quia *caelum caeli domino*, et ideo *laudate dominum de caelis*, Psalm. 148. Et caelum crystallinum, cum dicitur: *benedicite aquae quae super caelos sunt*, quia scriptum est: *aquae quae super caelos sunt laudent nomen domini*, Psalm. 148. Secundo creaturas caelestes motrices, cum dicitur: *benedicite omnes virtutes*; quia scriptum est, *laudate eum omnes virtutes ejus*, Psalm. 148. Tertio creaturas caelestes mobiles, cum dicitur: *benedicite sol et luna domino.* Circa quod primo tangit Scriptura earum ornatum, cum dicitur: *benedicite sol et luna, benedicite stellae.* Et secundo earum subjectum in hoc quod dicit, *caeli*; quia scriptum est, *laudate dominum de caelis, laudate eum in excelsis. Laudate eum sol et luna laudate eum omnes stellae et lumen*, Psalm. 148. Tertio earum effectum, cum dicitur: *benedicite imber et ros domino, benedicite omnes spiritus Dei domino*: qui est triplex: quia primus provenit ex vaporum elevatorum a terra virtute solis abundanti humiditate; et hic est imber, *quia caeli possunt dare imbres.* Jerem. 14. Secundum provenit ex vaporum elevatorum virtute solis abundante subtilitate, et hic est ros. Aggaei primo, *prohibiti sunt caeli ne darent rorem.* Tertius provenit ex vaporum elevatorum virtute solis abundanti siccitate, et hic est ventus vel spiritus; propter hoc dicit: *benedicite omnes spiritus domini domino, quia spiritus procellarum faciunt verbum ejus*, Psalm. 148. Quantum ad creaturas intermedias corporales, dicit Scriptura, *benedicite ignis et aestus domino*: ubi Scriptura ostendit, quod primo provocant ad Dei laudem duo elementa superiora et eorum impressiones, ibi, *benedicit ignis*; secundo duo elementa inferiora et emissiones, ibi, *benedicat terra dominum.* Prima habet duas partes; quia primo provocant ad Dei laudem superius elementum et ejus effectum, cum dicitur: *benedicite ignis et aestus*; secundo in medio elemento, scilicet aere multiplicem expressum effectum, ibi, *benedicite frigus et aestas domino.* Et quantum ad hoc primo tangit Scriptura impressiones factas in medio interstitio aeris virtute corporum supra caelestium, habentes efficaciam, cum dicitur: *benedicite frigus et aestas domino*: et differt aestus et aestas: quia aestus est aer ignitus, juxta illud Apoc. 7, *non cadet super illos sol neque ullus aestus.* Sed aestas est aer virtute solis inflammatus, et dicit differentiam temporis sicut hyems; aestus autem dicit differentiam impressionis; unde Genes. 8: *frigus et aestus, aestas et hyems, nox et dies, non requiescent.* Secundo tangit impressiones quae non nisi infra nos sunt, cum dicitur: *benedicite gelu et frigus domino.* Tertio tangit impressiones quae non nisi circa nos resident, cum dicitur: *benedicite gelu et frigus domino. Benedicite glacies et nives, nix glacies quae faciunt verbum ejus*, Psalm. 184. Quarto ponit temporis differentias, causas et effectum, cum dicitur: *benedicite noctes et dies.* Ecce temporis differentias. *Benedicite lux et tenebrae.* Ecce differentiarum causas. *Benedicite fulgura et nubes.* Ecce duplicem effectum, quorum fulgur de nocte potissimum causatur, sed nubes potissimum de die elevantur. Et sequitur pars in qua invitant duo elementa inferiora et eorum emissiones, cum dicitur: *benedicat terra*; et primo invitant terram et ejus germinationes in principio; secundo aquam et ejus derivationes, ibi, *benedicite maria.* Primo provocant terram quantum ad situationem, cum dicitur, *benedicite montes*; secundo quantum ad scaturitionem, cum dicitur: *benedicite fontes.* Postea invitant mare et ejus derivationes cum dicitur: *benedicite maria et flumina*, quia omnia flumina intrant mare, et mare non redundat; *ad locum unde exeunt flumina*, Eccles. 1. Et sequitur pars in qua invitant ad Dei laudem creaturam sensibilem, cum dicitur, *benedicite cete et omnia quae moventur in aquis.* Primo invitant aquae animalia in principio, *benedicite cete*, quia creavit Deus cete grandia, et omnem animam viventem atque motabilem, quam produxerant aquae in species suas, Gen. 5, et ideo tenentur ad laudem. Secundo invitant aerea, ibi, *benedicite omnes volucres caeli, volucres caeli et pisces maris*, Psalm. 8. Conjungunt autem volucres, quia licet diversa capiant loca, tamen eamdem habent materiam, sicut patet Genes. 1, quia materia utrorumque est aqua. Tertio invocant terrestria, ibi, *benedicite omnes bestiae et pecora*; et quia omnia sunt subjecta rationali creaturae, juxta illud Psalm. 8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves et boves universas, insuper et pecora campi, volucres caeli et pisces maris*, ideo immediate provocant ad Dei laudem creaturam rationalem, cum dicitur: *benedicite filii hominum domino*: et hoc habet duas partes: quia primo invitant omne genus hominum in generali cum dicitur: *benedicite filii hominum*: sed quia homo cum in honore esset, non intellexit, descendit ad genus hominum electum in speciali, cum dicitur: *benedicat Israel dominum*, quia *Israel est facta potestas ejus*, Psalm. 113. Sed in populo electo sunt praelati et subditi; ideo primo invitant immediate praelatos, cum dicitur: *benedicite sacerdotes*; quia scriptum est, Psalm. 151: *sacerdotes ejus induantur justitiam.* Secundo invitant subditos, cum dicitur, *benedicite servi*; quia scriptum est, *servite domine in laetitia*, Psalm. 99. Sed quia servitium Deo placere non potest nisi sit cum spiritus fervore, ideo statim adjungunt, *benedicite spiritus et animae justorum*; ut possint dicere cum apostolo, 1 Corinth. 14: *psallam spiritu, psallam et mente*; sed quia fervor non potest esse sine reverentia et honore, ideo addunt, *benedicite sancti et humiles*; quia *humilibus dat gratiam*, ut dicitur Jacobi 4. Sed quia tunc perfectum est opus, cum redit ad suum principium, ideo quia a seipsis incoeperant in seipsis finierunt, cum dicitur, *benedicite Anania*: ubi benedicunt ipsum ut creatorem, laudant ut conservatorem, superexaltant ut consummatorem, et finaliter recognoscunt ut liberatorem, quia liberavit eos de periculo poenarum infernalium; et ideo dicunt: *qui eripuit nos de Inferno*: de periculo culparum mortalium, et ideo dicunt: *et salvos fecit de manu mortis*, et ideo dicitur, *eripuit animam de morte, oculos meos a lacrymis, pedes meos a lapsu*, Psalm. 117: de periculo poenarum corporalium, et ideo dicunt: *et liberavit nos de medio ardentis flammae, et de medio ignis, ita quod liberasti me a pressura flammae quae circumdedit me, et in medio ignis non sum aestuatus*, Eccles. ult. Et sequitur pars in qua ponitur puerorum exaltatio condigna, quae est pars tertia principalis totius cap., cum dicitur: *tunc Nabuchodonosor rex obstupuit.* In qua Scriptura notat quatuor: scilicet apparitionem Angeli in principio, approbationem miraculi, ibi, *et satrapae congregati sunt*, acclamationem Dei, ibi, *et erumpens Nabuchodonosor*, promotionem populi, ibi, *tunc rex promovit Sidrach.* Quantum ad apparitionem Angeli, nota primo regis admirationem cum dicitur, *tunc rex obstupuit*; quia dicitur, adduxit consiliarios ejus in stultum finem et judices ejus in stuporem, Job 12. *Et surrexit propere*, idest festinanter, ut videret miraculum. Secundo nota regis inquisitionem, cum dicitur: *et ait optimatibus suis*, illos interrogat quorum accusatione eos damnaverat, ut ex responsione eorum subjungitur. Tertio infert affirmationem, ibi, *ecce ego video quatuor viros solutos et ambulantes in medio ignis et species quarti similis filio Dei.* Hic autem soli Nabuchodonosor forte ostensus est, ut non sua potestate, sed divina virtute sciret esse pueros liberatos; et ideo quarto profert Dei commendationem cum dicitur, *tunc accessit rex Nabuchodonosor*, qui infra dicit, ergo positum est hoc decretum. Quantum ad approbationem, nota primo quod fuit ibi sapientium admiratio: et ideo praemittitur, *et satrapae congregati sunt*, ut hi testes essent miraculi qui vocati fuerant ad puerorum promotionem supra eodem, Nabuchodonosor misit ad congregandos satrapas. Secundo puerorum contemplatio; et ideo dicitur: *contemplabamur viros istos*, scilicet de quibus rex dicit, *nonne tres viros misimus in medio ignis?* Tertio eorumdem illaesio; et ideo dicitur: *quoniam nihil potestatis habuisset ignis in corporibus eorum.* Sarabala sunt cruralia seu braccae in lingua Chaldaica, secundum Hieronymum. Nec ulla poenae apparitio; et ideo dicitur, *odor ignis*, idest vestigium aliquod in ipsis vel in eorum vestimentis non apparebat. Quantum ad acclamationem Dei, nota regis exaltationem, cum dicitur: *et erumpens Nabuchodonosor*, idest clamabat, erumpe et clama, ut dicitur ad Galat. 4. Dei benignitatem, cum dicitur: *benedictus Deus deorum Sidrach, Misach et Abdenago qui misit Angelum suum.* Ecce quem dixit supra similem Dei filio, nunc dicit esse Dei Angelum, de quo dictum supra fuit quod Angelus domini cum Azaria. Regis constitutionem, cum dicitur: *a me ergo positum est hoc decretum.* Ecce viso miraculo vertitur decretum adorationis statuae aureae in decretum adorationis divinae. Dei commendationem cum dicitur, *neque enim est alius Deus qui ita possit salvare*: in quo approbat responsionem datam ei a pueris supra, cum ait eis: *et quis est*

Deus qui eripiat vos de manu mea? Qui responderunt, *ecce enim Deus noster quem colimus potest nos eripere de camino ignis.* Quantum ad promotionem populi tangitur primo puerorum praelatio, cum dicitur: *tunc rex promovit Sidrach* etc.: ut supra fuerant super opera provinciae constituti, nunc vero ad principalia sunt promoti. Secundo literarum delatio cum dicitur: *Nabuchodonosor rex omnibus populis*: hanc autem literam interserit, quia oportet habere testimonium ab his qui foris sunt. Tertio signorum promulgatio, cum dicitur: *signa et mirabilia fecit apud me Deus excelsus*, quia hic est Deus qui exaltatus est super omnes deos. Nota moralitatem ex statua ficta, aurea, alta, lata, erecta, dedicata, adorata; in qua designatur nota simulationis, vitae vel doctrinae; nam vita vel doctrina simulata est ficta, quia habet falsam puritatem; est alta, quia habet falsam dignitatem: est sita, quia habet falsam potestatem; est lata, quia habet falsam pietatem seu charitatem; est dedicata, quia habet falsam celebritatem; est adorata, quia habet falsam majestatem. Simulatio ergo vitae vel doctrinae fictionem habet in his omnibus; et ideo talis vita vel doctrina, non hominem, sed statuam et imaginem reddit: Psalm. 72, *imaginem ipsorum ad nihilum rediges.* In adorantibus notatur aemulatio; adorant enim satrapae, idest nobiles aspirantes ad nobilitatem generis. Magistratus, idest consiliarii aspirantes ad familiaritatem principis, judices aspirantes ad auctoritatem judicis, duces aspirantes ad celebritatem nominis. Tyranni aspirantes ad cupiditatem muneris, quia principes dicuntur primo capientes. Hi omnes adorant saecularem dignitatem seu imperialem potestatem, ne honores amittant, quorum exemplo subditi ad adorandam statuam faciliter inducuntur. Nam majores impellunt subditos per potentiam, doctores per falsam eloquentiam, regulantes per simulatam vitam. In instrumentis notatur adulatio; quia omnes praedicti sunt adulatores, et adulantes potentibus, secundum septem genera musicorum; et quidam adulantur ratione timoris, qui significantur per tubam quae incutit terrorem; quibus dicitur Amos 2, *morietur in sonitu Moab, in clangore tubae.* Quidam ratione honoris, ut ambitiosi qui significantur per fistulam. Quidam ratione favoris, qui designantur per cytharam, ut simplices. Quidam ratione temporalis valoris, qui designantur per sambucam, ut simplices seu populares. Quidam ratione proprii amoris, ut propria diligentes, qui designantur per Psalterium. Quidam ratione decoris, ut carnaliter viventes, qui significantur per symphoniam. Quidam ratione livoris, ut vindicare de hostibus appetentes, qui designantur per omne genus musicorum; isti adulantur per omne genus musicorum principibus solum quod possint de hostibus vindicare. In fornace et pueris notatur quaecumque tribulatio seu tentatio; in fornace autem active, in pueris vero passive, quaelibet autem istarum duarum, tam fornax tribulationis quam tentationis, succenditur septuplum contra justos, priusquam eos Deus eripiat. Fornacem tribulationis succedentia sunt septem. Primum est adversitas in insidiis, idest de hostibus; et de hac erepti sunt filii Israel, cum educti sunt de terra Aegypti: de quibus dicit Salomon, 3 Reg. 8: *populus enim tuus est, et haereditas tua, quos eduxisti de terra Aegypti, de medio fornacis ferreae.* Secundum est, asperitas in afflictionibus exterioribus: et de hac dicitur, Sap. 3: *tamquam aurum in fornace probavit illos.* Tertium est anxietas in vexationibus interioribus; et de hac, Prov. 27: *quomodo probatur in conflatorio argentum, et in fornace aurum, sic probatur homo ex ore laudantium.* Quartum est arduitas in difficilibus operibus. Quintum est auctoritas in praeceptis fortioribus, Eccles. 27: *vasa figuli probat fornax.* Sextum est austeritas in victu et aliis virtutibus. Jer. 9: *maledictus vir qui non audierit verba pacti hujus, quod praecepi patribus vestris* *in die, qua eduxi eos de terra Aegypti, et de fornace ferrea.* Septimum est ferocitas in seditionibus. Eccl. 27: *vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis.* De tentatione Dan. 3, *praecepit ut succenderetur fornax septuplum.* Fornax vero tentationis succenditur septuplum contra justos, quia secundum septem capita septem sunt differentiae tentationum. Prima est dubia de qua nescit homo quam eligat: ex hac vidit Abraham ascendentem favillam de terra, quasi fornacis fumum, Gen. 19; quia sicut de favilla ignis ignorat homo ad quam partem vadat, ita de tali tentatione. Secunda est occulta, de qua ignorat homo unde veniat; et de hac ascendit fumus putei abyssi, sicut fumus fornacis magnae, *et obscuratus est sol, et aer de fumo putei*, Apoc. 9. Ne scilicet homo possit percipere, unde proveniat. Tertia est fraudulenta, quae hominem allicit per blanditias, atque laudat; de qua, Prov. 27: *quomodo probatur in conflatorio argentum, et in fornace aurum, sic probatur homo ore laudantium.* Quarta est subita, quae hominem permovet, terret et subvertit; de qua Eccl. 27: *vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis.* Quinta est importuna, quae hominem infestat; de qua Eccles. 38: *vapor ignis urit carnes ejus, et in calore fornacis concrematur.* Sexta est perplexa, de qua homo vacillat; et circa talem debet homo multum vigilare, juxta illud Eccl. 38: *cor suum dabit ut consummet linitionem, et vigilia sua mundabit fornacem.* Septima est violenta, quae, nisi homo sit cautus, hominem praecipitat; de qua Eccl. 43: *in meridiano exurit terram, et in conspectu ardoris ejus quis poterit sustinere*; et respondens sapiens ait, *fornacem custodiens in operibus ardoris.* Utraque autem istarum, tam fornax tribulationis quam tentationis, succenditur in naphtha, hoc est concupiscentia originalis corruptionis. Stupa, hoc est concupiscentia ambitionis. Pice, idest concupiscentia carnalis delectationis; malleolis et sarmentis desiccatis, hoc est concupiscentia acquisitionis. Notandum tamen, quod de hac fornace eripiuntur soli parvi, idest innocentes, in quibus sola macula consumitur, scilicet pronitas ad malum et difficultas; alia autem non consumuntur, scilicet saraballa, idest braccae seu cruralia. Haec bona quae honestant. Et tiarae, quod est genus pallioli, quo Persae ornantur; haec bona quae delectant. Calceamenta non consumuntur, et remanent intacta. Flamma vero quae usque ad quadragintanovem cubitos geometricales ascendit et malos consumit, poenae sunt infernales, quae nunquam ad numerum quinquaginta, qui est numerus remissionis, ascendunt, idest ad numerum jubilaei. Notandum, quod sola prudentia designata in Daniele, temperantia significata per Azariam, justitia designata per Misaelem, consignata constantia in Abdenago, liberant justos a tribulationibus tormentorum.

Caput 4

[89072] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 4 *Ego Nabuchodonosor quietus eram* et cetera. Haec est tertia visio, in qua significatur Christi praedicatio vitia rescindentis, sicuti in prima, conceptio Christi Diabolum invadentis et expellentis, et in secunda Christi nativitas ad nostras poenalitates descendentis. Et haec visio est per modum cujusdam divini judicii futuri contra humanam prosperitatem in somnii praeostensi prophetica interpretatione reserati, voce divina comminati et culpa

promerente inflicti, ad ostendendum praeeminentiam regni Christi et justorum, ad regnum Antichristi et reproborum. In hac autem visione sicut in praemissis, causa efficiens seu originalis, est instinctus spiritus sancti, quem habuit Daniel, ut devotus et sobrius, humilis et subjectus, et interpretationibus assuetus. Causa vero finalis est pronunciatio Christi clamantis, trepidatio Dei omnipotentis, emendatio seu humiliatio superbientis, exaltatio interpretantis; et ex hoc consolatio populi servientis. Continentia vero seu causa materialis est, quod Nabuchodonosor propter Dei offensam septem annis versus fuerit in amentiam herbarum radicibus inter animalia nutritus, ac post Dei misericordia ad regnum restitutus regem caeli laudavit, cujus opera justa sunt, et potestas eximia, quae superbos humiliare potest, et cum humiliati fuerint, iterum exaltare: in quo ostenditur mysterium dominicae praedicationis, humanae prosperitatis finem damnabilem ostendentis. Causa vero formalis consistit in divisione cap. quod prima sui divisione dividitur in quatuor partes; quia primo ponitur continentia visionis, in principio. Secundo eminentia seu sapientia interpretationis, ibi: *tunc Daniel.* Tertio evidentia adimpletionis, ibi: *omnia haec venerunt.* Quarto efficacia correctionis, ibi: *igitur post finem.* Circa continentiam visionis notat Scriptura quatuor. Primo conceptum inspirationis internae, in principio. Secundo defectum expositionis humanae, ibi: *et per me propositum est decretum.* Tertio processum ostensae apparitionis, ibi: *visio capitis mei in cubili meo.* Quarto excessum illustrationis supernae, ibi: *tu ergo Balthasar.* Quantum ad conceptum internae inspirationis, notat Scriptura regis soporem, cum dicitur: *ego Nabuchodonosor eram quietus in domo mea.* Hic est Nabuchodonosor de quo supra 3 dicitur, *tunc rex Nabuchodonosor obstupuit*: nunc vero absque omni stupore quietus erat, idest a nullo inquietatus, qui monarchiam absque omni contradictione tenebat, et ideo rex regum dictus, supra 2, *tu rex regum es.* Hic ergo quietus in domo sua, hoc est in haereditate propria, quasi in haereditaria mansione, ita ut posset dicere illud Sapient. 8, *intrans in domum meam quiescam in aula.* Regis decorem, quia, *florens in palatio meo*, idest omnibus quae ad decorem humanum faciunt, ad nutum affluentibus, ac per hoc caducus, quia homo natus de muliere quasi flos egreditur et conteritur, Job 14. Regis terrorem, quia *somnium vidi quod perterruit me.* Sicut supra 2 cap. per somnium quod vidit Nabuchodonosor, conterritus est spiritus ejus, sic modo eum perterruit somnium, quia forte in somnio, sui regni exterminium tenebat regis stuporem: et ideo *cogitationes*, quae somnium sunt secutae, *conturbaverunt me*, idest prioris quietis soporem a me amoverunt, quia ex somno ipso in me turbatum est cor meum, Psal. 42. Quantum ad defectum humanae expositionis quae tangitur, ibi: *et per me propositum est decretum*, notat Scriptura sapientum citationem, cum dicitur: *et per me propositum.* Litera patet. Somnii relationem, cum dicitur: *tunc ingrediebantur harioli*, exposita sunt supra haec vocabula; solutionis absconsionem seu privationem, ibi, *et solutionem ejus non indicaverunt mihi*, quia quis talis ut sapiens, et quis novit solutionem verbi? Quasi diceret, nullus, Eccles. 7. Danielis praelationem, ibi: *donec collega*, idest par mihi in honore, quia primum ipsum post se in toto regno constituerat, supra 2 cap. Tunc rex Danielem in sublime extulit, *Daniel cui nomen Balthasar secundum nomen Dei mei*, quia Deum quem colebat Balthasar nominabat, et illo nomine nominabat Danielem. Danielis commendationem, ibi: *qui habet spiritum sanctorum deorum in semetipso*; quia sensus ejus et sapientia, sensus humanos et humanam sapientiam excellebat, et ideo in ipso aliquid majus esse credebat: propter quod spiritum deorum ipsum habere dicebat, et ultra, sacramentum idest secretum non esse ei impossibile ad disserendum asserit, infra confestim eodem cap. regis allocutionem, ibi: *Balthasar princeps hariolorum* etc., ut supra, immediate, haec omnia exposita sunt. Quo ad processum ostensae apparitionis, quae tangitur, ibi: *visio capitis mei in cubili meo*, notat Scriptura conditionem arboris visae, cum dicitur: *videbam et ecce arbor et altitudo ejus magna*, idest supra aliarum mensuram elevata, *magna*, quantum ad omnem dimensionem, *fortis*, robore scilicet, quantum ad valetudinem, omni vento et tempestati resistere potentem, *proceritas*, idest longitudo ejus in altum protensa, *contingens caelum*, parabolica locutio est, idest usque ad nubes. *Aspectus illius usque ad terminos universae terrae*, quia tantae erat altitudinis, quod umbra ejus terminos terrae obumbrare posset, et ab omnibus terminis terrae videri poterat, ita erant rami ejus expansi, *folia ejus pulcherrima*, viridia scilicet et condensa, *et esca universorum in ea*, hyperbolica locutio est, *subter eam cuncta animalia* domestica scilicet, *et bestiae*, indomita quaecumque, *et ex ea vescebatur omnis caro*, idest omne genus animalium. Sic *videbam in visione*, idest sic contuebar sicut per somnium videri poterat. Secundo arboris contritionem, cum dicitur: *et ecce vigil et sanctus de caelo*, idest Angelus, qui vigiles Angeli dicuntur, quia custodiae invigilant cui praeficiuntur: unde infra dicitur, in sententia vigilum decretum est. Tertio arboris subversionem, ibi: *succidite arborem*, idest abscindite arborem. Quarto ramorum praecisionem, ibi: *et praecidite ramos ejus.* Quinto arboris excussionem, ibi: *excutite folia ejus.* Sexto fructuum dispersionem, ibi: *et dispergite fructus ejus.* Septimo germinis relictionem, ibi: *verumtamen germen radicum ejus*, idest radicem ad germinandum, *in terra sinite*, idest relinquite. *Et alligetur vinculo ferreo et aereo*, idest forti et durabili, *in herbis quae foris sunt et rore caeli*, idest in saltibus et silvis. *Pars ejus in herba terrae*, quia herbas sicut ferae in cibum sumet: *cor ejus ab humano commutetur*, nam intelligentiam per amentiam perdet, *et cor ferae detur ei*, idest sensus bruti. Octavo notat temporum mutationem, cum dicitur: *et septem tempora*, idest septem anni, totum ponitur pro parte, *mutentur super eum*, hoc est succedant; quia, *in sententia vigilum*, hoc est, ad petitionem sanctorum, qui in terra sunt, *decretum est* in caelo Angelorum, sic exequi contra eum, juxta imperium Dei, ut ipse solus rex potens cognoscatur. Quantum ad excessum supernae illustrationis, quae tangitur, cum dicitur: *tu ergo Balthasar*, notat Scriptura sapientum Babylonis ignorantiam, in principio, et Danielis sapientiam, ibi: *tu autem potes quia spiritus sanctorum deorum est in te*, supra eodem, Balthasar princeps hariolorum. Et sic terminata est prima pars totius capituli. Et sequitur pars secunda principalis totius cap. in qua Scriptura notat interpretationis eminentiam, seu sapientiam; quae ibi incipit, *tunc Daniel cujus nomen Balthasar.* Et quia visio tangebat regis personam, fortunam, vindictam et gratiam, ideo Scriptura notat quatuor. Primo in Daniele poenalem anxietatem propter gradum poenae in principio. Secundo regalem prosperitatem propter statum fortunae, ibi: *arborem quam vidisti.* Tertio legalem severitatem propter casum vindictae seu sententiae, ibi: *quod autem vidit rex vigilem.* Quarto finalem benignitatem propter fructum poenitentiae, ibi: *quod autem praecepit ut relinqueret germen radicum.* Poenalem autem anxietatem ostendit anxia cogitatio, cum dicitur: *tunc Daniel cui nomen Balthasar, coepit intra semetipsum tacitus cogitare*, intellexit enim contra regem esse somnium, dolens scilicet pro eo, quod sibi plurimum honoris impenderat; timorem seu dolorem cordis, vultus pallore significabat, quod difficile est, non prodere vultu, cum dolore tangitur animus: et ideo, *cogitationes ejus conturbant eum*, ita ut posset dicere, *cogitationes meae dissipatae sunt,* *torquentes cor meum*, Job 17. Hinc sequitur regia exhortatio, cum dicitur: *respondens autem rex ait Balthasar* etc.: hoc est rex respondet interiori locutioni, per signum expressi palloris assecuratur eum, ut audeat proferre quod sentit dicens, *Balthasar*: quasi diceret, ne timeas dicere interpretationem, nec conturberis in prolatione, quia tibi data est interpretatio sermonum, 1 Corinth. 12, et intelligentia visionum, supra primo. Benigna interpretatio, cum dicitur: *domine mi* et cetera. Ne contra regem sinistrum quid dicere videatur, in adversitatem hostium sermonem vertit, dicens, *interpretatio ejus hostibus tuis*, quia, in talibus interpretationibus miratae sunt turbae, Eccl. 47. Quantum ad regalem prosperitatem propter gradum fortunae, quae tangitur, cum dicitur: *arborem quam vidisti*, notat Scriptura primo somnii replicationem, in principio, ut patet; secundo somnii explicationem, cum dicitur: *tu es rex*: ubi absque regia injuria explicat veritatem, ut non ipsum superbiae videatur arguere, sed potentiam attribuere: et ideo ait, *tu es rex qui magnificatus* etc., quia, ut dicitur Sup. 2: *tu es rex regum, et dominus caeli regnum et fortitudinem dedit tibi* et cetera. Quae ibi dicuntur: in quo satis patet, quod tu per visam arborem designaris. Quantum ad legalem severitatem propter casum vindictae seu sententiae, quae tangitur, cum dicitur: *quod autem vidit rex*, notat Scriptura primo sententiae praedictae replicationem, sicut prius de somno, cum dicitur: *quod autem vidit rex vigilem dicentem succidite arborem et vinciatur ferro*, ut solent furiosi ne se ipsos praecipitent, vel alios invadant; minatur autem ferro ad crudelitatem suam domandam, quia ferrum domat omnia, supra 2 cap., et aere ad carnalitatem suam ostendendam, vel reprimendam, quia in aere ministrantur carnalia. Secundo sententiae applicationem, cum dicitur: *haec est interpretatio quae provenit super dominum meum regem*, austeritatem sententiae verborum temperat blandimentis. Quantum ad finalem benignitatem propter fructum poenitentiae, notat Scriptura primo regis assecurationem, um dicitur: *quod autem praecepit ut germen radicum ejus relinqueretur, idest arboris, regnum tuum tibi manebit*; cum dura praecesserant, relevat animum contriti mitioribus repromissis. Secundo Danielis consultationem, cum dicitur: *quamobrem, rex, consilium meum tibi placeat*, quia qui agunt omnia cum consilio reguntur sapientia. Proverb. 13. *Et peccata tua eleemosynis redime*, quia Deus non hominibus sed vitiis irascitur. *Et iniquitates tuas misericordiis pauperum* etc.; nam operatur misericordia impunitatem, *quia eleemosyna ab omni peccato et morte liberat*, Tob. 12. Et sic terminatur pars secunda totius cap. principalis. Et sequitur tertia pars principalis totius cap., in qua tangitur adimpletionis evidentia, cum dicitur: *omnia haec venerunt super Nabuchodonosor post finem duodecim*, id est a viso somno quod audiveram, vel secundum Hieronymum, quia consilio Danielis fecit eleemosynas, dilata est sententia usque ad unum annum. Ubi Scriptura facit tria: primo notat superbam regis cogitationem, cum dicitur: *nonne haec est Babylon?* Cogitans enim somnium et ipsius interpretationem, de quibus forte tum actu cogitabat, ait, *nonne haec est*, quasi diceret talem aedificavi civitatem, habentem tantam spatiositatem, quia, *Babylon magna*, quia per quatuor quadras, habebat decem leucas, et ita quadraginta per gyrum: tantam nobilitatem, quia, *in domum regni mei*, quia regnum, id est fortitudo data est mihi, supra 2 cap. Tantam stabilitatem, quia, *in robore fortitudinis meae*, quia fortitudinem et imperium habeo, supra 2 cap. Tantam speciositatem, quia, *in gloria decoris mei.* Glorianter locutus est, et quia gloriabatur, bonum misericordiae adeptae perdidit malo superbiae. Nota quod non dicit, quam ego aedificavi simpliciter, sed in domum regni mei, quia antequam ipse regnaret erat aedificata, sed ipse fecit eam caput monarchiae. Secundo notat Scriptura supernam comminationem, cum dicitur: *cumque sermo adhuc esset in ore regis* et cetera. Non definitur sententia, ne videatur non profuisse eleemosyna: et ideo statim per superbiam perdidit, quod misericordia conservavit: *vox de caelo ruit*, potius quam venit, quia cum nimia festinatione vix facto regis sermone. *Tibi dicitur Nabuchodonosor* etc., sicut supra interpretatus est Daniel. *Donec scias.* Magna Dei misericordia consolatio data, dum in tormentis ponitur pro spe secutura. Tertio notat festinam executionem, cum dicitur: *eadem hora sermo impletus est super Nabuchodonosor*, quia sermo illius Dei, scilicet dantis sententiam contra ipsum, potestate plenus est, Eccles. 8: *et ex hominibus abjectus est* etc., quia statim in furorem conversus ligatus est et de regni solio expulsus: *donec capilli* etc., non solum capitis, sed et totius corporis sicut pili crescentes inter plumas aquilarum, secundum Andream. Et sequitur quarta pars principalis in qua tangitur correctionis efficacia, cum dicitur: *igitur post finem dierum.* Et quia ad efficaciam correctionis ultra poenalitates et afflictiones concurrit contritio, confessio, et tandem continuatio, ideo primo a Scriptura ponitur humiliatio superbi, quantum ad contritionem, cum dicitur: *igitur post finem dierum.* Sequitur, *oculos meos levavi*, misericordiam imploravi ut vere contritus, postquam in me Deus caeli potentiam suam ostendit, dicens, *ad te domine levavi animam qui habitas in caelis*, Psalm. 142. *Sensus meus redditus est mihi*: in hoc se ostendit formam non amisisse, sed mentem, si enim figuram humanam amisisset, ipsius restitutionem non tacuisset. Secundo ponitur magnificatio seu glorificatio excelsi, quantum ad confessionem, cum dicitur: *et altissimo benedixi*, id est laudavi, *quia potestas ejus*, quam ego in libro experientiae legi, *potestas sempiterna, et regnum ejus in generationem et generationem.* Ideo scriptum est, *gloriam regni tui dicent, et potentiam tuam loquentur*, Psalm. 144. *Et omnes habitatores terrae.* Littera patet: et quia potentiam et dominium altissimi recognovit, majestatemque ipsius adeo supplex ac humilis laudavit, magnificavit et exaltavit, inde restituta sunt ei omnia bona et honores cum regno, et plus magnificatus est quam antea, cum dicitur: *in ipso tempore sensus meus reversus est ad me et figura mea*, idest decor in conspectu figurae pristinae, secundum Andream et Hieronymum, quoniam longa septem annorum negligentia positus fuit in formam bovinam, ut dicit Josephus. *Optimates mei et magistratus*, etc. *mei requisierunt me: et magnificentia*, id est magna gloria. Litera patet. Tertio ponitur continuatio propositi, quantum ad perdurationem, cum dicitur: *nunc igitur ego Nabuchodonosor*, (post correctionem factam, conferenti sibi beneficia gloriam tribuit) *glorifico* gloriosa opera Dei, (justamque sententiam magnificat, ut ab hominibus audientibus, magnus et gloriosus habeatur, secundum Andream). *Et gradientes in superbia humiliat*, id est deponit. Ex hac propria confessione Nabuchodonosor, qui postquam septem annis poenas sustinuerat, quia contra Deum superbierat, humiliatus est, colligitur illum vere fuisse Deo conversum, sicut Hieronymus et Andreas sentiunt. Argumenta literalia sunt quatuor. Primum est quod quandoque somnium aequipollet visioni manifestae, ut patet hic. Secundum est, quod expositio somniorum, nunquam haberi potest per humanam sapientiam; sicut hic patet, quod sapientes vocati, interpretationem non potuerunt indicare. Tertium est, quod majoribus dicenda est veritas, cavendo semper ab omni injuria provocante, quia aliter non audirent nec reciperent, sicut patet quod fecit Daniel. Quartum est, quod quantum meretur pietas et misericordia, tantum demeretur superbia; ut patet hic de rege, cui propter eleemosynas, dilata fuit punitio, et propter superbiae residuum, fuit postea punitio subsecuta. Pro moralitate nota primo in arbore hominem, positum in tali prosperitate, quia homo est arbor eversa secundum philosophos, qui quidem est in medio terrae propter affluentiam, quia a medio fluit virtus ad extrema, sed est arbor alta propter excellentiam, quia homo excellit omnes alias creaturas. Genes. 1, *praesit piscibus maris* etc.; fortis quantum ad resistentiam, *quia terror vester ac tremor sit super cuncta animantia*, Gen. 9; proceritas ejus contingens caelum, quantum ad superbiam: *supra astra caeli exaltabo solium meum*, Isai. 13. Aspectus ejus usque ad terminos universae terrae, quia omnia advertit et aspicere se credit, *cujus aspectus insensato dat concupiscentiam*, Sap. 15; folia ejus pulcherrima quantum ad eloquentiam, quia verba habet ita ornata et moderata, ut unicum verbum non cadat in terra, *juxta illud, folium ejus non defluet*, Psalm. 1. Fructus ejus nimius, quantum ad abundantiam, *quia fructu frumenti, vini et olei sui multiplicati sunt*, Psalm. 4. Esca universorum in ea, quantum ad redundantiam: tribuunt enim aliis non intuitu pietatis, sed potius vanitatis, ut dicatur, *tu das escam illorum in tempore opportuno.* Subter eam habitant animalia et bestiae, quantum ad appetentiam; quia tum animalibus, id est viris et simplicibus et mansuetis, quia animal dicitur, quod manu alligatum; tum bestiis idest perversis hominibus, quia bestia quasi Vestae, quae stando volunt sacrificare, ut ab hominibus famam acquirant. *Dominantur super bestias quae sunt super terram*, Baruch 3. Et in ramis conversabantur volucres caeli, quantum ad lasciviam; quia per volucres designantur garrulosi, leves et mendosi; *tales enim in avibus caeli ludunt*, Baruch 3. Et ex ea vescebatur omnis caro quantum ad petulantiam, *quia omnis caro corruperat viam suam* Genes. 6. Sententia contra talem arborem, quod succidatur per animae separationem; quod rami ejus praescindantur, quantum ad operationem; quod folia excutiantur, quantum ad locutionem; quod fructus dispergantur, quantum ad mutationem; quod fugiant bestiae quae subter eam sunt, quantum ad subjectionem; quod volucres de ramis ejus, quantum ad associationem; quod germen ejus in terra sinatur, quantum ad putrefactionem. Nota pro moralitate secunda de arbore, quod est spiritualis prosperitas, de qua Matth. 7, bona arbor bonos fructus facit: et ideo accipienda est per arbores vita virtuosa, quae est alta per justitiam, fortis per constantiam, quanta per temperantiam, ramosa per continentiam, frondosa per eloquentiam, diffusa per misericordiam, fructifera nimis per devotionis exuberantiam: omnes pascuntur ex ea per fraternam aedificationem: subter ea bestiae agri et volucres per omnium sensuum et motuum exteriorum et interiorum moderationem et refraenationem. Talis est arbor spiritualis prosperitatis; quae si sinat bonos fructus facere, succidetur, id est si cadat in peccatum vel superbiam elevetur, statim adest sententia divinae severitatis et aequitatis dicens: praecidite ramos ejus. Sententiae dubiae sunt ibidem octo. Prima est quantum ad totam visionem, utrum scilicet haec visio possit intelligi ad literam de Nabuchodonosor rege; et arguit Porphyrius damnator Scripturarum, quod non; sed quod debet intelligi de Lucifero primo; nam impossibile est quod rex tam delicatus potuisset vivere tanto tempore ad frigus, pruinam et rorem, et crudis herbis nutriri, quin moreretur. Ad hujus dubii solutionem advertendum est secundum Hieronymum et Augustinum, quod aliquando facta quae secundum se impossibilia videntur, ostenduntur possibilia, dum similia facta conspiciuntur: unde cum nos videamus quod homines phrenetici et amentes non commorentur in villis sed sub dio, adeo ut potius videantur bestiae, non est mirum quod Nabuchodonosor redactus in amentiam et phrenesin, pari passu cum ceteris amentibus et phreneticis graderetur. Unde ad illud quod objicitur de delicatione, dicendum, quod phrenetici longissimo tempore vivunt, absque humano cibo; quod forte contingit propter magnam multitudinem spirituum; furia enim facit hominem multa agere et pati, quae aliter nunquam posset. Secunda dubitatio est, cum in terra illa sit multitudo leonum, ursorum, et aliarum ferarum, quomodo est verisimile, quod fuerit cum eis tanto tempore conversatus quin fuisset devoratus ab iis et dilaceratus. Sed ad hoc dicendum, quod volens Deus suam justitiam exercere, ut humiliaretur Nabuchodonosor, ostendit suam potentiam praeservando illum a leonibus ceterisque feris. Tertia dubitatio est, quomodo est credendum quod regnum tam nobile tanto tempore fuit absque rege et rectore, cum regnum esset ita magnum; quod si fuerit alius rex interim positus, quomodo est credibile, quod ille permisisset hunc iterum regnum accipere qui destiterat. Ad hoc dicendum, quod principes et barones interim regnum gubernabant, et custodiebant ne ab alio usurparetur, exspectantes quem finem haberet infirmitas domini sui, qui regnum valde amplificaverat, et maxima bona regno conquisiverat, et principaliter monarchiam bene fortem; interim pertulerunt aliquem qui regeret consilio Danielis, et voluntas Dei fuit ne interim bella insurgerent. Quarta dubitatio est, quomodo possit esse verum, quod dicit, quod aspectus arboris erat usque ad terminos universae terrae, per quod potestas regis designatur: ipse enim non regnavit in Graecia, nec in occidente, et multa alia regna non fuerant ei subjecta. Sed respondetur primo quod fuit hyperbolica locutio, sicut supra, in interpretatione litterae, notatum fuit. Secundo respondetur secundum Hieronymum, quod hoc non fuit verum ad litteram; sed ut ostendat regis ambitionem et superbiam, qui hoc ambiebat, et putabat se dominaturum super universum orbem. Quinta dubitatio est, quomodo Daniel posuit sub dubio, quod prius ipsemet decreverat et affirmaverat, maxime cum statim post duodecim menses fuerit secuta sententia, ipse vero pollicetur Dei sententiam per eleemosynas revocari. Dicendum quod Daniel non dixit determinate quod Deus ignosceret regi; sed dixit, forsan ignoscet Deus. Sententia enim Dei, qua punit pro delictis, duobus modis potest intelligi: uno modo secundum exigentiam meritorum, et hanc aliquando Deus mutat, quia novit Deus mutare sententiam, si homo novit mutare delictum; alio modo secundum praefixam praedestinationem futurorum, et hanc sententiam Deus non mutat: posuit tamen sub dubio propheta ignorans, sub qua istarum caderet regia sententia. Sexta dubitatio est, utrum rex Nabuchodonosor secundum veritatem mutatus fuerat in effigiem bestialem. Dicendum quod non; sed hoc dicitur propter distortionem membrorum, quam forte habebat ut furiosi; amentes enim mutant aspectum et faciem, et omnia membra distorquent: vel dicendum, quod hoc dictum sit quantum ad aestimationem suam: ipse enim opinabatur, et aestimabat de se quod esset bestia; propter quod dicitur quod redditus est ei sensus ejus, scilicet quo cognovit se non esse bestiam. Septimo dubitatur utrum hic Nabuchodonosor salvus sit. Dicendum quod Augustinus de praedestinatione sanctorum, secundum aliquos, salvum eum existimat, quia ponit Nabuchodonosor sub numero praedestinatorum, Pharaonem vero sub numero praescitorum, ut dicitur 23, qu. 5, cap. de cetero, quod incipit Nabuchodonosor: ubi dicitur, quod unus fuit flagellatus ad damnationem, alius vero ad salutem, sic dicens, Nabuchodonosor poenitentiam meruit fructuosam; nam post innumeras impietates flagellatus poenituit, et regnum quod perdiderat rursus accepit. Pharao vero ipsis flagellis durior effectus periit. Sed quidam dicunt Augustinum intellexisse quod meruit poenitentiam fructuosam, quoad terreni regni restitutionem; quod littera Augustini videtur sonare.

Ultimo dubitatur an idem fuerit hic Nabuchodonosor qui et ille sub quo fuit facta historia Judith? Respondetur secundum quosdam, quod duo fuerunt Nabuchodonosor. Unus iste qui salvus est, alter sub quo facta fuit historia Judith, de quo dicitur Isaiae 14, sub nomine Luciferi, *quomodo cecidisti de caelo Lucifer* etc., qui damnatus est. Sed secundum Hieronymum in originali super historiam, idem fuit iste qui et ille.

Caput 5

[89073] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 5 *Balthasar rex fecit grande convivium.* Haec est quarta visio; in qua designatur per manum scribentem in pariete Christi passio Diabolum exterminantis, sicut in prima Christi conceptio, in secunda Christi nativitas, et in tertia Christi praedicatio vitia rescindentis. Et notatur in tota hac visione, primo praeeminentia regni Christi et justorum ad regnum Antichristi ac reproborum. Causa autem efficiens seu originalis hujus visionis fuit instinctus spiritus sancti, in devoto et sobrio, humili et subjecto, et interpretationibus assueto, datus de re imminente; unde ista visio fuit simplex revelatio et non somnium. Causa vero finalis fuit ad ostendendam Dei justitiam, ad innuendam Christi victoriam, ad extollendam Danielis prudentiam, ad mulcendam et leniendam plebis moestitiam. Causa vero materialis fuit Dei sententia, de destructione regni Chaldaeorum per Medos et Persas, per digitos scribentes in pariete indicata, per Danielem interpretata, in qua est destructio regni Diaboli, seu Antichristi et suorum membrorum, per Christi passionem significata. Causa vero formalis in divisione cap. consistit: et dividitur hoc caput in quatuor partes. Primo tangitur videndi occasio in principio. Secundo videntis perturbatio, ibi. *Exclamavit itaque rex fortiter.* Tertio videntis reprehensio, ibi: *o rex Deus altissimus, regnum et magnificentiam.* Quarto expositio visionis, ibi: *idcirco ab eo missus articulus manus.* Circa videndi occasionem notat littera, quod sententia lata fuit per contemptum et contumaciam: et ideo Scriptura notat quatuor. Primo convictum lasciviae, in principio, cum dicitur: *Balthasar rex.* Secundo contemptum blasphemiae, ibi, *praecepit autem jam temulentus.* Tertio conspectum sententiae, ibi: *in eadem hora apparuerunt digiti.* Quarto concursum justitiae, ibi: *tunc regis facies commutata.* Quantum ad convictum lasciviae notat Scriptura tria, quae inducunt lasciviam. Primum est ferculorum abundantia: et ideo dicitur, *Balthasar rex fecit grande convivium*: ubi notandum quod Scriptura praetermittit tres reges, scilicet Evilmerodach qui a milma captus fuit, qui, ut quidam dicunt, a Nabuchodonosor patre suo, postquam fuit in suum regnum restitutus, positus fuit in carcere eo quod fuit ei accusatus, quod tempore infirmitatis patris multa mala gessisset, et fuit in carcere cum Joachim rege Juda et postquam regnavit sublevavit Joachim de carcere, ut dicitur 4 regum 25. Post Evilmerodach autem regnavit Egessanus qui Neglizar dictus est. Post hunc Lambosardacus post hunc vero mabar qui Balthasar cognominatus est. Neglizar et Lambosardacus et Balthasar fratres fuerunt filii Evilmerodach. Quidam tamen tradunt Balthasar fuisse filium Lambosardaci; et ita Nabuchodonosor fuisse ipsius proavum: et quia nihil tempore scilicet Evilmerodach, Neglizar et Lambosardaci actum est propter quod Dei gloria panderetur, ideo Scriptura eos praetermittit, et

incipit a Balthasar, qui, ut dicit Scriptura, fecit grande convivium: in quo notat Scriptura convictum lasciviae quantum ad ferculorum abundantiam, sicut de rege Assuero Esther primo, qui fecit grande convivium cunctis principibus. Secundo notat lasciviam quantum ad sociorum assistentiam, cum dicit: *optimatibus suis mille*, hoc est multis; millenarius enim et septenarius, et denarius pro indeterminato numero saepe in Scriptura ponuntur, et forte mille erant exceptis aliis. Erant autem mille, inter quos melior erat unus timens dominum, scilicet Daniel, quam mille filii impii, Eccles. 16. Tertio notat Scriptura lasciviam quantum ad poculorum affluentiam, cum dicitur: *et unusquisque secundum suam bibebat aetatem*, hoc est quilibet vinum poterat accipere secundum aetatem suam; barbari enim invitatos cogebant ad bibendum, et ideo ultra vires frequenter bibebant, quia melior potator erat victor ceterorum; hic autem nullus cogebatur quia hoc regis magnificentiam decebat, et ideo nec erat qui nolentes cogeret ad bibendum, Esther 1, sed quilibet juxta suam bibebat aetatem. Quantum vero ad contemptum blasphemiae, ibi: *praecepit*, notat Scriptura tria; primo temeritatem praeceptionis, cum dicitur: *praecepit autem jam temulentus rex*, temulentus, idest ebrius, quia temetum est optimum genus vini, lentus autem Graece plenitudinem significat, et sic somnolentus plenus somno, vinolentus vino: et sic dicitur, temulentus temeto, idest vino optimo plenus: unde secundo Reg. 13, *cum temulentus fuerit Amnon vino, percutite eum.* Secundo notat temeritatem allationis, cum dicitur: *tunc allata sunt vasa aurea*: haec sunt vasa de quibus dicitur, et reprehendit ipsum infra Daniel; *vasa domus ejus allata sunt coram te*, quae asportaverat Nabuchodonosor in terra Sennaar. Tertio notat temeritatem illusionis, cum dicitur: *bibebant vinum et laudabant deos suos*, insultantes Deo Judaeorum quasi diis suis victoriam tribuentes, rebibebant in vasis Dei: laudabant autem, *deos aureos et argenteos* res stulta. Bibentes in auro, deos lapideos, et ligneos adorabant. Quantum ad conspectum sententiae, cum dicitur: *in eadem hora*, notat Scriptura tria; primo dictantis similitudinem, cum dicit: *in eadem hora apparuerunt digiti quasi manus hominis*, idest forma non substantia, quia ministerio Angeli hoc fiebat, sicut dicitur Ezechielis primo. Secundo luminis aptitudinem ostendit, cum dicitur: *contra candelabrum*, ut melius appareret aulae regiae, et ut rex ad se pertinere sciret. Tertio notat aptitudinem intuentis, cum dicitur: *et rex aspiciebat articulos manus scribentis*, de quibus dicitur supra immediate, apparuerunt digiti quasi manus hominis. Quantum ad concursum justitiae, quod ibi notatur, cum dicitur: *tunc facies regis commutata est*, notat Scriptura aspectus immutationem, cum dicitur: *tunc facies regis commutata est*: cui infra regina ait: *ne facies tua immutetur*: affectus perturbationem, cum dicitur *et cogitationes conturbabant eum*, cui infra regina ait: *non te perturbent rex cogitationes tuae*: effectus persecutionem, cum dicitur: *et compages renum ipsius solvebantur*; quia in magno timore sanguine ad cor fugiente, membris rigidis et destitutis juncturae solvi videbantur, et corpore tremente dentes *et genua collidebantur*; quia genua ejus infirmata erant, sed non a jejunio, sicut David Ps. 108. Et sic terminatur pars prima cap. principalis, in qua tangitur videndi occasio. Et sequitur pars secunda principalis, in qua tangitur videntis perturbatio, cum dicitur: *exclamavit itaque rex*: et ibi tangitur ipsius perturbatio, ex horrore et admiratione rei visae, et non intellectae: in quo notat Scriptura quatuor. Primo defectum humanae sapientiae in explicando, cum dicitur: *exclamavit itaque rex.* Secundo consultum femineae providentiae in dirigendo, ibi: *regina autem pro re quae acciderat.* Tertio recursum humanae indigentiae, in supplicando seu consulendo, cum dicitur: *igi-*

tur introductus est Daniel coram rege. Quarto responsum divinae confidentiae in exponendo, ibi: *ad quem respondens Daniel ait.* Quantum ad defectum humanae sapientiae in exponendo notat Scriptura regis exclamationem, cum dicitur: *exclamavit itaque rex fortiter*: tunc enim exclamando quis vocem emittit, cum de humano auxilio diffidit; sicut patet de Tobia 6, cum invaderet eum piscis, exclamavit, *domine invadit me*, de auxilio desperans humano. *Ut introducerent magos*, oblitus enim eorum quae Nabuchodonosor acciderant, juxta errorem gentis, non Dei prophetam, sed magos convocat et Chaldaeos; regis propositionem, cum dicitur: *et proloquens*, non alium exspectat qui causam aperiat: cum fuerint vocati, ait: *quicumque legerit Scripturam*, de qua supra dictum est, quod apparuerunt digiti quasi manus hominis scribentis; regis obligationem, cum dicitur: *purpura vestiatur et torquem aureum habebit in collo, et unus de tribus primis principibus regni mei erit.* Rei occultationem, cum dicitur: *tunc ingressi sunt omnes sapientes regis, nec potuerunt Scripturam legere*, sicut nec supra 4 cap. solutionem arboris visae a Nabuchodonosor potuerunt indicare, de quibus ait Nabuchodonosor: *tunc ingrediebantur harioli, magi* etc. *et solutionem ejus non indicaverunt mihi. Sed et optimates ejus turbabantur*, eo quod videbant regem turbatum et afflictum quem nullatenus juvare poterant. Quantum ad consultum femineae providentiae in dirigendo, quae tangitur cum dicitur: *regina autem*, notat Scriptura quatuor. Primo reginae introgressionem domus convivii, cum dicitur: *regina autem pro re quae acciderat regi ingressa est domum convivii*, de quo fuit supra dictum, *Balthasar rex fecit grande convivium.* Regina autem haec erat avia ipsius secundum Josephum, mater secundum Origenem, unde noverat praeterita quae rex ignorabat. Secundo reginae consolationem regis seu filii cum dicitur, *rex in aeternum vive, non te conturbent* etc. quia ut dictum est, supra eodem, *rex Balthasar valde conturbatus est, et vultus ejus immutatus.* Tertio reginae recordationem primi somnii, cum dicitur: *est vir in regno tuo qui spiritum sanctorum deorum in se habet*, hoc enim audierat a rege Nabuchodonosor marito suo supra 4 Daniel, inquit, cui nomen Balthasar secundum nomen Dei mei, qui spiritum sanctorum deorum habet in semetipso, *et in diebus patris tui*, idest proximi, qui juxta morem Scripturae pater dicitur, *scientia et sapientia inventae sunt in eo*, quia ipse de numero est eorum, quibus dedit Deus scientiam, supra primo. Mira Danielis conversatio inter barbaros, quem per virtutum magnitudinem mater regis sic extollit. Cetera patent ex declaratis in secundo cap. Quarto reginae propositionem sani consilii, cum dicitur: *nunc itaque Daniel vocetur et narrabit interpretationem*, quia hic est interpretationibus assuetus: propter quod rex pater tuus ait ei, supra 4, *tu ergo Balthasar interpretationem narra festinus.* Quantum ad recursum humanae indigentiae in supplicando seu consulendo, quae tangitur cum dicitur: *igitur introductus est Daniel coram rege*, notat Scriptura Danielis admissionem, cum dicitur: *igitur introductus est Daniel* etc. qui supra 2 ait, Arioch *introduc me in conspectu regis, et solutionem regi narrabo*: Danielis allectionem cum dicitur: *ad quem praefatus rex ait, tu es Daniel?* Nunc ipsum allicit ad lectionem Scripturae et ipsius interpretationem, eum multipliciter commendando, sicut patet ex textu, et sapientes Babylonis vituperando, de quibus ait, quod *nequiverint, idest non potuerunt sensum sermonis elicere*, idest pronunciare nec exponere: regis obligationem, cum dicitur *si vales ergo Scripturam legere, purpura vestieris et torquem auream circa collum tuum habebis*: ista torques aurea est circulus aureus in collo pendens, sicut nunc in calculis, qua antiquitus filii regum consueverant jura exsequi. Sequitur responsum divinae confidentiae in exponendo, cum dicitur: *ad quae respondens Daniel ait coram rege, munera tua tibi sint*, tristia annuncians, munera recusat et contemptis terrenis gratis profert veritatem, quam gratis accepit, dicens, *munera tua*, quia qui odit munera vivet, Proverb. 15. *Et dona domus*, quia *dona excaecant oculos judicum*, Eccles. 20. Exod. 23, *non accipies munera quae excaecant etiam prudentes et subvertunt verba justorum.* Et sic terminavit secunda pars in qua tangitur perturbatio videntis. Et sequitur pars tertia principalis totius capitis in qua tangitur videntis reprehensio, cum dicitur: *o rex Deus altissimus regnum et magnificentiam* et cetera. Ubi notat Scriptura quatuor: inducit enim exitum excessus patris a quo ipse corrigi debuit qui propter abusum cecidit ex honore; et ideo ex parte patris praemittit duo. Primo honorem praelationis, quantum ad usum, cum dicitur: *o rex Deus altissimus.* Secundo horrorem seu rigorem dejectionis propter abusum, ibi: *quando autem elevatum est cor ejus.* E contra ponit alia duo ex parte filii. Primo timorem praesumptionis quantum ad applausum, ibi: *tu quoque filius ejus Balthasar.* Secundo errorem professionis, quantum ad cultum, ibi: *deos quoque argenteos.* Quantum ad honorem praelationis et ipsius usum, nota in parte primo ejus excellentiam, cum dicitur: *o rex Deus altissimus regnum* etc. ut dicitur supra 2, quod ideo pater tuus significatur caput statuae, quia Deus caeli regnum, fortitudinem et imperium et gloriam dedit ei. Secundo violentiam ejus, cum dicitur: *quos volebat interficiebat* etc., *et quos volebat exaltabat*, quia cor ejus nimium exaltatum, et ideo ruit, quia ante ruinam exaltatur cor hominis. Quantum ad rigorem seu originem dejectionis propter abusum proponit Scriptura, seu notat alia duo. Primo regis seu patris superbiam, cum dicitur: *quando autem elevatum est cor ejus et spiritus ejus obfirmatus est ad superbiam*, quia *superbia eorum qui dominum odiunt, ascendit semper*, Psalm. 73. Secundo Dei justitiam, cum dicitur: *depositus est* etc. *per eum (supple) qui deposuit potentes de sede*, Lucae primo. Cetera patent supra 4 cap.: ista autem ei reducit ad memoriam ut concludatur ipsum ex similibus similia sustinere; et ideo post rigorem paternae dejectionis propter abusum, statim inducit praesumptionem timoris ipsius propter applausum, cum dicitur: *tu quoque filius ejus.* Ubi primo ostendit ipsum esse participem paterni sceleris, cum dicitur: *tu quoque filius ejus Balthasar non humiliasti cor tuum*, aperit ei quare illa de Nabuchodonosor replicavit; quasi diceret, tu talia patri tuo sciens propter ejus superbiam contigisse, contra dominum caeli te elevare superbe, sicut ipse, non debuisti, quia *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*, Jacob. 2. Secundo ostendit ipsum esse municipem divini cultus, cum dicitur: *et vasa domus Dei*: quasi dicat: vasa sacra quae solis divinis usibus sunt dedicata tuis usibus uxorumque tuarum et concubinarum indebite usurpasti; et ideo divinum cultum tibi attribuisti. Et ex hoc propheta infert errorem professionis, quantum ad cultum, *deos quoque argenteos*: ubi primo notat Scriptura erroris occasionem et abusionem, cum dicitur: *deos quoque argenteos qui non vident*, et in hoc apparet magna abusio: bibebat cum auro et adorabat lapides. Secundo erroris completionem, cum dicitur: *porro ad Deum qui habet statum tuum*, idest vitam, *in manu sua*, idest in potestate, *et omnes vias tuas, a quo debuisti quaerere ut vias tuas dirigeret*, Tob. 4, *non glorificasti*, sicut patet supra quarto de Nabuchodonosor qui ait, *altissimo benedixi, et viventem in aeternum laudavi et glorificavi.* Et in hoc pars tertia principalis cap. terminatur, in qua tangitur videntis reprehensio: sequitur pars quarta principalis cap. in qua tangitur visionis expositio, cum dicitur: *idcirco missus est ab eo articulus*: ubi a Scriptura notantur quatuor. Primo occasio visi, ibi: *idcirco*, quia Deum non glorificasti, *missus est articulus*, diminutivum de artubus, quod est membrum; unde articulus, idest digitus manus, *quae scripsit hoc quod exaratum est*, idest impressum. Job 19: *quis mihi det ut exarentur* et cetera. Secundo notatur intentio scripti, cum dicitur, *haec est autem Scriptura quae digesta est*, digesta idest seria Scriptura *mane, thecel phares*, tria tantum verba erant scripta, quae nec legere sapientes Babylonis poterant, nec sensum etiam eis lectis percipere. *Haec autem est interpretatio sermonis. Mane: numeravit Deus regnum tuum*, idest annos et dies quibus regnasti, *et complevit illud*, hoc est finem illis imposuit: imminet enim tibi gladius qui jam te dissolvet. *Thecel: appensus es in statera et inventus es minus habens*, et est ratio quia ponderatis ejus operibus in aequitate judicii quasi in statera inventa sunt minus aequo habentia. *Phares: divisum est regnum tuum et datum est Medis et Persis*: et haec est conclusio utriusque: quasi diceret, regnum quod in te unum erat, in duo divisum est, scilicet in Darium et Cyrum. Tertio notatur probatio dicti, cum dicitur: *tunc jubente rege indutus est Daniel purpura*: ubi ideo recepit honorem regium, ut futuro regi, scilicet Dario fieret notior et per notitiam honoratior. *Et praedicatum est de eo*, et dum prophetam honorat sperat se veniam consecuturum, aut forte credebat longe postquam propheta dixerat, implendum: et forte magis erat sacrilegium, quam honoris indicium. Quarto notatur impletio facti, cum dicitur: *eadem nocte interfectus est Balthasar*: scilicet eadem nocte qua lecta est Scriptura. De modo interfectionis Balthasar regis variae sunt sententiae: alii enim dicunt, quod Cyrus et Darius fuerunt intra civitatem, homagio facto cum Balthasar, excepti ad convivium, qui videntes regem turbatum propter Scripturam et Danielis interpretationem ceterosque convivas ebrios, occiderunt eum: alii vero asserunt, quod Cyrus expugnavit civitatem et interfecit Balthasar: alii vero, quibus consentiunt Hebraei, dicunt, quod pugnando Balthasar cum Dario et Cyro, illos superavit et civitate libera ab obsidione solemne instituit convivium, attamen Cyrus et Darius simulantes fugam procul a civitate fluvium Euphratem dimiserunt per plures alveos, ita ut alveum qui fluebat per civitatem vadibilem facerent, per quem ingressi sunt civitatem latenter, ceperuntque illam et regem interfecerunt. Notandum quod causa convivii fuit, secundum aliquos, quod rex legerat in Jeremia, quod populus Israeliticus, qui tum erat in Babylone captivus, septuagesimo primo anno debebat liberari de manu ipsius; et credebat quod illa die jam fluxissent illi anni, et tamen nondum erant liberati; et ideo gaudebat cum principibus et fecit aptari vasa quae pater ejus asportaverat de templo Dei in Jerusalem ad mensam suam. Nota etiam quod sacrilegium et blasphemia plus displicuit Deo de uxoribus et concubinis quam de aliis. Et insuper in toto hoc blasphemavit Deum viventem. Argumenta literalia sunt quatuor. Primum est quod inter omnia divinam iram provocantia est sacra vasa divinis usibus dedicata humanis usibus seu quibusvis applicare. Secundum est quod interdum non est contemnenda feminea providentia, maxime si sit antiqua; sic patet in hac regina, Judith et Esther, licet de communi lege parum habeant discretionis. Tertium est, quod pro nulla revelatione divina est ex pacto aliquid accipiendum pro mercede. Quartum est, quod aliquando ex causa, maxime pro utilitate animi, potest aliquid accipi ab infideli, sicut fecit hic Daniel, postquam interpretatus est Scripturam, ut postea glorificaretur Deus pro facto regio, in cujus rei memoriam ipse munera accepit et se sustinuit honorari. Dubitationes quae super hoc caput moveri poterant, ex dictis in literae expositione sunt solutae: restat tamen una; nempe quare ponitur Darius plus succedere Balthasar in regno quam Cyrus, cum ambo simul obsederint et ceperint civitatem. Dicendum, quod Darius erat avunculus Cyri et erat antiquior Cyro, et ideo regnavit prius, et Cyrus nepos ejus post ipsum. Sententiae morales sunt quod contra vitium cupiditatis et carnalitatis datur judicium aequitatis et severitatis: ubi nota in convivio gulam, in vino ineptam laetitiam, in uxoribus indebitam accedendi licentiam ad solemnia convivia, in concubinis manifestam luxuriam, in optimatibus applaudentiam, in vasis vero aureis superbiam: nam tales homines in superbia vitam consumunt: unde secundum Augustinum de verbis domini, non quaeritur superfluitas, seu rerum abundantia, nisi propter superbiam; quia vermis (ut ait) divitiarum superbia est. Sed quantum ad vitium cupiditatis, quod est idololatria, quia secundum apostolum ad Galat. 4, *avaritia est idolorum servitus*; et secundum Hieronymum, unusquisque in re quam sibi in dilectione proponit Deum sibi facit: ideo in diis aureis nota opulentiam; in argenteis apparentiam, quia argentum est sonorum; in aereis fraudulentiam, aes enim aurum apparet, sed non est; in ferreis violentiam, quia ferrum domat omnia; in ligneis petulantiam; in lapideis pertinaciam. Sed modo contra hoc nota judicium aequitatis et severitatis, et processum divinae justitiae seu dictationis sententiae. Nota ergo quis scribens, quod pater; manus, filius; digiti, spiritus sanctus; nam sicut digitus scribens pendet a manu et brachio, sic spiritus sanctus a patre et filio procedit. Promptitudo natae imaginis sita est in manu quae prompta est ad operandum et in filio est radix et virtus formarum omnium rerum; in spiritu sancto sanctitudo spirati flaminis, in quo sicuti in digito Dei ejiciuntur Daemonia, Luc. 11: in aula vero pulchritudo uteri virginis. Sed in Scriptura designatur arctitudo extremi examinis, quod erit tale: mane, thecel, phares; mane numeratio, nam in finali examine Deus omnes actiones numerabit; thecel, idest appensio, quia omnes circumstantias ponderabit; phares divisio, quia omnes factiones separabit: in candelabro limpitudo tanti luminis in omnibus istis perscrutandis. Ad ista autem omnia sequitur terror affectionis, quod notatur in mutatione faciei; error cognitionis, quod notatur in perturbatione cogitationis; moeror afflictionis, quod notatur in collisione genuum. Ecce quam terribile judicium contra idolatras, cupidos, avaros, et contra carnales luxuriosos, elatos seu superbos. Item nota, quod ad vitium carnalitatis impingunt affluentia terrenorum, opulentia ferculorum, applaudentia adulatorum, excellentia oculorum.

Caput 6

[89074] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 6 *Placuit Dario, et constituit super regnum satrapas* et cetera. Haec est quinta visio; quae licet sit historialis, quia narrativa rei gestae per principes Persarum et Medorum contra Danielem; dicitur tamen visio et prophetia propter apparitionem Angeli ad Danielis tuitionem. In qua quidem visione designatur Christi resurrectio Infernum exspoliantis. Est autem causa efficiens, seu originalis, hujus visionis apparitio angelica, hoc merente Danielis innocentia, cum devotione et patientia. Causa vero finalis fuit, ut innocentia tueretur, ut Dei justitia agnosceretur, ut Dei potentia panderetur, ut plebis molestia leniretur. Causa vero materialis est, principum aemulatio et Danielis in lacum missio. Sequitur autem in eodem cap. *et abiit rex in domum suam*: in quo ostenditur moestitia, quantum ad dimissionem cibi, quia *dormivit*

incoenatus, nam mente sollicitus, et corde afflictus, cibum capere non potuit, *insuper et somnus recessit ab eo.* Nota quod paulo ante dictum est, quod rex dormivit incoenatus, et jam dicitur, quod somnus recessit ab eo: sed in hoc nulla est contradictio, quamvis appareat; in tantum enim dictum est quod dormivit, eo quod dormitum abiit, cubiculum intravit, lectum ascendit; sed anxietas et sollicitudo, qua mens premebatur propter Danielem, somnum non admisit. Hieronymus. *Ecce quanta regis benevolentia: nec die nec nocte comedit, somnum oculis non concessit, sed cum periclitante propheta semper affectum pependit; quod si rex Deum nesciens, tantum fecit pro altero de discrimine liberando, quanto magis debet quisque facere pro seipso.* Quantum ad quartum principale, in quo notatur ex parte Dei tenor liberationis, cum dicitur: *tunc rex primo diluculo consurgens*, cujus erat rex sollicitus, notat Scriptura tria. Primo notat innocentiam liberari, cum dicitur: *tunc rex primo diluculo.* Ubi primo tangitur circa Danielem solicitudo, cum dicitur: *tunc rex primo diluculo*, idest cum primo lucesceret, *festinus* alis portatus amoris, *ad lacum*, lacum vocat foveam depressam, vel arentem cisternam, in qua leones nutriebantur, licet lacus nunc aquarum dulcium congregatio nuncupetur. *Voce lacrymabili inclamavit*: amici compatiens injuriae, cordis affectum indicat lacrymis, et oblitus dignitatis regiae, victor ad captivum, dominus ad servum venit. Secundo regis contra ipsum Danielem necessitudo, cum dicitur: *Daniel serve Dei viventis*, dicit ad differentiam idolorum, quae sunt simulacra hominum mortuorum, *putasne valuit te liberare Deus a leonibus?* Non dubitat de Dei potentia, ut patet supra; sententiam temperat, ut cum illaesus apparuerit, quanto res incredibilior, tanto contra principes justior sit indignatio. Tertio ostenditur Danielis erga regem vicissitudo, cum dicitur: *rex in aeternum vive.* Notat, quod honorat honorantem, et vitam imprecatur aeternam. *Deus meus misit Angelum suum et conclusit ora leonum*: quasi diceret: non est immutata leonum feritas, sed eorum rabies ab Angelo est conclusa, quia justitia cum confidentia liberavit me. Quarto regis circa Danielem mansuetudo, cum dicitur: *tunc vehementer rex gavisus est.* Salvatus ergo Daniel eductus est de lacu, coram rege scilicet et optimatibus suis, quorum annulo erat signatus, *et nulla laesio inventa est in eo*, quod fuit factum miraculum, *quia credidit Deo suo*, dum contra edictum scilicet regis eum adoravit, credens quod Deus suus eum ab omni periculo liberaret. Secundo notat invidentiam lacerari, cum dicitur: *jubente autem rege.* Ubi primo Scriptura notat invidorum deprehensionem, cum dicitur: *jubente rege adducti sunt* et cetera. Tradit Josephus, quod accusatores Danielis dixerunt, leones carnibus fuisse satiatos, et ideo Danielem non tetigisse; sed rex jussit, ut quantis vellent leones carnibus ipsi satiarent; quo facto in lacum missos a leonibus esse discerptos, ac per hoc a Deo salvatum fuisse Danielem. Secundo invidorum lacerationem, cum dicitur: *et non pervenerunt usque ad pavimentum laci donec arriperent eos leones*, quia finis aemulationis est laceratio. Tertio notat Dei magnificentiam praedicari, cum dicitur: *tunc Darius rex scripsit universis populis*, quia promulgatio Dei magnificentiae fuit delata per universum regnum Darii, per modum literarum. Ideo Scriptura primo notat literarum salutationem, cum dicitur: *tunc Darius rex scripsit universis populis*, idest multitudinibus; *tribubus* familiis; *linguis*, diversis gentibus seu provinciis; *pax vobis multiplicetur*, in signum benevolentiae. Secundo notat literarum narrationem, cum dicitur: *a me constitutum est decretum, ut in universo imperio et regno meo tremiscant et paveant Deum Danielis*, qui Deus misit Angelum suum, et conclusit ora leonum, supra eodem. Tertio notat literarum conclusionem, cum dicitur: *ipse est*

Deus vivens, non ut dii gentium qui sunt mortui, *aeternus in saecula*, idest aeternaliter perseverans, *faciens signa et mirabilia in caelo*: signa dicit quoad minora, mirabilia quoad majora; audierat enim, quid fecerat in caelo per Ezechielem; et ideo dicit, in caelo; et quid in terra, pro pueris quos de fornace liberavit: et ideo dicit, *et in terra. Qui liberavit Danielem de lacu, vel de manu, leonum.* Vulgaris modus est loquendi, idest de unguibus. *Porro Daniel perseveravit usque ad regnum Darii, et regnum Cyri Persae.* Argumenta literalia sunt hic quatuor de superna aemulatione. Primum est, quod aemulator semper quaerit occasionem detrahendi. Secundum est, quod aemulator semper interpretatur omnia dicta et facta ejus, cui aemulatur in malum, ut patet in istis qui invenerunt Danielem orantem. Tertium est, quod aemulator non cessat laborare ad confusionem fratris quantumcumque cognoscat fratris innocentiam: unde securius est, esse inter leones, quam inter aemulatores: propter quod positus fuit lapis super lacum cum signo seu sigillo regis. Quartum est, quod aemulator quocumque utitur ingenio et industriae; etiam fictionibus et mendaciis, ut eum cui aemulatur subvertat et pessumdet. Dubitabilia sunt quatuor. Primum est: videtur quod praepostero ordine visio hujus capituli scribatur: nam quae in proximis duobus capitulis continentur, successerunt priusquam haec, nam illa ante mortem regis Balthasar, haec vero post ejusdem obitum contigerunt. Respondetur, quod propheta in referendo visiones non servat ordinem rei gestae; ex decem enim praefatis visionibus, quinque primae sunt historiales, idest in quibus plus de historia miscetur: aliae vero sunt purae visiones; propheta autem prius omnes historiales ponit, et absque ulla intermissione ab illis se expedit, et postea meras visiones refert. Secunda dubitatio est de hoc quod dicit textus, quod Daniel perseveravit usque ad regnum Cyri Persae: et similiter superius, in capitulo primo dictum est, quod fuit usque ad primum annum Cyri regis; sed tamen inferius in capitulo decimo dicetur, quod tertio anno Cyri regis fuit ei ostensa visio. Respondetur, quod non est sensus in dictis locis Danielem perseverasse in vita usque ad tempus praefatum dumtaxat; sed quod perseveraverit in dignitate et honore in Chaldaea usque ad annum primum monarchiae Darii, qui tunc Danielem transtulit ad regnum Medorum etiam cum eodem gradu dignitatis et potestatis. Tertium dubium est, cum Darius ita nobilis rex esset, et potens, quare non eripuit Danielem de manibus aemulorum, cum multum ad eum afficeretur, et eum sciret innocentem. Dicendum quod Darius erat tunc novus monarcha, et timens seditiones quae solent in principio regni seu innovatione accidere, nolebat resistere sententiae consiliariorum suorum principalium, qui judicabant Danielem, ut praevaricatorem decreti regalis. Quartum dubium est, quare Darius mulieres et natos aemulorum Danielis fecerit mitti in lacum leonum, cum illi videantur fuisse innocentes, et scriptum sit, *filius non portabit iniquitatem patris.* Dicendum quod filius non punitur propter iniquitatem patris, nisi quantum filius est res patris, et intantum punitur in eo. Vel dicendum quod filius non punitur propter peccatum patris, nisi in quantum est imitator paterni sceleris seu criminis; et ideo illi puniti fuerunt, quia fuerunt parentibus consentientes. Filii tamen nunquam puniuntur pro parentibus morte aeterna, nisi, ut dixi, fuerint paternorum scelerum imitatores. Sententia moralis potest extrahi ex hoc textu, in quo processus aemulationis describitur: nam sic potest ex jam dictis colligi. In aemulis praecedit ambitio, et hanc sequitur elatio, et ex hac sequitur aemulatio, et ex hac oritur indagatio seu exploratio, et ex hac nascitur accusatio, deinde obstinatio, et sequitur ultimo aemulorum dejectio. Ad evitandam autem aemulationem, recurrendum est ad orationem eo modo quo Daniel oravit: dicitur enim in textu, quod Daniel ingressus domum suam, in quo notatur consideratio mortis; et apertis fenestris, orabat contra Jerusalem, in quo notatur attentio legis, in coenaculo suo; in quo notatur prudens et cautus orandi modus. In his datur intelligi, quod homo debet se custodire ab aemulis suis, et non debet eis dare occasionem detrahendi: et propter hoc Daniel intravit domum et oravit in coenaculo, non in publico, tribus temporibus in die, scilicet hora tertia, sexta, nona: in quo notatur ordinatio temporis; flectebat genua sua, in quo notatur humiliatio cordis; confitebatur coram domino, in quo notatur accusatio oris. Deinde pensandus est modus liberationis, in quo notantur duo ex parte aemulorum: scilicet anxietas quam Danieli inferebant, quae notatur in lacu; ferocitas qua saeviebant, quae notatur in leonibus. Alia duo notantur ex parte regis: scilicet firmitas, quae notatur in lapide; fidelitas quae notatur in annulo. Alia duo notantur ex parte Danielis: scilicet pietas, quae notatur ex descensu in lacum, potestas ex parte Angeli in conclusione faucium leonum. Ultimo alia duo notantur ex parte Dei: scilicet severitas et aequitas in dissipatione aemulorum.

Caput 7

[89075] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 7 *Anno primo Balthasar regis.* Supra positae sunt quinque visiones, quae tangunt primum adventum Christi, quae pro majori parte sunt historicae: ex nunc autem ponuntur usque ad capitulum 13 quinque aliae visiones, tangentes secundum adventum, quae sunt mere propheticae, quarum solus propheta conscius fuit, quae tangunt magnificentiam regni Christi, in ultimo statu Antichristi. In quarum prima praesenti, processus tribulationis describitur: quia ostendit magnificentiam regnorum mundi per successionem et egressionem Antichristi sub similitudine unius cornu inter decem cornua orti, et tria illorum conterentis, aliis septem colla submittentibus; et ultimo ostendit magnificentiam regni Christi comminuentis omnia illa sub similitudine judicis victoris ubi throni positi sunt, et antiquus dierum sedens, filio hominis conferens regiminis plenam potestatem. Hujus autem visionis causa originalis fuit instinctus spiritus sancti factus per modum somnii Danieli sollicito et desideranti, regna, facta, ac tempora mundi breviter comprehendens. Causa finalis est cautela et providentia futurorum regnorum seu futurae tribulationis, ut ostendatur, quod perversorum molestia est contra fideles pugnatura et justorum modestia est tamdem victura, et Antichristi potentia est finaliter peritura et Christi militia est penitus regnatura; sicut finis visionis ostendit, loquens de judicio et filio hominis, quod nulli alii possunt illa convenire quae ibi dicuntur. Causa vero materialis est de quatuor regnis principalibus, usque ad tempus Antichristi, et de divisione unius regni in decem, et de regno Antichristi subjicientis sibi septem regna de illis decem, et tria regna de illis decem comminuentis, et de regno Christi omnia regna illa finaliter destruentis. Causa vero formalis in divisione cap. consistit: unde quia totum istud cap. est de quatuor regnorum visione et visionis interpretatione; ideo primo dividitur in duas partes, quia primo praemittitur visionis inspiratio in principio. Secundo subjungitur visionis expositio seu interpretatio, ibi: *horruit spiritus meus.* Circa visionis inspirationem notat Scriptura

quatuor. Primo excessum somnii quasi materiam indaginis in principio. Secundo processum mundi, idest causam originis, ibi: *videbam visionem media nocte.* Tertio egressum Antichristi quasi germen malae propaginis, ibi: *considerabam cornua et ecce cornu aliud parvulum ortum est.* Quarto successum regni Christi quasi finem certaminis, ibi, *aspiciebam donec throni positi sunt.* Circa excessum somnii notat Scriptura duo: quia primo ostendit illud ut futurae rei signum, quia visum imaginarie, cum dicitur: *anno primo Balthasar.* Ibi nota quod hactenus seriatim prosecutus est de his quae barbaris nota fuerunt. Ab hinc autem usque ad finem de suis agit somniis et visionibus quarum ipse solus fuit conscius: declarat tantum sub quo rege viderat, ut apud posteros eorum memoria quae visa sunt perseveraret, cum dicitur: *visio autem capitis ejus in cubili suo et somnium scribens brevi sermone*: quasi diceret: ideo scripsit Daniel brevi sermone somnium et visionem hanc, quia optat, ut memoriae commendaretur, juxta illud Job 19: *quis mihi tribuat ut scribantur sermones mei?* Circa secundum ubi ponitur processus regnorum mundi qui est origo temporis Antichristi, et sunt quatuor regna sub figura quatuor bestiarum posita diversis corruptis moribus dissona, tangit primo Scriptura causam primariam quae est adversitas tribulationis ex instabilitate, cum dicitur: *videbam in visione media nocte.* Hoc dicit eo quod visiones videntur aliquando de die; huic autem haec visio ostensa est de nocte, cum surgeret ad mediam noctem ad confitendum domino, juxta illud, *media nocte surgebam ad confitendum tibi*, Psalm. 118. *Et ecce quatuor venti.* Hieronymus. *Hi sunt quatuor angelicae potestates, quatuor principalibus regnis mundi praesidentes, unusquisque pro regno sibi credito certans*, secundum illud Deuteronomii 32 cap.: *quando dividebat altissimus gentes. In mari magno*, idest Oceano: *hoc enim est mare magnum et spatiosum manibus*, Psalm. 103. *Et quatuor bestiae*, quae sunt quatuor principalia regna ferali crudelitate disposita, ut patet Angelo exponente infra, secundo formam variam quae est cupiditas ambitionis ex insatiabilitate, ibi: *prima quasi leaena*; et ibi describit Scriptura quatuor regna secundum figuram quatuor bestiarum. Et primo describit regnum Chaldaeorum, quantum ad ipsius accessum, quia fuit quasi leaena propter crudelitatem saevitiae et importunitatem luxuriae: regnum enim Babylon non leoni, sed leaenae comparatur, quia sicut leaena fortior est leone et semper gestiens ad coitum, sic illa gens caeteris est immitior et ad libidinem pronior, ut dicit Hieronymus. Secundo describit idem regnum quantum ad ejus processum, cum dicitur: *et alas habebat aquilae*, propter elationem superbiae, quibus per superbiam dicit rex ipsius se ascensurum super astra Dei. Isaiae 14: *super astra caeli exaltabo solium*: sed: *si exaltatus fueris ut aquila, et inter sidera posueris nidum tuum, inde detraham te, dicit dominus* in Abdiae prophetia. Tertio describit ipsum quantum ad finalem ipsius causam, cum dicitur: *aspiciebam donec evulsae sunt alae ejus*, quando Medi et Persae, quibus duobus regnis super omnia ferebatur, ab eo defecerunt; et sublata est de terra, quando gentibus expugnantibus caput imperii, Babylon subversa cecidit, evulsae sunt alae ejus, unde dicitur Jeremiae 2 cap., *in alis tuis inventus est sanguis animarum pauperum et innocentium. Et sublata est de terra*, quia corruit in terram qui vulnerabat gentes, Isai 14: *et super pedes quasi homo stetit*, quia natio Babylonica imperio destructo et feritate edomita, volare per dominium desiit, et non in aeternum (sicut falso se jactabat, Isai. 14: *similis ero altissimo*), regnare se novit. *Et cor hominis datum est ei*, quod erat prius quasi cor Dei; quia ei dicitur Ezech. 28: *et dedisti cor tuum quasi cor Dei*, quod ad modum bestiae mutatum est, ut fragilitatem propriam cognosceret quando uno die venerunt super eum viduitas et sterilitas, sicut minatur ei dominus Isai. 47: *venerunt tibi haec duo simul in die una, sterilitas et viduitas.* Secundo describit regnum Medorum et Persarum, cum dicitur: *et ecce bestia alia similis urso.* Ubi primo describit Scriptura regni Medorum et Persarum initium, quod fuit ex regis Chaldaeorum victoria: quia haec bestia prioris alas evulsit, de terra eam sustulit crudelis quidem ipsa, sed tanto priori mitior quanto ursus leone mansuetior: similis urso in sufferentia parcimonia et crudelitate: ursi enim laborum et verberum sunt patientissimi, et ita parvo cibo contenti, quod magna parte anni nihil cibi sumere credantur; de quorum crudelitate nemo dubitat. Sic Persae infrangibiles laboribus et bellis insuperabiles, ut narrat Trogus Pompejus eorum historiographus, adeo parci in victu sunt, ut pene sicco pane semper utantur, nisi gratia hospitum vel festi causa: sua vero crudelitate semper sanguinem sitientes. Secundo describit regni praedicti processum qui fuit respectu primi in quadam modestia, et etiam in excellentia, cum dicitur: *in parte stetit*, hoc est singularis fuit haec bestia ab aliis, quia principatus ejus nimius prae caeteris populo Dei crudelis extitit, *et tres ordines*, idest tres versus dentium in ore bestiae seriatim collocatorum, qui significabant in tres principatus regnum Persarum fuisse divisum; sicut dicitur supra 6 cap., quod placuit Dario et constituit supra regnum centum et viginti satrapas, et super eos principes tres, vel tres ordines significabant tria regna: videlicet Babyloniorum, Medorum et Persarum, vel tres principales reges ceteris eminentiores et potentiores, scilicet Cambysen filium Cyri, qui regno patris Aegyptum addidit, et Cresum magnum, qui montes velificavit, et Darium ultimum, qui cum Alexandro pugnavit, ut dicit Andreas. Tertio describit regni praedicti finalem terminum qui fuit in malitia, cum dicitur: *et sic dicebant ei, surge, comede carnes plurimas*, cuidam scilicet regi ejusdem, idest Assuero, quem Septuaginta Artaxerxem vocant: quasi diceret Scriptura: subministrarunt regi arma scilicet et suis, ut totam gentem Judaeorum perderet, sicut patet Esther 3. Sed quia iniquus conatus non est rei exitum consecutus, ideo non dicit Scriptura, devoravit, sed quod suadebant ei. Tertio describit regnum Graecorum, cum dicitur: *post haec aspiciebam, et ecce alia quasi pardus.* Ubi primo describit initium quod fuit ex praecedenti: occidit scilicet Alexander Darium et regna Persarum sibi subjugavit, sicut dicitur 1 Mach. 1. Secundo describit processum qui fuit cum festinatione immensa, quia *erat quasi pardus et alas habebat*, quia hoc regnum summa cum festinatione orbem terrarum occupavit, pardus enim est bestia velox et praeceps fertur in sanguinem et saltu in montem ruit, ut dicit Hieronymus. *Et alas habebat quatuor*, quibus ad quatuor mundi partes volavit citissime, quia pertransit, ut dicitur 1 Machab. 1, usque ad fines terrae, *et quatuor capita erant in bestia*, quia regnum Alexandri erat divisum in quatuor regna principalia, in quibus regnaverunt Alexandri successores, Ptolomaeus in Aegypto, Seleucus in Syria, Philippus in Macedonia, in Asia Antiochus. Tertio describit ipsius terminum qui fuit a divina providentia, quia *potestas data est ei*, quia non sua propria virtute, sed divina potestate et voluntate in tam brevi tempore principatum obtinuit. Quarto describit Scriptura regnum Romanorum, cum dicitur: *post haec aspiciebam in visione noctis.* Ubi primo describit ipsius exitum, quia ipsius exitus terribilis, cum dicitur: *et ecce bestia quarta terribilis*, quia nomen Romanorum omnibus terrorem et horrorem ac admirationem incussit. Secundo ejusdem regis processum, quia bestia ipsa fuit indomabilis, *fortis et mirabilis et dentes ferreos habebat*, quia quanto ferrum ceteris metallis erat fortius et omnia alia domat, tanto Romanorum imperium fuit potentius aliis regnis, quia Romani in terra marique potentes, ut dicitur 1 Machab. 8: *dissimilis autem ceteris bestiis*, ex dissimilitudine cum ceteris dat ipsius similitudinem, quia propter sui ferocitatem non invenerunt bestiarum ferocitatem, cui eam assimilarent, ut quicquid ferocius cogitaveris, Romanos intelligas; quia quicquid fuit ferocitatis in aliis, hoc fuit conjunctum isti: hunc dicunt Hebraei aprum de sylva. Tertio ejusdem regni describit terminum qui fuit detestabilis, cum dicitur: *et habebat cornua decem.* Quod per cornua decem, reges decem ipsius regni accipi debeant, ipso Angelo docente instruimur, ubi dicitur: *porro decem cornua decem reges ipsius regni erunt.* Quod autem regnare debeant et non per successionem quasi decem principales, litera sequens ostendit: quod autem decem in reges Romanorum regnaverint, nondum visum est, ut Andreas dicit. Circa tertium ubi ostenditur egressus Antichristi, quasi germen malae propaginis ex decem cornibus, idest ex decem regibus tempore Antichristi futuris, ut habetur Apoc. 17, primo ostendit Scriptura ipsum Antichristum oriri ex potestate reproborum, ibi, *considerabam cornua*, idest diligentius cornua intuebar: *et ecce cornu aliud*, ecce quod illud cornu parvulum aliud est a praedictis, et tamen de medio eorum exortum, ac per hoc necesse est inter illa fuisse, ut hoc sit undecimum. *Et tria de cornibus primis.* Ne forte diceres, ideo dictum est de medio eorum, quia quibusdam transactis, quibusdam nondum exortis, illud undecimum inter prima et ultima, ac per hoc de medio eorum emerserit: audi, quod tria principalia ex decem ab isto parvulo sint evulsa: erant ergo ista decem quando et illud erat: ac per hoc regnum in decem similia divisum erit. Ostendit ejus malitiam oriri, et ex pravitate et petulantia peccatorum, cum dicitur: *et ecce oculi quasi oculi hominis erant*: quasi diceret: licet multa mira ex multis artibus acturus vel facturus sit Antichristus, ut ex hoc ut Deus habeatur, homo tamen et non Deus erit, quia oculos, idest aspectum hominis habebit; *oculos tamen sublimes, quos Deus odit*, Prov. 6: *et os loquens magnalia*, promittens mirabiliter se multa facturum, quae nunquam faciet, quia sedebit in templo Dei ostendens se quasi sit Deus. Quantum ad quartum ubi ostenditur successus regni Christi quasi finis certaminis, cum dicitur: *aspiciebam donec throni positi sunt*, Scriptura notat duo. Primo Christi judicialem sententiam ex parte dictantis, cum dicitur: *aspiciebam donec throni positi sunt.* Secundo Christi receptam potestatem, cum dicitur: *aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce in nubibus caeli filius hominis.* Quantum ad judicialem Christi sententiam, notat primo Scriptura judicis auctoritatem, cum dicitur: *aspiciebam donec throni positi sunt et antiquus dierum sedit.* Apoc. 15: *vidi thronum magnum et candidum et sedentem super eum judicis majestatem*: quia *vestimentum ejus candidum*, quantum ad innocentiam, quia in candore vestis bonitas et innocentia designatur, et ideo in transfiguratione vestimenta Christi facta sunt candida velut nix, Marc. 9. *Et capilli capitis quasi lana munda*, quia vestimentum dixerat candidum, ut innocentia in judice ostenderetur; ideo ut maturitas sententiae comprobaretur, consequenter capillos albos habere adjungit, idest canos, Ecclesiast. 25: *quia speciosum canitiei judicium est.* Secundo judicii severitatem, quia, *thronus ejus flammae ignis*, quia Dei judicia flamma sunt, *nam Deus ignis consumens*, Deut. 4. Ut peccatores tormento ignis torqueantur, et justi quasi per ignem salventur, juxta sententiam apostoli 1 Corinth. 3. *Flamma ergo in throno severitas judicii est. Rotae ejus ignis accensus*, ignis vero in rotis divina justitia et ultio est, quibus velociter circumfertur Deus ad puniendos malos; fluvius vero igneus egrediens a facie ejus, est comminatio sententiae, trahens peccatores praedictorum regnorum in Infernum. Tertio judicis nobilitatem, quia, *millia* *millium ministrabant ei.* Gloriam et potestatem judicis describit; non quod iste definitus eorum sit numerus, qui ei assistunt seu serviunt, quia majorem multitudinem humanus sermo explicare nequivit, sicut dicitur in Psal. 67, *currus Dei decem millibus multiplex, millia laetantium, et decies millies centena millia assistebant ei*: quia dum Dei alii discurrunt, alii assistunt. Hieronymus: *alii justis praemia retribuunt, alii singulis civitatibus praesunt.* Quarto judicis societatem, quia *judicium sedit et libri aperti sunt*; judicium sedit, dicit quo ad eos qui assistere ei debent in judicio, quibus dictum est Matth. 19: *sedebitis et vos super sedes, judicantes duodecim tribus Israel; et libri aperti sunt*, quia peccata praedictorum regnorum quae judicanda sunt, omnibus revelanda erunt, ut constet, quod pro mensura culpae sit futura mensura poenae. Quinto judicis legalitatem, cum dicitur: *aspiciebam propter vocem sermonum.* Ubi primo tangitur contra Antichristum sententiae latio, cum dicitur: *aspiciebam*, idest attendebam quae sententia daretur in illam horribilem bestiam, idest in regnum Romanorum, propter sermones superbiae, quorum ille rex undecimus loquebatur: *et vidi quod interfecta esset*, hoc est ad interficiendum judicata, et sic sententia contra ipsum lata, quia scilicet in uno Romano imperio, propter Antichristum blasphemantem, omnia regna simul delenda sunt, et nequaquam ultra Romanum erit imperium, sed sanctorum conversatio, et postea adventus filii hominis triumphantis, Apoc. 1. Secundo tangitur sententiae executio, cum dicitur: *et periisset corpus ejus, et traditum esset ad comburendum igni.* Modum tradidit prius executionis, quia cum omnibus fautoribus suis, ille fluvius igneus eum tracturus sit ad Gehennam. Tertio ostenditur aliquibus ad poenitendum data dilatio, cum dicitur: *aliarum quoque bestiarum esset ablata potestas*: non quod penitus delenda sunt, sed potestatem principandi amissura. *Et tempora vitae constituta*, quia cum Antichristo et sibi parentibus non omnia regna peritura sunt, sed potius aliquod spatium poenitendi concedetur a judice designatum, ut dicit Andreas. Quantum ad receptam auctoritatem seu potestatem ex parte humanitatis, quae tangitur, cum dicitur: *aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce.* Notat primo Scriptura ipsius, cui tradita est potestas, innocentiam, cum dicitur: *aspiciebam*, ut scilicet viderem, cui potestas regia, quae ab ipsis ablata est, traderetur; *et ecce.* Qui. Hactenus de quatuor regnis in quatuor bestiis actum est, quorum erat tollenda potestas, modo agit de regno, quod non peribit in aeternum, *quasi filius hominis veniebat*: quia quantum distat a bestiali feritate mansuetudo, tantum regnum Christi a primis distare innuit. *In nubibus caeli*, quia priores regna terrena caelestibus, hic vero terrenis caelestia praeponit: *et usque ad antiquum dierum pervenit.* Ubi bestiis propter perversam conscientiam accessum denegat, ibi hominis pura innocentia accedendi propius fiduciam praestat. *Et in conspectu ejus obtulerunt eum*, scilicet Angeli eum exhibuerunt. Secundo notat ei traditam potestatem, cum dicitur: *et dedit ei potestatem*, scilicet judex homini; *potestatem, honorem, et regnum*, ecce potentiae magnitudo; *et omnes populi, tribus* etc., ecce potentiae latitudo; *quae non auferetur*, sicut ab istis ablata est, ecce potentiae certitudo; *non corrumpetur*, ecce potentiae valetudo, quae nullam boni status patitur violentiam. Si enim esset longa et arcta, vel si ampla et curta, vel si magna et dubia, vel si certa et invalida: possidentis animum non repleret. Sequitur secunda pars principalis totius capituli ubi ponitur visionis interpretatio: in qua notat Scriptura quatuor, quae comprehendit eodem ordine, quo visionis inspirationem: quia primo exponit mysterium, quantum ad excessum somnii, ibi: *horruit spiritus meus.* Secundo quantum ad processum mundi, ibi: *accessit ad unum.* Tertio quantum ad egressum Antichristi, ibi: *post hoc volui diligenter discere.* Quarto quantum ad successum Christi, ibi: *et judicium sedebit, ut auferatur potentia ejus.* Circa primum in quo ponitur visionis expositio, quantum ad excessum somnii, quae incipit, *horruit spiritus meus*, notat Scriptura tria: quia primo incurrit Daniel horrorem propter judicii discretionem, ibi: *horruit spiritus meus*, idest visam divini judicii discretionem; quia de terra horribili visio dura nunciata est mihi, Isaiae 21. Secundo tremorem propter judicii executionem, ibi: *ego Daniel territus sum in his, quia terrores tui turbaverunt me*, Psal. 87. Tertio timorem propter judicii dilationem, ibi: *et visiones capitis mei conturbaverunt me*, quia nondum didiceram Angelo exponente, quibus confusio, et quibus exaltatio divino judicio adveniret: *et ideo horrui cum audirem, et turbatus sum cum viderem*, Isaiae 21: et in his tribus ostenditur altitudo hujus somnii. Circa secundum ubi notatur expositio mysterii, quantum ad processum mundi, ibi: *accessi ad unum*, notat Scriptura tria: quia primo Daniel requirit spiritualem sensum, ibi: *accessi ad unum*, non de administrantibus, sed de assistentibus: veritatem quaerit, quia sapientia tempore otii, non turbationis invenitur; *et veritatem quaerebam*, idest veram non fictam interpretationem desiderabam. Secundo Angelus describit temporalem decursum, cum dicitur: *hae quatuor bestiae*; quasi digito demonstrans sententiam: et visionem exponit; *magnae* mystica rerum significatione, sicut et quantitate, *quatuor regna sunt*; idest significant sicut petra est Christus quia significat Christum; *petra autem erat Christus*, 1 Cor. 10. *Quae consurgent de terra*, idest terrena amplectentur: quasi diceret: regna terrena deficient, sicut illae quatuor bestiae. Tertio subjungit earum finalem casum, cum dicitur: *suscipient autem regnum sancti Dei altissimi*, hoc est, regnis terrenis sublatis, de quibus dicitur infra, regnum obtinuerunt sancti; regnum enim alterum non terrenum, sed caeleste est sanctorum, in quo Dei cultores regnaturi sunt; sicut terrenum fuit, in quo cultores terrenorum dominati sunt. Circa tertium autem, ubi notatur expositio mysterii quantum ad egressum Antichristi, ibi: *post hoc volui* etc., notat Scriptura tria. Primo praemittit, quid interpretandum; *post hoc volui diligenter discere de bestia quarta*, idest diligentius propter dissimilitudinem quam cum aliis habebat, scire volebam; *ungues ferrei*, haec supra non expresserat, de cornu illo apertius exprimit, de quo cornu scire voluit, quia ista sunt interpretanda. Secundo interpretandum, cum dicitur: *aspiciebam*, idest attente illud cornu intuebar; *et ecce illud faciebat bellum*: hoc supplet quia nec haec praedixerat; *et praevalebat eis*, scilicet sanctis, scilicet bellum datum a bestia; *donec venit antiquus dierum*, idest donec judiciaria sententia eo succiso regnum sanctis advenit. Tertio subjungit quid interpretatum, cum dicitur: *et sic ait*, scilicet Angelus exponens; *bestia quarta regnum quartum erit in terra*, quia terrena concupiscet; *quia qui de terra est, de terra loquitur*, Joan. 3. *Quod majus erit omnibus regnis*, praemissis (supple) seu praeteritis; *et devorabit universam terram*, idest universa suo subdi volens imperio; et conculcabit scilicet pedibus ferreis, idest potentia, violentia, et ferali aliorum omnium dignitatem. *Porro cornua*, supple ipsius bestiae; *decem reges erunt*, simul supple regnantes; undecimus vero in cornu parvulo designatus, quasi regno in terra partito in decem regna. Sed eis transactis undecimus potentior est futurus, et ideo dicitur: *et ipse potentior erit prioribus, et tres reges humiliabit*; secundum Hieronymum regem Aegypti, Aethiopiae et Africae; *et sermones contra excelsum loquetur, cujus potentiam sibi usurpabit sedens in templo Dei*, 2 Thess. 2. *Et sanctos altissimi conteret*; quia Antichristus pugnabit contra sanctos, et superabit eos, secundum Hieronymum. *Et putabit quod possit mutare tempora*; in tantam superbiam erigetur, ut leges Dei et caeremonias ejus mutare conetur; *et tradentur in manu ejus, usque ad tempus, et tempora, et dimidium tempus*: idest regnabit ad tres annos et dimidium, juxta proprietatem Hebraici sermonis. Circa quartum, ubi ponitur expositio mysterii quantum ad successum Christi, ibi: *et judicium sedebit*; notat Scriptura tria: quia primo ponitur condemnatio seu exterminatio reproborum, cum dicitur: *et judicium sedebit ut auferatur potentia*; transacto praedicto tempore; *judicium*, idest sancti quos illud parvulum cornu oppressit, *sedebit*, super sedes judicantes duodecim tribus Israel, Matth. 19, ut per eorum sententia auferatur Antichristi potentia; *ut dispereat usque in finem*, idest aeternaliter. Secundo ponitur exaltatio electorum, cum dicitur: *regnum autem et potestas*; quia regia potestas semper ac altum et amplum regnum dabitur Christo et populo ejus; quia tota terra et omnes reges subdentur ecclesiasticae potestati, et forte omnes praelati et religiosi sancti erunt, sicut primo apostoli Christi. Tertio ponitur excitatio viatorum, cum dicitur: *hucusque finis verbi*, idest tenor visionis ostensae, *et ego Daniel multum cogitationibus conturbabar*; scilicet quia visionem celare deberem; *verba autem in corde meo conservavi*; quia (supple) visum est mihi esse celandum: vel forte ab indicatis tot regnorum subversionibus et rerum mutationibus conturbabar, cogitans, quanto mala temporibus illis populum Dei opprimerent. Argumenta literalia sunt quatuor. Primum est, quod omnis dissensionis et perturbationis causa est ambitio et cupiditas cum superbia: quod notatur in dejectione et pugna animalium. Secundum est, quod necesse est dare personam distinctam, scilicet filium hominis, ab antiquo dierum, idest a patre, sibi consubstantialem et in gloria coaequalem, ut patet per textum. Tertium est, quod regnum Antichristi non durabit nisi per tres annos cum dimidio. Sententiae dubiae sunt quatuor. Prima est, an visio de cornu parvulo intelligatur de Antichristo, ut communis interpretatio est, an vero de Antiocho Epiphane. Porphyrius autem depravator Scripturarum existimat de Antiocho Epiphane, qui fuit acerrimus et singularis persecutor populi Judaici, esse intelligendam. Ad fundandum autem suum propositum Porphyrius duo asserit. Alterum est, quod per tertiam et quartam bestiam non designantur duo regna, ut communiter exponitur, nempe regnum Graecorum et Romanorum: sed hoc expresse est contra textum ubi in eodem capite ab Angelo visionem exponente dicitur, *hae quatuor bestiae magnae, quatuor erunt regna*; item bestia quarta regnum quartum erit in terra quod majus erit omnibus regnis. Secundum quod dicit Porphyrius est, quod decem reges per decem cornua significatos, inter quos dividendum est regnum, per ultimam bestiam designatum, sunt computandi ut ipse computat, nempe ab Alexandro usque ad Antiochum Epiphanem: in quo manifeste Porphyrius supponit falsum, decem scilicet reges tantum fuisse ab Alexandro usque ad Antiochum Epiphanem, ut patet per Hieronymum qui continuatim computat. Secunda dubitatio est, an quod hic dicitur de filio hominis, intelligendum sit de Christo, ut communiter exponitur, an vero de Juda Machabaeo; idem enim Porphyrius de Juda Machabaeo intelligendum putat. Sed haec interpretatio fatua est adeo, ut responsionem non mereatur. Tertia dubitatio est, an omnes Angeli sint assistentes, et omnes ministrantes. Dicendum quod ex caelestibus spiritibus alii sunt, qui per claram Dei visionem divina mandata circa gubernationem rerum corporalium in divina essentia immediate percipiunt, et hos dumtaxat proprie vocamus Angelos assistentes: alii vero qui per superiores Angelos de divinis mandatis instructi, illa executioni mandant, et hos tantum proprie vocamus Angelos ministrantes; possunt nihilominus inferiores Angeli etiam assistentes vocari, largo tamen modo, eo quod Deo etiam assistunt per claram divinae essentiae contemplationem; et in hoc sensu accepit Gregorius, cum 2 Moralium ait, quod semper assistere aut videre faciem patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute. Superiores quoque Angeli possunt etiam largo modo appellari ministrantes qua parte exequuntur divinum mandatum illuminando inferiores Angelos; et sic intelligitur illud ad Hebraeos 1 cap. *Omnes sunt administratorii spiritus.* Quarta dubitatio est, an plures ex Angelis sint assistentes, quam ministrantes. Dicendum quod sex sunt ordines ministrantium, et tres dumtaxat ordines assistentium: nihilominus in majori numero sunt assistentes quam ministrantes, quia superiora in entibus sine comparatione excedunt inferiora: et haec est sententia Dionysii in libro de caelesti hierarchia, quae est conformior huic textui Danielis. Sententiae morales sunt duae. Una est de bestiarum pugna; alia est de antiquo dierum, palma et victoria; ubi notandum quod quatuor sunt bestiae. Prima est leaena; secunda ursus; tertia pardus; quarta est dissimilis omnibus. Per primam leaenam intellige saevitiam tyrannorum, de qua Job 10: *propter superbiam quasi leaenam capies me.* Per ursum perfidiam haereticorum, de qua Thren. 3 cap.: *ursus insidians factus est mihi.* Per pardum fallaciam simulatorum, de qua Eccl. 8: *quasi pardus laedes eos lingua.* Per bestiam dissimilem aliis, malitiam aemulatorum. Per primam quae est leaena, designatur saevitia tyrannorum: et describitur habere corpus leonis: in quo notatur crudelitas hominis: et habebat duas alas: quarum una designat nobilitatem sanguinis, altera auctoritatem regiminis; haec enim duo maxime ad crudelitatem hominis viam parant; de quibus Jerem. 2: *in alis tuis inventus est sanguis*: sed si alae avellantur, stat supra pedes suos, quasi homo humanus et humilis. Quia *universa vanitas omnis homo vivens*, Psal. 38, et cor ejus datum est ei per cognitionem sui seu dilectionem proximi; nam cum ablata sunt ab eo nobilitas et auctoritas, *quae fecerant eum quasi cor habere Dei*, Ezech. 28 cap., fuit humilis et humanus, qui erat superbus et crudelis, *et fit cor fortium Moab, sicut cor mulieris*, Jerem. 48. Secunda bestia est quasi ursus: in qua notatur perfidia haereticorum: quia sicut ursus habet caput debile, sic haereticus fundamentum debile. Ista a parte stetit, quia haeretici stant ad partem, eo quod semper ab Ecclesia separati et praecisi per excommunicationem, de qua Thren. 3: in prima Ecclesia, *ursus insidians factus est mihi.* Describitur autem habere tres ordines dentium, quia licet haeretici debile habeant fundamentum, habent tres modos, quibus se muniunt, *quasi tres spiritus immundos, ad modum ranarum*, Apoc. 16. Nam aliquando suum fulciunt errorem auctoritatibus canonicis, male tamen intellectis. Aliquando articulis philosophicis et sophisticis: aliquando rationibus scientificis sed falso applicatis: et cum istis devorant quicquid possunt; quibus dicitur: *surge comede, quia tales comederunt, et locum ejus desolaverunt*, Ps. 78. Tertia bestia est pardus, qui est totus varius, in quo signatur fallacia simulatorum, quia simulator semper est varius et diversus; est enim alter in ore, alter in corde, alter in verbo, alter in facto, alter in via, alter in foro: de quo Eccles. 28: *pardus laedens eos.* Dicitur autem habere quatuor alas quibus ascendere et promoveri nititur: prima ala est amicitia seu sapientia parturiens; qua quantum possunt faciunt, ut habeant intentum; *et ista est ala Cherub, quae tangit parietem*, 3 Reg. 6. Secunda ala est abundantia largiens; quia si non possunt prima via obtinere quod volunt, statim vertunt se ad munera; et est similitudo manus sub alis eorum, Ezech. 10. Tertia ala est apparentia mentiens, quia fingunt et praetendunt exterius mirabilem sanctitatem, *quasi sit aquila grandis per contemplationem magnarum aquarum*, Ezech.

18. Quarta est applaudentia blandiens: applaudunt enim majoribus ut desiderata adipiscantur; quod summe debet cavere praelatus, quia tali dicitur Isa. 18: *vae terrae cymbalo alarum, quae est trans flumen Aethiopiae, quae mittit mare legatos, et in vasis papyri super aquas*; et ideo dixit quidam per hunc cuidam adulanti et laudanti se: quid me mihi laudas? Numquid tu me mihi vendere vis? Sed haec bestia describitur habere quatuor capita: in capite vero intentio designatur: quia tales ad quatuor principaliter intendunt: scilicet vel a nativitate superbire, ut prae aliis exaltentur: talis fuit Absalon cujus caput adhaesit quercui 2 Reg. 18; vel ad voluptatem luxuriae, ut in ipsa volutentur, Eccl. 25: *non est caput nequius super caput colubri*; vel ad voluptatem lasciviae, ut in ipsa recreentur, contra quos Psal. 7: *convertetur dolor ejus in caput ipsius*: vel ad voluntatem maledicentiae, seu duritiae, ut in ipsa firmentur, contra quos Psal. 139: *caput circuitus eorum.* Quarta bestia est innominabilis, et terribilis, et aliis dominatrix, habens dentes ferreos etc. in qua designatur aemulatorum malitia: ista est bestia de qua Genes. 37: *fera pessima comedit eum, bestia devoravit Joseph*; in hac enim bestia, omnes malitiae praecedentium includuntur, quia aemulator omnia mala aliorum comprehendit. Unde et habet saevitiam tyrannorum, et ideo dicitur bestia terribilis, et ideo terribilem habet sessorem, 2 Machab. 3; et perfidiam haereticorum, et ideo dicitur mirabilis, Psal. 92, *mirabiles elationes maris*, quia sola elatio facit haereticos a Catholicis discrepare; et fallaciam simulatorum, et ideo dicitur fortis nimis, de quibus Ps. 53: *fortes quaesierunt animam meam, et non proposuerunt* et cetera. Describitur autem quod dentibus devorat, pedibus calcat, cornibus pugnat. Per dentes designantur seductores; per pedes, saltatores; per cornua, certatores: habent enim aemulatores suos seductores, a quibus alii seducuntur, et hi dentes ipsorum, Ps. 56. *Filii hominum dentes eorum*: habent suos sectatores, qui eos imitantur, et hi pedes eorum, Prov. 1: *pedes eorum ad malum currunt*: habent suos certatores qui pro ipsis praelientur, et hi cornua eorum: haec sunt cornua ferrea quae fecit sibi Sedechias Chanaan dicens: his ventilabo Syriam, 3 Reg. 22. Sed nota quod cornua erant decem, ex quibus tribus evulsis septem remanserunt: quia decem sunt modi detractionis, quibus aemulatores detrahunt, et septem Diabolis subjiciuntur, tria vero diripiuntur. Primum cornu est in absentia male loqui, et detrahere. Secundum est, modis quibus potest malum inquirere. Tertium est, malum quod scit divulgare. Quartum est despectio: si audit malum de aliquo, despicit, et movet caput, nec loquitur ore sed nutu, dicens: bene scimus quis et qualis est ille; et facit pejus quam si decies loqueretur; ingerendo aliis suspicionem. Quintum est denegatio, si enim audit, audet confestim contra denegare dicens; non fecit, non fecit ista intentione. Sextum est adulatio; quia si non potest aliter detrahere, adulatur praelato, ut possit eum confundere. Septimum est accusatio, quia innocentem semper accusat. Et haec septem cornua in ortu cornu parvuli destruuntur; per quod intelligitur Diabolus cui detractores hujusmodi subjiciuntur cum quibus pugnat contra innocentes, de quo scribitur Daniel. 7, *et ecce aliud cornu faciebat bellum contra sanctos*: sic tria alia cornua destruuntur, scilicet conscientia sui, amicitia proximi, reverentia seu honore praelati. Aemulator enim quando vult detrahere, dicit quod conscientia illum movet, vel amicitia proximi, dicendo: ego diligo eum: vel reverentia praelati, dicendo praelato; ego dico hoc propter reverentiam vel honorem vestrum, ne ullum malum possit sub regimine vestro fieri vel vos latere; et tunc ista non dicit nisi ut possit solum detrahere, seu voluntate detrahendi; et sic nec est conscientia sui, nec amicitia proximi, nec reverentia praelati. Propter quod Psal.

74, dicitur, *omnia cornua peccatorum confringam, et exaltabuntur cornua justi.* Secunda moralitas est, quantum ad palmam seu victoriam; unde nota quod omnia praedicta destruuntur per judicem quem describit sic dicens: *quod erat antiquus dierum, et vestimentum ejus quasi nix, et capilli ejus quasi lana* et cetera. In antiquitate notatur sapientia Job 12, in vestimenti candore seu venustate, pudicitia, de quo Eccles. 9: *omni tempore vestimenta tua sint candida*; in capillorum albedine seu canitie, reverentia; quia capilli ejus ad cujus pedes cecidit Johannes, Apocal. 10, et cui viginti quatuor seniores honorem exhibebant, erant candidi tamquam lana alba: in throno justitia, Ps. 44. *Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi; virga directionis virga regni tui: in rotarum velocitate, strenuitas, quia ungulae equorum ejus ut silex, et rotae ejus quasi impetus tempestatis.* Isa. 5. *In fluvii rapiditate, celeritas.* Isa. 59, *timebunt, qui ab occidente, nomen domini, et qui ab ortu solis gloriam ejus, cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus domini cogit.* In assistentia Angelorum, celebritas, quia ipsi assistunt dominatori universae terrae, Zach. 3. In ministerio eorumdem, nobilitas, quia omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, Hebr. 1. In millenario multiplicato perfectio gloriae. Apocalyps. 5. Numerus eorum millium, dicentium voce magna, dignus es agnus et cetera. In centenario, perfectio gratiae; quia qui sunt in gratia centuplum accipient, et vitam aeternam possidebunt, Matth. 19. In denario autem perfectio naturae angelicae designatur. Quantum ad victoriam Christi nota, quod venit in nubibus per humanae naturae assumptionem, Luc. 21: *videbunt filium hominis venientem in nubibus*; pervenit ad antiquum dierum per aeternam durationem, unde sapientia increata dicit Prov. 8: *ab aeterno ordinata sum et ex antiquis antequam terra fieret*; et in conspectu ejus oblatus est ad nostram redemptionem, per mortalem et crudelem passionem, Isai. 53: *oblatus est quia ipse voluit.* Hebr. 10: *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. Et dedit ei potestatem* ad perversorum correctionem, Matth. ultimo: *data est potestas in caelo et in terra. Et honorem et regnum* ad electorum promotionem, Apoc. 5: *dignus es domine accipere librum*; sequitur: *fecisti nos Deo nostro regnum. Et omnes populi*, quantum ad activos dicentes: *nos autem populus ejus, et oves pascuae ejus, confitebimur ei in saeculum*, Psalm. 99; *tribus*, quantum ad praelatos; quia *illuc ascenderunt tribus domini testimonium Israel ad confitendum nomini domini*, Psal. 171: *linguae*, quantum ad devotos seu contemplativos: *servient ei* dicentes, *lingua mea exultabit in justitiam tuam*, Psal. 15. *Et potestas ejus potestas aeterna quae non auferetur* per violentiam, quia *non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore, donec veniat qui mittendus est*, Gen. 49. *Et regnum ejus quod non corrumpetur* per indeficientiam, quia *regnum meum non est de hoc mundo*, Joan. 18. Regi ergo huic saeculorum immortali et invisibili soli semper honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

Caput 8

[89076] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 8 *Anno tertio regni Balthasar* et cetera. Hic ponitur septima visio, quae facta est post duos annos ab altera. In visione autem praecedenti habitus est principalis processus ultimae tribulationis; in ista autem et sequentibus excitatur conflictus,

praecedens ultimam tribulationem. Causa autem originalis hujus visionis fuit instinctus spiritus sancti factus propter affectum devotionis, et conatum attentionis. Causa autem finalis est expositio initii praecedentis visionis. Causa vero materialis est de pugna regni Medorum et Graecorum, sub similitudine arietis et hirci inter Antiochum exorti, pugnantis contra Judaeos quasi cornu modicum. Ex significatione vero principali historiae notatur de pugna Ecclesiae et Christianorum contra Antichristum, sicut patet infra per verba Gabrielis, quia in novissimo, idest in fine temporum dicit eam esse implendam. Et ideo verba addita cogunt eam intelligendam esse quantum ad aliud tempus, secundum unam regulam in principio datam, quae est regula septima in qua dictum est, quod secundum Hieronymum super Isaiam, semper in fine cujuslibet prophetiae subnectentur aliqua, in quibus declaratur attentio prophetalis: unde haec visio est de praeliis futurorum regum in fine temporum, seu tempore Antichristi. Quantum ad formam vero visionis primo notanda est historia. Forma autem visionis talis. Quia primo ponitur visionis apparitio in principio. Secundo visionis expositio, ibi: *factum est autem cum viderem ego Daniel.* Circa primum notat Scriptura tria. Primo decursum arietis seu regni Medorum, in principio. Secundo occursum hirci seu regni Graecorum, ibi: *ecce autem hircus caprarum veniebat.* Tertio occursum cornu modici seu Antiochi Epiphanis contra populum Judaeorum, ibi: *de uno autem ex iis egressum est cornu modicum.* Per simile autem cogit expositio intelligi visionem de tempore Antichristi, quia ponet oves a dexteris, hoedos autem a sinistris. In ariete enim intelligitur potentia ritus Ecclesiae sanctorum: in hirco vero potentia Ecclesiae malignorum: in cornu vero modico exterminium potentiae Antichristianorum. Quantum ad decursum regni Medorum significatum per arietem, notat primo Scriptura statum ejus initialem, cum dicitur: *anno tertio regni Balthasar.* Hactenus de quatuor regnis in somno Nabuchodonosor in sua visione propheta disseruit: quod enim hic significatur per bestiam, illic per statuae membra: quod hic per filium hominis veniente in nubibus, ibi per lapidem abscissum sine manibus: quod hic facit judiciaria condemnatio, ut subderet sibi omnia, ibi, contritio statuae, quia comminuta sunt omnia: hic populus sanctorum totum occupat orbem sicut ibi, lapis totam terram occupat, crescens in magnum montem. Haec autem dicta sunt hic quamquam pertineant ad praecedentem, quia hae et sequentes sunt quasi expositio praecedentis. *Anno ergo tertio regni Balthasar*, idest post duos annos praecedentis visionis, *visio apparuit mihi*, quasi subito, ut inferatur, *post id quod videram in principio*, idest in primo anno regni Balthassar, *cum essem in Susis castro*, haec est metropolis regionis Aelamitarum: et dicitur castrum propter fortalitii firmitatem, ubi Daniel turrim excelsam in quadro aedificavit ex marmore, secundum Josephum. *Super portam Ulai*, nomen proprium est portae civitatis Susis, supra quam propheta se esse vidit, sicut Romae dicitur porta Tiburtina, *et levavi oculos meos*, primo in caelum ad dominum levavit, et deinde quae inferius erant vidit, scilicet arietem et paludem: aliter magis esset demittere quam levare. Vel levavi, idest aperui, ideo quia ut in somniis non videmus aliud nisi oculis elevatis. *Et ecce aries ante paludem habens cornua excelsa.* Cornua excelsa arietis sunt duo reges excelsi, scilicet Darius et Cyrus, rex Medorum et Persarum, *unum autem excelsius altero*, quia Cyrus majoris gloriae fuit quam Darius; et adeo, *succrescens*, ut in brevi totam sibi Asiam subjugaret. Secundo notat statum ipsius seu decursum linealem medium seu principalem, cum dicitur: *postea vidi arietem*, scilicet ipsum regnum Medorum, licet per alium regem, quia per ultimum Darium qui pugnavit contra Alexandrum, ut dicitur 1 Machab. 1: a quo fuit victus, *ventilantem*, idest agitatione capitis moventem orbem, *contra occidentem et contra Aquilonem et contra meridiem*, quia potestas Persarum in crudelitate praecipua fuit, contra cunctas mundi partes quasi cornibus ventilabat. *Et omnes bestiae*, idest nulli feroces terrae reges regibus Persarum potuerunt suis viribus resistere. *Neque de manu ejus*, propriis laboribus liberari. Tertio notat ipsius statum finalem, cum dicitur: *fecitque secundum voluntatem suam, supple de regnis aliis, usque ad regnum Alexandri filii Philippi*: de quo dicitur primo quod obtinuit regnum Medorum. *Et ego intelligebam* ex superioribus designari regnum per superbiam et ampliari ipsum per magnificentiam, secundum quod regnum hoc exposuit Danieli infra Gabriel, seu docuit eum. Quantum ad occursum regni Graecorum significati per hircum, cum dicitur: *ecce autem hircus caprarum*, notat primo Scriptura regni Graecorum sicut in praecedenti statum initialem, cum dicitur, *ecce autem hircus caprarum veniebat ab occidente*, quia ab occidente in orientem erat praecipua potestas Persarum. *Super faciem totius terrae et non tangebat terram*, quia Alexander contra ultimum Darium regem Persarum, cum tanta festinatione venit, ut potius volasse quam venisse videretur, *porro hircus habebat cornu insigne*, idest Alexander fortitudinem magnam habebat, quo in toto orbe nullus fortior. *Et venit usque ad arietem stantem in porta*, quam supra dixerat ante paludem; ubi contra Persas irruit, quia circa vicinum fluvium Darii duces superavit. *Et efferatus est in eum*, idest fervidiore more impegit in eum. *Et percussit*, idest occidit, sicut patet 1 Machab. 1, ad extremum Darium. *Et comminuit duo cornua*, idest duas partes principales, scilicet Medos et Persas subjugavit, totum regnum sibi subjecit. Secundo notat ipsius decursum linealem, cum dicitur: *cumque misisset eum in terram*, scilicet arietem, *conculcavit*, idest humiliavit ejus superbiam, quia super omnes orbis partes levabatur. *Et nemo quibat liberare eum de manibus ejus*, quia nemo ei auxiliatus est. Tertio notat ipsius terminum finalem, cum dicitur: *hircus autem caprarum magnus factus est*, quia Alexander cunctis regionibus imperavit, ut dicitur 1 Mach. 1: *cumque crevisset, fractum est cornu magnum.* Quae sequuntur ex nunc inferius ab Angelo exponuntur, *orta sunt quatuor cornua*, quia mortuo Alexandro in Babylone trigesimo anno aetatis suae, quatuor duces ejus sibi imperium diviserunt, ut supra dictum. *Per quatuor ventos caeli*, idest per quatuor partes principales mundi ex quibus oriuntur principales venti. Quantum ad occursum Antiochi Epiphanis contra populum Judaeorum significati per cornu modicum, cum dicitur: *de uno autem ex eis egressum est cornu unum modicum*, notat primo Scriptura statum ipsius initialem, cum dicitur: *de uno autem ex eis*, idest de regno Syriae, de posteris Seleuci qui fuit unus ex quatuor successoribus, *egressum est cornu modicum*, quia ex illo ortus est Antiochus Epiphanes qui fuit primo modicus, postea grandis, *contra meridiem*, idest Aegyptum, *orientem*, idest Persidem, *fortitudinem*, idest Judaeam, eo quod electi sunt fortes vallati custodia Angelorum. *Et ejecit de fortitudine et de stellis*, quia plurimos Judaeorum idololatriae subjecit, sicut patet 1 Machab. 1; *et usque ad principem fortitudinis magnificatus est*, ita ut contra Dei fortitudinem quae in Judaea principabatur, insurgeret, et ejus cultum evacuare niteretur: nam primo contra Ptolomaeum regem Aegypti dimicavit, sicut patet 1 Machab. 2, postea res novas moliebatur, in Perside tandem contra Judaeos veniens, simulacrum Jovis in templo statuit, *et ab eo tulit juge*, idest quotidianum, *sacrificium*, ne ibi offerretur, *et dejecit locum sanctificationis ejus*, scilicet Jerusalem, ubi templum erat sanctificatum, in quo idolis immolabant. Secundo nota decursum ipsius linealem, cum dicitur: *robur autem datum est ei contra juge sacrificium propter peccata*, quia propter peccata Israelitarum in Jerusalem permisit regnare hypocritam super eos. *Et prosternetur veritas in terra*, idest verus Dei cultus et lex cultu idolorum praevalente, *et prosperabitur*, supple idolatria, *et faciet*, idololatria quidquid voluerit contra Jerusalem et templum prosperis successibus. Tertio notat ipsius statum seu terminum finalem, cum dicitur: *et audivi unum de sanctis loquentem*, quia videbatur ei in somnis unum Angelum colloquentem uni, quaesivisse ab eo cui loquebatur, *usquequo visio et juge sacrificium*, desolaretur, *et peccatum*, propter quod acciderat illa desolatio, expiaretur, et templum et sanctus populus conculcaretur. *Visio est lex illuminans, et lux*, ut dicit sapiens; *fortitudo est populus, Angelus vates. Et dixit ei: usque ad vesperam et mane*: quasi diceret: desolatio durabit diebus et noctibus succedentibus per duo millia et trecentos dies qui sunt anni sex et tres menses, quibus durabit vastitas Jerusalem sub Antiocho: de quibus tres fuerunt contaminationis templi, et sexto anno cum mense per Judam Machabaeum templum purgatur, ut habetur 2 Machab. secundum Hieronymum. Sequitur secunda pars principalis totius capitis, in qua tangitur visionis expositio, cum dicitur: *factum est autem*: ubi notat Scriptura tria. Primo exponit mysterium arietis, quod est contra regnum Medorum et Persarum, cum dicitur: *factum est autem cum viderem ego Daniel.* Secundo mysterium hirci quod est regnum Graecorum, ibi: *porro hircus caprarum rex Graecorum est.* Tertio mysterium cornu modici, quod est regnum Assyriorum, idest Antichristianorum, cum dicitur: *et post regnum eorum cum creverint iniquitates.* Quantum ad mysterium arietis, primo Daniel intelligentiam requirit, cum dicitur: *factum est autem* etc. cum videret omnia supradicta et a Deo eorum quaereret intelligentiam, in forma hominis ante oculos ejus apparuit, sed quia Angeli apparent ut plurimum alati, ideo dicit: *quasi species viri*, non omnino viro similis. Secundo Michael ei eam dari praecepit, cum dicitur: *audivi vocem inter Ulai*, idest audivi vocem exeuntis inter muros Ulai dicentis: *Gabriel fac intelligere* etc. quia visio haec est de regnorum certaminibus et regnorum successibus; ideo Gabriel praepositus praelii, huic officio mancipatur, nam Gabriel fortitudo Dei interpretatur. *Intelligere visionem.* Non ergo omnis propheta quae videt intelligit. Tertio Gabriel illi eam aperit, cum dicit: *et venit et stetit.* Cum tamen venisset, *corrui*, fragilitatis meae conscius, coram tam excellenti viro, *et ait ad me: intellige fili hominis.* Ezechiel, Daniel, quia saepe inter Angelos se esse noverant, ne eleventur, filii hominis nuncupantur, ut homines se esse noverint. *Quoniam in tempore finis complebitur visio*, non in proximo, nec in tempore tuo, sed in fine saeculi complebitur. Ex quo patet quod id, quod sub Antiocho factum est, non cogit sub Antichristo in veritate non esse complendum. *Cumque loqueretur ad me, collapsus sum.* Prius ergo eum erexerat, et iterum his auditis perterritus in faciem corruit, ut supra hominem ea quae dicuntur ostendat. *Et tetigit me*, idest confortando erexit, *in gradu meo*, scilicet super pedes meos, ut audirem et intelligerem quae diceret: *dixitque mihi; ego ostendam tibi quae futura sunt in novissimo maledictionis*, idest in ultimo tempore desolationis quae indicatur Deuter. 27, transgressoribus legis: vel ultimo tempore illius maledicti hominis qui hoc facturus est. *Quoniam habet tempus finem suum*, idest non semper maledictio durabit. *Aries quem vidisti rex Medorum est.* Exponit visionem, ut supra dictum est. Quantum ad mysterium hirci, cum dicitur: *porro hircus caprarum.* Exponit primo quid significatur per hircum, in principio, *porro hircus caprarum rex Graecorum est*, et patet. Secundo quid per cornu magnum, ibi: *et cornu grande*, ipse est rex primus, scilicet Alexander qui primus regnavit in Graecia, 1 Machab. 10. Tertio quid per cornu perditum et fractum, et successum aliorum quatuor ibi: *quod autem fracto illo*, quia per cornu fractum designatur mors Alexandri, per successum quatuor cornuum, successus quatuor regum qui diviserunt post ipsum sibi imperium; et regnavit Ptolomaeus in Aegypto, Seleucus in Syria, Philippus in Macedonia, Antiochus in Asia. Hi fuerunt de gente ejus, scilicet Macedones, vel de familiaribus, aut principibus ejus. Sed non successerunt in fortitudine ejus, quia nullus aequiparatus est Alexandro in potentia et imperio. Quantum ad mysterium cornu modici, quod est regnum Antichristianorum, cum dicitur: *et post regnum eorum cum creverint iniquitates*, ubi ostenditur Antichristus contrarius toti Trinitati, notat Scriptura tria: quia primo notat ipsum fore contrarium divinae potestati, cum dicitur: *post regnum eorum dum creverint iniquitates*, cum multiplicata fuerint mala in terra, ut dicitur 1 Machab. 1: *consurget rex impudens, quem nullam turpitudinem committere pudebit, intelligens propositiones*, idest calliditates aliorum sua astutia praeveniens et obscura dicta advertens, quia Antichristus omnium mores et conditiones sua astutia advertet, et secundum quod videbit unumquemque inclinatum, secundum hoc trahet ipsum ad suum cultum, ut si quem viderit ambitiosum praeferet eum, et sic de ceteris conditionibus. *Et roborabitur fortitudo, sed non in viribus suis*, idest licet magna faciet et magna ostendat, non sua virtute hoc faciet, nec ei adscribendum est, sed demeritis aliorum, quia propter peccata populi permittet Deus regnare hypocritam, Job 34. Secundo ostendit ipsum fore contrarium divinae sanctitati, cum dicitur: *et supra quam credi potest universa vastabit et interficiet robustos*, sicut Antiochus Machabeos et Judaeos sic Antichristus populum sanctorum, veros cultores Dei et Christianos qui ei acquiescunt. *Et dirigetur dolus in manus ejus*, quia dolose machinabitur et prospere succedit ei. Tertio ostendit contrarium fore divinae veritati, cum dicitur: *cor suum magnificabit*, quia priori fortuna provocatus magna facere tentabit, *et in copia rerum*, idest in stipendiis, *accidet plurimos*, idest decipiet, *et contra principem principum consurget*, propter copiam militum; *et sine manu conteretur*; quia sicut Antiochus rediens de Perside infectus morbo horribili et tristitia periit, sic Antichristus peribit non per manum hominis, sed eum interficiet dominus spiritu oris sui, ut dicit apostolus 2 Thess. 2 et Isai. 11, *spiritu labiorum suorum interficiet impium. Et visio mane et vesperi quae dicta est vera est*; idest per successionem temporum, sicut mane succedit ubique vesperi, veritas visionis apparebit, ut dicit Hieronymus. *Tu ergo visionem signa*, idest commenda memoriae aliquam enunciationem, faciendo ne excidat; *quia post multos dies*, idest non nisi post multa tempora complebitur: quasi diceret: obscura sunt quae dicuntur, nec intelligi poterunt, quousque rebus et operibus impleantur; *et ego Daniel langui*, hic incitat nos ad amorem Dei, timorem et humilitatem; *langui*, terrore concussus, quia corpus magna jejunii attenuatione maceraverat; *et faciebam opera*; a rege (supple) imperata, ut redderet omnia omnibus; *et stupebam ad visionem*, idest super profunditate visionis; *et non erat qui interpretaretur*; quia licet reges et regna cognoverit per Angelum, tamen personas regum singulares, et tempora quibus implenda esset visio, nesciebat; et ideo dubius fluctuabat, nullusque audiens ab eo interpretari sciebat. Argumenta literalia sunt tria. Primum est, quod secundum Hieronymum, non possunt fieri visiones in somnis, sine aliquo aspectu mentis: et ideo dicitur; *levavi oculos meos.* Secundum est, quod prophetis aliquando factae sunt visiones, absque plena revelatione significationis ipsarum, ut patet hic. Tertium est, quod aliquando Deus prophetis revelat mysterium visionis, quoad unam partem, non quoad aliam; ut patet hic, quod Danieli facta fuit revelatio quoad personas in communi, tamen non quoad certas personas in singulari. Sententiae dubiae sunt tres. Prima est, utrum haec visio possit intelligi de tempore Antichristi: quod non videtur, quia dicitur, quod haec tribulatio durabit per bis mille circiter dies; idest per sex annos cum tribus mensibus; sed tribulatio Antichristi non durabit nisi per tres annos cum dimidio. Dicendum quod haec visio non solum tangit tempus tribulationis Antichristi, sed etiam tempus praecedens ipsam. Secunda dubitatio est de hoc, quod dicit quod cessabit juge sacrificium. Si enim haec visio tangit tempus Antichristi, cum in Ecclesia Dei non sit aliud juge sacrificium nisi sacrificium altaris; videtur quod tunc illud deberet cessare; quod est contra illud Matth. ultimo: *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi*: quod intelligitur de sacramento altaris. Dicendum quod tunc cessabit, quantum ad solemnitatem solum, quia tunc Missae publicae non celebrabuntur, sed occulte, sicut fuit in primitiva Ecclesia. Tertia dubitatio est de eo quod dicit, quod non erat qui ei interpretaretur visionem; contra quae statim dixerat, quod Michael dixit uni de assistentibus, fac ei cognoscere visionem, et statim Gabriel interpretatus est ei. Dicendum quod visio fuit ei interpretata quoad unam partem, et non quoad aliam; scilicet quoad personas impersonaliter sumptas, hoc est in generali; sed non in speciali, et hoc desiderabat ipse scire. Sententia moralis. Prima est quantum ad visionis modum, in quo describitur tempus visionis, scilicet trium annorum: locus, scilicet Susis elevata super portam Ulai: qui enim vult visionem futurae tribulationis intelligere, oportet quod eam requirat tribus gradibus significatis per tres annos. Primus gradus seu annus est exercitium virtutis. Secundus gradus seu annus est exercitium meditationis. Tertius gradus seu annus est exercitium devotionis. Oportet etiam quod sit in Aelam; quod interpretatur superliminare, per considerationem divinae potestatis: quod sit in Susis, quod interpretatur reprehensio sui per considerationem propriae fragilitatis: quod sit super portam Ulai, quod interpretatur palus a palude, quae modo virescit, modo desiccata albescit, per considerationem mundanae mutabilitatis. Secunda moralitas est de ariete; in quo notatur potestas electorum; per hircum vero potestas perversorum: unde omnes reges designati per arietem ampliaverunt cultum Dei; designati vero per hircum impediverunt. Aries enim dux est ovium, quae erunt a dextris: hircus vero dux eorum qui erunt a sinistris. Iste aries duo habebat cornua quibus quatuor partes mundi ventilabat, et unum illorum erat excelsius reliquis. Per arietem intelligitur praelatus, qui debet esse dux simplicium: duo cornua sunt duae potestates in Ecclesia, scilicet potestas divinae corrigibilitatis et humanae, quorum unum est excelsius reliquo, et in eo plus confidendum: vel duo cornua sunt praedicatio et correctio, et his duobus, scilicet per instantiam praedicationis, debet ventilare contra orientem humanae laetitiae, contra occidentem humanae tristitiae, contra Aquilonem humanae saevitiae, contra meridiem humanae astutiae. Tertia moralitas est, de hirco habente cornu insigne inter oculos; et frangitur inter quatuor cornua, ex quibus oritur cornu modicum. In hirco notatur perversitas malorum praelatorum seu principum iniquorum; et dicitur hircus propter foeditatem luxuriae, hircus enim animal lubricum; et propter facultatem superbiae; semper enim vult praecedere: propter voracitatem vanae gloriae, quia semper pascitur arborum summitates. Sed habet cornu insigne, scilicet ausum temeritatis; semper enim credit se plus valere, et melius regere quam alii: sed in cornu, scilicet temeritas, frangitur in quatuor: scilicet in praesumptionem quia semper aspirat ad majora: secundo in machinationem, quia semper machinatur contra omnia, si quid videat sibi praeesse. Tertio in aemulationem, quia semper aliis aemulatur. Quarto in defensationem, quia semper propria mala defendere conatur; unde si arguatur, dicit, non feci; vel si feci, bene feci; vel si male feci, non multum male feci; vel si multum male, non mala intentione, aut non feci solus: at si convincatur, statim aliena suasione se excusare nititur. Unde semper se defendit; et ex istis praecipue, et ista ultima, oritur nequissima scilicet obstinatio malitiosorum; talis enim obstinatur in sua malitia, et facit bellum, et elevatur adversus cultum Dei, et contra omne quod est honoris Dei, amoris proximi, timoris divini judicii, seu divinae punitionis, vigoris, sanctae operationis; et haec per ordinem posuit textus.

Caput 9

[89077] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 9 *In anno primo Darii filii Assueri* et cetera. Haec est octava visio, facta primo anno Darii. Habita ergo prima visione, qua describit ultimae tribulationis decursum, et secunda qua describit ultimae tribulationis conflictum, sequitur ista tertia, quae describit ultimae tribulationis solatium, ex consideratione passionis et Christi passi. Causa autem originalis hujus visionis est instinctus spiritus sancti factus Danieli oranti, secundum affectum, et confitenti suum, seu populi peccatum ac postulanti remedium. Causa autem finalis est, ut ostendatur tempus expiationis peccati, liberationis populi, occisionis Christi, desolationis templi, et consolationis temporis Antichristi. Causa autem materialis est de septuaginta hebdomadibus abbreviatis a tempore reaedificationis Jerusalem, usque ad passionem Christi, ex cujus consideratione erit solatium tempore Antichristi, quo tempore erit maxime orationi et meditationi Christi insistendum. Causa autem formalis in divisione capitis consistit; quae talis est. Primo ponitur orationis meritum in principio. Secundo ostensionis seu revelationis terminus, infra; *cumque adhuc loquerer, et orarem et confiterer peccata mea.* Circa orationem notatur primo collectio seu conditio orantis in principio. Secundo, confessio peccantis, ibi: *et oravi ad dominum Deum meum.* Tertio, confusio petentis, seu postulantis, ibi: *et nunc, domine, qui eduxisti populum tuum de terra Aegypti.* Quantum ad collectionem, seu conditionem orantis, notatur primo a Scriptura tempus et hora, cum dicitur: *in primo anno Darii.* Ubi notandum; quod licet Daniel intellexisset, ex verbis Jeremiae prophetae, septuaginta hebdomadas, de captivitate populi sui impletas, post quas scilicet debebat populus liberari, et hoc Deus ordinasset, sicut praedixerat Jerem. 29 cap.; quia tamen propter peccata populi poterant differri; sicut in vindicta acceleratum fuit diluvium per centum annos, propter peccata populi: ideo oravit Daniel, ne ultra liberatio populi differretur; et merito suae orationis illud, et plura alia, obtinuit. *Anno primo Darii filii Astyagis*, qui alio nomine dictus est Assuerus, de semine Medorum *qui imperavit super regnum Chaldaeorum.* Signa ponit, scilicet genus Medorum, et victoriam Babyloniorum, ne propter similitudinem alium Darium esse credamus; qui imperavit, supple primus super regnum Chaldaeorum; unde cum dicit: *ego Daniel intellexi in libris* nempe apud Jeremiam prophetam, cap. 25. *Et servient omnes gentes istae regi Babylonis*

septuaginta annis, et 29 cap., *cum coeperint impleri in Babylone septuaginta anni, visitabo vos* et cetera. Secundo tangitur motivum et causa orationis, cum dicitur: *ut complerentur desolationis Jerusalem septuaginta anni*, sicut dictum est etc., intellexit quod jam implebantur desolationis Jerusalem septuaginta anni, sicut praedictum erat per Jeremiam 29 cap. Tertio tangitur modus et forma, cum dicitur: *et posui faciem meam*, idest totam intentionem converti, quia ad rem cui diligenter attendimus, faciem non dorsum vertimus. *Ad dominum meum rogare in jejunio*, idest abstinentia, quantum ad austeritatem, carnem macerans; *et cinere* quantum ad humilitatem seipsum humilians; in pulvere sedens rogat dominum, ut suae promissionis memor captivitatem suam in terram suam reverti faciat. Quantum ad confessionem peccantis, absumit peccatum populi per charitatis affectum quia ipse non erat talis aetatis, quando fuit ductus, ut possit talia commisisse: quod tangitur, ibi: *et oravi dominum Deum meum.* Ubi primo reserat malitias depravantes, scilicet omissionis et commissionis, contra fidem vel bonos mores, cum dicit: *et oravi* etc.: non quia esset incredulus promissioni divinae de populi liberatione; sed ne securitas negligentiam, negligentia superbiam, superbia vero pariat offensam, offensa vero revocet vel retractet, vel retrahat promissum, quod per suam Deus clementiam promisit. *Confessus sum et dixi*, et hoc debet primo in oratione fieri. *Obsecro domine Deus*, blanditur illi a quo impetrare intendit; ostendens eum potentem efficere quod promittit, in promisso autem veracem; quia, *custodiens pactum*; idest veritatem impletam fuisse, nisi peccata eorum quibus promiserat obstitissent; et ideo dicit, *diligentibus te.* Ergo, *domine*, quia dominus cui debemus servire, *Deus*, cui velle est facere, *magne*, incomprehensibilis sapientia, potentia, et strenuitate, *terribilis*, et ideo captivantibus nos terrorem incutere potest, sicut olim Pharaoni et Sysarae, ut necessario patres nostros haberent dimittere, *custodiens pactum*, idest non retractasses promissum clementer factum, si custodissemus mandata tua, et dilexissemus te: *peccavimus*, et ideo juste pro peccatis nostris flagellamur, et offensis. Quia Daniel unus erat ex populo: propterea peccata populi enumerat quasi sua. *Peccavimus*, tuam justitiam deserendo, *iniquitatem fecimus*, malum pro bono: *impie egimus*, irreligiose contra divinum cultum operando, *et recessimus*, a mandatis tuis gradiendo, *declinavimus a mandatis*, non formidando, *ac a judiciis tuis.* Judicia sunt praecepta in quibus pro culpa certa imponitur poena. Secundo annullat circumstantias excusantes, quae sunt ignorantia et infirmitas, cum dicit: *non obedivimus servis prophetis*, his qui se a te missos contestabantur, *qui locuti sunt de nomine tuo regibus*: quidam enim solis regibus, quidam principibus, quidam populo, quidam simul omnibus prophetice loquebantur. *Tibi domine justitia*: ex quo enim sic docuisti, juste patimur quod meruimus, *nobis autem confusio faciei*; quia ut inobedientes et injusti, ad te oculos nostros levare confusi sumus. *Sicut est hodie*, idest hoc tempore. *Viro Juda*: duobus regnis nominatis, scilicet Juda et Israel, gradum sacerdotalem imposuit, scilicet habitatores Jerusalem, quia omnes communiter peccaverunt; et ideo omnes confusio involvit. *Propter iniquitates eorum*: quasi diceret: de terra nostra nos ejecisti, non tuae crudelitati, sed eorum iniquitati attribuendum: *eorum*, dicit, non nostrae, quia parvulae aetatis erat tempore ejectionis suae, et ideo non poterat talia commisisse. *Tibi autem misericordia et propitiatio* et cetera. Superius attribuerat justitiae, nunc attribuit clementiae, ut animum judicis ad pietatem convertat. *Et non audivimus vocem domini Dei nostri ut ambularemus in lege ejus, quam posuit nobis per servos suos prophetas.* Licet Decalogus proprie dicatur lex, tamen dicta prophetarum communiter loquendo sunt lex, quia talis quam transgredi non licet. *Omnis Israel*, dicit quia tanta fuit paucitas legem custodientium, ut neminem exciperet. *Et declinaverunt ne custodirent vocem tuam*, quia divertebant a locis ubi prophetae ejus praedicabant vel praedicare volebant. Tertio exaggerat conditiones aggravantes, quae sunt obstinatio in peccatis et ingratitudo in beneficia, cum dicit: *et stillavit super nos maledictio*, idest minutatim, sicut pluvia ruit: quasi diceret: non totam infudisti iram ad confundendum, sed misisti stillam furoris ad convertendum. Maledictio quae legitur Deut. 28 contra peccatores. *Quia peccavimus ei, et statuit sermones suos supra nos*, idest verba quibus poenam est comminatus transgressoribus vel praevaricatoribus, in nobis adimplevit. *Ut super induceret*, idest sic stabilitae sunt super nos, ut magnum malum in eis contentum super nos induceretur, *quale nunquam fuit sub omni caelo, idest sub aliqua parte caeli. Et non rogavimus* et cetera. Grandis duritia, ut nec in plagis positi dominum rogarent. Cujus ratio subditur, *ut reverteremur ab iniquitatibus*, idest non sumus conversi ab iniquitate nostra, quod fit cogitando veritatem tuam, *vigilavit dominus super malitiam*, idest ad visitandum super nostram malitiam intendit: *malitia enim dum inebriat, vigilando corrumpit, ut ebrios vigilare faciat, dormit vero deserendo cum dissimulat.* Hoc Hieronymus. Et ideo: *justus dominus in omnibus operibus suis quae fecit super nos*, idest adversus nos. *Non enim audivimus vocem ejus*, scilicet vocem legis et prophetarum. Quantum vero ad confessionem postulantis seu petentis quae tangitur, cum dicitur: *et nunc domine Deus noster, qui eduxisti populum tuum.* Notatur primo postulantis via quae est amotio mali, cum dicitur: *et nunc domine* etc. quae patent usque ibi: auferatur obsecro ira tua a monte sancto tuo, scilicet Sion, ubi templum erat in Jerusalem, et patet usque, ibi: *in opprobrium sunt*, idest omnes gentes exprobrant eis mala quae patiuntur. *Nunc ergo exaudi Deus noster* etc. *et ostende faciem tuam*, ut appareat quod ejus memor es. Secundo postulantis fiducia, quia Dei clementiae non nostrae justitiae innititur: unde sequitur, *propter temetipsum*, idest propter solam bonitatem tuam et misericordiam, *inclina Deus meus aurem tuam, vide desolationem nostram et civitatis sanctae super quam invocatum est nomen tuum.* Inclina Deus, dicit ut exaudiat; quia quando non inclinat aurem ad parcendum vel convertit oculos ad miserendum oranti, tunc non exaudire vel respicere preces, dicitur. *Neque enim in justificationibus*, idest in nostris justificationibus, sed potius de tua misericordia confisi preces fundimus. Tertio postulantis instantia quae est collocatio boni, quia petit cum dilatione sive devotione, cum dicitur: *exaudi, domine, placare, domine*, juste nobis iratus. *Ne moreris.* Cupientis animo nil satis festinatur, quia omnis mora damnosa sibi videtur. *Quia nomen tuum invocatum est super civitatem*: quasi diceret: ne moreris, quia civitas et populus tuae ditionis sunt et te in dominum volunt. Nota quod in qualibet istarum confessionum seipsum accusat et excusat dominum, et haec est nobilis confessio. Sequitur pars secunda totius cap. principalis, in qua notat Scriptura ostensionis seu visionis et revelationis modum, cum dicitur: *cumque adhuc loquerer et orarem.* In qua primo Scriptura notat videntis excitationem in principio. Secundo visionis Jeremiae expositionem, ibi: *septuaginta hebdomades abbreviatae sunt.* Tertio in futurum extensionem, ibi: *et civitatem et sanctuarium dissipavit.* Circa excitationem notandum, quod primo Angelus juxta actus hierarchicos purgat Danielis affectum, cum dicitur: *cumque adhuc loquerer et orarem.* Ecce magna humilitas: cum peccata non fecerit, populo peccatori se adjungit, ut ex humilitate veniam consequatur. *Confiterer.* Confessio frequenter non in poenitentiam sed in laudem sonat; quia secundum Chrysostomum sicut est confessio criminis, ita est confessio laudis: de qua Psalm. 95: *et pulchritudo in conspectu ejus* cetera patent. *Et ecce vir Gabriel*, virum vocat, quia in forma humana apparuit: vel vocat virum et non sexum sed virtutem ostendat, *a principio*, idest in visione praecedenti, ut dicitur: Gabriel fac intelligere visionem. *Cito*: grandis orationis effectus, quia adhuc Daniele loquente impletur. *Volans*, quia festinus uti volans. Vel volans dicitur, quia forte in specie qua communiter Angeli cum alis describi solent, ad designandam eorum caelestem habitationem, aut promptitudinem ac agilitatem in exequendo divina mandata, ipsum accessit. *Tetigit me in tempore sacrificii vespertini.* A matutino usque ad vespertinum sacrificium in oratione perseverarat; et ideo exauditur. *Tetigit me*, cum orationi deditus eram; tum me sibi fecit intentum, *docuit me*, septuaginta annos desolationis nondum esse completos, ut putaveram: et ostendit quae populo similiter eventura erant, ut infra habetur. Secundo illuminat ipsius intellectum per apparitionem, cum dicitur: *dixitque Daniel: nunc egressus sum*, vobis loquens: Scriptura enim nostris utitur verbis, ut quando dicit, quod Angelus de thalamo Dei est egressus, ut ad prophetam veniret, loquitur Scriptura, ut de quodam potente ministros suos ad negotia et varia loca destinare. *Egressus*; ergo non regressum a Deo, sed accessum designat. *Ut docerem te*, quod per te intelligere non valeres, quia obscura est visio prophetiae ipsius Jeremiae de liberatione et completione desolationis populi: et ideo: *ab exordio precum tuarum*, quia statim ut rogare coepisti, misericordiam impetrasti, et sermo domini injunctus est mihi referendus, *quia vir desideriorum es*, idest magna desiderans, et vehementiam habes desiderii ad liberationem tuorum et intelligentiam secretorum; et ideo statim meruisti exaudiri. Tertio perficit sive excitat ejus conatum per attentionem, cum dicitur: *tu ergo animadverte*, idest totum recollige et intellige visionem et prophetiam Jeremiae de septuaginta annis desolationis quam nondum intellexisti. Neque enim adhuc viderat veritatem visionis, neque annos desolationis: sed quia completos credebat et captivitas laxata non erat, pro ejus laxatione anxie dominum supplicabat; et ideo Angelus intellectum et prophetiam facilem ostendit; et quoniam captivitas in hac prophetia designata usque ad Christum laxanda non erat. Circa visionis expositionem quae est de Christi adventu et morte, tangitur primo fructus descendentis, cum dicitur: *septuaginta hebdomades abbreviatae sunt.* Hebdomadae septuaginta septimanae annorum sunt, quae faciunt quatuor centum nonaginta annos, qui sunt dispositi a Deo, ut populus et civitas molestetur. Dicit autem, *abbreviatae sunt*, quia hebdomadae illae annorum, secundum annos lunares, qui sunt minores solaribus, debent sumi, quia annus solaris habet plus undecim dies quam lunaris, et hi undecim dies dicuntur Epacta, idest adjuncta pars ad annum lunarem: unde quando annus solaris habet ex collectione illarum Epactarum unam lunam, tunc habet tredecim lunationes et illa lunatio tertiadecima dicitur embolismalis et annus ille dicitur embolismalis, idest praegnans una lunatione. Dicit ergo: *super populum et super urbem sanctam tuam*, populum scilicet Israeliticum et urbem nempe Jerusalem: populum tuum, sicut dicitur Exod. 32: *peccavit populus tuus quasi non meus quia me deseruit. Et consumetur praevaricatio*, idest in istis septimanis solvetur captivitas, quia in illis expiabitur falsitas, *et finem accipiat peccatum et deleatur iniquitas*, quae causae captivitatis extiterunt, *et adducatur justitia sempiterna*: quia Christus nascetur qui vincet justitiam legis. *Et impleatur visio*, quia ex tunc prophetalis visio non invenietur in Israel. *Et ungetur sanctus sanctorum*, cui dicitur Psalm. 44: *unxit te Deus Deus tuus oleo laetitiae.* Secundo tangitur tempus venientis, cum dicitur: *scito ergo et animadverte*: quasi diceret: omnia quae dicta sunt fient in illis septimanis. Nunc autem vide per partes quo ordine complebuntur quae modo sperantur: *animadverte*, scilicet quomodo accident per partes quae ventura sunt, *usque ad Christum ducem ab exitu sermonis ut reaedificetur Jerusalem*, idest vigesimo anno Artaxersis a quo data est licentia reaedificandi Jerusalem, ut Nehemiae 2 cap. dicitur: *hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae*, idest a data licentia ab Artaxerse et septem hebdomadibus reaedificabitur Jerusalem et muri ejus per Nehemiam in circuitu, *et plateae ejus in angustia temporum*, quia in tribulatione et angustia graviter eos opprimente magistratuum iniquitate hostium crudelitate, domesticorum etiam cupiditate, ita ut liberos suos pro victu vendere cogerentur, sicut patet Nehemiae 4 cap. Tertio tangitur modus passionis, cum dicitur: *et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus*, idest post illas septem hebdomadas in quibus reaedificabitur civitas, *et post illas hebdomadas sexaginta duas* (supple sequentes septem postpositas), idest quadringentos quadraginta et unum annos completos, idest septima hebdomada sequenti, *occidetur Christus et non erit ejus populus.* Exponitur a quibus occidetur, quia a populo quondam suo a quo negabitur, nec ei credetur, cum dicturi sunt, non habemus regem nisi Caesarem: item: tolle crucifige eum. Unde cum dicit: *civitatem et sanctuarium dissipabit populus*, subdit poenam praedictae occisionis et negationis: quia populus Romanus cum duce Vespasiano, *civitatem et sanctuarium dissipabit*, scilicet populus dominans venturus, idest qui in futurum est dominaturus, *et finis ejus vastitas*, idest finis ipsius erit Romana destructio et vastatio ejus. *Et post finem belli*, idest non solum tunc per bellum devastabitur, sed durabit desolatio in aeternum per divinum statutum, quia Jerusalem conculcabitur a gentibus, *donec impleantur tempora nationum*, Lucae 11. Unde cum dicit: *confirmabit autem pactum*, addit quid ad instantiam orationis Danielis subsequetur. In quo ostendit, quare hanc hebdomadam separaverit ab aliis; quia licet facta sunt in ea opera insignia, nam transactis tribus annis et dimidio Christus baptizatus est et Johannes in tertio coeperat baptizare, in alia autem medietate circa finem occisus est, et ita hebdomada adjuncta confirmavit pactum redemptionis nostrae. *Et in dimidio hebdomadis deficiet hostia*, idest ultima medietate circa finem deficiet hostia, quia adveniente veritate cessabunt verba, *et erit in templo abominatio desolationis*, idest abominanda et desolata erunt sacrificia post mortem Christi secundum quosdam. Sed hoc non concordat sententiae Evangelii; et ideo dicendum, quod ibi loquitur de desolatione futura post passionem, quando Aelius Adrianus idolum abominandum posuit in templo Jerosolymae cujus funditus destructa est civitas, nunquam ulterius reaedificanda. Et ideo sequitur, *et usque ad consummationem et finem durabit haec desolatio*, hoc est non consummabitur usque ad finem temporis. Vocabula obscura patent in litera. Argumenta literalia sunt quatuor. Primum est quod in rebus a Deo promissis et ordinatis non est dimittenda oratio, propter securitatem orationis divinae, quia magna securitas in promissis parit offensam, et sicut propter offensam patientia vel vindicta aliquando acceleratur, sicut patet de tempore Noe populo ad poenitendum dato, quod propter securitatem et abusum fuit abbreviatum, sicut dictum est, sic et de beneficio a Deo conferendo. Unde Daniel, licet intelligeret ex prophetia Jeremiae, quod septuaginta hebdomadae essent praeordinatae a Deo usque ad tempus Christi, tamen adhuc non cessavit orare, ut sic fieret, nec differretur ultra. Secundum est, quod quilibet debet deflere et confiteri peccata proximi sui, quasi sua; et debet confitenti maxime compati. Tertium est quod quando Deus punit malitias nostras, tunc dicitur vigilare super nos, ut patet ibi, *et vigilavit dominus*: quando vero dissimulat dicitur dormire. Quartum est, quod ad preces hominis devoti, statim cum orare incipit, Deus exaudit et assistent Angeli; et ideo statim ab exordio precum Danielis Deus eum exaudivit et Angelus adfuit. Unde videtur secundum illud Psalm. 67: *praevenerunt principes conjuncti psallentibus* etc.: quasi dicat quod Angeli sunt principes qui praevenerunt orantes et cantantes, scilicet devotos homines, qui in medio creaturarum excitant hominem ad laudem sui creatoris tamquam puellae tympanistriae ad gaudium homines excitantes, ut tales homines devoti sic laudent dominum. Sententiae dubiae sunt sex. Prima est quare Daniel et intelligens ex Scripturis tempus liberationis populi, ita fervide pro ipsa Deum orabat. Respondetur primo quod non certo et infallibiliter durationem temporis captivitatis sciebat Daniel. Vel secundo dicendum, quod Daniel orabat, timens ne propter peccata quae in dies committebat populus, illum Deus in captivitate detineret: non enim existimabat Daniel, tempus illud esse prefixum, secundum absolutum Dei aeternum decretum. Aut tertio responderi potest, secundum Hieronymum, quod Daniel oravit ne securitas pareret negligentiam, et negligentia pareret Dei offensam etc. ut in littera dictum est. Quarto respondetur quod Daniel oravit ut quod Deus misericorditer promiserat, per ipsius orationem impleret. Aut quinto dici potest, quod cum praecedenti in idem fere coincidit, quod sic erat decretum a Deo ut per orationem deberet impleri; sub divino enim decreto non solum cadit effectus, verum etiam modus effectus. Secunda dubitatio est, utrum septuaginta hebdomadae sint accipiendae annorum vel dierum. Dicendum quod accipiendae sunt hebdomadae annorum non dierum, sicut apud Danielem 4 cap.: *dormies super latus tuum quadraginta diebus, diem, inquit, pro anno dedit tibi.* Et in hoc etiam conveniunt omnes, tam Judaei, quam Graeci et Latini: quia si acciperentur hebdomadae dierum, cum nec post visionem nec post exordium sermonis acciderit aliquid notabile, nec vixit Christus, nec fuit occisus, etiam ubicumque eas incipias computare, non fuissent completa quae dicuntur isto cap.: quare sunt accipiendae hebdomadae annorum non dierum. Tertia dubitatio est, utrum sint hebdomadae annorum solarium vel lunarium. Dicendum quod solarium: quod patet quia dicuntur hebdomadae abbreviatae; quia annus qui constat ex tredecim mensibus superat lunarem, qui constat ex tredecim lunationibus, in undecim diebus: quia tredecim menses solares habent trecentos sexaginta quinque dies, anni autem lunares non habent nisi trecentos quinquaginta quatuor; ac per hoc hebdomadae annorum lunarium, in septuaginta septem diebus superantur. Item patet ex hoc, quia Scriptura computat annos lunares et menses; quia primam diem mensis vocat Neomeniam, seu lunam primam; et undecimam diem mensis vocat lunam undecimam, sicut patet Exod. 13, et in multis aliis locis Scripturae; et tamen nec prima luna prima dies est, nec undecima luna est undecimus dies mensis solaris; tum quia omnes tabulae Hierosolymitanae factae secundum Hebraeos currunt per annos lunares et menses, ex quibus patet computum Scripturae currere per annos lunares. Quarta dubitatio est, et quaeritur, hoc supposito, ubi debeamus hebdomadas numerare: utrum scilicet a tempore quo Angelus loquebatur Danieli, sicut dicunt Hebraei, quod fuit anno primo Darii, qui interfecit Balthasar, ut habetur supra 5 cap.: quod probant ex eo, quod dicitur hoc capite: *scito ergo et animadverte ab exitu sermonis ut iterum reaedificaretur Jerusalem*, etc.; ac per hoc dicunt ipsas esse completas sub Aelio Adriano imperatore, sub quo reaedificata est civitas primo per Vespasianum destructa, etiam postea rebellantibus Judaeis per ducem exercitus

Aelii Adriani, et deinde in loco ubi Christus passus est reaedificata. Sed dicendum, secundum Hieronymum et Bedam, quod sunt computandae a vigesimo anno Artaxersis, quando Nehemias impetravit licentiam a rege reparandi muros Jerusalem, sicut habetur Nehemiae 3: quod patet ex hoc quod hic dicitur: *animadverte ab exitu sermonis ut reaedificetur Jerusalem* etc.: ergo a licentia reaedificandi Jerusalem est numerus inchoandus hebdomadarum. Item patet per chronicas regni Persarum, Graecorum et Romanorum, usque ad nativitatem Christi, quibus nos oportet credere in computatione temporum usque ad Christum, cum ex Scriptura clare non habeatur; regni enim Persarum supputantur anni ducenti triginta a primo anno Cyri Persarum regis, qui regnavit post dictum Darium; post illos vero Macedonum supputantur trecenti; postea vero usque ad nativitatem Christi triginta. Ergo ab initio Cyri regis Persarum usque ad nativitatem Christi sunt anni quingenti sexaginta; ex quibus quadringenti nonaginta novem faciunt septuaginta hebdomadas lunares completas, ut patet numeranti; ergo superfluunt usque ad nativitatem Christi anni septuaginta, qui faciunt hebdomadas decem; et sic falsa est praefata Judaeorum computatio. Supposito autem quod computatio incipiat a vigesimo anno Artaxersis, ut dictum est, probatur de necessitate septuaginta hebdomades completas esse. Nam a vigesimo anno Artaxersis usque ad decimum octavum Tiberii Caesaris, quando passus est Christus, computantur quadringenti et septuaginta quinque anni solares, ut patet per praedictas chronicas: quadringenti autem et septuaginta quinque anni solares faciunt quadringentos et nonaginta annos lunares; hi autem faciunt hebdomadas septuaginta; ergo vere sunt completae praedictae hebdomadae decimo octavo anno Tiberii Caesaris, ac per hoc in morte Christi. Quod autem quadringenti et septuaginta quinque anni solares, faciant quadringentos et nonaginta lunares, patet manifeste per computatione colligendo excrescentias tot annorum solarium ad totidem annos lunares, quia annus solaris excedit annum lunarem in undecim diebus, ut supra dictum est. Excrescentia autem quadringentorum septuaginta quinque annorum solarium facit quindecim annos praeter quinque menses, qui supplentur ex decimo octavo anno Tiberii Caesaris in quo passus est dominus, ac per hoc quadringenti nonaginta anni lunares, qui sunt septuaginta hebdomadae annorum completi. Quinta dubitatio est, quare distinguantur hebdomadae in septem et sexaginta duas, et in unam hebdomadas: utrum talis modus ponendi istum numerum designet aliquid, vel non. Dicunt autem Judaei, hic esse proprietatem Hebraici idiomatis, et antiquae locutionis vel Latinitatis, ut semper numerum minorem praeponat majori: nos enim dicimus juxta morem linguae nostrae, Abraham vixit centum et septuaginta annis. Si haec ratio esset vera, tunc debuisset sic dixisse: post duas et septem et sexaginta hebdomadas occidetur Christus. Et ideo dic rationem quam Angelus insinuat; cum enim dixisset, usque ad Christum ducem hebdomadae septem et sexaginta duae erunt; subdit rationem distinctionis dicens: ideo praemisi septem, quia in illo tempore, scilicet in quadraginta novem annis, reaedificabitur Jerusalem, licet cum repugnantia hostium, ut patet Nehemiae 4 cap.: ideo hoc est singulariter memoriae tenendum: addidit vero sexaginta duos ad designandum tempus praedicationis Joannis Baptistae, sive ad ultimum, in cujus fine occidetur Christus: ideo autem unam hebdomadam, scilicet ultimam, separavi ab aliis, quia in illa scilicet fient opera privilegiata, et singulari memoria digna, scilicet tempore praedicationis Joannis et Christi; et ideo singularis numerata est illa ultima hebdomada. Sexta dubitatio potest esse de quo tempore intelligatur id quod dicitur de abominatione desolationis quae erit in templo.

Nam aliqui existimant in tempore finali hoc esse adimplendum, per Antichristum scilicet, quem putant in templo Jerosolymitano esse adorandum tamquam Messiam: pro quorum autem opinione facit quod Christus, Matth. 24, illam de tempore finali exposuisse videtur. Nam postquam ibidem abominationem desolationis praedictam in hoc cap. Danielis commemorasset, subjungit immediate subsecuturas tunc magnas illas calamitates et afflictiones, signaque quae tempore finali futura praenunciantur: ergo praefata abominatio desolationis, Christo interprete, in finali tempore subsequetur. Sed nihilominus dicendum est, quod hoc stare non potest: eo quod dicta abominatio desolationis implicet, ab Angelo in vindictam occisionis Christi parum post hebdomadum impletionem futura. Quapropter dicendum est, quod intelligatur de abominatione desolationis, quae fuit tempore Aelii Adriani cui nulli aptius accommodari potest, nam ad litteram hoc tum impletum est. Aelius enim Adrianus dedit licentiam Judaeis, qui erant Romae captivi per Titum, quod irent Jerusalem; quod et fecerunt; et tunc mandavit eis, quod ponerent idolum in templo, et ipsi noluerunt: tunc ipse iratus ivit Jerusalem, et funditus eam destruxit. Alibi etiam manifestius loquitur Christus de hac desolatione, Lucae nimirum 21, dicens: *cum videritis ab exercitu circumdari Jerusalem* et cetera. Pro solutione autem argumenti in oppositum advertendum est, quod postquam in allegato loco Matthaei, Christus discipulis suis designaverat templi Hierosolymitani futuram vastationem et eversionem, duas ipsi proposuerunt discipuli quaestiones: alteram scilicet de tempore destructionis dicti templi, alteram vero de tempore adventus ipsius, et consummationis saeculi. Quarum primam solvit praedicens, prius tamquam signum imminentis destructionis templi calamitates plurimas, famem scilicet pestem etc.; postmodum declarat ipsam templi vastationem subsecuturam, tunc quando hoc Danielis vaticinium de abominatione desolationis templi implebitur; et in hoc terminat praefatae primae quaestionis solutionem. Quae autem de persecutionibus et signis tempore Antichristi inferius designat, pertinent ad secundae quaestionis solutionem. Morales sententiae sunt tres: prima est enunciatio hebdomadarum, seu divisio. Dividuntur enim hebdomadae in septem et sexaginta duas et unam: significabat enim Angelus Danieli quod post septuaginta hebdomadas debebat fieri perfecta liberatio per Christum. Per septem ergo hebdomadas significatur status poenitentiae. Quantum ad statum poenitentiae sunt septem hebdomadae: prima est horarum, secunda dierum, tertia septimanarum, quarta mensium, quinta annorum, sexta septimanarum annorum, septima septuagesimorum. Prima hebdomada, scilicet horarum, est curationis, Joan. 4: *heri hora septima reliquit eum febris.* Secunda, scilicet dierum, est requietionis, Genes. 2: *requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.* Tertia, scilicet septimanarum, est notitiae et discretionis, et dilectionis. Unde post septem hebdomadas ab exitu ex Aegypto data est lex, Exod. 20. Et post septem hebdomadas a resurrectione datus est spiritus sanctus. In lege autem significatur discretio, quia ipsa est amor. Quarta, scilicet mensium, est afflictionis et humiliationis, quia mense septimo debebant affligere se, Levit. 23: *decimo die mensis hujus septimi dies expiationum erit*; sequitur: *affligetis animas vestras.* Quinta, scilicet annorum, est erogationis et cogitationis; quia anno septimo debebat terra quiescere, et omnes fructus debebant dimitti pauperibus, Levit. 25. Sexta, scilicet septimanarum annorum, est promissionis; nam quinquagesimus annus, in quo sunt septies septem, erat jubilaeus et tunc unusquisque redibat ad propria, Levit. 25. *Numerabis tibi quoque septem hebdomadas annorum* et cetera. Septima, scilicet annorum septuagesimorum est indulgentiae et remissionis, ut dominus requirenti Petro Matth. 18 cap. quoties erat remittendum fratri ostendenti, num usque septies, respondit, non dico tibi usque septies, sed septuagesies septies. Est etiam haec hebdomada punitionis: unde Genes. 4, dixit Lamech: septuplum dabitur de Cain, de Lamech vero septuagesies septies. Et in his est perfectus status poenitentiae. Nam primo debet homo curari a culpa. Secundo quiescere ab ea et orare. Tertio debet legem percipere servando mandata domini, et proximum diligere. Quarto debet se affligere et humiliare. Quinto eleemosynas facere, ad terram promissionis anhelare. Septimo in se peccantibus indulgere et seipsum punire. Quantum ad statum praestolantiae qui designatur per sexaginta duas hebdomadas, notandum quod sexagesimus surgit ex ductu denarii in senarium vel e contrario: per denarium enim designatur informatio fidei seu disciplina morum, quae consistit in decem praeceptis. Unde dominus requirenti adolescenti, quid faciendo vitam aeternam possidebo, Matth. 19 respondit: praecepta nosti: et finaliter concludit, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Et ideo dicit Moyses Deut. 4: *decem verba quae scripsit in tabulis lapideis, mihi quoque mandavit ut docerem vos perseverare in continuatione operis laboriosi*: Levit. 24: *sex diebus facietis opus.* Per dualitatem, geminatio perfectionis, seu modorum vivendi, scilicet activus et contemplativus, Matth. 18: *si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet illis a patre meo*; quia illi qui secundum hos duos modos vivendi vivent, certitudinaliter possunt promissa Dei postulare. Denarius ergo nunc, in quo informatio fidei et morum, ductus per senarium in quo est continuatio laborum, perducit ad dualitatem in qua est contemplatio actionum et contemplationum. Quantum ad statum patientiae, qui notatur in hebdomada una, quia textus eam attribuit maxime passioni Christi, notandum quod hebdomada haec habuit dies septem. Nam prima die sabbati, hoc est dominica praecedente suam passionem, scilicet dominica in ramis palmarum fuit exploratus. *Dicebant enim: quid facimus, quia hic homo multa signa facit? Si dimittimus* et cetera. Joan. 11. Secunda die lunae fuit interrogatus: *dicebant: usquequo animas nostras tollis? Si tu es Christus dic nobis palam.* Joan. 10. Tertia die, idest Martis, fuit sententiatus; *dicebant enim: expedit, ut unus homo moriatur pro populo et non tota gens pereat*, Joan. 11. Quarta die Mercurii fuit venditus: *dixit enim Judas, quid mihi vultis dare, et ego vobis eum tradam? At illi constituerunt ei triginta argenteos*, Matth. 26. Quinta die Jovis fuit traditus. *Quemcumque osculatus fuero, ipse est, tenete eum*, Matth. 26. Sexta die Veneris, fuit crucifixus, quia tum parasceve erat Judaeorum, quod est prope sabbatum, Joan. 19. Septima die sabbati fuit sepultus. Erat in loco ubi crucifixus est, hortus, et in horto monumentum novum, in quo nondum quisquam positus erat: ibi ergo propter parasceven, quia juxta erat monumentum, posuerunt Jesum, Joan. 19. Sic ergo habebimus septem hebdomadas poenitentiae, septuaginta duas praestolantiae, et unam patientiae.

Caput 10

[89078] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 10 *Anno tertio regni Cyri regis Persarum* et cetera. Haec est visio nona, tertio anno Cyri Persarum regis facta: seu visio, in qua tangitur ultimae tribu-

lationis terminus, sub figura primae tribulationis Babylonicae; et causa originalis est instinctus spiritus sancti habitus precum instantia, jejuniorum duritia, corporis angaria, affectus et desiderii vehementia. Causa finalis est consolatio tribulatorum, ostendendo in Angelo prosperitatem eorum tam temporalem quam spiritualem, in figura viri apparentis, et verbo illius; et ideo haec visio ingerit finale solatium quoad populum, quoad Christum, quoad corpus mysticum, quoad quemlibet justum. Causa autem seu continentia materialis ipsius est, de viro mirabiliter apparente et imminentem populi liberationem nunciante, et per consequens terminum ultimae tribulationis, sub typo Judaici populi de captivitate Babylonica liberati ostendente. Causa vero formalis, quae in divisione capituli consistit, talis est: quia caput ipsum habet quatuor facies. In prima ponitur videndi dispositio, in principio. In secunda visionis apparitio, ibi: *et levavi oculos meos.* In tertia visionis expositio, ibi: *et ecce manus domini tetigit me.* In quarta videntis trepidatio, ibi: *cumque loquerer hujuscemodi verba.* Quantum ad videndi dispositionem notat Scriptura modum, quia visum intellectualiter, quantum ad initium, in principio; medium, quia impetratum lamentabiliter, quantum ad processum, ibi: *in diebus illis lugebam ego Daniel*; terminum, quia impletum celeriter et celebriter, quantum ad tempus et locum, ibi: *die autem vigesima quarta mensis primi.* Circa dispositionis modum notat primo Scriptura, hujus visionis a praecedenti distinctionem, cum dicitur: *anno tertio regni Cyri regis Persarum*, idest mortuo Dario avunculo, cujus primo anno Daniel septuaginta hebdomadarum seriem cognoverat. Hic annus de quo hic agitur, tertius est, quo solus Cyrus post avunculum regnabat. *Verbum revelatum est*, idest res quaedam arcana. Secundo notat Scriptura Danielis recognitionem, cum dicitur: *Danieli cognomento Balthasar.* Plures vocabantur Danieles, et ideo per cognominationem notificat de quo loquitur. Tertio, notat rei ostensae conditionem, cum dicitur: *et unum verbum*, verum scilicet ad intelligendum, sed, *fortitudo magna*, ad implendum. Quae res ista fuerit, sub silentio repressit; subjungit tamen quod illam intellexerit, cum dicit: *intellexitque sermonem*; idest non solum sensibilem et imaginariam visionem habuit, verum etiam intellectuali notitia verbi revelati significationem cognovit, *intelligentia enim opus est in visione*, supple prophetica; frustra enim videt visionem, qui eam non intelligit: ex quo patet, quod proprie prophetae semper intellexerint visa: unde Pharao non fuit propheta, quamvis visionem habuerit imaginariam, Gen. 14. Circa dispositionis medium, quia interpretatum lamentabiliter. Quantum ad processum, cum dicitur: *in diebus illis ego Daniel*, notat primo Scriptura ipsius prophetae luctum et afflictionem, cum dicitur: *in diebus illis*, quibus verbum revelatum est, quod intellexisse se dixit. *Ego Daniel*, revelato sibi forti sermone lugentium more, cepit se ipsum affligere viginti et uno diebus, *panem desiderabilem*, idest a suaviori cibo se abstinens, et carne et vino, et unguentis, quibus utuntur Persae et Indi, pro balneis, ut dicit Hieronymus: et hoc fecit ut ampliora sibi revelarentur; ubi docemur, quod diebus jejunii a cibis delicatis debemus abstinere. Secundo notat cursum et completionem, cum dicitur: *donec complerentur trium septimanarum dies*, ne transitoria et fortuita videretur tentatio. Circa dispositionis terminum, quae tangitur, cum dicitur: *die autem vigesima quarta*, notat Scriptura primo tempus revelationis, quia vigesima quarta die mensis primi, qui est Aprilis; et inchoatur cum lunatione Martii, quia semper est lunatio istius mensis, in quo terminatur; et ab ea mensis lunaris denominatur. Secundo notat locum habitationis, quia juxta fluvium magnum qui est Tigris: hic enim fluvius unus est de quatuor fluminibus Paradisi, Tigris vocatus ob velocitatem sui cursus a tigride, quod est animal velocissimum. Ezechieli enim juxta fluvium, et Joanni Baptistae juxta fluvium Jordanis aperiuntur caeli et videntur visiones. Quantum ad visionis apparitionem quae tangitur, cum dicitur: *et levavi oculos meos*, primo notat Scriptura, quia visio fuit mirabilis quoad modum intuitionis, cum dicitur: *et levavi oculos meos*: quia dimisso prius vultu in terram oraverat; elevatione autem opus est, ut visionem mysticam cernere valeamus. *Et vidi*, non in somniis ut prius, sed vel in spiritu, quia vidit imagines, vel corporeis oculis Angelus, qui ei apparuit in forma hominis ab eo visus est; tum etiam quoad personam apparentem, cum dicitur: *et ecce vir unus vestitus lineis*, idest stola byssina indutus apparuit, *et renes ejus accincti auro obrizo*, idest zona quae erat intexta lamina rudis auri. *Corpus ejus quasi chrysolithus*: caro enim ejus erat quasi chrysolithus, qui unus est ex duodecim gemmis, quae erant in veste summi sacerdotis, Exod. 39: est autem auro similis cum quadam specie marini coloris. *Et facies ejus sicut species fulguris*: idest renitebat facies ejus, quasi ignis, cujus similitudinem et speciem habet fulgur. *Et oculi ejus ut lampas ardens*, quia ita clari erant oculi ejus, ut duae flammae viderentur. *Et brachia ejus, et quae deorsum sunt usque ad pedes, quasi species aeris candentis.* Genus aeris est quod candens dicitur, cui a brachiis et infra assimilabatur. *Et vox sermonum ejus ut vox multitudinis*: idest sic reboabat loquens, ac si multitudo loqueretur. Secundo notat, quod visio fuit singularis, quoad personam assistentem, cum dicitur: *vidi autem ego Daniel solus visionem*, idest Angelum apparentem, sicut Paulus Act. 11, *ceteris non videntibus*; et ideo sequitur, *viri autem qui mecum erant non viderunt, sed terror nimius irruit super eos*, non ex visione, sed ex naturae caelestis praesentia natura fragilis concutitur, *et fugerunt in absconditum*, idest in abditum latibulum. *Ego autem relictus solus* etc., ceteris prae terrore fugientibus. Tertio notatur, quod fuit terribilis, quantum ad personam apparentem, *et non remansit in me fortitudo*, qua scilicet possem stare, sed rui in faciem meam, *et species mea immutata est*, idest color faciei, quia pallor faciem meam cooperuit prae timore, *et emarcui*, ex angelica visione, quia languidus effectus sum; sicut herba evulsa pristinum decorem perdit pariter et vigorem, ita ego vigorem et colorem ex aspectu angelico perdidi: et ideo dicit: *nec habui quicquam virium*, ad loquendum. *Et audivi vocem sermonum ejus, et audiens jacebam consternatus*: ad auditum scilicet vocis prostratus, non audebam stare juxta eum. *Et vultus meus haerebat terrae*: vultu enim et ventre haerebat terrae, nihil habens quo se corde amplius humiliaret. Quantum ad visionis expositionem quae tangitur, ibi: *et ecce manus tetigit me*, quae fuit facta illuminando intellectum, excitando affectum, et erigendo conatum, notat Scriptura quod fuit liberationis procuratio: quia oratio Danielis, cum dicitur: *et ecce manus tetigit me*, scilicet apparentis in forma humana. Eamdem esse formam opinantur Judaei in Deo et Angelo, propter id Gen. 1, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Tetigit me*, inquit: humanam ad prophetam mittit formam, ut sui generis corpus aspiciens, nequaquam paveat. *Et erexit me super genua mea*: non penitus erexit, sed sic ut vultu et ventre paululum a terra erectis genua et manus adhuc terrae inhaererent, et ideo dicit: *et super articulos manum mearum. Et dixit ad me, Daniel vir desideriorum*: quasi diceret: tu precum instantia et afflictionis duritia ostendis, quod cupis scire Dei secreta: et ideo, *intellige verba quae eloquor ad te*, idest attente ausculta, *et sta in gradu*, idest super pedes tuos, *nunc enim missus sum ad te. Cumque mihi dixisset sermonem istum, steti tremens*, quia terribilis aspectu, et quia timebat dominum in aliquo offendisse, quare ita tarde sit exauditus, quia alias nondum finita oratione consueverat exaudiri. *Noli metuere Daniel quia ex die primo* et cetera. Timorem praedictum ab eo excludens, dicit eum in conspectu Dei eo tempore statim quo coepit se affligere, exauditum; et morae suae causam subjungit, cum secundo notat, quod sit liberationis retardativum, quia peccatum Israelis, cum dicitur: *princeps autem regni Persarum restitit mihi*, idest Angelus Persis praefectus tribus hebdomadibus, quibus orare coepisti, mihi restitit in conspectu Dei, quo propter sermones tuos veneram: et ideo dicitur. Tertio notat Scriptura, quod fuerit impetrativum, quia auxilium Michaelis, cum dicitur: *et ecce Michael unus de principibus primis*: quasi diceret: resistente illo precibus tuis, meae legationi preces tuas offerente, ut captivitas laxaretur, Michael qui praeest populo tuo Israel, juvit me offerens orationes tuas: *et ego remansi ibi juxta regem Persarum*, et ideo tardavi tibi de indulgentia populi tui nunciare. *Veni autem ut docerem te*: et ex hoc patet quod idcirco tot diebus se afflixerat, ut sciret, quae in novissimis temporibus in consummatione saeculi essent populo suo eventura. *Quoniam adhuc visio in dies*, idest visio de hirco et ariete et cornu modico prolungatur, et complebitur in fine post longum tempus: unde et ibi dixit; tu ergo signa visionem, quia post multos dies erit, supra 8 cap. Quantum ad videntis trepidationem, quae tangitur, cum dicitur: *cumque loqueretur mihi hujuscemodi verbis*; notat Scriptura quod primo Daniel dejicitur ad humiliandum, ex splendore Angeli apparentis, cum dicitur: *cumque loqueretur mihi hujuscemodi verba, dejeci vultum*, ex humilitate colloquii, *et tacui*, ex stupore indicii. *Et ecce quasi similitudo hominis tetigit labia mea*: quasi diceret: persona tangens me non humana erat, sed similis humanae. *Et aperiens os meum locutus sum*: qui prius vultu in terra dimisso loqui non praesumpsi, locutus sum in tactu labiorum, intelligens licentiam mihi dari. *Et dixi ad eum* etc., *dissolutae sunt compages meae*, idest nervi et juncturae membrorum. Alia litera habet, *conversa sunt interiora mea, et in me nil remansit virium. Et quomodo poterit servus domini mei loqui* et cetera. In misso mittentem honorat, servum se vocans. *Et halitus meus intercluditur*, quia ad interiora retractus, ut cum Deus sit ibi, in te praesente halitus non audet exire. Secundo notatur quod erigitur ad auscultandum, cum dicitur: *rursum ergo tetigit me quasi manus hominis*, sicut supra, qui missus est ad me, erat similis homini. *Et confortavit me*, diffidente prae formidine praebuit mihi tactu suo ut pavor a corde recederet. *Et dixit: noli metuere vir desideriorum*, idest vir magna secreta scire desiderans, et liberationem populi tui summopere affectans, *pax tibi*, idest securitas mentis, *confortare*, ab hac turbatione qua metus te concussit, *et esto robustus*, ad audiendum sacramentum Dei: dixerat enim quod nihil in eo remanserat virium. Et ideo subjungit, quasi ex invalido, propter sermones loquentis, fortis effectus: *cumque loqueretur mecum, convalui, et dixit: loquere domine mi, quia confortasti me*: quasi diceret potentem me fecisti propter sermones tuos, ut sentire et audire quae loqueris valeam. Tertio notat quod instruitur ad intelligendum, cum dicitur: *et ait: numquid scis quare venerim ad te?* Innuit se non ideo venisse, ut modo denunciet ventura populo, quae ille desiderabat; sed ad denunciandum tantum, quod exauditae sunt preces ejus; et ideo sequitur, *et nunc revertar, ut praelier adversus principem Persarum*: quasi diceret: nondum securus sum stante principe Persarum et populum accusante; et ideo revertar festinus illuc ad interpellandum pro te. Praeliari enim idem est, quod precibus interpellare. *Cum enim egrederer*, supple, ut ad te venirem, *apparuit princeps Graecorum*, ut ipse praeliaretur contra principem Persarum, ut scilicet in locum regni Persarum:

regnum Macedonum seu Graecorum succederet, *verumtamen annuntiabo tibi quod expressum est in Scriptura veritatis*: quasi diceret: quamvis festinem pugnare contra principem Persarum dum adjutores habeo, quia res adhuc in dubio est, te orante, me offerente, illo resistente, Michaele juvante, altero scilicet principe Graecorum occurrente, referam tibi quod fiet, si quae divina veritas ordinavit referenda. *Et nemo est adjutor meus in omnibus his, nisi Michael princeps vester*: quasi diceret: ego et princeps Graecorum communi labore adversus principem Persarum dimicamus: sed ego cum principe vestro Michaele, ut laxetur prius captivitas; ille vero ut prius regnum Persarum in Macedones transferatur: quod factum est, quando Alexander Macedo vicit regem Persarum. Princeps vester dicit: in quo patet quod Michael, qui nunc est praefectus Ecclesiae, tunc erat praefectus synagogae. Argumenta literalia sunt tria. Unum est quod in diebus jejuniorum non est utendum cibis delicatis; et ideo dicitur, ibi, quod panem desiderabilem non comedit. Secundum est quod mens humana et carnalis non potest sustinere visionem angelicam prae nimio terrore, nec etiam visionem divinam, ut patet ibi: *porro viri qui erant.* Nota tamen secundum Bernardum, quod in hoc differt visio divina et angelica, a visione seu apparitione diabolica, quia visio angelica et divina fit cum quodam terrore in principio, sed in fine dimittit hominem consolatum; apparitio autem diabolica, omnino fit in contrario; quia in principio aliquantum est consolans, sed in fine dimittit hominem plurimum desolatum. Tertium est, quod sola divina et angelica locutio habet hominem confortare, ut patet hic, *loquere domine mi.* Unde habet inflammare affectum, illustrare aspectum, confortare conatum. Sententiae dubiae sunt tres. Primo quaeritur, ex quo a principio precum oratio Danielis fuit exaudita, quare Angelus non statim venit ad eum, sed expectavit tribus diebus. Dicendum, quod duplex est causa. Una est, quod Deus non statim praestat quod ab eo petitur, ut magis desiderium hominis inflammetur; quia secundum Gregorium desideria dilata crescunt, et ut magis homo, cum datur ei quod petit, consoletur, sicut hic fuit. Alia causa, quia princeps regni Persarum restiterat ei viginti et uno diebus, allegans secundum divinam justitiam populum adhuc non esse sufficienter purgatum. Secundum dubium, utrum ille princeps regni Persarum fuerit bonus Angelus, an malus: et videtur quod malus; quia Hieronymus exponens illud verbum apostoli, 1 Corinth. 2 cap., *sapientiam loquimur inter perfectos, quam nemo principum hujus saeculi cognovit*, dicit, hoc de Daemonibus qui non possunt Dei sapientiam cognoscere, esse intelligendum; unde iste non cognoscebat, quod iste populus deberet liberari unquam. Gregorius dicit contrarium super illo Verb. Job 29 cap., *qui facit pacem in sublimibus suis*: movens de hoc specialem quaestionem: et dicit, quod fuerit Angelus bonus qui praeerat populo Persarum, sicut Michael synagogae: quod videtur magis probabile et consonum rationi. Et ideo, dato quod fuerit Angelus bonus, est dubium tertium: utrum inter Angelos bonos fuerit discordia, maxime inter beatos. Respondetur quod inter beatos nulla est discordia. Cuncti enim cupiunt divinae voluntati se conformare. Unde Angeli qui a Deo diversis provinciis custodiendis et praesidendis praefecti sunt, in hoc conveniunt quod studeant divinae voluntati placere in omnibus. Sed quia de illa dubitant in aliquibus casibus, contingit aliquando quod contraria praetendant: unde causas contrarias proponunt quilibet pro sua provincia mutuo mentaliter loquentes sub quo divinum judicium expectant; et ex hoc dicuntur pugnare, sicut factum fuit in proposito quod unus Angelus ad liberandum populum Judaicum a captivitate allegabat preces Danielis, quae haec promerebantur; alius vero Angelus, ut detineretur Judaicus populus in captivitate, proponebat peccata populi praedicti, nec non utilitatem quae proveniebat in regno Persarum ex permanentia praefati populi Judaici, ibidem. Sententia moralis potest accipi quantum ad visionis dispositionem, ubi necessarius est unus quaternarius et in qualibet unitate sunt tres, et sic sunt quatuor ternarii. Unde notat Scriptura per ordinem, quoad quaternarium, primo cultum, secundo luctum, tertio victum, quarto fructum. Quantum ad cultum ponuntur tres anni; et in his tribus videtur visio. Primus autem annus est exercitium poenitentiae quoad seipsum: hic est annus ad quem Isaias, 61, missus est ad praedicandum dicens: *spiritus domini super me: (sequitur): ut praedicarem annum placabilem domino.* Secundus annus est exercitium patientiae, quoad inimicum, ut possit dicere, *annus retributionis meae venit, circumspexi et non erat auxiliator*, Isaiae 63. Tertius annus est exercitium providentiae quoad proximum, ut dicatur: *benedices coronae anni benignitatis tuae, et campi tui replebuntur ubertate*, Psalm. 64. Quantum ad luctum qui notatur, cum dicitur: *et ego lugebam.* Nota, quod debet esse triplex luctus. Nam primo debet habere luctum justitiae, post transgressionem peccati. 1 Esdr. 10: *lugebat enim transgressionem eorum qui venerunt de captivitate.* Secundo luctum miseriae propter perpessionem periculi. Dan. 14 cap., *venit rex die septima ut lugeret Danielem, quia sciebat ipsum esse in periculo in lacu leonum.* Tertio luctum molestiae, propter dilationem praemii. Unde, *non erit amplius neque luctus neque clamor, sed nec ullus dolor*, Apoc. 21 cap. Quantum ad victum ponuntur tria; scilicet panis, vinum, carnes. Panis confortat, vinum laetificat, caro pinguat. In quo designatur, quod qui vult disponi ad visionem divinam, oportet eum abstinere ab his quae sunt licentiae, ut est panis, sicut Esdras 1 Lib. cap. 10, *qui panem non gustavit, neque aquam bibit*: ab his quae sunt laetitiae, ut est vinum, sicut Rechabitae, qui ex praecepto Jonadab patris sui abstinuerunt a vino, Jeremiae 35 cap.: ab his quae lasciviae, sicut sunt carnes, ne flagret desiderio carnium, sicut populus Israel Num. 11. Quantum ad fructum, notat Scriptura mensem, qui erat vernalis, diem et flumen. In mense primo notatur amoenitas, in die serenitas, in flumine Tigris celeritas. In quibus moraliter designatur, quod homo debet habere amoenitatem seu suavitatem ad degustandum divina, serenitatem ad contemplandum caelestia, debet habere celeritatem ad laborandum et operandum utilia, quae notatur in fluvio Tigris qui est unus qui egrediebatur de loco voluptatis, Genes. 2, et vadit contra Assyrios. Qui vult ergo venire ad visionem perfectae beatitudinis, debet habere exercitium poenitentiae, providentiae, patientiae; et debet habere luctum pro transgressione praecepti, pro perpessione periculi, pro dilatione praemii: et debet abstinere ab eo quod est licentiae, laetitiae, lasciviae: debet etiam habere suavitatem ad degustandum divina, serenitatem ad contemplandum occulta et caelestia, celeritatem ad operandum ardua et utilia; et in his omnibus cavenda sunt verba adulatoria, quod notatur in hoc quod unguento non utebatur, quia adulatio summe debet caveri.

Caput 11

[89079] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 11 *Ego autem a primo anno Darii medii* et cetera. Haec est visio ultima Danielis, in qua seu per quam designatur ultimae tribulationis triumphus.

Et continet haec visio istud et sequens caput: quia in isto capite, scilicet 11, tangitur violentia perversorum: in sequenti vero, scilicet 12 cap., resistentia seu victoria electorum, ibi: *in tempore autem illo consurget Michael.* Quantum autem ad personam visionis nota, quod causa originalis fuit instinctus sancti spiritus habitus ex oratione et devotione Danielis cum charitate superna. Causa autem materialis est de processu regni Persarum usque ad regnum Graecorum, et de successu regni Graecorum usque ad Antiochum Epiphanem et tribulationem sub illius similitudine interserta. Causa autem finalis est ut ostendatur ultimae tribulationis impetus ex parte Antichristi, defensionis conatus ex parte electorum, et liberationis modus ex parte Dei et Christi. Formalis vero modus in divisione consistit: et ideo totum istud continet quatuor: per quae primo describitur successio regnorum usque ad tempora Darii et Alexandri in principio. Secundo dissensio bellorum regis Aquilonis et Austri, ibi: *et confortabitur rex Austri.* Tertio successio malorum tempore Antiochi, et sub ipsius typo tempore Antichristi, ibi: *et stabit in loco ejus vilissimus et indignus decore regio.* Quarto afflictio justorum usque ad adventum judicii et victoriam regni Christi, *et revertetur et indignabitur contra testamentum sanctuarii.* Quantum ad primam partem, in qua describitur regnorum Persarum seu Medorum, quod idem est, seu Graecorum successio, notatur primo casus regni Persarum et Medorum, in principio cum dicitur: *ego autem ab anno primo.* Ubi primo propheta aperit suum affectum et attentionem, dicens: *ego autem ab anno primo*: quasi diceret: ego non solum pro populo meo sollicitus eram, ut liberaretur; sed etiam pro statu regni Persarum et statu regis Darii a quo honoratus fui, et etiam de manibus aemulorum liberatus sum, supra cap. 6. *Stabam*, idest instanter orabam, *ut confortaretur.* Dicit autem, *a primo anno Darii Medi*, ut ostendatur quod haec visio non continuatur cum praecedenti, ut quidam dicunt, quia haec *anno primo Darii Medi*, illa vero anno tertio Cyri visa est, et ita ordine praepostero scripta propter dictam rationem supra cap. 5. Nisi illud totum dicatur interpretatio verborum Danielis, et hic redire ad verba angelica prius loquentis, *et nunc veritatem annuntiabo tibi.* Itaque omnia sequentia sunt visa ab anno tertio Cyri, secundum Andream. Secundo subjungitur Angeli responsum seu apparitio, cum dicitur, *et nunc veritatem annuntiabo tibi*, supple me in oratione persistente. Et respondit mihi Angelus, *nosce de Persarum regibus quid futurum sit, audi rerum ordinem et ausculta quod quaeris.* Consuetudinis enim prophetarum est, repente mutare personas sine praefatione media: ut patet in Psalm. 31, cum dixisset David: *tu es refugium meum a tribulatione* etc., et confestim respondit ei dominus sine praefatione, *intellectum, (inquit), dabo tibi.* Dedit ergo et nunc veritatem et cetera. *Ecce adhuc tres reges stabunt in Perside*, supple post Cyrum et Darium qui nunc regnant, quia Cyrus erat nepos Darii, ut dictum est supra. Primus regnabit Cambyses filius Darii, qui regno paterno Aegyptum adjecit. Secundus Hereneides magus qui filiam Cambysis accepit uxorem. Tertius Darius filius Hystaspis qui illo occiso eamdem duxit uxorem. Xerses quartus filius Darii potentissimus qui adversus Graeciam innumerabilem ducens exercitum, Athenas succendit, ut Graecorum narrant historiae; qua de causa Graecia concitata est contra Persas tempore Alexandri. Est ergo sensus iste: licet princeps Graecorum egressus fuerit ad praeliandum contra principem Persarum, tamen adhuc tres reges erunt in Perside florentes divitiis, et quartus prae nimia potentia sua dabit causam sui affuturi excidii, quia Graeciam concitabit adversum Persas. Et ideo sequitur secundo ortus regni Graecorum, cum dicitur: *surget vero rex fortis*, scilicet Alexander

Macedo, filius Philippi, de quo dicitur 1 Machab. 1, quod percussit Darium regem Persarum. Hic tamen advertendum, quod quatuor regibus post Cyrum enumeratis, transit propheta ad Alexandrum, novem regibus intermediis praetermissis; quia non fuit consuetum spiritui prophetali sequi ordinem historiae, sed solum facta perstringere. *Et dominabitur potestate multa*, scilicet Graecia, eo quod primus regnavit in Graecia, 1 Machab. 1, Thebaisque subversis atque superatis transiit in Asiam, *et faciet quod placuerit ei*: qui fugatis Darii ducibus, urbem Sardis cepit. Indiam captivavit, Alexandriam condidit. Et ideo sequitur tertio decursus regni Syrorum et Aegyptiorum, cum dicitur: *et cum steterit, conteretur regnum ejus*: trigesimo enim aetatis suae anno, imperii vero undecimo, in Babylone veneno interiit, ut dicitur 1 Mach. 1, et cecidit in lectum, et cognovit quod moreretur, quia cognovit se potionatum. *Et dividetur*, supple regnum ejus, *in quatuor ventos caeli*, id est in quatuor plagas terrae, super quas flant quatuor venti principales caeli. Ad orientem enim post Alexandrum in Syria et Babylone regnavit Seleucus; ad occidentem Macedoniae Philippus frater Alexandri; ad meridiem Aegypti Ptolomaeus; ad Septentrionem, scilicet Asiae, regnavit Antiochus. Haec secundum totius orbis plagas intellige; quia Syria est ad Aquilonem Judaeae, ut dicit Hieronymus. *Sed non in posteros ejus*, quia Alexander liberos non habuit, sed ad alienos translatum est regnum ejus, quia regnum ejus divisum fuit, et desolatum intestinis bellis; et ideo dicitur: *lacerabitur enim regnum ejus, etiam in externos, exceptis his*; quia praeter quatuor regna praedicta, Cappadocia, Armenia, Bithynia, et aliae provinciae minores, a potestate Macedonum recesserunt, diversos sibi reges constituentes. Sequitur pars in qua notatur bellorum dissensio, regis Aquilonis et Austri, cum dicitur: *et confortabitur rex Austri.* Ostendit Scriptura quod in tribus bellis, Aegypti rex praevaluit in principio, et in tribus sequentibus rex Syriae obtinuit, cum dicitur: *convertetur enim rex Aquilonis.* Circa primum nota, quod fuit triplex bellum regis Syriae contra regem Aegypti. Primum fuit ex tumore ambitionis: quod notatur, cum dicitur: *et confortabitur rex Austri.* Ubi notandum, quod dimisso regno Macedoniae et Asiae, de Aegypti tantum et Syriae regibus nunc prosequitur, quia Judaea in medio eorum posita, nunc ab istis nunc ab illis regibus tenebatur. Scriptura autem istorum non texit historiam, nisi prout Israeli populo copulata. Texit ergo processum regni Graecorum per duo illa regna, et etiam reges hinc inde mutuo dimicantes, usque ad radicem peccati, scilicet Antiochum Epiphanem, qui typum tenuit Antichristi; quia sicut ille synagogae, sic iste infestus erit Ecclesiae, ut patet in fine hujus cap. Intellige ergo de cetero per regem Austri regem Aegypti, qui est ad meridiem Judaeae et per regem Aquilonis regem Syriae, qui est ad Aquilonem Judaeae; inter quos etiam bella narrantur. *Confortabitur ergo rex Austri*, id est, rex Aegypti qui est ad meridiem Judaeae, scilicet Ptolomaeus Lagi filius, vir prudentissimus, fortissimus, ditissimus, qui primus rex fuit in Aegypto, Cyprumque, Phoenicem, et Asiam populi asseclas obtinuit regiones; *et de principibus ejus praevalebit adversus eum*, id est de posteris ejus surget fortior eo, scilicet Ptolomaeus Philadelphus, filius praecedentis, qui patrem in potentia et divitiis superavit, secundum Hieronymum, in exercitu et thesauro: sub quo Septuaginta interpretes Scripturam in Graecum eloquium transtulerunt; *et post finem annorum foederabuntur*, scilicet rex Aegypti et Syriae, hoc est rex Austri et Aquilonis matrimonio commiscebuntur: unde sequitur: *filia quoque regis Austri veniet ad regem Aquilonis.* In quo tangitur secundum bellum, quod fuit ex livore ultionis. Ptolomaeus enim praedictus rex Austri seu Aegypti post plurima bella habita contra Antiochum regem tertium Syriae seu Aquilonis, volens molestum finire certamen, dedit ei filiam suam Berenicem nomine uxorem. Primus enim rex in Syria fuit Seleucus: secundus Antiochus coecus; tertius Antiochus Theos dictus, qui contra Ptolomaeum totis viribus pugnavit. *Et non obtinebit.* Antiochus enim de priore uxore Laodice nomine susceperat duos filios, scilicet Seleucum et Antiochum, qui Berenice consorte regni facta, Laodicen tenuit ut concubinam; sed diu post Laodices amore superatus, reduxit eam in regnum: quae timens animum viri sui iterum ad Berenicem reverti, fecit eum veneno interfici, ac Berenicen et ejus filium sociosque illius fecit occidi; filium suum, scilicet Seleucum Galericum, in regem constituit. Et hoc est quod dicit: *non obtinebit fortitudinem brachii*, id est regnum; *nec stabit semen ejus*, hoc est, filius; *et tradetur ipsa*, id est occidetur; *et qui adduxerunt eam*, scilicet domicelli, qui cum ea venerunt de Aegypto in Syriam; *et qui confortabant eam in temporibus*, id est vir ejus, qui ipsam pro Laodice ad tempus duxerat et ad tempus Laodicen contristaverat, per quam solum poterat praevalere. Hic notatur livor ultionis; *et stabit de germine radicum ejus plantatio*: quia de germine Berenices successit tertius Philadelpho, ad vindicandam mortem sororis suae; qui cum exercitu egressus est contra Seleucum, qui cum matre Laodice regnabat in Syria, et obtinuit eos, et quasi totam Asiam, et multipliciter abusus est in eis vindictam sororis. Et hoc est quod dicitur: *stabit de germine et obtinebit. Insuper et deos eorum* etc. quia audiens praedictus Ptolomaeus seditionem in Aegypto motam, diripiens regnum Seleuci, quadringenta millia talentorum argenti, et vasa pretiosa, simulacraque deorum tulit, festinus in terram suam reversurus. Unde hic dicitur: *et ipse praevalebit*, etc., obtinuit enim Syriam, Ciliciam autem tradidit Antiocho fratri Seleuci amico sibi facto gubernandam, et alteri duci provincias trans Euphratem, et reversus est in Aegyptum, quia principes Aegypti conspiraverant contra ipsum: et ideo dicitur: *ipse praevalebit* etc. *et revertetur in terram suam.* Sequitur: *filii autem ipsius provocabuntur.* In quo notatur tertium bellum, quod fuit ex favore defensionis. Occiso enim Seleuco rege Syriae a Ptolomaeo Evergete, et illo interim mortuo, duo filii Seleuci, scilicet Seleucus et Antiochus, qui dictus est magnus, contra Ptolomaeum Philopatorem filium praecedentis Ptolomaei exercitu congregato arma accipiunt, spe victoriae provocati in ultionem parentis. Et ideo dicitur: *et veniet properans et inundans*, scilicet Antiochus magnus, qui fratre suo iterum occiso, iterum vocatus de Babylone, venit festinus in Syriam, quae tum tenebatur a praedicto Ptolomaeo Philopatore. Et ideo dicitur: *et revertetur et concitabitur*, quia reversus de Babylone, ut dixi, concitatus audacia propter luxuriam Ptolomaei magnam cui inserviebat, congressus est contra duces ejus et robur exercitus, et proditiose recuperavit Syriam. *Et provocatus rex Austri*, scilicet Ptolomaeus Philopator amissa Syria, congregato exercitu contra Antiochum: *et pugnavit*, adversum eum. Et ideo dicitur: *et praeparabit*, scilicet Antiochus, *multitudinem nimiam*, contra Ptolomaeum; *et dabitur multitudo*, supple congregata ab Antiocho, *in manus ejus*, scilicet Ptolomaei: quia inito certamine juxta introitum Aegypti, Antiochus fuit victus, totum amisit exercitum fugiens per deserta. Et ideo dicitur: *exaltabitur cornu ejus*, scilicet Ptolomaei, qui ita subjecit sibi Syriam, *et dejiciet multa millia*, supple exercitus Antiochi; *sed non praevalebit*, quia non potuit capere inimicum. Et sic terminatur pars in qua ostenditur, quod in tribus bellis rex Aegypti victoriam super regem Syriae habuit. Et sequitur pars, in qua ostenditur, quod rex Syriae super regem Aegypti victoriam obtinuit, ut dicitur: *convertetur enim rex Aquilonis*, scilicet Antiochus, qui contempta Ptolomaei ignavia, innumerum de superioribus partibus Babylonis congregavit exercitum, et iterum mortuo Ptolomaeo, contra filium ejus Epiphanem rupto foedere movit exercitum, qui tantum tunc quatuor erat annorum. Et ideo dicit: *et in fine temporum*, Ptolomaei scilicet Philopatoris; *multi consurgent*, quia tunc interioribus seditionibus vexabatur Aegyptus, et Philippus rex Macedonum pace facta cum Antiocho contra Aegyptum dimicabat, hoc pacto, ut quilibet civitates suo regno viciniores de regno Ptolomaei obsideret, qui adhuc erat in aetate parva. Quia vero pugnantibus contra se Antiocho magno, et ducibus Ptolomaei, Judaea in medio posita in contraria studia scindebatur, aliis Antiocho, aliis faventibus Ptolomaeo, ita quod Onias sacerdos cum innumeris ex populo Judaeorum in Aegyptum confugiens, est a Ptolomaeo honorifice susceptus, suscepta terra, quae Eliopolios dicitur, construxit templum, rege annuente, simile templo Judaeorum, asserens, se implere vaticinium Isai. 19 cap. dicentis: *in die illa erit altare domini in medio terrae Aegypti, et titulus domini juxta terminum ejus.* Et ideo dicitur; *filii praevaricatorum populi tui*, deserentes scilicet legem suam: et alibi: *quando praeceptum est a domino immolantes; extollentur*, supple in Aegypto; *ut impleant visionem*, id est visionem Isaiae, ut supra dictum est, implere se jactitantes, *et* tamen *corruent*, quia postea civitas quae Oniae dicebatur, usque ad solum destructa est per Romanos post ducentos quinquaginta annos; *et veniet rex Aquilonis et comportabit aggerem, et capiet urbes munitissimas*: quia Antiochus magnus volens recipere Judaeam, quam dudum amiserat, praesidium Ptolomaei, quod erat in arce urbium, annuentibus Judaeis, multo tempore oppugnavit, et cepit etiam alias urbes Ciliciae, Syriae, Lyciae, quae a Ptolomaei ducibus tenebantur. *Et brachia Austri non sustinebunt*, id est fortitudo ducum Ptolomaei: nam Scopam ducem Ptolomaei in certamine fugavit, et Encenade cum decem millibus armatorum obsedit. *Et consurgent electi ejus ad resistendum.* Tres enim duces inclytos misit Ptolomaeus ad Scopam liberandum; *et non erit fortitudo*, quia obsidionem Antiochi solvere non potuerunt; imo Scopas fame coactus, cum sociis nudus dimissus est. Et ideo sequitur: *faciet super eum juxta placitum suum, et stabit in terra inclyta*, scilicet in Judaea et Jerusalem, ubi honorifice susceptos fautores Ptolomaei persecutus est. Et ideo sequitur: *et consumetur in manu ejus, et ponet faciem suam ut veniat ad tenendum universum regnum ejus.* Quia Antiochus non solum Syriam et Ciliciam, et alia quae fuerant Ptolomaei obtinuit sed etiam regnum Aegypti acquirere voluit. Et ideo dicitur: *ponet faciem*, id est intentionem totam et consilium. Et in hoc terminatur pars, in qua tangitur prima victoria regis Syriae contra regem Aegypti, quae fuit ex violentia. Sequitur secunda pars, in qua tangitur secunda victoria, quae fuit ex fraudulentia, cum dicitur: *et recta faciet cum eo*, scilicet cum Ptolomaeo adolescente, simulabat enim Antiochus se velle utilitati ejus providere. Et ideo sequitur; *et filiam feminarum dabit ei*; quia septimo anno regis Ptolomaei adolescentis, despondit ei Cleopatram filiam suam, et decimotertio anno tradidit eam in feminam et uxorem, dans ei pro dote Celesyriam et Judaeam: hoc autem fecit fraudulenter, ut scilicet posset acquirere regnum ejus. Et ideo sequitur, *ut evertat illud*, scilicet regnum Ptolomaei, applicando scilicet sibi. Sed quia hoc obtinere non potuit, ideo dicitur: *et non stabit, nec illius erit*, id est: non stabit ejus consilium, ut regnum Aegypti obtineat; quia Cleopatra parti favit viri, et non patris, et duces ejus fraudem scientes, dudum cautius egerunt, et sic non obtinuit. Et sic terminatur secunda pars, in qua tangitur victoria regis Syriae contra regem Aegypti, quae fuit ex fraudulentia. Et sequitur tertia pars, in qua tangitur victoria ejusdem, quae fuit ex confidentia, cum dicitur: *et con-*

vertit faciem suam ad insulas. Frustratus enim spe sua vertit se ad Asiam, et navali bello plurimas insulas, ut Rhodum, Samum, et hujusmodi invasit. Quia vero occurrit Scipio Africanus missus a Romanis contra eum, qui regem abegnam vicerat, eo quod invasisset Asiam, et devictus Antiochus regnum Asiae perdidit, et sic opprobrium in caput ejus versum est: et ideo dicitur: *et cessare faciet principem opprobrii sui, et opprobrium ejus convertetur in eum*; et fugatus a Romanis, de Asia fugiens, reversus est ad terram propriam: et ideo dicitur: *et convertet faciem suam, ad imperium terrae suae, et impinget et corruet et non invenietur*: nam pugnans adversus regem in Perside, cum universo exercitu deletus est, et locus ejus non est inventus. *Et stabit in loco ejus*, id est de semine ejus et germine: unde translatio Septuaginta interpretum habet: *et stabit de radice ejus plantatio. Vilissimus*, de Seleuco Philopatore loquitur filio magni Antiochi, qui nihil dignum gessit in imperio; de quo loquitur 2 Mach. 4 cap. Et ideo sequitur: *et indignus decore regio*, quia inglorius absque ullis praeliis mortuus est. Et ideo sequitur, et in paucis diebus conteretur, scilicet absque rixa et praelio: Haebrei intelligunt hoc de Triphone. Et sic terminatur secunda pars principalis totius cap. in qua tangitur dissensio regis Aquilonis et Austri. Tertia pars principalis, in qua tangitur successio malorum tempore Antiochi Epiphanis, et sub illius typo, tempore Antichristi, cum dicitur: *et stabit in loco ejus despectus*: et haec habet tres partes. In prima ostenditur quod Antichristus praevalebit per fraudulentiam, cum dicitur: *et stabit in loco ejus despectus.* Hucusque est planus ordo historiae: quae vero sequuntur, interpretatur Porphyrius depravator Scripturarum tantum de Antiocho Epiphane fratre Seleuci, sub quo Machabaeorum bella narrantur. Sed intelligendum, quod licet de sequentibus perfecte Antiocho conveniant, more Scripturae aliqua interseruntur, quae soli possunt Antichristo convenire, ut patenter ostendat Antiochum Antichristi fuisse typum, ut quae in parte in illo praecesserunt, in Antichristo ex toto esse implenda, ut in quaestione infra videbitur plenius. Et ideo ex nunc advertendum, quid et quomodo verificatur in Antiocho, et similiter in Antichristo, et quid specialiter de solo Antichristo; quia quod ille fuit synagogae, hic erit Ecclesiae. Sicut enim probamus ex Scriptura adventum Christi, ita et Antichristi mendacium: finis enim legis Christus est. *Stabit*, ergo, *in loco*, Antiochus Epiphanes, qui fuit ei infestissimus, *et non tribuetur ei honor regius*, scilicet in principio ab his, qui in Syria Ptolomaeo favebant, Philometori scilicet, qui sextus regnabat in Aegypto, filius Cleopatrae sororis hujus Antiochi, *et veniet clam*, quia pura simulatione obtinebit regnum Syriae. Et ideo dicitur: *obtinebit regnum in fraudulentia, et brachia pugnantis*, idest Ptolomaei omnia vastantis, *expugnabuntur a facie ejus*, scilicet Antiochi, a quo sunt contrita brachia, idest fortitudo principum, *et conteretur insuper et dux foederis*, idest Judas Machabaeus, qui fuit ab eo contritus. *Et post amicitias*: ostendit ordinem, quia primo pace simulata cum Ptolomaeo, postea molitus est insidias. Et ideo dicitur: *faciet dolum et ascendet*: mortua enim Cleopatra et tutoribus pueri replentibus Syriam, quam fraude occupaverat Antiochus, ortum est praelium inter puerum et avunculum, ubi victi sunt duces Ptolomaei; et tunc Antiochus puero amicitiam simulans, Memphim metropolim Aegypti ascendit. Et ideo sequitur: *et superabit in modico populo*, quia ille rebus pueri providere se dicens, accepit regnum, et cum praelio modico omnem Aegyptum subjugavit. Et ideo dicitur: *et abundantes et uberes urbes ingredietur*, ingressus enim civitates divitias omnes dissipavit. Et ideo sequitur: *et faciet quae non fecerunt patres ejus*; quia nullus regum Syriae ita vastavit Aegyptum, et duces pueri sua fraude decepit, et eorum divitias asportavit: *et contra firmissimas cogitationes*, scilicet legis divinae et prophetarum inibit consilium, ut destruat divinum cultum, quia mandavit, ut omnes relinquerent legem Dei, 1 Mach. 1. Haec eadem per simile intelligenda sunt de Antichristo, secundum Hieronymum, qui de humili gente consurgens, sic erit despectus, ut nullus detur ei honor regius; sed postmodum per fraudulentiam obtinebit principatum, et brachia Romani populi expugnabit, et hoc, quia simulabit se esse ducem foederis, idest divinae legis, et obtinebit divitias per falsas amicitias, et faciet quae nullus praeter eum, qui in toto orbe terrarum regnabit, et contra firmissimas cogitationes sanctorum eriget se, et contra omne quod dicitur Deus; et hoc quamdiu voluntas Dei eum facere ista permittet. Et in hoc consistit pars, in qua ostenditur, quod praevalebit Antichristus per fraudulentiam. Sequitur pars secunda in qua ostenditur, quod praevalebit per violentiam, cum dicitur: *et concitabitur fortitudo ejus*, scilicet regis Aquilonis, seu Syriae, et Antiochus *adversum regem Austri*, idest contra Ptolomaeum regem Aegypti, ita quod exercitus Antiochi venit armatus contra Ptolomaeum regem Aegypti. *Et rex Austri*, idest e converso Ptolomaeus multis et fortibus provocatus est contra eum auxiliis. *Et non stabunt*, non enim poterunt resistere Antiocho: cujus causa subditur, *quia inibunt adversus eum consilia* quia in consiliis fraudulentis decepit eum. Et modus subditur cum dicitur: *et comedentes panem cum eo, conterent illum.* Simulans enim pacem cum nepote, et in commune faciens convivia cum eo, occupavit Aegyptum, et machinatione dolosa; sed non stetit, imo contritus est; quia nihil perfecit finaliter; regnum enim Aegypti obtinere non potuit, sed a militibus Ptolomaei ejectus est, et plurimi de exercitu ejus trucidati sunt. Et ideo subditur: *exercitusque ejus*, scilicet Antiochi, *opprimetur et cadent interfecti plurimi.* Similiter intelligendum de Antichristo, qui etiam nasciturus est de Babylone ex Judaeis secundum Hieronymum, primo superabit regem Aegypti, forte seducendo Saracenos; et ille unum est de tribus cornibus de quibus est cap. 7. *Duorum quoque regum cor erit, ut malefaciant.* Duos reges vocat, qui corde fraudulento sibi loquuntur, ut sibi invicem malefaciant, *et ad mensam unam mendacium loquantur*, idest in signum initae pacis, in eadem mensa comedentes, verbis simulatae amicitiae mendacia invicem proferent, ea intentione, ut alter alterum decipiat. Hoc cogit intelligendum esse de Antiocho et rege Aegypti, quem primo superavit, ut dictum est supra; quia Ptolomaeus parvus aetate, et Antiochi fraude deceptus est, sed non praevaluit Antiochus: et ideo dicitur: *quia adhuc finis aliud tempus*, quod scilicet ad perfectum impleantur. Quod autem ait, quod non perficient, intelligitur quod Antiochus ingressus est Aegyptum, quasi visurus sororem suam et nepotes, et inter epulas fecit occidi virum sororis, ut obtineret Aegyptum; sed non profecit, quia Aegyptii viriliter resistentes eum expulerunt, et rediit ad terram suam: et ideo subditur: *et revertetur in terram suam*, expulsus enim ab Aegyptiis venit in Syriam, spoliatis civitatibus multis, *et cor ejus adversus testamentum sanctum*; quia postquam expulsus est ab Aegyptiis, venit iratus in Judaeam, *et faciet*, quia veniens adversus Judaeam, spoliavit Aegyptum, et sustulit aurum plurimum, *et revertetur*; quia posito in arce praesidio Macedonum, reversus est in terram suam. Et in hoc consistit pars secunda, in qua ostenditur quod Antichristus praevalebit per violentiam. Et sequitur pars tertia, in qua ostenditur quod Antichristus praevalebit per nimiam confidentiam, cum dicitur: *statuto tempore revertetur*; quia post biennium reversus est contra Ptolomaeum, in Aegyptum et obsedit Alexandriam et duos fratres Ptolomaei, Cleopatrae filios, suos autem nepotes, interfecit. Quia vero a Romanis humiliatus est, ideo sequitur, *non erit priori simile novissimum*: idest haec Aegypti impugnatio non erit adeo fortis sicut praecedens: legati enim Romanorum fuerunt missi ad liberandum Aegyptios sibi foederatos. Et ideo sequitur: *et venient trieres et Romani super eum*, quibus Antiochus egressus obviam cum applicuisset, stetit in littore Marcus Popilius et ait: senatus populusque Romanus jubent recedere ab amicis suis: quo petente inducias respondendi, fecit circulum Marcus in sabulo circa eum cum virga, et ait: senatus populusque Romanus jubent ne egrediaris hunc circulum, donec respondeas. Qui ait: si sit visum senatui populoque Romano, recedendum est, et statim recessit. Et ideo sequitur: *et percutietur*; non quia interierit, sed quia omnem arrogantiae fastum perdidit. Hieronymus autem ait de Antichristo: *nullus ambigat quin pugnaturus sit contra regem Aegypti, Romano populo ei auxilium praebente, ut rex sceleratissimus Antiochus gesserit in his imaginem Antichristi.* Et sic terminatur tertia pars principalis totius cap. in qua tangitur successio malorum tempore Antiochi. Sequitur quarta pars principalis totius cap. in qua tangitur afflictio justorum usque ad adventum judicis, et victoria regni Christi, cum dicitur: *revertetur et indignabitur*: et habet tres partes. Primo notatur, quod Antichristus eriget se contra Dei cultum, cum dicitur: *et revertetur et indignabitur contra testamentum sanctuarii.* Postquam enim Antiochum repulerunt de Aegypto Romani, indignatus venit contra Jerusalem, et invitatus ab his, qui dereliquerunt legem Dei, commiscuit se caeremoniis eorum. Et ideo dicitur: *et cogitabit adversum eos qui dereliquerunt testamentum*, idest quos vult testamentum derelinquere. Unde alia translatio sic habet, *et cogitabit ut deseratur pactum sanctuarii*, ut planius habetur 2 Mach. 6 cap. *et brachia ex eo stabunt*, idest principes ab eo missi post biennium, ut tributa exigerent a Judaeis, et in templo Jovis ponerent statuam. Et ideo dicitur: *et polluent sanctuarium fortitudinis*, idest templum in quo Deus qui fortis et ipsamet fortitudo est, colebatur, profanabunt, et in pessimos usus convertent, sicut factum postea fuit; nam duces missi ab Antiocho, de ipsius mandato sacrificia legis Judaeis interdixerunt, aras idolorum in eorum templo erexerunt; et prostibula ibidem fecerunt. *Et auferent juge sacrificium*, idest Dei holocaustum, *et dabunt abominationem in desolationem*, idest ponent in templo Jovis idolum, quod Judaei summe abominati sunt. Haec omnia de Antichristo et in Antichristo intellige plenius complenda; qui contra Dei cultum indignatus, cogitabit quomodo a suis cultoribus sanctuarium deseratur, et violenter opprimet, et finaliter in templo Dei stabit, et se faciet Deum, *et impii in testamentum simulabunt fraudulenter.* Tempore enim illo quidam simulantes se legum custodes, cum gentibus fecerunt pactum, aliis in lege permanentibus, ut dicitur 2 Mach. 6 cap.; et illi legem defenderunt et obtinuerunt: et sub Antichristo etiam idem fiet, quando refrigescet charitas multorum, ita ut vix filius hominis fidem inveniat super terram. Et ideo dicitur: *populus autem sciens Deum obtinebit et faciet.* Unde cum dicit: *et edocti in populo docebunt plurimos*, idest in lege periti docebunt et hortabuntur alios in lege Dei permanere, et pro eadem viriliter pugnare, ut Matathias fecit, qui filios suos ad defensionem patris et legis, documenta dedit, et pro eodem vitae discrimini se exponere induxit et animavit: unde sequitur: *et ruent in gladio et flamma* et cetera. Triumphus enim Machabaeorum declarat, quanti et quanta pro custodia regni passi sunt ab Antiocho; nimirum, gladium, ignem, molestias, et rapinas, ut patet in Lib. 2 Machab. Sub Antichristo etiam non dubitatur idem accidere, et multo fortius; quia erit crudelior persecutor Ecclesiae quam Antiochus synagogae. Solicite enim totisque viribus studebit populum Christianum a vera religione et fide Christi avertere, et variis generibus tormentorum atque poenarum sibi consentientes premet et affliget; aliquibus tamen resistentibus, qui doctrina et bonis exhortationibus, aliis infirmioribus subsidio erunt. Unde sequitur: *cumque corruerint, sublevabuntur auxilio parvulo.* Intelligitur fuisse tempore Matathiae, qui tum cultum Dei servare conatus est, ut patet 1 Mach. 2. Sed parvum fuit auxilium, eo quod rebellans paucos habuit auxiliatores et cito mortuus est, et ejus filii postea adversa fraude decepti. Cujus ratio subditur: *quia haec ideo sunt facta, ut probentur, confirmentur et eligantur sancti, qui in fornace purgantur. Et de eruditis ruent ut conflentur et eligantur et dealbentur, usque ad tempus praefinitum*, quia in aliud tempus est dilata victoria; quia vera victoria in adventu Christi, implebitur tempore Antichristi, cui congregati sancti parvulo resistent auxilio; et multiplicabuntur et manifesti fient; sed vera victoria erit in fine temporum. Et sic terminatur pars, in qua tangitur Antichristi erectio contra Dei cultum. Sequitur secunda pars, in qua tangitur ipsius erectio contra Dei personam, cum dicitur: *et faciet juxta voluntatem suam rex.* Ab hoc loco de Antichristo solum intelligenda sunt omnia, secundum Hieronymum; quia sequitur: *et elevabitur contra omnem Deum*, idest extolletur non solum contra verum Deum, sed etiam contra omne illud quod falso nomine Dei donatur, 2 Thess. 2: ad literam de Antichristo, qui adversatur et extollitur supra omne id quod dicitur Deus, aut quod colitur; ita ut in templo Dei sedeat ostendens se tamquam sit Deus; superbissimo enim spiritu elatus, non patietur aliquem supra se coli et honorari. Et sequitur: *et adversus Deum deorum loquetur magnifica*, quia Antichristus contumelias et blasphemias loquetur contra verum Deum; jactabit enim se esse Messiam Judaeis promissum, quod solum vero Deo convenit. *Et dividetur donec compleatur iracundia*; idest juxta ipsius voluntatem et intentionem prospere Diabolo adjuvante succedet; ad tempus tamen; donec scilicet compleatur Dei iracundia; *tunc enim dominus Jesus interficiet eum spiritu oris sui*, ut dicitur 2 Thess. 2; et sic in ipso erit omnium malorum consummatio; licet in typo aliqua praecesserint ab Antiocho, et sub Juliano apostata completa, a quo Judaei habuerunt auxilium, idest spem quietis; amare enim eos se simulavit, et in templo eorum se immolaturum promisit, ac si esset Messias populum reducturus. Et sic cum dicit: *perpetrata quippe est definitio*, idest sic juxta Dei praesentiam est decretum, *et Deum patrum suorum non reputabit*, ex quibus patet quod hoc non potest intelligi de Antiocho, quia ille idola Graeciae coluit, et ea Judaeis et Samaritanis colere praecepit; et ideo necessario intelligitur de Antichristo, qui ex Judaeis natus, non solum Deum patrum suorum, ut dicitur hic, verum etiam neque ullum alium Deum colet et reputabit. *Et erit in concupiscentiis feminarum*, idest luxuriae et lasciviae deditus erit. Translatio vero alia habet, *et concupiscentiis mulierum non subjacebit*: quod de Antichristo, qui simulabit castitatem, ut plurimos decipiat, intelligitur. Modus enim est hypocritarum, ut quo sunt lasciviores et luxuriae magis addicti, eo magis castos se simulent: quod non ex amore Dei faciunt, sed ut plebs credat eos esse pudicos. Et sic de Antiocho intelligi non potest, qui fuit luxuriosissimus secundum Hieronymum, in tantum, ut luxuriam suam populo praesente compleret. *Nec quemquam deorum curabit*, quia adversus adversa consurget; eo quod faciens se Deum, consurget contra omne quod dicitur Deus, secundum apostolum: *Deum autem Maozim in loco suo venerabitur*, Maozim praesidium sonat, eo quod Antichristus secrete Diabolum, ut praesidem suum venerabitur, sed publice seipsum ut Deum adorari faciet. *Et Deum quem ignoraverunt patres ejus colet.* Hoc non intelligitur de Antiocho, ut dictum est; sed de Antichristo qui faciet fieri statuam ex auro et argento ac rebus pretiosis, et se coli, et ipse colet Diabolum in eadem. *Et faciet ut muniat Maozim.* Translatio Theodotionis habet sic, *et aget ut muniat praesidium cum Deo alieno: quem cum ostenderit, multiplicabit honorem et dominationes eis faciet et terram dividet gratis*: et est dictum quod faciet omnia praedicta, ut in illis et ceteris urbibus ponat praesidia, ut doceat adorare Deum alienum: quem cum ostenderit, idest adorandum suaserit, dabit deceptis honorem et gloriam et faciet eos ceteris dominari, et terram eis dividet donaque distribuet, quia quos terrore nequibit subjugabit avaritia. Haec Hieronymus. Et sic terminatur secunda pars hujus quartae partis, in qua tangitur Antichristi erectio contra Dei censuram: et sequitur tertia in qua tangitur Antichristi erectio contra Dei facturam, cum dicitur: *et in tempore praefinito praeliabitur.* Nota secundum Hieronymum, quod Antichristus primo pugnaturus est adversus regem Austri, idest Aegypti, et postea Lybiam et Aethiopiam superaturus, quia de decem cornibus tria supra contrita legimus, quia forte tres regiones vel hos tres reges fraude decipiet, vel vi obtinebit, ut hic ostenditur, licet in typo praecesserit de Antiocho, qui anno undecimo regni sui, contra nepotem suum Ptolomaeum scilicet dimicavit, quasi tempestas valida cum curribus et equitibus et classe magna ingressus terras plurimas pertransiens tandem dimicavit, qui terram inclytam, scilicet Judaeam ascendit, et arcem munivit, *hae autem solae salvabuntur* et cetera. Antichristus quidem, secundum Hieronymum, Idumaeam, Moab et Ammon, idest totam Arabiam relinquet intactam, quia illuc ad deserta illius sancti confugient, sicut in typo Antiochus festinans in Aegyptum eas intactas reliquit, quia ex latere Judaeae erant, ne occupatus alio praelio Ptolomaeum redderet fortiorem. *Et mittet manum suam in terras* etc. quia cepit in illo transitu terras plurimas, inter alias, terram autem Aegypti perquirens et possidens omnes thesauros ejus et pretiosa: sic etiam Antichristus faciet, cum primo seducet Aegyptum, et revelabit thesauros ejus absconditos, *per Lybiam quoque et Aethiopiam transibit.* Nota quod non dicit quod eas ceperit, sed quod per eas transierit; quia in ipso climate Aegypti existentes, Aegypto capta quasi vicinae conturbatae sunt. Africam enim et Lybiam, atque Aethiopiam Antiochus nunquam tenuit; et ideo melius de Antichristo dicitur, quod in obtentu Aegypti has quoque seducturus sit. *Et fama turbabit eum ab oriente*, et ab Aquilone. Tria enim cornua de decem conterens Antichristus, scilicet Aegyptios, Lybios et Aethiopes, ut statim dictum est, auditurus de orientis et Aquilonis partibus contra se bella insurgere, vel potentia imperiali vel resistentia aliquorum sanctorum, quo veniens cum magna multitudine plurimos interficiet: et tunc sequitur: *figet tabernaculum suum Apadno*, idest in Emmaus, secundum Hieronymum, ubi incipiunt montana Judaeae consurgere: et inde se erigens ad montem oliveti, Jerosolymorum regionem ascendet, et usque ad summitatem montis oliveti, unde dominus ascendit, veniet secundum Hieronymum. *Et nemo auxiliabitur ei*, quia ibi domino saeviente peribit, ita quod exaudietur vox de caelo, dicens: morieris; et statim fulminabit. Nota quod Apadno interpretatur solium suum; quia, ut dictum est, figet tabernaculum suum et solium suum in Jerusalem quae sita est inter mare mortuum et Tyberim vel Tyberinum, et veniet usque ad summitatem montis oliveti et peribit, secundum illud Isaiae 25: *et praecipitabit dominus in monte illo faciem vinculi colligati super omnes populos et telam quam orditus est super universas nationes, praecipitabit mortem in sempiternum*; et auferet dominus Deus omnem lacrymam ab omni facie, et opprobrium populi sui auferet de universa terra et cetera. Haec Hieronymus. Nota quatuor argumenta literalia ex dictis in hoc cap. elicita. Primum est quod modus divinae Scripturae est frequenter, et praecipue in prophetiis, transire de persona ad personam, de praesenti tempore ad praeteritum seu futurum, vel e converso, absque aliqua continuatione intermedia: et hoc est, quod magnam difficultatem facit in Scriptura. Secundum est, quia prophetae loquuntur prout affectus eorum a sancto spiritu tangitur, nunc pro uno, nunc pro altero; et talis discontinuatio ponitur in principio cap., cum dicitur: *ego autem ab anno* etc. statim sine omni medio sequitur: *et nunc veritatem annuntiabo tibi*: et hoc dicit Angelus Danieli, unde si fuisset additum, et ait Angelus ad me, *et nunc veritatem* etc. cum tali supplemento fuisset clarum: idem invenies in multis locis in Scriptura. Frequenter multa intermedia omittit, accipiens solum illa quae faciunt ad propositum suum. Unde hic omittit novem reges Persarum qui fuerunt a Xerxe usque ad Darium quem occidit Alexander magnus, quia sub ipsis facta non fuerunt multa nobilia; et ponit tantum quatuor reges Persarum, qui faciunt ad propositum. Tertium argumentum est, quod Scriptura semper loquitur de uno sub typo alterius; ita quod historia de uno verificatur in parte, de alio vero principaliter et totaliter; sicut ista visio de Antiocho Epiphane fuit figura de Antichristo, unde secundum partem verificatur de Antiocho: plura enim dicuntur hic quae impossibile est vera esse de ipso, et verificantur de Antichristo. Quartum argumentum est, quod Scriptura non narrat gesta aliorum regum nisi quantum tangit adversitatem vel prosperitatem regni Judaeorum; unde non facit hic mentionem, nisi de bellis regum Syriae et Aegypti, quorum in medio erat Judaea, praetermittens bella Macedonum et aliorum regum. Sententiae dubiae sunt quatuor. Prima est utrum haec visio continuetur cum praecedenti: et videtur quod sic; quia in litera dicitur, quod Angelus qui Danieli loquebatur in praecedenti visione dixit: *et nunc veritatem annuntiabo tibi*, et sic videtur continuare sermonem inchoatum; ergo continuatur cum praecedenti. Contra: quia praecedens fuit tertio anno Cyri, haec anno primo Darii, ut patet ex textu. Sed Darius primus regnavit; ergo et cetera. Respondeo, dicendum, quod licet quidam dicere velint, quod haec continuatur cum praecedenti, tamen hoc non videtur verum; quia praecedens fuit anno tertio Cyri, haec autem fuit primo anno Darii; et ideo haec praecedit magno tempore praecedentem; et ideo dicendum, quod haec non continuatur cum praecedenti, sed praecessit ipsam tempore. Ordinatur autem post ipsam, quia ista tangit ultimae tribulationis triumphum; et ideo ponitur ultimo. Ad id quod objicitur de textu, dicendum, quod ille Angelus, qui nunc ei loquebatur, loquebatur ei alio quoque tempore; vel forte fuit alius Angelus. Secunda dubitatio est, quare a Xerxe qui fuit quartus rex Persarum, transit Scriptura usque ad Darium, quem Alexander interfecit, qui fuit quartus, novem in medio praetermissis. Dicendum, quod illi novem nihil memorabile Scriptura dignum fecerunt, nec faciunt ad prophetiae propositum; et ideo de ipsis non facit mentionem: facit autem mentionem de Xerxe, quia ipse fuit occasio, quare Graeci postea Persas destruxerunt; nam multas gentes excitavit adversus regnum Graecorum, ut sonat textus, et Graeciam pro magna parte destruxit. Tertia dubitatio est, quare non tangit Scriptura aliud de aliis regnis, sed solum regnum Syriae et Aegypti. Dicendum, quod intentio Scripturae est, scribere tribulationem futuram sub Antiocho Epiphane et sub Antichristo per illam designatam; et ideo non tangit nisi regnum in quo ipse regnabat, et regnum quod occupare moliebatur, ex quorum tribulatione vel prosperitate sequebatur tribulatio vel prosperitas regni Jerosolymitani seu Judaeorum. Quarta dubitatio est utrum haec visio exponi debeat de tempore Antichristi: et arguit Porphyrius depravator Scripturarum, quod non: dicens, quod exponere hanc visionem de Antichristo et transire de Antiocho usque ad finem mundi, omnibus aliis mediis praetermissis, magis videtur voluntarium, quam necessarium: aliqualiter omnia exponi possunt de Antiocho, ut ipsemet exponit. Sed contra arguit Hieronymus, quod certum est, quod multa hic traduntur, quae nullo modo exponi possunt de Antiocho, utpote quod ille nullum Deum reputabit, neque Deum patrum suorum: Antiochus autem Deum Liberum fecit coli a Judaeis; unde in libro 2 Machab. dicitur, quod hedera coronati cogebantur Judaei Libero circuire. Dicendum ergo, quod haec visio, quantum ad suam totalitatem intelligitur de Antichristo, licet in parte vera sit de Antiocho. Ad illud Porphyrii, quare Scriptura transit praetermittendo novem reges et si quae alia praetermittit: patet responsio ex praedictis. Sententiae morales sunt duae hic, quae possunt accipi ex regum catalogo et descriptione bellorum, regnorum Austri et Aquilonis, idest Syriorum et Graecorum. In principio ergo describit Scriptura processum regni Persarum: ubi intelligendum, quod per regnum Persarum designatur tentatio in tempore. Per quatuor reges quos Scriptura commemorat in praedicto regno regnasse, designantur quatuor genera hominum qui potissime tentantur exspectantes ut vincantur, quia tales in tempore tentationis recedunt, Luc. 4. Et talibus dicitur Act. 5: *cur tentavit Satanas cor tuum mentiri in sanctum spiritum?* Et qui volunt divites fieri incidunt in tentationem: supple, talem de qua 1 Corinth. 7: *tentantur continentes ut vincantur*. Et tali tentatione petit David tentari, dicens, Psalm. 25: *proba me domine et tenta me*: quasi diceret: quoniam a te eripiar in tentatione et dabis proventum. Tentantur periclitantes ut probentur, Psalm. 25: *proba me domine et tenta me*. Tentantur proficientes, ut coronentur. Jacob. 1: *beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae*. Secundo describit Scriptura regnum Graecorum; in quo designatur humana ostentatio, quia Graeci ostentari per humanam sapientiam quaerunt. Ubi intelligendum, quod sicut regnum Graecorum habuit quatuor reges principales et unum caput insigne, scilicet Alexandrum; ita moraliter humana sapientia, per quam homines mundani ostentari desiderant, dividitur in quatuor animi passiones. Habet enim humana sapientia laetitiam de prosperitate praesenti, quia *qui in carne sunt, quae carnis sunt sapiunt*, Rom. 8: tristitiam de adversitate imminente, contra quam ait salvator, Matth. 16, Petro: *vade post me Satana, quia non sapis ea quae Dei sunt*, sed quae hominum. Fiduciam de prosperitate imminenti: contra quam apostolus 1 Timoth. 6: *divitibus hujus saeculi praecipe, non sublime sapere*. Moestitiam de adversitate praesenti, de quibus dicitur Deuteronomii 32: *utinam saperent et intelligerent et novissima providerent, quomodo persequatur unus mille*. Et hae quatuor passiones habent unum insigne caput, scilicet appetitum proprii commodi, quia *gloria talium in confusione qui terrena sapiunt*, Philipp. 3. Tertio describit Scriptura bella regnorum: et licet regnum Graecorum divisum in quatuor fuerit, tamen non prosequitur nisi de duobus, scilicet de regno Aegypti et Syriae, quod est ab Aquilone; et designatur adversitas, quia *ab Aquilone pandetur omne malum*, Jeremiae 10. Prosperitas autem et adversitas semper adversum se praeliantur. Fuerunt autem sex reges ex utraque parte, quorum modo praevalet unus, modo alius in prosperitate; ergo per regnum Aegypti designatum notantur sex, in quibus mali frequenter offendunt: quae est sospitas corporis, foecunditas prolis, salubritas generis, sublimitas honoris, securitas hostis, copiositas rerum seu muneris. E contra similiter in adversitate designata sunt sex per regem Aquilonis, quibus frequenter offendunt; scilicet infirmitas corporis contra sospitatem, sterilitas prolis contra foecunditatem, vastitas generis contra salubritatem, ignobilitas decoris contra nobilitatem, anxietas hostis contra securitatem, penuria rerum seu muneris contra copiositatem. Haec invicem pugnant, sicut singula cum singulis; et aliquando unum contra aliud, seu unum ab alio subjugatur.

Caput 12

[89080] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 12 *In illo autem tempore consurget Michael* et cetera. Haec est secunda pars visionis quartae, in qua tangitur de triumphali victoria electorum: cujus causa originalis, materialis et finalis est quae et praecedentis; formalis vero modus vel causa in divisione capituli consistit. Dividitur autem primo in duas partes: quia primo ponitur finalis intentio, cum dicitur: *tu autem Daniel, claude sermones.* Circa finalem intentionem tangitur primo status seu nisus Angelorum electos protegentium seu custodientium, cum praemittitur, *in tempore illo* et cetera. Ubi intelligendum quod hoc capitulum evidenter ostendit, praecedentia oportere intelligi de finali tempore Antichristi, in quo fiet mortuorum corporalis resurrectio ad vitam vel ad mortem, et sancti erunt fulgentes, hi quasi stellae, hi quasi firmamenti splendor, et similia. In tempore ergo illius tribulationis consurget Michael princeps Ecclesiae, qui stat pro electis quasi adjutor, ad refrigerandum eos, ut reliquiae salvae fiant, contra Antichristum, et interficiet eum; Michael autem dicitur quasi fiducialiter agens, et ideo dicitur: *qui stat pro filiis populi tui.* Secundo tangitur metus afflictorum patientium, cum dicitur: *et veniet tempus quale non fuit ex eo quo gentes esse coeperunt usque ad tempus* Antichristi; idest majori adjutorio indigebunt electi: quod exponit salvator de tempore Antichristi, Matth. 14, dicens: *erit enim tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi usque modo, nec fiet.* Hoc enim de tempore Antiochi non potest intelligi, quia major fuit quando civitas capta fuit a Babylonicis templumque subversum et populus captivatus, ut ait Jeremias 3. Tertio tangitur salus electorum morientium, cum dicitur: *et in tempore illo salvabitur populus tuus.* Antichristo enim extincto a salvatore spiritu oris sui, salvabitur populus, qui fuit *scriptus*, vel ordinatus, *in libro* Dei, idest qui fuit praedestinatus: de quo dicit propheta, Job cap. 1: *in libro stylo ferreo omnes scribentur.* Quarto tangitur gradus resurgentium, cum subjungit, *et multi de his qui dormiunt in pulvere terrae*, idest multitudo omnium qui debent in pulverem reduci, *evigilabunt*, idest resurgent pro diversitate meritorum, *alii in vitam aeternam*, idest in gloriam, ut dicere possint, *dormivi, et soporatus, et exsurrexi, quoniam dominus suscepit me*, Psal. 8. *Alii in opprobrium*, idest in ignominiam damnationis, *ut videant semper*; non ut videant bonos in gloria, sed ut sciant se aeternaliter esse futuros in poena, ut impleatur sermo David dicentis, *opprobrium sempiternum dedit illis*, Psal. 77. Quinto tangitur fructus salvandorum instruentium, *qui autem docti fuerint, fulgebunt.* Quia autem, secundum Hieronymum, non sufficit sapientia nisi alios erudiat, tacitus sermo doctrinae non aedificans alium mercedem non recipit: ideo dicit: *quod qui docti fuerint.* Justi tamen sive doctores justitiae, stellarum fulgori comparantur. Hieronymus. Solet quaeri utrum doctus sanctus vel simplex sanctus eamdem mercedem habeant: ideo ostendit quod tantum interest inter erudientem sanctitatem et sanctam rusticitatem quantum caelum distat a

stellis: et ideo dicit quod *qui ad justitiam erudiunt multos*, simplici scilicet verbo et vitae exemplo; *erunt quasi stellae*: quia hae sunt stellae de quibus dicetur tempore judicii, *stellae dederunt lumen in custodiis suis*, Baruch 3. Et sic terminatur prima pars in qua tangitur finalis intentio. Sequitur pars secunda cap. in qua tangitur salubris instructio, cum dicitur: *tu autem Daniel claude sermones.* Circa quam primo tangitur profunditas visionis, cum dicitur: *tu autem Daniel claude sermones* etc.: quia enim multa revelaverat occulta esse significans, praecepit ut sermones claudat, visiones involvat, et signet librum obscuritatibus et aenigmatibus, ut legant plurimi, et quaerant historiae veritatem, et obscuritatis magnitudinem, diversa opinentur, et lugendo cum sancto Joanne Apoc. 5 cap., quaerant sacramenta et mysteria, parabolas et verba libri signati: quod notat obscuritatem ejus, sicut et Isaias de suo volumine ait cap. 29: *et erit vobis visio omnium, sicut verba libri signati, quem cum dederint scienti literas, dicent, lege istum, respondebit; non possum, signatus est enim.* Unde sequitur: *pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia.* Hieronymus, *pertransibunt, idest percurrent libros; et transient historias propter multitudinem lectionum.* Vult ergo dicere Angelus prophetae: scribe quidem mysteria: sed non exponas, ut posteris exercitii materiam relinquas; ut dicit Gregorius Hom. 4 super Ezechielem secundae partis; quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur. Secundo tangitur brevitas durationis, cum dicitur: *et vidi ego Daniel, et ecce quasi duo alii stabant.* Vidit propheta duos Angelos stantes ex utraque parte Tigris Babylonici fluminis, in qua viderat superiorem visionem: et hi Angeli erant principes Persarum et Graecorum, quos non judicat interrogatione dignos; vidit et alium Angelum super aquam ipsam in medio arboris stantem. Hic est Angelus qui orationes ejus obtulerat in conspectu Dei, quem supra cap. 10 viderat indutum lineis; et hunc interrogat, cupiens scire, quantum duraret persecutio Antichristi, seu quo tempore implenda esset visio haec. *Et audivi virum*, idest vocem viri exponentem in quanto, non tamen aperientem quo tempore complerentur, et levata utraque manu, significans violentiam Persarum et Graecorum comprimendam inter quorum Angelos stabat; seu illorum in quorum typo quae futura sunt in finali tempore designantur; *et jurasset per viventem in aeternum*, adjecit quod duraret *per tempus et tempora et dimidium tempus*, idest per unum annum, et per duos annos et per dimidium, et hoc est per tres annos cum dimidio, quibus durabit tribulatio Antichristi, ut supra cap. 7 dicitur: *et cum completa fuerit dispersio*, idest cum dispersus fuerit populus Dei Antichristo persequente: *complebuntur universa haec*, idest omnia bella, regna diversa. Tertio tangitur vicinitas impletionis, cum dicitur: *et ego audivi et non intellexi*: audierat enim futura bella multiplicia, sed non intellexerat singulorum nomina: et ideo auditor cupit agnoscere veritatem, dicens: *domine mi, quid erit post haec?* Cui Angelus; *vade Daniel*, scilicet universae carnis, quia non fient quae quaeris tempore tuo, et ideo, *clausi sunt*, tibi supple, *signatique sermones*, idest visiones supra ostensae, multis obscuritatibus, *usque ad tempus praefinitum*, idest tempus consummationis: quo tempore, supple, *eligentur*, sancti, *et dealbabuntur*, ut appareant justi, *et quasi ignis probabuntur multi*, quia fideles in tribulatione probabuntur quasi aurum in fornace ignis, *impii autem impie agent*, idest impietatem suam ostendent cum finis venerit; quia qui in sordibus fuerint magis sordescent, juxta illud Apoc. 22, cap.: *qui in sordibus* et cetera. Haec autem facient quia *non intelligent omnes impii*, hoc ad probationem ipsorum fieri, *docti vero intelligent*, esse Dei disciplinam; et ideo libenter ipsam sustinebunt, secundum Hieronymum. *Et a* *tempore cum ablatum fuerit juge sacrificium.* Ostendit quo ordine incipiet et finietur tribulatio Antichristi; quia a tempore quo ablatus fuerit cultus Dei et desolatus, et Antichristus abominabiliter exhibuerit se adorandum: et durabit persecutio *dies mille ducentos nonaginta*, idest per tres annos cum dimidio, ut supra dictum est: quasi diceret: ex quo orbem possederit et cultum Dei interdixerit, et se adorandum praebuerit, usque ad mortem ejus, tantum tempus erit. Quod dicitur tempus desolationis tam legis quam templi quam sanctorum. Quarto tangitur opportunitas conversionis, cum dicitur, *beatus qui expectat et pervenit usque ad dies mille trecentos triginta quinque.* Hic numerus excedit numerum statim dictum in sexaginta quinque qui post mortem Antichristi dabuntur lapsis ad poenitentiam et sanctis ad refrigerium, quasi dies pacis et quietis. Et ideo respondens quaestioni, qua quaesierat dicens: *domine mi quid erit post haec*, dicit: *beatus*, quia post dies persecutionis perveniet ad dies sexaginta quinque superadditos ad poenitentiam, post quos dies dominus in sua majestate venturus est, ait Hieronymus. *Tu autem Daniel vade*: quasi diceret: *tu Daniel*, interim, *vade ad praefinitum* tempus vitae tuae, et mortuus *requiesces et in fine dierum stabis in sorte tua, idest resurges in ordine tuo*, secundum translationem Theodotionis, cum quo nos Deus resuscitare dignetur in ordine electorum suorum. Argumenta literalia sunt haec duo. Primum est, quod hic expresse dicit Scriptura futuram esse resurrectionem mortuorum in generali judicio: unde dicit quod multi qui dormiunt in pulvere resurgent. Secundum est, quod nullus debet assumere sibi determinare tempus adventus Antichristi seu finalis judicii; quia nec hoc tempus praefinitur Danieli, sed jubetur signare. Unde Hieronymus: *cum propheta qui habuit librum apertum, dixerit, quia audivit et nihil intellexit, quid faciet qui habet librum signatum, et usque ad tempus consummationis multis obscuritatibus involutum?* Unde Augustinus ad Marcellum episcopum: *pone tu tres homines: unus dixit: post viginti annos veniet Antichristus: dico ei: tu male dicis, quia non est in tua potestate, te noscere; alter dixit, adhuc sunt mille anni: et tu male dicis quia nescis quando erit: tertius dicit, scio quod Antichristus venturus est, sed nescio quando, semper stabo paratus: hic bene dicit, non determinans tempus quod pater posuit in sua potestate: teneamus et nos cum isto.* Sententiae duae sunt dubiae. Prima est de hoc quod dicitur hic, *tu autem Daniel claude sermones* etc., *claude librum*: videtur enim contrarium hujus dicere Joannes in Apocal. ubi dicitur Joanni loquenti de eadem materia: *noli claudere.* Dicendum, secundum Hieronymum, quod sermones seu liber iste est clausus humanae inquisitioni et sapientiae; unde solum superbis clauditur; qui tamen humilibus aperitur, quibus Deus hoc voluit revelare, juxta illud Luc. 10: *confiteor tibi pater* etc.: dicitur tamen Danieli quod clauderet propter superbos; Joanni quod non clauditur propter humiles. Vel dicendum quod liber ille apertus est quoad factum; clausus vero quoad modum. Secunda dubitatio est, utrum Daniel intellexerit hos sermones clausos: quod non videtur: quia hic dicitur, quod audivit et non intellexit. Sed contra: videtur claudere librum: ergo habuit apertum: quod non diceretur ei, nisi intelligeret ea quae ibi erant. Dicendum quod Danieli fuit apertus liber, tam quoad factum quam quoad modum facti in parte, sed non quoad omnem circumstantiam facti, scilicet personarum et temporis. Verbi gratia dico quod fuit revelatus Danieli modus tribulationis, scilicet quod Antichristus maximam violentiam faciet contra sanctos, et etiam tempus fuit ei quodammodo revelatum, et ideo dicitur ei liber fuisse apertus: sed quod tali tempore, et non alio, et per tales personas, non per alias, hoc non fuit ei certitudinaliter expressum;

et quoad hoc dicit quod non intellexerit. Moralis sententia est de triumphali victoria sanctorum. Ubi notandum quod quanto fortior est molestia, tanto celebrior est Angelorum custodia, et securior victoria, et solemnior corona. Quoad certitudinem habendae victoriae notandum quod est ibi fluvius, et duo viri in ripa, unus hinc, et alter inde, et tertius in medio fluminis, qui erat indutus lineis; qui levavit dexteram et sinistram in caelum, et juravit per viventem in aeternum et cetera. Notatur autem ibi praefinitio seu benignitas non permittentis nos ultra id quod possimus tentari vel tribulari, ut ostendit hic Scriptura. *Fluvius* ergo Scriptura divina est, de quo Psal. 45: *fluminis impetus laetificat civitatem Dei. Duo Angeli ex utraque parte fluminis*, sunt duorum testamentorum sacra eloquia: de quo dicitur. *Vir stans in medio fluminis*, est Christus calcans tribulationes vitae praesentis, de quo dicitur, qui levat dexteram justitiae, de quo Psal. 117: *dextera domini fecit virtutem; et sinistram suae clementiae*, de quo Cant. 2 cap.: *laeva ejus sub capite meo*: ad caelum providentiae, quia *a summo caelo egressio ejus et occursus ejus usque ad summum ejus*, Psal. 18, et jurat per certitudinem praescientiae, de quo? De termine nostrae miseriae. Nota quod quae sequuntur usque ad finem libri non habentur in Hebraeo, sed de translatione Theodotionis, quae vocatur translatio vulgata secundum Hieronymum sumpta sunt. Apparet autem hoc esse factum recenti captivitate Danielis; quia Daniel adhuc puer erat, ut patet infra.

Caput 13

[89081] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 13 *Erat vir habitans in Babylone, et nomen ejus Joachim* et cetera. Sicut dictum fuit in principio libri, totus liber Danielis habet tres partes principales. Prima pars continens primum capitulum, est prooemialis, in qua ostenditur Danieli collata sapientia. Secunda pars est executiva, seu principalis, continens undecim sequentia capita; in qua ostenditur regni Christi et justorum, ad regnum Antichristi et reproborum praeeminentia. Tertia pars est incidentalis continens duo ultima cap. in qua ponitur Susannae historia, et Belis ac draconis fabula. Duabus sic habitis et determinatis sequitur tertia, quae habet duas partes principales seu duo capita. In prima enim commendatur Daniel de justitia, in extinctione libidinis; et hoc cap. primo, vel totius libri 13. In secunda commendatur de constantia in extirpatione cupidinis, et id 2 cap. seu totius libri 14, infra: *erat quoque idolum nomine Bel.* Circa primam partem notandum, quod causa originalis hujus historiae est instinctus spiritus sancti datus Danieli per affectum justitiae. Causa materialis est presbyterorum impudicitia, Susannae pudicitia, Danielis justitia. Causa finalis est, ut ostendatur circa innocentes protectio, malitiosorum finalis casus, et damnatio. Zelantium pro innocentibus eruditio, et eorum finalis sublimatio, sicut patet de Daniele, qui zelavit pro liberatione innocentis, et fuit a spiritu sancto eruditus, et a populo sublimatus. Causa vero formalis in divisione historiae consistit. Dividitur autem capitulum in quatuor partes: quia in prima notatur, tangitur seu describitur summa tentationis, in principio. Secundo causa accusationis, infra: *et facta est crastina.* Tertio poena damnationis, infra, *credidit eis multitudo quasi senioribus.* Quarto forma liberationis vel exemptionis, infra: *cumque duceretur ad mortem.* Prima

pars in qua tangitur summa tentationis, habet 4 partes. In prima tangitur personae tentatae status, cum dicitur: *erat vir in Babylone* etc. erat enim nobilis Susanna, sed captiva, quia uxor viri, qui *erat in Babylone cui nomen Joachim*: de hac enim dicitur infra eodem: *mittite ad Susannam filiam Helchiae uxorem Joachim*: erat nobilis, sed pudica; quia *pulchra nimis et timens Deum*; de hac enim dicitur infra, quod erat *delicata nimis et pulchra facie; pulchra nimis*, sed religiosa, et ideo pulchra pulchritudine pudorata, cui dicitur Jerem. 31: *benedicat tibi dominus pulchritudinem justitiae*; erat innocens, sed erudita, quia; *parentes ejus cum erant justi, erudierant filiam suam juxta legem Moysi.* Docere enim debent parentes, non solum filios, sed etiam filias legem Dei, ait Hieronymus: *quia mulier sensata et tacita, non est immutatio eruditae animae*, Eccles. 26. Erat affluens, sed non superba. *Quia Joachim vir ejus dives erat*, ita ut posset dives dici, de quo Eccles. 31 cap.: *beatus dives qui inventus est sine macula; et erat ei pomoerium vicinum* etc. et ideo locus opportunus ad concursum populi, *pomoerium*, quod est viridarium fructuum, aquis influentibus irrigatum; *et ad ipsum confluebant*, ad terminandum causas, sicut solent convenire in hospitiis principalioribus. In secunda tentationum gradus, ibi: *et constituti sunt duo senes judices*, tamen sacerdotes, quia erant de tribu Juda *de quibus locutus est dominus, quia iniquitas egressa est de Babylone.* Jerem. 23: *a prophetis Jerusalem egressa est pollutio super omnem terram. A senioribus judicibus, qui videbantur regere populum*: quasi diceret: non regebant, sed regere videbantur, quia male praeerant; qui enim male praesunt et nomen habent judicum, et injuste praesunt populo, regere magis videntur quam regunt: ideo et istos Hebraei dicunt fuisse Achab et Sedeciam, de quibus ait Jerem. 29: *ponat te dominus sicut Sedeciam et sicut Achab, quos frixit rex Babylonis in igne* propter stultitiam, quam fecerant in Israel, et moechati sunt, scilicet uxores civium et amicorum suorum. Decipiebant enim mulieres, dicentes de semine suo nasciturum Christum, quod erant de stirpe David. *Isti* ergo *frequentabant domum Joachim*, et ex tali frequentatione exarserunt in uxorem ejus, et hoc quantum ad secundam partem primae partis, in qua tangitur tentantium gradus. Sequitur tertia pars in qua tangitur tentationis ortus, cum dicitur: *cum autem populus revertisset.* Circa quam notat Scriptura septem, quae communiter in omni tentatione reperiuntur: scilicet tentationis objectum, cum dicitur: *cum autem populus revertisset post meridiem ingrediebatur Susanna*, non praesente populo, quia verecunda; *et deambulabat*, quia spatiari licet ad corpus vegetandum, ut ait Glossa, praecipue cum steterit homo clausus, sicut ista propter populum. Secundo tangit aspectum, cum dicitur: *et videbant eam seniores*, non enim avertebant oculos, ne viderent vanitatem. Tertio tangit affectum, cum dicitur: *et exarserunt in concupiscentiam ejus*, perturbatio enim et cupido libidinis, percussit corda eorum, Eccles. 9, *quia concupiscentia quasi ignis exardescit.* Quarto tangit conatum; ut enim jacerent tentationis fundamentum in anima, et ut desiderata complere disponerent, *everterunt sensum suum*, adeo scilicet, quo subverso oculi eorum inclinati sunt ne caelestia sed carnalia cogitarent; ac per hoc prius everterunt se, et non servaverunt pactum etc. quia in inconstantia concupiscentiae transegerunt sensum, Sapient. 4, *recordarentur judiciorum justorum*; quid scilicet Dei, quid honestatis, quid naturae, quae omnibus insita est; et hoc erat, *quia erant ambo vulnerati amore ejus*, utrumque enim libido percusserat, sed adhuc verecundia retrahebat, eo quod judices et populi seniores erant; et ideo rem tam foedam nolebat alter ab altero sciri; *erubescebant enim, (inquit), indicare sibi mutuo concupiscentiam suam volentes concumbere cum ea*; sed crescente libidine, eo quod *observabant quotidie sollicitius videre eam* (in quo, quinto tangit Scriptura, eorum perversum studium, quia attente ipsam contemplabantur) prorumpunt in impudicitiam, rupto freno verecundiae; et ideo quasi languidi recedentes, sui languoris causam in regressu sibi mutuo indicarunt; rumpit enim libido verecundiam, dum in alio invenit similem impudicitiam; et ideo sexto Scriptura tangit ipsorum malignum consilium, cum dicitur: *et sciscitantes ab invicem causam*, causam supple maciei et languoris; *confessi sunt*, alter supple alteri; *concupiscentiam suam.* Propter quod concludit Scriptura septimo, eorum obstinatum propositum, cum dicitur: *et tunc in communi statuerunt tempus*, concordiae enim libidine aestuante tempus opportunum deerat, qua possent eam ad similem libidinem invitare. Et hoc quantum ad tertiam partem, in qua tangitur tentationis ortus. Sequitur pars quarta in qua tangitur modus tentandi, cum dicitur: *factum est autem, cum observarent diem aptum.* Ubi Scriptura tangit tentationis occasionem cum praemittitur, *factum est autem cum observarent* et cetera. Ubi satis claret, et senum malitia, quia observabant *diem aptum* et Susannae innocentia, quia *ingressa est sicut heri et nudius tertius*, suspicans neminem ibi, ut ungeretur juxta consuetudinem terrae, tempore aestivo; *et non erat ibi quisquam praeter duos senes*, qui latuerant in pomoerio, post meridiem, ut invenirent ipsam solam ipsa ignorante; et ideo emisit puellas ad afferendum *oleum et smigmata*, id est unguenta virginea. Est enim smigma, secundum Papiam, aqua vel decoctio ex palearum mica vel tritura frumento commixta, quae ad refrigerium seu nitorem faciei praeparatur: de quo dicitur Isa. 30: *pulli asinorum qui operantur terram, smigma comedent*; ex quo patet non esse peccatum, quod fit a mulieribus pro conservanda natura, dum autem non fiat pro adulteranda; *et fecerunt sicut praeceperat, clauseruntque* etc. *egressae sunt*, per privatum accessum domus a pomoerio. *Surrexerunt* et cetera. Videntes eam solam, effrena concupiscentia eruperunt absque verecundia: in quo notatur occasio: sed post occasionem statim tangit Scriptura secundo suggestionem; *ecce ostia pomarii clausa.* Et confestim tangit tertio assecurationem, dicens: *et nemo videt nos*: quasi diceret: quia locus secretus est, eo quod ostia clausa; affectus magnus est; quia *in concupiscentia tui sumus*, et nullus videt nos, et ideo assentiri debes amantibus; et confestim. Quarto ponit Scriptura comminationem, si dissentiat, dicens: *quod si nolueris*, quia aliter dicunt se contra eam testimonium ferre: et accusationis apparens ratio est; quia propter hoc emisit puellas, ut cum amasio posset adulterari. Et sequitur quinto Susannae trepidatio seu perturbatio, cum dicitur: *ingemuit ergo Susanna*, timore mortis, vel potius timore opprobrii et ignominiae, quia illis accusantibus sola erat; humanum enim est utrumque timere. Unde apostolus 1 Cor. 9: *bonum est mihi mori quam gloriam meam quis evacuet*: licet perfectorum sit non reputare discrimen mortis pro justitia tolerare. Dicit autem: *angustiae sunt mihi undique*, quia, tam mortem quam ignominiam formidabat: dicit enim: *si enim hoc egero, mors mihi est*; peccando contra legem, quia dicit Hieronymus, *omne peccatum est mors; ac per hoc quoties peccamus morimur, et e converso quoties digna opera facimus, resurgimus et vivificamur; si enim non egero, non effugiam manus vestras*, quia me occidetis. Et sequitur sexto Susannae electio, cum dicitur: *sed melius est mihi incidere*, et cetera. Gregorius: *Ecclesiastes, non habet melius, sed bonum, ne videatur inter peccatum et bonum, quasi inter duo bona eligere, sed bonum mihi est absolute, malum non facere absolute, et in vestras manus incidere; ne peccem in conspectu Dei mei.* Et haec fuit electio constans et firma et virtuosa, secundum Hieronymum. *In conspectu autem domini*, dicit, quasi coram eo facta. Septimo sequitur senum accusatio, cum dicitur: *exclamavit autem voce magna Susanna*, non clamore faucium sed pudicitiae magnitudine. *Erat enim ejus magna exclamatio, ideo, quia cordis et mentis ejus affectus, pura confessio bonae conscientiae, vocis ejus referunt clamorem*, ait Hieronymus. *Exclamaverunt et senes.* Sed non dicit Scriptura, voce magna, quia nec Deum clamore suo magnificabant, sicut Susanna, *qui magnus est super omnes deos*, Psalm. 94: *cui et poterat dicere, magna est misericordia super me* Psal. 85.

Cum autem aud

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

issent clamorem, ad clamorem accurrentes, *famuli erubuerunt*, credentes dicto seniorum, cum tamen non solum non factum sed nec dictum fuerat tale aliquid de Susanna; magna ergo et fixa de ea opinio habebatur: ideo dicit: *quia nunquam dictus fuerat sermo hujuscemodi de Susanna.* Et sic terminatur prima pars totius capituli in qua tangitur tentationis summa. Sequitur secunda pars principalis totius capituli, in qua tangitur causa accusationis, cum dicitur: *et facta est dies crastina.* Ubi tangit Scriptura quatuor, quae debent secundum formam juris in omni accusatione observari. Nam primo fit rei citatio: et ideo dicitur: *facta est dies crastina, cumque venisset populus.* Populo ergo veniente, juxta morem, ut dictum est, ad domum Joachim, fecerunt eam personaliter citari ad diem statutum et certum; ut ipsius morte satiaretur eorum irascibilis appetitus, nam ipsius vita non poterat eorum concupiscibilis satiari: et ideo dicitur: *mittite ad Susanna.* Sequitur: *et venit cum parentibus*, jam enim sciebant per clamorem et utrorumque relationem quod acciderat; *erat delicata nimis*: quasi diceret: venit cooperta, quia ita ire consueverat eo quod esset delicata: *et pulchra*, quasi propter necessitatem, et morum honestatem: ire ergo coopertam, testimonium est, et necessitatis venustatis et honestatis mulierum, unde sequitur; *at iniqui illi jusserunt ut discooperiretur*, ut vel inhonesto ejus intuitu satiarentur, et tamen sic viderentur examinare et probare factum, per verecundiam mulieris. *Flebant igitur sui, et omnes qui noverant eam*; quia tam propinqui, quam alieni compatiebantur innocenti. Secundo fit juratio; accusantes enim debent jurare, se dicere veritatem, et tunc est lis contestata. Et ideo sequitur; *surgentes autem duo presbyteri in medio populi super caput ejus*, in testimonium se offerentes, *posuerunt manus suas super caput ejus.* Modus jurandi erat juxta consuetudinem, ut dicitur Deut. 17: *manus testium prima interficiet eum*: contestantes se vidisse ipsam et juvenem pariter commisceri, *quae flens suspexit in caelum*, juxta illud: *ad te levavi oculos meos, qui habitas in caelis*, Psalm. 122: *erat enim cor ejus fiduciam habens in domino, quia benedictus vir qui confidit in domino, et erit in domino fiducia ejus*, Jerem. 17. Tertio facti assertio, cum dicitur: *et dixerunt presbyteri* post citationem et jurationem, sequitur assertio facti, quia dicunt se audivisse et vidisse, dicentes: *cum ambularemus in pomoerio soli*, soli dicunt, ne alius testis quaeratur, *ingressa est haec cum duabus puellis et clausit ostium pomarii et dimisit puellas*, addunt circumstantias quasi ad conjecturam facti, *venit ad eam adolescens*, haec est accusatio principalis, *et concubuit cum ea*, et ex hoc lapidanda erat, juxta legis edictum. Et sic facta est per eos facti assertio: debent enim accusantes asserere se vidisse vel audisse, quod probent ratione loci, temporis, personae vel societatis, modi et ordinis. Quarto dicitur probatio, cum dicitur: *porro nos cum essemus*, post assertionem sequitur probatio criminis denuntiari per omnes circumstantias facti, debent enim dicere omnes circumstantias; et ideo primo probant per locum, quod erant in pomerio: per adspectum, quia viderant iniquitatem; per modum, quia cognoverunt eos esse in concubitu: per personam: ne enim quaereretur ab iis quis ille erat, vel, ostendatis, dicunt se nequisse eum comprehendere, quia fortior eis erat; nec eam ab eis requisitam voluisse indicare. Et in hoc terminatur pars secunda principalis totius capitis, in qua tangitur causa accusationis. Sequitur tertia pars principalis, in qua ponitur poena condemnationis, cum dicitur, *credidit eis multitudo.* Ubi Scriptura tangit quatuor. Primo ex parte populi ignorantiam, cum dicitur: *credidit eis multitudo*, sine discussione facti ex ignorantia, quia senes erant ex natura; et ideo dicit, *quasi senioribus*, et quia judices ex officio: et ideo dicit: *et judicibus*, cum tamen non debebat idem esse testis et judex, *et condemnaverunt eam ad mortem, quasi ream.* Secundo ex parte Susannae innocentiam, cum dicitur: *exclamavit autem voce magna et dixit*, cordis affectu et conscientia bona, in quo notatur ejus innocentia et ideo quia sic clamavit. Dominus eam exaudivit, Psalm. 119: *ad dominum, cum tribularer, clamavi, et exaudivit me. Voce magna*, hominibus tamen occulta, sed a Deo audita, ait Glossa: *domine Deus aeterne*: quasi diceret: tu qui scis omnia aeternaliter, tam secreta quam manifesta, tam praesentia quam praeterita, quamque futura, tu scis, quia innocens morior. Tertio ex parte senum certam malitiam, cum dicitur: *et ecce morior*, supple innocens, *cum nihil horum fecerim, accusantium me malitia praevalente, quia praevalet impius adversus justos*, Habac. 1. Quarto Dei circa Susannam diligentiam, cum dicitur: *exaudivit autem dominus vocem ejus*, quia aures ejus ad preces justorum. Ubi enim desperatum est humanum auxilium, ibi solet Deus insperate clamantibus subvenire. Et sic terminatur tertia pars totius cap. principalis, in qua tangitur poena condemnationis. Sequitur pars quarta, in qua ponitur forma liberationis, cum dicitur: *cumque duceretur ad mortem.* Ubi Scriptura tangit quatuor. Primo praemittit sententiae appellationem, cum dicitur, *cumque duceretur* et cetera. Secundo facti inquisitionem, cum dicitur: *reversus est ergo populus.* Tertio veritatis intentionem, cum dicitur: *exclamavit itaque omnis populus.* Quarto gratiarum actionem, cum dicitur: *Helchias autem et uxor ejus laudaverunt dominum.* Quantum ad primam partem, in qua tangitur sententiae appellatio, ponuntur seu tanguntur quatuor. Primo Danielis inspiratio, cum dicitur: *cumque duceretur*, sequitur, *suscitavit dominus spiritum pueri.* Suscitatur autem spiritus propheticus pro liberatione sanctae feminae, non de novo intrat, qui jam in eo erat, sed propter aetatis infirmitatem quiescebat, nec sua opera demonstrabat. Secundo Danielis proclamatio, cum dicitur: *clamavit voce magna*, spiritu sancto suggerente (nota quod vox peccatoris vix in Scriptura dicitur magna) *mundus ego sum* etc. quia non consentio morti innocentis hujus. Tertio populi admiratio, cum dicitur: *et conversus ad eum omnis populus dixit: quis est iste sermo?* et cetera. Hoc quid sibi vult? Habebant enim jam eum in opinione magna, quia aliter verbum unius pueri non curassent. Quarto populi reprehensio, cum dicitur: *sic fatui filii Israel*, arguit eos de indiscretione in judicio, allegans quod nec aetati, nec auctoritati fuit sine examine acquiescendum; et ideo ait, *revertimini*, quia irritum est judicium, ubi sine examine et juris ordine processum est. Quantum ad secundam partem, in qua tangitur facti inquisitio, cum dicitur: *reversus est ergo populus*, tangit Scriptura quatuor, quae debent in omni inquisitione secundum formam juris observari. Primo ponitur Susannae seu personae condemnatae revocatio, cum dicitur: *reversus ergo populus*: debet enim judex stare pro parte accusata et firmus esse ad standum pro innocentia et ad processum indebitum confirmandum, *et dixerunt ei senes, veni et sede.* Vox ironica est, quasi dicant: corrigas tu juvenis, quod omisimus nos senes: modus hic est seniorum, cum facta ipsorum arguuntur. Vel forte noverant sanctitatem et sapientiam; et ideo quasi timentes cum reverentia loquuntur, *quia tibi dedit Deus honorem*, etsi non aetatem. Secundo testium separatio, cum dicitur, *separate eos*, ne scilicet mendacium simile confingant, *dijudicabo eos*, idest examinabo. Tertio objurgatio, cum dicitur: *cum ergo divisi essent*, et sequitur, *inveterate.* Objurgat autem unum de injustitia, alterum de impudicitia. Objurgandus enim est testis falsus, ut ex timore veritatem dicat, maxime ubi aliter de veritate constat. Dicit autem ei, *nunc venerunt peccata quae operabaris prius*, quia veri judices debent veritatem reducere ad memoriam falsis accusatoribus mala similia eis opponendo quae alias dixerunt vel fecerunt sub objurgatione gravi, *judicans, inquit, judicia injusta*; ideo sicut alios, ita etiam istam et privato affectu judicasti, cum tamen divina lex jubeat, ne innocens et justus condemnetur. Quarto interrogatio, cum dicitur: *nunc ergo si vidisti eam, dic sub qua arbore.* Ad objurgationem sequitur prudens et humilis inquisitio veritatis, *qui ait: sub schino*, quam Latini dicunt ilicem. *Dixit autem Daniel: recte mentitus es in caput tuum*, idest contra teipsum, *ecce enim Angelus* etc. *scindet te medium*: quia ille dixerat, sub schino, quasi alludens verbo ejus respondit, *scindet te medium, quia tuo verbo judicasti teipsum.* Consequenter autem moto illo interrogat alium, cum ait: *semen Chanaan et non Juda*: quia enim mentiebatur nasciturum esse de eis Christum, eo quod erant de tribu Juda, dicit eos nunc de semine maledicto et non de electo: Genes. 19: *maledictus puer Chanaan. Species decepit te*, idest pulchritudo decepit te ex parte objecti, *et concupiscentia subvertit*, ex parte tui animi. *Sic faciebatis filiabus Israel*, ingerit ei sicut praecedenti mala similia consueta: consueverant enim dicere mulieribus, quod Christus ex eis nasceretur, ut dictum est, et quia addebant comminationem sententiae, sicut comminabantur (supra) Susannae, nisi eis assentirent, timentes sententiam, assentiebant eis; et ideo dicit: *et illae timentes loquebantur vobiscum.* Pudice loquitur, quasi diceret, auriculariter assentiebant vobis. *Sed filia Juda non* quia eis perfectior, quasi filia viri Judae, hoc est confitentis bonam confessionem coram ipso Pilato, ut dicit apostolus: sustinuit iniquitatem nostram, non formidans comminationem ignominiae vel mortis. *Nunc ergo dic mihi* et cetera. *Qui ait, sub prino* quam Latini lentiscum vocant: est autem arbor, cujus succus foliorum scissuras labiorum vel manuum solidat: unde Hieronymus: *schinus est arbor, quam ilicem vocant. Prinus vero est arbor, quam lentiscum vocant. Dixit autem Daniel: recte mentitus es tu in caput tuum*, idest in damnationem capitalem: *manet enim Angelus Dei habens gladium*: unde sequitur, *ut secet te medium.* Alludit enim in verbo ejus: quia sicut a schino scissio, sic a prino sectio vel serratio in Hebraeo dicitur secundum quosdam. *Et interficiat vos*, ambos scilicet. Et sic terminatur tertia pars, in qua tangitur facti inquisitio. Et sequitur illa, in qua tangitur veritatis inventio, cum dicitur: *exclamavit itaque omnis populus.* Scriptura tangit quatuor. Primo populi acclamationem, *exclamavit itaque omnis populus*, scilicet contra eos: exclamavit autem propter dissonantiam, *et benedixerunt Deum.* Omnes debent gaudere, et gratias agere de innocentia accusatae; alioquin ostendunt se consentire falsis accusatoribus. Secundo populi commotionem; cum dicitur: *et consurrexerunt adversus duos presbyteros*: non enim est parcendum aetati vel auctoritati in diffamationibus. Tertio judicium seu censum, condemnationem seu punitionem, cum dicitur: *feceruntque eis, sicut male egerant.* Infligenda est poena accusanti, quae accusato infligi deberet, si de crimine convictus fuisset, secundum legem talionis. *Et interfecerunt eos*, idest interficiendos regi tradiderunt, sicut dicuntur Judaei Christum interfecisse, quia interficiendum Pilato tradiderunt. Rex autem audito tanto scelere contra tantam dominam, fecit eos mitti in ignem, sicut dictum est. Quarto innocentis salvationem, cum dicit: *et salvatus est sanguis innoxius*, quia *justitia custodit innocentem*, proverbiorum 14 capite. Et sic terminatur pars, in qua tangitur veritatis inventio: et sequitur illa, in qua tangitur gratiarum actio, cum dicitur: *Helchias autem et uxor ejus*: ubi tanguntur quatuor. Primo tangitur parentum Susannae humilis et devota supplicatio, cum dicitur: *Helchias autem et uxor ejus*, quia post susceptum beneficium non est gratiarum actio differenda: *laudaverunt dominum, quia non est in ea inventa res turpis*: non enim laudaverunt dominum quia liberata, quia hoc parum est, nec in perfectis laudabile; sed quia in ea non est inventa res turpis vel id peccatum, cujus illam seniores insimulaverant; de hoc enim valde laudandus est Deus, quod ab ejus offensa nos contineat et praeservet. Ex hoc etiam laudabant Deum, quod collapsa fama et honor Susannae et suorum Dei beneficio restitueretur. Secundo Danielis sublimatio, cum dicitur: *Daniel autem factus est magnus*, scilicet in publica fama et opinione populi, *a die illa et deinceps, usque ad finem dierum suorum.* Tertio regni continuatio, quia *rex Astyages appositus est ad patres suos.* Hic apparet, quod hic determinat tempus liberationis Susannae, non sequentis historiae, quia Daniel tunc puer erat ut supra dictum est, quia in Babylone factum est, ut habetur in principio capitis: destructa autem Babylone, Darius transtulit eum in mediam: unde hoc factum est ante subversionem Babylonis. Quarto Danielis praelatio, cum dicitur: *erat autem conviva regis*, scilicet Babylonis Balthasar ac Nabuchodonosor, ut magis puto, sicut tractatur in quaestione sequenti. Argumenta literalia sunt hic quatuor. Primum, quod patres debent docere et erudire filios et filias suas in lege Dei: quod notatur ibi, *parentes enim.* Secundum est, quod nulla mulier debet consentire actui impudicitiae, propter quamcumque ignominiam vel infamiam, seu propter metum mortis: quod notatur ibi: *sed melius.* Tertium est, quod nullius accusatio seu testimonium, quantumvis auctoritatis magnae, sit admittendum sine diligenti examine; quod notatur ibi: *sic fatui* et cetera. Quartum est, quod si omnis accusans probatione defecerit, debet sustinere eamdem poenam, quam accusatus sustinuisset, si convictus fuisset: quod notatur ibi: *fecerunt eis.* Sententiae dubiae sunt tres. Prima est, quomodo Judaei cum captivi essent in Babylone, poterant facere judices de eorum senioribus, et etiam aliquem condemnare ad mortem. Dicendum, secundum Hieronymum, quod duplex potest esse causa: vel quod forte data eis a rege Babylonis licentia esset ut de criminibus contra legem commissis inter se possent seipsos, scilicet Judaeos, punire et condemnare. Vel aliter, quod ipsi habita licentia judicabant eos secundum legem et statim condemnatos tradebant regi qui confestim sententiam executioni dabat. Secunda dubitatio est qui sunt isti senes. Dicendum, secundum Hieronymum, quod sunt Achab et Sedecias, de quibus dicitur Jerem. 29, *quos frixit rex Babylonis in sartagine*: sed, ut dictum est, populus eos sententiavit. Tertia dubitatio, quo tempore hoc factum sit; et videtur quod tempore Astyagis; quia dicitur in fine cap. quod *rex Astyages appositus ad patres*; quod solum videtur esse dictum ad ostendendum quod eo tempore fuit factum. Contra: quia tempore Astyagis erat Daniel senex: quod patet quia septuaginta anni jam fluxerant, ex quo facta fuit transmigratio: et tamen textus dicit, quod suscitavit dominus spiritum pueri minoris. Dicendum quod dicunt quidam, quod hoc fuit factum quando Daniel esset juvenis; scilicet tempore Nabuchodonosor; et quod hic de Astyage dicitur, dicunt ad certificandum tempus historiae sequentis, et non istius. Sed contra: quia iste Astyages non regnavit intus in Babylone; et ita quod dicitur de Belo et dracone sub ipso non fuit factum. Quod quidam concedunt esse verum; dicunt tamen primi, quod licet Astyages non esset immediatus rex Babylonis, tamen erat rex principalis totius regni et dominus major. Alii dicunt, quod hoc fuit factum tempore Astyagis, sicut patet ex fine capituli: et quando dicitur quod Daniel erat juvenis, respondent quod non absolute dicitur juvenis, sed respectu judicum, quos convicit, qui erant valde provectae aetatis. Unde signanter dicit Scriptura, quod dominus suscitavit spiritum pueri junioris, loquendo comparative. Sententia moralis potest hic accipi de foro judiciali, de quo est totum capitulum. Ubi sunt quatuor consideranda: scilicet persona rei, persona testis, facti conditio, et persona judicis. Circa personam rei nota quatuor, quae possunt reddere personam suspectam: scilicet si habet generis nobilitatem: de quo dicitur Ezech. 22: *polluta es, sequitur, sordida, nobilis, grandis interitu.* 1 Reg. 20. *Dicit ergo Saul, fili mulieris ultro virum rapientis.* Si corporis venustatem: de quo dicitur 2 Esdrae 4: *si viderint mulierem unam bono habitu et bona specie, omnia relinquentes aperto ore eam conspiciunt, et eam alliciunt.* Si aetatis juventutem: de quo dicitur Proverb. 7: *ecce mulier occurrit, scilicet juveni, ornatu meretricio*: sequitur: *apprehensum deosculatur juvenem, et procaci vultu blanditur.* Si rerum temporalium ubertatem: de quo dicitur ibidem: *eadem mulier aspersit cubile myrrha, aloe et cinnamomo.* E contra vero sunt quatuor, quae eam a suspicione defendunt; scilicet si sit nobilitas erudita; de quo dicitur per instructionem Eccles. 7: *noli discedere a muliere sensata*; si venustas pudorata per religionem, de quo dicitur Eccl. 40: *aedificatio civitatis confirmabit nomen, et super hanc mulierem immaculata*; si juventus ordinata per devotionem: de quo dicitur Eccl. 26: *fundamenta aeterna in corde mulieris sanctae*; si voluntas inclinata per compassionem: de quo dicitur Eccl. 36: *ubi non est mulier, ingemiscit egens.* Circa personam testis nota, quod quantumvis sint senes antiquitate, experti profunditate, non est acquiescendum eorum testimonio contra famam alicujus sine diligenti examine. Potest enim antiquitas depravari per concupiscentiam, sanctitas per invidiam, profunditas per fallaciam, quae omnia fuerunt in istis senibus. Circa conditionem facti nota quod debet esse certa accusatio, ne procedat ex levitate; contestatio seu juratio, ne procedat ex malignitate; assertio ne procedat ex crudelitate; probatio ne procedat ex varietate. Circa judicis officium nota, quod testes sunt separandi, propter conspirationem; objurgandi propter indiscretionem; requirendi propter deviationem; puniendi propter cavillationem.

Caput 14

[89082] Johannes Michaelis, In Danielem, cap. 14 *Erat quoque idolum apud Babylonios nomine Bel.* Determinato cap. in quo Daniel commendatur ex extinctione libidinis, nunc in hoc cap. commen-

datur de constantia in extirpatione cupidinis. Habet autem id capitulum duas partes principales. Quia primo commendatur Daniel ob audaciam ad aggrediendum ardua, in principio. Secunda de tolerantia ad sustinendum adversa, infra: *quod cum audivissent Babylonii.* Et hae sunt duae partes constantiae seu fortitudinis; scilicet audacia ad aggrediendum, et tolerantia ad sustinendum adversa. Quantum ad primum commendatur primo Danielis audacia, in destructione Belis devorantis, in principio; secundo in extinctione draconis venenantis, infra: *et erat draco magnus in loco illo.* Quantum ad destructionem Belis intelligendum, quod fuit primo erroris defensatio in principio, secundo defensati disquisitio, ibi: *et iratus rex vocavit sacerdotes.* Tertio disquisiti inventio, ibi: *factum est igitur postquam ingressi sunt.* Quarto deprehensorum punitio, ibi: *tunc apprehendit rex sacerdotes.* Quantum ad primam partem tangit Scriptura sex, quae erant ratio et causa defensionis erroris. Primum fuit Belis apparentis cibatio: et ideo praemittitur, *erat quoque idolum nomine Bel.* Ubi notatur ex eo tempore, quo ista historia facta est, quod omnia idola derivata sunt nominibus suis ab isto idolo; ut Baal, idest Baalim, Beelzebub, Beelphegor, etc. hujusmodi, quia Belus rex Babyloniae primus invenit idola. Belus enim rex erat et dominus Babyloniorum, qui interpretatur vetustus, Babylon vero confusio. Huic ergo idolo *impendebantur*, hoc est, apponebantur, *per singulos dies*, idest omni die, *similae*, idest farinae, *artabae duodecim.* Artaba apud Chaldaeos eadem mensura est, quae est ephi: apud Judaeos, trium scilicet modiorum: et ita expendebant quotidie triginta sex modios farinae, licet modius non esset ejusdem quantitatis apud omnes, *et oves quadraginta, vinique amphorae sex.* Secundum fuit regis superstitio, cum dicitur: *rex quoque colebat eum*, scilicet Nabuchodonosor, vel Balthasar devotus Beli, *ibat quotidie adorare eum*, credens eum potentem, quia potenter comederat: omne enim, quod supra humanum posse erat, Deum credebant ipsi gentiles, quia nihil credebant esse super homines nisi Deum. Tertium religio Danielis, *porro Daniel adorabat Deum suum*: non enim adorabat Bel ut Deum, sicut rex idolatra quia sciebat Deum cibo vel potu non egere. Et ideo, quia non adorabat ipsum, rex ab ipso inquirit, dicens: *quare non adoras Bel?* Didicit enim, quod Daniel se subtraheret, cum ipse iret ad orandum; cum tamen in aliis quasi familiaris jugiter assisteret. Quartum Danielis responsio, cum dicitur: *quia non colo idola manu facta*: quasi diceret, non colo facturam, sed Deum factorem; quia contra adoratores et cultores idolorum dicitur Isaiae 42: *confundantur confusione, qui adorant sculptilia, et qui dicunt conflatiles dii nostri.* Nec colo edacem carnium ex indigentia, sed eum qui est potens super omnem carnem. Et ideo dicit: *et habet potestatem omnis carnis*, quia omnis caro foenum, *verbum autem domini manet in aeternum*; Isaiae 40. Nec colo lapidem mortuum, sed eum qui est vera vita; non ergo credebat Daniel divinitatem posse lapidibus uniri. Quinto regis disquisitionem, cum dicitur: *nonne videtur tibi Bel esse vivens Deus?* Ostensis siquidem his, quae apponebantur, ait, *nonne* etc.: quasi diceret: per effectum manifeste videtur vivere, quia non potest comedere nisi divinitus et potenter vivens. Sexto Danielis satisfactio, cum dicitur: *et ait Daniel arridens*, modeste, non contemnens regem, sed curialiter et placenter, *ne erres, inquit rex.* Reverenter eum arguit; sed tamen requisitus, quia non est tacenda vel pallianda veritas fidei, ubi homo fuerit requisitus. *Iste enim est intrinsecus luteus*: quasi diceret, non habet carnem nec animam, ac per hoc nec stomachum ad recipiendum, nec vim ad digerendum, et ideo non comedere potest, nec indigentia, nec potestate. Et in hoc terminatur prima pars, in qua tangitur erroris defensatio. Sequitur secunda pars, in qua tangitur defensati disquisitio, cum dicitur: *et iratus rex.* Ubi Scriptura tangit quatuor. Primo sacerdotum Belis citationem, cum dicitur: *et iratus rex vocavit sacerdotes*, volens ab eis inquirere veritatem, quia illa quae ad cultum Dei sui magnifice expendebat, intelligebat aliter esse consumpta, secundum sententiam Danielis. Secundo mortis comminationem, cum dicitur: *nisi dixeritis mihi*: contra inquirens, an dictum Danielis esset verum vel falsum; et ideo ait: *nisi dixeritis* etc., si non ostenderitis, quis comedat impensas appositas Beli, peribitis vos: *si autem ostenderitis*, peribit Daniel ut blasphemus. Tertio sententiae approbationem, cum dicitur: *et dixit Daniel, fiat juxta verbum tuum*: certus enim de veritate, et securus de Dei potestate, acceptat sententiam, offerens se morti pro fide veri Dei. *Erant autem sacerdotes Belis septuaginta*, poterant ergo esse, cum totidem uxoribus pueris et famulis, quadringentae circiter personae, ac per hoc bene poterant supradicta apposita omnia devorare. *Et venit rex cum Daniele in templum Belis*, ut scilicet probaret, quod dixerat Daniel. Quarto sacerdotum Belis deceptionem, cum dicitur: *ecce nos egrediemur foras, et tu rex appone escas*: quasi dicant: appone consueta, *et vinum misce*, idest propina juxta morem terrae. *Et postea claude ostium, et signa annulo tuo*, quia antiquitus solebant uti annulis pro sigillis: *et nisi mane fuerint comesta omnia, moriamur.* Fallaciter enim arguunt ex duabus fallaciis: non enim sequitur, quod si fuerint comesta, ab alio nequiverunt comedi; neque sequitur, si per portam templi non ingrediebantur, quod alio modo intrare non possent. Quas duas fallacias notat Scriptura, ubi dicit, *contemnebant autem.* Et sic terminatur pars, in qua tangitur disquisitio defensati; et sequitur pars, in qua ponitur disquisiti deprehensio, cum dicitur: *factum est igitur, postquam egressi sunt.* Ubi tanguntur quatuor. Primo Danielis astutia, cum dicitur: *factum est autem, postquam egressi sunt, rex posuit cibos ante Bel*, antequam scilicet Daniel cribraret cineres in pavimento: et in hoc fuerunt decepti, et finali morti ex dictis suis conclusi. *Et cribravit per totum templum coram rege*, ut scilicet videret nulla tunc ibi esse vestigia, sicut postea. *Et egressi sunt*, scilicet Daniel et rex, *clauserunt ostium*, sicut fuerat dictum. Secundo sacerdotum malitia, cum dicitur: *sacerdotes autem ingressi sunt nocte* etc., qui fecerant sibi vias subterraneas sub mensa Belis, per quas ingressi omnia devorabant. Tertio regis diligentia, cum dicitur: *surrexit autem rex summo diluculo*, quia ex vehementi diligentia, quam habebat, somnus recesserat ab eo. *Et ait, salvane signacula Daniel?* Petit, ne postea se excuset per signa, quod fuerint mutata. *Et intuitus rex mensam*, supple vacuam, ante scilicet videns quam pavimentum, *exclamavit*, volens currere ad adorandum Bel quasi Deum, *voce magna, magnus est Bel, et non est apud te dolus quisquam*: quasi diceret: sicut credebam te comedere apposita, ita per indicia certa nunc comprobavi. Quarto Danielis fiducia, cum dicitur: *et risit Daniel*, ut supra, non contemnendo regem, *et tenuit regem*, ut scilicet postquam intrasset, cerneret pavimenti vestigia, *et ait: ecce pavimentum, animadverte cujus vestigia sunt haec*: quasi diceret: quorum sunt haec vestigia, ipsi comedunt apposita. *Et dixit rex, video vestigia virorum* etc., idest agnosco viros et mulieres intrasse, et comedisse: agnovit enim distincte, et per figuras calceamentorum diversas, juxta consuetudinem. Et sic terminatur pars, in qua tangitur disquisiti deprehensio; et sequitur pars, in qua tangitur deprehensorum punitio, cum dicitur: *tunc apprehendit rex sacerdotes.* Ubi Scriptura tangit quatuor. Primo veritatis extorsionem, cum dicitur: *tunc rex* etc., cogit enim eos dicere veritatem, quia ex pavimenti conjectura potest veritas extorqueri, *et ostenderunt ei*, coacti, *ostiuncula, per quae ingrediebantur*, confitentes se omnia comedisse. Secundo reorum damnationem, cum dicitur: *occidit ergo rex illos*, quasi diceret deceptores in fide: unde qui decipiunt in fide, capitali sententia sunt plectendi. Tertio idoli traditionem, cum dicitur: *et tradidit Bel in potestatem Danielis*, approbans dictum Danielis, et cognoscens, quod non esset Deus vivens. Quarto ipsius Belis et templi subversionem, cum dicitur: *qui subvertit*, quasi habitaculum Daemonis. Et sic terminatur pars in qua tangitur Danielis audacia in destructione idoli devorantis. Et sic sequitur pars in qua tangitur ejusdem audacia in extinctione draconis venenantis, cum dicitur: *et erat draco magnus in loco illo.* Ubi Scriptura tangit quatuor. Primo ex parte regis erroris affectionem, cum dicitur: *et erat draco in loco*, latens scilicet in fovea non in templo; *et colebant eum Babylonii.* Modus colendi erat, secundum Magistrum historiarum, quod habebant vasa facta de corio vitulino plena aqua, quae sacerdotes illius templi virgis percutiebant, ut facerent sonitum terribilem quasi tonitruum, ad quem excitatus draco, quandoque emittebat fumum, quandoque ignem, quandoque visibiliter apparebat; et ideo aliquid divinum esse credebant, ait Magister idem. *Et dixit rex Danieli: ecce nunc non potes dicere, quod iste non sit Deus vivens.* Redit ad primum actum, quod Daniel dixerat, Bel non esse Deum, quia non erat vivens; et ideo, *hic Deus vivens*, quia visibiliter movebatur. Secundo ex parte Danielis erroris ostensionem, cum dicitur: *dixitque Daniel regi; dominum Deum meum adoro, iste autem non est Deus vivens*; quia licet sit vivens, non tamen vita immortali. Quod offert se probaturum, cum tertio tangit Scriptura erroris apparitionem, cum dicitur: *tu autem rex, da mihi potestatem et occidam illum absque gladio et fuste, ut non per violentiam, sed per corruptionem interiorem moriatur.* Quarto erroris ambitionem, cum dicitur: *et ait rex, do tibi. Tulit ergo Daniel, picem cum adipe*, idest pinguedine seu saevo calore stomacali dissolutis, et tamen indigestibilibus, ut simul cum pilis suffocaretur. *Dedit*, ergo ista Daniel, *in os draconis et disruptus est*, idest suffocatus crepuit, quia per massas masticatas et agglutinatas constricti sunt dentes et anhelitus interclusus, ita quod non potuit respirare, et ita crepuit, quia magnos flatos draco emittit. *Et dixit Daniel: ecce quem colebatis serpentem*, scilicet venenatum, mortalem et corruptibilem. Et in hoc consistit prima pars principalis totius capituli, in qua commendatur audacia Danielis ad aggrediendum. Sequitur secunda pars principalis, in qua commendatur Daniel a tolerantia ad sustinendum adversa, cum dicitur: *cum autem audivissent Babylonii.* Circa quam tangit Scriptura duo. Primo poenae inflictionem seu crudelem damnationem, in principio. Secundo poenae celebrem liberationem infra, *erat Habacuc propheta in Judea.* Quantum ad primam partem, notat Scriptura quatuor. Primo populi commotionem, cum dicitur: *quod cum audissent Babylonii indignati sunt vehementer*, concepta enim primo indignatione in destructione Belis versi sunt in commotionem *adversus regem*, quia motus populi non sequitur rationem, sed motum. *Et dixerunt, Judaeus factus est rex.* Titulum apostasiae ipsi imponere conantur, quod probant ex his quae sequuntur, *Bel destruxit*, quasi propter zelum legis Judaeorum cultum nostrum abnegavit, quod patet, quia deos nostros destruxit, *et sacerdotes occidit.* Hoc autem dicebant intra se, ut populum contra regem incitarent. Quia tamen sciebant, Danielem causam fuisse, addunt, *trade nobis Danielem, alioquin interficiemus te* et cetera. In quo Scriptura tangit secundo populi seditionem, quia vel ipse morietur, ut blasphemus, vel tu cum familia tua, ut haereticus. Tertio Danielis traditionem, cum dicitur: *vidit ergo rex, quod irruerent in eum* etc. compulsus eum tradidit, ut seditionem populus non faceret, timore humano motus. Quarto Danielis punitionem, cum dicitur: *qui miserunt eum in* *lacum leonum* etc. ubi, supra cap. 6, missus fuerat etiam, sed non steterat per sex dies: *porro in lacu erant septem leones, et eis quotidie dabantur duo corpora*, damnatorum supple, *et duae oves, et tunc non data sunt eis.* Malignitas non satiatur in poena, quia nihil ei satis est, dum superest vita: non sufficit eum exponere leonibus, nisi exponeretur tamdiu famescentibus. Et sic terminatur pars in qua tangit Scriptura Danielis crudelem afflictionem. Et sequitur pars in qua tangit ipsius celebrem liberationem, cum dicitur: *erat autem Habacuc*, ubi Scriptura tangit duo. Primo Danielis liberationem a poena famis, in principio. Secundo ipsius liberationem a poena mortis, infra, cum dicitur: *venit ergo rex die septima.* Circa primum tanguntur sex. Primo prophetica solicitudo, cum dicitur: *erat autem Habacuc propheta in Judaea et ipse coxerat*, quia enim pro justitia patiebatur poenam famis; ideo a justo propheta licet ignoranter ei cibus paratur, *et intriverat panes in alveolo*, alvus venter est, ciborumque receptaculum, inde dictus alveolus ad parvum vehiculum ciborum secundum Papiam: *et ibat in campum*: quia etsi propheta, tamen incola activus simul et contemplativus: an autem fuerit Habacuc de duodecim prophetis unus, dubitant aliqui, Magister tamen historiarum non videtur dubitare. Secundo tangitur jussio angelica, cum dicitur: *dixitque Angelus ad Habacuc: fer prandium, quod habes.* Consensum prophetae exigit, ut mereatur. Tertio prophetica necessitudo, cum dicitur: *domine, Babylonem non vidi*: affectus enim habet propinquitatem, sed quia in terra non fuit, ait: *Babylonem non vidi et lacum nescio*: non excusando se ex voluntate, sed potius ex moestitia, quia propriis viribus non se existimat posse complere angelicam jussionem. Quarto angelica fortitudo, cum dicitur: *et apprehendit eum Angelus domini et portavit* et cetera. *Et portavit eum in impetu*, idest in virtute veloci ad agendum tempore brevi. Quinto Danielis sanctitudo cum dicitur: *Daniel serve Dei* et cetera. Cum reverentia loquitur, propter Deum afflicto. *Et ait Daniel: recordatus es mei Deus et non dereliquisti diligentes te.* Prius gratias agit, deinde refectionem accipit, ut sequitur, *surgensque Daniel comedit.* Sexto angelica vicissitudo, cum dicitur: *porro Angelus Dei restituit Habacuc*: dixerat autem domesticis suis, ibo ad terram longinquam et cito redibo; si tardavero post dies aliquot, facite cibum messoribus, secundum Magistrum historiarum. Et sic terminatur pars, in qua Scriptura tangit liberationem Danielis a poena famis. Et sequitur pars in qua ponit ipsius liberationem a poena mortis, cum dicitur: *venit ergo rex septimo die*: ubi Scriptura tangit primo regis circa Danielem compassionis affectum, cum dicitur: *venit ergo rex septima die, ut lugeret Danielem*, etsi gentilis, tamen compatiens innocenti. *Venit autem ad lacum*, ubi scilicet inclusus erat Daniel cum leonibus, *et introspexit*, ut scilicet videret, an ipsum leones lacerassent. Secundo circa ipsius liberationem, devotionis conatum, cum dicitur: *exclamavit voce magna* etc. videns enim eum vivum in medio leonum sedentem quasi in medio hominum, gavisus, prorupit in laudem Dei, dicens: *magnus es domine Deus Danielis*, quia tu solus potes liberare. Tertio circa ejus persecutores damnationis effectum, cum dicitur: *porro illos qui perditionis ejus causa fuerant, intromisit in lacum*: extracto scilicet Daniele, secundum legem talionis, accusatores ejus posuit in loco ejus, qui coram Daniele statim in momento sunt devorati. Quarto regis ad laudem omnipotentis decretum, cum dicit: *paveant habitantes terram universam Deum Danielis, quia ipse est salvator faciens signa* etc., quorum verborum interpretatio patet ex declaratis in 6 cap. Argumenta literalia sunt duo. Primum est, quod in nullo casu nulloque praetextu est simulanda falsa religio, sicut hic Daniel fecit, qui nec ut morem gereret regi, ejusque amicitiam conservaret, nec ut pericula, quibus se exponebat vitaret, voluit etiam apparenter idolum adorare; quinimo taliter se gessit, ut patenter fugiens idolatriam, ansam acciperet rex illum interrogandi, et inde Daniel occasionem veritatem detegendi. In quo docemur in causa fidei nullo modo esse succumbendum, quinimo procedendum intrepide, omnibusque mundanis postpositis strenue dimicandum. Secundum argumentum est, quam parum vulgaris populus ducatur ratione et plurimum passione obducatur, et exinde quam ingratus ac perversus et effrenis fiat, quamque periculosum sit cum communi plebe negotium habere. Cum enim Babylonicus populus gratias agere Danieli debuerit, eo quod a venenata illa bestia eos liberaverat, falsumque cultum illos vitare docuerat, omnino mente obcaecati irati fuerunt contra ipsum, quia fecerat, et contra regem indignati, quia ad id faciendum facultatem dederat; contra illum mortem procurarunt, et contra hunc rebellantes tumultum excitarunt. Sententiae dubiae sunt tres. Prima est, utrum haec sit eadem missio Danielis in lacum leonum, cum illa de qua fuit facta mentio cap. 6. Dicendum, quod non: tum quia alia de causa fuit modo missus in lacum, quam tunc, sicut patet per textum; tum etiam quia in prima missione non fuit ibi per sex dies. Secunda dubitatio est, an Babylonii putaverint, quod Bel comederit illa quae illi apponebantur: non enim est credibile, quod adeo desiperent rex et populus, ut existimarent statuam comedere. Dicendum primo, quod existimabant illud, quod repraesentabatur per statuam, esse quid vivens et comedere. Vel dicendum secundo, et melius, quod populus ille existimabat, statuam illam vivere: et quia tanta videbatur quotidie comedere et vorare, putabant esse aliquid divinum: consuetudo enim fuit gentilium illud, quod supra communem modum apparebat, Deum reputare. Tertia dubitatio, quomodo sit possibile populum Babylonicum coluisse bestiam adeo horribilem et venenosam, qualis est draco: non enim videtur credibile, quod tanta caligine populus ille involutus fuerit. Dicendum, quod sine dubio aliquid divinum in dracone inveniri sibi persuasum habebant. Sententiae morales sunt quatuor. Prima est de idolo, quod populus Babylonicus colebat, per quod quia ut verus Deus a Babyloniis colebatur et adorabatur, eo quod multa extra consuetum modum comedere videbatur, designatur gula et luxuria; nam haec duo sibi plerumque conjunguntur. Dicit enim Hieronymus: *venter et genitalia sunt membra propinqua, et ex vicinitate membrorum indicatur vicinitas et concomitantia vitiorum; ita quod plerique gulosi etiam luxuriosi seu venerii sint.* Idolum igitur Bel coli dicitur a gulosis et luxuriosis, sicut de iis dicit apostolus Philip. 3: *quorum Deus venter est; et gloria in confusione illorum, qui terrena sapiunt*; et Psalmista dicit: *sit mensa eorum in laqueum*; et alibi scriptum est: *nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* De cultu vero istius Dei sic ait Bernardus: *Deo ventri templum est coquina, altare, mensa: ministri coquinarii, immolatae pecudes, coctae carnes; fumus incensorum, odor saporum: et sicut cultores Belis per Danielem deprehensi fuerunt, sic ventris et Veneris cultores per Dei judicium igne aeterno torquebuntur.* Secunda moralitas est de dracone qui absconditus erat in lacu; per quem designantur homines nequam et fraudulenti. Sicut enim draco in lacu latitabat, sic in eorum cordibus nequitia et fraudulentia est abscondita, quam non ostendunt nisi excitati data occasione ad malitiam exercendam juxta, illud: *tange montes et fumigabunt.* Dicit enim Augustinus: *leo aperte irascitur, draco occulte insidiatur, ubi malitia et fraus occulta insinuatur*; et ideo draconem colunt illi, qui veritatem fraude et nequitia evertere aut obnubilare saltem nituntur: tales sunt detractores, advocati, adulatores, procuratores et judices perversi: et sicut industria Danielis draco ille necatus est, sic Dei justo judicio malitia et fraus praedictorum aeterno supplicio condemnabitur. Tertia moralitas est de Daniele orante et dicente: *recordatus es mei Deus, et non dereliquisti quaerentes te*: et designat quemlibet virum devotum qui in persona totius generis humani incarnationis divinae beneficium recognoscere desiderat: nam sicut Daniel post liberationem suam a lacu leonum Deum deprecatus est, sic vir devotus post liberationem ab aeterna morte per incarnationem divinam dicere potest. *Recordatus es mei domine* et cetera. Quarta moralitas est de Habacuc qui interpretatur fortis luctator, per quem designatur homo prudens ad interpretandum: quia quemadmodum Habacuc Danielem consolatus est qui injuste a Babyloniis in lacum leonum missus fuerat, sic homo sapiens consolabitur omnes injuste patientes, viduas et pupillos. Sicut autem Habacuc sine mora ab Angelo restitutus est ad locum suum: ita omnis defensor justitiae et viduarum atque pupillorum consolator per Angelos Dei ad locum sibi paratum in caelis deferetur. Et sic hujus praesentis tractatus in Danielem sit finis ad laudem omnipotentis Dei, et intemeratae ejus matris, totiusque curiae caelestis.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Johannis Michaelis

In libros Machabaeorum expositio

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[89083] Johannes Michaelis, In Mach., pr. 1 *Nova bella elegit dominus* judicum 5. Ad aliqualem manuductionem generalem habendam in historiam Machabaeorum, convenienter assumitur verbum propositum. Ad cujus intellectum sciendum est, quod Judaei inter ceteras afflictiones, quibus olim post legis acceptionem fuerunt afflicti: quatuor inter omnes sunt praecipuae, et magis notabiles. Prima quidem ab Assyriis, qui eos, quoad decem tribus in Assyriam transtulerunt, ubi fuerunt captivati, et numquam quoad omnes, liberati. 4 Reg. 17, sub Osee rege Israel. Secunda per Babylonios, qui ipsos in Babyloniam cum rege suo Sedechia exoculato transduxerunt, quoad duas tribus, ut 4 regum ultimo habetur, ubi fuerunt captivati, sed tandem post septuaginta annos liberati, ministerialiter per Cyrum, sed virtute et potentia per Deum ipsum, ut Daniel prophetae cap. 5, et 1 Esdrae 1, 3, et Isaiae 45 habetur. Tertia afflictio fuit per Graecos, qui contra Judaeos postea liberatos insurrexerunt, et ipsorum legem et ritus pro posse suo expugnarunt, 1 et 2 Machab. In qua fuerunt multipliciter anxiati, sed tamen zelo fidei animati, et ideo a Deo confortati. Quarta fuit per Romanos, qui Jerusalem invaserunt, et Judaeos expulerunt; de qua non habetur historice in Scriptura sacra: sed tantum prophetice. Quia haec fuit post mortem Christi, quando omnes Scripturae consummatae erant; et ibi fuerunt ad extremam vilitatem redacti, et in tantum, quod ob demeritum suae obdurationis, numquam fuerunt postea exaltati. Istae autem quatuor afflictiones videntur fuisse expressae Joel. 1 cap. ubi sub metaphora quatuor animalium describuntur quatuor isti impugnatores Judaeorum, cum dicitur: *residuum locustae comedit bruchus, et residuum bruchi comedit rubigo* et cetera. Illa fuerunt quatuor animalia, quae vidit Daniel cap. 7: leaena, ursus, pardus, et aper; vel etiam quatuor metalla, quae fuerunt in statua Nabuchodonosor Dan. 11, scilicet aurum, argentum, aes, et ferrum. Quorum omnium explicationes non permittit brevitas intenta. Licet igitur omnes istae quatuor Judaeorum a Deo permissae impugnationes sint plenae divinis mysteriis, sicut patet per libros historiales et prophetales, ipsa tamen tertia impugnatio ipsorum, quae in duobus libris Machab. continetur, amplioribus est digna praeconiis: eo quod in omnibus aliis succubuerunt; sed in ista quasi totaliter praevaluerunt. Et ideo merito dicitur in proposito negotio: *nova bella elegit dominus.* In quo verbo describuntur primo quoad animi firmitatem; et hoc est nomen bellorum, eo quod ad bellandum fortiter se exposuerunt, 1 Mach. 3: *melius est nobis mori in bello, quam videre mala gentis nostrae et sanctorum.* Haec autem firmitas consistit in tribus: primo quantum ad initium adversum et virtuosum, unde et de ipsis potest dici illud Cant. 1: *en lectulum Salomonis (idest templum) septuaginta fortes ambiunt, tenentes gladium, et ad bella fortissimi: uniuscujusque ensis super femur suum, propter timores nocturnos.* Secundo quantum ad progressum miraculosum: ipsa enim virilitas animi meretur sibi conferri auxilium Dei, quo concurrente sequitur exitus mirabiliter vincendi, sicut fuit in proposito. Nam Deus ministerio ipsorum de se confidentium vincebat, Psal. 139: *obumbrasti super caput meum in die belli*: et Jerem. 20: *dominus mecum est, tamquam bellator fortis.* Tertio quantum ad exitum victoriosum et gloriosum: Hebr. 11: *per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam, adepti sunt repromissiones, obturaverunt ora leonum, extinxerunt impetum ignis, effugaverunt aciem gladii, convaluerunt de infirmitate, fortes facti sunt in bello.* Et 1 Mach. 3: *surrexit Judas Machabaeus, et dilatavit*

gloriam populo suo, et induit se loricam sicut gigas, et succinxit se arma sua bellica in praeliis. Secundo describuntur quoad fidei veritatem et sanctitatem: et hoc nomine novitatis. Thren. 3: *novi diluculo, magna est fides tua.* Ubi vocula, novi, non est verbum, sed nomen: et hoc dicitur, quia animus et novitas eorum attestatur veritatem fidei in Judaeis. Et hoc patet ex tribus, quae se habent per oppositum ad antiqua bella Judaeorum. Antiquitus enim pugnabant pro habitabilium locorum acquisitione, ut patet in libris Josue et judicum; nunc vero pugnaverunt pro sancti loci et cultus divini observatione, ut patet Lib. 1 Mach.; et ideo istud bellum novum est; unde Lib. 1 Mach. 4 dicitur: *acceperunt lapides, et aedificaverunt altare novum*; et ideo Isaiae 41, dicitur: *posui te sicut plaustrum triturans novum.* Secundo pugnabant alias pro suorum demeritorum punitione. Unde frequenter Deus providebat eis pugnas, in quibus succumbebant, propter sua demerita; sicut patet, quando pugnaverunt contra Gabaonitas, quando ex utraque parte multi corruerunt, ut patet Jud. 20. Sed modo pugnaverunt ad vitandam legis ad idololatriam transgressionem, atque ideo novo animo bellabant. 1 Mach. 13, dicitur: *Jonathas misit exercitum novum in Joppen.* Unde et de eis dici potest illud Ezech. 36: *dabo vobis cor novum, et spiritum*, idest animum *novum dabo in medio vestri. Tertio alias leguntur pugnasse pro illatae injuriae punitione et vindicatione: sicut eo tempore, quo pugnaverunt contra Amalec*, Exod. 7, et alibi frequenter: sed modo pugnaverunt quasi zelotypia, pro tuenda justitia et inferendae injuriae repressione. 1 Mach. 2: *nunc ergo filii aemulatores estote legis, et date animas vestras pro testamento patrum. Ecce Judas Machabaeus fortis viribus a juventute sua erit vobis princeps militiae, et ipse aget bellum.* Et ideo etiam dicitur Isaiae 62, *vocabitur tibi nomen novum.* Quia igitur Judaei, qui erant ad idololatriam proni, ac a Deo de infidelitate vocati, in casu et in passu isto fuerunt pro fide et cultu divino zelati, dicuntur merito ista nova, et ita amplius Deo accepta. Tertio subjungitur quo modo: et describuntur quantum ad divini judicii subtilitatem, cum dicitur, elegit dominus; et Psal. 88 dicitur, *disposui testamentum electis meis*, idest in electis meis; et Psal. 46: *elegit nobis haereditatem suam* idest in nobis. Quare autem dominus Judaeos sic bellare, et talia ipse ordinaverit; triplex est ratio. Prima propter adventus sui imminentem propinquitatem, quia de eis nasciturus erat in proximo. Num. 16. *Mane* idest cito, *videbit dominus qui sunt ejus, et sanctos suos applicabit sibi, et quos elegerit, appropinquabunt ei.* Secunda ratio est ad exaggerandam iniquitatem Judaeorum, mortem illius procurantium; unde Isaiae 41: *ecce vos estis ex nihilo, et opus vestrum ex eo quod non est: abominatio est qui elegit vos*: sequitur, *ecce omnes injusti, et vana opera eorum: ventus et inane simulacra eorum.* Et Ezech. 20: *eligam ex vobis transgressores et impios.* Tertia ratio ad declarandum futurorum martyrum virilitatem: unde in hoc designatur elegisse certamen futurorum martyrum, et subjectionem tyrannorum. Deut. 4: *dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post eos.* Unde et in persona Christi pro tempore martyrum dicitur, Job 7: *elegit suspendium anima mea, et mortem ossa mea.* Hanc enim mortem zelo sui cultus eligunt Judaei spiritu Dei tacti: quam postea eligunt martyres ad honorem et gloriam Jesu Christi. Ex continentia ergo istius collationis patet ordo et continuatio legis scriptae ad legem gratiae. Patet etiam, quae sit materia hujus libri; quoniam bella et victoriae Judaeorum de inimicis veritatis et legis divinae. Quis sit etiam finis, patet per illa tria quae dicta sunt. Et quae sit forma, quoniam qualis in historicis libris aliis. De efficiente autem dubitatur, nec expresse invenitur, nisi quod legitur de Juda Machabaeo, quod de hoc fecit publicas quasdam descriptiones, quae a nobis non habentur, ex quibus compilata et ad brevitatem redacta fuit tunc haec historia forte ab aliquo vel ab aliquibus summis sacerdotibus illius temporis. Quoad denominationem vero cur dicantur Machabaeorum, sciendum est, quod continent facta 7 fratrum, qui Machabaei appellati fuerunt; et hoc, quia de una matre nati, quae suo nomine Machabaea vocabatur. Quare autem magis denominetur historia ab illis, quam a ceteris populis Judaeorum, haec fuit ratio: quia primo regi Antiocho, qui legem Dei impugnabat, resistunt: et capita bellorum et exercituum extiterunt. Notandum est etiam, quod isti duo libri auctoritatem non habent apud Judaeos, quemadmodum illi, qui sunt de numero vigintiquatuor et faciunt canonem secundum Hieronymum in prologo galeato; sed habent apud Latinos auctoritatem in Ecclesia, quae ipsos in quodam Concilio approbavit, et legendos ordinavit. Sciendum quoque, quod hi duo libri non sunt unius narrationis continuatio, sicut sunt libri regum: sed sunt unius historiae recapitulatio. Recapitulatur enim in secundo, quod dictum est in primo. Sed superest jam, ut prologum D. Hieronymi translatoris exponamus.

[89084] Johannes Michaelis, In Mach., pr. 2 *Machabaeorum libri duo* et cetera. Hunc prologum proponit D. Hieronymus huic libro: et utrique deservit. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod Machabaei dicuntur dupliciter. Primo secundum denominationem a nomine appellativo, idest ab hoc nomine Machabaeus, quod interpretatur protegens; et hoc modo vocatur Machabaeus Judas filius Mathathiae per antonomasiam, a quo dicitur iste primus liber, liber Machabaeorum, ut in hoc prologo aperte notatur: et fratres ejus subsequenter se habent ad illum. Alio modo dicuntur Machabaei a nomine proprio cujusdam mulieris, quae dicta fuit Machabaea, quae septem filios habuit, et dicti sunt ab ea Machabaei; et de istis cum recapitulatione praedictorum agitur principaliter in 2 Lib. cap. 3, et 7. Et quia de his duobus facit hic prologus mentionem, ideo dividitur in duas partes; ut prima ostendat consequentiam primi libri, et secunda secundi libri. Circa primam, primo ponit libri conditionem, et secundo materiae primi libri compendiosam comprehensionem, ibi: *praenotant praelia.* Circa primum ponit denominationem Machabaeorum: quare autem sic dicantur, dictum est ante. Secundo distinctionem, ibi: *duo libri.* Circa continentiam libri ponitur causa ex parte Judaeorum, ibi: *inter Hebraeorum duces*, et ex parte adversariorum, ibi: *gentemque Persarum.* Item circa Judaeorum duces: describit eos primo quidem in generali, et secundo in speciali, ibi: *et nobiles Machabaeorum.* Secundum Magistrum historiarum intellige, quod liber secundus distinguitur a primo, et est sicut recapitulatio primi: et secundum Rabanum super principium libri secundi, intellige quod sunt duo. Quia in recapitulatione secundi multa dicuntur ibi de novo, quae in primo dicta non fuerunt. Duces autem vocat, scilicet filios Mathathiae. *Persarum* vero dicit, quia Graeci monarchiam tenebant super Persas: vel forte, quia Persae inter alios magis infesti erant et contrarii Judaeis ob favorem regis Graecorum. *Nobiles autem triumphos dicit*, eo quod scilicet cum paucis se opponebant, et tamen superabant. In eo autem, quod dicitur: *haec quoque historia*, ponitur secunda pars istius libri prooemialis: in qua videtur prologizare pro materia secundi, scilicet de Machabaeis dictis a proprio nomine matris suae: ubi primo tangit ipsorum conditionem. Secundo

mortis suae perpessionem, ibi, *qui sub Antiocho*: tertio laudabilem patiendi occasionem, ibi: *pro sacris legibus*: quarto mirabilem matris constantiam et devotionem, ibi: *quod mater pia*: quae omnia patent Lib. 2 cap. 7.

Liber 1

Caput 1

[89085] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 1 *Et factum est* et cetera. Notandum est quod sicut lege data sub Moyse insurrexerunt adversarii contra Judaeos, ut patet judicum 2 et libro Josue, ita ipsa lege per Esdram reparata, et templo reaedificato, insurrexerunt hostes contra Judaeos, ipsos impedire nitentes. Contra quos Judaei pugnarunt, et quorumdam potissimum instinctu, qui erant prae ceteris devoti et Machabaei sunt dicti, eis resistunt: et adversarii fuerunt principaliter duces Persarum et Graecorum. De isto conflictu inter has duas partes, Persas scilicet et Graecos, gentiles et Judaeos, est liber iste Machabaeorum, qui primo dividitur in duo. Primo enim ponitur ipsius historiae descriptio. Secundo ejusdem repetitio et additio; et hoc in 2 libro. Circa primum primo describitur radix et malitia gentilium impugnantium. Secundo probitas Judaeorum se defendentium, 2 cap. ibi: *in diebus illis.* Circa primum primo tangit gentilium affligentium propaginem, ibi: *et exiit ex eis radix* et cetera. Secundo occasionis originem, ibi: *in diebus illis exierunt.* Tertio affligendi processum et ordinem, ibi: *et paratum est regnum.* Quarto afflictionum magnitudinem, ibi: *et post duos annos.* Circa primum primo ponit originem remotam, faciens mentionem de Alexandro; et secundo propinquam, dum meminit Antiochi illustris. Et circa primum primo distinguit Alexandri magnanimitatem, et postea successionis multitudinem, ibi: *et post haec decidit in* et cetera. Circa primum tangit generationem ejus, multiplicem victoriam, multiplicem gloriam sive superbiam, sed litera difficilis est propter historias multas. *Et factum est.* Copula illa, *et*, non copulat exterius factum exteriori facto, sed exterius factum interiori illuminationi dicentis, et spiritu sancto afflati, sicut in prophetis patet; ita dicit Glossa. *Alexander Philippi*, idest filius Philippi. Et secundum aliquos filius naturalis, secundum alios autem adoptivus vel putativus. *Macedo*, scilicet natione et officio, quia ipse successit Philippo patri suo regi Macedonum per insidias interfecto. *Primus in Graecia*: non quia in Graecia non praecessissent reges; sed vel quia ipse primus fuit monarcha super Graeciam, obtinens eam cum regno Macedonum, quod non fecerunt alii Macedonum reges. Vel quia prius erant ibi plures reges, et ille primus eam totam tenuit. Vel forte ad differentiam divisionis ipsius regni quae ipso mortuo facta fuit. *Cethim*, idest de Graecia, secundum Rabanum. Cethim enim fuit proprium nomen Javan filii Japheth filii Noe etc. a quo Cethina regio dicta fuit, quae nunc dicitur Cyprus; a quo nomine etiam Hebraice insulae et maritima loca Cethim dicuntur. *Constituit praelia.* Rabanus computat duodecim victorias et amplius de duodecim diversis regnis, et quasi cum inexpugnabilibus gentibus habitas. Et dicit quod erat humani sanguinis insaturabilis suorum hostium sive sociorum: recentem tamen semper cruorem sitiebat. Unde et quemdam philosophum condiscipulum Aristotelis, quia ipsum tamquam Deum adorare noluit, in-

terfecit. *Et omnium obtinuit*: quod dicitur quia reges omnes reddebant ei tributum vel parati erant reddere. *Usque ad fines*, superatis omnibus Orientalibus, reversus est ad Babyloniam. *Et siluit terra*, quia omnes ei se offerebant timore correpti, neque aliquis rebellare vel mutire audebat. Unde rex postquam Orientalem Oceanum et Nilum fluvium ingressus Babyloniam celeriter rediit: eum exterritarum totius orbis provinciarum legati, hoc est Carthaginensium et totius Africae civitatum, sed et Hispanorum et Gallorum, Siciliae, Sardiniaeque, plurimae quoque partes Italiae expectabant. Tantus timor omnes invaserat, ut peregrinam toti mundo legationem facerent omnes ad quos illius rumor pervenerat. Unde bene scriptum est, *quia siluit terra in conspectu ejus.* Quomodo autem tantam victoriam habuit divino auxilio, docet Magister historiarum in titulo de Alexandro. *Et exaltatum est.* Nam aliquibus annis otio deditus totus in laetitiam diffusus est. Cum enim iuvenis esset ad plus triginta duorum annorum, totum sibi mundum videbat subjectum: viginti autem annorum erat cum incepit regnare et duodecim annis regnavit. *Et post haec decidit*: hic tangit successorum Alexandri multitudinem, ut tandem ad propositum veniat. Ubi primo ponitur mortis ejus cognitio, et secundo explicatur successorum ordinatio, ibi: *et vocavit pueros.* Notandum quod per traditionem et invidiam fuit fortissimo veneno intoxicatus, ut dicitur in historiis, a sorore sua, illud ipsi propinante, quo et linguae usu fuit privatus; et ideo vocem suam exprimere signo coactus fuit. Trogus tamen Pompejus hoc aliter declarat; dicens, quod quidam Antipater de familia ejus, videns per Alexandrum avos suos plures mortuos, et quod post ardua facta ejus in Graecia, propter favorem regis minus curialiter ab ipso tractaretur, instigatus a matre sua, *Olympiade*, quae ipsum Antipatrum odio habuit, regi invidit et illi insidias tetendit tali modo. Habuit tres filios, scilicet Cassandrum, Philippum et Jollam, qui regi in mensa inserviebant et potum ejus commiscere soliti erant. Et primum Cassandrum Antipater subornavit, ut non obstante fratrum suorum contradictione venenum in potum posuit, cujus virtutem Alexander, secundum aliquos statim, secundum alios vero quarta die, cognovit: et hoc est quod dicitur: *et cognovit* etc. vel experimento, aut medicorum doctrina, vel (ut alii dicunt) talem notitiam adeptus fuit responso accepto per arbores solis et lunae; et dicebantur illae, ubi colebantur Jupiter et Diana. Et tunc dabant responsa quando sol vel luna directe desuper a cacumine usque ad pedes arbores irradiabant. Ibi audivit quo tempore moreretur, si Babyloniam intraret; sed ipse vel non credidit vel mortis sustinendae intrepidus non curavit. Unde et multos suos de sua morte dolentes et flentes ipse sedavit, et seipsum ad communissimum locum civitatis asportari fecit, ac omnibus ostendit se contemplandum et in dextera osculandum, et absque aliquo terroris aut perturbationis argumento seipsum esse omnibus declaravit. *Et vocavit pueros*, idest vocari fecit pueros, quia jam non poterat loqui. Nec praetereundum, quod cum haberet unum filium nomine Herculem et uxorem praegnantem relinqueret, respondit non esse magno et glorioso viro curandum de progenie, nec tantum dominium et tantas opes debere succedere nisi homini virtuoso. Atque ideo dissentientes milites suos videns et benevolentiam populi captantes, ipse praeclusa voce annulum suum cuidam Perdiccae porrexit, in signum quod esset melior omnibus aliis judicandus. *Et divisit regnum*, idest dividendum innuit, non enim ipse vivendo divisit. *Et obtinuerunt pueri.* Notandum est quod primo divisum fuit in quatuordecim portiones, itaque in qualibet erat unus de illis. Cujuslibet autem nomen et ubi regnavit, vide in Glossa Rabani. *Et multiplicata*, unus namque insurgebat contra alium, et quilibet volebat excellere socium suum:

quod patet, quia tandem quatuordecim illa regna aut regni portiones devenerunt ad quatuor, juxta prophetiam Danielis: ubi dicitur, quod fracto uno cornu in capite illius hirci nobilis, orta sunt pro eo quatuor cornua minora. Ista vero quatuor regna sunt: primo regnum Aegypti quod tenebat Ptolomaeus Lagi filius; secundum regnum Macedonum, quod tenuit Philippus, qui et Judaeus fuit, frater Alexandri; tertium Syriae Babyloniae, quod habuit Seleucus Nicanor; quartum Asiae, quod tenuit Antigonus, qui illud Seleuco praedicto tradidit, ita quod factum est unum regnum Syriae et Asiae. Ab ipso ergo Seleuco Nicanore coepit haec historia, pro eo quod Antiochus illustris, de quo statim agetur, ab ipso descendit, per multos tamen intermedios. Primo namque ipse Seleucus Nicanor in Syria regnavit annis viginti duobus, vel, ut alii, trigintaduos; et post eum Antiochus Soter annis octodecim; et post hunc Antiochus Theos annos quindecim, vel, ut alii, decemnovem; et post hunc Seleucus Gallericus vel Gallinicus annos viginti; et post hunc Seleucus Cerannos filius ejus annis tribus; et postea Antiochus magnus pater Antiochi illustris, et frater Seleuci Ceranni, et filius Seleuci Galerici, annis viginti sex, vel, ut alii, trigintasex; et postea Seleucus etiam, qui et Philopator, annis duodecim. Antiochus autem, *Epiphanes*, qui et praeclarus dictus est et illustris, filius Antiochi et frater Seleuci Philopatoris, annis undecim. Et ita patet quod a primo anno Seleuci Philopatoris usque ad Antiochum illustrem, fluxerunt anni centum et triginta septem: et ideo ante incepisse arbitror: quando incepit ab Alexandro. *Ex eis*, id est ex illis quatuordecim, vel ex illis quatuor principalibus. *Radix peccati*, quia ipse incitavit alios ad legis divinae persecutionem. *Illustris*, propter famam ejus in malo et aviditatem ejus in bella committendo. *Qui fuerat Romae obses*, quia Antiochus magnus accusatus Romanis super infestatione quam in populo faciebat, missa legatione ut eum compescerent, ipsemet ad assecurationem perpetuae cessationis eis filium minorem, sed probiorem, Antiochum scilicet illustrem, in perpetuum obsidem tradidit; qui audiens mortem patris sui et inertiam fratris sui antiquioris, Seleuci scilicet Philopatoris, clam secundum aliquos, vel secundum alios de consensu senatorum rediit, et mortuo fratre suo regnum tenuit. Et dicitur hic, *in anno centesimo trigesimo septimo*, secundum computationem regum, incipiendo a morte Alexandri, vel a principio Seleuci Nicanoris. *In diebus illis exierunt.* Nota radicem et causam hujus historiae, infra Lib. 2 et 3. Postquam ergo descripsit impugnatorum propaginem, hic, *ut dictum est*, describit impugnationis occasionem et originem: quae ex parte Antiochi videtur fuisse quorumdam Judaeorum perfidia et apostasia, qui spreta Judaeorum lege ad ritus gentium transierunt; et inde videtur sibi audaciam praesumpsisse. Et primo ponitur eorum adunatio, ibi, *in diebus illis*: secundo mutua animatio, ibi, *eamus*, etc.: tertio Concilii acceptatio, ibi, *et bonus visus*: quarto auctoritatis collatio, ibi, *et destinaverunt* et cetera. Quinto auctoritatis executio, ibi, *et aedificaverunt.* Ait ergo. *In diebus istis exierunt ex Israel filii iniquitatis.* Nota quod isti erant fratres Oniae summi pontificis Judaeorum qui liberos non habebat; videntes occasionem, etiam vivente fratre Onia summo pontifice, certare coeperunt de successione summi sacerdotii: et ideo volentes placere Antiocho, in tantum progressi sunt malum, ut etiam ob favorem acquirendum majorem, nomina sua Judaica in nomina gentilicia mutarent, ita quod Jesus fuit vocatus Jason, et Joannes Menelaus. Et haec sunt quae intellectum faciunt habere intricatum. Cumque plures essent cum Jasone, omnes rogaverunt Antiochum de faciendo gymnasio et ephoebiana, quod eis concessit; sed percipiens majorem malitiam Jasonis, magis voluit elevare Menelaum. Notandum tamen quod in 2 libro datur intelligi quod Menelaus non fuit frater Oniae, sed cujusdam Simonis: qui invidens Oniae, suasit Seleuco despoliationem aerarii: attamen intelligitur fuisse frater Simonis, non carne, sed malitia. Videns autem Onias scelus fratrum suorum, perrexit quantocyus ad regem, ut per regalem provinciam scelus impediret: quem sequens Menelaus suasit interim Andronico cuidam viro militari et curiali, ut Oniam interficeret: quod et fecit rege ignorante. Id vero postquam regi innotuit; Andronicum jussit purpura exui, et per civitatem ductum et flagellatum in eodem loco occidi. *Testamentum*, id est pactum vel foedus, *destinaverunt*, id est firmiter proposuerunt, *justitiam gentium*, id est ritum eos justificantem et errorem. *Gymnasium*, dicitur a lucta et dicitur locus luctandi, et accipitur pro loco in quo exercitabant se in sciendo ritus gentilium, id est schola: vel, ut dicunt aliqui, accipitur pro lupanari ephoebiorum, quod alio nomine vocatur ephoebium. *Praeputia*, non circumcidendo pueros: vel pelliculas aliquas apponendo, ne viderentur aliis deformes in circumcisione. *Et paratum est regnum.* Haec est tertia pars principalis; ubi ponit impugnationis processum et ordinem. Et primo describit regni Aegypti violentam usurpationem, et secundo ipsius Judaeae et Jerusalem spoliationem, ibi, *et convertit Antiochus duo regna.* Et Lib. 2 cap. 5, in principio, loquuntur de hoc, et tunc visa sunt in Judaea illa quae dicuntur hic. Et notandum quod ibi revertitur ad historiam istam in parte 2 illius capituli, quae incipit cum ibi dicitur, *his itaque gestis*; unde illa hic supponuntur. Circa quod notandum quod Antiochus ille illustris fuit frater Seleuci Philopatoris, qui quidem habuit filium cui debebatur regnum Aegypti, nempe Ptolomaeum Philometorem, cujus ille erat avunculus. Orta autem dissensione inter nutritios Ptolomaei nepotis sui et Antiochum avunculum pro quadam parte Syriae quae puero dicebatur oblata; inierunt praelium, et victi sunt ex parte Ptolomaei. Quod videns Antiochus, dissimulans se velle agere negocia nepotis sui, sub specie favoris, intravit Aegyptum, et tandem captans benevolentiam civium usurpavit regnum et occupavit, et crudelissime tractavit: intantum ut tandem expulsus de Aegypto, compulsus fuerit ad Judaeam ascendere. *Adversus Ptolomaeum*, id est adversus gentem suam. Et notare oportet quod haec dicuntur per recapitulationem: quia prius fecit bellum illud quam Aegyptum intravit. *Et convertit.* Haec est 2 pars illius. *Et paratum est regnum.* In qua post captam Aegyptum describit Judaeorum desolationem, ubi tangit depraedationum occasionem, *et fecit caedem*, id est desolationem. *Et factus est planctus.* Et ascendit in Jerusalem Menelao ductore, centesimo quadragesimo tertio anno a morte Alexandri, vel a regno Seleuci Nicanoris: et sexto anno regni sui, quia incepit anno 137, ut (dictum est). Et notanter posuisse dicitur in templo idolum Jovis, et omnes oblationes secundum legem Moysi prohibuisse fieri, et praecepisse carnem suillam comedi. *Santificationem*, id est templum. *Cum superbia*, id est, praesumptuose et sine reverentia. *Et post duos annos.* In hac parte cap. describit afflictionis magnitudinem; et dicit, *post duos annos*, id est anno 145 regni Graecorum, et octavo anno ejus. *Civitatem David*; id est illam partem Jerusalem quae dicitur Sion. *Gentem peccatricem*; id est Macedones Judaeis naturaliter infestos. *Laqueum*, id est insidias. *Diabolum*, id est diabolicum malum, *effuderunt*: Psal. 78: *Deus, venerunt gentes in haereditatem tuam*, et cetera. *Populus unus*, id est, circa cultum unum occupatus, scilicet gentilem. *Casleu*, id est Decembris apud nos. *Idolum*, id est Jovis. Ubi notandum quod Samaritani videntes Judaeorum gloriam, et favorem quem apud Alexandrum magnum habuerant, propter revelationes quas Deus Judaeorum illis ostenderat: templum super montem Garizim aedificarunt; in quo ritum

Judaeorum se observare dicebant. Videntes autem haec mala inferri Judaeis, currunt ad regem, cultum Judaicum omnino negantes, et petentes ut templum illud prius consecratum, in honorem Jovis consecraretur, quod et obtinuerunt.

Caput 2

[89086] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 2 *In diebus illis.* In hac secunda parte hujus primi libri, post descriptam malitiam adversariorum impugnantium, describitur probitas et victoria Judaeorum, se defendentium. Ordo vero istius processus sumi debet secundum diversitatem principum sub quibus vicerunt. Primo quomodo vicerunt sub Mathathia, et hoc in isto capite. Secundo quomodo sub Juda: et hoc a 3 cap. usque ad 9 ante medium, ibi: *et congregati sunt omnes.* In illa secunda parte cap. 9 agitur de morte Judae. Tertio sub Jonatha, et hoc a 9 cap. usque ad 13 inclusive. Quarto sub Simone, et hoc a 13 cap. usque ad finem. Circa primam partem agitur de probitate ipsius Mathathiae qui fuit primus et principalis: et commendatur a tribus: nam primo ostenditur audacia zelantis, secundo constantia tolerantis, ibi: *et exclamavit*; tertio providentia necessitatis, ibi: *et appropinquaverunt.* Circa primum ponit primo epilogum suae generationis. Secundo planctum suae compassionis, ibi: *et dixit Mathathias.* Tertio applausum suae confessionis, ibi: *et venerunt illuc qui ultra.* Quarto zelum suae aemulationis, ibi: *et cessavit loqui.* Circa secundam partem nota quod bene apparuit in eis magna constantia: et id patet ex tribus: primo quia non sunt fracti rigore asperitatis; unde desertum elegerunt, et omnia reliquerunt. Secundo nec terrore adversitatis; quia aliqui mortem sustinuerunt, alii patienter toleraverunt. Tertio nec labore anxietatis; quia se recollegerunt et confortaverunt et defendere proposuerunt, ibi: *et dixit vir proximo suo.* Circa tertiam partem principalem ostendit bene ejus providentiam in monendo et incitando: nam cum sentiret se proximum morti, voluit posteris suis imprimere zelum negotii. Et sic primo tangit pro sua morte adversariorum animationem. Secundo incitat filios ad legis aemulationem, ibi: *nunc ergo filii.* Tertio adducit pro exemplo antiquorum patrum remunerationem. Quarto tangit adversarii debilem impugnationem, ibi: *et a verbis peccatoris.* Quinto ordinat eis principem et consiliarium, ibi: *et ecce Simon.* Sexto praemissa benedictione describit suam commiserationem, ibi: *et benedixit.* Ait ergo: *in diebus illis*, idest anno quadragesimo quinto secundum Josephum: et ita secundum praecedentia, octavo anno regni Antiochi, nam incepit anno trigesimo septimo. Sacerdos summus, scilicet carim, qui fuerat summus sacerdos et secundum Josephum dicitur lolath carim; vel de vice Joachim, sicut Zacharias de vice Abia: familiae enim Aaron numeratae inventae sunt vigintiquatuor: octo de Ithamar et sexdecim de Eleazar. Ad ampliandum ergo cultum divinum, David de qualibet constituit unum eligi; et unusquisque sua septima serviebat per ordinem, quem sorte divisit eis, ut patet 1 Paral. cap. 24. *Et sedere illic*, scilicet malos homines, ubi debent sedere sacerdotes. *Quae gens non haereditavit*, idest quae gens fecit in Jerusalem mala et spoliavit eam. Quasi diceret: plures hoc fecerunt. Vel quae gens de omnibus aliis non obtinuit in pace regnum et spolia sua, nisi tantum Jerusalem? Quasi dicat: nulla alia fuit ita turbata. *Phinees*, de quo Num.

25: *testamentum*, idest firmum pactum cum domino, *descenderunt.* Nota quod iste conflictus fuit factus in sabbato per Apollonium: de quo dicetur infra, cap. 3: et fuit factus cum illis qui adhuc erant in civitate, sed tamen postea fugerunt in vallem, ut hic dicitur (et de hoc vide in Lib. 2, cap. 5). Et ait: *descenderunt*, non cum eis, sed illi in montem, et isti in vallem, *quaerentes judicium*, idest ut possent facere discretionem in cibis secundum justitiam legis. *Omnis homo quicumque venerit* et cetera. Sed videtur quod peccarint pugnando in sabbato, quoniam erat lege prohibitum. Ad hoc inquiunt aliqui, quod Mathathias id fecit ductus familiari instinctu spiritus sancti. Alii vero quod propter articulum necessitatis in qua erant, cum esset summus sacerdos, quod potuit in hoc dispensare. Quod videtur etiam haberi ex facto apostolorum, quando evellentes spicas comederunt. David quoque tempore necessitatis comedit panes propositionis. Ideo dicit Glossa: ita sabatum custodiri praeceptum est, ut non sit reus qui violaverit si necessitas fuerit. Vel dicunt quod proprie non fuit ibi sabbati violatio, nec dispensatio, sed omnimoda ejus observatio, quia licitum et justum est etiam sabbato fieri charitatis opera, et isti movebantur charitate et zelo legis, quae opera etiam alias de servilibus sunt moralia, et maxime quando fiunt ex charitate illa imperante, propter honorem et observantiam legis et sabbati: unde videtur mihi sine praejudicio, quod ipsi fecerunt melius quam primi, de quibus bene dictum est quod in simplicitate sua mortui fuerunt. *Ad nationes.* Hic debet ordinari quod infra 6 cap. dicitur de Eleazaro et cap. 7 de septem filiis et matre: haec enim omnia facta fuerunt antequam Judas insurgeret. Et dicitur, *ad nationes*, idest ad gentiles. Ex quo patet quod etiam malos Judaeos occiderunt, *obtinuerunt legem*, idest cultum legis, *de manu*, idest de virtute et resistentia. *Cornu*, idest occasionem gloriae. *Superbia*, dicitur respectu hostium et *castigatio*, Judaeorum. De Abraham vide Genes. 22. *Mandatum*, scilicet castitatis, de quo vide Genes. 39: vel ut non contaminarentur de cibis gentilium, Gen. 34, seorsum Joseph. *Phinees*, Numer. 25: verbum explorationis terrae, Numer. 23 et 24: ut testificarentur bonum terrae, Numer. 14. Misericordia in Saulem, Lib. 2 Reg. et in Semei. Elias de quo 4 Reg. 2: *Ananias, Daniel.* Daniel 3 et 16 et ultimo: *centesimo quadragesimo sexto.* Et ita patet quod uno circiter anno praefuit; et hoc dicit Josephus.

Caput 3

[89087] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 3 *Et surrexit Judas.* Haec est secunda pars illius, scilicet in diebus illis: in qua agitur de ducatu Judae qui defendit populum suum tempore trium regum ordinate se habentium; et dividitur in tres. Primo defendit ipsum sub Antiocho praedicto illustri vel Epiphane. Secundo sub filio ejus Antiocho Eupatore, cap. 6. Tertio sub Demetrio nepote Antiochi filio, scilicet fratris sui Seleuci qui per Antiochum avunculum suum adhuc parvulus privatus est regno, cap. 7. Sub Antiocho vero Epiphane Judas triplex praelium habuit; ideo pars haec in tres dividitur. Primus congressus fuit cum principibus regni. Secundus cum principibus ipsius regis cap. 4. Tertius cum finitimis gentilibus cap. 5. Circa primum primo ostendit quomodo Judas cum suis primum praelium superavit. Secundo quomodo rex Antiochus

ad secundum congressum se multipliciter praeparavit, ibi. *Ut audivit rex Antiochus.* Circa primam partem primo ponitur ipsius Judae assumpti commendatio. Secundo duorum principum regalis militiae expugnatio, ibi: *et congregavit Apollonius.* Et primo ponitur ejus promotio, et secundo per anticipationem probitatum postea habitarum recapitulatio, ibi: *et similis factus est.* Et ibi, *et congregavit*, dicit quomodo vicit Apollonium principem militiae Samariae, et postea quomodo Seon principem Syriae, ibi, *et audivit Seon.* Circa istam secundam partem ponit primo quomodo ex parte adversarii fortis exercitus praeparatur. Secundo quomodo paucus populus a Juda animatur, ibi: *ut audivit ergo exercitum.* Circa primum patet adversarium habuisse intentionem invidiosam et praesumptuosam, ibi: *faciam mihi*, et flagitiosam, ibi: *et ascenderunt.* Circa factum Judae ponitur ex parte suorum, timoris concussio, et occasio; et ex parte Judae timoris exclusio. Circa primam ponit quomodo exercitum confortavit, secundo quomodo adversarium superavit, ibi: *ut cessavit autem loqui.* Exclusit autem timorem tripliciter. Primo propter divinum auxilium in quo confidebat. Secundo propter superbiam et malitiam quam in adversariis cognoscebat, ibi: *ipsi veniunt.* Tertio propter intentionem sanctam quae ipsos movebat, ibi: *nos autem pugnabimus.* Fuit autem talis pugna animosa et operosa, quia contriverunt adversarios; et fructuosa, quia cecidit timor super eos; et gloriosa, ibi: *et pervenit ad regem. Ut audivit autem Antiochus.* Haec est secunda pars totius capituli, in qua ostenditur quomodo rex Antiochus ad secundum congressum se praeparavit. Ubi primo ponitur apparatus ex parte regis. Secundo ex parte Judae, ibi: *et vidit Judas et fratres ejus.* Ex parte regis quomodo rex indignatus ivit in Persidem contra Judam ad pecuniam colligendum et gentem congregandum. Secundo quomodo Lysias ex parte regis congregavit exercitum ad gentem Judaeorum occidendum, ibi: *et reliquit Lysiam.* Ubi ponitur ejus a rege informatio. Et secundo regis transfretatio, ibi: *et rex assumpsit.* Tertio ex parte Lysiae voluntatis regis executio, *et elegit Lysias Ptolomaeum. Et vidit Judas.* Hic ponitur apparatus ex parte Judae quoad quatuor. Et primo praemittitur luctus et oratio, ibi: *et vidit.* Secundo sequitur jejunium et humiliatio, ibi: *et jejunaverunt.* Tertio ponitur divini adjutorii imploratio, ibi: *et clamaverunt.* Quarto paucorum remanentium confortatio, ibi: *et post haec constituit.* Succendit *flammis*, idest quibusvis tormentis aut modis aliis. Non enim accipiuntur hic flammae ad literam. Sic Josue cap. 7, ubi agitur de illo qui cum deprehensus esset in scelere comburi mandabatur; et tamen, ut ibi dicitur, fuit lapidatus, et non combustus. *Castra impiorum*, idest Judaei apostatae et milites sibi subjecti. *Bethoron* Josephus dicit Beth-Suram, viculum in Judaea. *Octingenti.* Josephus dicit, octomillia: congregavit omnem propriam virtutem, et multos ex insulis finitimis conducens, parabat circa veris initium pugnare contra Judam, *dissensione*, quia subditi dissentiebant sibi; eo quod magnanimus erat in expendendo; et exactiones volebat facere contra legitima terrae antiqua. *Antiochia*, quae primo dicebatur Emath, sed ab Antiocho reparata, sic vocata est, et aliquando dicta fuit Reblatha, ubi exoculatus fuit Sedechias rex Juda, ut 4 Reg. ultimo dicitur. *Regionum*, de Syria, scilicet de finitimis locis. *Et Jerusalem non habitabatur.* Hoc dicit ut ostendat quare alibi quam in templo oraverunt, scilicet, in Masphat. *Ante in Israel*, idest antequam fieret templum, vide in Lib. judicum per totum. *Contra Jerusalem.* Cum enim essent extra Jerusalem, vertebant se versus eam; quando volebant orare. 4 Reg. 8 et Daniel 6. *Librum legis*, ad literam: quasi dicerent: haec est lex nobis a te data, et pro cujus conservatione pugnamus: adjuva ergo nos. Consimiliter fecit Ezechias, 4

Reg. 19 et Isaiae 38, quando recepit literas blasphematorias Rapsacis. Vel accipitur continens pro contento; ut appellet librum legis, promissiones scriptas in lege. *In quibus scrutabantur*, idest secundum quorum tenorem, gentes arguebant Judaeos idolatras, quia Cherubin super altare stabant. *Suscitaverunt*, idest apparere fecerunt, qui impleverat dies taxatas a lege, ut scilicet orarent cum eis, et offerrent oblationem suam: de quorum ritu, vide Numer. 6. *Tribunos* autem vocat eos qui mille viris praeerant, *centuriones* qui centum, sicut et *pentacontarchos*, qui quinquaginta. Et dicitur a pentaconta quod est, quinquaginta, et archos, quod est princeps. *Decuriones* autem dicuntur qui praesunt decem, *et dixit his qui aedificabant* et cetera.

Caput 4

[89088] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 4 *Et assumpsit Gorgias.* Haec est secunda pars illius, *et surrexit Judas.* In qua postquam debellavit Judas exercitum principum et regum, hic declaratur debellatio principum et exercitus regis. Et primo ponitur ipsa expugnatio. Et secundo, aliquali pace habita, ipsius templi aliqualis purificatio, in medio capitis. *Dixit autem Judas et fratres ejus.* Primo congreditur contra principes Lysiae; secundo cum ipso Lysia, ibi: *quicumque autem alienigenarum.* Circa primum introducit Gorgiam per proditionem insidias praeparantem. Et secundo ipsum inter ea per cautelam evadentem, ibi: *et audivit Judas.* Et tertio ipsum Judam reliquam partem exercitus invadentem, ibi: *et cum dies factus esset.* Quarto ipsum exercitum Judam praecipitantem et se defendere praeparantem, ibi: *et elevaverunt alienigenae.* Et quinto ipsum Judam adversarios trucidantem, et persequentem eos qui fugiebant, ibi: *et congressi sunt.* Sexto Judae et exercitus illius reversionem, ibi: *et reversus est Judas.* Et septimo ipsum Gorgiam cum suis fugam capientem, ibi: *et vidit*, Gorgias, scilicet, populum cum Dei commendatione, praedam hostium colligentem. *Quicumque autem alienigenarum.* Hic secundo congreditur cum Lysia. Et primo ponitur quomodo de praedicta victoria Judaeorum fuit Lysias informatus. Secundo quomodo super haec fuit confusus et conturbatus, ibi: *quibus auditis.* Tertio quomodo per ipsum fuit magnus exercitus congregatus, ibi: *et sequenti anno.* Quarto, quomodo per Judam fuit Deus exoratus, ibi: *et occurrerunt illis Judas.* Et quinto, quomodo Lysias fuit totaliter expugnatus, ibi, *et commiserunt praelium.* Sexto quomodo ad alium exercitum adducendum fuit animatus, ibi: *videns autem Lysias. Dixit autem Judas.* Haec est secunda pars principalis totius cap.; in qua, parva angustia habita pugnando, statim prorumpunt ad templi purificationem. Ubi ponitur primo, quomodo Judas ad hoc incitavit populi multitudinem. Et secundo repetit inventam loci solitudinem, ibi: *et ascenderunt.* Et tertio narrat, ex hoc, in populo compassionis amaritudinem, ibi: *et sciderunt vestimenta.* Quarto, quomodo Judas prorupit in reparandi promptitudinem, ibi: *tunc ordinavit.* Et in hac ultima ponitur quomodo aedificantes contra adversantes assecuravit. Et secundo quomodo de altari holocaustorum ordinavit, ibi: *et cogitavit.* Et tertio quomodo alia destructa reparavit, ibi: *et aedificavit sanctis.* Quarto, quomodo populus debito modo sacrificavit, ibi: *et ante matutinum.* Quinto, quomodo dedicationem altaris celebravit, ibi: *et fecerunt dedicationem.* Sexto, quomodo

celebrandam in posterum demandavit, ibi: *et statuit Judas.* Septimo quomodo aditum ad Jerusalem fortificavit, ibi: *et aedificavit* et cetera. Ait ergo. *Et assumpsit Gorgias.* Hic continuat quod dictum fuit supra, quod Lysias congregavit exercitum in quo erant Ptolomaeus Nicanor et Gorgias, qui astute voluit de nocte insurgere in Judam; quod praesciens Judas fugit: et in aliam partem exercitus quam Gorgias reliquerat, ivit; et eam invasit, et postea contra Gorgiam reversus est, et iterum illum devicit, ibi: *quo viso* et cetera. Et tunc patet litera. *Filii eorum*, idest alienigenae in arce reclusi, vel *filii*, idest Judaei apostatae, quorum quidam etiam erant, ibi: *et audivit*, idest per insidias percepit, *parantem exercitus*, quia ibi plures erant exercitus, scilicet Ptolomaei et Nicanoris, ut supra cap. 3: *dispersus exercitus*, scilicet Gorgiae, erat divisus ab aliis. *Tegumenta*, idest arma, prae paupertate scilicet. *Tuba*; secundum legem, ut Numer. 10 habetur. *Ad tria millia*: quidam libri habent *ad quinque millia*, sed falso. *Purpuram marinam*, hoc dicitur quia secundum Isidorum purpura est sanguinei coloris, et tingitur quodam pisce marino qui conchylia vel muraena dicitur; qui concisus ferro, sanguineas guttas emittit; ex quibus collectis tingitur purpura; et ideo dicitur marina. Sic Cantic. 7, *quasi purpura regis tincta canalibus. Potentis*, idest Goliae, de quo 1 regum 17, et de Jonatha, 1 regum 14. *Mundare*, idest, reparare ruinam, vel a foeditate idolatriae purificare. *Sanctificationem*, idest aedificia sancta, templum scilicet et adjacentia, *desolatam*, idest occasione desolationis praecedentis profanatam propter sacrificia. *Atriis*: quatuor enim erant: scilicet sacerdotum, mundorum virorum, et mulierum, et generaliter immundorum. *Virgulta*, idest urticas et herbam et alia hujusmodi. *Pastophoria*, idest domuncula in atrio sacerdotum quae adversus ducebat, scilicet ad habitationem hebdomadariorum et comestionem Judaeorum in Jerusalem ad sacrificandum de longinquo venientium, qui partem sacrificii sui coram domino comedere debebant: et est nomen Graecum, secundum Hieronymum, et Latine dicitur thalamus. Vel secundum alios, est Latinum, et tunc dicitur quasi pastus forensium, quia forenses Judaei ibi comedebant, Deuter. 26. *Tubis signorum*, hoc dicit quia usus tubae erat eis in signum multipliciter, ad convivandum et bellandum et solemnizandum et cetera. *In arce*, quia illi erant Judaeis in insidiis et molestiis: *profanaverunt*, propter oblationes gentium. *Destructum.* Hinc sumitur argumentum destruendum fore altare, post sacrificium haeretici in illo factum. *In monte domus*, idest in loco eminenti domus vel in loco in quo erat domus, extra tamen domum. *Sancta*, idest partem templi priorem, et *quae intra*, idest sancta sanctorum, *altare incensi*, idest aureum. *Vela*, quia aut duo erant: unum in ingressu templi et aliud in ingressu oraculi. *Quae fecerant*, idest quae facere poterant, vel debuerant, aut deliberaverant. Vel quae fecerant prius in locis ubi erant et secum asportaverant. *Quinta et vicesima.* Notandum quod eadem die qua ante gentiles super primum altare sacrificaverant, ipsi iterum super altare novum sacrificaverunt. Unde supra, cap. 1, dictum est, quod anno centesimo quadragesimo sexto die vigesima quinta mensis Casleu sacrificaverunt: nunc autem hoc fuit factum anno centesimo quadragesimo octavo, die vigesima quinta ejusdem mensis, et ita profanatio duravit duobus annis: quod praeviderat Daniel propheta cap. 8 vide ibi. *Casleu*, idest Decembris. *Cinaris.* Cinara est instrumentum musicum: et dicitur a cieo cies, idest moveo, quia motu digitorum facit sonum in aere. Dicit Josephus quod non solum erat festum, sed et de istis instrumentis, de cibis et potibus, non quibuscumque, sed optimis et delitiosissimis: nullis enim tunc expensis Judas pepercit. *Dedicationem.* Notandum quod variae leguntur dedicationes altarium: una sub Salomone, cujus fit mentio 3 Reg. 8: alia sub Esdra, de qua habetur 1 Esdr. 6: prima fuit in Septembri et secunda vere: et istae fuerunt abolitae propter istam tertiam quae fuit facta in hieme, hoc est in Decembri, ut dicitur hic et Joan. 6: *facta sunt encaenia Jerosolymis et hiems erat.* Notandum quod hac die obtulerunt holocausta et adoraverunt incenso igne de ferro excusso per actum calculorum de altari sumptorum, et lumina multa accenderunt et vocaverunt illud festum luminarium, quia tunc in prosperitate habita fuerunt a Deo clarificati, eo quod paulo ante in speluncis et antris habitaverant. *Diebus octo*: quod erat contra consuetudinem festivitatum legalium quae tantum durabant septem diebus: sed hoc fuit in significationem gloriae caelestis, quam recipient martyres novae legis per eos significati. Neque obest de octava die Scenopegiae, *quia* ipsa proprie non erat de festivitate, nisi tantum pro collecta facienda. *Montem Sion*, idest turres altissimas fecit versus partem montis, inter arcem, ut credo, quae jam formata erat ab adversariis, et templum sive civitatem, *extruxit*, illis scilicet ad munitionem, et *Bethsuram*, civitatem, ut esset illis pro castello.

Caput 5

[89089] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 5 *Et factum est ut audierunt.* Haec est tertia pars illius, *et surrexit*: in qua agitur de illius conflictu contra finitimas nationes et quod Judaeos inter se habitantes occidebant. Et primo ostendit quomodo praevaluit ad Judaeorum de diversis gentibus liberationem: secundo quomodo praevaluit ad ipsorum jam liberatorum remeationem vel reductionem. *Et congregavit Judas.* Circa primum ponit victorias Judae, quas de finitimis gentibus habuit; et hoc auxilio et beneficio exercitus conjuncti. Secundo, ministerio exercitus divisi, ibi: *et congregatae sunt gentes quae sunt in Galaad.* Circa primum ponit gentium impugnationem, et secundo ipsorum a Juda expugnationem, ibi, *et debellavit.* Et primo filios Esau quos occidit, maxime illos qui erant in tribus civitatibus morantes. Secundo filios Ammon, ibi: *et transivit ad filios. Et congregatae.* Primo ponitur diversarum nationum in Judaeos insurrectio. Secundo ipsius exercitus pro Juda divisio, ibi: *et dixit Judas.* Tertio utriusque partis victoriosa persequutio, ibi: *et abiit Simon.* Circa primum ponit primo Galaaditas insurgentes, et secundo Galilaeos, ibi: *adhuc epistolae*: et in utraque illarum, primo ponitur insurrectio et ad Judam denunciatio et auxilii postulatio, ut patet. *Dixit Judas.* Circa illam partem *et abiit Simon*, primo ponitur congressus et victoria Simonis, et secundo ipsius Judae, ibi: *Judas Machabaeus.* Et ibi ponitur quomodo Judas in Galaaditim veniens super oppressione Judaeorum et loci in quibus opprimebantur fuit informatus; secundo quomodo fuit contra adversarios zelo inflammatus, ibi: *et convertit Judas.* Habuit autem duos congressus principales cum Timotheo duce illius populi, et secundum ibi: *post haec autem verba congregavit Timotheus.* Et ibi habetur primo qualiter exercitus magnus fuit ab eo congregatus; et secundo quomodo fuit cautelose informatus, et tertio quomodo juxta quod praedixerat fuit a Juda expugnatus. *Et congregavit Judas.* Haec est secunda pars totius capituli: in qua agitur de Judaeorum liberatorum universali reductione, et secundo de aliquorum Judaeorum superba acceptatione, ibi: *et in diebus illis*: tertio agit iterum de Judae et suorum commendatione

et inimicorum expugnatione, et de quorumdam fatuorum sacerdotum occisione, ibi: *et viri Juda magnificati.* Circa primum ponitur quorumdam contra Judaeos crudelitas, et secundo divina super eos et per Judam severitas, ibi: *et praecepit Judas.* Circa illam partem *et in diebus*, ponitur superbiae acceptatio, et secundo superbiae punitio, ibi: *et exiit Gorgias*: tertio punitionis ratio, ibi: *quia non audierunt Judam. Genus Jacob* Judaeos: inter eos enim multi Judaei erant dispersi inter nationes propter persecutionem Antiochi. *Acrabathane*, civitas est filiorum Esau. *Filiorum Bean*, idest habitantium Bean civitatem, etiam eorum: unde Bean non est nomen viri, sed civitatis. *In via*, scilicet qua venerant in terram promissionis. *Anathematizavit eos*, idest res eorum, sicut factum fuit Jericho, ut patet Josue 6. *Et omnes fratres nostri qui erant in locis Tubin interfecti sunt*, idest Judaei qui morabantur in Tubin; hoc est, in illis locis quae a Tubin sic dicebantur, unde et ab hoc locus nomen accepit; et interpretatur deserens sive desertum. *A Ptolemaide*, civitas est metropolis fortissima. *Et occurrerunt eis Nabuthei*, idest aliqui de illis populis volentes se jungere Judaeis, et fovere eos, qui in illa civitate morabantur, ad munitionem Datheman, de qua dictum est supra; ubi recollegerant se Judaei ut expugnarent eos de munitione, tribus ordinibus exercitu suo in tres partes distincto. Maspha alia est ab illa quae est in Judaea, ubi erat aliquando locus orationis Judaeorum, quam Josephus vocat Mellem civitatem alienigenarum. *Et Bosor*, non est illa quae statim legitur combusta; quae secundum Josephum vocabatur Bethsura; et illae quae sequuntur sunt civitates gentium in Galaaditide. *Et ait Timotheus principibus exercitus sui: cum appropinquaverit* et cetera. Sed numquid fuit propheta? Non. Sed aestimo quod credebat Judam esse tantae fortitudinis quod nisi diffideret, non superaretur: et quamdiu confideret, superaret: ex diffidentia autem dimisisset eos transire. *Fanum*, templum idoli sui. *In ingressu*, scilicet reversionis eorum ad terram suam. *In quo erat loco*, idest singulae partes exercitus; singulis partibus civitatis. *Josephus Zachariae filius*, ille scilicet quem praetulerat exercitui in Judaea remanenti: et praeceperat ne pugnaret. Unde inobediens fuit zelo gloriae; et ideo punitus fuit in sua superbia. *Per quos salus*, idest qui ad faciendam victoriam deputati erant a domino. *Fausta acclamantes*, idest laudes vel rogationes; quibus rogabant ut semper prospere eis eveniret. Et dicitur a faveo faves. Inde Faustus cui fortuna favet, de illa Christiano more loquendo: et ita fausta clamare est, favorem optare.

Caput 6

[89090] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 6 *Et rex Antiochus.* Haec est pars principalis illius partis in 3 cap. *et surrexit Judas*: in qua, descripta probitate multiplici ipsius Judae quam exercuit sub Antiocho illustri, hic describit secundo ejus probitatem et victoriam quam habuit sub filio ejus Antiocho Eupatore. Ubi quatuor facit. Primo ponitur adeptio regni, mortuo scilicet patre suo. Secundo ponitur praeparatio praelii, ibi: *et qui erant in arce.* Tertio congressio belli, ibi: *et appropiavit Judas.* Quarto liberatio populi, ibi: *et audivit Lysias.* Circa primam partem historiae istius notandum est quod historia hujus secundae partis multo completius habetur Lib. 2 Machab. cap. 9. Sed hic ponitur primo infirmitatis illius occasio. Et secundo infirmitatis incursio, ibi: *et*

factum est ut audivit. Tertio malitiae suae recognitio, ibi: *et vocavit Philippum.* Circa primum ponitur primo occasio, quomodo de Perside recessit viliter superatus. Secundo quomodo a Judaeis exercitus suus fuit turpiter debellatus, ibi: *et venit qui nunciaret. Et hi qui erant in arce.* Haec est secunda pars capituli, in qua ponitur praeparatio praelii. Et primo ponitur praeparationis occasio. Et secundo apparatus executio, ibi: *et iratus est rex ut haec audivit.* Circa primum ponitur quomodo illi de Juda arcem expugnarunt. Secundo quomodo aliqui de obsessis in turri, fraudulenter ab illa exierunt, et se illis conjunxerunt, ibi: *et exierunt quidam.* Tertio quomodo regem adierunt et ipsum contra Judam informaverunt, ibi: *et abierunt ad regem.* Apparatus vero magnus ex parte regis fuit in his. Primo quia multitudinem pugnatorum congregavit, ibi: *iratus est autem.* Secundo quia civitatem sicut potuit debellavit, ibi: *et venerunt per Idumaeam.* Tertio quia tam homines animavit, quam animalia cetera fortificavit, ibi: *surrexit autem rex.* Quarto quia tam elephantes quam milites ordinavit, ibi: *et diviserunt bestias.* Quinto quomodo occasione istorum omnes ad timorem concitavit, ibi: *et ut refulsit sol. Et appropiavit Judas.* Haec est tertia pars, ubi ponitur congressio belli duplex in campo, et duplex in praesidio, ibi: *castra autem regis.* Circa primum primus congressus fuit generalis. Et secundus fuit specialis cum una tantum parte exercitus, ibi: *et vidit Eleazar. Castra autem regis*, ibi ponitur primo quomodo rex Bethsuram debellavit praeter Judaeorum communicationem. Et secundo quomodo Jerusalem diu debellavit praeter ejus laesionem, ibi: *et convertit castra ad locum. Et audivit Lysias.* Haec est quarta pars, ubi ostenditur liberatio. Et primo ponitur Lysiae deliberatio, et consilii exhibitio, ibi: *nunc itaque demus.* Ponitur et consilii a rege et aliis acceptatio, ibi: *et placuit sermo*: et mutua inter hostes confoederatio, ibi: *et misit ad eos*: et confoederationis violatio, ibi: *et intravit rex montem* Sion: scilicet, interea quod haec fiebant a Juda, intravit rex montem Sion. *Et rex Antiochus perambulabat superiores regiones.* Persidis scilicet, ad habendam pecuniam, supra 3. *Templumque in ea.* Dianae scilicet. *Alexander*, de quo supra in principio libri. *Et reversus est in Babyloniam cum virtute.* Babyloniam, hoc dicitur per anticipationem, *forti in primis*, idest cum praecipuis viris Timotheo, Nicanore, Gorgia, et seipso: quasi dicat: totum fecerat quidquid potuerat. *Bethsuram civitatem suam*, idest quam tamquam ad sui tuitionem fortificaverat, *suam*, idest ad regis obsequium promptam. *Abominationem*, idest idolum Jovis quod in templo posuerat, supra primo cap. *Et factum est ut audivit rex sermones istos expavit.* Libro secundo, cap. 9, habetur id perfectius, quomodo incurrit dolorem viscerum, et praecipiens agitari currum versus Judaeam, dum minabatur se facere sepulchrum Judaeorum, collisus est in terram, ita quod decidit in lectum suum, et putruerunt carnes ejus, ut dicit Magister historiarum. *Et dilectus in potestate mea*, scilicet ab aliis: vel mihi ipsi complacebam. *Cognovi ergo*, quod scilicet propter mala quae fecerat Judaeis, percussus fuerat. Alii dicunt quod ideo quoniam voluntatem habuit spoliandi templum Dianae. Quod reprobat Josephus dicens, quod in hoc non peccavit, quia etsi voluntatem nocendi habuit, tamen nihil fecit. Ex quo colligitur argumentum, quod secundum opinionem Judaeorum, lex tantum prohibebat manum, non animum. *De amicis suis*, idest collectaneis, *adduceret eum et educaret (...) centesimo quadragesimo octavo.* Contra hoc objicitur. Nam incepit anno centesimo trigesimo septimo: et ita regnavit duodecim annis, scilicet tribus et novem; quod est contra praedicta cap. 1, ubi tantum dicitur regnasse undecim annis. Respondetur quod regnavit per aliquam partem noni anni quae hic computatur pro uno anno, supra autem non computatur; et ita contingit frequenter in temporum computatione. *Quem nutrivit adolescentem. Et vocavit nomen ejus Eupatorem.* Cognomen fuit, vel forte nomen ratione creationis in officio, sicut fit de Papa. *Et hi qui erant in arce concluserant*, idest sic eos concluserant circumquaque, et venire in templum impedierant ex omni latere. *Et quaerebant eis mala semper: et firmamentum*, quia volentes immolare in templo repente occidebant. *Centesimo quadragesimo*, in quo Antiochus Eupator coepit regnare. *Balistas*, ad emittendum jacula; et dicitur a ballin Graece, quod est emittere, ut Papias et Isidorus inquiunt. *Machinas.* Machinae, secundum Papiam universaliter sunt, quae fiunt opere humano; sed accommodantur ad hoc, ut dicantur instrumenta omnia quae subtiliter inveniuntur, et operose fiunt, pro victoriis obtinendis in bello: inde machinor-aris. *Qui obsidebantur*, qui erant apostatae Judaei, tamquam vellent ab apostasia resilire. *Et vindicas fratres?* Id est vindictam non sumis de fratribus nostris, scilicet de Juda et de suis. *Bethzacharia*, Josephus dicit, angustum esse locum mille stadiis ab hostium loco distantem. *Legiones*, non proprie dictas, secundum quod legio continet sex millia sexcenta sexaginta sex: sed communiter pro quacumque congregatione. Unde super quemlibet elephantem erat turris lignea et machinae: erant enim triginta duo elephantes, et triginta duae turres super eos, et in qualibet turri triginta duo viri, et in custodia cujuslibet mille cum illo qui principaliter regebat bestiam, et triginta tres pedites loricati, et quingenti equites: et ita cuilibet animali inerant deputati mille quingenti et triginta tres: et ita in summa deserviebant omnibus elephantibus quadraginta duo millia nongenti nonaginta novem: et his conjungendo eos, qui principaliter regebant elephantes, fiunt insimul quadraginta novem millia et triginta unus: ita quod remanebant in communi exercitu equites tantum quatuor millia, quia sexdecim millia deputata erant elephantibus; de peditibus vero remanebant circiter sexaginta septem millia: et isti tam equites quam pedites ordinati erant in duas partes. Exercitus autem habebat centum millia peditum, et viginti millia equitum: et ideo residuum exercitus erat divisum hinc et inde, bestiis cum viris eorum in medio. *Ante tempus*, id est cito et expedite semper praeerant motui animalium. *Tubis*: statuit enim, ut moverentur castra ad sonitum tubarum. *Distincta*, idest divisa: quidam enim in monte, quidam in valle ibant, animalia in medio. *Constipatos*, se mutuo adinvicem jungentes in legionibus suis; ad hoc urgebat eos propter vim majorem habendam. *Eleazar frater Judae*, ut dicit Josephus, de quo supra cap. 2, filius aura, quia Mathathias binomius fuit: vel forte erat frater ejus de alia uxore, cujus nomen est aura. Non enim potest dici frater ejus de alio patre. Cujus nomen ponitur hic, quia supra dicitur uterque filius Mathathiae. *Loricis regis*, id est, armis regis depictis. *Diverterunt euntes*, scilicet in Jerusalem ad videndum locum. *Pacem*, dando se regi salva vita eorum. *Sabbata*; quia secundum legem septimo anno quiescebat terra, nec fructus portabat. *Ignis jacula*, id est instrumenta ad jaciendum ignem. *Scorpios*, id est instrumenta ad projiciendum sagittas venenosas, ad modum scorpii unde dicuntur: et accipiuntur hic pro instrumento fundibili, quia per eas emittuntur lapides e fundis positi et circumvoluti. *A Perside*, ubi mortuus fuerat rex, cum reversus fuisset Antiochiam. *Quaerebat* usurpare regnum in praejudicium Eupatoris. *Deficimus*, scilicet fame. *Munitus est.* Hoc credebat ipse, sed ita non erat: vel hoc dicebat invidendo Philippo, qui in Antiochia regnabat. *Ac pugnavit.* Argumentum est, quod Philippus regnum usurpabat.

Caput 7

[89091] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 7 *Anno centesimo* et cetera. Libri primi haec est tertia pars, probitatis Judae sub tertio rege, scilicet Demetrio nepote Antiochi illustris filio Seleuci, qui tribus annis regnavit post Antiochum magnum patrem ejus, et patrem Antiochi illustris, a quo Demetrio Antiochus illustris avunculus suus regnum abstulerat. Ubi primo ponitur victoria habita sub Demetrio. Secundo confoederatio facta cum Romanis post victorias, et hoc 8 cap. Tertio insurrectio ipsius, scilicet Demetrii, facta contra Judam, occasione illius confoederationis, et hoc cap. 9 et cetera. Circa istud caput primo ponit tria in generali. Primo ipsius Demetrii ad regnum exaltationem. Secundo ipsius contra Judam informationem, ibi: *et venerunt.* Tertio bellandi dispositionem, ibi: *et elegit rex.* Circa primam partem ponitur primo, quomodo de terra Romanorum remeavit: secundo, qualiter Antiochum Eupatorem filium Antiochi avunculi sui, et Lysiam ejus adjutorem trucidavit, ibi: *et factum est.* Tertio ponitur malorum congregatio, et Judae accusatio, ibi: *perdidit Judas.* Quarto regis informatio, ibi: *nunc ergo mitte virum* et cetera. *Et elegit.* Tertia pars principalis ponitur, ubi rex misit primo contra Judaeos duos principes, scilicet Alcimum et Bacchidem. Secundo, quomodo post illos misit Nicanorem, ibi: *et vidit Alcimus.* Circa primum ponit ipsorum principum dolositatem et crudelitatem. Secundo ipsius Judae contra eos probitatem, ibi: *et vidit Judas omnia mala.* Circa primam partem ponit primo dolosam illorum principum intentionem, et secundo cautelosam ipsius a Juda perceptionem, ibi: *et non intenderunt sermonibus.* Tertio ingeniosam aliquorum deceptionem, ibi: *et convenerunt ad Alcimum.* Quarto dolosam ipsorum interfectionem, ibi, *et comprehendit ex iis.* Quinto animosam aliorum fugam et divisionem, cum viderunt eorum proditionem, ibi: *et incubuit timor.* Sexto ipsorum fugientium persecutionem, ibi: *et movit Bacchides.* Septimo Bacchidis ab Alcimo separationem, ibi, *et abiit Bacchides.* Octavo malorum ab Alcimo auxilium et adjuvationem, ibi, *et convenerunt ad eum. Vidit autem Alcimus.* Hic misit secundo Demetrius ipsum Nicanorem, contra quem fuit duplex congressus. Et circa primum primo ponit iterum ipsius Judae per Bacchidem accusationem, et secundo Nicanoris missionem, ibi, *et misit rex Nicanorem.* Tertio ipsius dolosam intentionem, ibi, *et venit Nicanor.* Quarto ipsius a Juda receptionem, ibi, *et venit ad Judam.* Quinto falsitatis cognitionem, et ejus expulsionem. Sexto bellandi rationem et coactionem, ibi, *et congregavit.* Septimo Nicanoris dejectionem, ibi, *et ceciderunt de Nicanoris. Et post haec verba.* Secundus congressus cum Nicanore ponitur: et primo describitur illius superbia, et secundo Judae victoria, ibi, *et exiit Nicanor.* Circa primum ponit sacerdotum placationem, secundo ipsius Nicanoris superbam irrisionem, ibi, *et irridens sprevit*, tertio sacerdotum devotionem, ibi, *et intraverunt sacerdotes.* Circa secundum ponitur primo Nicanoris applicatio, ibi, *et exiit.* Secundo ipsius Judae oratio, ibi, *et oravit Judas.* Tertio hostis expugnatio, ibi, *et commiserunt exercitus.* Quarto exercitus ejus fuga et evasio, ibi, *et vidit.* Quinto fugientium occisio, ibi, *et persecuti sunt.* Sexto populi Dei exultatio, ibi, *et laetatus est populus.* Ait ergo, *anno centesimo quinquagesimoprimo.* Et ita patet, quod Antiochus Eupator regnavit duobus annis, quia (ut dictum est supra) incepit anno centesimo quinquagesimo, aut circiter. *Rex Demetrius*

filius Seleuci, fratris scilicet Antiochi illustris: cum enim esset parvulus, usurpavit ei patruus suus regnum. *Ab urbe Roma.* Iverat enim illuc, ut conquereretur de patruo suo, cujus audita morte reversus est: quem libenter receperunt sui et filium patrui sui Antiochum Eupatorem ei tradiderunt ligatum cum Lysia fautore suo. Ita vult Hieronymus super Danielem, et Josephus, et Magister historiarum. Mirum est tamen de Glossa, quae in hunc locum dicit, quod Trogus Pompejus narrat, quod iste Demetrius fuit frater Antiochi illustris, qui fuerat datus Romae obses pro fratre suo majori: constituto autem loco patris Antiocho Eupatore parvulo, audiens Demetrius mortem fratris sui majoris, Antiochi scilicet illustris, petiit a senatoribus licentiam revertendi, quia jam non erat cujus esset obses: vel, ut alii, Romani nolentes illi dare licentiam, perdiderunt eum exeuntem sub specie venandi: qui apud Ostia Tyberina navem conscendit: et veniens ad domum patrum suorum, libenter receptus est sicut prius. Si vero quis roget causam, et quo jure peteret regnum pro fratre, cum ille haberet haeredem de carne sua, nempe Eupatorem? Respondetur, quod tunc temporis jus gentium erat (ut constat ex multis auctoribus, qui gesta regnorum conscripserunt) quod quando pater moreretur, non habens nisi pupillum, et praeter aetatem, frater ejus habens aetatem regnare deberet. Sicut exempli gratia, si modo rex Franciae moreretur: per hanc viam si nunc servaretur, non obstante ejus parvulo filio, Carolus ejus frater haberet jus in regno. *Maritimam* aliqui dicunt Tyrum, aliqui Antiochiam. *Regnavit* id est tamquam rex fuit receptus, *iniqui*, quia impius fuit et Judaeus apostata. *Dux eorum.* Nota, quod hic erat institutus summus sacerdos mortuo Menelao et occiso; sed aspirabat, ut ab ipso Demetrio confirmaretur. Quod videns filius Oniae adhuc parvulus, quod patruus suus Menelaus esset occisus, et quod Alcimus, qui alio nomine dicitur Onias, esset pontifex constitutus, ivit ad Ptolomaeum regem Aegypti, qui templum consimile Judaeis fecit ad ejus instantiam in regione Heliopolitana in principali urbe sua, et reverenter ab eo receptus, factus est summus sacerdos. *Et elegit rex ex amicis suis Bacchidem qui dominabatur trans flumen*, idest in interiori Mesopotamia Syriae, trans fluvium scilicet Euphratem, secundum Josephum. *Et Alcimum impium constituit in sacerdotium et mandavit ei facere ultionem*, idest confirmavit prius ab Eupatore Antiocho positum. Sed et Alcimum impium dicit, propter ambitionem. *Justa sunt*, idest ostendere quod justum esset, quod dimitteret Judaeos in pace. Et haec audacius fecerunt, quia sacerdos erat ille, non credentes quod deciperet. *Satis agebat Alcimus*, supple regi qui eum confirmaverat: quasi diceret: ita malus et crudelis erat qui regi sufficere poterat. Vel secundum Josephum, sacra agebat, unicuique reddendo, quod sibi sufficiebat. *Multo plus quam gentes*, quia illa mala faciebant Judaei; unde tanto crudeliores, quanto ante domesticiores: et ita dicitur de Christianis apostatis. *Fines Judaeae*, bellabat enim contra suos qui eum satis molestabant. *Nicanorem*, aliqui dicunt istum fuisse illum qui fuit infestus Judaeis tempore Antiochi illustris qui, secundum Josephum, cum Demetrio de Roma fugerat. Unde sequitur: *qui et erat inimicitias exercens contra Israel. Et hostes parati erant rapere Judam*, idest informati milites Nicanoris, ut eum caperent. *Capharsalama*, viculus est juxta Jerusalem villa Gamalielis in monte Sion. *Fugerunt in civitatem David.* Judas victus et sui, ut dicit Josephus et Magister historiarum, vel, ut alii, Nicanor et sui fuerunt victi: quod melius videtur: quia quinque mille de suis interfecti fuerunt. *Pro rege*, ad literam, ut Deus illum corrigeret, non ut faveret factis suis. *Polluit*, idest blasphemando pollutos ostendit, *nisi traditus fuerit Judas* et cetera. Quasi dicat: ibo adhuc contra Judam, sed nisi vicero eum nunc, si non tradideritis mihi eum revertenti ad vos, succendam etc.: quasi diceret, prius volo eum capere si possum: sed si non possum, si non tradideritis eum mihi revertenti succendam et cetera. *Occurrit* etc. idest ad auxiliandum, *tribus millibus.* Joseph dicit mille tantum milites habens, forsitan per exaggerationem, non numerando socios Senacherib. Vide Isaiae 37 et 4 Reg. 19. Sed objicietur contra hoc illud: *diligite inimicos vestros*; ergo non licet vindictam optare et quaerere de illis. Respondetur, quod licet tale praeceptum de dilectione inimicorum etiam tunc obligaret, tamen dico, quod poena habet triplicem rationem: scilicet supplicii, pretii satisfactorii et remedii. Primo modo non licet eam viris sanctis optare; alioquin infringeretur in eo charitas quae vindictam non petit sub illa ratione praecise qua est afflictio. Sed secundo modo et tertio modo est poena consona justitiae Dei, in quantum in ipsa reducitur iniquitas contracta per peccatum ad remedium illius et satisfactionem. Potest etiam considerari, quatenus est cautela ad cavendum futura peccata: et sic etiam non est contra charitatem illam optare. *Adar*, idest Martii. *Significationibus*, idest in modo tubicinandi insinuabant hostes suos fugere. *Ventilabant*, idest informatione sua quae significatur in cornu, *ventilabant*, huc et illuc dispergebant. *Siluit*, idest quieta fuit a praeliis. Hic figuratur historia secundi libri: de toto residuo viae est ibi mentio: vide tamen principium cap. 14, quod caput videre oportet propter concordiam istius literae et illius.

Caput 8

[89092] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 8 *Et audivit Judas.* Haec est secunda pars principalis illius, anno centesimo quinquagesimo primo; ubi post victorias cum Demetrio ponuntur amicitiae contractae cum Romanis. Audita enim Romanorum fama, voluit se cum eis confoederare. Et primo ponitur Romanorum laudabilis opinio, et secundo ad ipsos facta legatio, ibi: *et elegit*: tertio legationis acceptatio et confoederatio, ibi: *et placuit Simoni.* Circa primum commendantur Romani in generali in duobus, scilicet de strenuitate et fidelitate: et secundo declarat id in speciali. Circa primum commendat eos de multiplici victoria; secundo de fideli amicorum amicitia, ibi: *cum amicis autem*; et tertio de sublimata monarchia, ibi: *et in omnibus.* Circa secundam partem principalem misit Judas legatos ad Romanos, in quorum legatione petierunt familiaritatem et a Graecis conservari sibi libertatem, ibi: *et ut auferrentur*; et tertio ponitur mandati exequutio, ibi: *et abierunt Romani.* Circa primum Romani confoederationem acceperunt et auxilium Judaeorum invicem petierunt, ibi: *quod si institerit bellum*; et tertio eis consimiliter in suis impugnationibus auxilium conferre promiserunt et contra Demetrium assecurationem, ibi: *similiter autem et si genti.* Et hoc totum fuit factum in tempore intermedio inter mortem Nicanoris et relationem ad Antiochum, ut patet ex principio capitis. Quoniam vero in isto capitulo fit mentio de probitate Romanorum, meminisse oportet quod in principio praefuerunt illis reges usque ad Tarquinium, qui propter superbiam nimiam fuit regno dejectus, et tunc rempublicam rexerunt (ait Magister in historiis,) triginta, quorum nullus diadema portabat vel portare ambiebat. Qui multa insignia in republica administranda gesserunt; et duravit hic modus reipublicae administrandae usque ad

Julium Caesarem; per annos scilicet quadringentos et sexaginta quatuor. Tunc Julius Caesar surrexit, de quo dicitur a nonnullis, quod incoepit anno a principio mundi ter millesimo nongentesimo sexto decimo. Et hic imperator triumphavit de germanis, gallis et Anglis, et civitatem Anglorum praecipuam quae Londinum dicitur et multas alias in suam ditionem redegit; plures alias destruxit; et tandem etiam exercitui Romano offensus, ejus ducem Pompejum in Aegyptum fugavit et persecutus est. Qui a Ptolomaeo rege, ad quem confugiebat, antequam in terram descenderet, occidi jussus est. Tunc Caesar Alexandriam veniens, ipsam invasit obtinuit et combussit, captumque regem, ad petitionem civium libertati reddidit. Qui libertate donatus mox Julium Caesarem invasit, sed fuit ab illo interfectus. Tunc in Syriam profectus, illius regem superavit, et deinde in Africam pergens omnes Pompeji satellites devicit, et demum in urbem fuit reverenter susceptus et potentem monarchiam solus obtinuit: unde dicitur: omnia Caesar habet. Is itaque ita benignus fuit, ut omnes quos vicerat armis, superaret clementia. Et (ut dicit Petrus Comestor in historiis) fuit magni ingenii: sed demum cum iret ad Capitolium, inde non rediit, insidiis ibi interfectus. Datae fuerunt illi literae, quibus ei mors detegebatur, quae post mortem illius in manu ejus inventae fuerunt, et illas non legit. Ab ipso autem mensis septimus anni dicitur Julius, quia in illo natus fuit. Huic successit Octavianus, qui ob augustae probitatis et fidelitatis praestantiam Augustus dictus est. Haec ergo et similia de Romanis audivit Judas. *Galatiae*, idest in Graecia, quorum rex Judaeos molestabat. *Patientia*, idest constantia et tolerantia *et Philippum et Persen Cetheorum regem.* Persen, idest Persarum regem secundum Josephum. *Et Antiochum.* De illa pugna loquitur s. Hieronymus super Daniel. cap. 11. *Et daret obsides*, scilicet pro tributo solvendo, et pace conservanda. *Et constitutum*, idest pecuniam constitutam pro sua redemptione. *De optimis regionibus eorum*, idest Orientalium. *Indorum*, aliqui libri habent *Medorum. Et daret* et cetera. Quia litera suspensiva est, intellige quod Antiochus daret Romanis quidem ad eorum petitionem omnes istas regiones, quae hic numerantur, quae erant de optimis regionibus in dominio Antiochi. Et in signum istius pacti dicitur supra primo, quod filius ejus fuit Romae obses. *Dederunt eas Eumeni*, idest tali viro dederunt Romani suas regiones, ut esset ibi rex et subjectus per omnia Romanis. *Et quia qui erant apud Helladam audierant* (supple, Judas scilicet et sui), quod aliqui homines qui erant in civitate quae dicitur Helladam vel Helladar, voluerunt auferre a Romanis praedictas regiones. Erat enim illa civitas semper rebellis Romanis, et ipsi Romani de eis se fortiter defenderunt et vindicaverunt. *Et innotuit sermo his*, idest factorum eorum illius civitatis fuit illis significatus. *Nemo portabat diadema*, idest ambiebat portare. *Et quia curiam fecerunt*, idest locum, in quo plures convenientes, idest centum et viginti, ut dictum est supra, tractabant negotia, *consilium agentes semper de multitudine*, idest pro utilitate multitudinis vel majoris partis multitudinis, non declinantes ob alicujus furorem aut favorem. *Invidia* quia non erat ambitio, nec privati boni alicujus praeponderatio. *Et elegit Judas Eupolemum*, aliqui *Eupolenium. Jugum Graecorum*, idest oppressionem Syrorum; nam reges Syriae a Graecis descenderant, ut dictum est supra cap. 1. Nam post Alexandrum, qui primus regnavit in Graecia, Seleucus Nicanor habuit regnum Babyloniae et Syriae; et ab isto secundum literam, ut dictum est, descendit Antiochus illustris, et Antiochus Eupator, et hic Demetrius qui opprimebat Judaeos. *Et conscribere nos socios*, idest praecepto firmare, et instrumentum de hoc facere. *In mari et in terra in aeternum*, idest prospere eis cedat, sive belletur in mari sive in terra:

sed haec facient Romani ratione juncti foederis, quae in textu sequitur.

Caput 9

[89093] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 9 *Interea ut audivit Demetrius.* Haec est tertia pars illius, anno centesimo quinquagesimo primo: in qua post Demetrium superatum et Judam cum Romanis confoederatum, describitur Demetrius hujus occasione turbatus, et exercitus ab eo congregatus. Ponitur ergo primo ex utraque parte exercitus congregatio, et secundo exercituum congressio, ibi, *et movit exercitus.* Tertio Judae occisio et exercitus prostratio, ibi: *et factum est post obitum.* Circa primum ponitur primo apparatus a parte Demetrii, et secundo ex parte Judae, ibi: *et Judas posuerat castra.* Et in ista ponitur primo Judas exercitum congregare, et secundo ponitur exercitum Judae prae timore ab ipso recedentem, ibi: *et viderunt multitudinem exercitus.* Tertio Judam remanentem cum paucis ex zelo dolentem et fastidiente, ibi: *et vidit Judas.* Quarto exercitum suum bellare dissuadentem, ibi: *et avertebant eum.* Quinto Judam exercitum suum animantem et nullo modo fugere disponentem, ibi: *et ait Judas: absit istam rem facere.* In secunda parte principali expresse patet ordo congressus. In tertia principali, primo Judas moritur, secundo mors ejus ponitur, et tertio a populo plangitur, et quarto probitas ejus repetitur. Circa quartam partem principalem ponitur: primo quomodo Juda mortuo mali latentes apparuerunt, secundo quomodo Bacchidi seipsos adunarunt: et tertio quomodo sub ipso in illa regione praepositi fuerunt. Ait ergo: *interea*, idest cum fieret cum Romanis confoederatio, *quia cecidit Nicanor*, vide supra cap. 7. *Bacchidem et Alcimum et dextrum cornu*, idest fortiores de tota militia sua, qui ad dexteram ejus erant et plusquam alii ab ipso appretiati. *In Arbellis.* Videtur hic esse nomen regionis in qua erat Masaloth, in cujus confiniis multos peremerunt. Josephus tamen vult quod Arbellis scilicet sit civitas Galilaeae; sed hoc non videtur probabile, quia Galilaea non est ita prope Jerusalem. *Tria millia viri electi cum eo.* Josephus ponit mille tantum vel duo millia, *et confractus est corde*, idest taedio affectus, et hoc quia vehementem zelum habebat et ipsum prosequi non poterat. *Liberemus animas nostras*, scilicet ab eis nos divertendo *modo*, idest hac vice, contra consuetudinem nostram fugientes, *et ait Judas, absit.* Sed nonne fuit hujusmodi audacia notabilis, secundum quod est vitium? Dico quod non; quia non haec dixit confidens de seipso, sed de divino auxilio. Unde supra dixerat: non est differentia apud dominum salvare in paucis aut in multis. *Non inferamus crimen gloriae nostrae*, non tam humanae quam divinae; idest non tam in via quam in patria, quae non habetur sine perseverantia. *Et divisi sunt equites*, scilicet Bacchidis, ita quod faciebant cornu dextrum, idest a dextris, et cornu sinistrum, idest a sinistris. Invasit autem cornu dextrum Judas tamquam fortis, et a cornu sinistro invasus fuit a tergo, ac per hoc ex utraque parte invaluerunt contra eum. Magnam autem probitatem fecit in resistendo. Notandum quod Judas tenuit principatum septem annis, pater enim ejus mortuus fuit anno centesimo quadragesimo sexto, ut supra cap. 1 dictum est. Hic vero anno centesimo quinquagesimo secundo. *Et Jonathas et Simon tulerunt Judam* et cetera. Judam idest cadaver

Judae redemptum ab hostibus pretio. *Emerserunt iniqui*, qui scilicet prius latebant timore Judae, *et vindicabat in illis*, idest vindictam in illis de factis Judae faciebat. *Et congregati sunt omnes amici Judae.* Haec est tertia pars principalis illius in cap. 2: *in diebus illis*: ubi post victorias Judaeorum sub Mathathia et sub Juda ponuntur victoriae eorum sub Jonatha, qui sub quatuor regibus triumphavit: primo sub isto Demetrio, secundo cum Alexandro filio Antiochi illustris, ut dicitur cap. 10; tertio sub Demetrio filio alterius Demetrii cap. 11; quarto sub Antiocho filio Alexandri, ut dicitur cap. 12. Circa residuum hujus cap. ponitur, quomodo Jonathas bis congressus est cum Bacchide; et prima vice illius exercitum minoravit et reliquos fugavit, et secunda vice ipsum quasi totaliter debellavit. *Et cogitaverunt omnes iniqui, dicentes.* Circa primum agitur de Jonathae promotione, et secundo de Bacchidis insurrectione, ibi: *et cognovit Bacchides.* Ubi ponit ipsius malitiosam insurrectionem. Et secundo Jonathae et suorum dissimulationem ob exercitus sui provisionem. *Et cognovit Jonathas.* Circa istam ultimam partem ponitur ex parte Jonathae animus sibi providendi. Et secundo ex parte Bacchidis ipsos persequendi, ibi: *et audivit Bacchides.* In describendo provisionem Jonathae tangit quoddam incidens, quod accidit. Et primo ponit Joannis fratris Jonathae ad Nabuthaeos destinationem. Secundo ponit ipsius Joannis a filiis Jambri interfectionem et spoliationem, ibi: *et exierunt.* Tertio Jambricarum nuptias facientium punitionem, ibi: *post haec verba reversus.* Et quarto totius societatis et laetitiae prioris desolationem, ibi: *et conversae sunt nuptiae. Et audivit Bacchides.* Hic ponitur ex parte Bacchidis animus impugnandi Judaeos: ideo in parte ista fiunt septem commissiones per ordinem vel partitiones. Primo Bacchidis applicatio, ibi: *et audivit Bacchides.* Secundo exercitus Jonathae informatio. Tertio belli congressio. Quarto Bacchidis subjectio. Quinto Bacchidis reversio. Sexto crudelis illius deliberatio. Septimo ejus vilis consummatio. *Et cogitaverunt omnes iniqui, dicentes.* Haec est secunda pars in qua agitur de secundo congressu Jonathae cum Bacchide. Et primo ponitur ipsius Bacchidis contra Jonathan concitatio. Et secundo ipsius et suorum contra praedictum conspiratio, ibi: *et misit occulte.* Tertio Jonathae evasio, ibi: *et non potuerunt.* Quarto ponitur ipsius Jonathae a Bacchide persequutio, ibi: *et congregavit Bacchides.* Quinto ipsius a Jonatha expugnatio, ibi: *et reliquit Jonathas.* Sexto ipsius cum Jonatha confoederatio ad perpetuam de ipso deliberationem, ibi: *et cognovit Jonathas, et misit Asphar.* Josephus ponit Ascuphar. *Et die sabbatorum venit ipse*, ut scilicet se non defenderent, sicut supra cap. 1, vel ut Judaeis majorem ignominiam inferrent. *Et misit Jonathas fratrem suum*, scilicet Joannem. Nabuthaeos, qui fuerunt favorabiles Judae, quando venit in Galaaditim, supra cap. 5. *Ut commodarent, vel commendarent illis apparatum.* Josephus ait, ut Joannes commendaret eis, idest eorum custodiae, apparatum, scilicet Jonathae et suorum, quousque pugnasset contra Bacchidem, eo quod ipse apparatus esset illi pretiosus. Magister tamen historiarum dicit, quod volebant, ut Nabuthaei accommodarent eis apparatum suum ad bellandum contra Bacchiden. *Et exierunt filii Zambri*, qui erant inimici Judaeorum, habitantes in insulis, *ex Madaba*, civitas est, quae habebat ipsum apparatum copiosum, quem intendebat Nabuthaeis commendare. *Non enim est hodie sicut heri*, id est non possumus modo fugere, sicut alias fecimus: quia, scilicet, erant inclusi aquis, et in loco paludoso. *Et extendit Jonathas manum suam*, id est potentiam suam, quam ostendit per signa, quia illam bellando volebat ostendere, in Bacchidem et in suos pugnando. Et cum transnatavit Jonathas et sui, pugnaverunt. *Et reversi sunt* et cetera. *Praecepit Alcimus* *destrui muros.* Iste fuit summus sacerdos, et pessimus apostata Judaeorum. *Muros domus*, id est muros antiquos atriorum. *Quae erant prophetarum*, id est, antiquorum virorum, ut Esdrae et Nehemiae: vel illa, quae ibi fabricata erant, et a prophetis praenuntiata. *Sed non potuerunt*, quia dicit Josephus quod Jonathas caute se servabat. *Quinquaginta viros, et occidit eos.* Hic dicitur ab aliquibus scriptoribus, quod Jonathas eos occidit: sed Josephus dicit, quod Bacchides eos occidit, quia imposuit eis, quod consilium suum de proditione Jonathae insinuaverunt Judaeis; unde isti fuerunt quinquaginta de Judaeis apostatis: et multi libri non habent sic *Jonathas*, et credo, quod non debet hic esse. *Renuntiavit*, omnes per eos pati proditionem. Aliqui libri habent, *denuntiavit*; et tunc sensus est, quod id fecit, ut ad ejus auxilium venirent. *Et venit cum numero*, id est cum paucis, ita ut numerari possent. *Percussit Odarem et fratres ejus*, id est, fautores Bacchidis, ad quos recursum habebat. *Simon vero* et cetera. Haec autem fecit, quia Jonathas ei haec insinuavit, quod exiret, et ita ex una parte insurgeret in exercitum Bacchidis, et ipse ex alia. *Et progressus ejus erat inanis*, id est inutilis et vanus. *Et iratus*, Bacchides scilicet, unde surrexit in suos. *Et cognovit Jonathas*, quod scilicet Bacchides apostatas etiam, qui de sua parte erant, occidebat. *Componere pacem*, non quia eum timeret; sed vidit, quod Bacchides eum timebat, et quod de facili faceret cum eo pacem, et ea facta, captivos quos tenebat, ex parte Jonathae redderet libenter, et amore hujus voluit pacem facere. *In Machmas*, nomen loci est duarum syllabarum; quando vero accipitur pro instrumento pugnandi, tunc est trium syllabarum, machinas.

Caput 10

[89094] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 10 *Et anno centesimo sexagesimo.* Haec est secunda pars principalis illius, *et aggregati sunt*: in qua ponitur ducatus Jonathae sub Alexandro filio Antiochi illustris. Qui fuit frater Antiochi Eupatoris, quem occidi fecit Demetrius, et abstulit illi regnum, et ob hoc cum mortuus fuerit sine haerede, voluit Alexander impugnare Demetrium, et regnare pro fratre suo. Trogus tamen Pompejus dicit, quod in veritate non fuit filius nobilis Antiochi, sed tantum reputatione vel fama; nam Antiochenses non potentes sustinere tyrannidem Demetrii, neque ejus exactiones; quemdam juvenem Aegyptium fortem prodiderunt, quem filium Antiochi magni esse diffamaverunt, et Alexandrum vocaverunt. Tria ergo fiunt per ordinem: primo ponitur confoederatio ipsius Jonathae cum Alexandro, et hoc in principio capituli: secundo congressio ejus cum Demetrio, ibi, *et congregavit Alexander*; tertio ejus congressio cum Apollonio pro ipso Alexandro. Circa primum primo Jonathas per epistolas a Demetrio pacifice visitatur. Secundo ab Alexandro ejus adversario consimile replicatur, ibi: *et audivit Alexander.* Tertio iterum a Demetrio promissio augmentatur, ibi, *et audivit Demetrius.* Quarto confoederatio cum Alexandro finaliter acceptatur, ibi: *ut audivit Jonathas.* Circa partem primam Demetrius in adversitate sua recolit in Judaeos suas crudelitates, et commemorat eorum probitatem, et deliberat acquirere eorum familiaritatem, et offert eis libertatem et tranquillitatem. Circa secundam partem similiter Jonathae probitas ab Alexandro recitatur, et ille muneribus visitatur, et illius familiaritas exoratur. Circa

tertiam partem Demetrius iterum deceptorie replicat promissiones, quas Judaeis fecerat; et promittit eis amicitiae confoederationem, et tributorum omnium talium relaxationem, et solemnitatum suarum liberam executionem, et omnium captivorum liberationem, et templi et cultus divini largam dotationem, et necessariorum pro templo collationem. *Et congregavit rex Alexander.* Haec est tertia pars principalis totius capituli, in qua ponitur congressus Alexandri cum Demetrio: ubi ponitur primo, quomodo Alexander Demetrium debellavit; et secundo quomodo se cum Ptolomaeo rege Aegypti confoederavit, ibi: *et misit Alexander.* Tertio quomodo Jonatham multipliciter honoravit, ibi: *et scripsit rex Alexander Jonathae.* Prima pars istarum patet. Circa secundam Alexandri victoria recitatur, filia Ptolomaei postulatur, et petitio acceptatur, et matrimonium celebratur. Circa tertiam Jonathas recipitur amorose, induitur gratiose, et accusatur malitiose, et excusatur gloriose. *In anno centesimo sexagesimo quinto.* Haec est tertia pars capituli, in qua ponitur congressus Jonathae cum Apollonio. Et primo Apollonius princeps exercitus Demetrii Jonatham provocavit. Secundo ponitur, quomodo Jonathas contra ipsum festinavit, ibi: *ut audivit autem Jonathas.* Circa primum, Demetrius filius Demetrii praedicti de Cretensi regione revertitur. Et secundo Apollonius princeps militiae constituitur. Et tertio ipsius superbia et elatio multis praesumptuosis verbis ostenditur. Circa secundam partem istarum ponitur primo, quomodo exercitum congregavit, et quomodo Jonathas et sui adversarios ad Joppen propulsarunt, et applicuerunt ad castrum. Et secundo, quomodo illi de exercitu Apollonii insidias in occulto posuerunt, ibi: *et audivit Apollonius.* Tertio quomodo Jonathas et sui sciverunt, et eos expugnarunt, ibi: *et cognovit Jonathas.* Quarto quomodo exercitum Apollonii partim occiderunt, partim combusserunt, ibi: *et ejecit Simon exercitum suum.* Quinto, quomodo cum multis bonis et spoliis ad propria redierunt, ibi: *et reversus est Jonathas.* Tertia pars patet. *Ascendit Alexander.* Notandum est, quod Trogus Pompejus dicit in libro 35, quod Demetrius, prius occupato regno Syriae et Macedonum, sicut supra dictum est capite septimo, reputans vile, se esse otiosum, cogitavit opes suas ampliare, et reges circumstantes expugnare, incipiens a rege Cappadocum; cujus cum haberet in matrimonio filiam, post fastiditas cum ipsa nuptias, invasit Holofernem fratrem suum, et regno expulit et privavit; quem tamen postea humilem et supplicem recepit curialitate motus, et regnum illi restituit. Holofernes vero relevationem suam ingrato animo recipiens, pactum fecit cum Antiochensibus, qui tunc erant irati Demetrio. Quod resciens Demetrius, ipsum invasit et cepit, Antiochensibus in sua opinione contra Demetrium remanentibus. Qui postea bellis et injuriis Demetrii lacessiti, subornaverunt quemdam juvenem sortis extremae, et de humili prosapia, sed pulchrum et aptum, ut Syriae regnum velut jure paterno sibi debitum, repeteret, dicentes ipsum vocari Alexandrum, et genitum esse ab Antiocho rege nobili; et ideo regnum Syriae illi deberi. Tantum enim odium Demetrii apud omnes erat, ut aemulo ejus non tantum vires regiae, verum etiam nobilitas generis, consensu omnium, tribueretur. Alexander vero omnium Orientalium virtute succinctus, praelium intulit Demetrio, quem regno pariter et vita privavit. *Recordabitur enim malorum*, supra 7 et 9 per totum. *Et in fratrem ejus.* Joannem scilicet, quem occiderunt filii Jambri, ut supra cap. 9. *Vel in fratrem*, (et melius) idest Judam qui mortuus fuerat sub Demetrio. *Et dedit ei potestatem congregandi exercitum.* Contra, nonne publice faciebat hoc prius? Respondetur, quod ita, sed invito rege. Non enim licet inferioribus exercitum congregare, nisi de scitu superiorum, ut sciant ad quem finem haec faciant, ne res vergat in praejudicium regis. *Et traditi sunt Jonathae obsides*, quos scilicet posuerat Bacchides et Alcimus in arce, ut supra cap. 9 habetur: *et fugerunt alienigenae*, custodes scilicet quos posuerat Bacchides in Judaea. *Qui reliquerant legem* etc., qui scilicet, Alcimo et Bacchidi adhaeserant. *Summum sacerdotem*, quia illi erant de genere summorum sacerdotum, eo quod filii erant Mathathiae, ut dictum est supra cap. 2, et erat officium tale multum concupitum. *Et misit ei purpuram et coronam auream.* Notandum, quod quatuor erant insignia regalia; et inter haec erat purpura. Etenim erant diadema, fibula aurea, sceptrum et purpura. Et fibula quidem in mulieribus est ornamentum pectoris, in militibus est cingulus, et forsitan balteus; purpura in regibus est pallium humerale. *Et quae nostra sunt, sentias nobiscum*, tam quae bona, quam quae mala; sicut in amicitia requiritur. *Et induit se Jonathas stolam sanctam* et cetera. Non tamquam a gentili sibi datam et concessam, sed jam alias paterno jure sibi debitam. *Scenopegiae*, idest fixionis tabernaculorum. Et vox haec de Graeco in Latinum derivata, dicitur a scena, quod est tabernaculum. Ab Hebraeo autem derivata dicitur a scenon, quod est umbra; quia tunc habitabant in umbraculis, ob memoriam habitationis eorum in deserto, cum exirent de Aegypto. Et incipiebat die decimoquinto Septembris et durabat per septem dies, et octava festivabatur, quia in ea fiebat collecta pro omnibus expensis totius anni pro pauperibus, *praeoccupavit nos Alexander.* Praeoccupasse dicitur, non quia Demetrius prius non invaserit eum, sed quia cum Demetrio Jonathas nullum pactum fecit. *Quoniam servastis ad nos pactum.* Aliqui putant, quod id dicit, mentiendo et adulando; vel id dicit, quia inierat pactum Jonathas cum Bacchide, qui de parte erat Demetrii, ut supra cap. 9 dicitur: vel quia post ultimam epistolam Demetrii nihil ei nocuit. *Et remittemus vobis praestationes*, idest exactiones, quas sub nomine praestationis nobis dabatis, vel sub nomine etiam tributi. *Pretia salis*, idest sal sine pretio habebitis. Forte Judaei multo sale indigebant, et care emebant: vel secundum alios, pretia statuta pro pecoribus vestris venditis. *Coronas*, quas singulis annis haereditabant. *Portiones tertias seminis*, idest frugum et leguminum; tantum enim solvebant regi. *Et dimidiam partem fructus ligni*, idest mediam partem de arboribus, quae etiam debebant ei ob ejus exactionem. *Tribus civitatibus, quae additae sunt illi*, idest regionibus; et sunt Samaria, Galilaea, et trans Jordanem, secundum Josephum. *Et Jerusalem sit sancta*, idest tamquam sacra sit et immunis. *Et pecorum suorum*, idest a tributis pro pretio pecorum. *Et dies decreti*, idest ex communi statuto ordinati sub decreto. *Et tres dies ante diem solemnem*, sicut erant solemnitates adventitiae, ut festum Esther, Judith, et similia. *Immunitatis*, idest sine vectigalibus et tributis. Sed contra objicitur, quia ante eos liberos fecerunt a tributis; ergo superfluo haec repeti videntur. Respondetur, quod a tributis determinate statutis nunquam eos exonerarunt, ut sunt vectigalia et hujusmodi, sed ab aliis quotidie contingentibus; et eos immunes fecit per tres dies ante solennitatem, et per tres dies post. *Ascribantur*, idest assumantur ad officia dignitatis. Et hoc tripliciter: ita quod aliqui vigilent in expeditionibus, quidam custodiant in munitionibus, quidam etiam dispensatores sint in rebus. Secundum Josephum, haec dicebat, quia ad ista officia ponuntur primi de quibus confiditur: quasi diceret: volo de vobis confidere. Unde sequitur: *quae aguntur ex fide*, idest in quibus agendis necessaria est fidelitas. *Sicut praecepit rex*, idest ego, vel aliquando Cyrus, 1 Esd. 1. *Ptolemaida*, civitas est adjuncta Judaeae; et est Achom, et duae confines civitates ejus, scilicet Joppen et Gazar; vide 1 Paral. 15. *De rationibus regis, quae me contingunt*, idest quae me secundum rectam rationem computus contingunt. *Quae non reddiderunt*, idest quicumque de officialibus meis, vel de aliis mihi debuerant reddere, et non reddiderunt forsan, illa condonabuntur. *Obnoxii*, idest aliquo magno malo facto astricti. *Anno centesimo sexagesimo secundo.* Ipse vero incepit regnare anno centesimo sexagesimo, ut patet in principio capitis. *Dedit illis*, scilicet, Jonathas regibus. *Cum gloria magna.* Magister in historiis dicit, quod hoc fuit signum renovationis Judaeorum in anno centesimo sexagesimo quinto. Secundum Magistrum historiarum, iste Demetrius parvulus, visa morte Demetrii patris sui, cucurrit ad parentes suos maternos, qui Cretenses erant; et post triduum, cum multis ipsi faventibus, reversus est, et invasit Alexandrum, et vicit, et regnum obtinuit. Sed Trogus Pompejus aliter narrat; et dicit, quod Demetrius pater iturus ad bellum contra Alexandrum, duos filios suos parvulos apud quemdam Gnidium hospitalitati commisit, cum magna pecunia. Quo mortuo post tres annos, major eorum Demetrius adolescentiam adeptus, audiens luxuriam Alexandri, in quam inopinata prosperitas eum immerserat, adjuvantibus Cretensibus eum aggressus fuit, et inveniens favorabiles Antiochenses, super quos regnabat Alexander, tradiderunt se illi. Et ita aggressus Alexandrum, illum magno impetu dejecit, et ita exolvit ei poenam pro patre suo Demetrio, quem occiderat, et pro nomine Antiochi, cujus filium se mentitus fuerat. *Contristatus est valde se Alexander rex*, quia nihil hostile reputans inter scorta vivebat securus. *Reversus est Antiochiam*, non Alexander, sed Demetrius, qui prius ab ipsis cum patre suo fuerat de Antiochia fugatus, postea fuit receptus in recompensationem injuriae. *Apollonium ducem qui praeerat Caelesyriae.* Syria habet multas partes, quarum una est Caeles; et ibi erat princeps iste Apollonius, quem Demetrius iste fecit principem totius exercitus sui. *Resistis nobis*, resistere te confidis: quidam legunt interrogative, et alii demissive, et despective, quasi diceret: si resistis nobis fugiendo, non insultando in nos, quia non audes. *Bis in fugam conversi sunt patres tui*: semel ante Eleazarum, qui mortuus fuit sub ventre elephantis, supra capite 6, et semel quando Judas et cetera. *Et exercitum tantum in campo.* Sensus est. Si in terra nostra non praevaluistis, quomodo in campo, idest in terra aliena praevalere poteritis? *Motus animo*, idest concepit animum se vindicandi. *Et exclusit a civitate*, idest viri habitatores Joppen excluserunt Jonatham faventes Apollonio: ita Josephus: vel aliter: Jonathas exclusit custodias Apollonii a civitate Joppe, quae juncta erat Judaeae: vel exclusit seipsum a Joppe, volens, quod Apollonius obsideret eam pro Jonathae odio. Media expositio magis consonat literae sequenti, ut patet. *Et abiit Azotum tamquam iter faciens*, idest gradatim pergens, non in exercitum Judae. *Bet-Daghon*, duae dictiones sunt, idest domum Daghon, idest illius idoli: et ejecit Simon, adducens recentes milites et cetera.

Caput 11

[89095] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 11 *Et Ptolemaeus rex Aegypti.* Haec est tertia pars illius, *et congregati sunt omnes amici*, in qua ponitur victoria Ptolomaei contra Alexandrum generum suum. Secundo exaltatio Jonathae sub tertio rege, scilicet Demetrio filio praedicti Demetrii, ibi, *et regnavit Demetrius.* Tertio adventus filii Antiochi, scilicet Alexandri, ibi, *post haec*

autem reversus est Tryphon. Circa primum ponitur proditio Ptolomaei regis Aegypti exercitum congregantis, et Alexandrum invadentis. Et secundo confoederatio ipsius Demetrii cum ipso, ibi, *et misit legatos ad Demetrium.* Tertio prostratio regis Alexandri, ibi, *et audivit Alexander, et venit in bellum.* Quarto punitio Ptolomaei regis Aegypti, ibi, *et rex Ptolomaeus mortuus.* Circa secundam partem, quae incipit ibi, *et regnavit Demetrius*, ponitur ipsius Demetrii provocatio pro impiorum accusatione, et secundo ipsius placatio cum Jonathae honoratione, ibi, *ut audivit Jonathas*; tertio literarum subscriptio pro pacis confirmatione, ibi, *et consensit rex et scripsit Jonathas.* Quarto ponitur Antiochi filii Alexandri promotio pro Demetrii destinatione, ibi, *et vidit Demetrius rex.* Quinto ponitur a Jonatha exercitus destinatio pro regis liberatione, ibi, *et misit Jonathas ad Demetrium.* Sexto civium cum rege confoederatio, cum Judaeorum honore et commendatione, et regis Demetrii parum curiali oblivione, ibi, *et ut viderunt qui erant in civitate.* Circa tertiam partem, quae incipit ibi, *post haec autem reversus*, primo describitur adventus Antiochi filii Alexandri cum adjutorio Tryphonis. Et primo introducitur ex parte Antiochi regis occupatio; et secundo Jonathae salutatio et honoratio, ibi, *et scripsit Antiochus*; tertio ex parte Jonathae probitatis exequutio, ibi, *et exiit Jonathas.* Et circa istam ultimam partem, *et exiit Jonathas*, primo ponitur probitas Jonathae contra Ascalonitas et Azotios; et secundo probitas, scilicet sui fratris Simonis contra inclusos in Bethsuram, ibi, *et applicuit Simon*; tertio repetitur victoria Jonathae contra adversarios, ibi, *et Jonathas et castra ejus.* Et primo ponitur, qualiter Judaei fugerunt et succubuerunt; secundo, quomodo reversi fuerunt, et praevaluerunt, ibi, *et scidit Jonathas. Et Ptolomaeus.* Secundum Josephum, Philopator primus, fuit tertius rex in Alexandria, et regnavit viginti sex annis; secundus rex fuit quartus, et regnavit annos septemdecim. *Et exiit in Syriam verbis pacificis*, etc. *in dolo*, scilicet quasi venisset genero suo Alexandro solatia praestiturus, ait Josephus. *Et aperiebant ei civitates.* Magister historiarum dicit, quod sic praeceperat Alexander in favorem ipsius. *Dagon succensum*, scilicet a Jonatha, supra decimo capite, *ut invidiam facerent ei*, id est odium, et moverent regis animum contra eum, et tacuit, ac dissimulavit, ne haberet in sua novitate aut invasione in regem Alexandrum, Jonatham contrarium. *Fluvium qui vocatur Eleutherus*, idest liberum, secundum Josephum. *Seleuciam*, dictam a Seleuco, sicut Antiochia ab Antiocho. *Imposuit duo diademata capiti suo.* Josephus dicit, quod hoc fecit compulsus a suis militibus. Nam dicebat sibi sufficere regnum Aegypti, propter timorem Romanorum, ne videretur ipsis invitis eorum jurisdictionem usurpare. *Quaesivit enim me occidere*: imo e contra erat, quod iste eum, idest Ptolomaeus Alexandrum occidere quaerebat. *Fugit Alexander in Arabiam*, ad parentes maternos cum filio suo Antiocho. Rex autem Arabum ob favorem et timorem Ptolomaei occidit eum, et filium suum Antiochum reservavit, ut dicitur in historiis, et misit caput ejus Ptolomaeo. *Et vituperavit eum.* Loquitur auctor in tertia persona de Ptolomaeo, quod vituperaverit Alexandrum, id est crimen illi imposuit, quod Ptolomaeus scilicet concupierit regnum Alexandri. *Erat rex in Cilicia*, propter eorum rebellionem. *Zabdiel rex Arabiae caput Alexandri, et misit Ptolomaeo: et mortuus est die tertia.* Josephus dicit, quod contigit, ut equus Ptolomaei audiret vocem vel garritum elephantis, et quod projecit dominum suum ad terram; quod cum vidissent hostes, impetum fecerunt in eum, et multa vulnera illi inflixerunt usque ad mortis periculum, custodes tamen corporis sui eum liberaverunt, et ideo supervixit quatuor diebus, non intelligens neque loquens. In fine vero quinti diei respirans a vulneribus, et videns caput

Alexandri, quod rescissum illi miserat Zabelus sive Zabdiel rex Arabum, quoquo modo exultavit, sed statim mortuus fuit. *Et qui erant in munitionibus*, positi, scilicet, a Ptolomaeo. *Ab his qui erant intra castra*, id est, qui plus favebant Alexandro, plusque diligentes eum quam Ptolomaeum. Sed quia uterque jam erat mortuus, ideo melius dicitur secundum Josephum, ab his qui erant de parte Demetrii, qui coepit corrumpere milites Ptolomaei ipso defuncto. *Quidam qui oderant gentem suam*, scilicet Judaei. Impugnatio enim ortum habebat ex Judaeis. *Ne obsideret*, id est in obsidione permaneret: aliqui tamen libri habent, *non obsideret*, et aliqui, *ne obsisteret*, id est desisteret. *Et statuit ei principatum sacerdotii*, id est confirmavit ei officium sacerdotis, quod scilicet habuit prius sibi ab Alexandro concessum. *Principem amicorum*, id est principalem amicum. *Et tres toparchias*, id est principatum trium locorum: et dicitur sic a topos, quod est locus, et archon, quod est princeps. Erant autem illa tria loca Judaeae addita; et erant Samaria, Lydia et Ramatha. Josephus dicit, trium provinciarum Judaeae additarum, scilicet Samariae, Joppen et Galilaeae; et in Samaria fuerunt, Ephronia, Bebellida et Ramatha. *Et Samariam*, ita debet esse: aliqui autem libri habent, sed male, *ex Samaria. Rex Demetrius Lastheni parenti*, id est summo sacerdoti gentis suae et ritus sui, *excepto exercitu peregrino*, qui propter hoc fuit odiosus aliis: vel, ut dicit Trogus Pompejus, quia prospero tunc successu adolescens vitiis adolescentiae corruptus in segnitiem versus est: et ideo tantum fuit odiosus propter suam lasciviam, quantum pater ejus propter suam superbiam. *Primus*, id est praecipuus. *Quidam partium*, id est, quidam praecipuus de parte Alexandri. *Et ivit ad Emlachuel*, idest regem Arabiae, qui ob favorem Ptolomaei occiderat Alexandrum, retinens filium ejus Antiochum. *Assistebat ei*, id est assidue instabat, illum pro Antiocho dimittendo. *Misit Jonatham*, videns eum suis odiosum. *In praesidiis*, aliis scilicet ab arce in Bethsura. *Et mentitus est omnino*, scilicet Judaeis, quod multum ei postea nocuit. *Et accepit Tryphon bestias*, id est elephantes exercitus Demetrii, qui erant docti ad bellum. *Et misit illi vasa aurea in ministerium*, id est usum. *Fibulam*, ornamentum, quod solis cognatis regis ferre licebat. *Trans fluvium*, Euphratem scilicet. *Et venit Ascalon*, civitas est Philisthinorum. *Et Jonathas et castra ejus applicuerunt ad aquam Genesar*, mare Galilaeae, quae alias dicitur Tyberiadis; et dicitur Genesar, quasi generans auras. *Et ante lucem vigilaverunt*, id est excubias fecerunt propter hostes propinquos, quos postea Jonathas vicit et fugavit.

Caput 12

[89096] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 12 *Et vidit Jonathas quia tempus.* Hic ponitur ducatus Jonathae sub Antiocho filio Alexandri. Et primo ponitur quomodo Jonathas cum extraneis se confoederavit. Et secundo quomodo hostes viriliter expugnavit, ibi: *et audivit Jonathas.* Tertio quomodo Tryphon eum defraudavit, ibi: *et cum cogitasset.* Circa primam partem ponitur pro fraternitate renovanda cum Romanis et aliis, nunciorum destinatio. Secundo epistolarum recapitulatio, ibi: *et hoc exemplar epistolarum.* Tertio ad epistolas facta responsio, ibi: *et hoc rescriptum epistolarum.* In epistolis allegat primo antiquitus contractam cum eis familiaritatem. Secundo

reducit ad memoriam antiquitatem, ibi: *multa enim tempora.* Tertio ostendit suam erga eos fidelitatem, ibi: *nos ergo omni tempore.* Quarto gaudet propter eorum prosperitatem, ibi: *laetamur itaque.* Quinto recitant multiplicem suam adversitatem, ibi: *nos autem circumdederunt.* Sexto recognoscunt se liberatos per divinam benignitatem, ibi: *habuimus.* Septimo petunt curialiter ad rescribendum facultatem. Circa secundam partem principalem quae est ibi: *et audivit Jonathas.* Primo ponitur a Jonatha et Simone hostium expugnatio. Secundo Jerusalem fortificatio, ibi: *et reversus est Jonathas, et convocavit.* Circa primam partem istarum primo ponitur factum Jonathae. Et secundo Simonis, ibi: *Simon autem exiit.* Circa primam istarum ponitur exercitus congregatio, et Jonathae invasio, ibi: *et exiit ab Jerusalem.* Tertio ipsorum evasio, ibi: *et audierunt adversarii.* Circa tertiam partem totius capituli principalem ponitur primo Tryphonis perversa cogitatio. Et secundo Jonathae fallax honoratio, ibi: *et vidit Tryphon quod venit.* Tertio deceptoria promissio et informatio, ibi: *et dixit Jonathae, ut quid.* Quarto stulta consilii exequutio, ibi: *et tradidit illi, et fecit.* Quinto Jonathae inclusio, et suorum occisio, ibi: *et intravit Ptolemaidam.* Sexto exercitus illius persequutio, ibi: *et misit Tryphon exercitum.* Septimo virilis defensio, ibi: *at illi cum cognovissent tempus*, idest quod opportunitatem habebat. *Spartiatas.* Josephus Lacedaemonios dicit. Isti, secundum Glossam, jactabant, se esse de genere Abrahae, ac per hoc esse se fratres Judaeorum. Quomodo vero hoc fuerit, non est certum, nisi quia forte descenderant de aliquo filio Agar, vel Cethurae. Praeterea confoederatio fuit facta anno centesimo quinquagesimo primo, sicut potest haberi ex superioribus. Nam fuit facta inter missionem Nicanoris a Demetrio, mortuo Nicanore, quod fuit factum anno centesimo quinquagesimo primo, primo scilicet anno Demetrii; ut patet supra cap. 7, inter missionem Bacchidis scilicet et Alcimi. Quos secundo misit Demetrius mortuo Nicanore, anno centesimo quinquagesimo secundo, et patet supra cap. 9. Haec vero fuit facta sub Demetrio filio Demetrii anno suo ultimo ante captionem ejus, qui fuit annus centesimus septuagesimus secundus; et ita fluxerunt viginti anni solum. *Pristinum*, vide supra cap. 8. *Et dederunt illis epistolas*: sensus est quod Romani dederunt legatis Judaeorum epistolas commendatitias ad principes illis subjectos; ut haberent liberum iter ad Spartiatas, et ad revertendum in Judaeam. *Ad omnia*, praedecessorem dicit, non computando Jasonem vel Menelaum vel Alcimum, propter eorum malitiam et usurpationem, *a Dario.* Josephus ponit ab *Ario*, rege Lacedaemonum. *Cum nullo eorum*, idest nullius amicitia indigeamus: quasi diceret: non ex necessitate misimus ad vos, sed ex amore. *Sanctos libros*, qui nobis dant occasionem confidendi de virtute Dei magna. *Sicut fas est*, idest sicut licet nobis. Quod dicit quia aliquando fuerunt impediti ab adversariis: vel hoc dicit, quia non erant penitus et ex toto unius religionis. *Vobis molesti esse*, videlicet petendo auxilium a vobis. *Amachitae regione.* Amachi locus est. *Non enim dederat eis.* Anticipando scilicet. *Misit speculatores*, idest insidias ad sciendum quomodo facerent adversarii, vel quid facere intenderent. *Arabas qui vocantur Zabadaei.* Aliqui dicunt *Nabuchaei*, quod non videtur verum, quia isti fuerunt familiares Judaeorum, ut patet supra cap. 5. Josephus dicit istos fuisse qui occiderunt Joannem fratrem Jonathae, ut habetur supra cap. 9. *Non cognoverunt.* Ratio fuit, quoniam videntes focos in exercitu illorum, credebant, eos ibi esse praesentes. *Praesidium*, idest locum munitum ipsius Joppes, ut esset singulariter et distincte. Et sensus est, secundum Josephum, quod ipse volebat facere murum magnum inter arcem et civitatem, ut esset civitas divisa ab arce, ita quod non possent illi de arce habere cibos. *Caphethetha*, nomen viri reaedificantis, vel loci reaedificati. *Adiada*, nomen castri est. *Bephela*, nomen est regionis, *comprehendere eum*, idest Jonatham. *Et exivit Jonathas.* Scripserat enim Tryphon, ut sibi occurreret in Bethsan, *quia pro anima res est illis*, idest pro vita salvanda.

Caput 13

[89097] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 13 *Et audivit Simon.* Haec est quarta pars totius hujus processus, quae supra a principio secundi capitis fuit divisa; in qua agitur de ducatu Simonis; qui habuit ducatum sub duobus regibus: scilicet sub Demetrio praedicto, quia Antiochus filius Alexandri decessit, antequam ille plenum regnum haberet; et sub Antiocho filio ejus, vel secundum aliquos, fratre. Et primo ponitur ejus probitas sub Demetrio. Secundo sub ipso jam dicto Antiocho, cap. 15. Circa primum primo sub Simone pax acquiritur. Et secundo foedus renovatur, cap. sequenti. In prima parte quae hoc capitulo continetur, primo Simon ad ducatum eligitur, et assumitur. Secundo Tryphon repellitur et occiditur, ibi: *et movit Tryphon.* Tertio a Demetrio pax Judaeis redditur, ibi: *et electus Simon.* Circa primum ponitur primo eligendi causa. Et secundo eligendi forma, ibi: *et accensus est spiritus.* Tertio electi industria, ibi: *et congregans.* Circa secundam partem principalem ponitur Tryphonis malitia in populi deceptione et expugnatione. Et secundo ipsius nequitia in Jonathae occisione, ibi: *et cum appropinquasset.* Tertio Simonis clementia in sepulturae aedificatione, ibi: *et misit Simon.* Circa primam istarum, primo ponit Tryphonem invadentem. Et secundo Simonem defendentem, ibi: *Simon autem applicuit.* Tertio Tryphonem mentientem, ibi: *et ut cognovit Tryphon.* Quarto Simonem praecipientem, et tamen metu populi mandato acquiescentem, ibi: *et cognovit Simon.* Quinto Tryphonem eos qui in arce erant, subvertentem, ibi: *et post haec venit Tryphon.* Circa tertiam partem corpus Jonathae sepelitur, et sepulchrum curiosum instruitur, ibi: *et aedificavit*, et Antiochus adolescens a Tryphone occiditur, ibi: *Tryphon autem cum iter.* Circa partem tertiam principalem, *et elegit Simon viros*, ponitur pacis a rege Demetrio postulante adeptio. Et secundo illius adeptae executio, ibi: *in diebus illis Simon.* Ubi primo ponit fortaliciorum constructionem. Et secundo hostium impugnationem, ibi: *eripuerunt qui erant.* Tertio arcis possessionem, et hostium expulsionem, ibi: *qui erant in arce.* Quarto solemnitatis institutionem, ibi: *et celebraverunt diem.* Quinto filii sui promotionem, ibi: *et vidit Simon.* Nunc ergo ad literam, *pro legibus*, idest legitimis observandis in sua libertate. *Et sanctis*, idest templo. *Angustias*, scilicet mentis et corporis in fame et siti. *Pro amore*, sensus est pro amore vitae meae corporalis: volo enim imitari fratres meos. *Natos*, occisos, *mulieres*, violatas. *Et accensus est*, idest magno affectu voluntarius factus ad consentiendum. *Judae et Jonathae*, fratris sui scilicet, qui erat ejus amicus singularis, *exercitum novum*, idest alium ab illo, cujus supra cap. 12 fuit facta mentio, *posuerat*, timebat enim ne primi, idest existentes traderent civitatem Tryphoni. *In Addus*, nomen est civitatis, quae secundum Josephum est in monte aedificata, unde possunt campi Judaeae videri: et ideo sequitur: *contra faciem campi*, ubi scilicet erat Tryphon. *In ratione*

regis, idest secundum computationem regis, pro tributo vectigalium. *Ut non divisus*: contrarie sic, ut dimissus non fugiat a nobis, idest non dissentiens a nobis, movens contra nos arma. *Jussit tamen dari.* Numquid peccavit hic, sibi conscientia dictante, quod iste mentiretur? Respondetur, quod videtur excusabilis: primo quia certus de fraude non erat, et tamen rationabiliter majus malum formidabat, scilicet ne populus ab ipso recederet, et per consequens a lege, et ita tota respublica deperiret. *Periit*, idest perire eum permisit, ut dominaretur. *Ador* civitas est Idumaeae. *Quocumque ibant*, scilicet Tryphon et sui. *Qui erant in arce.* Contra id dictum est in principio, quod Simon expulerat eos. Respondetur quod vel non loquitur de eadem arce sed de alia; vel illud quod dictum est supra, dicitur per anticipationem, quia hoc fuit factum diu post, ut patet in fine cap. *Aedificium*, idest Mausolaeum de lapide albo et polito, cujus porticus sustentabatur columnis, et super eas lapidem politum et album elevatum, *et septem pyramidas* et septem signa ad modum pyramidis aedificata ab Apollonio in acutum tendentia: scilicet duo pro patre et matre; et quatuor pro Juda, Joanne, Eleazaro, et Jonatha, et pro se. *Retro et ante*, idest intus et extra, quia utraque superficies apparebat. *Pyramidas.* Pyramis dicitur a pyr quod est ignis, quia ignis est talis figurae, a lato in acutum, ut patet de ignis flamma. *Arma*, vel scuta, vel aliquid hujusmodi. *Naves sculptas*, in signum victoriae habitae, secundum Josephum. Et tunc Tryphon misit amicos suos ad milites ut eum regnare eligerent, plurima dona promittens eis, et mentiebatur illis Demetrium esse captum a Persis et occisum; Antiochum vero fratrem Demetrii eis mala facturum, si regnaret. Unde tantum fecit, quod ordinatus fuit, ut regnaret. Qui accipiens regnandi auctoritatem, dimissa simulatione verus Tryphon apparuit, qualis erat antea extraneos diligendo, amicos et propinquos odiendo et negligendo: unde et exercitus ab eo recessit, ut dicetur inferius in loco suo. *Per direptionem*, idest violentiam et injustitiam. *Et bahen quam misistis*, ornamentum est colli, ex anulis aureis contextum. *Regis* loquitur de se in tertia persona. *Indulsimus*, tempore Jonathae, supra cap. 11. *Vobis constant*, vel inscriptis, vel in animo nostro, tamquam adimplenda a nobis, *remittimus quoque vobis ignorantias*, idest peccata quae ex ignorantia fecistis in nos, faventes Alexandro contra nos, ut patet supra cap. 11. *Et coronam quam debetis*, quia forte quolibet anno debebant sibi mittere coronam auream in recognitionem dominii. *Apti sunt conscribi*, idest promoveri super negotia regni. *Ablatum est jugum gentium*, magis plenarie quam ante, quia tenuerunt arcem et alia praesidia. *Scribere in tabulis* et cetera. Sensus est propter prosperitatem illius anni, in conscriptionem negotiorum suorum computabant ab anno primo Simonis pontificis Judaeorum, sicut nos ab incarnatione Christi, ut supra, anno tali vel tali, a primo anno Simonis factum est hoc vel illud. *In civitatem*, quae machinae erant contra civitatem. *Prohibebantur egredi*, per custodias, scilicet Simonis, et per murum factum inter eos et civitatem, ut supra cap. 12. *Centesimo septuagesimo primo*: hic fuit primus annus Simonis: et ita patet quod Jonathas tenuit principatum viginti annis, aut circiter, ut patet supra cap. 9. Judas enim fuit mortuus anno centesimo quinquagesimo secundo (cap. 9) et incepit anno centesimo quadragesimo septimo, supra cap. 8, et Jonathas fuit dux populi post Judam usque ad annum centesimum septuagesimum. *Mensis secundi.* Mensis secundus, est majus simpliciter loquendo, quia Aprilis erat primus apud Judaeos; et Martius non dicitur primus apud eos simpliciter, sed ratione lunationis Aprilis, quae in eo incipit. *Cinnyris*, instrumentum musicum est, a cieo cies, ut dictum est, quod est moveo moves; quia per motum in aere facit sonum. *Nablis* est aliud instrumentum, et est idem quod Psalterium. Differunt tamen, quia Psalterium psaltro percutitur, et habet tantum decem chordas; nablis vero digitis; et habet duodecim chordas, ut dicit Glossa, 2 regum cap. 22. *Inimicus*, idest arx quae multas molestias eis fecerat usque modo. *Montem templi*, idest montem in quo erat templum, *munivit*, scilicet muros. Josephus tamen dicit quod per tres annos ipsum montem destruxerunt, et terrae coaequarunt, ut eis alias non noceret, et ut templum magnum appareret. *Habitavit*, Joannes scilicet, non Simon, *in Gazaris*: verior litera sic habet: et non Gaeraris.

Caput 14

[89098] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 14 *Anno centesimo septuagesimo secundo congregavit.* Haec est secunda pars, de pacto Simonis. Et primo ponitur a Simone pacis acquisitio. Et secundo promissa foederis renovatio in isto cap. et describuntur tria per ordinem. Primo sub regimine Simonis ponitur populi sublimatio, in principio. Secundo per Demetrium sacerdotii libera collocatio, ibi: *ut auditum est Romae.* Tertio sacerdotii collocati per populum confirmatio, ibi: *et hoc est exemplum epistolarum.* Circa primum ponitur captivatio Demetrii. Secundo ex hoc, sub Simone sede vacante populi sublimatio, ibi: *et siluit terra.* Circa primum istorum, ponitur ejus invasio, ligatio et captivatio. Circa secundum ostenditur Simonem primo habuisse ad subditos aequitatem. Secundo ad patriam fortificandam studiosam sedulitatem. Tertio ab hostibus pro se et populo securitatem. Quarto ad cultum divinum pietatem. Circa secundam partem principalem, *ut audierunt* etc., contraxerunt Spartiatae cum Simone renovationem amicitiae. Secundo miserunt de hoc literas in tabulis aereis, applaudentes suae prosperitati et gloriae. Circa primam partem, *post hoc autem*, ponitur primo Romanorum deliberatio. Et secundo epistolarum destinatio, ibi: *et statuerunt* et cetera. Et in epistolis Missis ad Judaeos recoluerunt Judaeorum, specialiter Machabaeorum, probitatem; et populo acquisitam prosperitatem, deinde obtentam a Simone auctoritatem, et populi sub ipso libertatem, ut patet; et totum non est nisi recapitulatio praecedentium. Dicitur ergo: *anno centesimo* et cetera. Incepit ille regnare anno centesimo sexagesimo quinto, ut supra cap. 10, habetur. Ac per hoc regnavit septem aut octo annis ad plus, computando annum sexagesimum quintum et septuagesimum secundum. Quod verum est de regno ejus prima vice, quia bis regnavit. Nam frater ejus vel filius Antiochus invasit semper eos qui eum detinebant, et liberavit eum, et regnavit post ipsum Tryphonem pluribus annis. Josephus tamen dicit, quod istud quod hic legitur, fuit factum antequam Tryphon occideret Antiochum, de quo supra cap. 13 et 12. *Cum omni gloria*, idest cum tota sua potentia, vel cum omnibus aliis factis suis gloriosis. Et designatur securitas in eo quod dicitur: *colebant*; facilitas vero in eo quod dicitur: *dabat fructus.* Longaevitas autem in eo quod dicitur: *seniores. Et stolas belli*, idest loricas; non ad bellandum contra hostes, sed ad exercitium et ludum, sicut faciunt qui vacant otio. *Vasa munita*, idest instrumenti defendendi se, *quoadusque*, idest in tantum quod et cetera. *Laetitia magna*, ista est prosperitas de qua exponunt Judaei, plures, et fere omnes passus qui sunt in Isaia, de quibus credimus prophetare nobis de

prosperitate spirituali Christianorum vel beatorum, ut illud, *conflabunt gladios suos in vomeres*, et alia hujusmodi. *Cum Juda et Jonatha*, vide supra cap. 8 et 12. *Qui missi sunt*, scilicet supra a Juda et Jonatha, vel melius modo a Simone. *Segregatis*, idest securius et magis solicite custoditis. *Numenium*, vel Neumenium, *habentem clypeum*, non quo utebatur, sed quem portabat Romanis pro encaenio. *Pondo*, est vox indeclinabilis et neutri generis, et dicitur a pendeo, pendes, et accipitur pro pondere, quod est quodlibet onus; tamen abusive accipitur specialiter pro libra; unde dipondium dicitur duae librae. *Mina*, est pondus habens sexaginta siclos, facientes obolos mille ducentos; ac per hoc istud scutum habebat sexaginta mille siclos, et obolorum ducenta millia. *Quam gratiarum actionem*, non solum pro xenio, sed pro eo quod exaltavit fratres suos amicos Romanorum sibi confoederatos. *Statuunt*, idest confirmant; prius enim statutum illud scripsere Romani, scilicet illam confoederationem. *Et posuerunt*: Judaei scilicet. *Elul.* Ait Glossa, idest Septembris. *Anno centesimo septuagesimo secundo*, regni Graecorum. *Sub Simone*, idest sub ducatu Simonis: et ita patet quod negotia sua subscribebant ab annis Simonis in honorem sui ducatus, sicuti supra ab annis Jonathae. *Inferebant plagam magnam castitati*, idest cultui divino, quo reducitur homo ab idololatria. *Demetrius*, supra cap. 13. *Summum sacerdotem in aeternum*, idest pro posteritate sua, *donec surgat propheta fidelis*, idest donec habeant revelationem certam de aliquo alio promovendo: vel *propheta*, idest Messias. *Scribantur in nomine*, idest secundum annos suos, dicendo, anno tali a ducatu Simonis factum est hoc vel hoc. *Dux*, scilicet in bellis. *Princeps*, in officio sacerdotali. *Peribolo*, idest in armario quod erat in muro templi: peribolus enim est circuitus muri.

Caput 15

[89099] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 15 *Et misit Antiochus filius Demetrii* et cetera. Haec est secunda pars illius. Et audivit Simon: ubi postquam egit de facto Simonis sub Demetrio, hic agitur de factis ejus sub Antiocho fratre praedicti Demetrii, secundum aliquos, et secundum alios, filio. Ubi ponitur primo ejus cum Simone confoederatio. Secundo ipsius regis alienatio post calumniam, ibi, *Antiochus autem.* Tertio ipsius expugnatio, ibi, *et venit Athenobius amicus.* Circa primum ponitur primo Antiochi intentio. Et secundo Simonis salutatio, et post sibi concessorum confirmatio, ibi: *nunc ergo statuo.* Et tertio ipsius Antiochi in regem susceptio, et Tryphonis persecutio, ibi: *anno centesimo* et cetera. Quarto ipsius Antiochi a Romanis pro Judaeis honorandis informatio. *Antiochus autem.* Haec est secunda pars principalis, in qua ponitur primo Tryphonis ab Antiocho expugnatio. Et secundo ipsius Simonis curialis visitatio, ibi: *et misit ei Simon.* Tertio ipsius Antiochi denegatio, ibi: *et noluit.* Quarto ipsius a Simone injuriosa petitio, ibi: *et misit ad eum Athenobium. Et venit Athenobius.* Haec est tertia pars in qua ponitur oppugnatio Simonis. Et primo sub Antiocho 2 a Ptolomaeo quodam principe, ibi: *et Ptolomaeus filius Abobi.* Circa primum ponitur Simonis ad interrogata responsio. Et secundo responsionis ejus ad regem Antiochum reportatio, ibi, *reversus est autem cum ira.* Tertio exercitus congregatio, ibi: *et constituit rex Cendebaeum.* Sed jam ad literam. *Antiochus filius Demetrii.* Secundum Josephum, iste fuit

frater Demetrii junioris, qui captus fuit a Persis in custodia positus, ut habetur supra cap. 14: et ideo voluit iste loco ejus regnare: et secundum Glossam, hic accepit Cleopatram uxorem fratris sui Demetrii, quae etiam fuerat uxor Alexandri, filiam Ptolomaei regis Aegypti, supra 10; et iterum fuit sublimatus, eo quod plures civitates se ei reddiderunt; et tantas opes habuit, quod etiam castra domus suae, etiam vasa coquinae de argento erant. Postquam vero Babyloniam cepit, exercitum contra Spartiatas movit qui fratrem suum detinebant, et necessitate compulsi Spartiatae Demetrium reddiderunt; tamen postea, eo quod exercitum suum dimiserat, occiderunt. Iste vero quatuordecim annis regnavit, post quem frater ejus iterum Demetrius, supra 4. *Facere percussuram proprii numismatis.* Numisma proprie dicitur imago. *Numismatis*, idest auctoritatem faciendi novum modum numi. *Venit autem*, recapitulatio est ejus quod dictum fuit supra cap. 14, excepto quod additur hic de literis, quas attulit Numenius ad reges et regiones. *Regi Demetrio.* Argumentum est, quod quando haec scripserunt Romani, non erat captus Demetrius, vel *haec scripserant prius* Demetrio, quando regnabat. *Antiochus.* Revertitur ad historiam de Antiocho. Ex quo patet quod ab illa parte, *venit autem Numenius*, totum est incidens et recapitulatio, sicut dictum est. Vel forte in tempore fuit factum, quoad istos qui hic nominantur, quod prius factum fuerat cum diminutione. *Secundo*, idest secundum insultum, quia forte iterum ab obsidione recesserat, *et semper manus*, idest manualem impugnationem, *vos tenetis Joppen et Gazaram.* Has nominat tamquam fortiores. *Fines*, quia ad illam terram erant superadditae. *Date talenta argenti et exterminii*, idest date pecuniam ratione damni quod intulistis. *Cedronem*, idest castrum quod situm est in torrente Cedron, qui est juxta Jerusalem ad impediendum viam in Jerusalem. Et torrens Cedron intermedium inter ipsos et hostes.

Caput 16

[89100] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 1 cap. 16 *Et ascendit Joannes de Gazaris.* Haec est secunda pars illius, *Antiochus autem*: ubi postquam ponitur, quod Antiochus noluit acceptare arma et argentum, quae illi Simon miserat ad expugnandum Doram ubi erat Tryphon, rex ipse misit exercitum contra Judaeos, ibi: *et constituit rex Cendebaeum.* Hic vero ponitur primo Simonis exhortatio, ibi: *et vocavit Simon duos filios suos*: secundo ponitur filii Simonis, qui Joannes dicebatur, substitutio, ibi: *et ascendit Joannes.* Et circa hoc primo ponitur quomodo exercitum animavit et informavit. Secundo quomodo exercitum ordinavit, ibi, *et admovit castra.* Tertio quomodo exercitum adversarium debellavit, ibi: *et exclamaverunt et Ptolomaeus.* Hic primo ponitur, quomodo Ptolomaeus contra Simonem conspiravit. Secundo quomodo quidem deceptorie Simonem et filios hospitavit, ibi: *et suscepit eos filius Abobi*; tertio quomodo ibidem Ptolomaeus eos proditorie trucidavit, ibi, *et cum inebriatus esset.* Quarto quomodo super hoc regem contra Judaeos informavit, ibi: *et misit aliquos.* Quinto quomodo Joannes filius Simonis evasit, ibi: *ut autem audivit. Amovit castra contra faciem eorum*, scilicet Cendebaeus, vel melius Joannes filius Simonis. *Primus.* Joannes scilicet in medio. Itaque pedites erant ante et retro, et equites in medio. *Sacris*, quia usus eorum

statutus erat a lege. *Tubis*, secundum praeceptum legis Numer. cap. 10. *Munitionem fugerunt*, id est, in Cedronem. *Aedificavit*, scilicet Cendebaeus constitutus a Simone. *Sacerdotis*, scilicet ipsius Simonis cujus habebat filiam. *Exaltatum cor ejus*, praesumptione et ambitione dominandi. *Mensis Sabbat*, id est Februarius apud nos. *Duos filios*, scilicet Judam et Mathathiam, et remansit Joannes. *Et quosdam pueros*, scilicet suos. Josephus dicit, quod uxorem Simonis matrem uxoris suae vinculavit cum duobus filiis forte parvulis, quos occidere noluit. *In libro dierum*, quem non habemus. Notandum tamen est, quod iste fuit Joannes Hircanus cujus facta continuat Magister in historiis usque ad decimum cap.; et dicitur Hircanus propter bellum contra Hircanos. De factis vero istius et probitatibus, multa possunt videri in Glossa super locum et in historiis.

Liber 2

Caput 1

[89101] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 1 *Fratribus qui sunt in Aegypto.* Hic incipit secundus liber, qui non est ejusdem historiae prosequutio: sed ejusdem replicatio, ad supplementum aliquorum, quae fuerunt prius dimissa; et fuit quasi quaedam epistola missa ab illis qui erant in Judaea, Judaeis dispersis in diversa loca; et maxime illis, qui erant in Aegypto; et hoc ad eorum consolationem, et spei de sua reversione erectionem; similiter et ad eorum informationem super receptione et solemnizatione aliquorum festorum, quae fuerunt ab ipsis instituta, de quibus visum est supra, et de illis infra dicetur. Et primo ponitur quasi praelibata praefatio; secundo tribulationum recapitulatio; tertio tribulatorum liberatio. Circa primum notificat fratribus suis suam intentionem; et secundo explicat suae intentionis causam et rationem; et hoc in secundo cap. In hoc cap. praemittit salutationem, ibi: *fratribus qui sunt.* Secundo epilogat tribulationes, ibi, *anno centesimo et octogesimo.* Tertio inducit ad purificationis templi celebrationem, ibi: *factum.* Quarto autem celebrandi illam suasionem, ibi: *nam cum in Perside.* Circa salutationem allegant familiaritatem, optant prosperitatem, ibi, *benefaciat*, et promittunt fidelitatem ibi, *et nunc hic sumus.* Circa secundam primo iterum replicat salutationem, ibi: *anno centesimo octogesimo.* Secundo ponit suam liberationem a magnis periculis factam a domino. Tertio tractat magnam fuisse tribulationem, ibi: *ipse enim ebullire.* Quarto tangit malitiosam hostis invasionem, ibi: *etenim cum eo habitaturus.* Quinto ipsius expulsionem, et occisionem, ibi: *cumque proposuissent.* Tertia pars patet. Circa quartam partem repetit historiam sacrificii Nehemiae, quando ab ipso reparatum fuit altare, et quo mirabili modo ignem habuerunt. Et primo ostendit a Nehemia ipsius ignis cautam absconsionem. Et secundo mirabilem ejus inventionem, ibi: *cum percussisset autem.* Tertio mirabilem ejus operationem, ibi: *et jussit eos haurire.* Quarto ipsius Nehemiae et sacerdotum orationem, ibi: *orationem autem.* Quinto Nehemiae ordinationem, ibi: *cum autem consumptum.* Sexto facti apud regem divulgationem, ibi: *ut vero manifestata.* Septimo examinationem regis et approbationem, ibi: *considerans autem.* Sed jam ad literam, *salutem dicunt*, idest optant. *Judaea*, idest Judaei. *Testamenti*, idest promissionis factae ad Abraham cap. 12, 13 et 15, Genes. *meminerunt*, ut impleat

in nobis *cor*, idest animum, vel *cor*, idest sapientiam ad colendum eum. *Corde magno*, idest comitatu magno, tam ex parte intellectus, quam voluntatis. *Tempore malo*, idest adversitatis. *Regnante Demetrio*, scilicet filio Seleuci, et nepote Antiochi magni, quia Antiochus nobilis et Seleucus fuerunt fratres, filii Antiochi magni, ut dictum est cap. 1, Lib. 1. Iste Demetrius expulit filium patrui sui Antiochi de regno, supra Lib. 1, cap. 7: et ita vult Glossa. Sed tunc repugnat numerus annorum; quia hoc dicitur factum esse anno centesimo sexagesimo nono, et iste Demetrius mortuus fuit anno centesimo sexagesimo tertio. Ad hoc respondet Rabanus, quod septem anni, de annis Alexandri, cujus super mentio facta fuit, quod esset filius Antiochi Epiphanis, propter ejus foedam originem et vitam, non ponuntur: et secundum Trogum Pompejum, traduntur isti Demetrio: in fine enim istius Demetrii recesserant Judaei ab ipso, ipso tamen invito, et conjunxerunt se Alexandro, qui istum Demetrium occidit; et ideo ob hanc victoriam forte fecerunt istam epistolam fratribus suis. Et de istis videatur supra Lib. 1, cap. 10. Aliqui tamen dicunt, quod loquitur hic de Demetrio filio Demetrii, quem constat illo tempore regnasse, et ad quem Simon misit, supra cap. 13, et sub quo ablatum est omnino jugum gentium a Judaeis, et habuerunt illam prosperitatem de qua supra cap. 14, et sub quo institutum fuit festum purificationis altaris, de quo agitur hic, ut patet supra cap. 13. Et quidem omnia magis concordant de isto. *Scripsimus*: prius scripserunt tribulationem, postea sicut nunc liberationem. *Jason*, de hoc habetur infra, et etiam dictum fuit supra cap. primo. Et hic fuit frater Oniae et Menelai, *qui*, scilicet Jason et Menelaus, sic nominati fuerunt, postquam ad gentes se transtulerunt, propter ambitionem summi sacerdotii, relinquentes ritum et nomen Judaeorum; et fuerunt filii iniqui, qui exierunt ex Israel, de quibus supra capite 1 et totum Israel turbaverunt. *Portas templi*, plurale forsan pro singulari ponitur, idest portam urbis, *succenderunt Antiochus et sui. Obtulimus*, supra cap. 4, postquam tribus annis ad punctum duravit contaminatio, ut ibidem dicitur. *Similaginem*, idest sacrificia, quae debebant fieri de simila secundum ritum legis. *Casleu*, idest Decembris. Sed contra: festum Scenopegiae, idest tabernaculorum, fiebat decimoquinto die Septembris, non Decembris. Respondetur, quod non loquitur hic de Scenopegia proprie, sed similitudinarie, quia in purificatione templi usi fuerunt tabernaculis, ideo vocant ipsam Scenopegiam. Unde supra decimo dicitur, quod in modum tabernaculorum diebus octo fecerunt istud festum. Unde apparet satis, quod loquitur de Scenopegia hic, non ad literam de festo legali, sed similitudinarie loquitur; et ideo illud fecisse dicuntur in Decembri. *Anno centesimo octogesimo octavo.* Haec est alia epistola a prima: et est de morte Antiochi, de qua magis dicetur infra. *Et Judas.* Contra: Judas mortuus fuit anno centesimo quinquagesimo secundo. Ergo non potuit scribere anno centesimo octogesimo octavo. Respondet Rabanus, quod non est vis facienda in hujusmodi computationibus; quia cum diversi sint, et ignari fuerint scriptores; probabile est, quod a diversis temporibus inceperint suas computationes. Vel dicitur, quod forte Judas, antequam moreretur, ordinaverat istam epistolam mitti: vel etiam quod hic loquitur de Juda filio Simonis, de quo supra cap. ultimo. Sed licet tempus in ipsum consentiat, non tamen factum, quia ducatum non tenuit. *Aristobulo*, hic genere fuerat Judaeus de sacerdotibus, et fuit philosophus Peripateticus, qui Ptolomaeo scripserat commentariolos in libros Moysis, et cum rege erat tamquam magister illius. *Christorum*, idest unctorum. *Salutem*, scilicet animae, et sanitatem corporis. *Talem regem*, Antiochum nobilem, ut dicit Glossa, et Rabanus. Sed dicunt aliqui quod minus bene: quia iste non fuit occisus in templo, ut patet supra cap. 6, imo mortuus fuit in lecto suo: et ideo volunt quod intelligatur de Antiocho magno, patre scilicet Antiochi nobilis, qui fuit occisus, ut auctor est Magister in historiis, et membratim divisus in templo Naneae. Et sic iste auctor tribulationes Judaeorum altius incipit computare, quam in primo libro. *Ipse enim fecit*, scilicet Antiochus, vel ipse Deus de quo statim supra dicitur, a Deo liberati, *ebullire*, idest cum impetu et copia venire. *Naneae*, idest Dianae, secundum Josephum. De isto templo dicitur supra Lib. 1, cap. 3 et 6, quod Antiochus nobilis voluit illud spoliare, et non potuit: unde indignatus occasionem mortis contraxit: in illo etiam tempore fuit Antiochus magnus interfectus, et occasione illius fuit Antiochus filius ejus infirmus. Et in hac dictione, *Nanea*, debet media produci, et ultima syllaba deprimi. *Consilio*, promiserant enim illi dolose sacerdotes Dianae, quod intraret templum, et omnia illi darent. *Dotis nomine*, idest titulo donationis: vel pecunia illa erat qua templum dotatum erat, ideo dotis nomine significatur. *Percusserunt ducem*, Antiochum magnum scilicet. Sed secundum illos qui dicunt, quod hic loquitur de Antiocho Epiphane, dicendum est, non ipsum Antiochum esse mortuum, sed ipsius ducem, et ipsum exiisse et fugisse, et postmodum ex indignatione infirmitatem incurrisse; quod videtur magis rationabile et ad sensum historiae. *Scenopegiae*, large hanc voculam accipiendo, non proprie, ut expositum est ante: quasi diceret: significamus vobis, ut vos similiter nobiscum faciatis, et simus conformes. Quod si accipitur proprie, tunc est sensus, quod nos non solum Scenopegiae festum interruptum propter captivitatem resumimus; sed cum hoc facimus purificationis altaris: et ideo ad minus resumatis festum Scenopegiae, ob captivitatem dimissam. Quod enim fecerunt Scenopegiam, patet supra cap. 10, quod Jonathas induit se stolam sanctam in die solemni Scenopegiae. *Et diem ignis*, idest solemnitatem pro igne invento. Nihil legitur de isto festo in Nehemia, nisi forsan haec habeantur hic ex traditione aliquorum antiquorum. *In Persidem*, idest in Babyloniam. *Patres nostri sacerdotes* etc.: hoc dicitur fecisse Jeremias. *Cum autem praeteriissent anni multi*, idest septuaginta; quia hoc fuit factum a Jeremia quando transmigrare debuerunt, et inventum tempore Nehemiae, nempe octavo. *Solus praestans*, idest praevalens. *Custodi partem tuam*, Deuteron. cap. 32: *pars autem domini populus ejus. Confringe*, idest confringes. *In loco sancto tuo*, scilicet Judam et Jerusalem. *Quod refulsit ab altari*, idest a sacrificio lignorum, et animalium. *Purificaverunt sacrificia*, idest asperserunt. *Fecit ei templum*, idest ad voluntatem ejus: *fecit*, idest fieri permisit templum, et ipsum etiam honoravit. *Ut probaret*, idest ad ipsius mirabilem approbationem: et ex isto scito miraculo, fuit favorabilis negotio. Et notandum, quod totam illam clausulam, *ut probaret* etc., non habent libri antiqui: sed sic habent: *post illud fecit templum, et quibus prius dominatus fuerat, multa dona accipiebat*, ex hoc tempore, quod tribuebat: quasi diceret: quibus prius dominabatur, modo dabat. *Nephi*, idem est quod penitus.

Caput 2

[89102] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 2 *Invenitur autem in descriptionibus.* In primo capite aperuerunt Judaeis dispersis suam intentionem: in isto secundo ostendunt suae intentionis

occasionem. Intentio eorum erat, ut Judaei dispersi illos dies purificationis, scilicet templi, factae a Juda supra cap. 4, et festum Scenopegiae interruptum celebrarent. Rationem autem ejus assignat, quia Jeremias similiter suasit populo, cum dispergeretur per captivitatem, ut tenerent se in ritu et cultu Dei etiam in captivitate existentes, neque ad idololatriam defluerent: et ita volebant isti Judaei existentes in Jerusalem hortari eos, scilicet Judaeos dispersos in Aegypto, ne cultum Dei dimitterent. Ut eos ad majorem excitarent devotionem, nova festa celebranda eis indicebant, et facta per ipsos illis intimabant. Occasione autem hujus similitudinis reducit ad memoriam factum ipsius Jeremiae, quomodo se habuit erga Judaeos, quando venerunt in captivitatem. Unde cum ista dicuntur de tempore captivitatis Babylonicae quae fuit tempore Jeremiae; notandum est, quod non dubitatur hic de his, quae sub Machabaeis contigerunt; sed similitudine quadam commemorantur, ut intelligatur, quod sicut Jeremias tunc fecit, illos hortando; ita et nos vos incitando. Hoc ergo capitulum dividitur in duas partes. Et in prima ponitur pro ratione monitionis factum ipsius Jeremiae. In secunda ponitur pro praelibatione sequentium praefatio sequentis historiae in medio cap., ibi: *de Juda vero Machabaeo.* Circa primum ponitur Jeremiae mirabile factum. Secundo concluditur principale propositum, ibi: *acturi igitur purificationem.* Circa primum ponitur primo Jeremiae devotio in ignis absconsione, et populi instructio, et tabernaculi, et arcae, et altaris incensi occulta repositio. Secundo ponit aliquorum curiosorum interpretationem pro loci investigatione, ibi: *et accesserunt.* Tertio absconsionis prohibitam rationem cum futurae prosperitatis promissione, ibi: *ut autem cognovit* et cetera. In ipsa autem praefatione et intentio exprimitur, et modus procedendi praefigitur. Nunc vero jam ad literam, *signatum est*, scilicet supra capite primo. *Legem*, idest munitionem, sicut lex dictabat: de hoc in epistola quam mandavit transmigratis, Baruch, cap. 6. *Mandavit*, ut scilicet de illo igne memoriam haberent. *Erat autem*, istud non legitur alibi in Scriptura sacra, quam hic; de hoc tamen dicit Epiphanius; hic est Jeremias qui templum subvertendum praenoscens, arcam testamenti cum his, quae in eadem erant, tulit; et precibus absorberi fecit in petram: petram vero digito designans, nomen Dei impressit, et factum est sigillum in similitudine Scripturae, quod ferro cavatur, et ipsum domini nomen nubis operimento ita celatum est, ut ex tunc nec locum quis cognoscere queat, nec nomen legere usque in hunc diem et usque in finem; et pristinae figurae instar ignis et nubes saepe illic fit nocturno tempore, eo quod gloria domini ab ejus lege non desinat. Est autem petra illa in eremi terra, inter duos montes, inter quos jacent sepulti Moyses et Aaron. Dixitque Jeremias praesentibus: dominus de Sion ascendit ad caelos, inde cum virtute reversurus; et erit signum praesentiae ejus, quando omnes gentes adoraverint lignum: dixitque quod arcam hanc nemo poterit producere praeter Moysem electum Dei prophetam. Et tabulas quae in ea sunt nullus aperiet sacerdotum, nullusque prophetarum, nisi electus Dei Aaron. Et in prima resurrectione resurget haec arca, et exibit de petra, et ponetur in monte Sina, et omnes sancti congregabuntur ad ipsam, regressum domini expectantes, et ut vitent adversarium qui eos fugientes est quaesiturus interimere. Haec ille. *Montem*, Abarim scilicet. Numer. 27, et Deut. 34. *Donec congreget Deus*, scilicet perfecta congregatione, quae erit post Antichristum. Illam enim quando reversi sunt de Babylonia, non habuerunt perfectam. *Sicut et Moysi manifestabatur*, Exod. 19, in datione legis. *Ut locus sanctificaretur*, id est templum et atrium. Et sicut tunc manifestavit gloriam suam per nubem et fumum; ita faciet in fine, quando Judaei convertentur, et ostendet eis arcam. Quod hic vel intelligendum est ad literam, vel mystice, id est humanitatem suam ostendet. *Obtulit sacrificium dedicationis templi.* Salomon scilicet; et hoc fumo cessante, secundum quod debebat, vel decebat, sacrificium obtulit. *Sicut et Moyses*, Levitici 9, apparuit gloria domini, etc., et est alia apparitio ab illa quae facta fuit Exod. 19. *Sicut et Salomon.* Ista clausula non habetur in antiquis libris, et sine ea planus est textus; licet ita accideret, ut hic dicitur, *et habetur secundo* Paral. 7. *Et dixit Moyses eo*, id est ideo, *quod non sit mundum*, id est munde oblatum, incensum scilicet. *Quod erat pro peccato*, scilicet offerendum, et eo quod non sit munde, *consummatum*, scilicet non igne divino, sed alieno, *est*, id est accidit haec vindicta; ac si dicat: quia non munde et rite obtulerunt incensum, ideo puniti sunt, scilicet Nadab et Abiud filii Aaron, qui accepto igne alieno voluerunt offerre incensum in thuribulo, ut habetur Levit. 7, et cap. 10. Vel potest intelligi de hirco, cujus portionem in loco sancto comedere debuerunt, residuo pro peccato cremato, et ipsi totum combusserunt. Unde Levit. 10, dicitur: inter haec hircum qui oblatus fuerat pro peccato, cum quaereret Moyses, combustum reperit; iratusque contra Eleazar et Ithamar filios Aaron qui remanserat, ait, *cur non comedisti hostiam propter peccato, in loco sancto, quae sancta sanctorum est?* Et tunc legatur sic, *eo quod non sit mundum*, id est munde comestum, et non a mundis et in loco sancto. *Quod erat pro peccato oblatum*, id est hircus. *Et consumptum*, id est exustum, *est*, id est accidit hoc, vel eo quod exustum est, supple, increpo vos. *Manducant*, aliqui libri habent, *mandant*; et tunc legendum est per syncopam, id est manducant. *Similiter et Salomon*, id est, sicut octo diebus fecit Moyses observari consecrationem Aaron; similiter et Salomon octo diebus fecit solemnitatem dedicationis templi; sic etiam modo et cetera. Sed contra: tertio regum 8 dicitur, quod tantum septem diebus. Respondetur, quod octava dies observabatur aliqua alia ratione, sicut octava die Scenopegiae fiebat collecta. *Inferebantur autem*, id est continebantur. *In descriptionibus*, quas non habemus. *Haec eadem*, scilicet de igne et de arca. *Construens*, id est, reparans auxilio Esdrae, qui Bibliam combustam a Chaldaeis reparavit, ut primo Esdrae cap. 7, habetur in Glossa quadam. *Vel bibliothecam*, id est locum ad reponendum plures libros, quos de diversis partibus collegit; et de donariis supra cap. 1. De omnibus his habebatur in illis descriptionibus. Et ita bene concludit intentum: quasi diceret: ex eo quod tempore Moysis et Salomonis; imo et Eliae (judicum 13) dominus ostendit Judaeis gloriam suam per ignem, et nos iterum speramus adhuc juxta Jeremiae dictum quod dominus ostendet, ut dictum est. *Bene ergo facietis, si et si egeritis hos dies*, scilicet ignis et purificationis templi a nobis factae, supra Lib. 1 cap. 4, observare: et tunc ostendet nobis arcam absconditam, ut dictum est. *A Jasone.* Cyrenaeo historiographo. Non fuit Jason frater Menelai. *Tentavimus*, huc usque suspensiva est locutio. *Oblectatio*, fastidiosis scilicet. *Datam formam*, id est sicut decet abbreviatorem. *Breviationis*, id est historiae vel dictorum. *De praefatione*, in qua ostenditur quod liber sit recipiendus ratione humilitatis, facultatis et utilitatis.

Caput 3

[89103] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 3 *Igitur cum sancta civitas.* Ista secunda pars

divisa est contra primam. In qua primo praelibata fuit praefatio; secundo, ut hic promittebatur, recitanda eorum tribulatio. Et primo tribulatio, ut incepta sub Seleuco Eupatore; secundo ut perfecta sub Antiocho, Epiphane scilicet, qui fuit frater Seleuci Philopatoris. Unde historia in hoc libro aliquantulum citius incipit, quam in primo: quia in primo nihil tangitur ipsius Seleuci, qui praecessit Antiochum, sed supponitur, et incipitur ab Antiocho. Secunda pars incipit cap. 4. Circa primum, ponitur prosequendi motivum, et secundo persequendi modus, ibi: *statimque Heliodorus*; tertio persequentis conflictus, ibi: *sed spiritus optimus Dei.* Circa primam partem primo ponit sub Seleuco pacis tranquillitatem; secundo Simonis cujusdam iniquitatem, ibi: *Simon autem*; tertio Oniae pontificis bonitatem, ibi: *sed cum vincere*; quarto provocavit Simon regem ad cupiditatem, ibi, *cumque retulisset ad regem. Statimque Heliodorus.* Haec est secunda pars principalis; ubi describit modum procedendi: et primo ponit Heliodori destinationem, ibi: *statimque*; et secundo ipsius negotii investigationem, ibi: *sed cum venisset*; tertio summi sacerdotis liberam responsionem, ibi: *tunc summus sacerdos*; quarto Heliodori obstinationem, ibi: *at ille pro his*; quinto sacerdotis et populi afflictionem, ibi: *non modica autem. Sed spiritus omnipotentis Dei.* Haec est tertia pars principalis; in qua ponitur persequentis conflictus: et in hac tria sunt: primo ponitur Heliodori afflictio, ibi: *sed spiritus*; secundo ejus per sacerdotem liberatio, ibi: *tunc vero*; tertio ipsius recognitio, ibi, *Heliodorus autem.* Notandum est autem quod totum quod hic dicitur usque ad cap. 4, ubi dicitur: *sed post Seleuci vitae excessum* etc. ubi revertitur ad Antiochum nobilem, totum dimissum fuit in primo libro. Et videtur hic tangi ratio, vel occasio, quare Jason et Menelaus, qui supra, Lib. 1, cap. 1, dicuntur fuisse filii iniqui, persequuti fuerunt Oniam fratrem suum, quia jam videbant ei infensos fuisse regales, propter illa quae dicuntur hic. Unde tota historia hujus cap. supponitur a libro primo. Igitur. Hoc infert ex veritate praefationis dictae in alio cap. *Civitas*, Jerusalem. *Propter Oniae pontificis dispositionem.* Occasione hujus oportet scire secundum Glossam ordinem pontificum qui fuerunt ab institutione templi sub Salomone. Primus fuit Sadoc, 2. Achimas, 3. Joram, 4. Axamus, 5. Judas, 6. Nidoas, 7. Hilus, 8. Icatham, 9. Urias, 10. Verias, 11. Odeas, 12. Sellum, 13. Helcias, 14. Azara, 15. Josedec, 16. Jesus qui templum aedificavit, 17. Joachim, 18. Joannes, 19. Jaddus, 20. Onias, 21. Simon, 22. Eleazarus frater ejus qui Septuaginta interpretes misit Ptolomaeo regi Aegypti, 23. Manasses avunculus ejus, Simonis justi filius, 25. Simon, sub quo Simon Sirac fecit librum Ecclesiasticum; 26. Onias filius ejus de quo hic legitur. *Locum*, id est templum. *Seleucus*, filius Antiochi magni, et frater Antiochi nobilis, vel Epiphanis. *Simon autem de tribu Benjamin.* Ex hoc patet, quod neque sacerdos erat, neque esse poterat, cum non esset de tribu levi; sed praeerat custodiae rerum templi ipsius, *obsistente*, id est resistente *Apollonio*, duce illo qui fuit interfectus postea a Juda, ut habetur supra Lib. 1, cap. 3. *Caele Syriae*, duae sunt dictiones; et *Caele*, est proprium nomen unius partis Syriae, et ibi erat dux ille. *Et communes copias*, id est communiter, ibi reposita pecunia in magna copia. *Ad rationem sacrificii*; hoc dicebat, ut audacius aggrederetur locum, quia illa pecunia ad cultum Dei non pertinebat. *Regis*, scilicet Seleuci cui ille Apollonius suberat. *Delatae*, id est a Simone falso accusatae. *Ascitum*, id est monitum et invitatum vel vocatum, *specie*, id est simulatoria ostensione. *De dato*, scilicet a Simone sibi, *indicio*, id est informatione. *Hircani Tobiae.* Sed contra hoc videtur, quod Onias in hoc peccarit, quia Nehemiae 13, reprehenditur summus sacerdos quia thesaurum cujusdam Tobiae posuerat in templo. Unde et Nehemias ipsum ejecit. Respondetur, quod ut ibi patet, ille posuerat eum in loco sancto et prohibito; hic autem non sic, sed in loco debito et ad hoc ordinato, tantum propter securitatem, non propter curiositatem. *Omni genere* omnibus modis. *De depositis*, idest occasione debitorum. *Legem ponunt.* Exod. 22: *si quis commodaverit proximo asinum.* Ex hoc patet, quod non tantum propter illa bona, nec propter corporalia dolebant, quantum propter libertatem loci, quam illi infringebant. *Conclusa erant*, alias scilicet quia tunc virgines arctius custodiebantur, *satellitibus.* Satellites dicuntur quasi satis laedentes, servi scilicet parati ad exequenda praecepta quaevis magnatum. *Spiritus*, idest fortitudo et virtus. *Equus*, virtute angelica formatus. *Terribilem habens ascensorem*, ipsius scilicet Heliodori judicio. *Adornatus.* Litera correcta habet, *adornatum.* *Priores calces elisit.* Calx est prima pars plantae, unde dicitur calcitrare: unde sensus est, quod vel equus elisit et immisit calces suos Heliodoro, idest in illa parte pedum suorum ipsum percussit: vel equus quidem ita percussit Heliodorum, quod partes illas in ejus pedibus laesit. *Hi autem dominum benedicebant*, idest Judaei constantes, vel illi juvenes, idest Angeli in corpore humano assumpto, *magnificabat locum suum et templum*, idest homines, qui timebant pro templo. *Ut vitam donaret ei*, idest Deus merito orationis Oniae, *qui in supremo spiritu erat constitutus*, idest ultimo.

Caput 4

[89104] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 4 *Simon autem.* Haec est secunda pars hujus partis: in qua postquam descripta est tribulatio ut inchoata sub Seleuco Eupatore, hic describitur ut perfecta sub Antiocho Epiphane. Et primo ponitur regis interna seditio. Et secundo regis externa oppressio, ut in cap. 5. Et tertio gentilis introductio, ut cap. 6. Quarto legalium persequutio, ut cap. 7. Circa primam partem notandum, quod fuit quadruplex tribulatio, secundum quadruplicem usurpationem sacerdotii. Prima fuit sub Simone, de qua dictum est. Secunda sub Jasone, ibi, *sed post Seleuci vitae excessum.* Tertia sub Menelao, ibi: *et post triennii tempus amisit Jason.* Quarta sub Lysimacho, ibi: *multis autem sacrilegiis.* Circa primam partem ponit tantum Simonis proterviam. Secundo Oniae pontificis prudentiam, ibi: *sed cum amicitiae.* *Sed post Seleuci.* Ista est pars principalis hujus capitis, in qua ponitur persecutio sub Jasone, et agitur de mali propositi executione, ibi: *quod cum amisisset*, et de populi propter hoc afflictione, ibi: *erat autem hoc*, et de legalis ritus abolitione, ibi: *sacerdotes non jam*, et demum sexto de regis honorabili receptione, ibi: *cum autem qui* et cetera. *Et post triennii.* Tertia pars, in qua ponitur persequutio sub Menelao. Ubi primo ponit auctor, Menelaum expulso Jasone in sacerdotium succedentem. Et secundo ponit incidenter regem Antiochum ad partes remotas recedentem, ibi: *et cum haec agerentur.* Circa primum primo ponitur, quomodo Menelaus a Jasone ad regem transmittitur. Secundo quomodo majora promittens regi, illi sacerdotium constituitur, ibi: *at ille commendatis.* Tertio quomodo exigentibus demeritis suis, Jason de terra expellitur, ibi: *et Jason quidem.* Quarto quomodo Menelaus pro pecunia non soluta a rege impetitur, ibi: *de pecuniis vero* et cetera. Circa illam secundam

partem, *et cum haec agerentur.* Primo describit regis pecuniam deficientem. Secundo Menelaum iterum sacrilegium exercentem, ibi: *iratus Menelaus.* Tertio Oniam ipsum corripientem, ibi: *quae cum certissime cognovisset.* Quarto Menelaum de morte Oniae Andronico regis vicario suadentem, et ipsum inducentem, ibi: *unde Menelaus accedens.* Quinto Andronicum in dolo et proditione omnes interficientem, ibi: *qui cum advenisset ad Oniam.* Sexto ipsum ex indignatione facinoris regem adeuntem, et de Andronico conquerentem, ibi: *ob quam causam non solum Judaei.* Septimo regem ponit offensum, et Andronicum occidi jubentem, ibi: *contristatus est itaque animo Antiochus. Multis autem sacrilegiis.* Quarta pars est de tribulatione, quae facta fuit sub Lysimacho. Et in hac parte primo agitur de morte Lysimachi, propter mala quae fecerat Menelai consilio. Secundo iterum revertitur super factum Menelai apud regem accusati. Circa mortem Lysimachi ponitur primo ejus sacrilega transgressio. Secundo populi indignatio, ibi: *et congregata est multitudo.* Tertio ipsius defensio, ibi: *Lysimachus arma.* Quarto exercitus impugnatio, ibi: *sed ut intellexit.* Quinto ejus expiratio, ibi: *ipsum etiam sacrilegum.* Circa secundam partem de Menelao primo ponitur, quomodo fuit accusatus. Secundo quomodo fuit condemnatus, ibi: *et cum venisset.* Tertio quomodo fuit per Ptolemaeum, sibi data pecunia, excusatus et liberatus, ibi: *et cum superaretur Menelaus.* Quarto quomodo populus innocens fuit condemnatus, ibi: *miseros autem qui etiam.* Nunc ad literam. *Simon autem praedictus*, quia ipse est, qui instigavit Seleucum ad mittendum Jerosolymam. *Delator*, idest proditor, *instigasset ad haec*, idest ut non venisset in aerarium: quod tamen erat omnino factum, *audebat*, Simon scilicet. *Necessarios*, idest fideles amicos in hoc negotio. *Homicida fieri*, per aliquos scilicet amicos Oniae. *Et Apollonium*, pro parte Simonis existentem, et ab ipso pecunia corruptum. *Caeles*, regio erat in Syria, cui praeerat Apollonius. *Ad augendam*, si legatur, ad augendam, ab augeo-es, debet sic concludi cum clausula praecedente, *et Apollonium insanire ad augendam malitiam Simonis*, idest dicere, quod insaniebat, ut augere posset, et promovere malitiam Simonis ad effectum. Si vero legitur, *ad angendam*, a verbo ango angis, idest restringendam; tunc legatur cum clausula sequente, idest cum facto Simonis, sic quod Onias, *ad angendam*, idest arctandam malitiam Simonis ad regem se contulit. *A stultitia*, qua scilicet persequebatur templum, et aerarium, et sacerdotium. *Antiochus.* De isto et Seleuco fratre suo satis dictum est supra Lib. 1, cap. 1; similiter et de isto Jasone et Menelao fratribus Oniae magna est etiam mentio facta, et quomodo ad ritum gentilium se transtulere, et nomina gentilis ritus assumpserunt. *Gymnasium.* Gymnasium proprie locus est, in quo homines se exercent ad luctam; et per accommodationem accipitur pro omni exercitio; et hic accipitur pro schola, in qua instruebantur pro ritu gentium. *Ephoebiam*, idest lupanar juvenum: ut jam supra dictum est per omnia. *Antiochenos*, ab Antiochia dictos, quae erat metropolis in regno Antiochi. Volebat ergo iste ad benevolentiam regis captandam, ut cives Jerosolymitani vocarentur Antiochenses, quasi in tali nomine majorem gloriam consequentes. Qui etiam de nomine Jerusalem gaudebant. *Per Joannem patrem Eupolemi.* Notandum, quod Joannes fuit pater Eupolemi: et hic Joannes favorem habuit apud reges Asiae, et fecit libertates fieri Judaeis, quas iste Jason revocavit. Hic Eupolemus est, qui functus est legatione pro Judaeis apud Romanos, (vide supra cap. 8) et fuit eis gratus. Concluditur ergo sic litera, *quae fuerat constituta Judaeis a regibus Asiae per Joannem patrem Eupolemi, qui apud Romanos* et cetera. Unde liquet, quod non refert Joannem patrem, sed Eupolemum filium.

Prava instituta sanciebat, scilicet instituta gentium, ut gymnasium et ephoebia. *Ephoeborum*, idest juvenum imberbium. Ephoebus enim secundum Papiam, est juvenis imberbis. *Arce*, Sion scilicet. *Optimos*, idest pulcherrimos et nobilissimos juvenes. *Erat autem hoc non initium*, idest non primum praeceptum Jasonis: vel *non initium*, idest non leve vel mediocre: vel *non initium*, idest non ad tempus vel ad horam, sed perpetuo secundum intentionem suam. *Incrementum*, quia ista duo erant de vilioribus et gravioribus observationibus omnium gentilium. *Jasonis inauditum scelus*, istud fuit emptio sacerdotii. Unde secundum Augustinum dicitur, quod ignis, qui septuaginta annis in aqua vixit, vendente Antiocho Jasoni sacerdotium, extinctus est. *Particeps fieri palaestrae*, idest exercitii corporalis, sic vocati a quodam loco. *Et praebitionis*, idest traditionis; et dicitur a praebeo praebes: vult dicere, quod sacerdotes non erant occupati circa templum, sed circa tale gentilium exercitium, quod quidem habebat suas traditiones, sicut alii ludi habent, et illas observabant. *Et in exercitiis disci*, idest doceri; idest cupiebant edoceri, et informari illos in exercitio paterno, ut legalem observantiam. *Nihil*, idest pro nihilo reputantes. *Periculosa contentio*, quia amore illarum observationum unus contendebat alium excellere, et probior apparere: *periculosa*, quia propter hoc exponebant se periculo punitionis divinae. Ideo sequitur: *et jam leges divinas. Cum autem quinquennalis.* Notandum est, quod iste ludus fiebat de quinque annis in quinque; et ideo dicitur quinquennalis; et dicitur *agon*, idest exercitium. Cum ergo idcirco fieret iste ludus, sic vocatus a quinto anno, factum est istud quod sequitur, a Jasone volente regi adulari praesenti. *Dydrachmas*, dicitur a dyo, quod est duo, et drachma, quod est denarius, habens certam impositionem pretii, et imaginem regis. *Propter praesentes*, eos scilicet, qui erant in Tyro ad ludum: vel *praesentes*, qui scilicet pecuniam asportaverunt, quia viderunt, quod non erat necessarium eam expendi pro sacrificiis Herculis, et petierunt de illa aliud fieri. *Navium triremium*, idest trium remorum ordinem habentium: et id forsan fecerunt, quia ludus erat aliquando in mari. *Misso autem.* Ad intelligentiam hujus literae notandum est, quod rex Aegypti habuit in uxorem sororem Antiochi Cleopatram, et ex illa habuit filium nomine Ptolomaeum Philometorem, cujus pater decessit ipso adhuc puero; et ideo pro tempore ejus negotia procuravit Antiochus avunculus suus, quousque primates ejus ab ipso recesserunt, ut hic dicitur. Unde per Apollonium istum cognovit, istos rebelles esse; et ideo de suo negotio coepit cogitare, quomodo scilicet contra Jerusalem veniret. *Regni*, scilicet Aegypti. *Supradicti Simonis fratrem*, qui accusavit aerarium: et videtur hic fuisse frater Menelai, qui tamen Menelaus supra, secundum Josephum, et Magistrum in historiis, dicitur frater Oniae. Unde colligitur, quod cum hic dicitur frater Simonis, intelligitur non carne, sed moribus: unde Glossa ait, fratrem, idest scelere parem. *Cum magnificasset faciem potestatis ejus*, idest extulisset vel honorasset muneribus, ut ei placeret. *Superponens Jasoni*, idest amplius dans et providens regioni. Et notandum, quod hic fuit pessimus in multis. Fuit enim proditor fratris, simoniacus in emendo sacerdotium, et mendax in solvendo, et sacrilegus in jurando, et homicida, imo et fratricida: omnia ista patent hic. *Mandatis*, scilicet quod pro summo sacerdote haberetur. *Proprium fratrem captivaverat*, Oniam scilicet, quia iste dominabatur prius. *Nihil agebat*, idest nihil agere poterat, quia Sostratus praepositus a rege constitutus omnia colligebat. Itaque Menelaus non habebat quod posset portare: et ideo Sostratus cogitabat accusare eum apud regem de defectu solutionis, in tantum, ut deponeretur, et Lysimachus constitueretur. Quod videns Menelaus, furabatur vasa templi, ut gratiam haberet:

super quo Onias vir bonus ipsum redarguebat. Quod ille sustinere non valens, mortem ejus per Andronicum custodem terrae in absentia regis procuravit. *Uterque ad regem sunt evocati*, idest Sostratus accusans, et Menelaus ut reus. *Fratre suo*, non carne, sed consimili facinore. *Mallotas*, idest illos de Mallo civitate sic dicta. *Dono essent dati*, quia erant sub dominio illius concubinae. *Dono dati*, idest positi, sic ut provideret uxoribus regis de dote: unde forte de hoc erant indignati, quod suberant dominio talis mulieris. *Et relicto suffecto*, idest pro se praefecto. Ille enim, qui est in loco regis, per comparationem ad regem est suffectus, sed per comparationem ad subditos est praefectus. *Datis dextris.* Oniae scilicet juramento emisso, quod eum non interficeret. *Quamvis esset ei suspectus*, scilicet Andronicus Oniae, quia bene cogitabat quod jurabat in dolo. *Azylo*, invenitur azylo media correpta, et est genus muscae, quae apibus est infesta; et asylum in neutro genere etiam est locus privilegiatus, a quo non licet aliquem violenter extrahere: unde quicumque locus est sic privilegiatus potest dici asylum. Deinde fuit etiam talis locus quomdam fanum, quod Remus et Romulus aedificarunt: sed extenditur communiter ad omnem locum inexpugnabilem. *De nece tanti viri injusta*, aut propter sanctitatem viri justi, vel propter juramentum praestitum. *Nationes aliae*, scilicet quae erant cum Judaeis Antiochiae, ut modo sunt Parisiis, vel alibi. *De his coepit judicium*, propter quae scilicet Lysimachus interfectus erat, et de morte ejus, cujus occasione et consilio fuerat occisus, ut dictum est. *Miseros autem*, supple, fecit rex occidere homines bonos, qui Menelaum accusaverant: qui tamen in veritate liberandi erant, et audiendi in tantum, ut apud Scythas auditi essent. Hoc autem dicit, quia Scythae sunt crudelissimi et injusti; unde sensus est, quod iste rex in hoc fuit injustior et crudelior etiam Scythis. *Cito ergo*, idest sine matura deliberatione, *poenam dederunt*, scilicet his hominibus qui *pro civitate* et cetera. *Indignati*, pro injusta eorum morte.

Caput 5

[89105] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 5 *Eodem tempore Antiochus.* Postquam posita est principum interna seditio; hic ponitur regis externa oppressio. Et prima fuit causa hujus secundae: propter hoc enim, ut dictum est supra Lib. 1, capite 1, *Andronicus invasit Judaeos*, quia inter se dissentiebant: et in hoc cap. ponitur quadruplex impugnatio. Prima est a Jasone aestimante regem mortuum. Secunda a rege propter facta Jasonis, ibi: *his itaque gestis.* Tertia alienorum ad imperium regis, ibi: *igitur Antiochus.* Quarta Apollonii legati regis, ibi: *semper appositus* et cetera. Circa primum primo ponit regis in Aegyptum profectionem. Secundo monstrorum apparitionem, ibi: *convenit autem.* Tertio falsam de morte regis opinionem, ibi: *sed cum falsus.* Quarto Jasonis insurrectionem, ibi: *assumptis.* Quinto ejus expulsionem, ibi: *et profugus.* In secunda parte, *his itaque gestis*, primo agit de Antiochi persecutione. Secundo ostendit auctor, quod id sustinuit pro peccatorum suorum punitione, ibi: *ita alienatus mente.* Tertio, quod ipse dominus templum relevaturus erat in magnam eorum consolationem, ibi: *verum non propter locum gentem.* Circa primum introducit Antiochum contra Judaeos saevientem. Secundo ipsos in Jerusalem indifferenter interficientem, ibi: *justis autem.* Tertio vasa sacra ignominiose et irreverenter diripientem, ibi: *sed*

nec ista. Circa primam principalem partem ponit Antiochi contemptam superbiam. Secundo ejus jussionem crudelem et nefariam, ibi: *reliquit autem et suspectos.* Quarta pars principalis ponitur ibi: *cumque appositus esset*: in qua ponitur impugnatio per Apollonium legatum regis. Et primo agitur de ejus jussione. Secundo de ejus dissimulatione. Tertio de Judaeorum occisione, et sabbati observatione. Quarto de Juda Machabaeo, et de suorum in montibus conversatione, et malorum elongatione. Sed jam ad literam. Et primo notandum est, quod jam nunc incipit reverti ad historiam 1 Lib. *Secundam profectionem*: creditur illa fuisse, de qua Lib. 1, cap. 1 dicitur. Et paratum est regnum in conspectu Antiochi. *Convenit autem*, scilicet eo tempore, quo Antiochus erat in Aegypto. *Equites discurrentes.* Notandum est, quod ista signa praeludia erant sanguinis Judaeorum per hostes effundendi, et talia et multo majora contigerunt Jerosolymis per totum annum praecedentem destructionem ejus sub Tito et Vespasiano, ut recitat Josephus: dicit enim, quod stella praefulgens gladio per omnia similis supra civitatem rutilans manebat, et cometes exitialibus flammis ante per totum annum visus est ardere: sed et ante exitum temporis et belli in festo azymorum octava die mensis Aprilis hora nona noctis tantum fulgur aram templumque circumdedit, ut putarent omnes diem clarissimum factum; et permansit mediae horae spatio. Eodem etiam festo bos, cum ad victimam duceretur, agnum in medio fano peperit, inter manus ministrorum. Sed et janua interiorum aedium templi, quae respiciebat ad orientem, cum esset aerea vel aere multi ponderis vestita, vel supertecta, ita ut vix a decem viris impellentibus eam clauderetur: ferreis quoque vectibus serisque munita: repente hora noctis sexta apparuit sponte patefacta; sed et hoc, sicut et lumen nocturnum, signum optimum putabatur. Deum namque bonorum omnium portam illis aperuisse dicebant. Aliqui prudentiores tamen tutamen templi dissolvendum iri, et hostibus portas aperiendas putabant. Et postea vicesima prima die Maii, prope solis occasum, visi sunt currus et quadrigae in omnem regionem per aera ferri, et armatorum cohortes inferri nubibus, et urbes circumdari agminibus improvisis. In sequenti autem festo Pentecostes noctu sacerdotes templum ad ministerium implendum ex more ingressi, primum quidem motus quosdam strepitusque senserunt, et domum voces quasdam sonantes, migremus hinc. Hoc etiam quidam plebejus et rusticus, Jesus nomine, quatuor annos ante bellum in festo tabernaculorum repente clamare coepit, vox ab oriente, vox ab occidente, vox a quatuor ventis, vox super Jerosolymam et super templum, vox super sponsos et sponsas, vox super populum: et diu noctuque circumiens ista clamabat, et verberibus ac flagris usque ad ossa laniatus jussu praefecti urbis Albini, neque lachrymas fudit, nec preces, sed eamdem vocem miserabiliter et cum quodam ululatu emittens ad singulos fere ictus proferebat, addens et hoc, vae, vae Jerosolymis: et sic clamabat usque ad belli tempus quotidie, et maxime in festis diebus, vae, vae Jerosolymis. Idque per septem annos faciens, neque voce raucior fuit, nec laboravit, donec obsidionis tempore circumiens, supra murum iterum, vae, vae civitati et fano ac populo, voce maxima clamabat. Cum autem ad extremum addidisset, vae etiam et mihi, lapis tormento aliquo dimissus ipsum inter voces istas peremit. *Digestos*, idest divisos et distinctos, *motus*, idest sonus adinvicem conflagrantium. *Excessisset*, idest exivisset, quia dicebatur quod mortuus esset, *convolantibus*, ut scilicet civitatem defenderent. *Arcem*, Sion. *Exitium*: aliqui libri habent, *in exitum*, scilicet mortis, et idem est. *Lacedaemonios*, idest Spartiatas, qui erant fratres et amici Judaeorum; supra Lib. 1, capit. 12. *His itaque gestis.* Usque ad locum istum recitavit auctor aliqua, quae in libro 1 non fuerunt dicta; et videntur illa fuisse occasio, ut Antiochus insurgeret in Judaeos, et totum istud debet legi in primo, vel praesupponi in cap. 1, Lib. 1. *Deserturos*, id est rebellaturos. *Efferatis*, id est irrefraenatis. *Occursantibus*, idest occurrentibus, et misericordiam petentibus: et hoc fuit magna crudelitas. *Menelao ductore*: non ille, qui fuerat reconciliatus, supra 4, sed alius, quia ille statim fuit mortuus: nisi forte dicatur quod de morte sua dictum fuit prius nimis cito, et per anticipationem, propter continuationem historiae. *Gravius quam ceteri*, quia Judaei erant, et ideo magis erant molesti. Unde argumentum sumitur, quod illi, qui sunt aliis domestici, si fiant eis superiores, fiunt eis molestiores. *Cumque appositus esset*, idest firmatus et obstinatus ad nocendum eis. *Misit odiosum Apollonium.* Nota concordiam primi libri, et hujus secundi. Nam ita accidit, quod Mathathias et Judaei alii videntes praedictas abominationes factas in templo et civitate per regem, fugerunt extra, ut dicitur hic, et Lib. 1, cap. 2; et alii, qui remanserunt adhuc in civitate (ut expresse dicitur hic) postea fugerunt, ut dicitur Lib. 1, cap. 2; et isti fuerunt, qui ab Apollonio in die sabbati fuerunt interfecti, in civitate partim, et partim fugientes: et ita salvatur utraque litera: et ita non agitur hic de illo insultu Apollonii, quem fecit supra Lib. 1, c. 3, in quo vicit eum Judas. Ille enim fuit secundus conflictus. *Judas autem.* Hic praemittitur tota historia supra posita in c. 2, de Mathathia et genealogia ejus; et venitur ad Judam, qui decimus fuit, et fuit summus sacerdos, non simpliciter loquendo de omnibus post Salomonem, ut patet in catalogo eorum suprapposito: sed fuit decimus, computando a regno Graecorum, a quo incipit haec historia, ut patet ex 1 libro. Et primus tempore Seleuci Nicanoris fuit Onias Jaddi filius: secundus fuit Simon justus Oniae filius: tertius Eleazarus frater Simonis: quartus Manasses Eleazari avunculus: quintus Onias Simonis justi filius: sextus Simon Oniae filius: septimus Onias Simonis filius, a quo, supra quarto, fuit occisus: octavus Jason pessimus istius Oniae frater: nonus Menelaus pejor fratre: decimus Judas, qui, summo sacerdotio divino judicio destituto, ipsum sacerdotium summum accepit. Sed cur non fit mentio de Lysimacho? Respondetur, quod quia statim interfectus fuit. Unde nihil aliud fecit ad officium sacerdotii pertinens, nisi tantum sacrilegia, ut dictum est supra capite quarto. Alii vero, etsi mali fuerunt, tamen aliquid ex officio perfecerunt.

Caput 6

[89106] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 6 *Sed non post multum temporis.* Haec est tertia pars a quarto capite divisa; in qua postquam posita fuit principum debellatio, et regis impugnatio; hic ad augendam malitiam ponitur gentilis ritus introductio. Et primo introducitur gentilis observatio: secundo infligitur non obedientibus poenae vexatio, ibi, *erat ergo haec videre miseria.* Circa primum ponitur, quomodo populus a legali observantia vertitur; et secundo, quomodo idolatria introducitur, ibi, *et cognominare Jovis*; tertio, quomodo templum luxuria polluitur, ibi, *pessima autem*; quarto, quomodo ritus legalis interrumpitur, ibi, *nam neque sabbata*; quinto, quomodo populus non obediens interficitur, ibi, *ducebantur autem.* Circa secundam partem de punitione agitur non obedientium. Et notandum, quod tria persequebatur: primo circumcisionem,

secundo sabbati sanctificationem, ibi, *alii vero ad proximos*; tertio ciborum discretionem, ibi, *igitur Eleazarus.* Secunda dividitur; quia primo ponit observantium sabbatum persecutionem, secundo ut consulat miseriae audientium, et ut inconvenientia ista evadant, monitionem et informationem, ibi, *obsecro autem eos*; et in illa ostendit, mala evenire eis, primo non ex Dei reprobatione, sed ex ejus miseratione; secundo quod alia Dei punitio procedit ex dilectione; tertio quod tarda expectatio provenit ex peccatorum majori punitione. Circa illam partem, *igitur Eleazarus*, ponuntur multa, quae sunt memoria digna; quia iste senex fuit spectaculum et exemplar constantium martyrum futurorum. Et primo describit factam sibi violentiam, ibi, *compellebatur*; secundo ejus probitatem et constantiam, ibi, *at ille*; tertio eorum deceptoriam simulationem, ibi, *hi autem qui astabant*; quarto ejus discretam responsionem, ibi, *at ille cogitare*; quinto eorum arctiorem persecutionem, ibi, *his dictis*; sexto ejus orationem et consummationem, ibi, *domine qui habes.* Et notandum, quod in sua responsione posuit plura, quae illum retraxerunt: primo suae sanctitatis antiquitatem; secundo suae legis bonitatem; tertio suae mortis brevitatem; quarto famae auctoritatem; quinto divini judicii severitatem: quae omnia patent in litera. Nunc it ad literam. *A patriis et Dei legibus*, id est a custoditis legibus a patribus. *Et cognominare*, idem, ut templum, quod erat in Jerusalem, nominarent a Jove, cujus idolum ibi erat, ut tactum est supra libro 1, capit. 1. *Olympii*, id est qui in monte Olympo colebatur Jupiter; et ideo mons Olympus dicebatur mons Jovis. Volebat ergo rex, ut ita nominaretur templum Jovis, quemadmodum et illic, *Jovis hospitalis*: sic dicebatur, quia hospitibus favere credebatur. *Et in Garizim.* Garizim erat templum Jovis primo aedificatum a Samaritanis in honorem Dei Judaeorum, tempore, quo Cyrus fuit ei favorabilis, vel Alexander magnus, ut dictum est supra Lib. 1, cap. 1. Qui postea tempore Antiochi, quando viderunt eum esse infestum Judaeis et eorum legi, et colere Jovem, dedicaverunt illud in honorem Jovis. *Antiochenum*; et hoc procuratione Jasonis, qui eos qui erant Jerosolymis, vocabat Antiochenos; vide supra cap. 4. *Libero*: proprium nomen Dei est ipsius regis: unde *Libero*, id est Baccho, qui erat apud antiquos Deus vini; et istum in natali suo rex praecipiebat coli, quia illum sibi favorabilem esse credebat. Liberum autem Deum vini appellabant, quia vinum provocat ad luxuriam, et provocati ad illam libant masculos, et cetera. Unde cum corpore muliebri delicato ipsum Liberum depingi faciebant antiqui. In tali ergo celebratione natalis regis Judaei compellebantur *circuire Libero*, id est versari circumquaque apud imaginem illam, quod erat profanum. Et notandum, quod gentiles antiquitus diem nativitatis suae celebrabant, quia tunc ad solatia et luxus vitae praesentis intrabant, post quae majora non expectabant. E contrario Catholici Christiani diem obitus sui festivum habent, quia tunc ad gaudia recipiuntur aeterna. *Ptolomaeis*, id est sequentibus Ptolomaeum, qui erat dux Caeles Syriae et Phoeniciae, supra Lib. 1, c. 8. *Duae mulieres delatae*, idest denuntiatae et accusatae. *Duae*, hoc dicitur Lib. 1, c. 1: *quibus*, verior litera habet, *quas. Alii vero ad proximas coeuntes spelunca*, de hoc supra libro 1, cap. 1. Isti sunt, qui extra civitatem se permiserunt occidi propter observantiam sabbati, de quibus ibidem dicitur: supra tamen habetur, quomodo aliqui propter eamdem causam fuerunt occisi. *Non ad interitum.* Hoc verum est, quoniam non fuit ex intentione Dei, sed ex malitia populi. *Ex sententia*, idest secundum quod ipsi sentiunt vel judicant. *Beneficii est indicium.* Contra, quia Deus reputatur pius et benignus in expectando peccatores, et non puniendo statim. Respondetur, quod adhibitio poenae est duplex; vel est ad punitionem judicatoriam: et quo ad hoc, expectare peccatores est misericordiae; et Deus, quantum ad hoc, dicitur misericors retributor. Vel est ad remedium et praeservationem culpae faciendae: et tunc cito eam infligere, est misericordiae, sicut contingit de infirmo corporali; et hoc modo loquitur hic. *Primoribus*, idest prioribus. *Praemitti se velle in Infernum*, idest in Limbum vel in mortem: accipitur enim Infernus aliquando in Scriptura et apud patres hoc modo, secundum illud Gen. c. 37, de Jacob: *deducetis canos meos cum moerore ad Infernum.* Sed utrum eligibilius et rationabilius homini justo, eligere Infernum etiam proprie dictum, quam committere ullum peccatum mortale? De hoc alibi, *execrationem*, id est maledictionem; quia sequentes dixissent: maledictus ille, qui hoc fecit, et ita ille omnes alios corrupit.

Caput 7

[89107] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 7 *Contigit autem septem fratres.* Haec est quarta pars a cap. 4 divisa, in qua ponitur legalium obligatio quantum fuit in adversariis: et primo ponitur hostium contra 7 fratres et eorum matrem insurrectio; secundo eorum constans et fidelis responsio et mortis victoriosa toleratio, ibi: *unus autem ex illis.* Et in hac sunt singulae partes quae de his singulis fratribus mentionem faciunt, et etiam de matre. Circa secundam partem oportet considerare primo constantem eorum confessionem; secundo regis turbationem, ibi: *iratus.* Tertio ejus gravem mutilationem. Quarto in sartagine combustionem. Quinto fratrum contemplationem. Sexto mutuam exhortationem. Circa factum secundi vide primo ejus afflictionem, confoederationem et futurae resurrectionis promissionem. Circa factum tertii considera animi illius promptitudinem et fortitudinem constantiae. Circa quartum fit mentio de resurrectionis gloria, de tyranni miseria et ignominia. Circa quintum patet quomodo redarguit tyranni malitiam, quomodo confitetur de hoc divinam providentiam. Circa sextum ponit ipsum viriliter sustinentem et audacter tyrannum corripientem, et matrem aequanimiter omnia aspicientem, et filios multipliciter consolantem. Circa septimum ponit primo Antiochum indignatione commotum puero dona et divitias promittentem, matrem de informatione filii persuadentem et de morte recipienda filio praedicantem, filium quoque Antiocho viriliter respondentem, munera et oblationes ejus totaliter despicientem, defensionem legis sanctae adinstar fratrum proponentem, regem demum in ipsum acrius desaevientem. Ultima pars de facto matris manet indivisa. Nunc jam ad literam. *Contra fas*, idest contra praeceptum legis quae porcos reputabat immundos; et ideo comedi vetabat. *Flagris*, idest flagellis factis de corio tauri. *Patrias et Dei leges*, idest patribus a Deo datas, et ab ipsis observatas. *Sartagines*, idest patellas in quibus assantur carnes. *Linguam*, qua scilicet fuerat dominum confessus. *Moyses.* Deuteronomii 32. *Patria voce*, idest Hebraica. Et quoniam hi tam expressam caelestium bonorum rationem reddiderunt; ideo martyrium ipsorum Ecclesia celebrat. *Ista*, scilicet membra quae sibi amputabantur. *E caelo*, idest e dono divino. *Ab hominibus morti datos*: concluditur in hunc modum: potius est morti datos spem expectare a Deo, iterum ab ipso resuscitandos. *Ab hominibus*, idest quam ab hominibus: quasi dicat: si hic est adjudicatus morti, magis debet sperare salutem

a Deo resuscitante, quam ab hominibus. *Ad vitam*, scilicet gloriosam quae simpliciter dicitur vita. Damnati enim etsi vivant realiter, tamen vita eorum, propter miseriam in qua sunt, quaedam mors est. *Qualiter te et semen tuum torquebit.* Hoc fuit impletum quando tam ignominiose mortuus fuit, ut dicetur infra cap. 9. *Contra dominum*, idest contra legem a domino institutam. *Promisit*, scilicet non sicut rex intendebat, sed sicut Deo placebat; ideo non fuit mentita. *Modico*, scilicet respectu praemii. *Sub testamento aeternae vitae*, idest immutabili promissione. *Te cum tormento confiteri, quod ipse est Deus.* Hoc fecit infra cap. 9: unde hic prophetavit. *Mundus obiit*, scilicet a transgressione legis immunis. *Novissime et mater consumpta est.* In hoc significatur quod in fine mundi post martyria filiorum omnium, consummata erit Ecclesia.

Caput 8

[89108] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 8 *Judas vero Machabaeus.* Haec est tertia pars principalis hujus libri totius a principio libri divisa. In qua postquam posita est praefationis praelibatio et tribulationum recitatio, hic tertio ponitur oppressorum liberatio. Et notandum quod deinceps est similis historia illi qua posita est in libro 1: quinimo quasi omnino eadem: intelligendum est tamen quod de liberationibus Judaeorum factis per fratres Judae, Jonatham scilicet et Simonem, non hic dicitur in libro isto, sed tantum de Juda. Unde historia ista non durat nisi ad mortem Nicanoris quae ponitur Lib. 1, cap. 7, in fine. Ab octavo autem cap. usque ad finem Lib. 1, nihil habetur in isto 2 Lib. Oportet igitur divisionem sumere secundum reges, quorum temporibus Judas praefuit; qui sunt tres. Primo ergo ostenditur, quomodo praevaluit sub Antiocho Epiphane vel nobili. Secundo quomodo sub Antiocho filio ejus, ut cap. 10. Tertio sub Demetrio Eupatore filio Seleuci, nepote scilicet Antiochi magni, quia Seleucus et Antiochus nobilis fuerunt fratres, ut patet cap. 14. Primo agitur de hostium per Judam mirabili expugnatione. Secundo de regis Antiochi miserabili expiratione, ut habetur cap. 9. Praemittitur autem hic conflictus Judae cum Apollonio duce Syriae, de quo dictum est supra Lib. 1, cap. 4. Tertio dicitur missus fuisse cum Lysia cum Gorgia et Timotheo, nec legitur eum pugnasse contra Judaeos tempore Antiochi nobilis, sed tempore Demetrii filii Seleuci, libro 1, cap. 7. Ex quibus omnibus patet quod de isto adventu Nicanoris et de ista pugna cum Juda non fecit Lib. 1 mentionem. Dividitur autem istud caput in quatuor partes. Primo ostenditur Judas malos persequens et puniens. Secundo Nicanori occurrens, ibi: *videns autem Philippus.* Tertio ponitur Judas exercitum suum animans, ibi: *Judas autem cum comperit.* Quarto autem ponitur Nicanor succumbens, ibi: *et facto sibi* et cetera. Circa primam partem ponitur primo, quomodo se ad Judam adunaverunt, ibi: *Judas vero.* Secundo quomodo dominum humiliter invocaverunt, ibi: *et invocabant.* Tertio quomodo hostes viriliter trucidaverunt, ibi: *at Machabaeus.* Circa secundam partem ostendit primo regis principem Nicanorem factis ipsius Judae invidentem. Secundo auxilium a Ptolomaeo requirentem, ibi: *ad Ptolomaeum.* Tertio ipsum Nicanorem venientem, ibi: *et ille velociter misit.* Quarto Nicanorem Judaeis superbe comminantem, ibi: *constituit autem.* Quinto de vendendis Judaeis furiosius disponentem, ibi: *statimque.* Circa

tertiam partem agitur primo de exercitus Judae trepidatione. Secundo de communi eorum deprecatione, ibi: *alii.* Tertio de eorum informatione, ibi: *convocatis.* Quarto de victoriarum recordatione, ibi: *admonuit autem eos.* Quinto de ordinatione, ibi: *his verbis.* Circa quartam partem ponit primo exercitum Nicanoris succumbentem, ibi: *et facto sibi adjutorio.* Secundo Judam propter sabbatum praedam custodientem, ibi: *sed reversi sunt.* Tertio post sabbatum turbis curialiter illam dividentem, ibi: *post sabbatum vero.* Quarto aliis hostibus praevalentem, ibi: *et ex his qui cum Timotheo.* Quinto iterum praedas eorum distribuentem, ibi: *et cum arma eorum.* Sexto quemdam specialem adversarium morientem, ibi: *et cum Epinicia.* Septimo Nicanorem turpiter fugientem, ibi: *facinorosissimus.* Nunc ad literam: *et eos qui permanserant*, scilicet religionis vinculo. Istud enim fuit causa confoederationis et unionis in exercitu Judae. *Vocem sanguinis*, idest effusionem sanguinis qui ex crudelitate facti provocat ad vindictam faciendam, ac si clamaret. *Indignaretur*, idest ad modum indignationis se haberet illa puniendo. *Videns autem Philippus.* Is fuit Philippus cui Antiochus filium suum ad nutriendum tradidit, quem Antiochus filius Antiochi occupantem regnum suum de consilio Lysiae de Antiochia expulit, ut supra Lib. 1, cap. 6 dicitur; et iste etiam fuit Antiochus, quem Philippus reliquit cum aliis praepositum terrae ad affligendos Judaeos, supra eodem capite 5 et 8: *misit Nicanorem Patrocli.* Si loquatur de illa missione, de qua supra Lib. 1, cap. 3, tunc secundum Glossam sic concordatur: *quod tam Philippus iste quam Lysias qui loco regis erat, procuraverunt Nicanorem mitti*: quod non est inconveniens. Et primus Lib. loquitur de uno; hic autem liber de altero. Si vero fuerit alia missio, tunc dicitur, ut supra, quod verius videtur, quod Philippus ille ivit cum Antiocho in Persidem, et illi etiam recommendavit filium suum: unde tunc non erat in Judaea. *Nicanorem Patrocli*, scilicet filium. *Datis ei de permixtis gentibus*: quidam enim juvenes erant et quidam senes; quidam soli proprii et quidam alieni; quidam equites et quidam pedites. *Constituit autem Nicanor*, idest firmiter promisit, *regi*, idest Lysiae qui erat loco regis, quia rex in Persidem iverat ad colligendam pecuniam. *De captivitate*, idest de illis qui erant ex Judaeis captivi. *Suppleret*, idest solveret. *Misit.* Supra 1 Lib. cap. 3 dicitur, quod audierunt mercatores, et venerunt ad emendum. Et utrumque potuit esse verum: et quod iste miserit, et quod illi haec audientes venerint. *Mancipiorum*, quasi manu capta; sicut sunt illi, qui capiuntur in bello et in servitutem rediguntur. *Talento*, idest pro uno talento daret nonaginta mancipia. Et notandum quod talentum, secundum Isidorum proprie loquendo est in ponderibus: sed hic non accipitur nisi pro nummo trium denariorum usualium; et tunc secundum hoc ipse volebat dare triginta pro uno denario usuali, sicut postea fecit Titus et Vespasianus tempore captivitatis Judaeorum. *Formidantes.* Supra Lib. 1, cap. 5, fecit proclamari, quod formidolosi reverterentur. *Prius quam cominus*, idest etiam priusquam veniret, vendiderat. *Propter testamentum*, idest promissionem firmam. *Ne hostibus reconciliarentur*, favendo suggestionibus eorum illicitis: non tamen hic ponit modum pacis, *ceterum instituta*, idest antiquorum patrum, ut Moysis et aliorum, haec omnia rememorata dabant eis fiduciam, quia colligebant, quod Deus ista sine vindicta non dimitteret, *Sennacherib*, 4 Reg. 19 vide, *adversus Galatas.* De isto bello nihil legitur alibi quam hic. Sed objicitur contra id quod hoc loco dicitur, illud quod habetur supra Lib. 1, cap. 4: ubi dicitur, quod non habebat secum nisi tria millia. Respondetur, quod ibi loquitur de illis quos ille solus secum habebat hic autem loquitur de suis et de aliis quos sui habebant: unde statim dicuntur hic fuisse septem millia. *Convocatis* *autem Machabaeus septem millibus et qui cum illo erant*, supple de quibus hic tacet. Et sic habetur numerus iste praecise, quod scilicet Judas habuit tria millia, et quilibet aliorum mille quingentos. *Ab Esdra lecto*, non tunc, sed antea. Unde sensus est quod fecit eis recitari sanctum librum, prout alias ab Esdra lectus fuerat. *Novem millia.* Sed contra: supra Lib. 1, cap. 4 dicitur, cecidisse tantum tria millia. Respondetur, quod ibi computantur solum interfecti a Juda: hic vero interfecti ab illo et turma ejus. *Reversi sunt hora conclusi*, idest tempore deficiente, scilicet vespertina hora ante sabbatum. Quae erat observanda, quia Judaei incipiebant festa sua a vespertina hora praecedente usque in vesperum sequentem. *Misericordiae initium*, quia prima fuit victoria notabilis a Deo corripiente ipsos inimicos afflictione. *In finem servis suis reconciliaretur*, idest integre. *Timotheo*: de bello contra istum vide supra Lib. 1, cap. 5. *Cum Bacchide*: vide ibidem cap. 7. *Epinicia*, idest dies victoriae et superationis hostium; ab epi, quod est supra, et nice victoria: unde in alia translatione dicitur: superatis hostibus, Judas festum celebrabat.

Caput 9

[89109] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 9 *Eodem tempore.* Hic secundo agitur de Antiochi nobilis morte miserabili, de qua libro primo, capite sexto. Et describuntur tria per ordinem se habentia: primo quomodo fuit per superbiam elatus, et de Judaeis indignatus; secundo quomodo fuit a Deo cruciatus, ibi: *sed qui universa*: tertio quomodo timore poenae fuit in se humiliatus, ibi, *hinc igitur coepit.* Circa primum praemittit turbationis duplicem occasionem: scilicet propter repulsam ejus ignominiosam, et probitatem Judaeorum victoriosam; secundo ponit ejus turbationem et praesumptionem, ibi. *Elatus autem in ira.* Circa secundam partem principalem ostendit suam afflictionem ut nimiam; secundo ostendit poenae superbiae corresponsionem, ibi: *isque qui sibi videbatur.* Circa tertiam partem, ubi tangitur ejus humiliatio, primo eam profitetur verbo, secundo literis et instrumento, ibi: *sed non cessantibus doloribus.* Circa primum promittebat se honorare civitatem, gentem et templum Judaicum, seu legalem ritum; quorum omnia contraria prius cogitaverat. Circa ordinationem literae: primo Judaeos amicabiliter salutavit. Secundo se infirmum graviter denuntiavit. Tertio quomodo de vita rehabenda desperavit. Quarto quomodo ad exemplum patris de successore ordinavit. Quinto quomodo eum Judas commendavit. Sexto quomodo tandem expiravit. Nunc jam ad literam. *Eodem tempore*, idest interim quod Nicanor sic devictus fuit. *Antiochus inhoneste revertebatur*, quia expulsus et devictus: vide de hoc supra Lib. 1, cap. 6. *Persepolis*, idest civitas Persidis; a polis, quod est civitas: et dicebatur civitas simpliciter per antonomasiam, quia principalior erat in illo regno: tamen proprio nomine dicebatur Elimaida: Lib. 1, cap. 6: *expoliare templum*, quia ibi erant multa vasa pretiosa et thesauri, et ibi colebatur Diana: *turpiter*, quia contra consuetudinem victus est. *Ecbathanis*, civitas in media provincia, 2 Esdr. 6. *Elatus in ira*, idest commotus partim ex ira, partim ex superbia. *Se fugaverant*, idest illos de Persepoli. Sensus est, quod injuriam sibi factam in Persepoli vindicaret in Judaeos. *Agitari*: nota quod haec fuit occasio cadendi: vide de infirmitate ejus Lib. 1, cap. 6. *Ignem spirans*, idest ad modum

ignis violenti retenti: et hoc est signum magnae turbationis, sicut dicitur actuum 9: *Saulus adhuc spirans minarum et caedis* et cetera. *Etiam fluctibus maris imperare*, in hoc tangit ejus magnam superbiam. Quamvis autem vexatio dat intellectum, tamen non veram habuit poenitentiam, nec movebatur ex odio culpae, sed poenae; et ideo non meruit indulgentiam. *Misericordiam*, propter causam dictam. *Atheniensibus*, qui erant liberi et honorati. *Terrae*, scilicet sanctae. *Desperans*: ex hoc patet, quod mentiebatur infra eodem, ubi dicebat se non desperare. *Optimis civibus*, totum est adulatio. *Rex*, scilicet Asiae et Persidis de jure. *Et princeps*, super Judaeos ex usurpatione. *Ex sententia*, idest ex voluntate nostra, secundum quod etiam vos determinatis et definitis. *Non desperans*: mentiebatur quidem, sed nolebat de morte sua eos consolari: vel forte ut magis induceret eos ad orandum pro se. *Pater meus*, Antiochus magnus. *Qui post se acciperet principatum*, hoc fuit impletum de Seleuco fratre istius. Hoc autem dicebat iste, quia volebat filium suum regnare post se; cum tamen nepos suus Demetrius filius Seleuci regnare deberet. *Summa*, idest negotiorum sarcina eventum infirmitatis meae. *Multis nostrum commendatam*: falsum est de Judaeis, sed forsan de aliis id dicit: nisi forte factum sit et non legatur. *Publice et privatim*, idest quae recepi ab omnibus et singulis, ut referatur ad omnes et singulos. *Communem vobis fore*, idest tractabilem et affabilem. *Philippum*, cui commisit diadema et annulum pro filio suo Antiocho, supra Lib. 1, cap. 6. *Qui metuens*, non ita cito et statim: sed postquam fuit fugatus de Antiochia, quam usurpabat de consilio Lysiae, ut supra Lib. 1, cap. 6 et 8 habetur.

Caput 10

[89110] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 10 *Machabaeus autem.* Haec est secunda pars illius, *Judas vero*: ubi post factum Judae sub Antiocho nobili vel Epiphane, ponitur factum ejus sub Antiocho filio ejus: et dividitur in tres partes. Primo ponitur bellum Judae cum aliquibus principibus regis. In secunda bellum ejus cum Lysia, qui erat inter alios principalis, cap. 11. In tertia bellum scilicet cum rege Antiocho et Lysia, cap. 13. Circa caput istud praemittitur primo post mortem Antiochi nobilis ipsius templi purificatio. Secundo Antiochi filii sui ad regnum sublimatio, ibi: *et Antiochi qui appellatus est nobilis.* Tertio ipsorum hostium partem regis defendentium expugnatio, ibi: *Gorgias autem cum esset dux.* Circa primam ponit primo templi purificationem. Secundo devotam eorum orationem, ibi: *rebus gestis.* Tertio laetam sollemnizationem, et cum laetitia. Circa secundam ponit regis promotionem et constitutionem. Secundo Lysiae exaltationem, ibi: *hic enim suscepto.* Tertio Ptolomaei occisionem, ibi: *nam Ptolomaeo.* Circa tertiam partem, *Gorgias autem* etc. primo ponitur conflictus cum Gorgia. Secundo conflictus cum Ptolomaeo, ibi: *at Timotheus.* Circa primam primo agitur de Gorgiae insurrectione. Secundo de Judaeorum defensione, ibi: *Judaei vero qui.* Tertio de eorum ad dominum oratione, ibi: *hi vero qui erant.* Quarto de aliquorum forti inclusione, ibi: *quidam autem.* Quinto de eorum pecuniosa evasione, ibi: *hi vero qui cum Simone.* Sexto de vendentium occisione, ibi: *cum autem Machabaeus.* Circa illam partem, in qua agitur de bello Timothei, primo ponitur, quomodo Timotheus et sui insurrexerunt.

Secundo, quomodo Machabaeus et Judaei ad orationis auxilium recurrerunt, ibi: *Machabaeus autem.* Tertio, quomodo ambo exercitus praelium commiserunt, ibi: *primo autem solis.* Quarto quomodo quinque viri de caelo armati ad auxilium Judaeorum recurrerunt, ibi: *sed cum vehemens.* Quinto quomodo Timotheus et sui succubuerunt, ibi: *interfecti autem sunt.* Sexto quomodo Timotheus et sui fugientes se recluserunt, ibi: *Timotheus autem fugit.* Septimo quomodo in fortitudine loci confisi, in Judaeos opprobria fecerunt, ibi: *at hi qui intus.* Octavo quomodo Judaei muros fregerunt, et ipsos occiderunt, ibi: *sed cum dies quinta.* Ultimo, quomodo gratias Deo reddidere, ibi: *quibus gestis.* Sed nunc jam ad literam. *Itemque delubra*, dicuntur quasi delentia umbram, scilicet ad immolandum. *Et purgato templo.* Contra, supra libro 1, cap. 4, uno anno ante mortem Antiochi nobilis posuit auctor purificationem templi, et post victoriam habitam cum Lysia: hic autem ponit eam factam post mortem Antiochi, et ante victoriam Lysimachi. Respondetur quod hic liber traditus fuit per modum epistolae, ut inducerentur Judaei ab observantiam dierum festivorum aliquorum, ut supra dictum est cap. 1. Ad quae observanda magis potuerunt induci mortuo Antiocho, ideo fit de morte illius mentio. *Ignitis*, idest de calce et lapidibus praecedentis altaris, ubi ignis erat perpetuus, et ideo vocat eos ignitos. *Concepto*, idest per collisionem generato. *Post biennium.* Sed contra, dictum est supra Lib. 1, cap. 4, quod contaminatio duravit tribus annis. Respondetur, verum id esse; sed uno anno duravit, antequam Judas et sui aliquod remedium apponerent: postquam vero ille incepit remedium adhibere, duravit duobus annis: et sic loquitur hic, cum dicit, *post biennium. Eadem die*, supra libro 1, capit. 4. *Casleu.* Decembris, alias Novembris. De hoc vide supra Lib. 1, cap. 4. *Ante modicum tempus.* Ideo de novo ipsum diem Scenopegiae fecerunt, quia ante male et non secundum ritum legis ipsum fecerant. *Propter quod thyrsos et ramos* etc., idest propter augendam magis festivitatem. *Thyrsos*, idest quosvis herbarum ramos: thyrsus enim secundum Papiam, generaliter est omnis frutex herbarum, vel olerum quorumcumque, de novo sursum elevatus a terra. *Quondam*, scilicet sub patre ejus. *Nam Ptolomaeus*: quasi dicat: ideo substitutus est Lysias, quia Ptolomaeus, qui prius fuit in illo officio, accusatus fuit de proditione. De isto Ptolomaeo duce Caeles Syriae et Phoeniciae habetur supra eodem cap. 8. *Qui dicebatur Macer*, cognomen est. *Justi tenax*, idest in justo facto pertinax, idest perseverans pro justitia Judaeorum. *Esse instituit*, idest firmiter statuit. *Et pacifice agere*, supple, instituit. *Ab amicis*, scilicet suis, vel forte regis. *Proditor audiret*, sensus est: cum audiret Ptolomaeus de seipso frequenter hoc nomen proditor, idest se vocari proditorem, supple, hoc non obstante non recedebat ab amicitia Judaeorum. *Eoque Cyprum.* Modo tangit duas causas, quare eum vocabant proditorem. *A Philometore*, idest regem Aegypti deseruisset, vel servitium regis deseruit, et ad reges Asiae et Persidis se convertit. Et iterum ipso relicto Judaeis se confoederavit: et propter ista duo reputabant eum proditorem; sed tamen hoc ipse faciebat propter justitiam, ut patet in litera *Gorgias autem*, de quo supra Lib. 1; cap. 3 et 4, et eodem cap. 8. *Fugatos a Jerosolymis*, scilicet Judaeos ab hostibus, recipiebant in munitionibus quas habebant: vel sensus est, et melius, quod Judaei, qui erant in munitionibus, suscipiebant ad bellum illos hostes, qui expellebantur et fugabantur a Judaeis, qui erant in Jerusalem. *Loca*, idest munitiones Idumaeorum. *Non minus a viginti millibus*, idest non minus quam viginti millia. *Multis satis*, idest multis valde. *Dydrachmis*, idest nummis valentibus duas drachmas. Quid sit drachma, dictum est ante. *Vendidissent.* Ideo eos vendidisse dicuntur, quia eos prodiderunt, dimittendo eorum adversarios: qui postea potius secum eos occidissent. Unde vendendo hostibus libertatem, implicite fratres suos vendiderunt. *Et Timotheus* etc., de quo supra cap. 8. *Illi autem ducem belli animum habebant*, idest pro duce, vel tamquam ducem. *Fulmina*, idest tela ut fulmina cum faculis accensis. *Maledicebant*, idest mala praedicabantur Machabaeo et sociis.

Caput 11

[89111] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 11 *Sed parvo post tempore.* Hic secundo ponitur bellum Judae cum Lysia qui erat inter omnes principes terrae principalior. Et primo describit bellum et sequentem concordiam. Secundo describit in factis particularibus multiplicem Judae victoriam. Et hoc cap. 12. Circa primum tria facit. Primo describit Lysiam a Juda superatum, ibi: *sed parvo.* Secundo Lysiam cum ipso confoederatum. Tertio Judam mediante Lysia cum rege pacificatum, ibi: *anno centesimo quadragesimo octavo.* Circa primam partem praemittit a Lysia exercitus congregationem. Secundo superbam et praesumptuosam intentionem, ibi: *existimans se civitatem.* Tertio ipsius Judae occupationem, ibi: *ingressus autem Judaeam.* Ex parte autem Judae ponitur, quomodo ipse cum suis ad lachrymas recurrerunt. Secundo quomodo verbis Judae confortati audacter contra adversarios processerunt, ibi: *ipse primus Machabaeus.* Tertio quomodo Angelum adjutorem receperunt, ibi: *cumque secum prompto animo.* Quarto quomodo adversarios occiderunt et fugarunt, ibi: *ibant ergo prompti.* Circa secundam partem principalem ponit, quomodo prudenter Lysias Judaeorum potentiam invincibilem consideravit. Secundo quomodo verba pacis et concordiae demandavit, ibi: *misit ad eos.* Tertio quomodo Judas verba nuntiorum acceptavit, ibi: *annuit autem Judas.* Quarto quomodo Judas amicabiles destinavit, ibi: *nam erant scriptae.* Circa tertiam partem ponit post confoederationem cum Antiocho eamdem cum populo Romano. Et circa primam partem ponit epistolam regis ad Lysiam. Secundo ad Judaeos. Circa tertiam partem principalem, primo praemittit rex curialem salutationem. Secundo aperit in generali suam regalem intentionem, ibi: *patre nostro inter deos.* Tertio explicat Judaeorum et patris dissensionem, ibi: *audivimus Judaeos.* Quarto concedit legalium liberam observantiam. Quinto hortatur Lysiam ad hujus divulgationem, ibi: *bene ergo feceris.* Circa epistolam regis ad Judaeos, primo ponitur salutatio. Secundo gaudium de prosperitate. Tertio signum de fideli securitate. Quarto excusatio de temeritate. Circa epistolam Romanorum salutationem praemittunt, prius donata concedunt, de futuris ipsos instruunt, epistolas mittendas eis petunt. Nunc ad literam, *sicut cetera delubra*, loca scilicet ad immolandum idolis, sic dicta quasi delentia umbram, ut dictum est. *Venale sacerdotium*, esse, scilicet ab ipso: idest cogitabat, quod quolibet anno sacerdotium venderetur. *Elephantes*, quia animalia sunt ad pugnandum apta, de quibus Lib. 1, cap. 6 dictum est. *Bethsurae*, civitas est fortis secundum Glossam ad vincendum in terra Juda vel Benjamin. *Quinque stadiorum.* Stadium est octava pars milliarii; et habet centum et viginti quinque passus qui conficiunt sexcentos et viginti pedes. Isidorus in Lib. 15. *Nudi*, armis suis projectis et illis exuti ad melius fugiendum, *non insensatus*, imo industrius. *Quae justa sunt*, idest quae petebant Judaei, quorum petitio justa esse

potest haberi per victorias ipsis a Deo datas. *Quae per illos*, scilicet duos. *Res permittebat*, idest negotium exigebat. *Et deinceps*, idest cum his quae jam incoepi. *Anno centesimo quadragesimo octavo*: Glossa: eodem anno quo mortuus fuit Antiochus. Sed contra: quia supra Lib. 1, cap. 6 dicitur: quod mortuus fuit anno centesimo quadragesimo septimo. Respondetur, quod frequenter in computandis temporibus regum una pars modica anni computatur pro anno. *Dioscori*, idest Junii. *Inter deos translato*, idest a vita praesenti hominum abstracto, sicut dii qui conversationem cum hominibus non habent. *Templum restitui*, idest liberum cultum Dei in templo, quia templum jam habebant. *Menelaus*, ille de quo dictum est ante ambitiosus. *Velle nos descendere*: sensus est, quia ipse accusabat Judaeos, quod volebant venire contra regem et suos liberare, quia non erant inter illos liberi. *His igitur qui commeant*, idest commorantur: vel *ad nos commeantes*, et nobiscum convenientes. *Mensis Xanthici.* Graecum nomen est, quod Hebraice dicitur Nisan, Latine autem Aprilis. *De his quae per ignorantiam*, idest sicut alias passi sunt, ut patet de his quae erga ipsos facta sunt, resolvere aliqua noluit Lysias per seipsum determinate, sed ad regem deferenda esse putavit. Cum autem nondum essent determinata, miserunt Romani informantes Judaeos, ut scriberent, quomodo illa ad prosperitatem suam vellent determinari; quia id ipsi facturi essent apud regem Antiochum. Et notandum, quod eodem die, mense et anno, fuerunt datae literae regis et Romanorum.

Caput 12

[89112] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 12 *His factis pactionibus.* Haec est secunda pars divisa contra praecedens capitulum: ubi ponit multiplicem particularem victoriam quam de adversariis obtinuit Judas; et secundo agitur de sepultura aliquorum Judaeorum transgressorum, ibi: *Judas autem collecto.* Per totam primam partem ponit adversariorum repugnantiam in generali, et secundo in speciali, ibi: *Joppitae vero.* Circa istud secundum, primo ultio de proditione Joppitarum. Secundo de proditione Jamnitarum, ibi: *sed cum cognovisset et eos.* Tertio conflictum cum Timotheo et Arabis, ibi: *inde cum jam abiissent.* Quarto cum illis, qui erant in quadam forti civitate, ibi: *aggressus est autem et civitatem.* Quinto iterum contra Timotheum et contra Ptolomaeum, ibi: *inde discesserunt stadia.* Sexto contra Gorgiam, ibi: *et post Pentecostem.* Septimo contra Scythas, ibi: *ideo ad civitatem Scytharum.* Circa secundam partem principalem totius cap. ponitur primo ex parte ipsius Judae et suorum intentio sepeliendi. Secundo ex parte mortuorum transgressio delinquendi, ibi: *invenerunt autem sub tunicis.* Tertio oblatio ponitur ad placandum Deum, ibi: *omnes itaque benedixerunt*: ubi describitur placatio Dei et ex peccati detestatione, et ex communi oratione, et ex unanimi tribulatione. Nunc ad literam. *Agriculturae operam dabant.* Hoc dicitur in signum pacis et tranquillitatis. *Qui resederant*, idest nimis diu quieverant a debellando Judaeos, ut eis videbatur. *Timotheus*, fuit forsan alius ab illo qui supra eodem Lib. cap. 10 fuit interfectus. *Cypriarches*, idest principes Cypri. *Scaphas*, idest naves: est enim scapha parva navis et levis, quandoque de una solum arbore concava facta, vel ex viminibus et corio tecta: et ducitur

in aquam et facile in terram appellitur tempore periculi. Dicitur autem scapha a scaphos, quod est speculum, quia piratae talibus utebantur ad speculandum: aut forte quia de longe possunt speculari. *Arietibus.* Aries ponitur pro instrumento perforandi muros, eo quod ad literam perforat eos ad modum arietis invadentis. Sumitur enim ligamen de forti et duro et nodoso trunco, et vestitur ferro, et impetu violento in murum impellitur et ipsum perforat. Machina etiam generaliter est instrumentum exquisite inventum. *Tubianei*, dicuntur illi qui se tenebant ex parte Judaeorum, non tamen erant Judaei: et dicuntur sic quasi alieni tubis conducti vel vocati. *Morte ejus decipi eveniret*, quia si moreretur ipsi occiderentur. Fidem enim non tantum per sponsionem sicut nos faciunt: sed per sponsionis conformitatem. *Scythopolitas*, idest cives habitantes in civitatibus Scytharum. *Septimanarum*, idest Pentecostes festo: quod secundum determinatum numerum septimanarum post Pascha celebratur, supra 7, et Lev. 23. *Contingit paucos ruere Judaeorum*, quia absconderunt donaria idolis immolata, ut statim dicitur infra, *Baccenoris*, idest Tubianeis, de quibus dictum est, quod fuerunt a Juda conducti, ut ad sonitum tubarum essent Judaeis in auxilium. *Thracibus*, idest hominibus de Thracia. Thraces enim, secundum Papiam, descenderunt a Thiras filio Japhet et sunt homines valde severi. *Irruit in eum*, idest in Dositheum, non in Gorgiam. *Esdrim*, iste erat huic Gorgiae principalis post ipsum. *Militibus incussit*, idest milites Gorgiae incussit ad fugam qui erat eorum principalissimus. *Purificati*, supple existentes. *Et sequenti*, die scilicet post sabbatum. Ex hoc loco habet Ecclesia fundamentum orationes faciendi pro mortuis. *Post sabbatum martyrum*, idest post diem dominicam, *donariis*, idest de illis quae data erant idolis vel ad sacrificandum vel ad ornandum. Lex Deuteronomii 7. *Oblivioni traderetur*, adeo quoad hoc quod amplius ipsum non puniret in alios: vel oblivioni traderetur, aut ab ipsis celaretur, neque divulgaretur in alios. *Sub oculis.* Aliqui libri habent sic, *sub oculis videntes quae facta sunt*: et tunc sensus est quod servarent se sine peccato, sub oculis, idest sub poena perdendorum oculorum: quam prohibitionem sciunt juste factam, videntes quae facta sunt, quod scilicet pro peccato eorum fratres prostrati sunt. Alii habent, *sub oculis viventis vel videntis Dei*: quasi dicat, si peccaveritis, Deus videbit, sicut patet per ea quae facta sunt, quomodo pro peccato suo prostrati sunt. *Pro peccato, sacrificium*, et ponitur ad majorem intentionis Ecclesiae expressionem, cum dicitur: *pro peccatis mortuorum, ut a peccatis solvantur, de resurrectione cogitans.* Aliqui dicunt, quod istud totum, *bene religiose* etc. est additum; alii quod totum est de textu, illud scilicet, *pro peccato sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans.* Et hoc videtur esse verum per sequentem literam. *Sancta* et cetera. Quae tamen truncata esset sine hoc. *Sancta ergo*, verbum istud est historiographi: et notandum quod quasi omnia dicta in hoc capite tractantur supra in primo libro, et hic supplentur.

Caput 13

[89113] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 13 *Anno centesimo quadragesimo nono.* Haec est secunda pars illius partis cap. 10 divisa; in qua ponitur pugna simul cum Antiocho et Lysia. Et primo ponitur adversariorum insurrectio. Secundo a Juda ipsorum expugnatio, ibi: *quibus Judas*

congregatis. Tertio iterata reconciliatio, ibi: *ut autem cognovit.* Circa primam partem primo agitur de exercitus congregatione, ibi: *anno centesimo quadragesimo nono.* Secundo interseritur de malitiae Menelai perceptione, ibi: *commiscuit autem se illis.* Tertio de ipsius condigna occisione, ibi: *sed rex regum.* Quarto de justa sepulturae privatione, ibi: *erat autem in eadem.* Quinto de crudelitatis regiae executione, ibi: *sed rex.* Secunda pars principalis continet duas victorias quas habuit de Antiocho. Circa primam primo ex parte Judae et suorum continetur devota oratio. Secundo perfecta in signo humiliatio, ibi: *omnibus itaque.* Tertio ipsius Judae provida deliberatio, ibi: *ipse vero cum.* Quarto sociorum fortium exhortatio, ibi: *dans itaque potestatem.* Quinto hostium virilis invasio, ibi: *et dato signo.* Circa secundam partem habes regem munitiones Judaeorum invadentem. Secundo Judam suis in munitionibus providentem, ibi: *his autem certus.* Tertio regem illos qui erant in Beth-Sura alloquentem, ibi: *iterum rex.* Quarto Judam hoc non obstante regem expugnantem, ibi: *commisit cum Juda.* Circa tertiam partem principalem de resurrectione, primo concludit Philippum contra regem rebellare. Secundo quod de hoc voluit rex cum Judaeis se pacificare, ibi: *Judaeos deprecatus.* Tertio voluit rex Judaeos et templum muneribus honorare, ibi: *et reconciliatus.* Quarto concludit ex hoc Ptolomenses remunerare, ibi: *ut autem venit Ptolomaidem.* Quinto visus est Lysias eum pacificare, ibi: *tunc ascendit Lysias.* Nunc ad literam. Notandum est quod de isto bello cum Antiocho perfectius habitum est supra Lib. 1, cap. 6: et videtur fuisse primum bellum Judae et suorum cum Antiocho Eupatore filio Antiochi nobilis: et hoc dicit Glossa super locum istum: quae et secundum historiam, et secundum allegoriam locum exponit, et remittit se ad expositionem in praecedente libro positam. Sed contra hunc locum objicitur illud quod habetur libro 1, cap. 6: ubi dicitur quod elephantes docti triginta duo ad praelium erant ibi: et ibi etiam habetur de turribus super eos aedificatis, et de ordine exercitus Antiochi etc. hic vero dicitur quod erant viginti duo elephantes. Respondetur quod hic vel ibi fuit error scriptorum, idest eorum qui hos libros compositos descripserunt. *Cum falcibus*, idest undique circumseptis falcibus. *Cultellis*, scilicet ferreis ad secandum, tales dicuntur currus falcati. *Menelaus*, qui scilicet occidi fecit fratrem suum Oniam et prodidit Jasonem. *Cum multa fallacia*, quia adulando captabat benevolentiam ejus. Supra tamen dictum est quod ipsam deprecationem fecerunt filii nequam: quod est intelligendum, quia plures alii erant cum Menelao, ipse vero erat principalis. *Deprecabatur*, ut insurgeret in Judaeos: verum supra manifestius ponitur. *In peccatorem*, idest Menelaum. De ista morte ejus tali loco, non dicitur supra: tamen hoc fuit verum: quia, ut dicitur Lib. 2, cap. 1, ipse fuit de illis filiis nequam, qui, ut dictum est supra, a Judaismo apostatarunt. *Aggestum*, idest tumulum. *In praeceps*, quia praeruptus erat locus ille et videbatur minari praecipitium. *Inde in cineres*, idest de altitudine praecipitii impulsus est. *Tali lege contingit.* Hoc est, tali modo hoc est ut legali modo, sed non fortuito, *sanctus*, scilicet ignis ille jugis altaris. *Nequiorem*: et hoc quia concitatus fuerat contra eos verbis aliorum, licet de se pacem voluisset, sicut patet per confoederationem prius factam, supra eodem cap. 12. *Victoria Dei*, quia juvenibus recitavit fortia Dei facta. *Nocte.* Sed contra hoc supra dicitur quod hoc fuit de die: unde dicitur quod refulsit in clypeos aureos et cetera. Respondetur quod utrumque verum est. Inchoavit enim de nocte et continuavit de die. *Maximum elephantorum.* Contra: supra dicitur quod hoc fecit Eleazar frater ejus submittens se elephanti. Respondetur quod hoc iterum fuit: vel hic etiam recitatur compendiosius, et etiam facta aliorum tribuuntur frequenter principi. *Prospere.* Contra: dicitur ubi supra quod Judas aliquantulum fugit; ergo Eleazar frater suus occubuit. Respondetur quod prosperitas fuit ibi, non quantum ad omnia, sed quia multum damni intulerunt adversariis suis. Et per hoc auctor inducit per epistolam illos quibus missa est ad gratiarum actionem. *Sed fugabatur.* Ista clausula non ponitur ubi supra. Sed contra: quia ubi supra dicitur quod tradiderunt se propter defectum victualium. Respondetur quod quamdiu potuit, illis providit sicut dicitur hic; tamen tandem non potuit plus, et reddiderunt se. *Accepto gustu*, idest gustata audacia, sicut experientia de vino sumitur per gustum. *Mysteria*, idest secreta, scilicet Judae et suorum et consilia: et hoc est melius, quia ubi supra dicitur quod rex credebat eis victualia. *Cognovit*, per Lysiam scilicet, ut dicitur ubi supra. *Philippum*, cui commisit Antiochus nobilis moriens stolam et annulum et diadema ut ferret ea Antiocho isti filio suo. Veniens vero Antiochiam voluit usurpare regnum et privare Antiochum; et haec fuit causa confoederandi se cum Judaeis. *Justum visum est*, scilicet Judaeis. *Ne forte foedus rumperent*, scilicet Judaei: sed contrarium accidit: quia dicitur supra, nempe Lib. 1, cap. 6, quod rex statim juramentum suum fregit. *Hoc modo*, idest hac occasione.

Caput 14

[89114] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 14 *Sed post triennii tempus.* Haec est tertia pars illius, *Judas vero*, quae incipit cap. 8: in qua ponitur factum ipsius Judae sub Demetrio nepote Antiochi nobilis filio Seleuci. Quomodo vero iste venit ad regnum mortuo patruo suo Antiocho nobili, vide supra libro 1, cap. 7. Et talis pars dividitur in tria: primo ponitur a Demetrio contra Judaeos Nicanoris destinatio; secundo ipsius a Judaeis interfectio, cap. 15; tertio historiae consummatio, eodem cap. in fine. Si vero quis quaerat, cur in libro isto non fiat mentio de victoriis factis sub aliis regibus, vel ab aliis fratribus, sicuti sub Jonatha et Simone: respondetur quod qui scripsit librum istum secundum, intendebat tantum secundum modum et formam epistolae, cap. 10, ipsum mittere, finaliter ad inducendum Judaeos qui erant in Aegypto ut celebraretur dies victoriae istius, scilicet de morte Nicanoris: et ideo mortuo eodem Nicanore cessat epistola et est finis libri. Circa istud capitulum primo ponitur regis Demetrii ad regnum exaltatio; secundo ejus ab Alcimo contra Judaeos inflammatio, ibi: *Alcimus autem quidam*; tertio Nicanoris contra eos destitutio, ibi: *qui statim Nicanorem*; quarto Nicanoris cum Judaeis confoederatio, ibi: *Nicanor tamen*; quinto regis contra Nicanorem indignatio, ibi: *Alcimus autem*; sexto Nicanoris dissimulatio, ibi: *quibus congregatis*; septimo Judae perceptio et declinatio, ibi: *at Machabaeus videns*; octavo Nicanoris superba comminatio, ibi: *quod ut ille cognovit*; nono cujusdam senis Judaei ignominiosa interfectio, ibi: *Razias autem quidam.* Circa secundam partem, agitur primo de Alcimi prava ambitione; secundo de munerum oblatione, ibi: *offerens ei*; tertio de ipsius a rege consultatione, ibi: *et vocatus*; quarto de Judaeorum accusatione, ibi: *ipsi qui dicuntur*; quinto de regis contra eos provocatione, ibi: *sed oro*; sexto de omni contra eos inflammatione, ibi, *talibus.* Circa tertiam partem introducit regem Nicanorem mittentem et informantem, et Alcimum in summum sacerdotem praeficientem, ibi: *et*

constituerent. Tertio populum contra Judam se Nicanori conjungentem, ibi: *tunc gentes*; quarto populum Judaeorum timentem et ad Dei auxilium recurrentem, ibi: *audito itaque Judaei.* Circa quartam partem habetur primo quomodo Nicanor de potentia Judae et suorum deliberavit; secundo quomodo nuntios pacis ad eos destinavit, ibi, *quamobrem*; tertio quomodo Judas legationem de consilio acceptavit, ibi: *cum de his*; quarto quomodo ad cautelam rem ordinavit, ibi: *praecepit autem Judas*; quinto quomodo Nicanor cum eis pacifice habitavit, ibi: *morabatur autem.* Circa primam Alcimus ad regem revertitur, de pace cum Judaeis nequiter instruitur; falsitas et malitia tam Judae quam Nicanoris illi suggeritur, rex ad indignationem iterum commovetur, et Scriptura regis captura Judae iterum praecipitur. Sexta pars indivisa manet, et etiam septima. Circa octavam partem notandum, quod primo ponit Nicanorem Judam requirentem; secundo ipsummet hostias in templo impedientem, ibi: *venit ad maximum*; tertio templum et altare destruenda asserentem, ibi: *quibus cum juramento*; quarto populum ad dominum recurrentem, ibi: *sacerdotes autem protendentes.* Circa nonam partem primo ponitur ipsius Raziae commendatio, ibi. *Razias autem*; secundo Nicanoris erga judices mala intentio, ibi: *volens autem Nicanor*; tertio ipsius sancti viri ab ipso persecutio, ibi: *turbis autem irruere*; quarto ex parte ipsius viri humanae probitatis ostensio, ibi: *et cum jam comprehenderetur.* Ista autem fuit probitas (si probitas dici debet, et non potius improbitas), quod ter se visus est occidere: primo vulnerando, secundo praecipitando, tertio intestina sua projiciendo. Sed jam ad literam. *Demetrium Seleuci filium.* Quis fuit ille, et quomodo regnavit, vide supra Lib. 1, cap. 7. *Tripolis*, civitas est maritima, unde vero veniebat Judas, supra Lib. 1, cap. 7. *Alcimus*, pessimus et ambitiosus; *coinquinatus*, observantia gentilitatis. *Commixtionis*, id est quando commiscebat se cum gentibus, supra cap. 4 et 6. *Salutem nec accessum ad altare*, quem scilicet ex ambitione optabat, nempe sacerdotium. *Centesimo quinquagesimo anno.* Sed contra: quia statim dicitur quod hoc fuit post triennii tempus, supple a morte Antiochi nobilis, et a regno filii sui Antiochi, qui incoepit anno centesimo quadragesimo nono, ut dictum est ante cap. 6; unde oportet quod istud sit anno centesimo quinquagesimo primo. Respondetur id verum esse: sed hic non computatur illa pars quinquagesimi primi anni, in cujus principio iste Demetrius venit; unde debet glossari, post triennii tempus, id est post duos annos, et partem tertii positam pro anno tertio. *Coronam, in signum victoriae super hostes. Et talios*, signum dominii super templum: talli enim erant vasa ad modum turrium facta, in quibus offerebant in diebus solemnibus, ut dicit Glossa. *Assidaei*, sic dicebantur qui Judam sequebantur: quia speciali zelo dediti erant cultui divino, et in eo assidui. *Qui statim Nicanorem.* Hic ut ad principale propositum veniat, praemittit de missione prima Alcimi et Bacchidis, et proditione Judaeorum ab Alcimo veniente, et juramenti sui violatione, de quibus supra libro 1, cap. 7. *Constitueret Alcimum.* Supra quidem dixit quod rex illum constituit: quod est verum: sed praecepit Nicanori ut destituto Juda poneret istud in executione, caperet scilicet vivum. *Tunc gentes quae de Judaea fugerant Judam*: forsan illi fuerunt qui spe auxilii ad Alcimum venerunt; quia eum de genere Aaron crediderunt; supra Lib. 1, cap. 7: quos iste fraudulenter decepit. *Sanguine judicium facere metuebat*, id est metuebat seditionem sedare per judicium sanguinis, id est per sanguinis effusionem: quia timebat sibi et suis. *Sellae prolatae sunt singulis*; idest, ab utraque parte. *Haberetur*, scilicet a Juda. *Rogavit eum*: Nicanor scilicet. *Judam procreare filios*: forte ut judicium daret ei majoris securitatis, vel propter filios imitatores suae probitatis habendos; vel quia hoc idem ipse fecerat, sicut statim innuitur: unde sequitur: *nuptias ipse fecit*, scilicet Nicanor. De hoc nihil fuit dictum supra Lib. 1, cap. 7; sed bene quod misit verba pacifica in dolo, et quod Judas fugit: sed utrumque fuit verum. Quia primo fuit confoederatio, et postea recessit Nicanor a Juda, habens tantum pacem in signo, non in re; et haec vocantur supra verba pacifica in dolo, quibus non consensit, sed illa percipiens fugit, et declinavit, sicut dicitur hic: et tunc venit ad templum cum verbis comminatoriis: et hoc utrobique dicitur. *Solitas hostias offerentibus*; et supra dicitur quod ostenderunt ei hostias speciales quas pro prosperitate regis faciebant, ut eum magis allicerent. *Libero*, id est tali idolo. *Patri autem*, dicit causa reverentiae; sicut vocamus Deum nostrum patrem. *Consecrabo.* Contra, quia statim dixerat quod ipsum ad planitiem deduceret. Respondetur quod forsan ex impatientia ignorabat vim vel ordinationem verborum suorum: vel forte id comminatus est sub distinctione, quod ipsa faceret vel hoc vel hoc. Id est, quod vel ipsum destrueret, vel quod illud idolo consecraret, vel forte quod in eodem loco aliud templum faceret idolo consecratum. *Razias autem delatus*, id est accusatus. Dictum fuit ei quod ex quo non poterat Judaeos punire in puniendo Juda, quod non posset eos magis offendere quam in illo sene *Razia compellendo in Judaismo*, id est in ritum Judaeorum. *Gladio sese petiit*, id est, se percutere visus fuit. *Contra natales suos*, quia natus erat de fidelibus. *Defunctus est.* Sed utrum in hoc sit laudandus vel vituperandus? Respondetur quod nullus potest se interimere, vel aliquid facere ad quod immediate et indubitanter sequatur mors, quin sit homicida sui ipsius: nisi forte hoc faciat instinctu spiritus sancti, sicut creditur fecisse Samson. Unde in Epist. ad Hebraeos 2 cap. ponitur ille in catalogo fidelium: et similiter forsan fecit iste. Unde Glossa super hunc locum, et est Augustini: *his exceptis quos lex justa generaliter vel ipse fons justitiae Deus specialiter occidi jubet, quisquis hominum vel seipsum, vel alium quemlibet occiderit, homicidii crimini innectitur.* Sed secundo dubitatur utrum saltem sic facere, sit magnanimitatis? Et dicitur quod sic. Unde et in litera dicitur, *magis eligens nobiliter mori.* Ad hoc dicitur, quod superficie tenus videtur esse quaedam magnanimitas; sed realiter est quaedam pusillanimitas. Unde Augustinus in eadem Glossa: quicumque hoc ipsum in semetipsos perpetrant, animi magnitudine mirandi sunt, non sapientiae sanitate laudandi sunt. Quamvis si rationem diligentius consulas, nec ipsa quidem animi magnitudo recte nominatur, ubi quisque non valendo tolerare, vel quaeque aspera vel aliena peccata, semetipsum interimit: magis enim mens infirma deprehenditur, quae ferre non valet vel duram sui corporis servitutem, vel stultam vulgi opinionem; majorque animus dicendus est illius qui vitam aerumnosam magis potest ferre quam fugere, et humanum judicium quod plerumque caligine erroris involvitur, pro conscientiae liceat puritate contemnere, et cetera. Haec Augustinus in libro de civitate Dei, capite, vide Glossam hic.

Caput 15

[89115] Johannes Michaelis, In Mach., lib. 2 cap. 15 *Nicanor autem ut comperit* et cetera. Haec est secunda pars partis praecedentis; in qua postquam ponitur Nicanoris destinatio, subjungitur ejus

a Juda et suis interfectio. Et primo ponitur Nicanoris superbia in principio capitis. Secundo Machabaei confidentia, ibi: *Machabaeus autem.* Tertio de hostibus magna victoria, ibi: *Judas vero.* Circa primum ponitur fallax hostis intentio. Secundo ejus redargutio, ibi: *Judas vero.* Tertio veritatis ab ipso investigatio, ibi, *at ille infelix.* Quarto veritatis auditae despectio, ibi: *et respondentibus illis.* Circa secundam partem principalem hortatur suos Judas. Primo recitatione verborum. Secundo expositione somniorum, ibi: *singulos autem illorum.* Et circa istorum numerum primum declarat Judae confidentiam, et promittit de caelo victoriam; et recitat Scripturae divina adjutoria, replicat et hostium malitiam. Circa secundam partem harum duarum ponit primo Judam somniantem, ibi: *singulos autem illorum.* Secundo Oniam orare videntem, ibi: *Oniam qui fuerat.* Tertio virum Oniae apparentem, ibi: *post hoc autem apparuisse.* Quarto Jeremiam pro populo orare promittentem, ibi: *hic est qui multum orat pro* et cetera. Quinto Jeremiam Judam animantem, ibi: *accipe sanctum gladium.* Sexto populum ex his vires colligentem, ibi: *exhortati itaque verbis.* Septimo Judam deprecantem, ibi: *et cum jam sperarent.* Circa tertiam partem principalem ponitur primo quomodo congressi fuerunt. Secundo quomodo exercitum Nicanoris occiderunt. Tertio quomodo caput et linguam et manus ejus absciderunt. Quarto quomodo caput ejus in loco eminenti suspenderunt. Quinto gratias Deo cum laetitia reddiderunt. Sexto quomodo diem victoriae celebrari ordinaverunt. Nunc ad literam. *Ne ita barbare feceris*, idest extranee, ruditer vel crudeliter, *sanctificationi*, passive, idest sanctificatae, vel active, quia observantes, ex hoc sanctificantur. *Commune trophaeum*, idest habeo victoriam omnibus notam. *Machabaeus autem confidebat*, scilicet malitiam ejus esse publice puniendam. *Cum omni spe*, idest spe perfecta. *De lege*; idest aequitate et sanctitate legis, et prophetarum. *Juramentorum*, scilicet Nicanoris, de quo supra cap. 14. *Armavit*, idest constanter firmavit. *Onia*, qui fuerat mortuus, supra 4. *Qui multum orat.* Hinc patet sanctos habere curam de vivis, et eos qui mortui sunt in sanctitate, vivos suis orationibus ante Deum juvare. *Extolli posset impetus*, idest intendi et fieri major contra inimicos. *Compositi.* De hac compositione satis habetur supra libro 1, cap. 6, si tamen sit idem praelium, quod non omnino credo. Vel forte in isto praelio eodem modo bestias et elephantes ordinaverunt. *Ezechia.* Isai. 28, et 4 regum 19, vide de hoc. *Prima*, scilicet hebdomada. *Adar*, idest Martii, Esther 9. *Pridie*, quia solennitas Mardochaei fuit die 14 Martii, et ista ponitur die 13. *Ex illis temporibus*, scilicet usque ad captivitatem Romanorum.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Nicolai de Gorran

In VII epistolas canonicas expositio

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

Prooemium

[89290] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pr. *Missae sunt epistolae ex regis nomine per veredarios qui per omnes provincias discurrentes veteres litteras novis nuntiis praevenirent.* Verba ista scripta sunt Esther 8 cap.; et satis spiritualiter intellecta competunt proposito nostro. Et ut melius videamus sensum spiritualem, primo videamus litteralem. Narrat haec historia ad literam, quomodo a rege Assuero per falsam suggestionem Aman proditoris lata fuit sententia condemnationis et interfectionis totius populi Judaici in regno suo existentis. Jam sententia erat lata, jam erat anulo regis obsignata, jam per nuncios publicata, jam dies erat assignata: non restabat nisi quod interficerentur. Sed sicut narrat eadem historia, per reginam Esther fuit revocata: scilicet per ejus intercessionem, per virgae aureae extensionem et osculum summitatis ejusdem. Nec solum sententia fuit revocata; imo ipsa revocatio per veredarios ad hoc specialiter missos fuit revocata: hoc est quod dicitur in verbis propositis. *Missae sunt epistolae* et cetera. Sicut dicitur 1 Corinth. 10: *omnia contingebant illis in figura.* Veritas autem respondens huic figurae haec est: per peccatum enim primorum parentum per falsam suggestionem Aman proditoris perpetratam a rege Assuero, scilicet Deo, sententia damnationis totius generis fuit lata. Genes. 2: *quacumque die comederis ex eo morte morieris.* Quod dictum est Adae non solum pro se, sed pro sua tota posteritate. Et dicit: *quacumque die comederis, morte morieris*: innuens triplicem mortem: nam ipsa comestio fuit mortifera. Statim ergo cum comedit lignum vetitum, mortuus fuit spiritualiter, sed habuit necessitatem moriendi corporaliter, et quantum est de se, aeternaliter. Jam ergo sententia erat

lata, jam erat in sacra Scriptura obsignata, Genes. 2. Jam erat per nuncios, scilicet prophetas, promulgata. Jam dies erat assignata. Statim enim cum moriebamur ad Inferos descendebamus. Sed per Esther reginam, idest virginem beatam, fuit revocata, per ejus scilicet intercessionem, per virgae aureae extensionem, et osculum summitatis ejusdem. De hoc habetur Esther 8: ubi dicitur, quod *placuit Esther regina in oculis regis, et extendit contra eam virgam auream quae accedens osculata est summitatem virgae. Et dixit ei rex, quid vis Esther et quae est petitio tua? Etsi dimidiam partem regni mei petieris, impetrabis. Quae respondit: si inveni gratiam in oculis tuis et placet tibi, dona mihi animam meam pro qua rogo et populum meum pro quo obsecro.* Traditi enim sumus ut conteramur et jugulemur et pereamus per peccatum originale contractum et per peccata nostra actualia superaddita. Traditi enim eramus ut jugularemur, in corpore periremus et in anima contereremur: idest simul tereremur in utroque, ut jugularemur corporaliter, periremus spiritualiter. Contereremur: idest continue tereremur aeternaliter. Sed Esther regina, idest virgo beata, placuit in oculis regis ad restaurationem generis humani; invenitque gratiam coram eo non solum pro se, sed pro toto humano genere; extenditque rex virgam auream. Ista virga aurea secundum Glossam, fuit crux sive passio dominica, quae tota fuit aurea, idest charitativa. Nihil enim fuit maculae in ipso Christo contractum, nec passibilitas contracta est nec originale contractum. Nihil fuit in ipso actu, quia nec veniale nec mortale; imo pure pro salute generis humani passus fuit. Nullius sancti, cujuscumque fuerit conditionis, passio fuit tota aurea; quia in omnibus fuit passibilitas contracta per originale contractum, et aliquod peccatum actu, saltem veniale. Hanc virgam auream dominus Deus pater nobis extendit, quando ex charitate maxima quam ad nos habebat, filium suum passioni exposuit. Summitatem ejus virgae virgo beata tetigit, quando filium Dei in utero concepit, et postmodum peperit; et sic dimidiam partem regni Dei impetravit, ut ipsa sit regina misericordiae, cujus filius est rex justitiae. Sic etiam sententia nostrae damnationis revocata fuit. Et per veredarios, idest apostolos, ad hoc specialiter missos, revocatio fuit promulgata: hoc est quod dicitur in verbis propositis. *Missae sunt epistolae ex regis nomine*, idest auctoritate, *per veredarios*, idest apostolos, *qui per omnes provincias discurrentes* (Glossa) per praedicatores summi regis cursores, *veteres literas*, scilicet damnationis nostrae, *novis nuntiis*, scilicet apostolis, *praevenirent.* In verbis istis notantur tria, secundum tria cuilibet missioni solenni necessaria. Quaelibet enim missio solennis requirit in mittente auctoritatem, in misso celerem adimpletionem, in eo cui fit missio utilitatem. In verbis autem propositis notantur ista tria. In mittente auctoritas, cum dicitur: *missae sunt epistolae ex regis nomine.* In misso adimplendi celeritas, cum dicitur: *per veredarios per omnes provincias discurrentes.* In illis in quibus facta est missio, utilitas, cum sequitur, *ut veteres litteras novis praevenirent nuntiis.* Primo ergo notatur, cum dicitur: *missae sunt epistolae ex regis nomine.* Iste rex Assuerus significat Christum; interpretatur enim atrium sive beatitudo. Christus vero est atrium bonorum qui sunt in statu viae. Beatitudo quantum ad illos qui sunt in statu patriae. De utroque dicitur in Psalm. 83: *beati qui habitant in domo tua domine* et cetera. Et paulo post, *melior est dies una in atriis tuis super millia. Ipse est rex regum et dominus dominantium*, 1 ad Timoth. 6. Excellit enim omnes alios reges: in Psalm. 88: *ego primogenitum ponam illum, excelsum prae regibus terrae.* Excellit autem omnes alios reges, primo in naturalibus et institutione, regiae majestatis dignitate: fuit enim rex quando natus est ex Deo patre aeternaliter, et rex antequam natus ex virgine temporaliter. Ideo sapienter quaerebant illum magi, Matth. 2: *ubi est qui natus est rex Judaeorum?* Non dicunt ubi est, sed *ubi est qui natus est rex.* Rex enim Franciae natus est, sed non est natus rex. Christus autem fuit rex in ipsa nativitate; imo antequam nasceretur ex virgine, Psalm. 73: *Deus autem rex noster ante saecula.* Secundo excellit eos in aliorum institutione: ipse enim omnes alios reges instituit: quod nullus alius potest. Rex enim Franciae non instituit regem Angliae. Prov. 8: *per me reges regnant.* Unde omnes reges alii sunt ejus servi et tributarii. Psal. 71: *omnes reges servient ei*, idest servire debent. Vel, ut sit distributio accommoda, quod quotquot servient ei erunt reges; quia ei servire regnare est, secundum Gregorium in Glossa super illud, *Paulus servus Jesu Christi* etc. ad Rom. 1. Tertio excellit eos in regni sui aeternitate sive aeterna duratione; caret enim principio et fine, Psalm. 144: *regnum tuum regnum omnium saeculorum.* Daniel. 7: *potestas ejus potestas aeterna quae non auferetur et regnum ejus quod non corrumpetur.* Omnia aliorum regna sunt temporalia et corruptibilia, ac per hoc momentanea. Eccl. 1: *hodie est rex et cras morietur*: unde reges mundi sunt quorum regnum non durat forte nisi per unum diem, et postea sunt similis vel forte deterioris conditionis. Quarto excellit in regni sui liberali et totali distributione. Omnibus enim illis qui sunt de regno suo liberaliter totum regnum suum distribuit, quod nullus alius rex. Luc. 22: *ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum.* Non dicit partem regni, sed regnum. Legitur 1 Mach. 1, quod *Alexander cum moreretur vocavit pueros suos cum quibus nutritus fuerat a pueritia sua, et divisit illis regnum suum.* Aliter est enim de regno Dei et mundi. Videre enim regnum mundi non est habere. Matth. 4, *ostendit illi omnia regna mundi et dixit ei, haec omnia tibi dabo*: non dicit tibi do. Sed videre regnum Dei est habere juxta illud: Sapient. 10, *justum deduxit dominus per vias rectas et ostendit illi regnum Dei*, idest dedit. Scitis autem quod eadem res simul et semel et tota a pluribus, imo ab omnibus, potest videri. Rex igitur Assuerus est Christus, ex cujus nomine, idest auctoritate epistolae illae missae sunt. Ille enim facit, cujus auctoritate fit. Apostoli vero auctoritate Christi istas epistolas scripserunt et miserunt: et ideo possunt dici a Christo missae. Ecce ergo primum: scilicet in mittente auctoritas: quae significata est Paralip. 30; ubi dicitur quod *Ezechias rex misit nuncios ad omnem Israel et Judam; et scripsit epistolas ad Ephraim et Manassem, ut venirent in domum domini in Jerusalem et facerent phase domino Deo suo.* Rex ecce Christus qui misit nuncios, idest apostolos, et scripsit epistolas, scilicet canonicas. Secundo notatur in verbis propositis in Missis adimplendi celeritas, cum dicitur: *per veredarios* et cetera. Isti veredarii sunt apostoli, idest veredarius est auriga vel nuntius in rheda portatus. Est autem rheda genus vehiculi quatuor rotarum, et dicitur rheda a redeo redis, eo quod talis currus agilis est ad eundum et redeundum. Istud vehiculum per quod portamur in caelis est sacra Scriptura generaliter, vel doctrina apostolica specialiter. Quatuor rotae sacrae Scripturae sunt quatuor modi exponendi sacram Scripturam: scilicet historicus, tropologicus, allegoricus, anagogicus. Quatuor rotae doctrinae apostolicae sunt quatuor de quibus principaliter in eorum epistolis agitur. Prima rota est contemptus mundanae prosperitatis, de qua principaliter agitur in canonica Jacobi. Docet enim contemnere quatuor ad mundanam prosperitatem pertinentia: scilicet mundanam sapientiam in 1 cap., ubi docet gaudendum in tribulatione. *Omne gaudium existimate fratres* etc. et gloriari in humilitate, *glorietur frater humilis* et cetera. Saecularem pompam in 2 cap. ubi reprobat acceptionem personarum. Popularem famam in 3 cap. ubi reprobat appetentes magisterium. *Nolite plures magistri fieri fratres mei.* Temporalem affluentiam in 4 et 5 cap. Secunda rota est sustinentia adversitatis, de qua agit principaliter Petrus: scribit enim proselytis qui erant dispersi et pro Christi fide patiebantur; et ideo scribit eis consolando et informando in sustinentia adversitatis: unde statim in principio epistolae, *modicum si oportet nunc contristari* et cetera. Tertia rota est amor fraternae et divinae charitatis, de qua principaliter agitur in epistolis Joannis, 1 Joan. 4: *charissimi diligamus invicem, quia caritas ex Deo est.* Quarta est fuga carnalis voluptatis, de qua principaliter agitur in canonica Judae: unde ibi dicitur, *odientes eam quae carnalis est maculatam tunicam.* De istis quatuor rotis dicitur Ezechiel. 1: *spiritus vitae erat in rotis.* Veredarii ergo sunt nuntii in vehiculo quatuor rotarum portati. Isti autem sunt apostoli qui per omnes provincias discurrerunt, quia ubique in nomine Christi annunciaverunt. Psalm. 18: *in omnem terram exivit sonus eorum.* Quod satis figuratum fuit 2 Paralipomenon 30, ubi dicitur, quod *perrexerunt cursores cum epistolis ex imperio regis et principum ad universum Israel et Judam praedicantes filiis Israel. Revertimini ad dominum Deum Abraham, Isaac et Jacob*; et parum post: *pergebant cursores velociter de civitate in civitatem ad omnem Ephraim et Manassem, illis irridentibus et subsannantibus.* Tertio notatur in illis quibus facta est missio utilitas, cum dicitur: *qui veteres literas novis nuntiis praevenirent.* Istae veteres litterae erant literae nostrae damnationis. Istae sunt litterae sive epistolae Uriae, de quo loquitur 2 regum 11, quod portavit literas mortis suae. Literas mortis suae portant viri literati qui sciunt et docent et non faciunt. Istae sunt literae sine sigillo, idest scientia sine vita; et ideo non creditur eis. Vel literae istae veteres sunt peccata ad veterem hominem pertinentia. Istae literae in peccatoribus sunt scriptae, Jerem. 7: *peccatum Juda scriptum est stilo ferreo, ungue adamantino exaratum*: sed per doctrinam apostolorum sunt praeventae et revocatae. Et nota quod per praedicationem et doctrinam apostolorum, istae literae in aliquibus sunt praeventae, scilicet in innocentibus; in aliquibus irritae factae, scilicet in poenitentibus; in aliquibus correctae, scilicet in proficientibus; in aliquibus totaliter deletae, scilicet in pervenientibus: et hoc totum per doctrinam istorum apostolorum. Ipsi enim docent innocentiam servare, de peccatis poenitere, de bono in melius proficere, et sic ad caeleste praemium pervenire. De primo dicitur hic, *veteres literas novis nuntiis praevenirent*: veteres literas novis nuntiis praevenire est, se a peccatis praeservare et innocentiam baptismalem servare. De 2 et 3 dicitur Esther 8, *quod oravit Esther regem, ut malitiam Aman Agagitae et machinationes pessimas quas cogitaverat contra Judaeos, juberet irritas fieri*; et novis epistolis veteres litterae Aman insidiatoris et hostis Judaeorum, quas per cunctas regis provincias praeire praeceperat, corrigerentur: et sicut patet ex textu, quod ipsa petiit impetravit. Corrigebantur autem hae literae in proficientibus: correctio enim est veterum literarum deletio et novarum superscriptio: ita correctio spiritualis est veterum peccatorum deletio, et novarum litterarum, scilicet gratiarum, virtutum, donorum et bonorum operum superscriptio: in pervenientibus autem erunt totaliter deletae, et quantum ad culpam, et quantum ad poenam, imo et peccata occasionaliter erunt eis in gloriam, 2 ad Corinth. 3: *quod si ministratio mortis litteris deformatae in lapidibus fuit in gloria.* Literae istae sunt peccata, quibus anima deformata est; quae sunt ministratio mortis causaliter, sed erunt in gloriam bonis occasionaliter; non occasione data, sed accepta, secundum quod dicit apostolus ad Rom. 8: *diligentibus Deum omnia cooperantur* et cetera. Et alibi, *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* His visis patet quis sit auctor hujus libri. Auctor enim principalis est rex Assuerus, scilicet Christus, cujus auctoritate epistolae et scriptae et missae sunt. Auctores secundarii sunt veredarii, idest apostoli. Materia hujus libri est contemptus mundanae prosperitatis. In canonica Jacobi, sustinentia adversitatis: in canonica Petri, amor supernae et divinae charitatis: in canonica Joannis fuga carnalis voluptatis: in canonica Judae deletio veterum literarum, idest peccatorum, et superscriptio novarum, scilicet gratiarum, virtutum, donorum, bonorum operum. Modus agendi attenditur in divisione et ordine epistolarum et capitulorum. Tamen sciendum est quod modus procedendi aliquando est exemplaris, aliquando est comminativus, aliquando promissorius. Exemplaris est, ut magis moveat ad operationem boni: magis enim movent exempla quam verba: unde dicit Bernardus: *efficacius loquitur vox operis quam sermonis.* Unde in sacra Scriptura, non solum verba, sed et facta significant. Comminativus, ut incutiat timorem supplicii. Promissorius vero, ut alliciat ad amorem regni. Titulus est, incipiunt epistolae canonicae, idest regulares. Liber autem iste dividitur in quatuor partes secundum numerum auctorum, vel in partes septem secundum numerum epistolarum.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Nicolai de Gorran

In VII epistolas canonicas expositio

pars I

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 1

[89291] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 1 cap. 1 *Jacobus Dei et domini* et cetera. Haec epistola dividitur principaliter in duas partes: scilicet in salutationem et instructionem. Secunda pars, ibi: *omne* et cetera. In salutatione primo describitur persona salutantis. Secundo, salutatae: *duodecim tribubus.* Tertio, necessitas salutandi: *quae sunt in dispersione.* Quarto, forma salutationis, *salutem.* Dicit ergo, *Jacobus.* Glossa, *celebris persona.* Ideo nomen suum praeponit, quia nomen erat celebre: nam sicut dicit Glossa: *iste Jacobus cognominatus est justus, et fuit filius Mariae sororis matris domini, post passionem domini Jerosolymorum ordinatus episcopus*: qui, sicut dicit Hegesippus, ex utero matris sanctus fuit. Vinum et siceram non bibit: carnem nullam comedit: solus ante templum ingrediebatur, et flexis genibus pro populo orabat, intantum ut genua ejus camelorum duritiam traxisse crederentur. *Dei*, scilicet patris *domini nostri Jesu Christi.* Ipse enim est dominus creationis, Jesus, salvans in praesenti per gratiam, et gloriam in futuro. Christus enim interpretatur unctus. In his vero duabus personis spiritus sanctus intelligitur tamquam nexus et amor amborum. Vel dicit, *Dei*, quo ad divinitatem: *domini nostri Jesu Christi*, quantum ad humanitatem. Christus enim secundum humanitatem habet dominium creatum super omnem creaturam, *ut in nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium, et Infernorum. Servus*, Glossa, *officium celebre.* Nam servire Deo, regnare est, ut dicit Gregorius. *Duodecim tribubus*, Glossa, *intellige non omnibus, sed quibusdam de omnibus, scilicet electis. Quae sunt in dispersione*, de qua actuum 8. *Facta est in illa die magna persecutio in Ecclesia, quae erat Jerosolymis, et dispersi sunt per regiones Judaeae et Samariae.* Istis scripsit Jacobus ad consolationem, ut non dispergerentur mente, sicut dispersi erant corpore: sed potius mente congregarentur. *Salutem*, in praesenti, gratiae; in futuro, gloriae. *Omne gaudium* et cetera. Hic est secunda pars, in qua ponit exhortationem sive instructionem. Et primo informat in patientia tribulationum. Secundo, in sanctitate operum, 2 cap. Tertio in expectatione praemiorum cap. 5, post principium, *patientes* et cetera. Vel sic. Primo eos hortatur ad bonum. Secundo, dehortatur eos a malo, in tribus sequentibus capitulis. Tertio docet remedia contra malum, 5 cap. in principio. Primo ergo eos hortatur ad bonum, scilicet ad patientiam tribulationum. Et primo docet qualiter se habeant in tentationibus exterioribus. Secundo qualiter in interioribus *nemo cum tentatur* et cetera. Tertio ad utriusque notitiam habendam monet libenter verbum Dei audiri *sit autem omnis homo velox* et cetera. In prima parte ponitur exhortatio ad patientiam. Ubi primo docet patientiae fructum.

Secundo radicem, *si quis autem vestrum indiget.* Tertio modum, *glorietur frater humilis.* Quarto praemium, *beatus vir qui suffert* et cetera. In prima parte, primo ponitur exhortatio. Secundo exhortationis ratio, *scientes quod probatio.* Dicit ergo, *omne gaudium*, idest perfectum gaudium bonorum, quod est in bonitate conscientiae, in spe gloriae est perfectum, quia tristitia est eis materia gaudii, imo eis tristitia vertetur in gaudium. Joann. 16: *tristitia vestra vertetur in gaudium.* E contrario, gaudium malorum imperfectum est, quia materia est tristitiae, imo vertetur eis in tristitiam, Job 21: *gaudent ad sonitum organi, ducunt in bonis dies suos, in puncto ad Infernum descendunt.* Ne indignemini, si mali florent: si vos patimini, incrementa existimate vobis provenire, *fratres*, mei, quasi eamdem habituri haereditatem. Vocat autem eos fratres, ut eos magis alliciat ad mutuam dilectionem. Dicitur enim frater, quasi ferens alterum. *Cum in tentationes varias*, maxime exteriores: nam, ut dicit Glossa una, perfectis loquitur de extrinsecis tentationibus. Has enim aliquando optant sancti. Psal. 25: *proba me, domine, et tenta me.* Alia tamen Glossa exponit de utraque: unde dicit, *a persecutore vel a concupiscentia, quae varie tentant.* Sed cum tentatio interior non sit sine peccato, quomodo in ea est gaudendum? Responsio. Non in ipsa secundum se, sed inquantum ei resistendo est materia exercendae virtutis, et causa reprimendi superbiam. *Incideritis.* Glossa, *ex alto fidei vestrae.* Sed contra, de tali casu non est gaudendum. Responsio. Casus iste est intelligendus secundum opinionem persecutorum, qui credebant eos avertere a fide, persecutionibus. *Scientes quod probatio fidei* et cetera. Hic ponitur exhortationis ratio, quare scilicet habenda est patientia in tentationibus: et est una declaratio virtutis, alia perfectio operis, *patientia autem opus perfectum.* Dicit ergo, *scientes, quod probatio fidei vestrae*, idest tribulatio fidem vestram probans, *patientiam operatur*, idest declarat, vel exercitat. Contra. Rom. 5: *patientiam tribulatio operatur, patientia vero probationem*: non ergo probatio patientiam. Responsio. Probatio operatur patientiam, ostendendo; sed patientia probationem efficiendo, *patientia autem opus perfectum habet*, quia stabile et firmum. Illud enim dicitur haberi, quod firmiter habetur, quia habitus est difficile mobilis. Unde et in ipsa dicitur haberi firma possessio animarum. Lucae 21: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Vel *opus perfectum*, idest opus privilegiatum, scilicet opus martyrii, aureola dignum. *Ut sitis*, existimate, inquam, ut per opus patientiae, *sitis perfecti*, ad sustinendam tribulationum diuturnitatem, *et integri*, ad sustinendam earum gravitatem, *in nullo deficientes*, ad sustinendam earum omnimodam diversitatem. Vel *perfecti*, in agendo: *integri*, in patiendo: *in nullo deficientes*, in perseverando. *Si quis autem vestrum* et cetera. Hic ostendit perfectae patientiae radicem, scilicet sapientiam divinitus infusam; quia *qui patiens est multa gubernatur sapientia.* Prov. 14. Unde monet petere sapientiam ad acquirendam patientiam. Et primo dat fiduciam impetrandi. Secundo docet modum petendi, *postulet autem in fide.* Tertio ostendit rationem modi, *qui enim haesitat.* Dicit ergo, *si quis autem vestrum indiget sapientia*, idest sapida scientia ad condiendam amaritudinem tribulationum, vel ad degustandum praedictae patientiae fructum, *postulet a Deo, a quo est omnis sapientia*, Eccl. 1, qui potest dare, quia omnipotens est; et scit, quia omnisciens; et vult dare, quia misericors est. *Qui dat*, idest paratus est dare, *omnibus*, sine personarum acceptione. Glossa, *pie petentibus. Affluenter*, non parce, unde dicitur effundere. Ille qui effundit, totum dat, nihil sibi retinet. Joel 2, *effundam de spiritu meo super omnem carnem. Et non improperat.* Unde dat liberaliter. Unde ostendit ibi optimas conditiones a parte dantis. Dat enim liberaliter, non vendit sicut multi: dat generaliter, non uni, sed omnibus: dat abundanter, non parce: unde affluenter, curialiter, quia non improperat. Psal. 44, *aperis tu manum tuam, et imples omne animal benedictione.* Augustinus: *erubescat humana pigritia: plus paratus est Deus dare, quam nos accipere. Postulet autem in fide nihil* et cetera. Hic docet modum petendi. *Postulet autem in fide*, idest in fideli nominis Christi confessione, sicut petit Ecclesia. *Per dominum nostrum Jesum Christum.* In Joanne 16, *amen dico vobis, si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* Vel *in fide*, idest in fiducia obtinendi illud quod petit. *Nihil haesitans*, idest de impetratione non diffidens. Matth. 21, *si habueritis fidem, et non haesitaveritis* etc., *non solum de ficulnea facietis, sed et si monti huic dixeritis, tollere et jactare in mare, fiet. Qui enim haesitat.* Hic ponit rationem modi. Et primo, rationem. Secundo infert conclusionem, *non ergo.* Tertio, subdit conclusionis manifestationem, *vir duplex animo.* Qui enim *haesitat*, idest dubitat vel diffidit de impetrandis ad salutem necessariis, *similis est fluctui maris, qui a vento movetur*, a loco scilicet suo, *et circumfertur*, in locis alienis. Sic homo dubius in fide, a vento tentationis movetur a statu fidei, et circumfertur varietate errorum. Vel *movetur et circumfertur* a tentatione in tentationem. Job 24, *levis est super faciem aquae.* Glossa: *qui conscientia peccati pressus dubitat de praemiis caelestibus, superveniente vento tentationum facile deserit fidei statum, et secundum tentatoris voluntatem distrahitur ad errorem. Non ergo existimet homo ille.* Glossa, *carnalis*: unde homo ille, hic sonat in vitium. *Quod accipiat aliquid.* Glossa, *vel hic vel in futuro. A domino*, ex meritis suis. Et nota quod dicit aliquid, scilicet magnum. Spiritualia enim sunt quid magnum, non temporalia; unde et peccatoribus communicantur. Et certe merito haesitans non impetrat, *quia vir duplex animo.* Glossa. *Duplex est qui genu ad precem flectit, et mordente conscientia de impetratione diffidit. Duplex est, qui vult gaudere in saeculo, et gaudere cum Deo. Duplex est qui de bonis quae agit, non Deum, sed favorem quaerit.* Vel *duplex*, non unicus, sed ad hoc et ad illud inclinatus. Vel *duplex*, qui aliud interius, aliud agit exterius, Eccl. 2. *Vae duplici corde, et homini ingredienti duabus viis. Inconstans est*, qui fluctuat inter confidentiam et diffidentiam. Glossa, *facile adversis terretur, prosperis irritatur, ut a veritate divertat. In omnibus viis suis*, sive sit dextera prosperitatis, sive sinistra adversitatis. Et dicit, *suis*, non Dei. Viae enim hominis, sunt peccata: viae autem domini, opera bona. *Glorietur autem frater humilis* et cetera. Hic ostendit perfectae patientiae modum, docens in tribulationibus esse gloriandum. Et primo ostendit in quo gloriandum pauperibus. Secundo, in quo divitibus *dives.* Tertio subdit causam *quia sicut flos.* Quarto, explanat et adaptat eam *exortus est enim sol.* Dicit ergo, *glorietur*: non tantum gaudeat in se interius, sed etiam *glorietur* exterius apud alios. *Frater humilis*, idest oppressus et dejectus, et ita humiliatus, *in sua exaltatione*, scilicet ventura post humiliationem; quia *qui se humiliat exaltabitur*, Lucae 18. *Dives autem*, idest divitiarum amator, non solum possessor, *in humilitate sua*, ventura scilicet post divitias: et hoc modo est ironia secundum Glossam, quasi: non est in hujusmodi gloriandum. Vel *in humilitate sua*, in sublimitate et gloria, quae est causa humiliationis et dejectionis. Vel *in humilitate*, scilicet in obsequio humilitatis exhibendo pauperibus, *quoniam sicut flos foeni transibit.* Intellige, gloria mundi, *transibit*, idest velociter ultra ibit, et penitus non revertetur. Psal. 48: *cum interierit non sumet omnia, neque descendet cum eo gloria ejus, exortus est enim sol*, prosequitur parabolam, *cum ardore*, sicut fit tempore aestivo contra meridiem, *et arefecit foenum*, idest virorem foeni, *et flos ejus decidit*, in mane scilicet ortus, *et decor vultus ejus deperiit*, idest pulchra apparentia per quam delectabat aspicientes. Nota quod ortus solis significat adventum judicis. Malach. ultimo, *vobis timentibus nomen meum* et cetera. Dicit autem, *exortus est*, idest extra se ortus, quia quasi extra se oritur puniens per justitiam, cum sit ejus proprium misereri. Fervor autem ejus significat districtionem et zelum advenientis. Isaiae 30, *ardens furor ejus, et gravis ad portandum.* Arefactio foeni, obitum divitis. Psal. 36, *sicut foenum velociter arescent.* Casus floris, gloriae temporalis amissionem vel etiam carnalis. Isaiae 28, *vae flori decidenti, gloriae exaltationis ejus.* Gregorius: *quid sunt homines in hoc mundo, nisi flores in campo, vita in carne, flos in foeno? Et flos ejus decidit*, idest deperiit, *et decor vultus ejus deperiit*, humanae scilicet gratiae et favoris, *ita*, idest sicut flos foeni. *Et dives*, idest divitiarum amator, non tantum possessor, *in itineribus suis marcescet*, idest deficiet, et quasi putrescet: unde intellige, quod viae divitis, sunt temporalia in quibus beatificari quaerit, quae cito destruentur. *Glorietur autem frater humilis.* Nota quod quadruplex est gloria: una est interior, alia exterior, alia inferior, alia superior. De gloria interiori dicitur in Psal. 44: *omnis gloria filiae regis ab intus.* Ista autem gloria consistit in multis. Primo in conscientiae puritate: 2 Corinth. 1, *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*: quod in simplicitate intentionis, et sinceritate affectionis, et gloria bonae operationis, et sapientia divinae degustationis conversati sumus. Secundo consistit in Dei cognitione: Jerem. 9, *non glorietur sapiens in sapientia sua*; sed in hoc glorietur, scire et nosse me. Tertio consistit in bona operatione. Matth. 5, *sic luceat lux vestra coram hominibus* et cetera. Quarto in exteriori conversatione: 1 Petri 2: *conversationem vestram inter gentes habentes bonam, ut in eo quod detrectant de vobis* etc., *glorificent Deum in die visitationis.* Quinto in opinione bonae famae. Eccl. 33, *in omnibus operibus tuis praecellens esto, et ne dederis maculam in gloriam tuam.* Sexto in sustinentia praesentis molestiae, 2 Corinth. 2, *libenter gloriabor in infirmitatibus meis.* Septimo in Christi conformitate. Galat. ult., *mihi absit gloriari nisi in cruce domini nostri Jesu Christi.* Octavo in perfectione commissae familiae. Proverb. 10, secundum literam Ambrosii, *gloria patris filius sapiens.* Nono in spe remunerationis aeternae. Rom. 5, *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Secunda gloria est exterior: et ista est in tribus: scilicet in divitiis: Psal. 48, *ne timueris cum dives factus fuerit homo* et cetera. Philippen. 3, *gloria in confusione ipsorum qui terrena sapiunt.* Secundo consistit in deliciis. 1 Machab. 2, *a verbis viri peccatoris ne timueritis, quia gloria ejus stercus et vermis*, idest vermis conscientiae. Isaiae ultimo, *vermis eorum non morietur.* Et stercus infamiae. Eccl. 9, *omnis mulier quae est fornicaria, quasi stercus in via conculcabitur.* Tertio consistit in honoribus ambiendis, Oseae 4, *gloriam eorum in ignominiam commutabo*; et de Nabuchodonosor dicitur Judith 1, *gloriabatur quasi potens in potentia sua.* Tertia gloria est inferior, scilicet gloria peccati: quae dicitur inferior, quia hominem facit inferiorem et viliorem quam sit aliqua creatura. Psal. *quid gloriaris in malitia qui potens es in iniquitate?* Quarta gloria est superior, scilicet gloria Dei, quae consistit in interiori gloria animae, et exteriori stola corporis. Psal. 149, *exultabunt sancti in gloria*, ecce stola corporis. *Laetabuntur in cubilibus suis*, ecce stola animae. *Beatus vir qui suffert tentationem* et cetera. Hic ostendit perfectae patientiae praemium. Ubi primo tangit meritum. Secundo praemium. *Quoniam, cum probatus fuerit.* Dicit ergo, *beatus vir*, non mollis vel effeminatus, sed vir dictus a virtute animi, virore fidei, vigore spei, virilitate charitatis. *Qui suffert tentationem*, idest in sensualitate sub ratione est, ne scilicet ratio succumbat tentationi. Genesis 4, *sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Vel *suffert*, idest sursum fert, pro eis qui sursum sunt, *quoniam cum probatus fuerit*, idest exercitatus et depuratus sicut aurum in igne, Sap. 3, *tamquam aurum in fornace probavit eos, accipient coronam vitae*, idest vitam perpetuam, quae non finitur, sicut nec corona, quae dabitur victoribus in signum victoriae. Apocalyp. 2, *esto fidelis usque ad mortem.* Et dicit, *vitae*, ad differentiam coronae mortis, qua coronantur mali. Isaiae 22, *coronans coronabit te in tribulatione. Quam repromisit Deus* etc., idest iterum et iterum promisit; promisit in veteri, sed *repromisit* in novo. Promisit per prophetas, *repromisit* per apostolos. 2 Timoth. ult., *de reliquo reposita est mihi corona justitiae.* Et nota quod dicit, *accipiet*, scilicet gratis, non reddetur suis meritis; quia Rom. 8, *non sunt condignae passiones hujus temporis* et cetera. Bernardus, *non sunt condignae ad praeteritam culpam, quae remittitur: ad praesentis consolationis gratiam, quae immittitur: ad futuram gloriam, quae promittitur. Nemo cum tentatur dicat* et cetera. Hic ostendit qualiter se habere debeant in tentationibus interioribus, quae sunt de malis culpae. Innuit enim quod non debent in eis gloriari, sed eis resistere, quia non sunt a Deo: quod probat dupliciter. Primo, quia Deus non est auctor malorum. Secundo, quia potius est largitor omnium bonorum. *Omne datum optimum* et cetera. In prima parte primo ponitur exhortatio. Secundo exhortationis ratio *Deus enim intentator.* Tertio rationis confirmatio *unusquisque autem.* Quarto conclusio *nolite itaque errare* et cetera. Dicit ergo, *nemo* etc., quasi dicat: beatus vir qui suffert tentationem exteriorem, quia illa a Deo immittitur: sed tentatio interior non sic; et ideo, *nemo*, vestrum, *cum tentatur*, tentatione interiori non exteriori solum. Glossa, *nemo cum tentatione interiori capitur vel ei succumbit, dicat quoniam a Deo tentatur*, idest a Deo esse quod capitur, vel succumbit. Glossa. *Quasi Deus immittat cogitationes, quod non est verum, Deus enim intentator malorum est*, Glossa, *tentamentorum.* Sic enim fit tentatio ab hoste et carne, *ipse enim neminem tentat*, scilicet ut decipiat vel pervertat. Glossa, *nullum in tentationem ducit.* Sed contra, Genesis 22, *tentavit Deus Abraham*, et Deuteron. 12, *tentavit nos dominus Deus noster.* Ad hoc respondit Glossa, quod duo sunt genera tentationum. Unum, quod probat. Alterum, quod decipit. Tentationem ergo probantem immittit Deus, tentationem vero decipientem non. Haec autem tentatio decipiens, ut dicit Glossa, tribus modis agitur: suggestione hostis, delectatione carnis, consensu mentis. Unde nota, quod Diabolus tentat, ut decipiat et pervertat: caro, ut alliciat: mundus, ut abstrahat: homo, ut experimentum habeat vel sciat: Deus autem ut promoveat: unde ipse tentat, ut probet: probat, ut acceptet et remuneret. De istis quatuor, Sap. 3: *Deus tentavit illos, et invenit illos dignos se, tamquam aurum in fornace probavit illos* et cetera. *Unusquisque autem tentatur*, tentatione seducente interiori, *a concupiscentia sua*, idest a fomite originaliter. Haec est lex membrorum, de qua Rom. 7. Haec autem appellatur caro concupiscens adversus spiritum, Galat. 5. *Abstractus*, a bono. Glossa, *a recto itinere, et illectus.* Glossa, *ad malum.* Tangit duos terminos motus: per defectum, qui est peccatum. Vel *abstractus*, a bono incommutabili, *illectus*, ad bonum commutabile. Peccatum enim est, spreto incommutabili bono, bono commutabili adhaerere, secundum Augustinum. Sed numquid a Diabolo aliquando hujusmodi tentatio immittitur, sicut in primis parentibus? Non ergo omnis tentatio est ex concupiscentia. Responsio. Quamvis occasio tentationis immittatur a Diabolo, tamen vis tentationis sine concupiscentia non completur. Sicut flatu ligna, nisi ignis praesens fuerit, non accendentur. Unde sicut aliter medicus recognoscit infirmitatem in urina, aliter infirmus in se ipso, quia ille scientia simplicis notitiae, iste scientia experientiae: ita aliter est de tentatione exteriori quae est ab hoste, et de interiori quae est de concupiscentia. *Deinde concupiscentia* et cetera. Ponit hic gradus tentationis: scilicet in delectatione, qua homo allicitur: in consensu, quo peccatum concipitur: in opere, quo peragimus: in consuetudine, qua consummatur. *Deinde concupiscentia*, illecti scilicet per amorem boni commutabilis, *cum conceperit*, per consensum operis aut morosae delectationis, quod est occulta formatio maligni foetus. Conceptio vero hujus, est ex Diabolo, tamquam patre agente, et semen immittente: ex concupiscentia, tamquam matre consentiente vel suscipiente; ideo dicitur Ezechielis 16, *pater tuus Amorrhaeus, et mater tua Cethaea.* Joan. 8, *vos ex patre Diabolo estis. Parit peccatum.* Glossa, *perducit ad actum.* Manifestus hic est partus, de quo in Psal. 7, *concepit dolorem, et peperit iniquitatem. Peccatum vero cum consummatum fuerit.* Glossa, *idest per actum in consuetudinem pravae vitae perductum*: sicut officium mortui consummatur exhibitione sepulturae, sicut Lazari in Joanne 11 cap. *generat mortem*, reatus et damnationis aeternae. Rom. 6, *stipendia peccati, mors.* Glossa: *sicut qui tentatus superat, praemia vitae acquirit: ita qui concupiscentiis illectus superatur, mortis ruinam incurrit.* Sed cum omne peccatum mortale generet mortem, quare hic tantum de peccato consuetudinis? Responsio. Licet peccatum et consensus possint dici generare mortem, tamen de peccato consuetudinis hoc dicitur proprie: quia quando peccatum jam tractum est in consuetudinem, nulla apparent signa vitae, et est parva spes de reditu. Sed in aliis habet homo plura signa vitae, quando peccatum creatum est in cogitatione: pauciora vero, quando in opere. *Nolite itaque errare.* Glossa, *existimando quod tentamenta vitiorum a Deo procedant, fratres mei dilectissimi*, dilecti, propter similitudinem naturae: dilectiores, propter participationem gratiae: dilectissimi, propter praeparationem haereditatis aeternae. *Omne datum optimum* et cetera. Hic ostendit quod Deus est largitor omnium bonorum, et quod omnia bona sunt a Deo. Et primo hoc ostendit ex copiositate datorum. Secundo ex immutabili bonitate. Tertio ex liberalitate dandi *voluntarie enim genuit nos.* Quarto ex judicio ipsorum. *Scitis autem fratres mei.* Dicit ergo, *omne datum optimum.* Bona sunt temporalia, meliora naturalia, optima gratuita. Vel potest exponi totum de naturalibus: bonum est, quod sumus: melius, quod vivimus: optimum, quod intelligimus. Vel bona sunt temporalia et naturalia, quibus sustentamur: meliora dona misericordiae, quibus a peccatis liberamur: optima dona gratiae, quibus de virtute in virtutem proficimus. *Et omne donum perfectum*, idest gloria, qua habita nihil remanet imperfectum. Dicitur autem *datum*, eo quod datur in via, quia significat cum tempore quasi participialiter. *Donum* vero, quod datur in patria, quia significat sine tempore, quasi nominaliter. Utrumque istorum, *desursum est*, idest a Deo, non ab homine, *descendens*, non cadens. In quo notatur gradus in hujusmodi donis secundum dispositionem dantis, qui omnia disponit in numero, pondere, et mensura. *A patre luminum*: ideo auctore omnium gratiarum, quae lumina sunt. Sicut enim sol materialis auctor est luminum materialium, ita sol intelligentiae luminum spiritualium. *Apud quem.* Deum, scilicet, *non est transmutatio*, in natura sua, quia omnino immortalis est. Malach. 3, *ego Deus et non mutor. Nec vicissitudinis obumbratio*, in effectu ut sit mutabilis, quia ab ipso semper procedit lux, nunquam tenebrae. Vel *vicissitudinis obumbratio*, idest vicissitudo vel mutatio obumbrans. Non enim vicissim in eo succedunt bona et mala; quia sola bona dat, mala vero culpae quae obumbrant, non: sed hujusmodi vicissitudinaria obumbratio qua in nobis frequenter luci gratiae succedit umbra peccati, ex nobis est. *Voluntarie enim* et cetera. Aliquis possit dicere: licet omnia bona nobis sint a Deo, tamen meritis nostris: ideo dicit, quia non, imo sua gratuita bonitate. *Voluntarie enim*, id est gratis, sine meritis. Ad Titum 2: *non ex operibus justitiae quae fecimus nos, genuit nos*, in filios gratiae, qui prius eramus filii irae, *verbo veritatis*, verbo Evangelii Christi, qui veritas est, in Joanne 14. *Verbo*, inquam, tamquam semine spirituali, Lucae 8, *semen est verbum Dei.* 1 Corinth. 4. *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui. Ut simus initium aliquod*, id est caput, principatum habendo in omnibus creaturis ejus inferioribus, recuperando principatum per gratiam, quam primi parentes perdiderunt per culpam. Vel, *simus initium aliquod creaturae ejus*, id est, recreationis sive reformationis totius mundi. Hic in parte, scilicet in anima per gratiam, sed in futuro in toto per gloriam. Unde Rom. 8, *ipsa creatura ingemiscit expectando revelationem filiorum Dei.* Sed objicitur contra hoc quod dicitur, ut simus initium aliquod, etc. quia Job 40, dicitur de Behemoth, *ipse est principium viarum Dei.* Responsio: Behemoth fuit principium in via creationis, homo vero in via recreationis. *Scitis autem fratres.* Hic probat omnia esse a Deo, judicio ipsorum sive testimonio. *Scitis autem*, idest vera esse quae loquor, *fratres mei*, per fidei unitatem, *dilectissimi*, per charitatem. Glossa, *conclusio praedictorum est, quod a Deo sunt bona, et a nobis mala. Sit autem homo velox* et cetera. Supra docuit modum se habendi in tentationibus exterioribus, et etiam in interioribus: hic vero ad utriusque modi notitiam monet ad auditum verbi Dei. Ubi monet libenter audire. Secundo devote suscipere. *Propter quod abjicientes.* Tertio opere implere, *estote factores.* Quarto linguam refrenare, *si quis autem putat.* In prima parte, primo hortatur ad id quod expedit. Secundo removet id quod impedit. *Tardus autem ad loquendum.* Dicit ergo, *sit omnis*: quasi dicat: ita *voluntarie genuit verbo veritatis*: ut ergo haec generatio in nobis conservetur, *sit omnis homo*, sive sit incipiens, sive proficiens, sive perfectus, *velox ad audiendum*, verbum scilicet Dei, id est promptus et paratus. *Tardus autem ad loquendum.* Hic est impedimentum contra auditum exteriorem, Eccles. 20, *homo sapiens tacebit usque ad tempus doctrinae.* Quippe quia mos Pythagoricorum erat tacere per quinquennium, et postea eruditos loqui. *Et tardus ad iram.* Hortatur ad tollendum impedimentum contra auditum interiorem: quasi dicat: tardus sit homo ad iram; quia, ut inquit Cato, impedit ira animum ne possit cernere verum. *Ira enim viri*, idest ira fortis et deliberata. Non dicit pueri, quae cito transit. *Justitiam Dei non operatur.* Minus dicit et plus significat: id est contra Dei justitiam operatur. *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio*, Matth. 6. Et intelligendum est quando procedit ex libidine vindictae, non ex amore justitiae. Gregorius: *vera justitia compassionem habet, non indignationem.* Sed quispiam dubitabit, dum dicit, *tardus ad iram*, de qua ira intelligatur: an de ira quae est zelus bonus, an de ira mala. Non de prima intelligi potest, quia non debemus esse tardi ad illam. Nec de secunda, quia ad illam nullo modo debemus excitari. Responsio. Potest intelligi de utraque; quia ad iram per zelum debet homo esse tardus, idest maturus et discretus, ut scilicet discrete faciat. Ad iram vero per vitium debet esse tardus, negative, et nullo modo pronus. Quaeritur insuper circa verbum illud, *ira enim viri justitiam Dei non operatur*: quare dicit magis, *justitiam Dei non operatur*, quam aliam virtutem. Responsio, quia ira induit magis formam justitiae quam alterius virtutis. Vel intelligitur de justitia generali, quae continet omnes virtutes. *Propter quod*, scilicet ut digne audire possitis. Hic docet devote et animo puro suscipiendum esse verbum Dei. *Abjicientes omnem immunditiam*, quantum ad peccata carnalia, quae animam et corpus polluunt, Ephes. 5. *Fornicatio et immunditia non nominetur in vobis. Et abundantiam malitiae*: id est peccata spiritualia, in quibus, abundat malitia: quoniam, ut dicit Gregorius, *peccata spiritualia majoris sunt culpae, et minoris infamiae. In mansuetudine*, captivantes intellectum in obsequium Christi. Vel *in mansuetudine*, adimplendo opere. Est enim mansuetus, quasi manu assuetus. *Suscipite.* Glossa: *cum magno honore.* Vel, *suscipite*, id est semoti a curis temporalibus capite. *Insitum verbum.* Verbum quidem creatum, insitum est cordi per praedicationem et inspirationem: verbum vero increatum, insitum est humanae naturae per incarnationem. Cor autem humanum ante fidem verbi, et natura humana ante incarnationem filii Dei, erat tamquam truncus silvestris, Rom. 11. *Ex naturali excisus es oleastro, et contra naturam insertus es in olivam bonam. Quod potest salvare animas vestras*: verbum creatum, dispositive: increatum verbum, effective. Et dicit, *quod potest salvare*: et non dicit: salvabit: ne excludere videatur humani arbitrii libertatem. Notandum autem, quod verbum Dei est aure audiendum. Joan. 8, *qui ex Deo est, verba Dei audit.* Secundo, corde suscipiendum, Deut. 11. *Ponite verba haec in cordibus vestris.* Tertio, intellectu conservandum; Lucae 2, *Maria conservabat omnia verba haec.* Quarto, affectu gustandum, Heb. 6, *gustaverunt etiam bonum Dei verbum.* Quinto in ore habendum, Jer. 1, *ecce dedi verba mea in ore tuo.* Sexto in opere faciendum: infra, *estote factores.* Septimo in memoria custodiendum: Lucae 11, *beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud.* Octavo in libro scribendum, Eccl. ult., *quaesivit verba utilia, et conscripsit sermones rectissimos. Estote autem factores* et cetera. Hic monet verbum Dei opere implere: proponens primo damnum: secundo exemplum: *quia si quis auditor est verbi*: tertio praemium: *qui autem perspexerit* et cetera. Dicit ergo. *Estote autem factores verbi et non auditores tantum*, Glossa, *non solo auditu suscipite verbum, sed etiam opere implete: quia non auditores legis, sed factores justi sunt.* Gregorius, *loquendi auctoritas perditur, cum vox opere non impletur.* Dicit autem, *factores verbi*, id est rei significatae per verbum. Vel *factores*, id est impletores verbi, *fallentes vosmetipsos.* Glossa, *si per solum auditum vos salvandos putatis. Comparabitur viro consideranti vultum nativitatis suae in speculo.* Ad litteram, talis fallitur, quia videtur sibi quod videat rem, sed non vidit rem, sed solum rei idolum vel imaginem. Sic ille qui audit et non facit, solam verborum umbram habet, non corpus operis. Unde verbum Dei comparatur speculo. Doctrina quidem sapientis est *mare aeneum factum de speculis mulierum*, Exod. 38. Quia in ipsa aspici possunt maculae animarum. Et dicit, *vultum nativitatis*, id est, quem habet a nativitate vel a natura. *Consideravit enim se*, id est imaginem vel idolum suum, *et abiit*, scilicet a se ad exteriora, idest a consideratione sui cessavit, *et statim oblitus est qualis fuerit*, scilicet quia non vidit veritatem rei, sed umbram. Vel pro tanto ponitur similitudo, quia sicut nihil prodest homini vidisse in speculo maculam vultus sui, si illam non abstergit: sic nihil prodest homini audire verbum Scripturae vel praedicationis, nisi illud quod audit aure, impleat opere. Nota ergo quod verbum praedicationis est sicut speculum in quo homo videt defectus suos, quibus inspectis compungitur ad horam, sed recedens de loco statim dat oblivioni. Talis est sicut aqua quae statim recipit impressionem. *Qui autem perspexerit*, id est perfecte aspexerit, non tantum vultum exteriorem in ea figendo, sed etiam interiorem. *In lege* *perfectae libertatis*, id est in doctrina Evangelii, quae est perfectae libertatis, quia restituit libertati a culpa in praesenti per gratiam in sacramentis, a miseria vero in futuro per gloriam immortalitatis: quando scilicet *mortale hoc induerit immortalitatem* (Corinth. 15): *et permanserit in ea*, idest perfecte manserit per perseverationem operis. *Et non auditor obliviosus*, audita scilicet memorando, *sed factor operis*, idest opere scilicet implendo, *hic beatus in facto suo erit*, non in verbo tantum. Psalm. 18, *in custodiendis illis retributio multa*: non dicit in audiendis. *Si quis autem putat* et cetera. Hic ad complementum boni operis docet linguam refrenare. Circa quam admonitionem primo ostendit quae sit religio vana. Secundo quae sit vera *religio munda* et cetera. Dicit ergo, *si quis putat*, quamvis non sit, *se religiosum esse*, propter fidem et opera quae habet. Dicitur autem religiosus quasi religatus Deo qui per peccatum fuerat divisus: qui ligatus praeceptis, religatur consiliis. Vel religatus post dissolutionem membrorum, sicut dolium religatur post dissolutionem asserum, ut contineat vinum: et hoc praeceptis et prohibitionibus et aliis observantiis minoribus. Et quia lingua maxime indiget religatione, quia sedet in humido, et ideo labilis, ideo subditur, *non refrenans linguam suam*, freno discretae taciturnitatis, secundum id Ecclesiastici 28, *verbis tuis facito stateram et frenos ori tuo rectos, sed seducens cor suum*, idest seorsum ducens extra veritatem. Glossa, *non intelligens se puniendum pro peccato linguae, hujus vana est religio*, idest inutilis et non vera: quia non est bene religatus soluto vinculo linguae: quae cum sit indomita (infra 3) religari eget. Vel sic. *Seducens os suum*, idest seorsum a lingua ducens, ut scilicet cor et lingua non communicent, sicut est in mendacio. Eccles. 3, *cor ingrediens duas vias non habebit successus bonos.* Cor mentientis ingreditur duas vias, quia viam veritatis in cognoscendo, falsitatis in loquendo. Sed e contrario, *religio munda*, Glossa, *in cordis intentione, et immaculata*, Glossa, *in operis executione.* Vel *munda* interius a seipso: *immaculata*, exterius ab aliis, *apud Deum*, scilicet filium qui est Deus per naturam, *et patrem*, scilicet Deum qui est pater noster per adoptionis gratiam, *haec est, visitare pupillos* corporaliter consolatione verborum et erogatione munerum et protectione malorum. Unde per haec intelligit omnia opera misericordiae quae impendimus proximo. *Pupillos*, idest sine patre, *et viduas*, sine marito, non divites, *in tribulatione eorum*, vel corporali, vel spirituali: non in prosperitate, sicut multi faciunt, qui sunt socii mensae, Eccles. 5. *Et immaculatum se custodire ab hoc saeculo*, maculato scilicet: unde Glossa: *qui mundum diligit, immaculatum se non custodit.* Unde solent dici versus: *mundus non mundus, quia mundus polluit: ergo qui manet in mundo quomodo mundus erit?* Et in canonica Judae, *odientes eam quae carnalis est maculatam tunicam.* Hoc est: perfecta religio est in medio macularum immaculatum se custodire.

Caput 2

[89292] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 1 cap. 2 *Fratres mei nolite* et cetera. Supra egit de informatione in tribulationibus: hic agit de informatione in bonis operibus. Et quia tria solent maxime progressum in bonis operibus impedire: scilicet potentia, scientia, divitiae; ideo haec pars dividitur in tres partes. Primo enim informat quantum ad modum agendi in his quae

spectant ad potentiam. Secundo quantum ad modum agendi in his quae spectant ad scientiam, infra 3 cap. Tertio quantum ad modum se habendi in his quae spectant ad divitias, 4 cap. Vel sic. Supra hortatus est ad bonum, hic dehortatur a malo. Et primo a malo, quod est in contemptum Christi. Secundo a malo, quod est in excellentia sui, 3 cap. Tertio a malo, quod est concupiscentia mundi, 4 cap. in principio. In prima primo instruit quantum ad exhibitionem honoris debiti ratione animae quae est imago Dei. Secundo ad exhibitionem sustentationis quae debetur ratione corporis, ibi: *sic loquimini et sic facite.* Et quia exhibitionem honoris debiti impedit personarum acceptio; ideo ipsa in hac prima dissuadetur. Et primo ratione sumpta ex perversione judicii rationalis. Secundo ratione sumpta ab exemplo divinae electionis, ibi: *audite fratres.* Tertio ratione sumpta ex ipsarum personarum meritis, ibi: *nonne divites opprimunt.* Quarto ratione sumpta ex transgressione legis, *si autem legem perficitis.* In prima parte, primo ponitur exhortatio. Secundo exhortationis ratio, *etenim si introierit.* Ubi primo ponit personarum diversitatem. Secundo tangit judicii inaequalitatem, *et intendatis in eum.* Tertio subdit inaequalitatis reprehensionem. *Nonne judicatis.* Dicit ergo: *fratres mei* et cetera. Consequenter sic, ita religio munda et immaculata est etc.: et ut possitis immaculati esse, *fratres mei.* Subditos suos vocat fratres, aequales eos sibi reputans ex humilitate, *nolite in personarum acceptione habere fidem domini nostri Jesu Christi gloriae*, idest nolite credere quod dominus noster Jesus Christus glorietur in personarum acceptione: ipse enim contrarium fecit. Actuum 10, *in veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus.* Vel sic secundum Glossam: *nolite in personarum acceptione* etc. idest non existimetis quod fides domini sit in hujusmodi personis acceptis, ut dominus scilicet ad fidem vocaverit divites et non pauperes. Vel sic: persona dicitur quasi per se una: unde personae sunt illi qui volunt singulares videri, ut potentes in divitiis, vel in genere, vel hujusmodi. Nolite ergo fidem domini nostri in talibus ponere, ut illos quasi deos singulariter colatis. Et nota quod hoc dicit, ut alliciat eos ad amorem pauperum, ut inde acquirant caelum. Unde Augustinus, *da tectum, et accipe caelum, etenim si introierit in conventum vestrum*, idest in congregationem vestram. Ecclesia enim primitiva erat quasi quaedam religio, quidam conventus, quia erant eis omnia communia. *Vir*, a virore potius corporis quam mentis. Nam gratia virtutis spiritualis hominem honorare, peccatum non est. *Aureum annulum habens*, in signum divitiarum, *in veste candida*, in signum delitiarum, *introierit autem et pauper in sordido habitu*, scilicet corporis, quamvis in habitu honorato mentis, *et intendatis*, ecce personarum acceptio in actu interiori: alias non esset acceptio personarum. Nam, ut ait Augustinus in Glossa, *in quotidianis consessibus qui praefert divitem pauperi, non in hoc peccat, nisi cum apud semetipsum ita judicat ut ei sit tanto melior, quanto ditior ille.* Dicit ergo: *et intendatis*, quasi ex animo et intentione tendatis in eum, *qui est indutus veste praeclara*, eum scilicet propter indumentum honorando et pauperi praeferendo, *et dixeritis ei*, ecce acceptio personarum in actu exteriori, *tu sede hic bene*, idest in loco honesto, *pauperi autem*, quia pauper est, dicatis, *tu sta illic*, longe scilicet, quasi non curando de illo, *aut sede sub scabello pedum meorum*, idest vili loco, *nonne judicatis apud vosmetipsos*, idest nonne a vobis accipitis hoc judicium et non a Deo? Quasi dicat: sic. *Et facti estis judices cogitationum iniquarum*, idest judicatis secundum iniquas cogitationes: quasi dicat: iniqua est talis cogitatio. Vere iniqua cogitatio, quia non respicit existentem personae bonitatem, sed apparentem; scilicet exteriorem non interiorem. Unde Glossa, *mundus pauperem abjicit, divitem colit. Fides Christi aequa docet. Iniquum est divitem quaerentem honorem in divitiis praeferri pauperi timenti Deum.* Notandum autem, secundum Augustinum in Glossa, hoc quod hic dicitur, intelligitur de sessione honoris ecclesiastici. Si vero de sessione communi; intelligitur, in casu quo judicatur propter hoc debere praeferri tamquam melior. Unde Glossa. *Si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus* et cetera. Hic quaeritur utrum acceptio personae sit peccatum? Videtur quod non. Augustinus, *accipere personam est exhibitio honoris servato gradu dignitatis et officii*: sed sic honorare non est peccatum; ergo accipere personam non est peccatum. Item Gregorius, *accipere personam est hominem non quia homo est, sed propter aliquid quod circa eum est honorare*: sed hoc non est malum; imo bonum honorare hominem propter dignitatem quae circa ipsum stat. Sed contra: *qui cognoscit personam in judicio, non bene facit*: Proverb. 28. Item hoc prohibetur pluries in Scriptura; ergo est malum. Item quaeritur quare hoc vitium ita frequenter exclusum a Deo inveniatur magis quam aliud. Responsio. Acceptio personae quandoque accipitur in bono, quandoque in malo. Secundum quod accipitur in bono, accipere personam est honorare unumquemque secundum gradum dignitatis suae et officii. Sic non oportet quod fiat comparatio personae ad personam, in acceptione personae: et sic accipere personam non est peccatum. Sic autem definitur ab Augustino. Alio modo accipitur personarum acceptio secundum quod dicit comparationem personae ad personam; et sic definitur a Gregorio; unde sic accipere personam est praeferre personam personae. Nec tamen quando praefertur persona personae, semper est acceptio personae: sed quando praefertur persona personae ex causa indebita: unde accipere personam est praeferre personam personae ex causa indebita: praeferre autem divitem pauperi propter divitias in promotione ad aliquam dignitatem ecclesiasticam, ut ad episcopatum vel hujusmodi, vel etiam in executione judicii, ut cum aliquis sententiat pro divite, quia dives est: vel etiam in collatione temporalis beneficii, ut quando datur aliquid diviti, quia dives est, et non datur pauperi, quia pauper, est praeferre personam personae ex causa indebita. Non tamen dico si aliquis daret aliquid diviti ad acquirendam ejus familiaritatem, quod esset peccatum: sed praeferre divitem pauperi in exhibitione alicujus reverentiae solum; ut cum aliquis assurgit diviti non pauperi, inclinat se diviti non pauperi, vel aufert caputium coram divite non sic coram paupere, non est personam personae praeferre ex causa indebita: unde non est peccatum, nisi ratione originis; ut cum judico in corde meo quia melior est dives, quia dives, paupere. Quod objicitur de dignitate, responsio, dignitas officii vel potestas, non est circa hominem, sed supra, scilicet a Deo: et ibi honoratur homo propter eum cujus loco est, scilicet Deum; sed habitus pretiosus et divitiae sunt circa quae data sunt homini, non ut praesit, sed ad usum et supplementum necessitatis. Ad aliud dicendum, quod acceptio personae declinat in partem: Deus autem causa universalis est rerum in producendo et in conservando: et ideo frequenter removetur a Deo. Nota quod personarum acceptio cavenda in multis. Primo, in audientia causarum: Deuteronomii 1, *ita parvum audietis ut magnum.* Secundo in definitione sententiarum. Prov. 18. *Accipere personam impii in judicio non est bonum.* Tertio in contractibus electionum, ut hic, *nonne pauperes elegit Deus?* Glossa, *quis fecit eligi divitem ad sedem honoris?* Quarto in collationibus beneficiorum: Rom. 2, *gloria, honor et pax omni operanti bonum. Non enim est acceptio personarum apud Deum.* Quinto in promotionibus dignitatum. *De his qui videbantur aliquid esse quales aliquando fuerunt, nihil mea interest; Deus enim personam* *hominis non accipit*, Galat. 2. Sexto in exhibitione honoris et obsequiorum. Levit. 19, *non consideres personam pauperis, nec honores vultum potentis.* Septimo in comparatione meritorum: ut hic, *nonne judicatis apud vosmetipsos et facti estis judices cogitationum iniquarum?* Octavo in correctione culparum. Matth. 22: *non enim respicis personam hominum.* Exod. 32: *ite et redite per medium castrorum de porta ad portam, et occidat unusquisque fratrem et amicum suum.* Nono in approbatione beneficiorum. Actuum 10, *in veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus: sed in omni gente qui timet eum et operatur justitiam, acceptus est illi. Audite fratres mei dilectissimi* et cetera. Hic dissuadet personarum acceptionem ratione sumpta ab exemplo divinae electionis. *Audite fratres mei*, dicit Glossa: *diligentius attendite*; quia non qui ditiores in saeculo hi sunt meliores in examine divino; et ideo non sunt praeferendi. *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo?* Idest in rebus hujus mundi. Christus enim in apostolos elegit piscatores; in patriarchas, pastores. Gen. 46, *viri pastores ovium sumus.* 1 Corinth. 1: *infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia et contemptibilia.* In quo apparet quod electio Dei contraria est electioni mundi, qui elegit illum qui est potentior vel nobilior vel ditior, ut quando aliquis debet creari in episcopum. *Divites in fide*, in praesenti, hae sunt maximae divitiae. Augustinus, *aurum habens in arca, dives est: Deum habens in conscientia, dives non est. Et haeredes regni, in futuro*: Matth. 5, *beati pauperes spiritu* et cetera. *Quod repromisit*: promisit per prophetas: repromisit per apostolos, *diligentibus se*, quia per dilectionem accipitur. Ipsa enim sola dividit inter filios regni et perditionis, secundum Augustinum. Ipsa est fons proprius cui non communicat alienus: 1 ad Corinth. 2: *oculus non vidit, nec auris audivit* et cetera. *Vos autem*, acceptoribus personarum loquitur, *exhonorastis*, idest extra honorem posuistis vel honore privastis, *pauperem*, dicendo, *tu sta illic.* Sed quaeritur de hoc quod dicit, *divites in fide.* Cum enim sancti modo habeant in spe, quod in patria habituri sunt in re, potius debuit dicere, divites in spe quam in fide. Responsio, existentes in fide sunt divites in spe. Vel *divites in fide*, idest ex fide: quia fides generat spem. Unde, fides est substantia rerum sperandarum, idest basis vel fundamentum, per quod res sperandae sunt in nobis. Vel *divites in fide* abundantes, quia credunt omnia credenda; et nunc per fidem vident in aenigmate, quaecumque videbunt in patria aperta visione. Et nota, quod Christo multum videtur placere paupertas. Primo, quia paupertatem sibi assumpsit: 2 Corinth. 8: *scitis gratiam domini nostri Jesu Christi, quoniam cum dives esset, propter nos egenus factus est.* Secundo, quia paupertatis signa in sua nativitate ostendit. Luc. 2, *invenietis infantem positum in praesepio.* Tertio quia pauperes parentes habere voluit: Lucae 1, *missus est Angelus* et cetera. Quarto, quia paupertatem inter homines conversando tenuit: Matth. 8, *vulpes foveas habent et volucres caeli nidos* et cetera. Quinto, quia pauperes discipulos elegit: Matth. 4, *obambulans Jesus juxta mare Galilaeae* et cetera. Et hic pauperes elegit Deus. Sexto, quia pauperibus regnum caelorum promittit: Matth. 11, *beati pauperes spiritu.* Septimo, quia paupertatis consilium dedit: Matth. 11, *si vis perfectus esse, vade* et cetera. Octavo, quia pauperrimus et nudus in cruce pependit, threnorum 3, *recordare paupertatis meae* etc. *nonne divites per potentiam* et cetera. Hic est tertia ratio sumpta ex personarum meritis; quia divites eis mala inferunt, pauperes autem non. Mala autem illata a divitibus ostendit tria. Primo in rebus suis eos opprimendo. Secundo in personis eos accusando *et ipsi trahunt.* Tertio in Deo suo, eum blasphemando *nonne.* Dicit ergo, *nonne divites* etc. et quasi diceret, merito non debetis praeferre divites pauperibus, quia, *nonne divites*, scilicet Scribae et Pharisaei et pontifices per potentiam opprimunt *vos*, bona vestra scilicet rapiendo, *et ipsi trahunt vos ad judicia*, violenter et sine culpa vos accusando tamquam maleficos. Glossa, *sine culpa facient vos condemnari. Nonne ipsi blasphemant.* Hieronymus, *blasphemia est injuria Deo irrogata. Bonum nomen*, idest salutiferum nomen Jesu Christi. Actuum 4, *non est aliud nomen sub caelo, in quo oporteat salvos fieri credentes. Quod invocatum est*, quia a Christo dicebantur Christiani, *super vos*, ad vestram scilicet protectionem, et sui venerationem. Jeremiae 14: *tu in nobis es domine, et nomen sanctum tuum* et cetera. *Si tamen legem* et cetera. Hic est quarta ratio, quae sumitur ex transgressione legis. Ubi primo ostendit, quod lex praecipit divitum dilectionem. Secundo, quod prohibet personarum divitum acceptionem. *Si autem personas accipitis.* Tertio ostendit, quod hujusmodi prohibitionis transgressio facit totius legis transgressionem. *Quicumque autem totam legem.* Dicit ergo, *si tamen legem* etc.: quasi dicat: non debetis personam divitum accipere; sed si eos diligitis, bonum est: unde, *si tamen legem perficitis regalem*, idest adimpletis legem Evangelii, quae dicitur regalis ab effectu, qui reges facit. Apocalyp. 5, *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Et 1 Pet. 2, *vos estis genus electum* et cetera. Item a generalitate, quia omnes ligat, et nullum eximit: sicut strata publica dicitur via regia. Vel ab auctore, quia rex eam ore suo promulgavit, Matth. 22. Item ab excellentia. Glossa, *excellentem inter alias. Secundum Scripturas*, idest sicut Scripturae monent, legem inquam hanc, *diliges proximum tuum sicut teipsum*: Matth. 22, Levit. 19, *sicut teipsum*, idest quomodo teipsum; idest gratis, non causa remunerationis humanae. Vel *sicut teipsum*, idest propter quod teipsum, idest Deum. Vel *sicut teipsum*, idest ad id ad quod teipsum. Vel *sicut teipsum*, idest in quo gradu teipsum; scilicet infra Deum, et plus quam corpus tuum. Vel *sicut teipsum*, idest sicut gaudes de bono tuo et tristaris de malo, ita gaudeas de bono proximi, et doleas de malo ejus et infortunio. Si ita perficitis diligendo, *bene facitis.* Nam praecipue bonitas in dilectione consistit, ut patet 1 ad Corinth. 13: *si linguis hominum loquar* et cetera. Glossa, *etsi divites propter divitias non sunt eligendi, non tamen propter Deum minus sunt diligendi. Si autem personas accipitis.* Glossa, *pauperem propter paupertatem ab honore abjicitis, et divites ad honorem propter opulentiam promovetis. Peccatum operamini redarguti a lege quasi transgressores.* Deuteron. 1, *quod justum est judicate; sive civis sit ille, sive peregrinus: nulla erit distantia personarum. Ita parvum audietis, ut magnum.* Et Levit. 19, *non consideres personam pauperis, nec honores vultum potentis.* Sed quaeritur: unde hoc, quod in judicium, idest in distributione justitiae, non sunt aliqui praeeligendi: in opere vero misericordiae sunt, sicuti in datione eleemosynarum. Eccles. 12, *bene fac justo, et ne dederis peccatori.* Responsio. Ratio hujus est, quia in judicio respiciuntur merita causarum, sed in misericordia conditiones personarum. Quod autem dicit, *quasi transgressores*, expressivum est veritatis. *Quicumque autem totam legem servaverit*, idest, servare in animo suo proposuerit, *offendat autem in uno*, idest in Deo datore omnium. Vel *in uno*, idest in praecepto charitatis, quod est vinculum omnium praeceptorum. Gregorius, *praecepta domini multa sunt, et unum: multa, per diversitatem operis: unum, in radice charitatis.* Vel *in uno*, idest in quolibet praecepto. Vel *in uno*, idest in una virtute, quia virtutes connexae sunt: et qui peccat contra charitatem, peccat contra omnes virtutes: sicut qui offendit aliquem, ex consequenti omnes amicos ejus. *Factus est omnium reus, omnium* scilicet praeceptorum, quia illa sibi inutilia reddit. Vel *omnium* peccatorum, quia pro uno, ac si pro omnibus, peribit. Vel *omnium* bonorum, quia charitatem, quae est forma omnium, perdit. Hieronymus. *Ubi est charitas, quid est quod possit obesse? Ubi non est, quid est quod possit prodesse?* Vel *omnium* virtutum. Qui enim habet unam, omnes habet. Idem, *omnes virtutes sic sibi cohaerent, ut qui una caruerit, omnibus careat.* Ecclesiastes 9, *qui in uno peccaverit, multa bona perdet*, quia omnia bona meritoria. *Qui enim dixit* et cetera. Hic probat quod reus est omnium, quia peccat in eumdem legislatorem omnium praeceptorum. *Qui enim dixit, non moechaberis.* Nomine moechiae omne peccatum luxuriae continetur. Exod. 2. *Dixit et, non occides*, in eodem; ubi prohibentur homicidia operis et linguae, cordis et omissionis, *quod si non moechaberis, occides autem, factus es transgressor legis*, quae unumquodque praeceptum aequaliter continet, et una data est ab uno Deo. Et nota quod proprie *transgressor* dicitur, qui facit contra legem scriptam: sed praevaricator, qui facit contra legem naturalem. *Sic loquimini* et cetera. Supra instruxit nos quantum ad exhibitionem honoris debiti: hic autem instruit quantum ad exhibitionem sustentationis. Unde hic instruit de operibus misericordiae. Et primo, invitat ad opera misericordiae. Secundo, ostendit ea esse necessaria cum fide. *Quid proderit homini?* In prima parte ad opera misericordiae manuducit tripliciter allegando. Primo praeceptum. Secundo supplicium, *judicium enim sine misericordia.* Tertio praemium, *superexaltat autem.* Dicit ergo, *sic loquimini* etc. quasi dicat: ne ergo sitis transgressores legis, *sic loquimini*, scilicet verba pietatis et amoris, *et sic facite*, scilicet opera pietatis et charitatis. Non enim sufficit pietas et charitas in verbo, nisi etiam sit in facto. *Sicut per legem libertatis*, idest per legem Evangelii sub qua subjiciendum spontanee, libere, non coacte, *incipientes judicari*; idest sicut incipitis modo judicari secundum legem, idest si staretis ante judicem legis libertatis, idest Christum. In hoc monens nos, ut in nostris operibus semper attendamus judicium quasi instare. In ultimo, *ecce judex ante januam assistit.* Hieronymus, *sive comedam, sive bibam, sive aliquid aliud faciam, semper videtur auribus meis intonare illa extrema judicii buccina: surgite mortui, venite ad judicium.* Vel sic, *sic loquimini et sic facite*; idest ita benigne et charitative vos habeatis verbo et facto. *Sicut per legem libertatis*, idest charitatis quae facit se et sua libere proximo exponere, *incipientes judicari*; idest ita faciatis ut ostendatis vos esse sub lege charitatis, quae semper debet esse in inceptione. Augustinus, *sola charitas est quae semper detinet debitorem. Redditur enim cum impenditur, et cum reddita fuerit debetur: quia nullum est tempus in quo impendenda non sit.* Dicitur autem charitas lex libertatis, quia nos Deo ligat, non cogendo timore poenarum, sed alliciendo desiderio praemiorum. Galat. 5, *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi, judicium enim sine misericordia*, idest judicium condemnationis, *illi qui non fecerit misericordiam.* Exemplum patet in servo nequam, cui debitum dimissum exprobratur, Matth. 19, quia non est misertus conservi sui. E contra, *beati misericordes, quia misericordiam consequentur.* Sed objicitur contra hoc quod dicit, *judicium sine misericordia* etc.: quia in Psal. dicitur, *universae viae domini misericordia et veritas.* Responsio, duplex est misericordia; liberans et relaxans. De prima loquitur hic. De secunda in Psalmo. Vel sic, *judicium sine misericordia*, tanta scilicet quantam inveniret si misericors fuisset. *Superexaltat autem misericordia judicium.* Hoc multipliciter exponitur. Primo modo de misericordia et judicio hominis; et est sensus, quod misericordia hominis judicium ejus quo judicabitur reddit commendabilius. Secundo modo de misericordia Dei et judicio ejus; et est sensus, quod misericordia Dei semper relaxat et quasi temperat judicium suae severitatis. Tertio modo, de misericordia hominis et judicio Dei; et est sensus quod misericordia hominis quasi vincit rigorem districtionis sententiae divinae debitae pro peccatis. Quarto modo de misericordia Dei et judicio hominis; et est sensus, quod plures salvantur per misericordiam Dei, quam pro suis meritis propriis. Quinto modo de effectu misericordiae Dei in praesenti, et de effectu divini judicii in futuro: et est sensus, quod quanto misericordia major alicui in praesenti impenditur, tanto si ingratus fuerit, gravius in futuro punietur. Nota quod ex quo misericordia superexaltat judicium, et major est curia misericordiae quam justitiae: sicut a minori curia licitum est appellare ad majorem, ita a curia justitiae ad curiam misericordiae. Misericordia primo peccata purgat. Proverb. 15, *per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Secundo, poenam peccatorum relaxat, Daniel. 4, *peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Tertio custodit a malo; Proverb. 20, *misericordia et veritas custodiunt regem.* Quarto abundare facit in bono; Proverb. 14, *misericordia et veritas praeparavit bona.* Quinto hominum benedictionem meretur; Proverb. 20, *qui pronus est ad misericordiam, benedicetur.* Sexto Dei misericordiam consequitur. Matth. 5, *beati misericordes.* Septimo evadit judicium, ut hic, *superexaltat misericordia judicium.* Octavo introducit in caelum; Eccles. 16, *omnis misericordia faciet locum unicuique secundum meritum suum.* *Quid proderit fratres mei* et cetera. Hic ostendit hujusmodi opera esse necessaria cum fide. Et primo, rationibus. Secundo exemplis, *vis autem scire.* Rationibus probat quatuor. Primo, quia fides informis non est homini salutifera. Secundo, quia mortua est in semetipsa *si autem frater aut soror.* Tertio, quia meretur irrideri *sed dicit quis* et cetera. Quarto, quia communis est Daemoni *tu credis quoniam unus est Deus* et cetera. Dicit ergo, *quid prodest*: ita sunt necessaria opera misericordiae, et vitae. *Quid proderit fratres mei*, ad salutem scilicet. *Si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat*, convenientia scilicet ipsi fidei. Et loquitur secundum Glossam, de illo qui habet tempus operandi, et negligit: quasi diceret, fides informis non valet ad adeptionem beatitudinis, quamvis valere possit ad evitationem damnationis gravioris. *Numquid fides poterit salvare eum*, quasi dicat non. Sed contra. Matth. ultimo, *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Item ad Rom. 3, *arbitramur per fidem justificari sine operibus legis.* Responsio. Ut dicit Glossa, verbum illud intelligitur in non habentibus tempus operandi: vel de fide formata, quae est in parvulis: hic vero de fide informi. *Si autem frater aut soror*, fraternitate corporali vel maxime spirituali. *Nudi sunt*, ecce indigentia vestitus. *Et indigent victu quotidiano*, idest quotidie necessario, ecce indigentia victus. *Dicat autem*, ex vobis aliquis, *ite in pace*, quo ad hospitium, *calefacimini*, quo ad vestitum, *et saturamini*, quo ad cibum, *non dederitis autem quae necessaria sunt corpori*, nec hospitium, nec vestitum, nec victum. *Quid proderit?* Quasi dicat, nihil. Unde si aliquis dicit pulchra verba indigenti sine supplemento necessitatis, nihil prosunt. Contra. Eccles. 18, *nonne ardorem refrigerat ros, sic et verbum melius quam datum?* Responsio. Non fit comparatio verbi solius ad datum, sed verbi cum dato ad solum datum. Vel loquitur de ardore vitii scilicet impatientiae ipsius pauperis, non naturae, scilicet esuriei. *Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa.* Glossa. *Sicut sola verba pietatis nudum et esurientem non recreant, si non cibus praebeatur et vestis: ita fides verbotenus servata non salvat.* Et dicit, *in semetipsa*, quia non est conjuncta principio vitae, scilicet charitati. Glossa. *Mortua est in semetipsa, idest contra semetipsam: quod* *enim promittit, opere non implet.* Joan. 3, *non diligamus verbo et lingua, sed opere et veritate.* Et nota: quod sicut mortuum dicitur quod caret sensu et motu: sic qui fidem habet sine operibus, nec sensu viget dilectionis qui est ex charitate, et motu caret bonae operationis. Dicit autem sine operibus, pluraliter, quia ad fidem sequitur actus interior, qui est credere, et exterior, qui est in bono opere. *Sed dicet quis*, quasi non solum in se est mortua, sed apud alios irridenda. *Sed dicet.* Glossa, *irridendo, quis*, habens fidem et opera. *Tu fidem habes*, idest habere te dicis solam, scilicet sine operibus. *Et ego opera habeo*, cum fide. *Ostende mihi fidem tuam*, sine operibus: quasi dicat: proba mihi te habere fidem per aliqua certa signa: quasi dicat: non poteris probare cum desint opera, et verba non sint testes sufficientes. Nam, ut dicit Augustinus, *fides dicitur eo quod fit quod dicitur*: et Gregorius dicit, quod *probatio dilectionis est exhibitio operis. Et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam*, idest probare possum me fidelem per opera mea. *Tu credis quoniam* et cetera. Hic ostendit quod communis est Daemoni: quasi dicat: non potes probare fidem tuam: sed posito quod habeas, non sufficit. *Tu credis quoniam unus est Deus: bene facis*, nam hujusmodi credere est bonum quoddam, sed sine operibus, imperfectum. *Et Daemones credunt*, scilicet quod unus est Deus, sicut tu, qui tamen non sunt in statu salutis, sed damnationis. Illa tamen Daemonum fides non proprie est fides, quia non est habitus infusus, sed est quaedam credulitas non voluntaria sed necessaria, et quasi communibus et tormentis extorta. Unde non assentiunt primae veritati propter se, sed magis sentiunt eam: unde fides in eis est conclusio, non argumentum: nec habent cognitionem articulorum inquantum articuli, sed inquantum quaedam entia nobilia. *Et contremiscunt*: in hoc pejoris conditionis est fides malorum hominum, quoniam non timent divinum judicium. Glossa, *qui Deum non credunt, vel creditum non timent, Daemonibus crudeliores et proterviores sunt. Vis autem scire.* Hic probat exemplis. Primo bonorum. Secundo malorum *similiter et Raab.* Tertio omnium *sicut enim corpus.* In prima parte ponit primo Abrahae exemplum. Secundo adaptat ad propositum *vides ergo quoniam fides.* Tertio confirmat per Scripturae sacrae testimonium *et impleta est Scriptura.* Quarto concludit propositum jam sufficienter probatum. *Videtis quoniam.* Dicit ergo. *Vis autem scire*, certius scilicet per exempla Scripturae. *O homo inanis*, idest vacuus a bonis operibus. *Quoniam fides sine operibus otiosa est*, quia non sufficit ad salutem. Vel mortua est, quia non habet sensum dilectionis, nec motum bonae operationis. *Abraham pater noster*, secundum carnem et secundum fidem. Ejus autem exemplum merito inducit, quia fuit prima via credendi. *Nonne ex operibus justificatus est*, supple amplius, ut dicit Glossa interlinearis, *offerens*, idest offerre paratus, Genes. 22: *filium suum Isaac super altare.* Hoc autem fuit post fidem susceptam. Unde Glossa, *per fidem quam habebat justus erat: tamen per opera quae addidit, amplius est justificatus: quae si non fecisset, meritum praecedentis fidei amisisset.* Glossa Bedae: *magna tentatio cum filium jubebatur occidere: magna fides, cum etiam de mortuo credebat se semen posse suscipere. Magnum opus cum dilectissimum non dubitaret offerre. Ecce qualis fuerit ejus oblatio, et qualis debet esse nostra; debet enim fieri de re cara et pretiosa.* Quod notatur cum dicitur, *filium suum*, Malach. 1, *maledictus qui habet in grege suo masculum, et offert debilem Deo.* Item debet esse de re propria non aliena: quod notatur cum dicitur, suum. Eccles. 34, *qui offert sacrificium de substantia pauperis, quasi qui interficit in conspectu patris.* Item debet esse cum cordis alacritate et laetitia; quod notatur cum dicitur, Isaac, qui interpretatur risus. 1 Paralipom. 29, *in simplicitate cordis* *laetus obtuli universa haec.* Quarto cum debito honore et reverentia; quod notatur cum dicitur, super altare: Psal. 50, *tunc acceptabis sacrificium justitiae* et cetera. Sed videtur falsum quod dicit, *nonne ex operibus justificatus est?* Quia Rom. 4 probat apostolus, quod Abraham ex fide justificatus est, non ex operibus: et ibidem dicitur, *credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad justitiam*: ibi: Glossa Augustini, *non ex operibus justificatus est, sed ex fide.* Responsio. Apostolus et Augustinus loquuntur de operibus praecedentibus fidem, scilicet operibus legalibus, ut patet ibidem, ex quibus nullus plene justificatus est: hic autem loquitur de operibus sequentibus fidem, quae dicuntur justificare non secundum quod justificatio dicitur justitiae infusio, sed secundum quod dicitur justitiae exercitatio, vel ostensio, vel consummatio. Res enim dicitur fieri quando perficitur vel innotescit. *Vides igitur* et cetera. Hic adaptat ad propositum: *vides*, scilicet per exemplum Abrahae. *Quoniam fides cooperabatur operibus illius.* Primo fides per quam ante justus erat, duxit eum ad opera. *Et ex operibus*, scilicet sequentibus fidem, *fides consummata est*, idest augmentata et comprobata et ostensa. Genes. 22, *nunc cognovi quod timeas Deum. Et impleta est Scriptura*, per hoc scilicet quod filium suum offerebat, et tamen suscitandum credebat, *dicens*, Genes. 15, *credidit Abraham Deo*, scilicet praecipienti et promittenti difficilia. *Et reputatum est illi*, a Deo. *Ad justitiam*, scilicet majorem per ipsum credere. *Et amicus Dei appellatus est*, ab hominibus illius temporis: vel a Deo, propter signum dilectionis Dei, quod paratus fuit offerre filium suum pro amore ejus: non solum passive (sicut, juxta illud, *amice* et cetera. Matth. 26, *Judas*): sed active et passive. *Videtis ergo*, idest videre potestis auctoritate Scripturae. *Quoniam ex operibus*, sequentibus fidem. *Justificatur homo*, idest magis justus efficitur, et in justitia conservatur. *Et non ex fide tantum*: quando scilicet adest facultas operandi: alioquin fides sufficit, ut patet in latrone: cui dictum est propter fidem cordis, et confessionem oris, *hodie mecum eris in Paradiso*, Lucae 22. *Similiter et Raab.* Probavit exemplo fidelium, hic probat exemplo infidelium. *Similiter et Raab meretrix nonne ex operibus justificata est?* Glossa, *ne causarentur opera tanti patris se imitari non posse, addit exemplum mulieris peccatricis, quae per opera misericordiae et hospitalitatis soluta est a peccatis, et annumerata generationibus salvatoris*: quasi dicat: et si non potestis sequi Abraham, sequamini meretricem. Sed per quae opera: per opera hospitalitatis et occultationis et instructionis qua via reverterentur: quae omnia erant opera misericordiae. Unde sequitur. *Suscipiens nuncios*, (exploratores urbis Hierico, Josue 2) *et alia via ejiciens*, ne a viris civitatis occiderentur, *ejiciens*, per fenestram, eos dimittendo, Josue 2. Quod autem habuerit fidem antequam sic operaretur, patet ex verbis suis. *Novi quod dominus tradiderit vobis terram. Sicut enim corpus sine spiritu.* Hoc probat exemplo omnium. *Sicut enim*: quasi dicat: vere ex operibus hae personae sunt justificatae. *Sicut enim corpus humanum mortuum est sine spiritu*, carens sensu et motu. *Ita fides sine operibus mortua est.* Quia a charitate operante quae est vita ejus, separata. Hieronymus, *ille vere credit, qui exercet operibus quod credit.* Hieronymus, *quid prodest si impie agis, Deum voce invocans, quem operibus negas?* Nota, quod oportet nos habere fidem veram non fictam, 1 Timoth. 1, *charitas est finis praecepti* et cetera. Certam non dubiam: supra 1 cap. *Postulet autem in fide* et cetera. Matth. 13, *modicae fidei* et cetera. Unam non divisam, Ephes. 4, *unus Deus, una fides.* Vivam non mortuam, Habacuc 2, *justus autem ex fide vivit.* Magnam non parvam, Matth. 15, *o mulier, magna est fides tua.* Fervidam non tepidam, Matth. 14, *si habueritis fidem sicut granum.* Operosam non otiosam, ut hic, *fides sine operibus otiosa est.* Firmam non infirmam, Colossen. 2, *gaudeo videns ordinem vestrum et firmamentum fidei vestrae.* Animosam non timidam, Ephes. 6, *in omnibus sumentes scutum fidei.* Perpetuam non transitoriam, Tobiae 2, *filii sanctorum sumus, et vitam illam expectamus quam Deus daturus est illis qui fidem non mutant.*

Caput 3

[89293] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 1 cap. 3 *Nolite plures magistri fieri* et cetera. Supra instruxit Jacobus quantum ad bonum se habendi in iis quae spectant ad potentiam: hic informat quantum ad modum se habendi in iis quae spectant ad scientiam. Ad habendum autem se ordinate in scientia, requiritur cordis ordinatio et conversationis. Primo haec pars dividitur in tres. In prima informat salutatos quantum ad ordinationem cordis. In secunda ad ordinationem sermonis *si quis in verbo non offendit.* In tertia quantum ad ordinationem conversationis *si quis sapiens et disciplinatus.* Ad informandum nos autem quantum ad ordinem cordis revocat nos ab indigno appetitu magisterii, ostendens duo pericula hujus officii. Primum est ex aggravatione poenae. Secundum est ex multiplicatione offensae, ibi: *in multis enim offendimus.* Vel secundum aliam divisionem, hic dehortatur a malo quod est in extollentia sui per officium magisterii. Ubi ab ambitione magisterii primo retrahit imperitos; secundo peritos *quis sapiens.* In prima retrahit a deordinatione cordis. Secundo oris, ibi: *si quis in verbo non offendit* et cetera. Dicit ergo, *nolite.* Glossa, *sicut monui vos ad bona opera facienda, sic moneo ad vitanda stulta magisteria.* Hujus autem exhortationis necessitatem ostendit Beda in Glossa. *Multi fuerunt temporibus apostolorum, qui descendentes de Judaea Antiochiam, non bene instructi in lege fidei, docebant credentes ex gentibus debere circumcidi, et alios errores inducebant: hos igitur ab officio verbi removet ne impediant veros praedicatores.* Unde beatus Jacobus magis prohibet insufficientiam quae frequenter oritur ex pluralitate, quam pluralitatem: unde *nolite plures magistri fieri: plures*, idest divisi, quia in eo quod vera dicunt, omnes magistri unus magister sunt, quia officium unius magistri caelestis peragunt, Matth. 23, *unus est magister vester.* Vel hic dicit quod magisterium ex necessitate est suscipiendum, non ambitiosa voluntate appetendum. Vel *plures magistri* dicuntur, ratione inordinatae intentionis, quia quaerunt temporalia, de animabus non curant. Vel plures sunt, qui aliud docent, aliud faciunt. Vel, *nolite plures magistri fieri*, idest idiotae et stulti. Glossa, *nisi tantum discreti et in Scripturis docti.* Vel *plures magistri*, idest plurium Ecclesiarum rectores; unde Glossa, *in pluribus Ecclesiis. Fratres mei*, quibus bona cupio, *scientes*, quoniam majus judicium sumitis, scilicet damnationis. Glossa, *qui indoctus officium docendi usurpat et Christum non sincere nunciat, majorem damnationem meretur quam si solus in suo scelere periret. Contra vero qui bene docet, majorem gloriam acquirit.* Sapientiae 6, *judicium iis qui praesunt fiet.* Et vere periculosum est hoc, quia, *in multis enim offendimus omnes*, multo fortius qui aliis praesunt. Glossa, *omnes: non tantum nos minus eruditi, sed etiam nos majores.* Glossa: *se illis connumerat, ut liberius arguat.* Aliter tamen offendit justus, aliter injustus, ut tangit Glossa. Nam justus venialiter, carnis

fragilitate, et cito resurgit. Injustus mortaliter animi malignitate, nec per poenitentiam resurgit. Sed objicitur de hoc quod dicit. *Nolite plures magistri fieri*; secundum hoc videtur quod magistri veritatis non sunt multiplicandi, maxime in eadem Ecclesia, ut tangit Glossa. Responsio. Ad hoc respondet Glossa, *nolite plures magistri fieri, nisi discreti et in Scripturis docti.* Non ergo prohibet quantitatem sed qualitatem; quam tamen nomine quantitatis significat, quia frequenter eam consequitur. *Si quis in verbo non offendit*, hic instruit eos quantum ad ordinationem sermonis. Et primo ostendit commodum coercitionis linguae. Secundo damna laxationis *ecce quantus ignis.* Tertio difficultas repressionis *omnis enim natura.* In prima parte primo commoditas moderaminis linguae proponitur. Secundo probatur *potest enim freno.* Tertio probatio declaratur per exempla equorum et navium. *Si autem equis frena.* Ubi primo ponit illa exempla, postea adaptat illa ad propositum, ita et lingua. Dicit ergo, *si quis* etc.: quasi dicat: vere in multis offendimus, *si quis in verbo non offendit*: quasi dicat: rarus est. Glossa, *vult ostendere inevitabilem verbi offensionem, ut imperitos deterreat ne cupiant praelationem*; quia qui cupit praeesse, oportet aliis perfectiorem esse, ne offendat dum debet prodesse. *Hic perfectus est.* Glossa, *non alius.* Ex hoc videtur, quod nullus perfectus sit; quia Eccles. 19, *quis est qui non offendit in lingua?* Responsio. Loquitur de offensa in verbo doctrinae a qua potest homo cavere bene. Vel secundum Glossam, loquitur non de offensa in verbis omnibus, sed de offensa graviori in verbis dolosis, aut detractoriis, aut mendacibus. *Potest enim freno.* Hic probat quod perfectus est vir qui non offendit verbo. Ratio talis est. Qui potest corpus suum circumducere ad voluntatem suam ad opus bonum, hic perfectus est: sed qui potest moderare linguam suam, potest ad libitum corpus suum circumducere ad opus bonum; ergo et cetera. Prima per se nota est: media ostenditur duplici similitudine. Prima a freno sumitur quo circumducitur equus juxta voluntatem sessoris. Secunda a gubernaculo quo regitur navis secundum placitum gubernantis. Dicit ergo, *potest enim*: quasi dicat: qui non offendit in lingua, hic perfectus est vir. *Potest enim fraeno*, idest moderamine vel temperantia linguae, *circumducere*, idest ad voluntatem suam quando vult ducere, *totum corpus*, idest omnia membra sui corporis, ut vult Glossa, quia lingua inter cetera minus potest refrenari. Ideo dicitur Ecclesiast. 28: *verbis tuis facito stateram et frenos ori tuo recto, et attende ne forte labaris in lingua tua. Si autem equis frena in ora mittimus ad consentiendum nobis*, idest ut conserviant nobis volentibus circumducere eos, *et omne*, idest totum, *corpus illorum circumferimus*, idest ad voluntatem nostram circumducimus. Glossa, *subaudi, multo magis in ora nostra debemus mittere*: unde, sicut dicit alia Glossa, *similitudo de equis ad linguam convenientiam et facultatem refrenandae linguae ostendit.* Postea ponit aliam similitudinem: *ecce naves cum magnae sunt*, et ideo majori impetu feruntur, *et a ventis valentibus*, idest fortibus vel validis, *minentur*, idest ducantur quadam violentia, sicut qui minantur, *circumferuntur tamen a modico gubernaculo, ubi impetus dirigentis voluerit*: idest voluntas gubernantis, quae bene dicitur impetus, quia non semper per deliberationem operatur, scilicet quando naves impetu ventorum agitantur: *ita et lingua modicum quidem membrum est*, in quantitate, sed magnum in virtute. *Et magna*, idest mentes hominum magnas, *exaltat*, idest exaltari facit in magnis praemiis si custodiatur. Vel etiam in magnis poenis, si non custodiatur. Matth. 12: *ex verbis tuis condemnaberis.* Vel magna exaltat se jactando et aliis adulando. Et nota, quod sicut dicit Glossa, *magnae naves in mari, mentes hominum in mundo*: unde Psalm.:

hoc mare magnum et spatiosum manibus. Venti a quibus minantur sunt appetitus mentium. Isti autem venti in mari hujus mundi sunt quatuor, a quatuor partibus flantes et fere totum mundum subvertentes: de quibus dicitur Danielis 7, quod *quatuor venti pugnabant in magno mari.* Primus est tentatio praesumptionis: iste flat ab oriente, idest nimia confidentia divinae misericordiae vel nimia operum suorum praesumptione. Secundus ventus est tentatio desperationis, et iste flat ab occidente, idest a diffidentia divinae misericordiae et consideratione iniquitatis propriae. Tertius est tentatio mundanae prosperitatis, qui flat a meridie, idest a prosperitatis consideratione. Quartus vero est tentatio sive timor adversitatis et miseriae, et iste flat ab Aquilone ex consideratione asperitatis poenitentiae. Gubernaculum vero in isto mari est cordis intentio, sicut dicit Glossa. Qui ergo habet perversam intentionem est sicut sopitus gubernator in medio mari amisso clavo. Et quantus ignis quam magnam et cetera. Supra posuit commodum coercitionis linguae; hic ponit damna quae proveniunt ex ejus laxatione. Unum est inquantum bonum consumit: unde comparatur igni. Aliud inquantum mala committit; unde dicitur universitas iniquitatis. Primo ergo ponit ista duo damna in generali. Secundo in speciali, ibi: *lingua constituitur in membris nostris* et cetera. Dicit ergo, *ecce quantus ignis, ita lingua modicum membrum est, et magna exaltat*, et *ecce*, idest in evidenti est, *quantus ignis*, idest quam parvus ignis, *quam magnam sylvam incendit*, (quam idest valde) magnam. Ecclesiast. 11, *a scintilla una augetur ignis.* Glossa, *sic lingua incontinens magnam materiam operum perire facit, et lingua ignis est*, idest inflammata sicut ignis. Dicitur autem ignis propter sui mobilitatem, sive velocitatem, quia utrumque maxime mobile est: vel propter ardorem loquendi et alios inflammandi. Eccles. 20, *apertio oris illius inflammatio est. Universitas iniquitatis* ipsa est; quia, sicut dicit Glossa, *fere per ipsam omnia facinora aut concinnantur, ut latrocinia et stupra, aut patrantur, ut perjuria et falsa testimonia, aut defenduntur, ut cum quilibet impius excusat malum quod commisit, simulat bonum quod non fecit.* Vel dicitur *universitas iniquitatis*, quia per linguam peccat homo contra Deum, blasphemando et perjurando: contra proximum detrahendo, conviciando: contra seipsum jactando, et sic evacuat omnia bona. *Lingua constituitur.* Hic ponuntur damna in speciali: unde dicit, *lingua constituitur in membris nostris*, idest inter membra nostra, *quae maculat totum corpus*, idest totam congeriem bonorum operum, quasi quorumdam membrorum: et hoc quo ad opera jam facta. Sic accipitur corpus Lucae 11, *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, et inflammat rotam nativitatis nostrae*, idest cursum vitae hujus instabilem, unde rota fortunae dicitur, et hoc quo ad opera fienda. Glossa, *inflammatur haec rota nativitatis nostrae igne linguae, cum vitium nativae perturbationis ineptis et noxiis sermonibus accumulatur, inflammata*, scilicet lingua *a Gehenna*, idest a suggestione Diaboli, qui secundum Glossam merito Gehennae comparatur, quia sicut Gehenna semper ardet, ita Diabolus ubicumque sit, sive in aere, sive sub terra, secum fert tormenta suarum flammarum. Hic primo invidendo malum suggerit, deinde per linguam aperit, et postea per cetera membra ad effectum perducit, sicut dicit Glossa. *Omnis enim natura bestiarum* et cetera. Hic est alia pars in qua ostenditur difficultas repressionis linguae. Et primo notatur difficultas. Secundo difficultatis causa. *Inquietum enim malum est.* Haec autem difficultas ostenditur ex comparatione ad alia animalia difficile domabilia: unde dicit: *omnis enim natura*: ita et praedicta mala proveniunt ex lingua: et certe non est mirum, quia est difficilis ad domandum, *omnis enim natura bestiarum*, idest animalium ferocium, *quadrupedum*, ut leonum et hujusmodi, *et volucrum*, ut aquilarum, *et serpentium*, quales sunt qui repunt in terra, *et ceterorum animalium*, sylvestrium, *domatur.* Glossa, *quotidie.* Vel *domatur* idest domabilis et domita est. Glossa, *jam antea, a natura humana*, idest ab homine. Sed quomodo est hoc verum, cum multa videantur indomita? Responsio: potest dici quod loquitur pro statu primae innocentiae. Vel omnis natura bestiarum, idest aliqua de omni, scilicet de bestiis volucribus serpentibus et cetera. Nam ut dicit Glossa, narrat Plinius humanissimam aspidem in Aegypto a patre familias domitam et quotidie de camera sua egressam, ut a mensa ejus annonam accipere solitam. Narrat etiam Marcellinus tigridem mansuetam factam ab India, Athanasio principi missam. Vel ut vult Glossa, haec verba possunt intelligi metaphorice. Quidam enim sunt bestiae, idest bestiale sensu et opere, ut praedones et homicidae. Quidam volucres ineffabilitate, quidam vero serpentes astutia nocendi: et isti possunt facilius converti quam lingua a malo refrenari: unde sequitur, *linguam autem nullus hominum domare potest*, idest regere quin labatur aliquo modo. Glossa, *nullus est qui aliquando in lingua non delinquat.* Sed contra, Psalm.: *dixi, custodiam vias meas ut non delinquam in lingua mea.* Responsio. Potest servari a delicto gravi, sicut doli, detractionis, jactantiae, sed non a levi semper: imo omnes offendunt vel superflue vel otiose loquendo. Glossa, *nullus doctorum potest domare linguam verbosorum subditorum.* Est enim *inquietum malum plena* et cetera. Hic ostenditur causa difficultatis repressionis linguae: et ponitur duplex. Prima sumpta est ab inquietudine. Secunda ab infectione, ibi: *plena veneno.* Tertio hoc probat ibi: *in ipsa benedicimus Deum*: ubi primo probat. Secundo improbat, *non oportet.* Tertio exemplis confirmat *numquid fons.* Primo exemplo fontis. Secundo exemplo arboris *numquid potest fratres* et cetera. Tertio exemplo aquae, *sic neque* etc.: quasi dicat, ita non potest domari vel reprimi, quia *inquietum malum est*, quia est membrum labile et lubricum, quia consistit in humido, unde non ita cito fatigatur sicut aliud membrum. *Inquietum* dicitur, quia cito transit de malo ad malum, ut a conviviis ad scurrilia, ab illis ad detractiones; vel quia cito transit de uno in alium, et multos facit malos, vel eos offendendo, vel exemplo corrumpendo, *plena veneno mortifero* Glossa, *more veneni serpit de uno in alium transeundo.* Et dicit *mortifero*, ferente mortem, non corporis tantum, sed animae: ut patet in detractore qui uno ictu tres interficit: scilicet se loquentem et libenter audientem, et eum de quo loquitur impatienter sustinentem. Et vere *plena veneno*, quia ex ipsa procedit benedictio et maledictio, unde *in ipsa benedicimus Deum patrem*, idest totam Trinitatem, quae Deus est per potentiam creationis: pater per gratiam adoptionis. Vel *Deum*, idest filium cui appropriatur sapientia. Deus enim dicitur a Theon quod est videns, *et patrem*, cui appropriatur potentia. Benedicimus inquam gratias agendo et laudando, *et in ipsa maledicimus*, aperte conviciando, vel occulte detrahendo *homines qui ad similitudinem Dei facti sunt.* Glossa, *rationales ut ipse est*, vel sicut ipse principaliter praeest omnibus, ita et homines ceteris creaturis: unde similitudo ibi accipitur large, pro omni conformitate ad Deum, sive naturali, sive gratuita. Genesis 1, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Dicitur autem factus ad similitudinem et ex parte animae secundum tres potentias imaginis, et ex parte corporis secundum erectionem ejus ad caelestia, et ex parte conjuncti secundum repraesentationem totius exemplaris quo ad corporalia et spiritualia. *Ex ipso ore*: primo ex ore cordis, postmodum ex ore corporis *procedit maledictio* in hominem *et benedictio* in Deum, qui est creator hominis, quae sunt res valde contrariae. Et dicit, *procedit*, ad exemplum aliorum: quia, ut dicit Glossa, alii videntes quod agimus, exemplo nostro inducuntur, ut similiter faciant. *Non oportet, fratres mei, haec ita fieri.* Glossa, *non est utile*, scilicet benedictionem et maledictionem procedere ex eodem ore: et hoc patet per exemplum. *Numquid fons de eodem foramine emanat dulcem et amaram aquam?* Quasi dicat, non. Similiter nec aliquis debet dissolvere linguam in amaritudinem maledictionis, et dulcedinem benedictionis. Sicut enim tangit Glossa, *si misces simul dulcem et amaram aquam, commixtione amarae, dulcis in amaram convertitur, non amara in dulcem.* Si quaeratur, quae est ratio, quare potius dulcis in amaram quam amara in dulcem vertatur. Responsio, dulce medium est in saporibus: quod patet ex hoc, quod sensus in mediis delectantur; amarum vero est extremum; quod patet ex hoc, quod sensus tristatur in extremis: facile vero disceditur a medio, sed non facile acceditur. Idem probat exemplo arboris, *numquid potest, fratres mei, ficus uvas facere, aut vitis ficus?* Quasi dicat: non. Nam, ut dicit Glossa, sicut arbor amisso naturali fructu fructum alterius arboris ferre non potest: sic maledictus, et si bene loqui videatur fructum benedictionis non habet. *Sic*, idest sicut fons et arbor. *Neque salsa*, aqua scilicet. *Dulcem potest facere aquam*, immediate scilicet. Potest tamen de aqua salsa fieri dulcis per transcolationem factam in vase terreo misso in mare, ut docet philosophus. Sic etiam de mari exeunt flumina dulcia per transcolationem terrae. Nota linguam malam multiplicem, scilicet tertiam detractorum. Eccles. 28, *lingua tertia multos commovet, et dispersit illos de gente in gentem.* Falsam adulatorum. Ecclesiast. 20, *qui edunt panem illius, falsae linguae sunt.* Magniloquam superborum, Psalmus: *disperdat dominus universa labia dolosa.* Vipeream haereticorum. Job 20, *occidet eum lingua viperae.* Blasphemam maledictorum. Job 10, *imitaris linguam blasphemantem, et condemnabit te os tuum.* Dolosam hypocritarum. Psal. 119, *quid detur tibi, aut quid apponatur tibi* et cetera. Coinquinatam luxuriosorum. Eccl. 51, *liberasti me a lingua coinquinata.* Iniquam advocatorum. Prov. 17, *malus obedit linguae iniquae, et fallax obtemperat labiis mendacibus. Quis sapiens et disciplinatus* et cetera. Supra instruxit Jacobus salutatos, quantum ad ordinationem cordis et sermonis; hic instruit eos quantum ad ordinationem conversationis. Ubi primo monet eos facto potius quam verbo ostendere sapientiam suam. Secundo, ostendit quod aliter non veram, sed falsam habent sapientiam *quod si zelum amarum.* Tertio, describit sapientiam falsam *non est enim ista sapientia.* Quarto e contra describit sapientiam veram *quae autem de sursum est.* Et primo, a merito praesenti. Secundo a praemio futuro *fructus autem justitiae.* Dicit ergo, *quis sapiens.* Glossa, *non debetis cito effici doctores: quia quis est ex vobis sapiens?* Glossa, *cognitione.* Est enim sapientia rerum humanarum atque divinarum cognitio, ut dicit Augustinus. *Et disciplinatus*, exercitio vitae, ut dicit Glossa. Nam, ut ait Augustinus, *disciplina est ordinata morum correctio.* Hoc petit Psalmista, *bonitatem et sapientiam et disciplinam doce me. Quis?* Quasi dicat: rus. *Ostendat ex bona conversatione sua*, scilicet exteriori. Glossa, *prius discat bene operari, quam alios instruere; ut bene conversando inter vos, exemplum aliorum possit esse.* Actuum 1, *coepit Jesus facere et docere.* Bernardus, *efficacior est vox operis quam sermonis: nec sufficit doctori facere, sed etiam ostendere.* Matth. 5: *sic luceat lux vestra* et cetera. 1 Petri 2, *conversationem vestram inter gentes habentes bonam.* Et hoc *in mansuetudine sapientiae*, idest sine indignatione irae, ne propter suam sapientiam et bonam operationem despiciat alios, ut dicit Glossa. Debet enim sic ostendere exempla perfectionis, ne propter hoc indignetur contra imperfectos, et despiciat eos. *Sapientiae*, idest sapienti, vel discreto: vel quam sapientia facit. *Quod si zelum amarum*, indignationis, respectu aliorum: de malis indignatio dicitur zelus, quantum ad animi commotionem: amarus, quo ad annexam perturbationis anxietatem. *Et contentiones*, dissensiones de bonis. Et dicit *contentiones* pluraliter, quia frequenter difficile est contendere: sed contentionibus deservire, et eas frequentare, hoc turpe. 1 Corinth. 11, *si quis videtur inter vos contentiosus esse. Sunt in cordibus vestris*, quamvis non prorumpant in verba, ut dicit Glossa. *Nolite gloriari de sapientia*, superbiendo, aut ex hujusmodi sapientia gloriam aeternam sperando. *Et mendaces esse*, disciplinam quam non habetis simulando: quia, ut ait Gregorius, *vera justitia compassionem habet, falsa indignationem. Adversus veritatem*, idest Christum, qui est veritas. Glossa, *nolite mentiri Deo, cui in Baptismo promisistis pompis Diaboli abrenunciare, quod non facitis cum de bonis operibus superbitis.* Aliter exponitur in Glossa, quo ad principium, sic: *quod si zelum habetis, quo ad Deum, ut faciatis bona opera et ei placeatis: amarum, quo ad proximum, verbis indignantibus ipsum exasperando et despiciendo: et contentiones, idest fervores, contendendi, sunt in cordibus vestris, etsi in verba non prorumpitis: nolite gloriari*, ut prius. Nota quod quadruplex est zelus: primo, ignarus. Rom. 10, secundum aliam literam: *legem habent, sed non secundum scientiam.* Item amarus, Jacobi 3, *quod si zelum amarum* etc.: et 1 ad Corinth. 3, malignus. Sap. 1, *nolite zelare mortem in errorem vitae vestrae.* Item bonus. Psalmista, *zelus domus tuae comedit me. Non est enim* et cetera. Hic describit sapientiam falsam, cui merito in tali non est gloriandum. *Non est enim ista sapientia*, quae est scilicet cum indignatione ad alios et contentione. Glossa, *inflata et indignans. Desursum descendens*, idest non a Deo, a quo est omne bonum, supra 1, *omne datum optimum*: sed potius deorsum ascendens. Contra Eccles. 1, *omnis sapientia a domino Deo est.* Responsio, sapientia est a Deo, sed malus usus non est a Deo: sicut Rom. 8, *prudentia carnis mors est.* Vel potest dici, quod ipsa sapientia de qua loquimur hic, non est sapientia secundum existentiam, sed secundum apparentiam. Nam de vera sapientia dicitur, quod non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius: sed gaudium et laetitiam. *Sed terrena*, idest terrenae gloriae cupida, *animalis*, quaerens voluptuosa et carnalia, in quibus delectatur sensus, more animalium: non spiritualia, in quibus gaudet spiritus. *Et diabolica*, quaerens dignitates suas, suggerit Diabolus. Vel *terrena*, propter concupiscentiam oculorum; *animalis*, propter concupiscentiam carnis; *diabolica*, propter superbiam vitae. 1 Joan. 1, *omne quod est in mundo* et cetera. Vel *terrena*, propter divitias; *animalis*, propter delitias; *diabolica*, propter honores. Et vere, non est a Deo. *Ubi enim est zelus*, idest indignatio animi. *Et contentio*, idest dissensio in verbis, quae frequenter sequitur ex indignatione. *Ibi inconstantia*, idest instabilitas in bono. Nec mirum, quia non habet firmum humilitatis fundamentum: et omne opus exterius et interius pravum in malo, quia *ex mala arbore non potest procedere nisi malus fructus*, Matth. 7. Vel sic, *ubi est zelus*, idest invidia *et contentio* in verbis, est *inconstantia*, idest progressus in peccatis: quia talis non stat in uno malo, sed a malo cordis procedit ad malum oris, et ab illo ad peccatum operis. *Quae autem* et cetera. Hic distinguit veram sapientiam a merito. Et primo, a merito quod consistit in comparatione boni. Secundo, ab eo quod consistit in declinatione mali *non judicans.* A merito in operatione boni dupliciter. Primo, ab eo quod facit homo per se. Secundo, ab eo quod facit homo excitatus aliunde *suadibilis.* Bonum quod facit homo per se, vel pertinet ad ordinationem concupiscibilis, sic dicitur *pudica*: vel irascibilis, sic *pacifica*: vel rationalis, sic *modesta*. Bonum autem quod facit homo aliunde excitatus, vel facit excitatus alterius verbo, *suadibilis*, vel alterius exemplo *bonis consentiens*; vel alterius incommodo *plena misericordia. Non judicans.* Hic tangitur meritum sapientiae in mali declinatione. Primo, ne fallatur, *non judicans.* Secundo, ne fallat, *sine simulatione.* Dicit ergo. *Quae autem desursum est sapientia*, idest a Deo. Ecclesias. 1, *fons sapientiae verbum Dei in excelsis. Primum quidem pudica est*, idest casta in se. Hic est primus color in pictura sapientiae, qua reformat imaginem Dei in anima per peccatum deformata: scilicet candor pudicitiae. Glossa: *nisi primo pudicitia sedeat in mente, nulla perfectio sequitur in opere.* Deinde, *pacifica*, ad proximum. Glossa: *per elationem se a Deo vel a proximorum societate non disjungit. Pacifica*, hominem pacificans cum Deo, hominem cum homine; et in eodem homine, spiritum cum carne, ut carnem sibi subjiciat; *modesta*, in operibus suis modum tenens. Modus est, stare in medio, nec modum excedens nec infra subsistens, nec parum nec nimis. Versus. *Est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum. Suadibilis*, ab aliis in corrigendis defectibus suis. Glossa, *si in aliquo minus agit propter negligentiam vel ignorantiam, suasioni bonorum assensum praebet: cui ergo suaderi non potest, ut in aliquo se errasse recognoscat, sapientia caret. Bonis consentiens*, amando et promovendo aliorum bona, et etiam imitando. Glossa, *quae bonis placent, sibi non displicent. Plena misericordia*, revelando aliorum mala poena. *Et fructibus bonis*, idest bonis operibus. Misericordia, quantum ad affectum per compassionem: fructus boni, quantum ad effectum per bonam operationem: unde Glossa, *fructibus bonis, idest misericordiae operibus, jejuniis, eleemosynis, vigiliis, orationibus. Non judicans*, quo ad intentionem aliorum judicio, scilicet suspitionis, vel condemnationis. Matth. 6, *nolite judicare, et non judicabimini. Sine simulatione*, quo ad intentionem propriam. Glossa, *non postulat videri doctior vel sanctior quam est, ne lateat proximum ad commendationem sui, quod contentiosa sapientia facit.* Scit enim quod *simulatores et callidi provocant iram Dei*, Job 36, et quod, ut ait Augustinus, simulata aequitas non est aequitas, sed duplex iniquitas. Possunt autem hae octo conditiones sapientiae reduci ad octo beatitudines. Matth. 5. Ipsa quidem sapientia *pudica* est, per munditiam cordis: *pacifica*, per pacificationem: *modesta*, per paupertatem: *suadibilis*, per mititatem: *bonis consentiens*, per esuriem justitiae: *plena misericordia*, per misericordiae amorem: *non judicans*, sed compatiens, per luctum: *sine simulatione*, per tolerantiam persecutionum. *Fructus autem justitiae.* Hic eam describit a praemio, quasi sic dicat (Glossa): *non solum propter praedicta debetis hujusmodi sapientiam appetere; sed ideo, quia fructus*, idest merces *justitiae, quae pro justis operibus redditur.* Et dicit, *justitiae*, quia ipsa est vera sapientia. Job 28, *ecce timor domini ipse est sapientia. In pace*, idest in spe pacis aeternae, *seminatur*, ad habendum praeparatur: seminatur, inquam, *facientibus*, ad utilitatem facientium, *pacem.* Glossa: *opera pacis.* Isaiae 32. *Erit opus justitiae pax.* 1 Corinth. 9, *quae seminaverit homo, haec et metet.*

Caput 4

[89294] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 1 cap. 4 *Unde bella et lites* et cetera. Supra informavit Jacobus quantum ad modum se habendi in iis quae pertinent ad potentiam et scientiam: hic informat quantum ad modum se habendi in iis quae pertinent ad divitias, ut sic revocet a cupiditate. Et quia contra divitias homo deordinatur dupliciter, primo per concupiscentiam in appetendo, secundo per avaritiam in retinendo; ideo primo instruit contra concupiscentiam acquirendi. Secundo contra avaritiam retinendi, 5 cap. *agite nunc divites.* Vel sic. Supra, 2 cap., dehortatus est a malo, quod est in contemptum proximi: supra tertio, a malo quod est in extollentia sui per appetitum magisterii: hic dehortatur eos a malo quod est in concupiscentia mundi: et hoc tribus modis. Primo ostendendo mala mundanae concupiscentiae. Secundo exhortando ad statum poenitentiae, *subditi estote Deo.* Tertio declarando incertitudinem humanae vitae. *Ecce qui nunc dicitis.* In prima parte mala quae sequuntur mundi concupiscentiam ostendit. Et primo mala respectu proximi. Secundo mala respectu Dei *adulteri nescitis.* Malorum respectu proximi primo causam inquirit. Secundo mala multa exponit, *concupiscitis* et cetera. Tertio damnum consequens ostendit *petitis et non accipitis.* Dicit ergo, *unde bella*, Glossa: *quasi dicat: hoc ex sapientia habetur, pax hic et in futuro*: sed e contra in vobis, *unde bella*, idest impugnationes in factis, *et lites*, idest impugnationes in verbis. *In vobis*, idest inter vos, *nonne ex concupiscentiis vestris*, interioribus. Glossa, *quod mens prava suggerit, manus et lingua intemperanter obedit*: cum tamen scriptum sit Eccles. 18, *post concupiscentias tuas non eas.* Et concupiscentias dicit pluraliter, quia plures sunt. Quia ergo male concupiscitis divitias; ideo lites et bella sunt in vobis, *quae*, inquam, concupiscentiae, *militant*, idest pugnant et dominantur: sicut ille qui militat dominatur equo suo. *In membris vestris*, quia concupiscentia dominatur membris, et ejus imperio membra moventur ad divitias adipiscendas et concupiscentias exequendas: et hoc in factis exterioribus. *Concupiscitis et non habetis* et cetera. Posita radice mala, determinat ramos ejus. Primus est rei alienae desiderium, *concupiscitis.* Secundo personae possidentis odium, *occiditis.* Tertio utriusque effectum, *litigatis.* Dicit ergo, *concupiscitis*, idest ex concupiscentia desideratis, *et non habetis*, scilicet quod concupiscitis: imo divitiae quandoque fugiunt appetentes eas, sicut umbra fugit sequentem eam, Ecclesiast. 11, *si secutus fueris non apprehendes, occiditis*, ecce odium exterius, et hoc ut dicit Glossa, ut habeatis. Et si non audetis occidere, *zelatis*, idest invidetis; ecce odium interius, nam invidia est odium felicitatis alienae. Glossa, *qui cupit praeferri vel temporalibus abundare odit, idest invidet, occidit.* Ex hoc enim quod aliquis appetit propriam excellentiam, videns in alio bonum, per quod existimat suam excellentiam impediri vel diminui, invidet ei: et cum non potest illud destruere, persequitur personam. *Et non potestis adipisci*, illa pro quibus occiditis, zelatis *et litigatis*, coram judice volendo obtinere per calumniam pallio justitiae, *et belligeratis*, volendo obtinere per violentiam injuriae manifestae, *et non habetis*, propter hoc scilicet, *quod non postulatis*, a Deo digne. Glossa, *si eum pia intentione postularetis et temporalia necessaria ad usum, non solum daret, sed et sempiterna.* Et quia possent dicere, imo quotidie petimus. Respondet, *petitis*, aliquando *et* tamen *non accipitis* quod petitis. *Eo quod male petatis*, petentes omnino transitoria et non spiritualia. Contra quod Matth. 6, *primum quaerite regnum Dei.* Vel sic, *eo quod male petatis*, idest ex malo amore, scilicet ex amore quo temporalia Deo praeponitis. Unde Glossa, *magis illa quam Deum amatis, ut in concupiscentiis vestris insumatis*, idest consumatis vosipsos scilicet: tanto enim desiderio petitis,

ut ipso desiderio consummemini: unde alia litera, *ut insumamini* vel *insumatis ea*, scilicet quae petitis in concupiscentiis vestris saturandis, scilicet et explendis. Quasi dicat: male petitis, quia petitis superflua, non necessaria: nociva, non utilia. Vel *ut in concupiscentiis vestris insumatis*, idest non sumatis propter hoc quod male cupitis. Sed quaeritur de hoc quod dicit: *petitis et non accipitis.* Contra Matth. 7, *petite et accipietis.* Responsio, verum est hoc si adsunt conditiones quae faciunt orationem efficacem, scilicet per se, pie et perseveranter ad salutem. *Adulteri, nescitis, quia amicitia* et cetera. Hic ponit mala mundanae concupiscentiae respectu Dei. Primo quia facit inimicum Dei. Secundo quia est contra Scripturam, et contra spiritum Dei, *an putatis.* Tertio quia impedit gratiam Dei: *propter quod dicit, Deus superbis resistit.* Dicit ergo, *adulteri*, qui relicta gratia Dei tamquam sponsa, fornicamini cum mundi concupiscentia. Est enim gratia Dei sponsa multorum, secundum illud sapientiae 8, *proposui illam sponsam mihi assumere.* Vel *adulteri*, si non quaerentes fructum prolis spiritualis, sed voluptatem in divitiis et delitiis, relicto sponso, idest Christo, *nescitis*, idest hoc ignorare non debetis, *quia amicitia hujus mundi*, qua scilicet amatur hic mundus; mundus vero hic videtur intelligi vanitas mundi, non substantia mundi, sicut 1 Joan. 2, *nolite diligere mundum. Inimica est Deo*, quia est contraria charitati. Augustinus, *venenum charitatis est spes adipiscendi vel retinendi temporalia: ergo*, quia ita est, *quicumque*, nullo excepto, *voluerit amicus esse*, active, idest amator, *hujus saeculi*, saeculum hic sonat in vitium non in naturam, secundum illud Lucae 12, *filii hujus saeculi prudentiores sunt filiis lucis in generatione sua.* Vel *amicus hujus saeculi* diligendo supra Deum ea quae hujus saeculi, *inimicus Dei constituitur*, idest firmiter, scilicet aeternaliter statuitur, eo scilicet ipso, quod temporalia praeponit Deo. In hoc autem quod dicit, *voluerit*, notatur libertas arbitrii. In hoc etiam notatur quod non solum qui est amicus, sed etiam qui vult esse amicus hujus saeculi, quamvis non possit esse, est inimicus Dei. *An putatis*, quasi dicat, putare non debetis quod *inaniter*, idest falso et sine ratione, quod esse non potest cum sit Scriptura veritatis, *Scriptura*, sacra, quae scilicet antonomastice Scriptura dicitur, *dicat*, idest loquatur de hac materia suadendo separationem ab amore mundi? Deuteronomii 7, *non inibis foedus cum eis*, scilicet cum alienis ejus amatoribus mundi. Et Rom. 12, *nolite conformari huic saeculo.* Vel potest construi cum sequentibus. *An putatis quod inaniter Scriptura dicat*, hanc scilicet sententiam quae sequitur, *ad invidiam* etc. quasi dicat: vere inimicus est, nam spiritus divinus non facit concupiscentiam, sed dat gratiam spiritus vitae: mundanus e contrario. Tamen verbum istud multipliciter exponitur. Uno modo de spiritu sancto. Alio modo de spiritu humano. De spiritu sancto potest legi primo modo interrogative, sic. Spiritus sanctus qui habitat in vobis per gratiam Baptismi, *concupiscit* ne ad invidiam, idest ut invideatis aliis super eorum temporali felicitate? Quasi dicat non, *autem*, pro sed *majorem dat gratiam*, idest majora dona gratuita, quam sint hujusmodi temporalia ex quibus nascitur invidia. Secundo modo remissive legitur, et hoc dupliciter. Primo modo de invidia mala: sic *spiritus concupiscit*, idest desiderat, quia desiderare facit *ad invidiam*, idest contra invidiam, scilicet ut tollatur invidia: nec solum hoc facit, *autem*, sed ut ipsa tollatur, *majorem dat gratiam*, idest augmentum gratiae. Secundo modo de invidia mala sic, *spiritus* scilicet *concupiscit*, idest concupiscere facit *ad invidiam*, scilicet mundi, hoc est ut mundo invideatis et ipsum odio habeatis. Alias intelligatur et exponatur de spiritu humano, sic. *Spiritus* hominis, scilicet affectus hominis corruptus *concupiscit* res aliorum *ad invidiam*, idest propter invidiam quae invidet bonis aliorum reputans se illis inferiorem, Job 5, *parvulum occidit invidia, autem* pro sed, *majorem gratiam*, idest augmentum gratiae contra hujusmodi concupiscentiam dat, scilicet Deus, cujus solius est dare gratiam. Nec additur suppositum, quia intelligitur in actu verbi, cum sit exceptae actionis, ut fulgurat, tonat et hujusmodi. Prima lectura magis convenit literae: propter quod Glossa, *ut sciatur quibus dat gratiam et quibus non, dicit Scriptura*, vel spiritus in ea, Proverb. 3, secundum aliam literam: ubi nos habemus, *illusores ipse deludet et mansuetis dabit gratiam.* Vel potest dici quod sumitur de illo loco Proverb. 29, *superbum sequetur humilitas et humilem spiritu suscipiet gloria. Deus superbis resistit*, Glossa, *Deus superbis specialiter dicitur resistere, quia majori poena plectuntur qui Deo subdi poenitendo negligunt; et ita non facit invidere, quia ex invidia nascitur superbia. Humilibus autem*, idest vacuis, *dat gratiam*, scilicet majorem, ut patet in beata virgine Maria, Lucae 1. Quia reputant se vacuos; ideo magis habent de capacitate. Vas enim, secundum quod magis habet vacuitate, magis habet de capacitate. Psalmista, *inter medium montium pertransibunt aquae. Subditi ergo estote Deo* et cetera. Hic dehortatur a concupiscentia mundi exhortando ad statum poenitentiae. Primo docens qualiter se habeant ad Deum. Secundo qualiter ad proximum, *nolite detrahere* et cetera. Concupiscentia quippe mundi generat in eis contemptum Dei et odium proximi. Qualiter autem se habeant ad Deum, ostendit in quinque conditionibus. Primo in subjectione. Secundo in imitatione, *appropinquare.* Tertio in purificatione, *emundate.* Quarto in contritione, *miseri estote.* Quinto in humiliatione, *humiliamini.* Dicit ergo, *subditi*, Glossa, *quia humilibus dat gratiam. Subditi, estote Deo*, per obedientiae subjectionem, Glossa, *voluntatem Dei explete*, 2 Machab. 9, *justum est subditum esse Deo.* Et quia nullus potest esse subditus Deo, nisi resistat inimico suo, scilicet Diabolo; ideo sequitur, *resistite Diabolo*, Glossa, *mala suggerenti.* Resistite declinando tentationes prosperitatum et sustinendo tentationes adversitatum, *et fugiet a vobis*, sic victus et confusus, non potest vincere nisi volentem: unde eo ipso quod resistitis victus erit et confusus, et ita fugiet. 1 Petri 5, *cui resistite fortes in fide. Appropinquate Deo*, per morum imitationem, Glossa *per bona opera.* Augustinus, *Deus ubique est, cui non locis sed moribus appropinquamus. Et appropinquabit vobis*, per gratiae infusionem, et gloriae praeparationem. Matth. 4, *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum.* Nota quod quantumcumque aliquis esset elongatus ab urbe Parisiis, si Parisios appropinquaret ei secundum quod ipse appropinquat Parisios cito esset Parisiis: ita quantumcumque peccator sit elongatus a Deo, cito erit ad Deum; quia secundum quod ipse appropinquat ad Deum, Deus appropinquat ad eum. Habes exemplum de filio prodigo. Lucae 16. Et nota quod quatuor bona consequitur homo ex hac appropinquatione. Primum est mentis illuminatio respectu cognoscendorum, Lucae 18, dicitur de caeco, cum appropinquasset interrogavit eum Jesus, *quid vis* et cetera. Et sequitur quod illuminavit eum ex appropinquatione. Secundum est instructio respectu operandorum. Deuteronomii 33, *qui appropinquat pedibus ejus accipiet de doctrina illius.* Tertium est recuperatio divinae gratiae, Jacobi 4, *appropinquate Deo.* Quartum est delectatio internae laetitiae, Psalm. 148, *hymnus omnibus sanctis ejus, filiis Israel appropinquanti sibi.* Sed objicitur contra hoc, quod dicitur, *resistite Diabolo, et fugiet a vobis.* Contra. Job 40, *non est potestas super terram* et cetera. Responsio. Sine adjutorio Dei non possumus sufficienter, cum adjutorio possumus illud: tamen adjutorium est nobis promptum et paratum: et nisi illud habeamus, nobis est imputandum. Nota exemplum de illo qui est in tenebris, et potest aperire fenestram, et illuminari; quod bene debet ei imputari quod est in tenebris. Ut autem appropinquare possitis, quia longe salus a peccatoribus, et filius luxuriosus abiit in regionem longinquam, Lucae 15, *emundate*, idest extra mundate, *manus*, idest opera: quasi dicat: purgate vos a malis operibus, de quibus Isaiae 1. *Manus enim vestrae sanguine plenae sunt.* Vel *emundate manus*, idest innocentiam habete, idest cessate a malis operibus. Job 22, *salvabitur innocens, salvabitur autem in munditia manuum suarum. O peccatores*, qui hactenus fuistis peccatores. Et potest hoc referri ad peccata carnalia. *Purificate corda*: quasi dicat: non tantum manus a malis operibus, sed etiam corda a pravis cogitationibus ut sitis mundi corde. Matth. 5, *beati mundo corde.* Perfecta enim purgatio ab interiori incipit, idest a purgatione interiorum humorum. Isti enim medici quando volunt curare ab una magna infirmitate, primo purgant interiores humores. Et potest etiam hoc referri ad peccata spiritualia. Sed quid est quod dicit, *purificate corda vestra?* Dicitur enim, actuum 15, *fide purificans corda eorum*: ergo homo non purificat, sed fides. Responsio. Deus purificat efficiendo: fides informando: homo peccatum detestando, et ita se ad hoc disponendo. *Duplices animo.* Secundum Glossam, duplices vocat eos, qui simul temporalia et aeterna, Deum et mundum diligunt, Eccles. 2, *vae duplici corde.* Ut autem emundari et purificari possitis, *miseri estote*, idest miseriam vestram recogitate, et recognoscite, in quam, scilicet per peccatum incidistis. Vel *miseri estote*, miseria interioris doloris, et lugete signo exterioris doloris. Psal. 6, *lavabo per singulas noctes* et cetera. Vel *miseri estote*, pro commissis, lugete pro omissis. Vel *miseri estote*, pro gloria quam amisistis. *Lugete* pro poena cujus debitores facti estis. *Risus vester*, idest gaudium exterius. *In luctum convertatur*, doloris scilicet exterioris; nisi enim convertatur in luctum momentaneum in praesenti, convertetur in luctum aeternum in futuro. Proverb. 14, *risus dolori miscetur, et extrema gaudii luctus occupat. Et gaudium*, interius quo gaudebitis in peccatis. *In moerorem*, scilicet doloris interioris: si enim gaudium momentaneum in praesenti vertitur in moerorem momentaneum, hujus moeror momentaneus postea, in futuro scilicet, vertetur in gaudium aeternum. Joan. 16, *tristitia vestra vertetur in gaudium.* Ut autem haec commutatio valeat fieri, *humiliamini*, humiliatio enim veniam impetrat. 3 regum 21. *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me, idcirco non inducam malum. In conspectu Dei*, idest humilitate vera non ficta: interiori non tantum exteriori. *Est enim qui nequiter se humiliat*, Eccles. 19. Et nota quod dicit humiliamini, et non alius humiliet vos, ut sit humiliatio voluntaria non necessaria. Nec dicit, humiliamini caput, vel vestem, vel habitum, sed simpliciter, cor scilicet vestrum, quia tales exaltat dominus: unde sequitur. *Exaltabit vos*, merito scilicet humilitatis. Simile 1 Petri 5, *humiliamini sub potenti manu Dei, ut vos exaltet.* Vita enim praesens et futura sunt quasi quaedam statera, in qua sunt duae partes: et secundum quod una magis deprimitur, alia magis levatur. Ita secundum quod homo magis se deprimit et abjicit in praesenti, magis elevabitur in futuro. Unde, *qui se humiliat, exaltabitur.* Lucae 18, *miseri estote et lugete.* Hic notatur quod propter quatuor est lugendum. Primo propter incolatum praesentis miseriae: quod notatur ibi, *miseri estote.* Secundo, propter transgressionem culpae: quod notatur ibi, *lugete.* Tertio, propter imminentem damnationem poenae: quod notatur, ibi: *risus vester convertatur in luctum.* Quarto, propter gratiam reconciliationis obtinendam, quod notatur ibi: *et gaudium in moerorem.* Hic autem quadruplex fletus significatus fuit per quadruplicem fletum domini. Quorum primus fuit in infantia, ad modum aliorum infantium. Secundus super Lazarum, Joan. 11, *et lacrymatus est.* Tertius super civitatem. Lucae 19, *videns* et cetera. Quartus, in cruce propter nostram reconciliationem. Hebr. 5, *cum clamore valido et lacrymis* et cetera. Et nota quod multiplex est miseria. Prima est culpae originalis. Job 3, *quare misero data est lux, et vita iis qui in amaritudine animae sunt?* Secunda peccati actualis, Proverb. 14, *miseros facit populos peccatum.* Tertia innatae fragilitatis, Job 14, *homo natus de muliere* et cetera. Quarta mundanae paupertatis. Job 30, *qui manducabant arborum cortices squalentes calamitate et miseria.* Quinta humanae persecutionis; 2 Machab. 14, *miserias Judaeorum prosperitates rerum suarum arbitrabantur.* Sexta diabolicae tentationis, Job 20, *aperta janua irruerunt super me, et ad meas miserias devoluti sunt.* Septima aeternae calamitatis, Sophoniae 1, *dies illa dies irae, calamitatis et miseriae.* Octava poenitentiae salutaris, ut hic, et Psal. 11, *propter miseriam inopum et gemitum* et cetera. *Nolite detrahere* et cetera. Hic docet qualiter se habeat ad proximum, ut scilicet alter alteri non detrahat: a quo retrahit triplici ratione. Prima est, quia per hoc fit injuria legi sive juri. Secunda, per hoc fit injuria judici, scilicet legislatori, *si autem judicas.* Tertia, quia per hoc fit injuria proximo qui judicatur, *tu autem quis es* et cetera. Dicit ergo, *nolite.* Glossa. *Non solum erga Deum vos habeatis, sed etiam erga fratres boni sitis*: et ideo *nolite detrahere alterutrum fratres*, idest unus alteri malum imponendo, vel augmentando, vel bonum annihilando vel diminuendo. Sapient. 1, *a detractione parcite linguae.* Proverb. 4, *remove a te os pravum, et detrahentia labia sint procul a te.* Est autem detrahere aliquid de bono minuendo trahere. Et nota quod dicit, *nolite*, ut sic prohibeat voluntatem. Multi enim non detrahunt, qui libenter detraherent si auderent: sed non audent propter bonos, Proverb. 24, *abominatio hominum detractor. Qui enim detrahit fratri*, ore, bonis ejus detrahendo, *aut qui judicat fratrem*, corde ipsum propter mala condemnando, *detrahit legi*, quae hoc prohibet, et lex vetus, Levitici 19, *non eris criminator nec susurro in populis.* Et nova, Matth. 5, *nolite judicare* et cetera. Et judicat legem, eam malam reputando et vituperando: etsi non secundum rem, tamen secundum suam reputationem; quia legem transgreditur, nec curat de ejus observantia, ac si esset mala, vel non bona. *Si autem judicas legem*, eam quasi vituperando dum ipsam transgrederis. Judicare enim de lege nemini licet postquam statuta est, sed secundum ipsam, ut dicit Augustinus. *Non es factor legis*, ut legi subditus et obediens. Contra id, supra, *estote factores legis et non auditores tantum. Sed judex.* Glossa, *vituperator ratione contentus.* Et certe judex legis non debes esse, quia *unus est legislator*, principalis et dominus, licet alii sint ministri. Legislator dicitur, qui legem dedit, ut impleretur, Psal. *benedictionem dabit legislator. Et judex* justus omnium, qui judicabit secundum illam legem. Actuum 10, *ipse constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Isaiae 33, *dominus rex noster, dominus legifer noster, dominus judex noster* et cetera. *Qui potest perdere*, legis suae transgressores. *Et salvare*, legis suae observatores, 1 regum 2, *dominus mortificat et vivificat. Tu autem*: quasi dicat: ex quo tu non es legislator, *quis es*, idest cujus auctoritatis vel sanctitatis. *Qui judicas*, condemnando proximum tuum tibi parem, aut te meliorem: par enim in parem non habet imperium, nec minor in majorem. Rom. 8, *tu quis es qui judicas alienum servum*, non tibi subditum, sed conservum? Gregorius, *cogitare debemus cum aliquem redarguimus, quod forte in eisdem peccatis fuimus aut certe esse poteramus: et sic eum in mansuetudine corripiemus.* Et Isidorus, *non detrahas peccanti, sed condole: quod in alio detrahis, in te potius pertimesce.* Nota exemplum in vitis patrum. *Ecce nunc dicitis* et cetera.

Hic dehortatur a concupiscentia mundi propter incertitudinem humanae vitae. Ubi primo ostendit quod propter vitae incertitudinem non est de futuris lucris confidendum. Secundo, quod propter hoc potius de futuris semper est sub conditione loquendum *pro eo ut dicatis.* Tertio quod propter hoc de praesentibus divitiis non est gloriandum *nunc autem exultatis.* Vitae autem incertitudinem, ostendit primo ex ignorantia viventium. Secundo, ex fragilitate vitae eorum *quae est enim vita vestra.* Dicit ergo, *ecce nunc.* Glossa, *dixi vitandam detractionem; sed ecce nunc aliud vitium quod facitis. Qui dicitis*, Glossa, *stulta animi levitate spatium vitae promittentes*: sicut dives ille cui dictum est, *hac nocte repetent animam tuam a te*, Lucae 12, et *qui dicitis*, hoc scilicet, *hodie aut crastino*, cum nec diei hodiernae nec crastinae habeatis certitudinem, Ecclesiast. 9, *nescit homo finem suum. Ibimus in civitatem illam, et faciemus ibi quidem annum, et mercabimur, et faciemus lucrum.* Glossa. *Multimodam eorum stultitiam notat: quia de lucrorum augmento agunt, et se tempore multo victuros arbitrantur, et suae potestatis aestimant, ubi annum finiant.* Et dicit, *lucrum faciemus*, idest lucrabimur lucro temporali, quod frequenter est cum damno majori, scilicet spirituali. *Quid enim prodest homini si universum mundum lucretur?* Matth. 16. Augustinus, *nunquam est injustum lucrum sine justo damno; lucrum in arca, damnum in conscientia. Qui ignoratis quid sit futurum vobis in crastinum*, multo magis in longum tempus, scilicet usque ad annum, Proverb. 27, *ne glorieris in crastinum; nescis enim quid superventura pariat dies.* Et certe ignoratis. *Quae est enim vestra vita?* Quam brevis, quam fragilis. Augustinus, *vita haec est vita dubia, vita caeca, vita aerumnosa, quam humores inundant, dolores extenuant, ardores exsiccant, aera morbidant, escae inflant, jejunia macerant, joci solvunt, tristitiae consumunt, solicitudo coarctat, securitas hebetat, divitiae jactant, paupertas dejicit, juventus extollit, senectus incurvat, infirmitas frangit, moeror deprimit; et post haec omnia mors interimit, gaudiis universis finem imponens: ut cum esse desierint, nec fuisse putentur.* Et dicit, *vita vestra* carnalis, scilicet non spiritualis: naturae, non gratiae: vita enim gratiae a Deo est, et quid magnum est. Joan. 1, *et vita erat lux hominum, vapor est ad modicum parens*, idest brevis et transitoria ad modum vaporis, idest fumi resoluti ex aliquo humido. *Et deinceps*, idest parum post, *exterminabitur*, idest extra terminos vitae ponetur, idest cito deficiet. Baruch 3, *exterminati sunt.* Hic autem non dicit, quia homo post mortem omnino desinat esse, ut tangit Glossa. *Manet enim vita in anima, licet non in corpore. Pro eo ut dicatis.* Glossa: *haec omnia dico, ut spe longioris vitae non promittatis vobis lucra futuri temporis: sed potius dicatis: si dominus voluerit*, sine cujus voluntate nihil fieri potest. *Et si vixerimus, faciemus hoc aut illud.* Unde et Angelus loquens Abrahae de ortu Isaac, hanc conditionem apponit, si vita comes fuerit, Genesis 18. Ubi tangit duplicem conditionem: quarum una est ex parte Dei, alia ex parte hominis: quam postponit praecedenti, quia pendet ex illa, scilicet ex voluntate divina. *Nunc autem*: quasi dicat, vos non ita facitis, sed etiam nunc, idest in hac vita brevi. Vel *nunc*, idest tempore gratiae et tempore tribulationis: ecce quae tunc erat in dispersione, *exultatis*, idest gaudium extra ostenditis. *In superbiis vestris*, idest in divitiis quae sunt vobis materia superbiae. Augustinus, *vermis divitum superbia.* Glossa, *in divitiis quae faciunt vos superbos. Omnis exultatio talis maligna est*, idest malo igne ignita, scilicet concupiscentiae, vel cupiditatis. Hic est *ignis* infernalis, *qui nunquam dicit, sufficit*, Proverb. 30. Et dicit, *talis exultatio*, non omnis simpliciter: est enim quaedam exultatio bona, qua scilicet exultant justi in domino. *Talis*: Glossa, *quae est ad* *depressionem aliorum. Scienti igitur.* Glossa, *exultatis et superbitis; ergo puniemini, quia scitis bonum et non facitis*: unde scienti *bonum facere et non facienti peccatum est illi*, omissionis scilicet gravioris, quia secundum Gregorium, ubi majus est donum scientiae, ibi transgressor majori subjacet culpae: et hoc propter contemptum annexum scientiae: non quia scientia in se sit mala. Luc. 12, *servus qui scit voluntatem domini sui* et cetera. Nolite detrahere in morsu serpenti similes. Ecclesiastes 10, *si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit.* Hic hominibus abominabilis, Proverb. 24, *abominabilis hominum detractor.* Deo odibilis, Rom. 1, *detractores Deo odibiles.* Confusione dignus, Psalm. *induantur qui detrahunt mihi, pudore.* Ad poenam obligatus, Prov. 13, *qui detrahit alicui rei ipse se in futurum obligat.* Perditioni proximus. Proverb. 24, *cum detractoribus ne commiscearis, quoniam repente consurgit perditio.* A visione patriae alienus. Num. 14, *nec quisquam ex illis qui detraxit mihi intuebitur eam*, scilicet terram promissionis.

Caput 5

[89295] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 1 cap. 5 *Agite nunc divites* et cetera. Supra instruxit eos contra inordinationem appetendo per concupiscentiam, hic contra inordinationem retinendo per avaritiam. Ubi primo de inordinata retentione hortatur ad poenitentiam. Secundo aggravat culpam *divitiae vestrae.* Et primo aggravat eam ex circumstantia temporis. Secundo ex circumstantia personae. *Ecce merces* et cetera. Ubi primo aggravat culpam commissam in proximum. Secundo in se *epulati estis super terram.* Tertio in Deum *in die occisionis* et cetera. Dicit ergo, *agite nunc.* Glossa, *hucusque peccastis, sed jam nunc poenitentiam agite, divites*, Glossa, *in pecunia et in peccatis.* Hujusmodi enim divitiae de facili sese concomitantur. Eccles. 11, *si dives fueris, non eris immunis a delicto.* Nec dicit quid agant, quia agere bonum simpliciter est agere: agere malum non est agere, sed destruere. Agite ergo poenitentiam, recuperando per poenitentiam quod destruxistis per culpam. Matth. 3, *poenitentiam agite* etc. *nunc*, scilicet dum tempus habetis. Vel *nunc*, idest tempore gratiae. 2 ad Corinth. 6, *ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis.* Postea specificat modum agendi: *plorate*, lacrymis contritionis. Glossa, *in corde, ululate*, voce lacrymosae confessionis prae doloris magnitudine. Glossa, *manifestatione vocis et operis, in miseriis vestris*, idest pro miseriis. Potest autem intelligi de miseriis aeternis: Luc. 6, *vae vobis divitibus qui habetis hic consolationem vestram*: vel de miseriis quae futurae erant in destructione Judaeorum futura per Romanos, pro culpa quam commiserant dominum crucifigendo; et tunc est quasi prophetia. *Divitiae vestrae putrefactae sunt* et cetera. Hic aggravat culpam ex circumstantia temporis. Ubi primo aggravat culpam. Secundo subjungit poenam, ibi: *aerugo eorum.* Et primo in corpore. Secundo in anima, *thesaurizastis vobis. Divitiae vestrae*, idest fructuum abundantiae pertinentes ad victum. *Putrefactae sunt*, ad literam, putrefiunt enim fructus avarorum prae nimia conservatione. Vel *putrefactae sunt*, idest ut putredo et stercora reputandae sunt. Vel potest intelligi de futuro; idest cito putrefient, unde non proderunt vobis, *et vestimenta vestra*, idest superfluitates pertinentes ad vestitum, *tineis comesta sunt*, Glossa, *non usu necessario at-*

trita. Nesciunt enim parci ut cibum tineis praeparent, et pauperes nudos dimittunt, contra illud, Isaiae 56. *Cum videris nudum operi eum. Aurum et argentum vestrum*, quae sunt durabilia et praecellunt in metallis, *aeruginavit*, hoc est aerugine, idest rubigine periit propter longam conservationem. Vel *aeruginavit*, idest nihil valebit, sicut illud quod est aerugine consumptum. Ezech. 7, *argentum eorum foras projicietur, et aurum eorum erit in sterquilinium et non valebit liberare eos. Et aerugo eorum*, idest rubigo contracta ex nimia conservatione eorum quae deberent pauperibus distribui, *erit vobis*, idest contra vos, *in testimonium*, in haec, scilicet avaritiae. Simile Habacuc 2, *lapis de pariete clamabit, et lignum quod inter juncturas aedificiorum est respondebit.* Glossa, *aerugo pecuniae vertetur in testimonium nequitiae et augmentum poenae, quia intelligit se male congregasse ea quibus indigebat ad usum vitae. Et manducabit carnes vestras*, idest erit causa quare cruciabitur caro. *Sicut ignis*, flamma enim exterior corpora et vermis interior animas cruciabit. Judith 16, *dabit ignem et vermes in carnes eorum ut urantur et sentiant usque in sempiternum.* Et vere manducabit, quia *thesaurizastis vobis*, idest occulte et abundanter praeparastis, *iram*, idest irae causam *in novissimis diebus*, in die judicii, quem vocat pluraliter, quia erit poena perpetua, licet judicium una die fiat. Et nota quod in thesauro intelligitur quantitas poenae et qualitas sive acerbitas. Thesaurus enim fit de magnis rebus et multis: sic poena aeterna magna erit aeternitate et multa poenarum diversitate et acerbitate poenae. Job 38, *numquid ingressus es thesauros nivis, aut thesauros grandinis aspexisti? Ecce merces operariorum vestrorum* et cetera. Hic aggravat culpam commissam in proximum. *Ecce*, Glossa. *Non solum damnabimini quia vestra non datis, sed etiam quia aliena retinetis*, quia *ecce merces operariorum vestrorum qui messuerunt regiones vestras*, idest messes in regionibus seminatas, quae scilicet merces debita operariis. *Fraudata est a vobis*, scilicet non reddendo, sed diminuendo vel differendo reddere. Glossa, *magna iniquitas, non tantum pauperibus nihil dare, sed etiam mercenarios defraudare. Clamat*, idest facit clamare pauperes et conqueri. Vel quia est materia clamoris sive accusationis: in quo magnitudo peccati notatur. Unde Ecclesiast. 34, *qui effundit sanguinem et qui facit fraudem mercenario fures sunt.* Et dicit, *merces clamat*, non pauper, quia aliquando contingit quod pauper non audet prae timore divitis. Nec talis clamor caret effectu: unde sequitur, *et clamor eorum*, operariorum defraudatorum, *in aures domini Sabaoth*, idest exercituum hominum et Angelorum, qui potest vindicare et vult, *introivit.* Hoc dicit ad terrorem divitum, ut sciant Deum esse tutorem et defensorem pauperum. Psalm. 9, *tibi derelictus est pauper* et cetera. Et 62, *non sprevit dominus deprecationem pauperis.* Notandum vero quod quatuor sunt peccata quae prae sui enormitate dicuntur clamare ad dominum: scilicet homicidium, Genes. 4, *ecce vox fratris tui Abel clamat ad me de terra.* Secundo peccatum contra naturam, Genes. 18, *clamor Sodomorum venit ad me; descendam et videbo, utrum clamorem qui venit ad me opere compleverint.* Tertio oppressio justorum. Exodi 3, *clamor filiorum Israel venit ad me, vidique afflictionem qua ab Aegyptiis affliguntur.* Quarto pauperum defraudatio, ut hic. *Epulati estis super terram* et cetera. Hic aggravat culpam commissam in se. Glossa, *non tantum peccatis superflue congregando, aliena rapiendo, sed etiam superflue expendendo*: unde dicit, *epulati estis super terram*, idest super exigentiam carnis quae est de terra; non scilicet ad necessitatem, sed ad voluptatem. Hoc dicit, quo ad gulam, *et in luxuriis enutristis*, idest extra mensuram nutristis, *corda vestra*, idest satiastis implendo, scilicet desideria cordium vestrorum: contra illud Eccles. 18, *si praestes animae tuae concupiscentias suas, facient te in gaudium inimicis tuis.* Hoc dicit quo ad luxuriam. Haec enim duo vitia sibi invicem sunt annexa. Hieronymus, *venter et genitalia vicina sunt membra, et ex vicinitate membrorum nascitur conformitas vitiorum: venter vero mero aestuans de facili spumat in libidinem. In die occisionis*, Glossa, *apparet quod illos divites specialiter alloquitur, qui in necem domini conjurant, et nec fidem ejus qua salvarentur accipiunt. Occisionis*, idest passionis domini quae est dies domini, *adduxistis*, trahendo ad judicium coram Pilato (Lucae 23) *et occidistis justum*, antonomastice, scilicet Christum, qui nihil habuit de opposito justitiae, nec actu, nec potentia. Ejus occisionem eis attribuit, quia fuerunt causa ejus occisionis, quamvis eum gentiles crucifixerint. Actuum 2, *auctorem vitae interemistis. Et non restitit vobis*, cum tamen posset. Matth. 26, *an putas quia non possum rogare patrem meum* et cetera. Ex iis videtur quod habere superfluum sit peccatum. Item super illud, 1 Timoth. 6, *habentes alimenta*, Glossa, *qui ultra tendit, malum invenit.* Responsio, superfluum est quod superest victu et vestitu naturae et personae secundum justam aestimationem respectu praesentis et futuri. Naturae et personae dico; quia quod est superfluum naturae potest esse necessarium personae. Persona enim plus exigit quam natura; et dico naturam prout importat dignitatem vel officium: sicut plura sunt necessaria episcopo quam canonico. Secundum justam aestimationem dico, propter avaros, quia avaritia nunquam juste aestimat. Respectu praesentis et futuri; quia quod superfluit ut nunc, potest esse necessarium respectu futuri. Habere ergo superfluum naturae propter naturam peccatum est: habere autem superfluum personae, semper est peccatum si non est necessarium respectu praesentis vel futuri: quod enim superfluit ad praesens potest reservari, ut in futurum melius dispensetur, cum major erit necessitas. Quod autem dicitur hic, intelligitur de superfluo personae respectu cujuslibet temporis. *Patientes igitur estote fratres* et cetera. Supra instruxit eos in patientia tribulationum, et in sanctitate operum: hic instruit eos in expectatione praemiorum. Et primo hortatur eos ad patientiam et longanimitatem. Secundo docet remedia contra adversitatem et tribulationem. *Tristatur ergo aliquis vestrum.* In prima parte primo docet servare patientiam et longanimitatem in facto. Secundo in verbo. *Ante omnia fratres mei.* In secunda parte primo hortatur ad patientiam spe praemii. Secundo timore supplicii, *nolite ingemiscere.* Tertio exemplo sanctorum generaliter, *exemplum accipite.* Quarto exemplo sanctorum aliquorum specialiter, ibi: *sufferentiam Job audistis* et cetera. In prima parte primo ponit exhortationem. Secundo confirmationem, *ecce agricola.* Tertio conclusionem, *patientes estote.* Dicit ergo, *patientes ergo estote*, Glossa, *increpatis superbis et incredulis, rursum convertitur ad bonos qui opprimuntur, fratres usque ad adventum domini*, quando punientur oppressores et liberabuntur oppressi. Eccles. 1, *usque in tempus sustinebit patiens.* Adventus autem domini, secundum Glossam, incipit in fine cujuslibet; quia, secundum Augustinum, talis repraesentabitur unusquisque in judicio domini, qualis hinc discedit. Et debetis esse patientes exemplo agricolae, *ecce agricola expectat pretiosum*, quia laboris sui pretium, *fructum terrae*, de terra scilicet ortum, *patienter ferens*, idest multas passiones et labores sustinens, *donec accipiat temporaneum*, idest fructum primitivum vel praematurum ante generalem maturitatem, *et serotinum*, fructum permaturum. Spiritualiter autem quasi fructus temporaneus est stola animae, quasi fructus vero serotinus est stola corporis. Vel quasi fructus temporaneus, est gratia. Serotinus gloria. Rom. 6, *habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Cum igitur agricola hoc faciat. *Patientes estote et vos*: quasi dicat, multo fortius esse debetis: quia ille pro fructu terreno expectat, vos pro caelesti. *Et confirmate corda vestra*, id est firma corda habete ad gravia sustinenda, ne deficiatis in tribulationibus. Vel *confirmate. Quoniam adventus domini* ad judicium personae, vel etiam ad universale, *appropinquavit.* Glossa, *ut vos ad gloriam, illi ad poenam rapiantur.* Matth. 24. *Scitote quia prope est. Nolite ingemiscere*, corde murmurare inter tribulationes. *Fratres in alterutrum*, idest tribulati contra tribulantes, vel boni contra malos, eo quod boni patiuntur, mali vero florent. Florent enim nimis cito quia ante hyemem; et ideo adveniente hyeme futura, scilicet condemnatione, amittent florem. *Ut non judicemini*, in judicio scilicet condemnationis. Glossa, *id est damnamini eo quod justum judicem quasi inique judicantem vituperetis.* Nec debetis ingemiscere, quia, *ecce judex.* Dicit, *ecce*, quia evidenter veniet. *Judex*, scilicet universalis. *Ante januam*, id est prope, sicut quod est in januis, id est in exitu animae et corporis per januam mortis. *Assistit.* Glossa, *quia proximus est ad cognoscenda quae geritis, vel cito veniet ad retribuendum vobis et illis. Exemplum accipite fratres.* Sicut monui vos ad longanimitatem verbo, adhuc moneo vos exemplo: quia frequenter magis movent exempla quam verba *exemplum accipite fratres exitus mali*, malitia poenae non culpae, idest supplicii in movendo, et longanimitatis in expectando praemio, et laboris in bene operando, et patientiae in adversa sustinendo. *Prophetas*, hos eis proponit tamquam majoris auctoritatis apud ipsos. *Qui locuti sunt in nomine domini*, qui tam sancti fuerunt, ut per eos dominus sua mysteria loqueretur. *In nomine domini*, idest invocatione vel honore nominis ejus ad ampliandum nomen domini. Et certe debetis eos in exemplum accipere, quia *ecce* admirative, quasi mirabile est quomodo per tantam miseriam devenerunt ad tantam gloriam. Act. 14, *per multas tribulationes oportet introire in regnum caelorum.* 2 Timoth. 3, *omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur.* Crux enim est probatio fidei, et per hanc itur ad caelum. *Ita oportuit pati filium hominis, et ita intrare in gloriam suam*, Luc. 24. Hoc iter secuti prophetae et electi tenuerunt, auctore Paulo ad Hebr. 11. *Beatificamus*, idest beatos reputamus et dicimus. Glossa, *illos magnos reputamus et veneramur illos, et tamen pauci imitari eos volunt*: sed sicut Balaam, Num. 23, *moriatur anima mea morte justorum. Eos qui sustinuerunt*, idest qui patientiam vel longanimitatem habuerunt. Supra 1, *beatus vir qui suffert tentationem.* Glossa, *malis pro bonis temporalia; caelestia bonis redduntur.* Nota quod dominus solvet eis praemium ad praesens et illico: bonis vero differt solvere usque ad ultimum. *Sufferentiam Job audistis.* De Job et Christo specialiter exemplificat, quia horum duorum patientia laudabilis est: Job in veteri testamento, Christi in novo: quorum uni reddita sunt temporalia, alteri aeterna. *Sufferentiam Job audistis*, quanta scilicet sustinuit a Diabolo, a praedonibus, ab uxore, ab amicis. *Et finem domini vidistis*, oculis scilicet vestris. Glossa, *in cruce pendentem, longanimiter patientem.* Loquitur ad illos quorum aliqui interfuerunt passioni Christi. Et nota quod dicit, *sufferentiam Job*, non finem: e contrario, *finem domini*, non sufferentiam; ad significandum, quod exemplo Job pati debemus, non propter temporalia, sed aeterna: finis enim Job fuerunt temporalia multiplicata, sed finis domini aeterna. Nota etiam quod duplex est finis domini: unus quem habuit in mundo: scilicet mors poenalis, quam in cruce sustinuit. Alius extra mundum, scilicet resurrectio. Glossa, *de utroque dicit, finem domini vidistis.* Primum proponit pugnantibus, ut fortiter pugnent. 1 Petr. 2, *Christus passus est pro nobis* et cetera. Secundum victoribus, ut se cum eo gloriari sperent, quoniam quasi in hoc apparuit. Et videre potuistis, *quoniam misericors*: Glossa: *in natura, et miserator*, in effectu. Glossa, *in exhibitionibus gratiarum.* Et ideo, ut dicit Glossa, debetis eum imitari. Et nota quod dominus est misericors, primo in peccatorum dimissione. Eccles. 9, *pius et misericors est Deus et remittit in tempore tribulationis peccata.* Secundo in afflictorum compassione. Matth. 8, *misereor super turbam, quia ecce jam triduo sustinent me, nec habent quod manducent.* Tertio in debilium sustentatione. Psalm. *si dicebam, motus est pes meus.* Quarto in vindictae suae retractione. Jonae 3, *misertus est dominus super malitiam quam locutus fuerat ut faceret eis.* Threnorum 3, *misericordiae domini quod non sumus consumpti.* Quinto in charitativa correctione. Psalm. *visitabo in virga iniquitates eorum.* Et paulo post, *misericordiam autem meam non dispergam ab eo.* Sexto in poenae debitae dimissione, Habacuc 3, *cum iratus fueris, misericordiae recordaberis.* Septimo in temporalium collatione. Psalm. *misericors et miserator dominus escam dedit timentibus se. Ante omnia fratres mei, nolite* et cetera. Hic docet patientiam servare in verbo, ne scilicet ex impatientia proni sint ad male jurandum. Ubi primo dissuadet jurandi pronitatem. Secundo suadet loquendi simplicitatem: *sit autem sermo vester.* Dicit ergo, *ante omnia.* Glossa, *cum omnia praedicta sint vitanda, ante omnia*: non quod hoc sit gravius praecedentibus, sed quia ad hoc videbantur proniores. Vel, *ante omnia*, idest in principio cujuslibet verbi vel facti, contra quorumdam pravam consuetudinem, qui statim in principio verbi prorumpunt in juramentum, *nolite jurare.* Prohibet jurandi appetitum, non actum necessarium. Unde Glossa: *ideo adjurationis culpam compesco, ne frequenter jurando vera, aliquando et in perjurium cadatis: sed eo longius a perjurio stetis quod nec vera jurare velitis nisi necessitas cogat.* Sed contra hoc objicitur: bene enim sequitur, currere non est malum; ergo appetere currere non est malum: ergo similiter sequitur, jurare non est malum; ergo nec appetere jurare. Si dicas sicut dicit Glossa, quod non prohibet juramentum sed consuetudinem jurandi. Contra. Ejus quod non est malum iteratio non est mala vel consuetudo. Si ergo jurare non est malum, ejus iteratio vel consuetudo non est mala. Responsio. Cum dominus juraverit et apostolus Rom. 9, *testis mihi est Deus*, et in veteri testamento non sit prohibitum, beatus Jacobus non intendit prohibere juramentum, sed jurandi appetitum. Licet enim jurare in se non sit malum, tamen est periculosum, quia inclinat ad malum et perjurii et irreverentiae nominis domini. Sicut licet praeesse non sit malum, inclinat ad malum, scilicet elationis et superbiae; et ideo est periculosum; et ideo voluntas transiens super actus tales est inordinata et libidinosa, nisi ad bonum finem actualiter ordinetur. Unde in talibus inordinatio est pro privatione finis vel ordinis; et ideo appetere jurare vel praeesse est malum, nisi ad bonum finem actualiter ordinetur. Et quia ista inclinatio frequenter reducitur ad actum in consuetudine; ideo videtur dicere Glossa, quod prohibet consuetudinem tantum, et hoc est propter periculum. Unde dicitur Ecclesiast. 23, *jurationi non assuescat os tuum: multi enim casus in illa. Neque per caelum*, idest per superiores creaturas, *neque per terram*, id est per inferiores creaturas. Jurare autem per creaturam prohibet duplici ratione, quam tangit Glossa, Matth. 5, non juremus per creaturas, venerantes eas ultra quam debemus: nec viles eas aestimantes, ut nihil jurare putemus. Unde quatuor modis contingit jurare per creaturam: aut ipsam tamquam aliquid divinum venerando: aut juramentum factum tamquam per rem vilem contemnendo. Aut Deum, qui in ipsa re lucet et praesidet, testem invocando: aut ipsum quo ad usum quem inde jurans sperat dispositioni divinae relinquendo. Duobus primis modis est illicitum; duobus aliis licitum, *neque aliud quodcumque juramentum*, idest neque per alium modum jurandi: sicut dicitur, testis est mihi Deus, vel Deum invoco testem, vel, coram Deo, vel, Deus scit quod sic est. Omnibus istis modis juratur. Matth. 5, *ego autem dico vobis non jurare omnino.* Augustinus, *juratio falsa perniciosa: vera periculosa: nulla, secura, sit autem*, pro sed *sermo vester est, est: non, non*: ubi debetis dicere est, hoc est aliquid affirmare, dicatis est: similiter ubi debetis dicere non, hoc est aliquid negare, dicatis non. Vel sic. *Sit sermo vester, est est*; idest, sicut est in corde, sic sit et in ore; quasi dicat: in veritatem puram dicatis sine juratione, *ut non sub judicio decidatis*, idest deorsum a statu gratiae cadatis, et sic judicemini condemnationis judicio. Vel quia mendacium dicitis, vel quia pejeratis. *Tristatur autem aliquis vestrum* et cetera. Hic docet remedia contra adversitatem. Et primo contra malum poenae. Secundo contra malum culpae, *confitemini* et cetera. In prima primo contra malum poenae, quod est in anima. Secundo contra malum poenae, quod est in corpore *infirmatur quis in vobis.* Dicit ergo, *tristatur aliquis vestrum*, Glossa, *quia in pressuris ingemiscere prohibuit. Nunc quid contra gerendum, idest agendum ostendit, tristatur aliquis vestrum*, scilicet pro violentia tribulationum, vel pro damno rerum, vel amicorum, vel periculo corporum, vel pro culpa, vel illata injuria, *oret*, obsecrando et petendo, *aequo animo*, non turbato. Glossa: *non murmuret, nec judicia Dei vituperet, sed flexis genibus ad Ecclesiam currat, ut Deus consolationem immittat, et psallat*, dulcedine Psalmorum tristitiam expellendo. Oratio pertinet ad nostram necessitatem, psalmodia ad Dei laudem. Oratio est in petendo, psalmodia in gratias agendo. Gregorius, *cum vox psalmodiae per intentionem cordis agitur, aut prophetiae mysteria, aut compunctionis gratia inspirantur. Infirmatur quis*, Glossa, *sicut dederat contristato, sic dat et infirmanti consilium, qualiter se contra murmurationis stultitiam tuebitur. Infirmatur quis*, idest si infirmatur. Glossa, *tristatus, per se oret, infirmatus, corpore vel fide: qui majorem sustinet plagam, plurimorum et seniorum adjutorio meminerit se curari in vobis, idest in numero fidelium.* Nec intelligendum est hic de qualibet infirmitate, sed de gravi seu desperata. *Inducat*, non ait inducantur. In quo ostendit quod sacramentum extremae unctionis quod hic institutum legitur, non nisi petentibus verbo vel signo dari debet, secundum morem Ecclesiae. *Presbyteros Ecclesiae*, apud quos scilicet residet potestas ministrandi sacramentum. Nec dicit sacerdotes, sed presbyteros: in quo significatur et officium, ut sint sacerdotes, et qualitas, ut sint maturi et sapientes. Nam presbyter senior interpretatur. Glossa, *non ad juniores minusque doctos causam suae imbecillitatis referat, ne forte quid per eos allocutionis vel consilii nocentis accipiat.* Sed contra. Non refert a quocumque episcopo quis ordinetur, dummodo ordinet secundum formam Ecclesiae; ergo a simili non refert a quocumque presbytero fiat unctio. Responsio, quo ad unctionem non est facienda discretio: sed quia ad hoc sacramentum exigitur oratio, quae melior est unius quam alterius, quia majorem habet efficaciam: propter hoc debet eligi. Nec est simile de aliis sacramentis; quia in aliis non exigitur ita bonitas personae sicut in isto: sed sufficit quod servetur forma Ecclesiae. Propter hoc quaeritur, quare magis exigitur oratio in unctione quam in aliis. Responsio: quia hoc sacramentum institutum est ad duo: scilicet ad remissionem peccati, quae fit per unctionem; et alleviationem infirmi, quae impetratur per orationem. Sed quaeritur, cum semper sit oratio, quare non semper impetratur alleviatio. Responsio. Hoc est, quia vel indignus est qui petit, vel pro quo petitur. Vel melius, quia non semper expedit; et quia unctio quae fit de oleo significat peccati remissionem, quia oleum sanativum: ideo confertur semper remissio peccati. Est enim sacramentum novae legis quod efficit quod figurat. Quaeritur etiam, si hoc sacramentum possit iterari. Responsio, quod sic: tum quia morbus est iterabilis, tum quia characterem non imprimit. Iteratio tamen sacramenti dicitur dupliciter: uno modo, idem est quod iterata benedictio sacramenti, et sic nullum sacramentum iterabile est: alio modo iteratio dicitur iterata susceptio; et sic quaedam iterantur, et quaedam non. Illa enim quae imprimunt characterem, non iterantur. Aliter sic, presbyteros Ecclesiae, non haereticos, sed Catholicos. *Et orent super eum*, idest super ejus necessitatem. *Ungentes cum oleo*, simplici, scilicet benedicto tantum. Nota quod in Baptismo, quod est sacramentum intrantium, fit unctio ex chrismate, quod componitur ex oleo et balsamo. In extrema unctione, quae est sacramentum exeuntium, solo oleo benedicto: quia intrantibus necessaria est conscientia nitida, quae intelligitur in oleo; et fama odorifera, quae in balsamo. Exeuntibus vero sufficit conscientia. *In nomine domini*, scilicet consecrato: vel in nomine domini, idest in nominis ejus invocatione. Glossa, *quando inungitur, nomen domini invocetur.* Unde simul debet fieri unctio et invocatio. Ex iis quae hic dicuntur, patet quod ex necessitate hujus sacramenti est, ordo, presbyteros, oratio, orent, unctio, ungentes. Haec autem unctio ortum habuit a missione prima apostolorum, quando infirmos inungebant oleo et sanabantur, Matth. 6. *Et oratio fidei*, in fide facta: supra primo, postulet in fide. *Salvabit infirmum.* Non dicit, sanabit infirmum: quod est corporis salute corporali et spirituali quando dignus est et expedit. Psalm. *homines et jumenta*, idest animas et corpora, *salvabis domine. Et alleviabit eum dominus*, ab infirmitate corporis: vel simpliciter, ut levius ferat, si tamen expedit ut in corpore allevietur. *Et si in peccatis sit*, scilicet venialibus, *dimittentur ei*, virtute scilicet sacramenti. Aliquando enim incurritur infirmitas ex peccato. Ecce duplex hujus sacramenti, sed digne accedens semper suscipit primum: secundum vero non, quia non semper expedit. *Confitemini ergo* et cetera. Hic ponit remedia contra malum culpae. Et primo ponit remedium confessionis. Secundo mutuae orationis, *et orate pro invicem.* Tertio mutuae exhortationis, *si quis autem ex vobis.* In secunda parte primo hortatur ad orationem. Secundo ostendit orationis virtutem, *multum enim valet.* Tertio ostendit exemplum Eliae, *Elias homo erat* et cetera. Dicit ergo, *confitemini*: quasi dicat: ita dimittentur ei peccata, scilicet si fuerit ea confessus, ergo confitemini. *Alterutrum peccata vestra.* Glossa, *quotidiana et levia coaequalibus: gravioris culpae immunditiam sacerdoti pandamus: et quando jusserit ipse, purgare curemus. Peccata vestra.* Glossa, *peccata vestra quae fiunt ex ignorantia vel ex infirmitate humana committuntur: quae vero ex deliberatione, non nisi per poenitentiam.* Ergo secundum istam Glossam, confessio venialium est in praecepto. Contra: Hieronymus dicit, quod poenitentia est secunda tabula post naufragium, per venialia vero homo non patitur naufragium. Responsio, non tenetur homo confiteri venialia intentione cujus oppositum sit transgressio, nisi in casu, verbi gratia, si non haberet mortale tenetur in Quadragesima confiteri aliquod veniale ad implendum praeceptum Ecclesiae. Vel dicendum, quod ex vi sacramenti non tenetur quis venialia confiteri, sed ratione statuti ecclesiastici, quando non habet alia quae confiteatur. Quae institutio edita est in consilio generali sub Innocentio tertio, ubi dicitur, *omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia peccata sua saltem semel in anno confiteatur*, et hoc ut quilibet peccatorem se recognoscat. Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei. Item ut ad Eucharistiam cum majori reverentia accedat, et ut

Ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupi inter greges lateant. Confessio autem quo ad mortalia est in praecepto, quo ad venialia in consilio. Ideo de mortalibus debet fieri presbytero, sed de venialibus etiam potest fieri socio, quia non necessario requirit virtutem clavium. Unde generalis confessio venialium, secundum usum Ecclesiae, fit quotidie illis qui non sunt presbyteri, in prima, in completorio, in Missa. Hic autem habetur plene et expressa institutio confessionis, quae fit homini: in veteri quidem testamento, quia Deus nondum erat homo, Deo confiteri sufficiebat. Psal. *dixi, confitebor injustitiam meam.* In novo vero testamento, quia Deus est homo, oportet fieri confessionem Deo et homini Dei vicario. Hanc autem confessionem Christus, quantum ad illud quod erat formale, instituit, quando claves Petro dedit. Illud autem quod erat materiale instituendum insinuavit, quando dixit, Lucae 17, *ite ostendite vos sacerdotibus.* Ecclesia vero postmodum instituit, sed beatus Jacobus Jerosolymitanus episcopus promulgavit, sicut dicitur hic: Ecclesia vero postmodum magis determinavit dicens, *omnis utriusque sexus fidelis* et cetera. Notantur autem hic conditiones confessionis: scilicet quod sit integra, *confitemini*, idest simul fatemini. Et quod sit pura, *peccata*, non merita. Quod sit propria non aliena, *vestra. Et orate pro invicem*, confessor et confitens, vel omnes fideles. Gregorius, *quanto graviori carnalium cogitationum tumultu premimur, tanto ardentius orationi insistere debemus. Ut salvemini*, ecce quid orandum. Petendum est enim quod pertinet ad salutem. Joan. 16, *si quid petieritis patrem meum in nomine meo, dabit vobis.* Et debetis orare. *Multum enim valet deprecatio justi assidua.* Non dicit totum valet, sed multum: ad hoc enim quod oratio sit efficax, exiguntur quatuor: scilicet quod fiat pie, perseveranter, et ad salutem, et pro se. Justus ergo cum orat pro alio, non semper impetrat. Dicit ergo quod petat pie, perseveranter, et ad salutem, quia potest esse impedimentum ex parte ejus pro quo orat. Ideo dicit, multum, non totum. Haec conditio, ad salutem, intelligitur ibi, *ut salvemini.* Haec conditio, pie, cum dicitur, *justi.* Haec conditio, perseveranter, cum dicitur, *assidua.* Quarta conditio deficit. Dicit ergo: *multum valet deprecatio justi assidua*, non peccatoris, quia peccatores non sunt digni ut exaudiantur. Joan. 9, *scimus quoniam peccatores Deus non audit.* Assidua, non momentanea et rara. Lucae 18, *oportet semper orare et non deficere*: ad Colossen. ultimo, *sine intermissione orate.* Et nota, quod ostensa est virtus orationis in quatuor elementis, in caelo et in Inferno et in terra. Actuum 4, *commotus est locus in quo erant.* In mari, ut patet exemplo Jonae, Jonae 2. Item in aere, ut patet hic, in retentione pluviarum. Item in igne, ut patet in tribus pueris, Daniel. 2, et in Aaron, numeri 16. Item in caelo, ut patet in statione solis, Josue 1. Et in retrogradatione, Isaiae 38. Item in Inferno. Eccles. 48, *qui sustulisti mortuum ab Inferis. Elias*: quasi: exemplo patet quod multum valet, quia *Elias homo erat*, idest fragilis sicut homo, quia nondum in Paradiso translatus. *Similis nobis.* Glossa, *mentis et carnis fragilitate.* Mentis quidem, quia timore Jezabel fugit: carnis, quia a vidua sustentari indiguit. De utroque habetur 3 Reg. 19, quamvis autem esset nobis similis virtute gratiae. *Et oratione*, una scilicet, non pluribus, *oravit*, idest corde et ore oravit. *Ut non plueret super terram*, ad edomandam ut tangit Glossa, regis superbiam, et idololatrae gentis audaciam. *Super terram.* Israel specialiter. *Et non pluit annos tres et menses sex.* In hoc significatur cessatura pluvia verbi Dei tribus annis, et diminutio temporis Antichristi, Daniel. 7, *usque ad tempus et tempora et dimidium temporis. Et rursum oravit*, ut tangit Glossa, postquam per tanti temporis inediam cor regis et populi ad poenitentiam inflexum vidit. Oravit scilicet semel. Si ergo, ut tangit Glossa, Elias una oratione tanta impetravit, quid ergo multi fideles multis orationibus? *Et caelum dedit pluviam et terra dedit fructum suum.* Glossa, *fructus et aquas, quas terris negaverat, restituit. Fratres mei si quis* et cetera. Hic ponit tertium remedium: quia non solum pro mutua salute orandum, imo etiam pro fratrum conversatione laborandum. *Fratres mei, si quis ex vobis erraverit a veritate*, fidei vel morum. *Et converterit*, ad viam veritatis reduxerit. Glossa. *Vel bene monendo, vel tacite exempla bonae actionis ostendendo. Quis*, quasi dicat: rarus est qui hoc faciat. *Scire debet quoniam qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae*, idest vitae. Nam vita nostra est quasi quaedam via: aut in Infernum si est mala, aut in Paradisum si est bona. *Salvabit animam ejus*, occasionaliter, Deus vero causaliter. *A morte*, aeterna scilicet. Glossa, *si magnae mercedis est a morte eripere corpus quandoque moriturum, quanti meriti est a morte liberare animam in caelesti patria sine fine victuram.* Proverb. 24, *erue eos qui ducuntur ad mortem.* Aliqui libri habent. *Animam suam*, idest illius qui facit eum converti. *Et operit multitudinem peccatorum.* Glossa. *Ab aspectu aeterni judicis superpositione vitae melioris, abscondit*: pallium vero quo operit, charitas est. 1 Petri 4, *charitas operit multitudinem peccatorum.* Operire autem peccata coram Deo qui omnia videt, est facere quod non habeat. Notandum vero quod non tantum per hoc salvat animam ejus et operit peccata ejus, sed etiam suam. Unde et dicit Glossa: *quidam codices habent, salvabit animam suam a morte*: et vere qui errantem corrigit, per hoc ampliora gaudia vitae caelestis sibi acquirit. *Multum valet deprecatio justi.* Primo dissolvit vincula. Actuum 12, *Petrus quidem servabatur in carcere. Oratio autem fiebat ab Ecclesia ad Deum pro eo.* Et parum post sequitur, *subito ceciderunt catenae de manibus ejus.* Secundo fugat Daemonia. Matth. 9, *hoc genus Daemoniorum non ejicitur nisi in oratione et jejunio.* Tertio liberat a morte: exemplum de Susanna. Daniel. 13, *exaudivit dominus vocem*; et subditur quod liberata fuit a morte. Quarto a tentatione. Matth. 26, *vigilate et orate ne intretis in tentationem.* Quinto potestates adversas superat: exemplum de Moyse, Exodi 17, *cum elevaret manus vincebat Amalec.* Sexto cor mundat. Augustinus, *orationibus mundamur, lectionibus instruimur: bonum est utrumque si liceat: melius est tamen orare quam legere.* Septimo iram Dei placat. Exod. 32, de Moyse, et numeri 14, *dimitte, obsecro, peccatum populi tui.* Et sequitur, *dimisi ei secundum verbum tuum.* Octavo desideria nostra Deo praesentat. Augustinus, *magna est virtus orationis, quae quasi persona quaedam ad Deum intrat, et illius mandata peragit quo caro pervenire nequit.* Nono infirmos sanat, sicut hic, *et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit.*

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Nicolai de Gorran

In VII epistolas canonicas expositio

pars II

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 1

[89296] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 2 cap. 1 *Petrus apostolus Jesu Christi* et cetera. Secundum quod sumitur divisio hujus libri ex parte auctorum, liquet eam divisionem esse bimembrem. Nam eo in libro ponuntur epistolae Petri duae: in quarum prima principaliter fit instructio in moribus: in secunda principaliter in fide. Vel secunda inducitur ad confirmationem primae. Vel prima, secundum Bedam, scribitur inferioribus sive imperfectis: secunda autem majoribus sive perfectioribus. Haec autem epistola potest dividi in tres partes: scilicet in exordium, capite 1. Et in narrationem, capite 2, 3 et 4. Et in conclusionem, capite 5. In exordio autem praeparat animum eorum ad exhortationem sequentem, captando eorum benevolentiam, ut libentius audiant. Et primo, eos salutando. Secundo, de bonis eorum gratias agendo, ibi, *benedictus Deus et pater.* Tertio, in malis seu adversis, quae sustinent, eos consolando, ibi, *in quo exultabitis.* Quarto, divina eis beneficia recolendo, ibi, *propter quod succincti lumbos.* In salutatione quidem, primo describitur persona salutans. Secundo describuntur personae salutatae, ibi, *electis advenis.* Tertio forma salutationis, ibi, *gratia vobis* et cetera. Dicit ergo textus. *Petrus.* Hanc primam epistolam, ut tangit

Glossa, scribit Petrus proselytis, id est his qui primo de gentilitate ad Judaismum, et postmodum de Judaismo ad Christum conversi erant, qui et pro fide patiebantur, et dispersi erant. Scribit autem eis a Roma tempore Claudii Caesaris. Dicit igitur, *Petrus.* Glossa. *Nomen celebre: hoc enim nomen divinitus fuit ei impositum*, Joan. 1. *Tu vocaberis Cephas quod interpretatur Petrus*: et confirmatum, Matth. 16, *tu es Petrus* et cetera. Nomen autem suum praeponit epistolae ut det auctoritatem ipsi epistolae, quia caput erat totius Ecclesiae. *Apostolus.* Ecce nomen officii. Nobile officium est esse nuncium sive legatum Christi. *Jesu Christi*, id est missus a Jesu Christo. Hoc dicit ad differentiam pseudoapostolorum, qui apostoli Christi non erant. Unde non missi praedicabant. Jerem. 23, *non mittebam eos, et ipsi currebant. Electis*, scilicet a domino. *Advenis*, id est, proselytis, sicut dicit Glossa: *qui de gentilitate venerunt ad Judaismum, et de Judaismo ad fidem Christi. Dispersionis.* Potest esse constructio intransitiva, id est dispersis: vel transitiva, id est qui sunt de dispersione quae facta est, post mortem Stephani, actuum 8. Vel aliarum etiam persecutionum quae aliquando factae sunt a Judaeis, aliquando a gentibus. *Ponti* provincia Graeciae juxta mare. *Galatiae* alia provincia a qua Galatae dicti sunt. *Cappadociae.* Regio est Pontica, confinis Armeniae. *Asiae* minoris in qua praedicavit Joannes: Asia vero major media pars orbis est. *Et Bithyniae.* Alia provincia est. Omnes istae provinciae sunt Graecorum in Asia majori, cujus pars est Asia minor. De his autem provinciis oriundi erant illi quibus scribit Petrus apostolus. Vel in his provinciis dispersi erant. *Secundum praescientiam.* Electis, inquam, non secundum merita, ut ait Glossa, sed secundum praescientiam. *Dei patris.* Rom. 8. *Quos praescivit hos praedestinavit.* Elegit, inquam, in sanctificationem, remissionem scilicet peccatorum. Ephes. 1, *elegit nos ut essemus sancti et immaculati. Spiritus*, non solum carnis, qualis erat sanctificatio Judaeorum, *in obedientiam* impletionis divinorum praeceptorum. *Et aspersionem sanguinis Jesu Christi*, id est redemptionem, scilicet poenarum debitarum pro peccatis. Sicut enim in veteri lege omnia consecrabantur, et sanctificabantur sanguine, ut dicit apostolus, Heb. 9, ita in nova omnia consecrantur sanguine Christi. *Gratia*, idest remissio peccatorum, quae fit per gratiam. *Vobis et pax*, id est reconciliatio ad Deum. Glossa. *Sine gratia Christi ad pacem reconciliationis ejus non pervenitur. Multiplicetur*, Glossa. *Ut quod bene coepistis, perfecte compleatur. Benedictus Deus.* Hic captat benevolentiam de bonis eorum gratias agendo. Primo, de bonis gratiae. Secundo, de bonis gloriae, ibi, *in haereditatem.* Tertio, de custodia virtutis, ibi, *in vobis qui in virtute Dei.* Dicit ergo, *benedictus*, Deum benedicere est ipsum de suis beneficiis laudare. A gratiarum autem actione incipit: tum propter divinam dignitatem, quia ipse est cujuslibet actionis fons et principium: sive propter necessitatem propriam. Qui enim indiget manducare, non potest melius incipere quam gratias de praeteritis agere. *Deus et pater*, ille qui est in natura divinitatis, qui et pater in proprietate personalis distinctionis. Nec propter hoc sunt diversa secundum rem, sed secundum rationem. Et potius ponitur ibi copulativa conjunctio, quasi repetendo quam copulando. In patrem vero refundit gratiarum actionem, quia ipse est auctor omnium bonorum. Jacob. 1, *omne datum optimum* et cetera. *Pater* inquam, *domini*, quo ad beneficium creationis, *nostri*, quo ad beneficium incarnationis, *Jesu* quo ad beneficium salvationis, *Christi*, quo ad beneficium unionis, vel gratiae gratum facientis. *Qui secundum misericordiam suam magnam.* Sicut dicitur Eccl. 30, *secundum magnitudinem ejus, sic et misericordia illius*; sed magnitudo est infinita, ergo et misericordia. Psalm. 144. *Magnitudinis ejus non est finis.*

Bernardus, *non arctatur numero, non clauditur fine, nullas omnino metas habet divina clementia. Si invocetur, erit qui exaudiat: si est qui poenitet, erit qui indulgeat. Qui*, inquam, *secundum suam misericordiam magnam*, non secundum merita nostra. *Regeneravit nos*, ad vitam spiritualem redimendo, qui prius genuit nos ad vitam naturalem creando: vel generatos ad mortem, regeneravit ad vitam. Et hoc *per lavacrum regenerationis et renovationis quod effudit in nos abunde* ad Titum 2: *in spem vivam*, scilicet regeneravit nos; hoc est, ut spe viva speremus habere vitam aeternam. Et dicit, *vivam*, ad differentiam illius quae degenerat in praesumptionem. Item ad differentiam spei illorum qui sperant bona peritura et transitoria, quorum spes est mortua et non viva. Sapien. 3, *vacua est spes illorum* et cetera. Hanc autem spem habemus maxime *per resurrectionem*, id est per fidem resurrectionis, per quam dat nobis firmam spem quod resurgemus: quia si Christus resurrexit, et nos resurgemus. Glossa, *mortuus est ne moreremur. Resurrexit ut resurrectionem speraremus, Jesu Christi ex mortuis.* Glossa interlinealis. *Remoti ex loco et numero mortuorum, quia ipse solus fuit inter mortuos liber. In haereditatem*, in futuro habendam: scilicet regeneravit nos in vitam aeternam, quae nobis est haereditaria non transitoria. Haereditas enim est possessio immobilis a patre in prolem descendens, non divisa sed integra. Gregorius, *haereditas illa est omnibus una et singulis tota.* Bernardus, *o praeclara haereditas non decessu patrum et successu filiorum obtinenda. Non inter fratres et sorores dividenda: non angustior multitudine haeredum, quia participatio ejus in idipsum; non insufficiens, sed omnibus bonis repleta. Incorruptibilem*, in se. Glossa, *ut nec senio, nec morbo nec alia moestitia tangamur.* Apoc. 21, *absterget Deus omnem lacrymam* et cetera. *Et incontaminatam* ab aliis. Glossa, *in qua nullus immundus potest intrare.* Apoc. ult. *foris canes venefici.* Et Sapien. 7, *nihil inquinatum in eam incurrit.* Et Apoc. 21, *non intrabit in ea aliquid coinquinatum, aut abominationem faciens et mendacium, nisi qui scripti sunt in Lib. vitae agni. Et immarcescibilem* ipsis habentibus eam. Glossa, *quia nec in ipsis beatorum mentibus hominum usu caelestis illa conversatio valet aliquando vilescere; sicut luxus praesentis saeculi solet aliquando in fastidium verti ex longo usu*; id est, quantumcumque homo esuriat et sitiat, tamdiu posset comedere et bibere quod fastidiret. Et quantumcumque homo sit fessus, tamdiu posset in lecto pulchro jacere quod fastidiret. Hoc autem facit fidelitas creaturarum, quae non permittit hominem in ipsis creaturis quiescere, sed ad creatorem suum remittit, *conservatam in caelis.* Beda, *non in praesenti dandam: sed tempore futuro reddendam nobis in caelo.* Psalm. 126. *Cum dederit dilectis suis somnum. In vobis*, id est, pro vobis et futuram in vobis: vel conservatam per id quod in vobis est, scilicet per gratiam et liberum arbitrium, et per bona merita vestra. *Qui in virtute Dei custodimini* non vestra. Psal. 126. *Nisi dominus custodierit civitatem*, et cetera. *Per fidem*, quae facit fortes homines ad perseverandum: unde scuto comparatur, Ephes. ultim. *in omnibus sumentes scutum fidei.* Custodiemini inquam, *in salutem* aeternam. *Paratam revelari*, id est ostendi et dari quae modo latet. *In tempore novissimo*, id est in die judicii: Apoc. 19, *tempus ultra non erit. In quo exultabitis.* Hic praeparat animum auditorum, et captat benevolentiam, eos in malis quae sustinent consolando. Primo, promittendo praemia. Secundo, proponendo exempla, ibi, *de qua salute*, et cetera. Item in prima, primo ponendo fidei perfectionem in praesenti. Secundo, honorem in judicio generali, ibi, *inveniatur in laudem.* Tertio, salutem animarum in judicio particulari, ibi, *quem cum non videritis.* Dicit ergo, *custodimini in salutem paratam revelari in novissimo tempore, in quo*, scilicet tempore novissimo, *exultabitis.* Glossa interlinealis, *sicut triumphatores.* Isa. 9, *sicut exultant victores capta praeda* et cetera. Anselmus, *pleno corde, plena mente, pleno toto homine*: nec illud totum gaudium intrabit in gaudentes, sed gaudentes intrabunt in gaudium. *Exultabitis* inquam hoc modo, hac conditione. *Modicum nunc si oportet contristari in variis tentationibus.* Act. 14, *per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum caelorum.* Glossa, *quia non nisi per tristitiam potest ad gaudia perveniri.* Vel sic, *exultabitis*, inquam, *si pro quamvis modicum oportet contristari* et cetera. Vel sic. *Exultabitis*, ut exultare possitis tunc modicum, sed nunc si oportet contristari et cetera. Supra, ut dicit Glossa, *ne deficiatis, modicum* dicit quo ad tribulationum acerbitatem: *nunc*, quo ad ipsarum brevitatem. 2 Corinth. 4, *id quod in praesenti est momentaneum tribulationis nostrae* et cetera. *Si oportet*, inquit, quo ad ipsarum inevitabilitatem; unde et tribulationes dicuntur necessitates. Psal. 24, *de necessitatibus meis eripe me.* In variis tentationibus tam interioribus quam exterioribus quo ad ipsarum multiplicationem. Psal. 33, *multae tribulationes justorum* et cetera. Item, *modicum*, inquit, respectu gaudii, quod inde sequitur: respectu poenae aeternae, quae evaditur: respectu divinae offensae quae committitur: respectu consolationis, quae immittitur: respectu passionis, quam Christus patiebatur. *Nunc*, inquit, quia brevis est tribulatio; sed longa, idest aeterna remuneratio. *Ut probatio fidei vestrae*, quasi: ad hoc oportet contristari *ut probatio fidei vestrae*, idest ipsa fides per tribulationes probata vel ipsa patientia probans, *multo pretiosior sit auro, quod per ignem probatur*, ut opus placeat Deo summo artifici, ut tangit Glossa, fides vestra quam alicui artifici aurum materiale. Item Glossa, *patientia sanctorum auro comparatur; quia sicut in metallis aliquid auro pretiosius non est: ita haec apud Deum omnium laude dignissima est, inveniatur*, Glossa, *ut probatio fidei vestrae inveniatur quod modo occultum est, in laudem*, scilicet hominum, *et gloriam*, scilicet Angelorum, *et honorem*, Dei: nam laudabuntur a ceteris hominibus, glorificabuntur a sanctis, honorabuntur a Deo: vel laus in stola corporis, gloria in stola animae, honor in judiciaria potestate totius conjuncti ex anima et corpore. *In revelatione Jesu Christi*, idest in die judicii. Nam Christus occultus in primo adventu manifestabitur in secundo: tunc cognoscetur judicia faciens qui nunc ignoratur injurias patiens, ut dicit beatus Bernardus, *quem* scilicet Jesum Christum, *cum*, idest quamvis, *non videritis*, oculis scilicet corporis, sed solum oculis fidei, *diligitis*: quia, ut ait Augustinus, *immensa possumus diligere, incognita nequaquam, in quem*, scilicet Jesum Christum, *nunc quoque*, in tempore, scilicet persecutionis, non sicut illi, Luc. 8, qui in tempore persecutionis deficiunt, *non videntes creditis*, Augustinus, *fides est credere quod non vides.* Tales beati dicuntur. Joan. 20, *beati qui non viderunt et crediderunt.* Sed dicet quis: in quem vel quomodo creditis? Sunt enim tres gradus seu modi credendi: videlicet, credere Deum esse, unde Paul. Heb. 11, *oportet accedentem ad Deum credere quia ipse est* et cetera. Rursus oportet credere Deo, scilicet esse vera quae ipse dicit. Iterum oportet credere in Deum, sicut dicimus. Credo in Deum, idest in ipsum tendere per bona opera et per observantiam praeceptorum ejus. Duo prima non sufficiunt, quia quasi omnes credunt et fatentur Deum esse. Alii credunt Deo, idest his quae scripta sunt de Deo et Christo per prophetas et Evangelistas et apostolos etc. quod tamen etiam credunt haeretici. Sed praecipuum est credere in Deum modo praedicto. Et in hoc errant mali Christiani qui non servant mandata Dei quasi reputantes non esse peccatum et cetera. Similiter et Saraceni et Judaei qui non sunt baptizati, omnes tales damnabuntur nisi convertantur et agant poenitentiam et cetera. *Credentes autem*, idest in fide perseverantes, *exultabitis*, non tantum interius gaudebitis, sed etiam exterius. Psalm. 149, *exultabunt sancti in gloria, laetitia inenarrabili*, ab hominibus, *et glorificata*, idest a Deo laudata. Isaiae 64, *oculus non vidit absque te* et cetera. Bernardus, *o suavis affectio eo purior, quo in eo nihil de proprio relinquitur, eo dulcior quo divinum est totum quod sentitur. Reportantes*, quod modo portatis in spe: tunc iterum portantes in re, *finem fidei vestrae salutem animarum.* Salus enim animarum finis est animarum nostrarum. Rom. 6, *finis vero est vita aeterna.* Finis enim est optimum in unoquoque. Salus vero animae optimum nostrum est. Salus enim animae est liberatio ab omni malo, imperfecta in praesenti per gratiam; in futuro perfecta per gloriam. Dicitur autem finis fidei, quod etiam sit finis aliarum virtutum, quia fides est initium salutis. *De qua salute exquisierunt* et cetera. Hic consolatur eos exemplis prophetarum, salutem, quam ipsi habent multo tempore perscrutantium. Et primo tangitur prophetarum perscrutatio, de inquisitione nostrae salutis. Secundo revelatio facta illis, ibi: *praenuncians eas.* Tertio denuntiatio facta verbis, ibi: *quibus revelatum est* et cetera. Continua sic: ita reportabitis salutem animarum vestrarum, *de qua salute*, scilicet animarum, exquisierunt affectu, quasi extra se quaesierunt, quia salus justorum a domino non a seipsis, *et scrutati sunt*, intellectu. Glossa, *in occulto*, scilicet contemplationis a domino vel ab Angelis. *Prophetae*, Glossa, *qui tantam cognitionem habebant.* Non dicit philosophi, sed prophetae, *qui de futura in vobis gratia*, scilicet redemptionis, *prophetaverunt*, palam hominibus loquendo et exponendo quae in occulto internae contemplationis cognoverunt, *scrutantes*, Glossa, *quotidiano usu, in quod*, idest quo anno vel sub quo principe, Danielis 9, *vel quale tempus*, bellicosum an pacificum: vel quo ordine per partem ordinis vel aliquo modo, *significaret in eis spiritus Christi*, idest spiritus sanctus increatus in eis existens. Rom. 8, *si quis spiritum Christi non habet* et cetera. Vel *spiritus Christi* est Angelus revelans eis mysteria, secundum Glossam, *praenuncians*, idest divinum adventum nuntians. *Eas quae in Christo sunt passiones*, quod Christus multa debuit pati; non dicit actiones, quia agit de patientia. Et quia difficilius est mala pati quam bona agere. Et dicit *passiones*, non unam, sed multas; quia non solum quae in capite Christo fuerunt, sed etiam quae in corpore ejus quae est Ecclesia, *et posteriores glorias*, tam animae quam corporis. Et quippe sunt glorificationes domini, ut tangit Glossa, una qua resurrexit, altera qua in caelum ascendit in conspectu discipulorum. Restat tertia, cum in majestate venerit. Dicit autem *posteriores passionibus*, quia passio est via ad gloriam, Luc. ult., *nonne haec oportuit Christum pati* et cetera. Vel *posteriores glorias* vocat, diu a patribus qui erant in Limbo desideratas. Glossa, *idest tardas et diu desideratas, quibus*, scilicet prophetis exquirentibus et perscrutantibus, *revelatum est*, Glossa, *inter cetera occulta, hoc etiam intimatum est, quia non sibimetipsis*, idest in diebus suis ventura, sed longe post: unde non pronunciabant sibiipsis salutem illam, ut suis temporibus futuram, *vobis autem ministrabant*, autem, pro sed. *Vobis ministrabant*, idest tamquam ministri, non domini, praenunciant. Praedicator enim est verbi minister, non auctor. Psalm. 44, *lingua mea calamus Scribae* et cetera. *Ea quae nunc nunciata sunt vobis*, tempore scilicet gratiae non quasi futura, sed jam impleta, scilicet mysteria de Christo, annuntiata inquam, *per eos*, scilicet apostolos, *qui evangelizaverunt vobis*, idest praedicaverunt, *spiritu sancto*, non spiritu proprio aut maligno. Glossa, *non mendose, idest mendaciter, idest phantastice, sed spiritu sancto dictante, misso*, eis in die Pentecostes, Act. 2, *de caelo.* Ex quo patet quod eodem spiritu prophetae praedixerunt futura, quo apostoli annuntiabant facta. Unde Glossa: *spiritus in prophetis, spiritus in apostolis.* Inde patet quod prophetae et apostoli eamdem salutem nuntiabant, illi venturam, isti impletam: una namque Ecclesia cujus pars praecessit adventum Christi et pars sequitur: evangelizaverunt inquam illum, scilicet Christum, *in quem desiderant Angeli prospicere.* Glossa: *tanta est hominis qui passus est pro nobis, gloria, ut et angelicae virtutes cum sunt in aeterna felicitate perfectae, non solum immortalis deitatis magnificentiam, sed assumptae humanitatis claritatem semper aspicere gaudeant.* Sed cum desiderium importet defectum, quomodo Angeli desiderant? Responsio. Est desiderium rei habendae, ut scilicet habeatur, et illud defectum importat. Est et desiderium rei jam habitae ut continuetur, et tale defectum non importat. Unde Glossa, *cur cernere desiderant cujus faciem cernere nunquam cessant; nisi quia contemplatio divinae praesentiae, ita Angelos beatificat ut ejus semper visa gloria salventur, et quod ejus dulcedinem quasi novam infallibiliter esuriunt?* Vel, *in quem desiderant prospicere*, scilicet spiritum sanctum, qui tantae majestatis est, ut ejus visio sicut patris et filii desideretur ab Angelis. Et nota quod Christum desiderant prospicere propter suam virtutem, ut hic: justi vero possidere propter suam bonitatem, Prov. 11, *desiderium justorum omne bonum* et cetera. Sponsa sponsum cupit tenere propter suam pulchritudinem. Cant. 5, *totus desiderabilis est* et cetera. Et Cant. 3, *tenui eum, nec dimittam.* Gregorius, *caelestes divitiae habitae appetitum excitant, terrenae fastidium generant. Propter quod succincti lumbos* et cetera. Hic praeparat animum auditorum et captat benevolentiam eorum divina beneficia memorando. Primo beneficium gratuitae vocationis. Secundo beneficium caelestis adoptionis, ibi: *et si patrem invocatis.* Tertio beneficium aeternae redemptionis, ibi: *scientes quod non corruptibilibus.* Quarto beneficium spiritualis regenerationis, ibi: *animas vestras castificantes* et cetera. Ubi primo ostendit dignitatem spiritualis regenerationis. Secundo ignobilitatem carnalis, ibi: *quia omnis caro.* Dicit ergo, *propter quod.* Glossa, *quia tanta gratia vobis est promissa, ut videatis illum quem nunc vident Angeli, succincti*, a luxu luxuriae per cingulum castitatis, *lumbos mentis vestrae*, non solum carnis, idest luxuriae fontem, Glossa, *ut superfluas voluptates a mente resecetis.* Ephes. 6, *state succincti lumbos vestros in veritate.* Sicut enim ait Gregorius, *viris in lumbis luxuria est, feminis in umbilico.* Et nota quod homo interior suo modo proportionatur exteriori. Unde dicitur habere pedem, idest affectionem, oculum rationem, manum operationem, narem discretionem, renes delectationem. *Succincti* ergo per castimoniam, *sobrii*, per abstinentiam, *perfecti, per patientiam quae opus perfectum habet*, Jacobi 1, scilicet *per charitatem perfectam quae foras mittit timorem*, 1 Joan. 5, sperate, Glossa, *et securi expectate. In eam quae offertur vobis.* Glossa, *gratis quia propria merita non sufficiunt, gratiam*, idest gloriam ex misericordia dandam. Rom. 6, *gratia Dei vita aeterna*, danda dico, *in revelationem Jesu Christi*, idest in die judicii quando Christus revelabitur. Isaiae 40, *videbit omnis caro salutare Dei.* Sperate inquam, *quasi filii obedientiae*, idest filio obedientiae similes *qui fuit obediens patri usque ad mortem.* Philip. 2, vel quasi filii. Joan. 1, *quasi unigeniti a patre.* Obedientiae inquam intransitive, idest obedientes. Et dicit filii obedientiae, ut notetur quod obedientia debet esse filialis non servilis. Hoc refertur ad operationem boni. *Non configurati*, idest non conformes vel assimilati, *prioribus ignorantiae vestrae desideriis*, provenientibus ex ignorantia et errore, propter quod excusabiliores eratis, etsi non a toto, modo non hoc referatur ad delectationem mali. Postea ponitur exemplar utriusque partis justitiae, *sed secundum eum*, idest sitis configurati ad ejus exemplar quod est correctissimum, scilicet antonomastice: unde dicitur *sanctus sanctorum*, Daniel. 9. *Qui vocavit vos*, ad fidem, vocatione interiori per spiritus sancti gratiam, et exteriori per verbum praedicationis. Vocavit autem, *ut et ipsi*, idest sicut ipse Christus, *sitis sancti*, idest mundi et puri ab omni peccato. Vel secundum Glossam, idest firmi contra vitia et contra tribulationes, *in omni conversatione*, non in parte conversationis, sed in tota, idest inter domesticos et extraneos, inter bonos et malos, inter saeculares seu laicos et religiosos, inter prospera et adversa. Sunt enim quidam qui conformantur omnibus quibus conjunguntur; nam quando sunt cum secularibus, sunt quasi saeculares: quando cum religiosis, sunt quasi religiosi. Tales sunt similes animali quod dicitur chamaeleon, quod conformatur omnibus quibus associatur; quando conjungitur rei albae vel rubeae, videtur album vel rubeum. Nota quod sic dixerunt quidam de anima, quod sortitur rerum similitudines. Et debetis esse sancti, quoniam scriptum est, *sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.* Dignum est enim filios patri conformari, et membra capiti. Glossa. *Tales vos volo qualis ego sum. Et si patrem.* Glossa, *ut possitis esse sancti; si patrem* scilicet caelestem, *invocatis*, in oratione, dicendo illud, *pater noster qui es in caelis* et cetera. Matth. 6. *Eum*, scilicet Deum. *Qui sine acceptione personarum*, ut habetur Act. 10, *non enim personarum est acceptor Deus. Judicat secundum uniuscujusque opus.* Nomine autem operis intelligitur hic cogitatio, locutio, operatio. 2 Corinth. 5, *omnes nos manifestari oportet ante tribunal domini nostri Jesu Christi, ut referat unusquisque prout gessit in corpore* et cetera. *In timore.* Glossa: *ne per negligentiam et desidiam tanto patre sitis indigni.* Timor enim negligentiam pellit, secundum id Eccles. 7, *qui timet Deum nihil negligit.* E contra securitas stulta parit negligentiam. *Incolatus vestri tempore conversamini*: quasi dicat: quamdiu estis in hoc mundo, ubi non habetis manentem civitatem, sitis in timore, licet habeatis Deum patrem. Psalm. 119, *heu mihi quia incolatus meus prolongatus* et cetera. *Scientes quod non* et cetera. Hic ponit beneficium redemptionis aeternae: ubi tangit passionem per quam redempti sumus. Et etiam patientiae rationem, ibi, *propter vos qui per ipsum* et cetera. Et etiam resurrectionem, ibi, *qui suscitavit eum.* Et ascensionem, ibi, *et dedit illi gloriam.* Dicit ergo, *scientes*: quasi dicat: debetis timere. Glossa, *quanto magis pretium est quo redempti estis, tanto amplius timere debetis, ne revertendo in corruptelam vitiorum redemptoris animum offendatis. Quia non corruptibilibus*, scilicet metallis. *Auro vel argento.* Haec duo tangit tamquam magis pretiosa. *Redempti estis.* Quia primo empti a Diabolo per suggestionem, sed redempti a Christo per sanguinis effusionem. *De vana vestra conversatione.* Vana conversatio est quae occupatur in rebus vanis. Psal. 4, *ut quid diligitis vanitatem* et cetera. *Paternae traditionis*, idest quam a patribus traditam accepistis. Glossa, *a legis praevaricatione vel a peccato Adae. Sed pretioso sanguine.* Quia pretium est totius mundi inappretiabile. Unde dicitur pretiosum, quia pretio plenum. *Quasi agni*, idest qui est quasi agnus mansuetus. Dicitur quasi agnus, ratione innocentiae et ratione clementiae, et immunis ab omni peccato: *incontaminati*, idest sine omni peccato actuali, veniali et mortali, *immaculati*, ab originali. *Jesu Christi.* Et quia care empti, ideo magis dilecti. Sicut mercator diligit res quas care emit, et considerata tanti pretii magnitudine debemus nosipsos magis diligere et cariores habere. Hugo de arrha animae. *Ex hoc jam mihi vilis esse non potero, ex quo Deo tantum placui, ut se mori permitteret ne me perderet.* Augustinus, *o quanta infelicitas: quam lugenda perversitas, cum* *quisque luxuriosus propter delectationem libidinis unius momenti animam suam, quam Christus suo sanguine redemit, Diabolo vendit.* Et nota quod hujus agni lana, idest exemplo conversationis induimur. Lacte, idest dulci doctrina nutrimur. Carnibus, idest sacramento Eucharistiae roboramur. Sanguine vero redimimur, Christi dico. *Praecogniti quidem*, scilicet a Deo, idest praeordinati a Deo pro redemptione mundi, Apoc. 14, *qui occisus est ab origine mundi. Ante mundi constitutionem: manifestati autem.* Glossa, *per assumptam humanitatem. Novissimis temporibus*, idest in ultima aetate mundi. 1 Cor. 10, *nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt*: quasi dicat: dispositio nostrae redemptionis est ab aeterno, sed adimpletio in tempore. *Propter vos.* Glossa, *salvandos. Qui per ipsum*, idest per ejus donum, non per vestra merita. *Fideles estis*, tamquam membra ejus. *In Deo*, scilicet patre. *Qui suscitavit eum a mortuis.* Et pater eum suscitavit, et ipse seipsum suscitavit, non qualibet suscitatione sicut alii mortui quando suscitantur, secundum Glossam. Unde sequitur: *et dedit in gloriam*, sempiternam, non transitoriam. Glossa. *Dedit in ascensione*, idest manifestatione gloriae sempiternae. Nec hoc fecit quia ipse indigeret, sed *ut fides vestra*, scilicet resurrectionis, *et spes*, gloriae sempiternae (*fides enim est de bonis et de malis*, ut ait Augustinus, *spes vero de bonis tantum) esset*, de habenda gloria resurrectionis quam ipse Christus primus accepit. *In Deo.* Non in carne, non in mundo, a Deo enim omne bonum. *Animas.* Glossa, *invicem diligite vos. Animas vestras castificantes*, idest casta facientes non solum corpora, sed et animas, ut uni viro, scilicet Christo, servetis fidem, quia ipse est sponsus animae. 2 Corinth. 11, *despondi enim vos uni viro* et cetera. *In obedientia charitatis.* Glossa, *in obediendo Deo ex charitate, servando ejus mandata*: obedientia enim non debet esse ex timore. *In fraternitatis amore.* Non enim sufficit dilectio Dei sine dilectione proximi. Matth. 22, *diliges dominum ex toto corde, et proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis* et cetera. *Simplici ex corde.* Non ex aliquo creati boni amore. Sic enim esset amor mercenarius. Vel *simplici*, non duplici, sicut illi qui verbo dilectionem simulant, et in corde odium celant. *Invicem diligite*, idest unus alterum et e converso. Joan. 13, *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem.* Et hoc, *attentius*, quam hucusque feceritis, ut de bono in melius proficiatis. Bernardus, *in praesenti vita non proficere, deficere est: cum nihil in hac vita in eodem statu permaneat.* Et hoc debetis facere, quia, *renati*, idest iterum nati regeneratione spirituali. Prius enim eratis nati generatione carnali. Joan. 3, *nisi quis renatus fuerit ex aqua* et cetera. *Non ex semine corruptibili*, scilicet materiali, qualis est nativitas corporalis. *Sed incorruptibili*, scilicet verbo Dei. Lucae 8, *semen est verbum Dei. Per verbum.* Hic determinat modum nativitatis *per verbum*: vel incarnatum, scilicet Dei filium. Aut *per verbum* creatum doctrinae: ista redemptio est Evangelium. Aut *per verbum* sacramentale, quo scilicet perficitur sacramentum. *Dei vivi*, in se et ex se et vitam tribuentis, ad differentiam idolorum. Baruch 6, *mortui sunt dii illorum.* Viventis autem non quacumque vita sed aeterna. *Et permanentis in aeternum.* Et in se verbum increatum et in effectu, quia vita quam dabit durabit in aeternum. *Quia omnis caro ut foenum.* Hic ostendit ignobilitatem generationis carnalis, quasi non ex semine corruptibili renati estis, quamquam omnis caro foenum, idest transitoria sicut foenum. Caro autem comparatur foeno. Et ut dicit Glossa super illud Isaiae 40, *omnis caro foenum. Foenum nascendo habet virorem, crescendo decorem, deinde florem: sed ardore solis siccatum redigitur quasi in fimum, et tandem in pulverem. Sic homo per aetatum successiones amittit decorem, et cadit in mortem.* Jacob. 1, *exortus est sol cum* *ardore et arefecit foenum. Et omnis gloria ejus.* Glossa, *omnes delectationes carnis. Tamquam flos foeni*, qui cito evanescit *exaruit foenum*, idest corruptum est subtractione naturalis humoris et caloris interioris, idest caro defecit aliqua infirmitate. *Et flos ejus decidit*, scilicet exterioris decoris. *Verbum autem domini manet in aeternum.* Verbum increatum manet aeternaliter in seipso: verbum vero creatum in suo effectu, et in suo significato. Psal. 118, *in aeternum, domine, permanet verbum tuum. Hoc est autem verbum*, manens non transiens. *Quod evangelizatum est.* Per me et per alios apostolos. *In vos.* Hoc ideo dicitur, quia verbum ipsum intra ipsos est penetrativum, secundum illud Hebr. 4, *vivus est sermo et efficax et penetrabilior omni gladio.* Nota de hoc, redempti estis de vana vestra conversatione et cetera. Redemptione scilicet copiosa. Psal. 129, *apud dominum misericordia, et copiosa* et cetera. Quia sine argento, gratiosa est. Isaiae 52, *gratis venundati estis* et cetera. Pretiosa, non corporalibus auro vel argento et cetera. Aeterna: ad Hebr. 9, *per proprium sanguinem introivit semel* et cetera. Gloriosa, ex parte redimentis, quia filius Dei. Galat. 4, *misit Deus filium suum factum ex muliere.* Et ex parte redempti. Psal. 102, *qui redimit de interitu vitam tuam, qui coronat te* et cetera. Et Apoc. 3, *redemisti nos, domine, in sanguine tuo, et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Ad hoc autem, quod proficiat ipsius redemptio, sunt quinque necessaria. Primum est confessio culpae. Proverb. 15, *in misericordia* scilicet judicis, *et veritate* scilicet confitentis *redimitur iniquitas.* Secundum est postulatio veniae. Psal. 17, *ego autem ad dominum clamavi*, veniam scilicet postulando, *et dominus salvavit me.* Et parum post, *redimet in pace animam meam.* Tertium est largitio. Daniel 4, *peccata tua eleemosynis redime.* Et Proverb. 22, *redemptio animae viri, divitiae ejus.* Quartum est expletio poenitentiae injunctae. Soph. 3, *ut provocatrix et redempta civitas non audivit vocem, et non suscepit disciplinam.* Quintum est veritas fidei. Eccles. 49, *in fide veritatis suae redemerunt se.*

Caput 2

[89297] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 2 cap. 2 *Deponentes igitur* et cetera. Post exordium aggreditur narrationem, in qua instruit eos primo et principaliter ad bene vivendum. Secundo, ad bene convivendum. Tertio, ad compatiendum. Primo ad bene vivendum instruit generaliter omnes. Secundo, instruit specialiter secundum diversas personarum conditiones, ibi, *charissimi, obsecro vos.* In prima parte, primo instruit hortando ad meritum. Secundo constituendo fructum, ibi, *propter quod continet Scriptura.* Tertio commendando statum, ibi, *vos autem genus electum.* Quarto allegando beneficium, ibi, *qui aliquando non populus* et cetera. Ad meritum autem invitat primo statum incipientium. Secundo proficientium, ibi, *sicut modo geniti.* Tertio perfectorum, ibi, *ad quem accedentes.* Dicit ergo, *deponentes*, tamquam grave pondus. Peccatum enim est pondus gravissimum, quod patet quia subito traxit gravissimam catervam, scilicet angelicam de supremo loco ad infimum. Hebr. 12, *deponentes omne pondus et circumstans* et cetera. *Omnem malitiam.* Glossa, *voluntatem nocendi aliis*, scilicet aperte, *vel in persona sua vel in persona sibi conjuncta*, scilicet in uxore, *vel in possessione sua.* Et ideo dicit, *omnem. Et omnem dolum.* Glossa,

deceptionem scilicet occultam. Et simulationes. Malignandi sub specie juste. Glossa, *simulatio est cum aliud est in corde, aliud in ore. Et invidias*, odium scilicet alienae felicitatis in corde. *Et omnes detractiones*, diminutionem alieni boni in ore. Et dicit *omnes*, quia multis modis committitur detractio: aut bonum quod inest inesse negando, aut obfuscando: aut diminuendo: aut malum quod non est inesse dicendo: aut intentionem in bono opere pervertendo: aut consentiendo aliquibus, qui aliis detrahunt, quibus aperte detrahere non audent: et talis non minus peccat quam detrahens: imo aliquando gravius. Proverb. 4, *remove a te os malum, et labia detrahentia. Sicut modo geniti infantes*, idest innocentes per munditiam vitae, non senes inveterati in malitia culpae. Et quia innocentes solent esse sine discretione, subdit, *rationabiles*, idest ratione utentes per sapientiam. Glossa, *etsi infantes per malitiam remotam, tamen rationabiliter per sapientiam.* 1 Corinth. 14, *nolite pueri effici sensibus. Malitia autem parvuli estote.* Et quia usus rationis potest esse in bono et in malo, ideo subdit: *sine dolo lac concupiscite*, idest simplicem doctrinam de uberibus matris Ecclesiae. Glossa, *simpliciora rudimenta fidei de uberibus matris Ecclesiae quaerite, idest de utriusque testamenti doctoribus.* In hoc quod dicit, *sicut modo geniti*, removet malitiam operis: in hoc quod dicit, *infantes*, removet malitiam oris: dicitur infans quasi non fans. In hoc quod dicit, *sine dolo*, removet malitiam cordis. In hoc quod dicit, *rationabiles*, docet discretionem boni operis. In hoc quod dicit, *lac concupiscite*, docet simplicitatem intentionis vel desiderium sacrae lectionis. Unde Glossa: *tangit illos qui ad audiendas lectiones sacras fastidiosi adveniunt, ideoque ad perfecta salutis incrementa tardius perveniunt. Ut in eo.* Lacte scilicet simplicis doctrinae a principio vobis ministrandae, *crescatis*, idest proficiatis usque ad sumendum cibum solidioris doctrinae, pervenientes a cognitione humanitatis Christi usque ad cognitionem divinitatis. Crescatis inquam *in salutem*, perveniendo scilicet, quasi status debitus augmenti, scilicet spiritualis. Hoc dicit contra illos qui dicunt corporaliter in statura corporis, aut spiritualiter in cognitionem mentis crescunt potius in damnationem, quam in salvationem. Eccl. 1, *qui addit scientiam, addit et dolorem.* Nota de aliquibus qui crescunt sicut linea, scilicet in longitudine corporis non temporis, non tamen in profunditate humilitatis, vel in latitudine charitatis, nec altitudine contemplationis. Nota etiam de aliquibus qui crescunt sicut pellis super carnem, scilicet in carnalibus sive operibus, sive affectionibus et desideriis. Unde Psal. 103, *extendens caelum sicut pellem.* Ita crescatis in salutem ut haec possitis. *Si tamen gustatis*, gustu scilicet spirituali, de quo Psalm. *gustate et videte, quoniam suavis est dominus.* Et hoc est quod sequitur: *quoniam dulcis est dominus* palato sano, quamvis amarus videatur palato febricitanti. Glossa, *hoc pacto concupiscite, si quanta sit divina dulcedo sapitis.* Nam qui nihil de ejus dulcedine gustat, non est mirum, si hic terrenis desideriis sordidari non evitat. Et nota quod dulcis est dominus. Primo, in cogitatione ad meditandum. Cant. 2, *et fructus ejus dulcis gutturi meo.* Secundo, in ore, scilicet spiritualiter ad audiendum. Cant. 2. *Vox enim tua dulcis et facies tua decora.* Tertio, in ore ad loquendum et praedicandum. Psal. 118, *quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo.* Quarto in aspectu ad videndum. Eccl. 11, *dulce lumen et delectabile oculis.* Quinto ad exequendum. Eccl. 23, *nihil dulcius quam respicere in mandata Dei: gloria magna est sequi dominum.* Ista autem dulcedo multa est numerositate. Psal. 30, *quam magna est multitudo dulcedinis tuae domine.* Item longa est duratione, quia sine fine. Psal. 15, *adimplebis me laetitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem,* scilicet intentionis: sed sine fine durationis. Item magna affectione. Sapient. 16, *panem de caelo praestitisti eis, habentem in se omne delectamentum, et omnis saporis suavitatem: substantiam enim tuam et dulcedinem tuam, quam in filios habes, ostendebas. Ad quem accedentes* et cetera. Hic invitat ad meritum perfectorum. Dicit ergo, *ad quem*, scilicet dominum Christum, qui attrahit, quia dulcis, *accedentes.* Glossa, *fide et imitatione, lapidem*, per stabilitatem superaedificationis, idest fundamentum super quod aedificatur aedificium virtutum et fabrica Ecclesiae. 1 Corinth. 3, *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Jesus Christus*, idest fides Jesu Christi. *Vivum.* In se, et vivificantem fideles, *quia justus ex fide vivit.* Rom. 1. *Ab hominibus*, scilicet Judaeis, *reprobatum.* Glossa, *cum dicerent, non habemus regem, nisi Caesarem*, ut habetur Joan. 19. *A Deo autem.* Patre. Glossa, *qui non fallitur in sui dispositione, electum.* Ad confirmationem Ecclesiae: unde Glossa, *ut faceret utraque unum, conjungendo scilicet duos populos, Judaeorum scilicet, et gentilium, quasi duos parietes in sua fide.* Ephes. 2. *Et honorificatum.* In ascensione. Psal. 8, *gloria et honore coronasti eum.* Hebr. 2, *vidimus Jesum gloria et honore coronatum. Et ipsi*, scilicet nos apostoli, jam in ipso sumus superaedificati. *Tamquam lapides*, idest solide in fide, *vivi*, bonis operibus, sine quibus fides mortua est. Jacobi 2, *vel vivi.* Glossa, *non insensibiles, sed per discretionem eruditi, superaedificamini.* Super lapidem Christum tamquam super spirituale fundamentum aedificamini, scilicet vosipsos. *Domos spirituales.* In quibus Deus habitat per gratiam. 1 Corinth. 3, *templum Dei sanctum est quod estis vos.* Glossa, *in domos contra pluviam, ventos, et flumina.* Contra, inquam, pluviam carnalis concupiscentiae. Contra ventum superbiae, contra flumina cupiditatis et avaritiae. *In sacerdotium sanctum*, idest ut sitis sacerdotes sancti in templis spiritualibus conscientiarum vestrarum, Deo sacrificantes, secundum illud Apoc. 5, *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Ponit abstractum pro concreto, ut insinuet perfectionem et dignitatem hujus sacerdotii: *sanctum*, idest sanctificatum oleo gratiae spiritus sancti, ita scilicet ut sitis digni, *offerentes*, idest offerre in ara cordis vestri. *Spirituales hostias.* Bonorum scilicet eleemosynarum et orationum ac hujusmodi, non carnales animalium. Psal. 49, *immola Deo sacrificium laudis.* Vel spirituales hostias, idest nosmetipsos spiritualiter viventes. *Acceptabiles Deo.* Qui spiritus est, et ideo spirituales hostias requirit, non carnales. Psal. 50, *tunc acceptabis sacrificium justitiae. Per Jesum Christum.* Hoc, secundum Glossam, refertur ad omnia praecedent

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ia, quae fieri non possunt nisi per Jesum Christum. Glossa, *quod aedificamini, quod sacerdotes estis, quod offertis, hoc totum per Jesum: cujus gratia omnia habetis. Propter quod continet Scriptura.* Hic ostendit fructum. Et primo, in evitatione confusionis. Secundo, in acceptione honoris, ibi, *vobis igitur honor.* Dicit ergo, *propter quod.* Glossa, *ad confirmandum quod dominus propter firmitatem suam dictus sit lapis. Continet Scriptura*, prophetica. Isaiae 28, *ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem angularem* etc.: *ecce*, inquit, pro admiratione, *ponam*, inquit Deus pater, filium suum in carnem mittendo. *In Sion.* Per Sion, quae erat arx civitatis Jerusalem, significatur literaliter terra Judaeorum, in qua ortus est dominus. Spiritualiter vero Ecclesia fideliter Deum per fidem speculantium. *Lapidem*, scilicet Christum, qui est lapis firmitate, *summum*, perfectione, *angularem*, duorum parietum Ecclesiae conjunctione, *electum*, singulari dignitate, *pretiosum*, redemptionis virtute pretii nostri salutaris: hic est *lapis abscissus de monte*, idest natus ex beata virgine, *sine manibus*, idest sine virili semine. Daniel. 2, hic est *lapis septem oculorum* per universam terram discurrentium. Zach. 3, hic est *lapis quem reprobaverunt aedificantes, qui factus est in caput anguli*, scilicet in passione. Psal. 117. *Et qui ceciderit in eum.* Alias credidit in eum, scilicet fide formata per dilectionem operantem. Non enim dicit ei vel eum sed in eum. *Non confundetur*, aeterna scilicet confusione. Et nota quod haec litera est Septuaginta interpretum, Isa. 28, ubi nos habemus sic, *ecce mittam in fundamentis Sion lapidem angularem, probatum, pretiosum, in fundamento fundatum: qui crediderit non festinet.* Ponit autem hic Petrus summum loco hujus quod dicit, in fundamento fundatum, ad notandam differentiam spiritualis aedificii et terreni. Quia fundamentum spiritualis aedificii est in summo, terreni vero in imo. *Vobis igitur.* Ita qui credidit non confundetur, imo honorabitur. *Vobis igitur honor credentibus*, hoc est, exhibitio reverentiae in testimonium virtutis. Credentibus enim in Deum est honor in praesenti, et erit in futuro. Fides enim facit hominem filium Dei, quod valde est honorificum: e contrario *non credentibus autem*, idest in Christum credere nolentibus factus est ipse Christus *lapis quem reprobaverunt aedificantes.* Ut fiat hic distinctio secundum Bedam: quasi dicat: hi sicut illi reprobaverunt eum in praesenti, nolentes eum ponere in aedificio cordis sui. Sic ipse reprobavit eos in futuro: Luc. 12, *qui negaverit me coram hominibus, denegabitur coram Angelis Dei. Aedificantes*, pontifices, Scribae et Pharisaei, qui erant architecti et rectores populi Judaici. *Hic factus est in caput anguli*, idest principium juncturae Christianae religionis, quae est quasi angulus in quo fit conjunctio duorum populorum quasi duorum parietum, scilicet Judaeorum et gentium. Colossen. 1, *ipse est caput corporis Ecclesiae.* Et e contrario *factus est lapis offensionis*, scilicet laedens pedem affectus in praesenti, ut sic cespitent de peccato in peccatum non habentes firmitatem, quia Christo innixi non sunt. *Et petra scandali*, in futuro, ut tunc omnino corruant, et praecipitentur in Infernum. Sumptum autem est hoc de Isa. 8, *in lapidem autem offensionis et petram scandali duabus domibus Israel et in laqueum* et cetera. *His qui offendunt verbo*, idest scandalizantur in verbo Evangelii, vel male loquuntur de Deo, ut faciunt blasphemantes Judaei et negantes. Augustinus, *non minus peccant qui Deum blasphemant jam regnantem in caelis, quam qui eum crucifixerunt adhuc mortalem in terris. Nec credunt*, in eum scilicet Christum. *In quo et positi sunt.* Act. 17, *in ipso vivimus, movemur et sumus.* Vel ait, *in quo positi sunt*, idest ad quod ordinati sunt naturaliter. Glossa, *per naturam*, ad hoc facti sunt homines ut credant Deo, et ejus voluntati obtemperent. *Vos autem genus* et cetera. Hic instruit eos commendando statum: quasi dicat: illi sunt tales qui non credunt. *Vos autem*, credentes scilicet, estis *genus electum*: quasi dicat: hoc est testimonium quod antiquo populo datum fuit, dum Deum colebat: quia eum reprobavit, ab eis ad vos translatum est qui membra ejus facti estis. Estis genus Abrahae, scilicet per imitationem, Matth. 3. Luc. 3, *potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.* Vel genus Dei per conformitatem, Act. 17. *Genus autem cum simus Dei* et cetera. *Genus* inquam *electum* ab infidelibus qui reprobati sunt, distinctione secundum Glossam. *Regale sacerdotium*, imitationis dignitate. Apoc. 5, *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Sed cum dicitur, Exod. 19, *vos eritis in regnum sacerdotale*: quare dicitur hic regale sacerdotium? Responsio: ad innuendam praerogativam novi testamenti respectu veteris: in novo enim testamento sacerdotium praeeminet regno, sicut spiritus praeeminet corpori. Regnum enim consistit in regimine corporali, sacerdotium vero in regimine spirituali. Ideo potestas sacerdotalis ponitur in substantivo, regalis autem in adjectivo. *Gens sancta.* A peccatis munda per gratiam. *Populus acquisitionis*, idest acquisitus non modico pretio, sed pretioso sanguine Christi. 1 Corinth. 6, *empti estis pretio magno.* Non credentes vero, populus sunt perditionis. Ad hoc autem estis electi et acquisiti, *ut virtutes*, idest opera virtuosa quae fecit in opere redemptionis humani generis, *annuncietis*, idest praedicetis aliis, annunciantes omnes virtutes ejus. Sicut filii Israel post transitum maris rubri, in quo Aegyptii sunt submersi, carmen triumphale cecinerunt. *Ejus*, scilicet Christi. *Qui de tenebris*, culpae, ignorantiae et infidelitatis. *Vos vocavit*, vocatione interiori per spiritum, et exteriori, per Evangelium. *In admirabile lumen suum*, scilicet fidei et gratiae, quae illuminat intellectum et inflammat affectum. Et dicit hic *lumen admirabile*, quia illuminat mirabiliter videnda et credenda. Psal. *revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua. Vos* inquam, *qui aliquando non populus*, eratis supple per culpam. *Nunc autem*, scilicet tempore gratiae. *Populus Dei* estis per fidem et gratiam. *Qui non consecuti misericordiam*, hoc est, remissionem peccatorum, *nunc autem*, idest tempore gratiae, *misericordiam consecuti*, id est peccatorum remissionem. Hinc probatur, ut dicit Glossa, quod hanc epistolam scripsit his qui de gentibus ad fidem venerant. Sumuntur autem duo hi versus ex propheta Osee 1, in quo agitur de vocatione gentium. Et tangit hic duplex beneficium, quo incorporati sunt Ecclesiae et Deo reconciliati. *Charissimi, obsecro vos.* Hic instruit ad bene vivendum specialiter secundum diversas personarum conditiones. Primo liberos, secundo servos, ibi, *servi subditi estote.* In prima parte liberos monet ad carnis puritatem. Secundo, ad conversationis honestatem, ibi, *conversationem vestram* et cetera. Tertio ad mentis humilitatem, ibi, *subjecti estote.* Quarto, ad bene operandi libertatem, ibi, *quia haec est voluntas Dei.* Quinto ad aliorum honorificationem, ibi, *omnes honorate.* Dicit ergo, *charissimi.* Glossa. *Hucusque generaliter instruxit Ecclesiam, hic diversas fidelium personas solerter hortatur dicens, charissimi.* Glossa: *quia estis misericordiam consecuti*: ergo charissimi. Chari, quia homines propter dignitatem imaginis Dei. Chariores, quia fratres propter communionem Christianae religionis. Charissimi, quia spirituales filii propter curam apostolici regiminis. *Obsecro*, per sacra adjuro: non ait, praecipio, cum tamen possit, volens insinuare charitatem potius quam auctoritatem. *Tamquam advenas et peregrinos.* Advenae sunt qui in loco alieno manent. Peregrini vero qui semper de loco ad locum transeunt. Dicuntur ergo hi advenae quia de gentilitate ad fidem venerant non ex fidelibus orti. Dicuntur autem peregrini, quia sub persecutione steterunt. Act. 8, *dispersi erant.* Vel advenae dicuntur quia animae eorum non de natura terrestri, sed potius caelesti sunt, scilicet conformitate. Peregrini vero, quia de terra ad caelum tendunt. Psalm. 38. *Advena ego sum apud te et peregrinus.* Nota de peregrino, quantumcumque sit extra terram suam corpore, cor tamen ejus est in patria sua. *Abstinere*, id est freno abstinentiae temperare, vel *abstinere*, id est absque eorum, scilicet desideriorum carnalium retentione esse. Tenetur enim homo per consensum et delectationem, per opus et consuetudinem, et pro remotione istorum abstinendum est *a carnalibus desideriis*, id est ab his quae caro desiderat, quae sunt opera gulae et luxuriae. Hae sunt *duae filiae sanguisugae*, idest carnis. Proverb. 30. *Quae militant adversus animam*, idest ut milites pugnant et impugnant, non inquantum anima est, sed inquantum anima est spiritus. Galat. 5, *caro concupiscit adversus spiritum. Conversationem vestram*, idest actus exteriores. *Inter gentes habentes bonam*, idest inter gentiles viventes non tantum inter fideles: sed etiam inter illos seu coram illis qui non sunt conversi ut provocetis eos ad fidem. Ad Coloss. 4. *Honeste ambuletis ad illos qui foris sunt. Ut in eo quod detractant de vobis*, scilicet frequenter, vel detrahendo tractant. *Tamquam de malefactoribus*, id est ac si essetis malefactores, reputantes vos tales credendo in Christum et idola relinquendo vos malefecisse, et propter hoc tribulationem sustinere seu pati. Imponebant enim Pagani Christianis quod magicam artem exercebant. *Ex bonis operibus*, id est propter bona opera quae facitis. *Vos considerantes*, diligentius intuentes. *Glorificent Deum*, omnis boni auctorem. Matth. 5, *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum* et cetera. *In die visitationis.* Factae in praesenti per misericordiam, quando a Deo visitabuntur et convertentur exemplo operum vestrorum: de qua visitatione habetur Luc. 1, *per viscera misericordiae Dei nostri in quibus visitavit nos oriens ex alto.* Sive *visitationis* vestrae factae in praesenti per tribulationum pressuram. Cum enim videbant eorum patientiam, credebant hoc esse eis ad magnum meritum apud Deum, et sic Deum laudabant. Sive *visitationis* quae erit in futuro, scilicet in die judicii, ubi boni praemio, mali vero flagello visitabuntur. *Subjecti igitur estote* et cetera. Hic monet eos ad mentis humiliationem seu humilitatem. Glossa. *Ut conversatio vestra omnibus placeat, non resistatis alicui dignitati aut personae aut principatui, cum Deus subdi vos voluit*; imo *subjecti estote omni creaturae humanae.* Glossa. *Fidelibus et incredulis.* Et est accommoda distributio pro his sub quorum sunt potestate. *Propter Deum* sic ordinantem. Rom. 13. *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Vel *propter Deum*, id est secundum amorem, non propter hominum favorem. Vel *propter Deum* hujus exemplum ostendentem, de quo dicitur Luc. 2: *et erat subditus illis*, scilicet parentibus suis. Vel *propter Deum*, id est in his per quae ordinamur ad Deum, ut fratrem nostrum, non in his quae sunt contra Deum. *Sive regi quasi praecellenti*, id est qui major et praecellens aliis, dignitate et potestate. *Sive ducibus*, id est potestatibus minoribus. *Tamquam ab eo*, scilicet Deo vel rege. *Missis. Omnis enim potestas a Deo est*, Rom. 13. *Missis* inquam, *ad vindictam malefactorum*, id est poenam, *laudem vero bonorum.* In remunerationis gloriam. Finis enim legis et ministrorum ejus est punitio malorum, et remuneratio bonorum. Sed tamen judices aliquando pervertunt officium seu judicium, malos quidem sublevando, bonos vero opprimendo. Quod tamen ipsis bonis ad laudem pertinet, ut dicit Glossa, malis autem ad punitionem. Et debetis subditi esse, *quia sic est voluntas Dei*, ut scilicet illa faciatis. *Ut bene facientes*, scilicet bene conversantes et malis bene utentes, *obmutescere faciatis*, subtrahendo illis materiam loquendi et detrahendi. *Imprudentium hominum ignorantiam*, quia ignorantes bonitatem vestram prius detrahebant vobis. *Quasi liberi.* Glossa. *Et haec benefacite quasi liberi, scilicet ex amore non ex timore*: unde Lyranus: *quasi est expressivum virtutis, quasi, id est sicut vere liberi estis.* Sic dominis libere et voluntarie serviatis. *Et non quasi velamen habentes malitiae.* Glossa. *Libertas vestra non obvolvat corda vestra in velamen malitiae, ut tanto licentius peccetis, quanto minus jugo servitii estis pressi.* Hoc autem dicit apostolus contra quosdam qui dicebant, quia filius scilicet Dei nos liberavit, vere liberi sumus, et nemini servire debemus; et ideo superioribus negabant jura sua. Tales erant Judaei dicentes, Joan. 8, *semen Abrahae sumus et nemini servivimus unquam.* Talia sunt aliqua monasteria et aliquae personae quae habent libertatem quasi velamen malitiae, quia gaudent privilegio exemptionis ne visitentur ab ordinariis, et sic liberius peccant. Ad Galat. 5: *vos in libertatem vocati estis fratres: ne tamen libertatem in occasionem detis carnis: sed per charitatem servite invicem.* Sed sicut *servi Dei*, sitis humiliter servientes. Glossa. *Servitus Dei humilitatem requirit*; vult ergo dicere, servite principibus humiliter, sicut servi domini, quia in ipsis domino servitis. *Omnes honorate* et cetera. Hic monet ad aliorum honorificationem, *omnes*, inquit, non solum reges et duces, sed unumquemque pro modo suo, ut dicit Glossa, *honorate* quidem honore reverentiae. Rom. 12, *honore invicem praevenientes*, quia in omnibus est Dei imago, quae est ratio honorandi. *Fraternitatem diligite*, ut et majores diligant minores sicut fratres. Frater enim est nomen aequiparantiae. *Deum timete* timore filiali non servili. Non dicit, nunc diligite vel honorate, *quia timor domini initium est dilectionis ejus*, ut habetur Eccles. 25. *Regem*, quasi Dei ministrum. *Honorificate.* Glossa, *quasi praecellentem ampliori honore venerandum.* Matth. 22. *Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo.* Dicit autem, *honorificate*, idest honorem extra facite. Omnes enim debemus honorare regem interius et exterius. *Obsecro vos tamquam advenas*, et cetera. Notandum quod in tota illa epistola quae legitur in Ecclesia dominica 3 post Pascha, monet nos apostolus ad tria. Primo, ad abstinentiam a carnalibus desideriis quibuslibet, quoad seipsum, ibi, *obsecro vos* et cetera. Secundo, ad honestatem conversationis quo ad proximum, ibi, *conversationem vestram.* Tertio ad subjectionem humilitatis quo ad Deum, ibi, *sancti estote* et cetera. In prima primo notatur admonitionis ratio, ibi, *obsecro vos tamquam advenas*, et cetera. Secundo, ipsa admonitio, ibi, *abstinete vos* et cetera. *Servi, subditi estote* et cetera. Hic specialiter instruit servos, quibus primo dat documentum. Secundo ostendit adimpletionis meritum, ibi, *haec* *est enim gratia.* Tertio inducit exemplum, ibi, *quia Christus passus est* et cetera. Dicit ergo, *servi.* Glossa, *hucusque exhortatus est liberos ad subjectionem: nunc hortatur servos ad eamdem, dicens, subjecti estote*, subjectione obedientiae et reverentiae *in omni timore.* Omne enim et totum et perfectum dicimus, idem, id est in timore filiali; vel in omni timore; scilicet interiori et exteriori. *Non tantum bonis*, quoad Deum. Glossa. *Fide, vita, moribus. Et modestis*, quo ad proximum moderate, scilicet in parcentibus et condonantibus quando commissum est aliquid contra eos, *sed etiam discolis*, indisciplinatis et indoctis. Glossa. *Scholastici sint eruditi: discoli indocti et agrestes.* Alia littera habet, *difficilioribus*, quasi sint illi qui nihil gratanter accipiunt, similes Holoferni. *Nec tamen ista facientes ferocitatem pectoris ejus mitigarunt*, Judith 3. *Haec est enim gratia*, id est in hoc acquiritur Dei gratia. Glossa. *Per hanc efficitur homo gratus Deo. Si propter Dei conscientiam*, id est bonam conscientiam deitatis confortamini, in qua et habitat Deus. Vel *propter conscientiam Dei*, id est propter intentionem placendi Deo, qua Deus sit nobiscum. Vel *propter conscientiam Dei*, id est fidem Dei, ut ponatur conscientia pro fide; sicut e contrario, Rom. 14, *omne quod non est ex fide peccatum est. Sustinet quis*, scilicet patienter sine murmuratione cordis. Et dicit, *sustinet*, id est, sensualitatem sub ratione tenet, ne scilicet ratio succumbat. *Tristitias*, idest poenas a dominis illatas, unde solet oriri tristitia. *Patiens injuste*, id est sine merito suo. Patitur enim quis juste cum patitur per peccatum: patitur injuste, cum sine suis demeritis patitur, sed ut soli Deo placeat; ut possit dicere illud Psal. *propter te sustinui opprobrium* et cetera. *Quae enim est gratia*, idest acquiritur, vel debetur ex hoc. *Si peccantes*, idest rebelles in servitio dominorum, nolentes eis servire. *Et colaphizati*, idest colaphis caesi a dominis propter hoc, ut dicit Glossa, ut ad obedientiam inducamini, *suffertis*, idest sustinetis. Glossa, *idest si exteriorem poenam suffertis, et non amore justitiae, nullum praemium accipietis. Sed si bene facientes*, idest quamvis bene facientes, et dominis vestris ut debetis, obedientes. *Patienter*, sine murmuratione et indignatione, *sustinetis.* Glossa, *mala illata a dominis. Haec est gratia*, idest per hoc acquiritur gratia. *Apud Deum*, patientiae vestrae remuneratorem. Infra 3, *si quid patimini propter justitiam, beati. In hoc enim.* Glossa, *ut patiamini. Vocati estis*, ad fidem. 2 ad Tim. 3, *omnes qui pie volunt vivere in Christo* et cetera. *Quia Christus passus est pro nobis* et cetera. Hic introducitur exemplum passionis Christi. Primo ostendit in Christo patiendi causam. Secundo, patientis innocentiam, ibi, *qui peccatum non fecit.* Tertio passionis efficaciam, ibi, *qui peccata nostra* et cetera. Efficaciam autem tangit quadruplicem: scilicet pro peccatis mortuorum satisfactionem, vivificationem, sanationem, ibi, *cujus livore* etc., et errantium reductionem, ibi, *eratis enim sicut oves errantes.* Dicit ergo, *quia et Christus*: quasi dicat: debetis pati exemplo Christi. Glossa, *multum glorificat servos, quos benefacientes et absque culpa vapulantes affirmat imitatione dominicae passionis. Passus est*, non dicit quid, ut sic innuat sustinuisse omne genus passionis. Psal. *omnes fluctus tuos induxisti super me. Pro nobis*, tam apostolis quam aliis, tam praesentibus quam absentibus seu futuris. *Christus enim pro omnibus mortuus est*, 2 Corinth. 5. Vel *pro nobis*, idest loco nostri qui eramus morti adjudicati. Unde *passus est*, ut nos a morte liberaret; sicut solet dici, ego solvam pro te, idest loco tui. Sicut enim pro membris infirmis curandis, imo pro toto corpore sanando, caput sanum, idest os quod est in capite, aliquando bibit amaram medicinam, ita Christus pro nobis, qui sumus membra ejus, imo pro toto corpore suo quod est Ecclesia, sanando, amaram sustinuit patientiam. Vel *pro* *nobis*, idest amore nostri. Joan. 15, *majorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam* et cetera. *Vobis*, scilicet absentibus idest qui ipsam passionem non vidistis, sicut nos praesentes. Ideo dicitur vobis, *relinquens exemplum.* Cum prius dixisset, *Christus passus est pro nobis*, quia apostoli non indigebant exemplo qui ipsum Christum viderant, et passio ejus in animabus eorum erat impressa: dicit, *vobis relinquens*, quasi retro linquens, sed nobis praesentialiter tradens *exemplum.* Glossa, *tribulationum, contumeliarum, flagellorum, et mortis crucis.* Joan. 13, *exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, et vos faciatis. Ut sequamini*, quasi a longe, quia cum eo ire non possumus. Gen. 33, *praecedat dominus meus servum suum, et ego paulatim sequar vestigia sua, sicut video parvulos meos posse.* Matth. 26, dicitur de Petro quod *secutus est Jesum a longe usque atrium principis sacerdotum.* Joannes autem sequutus est de prope: in quo intelligitur bona vita: sed Petrus de longe, in quo intelligitur scientia. Interpretatur enim Petrus agnoscens. *Vestigia ejus*, non rem. Job 23, *vestigia ejus sequutus est pes meus.* Sed contra dicitur Eccles. 2, *quid est homo ut possit sequi regem factorem suum?* Responsio, vestigia divinitatis homo non potest sequi, quia sicut dicitur. Job 11, *celsior caelo est et quid facies? Profundior Inferno* et cetera. Sed vestigia humanitatis potest. Bernardus, *omnes viae Christi secundum carnem sunt spontanea paupertas, cumulata vilitas, tam assumpta quam illata poenalitas. Qui*, Christus. *Peccatum non fecit*, in opere: quasi dicat: debetis sequi vestigia ejus, ut scilicet sine culpa pati non timeatis. *Nec inventus est dolus in ore ejus*, idest in sermone seu locutione. *Dolus*, idest falsitas vel simulatio. Et dicit *non est inventus*, scilicet a Scribis et Pharisaeis qui eum observabant ut caperent eum in sermone. Matth. 27, et quod non peccavit ostendit per partes. *Qui cum malediceretur*, idest blasphemaretur verbo; Joan. 8, *nonne bene dicimus nos quia Samaritanus es* et cetera. *Non maledicebat.* Patet ibidem, *ego quidem Daemonium non habeo.* Contra: dixit Judaeis Joan. 8, *vos ex patre Diabolo estis.* Et Matth. 12, *progenies viperarum, quomodo potestis bona loqui cum sitis mali?* Et alibi Matth. *vae vobis Scribae et Pharisaei* et cetera. Responsio, dura correctio procedens ex charitate non est contumelia: sed procedens ex livore vindictae et ex intentione conviciandi, est contumeliosa. *Cum pateretur*, gravissimum crucis tormentum facto. *Non comminabatur*, sed orabat pro eis. Luc. 23, *pater ignosce* et cetera. Et nota quod dicit, *cum pateretur*, alias enim charitative eis comminabatur. Lucae 13, *nisi poenitentiam egeritis, omnes simul peribitis.* Matth. 10, *tolerabilius erit terrae Sodomorum et Gomorrhaeorum in die judicii quam illi civitati.* In quo instruit nos, quod quando infertur nobis contumelia vel injuria, locus est patientiae non correctionis; quia tunc videretur plus procedere ex vindicta et impatientia quam ex charitate et misericordia. Sic ergo Christus patiebatur, non ex necessitate vel coactione. *Tradebat autem*, autem pro sed, idest sed voluntarie tradi se permittebat. *Judicanti se injuste*, scilicet Pilato, et pontificibus Judaeorum. *Qui peccata nostra*, communiter omnium, ut dicit Glossa, ipse et non alius. Sicut filii Israel imponebant hirco emissario, Levit. 16. *Pertulit*, idest perfecte tulit. *In corpore*, quod morti pro nobis exposuit. *Super lignum*, crucis; ut qui per lignum crucis vincebat, per lignum quoque vinceretur. Hoc est lignum benedictum, de quo Sapient. 14, *benedictum lignum, per quod fit justitia.* Vel lignum salutiferum, in eodem, *transeuntes mare per ratem liberati sunt. Pertulit* inquam, *ut peccatis mortui*, sicut ipse mortuus est mortali vita veteri et passibili. Et dicit *peccatis mortui*, idest a peccatis separati, sicut mors est separatio animae a corpore. In mortuo enim non est sensus neque motus. Sic nec in nobis debet esse sensus idest affectus peccati ad intra, nec motus sive opus ad extra. *Justitiae vivamus.* Sicut ipse resurgens vivit nova vita gloriosa, Rom. 6, *quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Cujus livore*, idest summa dilectione. Glossa, *sola dilectione, consequens pro antecedente.* Amor enim summe intensus facit evacuationem spirituum, et sic relinquitur color pallidus vel lividus. Poeta, *palleat omnis amans.* Hac inquam dilectione. *Sanati estis.* Ephes. 2, *propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, cum essemus mortui in peccatis, convivificavit nos.* Vel *cujus livore*, idest passione inferente ejus carni livorem, *sanati estis* a morbis, scilicet peccatorum vestrorum. Vel *cujus livore*, idest carne livida, vel Judaeorum invidia, ut exponit Glossa. Sed quomodo sanati sumus per Judaeorum invidiam? Responsio, occasionaliter: quia per invidiam eorum traditus est ad mortem, per quam mortem sanati sumus. *Eratis enim*: quasi diceret, eo indigentes cum essetis infirmi. *Eratis enim* praecipue vos de indigentibus orti. *Sicut oves*, sine pastore, *errantes*, per diversa abrupta vitiorum, vagantes, morsibus luporum expositi, saepius in poenam puniti et dilacerati. *Sed conversi estis*, qui prius eratis aversi, *nunc*, idest tempore gratiae et passionis Christi gratuitae. *Ad pastorem*, idest Christum: qui ad modum boni pastoris ovem perditam requirit, Luc. 15, dicens, *nonne dimittit nonaginta novem* et cetera. *Inventam reportat et reducit ad ovile.* Isa. 40, *sicut pastor gregem suum pascet, in brachio suo congregabit agnos et in sinu suo levabit, foetas ipse portabit. Et episcopum animarum vestrarum*, idest Christum, qui est pontifex futurorum bonorum. Ad Hebr. 12, *animarum* dicit, non possessionum, sicut multi moderni intendunt possessionibus, non animabus. Jerem. 4, *quasi custodes agrorum facti sunt.* Christus dicitur animarum pastor, eas reficiendo: episcopus vero, idest superintendens et visitator, ut dicit Glossa, eas a malo custodiendo et corrigendo. Nota, in hoc quod dicit, *qui peccata nostra* etc. maxime nobis manifestatur dilectio salvatoris. Primo, in causa patientiae, quia non pro amicis, sed pro inimicis animam suam posuit. Hoc notatur cum dicitur, *peccata nostra.* Item supra illud, *Christus pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis.* Secundo, in qualitate et quantitate passionis; quia non quamcumque mortem, sed vilissimam et gravissimam elegit sibi mortem, crucis scilicet; quod notatur cum dicitur, *super lignum.* De hujus mortis vilitate dicitur Sapient. 2, *morte turpissima* et cetera. De ejus acerbitate dicitur Thren. 1, *o vos omnes qui transitis per viam* et cetera. Tertio in totalitate patientis; quia non in uno membro ut capite truncati vel transfossi, sed in quolibet. In primis in capite coronam mirabilem spineam, in pedibus et manibus clavos, in latere lanceam. Quod notatur, ibi, *in corpore suo*, toto scilicet. Unde Isa., *a planta pedis* et cetera. Volve et revolve illud dominicum corpus, et ubique invenies dolorem, ubique cruorem. Quarto in solutione praemii superabundantis, quod notatur ibi, *pertulit* notatur autem abundantia, quia plus solvit quam homo debuit. Unde Augustinus, *si aequa pensetur lance culpa hominis et pretium redimentis, non tantum distat oriens ab occidente, vel centrum a summo caeli cardine.*

Caput 3

[89298] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 2 cap. 3 *Similiter et mulieres* et cetera.

Supra monuit ad bene vivendum in se; hic monet ad convivendum in membris suis. Et primo specialiter conjuges. Secundo generaliter omnes fideles, ibi, *in fide autem omnes unanimes.* In prima parte primo monet mulieres. Secundo viros, ibi, *viri similiter.* In prima igitur parte primo monet mulieres ad subjectionem virorum. Secundo ad sui decentem ornatum, ibi, *quarum non sit extrinsecus* et cetera. Tertio proponit utriusque exemplum, ibi, *sic enim aliquando* et cetera. Dicit ergo, *similiter*, idest: ita servi et liberi debent esse subditi propter Deum. *Similiter et mulieres subditae sint*, subjectione obedientiae et reverentiae. Nam et si quo ad debitum conjugale sint pares et sociae, ideo quia de costa formatae, tamen quo ad ministrationem et disciplinam debent esse subditae, quia vir est caput mulieris. 1 Corinth. 11, *viris suis.* Glossa, *non adulteris. Ut et si qui*, scilicet mariti. *Non credunt verbo.* Glossa, *Evangelii vel verbo fidei. Per mulierum conversationem*, scilicet bonam. Glossa. *Bene se habentium et humiliter patientium. Sine verbo.* Glossa, *praedicationis.* Efficacior quippe est, ut ait Bernardus, vox operis quam sermonis. Et dicit, *sine verbo*: non enim debet mulier praedicare verbo, sed exemplo. 1 Tim. 2, *docere mulierem non permitto. Lucrifiant*, idest convertantur ad fidem. Sicut dicit Glossa 2 Corinth. 7, *sanctificatur vir infidelis per fidelem mulierem. Considerantes*, viri increduli. *Sanctam conversationem vestram.* Ex tertia persona transit ad secundam, dirigens sermonem ad mulieres, ut ex modo loquendi qui magis est familiaris alliciat eas ad bonum. *Conversationem* dico habitam et conservatam. *In timore*, scilicet Dei, qui est principium et custodia sanctitatis. Gregorius, *anchora cordis timor.* Eccl. 27, *si non in timore Dei te tenueris instanter*, idest *cito, subvertetur domus tua. Quarum non sit* et cetera. Hic hortatur ad sui decentem ornatum: quarum, scilicet mulierum, cultus exterior *non sit extrinsecus capillatura.* Plicatio sive tricatio capillorum. Alia litera habet *capillorum implicatio* sicut fit in tortis crinibus. Glossa. *Videtur quod mulieres eorum qui in tribulatione erant contemnebant viros suos, et ut aliis placerent se pulchre ornabant.* Sed contra, 1 Corinth. 11, *mulier si comam nutriat, gloria est illi.* Responsio. Nutrire potest, sed non debet artificialiter se ornare vel ostentare ad alios ad libidinem excitandam; sed debet habere velamen super caput suum propter Angelos, idest clericos, 1 Corinth. 11. Vel *capillatura* dicitur capillorum propriorum curiosa aptatio vel capillorum alienorum appositio, *aut*, supple non sit, mulierum cultus, *circumdatio auri*, idest ornamenta aurea circumdantia, ut sunt coronulae aut circuli aurei, *aut*, supple non sit, *indumenti vestimentorum cultus*, idest indumenta nimis chara vel pretiosa super alia vestimenta, quibus in festis utantur: ut dicatur indumentum vestimentorum sicut virgo virginum. Cyprianus 9, *serico et purpura indutae, Christum induere sinceriter non possunt; auro et margaritis et monilibus adornatae, ornamenta cordis et pectoris perdiderunt.* Quod si Petrus mulieres admonet coercendas qui excusat cultus illarum per maritos, quanto magis id observare virginem fas est cui nulla ornatus sui competit venia? Intelligitur autem hoc de virgine non desponsanda, sed in virginitatis proposito permansura. Et nota quod si hoc non licet mulieribus, multo minus viris; unde Gregorius in Homil. *Pensate quae culpa sit viris appetere a quo curavit pastor ecclesiasticus et feminas prohibere.* Ex textu igitur et Glossa quae dicunt quod serico et purpura indutae Christum induere non possunt, videtur quod ornatus mulierum sit illicitus, immo quod sit peccatum mortale. Nihil enim impedit induere Christum, nisi peccatum mortale. Iterum Gregorius, *si cultus pretiosarum vestium culpa non esset, nequaquam evangelica lectio tam vigilanter dixisset, quod dives qui in Inferno torquetur, purpura et* *bysso induebatur.* Contra: Glossa dicit hic quod per maritos possunt se excusare mulieres. Nempe de bigamia dicit Augustinus, quod peccatum non erat, quando mos erat: ergo mos regionis et debitus finis, si non potest aliter maritum suum de adulterio revocare, excusant. Responsio. Quidam dicunt simpliciter quod ornatus nimius est illicitus, nec dignitas personae, nec mos regionis vel civitatis excusat a toto, sed a tanto, sed solum ista causa ut vir ab adulterio revocetur. Alii dicunt quod si non faciat causa superbiae, vel vanitatis, vel provocandi adulteros, sed ut servetur mos regionis vel gradus dignitatis vel revocetur vir a fornicatione, non est peccatum majus vel minus, mortale vel veniale secundum radicem, vel secundum causam. Alii dicunt quod in illis ornatibus, in quibus fit praejudicium naturae, sicut in pictura faciei et hujuscemodi quae pervertunt naturam, solum hoc excusat, ut vir ab adulterio revocetur, non conditio personae, nec consuetudo loci. In aliis vero excusant et consuetudo loci et dignitas personae. Gregorius et Cyprianus loquuntur de ornantibus se propter superbiam, vel ut placeant adulteris. *Sed qui absconditus est homo*, quasi non sit cultus mulieris exterior, sed potius *cordis*, idest homo interior, scilicet ratio, *qui absconditus est* inquam, aliis hominibus et soli Deo cognitus. 1 Reg. 17, *homo videt ea quae foris patent, Deus autem intuetur cor*: homo inquam manens, *in incorruptibilitate spiritus*, quamvis non corporis. Glossa, *quia exterior homo videtur corruptus et beatitudinem integritatis, quae est proprie virginitatis, habere destitutus, imitamini incorruptionem spiritus per abstinentiam; et quod corpore non potestis mente praestate: has enim Christus divitias, et haec vestrae conjunctionis quaerit ornamenta.* Et Pythagoras, *vera ornamenta matronarum pudicitia, non vestes sunt. Spiritus* inquam, *quieti* ab operatione mali, *modesti* modum servantis in operatione boni: vel *quieti* in adversis, *modesti* in prosperis, *qui*, scilicet spiritus quietus et modestus, *est in conspectu Dei locuples*, in divitiis spiritualibus Deo placentibus, de quibus Isaiae 33, *divitiae salutis sapientia et scientia. Sic enim aliquando*, hic ponit exemplum. *Sic enim aliquando*, idest tempore patriarcharum et ante tempus gratiae, quanto magis nunc, *et sanctae mulieres*, uxores sanctorum, *sperantes in Deo.* Glossa, *non in ornatu vestium, sicut mulieres lascivae, ornabant se*, interius non exterius, non vestibus sed moribus. Augustinus, *nec affectetis vestibus placere sed moribus. Subjectae propriis viris*, subjectione reverentiae et obedientiae. Glossa, *etiam in his quae videbantur gravia.* Genes. 3, *sub potestate viri eris, sicut Sara*, quae est exemplum sanctarum mulierum, sicut Abraham virorum. Isaiae 51, *attendite ad Abraham patrem vestrum, et ad Saram quae peperit vos. Obediebat Abrahae dominum eum vocans*, Glossa, *ex reverentia*, Genes. 18, *postquam senui et dominus meus vetulus est* et cetera. *Cujus*, scilicet Sarae, *estis filiae*, imitatione fidei etsi non successione generis. Erant enim proselytae, *benefacientes*, in agendo et maritos honorando, *et non pertimentes ullam turbationem.* In patiendo si aliquid mali inferatur a maritis vel a persecutoribus. Et nota quod non dicit timentes, quia timere est naturale et omnino caveri non potest, sed pertimentes, idest perfecte timentes, hoc est supra modum timentes, ita quod bonum inceptum dimittant vel aliquod inconveniens committant. Virtus enim etsi aliquando turbetur, non tamen perturbatur: cadit enim in ipsam turbatio propassio, sed non turbatio passio, secundum illud Proverb. 12, *non contristabit justum quidquid* et cetera. *Viri similiter cohabitantes secundum scientiam* et cetera. Hic monet viros ad bene convivendum uxoribus, sicut se bene habere debent mulieres ad viros: similiter viri mariti earum sint, *cohabitantes*, reddentes debitum conjugale, *secundum scientiam*, idest discrete et cum moderamine, non sicut equus et mulus quibus non est intellectus, ut generent filios ad cultum unius Dei. In hoc autem quod dicit cohabitantes, significatur aequalitas in redditione debiti conjugalis. Et nota quod triplex est concubitus. Primus conjugalis qui fit causa concreandae et educandae prolis ad cultum Dei. Alius est maritalis et fragilis qui fit causa vitandae fornicationis. Tertius impetuosus et bestialis qui fit causa implendae libidinis, non ut in sua et cetera. Primus est meritorius. Secundus est peccatum, sed veniale. Tertius est peccatum mortale. De quo Augustinus dicit, quod vehemens amator uxoris adulter est et cetera. *Impartientes honorem*, scilicet in necessariorum administratione et reverentiae exhibitione. Sic praecipitur Exod. 20, *honora patrem et matrem.* Glossa, *si abstinueris a coitu, honorem ei tribuis, quasi inferiori vasculo*, idest fragiliori vasculo. Vasculum dicitur corpus mulieris ob susceptionem seminis et conceptionem prolis. 1 Corinth. 12, *quae putavimus inferiora esse corporis membra, his abundantiorem honorem circumdamus.* Et nota quod dicit *impartientes*, idest in parte tribuentes. Soli enim Deo honor totaliter est impendendus, *tamquam*, ecce alia causa, *cohaeredibus vitae et gratiae*, gratiae quidem in praesenti et vitae aeternae in futuro, *ut non*, ecce tertia ratio. *Impediantur orationes vestrae*, scilicet concubitus assiduitate. Beda: *impediri orationem officio conjugali commemorat, quia quaerens uxori debitum credo orare non posse.* Quod si, juxta apostoli sermonem, sine intermissione orandum est, nunquam ergo mihi conjugio serviendum est, ne ab oratione cui semper instare jubet ulla praepediat hora. Responsio, illud apostoli quod ibi ponit Glossa, *sine intermissione orate*, intelligendum est horis et temporibus constitutis. Vel potest dici, quod non cessat orare qui non cessat bene facere. Item ille servire dicitur, qui hoc facit causa libidinis. Vel loquitur de illo qui liber est et solutus, cui non expedit se subdere conjugali servituti, ut tute possit semper vacare orationi. *In fide autem omnes unanimes compatientes* et cetera. Supra hortatus est ad bene convivendum fratribus, et specialiter conjuges. Hic vero hortatur generaliter omnes docendo bene conversari etiam inter malos. Allegans primo suae convocationis beneficium. Secundo caeleste praemium, ibi: *qui enim vult vitam* et cetera. Tertio adversariorum impotentiam ad nocendum, ibi: *et quis est qui vobis* et cetera. Quarto Christi exemplum, ibi: *melius est enim ut benefacientes.* In prima parte docet qualiter se habeant ad bonos. Secundo qualiter ad malos, ibi: *nulli malum* et cetera. Tertio reddit rationem utriusque, *quia in hoc vocati estis.* Dicit ergo, *in fide autem.* Glossa, *diversas personas, diversas conditiones, diversos sexus docui. Jam nunc omnes admoneo inquam, in fide autem*, tenenda et defendenda quasi fundamento: *omnes*, tam liberi quam non liberi, tam viri quam mulieres, *unanimes*, unum scilicet de fide sentientes, ita quod nec cogitatione discrepetis. Vel *unanimes*, idest cor unum et animam unam habentes, non dissentientes. Unde Act. 2, *erat eis cor unum et anima una in Deo.* Istud autem quod sequitur, estote in oratione, non est de textu. Nec antiqui libri habent, nec Glossa exponit. Sed Ecclesia hoc addit in epistola ad ornatum et ad devotionem populi excitandam, vel ad manifestationem scientiae. *Compatientes*, scilicet miseriis proximorum, ut sic vos ostendatis unius corporis esse membra. Si enim patitur membrum unum, compatiuntur et alia membra. *Fraternitatis amatores*, fraternae unitatis et concordiae conservatores. Glossa, *ne destruatis fraternitatem, ne per hoc a fidelibus recedatis, immo nec a Deo.* Quia dicit Isidorus, *qui a fraterna dilectione secernitur, a divina participatione privatur.* Et notandum, quod amanda est fraternitas ut non ita cito cadamus. Proverb. 18, *frater qui juvatur a fratre, quasi civitas firma.* Item ut si ceciderimus, citius resurgamus. Eccles. 4, *ve soli: quoniam si ceciderit, non habet sublevantem se.* Item ut facilius a Deo quod petimus impetremus. Matth. 18, *si duo ex vobis super terram consenserint de quacumque re quam petierint, fiet illis a patre meo qui in caelis est. Misericordes*, bona vestra pauperibus communicando. Glossa, *impendendo in eleemosynas, modesti*, servantes scilicet modum in omnibus. Glossa, *omnia cum modo facientes, attendentes omnes circumstantias loci et temporis et personarum, humiles*, ne de his superbiatis. Sicut dicit Glossa, *humilitas omnium bonorum conservatrix est.* Gregorius, *qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulverem in ventum portat. Non reddentes malum pro malo*, in factis, *nec maledictum pro maledicto*, in verbis, *sed e contrario benedicentes*, scilicet sitis. Quod est perfectae et abundantis patientiae. Rom. 12, *benedicite et nolite maledicere, quia in hoc vocati estis*, idest ad hoc ut patientiam habeatis, *ut benedictionem haereditate possideatis*, benedictionem passivam. Illam scilicet qua dicetur Matth. 25, *venite benedicti patris mei* et cetera. *Possidete regnum* etc., *haereditate*, idest in haereditatem, scilicet firmiter et perseveranter, sicut haereditatis possessio firma est: quasi dicat: bene justum est, ut qui aeternam expectant benedictionem, semper in ore eorum resonet benedictio non maledictio. Glossa, *quod quisque in futuro invenire desiderat, hoc in praesenti meditari et agere satagat. Qui enim vult vitam diligere* et cetera. Hic allegat caeleste praemium. Primo proponens magnitudinem praemii. Secundo docens modum perveniendi, ibi: *coerceat linguam suam a malo.* Tertio dans fiduciam obtinendi, ibi: *quia oculi domini* et cetera. Dicit ergo, *qui enim vult vitam diligere. Qui enim*, quasi dicat, debet is benedicere et non maledicere. *Vult vitam diligere* idest ostendere se dilectionem vitae habere faciendo opera per quae ad vitam pervenitur. *Et videre*, idest videndo habere: in spiritualibus enim idem est videre quod habere, *dies bonos*, claritatis aeternae. Dicuntur enim dies gloriae, dies boni, ad differentiam dierum praesentis vitae qui mali sunt, secundum illud Ephes. 5, *redimentes tempus quoniam dies mali sunt.* Dicuntur autem dies esse in patria pluraliter, non propter successionem quae ibi non erit, quia sol justitiae qui nescit occasum semper lucescit, et utrumque hemisphaerium, rationis inferioris et superioris, lumine suae humanitatis et divinitatis illuminabit. Sed dicuntur dies pluraliter propter infinitam durationem. Mich. 5, *egressus ejus a diebus aeternitatis.* Et propter gaudiorum diversitatem in sanctis. *Coerceat*, hic ostendit meritum, ad perveniendum ad illud praemium. Primo meritum oris. Secundo, meritum operis, ibi, *declinet autem a malo.* Tertio meritum cordis, ibi, *inquirat pacem* et cetera. Dicit ergo. *Coerceat linguam suam*, scilicet freno discretae taciturnitatis. Ecclesiast. 28, *verbis tuis facito stateram, et frenos ori tuo rectos.* Et dicit, *coerceat*, idest simul cum extremis suis, quae sunt cogitatio et operatio, arceat. *A malo*, aperto. *Et labia tua ne loquantur dolum*, malum scilicet occultum. Psalm. *tota die injustitiam cogitavit lingua tua, et sicut novacula acuta fecisti dolum.* Ponit autem duo quibus verba formantur; scilicet linguam interius, et labia exterius. Et nota, arcenda est lingua a malo multiplici: scilicet falso. Sapien. 1, *os quod mentitur occidit animam.* Item a nocivo, Psal. *lingua eorum gladius acutus.* Item otioso. Matth. 12, *de omni verbo otioso* et cetera. Item a doloso, Psalm. *hic ne loquatur dolum. Declinet autem a malo.* Glossa. *Etiam si datur occasio ut peccet*: unde non debet eam accipere sed declinare. Haec est prima pars justitiae. *Et faciat bonum.* Haec est secunda pars justitiae. Primo enim oportet extirpare vitia, quam inserere virtutes, *inquirat pacem.* Glossa, *ut rem absconditam*: non autem quaerat eam falso, sed ex animo, unde dicit: *inquirat*, idest intus quaerat *pacem*, scilicet futuram, *quae exsuperat omnem sensum*, Philippen. 4. Vel praesentem, cum Deo et hominibus. Rom. 12, *si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes. Et persequatur eam. Persequatur*, idest perfecte sequatur. Glossa, *ut rem fugitivam.* Hebr. 12, *pacem sequimini et sanctimoniam* et cetera. Inquirat affectu, sequatur effectu. *Quia oculi domini*, idest respectus divinae misericordiae ad remunerandum. Et dicit in plurali, quia misericordiae domini multae. *Super justos.* Ad observandum et protegendum eos. Ubi enim amor, ibi oculus. Deus autem justos diligit, ut habetur Psal. *Et aures ejus*, idest voluntas exaudiendi. *In preces eorum*, idest sunt intentae ad exaudiendum. Psal. *qui plantavit aurem non audiet, qui finxit oculum non considerat?* Dicit autem, in preces, ad significandum, quod celeriter exaudit. Isa. 65, *antequam clament ego exaudiam: adhuc illis loquentibus ego audiam. Vultus autem domini* etc., idest indignatio quae in vultu solet apparere. *Super facientes mala.* Ut puniat eos. Nec dicit, super, quasi dicat, puniet eos, aut supra condignum, vel aliter: sed notat eorum punitionem. Psal. 20, *pones eos ut clibanum ignis in tempore vultus tui.* Tota auctoritas ista sumitur ex Psal. 33: videlicet, *benedicam dominum in omni tempore. Et quis est* et cetera. Hic allegat impotentiam adversariorum ad nocendum. Ubi primo excludit metum persecutoris. Secundo suadet audaciam confessionis, ibi, *dominum autem Jesum Christum.* Tertio imponit modum audaciae, ibi, *sed cum modestia.* Metum autem persecutoris excludit. Primo, negando persecutionis nocumentum. Secundo, asserendo profectum, ibi, *sed et si quid patimini propter justitiam, beati.* Tertio, inducendo auctoritatem ad ipsum, ibi, *timorem autem eorum* et cetera. Dicit ergo, *et quis est.* Glossa. *Ideo debetis declinare a malo et facere bonum, quia nemo potest vos retrahere si perficere volueritis; imo prosunt dum nocere volunt. Et quis est, an homo aut Diabolus. Qui vobis noceat*, idest nocere potest, vos a bono violenter retrahendo, et ad malum violenter impellendo. *Si boni*, genitivi casus et neutri generis. *Aemulatores fueritis*, idest zelantes bonum, vel amatores boni aut imitatores: quasi dicat: nullus nocebit. Beda, *perfectum boni aemulatorem nemo laedere potest.* Glossa, *si verba contumeliosa, si rerum damna, si inferantur corporum tormenta, non nocent, sed patientiam exercent. Sed et si quid*: quasi dicat: non nocent, sed prosunt. Item quasi dicat, modicum quid est, *patimini.* In praesenti tempore. *Propter justitiam.* Viae tenendam, et patriae consequendam. *Beati* estis jam in spe, tandem in re. Matth. 5, *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.* Multiplex est ratio quare debemus pati. Primo, ut sic Christi vestigia sequamur. 1 Petri 2, *Christus passus est pro nobis obediens usque* et cetera. Secundo, ut sic sanctis conformes simus. 1 ad Tim. 3, *omnes qui pie volunt vivere in Christo* et cetera. Tertio, ut consolationum Christi et sanctorum participes simus. 2 Corinth. 1, *sicut abundant passiones Christi in nobis, ita et per Christum* et cetera. Quarto, ut in bono gratiae conservemur. 1 Pet. ult., *Deus autem omnis gratiae qui vocavit vos in aeternam gloriam suam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet.* Quinto, ut per hoc peccata vitemus. 1 Pet. 4, *qui passus est in carne, desiit a peccatis.* Sexto, ut animae a Daemonibus praeserventur seu custodiantur. 1 Pet. 4, *qui patiuntur secundum voluntatem Dei fideli creatori commendant animas suas.* Septimo, ut in aeternum remuneremur. Matth. 5, *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam: quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Eccles. 1, *usque ad tempus sustinebit patiens.* Cum hoc ita sit, *timorem eorum* etc., scilicet persecutorum, idest timoris materiam. Glossa, *quae in eis timenda videtur, ut sunt regia potestas et hujuscemodi. Et non con-*

turbemini, idest quamvis terreamini, fortassis secundum sensualitatem: non tamen conturbemini, secundum rationem. Glossa. *Recedendo a fide et dilectione Dei.* Sumitur autem haec auctoritas ex Isaia 8. *Dominum autem*, autem ponitur pro sed, *Christum.* Qui dominus est, secundum divinitatem. Christus, idest unctus, secundum humanitatem. *Sanctificate*, idest sanctum ostendite. Vel sanctum, idest firmum facite eum in corde firmiter retinendo. Et sit non tantum oris sed cordis intentione, sicut Deus dicitur exaltari. *In cordibus vestris*, non tantum in ore, non tantum in codice. Isa. 8, *dominum exercituum ipsum sanctificate.* Vos dico, *parati*, per providam mentis audaciam, *semper*, omni tempore prosperitatis et adversitatis. *Ad satisfactionem.* Per verba et opera, ut dicit Glossa. Per verba, dicendo, sic tenet Ecclesia: sic tenuerunt sancti: et in hac fide mortui sunt. Et per opera, faciendo opera quae decent habentes fidem, idest opera sanctitatis et veritatis. *Omni poscenti vos*, sive fideli, sive infideli. *Poscenti*, scilicet ad discendum, non calumniandum: secundum illud Matth. 7, *nolite sanctum dare canibus. Rationem de ea quae in vobis est spe et fide.* Hoc autem fit duobus modis secundum Glossam. Vel verbo, et hoc pertinet ad sapientes. Vel facto, et hoc ad omnes pertinet. Glossa: *duobus modis de fide et spe nostra rationem reddere debemus: ut quaerentibus rectas causas spei et fidei intimemus, et ipsam fidem et spem inter pressuras illibatam teneamus, ostendentes per patientiam quod rationabiliter eam conservandam didicimus, pro cujus amore nec adversa pati, nec mortem subire formidemus. Sed cum modestia*, in loquendo contra disputandi contentionem et clamorem. *Ex timore*, reverentiae in investigando, ne nimis subtiliora et ardua inquiratis. *Conscientiam habentes*, bonam absque scrupulo peccati mortalis. Glossa, *ut quod exterius ostenditis, intus habeatis*, ne dicatur hoc quod dicitur in Psalm. 49, *peccatori dixit Deus, quare assumis* et cetera. *Ut in eo quod detrahunt de vobis*, idest de hoc quod detrahunt vobis. *Et qui calumniantur vestram in Christo conversationem*, falsa crimina imponendo, scilicet persecutores vestri. *Conversationem vestram*, quo ad mores: in Christo manentem, quoad fidem, *confundantur*, confusione salubri, ut confusi in seipsis, idest tristes et dolentes et verecundi de sua iniquitate, et de offensa Dei, sequantur vos allecti exemplis vestris. Eccles. 4, *est confusio adducens gloriam* et cetera. *Melius est enim.* Hic allegat Christi exemplum. Ubi primo tangit patientis innocentiam. Secundo patiendi causam motivam, ibi, *ut nos offerret Deo.* Tertio passionis efficaciam, ibi, *quia et vos.* Quarto passionis gloriam per resurrectionem, ibi, *per resurrectionem Jesu Christi.* Dicit ergo, *melius est enim*: quasi dicat: debetis bene conversari nec dimittere bonum faciendum propter calumniatores. *Melius est enim*, idest vobis honorabilius est et utilius. *Ut bene facientes*, scilicet *pati, quam malefacientes*, idest nihil est pati sine meritis quam pro meritis. Et pati pro meritis in multis est cumulus damnationis. Unde si aliquis bene utitur poena, illa est ad dimissionem sui reatus. Pati vero sine meritis, meritum est. Et hoc, *si voluntas Dei velit*, si Deus hoc dare voluerit alicui. Per hoc innuitur quod pati sine culpa est ex voluntate Dei. Distinguit autem hic Glossa tria genera patientium. Quia qui justus patitur, Christum imitatur. Qui vero flagellis corrigitur, latronem dextrum imitatur, qui cum Christo in Paradisum intravit. Qui vero nec flagellis corrigitur, sinistrum latronem imitatur, qui post crucem in Tartarum ruit. Bene dico quod melius est: et hoc patet exemplo Christi. *Quia et Christus semel pro peccatis.* Christum frequenter proponit nobis in exemplum. Et ut dicit Augustinus, *summa Christianae religionis est imitari quod colis. Semel* inquam *pro peccatis nostris*, delendis et abluendis. *Mortuus est.* Ad Rom.

6, *mortuus est propter delicta nostra. Justus pro injustis.* In quo major ostenditur benignitas. Et nota quod dicit, *semel mortuus est*, quasi non iterum moriturus: ad destruendam haeresim quae dicit eum semel passum ad redemptionem hominum: et iterum passurum in aere ad redemptionem Daemonum. Insuper ad retrahendam falsam securitatem peccantium, quia ita peccant post Christi mortem, quasi pro peccatis eorum esset iterum moriturus. Item moraliter ad significandum quod nos debemus mori semel peccato: hoc est peccatum totaliter et postmodum non committere; secundum illud Eccl. 21, *fili, peccasti? Ne adjicias iterum. Ut nos offerret Deo*, patri, scilicet vel in praesenti vitam nostram laudabilem in conspectu patris ostendendo: vel in futuro nos in regnum patris introducendo, secundum Glossam. *Mortificatos quidem carne*, quo ad carnalia vitia. *Vivificatos autem spiritu*, idest vita spirituali. Glossa, *spiritui sancto vel nostro*: debemus enim esse mortui quoad carnalia, sed vivi quo ad spiritualia. Rom. 8, *si spiritu facta carnis mortificamini, vivetis. In quo.* Glossa, *ut Deo offerrentur. Spiritu veniens*, ipse Christus per inspirationem in terram, quamvis nondum per carnem assumptam. Vel *spiritu*, idest per spiritus angelicos per quos locutus est hominibus illius temporis, *praedicavit*, non in persona propria, sed per Noe et alios sanctos illius temporis, praedicavit, inquam. *His qui in carcere erant*, carnis scilicet vel peccati vel erroris, vel hujus exilii. Psal. 141, *educ de carcere animam meam.* Non enim erant de se valentes egredi per seipsos. Alia littera habet, *in carne conclusi erant*, idest carnalibus desideriis. Vel *in carne*, quasi in corpore corrupto quod dicitur carcer, quia corpus quod corrumpitur aggravat animam. His dico. *Qui increduli fuerant*, ipsi praedicanti poenitentiam. Et diluvium futurum comminanti, *aliquando*, scilicet ante diluvium *quando expectabant Dei patientiam.* Putantes quod Deus patienter sustineret eos; vel quando expectabat eos, scilicet ad poenitentiam, Dei patientia differens vindictam. Unde Isa. 30: *propterea expectat vos Deus ut misereatur vestri. In diebus Noe.* Gen. 6, Luc. 17, *edebant, et bibebant, nuptui tradebant* etc. *et venit diluvium* et cetera. *Cum fabricaretur arca*, in conspectu eorum ad terrorem, *in qua*, scilicet arca, *pauci credentes.* Glossa, *qui spem in Deum habebant, id est octo animae*, pars pro toto, id est octo homines, scilicet Noe, uxor ejus, tres filii ejus, et eorum uxores. *Salvae factae sunt per aquam.* Arcam in sublime erigentem; sicut dicitur quod navis salvatur quae vadit per aquam. Aliqui libri habent *per arcam*: sed credo quod fictio est. Notandum quod per arcam significatur Ecclesia, quae collecta est de diversis fidelibus, sicut arca composita fuit de diversis lignis in qua pauci respectu damnatorum salvantur: quia Matth. 7 dicitur, *arcta est via quae ducit ad vitam, et pauci inveniunt eam.* Pauciores ambulant per eam, sed paucissimi perseverant in ea, et finem vitae assequuntur. Per hoc autem quod dicit quod octo animae salvae factae sunt, dat intelligere quod nullus salvatur qui non habet fidem resurrectionis, quae significatur per octonarium, quia Christus octava die resurrexit, et generalis resurrectio erit octava aetate. Ista salvatio est per aquam baptismalem. Vel *per aquam*, idest per tribulationem. Psalm. *transivimus per ignem et aquam* et cetera. *Quod*, idest cujus simile. *Vos*, scilicet credentes. *Nunc*, scilicet tempore gratiae. *Facit Baptisma*, existens *similis formae.* Glossa. *Per omnia assimilatum illi arcae*: quia quicquid tunc carnaliter, hic geritur spiritualiter. Sicut enim arca fuit de lignis levigatis, id est dolatis: sic Ecclesia Christi de sanctis per angustias et tribulationes dolatis et afflictis. Item sicut arca fuit de lignis imputrefactilibus seu imputribilibus: sic Ecclesia de incorruptis hominibus. Item in arca pauci salvati sunt, scilicet tantum octo animae, per quod signatur paucitas salvandorum. Matth. 22, *multi sunt vocati, pauci vero electi.* Unde nota quod paucitas salvandorum praefigurata fuit tempore legis naturae, quando scilicet omnes exceptis octo qui salvati sunt in arca diluvii, sicut habetur hic. Item fuit praefigurata tempore legis Mosaicae; ubi legitur Num. 14, de omnibus quos eduxit dominus ex Aegypto, fere sexcentis millibus per desertum (per quod significatur poenitentia) non intrarunt nisi duo terram promissionis, scilicet Josue filius Nun, et Caleb filius Jephonne. Item fuit praefigurata tempore prophetarum, quando filii Israel ducti sunt in captivitatem, et pauci relicti sunt in terra promissionis. Ezech. 12, *relinquam ex eis viros paucos a gladio et fame et pestilentia.* Unde Psalm. *pauci facti sunt et vexati sunt a tribulatione malorum et dolore.* Sed tempore gratiae fuit actu expressa et annunciata. Matth. 22, *multi sunt vocati, pauci* et cetera. Item per Noe homines salvi facti sunt in arca: sic per Christum in Ecclesia. Noe enim requies interpretatur; et significat Christum, in quo est requies animarum. Item quia extra arcam non est aliquis salvatus: sic nec extra Ecclesiam. Item multiplicatis aquis elevabatur arca: sic per tribulationem crevit Ecclesia. Baptisma ergo quod salvat nos est similis formae. Non illud Baptisma in quo tantum est *depositio*, id est ablutio *sordium carnis.* Sicut est Baptismus in aqua, sine spiritu: qualis Baptismus Judaeorum, de quo Matth. 25. *Et Baptismus Joannis*, de quo Joan. 1, *ego baptizo vos aqua*, et cetera. Qualia etiam sunt Baptismata haereticorum et omnium ficte accedentium. Sed Baptismus in quo est *interrogatio bonae conscientiae.* Glossa. *Exigitur a baptizato pura conscientia per Ecclesiae ministrum baptizantem*; scilicet de observantia rectae fidei et morum. Utrum scilicet baptizandus credat: utrum pompis Diaboli abrenunciet, quod fit in catechismo. *In Deum.* Conscientiae dico tendentis in Deum per fidem. Tale autem Baptisma, ad quod cum bona conscientia acceditur, salvos facit. Salvat, inquam, *per resurrectionem* exemplar. Quia sicut Christus resurrexit a morte ad vitam: sic nos in Baptismo a vitiis in virtutes. Rom. 6. *Sumus cum illo consepulti per Baptismum in mortem, ut quomodo surrexit Christus a mortuis, ita et in novitate vitae ambulemus. Jesu Christi*, qui, scilicet Christus, *est in dextera Dei*, id est in supremo loco beatitudinis. Vel in ejus aequalitate secundum divinitatem. Vel in potioribus bonis ejus secundum humanitatem quae per dexteram significatur Matth. ultimo. *Sedet a dextris Dei. Deglutiens*, idest destruens plena mortis victoria. *Mortem*, in resurrectione in se secundum rem. In nobis per spem. In hoc quod dicit, *deglutiens*, notatur plena mortis victoria: ut sicut quod destruitur non apparet, sed tum absorbetur, sic in eo per resurrectionem. Nullum enim vestigium mortis apparuit. 1 Cor. 15. *Absorpta est mors in victoria.* Item in hoc notatur desiderium mortis Christi pro salute humani generis: quod enim deglutitur avide sumitur Luc. 12, *Baptismo autem habeo baptizari, et quomodo coarctor usque dum perficiatur.* Item in hoc notatur quod ejus passio fuit amara. Amarae enim passiones cito deglutiuntur. Item in hoc notatur quod ejus dolor mortis cito transit, sicut illud quod deglutitur cito transit. Hoc autem facit jam in se, sed etiam faciet in nobis in generali resurrectione, quando *praecipitabit mortem in sempiternum.* Isa. 31. Unde sequitur, *ut nos*, qui sumus membra ejus, *efficeremur haeredes vitae aeternae.* Alia littera habet. *Ut vos efficeremini, haeredes vitae aeternae*, idest possessores ipsius vitae aeternae stabiliter. Augustinus, *vicisti nos in morientibus, vita es in resurgentibus. Victoria tua qua absorbuisti corpora morientium, temporalis fuit. Victoria qua absorpta est vita resurgentium, aeterna manebit. Profectus in caelum, in die ascensionis*, Act. 1, Psalm. a summo caelo egressio ejus et cetera. *Subjectis sibi Angelis*, qui prius erant subjecti secundum rem, tunc subjecti facti sunt secundum manifestationem. Philippen. 2. *Ut in nomine ejus omne genuflectatur, caelestium* et cetera. *Angelis* (interlinearis, primus ordo), *et potestatibus* (interlinearis, secundus ordo), *et virtutibus* (interlinearis, tertius ordo). Notandum vero quod ordo appellatur hic hierarchia secundum Dionysium. Hierarchia enim est ordo divinus. Per Angelos enim intelligitur hic hierarchia infima. Per potestates media: per virtutes suprema. Nam virtus, secundum Dionysium, nomen generale est omnium Angelorum. In omnibus enim reperire est virtutem et operationem. Unde quandoque nomine virtutum, omnes etiam omnium ordinum intelliguntur. Daniel. 3, *benedicite omnes virtutes domini domino.* Hic autem praecipue intelligitur per virtutes, tertia hierarchia: quia virtus est nomen bonitatis et excellentiae, secundum illud, *virtus est optimum de re*, et virtus est influentia ultimum de potentia. Et ideo illi qui divinam bonitatem excellentius recipiunt, merito virtutes vocantur.

Caput 4

[89299] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 2 cap. 4 *Christo igitur passo* et cetera. Supra instruxit eos ad bene vivendum, et convivendum fratribus; hic vero instruit eos ad compatiendum Christo capiti, id est ad compatiendum, exemplo Christi. Ubi primo animat eos respectu passionum imminentium. Secundo respectu jam praesentium, ibi, *charissimi, nolite peregrinari.* Animat autem respectu passionum imminentium: primo, patiendi rationes proponendo: secundo, virtutum armis eos muniendo, ibi, *estote itaque.* Assignat autem quinque rationes. Quarum prima sumitur ex imitatione salvatoris. Secunda ex consideratione utilitatis ex hoc provenientis, ibi, *quia qui passus est in carne.* Tertia ex congruitate temporis, ibi, *sufficit enim praeteritum tempus.* Quarta ex intentione evangelicae praedicationis, ibi, *propter hoc enim et mortuos.* Quinta ex propinquitate finis, ibi, *omnium autem finis.* Dicit ergo, *Christo igitur passo* et cetera. Glossa. *Quia deglutivit mortem, et nos vitae aeternae haeredes erimus.* Christo igitur tamquam exemplari praecipuo patiendi. *Passo in carne*, non in natura divinitatis: sed in natura assumptae carnis; quod significatum fuit in ariete immolato, et in Isaac liberato, ut habetur Gen. 22. *Et vos eadem cogitatione armamini*, idest ejus passionem recolite, et patimini pro eo similia. Glossa. *Sicut ipse sponte, et nos sponte. Sicut ipse omnia tolerat, et nos toleremus.* Et bene dicit, *armamini*, quia memoria dominicae passionis contra insultus et tentationes Diaboli munit et roborat. Bernardus, *tanta est virtus crucis Christi, ut si in mente fideliter habeatur, nulla libido, nulla peccati praevalere possit invidia: sed continuo ad memoriam ejus, totius peccati et mortis, scilicet spiritualis, fugatur exercitus.* Similiter Gregorius, *si passio Christi ad memoriam revocetur, nihil tam durum quod non aequo animo toleretur.* Thren. 3, *dabo eis scutum cordis laborem tuum.* Nota quomodo dominus armatus fuit in cruce. Habuit enim in capite quasi galeam, non de auro vel argento, sed de spinis. Habuit loricam non de aere vel ferro, sed carnem immaculatam de virgine sumptam; habuit in manibus non lanceam vel gladium, sed magnos clavos manibus affixos: in pedibus quasi calcaria clavos infixos. Pro equo vero habuit ipsam crucem. *Qui passus est in carne*, idest: armamini cogitatione patiendi,

exemplo Christi: quia inde provenit utilitas. Quia *qui passus est in carne*; carnales scilicet concupiscentias per edomationem carnis extinguendo: vel corpus pro justitia martyrio exponendo. Hoc est, duplici modo, secundum Glossam, potest quis Christo crucifigi. Ad Galat. 5, *Christo confixus sum cruci. Desiit a peccatis*, quasi, mortuus peccato intendit Dei servitio. Isidorus, *mori oportet in carne mundo, ne moriamur in anima Christo.* Et sumitur hic caro pro toto homine tam interiori quam exteriori. Unde sensus est: *qui passus est in carne*, id est, in se toto homine: in anima per contritionem, in carne per macerationem. Talis desiit a peccatis omnibus tam carnalibus quam spiritualibus. *Ut non jam desideriis hominum*, hoc est, desideriis carnalibus. Sic enim sonat homo in carnalitate. 1 Corinth. 3, *nonne homines sive carnales* et cetera. *Sed voluntati Dei vivat*, id est secundum voluntatem Dei faciendo bona opera. *Quod reliquum est temporis*, id est ad modicum quod restat sibi de spatio vitae, supple ad agendum vel ad vivendum. *In carne*, id est in vita ista corruptibili et fragili. Notandum quod dicit, *quod reliquum est temporis*, idest reliquias temporis sui. Forte multa fercula fecit homo Diabolo: unam partem temporis exponendo in luxuriis: aliam in superbia et elatione cordis: aliam in gula, aliam in avaritia: saltem reliquias temporis sui det Deo, et vivat secundum voluntatem Dei. *Sufficit enim* et cetera. Glossa. *Jam cessat a peccatis*; et merito, quia considerata immanitate scelerum, sufficit *praeteritum tempus*, impendisse secundum voluntatem gentium: sufficit tempus praeteritum, imo minus est: quia totum tempus ad poenitentiam est datum. Apoc. 1. *Dedit illi tempus ut poeniteat*; unde in peccatis expenditur superflue. *Ad voluntatem gentium consummandam*: idest quod expendistis cum gentibus fuistis gentiliter viventes: quasi diceret: de tempore multum amisistis; sed perpetratio peccatorum quam fecistis in tempore praeterito, debet vobis sufficere. Vel *ad voluntatem gentium consummandam*, idest malorum gentiliter viventium quibus vos conformastis peccando, unde et tempus praeteritum consumpsistis in vanum. *Qui*, scilicet gentiles, vel gentiliter viventes. *Ambulaverunt*, passibus mentis, non passibus corporis, de malo in pejus proficiscendo. *In luxuriis*, idest luxuriandi actu. *Desideriis*, luxuriandi voluntate, secundum Glossam *vinolentiis*, id est inebriandi consuetudine, quae luxuriae occasio est. Alia litera habet, *violentiis in pauperum oppressione, commessationibus*, epularum solemnium assiduitate, *potationibus*, idest potandi superfluitate. Isidorus, *ebrietas perturbationem gignit mentis, furorem cordis, flammam libidinis.* Ideo dicitur Rom. 13, *non in comessationibus* et cetera. *Ebrietatibus et illicitis idolorum cultibus*, in quibus consistit fornicatio spiritualis. Ponitur autem istud ultimum quasi maximum. Unde Sapient. 14, *infandorum idolorum cultura omnis mali causa, initium et finis.* Glossa, *a parvis ad maximum pervenitur*: non quod peccata praecedentia sint parva, quae sunt in seipsum vel proximum: sed quia istud est directe in Deum. *In quibus*, vitiis praedictis quae vix reliquistis, *nunc*, scilicet post conversionem vestram, *obstupescunt*, propter insolitam vitae novitatem, *in quo*, idest in qua, *admirantur*, propter vitae magnitudinem et difficultatem, quia stupor est timor ex consueta imaginatione. Admiratio vero est timor ex magna apprehensione. Vel stupor de declinatione mali: admiratio de operatione boni. Glossa, *quasi impossibilis videtur incestuosis castitas, gulosis abstinentia, superbis humilitas* et cetera. *Non concurrentibus vobis*, idest cum eis concurrentibus sive concordantibus. Prov. 1, *pedes eorum ad malum currunt, in eamdem luxuriae confusionem*, scilicet qua sunt, et vos aliquando fuistis. *Blasphemantes*, idest vituperantes vitam vestram, quia jam estis eis dissimiles. Nec curetis de hoc si benefacientes blasphemamini ab eis, *qui*, idest quia ipsi, *reddent rationem*, scilicet in judicio de operibus suis, Eccles. 12, *cuncta quae fiunt adducet dominus in judicio pro omni errato, sive bonum sive malum sit. Et qui paratus est judicare.* Ad differentiam judicum hujus saeculi, quos oportet causas examinare antequam judicent. Ipse autem novit omnia, unde non indiget tali examinatione; et quia ipse semper est paratus judicare et nos semper debemus esse parati ut judicemur. Matth. 25, *et vos estote parati* et cetera. Judicare inquam, *vivos et mortuos*, idest illos qui tunc vivi et mortui reperientur, et bonos et malos. Act. 10, *constitutus est a domino judex vivorum et mortuorum. Propter hoc enim.* Haec est quarta ratio, quae sumitur ex intentione evangelicae praedicationis. Glossa, *ideo non debetis curare malorum blasphemationem, quia propter hoc*: vel sic, *propter hoc*, scilicet judicii periculum evitandum, *et mortuis*, morte spirituali, *evangelizatum est*, idest praedicatum est verbum Evangelii, *ut judicentur quidem*, in praesenti a semetipsis, idest puniantur et quasi condemnentur, *secundum homines in carne*, idest de factis suis humanis quae commiserunt in carne, carnaliter scilicet viventes. 1 Corinth. 11, *si nosmetipsos judicaremus, non utique judicaremur. Vivant autem secundum Deum in spiritu*, idest vita spirituali, quae est secundum Deum, idest secundum Dei voluntatem. Rom. 8, *si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. Omnium autem finis* etc. ita judicabit Deus et non tardabit judicium generale in fine mundi. Judicium autem personale est in morte cujuslibet. *Vel omnium finis*, idest mors, ad quam sicut ad finem omnia terminantur, *appropinquabit*, Eccles. 11, *nescit quod tempus eum praetereat et mors appropinquat.* Isidorus, *vita praesens, quia ipsis suis incrementis deficit, brevis est. Suo enim augmento perit, dum illud quod videtur in futuro perfici, in praeterito periit. Estote itaque prudentes* et cetera. Hic animat eos virtutum armis muniendo, ponens septem virtutes. Primo discretionem. Secundo devotionem, ibi: *et vigilate in orationibus. Tertio* charitatem, ibi: *ante omnia.* Quarto hospitalitatem, ibi: *hospitales.* Quinto liberalitatem, ibi: *unusquisque sicut accepit.* Sexto loquendi rectitudinem, ibi: *si quis loquitur* et cetera. Septimo fidelem ministrationem, ibi: *si quis ministrat* et cetera. Dicit ergo, *estote itaque*, quia scilicet finis appropinquat et incerta est hora, *itaque estote prudentes*, idest futura praevidentes. Deuteron. 32, *utinam saperent* et cetera. Prudentiam autem praeponit, quia prudentia, ut ait Bernardus, non tam est virtus quam auriga virtutum. Prudentia autem: ponitur hic quasi ante custodem seu custodiam. Humilitas vero quasi retro custodiam. *Et vigilate*, ad habendam scilicet prudentiam diligentes et soliciti estote, non pigri aut somnolenti, *in orationibus*, non in ludis aut luxuriis, aut comessationibus, aut ceteris malis: sed in *orationibus*; non in una tantum, sed pluribus. Unde Glossa, *frequentibus.* Et dicit, *vigilate*, sicut dicit Glossa, *ne aliud cogitet, quam illud quod deprecatur.* Augustinus in Psalmis et hymnis: *cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.* Item Glossa, *cum stamus ad orandum, omnis carnalis cogitatio absistat: intentio cordis sincera Deum non sono vocis, sed sensu animi orat.* Debemus ergo vigilare. Primo ipsum Deum incessanter diligendo. Cant. 5, *ego dormio et cor meum vigilat*: quasi dicat: et in dormiendo cogito de Deo. Secundo ipsum devote laudando, non dormitando, sive in particularibus orationibus sive communibus, ut in Missa, vesperis, matutinis et aliis horis canonialibus et ecclesiasticis. Thr. 2, *consurge, lauda in nocte, in principio vigiliarum.* Tertio ipsum solicite deprecando, 1 Petr. 4, idest in isto cap.: *vigilate in orationibus.* Quarto ipsum Deum affectuose desiderando. Isaiae 26, *anima mea desiderabit te in nocte, in principio vigiliarum.* Notandum: si omnibus vigilandum est, maxime praelatis qui habent custodire gregem et cetera. Ex prima parte Glossae videtur, quod non valet oratio quae in mente non vertitur. Cujus contrarium patet; quia non possumus vitare, quin aliquid aliud cogitemus. Ex ultima parte Glossae, videtur quod non oportet orare voce. Responsio, ad primum, non dicit Glossa, quod quis nihil aliud cogitet; sed dicit quod ad hoc est vigilandum. Non enim possumus facere quin alia cogitemus; sed ea cito repellere debemus, ne in eis moram faciamus. Ad aliud dicendum, quod Glossa non dicit orationem vocalem non esse bonam et pro loco et tempore necessariam; sed quia mentalis est melior quae est cum desiderio, desiderium enim animae loquitur Deo. Psalm. 9, *desiderium pauperum exaudivit dominus; praeparationem cordis eorum audivit auris tua. Ante omnia*, idest prae ceteris virtutibus. Ipsa enim est mater et forma virtutum, sine qua aliae virtutes nihil valent ad meritum, *mutuam*, ab uno alteri reddendam. Rom. 13, *nemini quidquam debeatis nisi* et cetera. *In vobismetipsis*, idest intra vos in corde, et non tantum in signis exterioribus. 1 Joan. 3, *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Ut, inquam, *in vobismetipsis*, idest propter id quod in vobis est internum, scilicet imago Dei et non temporalia. *Charitatem*, idest charam dilectionem, spiritualem, non carnalem. Augustinus, in regula: *non autem carnalis, sed spiritualis inter vos debet esse dilectio. Continuam*, non interruptam, *habentes.* Loquitur magis de continua charitate habenda, quam de vigiliis vel orationibus. Quia, ut dicit Beda, *semper diligere valemus; semper autem vigilare in orationibus, fragilitate carnis obstante, non possumus. Quia charitas operit multitudinem peccatorum.* Ne appareant scilicet ad puniendum. Glossa, *ut sit quod puniat Deus.* Proverb. 10, *universa delicta operit charitas. Hospitales invicem*, quia non solum in affectu, sed in effectu est. Sitis *hospitales invicem*, idest susceptores hospitum, *sine murmuratione*: quasi dicat: et si laboretis, fratres recipiendo in hospitio, tamen hilariter hoc facite, non murmurantes de longo labore: *unusquisque*: quasi, sive sit de majoribus, sive de minoribus. *Sicut accepit*, scilicet gratis. Matth. 10, *gratis accepistis, gratis date. Gratiam*, idest quodlibet donum gratuitum, *in alterutrum*, idest ad utilitatem aliorum, *illam administrantes*: idest quilibet in alterutrum, sicut membra in uno corpore sibiinvicem serviunt. Oculus enim videt toti corpori et pes portat totum corpus. *Sicut boni*, non avari, sed diffusivi, *dispensatores multiformis gratiae Dei.* Dicit *dispensatores*, ut innuat, quod talia non sunt dispensanda tamquam nostra, sed tamquam nobis ad dispensandum aliis tradita sive credita. 1 Corinth. 4, *sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores* et cetera. Dicitur autem gratia multiformis propter multiplices effectus gratiarum, vel propter diversos habitus virtutum, vel secundum Glossam, *merita multiformis gratiae, idest multipliciter formatae, secundum desiderium uniuscujusque.* Hoc est dicere quod usus gratiae formatur juxta applicationem animi ad id quod desiderat. Ut si quis se applicat ad patientiam, magis datur ei usus gratiae patientiae, et sic de aliis, *si quis loquitur*, idest scientiam et officium loquendi habet. *Tamquam sermones Dei.* Notatur hic qualitas verbi proferendi: ut scilicet sit aedificatorium, sicut sermo Dei: ad Ephes. 4, *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat, sed si quis bonus est ad aedificationem fidei. Si quis ministrat*, scilicet aliis, idest si quis habet officium ministrandi, sive temporalia, sive spiritualia, *tamquam ex virtute quam administrat Deus*: idest non reputet se facere ex virtute propria, sed ex gratia divina. 1 Corinth. 4, *quid habes quod non accepisti a Deo? Ut in omnibus*, factis vestris et verbis, *honorificetur Deus*, idest totum fiat in honorem Dei. Ad Coloss. 3, *omnia in gloriam Dei facite, per Jesum Christum dominum nostrum*, tamquam per nostrum mediatorem: et merito, quia nobis a patre per ipsum fluunt, *cui*, scilicet Deo vel Christo, *est gloria*, in se, *et imperium*, quo ad alios, *in saecula*, futura consecutiva, *saeculorum*, praesentium sine fine: non quod in futuro sint plura saecula per successionem, sed per aeternitatem quae omnia saecula continet. *Charissimi, nolite peregrinari in fervore* et cetera. Hic animat eos ad patientiam exemplo Christi respectu passionum jam praesentium, in quibus jam erant, exhortans eos ad patiendum. Primo perseveranter. Secundo libenter, ibi: *sed communicantes* et cetera. Tertio fiducialiter, ibi: *si exprobramini.* Quarto innocenter, ibi: *nemo autem vestrum.* Quinto glorianter, ibi: *si autem ut Christianus.* Sexto humiliter, ibi: *itaque et hi qui patiuntur.* Dicit ergo, *charissimi.* Glossa, *haec bona facite et pro nulla tribulatione cessate.* Et vocat eos charissimos. Charos quidem quia homines. Chariores, quia fideles. Charissimos, quia vitae aeternae haeredes. *Nolite peregrinari*, idest reputare vos alienos a Christo capite vel a societate membrorum Ecclesiae. Vel *nolite peregrinari*, idest a statu fidei, ac ab amore Dei alienari. Qui enim peregrinatur locum suum dimittit. Locus autem animae Deus est, a quo non debemus peregrinari. *In fervore*, idest tribulationis ardore. Unde tribulatio camino et fornaci comparatur. Eccles. 27, *vasa figuli probat fornax.* Quia, ut dicit Gregorius, quod forma auro, quod flagellum grano, hoc facit tribulatio viro justo, *qui ad tentationem vobis sit*, idest ad probationem. Et sic ad bonum vestrum; et ideo non debetis inde facere damnum vestrum. Solet enim Deus tentare bonos. Genes. 22, *tentavit Deus Abraham* et cetera. *Quasi novi aliquid vobis contingat*, quod scilicet non contigerit aliis: quasi dicat: tentari et persecutiones pati non est novum, sed antiquum, et frequens: nec factum solum vobis, sed omnibus sanctis. 2 Timoth. 3, *qui pie volunt vivere in Christo, persecutionem patientur.* Alia litera habet, *nolite mirari in fervore* et cetera. Et hoc dicitur quibusdam, qui quamdiu sunt in saeculo, non sentiunt tentationem aliquam: sed statim quando sunt aggressi poenitentiam vel religionem, tentantur et de hoc mirantur, sed non est mirandum. Et dicit Gregorius. *Illos pulsare Diabolus negligit, quos quieto jure se possidere sentit.* Christus in deserto tentatus est, Matth. 4. Judith. 11, *dixit Holofernes, nunquam volui nocere viro, qui voluit servire Nabuchodonosor. Sed communicantes Christi passionibus*, idest ad similitudinem ejus patientes. Et dicit, *communicantes*, quasi in parte capientes, quia ad fastigium ejus non possumus ascendere. Vel *communicantes*, idest cum Christo patientes. Et dicit *passionibus* in plurali, quia tota vita Christi fuit passio, et quia multa passus est. Matth. 20, *tradetur gentibus ad illudendum et flagellandum et conspuendum* et cetera. *Gaudete.* Pro regis vestri conformitate in praesenti. Jacob. 1, *omne gaudium existimate fratres* etc., *ut* scilicet multo gaudio passionum. *In revelatione gloriae ejus*, idest in futuro judicio quando gloria Christi revelabitur, *gaudeatis*, mente, *exultantes*, corpore. Habebunt enim sancti gaudium interius et exterius, spirituale et corporale: non quod gaudium sit in corpore tamquam in subjecto: sed tantum erit gaudium in anima, quod per tripudium manifestabitur, et apparebit in corpore. Psal. 83, *cor meum et caro mea exultaverunt* et cetera. Item Psal. *Exultabunt sancti in gloria.* Exultabunt primo, de puritate conscientiae. Proverb. 15, *cor gaudens exhilarat faciem*, idest conversationem exteriorem. Eccles. 30, *non est oblectamentum* et cetera. Secundo de virtutis adeptione. Isa. 61, *gaudens gaudebo in domino, quia induit me vestimento salutis*, idest virtutibus, igitur meritis. Tertio, de bona operatione. Proverb. 21, *gaudium est justo facere justitiam.* Quarto, de tribulationum pro Christo perpessione, sicut hic, *communicantes Christi passionibus gaudete.*

Act. 5, *ibant apostoli gaudentes* et cetera. Quinto de divini auxilii confortatione. Habacuc 3, *ego autem in domino gaudebo* et cetera. Sexto, de mercedis aeternae promissione. Matth. 5, *gaudete et exultate; ecce enim merces vestra* et cetera. Septimo, de peccatorum conversione. Philipp. 4, *fratres mei charissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea, sic state in domino.* Octavo, de profectu conversorum et utilitate: unde illud, *gavisus sum quoniam inveni te cum filiis tuis ambulantem in veritate. Si exprobramini*: quasi dicat: etiam debetis gaudere; quia *si exprobramini*, idest opprobria sustinetis, *in nomine Christi.* Glossa, *permanentes in confessione nominis ejus.* Vel *in nomine Christi* idest pro nomine ejus, eo quod a Christo appellamini Christiani. *Beati estis.* Jam in spe, tandem in re. Lucae 6, *beati eritis cum vos oderint homines, et exprobraverint* et cetera. *Quoniam quod est honoris*, de bono opere. *Et gloriae*, de testimonio conscientiae, *et virtutis Dei*, in resistentia passionis et tentationis illatae vel oblatae: et sic exponitur de beatitudine. Vel *quod est honoris* quantum ad animam, quia est magnus honor parificari Angelis miseratione creatoris. *Et quod est gloriae*, quantum ad stolam corporis, quod et reformabitur. Reformabit enim corpus humilitatis nostrae et cetera. *Et virtutis Dei*, quo ad impassibilitatem utriusque et incorruptionem. Surget enim in virtute. Et de his tribus, Rom. 2, *his qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt vitam aeternam.* Istud inquam totum *super vos requiescet.* In hoc notatur quod habebunt jam dicta invisibiliter et inamissibiliter. *Et requiescet super vos spiritus*, scilicet sanctus. *Qui est ejus*, scilicet Christi. Et dicitur *Christi*, quia procedit ab eo secundum divinitatem, ad confutandum errorem Graecorum. Vel *ejus* etiam secundum humanitatem, qui ei datus est non ad mensuram. Hic spiritus modo requiescit in nobis per pacem pectoris. In futuro autem, per pacem aeternitatis: tunc requiescet sine omni motu et turbatione. *Super vos.* Non solum in vobis: in quo notatur plenitudo, non solum sufficientiae, sed et supereffluentiae. *Nemo autem vestrum* et cetera. Quia beatus qui patitur in nomine Christi. *Nemo*, inquit, *vestrum*, scilicet fidelium. *Patiatur quasi homicida*, idest pro crimine suo. Quia ut dicit Glossa, *martyrem non facit poena, sed causa.* Ibi enim, ut dicit Glossa, nullum praemium expectatur, sed forte initium est poenae. Quod intelligendum est, si invitus omnino patiatur, aut maneat in voluntate peccati seu peccandi. Tangit autem quatuor crimina, quibus proximo nocetur, quae lex punit. Primo dicit, *homicida*, qui nocet in propria persona proximi. Secundo dicit, *aut fur*, qui in substantia, sed occulte; aut *maledicus*, qui in fama; aut *alienorum appetitor*, idest invasor, qui nocet in substantia manifeste. Vel dicitur *alienorum appetitor*, qui nocet proximo in uxore sua. Ponit autem peccata in proximum, non in se ipsum, quia talia lex puniebat. *Si autem ut Christianus*, idest Christi imitator et discipulus sine culpa sua patitur. *Non erubescat.* Quia pati pro Christo potius est gloria, quam erubescentia. Act. 5, *ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii* etc., *autem*, pro sed *glorificet Deum*, scilicet laudando, et ei gratias agendo. *In isto nomine*, scilicet Christiano, pro quo patitur, de hoc quod pro isto nomine dignus habitus est pati. *Quoniam tempus est.* Glossa, *ideo patiendum est pro nomine Christi, quoniam tempus est in praesenti placitum et optimum. Ut judicium*, scilicet divinae ultionis, quia nullum apud Christum remanet impunitum, ut dicit Glossa. *Incipiat a domo Dei*, idest a sanctis qui sunt de familia Dei, et numero et merito: terminabitur vero tempore futuro in Diabolo; quia boni puniuntur in praesenti temporaliter, mali vero in futuro aeternaliter. 2 Mach. 6, *non enim sicut in ceteris nationibus Deus patienter expectat, ut eos cum judicii dies venerit, in* *plenitudine peccatorum puniat. Si autem judicium*, scilicet ultionis divinae, incipit *primum a nobis*, scilicet fidelibus, qui de peccatis poenitendo jam veniam impetravimus. *Qui finis eorum qui non credunt Evangelio?* Scilicet erit: quasi dicat, nullus. Glossa. *Si cruciat hic quos amat et flagellat filios: quid debent sperare servi iniqui et nequissimi?* Luc. 22, *si in viridi hoc fuerit, quid erit in arido?* Proverb. 11, *si justus in terra recipit, quanto magis impius et peccator? Et si justus quidem.* Reddens Deo et proximo quod suum est. *Vix salvabitur.* Glossa, *aestuando, decertando cum magno certamine, et cum magna difficultate.* Act. 14, *per multas tribulationes oportet intrare* et cetera. *Impius*, quo ad fidem. *Et peccator*, quo ad mores. *Ubi parebunt*, idest nusquam hic apparere meruerunt, qui a Deo, qui ubique est et locus omnium, se elongaverit. Apparebunt vero, secundum Glossam, in terratico loco, scilicet in Inferno, non in caelo vel in mundo. Psal. 36, *quaesivi eum et non est inventus locus ejus.* Vel loci est locatum salvare, et locati locum appetere. Hoc autem non est reperire in Inferno: ideo non dicuntur esse in loco. *Itaque et hi* et cetera. Glossa, *quia judicium incipit a domo domini. Itaque et hi*, scilicet fideles. *Qui patiuntur secundum voluntatem Dei*, idest sicut Deus vult eos pati: scilicet sine culpa sua: unde subdit, *in benefactis: hi* inquam, *commendent animas suas.* Glossa, *commendent animas suas Deo, de se nihil praesumentes, ut hic secundum quod vult purget, et beatificet in futuro. Fideli creatori*, qui habet voluntatem conservandi, quia fidelis est. Potestatem quia creator est. 2 Tim. 1, *scio cui credidi; et certus sum, quia potens est* et cetera. Unde et dominus in passione sua Deo patri spiritum suum commendavit. Luc. 23, *in manus tuas, domine, commendo spiritum meum.* Nota super illud, *si vix justus salvabitur* et cetera. Notandum quod multae sunt causae, quare justus vix salvabitur. Una causa est, propter meritorum nostrorum indignitatem. Rom. 8, *non sunt condignae passiones* et cetera. Secundo, propter corporis et animae contrarietatem: ad Galat. 5, *caro concupiscit adversus spiritum* et cetera. Tertio, propter carnis gravitatem et corruptionem. Sapient. 9, *corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Matth. 11, *regnum caelorum vim patitur, et violenti* et cetera. Quarto, propter viae arctitudinem. Matth. 7, *arcta est via quae ducit ad vitam.* Quinto, propter bonorum operum difficultatem, quia virtus consistit circa difficile. Sexto, propter justitiae nostrae incertitudinem. Isa. 64, *justitiae nostrae, tamquam pannus menstruatae.* Gregorius, *justitia vestra ad examen divinae justitiae adducta, injustitia est: et sordet in discretione judicis, quod in consideratione fulget operantis.* Septimo, propter judicis districtionem. Psalm. 143, *non intres in judicium cum servo tuo, domine, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* Anselmus, *quae nunc bona esse putas, quaeque nunc mala esse non putas, apparebunt ibi, idest in judicio, nudata facie, ingenua peccata.*

Caput 5

[89300] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 2 cap. 5 *Seniores ergo* et cetera. Post exordium in 1 cap. ponit narrationem in tribus sequentibus cap.: hoc ult., ponit conclusionem, in qua ex praemissis recapitulando infertur. Ponitur primo auditorum exhortatio. Secundo, epistolae

commendatio, ibi, *per Sylvanum fidelem.* Tertio, scribentis affectio, ibi, *salutat vos* et cetera. Auditorum autem exhortatio ad observantiam praedictorum, tria continet. Primo, officium majorum. Secundo, minorum, ibi, *similiter et adolescentes.* Tertio, omnium, ibi, *omnes enim invicem.* In prima parte, primo, ponitur exhortationis forma. Secundo, materia, ibi, *pascite qui in vobis est gregem.* Tertio, finis, ibi, *ut cum apparuerit.* Dicit ergo, *seniores.* Glossa, *et quia oportet pati, et qui patiuntur, animas suas commendant Deo. Seniores*, inquam, quasi aetate, vel cura; scilicet presbyteros; quia presbyter Graece, senior Latine dicitur. *Qui in vobis sunt.* Non dicit super vos, sed in vobis, quia rector debet esse inter subditos quasi unus ex ipsis, Eccl. 32. *Obsecro.* Non impero, sed per sacra adjuro, insinuando potius charitatem quam auctoritatem, *consenior.* Ego scilicet. Glossa, *favorem captat ex senili aetate*: ex hoc etiam innuit, quod magis sibi credendum est, quia *in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia*, ut habetur Job 12. *Et testis Christi passionum.* Tum quia ipsum patientem vidi: tum quia propter eum multum sustinui. *Qui et ejus*, gloriae aeternae. *Quae revelanda est*, idest manifestanda. *In futuro*, scilicet in die judicii. Isaiae 40, *revelabitur gloria domini. Communicator fui*, scilicet in Christi transfiguratione, et in ejus resurrectione mihi facta apparitione. Et de quo obsecrat subdit, *pascite* inquit, scilicet verbo et exemplo et spirituali subsidio. Unde ter dictum est Petro, Joan. ult. *pasce oves meas, pasce, pasce.* Non dicit, tonde, vel excoria. Jer. 6, *pascet unusquisque eos qui sub manu sua sunt*, idest sub jurisdictione. *Gregem Dei*, idest congregationem ovium Christi fidelium. Act. 20, *attendite vobis et universo gregi* etc. *qui in vobis est.* Glossa, *inter vos*, vel vos ipsi estis, qui debetis considerare gregem vestrum non tamquam minorem, sed vos communes exhibere ei. Eccles. 32, *rectorem te posuerunt, noli extolli: sed esto in illis*, idest inter illos, *quasi unus ex ipsis.* Contra hoc faciunt saepius multi praelati pascentes semetipsos, et gregem derelinquentes. Ezech. 34, *vae pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos.* Et ibidem, *quod crassum erat comedebatis* et cetera. Postea docet modum pascendi triplicem *sed spontanee*: non invite, non cupide, non superbe. Unde dicitur, *providentes.* Glossa. *Illis subditis de omnibus necessariis tam animae quam corporis.* Praelati enim sunt oculi corporis ecclesiastici, et ideo toti corpori debent providere. Cant. 5, *oculi ejus sicut columbae. Non coacte*, non propter necessitatem inopiae vitandam exerceatis pastoralem curam. *Sed spontanee.* Ita quod necessitas victus ad hoc non pertrahat. Non est spontaneus, quem paupertas urget: et voluntarius, quem cupiditas trahit. *Secundum Deum*, ut nihil nisi divinum praedicetis. Contra illos qui praedicant mendacia propter quaestum. Et sic sumitur ly *secundum*, materialiter. Vel *secundum Deum*, idest servando formam quam Christus servavit, praedicando et providendo in gentibus quantum in se erat. Et sic sumitur hic ly *secundum* formaliter. Vel *secundum Deum*, idest ut Deum finem vestrum ponatis, nihil aliud quaerentes praeter ipsum. Vel propter ipsum, scilicet principaliter. Et sic sumitur finaliter: quasi dicat: propter ipsum debetis regere et praedicare non temporalia, *neque turpis lucri gratia*, gratia, idest causa, provideatis vel praedicetis: quasi dicat: nullius quaestus amor vos compellat, vel dignitatis appetitus; sed amor Dei et utilitas proximi. Unde subdit, *sed voluntarie*, idest gratuite. Glossa, *cuncta opera religionis debent esse voluntaria. Neque*, supple, sitis pascentes vel providentes, *ut dominantes*, alios scilicet vobis imperiose subjectos esse volentes. Et notandum quod dicit, *neque ut dominantes*: non solum non dominantes: quia nihil debent exterius praetendere, per quod possit de eis opinari, ut videantur velle dominari, *in cleris*, idest in dignitatibus sorte divinae electionis obtentis. Nam clerus idem est quod sors, secundum illud Psalm. 67, *si dormiatis inter medios cleros* et cetera. Unde removet hic triplex motivum suscipiendi ac exequendi officium praelationis seu praelaturae et praedicationis: scilicet penuriam, avaritiam et superbiam, *sed forma facti gregis*, scilicet sitis, idest exemplar bene vivendi, ut per vos alii informentur ad scientiam et honestam conversationem. Forma inquam non substantialis, sed accidentalis, quae separata a substantia, nihil est, sic praelatus separatus a grege nihil valet: unde idolum dicitur Zachar. 11, *o pastor et idolum derelinquens gregem* et cetera. Item forma ad cujus aspectum informentur alii et concipiant foetus similes. Sicut ad aspectus virgarum oves Jacob concipiebant secundum colores quos videbant, Gen. 30. Sed quomodo possent alios formare qui in seipsis sunt informes et monstruosi? Bernardus, *monstruosa res est sedes prima, vita ima; gradus supremus, status infimus; vultus gravis, actus levis; sermo multus, fructus nullus; ingens auctoritas et animi instabilitas. Vel forma factiva et non fictiva.* Gregorius, *informis est vita pastoris qui modo calicem domini signat, modo talos agitat: qui in avibus caeli ludit, modo canes instigat. Non sic fuerunt forma antiqui praelati, ut apostoli, martyres et confessores, qui non causa dominandi, sed laborandi praelaturas suscipiebant.* Philipp. 3, *observate eos qui ita ambulant, sicut habetis formam nostram.* Et haec *ex animo*, non ficte sicut hypocritae, qui omnia faciunt ut videantur ab hominibus. *Ut cum apparuerit*: quasi dicat, hoc praemium consequemini cum apparuerit, in judicio scilicet, qui modo est absconditus. *Princeps pastorum*, idest Christus qui est summus pastor (Joan. 10, *ego sum pastor bonus) percipiatis*, idest perfecte recipiatis, *immarcescibilem*, idest incorruptibilem, *gloriae coronam*, idest vitam aeternam quae non habet principium nec finem ad modum coronae. 2 ad Timoth. 4, *reposita est mihi corona justitiae.* Vel coronam vocat immarcescibilem aureolam quae debetur praedicatori Dei; de qua Philipp. 4, *fratres mei desideratissimi, gaudium meum et corona mea. Similiter adolescentes subditi estote* et cetera. Hic ponitur exhortatio minorum, dicens, *similiter*, scilicet ex animo et non ficte, *adolescentes*, qui indigetis repressione et subjectione, quia *adolescentia et voluptas vana sunt.* Eccles. 11, *subjecti estote*, non rebelles, *senioribus*, idest praelatis superioribus, eis obediendo. Hebr. ultim., *obedite praepositis vestris et subjacete eis.* Bernardus, *magnum est inobedientiae vitium, per quod Angelus caelum, homo Paradisum et Saul regnum perdiderunt, omnes enim invicem* et cetera. Hic docet officium omnium. Et primo qualiter se habeant ad se invicem. Secundo qualiter ad Deum, ibi: *humiliamini.* Tertio qualiter ad adversarium, ibi: *sobrii estote.* Quarto ad hoc promittit eis divinum auxilium, ibi: *Deus autem omnis gratiae.* Dicit ergo, *omnes enim*, scilicet tam praelati quam subditi. Glossa, *et senes et juvenes debent humilitatem habere: senes regendo, juvenes obsequendo. Invicem*, minores ad majores, et e converso *humilitatem insinuate.* Non tantum interius in corde habete, sed etiam exterius in factis et verbis et signis ostendite, ut sitis parati unus alteri subvenire; quod notatur per verbum, *insinuate.* Quod enim in sinu est, promptum et paratum est. Isidorus, *agnoscat se episcopus servum esse non dominum: talem igitur subditis se praestare debet, ut non solum auctoritate, verum etiam et humilitate clarescat. Quia Deus superbis resistit.* Spiritualiter eos amplius ceteris peccatoribus puniendo, ut patet in Lucifero, *humilibus autem dat gratiam*, specialiter propter majorem sui examinationem gratia replendo, ut patet in beata virgine, Luc. 1 item habetur Jacob. 4. Notandum de vase, secundum quod magis habet de vacuitate, magis habet de capacitate, si parum perversi nihil. Videat ergo quilibet in seipso quantum habet de vacuitate humilitatis, quia tantum habebit de capacitate gratiae gratum facientis. Et ex quo dat gratiam humilibus, *humiliamini igitur*, humilitate voluntaria non coacta, *sub potenti manu Dei*, idest sub Deo qui manum, idest virtutem habet potentem. Unde vel nos humiliabimus nos ei, vel ipsa opprimet nos, quia *ipsam ejus manum effugere impossibile est*, ut habetur Sapient. 10. Loquitur autem modo humano quo quis solet humiliari, quia videt manum potentem extentam et paratam ad ictum desuper venientem. Et hoc. *Ut vos exaltet*, quia, *qui se humiliat exaltabitur*, Luc. 18. *In tempore visitationis*, idest in die judicii, quando Deus judicabit mundum. Soph. 1, *scrutabor Jerusalem in lucernis et visitabo super viros* et cetera. Vos dico, *omnem solicitudinem*, Glossa, *corporis et animae, projicientes*, idest procul a vobis ejicientes. Matth. 6, *nolite soliciti esse dicentes, quid manducabimus aut quid bibemus* et cetera. *In eum.* Glossa, *sicut anchora in mari*, sicut navis quae est in periculo submersionis, per anchoram quae in profundum maris projicitur, firmatur, et sic secura efficitur: sic qui totum projicit se in Deum, firmatur in ipso. Augustinus, *projice te in Deum; non est tam crudelis ut se subtrahat et te cadere permittat.* Psalm. 54, *jacta cogitatum tuum in domino* et cetera. *Quoniam ipsi cura est de vobis*, scilicet specialis, licet sit ei cura generalis de omnibus. Sapient. 6, *pusillum et magnum ipse fecit, aequaliter est ei cura de omnibus.* Unde dicit Psalm. *dominus solicitus est mei*, scilicet specialiter. Notandum est autem quod triplex est solicitudo: quaedam providentiae spiritualis quo ad animam; de qua 1 Corinth. 7, *qui sine uxore est, solicitus est quae sunt domini.* Secunda est providentia corporalis quo ad corpus; de qua ubi supra dicit apostolus, *volo vos sine solicitudine esse*: non quod sit mala ex toto et de se, sed quia impedit a majori bono, scilicet a contemplatione aeternorum. Tertia est providentia curiositatis, de qua Matth. 6, *dico vobis ne soliciti sitis animae vestrae quid manducetis* et cetera. Ista est superfluitatis vel de praeternecessariis. Prima praecipitur, Rom. 12, *qui praeest, in solicitudine.* Secunda permittitur. Tertia prohibetur. *Sobrii estote et vigilate* et cetera. Hic docet qualiter se habeant ad adversarium, nempe resistendo ei. Ubi primo hortatur eos ad vigilantiam. Secundo ad resistentiam, ibi: *cui resistite.* Tertio subjungit utriusque causam, ibi: *scientes eamdem.* Dicit ergo, *sobrii estote*: quasi dicat: ita facite ut et vos collaboretis adjutrici gratiae, et ad hoc sobrii estote corpore. Sobrietas enim multum juvat si habeatur in omnibus actibus nostris tam verbis quam factis, et in maceratione corporis: unde ad Titum 2, *sobrie et pie et juste vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem et adventum gloriae Dei. Et vigilate animo.* Praeponit autem sobrietatem vigiliis, ut causam effectui. Luc. 21, *attendite ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate.* Et hoc necessarium habetis, *quia adversarius vester*, idest qui semper fidelibus adversatur *Diabolus*, idest deorsum fluens. Semper enim deorsum fluit quantum ad se merito. Et intentione quantum ad alios. Isaiae 14, *verumtamen in Infernum detraheris, in profundum laci.* Vel dicitur *Diabolus* quasi duplicem bolum in nobis quaerens, scilicet corpus et animam. *Tamquam leo*, per superbiam et elationem, *rugiens*, per continuatam nocendi esuriem, *circuit*, propter malitiae suae fraudem et superbam infatigabilitatem, *quaerens*, propter fallendi studiositatem, *quem devoret*, propter sui implacabilem crudelitatem. Unde Job 1, *circuivi terram* et cetera. Glossa: tamquam hostis obsidens muros clausos. Explorat an sit aliqua pars murorum minus stabilis cujus aditu ad interiora penetret; offert oculis formas illicitas et faciles voluptates et levia esse peccata, ut visu destruat castitatem et omnem virtutem. Aures per canora tentat, ut molliat Christianum rigorem. Linguam convicio provocat. Manum injuriis lacessentibus ad caedem instigat, honores terrenos promittit, ut caelestes adimat. Et cum latenter non potest fallere, aperte addit terrores: in pace subdolus, in persecutione violentus. Sicut ergo qui vult accipere castrum aliquod circuit ipsum, videlicet si est ibi in muro aliqua ruptura vel defectus alicujus virtutis per quem possit ingredi. Job 3, *quasi rupto muro et aperta janua irruerunt super me. Cui resistite*, suggestionibus ejus non consentiendo. Jacob. 4, *resistite Diabolo et fugiet a vobis.* Glossa, *tantum debet esse animus paratus ad resistendum, quantum Diabolus paratus ad impugnandum. Fortes in fide*, tamquam scuto. Ephes. 6, *in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere.* Fortitudo terrestris non valet ei resistere, sed solum caelestis. Job 41, *non est potestas super terram* et cetera. Notandum quod Petrus ponit ex parte nostra quatuor, quae sunt contra quatuor ex parte Diaboli. In hoc enim quod dicitur *adversarius*, notatur ejus perversitas ut noceat. Zach. 3, *Satan stabat a dextris ejus ut adversaretur ei.* In hoc quod dicitur *leo*, notatur ejus fortitudo ne quis ei resistat. Job 41, *non est potestas* et cetera. Item in hoc quod dicitur, *rugiens*, notatur ejus crudelitas ne cui parcat. Jerem. 6, *crudelis est et non miserebitur.* Item in hoc quod dicitur, *circuit*, notatur ejus solicitudo ne quis effugiat. Job 1, *circuivi terram* et cetera. E converso Petrus ponit contra adversarium resistentiam, cum inquit, *resistite.* Jacob. 4, *resistite Diabolo* et cetera. Gregorius, *non est timendus hostis qui non vincit nisi volentem.* Item fortitudini Diaboli opponit fortitudinem virtutem; unde dicit, *fortes.* Contra crudelitatem opponit fidei mansuetudinem: unde dicit, *in fide*, ut Ecclesiast. 45, *in fide et lenitate sanctum fecit illum.* Contra solicitudinem ponit vigilantiam; unde dicit, *vigilate.* 1 Corinth. ultimo, *vigilate et state in fide. Scientes*, ita dico: resistite illi, *scientes eamdem passionem*, idest consimilem tribulationem et tentationem. *Ei fieri*, scilicet Diabolo, *fraternitati vestrae quae in mundo est*, idest fratribus vestris per mundum dispersis: quasi dicat: non existimetis vos solos haec sustinere a Diabolo; imo hoc est commune omnibus sanctis. 2 Timoth. 3, *omnes qui pie volunt vivere in Christo* et cetera. Vel sic: *scientes eamdem passionem ei quae in mundo est*, idest eamdem tentationem quam facit Diabolus mundanis hominibus, *vestrae fraternitati fieri*, idest vobis fratribus: quasi dicat: non putetis evasisse tentationes eo quod fideles estis; imo magis eo ipso cavete. Eccles. 2, *fili, accedens ad servitutem Dei* et cetera. *Deus autem omnis* et cetera. Hic promittit divinum auxilium. Glossa, *quod ex vobis est facite. Deus autem omnis gratiae*, scilicet dator est, videlicet fidei, spei, et aliarum virtutum: vel omnis gratiae, quia bonorum temporalium, spiritualium et aeternorum. *Qui vocavit vos*, vocatione interiori per inspirationem, et exteriori per praedicationem. *In aeternam gloriam suam*, idest ut sitis participes gloriae suae quae aeterna est. *In Christo Jesu*, idest per Christum Jesum. Vel *in Christo Jesu*, idest vos existentes in Christo Jesu, sicut membra in capite. Vel *in Christo Jesu*, idest in fide et pro fide Christi Jesu. *Vos* dico. *Modicum passos*, respectu praemii quod estis recepturi. 2 Corinth. 4, *id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis vestrae supra modum in sublimitate gloriae aeternae, ipse*, scilicet qui vos vocavit, *perficiet*, in bono. *Confirmabit*, contra malum culpae. *Solidabitque*, contra malum poenae. Vel *perficiet* rationem cognitionis veritatis. *Confirmabit* concupiscibilem in amorem bonitatis. *Solidabit* irascibilem in detestationem totius perversitatis. Vel *perficiet* contra mundum, *confirmabit* contra carnem, *solidabit* contra Daemonem. Vel *perficiet* contra concupiscentiam carnis, *confirmabit* contra concupiscentiam oculorum, et *consolidabit* contra superbiam vitae. *Ipsi gloria*, in se. *Et imperium*, ad alios. *In saecula*, consecutiva, *saeculorum*, idest in aeternum, *amen.* Confirmatio est praedicatorum. *Per Sylvanum fidelem fratrem.* Hic ponit epistolae suae commendationem: quasi dicat: praedicta servare debetis: nam ego per fidelem fratrem (Glossa, *qui mihi necessarius erat, sed causa salutis vestrae eum dimisi) vobis, ut arbitror, breviter scripsi.* Glossa, *ut cito possitis intelligere.* Et dicit, *ut arbitror*, quia aliquando qui loquitur putat breve esse quod aliis longum videtur. *Obsecrans*, vos idest ad faciendum adjurans. *Et contestans*, idest testimonio Scripturarum affirmans. *Hanc esse veram Dei gratiam*, scilicet fidei Christi quam vobis praedico ad ejus imitationem. Et dicit hanc gratiam esse veram, ad differentiam illius quae vana est; de qua Prov. ult. *fallax gratia et vana pulchritudo. In qua statis*, idest permanetis juxta doctrinam meam. Vel in qua statis immobiles in adversis. Ad Galat. 4, *state et nolite iterum jugo servitutis contineri. Salutat vos Ecclesia.* Hic ostenditur affectio scribentis. Et primo salutat eos ex parte aliorum. Secundo mandat salutari adinvicem ex parte sua, ibi, *salutate.* Tertio ipsemet eos salutat, ibi, *gratia vobis* et cetera. Dicit ergo, *salutat vos Ecclesia*, idest congregatio fidelium. *Quae est in Babylone collecta.* Glossa, *Romam vocat Babylonem propter confusionem multiplicis idololatriae, in cujus medio sancta Ecclesia adhuc rudis et parva jam fulgebat, sicut in Babylone gens Israelitica captiva.* Et specialiter, *Marcus*, scilicet Evangelista. *Filius meus*, idest quem baptizavi et instruxi. *Salutate invicem*, in signum scilicet communis fidei et charitatis. *In osculo sancto.* Glossa, *pacifico, columbino, non ficto, non subdolo.* Hinc inolevit in Ecclesia osculum pacis. Simile, 2 Corinth. 2, *salutate invicem in osculo sancto. Gratia vobis omnibus.* Sicut a gratia incepit, ita a gratia finem facit: ut sicut *ad locum unde exeunt flumina revertentur*, ut habetur Eccl. 10. *Vobis omnibus*, inquam, supple, sit gratia. *Qui estis*, scilicet permanentes, idest qui permanetis fide et opere *in Christo Jesu. Quia non est in altero salus*, Act. 4.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Nicolai de Gorran

In VII epistolas canonicas expositio

pars III

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

Caput 1

[89301] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 3 cap. 1 *Simon Petrus* et cetera. Liber iste divisus est in quatuor partes juxta numerum auctorum; vel in septem juxta numerum epistolarum. In prima Petri posita est principaliter instructio in moribus. Hic autem ponitur principaliter instructio in fide. Dividitur autem haec epistola in partes tres. Primo enim provocat ad conservationem Catholicae veritatis. Secundo revocat a seductione haereticae pravitatis in secundo capitulo. Tertio subjungit causam utriusque, tertio capitulo. Provocat autem ad conservationem Catholicae veritatis quadrupliciter. Primo pleniorem eis cognitionem veritatis optando. Secundo ad opera virtutis eos exhortando, ibi, *vos autem curam omnem.* Tertio pro eis suam in veritate conformandi similitudinem indicando, ibi, *propter quod vos semper incipiam* et cetera. Quarto veritatem susceptam eis commendando, ibi, *non enim indoctas fabulas* et cetera. In prima parte primo ponitur persona salutans. Secundo personae salutatae, ibi, *his qui coaequalem.* Tertio forma salutationis, ibi, *gratia vobis.* Quarto explanatio formae, ibi, *quomodo omnia.* In qua tangitur cognitio quam in eis optat adimpleri. Dicit ergo, *Simon.* Hanc epistolam, ut dicit Glossa, scribit eisdem quibus et praecedentem; scilicet electis dispersionis, proselytis, Ponti, Galatiae, Asiae et Bithyniae. Cujus intentio est hortari eos. Et primum bene vivere, contra deceptionem haereticorum, sicut in praecedenti contra persecutiones tyrannorum. Dicit ergo, inquam, *Simon Petrus.* Duo nomina ejus ponit: quorum prius primum fuit ei impositum, et fuit mutatum in secundum. Joan. 1, *tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus.* Dicitur autem *Simon* propter obedientiam divinae legis, *Petrus* propter agnitionem veritatis, *servus*, propter humilitatem conversationis. *Et apostolus*, propter auctoritatem officii, vel dignitatis. *Apostolus*, inquam, Jesu Christi. Glossa,

nuncius salvatoris et regis nostri, qui auctoritatem contribuit mittendi, his, scilicet proselytis electis advenis, dispersionis, Ponti, Galatiae, Cappadociae. *Qui coaequalem fidem*, idest eamdem, quia *una fides, unum Baptisma*, ad Ephes. 4, *nobiscum*, idest cum apostolis ex statu Judaismi naturalis ad Christum conversis. Cum tamen illi primo ex gentilitate venerunt, *sortiti sunt*, divina electione adepti. Ephes. 1, *sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum ejus.* Et bene, sortiti: quia sicut sors non accipit personam, ita nec divina electio acceptrix est personarum. Ad Galat. 4, *in Christo Jesu non est servus, nec liber: non est masculus, nec femina. In justitia Dei nostri*, intransitive, quia Deus justus est, non in meritis propriis. Et appellatur hic justitia meritorum non exigentia, sed cum decentia bonitatis divinae. Vel transitive, quasi sortiti fidem non mortuam, sed quae est in justitia bonae operationis, non justitia humanae prudentiae: sicut est politica justitia, vel consuetudinalis, vel justitia legis Mosaicae: sed justitia perfecta Evangelii, quae non tantum in timore, sed et in amore: quae non tantum cohibet manum, sed animum. Quae est *Dei nostri et salvatoris Jesu Christi*, idest quam ipse Christus in Evangelio docuit: Matth. 5, *nisi abundaverit justitia vestra* et cetera. Vel *Dei nostri*, scilicet Christi secundum divinitatem effective. *Et salvatoris Jesu Christi*, secundum humanitatem meritorie. Hanc enim ipse meruit sua gratuita passione: hominis vero formaliter, *gratia*, qua fit remissio peccatorum. *Et pax*, idest reconciliatio. *Vobis adimpleatur.* Impletur enim gratia alicui, quando habet sufficientem ad salutem. Sed adimpletur, quando datur ad divinorum cognitionem operum: unde subdit, *in cognitione Dei et Christi Jesu domini nostri*; idest ad cognoscendum opera, quae circa ipsum facta sunt quo ad nostram salutem. De quibus addit, *quomodo donata sunt vobis omnia*; scilicet ut cognoscatis quomodo, idest quantum liberaliter donata sunt per gratiam suam vobis, idest ad utilitatem vestram omnia dona. Rom. 5, *qui proprio filio suo non pepercit, quomodo non omnia nobis donavit* et cetera. Et Jacobi 1, *omne datum optimum.* Dona dico non infirmitatis, non imperfecta, sicut sunt dona legis; *sed divinae virtutis suae*, idest quae faciunt hominem virtuosum et divinum, *quae* scilicet dona sunt *ad vitam*, scilicet spiritualem quo ad nosmetipsos. *Et ad pietatem*, quoad proximos. Vel *ad vitam*, scilicet obtinendam in futuro, *et pietatem* conservandam in praesenti, quae est cultus Dei. Vel *ad vitam* quo ad mores bonae conversationis, *et pietatem* quo ad cultum Christianae fidei et religionis. *Per cognitionem ejus*, scilicet Christi, quia cognoscimus Christum per fidem. *Donata sunt*, omnia dona ad vitam sustinendam, ut dicit Glossa. *Per cognitionem enim salvatoris omnia mysteria divinitatis, quibus salvamur, cognoscimus. Qui*, scilicet Christus. *Vocavit nos.* Apostolos, specialiter vocatione exteriori, et non solum interiori: et in *propria gloria sua*, scilicet ostensione gloriae transfigurationis, Matth. 17. Glossa: *quando transfiguratus est in monte. Et virtute*, scilicet miraculorum operationis, quia multa miracula fecit coram eis. Vel *vocavit nos*, scilicet salvandos efficaciter, et omnes sufficienter. *Propria*, inquam, *gloria sua et virtute*, id est per seipsum gloriosum et virtuosum. Non alium misit ad vocandum et salvandum, imo in propria persona venit. Unde Glossa, *non Angelum, non Archangelum ad nos salvandos misit*: non in nobis aliquid boni per quod salvemur invenit: infirmos et ingloriosos sua virtute reparavit. Glossa: *sua virtute efficienter et gloria sua finaliter. Per quem maxima*, hic tangit utilitatem cognitionis promissam. Est autem triplex hic littera. Quidam libri habent, *per quem*; et sic refertur ad Christum. Quidam autem habent, *per quam*; et sic refertur ad cognitionem. Alii autem habent, *per quae*, et sic refertur ad dona. Dicatur ergo *per quem*, id est Christum: vel *quam*, id est cognitionem: vel *per quae*, scilicet dona. *Donavit nobis Deus*, scilicet Deus pater, modo incerta, tandem in re. *Maxima et pretiosa promissa*, id est vitam aeternam, in Scriptura sacra frequenter nobis promissam. Luc. 22. *Et ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum.* Et Matth. 5, *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* et cetera. Et vocat vitam aeternam, *promissa* pluraliter, ob pluralitatem gaudiorum et donorum: quia illic est status omnium bonorum aggregatione perfectus, quae sunt etiam maxima. Magna sunt dona naturae, majora gratiae, maxima gloriae. Dicuntur etiam *pretiosa*, quia pretio meritorum redduntur seu dantur. *Ut per hoc*, scilicet gratiam et pacem juxta unam Glossam, et sic refertur ad illud quod dictum est supra, *gratia vobis et pax.* Vel ut per hoc, id est dona gloriae *efficiamini*: quasi dicat: non solum nobis propter vos donavit, sed ut a vobis transirent ad nos. *Consortes divinae naturae*: non consortio aequalitatis, quod est trium personarum solum: sed consortio participationis, quod est omnium fidelium per gratiam in praesenti, et gloriam in futuro. De hac societate, 1 Joan. 1, *ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas sit cum patre et filio Jesu Christo. Fugientes*: quasi dicat: sic eritis consortes. Ita tamen si fugiatis. *Corruptionem ejus concupiscentiae quae in mundo est.* Non ait quae mundi est tantum, sed quae in mundo est; ut comprehendat non solum concupiscentiam oculorum, sed et concupiscentiam carnis et superbiam vitae. 1 Joan. 2, *omne quod in mundo* et cetera. Dicit etiam corruptionem, quia omne peccatum, secundum Augustinum, est corruptio modi, speciei et ordinis. Concupiscentia enim radix est omnium malorum. *Vos autem curam.* Hic provocat ad veritatis conservationem, eos ad opera virtutis exhortando. Et primo ponit quatuor graduum spiritualium distinctionem. Secundo eorum utilitatem, ibi, *haec enim si vobiscum sint.* Tertio monet ad eorum studiosam observationem, ibi, *quapropter fratres.* Utilitatem autem ponit duplicem. Prima est in adeptione boni. Alia est in evasione mali, ibi, *cui enim non praesto sunt.* Dicit ergo, *vos autem curam omnem*: quasi dicat: non solum fugite concupiscentiae corruptionem, sed vos *sub inferentes*, id est principaliter Deo operante inferentes, et ei cooperantes. In omnibus enim bonis operibus principalis auctoritas est gratiae, secundaria liberi arbitrii. 1 Corinth. 15, *non ego sed gratia Dei mecum. Curam omnem*, id est perfectam, non tepidam. Contra: 1 Petr. ultimo, *omnem solicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.* Responsio. In eum principaliter projicite vestram solicitudinem. Vel projicere monet per confidentiam bene operando, non per negligentiam. *Ministrate in fide vestra* et cetera. Ponit octo gradus virtutum quibus ascenditur ad caelum, sicut octo gradibus quos ponit Ezechiel ascendebatur in templum, Ezech. 10. Quorum tres primi ordinant respectu boni: tres medii ordinant respectu mali: duo ultimi respectu charitatis, quae proficit in utroque. Respectu boni ordinat fides in movendo: virtus in eliciendo et exequendo, scientia in dirigendo et rectificando. Tres autem sequentes ordinant respectu mali: vel mali culpae fugiendi, sicut abstinentia: vel mali poenae tolerandi, sicut patientia: vel mali utriusque in altero revelandi. Et sic pietas. Duo ultimi ordinant ad perfectionem in utroque: scilicet dilectio proximi et amor Dei: quia *in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae*, Matth. 22. Dicit ergo, *ministrate*, id est tamquam ministri et non tamquam dominantes ostendite exemplo illius, qui *non venit ministrari* etc., Matth. 22. *In fide vestra.* In ascensu virtutum incipit a fide tamquam a fundamento, et per alias virtutes tamquam per parietes ascendens terminat in charitate tamquam in complemento. *Virtutem*, id est bonae operationis fortitudinem: *fides enim sine operibus mortua est*, Jacob. 2. In ejus figura legitur Petrum, id est agnoscentem, et Andream, id est virilem fuisse fratres. Joan. 1, et quia non convenit recte operari, sine discretione, ideo sequitur tertius gradus. *In virtute autem scientiam*, Glossa, *discretionis, quid, cui, quando vel quomodo.* Bernardus, *discretio non tam est virtus, quam auriga virtutum, sine qua virtus vitium est.* Rom. 12, *rationabile obsequium vestrum.* Levit. 2, *in omni sacrificio offeres sal.* Gregorius, *fortitudo quae plus potest, sine rationis moderamine praeceps ruit.* Ideo combinatur donum consilii et fortitudinis, Isaiae 11. Ideo et fortitudini Judae additur consilium Simonis, 1 Mach. 2. Et quia sub specie discretionis solet blandiri voluptas: nec etiam sufficit habere discretionem in agendis, nisi abstineatur a malis; ideo subdit, *in scientia autem abstinentiam*, ut scilicet a malis abstineamus. Et accipitur hic abstinentia communiter, pro fuga cujuscumque mali. Eccles. 3, *cor sapiens intelligibile abstinebit se a peccatis.* 1 Corinth. 9, *omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet.* Glossa, *ne in vacuum scientia caelestium cedat, si sese ab illecebris saeculi aliquis non coerceat.* Et quia abstinentes, ut dicit Gregorius, de facili obtinent patientiam, ideo addit: *in abstinentia autem patientiam.* Glossa, *abstinentiam patientia sequitur; ut qui a voluptatibus mundi se continet, adversa quoque sustineat.* Et quia patientia nutritur per opera pietatis, in subveniendo proximo vel consolando, vel corrigendo, ideo addit, *in patientia autem pietatem.* Effectum scilicet compassionis, et subventionem in malis alienis, ut et erga persecutores pietatis opera Christianitatis exerceant. Matth. 5, *orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* Et quia posset aliquis opera pietatis persecutoribus impendere ex timore, et non amore, subdit, *in pietate autem fraternitatem*, id est fratrum amorem: quasi dicat: in pietate illa sit amor fraternitatis non timor persecutoris. 1 Petri 3, *fraternitatis amatores.* Et quia dilectio fratris cum omnibus praedictis non debet in seipsos sistere, sed amorem Dei, ut ad fidem referri, ideo subdit, *in amore autem fraternitatis charitatem*, id est Dei amorem. Ad Coloss. 3, *super omnia autem hic charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis.* Hoc est oleum, quod super infertur omnibus liquoribus. *Haec enim*, scilicet octo praedicta, *si vobiscum adsint.* Per praesentiam habituum in affectu et promptitudinem. *Et superent.* Per dominationem in effectu. Et dicit, nobis adsint per consensum liberi arbitrii. 1 Corinth. 15, *non ego sed gratia Dei mecum. Non vacuos.* Minus dicit, et plus significat: quasi, plenos vos constituent meriti in praesenti. *Nec sine fructu*, mercedis in futuro. Sapient. 3, *bonorum laborum gloriosus est fructus. Vos constituent in domini nostri Jesu Christi cognitione*, id est in die judicii, quando cognoscetur Deus judicia faciens, qui modo contemnitur misericordiam faciens, ut dicit Bernardus. Vel *in cognitione*, quia cognovistis dominum nostrum Jesum Christum per fidem. Et sic propositum notat habitudinem causae efficientis. Vel *non constituet vos vacuos*, nec sine fructu in cognitione, id est ad cognoscendum dominum nostrum Jesum in patientia, quae cognitio est totus fructus, quia vita aeterna. Joan. 17, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum* et cetera. *Cui enim.* Glossa. *Et vere haec sunt tenenda. Cui enim non praesto sunt haec.* Glossa, *octo luminaria.* Qui hoc non habet in praesentia et promptitudinem ad operandum. *Caecus est*, ne videat caelestia. Glossa, *a lumine divini solis est alienus.* Apoc. 3. *Nescis quia caecus es. Et manu tentans.* Quia ignorat quomodo inferiora sunt diligenda, et opere tractanda. Vel manu tentans, id est instabilis ad bona opera. Unde Glossa. *Qui scientiam rectae operationis non habet, quod sibi rectum videtur* *operatur, quasi manum ad opus quod non videt extendens.* Gregorius, *in iter quod non praevidet extollit; ideoque miser in ruinam proditoris quam praescire nequibat incidit.* Isa. 59, *palpavimus sicut caeci parietem, et quasi absque oculis attrectavimus.* Et Job 12, *palpabunt quasi in tenebris, et non in luce.* Qui enim aliud quam Deum amat et quaerit, nunc ad ista, nunc ad illa manum extendit. Et insuper, *oblivionem accipiens.* Per culpam ingratitudinis. *Purgationis.* Glossa, *per Baptismum vel poenitentiam factae. Veterum suorum delictorum.* Glossa, *originalium vel actualium in quibus assueverat.* Originale dicitur vetus delictum a causa, quia a veteri homine, id est Adam: trahitur vero actuale ab effectu, quia ad vetustatem trahit. Psalm. 6: *inveteravi inter omnes inimicos meos.* Sed cum non sit nisi unum originale, quomodo Glossa dicit originalium in plurali? Responsio. Unum est origine, sed multa personarum diversitate. Vel unum ab unitate reatus, multa a multitudine vitium corruptarum. Unum ergo formaliter, sed multa materialiter. *Quapropter fratres magis.* Hic monet ad eorum studiosam observationem. Et hoc triplici utilitate: quarum prima est certitudo spei. Secunda cautela peccati, ibi, *haec enim facientes.* Tertia introitus regni, ibi, *sic enim abundanter.* Dicit ergo, *quapropter fratres.* Glossa, *quia caecus est, qui hoc non habet, ideo majori studio ad haec retinenda laborate. Satagite*, id est satis agite. *Ut per bona opera*, scilicet exteriora *faciatis*, id est ostendatis. *Vestram vocationem*, ad fidem ex tempore. *Et electionem*, per praedestinationem ab aeterno, ut scilicet certi sitis vos esse vocatos, et a Deo electos. Glossa, *benefaciendo faciatis vos certos de praemio vestrae vocationis et electionis.* Unde per bona opera quae facit homo suae electionis potest habere certitudinem, non quidem scientiae sed conjecturae; non rei, sed spei. Rom. 8, *certus sum quod neque mors, neque vita* et cetera. Et nota quod ista electio modo est occulta. Occultum enim modo est, qui electi et reprobi sint: quia utrique modo simul sunt. Et multi qui modo sunt boni, sunt reprobi. Et qui modo sunt mali, sunt electi. Sed in die judicii, quando dominus ventilabit et purgabit aream suam; tunc apparebit, qui electi et qui non. Et quod pauci electi et multi reprobi; quia multum invenietur de palea, et parum de tritico. Unde Matth. 3, *cujus ventilabrum in manu sua, et permundabit aream suam*, idest Ecclesiam. Istud ventilabrum est judiciaria sententia, quae modo est in ore, idest in praedicatione, sed tunc erit in manu, idest in executione. *Haec enim facientes.* Praedicta octo opera virtutum. *Non peccabitis aliquando.* Ad vitam aeternam attingetis, ubi ulterius non peccabitis. *Aliquando*, idest nunquam: in praesenti, scilicet mortaliter. Venialia enim nullus vitare potest: et tunc intelligitur conjunctim. *Sic enim*, idest haec opera faciendo. *Abundanter ministrabitur vobis introitus in aeternum regnum*, idest dabitur vobis augmentum gratiae et virtutum per quas intratur in regnum. Glossa 1, *virtutes per quas intrabitis ad vitam.* Ex hac Glossa videtur quod habeamus virtutes ex operibus: quod falsum est: non enim quia bonum facimus, sumus boni. Responsio, non virtus, sed augmentum ex abundantia, et perfectio virtutum habetur per exercitium bonorum operum. Et dicit, *ministrabitur*, quia per vestrum ministerium et meritum acquiretur. Dicit etiam, *in regnum* ad differentiam regni mundi, quia est breve et transitorium. Eccl. 10, *omnis potentatus brevis vita.* Luc. 1, *regni ejus non erit finis: regnum*, inquam quod est *domini nostri salvatoris Jesu Christi. Domini nostri*, per creationem: *salvatoris Jesu Christi*, per redemptionem et recreationem. *Propter quod vos incipiam* et cetera. Hic provocat eos ad veritatis Catholicae conservationem, suam pro eis in veritate confirmandis solicitudinem judicando. Et circa tria ostendit se illis solicitum. Primo, ut in veritate confirmentur quantum ad irascibilem. Secundo, ut ad eamdem excitentur quantum ad concupiscibilem, ibi, *justum autem arbitror.* Tertio, ut ejus semper recordentur quantum ad rationabilem, ibi, *dabo autem operam.* Dicit ergo, *propter quod* et cetera. Glossa, *quia a Deo utilia sunt vobis haec, ut sit vobis introitus patens in regnum. Incipiam vos semper commonere*; idest tam solicite et frequenter vos commonebo, ac si nunquam antea novissem. In quo exprimitur fervor sanctorum, qui quantumcumque laboraverint circa subditos, videtur eis quod nihil profecerunt. Psalm. *Dixi nunc coepi* et cetera. Gregorius, *nescit mens per torporem facere, quae semper suadet per desiderium inchoare.* Et notandum, *commonere*, idest omnes simul vos monere. *De his*, idest de gradibus praedictis, ut per eos simul ascendamus ad domum domini. *Vos* dico, *scientes*, idest qui scitis peccata, *quidem*, idest certe. *Et confirmatos vos in praesenti veritate*: quasi dicat: quamvis scientes et confirmati in doctrina veritatis, tamen ego monebo vos, ut scita opere compleatis, ut et magis confirmemini. Quia sicut dicit Bernardus, *frequenter oportet reminisci quod mundus iste cogit oblivisci. Justum autem arbitror.* Ita incipiam vos semper monere, *autem*, idest quia *justum arbitror. Suscitare vos in commonitione*, idest per commonitionem provocare vos ad proficiendum, quasi dormientes, juxta illud Proverb. 6, *discurre, festina suscitare amicum tuum. Quamdiu sum.* In hoc tantillo temporis quo sum. *In hoc tabernaculo*, idest in corpore meo, quo scilicet milito contra vitia. Glossa, *in corpore, in quo iter hujus vitae agitur, et contra adversarios veritatis certamen agitur. Certus.* Per revelationem. *Quod velox est depositio tabernaculi mei*, idest corporis mei. *Secundum quod et dominus noster Jesus Christus significavit mihi*, idest revelavit mihi. Vel significatione remota. Joan. ult. *cum autem senueris, alius te cinget, et ducet quo tu non vis.* Vel melius, significatione propinqua, cum dictum est Petro fugienti Neronem a domino, venio Romam iterum crucifigi. Et notandum quod mortem vocat depositionem, quia in morte deponitur corpus a sanctis tamquam grave onus. Sapient. 9, *corpus quod corrumpitur aggravat hominem.* Hoc dicitur per quamdam metaphoram; quia sicut milites post victoriam tabernacula deponunt, et ad proprias domos redeunt: sic sancti corpora deponunt post victoriam vitiorum. *Dabo autem.* Glossa, *quia cito transiturus*, ideo dum vivo dabo, *operam*, vos commonendo non solum semel, sed et *frequenter*, idest instanter et diligenter, *habere vos*, ut habeatis *memoriam*, praedictorum. *Post obitum meum*, idest post mortem meam. Dicitur autem obitus ab ob, idest contra, et eo is. Unde obire est contra vel obviam ire. Et ideo transitus sanctorum, dicitur obitus, quia tunc vadunt obviam sponso, sicut dicit Glossa. *Ut horum omnium memoriam faciatis*, idest doctrinam memoratam opere impleatis. Psal. 102, *memores sunt mandatorum ipsius ad faciendum ea. Non enim indoctas* et cetera. Hic provocat ad confirmationem veritatis Catholicae, ipsam commendando: quam probat, primo, testimonio apostolorum, in novo testamento. Secundo, testimonio prophetarum in veteri. Sed habemus firmiorem testificationem per apostolos, tripliciter. Primo specialiter, de visu. Secundo simul de visu et auditu, ibi, *accipiens enim a Deo patre.* Tertio de auditu specialiter, ibi, *et hanc vocem* et cetera. Dicit ergo, *non enim.* Glossa: quasi dicat, *ideo sum solicitus, quia magna res est quam doceo. Non indoctas fabulas*, scilicet doctrina indignas, *sequuti. Fabula est*, ait Tullius, *in qua nec verae, nec verisimiles res narrantur.* Tangit autem, juxta Glossam, et errorem Paganorum secundum fabulosas narrationes deos sibi fingentium, et errores haereticorum Scripturas sanctas fabulose interpretantium. 2 Tim. 4, *a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem con-*

vertentur. Psal. 118, *narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua. Sed notam fecimus vobis.* Praedicando manifeste, non obscure vel parabolice. *Domini nostri Jesu Christi virtutem.* Per quam omnia creavit et continet. *Et praescientiam sapientiae*, qua omnia novit et praevidet. 1 Corinth. 1, *nos autem praedicamus Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Sed potius speculatores facti sumus*, idest inspectores *illius magnitudinis*, scilicet magnae excellentiae et claritatis quam in transfiguratione ostendit, Matth. 17. Quasi dicat, docemus ea quae vidimus non solum, sed et quae audivimus. Audivimus enim testimonium patris. *Accipiens enim* fuit, scilicet Christus secundum quod homo. *A Deo patre honorem*, quando facies ejus et vestimenta fulserunt sicut sol. *Et gloriam*, quando perhibuit testimonium dicens. *Hic est filius meus dilectus.* Vel *honorem*, cum dixit ipsum esse filium suum, et *gloriam*, quasi clarissimam quantum ad claritatem in qua refulsit, accipiens, inquam, *voce delapsa*, idest de caelo lapsa. *Ad eum*, scilicet Christum glorificandum. *A magnifica gloria*, idest a patre glorioso et magnificante filium, *hujusmodi*, idest illo modo: *hic*, non alius, *est filius meus.* Mihi consubstantialis. Hilarius, *nos filii Dei sumus, sed non talis hic filius: ipse enim filius est nativitate, non creatione: veritate, non nuncupatione: origine, non adoptione. Dilectus*, quia spiritu sancto, qui amor est ab utroque procedens, mihi connexus. *In quo mihi complacui.* Glossa, *per quem beneplacitum meum ostendi, et in eo nihil nisi quod mihi placet inveni: ipsum*, discretive, *audite.* Glossa, *quia nullus ei succedit legislator.* Deuter. 18, *tamquam me, ipsum audietis.* Haec enim verba quae dicuntur hic, scribuntur etiam Matth. 3 et 17, et Marc. 9. *Et hanc vocem nos audivimus*, specialiter ego Petrus et Joannes et Jacobus, sicut tres Evangelistae testantur Matthaei et Marci ubi supra. Et Lucas nono cap.: ut sic in ore duorum vel trium stet omne verbum. Deut. 19. *De caelo*, quia in caelo aereo formatam, et ministerio caelestis Angeli figuratam, et patris caelestis significativam, *allatam* ad terram. Nec dicit prolatam; quia non ex ore animalis sonuit, nec instrumentis naturalibus formata fuit, sed artificio angelico. *Cum essemus cum ipso.* Christo familiares, et sectaremur eum. *In monte sancto*, idest Thabor, ubi transfiguratus est. De ista autem claritate quam Christus ostendit in transfiguratione. Quaeritur utrum esset gloriosa, vel similis gloriosae: et videtur quod sic, secundum Hieronymum. *Quia talis tunc apparuit, qualis in judicio apparebit.* In contrarium est, quia semel habita inamissibilis est. Item Glossa hic dicit, quod claritas ista signum erat resurrectionis suae. Non ergo erat ista claritas, quae erit in resurrectione. Responsio. Credo quod claritas ista fuit gloriosa similitudine analogiae, non univocationis: fuit enim quaedam claritas formata in corpore a divinitate, quam apprehenderant apostoli sensu exteriori. Per illam autem quam videbant oculo corporali, intellexerunt claritatem gloriae, quam tamen oculo corporali non videbant. Hinc est quod quaedam auctoritates dicunt, quod ostendit apostolis claritatem gloriosam. Quaedam autem dicunt quod non, sed similem gloriosae ostendit sensui, sed vere gloriosam ostendit intellectui. *Et habemus* et cetera. Hic probat veritatem Catholicam testimonio prophetarum in veteri testamento. Et primo tangit firmitatem. Secundo, claritatem, ibi, *cui bene facitis attendentes.* Tertio, auctoritatem, ibi, *hoc primum intelligentes.* Dicit ergo, *et habemus* etc., ad hoc ostendendum praeter praedicta, *firmiorem propheticum sermonem*, scilicet in David. Et dicit Glossa: *ad probandum Christi dignitatem dicit, dixit ad me, filius meus es tu, ego hodie genui te.* Et idem, *dixit dominus domino meo, sede a dextris meis. Sermonem*, inquam, *firmiorem*, idest lucidiorem. Glossa: *quia clarius aliis prophetis de Christo* *prophetavit ipse David.* Vel *firmiorem* vobis, scilicet Judaeis, quam sit sermo meus: quasi dicat: si minus creditis mihi, credatis prophetae, qui est firmior vobis quam ego, vel quam sit sermo meus. Quamvis enim sermo apostolorum esset simpliciter firmior sermone prophetico, non tamen quantum ad istos: quia magis credebant Judaei prophetis quam apostolis. Vel dicit *firmiorem*, quia visioni contradicere poterant, quae facta fuit in secreto: sed prophetiae nullus contradicere audebat. *Cui* scilicet sermoni prophetico, *benefacitis attendentes*, scilicet propter sui utilitatem et inconcussam veritatem: unde subdit: *quasi lucernae*, idest quae est quasi lucerna, quae illuminat intellectum ad veritatis cognitionem, *lucenti*, quia accendit affectionem: unde veritas sacrae Scripturae illuminat intellectum, ideo dicitur lucerna: quia accendit affectum, ideo dicitur ardens: et ideo est scientia perfecta: unde lucere solum vanum est, ardere parum; sed lucere et ardere simul perfectum. Lucenti inquam seu ardenti *in caliginoso loco*, idest in nocte hujus saeculi, quae est plena caligine ignorantiae, tenebris peccatorum, et nebulis errorum. Notandum autem quod doctrina prophetica bene dicitur lucerna, idest lux in testa. Quia Psal. 17, *tenebrosa aqua in nubibus aeris*, Glossa, *obscure.* Interlinearis, *in prophetis*, sed doctrina evangelica est lux splendens non in testa, sed super candelabrum posita. Proverb. 6, *mandatum lucerna est, et lex lux*: scilicet Evangelii. Lucet inquam *in hoc caliginoso loco* tamdiu. *Donec dies*, idest aperta Dei visio, et claritas plena de qua Psal. 83, *melior est dies una in atriis tuis* et cetera. *Illucescat*, idest intus luceat. Haec enim lux non solum erit superficialis, sed profundabit se usque ad intimum animae. Et donec *Lucifer oriatur*, scilicet clarus intellectus secundum Glossam, non aenigmaticus. Vel *Lucifer*, Glossa, *Christus, qui fecit lucem, qua illuminavit mundum.* Potest ergo intelligi per diem aperta cognitio deitatis. Per Luciferi ortum aperta cognitio humanitatis Christi, quae fuit diei nuncia, sicut Lucifer praenuncius solis. Erit enim beatitudo sanctorum in utroque. Joan. 17, *haec est vita aeterna ut cognoscant te* et cetera. Vel per *diem* intelligitur cognitio sanctorum post judicium: per *Luciferi ortum* cognitio ante judicium. Major enim erit claritas sanctorum post, quam ante. Et claritas solis major est quam Luciferi. Vel per *diem* futurae visionis: per *Luciferi ortum* cognitio praesentis contemplationis. *In cordibus vestris*; nam in seipso nec oritur nec occidit, nec perficit, nec destruit, sed in vobis. *Hoc primum intelligentes*, audientes prophetiam quae illuminat intellectum et inflammat. Insuper quia immutabiliter verax est: quod patet ex hoc quod a solo Deo est. Non ergo negligatis, sed sitis hoc primum intelligentes, idest principalius intelligentes *quod omnis prophetia*: hoc dicit quia triplex est genus prophetiae secundum triplex genus visionis, scilicet corporalis, spiritualis et intellectualis, *Scripturae.* Hoc addit ad differentiam prophetiae quae consistit in factis. Sicut Ezechias fecit se portari per foramen parietis. Et Isaias ivit nudus et discalceatus. *Propria interpretatione non fit*, idest proprii cordis ficta expositione. Glossa, *propria prophetantis voluntate, sed spiritu spiritu sancto in eo loquente.* Glossa, *sicut prophetae non sua, sed Dei verba scribebant, ita lector non sua interpretatione vel propria expositione uti debet ne a fide exorbitet. Non enim voluntate humana*, vel loquentis vel audientis. Quod intelligendum est quantum ad illius traditionem mentis, non quantum ad actum probationis sive denuntiationis; nam denuntiare erat in libertate prophetarum non arreptitiorum. Unde 1 Corinth. 14, *spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt. Allata est aliquando prophetia*, a Deo scilicet in prophetam. Allata, ut dicit Dionysius, prophetia Dei fertur de sursum ministerio Angelorum, idest revelatur prophetis per Angelos quid et quomodo debeant prophetare, *sed spiritu sancto*, non maligno, *inspirati*, idest intus spirati, ejus scilicet inspiratione et revelatione edocti et instructi. Job 32, *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam. Locuti sunt sancti Dei homines*, idest prophetae qui erant nuntii Dei. Et potest esse ly sancti nominativi casus vel genitivi. Beda, *ea sola dicebant quae a spiritu sancto didicerant.* Ex hoc autem quod dicitur, *non fit propria interpretatione*, docemur non ad nostrum sensum Scripturam exponere seu texere, sed nostrum intellectum sententiis prophetarum et aliorum sanctorum expositionibus subjicere. Gregorius super Ezechielem, *qui in expositione sancti eloquii, ut auditoribus placeat, aliquid fingit, sua non Dei verba loquitur.* Nota super illud supradictum, *cui benefacitis attendentes*, scilicet sermoni prophetico *quasi lucernae ardenti* et cetera. Nota quod quando via est obscura et lubrica et praeceps, et aquis plena et inimicis circumdata, vel quando aliquis pastor custodit gregem sibi commissum inter lupos, vel civitatem in medio inimicorum, vel sponsam in medio lupanarium, aut etiam thesaurum pretiosissimum: talis debet esse multum attentus et cetera. Via nostra est vita nostra praesens: quae si bona est, ducit ad vitam futuram, quae est aeterna; si vero mala, ducit ad mortem infernalem quae est perpetua. Ista vita obscura est per ignorantiam. Proverb. 4, *via impiorum tenebrosa.* Psalm. 81, *in tenebris ambulant* et cetera. Et ideo debet quilibet esse intentus etiam multum et cetera. Secundo via nostra est lubrica per luxuriam. Thren. 4, *lubricaverunt vestigia nostra in itinere platearum.* Sicut enim in via lubrica statim cum ponitur pes, ex hinc lubricat illuc: ita aspectus lubricat in cogitationem, cogitatio in affectionem, affectio in delectationem, delectatio in consensum, consensus in operationem, operatio in consuetudinem. Et ideo oportet quod homo multum sit attentus. Unde Proverb. 7, *mulier vaga et garrula quietis impatiens* et cetera. Et infra, *nunc ergo, fili mi, audi me et attende verba oris mei, ne abstrahatur* et cetera. Tertio via est praeceps per superbiam, signanter ad illos qui sunt in alto honoris et dignitatum constituti. Augustinus, *quanto enim in loco superiore, tanto in periculo majore versatur. Scitis enim quod alta aedificia ventis et tempestatibus infestata citius ruunt. Unde praeponi unum accidit qui tamen ventis advenientibus, idest validis tentationibus, cadit sive ruit. Ideo tales multum debent esse attenti.* Eccles. 1, *attende tibi ne forte cadas, et adducas animae tuae inhonorationem.* Item via est laqueis plena per cupiditatem et avaritiam. Osee 5, *audite hoc sacerdotes et attendite domus Israel, quia vobis judicium est: quoniam laqueus facti estis speculationi*, idest subditis quos debetis speculari et quasi recte expansum super Thabor. Item quia inimicis, idest Daemonibus circumdata per multiplicem eorum astutiam. Ideo petebat David, Psalm. 31, *erue me a circumdantibus me.* Et Job 19, *obsederunt in gyro tabernaculum meum.* Ideo dicitur Eccles. 6, *ab inimicis tuis attende.* Item Eccles. 13, *cave tibi et attende diligenter auditui tuo; quoniam cum subversione tua ambulas*, idest cum illis qui non quaerunt nisi subversionem tuam. Item specialiter sacerdotes et praelati debent esse attenti: quia sunt pastores custodientes gregem domini in medio luporum. Sive etiam rectores custodientes civitatem munitam, idest Ecclesiam in medio inimicorum. Sunt etiam paranymphi custodientes sponsam dilectissimam in medio lupanarium. Sunt etiam dispensatores bonorum domini sui, custodientes thesaurum pretiosissimum in medio latronum. De omnibus istis, Act. 20, *attendite vobis et universo gregi* quo ad primum: *in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos regere* quo ad secundum; *Ecclesiam Dei quae est ejus sponsa*, quo ad tertium; *quam acquisivit sanguine suo*, quo ad quartum.

Caput 2

[89302] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 3 cap. 2 *Fuerunt vero et pseudo prophetae* et cetera. Hic revocat a seductione haereticae pravitatis, quibus primo praedicit perfidiam futuram. Secundo comminatur poenam, ibi: *si enim Deus Angelis.* Tertio ostendit poenae praeeminentiam, ibi: *magis autem eos.* Quarto describit eorum malam vitam, ibi: *hi vero velut irrationabilia.* In prima parte ubi perfidiam haereticorum praedicit, primo ab errorum adinventione. Secundo a veritatis negatione, ibi: *et eum qui emit eos* et cetera. Tertio ab aliorum seductione, ibi: *et multi sequuntur.* Quarto a divina reprobatione, ibi: *quibus judicium* et cetera. Dicit ergo, *fuerunt.* Glossa, *ita vos commoneo et tot auctoritatibus utor ne decipiamini per pseudo, qui sicut olim fuerunt, ita et erunt. Fuerunt vero*, inquam quasi prophetae fuerunt spiritu sancto locuti. Vero pro sed, *fuerunt, pseudo prophetae*, idest falsi et mendaces, *in populo*, scilicet Israelitico, sicut Balaam, numeri 23. Et Jerem. 25, *prophetaverunt in nomine meo mendacium.* Et in eodem, *non mittebam eos et ipsi currebant, sicut et in vobis*, populo Christiano, *erunt*, Glossa, *jam sunt, sed timore comprimuntur: verum post obitum meum manifestabuntur. Magistri*, usurpatione auctoritatis, *mendaces*, in impugnatione veritatis, idest haeresum inventores et inventarum defensores, 2 ad Timoth. 4, *coacervabunt sibi magistros prurientes auribus; et a veritate quidem auditum avertent* et cetera. *Qui*, scilicet haeretici, *introducent*, idest in corda hominum, scilicet suorum credentium ducent, *sectas*, idest falsas doctrinas dictas vel a secando. Unde Glossa, *doctrinas perditionis, quae secant et separant a Deo.* Unde haeresis idem est quod divisio. Vel a sectando verbo frequentativo. Glossa, *sectas Latine, haereses Graece.* Cum quis errorem quem semel concepit semper sectari nullatenus cessat, quod proprium est haereticorum. *Sectas* inquam *perditionis*, ab effectu, quia ducunt ad perditionem, *et eum*, scilicet Christum, *qui emit eos*, idest sanguine redemit. 1 Petr. 1, *non corruptibilibus auro et argento* et cetera. *Deum esse negant*, ideo merito perditionem incurrunt. Unde potest dici de Deo et illis sicut de liberante latronem a patibulo, quem latro nunquam diligit. Negare vero illum dicuntur dupliciter secundum Glossam. Vel quia nondum venisse nuntiant, vel aliquos errores interserunt, non qualem veritas ostendit, ut dicit Glossa, sed qualem sibiipsi fingunt et praedicant. Ipsi dico, *superducentes sibi*, idest super se ducentes et ad damnum suum, *celerem perditionem*, idest perditionem quae cito veniet. Vel sicut exponit Glossa, *super ducentes*, idest super veritatem inducentes celerem perditionem, idest effectum celeris perditionis, scilicet errorem. Glossa. *Negata veritate inducunt falsitatem pro qua cito periclitabuntur.* Et tamen *multi sequuntur eorum luxurias*, eos in luxuria carnali imitantur. Vel eorum doctrinis, quibus luxurias et suavia praedicant, consentiendo, Glossa, *concupiscentias praedicant, quibus carnales homines facile consentiunt.* De talibus dicit Judas in canonica sua, *subintroierunt quidam homines Dei nostri gratiam transferentes in luxurias.* Sic et talium luxuria est proximo nociva, et etiam Deo injuriosa, quia illi sunt, *per quos*, scilicet haereticos vel eorum sequaces, *via veritatis*, idest Christianae religionis (Psalm. 118, *viam veritatis elegi), blasphemabitur*, idest vituperabitur: Glossa, *non solum in eis, sed etiam a credentibus illis.* Puta ab aliis infidelibus videntibus mala eorum. Cum enim se fingant

Christianos et vivant in luxuriis et in immunditiis, excitant alios in odium Christianae religionis, existimantes propter eorum malam vitam omnes Christianos esse hujusmodi, *via veritatis*, Glossa, *idest castitas et bona opera, quibus itur ad caelum.* Nota quod *via veritatis* in duobus consistit: scilicet in credendis et in operandis. Prima blasphematur per fidei corruptionem. Secunda per morum depravationem. Isaiae 52, *jugiter tota die nomen meum blasphematur. Et in avaritia*, causa lucri temporalis, *negotiabuntur de vobis*, ut aliquid lucri acquirant, sicut homo negotiatur de panno, ut aliquid lucretur, *fictis verbis*, idest falsis doctrinis et adulationibus, Glossa, *non causa religionis, sed avaritiae, ut aliquid lucrentur, fingunt novas doctrinas: nec vos emunt Deo, sed de vobis aliquid commodi acquirunt.* 1 Timoth. 6, *existimantes quaestum esse pietatem.* Conveniunt autem haec verba praedicatoribus quaestuariis qui in praedicatione sua quaestus causa falsa interserunt, indulgentias vendunt. Contra hoc 1 Thess. 2, *non enim fuimus aliquando in sermone adulationis, nec in occasione avaritiae, quibus*, scilicet haereticis, magistris mendacibus et eorum sequacibus. *Judicium*, scilicet condemnationis, *jam olim*, ab aeterno a Deo praevisum: Deus enim ab aeterno disposuit et praeordinavit poenam etsi non culpam. Vel *jam olim*, idest ab initio temporis praeparatum. Isaiae 30, *praeparata est ab heri, Tophet*, idest a prima die qua potuit dici heri Tophet, idest poena Inferni. *Non cessat.* Beda, *idest praesentialiter excruciat, nec finem habebit.* Sed quomodo hoc dicit, cum illi quibus loquebatur Petrus, adhuc vivebant, nec in Gehenna essent? Responsio. Non dicit quod omnes cruciat, sed aliquos; et quod eos postmodum perpetuo cruciabit. Vel potest dici quod jam in hac vita habeant partem Gehennae, scilicet remorsum conscientiae. *Et perditio eorum*, idest perditionis auctor Diabolus. Glossa, *Diabolus modo decipiens, post tormentaturus.* Dicitur autem emphatice *perditio*, quia irreparabiliter perditus est, et nihil aliud quam perditionem intendit ad majorem expressionem malitiae ipsius. Unde et qui eum imitantur dicuntur filii perditionis, sicut Judas Joan. 17, et Antichristus 2 ad Thessalonicenses 2. *Non dormitat*, idest sine interrumptione continue perditionem eorum augmentat et de peccato in peccatum ruere facit. Bernardus, *non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel, quia non dormitat nec dormit qui impugnat Israel.* Unde ex hoc sumitur argumentum quod Diabolus continue peccat. *Si enim Deus* et cetera. Hic comminatur poenam. Ubi primo exemplis spiritualibus asserit haereticorum damnationem futuram. Secundo exemplum elicit generalem sententiam, ibi, *novit Deus pios.* Tertio, exempla ponit tria. Primo de casu Angelorum. Secundo de diluvio hominum, ibi, *et si originali mundo.* Tertio de subversione Sodomorum, ibi, *et civitates Sodomorum.* Ubi tangit primo nocentum punitionem. Secundo innocentis liberationem, ibi, *et justum Lot.* Tertio, liberationis meritum et rationem, ibi, *aspectu enim et auditu.* Dicit ergo, *si Deus Angelis.* Glossa: *licet dignioris naturae sint, peccantibus*, scilicet peccato superbiae. *Non pepercit*, sed statim vindictam in Inferno, supple, eos fecit, *detractos*, idest de caelo tractos. *Rudentibus Inferni*, idest conatibus superbiae qui ducunt ad Infernum. Rudentes enim sunt funes quibus vela in alto suspenduntur, et flante vento navis impellitur. Et significat secundum Bedam conamina Daemonum, quibus contra erigere se voluerunt; per quae vento superbiae impulsi, rapti sunt in profundum Inferni. *Rudentibus* ergo dicit superbiae conatibus quasi funibus. Proverb. 5, *funibus peccatorum suorum quisque constringetur tradidit in Tartarum* idest in Infernum *cruciandos* ut crucientur. Et *tradidit* eos, *reservari*, idest ut reserventur *in judicium* scilicet ultimum, tunc in profundum cruciandi et gravius puniendi secundum Augustinum et

Glossam, vel ordina litteram sic, *tradidit in Tartarum reservari*, idest ut reserventur in judicium cruciandos, scilicet magis quam prius. Huic consonat alia translatio quae est, in carceribus Inferni caliginis retrudens tradidit judicio puniendos. Quaeritur de hoc quod dicit Glossa super illud, *si Angelis peccantibus* et cetera. Probatio a majori. Contra: peccatum Angeli majus est quam peccatum hominis, ergo non sequitur si damnat Angelum magis peccantem, quod damnat hominem minus peccantem. Responsio, re vera comparando peccatum peccato non sequitur, sed comparando naturam naturae, quia angelica natura dignior est; et ideo sequitur, si Angelo non pepercit, nec parcet homini. Quaeritur etiam de hoc quod dicit Glossa, *Angeli dignioris naturae sunt.* Contra Augustinus dicit: *anima et Angelus natura sunt pares et officio dispares.* Responsio, natura ibi sonat in aptitudinem, quia possibilis aequari Angelis, non in actum, Matth. 22. Quaeritur et de hoc quod dicit, *rudentibus Inferni tradidit* et cetera. Contra: ad Ephes. 6, *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et adversus potestates et mundi rectores tenebrarum harum.* Quod exponitur de Daemonibus in hoc aere caliginoso habitantibus et nos impugnantibus. Responsio: sicut dicit Beda super canonicam Jacobi, *Daemones ubicumque sunt ardent, et habent poenam suam.* Et ponit exemplum de febricitante, qui aeque torquetur in lecto eburneo sicut in ligneo. Modo ergo usque ad diem judicii habitant aliqui Daemones in hoc aere caliginoso. Unde Haymo dicit quod sicut radius plenus est atomis, sic aer ipse plenus est Daemonibus. Unde Beda et Glossa: *in Tartarum, idest in hunc aerem inferiorem. Et si originali* et cetera. Hic ponit exemplum de diluvio hominum. *Si enim Deus originali mundo non pepercit.* Gen. 6, idest hominibus secundum originem primi peccati viventibus. Vel mundum originalem dicit homines qui ante diluvium fuerunt, non habentes legem nisi quam ab origine, idest natura traxerunt, non habebant nisi legem naturalem. *Sed octavum Noe.* Octavus dicitur propter ipsam historiam, quia in numero octo personarum liberatarum fuit, et forte ultimus, et sic octavus arcam intravit, Gen. 6, 1. Petri 3, *in qua pauci, idest octo animae salvae factae sunt.* Vel octavus propter figuram: quia illud judicium mundi figura fuit ultimi judicii, quod erit in principio octavae aetatis resurgentium, secundum Glossam. *Justitiae praeconem.* Et si non verbo, tamen exemplo, quia justus erat, Gen. 5. Glossa. *Quia justitiae opera faciens, qualiter vivendum esset coram Deo, ostendit.* Item per hoc quod fabricabat arcam, eos ad justitiam movebat. Hunc inquam talem, *custodivit*, a diluvio in arca. Sapient. 10, *per contemptibile lignum gubernans justum, diluvium*, idest aquarum inundantiam ab inferioribus, superioribus aquis concurrentem. *Mundo impiorum*, idest impiis mundi. Gen. 6, idest hominibus mundi qui erant impii. *Inducens et civitates Sodomorum et Gomorrhaeorum.* Plus nominat istas civitates quam tres reliquas quae fuerunt Adama, Seboim, et Segom et hoc quia erant principaliores et famosiores et magis peccatrices. *In cinerem redigens, combustione ignis et sulphuris.* Gen. 19. Hinc dicit Augustinus in Lib. de civitate Dei, quod fructus illius terrae sunt pulcherrimi exterius, et nil habent interius nisi cinerem, et fumum reddunt foetidum si carpantur. *Eversione damnavit*, quia illa regio in alienam naturam versa est, scilicet in lacum salis, qui dicitur mare mortuum, quia nec pisces nec aves in eo vivunt sicut in aquis aliis. *Exemplum eorum qui impie acturi sunt ponens*: quasi dicat: per hoc significans quod maxime puniendi essent qui illos imitarentur. *Impie*, idest contra pietatem in Deum, vel in proximum peccando. Etsi supple *justum Loth* nepotem Abrahae, Gen. 19, quia Dei cultor et hospitalis, nec malis consentiens, *oppressum*, idest graviter afflictum. *A nefandorum injuria*, quia peccatum illud minime nominandum. Vocat apostolus talia peccata *passiones ignominiae*, Rom. 1. *Ac*, oppressum, scilicet a *luxuriosa conversatione eripuit.* Per Angelos qui eum cum uxore ac filiabus extra civitatem duxerunt. Gen. 19, *dissimulante eo egredi apprehenderunt manum ejus, et posuerunt extra civitatem.* Sap. 10. *Haec justum a pereuntibus impiis liberavit fugientem descendente igne in Pentapolim. Aspectu enim*, licet multa turpia videret, *et auditu*, etsi multa et inhonesta audiret, *justus erat, aspectu et audita*: vel alieno, quia nil injustum in eo videbatur. Vel proprio, quia bonis actibus insistebat, nec visis nec auditis flagitiis se fucabat, idest obscurabat secundum Glossam. Justus inquam erat, *habitans apud eos*, idest licet habitaret inter illos, scilicet malos inter quos difficile est servare justitiam, sicut dicit Glossa. Psalm. 17, *cum sancto sanctus eris* et cetera. *Qui de die in diem*, idest continue et incessanter, *animam justam*, ejus, scilicet, *iniquis operibus*, quae faciebant contra Deum et proximum, quae sicut dicit Glossa, videbat et corrigere non poterat, *cruciabant*, cruce, scilicet spirituali doloris et compassionis, licet non exterioris vexationis. Ps. 118, *defectio tenuit me pro peccatoribus derelinquentibus legem tuam.* Augustinus. *Omnes mali persequuntur bonos non ferro aut lapidibus, sed vita et moribus. Novit dominus bonos.* Ex praedictis exemplis elicit generalem sententiam, quod divina bonitas punit malos et liberat bonos: unde dicit, *novit*: quasi dicat, sic Deus punivit malos et liberavit Noe et Lot. Bonos igitur novit dominus notitia non solum speculativa, qua scit etiam mala quae non est ipse facturus. Sed dico practica, qua solum novit bona quae est ipse facturus. *Pios*, Glossa, *sicut Noe et Lot, de tentatione*, idest tribulatione, *eripere*, idest extra rapere, Psalm. 90, *cum ipso sum in tribulatione; eripiam eum* et cetera. Isa. 43, *cum transieris per aquas, tecum ero, et flumina non operient te.* Sic patet in Noe. *Et cum ambulaveris in igne non combureris*, sicut patet in Lot, *et novit iniquos.* Glossa, *sicut Diabolum, originalem mundum et Sodomitas, reservare*, idest iterum servare, in anima scilicet et corpore, *in die judicii*, cruciandos amplius, scilicet quam prius. Et ante diem judicii solum animae poenas luunt, et in judicio graviora expectant, quando in corpore et anima cruciabuntur. *Magis autem eos qui post carnem* et cetera. Haec est tertia pars in qua ostendit poenae praeeminentiam: tangens primo haereticorum majorem fructum damnationis quam aliorum. Secundo damnationis magnitudinem confirmans exemplo Angelorum, ibi, *ubi Angeli fortitudine* primo majoritatem damnationis ostendit triplici de causa. Primo luxuriae. Secundo superbiae, ibi: *dominationemque.* Tertio perfidiae, ibi: *sectas non metuunt.* Dicit ergo: *magis autem*: quasi ita reservantur omnes peccatores in diem judicii puniendi, *magis autem*, (Glossa) *magis reservabit puniendos sive cruciandos, eos, scilicet haereticos et eis credentes, qui post carnem*, idest carnis concupiscentiam, non naturam (sic enim accipitur caro, Galat. 5, *caro concupiscit adversus spiritum* etc.) *Ambulant*, passionibus interioribus affectionum et exterioribus operationum. Sapient. 5, *ambulavimus vias difficiles, viam autem domini ignoravimus, in concupiscentia immunditiae*, ecce luxuria, idest in concupiscentias immundas perficiendas. Contra illud Eccl. 18, *post concupiscentias tuas ne eas.* Hi similes sunt brutis quae trahuntur per suas concupiscentias et sequuntur eas. Psalm. 31, *nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus.* Glossa: *qui more animalium brutorum luxuriantur, pro reatu foedae corruptionis majora patientur in judicio quam generales iniqui, dominationemque contemnunt.* Ecce superbia, Glossa, *dominum nostrum judicem justum talium cognoscere nolunt. Dominationem* autem Dei vocat dominationem simpliciter, quia ejus dominatio est nullius Psalm. 82, *dominus universorum tu es.* Item quia singularis. Esther 14, *domine mi qui rex noster es solus, adjuva me solitariam et cujus praeter te non est auxiliator alius.* Item est interminabilis. Psalm. 144, *dominatio tua in omni generatione et generationem. Audaces.* Glossa, *ad majora crimina.* Ex quo enim homo Deum contemnit, fit audax et praeceps ad omne periculum et flagitium. Haec est audacia temeritatis sine ulla repressione divini timoris, de quibus Eccles. 8, *quia non cito profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala. Sibi placentes*, Glossa, *in perpetratis male*: vel *sibi placentes*, idest curantes placere sibi non proximo. Ambrosius super epistolam ad Rom. cap. 15, *ille sibi placere dicitur qui ita facit quod sibi bonum videtur, ut non curet, sive placeat sive non placeat proximo.* Vel *sibi placentes*, idest seipsos amantes. 2 Timoth. 3, *erunt homines seipsos amantes* et cetera. *Sectas non metuunt introducere*, idest errores obstinatos: quae dicuntur sectae a secando, propter ecclesiasticae unitatis divisionem, vel a sectando propter aestimationem. Ipsi dico, *blasphemantes*, scilicet Deum, contra quem sectas inducunt et ad blasphemandum alios accendunt. Sensus ergo est praedictorum. Certum quod omnes iniqui damnabuntur generaliter, sed inter illos magis haeretici. Et inter haereticos illi magis qui deviant a fide causa superbiae, quam qui causa luxuriae; et illi maxime qui sectas introducunt; ut sicut gradus est in peccatis, sic et in suppliciis. Haec autem poena tanta erit, quod non poterunt eam portare. Quod ostendit per locum a majori, cum dicit, *ubi Angeli fortitudine et virtute* et cetera. Et est sensus: si Angeli mali qui sunt natura fortiores quam homines, vix possint poenam ferre, quomodo poterunt eam sustinere? Exponitur autem hoc dupliciter de malis Angelis. Primo modo sic. Cruciandos reservabit praedictos, *ubi Angeli mali*, scilicet Lucifer et ejus socii, *cum sint maiores* hominibus quantitate non malis, sed virtutis, *fortitudine*, ad operandum, *et virtute* ad sustinendum, quia nihil habent de carne quae infirma est, *non portant*, idest vix portant, tamquam onus importabile. Et dicit *non portant*, quamvis re vera portent, ut magis innuat poenam eorum intolerabilem, *et judicium execrabile*, idest judicii domini poenam quam ipsi execrantur semper remurmurandam. Quod judicium est *adversum se*, quia etsi consonum culpae, tamen contrarium naturae. Vel *adversum se*, idest contra ipsos in eorum damnationem: quasi dicat: si Angeli vix poterunt poenam Inferni tolerare, quomodo poterunt homines poenam Inferni sustinere? Secundo modo sic secundum Glossam, ubi ponit tria de peccatis praedictis. Quia scilicet post carnem ambulant, Deum contemnunt, sectas faciunt, *Angeli non portant*, idest vix ferre possunt, *execrabile judicium*, ut prius exponendo. Non quod Daemones haec fecerint, sed aliis suggesserint. Et tunc est sensus: si Daemones tantum suggestores, sic torquentur importabiliter, quanto magis homines hoc facientes? *Hi vero velut irrationabilia pecora* et cetera. Hic describit haereticorum malam vitam. Et primo agit communiter de haereticis. Secundo magis specialiter de haeresiarchis, ibi: *hi sunt fontes.* Communiter in haereticis tangit primo veritatis blasphemiam. Secundo conversationis luxuriam, ibi: *voluptatem existimantes.* Tertio aliorum corruptelam, ibi: *pellicientes animas.* Quarto intentionis avaritiam, ibi: *cor exercitatum in avaritia.* Quinto certam malitiam, ibi: *derelinquentes viam rectam.* Luxuriam autem conversationis ostendit in quadruplici corruptione. Primo secundum judicium. Secundo secundum tactum, ibi: *deliciis multis affluentes.* Tertio secundum gustum, ibi: *in conviviis suis.* Quarto secundum aspectum, ibi: *oculos habentes.* Dicit ergo, *hi vero*, scilicet haeretici, reservantur magis cruciandi. *Vero* idest quia *hi*, Glossa, *magistri scilicet haeretici qui* *docent errores, velut irrationabilia*, quo ad corruptionem fidei, *pecora*, quo ad corruptionem morum, *naturaliter*, idest natura sua irrationali et brutali tendunt, scilicet *in captionem*, idest in laqueum culpae quo capiuntur a Diabolo: post culpam vero, *in perniciem*, idest in poenam gehennalem: vel *in perniciem*, idest in culpae obstinationem quae facit haereticum quasi dicat: sicut bruta moto brutali vadunt in captionem et perniciem: hoc autem dicit pro tanto, quia haeretici non solum humanas, sed et brutales sequuntur concupiscentias. Psalm. 48, *homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis* et cetera. Glossa, *sicut irrationabilibus naturale est causa pabuli saepe in captionem et perniciem ignoranter incidere: ita haeretici comparati jumentis insipientibus, propter appetitum suae corruptionis explendum incorruptam Ecclesiae Catholicae doctrinam blasphemantes et vitam, laqueos sibi perditionis nectunt.* Ipsi dico, *in his*, idest de his, *qui ignorant*, scilicet de articulis fidei, *blasphemantes*: quasi dicat: quia ignorant articulos fidei; ideo blasphemant. Causa autem quare ignorant, est, quia nolunt ratione apprehendere quod supra rationem est et naturam: ut quod Deus incarnatus, passus, mortuus et hujusmodi. Et ideo *in corruptione sua*, idest pro corruptione in suo sensu, vel pro peccato, quod est causa corruptionis, *peribunt*, Glossa, *a consortio sanctorum.* Sicut enim modo voluntarie se separant a consortio Ecclesiae militantis: sic inviti separabuntur in futuro a consortio Ecclesiae triumphantis. Ipsi dico, *percipientes*, idest perfecte capientes, *mercedem justitiae*, in futuro, idest poenam aeternam quae est merces injustitiae. Glossa, *poenam pro malis operibus.* Vel *mercedem injustitiae* in praesenti, scilicet ruinam in majoribus peccatis. Glossa, *ut qui in sordibus est, sordescat adhuc*: Apocal. ult. *voluptatem*, quasi: et merito, quia *existimantes*, idest reputantes voluptatem, *diei*, idest voluptatem bonam. Glossa, *voluptas bona recte dies vocatur, quia sancti in domino delectantur. Voluptas mala, nox, quae est opus tenebrarum, delicias coinquinationis et maculae*, scilicet bonas et lucidas esse judicant quae sunt malae et execrabiles. Unde Glossa, *injusti delicias coinquinationis et maculae existimant voluptatem diei, quia cum vacent deliciis impurissimis et execrandissimis, has optimas et quasi lucidas judicant.* Ecce judicii perversitas, de qua Isa. 5, *vae qui dicitis bonum malum et malum bonum.* Et dicit *coinquinationis*, quo ad inquinamentum corporis: maculae quo ad inquinamentum animae: maculant enim peccata carnalia corpus et animam, peccata vero spiritualia animam solam. 1 Corinth. 6, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur* et cetera. Vel *delicias coinquinationis* quo ad peccatum luxuriae humanae qua simul plures inquinantur, scilicet agens et patiens. Quod notatur in hoc quod dicit, *coinquinationis.* Maculae vero quo ad peccatum gulae. Vel *voluptatem diei*, idest temporis gratiae, de quo dicitur, *dies autem appropinquavit*, Rom. 13. Existimant delicias coinquinationis et maculae qui perverse judicant, et credunt, quod in tempore gratiae debeat homo talibus immunditiis deservire. Moraliter autem: modo in diebus festis magis vacatur delitiis et crapulis et ebrietatibus, quasi hoc esset in honorem sanctorum et in exultationem diei festi. Augustinus ad Aurelium: *comessationes et ebrietates, ita concessae et licitae putantur, ut in honore martyrum celebrentur: quae foeditas non tam flagitiosa est, quam sacrilega, deliciis affluentes*, ecce corruptio secundum tactum: quasi: non solum existimantes quo ad errorem rationis: sed etiam affluentes quo ad approbationem voluptatis, duplici fluxu, scilicet cordis per consensum delectationis, et carnis per effectum operis; ideo dicit *affluentes.* Eccles. 2, *non prohibui cor meum quin omni voluptate frueretur.* Sapient. 2, *nullum pratum sit quod non* *pertranseat luxuria nostra. In conviviis suis.* Ecce corruptio secundum gustum. *Luxuriantes vobiscum*, idest utentes incentivis ad luxuriam, in speciebus, saporibus et fortibus vinis. Hieronymus, *vinum fuge ut venenum: quid enim oleum flammae addis? Juventus et vinum duplex voluptatis incendium est.* Et dicit *vobiscum*, Glossa, *ut ibi vos decipiat*: quod dicit, quia efficax modus attrahendi homines est vocare eos ad convivia et delitiose eos provocare. Ipsi dico, *oculos habentes plenos adulterii*, idest in oculis cordis repraesentatur libido corporis. Augustinus, *impudicus oculus impudici cordis est nuntius, et incessabilis delicti*, idest luxuriae, quae nunquam dicit sufficit. Prov. 19, et Oseae 4, *fornicati sunt et non cessaverunt*: quia, ut dicit Hieronymus, *quando vires deficiunt desideria inardescunt. Pellicientes*, idest decipientes, *animas instabiles*, quae non habent fundamentum fidei formatae, nec anchoram spei, et sunt sine timore Dei. Beda dicit, *pellicentes a pelliceo pellices, secundae conjugationis: usitatius tamen dicitur a pellicio pellicis, tertiae conjugationis: et est pellicere idem quod pellibus ornare. Et inde dicuntur haeretici pellicere, idest sub specie veri decipere intellectum et sub specie boni quasi sub specie formosa decipere affectum*: unde de ipsis dicit dominus, Matth. 7, *veniunt ad vos in vestimentis ovium* quae sunt pelles. Et 2 Timoth. 3, *habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes.* Secundum Glossam, *pellices sunt meretrices, a pello pellis, quia superveniente lumine expelluntur, vel a pollutione, unde polluunt animas, idest a vero sponso Christo recedere et in Diabolo adulterari faciunt. Cor exercitatum in avaritia habentes*, plus est cor avaritia exercitatum quam cor avarum. In corde avaro notatur corruptio affectus: in exercitatione vero labor vel solicitudo. Adversus quos Jerem. 6, *a majori usque ad maximum omnes avaritiae student.* Glossa, *quidquid agunt causa avaritiae faciunt.* Alia littera habet, *excaecatum.* Exod. 23, *non accipies munera quae excaecant etiam prudentes*: hinc est quod Tobias, qui tamen sanctus erat, stercoribus calidis hirundinum excaecatus fuit. Hirundines quae in altum volant significant sanctos, quorum conversatio in caelis. Stercora hirundinum calida sunt temporalia, quae sancti tamquam stercora relinquunt: unde dicebat apostolus ad Philipp. 3, *omnia arbitratus sum ut stercora.* His stercoribus multi qui debent esse sancti excaecantur: unde Thren. 4, *qui nutriebantur in croceis amplexati sunt stercora*; et ideo, *maledictionis aeternae filii*, idest haeredes, idest mali filii, scilicet Diaboli per imitationem, qui primo maledictus fuit, hoc est malo poenae addictus. *Derelinquentes rectam viam*, idest viam Dei quae ducit ad vitam aeternam, vel etiam viam morum quam tamen ex ratione cognoscebant, quid credere et quomodo vivere deberent, sicut dicit Glossa. Unde Jerem. 2, *me dereliquerunt fontem aquae vivae* et cetera. *Erraverunt*, in invio infidelitatis et infelicitatis. Sapient. 5, *erravimus a via veritatis. Erraverunt* dico, *secuti viam Balaam*, venientes, *ex Bosor*, nomen est villae vel civitatis de qua erat, idest sequuti sunt passibus morum non pedum, ejus cupiditatem et malitiam. Qui motus cupiditate ex certa malitia ivit, ut malediceret populo Israel quem sciebat benedictum a domino. Num. 22, *qui mercedem iniquitatis*, idest munera sibi promissa et oblata pro causa iniqua, scilicet ut malediceret populo Dei, vel *mercedem iniquitatis*, idest pretium damnationis, quae dicitur merces iniquitatis, quia fuit merces pro iniqua promissione quam intendebat adimplere contra Deum, *amavit*, affectu cupiditatis. Vel dicit *mercedem iniquitatis*, quia a rege honorari debebat: quem honorem tantum appetebat, quod ipsum voluntati Dei praeponebat; quod erat magna iniquitas, scilicet temporale Deo praeponere. Merito vero Balaam qui interpretatur populus vanus, ex Bosor quod interpretatur carneus haeretici comparantur, ex sensu et vita carnali vanitatem erroris sequuti quo ad fidem: carnei quo ad conversationem. *Correptionem vero habuit*, et verbi per asinae locutionem et pedis attritionem, *suae vesaniae*, idest insani erroris: vesania enim erat magna contra dominum irreverentia, ut populo Dei Deo prohibente malediceret. Tanto ergo fuit pejor, quanto non noverat emendare per correctionem. *Subjugale*, scilicet asina, *mutum*, idest non habens aptitudinem naturalem loquendi: *animal*, sine usu rationis, *in hominis voce loquens*, idest simili humanae voce loquens. Erat enim vox articulata angelico ministerio per linguam asinae prolata, sicut et Diabolus per linguam serpentis locutus fuit, Genes. 3. Istud habetur Num. 22: *aperuit dominus os asinae et locuta est. Prohibuit*, transire scilicet recedendo et contra naturam loquendo, de flagellatione conquerendo, pedem ejus conterendo, et non expresse de hoc arguendo, *prophetae*, Balaam, *insipientiam.* Qua ibat ad maledicendum populo Dei. Sic, ut dicit Glossa, aliqui haeretici, tam stulta dogmata proferunt, ut Pagani, scilicet stulti, illorum detestentur insaniam. Sic, ut dicit Glossa, docti clerici ab indoctis laicis aliquando merito lacerantur, bona vita eorum reprehenditur. Quod est propter eorum avaritiam, ut dicit Glossa. *Hi sunt fontes sine aqua et nebulae* et cetera. Hic agit magis specialiter de haeresiarchis aggravando, ostendens causas damnationis eorum. Primo per propriam in se corruptionem. Secundo aliorum seductionem, ibi: *superbia enim vanitatis.* Tertio Diaboli servitutem, ibi: *qui in errore conversati.* Quarto mundi inquinationem, ibi: *si refugientes*, quinto veritatis agnitae defectionem, ibi: *melius enim erat eis.* Sexto vitae turpitudinem, ibi: *contingit enim eis.* Dicit igitur, specialiter horum primi magistri haeresiarchae, *hi sunt fontes sine aqua.* Dicuntur fontes propter emanationem doctrinae: sed sine aqua veritatis et sapientiae, de qua Jerem. 2, *et nunc quid tibi vis in via Aegypti ut bibas aquam turbidam?* Sed sunt sine aqua sapientiae salutaris. Et notandum quod ubi est fons sine aqua, ibi est lutum; sic in istis non est aqua inundantis gratiae, sed lutum inquinans erroribus et cupiditatibus terrenis; et merito, *quia derelinquunt fontem aquae vivae*, Jerem. 2. Unde intellige fontes non lavantes, sed potius coinquinantes, *et nebulae*, propter obscuritatem solem intelligendum obscurantem. Glossa, *obscurantes nebulae dico, non resolvendae in pluviam sanae doctrinae*, sed *turbinibus exagitatae.* Turbo est commotio aeris per conflictum concursus ventorum, et inde aliquando sequitur tempestas; sed haeretici conflictu vitiorum et philosophiae rationum exagitati magis inducunt in auditoribus tempestatem, quam salutiferum rorem et terrae fecundationem. Notandum quod boni praelati dicuntur nubes, propter salutiferum rorem, et terrae subditorum irrigationem, et spiritus sancti exagitationem: unde Isaiae 60, *qui sunt isti qui ut nubes volant?* Non dicit, qui ut aves volant, quae volant contra nidum suum, et sicut volunt et quando volunt, et ubi volunt. Sed mali dicuntur nebulae propter obscuritatem. *Quibus caligo tenebrarum reservatur*, id est retro in posterum servatur. Et dicit *tenebrarum* in plurali, ob duplices tenebras, scilicet spirituales et interiores, in praesenti, quae sunt peccata, quibus reservantur permissiva reservatione ut amplius fiant mali et amplius sordescant, ut dicit Glossa. Vel corporales et exteriores in futuro, quibus reservantur reservatione punitiva. Matth. 22, *ligatis manibus et pedibus mittite eum in tenebras exteriores.* Dicit autem, *caligo tenebrarum*, id est quae teterrimae et obscurissimae erunt in Inferno quasi palpabiles. Job 10, *terram tenebrosam, et opertam mortis caligine. Superbia enim vanitatis*, quasi: et merito. Ipsi enim, *loquentes*, id est praedicantes vel docentes, quia eorum doctrina loquacitas est, unde et comparantur ranis, quae non faciunt nisi clamare. Apoc.

16, *vidi de ore pseudoprophetae exire spiritus tres immundos in modum ranarum. Superbia*, id est in superbia finaliter, vanitatis materialiter et initialiter, quia pro superbia vana praedicant. Augustinus, *haereticus est qui alicujus temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur.* Et notandum quod superbia proprie est in affectu, vanitas in intelligentia sive intellectu. Superbia vero in appetendo excellentiam: vanitas de se magna sentiendo. *Pelliciunt*, id est quasi pellices et meretrices corrumpunt sive decipiunt, ut supra expositum est. *In desideriis carnis luxuriae*, id est luxuriae carnalis, non tamen spiritualis. Per desideria enim, quae docent, trahunt homines ad sectas suas. Talia enim sunt ad quae libenter trahitur homo. Beda in Glossa: *quis non libenter audit, manducemus et bibamus, et in aeternum regnabimus? Eos qui paululum effugiunt.* Glossa. *Qui paululum refugiunt et ad suum revertuntur errorem.* Vel *paululum*, id est eos qui parvulo tempore a peccato abstinuerunt, et cito recidivant. Vel *paululum* effugiunt qui non perfecte peccata fugiunt; fugiunt peccata quidem carnalia et non spiritualia. Item fugiunt peccata, sed non circumstantias et pericula peccatorum. *Qui*, haeretici. *In errore*, quo ad se, et quo ad alios. Glossa. *Quia errant, et alios errare faciunt. Conversati.* Quia tota eorum conversatio est erronea quo ad fidem et mores. Psalm. 106, *errare fecit eos in invio, et non in via. Libertatem*, id est, pro peccatis impunitatem, vel peccati immunitatem, dicentes illicita licere: sed haec libertas mala est, de qua Rom. 6, *liberi fuistis justitiae. Illis* scilicet credentibus. *Promittentes* dicentes, Deus non est tantum crudelis, ut puniat aeternaliter pro peccato momentaneo. *Cum ipsi*, scilicet haeretici. *Servi sint corruptionis*, id est peccati quod corrumpit bona naturalia, et spoliat gratuita. Vel *corruptionis*, id est fomitis, sustinendo ipsum regnare in suo corpore, et ad omne peccatum trahere. Vel *corruptionis*, id est Diaboli, qui est auctor. Glossa, *quasi dicat: cum sint servi et peccati et Diaboli, aliis libertatem dare non possunt, quia nemo dat quod non habet.* Et quod sint servi, probat per jus commune. *A quo enim quis superatus est, ejus et servus est*, id est ejus subjectus. Joan. 8. *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Loquitur ad similitudinem servitutis acquisitivae, qua olim capti ab hostibus eorum servi efficiebantur. Similiter capti a Diabolo et a peccato, servi sunt et Diaboli et peccati. Cum ergo servus minor sit domino suo, et ipsi servi sint peccati, et peccatum sit nihil, ipsi, inquantum peccant, sunt minus quam nihil. Quia non solum non habent esse moris, sed et ejus oppositum: qualecumque esse habeant. *Si enim refugientes* et cetera. Hic ostendit mundi coinquinationem. *Si enim.* Glossa, *vere sunt servi acquisiti, quia cum prius liberi essent, nunc coguntur servire gravius quam antea. Si enim*, ipsi vel quicumque alii. *Refugientes*, prius quando fuerunt ad fidem conversi. *Coinquinationes mundi*, id est peccata quibus inquinantur homines mundani, et alios inquinant, quae et mundus mundis immittit, de quibus 1 Joan. 2. *Omne quod in mundo est, aut est concupiscentia* et cetera. *In cognitione*, id est per cognitionem quam susceperunt. Fides enim purificat ab inquinationibus. Act. 15, *fide purificans corda eorum*, sicut radius solis abstergit lutum platearum. *Domini nostri*, ratione creationis. *Et salvatoris* ratione recreationis, *Jesu*, ratione officii salutaris, *Christi*, ratione dignitatis regalis, secundum quam unctus est oleo laetitiae prae participibus suis. *His*, scilicet coinquinationibus mundi quas fugerant. *Rursus implicati*, idest involuti sicut in retibus, consensu operis et consuetudinis. Proverb. 7. *Irretivit eum multis sermonibus, et sequitur eam quasi bos ductus ad victimam. Superantur.* Praedominante vitio naturae spiritui, id est sensualitate carni.

Facta sunt eis, scilicet talibus recidivantibus seu apostatantibus. *Posteriora*, scilicet peccata. *Deteriora a prioribus*, scilicet peccatis. Vel status posterior post recidivationem vel apostasiam deterior est statu priori ante conversionem seu conversationem. Talis enim magis offendit Deum quam ante Baptismum vel poenitentiam: frangit enim pactum quod pepigit cum Deo in poenitentia vel Baptismo: sicut periculosior est infirmitas recidivantis quam prius aegrotantis. Unde talis culpa est major propter circumstantiam ingratitudinis ex remissione praecedentium peccatorum. Ideo dicitur Luc. 11, *fiunt novissima illius hominis peiora prioribus.* Et hoc quia resurrectio difficilior, ad Hebr. 6. *Impossibile est eos qui gustaverunt bonum Dei verbum, virtutesque venturi saeculi, et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam.* Impossibile, idest difficile. In signum hujus deteriorationis uxor Loth, quae prius erat substantia rationalis, per respectum retro versa est in creaturam seu statuam salis, et facta est irrationalis, Gen. 19. Et vere deteriora. *Melius enim erat*, id est, minus malum, cum sit comparatio abusiva non propria. Propria quando utrumque extremum comparationis participat aequalitatem in qua fit comparatio: abusiva quando alterum tantum: magis abusiva, quando neutrum, ut hic Matth. 26, *melius ei erat si natus non fuisset* et cetera. *Eis*, scilicet recidivantibus et impoenitentibus. *Non cognoscere viam justitiae*, id est justitiam quae est via recta ducens ad vitam. Unde accipitur hic justitia generaliter non specialiter, sed pro rectitudine fidei et morum se: vitae. Et intelligendum est ceteris paribus. Tunc enim excusabiles essent saltem a tanto. *Quam post cognitionem ejus retrorsum*, id est, ad priora peccata. *Converti*, id est, totaliter verti sine reditu poenitentiae finalis, per transgressionem scilicet, *ab eo quod illis traditum est sancto mandato.* Vel charitatis specialiter, quod est traditum a Christo et ejus apostolis, Joan. 19. *Mandatum novum de vobis*, et cetera. Vel generaliter mandato evangelico. Unde Psalm. *tu mandasti mandata tua custodiri nimis.* Et accipitur singulare pro plurali. Sed contra hoc objicitur, quia dicit Ambrosius, *perfidi etsi in aeternum pereant, tamen eis prodest ex parte credidisse.* Responsio. Intelligendum est hoc quo ad peccata in quibus recidivant, non universaliter quo ad omnia. Item quo ad peccata in quibus recidivant intelligendo quo ad intentionem non quo ad numerositatem: quia si nunquam conversi fuissent, plura peccata ejusdem generis haberent, sed non ita gravia. Unde Glossa, *quia praeter illa mala quae sicut prius agunt, praevaricatores promissionis sunt.* Item hoc quod dicitur intelligendum est in eodem genere peccati, plus peccat fidelis quam infidelis ob notitiam peccati; secundum quod dicitur Jacobi 4, *scienti bonum et non facienti, peccatum est illi. Contigit enim*, Glossa, *idem probat auctoritate sub specie canis.* Et vere prius est hoc. Quia contigit, idest contingenter venit, quia non est necessitatis hujusmodi servitus, sed voluntatis eis recidivantibus finaliter seu apostatantibus. *Illud veri proverbii.* Glossa. *Illud proverbium vel illa pars libri, quae continet illud proverbium. Canis reversus ad suum vomitum.* Sumptum est de proverbiis 26, *sicut canis qui revertitur ad vomitum suum, sic stultus qui iterat stultitiam suam.* Hoc autem dicit, quia sicut canis comedit iterum quod evomuit, et immundior et abominabilior postquam comedit quod evomuit quam ante, sic isti prius loti a peccatis in Baptismo vel poenitentia, cum postea recidivant, immundiores sunt et magis abominabiles quam prius. Talibus nil prodest sua lotio. Eccles. 34, *qui baptizatur a mortuo, et iterum tangit mortuum, quid prodest lavatio ejus?* Et supple, tales sunt sicut *sus lota in volutabro luti*, id est in luto in quo se revolvit. Glossa. *Sus dum in luto lavatur, sordidior redditur.* Sic qui peccatum plangit, nec tamen deserit, poenae graviori se subjicit. Jerem. 2. *Quam vilis facta es rursum iterans vias tuas.* Hoc autem apponit apostolus de suo, quia non est de proverbiis vulgaribus Salomonis. Vel apostolus addit proverbiis Salomonis. Per suem significantur luxuriosi, qui se in luto luxuriae immergunt et involvunt et revolvunt.

Caput 3

[89303] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 3 cap. 3 *Hanc ecce vobis* et cetera. Postquam provocavit eos ad conservationem Catholicae veritatis, et revocat eos a seductione pravitatis haereticae, hic subdit causam utriusque operis, scilicet causam scribendi hanc epistolam: scilicet ut reddat eos cautos maxime contra errores circa futurum judicium. Et primo excitat auditionem auditorum. Secundo ponit instructionem eorum, ibi, *hoc primum scientes*, ubi primo reprobat de futuro judicio errorem. Secundo manifestat veritatem, ibi, *latet enim eos.* Tertio, exhortatur ad dignam judicii expectationem, ibi, *cum igitur omnia dissolvenda sunt.* In prima ostendit errantium sententiam: in secunda subdit errandi causam motivam, ibi, *ex quo enim antiqui.* Dicit ergo, *hanc* etc.: quasi dicat: tales haeretici venturi sunt. Et ideo ecce pro eadem causa. *Hanc secundam vobis*, id est ad vestram utilitatem. *Charissimi scribo epistolam.* Glossa: *de novissimis temporibus, quibus derisores abundant. In quibus*, epistolis, scilicet prima et secunda, *excito*, ne per torporem dormiatis. *In commonitione*, id est pro commonitione activa scilicet et passiva vestra et aliorum per vos, qua scilicet moneo vos, ut et alios moneatis: hoc importat praepositio associativa. Glossa, *ut vos commoneam, et alios commoneatis. Vestram sinceram mentem*, id est sine carne corruptionis fidei et morum. Philipp. 2, *et hoc oro ut sitis sinceri, et sine offensa in die Christi.* Vel *sinceram*, id est sine cera, et sine mollicie ac instabilitate: ut nec sitis molles per dissolutionem morum, nec instabiles, nec flexibiles per errorem. 2 Thess. 2, *rogamus vos fratres, ut non cito moveamini a vestro sensu. Ut memores sitis eorum quae praedixi vobis verborum*, de fide et moribus, et haereticis venturis. Verborum inquam acceptorum. *A sanctis prophetis.* Supra primo, *habemus sermonem propheticum, cui attendentes benefacitis.* Glossa. *Verborum quae auctoritate sanctorum prophetarum confirmantur. Et* sitis memores verborum. *Apostolorum sanctorum*, quae vobis per me et alios apostolos nunciata sunt, verborum dico, *praeceptorum domini*, idest quae sunt praecepta domini jure creationis, *et salvatoris*, jure recreationis. Ipse dominus qui venit salvare nos, haec praecepta instituit et servare praecepit. Horum autem praeceptorum debemus esse memores non solum ad cogitandum, sed etiam ad faciendum. Psalm. 102, *memores sunt mandatorum ipsius ad faciendum ea, hoc primum scientes.* Hic ponit errantium sententiam: ita volo vos esse memores. Vos dico, *hoc primum*, idest praecipue vel prae ceteris, *scientes* certitudine fidei, indubitatae (praescientia enim futurarum haeresum multum valet ad credendi in fide confirmationem) *quod venient*, non dicit quod mittentur, quia non auctoritate divina, sed usurpatione propria, *in novissimis diebus*, Glossa, *tempore Antichristi, tamquam ejus praecursores*, 2 ad Timoth. 3, *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa* et cetera. *In deceptione*, idest ut decipiant fideles,

illusores, idest haeretici. Glossa, *illudentes fidei et spei Christianorum, quod tempus resurrectionis futurum sibi promittunt frustra, ambulantes*, idest de malo in pejus proficientes, *juxta*, idest secundum, *proprias concupiscentias*, idest sequentes proprias concupiscentias carnis contra consilium sapientis. Eccles. 18, *post concupiscentias tuas ne eas* et cetera. Vel secundum Bedam in Glossa, *novis peccatis gaudentes et nova peccata adinvenientes. Tales ambulant post concupiscentias proprias et non tantum communes, quibus non sufficiunt communia peccata, sed adinveniunt nova.* Psalm. 80, *ibunt in adinventionibus suis dicentes*, et corde credendo et ore praedicando, *ubi est promissio facta*, scilicet antiquis patribus de eorum liberatione? Quasi dicat: ex quo per Christum non est completa, ipse non fuit ille qui promissus est in Scripturis. Impleta autem non videntur, quia adhuc sumus sub culpa et poena. Vel *ubi est promissio* de gloria bonorum? Quasi dicat, nulla est. *Aut adventus ejus*, scilicet ad judicium: quasi dicat, non potestis aliqua signa ostendere quod judicium sit futurum: quasi dicat. Nec promissionibus ejus credendum est, quia non sunt impletae: nec in adventu ejus est sperandum, quia nullum signum apparet. Glossa, *ideo non credunt, ex quo enim*, antiqui, *patres*, idest praedecessores, *dormierunt*, idest mortui sunt. Psalm. 118, *cum dederit dilectis suis somnum* et cetera. *Sic omnia perseverant*, idest manent immutata, quia nihil mutatum est de ordine et causa naturae. Sed contra. Eccles. 2 dicitur: *vidi in omnibus vanitatem et nihil permanere sub sole.* Responsio, creaturae secundum speciem perseverant ab initio temporis, sed fit mutatio individuorum, nec aliquid perfecte manet sub caelo quin aliquo modo immutetur. *Ab initio creaturae*, idest ex quo mundus creatus est, vel ex quo fuit prima creatura. Vel secundum aliam litteram, *sic per omnia sicut prius sine aliqua mutatione perseverant ab initio creaturae. Latet enim eos hoc volentes* et cetera. Hic manifestat veritatem dupliciter. Primo infidelium ignorantiam circa judicium detegendo. Secundo credentium fidem instruendo, ibi: *unum vero hoc non lateat.* Ignorantiam detegit duplicem. Primo judicium aquae jam factum. Secundo circa judicium ignis futuri, ibi: *caeli autem qui nunc sunt.* Dicit ergo, *latet enim eos.* Ideo debent omnia eodem modo perseverare, quia vel vere nescierunt, vel fingunt se nescire ut vos decipiant, duo Dei judicia, alterum per aquam, quod jam praeteriit: alterum per ignem quod restat: *latet*, scilicet vere vel simulatorie, *eos*, scilicet haereticos, *hoc volentes.* Glossa, *nullum judicium esse futurum.* Per hoc notatur eorum ignorantiam esse affectatam. Psalm. 35, *noluit intelligere ut bene ageret.* Nolebant autem propter libertatem impune peccandi. Hoc scilicet latet, *quod caeli*, scilicet aerei. Glossa, *iste humidus aer et turbulentus* de quo dicitur Jerem. 8, *milvus in caelo cognovit tempus suum.* Et Matth. 13, *volucres caeli comederunt illud. Erant prius*, Glossa, *inter priores creaturas.* Vel prius, idest ante diluvium. Sed sicut dicit Glossa, *tunc erant alterius modi quam modo: quia tunc erat aer serenior et quietior quam modo, quia tunc non erant tempestates nec forte vapores, et terra*, erat prius, scilicet alterius modi, quia fertilior et planior. Ipsa dico, *consistens*, idest aggregatione partium suarum simul stans, *de aqua*, Beda, *idest per remotionem aquae operante Dei verbo congregata est in unum, et ita apparuit arida.* Gen. 1. Et *erat consistens, per aquam*, idest per aquae congregationem. Beda, *quia per divinam dispositionem venis aquarum est tota plena, sicut corpus animalis sanguine.* Alioquin non staret, sed redigeretur in minutissimum pulverem, secundum philosophum. Cum enim sit maxime sicca, indiget humiditate qua ejus partes consistant. Ideo dicitur in Psalm. 23 et 135, *qui fundavit terram super aquas.* Vel *de aqua*, idest de primordiali materia quae dicitur aqua, propter ductibilitatem ejus et obedientiam ad formas diversas. Gen. 1, *spiritus domini ferebatur super aquas.* Illa eadem dicitur terra propter informitatem. Abyssus propter obscuritatem. Vel dicitur *terra ex aqua consistens*, quia sine aqua non fructificaret. Et hoc totum, *Dei verbo*, ut causa efficiente et conservante. Joan. 1, *omnia per ipsum facta sunt, per quae*, in quibus duabus partibus aere et terra, *ille tunc mundus*, qui scilicet erat ante diluvium vel tempore diluvii. Vel etiam *ille tunc mundus*, quia fuit alterius modi tunc quam nunc, et terrae nascentia meliora quam nunc. Alterius modi autem erat quantum ad qualitates accidentales non quantum ad substantiales vel radicales, *aqua*, idest per aquam diluvii, *mundatus*, a peccatis hominum, quibus erat pollutus, *periit*, quo ad habitatores: mundatus est quo ad habitationem infectam. Haec autem mundatio signum fuit spiritualis mundationis per Baptismum. 1 Petr. 3, *quod et nunc similis formae salvos facit Baptisma.* Glossa, *periit terra, quia tanto tempore submersa fructificare destitit.* Postea et dissimilem in plerisque locis ab ea quam prius habuerat faciem recepit. Perierunt et caeli secundum speciem hujus aeris. Occupavit enim aqua totam istam capacitatem, ubi aves volitant. Ratio hujus mutationis est, quia ex longa et profunda commixtione terrae aquae et aeris terra facta est lutosior, aer crassior et aqua densior, *caeli autem qui nunc sunt*, quasi dicat. Non solum sunt purgati caeli et terra per diluvium. *Autem* pro sed, *caeli qui nunc sunt*, scilicet aerei. Et dicitur aer caeli pluraliter, propter diversas regiones caeli aerei, et propter ejus plura hemisphaeria. Et dicit, *qui nunc sunt*, non quia sit alia substantia, sed quia qualitas est mutata. Caelum enim aereum fuit per diluvium aquae et terrae immixtum. Et ideo aer modo est spissior seu densior et turbulentior, *et terra.* Similiter quae nunc est a prima qualitate mutata, quia modo rarior est et subtilior propter aquae immixtionem, *eodem verbo*, idest eadem virtute verbi aeterni, quo erant in principio positi, *repositi sunt*, idest iterum positi ad priores usus et officia habitationis hominum et volucrum, et in eadem forma quam modo habent et in eadem positione in loco, ut aer sit sursum, terra deorsum sicut prius. Isti, inquam, caeli et terra sic repositi reservati, idest iterum servati, sicut ante servabantur in diluvio, *igni*, venturo ante faciem judicis quo fiet mundi conflagratio. Psalm. 96, *ignis ante ipsum praecedet.* Glossa, *reservati sunt, ut purgentur per ignem, scilicet ad coinquinationem quam contraxerunt ex peccatis post diluvium, et in melius commutandi.* Et hoc, *in diem judicii*, scilicet bonorum et malorum, *et perditionis impiorum hominum*, specialiter, quia in illa die omnes impii perduntur et peribunt et in anima et in corpore, Job 21, *in die perditionis servatur malus et ad diem furoris ducetur.* Vel *in die judicii* quo ad definitionem; *perditionis*, quo ad executionem. Matth. 25, notatur autem hic duplex judicium Dei; unum in aqua, aliud in igne. Primum factum fuit per aquam: quia in primo statu viguit luxuria, in qua sunt duo, scilicet ardor et foeditas; propter quod facta tunc est purgatio per aquam quae est refrigerans et purificans. Alterum vero judicium fit per ignem, quia tunc vigebit avaritia et erunt homines infrigidati, frigiditate avaritiae ex defectu charitatis, secundum illud Matth. 25, *abundabit iniquitas et refrigescet charitas multorum.* Et ideo fit per ignem qui habet contrariam qualitatem. Vel aliter, aquae est purgare et non innovare. Ignis vero facit utrumque; ideo quia prima purgatio mundi tantum fuit purgatio et non innovatio; ideo facta est per aquam. Secunda vero quae non tantum est purgatio, sed etiam innovatio, fiet per ignem. *Unum vero hoc non lateat vos carissimi* et cetera. Hic manifestat veritatem fidei credentium instruendo. Primo de judicii conditione. Secundo de adventus dilatione, ibi: *non tardat dominus.*

Tertio de judicii districtione, ibi: *adveniet autem.* Dicit ergo, *unum hoc* etc. quia infideles latet judicium praedictum aquae, futurum judicium ignis negant: negant enim illud, eo quod non venit cito. *Vero*, idest sed, *unum hoc non lateat vos charissimi*, minus dicit et plus significat; quasi dicat: certi sitis, *quia unus dies apud dominum*, est scilicet sicut *mille anni*, apud nos; et e contrario, *mille anni* apud nos sicut dies unus apud Deum: quasi dicat: quod nos reputamus longum, breve est apud ipsum et cito venturum: unde patienter expectandum, quia sine dubio veniet dies judicii. Et sic respondet illi quaestioni quae prius facta est, *ubi est promissio* etc.: quasi dicat: prope est nec tardat secundum virtutem. Sed quantum ad nostrum judicium videmus quod parum vivimus. Secundo exponitur sic. Dicunt quidam quod si judicium sit venturum, tamen tot erunt discutienda quod uno die non poterunt discuti, sed multa remanebunt indiscussa; et ideo non est timendum. Contra quos dicit quod unus dies apud Deum tantum valet ad discutiendum sicut mille anni: idest ita bene discutiet Deus uno die sicut in mille annis. 1 Corinth. 15, *in momento et in ictu oculi.* Nec mirum, quia omnia sunt ei praesentia, non successive fluentia, sicut apud nos. Job 10, *numquid sicut dies hominis, dies tui, et anni tui sicut humana sunt tempora, ut quaeras iniquitatem meam*, scilicet successive sicut homo? Quasi dicat, non. Tertio modo moraliter sic dicunt quidam pseudo. Tot habetis peccata quod non sufficeret totum tempus ad ea punienda: ad quid ergo poenitentiam faceretis? Quasi dicat: pro nihilo seu frustra. Contra quos dicit, *scitote*, quod unus dies poenitentiae, scilicet tantum valet apud dominum sicut mille anni, idest sicut multi dies poenitentiae: sicut patet de latrone bono, Luc. 23, quantum, ad consequutionem veniae et gratiae ac gloriae habendae: non tamen tantum valet ad dimissionem poenae vel ad velociorem adeptionem gloriae. Hebr. 2, *plus valent multi anni quam unus dies.* Ezech. 4, *diem pro anno dedi tibi.* Sequitur, *et mille anni sicut dies unus.* Hoc exponitur dupliciter, secundum duos errores, quos hic elidit. Dicebant quidam quod sicut tempore omnia fluunt, ita multa latebunt judicem. Contra quos dicit, *mille anni erunt apud Deum*, idest in ejus cognitione, *sicut dies unus*, ponitur continens pro contento: idest quaecumque fient in mille, hoc est in infinitis annis, ita erunt cognita Deo, sicut quae fiunt uno die. Psalm. 89, *mille anni ante oculos tuos sicut dies una quae praeteriit.* Secundo modo sic dicunt quidam, quod non oportet poenitere, quia in una die totum delebitur; sicut dicunt haeretici quod quantumcumque sit homo peccator, per appositionem manus alicujus perfecti ex tempore omnia peccata ejus dimittuntur: contra quos dicit: *mille anni sicut dies unus*, quasi dicat: non credatis eis qui sic dicunt; quia mille anni, scilicet poenitentiae non plus sufficerent ad poenam solvendam vel vitam aeternam. Sicut unus dies non sufficeret, nisi esset gratia Dei. Ideo dicit apostolus Rom. 8, *non sunt condignae passiones hujus temporis* et cetera. *Non tardat dominus*: quasi: cum non sit apud Deum differentia mille annorum et unius diei, non tardat dominus *promissionem suam*, idest a promissis suis implendis, sicut dicunt haeretici. Vel secundum aliam literam. *Promissum* vel promissionem scilicet implere quod promisit de judicio futuro; unde nondum venit temporis opportunitas, quam ipse solus novit. Matth. 24, *de die illa nemo scit* et cetera. Sicut nec pater tardat dare haereditatem filio, expectans tempus adultae et maturae aetatis; nec medicus purgationem aegroto. Et certe non tardat: quia, ut dicit Gregorius, *omne quod fine clauditur, breve esse cernitur.* Non tardat ergo dominus ut misereatur nobis. Et Rom. 2, *an ignoras, quod benignitas Dei ad poenitentiam te adducit* et cetera. *Nolens aliquos perire*, idest non volens voluntate scilicet signi, quia omnes praeceptis, consiliis, minis, praemiis, a periculis revocat. Ezech. 18, *et quare moriemini domus Israel? Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur* et cetera. Vel secundum Damascenum, non vult aliquem perire voluntate beneplaciti antecedenter, quia facit quod in ipso est ad nostram salutem: vult tamen voluntate consequente istum qui peccat, finaliter eum punire et perire. Dicitur autem voluntas consequens quae attendit merita finalia; non quod merita sunt aliquo modo causa vel ratio divinae praescientiae vel voluntatis; sed sunt ejus objectum; temporale enim bene est objectum aeterni. *Sed omnes ad poenitentiam reverti*, scilicet de peccatis commissis, et de bonis omissis et amissis. Matth. 3, *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum.* Et quia patienter expectat, ideo perseverare non debemus in peccato: dicit enim Isidorus: *metuendum valde est, ut neque pro spe veniae quam promittit Deus perseveranter peccemus: neque quia juste peccatis poena infligitur, desperemus; sed utroque periculo deviato, et a malo desistamus, et de Dei misericordia speremus. Adveniet autem dies*: quasi dicat: bene dico quod non tardabit dominus. *Autem* pro sed *dies domini*, idest dies judicii in quo fiet omnino voluntas domini. Nunc autem dies nostra est, in qua nostras facimus voluntates. Luc. 19, *et quidem in hac die tua* et cetera. Psalm. 74, *cum accepero tempus* etc., *adveniet*, idest ad nos de caelo ad terram veniet. Habac. 2, *si moram fecerit, expecta eum* et cetera. *Ut fur*, idest ex improviso sicut fur in nocte: unde adventus judicii comparatur furi. 1 Thess. 5, *dies domini sicut fur in nocte, ita veniet.* Luc. 22, *si sciret paterfamilias qua hora fur veniret* et cetera. Nota, quod dies judicii dicitur dies, quia erunt ibi omnia manifesta. Dan. 7, *judicium sedit, et libri aperti sunt.* Item dicitur dies quantum ad bonos: nox quantum ad malos. *In quo*, scilicet die judicii *caeli*, aerei, non aetherei. Matth. 13, *volucres caeli comederunt illud. Magno impetu*, idest magna violentia conflagrantis et purgantis mundum. Psal. 96, *ignis ante ipsum praecedet et inflammabit* et cetera. *Transient*, transitu accidentali a priori qualitate et statu, idest a vetustate corruptionis in novitatem status incorruptibilis: ab impuritate contagii mundanae conversationis, in puritatem naturae subtilis, non tamen transitu substantiali, ut substantialiter corrumpatur. Joel. 2, *ante faciem ignis vorans, et post eum exurens flamma.* Sicut enim dicit Gregorius, *tantum ascendet ignis judicii quantum ascenderunt aquae diluvii.* Quod intelligendum est quantum ad effectum purgationis: inquantum enim ad effectum innovationis plus ascendet. Vel *caeli* allegorice dicuntur sancti. Psal. 18, *caeli enarrant gloriam Dei.* Qui purgabuntur isto igne, si aliquid in eis purgandum fuerit: nec solum aer. *Elementa vero*, quatuor quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet: nec cuncta in tantum consumet ut non sint; sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem. Sed contra. 1 Corinth. 7, *praeterit enim figura hujus mundi.* Glossa, *non substantia, sed figura praeteriit.* Consistit autem substantia mundi in connexione quatuor elementorum. Item jam remaneret locus vacuus aliorum duorum elementorum, vel alia duo rarefierent, vel extenderentur ultra medium suum. Item terra quae dignior est, manet in aeternum Eccl. 1, ergo multo magis substantia aliorum elementorum. Responsio, licet aliqui dixerunt, secundum Glossam Bedae, duo ex toto consumi, scilicet aquam et ignem, alia duo manere secundum statum alterum, scilicet terram et aerem: tamen verius est quod omnia quatuor manebunt, secundum substantiam, non secundum statum generationis et corruptionis mundanum. Cessabit enim motus corporum supercaelestium, qui est totius alterationis et transmutationis principium. Unde super illud Matth. 8, *donec transeat caelum et terra*, Glossa, *donec elementa a* *mutabili in immutabilem formam mutentur.* Ipsa ergo inquantum elementa sunt generabilium et corruptibilium principia, solventur omnia: sic enim colligationem habent, et conveniunt in generationis et corruptionis officium et locum. Secundum vero substantiam propriam permanebunt habentia qualitates suas convenientes ad illum incorruptionis statum, secundum Augustinum ad Glossam Bedae. Responsio, ideo dicit illa duo, scilicet ignis et aqua consumentur ex toto non per proprietatem, sed per quamdam appropriationem, eo quod haec duo sunt maxime activa quantum ad vim convertendi alia in se, quae vix penitus consumentur. Alia vera magis passiva sunt. Et quia passibilitas in impassibilitatem convertetur, dicit quod mutabuntur in meliorem faciem. Primum videtur fieri per assumptionem ejus quod interfuit. Secundum vero per restitutionem ejus quod defuit. Vel in toto consumentur, idest in eo quod habebant potestatem convertendi quasi omnia in sui naturam. Caliditas autem in igne et frigiditas in aqua omnino consumentur: inquantum vero sunt principia patiendi, convertentur in melius, quia amplius non passibilia. *Cum igitur haec* et cetera. Hic exhortatur ad dignam expectationem seu praeparationem, tangens. Primo praeparationis condignae causam. Secundo modum, ibi, *propter quod charissimi.* Causam vero tangit duplicem. Primo timorem poenae. Secundo spem gloriae, ibi, *novos vero caelos.* Dicit ergo, *cum igitur haec omnia.* Continua sic. Veniet judicium, et subito, et mundus in adventu judicii peribit. Cum igitur haec omnia quatuor elementa *dissolvenda sint*, a statu solubili in statum insolubilem mutanda. Glossa tamen Interl., vocat *omnia, homines*: unde dicit: *quandoquidem in tanto judicio mali in pejus, boni in melius sunt mutandi, quales*, idest quam sanctos, et quam perfectos: *oportet vos, credentes* haec futura, *esse in sanctis conversationibus*, quantum ad vosmetipsos secundum Glossam. *Et pietatibus*, quo ad alios, secundum Glossam. Pluraliter nominat utrumque: quia conversationis sanctae sunt duae partes, scilicet activa et contemplativa. Et pietatis sanctae: scilicet corporalis et spiritualis. Addit vero *sanctis*, ad differentiam conversationis malae et pietatis malae quam quis impendit vitio. *Expectantes*, per spem praemii, quia spes est certa expectatio futurae beatitudinis. *Et properantes*, per bonam operationem meriti, et merito *properantes*, quia via longa et dies pauci. 1 Corinth. 7, *tempus breve.* Item quia ad magna vocati. Rom. 8, *quos praedestinavit, hos et vocavit, et justificavit et magnificavit.* Item quia jamdiu expectati. Isaiae 29, *expectat dominus ut misereatur vestri.* Item ne simus exclusi. Hebr. 4, *festinemus ingredi in illam requiem.* Cant. 2, *surge propera amica mea. In adventu*, idest in praeparatione ad adventum; non quia essent visuri illum, sed ut certitudinaliter sperent illum. *Diei*, judicii, *domini*, nostri Jesu Christi, quia ipse tunc judicabit. Tota quidem Trinitas judicabit auctoritate, sed Christus inquantum homo, ministerio disceptationis et promulgationis sententiae. Matth. 25. *Per quem*, dominum scilicet, quia hoc fiet virtute supernaturali, non enim natura ignis est descendere, sed ascendere. Vel *per quem*, adventum domini, *caeli*, aerei non aetherei, *ardentes solventur.* Igne conflagrationis a statu corruptibili ad statum incorruptibilem. *Et elementa*, scilicet alia ut terra, *ardore ignis.* Qui erit maximus, et ex concursu ignito superiorum et inferiorum ut putatur, *tabescent*, idest quo ad statum pristinum deficient. Sed numquid caelum Empyreum est purgandum, cum illic perpetratum sit peccatum Angelorum? Responsio, caelum non fuit inquinatum illo peccato, cum propter loci puritatem, qui non est inquinabilis cum sit lux pura: tum propter peccati, ut angelici, spiritualitatem, tum propter peccantium velocem expulsionem. *Novos vero caelos*: quasi dicat: isti caeli solventur. Et *novos* *caelos*, non dicit alios, sed in melius adnovatos seu renovatos. *Et novam terram*, idest in melius innovatam, et in meliorem formam. Apoc. 21, *vidi caelum novum et novam terram. Et promissa ipsius*, idest praemia a Christo promissa. Luc. 22, *vos estis qui permansistis mecum* etc. et Matth. 5. *Expectamus*, spei certitudinem. Isa. 65, *ecce ego creo caelos novos et novam terram* et cetera. *In quibus*, scilicet caelis et terra innovatis, et in quo tempore et statu innovationis, *justitia*, idest retributio vitae aeternae pro meritis gratiae, *habitat*, idest habitabit perpetuo sine fine. Ponit praesens tempus pro futuro ob certitudinis magnitudinem. Unde, sicut dicit Glossa, *tunc cuique fidelium pro modo certaminis corona reddetur justitiae.* Nec hoc dicit propter hoc quod justi habitaturi sunt in mundo inferiori post judicium sicut nunc; sed quia mundus erit pars habitationis eorum. Sicut rex non manet in coquina, et tamen dicitur pars habitationis suae. Et nota quod non dicit misericordia, sed *justitia*; quia modo misericordia regnat, sed tunc justitia regnabit. 2 Tim. ult., *reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi dominus in illa die.* Reddere enim pertinet ad justitiam. Vel loquitur de caelis et terra allegorice, ut per caelos intelligantur contemplativi, per terram activi, per gloriam innovati, in quibus justitia creata vel increata habitat in praesenti per meritum, sed in futuro per praemium. Et tunc habitabit in eis immobiliter et in quiete, sicut in sua haereditate et possessione: non sic nunc ubi quotidie ejicitur. Psalm. 5, *in aeternum exultabunt, et habitabis in eis. Propter quod carissimi* et cetera. Hic tangit primo praeparationis condignae modum, post immunditiam vitae. Secundo in spei longanimitate, ibi, *et domini nostri Jesu Christi longanimitatem.* Tertio in constantia fidei, ibi, *vos igitur fratres.* Quarto in solicitudine proficiendi, ibi, *crescite vero in gratia. Propter quod.* Glossa. *Dies domini veniet.* O vos, *charissimi*, charitate speciali mihi conjuncti, *haec*, scilicet Dei promissa, vel a me praedicta de caelo et terra, *expectantes*, per certitudinem spei, *satagite*, idest bene operando satis agite, vel studiose laborate, sicut *Martha satagebat circa frequens ministerium*, Luc. 10, *inveniri*, idest ut inveniamini, *ei*, idest ab eo vel ad ejus honorem, vel ei idest non hominum judicio. 1 Reg. 46, *homo videt ea quae foris parent, Deus autem intuetur cor. Immaculati.* A venialibus in corpore, idest in sensualitate. Pro tanto dicuntur esse venialia in corpore, quia carnis fragilitate contrahuntur causaliter non formaliter. *Et inviolati.* Glossa. *A criminalibus in mente, scilicet ratione.* Vel primum refertur ad peccata carnalia, secundum ad spiritualia. *In pace*, idest in peccatis remissis pacificati. Rom. 5, *justificati igitur ex fide pacem habeamus* et cetera. Vel in pace pectoris ad Deum, et ad seipsum, et ad proximum. *Et domini nostri Jesu Christi longanimitatem*, idest longam expectationem. Psalm. 102, *longanimis et multum misericors, salutem arbitrabimini*, idest causam salutis vestrae. Beda, *intelligite quod ideo dominus longanimiter expectat, ut misereatur nostri. Et ut plures salventur*, ut habetur Isa. 30: propterea, *sicut et charissimus frater noster Paulus*, idest ita hortor faciendum sicut et cetera. Nota humilitatem sanctorum. Petrus Paulum commendat et suam doctrinam ejus Scriptura confirmat. Paulus dicit de seipso, 1 Corinth. 15, *ego sum minimus apostolorum qui non sum dignus vocari apostolus, scripsit vobis*, in hoc ostendit quod Paulus ea quae quibusdam Ecclesiis specialiter scripsit omnibus Ecclesiis generaliter scripsit. Paulus dispersis de Judaea specialiter non scripsit sed gentibus, *secundum datam sibi sapientiam*, idest cognitionem caelestium a Deo, scilicet in ejus raptu. 2 Corinth. 12, quando audivit arcana verba, quae non licet homini loqui. Glossa, *ecce primus apostolorum oblitus fuit primatus et datarum sibi clavium: datam Paulo miratur sapien-*

tiam, quia mos est electorum, ut magis aliorum, quam suas mirentur virtutes. Et per has se ad profectum excitent. Scripsit inquam *vobis, sicut et*, scripsi, supple, *in omnibus epistolis loquens in eis*, scilicet epistolis, *de his*, scilicet quae praedixi vobis et super quibus vos monui, scilicet de Christi adventu. Et de commendatione gratiae et de haereticis futuris: quasi non solum una ejus epistola, sed et omnes ejus epistolae ad vestram utilitatem scriptae sint. Sed quomodo Petrus, qui erat major, auctoritate Pauli minoris doctrinam suam confirmat? Responsio. Inducendo auctoritatem epistolarum Pauli, potius intendit illis dare auctoritatem approbando, quam jus per eas confirmando. Vel hoc facit non ex necessitate, sed ex humilitate. Vel forte licet Petrus major esset in cura, Paulus tamen major in scientia. *In quibus*, scilicet epistolis, *sunt quaedam difficilia intellectu*, idest ad intelligendum. Quod forte faciebat, ut celaret earum tenorem haereticis. Sed quomodo simplices quibus scribebat intelligebant? Responsio. Misit epistolas discipulis qui eas exponebant. Sed adhuc objicitur, de hoc quod dicitur Proverb. 14, *doctrina prudentum facilis est.* Responsio, forte aliud est de Scriptura aliud de doctrina; quia praesentes docendo se possunt opponere contradicentibus, obviare absentibus, scribendo non. Scilicet, *quae indocti*, supple haeretici, indocti quo ad scientiam divinam, *et instabiles*, quo ad fidei perseverantiam, quia divina non statuunt seu sapiunt, nec curare volunt. Ideo, autem indocti sunt, ut dicit Glossa, quia inter doctos, ut erudiantur non permanent, *depravant*, male interpretando et minuendo, pervertendo et mutando, *sicut et ceteras Scripturas.* Glossa, *nullus veteris testamenti vel novi liber est in quo haeretici aliquid non perverterunt, vel diminuendo, vel addendo, vel mutando, ad suam ipsorum perditionem*, idest damnationem: hujusmodi enim depravatio Scripturarum causa est eis perditionis in praesenti et futuro. Damnationis in praesenti, quia nunc praescinduntur ab Ecclesia militante; et damnationis in futuro, quia ab Ecclesia triumphante. *Vos igitur fratres*, quia insipienter multifarios adducent errores, *vos praescientes*, hoc scilicet quod venturi sunt haeretici et judicium venturum antequam veniat, ut melius cavere possitis. Gregorius. *Minus jacula feriunt, quae praevidentur; et nos tolerabilius mundi mala suscipimus, si contra communimur, custodite*, scilicet vosmetipsos diligenti solicitudine. Deuter. 4, *custodi temetipsum et animam tuam solicite, ne insipientium*, scilicet haereticorum, *errore*, quo errant et alios errare faciunt, *traducti*, idest ultra mensuram seu metas et terminos fidei ducti. Proverb. 22, *ne transgrediaris terminos antiquos* et cetera. *Excidatis a propria firmitate.* Glossa interlinearis; *fidei, quae est petra super quam fundatur Ecclesia.* Matth. 7, sicut ergo illi qui volunt capere unum castrum forte, nituntur primo destruere fundamentum, ita haeretici volentes Ecclesiam destruere, nitebantur et nunc etiam nituntur maxime destruere fidem. Et quia ad firmitatem non sufficit fundamentum nisi supra sit aedificatum, ideo sequitur, *crescite vero*, cremento scilicet spirituali, *in gratia*, quo ad effectum, et cognitione, quo ad intentum seu intellectum, *domini nostri Jesu Christi et salvatoris.* Utrumque enim domini est, scilicet gratia et fides. Domini, jure creationis: salvatoris jure recreationis, *ipsi gloria.* Hic tandem totum terminat in laudem Dei. Psalm. 113, *non nobis, domine, sed nomini tuo da gloriam. Et nunc.* Glossa, interlinearis, *inter quotidianas adversitates, et in diebus aeternitatis*, idest inter aeternas delectationes. Vel *nunc* idest in praesenti *et in diem aeternitatis*, idest in futuro, ubi erit dies aeternae et inenarrabilis claritatis, de qua Psalm. 83, *melior est dies una in atriis tuis super millia.* Diem dicit in singulari, quia erit unica dies, sine interpellatione noctis. *Amen.* Confirmatio est. Deo gratias.

age retro age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Nicolai de Gorran

In VII epistolas canonicas expositio

pars IV

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro age ultra

Caput 1

[89304] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 4 cap. 1 *Quod fuit ab initio* et cetera. Haec est tertia pars hujus libri continens epistolas Joannis tres. Quarum prima generalis est, duae aliae speciales. Una cuidam matronae. Altera cuidam patrifamilias. In prima agit de affectu

et effectu charitatis communiter ad Deum et ad proximum. In secunda specialius ad Deum. In tertia specialius ad proximum. Haec autem epistola prima dividitur in tres partes. Nam primo commendat doctrinam suam in isto cap. Secundo hortatur ad ejus observantiam. Cap. 2 et 3. Dissuadet doctrinam contrariam cap. 4 et 5. In prima parte commendando, primo, tangit certitudinem doctrinae ex parte doctorum. Secundo ejus utilitatem ex parte auditorum, ibi: *quod vidimus et audivimus.* Tertio utilitatis consequendae modum, ibi: *si dixerimus societatem* et cetera. Certitudinem vero ex parte dictorum tangit dupliciter. Primo in sciendo quo ad se. Secundo in docendo quo ad alios, ibi: *et vidimus et testamur* et cetera. Dicit ergo, *quod fuit ab initio* et cetera. Quaeritur quare secundum modum aliorum epistolas scribentium et aliarum duarum epistolarum suarum, hic non praemittit salutem. Responsio, ut principium epistolae suae principio Evangelii sui concordaret, ubi dicit, *in principio verbum* et cetera. Ut sic appareret eundem esse scriptorem Evangelii et epistolae. Et quasi hoc opus operi Evangelii praecedenti continuaret. Dicit ergo, *quod fuit ab initio* et cetera. Constructio sic potest ordinari, *nos apostoli et vidimus et testamur et annunciamus vobis*, illud *quod fuit ab initio* aeternaliter, scilicet verbum Dei. Nec exprimit quid sit illud, eo quod ineffabile est et infinitum. *Fuit.* Tria tempora sunt, scilicet praesens, praeteritum et futurum. In his quod perfectionis est Deo convenit: quod imperfectionis non. Praeteritum vero de Deo dicitur propter perfectionem. Praesens propter actualitatem. Futurum propter durationem. Alias vero nullum tempus de Deo convenienter dicitur. Nec praeteritum, quia non est: nec praesens, quia transit; nec futurum, quia nondum est, *ab initio*, originis, scilicet a patre. Joan. 1, *in principio erat verbum.* Vel durationis, et hoc dupliciter: vel ab initio initiante, scilicet aeternitate, idest ab aeterno. Vel ab initio initiato, scilicet temporis. In ipso enim temporis initio verum erat dicere, quod fuit: et hoc dicitur Joan. 1, *in principio erat verbum.* Unde prius fuit quam initium temporis, non tempore, sed aeternitate. Prius enim, secundum Augustinum, dicitur quadrupliciter: natura, dignitate, tempore, aeternitate. Videte si non attestatur epistola sua ubi modo audistis, *in principio erat verbum et verbum erat apud Deum.* Quod fuit inquam ab initio filium Dei, secundum divinitatem et aeternitatem. *Quod audivimus*, mediate per legem et prophetas vel immediate per seipsum in mundo loquentem. Hebr. 1, *olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime* et cetera. *Quod vidimus oculis*, ipsum, scilicet in carne apparentem. Baruch 3, *post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est.* Unde Luc. 9, dictum est eis apostolis, *beati oculi qui vident quae vos videtis. Quod perspeximus*, ipsum diligenter et perfecte non superficialiter inspeximus. Luc. 24, *videte manus meas et pedes meos.* Vel *perspeximus*, idest diligenter et perfecte inquisivimus, an ipse esset de quo praedixerint prophetae et an in ipso implerentur Scripturae, *et* illud scilicet quod, *manus nostrae contrectaverunt*, ipsum palpando, *de verbo vitae.* Non secundum verbi naturam, sed secundum carnem assumptam. Luc. 24, *palpate et videte.* Hic sumitur argumentum quod non solum Thomas palpavit, sed et alii secundum Glossam, *et vita*, idest ipse idem Christus. Joan. 14, *ego sum via, veritas et vita, manifestata est*, interius per fidem, exterius per praedicationem, per miraculorum operationem. In hoc autem quod dicitur, *manus nostrae contrectaverunt*, insinuatur nobis certissima cognitio quantum ad veritatem humanam; sensus enim certissimus est tactus, *et vidimus*: quasi dicat, hoc inquam nos apostoli vidimus certitudinaliter cognoscendo, *et testamur*, audacter asserendo. Et probant assertionem martyria sustinendo. Nam martyr Graece, testis Latine dicitur, Act. 1, *eritis mihi testes* et cetera. Isa. 43, *vere vos testes mei, dicit dominus.* Et notandum quod testimonio promittit visionem, quia certitudo visionis requiritur ad hoc quod testimonium sit efficax, *et annunciamus vobis*, publice scilicet praedicando: erant enim nuncii domini. Psalm. 63, *annuntiaverunt opera Dei* et cetera. *Vitam aeternam*, idest Christum qui est vita aeterna: visio enim Christi Dei et hominis est vita aeterna. Joan. 17, *haec est vita aeterna* et cetera. Dicitur autem Christus vita aeterna per essentiam quo ad se et per se, et per causam quo ad nos: *quae* vita aeterna, idest Christus, *erat*, ab aeterno secundum divinitatem. Joan. 1, *verbum erat apud Deum, apud patrem*, ut alius apud alium, secundum personarum distinctionem, *et apparuit nobis*, in fine temporum, secundum carnem. Habac. 2, *apparebit in fine et non mentietur* et cetera. *Quod vidimus et audivimus et annunciamus* et cetera. Hic commendando doctrinam, ostendit ejus utilitatem ex parte auditorum. Prima est communio Ecclesiae. Secunda participatio gratiae, ibi, *et societas vestra.* Tertia est gaudium cordis, ibi, *et haec scribimus.* Quarta est illuminatio mentis, ibi, *et haec Annunciatio.* Dicit ergo, *quod vidimus.* Repetit, causa majoris certitudinis. Genes. 41. *Quod autem secundo vidisti ad eamdem rem pertinens somnium, firmitatis indicium est.* Vel trina repetitio fit propter tres differentias sensuum; scilicet corporalis quae est carnis, et intellectualis, quae est rationis, et spiritualis quae est verbum fidei. Quod scilicet verbum Dei. *Vidimus*, in carne, *audivimus.* In sermone. *Annunciamus*, in praedicatione, *vobis.* *Qui nec audivistis nec vidistis*, minus felices in hoc, ut dicit Glossa, quam illi. Unde Luc. 10, *beati oculi qui vident quae vos vidistis.* Nec obstat quod dicitur Joan. 20, *beati qui non viderunt* et cetera. Non dicit beatiores; nam secundum statum communem meriti, beatius est credere quod non videtur, quam quod videtur. Secundum vero statum specialem illorum qui viderunt, quia ampliorem gratiam receperunt, beatius fuit audire et videre, quam audire tantum, sic intelligitur Glossa. *Ut* scilicet et vos, qui praedicta non vidistis. *Societatem habeatis nobiscum*, majoribus, qui praedicta vidimus. Societatem inquam in praesenti, in communione Ecclesiae quo ad fidem et bona opera. Psalm. 118. *Particeps ego sum omnium timentium te* et cetera. *Et societas nostra sit*, in futuro non tantum hominum, sed ad invicem scilicet cum Deo secundum illud Joan. 14, *ad eum veniemus et mansionem* et cetera. *Cum patre.* In quo est omne bonum. Jacob. 1, *omne donum optimum* et cetera. *Et filio ejus*, per quem omne bonum. Joan. 1, *omnia per ipsum facta* et cetera. *Jesu Christo*, hoc addit ad differentiam filiorum adoptivorum. Ab amborum societate non separatur spiritus sanctus; sed intelligitur, ut nexus in extremis. Haec vero societas erit gloriae, ut secundum Glossam, *simus haeredes Dei, cohaeredes domini nostri Christi.* Rom. 8. Sic ergo per societatem sanctam transitur ad societatem divinam. Glossa, *ergo per nostram societatem transibitis ad societatem Dei.* Prima est gratiae in praesenti. Secunda gloriae in futuro. *Et hoc scribimus vobis.* Glossa: *non tantum transitorie nunciamus, sed et memoriae commendamus.* *Ut gaudeatis.* Glossa. *In hoc sequuti unitatem Ecclesiae.* *Et gaudium vestrum sit plenum.* In futuro, in Angelorum societate: nunc enim non est gaudium plenum: quia *risus dolori miscetur*, Proverb. 14. Sed tunc erit plenum non solum plenitudine sufficientiae vel indeficientiae, sed et superfluentiae. Ita enim gaudium replebit animam, quod undique superfluet; et sub et supra, et intus et extra, a dextris et a sinistris: ut sit beatus totaliter in gaudio, sicut piscis in aqua, et homo in domo propria. Matth. 15, *intra in gaudium domini tui.* De hoc triplici gaudio. Joan. 16. *Ut gaudium meum sit in vobis, et* *gaudium vestrum impleatur. Et haec est Annunciatio*, quam scilicet vobis annuncio, id est res digna Annunciatione. *Quam audivimus*, auditu interiori per fidem; et exteriori per praedicationem. *Ab eo*, a Christo scilicet, *et annunciamus vobis*, aliis, scilicet qui ab eo non audistis. Psalm. 63, *annunciaverunt opera Dei*, et cetera. *Quoniam Deus lux est*, per essentiam, non corporalis. Joan. 9, *quamdiu sum in mundo, lux sum mundi.* Et Joan. 3, *lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem. Et tenebrae*, peccati, erroris, ignorantiae, injustitiae, quae sunt tenebrae spirituales. *In eo non sunt ullae*, scilicet per participationem. Jacob. 2, *apud quem non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.* 2 Corinth. 6, *quae enim societas luci ad tenebras?* Augustinus, *Deus est lux quam non capit locus: nox quam non capit tempus: odor quem non spargit ventus: cibus quem non minuit edacitas: amplexus quem non divellit societas.* Et nota, quod est differentia inter lucem et lumen: quia lux est ipsa luminis forma; lumen vero est lux, ut est in aliquo corpore recepta et incorporata. Unde Christus proprie dicitur lux in sua divinitate: in se lumen prout est unita in humanitate. Isa. 60, *surge, illuminare Jerusalem, quia venit lumen tuum.* Dicitur ergo Christus lumen ratione unionis, quia lumen, sicut dictum est, est lux incorporata. Et in Christo lux divinitatis est carni unita. Psalm. 35, *in lumine tuo*, scilicet deitatis, *videbimus lumen*, scilicet humanitatis ratione delectationis. Eccl. 11, *dulce lumen et delectabile oculis videre solem.* Ratione illuminationis. Luc. 1, *illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Vel dicitur lumen, quia illuminavit nos exemplis. Isa. 60. *Ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui.* In doctrinis. Isa. 2, *domus Jacob, venite ambulemus in lumine Dei nostri.* Item beneficiis: haec contra tenebras culpae, ignorantiae, inscientiae. *Si dixerimus quoniam* et cetera. Hic ostendit utilitatis consequendae modum. Primo in honestate conversationis. Secundo in humilitate reputationis, ibi, *si dixerimus, quia peccatum non habemus.* Ad honestatem conversationis duo tangit. Primo declinationem mali; secundo operationem boni, ibi, *si autem in luce ambulemus.* Humilitatem reputationis tangit in tribus: primo in praesentium peccatorum cognitione quo ad seipsum; secundo in eorumdem confessione quo ad alium, ibi, *si confiteamur peccata*; tertio in praeteritorum peccatorum recordatione ante Deum, ibi, *si dixerimus quia peccatum non habemus*, et cetera. Dicit ergo, *si dixerimus*, quia Deus lux est, et in eo tenebrae non sunt. Iterum *si dixerimus*, nos quicumque apostoli, vel alii, dictione cordis vel oris. *Quoniam societatem habemus.* Glossa, *per fidem et charitatem quoniam Deo sociant. Cum illo*, scilicet domino, qui lux est. *Et in tenebris.* Glossa, *peccatis.* Unde peccata dicuntur opera tenebrarum. Ad Rom. 13. *Abjiciamus* inquit, *opera tenebrarum.* Dicuntur autem peccata tenebrae, quia Daemones tenebrosi ad ea nos impellunt. In tenebris fiunt, animam tenebrosam faciunt, ad tenebras aeternae damnationis ducunt. Psal. 34, *fiat via illorum tenebrae et lubricum.* Jerem. 23, *via illorum quasi lubricum, in tenebris scilicet; impellentur enim, et corruent in ea. Ambulamus*, idest de malo in pejus proficiemus. Glossa *peccato peccatum addentes.* Haec est pessima ambulatio, de qua Joan. 13, *qui ambulat in tenebris, nescit quo vadat. Mentimur*, ecce peccatum commissionis. *Et non facimus veritatem*, ecce peccatum omissionis. Vel secundum Glossam; *mentimur in nobis, et non facimus veritatem, dum alios ad idem mendacium exemplo nostro inducimus.* Glossa. *Jam ergo habere qui vult societatem cum luce, pellat tenebras peccatorum. Si autem in luce*, vitae bonae alios exemplo illuminantis, secundum illud Joan. 1, *vita erat lux hominum, ambulaverimus*, id est si de bono in melius proficimus. Glossa. *Homo in luce ambulat, qui virtutum operibus ad meliora proficit.* Ephes. 5, *ut filii lucis ambulate* et cetera. *Sicut et ipse est in luce*, id est in seipso qui est *lux.* 1 Tim. 6, *qui lucem habitat inaccessibilem.* Et dicit *est*, immutabiliter et immobiliter. Non ait, ambulat, quia Deus non proficit. Unde Glossa, *Deus esse in luce dicitur quia summam ubi proficere valeat non invenit. Societatem habemus ad invicem*, gratiae scilicet et charitatis. Et unus cum alio, cum membro suo, et omnes cum capite nostro, scilicet Christo. *Et sanguis Jesu Christi* et cetera. Glossa, *sacramentum dominicae passionis. Filii ejus*, scilicet Dei patris. *Emundat*, idest evidenter mundat. *Nos* qui sumus de societate Ecclesiae merito, non solo numero. *Ab omni peccato*, scilicet originali, actuali, mortali, et veniali. Glossa: *sacramentum dominicae passionis omnia peccata, originalia et actualia laxavit.* Apoc. 1, *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Sanguis enim Christi, cum ipse sit mundissimus, mundat et non inquinat. Apoc. 7, *laverunt stolas suas* et cetera. *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus.* Glossa. *Sicut ambulamus in luce, ita sumus mundi: non tamen debemus putare nos, quamdiu vivimus, omnino posse a peccato mundari. Si dixerimus* inquam, Glossa, *elati de aliqua justitia. Quoniam peccatum non habemus*, ullum nec mortale nec veniale. Dicitur autem peccatum haberi large non proprie, cum non sit habitus sed privatio. *Non habemus.* Glossa, *non ait non habuimus, ne forte de praeterita vita dictum intelligatur, ipsi nos seducimus.* Haec enim praesumptio separat nos a Deo. Sap. 1, *perversae cogitationes separant nos a Deo. Et veritas in nobis non est*, idest Deus qui est veritas. Joan. 14. *Ego sum via, veritas et vita.* Glossa, *Deus ab elatis se subtrahit.* Jacob. 4. *Deus superbis resistit* et cetera. Hujus autem ratio est: quia contraria contrariis expelluntur, ergo veritas falsitate. Falsitas autem est se putare absque peccato esse. Prover. 20, *quis potest dicere, mundum est cor meum?* et cetera. Et Proverb. 24: *septies in die cadit justus.* Sed e contrario, *si confiteamur*, id est, si simul fateamur confessione cordis Deo, et confessione oris Dei vicario. Jacobi ultimo. *Confiteamini alterutrum peccata vestra*: quoniam sine peccato in hac vita esse non possumus. Prima salutis spes est ipsa confessio. *Peccata*, non bona, ut qui se jactant confitendo, exemplo Pharisaei. Luc. 18, *jejuno bis in sabbato. Nostra* non aliena: ut qui alios accusant confitendo, vel super alios se excusant. Contra quos Psalm. 31, *dixi: confitebor adversum me*, et cetera. *Fidelis est*, promissa humilibus conferendo. *Et justus* peccata poenitentibus remittendo. Vel *fidelis*, promissa reddendo. Et *justus*, secundum merita retribuendo. *Ut remittat nobis peccata nostra.* Glossa, *majora peccata*, scilicet mortalia; haec enim sunt peccata simpliciter, quia *peccatum*, secundum Augustinum, *est factum vel dictum vel concupitum contra legem Dei. Et emundet nos ab omni iniquitate.* Iniquitatem vocat minora peccata sicut venialia. Vel remissio peccati refertur ad dimissionem poenae, emundatio iniquitatis ad dimissionem culpae. Et dicit, *omni*: tria sunt genera hujusmodi minorum peccatorum; scilicet *lignum, foenum, stipula.* 1 Corinth. 3. Vel remissio in praesenti, emundatio, id est perfecta scilicet mundatio in futuro. *Si dixerimus, quoniam non peccavimus.* Glossa. *Si confiteamur, mundamur*; sed si nos honorare volumus, dicendo, non peccavimus. Glossa, *quasi, non egemus absolvi.* Contra illud Rom. 5, *omnes peccaverunt et egent gloria Dei. Mendacem facimus eum*, scilicet Deum. Glossa Bedae, *nec infans unius diei est sine peccato.* Et sumitur illa ab illo verbo, Job 15, secundum aliam translationem. *Quid est homo ut immaculatus sit: ut justus appareat natus de muliere.* Et Proverb. 14, *septies in die cadit justus.* Cadit inquam, in charitate scilicet, non a charitate. Et hoc insinuatur per hoc quod dicit, in die, non a die. Vel eum facimus mendacem, qui docet nos pro peccatis quotidianis orare. Matth. 5, *dimitte nobis debita nostra. Et verbum ejus*, vel increatum, scilicet Christus, qui est verbum patris. Joan. 1. *In principio erat verbum.* Vel etiam creatum, scilicet instructionis, quo instruimur ad humilitatem. Matth. 11. *Discite a me quia mitis sum, et humilis corde. Non est in nobis*, id est efficaciam non habet in nobis.

Caput 2

[89305] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 4 cap. 2 *Filioli mei* et cetera. Hic hortatur ad doctrinae suae observantiam. Agens primo de materia diligendorum capitulo isto. Secundo, de forma seu modo diligendi, cap. 3. In prima parte, quia contraria juxta se posita magis elucescunt, primo ostendit quid diligendum. Secundo quid non diligendum, ibi, *scribo vobis filioli.* In prima parte primo hortatur ad dilectionem Dei; secundo ad dilectionem proximi, ibi, *charissimi non mandatum novum* et cetera. Ad dilectionem Dei hortando, primo movet cavere Dei offensam in malo, quod est dilectionis impedimentum; secundo facere ejus voluntatem in bono, quod est dilectionis promotivum, ibi, *et in hoc scimus.* Offensam cavere monet primo declinando a peccato, quod est duplex. Primo per ignorantiam. Secundo per poenitentiam sive emendationem, ibi: *sed et si quis peccaverit.* Promotivum et observativum est mandatorum observantia. Ad quam hortatur primo ratione signi, ibi: *et in hoc scimus.* Secundo ratione damni, ibi: *qui dicit se nosse Deum.* Tertio ratione lucri, ibi: *qui servat verbum ejus.* Quarto ratione debiti, ibi: *qui dicit se in ipso manere.* Dicit ergo, *filioli*, adhuc in fide tenelli et infirmi. Per diminutivum autem notatur tenerrimus affectus scribentis, *mei*, Glossa, *quibus debeo providere et vos mihi obedire, haec*, scilicet praemissa, *scribo vobis.* Glossa, ut in memoria teneatis. Non solum dico, *ut non peccetis*, dicendo non peccavimus, quod est peccatum praesumptionis. Vel ut non peccetis aliquo genere peccati: quia sicut dicitur Jacob. 2, *qui offenderit in uno, factus est omnium reus. Sed et si quis peccaverit*, Glossa, *post admonitionem ceciderit, non desperet, sed poeniteat, advocatum*, in causis animarum non possessionum. Et non solum advocatum, imo et advocatam cum dicimus: *eja ergo advocata nostra, habemus*, nos fideles. Glossa, *Joannes vir justus contemperans se infirmis, non dicit habetis, sed habemus, ponens se in numero peccatorum, ut habeat advocatum.* Non est autem advocatus, secundum Glossam, nisi eum vocantibus displiceant sibi peccata. Clama et ipse audit et liberat. Joel. 2, *quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit. Apud patrem*, ut iram patris habeat placare, repraesentando patri naturam humanam cicatricibus signatam, et ita sua merita allegantem non nostra. Hebr. 7, *semper vivens ad interpellandum pro nobis, Jesum*, idest salvatorem, ad quem pro salute nostra intercedere pertinet ex officio, *Christum*, idest unctum plenitudine gratiae ad quem pertinet compassionis zelo, quia pius; *justum*, sine culpa propriae offensae, ad quem pertinet ex vitae merito, quod non repellatur, ut indignus. Istud autem dicit ad differentiam aliorum advocatorum, ut ostendatur secundum Glossam, quod cum sit justus injustas causas non suscipit, quod faciunt alii advocati e converso. Ejus vero pro nobis intercessio fuit triplex. Primo autem ante

passionem devota oratione. Joan. 17, *ego pro eis rogo.* Secundo in cruce sanguinis effusione. Unde sanguis Christi melius quam sanguis Abel dicitur clamare. Hebr. 12. Tertio post ascensionem cicatricum repraesentatione. Hebr. 5, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis. Bernardus, *securum habes, homo, ad Deum accessum; ubi ante patrem filium, ante filium habes matrem. Mater ostendit filio pectus et ubera. Filius ostendit patri latus et vulnera, nec ulla esse repulsa potest ubi occurrunt tot charitatis insignia. Et ipse*, scilicet Christus, *est propitiatio pro peccatis nostris.* Dicitur autem propitiatio vel active, idest propitians nos Deo, hoc est propitiator. Rom. 3, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine* et cetera. Vel propitiatio passive, ipse est hostia oblata pro expiatione nostra. Infra tertio, *misit dominus filium suum unigenitum propitiationem pro peccatis nostris.* Hoc fuit significatum Exod. 25, ubi *facies propitiatorium ex auro purissimo. Non pro nostris tantum, sed pro totius mundi.* Pro peccatis qui sumus ejus membra secundum efficientiam. *Et in hoc scimus quoniam* et cetera. Hic hortatur ad mandatorum observationem ratione signi, ibi: *advocatum habemus* nos fideles, qui cognoscimus: *et in hoc scimus*, idest in hoc scire possumus, sicut causa per effectum cognoscitur, *quoniam cognovimus eum*, advocatum, scilicet Christum, cognitione scilicet approbationis sive experientiae, non tantum simplicis speculationis: unde Glossa: *hoc est cognoscere Deum, quod amare, si mandata ejus servamus.* Maxime illa duo, in quibus tota lex pendet et prophetae. Matth. 22, Glossa 1, *charitatem.* Et dicitur, *observamus*, idest si fideliter servamus. Gregorius, *probatio dilectionis exhibitio est operis.* Et Joan. 14, *si quis diligit me* et cetera. *Qui dicit se nosse Deum*, ore; et intellige de notitia approbationis et non simplicis speculationis, *et mandata ejus non custodit*, opere scilicet, *mendax est.* Sed videtur quod deberet dicere mentitur, non mendax est. Mendacium enim habitum dicit: habitus nunc ex uno opere malo non relinquitur, sed multis: unde non sequitur: si dicit mendacium mendax est. Responsio. Omnis homo de se mendax est. Psalm. 115, *ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax*; sed per Deum, cum habet gratiam Dei, efficitur verax. Unde Augustinus: *Deus verax per se, tu verax per Deum.* Quando autem homo non habet gratiam Dei, relinquitur propriae naturae, et sic est mendax: sed qui non servat mandata, non habet gratiam Dei; ergo qui non custodit mandata, mendax est, *et veritas in eo non est*, veritas ista in eo non est, sed vanitas. Sapient. 13, *vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei*, vel *veritas*, idest Christus, *in eo non est* per inhabitantem gratiam. Proverb. 15, *longe est dominus ab impiis.* Vel *mendax est* in verbo, *et veritas in eo non est* facto seu opere. *Qui autem servat verbum ejus*, idest mandata ejus. Unde idem dicitur hic per verbum et supra per mandata: sed mandata dicuntur secundum quod plura sunt distinctione legis: verbum vero secundum quod uniuntur in una radice charitatis. Gregorius, *praecepta dominica et multa sunt et unum. Multa quidem sunt diversitate operis, unum in radice dilectionis. Vere*, non ficte: vera enim charitas ex opere ostenditur, infra eodem. *Diligamus non verbo nec lingua, sed opere et veritate. In hoc charitas Dei perfecta est.* Perfectione scilicet sufficientiae; de qua ad Coloss. 3, *super omnia autem charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*, sed contra, omnis habens charitatem servat mandata; ergo omnis habens charitatem est perfectus in charitate. Responsio. Duplex est perfectio: quaedam sufficientiae de qua Matth. 5, *estote perfecti* et cetera. Et quaedam supererogationis, de qua Matth. 19, *si vis perfectus esse, vade, vende omnia, et da pauperibus*; et ita *perfecta charitas foras mittit timorem.* Loquitur ergo hic de prima perfectione, non secunda, scilicet in mandatorum observantia. *Scimus.* Certitudine probabilis conjecturae, non omnimoda, quia Eccles. 9, *nescit homo utrum amore vel odio dignus sit, quoniam in ipso*, scilicet Christo, *sumus*, sicut membra in corpore. Act. 17, *in ipso vivimus, movemur et sumus.* Illud autem esse in, non est aliud quam ei uniri per amorem. *Qui dicit se manere in Christo*, scilicet per charitatem. Charitas enim facit manere in Christo, ut infra 4 cap. *qui manet in charitate, in Deo manet. Debet sicut ille ambulat et ipse ambulare*, idest debet se ei in via morum conformare, ut possit dicere illud, Job 23, *vestigia ejus sequutus est pes meus.* Glossa hic: *in via justitiae, charitatis et patientiae, et orando pro inimicis sicut ipse oravit. Haec est via caeli non saeculi, Dei non mundi. Ambulare*, Glossa, *de virtute in virtutem.* Psalm. 83, *ibunt de virtute in virtutem.* Debet enim membrum sequi caput suum, discipulus magistrum, servus dominum. Et notandum quod ly *sicut*, non dicit omnimodam similitudinem, sed qualemcumque. Vel non dicit similitudinem absolutam, sed comparativam: ut scilicet sicut ille suo modo ambulavit, ita et nos secundum modum infirmitatis nostrae. *Carissimi, non mandatum novum* et cetera. Hic hortatur ad dilectionem proximi dupliciter. Primo ex commendatione mandati dilectionis. Secundo ex necessitate diligentis, ibi: *qui dicit se in luce esse* et cetera. Mandatum autem commendat dupliciter. Primo ab antiquitate institutionis. Secundo a novitate virtutis, ibi: *iterum mandatum novum.* Necessitatem diligentis ostendit in tribus. Primo in damno. Secundo in lucro, ibi: *qui diligit fratrem.* Tertio in periculo, ibi: *qui autem odit fratrem suum* et cetera. Dicit ergo, *charissimi. Glossa, attendenda sunt haec mandata, quia non sunt nova: unde charissimi charissima affectione mihi conjuncti. Non mandatum novum*, idest incognitum et inauditum, *scribo vobis*, scilicet mandatum de charitate. *Sed mandatum vetus* idest ab antiquo editum, quia in corde primi hominis scriptum et ab omnibus sanctis patribus observatum, non quia pertinebat ad veterem hominem, *quod habuistis ab initio*, conditionis sive legis naturae. Vel *ab initio* legis Mosaicae, quia omnia praecepta primae tabulae reducuntur ad praeceptum de dilectione Dei. Vel *ab initio*, Glossa, *fidei nostrae. Mandatum vetus est verbum*, scilicet charitatis, *quod audistis*, Glossa, *a me et ab aliis praedicatoribus*; ideo vetus, *audistis iterum mandatum novum*, scilicet mandatum de charitate, *scribo vobis*, Glossa, *eadem charitas vetus mandatum est, quia ab initio commendata: eadem novum mandatum, quia tenebris ejectis desiderium novae lucis infundit.* Vel *vetus* dicitur, quia in veteri testamento datum antiquis. Deuteronomii 6. *Novum*, quia in novo testamento replicatum et ampliatum modernis. Matth. 6, *dictum est antiquis* et cetera. Dicitur autem hoc mandatum novum, quia nos spiritualiter innovat. Rom. 6, *in novitate vitae ambulemus.* Quia etiam pertinet ad novam legem quae data est a novo rege. Solet enim dici a novo rege nova lex. Vel propter diligendi modum de novo dictum. Dictum est enim antiquis. *Diliges proximum tuum*, Levitici 19. Sed in Evangelio Joan. 13 dicitur, *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Quia veteri dilectioni novam dilectionem, scilicet dilectionem inimicorum adjungit. Matth. 5, *diligite inimicos vestros.* Item quia in novum caelum tamquam in mansionem introducat. Apoc. 21, *vidi caelum novum et terram novam. Quod verum est*, Glossa *non umbratice, quia non ceremoniale, sed morale; non transitorium, sed perpetuum, manet in via et in patria, charitas enim nunquam excidit*, 1 Corinth. 13. *Et in Christo*, impletum, *et in vobis*, implendum. Joan. 13, *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Impletum in Christo fuit, quando ex charitate, quam habebat, morti se exposuit. Joan. 15, *majorem hac dilectionem* *nemo habet quam ut ponat* et cetera. Et vere novum in ipso et in vobis. *Et tenebrae*, Glossa, *tenebrae ad veterem hominem, lux ad novum pertinet.* Potest autem hoc intelligi et de Christo et de tenebris. De Christo sic, *tenebrae.* Glossa, *miseriae carnis in Christo. Transierunt, et verum lumen*, immortalitatis, *jam lucet*, in eo. Vel de tenebris sic. *Tenebrae* scilicet peccati et infidelitatis, *jam transierunt et verum lumen*, scilicet fidei et charitatis, jam lucet in vobis, scilicet, Rom. 13, *nox praecessit, dies autem autem appropinquavit.* Primo modo pertinet ad miseriam poenae. Secundo modo ad miseriam culpae. *Qui dicit se in luce esse*, idest in Christo qui est lux. Joan. 8, *ego sum lux mundi.* Vel in luce justitiae. Sapient. 5, *justitiae lumen non luxit nobis.* Vel operationis bonae. Bona enim operatio quaedam lux est. Matth. 5, *sic luceat lux vestra coram hominibus* et cetera. *Et fratrem suum*, hominem quemcumque vel Christianum specialiter. Est enim fraternitas naturae inter omnes, sed gratiae inter fideles. *Odit*, Interl. *quem Deus praecipit diligi, licet peccatum sit odio habendum*, juxta illud Psalm. *Iniquos odio habui. In tenebris est*, Glossa, *in peccatis, in quibus natus fuerat.* Vel deputatus tenebris Inferni. Unde tenebrae intelliguntur hic vel macula culpae vel reatus poenae. *Usque adhuc*, idest usque modo et post Baptismum, in quo lumen fidei et aliarum virtutum suscepit. Ex hoc autem quod dicit Glossa, *in peccatis in quibus natus fuerat*, videtur quod plura sunt originalia et quod originale per odium fraternum redeat. Ad primum dicendum est, quod originale est unum in numero per essentiam, sed plura propter corruptionem plurium virium animae. Unde est unum formaliter, plura materialiter. Et ideo dicitur pluraliter originalia. Ad secundum responsio. Originale pro tanto dicitur redire, quia originali proprie debetur carentia visionis Dei: decedens autem in mortali, caret visione Dei. Vel dicitur redire, quia fomes peccati intenditur per peccatum. Idem autem sunt subjecto fomes et originale: ita qui fratrem odit in tenebris est. Sed contra de dilectione est, *qui diligit*, dilectione scilicet charitatis, *fratrem suum*, idest proximum, *in lumine manet*, scilicet fidei. Ardor enim charitatis non est sine luce charitatis. Ecclesiast. 2, *qui timetis dominum, diligite illum, et illuminabit corda vestra.* Vel in lumine bonae operationis, sive operum legis. Proverb. 6, *mandatum lucerna et lex lux*, quia charitas nunquam est otiosa. Gregorius, *amor Dei nunquam est otiosus; operatur enim magna si est; si autem operari renuit, amor non est.* Et dicit *manet* seu potius permanet, idest perfecte manet, quia tunc bona opera et lux fidei prosunt, ut dicit Glossa. *Et scandalum non est in eo*: quia qui diligit proximum non habet quo pes mentis offendatur. Psalm. 118, *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.* Scandalum enim idem est quod obex: ubi autem est obex, ibi est inaequalitas in via. Ubi autem charitas, ibi est aequalitas in via; quia charitas adaequat viam et removet omnia offendicula. Et ideo in illo qui diligit propter Deum non est scandalum, nec activum, quia nullum scandalizat: nec etiam passivum, quia non scandalizatur quicquid ei fiat. 1 Corinth. 13, *charitas omnia suffert.* Unde Glossa, *qui diligit fratrem, tolerat omnia propter unitatem charitatis. Et si fratri adhibet correctionem, non irascitur.* Unde sicut ille qui incedit per viam bene illuminatam, non offendit in via, etiamsi in via sint multa offendicula, ille vero qui incedit in tenebris de facili offendit etiam in via plana; ita qui illuminatus est lumine charitatis, et diligit fratrem suum, non offendit, etiam si in fratre suo videat multa offendicula. Si enim videt aliquod offendiculum in fratre, corripit eum et compatitur et tolerat. E contrario ille qui odit fratrem suum, et est in tenebris odii et de facili offendit. Et si in fratre non sint offendicula, si videt bonum ejus, dolet tristatur invidet et pervertit ipsum. Ideo sequitur, *qui autem odit fratrem suum, in tenebris est*, idest in carentia seu privatione lucis gratiae, *et in tenebris ambulat.* Glossa, *per ipsam ignorantiam ambulat de vitio in vitium.* Et interlinearis dicit, quod proficit in pejus. 2 Corinth. 3, *mali homines proficient in pejus, et nescit quo eat*, idest operum suorum finem non attendit, nec considerat. Glossa, *non praevidet ad quam poenam recipiendus sit.* Prov. 4, *via impiorum tenebrosa. Nesciunt ubi corruunt, quia tenebrae*, scilicet erroris et peccati, *obcaecaverunt oculos ejus*, spirituales, scilicet intellectum et affectum; quia nec veritatem cognoscit eo quod in tenebris est, nec bonum appetit, quia ad peccatum ruit. Eccles. 11, *error et tenebrae peccatoribus concreata sunt.* Vel secundum Glossam: *recedentes a lumine Christi, peccatis et carnali voluptate ita praepediuntur, ut et si bonum videant, non tamen exequuntur.* Isti excaecantur ex malitia. Sap. 2, *excaecavit eos malitia eorum. Scribo vobis filioli* et cetera. Hic ostendit e contrario quid non sit diligendum, retrahens primo eos ab amore mundano. Secundo ab errore haeretico, ibi: *filioli mei novissima est.* Primum opponitur charitati in affectu. Secundum fidei in intellectu. Primum est causa totius mali in moribus. Secundum in fide. In prima parte ostendit primo quibus mandat, in quo ostenditur praecepti generalitas. Secundo quid mandat, in qua ostenditur praecepti utilitas, ibi: *nolite diligere mundum.* Ad ostendendum generalitatem mandati, non ponit speciales conditiones hujus alicujus generis, sed generales omnium. Primo secundum conditiones aetatis spiritualis. Secundo secundum conditiones aetatis corporalis inferiores, ibi: *scribo vobis adolescentes.* Tertio secundum conditiones aetatis corporalis perfectioris, ibi: *scribo vobis patres.* Dicit ergo, *filioli.* Glossa, *nuper geniti vel obedientes patri.* Vel sicut dicit Glossa, *omnes vocat filios quos ipse in fide praecessit. Scribo vobis*, non solum praedico, sed et scribo ut memoriam habeatis. Scribo autem illud quod postea sequitur, *nolite diligere mundum* etc.: quasi dicat: monui vos ad charitatem; modo moneo ut caveatis ab impedimentis. Et hoc debetis facere, *quoniam remittuntur vobis peccata vestra*, per Baptismum et poenitentiam, *propter nomen ejus*, idest nomen fidelis invocationis. Glossa, *non Petri vel Pauli.* In primitiva enim Ecclesia baptizabant in nomine Christi, ut sic allicerent baptizatos ad amorem nominis Christi. Act. 8, *baptizati erant in nomine domini Jesu.* Glossa, *praeponit causam qua possit eos abstrahere ab amore mundi, scribo vobis patres.* Glossa, *non aetate, sed sapientia: quorum est antiqua meminisse et minoribus pandere.* Hi sunt reverendi senes, in quibus jam debet amor mundi frigescere: *scribo*, scilicet, hoc quod sequitur, *nolite diligere mundum*: et hoc debetis, *quoniam cognovistis eum qui ab initio est*, scilicet filium qui est a patre. Vel *ab initio*, idest ante initium rerum, sicut prius dictum est, Eccles. 24, *ab initio et ante saecula creata sum*: quasi dicat: haec est causa quare debetis abstrahi ab amore mundi, *quoniam cognovistis eum*, quem mundus non cognovit, idest mundi amatores. Joan. 1, *in mundo erat et mundus eum non cognovit. Scribo vobis adolescentes*, scilicet tempore seu aetate. Hoc scilicet *nolite diligere mundum, quoniam vicistis malignum*, idest *mundum qui totus in maligno positus est*, infra ultimo: quasi dicat: vicistis mundum proficiendo; non debetis respicere mundum diligendo ipsum. Et Luc. 9, *nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro* et cetera. Item cavere debetis ne vincamini ab eo quem vicistis: quia valde esset vobis verecundum. Et notandum quod adolescentibus ascribitur victoria: quia illa aetas specialiter impugnatur incentivis vitiorum. Item quia illa aetas est congrua ad certandum. *Scribo vobis infantes.* Glossa, *humiles spiritu. Scribo* inquam, *nolite diligere mundum, quoniam cognovistis* *patrem*, scilicet Deum, cognitione fidei: quasi dicat: etsi non sitis apti ad pugnam, quia adhuc estis incipientes in bono; tamen habetis Dei cognitionem et eum diligitis: unde non debetis diligere illa quae istam dilectionem impediunt. *Scribo*, scilicet iterum, *vobis patres*, seniores scilicet aetate et sapientia. Haec est duplex senectus, de qua Sapient. 4, *senectus enim venerabilis est* et cetera. Repetit autem eo quod ipsi magis tenentur ad hoc, ratione aetatis maturioris et sapientiae majoris, *quoniam cognovistis eum qui ab initio est*, idest a patre; vel *ab initio*, idest ante initium. Glossa, *si obliviscamini eum qui ab initio est, perditis paternitatem, scribo vobis juvenes*, scilicet *nolite diligere mundum* et cetera. *Quoniam estis fortes*, idest praediti fortitudine et virtute ad spirituale certamen. Glossa, *fortes non ex vobis, sed ex Deo.* Psalm. 117, *fortitudo mea et laus mea dominus. Et verbum Dei*, Glossa, *filius Dei, praedicatio filii Dei, in vobis permanet*, idest perfecte manet per intemeratam fidem. Et hoc contra tentationes Diaboli, *et vicistis malignum*, idest mundum. Et quia vicistis eum, turpe esset vobis vinci ab illo. *Nolite diligere mundum* et cetera. Hic ostenditur qui mandat; in quo tangitur mandati utilitas. Dissuadet quidem amorem mundi triplici ratione. Primo ex damnositate ipsius amoris. Secundo ex utilitate rei amatae, ibi: *quia omne quod est in mundo* et cetera. Tertio ex defectibilitate, ibi: *et mundus transit* et cetera. Dicit ergo, *nolite.* Glossa, *vobis omnibus scribo haec, nolite diligere*, amore concupiscentiae, *mundum*, Glossa, *abundantiam mundi et pulchritudinem ejus.* Mundus ergo supponit hic pro universitate concupiscibilium mundi, *nec ea quae in mundo sunt.* Glossa, *ut aurum et argentum et omnem fluxum divitiarum.* Prohibetur autem hic mundus ad fruendum eo, non ad utendum: unde Glossa, *utimini mundo ad necessitatem, sed non diligite ad superfluitatem.* Nec per hoc prohibetur quaecumque dilectio, sed inordinata per amoris affectum nimium. Augustinus, *cum exhauseris cor tuum amore terreno, hauries amorem divinum. Et incipiet habitare charitas, extirpata sylva vitiorum.* Idem *talis est quilibet qualis est ejus dilectio. Terram diligis, terra es: aurum diligis, aurum es: Deum diligis, quid dicam? Deus eris. Non audeo*, inquit, *dicere ex me: Scripturam audiamus, ego dixi dii estis* et cetera. Sed cum mundus sit bonus, videtur quod sit diligendus; ergo videtur prohibitio mala qua dicitur, *nolite diligere mundum.* Responsio, diligere idest ex diversis legere seu colligere. Et sic diligere mundum est ipsum omnibus rebus praeponere. Et sic mundus non est diligendus: tamen sub Deo est diligendus. Unde non prohibetur quaecumque dilectio, sed illa quae est supra Deum, de qua dicit Augustinus, *vae tibi si amaveris condita et deserueris conditorem.* Vel potest dici quod duplex est dilectio. Quaedam ad necessitatem, alia ad superfluitatem. Primo modo mundus potest diligi. Secundo modo prohibetur, *si quis dilexerit mundum*, praeponendo ipsum Deo, *non est charitas patris in eo*: quasi dicat: amor patris est contrarius amori mundi. Augustinus, *duo sunt amores, Dei et mundi: sed si amor mundi inhabitet, non est quo amor Dei intret.* Idem etiam dicit, quod *contraria sunt charitas et cupiditas. Et quantum crescit cupiditas, decrescit charitas.* Et e converso Jacob. 4, *amicitia hujus mundi inimica est Deo.* Unde Glossa hic, *unum cor duos sibi adversarios amores non capit.* Sicut dilectio Dei est fons virtutum omnium, ita dilectio mundi omnium vitiorum. Isa. 28, *coangustatum enim est stratum ita ut alter decidat.* Et vere non est charitas patris in eo qui mundum diligit, quoniam, *omne quod in mundo est*, idest in mundi dilectoribus, *aut est concupiscentia carnis*, et sumitur hic concupiscentia carnis pro generali appetitu inordinato qui incitatur per quinque sensus. Glossa, *concupiscentia carnis est desiderium omnium* *quae ad voluptatem et delicias corporis pertinent, ut cibus, potus, concubitus. Et concupiscentia oculorum.* Glossa, *quando visus delectatur, ut in pulchris vestibus et auro et similibus. Et superbia vitae.* Glossa, *omnis ambitio saeculi.* Eccles. 10, *odibilis coram Deo et hominibus superbia.* Bene dicitur hic tertium superbia, quia magis est supra viam et extra viam humanae naturae quam alia duo, quorum concupiscentiae sunt hominum et aliquatenus naturalia. *Quae non est ex patre.* Hoc dicitur ad ostendendum quod sunt detestabiles praedictae concupiscentiae. Unde, *quae*, scilicet concupiscentia generalis quae communiter se extendit ad omnes praedictas, non est ex Deo patre, idest ex Deo qui est pater. Jacob. 1, *nemo cum tentatur dicat quoniam a Deo tentatur. Unusquisque enim tentatur a concupiscentia sua attractus et illectus.* Vel quae superbia non est ex Deo patre, quia excludit charitatem patris, *sed ex mundo.* Glossa, *ex mundi amore.* Et ideo mundus non est diligendus, cum sit patri contrarius. *Et mundus transit.* Glossa, *debemus adhaerere patri non mundo, quia mundus transit.* Interlinearis, *in novam formam.* 1 Corinth. 7, *praeterit figura hujus mundi.* Et notandum quod tres causae mundi universales permanebunt: scilicet universalis efficiens, ut corpora superiora, sol et luna et hujusmodi quae sunt causa efficiens universalis generationis in istis inferioribus: materialis universalis, ut quatuor elementa: finalis universalis ut homo: sed causa formalis mutabitur: unde bene dicitur, transit in novam formam. Et ideo quia mundus transit; et homo qui diligit mundum, transit cum mundo. Gregorius, *qui labenti innititur, necesse est ut ipse labatur.* Sed e contrario. Dicit autem, transit, non transibit, propter certitudinem: quasi dicat, transiit jam in certitudine fidei nostrae, tandem transiet in re. Vel hoc dicit ut significet brevitatem temporis. Breve enim est quia terminum habet, et maxime respectu aeternitatis, respectu cujus omne tempus breve est, *qui autem facit voluntatem Dei*, non tantum dicit, ut illi Matth. 7, *quid autem vocatis me domine domine, et non facitis quae dico?* Et dicit *voluntatem Dei*, non suam. *Manet in aeternum*, quia talis non moritur, sed de vita mortali ad immortalitatem transfertur. Joan. 11, *omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum*, idest, morte aeterna quae est vera mors, respectu cujus mors corporalis non est, nisi quidam gustus. Joan. 8, *si quis sermonem meum servaverit, mortem non gustabit in aeternum*: quasi dicat: licet gustet in praesenti. Sicut enim qui labenti, id est mundo, innititur, necesse est ut conlabatur, ut dicit Gregorius supra; ita e contrario stare oportet eum qui stanti innititur. Sed objicitur contra hoc quod dicitur, *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis* et cetera. Quia multa alia sunt in mundo, ut aurum, argentum, homines, bestiae; nec tamen sunt concupiscentia carnis et cetera. Responsio, mundus non accipitur hic pro natura, sed pro abusore vel amatore mundi. Aut est concupiscentia carnis et cetera. In istis enim tribus omnia vitiorum genera comprehenduntur, ut dicit Glossa, Beda in Glossa, *sicut enim qui adhaeret domino, unus spiritus est cum illo, et dicitur Deus*, Psalm. 81, *ego dixi dii estis*, etc. *sic qui adhaeret mundo, potest dici mundus.* Sed tunc objicitur ulterius: si mundus accipitur pro mundi dilectoribus; cum in eis sint multa alia vitia, ut invidia, ira, accidia, videtur quod insufficienter dicat, *omne quod in mundo est.* Item aut concupiscentia carnis determinatur circa ea quae spectant ad sensum tactus, aut generaliter circa ea quae spectant ad omnes sensus carnales exteriores. Si primo modo, quare non dicitur determinate, concupiscentia tactus, sicut determinate concupiscentia oculorum? Si secundo modo, ergo concupiscentia oculorum non debet poni in numerum cum concupiscentia carnis, cum sub illa contineatur. Item cum delectatio sit omnium sensuum, quare non nominatur concupiscentia sensuum, sicut concupiscentia oculorum? Item Glossa dicit, quod concupiscentia carnis est cum per gustum vel per tactum caro delectatur. Contra, alia Glossa dicit ibidem, quod concupiscentia carnis est desiderium omnium quae ad voluptatem et delicias pertinent. Non ergo solum circa delectabilia gustus et tactus. Item Glossa dicit quod concupiscentia oculorum est quando delectatur visu, ut in pulchris vestibus, et auro et talibus. Contra: delectari in talibus pertinet ad concupiscentiam carnis. Ergo non videtur ex opposito distingui concupiscentia oculorum et carnis. Responsio, divisio vitiorum assignatur penes principalia motiva concupiscentiae ad malum. Nam concupiscentia carnis assignatur penes motivum inordinate ad voluptates et delitias corporis, cujusmodi sunt maxime in quibus delectatur nutritiva et generativa, et generaliter in quibus est delectatio corporalis. Concupiscentia oculorum assignatur penes motivum inordinate ad aliqua habenda seu possidenda; sive sint spiritualia, ut scientia: sive corporalia, ut divitiae. Superbia vitae penes dominium, scilicet potestatem et gloriam. Sed de experientia pulchritudinis, est notandum quod Glossa dicit, *concupiscentia oculorum, est omnis curiositas, quae fit in discentibus artibus magicis, in contemplandis spectaculis, in supervacuis acquirendis rebus temporalibus, in dignoscendis carpendisque vitiis proximorum. Superbia vitae cum quis se jactat*, et cetera. Quaere Glossam. *Filioli, novissima hora* et cetera. Hic retrahit ab haeretico errore. Primo monens cavere doctrinam haereticorum. Secundo manere in vera doctrina apostolorum, ibi, *vos autem quod auditis.* Ad cavendum autem falsam doctrinam haereticorum, quadruplicem introducit rationem. Prima, quia haeresis est Christo contraria. Secunda, quia haeretici separati sunt ab Ecclesia, ibi, *ex nobis prodierunt.* Tertia, quia ipsi sufficienter imbuti sunt doctrina Catholica, ibi, *sed vos unctionem habetis.* Quarta est, quia doctrina quam eis suadent haeretici, mendax est et perversa, ibi, *quis est mendax* et cetera. Dicit ergo, *filioli mei.* Ita dixi, *nolite diligere mundum.* Eodem modo dico: nullo instinctu haereticorum deficiatis a fide, quia haec sunt contraria charitati. Et non debetis deficere, quia, *filioli mei.* Et ideo non debetis doctrinam patris audire et facere, unde ostendit affectus sui ad eos magnitudinem, et eorum ad ipsum debitam subjectionem. *Novissima hora est.* Glossa, *idest undecima hora: est sexta aetas saeculi*, de qua Matth. 20, *circa undecimam vero horam.* Vel secundum aliam Glossam, *novissima hora est, id est, similis novissimae, quia similis est haereticorum persecutio persecutioni Antichristi futurae.* Vel secundum aliam Glossam; *novissima hora est, quia prope est finis uniuscujusque.* 1 Corinth. 10, *nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt. Et sicut* etc. quasi: et hoc inde patet, *quia nunc*, idest, in hoc praesenti tempore (nam a temporibus apostolorum incoeperunt haeretici) *Antichristus venit, et nunc Antichristi multi facti sunt.* Glossa, *qui baptizati et sacro chrismate uncti, per quod facilius possunt decipere, sunt Christo et ejus Ecclesiae contrarii, Antichristi, id est quia per varias haereses et errores divisi.* Contra illud Jacob. 3, *nolite plures magistri fieri.* Et dicit, *facti sunt*, voluntate sua, suggestione diabolica. Facti ergo sunt Antichristi recedentes a fide Christi, et docentes contra fidem, ut Judaei docentes legalia observanda, ad Gal. 5. Et Nicolaitae docentes carnis delectationes esse licitas. Apoc. 2. Vel Antichristi dicuntur omnes peccantes contra legem Christi. *Sicut audistis, quia Antichristus venit*, scilicet in membris suis. Vel venit, id est jam quasi instat adventus ejus. De adventu vero Antichristi audierant et in Evangelio, Matth. 24, *erit tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi*: et per apostolum, 2 ad Thessal. 2, *tunc revelabitur ille iniquus quem* *dominus interficiet spiritu oris sui.* Ratio ejus talis est: quoniam Antichristus et sui circa finem mundi sunt venturi, sed jam venerunt: ergo et cetera. *Unde*, id est ex eorum jam adventu, *scimus*, fide, *quia novissima hora*, id est instat finis saeculi. Glossa. *Absque dilatione veniet dies judicii. Ex nobis.* Glossa. *Sed licet sint multi Antichristi, non tamen terreant vos si a Judaismo vel Paganismo redierunt, ne putetis ex hoc Ecclesiam pati damnum. Quia et ex nobis prodierunt.* Glossa: *ab unitate Catholica recedentes.* Erant enim de Ecclesia numero non merito, sacramentorum perceptione non charitatis communione. *Sed non erant ex nobis*, praedestinatione et electione. Et ideo ex recessu eorum Ecclesia non est damnificata, sicut nec corpus damnificatur cum humores pravi exeunt de corpore. *Nam si fuissent ex nobis.* Glossa. *Praedestinatione et electione Dei. Permansissent utique nobiscum*, id est finaliter mansissent in consortio fidei seu fidelium. *Sed ut* etc.: quasi dicat: ideo exire permittuntur, *ut manifestati sint quoniam non sunt omnes ex nobis*, qui prius latebant, et sub specie fratrum vos decipere poterant. Unde permittit Deus, quosdam de Ecclesia exire, ne contingat decipi veros fratres a falsis fratribus secum visibiliter manentibus. *Sed vos unctionem* et cetera. Hic ostendit quod sufficienter imbuti sunt doctrina Catholica. Vel sic, *sed et vos unctionem.* Haec est tertia ratio, quod sufficienter sunt imbuti doctrina Catholica. Ubi ostendit primo quod habent doctorem sufficientem interius. Secundo, quod non indigent doctrina exteriori, ibi, *non scripsimus. Quis est mendax.* Haec est quarta ratio, quia doctrina haereticorum mendax est et perversa: quod ostendit, primo ex doctrinae falsitate: secundo, ex ejus damnositate, ibi, *omnis qui negat filium. Sed et vos*, quasi dicat: debetis permanere, quia vos Catholici *unctionem habetis*, id est gratiam spiritus sancti, qua eos discernere poteritis, et eorum malitiam retardare seu impedire. *A sancto*, id est Christo, qui est sanctus sanctorum. Danielis 9, sicut membra recipiunt influentiam a capite. Joan. 1, *de plenitudine ejus omnes accepimus.* Psal. 44, *unxit te Deus tuus oleo laetitiae* et cetera. *Et nostis omnia*, scilicet necessaria ad salutem, per illuminationem illius unctionis. Glossa, *nostis veritatem fidei et vitae per unctionem spiritus sancti, nec opus habetis doceri.* Unde quia nostis omnia, *non scripsi vobis quasi ignorantibus veritatem*, scilicet fidei, sed, *quasi scientibus eam*: quasi dicat: eo ipso quod veritatem cognoscitis, habetis scientiam discernendi et cognoscendi haereticos. *Et quoniam.* Glossa, scientibus. Et hoc, *quoniam omne mendacium non est*, id est nullum mendacium est, sive officiosum, sive otiosum, sive perniciosum, *ex veritate*, id est ex Deo sive Christo, qui est veritas: imo sibi contrarium, quia Psalm. 5, *perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Unde est a Diabolo, qui est mendax et pater mendacii, ut habetur Joan. 8. Unde Glossa Bedae. *Nullum mendacium ex veritate. Et qui mentitur non est ex Christo.* Sed contra hoc objicitur: idem est non esse ex Deo, et separari a Deo. Si ergo qui mentitur non est ex Deo, ergo omne mendacium separat a Deo: sed omne quod separat a Deo, est peccatum mortale: ergo omne mendacium est peccatum mortale, quod falsum est. Responsio, sermones sunt restringendi secundum materiam: unde cum hic sit sermo de haereticis, qui mentiuntur in doctrina religionis, patet, illud quod dicitur hic, intelligi de mendacio in doctrina religionis. Unde patet ex Glossa quod loquitur de mendacio negationis Christi, respectu cujus cetera aut parva, aut nulla esse videntur. Unde sequitur, *quis est mendax.* Antonomastice gravissimum omnium genus mendacii est, secundum Augustinum, quod fit in doctrina religionis. *Nisi is qui negat, quoniam Jesus non est Christus.* Qui negat, quoniam Jesus non est Messias in lege promissus. Glossa, *hoc proprium est Judaeorum, ut dicant, quoniam*

Jesus non est Christus; sed et omnium qui Christi mandatis obtemperare contemnunt. Isti negant, id est facto veritati contrario ostendunt. Tit. 1, *confitentur se nosse Deum, factis autem negant: hic est Antichristus*, scilicet qui negat, quoniam Jesus est Christus. *Antichristus*, idest contrarius Christo. *Qui*, idest quia ipse, *negat patrem et filium.* Negando Jesum esse Christum, negat et filium, negat et patrem. Joan. 8, *neque me scitis neque patrem meum scitis.* Glossa. *Frustra confitetur Deum patrem, qui negat filium, qui ex Deo procedit, et vere ita est, quia omnis.* Glossa, *ne quis dicat: Christum non colo, sed Deum patrem*, addit, *omnis, sive Judaeus, sive gentilis, sive haereticus, qui negat filium. Christum, nec patrem habet.* Glossa, *propitium*: et alia Glossa. *Nec filium, nec ipsum patrem habet placatum*: vel, nec patrem habet. Alia Glossa, *nec filium, nec ipsum patrem*; scilicet cognitione et confessione. Joan. 14, *si cognovissetis me, et patrem meum utique cognovissetis* et cetera. *Qui autem confitetur*, id est simul fatetur. Glossa, *corde, voce, opere* Rom. 10, *corde creditur ad justitiam* et cetera. *Filium.* Glossa, *Jesum esse, et patrem habet*, propitium, vel patrem habet in confessione et cognitione. Joan. 14, *ego in patre, et pater in me est. Vos quod audistis* et cetera. Hic monet permanere in doctrina apostolorum; ponens triplicem rationem. Primo utilitatem. Secundo facilitatem, ibi, *haec scripsi vobis.* Tertio necessitatem, ibi, *et nunc filioli.* In prima parte, primo ponit admonitionem. Secundo admonitionis utilitatem, ibi, *si in vobis.* Tertio utilitatis declarationem, ibi, *et haec est promissio.* Dicit ergo, *vos autem quod audistis*, ut supra: quasi dicat: ita multi Antichristi facti sunt. *Sed vos*, scilicet Catholici, *illud quod audistis*, a me et aliis apostolis, *ab initio*, scilicet conversionis vestrae. *In nobis permaneat*, id est finaliter perseveret: quasi dicat: fides quam audistis a me ab initio conversionis vestrae, perseveret, et quo ad memoriam et quo ad observantiam. Interlinealis, *per observationem memoriter teneatis.* Et ideo debet manere, *quia si in vobis permanserit*, idest perfecte manserit, in cujus recordationem eatis per observationem. *Quod ab initio audistis*, verbum scilicet fidei Christi, scilicet vestrae conversionis, *et vos in filio et patre manebitis.* Glossa *hic per fidem, in futuro per speciem.* Joan. 14, *si quis diligit me* et cetera. *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* Et sicut dicit Glossa, *filium praeponit patri, quia nemo venit ad patrem nisi per filium.* Joan. 14, *et haec*, scilicet mansio in patre et filio perpetua, *est repromissio*, idest iterata promissio, prius per prophetas, deinde per apostolos, *quam ipse*, scilicet Christus qui non mentitur, *pollicitus est vobis vitam aeternam*, hanc promisit. Joan. 6, *haec est voluntas ejus, qui misit me, patris, ut omnis qui videt filium et credit in eum* et cetera. *Haec scripsi vobis de his* et cetera. Hic ostendit utilitatem. Primo ex Scriptura. Secundo ex gratia, ibi: *et vos unctionem.* Tertio ex scientia, ibi: *et non necesse habetis.* Dicit ergo, *haec*, praedicta de Antichristo et ejus membris, *scripsi vobis.* Idest ad utilitatem et instructionem vestram, *de his*, scilicet haereticis, *qui seducunt vos*, idest seorsum a veritate ducunt. Glossa, *vel perversis dogmatibus, vel per aliquas illecebras, vel per adversa saeculi a vita aeterna vos retrahunt, et vos unctionem quam accepistis ab eo maneat in vobis.* Et unctio inquam maneat in vobis. Quam unctionem, idest spiritus sancti gratiam vos accepistis a Deo. Joan. 1, *de plenitudine ejus omnes nos accepimus.* Glossa, *curate ut spiritus sancti gratiam, quam in Baptismo consecuti estis, integram in corde et opere servetis.* Et notandum quod ista locutio est antiphrastica, sicut et illa, Joan. 14, *sermonem quem audistis non est meus. Et necesse non habetis*: quasi dicat: et si unctio manet, non necesse habetis quidquam utile, quia gratia docet de necessariis ad salutem, licet non de omnibus utilibus. Vel *non necesse habetis* tantum, ut prius. Glossa, *docente interius spiritu, minus indigetis extrinsecus doceri, ut aliquis*, homo doctor, *doceat vos*: sed ita tenete, supple, *sicut unctio ejus*, idest Christi. Glossa, *spiritus sanctus cujus sacramentum est in unctione visibili*; vel unctio charitatis quae diffunditur in cordibus vestris per spiritum sanctum, qui datus est vobis, *docet vos de omnibus.* Glossa, *quae tenenda sint: quia nemo docenti tribuat, quod ex ore docentis intelligit. Nisi intus sit qui doceat, lingua doctoris in vacuum laborat: nec tamen doctor taceat, sed quod potest agat. Et verum est et non est mendacium.* Glossa, *quod praedico*: vel melius; illud quod unctio docet: unde alia translatio habet: *et vera est et non est mendax*, scilicet unctio. *Verum* per comparationem ad rem, *et non est mendacium* per comparationem ad docentem. Vel *verum* in se, *et non est mendacium* contrarii ulla permixtione. Ex hoc patet quod fidei non subest falsum, quia spiritus sanctus, spiritus veritatis est, Joan. 16. Et non docet nisi verum. Et ideo, *sicut docuit vos*, scilicet unctio, *manete in eo*, scilicet Christo, hoc est in verbis vel doctrina ejus. Joan. 15, *manete in me et ego in vobis. Et nunc filioli manete in eo* et cetera. Hic ostendit necessitatem primam in futuro, quia aliter non vitabunt confusionem secundam in praesenti, quia aliter non possunt habere justificationem, ibi: *si scitis, quoniam justus est.* Dicit ergo, *et nunc*, idest in praesenti, scilicet tempore gratiae. *Filioli mei*: in quo notatur dilectio ejus ad ipsos et subjectio eorum ad ipsum. *Manete in eo*, idest in Christo, hoc est in verbis et doctrina ejus, per fidem scilicet et charitatem finalem. Augustinus, *maneamus in verbis ejus ne confundamur cum venerit.* Vel manete in eo. Glossa, *si quid boni habetis, illi totum attribuite et non vobis: mala vobis et Diabolo imputate, ut cum apparuerit*, scilicet in futuro judicio. Glossa, *ad praemia bonorum et damnationem malorum. Habeamus fiduciam*, nos et vos, *et non confundamur.* Confusione damnationis aeternae. Jerem. 20, *confundantur quia non intellexerunt opprobrium sempiternum, ab eo*, Glossa, *pro eo neglecto vel negato. In adventu ejus*, ad judicium, *si scitis*: quasi dicat: manere debetis in eo: si enim scitis certitudine spei, *quoniam justus est.* Glossa, *natura, et auctor totius justitiae.* Psalm. 10, *justus dominus et justitiam dilexit. Scitote.* Eadem certitudine fidei, *quoniam et omnis qui facit justitiam*, idest opus justitiae, *ex ipso natus est*, idest filius Dei est, scilicet per imitationem et conformitatem. Vel *ex ipso natus est*, idest ex ipso habet quod facit, sicut filius naturalis habet a patre naturali, quod est secundum naturam. Sic filius spiritualis habet a patre spirituali, scilicet Deo, quod est secundum mores. Isa. 26, *omnia opera nostra tu es.*

Caput 3

[89306] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 4 cap. 3 *Videte qualem charitatem dedit* et cetera. Supra egit de materia diligendorum; hic agit de forma sive de modo diligendi. Primo Deum. Secundo proximum, ibi: *omnis qui non est justus.* In prima parte tangit modum dilectionis nostrae ad Deum, ibi: *et omnis qui habet hanc spem.* Modum dilectionis ad nos ostendit. Primo in praesenti. Secundo in futuro, ibi: *carissimi, nunc filii Dei sumus.* Modum autem dilectionis nostrae ad Deum ostendit. Primo acquirendae. Secundo conservandae, ibi: *filioli, nemo vos seducat.*

Tertio manifestandae, ibi: *omnis qui natus est ex Deo.* Acquirendae quidem dupliciter. Primo per sanctificationem praeteritorum peccatorum. Secundo per cautelam futurorum, ibi: *omnis qui in eo manet.* Sanctificationis. Primo ostendit exemplar. Secundo materiam, ibi: *omnis qui facit peccatum.* Tertio auctorem, ibi: *et scitis quia ille.* Dicit ergo, *videte*, idest diligenter attendite, *qualem charitatem*, idest quantum et qualia affectus et effectus charitatis. Glossa, *quantis et qualibus donis ostendit Deus erga nos paternam charitatem, dedit*, gratis vobis indignis, *pater*, tota Trinitas per proprietatem, persona patris per appropriationem, talem scilicet, *ut filii Dei nominemur*, scilicet Christiani a Christo. Et quia non sufficit nomen sine re; ideo subditur, *et simus*, scilicet filii Dei. Joan. 1, *dedit eis potestatem filios Dei fieri* et cetera. *Propter hoc*, quia scilicet filii Dei sumus, *mundus*, idest mundi amatores, *non novit nos*, scilicet notitia approbationis, *quia non novit eum*, scilicet patrem, notitia fidei et approbationis. Joan. 1, *mundus eum non cognovit.* Glossa, *quia filii Dei dicimur, amatores mundi non nos diligunt, non percipiunt nostram dignitatem, non nos reverentur, sed affligunt. Carissimi, nunc filii Dei* etc. quasi dicat: licet modo sumus a mundo despecti, tamen o carissimi mihi clara dilectione conjuncti, *nunc* idest in praesenti cum mundo sumus despecti, ut dicit Glossa, *filii Dei sumus.* Per adoptionem gratiae. Rom. 8, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Et nondum apparuit quid erimus*, scilicet per gloriam. Latet enim gloria modo, sicut lucerna lateret in testa; sed confracta testa apparebit. Judic. 7, *confractis lagunculis apparuerunt lucernae.* Licet enim nunc per miracula et per virtutes appareat quod sumus filii Dei, tamen quidquid est in praesenti ad respectum futuri parum est, ut dicit Glossa. Ita est de gloria modo, sicut de luce in manibus abscondita, quae apparet per rimas digitorum *scimus.* Certitudine fidei quae est certitudo de invisibilibus, *quoniam cum apparuerit.* In secundo adventu, idest perfecte innotuerit omnibus: modo enim paucis fidelibus innotescit, sed tunc in die judicii omnibus apparebit: *ab omnibus cognoscetur dominus judicia faciens*, ut dicit Psalm. Unde Bernardus, *cognoscetur dominus judicia faciens, qui ignoratur injurias patiens. Similes ei erimus.* Glossa Bedae, *secundum corpus immortales et impassibiles, sicut ipse filius. Tunc enim mortale hoc induet immortalitatem et incorruptibile hoc incorruptionem.* 1 Corinth. 15. Ista autem similitudo non erit aequalitatis, sed conformitatis; et in corpore per dotes corporis et in anima per dotes animae: ad Philipp. 3, *salvatorem expectamus* et cetera. Ista autem similitudo erit in tribus: scilicet in conformitate naturae. Genes. 1, *creavit dominus hominem ad imaginem et similitudinem suam.* Item in conformitate gratiae. Isa. 45, *vocavi te ex nomine tuo, assimilavi te et non cognovisti me*, item in conformitate gloriae sicut hic. *Quoniam videbimus eum sicuti est.* Glossa, *in ipsa deitatis substantia contemplabimur eum, quod in hac vita nulli conceditur.* Matth. 5, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Interlinearis, *sola visio beatificat.* Joan. 17, *haec est vita aeterna* et cetera. *Sed videtur quod* magis dilectio: quia dicit Augustinus in Soliloq. *Charitas est quae beate perfrui desiderat.* Sed beatitudo consistit in fruitione, ergo in dilectione et cetera. Responsio, Glossa loquitur non de visione simplicis notitiae, sed experientiae quae est intellectus practici, et hoc non excludit dilectionem. Sed adhuc quaeritur quare magis dicitur de visione quod beatificat. Responsio, visio potius dicitur beatificare et esse tota merces, quam dilectio, quia visio habet omne illud in quo consistit beatitudo. Habet enim sibi annexam dilectionem, in his vero consistit fruitio; dilectio vero non habet necessario sibi annexam visionem, immo potest esse indifferenter causa rei tam absentis, quam praesentis, *et omnis*. Glossa. *Quia ad Dei similitudinem pervenitur*; ideo *omnis qui habet hanc spem in eo*, scilicet adipiscendae visionis divinae et beatitudinis, *sanctificat se*, Glossa, *pie vivendo, desideria saecularia abnegando*: ad Titum 2, *ut abnegantes impietatem et saecularia desideria* et cetera. Sanctificationem attribuit homini per cooperationem liberi arbitrii. 2 Timoth. 2, *si quis se emundaverit ab istis, erit vas sanctificatum et utile domino. Sicut et ille.* Similitudo ista est remota non propinqua; imitando, non attingendo, *sanctus est*, Levit. 2, *sancti estote quoniam ego sanctus sum, dicit dominus Deus vester.* Joan. 17, *ego pro eis sanctificabo meipsum, ut ipsi sancti sint in veritate.* Tangit autem hic duo quae requiruntur ad nostram sanctificationem. Primum est divinum adjutorium. Secundum est arbitrii libertas. Deus enim sanctificat nos per gratiam. Nos vero disponimus nos ad sanctificationem per liberum arbitrium. Primum notatur cum dicitur, *qui habet spem in eo.* Secundum cum dicitur, *sanctificat se.* Alia littera habet, *castificat*: quam legit Augustinus dicens, *sic omnis qui castus est.* Notandum quod homo castificat se et Deus et gratia: homo disponendo, Deus efficiendo et gratia informando. *Omnis* et cetera. Glossa, *qui habet spem sanctificat*, sed e contrario, *omnis qui facit peccatum*, scilicet mortale, illud enim implicite dicitur peccatum a quo denominatur peccator. *Et iniquitatem facit.* Quia contra Dei justitiam et iniquitatem facit. *Et peccatum est iniquitas.* Glossa, *iniquitas est quod est contra legem, vel sine lege*: peccatum ergo est iniquitas; quia quando peccamus, contra legem Dei facimus. Unde Augustinus. *Peccatum est dictum, vel factum vel concupitum contra legem Dei.* Item secundum Augustinum, *virtus est aequalitas animae undique rationi consentiens*: sed omnis peccans mortaliter privat se virtute, ergo aequalitate inducit inaequalitatem. Et ideo dicit Augustinus in Glossa, *nemo dicat, ego peccator sum sed non sum iniquus. Omnis enim qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas.* Daniel. 3, *peccavimus, iniquitatem fecimus. Et scitis*, id est scire debetis. *Quoniam ille*, scilicet Christus qui est sanctus sanctorum, *apparuit.* Glossa. *In primo adventu. In hoc* id est propter hoc, *ut peccata tolleret*, idest auferret. Joan. 1, *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Glossa, *tollit dimittendo peccata, adjuvando ne fiant, ducendo ad vitam, ubi omnino fieri non possunt.* Propter hoc dicitur ter, *ecce agnus Dei.* Et bis: *miserere nobis*: quasi dicat: Ecclesia: miserere dimittendo peccata, miserere adjuvando, ne fiant futura. Tertio dicitur: *dona nobis pacem*, ducendo ad vitam, ubi omnino non fient. Vel dicitur ter: *agnus Dei*, propter tres partes corporis Christi mystici. Quidam enim in miseria vitae praesentis in mundo, alii in Purgatorio, alii in caelo. Bis ergo dicitur *miserere nobis* propter illos qui sunt in mundo et in Purgatorio: sed *dona nobis pacem*, propter illos, qui sunt in caelo. Ideo et tripliciter terminatur in Missa. Nam in die operis dicitur: *benedicamus domino*, quia laborantes debent gratias reddere Deo. *Requiescant in pace*, propter illos, qui sunt in Purgatorio. *Ite, Missa est*, propter illos, qui sunt in caelo. *Et peccatum in eo non est*, nec originale, nec actuale: mortale, vel veniale. 1 Petr. 2. *Qui peccatum non fecit* et cetera. Et ratio hujus talis est. Ille in quo non est peccatum, auferre potest peccatum: sed in Christo non erat peccatum, ergo potuit auferre peccatum. *Omnis qui in eo.* Et vere iste est immunis ab omni peccato, quia et illi qui adhaerent ei vitant peccata. *Omnis enim.* Fidelis Christianus, *qui in eo manet*, id est qui Christo unitur per charitatem. *Non peccat.* Ex hoc videtur, quod omnis justus in ipso maneat, et quod nullus justus peccet: quod est contrarium his quae dicta sunt supra, videlicet, *si dixerimus, quia peccatum non* *habemus* et cetera. Responsio, quod hic dicitur intelligendum est per se, scilicet cum reduplicatione, sic. *Omnis qui in eo manet non peccat.* Glossa. *In quantum in eo manet, nec peccat venialiter, nec mortaliter.* Vel sic. *Omnis qui in eo manet, non peccat*, quamdiu scilicet in eo manet, non peccat mortaliter; quia dum manemus in Christo, nec peccamus venialiter vel sic. *Omnis qui manet in eo*, scilicet numero et merito, sacramentorum perceptione, vel charitatis communione, fide formata vel informi, *non peccat*, peccato scilicet infidelitatis, quod dicitur peccatum per antonomasiam et excellentiam. Joan. 16, *cum venerit Paracletus, ille arguet mundum de peccato*, scilicet infidelitatis. *Et omnis qui peccat*, peccato mortali, vel *qui peccat*, id est finaliter in peccato permanet, *non vidit eum.* Pro tempore quo peccavit, aut in peccato mansit, *non vidit.* Glossa. *In fide secundum humanitatem. Nec cognovit eum.* Glossa, *gustando suavitatem in deitate.* Nam si gustasset, quam suavis est dominus; nunquam peccando ab ejus gloria se separaret. Unde tangit duo: scilicet videre et cognoscere per gustum, quae removentur per peccatum. Peccatum enim tollit visionem gratuitam summae veritatis, et gustum divinae suavitatis. *Filioli, nemo vos seducat. Qui facit* et cetera. Hic ostendit modum nostrae dilectionis ad Deum conservandae. Primo faciendo opera quae Deus diligit. Secundo vitando opera quae Deus odit, ibi, *qui facit peccatum.* Dicit ergo, *filioli mei nemo vos seducat*, id est seorsum a via veritatis ducat, dicendo quod dum peccat aliquis potest manere in Deo, *qui facit justitiam.* Glossa. *Qui habet actum justitiae, et intentionem. Justus est*, secundum quod justus dicitur ab exercitio bonorum operum. Non solum ab habitu justitiae, secundum quod dicit Ambrosius, est bonus qui non est justus, et Rom. 5, *vix enim pro justo quis moritur. Sicut et ille justus est*, idest, ab eadem radice procedit justitia in Christo principaliter, in isto secundario. In Christo naturaliter, in isto per adoptionem. Nec ly *sicut* dicit ibi similitudinem aequalitatis, sed ejusdem imitationis seu comitationis, sicut exempli ad exemplar. Sed objicitur de hoc quod dicit, *qui facit justitiam justus est*: immo potius e contrario, qui justus est facit justitiam. Quia enim boni sumus, bonum facimus. Responsio. In via essendi sequitur, qui justus est justitiam facit. In via cognoscendi sequitur, qui facit justitiam justus est, idest justus ostenditur. Et sic loquitur hic. Vel potest dici, quod justitia dicitur ibi, non justitiae infusio, sed magis justitiae exercitatio: unde qui facit justitiam justus est, verum est magis quia magis exercetur in bonis operibus, sicut Abraham dictus est justificari ex operibus, Jacob. 2. *Qui facit peccatum*, ita sicut qui facit justitiam manet in Deo, et illi adhaeret; sed e contrario, *qui facit peccatum*, scilicet mortale, quod simpliciter peccatum est, *ex Diabolo est.* Glossa. *Non carnis originem ducendo*, sicut Manichaeus voluit de cunctis hominibus; *sed imitationem et suggestionem peccandi ab illo sumendo.* Unde Joan. 8, *vos ex patre Diabolo estis. Quoniam ab initio Diabolus peccat*: unde prior peccavit, et est auctor peccati et homo per ipsum peccans. *Ab initio* enim per superbiam quo ad se peccat. Assidue per invidiam, quo ad hominem. Et his duobus modis Diabolus, Diabolus est, ut dicit Augustinus. Dicitur autem peccasse ab initio suae creationis, ut dicit Glossa. Incipiens peccare peccavit continue usque in praesens. Et intelligendum est *ab initio* exclusive, id est post initium: non inclusive, idest in ipso initio. Non enim potuit peccare in principio suae creationis. Simile Joan. 8, *ille homicida erat ab initio.* Sed objicitur contra hoc quod dicit Glossa quod continue peccat. Cum enim in eo sit natura bona, videtur quod aliquando possit moveri motu naturali, et tunc non peccabit. Responsio. Quidam dicunt quod non dicitur semper peccare, quia quolibet tempore: sed quia non intervenit motus contrarius, quia non cessat esse malus, cum sit confirmatus in malitia sua. Sicut ergo ille qui non cessat esse bonus, dicitur semper orare, sic Diabolus semper peccare. Alii dicunt quod ad litteram continue peccat: sicut enim dicit Bernardus. *Sicut non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israel: sic non dormitabit neque dormiet, qui impugnat Israel.* Unde licet exeat in actum naturalem, quia motum illum quem natura inchoat, voluntas deformat, diligit enim Deum naturaliter, ut conservatorem, sed voluntas ejus motum illum refert ad propriam utilitatem. Sicut avarus naturaliter appetit beatitudinem: sed tanta est perversitas judicii ejus, ut non dicat beatitudinem esse nisi in divitiis. Et ita nunquam exit in appetitum beatitudinis in quantum hujusmodi, nisi prout in divitiis. Et ita appetendo illam beatitudinem peccat, quia illum motum quem natura inchoat, voluntas deformat. Vel dicitur continue peccare, quia ipse fuit principium peccati hominis ab initio conditionis hominis; ideo cum homines non cessant peccare nec ipse cessat peccare. *In hoc apparuit*: quasi dicat: *qui facit peccatum ex Diabolo est*: propter hoc filius Dei venit in mundum ut hominem liberaret. Unde *in hoc*, scilicet, *propter hoc apparuit*, per carnem, qui scilicet erat invisibilis secundum deitatem. *Filius Dei*, id est Christus. *Ut dissolvat opera Diaboli*, illam nativitatem quam a Diabolo contraximus. Haec est mala nativitas, de qua, Job 3, *pereat dies in qua natus sum* et cetera. Adam enim, ut ait Glossa, peccando, Diabolo natus tales genuit, qualis ipse fuit. *Omnis qui natus est* et cetera. Hic ostendit modum manifestae dilectionis. Et primo ostendit quod est proprium filiorum Dei. Secundo per quod discernuntur a filiis Diaboli, ibi, *in hoc manifesti sunt.* Ita Christus solvit opera Diaboli, quia *omnis qui natus est ex Deo*, scilicet in Baptismo, ut dicit interlinearis. Et loquitur de nativitate regenerationis non generationis. De qua Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit* et cetera. *Ex Deo*, effective et exemplariter sicut imago speculi a specie faciei, non materialiter vel substantialiter. *Peccatum non facit*, scilicet mortale, quod est contrarium generationi spirituali. Et intelligendum est cum reduplicatione; inquantum scilicet *ex Deo natus est.* Vel intelligendum est conjunctim, quandiu natus, id est nativitatis gratiam custodit. *Peccatum inquam non facit*, scilicet mortale. Vel loquitur de eo qui *natus est ex Deo*, non solum per praesentem justitiam, sed et per praedestinationem aeternam. Et talis *peccatum non facit* finaliter, quia tale peccatum repugnat praedestinationi. *Quoniam semen ipsius*, scilicet gratiae justificantis, quod vel multipliciter per cooperationem liberi arbitrii infunditur. Isa. 1, *nisi dominus reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus.* Vel *semen*, id est verbum Dei per quod genitus est. Jacobi 1, *voluntarie enim genuit nos verbo veritatis.* Lucae 8, *semen est verbum Dei. In eo manet.* Per intemeratam fidem et charitatem. Dicitur autem manere quandiu firmiter radicatur in corde, non solum in intellectu, sed etiam in affectu. Ipsum autem verbum conservat eum a peccato: unde sequitur, *et non potest peccare*: quasi dicat: non solum non peccat, sed *non potest peccare.* Glossa, quamdiu verbum retinet. Et intelligitur de potentia disposita et propinqua, non remota. Potest enim potentia naturae: sed non potest potentia habitus gratiae; sicut diceretur quod bonus scriptor non potest male scribere. *Quoniam ex Deo natus est*, idest filius Dei per adoptionem gratiae, non per nomen naturae, Glossa, *ex quo peccatum non est. In hoc manifesti sunt*, id est manifeste distincti sunt. *Filii Dei et filii Diaboli*, quia illi peccant, isti non. Matth. 7, *a fructibus eorum cognoscetis eos.* Conveniunt autem in natura, sed actu sunt contrarii. *Omnis qui non est justus non est ex Deo* et cetera. Hic agit de modo diligendi proximum, monens diligere primo fideliter: secundo firmiter, ibi, *nolite mirari fratres*: tertio efficaciter, ibi, *in hoc cognovimus*: quarto, veraciter, ibi, *filioli mei.* Tunc enim vera est dilectio et perfecta, quando est fidelis sine formidine, quando est firma sine interruptione, efficax in operatione, recta in intentione. In prima parte primo persuadet fraternam dilectionem. Secundo dissuadet dilectionis fraudem, ibi, *non sicut Cain qui ex maligno erat.* Dicit ergo, *omnis, in hoc* inquam *manifesti sunt filii Dei et filii Diaboli.* Et vere, quia, *omnis qui non est justus*, quo ad Deum justitia generali, non speciali (Glossa. *Rependens Deo quod debet) non est ex Deo*, per generationem spiritualem. Minus dicit et plus significat, quia est ex Diabolo. Supra primo, *qui facit peccatum, ex Diabolo est. Et qui non diligit fratrem suum*, quo ad proximum, scilicet *non ex Deo est*; quia dicit Glossa. *Verus filius legem patris non potest dimittere. Lex patris est invicem diligere.* Et secundum quod dicit alia Glossa: *dilectio est certum signum quo distinguuntur filii Dei, et filii Diaboli.* Alia sunt communia bonis et malis, in hoc fonte non communicat alienus. Quicquid habeas, hoc solum non habeas, nihil tibi prodest: alia non habeas, hoc habens: omnia implesti legis praecepta, quia *plenitudo legis charitas.* Rom. 13, Augustinus, *dilectio sola discernit inter filios Dei et filios perditionis sive Diaboli. Signent se omnes signo crucis Christi, respondeant omnes amen, cantent omnes alleluja, baptizentur omnes, intrent omnes Ecclesias, faciant omnes basilicarum parietes, non discernuntur filii Dei a filiis Diaboli nisi charitate.* Qui habent charitatem, nati sunt ex Deo, *quoniam haec est* et cetera. Et vere est habenda dilectio, *quoniam haec est Annunciatio*, passiva de proximo diligendo, mandatum vobis annunciatum, *quam audistis*, nobis praedicantibus, *ab initio*, vestrae conversionis, vel nostrae praedicationis: quia enim dilectio principium est omnis meriti, ideo ab initio praedicanda fuit. *Ut diligatis alterutrum*, idest, unus alterum et e converso. Joan. 13, *hoc est praeceptum meum*, et cetera. *Non sicut Cain*, id est non existentes *sicut Cain* exterius se diligere simulans, intus odium servans. Cain prius reprobus, de quo Genes. 4, *qui ex maligno*, idest Diabolo qui dicitur malignus antonomastice. Psalm. 5, *non habitabit juxta te malignus. Ex maligno* ergo fuit per imitationem invidiae. Sap. 2, *invidia Diaboli mors intravit in* et cetera. Diabolus enim amissa felicitate invidit homini habituro felicitatem quam amiserat. Et ideo tentavit eum et occidit, et sic Cain. Unde sequitur, *qui occidit fratrem suum*, qui scilicet Cain, occidit fratrem suum innocentem scilicet, sicut Diabolus hominem primum *et propter quid occidit eum?* Numquid ob culpam ejus, vel ob aliquam causam justam? Et respondet, *quoniam opera ejus maligna erant.* Glossa, *vide unde processit homicidium, scilicet ex invidia, opera ejus maligna erant.* Glossa, *quia invidebat fratri, fratris autem ejus justa.* Glossa, *per charitatem.* Unde licet utriusque oblatio, scilicet Cain de fructibus terrae et Abel de foetibus ovium, fuerit bona ex genere operis, justum enim erat utrumque offerre creatori; oblatio tamen Cain ex malitia offerentis fuit deformata, quia obtulit cum invidia, Abel vero cum charitate. Unde Glossa, *opera Cain mala non dicit, nisi per invidiam et odium fratris. Opera Abel justa non dicit, nisi per charitatem.* Hinc discernuntur homines: nemo attendat linguas, sed facta eorum. Ideo dicitur Gen. 4, *respexit dominus ad Abel et ad munera ejus. Nolite mirari fratres si odit* et cetera. Hic est secundus modus diligendi, scilicet firmiter; quem persuadet duplici ratione. Primo per bonum sic diligentium. Secundo per malum non diligentium, ibi: *qui non diligit manet in morte.* In primo tangit culpam. In secundo poenam, ibi: *et scitis quoniam dicit* etc. ergo, *nolite mirari*, Glossa, *dilectionem habete, non propter mundi odium vel persecutiones dilectionem dimittite. Nolite* inquam *mirari, fratres*, quasi insolitum. Joan. 15, *nolite mirari si odit vos mundus; scitote quia me priorem odio habuit, si odit vos mundus*, Glossa, *mundi amatores.* Et alia Glossa, *non mirum si amator mundi fratrem odit separatum ab amore mundi*, et certe non est mirandum. Tria enim solent mirari homines: scilicet magnum, novum, et rarum. Quod autem mundus, idest mundi amatores odiant sanctos, non est magnum. Non enim medicus reputat magnum si phreneticus quem ipse ligat mordet ipsum; excusat enim eum propter phrenesim suam. Unde super illud Genes. 4, *consurrexit Cain adversus Abel*, Glossa dicit, *contra medicum.* Item non est novum. A principio enim mundi fuit istud jurgium inter bonos et malos, ut inter Cain et Abel, inter Isaac et Ismael, inter Jacob et Esau. Item non est rarum, imo valde consuetum, scilicet quod mali odiunt bonos. Et certe non deberent eos odire, sed potius diligere, quia *nos*, fideles, *scimus*, certitudine fidei, *quoniam translati sumus*, virtute, scilicet divina. Non dicit transimus, quasi virtute nostra. Homo enim est spiritus vadens et non rediens. Non enim mortuus potest suscitare seipsum, sive corpus spiritum: haec est miraculosa translatio, *de morte*, culpae, *ad vitam*, gratiae. Ad Coloss. 1, *eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit nos in regnum filii dilectionis suae. Quoniam diligimus fratres*, idest per hoc quod diligimus fratres. Charitas enim est vita; quia, ut ait Glossa, vita carnis anima, vita animae Deus: charitas vero conjungit animam Deo. Augustinus, *humilitas nos Deo subjicit, puritas jungit, charitas unit. Qui non diligit*, fratrem scilicet, *manet in morte*, interlinearis. *Non tantum venturus est in aeternam mortem, sed jam nunc est.* Quod intelligendum est debito essendi, hoc est debitorem mortis aeternae. Et dicit, *manet*, idest mansionem habet, quia inde per se exire non potest. Ideo dicitur in Psalm. 33, *mors peccatorum pessima.* Et sicut dicit Glossa, *diligere debetis, quia omnis qui odit fratrem suum homicida est.* Nam primo occidit animam suam, deinde animam proximi quantum in se est, quia provocat ipsum ad odium mutuum. Glossa, *omnis qui vel ferro percutit, vel odio insequitur, homicida est.* Vel alia Glossa, *qui ex odio insequitur fratrem provocat ad iram et discordiam, et sic quantum in se est occidit eum in anima.* Et notandum, quod aliquis est homicida multipliciter: primo provocative, ut qui habet odio fratrem suum. Proverb. 10, *odium suscitat rixas.* Item opere, ut Exod. 20, *non occides.* Item consensu. Rom. 1, *non solum qui faciunt ea* et cetera. Item subtractione rei debitae. Eccl. 34. *Panis egentium vita pauperum, qui defraudat illum homo sanguinis est. Et scitis*, certitudine fidei, *quoniam omnis homicida. Omnis* dicit, quia plura sunt homicidiorum genera: scilicet corporis per odium, oris per consilium vel mandatum, operis per gladium, omissionis per subtractum adjutorium. *Non habet vitam aeternam in seipso manentem*, quia non habet charitatem; ideo nec Deum qui est vita aeterna. *In se manentem*, hoc dicitur ad differentiam vitae naturalis quae est vita transiens. Deus autem est vita manens in seipso et in nobis per gratiam. Licet enim sit in nobis per essentiam, praesentiam et potentiam: non tamen dicitur manere nisi per gratiam. Joan. 14, *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. In hoc cognovimus charitatem Dei* et cetera. Hic monet diligere efficaciter, tangens duplicem effectum. Primo in impendendo seipsum. Secundo in impendendo sua, ibi: *qui habuerit substantiam* et cetera. Continua: ita debemus firmiter diligere fratres, ut non propter odium mundi desistamus, ut patet exemplo domini, *quoniam in hoc*, scilicet effectu, *cognovimus*, tamquam in signo certissimo. Joan. 15, *majorem hac dilectionem nemo habet* et cetera. *Charitatem Dei*, scilicet Christi erga nos, *quoniam ille pro nobis*, indignis, scilicet pro salute nostra spirituali, *animam* *suam*, idest vitam suam corporalem, *posuit*, idest morti exposuit. Joan. 10, *animam meam pono pro ovibus meis, et nos*, exemplo ejus. 1 Petr. 2, *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamur vestigia ejus. Debemus*, praelati debito praecepti: quia *bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis.* Alii debito consilii; *pro fratribus suis*, salvandis, *animas ponere*, idest vitam corporalem. 2 Machab. ult. *Praecepit autem Judas qui per omnia corpore et anima mori pro civibus paratus erat.* Sed objicitur contra hoc: si nos debemus pro fratribus animas ponere, cum hoc sit perfectionis, videtur quod omnes tenentur ad opera perfectionis. Responsio, quidam dicunt quod hoc tantum dictum est praelatis. Alii dicunt quod ad hoc tenentur omnes in casu, vel quando potest liberari a peccato per te et non aliter, si hoc dictet tibi conscientia probabiliter. Vel si probabiliter tibi sit persuasum, exponere debes vitam tuam corporalem pro vita spirituali fratris. Plus enim secundum ordinem charitatis tenetur homo diligere animam fratris, quam corpus suum: licet ad hoc teneantur omnes, tamen differenter. Praelati enim tenentur ex officio. Joan. 10, *bonus pastor animam suam* et cetera. Tenentur autem et in casu in quo non tenentur alii. Ut quando imminet periculum toti gregi, periculum inquam fidei vel morum. Unde dominus conqueritur de non opponentibus se. Ezech. 13, *non ascendistis ex adverso, neque opposuistis vos murum pro domo Israel.* Praelati vero tenentur pro fratribus animas ponere ex commisso, scilicet ex perfectione charitatis quam habent, aut habere debent; quia cui plus committitur, plus ab eo exigitur. De imperfectis vero potest esse dubium quomodo tenentur, maxime secundum illam opinionem quae dicit, quod minima charitate non possumus resistere quantaecumque tentationi. Responsio, secundum istam opinionem non tenentur primo sed secundario. Tenentur enim facere quod in se est, orando, confitendo peccata, ut possint dare animas pro fratribus. Et si sic faciunt, Deus facit quod in se est, idest gratiam augmentat, ut possint dare animas. Et tunc primo et principaliter tenebuntur. Secundum vero aliam opinionem quae dicit, quantulacumque charitate possumus resistere quantaecumque tentationi, utrique tenentur ex commisso, sed differenter. Nam perfectus qui habet perfectam charitatem in qua non est timor poenae, tenetur esse promptus ad hoc, et de facili hoc facere, quia perfecta charitas de facili resistit quantaecumque tentationi. Imperfectus vero et si ad hoc tenetur, non tamen tenetur ita esse promptus. Nam quod facit perfecta charitas de facili, imperfecta de difficili. Videtur autem securius dicendum quod soli habentes perfectam charitatem tenentur. Et hoc videtur velle Augustinus. *Perfecta enim charitas est ut paratus sis mori pro fratribus.* Et alibi, *si quis tantam habuerit charitatem ut paratus sit pro fratribus mori, perfecta est in illo charitas.* Et hoc insinuat in litera, quia suadet ponendam animam pro fratribus, exemplo Christi. *Qui habuerit.* Glossa Bedae, *si vel ex temporis opportunitate vel ex humana infirmitate non contigerit animas ponere, debemus saltem res nostras pro fratribus. Et hoc nutrimentum charitatis. Qui didicit rem suam dare cum poterit, seipsum deponere.* Sed si *quis habuerit*, ex hoc intelligitur superfluum: quia dicit, non qui habet sed, *qui habuerit*, idest jamdiu possederit: quilibet autem tenetur ad erogationem superflui. *Substantiam hujus mundi*, idest bona temporalia ad sustentationem vitae praesentis pertinentia. Unde dicitur *substantia* a sustentando vel substando, quia debent substare et non dominari hominibus, quia debent diligi ad sustentationem non ad superfluitatem. Dicit autem, *mundi hujus*, quia in mundo altero non erunt necessaria haec, eo quod corpus erit spirituale quod nunc est materiale: 1 Corinth. 15. *Et viderit* *fratrem suum necesse habere*, idest indigentiam in necessariis, dicitur enim necessarium eo quod necesse cessare facit. *Et clauserit viscera ejus ab eo*, idest affectum interiorem non compatiendo et subveniendo, *quomodo charitas Dei*, quae scilicet a Deo infunditur, et qua Deus diligitur, *manet in eo?* Quasi dicat: nullo modo. Non enim potest Deus diligi sine proximo, nec e converso. *Charitas enim benigna est*, idest larga egenis, ut habetur 1 Corinth. 13. Isa. 58, *cum effuderis animam tuam esurienti* per compassionem *et animam afflictam repleveris* bonis, *orietur in tenebris lux tua et tenebrae tuae erunt sicut meridies.* Idest annihilabuntur peccata tua quae sunt sicut tenebrae. *Filioli mei non diligamus verbo* et cetera. Hic monet diligere veraciter, multiplici ratione. Prima est imitatio Dei. Secunda exauditio a Deo, ibi: *charissimi si cor nostrum* et cetera. Tertia, mandatum Dei, ibi: *et hoc est mandatum ejus.* Quarta mansio Dei, ibi: *et servat mandata ejus* et cetera. Dicit ergo, *filioli.* Glossa, *quia ergo non est perfecta charitas in eo qui non ponit animam suam pro fratribus, vel saltem non dat substantiam, ut perfectam charitatem habeat, o filioli mei*, quos scilicet ego per Evangelium genui, aut *filioli* quia de novo conversi, et ideo quia adhuc in fide tenelli, *non diligamus verbo*, scilicet tantum. *Verbo* tantum diligit qui tantum promittit et non solvit. Multi enim ostendunt verbo amorem, sed opere nihil. Prov. 14, *ubi verba sunt plura, ibi frequenter egestas, neque lingua*, multiplici ratione. Aliqui enim simplici affectione, alii repetitis sermonibus affectum suum volunt ostendere: *sed opere* idest exhibitione beneficii, *et veritate*, purae intentionis. Glossa, *ut simplici intentione beneficia praestemus, non propter jactantiam, nec propter aliquod temporale commodum, sed respectu solius Dei, in hoc.* Glossa, *cum opera charitatis facimus in veritate, cognoscimus*, cognitione probabilis conjecturae non scientiae. *Quoniam ex veritate sumus*, per imitationem scilicet. Glossa. *Ex Deo qui veritas est cum ejus professionem pro modo nostro imitamur. Et in conspectu ejus suadebimus corda nostra*, esse scilicet, quia *Deus intuetur cor.* 1 Reg. 16. Glossa. *Tales cogitationes habere corda nostra suademus, qui divinis sint digni conspectibus.* Psal. 16. *Ego autem in justitia apparebo conspectui tuo.* Et dicit suademus, quia cogi non potest. Seneca. *Generosus est animus hominis et facilius ducitur quam trahatur.* Glossa: *et hoc magnum est per dilectionem.* Nam magnum est quod per dilectionem ita mundas habemus cogitationes, quod Deo eas volumus ostendere. *Quoniam si reprehenderit nos cor nostrum.* Glossa. *Si conscientia nostra nos intus accusaret, et vellet latere Deum, non posset*, quia, *major est Deus corde nostro*: quasi dicat: melius sciet Deus quam nos, et ei erit manifestius quam nobis. Ad Hebr. 4, *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, ad quem nobis sermo.* Unde subdit: *et omnia.* Vel sic, ut notetur spes veniae obtinendae super his quorum est remorsus conscientiae. Bene in conspectu ejus suademus, *quoniam si*, id est quamvis *cor nostrum*, id est conscientia *reprehenderit nos* de aliqua culpa, scilicet veniali, non propter hoc mercedem amittimus, quia *major est Deus* et cetera. Valens hoc mundare ab hujusmodi remorsu et remurmuratione. Et notandum quod *Deus major est corde nostro*, et nihil praeter Deum majus est corde humano. Et ideo secundum Augustinum, animam Dei capacem nihil minus Deo replere potest. *Carissimi, si cor nostrum*, id est conscientia. *Non reprehenderit nos*, de aliquo mortali. Glossa. *Si recti sumus, puram fratrum dilectionem habemus.* Vel *non reprehenderit nos*, in oratione cum dicemus: *dimitte nobis debita nostra. Fiduciam habemus ad Deum*, id est confidimus in Deo. *Et quicquid petierimus*, digna scilicet petitione. Joan. 16, *si quid petieritis patrem in nomine meo* et cetera. Glossa, *ex radice charitatis. Accipiemus ab eo.* Vel illud quod petimus, vel magis expediens. Luc. 11, *omnis qui petit accipit, et qui quaerit invenit. Quoniam mandata ejus*, scilicet dilectionis Dei et proximi. Matth. 22, *in his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae. Custodimus.* Glossa, *animo. Et ea quae sunt placita.* Glossa, *opera charitatis. Coram eo.* Glossa, *in abscondito ubi Deus videt*, secundum illud Matth. 6. *Cum facis eleemosynam noli tuba canere*, et cetera. *Facimus*, in exteriori opere non coram hominibus ut eis placeamus. Matth. 5, *attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus ut videamini ab eis. Et hoc est mandatum* et cetera. Hic ostendit quae sunt mandata ejus, scilicet fides et dilectio. Et hoc est mandatum primum, et principium, *ut credamus*, fide operante per dilectionem. *In nomine filii ejus*, confitendo et venerando. *Filii* inquam *ejus*, quo ad divinitatem. *Jesu Christi*, quo ad humanitatem; non quod aliud sit nomen: quia *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus* et cetera. Act. 4. *Et diligamus alterutrum*, hoc est aliud mandatum, id est unus alterum. *Sicut dedit mandatum nobis.* Joan. 15, *hoc est praeceptum meum ut diligatis* et cetera. Glossa. *Mandatum singulari numero praeponit; et duo subjungit, quia haec nequeunt separari.* Contra. Fides potest esse informis; ergo potest separari a charitate; ergo illa duo possunt separari. Responsio, credere in Deum est fidei formatae, non informis; tale Deum credere nunquam separatur a charitate. Hoc autem mandatum docuit Joan. 14, *creditis in Deum et in me credite.* Non potest dici quod loquitur Glossa, de dilectione Dei et proximi, quae sunt plura praecepta materialiter sive in diversitate operum, unum vero formaliter sive in radice charitatis, *et qui servat mandata ejus*, scilicet quae praedicta sunt de fide et dilectione, *in illo manet*, in illo, scilicet Deo manet. Glossa, *ut in refugio, et ipse in eo*, ut in vase mundo in praesenti et in futuro. Infra, 4, *qui manet in charitate in Deo manet* et cetera. *Et in hoc scimus, et in hoc*: Glossa, *si dubitemus an in nobis maneat, in hoc tamquam manifesto, scimus*, per fidem, per omnimodam certitudinem, *quoniam ipse manet in nobis*, diligentibus, *de spiritu*, scilicet sancto, idest per spiritum sanctum, *quem dedit nobis*, idest dona spiritus sancti quae dabantur in primitiva Ecclesia visibilibus signis, quando loquebantur linguis et faciebant miracula; unde spiritus sanctus descendit super apostolos in signo visibili. Actuum 2, descendebat et super credentes baptizatos, Act. 10.

Caput 4

[89307] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 4 cap. 4 *Carissimi nolite omni spiritui credere* et cetera. Supra commendavit doctrinam suam, cap. 1. Hortatus est ad ejus observantiam cap. 2 et 3. Hic dissuadet doctrinam contrariam, ostendens primo quibus non est credendum, quia Christum negantibus. Secundo quibus credendum, quia Christum confitentibus, cap. ult. in prima parte primo dissuadet haereticorum favorem. Secundo suadet Catholicorum dilectionem, ibi: *carissimi diligamus invicem.* In prima parte primo monet haereticis non acquiescere. Secundo docet eos a Catholicis discernere, ibi: *in hoc cognoscitur spiritus Dei.* Ponitur autem quadruplex signum. Primum est errores fidei. Secundum persecutio Christi, ibi: *et hic est Antichristus.* Tertium est amor mundi, ibi: *vos ex Deo estis.* Quartum contemptus apostolicae doctrinae, ibi: *nos ex Deo*

sumus. Dicit ergo, *carissimi*: quasi dicat: an Deus maneat in aliquo per spiritum, sed tamen nolite credere passim et indifferenter: quia *qui cito credit, levis est corde*, Eccles. 19. *Omni spiritui* et cetera. Glossa, *spiritualiter loquenti, ut eum eligatis ad imitandum, quia quaedam bona communia sunt bonis et malis.* Unde, ut dicit interlinearis, hoc opus illa gratia spiritus sancti quae appellatur discretio spirituum, vel *omni spiritui*, idest homini aperte tantum, quia spiritus per instrumentum corporis loquitur, *sed probate*, idest experimento cognoscere tentate, idest Thess. 5, *omnia probate: quod bonum est tenete. Spiritus*, idest spiritualiter loquentes vel spirituales se ostendentes, *si ex Deo sint.* Glossa, *si secundum Deum spirituales sunt.* Et quidem spiritus erroris. 1 Timoth. 4, *attendentes spiritibus erroris* et cetera. Sed quomodo possit probari? Cum requiritur ad hoc donum spiritus sancti, scilicet donum discretionis spirituum, quod non datur omnibus, sed solum spiritualibus, 1 Corinth. 12, *alii datur discretio spirituum*: ergo solum illi possunt probare. Responsio, possunt probare probatione exteriori, per signum scilicet quod dat dominus. Matth. 7, *a fructibus eorum cognoscetis eos*, et hoc possunt facere omnes, sed non probatione interiori. *Quoniam multi, quoniam.* Glossa, *ideo praemunio vos, multi* per varios errores divisi, *pseudo*, idest falsi *prophetae.* Glossa, *qui sub obtentu fidei errores praedicant et malis exemplis corrumpunt, exierunt in mundum*, idest qui prius latebant manifesti sunt: unde dicuntur *exire* per manifestationem de occulto in manifestum: vel aliter, in praesentia in qua latebant ad hominum cognitionem. *In hoc cognoscitur spiritus Dei* et cetera. Hic ponitur primum signum quod est error fidei, quasi quis quaereret quomodo possumus probare. Respondet, *in hoc cognoscitur spiritus Dei*, idest esse scilicet Deum vel ex Deo, et in hoc dico quod sequitur, *omnis spiritus*, idest spiritualiter loquens, *qui confitetur.* Glossa, *voce et operatione*, haec est dictio de qua dicitur 1 Corinth. 12, *nemo potest dicere, dominus Jesus, nisi in spiritu sancto. Jesum Christum*, Dei filium, *in carne venisse*, scilicet de virginis utero in mundum. Venit enim in carnem in incarnatione, sed venit *in carne* in nativitate: venit in carnem in virginis utero, sed venit *in carne* in mundo. *Ex Deo est.* Imitatione, non propagatione. Sed contra hoc objicitur, quia multi confitentur verbo, sed facto negant, qui tamen non sunt ex Deo. Responsio. Confiteri est simul fateri: unde confitetur, qui nulla parte diffitetur. Si ergo in ore fateris et opere, corde autem diffiteris, non credis; ideo dicitur, *omnis spiritus*, idest spiritualiter, qui confitetur ore et opere. Rom. 10, *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem, et omnis spiritus*, idest spiritualiter vel de spiritualibus loquens, *qui solvit*, idest dividit, *Jesum*, vel separans deitatem ab eo, ut Arius, ut Apollonius qui ponit divinitatem pro anima, vel carnem ut Manichaeus qui ponit quod Christus assumpsit phantasticam et non veram; vel personae unitatem ut Nestorius: vel fideles qui sunt ejus membra a capite, scilicet Christo divisa, ut schismaticus qui solvit tunicam Christi inconsutilem, Joan. 19: *ex Deo non est*, in quantum hujusmodi, immo ex Diabolo. Supra 3, *qui facit peccatum ex Diabolo est*; et Joan. 8, *vos ex patre Diabolo estis. Et hic*, qui scilicet Christum solvit, *est Antichristus*, idest contrarius Christo. *Antichristus* est non in persona, sed in figura, sicut Joannes Elias, Matth. 12. *Antichristus*, idest praeambulus Antichristi, *de quo audistis.* Per Evangelium et per praedicationem apostolorum, *quoniam venit*, idest venturus est imminente die judicii: unde ly *venit* non dicit praesens ut nunc, sed praesens confusum. Vel *venit* in divina praevisione, qui tandem veniet in secundo. Vel *venit* in membris suis. Glossa, *habitans in mentibus eorum, qui Christo verbo et opere repugnant.* Dicit autem, *et nunc jam*, ut per hoc significetur adventus instantia: quasi dicat, *nunc*, quasi instat. 2 Thess. 2, *nam ministerium jam operatur iniquitatis. Vos ex Deo estis filioli et vicistis eum* et cetera. Hic ponitur tertium signum quod est amor mundi. Dicit sic, illi non sunt ex Deo, *sed vos filioli ex Deo estis*, tamquam filii a patre, generatione spirituali, non carnali: imitatione non propagatione, *et vicistis eum*, scilicet Antichristum, in membris suis, scilicet haereticis. Vel mundum, idest mundi amatores, quales praecipue erant haeretici. *Quoniam major est.* Glossa, *non vicistis eum virtute liberi arbitrii, sed quia major est Deus ad protegendum, quam Diabolus ad impugnandum; major est fortitudine et potentia*, Job 9, *si fortitudo quaeratur, robustissimus est.* Rom. 9, *voluntati ejus quis resistet?* Item sapientia. Psalm. 146, *sapientiae ejus non est numerus.* Item, *in ipso enim sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, Coloss. 2. Item bonitate: dicitur Matth. 19, *nemo bonus, nisi solus Deus. Qui in vobis est*, idest intra vos, scilicet Deus, quia solus humano cordi illabitur, ut ait Isidorus, *quam qui in mundo*, idest in mundi amatoribus, scilicet Diabolus qui *est princeps hujus mundi*, Joan. 14. Ipsi quasi in hoc cognosci possunt, quia, *ipsi*, scilicet haeretici, vel ipsi Antichristi scilicet, *de mundo sunt*, idest de numero eorum qui terrena sapiunt, quia caelestia ignorant, ut dicit Glossa. Unde mundus est eorum patria et haereditas sicut sanctorum caelum. *Ideo de mundo loquuntur*, idest de mundanis: *loquuntur*, idest docent errorem persuadendo rationibus mundanis. Glossa, *ratione mundanae sapientiae probant, non posse Deum hominem fieri, mortuum suscitari, hominem mortalem in caelis habere mansionem, et alia hujusmodi.* Joan. 3, *qui de terra est, de terra loquitur.* Matth. 26, *Galilaeus es. Nam loquela tua manifestum te facit, et mundus eos audit, mundus*, idest mundani homines et carnales. *Eos audit*, idest doctrinae eorum obediunt et sequuntur eos. 2 Petr. 2, *multi sequuntur eorum luxurias, per quos via veritatis blasphematur.* Glossa. *Quia spiritualium corda non possunt avertere. Nos ex Deo sumus.* Hic est quartum signum, scilicet contemptus apostolicae doctrinae. Ita *illi sunt de mundo.* Sed qui habemus charitatem *ex Deo sumus*, quia Dei filii et Dei nuncii. *Qui novit Deum.* Notitia fidei et approbationis. Non sic illi, de quibus ad Titum 1, *confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Audit nos.* Aure obedientiae, obediendo veritati fidei. Psalm. *in auditu auris obedivit mihi. Qui non est ex Deo.* Per imitationem et gratiam, sed ex Diabolo per culpam. *Non audivit nos*, id est nostram praedicationem. Joan. 8, *propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis. In hoc cognoscimus spiritum veritatis et spiritum erroris. Quia*, ut ait Glossa, *qui audit nos, habet spiritum veritatis; qui non audit, habet spiritum erroris. Carissimi, diligamus nos* et cetera. Hic suadet Catholicorum dilectionem. Ubi primo hortatur ad charitatem. Secundo ad charitatis perfectionem, ibi, *Deum nemo vidit unquam.* Tertio ad perfectionis manifestationem, ibi, *in hoc perfecta charitas.* Monet autem ad charitatem invitans. Primo ex dilectionis praeconio. Secundo ex dilectionis exemplo, ibi, *in hoc apparuit charitas* et cetera. Tertio ex dilectionis debito, ibi, *carissimi, si Deus dilexit nos* et cetera. Ponit autem duplex praeconium. Primo, quia charitas a Deo est. Secundo, quia charitas Deus est, ibi, *qui non diligit.* In secunda parte tangit divinae dilectionis ad nos duplex exemplum. Primo ex opere. Secundo ex modo operandi, ibi, *in hoc est charitas Dei.* Dicit ergo, *charissimi*: quasi dicat: *ex Deo sumus.* O carissimi fide, spe, mihi juncti. *Diligamus invicem*, scilicet unus alterum. Glossa, *verbo et opere.* Rom. 12, *charitatem fraternitatis invicem diligentes.* Et hoc debemus, *quoniam charitas ex Deo est*, ut proprium et speciale donum ejus, in quo dantur omnia dona charitatis, tam increata, idest spiritus sanctus, quam creata, id est virtus. Notandum autem quod charitas creata est a Deo infundente. Jacobi 1, *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est* et cetera. Item a Deo praecipiente. Joan. 13, *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem* et cetera. Item exemplo inducente ad hoc. Infra eodem, ibi, *in hoc apparuit charitas Dei in nobis* et cetera. *Et omnis qui diligit*, scilicet ex charitate, *ex Deo natus est*, per adoptionem gratiae. Quia secundum Augustinum, ipsa est proprium donum filiorum, ipsa est quae dividit inter filios regni et filios perditionis. *Et cognoscit Deum.* Notitia familiaritatis vel experimentalis cognitionis, quia necessario docet eos. Supra secundo. Sed e contra *qui non diligit*, scilicet Deum et proximum ex charitate, *non novit Deum.* Notitia experimentali, quia bonum hujusmodi cognitione cognosci non potest nisi diligatur. Quia in malevolam animam non introibit sapientia Dei, idest experimentalis cognitio Dei. Dicitur enim sapientia quasi sapida scientia. Non novit ergo sapientia experimentali, quantumcumque cognoscat notitia simplici. *Quoniam Deus charitas est*, increata, ad cujus notitiam non pervenitur, nisi per charitatem creatam, ut tangit Glossa. Quia simile suo simili cognoscitur. Et vere *charitas Deus est. In hoc enim*, velut certissimo signo. *Apparuit charitas Dei in nobis*, idest ostensa est erga nos. *Quoniam filium*, non servum. Gregorius, *nonne ineffabilis est dilectio charitatis, ut servum redimens, filium tradiderit? Suum.* Sibi consubstantialem, proprium, naturalem non adoptivum. *Unigenitum*, non ex multis unum. *Misit Deus pater*, scilicet qui tantus est ad tantillos. *In mundum*, immo pro mundo salvando. Joan. 3, *non enim misit Deus filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. Ut vivamus.* Glossa, *prius mortui. Per eum*, Glossa, *resuscitati.* Ephes. 2, *propter nimiam charitatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos* et cetera. Et nota quod tangit quatuor rationes, quare donum debet esse gratum et acceptum. Prima est ex parte dantis; quando ille qui dat, dat ex magno amore et dilectione. Unde aliquando non tantum curatur de hoc quod datur, quam de affectu personae dantis. Et certe istud donum datum est nobis ex maxima dilectione seu charitate patris. Haec ratio notatur cum dicitur, *in hoc apparuit caritas Dei*, et cetera. Secunda ratio est ex parte dati sive missi. Quando illud quod datur est magnum et pretiosum, debet esse multum gratum et acceptum, et placitum. Et certe istud fuit maximum; quod notatur, cum dicitur, *filium suum unigenitum.* Tertia ratio est ex parte recipientis, quando ille cui datur donum, multum indiget eo. Et certe multum indigebamus tali dono, quod scilicet nos resuscitaret, quia mortui eramus; quod notatur, cum dicitur, *ut vivamus per eum.* Quarta ratio est ex parte deferentis illud donum. Aliquando enim propter gratiam personae deferentis illud donum, ut pulchrae placet puellae deferre donum. Et ita ob pulchritudinem et gratiam virginis deferentis debet istud donum nobis esse acceptum, quod intelligitur cum dicitur, *misit Deus filium suum.* Constat autem quod misit per virginem. Gal. 4, *misit Deus filium suum natum de muliere* et cetera. *In hoc*, idest in hac missione. *Est charitas*, manifesta: tunc enim dicitur res fieri, ut ait Augustinus, quando innotescit. *Non quasi nos dilexerimus Deum*, ante filii missionem, et sic eum mitti meruerimus. Ad Rom. 8, *cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus. Quoniam ipse*, scilicet Deus, *prior dilexit nos*, praedestinando, vocando, justificando. Et in hoc ostenditur gratuita ejus dilectio. Et quod non est mercenaria: quia amantem amare naturae est; amare autem non amantem gratiae est. *Et misit filium suum*, in experimento dilectionis. *Propitiationem*, id est hostiam, ut Deus pater nobis redderetur propitius, *pro peccatis nostris*, tollendis. Glossa, *destruendis.* Alia littera habet, *propitiatorem*, id est sacrificatorem. Ad Rom. 3, neque *quem proponit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*: unde significatur per *propitiatorium de auro mundissimo* quod erat super arcam domini, idest super universalem Ecclesiam. Ex quo propitiatur dominus, Exod. 25. *Carissimi, si Deus* et cetera. Hic invitat nos ad dilectionem ex dilectionis debito. Si sic Deus dilexit nos, ut patet ex praemissis, tantus tantillos, creator creaturam, justus injustos. Job 7, *quid est homo, quia magnificas eum, aut quid apponis* et cetera. Et nos qui sumus fratres et pares, et non conformes. *Debemus invicem diligere*, exemplo ejus: Joan. 13, *exemplum dedi vobis* et cetera. Et ad Ephes. 5, *estote imitatores Dei sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos.* Glossa, *sicut Deus non expectavit, ut eum diligeremus: sic nos non expectemus ut alii nos diligant, sed prius diligamus.* Nota alibi multiplicem rationem, quare invicem nos diligere debemus. *Deum nemo vidit unquam* visione scilicet corporali. Hic hortatur ad charitatis perfectionem, quam faciunt duo. Primo mansio Dei in affectu per nimiam dilectionem. Secundo mansio Dei in intellectu per Christi fidem et confessionem, ibi, *quisquis confessus fuerit.* In prima parte, primo Dei mansio ostenditur. Secundo per quod mansio cognoscitur, ibi, *in hoc cognoscimus.* Tertio per quid probatur, ibi, *et nos vidimus.* Dicit ergo, *Deum*: quasi dicat: debemus nos invicem diligere et Deum; quia si diligimus, licet non eum videamus, tamen eum habebimus. *Deum*, in essentia propria, non creatura sua. Sic enim vidit Jacob, Genes. 32, *vidi dominum facie ad faciem* et cetera. Et Isa. 6, *vidi dominum sedentem* et cetera. *Nemo* nullus homo utens sensu corporeo. Exod. 33, *non videbit me homo et vivet.* Vidit tamen Paulus extra sensus corporis raptus, 2 Cor. 12. *Vidit* inquam visione scilicet corporali vel visione aperta intellectuali: licet aliquatenus hic videatur per fidem, in futuro autem per speciem. 1 Corinth. 13, *videmus nunc per speculum et in aenigmate* et cetera. *Si diligamus invicem*: quasi dicat: licet videri non possit in praesenti, tamen, *si diligamus invicem*, ex charitate: Glossa: *sincera charitate, non remissa et desidiosa: Deus in nobis manet*, per gratiam inhabitantem, manet enim sicut in templo suo. 1 Corinth. 3, *templum Dei sanctum* et cetera. Glossa. *Manet enim inspiciendo bona aspectu approbationis, non solum notitiae simplicis. Et charitas ejus*, qua scilicet eum diligimus. *In nobis perfecta est.* Perfectione sufficientiae, et tendit ad perfectionem excellentiae. Tunc enim est charitas Dei perfecta in nobis quando eum diligimus non solum in se, sed et in sua imagine. Glossa. *Incipis diligere, incipit Deus in te esse: cresce in dilectione, et amplius habitando in te faciet te perfectum, ut eum diligas, et etiam inimicum. Sicut et ipse inimicos dilexit. In hoc cognoscimus.* Glossa. *Quod Deus in nobis manet tali experimento probamus, in hoc scilicet si dilectionem habeamus. Cognoscimus*, inquam, cognitione conjecturae probabilis, non omnimodae certitudinis, secundum illud Job 9, *si venerit ad me, non videbo eum. Quoniam in eo manemus*, per charitatem qua Deum diligimus. *Et ipse in nobis.* Per charitatem qua Deus nos diligit. Infra eodem. *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. Quoniam de spiritu sancto suo* ab ipso scilicet procedente. *Dedit nobis.* Vel donatione visibili, ut fiebat in primitiva Ecclesia, Act. 2. Vel invisibili per gratiam, Rom. 5, *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum* et cetera. Et notandum quod non dicit spiritum, sed *de spiritu*, quia ipsi datus est spiritus totaliter. Joan. 3, *non enim ad mensuram dat Deus spiritum.* Nobis vero particulariter non secundum se, qui est impartibilis, sed secundum dona. 1 Corinth. 12, *divisiones* *gratiarum sunt, idem autem spiritus. Ipse autem spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei*, Rom. 8. Et sic per ipsum cognoscimus, quod Deus manet in nobis, et nos in ipso. Augustinus, *invicem in se habitant, qui continet et qui continetur: habitas in Deo, sed ut contineāris: habitat in te, sed ut contineat ne cadas: non cadet quem Deus continet.* Psalm. 117. *Impulsus eversus sum, ut caderem* et cetera. *Et nos vidimus.* Glossa. *Per hoc probamus quod de spiritu suo dedit nobis. Quia vidimus.* Glossa. *Per confortantem spiritum novimus et testificamur.* Haec autem, ut dicit Glossa, non faciunt hi qui spiritum non acceperunt. Haec scilicet vidimus. *Et testificamur quoniam pater misit filium suum.* Glossa. *Ad cognitionem hominum, scilicet in carnem visibilem. Salvatorem mundi*, per passionem, tandem mittet eum, ut judicem. Glossa. *Modo salvatorem, quandoque judicem.* Joan. 3. *Non enim misit Deus filium suum ut judicet mundum* et cetera. Beda. *Tantum meminerit quisque quod idem filius Dei, qui venit ut mitis salvaret, venturus est ut districtus judicet. Quisquis confessus fuerit.* Glossa. *Non solum in nobis Deus manet, sed etiam in omnibus qui confitentur eum. Quisquis* inquam *confessus fuerit.* Hic agit de missione intellectus. Ubi primo ostendit Deum manere in corde credentium. Secundo ostendit eos esse de numero illorum, ibi, *et nos cognovimus.* Tertio innuit in eis Deum manere, ibi, *Deus charitas est. Quisquis*, inquam, *confessus*, confessione scilicet perfecta cordis, oris, operis, non solius vocis (ad Tit. 1, *confitentur se nosse Deum, factis autem negant) quoniam Jesus est filius Dei.* Identitate personae, scilicet quod eadem est persona in utraque natura, et idem est filius Dei et filius hominis. *Deus in eo manet*, ut in templo suo. 1 Corinth. 3, *templum Dei estis vos. Et ipse in Deo*, ut in refugio. Psalm. 88, *domine refugium factus es nobis. Et nos cognovimus*, hoc scilicet quod Christus est filius Dei. *Et credimus charitati*, idest affectui charitatis, scilicet missioni filii in mundum, quae fuit ex maxima charitate. Joan. 3, *sic Deus dilexit mundum* et cetera. *Quam*, charitatem Deus pater. *Habet in nobis*, idest ad nos, filium suum nobis donando. Rom. 9, *qui proprio filio suo non* et cetera. *Deus charitas est*: quasi dicat: patet quod ipse habet charitatem ad nos: quia et ipse Deus charitas est. Idem, ut ait Glossa, supra dixit, ut amplius commendet, et ut alium effectum charitatis adjungat. Supra dixerat per charitatem factum esse primum adventum filii in mundum ad salutem mundi. Hic per eandem charitatem annunciat salutem fidelium, in secundo adventu in die judicii. *Deus*, inquit, *charitas est.* Hoc antonomastice dicitur propter magnitudinem charitatis, ad Ephes. 2, *propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos* et cetera. Secundum Augustinum dicitur hoc per essentiam non per causam: per hoc enim quod dicit Joannes, *Deus charitas est*, simpliciter, non autem in ea, vult Augustinus, quod charitas essentialiter sit Deus; et quod ait, *charitas ex Deo est*, vult Augustinus, quod charitas est Deus ex Deo. Per hoc autem quod addit quod charitas in Deo nos manere facit, et supra dixerat quod per spiritum quem dedit, cognoscimus quod in ipso manemus, vult quod charitas, quae est Deus ex Deo, faciens nos manere in Deo, est spiritus sanctus. Hic opinatus est Magister Petrus Lombardus, quod charitas, qua nos diligit, et nos Deum diligimus, non est aliud quam spiritus sanctus. Sciendum quod charitas qua Deum diligimus duplex est. Vel qua elicitive et formaliter, hoc est habitus creatus: vel qua effective et exemplariter, hoc est spiritus sanctus. *Et qui manet*, perseveranter *in charitate, in Deo manet*, ut ab ipso contineatur, secundum Glossam. *Et Deus in eo*, ut ipsum contineat, secundum Glossam. Vicissim enim in se manent, qui continet et qui continetur. Bernardus, *Deus charitas est. Quid ergo charitate melius? Et qui manet in charitate,* *in Deo manet. Quid ergo charitate securius? Et Deus in eo. Quid ergo charitate jucundius?* Ex hoc enim quod dicit, *qui manet in charitate in Deo manet*, videtur continuari opinio Magistri Petri. Sed intelligendum est de charitate infusa; qui enim manet in ea, manet in Deo. Est enim talis naturae, quod non potest esse nisi ad praesentiam suae causae, scilicet Dei influentis, sicut lumen in aere non potest esse nisi ad praesentiam influentiae solis. Item per charitatem ejus infusam sumus membra ejus, et ideo sumus in illo tamquam membra in corpore. 1 Corinth. 12, *vos autem estis corpus Christi, et membra de membro. In hoc perfecta est charitas* et cetera. Hic hortatur ad perfectionis manifestationem, primo ex parte diligentis. Secundo ex parte diligendorum, ibi, *nos ergo diligimus.* Ex parte diligentis dupliciter. Primo per spei securitatem. Secundo per timoris poenalis exclusionem, ibi, *timor non est in charitate.* Ex parte diligendorum per dilectionem Dei et proximi, non alterius tantum. Ubi primo ostendit, quod diligendus est Deus; secundo, quod non potest diligi Deus, nisi diligatur proximus, ibi, *si quis dixerit*: tertio, quod de utroque diligendo mandatum habemus, ibi, *et hoc mandatum.* Dicit ergo, *in hoc*: quasi dicat: an aliquis perfectus sit in charitate, per hoc signum probare potest, secundum Glossam. *In hoc perfecta est*, id est perfecta esse ostenditur. Tunc enim dicitur res fieri quando innotescit, secundum Augustinum. Et loquitur de perfectione non solum sufficientiae, sed et excellentiae. *Charitas*, inquam, *nobiscum ut fiduciam habeamus in die judicii*, non timorem, Glossa, *ut non timeatis apparere in die judicii.* Et alia Glossa. *Per hoc ostendimur perfecte diligere Deum, si non timeamus adventum judicis.* Qui timet non est perfectus in charitate. Talis erat qui dicebat, *quando veniam et apparebo ante faciem domini?* Ad Philipp. 2. *Cupio dissolvi et esse cum Christo.* Augustinus, *non est perfecta charitas, nisi cum coeperit dies domini desiderari.* Contra. Amos 5, *vae desiderantibus diem domini.* Responsio. Est desiderare ex praesumptione, et istud desiderium est detestabile. Et est desiderare ex charitate, ut faciunt qui desiderant amplexus sponsi indissolubiles, et hoc est commendabile seu laudabile. Psalm. 41, *sitivit anima mea ad Deum fontem vivum* et cetera. *Ut habeamus* inquam *fiduciam*, et cetera. *Quia sicut ille est*, charitate plenus, sanctus et justus, ita *et nos sumus.* Ut dicit Glossa. Interlinearis, *sicut, non aequalitatem, sed quamdam similitudinem dicit. In hoc mundo*, quod difficile est. Glossa: *per hujusmodi fiduciam, imitamur perfectionem dilectionis ejus in mundo amando amicos, et inimicos, sicut ille pluit super justos et injustos in caelo, id est de caelo. Timor non est in charitate. Timor*, inquit, quasi dicat: vere in hoc, scilicet amando amicos et inimicos, perfecta est charitas. Nam *timor non est in charitate*, scilicet servilis et cetera. Notandum quod quadruplex est timor. Unus est servilis qui est solius Gehennae; alius initialis qui est timor Gehennae et offensae divinae. Alius est filialis, qui est timor solius offensae divinae. Quartus est reverentiae, qui est solius reverentiae majestatis divinae, qui resilit in suam propriam parvitatem. Primus non est in charitate, sed praeparat ei locum, et eam tandem introducit sicut seta vel acus filum, ut dicit Augustinus. Secundus non est in perfecta charitate, de qua loquitur hic secundum Glossam. Tertius major est in magis perfectis, quia magis perfecta charitate viae sed non patriae. Quartus manet cum charitate perfecta patriae, de qua Psal. 18, *timor domini sanctus permanet in saeculum saeculi. Sed perfecta charitas*, perfectione excellentiae non solum sufficientiae, *foras mittit timorem*, Gehennae, scilicet initialem. Aliud est enim timere Deum ne te in Gehennam mittat, aliud ne te deserat, ut ait Augustinus. *Quoniam timor*, hujusmodi Gehennae, *poenam habet*, tormentum conscientiae. Glossa, *torquet cor conscientia peccatorem cum nondum facta est justificatio, scilicet perfecta et integra. Qui autem timet*, supplicium Gehennae, vel qui timet timore dominante, secundum Augustinum. Vel qui timet aliquam poenam, vel periculum temporale, vel separari a Deo, *non est perfectus in charitate*, perfectione superabundantiae, licet sit perfectus perfectione sufficientiae. Perfectus erat ille qui dicebat Rom. 8, *quis nos separabit a charitate Christi, an tribulatio, an angustia, an persecutio, an fames* et cetera. Sed contra hoc objicitur de Christo qui timuit Matth. 26, *coepit Jesus pavere et timere.* Viri etiam sancti timent judicium. Job 21, *quando recordatus fuero pertimesco.* Iterum Hieronymus: *prudenter timetur quicquid accidere potest.* Responsio, loquitur de timore initiali non naturali. Christus vero timuit timore naturali. Quod objicitur de sanctis, responsio. Timor est offensae non Gehennae. *Nos ergo*: quasi dicat: ut perfecti simus nos qui in Deum credimus, *diligamus Deum*, dilectione perfecta non imperfecta, quae sit cum timore. Et hoc debemus, *quoniam*, ipse, *Deus prior dilexit nos*, quam nos ipsum. Nam scilicet adhuc *inimici eramus*, Rom. 5. Augustinus: *prior dilexit nos, et dedit nobis diligere: dilexit impios, ut faceret pios. Dilexit injustos, ut faceret justos, dilexit aegros ut faceret sanos.* Idem etiam Augustinus dicit, *anima foeda per iniquitatem, amando Deum, pulchra efficitur. Pulchri erimus amando Deum qui semper est pulcher: quantum in te crescit amor, tantum in te crescit pulchritudo, quia ipsa charitas est animae pulchritudo. Si quis dixerit*: quasi dicat: an diligamus Deum, sic cognosci potest, *si quis dixerit quia diligo Deum*, quilibet enim interrogetur, ut ait Gregorius, prompta mente respondet, diligo, *et fratrem suum odit*, qui est Dei imago, *mendax est*, et verbo et facto. Verbo quidem, quia dicit se diligere, unde quod dicit verbo dissonat corde. Si enim diligit Deum, habet conformem charitatis voluntatem cum Deo. Sed voluntas Dei est, ut diligat proximum. Cum ergo non diligat proximum, mendax est dicendo se diligere Deum. Item mendax est facto, quia odit; unde implicatur contradictio, et talis mendax est. Et vere mendax est. *Qui enim non diligit fratrem suum quem videt*, unde plenius et facilius cognoscit eum, *Deum quem non videt*, et ideo minus cognoscit, *quomodo potest diligere?* Invisa quippe, ut ait Augustinus, diligere possumus, incognita nequaquam. Ratio ergo talis est: plus diligitur bonum visum quam non visum. Si ergo frater visus non diligitur, quomodo Deus non visus diligitur? Glossa, *frater tuus imago Dei est. Si non diligis imaginem, nec eum diligis cujus imago est.* Et hoc, ne quis audeat dicere, diligere possumus Deum, etiam si non diligamus fratrem, addit, *et hoc mandatum habemus a Deo.* De utroque enim mandatum est. Unde Matth. 22, *hoc maximum et primum mandatum: secundum est simile huic, ut qui diligit Deum*, propter se, *diligat et fratrem suum*, propter Deum. Duo enim sunt mandata charitatis: scilicet Dei, et proximi. Nec potest unus diligi absque altero. Augustinus, *quis est qui dicat, diligo imperatorem, sed odit leges suas? Imperatoris enim nostri Dei lex est, mandatum novum do vobis* et cetera. Joan. 13.

Caput 5

[89308] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 4 cap. 5 *Omnis qui credit* et cetera.

Hic ostendit quibus credendum, quia Christum confitentibus; allegans primo fidei efficaciam et virtutem. Secundo veritatis attestationem, ibi, *spiritus est qui testificatur.* Tertio, credentium utilitatem, ibi, *haec scribo vobis.* Hujus autem efficaciam et virtutem ostendit, primo respectu Dei. Secundo respectu mundi, ibi, *quoniam omne quod natum est.* Respectu Dei, tripliciter. Primo, quia facit natum Dei. Secundo, quia facit diligere natos Dei, ibi, *omnis qui diligit eum.* Tertio, quia facit servare mandata Dei, ibi, *hoc est enim charitas Dei.* Dicit ergo *omnis* et cetera. Glossa: *vere qui diligit Deum, diligit fratrem suum. Nam et qui diligit genitorem, diligit et genitum. Omnis*, scilicet secundum triplicem statum fidei; videlicet, incipientis, proficientis et perfectae, *qui credit*, inquam, fide formata non informi. Glossa. *Credit qui sic vivit quomodo Christus praecipit, qualiter et Daemones non credunt*, Jacobi 2. *Quoniam Jesus est Christus.* Messias scilicet in lege promissus, *ex Deo natus est*, nativitate scilicet spirituali per fidem, non carnali per carnem. Joan. 1, *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Et talis diligendus est, quia, *et omnis qui diligit eum qui genuit diligit et eum qui natus est ex eo.* Hoc exponitur dupliciter: vel de generatione aeterna, vel temporali. De aeterna sic: *qui diligit eum*, scilicet patrem *qui genuit* filium aeternaliter, *diligit eum qui natus est ex eo*, idest filium aeternaliter a patre genitum. Sed qui diligit filium, diligit membra ejus. Ergo qui diligit Deum patrem, et filium naturalem, diligit et membra filii, scilicet filios adoptionis. Ergo fides quae facit membra Dei sive filios, facit diligendos. De temporali sic, *omnis qui diligit eum qui genuit*, per fidem scilicet, de qua generatione dicitur Jacob. 1, *voluntarie genuit nos verbo veritatis; diligit eum qui natus est ex eo*, scilicet in fide; et sic iterum nasci ex fide facit diligere Deum. Isto duplici modo legit Glossa Augustini. *In hoc* etc. quasi dicat: quis autem vere diligit? *In hoc*, scilicet affectu, vel signo, *cognoscimus*, id est cognoscere possumus, *quoniam diligimus natos Dei*, scilicet fratres nostros qui sunt nati ex Deo per fidem. *Cum Deum* patrem eorum, *diligamus*, affectu. Matth. 22, *diliges dominum Deum tuum* et cetera. *Et mandata ejus faciamus*, in effectu. Joan. 14, *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Hoc est secundum Glossam, *ideo hoc conjungo ut diligamus et mandata ejus faciamus, quia aliter non est dilectio.* Gregorius, *probatio enim dilectionis exhibitio est operis, haec est enim*, idest esse ostenditur, *charitas Dei*, idest qua Deus diligitur. Joan. 15, *si diligitis me, mandata mea servate.* Glossa, *non diligit regem qui ejus negligit legem; ex amore enim regis ejus lex debet impleri.* Vel sic, *haec est charitas Dei*, idest talis efficaciae in nobis. *Ut mandata ejus custodiamus*, idest quod facit nos custodire Dei praecepta, *et mandata ejus gravia non sunt*, idest difficilia. Et ideo, ut dicit Glossa, libenter custodienda sunt. Matth. 11, *jugum enim meum suave est* et cetera. Glossa, *quae natura sunt dura et aspera, amor Dei et spes praemii facit levia.* Si quis gravia ea esse dicat, infirmitatem suam accuset, quia forti sunt levia. Ideo reputat ea minima. Matth. 5, *qui solverit unum de mandatis istis minimis* et cetera. Vel *gravia non sunt*, idest ponderosa et deprimentia. Glossa, *non trahunt deorsum ut talentum plumbi* etc., Zachariae 5. Sursum pervehit et excelsos facit custodia mandatorum. *Quoniam omne quod natum* et cetera. Hic ostendit efficaciam hujusmodi fidei et virtutem respectu mundi, ostendens primo quod per fidem mundus vincitur. Secundo per quam fidem vincitur, quia divinitatis Christi, ibi: *quis est autem qui vincit.* Et humanitatis, ibi: *hic est enim qui venit per aquam.* Dicit ergo, *quoniam omne*, idest omnis vir vel mulier. Neutrum tamen ponit, quia in generatione spirituali distinctio sexus nihil facit. Ad Galat. 4, *in Christo Jesu non est* *masculus neque femina, quod natum est ex Deo*, nativitate spirituali per fidem et charitatem. Glossa, *nascitur ex Deo qui diligit Deum et proximum, vincit mundum.* Glossa, *contemnit blandimenta vel adversitates saeculi, idest mundi prospera et adversa, et ipsam mortem corporis; et quae sursum sunt quaerit.* Joan. 15, *confidite, ait filius, quoniam ego vici mundum, et haec est.* Glossa, *ne quis sua virtute confidat se posse vincere mundum, subdit, haec est.* Glossa, *demonstrative quasi digito ostendit, fidem tamquam consistentem et permanentem*, secundum illud, ad Hebr. 11, *est autem fides substantia sperandarum rerum* etc., *victoria*, causaliter virtus efficiens. *Victoria*, inquit, *quae vincit mundum, fides nostra.* Ad Hebr. 11, *sancti per fidem vicerunt regna* etc., Glossa, *illa fides quae per dilectionem operatur*, Galat. 5, *non fides haereticorum aut peccatorum.* Sed objicitur de hoc quod dicit, *omne quod natum est ex Deo vincit mundum*: quia iste imperfectus natus, natus est ex Deo, non tamen vincit mundum, quia vincere mundum est abrenuntiare mundo, quod perfectorum est. Responsio. Vincere mundum dupliciter dicitur. Subjiciendo vel abstinendo sive abjiciendo. Primo modo vincunt imperfecti. Secundo modo perfecti. *Quis est autem.* Determinat quae fides vincit mundum, quia fides Christi. *Qui vincit mundum*, mundi prospera et adversa contemnendo, *nisi qui credit*, fide formata, *quoniam Jesus est filius Dei?* Scilicet naturalis coaeternus consubstantialis patri: quasi dicat: *quis est qui vincit mundum nisi is qui* habet fidem de divinitate Christi? Mundus enim quasi duplici manu pugnat contra nos: scilicet dextera prosperitatis per prospera nos alliciendo. Et sinistra adversitatis nos per adversa terrendo. Et certe qui bene crediderit Christum esse filium Dei, de facili vinceret mundi prospera et adversa. Si enim Christus est filius Dei; ergo summe bonus; ergo in ipso non fuit defectus veri boni, nec praesentia veri mali. Cum ergo temporalis prosperitas in ipso defuerit et adversitas affuerit, restat quod temporalis prosperitas non est vere bona, et ita non est appetenda; nec adversitas est vere mala, et ita non est timenda. Augustinus, *omnia bona terrena contempsit homo Christus ut contemnenda monstraret: et omnia mala terrena sustinuit quae sustinenda praecipiebat; ut nec in illis quaereretur felicitas, nec in istis timeretur infelicitas.* Unde ad Hebr. 11, *fide grandis effectus Moses, negavit se esse filium filiae Pharaonis* et cetera. *Hic est qui venit.* Glossa, *et quia sola fides divinitatis non sufficit, addit de humanitate, hic est Jesus Christus, Jesus* nomen proprium, *Christus* nomen appellativum, *qui venit*, qui erat aeternus apud patrem, venit ad homines, sicut dicit Glossa, ad salutem et peccatorum remissionem *per aquam.* Glossa, *Baptismi, et sanguinem*, Glossa, *passionis.* In aqua venit, ut vim regenerativam ex contactu suae mundissimae carnis aquis conferret; et sic Baptisma consecraret in sanguine et nos redimeret. Et significatum fuit Joan. 19, ubi dicitur: *unus militum lancea latus ejus aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua. Jesus*, idest salvator. *Christus* idest unctus, *non in aqua*, Baptismatis, *solum*, ad abluendum, *sed in aqua et sanguine. In aqua* Baptismatis ad abluendum *et sanguine* passionis ad redimendum. Aqua enim solum non lavaret nisi a sanguine virtutem haberet. *Et ipse est qui testificatur.* Hic allegat veritatis attestationem; allegans primo testium sufficientiam et idoneitatem. Secundo testimoniorum receptibilitatem, ibi: *si testimonium hominum* et cetera. Testium, inquam, sufficientiam et idoneitatem. Primo allegat de divinitate et humanitate. Secundo specialiter de divinitate, ibi: *tres sunt qui testimonium dant in caelo.* Tertio specialiter de humanitate, ibi: *et hi tres unum sunt.* Dicit ergo, *et spiritus est.* Glossa: *licet secundum hominem sit passio, tamen, spiritus est qui testificatur*, vel *spiritus* sanctus qui visus est super eum in specie columbae. Luc. 3, vel *spiritus*, idest doctor spiritualis. Utroque modo exponit Glossa. *Quoniam Christus est veritas*, idest vere in duabus naturis, idest habens veritatem in utraque natura, non apparentiam sive existentiam: quod esset si haberet carnem phantasticam et corpus phantasticum sicut posuit Manichaeus. Joan. 14, *ego sum via, veritas et vita.* Hoc testimonium perhibuit ei spiritus sanctus, Matth. 3, et Luc. 3, quando descendit super eum. Et Joan. 1, quando descendit super baptizatum et in specie columbae requievit et cetera. Idem, *super quem videris spiritum descendentem super eum, hic est qui baptizat, quoniam tres sunt* et cetera. Glossa. *Per hoc apparet quod Christus est veritas, idest verus Deus et verus homo, quia de utroque certum habemus testimonium. Quoniam tres sunt* personae, scilicet, quaerebant enim olim haeretici: qui tres? Et responsum est eis, *tres personae*, ut dicit Augustinus, *non ut illud diceretur, sed ne omnino taceretur, qui testimonium*, de veritate Christi secundum Glossam, *dant in caelo*, vel materiali, quia ibi magis relucent opera Trinitatis. Unde ibi per quamdam appropriationem dicitur esse Deus. Psalm. *Ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis.* Vel spirituali, scilicet anima facta ad similitudinem ejus. Isaiae ult. *Caelum mihi sedes est.* Vel *in caelo*, idest de caelo. Quia *vox patris de caelo audita est, tu es filius meus dilectus* et cetera. Et spiritus apparuit de caelo. Luc. 3, *apertum est caelum et descendit spiritus sanctus corporali specie.* Ipsum etiam verbum de caelo missum est. Psalm. *A summo caelo egressio ejus, pater.* Glossa, *pater dedit testimonium deitatis Christo, cum dixit, hic est filius meus dilectus*, Luc. 3. *Verbum*, idest filius. Glossa, *ipse filius dedit testimonium, quando in monte transfiguratus personam deitatis et speciem aeternae beatitudinis ostendit*, Luc. 9. *Et spiritus sanctus.* Glossa, *spiritus dedit testimonium quando super Christum baptizatum in specie columbae requievit*, Luc. 3. Vel quando ad invocationem nominis Christi corda credentium replevit, Act. 1. Item *pater* dat testimonium quod erat Deus, dans ei potentiam faciendi miracula. *Filius* dans sapientiam docendi utilia. *Spiritus sanctus* dans bonitatem perfectam et operandi meritoria, *et hi tres unum sunt*, in testimonium. Et ideo magis eis credendum. Glossa, *de eadem re testantes.* Vel *unum sunt* in essentia, quia unus Deus, quod figuratum fuit Gen. 23, ubi legitur quod Abraham tres vidit et unum adoravit, *et tres sunt*, scilicet testes, *qui testimonium*, de humanitate Christi, secundum Glossam, *dant in terra*, ad literam, hoc est in hac inferiori parte mundi. Vel *in terra*, idest de humanitate quae est terra ratione carnis. Et ponitur pars humanitatis pro toto. Vel *in terra*, idest in terrenis humanitatem Christi confitentibus. Et notandum quod ubi est testimonium de divinitate, dicitur in caelo. Ubi autem de humanitate, dicitur in terra. Quod valde congruit: ut de caelo detur testimonium de divinitate: de terra autem testimonium de humanitate. *Spiritus.* Glossa, *anima humana quam emisit in passione.* Luc. 23, *pater, in manus tuas* et cetera. *Aqua*, quae fluxit de latere, Joan. 19. *Et sanguis*, qui similiter fluxit de latere jam mortui, Joan. 19. Vel de toto corpore viventis gutta sanguinis perfluens, Luc. 22, vel *sanguis* quem effudit in circumcisione, Luc. 2. Item in oratione, Lucae 22. Item in flagellatione et in cruce, Matth. 27 et Joan. 19. Vel *aqua* in cunabulis ab eo emissa prae fletu. Sapient. 7, *primam vocem similem omnibus emisi plorans.* Item in suscitatione Lazari, Joan. 11, item in ascensu ad Jerusalem. Item in cruce. Ad Hebr. 5, *cum clamore valido et lacrymis exauditus* et cetera. *Si testimonium hominum accipimus* et cetera. Hic allegat testimoniorum receptibilitatem; ponens primo testimonium de filio naturali. Secundo testimonium de filiis, ibi: *et hoc est testimonium.*

Testimonium de filio naturali ostendit esse receptibile. Primo ex parte testificantis. Secundo ex parte rei testificatae, ibi: *quoniam hoc est testimonium Dei.* Tertio ex parte suscipientis, ibi: *qui credit in filium Dei.* Quarto ex parte recusantis, ibi: *qui non credit.* Dicit ergo. *Si testimonium hominum*, Glossa: *quasi ista certa testimonia debemus accipere.* Quia si *testimonium hominum, accipimus*, mentiri scilicet possunt. Et dicit, *hominum*, in plurali. Quia Deuteron. 19, dicitur, *in ore duorum vel trium stabit omne verbum.* Vel sic, *si testimonium hominum*, idest prophetarum qui de Christo testificati sunt, *accipimus*, idest acceptamus et recipimus, *testimonium Dei majus est.* Et ideo magis accipiendum. Est enim Deus verax: *omnis homo mendax*, ut habetur Rom. 3. Glossa, *si creditis hominibus praenunciantibus Christum venturum esse, credite et patri testificanti venisse. Magnum quippe fuit testimonium David*, ut ait Glossa, *dicentis, dixit dominus domino meo: sede a dextris meis.* Magnum testimonium praecursoris, qui ait, Matth. 3, *ego baptizo vos aqua: ille baptizabit vos spiritu sancto.* Sed majus testimonium patris, qui ipsum visibiliter misit. Et vere majus; et ideo melius accipiendum, *quoniam hoc est testimonium Dei quod majus est* testimonio hominum, quia *non est Deus sicut homo ut mentiatur*, ut habetur Num. 23. *Quia testificatus est de filio suo*, naturali, scilicet Christo, quod est filius ejus, dicendo in Baptismo, *hic est filius meus dilectus* et cetera. Luc. 3. Et in transfiguratione, Matth. 17, *qui credit in filium Dei*: quasi dicat: ita pater testificatus est de filio suo, qui autem credit in filium Dei. Non ait filio vel filium, sed in filium. *Differt enim*, secundum Augustinum, *credere Deo, credere Deum et credere in Deum, habet testimonium Dei patris in se*, idest consentit quod testimonium Dei de filio suo sit verum. Vel sic, *habet testimonium Dei patris in se*, idest approbat divinum testimonium quod pater perhibuit de illo, et sic intelligit ipsum esse veracem in testimonio de filio. E contrario, *qui non credit* in filium Dei. Glossa. *Qui dicit eum non esse filium vel minorem patre, mendacem facit eum.* Quantum in se est: quia non reputat credibile quod dicit, eum scilicet Deum patrem. Glossa, *qui non credidit, dicit patrem esse mentitum. Quoniam non credit in testimonium.* Illud scilicet, *hic est filius meus*, Luc. 3. *Quod testificatus est Deus de filio suo. Et hoc est testimonium quoniam* et cetera. Hic ponit testimonium de filiis adoptivis. Et primo ostendit quale sit testimonium. Secundo qualiter verificandum, ibi: *qui habet filium.* Dicit ergo, *et hoc est*: quasi dicat: non solum testatur de filio naturali, sed etiam de filiis adoptivis. Unde Glossa: *de filio testatus est, et etiam de nobis filiis adoptivis, quod vitam aeternam daret illis, et hoc est testimonium patris de filiis cui credendum est. Quoniam vitam aeternam dedit nobis*, Deus nobis, scilicet apostolis vel filiis adoptivis, hic in spe, tamdem in re. Et hoc potest haberi eo quod dicitur Matth. 17, *hic est filius meus dilectus: ipsum audite.* Ipsum enim audire est vitam aeternam habere, hic in spe, in futuro in re. Joan. 6, *domine ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.* Et in eodem, *verba quae ego loquor vobis spiritus et vita sunt. Et haec vita*, aeterna, *in filio ejus est*, idest per fidem filii. Joan. 6, *omnis qui credit in me habet vitam aeternam.* Vel in filio ejus, idest in filii visione. Joan. 17, *haec est vita aeterna* et cetera. Ipse enim est fons vitae. Psalm. 35, *quia apud te est fons vitae, qui habet filium*, Glossa, *credendo et imitando, habet vitam aeternam*, jam in spe, tandem in re. *Sicut enim pater habet vitam in semetipso, sic dedit filio* et cetera. Joan. 5. E contra. *Qui non habet filium*, nec credendo, nec imitando, *non habet vitam.* Nec in spe habet nec in re habebit. Joan. 3, *qui incredulus est filio non videbit vitam aeternam: sed ira Dei manet super illum.* Et nota quod

Christus multa habuit testimonia. Primo a patre suo. Joan. 8, *testimonium perhibet de me pater qui misit me.* Secundo a seipso. Joan. 8, *si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum verum est.* Tertio a spiritu sancto. Joan. 15, *cum venerit Paracletus, ille testimonium perhibebit de me.* Quarto a Scripturis sanctis. Joan. 5, *scrutamini Scripturas et illae sunt quae* et cetera. Quinto de operibus bonis. Joan. 10, *opera quae ego facio ipsa testimonium* et cetera. Sexto a miraculis. Psalm. 35, *mirabilia testimonia tua domine.* Septimo a turbis. Joan. 11, *testimonium perhibebat turba quae erat cum eo* et cetera. Octavo ab apostolis. Act. 4, *virtute magna reddebant apostoli testimonium de omnibus his.* Psalm. 92, *testimonia tua credibilia facta sunt nimis. Haec scribo vobis ut sciatis* et cetera. Hic allegat credentium utilitatem triplicem. Prima est futurae beatitudinis certitudo. Secunda petitionum exauditio, ibi: *et haec est fiducia* et cetera. Tertia est a peccatis conservatio, ibi: *scimus quia omnis qui natus est* et cetera. Quarta Dei veri cognitio, ibi: *et scimus quoniam filius Dei venit* et cetera. In secunda parte ostendit primo qualiter per fidem exaudiuntur orantes pro seipsis. Secundo qualiter orantes pro aliis, ibi: *qui scit fratrem suum* et cetera. In prima parte primo dat impetrandi fiduciam. Secundo fiduciae ostendit causam, ibi: *scimus quoniam habemus petitiones.* Dicit ergo *haec scribo vobis.* Glossa, *hic debetis adhibere fidem, quia ut certi sitis de vestra beatitudine futura, haec* scilicet praedicta *scribo*, non tantum praedico ad majorem certitudinem, *ut sciatis*, certitudine fidei et spei, *quoniam vitam aeternam habebitis*, in futuro, *qui creditis*, in praesenti, *in nomine filii Dei.* Joan. 11, *ego sum resurrectio et vita: qui credit in me, etiam si mortuus fuerit vivet, et haec est fiducia.* Glossa, *non tantum in futuro sperare debemus caelestia, sed etiam in hac vita impetrabimus quidquid salubriter petierimus: et haec est fiducia* spei, *quam habemus ad Deum.* Non ad hominem, Psalm. 124, *qui confidunt in domino sicut mons Sion* et cetera. Hebr. 4, *adeamus cum fiducia ad thronum gratiae ejus. Quia quodcumque petierimus secundum voluntatem ejus.* Non secundum desideria nostra carnalia. Ideo dicitur, Matth. 26, *non mea voluntas, sed tua fiat. Secundum voluntatem ejus* petitur dupliciter, secundum Glossam: uno modo ut quod velit rogemus. Alio modo ut quales nos esse desiderat ad rogandum inveniamur, *audiet nos.* Petitionis effectum dando, aliter non, ut patet in Paulo, 2 Corinth. 12, et dicit, *audiet nos*, utendo futuro tempore ad significandum quod tale debet esse quod petitur quod in futuro accipiatur et ad futurum ordinetur. Unde temporalia non sunt petenda, nisi prout sunt ad vitam aeternam ordinata, *et scimus*, idest certi sumus ex promissione ejus. Joan. 15, *si quid petieritis ad patrem in nomine meo* et cetera. *Quia audit nos quidquid petierimus*, vel ad votum vel ad meritum. Et nota quod dicit *quidquid*; scilicet substantiale insolidum, quod est quid non accidentale sicut bonum temporale. Matth. 7, *primum quaerite regnum Dei* et cetera. Nota: si aliquis peteret a rege Franciae unam guttam aquae, unam picam, multum indignaretur. *Scimus quoniam habemus* et cetera. Hic ostendit per quid scire possumus, quia scilicet audiet nos. Ideo scilicet, *quoniam petitiones habemus*, nobis a Deo traditas. Vel traditione manifesta, quando docuit orare discipulos dicendo, *pater noster qui es in caelis*, Matth. 6. Vel traditione occulta quando docuit quid petendum. Nam quid petamus prout oportet nescimus, ut habetur Rom. 8. *Quas postulamus ab eo.* Glossa, *nihil petamus quod sit eis adversum; nisi quod nos docuit, quod nobis inspiravit petamus. Et si in aliquo erramus, statim corrigamur.* Argumentum quod major sit confidentia exauditionis in oratione dominica quam in aliis, unde frequentius et libentius dicitur. *Qui scit fratrem.* Hic ostendit qualiter exaudiuntur orantes pro aliis. Ubi primo ostendit pro quibus est orandum. *Qui scit fratrem suum peccare, peccatum*: quasi dicat: quia orantes exaudimur, *qui scit* per confessionem vel alio modo, *fratrem suum* Catholicum de Ecclesia numero et merito existentem *peccare, peccatum, non ad mortem*, Glossa, *de quotidianis et levibus peccatis quae sicut difficile vitantur, ita de difficili curantur.* Non ad mortem vero dicitur quis peccare secundum Glossam qui peccat non criminaliter vel non usque ad mortem. Est enim veniale peccatum quoddam per naturam propriam, quoddam per poenitentiam subsecutam. Tertio etiam modo peccatum non ad mortem potest dici quo non impugnatur gratia fraterna: *petat*, scilicet pro eo. Glossa. *Si dicto seu verbo, aut cogitatione vel oblivione vel ignorantia peccasti, confitere fratri et postula ut pro te interveniat. Porro si grave peccatum fuerit, induc presbyteros Ecclesiae et ad illorum examen castigare. Et dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* Glossa, *non criminaliter vel non usque ad mortem.* Sed cum per veniale non amittatur vita gratiae, quomodo dicit quod dabitur vita peccanti non ad mortem, idest venialiter secundum unam expositionem? Responsio, dabitur ei vita gratiae major. Vel dabitur vita auferendo occasionem, scilicet veniale quod occasionaliter ducit ad mortem, quia diminuit fervorem charitatis. *Est peccatum ad mortem: non pro illo dico ut roget quis.* Ad evidentiam litterae quaeritur quid sit peccatum ad mortem. Et dicit Glossa, quod peccatum ad mortem est quod separat animam a Deo, sicut mors animam a corpore; sed quolibet mortale hoc facit; ergo quodlibet mortale est peccatum ad mortem. Si dicatur quod peccatum ad mortem plus separat quam mortale; contra: magis et minus non diversificant speciem; ergo secundum hoc, peccatum ad mortem et non ad mortem non differunt specie. Responsio, *peccatum ad mortem* dicitur dupliciter; generaliter et specialiter. Generaliter sic, quodlibet peccatum mortale dicitur *peccatum ad mortem.* Specialiter dupliciter: vel quo impugnatur gratia fraterna et quando adversus gratiam qua reconciliatus est invidis faucibus agitatur, vel quo agnita veritas impugnatur, vel ipsa finalis impoenitentia. Et hoc dupliciter: vel per propositum non poenitendi finaliter, vel protractione peccati usque ad mortem inclusive. Primo modo est peccatum generale. Secundo et tertio modo est peccatum speciale. Quarto modo circumstantia cujuslibet peccati mortalis in quo homo decedit. Et secundum hoc diversimode exponitur, illud quod sequitur, *non pro illo dico ut roget quis.* Nam si *peccatum ad mortem* dicitur primo modo, scilicet quodlibet peccatum mortale, sic exponitur. *Non pro illo dico ut roget quis*, idest qualiscumque; sed solum justus; injustus enim non posset ei impetrare primam gratiam, quia in tali statu existens non est dignus exaudiri. Si autem dicatur *peccatum ad mortem* secundo modo vel tertio modo, scilicet peccatum in spiritum sanctum, tunc exponitur sic. *Non pro illo dico ut roget quis*, idest qualiscumque justus, sed perfectus; quia non quicumque justus sufficit impetrare tali gratiam propter peccati immanitatem, secundum quod peccatum ad mortem dicitur. Quarto modo, scilicet peccatum in quo homo decedit, sic exponitur. *Non pro illo dico ut roget quis*, idest aliquis vel parvus vel magnus, quia nihil valeret ei. Isto modo negatio cadit super hoc verbum, *roget.* Aliis modis super hoc verbum, *dico. Omnis iniquitas.* Vere orandum pro peccantibus non ad mortem, quia multis peccatis occupantur omnes, et nullus potest esse sine peccato. Quia omnis iniquitas, idest inaequalitas vitae. Virtus enim est aequalitas vitae, rationi undique consentiens, ut ait Tullius. *Peccatum est*, supra 3, *omne peccatum est iniquitas, et est.* Glossa, super alia peccata, *peccatum ad mortem*, animam a Deo separans, vel usque ad mortem durans, vel fraternae charitati directe oppositum, sicut illud quod fit ex certa malitia, quod est peccatum in spiritum sanctum. *Scimus quia omnis qui natus est* et cetera. Hic ponitur utilitas tertia: ubi primo ostendit quod adeptio fidei conservat a peccato. Secundo quod ipsi sunt de adoptivorum numero, ibi: *scimus quoniam ex Deo sumus.* Dicit ergo, *scimus.* Ostendit qui sunt illi pro quibus orandum est, quia pro fratribus, *quia omnis qui natus est ex Deo.* Nativitate fidei formatae; de qua Joan. 1, *dedit eis potestatem filios Dei fieri. Non peccat.* Peccato ad mortem. Sed numquid haeretici et mali Christiani in Baptismo filii Dei facti fuerunt? Responsio. Intelligendum est per se inquantum natus est ex Deo; vel conjunctim, idest dum servat nativitatem; quamdiu natus non peccat mortaliter, scilicet peccato ad mortem, *sed generatio Dei*, idest gratia regenerans, *conservat eum*, a peccato ad mortem. Et non solum dicit, servat, sed *conservat*; quia non solum servatur a gratia, sed a libero arbitrio cooperante. *Et malignus*, idest Diabolus malo igni incendens. Psalm. 14, *ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus.* Vel *malignus*, idest homo malus igne malo inflammatus. Sap. 5, *in malignitate nostra consumpti sumus.* Vel *malignus*, idest mundus, in maligno, idest in malo igne positus, *non tangit eum*, idest immutando et in se convertendo. Quae enim se tangunt immutantur, praecipue si sint activa et passiva adinvicem. Licet enim Diabolus tentet interius et mundus exterius et amatores mundi persequantur, non tamen immutatur a stabilitate sua. Non ergo tangit trahendo a stabilitate sua. Sapient. 3, *justorum autem animae in manu Dei sunt et non tanget illos tormentum malitiae*, idest peccati mortalis. *Scimus.* Glossa, *qui natus est ex Deo non peccat: nos autem sumus de illis. Scimus inquam certitudine fidei, quoniam a Deo sumus.* Per fidem non per carnem. Joan. 3, *oportet vos nasci denuo.* Et scimus inquam, *quia mundus totus in maligno positus est. Mundus*, idest mundi amatores. *In maligno*, idest in malo igne triplici; concupiscentia scilicet divitiarum, deliciarum et honorum, de quibus supra 2, *omne quod est in mundo* et cetera. Vel secundum Glossam, *in maligno, idest in maligni hostis subjectione.* Unde dicitur *princeps mundi* Joan. 12. Vel *mundus in maligno positus est*, idest in malo anno. Dicitur vulgo de aliquo quod est positus in malo anno, quando quilibet accipit ab eo quicquid boni potest accipere. Quilibet enim capit et accipit a mundo quicquid boni potest. Unde *in maligno positus est.* Vel *totus mundus* materialis *in maligno positus est*, id est in malo igne, scilicet libidinis et peccati. Et maxime in igne triplici, scilicet luxuriae, de qua Job 31, *ignis est usque ad consummationem devorans.* Item superbiae. Job 1, *ignis Dei descendit de caelo, et cunctas oves puerosque consumpsit.* Item avaritiae. Jerem. 7. *Filii colligunt ligna et patres succendunt ignem, et mulieres conspergunt adipem. Et scimus quoniam* et cetera. Hic ponitur utilitas quarta: ubi primo ostenditur quod per fidem cognoscunt verum Deum. Secundo monet non redire ad culturam simulacrorum, ibi, *filioli custodite.* Dicit ergo, *scimus*, certitudine fidei. *Quoniam filius Dei*, id est Christus, qui est filius secundum divinitatem. *Venit.* Per assumptam humanitatem, non locum mutando, sed in assumpta humanitate mundo visibiliter apparendo. Unde non dicitur venisse, quod esset ubi prius non erat qui ubique erat, quia fuit alio modo quam prius. Prius enim erat in utero virginis per potentiam, praesentiam et essentiam. Postmodum vero fuit per unionem naturae assumptae. *Et dedit nobis sensum*, spiritualem fidei et sapientiae et intellectus, et hujusmodi donorum ad cognitionem spectantium. Rom. 12, *reformamini in novitate sensus vestri.* Aliter non potest haberi sensus, nisi a Deo detur. Sapien. 9, *sensum autem quis scit, nisi tu dederis* *sapientiam et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis? Et cognoscamus Deum verum*, patrem scilicet credendo. *Et simus in vero filio ejus.* Glossa, amando. Et dicit, *vero*, ad differentiam filiorum adoptivorum. Simus in filio ejus sicut membra in corpore, et hoc ut vivamus. Actuum 17, *in ipso vivimus, movemur et sumus.* Item ut fructificemus. Joan. 15, *sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite: ita nec vos, nisi in me manseritis. Hic*, scilicet filius Dei. *Est verus Deus.* Per essentiam. Joan. 1, *et Deus erat verbum. Et vita aeterna.* Per causam. Joan. 17, *haec est vita aeterna*, et cetera. *Filioli.* Glossa. *Et quia verum Deum cognoscitis, et vitam aeternam expectatis. Filioli* inquam. Sic eos vocat affectus teneritudine, et eorum obedientiae promptitudine. *Custodite vos*, id est intellectum vestrum et affectum. *A simulacris.* Secundum Glossam, a cultura idolorum, vel a simulacris hypocrisis haereticorum, qui speciem sanctitatis assumunt cum non habeant. Et ideo vocantur simulacra, quia habent speciem viventium, et tamen vita carent. Vel ab avaritia, quae est servitus simulacrorum. Qui enim mundum Deo praeponunt, idololatrae sunt. Ad Galat. 5, *quae est idolorum servitus*, et cetera.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Nicolai de Gorran

In VII epistolas canonicas expositio

pars V

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[89309] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 5 *Senior, electae dominae* et cetera. Haec est secunda canonica Joannis. Cujus auctor Joannes apostolus esse ostenditur, ut patet per similitudinem, et in verbis, et in assertione fidei et charitatis. Non Joannes presbyter, ut quidam dixerunt. Persona autem cui scribit est quaedam matrona Babylonica, electa nomine. Per quam, ut ait Glossa, designatur universalis Ecclesia. Cujus intentio, secundum Glossam, est monere ipsam et natos ejus ne propter haereticos desistant a proposito fidei. Differt autem a praecedenti epistola: quia ibi actum est de affectu et effectu dilectionis ad Deum et proximum communiter. Hic autem ad Deum specialiter magis. Primo ergo praemittit salutationem. Secundo captans benevolentiam, ostendit affectionem, ibi, *gavisus sum valde.* Tertio subjungit principalem scribendi causam, sive rationem, ibi, *quoniam multi.* Quarto de hoc quod tam breviter scripsit, ponit suam excusationem, ibi, *plura habens vobis scribere.* In salutatione vero, primo tangit personam suam. Secundo personam salutatam, ibi, *electae dominae.* Tertio causam salutandi, ibi, *quos ego diligo.* Quarto formam salutationis, ibi, *sit vobis gratia* et cetera. Dicit ergo, *senior*, tam aetate quam moribus vel sapientia, quin etiam officii auctoritate, quia presbyter et episcopus. Sap. 4, *senectus venerabilis non diuturna*, et cetera. Non ait Joannes et apostolus, vel quid hujusmodi. Scripturus enim mulieri ponit illud, quod magis caret suspitione, et plus habens securitatis et credulitatis. *Electae dominae*, proprium nomen est cujusdam matronae Babylonicae, de Babylonia Aegypti, haec erat electa nomine. *Electa* etiam re, quia erat devota. *Et natis ejus*, Glossa, *tam natura quam fide, quia etiam Catholici erant filii ejus. Quos*, scilicet matronam et natos. *Ego diligo in veritate*, id est vere non ficte. Glossa, *vero amore*, secundum illud 1 Joan. 3, *non diligamus verbo, neque lingua* et cetera. Vel *in veritate*, id est in Christo qui est veritas. Vel *in veritate*, id est ad veritatem habendam, scilicet vitam aeternam, ubi est plena veritas et nulla falsitas. *Et non ego solus*, scilicet diligo vos. *Sed et omnes.* Glossa. *Ut major auctoritas sit. Qui cognoverunt veritatem*, id est omnes fideles, qui cognoverunt Christum, qui est veritas. Joan. 14. Loquitur autem de cognitione approbationis, quae est per fidem formatam, de qua Psalm. 94, *ipsi vero non cognoverunt vias meas* et cetera. *Propter veritatem fidei*, scilicet *quae permanet in vobis*, id est perfecte manet, vel perseveranter manet. Glossa. *Non ob aliam causam vos diligimus nisi propter veritatem fidei, quae inaestimabilis perdurat. Et vobiscum erit in aeternum.* Glossa, *usque in finem vitae, vel durans in aeternum.* Sed quomodo veritas fidei erit in futuro, cum fides evacuetur? 1 Corinth. 13. Responsio, intelligit de veritate fidei, quae creditur, id est articulorum: non qua creditur, id est ipsius habitus: unde erit in aeternum ratione visionis, quae ei succedet. *Sit vobiscum*, constructio sic

ordinatur. *Senior ego electae dominae, et natis ejus quos ego diligo* et cetera. Scribo, sic supple, *sit vobiscum. Gratia*, culpam delens. *Misericordia*, poenam indulgens. *Et pax*, Deo reconcilians. Unde optat remissionem culpae, relaxationem poenae, cautelam divinae offensae. Vel *gratia* illuminans intellectum contra errores haereticorum. *Misericordia* purgans affectum a reliquiis peccatorum. *Et pax*, id est mentis tranquillitas contra recidivum, ne amplius Deum et fratrem offendat. Similiter salutat apostolus ad Rom. 1. *Gratia vobis et pax. A Deo patre.* Qui totius boni est auctor, Jacobi 1. *Et a Jesu Christo.* Qui totius boni est mediator. Per quem scilicet pater omnia operatur. Joan. 1, *omnia per ipsum facta sunt.* Tangit autem naturam humanam dicens, *a Christo Jesu*; divinam, in *filio patris.* Spiritus autem intelligitur ut nexus in extremis; indivisa enim sunt opera et dona Trinitatis. *In charitate*, ut scilicet proficiatis in charitate Dei et proximi, quae affectum purgat. *Et veritate*, fidei quae intellectum illuminat. Glossa. *In veritate fidei quam in Baptismo promisistis.* Promittit autem charitatem, quia charitas dat fidei perfectionem. Jacob. 2, *fides sine operibus mortua est.* Vel notatur hic quibus optat praedicta sub hoc sensu, *gratia vobiscum*, et cetera. *In charitate et veritate*, id est vobis existentibus *in charitate* Dei et proximi, et *in veritate* fidei. Per primum perficitur affectus, per secundum intellectus. *Gavisus sum valde* et cetera. Hic benevolentiam captans ostendit ad eos suam affectionem. Primo ad filios. Secundo ad matrem, ibi, *et nunc rogo, domina.* Dicit, *gavisus sum*: quasi dicat: opto vobis gratiam, misericordiam, et pacem et cetera. *Gavisus sum* inquit *valde, quoniam inveni de filiis tuis. Quoniam inveni* tamquam solicite tales quaerens, et raro inveniens. *De filiis tuis*, aliquos non omnes. *Ambulantes*, idest de bono in melius proficientes. Glossa, *quotidie.* Psalm. *ibunt de virtute in virtutem* et cetera. *In veritate*, scilicet fidei. Ad Ephes. 5, *ut filii lucis ambulate.* Joan. 12, *ambulate dum lucem habetis.* Vel *in veritate*, idest in charitate a qua omnes virtutes verae sunt. Ad Ephes. 5, *ambulate in dilectione* et cetera. Solent enim perfecti multum gaudere de profectu proximorum et maxime subditorum, 1 ad Thess. 2, *vos estis gloria nostra et gaudium nostrum.* Et Proverb. 10, *filius sapiens laetificat patrem.* Sic *ambulantes* inquam, *sicut mandatum accepimus*, idest in ea perfectione qua mandatum fuit nobis, *a patre*, scilicet per filium Matth. 5, *diligite inimicos vestros.* Et Joan. 12, *ambulate dum lucem habetis. Et nunc rogo te domina.* Hic ostendit suam affectionem ad matrem; et ideo monet eam ad bene agendum. Secundo ad proficiendum, ibi: *et haec est charitas.* Tertio ostendit quod proficere est necessarium, ibi: *hoc est enim mandatum. Et nunc rogo te domina.* Glossa, *per eam quam habes fidem jam certificatus de cetero confidenter rogo ut rem non debitam, licet res debita sit, tamen non impero, sed rogo, ut diligamus alterutrum*, idest unus alterum et cetera. *Non tamquam mandatum novum scribens tibi, sed quod habuimus ab initio*, a prioribus patribus; vel *ab initio* fidei et vestrae conversationis: quasi dicat: sic hortando non novum mandatum propono. Sed contra. Joan. 13, *mandatum novum do vobis* et cetera. Responsio, mandatum de charitate et est vetus et est novum. Vetus ratione substantiae, quia ab antiquo scriptum in corde rationis et in codice legis; sed novum ratione circumstantiae, quia in Evangelio addit novum modum. Lex dicit diligite amicos, Evangelium diligite inimicos. Item novum ratione efficaciae, quia spiritualiter hominem innovat, *et haec est charitas*, idest in hoc esse ostenditur et apparet, *ut ambulemus*, passibus morum non corporum de bono in melius proficiendo, *secundum mandata ejus*, ea custodiendo. Joan. 13, *si diligitis me, mandata mea servate. Haec est* *enim.* Quasi dicat, debemus ambulare secundum mandata, *hoc est enim mandatum*, scilicet Dei, *ut quemadmodum audistis ab initio* nostrae fidei, vel nostrae conversationis vel nostrae praedicationis, *in eo ambuletis*, assidue proficiendo et perseverando. *Quoniam multi seductores exierunt* et cetera. Hic subjungit causam principalem et intentionem, scilicet propter haereticos, quorum primo monet cavere errorem. Secundo vitare communionem, ibi: *si quis venit ad vos.* Vitando errorem monet primo ex parte haereticorum. Secundo ex parte ipsorum, ibi: *videte vosmetipsos.* Tertio ex parte utrorumque, ibi: *omnis qui recedit.* Dicit ergo, *quoniam multi.* Glossa, *necesse est ut perseveretis, quoniam multi per vanas sectas sunt divisi, seductores*, idest seorsum a via veritatis ductores. Isti *seductores* sunt haeretici qui praedicant contrarium veritati, *et exierunt in mundum.* Glossa, *ad amorem et doctrinam mundi scilicet.* Unde Glossa, *de vestri consortio.* Et nota quod boni exeunt de mundo. 1 Corinth. 5, *alioquin debueratis de mundo exisse.* Mali vero exeunt in mundum. 1 Joan. 4, *multi pseudo prophetae exierunt in mundum. Qui*, scilicet *seductores, non confitentur.* Glossa, *nec doctrina nec vita, Christum*, magistrum et normam sanctitatis, *venisse in carne*, alia littera, *venisse in carnem*, idest salvatoris adventum qui venit in carnem quando conceptus est, in carne quando natus. *Hic*, quicumque talis, *est seductor*, hominum, *et Antichristus*, idest Christo contrarius. Vel *Antichristus*, idest membrum Antichristi. Dicitur autem *seductor* ob doctrinam perversam: *Antichristus* propter operationem pravam. Doctrina enim ejus ad alios seducendum: operatio prava contra Christum. Talis autem dicitur *Antichristus* non in persona, sed in officio, sicut Joannes Baptista dicitur Elias, Matth. 11. *Videte* ne seducamini ab eis, ac solicite et diligenter attendite *vosmetipsos*, ne scilicet a fidei veritate declinetis et ne eis fidem adhibeatis. Matth. 24, *videte ne quis vos seducat.* Bernardus, *multi multa sciunt et seipsos nesciunt: alios aspiciunt et seipsos negligunt. Ne perdatis*, de fide, *quae operati estis.* Glossa, *illam mercedem quam bene operando meruistis.* Eccles. 10, *qui in uno offendit, multa bona perdet. Sed videte*, inquam potius, *ut mercedem planam accipiatis*, verae scilicet gloriae quae replet animam, non vanae ut hypocritae. Matth. 6, *receperunt mercedem suam.* Vel *plenam*, quia remunerabit supra merita, et merita sunt hic semiplena et non sufficiunt ad tantam gloriam. Sed pro operibus semiplenis dabitur merces plena; Psalm. 15, *adimplebis me laetitia cum vultu tuo.* Haec autem impletio erit in tribus quantum ad animam. Rationabilis implebitur limpidissima cognitione, irascibilis sublimitate gloriae et honoris; concupiscibilis jucundissima et vera dilectione. Item quoad corpus in quinque: quia nativitas humanitatis implebitur immortalitate, vacuitas passibilitatis impassibilitate, obscuritas claritate, ponderositas agilitate et subtilitate. De omnibus 1 Corinth. 15, *seminatur in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in ignobilitate, surget in gloria* et cetera. *Omnis* et cetera. Quasi: bene dico ne perdatis. *Omnis* enim, sive de majoribus, sive de minoribus, sive de mediocribus, *qui recedit, alios praecedit*, idest se alios praecedere dicit, sicut haeresiarcha alios sibi praecedere videtur praesumptione sapientiae, quod fit per inventionem novi dogmatis vel erroris, *et non permanet in doctrina Christi.* Glossa, *ex superbia discedit ab humili praedicatione Christi. Deum non habet*, in se per inhabitantem gratiam nec in futuro per gloriam. Sed *qui permanet*, idest perfecte et perseveranter manet in fide et moribus, *in doctrina*, scilicet Christi sive Dei. Glossa, *manet in evangelica doctrina, quae secundum eam sapit et agit, separat se ab illo qui aliter sapit et agit, hic et filium et patrem habet*, in praesenti per gratiam, in futuro per gloriam. *Qui enim* *perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, Matth. 24. Habet autem simul utrumque, quia unus ab altero non separatur. Joan. 14, *non credis quia ego in patre et pater in me est?* Praeponitur autem hic filius patri, quia ad patrem non venitur nisi per filium. *Si quis venit ad vos et hanc* et cetera. Hic monet communionem haereticorum vitare. Primo ostendit modum vitandi. Secundo peccatum non vitantis, ibi: *qui enim dicit ave.* Tertio commodum vitantis, ibi: *ecce praedixi vobis.* Dicit ergo, *si quis*, ita qui permanet in doctrina Christi habet filium et patrem. Et ideo ut permaneatis, *si quis venit ad vos*, visitandos vel docendos, *et hanc doctrinam*, scilicet de Christo, *non affert*, imo affert contrariam, *nolite recipere in domum*, participando in facto. Glossa, *non tantum non assentiatis, sed et nec recipiatis, nec ave ei dixeritis*, participando in verbo. Ad Tit. ultim. *Haereticum hominem post unam et secundam admonitionem devita.* Secundo, quia subversus est qui hujusmodi est. Notandum autem quod in quinque vitandus est haereticus perversus: in loco orationis, item in mensa dominica, item in privata mensa, item in osculo pacis et salutatione privata. Comprehenduntur autem in hoc quod dicit, *nolite eum recipere in domo*, idest in Ecclesia ad orandum vel communicandum. Vel *in domo*, idest in hospitio ad mensam privatam. Duo ultima in hoc quod dicit, *nec ave ei dixeritis.* Solent enim haec se concomitari: unde uno remoto removetur et aliud. Glossa: *quia videtur signum consensus erroris.* Hoc enim dicimus amicis, quorum opera nobis placent. Sed videtur quod non solum de praescito sic intelligendum, sed etiam de quolibet peccatore notorio. 1 Corinth. 5, *si quis frater nominatur inter vos et est fornicator, aut avarus, aut idolis serviens, aut maledicus, aut ebriosus, aut rapax, cum ejusmodi nec cibum sumere* et cetera. Responsio, praescitos debemus vitare propter praeceptum Ecclesiae. Notorios vero propter scandalum infirmorum, vel ne detur eis audacia peccandi, vel ne corrumpantur consortio eorum. 1 Corinth. 15, *corrumpunt bonos mores colloquia prava. Qui enim dicit illi ave*, salutando sicut amicum et fratrem, *communicat*, idest communicando utitur; nam hujusmodi salutatio, ut ait Glossa, communionem cum eo ostendit. Alioquin simulatio est quae in Christianis esse non debet. *Operibus ejus malignis*, quod prohibetur Ephes. 4, *nolite communicare operibus infructuosis tenebrarum, magis autem redarguite. Ecce praedixi vobis*, scilicet ut eos non respiciatis seu recipiatis. Gregorius, *minus jacula feriunt quae praevidentur. Ut in die domini.* Dies domini est dies judicii. Psalm. *cum accepero tempus* et cetera. Hoc vero tempus dicitur dies hominum. Luc. 19, *et quidem in hac die tua quae ad pacem tibi. Non confundamur*, Christum nunc negando et inde tunc confusionem habendo. Luc. 9, *qui me erubuerit* et cetera. *Plura habens vobis scribere* et cetera. Hic excusat se quod tam breviter scripsit; ubi se primo excusat, postea salutat, ibi: *salutant te.* Et primo salutat ex parte aliorum. Secundo ex parte sua, ibi: *gratia tecum.* Dicit ergo, *plura habens vobis scribere*, pertinentia ad vestram instructionem, scilicet de aliis documentis vel diffusius de istis, *nolui per chartam et atramentum.* Glossa *per Scripturam.* Scriptura enim non adeo commovet, sicut vox viva et praesentia magistri. Et subdit causam, *spero enim*, de gratia Dei, non de me praesumo, *me futurum*, idest me venturum, *apud vos et os ad os loqui*, et *os*, meum spero, *ad os*, vestrum, et haereticorum obstruendum, *loqui*, idest praesentialiter loqui vobiscum et vos mecum ut plenius vos instruam. Hieronymus, *habet nescio quid latentis energiae vivae vocis actus, et in auditoris aures de auctoris voce transfusa fortius sonat. Ut gaudium vestrum plenum sit.* Glossa, *haereticis confusis et vestra fide confirmata, salutant te*, idest salutem optant, *filii sororis tuae electae*, illa dicebatur electa sicut et ista cui scribit, cujus filii eam salutabant. Vel *filii sororis tuae electae*, idest alterius Ecclesiae. Unde Glossa, *vos ad litteram vel forsan filii alterius Ecclesiae metropolitanae. Gratia tecum.* Glossa, *ego ex parte mea dico, gratia tecum*, bona societas. 1 Corinth. 15, *non ego, sed gratia Dei mecum.* Gratia inquam operans ad peccatum delendum, cooperans ad bene faciendum, tecum ad perseverandum. *Amen*, confirmatio est praedictorum.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Nicolai de Gorran

In VII epistolas canonicas expositio

pars VI

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   age ultra

[89310] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 6 *Senior Caio charissimo* et cetera. Haec est tertia epistola Joannis, cujus auctor fuit ipse Joannes apostolus, non Joannes presbyter, ut quidam putarunt. Quod patet ex similitudine sermonis et affectionis. Hanc autem scribit, scilicet *Caio* Corinthio, instruens eum de operibus charitatis, et monens ut in charitate perseveret. Differt autem a duabus praecedentibus. Quia in prima egit de charitate ad Deum et proximum communiter. In secunda de charitate ad Deum specialiter. Hic agit de charitate ad proximum etiam specialiter. Modus agendi est. Quia primo praemittit suam salutationem. Secundo ponit suam ad Deum affectionem, ibi, *gavisus sum valde.* Tertio subdit ejus ad bonum, quod incepit, continuandum exhortationem, ibi, *carissime fideliter facis.* Quarto ponit suam excusationem, ibi, *scripsissem forsitan Ecclesiae.* Dicit igitur, *senior*, ego scilicet aetate, vel moribus, vel sapientia, vel dignitate, quia presbyter Graece, senior Latine. *Cajo*, scilicet scribit. Iste Cajus dicitur fuisse Corinthius, de quo 1 Corinth. 1, *neminem baptizavi nisi Crispum et Cajum.* Et Roman. ult. *Salutat vos Cajus hospes meus. Hic*, ut ait Glossa, *fide suscepta dedit se hospitalitati, et susceptioni praedicatorum. Quem ego diligo in veritate*, non ficte. Glossa. *Non temporalium bonorum gratia, sed aeternorum causa. Carissime*: merito vocat eum carissimum, quia operibus charitatis deditum. *De omnibus*, Glossa, *quae facis. Orationem facio.* Glossa. *Hoc a domino crebris precibus exopto, ut quod bene agis bene perficias.* Simile ad Rom. 1, *sine intermissione memoriam vestri semper facio in orationibus meis.* Et instruitur praelatus, quod debet semper orare pro subditis. *Prospere te ingredi.* Dicit Glossa, *de bono in melius.* Profectum autem viri justi vocat ingressum, ad significandum quod homo, quantumcumque sit bonus, semper se debet reputare in ingressu et inchoatione, et nunquam in consummatione, ut dicat cum Psalm. *et dixi, nunc coepi, haec mutatio* et cetera. Eccl. 18. *Cum consummaverit homo tunc incipiet. Et valere* vita spirituali. *Sicut*, id est ita, *prospere agit anima tua.* Glossa, *proficiendo in animarum operibus.* Et alia Glossa. *Ut sicut vales anima, sic valeas corpore.* Optat enim ei prosperitatem animae bonam, non quae est contra animam. De qua Proverb. 1, *prosperitas stultorum perdet eos. Gavisus sum valde* et cetera. Hic ostendit affectionem circa eum. Primo ex gaudio de fama ejus. Secundo ex gaudii magnitudine, ibi, *majorem horum.* Dicit ergo, *gavisus*, ita: pro te oro, sed et gavisus sum gaudio spirituali, non carnali *valde*, quia gaudio interiori et exteriori. *Venientibus.* Glossa, a te. *Fratribus.* Glossa, *peregrinis. Et testimonium perhibentibus veritati tuae.* Glossa. *Verae charitati quae non cessat ab opere.* Veritati enim testimonium reddendum est. Joan. 18, *in hoc ergo natus sum mundo, ut testimonium perhibeam veritati. Sicut tu in veritate ambulas.* Glossa. *Tam studiose reddunt testimonium, quam studiosus tu es ad bene operandum.* Et vere gavisus sum. *Majorem enim horum.* Glossa, *ad me venientium. Non habeo gratiam.* Glossa. *Quando fratres veniunt ad me, in nullo facto eorum vel verbo magis gaudeo. Quam ut audiam*, eis mentientibus. *Filios meos.* Glossa. *Quos praedicando vel baptizando genui.* 1 Corinth. 4, *per Evangelium in Christo Jesu vos genui. In veritate ambulare.* Glossa, *in veritate verae fidei, et bonae operationis observare.* Sed quomodo istum baptizando genuit, quem Paulus baptizavit? 1 Corinth. 1, *nisi Crispum et Caium.* Responsio. Genuit hunc praedicando, non baptizando: vel filius ejus erat imitatione Pauli. Quando enim loquitur de generatione, loquitur de filiis generaliter, sed Glossa specialiter. *Carissime, fideliter facis* et cetera. Hic ponit principalem causam quae est exhortari ad hospitalitatem: quod

facit primo laudando factum. Secundo, commendando personas, quibus fit, ibi, *pro nomine enim ejus.* Tertio, monstrando meritum, ibi, *nos ergo debemus.* Dicit ergo, *carissime.* Glossa. *Ideo non debes proficere ab hospitalitate. Fideliter facis*, scilicet secundum quod vera fides exigit, et veram fidem tuam operibus ostendis. Jacob. 2, *ostende mihi ex operibus fidem tuam. Quicquid operaris in fratres*, subveniendo scilicet eis, a quibus nihil expectas temporale, ut dicit Glossa. Unde ad Galat. 6, *operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei, et hoc in peregrinos*, scilicet maxime, quos scilicet non nosti. Deut. 10: *Deus amat peregrinum, et dat ei victum et vestitum. Et vos amate peregrinos. Qui*, scilicet fratres maxime peregrini, *testimonium reddiderunt charitati tuae*, Glossa *operibus misericordiae.* Charitas autem hic intelligitur non charitatis habitus vel affectus, sed effectus; non solum in secreto, sed *in conspectu Ecclesiae*, id est in praesentia fidelium, ut sic exemplo tuo alii excitentur ad hospitalitatem. Matth. 5, *sic luceat lux vestra* et cetera. *Quos*, scilicet peregrinos, *benefaciens.* Glossa, *dum apud te sunt. Deducens*, ad alia loca ad quas ire volunt *digne Deo*, id est ad honorem Dei quem honoras in suis membris, qui dicit Matth. 10, *qui vos recipit* et cetera. Et subdit tantum, *pro nomine enim ejus*, id est pro fide et honore et praedicatione nominis ejus. *Profecti sunt*, a patria sua exules. Glossa. *Alienati a rebus propriis. Nihil accipientes a gentilibus.* Glossa, *contribulibus suis, quia nihil dabant eis, ut ait, ut sic a pietate famis cogerentur fidem negare; non quin liceret accipere.* Dicitur enim 1 Corinth. 10, *si quis infidelium vocat vos ad coenam et vultis ire, quod vobis apponitur manducate. Nos ergo*, Glossa, *qui possumus supplere indigentiam eorum.* Sed numquid ipse erat pauper? Matth. 19, *ecce nos reliquimus omnia* et cetera. Quomodo ergo se divitibus connumerat? Responsio Bedae in Glossa sua. *Hoc ideo facit ut alacriores eos reddat et promptiores ad miserandum pauperibus.* Vel quia omnia bona Ecclesiae in manu sua erant. *Debemus suscipere*, nam seminantibus spiritualia debemus carnalia. 2 Corinth. 4, *nostra abundantia inopiam illorum suppleat. Hujuscemodi.* Fratres nomen Christi praedicantes. Ut ideo scilicet *cooperatores simus veritatis*, necessaria eis ministrando. Veritatis inquam cujus illi sunt ministri eam praedicando: quasi dicat: nos qui non praedicamus debemus necessaria praedicantibus ministrare, ut sic simus cooperatores veritatis, et socii mercedis. Matth. 16, *qui suscipit prophetam in nomine prophetae, mercedem prophetae accipiet.* Sed numquid hospes praedicatorum eamdem mercedem recipiet quam recipit praedicator? Responsio. Accipiet similem mercedem aureae coronae, sed non aureolae. *Scripsissem forsitan Ecclesiae* et cetera. Hic ponit suam excusationem. Primo de hoc quod nihil scripsit Ecclesiae. Secundo de hoc quod tam breviter scripsit ei, ibi, *multa habui scribere tibi.* Causa autem quia non scripsit Ecclesiae, fuit praesentia cujusdam haeretici verba sua non recipientis, cui favebant. Primo ergo illum reprehendit et redarguit, scilicet Diotrephen nomine: et illum notat. Secundo Cajo illius imitationem vetat, ibi, *carissime noli.* Tertio alterum, scilicet Demetrium ad imitandum proponit et laudat, ibi, *Demetrio testimonium.* Notat autem illum, scilicet Diotrephem. Primo de ambitione. Secundo de detractione, ibi, *propter hoc si venero.* Tertio, de inhospitalitate, ibi, *et quasi ei ista non sufficiant.* Praedicit ergo, *scripsissem forsitan*, de hac materia epistolam Ecclesiae, id est toti congregationi fidelium. *Sed is qui amat primatum gerere*, id est usurpat sibi principatum. Matth. 23, *amant primas cathedras in synagogis* et cetera. *In eis*, id est inter eos qui nunc erant in Ecclesia illa. *Diotrephes.* Nomen proprium cujusdam haeresiarchae. *Non recipit nos*, id est nostra mandata et verba. Glossa.

Nostram auctoritatem. Matth. 10. *Qui vos spernit me spernit. Propter hoc*, Glossa, *quia depravat Scripturam. Si venero*, dubitative ponit propter dubium eventus. *Commoneam.* Glossa, *idest in omnium notitiam manifestius arguendo deducam. Opera ejus quae facit*, quorum exemplar a nobis non habuit, sed nova adinvenit mendacia. *Verbis malignis.* Malo igne, scilicet invidiae, accensus. Psalm. *supercecidit ignis et non viderunt solem*, scilicet claram veritatem. *Garriens*, falsis rationibus ad similitudinem avis, quae est animal irrationale et garrulosum *in nos*, id est contra nos. Et dicit opera quae facit verbis malignis, ad significandum quod verba quandoque faciunt multa mala. Eccles. 28, *plaga linguae comminuet ossa. Multi ceciderunt in ore gladii, sed multi etiam interierunt per linguam suam. Et quasi non ei ista.* Glossa, *quod mihi detrahit, quod hospitalitatem dissuadet. Sufficiant*, Glossa *ad damnationem.* Neque ipse suscipit fratres. Glossa, *indigentes*, cum tamen dominus in ipsis suscipiatur. Matth. 25. *Hospes eram et collegistis me* et cetera. Et Matth. 10, *qui vos recipit, me recipit.* Cum enim aliquod bonum fit alicui membro, puta pedi, os quod est in capite dicit, tu mihi facis bonum. *Et eos qui suscipiunt prohibet*, scilicet ne suscipiant: quod est contra illud, Proverb. 3, *noli prohibere illum qui potest benefacere, si potes et ipse benefac. Et de Ecclesia ejicit.* Glossa. *Non de consortio fidelium, sed de loco in quo conveniunt*: quasi dicat, non tantum prohibet suscipere, sed et suscipientes et susceptos ejicit de Ecclesia, ut dicit Glossa. Haec excommunicatio manifestum errorem continens non ligabat. Talis erat excommunicatio Judaeorum. Joan. 13. *Jam enim conspiraverant Judaei, ut si quis Christum confiteretur, extra synagogam fieret. Charissime*: quasi dicat, quidquid ille dicat: *noli imitari malum*, scilicet ejus doctrinam; vel *malum*, id est malam ejus operationem. Psal. 36, *noli aemulari in malignantibus* et cetera. *Sed quod bonum est*, ad Galat. 4, *bonum aemulamini in bono semper*, et debes bonos imitari. Nam *qui benefacit.* Non solum bonum ex genere operis, sed et ex intentione operantis. Ita qui ex timore implet praeceptum, ut dicit Augustinus, bonum est, sed non bene facit. *Ex Deo est*, imitatione. Unde Lucae 6, *estote misericordes, sicut pater vester*; non propagatione, sed imitatione. *Qui autem malefacit non videt Deum.* Et intelligenda sunt haec per se; quia inquantum bonum facit, ex Deo est. Quia homo non facit bonum a se, sed a Deo. Joan. 15, *sine me nihil potestis facere.* Et inquantum malum facit, non videt Deum, nec visione fidei formatae in praesenti, nec spei in futuro. Supra 1 Joan. 3, *qui non diligit, non novit Deum. Demetrio.* Glossa. *Illud verbum, quod velit imitari aperit, testimonium* scilicet bonum de operibus pietatis et charitatis. *Redditur ab omnibus.* Glossa, *ad eum venientibus, vel ab eo recedentibus. Et ab ipsa veritate.* Glossa, *a Deo qui est veritatis.* 1 Joan. 5, *si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est. Sed et nos*, apostoli veritatis nuncii, *testimonium ei perhibemus.* Glossa, *ad commendationem hospitalitatis, et nosti*, per experimentum. Glossa. *Per alia testimonia quae probasti esse vera, quoniam testimonium nostrum verum est.* Joan. ult. *Qui vidit, testimonium perhibuit, et verum et testimonium ejus. Multa habui tibi scribere* et cetera. Hic excusat se de hoc quod tam breviter scripsit. Et primo ostendit quod in proximo videbit eum corporaliter. Secundo ut moram patientius sustineat, salutat eum multipliciter, ibi: *pax tibi.* Dicit igitur. *Multa habui tibi scribere*, ad commendationem. Glossa, *de commendatione eleemosynae et aliis. Sed nolui per atramentum et calamum scribere tibi*, idest per Scripturam quae fit cum calamo et atramento. Sed per vocem vivam. Efficacior enim est vox viva quam mortua, quae scripta est in Pergameno: et subdit causam, *spero autem protinus videre*, personaliter, *et os*, meum, *ad os*, tuum, *loquemur*, vel *ad os* Diotrephis obstruendum. *Pax tibi*, Glossa, *ab illo Diotrephe et ab omnibus malis. Salutant te*, idest salutem tibi optant, *amici*, idest fideles qui sunt nobiscum, *saluta tu*, ex parte mea, *amicos.* Fideles amicos tuos et nostros. Glossa, *amicis gratias pacis et salutis mandat, ut inimicos veritatis a salute monstret esse extra nos, sicut et Paulus expresse facit.* 1 Corinth. 15, *si quis non amat dominum Jesum Christum* et cetera. *Nominatim*, singulos: quod dicit, ut ostendat specialem ad singulos dilectionem. Sed quaeritur de hoc quod dicit, *sed nos testimonium perhibemus*, quare testimonio veritatis adiungit suum testimonium cum omni testimonio veritatis sit credendum? Responsio, etsi testimonium veritatis erat verissimum, non tamen certum. Et ideo addit suum testificans testimonium.

age retro   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Nicolai de Gorran

In VII epistolas canonicas expositio

pars VII

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[89311] Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas, pars 7 *Judas Jesu Christi servus* et cetera. Haec est quarta pars hujus libri et ultima, in qua ponitur epistola Judae apostoli. Hujus epistolae auctor fuit Judas Thadaeus frater Jacobi minoris Alphaei. Scribit autem non genti, nec personae specialiter, sed generaliter omnibus fidelibus. Cujus materia est de fide et charitate, ut tangit Glossa, intentio vero est commonere fideles ne consentiant haereticis eos a fide et charitate retrahentibus. Ordinatur autem ultimo ejus epistola, quia vel ultimo edita, vel quia minoris famae et dignitatis erat ceteris. Modus autem agendi est. Quia primo ponit salutationem. Secundo subdit scribendi causam et rationem, ibi: *charissimi, omnem solicitudinem.* Tertio prosequitur principalem intentionem, ibi: *commonere autem vos volo.* In salutatione. Primo describitur persona salutans. Secundo ponuntur personae salutatae, ibi: *his qui sunt* et cetera. Dicit ergo, *Judas*, idest confitens verbo et facto. Non addit Thadaeus, licet sic cognominaretur. Quia forte a religiositate sua hoc nomen ab hominibus erat ei impositum. Interpretatur corculus, idest cordis cultor. Ad vitandam igitur jactantiam dixit Judas tantum se esse *Jesu Christi servum*, quia secundum Gregorium in Glossa super illud Rom. 1, *servus Jesu Christi* et cetera. *Cui servire regnare est.* Non enim dicit, apostolus, causa humilitatis. *Frater autem Jacobi.* Glossa, *natura, fide, doctrina, vita.* Jacobi scilicet minoris qui erat primus episcopus Jerosolymitanus, qui dictus est Jacobus Alphaei. Hoc autem dicitur ad differentiam Judae proditoris. Et notandum quod Judas bene dicitur *frater Jacobi*, quia Judas confitens, Jacobus supplantator interpretatur. Et significant confessionem et satisfactionem per quae vitia supplantantur. *Judas* inquam talis scribit, *his*, scilicet fidelibus et non infidelibus, *qui sunt in Deo patre*, tamquam filii per fidem et imitationem per quam sunt filii patris, Joan. 1, *dedit eis potestatem filios Dei fieri. Dilectis.* Per charitatem et bonam operationem et aeternam praedestinationem. Malach. 1, *Jacob dilexi* et cetera. *Et Christo Jesu*, filio Dei, *conservatis*, ab errore infidelium, *et vocatis.* Ad hanc dignitatem fidelium. Vocat enim, ut ait Glossa, conservat, dirigit et diligit filios et membra facit. *Misericordia vobis.* In peccatorum condonatione quo ad culpam, *et pax*, in inimicorum perfecta reconciliatione quo ad poenam debitam, *et charitas.* In donorum infusione per gratiam, *adimpleatur.* Per finalem perseverantiam. Haec tria hic inchoantur, sed in futuro adimplebuntur. *Carissimi, omnem solicitudinem* et cetera. Hic ponit scribendi causam et rationem. Prima est in ipsis solicita haereticorum subintroductio, ibi: *subintroierunt enim.* Secunda ibi: *impii, domini nostri gratiam* et cetera. Dicit ergo, *carissimi.* Charitate mihi conjuncti, *omnem solicitudinem faciens.* Glossa, *omnia quae pertinent ad solicitum solicitudine spirituali quam sancti habent*: 2 Corinth. 11, *solicitudo omnium Ecclesiarum* et cetera. *Scribendi vobis.* Epistolam, supple, continentem doctrinam, *de communi vestra salute.* Glossa, *de fide quae est tam mea salus quam vestra et omnium fidelium, scilicet fides quae per dilectionem operatur.* De hac salute 1 Petr. 1. *De qua salute exquisierunt atque scrutati sunt prophetae qui de futura in nobis gratia prophetaverunt. Necesse habui* urgente mea solicitudine interius et periculo vestro

exterius, *scribere vobis.* De pertinentibus ad salutem vestram, et hoc ratione officii, *deprecans*, non impetrans. Quod facit, vel quia non habeat generalem auctoritatem super eos quibus scribebat, sed persuasionem. Vel ex hoc innuens servitutis Christi libertatem et suam humilitatem, *supercertari*, vos scilicet. Glossa, *usque ad mortem certari.* Eccles. 4, *pro justitia agonizare usque ad mortem.* Et dicit *supercertari.* Certamini enim interiori quo captivatur intellectus oportet addere certamen exterius, quo confundatur haereticus. Primum pertinet ad credulitatem cordis. Secundum ad effectum oris. Rom. 10, *corde creditur ad justitiam* etc. *fidei*, idest super fidem cordis addere oportet certamen confessionis: quasi dicat: rogo vos ut pro fide servanda certetis, *semel traditae vobis*, idest perfecte. Et dicit, *semel*, propter fidei veritatem. Ephes. 4, *unus Deus, una fides.* Vel *semel traditae* a Christo et ab apostolis. *Sanctis*, alii libri habent, *sanctae fidei*, vel *sanctis fidei*: hoc accidit, quia est de Christo Deo et homine, qui est sanctus sanctorum. Item quia a sanctis apostolis est tradita. Item quia sanctificat corda. Act. 15, *fide purificans corda eorum, subintroierunt enim quidam homines.* Ideo necesse est, quia subintroierunt Glossa. *Sub specie religionis; qui quasi fidem Christi praedicent.* In quo notatur eorum dolositas, quia sub specie boni praetendunt ministrare venenum. Matth. 7, *veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem* et cetera. *Quidam inquit*, particulares ab universali Ecclesia divisi, *homines*, ab humo quia carnales. 1 Corinth. 2, *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales.* Glossa, *humana tantum sapientes. Qui olim praescripti sunt.* Glossa, *ab aeterno Dei praescientia praevisi. In hoc judicium*, praesentis scilicet reprobationis. Glossa, *ut sordescerent, et alios in sordes praecipitarent, et postea judicium fieret damnationis.* Alia litera habet. *In hoc judicio*: et legitur sic. *Qui olim*, idest ab aeterno praescripti, idest a Deo praevisi, *in hoc* idest ut sordescant et alios in sordes praecipitent, *judicio* Dei scilicet justo, *impii.* Glossa, *ipsi dico impii divina Scriptura dolo abutentes et ad subvertendum cultum Dei.* Hic ergo pietas accipitur cultus Dei, non compassio proximi. Vel *impii* generaliter, quia sui ipsius non miserantes. Vel *impii* pietate proximorum carentes, et eos ad peccatum trahentes. Proverb. 12, *iter impiorum decipiet eos. Domini nostri*, scilicet Christi, qui est Deus omnium generaliter per creationem, sed Christianorum specialiter per cultum, devotionem et gratiam. *Gratiam transferentes in luxuriam.* Beda, *legis duritiem quae dicit oculum pro oculo* etc. *temperat gratia Evangelii, purgantur per poenitentiam.* Hanc gratiam transtulerunt in occasionem luxuriae, quia, ut dicit Glossa, *tanto licentius peccant, quanto vident se minus asperitate legis de facinoribus examinari sive puniri.* Galat. 5, *vos in libertatem vocati estis fratres, tantum, ne libertatem in occasionem detis carnis. Et solum dominatorem*, omnium generaliter. Glossa *tam volentium quam nolentium. Et dominum nostrum.* Christianorum singulariter, qui ei soli serviunt: et secundum hoc dominator dicitur a potestate dominandi, dominus ab actu. Vel dominator a dominatione naturali, dominus a gratuita. Per hoc a quo Christus solus dicitur dominator et dominus, non excluditur pater et spiritus sanctus; quia dictio exclusiva addita termino essentiali non excludit personam. Sic canit Ecclesia, *tu solus altissimus* et cetera. *Jesum.* Glossa, *salvatorem. Christum.* Glossa, *regem, negantes, corde, ore, et opere.* Hic est triplex negatio, quam significat triplex negatio Petri, Matth. 26. *Commonere autem* et cetera. Hic scribit principalem exhortationem de cautela haereticorum Christum negantium et blasphemantium, quos detestandos ostendit, propter eos qui negant potestatem. Secundo propter ipsorum qui eum negant perversitatem, ibi, *ut illis qui in via Cain.* Potestatem ostendit primo exemplo Aegyptiorum. Secundo exemplo Daemonum, ibi, *Angelos vero* et cetera. Tertio exemplo Sodomorum, ibi, *sicut Sodoma.* Quarto exemplo bonorum Angelorum, ibi, *cum Michael.* Dicit igitur, *commonere.* Glossa, *quia illi negant et volunt vos inducere, ut negetis*, ideo, *commonere vos volo idest semel omnes monere contra illos: vos dico. Scientes semel, idest perfecte, omnia.* Glossa, *arcana fidei, et non habetis opus recentia quasi sanctiora a novis audire magistris: ideo ego commoneo, quia non indigetis nova instructione, sed jam auditis commonitionem, unctio enim in Baptismo semel accepta docet vos de omnibus*, 1 Joan. 2. *Quoniam Jesus*, non solum filius Mariae, sed dominus noster. Aliis enim convenit hoc nomen nuncupative, sed ei solum substantialiter. Matth. 2, *vocabis nomen ejus Jesum. Populum suum.* Glossa, *humiles: unde nomine populi eos appellat, salvans, primo scilicet.* Psal. *salvavit eos de manu odientium. De terra Aegypti educendo*; Exod. 12. *Secundo.* Glossa, *postea.* Proprium enim ejus est misereri et parcere: irasci vero non est ex sua principali intentione, sed ex nostra culpa provenit. *Eos.* Glossa, *murmuratores*, de quibus Num. 11, *quando desiderabant carnes.* Exod. 16, de Datan et Abiron. *Qui non crediderunt*, verbis Moisi in deserto, *perdidit.* Per serpentes, Numer. 21, et aliis modis, quia multis modis interierunt. Quidam igne, Num. 11, et 16, quidam devoratione terrae, Num. 16. Quidam morte communi, scilicet omnes a viginti annis, et supra, exceptis Josue et Caleph, Num. 14, salvavit ergo populum suum, primo per misericordiam: sed punivit malos per justitiam. Praemittitur autem de salute, et sequitur de punitione; quia promptior est dominus ad miserandum, quam ad puniendum. Item dicit *secundo*, ad significandum, quod primo punit eos poena temporali, secundo aeterna. Et quia nunc et in futuro malos perdit: unde Glossa: *secundo, idest bis perdidit; quia malos et nunc, et postmodum punit.* Nam quos praesentia mala non corrigunt, ad sequentia perducuntur. *Angelos vero*: quasi dicat, non solum homines, *vero* pro sed. Glossa: *quorum natura et potentia major est. Qui non servaverunt.* Glossa, *per humilitatem et obedientiam. Suum principatum*, quo per gratiam Dei principabantur aliis sibi subjectis spiritibus. Ex ista Glossa videtur, quod habuerunt gratiam: sed debet intelligi de gratia gratis data, non de gratia gratum faciente. *Sed dereliquerunt.* Per superbiam. *Suum domicilium.* Glossa, *caelestem habitationem vel visionem Dei spiritualem, non visionem gloriae, sed contemplationis internae*: non enim voluerunt esse contenti domicilio sibi assignato. Isaiae 14, *ascendam in caelum* et cetera. *In judicium magni Dei.* Glossa, *venturi et tunc gravius puniantur.* Unde et ipsi dicunt, Matth. 1, *quid venisti ante tempus perdere nos?* Dies vero judicii dicitur magnus, ob magna quae ibi fient. Joel 2, *dies domini magnus et horribilis.* Vel *magni Dei*: Glossa. *Cui resistere vel aliquid occultare non potuerunt.* Unde magnus est potentia et sapientia. Et in signum hujus praecedet ignis ante ipsum; qui habet duo; scilicet lucere et ardere: ratione lucis patet quod nihil eum latebit, ratione ardoris quod sententia sua erit crudelis. *Vinculis aeternis.* Ligatos, supple, secundum Glossam. Vincula aeterna vocat, vel eorum superbiam, vel impoenitentiam, vel divinam sententiam, vel cupiditatem rerum cupitarum infirmarum; quia vincti non possunt ad superiora reverti. *Sub caligine.* Glossa, *hujus aeris caliginosi*: unde dicuntur *rectores tenebrarum harum*, ad Ephes. 6. *Reservavit*, idest iterum servavit sub caligine hujus aeris. Jam damnatos gravioribus reservat poenis. Simile supra 2 Petri 2, *si Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus Inferni detractos in Tartarum tradidit cruciandos* et cetera. *In judicium reservari. Sicut Sodoma et Gomorrha.* Has duas nominat, quia celebriores et peccato deteriores.

Et finitimae civitates, aliae tres scilicet. *Simili modo exfornicatae.* Simili modo sicut Sodoma et Gomorrha, quia exemplo earum ad hoc inductae. *Ex fornicatae.* Glossa. *Extra materiam debitam, relicto naturali usu feminae. Et abeuntes*, longe a Deo euntes in regionem dissimilitudinis cum filio prodigo. Luc. 15. *Post carnem alteram*, idest sequentes concupiscentiam. In carne altera, idest in carnem masculorum, quae est altera, et indebita concubitui. Caro enim viri cum carne mulieris est, Genes. 2. Sed caro masculi est aliena et diversa ab illo opere. Illae inquam civitates. *Factae sunt exemplum ignis aeterni.* Glossa, *aeternae combustionis*; sicut enim exarserunt igne libidinis aeternae combustionis; ita exarserunt igne materiali, igne sulphureo, qui non fuit Purgatorius, sed initium poenae et signum ignis futuri. 2 Petr. 2, *civitates Sodomorum et Gomorrhaeorum in cinerem redigens eversione damnavit. In exemplum eorum, qui impie acturi sunt. Poenam sustinentes*, temporalis ignis. Genes. 19, *pluit dominus super Sodomam et Gomorrham sulphur et ignem. Similiter et hi.* Glossa, *sicut Sodomitae sunt damnandi. Qui carnem quidem maculant*, propriam vel aliorum, sicut Sodomitae: fornicatio enim corpus maculat. 1 Corinth. 7. *Qui fornicatur, in corpus suum peccat, hi inquam*, damnandi sunt poena aeterna. Hebr. ult., *fornicatores et adulteros judicabit Deus* idest condemnabit, secundum Glossam. *Dominationem autem spernunt*, idest auctoritatem principum et praelatorum Christianorum per inobedientiam et propriae excellentiae appetitum: quod est contra illud Rom. 13, *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit propter Deum. Majestatem autem Dei blasphemant.* Glossa, *Angelos vel sanctos vel Deum, quod est peccatum gravissimum.* Matth. 12, *spiritus blasphemiae non remittetur* et cetera. 2 Petr. 2. *Sectas vero non metuunt introducere blasphemantes*; quod faciunt dum de Deo patre et filio et spiritu sancto indigna dicunt. Ex his patet quod haeretici damnabuntur, qui carnem maculant per luxuriam, dominationem spernunt per superbiam, majestatem blasphemant, per doctrinam erroneam. *Cum Michael* et cetera. Hic ostendit Christum non esse blasphemandum, exemplo Angelorum bonorum. Et primo tangit Angeli in verbo sobrietatem. Secundo haereticorum in verbis praecipitationem, ibi, *hi autem quaecumque.* Dicit ergo. *Cum Michael Archangelus* et cetera. Blasphemant enim Deum haeretici sicut Daemones, quod nullatenus debet fieri exemplo Angeli boni. *Cum enim Michael* et cetera. Sicut dicit Glossa, de quibus Scripturis hoc testimonium accepit Judas apostolus, non est certum: tamen credibile est quod mortuo Moyse subtraxit dominus, misso Angelo, corpus Moysi, ita ut nullus sciret ejus sepulturam, ut habetur Deut. ult. Et hoc ne Judaei ad idolatriam proni eum colerent ut Deum. Angelus vero volebat occultari ejus sepulturam. Diabolus vero volebat eam manifestari, ut faceret Judaeos idololatrare. Et haec contrarietas vocatur altercatio eorum. Bonus vero Angelus non maledixit nec blasphemat eum quasi malae creaturae, sed modeste compescuit eum per divinum imperium invocatum. Haec vero altercatio, ut ait Glossa, ubicumque facta fuerit, diligenter advertendum est, quod si Michael adversanti sibi Diabolo dicere blasphemiam noluit, sed modesto sermone compescuit, multo magis blasphemia est cavenda, et maxime in creatorem. Sed e contrario, *hi*, scilicet haeretici, *quaecumque ignorant.* Glossa, *blasphemanda esse, scilicet spiritualia Dei arcana, blasphemant.* Glossa, *ex sola superbia, non ex alia causa.* Simile habetur 2 Petr. 2: *in his quae ignorant blasphemantes in corruptione sua peribunt.* Ita et in his quae ignorant blasphemant: *autem*, pro sed, in his quae sciuntur, aliter se habent. *Quaecumque autem naturaliter*, idest naturae instinctu, *noverunt tamquam muta animalia*, sine ratione existentia. Glossa, *solo appetitu* *carnis sicut bruta nulla ratione ab aliis discreta. In his corrumpuntur*, implendis scilicet. Glossa, *totum affectum ad hoc inclinant*: peccatum enim est corruptio modi, speciei et ordinis, ut ait Augustinus. In hoc autem quod dicit, *quaecumque norunt tamquam animalia muta*, innuit quod non solum affectu brutali inclinantur ad illicita, sed ex propria malitia excaecati. Sapient. 2, *excaecavit eos malitia eorum.* Excellit enim homo animalia bruta in ratione. Sed ratio deordinata vergit in malitiam. Vel *in his corrumpuntur*, idest computrescunt ex nimia frequentia. Joel 2, *computruerunt jumenta in stercore suo. Vae illis qui in via* et cetera. Hic dissuadet imitari haereticos ob perversitatem ipsorum. Ubi primo describit ipsorum conversationem. Secundo dissuadet imitationem, ibi, *vos autem carissimi.* Conversationem eorum describendo. Primo exprimit culpam. Secundo praedicit poenam, ibi, *prophetavit autem de his* et cetera. Tertio ostendit poenae justitiam, ibi, *hi sunt murmuratores.* In prima primo describit peccata spiritualia. Secundo, carnalia, ibi, *hi sunt in epulis.* In prima, primo describit peccatum invidiae. Secundo avaritiae, ibi, *et errore Balaam.* Tertio superbiae, ibi, *in contradictione.* Dicit ergo: *vae illis.* Et quia tales sunt, *vae illis*, scilicet praedictis haereticis. Glossa, *damnatio erit illis, qui in via Cain abierunt.* Glossa, *viam Cain abeunt qui propter invidiam meliorum Christianorum nomen doctorum, ut honorificentur, sibi assumunt et fratres suos prae invidia spiritualiter, et etiam corporaliter aliquando occidunt.* Vel *in via* occidunt qui gladio suae perversae doctrinae fratres suos interficiunt. Cain interfecit fratrem suum gladio materiali, isti gladio spirituali. Psalm. *exacuerunt ut gladium linguas suas*; de hac materia Genes. 4. *Et errore Balaam*, idest errore simili Balaam. Glossa, *errore Balaam pereunt qui pro amore terrestrium commodorum veritatem quam noverunt impugnant.* De hoc Num. 23. *Mercede*, idest pro mercedis appetitu, *effusi sunt*, aliqua re gratiae divinae. Eccles. 20, *gratiae fatuorum effunduntur.* Et *vae illis* supple, *qui in contradictione Chore perierunt.* Glossa, *contradictione Chore perierunt, qui increpatione sanctae Ecclesiae nolunt emendari, sed appetitu indebiti primatus ab unitate Ecclesiae se dividunt.* De hoc Num. 16. Tangit ergo triplicem causam motivam eorum: scilicet invidiam ecclesiasticae felicitatis, avaritiam terrenae cupiditatis, superbiam et ambitionem honoris. *Hi sunt in epulis suis.* Hic describit peccata eorum carnalia, scilicet gulae et luxuriae, *maculae convivantes.* Glossa, *non solum in comessationibus et ebrietatibus et pereunt et maculantur, sed etiam sunt maculae aliorum.* Et dicuntur maculae ad majorem expressionem, et causaliter, quia alios maculant, *sine timore*, omnia mala cum multo contemptu facientes. Eccles. 1, *qui sine timore est non poterit justificari. Semetipsos pascentes.* Glossa, *non pauperes Christi.* Ezechiel. 34, *vae pastoribus qui pascunt semetipsos.* Dicuntur ergo *maculae* quo ad impudicitiam, *convivantes* quo ad crapulam; *sine timore*, quo ad ineptam laetitiam: *pascentes semetipsos*, non pauperes, quo ad mensam. *Nubes sine aqua quae a ventis* et cetera. Hic describitur eorum malitia ex carentia, sive ex privatione boni. Primo doctrinae. Secundo vitae, ibi: *arbores autumnales.* Dicit inquam, *nubes sine aqua*, idest praedicatores sine divina sapientia. Praedicatores enim dicuntur nubes, Isa. 60, *qui sunt isti qui ut nubes volant* et cetera. Dicuntur enim *nubes*, quia a terra elevantur et aqua sapientiae replentur. Cum vero sunt sine divina sapientia, sunt *nubes sine aqua.* Glossa, *comparant se praedicatoribus pluentibus justitiam et coruscantibus per miracula*; et ipsi sunt nubes solem obscurantes, in caelum os suum ponentes, perverse et superbe docentes, *quae a ventis circumferuntur.* Glossa *ad suggestionem spirituum immundorum in diversos errores rapiuntur.* Ephes. 4, *non cir-*

cumferamur omni vento doctrinae arbores autumnales. Glossa. *Tarde ferentes fructum bonum sicut arbores in autumno plantatae.* Vel quia tunc folia et fructus cadunt. Vel si supercrescit fructus, adulterinus est et inutilis. Sed siquid faciunt quod bonum videatur, non bona intentione agunt, sed ut bona in aliis exuperent. Matth. 7, *non potest arbor mala fructum bonum facere. Infructuosae.* Glossa, *nullam utilitatem sibi vel aliis ferentes.* Matth. 7, *omnis arbor quae non facit fructum bonum excidetur* et cetera. *Bis mortuae*, in ramis et in radice. In ramis quidem bonorum operum, et radice bonorum voluntatum, *eradicatae*, idest extra radicem charitatis extractae et fundatae. Vel sic: *bis mortuae*, primo per peccatum originale. Secundo per peccatum apostasiae. *Eradicatae* inquam a Deo. Deus enim est locus animae. 1 Joan. 4, *qui manet in charitate, in Deo manet* et cetera. In hoc notat quod omnis dispositio et habilitas ad bonum privata est in eis, sicut in arbore eradicata dispositio ad fructificandum. Dicuntur ergo *arbores autumnales* propter foliorum casum, idest verborum varietatem. *Infructuosae* propter operum inutilitatem. *Bis mortuae* propter apostasiae crimen. *Eradicatae* propter schismatis praecisionem. *Fluctus feri maris*, idest crudeliter et amare alios inquietantes. Isa. 57, *impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* Interlinearis, *semper inquieti, tumidi, tenebrosi, amari, stabilitatem Ecclesiae impugnantes. Despumantes*, idest ad modum maris inquieti spumantes, *confusiones suas*, idest inquietudinem suam ostendentes; unde erit eis confusio. Vel in spuma notatur eorum elatio. Sapient. 5, *tamquam spuma gracilis quae a vento spargitur*, ad quam elationem sequitur confusio. Unde dicitur *confusiones suas.* Quidam exponunt sic. *Despumantes confusiones suas*, idest spuma gulae et luxuriae suam immunditiam manifestantes. 1 Petr. 2, *post carnem in concupiscentia immunditiae ambulant. Sidera errantia, sidera* ob lucem veritatis quam praedicant se habere. *Errantia* idest fundamento veritatis vel fidei, non fixa. Glossa, *in hoc apostatas significat.* Et ideo tales sequentes seducunt in errorem nec sunt imitandi. Nautae enim non dirigunt naves secundum stellas erraticas, sed fixas. Isti sunt de illis stellis, quarum tertiam partem traxit secum draco. Apoc. 12, *quibus*, haeresiarchis, *procella tenebrarum*, idest magnitudo poenarum infernalium, *conservata est in aeternum.* Glossa, *non ad tempus*, ut haeretici dicunt Infernum post judicium non fore: contra quos Matth. 25, *ite in ignem aeternum* et cetera. Per hoc quod dicitur *procella*, intelligitur poena sensus. Per hoc quod dicitur *tenebrarum*, intelligitur poena damni, idest carentia visionis divinae. Hae tenebrae significatae sunt Exod. 10, ubi dicitur quod factae sunt tenebrae horribiles in universa terra Aegypti. Per hoc quod dicitur, *conservata in aeternum*, intelligitur aeternitas utriusque. Isa. ult. *vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur.* Sic igitur haeresiarchae comparantur nubibus, arboribus, fluctibus, sideribus. Nubibus propter fidei instabilitatem, scilicet quo ad ipsos: arboribus propter operum sterilitatem: fluctibus propter eorum turbationes: sideribus errantibus propter doctrinae falsitatem. *Prophetavit autem et de his* et cetera. Expressa eorum culpa, hic praedicit eorum poenam. Et primo ostendit eos in judicio arguendos et puniendos. Secundo de quo sunt arguendi etc. ibi: *de omnibus operibus.* Dicit igitur, *prophetavit.* Glossa, *non solum auctoritate mea probo quod puniendi sunt, sed etiam auctoritate prophetae; quia prophetavit verbo. De his*, idest de eorum punitione et perditione haereticorum, hoc quod prophetavit de damnatione impiorum, *Enoch septimus ab Adam*, scilicet utroque computato. Gen. 5, iste Enoch fuit de stirpe Seth qui in Paradisum fuit raptus, ut habetur Sapient. 10. *Dicens, ecce veniet*, idest in proximo est adventus ejus. Matth. 24, *scitote quia prope est in januis.* Vel hoc dicit ad denotandum quod praesens est sibi judicium. 2 Petr. 3, *mille anni coram domino quasi unus dies. Dominus.* Dicit, *dominus*, absolute, quia ipse est dominus dominorum. Apoc. 19, et dicit ex hoc quod veniet potenter et terribiliter, *in sanctis millibus suis*, idest cum innumerabili multitudine sanctorum, Isa. 3, *dominus ad judicium veniet cum senioribus populi sui.* In hoc autem quod dicitur *in millibus* notatur consummata perfectio sanctorum, *facere judicium*, condemnationis. Glossa, *poenas inferendo, contra omnes.* Glossa *malos, et arguere*, disceptando cum illis, dicendo, *esurivi et non dedistis mihi manducare* et cetera. Matth. 25, et Joel 3, *congregabo omnes gentes et adducam illas in vallem Josaphat et disceptabo cum eis.* Vel *arguere*, Glossa, *convincere eos qui prius latebant*, secundum illud Ephes. 5, *omnia quae arguuntur in lumine manifestabuntur, omnes impios*, idest majores et minores et mediocres impios qui carent pietate quae est cultus Dei et pietate in proximum. Jacob. 2, *judicium fiet sine misericordia illi qui non fecerit misericordiam. De omnibus operibus.* Hic ostendit de quo punientur et arguentur in judicio. Primo in generali. Secundo in speciali, ibi: *hi sunt murmuratores.* In prima primo tanguntur peccata operis. Secundo oris, ibi: *et de omnibus duris* et cetera. Dicit igitur *de omnibus operibus impietatis eorum quibus impie egerunt*, sive occultis sive manifestis. Et accipitur opus large sive sit interius sive exterius, sive sit commissionis, sive omissionis, secundum quod quaedam Glossa dicit super epistolam ad Romanos, quod non operari et operari partes sunt ad operari, secundum quod vulgariter dicitur, bene fecisti, quia non fecisti. Ecclesiast. ult. *cuncta quae fient adducet dominus in judicium pro omni reatu, sive bonum sive malum, et de omnibus duris*, scilicet verbis, imo et de otiosis. Matth. 12, *omne verbum otiosum quod locuti fuerunt homines* et cetera. *Quae locuti sunt contra Deum*, idest de omnibus verbis blasphemiae. Glossa, *blasphemantes majestatem, peccatores*, in moribus, *impii*, in cultu fidei. Vel *peccatores* in homines, *impii* in Deum. Notandum autem, ut ait Glossa, quod sententia haec vera est quod dominus arguet impios et de operibus et de verbis. Sed liber de quo assumpsit hoc testimonium est apocryphus ab alio quodam sub nomine quodam compositus; in quo libro multa incredibilia continentur. Unde haec epistola Judae quae de apocrypho habet testimonium priscis temporibus a plerisque rejiciebatur; sed jam auctoritate et vetustate et usu meruit ut inter sanctas Scripturas computetur. Maxime quia tale testimonium de apocrypho sumpsit, quod non apocryphum et dubium, sed vera luce esset perspicuum. Licet enim de apocryphis testimonium veritatis assumere. *Hi sunt murmuratores*, contra Dei dispositionem. Et hoc in adversitate: contra quos 1 Corinth. 10, *neque murmuraveritis sicut quidam murmuraverunt* et cetera. Vel *murmuratores* et *querulosi.* Glossa, *si fratribus aliquid boni contigit, murmurant vel conqueruntur, quasi sua felicitas sit de eorum prosperitate murmurare et fama eorum minuatur.* Vel *querulosi*, idest conqueri assueti quaecumque sibi contingant secundum Glossam. *Secundum desideria sua ambulantes*, idest de peccato in peccatum ruentes secundum desideria sua carnalia, contra illud Galat. 5, *spiritu ambulate* et cetera. Et Eccles. 18, *post concupiscentias tuas ne eas* et cetera. *Et os eorum loquitur superbiam*, idest verba superba. Glossa, *jactant se nullo timore dimissuros quae agunt, se solos Deum cognoscere.* Alia Glossa, *alios contemnunt, mirantes*, Glossa *honorantes*: in quo notatur excessus honoris qui solet inducere admirationem. *Personas*, Glossa, *divitum, pauperes vero contemnunt, unde sunt acceptores personarum.* Contra quod Levit. 19, *non consideres personam pauperis, nec honores vultum potentis, questus caussa.* Glossa *non dilectionis.*

Proverb. 19, *multi colunt personam potentis, et amici sunt dona* tribuentis. 1 Tim. 6, *aestimantes questum pietatem. Vos autem charissimi*, scilicet Catholici, *memores estote.* Glossa, *verbo et opere. Verborum quae praedicta sunt*, nobis, *ab apostolis.* Glossa, *quoniam fuerunt nuntii praeteritorum, et prophetae futurorum. Domini nostri*, quo ad divinitatem. *Jesu Christi*, quo ad humanitatem. *Qui dicebat nobis.* Glossa, *spiritu sancto illuminatis.* Spiritus enim loquebatur in eis. Matth. 10, *non enim vos estis qui loquimini* et cetera. *Quoniam in novissimis temporibus.* Glossa. *Tempore Antichristi cujus isti sunt praeambuli. Venient*, propria usurpatione, non Dei missione. Jerem. 23, *non mittebat eos, et ipsi currebant.* Et Joan. 10, *quotquot venerunt fures sunt et latrones. Illusores*, veritatis per doctrinam erroris. *Secundum desideria sua ambulantes*, per consuetudinem in operibus carnalitatis. Glossa. *Quos tali signo potestis cognoscere quod gulosi et avari sunt et luxuriosi.* Et dicitur *ambulantes* scilicet de malo in pejus proficientes. 2 Tim. 3, *malitia proficient in pejus.* Psalm. *ibunt in adinventionibus suis. Ambulantes* inquam, *in impietatibus*, non in pietate, scilicet cultus divini, quia corrupti in moribus et in fide. 2 Tim. 3, *homines corrupti mente, reprobi circa fidem.* De adventu talium haereticorum dictum est supra 2 Petri 3, *in diebus novissimis instabunt tempora periculosa et erunt homines seipsos amantes. Hi sunt*, scilicet haeretici, *qui segregant*, id est separant per haereses et schismata *semetipsos.* Glossa. *Dividunt enim tunicam domini inconsutilem, quod milites facere noluerunt*, Joan. 19. *Animales*, vita et sensu. Glossa, *animae concupiscentias sequentes. Spiritum non habentes.* Glossa, *scilicet spiritum sanctum, quo Ecclesia congregatur et spiritualis efficitur.* 1 Corinth. 2, *animalis homo non percipit ea quae Dei sunt. Vos autem carissimi.* Hic monet ad bonorum operum superaedificationem. Primo quo ad se. Secundo, quo ad alios, ibi, *et hos quidem arguite.* In quo primo hortatur ad operationem boni. Secundo ad perseverantiam in operatione, ibi, *expectantes misericordiam* et cetera. Dicit ergo, *vos autem carissimi*, ita segregati ab Ecclesia fidelium, sed sitis. *Superaedificantes vosmetipsos*, in aedificio spirituali per bonam operationem tamquam lapides vivos. 1 Petr. 2, *et ipsi tamquam lapides vivi, superaedificamini* et cetera. *Sanctissimae nostrae fidei*, quasi fundamento. Ephes. 2, *superaedificati super fundamentum apostolorum, et prophetarum* et cetera. Quae fides dicitur sanctissima, quia purgat ab omni contagio erroris, carnalitatis et terrenitatis. Vos inquam dico non errantes. Glossa, *non de vestris meritis praesumentes, et parvos salvari putantes*: sed, *orantes*, id est divinum auxilium implorantes. *In spiritu sancto*, id est in vestro spiritu sanctificato. Vel *in spiritu sancto* monente ad orandum, et docente quid orandum. Rom. 8, *nam quid oremus sicut oportet nescimus: sed ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Vosmetipsos in dilectione Dei servate.* Non tantum alios, ut multi, de quibus 1 Corinth. 13, *factus sum velut aes sonans.* Aliter enim salvari non poteritis; imo necesse est perire. Deuteronom. 4, *custodi temetipsum, et animam tuam solicite. Expectantes*, spei certitudine. Psalm. *expectans expectavi dominum* et cetera. *Misericordiam*, id est misericordiae effectum in peccatorum remissione et donorum collatione. Etenim bonum est praestolari cum silentio salutari. *Domini nostri*, secundum deitatem. *Jesu Christi*, secundum humanitatem in vitam aeternam ducentis. *Misericordia* enim Christi ducit. *In vitam aeternam.* Eccles. 16, *omnis misericordia facit locum unicuique secundum merita sua.* Ad Titum 3, *non ex operibus justitiae quae fecimus nos* et cetera. *Et hos quidem arguite.* Vos quidem superaedificate vos, ut sitis radicati, in fide, spe et dilectione. *Et hos* quidem inquit, id est obstinatos haereticos fidem impugnantes. *Arguite*, Glossa, *id est ad utilitatem eorum et vestram.* 2 Timoth. 4, *argue, obsecra, increpa. Judicatos.* Glossa. *Certissime divino judicio jam damnatos.* Joan. 3, *qui non credit jam judicatus est.* Illos *vero*, id est alios qui non sunt de haeresi obstinati, tamen sunt in ardore peccandi. *Salvate*, scilicet inquantum in vobis est, ut salventur orate et cetera. Et subdit modum, dicens, *de igne*, scilicet peccati. *Rapientes*, quasi quadam violentia extrahentes. Proverb. 24, *erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum liberare eos non cesses. Aliis*, autem poenitentibus pro peccatis. *Miseremini*, adjuvando et pro eis orando, et eorum labores supportando. Job 19, *miseremini mei saltem vos amici* mei. Vel *aliis*, quos in peccato videtis, ut dicit Glossa, *miseremini* condolendo, quod non potestis eos salvare, ut dicit Glossa. Hoc ultimum ad tria illa praedicta jungendum est. Nam et apostatas cum quisquis arguit et damnabiles ostendit, debet *in timore*, arguere, ne forte simile sibi suisque aliquid tale contingat. Qui de incendio vitiorum alium castigare cupit, timeat ne et ipse tentetur: et qui poenitenti proximo miseretur, circumspiciat ne forte plus justo, vel severus existat vel pius. Et nota quod quidam sanctus homo dicebat, quod multum debet esse securus in se qui alium vult eripere de periculo submersionis. *Odientes eam quae carnalis est maculatam tunicam. Odientes* inquit, odio, scilicet perfecto, quo separatur vitium a natura. Psal. 134, *perfecto odio oderam illos. Eam tunicam.* Glossa. *Corpus mortale et passibile quo velatur anima.* Glossa. *Quae concupiscentiis carnis polluitur.* Et alia Glossa. *Non corpus, sed maculatum, aut maculam odire debemus, ut immaculatum reddamus, ut de carnali spirituale efficiatur.* Vel *odientes eam tunicam maculatam*, id est conversationem carnalibus desideriis immundam. *Ei autem qui potens est.* Hic monet ad Dei de utroque glorificationem, tangens primo glorificationis causam. Secundo modo, gloriam et magnificentiam. Dicit igitur, *ei autem*, Glossa, *quia hoc non nostra potestate, sed gratia Dei perficiendum est.* Recte subjungitur, *ei autem*, scilicet Deo patri, *qui potens est*, imo omnipotens. Cui potentia appropriatur. Exod. 15, *omnipotens nomen ejus. Vos conservate.* Glossa, *in praesenti, sine peccato* scilicet mortali, Glossa. *In omnibus operibus nostris. Et constituere nos.* Glossa, *in futuro. Ante conspectum gloriae suae.* Glossa, *coram Angelis, qui contemplantur Dei gloriam.* Juxta illud Matth. 18, *Angeli eorum semper vident faciem patris mei, qui* et cetera. Vel *ante conspectum gloriae suae*, id est in praesenti a domino glorificati: quod desiderabat David dicens, *quando veniam et apparebo ante faciem Dei mei.* Hoc erit quando boni videbunt dominum gloriosum in humanitate et divinitate. Psalm. 16, *satiabor cum apparuerit gloria tua. Immaculatos.* Glossa, *ab omni sorde peccati veniali et mortali. In exultatione*, laudis et gratiarum actionis. Psalm. 149, *exultabunt sancti in gloria*, id est exultabimus et laetabimur in te. *In adventu*, tendentes ad occurrendum ei, *domini nostri Jesu Christi: in adventu* inquam, idest in die judicii, in quo erit exultatio sanctis, et tribulatio reprobis. 2 Pet. 1, *in quo exultabitis modicum, nunc si oportet contristari.* Et Joan. 16, *vos quidem nunc tristitiam habetis* et cetera. *Soli Deo*, id est patri qui solus creator et salvator omnium est, mittendo filium. Non per hoc excluditur filius vel spiritus sanctus, quia cum ipso patre filius et spiritus sanctus unus est Deus. *Salvatori nostro*, omnium, maxime fidelium. Ad Tim. 1, *qui est salvator omnium, maxime fidelium. Per Jesum*, salutis mediatorem, per quem pater omnia operatur per *Jesum Christum* ratione humanitatis: *dominum nostrum*, ratione divinitatis. *Gloria et magnificentia*, in operatione, *imperium*, in regimine, *potestas*, in malorum correctione. Vel secundum Glossam, *purae fidei et con-*

scientiae. Et *magnificentia* in operatione. *Imperium*, super infirmitates vel Daemones. Et *potestas*, resistendi vitiis et tortoribus *ante omnia saecula*, id est qui fuit ab aeterno, sicut dicit Glossa. *Et nunc et in omnia saecula*, id est qui erat et qui venturus est, id est ante mundi constitutionem, in mundi cursu, post mundi consummationem. *Amen.* Confirmatio est. Sed quaeritur de hoc quod dictum est, *expectantes misericordiam Dei in vitam aeternam.* Ex hoc enim videtur, quod vita aeterna detur ex misericordia. Contra. Cum detur ex meritis, videtur quod detur ex justitia. Responsio. Vita aeterna datur ex misericordia et gratia. Ex justitia et ex misericordia datur quantum ad radicem meriti, quae est gratia. Et quo ad mensuram remunerationis quae est supra: de qua Rom. 8, *non sunt condignae passiones hujus temporis.* Quo ad opera non facta ex conventione operantis cum operariis ex denario diurno, detur ex justitia. Quaeritur et de hoc quod dicit, *et hos quidem judicatos arguite.* Glossa, *scilicet et damnatos.* Contra. Nullius videtur esse utilitatis argutio damnatorum. Responsio, licet argutio non valeat eis, valet tamen aliis. Unde ipsi sunt arguendi, ne alii imitentur ipsos. Deo gratias. Qui est benedictus in saecula.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Sermo Adaperiat Deus

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum ab A. Gardeil in ”Revue Thomiste” 1893 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88163] Adaperiat Deus *Adaperiat Deus cor vestrum in lege sua et in preceptis suis.* Verba ista scripta sunt in libro Machabeorum II. Ad hoc quod fructificet verbum Dei, quadruplex est apertio: prima est divine legis, secunda sensus interioris, tercia est oris predicatoris et quarta est cordis auditoris. Primo dico: ad hoc quod fructificet verbum Dei, necessaria est apertio divine legis, unde in Apoc.: *dignus es domine aperire librum et solvere signacula ejus.* Liber aperitur quando difficultates et misteria sacre Scripture revelantur, que in membranis constituta sunt manifestantur, et abdita perducuntur in lucem. Secundo necessaria est apertio sensus interioris unde de apostolis dicitur 3 Lucae: *aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas.* Tertia apertio est oris predicatoris ad proferendum aliis (...). Ps.: *domine labia mea aperies* et cetera. Os clausum vel minus bene apertum non potest pronunciare laudes: os clausum est quando retardatur a laude Dei, timore offense alicujus, vel amore lucri temporalis, vel favore humano; sed quando os a Deo aperitur tunc laudem pronuntiare potest. Quarto ad hoc quod verbum Dei fructificet, necessaria est apertio cordis auditoris unde in verbis istis dicitur: *adaperiat dominus cor vestrum in lege sua* et cetera. Terra materialis non potest recipere semen nisi prius aperiatur vomere ferreo, sic semen verbi Dei non potest in corde humano recipi nisi prius aperiatur cor vomere timoris mortis vel alicujus magne comminationis, unde Isaias: *aperiatur terra* id est cor humanum virtute predicationis vel timore mortis vel magne comminationis: *ut germinet salvatorem* id est fructum salutis. Isaias: *a timore tuo concepimus et parturivimus spiritum salutis*; parturitio est dolor qui precedit partum; ita precedere debet dolor in contritione et sequitur partus in confessione vel in boni operis exhibitione. Sed sicut videtis quod terra quandoque est ita dura propter defectum pluvie vel roris vel propter gelu non potest aperiri, ita cor quandoque est ita durum propter defectum doctrine vel roris gratie vel propter gelu quod non potest aperiri, unde scribitur: *sicut cisterna frigidam aquam facit sic frigidam fecit eam malicia sua.* Job: *cor ejus indurabitur quasi lapis confringetur, quasi malleatoris incus.* Tali necessarium est quod dicit dominus in Ezech.: *auferam a vobis cor lapideum et dabo vobis cor carneum.* Terra que tardius propter duritiam aperitur, vel non fructificat vel minus fructificat; ita cor durum ad recipiendum verbum Dei aut non fructificat aut pejus fructificat. De tali corde dicitur in Ecclesiastico: *cor durum male habebit in novissimo.* Sera penitentia raro est vera (...). Et quia modo est tempus seminandi ideo Ecclesia modo frequentat orationem istam, quia corda multorum sunt dura. Et nos rogemus dominum ut mihi aperiat sensum ad intelligendum et proferendum et vobis ad audiendum verbum Dei, quod sit ad ejus honorem, et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Sermo Que autem in celis

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum ab A. Gardeil in ”Revue Thomiste” 1893 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88164] Que autem in celis *Que autem in celis sunt quis investigabit?* Verba ista scripta sunt in libro sapientie, in quibus difficultas in intellectu humano ad intelligendum celestia explicatur. Dispositio enim intellectus in anima ad intelligendum id quod est in natura valde manifestum, similiter (similis) est dispositioni oculi vespertilionis ad lumen solis, ut vult philosophus. Maxima pars celestium sunt angelici spiritus qui per altitudinem suam humanum sensum excedunt. Propter hoc dicitur in libro sapientie: *altitudinem celi*, propter sublimitatem angelice hierarchie, *latitudinem terrae* propter latam diffusionem ecclesiastice hierarchie, *et profundum abyssi* id est supplicium Gehenne, *quis investigabit*, quasi dicat nullus. Secundo dico quod angelici spiritus propter suam simplicitatem sensum humanum effugiunt. Unde, dicit Boecius, in libro de unitate et uno, quod unitas intelligentie ceteris unitatibus magis est una id est major simplicitas. Omnis essentia stans per essentiam simplex est. Sed angelica natura masume stat per essentiam, ideo masume simplex est; propter hoc dicit Damascenus eorum substantiam simplicem: tantum ille qui creavit noscit. Tercio angelici spiritus in luminositatem suam humanum sensum non intrare permittunt unde in Ecclesiastico: *ego feci ut oriretur in celis lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem carnem: in celis* id est in angelicis spiritibus: *sicut nebula texi omnem carnem*: nebula tegit terram et a lumine

solis abscondit, similiter nebula carnalitatis lumen angelicum hominibus abscondit. Iste igitur intellectus humanus ad fantasias inclinatur, et ideo altitudinem celestium spirituum non attingit; est in ordine substantiarum intellectualium infimus et ideo ipsarum subtilitatem et limpiditatem apprehendere non potest; item est nebula carnalitatis tectus et ideo ipsorum luminositatem non respicit. Maxima difficultas est igitur in intellectu humano ad intelligendum celestia. Sed, licet modus intelligendi celestia sit difficilis in se, tamen, suffragante gratia divina, facilis est: *que in celis sunt quis investigabit*, sequitur: *nisi dederis sapientiam et miseris spiritum tuum de altissimis, nisi dederis sapientiam* que illius illustret intellectum, et sic spiritum elevet ad celestia, *et miseris spiritum tuum* qui inflammet affectum et sic ipsum perficiat: *de altissimis* id est de patre et filio et spiritu sancto potentiam et vitam infundendo et sic robur det et intellectum confirmet et fortificet. Igitur in principio, et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Aldobrandini de Cavalcantibus

Sermones dominicales

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

[88506] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 1 *Dies autem appropinquavit.* Rom. 13. Potest intelligi hoc verbum de quadruplici die. Quadruplex enim dies appropinquavit: dies misericordiae, dies gratiae, dies justitiae et dies gloriae. Hos quatuor dies facit sol iste, cujus adventum sancta modo colit Ecclesia. Dies misericordiae est dies natalis domini, in quo ortus est nobis sol justitiae, vel verius qui fecit tam gloriosum diem; dies gratiae est tempus gratiae; dies justitiae est dies judicii; dies gloriae est dies aeternitatis. De primo dicitur Joel. 3: *in illa die stillabunt montes dulcedinem.* De secundo, 2 Cor. 6: *ecce nunc dies salutis.* De tertio, Soph. 1: *dies irae, dies illa, dies tribulationis.* De quarto, Zach. 1, 4: *erit dies una, quae nota est domino.* Psal. 73: *melior est dies una in atriis tuis super millia.* Dies natalis appropinquavit, ut devote celebretur vel colatur; dies gratiae, ut suscipiatur; dies judicii, ut timeatur; dies gloriae, ut ad eum curratur. Propter primum frequentat Ecclesia, *dominus prope est*: Phil. 4: Isa. 56: *juxta est salus mea ut veniat.* De secundo, 2 Cor. 6: *ecce nunc tempus acceptabile.* De tertio Jac. 5. *Ecce judex ante januam assistit.* De quarto, Apoc. ult.: *ecce venio cito, et merces mea mecum est* et cetera. Diei natalis domini debemus occurrere cum misericordia et veritate. His duabus viis venit Christus ad nos, et nos debemus ire ad eum. Psal. 24: *universae viae domini misericordia et veritas.* Diei gratiae cum puritate et humilitate: haec enim duo maxime faciunt susceptibilem gratiam. De primo, Prov. 22: *qui diligit cordis munditiam, propter gratiam labiorum suorum habebit amicum regem.* De secundo, Jac. 4: *humilibus autem dat gratiam.* Diei judicii cum cogitatione et timore. Hieronymus: *sive comedam sive bibam, illa vox in auribus meis semper videtur sonare: surgite mortui, venite ad judicium.* Dicitur e contra de malis: *viri mali non cogitant judicium*: Prov. 28. Diei gloriae debemus occurrere cum justitia et festinatione. Heb. 4: *festinemus ingredi in illam requiem.* Ad ista quatuor hortatur nos apostolus in epistola ista. Ad misericordiam et veritatem ibi: *induamur arma lucis.* Arma lucis sunt misericordia et veritas. Misericordia enim est scutum, quo ab hostibus defendimur; veritas est virtus, qua omnia vincimus. De primo, Eccl. 29: *eleemosyna viri quasi sacculus cum ipso, et gratiam hominis quasi pupillam conservabit*: et postea; *resurget, et retribuet illis retributionem unicuique in caput illorum. Super scutum potentis et super lanceam pugnabit adversus inimicum tuum.* De secundo 3 Esd. 4: *magna est veritas, et praevalet; magna est, et fortior prae omnibus. Omnis terra veritatem invocat; caelum etiam ipsam benedicit, et omnia opera moventur et tremunt propter eam, et non est cum ea quicquam iniquum. Vinum iniquum, iniquus rex, iniquae mulieres, iniqui omnes filii hominum, et iniqua omnia illorum opera, et non est in ipsis veritas, et in sua iniquitate peribunt; et veritas manet.* Et puritatem et humilitatem ibi, *non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione.* Cubilia et impudicitiae sunt actus luxuriae, qui immundum faciunt. Contentio et aemulatio procedunt a superbia. Prohibendo impudicitiam, suadet puritatem; prohibendo superbiam, suadet humilitatem. Ad cogitationem et timorem judicii ibi, *sicut in die honeste ambulemus*; hoc est, ita vivamus sicut condecet in die judicii. Et homo in judicio, cogitando judicium, honeste vivit judicium formidando. Ad justitiam et festinationem, ibi: *hora est jam nos de somno surgere*: et ideo festinemus a somno peccati surgere ad justitiam faciendam: et reddit ibi rationem: *nunc enim propior est nostra salus*: ad quam nos

conducat et cetera.

[88507] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 2 *Dies autem appropinquavit.* Rom. 13. Est enim quadruplex dies: scilicet dies misericordiae, dies gratiae, dies judicii et dies gloriae. Primus dies admirabilis, secundus acceptabilis, tertius formidabilis, quartus desiderabilis. Dies misericordiae, id est dies natalis domini, admirabilis est, quia Deus humanatur, homo deificatur, virgo prole fecundatur. De primo, Phil. 2: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens; in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* De secundo Rom. 9: *ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen.* De quibus duobus Augustinus: *hodie Deus factus est homo, ut homo fieret Deus.* De tertio, Isa. 6. *Ecce virgo concipiet, et pariet filium.* Dies gratiae est acceptabilis; quia abunde Dei gratia diffunditur, potestas Diaboli tollitur, et virtus peccati extinguitur: et ideo patet quod homo facile et sine impedimento potest servire Deo. De primo, Tit. 2: *apparuit gratia salvatoris nostri Dei.* De secundo, Heb. 2: *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest Diabolum.* De tertio, Rom. 6: *vetus homo noster crucifixus est, ut destruatur corpus peccati.* Dies judicii est formidabilis malis, quia districte a justo judice judicabuntur, quia ab omni creatura impugnabuntur, et quia aeterno supplicio damnabuntur. De primo, Prov. 6. *Zelus et furor viri non parcet in die vindictae.* De secundo, Sap. 5: *armabit creaturam ad ultionem inimicorum* et cetera. De tertio, Judith 16: *visitabit eos, et dabit ignes et vermes in carnes eorum.* Matth. 25: *et dicet his qui a sinistris ejus erunt: discedite a me maledicti in ignem aeternum.* Dies gloriae est desiderabilis, quia caelum restauratur, homo beatificatur, et omnis creatura praeter impios renovabitur. De primo, Ephes. 1: *in quo proposuit restaurare universa, sive quae in caelis, sive quae in terra sunt, in ipso*, idest in Christo. Ps. 109: *judicabit in nationibus, implebit ruinas* et cetera. De secundo, Phil. 3: *salvatorem expectamus dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corporis claritatis suae.* De tertio, Apoc. 21: *et dixit qui sedebat in throno: ecce nova facio omnia.* Est ergo dies ille desiderabilis Angelis et hominibus et omnibus creaturis: ad quam diem nos perducat qui vivit in saecula saeculorum. Amen.

[88508] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 3 *Ecce rex tuus venit tibi mansuetus.* Matth. 21. Prophetia est de adventu domini nostri Jesu Christi. Et nota hic circa adventum tria. Primo, est dignitas advenientis; secundo, utilitas adventus; tertio, modus adveniendi. Primum ibi, *rex tuus*, rex clemens, rex justus, rex sapiens, rex terribilis, rex omnipotens, rex aeternus. Rex clemens in parcendo, justus in judicando, bonus in retribuendo, sapiens in gubernando, omnipotens in bonos protegendo, terribilis in malos puniendo, aeternus aeternaliter regnando, et regnum aeternum conferendo. De primo, Isa. 16: *et praeparabitur in misericordia solium ejus.* De secundo, Isa. 34: *ecce in justitia regnabit rex.* Idem 16: *sedebit super solium excelsum David in veritate.* De tertio, Psal. 72: *quam bonus Israel Deus iis qui recto sunt corde.* Dionysius: *optimi est optima adducere.* Unde optimitas ejus apparet, quia optima adduxit. De quarto, Jer. 23: *suscitabo David germen justum, et regnabit rex, et sapiens erit.* De quinto, Esth. 13: *domine Deus rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita* de sexto, Sap. 10: *illos autem tamquam durus rex interrogans*

condemnasti. De septimo, Jer. 10: *dominus autem Deus ipse est Deus vivens, et rex sempiternus.* Luc. 1: *et regni ejus non erit finis.* Ideo optimum est subesse tali regi. De his septem 2 Mach. 1: *domine Deus, omnium creator, terribilis et misericors; solus bonus, rex justus, omnipotens et aeternus.* In creatore sapientia, in misericorde clementia, in bono bonitas, in justo justitia, in terribili severitas, in potente potentia, in aeterno aeternitas. Hic rex est qui venit tibi, idest ad utilitatem tuam. Utilitas ergo adventus notatur hic, *venit tibi.* Fuit autem utilitas adventus septuplex ad praesens. Prima, mundi illuminatio; secunda, Inferni expoliatio; tertia, caeli reparatio; quarta, peccati destructio; quinta, Diaboli superatio; sexta, hominis cum Deo reconciliatio; septima, hominis beatificatio. De primo, Joan. 8: *ego sum lux mundi.* Idem 1: *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* De secundo, Oseae 13: *ero morsus tuus, o Inferne.* Zach. 9: *tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos tuos de lacu, in quo non erat aqua.* De tertio, Ephes. 1: *in quo proposuit restaurare universa, sive quae in caelis sunt, sive quae in terra.* De quarto, Heb. 1: *ut destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest Diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti.* De quinto, Rom. 10: *vetus homo noster crucifixus est, ut destruatur corpus peccati* et cetera. De sexto, Rom. 5: *si cum adhuc inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus; multo magis reconciliati salvi erimus in vita per ipsum* et cetera. De septimo, Joan. 3: *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret: ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Propter haec bona quae futura in ejus adventu videbant sancti patres, cum tanto desiderio clamabant: *utinam disrumperes caelos et descenderes.* De his septem, Isa. 61, 1: *spiritus domini super me, ad annuntiandum misit me*: ecce mundi illuminatio, praedicando enim mundum pro nobis illuminavit: *ut mederer contritis corde*, peccata destruendo, sic enim medetur contritis peccata destruendo: *praedicare captivis indulgentiam*; ecce Inferni expoliatio, expoliando enim Infernum captivam duxit captivitatem: *clausis apertionem*; ecce caeli restauratio, praedicare scilicet apertionem caeli: *ut praedicarem annum placabilem*; ecce hominum cum Deo reconciliatio: *diem ultionis*; ecce Diaboli destructio, sic enim fecit ultionem de omnibus injuriis quas fecerat Diabolus sanctis: *dare coronam*; ecce hominum beatificatio. Modus veniendi notatur ibi, *mansuetus*: in mansuetudine enim voluit venire dominus Jesus Christus. Voluit autem venire mansuetus propter quatuor. Primo, ut malos facilius corrigeret. Ps. 89: *quoniam superveniet mansuetudo et corripiemur.* Secundo, ut omnibus se amabilem exhiberet. Eccl. 2: *fili, in mansuetudine opera tua perfice; et super hominum gloriam diligeris.* Tertio, ut omnes ad se traheret, et populum sibi multiplicaret. 2 Reg. 20: *mansuetudo tua multiplicabit te* et cetera. Bernardus: *omnino currimus post te, bone Jesu, propter mansuetudinem tuam.* Quarto, ut mansuetudinem doceret. Matth. 2: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Et sunt quatuor quae maxime debent suadere mansuetudinem. Primum est, quia a malo liberat: secundum quia gratiam impetrat: tertium quia animam servat: quartum quia meretur terram viventium. De primo sapiens: *mansuetus est qui nullam animi amaritudinem sentit.* De secundo, Prov. 1: *mansuetis dabit gratiam.* De tertio, Eccli. 2: *in mansuetudine serva animam tuam.* De quarto, Matth. 5: *beati mites quoniam ipsi possidebunt terram.* Rogemus ergo dominum et cetera.

[88509] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 4 *Induamur arma lucis.* Rom. 13.

Dominus noster Jesus Christus assumpsit arma sua, et venit in mundum pugnaturus pro nobis contra aereas potestates. Isa. 59: *indutus est justitia ut lorica.* Et quia indecorum est rege armato milites remanere inermes, apostolus monet ut armemur. *Induamur*, inquit, *arma lucis.* Facit autem tria in his verbis apostolus. Primo, ut induamur praecipit; secundo quid debeamus induere ostendit; tertio motivum subjungit. Primum ibi, *induamur*; secundum ibi, *arma*; tertium ibi, *lucis.* Circa primum sciendum est, quod debemus nos induere propter quinque. Primo, ne perpetuo frigore affligamur; secundo, ne turpitudinis ostensione confundamur; tertio ne ab aeternis nuptiis excludamur; quarto ut ab ictibus Diaboli protegamur; quinto ut a domini exercitu cognoscamur. Istae rationes redduntur in textu. De primo et secundo, Apoc. 16: *beatus qui custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet*, quo ad primum; *et videant turpitudinem ejus*, quo ad secundum. De tertio, Matth. 22: *amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?* De quarto, Eph. 6: *accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare. State ergo succincti lumbos vestros in veritate, induti loricam justitiae, et calceati pedes in praeparatione Evangelii pacis, in omnibus sumentes scutum fidei; et galeam salutis assumite, et gladium spiritus, quod est verbum Dei.* De quinto, Col. 3: *induite vos, sicut electi Dei sancti et dilecti, viscera misericordiae* et cetera. Circa secundum sciendum est, quod plura Scriptura docet nos induere. Primo vestimentum innocentiae. Apoc. 3: *vestimentis albis induemur*, idest innocentia. Secundo viscera misericordiae. Col. 3: *induite viscera misericordiae, benignitatem* et cetera. Tertio Christi conformitatem. Rom. 13: *induimini dominum Jesum Christum.* Quarto conversationis novitatem. Eph. 4: *induite novum hominem*, idest novam conversationem. Quinto Cilicii asperitatem quo ad carnis macerationem. Ps. 34: *induebar Cilicio.* Sexto debemus indui subtilibus per humilitatem. Ezech. 16: *induite subtilibus.* 1 Reg. 18: *ego sum vir pauper et tenuis.* Septimo saccum per habitus vilitatem. Is. 50: *induam caelos tenebris, et ponam saccum operimentum eorum.* Octavo armorum speciositatem, de quo hic: *induamur arma lucis.* Circa arma ista sciendum, quod, sicut dicit Scriptura, debemus indui loricam caritatis, scutum fidei, galeam spei, thoracem justitiae. Fide debemus indui ad munimentum rationalis, spe ad munimentum irascibilis, caritate ad protectionem concupiscibilis, justitia ad protectionem totius animae. De primis tribus armis, 1 Tim. 4: *induti lorica justitiae.* 1 Mach. 3: *induit se loricam sicut gigas, et succinxit se arma bellica.* Sap. 5: *induet pro thorace justitiam.* Ostendit ergo hic quid induere debeamus. Motivum ad hoc ponit ibi, *lucis*, idest Christi. Quis non libenter indueret arma domini sui? Quanto magis debemus induere arma caelestis et aeterni regis? Dicitur autem Christus lux propter sex effectus lucis: quorum primus est illuminatio, secundus fecundatio, tertius conservatio, est enim lux conservativa; quartus ornatio, quintus ordinatio. De his duobus Dionysius: *corpus inordinatum ordinat et ornat.* Sextus sui effusio: lux enim est sui diffusiva per radios. Haec omnia fecit nobis Christus. *Induamur* ergo *arma lucis*, ut bene triumphantes aeternaliter tandem a rege nostro coronemur.

[88510] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 5 *Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Rom. 15. In praecedenti dominica docuit nos apostolus ad surgendum; in ista docet ad quid surgendum, quia ad studendum, et ad legendum scripta quae fecit nobis magister noster caelestis. Dominus enim tamquam bonus magister fuit solicitus facere nobis

optima scripta, ut nos perfecte erudiret. *Quaecumque*, inquit, *scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Consistunt autem ista scripta in duplici libro: scilicet in libro creaturae et in libro Scripturae. Primus liber quot habet creaturas, tot habet scripta optima, quae sine mendacio docent veritatem. Unde Aristoteles interrogatus a quo tot et tanta didicisset, respondit: *a rebus quae mentiri non noverunt.* Docent autem duo: cognoscenda et agenda. Circa cognoscenda docent nos quatuor. Primo Deum esse; secundo unum Deum esse; tertio trinum Deum esse; quarto summum bonum esse. Quia mundus est, docet eum esse, sicut opus opificem. Sap. 13: *a magnitudine specie et creaturae potuit cognosci eorum creator.* Quia unum sunt, et uno modo servantur, docent unum Deum esse: si enim plures dii essent, jam mundus destructus esset, cum divisio sit causa destructionis. Matth. 12: *omne regnum in seipsum divisum desolabitur.* Quia omnia consistunt in *numero, pondere et mensura*, sive secundum Augustinum de Trinitate, *modo, specie et ordine*, docent trinum esse dominum. Sap. 2: *omnia fecisti in pondere, numero et mensura.* Quia omnia bona sunt, docent summum bonum esse illud a quo tot bona procedunt. Augustinus: *magnum indicium bonitatis est quod quaelibet creatura cogitur dare se ipsam. Ideo quia Deus bonus est, nos sumus.* Circa agenda, docent nos similiter quatuor. Primo domino obedire; secundo eum timere; tertio eum amare; quarto eum laudare. Domino obedire docent nos, quia sibi omnia obediunt. Psalm. 138: *praeceptum posuit, et non praeteribit.* Nihil invenit in creaturis inobediens creator, nisi peccatorem et Diabolum. Deum amare docent nos beneficiis et donis quae nobis exhibent quotidie. Augustinus: *caelum et terra et omnia quae in eis sunt, undique mihi dicunt ut amem te, nec cessant dicere omnibus, ita ut sim inexcusabilis.* Deum timere docent nos poenis et suppliciis: videmus enim quod omnis creatura parata est punire rebelles suo creatori. Sap. 16

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

: *creatura tibi factori deserviens exardescit adversus injustos, et levior fit ad benefaciendum pro his qui in te confidunt.* Deum laudare docent nos, quia omnia laudant eum, et invitant ad laudandum. Augustinus: *mirum est quod homo non semper laudat Deum, cum omnis creatura invitet ad laudandum eum.* Et sic patet quod omnes creaturae, quae sunt quasi quaedam scripta Dei, docent nos quatuor circa cognoscenda, et quatuor circa agenda. De Scriptura, secundum illud videlicet Scripturae:

[88511] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 6 *Quaecumque scripta sunt* etc., Rom. 15. Sicut tactum est superius, duo sunt libri qui scripti sunt ad nostram doctrinam: et de libro creaturae dictum est supra: nunc dicendum est de libro Scripturae, qui duo docet, bona et mala: bona ut fiant, mala ut non fiant. Circa bona docet tria: scilicet praecepta, consilia, promissiones, sicut triplex bonum est: est enim bonum honestum, jucundum et utile. Praecepta docent bonum honestum, quia docent cultum unius Dei et pulchritudinem morum et virtutum, quae honestum faciunt hominem. In consiliis est bonum utile. Matth. 19: *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus; et habebis thesaurum in caelo.* In promissionibus est bonum delectabile, sive jucundum. Joan. 16: *iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum.* Deut. 4: *audi Israel verba vitae*: et postea: *et dabo tibi terram fluentem lac et mel.* Circa mala ponit similiter tria. Prohibitiones, dissuasiones et comminationes; et hoc secundum triplex malum: est enim triplex malum, mortalis culpae, et malum venialis culpae, et malum aeternae poenae. Prohibitiones respiciunt malum mortalis culpae. Exod. 20: *non fornicaberis*, et sic de aliis prohibitionibus. Dissuasiones malum venialis culpae. Eccli. 19: *qui spernit modica, paulatim decidet*: et alibi: *vitasti grandia, cave ne obruaris arena.* Comminationes respiciunt malum aeternae poenae. Isa. ult.: *vermis eorum non morietur.* Bene ergo dicit: *quaecumque scripta sunt*, scilicet in libro Scripturae, *ad nostram doctrinam scripta sunt.* Rogemus ergo et cetera.

[88512] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 7 *Erunt signa in sole et luna et stellis*, Lucae 21. In praecedenti Evangelio dictum est de adventu misericordiae, in isto vero agitur de adventu justitiae. Ad justitiam enim pertinet malos punire et bonos remunerare: ideo de utroque agitur hic. Primum in prima parte Evangelii, ibi, *erunt signa*; secundum in secunda parte, ibi, *levate capita vestra.* Circa poenam malorum ostendit quod creator et creatura convenient ad punitionem malorum. Circa creaturam ostendit quod triplex creatura conveniet ad punitionem

malorum: scilicet spiritualis, corporalis et composita. Spiritualis Angelus, composita homo. Corporalis vero duplex: superior et inferior: superior corpora caelestia, inferior elementa. Ostendit ergo dominus in Evangelio hoc, quod mali recipient poenam a domino, ab Angelis, a corporibus caelestibus, ab elementis et a se ipsis. Primum ibi, *tunc videbunt filium hominis*; secundum ibi, *nam virtutes caelorum movebuntur*; tertium, ibi, *erunt signa in sole et luna et stellis*; quartum ibi, *prae confusione sonitus maris et fluctuum*; quintum ibi, *arescentibus hominibus prae timore.* Circa primum sciendum est, quod dominus tripliciter affliget malos in judicio. Primo, disceptando; secundo, convincendo; tertio, condemnando. De primo, *nudus fui*; de secundo, *quamdiu non fecistis uni ex minimis* etc.; de tertio, *discedite a me maledicti.* Matth. 25. Angelus similiter tripliciter affliget malos. Primo, ad judicium trahendo; secundo, a bonis separando; tertio, in ignem aeternum mittendo. De his tribus Matth. 13: *exibunt Angeli*, ut scilicet portent malos ante judicem: non enim possent per se tam cito venire, cum sint corpora eorum gravia, ecce primum: *et separabunt malos de medio justorum*, ecce secundum: *et mittent eos in caminum ignis*, ecce tertium. Corpora caelestia similiter affligent tripliciter malos. Primo, signis terrendo; secundo, tenebris affligendo; tertio, scelera eorum reserando. De primo ibi, *erunt signa in sole, luna et stellis.* Joel. 2: *dabo prodigia in caelo.* De secundo Matth. 24: *sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum.* De tertio, Job. 20: *caeli revelabunt iniquitatem ejus* et cetera. Rogemus et cetera.

[88513] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 8 *In terris pressura gentium prae confusione sonitus maris et fluctuum* etc., Lucae 21. Dictum est superius quomodo superiores creaturae puniunt malos: modo dicendum est quomodo inferiores creaturae: et ostenditur quomodo punientur ab igne, ab aere, ab aqua, a terra et a seipsis. Primum ibi, *arescentibus hominibus.* Ariditas autem contingit ex siccatione humorum, quod facit ignis. Secundum ibi, *fluctuum.* Fluctus contingunt ex inclusione aeris in mare. Tertium ibi, *maris*; quartum ibi, *in terris pressura gentium*; quintum ibi, prae timore et expectatione. Ignis tripliciter puniet malos. Primo, lucem abscondendo; secundo, incendendo; tertio, non consumendo. Si enim ignis consumeret eos, aliquod bonum praestaret eis; sed comburet, et non consumet. De primo, Psalm. 28: *vox domini intercidentis flammam ignis.* In flamma duo sunt, ardor et splendor. Ita intercidet dominus flammam ignis: quia separabit splendorem a calore, ut comburat malos, et non illuminet. De secundo, Psal. 96: *ignis ante ipsum praecedet et inflammabit.* De tertio, Sap. 15: *ignis suae naturae oblitus est.* Aer similiter tripliciter affliget, sive puniet malos: fulguris emissione, grandinum pluitione, et ventorum commotione. De primo, Sap. 5: *ibunt directe emissiones fulgurum, et tamquam a bene incurvato arcu nubium exterminabuntur.* De secundo, ibid. 5: *a petrosa ira plenae mittentur grandines.* De tertio ibid. 5: *contra illos stabit spiritus virtutis, et tamquam turbo venti.* Aqua similiter tripliciter affliget malos. Primo creaturam, quae ad usum erat, occidendo; secundo, fluctibus terrendo; tertio, contra peccatores excandescendo. De primo Apoc. 8: *omnis creatura quae erat in mari, mortua est.* De secundo hic: *prae confusione sonitus maris et fluctuum.* De tertio Sap. 5: *excandescet in illos aqua maris, et flumina concurrent duriter.* Terra similiter tripliciter affliget malos. Primo, beneficia subtrahendo, ut impii affligantur fame; secundo, terrae motibus terrendo; tertio, devorando. De primo, Matth. 24: *erunt pestilentiae et fames*; de secundo ibid.: *et terraemotus magni*

erunt per loca; de tertio Psal. 105: *aperta est terra, et deglutivit datam.* A semetipsis patientur mali triplicia mala. Primo ex defectu omnium bonorum; secundo, timore ex recordatione praeteritorum; tertio, ex expectatione instantium omnium malorum. De primo, Apocal. 1: *plangent se super eum omnes tribus terrae* et cetera. De aliis duobus hic Lucae 21: *arescentibus hominibus prae timore*, quo ad secundum, et *expectatione*, quo ad tertium. Hic tria notantur. Primum ibi, *arescentibus hominibus*; secundum ibi, *prae timore*; tertium ibi, *et expectatione.* Sunt autem tres rationes, propter quas omnes creaturae sic excandescent contra malos. Primo, quia male usi sunt eorum beneficiis; secundo, quia pulchritudinem earum devastaverunt malitiis et immunditiis suis; tertio, quia naturaliter est insitus cuilibet creaturae appetitus vindicandi injuriam creatoris. De primo Gregorius: *omnia quae ad usum vitae accepimus, convertimus ad culpam* etc. et post: *jure igitur nos omnia feriunt.* De secundo, Psal. 96: *commota est terra in operibus eorum.* De tertio Sap. 16: *creatura creatori deserviens exardescit in tormentis adversus injustos* et cetera. Haec malis: bonis autem appropinquabit redemptio aeterna: ad quam nos et cetera.

[88514] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 9 *Sic nos existimet homo ut ministros Christi*, 1 Cor. 4, 1. In praecedenti epistola docuit nos apostolus Christum fuisse ministrum pro nobis: *dico autem Christum ministrum fuisse circumcisionis* etc.: idcirco in ista epistola docet nos debere esse ministros Christi: et dicuntur in hac epistola sex. Primo, quod debemus nos Christi ministros facere; secundo, temerarium judicium fugere; tertio, humanum judicium contemnere; quarto, in propria conscientia non confidere; quinto, omne judicium Christo ut judici tribuere; sexto, laudes a solo Deo quaerere. Primum ibi, *sic nos existimet homo ut ministros Christi*; secundum ibi, *nolite ante tempus judicare*; tertium, ibi, *mihi autem pro minimo est ut a vobis judicer*; quartum ibi, *nihil mihi conscius sum*; quintum ibi, *quousque veniat dominus*; sextum ibi, *tunc laus erit unicuique a Deo.* Circa primum sciendum, quod propter tria maxime debemus esse ministri Christi, et ei servire. Primo, quia quicquid sumus et possumus, ipse dedit creando; secundo, quia servivit nobis nos redimendo: tertio, quia iterum serviet in glorificatione. De primo Bernardus. *Cui justius servire debeo, quam illi qui si voluisset, omnino non essem?* Psal. 99: *ipse fecit nos.* De secundo, Luc. 22: *ego in medio vestrum sum tamquam qui ministrat.* Servivit autem tripliciter: pedes abluendo, sordes peccatorum sanguine suo mundando, et carnem suam ministrando. De primo, Joan. 13: *coepit lavare pedes discipulis suis* et cetera. De secundo, Apoc. *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Isai. 23: *servire me fecistis in iniquitatibus vestris.* De tertio, Matth. 26: *accepit panem, benedixit, et fregit, et dedit* et cetera. Bernardus: *bonus minister, qui carnem suam dedit in cibum, sanguinem in potum, et animam in pretium.* Serviet iterum in glorificatione. Luc. 12: *amen dico vobis, quod praecinget se, et faciet illos discumbere, et transiens ministrabit illis.* Juste ergo ministri ejus esse debemus. Sunt autem tria quae ipse maxime odit in ministris suis: scilicet immisericordia, inobedientia et inutilitas. De primo, Matth. 17: *serve nequam, omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me: nonne ergo oportuit et te misereri conservi tui, sicut ego tui misertus sum?* et cetera. Matth. 24: *si autem dixerit servus ille malus in corde suo: moram facit dominus meus venire: et coeperit percutere servos suos, manducet autem et bibat cum ebriosis: veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et hora qua ignorat; et dividet eum,*

partemque ejus ponet cum hypocritis: illic erit fletus et stridor dentium et cetera. De secundo, Luc. 12: *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens secundum voluntatem ejus, plagis vapulabit multis* et cetera. De tertio, Matth. 25: *servum inutilem projicite in tenebras exteriores* et cetera. Sunt iterum tria quae requirit dominus in servis. Primum, ut sint ab omni sorde peccati mundati; secundum, ut sint omnibus virtutibus ornati; tertium, ut sint morum honestate decorati. De primo, Psal. 100: *ambulans in via immaculata, hic mihi ministrabat*: et 1 Tim. 4: *et sic ministrent, nullum crimen habentes.* De secundo 2 Cor. 6: *in omnibus exibeamus nos sicut Dei ministros.* De tertio, 1 Pet. 2: *conversationem vestram inter gentes habentes bonam* et cetera. De his tribus, Exod. 40: *applica Aaron et filios ejus, ut ministrent mihi, et lotos aqua indues sacris vestibus, ut unctio eorum proficiat.* In lotione vero puritas, in sacris vestibus eorum virtutum varietas, in unctione eorum honestas, quia ex ea egreditur odor bonae famae 2 Cor. 2: *Christi bonus odor sumus Deo in omni loco.* Requirit autem Deus quod sibi tribus modis ministremus. Primo, eum imitando; secundo, in ejus servitio exultando; tertio, eum timendo. De primo, Joan. 12: *si quis mihi ministraverit, me sequatur.* De secundo, Ps. 99: *servite domino in laetitia.* De tertio, Psal. 2: *servite domino in timore.* Primum facit domino servitium acceptum; secundum facit nos expeditos in servitium; tertium in servitio nos conservat. Promittit autem tria dominus servis suis: scilicet felicitatem, dignitatem et aeternitatem. De primo, 1 Tim. 3: *qui enim bene ministrat, gradum bonum sibi acquirit.* De secundo, Matth. 25: *euge serve bone et fidelis, quia super modico fuisti fidelis.* De tertio, Apoc. 7: *servient ei die ac nocte in templo ejus*: et post ibid.: *ad fontes aquarum vitae deducet illos.* Fons vitae est aeternitas. Dionysius (Boetius): *aeternitas est vitae interminabilis tota simul et perfecta possessio.* De his tribus Joan. 12: *ubi ego sum, illic et minister meus erit.* Ubi est et jucunda sublimitas, et aeterna jucunditas, et jucunda aeternitas: ad quam nos perducat dominus Deus.

[88515] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 10 *Cum audisset Joannes in vinculis opera Christi, mittens duos de discipulis suis, ait illi: tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Matth. 11. In praecedenti Evangelio actum est de adventu justitiae; in isto de adventu gratiae. Unde agitur hic de Joanne, qui interpretatur gratia Dei, vel in quo est gratia Dei. Dicuntur autem hic quatuor. Primo Joannis incarceratio; secundo, de Christi adventu per missos discipulos interrogatio; tertio domini responsio; quarto multiplex Joannis commendatio. Commendatur autem a quatuor. Primo a constantiae firmitate; secundo a vestitus asperitate; tertio ab officii dignitate; quarto a vitae sanctitate. Primum ibi, *cum audisset*; secundum ibi, *tu es*; tertium ibi, *ite, renuntiate Joanni quae vidistis*; quartum ibi, *coepit illis dicere de Joanne.* Et iterum, primum de commendatione, ibi, *quid existis in desertum videre? Arundinem vento agitatam?* Secundum ibi, *hominem mollibus vestitum?* Tertium ibi, *etiam plusquam prophetam*; quartum ibi, *hic est de quo scriptum est: ecce mitto Angelum meum.* Mox autem de vinculis sciendum est, quod tres dicuntur esse in vinculis: justus, impius et damnatus. Justus ponitur in vinculis praeceptorum; impius in vinculis peccatorum; damnatus in vinculis tormentorum. De primo, Ezech. 4: *ecce circumdedi te vinculis.* Oseae 11: *traham vos in vinculis caritatis.* De secundo, Prov. 5: *iniquitates suae capiunt impium, et fune peccatorum suorum constringitur.* Isai. 10: *ne incurvemini sub vinculo.* De tertio, Sap. 7:

vinculis tenebrarum compediti. Matth. 22: *ligatis manibus et pedibus, projicite eum in tenebras exteriores.* Prima vincula sunt amplectenda, secunda dissolvenda, tertia cavenda. Vincula praeceptorum sunt amplectenda propter tria. Primo, quia per ipsa salus omni malo acquiritur secundo, quia ligatus eis a Dei sapientia protegitur tertio, quia de ipsis ad regimen egreditur. De primo, Eccl. 6: *vincula illius alligatura salutaris.* De secundo, Sap. 5: *et in vinculis non dereliquit illum.* De tertio, Eccl. 4: *de carcere catenisque interdum quis egreditur ad regnum.* Sunt ergo vincula praeceptorum amplectenda, sed peccatorum dissolvenda. Ligatur autem peccator vinculis superbiae, vinculis avaritiae, vinculis luxuriae, vinculis malae linguae. De primo, Job 39: *quis dimisit onagrum liberum, et vincula illius quis solvit?* Per onagrum intelligitur superbus. Job 11: *vir vanus in superbiam erigitur* et cetera. Unde vincula onagri, sunt vincula superbi. De secundo, Isa. 5: *vae qui trahitis iniquitatem in vinculis vanitatis.* Vanitates divitiae sunt. De tertio, Prov. 8: *statimque sequitur eam, quasi bos ductus ad victimam, et ignorat stultus quod ad vincula trahatur.* Vincula trahentia sunt manus mulieris. Eccl. 7: *inveni amariorem morte mulierem*: et post: *vincula sunt manus illius.* Ista vincula sunt solvenda. Isa. 51: *solve vincula colli tui.* Solvuntur autem quatuor modis. Primo per gratiam justificationis; secundo per gratiam contritionis; tertio per verecundiam confessionis; quarto per poenam satisfactionis. De primo, Psal. 115: *dirupisti vincula mea*, domine, scilicet gratiam infundendo. De secundo, Dan. 4, ubi dicitur, quod *ignis consumpsit vincula puerorum.* Per ignem contritio intelligitur. Psal. 38: *in meditatione mea exardescet ignis.* De tertio, Oseae 6: *vidit Judas vinculum suum.* Judas interpretatur confitens: unde Judas vinculum suum videt, quando poenitens videns se vinculis peccatorum constrictum, clamat in confessione ut solvatur. De quarto, Nahum 1: *afflixi te*: et post, *vincula tua disrumpam.* Sic solvenda sunt vincula peccatorum. Vincula vero tormentorum sunt vitanda propter tria. Primo, quia tenebrosa; secundo, quia crudelia; tertio, quia aeterna. De primo, Sap. 17: *vinculis tenebrarum compediti.* De secundo, Eccl. 13: *et non parcet de malitia et de vinculis.* De vinculis istis Isa. 38: *ne forte constringantur vincula nostra.* De tertio, Jud. 6: *in vinculis aeternis sub caligine reservavit.* Loquitur de Daemonibus. A vinculis istis eripiat nos Deus, quod et cetera.

[88516] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 11 *Gaudete in domino semper, iterum dico, gaudete: modestia vestra nota sit omnibus hominibus*, Phil. 4. In fine praecedentis epistolae monuit apostolus ut omnia Christo vero judici reservemus: sed ne conqueramur de longa mora, dicit eum in proximo venturum. *Dominus*, inquit, *prope est.* Facit autem apostolus in praemissis verbis tria. Primo monet ad interiorem sanctificationem; secundo ad honestam conversationem; tertio subjungit rationem. Interior sanctitas consistit in duobus. Primo, ut mala affectio removeatur; secundo, ut bona affectio habeatur. Bernardus: *sanctum facit affectio sancta.* Mala affectio est gaudere in mundo. Est autem gaudium mundi malum, quia de malis, de vanis, de turpibus. Gaudium de malis est gaudere in malitiis; gaudium de vanis est gaudere in divitiis, quae vanitas sunt; gaudium de turpibus est gaudere de luxuriis. De primo, Prov. 2: *laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.* De secundo, Psal. 48: *in multitudine divitiarum suarum gloriatur.* De tertio, Job 21: *gaudent ad sonitum organi.* Jac. 5: *epulati estis super terram, et in luxuriis enutristis corda vestra.* De istis tribus Augustinus: *quid est saeculi gaudium? Breviter dico: saeculi*

nequitia est impunitas malitiae, in spectaculis nugari, luxuriari, oblectari, ingurgitari, et turpitudine foetere. Gaudere autem in domino est gaudere, quia est potens ad salvandum, quia est misericors dominus ad justificandum, quia largissimus ad remunerandum: pro modico enim servitio dat vitam aeternam et regnum caeleste. Gaudendum est sine dubio in tali domino, qui salvat servos suos redimendo, dimittit omnia debita justificando, coronabit aeternum regnum conferendo. De primo, Ps. 33: *dominus rex noster ipse veniet, et salvabit nos.* Matth. 1: *ipse (salvator) salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* De secundo, Rom. 5: *justificati gratis per gratiam ipsius.* De tertio, Apoc. 2: *esto fidelis usque ad mortem; et dabo tibi coronam vitae.* De his tribus, Isa. 61: *gaudens gaudebo in domino.* Et quare? *Quia induit me vestimento salutis*, ecce primum; *et indumento justitiae circumdedit me*, ecce secundum; *quasi sponsam decoravit me corona*, ecce tertium: ad quae nos perducat et cetera.

[88517] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 12 *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*, Phil. 4. Hortatus est apostolus superius ad interiorem sanctitatem; hic vero hortatur ad conversationis honestatem, ibi, *modestia vestra.* Ponit autem hic duo. Primo hortatur ad honestam conversationem; secundo subjungit rationem. Primum ibi, *modestia vestra*; secundum ibi, *dominus prope est.* Sunt autem tria quae nos movere debent ad modestiam. Primo creaturae documentum: omnia enim, sicut dicit in Lib. de Trin. Augustinus, servant modum, speciem et ordinem. Sap. 2: *omnia in ordine, numero et mensura disposuisti.* Secundo magnum quod in eadem est confortamentum, est enim fructus spiritus valde suavis. Gal. 5: *fructus autem spiritus est caritas*: et post: *modestia* et cetera. Tertio magnum quod de ejus absentia provenit nocumentum. Seneca: *si mediocria sunt utilia, inutilia vero sunt semper nimia, superflua enim nocent.* Est autem habenda modestia in ore, in corde, in manu. In corde, ut resecet cogitationum superfluitatem; in ore, ut resecet verborum inutilitatem; in manu, ut resecet excessum in opere. De primo, Seneca: *magni animi est magna contemnere, et media magis velle quam nimia.* De secundo, Prov. 10: *qui moderatur labia sua, prudentissimus est.* De tertio, Rom. 12: *rationabile sit obsequium vestrum.* Rationem autem horum duorum subjungit dicens: *dominus prope est.* Est autem dominus prope poenitenti, ut indulgeat; oranti, ut exaudiat; tribulationes patienti, ut subveniat. De primo, Ezech. 18: *quacumque hora conversus fuerit peccator et ingemuerit, vita vivet.* De secundo, Psal. 144: *prope est dominus omnibus invocantibus eum.* Isa. 65: *eritque, antequam clament, ego exaudiam.* De tertio, Psal. 90: *cum ipso sum in tribulatione*: et in Apoc. 22: *ecce venio cito, et merces mea mecum est, retribuere unicuique secundum opera*, malis poenas aeternas, et justis vitam aeternam: ad quam nos perducat qui vivit in saecula. Amen.

[88518] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 13 *Vox clamantis in deserto: parate viam domino*, Joan. 1. In praecedenti Evangelio ponitur qualiter Christus Joannem multipliciter commendavit; in isto, quod se ipsum humiliavit. Moraliter per desertum mundus iste intelligitur. Deut. 8: *ductor tuus fuit in solitudine magna atque terribili, in qua erat serpens flatu adurens*, idest superbia; *scorpio*, idest luxuria; *dypsas*, idest avaritia. In isto deserto clamat creatura, Christus, justus et praedicator. Creatura clamat tria: primo ut Deum cognoscamus; secundo ut ipsum diligamus; tertio ut laudes ei debitas reddamus. De primo Augustinus: *omnia clamant: Deus*

me fecit. De secundo idem: *caelum et terra et omnia quae in eis sunt, undique mihi dicunt ut amem te, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles.* De tertio idem: *mirum est quod homo cessat a laude Dei, cum omnes creaturae invitent ad laudandum eum.* Christus clamavit similiter tripliciter. Primo, miracula faciendo; secundo, utilia praedicando; tertio, pro nobis moriendo. De primo, Joan. 2: *clamavit voce magna, dicens: Lazare veni foras.* De secundo, idem 7: *stabat Jesus, et clamabat: si quis sitit, veniat ad me, et bibat.* De tertio, Matth. 27: *Christus clamans voce magna emisit spiritum.* In primo apparuit ejus potentia; in secundo, ejus sapientia; in tertio, ineffabilis ejus bonitas et caritas. Haec tria erant necessaria ad redemptionem nostram: ut posset redimere, ut sciret, ut vellet. De his tribus 1 Cor. 1: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Christus unctus, et primo bonus; virtus, et primo potens; sapientia, et primo sapiens. Justus clamat similiter tripliciter: primo orando, secundo confitendo, tertio laudando. De primo, Psal. 76: *voce mea ad dominum clamavi, et exaudivit me.* De secundo idem Psal. 31: *dixi confitebor adversum me injustitiam meam domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.* De tertio: *clamabo ad Deum qui benefecit mihi*, supple, laudando illum: quia pro beneficiis ei debemus gratias agere. Praedicator similiter tria debet clamare: primo hominum scelera; secundo fragilitatis humanae miseriam; tertio, ut praeparetur domino via. De his omnibus Isa. 58. De primo: *clama, ne cesses*: et post, *annuntia populo meo scelera eorum.* De secundo, Isa. 40: *vox dicentis, clama: et dixi, quid clamabo? Omnis caro fenum.* De tertio ibidem 40: *vox clamantis in deserto: parate viam domino.* Praeparant autem domino viam scilicet puritas, humilitas et aequitas. De primis duobus, Isa. 42: *praeparate viam*: et subdit modum praeparandi: *planum facite iter*, montuositatem superbiae removendo, quod fit per humilitatem: *eligite lapides*, cetera peccata removendo, quod pertinet ad puritatem. De tertio, Joan. 1: *dirigite viam domino, et aspera in vias planas*, per puritatem. Humilitas ordinat nos ad Deum, aequitas ad proximum, puritas ad nos ipsos. Rogemus et cetera.

[88519] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 14 *Ut eos qui sub lege erant, redimeret*, ad Gal. 4. Sciendum, quod Christus nos redemit a multis. Primo ab iniquitate, Tit. 2: *ut nos redimeret ab omni iniquitate.* Secundo a Diabolo, Deuter. 7: *redemit nos de manu Pharaonis*, idest Diaboli. Tertio a morte, Oseae 13: *de manu mortis redimam eos.* Quarto a legis servitute et maledictione. Gal. 3, *redemit nos Christus de maledicto legis.* Nota, quod bonitas Christi apparuit in nostra redemptione in multis. Primo quia sine meritis. Isa. 52: *sine argento redimemini* et cetera. Secundo, quia redemit magnis expensis. 1 Pet. 1: *non corruptibilibus auro et argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati, Christi.* Tertio, quia ex sola abundantia caritatis. Isa. 63: *in dilectione sua et in indulgentia sua ipse redemit nos.* Nota, quod dominus quinque requirit a nobis pro redemptione nostra. Primo, ut a peccatis ad eum revertamur. Jerem. 4: *revertere ad me, quia redemi te* et cetera. Secundo, ut eum diligamus. Augustinus: *miser ego. Quantum debeo diligere Deum meum, qui me fecit, cum non essem; redemit cum perieram, et abieram, et in peccato venditus eram; venit ille et redemit me, et tam dilexit me, quod pretium sanguinis sui dedit pro me.* Tertio, ut ipsi soli serviamus. 1 Cor. 6: *empti estis pretio magno* et cetera. Quarto ut tantum beneficium ubique praedicemus vel diffundamus. Isa. 48: *auditum facite hoc, efferte illud usque ad extrema terrae.* Quinto, ut pro

tanto beneficio gratias agamus. Psalm. 140: *labia mea, et anima mea, quam redemisti* et cetera.

[88520] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 15 *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, Luc. 2. Verba ista prophetica sunt de passione Christi: et notantur tria in verbis istis. Primo magna beatae virginis ad Christum compassio, ibi, *tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Et sciendum, quod quatuor maxime fecerunt amaram passionem Christi beatae virgini: primum filii bonitas, 1 Pet. 2: *qui peccatum non fecit* etc.; secundum crucifigentium crudelitas; quod vel ex eo patet, quod morienti saltem aquam dare noluerunt, nec a matre quae diligenter dedisset, dari permiserunt; tertium, poenae vilitas, Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum*; quartum, tormenti crudelitas, Thren. 1: *o vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus.* Secundo, amara Christi passio, ibi, *tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Sciendum, quod crux ejus fuit gladius acutus. Ezech. 21: *gladius acutus et limatus.* Acutus fuit, quia maxime pupugit et vulneravit. Item fuit splendidus, idest splendens fuit, eo quod in ea pependit splendor mundi, idest Dei patris. Heb. 1: *qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus.* Item fuit gladius gloriae suae. Deut. 33: *scutum virtutis tuae, et gladius gloriae tuae.* Dicitur autem gladius gloriae, quia per ipsum acquisivit nobis gloriam. Isto gladio fuit a malis percussus per crucem; tamen percutiet malos gladiis suis: primus est poenae praesentis adversitas, Ezech. 2: *gladium metuisti* et cetera. Secundus judicialis sententia Apoc. 1: *ex ore ejus gladius* etc.; tertius, infernalis poenae acerbitas. Isa. 1: *gladius devoravit, quia os domini locutum est.* Gen. 6: *constituit gladium flammeum* et cetera. Tertio, passionis consecutio, ibi, *ut revelentur ex multis cordibus cogitationes.* Quod cogitat, revelat aut sacerdoti in confessione: Psal. 26: *revela domino viam tuam* etc., aut in judicio ad damnationem: Oseae 2: *revelabo scelera tua* et cetera. Nota, quod in praesenti debemus peccata revelare propter quatuor. Primo, quia tali revelatione dimittuntur peccata. Prov. 28: *qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui autem confessus fuerit ea et reliquerit, misericordiam consequetur.* Secundo, quia a Deo absconduntur. Augustinus: *si revelas, ego celo, et e converso* et cetera. Tertio, quia gratia infunditur. Quarto, quia ex ea vita aeterna acquiritur. De his duobus, Eccl. 4: *est confusio adducens gratiam et gloriam.* Nota, quod in futuro revelabuntur omnia quae non revelantur hic. Revelabuntur autem a tribus. Primo a caelis. Job 20: *revelabunt caeli iniquitatem ejus* et cetera. Secundo, a se ipsis. Rom. 2: *testimonium reddente illis conscientia* et cetera. Tertio a Deo: 2 Cor. 3: *illuminabit abscondita tenebrarum.* Revelabitur autem ira Dei super omnes qui hic noluerunt revelare. Rom. 1: *revelabitur autem ira Dei super omnem impietatem*: a qua ira liberet nos dominus, qui vivit et regnat in saecula. Amen.

[88521] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 16 *Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri, ut probetis quae sit voluntas Dei*, Rom. 12. In istis verbis ad tria hortatur apostolus, in quibus consistit tota perfectio hominis. Primo, ut saeculi forma deponatur; secundo, ut forma novae vitae assumatur; tertio, ut Dei voluntas agnoscatur. Primum ibi, *nolite conformari huic saeculo*; secundum, ibi, *sed reformamini in novitate*; tertium, ibi, *ut probetis quae sit voluntas Dei.* Circa primum sciendum, quod triplex est forma saeculi. Prima est terrenorum cupiditas; secunda carnalis concupiscentia; tertia, vitae superbia. De his tribus 1 Joan. 2: *omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum,*

et superbia vitae. Sciendum, quod ista triplex forma dat triplex esse: quia prima forma dat esse terrenum; secunda animale; tertia diabolicum. Avaritia facit hominem terrenum; concupiscentia carnis, animalem; superbia etiam similem facit Diabolo. De his tribus Jac. 3: *non est ista sapientia desuper descendens, sed terrena, animalis, diabolica.* Primo modo conformantur huic saeculo avari; secundo gulosi et luxuriosi; tertio superbi: ideo pereunte saeculo peribunt et ipsi. Gregorius: *qui labenti innititur, necesse est ut cum labente ruat.* 1 Joan. 2: *nolite diligere mundum.* Quare? *Quia transit mundus, et concupiscentia ejus.* Circa secundum notandum, quod forma vitae novae est sumenda tripliciter. Prima voluntatis sanctitas; secunda locutionis veritas; tertia operis aequitas. Prima informat cor; secunda os; tertia manum. De primo, Ephes. 6: *facientes voluntatem Dei ex animo cum bona voluntate.* De secundo, Ephes. 4: *loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo.* De tertio, Gal. 6: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.* De his tribus Ephes. 5: *fructus autem lucis est in omni bonitate et justitia et veritate*; in bonitate cordis, in veritate locutionis, in justitia operis. Prima forma dat esse angelicum, secunda dat esse divinum, tertia dat esse caelicum. Per bonitatem homo fit similis Angelis, per veritatem Deo, per justitiam sanctis. De his tribus in ista Epist. Rom. 2: *ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.* Viventem per justitiam, qua homo vivit: Rom. 1: *justus ex fide vivit*: sanctam per vitam bonam: sanctam enim idem est quod munda. Deo placentem per veritatem, quia Deus veritas est.

[88522] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 17 *Ut probetis quae sit voluntas Dei*, Rom. 12. Hoc est totum bonum hominis, ut conformet se voluntati divinae. Et distinguitur hic triplex voluntas Dei: prima bona; secunda placens; tertia perfecta. Et intelligitur pluribus modis, sed modo tripliciter. Moraliter bona fuit voluntas Dei creando, beneplacens recreando, perfecta glorificando. Bona conferendo esse naturae, beneplacens conferendo esse gratiae, perfecta largiendo esse gloriae. De prima, Apoc. 4: *dignus es domine accipere gloriam et honorem et virtutem, quia tu creasti omnia, et voluntate tua erant et creata sunt.* Erant enim in idea in mente divina, creata sunt in proprio esse. De secunda, Ps. 29: *domine, in voluntate tua praestitisti decori meo virtutem*: recreando enim decorem divinum in nobis reparavit, et in virtute spiritus sancti roboravit. De tertia, Joan. 12: *volo, pater, ut ubi ego sum, illic sit et minister meus*: quod erit in gloria. Psal. 72: *in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria suscepisti me.* Secundo modo intelligitur sic. Voluntas Dei bona in nostra ab omni impuritate mundatione, beneplacens in misericordiae exhibitione, perfecta in caritatis fervore. De primo, 1 Thess. 4: *haec est voluntas Dei, sanctificatio*, idest mundatio, *vestra.* De secundo, Matth. 9: *misericordiam volo, et non sacrificium.* De tertio, Luc. 12: *ignem veni mittere in terram: et quid volo nisi ut accendatur?* Per ignem caritas intelligitur. Tertio modo intelligitur sic. Voluntas ejus bona est in conjugatis, beneplacens in continentibus, perfecta in praelatis, qui tenentur ad perfectionem. Voluntas enim Dei in conjugatis est facere opera misericordiae; in continentibus facere bonum continentiae; in praelatis, pro fratribus animam ponere. De prima voluntate potest intelligi illud Psal. 142: *doce me facere voluntatem tuam.* De secunda 1 Thess. 4: *haec est voluntas Dei ut sciat unusquisque vestrum suum vas possidere in sanctificatione*, ab immunditia, quod fit maxime per continentiam.

De tertia, Psal. 102: *ministri ejus qui faciunt voluntatem ejus.* Praemium illius voluntatis est vita aeterna. Psal. 29: *et vita in voluntate ejus*; ad quam nos conducat et cetera.

[88523] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 18 *Ego et pater tuus dolentes quaerebamus te*, Luc. 2. In isto Evangelio multa docentur secundum litteram, sicut patet; sed in isto verbo docemur quaerere Deum, ad quod monemur frequenter in Scriptura. Notantur autem in istis verbis tria. Primo quaerentes; secundo modus quaerendi; tertio inquirendus, vel quaesitus. Primum ibi, *ego et pater*: secundum ibi, *dolentes*; tertium ibi, *quaerebamus te.* Quaerentes erant Maria et Joseph: per quos duo genera hominum designantur, a quibus quaeritur dominus: quaeritur a contemplativis in contemplatione, et ab activis in actione. Maria interpretatur illuminata, et significat contemplativos qui in contemplatione suscipiunt divinas illuminationes. Joseph interpretatur augmentum: et significat activos qui debent habere augmentum operum misericordiae. Ab istis quaeritur dominus. De utroque, Psal. 85: *laetetur cor quaerentium dominum: quaerite dominum, et confirmamini.* Primum pertinet ad contemplativos, qui sunt in continua laetitia et jubilo; secundum ad activos qui quandoque multum indigent confirmari. Vel per Mariam stellam maris designatur fides, et per Joseph augmentum caritatis. Fides inquirit Deum inquantum patrem nostrum; caritas inquantum summum bonum. De his duobus canticorum 5: *anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est. Quaesivi, et non inveni*; idest, inquantum loquitur, intantum quaesivi, nam fides est ex auditu: inquantum dilectus, caritas quaerit, quae est vita copulans diligentem cum dilecto, ut dicit Augustinus. Sed plane si per caritatem hic quaeritur, post invenietur. Circa modum inquirendi nota, quod septem modis debet inquiri, sicut potest colligi ex textu. Primo cum mentis puritate, ut simus ab omni labe peccati depurati. 1 Esd. 6: *omnes qui se separaverunt a coinquinatione gentium terrae, ut quaererent Deum.* Secundo cum intentionis simplicitate. Sap. 1: *in simplicitate cordis quaerite illum.* Tertio quaerendus est ex toto corde, ut solum eum cogitemus. Quarto ex tota voluntate ut eum solum velimus. De his duobus 1 Paral. 15: *in omni corde suo et in omni voluntate sua quaesierunt dominum, et invenerunt.* Quinto quaerendus est cum festinatione, antequam transeat tempus in quo inveniri possit. Isa. 55: *quaerite dominum dum inveniri potest.* Sexto quaerendus est cum perseverantia sine cessatione. Psal. 104: *quaerite faciem ejus semper.* Septimo quaerendus est cum dolore peccatorum. Mich. 4: *dole, et satage filia Sion, quasi parturiens, quia redimet te dominus de manu inimicorum tuorum* et cetera. Luc. 2: *ego et pater tuus dolentes.* Circa tertium sciendum est, quod debemus quaerere Deum: unde dicit, *quaerebamus te.* Est autem inquirendus propter quatuor. Primo, quia justus; secundo, quia mansuetus; tertio, quia bonus; quarto, quia justus, ut inquirentibus se offerat. In hoc enim est justitia ejus, quia nullus quaerit sicut quaerere debet, quod non inveniat. Mansuetus est, ut quaerentes se benigne suscipiat. De his duobus Sophon. 2: *quaerite Deum*: et post: *quaerite justum, quaerite mansuetum.* Bonus est ut quaerentes se magnificet et remuneret. Thren. 3: *bonus dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.* Vita est, quia quaerentes se facit aeternaliter vivere. Psalm. 68: *quaerite dominum, et vivet anima vestra.* Ad quam nos perducat et cetera.

[88524] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 19 *Hospitalitatem sectantes* etc., Rom. 12. In ista epistola, cum sit tota moralis, hortamur ad multam hospitalitatem, ad quam praecipue

debent nos quatuor movere. Primo domini praeceptum; secundo sanctorum exemplum; tertio, si non fiat, nocumentum; quarto, si fiat, multiplex profectus. Circa primum sciendum, quia dominus triplici lege praecipit hospitalitates: scilicet lege naturae, lege veteri, lege nova. Lege naturae, qua praecepit ut sicut ab aliis hospitalitates nobis exhiberi volumus, ita exhibeamus aliis. Matth. 7: *omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Lege veteri. Isa. 58: *egenos vagosque induc in domum tuam*; et Deut. 26: *ut comedas tu, et peregrinus et advena tecum.* Lege nova. Hebr. 13: *hospitalitatem nolite oblivisci.* Circa secundum sciendum, quod exempla sanctorum tria docent nos circa hospitalitatem. Primo ut hospites quasi ad nos cogamus intrare; secundo ut eos ab injuriis defendamus; tertio ut cum hilaritate et festinatione et abundanter eis necessaria ministremus. De primo, Luc. ult.: *et coegerunt illum, dicentes: mane nobiscum, quoniam advesperascit, et inclinata est jam dies.* De secundo Gen. 19: *nolite quaeso, inquit, fratres mei, nolite hoc malum facere, quoniam ingressi sunt sub umbra culminis mei*; unde discatur quod mos erat hospites ab injuriis defendere. De tertio, Gen. 18: *obsecro declinate ad servum vestrum*: et post: *et dixit Sarae: accelera, tria sata farinae commisce* etc. *et ipse cucurrit ad armentum, et tulit vitulum*: ut doceamur hilariter et festinanter et abundanter hospitibus ministrare. Circa tertium sciendum, quod tria mala incurrunt hi qui nolunt hic hospitalitatem sectari. Primo, quia hic a domino puniuntur; secundo, quia in judicio confundentur; tertio, quia in malum hospitium includuntur. De primo, Sap. 19: *alii quidem ignotos non recipiebant advenas, alii autem bonos hospites in servitutem accipiebant. Et non solum hoc, sed et alius quidam erat aspectus eorum, quoniam inviti recipiebant extraneos*: et post: *percussi sunt caecitate.* De secundo, Matth. 25: *hospes fui, et non collegistis me.* De tertio ibid.: *ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus.* Circa quartum sciendum, quod propter tria debemus sectari hospitalitatem. Primo, quia ex hoc gratiam acquirimus; secundo, quia frequenter sanctos et Angelos recipimus; tertio, quia in aeternum caeleste et gloriosum hospitium recipiemus. De primo et secundo, Hebr. 13: *hospitalitatem nolite oblivisci: per hanc enim quidam placuerunt Angelis hospitio receptis.* De secundo, exemplum de domina, quae credidit recipere pauperem, et recepit Christum. De tertio, Matth. 25: *hospes fui, et collegistis me*: et post: *venite benedicti patris mei, percipite regnum*: ad quod ducat et cetera.

[88525] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 20 *Die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae; et erat mater Jesu ibi*, Joan. 2. Quatuor nuptiae leguntur in Scriptura. Primae historicae, secundae allegoricae, tertiae tropologicae, quartae anagogicae. Historicae inter virum et uxorem carnalem; allegoricae inter Christum et Ecclesiam; tropologicae inter Deum et animam; anagogicae inter Deum et Ecclesiam triumphantem. De primo, Esther 2: *fecit convivium praeparari pro conjunctione Esther, et nuptias.* De secundis, Matth. 22: *simile est regnum caelorum homini regi, qui fecit nuptias filio suo.* De tertiis, Oseae 2: *sponsabo te mihi in fide.* De quartis, Matth. 25: *et quae paratae erant intraverunt cum eo ad nuptias.* Primas nuptias in Paradiso dominus ordinavit, verbo confirmavit, praesentia decoravit et miraculo illustravit. De primo, Gen. 2: *crescite et multiplicamini, et replete terram.* De secundo, Matth. 19: *quod Deus conjunxit, homo non separet.* De tertio et quarto hic: *vocatus est autem Jesus*, ecce tertium: *ut autem gustavit architriclinus*

aquam vinum factam, ecce quartum. In istis nuptiis debent esse tria bona: fides, ut torus non violetur; proles, ut filii domino generentur; sacramentum, ut nec vir ab uxore et e converso, sicut nec Christus ab Ecclesia, separetur, ut primo vivente alteri non copuletur. De primo, 1 Corinth. 7: *vir potestatem sui corporis non habet.* De secundo, 1 Tim. 2: *salvabitur autem per filiorum generationem.* De tertio, Eph. 5: *sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et Ecclesia.* Primum bonum destruunt adulteri; secundum, qui procurant venena sterilitatis, vel qui filios ad Dei cultum et servitium non instruunt; tertium, qui vivente uxore alteri conjunguntur. De primo, Hebr. 13: *fornicatores et adulteros judicabit Deus*, idest condemnabit. De secundo, Isaias secundum aliam translationem: *maledicta terra quae non parturit.* De tertio, Rom. 1: *si vivente viro fuerit cum alio, vocabitur adultera.* Potes hic prosequi de impedimento istarum nuptiarum.

[88526] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 21 *Die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae*, Joan. 2. Tria notantur in istis verbis circa nuptias. Primo tempus celebrationis ponitur; secundo locus in quo sunt celebratae subditur; tertio persona invitata ad ipsarum commendationem subjungitur. Primum ibi, *die tertia*; secundum ibi, *in Cana*; tertium ibi, *et erat mater Jesu ibi.* Moraliter per istas nuptias intelligitur conjunctio Dei ad animam: in quibus nuptiis tria concurrunt: primo judicium; secundo justitia: tertio misericordia. De his tribus Oseae 2: *sponsabo te mihi in judicio, justitia et misericordia.* Judicium quo ad seipsum, justitia quo ad Deum, misericordia quo ad proximum. Judicium quo ad se ipsum consistit in tribus. Primo, ut omnem malum deserat; secundo, ut omnem bonum faciat; tertio, ut adversa patienter sustineat. De his tribus in epistola quae cum hoc Evangelio legitur. De primo ibi, *odientes malum*; de secundo ibi, *et adhaerentes bono*; de tertio ibi, *in tribulatione patientes.* Justitia quo ad Deum consistit similiter in tribus. Primo ut homo in Deum tamquam in summam veritatem super omnia credat; secundo ut in eum tamquam in summam potestatem super omnia speret; tertio ut eum tamquam summam bonitatem propter se et super omnia diligat. Per primum conjungitur rationali, per secundum irascibili, per tertium concupiscibili. Primum fit per fidem, secundum per spem, tertium per caritatem. De his tribus in epistola hodierna. Primum ibi, *secundum rationem fidei*; secundum ibi, *spe gaudentes*; tertium ibi, *dilectio sine simulatione.* De his tribus 1 Cor. 13: *nunc manent fides, spes, caritas, tria haec* et cetera. Misericordia quo ad proximum similiter consistit in tribus. Primo, ut ignorantem doceat; secundo, ut indigentibus subveniat; tertio, ut cum offendentibus indulgeat. De his tribus in eadem epistola. De primo ibi, *qui docet*, in doctrina; de secundo ibi, *qui miseretur*, in hilaritate: de tertio ibi, *nulli malum pro malo reddentes*, Rom. 12. Haec omnia notantur in Evangelio praemisso, quae ordinant nos ad Deum. Nota, *in die tertio.* Primus dies fides, secundus spes, tertius caritas; et in isto fiunt nuptiae, quia per eam copulatur anima Deo. Dicit Augustinus: *quid est caritas nisi vita copulans amantem cum amato?* Tria quae ordinant ad proximum. Nota, *in Cana Galilaeae.* Cana interpretatur zelus vel possessio: Galilaea volubilis. In zelo notatur zelus doctrinae, in possessione opera misericordiae. Illa enim vere et sine timore amissionis possidemus, quae pauperibus largimur. Matth. 6: *thesaurizate vobis thesauros in caelo, ubi* et cetera. In volubilitate pronitas ad indulgendum. Illa quae ordinant ad se ipsum, notantur ibi, *erat mater Jesu ibi.* Maria enim interpretatur illuminata et stella maris, vel amarum mare. Illuminatur autem

homo a malo recedendo: egressus enim a vitiis, virtutis operatur ingressum, ut dicit Ambrosius. Stella maris est bona operatio, quae illuminat. Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Amarum mare est passionum tolerantia. Qui sic celebrat nuptias istas, celebrabit aeternas: de quibus dicitur Apocal. 19: *beati qui ad coenam nuptiarum agni vocati sunt.* Ad has perducat nos Jesus Christus. Amen.

[88527] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 22 *Nolite esse prudentes apud vosmetipsos*, Rom. 12. In verbis istis secundum suam duplicem expositionem prohibentur duo mala: scilicet malum superbiae et avaritiae. Primo modo exponitur sic: *nolite esse prudentes apud vosmetipsos*; idest, vos sapientes et prudentes reputantes; quod fit per superbiam. Isa. 5: *vae qui sapientes estis in oculis vestris.* Alio modo exponitur sic: *nolite esse prudentes apud vosmetipsos*; idest, prudentiam vestram non tantum vobis teneatis, sed aliis communicetis: unde Glossa: *ne prudentiam vestram apud vos tantum, sed adversus proximos magis exerceatis.* Et a malo superbiae tria debent praecipue dissuadere. Primo, quia deordinat a Deo; secundo, quia a proximo; tertio, quia a seipso. A Deo deordinatur homo tripliciter. Primo, a Deo apostatando; secundo, eum impugnando; tertio, adversus eum se erigendo. De primo, Eccl. 10: *initium superbiae hominis apostatare a Deo.* De secundo, Psalm. 27: *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* De tertio Job 15: *cucurrit adversus eum extenso collo* et cetera. Ideo dominus armatus est semper ut resistat superbiae. Jacob. 4: *Deus superbis resistit.* A proximo deordinatur similiter tripliciter. Primo cum injuriis perturbando; secundo, malitiis vexando; tertio, eum contemnendo et despiciendo. De primo, Prov. 13: *inter superbos semper jurgia sunt.* Idem: *semper jurgia quaerit malus*, idest superbus, qui dicitur malus. De secundo, Isa. 14: *contrivit dominus brachium impiorum*, et cetera quae sunt ibi. De tertio, Job 12: *deridetur justi simplicitas: lampas contempta apud cogitationes divitum*, idest superborum. A se ipso deordinatur similiter tripliciter. Primo, seipsum decipiendo; secundo, se ipsum stultum faciendo; tertio, se ipsum confundendo. De primo, Isa. 49: *superbia tua et arrogantia tua ipsa decepit te.* De secundo, Prov. 21: *superbus et arrogans vocatus indoctus.* De tertio, Prov. 2: *ubi fuerit superbia, ibi et contumelia.* Eccl. 10: *qui tenuerit eam*, idest superbiam, *implebitur malis, et in fine subruet eum.* A malo autem avaritiae dissuadent creator, creatura et natura. Et nota, quod dissuadet creator prohibendo, creatura se et sua dando, natura cohibendo. De primo, Luc. 12: *attendite vobis ab omni avaritia.* De secundo, Augustinus: *magnum indicium divinae bonitatis est, quod quaelibet creatura cogitur dare se ipsam.* De tertio, Tob. 3: *quod tibi non vis, alteri ne feceris.* Isti sunt duo infirmi curati in Evangelio quod legitur cum ista epistola. Leprosus, superbus est qui tumet; paralyticus est avarus propter multa. Curantur autem per duo bona, ad quae hortatur nos apostolus in eadem epistola. Primum ibi, *cum omnibus hominibus pacem habentes*; ubi prohibet superbiam: superbus enim cum nullo pacem habet. Secundum ibi, *providentes bona*; ubi prohibet avaritiam, quae non vult bona providere et cetera.

[88528] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 23 *Ecce leprosus veniens, adorabat eum, dicens: domine, si vis, potes me mundare*, Matth. 8. Per istum leprosum moraliter intelligitur peccator; et hoc propter quatuor quae considerantur in lepra. Primo, quia lepra est corruptio; secundo, quia consumptio; tertio quia infectio; quarto, quia separatio. Primo est corruptio humo-

rum; secundo consumptio membrorum; tertio infectio aliorum; quarto separatio hominum. Est ergo primo peccatum corruptio naturalium; secundo amissio gratuitorum; tertio infectio proximorum; quarto separatio a gaudiis sanctorum et Angelorum. Primo enim corrumpit naturalia: unde Augustinus: *peccatum est corruptio modi et speciei et ordinis.* Aufert gratuita, quia gratia non potest simul esse cum peccato mortali. Sap. 1: *non habitabit in corpore subdito peccatis.* Inficit proximos et creaturas insensibiles. Psal. 105: *contaminata est terra in operibus eorum.* Jer.: *corrupisti terram in fornicationibus tuis.* Item separat hominem a Deo et Angelorum consortio. Sap. 1: *perversae cogitationes separant a Deo.* Et de istis quatuor similiter, Psal. 13: *corrupti sunt*, ecce separatio, ponitur causa pro effectu, abominatio enim est causa separationis: *non est qui faciat bonum*, ecce gratiae amissio, amissa enim gratia nemo potest bonum meritorium facere: *sepulcrum patens est guttur eorum*, ecce infectio, leprosus enim maxime anhelitu inficit. Ista quatuor dicuntur de leproso, in Lev. 13: *quicumque maculatus fuerit lepra, habebit vestimenta dissuta et caput nudatum, os veste contectum, et habitabit extra castra.* Leprosus, idest peccator, habet vestimenta dissuta, quia est in naturalibus dissutus et diffusus; caput nudum, idest mentem a gratia; os debet habere contectum, quia inficit; extra castra manere, quia separatur a castris Dei, idest habitatione Angelorum et sanctorum.

[88529] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 24 *Respiciens eum Jesus, dixit* duo: *volo, mundare.* Circa curationem vero istius leprosi tria concurrunt. Primum est, Christi de monte descensio; secundum, leprosi ad eum accessio; tertium Christi jussio. Circa primum sciendum, quod per montem intelligitur caelum. Psal. 23: *quis ascendet in montem domini?* Et de isto monte descendit dominus in incarnatione visibilis apparendo; descendet in judicio orbem judicando. In primo descensu mundavit a lepra culpae; in secundo liberabit a lepra poenae. De primo, Apoc. 1: *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*: et sic lepra mundatur sanguine innocentis et cetera. De secundo, Apoc. 21: *absterget Deus omnem lacrymam.* Nota autem hic quatuor circa leprosum, quae debent esse in conversione peccatoris. Primo, ipsius ad Christum accessio; secundo, adoratio; tertio, exclamatio; quarto, humiliatio. Primum ibi, *veniens*; secundum ibi, *adoravit eum* etc.; tertium ibi, *domine* quarto modum loquendi, ibi, *si vis*; quasi dicat, ex tua voluntate et bonitate faceres, non meis meritis. Per accessum intelligitur peccatoris ad Deum conversio; per adorationem, satisfactio; per exclamationem, confessio; per quartum, humiliationis satisfactio. Quatuor enim sunt necessaria ad conversionem peccatoris: scilicet contritio, confessio, satisfactio et humiliatio. De primo, Jer. 6: *luctum unigeniti fac tibi, planctum amarum.* De secundo, Jacob. 5: *confitemini alterutrum peccata vestra. De tertio, Matth. 3: facite fructus dignos poenitentiae. De quarto, Luc. 17: cum omnia bona feceritis, dicite, quia servi inutiles sumus.* Ista quatuor notantur in illis verbis: *vade, et ostende te sacerdoti, et offer munus tuum.* In *vade* contritio; in *ostende* confessio; et in *munus* satisfactio, in quo et notatur humiliatio. Circa Christum similiter quatuor concurrunt: scilicet tactus, locutio, voluntas, curatio. Primum ibi, *tetigit eum*; secundum ibi, *dicens*; tertium ibi, *volo*; quartum ibi, *mundare.* In tactu notatur ejus humilitas; in locutione sapientia; in voluntate bonitas; in facto obedientia. Per haec enim quatuor operatus est salutem nostram et redemptionem: per potentiam, per sapientiam, per bonitatem, per

humilitatem incarnationis et mortis. De istis quatuor 1 Corinth. 1: *qui factus est nobis sapientia*, et ideo scivit; *et justitia*, et ideo potuit; *et sanctificatio*, volendo; *et redemptio*, faciendo. Rogemus ergo et cetera.

[88530] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 25 *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, Rom. 13. Quatuor facit dominus in verbis istis. Primo dilectionem proximi praecipit; secundo, quid diligendum sit, ostendit; tertio causam dilectionis adjungit; quarto modum dilectionis subjungit. Primum ibi, *diliges*; secundum ibi, *proximum*; tertium ibi, *tuum*; quartum ibi, *sicut te ipsum.* Circa primum sciendum, quod tria maxime debent movere ad dilectionem. Primo necessitas; secundo utilitas; tertio inexcusabilitas. Necessitas est, quia in aeterna lege sancitum est, quod qui non diligit ultimo supplicio puniatur. 1 Joan. 3: *qui non diligit, manet in morte.* Utilitas est, quia in eadem lege sancitum est ut diligens aeternum regnum, bonum inaestimabile assequatur. 1 Cor. 2, quod *oculus non vidit et auris non audivit quae praeparavit Deus diligentibus se.* Augustinus: *ubi caritas est, quid est quod esse non possit?* Inexcusabilitas est facilitas implendi a quolibet: nullus enim pauper nec dives, nec quisquam poterit se excusare ab impletione istius praecepti per impotentiam. Deut. 30: *mandatum quod ego praecipio tibi hodie, non supra te est.* Circa secundum hic innuitur, quod tria debet homo diligere: Deum, se ipsum et proximum. Dilectio Dei intelligitur in dilectione proximi, et dilectio proximi in dilectione sui. Dilectio proximi praecipitur ibi, *proximum*; dilectio sui ibi, *sicut te ipsum.* Innuit enim quod debet homo se ipsum diligere, quod non facit peccator. Psal. 10: *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Primo debemus diligere Deum per se et super omnia; secundo nos; tertio proximum: et hoc est totum bonum hominis ordo istius amoris, et totum malum est perversio istius amoris, sicut dicit Augustinus: *peccatum est privatio speciei, modi et ordinis.* Cant. 2: *ordinavit in me caritatem.* Circa tertium sciendum est, quod tria debent nos movere ad diligendum proximum. Primo, quia hoc praecipit creator; secundo, quia suadet natura; tertio quia suggerit Scriptura. De primo, Joan. 13: *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem.* De secundo suadet natura: quia omne animal diligit sibi simile, et omnis homo similem sibi: sic videtur quod deterius sit homo qui non diligit cunctis animantibus. De tertio suggerit Scriptura ut homo diligat fratrem suum: omnes autem homines sunt fratres. Malach. 2: *numquid non unus est pater omnium nostrum?* Omnes homines voluit esse ex uno priore Adam, ut diligerent se sicut fratres. Est autem inter omnes homines fraternitas carnalis et spiritualis. Apostolus: *omnes enim fratres sumus in Christo.* Circa quartum sciendum, quod triplici modo praecipit Scriptura ut homo diligat proximum: primo sicut membrum; secundo sicut homo se ipsum diligit; tertio sicut Christus nos dilexit. De primo, Rom. 12: *sicut in uno corpore multa membra habemus.* De secundo, Matth. 22: *diliges proximum tuum sicut te ipsum.* De tertio, Joan. 15: *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos* et cetera.

[88531] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 26 *Ascendente Jesu in naviculam, secuti sunt eum discipuli ejus*, Matth. 9. Quatuor dicuntur in isto Evangelio. Primo Christi et discipulorum in navem ascensio; secundo maris conturbatio; tertio discipulorum oratio; quarto ad Christi praeceptum tempestatis cessatio. Primum ibi, *ascendens*; secundum ibi, *et ecce motus magnus factus est in mari*; tertium ibi, *domine, salva nos*; quartum ibi, *tunc surgens imperavit ventis*

et mari. Docemur moraliter ad quatuor. Primo ad vitam sanctitatis ascendere; secundo tentationes post ascensum insurgere; tertio ad dominum in tentatione clamare; quarto tranquillitatem ad ejus voluntatem expectare. Primo docemur in ascensione navis. Navim ascendit qui vitam sanctam aggreditur. Matth. 9: *ascendens Jesus in naviculam, transfretavit, et venit in civitatem suam*: quia per vitae sanctitatem pervenit homo ad civitatem caelestem. Maris turbatio per aggressionem sanctitatis est tentationes infringere. Eccl. 2: *fili, accedens ad servitutem Dei, sta in justitia et timore, et praepara animam tuam ad tentationem.* Discipulorum in tempestate clamatio, est sanctorum in tribulationibus et tentationibus oratio. Psal. 119: *ad dominum dum tribularer clamavi, et exaudivit me.* Tempestatum maris cessatio est tentationum cessatio. Tob. 3: *post tempestatem tranquillitatem Deus facit.* Ista quatuor notantur Psal. 68: *veni in altitudinem maris*, per naviculam sanctitatis, ecce primum: *et tempestas demersit me*, ecce secundum: *laboravi clamans*, ecce tertium: *salus tua suscepit me*, a tentationibus scilicet liberando, ecce quartum, scilicet exauditio orationis discipulorum. Circa secundum sciendum, quod in mari surgit tempestas a ventis. Ponit autem Scriptura quatuor ventos, a quibus surgit tentatio et tribulatio sanctorum. Primo surgit ab infestatione Daemonum; secundo a perversitate haereticorum; tertio a crudelitate tyrannorum; quarto a malignitate falsorum Christianorum. Primus est ventus frigidus. Eccl. 44: *frigidus ventus Aquilo flavit, et gelavit chrystallus ab aquis.* Secundus ventus urens. Gen. 41: *spicae tenues et percussae uredine oriebantur, devorantes omnium priorum pulchritudinem.* Tertius vehemens. Job 1: *ventus vehemens irruit a regione deserti.* De quarto vento, Eccl. 2: *qui observat ventum, nunquam seminat.* Item de istis quatuor ventis Dan. 7: *et ecce in mari magno pugnabant venti quatuor.* Circa tertium vero sciendum, quod in oratione apostolorum tria fuerunt quae moverunt dominum ad auxiliandum. Primo quia instanter petierunt; secundo, quia humiliter; tertio, quia rem utilem. Primum ibi, *suscitaverunt eum*; secundum ibi, *domine*; tertium ibi, *salva nos.* Haec tria debent esse in omni oratione. De primo, Coloss. 4: *orationi instantes.* De secundo Eccl. 35: *oratio humiliantis se penetrat caelum.* De tertio, Joan. 15: *petite, ut gaudium vestrum sit plenum.* De his tribus, Matth. 7: *petite, et accipietis; quaerite, et invenietis; pulsate, et aperietur vobis.* Petite humiliter, et accipietis; quaerite utiliter, et invenietis; pulsate instanter, et aperietur vobis regnum aeternum: ad quod nos perducat Jesus Christus. Amen.

[88532] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 27 *Ascendente Jesu in naviculam, secuti sunt eum discipuli ejus.* Moraliter per naviculam intelligitur sanctitas vitae, sicut dictum est supra, triplici ratione. Primo ratione materiae; secundo ratione formae: tertio ratione finis. Ratione materiae constat navis ex ligno, ferro, stupa, pice. Per lignum intelligitur justitia, quia per Christum fit justitia. Sap. 14: *benedictum lignum per quod fit justitia.* Per ferrum propter soliditatem intelligitur fortitudo. Jer. 1: *ecce dedi te in columnam ferream.* Per stupam, qua alligantur vulnera, intelligitur temperantia, qua vulnus carnalis concupiscentiae alligatur: unde de quibusdam qui non faciunt, dicitur Isai. 1: *vulnus et livor et plaga tumens* et cetera. Judic. 29, dicitur de Samsone decepto a Dalila: *qui rupit vincula, quomodo si rumpat quis filum de stupa tortum.* Per picem intelligitur caritas, quae est nexus animarum. Gen. 6: *bitumine linies interius et exterius*: quia quod facit vir sanctus, debet informari caritate. 1 Cor. 16: *omnia opera vestra in*

caritate fiant. Item ratione formae. In forma enim navis quinque considerantur: scilicet arctitudo principii, latitudo medii, altitudo finis, strictitudo fundi, et amplitudo oris. Arctitudo principii est dolor de peccatis praeteritis; latitudo medii spes de aeternis gaudiis; altitudo finis est timor de aeternis suppliciis. Vir enim sanctus et dolet de malis quae fecit, et timet de suppliciis quae meruit; sed ne in timore et dolore per desperationem deficiat, spes est in medio, ut temperet. De primo, Jer. 6: *luctum unigeniti fac tibi, planctum amarum.* De secundo, Rom. 12: *spe gaudentes, in tribulatione patientes.* De tertio, Matth. 2: *facite fructus dignos poenitentiae.* Arctitudo fundi est humilitas ex consideratione propriae fragilitatis. Psal. 21: *ego autem sum vermis, et non homo.* Amplitudo oris est consideratio summae bonitatis. Psalm. 80: *dilata os tuum, et implebo illud.* Ratione finis significat navis vitae sanctitatem propter quatuor. Est enim finis navis quadruplex, sicut colligitur ex textu. Primus est homines trans mare ferre; secundus est mercimonia portare; tertius est in eis belligerare; quartus in eis pisces capere. Hoc debemus facere in sanctitate. Primo contra Daemones pugnare. 2 Mach. 15: *electas fecit naves bellicas.* Ephes. 6: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.* Secundo poma deportare est odores bonarum operationum de nobis undique diffundere. Job 9: *dies mei transierunt quasi naves poma portantes.* 2 Cor. 9: *bonus odor Christi sumus in omni loco.* Tertio debemus pisces capere, idest homines ad Deum convertere. Matth. 4: *venite post me, faciam vos piscatores hominum.* Quarto debemus in sanctitate de mari, idest mundo, ad Deum transire, sive ad caelum. Sap. 14: *modico ligno credunt homines animas suas, et transeuntes mare per ratem liberati sunt*, pervenientes ad portum caelestis civitatis: ad quam nos perducat et cetera.

[88533] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 28 *Induite vos, sicut electi Dei, sancti et dilecti, viscera misericordiae*, Col. 3. Tria facit apostolus hic. Primo, ut induamur praecipit; secundo causam qua debemus indui subjungit; tertio quid debemus induere ostendit. Primum, ibi, *induite*; secundum ibi, *sicut electi Dei, sancti et dilecti*; tertium ibi, *viscera misericordiae. Omnia in nomine Dei facite.* Col. 3. Circa nomen Dei sciendum, quod in nomine ejus est ambulandum, orandum, loquendum, operandum, sperandum. De primo, Psal. 19: *nos autem in nomine domini Dei nostri invocabimus.* De secundo, Joan. 12: *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* De tertio et quarto, Coloss. 3: *omne quodcumque facitis, sive in verbo sive in opere, omnia in nomine domini nostri Jesu Christi facite.* De quinto; Psal. 39: *beatus vir cujus est nomen domini spes ejus.* Item nota, quod nomen ejus est in corde retinendum, in ore habendum, in aure audiendum, in manu ferendum, et in fronte scribendum. In corde retinendum, quia gaudium; in ore, quia jubilus; in aure, quia melos; in manu, quia virtus; in fronte, quia honor. Item nota, quod nomen Dei, sicut colligitur ex textu, habet multiplicem virtutem; sed hic nominantur octo. Primo, quia in eo omnia creantur; secundo, quia in eo Daemones fugantur; tertio, quia in eo omnes infirmitates curantur; quarto, quia in eo peccatores justificantur; quinto, quia in eo maesti laetificantur; sexto, quia in eo tentati adjuvantur; septimo, quia in eo justis gratia augmentatur; octavo, quia in eo omnes vocati salvantur. Item nota, quod illud nomen illuminat rationalem, confortat irascibilem, delectat concupiscibilem. Hoc nomen debent Inferi formidare, terrestres adorare, caelestes laudare.

Inferi, quia sunt eo expoliati; terrestres, quia in eo liberati; caelestes, quia in eo exaltati.

[88534] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 29 *Colligite primum zizania, et alligate in fasciculos ad comburendum; triticum autem congregate in horreum meum*, Matth. 13. In istis verbis quatuor notantur. Primo iniquorum malitia; secundo eorum supplicia; tertio justorum bonitas; quarto bonorum gloria. Primum ibi, *zizania*; secundum ibi, *ligate ad comburendum*; tertium ibi, *triticum*; quartum ibi, *congregate in horreum meum.* Maledicuntur zizania, quia sunt lolium per luxuriam, vicia per avaritiam, avena per superbiam. Lolium enim pervertit statum rationis, et luxuria similiter. Ezech. 23: *insanuit libidine.* Oseae 2: *fornicatio et vinum et ebrietas auferunt cor*; et 12: *et averterunt mulieres cor ejus.* Vicia, quia amara est, significat avaritiam, quae miro modo affligit avaros. Eccle. 5: *divitiae congregatae in malum domini sui, pereunt in afflictione pessima.* Mala afflictio est in congregando, pejor in custodiendo, pessima in perdendo vel relinquendo. Avena propter vanitatem significat superbiam. Job 2: *vir vanus in superbiam erigitur.* Vere ergo sunt mali zizania. Eorum poena notatur ibi, *ligate in fasciculos.* Et notantur hic tria circa eorum supplicia. Primum supplicium erit, quia aeternis vinculis constringentur; secundum, quia ad invicem comprimentur; tertium, quia aeterno igne comburentur. Primum ibi, *ligate*; secundum ibi, *in fasciculos*: qui enim in fasce sunt, ad invicem confringuntur; tertium ibi, *ad comburendum.* De primo et secundo, Sap. 17: *una enim catena tenebrarum omnes erant colligati.* De tertio, Isa. 56: *ignis eorum non extinguetur.* In quinque autem notatur magnitudo poenae istius ignis. Primo, quia comburit, et non consumit. Secundo, quia contrarium suscipit, frigus et calorem secum patitur. De primo, Sap. 15: *ignis suae virtutis oblitus.* Virtus ignis est consumere quod assumit. De secundo, Matth. 13: *mittent eos in caminum ignis: ibi erit fletus et stridor dentium: fletus* (dicit Glossa) *prae nimio calore, stridor dentium prae nimio frigore.* Tertio, quia acerbissime affligit: quod patet, quia, sicut dicit Augustinus, *tanto calidior est nostro igne, quanto noster ignis picto.* Quarto, quia est aeternus. Matth. 25: *ite maledicti in ignem aeternum.* Quinto, quia est ardor sine splendore. Psal. 28: *vox domini intercidentis flammam ignis.* In flamma duo sunt, splendor et ardor. Intercidet dominus flammam ignis, quia ibi solum est ardor sine splendore. Bonitas sanctorum notatur ibi, *triticum*, propter multa: ad praesens autem propter tria. Primo, quia albi propter puritatem; secundo, quia rubei propter caritatem; tertio, quia ponderosi per morum honestatem. De primo et secundo, Cant. 5: *dilectus meus candidus et rubicundus.* De tertio, Psal. 34: *in populo gravi laudabo te.* Sanctorum gloria notatur ibi, *in horreum meum*, spatiosum propter amoenitatem, deliciosum propter jucunditatem, perpetuum propter aeternitatem. De primo, Psal. 25: *domine, dilexi decorem domus tuae.* De secundo, Psal. 3: *gloria et divitiae in domo ejus.* De tertio, 2 Cor. 5: *domum non manu factam, aeternam in caelis.* Item est optimum horreum, ideo quia ibi est abundantia frumenti, vini et olei. Vinum est gaudium de visione patris, frumentum gaudium de visione filii, oleum gaudium de visione spiritus sancti. De primo, Psal. 103: *vinum laetificat cor hominis.* De secundo, Psal. 80: *ex adipe frumenti satiat te.* Joan. 12: *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit* et cetera. De tertio, Psal. 44: *unxit te Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis*, idest spiritu sancto. De his tribus 2 Paral. 2: *ciborumque horrea, posuit in his frumentum, vinum et oleum.* De his tribus Gen. 27: *det tibi Deus de rore caeli et de pinguedine*

terrae abundantiam frumenti, vini et olei et cetera. Amen.

[88535] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 30 *Sic currite, ut comprehendatis*, 1 Cor. 9. Duo facit apostolus in verbis istis. Primo monet ad currendum; secundo ad perseverandum in cursu. Primum ibi, *currite*; secundum ibi, *ut comprehendatis.* Circa primum sciendum est, quod triplex est cursus. Primus est cursus naturae. Job 9: *dies mei velociores fuerunt cursore.* Secundus culpae. Jer. 24: *factus est cursus eorum malus.* Tertius gratiae. 1 Cor. 9: *sic curro non quasi in incertum.* Cursus naturae est triplex: tripliciter enim currunt creaturae naturaliter. Primo currunt, homini serviendo. 2 Esdr. 4: *velox cursus solis*: currit enim sol ut serviat homini. Secundo, malos puniendo. Sap. 5: *exardescet in illos aqua maris et flumina current duriter: contra illos stabit virtus spiritus, et turbo venti dividet illos.* Naturaliter autem ferentur creaturae ad puniendum rebelles creatori suo. Sap. 16: *creatura tibi factori deserviens, exardescet adversus injustos, et levior ad benefaciendum fit pro his qui in te confidunt.* Tertio currunt ad nihilum tendendo. Cum creaturae sint ex nihilo, naturaliter ex se tendunt ad nihilum. Augustinus: *quid est vita praesens nisi quidam cursus ad mortem?* Cursus culpae est similiter triplex. Primus superbiae. Job 15: *cucurrit adversus dominum extento collo, et pingui cervice armatus est.* Secundus avaritiae. Proverb. 1: *pedes eorum ad malum currunt*: loquitur enim ibi de avaris. Psal. 49: *si videbas furem, currebas cum eo.* Tertius luxuriae. Eccl. 7: *inveni amariorem morte mulierem, quia laqueus venatorum est, et sagena cor ejus, et vincula manus illius* et cetera. Quasi bos ad victimam ducuntur homines ad luxuriam. Cursus gratiae est similiter triplex. Primus doctrinae. Gal. 2: *contuli cum eis Evangelium quod praedico in gentibus; seorsum autem his qui videbantur aliquid esse; ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem.* Secundus misericordiae. Gen. 18: *ipse vero ad armentum cucurrit, et tulit inde vitulum* etc., quem vitulum hospitibus praeparavit. Tertius perseverantiae. 2 Tim. 4: *bonum certamen certavi, cursum consummavi (...); de reliquo reposita est mihi corona justitiae.* Circa secundum notandum, quod tripliciter debet currere qui vult bravium apprehendere, ad cujus similitudinem monet apostolus nos hic currere. Primo debet currere caute, ne cadat; secundo festinanter, ne alius praeveniat; tertio perseveranter, ne cursum deserat. Sic debemus currere ad bravium vitae aeternae. Primo caute, ne in foveam peccati corruamus. Ephes. 5: *videte quomodo caute ambuletis.* Secundo festinanter, ne pigritia torpeamus. Heb. 4: *festinemus ingredi in illam requiem.* Tertio perseveranter, ne a bono agendo deficiamus. Matth. 24: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Perseverare autem in cursu isto maxime facit patientia, per quam homo libenter tolerat omnes molestias quae sibi possent occurrere in mundo isto. Heb. 12: *deponentes omne pondus, et circumstans nos peccatum, per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta, atque ad dexteram Dei sedet* et cetera.

[88536] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 31 *Egressus circa horam tertiam invenit alios stantes in foro otiosos, et dixit illis: ite et vos in vineam meam, et quod justum fuerit dabo vobis.* Matth. 20. In istis verbis notantur quatuor. Primo domini bonitas ibi, *egressus*, scilicet in salutem populi sui. Quod enim Christus exit ad conducendum homines in vineam justitiae, actus fuit infinitae bonitatis. Habac. 3: *egressus est in salutem populi sui.* Secundo hominis stultitia ibi,

invenit alios stantes in foro otiosos. Nihil enim stultius quam in praesenti vita, ubi homo debet sibi operari ut in aeternitate vivat, in otio vivere. Eccl. 22: *de stercore boum lapidatus est piger; et omnes loquentur super aspernationem ejus.* Tertio operandi in vinea domini necessitas ibi, *ite et vos in vineam meam.* 2 Thess. 3: *qui non laborat, non manducet.* Quarto laboris utilitas ibi, *et quod justum fuerit dabo vobis.* Apocal. ult. *ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua.* Circa primum notandum, quod Christus dicitur egredi quinque modis. Primus egressus fuit in principio mundi, sicut seminator creaturas seminando. Luc. 8: *exiit qui seminat seminare semen suum.* Secundus egressus fuit in nativitate, mundum illuminando. Isa. 62: *donec egrediatur ut splendor justus ejus.* Joan. 16: *exivi a patre, et veni in mundum.* Tertio in passione sua, suos a potestate Diaboli, et ab omnibus malis salvando. Isa. 15: *prope est justus meus, et salvator meus egressus est.* Quarto egreditur, familiae suae et rebus providendo, sicut paterfamilias. Matth. 20: *simile est regnum caelorum homini patrifamilias, qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam.* Quinto egredietur in judicio tripliciter: sicut visitator districtam inquisitionem super impios faciendo. Isa. 26: *ecce egredietur dominus de loco sancto suo, ut visitet.* Secundo egredietur sicut fortissimus pugil, rebelles suos devincendo. Isa. 42: *dominus sicut fortis egredietur, sicut vir praeliator* et cetera. Tertio sicut judex maleficos puniendo pro meritis. Mich. 1: *egredietur dominus de loco sancto suo, et descendet, et calcabit super excelsa terrae.* Circa secundum notandum, quod propter quinque magna stultitia est vivere in otio in vita praesenti. Primo, quia homo ad laborem nascitur. Job 5: *homo nascitur ad laborem.* Secundo, quia ab otiositate, tamquam mala magistra, mala scientia addiscitur. Eccl. 30: *multam malitiam docuit otiositas.* Tertio, quia frequenter horribile peccatum committitur. Ezech. 26: *haec fuit iniquitas sororis tuae Sodomae, superbia, saturitas panis, et abundantia, et otium ipsius.* Quarto, quia egestas eterni boni per otium incurritur. Prov. 6: *paululum dormitabis, paululum conferes manus ut dormias, et veniet tibi quasi viator egestas.* Quinto, quia labor aeternus pro brevi otio acquiritur. Psal. 27: *in labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*, sed cum Daemonibus. Psal. 48: *laborabit in aeternum, et vivet adhuc in finem.* Circa tertium sciendum, quod vinea ista in qua mittuntur laborare, justitia est, in qua sunt tot palmites quot sunt virtutes, sicut dicit Chrysostomus. In ista vinea debemus laborare quinque modis. Primo ipsam bonis operibus et virtutibus plantando. Psal. 106: *plantaverunt vineam, et fecerunt fructum nativitatis.* Prov. 31: *de fructu manuum suarum plantavit vineam.* Secundo spinas, idest vitia, eradicando et extirpando: sic e contra dicitur de stulto Prov. 24: *per agrum pigri hominis transivi, et per vineam hominis stulti; et ecce totum repleverant urticae.* Tertio superfluos palmites amputando. Cant. 2: *tempus putationis advenit.* Joan. 15: *omnem palmitem qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat.* Quarto ab ipsa vulpeculas, idest Daemones, cohibendo. Cant. 2: *capite nobis vulpes parvulas, quae demoliuntur vineam.* Quinto a furibus, idest laudibus hominum et detractionibus, custodiendo. Cant. 5: *posuerunt me custodem in vineis.* Circa quartum notandum, quod pretium laborantium in vinea ista est denarius, sicut dicitur in Evangelio, qui valet mille argenteos: et hoc est quod dicitur Isa. 8: *vinea fuit pacifico: vir ejus tradidit pro ea mille argenteos.* Mille argentei sunt mille gaudia aeternitatis, quae significantur per denarium: ad quam et cetera.

[88537] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 32 *In laboribus plurimis.* Praeter labores corporales, quos sancti habent cum aliis communes, sancti sunt in septem laboribus continuis. Primus labor sanctorum est tentationes Daemonum superare. 1 Timoth. 5: *labora sicut bonus miles Christi.* Labor militis est hostes debellare. Deut. 25: *memento quid fecerit tibi Amalec*, idest Diabolus, *quando egrediebaris de Aegypto, quomodo occurrerit tibi, et extremos agminis tui, qui lassi residebant, caeciderunt: quando tu eras labore et fame confectus, et non timuerunt dominum*: et post sequitur: *delebis nomen ejus sub caelo: cave ne obliviscaris.* Secundus, iniquorum persecutiones tolerare. Num. 30: *nosti omnem laborem qui apprehendit nos, quomodo patres nostri descenderunt in Aegyptum, et habitavimus ibi; afflixeruntque nos Aegyptii, et fratres nostros.* Tertius, Dei praecepta observare. Psal. 93: *qui fingis laborem in praecepto.* Quartus, orationibus instare. Psal. 68: *laboravi clamans* et cetera. Quintus, pro peccatis suis et aliorum plorare. Jer. 45: *laboravi in gemitu meo, et requiem non inveni.* Psal. 6: *laboravi in gemitu meo: lavabo per singulas noctes lectum meum.* Sextus, proximis praedicando. 2 Tim. 5: *in omnibus labora, opus fac Evangelistae.* 1 Tim. 6: *qui bene praesunt, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina.* Septimus, vigiliis et jejuniis et orationibus carnem macerare. Istos septem labores enumerat apostolus in ista epistola. Debet autem homo istos labores sustinere propter quinque. Primo quia per eos intus a peccatis mundatur. Psalm. 22: *vide humilitatem meam et laborem meum, et dimitte universa delicta mea.* Secundo, quia per istos labores homo ex conversatione honestatur. Sap. 10: *honestavit illum in laboribus, et complevit labores illius* et cetera. Tertio, quia qui est in illis laboribus, a domino spirituali cibo in praesenti satiatur. Matth. 2: *venite ad me omnes qui laboratis (...) et ego reficiam vos* et cetera. Quarto, quia per istos labores homo quietem in terra lucratur. Eccli. ult.: *videte quod modicum laboravi, et inveni mihi multam requiem.* Quinto, quia fructus aeternae gloriae pro laboribus istis datur. Sap. 3: *bonorum laborum gloriosus est fructus.* Ibid. 10: *reddet Deus mercedem laborum sanctorum* et cetera. Apocal. 13: *amodo jam dicit spiritus ut requiescant a laboribus suis: opera enim illorum sequuntur illos* et cetera.

[88538] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 33 *In laboribus plurimis.* Quadruplicem laborem ponit Scriptura. Primus est labor naturae, quo homo laborat ad sustentationem naturae destitutae. Job 2: *homo nascitur ad laborem.* Secundus est labor culpae, quo laborat homo ad faciendum peccatum. Jer. 9: *ut inique agerent, laboraverunt.* Tertius Gehennae, post quam nulla sequitur quies. Psal. 68: *laborabit in aeternum, et vivet adhuc in finem.* Quartus labor est gratiae, quo laborant justi ad operandum bonum. Circa laborem naturae sunt quinque attendenda. Primo, quia pro peccato infligitur; unde patet quod homo debet odire peccatum, propter quod est in tantis laboribus. Gen. 3: *in labore vultus tui comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae.* Secundo, quia si sustinetur in caritate aeterna, per ipsum beatitudo acquiritur. Psal. 127: *labores manuum tuarum quia manducabis, beatus es, et bene tibi erit.* Tertio, quia frequenter a bestiis, pestibus, vel hostibus propter peccatum consumitur; ideo debet homo a peccato cavere. Deut. 18: *fructus terrae tuae et omnes labores tuos comedat populus*: propter quod contrarium dicitur de justis. Isa. 62: *si dedero triticum tuum ultra cibum inimicis tuis, et si biberint filii alieni vinum, in quo laborasti; quia qui congregabunt illud, comedent.* Quarto, quia omnes ad laborandum tenentur; et qui non

laborat, comedere prohibetur, 2 Thes. 3: *qui non laborat, non manducet.* Quinto, quia qui non vult laborare, aeterno supplicio punietur. Psal. 72: *in labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*, sed cum Daemonibus. Item circa laborem culpae nota, quod Scriptura ponit quinque labores. Primus avaritiae. Eccle. 4: *unus est, et tamen laborare non cessat, nec satiatur* et cetera. Prov. 28: *noli laborare ut diteris.* Secundus superbiae. Eccle. 3: *quid prodest quod laboraverit in ventum?* Ventus superbia est. Tertius luxuriae. Eccle. 9: *perfruere vita cum uxore quam diligis, et post haec, omnia tua in labore tuo*: loquitur in persona stultorum. Quartus maleficiorum. Isai. 47: *sta cum incantatoribus tuis, et cum multitudine maleficiorum tuorum, in quibus laborasti ab adolescentia tua.* Quintus gulae. Eccle. 6: *omnis labor hominis in ore ejus, ut comedat quis et bibat, et fruatur laetitia ex labore suo*: et loquitur in persona gulosi. Circa laborem Gehennae possunt tria notari. Primo immensitas. Thren. 3: *circumdedit me felle et labore.* Secundo acerbitas. Eccl. 10: *labor stultorum affligit.* Tertio aeternitas. Psal. 48: *laborabit in aeternum, et vivet adhuc in finem.* A quo labore liberet nos dominus noster. Amen.

[88539] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 34 *Scio hominem (sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium caelum*, 2 Cor. 2. Tria sunt necessaria cuilibet viro sancto ad perfectionem; quae notantur in ista epistola circa Paulum. Primo adversariorum tolerantia; secundo bona operatio; tertio caelestium contemplatio. Debent enim viri sancti adversa tolerare patientissime; secundo bona opera excellentissime consummare; tertio caelestia gaudia contemplari. Primum notatur ibi, *in carcere abundantius.* Rom. 12: *in tribulatione patientes.* Secundum ibi, *in labore et aerumna.* Gal. 6: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.* Tertium ibi, *scio hominem raptum usque ad tertium caelum* etc. 2 Cor. 3: *nos autem revelata facie gloriam domini speculantes* et cetera. Circa primum notandum, quod in quatuor specialibus ostenditur mira patientia Pauli in ista epistola. Primo in sustinentia carnalium tormentorum, ibi, *ter virgis caesus sum.* 1 Cor. 4: *persecutionem patimur et sustinemus.* Secundo in tolerantia divinorum judiciorum, ibi, *ter naufragium feci.* Tertio in tolerantia detractionum, ibi, *periculis in falsis fratribus*, qui eum persequebantur detrahendo in opere. 1 Cor. 4: *maledicimur et benedicimus.* Quarto in tolerantia tentationum, ibi, *datus est mihi stimulus carnis meae, Angelus Satanae.* Jac. 1: *beatus vir qui suffert tentationem* et cetera. Circa secundum nota. In quatuor notatur maxime bona operatio apostoli: in quibus debemus eum imitari. Primo in manuum labore, ibi, *in laboribus plurimis*: Glossa: *manuum suarum labore.* 2 Tim. 3: *in labore et fatigatione.* Item alibi: *nocte et die in profundo maris fui.* Secundo in jejuniorum et vigiliarum observatione, ibi, *in vigiliis, in jejuniis multis.* Tertio in solicita praedicatione, ibi, *instantia mea quotidiana.* Marc. ult.: *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.* Quarto in oratione, ibi, *propter quod ter dominum rogavi.* Rom. 12: *orationi instantes.* Oratio ordinabat eum ad dominum, praedicatio ad proximum, labor manuum ad se ipsum. Circa tertium notandum, quod quatuor sunt modi contemplationis, qui notantur in ista epistola circa Paulum, in quibus debemus illum imitari. Primus modus versatur circa considerationem Scripturae, qui intelligitur per raptum in Paradisum; ibi, *scio hominem raptum* et cetera. Dionysius: *pulsemus in hortum optimum Paradisi Scripturarum, qui odoriferis, qui dulcibus, qui speciosissimis, qui omnimode*

intellectualium deiferarum volucrum cantilenis circumsonat aures nostras; qui tangit quidem cor nostrum, et contribulatum laetificat quidem, iratum autem subtemperat, et laetitia aeterna multiplici implet. Secundus modus versatur circa considerationem creaturae incorruptibilis qui intelligitur per primum caelum. Psal. 8: *quoniam videbo caelos tuos* et cetera. Ad litteram loquitur de caelo materiali. Tertius modus versatur circa considerationem creaturae spiritualis, considerando ordines Angelorum ad Deum, ad nos, ad seipsos; qui intelligitur per raptum usque ad tertium caelum, Augustinus (12 Conf., cap. 9): *nimirum caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua, scilicet intellectualis, quamquam non tibi Trinitati coaeterna; particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet; et sine lapsu ullo, ex quo facta est, inhaerendo tibi, excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum.* Quartus modus versatur circa considerationem divinitatis, qui intelligitur per raptum in tertium caelum. 2 Cor. 3: *nos autem revelata facie gloriam domini speculantes* et cetera. Bernardus: *at omnium maximus, qui spreto usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae naturae fragilitati fas est, novis ascensionis gradibus ad illa sublimia advolare interdum contemplando consuevit.* Et haec contemplatio cum perfecta fuerit, erit summa beatitudo. Augustinus: *introducit ad me dominus aliquando quamdam nescio quam dulcedinem, quae perficitur in me: nescio quae sit vita aeterna, si illa non est.* Ad quam perducere et cetera. Amen.

[88540] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 35 *Volucres caeli comederunt illud*, Luc. 8. Per volucres intelliguntur Daemones, per semen justitia: unde secundum mysticam expositionem possunt in istis verbis notari tria. Primo Daemonum ad male sciendum velocitas, ibi, *volucres*; secundo eorum secundum naturam dignitas, ibi, *caeli*; tertio eorum secundum culpam iniquitas, ibi, *comederunt.* Circa primum sciendum, quod Daemones comparantur volucribus propter tria. Primo propter volatus sublimitatem; secundo propter volandi velocitatem; tertio propter rapacitatem. Daemones enim volant in altum. Num. 24: *si in petra posueris nidum tuum, inde detraham te, dicit dominus.* Item volant cito per malefaciendi festinationem. Thren. 4: *velociores fuerunt persecutores aquilis caeli.* Item vivunt de raptu per animarum devorationem. 1 Pet. 5: *adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret.* Ezech. 18: *aquila grandis magnarum alarum.* Circa secundum notandum, quod propter tria dicuntur Daemones aves caeli. Primo propter originem, fuerunt enim facti in caelo Empyreo; secundo propter subtilitatem: unde de his duobus Isai. 14: *quomodo cecidisti de caelo Lucifer, qui mane oriebaris?* etc. usque *altissimo.* In eo quod dicitur de caelo cecidisse, notatur ibi origo, quia fuit in caelo creatus; in eo quod dicitur Lucifer, notatur naturalium perspicacitas et speciositas. Tertio dicuntur aves caeli propter habitationem. Ephes. 6: *contra spiritualia nequitiae in caelestibus (...) et propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die mala, et in omnibus perfecti stare.* Circa tertium notandum, quod triplex est semen quod comedunt Daemones. Primum est verbum Dei. Matth. 23: *semen est verbum Dei.* Luc. 8: *aliud cecidit secus viam, et venerunt volucres caeli, et comederunt illud.* In eodem: *venit malus, et rapit quod seminatum est in corde ejus*, hoc est quod seminatum est secus viam. Secundum est semen justitiae. 2 Cor. 9: *qui parce seminat, parce et metet; qui autem seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet.* Tertium semen est quodlibet

bonum opus. Psal. 25: *euntes ibant et flebant mittentes semina sua.* Augustinus ibi: *semina nostra sunt quicquid boni fecimus.* Semen verbi Dei tollunt Daemones, errorem in corde hominis seminando. 2 Corinth. 4: *in quibus Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei.* Semen justitiae tollunt Daemones ad injustitiam pertrahendo. Joan. 8: *vos ex patre Diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere.* Tertium semen boni operis tollit Diabolus, homines gloriari de bono opere faciens. Matth. 6: *cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut faciunt hypocritae, ut videantur ab hominibus. Amen dico vobis, receperunt mercedem suam.* Et ideo patet quod semen est a volucribus, idest Daemonibus, custodiendum, ut possit afferre fructum centesimum. Fructus centesimus est gaudium aeternitatis: ad quod nos perducere dignetur et cetera.

[88541] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 36 *Si linguis hominum loquar et Angelorum, caritatem autem non habeam; factus sum velut aes sonans, aut cymbalum tinniens*, 1 Col. 13. In ista epistola invitamur ad caritatem: ideo commendatur hic multipliciter, et notantur hic quinque circa caritatem. Primo ejus pretiositas; secundo damnum in ejus absentia; tertio utilitas in ejus praesentia; quarto ipsius aeternitas; quinto ipsius dignitas. Primum ibi, *caritatem*: eo enim ipso quod virtus ista caritas dicitur, cara et pretiosa ostenditur. Secundum ibi, *factus sum velut aes sonans* et cetera. Tertium ibi, *caritas benigna est* et cetera. Quartum ibi, *caritas nunquam excidit.* Quintum ibi, *major autem horum est caritas.* Circa primum notandum, quod caritas dicitur cara res propter quatuor. Primo, quia non potest haberi nisi ab uno solo et a summo bono donetur. Rom. 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum.* Secundo, quia solum a bonis habetur. Augustinus: *caritas est fons proprius, cui non communicat alienus.* Tertio, quia cum ipsa bona omnia possidentur. Augustinus: *attende quantum bonum est caritas: quae si absit, frustra habentur cetera: si autem adsit alicui, habentur omnia.* Quarto, quia qui habet eam, nimis carus a Deo habetur: sicut enim qualitas est secundum quam quales dicimur, sic caritas est secundum quam cari dicimur. Unde dominus in caritate existentes vocat carissimos. Cant. 5: *comedite amici, et inebriamini carissimi.* Circa secundum notandum, quod triplex damnum contingit ex absentia caritatis, sicut ostendit hic apostolus. Primum est, quia bonum naturae consumitur, ibi, *factus sum velut aes sonans*: aes enim sonando consumitur; sic creatura rationalis sine caritate a vitiis consumitur. Augustinus in Lib. de civitate Dei: *si naturae bonae non essent, eis vitia non nocerent: nam quid eis nocendo faciunt, nisi adimere integritatem, pulchritudinem, salutem et pacem?* Secundum, quia anima sine caritate, separata a Deo moritur, ibi, *nihil sum*, idest mortuus a vero esse separatus, sine quo homo nihil est. 1 Joan. 3: *qui non diligit, manet in morte.* Tertium est, quia omne opus sine caritate inutile efficitur, ibi, *si distribuero omnes facultates meas in cibos pauperum* et cetera. *Si tradidero corpus meum* et cetera. Ambrosius: *qui caritatem non habet, omne bonum amittit*: quod et cetera.

[88542] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 37 *Caecus sedebat secus viam*, Luc. 18. Moraliter per caecum istum intelligitur peccator. Soph. 1: *ambulabunt ut caeci, quia domino peccaverunt.* Sicut enim caecus non videt corporaliter, ita peccator non videt spiritualiter. Sunt autem septem quae visum corporalem impediunt, et signant septem mortalia vitia, quae spiritualiter

excaecant. Primum est faciei inflatio, et haec est superbia. Augustinus: *nimis inflata facies mea me videre non sinit.* Secundum est aeris obtenebratio: haec est invidia: unde invidus dicitur quasi non videns. Sap. 2: *excaecavit eos malitia eorum.* Dicitur de Judaeis invidis. 1 Reg. 18: *jam non rectis oculis aspiciebat Saul David* et cetera. Tertium est oculorum conturbatio: haec est ira. Psal. 30: *conturbatus est in ira oculus meus, anima mea et venter meus.* Quartum est pulveris vel alicujus grossi superjectio: haec est avaritia. Pulvis enim temporalia sunt quae excaecant. Augustinus: *defluxi ad temporalia et obscuratus sum.* Quintum est oculorum clausio: cum enim quis claudit oculos aut non vult aperire oculos, non videt: haec est acedia. Acediosus enim ex sola pigritia aperiendi oculos intellectuales non potest videre bona spiritualia. Boetius: *nequeunt oculos tenebris assuetos ad lucem veritatis attollere; similesque sunt avibus quarum nox intuitum illuminat, excaecat dies.* Sextum sanguinis et humorum circa oculos multiplicatio: haec est gula. Prov. 23: *cui vae? Cujus patri vae? Cui rixae? Cui foveae? Cui sine causa vulnera? Cui suffusio oculorum? Nonne his qui commorantur in vino et student calicibus epotandis?* Ad litteram, oculos etiam spirituales et corporales nimia potatio vini excaecat. Septimum panniculi obumbratio: nascitur enim aliquando quidam panniculus in oculo, sive nubecula, et excaecatur homo: hoc fit per luxuriam. Augustinus: *ascendebant nubeculae de limosa concupiscentia carnis, et obnubilabant et obfuscabant cor meum, ut non discerneretur sinceritas dilectionis a caligine libidinis.* Et sicut sunt septem quae excaecant animam, ita septem sunt quae illuminant. Primum est fides. Luc. 18: *respice, fides tua te salvum fecit.* Augustinus: *fides est illuminatio mentis, qua mens illuminatur a prima luce ad videndum bona spiritualia.* Secundum humilitas. Joan. 9: *ego in judicium in hunc mundum veni, ut qui non vident videant*, idest qui se videre non existimant; quod est humilium. Tertium est amaritudo poenitentiae. Tob. 6: *fel valet ad ungendum oculos*, in quibus fuerit albugo, et sanabuntur. In felle amaritudo signatur. Quartum est dilectio proximi. Apoc. 3: *collyrio enim inunge oculos tuos, ut videas.* Quintum est abundantia lacrymarum: hoc probatum est in caeco nato, qui lavit oculos suos in natatoria Siloe, quod interpretatur missus. Abiit ergo, et lavit, et venit videns. Joan. 8: *vade ad natatoria Siloe.* Sextum est devota oratio. Matth. 20: *et clamaverunt dicentes: domine, miserere nostri, fili David*; et post: *misertus Jesus tetigit oculos illorum, et confestim viderunt.* Septimum est devota sanctarum Scripturarum auditio. Isai. 20: *in die illa audient surdi verba libri signati, et oculi caecorum videbunt* et cetera. Amen.

[88543] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 38 *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*, 2 Cor. 6. In istis verbis duo notantur. Primo praesentis temporis commendatio, ibi, *ecce nunc tempus acceptabile.* Secundo causa commendationis subjungitur ibi, *ecce nunc dies salutis.* Circa primum sciendum, quod tempus praesens dicitur *tempus acceptabile* propter octo. Primo, quia est tempus dominum requirendi. Oseae 10: *tempus autem requirendi dominum, cum venerit qui docebit justitiam* et cetera. Secundo, quia est tempus domino placendi. Psal. 68: *tempus beneplaciti, Deus.* Tertio, quia est tempus mores corrigendi. Heb. 9: *usque ad tempus correctionis imposuit*, scilicet justitiae Judaeorum et cetera. Quarto, quia est tempus vitia et superflua resecandi. Cant. 2: *tempus putationis advenit.* Quinto, quia est tempus divinam misericordiam suscipiendi. Psal. 101: *tempus miserendi ejus, quia venit tempus.* Sexto, quia est tempus tribulationem pa-

tiendi. Jer. 20: *tempus tribulationis est Jacob, et ex ipsa salvabitur.* Septimo, quia tempus salutem acquirendi. Eccli. 4: *ne retineas verbum in tempore salutis.* Octavo, quia est tempus benefaciendi. Psal. 118: *tempus benefaciendi, domine.* Circa istud ultimum notandum, quod tempus Quadragesimae est tempus benefaciendi spiritualiter: ad quod invitant nos octo. Primo Scriptura, quae in isto tempore legitur. Modo enim leguntur Evangelia et epistolae quae invitant nos ad orandum, ad jejunandum, ad faciendas eleemosynas, ad justitiam faciendam et poenitentiam, et cetera hujusmodi: unde surdus videtur esse qui modo non bonum operatur. Videtur enim non audire voces tot Scripturarum quae modo leguntur, quae ad bonum hortantur. Secundo invitat nos ad hoc creator, qui creditur in isto tempore fecisse mundum: unde valde incuriale est non facere aliquod bonum pro Deo, cum ipse tot bona fecerit pro nobis. Tertio invitat nos ad hoc creatura, quae tempore hiemali ab opere cessavit, modo reincipit operari, sicut patet in herbis, plantis et animalibus. Jerem. 8: *milvus in caelo cognovit*, operando scilicet, *tempus suum.* Quarto invitat ad bonum operandum Christi exemplum, qui in isto tempore bona fecit nobis. Bernardus: *qui me totum et semel dicendo fecit, in reficiendo et dixit multa, et fecit mira, et pertulit dura.* Quinto invitat Ecclesiae ordinatio, quae instituit ut omnes confiterentur et jejunarent, et Ecclesiam frequentarent: unde qui haec non facit, transgreditur praeceptum matris Ecclesiae. Prov. 1: *ne dimittas legem matris tuae.* Sexto multorum provocatio et consuetudo. Modo enim multi incipiunt bonum operari: unde debet verecundari solus cum paucis remanere. Heb. 12: *ideoque et nos tantam habentes nubem impositam testium, deponentes omne pondus, et circumstans nos peccatum, per patientiam curramus ad propositum nobis certamen* et cetera. Septimo divinae gratiae abundans effusio. Credibile est enim quod Deus, qui tot bona largitus est nobis, istis diebus modo gratiam abundantius effundat: unde epistola legitur: *hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis* et cetera. Octavo debet nos hortari ad bonum magni Paschatis expectatio: qui enim expectat magnum festum, debet facere magnam vigiliam: ideo modo cantat Ecclesia: *non sit nobis vanum mane surgere ante lucem, quia promisit dominus coronam vigilantibus.* Item corpus Christi recipere expectamus, quod nullus debet recipere nisi purgatus. 1 Cor. 2: *probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat* et cetera. Unde sic digne celebrando Quadragesimam istam in praesenti, perveniemus ad montem Dei Oreb, idest ex Evangelio ad mensam caelestem: ad quam et cetera.

[88544] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 39 *Cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit* etc., Matth. 4. Sicut Augustinus dicit: summa religio est imitari quod colimus: unde cum dominus noster jejunaverit, debemus eum imitari in jejunando. Sunt autem quatuor quae debent nos movere ad jejunandum. Primum est Dei praeceptum; secundum Christi exemplum; tertium multiplex quod non jejunantibus provenit nocumentum; quartum multiplex quod ex jejuniis provenit emolumentum. Circa primum sciendum, quod dominus praecepit jejunium quadrupliciter. Primo per se ipsum Adae et Evae in Paradiso, cum praecepit ut jejunarent, idest abstinerent a ligno scientiae boni et mali, ne comederent. Secundo praecepit jejunium per legem Moysi. Lev. 16: *sabbatum requietionis est: affligetis animas vestras religione perpetua* et cetera. Tertio per apostolos. 2 Cor. 2: *in fame et siti, in jejuniis multis.* Unde patet quod transgressor praeceptorum est qui non vult jejunare. Circa secundum notandum, quod dominus

quatuor docuit nobis esse necessaria in jejunio. Primo ut ab omnibus peccatis mundemur; secundo ut jejunantes a favoribus hominum occultemur; tertio ut longanimiter et perseveranter jejunemus; quarto ut tentationes Daemonum superemus. Primum docuit in hoc quod baptizatus jejunavit; sic et qui vult bene jejunare, primum debet per poenitentiam et confessionem lavari. Matth. 6: *tu autem cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava.* Secundum docuit, quod jejunaturus desertum petiit: unde docuit quod cum jejunamus et bona operamur, a laudibus hominum nos abscondamus. Matth. 6: *cum jejunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes*; et post: *ut non videaris hominibus jejunans.* Tertium docuit in hoc quod quadraginta diebus et noctibus jejunavit. Augustinus: *carnem vestram domate jejuniis ab esca et potu, quantum valetudo permittit.* Quartum docuit in hoc quod Diabolo tentanti non credidit, ibi, *non in solo pane vivit homo*; et ibi, *vade Satana.* Eccli. 2: *fili, accedens ad servitutem Dei sta in justitia et timore, et praepara animam tuam ad tentationem.* Circa tertium sciendum, quod quatuor mala proveniunt eis qui nolunt jejunare cum debent. Primum est malum culpae. Ezech. 26: *haec fuit iniquitas sororis tuae Sodomae, saturitas panis et abundantia* et cetera. Secundum est malum damni: qui enim non vult jejunare hic, a fructu aeternae vitae perpetuo jejunabit. Hoc significatur in Gen. 3, ubi dicitur, quod Adam noluit abstinere a fructu ligni vetiti: unde dixit dominus: *videte ne forte sumat de ligno vitae et comedat, et vivat in aeternum: et emisit eum dominus de Paradiso voluptatis* et cetera. Tertium est malum poenae praesentis. Eccli. 27: *propter crapulam multi perierunt* et cetera. Quartum est poena famis et sitis in Inferno perpetua: qui enim non vult modo jejunare, famem et sitim perpetuo sustinebit. Isai. 45: *ecce servi mei comedent et vos esurietis* etc.: quod patet in divite epulante, qui nolebat jejunare, sed quotidie splendide comedebat: immo non potuit habere guttam aquae et cetera. Luc. 15. Circa quartum notandum, quod quadruplex bonum provenit ex jejunio. Primum est vitiorum mortificatio; secundum mentis in Deum elevatio; tertium virtutum acquisitio; quartum aeternae beatitudinis praemium. De his quatuor Gregorius: *qui corporali jejunio vitia comprimis*, ecce primum; *mentem elevas*, ecce secundum; *virtutem largiris*, ecce tertium; *et praemia*, ecce quartum; ad quod et cetera.

[88545] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 40 *Rogamus vos, fratres et obsecramus ut quemadmodum accepistis a nobis quomodo oporteat vos ambulare et placere Deo, sic et ambuletis*, 1 Thess. 4. In ista epistola hortatur nos apostolus ad quinque. Primo ut secundum Deum ambulare studeamus, ibi, *quemadmodum oporteat vos ambulare*; secundo ut Deo placeamus, ibi, *et placere Deo*; tertio, ut sancti, idest mundi, efficiamur, ibi. *Est enim voluntas Dei sanctificatio vestra*; quarto ut injuriam proximo non faciamus, ibi, *ne quis supergrediatur* etc.; quinto ut a peccato luxuriae caveamus, ibi, *ut abstineatis vos a fornicatione.* Circa primum sciendum, quod apostolus docuit duodecim modos ambulandi: hic quaeras quinque, alios quaeras in sequenti dominica. Debemus enim primo ambulare in humilitate, ne inflati superbia per arctam viam ingredi non valeamus. Secundo in patientia, ut labores viae et adversa libenter sustineamus. Tertio in mansuetudine, ut comites in via habeamus, et eos in itinere non turbemus. Quarto in caritate, ut verba bona sociis communicemus. Quinto in compassione, ut sanctorum infirma supportemus. De his quinque Ephes. 4: *ut digne ambuletis cum omni humilitate*, ecce primum; *et mansuetu-*

dine, ecce secundum; *cum patientia*, ecce tertium; *supportantes invicem*, ecce quartum; *in caritate*, ecce quintum. Circa secundum sciendum, quod quinque sunt nobis necessaria ut placeamus Deo. Primum ut eum tamquam omnipotentem et justum super omnia timeamus. Secundo ut in eum tamquam in liberatorem super omnia speremus. De his duobus Psal. 149: *beneplacitum est domino super timentes eum*, ecce primum; *et in eis qui sperant super misericordia ejus*, ecce secundum. Tertio ut eum tamquam summum bonum super omnia diligamus. Prov. 8: *ego diligentes me diligo.* Quarto ut tribulationes pro eo libenter sustineamus. Infra 8: *omnes qui domino placuerunt, per multas tribulationes transierunt.* Quinto ut carnis delectabilia pro eo despiciamus, et secundum spiritum vivamus. Rom. 8: *qui in carne sunt, Deo placere non possunt: vos autem in carne non estis, sed in spiritu.* Circa tertium sciendum, quod propter quinque maxime debemus studere ut sancti, idest mundi efficiamur. Primo ut Deo assimilemur. 1 Petr. 1: *sancti estote, quoniam ego sanctus sum.* Secundo ne Christo, qui multo labore et expensis nos mundavit, injuriam faciamus. Apocal. 21: *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Tertio ne ab ingressu caelestis civitatis prohibeamur. Apocal. 21: *non intrabit in eam aliquid coinquinatum.* Quarto ut sapientiae susceptibiles efficiamur. Sap. 7: *in animam sanctam se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit.* Quinto ut Deum videre mereamur. Matth. 5: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*: quod nobis praestet Christus et cetera. *Abstineatis vos a fornicatione.* Multae causae sunt quare homo debet abstinere a fornicatione.

[88546] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 41 *Filia mea male a Daemonio vexatur*, Matth. 15. Moraliter per istam daemoniacam intelligitur anima peccatrix: et notantur hic duo mala quae acquirit homo per peccatum mortale. Primum est, quia possidetur a Daemonio; secundum est, quia male vexatur. Circa primum sciendum, quod anima peccatrix possidetur a septem Daemonibus. Primum Daemonium est immoderata sciendi cupiditas: hoc est Daemonium meridianum. Psal. 90: *a Daemonio meridiano.* Secundum est immoderata habendi avaritia: hoc est Daemonium mutum. Luc. 2: *erat Jesus ejiciens Daemonium, et illud erat mutum.* Tertium est dominandi ambitio: hoc est Daemonium Asmodeus nomine. Tob. 3: *Daemonium nomine Asmodeus interficiebat eos.* Asmodeus interpretatur judicium facturae; et significat ambitionem, quae appetit habere potestatem judicandi homines, qui sunt factura Dei. Quartum Daemonium carnalium voluptatum delectatio: hoc est Daemonium caecum. Matth. 12: *tunc oblatus est ei homo Daemonium habens, caecus et mutus.* Haec est carnalis concupiscentia, quae excaecat oculos mentis. Augustinus: *ascendebant nebulae de limosa concupiscentia carnis, et obnubilabant et offuscabant cor meum, ut non discerneretur sinceritas dilectionis a caligine libidinis.* Quintum Daemonium est nocendi crudelitas: hoc est Daemonium saevum. Matth. 8: *et occurrerunt ei duo homines Daemonia habentes, saevi nimis.* Sextum est detrahendi malignitas; de hoc Apocal. 16: *vidi tres spiritus immundos in modum ranarum exiisse, qui sunt tres species Daemoniorum.* In rana intelligitur detrahendi loquacitas, quia tres sunt modi detrahendi. Primus est bona diminuere; secundus est mala exaggerare; tertius falsa crimina imponere. Septimum Daemonium est desperatio, ex qua sequitur omne malum. Istud Daemonium vocatur legio, quia multi Daemones intrant in animam post desperationem. Matth. 5: *quod tibi nomen est? Respondit, legio.* De istis autem

septem Daemoniis in Luc. 8: *Maria quae vocatur Magdalena, de qua exierunt septem Daemonia.* Ab istis Daemoniis possidetur anima peccatrix. Circa secundum sciendum, quod Daemonia ista hominem quem possident, vexant septem modis. Primo, caecum faciendo. Secundo loquelam auferendo. De his duobus Matth. 12: *habens Daemonium, caecus et mutus.* Tertio affligunt, ignem cupiditatis accendendo. Quarto in aqua luxuriae submergendo. Quinto, mutationes rerum mutabilium immutando. De his tribus Matth. 17: *domine, miserere filio meo, quia lunaticus est: nam saepe cadit in ignem, crebro in aquam.* Peccator dicitur lunaticus, quia ut luna cum temporalibus crescit et decrescit, et saepe cadit in ignem cupiditatis, et aquam luxuriae. Sexto affligit gelu spiritualium, indumenta virtutum auferendo. Luc. 8: *occurrit illi vir quidam qui Daemonium habebat jam temporibus multis, et vestimento non induebatur* et cetera. Septimo vexat, doloribus et angustiis, quas saepe patiuntur peccatores, affligendo. Marc. 5: *occurrit ei de monumentis homo in spiritu immundo*: et post: *concidens se lapidibus.* Jer. 2: *vide quam malum et amarum est reliquisse te dominum Deum tuum* et cetera. Valent autem ad liberationem hujus daemoniacae quinque quae notantur circa mulierem Chananaeam. Primo humilitas, ibi, *nam et catelli* et cetera. Secundo patientia, quae notatur in hoc quod tam patienter portavit improperium sibi a domino illatum. Tertio oratio, ibi, *miserere mei, fili David* et cetera. Quarto perseverantia, quae notatur in hoc quod non cessavit, donec obtinuit quod volebat. Quinto fides, ibi, *o mulier, magna est fides tua.* Si ista quinque habueris, ab omni Daemonio, idest peccato, liberaberis: quod nobis praestet Christus. Amen. *Egressus Jesus de finibus Tyri et Sidonis* et cetera.

[88547] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 42 *Ut filii lucis ambulate* etc., Ephes. 5. In istis verbis tria facit apostolus. Primo ad ambulandum invitat, ibi, *ambulate*; secundo modum ambulandi demonstrat, ibi, *ut filii*; tertio causam assignat, ibi, *lucis.* Nam ex quo lux est, ambulandum est. Joan. 12: *ambulate dum lucem habetis.* Circa primum sciendum, quod quadruplex est ambulatio hominis. Prima naturae, secundum quod ambulat homo ad mortem properando. Job 16: *semitam per quam non revertar, ambulo.* Secunda culpae, secundum quam ambulat homo de malo in malum transeundo. Psal. 2: *in circuitu impii ambulant.* Tertia gratiae, secundum quam ambulat homo de bono in melius proficiendo. Gen. 17: *ambula coram me, et esto perfectus.* Quarta gloriae, secundum quam ambulant sancti post Christum eundo. Apocal. 3: *ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt.* Prima est sustinenda, secunda est fugienda, tertia est facienda, quarta desideranda. Ad tertiam hortatur hic apostolus Ephes. 4: *obsecro vos ut ambuletis digne Deo.* Circa modum ambulandi notandum, quod duodecim modos docet nos apostolus ambulandi in suis epistolis. Quinque positi sunt in praecedenti dominica, septem vero hic. Sciendum est ergo, quod debemus ambulare in vitae bonitate. Primo, peccati vetustatem abjiciendo. Rom. 6: *in novitate vitae ambulate.* Secundo, carnem spiritui subjiciendo, et secundum spiritum vivendo. Galat. 5: *spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis.* Tertio in dilectione, Deum et proximum diligendo. Ephes. 5: *ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit vos* et cetera. Quarto, honeste et bene inter homines conversando. 1 Tim. 4: *ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt.* Quinto in sapientia, dulcibus sermonibus et utilibus alios aedificando. Col. 4: *in sapientia ambulate ad eos qui foris sunt.* Sexto in Christo, eum sequendo et imitando. Col. 2: *sicut accepistis Christum, in*

ipso ambulate. Septimo in luce debemus ambulare, nihil reprehensibile faciendo: de quo hic; *ut filii lucis ambulate.* Joan. 2: *qui ambulat in die, non offendit.* Istis septem modis ambulant boni; mali autem ambulant septem aliis modis. Primo secundum carnem, carnis desideria perficiendo. Judith 2: *post carnem in concupiscentiis ambulant.* Secundo, ambulant secundum saeculum, saeculariter vivendo. Ad Ephes. 2: *in quibus ambulastis aliquando secundum saeculum mundi hujus.* Tertio, ambulant in vanitate, quae vana sunt diligendo. Ephes. 4: *sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris habentes obscuratum intellectum* et cetera. Quarto, inordinate et inhoneste et dissolute vivendo. 2 Thess. 4: *ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis.* Quinto, ambulant in desideriis, faciendo quodlibet. Sexto in luxuriis, luxuriose vivendo. Septimo, ambulant in gulositate, comessationibus et ebrietatibus vacando. De his tribus 1 Pet. 4: *qui ambulaverunt in luxuriis et desideriis, vinolentiis et comessationibus, potationibus, ebrietatibus et illicitis idolorum cultibus.* Istis modis non est ambulandum: quia qui sic ambulant, peribunt. Job 6: *ambulant in vacuum, et peribunt.* Sed qui primis modis ambulant, pervenient ad gaudia vitae aeternae: quae donet nobis Christus. Amen.

[88548] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 43 *Erat Jesus ejiciens Daemonium, et illud erat mutum*, Luc. 2. In istis verbis circa ejectionem istius Daemonii, per quam significatur ejectio Diaboli ab anima, notantur hic tria. Primo ejiciendi frequentia, ibi, *erat Jesus ejiciens Daemonium*: ubi notatur quod frequenter ejiciebat. Secundo ejecti nequitia, ibi, *et illud erat mutum.* Tertio ejectionis utilitas, ibi, *et cum ejecisset Daemonium, locutus est mutus.* Circa primum notandum, quod dominus ejecit Daemonem frequenter. Primo, de caelo projiciendo. Ezech. 8: *ejeci te de monte sancto meo.* Apoc. 12: *projectus est accusator fratrum nostrorum.* Secundo ejecit eum de Paradiso, ipsum maledicendo. Gen. 3: *quia hoc fecisti, maledictus eris inter animantia et bestias terrae.* Tertio ejecit eum de monte, ipsum ignominiose repellendo. Matth. 4: *vade retro Satana* et cetera. Quarto ejecit eum de animabus, eum ab ipsis repellendo. Act. 10: *qui pertransiit bene faciendo, et liberando omnes oppressos a Diabolo.* Quinto ejecit eum de corporibus obsessis ab eo liberando. Luc. 4: *exibant autem Daemonia a multis* et cetera. Sexto ejecit eum de mundo, ipsum ab ejus potestate eripiendo. Joan. 12: *nunc princeps hujus mundi ejicietur foras.* Septimo dejiciet eum in Infernum, aeternis incendiis deputando. Isaiae 14: *verumtamen ad Infernum detraheris, ad profundum laci* et cetera. Circa secundum notandum, quod triplex malum intulit Daemonium isti obsesso: per quod significatur triplex malum quod provenit ex peccato. Primum fuit quod ipsum possedit; secundum quia ipsum excaecavit; tertium quia loquelam ei abstulit. Habuit enim homo iste tria mala, quia et daemoniacus fuit, et caecus et mutus: et significat tria mala quae incurrit homo per peccatum. Primum est quia a Daemonio possidetur. 1 Timoth. 2: *ut resipiscant a laqueis Diaboli, a quo captivi tenentur.* Secundum est quia caecus efficitur. Soph. 2: *ambulabunt ut caeci, quia domino peccaverunt.* Tertium malum est quia mutus ad laudandum Deum et confitendum peccata sua efficitur. Isai. 56: *universi canes muti, non valentes latrare.* Circa tertium notandum, quod tres utilitates subsecutae sunt ex ejectione istius Daemonis. Prima fuit ipsius ab possessione Daemonis liberatio; secunda visus restitutio; tertia loquelae reintegratio; et significant tria bona quae sequuntur animam in justificatione. Primum est quia a potestate Diaboli eripitur. Col. 2:

qui nos eripuit de potestate tenebrarum. Secundum quia lumen gratiae sibi restituitur. Psal. 145: *dominus illuminat caecos.* Tertium est quia loquela ad laudandum Deum et confitendum peccata sua ei redditur. Psal. 50: *libera me de sanguinibus*, idest peccatis, *et exultabit lingua mea justitiam tuam* et cetera.

[88549] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 44 *Illa autem quae sursum est Jerusalem, libera est*, Gal. 4. In istis verbis commendatur civitas Dei, quae regnat in caelis, in tribus. Primo, in situ ibi, *quae sursum est*; secundo in nomine, ibi, *Jerusalem*; tertio in libertate, ibi, *libera est.* Circa primum notandum, quod in hoc quod dicitur esse sursum, commendatur in quatuor. Primo a puritate: immunditiae enim non sunt in alto sed tendunt ad valles; hoc est in civitate caelesti, ubi nihil est immundum. Apoc. 22: *non intrabit in eam aliquid coinquinatum, faciens abominationem.* Secundo a sanitate: civitas enim in alto sita sana est; hoc est in caelesti civitate, ubi nullus languor est nec dolor et cetera. Apocal. 21: *et mors ultra non erit, neque clamor neque dolor.* Tertio a securitate: civitas enim in alto sita securior est. Psal. 57: *mirificavit dominus misericordiam suam in civitate munita.* Quarto a spatiositate: terra enim quae deorsum est, habet se sicut punctus in sphaera; caelum vero sicut circumferentia. Augustinus: *quid autem in angustiis miraris latitudinem caelorum se non coarctantium? Ab ultimis Hispaniae finibus usque ad nos paucissimorum dierum spatia jacent, si navem ferat ventus. At illa caelestis regio per triginta annos velocissimo sideri praestat iter.* Circa secundum notandum, quod in hoc quod dicitur, *Jerusalem*, commendatur a multis civitas caelestis: multa enim dicuntur de Jerusalem in Scriptura, quae intelliguntur de Jerusalem caelesti; et notantur hic decem. Primum est admirabilis pulchritudo et speciositas. Cant. 2: *pulchra es amica mea, et suavis et decora, sicut Jerusalem* et cetera. Secundum est ineffabilis amor et caritas. Isa. 31: *dixit dominus, cujus ignis est in Sion, et caminus in Jerusalem.* Tertium est delectabilis splendoris claritas. Tob. 12: *luce splendida fulgebit et omnes fines adorabunt eam.* Quartum est murorum et viarum et portarum speciositas. Tob. 13: *et portae Jerusalem ex sapphyro et smaragdo aedificabuntur* et cetera. Quintum omnium rerum abundantia. Isai. 33: *oculi tui videbunt Jerusalem habitationem opulentam* et cetera. Sextum omnium deliciarum affluentia. Isa. ult.: *laetamini in Jerusalem, et exultate in ea omnes qui diligitis eam: gaudete in ea gaudio universi qui lugebatis super eam, ut sugatis et repleamini ab uberibus consolationis ejus, ut mulgeatis, et deliciis affluatis ab omnimoda gloria ejus.* Septimum est perpetua et continua laetitia. Octavum aeternus honor et gloria. Isai. 66: *super te, Jerusalem, orietur dominus, et gloria ejus in te videbitur.* Nonum aeternae pacis felicitas. Isa. ult.: *ecce ego declinabo super Jerusalem quasi fluvium pacis.* Decimum beatae lucis aeterna jucunditas. Tob. 13: *per omnes plateas Jerusalem alleluja cantabitur.* Isai. 65: *ecce ego do Jerusalem exultationem, et populo ejus gaudium* et cetera. Circa tertium notandum, quod erit ibi libertas a quinque. Primo, a Daemonum vexatione. Isai. 14: *et erit in die illa, cum requiem dederit dominus a labore tuo, et a concussione tua dura, qua ante servivisti* et cetera. Secundo ab omni mali afflictione. Tob. 13: *liberabis Jerusalem civitatem tuam sanctam a cunctis tribulationibus suis.* Tertio, a creaturarum corruptione. Quarto, a morte corporis. Rom. 8: *quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei* et cetera. Quinto, erit ibi libertas a servitute peccati. Joan. 8: *si filius vos liberaverit, vere*

liberi eritis. Beata est ergo illa civitas, ubi nullum est malum, et est ibi omne bonum: ad quod bonum et cetera.

[88550] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 45 *Abiit Jesus trans mare Galilaeae*, Joan. 6. Tria principaliter sunt quae fecisse dicitur Jesus in hoc Evangelio. Primum est quia mare transiit, ibi, *abiit Jesus trans mare.* Secundum est quia in montem ascendit, ibi, *subiit ergo in montem.* Tertium est quia turbas pavit, ibi, *accepit ergo Jesus panes.* Circa primum notandum, quod tria fecit Jesus circa mare. Primo ipsum placavit; secundo per ipsum siccis pedibus ambulavit; tertio ipsum transmeavit. Haec tria fecit Christus in mundo. Psal. 103: *hoc mare magnum et spatiosum.* Primo ipsum placavit, Deo patri reconciliando; secundo siccis pedibus super ipsum ambulando, nihil mundanum diligendo; tertio, transmeavit de mundo ad caelum ascendendo. De primo 2 Corinth. 5: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi* et cetera. De secundo, Joan. 13: *venit enim princeps mundi hujus, et in me non habet quicquam.* De tertio, Joan. 16: *relinquo mundum, et vado ad patrem.* Circa secundum notandum, quod septem fecit Christus in monte, sicut legitur in Evangeliis. Primo, in monte Diabolum superavit; secundo, in monte discipulis praedicavit; tertio, in monte se transfiguravit; quarto, in monte frequenter oravit; quinto, in monte discipulis apparuit; sexto, in monte turbas pavit; septimo, de monte caelos ascendit. De primo, Matth. 4: *assumpsit eum Diabolus in montem excelsum valde, et ostendit ei omnia regna mundi* et cetera. De secundo, ibidem 5: *videns autem Jesus turbas, ascendit in montem; et cum sedisset, accesserunt ad eum discipuli ejus: et aperiens os suum docebat eos* et cetera. De tertio, ibidem 16: *assumpsit Jesus Petrum et Jacobum et Joannem* fratrem ejus etc.: et subditur: et transfiguratus est ante eos. De quarto, ibidem 18: de quinto, hic. De sexto, Matth. ult.: *ascendens in montem sedebat Jesus, et accesserunt ad eum turbae*: et subditur: *accipiens Jesus septem panes et pisces, et gratias agens, fregit, et dedit discipulis suis* et cetera. De septimo, Luc. ult.: *eduxit autem eos foras in Bethaniam, et elevatis manibus suis benedixit eis, et recessit ab eis, et ferebatur in caelum.* Circa tertium notandum, quod dominus in duabus vicibus pavit homines duodecim panibus: et signant duodecim, quibus ipsos pascit qui sequuntur ipsum in via ista. Primus panis est caritas, secundus gaudium, tertius pax, quartus patientia, quintus longanimitas, sextus bonitas, septimus benignitas, octavus mansuetudo, nonus fides, decimus modestia, undecimus continentia, duodecimus castitas. Isti sunt duodecim panes propositionis, de quibus dicitur in Exod. 25: *super mensam panes propositionis erunt semper.* De his omnibus Galat. 5: *fructus autem spiritus sunt caritas* et cetera.

[88551] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 46 *Beatus venter qui te portavit* etc., Luc. 2. Nota, quod venter beatae virginis dicitur beatus propter quinque. Primo, quia portavit eum qui in seipso summe beatus est. 1 Tim. 6: *beatus et solus potens, rex regum.* Secundo propter summam beatitudinem et Trinitatem quam habuit: fuit enim sponsa patris, et mater filii, et habitaculum spiritus sancti, juxta illud: *salve mater pietatis, et totius Trinitatis nobile triclinium.* Tertio, quia concepit sine corruptione. Quarto, quia portavit eum sine labore. Quinto, quia peperit eum sine dolore. De his Luc. 1: *spiritus sanctus superveniet in te*; et ideo concipies sine dolore et corruptione: *et virtus altissimi obumbrabit tibi*; et ideo portabis sine labore et corruptione: *ideoque quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei*; et ideo paries sine dolore. Sexto, quia portavit

pretium redemptionis. Num. 20: *domine, aperi eis thesaurum tuum, fontem aquae vivae, ut satiatis, cesset murmuratio eorum. Et apparuit gloria domini super eos.* Septimo, quia habuit de omni statu: de statu virginum integritatem, de statu conjugatorum fecunditatem, de statu continentium castitatem. Octavo, quia debet frequenter ab omnibus benedici, idest beata praedicari. Luc. 1: *beatam me dicent omnes generationes.* Nota. Ubera beatae virginis dicuntur beata propter tria. Primo, quia lactabant eum qui est cibus et potus Angelorum et sanctorum: unde illud: *ipsum regem Angelorum sola virgo lactavit ubere de caelo pleno* et cetera.

[88552] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 47 *Mortuo non prohibeas gratiam*, Eccl. 7. Quadruplicem gratiam debemus mortuis. Primo cum debitis obsequiis sepelire. Eccl. 38: *fili, in mortuum produc lacrymas, et quasi dira passus incipe plorare, et ne despicias sepulturam illius.* Secundo pro eis orare. Tertio pro eis eleemosynas facere: 2 Mach. 12: *Judas, collatione facta, duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri eas* ibi *pro peccatis mortuorum.* Quarto pro eis sacrificium altaris offerre. Exemplum Gregorii in fine dialogorum ante penultimum capitulum Lib. 3, qui pro monacho quodam fecit dici triginta Missas, et statim fuit a poenis liberatus. De his duobus Augustinus: *neque negamus animas defunctorum pietate suorum viventium relevari, cum pro eis officium mediatoris offertur, vel quando pro eis orationes fiunt in Ecclesia.* Circa primum sciendum, quod debemus mortuos propter tria cum obsequiis sepelire. Primo, ut nos morituros cogitemus. Eccl. 7: *melius est ire ad domum luctus quam convivii: ibi enim finis cunctorum admonetur.* Augustinus de civitate Dei: *est corpus humanum propter fidem resurrectionis debito honore sepeliendum; tamen et si sepultura careat, divina providentia credendum est suscitandum.* Tertio ut meritum pro eo, cum sit opus misericordiae, recipiamus. Tob. 15: *quando orabas cum lacrymis et sepeliebas mortuos, et derelinquebas prandium tuum, et mortuos per diem abscondebas in domo tua, et nocte sepeliebas, obtuli orationem tuam domino: et quia acceptus eras Deo* et cetera. Circa secundum sciendum, quod propter tria debemus orare pro mortuis. Primo ut nostram caritatem eis demonstremus. Job 19: *miseremini mei, miseremini mei saltem vos amici mei.* Secundo ut poenas eorum mitigemus. Tertio ut a poenis eos liberemus. De his duobus Augustinus ad Laurentium: *cum pro defunctis baptizatis orationes fiunt, aut ad hoc valent ut fiat plena remissio, aut ut tolerabilior fiat damnatio*; idest poenae Purgatorii. Circa tertium sciendum, quod tria debent nos movere ad faciendas eleemosynas pro mortuis. Primo poenarum quas patiuntur, acerbitas: libenter enim faciunt homines eleemosynas leprosis, et his qui patiuntur magnas poenas et infirmitates: minor autem poena Purgatorii est major omnibus poenis praesentis vitae, sicut dicit Augustinus. Secundo magna eorum necessitas. Quando enim vident homines valde mendicos, libenter faciunt eis eleemosynas: illi autem qui sunt in Purgatorio, sunt in maxima paupertate, quia nihil possunt mereri, cum non sint in statu merendi. Tertio debet nos movere nostra utilitas. Cum enim oramus pro illis qui sunt in Purgatorio, et eleemosynas facimus; quando liberantur, et sunt in patria, libenter orant pro nobis. Circa quartum sciendum, quod tria debent nos movere ad celebrandum pro mortuis. Primum est, quia dicit Augustinus quod pro illis qui sunt in Purgatorio, est propitiatio. Secundo, quia pro illis qui sunt in patria, est gratiarum actio. Tertio, quia illis qui peregrinantur in mundo, est consolatio. Ergo virtutem hujus sacramenti sentiunt qui sunt in

Purgatorio, qui sunt in caelo, qui sunt in terra, idest in mundo. De his tribus Augustinus: *cum sacrificia altaris pro baptizatis offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde bonis propitiationes sunt; pro valde malis, et si nulla sunt adjumenta mortuorum, tamen sunt vivorum consolationes.* Ergo *non prohibeas mortuo* quadruplicem *gratiam.*

[88553] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 48 *Factum est autem ut moreretur mendicus, et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae*, Luc. 16. In verbis istis duo notantur. Primum est Angelorum benignitas, ibi, *portaretur ab Angelis.* Magna enim benignitas est quod mendicos non dedignantur portare, cum sint principes caeli. Secundo paupertatis pretiositas, ibi, *in sinum Abrahae.* Satis patet quod pretiosa res est paupertas, cum per eam acquiratur regnum caelorum, quod per sinum Abrahae significatur. Augustinus: *venale habeo: et quid? Regnum caelorum. Quanti emitur? Paupertate regnum, luctu gaudium, morte vita.* Circa primum nota, quod tria bona facit Angelorum benignitas hominibus bonis morientibus. Primum, quia a Daemonibus, qui ibi adsunt, vel in aere obviant, liberant. Psal. 33: *immittet Angelus domini in circuitu timentium eum.* Secundo solemnes exequias celebrant eis. Augustinus: *praeclaras exequias purpurato illi diviti turba exhibuit famulorum; sed multo clariores pauperi ulceroso ministerium praebuit Angelorum, qui eum extulerunt non in marmoreum tumulum, sed in Abrahae gremium.* Tertio inducunt eos in regna caelestia, ut hic, *et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae.* Circa secundum notandum, quod tria magna bona consequitur pauper in morte. Primo ab iniqua hominum oppressione liberatur. Job 5: *porro salvum faciet egenum a gladio oris eorum, et de manu violenti pauperem.* Secundo regnum caelorum ei datur. Matth. 5: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Tertio cum principibus caelestis curiae collocatur. 1 Reg. 2: *suscitans de pulvere egenum, et de stercore erigens pauperem, ut sedeat cum principibus, et solum gloriae teneat*: ad quam et cetera.

[88554] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 49 *Dies mei velociores cursore transeunt, quasi naves poma portantes*, Job 10. In istis verbis duo notantur. Primo vitae praesentis velocitas, ibi, *dies mei velociores*; secundo vitae sanctorum fragrantia, ibi, *transierunt quasi naves* et cetera. 2 Corinth. 2: *Christi bonus odor sumus.* Circa primum notandum, quod ex tribus potest considerari praesentis vitae velocitas. Primo ex mensurantis temporis velocitate; secundo ex dierum vitae hominis brevitate; tertio ex comparatione temporis ad aeternitatem. Ista tria satis ostendunt quam velociter transit. Primo sicut velociter movet primum mobile quo mensuratur tempus: tempus enim est mensura motus primi mobilis. Sicut enim velociter circuit caelum ad occidentem, et sol ad occasum, sic velociter transit homo ad mortem. Homo enim in praesenti quasi viator et cursor, qui quotidie complet cursus sui dietam, quia dies completur ex revolutione caeli et solis. Augustinus: *quid est praesens vita nisi cursus ad mortem?* Secundo, consideratur ex temporis brevitate. Job 14: *breves dies hominis sunt.* Tertio ex comparatione ipsius ad aeternitatem. Si enim comparatur tota praesens vita aeternitati, non est nisi momentum, vel nihil, Augustinus de civitate Dei: *nihil est diuturnum, in quo est ad extremum pervenire; et omnia singulorum spatia definita, si aeternitati interminabili comparentur, non exigua sunt, sed nulla.* Circa secundum notandum, quod poma quae sancti portant per naves, significant virtutes, et opera virtutum. Cant. 7: *omnia poma nova et vetera servavi tibi.* Dicuntur autem poma virtutes et bona opera propter tria. Primo

propter eorum decorem; secundo propter odorem; tertio propter refectionem. Haec tria enim sunt in pomis: quia et decora sunt visui, et odorifera olfactui et refectiva gustui. Sic sancti viri propter decorem virtutum sunt delectabiles ad videndum. Cant. 1: *ecce pulcher es dilecte mi.* Secundo propter odorem bonae famae alliciunt alios ad imitandum. Cant. 7: *mandragorae dederunt odorem suum.* Tertio virtutes ipsae animam mira delectatione reficiunt. Cant. 2: *fructus ejus dulces gutturi meo.* Apocal. ult.: *et lignum affert fructus duodecim per singulos menses.* Et de refectione istorum pomorum transeunt sancti ad refectionem pomorum quae nascuntur in ligno vitae. Apocal. 2: *qui vicerit, dabo ei edere de ligno vitae, quod est in Paradiso Dei mei*: ad quem et cetera.

[88555] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 50 *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam*, Joan. 6. Satis ostendit hic dominus, quod qui sumunt corpus domini digne, cum moriuntur, non debemus contristari de morte eorum, sed potius laetari, quia scimus eos habere vitam aeternam, sicut hic dicitur. Sciendum est autem, quod dominus voluit dare corpus suum fidelibus suis ad manducandum propter tria. Primo propter ostendendam suam caritatem. Matth. 26: *hoc facite in meam commemorationem*, idest ut recordemini meae caritatis, qua pro vobis mori volui. Secundo propter figurandam corporis sui, idest Ecclesiae, unitatem. 1 Cor. 10: *panis autem quem frangimus, nonne participatio corporis Christi est? Quoniam unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et de uno calice participamus.* Tertio propter efficiendam in unoquoque fidelium multiplicem utilitatem. Notantur autem hic septem utilitates, quas efficit corpus Christi cum digne sumitur. Prima, peccatorum remissio. Ambrosius: *paratus assiste, ut corpus domini edas, in quo est remissio peccatorum, et postulatio divinae reconciliationis.* Secunda, a Daemonibus liberatio. Ambrosius: *suscipe dominum Jesum tuae mentis hospitio: et cum viderit Diabolus hospitium tuum occupatum, et caelesti fulgere praesentia, intelliget locum tentationi suae interclusum per Christum*: tertia, ineffabilis spiritus delectatio. Sap. 16: *panem de caelo praeparatum praestitisti eis, omne delectamentum in se habentem.* Quarta, ipsius animae in sanctitate confirmatio. Psal. 103: *panis cor hominis confirmet.* Quinta, ad moriendum et praeliandum pro amore Dei confortatio: quae animabus est valde necessaria ad desiderium martyrii, cum magna mala sustinent. 1 Machab. 6: *ostenderunt elephanti sanguinem uvae.* Sexta, aeternae animae vivificatio. Joan. 6: *si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum*: et hoc est quod hic dicitur: *qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam*: ad quam nos et cetera.

[88556] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 51 *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei*, Joan. 6. In istis verbis notatur primo resurrectionis velocitas, ibi. *Venit hora*: fiet enim in momento horae. 1 Cor. 16: *in ictu oculi, in novissima tuba.* Secundo vocis Dei potentia, ibi, *omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei.* Psal. 67: *dabit voci suae vocem virtutis.* Tertio resurrectionis veritas, ibi, *et vivent.* Job 19: *et in novissimo die de terra surrecturus sum.* Isa. 26: *vivent interfecti tui, mortuique mei resurgent.* Circa primum notandum, quod tria fient in hora resurrectionis. Primo Christus de caelo descendet; secundo mortui resurgent; tertio obviam Christo occurrent. De his tribus 1 Thess. 4: *ipse dominus in jussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de caelo*, ecce primum; *et mortui qui in*

Christo sunt, resurgent primi, ecce secundum: *deinde nos qui vivimus, simul rapiemur cum illis in nubibus*, ecce tertium. Circa secundum notandum, quod tria faciet tunc virtuosa vox Christi. Primo mortuos suscitabit, ut hic, *omnes qui in monumentis sunt, audient vocem ejus.* Secundo impios condemnabit. Matth. 25: *tunc dicet his qui a sinistris ejus erunt: discedite a me maledicti* et cetera. Tertio sanctos glorificabit: eodem loco: *tunc dicet his qui a dextris erunt: venite benedicti* et cetera. Circa tertium nota, quod tria ostendent resurrectionem esse veram. Primo, quia resurgent illi qui vere mortui sunt: quod notatur hic: *qui in monumentis sunt, audient vocem ejus.* Secundo, quia resurgent in eadem carne, in qua bene, vel male vixerunt. Job 19: *in carne mea videbo Deum salvatorem meum.* Tertio quia de cetero non morientur. 1 Cor. 15: *et mortui resurgent incorrupti.* Cujus beatae aeternitatis participes nos faciat Christus.

[88557] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 52 *Esto fidelis usque ad mortem; et dabo tibi coronam vitae*, Apocal. 2. Satis ostenditur in verbis istis, quod quandocumque aliquis bene moritur, non est dolendum, sed potius gaudendum, quia transit de miseria mortis ad coronam vitae. Facit autem dominus duo in verbis istis. Primo praecipit quid facere debeamus, ibi, *esto fidelis usque ad mortem.* Secundo promittit praemium quod appetimus ibi, *dabo tibi coronam vitae.* Circa primum notandum, quod quatuor sunt quibus promittitur corona triumphalis. Primum est mentis et corporis castitas. Sap. 4: *o quam pulchra est casta generatio cum claritate.* Et post: *in perpetuum coronata triumphat.* Secundum tentationum sufferentia. Jacob. 1: *beatus vir qui suffert tentationem: quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae.* Tertium est justitia. 2 Tim. 4: *de reliquo reposita est mihi corona justitiae.* Quartum est in fide et justitia usque ad mortem perseverare, ut hic: *esto fidelis usque ad mortem; et dabo tibi coronam vitae.* Circa secundum notandum, quod quadruplex corona dabitur sanctis. Prima argentea, secunda aurea, tertia stellata, quarta gemmea. De his quatuor inveni in Biblia. Corona argentea, quia clarum est argentum, erit corporis claritas, quia corpus mirabiliter decorabit. Isai. 61: *sicut sponsum decoratum corona.* Zach. 6: *sume tibi argentum, et facies tibi coronam.* Stellea erit perfecta omnium scientia. Apoc. 12: *et in capite ejus corona stellarum duodecim.* Eccli. 6: *coronam gratulationis supponent tibi.* Augustinus: *habemus unum doctorem in caelis, quem semel vidisse, totum didicisse est.* Gemmea erit in omnibus istis aeternitas. Psal. 20: *posuisti in capite ejus coronam de lapide pretioso.* Istis quatuor coronis coronabuntur boni. Mali autem coronabuntur quatuor aliis. Primo coronantur corona rosea, quae consistit in carnis voluptatibus. Sap. 2: *coronemus nos rosis antequam marcescant.* Secundo corona florea, quae consistit in saeculi vanitatibus. 2 Machab. 6: *coronati hedera.* Isa. 38: *vae coronae superbiae* et cetera. Tertio corona aurichalca, quae consistit in divitiis corporalibus. Apocal. 1: *habebant coronas similes aurichalco.* Quarto corona spinea, quae fabricatur de poenis aeternalibus. Isai. 30: *coronans coronabit te dominus*: a qua liberet et cetera.

[88558] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 53 *Et ille singulis manus imponens sanabat omnes*, Luc. 4. Notandum, quod duae sunt manus Dei quibus sanat omnes: scilicet potentia et misericordia. Psal. 61: *semel locutus est Deus, duo haec audivi: quia potestas Dei est, et tibi domine, misericordia.* Prima manus Dei habet quinque digitos. Primo, quia ejus potentiae nemo potest resistere. Job 9: *Deus, cujus irae nemo resistere potest.* Idem: *quis restitit ei,*

et pacem habuit? Secundo, quia eam nullus potest effugere. Ezech. 17: *et qui dissolvit pactum, numquid effugiet?* Augustinus: *superius erit judex iratus, subtus horrendum chaos Inferni, a dextris peccata accusantia, a sinistris infinita Daemonia ad supplicium trahentia; intus conscientia urens, extra mundus ardens. O miser peccator sic deprehensus quo fugies? Latere impossibile, apparere intolerabile est.* Unde Psal. 46: *neque ab oriente neque ab occidente neque a desertis montibus, quoniam Deus judex est.* Tertio, quia nullus poterit sustinere. Isa. 30: *ecce nomen domini venit de longinquo: ardens furor ejus, et gravis ad portandum.* Psal. 129: *si iniquitates observaveris domine, domine, quis sustinebit?* De his tribus, Isa. 27: *visitabit dominus in gladio suo duro*, et ob hoc intolerabili; *forti*, et ob hoc invisibili; *grandi*, et ob hoc incurabili. Quarto, quia potentia judicis non poterit corrumpi neque muneribus: quia dicit Psal. 7: *Deus judex justus.* Prov. 3: *zelus et furor viri non parcet in die vindictae.* Quinto, nec falsis allegationibus: quia *fortis est et patiens*, ideo sapiens. Secunda manus est misericordia, quae habet quinque digitos. Primus digitus est considerare, quia nobis dedit filium suum unigenitum. 1 Joan. 4: *in hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam unigenitum filium suum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum. In hoc est caritas: non quasi dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, et misit filium suum propitiatorem pro peccatis nostris*: nam omnes mortui eramus: ideo dicitur Eccl. 3: *eleemosyna patris non erit in oblivione.* Exemplum Elisei, quomodo vivificavit filium Sunamitis. Dic historiam. Eliseus Christus, Giezi Moyses, baculus lex. Nec Moyses nec lex potuerunt vivificare genus humanum, donec ipse Eliseus, idest Christus, accepit formam nostram, quia incurvavit se in utero virginis. Secundus, quia omnia nobis bona communicat. Matth. 4: *solem suum oriri facit super bonos et malos.* Psal. 135. *Qui dat escam omni carni.* Tertius est, quia non statim punit, sed longanimiter expectat ad poenitentiam. Sap. 11: *dissimulans peccata hominum propter poenitentiam.* Isa. 46: *usque ad senectutem ego portabo.* Quartus in recipiendo. Exemplum de filio prodigo, quomodo recepit illum pater: Luc. 15. Quintus, quia semper in omni hora recipit, quia postquam recepit nunquam peccatorum recordatur. Ezech. 18: *quacumque hora peccator reversus fuerit et ingemuerit, omnium iniquitatum ejus non recordabor.* Hinc quilibet esse debet misericors, ut seipsum det Deo, et de bonis suis pauperibus, et quod non statim puniat, et omnes injurias dimittat et cetera.

[88559] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 54 *Quanto magis sanguis Christi* etc., Hebr. 9. In ista epistola quatuor principaliter facit. Primo ostendit Christum pontificem fuisse, ibi, *Christus assistens pontifex.* Secundo commendat pontificatum ejus, ibi, *futurorum bonorum.* Tertio ostendit quod obtulit ibi, *qui semel seipsum obtulit.* Quarto monstrat utilitatem, sive effectum oblationis ejus, ibi, *emundabit conscientiam nostram.* Circa istud ultimum nota, quod septem utilitates fecit nobis sanguis Christi. Prima fuit peccatorum nostrorum ac sordium emundatio. Apocal. 1: *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Hebr. 13: *ut sanctificaret per suum sanguinem populum.* Secunda, nostra redemptio. Apocal. 5: *redemisti nos, domine, in sanguine tuo.* 1 Pet. 1: *redempti estis* et cetera. Tertia, nostra cum Deo et Angelis pacificatio. Col. 1: *pacificans omnia per sanguinem suum sive quae in terris sive quae in caelis sunt.* Quarta, testamenti de hereditate aeterna confirmatio: 1 Corinth. 2: *hic calix novi testamenti*: et testamentum in morte confirmavit. Quinta, sumentium potatio et inebriatio. Matth. 26: *bibite ex hoc omnes: hic calix* et

cetera. Deut. 32: *ut sanguinem uvae biberent meracissimum.* Sexta, januae caelestis apertio. Heb. 10: *habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi*; idest, continua pro nobis ad Deum oratio: clamat enim quotidie pro nobis sanguis ad patrem. Hebr. 12: *sed accessistis ad sanguinis aspersionem melius loquentem quam Abel.* Sanguis Abel clamavit vindictam, sanguis Christi clamat indulgentiam. Septima, de Inferno sanctorum eductio. Zach. 9: *tu autem in sanguine tuo eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua.*

[88560] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 55 *Qui est ex Deo, verba Dei audit* etc., Joan. 8. In verbis istis quatuor notantur. Primo sanctorum magna gloria, ibi, *qui est ex Deo.* Quid enim gloriosius potest esse quam ex Deo esse? Joan. 1: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Secundo magna ipsorum sapientia, ibi, *verba Dei audit.* Psal. 18: *testimonium domini fidele, sapientiam praestans parvulis.* Tertio reproborum stultitia, ibi, *propterea vos non auditis.* Sapientiam recti dogmatis atque doctrinam purae conversationis stulti, ut Pharisaei dicta et facta Christi, despiciunt. Quarto magna ipsorum miseria, ibi, *quia ex Deo non estis.* Quid infelicius esse potest quam ex Deo non esse? Oseae 7: *vae eis qui recesserunt a me.* Circa primum notandum, quia sancti tribus modis dicuntur esse ex Deo. Primo per creationem, sicut effectus ex causa. Rom. 11: *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* Secundo per justificationem, sicut splendor ex luce. Ephes. 5: *fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino.* 1 Joan. 3: *qui natus est ex Deo, non peccat.* Tertio per imitationem sive assimilationem, sicut exemplum ex exemplari. 1 Joan. 1: *in hoc scimus quoniam in Deo sumus, si in ipso perfecti erimus.* Ibidem: *qui dicit se in Christo manere, debet ambulare sicut et ipse ambulavit.* Circa secundum notandum, quod triplex est verbum Dei, quod libenter audiunt sancti. Primum est aeternale. Joan. 1: *in principio erat verbum.* Secundum est mentale. Job 4: *porro ad me dictum est absconditum verbum.* Tertium vocale. Matth. 4: *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.* Primum audiunt per fidem. Joan. 11: *qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet.* Secundum per inspirationem. Psal. 84: *audiam quid loquatur in me dominus Deus.* Tertium per praedicationem. Luc. 8: *qui habet aures audiendi, audiat.* Circa tertium notandum, quod stulti sunt qui non audiunt verbum Dei, maxime propter duo: primo, quia ex auditu verbi Dei vitatur omne malum: secundo, acquiritur omne bonum. De his duobus Prov. 1: *qui me audierit, absque terrore quiescet*: scilicet quia in hac vita nullis terretur adversis, et in morte de ingressu vitae aeternae laetatur: *et abundantia perfruetur, malorum timore sublato*; scilicet in praesenti abundantia bonorum operum, ablato timore eorum qui corpus occidunt; in futuro abundantia gaudiorum, ablato timore alicujus defectus vel adversitatis. Circa quartum notandum, quod non esse ex Deo magna miseria est propter duo. Primo, quia qui sunt extra Deum, habent omnia mala. Augustinus: *unde scio quia male est mihi praeter te, non solum extra me, sed etiam in meipso; et omnis copia quae Deus non est, egestas est.* Secundo, quia qui est ex Deo, habet omnia optima. Augustinus: *qui intrat in gaudium domini sui, et securus est, et habebit se optime in optimo* et cetera.

[88561] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 56 *Si quis sermonem meum servaverit, mortem non gustabit in aeternum.* Joan. 8. Duo facit dominus in verbis istis. Primo monet ad observationem sui sermonis, ibi, *si quis sermonem meum servaverit*; secundo ponit utilitatem

observationis, ibi, *mortem non gustabit in aeternum.* Circa primum notandum, quod sermo domini servandus est sex modis. Primo, in intellectu per cognitionem. Psal. 36: *lex Dei ejus in corde ipsius.* Secundo, in affectu per dilectionem. Psal. 118: *ignitum eloquium tuum vehementer* et cetera. Tertio, in memoria per jugem meditationem. Psal. 118: *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi.* Deut. *audi Israel mandata vitae, et ea in corde tuo quasi in libro scribe.* Psal. 118: *meditabor in justificationibus tuis semper.* Quarto in aure propter frequentem ipsius auditionem. Isa. 55: *inclinate aurem vestram, et venite ad me: audite* et cetera. Matth. 13: *qui habet aures audiendi, audiat.* Quinto in ore per jugem de Deo locutionem. Psal. 118: *in labiis meis pronuntiavi omnia judicia oris tui.* Exod. 13: *lex Dei semper sit in ore vestro.* Sexto in manu per operationem. Psal. 118: *levavi manus meas ad mandata tua quae dilexi.* Circa secundum notantur octo utilitates ex observatione verbi Dei. Prima est, quia ab omni morbo sanat. Sap. 16: *non herba neque malagma, sed sermo tuus, domine, qui sanat omnia.* Psal. 106: *misit verbum suum, et sanavit eos.* Secunda, quia animam mundificat. Joan. 2: *jam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis.* Tertia, quia mentem laetificat. Jer. 15: *factum est verbum domini in gaudium et justitiam cordis mei.* Quarta est, quia Deus Trinitas in corde ipsius inhabitat. Joan. 14: *si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum.* Quinto, illuminat. Psal. 118: *declaratio sermonum tuorum illuminat.* Sexto, in bono conservat. Sap. 6: *sermo tuus, domine, eos qui in te confidunt, conservat.* Septimo, liberat a morte aeterna, ut hic: *si quis sermonem meum servabit, mortem non videbit in aeternum.* Octavo perducit ad aeternam vitam et gloriam. Joan. 6: *respondit ei Simon Petrus: domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes; et nos credimus, et cognovimus quia tu es Christus filius Dei vivi. Verba vitae aeternae habes*: ad quam perducat nos et cetera.

[88562] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 57 *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit* et cetera. Phil. 2. Tria facit apostolus in epistola ista. Primo, agit de Christi majestate, ibi, *qui cum in forma Dei esset*; secundo de ipsius humilitate; ibi, *semetipsum exinanivit*; tertio, de humilitatis utilitate, ibi, *propter quod et Deus exaltavit illum* et cetera. Circa primum tria facit. Primo, ostendit ipsius divinitatem, ibi, *qui cum in forma Dei esset.* Deitas si erat in forma Dei, ergo Deus erat. Act. 9: *verbum misit Deus filiis Israel, annuntians pacem per Jesum Christum: hic est omnium Deus.* Secundo ostendit divinitatis ejus virtutem, ibi, *non rapinam*; idest, in veritate fuit Deus, non per rapinam, sicut esse voluit Diabolus. Rom. 9: *quorum patres, ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, amen*, idest vere. Tertio ponit ipsius aeternitatem, ibi, *se esse aequalem Deo.* Joan. 1: *in principio erat verbum* et cetera. Circa secundum similiter ostendit quod in tribus apparuit ejus humilitas. Primo in servilis formae susceptione, ibi, *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens* et cetera. Secundo in perfecta obedientiae exhibitione, ibi, *factus obediens* et cetera. Joan. 6: *non veni facere voluntatem meam* et cetera. Tertio, in turpissimae mortis tolerantia, ibi, *mortem autem crucis.* Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Circa tertium notandum, quod utilitas humilitatis ejus fuit exaltatio ejus: post mortem enim apparuit exaltatus super omnes creaturas. Ponit autem exaltationem ejus tripliciter. Primo in comparatione ad Angelos, ibi, *ut in*

nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum. Hebr. 1: *et adorent eum omnes Angeli.* Secundo in comparatione, vel in operatione ad homines, ibi; *terrestrium.* Col. 1: *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Tertio in comparatione ad Daemones. Heb. 2: *per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest Diabolum.* Augustinus: *manus inermis: et affixa cruci debellavit aereas potestates.* Christus enim per mortem suam subjecit sibi Daemones, homines et Angelos et cetera. Heb. 2: *omnia subjecisti sub pedibus ejus: nihil dimisit non subjectum ei.* Qui ergo voluerit salvari, discat primo humiliari. Luc. 14: *qui se humiliat, exaltabitur.* Job 2: *qui humiliatus fuerit erit in gloria*: ad quam nos conducat et cetera.

[88563] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 58 *Filius hominis tradetur ut crucifigatur*, Matth. 26. Circa passionem domini duo debemus considerare. Primo, passionis qualitatem; secundo, passionis virtutem; tertio, passionis utilitatem. Circa primum notandum, quod passio Christi fuit valde amara, propter tria. Primo propter patientis bonitatem; secundo, propter passionis utilitatem; tertio, propter inferentium crudelitatem. Patientis bonitas patet ex tribus. Primo, quia nulli nocebat, 1 Pet. 2: *qui peccatum non fecit* et cetera. Secundo, quia illatas injurias patientissime sustinebat. 1 Pet. 2: *qui cum malediceretur, non maledicebat* et cetera. Jerem. 2: *ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam.* Tertio, quia omnibus bene faciebat. Act. 10: *qui pertransiit bene faciendo* et cetera. Joan. 10: *bona opera ostendi vobis: propter quod horum me vultis occidere?* Vilitas mortis patet ex tribus. Primo, quia fuit voce omnium tamquam sceleratissimus judicatus. Luc. 23: *at illi clamabant: crucifige, crucifige eum.* Secundo, quia multipliciter opprobriatus est. Matth. 27: *tunc milites praesidis suscipientes Jesum in praetorio congregaverunt ad eum universam cohortem, et exuentes eum, chlamydem coccineam circumdederunt ei, et plectentes coronam de spinis posuerunt super caput ejus, et arundinem in dextera ejus; et genu flexo ante eum, illudebant ei dicentes: ave rex Judaeorum: et expuentes in eum acceperunt arundinem, et percutiebant caput ejus* et cetera. Tertio, quia morte turpissima condemnatus est. Sap. 2: *morte turpissima condemnemus eum.* Marc. 15: *et cum iniquis deputatus est.* Circa tertium notandum, quod crucifigentes fuerunt valde crudeles tripliciter. Primo ante mortem eum crudeliter flagellando. Matth. 27: *Jesum vero flagellatum tradidit eis* et cetera. Secundo, eum in morte cum aceto et felle potando. Joan. 19: *vas ergo positum erat aceto plenum.* Psal. 68: *et in siti mea potaverunt me aceto.* Tertio post mortem, jam mortuum vulnerando. Joan. 2: *unus ergo militum lancea latus ejus aperuit.* Circa virtutem passionis notandum, quod virtus passionis ejus apparuit in tribus. Primo in caelo, quod terrae lumen abstulit. Luc. 23: *et tenebrae factae sunt super universam terram usque ad horam nonam, et sol obscuratus est* et cetera. Secundo in terra quae tremuit. Matth. 27: *terra mota est.* Tertio, in Inferno, qui mortuos reddidit. Matth. 27: *multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt.* Virtutem ergo passionis Christi caelum clamat, terra praedicat, Infernus nuntiat. Philipp. 2: *Christus factus est obediens usque ad mortem* etc.; et post: *ut in nomine Jesu omne genu flectatur caelestium terrestrium et Infernorum.* Circa utilitatem passionis, consecuti sunt utilitatem de passione Christi, caelestes terrestres et infernales. Per passionem ergo Christi caelestes reparati sunt, homines terrestres de manu Diaboli liberati, et sancti patres qui erant in Inferno, inde extracti. De primo, Col. 1: *pacificans per sanguinem crucis ejus sive quae in caelo*

sunt, sive quae in terra et cetera. De secundo, Joan. 2: *nunc judicium est mundi, nunc princeps mundi hujus ejicietur foras.* Col. 1: *expolians principatus et potestates.* De tertio, Zach. 9: *tu quoque in sanguine testamenti eduxisti vinctos tuos de lacu.* Item nota septem virtutes in morte Christi.

[88564] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 59 *Pascha nostrum immolatus est Christus* etc., 1 Cor. 5. Dominus noster Jesus Christus tripliciter exhibuit se nobis in esum. Primo, sacramentaliter. Matth. 26: *accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum.* Secundo, spiritualiter. Augustinus: *ut quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti.* Tertio, aeternaliter. Augustinus: *ibi de te me satiabis satietate mirifica.* Secundum hoc triplex Pascha fecit nobis. Primum corporale, secundum spirituale, tertium aeternale. Haec sunt tria Paschata mystica quae celebraverunt filii Israel. Primum, in exitu de Aegypto, Exod. 12. Secundum, in deserto, Num. 9. Tertium, in terra promissionis, Josue 5. Ad celebrandum primum Pascha, in quo comedimus agnum immaculatum pro omnibus immolatum, ostendit apostolus in ista epistola, quinque esse necessaria. Primo ut expurgemur a carnali concupiscentia, ibi, *expurgate vetus fermentum.* Vetus fermentum est carnalis concupiscentia, quae a primo parente incepit corrumpere massam naturae humanae. 1 Cor. 5: *modicum fermentum totam massam corrumpit.* Secundo ut expurgemur a superbia, ibi, *non in fermento malitiae.* Malitia dicitur superbia antonomastice, quia est initium omnis malitiae. Eccli. 10: *initium omnis peccati superbia.* Tertio monet expurgari a malo avaritiae, ibi, *et nequitiae.* Avaritia dicitur nequitia, quia vult quod nequit: vult enim omnes divitias mundi, quod nunquam erit. Eccli. 10: *nil nequius quam amare pecuniam.* Quarto necessaria est mentis munditia, ibi, *sed in azymis sinceritatis.* Qui enim vult celebrare istud solemne Pascha, oportet eum esse mundissimum. Num. 18: *qui mundus est in domo tua, vescetur eis.* Quinto necessaria est vitae veritas, ibi, *et veritatis.* Eph. 4: *veritatem autem facientes in caritate* et cetera. Qui ergo vult celebrare istud ineffabile Pascha, expurgetur a malo carnalis concupiscentiae, a malo avaritiae, a malo superbiae; et delectetur in mentis puritate in veritate vitae: et veniet ad Pascha, quod non sequitur Quadragesima; sed erit ibi jugis et aeterna solemnitas: ad quam perducat nos Deus Jesus. Amen.

[88565] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 60 *Jesum quaeritis Nazarenum crucifixum? Surrexit*, Matth. 24. In his verbis quinque notantur. Primo infinita domini nostri Jesu Christi bonitas; secundo delectabilis ipsius speciositas; tertio admirabilis ipsius caritas; quarto jucunda Dei solemnitas; quinto fervens mulierum caritas. Primum ibi, Jesum. Jesus enim interpretatur salvator: quod enim mori voluit ut sua morte nos salvaret, infinitae fuit utique bonitatis. Vere hodie apparuit salvator propter tria. Primo, quia hodie nos salvavit a Daemonibus, quos hodie expoliavit. Col. 2: *expolians principatus et potestates* et cetera. Secundo, quia hodie nos salvavit a morte, quam hodie debellavit. Gregorius: *Deus qui hodierna die* etc. 1 Cor. 12: *absorpta est mors in victoria.* Hodie enim victoriosus Christus victa morte resurrexit. Tertio, quia salvavit nos de Inferno, quem hodie catenavit. Psal. 106: *contrivit portas aereas, et vectes ferreos confregit* et cetera. Speciositas resurgentis notatur ibi, *Nazarenus.* Nazarenus interpretatur floridus: in floribus autem pulchritudo consistit. Cant. 2: *ego flos campi, et lilium convallium.* Fuerunt autem in Christo tria

genera florum: primo flores rubei, secundo nigri, tertio candidi. Flores rubei sunt guttae sanguinis; nigri, livores vulnerum; candidi, splendores glorificati corporis. De primo et tertio, Cant. 5: *dilectus meus candidus et rubicundus.* De secundo, 1 Pet. 2: *cujus livore sanati sumus.* Fuit ergo Jesus totus floridus: quia circumdatus rosis, idest guttis sanguinis; ornatus violis, idest livoribus vulneris; vallatus liliis, idest splendoribus glorificati corporis. Cant. 2: *flores apparuerunt in terra nostra.* Caritas resurgentis, ibi, *crucifixum.* Haec enim vere fuit inaestimabilis dilectio caritatis, quam nullus hominum capere potuit. Ephes. 3: *scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi* et cetera. Joan. 15: *majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Voluit autem mori morte crucis, maxime propter tria. Primo ut se mortuum vere fuisse, et per hoc vere resurrexisse, manifeste omnibus demonstraret. Omnibus enim patuit quod fuit vere mortuus, cum crux in alto posita eum mortuum demonstraret. Secundo ut sicut arbor mortis fructum produxerat, sic arbor fructus vitae suae omnes vivificaret, Gregorius: *qui salutem humani generis in ligno crucis constituisti, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret.* Tertio ut de Diabolo, qui hominem per lignum vicerat, per lignum similiter triumpharet. Gregorius: *et qui in ligno vincebat, per lignum quoque vinceretur*, et cetera. Quartum, scilicet praesentis diei festivitas, notatur ibi, *resurrexit.* Resurrectio enim dominica fecit nobis hunc diem solemnitatis et laetitiae. Psal. 116: *haec dies quam fecit dominus.* Fecerunt istum diem solemnem tria. Primo caelum, Angelum transmittendo. Matth. 28: *Angelus domini descendit de caelo* et cetera. Secundo terra, prae gaudio exultando. Matth. 28: *et ecce terraemotus factus est magnus.* Tertio Infernus, sanctos restituendo. Matth. 27: *multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt.* Ergo caelum, terra, Infernus testimonium reddiderunt resurrectionis Jesu Christi. Quintum, scilicet mulierum caritas, notatur ibi, *quaeritis.* Docent autem nos istae sanctae mulieres quaerere Jesum exemplo suo, si volumus eum invenire. Quaeritur Jesus tripliciter. Primo fide, secundo spe, tertio caritate. Glossa super illud Matth. 6: *primum quaerite regnum Dei*, dicit, quod *scilicet Christus est quaerendus fide, spe, et caritate.* Fide quaerit cum rationalis, quae quaerit lucem suae veritatis; spe quaerit eum irascibilis, quae quaerit gloriam suae majestatis; caritate quaerit eum concupiscibilis, quae quaerit dulcedinem suae bonitatis. Istae sunt tres Mariae, de quibus dicitur in Evangelio hodierno. Dominus Jesus faciat nos quaerere et invenire. Amen. *Haec dies quam fecit dominus.*

[88566] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 61 *De Jesu Nazareno, qui fuit vir propheta, potens in opere et sermone* etc., Luc. ult. In istis verbis tria dicuntur de domino Jesu Christo. Primo benigna ipsius bonitas, ibi, *de Jesu Nazareno*; secundo ipsius potentia, ibi: *qui fuit potens in opere*; tertio ipsius sapientia, ibi: *sermone.* Secundum membrum prosequeris. Circa quod notandum, quod quatuor sunt opera Christi, in quibus apparuit potentia ejus. Primum opus ejus est opus creationis. Psal. 103: *omnia in sapientia fecisti, idest in filio.* In isto opere apparuit potens tripliciter. Primo secundum materiam, quia de nihilo fecit omnia. Gen. 1: *in principio creavit Deus caelum et terram.* Creare est de nihilo aliquid facere. Secundo secundum modum, quia verbo fecit omnia. Psal. 148: *dixit et facta sunt.* Tertio secundum causam, quia magna fecit. Psal. 111: *magna opera Dei.* Sapient. 8: *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Secundum opus ejus fuit opus recreationis, in quo apparuit potens

tripliciter. Primo in passione; secundo in resurrectione; tertio in ascensione. In passione apparuit potens, quia potestates aereas debellavit. Coloss. 1: *expolians principatus et potestates, traduxit confitenter palam triumphans illos in semetipso.* In resurrectione apparuit potens, quia propria virtute de morte triumphavit. 1 Corinth. 3: *absorpta est mors in victoria.* In ascensione apparuit potens, quia propria virtute ad caelos transvolavit. Lucae ult.: *elevatis manibus suis, benedixit eis: et factum est, dum benediceret illis, recessit ab eis, et ferebatur in caelum.* Tertium opus fuit opus admirationis, scilicet opus miraculorum, in quo apparuit potens tripliciter. Primo, quia fecit multa magna miracula. Matth. 2: *caeci vident, claudi ambulant* et cetera. Secundo, quia fecit sola verbi potentia. Matth. 8: *qualis est hic, quia venti et mare obediunt ei?* Tertio, quia faciebat auctoritate propria. Marc. 1: *in potestate spiritibus immundis imperabat, et obediebant ei.* Quartum opus ejus erit opus retributionis. Psalm. 18: *opera manuum ejus veritas et judicium.* In isto opere apparebit potens tripliciter. Primo in omnium creaturarum commotione. Sapien. 5: *armabit creaturam ad ultionem inimicorum.* Secundo in mortuorum resurrectione. 1 Corinth. 15: *canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti.* Tertio in reproborum et Daemonum condemnatione. Matth. 25: *tunc dicet his qui a sinistris ejus erunt: discedite a me.* Patet ergo quod timendus est dominus qui tantam habet potentiam. Jerem. 5: *me ergo non timebitis, et a facie mea non dolebitis?* et cetera. *Tres sunt qui testimonium dant in caelo*, 1 Joan. 5.

[88567] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 62 *Tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, sanguis et aqua*, 1 Joan. 5. Necesse est quod credamus Christum Deum verum, et verum hominem: et ideo voluit Christus multis testimoniis probare quod esset Deus et homo: utrumque habemus hic. Scilicet de testimonio divinitatis ejus dicit supra: *tres sunt qui testimonium dant in caelo.* De testimonio humanitatis dicit hic: *tres sunt qui testimonium dant in terra.* Circa primum notandum, quod duodecim testimonia habuit Christus quod esset verus Deus. Primo testificatus est pater, secundo filius, tertio spiritus sanctus, quarto miraculorum operatio, quinto sancti, sexto Angeli, septimo caelum, octavo aer, nono aqua, decimo terra, undecimo Infernus, duodecimo ignis. Circa secundum notandum, quod triplex testimonium ponit hic beatus Joannes de humanitate ejus; in quibus maxime apparuit caritas ejus ad nos. Primum fuit sanguinis effusio, secundum aquae emanatio, tertium spiritus emissio. De primis duobus Joan. 20: *et continuo exivit sanguis et aqua.* De tertio, Matth. 27: *et inclinato capite emisit spiritum* et cetera. In sanguinis effusione quinque bona nobis fecit. Circa secundum notandum, quod triplicem aquam dedit nobis dominus Jesus. Primo aquam Baptismi ad peccatorum ablutionem. Ezech. 28: *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini.* Secundo aquam sapientiae ad sitis spiritualis extinctionem. Eccl. 15: *aqua sapientiae salutaris potavit illum.* Joan. 4: *si quis biberit ex aqua hac, non sitiet in aeternum.* Augustinus dicit: *si quis biberit de aqua Paradisi, de quo una gutta major est quam Oceanum, restat ut in eo extinguatur sitis cupiditatis mundanae.* Tertio aquam spiritus sancti ad refrigerationem. Joan. 7: *si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. Hoc autem dicebat de spiritu quem accepturi erant credentes in eum.* Circa tertium notandum, quod emisit spiritum ad tria. Primo ut nos vivificaret. Joan. 10: *ego animam meam pono pro ovibus meis.* Secundo, ut sanctos de

Inferno liberaret. Spiritus enim Christi cum divinitate descendit ad Inferos, et eduxit sanctos, qui tunc erant ibi. Zach. 9: *tu quoque in sanguine testamenti eduxisti vinctos tuos de lacu.* Tertio ut emittendi spiritum nobis exemplum daret. Quicumque enim sequi Christum desiderat, oportet quod omnino relinquat spiritum suum. Luc. 9: *si quis vult post me venire, abneget semetipsum.* 2 Cor. 5: *pro omnibus mortuus est Christus, ut qui vivunt jam non sibi vivant, sed ei qui pro omnibus mortuus est.* Qui sic moritur, veniet ad vitam ubi nullus moritur: ad quam nos conducat Christus vita nostra. Amen.

[88568] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 63 *Pax vobis*, Joan. 21. In isto Evangelio invenitur quod tripliciter obtulit dominus pacem discipulis suis, ad demonstrandum quod tripliciter est nobis necessaria. Primo cum Deo: de qua Joan. 16: *in mundo pressuram habebitis, in me autem pacem.* Secundo pax in nobis, de qua Job 5: *et scies quod pacem habeat tabernaculum tuum.* Bernardus: *pax vobis a vobis sit; et quicquid exterius minari videtur, non timebitis, quia non nocebit.* Tertio pax cum proximis est necessaria. Rom. 12: *si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes.* Circa primam pacem notandum, quod tria sunt ei necessaria qui vult habere pacem cum Deo. Primo Deum timeat. Eccl. 1: *corona sapientiae timor domini, replens pacem, et salutis fructum.* Item in eodem: *timor domini expellit peccatum.* Secundo ut in eodem spem suam habeat. Isa. 26: *facies pacem nobis, quia in te speravimus.* Tertio ut mandatis ejus obediat. Isa. 48: *utinam attendisses mandata mea: facta fuisset sicut flumen pax tua* et cetera. Circa secundam pacem nota, quod tria sunt necessaria homini qui vult habere pacem secum. Primo ut Deo se totum subjiciat. Job 22: *acquiescito ei, et habeto pacem.* Secundo ut bonam voluntatem semper custodiat. Luc. 3: *et in terra pax hominibus bonae voluntatis.* Tertio ut omnes motus animi et corporis secundum prudentiam spiritus regat. Roman. 8: *prudentia spiritus, vita et pax.* Matth. 5: *beati pacifici.* Glossa: *pacifici sunt omnes qui motus animi componunt, et rationi subjiciunt, et in his non repugnat.* Circa tertiam pacem nota, quod tria sunt homini necessaria qui vult habere pacem cum proximis. Primo ut quae placita sunt Deo, facit. Prov. 16: *cum placuerint domino viae hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem.* Secundo ut nulli injuriam faciat. 2 Cor. 6: *nemini dantes ullam offensionem.* Psal. 118: *pax multa diligentibus legem tuam.* Lex Dei est ut quae nolumus fieri nobis, aliis ne faciamus; quae autem nobis fieri volumus, similiter aliis faciamus. Tertio ut omnibus benefaciat. Rom. 2: *gloria, honor, pax omni homini operanti bonum.* Sunt autem tria quae maxime destruunt pacem. Primo superbia. Job 9: *quis restitit ei, et pacem habuit?* Secundo iracundia. Eccl. 26: *homo iracundus incendit litem, et vir peccator turbat amicos, et in medio pacem habentium mittet inimicitias.* Tertio quaelibet iniquitas. Isa. 28: *non est pax impiis, dicit dominus.* Debet ergo ille ista tria removere qui vult pacem habere in praesenti cum domino, secum, et cum proximo; et pacem aeternitatis in futuro: ad quam perducat nos dominus et cetera.

[88569] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 64 *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus*, 1 Pet. 2. In ista epistola quatuor notantur. Primo notatur domini nostri innocentia, ibi, *qui peccatum non fecit*; secundo maxima ipsius patientia, ibi, *cum pateretur, non comminabatur*; tertio ineffabilis ipsius caritas, ibi, *qui peccata nostra ipse*

portavit in corpore suo super lignum etc.: quarto multiplex ex his tribus nostra utilitas, ibi, *cujus livore sanati sumus.* Circa primum notandum, quod ejus innocentia ostenditur in tribus. Primo, quia peccatum non fecit. Heb. 7: *talis decebat ut esset nobis pontifex, sanctus, innocens* et cetera. Secundo, quia nullum decepit, ibi, *nec inventus est dolus in ore ejus.* 2 Cor. 1: *Dei enim filius Jesus Christus, qui in vobis per nos praedicatus est, per me et Silvanum, et Timotheum. Non fuit in illo est et non; sed est in illo fuit* et cetera. Tertio, quia nulli injuriam intulit, ibi, *qui cum malediceretur, non maledicebat.* Isa. 43: *quasi agnus coram tondente se obmutescet* et cetera. Circa secundum notandum, quod ejus potentia ostenditur in tribus. Primo, quia passioni se sponte obtulit, ibi, *tradebat autem judicanti se injuste.* Isa. 53: *oblatus est quia ipse voluit.* Secundo, quia injuste judicatus patientissime sustinuit, ibi, *judicanti se injuste*: haec enim est vera patientia, quando quis injuste judicatus, hilariter sustinet. Joan. 10: *multa bona opera ostendi vobis: propter quod horum me vultis occidere?* 1 Pet. 2: *haec enim est gratia, si propter Dei conscientiam sustinet quis tristitias, patiens injuste.* Tertio, quia nec crucifigentibus minas intulit, ibi, *cum pateretur, non comminabatur.* Jerem. 11: *ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam.* Pro eis oravit. Isa. 53: *et pro transgressoribus rogavit*, ut non perirent. Circa tertium similiter notandum, quod ostenditur caritatem ejus magnam fuisse in tribus. Primo, quia peccata nostra ipse abstulit. Joan. 1: *ecce agnus Dei ecce qui tollit peccata mundi.* Secundo in modo oblationis, quia in corpore suo poenas peccatorum nostrorum ipse pertulit, ibi, *in corpore suo.* Isa. 53: *ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras* et cetera. Tertio, quia tam crudelem mortem pro peccatis nostris auferendis sustinuit, ibi, *super lignum*, idest crucem. Phil. 2: *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Circa quartum ostendit quod triplicem utilitatem contulit nobis mors Christi. Primo, quia nos liberavit a malo culpae, ibi, *pro peccatis mortuus.* Tit. 2: *dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate* et cetera. Secundo, quia restituit nobis bonum gratiae, ibi, *justitiae vivamus.* Rom. 5: *sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi.* Joan. 1: *et de plenitudine ejus omnes accepimus gratiam pro gratia.* Tertio ostendit quod servavit nos a corruptione, ibi, *cujus livore sanati sumus.* Isa. 53: *vere languores nostros ipse tulit.* Ista sunt tria vestigia, in quibus debemus illum sequi. Primo in innocentiae puritate. Lev. 2: *sancti estote, quia ego sanctus sum.* Matth. 5: *beati mundo corde*: 1 Pet. 1: *et ipsi sancti in omni conversatione sitis, quoniam scriptum est: sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.* Lev. 2: *sanctificamini, et estote sancti, quoniam sanctus sum ego, dicit dominus.* Secundo in patientiae firmitate. Luc. 21: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Heb. 12: *recogitate eum qui talem adversus semetipsum sustinuit contradictionem.* Tertio in caritate. Joan. 15: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Job 30: *vestigia ejus secutus est pes meus* et cetera. Qui sequitur eum per ista vestigia, perveniet ad aeternae beatitudinis gaudia. Joan. 8: *qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*: ad quod nos perducat Christus lux et vita. Amen. *Christus passus est pro nobis* et cetera. Duo notantur hic. Primo magna Christi patientia, *ibi, Christus passus est*; secundo de passione ipsius utilitas, *ibi, pro nobis.*

[88570] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 65 *Bonus pastor animam suam*

ponit pro ovibus suis, Joan. 10. In istis verbis tria notantur. Primo magna domini nostri Jesu Christi bonitas, ibi, *bonus pastor*; secundo magna ipsius caritas, ibi, *animam suam dat*; tertio electorum ipsius sanctitas vel bonitas, ibi, *pro ovibus suis.* Circa primum sciendum, quod Christus dicitur bonus pastor propter tria. Tria enim sunt officia boni pastoris. Primum est oves defendere; secundum est in bonis pascuis tenere, et pascere; tertium est errantes requirere. Sic dominus noster Jesus Christus primo oves suas defendit a leonibus, idest Daemonibus; a lupis idest tyrannis; ab ursis, idest haereticis. Ezech. 24: *pro eo quod facti sunt greges mei in rapinam, et oves meae in devorationem omnium bestiarum*: et post: *liberabo gregem meum.* Joan. 10: *non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea.* Secundo oves suas in prato Scripturae, gratiae et gloriae pascit. Ezech. 34: *in pascuis uberrimis pascam eas, et in montibus excelsis Israel erunt pascuae earum.* Errantes solicite requirit. Luc. 15: *quis ex vobis homo qui habet centum oves, et si perdiderit unam ex illis, nonne dimittit nonaginta novem in deserto, et vadit ad illam quae perierat, donec inveniat eam?* Ezech. 34: *et ecce ego ipse requiram oves meas* et cetera. Circa secundum notandum, quod tria nobis dedit Christus, in quibus apparuit magna ejus caritas. Primo corpus in cibum. Matth. 26: *accipite, et manducate: hoc est corpus meum.* Secundo sanguinem in potum. Matth. 26: *accipite, et bibite ex hoc omnes; hic est enim sanguis meus.* Tertio animam in pretium. 1 Joan. 3: *in hoc cognovimus caritatem Dei, quia animam suam pro nobis posuit.* Joan. 10: *animam meam pono pro ovibus meis.* Circa tertium notandum, quod tres sunt actus bonitatis. Primus est nulli nocere. 2 Cor. 7: *nemini dantes ullam offensionem.* Secundus est injurias patienter ferre. Rom. 11: *nulli malum pro malo reddentes* et cetera. Tertius est sua et se omnibus libenter tribuere. Dionysius: *bonum est sui ipsius diffusivum.* 1 Joan. 3: *et nos debemus pro fratribus animas ponere.* Propter haec tria dicuntur sancti oves. Primo, quia oves nemini injuriam faciunt; secundo, quia mansuete mala sufferunt; tertio, quia se et sua ad usum hominum tribuunt. Qui sic sunt oves Christi, pervenient sine dubio ad ovile Christi, quod est caeleste regnum. Matth. 25: *statuet oves quidem a dextris* etc.: et post: *venite benedicti patris mei, percipite regnum*: ad quod nos perducat. Amen.

[88571] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 66 *Obsecro vos tamquam advenas et peregrinos abstinere vos a carnalibus desideriis, quae militant adversus animam* etc., 1 Petr. 2. Quatuor notantur in verbis istis. Primo indicitur carnalium vitiorum abstinentia, ibi: *abstinete vos a carnalibus desideriis*; secundo ostenditur abstinentiae necessitas, ibi: *quae militant adversus animam*; tertio praecipitur conversationis honestas, ibi: *conversationem inter gentes habentes bonam*; quarto subjungitur bonae conversationis utilitas, ibi: *ut in eo quod detrectant de vobis tamquam de malefactoribus, ex bonis operibus vos considerantes, glorificent dominum in die visitationis.* Circa primum notandum, quod tria sunt genera desideriorum, a quibus Scriptura praecipit abstinere. Primo a desideriis saecularibus; secundo a desideriis nocivis et inutilibus; tertio a desideriis carnalibus. Desideria saecularia sunt cum desiderantur honores saeculares. Tit. 2: *apparuit gratia salvatoris nostri omnibus hominibus erudiens nos ut abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et juste et pie vivamus in hoc saeculo.* Desideria nociva sunt cum desiderantur divitiae temporales. 1 Tim. 6: *qui volunt divites fieri, incidunt in tentionem et in laqueum Diaboli, et desideria*

multa inutilia et nociva, quae mergunt homines in interitum et perditionem et cetera. Desideria carnalia sunt cum desiderantur delectationes carnales. Rom. 16: *carnis curam ne feceris in desideriis.* Circa secundum notandum, quod carnalia desideria tripliciter militant adversus animam; et ideo habemus necesse abstinere ab eis. Primo militant adversus eam continue impugnando. Job 6: *militia est vita hominis super terram.* Tota vita hominis est quasi pugna quaedam. Secundo mortaliter per culpam vulnerando. Prov. 21: *desideria occidunt pigrum: noluerunt manus ejus quicquam operari.* Tertio aeternam perditionem et interitum infligendo. 1 Tim. 6: *desideria multa inutilia, quae mergunt homines in interitum*: desideria enim carnalia occidunt per culpam hic, et in futuro occidunt per mortem aeternam. Circa tertium notandum, quod bona conversatio consistit in tribus. Primo in mentis puritate. 2 Cor. 1: *gloria nostra haec est testimonium conscientiae nostrae, quod in simplicitate cordis, et sinceritate Dei, et non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conversati sumus in hoc mundo.* Secundo in morum honestate, sive sanctitate. 2 Petr. 3: *cum igitur omnia solvenda sint, quales nos oportet esse in sanctis conversationibus et pietatibus, expectantes, et properantes in adventum diei domini.* Tertio in caelestium gaudiorum continua aviditate. Philip. 3; *nostra conversatio in caelis est.* Circa quartum notandum, quod tripliciter ponit utilitatem de bona conversatione. Prima est detractorum confutatio vel cohibitio, ibi, *in eo quod detractant de vobis.* 1 Petri 2: *haec est voluntas Dei, ut benefacientes, obmutescere faciatis imprudentium hominum ignorantiam.* Secundo honorificatio, ibi, *ex bonis operibus vos considerantes, glorificent Deum in die visitationis.* Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est.* Tertio magna bene conversantium remuneratio, ibi, *in die visitationis.* Glossa ibi: *in die visitationis, idest in tempore retributionis.* Quanta sit gloria donanda nobis, solus Deus cognoscit: ad quam nos perducat dominus Jesus. Amen.

[88572] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 67 *Mundus gaudebit, vos autem contristabimini; sed tristitia vestra vertetur in gaudium*: Joan. 16. Tria notantur in istis verbis. Primo mundanorum stultitia, ibi, *mundus gaudebit.* Eccle. 2: *risum reputavi errorem, et dixi gaudio: quid frustra deciperis?* Secundo sanctorum sapientia, ibi, *vos autem contristabimini.* Eccle. 7: *cor sapientis ubi tristitia, cor stultorum ubi laetitia.* Tertio futura sanctorum laetitia, ibi, *tristitia vestra vertetur in gaudium.* Luc. 6: *beati qui lugetis, quoniam gaudebitis* et cetera. Circa primum notandum, quod tria ostendunt laetitiam mundanorum esse stultam. Primo tempus; quia modo non est tempus gaudendi, sed flendi. Eccle. 1: *tempus flendi, et tempus ridendi.* Praemittit tempus flendi, subjungit tempus ridendi, ut ostenderet quod tempus flendi est praesens, et futurum erit ridendi; unde quidam: *nunc est tempus flendi, nunc tempus peccata lugendi.* Secundo locus; quia mundus iste locus est tristitiae, et non laetitiae. Psalm. 83: *ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum, in loco quem posuit.* Judic. 2: *Angelus domini ascendit de Galgala ad locum flentium.* Tertio causa, quia gaudent de malis. Proverb. 2: *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Satis ergo patet quod stultum est gaudium mundanorum, cum gaudeant in tempore tristitiae, in loco miseriae, in perpetratione malitiae. Augustinus: *quid est saeculi gaudium? Breviter dicam: impudicitia, nequitia, inspectabiliter nugari, turpitudinem facere, ebriositate ingurgitari.* Circa secundum notandum, quod est sapientiae tristari, propter tria. Primo,

quia per tristitiam corripitur hominis malitia. Eccli. 7: *per tristitiam vultus corrigitur animus delinquentis.* Secundo, quia per momentaneam tristitiam evadit homo aeterna supplicia. Gregorius: *sancti praesentem vitam lucrum putant, quia per hanc aeternam evadere non ignorant.* Nahum 1: *afflixi te, et non affligam te amplius.* Tertio, quia per *modicam tristitiam acquirunt aeterna gaudia.* 2 Corinth. 4: *id enim quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur, temporalia sunt; quae non videntur, aeterna.* Circa tertium notandum, quod futura sanctorum laetitia dicitur esse in tribus. Primo in divinae praesentiae consolatione, ibi, *iterum autem videbo vos.* Augustinus in Lib. de civitate Dei: *primum erit ipse Deus, qui erit omnia in omnibus, qui erit nobis salus, honor et gloria, pax et gaudium et omnia bona.* Gen. 14: *ego merces tua magna nimis.* Secundo in summa cordis exultatione, ibi, *et gaudebit cor vestrum.* Isa. 35: *gaudium et laetitiam obtinebunt.* Tertio in aeternitatis assecutione, ibi, *gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Isa. 15: *venient in Sion cum laude; et laetitia sempiterna super capita eorum.* Ad quam laetitiam perducat nos Christus. Amen.

[88573] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 68 *Sit omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum*, Jacobi 1. Apostolus Jacobus monet nos in istis verbis ut proniores simus ad audiendum quam ad loquendum: et debent nos ad hoc movere tria. Primo naturae documentum; secundo nocumentum; tertio emolumentum. Natura tripliciter docet nos ut plus audiamus quam loquamur. Primo, quia natura dedit homini duplex instrumentum audiendi, et tantum unum loquendi; ut hoc ipso ostendatur quod in duplo homo debet audire quam loqui. Secundo, quia natura dedit pluribus animalibus auditum, loquelam non dedit nisi homini animali rationali, ut ex hoc ostenderetur quod locutio debet esse rationalis. Col. 4: *sermo vester semper sit sale conditus.* Tertio, quia natura dedit instrumenta audiendi semper aperta, sed instrumentum loquendi clausit sub duobus claustris vel muris: homo enim semper habet aures apertas, sed linguam clausam sub labiis et dentibus: est enim lingua quasi mala monacha, et ideo reclusit illam Deus sub pluribus claustris. Michaeae 8: *custodi claustra oris tui.* Circa secundum sciendum, quod triplex nocumentum provenit ex multa locutione. Primo malum culpae. Prov. 10: *in multiloquio non deerit peccatum.* Secundo malum poenae. Eccl. 20: *qui multis utitur verbis, affligit animam suam.* Tertio malum infamiae. Prov. 18: *qui respondet antequam audiat, stultum se esse demonstrat, et dignum confusione.* De his tribus Jac. 3: *lingua enim est universitas iniquitatis*; ecce primum: *lingua est inquietum malum, plena veneno mortifero*; ecce secundum: *lingua constituitur in membris nostris, quae maculat totum corpus*; ecce tertium. Circa tertium notandum, quod triplex utilitas provenit homini qui multum audit et parum loquitur. Primo bona gratiae. Eccl. 32: *audi tacens, et pro reverentia accedet tibi bona gratia.* Secundo bona sapientiae. Eccl. 6: *si inclinaveris aurem tuam, excipies doctrinam.* Tertio jucunditas mentis et tranquillitas. Prov. 31: *qui custodit os suum et linguam suam, custodit ab angustiis animam suam* et cetera.

[88574] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 69 *Si quis putat se religiosum esse, non refrenans linguam suam, sed seducens cor suum, hujus vana est religio*, Jacob. 1. In istis verbis monet beatus Jacobus ad refrenationem linguae. Sunt autem tria quae debent movere ad

refrenandam linguam. Primo, quia qui non refrenat linguam suam cadit in multa peccata. Secundo, quia multa mala poenae incurrit. Tertio, quia qui refrenat linguam suam, multa bona acquirit. De primo Proverb. 3: *in multiloquio peccatum non deerit.* De secundo Eccl. 20: *qui multis utitur verbis, affligit animam suam.* De tertio Prov. 18: *qui respondet priusquam audiat, stultum se esse demonstrat.* Circa primum notandum, quod Scriptura ponit multas linguas, per quas significantur diversa peccata quae committuntur per linguam; et tales linguae sunt refrenandae. Prima est lingua dolosa, quae est in duplicibus et proditoribus. Psal. 119: *libera me a lingua dolosa.* Jer. 9: *sagitta vulnerans lingua eorum, dolum locuta est; in ore suo pacem cum amico suo loquitur, et in occulto ponit ei insidias.* Secunda est lingua magniloqua, quae est in superbis et arrogantibus. Psal. 2: *disperdat dominus universa labia dolosa, et linguam magniloquam.* Tertia est lingua serpentina et venenosa, quae est in invidis et detractoribus. Psal. 139: *acuerunt linguas suas sicut serpentis, venenum aspidum sub labiis eorum.* Quarta est lingua mendax in perjurantibus, mentientibus, et falsis testibus. Prov. 16: *sex sunt quae odit dominus: oculos sublimes, et linguam mendacem* et cetera. Quinta est lingua blanda, quae est in mentientibus. Prov. 6: *ut custodias te a muliere mala, et a blanda lingua extraneae.* Sexta est lingua tertia, quae est in lenis et lenonibus. Eccl. 28: *lingua tertia mulieres viratas ejecit, et privavit illas laboribus suis.* Prima lingua in opere luxuriae est hominis diligentis mulierem; secunda mulieris dilectae; tertia est lingua nuntii vel nuntiae portantis verba dilecti ad dilectam, et dilectae ad dilectum. Septima est lingua iniqua, quae est in adulatoribus. Prov. 14: *malus obedit linguae iniquae.* Lingua iniqua est quando facit malum adulatoribus provocantibus. Octava est lingua gladiosa, quae est in iracundis et furiosis, qui conviciis et opprobriis occidunt multos. Psalm. 56: *filii hominum, dentes eorum arma et sagittae, et lingua eorum gladius acutus.* Nona lingua fallax, quae est in malis mercatoribus et deceptoribus, qui fallunt simplicem, merces suas mendaciis praecommendando, vel falsis ponderibus, numeris et mensuris decipiendo. Prover. 26: *lingua fallax non amat veritatem*, idest Christum, *et os lubricum operatur ruinas*, scilicet corporis et animae. Prov. 21: qui congregat thesauros *lingua mendacii*, scilicet in operatione, *vanus et excors*, idest sine corde et discretione, *et impingit ad laqueos mortis*, scilicet velit nolit. Decima est lingua blasphema, quae est in eis *qui Deum et sanctos suos blasphemant.* Undecima est lingua acharis, idest sine gratia, quae est in histrionibus et derisoribus, et in eis qui verba otiosa libenter loquuntur. Eccl. 20: *homo acharis quasi fabula vana.* Circa secundum notandum, quod multas poenas incurrit homo qui non refrenat linguam suam. Primum est ruina. Prov. 12: *propter labiorum peccata ruina proximat malo.* Eccl. 10: *labia stulti praecipitabunt eum.* Secundum est, quia nihil habere potest in vita ista prosperum. Psal. 139: *vir linguosus non dirigetur in terra.* Tertium, labor. Quartum, dolor. Psal. 9: *sub lingua eorum labor et dolor.* Quintum, ipsius perversa destructio loquentis. Sextum, ipsius de vita aeterna repulsio. Psal. 51: *dilexisti omnia verba praecipitationis lingua dolosa: propterea Deus destruet te* et cetera. Septimum est ipsius malae linguae arefactio. Isa. 41: *lingua eorum siti exaruit.* Octavum, ejus denique malae linguae in igne infernali cruciatio. Luc. 16: *mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma.* Nonum, ejusdem linguae commanducatio. Apoc. 16: *commanducabunt linguas suas prae dolore.* Decimum est mors aeterna. Prov. 18: *mors et vita in manu linguae*, idest in operatione vel operibus linguae. Qui refrenat linguam suam habebit vitam aeternam; qui non, habebit mortem aeternam. Undecimum, sentiet omne malum. Proverb. 17: *qui vertit linguam suam*, scilicet nigrum in candidum vertit ad libitum audientiae, *incidet in malum*, scilicet Gehennae. Prov. 13: *qui custodit os suum, custodit animam suam; qui autem inconsideratus est ad loquendum, sentiet mala*, scilicet aeterna. Circa tertium notandum, quod multa bona contingunt ex refrenatione linguae. Primum est vitae perfectio. Jac. 3: *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Secundum est mentis in Deum elevatio. Thren. 3: *sedebit solitarius, et tacebit* et cetera. Tertium est vitae aeternae acquisitio. Psal. 33: *quis est homo qui vult vitam, diligit dies videre bonos? Cohibe linguam tuam a malo* et cetera.

[88575] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 70 *Arguet mundum de peccato, de justitia et de judicio.* Joan. 17. In istis verbis tria ponuntur, de quibus sanctus spiritus arguet mundanos. Primo arguet de peccato, quod non debent facere; secundo de justitia, quam debent facere; tertio de judicio, quod debent expavescere. Primum ibi, *de peccato*; secundum ibi, *de justitia*; tertium ibi, *de judicio.* Circa primum notandum, quod peccatum fugiendum est propter multa: sed maxime propter tria magna mala quae facit homini. Primo, quia ponit hic peccatores in multa miseria. Proverb. 14: *miseros facit populos peccatum.* Secundo, quia privat hominem aeterna gloria. Isai. *tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Tertio, quia ducit hominem ad aeterna supplicia. Matth. 25: *ibunt hi in supplicium aeternum.* Circa secundum notandum, quod justitia est facienda maxime propter tria. Primo, quia ponit hic hominem in multa laetitia. Psal. 18: *justitiae domini rectae, laetificantes corda.* Secundo, quia liberat hominem a morte perpetua. Prov. 2. *Justitia*, scilicet opera justitiae, *liberabit a morte*, scilicet aeterna. Prov. 25: *qui sequitur justitiam, et misericordiam, inveniet vitam.* Tertio, quia ducit hominem ad aeterna gaudia. Matth. 25: *justi autem ibunt in vitam aeternam.* Circa tertium notandum, quod futurum judicium maxime est timendum propter tria. Primo, propter judicis aequitatem. Psal. 7: *Deus judex justus fortis et patiens.* Secundo propter judicis severitatem. Judith 6: *in die judicii visitabit illos, et dabit ignes et vermes in carnes eorum.* Tertio propter sententiae irrevocabilitatem. Matth. 25: *discedite a me maledicti in ignem aeternum.* Aeternum dicitur quod finem non habet: a quo igne liberet nos Deus. Amen.

[88576] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 71 *Cum venerit Paraclytus, ille arguet mundum*, Joan. 6. Dupliciter arguit dominus peccatores: in praesenti et in futuro. In praesenti tripliciter. Primo per luminis spiritus sancti infusionem, ut dicitur Ephes. 5: *omne quod arguitur, a lumine manifestatur.* Secundo, per praedicationem. Judae 2: *illos autem redarguite judicatos.* 1 Tim. 4: *argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.* Tertio, per conscientiae remorsionem. Job 13: *verumtamen vias meas in conspectu ejus arguam*: et Psal. 49: *arguam te, et statuam contra faciem tuam*, idest conscientiam tuam. In futuro tripliciter redarguentur peccatores. Primo arguet eos sua malitia se ipsam manifestando. Jer. 2: *arguet te malitia tua.* Secundo, omnis creatura eos increpando. Sap. 5: *pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Tertio, arguet eos Christus, justissime condemnando in causam. Judith 2: *ecce venit Deus in sanctis millibus suis facere judicium contra omnes, et arguere omnes impios de omnibus operibus impietatis eorum, quibus impie egerunt.* Arguet autem tripliciter. Primo, in aequitate, nullatenus a justitia declinando.

Isa. 11: *arguet in aequitate pro mansuetis terrae.* Secundo, in furore, saevissime impios puniendo. Ps. 6: *domine, ne in furore tuo arguas me.* Tertio arguet universaliter, nulli impio indulgendo. Judith 2: *ecce venit dominus cum sanctis millibus suis facere judicium contra omnes, et arguet omnes impios*: a qua arguitione liberet nos Deus. Amen.

[88577] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 72 *Exivi a patre, et veni in mundum: iterum relinquo mundum, et vado ad patrem*, Joan. 16. Quatuor ponit in verbis istis. Primo, suum a patre exitum, ibi, *exivi a patre.* Exire suum a patre fuit se visibilem facere. Secundo, suum in mundum adventum, ibi, *et veni in mundum.* Tertio, suum a mundo discessum, ibi, *iterum relinquo mundum.* Quarto, suum ad patrem ascensum, ibi, *et vado ad patrem.* Circa primum notandum, quod Christus exivit a patre propter tria. Primo, ut eum mundo manifestaret. Joan. 1: *Deum nemo vidit unquam: unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit.* Secundo, ut ejus voluntatem nobis declararet. Joan. 15: *omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis.* Tertio, ut ejus caritatem nobis manifestaret. Joan. 3: *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.* Circa secundum notandum, quod venit in mundum propter tria. Primo, ut ipsum illuminaret. Joan. 8: *ego sum lux mundi.* Secundo, ut ipsum Deo patri reconciliaret. 2 Cor. 5: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum; et posuit in nobis verbum reconciliationis.* Tertio, ut eum a potestate Diaboli liberaret. Joan. 12: *nunc judicium est mundi, nunc princeps mundi hujus ejicietur foras* et cetera. Idem 3: *non enim misit Deus filium suum in mundum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Circa tertium notandum, quod deseruit mundum Christus propter tria. Primo, propter ipsius malignitatem. 1 Joan. 5: *totus mundus in maligno positus est.* Secundo propter ipsius ingratitudinis perversitatem. Joan. 5: *si mundus vos odit, scitote quia me priorem vobis odio habuit.* Quae potuit esse major ingratitudo et perversitas quam odire eum qui venerat salvare mundum? Tertio, ut relinquendi mundum nobis exemplum daret. Joan. 20: *vos non estis de hoc mundo; sed ego elegi vos de mundo.* 1 Joan. 2: *nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt.* Circa quartum sciendum, quod Christus ascendit ad patrem propter tria. Primo, ut eum pro nobis rogaret. Joan. 14: *ego rogabo patrem* et cetera. Secundo, ut spiritum sanctum nobis destinaret. Joan. 16: *si enim non abiero, Paraclytus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos* et cetera. Tertio, ut nobis locum apud patrem pararet. Joan. 19: *vado parare vobis locum.* Ad quem locum nos conducat et cetera. Amen.

[88578] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 73 *Multum valet deprecatio justi assidua*, Jac. 5. Sex modis potest ostendi quod multum valet deprecatio justi. Primo, in comparatione ad dominum tripliciter. Primo, quia iram mitigat. Sap. 18: *proferens servitutis suae scutum orationem* et cetera. Secundo, quia quicquid ab eo petit, impetrat. Matth. 21: *quaecumque in oratione petieritis credentes, accipietis.* Tertio, quia inclinat eum ad hominis obedientiam. Josue 10: *non fuit antea tam longa dies, nec postea; obediente domino voci hominis.* Secundo, in comparatione ad Angelos tripliciter. Primo, quia orantibus Angeli assistunt. Dan. 9: *adhuc me in oratione loquente, ecce vir Gabriel* et cetera. Secundo, quia orationes Deo offerunt. Tertio, quia exauditionem orationis referunt. De his duobus Tob. 12: *quando orabas cum lacrymis (...) ego obtuli orationem tuam domino: et nunc misit me dominus ut curarem te, et Saram uxorem filii*

tui a Daemonio liberarem. Tertio, in comparatione ad eosdem tripliciter. Tria enim potest facere oratio justi hominibus. Primo, a malis liberare; secundo, veniam impetrare. De his duobus, Jac. 5: *oratio fidei salvabit infirmum; et si in peccatis sit, dimittetur ei.* Tertio, aeternaliter salvare. Jac. 5: *orate pro invicem ut salvemini.* Quarto, in comparatione ad Daemones tripliciter. Primo, quia Daemones orationibus fugiunt. Psal. 6: *discedite a me omnes qui operamini iniquitatem, quoniam exaudivit dominus vocem deprecationis meae*: unde de quodam Daemone dicitur in vitis patrum fugisse, quem emittebat Julianus apostata. Secundo, quia orationes justorum eos de corde expellunt. Matth. ult.: *in nomine meo Daemonia ejicient.* Tertio, quia orationibus justorum obediunt. Matth. 21: *amen dico vobis, si habueritis fidem et non haesitaveritis, dicetis huic monti*, idest Diabolo: *tolle, et jacta te in mare: ita fiet.* Quinto in comparatione ad omnes creaturas: et hoc septem modis. Primo, quia potest oratio justi solem sistere. Jos. 10: *tunc locutus est Josue domino, dixitque: sol contra Gabaon ne movearis, et luna contra vallem Ajalon. Steteruntque sol et luna.* Secundo, quia potest ignem de caelo deponere. 4 Reg. 1: *si homo Dei sum, descendat ignis de caelo et devoret te.* Tertio, quia potest caelum aereum claudere. Jac. 5: *Elias homo erat similis nobis, et oratione oravit ut non plueret annos tres et menses sex.* Quarto, quia potest aquas currentes immobiles facere. 4 Reg. 2: *et dixit: ubi est Deus Eliae etiam nunc? Et aquae divisae sunt huc atque illuc, et transivit Eliseus.* Quinto, quia potest fertilitatem terrae reddere. Jac. 5: *et rursum oravit, et caelum dedit pluviam, et terra fructum suum.* Sexto, quia potest mortuos de Purgatorio educere. Eccli. 48: *quis potest similiter gloriari tibi, qui sustulisti mortuos ab Inferis de sorte mortis in verbo domini Dei?* Septimo, quia potest bestias ferocissimas mansuetas facere. Dan. 6: *adduxerunt Danielem, et miserunt eum in lacum leonum: et conclusit ora leonum, et non nocuerunt mihi, quia coram eo justitia inventa est in me.* Unde sancta Lucia dixit: *mihi si feras promittis, audito Christi nomine mansuescunt.* Patet ergo quod magna est potentia orationis justi, quae potentiam habet in Deo, in Angelis, in Daemonibus, in caelo, in igne, in aere, in aqua, in terra, in bestiis, et omnibus creaturis et cetera.

[88579] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 74 *Estote prudentes, et vigilate in orationibus*, 1 Petri 4. Beatus Petrus in ista epistola ad tria monet. Primo ad orationem, ibi, *estote prudentes, et vigilate in orationibus.* Secundo, ad dilectionem, ibi, *ante omnia mutuam in vobismetipsis caritatem continuam habentes, quia caritas operit multitudinem peccatorum.* Tertio, ad rectam intentionem, ibi, *si quis ministrat, tamquam ex virtute quam administrat Deus.* Circa primum tria facit. Primo monet orare prudenter, idest fideliter, ibi, *estote prudentes* et cetera. Glossa: *non deficientes a fide.* Jac. 1: *si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter* et cetera. Matth. 2: *et omnia quaecumque petieritis in oratione, credite quia accipietis.* Secundo monet orare attente, ibi, *et vigilate*: Glossa: *ne animus cogitet aliud praeter id quod precatur. Cum ad orandum stamus, omnis carnalis cogitatio abscedat: adsistat intentio cordis sincera: Deum non sono vocis, sed sensu mentis oret.* Tertio monet orare frequenter, ibi, *in orationibus.* Pluraliter dicit, ut notet frequentiam orandi. Luc. 18: *oportet semper orare, et nunquam deficere.* Circa secundum similiter tria facit. Primo monet ad exhibendam dilectionem quae est in effectu cordis, ibi, *ante omnia mutuam in vobismetipsis caritatem continuam habentes.* Tit. 5: *finis praecepti*

est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. Secundo ad dilectionem quae est in effectu operis, ibi, *hospitales invicem sine murmuratione.* Hebr. 12: *hospitalitatem nolite oblivisci: per hanc enim placuerunt quidam Angelis hospitio receptis* et cetera. Tertio ad dilectionem quae est in affectu sermonis, ibi, *si quis loquitur, quasi sermones Dei.* Quilibet enim tenetur proximum corde diligere, et opere subvenire, et ore docere. Hebr. 3: *videte, fratres, ne quando sit in aliquo vestrum cor malum incredulitatis recedendi a Deo vivo; sed adhortamini vosmetipsos per singulos dies, donec hodie cognominatur, ut non obduretur quis ex vobis fallacia peccati* et cetera. Circa tertium similiter tria facit. Primo monet ut omnia bona a Deo nos habere cognoscamus, ibi, *si quis administrat, tamquam ex virtute quam administrat Deus.* Glossa: *eleemosynam vel quodlibet bonum opus humiliter impendat nisi a solo Deo.* Isa. 16: *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine.* Secundo monet ut omnia ad honorem Dei faciamus, ibi, *ut in omnibus honoretur Deus.* Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Tertio monet nos ut gratiam et gloriam domino referamus. 1 Thess. 5: *Deo in omnibus gratias agite*: cui est honor et gloria et imperium per saecula.

[88580] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 75 *Hospitales sine murmuratione*, 1 Pet. 4. Quatuor sunt quae monent nos ad hospitalitatem faciendam. Primo praeceptum domini; secundo sanctorum exemplum; tertio supplicium, si non fiat; quarto multiplex, si fiat, emolumentum.

[88581] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 76 *Cum venerit Paraclytus quem mittam vobis a patre, ille testimonium perhibebit de me*, Joan. 15. In istis verbis tria notantur. Primo personarum Trinitas, ibi, *Paraclytus*; secundo Trinitatis caritas, ibi, *mittam*; tertio caritatis utilitas, ibi, *testimonium perhibebit de me.* Circa primum. Primo ponitur spiritus sanctus qui mittitur, ibi, *Paraclytus*; secundo filius qui mittit, ibi, *a patre.* Glossa: *ecce tota Trinitas: spiritus sanctus veniens, filius mittens a patre.* Caritas Trinitatis ad homines apparet in hoc quia parata est Paraclytum nobis mittere. Dedit autem nobis Trinitas primo consolatorem filium, eum hominem faciendo. Isa. 51: *spiritus domini super me*: et post: *ut consolarer omnes lugentes* et cetera. Secundo dedit et dat spiritum sanctum, eum in corde sanctorum transfundendo: ideo dicitur Paraclytus, idest consolator. Act. 9: *Ecclesia quidem per totam Judaeam et Galilaeam et Samariam habebat pacem, et aedificabatur ambulans in timore domini* etc.; et post: *consolatione spiritus sancti replebatur.* Tertio dabit nobis consolatorem Deus Trinitas, se nobis largiendo in praemium. Isa. ult.: *quomodo si mater blandiatur, ita et ego consolabor vos* et cetera. Item dabit nobis tres advocatos. Primo filium. 1 Joan. 1: *advocatum habemus apud patrem Jesum Christum justum.* Secundo spiritum sanctum. Joan. 15: *Paraclytus autem spiritus sanctus* et cetera. Paraclytus enim advocatus interpretatur. Tertio beatam virginem: unde cantamus ei: *eja ergo advocata nostra* et cetera. Circa tertium notandum, quod testimonium de Christo quod esset verus Deus, perhibuit primo pater, secundo filius, tertio spiritus sanctus. 1 Joan. 5: *tres sunt qui testimonium dant in caelo; pater, verbum et spiritus sanctus.* Quarto sancti, ibi, *et vos testimonium perhibebitis de me.* Perhibuerunt autem sancti testimonium de Christo tripliciter. Primo, venturum praedicando. Joan. 5: *scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere, et ipsae*

sunt quae testimonium perhibent de me. Secundo, praesentem demonstrando. Joan. 1: *hic venit ut testimonium, perhiberet de lumine.* Tertio, venisse praedicando. Act. 2: *hunc Deus suscitavit, cujus nos testes sumus.* Quinto testimonium perhibuerunt de Christo miracula, quae nullus posset facere nisi Deus. Joan. 5: *opera quae ego facio, ipsa testimonium perhibent de me.* Sexto perhibuerunt testimonium Angeli: primo, nasciturum nuntiando. Luc. 1: *missus est Angelus Gabriel a Deo* et cetera. Secundo, natum praedicando. Luc. 2: *ecce Angelus domini stetit juxta illos* et cetera. Tertio, resurrexisse affirmando. Matth. 28: *Angelus domini descendit de caelo.* Quarto, eum venturum ad judicium praenuntiando. Act. 2: *ecce duo viri astiterunt juxta illos* et cetera. Quinto, perhibuit testimonium creatura corporalis; et hoc septem modis. Primo caelum quadrupliciter. Primo, in nativitate stellam emittendo. Matth. 12: *vidimus stellam ejus* et cetera. Secundo, in ascensione ejus, ipsum gloriose suscipiendo. Ephes. 4: *qui descendit, ipse est et qui ascendit* et cetera. Tertio, in Baptismo se super eum aperiendo. Matth. 2: *caeli aperti sunt super eum.* Quarto, in passione, solis lucem auferendo. Luc. 23: *et obscuratus est sol.* Secundo testimonium perhibuit aer. Tertio aqua ei obediendo. Matth. 8: *qualis est hic, quia venti et mare obediunt ei?* Quarto terra. Matth. 28: *et terra mota est, et ecce terraemotus* et cetera. Quinto Infernus mortuos restituendo. Matth. 28: *multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt.* Sexto ignis super discipulos apparendo. Act. 1: *apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis* et cetera. Cum ergo creator et omnis creatura testimonium de Christi divinitate perhibeant, credamus omnes, et imitando colamus ipsum dominum super omnia benedictum in saecula saeculorum. Amen.

[88582] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 77 *Paraclytus quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* Joan. 14. In istis verbis praedicit dominus se missurum spiritum sanctum, quod fuit hodierna die completum. Circa quam missionem tria notantur. Primo mittentis caritas, ibi, *quem mittet pater*; secundo missi benignitas, ibi, *Paraclytus*; tertio missionis utilitas, ibi, *ille vos docebit.* Circa primum notandum, quod tria misit nobis Deus pater, in quibus apparet magna caritas ejus. Primo filium ad nostram redemptionem. Rom. 8: *Deus mittens filium suum in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum* et cetera. *Misit Deus spiritum filii sui in corda nostra clamantem, abba pater.* Secundo spiritum sanctum ad nostram confirmationem. Gal. 4: *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.* Tertio mittit spiritus angelicos ad nostram protectionem. Heb. 1: *nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis?* Circa secundum notandum, quod spiritus sanctus dicitur Paraclytus, idest consolator; quia consolatur nos in tribulationibus nostris. Consolatur autem nos tripliciter. Primo caelestes consolationes largiendo. 1 Thess. 1: *in tribulatione multa cum gaudio spiritus sancti.* Secundo dona charismatum nobis in tribulationibus augmentando. Rom. 5: *tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem, spes autem non confundit: quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis.* Tertio quanta sint gaudia quae recipiemus pro istis modicis tribulationibus, demonstrando. Rom. 8: *ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei: si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi*: et post: *existimo enim quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Item

2 Cor. 4: *id enim quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis* et cetera. Circa tertium notandum, quod spiritus sanctus docet nos tria valde utilia. Primo veritatem cognoscere. Joan. 15: *cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnia* et cetera. Secundo orare utiliter. Rom. 8: *spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, idest postulare facit et docet. Tertio voluptates carnales despicere. Gregorius: *gustato spiritu desipit omnis caro. Translati sumus de morte ad vitam*: 1 Joan. 3. Quintuplex est translatio. Prima admirabilis, secunda est amabilis, tertia est detestabilis, quarta formidabilis, quinta desiderabilis.

[88583] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 78 *Diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos* et cetera. *Si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum odit, mendax est*, 1 Joan. 4. In istis verbis tria facit Joannes apostolus. Primo monet ad dilectionem, ibi, *diligamus Deum*; secundo assignat causam dilectionis, ibi, *quoniam ipse prior dilexit nos*; tertio ad dilectionem proximi, ibi, *si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum odit* et cetera. Circa primum notandum, quod tribus modis debemus diligere Deum. Primo ut totum cor nostrum amore ejus impleamus. Deut. 6: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Secundo ut nihil nisi propter eum diligamus. Augustinus: *minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat.* Tertio ut nullis adversis ab ejus caritate avertamur. Rom. 8: *quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, an angustia* et cetera. Circa secundum notandum, quod propter tria maxime debemus diligere Deum. Primo propter ejus bonitatem. Bernardus: *causa diligendi Deum, Deus est. Tanta enim bonitas est Dei, quod si nihil boni homini fecisset vel facturus esset, debet tamen eum semper diligere.* Secundo propter ejus caritatem, ut hic: *diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos.* Augustinus: *miser ego. Quantum diligere debeo Deum meum, qui me fecit quod non eram, redemit cum perieram, qui in peccatis meis venditus eram: venit ille pro me; et tantum dilexit me, quod pretium sanguinis sui dedit pro me.* Tertio debemus Deum diligere propter nostram utilitatem. Praeparavit enim bona quae dici non possunt, his qui diligunt eum. 1 Cor. 2: *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt quae praeparavit Deus his qui diligunt illum.* Circa tertium notandum, quod debemus diligere proximum propter tria. Primo propter praeceptum. Joan. 15: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem.* Secundo propter naturae documentum, videmus enim quod omnia naturaliter diligunt similia. Eccl. 13: *omne animal diligit simile sibi: sic et omnis homo proximum sibi. Omnis caro ad simile sibi sociatur.* Tertio propter nocumentum quod consequitur qui non diligit proximum, quia incurrit mortem culpae et Gehennae. 1 Joan. 3: *qui non diligit, manet in morte.* A qua morte liberet nos et cetera. Amen.

[88584] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 79 *Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris*, Luc. 16. Quatuor notantur in verbis istis. Primo reproborum in praesenti prosperitas, ibi, *recordare quia recepisti bona in vita tua*; secundo justorum brevis in hoc mundo adversitas, ibi: *Lazarus similiter mala*; tertio aeterna justorum felicitas, ibi: *nunc autem iste consolatur*; quarto impiorum perpetua calamitas, ibi, *tu vero cruciaris.* Circa primum notandum, quod temporalis prosperitas consistit in tribus, quae habuit iste dives. Primo in divitiis temporalibus, ibi, *homo quidam erat dives.*

Ps. 48: *in multitudine divitiarum suarum gloriantur.* Secundo in honoribus saecularibus, ibi: *induebatur purpura et bysso.* Jac. 4: *exultatis in superbiis vestris.* Tertio in voluptatibus carnalibus, ibi: *epulabatur quotidie splendide.* Job 21: *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Infernum descendunt.* Dicitur Amos 6: *vae qui comeditis agnum de grege, et vitulos de armenti medio* et cetera. Circa secundum notandum, quod adversitas sanctorum in praesenti consistit in tribus, quae habuit Lazarus. Primo in rerum paupertate, ibi, *erat quidam mendicus.* Tob. 2: *pauperum quidem vitam gerimus; sed habebimus multa bona, si timuerimus Deum, et recesserimus a peccato et fecerimus bona* et cetera. Secundo in contemptus vilitate, ibi: *jacebat ad januam.* 1 Cor. 4: *tamquam purgamenta hujus mundi facti sumus, omnium peripsema usque adhuc.* Tertio in tribulationum et afflictionum asperitate, ibi: *ulceribus plenus.* Judith 4: *omnes qui placuerunt domino, per multas tribulationes transierunt.* Circa tertium notandum, in quibus consistit felicitas sanctorum in alio saeculo. Primo in gloria et honore, ibi, *ut portaretur ab Angelis.* Augustinus: *praeclaras exequias purpurato illi diviti turba exhibuit famulorum; sed multo praeclariores in conspectu Dei ulceroso illi pauperi ministerium praebuit Angelorum, qui eum extulerunt non in marmoreum tumulum, sed in Abrahae sinum.* Psal. 20: *magna est gloria ejus in salutari tuo.* Secundo in caelestis regni possessione, ibi: *in sinu Abrahae*, per quem intelligitur requies Paradisi. Matth. 5: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Tertio in aeterna deliciarum et consolationum perfruitione, ibi, *nunc autem iste consolatur.* Psal. 30: *quam magna multitudo dulcedinis tuae, domine, quam abscondisti timentibus te.* Psal. 15: *delectationes in dextera tua usque in finem.* Circa quartum notandum, quod tria ponuntur hic, in quibus consistit futura malorum calamitas. Primum est summa de omnibus bonis carentia: et hoc notatur in hoc quod non potuit habere guttam aquae, Job 28: *apprehendet eum quasi aqua inopia.* Secundo poenarum acerbitas et multiplicitas, ibi, *cum esset in tormentis.* Psal. 10: *ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum.* Tertio summa confusio et ignominia, ibi: *sepultus est in Inferno.* Quae potest esse major ignominia quam tali sepultura sepeliri? Jerem. 22: *sepultura asini sepelietur.* Jerem. 20: *confundentur vehementer, quoniam non intellexerunt opprobrium sempiternum, quod nulla oblivione delebitur.* Praesens igitur prosperitas est contemnenda; praesens adversitas hilariter sustinenda: damnatorum calamitas fugienda, et sanctorum felicitas cum omni studio appetenda: ad quam perducat nos et cetera. Amen.

[88585] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 80 *Si quis habuerit substantiam hujus mundi* etc., 1 Joan. 3. In istis verbis, monet nos beatus Joannes apostolus ad faciendam eleemosinam propter tria. Maxime enim tria bona acquirit qui facit eleemosynam. Primo bonum temporale; secundo bonum spirituale; tertio bonum aeternale. Circa primum notandum, quod homo acquirit tripliciter bonum temporale per dationem eleemosynae. Primo, divitiarum augmentationem. Proverb. 3: *honora dominum*, idest ejus laudem quaere, non tuam, non mundi, *de tua substantia*, scilicet quae recte possides, non de rapinis, non de aliena, *et de primitiis fructuum tuorum da pauperibus; et implebuntur horrea tua saturitate*, scilicet in futura satietate, ubi non esurient neque sitient amplius; *et vino torcularia tua redundabunt.* Glossa: *qui thesaurizant in caelis, veras ibi delicias invenient: quorum horrea implebuntur saturitate, quia satiabitur cum manifestabitur glo-*

ria ejus, et torcularia redundabunt vino, quia interna suavitas aeternorum corda fidelium in laudes conditoris accendit; et qui terrena subsidia pauperibus largitur, ditior dando caelesti remuneratione reddetur. Secundo ab inimicis defensionem. Eccli. 17: *eleemosyna viri quasi sacculus cum ipso; quia merces justitiae in aeternum, et gratiam hominum, et vitam aeternam quasi pupillam conservabit*: item: *super scutum potentis et super lanceam adversus inimicos pugnabit.* Glossa: *magis valet eleemosyna contra inimici jaculum quam arma terrena.* Tertio vitae praesentis prolongationem. 1 Tim. 4: *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est, et futurae.* Circa secundum notandum, quod triplex bonum spirituale acquirit homo per eleemosynam. Primo peccatorum remissionem. Dan. 5: *peccata tua eleemosynis redime.* Prov. 6: *misericordia et veritate redimitur iniquitas*, scilicet omne peccatum. Glossa: *misericordia redimitur iniquitas peccatorum, cum dat, et dimittit aliis; veritate, idest justitia, cum seipsum de iniquitate accusat et poenitet.* Secundo orationum exauditionem. Eccli. 29: *eleemosynam in sinu pauperum conclude, et ipsa pro te orabit*, ab omni peccato scilicet removendo. Glossa: *bene monendo, bene consulendo in corde absconditur eleemosyna.* Tertio gratiae conservationem. Eccli. 17: *eleemosyna viri quasi sacculus cum ipso (...) et gratiam hominis quasi pupillam oculi conservabit* etc., ut supra. Circa tertium similiter notandum, quod triplex bonum aeternale acquirit homo per eleemosynam. Primo a morte aeterna liberationem. Tob. 4: *eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat* et cetera. Secundo vitae aeternae possessionem. 1 Tim. 4: *pietas ad omnia utilis est, promissionum habens vitae quae nunc est, et futurae.* Tertio praemii aeterni augmentationem. 2 Cor. 9: *qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictione, de benedictione et metet vitam aeternam*: ad quam nos perducat et cetera.

[88586] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 81 *Homo quidam fecit coenam magnam*, Luc. 13. Per coenam istam, sicut dicunt sancti, intelligitur beatitudo caelestis. Dicitur autem coena ista magna propter tria. Primo propter celebrantium ipsam coenam multiplicitatem; secundo propter ferculorum quae ibi dabuntur, copiositatem; tertio propter ipsius coenae aeternitatem. Propter primum dicitur magna triplici ratione. Primo ratione facientium. Facientes sunt pater et filius et spiritus sanctus: immensus pater, immensus filius, immensus spiritus sanctus; et ideo immensam faciunt coenam. Isa. 25: *faciet dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium, convivium vindemiae, pinguium medullatorum, vindemiae defaecatae.* Esth. 1: *tertio anno imperii sui rex Assuerus fecit convivium cunctis pueris et principibus suis* et cetera. Secundo ratione ministrantium, qui sunt millia millium. Dan. 7: *millia millium ministrabant ei.* Tertio ratione convivantium, qui erunt decies centena millia. Dan. 7: *decies centena millia assistebant ei.* Propter secundum dicitur magna coena illa, quia erunt ibi millia millium ferculorum. Fercula in vita aeterna sunt gaudia: et quia sunt ibi millia millium gaudiorum, erunt ibi millia millium ferculorum. Possumus autem hic assignare tria magna fercula. Primum ferculum erit gaudium de omnium malorum absentia. Secundum de omnium bonorum praesentia. De his duobus, Deut. 8: *ibi absque ulla penuria*, bonorum omnium abundantia perfrueris. Isa. 35: *gaudium et laetitiam obtinebunt, et fugiet dolor et gemitus.* Tertium continua de divina laude laetitia. Psal. 83: *beati qui habitant in domo tua, domine, in saecula saeculorum laudabunt te.* De his tribus Augustinus in

libro de civitate Dei ult.: *o quanta erit illa felicitas. Ubi nullum malum erit, nullum latebit bonum, vacabitur internis laudibus, et Deus erit omnia in omnibus.* Circa tertium notandum, quod coena ista dicitur aeterna propter tria. Primo, quia nunquam terminabitur. Joan. 16: *gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Coenare enim est gaudere. Secundo, quia nunquam a coenando cessabitur. Apoc. 4: *requiem non habebant die ac nocte dicentia: dominus Deus omnipotens, qui est, et qui erat, et qui venturus est: clamantia et dicentia, sanctus, sanctus, sanctus.* Laudare enim ibi est idem quod coenare. Tertio dicitur aeterna, quia tota simul manducabitur. Boetius: *dicitur aeternitas vitae beatae possessio tota simul.* Apoc. 19: *beati qui ad coenam nuptiarum agni vocati sunt.* Ad quam coenam perducat nos Jesus Christus. Amen.

[88587] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 82 *Humiliamini sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore tribulationis.* 1 Petri 5. Tria facit in his verbis b. Petrus. Primo hortatur ad humilitatem; secundo ostendit humiliandi necessitatem; tertio ponit humilitatis utilitatem. Primum ibi, *humiliamini*; secundum ibi, *sub potenti manu Dei*, qui potest humiliare invitos; tertium ibi, *ut vos exaltet in tempore tribulationis.* Circa primum notandum, quod triplex est humilitas. Prima culpae. Eccli. 19: *est qui nequiter se humiliat, cujus interiora plena sunt dolo.* Secunda poenae. Psal. 105: *tribulaverunt eos inimici eorum, et humiliati sunt sub manibus eorum.* Tertia gratiae. Matth. 11: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Prima est fugienda; secunda sustinenda; tertia appetenda. Circa secundum notandum, quod Deus ostendit potentiam suam superbis tripliciter. Primo, eis resistendo; secundo, eos dejiciendo; tertio, aeternaliter puniendo. De primo, Jac. 4: *Deus superbis resistit.* De secundo, Psal. 72: *dejecisti eos dum allevarentur.* De tertio, Joel. 2: *ascendet foetor ejus et ascendet putredo ejus, quia superbe egit.* Baruch 5: *constituit dominus humiliare omnem mentem excelsam.* Circa tertium notandum, quod triplicem utilitatem acquirit homo de humilitate. Prima est bonum gratiae; secunda bonum scientiae; tertia bonum gloriae. De prima, Jacob. 4: *humilibus dat gratiam.* De secunda, Matth. 11: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* De tertia, Job 22: *qui humiliatus fuerit, erit in gloria.*

[88588] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 83 *Gaudium est coram Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente*, Luc. 15. Duo notantur in verbis istis. Primo Angelorum dignitas, ibi, *Angelis Dei*; secundo eorum benignitas, ibi, *super uno peccatore poenitentiam agente.* Magna est dignitas Angelorum, quod sunt nuntii Dei; et magna benignitas, quod gaudent de conversione unius peccatoris. Circa primum notandum, quod Angeli dicuntur et Angeli Dei, sicut dicuntur hic; et Angeli nostri, sicut dicitur Matth. 18: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei qui in caelis est.* Et per hoc notatur in eis duplex virtus: habent enim duplicem virtutem: assistendi et ministrandi: assistunt enim Deo, et ministrant nobis. Deo assistunt tripliciter. Primo contemplando. Matth. 18: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei* et cetera. Secundo, amando. 1 Pet. 2: *in quem desiderant Angeli prospicere.* Augustinus: *tanta est divini plenitudo aspectus, ut nunquam possit videri sine amore.* Tertio laudando. Damascenus: *opus enim Angelorum est hymnis Deum laudare.* Nobis ministrant tripliciter. Primo purgando; secundo illuminando; tertio perficiendo, sicut dicit Dionysius. Purgant enim a malis liberando. Isa.

6: *et volavit ad me unus de Seraphim, et in manu ejus calculus* et cetera. Illuminant docendo. Dan. 10: *et ecce Michael unus de principibus primis venit in adjutorium meum; et ego remansi ibi juxta regem Persarum (...) veni autem ut docerem te quae ventura sunt populo tuo* et cetera. Perficiunt ad bonum provehendo. 3 Reg. 19: *et ecce Angelus domini tetigit eum, dicens: surge, et comede* et cetera. Circa secundum notandum, quod propter tria Angeli gaudent de peccatorum conversione. Primo, propter sui ministerii impletionem: sunt enim ministri, ut moneant nos ad poenitentiam. Heb. 1: *nonne omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis?* Secundo propter Daemonum confusionem: Daemones enim confunduntur, quando aliquis ad poenitentiam convertitur, quod est gaudium Angelis. Apoc. 12: *projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur Diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem, projectus est in terram, et Angeli ejus cum eo missi sunt*: et post: *propterea laetamini caeli, et qui habitatis in eis.* Tertio propter Dei honorem. Peccator enim cum convertitur, honorat Deum, quod est gaudium Angelis. Josue 7: *fili mi, da gloriam Deo, confitere* et cetera.

[88589] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 84 *Et erant appropinquantes ad Jesum publicani et peccatores*, Luc. 15. In isto Evangelio notantur tria principaliter. Primo magna domini nostri Jesu Christi benignitas; secundo magna poenitentiae utilitas; tertio magna vere poenitentis sanctitas. Circa primum notatur magna Christi benignitas in tribus: primo, quia pro peccatoribus suscepit humanae naturae infirmitatem, ibi, *nemo accendit lucernam.* Gregorius: *lucernam accendit qui humanam naturam luce suae divinitatis implevit.* 1 Tim. 1: *fidelis sermo, et omni acceptione dignus, quoniam Christus Jesus venit peccatores salvos facere* et cetera. Secundo, quia peccatoribus ostendit specialem familiaritatem, ibi, *quia peccatores recipit et manducat cum illis.* Rom. 5: *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Tertio, quia pro peccatoribus suscepit crudelis mortis acerbitatem, ibi, *imponit humeris suis gaudens.* 1 Petr. 2: *qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum.* Circa secundum notandum, quod triplex utilitas poenitentiae notatur in isto Evangelio. Primo, quia Christus laetatur in ea, ibi, *congratulamini mihi.* Luc. 15: *epulari autem et gaudere oportet* et cetera. Secundo, quia in ea Angeli laetantur, ibi, *gaudium est Angelis Dei.* Tertio, quia per eam homo a perditione liberatur, ibi, *vadit ad illam quae perierat, donec inveniat eam.* Luc. 14: *nisi poenitentiam habueritis, omnes simul peribitis.* Ezech. 18: *convertimini, et agite poenitentiam ab omni iniquitate; et non erit vobis in ruinam iniquitas.* Magna vero poenitentis sanctitas notatur, ibi, *gaudium est Angelis Dei.* Magis enim gaudet dominus super uno peccatore vere poenitente, quam super multos justos qui nunquam peccaverunt: quia isti frequenter magis negligentes sunt, isti ferventiores, sicut exponit Gregorius. Sunt autem octo necessaria ei qui vult de poenitentia sua magnum gaudium facere in caelo. Primo, in amore Dei ferventer inardescere; secundo, in magnis virtutibus se exercere; tertio, cuncta difficilia sancti certaminis petere; quarto, omnia mundi relinquere; quinto honores fugere; sexto receptis contumeliis laetari; septimo, magno desiderio ad caelestem patriam anhelare; octavo, damna praecedentia lucris sequentibus compensare. De his omnibus Gregorius: *plerumque ii qui se oppressos nullis peccatorum molibus sciunt, pigri remanent; at contrario omnes ii qui se illicita aliqua egisse meminerunt, ipso suo dolore compuncti in amorem Dei inardescentes, se in magnis virtutibus exercent, cuncta difficilia sancti*

certaminis appetunt, omnia mundi derelinquunt, honores fugiunt; acceptis contumeliis laetantur, ad caelestem patriam anhelant; et quia se errasse a domino considerant, damna praecedentia lucris sequentibus compensant. Qui justam poenitentiam egerint, absque dubio pervenient ad regnum caelorum. Matth. 3: *poenitentiam agite appropinquavit enim regnum caelorum.* Ad quod et cetera. Amen.

[88590] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 85 *Expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat*, Rom. 8. Apostolus in ista epistola intendit ostendere quod omnes creaturae suo modo desiderant adventum gloriae sanctorum. Sunt autem quatuor creaturae quae desiderant adventum gloriae sanctorum. Primo creatura angelica; secundo creatura caelestis; tertio creatura terrestris; quarto creatura humana: et ideo forte quater nominat creaturam in ista epistola. Circa primum notandum, quod Angeli desiderant, propter tria. Primo propter plenam de inimicis suis victoriae consecutionem. Apoc. 12: *projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur Diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem, et projectus est in terram, et Angeli ejus cum illo missi sunt*: et post: *laetamini caeli, et qui habitatis in eis.* Secundo propter ministerii sui completionem. 1 Cor. 15: *cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem. Oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus.* Tertio propter perfectam civitatis suae reparationem. Ps. 109: *judicabit in nationibus, implebit ruinas*: et Ephes. 1: *in quo proposuit restaurare universa, sive quae in caelis sunt, sive quae in terra.* Circa secundum notandum, quod creatura caelestis desiderat propter tria. Primo propter servitii sui indignis subtractionem. Isidorus: *sol et luna post judicium non descendent ad occasum, nec impiis sub terra positis serviet lux eorum.* Secundo propter amissae pulchritudinis recuperationem. Isa. 37: *erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis lucebit septempliciter.* Tertio propter suam a motu repausationem. Habac. 3, secundum aliam translationem: *sol et luna steterunt in ordine suo*, sol in oriente, luna in occidente, sicut in creatione ordinati sunt: haec enim tria bona consequuntur corpora caelestia. Item creatura terrestris desiderat propter tria. Primo propter suam a peccatis impiorum emundationem. Modo enim impii contaminant terram iniquitatibus. Psal. 105: *contaminata est terra in operibus eorum.* Sed tunc purgabitur per ignem. 2 Pet. 3: *elementa vero calore solventur; terra vero, et ea quae in ipsa sunt, igne comburentur.* Secundo propter suam a corruptione liberationem: modo enim corrumpitur, ut fiat generatio; sed tunc cessabit corruptio, quoniam non erit necessaria generatio. Rom. 8: *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Tertio propter suam renovationem. Isa. 64: *ecce ego creo caelum novum et terram novam, et non erunt in memoria priora; sed gaudebitis et exultabitis in eis quae ego creo usque in sempiternum.* Homo similiter desiderat propter tria. Primo propter suam a malo liberationem; secundo propter suam in omni bono repletionem; tertio propter aeternitatis conservationem. Haec tria consequetur homo in die judicii, qui sic vivit hic ut ad illam mereatur pervenire. De his tribus Augustinus in Lib. de Civit. Dei: *una erit igitur illius civitatis in omnibus et inseparabilis et singularis libera voluntas, liberata ab omni malo, repleta omni bono (quod bonum non deficiet in aeternum), fruens indeficienter jucunditate aeternorum gaudiorum*: quod nobis Christus concedat. Amen.

[88591] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 86 *Estote misericordes, sicut et pater*

vester misericors est, Luc. 6. Duo facit dominus in verbis istis. Primo inducit ad misericordiam, ibi, *estote misericordes.* Secundo dat miserendi regulam, ibi, *sicut et pater vester.* Circa primum notandum, quod tria maxime debent nos movere ad faciendam misericordiam. Primo necessitas; secundo utilitas; tertio congruitas. Necessitas est, quia qui non facit misericordiam, non inveniet misericordiam. Jac. 2: *judicium sine misericordia fiet ei qui non facit misericordiam.* Utilitas est, quia qui facit misericordiam, inveniet misericordiam. Matth. 5: *beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Congruitas est, quia cum misericordiam ab omnibus creaturis recipiamus, satis congruum est quod aliis misericordiam faciamus. Sumus enim pleni miseria; et nisi creaturae misererentur nostri dando se nobis et sua beneficia, subsistere non possemus. Si enim sol vel ignis subtraheret lumen suum et calorem, et terra fructus suos; quid faceret miser homo? Satis ergo congruum est, cum homo indigeat misericordia, quod aliis faciat misericordiam. Prov. 19: *homo indigens misericors est.* Et qui indiget misericordia, debet aliis facere misericordiam, vel aliorum misereri: unde creaturae arguunt quodammodo immisericordes. Circa secundum notandum, quod in tribus praecipue apparet misericordia Dei. Primo in filii sui donatione: magnum fuit donum, magna misericordia, de qua Luc. 1: *ad faciendam misericordiam* et cetera. Secundo in justorum glorificatione. Psal. 108: *suavis est misericordia ejus.* Psal. 35: *domine, in caelo misericordia tua.* Tertio in peccatorum justificatione. Psal. 85: *misericordia tua, domine, magna est super me.* Propter primam misericordiam debemus illum laudare et amare; propter secundam debent secure, quantumcumque sint magni peccatores, ad Deum confugere. Isa. 45: *derelinquat impius viam suam, et vir iniquus cogitationes suas; et revertatur ad dominum, et miserebitur ejus: et ad Deum nostrum, quoniam multus est ad ignoscendum.* Propter tertiam debemus ad Deum cum festinatione currere. Hebr. 4: *festinemus ingredi in illam requiem* et cetera. *Hypocrita, ejice primo trabem de oculo tuo*, Luc. 6. Hic reprehendit dominus peccatum hypocrisis, et frequenter in Evangelio plus aliis reprehendit: unde satis patet quod multum displicet ei: et ideo debet quilibet ipsam fugere. Est autem fugienda ipsa hypocrisis propter multa mala quae proveniunt ex ea. Primo provenit ex ea multiplex malum culpae; secundo multiplex malum poenae; tertio multiplex malum damni.

[88592] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 87 *Declinet autem a malo, et faciat bonum; inquirat pacem, et persequatur eam*, 1 Petr. 3. Duae sunt partes justitiae, ad quas invitat nos beatus Petrus in verbis istis. Prima est fuga mali, ibi, *declinet a malo*; secunda, delectatio boni, ibi, *et faciat bonum.* Circa primum notandum, quod malum fugiendum est maxime propter tria. Primo propter multam amaritudinem quam inducit; secundo propter damnum quod adducit; tertio propter poenam ad quam conducit. De primo Jerem. 2: *vide quam malum est et amarum dereliquisse dominum Deum tuum, et non esse timorem mei apud te: dicit dominus Deus exercituum.* Inducit autem multam amaritudinem peccatum propter tria. Primo, quia dominus adversatur peccato. Deut. 25: *aversatur omnem injustitiam*: ibidem 31: *inveneruntque eum omnia mala et afflictiones; ita ut dicat in illa die: vere quia dominus non est mecum, invenerunt me haec mala.* Secundo, quia homo per peccatum valde in se inordinatur. Augustinus: *jussisti, domine, et vere sic est, ut poena sit sibi omnis inordinatus animus.* Job 7: *quare posuisti me contrarium tibi, et*

factus sum mihimetipsi gravis? Tertio, quia omnis peccator ab omni creatura justo Dei judicio impugnatur. Sap. 17: *creatura tibi creatori deserviens, exardescit in tormentum adversus injustos.* Circa secundum notandum, quod triplex damnum incurrit peccator per peccatum. Primum est, quia per ipsum peccatum, multiplex bonum amittitur. Augustinus in Lib. de civitate Dei 12: *si naturae bonae non essent, ejus vitia non nocerent. Nunc autem quid eis faciunt nocendo, nisi sibi adimere integritatem, pulchritudinem et salutem?* Secundo propter peccatum, bonum gratiae amittitur. Sap. 1: *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Tertio propter peccatum, bonum gloriae perditur. Isa. 26: *tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Circa tertium notandum, quod peccatum ducit homines ad multas poenas; sed hic notantur tres poenae. Prima erit continua in anima tristitia. Isa. 13: *torsiones et dolores tenebunt eos, quasi parturiens dolebunt.* Job 20: *cum satiatus fuerit, arctabitur, et omnis dolor irruet in eum.* Secunda, continua in corde incendia. Matth. 3: *mittet eos in caminum ignis.* Tertia erit in utroque aeternitas. Matth. 22: *discedite a me maledicti in ignem aeternum* et cetera. De his tribus, Isa. ult.: *vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur* et cetera. Vermis notat dolorem in anima; ignis dicit ardorem in corde; inextinguibilitas ignis notat aeternitatem in utroque. A quo igne liberet nos Christus et cetera.

[88593] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 88 *Coerceat linguam suam a malo*, 1 Pet. 3. Cohibenda est lingua propter tria. Primo, quia qui non cohibet, multa peccata committit; secundo, quia multas poenas incurrit; tertio, quia qui cohibet, multa bona acquirit.

[88594] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 89 *Inquirat pacem, et sequatur eam.* Triplicem pacem quilibet debet inquirere. Primo pacem sui ad Deum; secundo sui pacem ad proximum; tertio sui ad seipsum.

[88595] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 90 *Sedens docebat de navicula turbas*, Luc. 5. Moraliter per naviculam intelligitur sanctitas vitae, in qua debet sedere qui alios vult docere. Significatur per naviculam sanctitas vitae tripliciter. Primo ratione materiae; secundo formae; tertio finis.

[88596] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 91 *Relictis omnibus, secuti sunt eum*, Luc. 5. Duo sunt nobis necessaria ad sequendum. Primo ut a bono commutabili avertamur, ipsum despiciendo; secundo, ut ad bonum incommutabile convertamur, ipsum diligendo et imitando. Haec notantur hic. Primum ibi, *relictis omnibus*; secundum ibi, *secuti sunt eum.* Circa primum notandum, quod quatuor debemus relinquere, si volumus sequi Christum. Primo mundana, ipsa contemnendo. Luc. 14: *nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet, non est me dignus.* Secundo consanguineos et parentes propter Deum relinquendo. Matth. 10: *si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem suam, non est me dignus.* Tertio corpus suum, ipsum mortificando. Quarto voluntatem propriam, ipsam abnegando. De his duobus, Luc. 9: *si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam quotidie, et sequatur me.* Circa secundum notandum, quod in quatuor oportet nos imitari Christum. Primo in humilitate. Matth. 2: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Secundo in pietate. Luc. 6: *estote misericordes, sicut et pater vester*

misericors est. Tertio in caritate. Joan. 15: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Quarto in tribulationum asperitate. 1 Petr. 2: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia ejus.* Istae sunt duae viae rectae, per quas currit homo ad regnum caelorum. Sap. 10: *justum deduxit dominus per vias rectas, et ostendit illi regnum Dei.* Amen.

[88597] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 92 *Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus simul et resurrectionis erimus*, Rom. 6. Duo facit in istis verbis apostolus. Primo ponit meritum quod habere debemus, ibi, *facti sumus similitudini mortis ejus.* Hoc est meritum nostrum, ut habeamus in nobis similitudinem mortis ejus, scilicet Christi. Secundo ponit quod pro merito recipimus, ibi, *simul et resurrectionis erimus.* Hoc enim est praemium ut habeamus similitudinem resurrectionis Christi. Circa primum notandum, quod sex fuerunt in morte Christi, in quibus debemus eum sequi. Primo humilitas; secundo obedientia. De his duobus Phil. 2: *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem.* Ad primum invitat dominus, Matth. 2: *discite a me, quia mitis sum.* Ad secundum, Joan. 15: *si diligitis me, mandata mea servate.* Tertium fuit in morte Christi ineffabilis caritas. Joan. 15: *majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis*: et in hoc debemus assimilari sibi. Joan. 15: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem.* Quartum patientia. 1 Petr. 2: *cum pateretur, non comminabatur*: et in hoc debemus habere similitudinem ejus. Hebr. 12: *per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta.* Quintum perseverantia: quia qui in his omnibus usque ad mortem perseveraverit, salvus erit. Philip. 2: *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Debemus autem in perseverantia habere similitudinem mortis ejus. Matth. 10: *qui perseveraverit usque ad finem, hic salvus erit.* Circa secundum notandum, quod in septem consistit gloria corporis nostri, cum configuratum erit corpori claritatis Christi. Primo erit amabilis omnium membrorum congruentia. Augustinus in Lib. 22, cap. 19 de Civ. Dei: *proinde nulla erit deformitas, quam facit incongruentia partium; ubi et quae prava sunt, corrigentur et quod minus est quam decet, unde creator novit, inde supplebitur; et quod plus est quam decet, materiae servata integritate detrahetur.* Secundo erit mira coloris in toto suavitas. Augustinus: *coloris suavitas quanta erit, ubi justi fulgebunt sicut sol in regno patris sui?* In his duobus consistit omnis corporis pulchritudo. Augustinus: *omnis corporis pulchritudo est congruentia partium cum quadam coloris suavitate.* Erit autem tunc in corporibus omnis pulchritudo. Philipp. 3: *qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Tertio erit movendi velocitas. Augustinus: *ubi voluerit spiritus, ibi erit protinus corpus.* Quarto erit plena liberatio ab omni indigentia. Quinto erit plena et summa felicitas. De his duobus Augustinus: *omnia membra et viscera incorruptibilis corporis, quae nunc videmus per usus necessitatis varios distributa, tunc sic non erunt; sed haec necessitas, ipsa plena et certa securitas, et sempiterna felicitas proficiet Dei laudibus.* Sexto erit impassibilitas et immortalitas et aeternitas. Augustinus: *restituetur quicquid de corporibus vivis, vel post mortem de cadaveribus periit, vel in sepulcro remansit, in spiritualis corporis novitatem ex animalis corporis vetustate mutatum; resurget in incorruptione, atque immortalitate vestitum.*

Septimo erit plena corporis et spiritus pax et concordia. Augustinus. *Erit spiritui caro subdita spiritualis, sed ea tamen caro, non spiritus.* Quam felices erunt ergo qui digni ista resurrectione habebuntur. Certe non nisi illi qui hic moriuntur cum Christo. 1 Col. 3: *mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum illo in gloria.* Ad quam gloriam perducat nos Deus. Amen.

[88598] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 93 *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*, Matth. 5. In isto Evangelio quatuor facit dominus. Primo, ostendit quid faciamus, ibi, *nisi abundaverit justitia vestra*: ostendit enim quod debemus habere abundantem justitiam. Secundo, ostendit quid appetamus, ibi, *regnum caelorum*: ad hoc enim debemus facere justitiam, ut per ipsam ad regnum perveniamus. De utroque, Matth. 6: *primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus.* Tertio, ostendit quid fugiamus, ibi, *non occides* et cetera. Ostendit autem quod debemus fugere triplex peccatum. Primo peccatum operis, ibi, *non occides*: per hoc prohibetur omne opus in quo laeditur proximus. Isa. 55: *quiescite agere perverse.* Lev. 1: *non stabis contra sanguinem proximi tui.* Secundo prohibet peccatum cordis, ibi, *omnis qui irascitur fratri suo.* Exod. 12: *aufer iram a corde tuo, et amove malitiam de carne tua.* Tertio peccatum oris, ibi, *qui autem dixerit fratri suo, fatue.* Ephes. 4: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat.* Quarto, ostendit quid timeamus, scilicet futurum judicium, ibi, *reus erit judicio.* Ponit autem hic tria quae debemus timere. Primo judicium, in quo omnes impii damnabuntur, ibi, *reus erit judicio.* Judith 16: *dominus omnipotens judicabit illos in die judicii, quando visitabit illos.* Secundo, Angelorum et sanctorum Concilium, in quo omnes impii examinabuntur, ibi, *qui autem dixerit fratri suo, racha, reus erit Concilio.* Psal. 3: *dominus ad judicium veniet cum senatoribus populi sui, et principibus suis.* Malach. ult.: *ne forte veniam, et percutiam terram anathemate.* Tertio, ignem infernalem, in quo omnes impii in aeternum cruciabuntur, ibi, *reus erit Gehennae ignis.* Judith 16: *dabit ignes et vermes in carnes eorum, ut urantur, et sentiant usque in sempiternum.* A quo igne Christus nos liberet.

[88599] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 94 *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio*, Matth. 5. Duo facit dominus in verbis istis. Primo monet nos vitare iram, ibi, *omnis qui irascitur fratri suo.* Secundo ponit irae poenam, ibi, *reus erit judicio.* Circa primum notandum, quod ira laedit naturam tripliciter. Primo laedit rationem per obscurationem; secundo laedit memoriam per oblivionem; tertio laedit voluntatem per malam affectionem. De his tribus, Psal. 30: *conturbatus est in ira oculus meus, anima mea, et venter meus.* Oculus est ratio, anima voluntas, venter memoria. Circa secundum notandum, quod ira tripliciter contraria est gratiae. Primo, quia facit hominem indignum Dei misericordia Eccl. 23: *homo homini servat iram, et a Deo quaerit medelam*; quasi dicat, frustra quaerit, quia non habebit eam. Secundo, quia non permittit hominem Dei justitiam facere. Jac. 1: *ira enim viri justitiam Dei non operatur.* Tertio, quia aufert homini orandi fiduciam. 1 Tim. 2: *volo viros orare in omni loco sine ira et disceptatione.* Circa tertium notandum, quod iracundus facile incurrit triplex homicidium. Primo homicidium sui. Job 4: *virum stultum interficit iracundia.* Secundo homicidium animae proximi, quem provocat ad discordiam et odium. Prov. 15: *vir iracundus provocat rixas; et qui patiens est, mitigat suscitatas.* Prov. 22: *noli esse amicus homini iracundo, et ne ambules cum viro furioso, ne forte discas semitas*

ejus. Tertio homicidium corporis proximi. Eccl. 8: *cum iracundo non facias rixas, nec cum audace eas in desertum: quoniam quasi nihil ante illum est sanguis, et ubi non est adjutorium, allidet te.*

[88600] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 95 *Reus erit judicio.* Nota, quod tripliciter judicabitur quilibet peccator in judicio. Primo a seipso; secundo ab omni creatura; tertio a Deo. Primo a sua conscientia. Rom. 2: *testimonium reddente illis conscientia ipsorum, inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus in die cum judicabit dominus occulta hominum secundum Evangelium meum per Jesum Christum.* Secundo a sua malitia. Jerem. 2: *arguet te malitia tua.* Tertio a magna, quam in se ipsis habebunt, angustia. Apoc. 1: *tunc plangent super se omnes tribus terrae.* Creatura judicabit et puniet eos tripliciter. Primo eorum malitias revelando. Job 20: *revelabunt caeli iniquitatem ejus.* Secundo, expugnando. Sap. 5: *accipiet armaturam zelus illius, et armabit creaturam in ultionem inimicorum*: et post: *et pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Tertio, eos cruciando. Sap. 16: *creatura tibi factori deserviens exardescit in tormenta adversus injustos, et levior fit ad benefaciendum pro his qui in te confidunt.* Judex puniet eos tripliciter. Primo, arguendo. Judae 2: *ecce venit dominus cum sanctis millibus suis facere judicium contra omnes, et arguere omnes impios.* Secundo, confundendo. Psal. 131: *inimicos ejus induam confusione.* Jer. 37: *domine, omnes qui te derelinquunt, confundentur.* Tertio, saevissime condemnando. Matth. 25: *discedite a me maledicti in ignem aeternum.* Ab isto judicio liberet nos Deus noster Jesus Christus. Amen.

[88601] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 96 *Sicut exhibuistis membra vestra servire iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiae in sanctificationem*, Roman. 6. In ista epistola hortatur nos apostolus ad duo. Primo ad fugam mali, ibi, *sicut exhibuistis membra* et cetera. Secundo ad dilectionem boni, ibi, *ita nunc exhibete* et cetera. Circa primum assignat apostolus in epistola ista quatuor rationes, per quas peccatum fugiendum est. Prima ratio est, quia propter peccatum anima polluitur, ibi, *immunditiae.* Oseae 8: *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Secunda est, quia per peccatum homo ignominiosae servituti subjicitur, ibi, *cum enim servi essetis peccati.* Joan. 8: *omnis qui facit peccatum, servus est peccati.* Tertia est, quia magna confusio per peccatum acquiritur, ibi, *quem fructum habuistis in illis in quibus nunc erubescitis?* Jer. 18: *domine, omnes qui te derelinquunt, confundentur.* Quarta, quia per peccatum homo ad mortem aeternam deducitur, ibi, *stipendia peccati mors.* Psal. 33: *mors peccatorum pessima.* Circa secundum notandum, quod similiter ponit ibi quatuor, quare bonum est eligendum. Quatuor enim bona acquirit homo ex electione boni. Primo mentis puritatem vel sanctificationem, idest mundificationem. Matth. 5: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Secundo voluntatis aequitatem, ibi, *justitiae.* Justitia enim est recta voluntas. Anselmus: *justitia est rectitudo voluntatis conservata propter se.* Tertio spiritus libertatem, ibi, *liberi fuistis justitiae.* 2 Cor. 3: *ubi spiritus domini, ibi libertas.* Joan. 8: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Quarto acquirit homo bene operando vitam aeternam, ibi, *gratia autem Dei vita aeterna.* Joan. 6: *et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae.* Matth. 25: *ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam.*

[88602] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 97 *Accipiens Jesus panes, gratias agens, fregit, et dedit discipulis suis ut apponerent: et apposuerunt turbae. Et habebant pisciculos paucos, et dedit illis, et jussit apponi*, Matth. 8. Tripliciter pascit dominus sanctos suos. Primo panibus corporalibus. Psal. 102: *ut educas panem de terra.* Secundo panibus spiritualibus. Prov. 20: *aperi oculos tuos*, scilicet oculos cordis, *ad vigilias sanctas; et satiare panibus*, scilicet sacra doctrina, vel gaudiis caelestibus. Tertio panibus aeternalibus. Psalm. 131: *pauperes ejus saturabo panibus.* Per istos septem panes intelliguntur septem, quibus pascit dominus fideles suos, ne deficiant in via justitiae; sed in fortitudine eorum perveniant ad mensam caelestis gloriae. Primus panis est dulcissima ex desiderio gloriae lacrymarum effusio. Psalm. 41: *fuerunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte* et cetera. Augustinus: *fluebant mihi lacrymae, et bene mihi erat cum illis.* Secundus, ineffabilis in verbis Dei consolatio. Matth. 4: *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.* Jer. 15: *inventi sunt sermones tui, et comedi eos, et factum est mihi verbum tuum in gaudio et laetitia cordis mei, quoniam invocatum est nomen tuum super me, domine Deus exercituum.* Tertius est ineffabilis de sumptione Eucharistiae delectatio. Joan. 6: *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Sap. 16: *panem de caelo praestitisti illis, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem.* Quartus, admirabilis de praesentia Christi dulcedo. Joan. 6: *ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.* Constat enim Christum semper habitare in cordibus justis. Quantum ergo gaudium habet qui semper Christum habet in corde. Ephes. 6: *ut det vobis secundum divitias gloriae suae virtute corroborari per spiritum ejus in interiorem hominem, habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Quintus, aeternae beatitudinis praegustatio. Psal. 77: *panem Angelorum manducavit homo.* Augustinus: *introductus introrsus nescio ad quam dulcedinem: quae si perficiatur in me, nescio quid sit vita aeterna, nisi illa sit.* Sextus, de omni virtutum possessione gaudium; quale gaudium est habere tot dona spiritus sancti, et illos duodecim fructus quos memorat apostolus ad Gal. 5: *fructus spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, benignitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*: qui ideo dicuntur fructus quia animam delectabiliter reficiunt ultra quam dici possit. Proverb. 9: *venite vos, et comedite panem meum.* Septimus panis est de conscientiae testimonio exultatio. Proverb. 15: *secura mens quasi juge convivium.* 2 Cor. 1: *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae.* Isa. 22: *panis ei datus est*, dicitur de viro justo. Pisciculi sunt gaudia quae habent justi de praesentia sanctorum, qui sunt abstracti jam de amarissimo mari hujus saeculi, qui frequenter veniunt, et consolantur justos qui sunt in via. Qui quidem pisces assi sunt martyres, ut Laurentius, et alii qui ignibus et suppliciis diversis afflicti ridebant, et sic suo risu clamabant infinitas se habere intrinsecus delicias, propter quas exteriora supplicia contemnebant. 2 Cor. 12: *complaceo mihi, idest vehementer* (dicit superlinearis) *in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo.* De isto convivio justorum dicitur Matth. 23: *ecce prandium meum paravi, tauri mei occisi sunt.* In istis epulis sunt justi tota die, quas nescit impius. Psalm. 67: *exultent justi, et epulentur in conspectu Dei.* Sic epulantur sancti in praesenti. Sed quid erit in futuro? Beatus qui manducabit panem in regno caelorum: ad quod nos perducat Christus Jesus. Amen.

[88603] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 98 *Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*, Rom. 8. Tria facit apostolus in verbis istis. Primo monet nos ut mortificemus carnis voluptatem, ibi, *si spiritu facta carnis mortificaveritis.* Secundo ponit necessitatem mortificandi, ibi, *si secundum carnem vixeritis, moriemini.* Tertio ponit mortificationis utilitatem, ibi, *vivetis.* Circa primum notandum, quod tripliciter debemus mortificare carnem. Primo ejus carnalia desideria et vitia destruendo. Coloss. 3: *mortificate membra vestra quae sunt super terram, fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam et avaritiam, quae est idolorum servitus, propter quae venit ira Dei super filios incredulitatis, in quibus et vos ambulastis aliquando, cum viveretis in illis. Nunc autem deponite et vos omnia, iram, indignationem, malitiam, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro: nolite mentiri invicem, expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum, eum qui innovatur in agnitionem secundum imaginem ejus qui creavit illum.* Secundo, eam in jejuniis et afflictionibus ad similitudinem passionis Christi macerando. 2 Cor. 4: *semper mortificationem Jesu Christi in corpore vestro circumferentes, ut vita Jesu in corporibus vestris manifestetur in carne vestra mortali.* Tertio eam in spiritualibus meditationibus affligendo. Eccle. ult.: *frequens meditatio, carnis afflictio est.* Eccl. 31: *vigilia honestatis in studio virtutum tabefaciet carnes* (interlinearis, *scilicet carnales voluptates): cogitatus illius auferet somnum*, scilicet pigritiae taedium. In eodem: *cogitatus praescientiae*, scilicet qui praevidet praemia bonorum, *avertit sensum*, scilicet ab omni concupiscentia mala; *et infirmitas gravis*, scilicet corporis, *sobriam a delictis facit animam.* Circa secundum notandum, quod necesse habemus mortificare carnem: quia si secundum carnem vixerimus, moriemur: sequitur enim ex voluptate carnis triplex mors. Prima mors culpae; secunda mors naturae: Eccl. 37: *propter crapulam multi perierunt*: tertia mors Gehennae. Gal. 6: *qui in carne sua seminat, de carne et metet corruptionem* et cetera. Psal. 33: *mors peccatorum pessima.* Circa tertium notandum, quod ex mortificatione carnis triplex vita acquiritur. Prima est prolongatio vitae naturae. Eccl. 37: *qui abstinens est, adjiciet vitam.* Secunda, vita gratiae. Rom. 8: *prudentia spiritus, vita et pax.* Tertia est prolongatio vitae gloriae. 2 Corinth. 4: *semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporibus nostris.*

[88604] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 99 *Omnis arbor bona fructus bonos facit, et omnis arbor mala malos fructus facit*, Matth. 5. Tria genera arborum, quae sunt in insula hujus mundi, ponit dominus in Evangelio isto. Primo ponit arborem facientem fructus bonos, ibi, *omnis arbor bona*; secundo facientem fructus malos, ibi, *et omnis arbor mala*; tertio arborem facientem nullos, ibi, *omnis arbor quae non facit fructus bonos.* Primam arborem commendat a tribus. Primo a fructuum multiplicitate, ibi, *fructus.* Pluraliter dicit *fructus*, ut ostendat quod justus, qui hic dicitur arbor bona, debet fructus multos producere. Debet enim producere duodecim fructus. Primus fructus quem debet producere, est caritas; secundus fructus est gaudium; tertius pax; quartus patientia, quintus longanimitas, sextus bonitas, septimus benignitas, octavus mansuetudo, nonus fides, decimus modestia, undecimus continentia, duodecimus castitas. De his omnibus Gal. 5: *fructus autem spiritus, caritas, gaudium, pax* et cetera. Secundo commendat eam a fructuum

pretiositate, ibi, *bonos*. Patet autem bonitas istorum fructuum, quia talibus fructibus acquiritur regnum Dei, et tales fructus faciunt arbores Paradisi. Rom. 14: *regnum Dei non est esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in spiritu sancto.* Tertio commendat eam a fructificandi assiduitate, ibi, *facit*, praesentis temporis est, in quo ostenditur quod semper est in actu fructificandi. Jer. 18: *benedictus vir qui confidit in domino, et erit dominus fiducia ejus. Et erit quasi lignum quod transplantatur super aquas, quod ad humorem mittit radices suas, et non timebit cum venerit aestus. Et erit folium ejus viride, et in tempore siccitatis non erit solicitum, nec aliquando desinet facere fructum.* Ezech. 47: *et super torrentem orietur in ripis ejus ex utraque parte omne lignum pomiferum: non defluet flos ex eo, et non deficiet fructus.* De his tribus, Apoc. 22: *ex utraque parte fluminis omne lignum vitae*: ecce fructuum pretiositas: qui enim comedunt fructus istos, vivunt in aeternum: *afferens fructus duodecim*: ecce fructuum multiplicitas: *per mensem singulos reddens fructum suum*: ecce fructificandi continuitas. Circa secundam arborem ponit tria mala. Primo malorum fructuum mortificationem, ibi, *fructus*: in hoc enim quod pluraliter dicit *fructus*, innuit quod malus homo, qui hic dicitur mala arbor, facit multos malos fructus, idest mala opera. Enumerat autem apostolus decem et septem fructus malae arboris. Gal. 5: *manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes, et his similia: quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Secundo, fructuum perversitatem, ibi, *malos.* Matth. 12: *malus homo de malo thesauro profert mala.* Tertio, malefaciendi assiduitatem, ibi, *facit.* Oseae 4: *fornicati sunt, et non cessaverunt.* Circa tertiam arborem notandum, quod tria genera sunt arborum, quae faciunt fructus nullos. Prima, est quae facit frondes sine floribus. Hi sunt qui habent verba sine operibus. Matth. 21: *et videns Jesus ficulneam arborem unam secus viam, venit ad illam, et nihil invenit in ea nisi frondes: et ait illi: nunquam ex te fructus nascatur in sempiternum: et arefacta est continuo ficulnea* et cetera. Secunda, quae facit flores sine fructibus, hi qui faciunt in apparentia opera sed non vere. 2 Tim. 3: *habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes.* Job 12: *cum adhuc sit in flore, nec carpatur manu, ante omnes herbas arescit: sic viae hominum qui obliviscuntur dominum, et spes hypocritae peribit.* Tertia, quae facit fructus, sed inutiles penitus. Sap. 4: *fructus eorum acerbi et inutiles ad manducandum.* De talibus arboribus dicitur Judae 2: *arbores autumnales, infructuosae, bis mortuae, eradicatae.* Sed vae talibus arboribus: nam excidentur securi divini judicii, et mittentur in aeternum ignem Inferni. Matth. 3: *jam securis ad radicem arboris posita est. Omnis arbor quae non facit fructus bonos, excidetur, et in ignem mittetur*: a quo igne liberet nos dominus. Amen.

[88605] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 100 *Neque idolatrae efficiamini, sicut quidam ex ipsis* etc., 1 Cor. 10. Duo facit hic apostolus. Primo monet ut caveamus ab idolatria spiritualium, ibi, *neque idolatrae efficiamini.* Loquebatur enim fidelibus, qui jam idola nulla habebant; unde patet quod monebat cavere ab idolatria quae consistit in vitiis. Secundo, comparat idolatriam spiritualem idolatriae corporali, ibi, *sicut quidam ex ipsis*, qui vitulum et alia idola adoraverunt. Circa idolatriam corporalem nota, quod triplex erat. Prima, in astris. Secunda,

in elementis. De his duabus, Sap. 13: *aut ignem, aut citatum aerem, aut nimiam aquam*: ecce idolatria in elementis: *aut gyrum stellarum, aut solem aut lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt*: ecce in astris idolatria. Tertia, in animalibus. Roman. 1: *et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominum et volucrum et quadrupedum et serpentium.* Idolatria in astris significat superbiam: unde primus superbus dixit, Isa. 13: *in caelum conscendam, super astra caeli exaltabo solium meum, sedebo in loco testamenti, in lateribus Aquilonis, ascendam super altitudinem nubium et ero similis altissimo.* Augustinus: *et putabant se excelsos cum sideribus et fulgidos, et ecce ruerunt in terram.* Idolatria elementorum significat idolatriam avarorum. Coloss. 3: *avaritia, quae est idolorum servitus.* Idolatria in animalibus est carnalis concupiscentia, quae est in carnis voluptatibus. Judae 10: *quaecumque naturaliter tamquam animalia norunt, in his corrumpuntur.* De his tribus, Jac. 3: *non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena* per avaritiam, *animalis* per luxuriam, *diabolica* per superbiam.

[88606] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 101 *Redde rationem villicationis tuae*, Luc. 16. Istud verbum dicetur cuilibet in morte vel in judicio. Oportet enim quod omnes veniant ante tribunal Christi caelestis judicis, ut reddant rationem de omnibus factis suis. 2 Corinth. 5: *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis sui, prout gessit, sive bonum sive malum* et cetera. Et ideo debet quilibet homo cogitare quomodo tunc sciat rationem reddere. Debemus autem tria cogitare circa rationem illam. Primo, reddendi rationem difficultatem; secundo, testium, qui accusabunt malam rationem reddentes, veritatem; tertio, sententiae quae dabitur contra eos qui malam rationem reddiderunt, severitatem. Circa primum notandum, quia erit difficile tunc reddere rationem de omnibus cogitatis. Psal. 75: *cogitatio hominis confitebitur tibi.* Sapient. 5: *et in cogitationibus impii erit interrogatio.* Secundo de dictis. Matth. 12: *dico autem vobis, quod de omni otioso verbo quod locuti fuerint homines reddent rationem in die judicii (...). Ex verbis enim tuis justificaberis* et cetera. Tertio, de omnibus factis. Eccle. 12: *cuncta quae fiunt, adducet dominus in judicio pro omni abscondito, sive bonum sive malum.* Circa secundum notandum, quod tres testes veracissimi accusabunt impios in judicio. Primus testis erit Deus. Malach. 3: *accedam ad vos in judicio, et ero testis velox maleficis et adulteris et perjuris, et qui calumniantur mercedem mercenarii, et humiliant viduas et pupillos, et opprimunt peregrinum; nec timuerunt me: dicit dominus exercituum. Ego enim dominus et non mutor* et cetera. Secundus, erit conscientia. Rom. 2: *testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum judicabit dominus occulta hominum secundum Evangelium meum per Jesum Christum.* Tertius erit omnis creatura. Job 20: *revelabunt caeli iniquitatem ejus, et terra adversus eum consurget.* Unde quidam sanctus pater dixit: *reddituri sumus rationem coram caelo et terra: et tu rides?* Circa tertium notandum, quod in tribus apparebit severitas sententiae. Primo, quia omnibus bonis expoliabuntur. Augustinus in Lib. de Civit. Dei: *in extremo supplicio recte fit ut iniqui et impii naturalium bonorum damna in cruciatibus defleant, sentientes eorum ablatorem justissimum Deum, quem contempserunt largitorem benignissimum.* Job 20: *divitias quas devoravit, evomet, et de ventre ejus extrahet eas Deus.* Secundo, quia ardentissimi ignis incendio cruciabuntur. Isa. ult.:

ignis eorum non extinguetur. Tertio, quia in aeternum non liberabuntur. Matth. 25: *discedite a me*, sine quo non potest esse bonum, ecce primum; *in ignem*, ecce secundum; *aeternum*, ecce tertium. A quo igne liberet nos Christus Jesus et cetera. Amen.

[88607] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 102 *Nemo potest dicere, dominus Jesus, nisi in spiritu sancto*, 1 Cor. 12. In istis verbis ostenditur quanta sit virtus nominis Jesu, quem nullus potest in veritate nominare, nisi in spiritu sancto: et ideo istud nomen est semper in ore habendum, in corde custodiendum, in aure tenendum, in fronte scribendum, in manu ferendum et cetera.

[88608] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 103 *Scitis quia cum gentes essetis, ad simulacra muta, prout ducebamini, euntes*, 1 Cor. 12. Septem simulacra adorabant gentiles ad honorem septem planetarum, quae significant septem vitia, quae adorant in mundo falsi Christiani. Primum erat simulacrum Saturni, et significat invidiam propter tria. Primo, quia dicitur esse malevolus: sic invidus, quia malum proximi desiderat, et in eo laetatur: unde bene invidia sic describitur: invidia est dolor alienae felicitatis. Philosophus: *utinam invidi in omni civitate haberent oculos, ut de bonis omnium torquerentur.* Secundo quia frigidus: sic invidus per carentiam caloris caritatis. Matth. 24: *quia abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum.* Tertio, quia siccus: sic invidus est siccus ab omni humore gratiae: nihil enim plus evacuat hominem gratia quam invidia. Secundum simulacrum erat Jovis, qui significat gulam propter tria. Primo quia, ut dicebant, patrem de regno expulit: sic primum patrem humani generis expulit de regno, idest de Paradiso. Gen. 3: *qui comedit: et aperti sunt oculi amborum*: et post: *emisit eos dominus de Paradiso voluptatis* et cetera. Secundo, quia adulteria multa commisit: sic gula causa est multorum adulteriorum. Jer. 5: *saturavi eos, et moechati sunt, et in domum meretricis luxuriabantur.* Tertia, quia est planeta humidus: et gula generat et multiplicat humores, qui sunt causa putrefactionis. Joel. 1: *putruerunt jumenta in stercore suo.* Jumenta in stercore putrescere est carnales quosque in carnis luxuria vitam finire. Tertium est simulacrum Martis, quod significat iram propter tria. Primo, quia dicitur dominari in praeliis, et ita discordiam et bella concitat. Prov. 15: *vir iracundus concitat rixas.* Eccli. 28: *homo iracundus incitat litem.* Secundo, quia est planeta igneus propter nimium calorem; et ira procedit ex inflammatione cholerae circa cor. Eccli. *sicut ligna silvae, sic ignis exardescet, et secundum virtutem suam, sic iracundia illius erit.* Tertio, quia et siccando et calefaciendo efficit hominem impetuosum. Prov. 27: *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor* et cetera. Quartum erat simulacrum solis, quod significat superbiam propter tria. Primo, quia solus lucet; et superbus se lucere existimat et appetit. Luc. 18: *non sum sicut ceteri hominum*: vox est Pharisaei superbi. Secundo propter ardorem ambitionis. Augustinus: *quid est superbia nisi perversus celsitudinis appetitus?* Tertio, quia sicut sol obscurat alia lumina, sic superbus vult omnes alios obfuscare, ut solus appareat; sicut apparet in Pharisaeo superbo. Luc. 18: *non sum sicut ceteri homines, adulteri, raptores, injusti, velut hic publicanus.* Quintum erat simulacrum Veneris. Venus autem significat luxuriam propter tria. Primo, quia est planeta calidus; secundo, quia humidus: et haec duo maxime sunt causa luxuriae. De primo, Oseae 7: *omnes adulterantes quasi clibanus succensus a coquente.* De secundo Hieronymus: *venter mero affluens, cito spumat*

in libidinem. Tertio quia est pulcherrimus planetarum: et pulchritudo est causa luxuriae. Ezech. 6: *habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es nomine tuo, et exposuisti fornicationem tuam cum transeuntibus.* Poeta: *foedera servasti, si vere forma fuisset.* Sextum erat simulacrum Mercurii, qui significat avaritiam propter tria. Primo, quia erat Deus mercatorum, et avaritia maxime in mercatoribus exercetur. Prov. 17: *qui mittit lapidem in acervum Mercurii.* Glossa: *Mercurius est Deus mercatorum; et sic turbatur computatio per missionem lapidis quae mittitur.* Eph. 5: *avaritia quae est idolorum servitus.* Secundo, quia est frigidus; et avarus est frigidus propter carentiam fraternae dilectionis. Jer. 6: *omnis calumnia in medio ejus. Sicut frigidam facit cisterna aquam suam, sic frigidam fecit malitiam suam*: et parum post: *a minore usque ad majorem omnes avaritiae student.* Tertio, quia est planeta malevolus: et avaro quid nequius? Eccli. 19: *nihil iniquius quam amare pecuniam.* Septimum est simulacrum lunae, et significat accidiam propter tria. Primo propter mutabilitatem. Eccli. 37: *stultus ut luna mutatur.* Item in eodem 26: *homo sapiens in sapientia sua manet, sicut sol: nam stultus ut luna mutatur.* Interlinearis: *quia instabilis et inconstans.* Secundo, propter pigritiae frigiditatem. Proverb. 20: *propter frigus piger arare noluit.*

[88609] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 104 *Circumdabunt te inimici tui vallo, et circumdabunt te, et coangustabunt te undique, et ad terram prosternent te* etc., Luc. 19. In istis verbis praedicit dominus adversitatem quae secutura est vanam hujus mundi prosperitatem: circa quam tria notantur. Primo ipsius adversitatis universalitas, ibi: *circumdabunt te.* Secundo poenarum quae in ipsa erit multiplicitas, ibi: *et coangustabunt te undique.* Multitudo est causa coangustationis. Tertio ejusdem adversitatis aeternitas, ibi: *ad terram prosternent te*, idest, ita penitus destruent, quod nunquam poteris liberari. Circa primum notandum, quod ab octo partibus venient mala reprobis. Primo a terra quae eos devorabit. Psal. 105: *aperta est terra, et deglutivit eos.* Job 20: *et terra consurget adversus eos.* Secundo ab aqua, quae eos suffocabit, Sapient. 5: *excandescet in illos aqua maris, et flumina concurrent duriter.* Tertio ab aere, qui eos fulgurabit. Sap. 5: *ibunt directe emissiones fulgurum, et tamquam a bene curvato arcu nubium exterminabuntur, et ad certum locum insilient.* Quarto ab igne, qui eos consumet. Psalm. 66: *ignis ante ipsum praecedet, et inflammabit in circuitu inimicos ejus.* Quinto a sole, luna et stellis, quae se eis obscurabunt. Joel. 3: *sol et luna obtenebrati sunt, et stellae retraxerunt lumen suum. Sol convertetur in tenebras* et cetera. Matth. 24: *sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum.* Sexto a sanctis, qui eos condemnabunt. Matth. 19: *sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Septimo a domino Jesu Christo, qui eos judicabit. Matth. 25: *tunc dicet rex his qui a sinistris ejus erunt: discedite a me maledicti in ignem aeternum.* Octavo ab Angelis, qui eos in Infernum portabunt. Matth. 13: *exibunt Angeli, et separabunt malos de medio justorum, et mittent eos in caminum ignis* et cetera. Circa secundum notantur hic octo poenae malorum, quae valde angustiabunt eos. Primo erit summae ignorantiae caecitas ad tormentum rationalis. Gregorius: *in tormentis positis, nihil praeter tormenta scire licebit.* Secundo erit continua odii et irae angustia ad irascibilis tormentum. Psal. 111: *peccator videbit et irascetur.* Tertio erit omnis suavitatis ad poenam concupiscibilis carentia. Gregorius: *quae potest esse major miseria, quam semper velle quod*

nunquam est, et semper nolle quod semper erit? Nil enim quod desiderat habebit impius. Psalm. 3: *desiderium peccatorum peribit.* Quarto erit continuus sonitus flentium et ululantium ad poenam auditus. Job 15: *semper sonitus terroris in auditu ejus est.* Jac. 5: *agite nunc divites, plorate et ululate.* Quinto erit continua ad poenam oculorum effusio lacrymarum corpora comburentium. Luc. 5: *vae vobis qui ridetis, quia flebitis.* Job 20: *luet quae fecit omnia, nec tamen consumetur.* In vitis patrum: *oremus, filii, antequam veniamus ad locum ubi lacrymae urent corpora nostra.* Sexto, erit intolerabilis foetor ad olfactus supplicium. Isa. 3: *erit pro suavitate odoris foetor.* Septimo erit ad poenam gustus, cibus et potus amarissimus. Jer. 16: *cibabo populos absinthio, et potum dabo eis aquam fellis.* Octavus erit ignis ardentissimi et perpetui incendii. Isa. ult.: *vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur* et cetera. Quomodo ergo stulti sunt qui ad tot mala perpetua obligant se pro momentaneis delectationibus. Gregorius: *momentaneum est quod delectat, aeternum quod cruciat.*

[88610] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 105 *Notum vobis facio Evangelium quod praedicavi vobis* etc., 1 Cor. 15. In ista epistola tria facit apostolus. Primo commendat suam praedicationem, ibi: *notum vobis facio Evangelium*; secundo probat Christi resurrectionem, ibi, *tradidi enim vobis*; tertio ponit gratiae commendationem, ibi: *gratia Dei sum id quod sum.* Circa primum tria facit. Primo commendat suam praedicationem, ibi: *annuntio vobis.* Evangelium dicitur bona Annuntiatio, quia annuntiat bona aeterna. Secundo ab acceptione, ibi, *quod accepistis*; idest, dignum acceptione judicastis. Tertio, ab effectu: ponit enim duplicem effectum. Primum, quia per ipsum stant in bonis meritoriis, ibi, *in quo et statis.* Secundum, quia per ipsum digni sunt aeternae salutis habere praemia, ibi: *per quod et salvamini.* Circa secundum notandum, quod resurrectionem Christi probat sex modis. Ponit enim hic sex apparitiones: tres factae fuerunt singularibus personis et tres multitudini. Prima Petro. *Deinde visus est et Jacobo.* Tertia Paulo, ibi, *novissime autem tamquam abortivo visus est et mihi.* Quarta, undecim discipulis, ibi: *post haec undecim discipulis.* Quinta, quingentis: *deinde quingentis fratribus.* Deinde apostolis omnibus. Circa tertium, quatuor facit apostolus. Primo dicit, quod per gratiam apostolatum accepit, ibi: *gratia Dei sum id quod sum.* Secundo, quod gratiam istam non in vacuum accepit, ibi: *et gratia ejus in me vacua non fuit; sed plus omnibus laboravi.*

[88611] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 106 *Gratia Dei sum id quod sum*, 1 Cor. 15. In istis verbis tria notantur. Primo, magna Dei liberalitas, ibi, *gratia Dei sum id quod sum*; secundo, gratiae utilitas, ibi, *et gratia ejus in me vacua non fuit*; tertio, liberi arbitrii debilitas, ibi, *non autem ego.* Circa primum notandum, quod in tribus apparet magna Dei bonitas ad peccatores, quae apparuit in Paulo. Primo, in magnorum peccatorum vocatione, ibi, *quia persecutus sum Ecclesiam Dei.* 1 Timoth. 1: *Jesus Christus venit peccatores salvos facere, quorum primus*, idest maximus, *ego sum.* Secundo, in abundantioris gratiae collatione. Rom. 6: *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Haec notantur ibi, *gratia Dei sum id quod sum*, tam magnus apostolus, talis, ac tantus. Tertio, in specialis familiaritatis exhibitione. Job 22: *si reversus fueris ad omnipotentem, aedificaberis, et elongabis iniquitatem a tabernaculo tuo*: et post: *tunc super omnipotentem, deliciis afflues, et elevabis ad eum faciem tuam.* Circa secundum

notanda hic multiplex utilitas gratiae. Prima est, quia mundat ab omni peccati macula. Rom. 3: *justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem ipsius.* Secundo, quia ab omni miseria liberat. Rom. 7: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum.* Tertio, quia in bono corroborat. Heb. 10: *optimum est enim gratia stabilire cor.* Quarto, mentem illuminat. Job 35: *super quem non fulgebit lumen illius?* Quinto mentem delectat; unde sic describitur: gratia est delectatio cordis. Sexto possessorem suum laetificat. Psal. 103: *ut exhilaret faciem in oleo.* Unde Glossa ibi: *gratia est quidam nitor animae ad conciliandum sanctum amorem.* Septimo ducit hominem ad aeternae vitae gloriam. Rom. 6: *gratia autem Dei vita aeterna.* Circa tertium notandum, quod in tribus apparet debilitas liberi arbitrii. Primo, quia pronum est ad male faciendum. Gen. 8: *sensus hominis et cogitatio humani cordis proni sunt in malum ab adolescentia sua.* Secundo, quia non est potens per se ad surgendum, cum ceciderit in mortale peccatum. Psal. 77: *homo est spiritus vadens et non rediens.* Tertio, quia non est potens ad aliquod bonum faciendum. 2 Cor. 3: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis.* Est ergo semper fugiendum ad adjutricem gratiam, quae ultro se offert omnibus, et per quam omnia possumus: quam dominus det nobis et cetera. Amen.

[88612] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 107 *Duo homines ascenderunt in templum*, Luc. 18. In isto Evangelio tria possunt notari. Primo, magna Pharisaei superbia, ibi, *Pharisaeus stans, haec apud se orabat. Gratia ago tibi, quia non sum sicut ceteri homines, raptores, adulteri, injusti* et cetera. Secundo, vera publicani humilitas, ibi, *publicanus a longe stans* et cetera. Tertio, magna Dei justitia in donum suum, ibi, *amen dico vobis, descendit hic justificatus ab illo.* Circa primum notandum, quod in tribus apparuit superbia Pharisaei. Primum, quia simpliciter se justum cogitabat, ibi, *non sum sicut ceteri homines.* Interlinearis: *quasi, solus justus sum.* Secundo, quia ceteros despiciebat, ibi, *raptores, injusti.* Glossa: *despectis omnibus appetit singulariter videri habere quod non habet.* Tertio, quia bona sua arroganter jactabat, ibi, *jejuno bis in sabbato.* Glossa: *qui ascendit orare, non orat, sed se laudat.* Isti sunt tres actus superbiae, sicut dicit Glossa, quae sic incipit: *quatuor sunt timoris species* et cetera. Circa secundum notandum, quod in tribus apparuit humilitas publicani. Primo, quia longe, tamquam indignus ingredi templum Dei, stabat, ibi, *a longe.* Secundo, quia indignum se videre templum judicabat, ibi, *nolebat nec oculos ad caelum levare* et cetera. Tertio, quia se peccatorem judicabat et asserebat, ibi, *percutiebat pectus suum, dicens: Deus, propitius esto mihi peccatori.* Isti sunt tres actus humilitatis. Glossa: *sicut ibi habemus, non audet humilis appropinquare, ut Deus appropinquet ei*: ecce primum: *non aspicit, ut aspiciatur*: ecce secundum: *agnoscit, ut ipse Deus ignoscat*: ecce tertium. Circa tertium notandum, quod in tribus apparet in isto Evangelio justitia Christi. Primo, in humilis publicani justificatione; secundo in superbi Pharisaei condemnatione; tertio, in omni superborum condemnatione, et humilium exaltatione. Primum, ibi, *descendit justificatus.* Secundum, ibi, *ab illo.* Glossa: *idest prae illo, ad comparationem illius*, vel plusquam ille Glossa: *ante ruinam exaltatur cor, quod pertinet ad Pharisaeum; et ante gratiam humiliatur, quod ad publicanum.* Tertium, ibi, *omnis qui se exaltat humiliabitur.* Glossa: *posita publicani et Pharisaei controversia, postea ponitur*

judicis sententia, ut caveamus superbiam, teneamus humilitatem, quae exaltat hominem in aeterna gloria. Job 22: *qui humiliatus fuerit, erit in gloria.* Ad quam nos et cetera.

[88613] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 108 *Deus, propitius esto mihi peccatori*, Luc. 18. Ista est oratio peccatoris quaerentis misericordiam a Deo. Primo, ponit benevolentiae captationem a domino, ibi, *Deus*; secundo, format suam petitionem, ibi, *propitius esto*; tertio subjungit petitionis rationem, ibi, *mihi peccatori.* Circa primum notandum, quod propter tria possumus firmiter sperare quod Deus det misericordiam omnibus petentibus eum. Primo, quia habet multum de misericordia. Ephes. 1: *Deus, qui dives est in misericordia.* Secundo, quia proprium est Dei misereri. Gregorius: *Deus cui proprium est misereri semper et parcere.* Isa. 55: *derelinquat impius viam suam, et vir iniquus cogitationes suas, et revertatur ad dominum, et miserebitur ejus.* Tertio, quia longam habet consuetudinem miserendi: ab aeterno enim et usque in aeternum effundit misericordias suas super confugientes ad eum. Psal. 102: *misericordia domini ab aeterno et usque in aeternum super timentes eum.* Circa secundum notandum, quod oratio quam formavit, est multum bona propter tria. Primo, propter brevitatem. Matth. 6: *cum oratis, nolite multum loqui, sicut ethnici: putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur.* Secundo, propter necessitatem: petitur enim hic venia, quae est omnibus necessaria. 1 Joan. 1: *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est.* Augustinus: *nil laudabile est in vita hominum, si remota misericordia discutias eam.* Tertio, propter utilitatem impetrandi peccatorum remissionem, et gratiae infusionem: unde sequitur: *descendit hic justificatus ab illo.* Circa tertium notandum, quod tria debet habere peccator qui vult sibi Deum habere propitium quae habuit iste publicanus. Primo, magnam cordis humilitatem et contritionem, ibi, *a longe stans.* Psal. 50: *cor contritum et humiliatum Deus non despicies.* Secundo, peccatorum suorum confessionem, ibi, *haec apud se orabat: Deus, propitius esto mihi peccatori.* Prov. 28: *qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui autem confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequetur* et cetera. Psal. 31: *dixi: confitebor adversum me injustitiam meam domino: et tu remisisti impietatem peccati mei.* Tertio, punitionem sive satisfactionem, ibi, *percutiebat pectus suum.* Augustinus: *poenas de se exigebat.* Matth. 3: *facite fructus dignos poenitentiae* et cetera. *Omnis qui se exaltat, humiliabitur.*

[88614] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 109 *Fiduciam talem habemus per Christum ad Deum* etc., 2 Corinth. 3. Apostolus in ista epistola intendit commendare mysterium novi testamenti: circa quod tria facit. Primo agit de ministrandi utilitate, ibi, *fiduciam talem habemus*: secundo, de ministrorum idoneitate, ibi, *qui et idoneos nos fecit*; tertio de rei ministrandae utilitate, ibi, *quod si ministratio.* Circa primum tria facit. Primo, fiduciam ministrandi non sibi attribuit, ibi, *fiduciam talem habemus per Christum ad Deum*; secundo dicit, quod non est a se, ibi, *non quod sufficientes simus*; tertio, ostendit quod omnis sufficientia et voluntas operis est a Deo, ibi, *sed sufficientia nostra ex Deo est.* Circa secundum similiter tria facit. Primo dicit quod Deus fecit eos ministros novi testamenti, ibi, *qui idoneos nos fecit ministros*; secundo ostendit dignitatem novi testamenti, quoniam non est in littera occidente, sed in spiritu vivificante, ibi, *non littera, sed spiritu*; tertio ostendit quod facit eos ipsos ministros novi testamenti, scilicet quia confert vitam, ibi, *littera occidit, spiritus autem vivificat.* Circa tertium similiter tria facit: ostendit enim quod

res novi testamenti est dignior et utilior propter tria. Primo, quia illa erat pars mortis, haec est spei, ibi, *quod si ministratio mortis* etc.; secundo, quia illa damnationis, haec justitiae, ibi, *nam si ministratio damnationis* etc.; tertio, quia illa transiens, haec permanens, ibi, *nam nec glorificatum est quod claruit in hac parte propter excellentem gloriam. Si enim quod evacuatur, in gloria est; multo magis quod manet, in gloria est.*

[88615] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 110 *Fiduciam talem habemus per Jesum ad Deum*, 2 Corinth. 3. Apostolus tria facit in verbis istis. Primo agit de fiducia sanctorum, ibi, *fiduciam talem habemus*; secundo ostendit propter quod sit ei fiducia, ibi, *per Christum*; tertio ostendit in quo sancti habuerunt fiduciam, ibi, *ad Deum.* Nota, quod duplex est fiducia scilicet bona: et mala. Fiducia bona est sanctorum, vel bonorum; fiducia vero mala est fiducia malorum, sive peccatorum. Fiducia bonorum, sicut colligitur ex textu, consistit in septem. Primo in Dei timore. Prov. 14: *in timore domini fiducia fortitudinis; et filiis ejus*, scilicet timoris, *erit spes.* Secundo in oratione, 2 Paral. 16: *invenit fiduciam servus tuus, ut oret te.* 1 Joan. 3: *carissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum; et quicquid petierimus, accipiemus ab eo: quia quae sunt placita coram eo, facimus.* Tertio in sui ad Deum conversione. Job 11: *si iniquitatem, quae est in manu tua, abstuleris a te, et non manserit in tabernaculo tuo injustitia; tunc levare poteris faciem tuam absque macula, et eris stabilis, et non timebis: miseriae quoque oblivisceris, et quasi aquarum quae pertransierunt, non recordaberis, et quasi meridianus fulgor consurget tibi ad vesperam; et cum te consumptum putaveris, orieris ut Lucifer, habebis fiduciam proposita tibi spe, et defessus securus dormies; requiesces, et non erit qui te exterreat; et deprecabuntur faciem tuam populi.* Quarto in eleemosynae largitione. Tob. 4: *magna erit fiducia coram summo Deo eleemosyna.* Quinto in legis divinae observatione. Prov. 33: *fili mi, inclina aurem tuam, et audi verba sapientium: appone autem cor ad doctrinam meam, quia pulchra erit cum servaveris eam in corde tuo, et redundabit in labiis tuis; ut sit in domino fiducia tua*, scilicet non in mundo, vel in aliquo alio. Sexto in sanguine Christi. Heb. 11: *habentes, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, qui intravit nobis viam novam.* Septimo in die judicii. 1 Joan. 4: *in hoc est perfecta caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die judicii: quia sicut ille est, et nos sumus in hoc mundo.* Item fiducia malorum consistit in septem, sicut colligitur ex textu. Primo, in divitiis, Jerem. 49: *quid gloriaris in vallibus? Defluxit vallis tua, filia delicata, quae confidebas in thesauris tuis.* Secundo in astutiis et malitiis. Isa. 47: *et fiduciam habuisti in malitia, et dixisti: non est qui videat me. Sapientia tua et scientia tua haec decepit te: et dixisti in corde tuo: ego sum, et praeter me non est altera.* Tertio in falsa potentium fortitudine. Isa. 39: *vae filii desertores*: et post: *sperantes auxilium in fortitudine Pharaonis, et habentes fiduciam in umbra Aegypti. Et erit vobis fortitudo Pharaonis in confusionem, et fiducia umbrae Aegypti in ignominiam.* Pharao, princeps saecularis: umbra Aegypti, potentia saecularis. Bene autem Pharao erit vobis in confusionem, quia saepe a quibus speratur auxilium, intervenit nocumentum. Umbra quoque potentiae saecularis cedit in ignominiam: juxta quod Isa. 43: *confundantur omnes qui confidunt in sculptilibus*, idest simulacro potentiae, et potenti. Quarto in vana carnis pulchritudine. Ezech. 12: *habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo, exposuisti fornicationem tuam omni transeunti.*

Quinto in turrium et murorum munitione. Deut. 28: *donec disperdat et conterat in cunctis urbibus tuis, et destruantur muri tui firmi atque sublimes, in quibus habebas fiduciam in omni terra tua.* Sexto in Daemonum invocatione. Deut. 22: *ubi sunt dii eorum, in quibus habebant fiduciam?* Septimo in exteriori et apparenti conversatione. Job 8: *et spes hypocritae peribit: non enim placebit Deo verecundia sua, et sicut tela aranearum fiducia sua.* Ab illa fiducia liberet nos Christus.

[88616] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 111 *Adducunt ei surdum et mutum, et deprecabantur eum ut imponat illi manum*, Marc. 7. Moraliter in isto Evangelio tria notantur. Primo quod magna sit et multiplex cujuslibet peccatoris infirmitas, ibi, *surdum et mutum*; secundo quae sint ad ejus curationem necessaria, ibi, *et deprecabantur eum*; tertio, quod multiplex sequatur ex ejus curatione utilitas, ibi, *apertae sunt aures ejus.* Circa primum notandum, quod tres graves infirmitates incurrit quilibet peccator, quando peccat mortaliter. Primo caecitatem, per mentis obtenebrationem. Sophon. 1: *ambulabunt ut caeci, quoniam domino peccaverunt.* Ephes. 4: *tenebris obcaecatum habentes intellectum, alienati sunt a via Dei per ignorantiam, quae est in illis propter caecitatem cordis ipsorum, qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem immunditiae omnis, in avaritiam.* Secundo surditatem per inobedientiae rebellionem. Isa. 33: *quis caecus nisi servus meus, et surdus nisi ad quem nuntios misi?* Psal. 17: *furor illis secundum similitudinem serpentis: sicut aspidis surdae, et obturantis aures suas.* Tertio mutitatem per peccatorum suorum occultationem. Isa. 56: *universi canes muti, non valentes latrare.* Job 20: *cum dulce fuerit in ore ejus malum, abscondit illud sub lingua.* De his tribus Glossa istius Evangelii: *genus humanum, tamquam unus homo, varia peste absumptum in protoplasto caecatur; dum videt caecus fit, surdus dum audit, obmutescit dum loquitur.* Circa secundum notandum, quod duo concurrunt ad curationem istius infirmi: et significant tria quae sunt necessaria ad curationem peccatoris. Primo sanctorum et Ecclesiae oratio, ibi, *et deprecabantur.* 1 Joan. 5: *qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat pro eo, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* Secundo donorum et gratiae spiritus sancti susceptio, ibi, *misit digitos in aures ejus.* Glossa: *digitos in auriculam mittit, cum per spiritum sanctum aures cordis ad intelligenda et suscipienda verba salutis aperit.* Rom. 3: *justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Jesu.* Tertio poenitentiae operatio, quae consistit in tribus. Primo in cordis dolore, ibi, *suspiciens in caelum, ingemuit.* Interlinearis: *genere nos docuit pro nostris, vel nostrorum reatibus supplicantes.* Psal. 6: *lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrymis meis stratum meum rigabo.* Secundo in oris confessione, ibi, *et solutum est vinculum linguae ejus.* Vinculum linguae solvitur peccatoris, cum peccatum confitetur. Jacob. 5: *confitemini alterutrum peccata vestra.* Tertio in mandatorum Dei et sacerdotis adimpletione, ibi, *et apertae sunt aures ejus.* Aures peccatoris aperiuntur, cum praecepta Dei et sacerdotis adimplendo et satisfaciendo obedit. Heb. 13: *obedite praepositis vestris, et subjacete eis: ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri.* Circa tertium notandum, quod triplex utilitas sequitur ex conversione peccatoris. Prima est, quia ab omni infirmitate liberatur spirituali, ibi, *solutum est vinculum linguae ejus, et loquebatur recte.* Jerem. 3: *convertimini filii revertentes, et sanabo aversiones vestras.* Secunda est, quia Deus inde laudatur, ibi, *tanto magis plus praedicabant.* Psal. 50: *libera me de sanguinibus*

Deus, Deus salutis meae. Tertia, quia Dei potentia et bonitas declaratur, ibi, *bene omnia fecit: surdos fecit audire, et mutos loqui.*

[88617] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 112 *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini ejus*, Galat. 3. In verbis istis ostenditur quod illis fiunt promissiones caelestes qui Abraham student pro viribus imitari. Leguntur autem septem de Abraham, in quibus debet eum Christianus quilibet imitari. Primo in fidei constantia. Rom. 4: *credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam.* Hebr. 11: *sine fide impossibile est placere Deo: credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et quod inquirentibus se remunerator est.* Secundo, in perfecta obedientia. Gen. 33: *possidebit semen tuum portas inimicorum suorum, et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, quia obedisti voci meae.* Deut. 3: *numquid dominus Deus tuus requiret a te, nisi ut obedias ei ex toto corde tuo?* Tertio, in despectu patriae. Quarto, in contemptu prosapiae. De his duobus, Gen. 12: *dixit dominus ad Abraham: egredere de terra et de cognatione tua, et veni in terram quam monstravero tibi.* Quinto in hospitalitate et misericordia. Gen. 18: *domine, si inveni gratiam in oculis tuis, ne transeas servum tuum; sed afferam pusillum aquae, et laventur pedes vestri, et requiescite sub arbore: ponam bucellam panis, et confortate cor vestrum; postea transibitis.* Heb. 13: *hospitalitatem nolite oblivisci; per hanc enim quidam placuerunt Deo.* Sexto in humilitate. Gen. 18: *loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis*: verba Abrahae ad dominum. Matth. 11: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Septimo, in Dei timore. Gen. 33: *non extendas manum tuam super puerum, neque facias illi quicquam: nunc cognovi quod timeas dominum, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me. Et quid dominus Deus tuus requirit a te, nisi ut timeas dominum ex toto corde tuo?* Deut. 3. In his monet nos imitari Abraham. Joan. 8: *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite.* His qui sic in his imitantur Abraham, facit dominus septem magnas promissiones, quas fecit Abrahae. Primo, promittit ei quod suam benedictionem sibi daret. Secundo, quod ipsum magnificaret. Tertio, quod ejus inimicos humiliaret. Quarto, quod eum in omnibus gentibus honoraret. De his quatuor, Gen. 12: *benedicam tibi*, ecce primum: *magnificabo nomen tuum*, ecce secundum: *maledicam maledicentibus tibi*, ecce tertium; *atque in te benedicentur universae cognationes terrae*, ecce quartum. Quinto, quod eum in omnibus protegeret. Sexto, quod se ei in mercedem tribueret. De his duobus, Gen. 15: *factus est sermo domini ad Abraham per visionem, dicens: noli timere Abraham; ego protector tuus sum*, ecce primum: *et merces tua magna*, ecce secundum. Septimo, quod ei terram fluentem melle et lacte daret. Gen. 13: *dixit dominus ad Abraham: leva oculos tuos a loco in quo nunc es ad Aquilonem et meridiem, et ad orientem: omnem terram quam conspicis, tibi dabo et semini tuo usque in sempiternum.* Haec septem bona facit dominus his qui imitantur Abraham. Primo eos benedicit. Ephes. 1: *qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo.* Secundo, eos magnificat. Rom. 7: *quos autem vocavit, illos et magnificavit.* Tertio, inimicos eorum humiliat. Psal. 37: *super iram inimicorum meorum extendisti manum tuam.* Quarto eos protegit. Psal. 90: *quoniam in me speravit, liberabo eum; protegam eum, quoniam cognovit nomen meum.* Quinto, honorat. Psal. 138: *mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus.* Sexto se eis dat ipse Deus in praemium, qui erit omnia in omnibus, qui erit salus et vita, honor, gloria, pax, gaudium et omnia bona. Septimo, dat eis terram

fluentem lacte et melle, idest, regnum caelorum, gaudium humanitatis et divinitatis laetificans. Matth. 25: *venite, benedicti patris mei, percipite regnum*: ad quod nos perducat. Amen.

[88618] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 113 *Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jerico, et incidit in latrones: qui etiam eum despoliaverunt, et plagis impositis abierunt, semivivo relicto*, Luc. 10. In ista parabola tria sunt. Primo, multiplex peccatorum miseria, ibi, *homo quidam descendebat ab Jerusalem.* Secundo, ostenditur multiplex Christi ad peccatorem misericordia, ibi, *Samaritanus autem quidam iter faciens venit secus viam, et videns eum, misericordia motus est, et appropians alligavit vulnera ejus infundens oleum et vinum, et imponens illum in jumentum suum, duxit in stabulum, et curam ejus egit.* Tertio, datur nobis imitandi regula, ibi, *vade, et tu fac similiter.* Circa primum nota, quod quatuor miserias incurrunt homines cum peccant. Primo, caelesti gloria privantur, ibi, *descendebat ab Jerusalem* et cetera. Glossa: *homo ille a caelesti Jerusalem praevaricationis prolapsione ad miserias et defectum hujus aerumnosae et mutabilis vitae descendit.* Isa. 26 (secundum Lxx): *tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Secundo Daemonibus subjugantur, ibi, *incidit in latrones.* Glossa: *in potestate Daemoniorum.* 2 Timoth. 2: *quando det illis Deus poenitentiam ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a Diaboli laqueis, a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem.* Tertio, bonis gratuitis expoliantur, ibi, *qui expoliaverunt eum.* Glossa: *indumenta gratiae spiritualis refert.* Sap. 1: *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Quarto, in bonis naturalibus vulnerantur, ibi, *vulneraverunt.* Vulnera inferunt, idest peccata, quibus integritas humanae naturae violatur. Augustinus: *si naturae bonae non essent, eis vitia non nocerent: nunc autem eis quid faciunt nisi adimere integritatem, pulchritudinem, et virtutem et salutem?* Circa secundum notandum, quod quatuor misericordiae Christi hic ponuntur, quas fecit peccatoribus. Prima, fuit humanae naturae susceptio, ibi, *Samaritanus quidam iter faciens venit secus eum; et videns eum, misericordia motus est.* Glossa: *Samaritanus Christus est, qui propter nos homo factus, iter vitae praesentis arripuit.* Secundo, sacramentorum ad salutem peccatorum institutio, ibi, *alligavit vulnera ejus.* Glossa: *in Baptismo.* Psalm. 146: *qui sanat contritos corde, et alligat contritiones eorum.* Tertio, gratiae spiritus sancti infusio, ibi, *infundens oleum.* Glossa, *idest charisma spiritus sancti.* Joan. 15: *Paraclytus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia quaecumque dixero vobis.* Joan. 1: *de plenitudine ejus nos omnes accepimus, gratiam pro gratia: quia lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Quarto, amaritudinem pro peccatoribus passionis tolerando, ibi, *imponens eum in jumentum suum.* Glossa: *jumentum caro sua est, in qua ponit sauciatum, quia peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum.* Circa tertium notandum, quod quatuor misericordias debemus poenitentibus exhibere. Primo, supportatione. Gal. 6: *alter alterius onera portate.* Secundo, oratione. 1 Joan. 5: *qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem. Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis.* Jac. 5: *orate pro invicem ut salvemini.* Tertio, in instructione. Gal. 6: *si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis, instruite hujusmodi in spiritu lenitatis.* Jac. 5: *fratres mei, si quis ex vobis erraverit a veritate, et converterit quis eum, scire debet, quoniam qui converti fecerit peccatorem ab errore vitae suae,*

salvabit animam ejus a morte, et operiet multitudinem peccatorum. Matth. 13: *si peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum* et cetera. Quarto, veniae donatione. Matth. 18: *accedens Petrus ad dominum dixit: si peccaverit in me frater meus, dimittam ei usque septies? Dixit ei Jesus: non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies.* Eccli. 8: *non spernas hominem* (interlinearis, *scilicet poenitentem) avertentem se a peccato, neque improperes ei: memento quoniam in corruptione omnes sumus.*

[88619] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 114 *Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis*, Gal. 5. Tria facit apostolus in verbis istis. Primo, invitat nos ad ambulandum, ibi, *ambulate*; secundo, ostendit modum ambulandi, ibi, *spiritu*; tertio ostendit utilitatem, ibi, *et desideria carnis non perficietis.*

[88620] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 115 *Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia* etc., Gal. 5. Duo facit apostolus in ista epistola. Primo, dicit quod est fugiendum malum carnis, ibi, *desideria carnis non perficietis: caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem.* Secundo, dicit quod est sequenda via spiritus, ibi, *quod si spiritu ducimini.* Circa primum tria facit. Primo dicit, quod malum carnis est fugiendum; secundo, ostendit quomodo est fugiendum, quia per viam spiritus, ibi, *caro concupiscit adversus spiritus, spiritus autem adversus carnem*; tertio, probat quod qui sequitur viam spiritus, fugit malum carnis, ibi, *si spiritu ducimini.* Circa secundum similiter tria facit: probat enim quod sequendus est spiritus propter tria. Primo quia a lege liberat, ibi, *quod si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Secundo quia ex carne sequuntur multa mala; et ponit decem et septem mala ibi, *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes, et his similia, quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Tertio quia ex spiritu sequuntur multa bona; et ponit duodecim bona, ibi, *fructus autem spiritus, caritas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, benignitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas: adversus hujusmodi non est lex.* Circa istud ultimum notandum, quod dominus dat justis suis virtutes, dona, beatitudines, et fructus spiritus. Virtutes, ut bene agant: dona, ut agant expedite; beatitudines, ut agant jucunde. Dicuntur autem ista fructus, quia reficiunt hominem exterius et interius. Ad sensus pertinent tres: castitas ad tactum, continentia ad gustum, modestia ad ceteros sensus. Ad concupiscibilem pertinent tres. Primo caritas ad Deum, secundo pax ad proximum, tertio gaudium in seipso. Ad irascibilem duo: patientia, quae facit adversa delectabiliter tolerare; et longanimitas, quae facit in bono delectabiliter perseverare. Alii quatuor fructus sunt in rationali. Consideratur enim rationalis dupliciter; prout est regitiva virium, et sic tripliciter: vel prout regit se ipsam, et sic habet bonitatem, quae est dulcedo mentis; vel prout regit concupiscibilem ad proximum, et sic habet benignitatem, quae est largitas; vel prout regit irascibilem, et sic habet mansuetudinem; vel prout est ductiva ad fidem, et sic habet fidem.

[88621] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 116 *Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia* etc., Galat. 5. Quilibet homo debet habere istos fructus maxime propter

tria. Primo propter necessitatem. Matth. 5: *omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur.* Secundo propter delectabilitatem, quia mentem ineffabili dulcedine reficiunt. Cant. 2: *sub umbra illius quem desideraveram, sedi, et fructus ejus dulcis gutturi meo.* Tertio propter utilitatem, quia multas utilitates conferunt. Primus fructus habet tres mirabiles virtutes. Prima est, quia homo qui comedit ipsum, inexpugnabilis efficitur. Roman. 8: *quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, an angustia, an fames, an nuditas, an periculum, an persecutio, an gladius? Sicut scriptum est: quoniam propter te mortificamur tota die, aestimati sumus sicut oves occisionis: sed in his omnibus superamus propter illum qui dilexit nos.* Secundo, quia omnia bona et mala prosunt ei qui isto fructu reficitur. Roman. 8: *scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti*; Glossa, *bona et mala.* Tertio, quia qui comedit talem fructum, in aeternum non morietur. 1 Cor. 13: *caritas nunquam excidit.* Secundus fructus habet similiter tres magnas virtutes. Primo, quia esus hujus fructus fortes facit homines ad vincendum omnes Daemones. B. Antonius: *unica est ratio vincendi inimicum, laetitia spiritualis.* Secundo, quia facit homines semper vivere. Eccl. 30: *jucunditas cordis haec est vita hominis.* Tertio, quia ducit comedentes ad gloriam caelestis regni. Rom. 14: *regnum Dei non est esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in spiritu sancto*: qui enim in hoc servit Christo, placet Deo, et probatus est hominibus. Tertius fructus similiter habet tres magnas virtutes. Prima, quia hominem ab omnibus malis protegit. Philip. 4: *pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Jesu domino nostro.* Secundo, quia filium Dei efficit. Matth. 5: *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Tertio, quia in loco ubi est iste fructus, Deus libenter inhabitat et quiescit. Psal. 75: *in pace factus est locus ejus.* Quartus fructus habet similiter tres magnas virtutes. Prima est, quia esus ejus dat homini sapientiam. Prover. 18: *qui patiens est, multa gubernatur providentia*, scilicet futurorum. Ista dictio *multa* est accusativus pluralis, vel ablativus singularis. Secundo, quia animam hominis conservat. Luc. 21: *in patientia vestra possidebitis animas vestras.* Tertia est, quia facit amara dulcia: tanta est dulcedo ejus. Jac. 1: *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis, scientes quod probatio fidei vestrae patientiam operatur; patientia autem opus perfectum habet.*

[88622] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 117 *Occurrerunt ei decem viri leprosi, qui steterunt a longe*, Luc. 17. Moraliter in isto Evangelio tria notantur. Primo peccatorum multiplicitas, ibi, *ecce decem viri leprosi*; secundo curationis remedia, ibi, *occurrerunt ei*; tertio quae sint curatis a peccatis remedia necessaria, ibi, *unus autem ex illis ut vidit quia mundatus est.* Circa primum notandum, quod decem leprosi possunt significare decem genera peccatorum. Primus leprosus est infidelis et haereticus, qui a consortio fidelium separatur et sanctorum. Num. 5: *locutus est dominus ad Moysen, dicens: praecipe filiis Israel, ut ejiciant de castris omnem leprosum*: et post: *fecerunt filii Israel, et ejecerunt extra castra omnes, sicut locutus est dominus Moysi.* Secundus est blasphemator et detractor. Num. 12: *locuta est Maria et Aaron contra Moysen propter uxorem ejus Aethiopissam, et dixerunt: numquid per solum Moysen locutus est? Quod cum audisset dominus, iratus est valde: et post dixit ad eos: quare ergo non timuistis detrahere servo meo Moysi?* Et post: *ecce Maria apparuit candens lepra quasi nix.* Tertius gulosus, qui supra aerem

foetidis eructationibus ex repletione nimia procedentibus inficit. Levit. 12: *quicumque maculatus fuerit lepra, habebit os veste contectum, contaminatum ac sordidum se clamabit.* Quartus est avarus, qui immoderato habendi desiderio semper flat: haec est lepra Giezi. 4 Reg. 5: *nunc ergo accepisti argentum, accepisti vestes, ut emas oliveta, oves et boves, servos et ancillas* etc., *lepra Naaman adhaerebit tibi.* Quintus est superbus, qui per tumorem mentis contra dominum et Christum se elevat: et haec est lepra Naaman regis Syriae, qui erat dives valde et fortis, sed leprosus. Sextus est ambitiosus, qui honores et dignitates desiderat. Haec est lepra Oziae, qui ambiit honorem summi sacerdotii. 2 Paralip. 32: *elevatum est cor ejus, ingressus est templum, voluit adolere incensum*: et post: *et statim orta est lepra in fronte ejus.* Septimus est hypocrita, vel vanagloriosus, qui bona sua inaniter jactat. Hic est leprosus Simonis Pharisaei. Matth. 26: *cum autem esset Jesus in Bethania in domo Simonis leprosi, accessit ad eum mulier habens alabastrum unguenti pretiosi, et effudit super caput ejus recumbentis.* Octavus leprosus est luxuriosus, qui fluxu immunditiae suae creaturas contaminat. Lev. 33: *homo de semine Aaron, qui fuerit leprosus, vel patiens fluxum sanguinis, non vescetur de his quae sanctificata sunt mihi, donec sanetur.* Nonus est homicida. Haec est lepra Joab quam imprecatus est ei David, quia occiderat Abner. 2 regnum 3: *non deficiet de domo Joab homo leprosus, tenens fusum.* Decimus est obstinatus et desperatus, qui finaliter peccat. Lev. 13: *lepra perseverantis est in eodem: cumque color albus fuerit in cute et capillorum mutaverit aspectum, ipsa quoque caro viva apparuerit, lepra vetustissima judicabitur.* Hieronymus: *qui veniam de peccato desperat, plus se desperatione quam commisso scelere obligat.* Desperatio auget peccatum, et est major omni peccato. Qui ab istis lepris vult curari, currat ad piscinam sanguinis innocentis, quam fecit nobis ineffabili caritate dominus Jesus Christus, qui mundavit nos in ea, et mundabit omnes confugientes ad se a lepris omnium peccatorum. Apoc. 1: *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

[88623] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 118 *Non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem invidentes, invicem provocantes.* Gal. 6. Duo facit apostolus in ista epistola. Primo monet ut malum vitemus, ibi: *non efficiamur inanis gloriae cupidi.* Secundo ut bonum operemur, ibi, *si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis, instruite hujusmodi in spiritu lenitatis.* Circa primum tria facit. Primo monet ut declinemus a malo vanitatis, ibi: *non efficiamur inanis gloriae cupidi.* Secundo ut vitemus injuriam proximi in dictis et factis, ibi: *invicem provocantes.* Circa secundum docet triplex facere bonum. Primo docet de bono quod debet praelatus subditis, ibi: *si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto.* Secundo de bono quod debent subditi praelatis, ibi: *communicet autem is qui catechizatur verbo, ei qui catechizat, in omnibus bonis.* Tertio de bono quod debent omnes ad invicem, ibi: *bonum autem facientes* et cetera. Circa primum tria facit. Primo monet ut praelati peccatores in mansuetudine instruant, ibi: *si praeoccupatus fuerit homo* et cetera. Secundo ut supportent eorum onera, ibi: *alter alterius onera portate.* Tertio, quare hoc facere debent, scilicet aliorum onera portare, ibi: *et sic adimplebitis legem Christi.* Circa secundum facit similiter tria. Primo dicit, quod debent subditi praelatis ministrare temporalia, ibi: *communicet autem is qui catechizatur verbo, ei qui se catechizat.* Secundo, quod non debent se excusare aliqua fallacia, ibi: *nolite errare, Deus non irridetur.* Tertio probatur quod

hoc facere debent, ibi: *quae enim seminaverit homo, haec et metet.* Circa tertium similiter tria facit. Primo dicit quod debemus benefacere, ibi: *benefacientes autem non deficiamus.* Secundo probat quod hoc debemus, ibi: *tempore enim suo metemus non deficientes.* Tertio ostendit quod bonum facere debemus, scilicet antequam transeat tempus benefaciendi, ibi: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

[88624] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 119 *Bonum autem facientes non deficiamus*, Gal. 6. Tria facit apostolus in verbis istis. Primo monet ut bonum faciamus, ibi; *bonum autem facientes*; secundo ut a bono opere non deficiamus, ibi: *non deficientes*; tertio ponit praemium, ibi: *tempore enim suo metemus.* Circa primum sciendum, quod debemus bonum facere maxime propter tria. Primo, quia omnia naturaliter docent nos benefacere, et hoc tripliciter. Primo, quia omnia bona sunt. Gen. 1: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Satis possunt erubescere peccatores in tanta multitudine creaturarum, quae omnes bonae sunt, et ipsi mali sunt. Secundo, quia omnia naturaliter bonum faciunt: quaelibet enim creatura dat seipsam, quod est indicium bonitatis earum, et creatoris. Dionysius: *Deus est bonum effusivum sui.* Augustinus: *magnum est indicium bonitatis divinae, quod quaelibet creatura cogitur dare seipsam.* Tertio, quia omnia naturaliter appetunt bonum, et ad bonum tendunt. Philosophus: *bonum est quod ab omnibus desideratur.* Circa secundum docet quod tria sunt quae maxime faciunt hominem perseverare in bono. Primo, assidua et devota oratio, qua homo implorat Dei auxilium ne in tentationibus succumbat. Luc. 10: *vigilate et orate, ne intretis in tentationem.* Secundo, continuus timor: statim enim ut homo securus fit, a bona operatione deficit. Eccli. 27: *si non timore domini tenueris te instanter, cito subvertetur domus tua.* Interlinearis: *timor domini custodia vitae: cito, idest ex improviso, subvertetur domus tua, scilicet terrenum inhabitaculum, vel spes terrenorum.* Tertio venialium vitatio, quae sunt occasio ad mortale, et frequenter subruunt aedificium bonorum operum. Augustinus: *vitasti grandia: cave ne obruaris arena.* Eccli. 19: *qui minima negligit, paulatim defluit.* Circa tertium notandum, quod tria facit apostolus. Primo, ponit recipiendi praemium congruentiam, ibi: *tempore enim suo*: Glossa: *hoc est tempore congruo, vel convenienti.* Tempus congruum erit dies judicii, in quo recipiet unusquisque quod gessit. Unde in Psalm. 74: *cum accepero tempus, ego justitias judicabo.* Secundo, ponit praemii copiositatem, ibi: *metemus.* In messione abundantia notatur. Psal. 125: *venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos suos.* 2 Cor. 19: *qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet vitam aeternam.* Matth. 5: *merces vestra copiosa est in caelis.* Tertio ponit praemii aeternitatem, ibi: *non deficientes.* Joan. 15: *et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Matth. 25: *ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam.*

[88625] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 120 *Nemo potest duobus dominis servire*, Matth. 6. Dominus Jesus Christus in verbis istis ostendit quod soli Deo serviendum est, et non alteri contraria Deo praecipienti, vel servire Deo impedienti. Matth. 4: *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Debemus autem illi servire propter quinque. Primo propter congruitatem. Omnia enim serviunt ei: unde satis congruum est quod homo serviat ei. Psal. 118: *quoniam omnia serviunt tibi, ordinatione tua perseverat dies.* Serviunt autem ei omnia

tripliciter. Primo, praecepta sibi a creatore data adimplendo. Psal. 148: *statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi; praeceptum posuit, et non praeteribit.* Secundo rebelles creatori puniendo. Tertio amicis ejus benefaciendo. De his duobus, Sap. 16: *creatura tibi factori deserviens exardescit in tormentum adversus injustos, et levior fit ad benefaciendum pro his qui in te confidunt.* Secundo debemus soli Deo servire, quia ipse solus habet in nobis veri domini proprietatem. Psal. 115: *ego servus tuus et filius ancillae tuae.* Possidet autem in nobis dominium triplici jure. Primo, jure creationis. Psal. 99: *scitote quoniam dominus ipse est Deus: ipse fecit nos, et non ipsi nos.* Secundo emptionis. 1 Pet. 1: *scientes quoniam non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati et incontaminati Christi.* 2 Cor. 6: *empti enim estis pretio magno: glorificate et portate Deum in corpore vestro.* Tertio vitae educationis. Psal. 135: *qui dat escam omni carni.* Tertio debemus soli Deo servire propter serviendi sibi dignitatem: confert enim triplicem magnam utilitatem servienti sibi. Primo, militiam triumphalem. 2 Tim. 2: *labora ut bonus miles Christi.* Job 25: *numquid est numerus militum ejus?* Secundo dignitatem sacerdotalem. Tertio majestatem regalem. De his duobus, Apoc. 5: *fecit nos Deo nostro regnum, et sacerdotes Deo et patri suo. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum amen.* 2 Pet. 2: *vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis.* Nam servire Deo regnare est. Quarto debemus ei servire propter necessitatem. Imminet autem nobis triplex necessitas serviendi Deo. Primo, quia qui noluerit servire Deo, servituti suorum hostium subjicietur. Secundo bonorum omnium penuriam patietur. Tertio, quia sub multiplici miseria penitus conteretur. De his tribus, Deuter. 28: *eo quod non servieris domino tuo in gaudio, cordisque laetitia propter rerum abundantiam, servies inimico tuo, quem immittet dominus tibi*, ecce primum; *in fame et siti et nuditate, et omnium penuria bonorum*, ecce secundum: *et imponet jugum ferreum super cervicem tuam, donec conterat*, ecce tertium. Quinto propter utilitatem debemus servire Deo: consequitur enim multas utilitates homo de servitio Dei. Sed hic notantur tres. Prima est ab omnibus inimicis liberatio. 3 regum 7: *servite illi soli; et liberabit vos de manibus inimicorum vestrorum.* Secunda, ineffabilis cordis exultatio. Psalm. 99: *servite domino in laetitia.* Tertia, aeterna omnium deliciarum fruitio. Isa. 65: *ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitietis; ecce servi mei laetabuntur, et vos confundemini.* Joan. 12: *volo, pater, ut ubi ego sum, illic sit et minister meus.* Fuit enim Jesus in dextris patris, hoc est in potioribus bonis patris; et ibi ponet eos qui sibi serviunt. Matth. 24: *beatus ille servus, quem cum venerit dominus, invenerit sic facientem. Amen dico vobis, super omnia bona sua constituet eum.* Matth. 25: *euge serve bone et fidelis, intra in gaudium domini tui.* Ad quod gaudium et cetera.

[88626] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 121 *Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit latitudo, longitudo, sublimitas et profundum*, Ephes. 4. In istis verbis notantur quatuor, quae sunt nobis necessaria ad salutem. Primo, caritas qua amicos et inimicos diligamus, ibi, *quae sit latitudo.* Glossa: *idest quanta debeat esse latitudo caritatis, quae debet usque ad inimicos extendi.* Secundo, perseverantia, ut in caritate finaliter persistamus, ibi, *longitudo.* Glossa: *quae sit longitudo caritatis, scilicet perseverandi longitudo.* Tertio, intentio recta, ut solum

dominum nostrarum actionum praemium praeponamus, ibi, *sublimitas*: haec est quae cor sursum erigit, ut Deus in praemium expectetur. Quarto, humilitas, ut in his omnibus per superbiam non evanescamus, ibi, *profundum*: est enim humilitas quae hominem ponit in imo quo ad homines, sed in summo quo ad Deum. Luc. 18: *qui se humiliat, exaltabitur.* Circa primum notandum, quod propter tria maxime debemus diligere inimicos. Primo, propter praeceptum. Matth. 5: *ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos, ut sitis filii patris vestri qui in caelis est.* Secundo, propter Dei exemplum. Rom. 5: *commendat autem caritatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est*: et paulo post: *si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus, multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius.* Tertio, propter commodum nostrum. Facit enim caritas, inimicorum filios summi Dei. Matth. 5: *orate pro persequentibus vos* et cetera. Circa secundum notandum, quod propter tria debemus in bono perseverare. Primo, propter vitandum vituperium: valde enim vituperabile est incipere et non perseverare. Luc. 13: *quis ex vobis volens aedificare turrim, non prius sedens computat sumptus qui necessarii sunt, si habeat ad perficiendum? Ne postquam posuerit fundamentum, et non potuerit perficere, omnes qui vident incipiant illudere ei, dicentes: quia hic homo coepit aedificare, et non potuit consummare.* Secundo, propter vitandum supplicium: majus enim supplicium meretur qui gustavit quam dulce est bene operari, et non perseveravit. 2 Petr. 2: *melius illis erat non cognoscere viam justitiae, quam post cognitam retrorsum reverti. Contingit enim illis illud verum proverbium: canis reversus ad vomitum, et sus lota in volutabro luti.* Tertio, propter praemium acquirendum: sola enim perseverantia meretur praemium. Matth. 10: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Circa tertium notandum, quod debemus solum Deum expectare praemium propter tria. Primo, quia ipse solus est verum praemium. Gen. 15: *protector tuus, et merces tua magna nimis.* Augustinus: *praemium erit omnia in omnibus, quia erit nobis vita et salus, virtus et copia, honor et gloria, pax et gaudium, et omnia bona.* Tertio, quia erit praemium aeternum. Joan. 17: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Circa quartum notandum, quod humilitas tribus modis conservat hominem in bono. Primo, ab inimicis defendendo. Psal. 114: *custodiens parvulos dominus: humiliatus sum, et liberavit me.* Secundo, augmenta gratiae promerendo. Jacob. 4: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Tertio, usque ad aeternam gloriam perducendo. Proverb. 39: *humilem spiritu suscipiet gloria*: ad quam nos perducat et cetera.

[88627] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 122 *Soliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*, Ephes. 5. Nota, quod tria facit hic apostolus in verbis istis. Primo, monet ut servemus unitatem, ibi, *servare unitatem.* Secundo, ponit modum conservationis, ibi, *in vinculo pacis.* Tertio, monet ad solicitudinem habendam in utroque, ibi, *soliciti.* Circa primum notandum, quod triplex unitas est nobis necessaria. Prima, unitas intellectuum per fidei identitatem. Secunda, unitas affectuum per rectam concordiae voluntatem. De his duobus Philipp. 2: *idem sapiatis*, quantum ad primum; *eamdem caritatem habentes, unanimes, idipsum sentientes*, quantum ad secundum. Tertia, unitas conversationis per uniformem morum honestatem. Psal. 67: *Deus qui*

inhabitare facit unanimes in domo. De his tribus, Act. 4: *multitudinis autem credentium erat cor unum*, quo ad unitatem fidei, *et anima una*, quo ad unitatem voluntatis: *et erant illis omnia communia*, quo ad unitatem morum. Circa secundum notandum, quod triplici vinculo debent ligari sancti. Primo, vinculo sapientiae. Eccli. 6: *subjice humerum tuum*, idest actus tuos suppone, *magisterio illius*, scilicet sapientiae, *et porta illam, et ne accidieris in vinculis illius*, scilicet taediose et graviter ferens. Secundo, vinculo dilectionis. Gloss. 3: *super omnia autem habete caritatem, quod est vinculum perfectionis.* Tertio, vinculo pacis, ut hic, *in vinculo pacis.* Circa tertium notandum, quod qui volunt servare unitatem, quinque debent habere quae apostolus commemorat in epistola ista. Primo, humilitatem, ne alter alteri se praeponat, quod est causa discordiae (Prov. 32: *inter superbos semper jurgia sunt*, scilicet dissensiones), ibi, *cum omni humilitate.* Secundo debent habere mansuetudinem, ne alicui injuriam faciant, quod est similiter causa dissensionis. Tit. 3: *omnem ostendentes mansuetudinem ad omnes homines.* Tertio, patientiam, ut illatas injurias patienter sustineant, et per patientiam fratrem revocent ad concordiam, ibi, *cum patientia.* 1 Thessal. 5: *patientes estote ad omnes: videte ne quis malum pro malo alicui reddat; sed semper quod bonum est sectamini ad invicem et in omnes.* Quarto, necesse est ut mores graves sociorum supportare sciant, ibi, *supportantes invicem.* Galat. 6: *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.* Quinto debent habere caritatem, per quam invicem sibi serviant: mutua enim servitia nutritiva sunt caritatis in caritate. Galat. 5: *per caritatem enim spiritus servite invicem. Omnis enim lex in uno sermone impletur: diliges proximum tuum sicut te ipsum. Quod si invicem mordetis et comeditis, videte ne invicem consumamini.*

[88628] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 123 *Hydropicus quidam stabat ante illum*, Lucae 14. Tria notantur moraliter circa miraculum de curatione istius hydropici. Primo, notatur magna peccatoris infirmitas, ibi, *hydropicus.* Secundo, magna Dei clementia, ibi, *et sanavit eum.* Tertio, magna ipsius sapientia, ibi, *cujus vestrum bos aut asinus in foveam cadit, et non continuo extrahet illum die sabbati? Et non poterant ad haec respondere illi.* Sapienti enim argumento confundit versutiam Pharisaeorum. Circa primum notandum, quod per hydropisim significantur tria vitia, quae sunt origines omnium vitiorum. Primo, quia hydropisis est morbus aquosus, qui significat luxuriam. Gen. 4: *effusus es sicut aqua, non crescas, quia ascendisti cubile patris tui.* Secundo, quia nascitur ex vitio vescicae cum inflatione turgente; et per hoc significat superbiam, quae procedens ex vanitate cordis, facit homines inflari inaniter. 1 Cor. 5: *et vos inflati estis.* Tertio, quia facit hominem, quanto plus bibit, tanto plus sitire; et per hoc significat avaritiam. Eccle. 5: *avarus non impletur pecunia.* 1 Joan. 3: *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Circa secundum notandum, quod dominus sanavit istos tres languores, et sanat triplici remedio. Primo, morbum luxuriae sanat remedio puritatis. Matth. 5: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Secundo morbum superbiae remedio humilitatis. Matth. 2: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Tertio, morbum avaritiae sanat remedio voluntariae paupertatis. Lucae 6: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Circa tertium notandum, quod in tribus apparuit sapientia Christi in isto Evangelio. Primo, quia convenienti argumento respondit, quod pertinet ad logicam, ibi, *cujus vestrum asinus.*

Secundo, quia mores naturales instruxit, quod pertinet ad Ethicam, ibi, *cum invitatus fueris ad nuptias, ne recumbas in primo loco, ne forte honoratior te sit invitatus.* Tertio, quia bona opera pro regno caeli facere docuit, quod pertinet ad metaphysicam sive theoricam: *dicebat autem et ei qui se invitaverat: cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos tuos, nec fratres tuos, nec cognatos, nec vicinos divites* et cetera.

[88629] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 124 *Omnis qui se exaltat, humiliabitur; et qui se humiliat, exaltabitur*, Luc. 18. Quatuor facit dominus in verbis istis. Primo hortatur ut superbiae vitium caveamus, ibi, *omnis qui se exaltat*; secundo subjungit poenam superbientium, ibi, *humiliabitur*; tertio hortatur ad humilitatis meritum, ibi, *qui se humiliat, exaltabitur.* Circa primum notandum, quod tribus modis exaltant se perverse superbi. Primo contra Deum se stulte erigendo. Job 15: *cucurrit adversus dominum extento collo, et pingui cervice armatus est, et operuit faciem ejus crassitudo, et de lateribus ejus ruina descendit*: et in eodem: *quid tumet contra Deum spiritus tuus, ut proferas de corde tuo hujuscemodi sermones?* Psal. 73: *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Secundo inaniter sibi placendo. Augustinus de Civ. Dei, Lib. 14, c. 13: *relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare unde superbi secundum Scripturas sanctas alio nomine appellantur sibi placentes.* Tertio, arroganter se aliis praeferendo. Psal. 23: *dum superbit impius, incenditur pauper.* Augustinus: *quid est superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus?* De his tribus Job 25: *quid te elevat cor tuum, te erigendo?* Ecce primum: *et quasi magna cogitans, tibi placens?* Ecce secundum: *attonitos habens oculos?* Ecce tertium. Circa secundum notandum, quod tripliciter superbi humiliabuntur. Primo, quia a superbia dejicientur. Psal. 73: *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Secundo, quia coram omnibus creaturis confundentur. Oseae 4: *gloriam eorum in ignominiam commutabo.* Jer. 17: *domine, omnes qui te derelinquunt, confundentur.* Jer. 20: *confundentur vehementer qui non intellexerunt opprobrium sempiternum, quod nunquam delebitur*: et Oseae 10: *confusio Ephraim capiet, et confundetur Israel in voluntate sua.* Tertio, quia aeternaliter punietur. Apoc. 18: *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum* propter glorificationem suam vanam, *et luctum*, scilicet propter delicias. *Quia in corde suo dicit: sedeo regina, et vidua non sum, et luctum non videbo: ideo in una die venient plagae ejus, mors, luctus et fames; et igne comburetur.* Job 40: *disperge superbos in furore tuo, et respiciens omnem arrogantem humilia.* In eodem: *respice cunctos superbos, et confunde eos, et contere impios in loco suo: absconde eos in pulvere simul, et facies eorum demerge in foveam.* Circa tertium notandum, quia debemus tripliciter humiliari. Primo nosipsos, quod nihil sumus cognoscendo. Gregorius: *humilitas est sensus proprii vacuitas.* Secundo debemus gaudere de contemptu, si quis humilis potest praedicari, si vilis reputari. Gregorius: *siquidem facile est velum ante oculos ponere, viles vestes habere, demisso capite incedere; sed verum humilem patientia probat injuriae.* Tertio debemus nos humiliare, omnibus subjiciendo. 1 Pet. 3: *subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti, sive ducibus tamquam ab eo Missis ad vindictam malorum, ad laudem vero bonorum.* Circa quartum notandum, quod qui se humiliat, tripliciter dominus eum exaltabit. Primo, conferendo ei judiciariam potestatem. Matth. 19: *respondens Petrus dixit, scilicet*

Jesu: ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te quid ergo erit nobis? Jesus dixit: amen dico vobis, quod vos qui secuti estis me, scilicet per viam humilitatis et paupertatis, *in regeneratione, cum sederit filius hominis in sede majestatis suae, sedebitis et vos judicantes duodecim tribus Israel.* Job 33: *qui humiliatus fuerit, erit in gloria: quia humilibus retribuet judiciariam potestatem.* Secundo, conferendo regiam dignitatem. 1 Reg. 2: *suscitans de pulvere egenum, et de stercore erigens pauperem*, idest humilem, *ut sedeat cum principibus, et solium gloriae teneat*: et Job 36: *non auferet a justo oculos suos: reges collocat in solio in perpetuum, et illic eriguntur qui humiliantur et deprimuntur.* Tertio conferendo gloriae aeternitatem. Prover. 19: *humilem spiritu suscipiet gloria.* Job 5: *qui ponit humilem in sublimi, et moerentes erigit sospitate* et cetera.

[88630] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 125 *Gratias ago Deo meo pro vobis in gratia Dei, quae data est vobis in Christo Jesu: quia in omnibus divites facti estis in illo*, 1 Corinth. 1. Per hoc quod apostolus agit gratias, quod illi divites facti erant in illo, ostenditur quod quaedam divitiae sunt quae sunt appetendae. Per hoc vero quod Christus minatur divitibus, vere ostenditur quod quaedam divitiae sunt fugiendae. Unde notandum, quod sunt divitiae temporales, et sunt divitiae spirituales, et sunt divitiae aeternales. De primis, Psal. 61: *divitiae si affluant, nolite cor apponere.* De secundis idem: *beatus vir qui timet dominum*: et post: *gloria et divitiae in domo ejus.* De tertiis, Proverb. 6: *mecum sunt divitiae*, scilicet potiora bona, *et gloria*, scilicet ineffabilis; *opes superbae*, scilicet excelsae, *et justitia*, scilicet secundum meritum. Primae divitiae, scilicet temporales, sunt contemnendae maxime propter quatuor. Primo propter earum inutilitatem. Eccl. 5: *qui amat divitias, fructum* scilicet vitae aeternae, *non capiet ex eis, sed florem in praesenti*, scilicet malorum. Prov. 11: *non proderunt divitiae in die ultimo*; scilicet districtae irae; quasi dicat: divitiae temporales non proderunt ad salutem homini in die judicii: *sed justitia*, scilicet bona opera justitiae, *liberabit a morte*, scilicet aeterna. Eccl. 5: *fili, noli attendere ad possessiones iniquas, et ne dixeris, est mihi sufficiens vita: nihil enim proderunt in tempore vindictae et obductionis. Nihil intulimus in hunc mundum, nihil inde auferemus.* Secundo relinquendi necessitatem. Psal. 75: *dormierunt somnum suum, et nihil invenerunt omnes viri divitiarum in manibus suis.* Job 20: *divitias quas devoravit, evomet; et de ventre illius extrahet eas Deus.* Tertio, quia ducent male possidentem ad perpetuam paupertatem. Job 27: *nil secum auferet: aperiet oculos suos, et nihil inveniet; et apprehendet eum quasi aqua inopia.* Quarto, quia contemptus earum deducet ad vitae aeternitatem. Matth. 19: *omnis qui reliquerit domum vel fratres aut sorores, vel patrem aut matrem, aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit.* Nota autem, quod quatuor modis peccat homo in divitiis. Primo, injuste acquirendo. Prov. 28: *qui coacervat divitias usuris et faenore, liberali in pauperes congregat eas.* Idem 33: *qui calumniatur pauperem, ut congreget divitias suas, dabit ipse ditiori*, scilicet mundo, *et egebit.* Secundo, avare possidendo. Eccl. 5: *divitiae servatae in malum*, idest in periculum, *domini sui: pereunt enim in afflictione pessima.* Tertio, male expendendo. Prov. 31: *ne dederis mulieribus*, idest corruptionibus vitiorum, *substantiam suam*, vel *tuam*, scilicet corpus, et divitias temporalium rerum: mystice, cumulum virtutum ne contamines corruptionibus vitiorum. Luc. 20: *adolescentior filius, congregatis omnibus, peregre profectus est in regionem longinquam, et ibi*

dissipavit substantiam suam luxuriose vivendo. Quarto, in eis confidendo, et de ipsis superbiendo. Prov. 11: *qui confidit in divitiis suis, corruet*, scilicet a vita aeterna. Glossa: *qui praesentibus bonis inhians futura non cogitat, vel non attendit, in fine bonis aeternis carebit.* 1 Tim. 1: *divitibus hujus saeculi praecipe non sublime sapere, nec sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, qui praestat omnia abunde ad fruendum, bene agere, divites fieri in operibus bonis, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant vitam aeternam*, vel *bonam.* Divitiae spirituales sunt scientiae et virtutes. Psal. 33: *divitiae salutis, sapientia et scientia; timor domini ipse est thesaurus ejus.* Per timorem peccati est expulsio. Eccl. 2: *qui timent Deum, praeparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* Eccl. 1: *radix sapientiae timere Deum: nam qui sine timore Dei est, non poterit justificari.* Ibidem: *timor domini expellit peccatum.* Per scientiam est in nobis discretio et honesta conversatio: est enim scientia scire qualiter homo se debeat habere ad Deum, ad proximum, et ad seipsum. Hanc scientiam docet nos Deus ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus voluptatis et cupiditatis. Quaerit Isaias 28, per spiritum sanctum dominum dicens: *quem docebit scientiam, et intelligere faciet auditum?* Qui respondit: *ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus.* Mirum cum homo in his uberibus amaritudinem inveniat et ardorem, quare non separatur ab eis; cum dicat Augustinus: *domine, delectationes meas respersisti amaritudinibus, ut quaererem sine amaritudine vivere.* O tu homo, si vis a domino doceri, separa te ab istis uberibus: quia dicitur Sap. 5: *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Per sapientiam est in nobis Dei dilectio: unde Bernardus: *discat quod jam vult; ego sapientem non dicam, dum non timebit, nec diliget Deum.* Istae divitiae sunt appetendae propter tria. Primo, propter immensitatem. Sapient. 7: *infinitus enim thesaurus est hominibus: quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei.* In eodem: *neminem diligit Deus, nisi qui cum sapientia inhabitat.* Proverb. 3: *pretiosior est cunctis opibus, et omnia quae desiderantur, huic non valent comparari.* Glossa: *non tantum terrenis, sed etiam caelestibus divitiis, immo et ipsis Angelorum conspectibus caritas praefertur.* Unde non metuit de inopia quisquis opes acquisivit sapientiam. Secundo, propter utilitatem. Prover. 13: *redemptio animae viri divitiae suae; qui autem pauper est, increpationem sustinet.* Matth. 26: *ite in ignem aeternum*: vel *non sustinet.* Glossa: *qui vult animam suam redimere a futura ira, congreget divitias bonorum operum: quia qui eis carebit, increpationem districti judicis sustinere non valebit. Pauperes ibi non increpantur, sed benedictionem hereditatis participant.* Tertio, propter dignitatem. Prov. 14: *corona*, scilicet aeterna, pro virtutibus, *sapientum, divitiae eorum* verae, non terrenum emolumentum; *fatuitas stultorum imprudentia.* Glossa: *sapientes et si terrenum aliquod emolumentum pro divitiis habent, coronam tamen tamquam pro virtutibus in futuro participant. Sed stultorum fatuitas maxima haec est, quod pro improvidentia aeternorum de praesentibus commodis gaudent.* Imprudentia enim etiam improvidentia dicitur. Divitiae aeternales sunt appetendae. Primo propter earum veritatem: sunt enim illae verae divitiae. Gregorius: *si vere, fratres, divites esse cupitis, veras divitias amate.* Secundo, propter jucunditatem. Psal. 149: *exultabunt sancti in gloria, laetabuntur in cubilibus suis.* Isa. 3: *regem in decore suo videbunt.* Tertio, propter aeternitatem. Sap. 5: *justi autem in perpetuum vivent.* Luc. 1: *et regni ejus non erit finis.* Matth. 6: *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi aerugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur.* Per has tres species, aeruginem, tineam et fures, ostendit dominus nihil tutum esse in terra in possessionibus divitiarum: quaedam enim sunt quae aerugo devorat, sicut aurum et argentum, et cetera metalla. Alia sunt quae non aerugo, sed tinea corrodit et comedit, ut vestes sericas et pretiosas. Alia vero quae nec aerugo nec tinea comedunt, sed fures furantur et effodiunt, ut gemmas et lapides pretiosos. Proinde incerta est omnis vitae nostrae substantia, et omnium rerum possessio. Suadet nos dominus in caelum thesaurizare, dicens: *thesaurizate vobis thesauros in caelo, ubi nec aerugo nec tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt nec furantur.* Quomodo autem quis in caelo thesaurizare possit, nisi divitias ante saeculares largiendo praemittat? Possumus per aeruginem, tineam et fures, spirituales nequitias intelligere. Aerugo enim superbiam demonstrat. Superbia enim mentes quas invaserit, a statu suae rectitudinis deperire facit. Aerugo enim semper in aperto se demonstrat: sic et superbia semper expandit ramos ad humanam laudem. Per tineam invidia designatur: semper enim sicut tinea, quae invaserit corrumpit, et ab omni integritate disrumpit. Per fures maligni spiritus intelliguntur, qui ad hoc vigilant ut thesauros animae effodiant et furentur. In caelo enim aerugo non est: quia in caelo superbia locum non habet, quia Diabolus cum suis sequacibus jam inde dejectus est. Ibi tinea non est, idest invidia, quia nullus invidebit alterius beatitudini. Ibi non sunt fures, idest Daemones, quia cum capite inde corruerunt. Chrysostomus: *unus solus fur est qui furatur thesaurum positum in caelis, scilicet inanis gloria.*

[88631] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 126 *Dixit dominus domino meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*, Matth. 22. In istis verbis tria notantur. Primo, domini nostri Jesu Christi divinitas, ibi, *dixit dominus domino meo.* Dicere enim Dei fuit generare sibi filium coaequalem, non secundum quod de David natus fuit, sed secundum quod de patre semper fuit. Secundo, magna ipsius secundum humanam naturam dignitas, ibi, *sede a dextris meis*; idest regna in potioribus bonis meis. Tertio, Dei potentia et justitia, ibi, *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Hoc enim pertinet ad justitiam et potentiam Dei, ut puniat omnes inimicos Christi. Nota autem, quod septem faciet dominus contra inimicos. Unde stulti sunt qui volunt esse inimici ejus, et qui non reconciliantur ei. Primo, contra eos cum toto mundo pugnabit. Psal. 109: *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Glossa: *donec subjiciam volentes et nolentes.* Tertio, suum furorem eis demonstrabit. Nahum 1: *ultiones domini in hostes suos, et irascens ipse inimicis suis.* Quarto, eos saevissime judicabit. Deut. 33: *si acuero ut fulgur gladium meum, et arripiet judicium manus mea, reddam ultionem hostibus meis, et his qui oderunt me, retribuam.* Quinto, tenebris infernalibus excaecabit eos. Nahum 5: *inimicos ejus persequentur tenebrae.* Sexto, aeternum eis supplicium dabit. Psalm. 77: *percussit inimicos suos in posteriora, opprobrium sempiternum dedit illis.* Septimo, eos aeternae morti destinabit. Philip. 3: *nunc autem et flens dico, inimicos crucis Christi, quorum finis interitus.* Luc. 19: *verumtamen illos qui noluerunt me regnare super se, adducite huc, et interficite ante me.* Sunt autem inimici Christi omnes qui nolunt parere ejus imperiis. Augustinus in Lib. de Civit. Dei, 12. *Dicuntur autem inimici Dei qui non natura, sed vitiis, adversantur ejus imperiis; nihil valentes ei nocere; sed sibi inimici sunt resistendi voluntate, non potentia laedendi: quamquam quis sit inimicus, potest fieri amicus ejus, si confugiat ad sanguinem Christi.* Rom. 5: *si enim cum inimici essemus, reconciliati*

sumus Deo per mortem filii ejus, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius. Ad quam nos perducat et cetera.

[88632] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 127 *Nolite locum dare Diabolo. Qui furabatur, jam non furetur; magis autem laboret manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti*, Ephes. 4. Nota quod apostolus in ista epistola tria facit. Primo, monet fideles ne in corde suo locum Diabolo faciant, ibi, *nolite locum dare Diabolo.* Secundo, monet nos cavere ab illis qui locum Diabolo praeparant, ibi, *qui furabatur, jam non furetur.* Tertio, monet eos facere propter quod Diabolus fugiat, ibi, *magis autem laboret* et cetera. Circa primum nota, quod propter quatuor non debemus facere locum Diabolo. Primo, quia serpens est, volens animam quae eum suscipit, veneno malitiae venenare. Apoc. 12: *profectus est draco iste magnus, antiquus serpens, qui vocatur Diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem, et projectus in terram, et Angeli ejus missi sunt in terram.* Secundo, quia est leo, quaerens animas devorare. 1 Petr. 5: *fratres, sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret.* Tertio, quia est invidus, malum suo hospiti ordiendo. Eccli. 3: *invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum: imitantur illam qui sunt ex parte ejus.* Quarto, quia est accusator, semper suos hospites accusando. Apocal. 12: *projectus est accusator fratrum vestrorum, qui accusabat ante conspectum Dei nostri die ac nocte.* Quinto, quia est fur, omnia bona gratiae suo hospiti furando. Luc. 8: *inde venit Diabolus, et tollit verbum de corde eorum, ne credentes salvi fiant.* Sexto, quia est homicida, hospites suos morte perpetua jugulando. Joan. 8: *vos ex patre Diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere: ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit, quia non est in eo veritas.* Septimo, quia qui facit hujusmodi locum Diabolo, locum habebit cum Diabolo in Inferno. Matth. 25: *discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus.* Patet ergo quod in multis plus stulti sunt qui locum Diabolo faciunt in corde suo, quam qui reciperent serpentem, leonem, furem, homicidam in domo sua. Circa secundum nota, quod a septem peccatis praecipit nos apostolus abstinere in ista epistola, quae in corde hominis locum Diabolo faciunt. Primo a furto, ibi, *qui furabatur, jam non furetur.* Secundo a sermone, malo, ibi, *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat.* Tertio a tristitia, ibi, *omnis amaritudo.* Quarto ab ira, ibi, *et ira.* Quinto ab indignatione, ibi, *et indignatio.* Sexto a contentione, ibi, *et clamor.* Septimo a blasphemia. Augustinus: *blasphemia est per quam de Deo falsa dicuntur.* Et ideo pejus est blasphemia quam peccare perjurando: quia perjurando falsarie adhibetur testis; blasphemando falsa dicuntur de ipso Deo. Et ab omni malitia, ibi, *blasphemia tollatur a vobis cum omni malitia.* Circa tertium notandum, quod similiter ad septem hortatur nos apostolus in ista epistola, quae Diabolum ab anima fugant. Primo, ad mentis renovationem, ibi, *renovamini spiritu mentis vestrae.* Debemus autem quinque modis renovari. Primo, sicut aquila, rostrum malae linguae deponendo: unde ibidem: *propter quod deponentes mendacium, loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo, quoniam sumus invicem membra.* Psal. 102: *renovabitur, ut aquila, juventus tua.* Secundo sicut cervus, cornua superbiae deponendo. Psal. 41: *sicut cervus desiderat ad fontes aquarum*: dicit ibi Glossa: *cervus est gravatus excedentibus pilis atque cornibus, serpentem naribus attrahit sive haurit, quo hausto venenum aestuat: unde fontem ardentissime desiderat, quo hausto,*

cornua et pilos deponit. Isa. 55: *omnes sitientes venite ad aquas.* Tertio, sicut accipiter, plumas virtutum per gratiam sancti spiritus assumendo. Job 39: *numquid per sapientiam tuam plumescit accipiter, expandens alas suas ad Austrum?* Quarto, sicut serpens, corium vetustae conversationis exuendo. Coloss. 3: *expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, induite novum eum qui renovatur in agnitione Dei secundum imaginem ejus qui creavit eum.* Quinto, sicut aurum vel argentum, rubiginem mali amoris auferendo. Job 23: *ipse vero scit viam meam, et probavit me quasi aurum, quod per ignem transit.* Secundo monet ad honestum laborem, ibi, *magis autem laboret.* Tertio ad eleemosynarum elargitionem, ibi, *ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Quarto monet loqui quae sunt ad aedificationem fidei, ibi, *ut det gratiam audientibus.* Quinto ad benignitatis ostensionem, ibi, *estote autem invicem benigni.* Sexto ad misericordiae exhibitionem, ibi, *misericordes.* Septimo ad mutuam injuriarum dimissionem, ibi, *donantes invicem, sicut et Christus donavit vobis.*

[88633] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 128 *Ascendens Jesus in naviculam, transfretavit, et venit in civitatem suam. Et ecce offerebant ei paralyticum in lecto: et videns Jesus fidem illorum, dixit paralytico: confide fili, remittuntur tibi peccata tua*, Matth. 9. Allegorice civitas ista est civitas caelestis. Psal. 86: *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.* Ad hanc civitatem venit qui ascendit naviculam, idest sanctam vitam: et trans mare hujus mundi *ascendens Jesus in naviculam transfretavit, et venit in civitatem suam.* Moraliter navicula ista significat vitae sanctitatem propter tria. Primo ratione materiae; secundo ratione formae; tertio ratione finis. Debet autem quilibet ad istam civitatem festinare. Primo propter securitatem; secundo propter amoenitatem; tertio propter copiositatem. Circa primum nota, quod est securitas in civitate caelesti propter tria. Primo, quia caelis solidissimis tamquam firmissimis columnis communitur. Psal. 30: *benedictus Deus, quia mirificavit misericordiam suam in civitate munita.* Secundo, quia ibi nullus malus, qui securitatem et pacem ejus perturbet, invenitur. Psal. 72: *domine, in virtute tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges.* Tertio, quia aeternitate stabilitur. Psalm. 47: *sicut audivimus, sic vidimus in civitate domini virtutum, in civitate Dei nostri: Deus fundavit eam in aeternum.* Hebr. 11: *expectabat enim fundamenta habentem civitatem, cujus artifex et conditor Deus.* Circa secundum notandum, quod amoenitas civitatis consurgit ex tribus. Primo, quia pulcherrimis moeniis decoratur. Proverb. 9: *misit ancillas suas*, scilicet infirmos praedicatores, et despicabiles elegit, *ut vocarent* suo verbo et exemplo fideles populos *ad arcem* suam *et ad moenia civitatis*, ad superna caelestis patriae aedificia colligerent. Secundo, quia continuo lumine illustratur. Apoc. 2: *et civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea: nam claritas Dei illuminabit eam, et lucerna ejus est agnus; et ambulabunt gentes in lumine ejus.* Tertio, quia mirabilis temperies sine aestu et frigore semper continuatur. Apoc. 4: *non cadet super eos sol nec ullus aestus: quoniam agnus, qui in medio eorum est, teget illos, et adducet illos ad vitae fontes; et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum.* Psal. 65: *transivimus per ignem et aquam; et eduxisti nos in refrigerium.* Circa tertium, notandum, quod ibi erit copiositas omnium bonorum, idest omnium gaudiorum. Isa. 33: *oculi tui videbunt Jerusalem civitatem, habitationem opulentam.* Consurgent autem in gaudia ex tribus. Primo ex divinae speciositatis visione. Isa. 33: *regem in decore suo videbunt.* Secundo ex pulchritudine

et bonitate angelicae societatis, qui sunt cives ejus. Heb. 12: *accessistis ad montem Sion, et civitatem Dei viventis, Jerusalem caelestem, et ad multorum millium Angelorum frequentiam, et ad Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis, et ad judicem omnium Deum, et spiritus justorum perfectorum.* Tertio ex continuatione aeternae solemnitatis. Isa. 33: *respice Sion civitatem solemnitatis vestrae.* Celebrant enim qui sunt in ista civitate, continuum festum; qui nihil aliud faciunt nisi quiescere, videre, amare, laudare, cantare, quae conveniunt festo. Augustinus in Lib. de civitate Dei: *si quaeratur quod est opus illius civitatis: dicimus quod ibi vacabimus et videbimus et amabimus et laudabimus et cantabimus. Nam quis alius erit noster finis nisi venire ad regnum cujus non erit finis?* Ad quod nos perducat dominus omnipotens.

[88634] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 129 *Videte quomodo caute ambuletis*, Ephes. 5. Apostolus in ista epistola admonet nos ad cautelam ambulandi: et ponit tria circa ipsam cautelam. Primo ut ambulemus discrete, ibi, *non quasi insipientes*; secundo expedite, ibi, *nolite inebriari vino*; tertio humiliter, ibi, *gratias agentes semper pro omnibus in nomine domini Jesu Christi.* Circa primum ostendit discretionem ambulandi in tribus. Primo in electione operandorum, ibi, *sed ut sapientes*; secundo in comparatione electorum, ibi, *redimentes tempus*; tertio in inclinatione ad debitum finem, ibi, *intelligentes quae sit voluntas Dei*, circa secundum ostendit expeditionem ambulationis esse in duobus. Primo in timore impedimenti, ibi, *nolite inebriari*; secundo in habitatione ad melius, ibi, *sed adimpleamini spiritu sancto.* Circa tertium ostendit humilitatem ambulationis spiritualis esse in duobus. Primo in comparatione ad Deum, ibi, *gratias agentes*; secundo in comparatione ad proximum, ibi, *subjecti invicem in timore Christi. Videte quomodo caute ambuletis.* Monet apostolus in verbis istis, scilicet ut caute ambulemus in via justitiae propter quatuor. Primo, quia ambulamus in medio laqueorum. Eccl. 9: *ingredieris, et super dolentium arma ambulabis.* Secundo, quia ambulamus in medio latronum. Oseae 6: *quasi fauces virorum latronum, particeps sacerdotum, in via interficientium pergentes de Sichem.* Job 19: *simul venerunt latrones ejus, et fecerunt sibi viam per me.* Tertio, quia ambulamus in medio fovearum. Gen. 19: *vallis silvestris habebat puteos multos bituminis.* Isa. 24: *formido et fovea et laqueus super te, qui habitator es terrae; et erit, qui fugerit a facie formidinis, vadet in foveam; et qui se explicaverit de fovea, tenebitur laqueo.* Circa primum nota, quod ambulamus in medio trium laqueorum. Primus laqueus est superborum iniquitas. Psal. 139: *in via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi.* Secundus avarorum cupiditas. 2 ad Tim. 6: *qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, et in laqueum Diaboli, et desideria multa inutilia et nociva, quae mergunt homines in interitum et perditionem. Radix omnium malorum est cupiditas.* Tertius est detractorum perversitas. Eccl. 51: *liberasti corpus meum a perditione, et a laqueo linguae iniquae, et a labiis operantium iniquitatem.* Circa secundum nota, quod similiter ambulamus in medio trium latronum. Primus est Diabolus: unde Joan. 10: *fur non venit nisi ut furetur et mactet et perdat.* Secundus est adulator. Oseae 7: *fur ingressus est spolians, latrunculus foris.* Fures intrinseci sunt, adulatores extranei. Tertius est vana gloria. Gregorius: *quasi quidam latrunculus adjungit se in via favor humanus et incautos quos reperit, spoliat. Igitur expoliari desiderat, qui thesaurum publice in via portat.* Idem: *quasi latrunculus quippe est appetitus laudis humanae, qui recto itinere gradientibus ex latere jungitur,*

ut ex occultis educto gladio, gradientium vita trucidetur. Chrysostomus: *unus solus fur est qui furatur thesaurum positum in caelis, vana gloria.* Daemones furantur animas, adulatores puritatem conscientiae, vana gloria mercedem aeternae gloriae. Circa tertium nota, quod ambulamus similiter in medio trium fovearum. Prima est mulier, vel luxuria. Prov. 33: *fovea*, idest peccatum luxuriae, *profunda*, Inferi, *os alienae*, verba et oscula meretricis, *cui iratus est dominus, incidet in eam*, scilicet irae filius. Glossa: *qui verba vel oscula meretricis amplectitur, quasi januam abyssi pulsat; et nisi pedes retrahat, membra cohibeat, in foveam poenalem cadet, in qua nullus nisi filius irae illabitur.* Secundo gula et ebriositas. Prov. 23: *cui, scilicet instant, foveae?* Scilicet vitiorum, *cui sine causa*, scilicet ferri, *vulnera? Cui suffusio?* Scilicet amissio luminis. *Nonne his qui commorantur in vino et student calicibus epotandis?* Tertia hypocritarum et maleficorum dolositas. Isa. 34: *foveam habuit ericius*, qui significat duplices, qui abscondunt intentiones sub spinis duplicitatis. Matth. 8: *vulpes foveas habent* et cetera. Propter periculum laqueorum debemus ambulare caute semper ad dominum. Psal. 24: *quoniam ipse evellet de laqueo pedes meos.* Augustinus: *resisto seductionibus, ut non implicentur pedes mei, quibus ingredior viam tuam; et erigo ad te invisibiles oculos, ut tu evellas de laqueo pedes meos. Proinde tu evellas eos; nam si illaqueantur, tu non cessas evellere; ego autem curro ubique sparsis insidiis.* Propter periculum latronum debemus ambulare caute spiritualibus armati armis gradiendo. Ephes. 6: *propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo.* Propter periculum fovearum debemus ambulare caute, semper cum gravitate et luce gratiae incedendo. Rom. 13: *sicut in die honeste ambulemus.*

[88635] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 130 *Missis exercitibus suis, perdidit homicidas illos*, Matth. 22. In istis verbis parabolice loquitur Deus de perditione impiorum, quae futura est in judicio. Et nota hic tria. Primo magnam Dei potentiam, ibi: *Missis exercitibus*; secundo severam ipsius justitiam, ibi: *perdidit homicidas*: tertio perversam reproborum malitiam, ibi: *homicidas illos.* Circa primum nota, quod magnos exercitus mittet Deus in die judicii ad perdendum malos. Primus exercitus Angelorum. Matth. 13: *exibunt Angeli, et separabunt malos de medio justorum, et mittent eos in caminum ignis.* Secundus erit exercitus sanctorum Isa. 2: *Deus ad judicium veniet cum senioribus populi sui, et principibus ejus.* Tertius erit exercitus omnium creaturarum. Sapient. 5: *armabit creaturam ad ultionem inimicorum, et pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Circa secundum nota, quod Deus perdet malos tripliciter. Primo velociter, quia subita erit eorum perditio. Deuteron. 28: *mittet Deus super te famem et esuriem et increpationem in omnia opera tua quae facies, donec conterat te, et perdat velociter propter adinventiones tuas pessimas, in quibus reliquisti me.* 1 Thess. 5: *cum enim dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus.* Secundo perdet universaliter, quia nullus malus evadet. Psalm. 72: *perdes omnes qui fornicantur abs te.* Luc. 17: *et dabantur ad nuptias usque in diem qua intravit Noe in arcam: et venit diluvium, et perdidit omnes. Similiter sicut factum est in diebus Lot: edebant et bibebant emebant et vendebant, plantabant et aedificabant: qua die autem Lot exiit a Sodomis, pluit ignem et sulphur de caelo, et omnes perdidit: secundum hoc erit in die qua filius hominis revelabitur.* Tertio, perdet aeternaliter. Matth. 10: *eum timete qui potest corpus et animam perdere in Gehennam.* Circa tertium nota, quod Deus perdet malos. Matth. 22:

malos male perdet. Item perdet mendaces. Psal. 5: *perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Item perdet homicidas, ut hic: *perdidit homicidas illos.* Propterea hic tria notantur peccata: scilicet peccatum cordis in malitia, peccatum oris in mendacio, peccatum operis in homicidio: omnes enim qui peccant corde vel ore vel opere, nisi poeniteant, perdentur a domino in aeternum, et ad diem furoris adducentur: a qua nos liberet dominus omnipotens, amen.

[88636] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 131 *Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare*, Ephes. 6. Tria facit apostolus in verbis istis. Primo monet ut armis spiritualibus nos armemus, ibi: *accipite armaturam Dei*; secundo probat quod indigemus, ibi: *ut possitis resistere in die malo*; tertio ponit: *et in omnibus perfecti stare.* Circa primum nota, quod quinque arma debemus accipere, quae ponit apostolus in ista epistola. Primum debemus accipere balteum conscientiae, ibi: *state succincti lumbos vestros*, Job 40: *accinge sicut vir lumbos tuos.* Secundo debemus indui loricam justitiae, ibi: *loricam justitiae.* Isa. 59: *indutus est justitia, ut lorica.* Tertio debemus assumere scutum fidei. Psalm. 90: *scuto circumdabit te veritas ejus, non timebis a timore nocturno.* 1 Petr. 5: *adversarius vester Diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide.* Quarto galeam spei, ibi: *galeam salutis assumite.* 1 Thess. 5: *induti loricam fidei, et caritatis, et galeam spem salutis: quoniam non posuit nos Deus in iram, sed in acquisitionem salutis per dominum nostrum Jesum Christum, qui mortuus est pro nobis.* Quinto gladium verbi Dei, ibi: *gladium spiritus, quod est verbum Dei.* Heb. 4: *vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti.* Circa secundum nota, quod quinque sunt dies mali, a quibus defendunt nos arma illa. Prima dies mala est iniquitas. Eccle. 7: *in die bona*, scilicet in praesenti, qua mereri potes vitam aeternam: *fruere bonis*, scilicet operibus virtutum: *et malam diem praecave*, scilicet futuram, in qua nulla datur boni operis facultas. Secunda temporalis prosperitas. Jerem. 1: *ecce ego non sum turbatus, te pastorem sequens; et diem hominis non desideravi, tu scis. Quod egressum est de labiis meis, rectum fuit in conspectu tuo.* Psalm. 40: *in die mala liberabit eum dominus.* Tertia, temporalis adversitas. Matth. 6: *sufficit diei malitia sua.* Quarta est tentatio diabolica. Psalm. 48: *cur timebo in die mala?* Idest, in die tentationis. Quinta est dies judicii. Amos 6: *qui separati estis in diem malam, et appropinquatis solio iniquitatis.* Erit autem dies illa mala malis propter undecim, quae tangit Sophonias cap. 1 in una auctoritate. Primo: *dies illa dies irae, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbinis, dies tubae et clangoris super civitates munitas et super angulos excelsos: et tribulabo homines; et ambulabunt ut caeci, quia domino peccaverunt: effundetur sanguis eorum sicut humus, et corpora eorum sicut stercora.* Circa tertium nota, quod in tribus debemus perfecti stare. Primo in cordis et corporis munditia. 2 Corinth. 6: *has ergo habentes promissiones, carissimi, mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem in timore Dei.* Secundo in mandatorum Dei observatione. Jacob. 2: *si tamen legem perficitis regalem secundum Scripturam, diliges proximum sicut te ipsum; benefacitis. Si autem personas accipitis, peccatum operamini, redarguti a lege quasi transgressores. Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Qui enim dixit, non moechaberis, dixit et non occides. Quod si non moechaberis, occidas autem, factus*

es transgressor legis. Tertio in linguae reformatione. Jacob. 3: *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Quarto in Dei et proximi dilectione. 1 Jo. 4: *perfecta caritas foras mittit timorem.* Matth. 5: *ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos, ut sitis filii patris vestri qui in caelis est*: et post: *estote ergo et vos perfecti, sicut pater vester perfectus est.* Quinto, in laude Dei et gratiarum actione. Psalm. 8: *ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem*: ad quam laudem nos perducat qui est benedictus in saecula, amen.

[88637] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 132 *Heri hora septima reliquit eum febris*, Joan. 5. Moraliter duo notantur in verbis istis. Primo, peccatoris infirmitas, scilicet febris, ibi, *febris*; secundo, quot sint ad curationem ipsius necessaria, ibi, *hora septima reliquit eum febris.* Circa primum nota, quod peccatores laborant septem febribus. Prima est continua, quae est luxuria. Oseae 4: *fornicati sunt, et non cessaverunt, quoniam Deum dereliquerunt in non custodiendo.* Secunda, quotidiana, quae est gula, in qua quotidie peccatur. Isa. 56: *comedamus et bibamus; et erit sicut in die, sic et cras multo amplius.* Tertio, laborant tertiana, quae significat iracundiam ex accessione caloris. Eccli. 28: *secundum enim ligna silvae, sic exardescit ignis (...) et secundum virtutem suam exaltabit iram suam.* Quarta febris quartana, quae significat accidiam, quae provenit ex melancholia. Proverb. 25: *sicut tinea vestimento, et vermis ligno: ita tristitia viri nocet cordi.* Deuteron. 28: *percutiat te dominus egestate, febri et frigore, ardore, aestu et aere corrupto, ac rubigine.* Quinta hectica, quae est avaritia, quae difficile vel nunquam curatur. Hieronymus: *cum cetera vitia senescant in homine, sola avaritia juvenescit.* Sexta ephimera, quae est superbia, quia cito deficit. Psalm. 72: *dejecisti eos dum allevarentur.* Job 24: *elevati sunt ad modicum et non subsistent, et humiliabuntur sicut omnia et auferentur, et sicut summitates spicarum conterentur.* Septima putrida, quae est invidia. Proverb. 14: *vita carnis, sanitas cordis; putredo ossium invidia.* Circa secundum nota, quod septem sunt quae sanant hominem ab istis septem febribus, sicut ex textu colligitur. Prima est devota Dei auditio. Ps. 106: *misit verbum suum, et sanavit eos.* Sap. 16: *etenim nec herba nec malagma sanavit illos; sed sermo tuus, domine omnipotens, qui sanat omnia. Tu es qui vitae et mortis habes potestatem, et deducis ad portas mortis, et reducis.* Secunda, est peccati contritio. Psal. 50: *quoniam iniquitatem meam ego cognosco.* Tertia, devota ad Deum exclamatio. Psal. 29: *Deus meus, clamavi ad te et sanasti me.* Quarta est fidei infusio. Luc. 7: *dixit autem dominus ad mulierem: fides tua te salvam fecit: vade in pace.* Quinta, est misericordiae exhibitio. Isa. 58: *cum videris nudum, operi eum, et carnem tuam ne despexeris. Et tunc erumpet quasi mane lumen tuum, et sanitas tua citius orietur, et anteibit faciem tuam justitia tua, et gloria Dei colliget te.* Sexta, peccati desertio. Isa. 26: *si revertamini et quiescatis, salvi eritis.* Septima, perfecta cordis contritio, et plena hominis ad Deum conversio. Psal. 146: *qui sanat contritos corde.* Jerem. 3: *convertimini filii revertentes; et sanabo aversiones vestras.* Idem in eodem: *vere in domino Deo nostro salus Israel.* Haec est septima hora, in qua febris omnino derelinquit peccatorem. Haec autem omnia nullam habent efficaciam, nisi sumant effectum ab illa sancta medicina quae sanat omnes languores nostros, idest a passione Christi Dei nostri. 1 Pet. 2: *qui peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum, cujus livore sanati sumus.*

[88638] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 133 *Ut sitis sinceri et sine offensa in diem Christi*, Philipp. 1. Ad tria hortatur nos apostolus in ista epistola. Primo ad mali vitationem, ibi, *ut sitis sinceri*; secundo ad omnem dilectionem, ibi, *repleti fructu justitiae*; tertio ad rectam intentionem, ibi, *in laudem et gloriam Dei.* Circa primum tria facit. Primo monet ad acquirendam mentis munditiam, ibi, *ut sitis sinceri.* Matth. 5: *beati mundo corde.* Secundo ad vitandam proximi injuriam, ibi, *sine offensa.* 2 Cor. 6: *nemini dantes ullam offensionem.* Tertio, ad habendum in utroque perseverantiam, ibi, *in diem Christi*, idest usque post mortem; quia tunc finitur dies hominis, et incipit dies Christi. Matth. 10: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Hoc tangit Glossa: *in verbo sincere, idest sine operibus corruptionis quo ad nos, et quantum ad proximos sine offensa; et hic perseveraverit usque ad diem Christi.* Circa secundum similiter tria facit. Primo monet ad mentis rectificationem, ibi, *justitiae.* Anselmus: *justitia est rectitudo voluntatis servata propter se.* Secundo, ad habendam in bono delectationem, ibi, *fructus autem spiritus sunt pax, gaudium, longanimitas, bonitas, benignitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.* Tertio, ad habendam in bono perfectionem, ibi, repleti. Matth. 5: *estote ergo vos perfecti, sicut pater vester caelestis perfectus est.* Circa tertium similiter tria facit. Tripliciter enim debemus in qualibet actione dirigere oculum intentionis ad Deum. Primo, ut omnia bona, tamquam a fonte omnis boni, venire ab eo credamus per Jesum Christum. Joan. 1: *et de plenitudine ejus nos omnes accepimus, gratiam pro gratia: quia lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Joan. 15: *sine me nihil potestis facere.* Secundo, ut Deum in nostra actione laudari et honorari faciamus, ibi, *in laudem Dei.* Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.* Tertio, ut aeternam gloriam in praemium nobis dari pro opere appetamus, ibi, *per gloriam Dei.* Matth. 6: *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi aerugo et tinea demolitur, et fures effodiunt et furantur. Thesaurizate autem vobis thesauros in caelis, ubi nec tinea nec aerugo demolitur, nec fures effodiunt nec furantur.*

[88639] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 134 *Simile est regnum caelorum homini qui voluit rationem ponere cum servis suis.* Matth. 20. Haec ratio fiet in die judicii, circa quam debet homo tria cogitare quotidie. Primo, reddendi rationem difficultatem; secundo, testium qui adducentur veritatem; tertio, sententiae contra eos qui malam rationem reddiderunt, severitatem.

[88640] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 135 *Iratus dominus ejus tradidit eum tortoribus, quousque redderet universum debitum*, Matth. 18. Moraliter per servum istum intelligitur peccator quilibet, cui irascetur Deus in judicio, et tradet eum aeternis tormentis. Unde nota tria in verbis istis. Primo, justa Dei contra reprobos indignatio, ibi, *iratus dominus*; secundo, dura peccatorum damnatio, ibi, *tradidit eum tortoribus.* Tertio, ejusdem damnationis duratio, ibi, *quousque redderet universum debitum.* Circa primum nota, quod quatuor sunt genera hominum quibus irascetur Deus in judicio. Primo contra eos qui legem Dei spernunt. Isa. 5: *abjecerunt enim legem domini exercituum, et eloquium sancti Israel blasphemaverunt: ideo iratus est furor domini in populum suum, et extendit manum suam super eum, et percussit eos; et turbati sunt montes, et*

facta sunt morticina eorum quasi stercus in medio platearum. Secundo, irascetur contra eos qui in peccatis usque in finem perdurant vel persistunt. Isa. 64: *ecce tu iratus es, et peccavimus: in ipsis fuimus semper et salvabimus.* Tertio, contra eos qui temporalibus divitiis abutuntur. Zach. 1: *ego irascar super gentes opulentas.* Quarto, contra eos qui proximis non compatiuntur. Jac. 2: *judicium sine misericordia fiet illi qui noluit facere misericordiam: superexaltat autem misericordia judicium.* Hoc potest intelligi in isto servo, qui noluit misereri conservi sui. Circa secundum nota, quod peccator a quatuor tortoribus torquebitur. Primo, a Deo. Matth. 8: *et cum venisset trans fretum in regionem Gerasenorum, occurrerunt ei duo habentes Daemonia de monumentis exeuntes, saevi nimis: ita ut nemo posset transire per viam illam; et ecce clamaverunt dicentes: quid nobis et tibi, fili Dei? Venisti huc ante tempus torquere nos? Erat autem non longe ab illis grex multorum porcorum pascentium.* Secundo a conscientia. Augustinus: *jussisti domine, et ita est, ut poena sua sit sibi omnis inordinatus animus.* Tertio a morte aeterna. Sapient. 3: *non tanget illos tormentum mortis*: et dicitur de sanctis. Lucae 16: *rogo te, pater, ut mittas eum in domum patris mei (habeo enim quinque fratres) ut testetur illis, ne ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Quarto ab omni creatura. Sapient. 16: *creatura tibi factori deserviens exardescit in tormentum adversus injustos, et levior fit ad benefaciendum pro his qui in te confidunt.* Circa tertium nota, quod debent reddere quadruplex debitum, secundum quatuor quae dedit nobis. Primo dedit nobis mundum cum creaturis. Psalm. 8: *omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Secundo corpus cum sensibus. Tertio animam cum viribus. De his duobus. Genes. 2: *formavit Deus hominem de limo terrae* quo ad corpus, *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae* quo ad animam. Quarto gratiam cum virtutibus. Hebr. 13: *jam regnum immobile suscipientes, habemus gratiam, per quam salvamur, placentes Deo cum metu et reverentia: etenim Deus noster ignis consumens est.* De mundo debemus ei reddere eleemosynam, pauperibus subveniendo. Eccl. 4: *declina pauperi sine tristitia aurem tuam, et redde debitum tuum, et responde illi pacifice in mansuetudine.* Idem: *fili, eleemosynam pauperibus ne fraudes, et oculos ne transvertas a paupere: animam esurientem ne despexeris, et ne exasperes pauperem in inopia sua.* Idem: *cor inopis ne afflixeris, et ne protrahas datum angustianti.* Idem: *ab inope ne avertas oculos propter iram, et ne relinquas quaerentibus tibi retro maledicere: maledicentis enim in amaritudine animae exaudietur deprecatio illius; exaudiet autem eum qui fecit illum.* Idem: *congregationi pauperum affabilem te facito, et presbytero humilia animam tuam.* Glossa: *in his autem commendatur mansuetudo et humilitas: quia mansuetudo neminem spernit, humilitas omnibus se subjicit. Decet autem Christianum aequalibus et inferioribus affabilem se facere et humilem.* Psal. 130: *domine, non est exaltatum cor meum.* De corpore debemus ei reddere, ipsum immaculatum restituendo. Sap. 10: *repetitur animae debitum quam habebat.* Gratiam debemus ei reddere, cum ipsa ad honorem ejus utiliter laborando. 2 Cor. 6: *hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Qui ista non reddiderit hic, nunquam poterit ei reddere in aeternum; et idcirco in loco tormentorum tormenta patietur in saecula saeculorum. A quibus nos liberet dominus.

[88641] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 136 *Nostra autem conversatio in caelis est*, Philip. 3. Apostolus in verbis istis docet quod conversatio justorum est in caelis: et propter hoc, si volumus esse similes eis, non debemus conversari in istis miseriis, sed in caelis. Conversantur

autem sancti in caelis propter tria. Primo propter securitatem: qui enim conversatur in caelis, est securus a periculis hujus aerumnosae vitae. Job 7: *libera me, et pone me juxta te; et cujusvis manus pugnet contra me.* Augustinus: *qui intrat in gaudium domini sui, et securus est, et habebit se optime et in optimo.* Secundo, propter jucunditatem. Qui conversabitur in caelis, habebit quasi continuum gaudium et laetitiam. Sap. 8: *non enim habet amaritudinem conversatio illius, neque taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium.* Seneca: *animus sapientis est quasi mundus supra lunam: semper enim in serenitate est.* Tertio propter mundanorum omnium transeuntium necessitatem. Sciunt sancti omnia mundana hic cito transitura. 2 Petr. 3: *adveniet autem dies domini ut fur, in quo caeli magno impetu transibunt, elementa calore solventur, et terra, et omnia quae in ipsa sunt, exurentur. Cum haec omnia dissolvenda sint, quales oportet nos esse in sanctis conversationibus, expectantes, et properantes in adventum Dei, propter quem caeli solventur, et elementa ignis ardore tabescent? Novos vero caelos et novam terram secundum promissa ipsius expectamus, in quibus justitia inhabitat.* Conversantur autem sancti in caelo tripliciter. Primo semper de bonis caeli cogitando. Secundo in caelo semper debent esse desiderando. De his duobus (maximus): *iste sanctus digne in memoriam vertitur hominum, qui ad gaudia transiit Angelorum: quoniam in hac peregrinatione solo corpore constitutus, in illa caelesti patria conversatus est.* Tertio conversantur sancti in caelo, secundum mores caeli vivendo. Glossa ibi: *nostra conversatio in caelis est: et si vivimus in terris, est in caelis conversatio nostra, quia ibi est spes nostra, quia vivendo et intelligendo sumus similes Angelis.* Est autem in tribus conversatio sanctorum similis conversationi Angelorum. Primo in puritate; secundo in simplicitate sine dolo; tertio in caritate. Haec tria maxime sunt in Angelis: simplicitas in essentia, puritas in natura, caritas in gratia. In tribus est conversatio sanctorum. 2 Cor. 1: *nam gloria nostra haec est testimonium conscientiae nostrae*: quia in simplicitate et sinceritate Dei, et non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conversati sunt in hoc mundo et cetera.

[88642] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 137 *Magister, scimus quia verax es, et viam Dei in veritate doces* etc., Matth. 22. In tribus commendatur dominus Jesus Christus in verbis istis. Primo a magisterii dignitate, ibi, *magister*; secundo a doctrinae utilitate, ibi, *et viam Dei*; tertio a docendi aequitate, ibi, *non enim accipis personas hominum.* Circa primum nota, quod propter quatuor convenit ei dignitas magisterii. Primo, quia veritas apud eum solum semper consistit. Joan. 13: *vos vocatis me magister et domine; et bene dicitis: sum etenim.* Secundo propter docendi potestatem. Matth. 13: *sabbatis ingressus Jesus in synagogas, docebat eos: et stupebant super doctrinam ejus: erat enim docens eos quasi potestatem habens, et non sicut Scribae.* Tertio, quia solus potest docere de omnibus. 1 Joan. 2: *unctio ejus docet nos de omnibus, et verum est, et non est mendacium.* Nullus est enim magister qui possit docere de omnibus nisi dominus Jesus Christus. Eccl. 1: *omnis sapientia a domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante aevum.* Quarto, quia solus potest docere interius. Matth. 23: *non vocemini magistri, quia magister vester unus est Christus*: Glossa: *idest, quia solus dat intellectum.* Circa secundum nota, quod quatuor vias valde utiles docuit nos dominus Jesus Christus. Primo viam poenitentiae. Matth. 6: *intrate per angustam portam: quia lata porta et spatiosa est via quae ducit ad perditionem; et multi*

sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta et arcta via est quae ducit ad vitam. Et pauci sunt qui inveniunt eam. Matth. 3: *coepit Jesus praedicare: agite poenitentiam: appropinquavit enim regnum caelorum.* Secundo viam sapientiae. Prov. 4: *viam sapientiae monstrabo ibi; ducam te per semitas aequitatis*, idest consilia: *quas cum ingressus fueris, non arctabuntur gressus tui, et currens non habebis offendiculum. Tene disciplinam, ne dimittas eam.* Interlinearis: *ut mali, qui medio cursu offendunt.* Glossa: *actiones aequitatis cum inchoantur, arctae videntur; sed cum profectum capiunt, jam ex consuetudine spatiosae videntur: et qui in prava actione desudant, offendiculum in medio cursu reperiunt; quia extemplo dum non praevident, rapiuntur ad poenam.* Tertio viam obedientiae. Psal. 118: *viam justificationum instrue me.* Quarto viam caritatis mutuae. Joan. 13: *mandatum novum do vobis ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. In hoc cognoscent quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem.* 1 Cor. 13: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Si linguis hominum loquar et Angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens.* De istis quatuor viis, Isa. 2: *docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis ejus.* Circa tertium nota, quod in quatuor non est acceptio personarum apud Christum. Primo in justificando. Act. 10: *aperiens autem Petrus os suum, dixit: in veritate comperio quia non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum et operatur justitiam, acceptus est illi.* Secundo in docendo, ut hic: *viam Dei in veritate doces.* Tertio in puniendo. Rom. 2: *non est personarum acceptio apud Deum. Quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur. Non enim auditores legis justificabuntur.* Quarto in remunerando. Ephes. 6: *scientes quoniam unusquisque quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet a domino, sive servus sive liber: et personarum acceptio non est apud Deum.*

[88643] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 138 *Gratias agentes Deo patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine: qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum filii dilectionis suae: in quo habemus redemptionem et remissionem peccatorum per Jesum Christum dominum nostrum*, Coloss. 1. Apostolus in istis verbis docet ut gratias agamus Deo patri de tribus magnis beneficiis, quae contulit nobis per Jesum Christum. Primum beneficium fuit nostra justificatio, ibi: *in partem sortis sanctorum in lumine.* Secundum, a potestate Diaboli liberatio, ibi: *eripuit nos de potestate tenebrarum*: Diaboli. Tertium, regni aeterni collatio, ibi: *et transtulit in regnum filii dilectionis suae.* Circa primum nota, quod triplex est sors sanctorum, quam Deus tribuit sanctis suis. Prima est aeterna praedestinatio. Ephes. 1: *in quo etiam et nos sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum ejus qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suae, ut simus in laudem gloriae gratiae ipsius, qui ante speravimus in Christo.* Secunda, ipsorum justificatio. Sap. 3: *dabitur illi donum electum, et sors in Ecclesia Dei acceptissima.* Et similiter hic: *qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.* Tertia, aeterna glorificatio. Sap. 5: *ecce quomodo inter filios Dei computati sunt, et inter sanctos sors illorum est.* Circa secundum nota, quod Deus eripuit nos de potestate Diaboli tripliciter. Primo a Diaboli servitute nos liberando. Hebr. 2: *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest Diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti.* Diabolus est princeps tenebrarum. Ephes. 6: *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem; sed adversus*

principes et potestates, adversus rectores tenebrarum harum. Secundo tenebras nostrae ignorantiae luce suae doctrinae illuminando. Isa. 9: *populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam: habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis.* 1 Petr. 3: *qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum: qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei: qui non consecuti misericordiam, nunc autem misericordiam consecuti.* Tertio tenebras peccatorum nostrorum luce virtutum fugando. Ephes. 6: *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino. Ut filii lucis ambulate.* Circa tertium nota, quod tripliciter translationem facit dominus de sanctis suis. Primo transfert eos de tenebris exilii ad lumen visionis suae claritatis. Eccli. 20: *Enoch translatus est in Paradisum.* Paradisus enim dicitur quasi parans visum: quia parat visum, qui est beatitudo sanctorum et Angelorum. Joan. 17: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Secundo transfert eos de morte ad vitae aeternitatem. 1 Joan. 3: *nos scimus quia translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit, manet in morte.* Tertio transfert eos de saeculo nequam ad regni caelestis hereditatem, ut dicitur hic: *et transtulit in regnum filii dilectionis suae* et cetera.

[88644] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 139 *Ecce mulier quae sanguinis fluxum patiebatur annis duodecim, accessit retro, et tetigit fimbriam vestimenti ejus*, Matth. 9. Moraliter in miraculo isto notantur tria. Primo peccantis animae miseria, ibi: *ecce mulier quae fluxum patiebatur*; secundo peccantis humilitas, ibi: *et accessit retro et tetigit fimbriam vestimenti ejus*; tertio utilitas poenitentis, ibi: *et conversus Jesus videns eam, dixit ei: confide filia, fides tua te salvam fecit.* Circa primum nota, quod peccator patitur fluxum sanguinis tribus modis. Primo per nimium amorem consanguineorum. Mich. 3: *audite hoc principes domus Israel, qui abominamini judicium, et omnia recta pervertitis; qui aedificatis Sion in sanguinibus, et Jerusalem in iniquitate. Principes ejus in muneribus judicabant, et sacerdotes ejus in mercede docebant, et prophetae ejus in pecunia, divinabant, et super dominum requiescebant dicentes: numquid non dominus in medio nostrum? Propter hoc causa vestri Sion quasi ager arabitur, et Jerusalem quasi acervus lapidum erit.* Secundo propter fluxum carnalium delectationum. Psal. 50: *libera me de sanguinibus Deus, Deus salutis meae.* Tertio propter operationem quorumlibet peccatorum. Oseae 4: *audite verbum domini, filii Israel, quia judicium domini cum habitatoribus terrae: non est enim veritas, et non est misericordia, et non est scientia Dei in terra. Maledictum et mendacium et homicidium et furtum inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit*, idest peccatum. *Propter hoc lugebit terra, et infirmabitur omnis qui habitat in ea.* Circa secundum nota, quod poenitentia, quae est effectus contritionis, in tribus consistit. Primo in fide, ibi: *fides tua te salvam fecit.* Act. 3: *fide purificans corda eorum.* Psal. 50: *cor contritum et humiliatum Deus non spernit.* Secundo in humilitate, quae est confectrix confessionis, ibi: *retro.* Bernardus: *nonus gradus humilitatis est confiteri peccata sua ei cui debet.* Jacob. 5: *confitemini alterutrum peccata, et orate pro invicem ut salvemini.* Tertio in labore satisfactionis, ibi: *tetigit fimbriam.* Matth. 5: *facite ergo dignum fructum poenitentiae.* In eodem: *omnis ergo arbor quae non facit bonum fructum, excidetur, et in ignem mittetur.* Gregorius: *quilibet ad cor redeat, et tanto majora lucra sibi acquirat per poenitentiam, quanto majora damna sibi intulit per culpam.* Circa tertium nota, quod triplex

utilitas notatur hic, quae provenit ex poenitentia. Prima, quia Deus ad peccatorem, qui erat aversus et iratus, convertitur, ibi: *conversus Jesus.* Zach. 1: *haec dicit dominus exercituum: convertimini ad me, et convertar ad vos. Ne sitis sicut patres vestri, ad quos clamabant prophetae priores, dicentes: haec dicit dominus exercituum: convertimini ad me de viis vestris malis, et de cogitationibus vestris pessimis: et non audierunt, neque attenderunt ad me, dicit dominus. Patres vestri ubi sunt? Et prophetae numquid in sempiternum vivent?* Secunda est quod gratia Dei ei infunditur: unde respexit Jesus Petrum, et flevit amare, quem a crimine negationis liberavit, et ab apostolatus culmine non permisit cadere. Matth. 26: *et recordatus est Petrus verbi Jesu quod dixerat: priusquam gallus cantet, ter me negabis: et egressus foras, flevit amare.* Est enim dominus sicut sol, qui respiciens segetem, vivere et fructificare facit. Psal. 24: *respice in me, et miserere mei.* Tertia est quod per poenitentiam salus acquiritur, ibi: *et salvata est mulier.* Isa. 45: *convertimini ad me, et salvi eritis.*

[88645] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 140 *Ecce dies veniunt, dicit dominus; et suscitabo David germen justum: et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra*, Jerem. 3. In istis verbis praedicitur adventus domini nostri Jesu Christi. Circa quod tria notanda. Primo adveniendi congruitas, ibi: *ecce dies veniunt*: congruum enim erat ut adventum domini praecederent multi dies, in quibus praepararent se homines ad susceptionem ejus. Secundo venientis dignitas, ibi: *suscitabo David germen justum; et regnabit rex, et sapiens erit.* Tertio adventus utilitas, ibi: *faciet judicium et justitiam in terra.* Circa primum nota, quod quinque dies spirituales venerunt ante adventum Christi. Prima dies fuit aeterna patris praeordinatio. Mich. 6: *egressus ab initio a diebus aeternitatis.* Secunda, patris facta promissio. Lucae 1: *jusjurandum quod juravit ad Abraham patrem nostrum daturum se nobis.* Tertia, in lege ipsius praefiguratio. Joan. 5: *scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere; et illae sunt quae testimonium perhibent de me*: et in eodem: *si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi.* Quarta, ipsius a prophetis praedicatio. Luc. 1: *visitavit, et fecit redemptionem plebis suae (...) sicut locutus est per os sanctorum.* Quinta, ipsa Christi incarnatio. Joel. 3: *in illa die stillabunt montes dulcedinem, et colles fluent lac.* De istis quinque potest intelligi illud Judith 8: *in diebus quinque respiciat dominus populum suum Israel.* Circa secundum nota, quod ibi quinque tangit propheta quo ad dignitatem Christi. Primo commendat eum a speciositate; secundo a fortitudinis potestate. Haec duo notantur ibi, *David* qui interpretatur visu desiderabilis, et fortis manu. Christus fuit visu desiderabilis propter suam admirabilem pulchritudinem. Psal. 44: *speciosus forma prae filiis hominum.* 1 Petr. 1: *in quem desiderant Angeli prospicere.* Fuit et manu fortis Christus propter admirabilem fortitudinem. Augustinus: *manu inermi et affixa cruci debellavit aereas potestates.* Job 9: *si fortitudo quaeritur, robustissimus est.* Tertio commendat ab innata sanctitate, ibi, *germen justum*, idest in conceptione, quia solus sine peccato. *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei*, Luc. 1. Quarto a regali dignitate, ibi, *regnabit rex.* Apocal. 5: *rex regum, dominus dominantium.* Quinto a sapientia claritate, ibi, *et sapiens erit.* Coloss. 3: *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* Circa tertium nota, quod Christus venit in mundum ut nos judicaret et remuneraret. Haec duo notantur hic: *et faciet judicium et justitiam in terra.*

Judicium, incredulos reprobando, idest condemnando; justitiam, credentes justificando et salvando. De primo, Joan. 3: *qui non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti filii Dei.* De secundo ibidem: *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret: ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Non enim misit Deus filium suum in mundum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. Qui credit in eum, non judicatur.* Debemus ergo in eum credere per fidem, quae perducit et operatur ut salvemur, debemus et malum fugere, ne damnemur. Matth. ult.: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.* A qua condemnatione liberet nos et cetera.

[88646] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 141 *Illi homines cum vidissent quod fecerat signum, dicebant, quia hic est vere propheta qui venturus est in mundum*, Joan. 6. In istis verbis quatuor notanda. Primo Christi potentia, ibi, *cum vidissent quod fecerat signum Jesus.* Miraculum enim istud quod fecerat, actus fuit infinitae potentiae. Dionysius: *miraculum est actus manifestus potentiae Dei ad optimum.* Secundo magna Christi sapientia, ibi, *hic est vere propheta.* Prophetia est actus infinitae sapientiae. Deuter. 18: *prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Deus tuus: ipsum audies.* Tertio magna justitia, ibi, *qui venturus est in mundum.* Venturus est enim Christus in mundum judicare ipsum in justitia. Psal. 9: *judicabit orbem terrarum in justitia.* Circa primum notanda quatuor signa Christi. Primum signum fuit incarnatio Christi, quae fuit signum infinitae bonitatis. Isa. 7: *propter hoc Deus dabit vobis signum. Ecce virgo concipiet, et pariet filium.* Secundum, miraculorum operatio, quod fuit infinitae potentiae. Joan. 20: *multa quidem et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc: haec autem scripta sunt, ut credatis quia Jesus est Christus filius Dei; et ut credentes, vitam habeatis in nomine ejus.* Tertium signum est passio. Matth. 12: *responderunt quidam de Scribis et Pharisaeis, dicentes: magister, volumus a te signum videre. Qui respondens ait illis: generatio mala et adultera signum quaerit; et signum non dabitur ei, nisi signum Jonae prophetae. Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus; ita erit filius hominis in corde terrae.* Quartum adventus ejus ad judicium. Isa. 8: *habitatores terrae, qui moramini in terra, cum elevatum fuerit signum in montibus, et videbitis, et clangorem audietis.* Circa secundum nota, quod in quatuor apparet magna sapientia Christi. Primo in doctrina sua, idest in veritate. Matth. 22: *magister, scimus quia verax es, et viam Dei in veritate doces.* Secundo in profunditate. Prover. 18: *aqua profunda*, idest doctrina spiritualis, *verba ex ore viri*, idest Christi, *et torrens redundans*, quia tanta est abundantia in verbo doctrinae praesentis vitae, *fons sapientiae.* Mystice aqua profunda ad vetus testamentum, torrens redundans ad novum testamentum refertur: et utriusque testamenti sacramentum Deus Christus et apostoli ejus reserant. Item verba sapientum lavant mentes, et rigant, ne peccatorum sorde deformes remaneant, vel ariditate deficiant. Et quia quaedam mystice latent, quaedam aperta sunt; recte hic aquam profundam et torrentem redundantem esse dicit. Tertio in utilitate. Joan. 5: *verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Quarto in aeternitate. Luc. 27: *caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Hic autem nota, quod Christus venturus est in mundum ad quatuor. Primo malos condemnaturus. Jud. 1: *ecce veniet dominus in sanctis millibus suis facere judicium contra omnes,*

et arguere omnes impios. Secundo bonos remuneraturus. Apoc. ult.: *ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique juxta opera sua.* Tertio mundum per ignem consumpturus et renovaturus. Psalm. 49: *Deus manifeste veniet, Deus noster, et non silebit: in conspectu ejus ignis exardescet.* Quarto solus ipse in perpetuum regnaturus: cessabit enim omne regnum: solum regnum Christi manebit in perpetuum. Dan. 7: *aspiciebam ego in visione noctis; et ecce cum nubibus caeli filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit, et in conspectu ejus obtulerunt eum: et dedit ei potestatem et honorem et regnum; et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient. Potestas ejus potestas aeterna quae non auferetur, et regnum ejus quod non corrumpetur* et cetera.

[88647] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 1 n. 142 *Et cum gratias egisset, distribuit discumbentibus*, Joan. 6. Sicut dicit Glossa, Christus egit gratias, et docet nos agere gratias pro tribus beneficiis. Primo pro beneficiis corporalibus; secundo pro spiritualibus; tertio pro aeternalibus. Pro corporalibus tripliciter. Primum, quia creavit, esse naturae conferendo. Ephes. 5: *gratias agens semper pro omnibus in nomine domini Jesu Christi, Deo et patri.* Deus dicitur pater noster per creationem. Secundo, quia conservat esse naturae, mala removendo. Sap. 18: *et qui ante laeserant, quia non laedebantur, gratias agebant tibi: et ut esset differentia, te Deum petebant; propter quod ignis ardentem columnam ducem habuerunt ignotae viae.* Tertio, quia nutrit, cibo corporali reficiendo. 1 Tim. 4: *spiritus manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis Daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium, et cauteriatam habentium suam conscientiam, prohibentium nubere, et abstinere a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus, et iis qui cognoverunt veritatem: quia omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur: sanctificatur enim per verbum Dei et orationem.* Pro spiritualibus beneficiis debemus similiter gratias agere Deo propter tria. Primo, quia nos sanctificat gratiam conferendo. Coloss. 1: *gratias agentes Deo patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit nos in regnum filii dilectionis suae, in quo habemus redemptionem peccatorum.* Secundo, quia instruit, verba sua docendo. 1 Thess. 2: *nos gratias agimus Deo sine intermissione: quoniam cum accepissetis verbum auditus Dei, accepistis non ut verbum hominum, sed, (sicut est vere) verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis.* Tertio, quia reficit animam, cibum Eucharistiae tribuendo. Lucae 23: *et accepto pane, gratias egit, et fregit, et dedit eis, dicens: accipite, et manducate, quia hoc est corpus meum.* In hoc enim quod Christus dedit corpus suum, cum gratiarum actione debemus istum cibum ineffabilem suscipere. Item pro beneficiis aeternalibus debemus gratias agere similiter tripliciter. Primo pro justorum ab aeterna morte liberatione. Coloss. 1: *gratias Deo patri*: et post: *qui eripuit nos de potestate tenebrarum* et cetera. Secundo pro justa reproborum damnatione. Tertio pro summa et digna sanctorum glorificatione. De his duobus, Apoc. 11: *viginti quatuor seniores, qui in conspectu Dei sedent in sedibus suis, ceciderunt in facies suas, et adoraverunt Deum, dicentes: gratias agimus tibi, domine Deus, pater omnipotens, qui es, et qui eras, et qui venturus es: quia accepisti virtutem tuam magnam, et regnasti, et iratae sunt gentes, et advenit ira tua et tempus mortuorum, judicari, et reddere mercedem servis tuis, et*

prophetis et sanctis. Amen.

Ad indicem operum omnium Sancti Thomae   age ultra

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Aldobrandini de Cavalcantibus

Sermones festivi

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1864 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

[88648] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 1 *Oportet praevenire solem ad benedictionem tuam, et ad ortum lucis te adorare*, Sap. 16. Cras celebraturi sumus ortum solis aeterni: ideo monemur in istis verbis praeparari ad ortum ejus. Et notantur hic duo: primo nasciturus commendatur; secundo quid sit nobis faciendum demonstratur. Christus commendatur in duobus.

Primo quia sol; secundo quia lux. Duo etiam nobis facienda indicuntur. Primum praevenire, secundum adorare. Primum ibi, *solem*; secundum ibi, *ad ortum lucis*; tertium ibi, *praevenire*; quartum ibi, *adorare.* Praevenire hodie, adorare cras. Circa primum sciendum, quod Christus dicitur sol. Malach. 3: *vobis timentibus Deum orietur sol justitiae.* In hoc autem quod dicitur sol, notantur septem beneficia quae exhibuit generi humano, nascendo, sicut sol corporalis septem effectus exercet in corporibus. Primus effectus est generatio, secundus vivificatio, tertius nutritio, quartus augmentatio, quintus perfectio, sextus purgatio, septimus renovatio. His omnibus sol ad generationem sensibilium corporum emittitur, et ad vitam ea movet, nutrit et auget et perficit, purgat et renovat. Haec fecit Christus nobis, nascendo. Generavit, filios Dei faciendo. Joan. 1: *quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Jacob. 3: *voluntarie genuit nos verbo veritatis.* Vivificavit, vitam gratiae et gloriae largiendo. Joan. 1: *vita erat lux hominum.* Ephes. 2: *et nos convivificavit in Christo.* Joan. 16: *et ego vitam aeternam do eis.* Nutrit pane Eucharistiae, et verbi divini. Joan. 6: *ego sum panis vivus* et cetera. Sapient. 16: *panem de caelo praestitisti eis* et cetera. Psalm. 30: *educes me et enutries me.* Augmentavit, plenitudinem gratiae et donorum largiendo. Joan. 1: *de plenitudine ejus omnes accepimus.* Ephes. 4: *veritatem autem facientes in caritate, crescamus in illo.* Perficit, statum perfectionis inducendo. Matth. 5: *estote perfecti, sicut pater vester perfectus est.* Purgavit, sordes peccatorum auferendo. Hebr. 1: *purgationem peccatorum faciens.* Renovavit, vetustatem culpae destruendo, et nova omnia faciendo. De primo, Rom. 6: *vetus homo noster simul crucifixus est* et cetera. De secundo, Apoc. 21: *et dixit qui sedebat in throno: ecce nova facio omnia.* Sic fuit nobis sol, fuit et lux. Et nota, in hoc quod dicitur lux, sex alios effectus quos fecit nobis nascendo. Sex enim sunt effectus lucis. Primus illuminatio; secundus fecundatio, fecunditas enim est ab influentia lucis: tertius praeservatio, est enim lux praeservativa; quartus ordinatio; quintus ornatio: Dionysius: *lux confusum et inordinatum ordinat et ornat*: sextus, sui effusio, est enim lux effusiva sui. Fecundavit, virtutum radios infundendo, et ad bona opera commovendo. Isa. 58: *implebit splendoribus animam tuam*: et post: *et eris hortus irriguus* et cetera. Ubi nota, quod fecunditas est ex influentia lucis. Praeservavit, Joan. 17: *ego servabam eos* et cetera. Ordinavit. Cant. 2: *ordinavit in me caritatem* ornavit. Eccl. 48: *ornavit tempora usque ad consummationem vitae.* Job 25: *spiritus domini ornavit caelos*, scilicet domini nostri Jesu Christi. Se ipsum effudit, pro nobis moriendo. Gal. 3: *tradidit semetipsum pro me*, scilicet Christus. Cum multis ergo bonis natus est nobis sol iste, et lux ista. Dignum est ergo praevenire ortum ejus, et ad nativitatem adorare. Praevenire autem debemus septem modis. Primo, ab omni nos peccati sorde abluendo. Secundo, omnem amorem terrenum excludendo. Tertio, in amorem ipsius firmiter persistendo. De his tribus, Num. 11: *sanctificamini hodie, et cras comedetis carnes.* Sanctus enim idem est quod mundus, sine terra et firmus. Quarto, divinis laudibus insistendo. Psal. 94: *praeoccupemus faciem ejus in confessione.* Quinto perseveranter, ut digni simus participes nativitatis ejus fieri, orando. Psal. 87: *mane oratio mea praeveniet te.* Idem. Psal. 118: *praeveni in maturitate, et clamavi.* Sexto, quanta beneficia largitus sit nobis, diligenter meditando. Psal. 118: *praevenerunt oculi mei ad te diluculo, ut meditarer eloquia tua.* Septimo de tanto Deo gratias referendo. Hoc est quod dicitur praevenire ad benedictionem. Adorare debemus ad ortum lucis, idest nativitatem Christi quinque modis. Primo, corde credendo; secundo, ore confitendo; tertio, opere quodam sacrificium ejus devote et digne sumendo: quarto, largas eleemosynas faciendo; quinto, noctes et dies in ejus laudibus expendendo. De primis duobus, Rom. 10: *corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem.* De tertio, Rom. 12: *obsecro vos, fratres, per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam sanctam* et cetera. De quarto, Isa. 28: *haec est requies mea: reficite lassum, et hoc est meum refrigerium.* De quinto docent Angeli, qui hanc diem tam solemniter cantarunt. Luc. 2: *et subito facta est cum Angelo multitudo militiae caelestis.*

[88649] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 2 *Parvulus natus est nobis*, Isa. 9. In istis verbis tria notantur circa nativitatem domini. Primo natus describitur; secundo ipsa nativitas subditur; tertio nativitatis utilitas sequitur. Primum ibi, *parvulus*; secundum ibi, *natus est*; tertium ibi, *nobis.* Natus est ergo parvulus: sed cujusmodi parvulus? Admirabilis, amabilis, ineffabilis, formidabilis, venerabilis, desiderabilis. De his hoc est quod postea sequitur: *et vocabitur nomen ejus admirabilis*, ecce primum: et amabilis, quia est *consiliarius*; ineffabilis, quia *Deus*; formidabilis, quia *fortis*; venerabilis, quia *pater futuri saeculi*; desiderabilis, quia *princeps pacis.* Admirabilem istum caeli enarrant, Angeli clamant, magi nuntiant, pastores praedicant. Caeli stellam emittendo, Angeli laudando, magi adorando, pastores quae viderant enarrando. De primo Matth. 2. De secundo Luc. 2. De tertio Matth. 2. De quarto Luc. 2. Est admirabilis tripliciter: quia creator creatura efficitur, virginitas in sui partu non perditur, hoc ab homine rationali creditur. Haec tria miracula fecit hodie dominus. Primum, quod Deus factus est homo: secundum, quod virgo peperit: tertium, quod cor humanum credidit. Est ergo admirabilis propter majestatem, sed est amabilis propter bonitatem, quae apparet in tribus. Primo ex sui effusione, seipsum hodie effundendo. Dionysius: *bonum est diffusivum sui.* Joan. 1: *verbum caro factum est, et habitavit in nobis* et cetera. Secundo ex benignitatis suae ostensione: unde cantamus in epistola ad Titum 3: *apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei* et cetera. Tertio ex optimorum adductione. Dionysius: *optimi est optima adducere.* Adduxit autem nobis tria optime: scilicet optimum scientiae, gratiae, et gloriae. De his in Evangelio tertiae Missae: *vidimus gloriam ejus*, quo ad optimum gloriae; *plenum gratiae*, quo ad optimum gratiae; *et veritatis*, quo ad optimum scientiae. Est ergo amabilis. Sed est ineffabilis propter tria. Primo propter aeternitatem; secundo propter eamdem cum patre aequalitatem; tertio, propter divinitatem. De his tribus, Joan. 1: *in principio erat verbum*, ecce aeternitas; *et verbum erat apud Deum*, ecce aequalitas; *et Deus erat verbum*, ecce deitas. Est ergo ineffabilis. Est et venerabilis, quia omnicreator, omnigubernator et omnirecreator. Ista tria habentur in epistola: *per quem fecit et saecula*, ecce creator; *portans omnia verbo virtutis suae*, ecce gubernator; *purgationem peccatorum faciens*, ecce recreator. Est ergo venerabilis, est etiam desiderabilis propter speciositatem, quia speciositas est quidam partium situs cum quadam coloris suavitate. Omnis enim pulchritudo in duobus consistit: in luminibus et characteribus, sive figuris et coloribus. Ista duo habentur in epistola ibi: *qui cum sit splendor gloriae, quo ad pulchritudinem coloris*, et figura substantiae ejus, quo ad pulchritudinem figurae. Ps. 44: *speciosus forma prae filiis hominum.* Quoad pulchritudinem coloris, Cant. 5: *dilectus meus candidus et rubicundus.* Est ergo desiderabilis. Sed est et formidabilis propter tria. Primo quia lux, ut omnia videat; secundo potens, ut omnia valeat; tertio justus, ut de omnibus justitiam faciat. De primo, Joan. 1: *lux*

in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt et cetera. De secundo, Heb. 1: *sedet ad dexteram majestatis.* De tertio ibidem: *dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem*, et cetera. Debemus ergo eum admirari, ut obstupescamus; amare, ut ardescamus; ineffabilem cogitare, ut humiliemur; formidabilem ut timeamus, venerabilem ut laudemus; desiderabilem ut ad eum festinemus. Circa nativitatem sciendum hic, quod triplex est ejus nativitas. Aeternalis ex patre, temporalis ex matre, spiritualis ex corde. Hoc significant tres Missae in die nativitatis. Circa utilitatem breviter sciendum, quod duplicem utilitatem consecutus est homo de ejus nativitate: scilicet malorum omnium remotionem, et bonorum omnium acquisitionem. Hoc dixerunt Angeli, Luc. 1: *annuntio vobis gaudium magnum*, quo ad bonorum adeptionem: *quia natus est vobis salvator*, quo ad malorum remotionem, scilicet qui nos salvabit ab omni malo opere. Ipse parvulus hodie natus faciat nos tanti gaudii participes, qui vivit et regnat in saecula. Amen.

[88650] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 3 *Vita erat lux hominum*, Joan. 1. In hoc Evangelio puer iste qui natus est, vocatur verbum, lux et vita. Primum ibi: *in principio erat verbum*: secundum et tertium ibi: *vita erat lux hominum.* Et notatur per hoc multiplex utilitas quam in ejus nativitate consecutus est homo. Fuit enim verbum hominem docendo, lux illuminando, vita ad aeternitatem perducendo. De primo, Matth. 4: *circuibat Jesus docens.* Docuit autem nos tria: scilicet rerum qualitatem, Scripturae veritatem, vitae sanctitatem. Rerum qualitatem: quia docuit mundum fallacem, Diabolum mendacem, Deum veracem et hujusmodi. De secundo, Lucae ult.: *aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas.* De tertio, Matth. 5: *beati mites, beati pacifici* etc. per totum. Et sic in primo docuit physicam, quae inquirit naturas rerum; in secundo logicam, quae probat verum; in tertio Ethicam, quae docet honestatem morum. Joan. 13: *vos vocatis me magister et domine, et bene dicitis* et cetera. Item lux illuminando. Illuminat autem tripliciter: noctem culpae expellendo, diem gratiae inducendo, luminaria magna, idest sanctos, per mundum diffundendo. De primis duobus, Rom. 13: *nox praecessit, dies autem appropinquavit.* De tertio, Philip. 2: *inter quos lucetis sicut luminaria in mundo.* Item fuit vita, vitam nostram reparando, vitam gratiae largiendo, vitam gloriae tribuendo. De primo: *et vitam resurgendo reparavit.* De secundo, Joan. 2: *ego sum resurrectio et vita.* De tertio, Joan. 18: *ego vitam aeternam do eis.* Ad quam perducat nos qui est benedictus in saecula. Amen.

[88651] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 4 *Stephanus autem plenus gratia, et fortitudine faciebat prodigia et signa magna in populo*, Act. 6. Stephanus interpretatur coronatus: et dignus fuit ut tali vocaretur nomine, qui primo meruit corona martyrii coronari. Ideo dicitur protomartyr, idest primus martyr. Est autem ipse coronatus, et coronantur omnes sancti quadruplici corona: argentea, stellea, aurea, et gemmea. De prima, Zach. 6: *sume argentum, et facies coronam.* De secunda, Apocal. 12: *et in capite ejus corona stellarum duodecim.* De tertia, Eccli. 45: *corona aurea super caput ejus.* De quarta, Psalm. 20: *posuisti super caput ejus coronam de lapide pretioso.* Argentea corona est cordis claritas, quae corpus mirabiliter decorabit. Isai. 61: *sicut sponsum decoratum corona.* Stellea corona est perfecta de omnibus scientia. Eccli. 6: *corona gratulationis super te*: dicitur de sapientia. Aurea corona est ipsa de divinitate jucunditas. Isa. 38: *in illa die erit tibi dominus corona gloriae.* Gemmea corona est aeternitas. 1 Petri 5: *percipi-*

etis immarcescibilem aeternae gloriae coronam. Sunt octo pro quibus dominus electos suos debet coronare. Primum, Dei miseratio. Psalm. 102: *qui coronat te in misericordia et miserationibus.* Secundum puritatis conservatio. Sapient. 2: *o quam pulchra est casta generatio cum claritate.* Et post subditur: *coronata triumphat.* Tertium carnis mortificatio. Isa. 61: *dabo coronam pro cinere* et cetera. Quartum justitiae labor. 2 Timoth. 4: *de reliquo reposita est mihi corona justitiae.* Quintum tentationum superatio. Jac. 1: *beatus vir qui suffert tentationem: quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae.* Sextum populorum conversio. 1 Thess. 3: *quae est spes et consolatio nostra.* Septimum bene administrata praelatio. Prov. 27: *agnosce vultum pecoris tui* et cetera. Octavum tolerata pro Christo passio. Apoc. 2: *esto fidelis usque ad mortem; et dabo tibi coronam vitae.* Coronantur et mali aliis coronis: coronantur enim corona florea, frondea, aurichalca, spinea. Florea in carnis voluptatibus. Sap. 2: *coronemus nos rosis.* Frondea in mundi vanitatibus. 2 Mach. 6: *coronati hedera Libero circuire cogebantur.* Isa. 13: *vae coronae superbiae.* Aurichalca in divitiis saecularibus, quae videntur divitiae, sicut aurichalcum videtur aurum, sed non sunt. Apoc. 9: *habebat coronam similem aurichalco.* Spinea in poenis aeternalibus. Psal. 33: *coronans coronabit te tribulatione.* Sunt ergo istae coronae cavendae, illae appetendae et cetera.

[88652] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 5 *Numquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila?* Job 39. Ista verba satis bene conveniunt hodiernae festivitati, in qua transitus beati Joannis de morte ad vitam recolitur. Circa quam tria in istis verbis notantur: modus transeundi, utilitas transitus, dignitas transeuntis. Primum ibi: *numquid ad praeceptum tuum*; secundum ibi: *elevabitur*; tertium ibi: *aquila.* Circa primum sciendum, quod quatuor praecepta fecit ei dominus. Primum, ut nuptias desereret; secundum, ut post eum iret; tertium, ut statum utriusque Ecclesiae scriberet; quartum, ut relicta praesentis vitae miseria, ad Paradisum transiret. De primo Hieronymus in prologo super Joannem: *quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus, ut virginem virgo servaret.* De secundo Matth. 4: *invenit Jacobum Zebedaei, et Joannem fratrem ejus* et cetera. De tertio Apoc. 1: *quod vides, scribe in libro, et mitte septem Ecclesiis.* De quarto in legenda sua: *veni ut cum fratribus tuis epuleris.* Circa secundum nota quod quatuor modis fuit elevatus in morte. Primo, ad eam voluntarie eundo: secundo, dolorem mortis non sentiendo; tertio, ab ea cito, sicut creditur, resurgendo; quarto, de ipsa ad caelum ascendendo. De primis duobus in prologo super Joannem: *descendit in defossum sepulcrum, sive locum, et facta oratione appositus est ad patres suos*: ecce primum: *tam extraneus a dolore mortis, quam a corruptione carnis invenitur alienus*: ecce secundum. De aliis duobus in legenda. Circa tertium sciendum, quod beatus Joannes dicitur aquila propter tria. Primo propter videndi perspicacitatem; secundo propter volandi sublimitatem; tertio propter quarumdam actionum proprietatem. Videndi perspicacitas in aquila consistit in duobus: quia videt splendidissima et remotissima, quia solem in rota videt, de caelo leporem in terra. Sic beatus Joannes vidit solem in rota, idest Christum in patre. Joan. 1: *in principio erat verbum.* Vidit remotissima, quia quae ventura sunt in fine mundi, vidit in Apocalypsi. Item volavit altissime dupliciter, scilicet contemplando et scribendo. De primo, Apoc. 1: *fui in spiritu in dominica die, et audivi post me vocem magnam tamquam tubae* et cetera. De secundo, Ezech. 10: *facies aquilae desuper ipsorum quatuor*: quia Joannes scribendo ceteros Evangelistas transcendit.

Augustinus: *si paulo altius intonasset, totus mundus eum capere non posset.* Item dicitur aquila propter duplicis actionis proprietatem. Primo, pullos collocavit in Deo. 1 Joan. 4: *qui manet in caritate, in Deo manet.* Secundo petram in nido posuit, idest Christum. 1 ad Cor. 10: *petra autem erat Christus.* De hac aquila patet in epistolis suis per totum. De ista aquila dicitur Ezech. 17: *aquila grandis magnarum alarum*: ubi commendatur in multis. Moraliter: si volumus in altum elevari, debemus esse aquila propter septem. Primo, ut de veteri statu in novum mutemur. Psal. 102: *renovabitur ut aquilae juventus tua.* Secundo, ut in altum conversando volemus. Philipp. 3: *nostra conversatio in caelis est.* Tertio, ut virtutum varietate plumemur. Ezech. 27: *plenam plumis et varietatibus* et cetera. Quarto, ut ad caelum ire festinemus. 2 Reg. 1: *aquilae velociores.* Hebr. 4: *festinemus ingredi in illam requiem.* Quinto, ut bona nostra per rectam intentionem occultemus. Proverb. 30: *tria sunt mihi difficilia: via aquilae in caelo* et cetera. Matth. 6: *attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis.* Sexto, ut petram, idest Christum, in nido cordis collocemus. Ephes. 3: *Christum habitare per fidem in cordibus vestris.* Septimo, ut in bono opere usque in finem perseveremus. Isa. 40: *assument pennas ut aquilae, volabunt et non deficient* et cetera.

[88653] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 6 *Cibavit illum pane vitae et intellectus.* Eccli. 11. In hac epistola ostenditur quod quatuor bona, quae multum consueverunt ab homine appeti, facit dominus his qui diligunt eum et timent. Primum, deliciarum laetitiam; secundum, beatorum gloriam; tertium, divitiarum copiam; quartum, justis aeternitatem. Primum, ibi, *cibavit eum*; secundum, ibi, *in medio Ecclesiae*; tertium, ibi, *jucunditatem et exultationem thesaurizavit*; quartum, ibi, *et nomine aeterno haereditavit illum.* Circa primum nota, quod tres delicias dat dominus servis suis in via. Primae, consistunt in corporis dominici sumptione; secundae, in sacrae Scripturae lectione; tertiae in divinae bonitatis praegustatione. Primae notantur, ibi, *cibavit illum pane vitae.* Joan. 6: *ego sum panis vitae, qui de caelo descendi.* Secundae, ibi, *intellectus.* Proverb. 6: *edite panem meum.* Tertiae, ibi, *aqua sapientiae* et cetera. Sapientia enim dicitur a sapore. Sapient. 27: *panem de caelo praestitisti eis, omne delectamentum in se habentem.* Vere omne delectamentum: quia si quis gustaverit de Deo, delicias mundi tamquam amarissimas despiciet. Gregorius: *gustato spiritu, desipit omnis caro.* Circa secundum notandum, quod in tribus ponitur beatorum gloria. Primo, in eloquentia; secundo, in sapientia; tertio, in vestium gloria. Primum ibi, *in medio Ecclesiae aperuit os ejus.* Secundum ibi, *et implevit eum dominus spiritu sapientiae.* De his duobus, Luc. 22: *ego dabo vobis os et sapientiam.* Tertium, ibi, *stolam gloriae induit eum*: quae est honesta exterior conversatio, quae intexitur ex filis bonorum morum. Isa. 6: *induit me vestimento salutis.* Divitiarum copia ponitur similiter in tribus. Primo in eorum delectabilitate; secundo, in pretiositate; tertio, in gloriositate. Primum ibi, *jucunditate* intrinsecus et extrinsecus: sunt enim jucundae illae divitiae, non amarae, sicut divitiae mundi. Secundum, ibi, *thesaurizavit*: thesaurus enim non fit nisi de pretiosis. Tertium, ibi, *super eum*; quia totus repletus est divitiis. Psalm. 111: *beatus vir qui timet dominum*: et ibidem: *gloria et divitiae in domo ejus.* Circa quartum notandum, quod tria aeterna promittit eis: aeternitatem nominis, aeternitatem hereditatis et aeternitatem vitae. Primum, ibi, *et nomine aeterno.* Psal. 111: *in memoria aeterna erit justus.*

Secundum, ibi, *hereditavit.* 1 Petr. 2: *in hereditatem incorruptam et incontaminatam.* Tertium, ibi, *eum.* Joan. 10: *ego vitam aeternam do eis.* Sunt ergo duodecim bona quae promittit Deus his qui timent eum: et ideo optimum est timere eum et cetera.

[88654] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 7 *Cantabant sancti canticum novum ante sedem Dei*, Apoc. 13. Tria notantur hic. Primum, quia cantabant optimi cantatores, quia *sancti.* Secundo, quia cantabant optimam cantationem, quia *canticum novum.* Tertio, ubi cantabant, quia in optimo loco, quia *ante sedem Dei.* Circa primum notandum, quod bonos cantores faciunt tria: scilicet bonae vocis instrumentum, artis documentum, usus exercitamentum. Bonae vocis instrumentum tria faciunt, reumatis expurgatio, pectoris dilatatio, oris apertio. Primum, est peccatorum expulsio. Eccli. 15: *non est speciosa laus in ore peccatoris.* Psal. 112: *laudate pueri dominum.* Secundum, est amicorum dilectio. 2 Cor. 6: *cor nostrum dilatatum est: dilatamini et vos.* Exod. 15: *cantemus domino* et cetera. Tertium, est intentionis ad Deum directio. Psal. 118: *os meum aperui*: item Psal. 50: *domine, labia mea aperies.* Ad artis documentum sunt tria necessaria. Primo ut scias vocem levare; secundo, deprimere; tertio, concordare. Vox elevatur per contemplationem. 1 Paral. 10: *cantabant*: et post: *resonabant sonitus laetitiae in excelsis.* Vox deprimitur per sui humiliationem. Dan. 4: *benedicite sancti et humiles corde domino.* Concordatio vocis fit concordiae et unitatis conservatione: Ephes. 1: *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*: vel per mentis cum corde concordatione. 1 Corinth. 14: *psallam spiritu, psallam et mente.* Ad usus exercitium sunt tria necessaria: ut cantet frequenter, diligenter et fortiter. De primis duobus, Isai. 23: *bene cane, frequenta canticum, ut memoria tui sit.* De tertio, Psal. 97: *psallite domino in voce tubae.* Tales debent esse cantores: sed quid debent cantare? Canticum novum. Canticum novum cantatur quatuor modis. Primo, si cantat novus homo. Ephes. 4: *renovamini spiritu mentis vestrae.* Secundo, si cantet nova, scilicet spiritualia. Ephes. 5: *cantantes in canticis spiritualibus.* Tertio, si cantet pro novis, idest pro aeternis. Apocal. 20: *ecce nova facio omnia.* Psal. 95: *cantate Deo canticum novum.* Quarto si cantet novo modo, idest delectabiliter. Psalm. 97: *jubilate Deo nostro* et cetera. Ecce quod debemus cantare. *Ante sedem Dei*, ut libenter audiat summus pontifex, ut magnas praebendas conferat largissimus princeps, ut magna munera tribuat. De primo, Cant. 2: *sonet vox tua in auribus meis*: et Angeli libenter audiunt, ibidem: *amici auscultant, fac me audire vocem tuam.* De secundo, Apocal. 3: *faciam illum columnam in templo Dei.* De tertio, Lucae 21: *ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus, regnum.*

[88655] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 8 *Beatus vir qui in sapientia morabitur*, Eccli. 14. In his verbis notatur meritum sanctorum, et praemium. Primo, ibi, *qui in sapientia*; secundo, ibi, *morabitur.* Circa primum sciendum, quod duplex est sapientia in qua morandum est: increata, et creata. De prima, Eccli. 24: *ego ex ore altissimi prodivi.* De secunda, Eccli. 1: *omnis sapientia a domino Deo est.* In increata debemus morari tripliciter. Primo, per fidem secundum rationem in ejus veritate; secundo, per spem secundum irascibilem in ejus majestate; tertio, per caritatem secundum concupiscibilem in ejus bonitate. De primo, Joan. 15: *si manseritis in me, et verba mea in vobis manserint.* De secundo, ibid.: *manete in dilectione mea.* De tertio, Joan. 3: *Deus caritas est.* Ista tria necessaria sunt ad beatitudinem acquirendam. De primo, Heb. 10:

oportet accedentem ad Deum credere. De secundo, Rom. 8: *spe autem salvi facti sumus.* De tertio, 1 Corinth. 13: *si linguis hominum loquar et Angelorum, caritatem autem non habeam (...) nihil sum.* Item debeamus in sapientia creata tripliciter morari. Primo, a malis recedendo; secundo, bona faciendo; tertio, in his perseverando. Ista est triplex sapientia sanctorum. De primis duobus, Job 24: *ecce pietas ipsa est sapientia*, quo ad bene agendum; *et recedere a malo intelligentia*, quo ad malum. De tertio, Eccli. 17: *homo sanctus manet in sapientia praemium sapientiae est beatitudo.* Beatitudo autem est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, sicut Boetius dicit. Est autem duplex beatitudo: in via et in patria: utraque acquiritur per sapientiam. Nam in via habet quamdam similitudinem illius quae est in patria, in qua sunt septem dotes. Habet enim claritatem per vultus hilaritatem: ita et in via habet modo suo sapiens illas dotes. Eccli. 8: *sapientia hominis lucet in vultu ejus*; ista est prima dos. Secunda est impassibilitas, quam habet per patientiam vel mansuetudinem. Philosophus: *mitis est qui non patitur nec deducitur.* Item Glossa super Matth.: *mitis est qui nullam amaritudinem animi sentit.* Prov. 14: *qui patiens est, multa gubernatur sapientia.* Tertia dos est subtilitas, quam acquirit sapiens per occultorum penetrationem: nam sapienti omnia quasi patentia sunt. Eccl. 39: *occulta proverbia exquirit sapiens.* Prov. 14: *quomodo in aquis resplendet vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus.* Quarta, agilitas, quam acquirit sapiens per velocem omnium apprehensionem. Sap. 8: *attingit a fine usque ad finem fortiter.* Vel claritas acquiritur per prudentiam, impassibilitas per fortitudinem, subtilitas per sobrietatem, agilitas per justitiam: quae quatuor habent qui in sapientia morantur. Sapient. 8: *sobrietatem enim et sapientiam docet, et justitiam et virtutem, quibus nihil utilius est in vita hominibus.* Quinta dos est cognitio, quae datur, quia docet omnem sapientiam. Sapient. 8: *et si multitudinem scientiae desiderat quis, scit praeterita, et de futuris aestimat* et cetera. Sexta dos est dilectio, quae est vere in sapientia. Prov. 8: *ego diligentes me diligo.* Sap. 7: *et sine invidia communico.* Septima dos est omnis boni fruitio. Sap. 7: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Hanc beatitudinem acquirit qui in sapientia, idest in Christo, et gratia Christi moratur; sed in patria habebit veram beatitudinem. Est autem beatitudo *status omnium bonorum congregatione perfectus*, ut dicit Boetius; est enim ibi omne bonum, et nullum malum. Deuteron. 8: *ubi absque ulla penuria comedes panem tuum, et rerum omnium abundantia perfrueris* et cetera.

[88656] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 9 *Ubi ego sum, illic et minister meus erit*, Joan. 12. Duo notantur in hoc: meritum, et praemium. Primum ibi, *minister meus*; secundum ibi, *ubi ego sum* et cetera. Circa primum notandum quod minister magni regis debet esse formosus in specie, intelligens in discretione, fidelis in opere. Primo formosus debet esse per munditiae puritatem, morum honestatem, vestium varietatem. Debet ergo minister Christi habere cordis puritatem. Prov. 22: *qui diligit cordis munditiam, propter gratiam labiorum suorum habebit regem* et cetera. Psalm. 100: *ambulans in via immaculata, hic mihi ministrabat.* Morum honestatem. 1 Pet. 2: *conversationem vestram inter gentes habentes bonam* et cetera. Vestium, idest virtutum, speciositatem. Apoc. 4: *ambulabunt in albis mecum.* De his duobus, Exod. 40: *applica Aaron et filios ejus ut ministrent mihi, et lotos indues sacris vestibus.* In vestibus virtutum varietas, in unctione morum honestas, ex qua exit odor bonae famae. 3 Reg. 10: *videns regina*

ordinem ministrorum et vestes (...) non habebat ultra spiritum. Item debet esse in discretione intelligens, ut intelligat domini voluntatem, serviendi congruitatem, servitii utilitatem. De primo, Psal. 102: *ministri ejus, qui facitis voluntatem ejus.* De secundo, Luc. 2: *quis, putas, est fidelis servus et prudens?* De tertio Roman. 6: *rationabile obsequium vestrum.* Idem fit de eo quod magis est utile: haec est pietas. 1 Tim. 4: *exerce te ipsum ad pietatem* et cetera. Debet esse ergo minister intelligens: sed debet esse etiam fidelis, ne bona sua auferat, vel cum hostibus prodat, nec ipsum deserat. Bona Dei aufert qui de servitio Dei gloriam quaerit, quam sibi soli servavit Isa. 42: *gloriam meam alteri non dabo.* Hostibus prodit dominum qui in cameram suam, idest animam suam, introducit Diabolum. Psal. 87: *traditus sum, et non egrediebar.* Item Psal. 40: *homo pacis meae, in quo speravi.* Derelinquit etiam eum. Deuter. 32: *incrassatus, dilatatus, impinguatus dereliquit dominum factorem suum.* Talis debet minister esse, et sic consequitur praemium. Sed quod praemium? Ibi, *ubi ego sum, illic et minister meus erit.* Ubi es, domine Jesu? In patre. Joan. 14: *ego in patre, et pater in me est.* In caelo. Joan. 3: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis* et cetera. In dextera majestatis. Hebr. 1: *sedet ad dexteram majestatis in excelsis.* In luce inaccessibili. 1 Timoth. 6: *lucem habitat inaccessibilem.* In throno. Apoc. 3: *sedenti in throno Dei.* In principio. Joan. 1: *in principio erat verbum.* Per hoc quod dicitur esse in patre, notatur gloria; in luce, claritas; in dextera Dei, jucunditas, idest in potioribus bonis Dei; in caelo, loci amoenitas; in throno, dignitas; in principio, aeternitas. Promittit ergo dominus ministris suis per hoc quod dicitur, *ubi ego sum, illic et minister meus erit*, gloriam, claritatem, jucunditatem, loci amoenitatem, dignitatem aeternam: ad quam nos perducat et cetera.

[88657] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 10 *Ecce sacerdos magnus, qui in diebus suis placuit Deo, et inventus est justus.*

[88658] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 11 *Homo quidam peregre proficiscens vocavit servos suos, et tradidit illis bona sua*, Matth. 25. Homo iste Christus est, qui peregre profectus est in incarnatione, in passione, in ascensione. In prima peregrinatus est in mundo, in secunda in Inferno; in tertia in caelo. De primo, Gen. 12: *egressus est Abraham ut peregrinaretur in Aegyptum.* Abraham Christus, Aegyptus mundus. De secundo, Lucae ult.: *tu solus peregrinus es in Jerusalem?* Dixerunt reverso ab Inferis. De tertio, Lucae 19: *homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam.* In prima peregrinatione egressus est ad peregrinandum ad tria: ad addiscendum, ad negotiandum, ad orandum. Peregrinatur scholaris ut addiscat, negotiator ut acquirat, vir justus ut oret: sic Christus peregrinatus est in mundo, ut disceret malum quod non sciebat per experientiam: hoc docetur in terra ista. Hebr. 5: *didicit ex his quae passus est, obedientiam* et cetera. Item ut negotiaretur: et constituit mirabiles nundinas, in quibus vendidit denario paupertatis regnum caelorum, denario vilitatis gloriam, denario mortis vitam. De his tribus Augustinus: *venale habeo, quid? Regnum caelorum. Quanti emitur? Paupertate regnum, vilitate gloria, luctu gaudium, morte vita.* Matth. 5: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, jure scilicet emptionis. Item ad orandum. Luc. 22: *et factus in agonia prolixius orabat.* In Infernum egressus est ad peregrinandum propter tria: ut praedam perditam recuperaret; ut hostem, idest Diabolum, superaret; ut civitatem fortissimam expugnaret: propter haec tria reges et principes consueverunt

exire peregre. De primo, Ephes. 4: *Christus ascendens in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus.* De secundo, Apocal. 20: *apprehendit Diabolum, et ligavit eum in abysso*, idest in Inferno. De tertio, Psal. 106: *contrivit portas aereas.* In caelum peregre profectus est propter tria. Primo, ut regionem famis et omnis miseriae desereret, ut habitaret in regione totius amoenitatis et abundantiae, ut regnum sibi acquireret. Propter haec tria consueverunt peregrinari homines. De primo, Ruth 1: *facta est fames in terra, abiitque homo de Bethlehem Juda ut peregrinaretur* et cetera. De secundo, Gen. 35: *venit Jacob in Mambre, haec est Hebron, in qua peregrinatus est Abraham et Isaac.* Hebron interpretatur claritudo. Hebron visio sempiterna significat Paradisum. De tertio, Luc. 19: *homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam.* In prima peregrinatione apparuit ejus humilitas, in secunda ejus caritas, in tertia ejus majestas. De prima, Philip. 2: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit.* De secundo, Joan. 15: *majorem caritatem nemo habet.* De tertio, actuum 1: *viri Galilaei, quid admiramini aspicientes in caelum?* Psal. 8: *elevata est magnificentia tua super caelos.* Est ergo in prima imitandus, ut humiliemur. Matth. 10: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* In secunda diligendus, ut eum reamemus. 1 Joan. 4: *diligamus Deum, quia ipse prius dilexit nos.* In tertia desiderandus, ut ad eum festinemus. Joan. 14: *iterum veniam, et assumam vos* et cetera. Hebr. 4: *festinemus ingredi in illam requiem*; ad quam nos perducat. Amen.

[88659] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 12 *Apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et juste et pie vivamus in hoc saeculo*, Tit. 2. Quoniam dominus noster Jesus venit in mundum peccatores ad se trahere; attrahuntur autem maxime per benignitatem: ideo voluit benignus hominibus apparere. Et hoc est quod dicitur: *apparuit.* Apparuit autem benignitas ejus tripliciter: in ejus actionibus, locutionibus et passionibus. In actionibus ostendit benignitatem quadrupliciter. Primo pro peccatoribus carnem assumendo. 1 Tim. 1: *fidelis sermo, et omni acceptione dignus, quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere* et cetera. Secundo specialem familiaritatem peccatoribus demonstrando. Lucae 15: *erant appropinquantes ad Jesum publicani et peccatores, ut audirent illum.* Tertio, magnos peccatores, magnos sanctos faciendo, sicut patet in Matthaeo, Magdalena et Paulo. Quarto, languores infirmorum benigne curando, ut in leproso quem tetigit, Matth. 7, et Lucae 6: *sanabat omnes.* Idem 4: *at ille singulis manus imponens, curabat eos* et cetera. In locutionibus ostendit similiter benignitatem quadrupliciter. Primo, omnibus benigne loquendo. Lucae 4: *mirabantur omnes in verbis gratiae quae procedebant de ore ejus* et cetera. Secundo, peccatores ad se venientes dulciter alloquendo, sicut patet Joan. 8, in adultera, et Luc. 7, in Magdalena. Tertio, suum proditorem benigne alloquendo. Matth. 26: *amice, ad quid venisti?* Quarto, pro ipsis crucifixoribus orando, Lucae 23: *dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt.* In passionibus ostendit benignitatem similiter quatuor modis. Primo, ipsos crucifixores benigne recipiendo. Joan. 18: *Jesus autem sciens omnia quae ventura erant super eum, processit, et dixit eis: quem quaeritis?* Secundo, ipsam passionem benignissime recipiendo. Psal. 53: *sicut ovis ad occisionem ductus est.* Jer. 10: *ego quasi agnus mansuetus qui ducitur ad victimam.* Tertio, nulli injuriando. 1 Petr. 1: *cum malediceretur, non maledicebat.* Quarto, multos

de suis crucifixoribus sanctificando: sicut Longinus, qui perforavit lancea latus ejus, et postea fuit sanctus, sicut dicitur in Martyrologio: et Act. 3 dicitur, quod tria millia qui consenserunt in mortem ejus, baptizati sunt una die. Debemus ergo ad tantam benignitatem recurrere: ad quam nos perducat et cetera.

[88660] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 13 *Vocatum est nomen ejus Jesus*, Lucae 2. Sicut dicit beatus Petrus: *non est aliud nomen datum sub caelo hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, nisi in isto: Act. 4. Unde cum praedicator intendat hominem ad salutem inducere, debet de eo frequenter praedicare. Est nomen istud in corde retinendum, in ore habendum, in aure servandum, in manu ferendum, in fronte scribendum. In corde, quia gaudium; in ore, quia jubilus; in aure, quia melos; in manu, quia virtus; in fronte, quia honor. De primis tribus Bernardus: *Jesus in corde gaudium, in ore jubilus, in aure melos.* De quarto Psalm. 62: *in nomine tuo levabo manus meas.* De quinto Apocal. 14: *habentes nomen ejus et nomen patris ejus scriptum in frontibus.* In isto nomine est ambulandum, est orandum, est spatiandum, est operandum et est loquendum. De primo, Michaeae 4: *nos autem in nomine Dei nostri ambulabimus.* De secundo, Joan. 2: *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis.* De tertio, Psal. 39: *beatus vir cujus est nomen domini spes ejus.* De quarto et quinto, Coloss. 3: *omne quodcumque facitis in verbo aut in opere; omnia in nomine domini nostri Jesu Christi facite, gratias agentes Deo et patri per ipsum* et cetera. Est enim nomen istud admirabile, amabile, laudabile. Admirabile, quia in virtute ejus omnia creantur, Daemones fugantur, et omnes languores curantur. De primo, Apoc. 19: *et nomen ejus vocabitur verbum Dei*: et in verbo Dei facta sunt omnia. Psal. 148: *ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt.* De secundo et tertio, Matth. ultim.: *in nomine meo Daemonia ejicient.* Ergo est admirabile. Genes. 34: *cur quaeris nomen meum, quod est ineffabile?* Est et amabile, quia peccatores justificat justos laetificat, tentatos adjuvat, justis gratiam augmentat, et omnes qui ipsum invocant, salvat. De primo, Cant. 1: *oleum effusum nomen tuum.* In oleo misericordia, in effusione abundantia misericordiae. De secundo, Psal. 99: *laudate nomen ejus, quoniam suavis est dominus.* De tertio, Psal. 123: *adjutorium nostrum in nomine domini.* De quarto, Prov. 18: *turris fortissima, nomen domini: ad ipsam currit justus, et exaltabitur.* De quinto, Joel. 3: *omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit* et cetera. Est ergo amabile. Psalm. 5: *gloriabuntur in te omnes qui diligunt nomen tuum.* Est laudabile, quia gloriosum, quia sanctum, quia magnum, quia novum, quia aeternum. De primo, Dan. 6: *gloriosum nomen ejus.* De tertio, Psalm. 144: *confiteantur tibi, domine, omnia opera tua.* De quarto, Isa. 61: *vocabitur tibi nomen novum.* De quinto auctoritas: *genuit puerpera regem, cui nomen aeternum.* Istud nomen illuminat rationalem, confortat irascibilem, delectat concupiscibilem. De primo, Zach. 6: *oriens nomen ejus*: unde procedit lux. Malach. ultim.: *vobis timentibus nomen meum orietur sol justitiae* et cetera. De secundo, Zach. 10: *confortabo eos in domino Deo suo* et cetera. De tertio, Psalm. 99: *laudate nomen ejus* et cetera. Istud debent Inferi formidare, terrestres adorare, caelestes laudare. Inferi debent formidare, quia in eo sunt expoliati; terrestres adorare, quia in eo sunt redempti; caelestes laudare, quia in eo sunt restaurati. De his Philip. 2: *in nomine Jesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium, et Infernorum* et cetera. Rogemus et cetera.

[88661] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 14 *Omnes de Saba venient, aurum et thus deferentes*, Isai. 60. Verba haec exponuntur de magis. Moraliter autem possunt exponi de peccatoribus a statu culpae redeuntibus, et ad Deum revertentibus. Et nota hic tria, quae sunt peccatori necessaria. Primum est a peccato recessio, ibi: *omnes de Saba venient*; secundum est bona operatio, ibi: *aurum et thus*: tertio gratiarum actio, ibi: *laudem domino annuntiantes.* Circa primum sciendum, quod Saba interpretatur captiva vel captivitas, et significat peccatum, in quo a Daemonibus anima captivatur. Rom. 7: *condelector legi Dei secundum interiorem hominem; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis* et cetera. Thren. 3: *venatione ceperunt me, quasi avem, inimici mei gratis.* Dicitur autem peccator captivus, quia a Daemonibus capitur, vinculo constringitur, in carcere ponitur, et multis aliis miseriis affligitur. De primo et secundo, Prov. 5: *iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum constringitur.* Isa. 3: *cadent, et conterentur, et irretientur et capientur.* De tertio, Thren. 3: *circumaedificavit adversum me, ut non egrediar; aggravavit compedem meum.* Ps. 142: *collocavit me in obscuris sicut mortuos saeculi; et anxiatus est super me spiritus meus, in me turbatum est cor meum.* De quarto, Jer. 2: *vide quia malum et amarum est reliquisse te dominum Deum tuum, et non esse timorem ejus apud te.* Job 30: *egestate et fame steriles, qui rodebant in solitudine, squallentes calamitate et miseria* et cetera. Saba ergo peccatum est. De Saba venire est de peccato redire. Psal. 13: *avertit captivitatem plebis suae.* Hoc est primo poenitenti necessarium. Isa. 1: *quiescite agere perverse.* Secundo bona opera. Ibidem: *discite benefacere.* Haec notantur ibi: *aurum et thus.* Sunt autem necessaria homini bona vita et bona fama. Augustinus: *duae res sunt mihi necessariae: bona conscientia, et bona fama: conscientia propter me, bona fama propter proximum.* Bona vita notatur in auro, fama in thure. Dicitur autem bona vita aurum propter quatuor. Est enim aurum pulchrum in colore, pretiosum in valore, ponderosum in gravitate, incorruptibile in soliditate. Omnis pulchritudo consistit in luminibus et characteribus. Lumina sunt virtutes illuminativae, ut perficiant intellectum; affectivae, ut perficiant affectum. Cant. 5: *dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus: caput ejus aurum optimum, comae ejus sicut elatae palmarum, nigrae quasi corvus.* Pretiositas est humilitas. Isa. 13: *pretiosior erit vir auro, et homo mundo obrizo.* Tanto magis quis valet apud Deum, quanto magis se humiliat. Ponderositas est morum honestas. Psalm. 34: *in populo gravi laudabo te.* Incorruptibilitas est perseverantia. Matth. 10: *non qui coeperit, sed qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* et cetera. Genes. 2: *aurum terrae illius optimum est.* Haec quatuor faciunt bonam vitam: cordis puritas, morum gravitas, humilitas, perseverantia. Aurum ergo vitam significat, thus significat bonam famam, quia est per sui fumum diffusivum, vicini aeris immutativum, odor latius ex eo generatur, domino immolatur: sic fama est diffusiva, unde dicitur: *fama volat.* Matth. 4: *odor ejus in totam Syriam.* Aerem vicinum, idest proximum, ad bonum immutat per imitationem. 1 Thess. 2: *vos enim imitatores facti estis, fratres, Ecclesiarum Dei quae sunt in Judaea in Christo Jesu* et cetera. Odorem generat. Bernardus: *odor bonus fama bona.* 2 Corinth. 2: *Christi bonus odor sumus.* Deo offertur, quia bona fama Deo debet offerri. Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona* et cetera. Bona ergo vita et bona fama notantur in thure et auro. Circa tertium, scilicet gratiarum actionem, sciendum, quod anima conversa ad Deum, debet

Deo quadrupliciter carmen decantare: scilicet carmen triumphale, nuptiale, joculare et festivale. Triumphale, quia de Daemonibus triumphavit; nuptiale, quia Christus eam sibi copulavit; joculare, quia munera magna virtutum et donorum spiritualium rex caelestis donavit; festivale, quia tota curia caelestis de conversione ejus festum solemne celebravit. De primo, Isa. 14: *erit in die cum requiem dederit tibi dominus a labore tuo, et a concussione tua, et a servitute dura qua ante serviisti.* De secundo, Oseae 2: *sponsabo te mihi in fide* et cetera. De tertio, Ezech. 16: *vestivi te discoloribus, et calceavi te hyacintho.* De quarto, Lucae 15: *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.*

[88662] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 15 *Obtulerunt ei munera, aurum, thus et myrrham*, Matth. 2. Illi reges magi vocantur, idest sapientes. Vere habuerunt multiplicem sapientiam, sicut ex textu hodierni Evangelii colligitur. Habuerunt logicam, profundissimam quaestionem faciendo: astronomiam, astra cognoscendo: arithmeticam, numerum mirabilis virtutis eligendo: musicam, adorando (musica enim est laus, et in adoratione laudatur Deus): Ethicam, percipiendo ista. Est enim vere moralis scientia, scire humiliari. De primo: *ubi est qui natus est rex Judaeorum?* De secundo: *vidimus stellam ejus in oriente, et venimus adorare eum.* De tertio: *obtulerunt ei munera.* Cognoverunt enim sicut arithmetici vim hujus numeri, qui multiplex est. Dicit philosophus in Lib. caeli et mundi per hunc numerum nos magnificare unum Deum creatorem, eminentem omnibus creaturis: loquitur de Trinitate. De quarto, *adoraverunt.* De quinto, *procidentes.* Sciunt quoque metaphysicam, primam causam cognoscendo. Cognoverunt autem tria de prima causa, quae confessi sunt per tria munera quae obtulerunt: cognoverunt enim illum puerum qui est prima causa, omnium creatorem, omnium gubernatorem, omnium reparatorem. Creatorem confessi sunt in auro, ubi notatur potentia, sicut cantat Ecclesia: *in auro, ut ostendatur regis potentia*: quae apparuit in creatione tripliciter. In modo, in causa, in materia. In modo, quia verbo fecit omnia. Psalm. 32: *ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt.* In causa, quia magna fecit. Psalm. 110: *magna opera domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* In materia, quia de nihilo fecit. Genes. 1: *in principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua.* Conservatorem confessi sunt vel gubernatorem in myrrha, quia praeservativa est. Gubernat autem tripliciter: universaliter omnia in esse conservando; specialiter, omnia animalia educando; particulariter, individua multiplicando. De primo, Sapient. 2: *quomodo aliquid permanere posset, nisi tu voluisses?* De secundo, Psalm. 135: *qui dat escam omni carni.* De tertio, Psalm. 4: *a fructu frumenti, vini et olei multiplicati sunt.* Reparatorem confessi sunt in thure. Thus immolatur Deo; Christus autem immolatus fuit in cruce pro expiatione totius mundi. Psalm. 140: *dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo* et cetera. Fecit autem tria fumus hujus thuris: Diabolum fugavit, peccatores purgavit, et mundum Deo reconciliavit. De primo, Tob. 6: *fumus ejus extricat omne genus Daemoniorum.* De secundo, Apoc. 1: *qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* De tertio, Ephes. 5: *et semetipsum oblationem et hostiam Deo obtulit* et cetera.

[88663] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 16 *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam, adepti sunt repromissiones*, Heb. 11. In his verbis tria notantur de his sanctis. Primo inimicorum superatio; secundo bona operatio; tertio praemii pro victoria adeptio.

Primum ibi, *sancti per fidem vicerunt regna*; secundum ibi, *operati sunt justitiam*; tertium ibi, *adepti sunt repromissiones.* Circa primum sciendum, quod sancti vicerunt quatuor regna, quae significata sunt per quatuor regna mundi maxima, quae significaverunt quatuor bestiae in Daniel. 8. Primum regnum Daemoniorum, secundum haereticorum, tertium tyrannorum, quartum falsorum Christianorum. De his quatuor, Ephes. 6: *quoniam non est colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus.* Primum est regnum Chaldaeorum, idest ferocium, hoc est Daemonum: et istud significatur per leaenam. Petr. 6: *adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret.* Secundum Persarum, idest tentationum, hoc est tyrannorum, qui tentant patientiam sanctorum, quod significatur per ursum crudelem. Proverb. 28: *leo rugiens, et ursus esuriens.* Tertium Graecorum, idest ruminantium, hoc est haereticorum, qui Scripturas ore ruminant, sed nunquam ad intellectum veniunt. 2 Timoth. 3: *semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes.* Hi perditi sunt: Jerem. 13: *si potest pardus mutare pellem suam*: quia vix haereticus convertitur. Quartum regnum, quod significatur per bestiam quae crudelior est omnibus, est regnum Antichristianorum. Matth. 24: *surgent pseudoprophetae et pseudochristi, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) etiam electi.* Eodem cap.: *erit tribulatio qualis antea non fuit* etc., et 1 Joan. 4: *nunc autem Antichristi multi facti sunt.* Hoc circa primum. Circa secundum sciendum, quod sancti operantur quadruplicem justitiam, quae colligitur ex eo verbo, *sancti.* Prima est a malo recedere; secunda, omnia mundana contemnere; tertia, seipsos pro Christo crucifigere; quarta, in his usque ad finem persistere. De primo, Isa. 1: *quiescite agere perverse.* De secundo, Jacob. 4: *qui volunt esse amici hujus mundi, inimici Dei constituuntur.* De tertio, Galat. 5: *qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt* et cetera. De quarto, Matth. 23: *non qui inceperit, sed qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Per primum est homo sanctus, idest mundus; per secundum est sanctus, idest sine terra; per tertium est sanctus, idest sanguine tinctus; per quartum est sanctus, idest firmus. Circa tertium sciendum, quod sancti consequuntur septem promissiones, quas fecit dominus victoribus suis in Apocalypsi, quae significantur per septem praemia vincentia. Primum est ab omni malo liberatio. Apocal. 2: *qui vicerit, non laedetur a morte.* Secundum, corporum sanctificatio. Apocal. 3: *qui vicerit, vestietur vestibus albis*, idest dotibus corporis. Tertium, regni caelestis possessio. Apocal. 3: *qui vicerit, dabo illi sedere in throno.* Quartum, de omnibus perfecta cognitio. Apoc. 2: *qui vicerit, dabo illi stellam matutinam*, idest cognitionem bonorum omnium. Quintum, plena in visione hominis Christi dilectio. Apoc. 2: *qui vicerit, dabo illi coronam vitae*, per quod intelligitur Christus. Sextum, perfecta divinitatis fruitio. Apoc. 2: *qui vicerit, dabo illi manna absconditum.* Septimum, in istis omnibus aeternitas. Apoc. 3: *qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.* Amen.

[88664] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 17 *Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei*, Lucae 6. Frequenter loquitur Scriptura de pauperibus: unde sunt tria circa eos consideranda. Primo quot bona dominus pauperibus faciat; secundo, quot bona ipsa paupertas conferat; tertio, quot bona fieri pauperibus ab aliis dominus praecipiat. Circa primum sciendum,

quod in sacra Scriptura possunt colligi multa bona, quae dominus facit pauperibus: scilicet a malis liberat, et bona donat. Liberat autem a malis tripliciter. Primo, ab inimicorum molestia, a tribulationum angustia, a necessitatum inopia. De primo, Job 4: *eruet de manu violenti pauperem.* De secundo, Job 33: *eripiet pauperem de angustia sua.* De tertio, Psal. 106: *adjuvit pauperem de inopia.* Sic a malis liberat. Confert autem multa bona; exaudit in precibus, exaltat in hominibus, satiat dilectionibus, ditat divitiis caelestibus, dat vitam aeternam in his omnibus. De primo, Psal. 9: *desiderium pauperum exaudivit dominus.* De secundo, Job 36: *judicium pauperibus tribuit.* De tertio, Psal. 21: *edent pauperes, et saturabuntur.* De quarto, Matth. 5: *beati pauperes spiritu.* De quinto, Eccli. 6: *quid vero pauperi nisi ut pergat illuc ubi est vita?* Circa secundum sciendum, quod paupertas facit hominem timoratum, a malis removendo; disciplinatum, bonis moribus ornando. De his duobus, Eccli. 10: *pauper gloriatur per disciplinam et timorem suum.* Humilem in loquendo. Prov. 18: *cum obsecrationibus loquitur pauper.* Patientem, adversa tolerando. Eccli. 14: *pauper laesus tacebit.* Circa tertium sciendum, quod Scriptura ostendit quid non sit pauperibus faciendum. Non sunt exprobrandi in verbis, non sunt exasperandi in factis, non sunt opprimendi in judiciis. De primo, Prov. 17: *qui despicit pauperem, exprobrat factori ejus.* De secundo, Eccli. 4: *non exasperes pauperem.* De tertio, Isa. 3: *vae qui condunt leges iniquas*: et post: *ut opprimant in viis pauperem.* Ecce quod non est eis faciendum. Sed quid est faciendum eis? Sunt expediendi in causis, eleemosyna eis danda in necessitatibus, audiendi in precibus. De primo, Prov. 31: *aperi os tuum muto, et causis omnium filiorum qui pertranseunt.* De secundo, Eccli. 13: *et secundum vires tuas exporrigens da pauperi.* De tertio, Prov. 2: *qui obturat aures suas ad clamorem pauperis, et ipse clamabit et non exaudietur.* Sunt autem quatuor maxime reprehensibilia in pauperibus: superbia, gloria, otiositas et deliciae. De primo, Eccli. 25: *tres species odivit anima mea: pauperem superbum, et divitem mendacem, et senem fatuum et insensatum.* De secundo, Eccli. 10: *qui autem gloriatur in paupertate, quanto magis in substantia?* De tertio et quarto Augustinus: *ne in monasterio, ubi quantum possunt fiunt divites laboriosi, fiant pauperes delicati.* Rogemus ergo dominum et cetera.

[88665] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 18 *Liberasti me a lingua injusta, iniqua, coinquinata*, Eccli. ult. Verba sunt ista sanctae Agnetis gratias agentis pro sua liberatione. Clamat autem se a triplici lingua liberatam: scilicet coinquinata, injusta et iniqua. Inquinata fuit lingua impii ad coinquinationem exhortantis, lingua injusta praesidis ad sacrificandum idolis imperantis, lingua iniqua turbae ut occideretur acclamantis. Prima, lingua mala; secunda, pejor; tertia, pessima. Possunt istae tres linguae significare tres linguas quae conveniunt ad destructionem mundi. Prima, Diaboli ab Eva quaerentis; secunda, Evae dubitative respondentis; tertia, Adae imprudenter excusantis. Diabolus primo quaesivit; secundo, falsum conclusit; tertio, mendacium subjunxit. Primo, ibi, *cur praecepit vobis Deus* etc.; secundo, ibi, *nequaquam moriemini* etc.; tertio, ibi, *eritis sicut dii* et cetera. Eva quod pro certo sciebat, dubitative posuit, ibi, *ne forte moriamur.* Adam peccatum quod admisit imprudenter, excusavit, ibi, *mulier quam dedisti mihi in sociam, dedit mihi de ligno, et comedi*, Genes. 3. Istae linguae istis modis mortem in mundum vocaverunt. Sap. 1: *Deus mortem non fecit; et impii*, idest Diabolus, Adam et Eva, *manibus et verbis accersierunt illam.* Vel hae sunt tres linguae, quae usque hodie mundum confundunt. Lingua coinquinata est

lingua coinquinatoris vel lenonis; iniqua, perjuri: vel blasphematoris; injusta, detractoris. De prima, Eccli. 37: *lingua multos fortes dejecit.* De secunda, Prov. 18: *malus obedit linguae iniquae.* Prov. 7: *sex sunt quae odit dominus: linguam mendacem* et cetera. De tertio, Prov. 18: *sepi aures tuas spinis* etc., et Sap. 1: *a detractione parcite linguae* et cetera. Rogemus et cetera.

[88666] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 19 *Media nocte clamor factus est. Ecce sponsus venit: exite obviam ei* etc., Matth. 23. Tria notantur in verbis istis circa adventum domini ad judicium. Primo, veniendi necessitas; secundo, veniendi congruitas; tertio, venientis dignitas. Primum, ibi, *media nocte.* Nox enim erit in universo mundo; et ideo necessarius erit et tunc adventus veri solis, qui illuminet noctem illam horrendam. Secundum, ibi, *clamor factus est*: congruum enim erit ut adventus tanti sponsi praenuntietur. Tertium, ibi, *ecce sponsus.* Circa primum sciendum, quod tempus illud circa finem saeculi dicitur nox propter quatuor. Primo, propter errorum obscuritatem; secundo, propter soporis profunditatem; tertio, propter peccandi securitatem; quarto, propter caritatis frigiditatem. De primo, Matth. 22: *cum venerit filius hominis, putas inveniet fidem in terra?* De secundo, 1 Thess. 5: *qui dormiunt, nocte dormiunt* et cetera. Matth. 25: *dormitaverunt omnes, et dormierunt.* De tertio, 1 Thess. 5: *cum dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus.* De quarto, Matth. 26: *et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum* et cetera. Circa secundum sciendum, quod quadruplex clamor praecedet adventum judicis: Angelorum ad judicium citantium, omnium creaturarum accusantium et impugnantium, malorum flentium et ululantium, bonorum gaudentium et exultantium. De primo, 1 Thess. 4: *in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de caelo* et cetera. De secundo, Habac. 2: *lapis qui de pariete clamabit* et cetera. Sap. 5: *armabit creaturam in ultionem inimicorum.* De tertio, Apoc. 1: *tunc plangent se super eum omnes tribus terrae* et cetera. De quarto, Isa. 65: *ecce servi mei clamabunt prae exultatione cordis.* Circa tertium sciendum, quod magnus sponsus quatuor modis vadit ad magnam sponsam. Primo, cum multa societate; secundo, cum ornamentorum pretiositate; tertio, cum magna jucunditate; quarto, cum multorum munerum largitate. Istis quatuor modis veniet dominus ad judicium ad bonos et malos. Malis apparebit judex iratus; sed bonis vel justis sponsus benignus. De primo, Isa. 3: *dominus ad judicium veniet.* De secundo, Isa. 66: *gaudens gaudebo in domino* et cetera. De tertio, Psal. 97: *flumina plaudent manu, simul montes exultabunt.* De quarto, Prov. 3: *longitudo dierum in dextera ejus* et cetera. Ista notantur in Evangelio. Matth. 25: *cum venerit filius hominis.* Quia ergo venit placidus, debet exiri obviam ei cum amore: quia gloriosus, cum festinatione: quia largus, cum gratiarum actione et cetera. Rogemus et cetera.

[88667] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 20 *Vincenti dabo edere de ligno vitae*, Apoc. 3. Haec verba possunt exponi de b. Vincentio: et notantur hic duo. Primo ejus martyrium; secundo, ejus praemium. Primum, ibi, *vincenti*; secundum, ibi, *dabo edere de ligno vitae.* Circa primum sciendum, quod beatus Vincentius fuit secundum nomen suum vincens triplex bellum: scilicet hostile, civile et intestinum. Bellum hostile est bellum Daemonum, bellum civile mundi, bellum intestinum carnis. De his tribus, Ephes. 3: *non est nobis colluctatio adversus carnem*, supple, tantum, ecce intestinum; *sed adversus mundi rectores*, ecce civile; *contra spiritualia*

nequitiae, ecce hostile. Bellum hostile vicit firmiter in fide persistendo; bellum mundi, ipsum principem vincendo: unde dixit: *victi sumus.* Circa secundum sciendum, quod arbor vitae dicitur Christus, quoniam ab eo oritur fructus triplicis vitae: vitae naturae, vitae gratiae et vitae gloriae. De primo, Gen. 1: *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae* et cetera. De secundo, Joan. 6: *verba quae ego loquor vobis, spiritus et vita sunt* et cetera. Faciendo enim spirituales conferunt vitam gratiae. Ephes. 6: *convivificavit nos in Christo.* De tertio, Joan. 6: *domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes* et cetera. Joan. 10: *ego vitam aeternam do eis.* Primo beatus Vincentius comedit fructum vitae naturae, tandem gratiae, finaliter comedit fructum gloriae. Vel moraliter. Vincenti quatuor regna (de quibus dicitur in sermone, *sancti per fidem vicerunt regna*) septem debentur praemia, de quibus dicitur Apoc. 3.

[88668] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 21 *Beatus vir qui in sapientia morabitur.* Item: *ubi ego sum, illic et minister meus erit.*

[88669] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 22 *Vas electionis mihi est iste, ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel* etc., actuum 9. Verba ista sunt de beato Paulo: in quibus duo dicuntur de eo. Primum est quod est vas electionis; secundum, ad quid electum. Primum ibi: *vas electionis*; secundum ibi: *ut portet.* Circa primum sciendum, quod beatus Paulus fuit vas pretiosum, speciosum, dilectum, electum. Pretiosum, quia argenteum, aureum, gemmeum, caelicum. Argenteum, puritatem munditiae conservando. Proverb. 15: *aufer rubiginem de argento.* Aureum, caritatem ferendo. Roman. 8: *quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio* et cetera. Gemmeum, incorruptibiliter in tribulationibus persistendo. Roman. 8: *certus sum quod neque mors neque vita neque Angeli* et cetera. *Separabunt nos a caritate Dei* et cetera. De his duobus, Proverb. 20: *aurum et multitudo gemmarum et vas pretiosum, labia scientiae.* Vas caelicum fuit, universum orbem illuminando. Eccli. 43: *sol in aspectu nuntians in exitu, vas admirabile, opus excelsi.* Illuminavit autem miraculis coruscando, verbis praedicando, exemplis demonstrando. De his tribus, Roman. 15: *non enim audeo loqui aliquid eorum quae per me non efficit Christus in verbo et factis, in virtute signorum et prodigiorum.* Fuit ergo vas pretiosum. Fuit speciosum, quia multis tunsionibus depuratum, opere divino sanctificatum, omni lapide pretioso ornatum. De primo, 2 Corinth. 11: *in laboribus plurimis, in carceribus abundantius* etc. 2 Timoth. 2: *si quis emundaverit se, erit vas sanctificatum, ad omne opus bonum paratum.* De secundo, Jerem. 18: *et conversus fecit illud vas aliud, sicut placuit in oculis ejus ut faceret.* Eccli. 43: *vas admirabile, opus excelsi.* De tertio, Eccli. 51: *quasi vas auri solidum, ornatum omni lapide pretioso.* Fuit ornatum novem lapidibus pretiosis, idest novem ordinibus Angelorum, quorum officia exercuit, sicut patet in epistolis suis. Ezech. 18: *omnis lapis pretiosus, operimentum* et cetera. Fuit ergo vas pretiosum. Fuit electum ad augurandum, ad potandum. De primo et secundo, Genes. 44: *scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, et augurari solet.* De tertio, Act. 9: *ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel.* Auguratus est dominus in isto scypho futuras iniquitates iniquorum, resurrectionem mortuorum, poenas reproborum, et gaudia beatorum. De primo, 2 Tim. 3: *scito quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa.* De secundo, 2 Corinth. 15: *seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale* et cetera. Item propinavit vinum

mordicans corrigendo, laetificans consolando, inebrians praedicando. De primo, Psal. 59: *potasti nos vino compunctionis.* Gal. 3: *o insensati Galatae* et cetera. De secundo, Psal. 103: *vinum laetificat cor hominis.* 1 Thess. 4: *itaque consolamini invicem in verbis istis.* De tertio, Isa. 51: *calix aureus Babylon in manu domini, inebrians omnem terram.* Item fuit electum ad portandum tria munera domino. Gen. 43: *sumite de optimis terrae frugibus in vasis vestris, et ferte viro munera.* Verbum est ad patriarchas, idest apostolos: quorum quilibet portavit munus suum, idest populum per se conversum: sed maximum inter omnes portavit Paulus. Item nomen Christi, ut hic: *portet nomen meum.* Fuit etiam vas dilectum a Deo patre, eum consolando. 2 Corinth. 1: *benedictus Deus et pater (...) qui consolatur nos* et cetera. Ab Angelis, cum eis conversando. 2 Corinth. 12: *scio hominem raptum usque ad tertium caelum* et cetera. Philip. 4: *nostra conversatio in caelis est.* A sanctis, ejus gratiam admirando. 2 Petr. 3: *sicut carissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis.* A peccatoribus, post eos currendo. Rom. 15: *ab Illyrico usque Jerusalem replevit Evangelium Christi.* Portavit autem Christum in corde, semper de eo cogitando. Eph. 4: *habitare Christum per fidem in cordibus* et cetera. In fronte, de eo gloriando. Rom. 15: *habeo igitur gloriam in Christo* et cetera. In ore, semper de eo loquendo. In manu, omnia in nomine ejus faciendo. Coloss. 3: *omnia quaecumque facitis sive in verbo sive in opere, omnia in nomine domini Jesu Christi.* In conversatione, eum imitando. 1 Corinth. 4: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* In toto corpore mortem repraesentando. 2 Cor. 4: *semper mortificationem Jesu Christi in corpore nostro circumferentes.* In calamo, semper de eo scribendo. Rom. 1: *Paulus servus Jesu Christi.* Fere in omnibus epistolis suis scribebat Jesum Christum et cetera.

[88670] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 23 *Statim veniet ad templum sanctum suum dominator, quem vos quaeritis*, Malach. 3. Haec verba possunt exponi de adventu domini ad templum materiale. Secundo secundum allegoriam de adventu ejus in uterum virginis. Secundum primum notantur quatuor in his verbis. Primo veniendi velocitas, ibi: *statim veniet*, scilicet post quadraginta dies a nativitate: noluit enim plus differre, quin statim templum visitaret. Secundo loci ad quem veniet, sanctitas, ibi: *templum sanctum.* Tertio advenientis dignitas, ibi: *dominator et Angelus.* Dominator, quia Deus; Angelus, quia homo. 1 Tim. 2: *mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.* Quarto Simeonis et Annae, et aliorum expectantium aviditas, ibi: *quaeritis, et quem vultis*: vultis quo ad effectum, quaeritis in affectu. Isa. 45: *quaerite dominum dum prope est* et cetera. Quinto adventus utilitas, ibi: *testamenti.* Fecit enim nobis in adventu suo testamentum de aeterna hereditate. Heb. 9: *ideo novi testamenti mediator est.* Possunt autem haec intelligi de adventu in uterum virginis. Ipsa enim est templum Dei mirabile prae omnibus sanctis. Primo, quia mirabiliter magnum secundum longitudinem per latitudinem caritatis. Sicut enim plus habuit de fide, spe et caritate quam aliqua creatura, sic plus habuit de magnitudine. 3 Reg. 6: *domus quam aedificavit Salomon, habebat cubitos sexaginta longitudinis.* Secundo, quia desiderabiliter pulchrum. 3 Reg. 6: *nihil erat in templo quod non auro tegeretur*: quia nihil in virgine quod non sanctitate plenum esset. Cant. 5: *tota pulchra es, amica mea* et cetera. Tertio, quia variis picturis depictum, quia omnium sanctorum et Angelorum virtutibus decoratum. 3 Reg. 6: *fecit in templo Cherubim et picturas.* Quarto, quia columnis miris et magnis ornatum. Prov. 9: *sapientia aedificavit sibi*

domum, excidit columnas septem. Per septem columnas possunt intelligi septem virtutes, quae notantur in beata virgine in hodierno Evangelio. Quinto opere totius Trinitatis consecratum. Psal. 45: *sanctificavit tabernaculum suum altissimus.* Luc. 1: *spiritus sanctus superveniet in te.* Sexto, quia magna dignitate privilegiatum est, ut omnes rei et malefactores qui ad illum currunt ex toto corde, salventur, sicut patet in Teophilo et aliis pluribus. Bernardus: *ille taceat laudes tuas, virgo, qui te in suis necessitatibus invocatam defuisse senserit*: et omnes orationes quae in eo funduntur, exaudiuntur. 3 Reg. 8: *exaudies in caelo orationes eorum.* Septimo, quia ut Dei filius ibi homo fieret, aedificatum. Hebr. 7: *sicut et Christus semetipsum non glorificavit, sed qui locutus est ad eum: filius meus es tu.* In ista fuit rex et sacerdos. Adeamus ergo cum fiducia ad templum gratiae, ut misericordiam inveniamus in tempore opportuno et cetera. Rogemus et cetera.

[88671] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 24 *Postquam impleti sunt dies purgationis Mariae, secundum legem Moysi, tulerunt puerum in Jerusalem, ut sisterent eum domino*, Luc. 2: in isto Evangelio possunt notari septem virtutes in beata virgine. Prima, humilitas in purgatione, cum non indigeret. Secunda, amor puritatis in superabundanti purgatione; et ista duo ibi, *dies purgationis* et cetera. Quarto, reverentia ad filium in portatione, ibi, *tulerunt.* Quinta, devotio in locorum visitatione, ibi *in Jerusalem.* Sexta, gratiarum actio in filii oblatione, ibi, *ut sisterent eum domino*: quia tibi, domine, quem dedisti, offerimus. Septima, paupertas in oblatione, ibi, *duos turtures* etc., quae erat oblatio pauperum. In hoc quod beata virgo voluit purgari cum non indigeret, docuit quomodo nos, qui indigemus, debeamus purgari. Debemus autem purgari septem modis, sicut potest colligi ex textu. Primo a peccati coinquinatione. Eccl. 47: *dominus purgavit peccata.* Heb. 1: *purgationem peccatorum faciens.* Secundo in cognitione quo ad intellectum. 1 Tim. 1: *ex corde puro*, idest intellectu sine errore, dicit Glossa. Jac. 4: *purificate corda duplices animo.* Tertio, in affectu quo ad dilectionem. 1 Tim. 5: *qui invocant Deum de conscientia pura.* Quarto in mente per rectam intentionem. 1 Cor. 5: *expurgate vetus fermentum*, idest hypocrisim. Luc. 17: *attendite a fermento Pharisaeorum, quod est hypocrisis.* Quinto in ore, quo ad locutionem. Prov. 15: *sermo pulcherrimus firmabitur ab eo.* Sexto in manibus, quo ad operationem. 2 Tim. 2: *levantes puras manus.* Septimo in toto corpore, quo ad conversationem. Octavo in rebus, quo ad superfluorum resecationem. Joan. 15: *omnem palmitem in me non ferentem fructum, purgabit eum* et cetera. Rogemus et cetera.

[88672] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 25 *Dabo tibi ubera mea*, Cant. 1. Possent esse haec verba beatae Agathae ad Christum. Commendatur in his verbis a tribus. Primo a magna circa sponsum suum caritate, ibi, *tibi dabo.* Quando quis dat id quod carum habet, signum est quod diligit. Secundo ab intentionis puritate, ibi, *tibi*; hoc est, ad honorem tuum dimittam mihi praecidi mamillas. Tertio a patientiae firmitate, ibi, *ubera mea.* Ubera enim sunt sensitiva doloris. Tamen in hoc quod libenter sustinuit in passione earum, commendatur ejus patientia: unde in legenda: *ita ego delector in poenis, sicut qui ad magnas epulas invitatur.* Moraliter autem per duo ubera possunt intelligi intellectus et affectus: ex illo fluit lac veritatis, ex isto lac bonitatis elicitur. Ista duo ubera debemus dare domino, intellectum scilicet et affectum. Intellectum quatuor modis. Primo, eum ab errore purgando; secundo, a curiositate inanis scientiae abstinendo; tertio, eum sub

fide Christi captivando; quarto, eum totum in Dei contemplatione occupa

Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino

Contents

ndo. De primo, Eph. 4: *hoc dico et testificor in domino, ut jam non ambuletis sicut gentes ambulant, in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati a vita Dei per ignorantiam, quae est in illis propter caecitatem* et cetera. De secundo, Rom. 1: *evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.* De tertio 2 Cor. 10: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* De quarto, Psal. 45: *vacate, et videte quoniam suavis est dominus.* Debemus ei dare affectum quatuor modis. Primo eum ab omni malitia purgando. Jerem. 4: *lava a malitia cor tuum.* Secundo omnem illicitum amorem ab eo excludendo. Tertio licitum amorem, si non est propter Christum, ab eo expellendo. Augustinus: *minus te amat, qui tecum aliud amat.* Quarto eum totum amore Christi replendo. Deut. 6: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, idest nihil sit ibi vacuum ab amore Christi. Si autem sic dederimus domino intellectum et affectum, uterque remunerabitur quatuor modis in futuro. Primum praemium intellectus erit plena de omnibus cognitio. 1 Cor. 13: *tunc cognoscam sicut et cognitus sum.* Secundum certa de omnibus comprehensio. Augustinus: *habemus unum doctorem intellectus, quem semel vidisse, totum didicisse est*: Isa. 50: *tunc videbis, et afflues, et dilatabitur cor tuum* et cetera. Tertium perfecta de visione Christi exultatio. Augustinus: *gaudium plenum erit, videre hominem hominis conditorem.* Quartum beata divinitatis contemplatio. 1 Joan. 3: *tunc videbimus eum sicuti est.* Item primum praemium affectus erit ab omnibus miseriis liberatio. Apoc. 21: *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum*, idest omnem causam lacrymarum. Secundum, de cunctis creaturis exultatio. Genes. 18: *vide ad Aquilonem et meridiem* et cetera. Tertium de visione suppliciorum damnatorum jucundatio. Ps. 57: *laetabitur justus cum viderit vindictam* impiorum. Isa. ult.: *egredientur, et videbunt cadavera mortuorum.* Augustinus in Lib. de Civit. Dei: *neque enim Deus illum, non dico Angelum, sed merum hominem crearet, quem malum futurum praesciret esse, nisi pariter nosset quibus eum beatorum usibus accommodaret; unde ordinem saeculorum, tamquam pulcherrimum carmen, quasi quibusdam antidotis honestaret.* Quartum de aeternis deliciis perfruitio. Deuter. 7: *rerum omnium abundantia perfrueris.* 1 Corinth. 15: *Deus erit omnia in omnibus.* Isa. 18: *in die illa erit dominus corona gloriae* et cetera. Rogemus et cetera.

[88673] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 26 *Liberasti me a lingua coinquinata.* Item: *inventa una pretiosa margarita.*

[88674] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 27 *Beatus Simon Barjona*, Matth.

16. In hoc Evangelio fit mentio de Christo, de Petro, et de Ecclesia. De Christo dicuntur tria: ejus humanitas, divinitas et aeternitas. Primum ibi, *tu es Christus*: secundum quod homo dicitur Christus, idest unctus. Damascenus: *unctionem ad humanitatem pertinere nemo qui sane sapiat, dubitat: ipse enim inquantum homo, unctus est oleo spiritus.* Secundum ibi, *filius Dei*, scilicet per naturalem et aeternam generationem; et sicut homo generat hominem, sic Deus Deum. Damascenus: *generare est genus suum vel materiam alteri dare.* Psal. 2: *ego hodie genui te.* Tertium ibi. *Vivi*: vivum enim proprie dicitur quod nunquam moritur, nunquam desinit esse; quod soli Trinitati convenit. Boetius: *aeternitas est vitae interminabilis tota simul et perfecta possessio.* De Petro dicuntur etiam tria. Sanctitas, ibi, *beatus es Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi*, quae polluunt, quod est contrarium sanctitati. Revelatio, ibi, *sed pater meus qui in caelis est*, supple revelavit. Item infra: *tu es Petrus*, idest cognoscens. Dignitas, ibi, *tibi dabo claves regni caelorum.* De Ecclesia similiter dicuntur tria. Primum fundamenti soliditas, ibi, *super hanc petram.* Secundum ejus dignitas, ibi, *Ecclesiam*, et non malignantium, sed *meam*, quae est gloriosa, munda et recta. De quibus tribus, Ephes. 5: *ut eam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Tertium ejus inseparabilitas vel perpetuitas, ibi, *et portae Inferi non praevalebunt adversus eam.* Portae Inferi sunt peccata. Psal. 106: *appropinquaverunt usque ad portas mortis.* Item tyranni. Ibidem: *portas ferreas confregit*, idest tyrannos humiliavit. Item haeretici et Daemones: de quibus duobus, Job 38: *numquid apertae sunt tibi portae mortis?* Quo ad Daemones; *aut ostia tenebrosa vidisti?* Quo ad haereticos. Item portae Inferi. Isa. 37: *ego dixi: in dimidio dierum meorum*: et post: *vadam ad portas Inferi.* Omnes istae portae non praevalent adversus sanctos, quia in securo positi sunt. Psal. 83: *beati qui habitant in domo tua, domine* et cetera. Rogemus ergo et cetera.

[88675] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 28 *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis; et ego reficiam vos*, Matth. 6. In his verbis quinque notantur. Primo magna Dei benignitas. Secundo magna ejus bonitas. Tertio magna ejus largitas. Quarto magna nostra necessitas. Quinto magna eundi ad eum utilitas. Primum ibi, *venite.* Magna prorsus benignitas, quod excelsus Deus vocat tam vilissimum servulum; sed ipse potest conqueri: servum meum vocavi ore proprio, et non respondit mihi. Secundum ibi, *ad me*: bonum enim est, sicut dicit Dionysius, diffusivum sui: unde in hoc quod seipsum effundit, seipsum dat, notatur magna bonitas ejus. Gen. 5: *ego sum merces tua magna nimis.* Tertium ibi, *omnes*: est enim infinita bonitas sua; ideo vult se infinitis et omnibus communicare. 1 Tim. 6: *qui vult omnes homines salvos fieri.* Quartum, ibi, *qui laboratis, et onerati estis.* Laboramus onerati sub multiplici onere in praesenti. Primum est peccati gravitas. Ps. 73: *iniquitates meae supergressae sunt caput meum.* Secundum Daemonum malignitas. Deut. 26: *afflixerunt vos Aegyptii*, idest Daemones, *imponentes onera gravia.* Tertio praelatorum austeritas. Matth. 22: *alligant onera gravia* et cetera. Quarto corruptibilitas. Sap. 9: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Quinto terrenorum cupiditas. Genes. 13: *et nequibant habitare communiter, erant quippe onerati, dicit alia translatio.* Zach. 5: *iniquitas sedet super te.* Sexto tyrannorum, vel saecularium principum crudelitas. Oseae 8: *quiescent paulisper ab onere regis et principum.* Septimo morum bestialium hominum gravitas. Isa. 46: *bestiis et jumentis onera*

vestra portavimus gravi pondere usque ad lassitudinem et cetera. Octavo mundi vanitas. Nahum 1: *onus Ninive*, idest mundi, dicit Glossa. Nono, poenarum multiplicitas. Habac. 1: *onus quod vidit Habacuc*: et post loquitur de multis poenis. Decimo legum, constitutionum, observantiarum multiplicitas. Act. 15: *ut quid tentatis imponere onus quod nec nos, nec patres nostri portare potuerunt?* Undecimo proximorum indigentia. Gal. 6: *alter alterius onera portate.* Duodecimo moriendi necessitas. Eccl. 40: *occupatio magna creata est hominibus* et cetera. Sub tot laboribus pressi necesse habemus concurrere ad Deum, qui nos liberare promittit, ibi, *ego reficiam vos* et cetera. Quo cibo? Pane vitae. Joan. 6: *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Manna abscondito. Apoc. 2: *dabo ei manna absconditum.* Ligno vitae. Apoc. 2: *vincenti dabo edere de ligno vitae.* Primum est corporis sui praeceptio. Secundum spiritualis devotionis dulcedo. Tertium sancti arboris vitae magnus in fructibus spiritus. Galat. 5: *fructus spiritus gaudium, pax, patientia* et cetera. Haec in praesenti. Sed in futuro quid? Quod dicitur Isa. 25: *faciet dominus in monte hoc convivium pinguium*: ad quod nos perducat Christus. Amen.

[88676] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 29 *Amen dico vobis, super omnia bona sua constituet eum*, Matth. 22. Dominus facit tria in isto Evangelio. Primo monet ut vigilemus; secundo ut nos a fure observemus: tertio ut in bono opere perseveremus. Primum ibi, *vigilate*; secundum ibi, *beatus ille servus*; tertium ibi, *super omnia bona sua constituet eum.* Circa primum sciendum, quod debemus vigilare quatuor modis. Deum incessanter diligendo, semper ipsum considerando, eum devote laudando, solicite orando. De primo, Cant. 5: *ego dormio et cor meum vigilat*; quasi dicat: sive comedam, sive bibam, sive dormiam, semper cor meum in amore sponsi mei vigilat. De secundo, Psal. 62: *anima mea desiderat te Deus meus*, Psal. 41: *ad te de luce vigilo*, de tertio, Bernardus: *consurge, lauda in principio vigiliarum tuarum.* De quarto 1 Pet. 4: *vigilate in oratione.* Lucae 22: *vigilate, et orate* et cetera. Circa secundum sciendum, quod debemus nos custodire a quadruplici fure. Fur est Diabolus animam furando, detractor famam rapiendo, inanis gloria mercedem tollendo, dies domini improvisus veniendo. De primo, Joan. 10: *fur non venit nisi ut furetur et mactet.* De secundo, Eccl. 20: *potior est fur quam assiduitas viri mendacis.* De tertio, Oseae 8: *fur ingressus est* et cetera. De quarto, 1 Thess. 5: *dies domini sicut fur in nocte, ita veniet* et cetera. A Diabolo debemus nos custodire, ei resistendo. Jac. 4: *resiste Diabolo.* A detractore, bene conversando. 1 Petr. 2: *conversationem vestram inter gentes habentes bonam.* Ab inani gloria. Matth. 6: *attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis* et cetera. A die domini, semper eam in sanctitate expectando. 1 Thess. 5: *vos autem, fratres, non estis in tenebris, ut vos dies illa comprehendat.* Tertio monet perseverare. Debemus perseverare, a bono non deficiendo, in bono proficiendo, spem mercedis non nisi in adventu domini ponendo. De primo, Gal. 6: *bonum autem facientes non deficiamus.* De secundo, Psal. 8: *ibunt de virtute in virtutem.* De tertio, Jac. 5: *patientes igitur estote, fratres, usque ad adventum domini* et cetera. Circa quartum sciendum, quod bona domini dividuntur in tria: temporalia, spiritualia et aeterna. Temporalia dat dominus servis suis ad sustentationem, spiritualia ad sanctificationem, aeterna ad glorificationem. De primo, 2 Cor. 7: *qui dat panem serenti.* De secundo, Heb. 2: *qui sanctificat, et qui sanctificatur, ex uno omnes.* De tertio ibi

habetur, *super omnia bona sua constituet eum.* Quae bona det nobis Christus. Amen.

[88677] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 30 *Dilectus Deo et hominibus* etc., Eccl. 45. Haec verba possunt exponi de beato Benedicto. Leguntur secundum litteram de Moyse, qui praefiguravit beatum Benedictum propter sex. Primo propter desertionem Aegypti; secundo propter eremi petitionem; tertio propter multorum in eremum introductionem; quarto propter multorum miraculorum operationem; quinto propter futurorum praedictionem; sexto propter interpretationem. Patent haec de Moyse, et de beato Benedicto. Ille Aegyptum deseruit, iste mundum; ille desertum dilexit, iste eremum; ille filios Israel in desertum introduxit, iste monachos; ille dedit legem, iste regulam; ille multa miracula fecit, et iste; ille fuit Moyses re et nomine, et iste Benedictus re et nomine: fuit enim assumptus de aquis carnalis concupiscentiae. Haec de Moyse in Exodo, et haec de Benedicto in dialogo. Dicatur ergo: *dilectus Deo et hominibus.* Tria sunt enim quae faciunt hominem dilectum Deo. Primum est cordis puritas. Prov. 22: *qui diligit cordis munditiam, propter gratiam habebit amicum regem.* Secundum humilitas. Jac. 3: *humilibus autem dat gratiam.* Luc. 1: *respexit humilitatem ancillae suae.* Tertium caritas. Prov. 8: *ego diligentes me diligo.* Item tria faciunt hominem dilectum hominibus: scilicet sapientia, benignitas, et dulcis loquela. De primo, Eccl. 20: *sapiens in verbis se amabilem facit.* De secundo, Prov. 5: *mansuetis dat gratiam.* De tertio, Prov. 7: *verbum dulce multiplicat amicos.* Habuit ista beatus Benedictus; ideo fuit dilectus Deo et hominibus. Sed cum omnes homines appetant diligi, debent studere habere ista tria, quae faciunt dilectum Deo et hominibus.

[88678] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 31 *Nemo accendit lucernam et in abscondito ponit, neque sub modio, sed super candelabrum*, Luc. 11. Moraliter candelabrum est vir justus. Exod. 21: *facies candelabrum ductile* et cetera. Ductile dicitur, quia multis tribulationibus ad perfectionem ducitur. Act. 14: *per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei.* Aureum totum, quia facit omnia in caritate. Col. 6: *omnia vestra in caritate fiant.* Tres calami ex uno latere, tres partes poenitentiae, quae respiciunt statum poenitentiae; tres ex alio, tres virtutes theologicae, quae respiciunt statum gratiae. Scyphi sunt beatitudines, alias fructus spiritus: sportulae, dona spiritus sancti. De beatitudinibus, Matth. 5. De fructibus spiritus, Gal. 5. De donis spiritus sancti, Psal. 11. In isto candelabro ponentur septem lucernae. Prima ratio. Job 8: *lucerna, quae super caput ejus est*, idest in superiori parte animae, *extinguetur*, idest obtenebrescet propter multa peccata. Psal. 4: *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Secunda, divina inspiratio. Prov. 20: *lucerna domini spiraculum hominis.* Tertia, verbum et lex divina. Psal. 118: *lucerna pedibus meis verbum tuum.* Prov. 5: *mandatum lucerna est, et lux lex.* Quarta, virtus infusa. Job 29: *quis mihi tribuat* et post: *ut sim juxta menses pristinos? Quando splendebat lucerna ejus super caput meum?* Idest mentem. Quinta, bona operatio. Psal. 17: *tu illuminas lucernam meam, domine*: quia a Deo est quod opera nostra luminosa sint. Matth. 5: *sic luceat lux vestra coram hominibus* et cetera. Sexta, recta intentio. Matth. 6: *lucerna corporis tui est oculus tuus*, idest intentio. Septima, Christus. Apoc. 21: *lucerna ejus est agnus* propter multa. Zach. 4: *vidi, et ecce candelabrum aureum totum, et septem lucernae ejus* et cetera. Rogemus et cetera.

[88679] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 32 *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet*, Isa. 2. Haec verba prophetae fuerunt de conceptione domini nostri Jesu Christi. Circa quam tria dicuntur in eis. Primo dignitas concipientis; secundo dignitas concepti; tertio utilitas conceptionis. Primum ibi: *egredietur*; secundum ibi: *de radice*; tertium ibi: *requiescet.* Circa primum notandum, quod beata virgo est speciosa, gratiosa et gloriosa. Speciosa propter candorem virginitatis, ruborem caritatis, et rectitudinem sanctitatis, benignitatem humilitatis, propter flores desiderabilium morum, propter pulcherrima folia dulcium verborum. De primo et secundo Cant. 1: *ecce tu pulchra es, amica mea.* De tertio, Psal. 44: *virga directionis, virga regni tui.* De quarto, Lucae 1: *respexit humilitatem ancillae suae.* Cant. 3: *quae est ista quae ascendit sicut virgula fumi?* De quinto et sexto Judith 11: *non est talis mulier super terram* in aspectu quoad pulchritudinem, in sensu verborum quo ad locutionem, et de his similibus. Cant. 3: *ferculum fecit sibi rex Salomon de lignis Libani*, ecce candor puritatis; *columnas ejus*, ecce rectitudo sanctitatis; *argenteas*, quae cantum dulcem reddunt, ecce dulcedo locutionis sive verborum; *reclinatorium aureum*, ecce humilitas; *ascensum purpureum*, ecce honestas morum; *media caritate constravit*, ecce caritas. Est ergo speciosa, est et gratiosa propter multas utilitates quae sunt sex. Prima, quia mare nobis divisit, idest mundum, ut transeamus. Exod. 14: *tu leva virgam, et percuties* et cetera. Secunda, quia de petra Christus nobis produxit aquam gratiae, ut bibamus. Num. 20: *tolle virgam (...) et loquere ad petram coram eis.* Tertia, quia mel dat nobis devotionis, ut reficiamur. 1 regum 13: *extendit summitatem virgae, et intingit in favum mellis.* Quarta, quia per ipsam Diabolum superamus. 2 Reg. 23: *cumque descendisset ad eum in virga, vi extorsit hastam de manu Aegyptii*, idest Diaboli. Quinta, quia per ipsam divinam clementiam impetramus. Esth. 4: *at ille ostendit ei virgam*, in qua signum clementiae monstrabatur. Sexta, quia per eam de manibus inimicorum omnium liberamur. Psal. 109: *virgam virtutis tuae emittet dominus.* De his Cant. 4: *quae est ista quae ascendit per desertum?* et cetera. Est et gloriosa, quia floruit sine humore, fronduit sine corruptione, parturivit sine laesione. De his tribus Num. 17: *inventa est virga Aaron.* Item gloriosa, quia est a magis prophetata, ab hominibus praedicata, et ab omnibus generationibus beatificata. De primo, Num. 23: *orietur stella ex Jacob.* De secundo, Isa. 15: *egredietur virga de radice Jesse.* De tertio, Luc. 1: *beatam me dicent omnes generationes.* Est ergo ista virgo speciosa, et gratiosa, et gloriosa. Egressus est flos, idest Christus, qui dicitur flos, quia fuit pulchritudo sanctitatis, odor benignitatis, medicina sanitatis. De primo et secundo, Cant. 2: *ego flos campi*, quo ad primum, *et lilium convallium*, quo ad secundum. De tertio 1 Pet. 3: *cujus livore sanati sumus*, ecce dignitas concepti. Sequitur utilitas conceptionis, quae fuit omnium peccatorum destructio, ibi: *requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae*, ut destruat luxuriam: *intellectus*, ut gulam: *consilii*, ut avaritiam: *fortitudinis*, ut accidiam: *scientiae*, ut invidiam: *pietatis*, ut iram: *timoris*, ut superbiam et cetera.

[88680] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 33 *Benedicta tu in mulieribus* etc., a Deo patre, quia in eodem filio secum communicas; a filio, quia dignum habitaculum ei praeparas; a spiritu sancto, cujus operatione salvatorem mundi generas. De his tribus Luc. 1: *spiritus sanctus superveniet in te*, quo ad spiritum sanctum; *virtus altissimi*, quo ad patrem: *ideoque quod nascetur*

ex te sanctum, quo ad filium. Ab Angelis, quia eorum vitam in terra inchoas, eorum ruinam reparas, eorum te allocutionibus humilias. Inchoavit vitam Angelorum, quia instituit vitam virginum. Hieronymus: *virginitas soror est Angelorum.* Idem: *in carne praeter carnem vivere, non est terrena vita, sed caelestis.* Reparavit ruinas eorum, quia genuit eum qui reparavit. Ephes. 1: *in quo proposuit reparare sive quae in caelis sunt, sive quae in terra.* Eorum allocutionibus consentiendo se humiliavit. Luc. 1: *ecce ancilla domini.* Benedicta ergo ab Angelis. Benedicta et a peccatoribus, quia eos de angustia liberas, in periculis adjuvas, et de peccatis veniam impetras. De primo Bernardus: *ille taceat tuas laudes, virgo beata, qui te in suis necessitatibus invocans se senserit deceptum.* De secundo idem: *in periculis, in rebus dubiis Mariam cogita, Mariam invoca.* De tertio, recordare Theophilum liberatum: item exemplum fratris Martini Cisterciensis: exemplum domini, cujus filius fuit captus: exemplum sororis regis Franciae, quomodo postea habuit raptus. Item benedicta a justis, quia exaudis in precibus, liberas in tentationibus, augmentas gratiam in virtutibus. De secundo et tertio, in hymno: *pia mater et humilis, naturae memor fragilis, in hujus vitae fluctibus nos rege tuis precibus.* Bernardus: *o homo, securum habes accessum ad Deum* et cetera. De primo, Numer. 24: *consurget virga de Israel ex his, et percutiet duces Moab* et cetera. Es ergo benedicta a justis. Est benedicta a mulieribus, quia eas ab inimicis liberas, quo ad virum excusas, quo ad Deum honoras. Mulieres enim per peccatum a Diabolo tenebantur, a Deo aspernabantur; sed beata virgo ab inimicis liberavit, quia Christus filius ejus Diabolum destruxit. Heb. 2: *ut per mortem destrueret eum qui mortis habebat imperium, idest Diabolum.* Quo ad virum excusat. Si dicit vir, propter te damnor; mulier potest respondere. Per me salvaris. Item honoravit quo ad Deum, quia idem est filius Dei et filius mulieris. Galat. 3: *misit Deus filium suum natum ex muliere.* Propter haec tria dicitur de ea, Judith 15: *tu gloria Jerusalem, tu laetitia Israel, tu honorificentia populi.* Es ergo benedicta a mulieribus, benedicta ab omnibus creaturis: quia eas a coinquinatione liberas, quia earum creatorem lactas, idest peccata mundas, quia eas in statum pristinum renovas. Filius enim quem genuit, creaturas omnes creavit, eas emundavit, ipsas renovavit. De primo, Joan. 1: *omnia per ipsum facta sunt.* De secundo, Apoc. 1: *lavit nos a peccatis nostris.* De tertio, Psal. 103: *emitte spiritum tuum*, quo scilicet virgo concepit: *et renovabis faciem terrae.* Apoc. 21: *et dixit qui sedebat in throno: ecce nova facio omnia.* Benedicat te, virgo beata, Deus pater, Deus filius, Deus spiritus sanctus. Benedicant te Angeli, peccatores, justi, mulieres, et omnes creaturae et cetera.

[88681] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 34 *Ecce examen apum erat in ore leonis, et favus mellis*, Jud. 14. Possunt haec verba exponi de b. Ambrosio. Et notantur hic tria ad commendationem ejus. Primo miraculosa apum in ore ejus apparitio; secundo multiplex ejus commendatio; tertio sanctarum Scripturarum ab eo expositio. Primum ibi: *ecce apparuit examen.* Ad litteram, quando jacebat in cunabulis, venit examen apum, et intravit in os ejus, et post visum est volare ad caelum, sicut dicitur in legenda sua. Secundum ibi: *in ore leonis.* Dicitur autem leo b. Ambrosius propter septem quae sunt in leone. Primo nobilitas in dignitate, quia est rex ferarum; et iste nobilis Romanus, et princeps Liguriae. Secundo fortitudo in virtute; et iste fortissimus, quia quasi totus mundus conjuravit contra eum, et obtinuit. Tertio audacia in magnanimitate, aggreditur enim omnia ardua; et iste audax, qui aggressus imperatorem et imperatricem, et pene universum

orbem. De his duobus, Prov. 30: *leo fortissimus bestiarum*, ecce primum: *ad nullius pavebit occursum*, ecce secundum. Quarto confidentia in securitate. Prov. 28: *justus quasi leo confidens erit.* Quinto benignissimus valde, sicut dicitur in legenda sua. Sexto ferarum timor in terribilitate: leo enim in rugitu suo terret feras; et iste haereticos et carnales terruit rugitu praedicationis. Amos 3: *leo rugiet: et quis non timebit?* Septimo prudentia in vestigiorum suorum occultatione: occultavit enim opera per bonam intentionem. Matth. 15: *attendite ne justitiam vestram* et cetera. Tertium nota ibi: *et favus mellis.* Quadrupliciter favus mellis fuit in ore ejus. Primo sanctarum Scripturarum expositio. Prover. 18: *mellis favus verba composita.* Secundo mentis devotio. Prov. 23: *comede fili mi, mel et favum dulcissimum.* Tertio dulcis allocutio. Cant. 4: *mel et lac sub lingua tua.* Quarto divinitatis fruitio. Prov. 15: *sicut qui mel multum comedit.* Moraliter nota, illa septem quae dicta sunt de leone, et quatuor de favo, sunt necessaria cuilibet justo. Debet enim quilibet studere quod habeat rectam intentionem in operatione, sanctum rugitum in oratione, pietatem in compassione, magnanimitatem in arduorum aggressione, securitatem sine malo timore, fortitudinem in perseverantia, nobilitatem in bonis moribus, verbum Dei in ore, devotionem in corde, dulcem allocutionem in lingua, perfruitionem divinitatis in oratione aeternitatis; ad quam nos perducat. Amen.

[88682] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 35 *Ecce sacerdos magnus qui in diebus suis placuit Deo.*

[88683] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 36 *Haec dies quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea.* His verbis primo solemnitas resurrectionis commendatur, ibi, *haec dies quam fecit dominus*; secundo quid sit nobis faciendum indicatur, ibi, *exultemus* et cetera. Circa primum nota, quia signanter dixit: *haec dies*, cum pondere: quia dies admirabilis, amabilis, desiderabilis. Admirabilem caeli praedicant, terra demonstrat, Inferi clamant. Caeli Angelos transmittendo, terra contremiscendo, Inferi mortuos restituendo. De primo, Matth. ult.: *Angelus autem domini descendit de caelo.* De secundo: *ecce terraemotus factus est magnus.* De tertio, Matth. 26: *multa corpora sanctorum surrexerunt* et cetera. Haec est ergo dies admirabilis, quia in eo mors superatur, vita reparatur, aditus aeternitatis reseratur. De primis duobus Gregorius in praefatione: *qui mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit.* De tertio, idem in oratione: *qui hodierna die aeternitatis aditum nobis devicta morte reserasti.* Est ergo admirabilis. Est et desiderabilis: a caelis, ut reparentur; a terris, ut illuminentur; a mortuis, ut suscitentur: hac enim die caeli reparantur, terra illuminatur, mortui suscitantur. Caeli reparantur, quia surrexit qui caeli ruinas reparat. Ephes. 1: *in quo proposuit reparare universa, sive quae in caelis* et cetera. Et hodie illuminatur terra lumine solis et lunae et stellarum. Sol Christus, luna Angelus, stellae Mariae, quae stella interpretantur. Sol enim illuminat hanc diem luce gloriae. Angelus claritatis suae luce, Mariae radiis laetitiae. Christus enim hodie gloriosus tamquam sol verus de sub terris egrediens, mundum sua gloria illuminavit: Angelus de caelo descendens, claritate sua mundum illustravit. Matth. ultim.: *erat autem aspectus ejus sicut fulgur.* Mariae tamquam stellae surgentes tenebras tristitiae de cordibus apostolorum radiis laetitiae fugaverunt. Joan. 20: *venit Maria Magdalene annuntians discipulis* et cetera. Terrae ergo illuminantur, sed et mortui suscitantur. 1 Cor. 15:

nunc autem Christus surrexit a mortuis primitiae dormientium et cetera. *Exultemus et laetemur in ea*: laetemur intus in anima, exultemus extra in corpore. Intus debemus laetari tripliciter. Primo, Christo resurgenti congaudendo: secundo, a morte cum eo resurgendo; tertio, in spe nostrae resurrectionis hodie inchoatae jubilando. Primum docent nos apostoli. Lucae ult.: *gavisi sunt discipuli viso domino.* De secundo, Coloss. 3: *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite.* De tertio, 1 Cor. 15: *si Christus resurrexit, et nos resurgemus.* Debemus extra exultare tripliciter. Primo in novitate vitae, quo ad morum honestatem, ambulando; secundo, diem festum celebrando; tertio, Christo resurgenti laudes decantando. De primo, Rom. 6: *quomodo Christus resurrexit per gloriam patris*: et post: *ita et nos in novitate vitae ambulemus.* De secundo, Exod. 13: *celebrabitis hanc diem* et cetera. De tertio, Psal. 67: *psallite Deo, qui ascendit super caelum.* Gregorius: *neque fas est ut hac die sileat a divinis laudibus lingua carnis, in qua caro resurrexit auctoris.* Exultemur ergo et laetemur in die resurrectionis Christi, ut tandem cum eo laetemur in die resurrectionis nostrae.

[88684] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 37 *Si quis vult venire post me, abneget semetipsum* etc., Lucae 9. Duo facit dominus in his verbis. Primo ad eundum post se invitat; secundo, quae sunt necessaria ad hoc, demonstrat. Circa primum notanda tria: primum est euntium post eum paucitas; secundum arbitrii libertas; tertium magna domini bonitas. Primum ibi, *si quis*; quasi dicat, rarus est qui velit. Bernardus: *quam pauci sunt, domine Jesu, qui post te venire velint. Quamquam nonnulli qui ad te venire velint.* Secundum ibi: *tollat*; quasi dicat, in voluntate hominis est ire et non ire: quia si facit quod in se est, habilitando se, Deus facit quod in se est, gratiam infundendo. Eccli. 15: *apposuit tibi bonum et malum* et cetera. Tertium ibi: *post me.* Magna prorsus bonitas, quia omnes voluit facere de familia sua, et post se ducere. Joan. 5: *eum qui venerit ad me, non ejiciam foras*: non sic reges et principes mundi. Circa secundum sciendum, quod tria sunt necessaria euntibus post Christum. Primum est propriae voluntatis abnegatio; secundum carnis mortificatio; tertium Christi imitatio. Primum ibi: *abneget semetipsum*, idest propriam voluntatem; secundum ibi: *tollat crucem suam*, idest carnis mortificationem; tertium ibi: *sequatur me.* Circa primum sciendum, quod maxime propter tria oportet nos relinquere propriam voluntatem. Primo, quia confundit; secundo, quia in manum inimicorum adducit; tertio, quia abnegatio propriae voluntatis de Inferno eripit. De primo, Oseae 10: *confundetur Israel a voluntate sua.* De secundo, Eccli. 18: *a voluntate tua avertere*: et post: *faciet te in gaudium* et cetera. De tertio, Bernardus: *tolle propriam voluntatem, et non erit Infernus.* Circa secundum sciendum, quod crucem debemus tollere in corde, ut de ea semper cogitemus; in fronte, ut de ea gloriemur: in toto corpore, ut mortificemur. De primo, Heb. 3: *recogitate eum qui adversus semetipsum talem sustinuit contradictionem* et cetera. De secundo, Galat. 3: *mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini nostri Jesu Christi* et cetera. De tertio ibidem: *qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt* etc. 2 Cor. 4: *semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes* et cetera. Circa tertium sciendum, quod in tribus maxime debemus eum imitari: in caritate, humilitate et benignitate. De primo, Joan. 2: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem.* De secundo, Matth. 12: *discite a me, quia mitis sum* et cetera. De tertio, Eph. 5: *estote invicem benigni, donantes*

vobis invicem, sicut Christus donavit vobis et cetera. Rogemus et cetera.

[88685] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 38 *Pater meus agricola est.* Joan. 15. Jesus dicit patrem suum agricolam, quia colit multiplicem agrum. Quatuor sunt agri: mundus, Christus, justus, et caelestis Paradisus. De primo, Matth. 13: *ager est mundus.* De secundo, Psal. 49: *pulchritudo agri mecum est.* De tertio, Prov. 2: *diligenter exerce agrum tuum*, idest temetipsum: loquitur de viro justo. De quarto, Prov. 13: *consideravit agrum, et emit ipsum.* Augustinus: *inardescamus, obsecro, ad possidendum agrum illum, ubi tanta pulchritudo est.* Primum agrum, idest mundum, colit iste agricola quatuor modis. Primo, diversa semina, idest multiplices creaturas, in eo seminando. Secundo, eadem semina et creaturas multiplicando. Tertio ne sata, idest creaturae, deficiant, conservando. Quarto, zizania supernascentia extirpando. De primo, Matth. 20: *seminavit bonum semen in agro suo.* De secundo, Genes. 1: *germinet terra herbam virentem* et cetera. De tertio, Joan. 1: *quod factum est, in ipso vita erat.* Sap. 11: *quomodo aliquid potest permanere, nisi tu voluisses?* De quarto, Matth. 13: *colligite primum zizania* et cetera. Primum facit in opere creationis; secundum in opere propagationis; tertium in opere gubernationis; quartum retributionis. Agrum secundum Christus colit similiter quatuor modis. Primo, omnia virtutum semina in eo seminando; secundo, gratiarum aquis irrigando; tertio ipsum fodi permittendo; quarto, fimum sputorum et opprobriorum poni dimittendo. De primo, Gen. 27: *ecce odor filii mei sicut odor agri pleni* et cetera. De secundo, Gen. 2: *fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum Paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita.* Christus quidem dividitur in quatuor capita, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus.* Joan. 1: *vidimus gloriam ejus* et cetera. De tertio, Psalm. 21: *foderunt manus meas* et cetera. De quarto, illud Psal. 68: *infixus sum in limo profundi*: et Thren. 2: *saturabitur opprobriis.* Agrum tertium, idest justum, colit similiter quatuor modis. Primo fructificationem vitiorum extirpando; secundo, aratro contritionis scindendo; tertio, semina virtutum seminando; quarto, aquis lacrymarum irrigando. De primo Boetius: *qui serere volet ingenuum agrum, liberet arva fructibus.* De tertio et secundo, Isa. 28: *numquid quotidie arabit arans?* Et post: *seret gith et cyminum.* De quarto, Eccl. 24: *rigabo hortum meum.* Agrum quartum, idest Paradisum, colit quatuor modis. Primo, malas herbas extirpando, idest Daemones. Secundo, arbores pulcherrimas, idest ordines Angelorum, in eo plantando. Tertio, flores pulcherrimos, idest lilia virginum, et rosas martyrum, et violas confessorum, in eo plantando. Quarto, fluminibus gaudiorum irrigando. De primo, Apocal. 12: *projectus est draco ille magnus* et cetera. *Propterea laetamini caeli* et cetera. De secundo Ezech. 31: *cedri non fuerunt altiores illo in Paradiso Dei.* De tertio, Cant. 2: *flores apparuerunt in terra nostra.* Cant. 4: *dilectus meus, qui pascitur inter lilia.* De quarto, Ezech. 45: *ecce aqua redundat* et cetera. Primus fluvius est gaudium de creatura corporali; secundus de societate Angelorum; tertius de Christo homine; quartus de gloria divinitatis; et istud non potest transmeari, quia infinitum est et cetera. Rogemus et cetera.

[88686] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 39 *In domo patris mei mansiones multae sunt*, Joan. 16. Domus ista est vita aeterna. Psal. 121: *in domum domini laetantes ibimus.* In hac domo possumus distinguere sex mansiones. Tres sunt Angelorum, et tres sanctorum. In prima mansione stat superior hierarchia, quae continet tres cameras. In prima calor, in secunda

splendor, in tertia quies: quia in prima Seraphim, in secunda Cherubim, in tertia throni. In secunda mansione stat media hierarchia, quae continet tres cameras. In prima exhibetur regi reverentia, in secunda dantur regis imperia, in tertia sunt milites qui exercent praelia. In prima principatus, qui docent reverentiam; in secunda dominationes, quae distribuunt dominia; in tertia potestates, quae arcent potestates aereas. In tertia mansione est tertia hierarchia, quae continet tres cameras. In prima declaratur regis majestas; in secunda revelantur ejus secreta; in tertia nuntiatur ejus voluntas. In prima sunt virtutes, quae miracula faciunt; in secunda Archangeli, qui majora secreta praedicant; in tertia Angeli, qui Dei voluntatem nuntiant hominibus. Istae sunt mansiones Angelorum. Sunt ibi et mansiones sanctorum. In prima stant milites, quorum fortitudine Ecclesia defensatur; in secunda sapientes, quorum consiliis gubernatur; in tertia domicelli et domicellae, quorum pulchritudine decoratur. In prima sunt martyres, in secunda confessores, in tertia virgines. In prima mansione militum sunt tres camerae. Alii enim pugnant pro amore regis, alii pro defensione regis, alii pro zelo justitiae. Quidam enim sunt martyres pro fide, quidam pro doctrina, quidam pro justitia. Primi mortui sunt pro Christi amore, ut Stephanus et alii plures; isti pertinent ad Seraphim: quidam pro doctrina, ut prophetae; isti pertinent ad Cherubim: quidam pro justitia, ut Joannes Baptista, et plures alii; isti pertinent ad thronos, ad quos pertinet justitia. In secunda mansione continentur similiter tres mansiones. Confessorum enim quidam sunt religiosi, quidam praelati, quidam conjugati. Primi pertinent ad principatum, secundi ad dominationes, tertii ad potestates. In tertia autem mansione sunt similiter tres camerae. Virgines enim quaedam sunt mulieres, quidam homines, et quidam pueri: mulieres ad virtutes, homines ad Archangelos, pueri ad Angelos pertinent. Videat quilibet in quo ordine est, et quam cameram habebit in caelo. Sunt autem sex quae nos debent movere ut curramus ad domum istam. Primo magnitudo. Baruch 3: *o Israel, quam magna est domus Dei.* Secundo pulchritudo. Psal. 23: *domine, dilexi decorem domus tuae, et locum habitationis tuae.* Tertio abundantia gloriae. Psal. 111: *gloria et divitiae in domo ejus.* Quarto laetitia. Psal. 121: *in domum domini laetantes ibimus.* Quinto laus continua. Psal. 83: *qui habitant in domo tua, domine, in saecula saeculorum laudabunt te.* Sexto aeternitas. 2 Cor. 5: *domum habemus non manufactam, aeternam in caelis* et cetera.

[88687] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 40 *Mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini nostri Jesu Christi*, Gal. 6. Gloriari oportet in cruce tribus modis. Gloriari in cruce, idest in amore Christi, quem ostendit nobis in cruce; vel gloriari in cruce, idest in imitatione. Circa primum sciendum, quod in quinque ostendit maxime amorem suum nobis in cruce. Primo quia dilexit nos plus quam matrem, cujus dolorem pro nobis contempsit. Secundo plusquam proprium sanguinem, quem pro nostra ablutione fudit. Tertio plusquam animam, quam pro nostra redemptione posuit. Quarto plusquam vitam suam, quam ut nos vivificaret dedit. Quinto plusquam corpus proprium, quod percutienti, ne homo percuteretur, apposuit. De primo, Luc. 2: *tuam ipsius animam pertransibit gladius.* De secundo, Apoc. 2: *qui dilexit, et lavit nos in sanguine suo.* De tertio, Joan. 15: *majorem caritatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* De quarto: *qui mortem nostram moriendo destruxit* et cetera. De quinto Isa. 53: *propter scelus populi mei percussi eum.* Circa secundum sciendum est, quod quinque bona maxime fecit

Christus in cruce. Primum est quod ab Inferno liberavit; secundo, quia virtutem peccati debilitavit; tertio, quia Diabolum expugnavit; quarto, quia mortem superavit; quinto, quia caelum reseravit. De primo et quarto, Oseae 13: *ero mors tua, o mors* et cetera. De secundo, Rom. 6: *vetus homo noster crucifixus est* et cetera. De tertio, Heb. 3: *ut per mortem destrueret eum qui mortis habebat imperium.* De quinto, Isa. 23: *dabo ei clavem David, super humerum ejus* et cetera. David Christus, domus est Paradisus, clavis est crux, quam ad litteram portavit super humerum suum. Joan. 19: *et bajulans sibi crucem* et cetera. Circa tertium sciendum, quod quinque maxime ostendit in cruce, in quibus ipsum imitari debemus. Primo in caritate. Joan. 15: *majorem caritatem nemo habet.* Secundo in humilitate. Tertio in obedientia. De his, Philip. 2: *humiliavit semetipsum factus obediens* et cetera. Quarto in patientia. 1 Petr. 2: *qui cum malediceretur, non maledicebat.* Quinto in mansuetudine. Jer. 12: *ego quasi agnus mansuetus ad occisionem ductus* et cetera.

[88688] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 41 *Vidit illum discipulum quem diligebat Jesus*, Joan. ult. Commendatur in hoc Evangelio b. Joannes a sex. Primo ab humilitate, ibi, *discipulum*; secundo a Dei caritate, ibi, *quem diligebat*; tertio a Dei familiaritate, ibi, *qui recubuit*; quarto ab amoris suavitate, ibi, *sic eum volo manere*, hoc est sine martyrio transire; quinto a sapientiae profunditate, ibi, *qui testimonium perhibet de his*, scilicet tam profundis; sexto a testimonii veritate, ibi, *et scimus quia verum est testimonium ejus.* Moraliter vidit illum discipulum quem diligebat Jesus, qui dilexit lectiones quas ipse docuit. Sunt autem novem quae Scriptura docet nos facere. Primum, a malo discedere. Deuter. 4: *discant timere Deum.* In timore autem domini declinatur a malo, sicut dicitur Eccl. 1. Secundo de malis praeteritis justitiam facere. Isa. 26: *misereamur impio, et non discet justitiam.* Gregorius: *justus debet discere ejus justitiam.* Tertio bonum cognoscere. Deut. 6: *discite ea*: loquitur de mandatis. Quarto in bono delectari. Prov. 5: *discite sapientiam*, quae est cognitio cum gustu. Quinto bene operari. Isa. 1: *discite bene facere.* Sexto in omnibus bene conversari. Eccl. 16: *audi me, fili, et disce disciplinam sensus.* Septimo in omnibus operibus rectam intentionem habere. Sap. 9: *quae tibi placent, didicerint homines.* Octavo in omnibus bonis humiliari. Matth. 11: *discite a me, quia mitis sum.* Nono, regno Dei approximari. Matth. 23: *ab arbore fici discite parabolam.* Ista novem sunt necessaria, et sufficiunt ad salutem. Primo necesse est ut quis a malo recedat; secundo ut poenitentiam agat; tertio quod bonum faciendum cognoscat; quarto quod bonum ipsum sibi sapiat; quinto quod bonum cognitum faciat; sexto quod bene exterius conversetur; septimo quod in omnibus bonam intentionem habeat; octavo quod de bonis non superbiat; nono quod mercedem de istis omnibus accipiet, ne deficiat, recogitet. Beatus iste discipulus qui ista didicerit. Psal. 93: *beatus homo quem tu erudieris domine, et de lege tua docueris eum.*

[88689] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 42 *Barnabas erat vir bonus, plenus spiritu sancto*, Act. 11. Duo sunt necessaria homini: interior perfectio, et exterior conversatio. Primum propter se, secundum propter proximum. Interior perfectio consistit in duobus: scilicet in cognitione veritatis, et dilectione bonitatis. Primum est perfectio intellectus, secundum perfectio affectus. Exterior conversatio consistit in duobus: scilicet in actuum utilitate, et morum gravitate. Haec quatuor dicuntur in his verbis ad commendationem beati Barnabae. Intellectus illuminatio,

affectus inflammatio, actuum utilitas, et morum gravitas. Primum ibi, *plenus fide.* Fides est lumen intellectus. Augustinus: *fides est illuminatio veritatis, qua quis illuminatur a prima luce ad videndum spiritualia.* Secundum ibi, *plenus spiritu sancto.* Spiritus sanctus dicitur amor et donum, in quo omnia dona donantur; sicut dicit Augustinus. Recte dicitur plenus spiritu sancto, quia plenus caritate. Roman. 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris.* Tertium ibi, *vir sapiens*, gravis, non puer levis. Psal. 34: *in populo gravi laudabo te.* Quartum notatur ibi, *bonus.* Bonum est, sicut dicit Dionysius, diffusivum sui: unde per hoc notatur utilitas actionis, in qua homo se effundit: dicitur enim bonum dupliciter: essentialiter, et per participationem. Primum de creatore tantum. Matth. 19: *unus est bonus Deus*, solummodo dicitur de creatore. Bonum per participationem dicitur de creatura, sex modis. Primum bonum vere, idest rei secundum quod est. Secundum bonum ex genere, seu existentia respectu finis. Tertium bonum actionis ex debita circumstantia ad finem tamen in se. Quartum bonum actionis hominis. Quintum bonum gratiae, idest meriti. Sextum bonum gloriae. Haec omnia bona habuit beatus Barnabas: unde proprie est dictus *bonus vir* et cetera. Rogemus et cetera.

[88690] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 43 *Viri Galilaei, quid admiramini aspicientes in caelum?* etc., Act. 1. Tria faciunt Angeli in verbis istis: tollunt admirationem, asserunt ascensionem, praedicant reversionem. Primum, ibi, *quid statis aspicientes in caelum?* Circa quod notantur quatuor. Aspiciebant apostoli stupentes, dolentes, timentes, confidentes: stupebant de ascensione, quae in tanta gloria et virtute fiebat, de quo etiam stupebant ipsi Angeli. Isa. 43: *quis est iste?* Et nota hic virtutem ascensionis, et differentiam ab aliis qui assumpti sunt a terra. Dolebant de discessione, quia discedebat ab eis tantus consolator. Joan. 16: *plorabitis et flebitis vos; mundus autem gaudebit.* Tob. 10: *heu me. Fili mi, ut quid te misimus peregrinari, lumen oculorum nostrorum?* etc., et est vox Ecclesiae hodie in persona apostolorum. Timebant de mundi persecutione, quia remanebant soli inter pressuras mundi, de qua praedixerat eis, Joan. 16: *in mundo pressuram habebitis.* Confidebant de promissione. Joan. 14: *vado ad patrem* per corporalem subtractionem; *et veniam ad vos* per spiritus sancti missionem: Joan. 14: *ego rogabo patrem, et alium Paraclytum dabit vobis.* Matth. ult.: *ego vobiscum sum* secundum ibi, *hic Jesus qui assumptus est.* Circa quod notantur quatuor in modo. Assumptus est enim videntibus apostolis. Actuum 1: *ecce duo viri astiterunt juxta illos* et cetera. Mediante nube; 1 actuum: *et nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Considerandum enim est unde assumptus, quia de terra; quo assumptus, quia in caelum; qua via, quia per aerem; quis assumptus, quia Jesus Christus; ut sic ex omni parte omnia attestentur merita assumptionis: terra per apostolos, caelum per Angelos, Deus per nubem, ipse Jesus per manuum elevationem; ut ostenderetur quia iste idem ascendebat in carne, qui crucifixus fuerat et resurrexerat. Et per haec quatuor potes similiter procedere ad aedificationem communem. Tertium nota ibi, *sic veniet.* Circa adventum ad judicium nota quatuor, secundum illa quatuor ostensa in modo ascendendi. Unde *sic veniet, quemadmodum*, sic scilicet videntibus tam justis quam impiis, mediante nube, *elevatis manibus*, ad percutiendum scilicet peccatores, astantibus Angelis, qui praecedent portando insignia passionis. Et congregabuntur ad judicium omnes. Matth. 24: *et videbunt filium*, ecce primum: *venientem in nubibus*, ecce secundum; *cum virtute magna et*

potestate, ecce tertium; *et mittet Angelos suos*, ecce quartum: et procedet super his dies judicii et cetera.

[88691] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 44 *Spiritus domini ornavit caelos*, Job 26. Per caelos intelliguntur apostoli, propter tria quae sunt in caelis. Primo propter motum continuum in caelis: ita enim motus continuus in apostolis fuit, quia per universum orbem discurrerunt. Joan. 15: *posui vos ut eatis* et cetera. Secundo propter ordinem: est enim ordo in caelis. Job 13: *numquid nosti ordinem caeli?* Sic ordo fuit in apostolis, quia omnia ordinate faciebant, et nihil inordinatum. 1 Cor. 14: *omnia secundum ordinem fiant in vobis.* Tertio propter concordiam: habent enim caeli concordiam. Job 15: *qui facit concordiam in sublimibus suis*: ita discipuli domini abrenuntiando omnia. Actuum 4: *erat illis cor unum et anima una.* Istos caelos ornavit spiritus domini stellis: ornamentum enim caelorum stellae sunt. Eccl. 43: *species caeli gloria stellarum*: posuit enim in eis quinque ordines stellarum. Primus ordo, virtutes theologicae. 1 Cor. 13: *nunc manent fides, spes, caritas, tria haec.* Secundus, virtutes politicae. Sap. 8: *sobrietatem et sapientiam docet et virtutem; quibus nihil est in vita utilius.* Tertius, septem dona spiritus. Isa. 11: *requiescet super eum spiritus domini*, et cetera quae ibi sunt. Quartus, octo beatitudines. Matth. *beati pauperes, beati mites*, et per totum. Quintus, duodecim fructus spiritus sancti. Galat. 5: *fructus autem spiritus sunt gaudium* et cetera. Isti ordines virtutum designantur per quinque ordines stellarum, de quibus dicitur Job 9: *qui facit Arcturum et Oriona, Hyadas, et interiora Austri.* De sexto, Job 38: *numquid conjungere valebis micantes Plejadas?* et cetera.

[88692] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 45 *Paraclytus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ipse vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia*, Joan. 14. In his verbis circa missionem spiritus sancti tria notantur. Primo mittentium eum auctoritas, ibi, *quem mittet pater in nomine meo*; secundo missi benignitas, ibi, *Paraclytus*: tertio missionis utilitas, ibi, *docebit et suggeret.* Circa primum ostenditur quod mittentes sunt pater et filius: spirant enim spiritum sanctum, et spiritus sanctus una notione procedit a patre et filio. Joan. 16: *cum venerit Paraclytus, quem ego mittam vobis a patre.* Si spirare est mittere eum, et pater mittit et filius; vide ergo quod pater et filius spirant spiritum sanctum: et sic tota Trinitas: pater mittens, et filius per quem mittitur, et spiritus sanctus qui mittitur. Benignitas missi notatur, ibi, *Paraclytus*, quod interpretatur consolator vel advocatus: quia ista duo sunt specialiter officia bonitatis, et bonitas attribuitur spiritui sancto: ideo ipse dicitur consolator in miseriis, et advocatus in beneficiis. Advocatus in beneficiis, quia lex divinae bonitatis, quam spiritus sanctus allegavit pro nobis (quia sibi attribuitur bonitas) causa est, qua fluunt in nos beneficia Dei. Defluunt autem tria beneficia. Primo naturae. Psal. 103: *emitte spiritum tuum, et creabuntur*: in quo declaratur quia a spiritu sancto fluunt beneficia naturae. Secundo gratiae. Rom. 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostri* et cetera. Tertio gloriae. Rom. 14: *regnum Dei non est esca et potus, sed gaudium in spiritu sancto.* Advocat ergo in beneficiis et consolatur in miseriis tripliciter. Primo caelestes consolationes in tribulationibus largiendo. 1 Tim. 1: *in tribulatione multa cum gaudio spiritus sancti.* Secundo bona charismatum in tribulationibus augmentando. Rom. 5: *gloriamur in tribulationibus, scientes quoniam tribulatio patientiam operatur* et cetera. Psal. 4: *in tribulatione dilatasti mihi.* Tertio,

quanta sint gaudia, quae pro istis tribuuntur, demonstrando. Rom. 8: *non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam* et cetera. Tertium est docere nos, ibi: *omnia suggeret.* Duplex utilitas missionis: prima bonum docet, secunda ad bonum movet: prima, ut bonum cognoscamus; secunda, ut faciamus. Primum ibi: *docebit vos omnia.* Sunt autem quinque scientiae necessariae ad salutem. Primo, Deum timere; secundo, a malo recedere; tertio bona facere; quarto mala pati; quinto in his perseverare. Ista est scientia sanctorum. De primis duobus, Job 28: *ecce timor domini ipsa est sapientia, et recedere a malo intelligentia.* De aliis tribus Augustinus: *sapientia sanctorum est benefacere et mala pati, et in his perseverare.* Secundum ibi: *et suggeret* et cetera. Movet ad bonum, et suggerit illud tripliciter. Primo quasi compellendo. Isa. 30: *spiritus ejus velut torrens inundans* etc. 2 Cor. 5: *caritas Dei urget nos.* Secundo, alliciendo. Sap. 12: *o quam bonus et suavis est, domine, spiritus tuus in omnibus.* Tertio seipsum pignus pro mercedis certitudine tribuendo. 2 Cor. 1: *qui dedit pignus spiritus in cordibus nostris*: quod pignus aequale est rei; secundo est de re; ita quod qui habet pignus spiritus hereditatis, securus est quod perveniet ad haereditatem caelestem: ad quam et cetera.

[88693] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 46 *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei. Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus.* Rom. 11. Tria notantur in istis verbis, quae considerantur in Deo: scilicet divinitas, unitas, Trinitas; vel sic, divinitas, et in divinitate Trinitas, et in Trinitate unitas. Divinitas majestatis, Trinitas personarum, unitas essentiae: et hoc secundum quod tripliciter contingit errare circa Deum. Quidam enim errant circa divinitatem ejus, non ponentes esse Deum. Psal. 13: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus* et cetera. Vel quod Dei est, attribuentes creaturae, et colentes eam pro Deo: Rom. 1. Quidam circa Trinitatem, negantes personarum Trinitatem esse in Deo. Quidam circa unitatem, ponentes multitudinem deorum. Primum ergo, scilicet divinitas, notatur ibi, *o altitudo divitiarum* et cetera. Circa quod notandum tria quae sunt in Deo, scilicet altitudo, plenitudo et latitudo; et haec secundum tria quae sunt in Deo, scilicet natura, virtus et operatio. Est quoque altus in natura, sic enim habitat lucem inaccessibilem: et plenus in virtute, sic sunt apud eum divitiae sapientiae: latus et immensus in operatione, sic sunt judicia ejus incomprehensibilia, et viae ejus investigabiles. Judicia quibus disponit, viae per quas exequitur suas operationes. Et ad haec tria possunt referri tria quae sequuntur post haec verba immediate: *quis enim cognovit sensum domini, aut quis consiliarius ejus fuit? Aut quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Adapta singula singulis. Secundum, scilicet Trinitas: *quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* Circa quod nota similiter, quod tripliciter distinguuntur personae divinae. Aliquando per propria personarum, ut cum dicitur pater et filius et spiritus sanctus; aliquando per appropriata patris, ut enim per potentiam intelligitur pater, per sapientiam filius, per bonitatem spiritus sanctus. Rom. 1: *invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Aliquando per notas naturaliter ex adjuncto significantes distinctionem in personis, sicut hic: *ex ipso*: ex enim notat auctoritatem principii; et ideo: *ex ipso* intelligitur pater, apud quem est fons et origo divinitatis. *Per* notat modum operationis; et ideo in hoc *per ipsum*, intelligitur filius, per quem operationes operatur. *In* notat conservationem in esse; et ideo per hoc *in ipso* intelligitur spiritus sanctus. Tertium unitas, ibi: *ipsi gloria.* Non dixit ipsis,

sed *ipsi.* Circa quod similiter notanda tria, secundum quae similiter tripliciter debet sibi referri gloria: scilicet gloria cordis, gloria oris, gloria operis. Vel gloria una propter creationem, gloria altera per redemptionem, gloria tertia per glorificationem et cetera.

[88694] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 47 *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum, et spiritus sanctus*, 1 Joan. ult. Moraliter per caelum intelliguntur sancti: et dicuntur caelum propter septem. Primo propter continuum motum de virtute in virtutem. Psal. 83: *ibunt de virtute in virtutem.* Secundo propter concordiam. Job 26: *qui facit concordiam in sublimibus suis.* Ephes. 3: *soliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Act. 1: *erat illis cor unum* et cetera. Tertio propter ordinem. Job 33, *numquid nosti ordinem caeli?* 1 Cor. 14: *omnia secundum ordinem fiant in vobis.* Quarto, quia casa illos, idest Dei, 1 Cor. 4: *nescitis quia templum Dei estis?* Quinto propter conversationem caelestem. Philip. 4: *nostra conversatio est in caelis.* Sexto, quia semper habent cor in caelo. Matth. 7: *thesaurizate vobis thesauros in caelo*: item: *ubi est thesaurus tuus, ibi, est et cor tuum*: septimo quia habent solem et lunam et stellas: solem caritatis, lunam fidei, et stellas aliarum virtutum. In isto caelo dant testimonium pater, verbum et spiritus sanctus tripliciter. Primo secundum naturam in creatione; secundo secundum gratiam in justificatione; tertio secundum gloriam in glorificatione. In creatione pater per memoriam, filius per intelligentiam, spiritus sanctus per voluntatem vel notitiam, memoriam vel amorem. In justificatione pater dat testimonium ponendo potentiam, filius sapientiam, spiritus sanctus benignitatem. Potentia sanctorum apparet in tribus: quia potentes ad pugnandum et ad laborandum et ad sperandum. De primo, Heb. 11: *fortes facti sunt in bello.* De secundo, Phil. 4: *omnia possum in eo qui me confortat.* De tertio, Isa. 40: *qui autem sperant in domino, mutabunt fortitudinem* et cetera. Sapientia sanctorum apparet in tribus. Primo in conversatione. Eccli. 8: *sapientia hominis relucet in vultu ejus.* Secundo in locutione. Eccli. 22: *sapiens in verbis se ipsum amabilem facit.* Prov. 15: *lingua sapientis disseminat sapientiam.* Tertio in injuriarum perpessione. Prov. 19: *doctrina autem viri per patientiam dignoscitur.* Bonitas sanctorum apparet in tribus. Primo in sui effusione. Dionysius: *bonum est sui effusivum.* Secundo in benignitatis ostensione. 2 Cor. 12: *libenter impendam et superimpendar ergo ipse pro animabus vestris* tertio in optimorum adductione. Dionysius: *optimi est optima adducere.* In glorificatione pater dat testimonium in caelo, idest in sanctis per aeternitatem. Matth. 19: *vitam aeternam do eis.* Dan. 12: *fulgebunt justi tamquam stellae in perpetuas aeternitates.* Et per aeternitatem dabit omnem scientiam. Augustinus: *habemus unum doctorem in caelis, quem semel vidisse, totum didicisse est.* Dabit et gloriam. Psal. 83: *gratiam et gloriam dabit dominus.* Ad quam nos et cetera.

[88695] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 48 *Quis, putas, puer iste erit?* Lucae 1. Et potest responderi interrogationi, quia sponsus speciosus, et gratiosus, et gloriosus. Sponsus speciosus propter virginitatis candorem, martyrii ruborem et admirabilem circa Christum pulchritudinem et similitudinem et figurationem. De primo, Lucae 1: *puer erat in deserto.* De secundo, Matth. 6: *misso spiculatore, fecit amputari caput Joannis.* Tertio quod tantam habuit similitudinem cum Christo quod fuit creditus Christus. Luc. 3: *existimante autem omni populo, et cogitantibus omnibus in cordibus suis de Joanne, ne forte ipse esset Christus.* Ergo speciosus. Est et

gratiosus propter sanctitatem, propter humilitatem et propter utilitatem. Sanctus enim fuit, quia plenus spiritus sancti gratia. Lucae 3: *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Quia vestitus nimia vestimentorum duritia. Marc. 1: *erat Joannes vestitus de pilis camelorum.* Quia praeditus nimia abstinentia. Ibid.: *esca ejus erat locusta* et cetera. Humilis fuit in baptizatione. Matth. 3: *ego a te debeo baptizari* et cetera. In sua Pharisaeis responsione. Joan. 1: *ego vox clamantis in deserto* et cetera. In discipulorum eruditione. Joan. 3: *illum oportet crescere, me autem minui* et cetera. Utilis fuit in baptizando. Matth. 3: *tunc exibant ad eum omnes (...) et baptizabantur ab eo.* Praedicando et conversando. De his duobus Joan. 5: *ille erat lucerna ardens* per exemplum, *lucens* per verbum. Item fuit gloriosus per dignitatem, quae apparet propter novem. Primo, quia antea est prophetatus. Malach. 3: *ecce ego mitto Angelum meum.* Secundo, quia ab Angelo nuntiatus. Lucae 1: *Elisabeth uxor tua pariet tibi filium.* Tertio, quia miraculose generatus. Lucae 1: *et non erat eis filius, eo quod esset Elisabeth sterilis, et ambo processissent in diebus suis.* Quarto, quia in utero sanctificatus. Luc. 1: *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Quinto, quia cum multis miraculis natus. Luc. 1: *apertum est autem illico os ejus, et prophetavit.* Sexto, quia ante dominum. Matth. 2: *hic est de quo scriptum est: ecce ego mitto Angelum meum.* Septimo, quia praecursor regis. Luc. 1: *ipse praeibit ante illum.* Octavo, quia baptizavit Christum. Matth. 3: *venit Jesus a Galilaea in Jordanem ad Joannem, ut baptizaretur ab eo.* Nono, quia testis lucis. Joan. 1: *hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine.* Moraliter autem, si quis vult venire ad gloriam aeternitatis, necesse est ut studeat esse puer, idest purus. In tribus necessaria est puritas. Primo in corde, secundo in ore, tertio in manu. Puritas cordis est voluntatis. De primo, Jac. 4. *Purificate corda duplices animo.* De secundo, Proverb. 15: *sermo purus pulcherrimus.* De tertio, 1 Tim. 2: *levantes puras manus* et cetera. Rogemus et cetera.

[88696] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 49 *Propter te mortificamur tota die, aestimati sumus sicut oves occisionis*, Rom. 8. In verbis istis quinque notantur. Primo, recta sanctorum intentio, ibi, *propter te*, non propter inanem gloriam, sicut hypocritae. Matth. 11: *exterminant facies suas, ut videantur ab hominibus.* Secundo, eorum mortificatio, ibi, *mortificamur.* Mortificantur autem sancti multis modis. Primo, cum vitiis seipsos macerando. Coloss. 3: *mortificate membra vestra.* Secundo, carnem spiritui subjiciendo. Rom. 8: *si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Tertio, se Christi passioni configurando. 2 Cor. 3: *semper mortificationem Jesu Christi in corpore nostro circumferentes.* Quarto, detractionum malignitatem tolerando. Psalm. 108, ubi loquitur de detractore: *compunctum corde mortificare.* Quinto, inimicorum persecutiones sustinendo. Psal. 36: *considerat peccator justum et quaerit mortificare.* Tertio, mortificationis continuatio, ibi, *tota die*, hoc est usque ad finem; non sicut illi de quibus dicitur Gal. 5: *sic stulti estis, ut cum spiritu coeperitis, nunc carne consumamini?* Quarto, *eorum ab impiis irrisio*, ibi, *aestimati sumus sicut oves occisionis.* Oves occisa tota est utilis. Est enim utilis pellis ad vestiendum, caro ad victum, fibrae ad musicum instrumentum. Quinto, ex magna mortificatione utilitatis consecutio, ibi, *occisionis.* Est enim utilitas in pelle propter pauperum subventionem. In carne, carnalis proximorum mortificatio. Gal. 5: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Fibrae sunt potentiae animae, ex quibus fit musicum instrumentum ad

laudandum Deum. Ephes. 5: *cantantes et psallentes in cordibus vestris Deo.* Haec omnia convenire possunt istis gloriosis sanctis et cetera.

[88697] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 50 *Sol vertetur in tenebras et luna in sanguinem*, Joel. 3. Possunt haec verba exponi de beatorum apostolorum Petri et Pauli festivitate. Per solem intelligitur Petrus, per lunam Paulus. Gen. 1: *fecit Deus duo magna luminaria* et cetera. Significat autem sol Petrum propter tria: quia sol est fons splendoris, fornax ardoris et causa generationis. Fons splendoris fuit in cognitione, fornax ardoris in amore, causa generationis in praedicatione. De primo, Matth. 15: *beatus es Simon Bariona* et cetera. De secundo, Joan. ult.: *domine, tu scis quia amo te.* De tertio, Luc. 5: *ex hoc eris homines capiens.* Quot homines cepit, tot filios domino generavit. Propter primum dictus est Petrus, idest cognoscens. Propter secundum dictus est Simon, idest obediens; mandatum enim spiritualiter datum, cui est obediendum, est obedientia. Joan. 15: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem.* Propter tertium dictus est Cephas, idest caput Ecclesiae, cujus generationis causa fuit praedicando. De isto sole dicitur Eccli. 43: *sol in aspectu annuntians in exitu* et cetera. Conversus autem fuit sol iste in tenebras tripliciter. Culpae in negatione. Marc. 14: *tunc coepit abnegare, et detestari, quia non novi hominem.* Moestitiae in ploratione. Matth. 26: *egressus foras, flevit amare.* Poenae in passione. Joan. 21: *cum autem senueris, alius praecinget te, et ducet quo tu non vis.* Paulus dicitur luna similiter propter tria: quia lux noctis, fons roris, et causa frigidationis. Lux noctis, erroris tenebras illuminando. Rom. 3: *abjicite opera tenebrarum* et cetera. Patet per diversas epistolas suas quam diversos errores expulerit. Fons roris, gratiam praedicando. Eph. 2: *gratia enim estis salvati.* Patet quasi in omnibus verbis suis gratiam praedicando. Causa frigidationis, virginitatem commendando. 1 Cor. 7: *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do*, et cetera per totum. Item fuit luna in se, tenebras noctis et erroris expellendo. Fons roris, gratiam suscipiendo. 1 Cor. 15: *gratia Dei sum id quod sum.* Causa frigidationis, virginitatem vel castitatem conservando. 1 Corinth. 7: *volo autem omnes homines esse sicut meipsum* etc.: loquitur de castitate. Item Eccli. 43: *in omni tempore suo* et cetera. Ista luna versa fuit in triplicem sanguinem. Homicidii in Stephani lapidatione. Actuum 22: *et cum effunderetur sanguis Stephani testis tui, ego astabam et consentiebam et custodiebam vestimenta interficientium illum.* In sua flagellatione. 1 Cor. 2: *ter virgis cesus sum*: et in capitis abscissione, ut patet in legenda sua. Moraliter sol intellectus, luna voluntas. Sol, idest intellectus, convertitur in tenebras erroris; luna, idest voluntas, in sanguinem peccati et cetera.

[88698] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 51 *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: de reliquo reposita est mihi corona justitiae*, 2 Tim. 3. In istis quatuor clausulis quatuor notantur in beato Paulo ad commendationem ipsius. Primum est probitas, ibi, *bonum certamen certavi*; secundum velocitas, ibi, *cursum consummavi*; tertium fidelitas, ibi, *fidem servavi*; quartum dignitas, ibi, *de reliquo reposita est mihi corona justitiae.* Circa primum sciendum est, quod triplex certamen beatus Paulus habuit. Primum hostile Paganorum. 1 Cor. 15: *adversus bestias pugnavi Ephesi.* Secundum, civile Judaeorum. 1 Thess. 2: *sicut et ipsi a Judaeis, qui et dominum occiderunt Jesum et prophetas, et nos persecuti sunt.* Tertium, intestinum falsorum

Christianorum. 2 Cor. 11: *periculis in falsis fratribus.* Circa secundum sciendum, quod tripliciter cursum consummavit. Cucurrit enim primo, in mundo praedicando. Gal. 1: *contuli cum eis Evangelium, ne forte in vanum currerem* et cetera. Secundo, in caelo conversando. Philipp. 3: *nostra conversatio in caelis est.* 2 Cor. 11: *scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium caelum.* Tertio, in Paradiso contemplando. Ibidem: *scio hominem, quoniam raptus est in Paradisum.* Circa tertium sciendum est, quod in tribus maxime apparuit, et servavit fidem. Primo, se totum in servitium Dei sui exponendo. Galat. 2: *mihi vivere Christus est, et mori lucrum.* Secundo, regnum ejus fortiter augmentando. Rom. 15: *usque in Illyricum replevi Evangelium Christi.* Tertio, omnia ei attribuendo. 1 Cor. 15: *gratia Dei sum id quod sum.* Circa quartum sciendum est, quod beatus Paulus meruit coronam auream et aureolam. Auream pro labore caritatis. 1 Cor. 9: *omnis quidem qui in agone contendit (...) illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam* et cetera. Aureolam meruit triplicem: virginitatis, martyrii et praedicationis. Prima est meritum concupiscibilis; secunda, irascibilis; tertia, rationalis et cetera. Fuit enim ipse virgo, sicut dicitur 1 Cor. 7: *volo omnes homines esse sicut me ipsum.* Fuit praedicator: unde 2 Tim. 1, dicitur magister gentium: *in quo positus sum ego praedicator et apostolus et magister gentium in fide et veritate.* Fuit et martyr, sicut patet in legenda sua. Nos quoque si bonum certamen certaverimus, perveniemus ad coronam aeternam.

[88699] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 52 *Inventa una pretiosa margarita, abiit, et vendidit omnia quae habuit, et emit eam*, Matth. 13. In his verbis tria dicuntur. Primum margaritae inventio; secundum margaritae commendatio; tertium ejusdem margaritae emptio. Primum ibi, *inventa*; secundum, ibi, *pretiosa*; tertium ibi, *vendidit omnia* et cetera. Per margaritam istam intelligitur Dei filius. Dicitur autem Christus margarita propter quinque. Primo, quia parvus per humilitatem. Matth. 11: *discite a me, quia mitis sum, et humilis corde* et cetera. Secundo candidus propter puritatem. 1 Pet. 2: *qui peccatum non fecit.* Tertio, quia solidus per sanctitatem. Daniel. 9: *ungatur sanctus sanctorum.* Pretiosus per deitatem. Rom. 9: *qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Quinto, rore caeli conceptus, idest operatione spiritus sancti. Lucae 1: *quod in ea natum est, de spiritu sancto est.* Talis margarita est lapis parvus, invenitur in profundo maris, in ventre piscis, et in mensa campsoris. In his tribus locis consuevit inveniri margarita: sic Christus invenitur in mari, idest Maria, per incarnationem. *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei*, Luc. 1. In pisce, idest in Christo homine per unionem. 2 Cor. 5: *Deus erat in Christo.* In altari, per sacramenti transubstantiationem. Joan. 6: *ego sum panis vivus* et cetera. Ps. 22: *parasti in conspectu meo mensam.* De quinque primo dictis de hoc lapide Christo, dicitur Hebr. 7: *talis decebat ut esset nobis pontifex, sanctus* quo ad soliditatem, *innocens* quo ad humilitatem, *impollutus* quo ad puritatem, *segregatus a peccatoribus* quo ad conceptionem, quia non sicut alii peccatores ex peccato conceptus; *excelsior caelis factus*, quo ad pretiositatem deitatis. Circa secundum nota, quod haec margarita est pretiosa propter tria. Primo propter pretiositatem albedinis. Heb. 1: *qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus* et cetera. Secundo propter utilitatem, quia omne malum expellit: liberat enim ab omni malo, et omne bonum inducit. Sap. 7: *venerunt*

mihi omnia bona pariter cum illa et cetera. Tertio propter incorruptionis aeternitatem. Sap. 8: *clara est et quae nunquam marcescit sapientia.* Circa tertium sciendum, quod margarita emitur triplici denario: scilicet aeneo, argenteo et aureo. Aeneus est substantia mundi, argenteus corpus, aureus anima. Aeneo emit qui dat divitias pro ista margarita; argenteo, qui dat corpus; aureo, qui dat animam. Primum fit per renuntiationem divitiarum; secundum per corporis mortificationem; tertium per propriae voluntatis abnegationem. De primo, Matth. 9: *qui non renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus.* De secundo et tertio, Lucae 16: *si quis vult venire post me, abneget semetipsum*, quo ad propriae voluntatis abnegationem, *et tollat crucem suam*, per corporis mortificationem. Possunt autem exponi de ista beata, quae fuit pretiosa margarita propter speciositatem virginitatis, propter praedicationis utilitatem, et propter insuperabilem soliditatem: quam invenit mercator caelestis et emit sanguine suo Christus Deus noster, qui est benedictus in saecula. Amen.

[88700] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 53 *Arcum meum ponam in nubibus caeli, et erit signum foederis inter me et terram*, Genes. 9. Possunt haec verba exponi de beata Maria Magdalena, quae intelligitur per arcum caelestem propter tria: ratione formae, ratione finis, ratione materiae. Est enim materia arcus nubes aquosa radiis solis percussa. Nubes aquosa, Maria lacrymosa. Lucae 8: *lacrymis coepit rigare pedes ejus.* Sol Christus, radius gratia Christi, quae nubem aquosam percussit cum Mariae lacrymanti gratiam infudit. Ratione formae: est enim triplex: cerulea, rubea, et versus terram tenet brachia extensa. Color ceruleus est Mariae humilitas, rubeus caritas. De primo ibi, *stetit retro secus pedes domini.* De secundo ibidem, *quoniam dilexit multum.* Brachiorum usque ad terram extensio est magna quam habet ad peccatores misericordia. Est enim ipsa sancta interventrix peccatorum, et advocatrix eorum: didicit enim ex experientia peccatorum misereri. Prov. ult.: *manum suam aperuit inopi*, idest peccatori, *et palmas suas extendit ad pauperem.* Ratione finis: est enim triplex finis ejus. Primo praeteritum judicium, per aquam significatum; secundo futurum judicium, per ignem praenuntiatum. Tertium pactum quod est inter Deum et terram demonstrare, quia de caelo extendit brachia sua ad terram. Primum in colore ceruleo; secundum in rubeo; tertium in viridi. Sic beata Maria Magdalena est signum duplicis judicii in peccatore poenitente: unius quod fit per aquam lacrymarum, alterius quod fit per ignem compunctionis. De utroque, Psal. 65: *transivimus per ignem et aquam; et eduxisti nos in refrigerium.* Item est signum pacti inter Deum et terram, idest peccatores. Est autem signum septemplicis foederis inter Christum et peccatorem. Primum, quia benigne recipit peccatores, qui ad Deum confugiunt: secundum, quia multum se familiarem eis exhibet; tertium, quia eos qui irrident, confundit; quartum, quia pro eis advocat; quintum, quia eorum fidem multum commendat; sextum, quia omnia peccata dimittit; septimum, quia eis dulciter loquitur. Haec septem nota in Evangelio per ordinem. Primum in hoc quod eam in nullo increpavit, contra nequitiam hypocritarum, qui videntur contra peccatores fulminare. Secundo in hoc quod dedit pedes ad osculandum, ibi, *et osculari pedes ejus.* Tertio in hoc quod Pharisaeum, qui eam despiciebat, confundit, ibi, *Simon, habeo tibi aliquid dicere.* Quarto in hoc quod eam bonam, conferendo et laudando probavit, ibi, *haec autem ex quo intravi, non cessavit osculari pedes meos* et cetera. Quinto ibidem, *mulier, fides*

tua te salvam fecit. Currant ergo omnes peccatores ad fontem benignitatis et cetera.

[88701] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 54 *Potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum?* Matth. 20. Per calicem intelligitur passio Christi. Matth. 26: *pater, si possibile est, transeat a me calix iste.* Calix iste est calix amaricans, inebrians et sanans. De primo, Psal. 68: *dederunt in escam meam fel.* De secundo, Psal. 22: *calix meus inebrians quam praeclarus est.* De tertio, Ps. 115: *calicem salutaris accipiam.* Fuit autem amaricans, quia calix aceti, myrrhae et fellis. Ista tria dederunt ei bibere. Tria autem fecerunt passionem Christi amaram. Primum est, quia passus est ab impiis. Marc. 14: *filius hominis tradetur in manus peccatorum.* Secundo quia pro beneficiis. Joan. 8: *multa bona opera operatus sum in vobis: propter quod horum vultis me lapidare?* Act. 8: *qui pertransivit benefaciendo* et cetera. Tertio quia in membris mundis. 1 Pet. 2: *qui peccatum non fecit*: non enim habuit membra corrupta et mortificata per peccatum. Item est calix inebrians tripliciter. Primo praesentium oblivionem inducens. Thren. 3: *ad te quoque perveniet calix* inebrians animam, divitias relinquendo, nudum dominum sequendo. Secundo insensibilem ad dolorem reddens. Bernardus: *considerate dolores domini nostri, et levius dolores vestros portabitis.* Gregorius: *si passio domini ad memoriam reducatur, nihil est adeo durum quod non aequo animo toleremus.* Hinc est quod sancti habitabant in petris. Tertio animos nostros aptos ad bella faciens. 2 Mach. 6: *ostenderunt elephantis sanguinem uvae et mori, ut animarent eos ad bellum.* Item calix sanans a triplici morbo. Primo culpae contractae. Ephes. 2: *eramus omnes filii irae*, per peccatum scilicet originale. Secundo culpae commissae. Isa. 53: *ipse attritus est propter peccata nostra*: et post: *ejus livore sanati sumus.* Tertio poenae inflictae. Isa. 53: *vere languores nostros ipse tulit* et cetera. De his tribus, 1 Pet. 2: *qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum*: peccata dicit in plurali, ubi nota originale et actuale: *cujus livore sanati sumus*, quo ad poenae inflictionem. Rogemus ergo et cetera.

[88702] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 55 *Dirupisti domine vincula mea: tibi sacrificabo hostiam laudis*, Psal. 115. Satis patet quomodo possunt haec verba exponi de vinculis sancti Petri. Et notantur in his verbis tria. Primo vinculorum ejus disruptio, ibi, *dirupisti vincula mea*; secundo gratiarum actiones, ibi, *tibi sacrificabo hostiam laudis*: tertio divini nominis invocatio, ibi, *domine.* Circa primum sciendum est, quod ligatus fuit tribus generibus vinculorum b. Petrus. Primo vinculis iniquitatis in negatione. Prov. 5: *funibus peccatorum suorum unusquisque constringitur.* Matth. 26: *antequam gallus cantet, ter me negabis* et cetera. Secundo vinculis poenalitatum in corporis passione. Joan. ult.: *cum autem senueris, alius cinget te, et ducet quo tu non vis.* Tertio vinculis materialibus in sui incarceratione. Act. 12: *erat Petrus vinctus catenis duabus.* Vincula peccatorum suorum disrupit Christus gratiam conferendo. Matth. 26: *respexit Jesus Petrum*, idest gratiam infudit. Vincula materialia disrupit Angelum transmittendo. Actuum 12: *Angelus autem domini astitit.* Vincula poenalitatum disrupit, aeternam gloriam conferendo. Matth. 19: *vos qui secuti estis me*, dixit dominus Petro, *in regeneratione cum sederit filius hominis in sede majestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Circa secundum sciendum, quod sacrificavit ei triplicem hostiam. Primo hostiam contritionis. Psal. 50: *sacrificium Deo spiritus contribulatus: cor contritum et humiliatum Deus non despicies.* Secundo hostiam laudis.

Psal. 49: *immola Deo hostiam laudis.* Tertio hostiam proprii corporis. Rom. 12: *obsecro vos ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem* et cetera. Primo hostiam immolavit, amare flendo, sive plorando post Christi negationem. Matth. 26: *egressus foras, flevit amare.* Secundo, laudando post suam de carcere liberationem. Act. 12: *nunc scio quia misit dominus Angelum suum, et eripuit me de manu Herodis.* Tertio, corpus Deo immolando in passione. Joan. 13: *animam meam pono pro te.* Circa tertium sciendum, quod ipse invocavit nomen domini Jesu tripliciter. Primo, praedicando. Act. 2: *baptizetur unusquisque in nomine domini nostri Jesu Christi.* Rom. 14: *omnis quicumque invocat nomen domini, salvus erit.* Secundo, orando. Matth. 14: *salvos nos fac domine: perimus.* Tertio, laudando. Act. 3: *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Est autem invocandum nomen domini primo quia peccatores justificat; secundo quia justos vocatos salvat, et propter alia plura et cetera.

[88703] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 56 *Sol illuminans per omnia respexit, et gloria domini plenum est opus ejus*, Eccli. 42. Possunt haec verba de beato dominico exponi: et notantur ibi duo. Primo beatus dominicus laudatur ibi, *sol illuminans.* Secundo ejus opus, idest praedicatorum ordo commendatur, ibi, *et gloria domini plenum est opus ejus.* Circa primum sciendum, quod b. dominicus dicitur sol propter septem. Sol enim corporalis septem effectus exercet in corporibus, et sol typicus septem in spiritibus. Primus effectus est generatio, secundus vivificatio, tertius nutritio, quartus augmentatio, quintus perfectio, sextus purgatio, septimus renovatio. De his dicitur in auctoritate: *sol ad generationem sensibilium corporum committitur, et ad vitam ea nutrit et auget et perficit et purgat et renovat.* Ista septem fecit b. dominicus spiritualiter. Primo generavit praedicando, ut diceret cum apostolo 1 Corinth. 4: *in Christo Jesu per Evangelium ego vos genui*: patet quod generavit. Secundo vivificavit, ad vitam gratiae reducendo. Jac. 5: *si quis converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam ejus a morte, et operiet multitudinem peccatorum*: patet quod reduxit de morte ad vitam. Tertio nutrivit, in statu gratiae conservando. 1 Thess. 1: *tamquam si nutrix foveat filios suos*: testatur quasi viderit eum, quanta benignitate fovebat quos generavit. Quarto augmentavit, de virtute in virtutem attrahendo. Ephes. 4: *veritatem autem facientes, in caritate crescamus in illo per omnia qui est caput Christus.* Quinto perfecit, statum perfectionis instituendo. Matth. 19: *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus: et veni sequere me.* Sexto purgavit, omnia superflua et minimas negligentias dure corripiendo. Joan. 15: *et omnem qui fert fructum purgabit eum, ut fructum plus afferat.* Septimo renovavit, ad statum novitatis reducendo. Ephes. 4: *renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est.*

[88704] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 57 *Dispersit, dedit pauperibus, justitia ejus manet in saeculum saeculi*, 2 Corinth. 9. In his verbis notantur quinque ad commendationem beati Laurentii. Primo prudentia, ibi: *dispersit, dedit.* Sunt autem dispergendae divitiae. Primo, quia si congregantur, sunt possessoribus suis in tormentum; secundo, quia si congregantur, pereunt; tertio, quia ducunt ad aeternum supplicium. De quibus tribus, Eccle. 5: *divitiae congregatae in malum domini sui*, ecce primum: *pereunt enim*, ecce secundum; *in afflictione pessima*, ecce tertium. Afflictio enim mala est cum congregantur, pejor cum relinquuntur, pessima cum pro eis

avari aeternaliter puniuntur. Jac. 5: *agite nunc divites, plorate et ululate in miseriis quae advenient vobis* et cetera. Congregare ergo stultitia est, sed dispergere est prudentia, propter tria. Primo, quia dispersa, sunt semina quae multiplicata resurgunt. Secundo, quia vita aeterna acquiritur. De his duobus, Matth. 19: *omnis qui reliquerit domum vel fratres (...) propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit.* Tertio, quia non possunt amitti, eo quod in tuto loco sunt positae. Matth. 6: *thesaurizate vobis thesauros in caelo* et cetera. Secundo notatur largitas ibi: *dedit.* Invitant autem ad dandum tria: creator, creatura, et Scriptura. Creator, quia dedit caelum cum sideribus, terram cum bestiis et arboribus, corpus cum sensibus, animam cum viribus, filium cum tormentis, mundum cum elementis, spiritum sanctum cum donis. Dicit Augustinus: *erubescat homo avarus esse, cum tantam largitatem experitur creatoris.* Invitat creatura, quia omnis creatura dat seipsam, et quidquid habet. Sol dat se totum et lumen suum totum; terra similiter. Omnis ergo creatura invitat ad dandum. Invitat Scriptura, quae ex hoc tanta promittit. Matth. 7: *date, et dabitur vobis.* Tertio notatur fidelitas ibi: *pauperibus*: et fuit fidelitas dare pauperibus, propter tria. Primo, quia bona Ecclesiae sunt bona pauperum. Hieronymus: *bona Ecclesiae bona pauperum sunt: quicquid praeter victum vel necessaria reservasti, sacrilegium commisisti.* Secundo, quia hoc praecepit dominus, qui habet generale dominium in omnibus. Tertio, quia ab eis non expectatur ulla retributio. De quibus duobus, Luc. 14: *cum facis prandium aut caenam, noli vocare amicos tuos neque fratres tuos neque vicinos divites; ne forte te et ipsi reinvitent, et fiat tibi retributio; sed (...) voca pauperes, debiles, claudos et caecos.* Quarto nota ibi: *justitia ejus manet in saeculum saeculi.* Consistit autem justitia in tribus. Primo in rectae voluntatis conservatione propter se. Secundo in justorum susceptione. Augustinus: *justitia est in miserendo miseris.* Tertio in juris sui unicuique redditione. Isidorus: *justitia est virtus jus suum unicuique tribuens.* De primo patet quomodo primum b. Laurentius conservavit, quia nulla peccata potuerunt eum a rectitudine removere. De secundo patet, quia thesaurum Ecclesiae dedit pauperibus. De tertio patet, quia reddidit majoribus obedientiam, minoribus utilitatem, paribus aequalitatem. Quinto notatur perseverantia ibi: *in saeculum saeculi.* Et fuit laudabilis perseverantia ejus propter tria. Primo, quia fuit flagellis probata; secundo fide consummata; tertio, quia in igne fuit examinata: et ideo meruit pervenire ad vitam aeternam. Matth. 24: *non qui inceperit, sed qui perseveraverit, hic salvus erit* et cetera.

[88705] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 58 *Quasi cedrus exaltata sum in Libano* etc., Eccli. 24. Per sex arbores quibus comparatur exaltatio b. virginis in ista epistola, intelligi possunt sex ordines beatorum. Cedrus significat Angelos propter naturae sublimitatem. Ezech. 31: *cedri non fuerunt altiores illo in Paradiso Dei*; idest Angeli non fuerunt sublimioris naturae Lucifero. Cypressus significat patriarchas et prophetas per odoris suavitatem: unde de uno dictum est Genes. 27: *ecce odor filii mei sicut odor agri pleni cui benedixit dominus.* Palma significat apostolos, propter gloriosum de universo mundo triumphum. Palma etiam significat victoriam. Apoc. 6: *et palmae in manibus eorum.* Rosa significat martyres per effusionem sanguinis, qui habet colorem rubeum. Eccli. 39: *et quasi rosa plantata super rivos aquarum fructificavi.* Oliva significat confessores propter oleum. Psalm. 51: *ego autem sicut oliva fructifera.* Platanus significat virgines

propter frigiditatem libidinis incendium extinguentem, crescit enim juxta aquas. In aqua frigiditas notatur: *sicut cinnamomum et balsamum aromatizans odorem dedi suavitatis.* Eccli. 24: quanto subtilius, tanto melius est, et magis odoriferum: et per hoc intelligitur humilitas. Balsamum autem quanto gravius et ponderosius, tanto melius; unde probatur in aqua: et si cito descendat ad fundum, habetur probatum: per hanc proprietatem potest intelligi gravitas morum. Haec autem duo dant odorem suavitatis. Est ergo sensus quod virgo est exaltata, sicut Angeli, patriarchae et prophetae, apostoli, martyres, confessores et virgines: et est liptote, qui pauca dicit, significatque magna. Fuit enim exaltata super choros Angelorum, et super omnes sanctos: nec mirum si est exaltata, sicut Angeli, patriarchae etc.: habuit enim meritum Angelorum angelice vivendo. Hieronymus: *in carne praeter carnem vivere, non terrena vita est, sed caelestis.* Idem: *virginitas soror est Angelorum.* Habuit etiam meritum prophetae, prophetando. Luc. 1: *beatam me dicent omnes generationes*: vidit enim spiritu prophetico, et prophetavit quod debebat beatificari ab omnibus gentibus, et quod omnes gentes debebant recipere filium Dei et suum. Habuit meritum apostolorum et Evangelistarum, docendo. Multa enim scripta sunt et praedicata, quae non potuerunt sancti nisi per revelationem ejus scire; sicut de ingressu Angeli in conceptione, et aliis pluribus. Habuit meritum martyris, mortem crucis cum filio patiendo. Lucae 2: *et tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Habuit meritum confessorum, devote domino confitendo. Luc. 1: *magnificat anima mea dominum.* Habuit meritum virginum, inchoando virginitatem et conservando. Luc. 1: *ingressus est Angelus Gabriel ad Mariam virginem.* Et sicut habuit meritum omnium et amplius, ita congruum fuit ut super omnes ponatur hic sermo: *quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens?*

[88706] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 59 *Aurum et multitudo gemmarum et vas pretiosum labia scientiae*, Prov. 20. Possunt haec verba exponi de beato Bernardo: et commendatur hic ab utilitate praedicationis. Praedicavit autem tria principaliter: de Deo, de moribus et virtutibus, et de dulcedine contemplationis et devotionis. Haec tria notantur in his verbis. Primum, ibi, *aurum*; secundum ibi, *multitudo gemmarum*; tertium ibi, *vas pretiosum labia scientiae.* Aurum fuit omnibus os ejus de Deo loquendo; multitudo gemmarum de moribus et virtutibus loquendo; vas pretiosum, loquendo de dulcedine contemplationis et devotionis. Fuit ergo os ejus os aureum, os gemmeum et os pretiosum: quia per aurum intelligitur divinitas: ideo dicitur Cant. 5: *caput illius aurum optimum.* Gregorius: *caput Christi est Deus et caput aureum: ergo aurum est divinitas.* Quod per gemmas intelligantur virtutes, habetur Apoc. 21. Ibi Glossa per duodecim lapides intellexit duodecim virtutes. De tertio, Jerem. 51: *calix aureus Babylon in manu domini, inebrians omnem terram.* Patet quomodo vino dulcedinis inebriavit totum mundum. Fuerunt ergo labia ejus aurea, gemmea et pretiosa. Vel aurum fuit beatus Bernardus per voluntatis sanctitatem; multitudo gemmarum per morum honestatem et virtutum multiplicitatem; vas pretiosum per virginitatis puritatem. Haec tria cantantur de eo: *beatus Bernardus quasi vas auri*, ecce aurum, *solidum*, ecce pretiosum ornamentum, *omnium lapidum pretiosorum*, ecce multitudo gemmarum. Fuerunt autem in hoc novem gemmae, de quibus dicitur Eccli. 27: *omnis lapis pretiosus operimentum, sardium, topazium* et cetera. Lapides isti significant novem ordines Angelorum, quibus fuit dotatus beatus Bernardus: quia habuit in se virtutes et officia omnium ordinum Angelorum, sicut dicitur in libro

ubi scribuntur acta ejus et cetera.

[88707] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 60 *Ficum meam decorticavit, albi facti sunt rami ejus*, Joel. 1. Possunt haec exponi de beato Bartholomaeo, et passione ipsius; circa quam notantur tria. Primo passus describitur ibi, *ficum meam*; secundo ejus passio exprimitur, ibi, *decorticavit*; tertio, ipsius praemium subjungitur, ibi, *albi facti sunt rami ejus.* Intelligitur b. Bartholomaeus per ficum propter tria, quae sunt in ficu: scilicet lignum, folia et fructus. In ligno intelligitur ejus cordis sanctitas; in foliis, locutionis veritas; in fructibus, actuum ejus suavitas. In ligno sunt tria: medulla, lignum et cortex. In medulla est candor; in ligno fortitudo; in cortice utriusque conservatio. Sic tria sunt necessaria ad cordis suavitatem; scilicet candor fidei, sive sapientiae, quo ad rationalem; fortitudo spei, quo ad irascibilem; conservatio, quae est in caritate, quo ad concupiscibilem. De primo, Sap. 7: *candor est lucis aeternae, et speculum sine macula.* De secundo, Isa. 30: *in silentio et spe erit fortitudo vestra.* De tertio, Rom. 8: *quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, an angustia?* et cetera. Ergo in ligno notatur cordis sanctitas; in foliis vero locutionis utilitas. Sunt autem tria in foliis: scilicet lacteitas in humore, viriditas in colore, et asperitas in palpatione; et significant tria quae sunt necessaria in locutione: scilicet puritas, delectabilitas et utilitas. Puritas in veritate, delectabilitas in honestate, et utilitas in verborum bonitate. Lacteitas per candorem, scilicet puritatem; viriditas, quae est color delectabilis, propter delectabilitatem; asperitas significat utilitatem. Sicut enim blandus sermo est noxius, quia seducit; sic asper utilis, quia corrigit. Quod haec sint necessaria, patet. De primo, Prov. 15: *purus sermo pulcherrimus* et cetera. De secundo, Prov. 16: *favus mellis verba composita.* De tertio, Ephes. 4: *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat* et cetera. Sic ergo notatur in foliis locutionis utilitas, in fructu autem notatur actionis sanctitas. Consideratur autem tria in fructu: intus rubicunditas, extra viriditas, in gustu vero suavitas; et significant haec tria quae necessaria sunt ad salutem. Oportet enim quod actio fiat in caritate, quae intelligitur in rubore: in medietate, ut non accedat ad extrema, ne fiat plus vel minus; hoc intelligitur in viriditate: est enim viriditas color medius: item ut fiat in humilitate, quae intelligitur in nigredine: item ut fiat cum hilaritate; quae intelligitur in gustus suavitate. Haec sunt necessaria in actione. De primo, 1 Corinth. 16: *omnia vestra in caritate fiant.* De secundo, Rom. 8: *rationabile obsequium vestrum.* Ne fiat scilicet plus vel minus. De tertio, Luc. 17: *cum omnia bona feceritis, dicite, quia servi inutiles sumus* et cetera. Gregorius: *qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, in ventum pulverem portat.* De quarto, 2 Cor. 8: *non ex tristitia aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus.* Haec omnia habuit beatus Bartholomaeus; et ideo congrue est significatus per ficum. Ergo passus describitur; sed in decoriatione passio exprimitur. Fuit enim ipse excoriatus propter tria. Primo, ut Deo tamquam verus agnus in holocaustum offerretur. Levit. 1: *detractaque pelle hostiae, artus in frustra concident, et subjicient in altari ignem strue lignorum ante composita* et cetera. Secundo, ut ab omni humore exsiccaretur; sic decoriatur arbor ut siccetur. De hac ficu Matth. 7: *numquid colligunt de tribulis ficus?* Item fuit excoriatus ut sicut serpens in aeternitate renovaretur. Matth. 10: *estote prudentes ut serpentes.* Prudentia serpentis est corium deponere, ut renovetur. Praemium subjungitur, ibi, *albi facti sunt rami ejus.* Rami animae, memoria, intelligentia et voluntas; rami vero corporis sensus

corporis. Memoria dealbabitur per comprehensionem aeternitatis; intelligentia in cognitione omnis veritatis; voluntas in perfruitione omnis desiderabilis. Rami corporis, idest sensus, dealbabuntur, quia quilibet sanctus recipiet jucunditatem. Dealbari ergo potentias animae et sensus corporis, nihil aliud est quam glorificari in receptione albae stolae. Apocalyp. 8: *laverunt stolas suas, et candidas eas fecerunt in sanguine agni* et cetera. Ad quam perducat et cetera.

[88708] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 61 *Profunda quoque fluviorum scrutatus est, et abscondita in lucem produxit*, Job 28. Satis proprie conveniunt haec verba beato Augustino: et notantur hic duo. Primo secretorum perscrutatio; secundo eorum manifestatio. Primum, ibi, *profunda quoque fluviorum scrutatus est*; secundum, ibi, *et abscondita produxit in lucem.* Circa primum sciendum, quod beatus Augustinus scrutatus est profunda quatuor fluviorum. Scripturae, creaturae, culpae et gratiae. Scrutatus est autem profunda triplicis Scripturae: scilicet philosophorum, haereticorum, et sanctorum. Propter primum fuit philosophus, propter secundum fuit haereticus, propter tertium fuit Catholicus. De primo, Jerem. 2: *quid tibi vis in via Assyriorum, ut bibas aquam fluminum?* De secundo ibidem: *quid tibi in via Aegypti, ut bibas aquam turbidam?* De tertio, Ps. 92: *elevaverunt flumina, domine, elevaverunt flumina vocem suam*, idest Scripturae. Quod scrutatus sit ipse libros philosophorum, dicit ipse in Lib. Confess.: ubi dicit, quod ab utroque doctore didicit omnes libros et artes quas liberales vocant: quod libros haereticos, dicit ipse in eodem libro: quod Catholicos, testatur ibidem. Scrutatus est quoque profunda triplicis creaturae: spiritualis, corporalis et compositae, hoc est angelicae, humanae, corporeae. Primum patet in libro quem fecit de hierarchia angelica; secundum in libro de spiritu et anima; tertium in libro Gen. ad litteram. Sic patet quod scrutatus est profunda fluminis creaturae. Dicitur autem creatura fluvius, quia fluit semper de esse ad non esse per corruptionem, et de non esse ad esse per generationem. Apoc. 17: *aquae multae, populi multi.* 2 Reg. 14: *omnes morimur, et quasi aqua dilabimur.* Scrutatus est etiam profunda tertii fluminis, idest culpae; et triplicis: scilicet originalis, actualis mortalis et venialis. De primo dicit in Lib. 1 Confes. de secundo, a secundo libro usque ad nonum. De tertio, in decimo libro. De his fluminibus dicitur in Psal. 136: *super flumina Babylonis illic sedimus, et flevimus, dum recordaremur tui, Sion.* Item scrutatus est profunda quarti fluminis, hoc est gratiae triplicis, scilicet praevenientis, subsequentis et perficientis: unde loquitur in libro de gratia de his omnibus. Similiter loquitur in Enchiridion de his fluminibus. Joan. 8: *qui credit in me, flumina fluent de ventre ejus aquae vivae*: et sic commendatur hic a diligenti secretorum perscrutatione. Secundo commendatur ab absconditorum manifestatione, ibi, *abscondita produxit in lucem*, scilicet cognitionis: abscondita Trinitatis, caelestis civitatis et Scripturae veritatis. Primum patet in Lib. de Trinitate; secundum in libro de civitate Dei; tertium in expositione Isaiae, Joannis, canticorum et Genesis, et aliorum multorum. Multa quoque alia abscondita produxit in lucem cognitionis, sicut patet in libris multis quos fecit et cetera.

[88709] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 62 *Justus de angustia liberatus est*, Prov. 11: justus dicitur beatus Joannes Baptista propter tria. Primo propter omnium virtutum possessionem; secundo propter carnis mortificationem; tertio propter liberam malorum correptionem. His tribus modis sumitur justitia. De primo, Luc. 1: *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero ma-*

tris suae. De secundo, Matth. 1: *erat indutus de pilis camelorum.* De tertio, Matth. 3: *genimina viperarum* et cetera. Marc. 6: *Joannes arguebat Herodem.* Fuit liberatus hodie a triplici angustia: scilicet carceris, corporis et saeculi. De primo, Marc. 6: *decollavit eum in carcere et attulit caput ejus in disco, et dedit illud puellae, et puella dedit matri suae.* De secundo, Psal. 142: *educ de custodia animam meam.* Verbum potest esse beati Joannis Baptistae. Rom. 7: *infelix ego homo. Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* De tertio, 1 Joan. ult.: *totus mundus in maligno positus est.* Joan. 15: *in mundo pressuram habebitis.* Ps. 136: *super flumina Babylonis, illic sedimus et flevimus.* Impius fuit Herodes specialiter propter tria in decollatione ejus. Primo, quia innocentem et sanctum condemnavit. Marc. 6: *sciens eum virum justum et sanctum, custodiebat eum, et multa audito eo faciebat, et libenter audiebat eum.* Secundo, quia eum qui salutem suam procurabat, decapitavit. Ibidem: *non licet tibi habere uxorem fratris tui.* Tertio, quia caput prophetae Dei donavit pro uno saltu. Marci 6: *cumque introisset filia ipsius Herodiadis, et saltasset, et placuisset Herodi, simulque recumbentibus, rex ait puellae: pete a me quod vis* et cetera. Fuit autem traditus Herodes in triplicem angustiam pro beato Joanne: in angustiam regni amissionis, incarcerationis et aeternae damnationis. Tradit enim Josephus quod parum post decollationem beati Joannis, exercitus regis Archelai eum regno privavit, et captum ligavit, et postmodum eum Deus aeternis tormentis damnavit: ideo malum est esse impium. Prov. 16: *impium quoque ad diem malum.* Sed pium est esse justum. Prov. 10: *justitia vere liberabit a morte* et cetera.

[88710] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 63 *Egredietur virga de radice Jesse*, Isa. 11.

[88711] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 64 *Ego si exaltatus fuero, omnia traham ad meipsum* etc., Joan. 12. In his verbis duo notantur: scilicet modus patiendi, et utilitas ipsius passionis. Modus dicitur, ibi, *si exaltatus fuero*: utilitas, ibi, *omnia traham ad me ipsum.* Phil. 2: *propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Psal. 109: *de torrente in via bibet, propterea exaltavit caput.* Tertio, quia merito suae passionis exaltavit nos, cum essemus vilissimi et abjecti. Jerem. 2: *quam vilis facta es nimis, iterans vias tuas. Et ab Aegypto confunderis, sicut confusa es ab Assur.* Psal. 117: *dextera domini fecit virtutem, dextera domini exaltavit me* super Angelos. Psal. 8: *elevata est magnificentia tua super caelos.* Joan. 12: *volo, pater, ut ubi sum ego, illic et minister meus sit.* Quarto ut ostendatur quia quod vile est in conspectu hominum, exaltatum est in conspectu Dei; et e contra humile in conspectu hominum, exaltatum est in conspectu Dei. Quinto ut ostenderet modum exaltationis, quia per humilitatem: unde humiliavit se, formam servi accipiens. Luc. 14: *qui se humiliat, exaltabitur.* Sequitur: *omnia traham ad meipsum.* Attractio naturaliter fit sex modis. Primo per quamdam assimilationem, sicut faciunt aucupes: ita Christus suscepit formam hominis ut ad se traheret. Rom. 8: *Deus mittens filium suum in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.* Homo enim erat in regione dissimilitudinis: unde dixit ironice Gen. 3: *ecce Adam factus est quasi unus ex nobis.* Secundo per quamdam concavitatem, sicut spongia aquam. Concavitas Christi ejus humanitas fuit. Matth. 15: *venite ad me omnes*: et statim subjungit: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Bernardus: *omnino currimus*

post te, domine, propter mansuetudinem tuam. Tertio per colligationem: dominus attraxit nos miserabilibus funibus. Oseae 9: *in funiculis Adam traham te.* Quarto per dulcem allectionem. Joan. 6: *verba vitae aeternae habes*: et idem: *nunquam sic locutus est homo.* Augustinus in Lib. Confess. *vulnerasti cor meum verbo tuo, et amavi te.* Quinto per repromissiones. Dan. 12: *et qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellae fulgebunt in perpetuas aeternitates.* Matth. 20: *ite et vos in vineam meam: et quod justum fuerit dabo vobis.* Sexto propter naturalem appetitionem, sicut ignis extendit se sursum, terra vero deorsum: unde quia centrum est sursum, nunquam potest quiescere deorsum. Unde Joan. 18: *in mundo pressuram habebitis, in me autem pacem.* Augustinus in Lib. Conf.: *suspensus eram ad te* et cetera. Gregorius: *cum omnia sint facta ad quaerendum Deum, nihil humanae menti sufficit quod non sit Deus.* Augustinus: *tantae siquidem dignitatis est humana conditio, ut nullum bonum, praeter summum, possit sufficere.* Unde ex ipso verbo ipse probat peccatores non esse: *cum exaltatus fuero, omnia traham ad meipsum*, idest peccatores: et non fuerunt tracti: ergo peccatores nihil sunt. Homo dicitur omnia, quia est finis omnium, quia ultimo factus, quia propter eum facta sunt omnia: Psal. 8: *omnia subjecisti sub pedibus ejus*: vel quia est capax omnium, vel quia habet participationem cum omnibus, sicut dicit Gregorius super illo verbo, *praedicate Evangelium omni creaturae.* Rogemus ergo dominum.

[88712] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 65 *Vidit Jesus hominem sedentem in telonio, Matthaeum nomine* etc., Matth. 9. In isto Evangelio tria notantur. Primo magna domini nostri Jesu Christi benignitas; secundo beati Matthaei sanctitas; tertio magna Pharisaeorum caecitas. Magna Dei benignitas notatur in quinque. Primo in Matthaei sanctificatione; secundo in ejus ad apostolatum vocatione; tertio in familiari cum eo et cum aliis publicanis comestione; quarto in Pharisaeorum peccatorum confutatione; quinto in ipsius misericordiae commendatione. Magna enim benignitas fuit quod tam magnum peccatorem justificavit vel sanctificavit, quod ad apostolatum vocavit, quod cum eo tam familiariter manducavit; quod Pharisaeos qui peccatores contemnebant, confutavit; quod tantum divinam misericordiam commendavit. Primum ibi: *vidit.* Deus eum vidit quadruplici oculo: scilicet gratiam infundendo. Eccli. 11: *est homo marcidus, egens recuperatione*: et post: *oculis Dei respexit illum in bono*: quod totum satis bene exponitur de beati Matthaei vocatione. Secundum ibi: *vocavit eum.* Isa. 41: *vocavi te, et non cognovisti* etc., hoc est, non cognoscebas, cum esses magnus peccator, et vocavi te ad apostolatum. Tertium ibi: *et factum est cum discumberet in domo.* Quartum ibi: *non est opus valentibus medico, sed male habentibus*; quasi dicat, vos non me indigetis, quia vos sanos reputatis. Quintum ibi: *euntes discite quid est: quia misericordiam volo, et non sacrificium.* Sanctitas Matthaei notatur similiter in quinque. Primo in omnium desertione; secundo, in veloci obedientia; tertio in Christi imitatione; quarto in hospitalitatis exhibitione; quinto in omnium peccatorum suorum manifestatione. Primum ibi: *relictis omnibus.* Secundum ibi: *surgens*: statim enim domino praecipienti obedivit. Psal. 17: *in auditu auris obedivit mihi.* Tertium ibi: *secutus est eum* imitando. Ephes. 5: *imitatores Dei estote.* Hoc est totum bonum hominis, sicut dicit Augustinus, ut imitetur Christum, ut fugiat quae ipse contempsit, et eligat quae ipse elegit. Quartum ibi: *fecit ei convivium magnum*: Heb. 11: *hospitalitatis nolite oblivisci: per hanc enim quidam placuerunt Deo, Angelis hospitio receptis*:

quanto magis recepto ipso domino? Quintum ibi: *publicanus Matthaeus nomine.* Cum enim fuerit binomius, voluit se vocare illo nomine quo magis erat notus, ut sic magis cognosceretur peccatum suum. Alii autem Evangelistae vocaverunt eum nomine suo. Pharisaeorum caecitas notatur in quinque. Primo, quia peccata sua gravia non videbant. Secundo, quia aliorum minus gravia judicabant: habebant enim in corde suo superbiam, quae est maximum peccatorum omnium; et invidiam vel avaritiam vel luxuriam, quae sunt minora, contemnebant. Matth. 7: *hypocrita, ejice primum trabem de oculo tuo; et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui* et cetera. Tertio, quia quem laudare debebant, vituperabant. Laudandus est quis de misericordia et benignitate corporali: haec reprehendebant. Prov. 22: *novit justus*, idest Christus, *animas jumentorum suorum*, scilicet per praedestinationem: *viscera autem impiorum*, idest Pharisaeorum hypocritarum *crudelia.* Quarto, quia unde debebant gaudere, invidebant. Invidebant Deum misericordem. Psal. 88: *misericordias domini in aeternum cantabo.* Quinto, quia unde debebant illuminari, excaecabantur: quoniam de Dei misericordia detrectabant. Eccl. 36: *ostende nobis lucem miserationum tuarum.* Haec fiebant ibi: *et mirabantur Pharisaei, dicentes: quare cum publicanis et peccatoribus manducatis et bibitis?* Pharisaeorum caecitas est fugienda, Matthaei sanctitas imitanda, et Dei benignitas diligenda et laudanda et cetera. Rogemus.

[88713] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 66 *In omni loco oculi domini contemplantur bonos et malos*, Prov. 15. In his verbis notantur tria. Primo Dei providentia; secundo ejus bonitas; tertio ipsius justitia. Primum ibi, *in omni loco*; secundum ibi: *bonos*; tertium ibi, *et malos.* Circa primum sciendum, quod in triplici loco contemplatur dominus, secundum quod in triplici loco contingit esse rationabilem creaturam: in loco luminoso, in loco tenebroso, et in loco luminoso et tenebroso. Locus luminosus est caelum Empyreum, ubi est lumen sine tenebris; locus tenebrosus est Infernus, ubi sunt tenebrae sine lumine; locus luminosus et tenebrosus est iste mundus, ubi est lumen et tenebrae. Primus locus intrinsecus, secundus extrinsecus, tertius medius. In primo contemplatur tantum bonos, in secundo tantum malos, in tertio bonos et malos. De primo Gen. 2: *fons egreditur de loco voluptatis.* De secundo, Lucae 17: *ne ipsi veniant in locum tormentorum.* Deuter. 32: *invenit eum in terra deserta, et in loco horroris et vastae solitudinis.* De tertio, Job 24: *Deus dedit ei locum poenitentiae, et ille abutitur eo in superbiam.* Propter hoc enim ponitur homo in mundo isto, ut agat poenitentiam. Jud. 2: *ascendit Angelus domini de Galgala in locum flentium.* Est autem timenda visio Dei maxime ex tribus. Primo, quia judicat; secundo, quia videt tenebrosa; tertio, quia nemo se potest a visione ejus abscondere. Abscondita, quia nullus potest post parietes latere; occulta videt, quia omnes cogitationes cordis. De his omnibus Eccli. 34: *oculi ejus multo lucidiores sole.* Sic ergo hic notatur Dei providentia. In hoc quod addit *bonos*, significat, ad bonum. Videt autem eos primo ut ab omni malo eripiat; secundo ut orationes eorum exaudiat; tertio ut misericordiam exhibeat; quarto ut bonum gratiae conferat; quinto ut in omnibus protegat; sexto ut bonum gloriae tribuat. De primo, Psal. 32: *oculi domini super metuentes eum.* De secundo, Psal. 33: *oculi domini super justos, et aures ejus in preces eorum.* De tertio, Jer. 24: *et ponam super eos oculos meos ad planctum.* De quarto, Eccli. 11: *oculus domini respexit illum*, idest in bonum. De quinto, Psal. 32: *oculi domini super timentes eum*: et sequitur: *in eis qui*

sperant super misericordia ejus. De sexto, Isa. 49: *glorificatus est in oculis domini.* Videt ergo bonos ex sua bonitate; videt autem malos ex sua justitia. Videt autem eos quatuor modis. Primo, eorum opera considerando; secundo, super malis eorum indignando; tertio, condemnando; quarto eis non parcendo; quinto, poenam velociter inferendo. De primo, Eccli. 9: *opera omnis carnis*, idest carnalium, *coram illo; et non est quicquam absconditum ab oculis ejus* de secundo Isa. 59: *et vidit dominus, et malum apparuit in oculis ejus.* De tertio, Amos 9: *oculi domini super regnum peccatoris, ut conterat illud.* De quarto Ezech. 16: *non pepercit super te oculus.* Videt ergo malum ex justitia. Isti sunt duo oculi: bonitas, qua respicit. Bonos; et justitia, qua videt malos. In istis ergo notatur Dei providentia, et ejus bonitas, et ipsius justitia. Providentia reverenda, bonitas diligenda, justitia metuenda.

[88714] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 67 *Angeli eorum semper vident faciem patris mei*, Matth. 18. In his verbis notantur tria de Angelis. Primo Angelorum benignitas; secundo sanctorum Angelorum jucunditas; tertio jucunditatis aeternitas. Primum ibi, *Angeli eorum*; secundum ibi: *faciem patris*; tertium ibi: *semper.* Magna benignitas Angelorum notatur in hoc quod dicuntur nostri; et bene nostri: quia quam cito anima creatur, datur ei Angelus: quia sine dubio maximum est tam nobilem creaturam servire homini peccatori et ingrato frequenter. Servire autem dicuntur nobis tripliciter: scilicet purgando, illuminando et perficiendo. Istae enim tres operationes conveniunt omnibus hierarchiis, sicut dicit Dionysius. Primum pertinet ad mali remotionem; secundum ad intellectus illuminationem; tertium ad affectus perfectionem. Primo enim a malis purgamur, in intellectu illuminamur, in affectu perficimur. Purgamur per remotionem pravitatis et dissimilitudinis; illuminamur per susceptionem divini luminis; perficimur per inflammationem divini amoris. De primo Dionysius: *oportet purgandos puros effici, et ab omni liberari dissimilitudinis effusione.* De secundo ibidem: *oportet illuminandos impleri divino lumine, et ad contemplandam placidissimam virtutem castissimis mentis oculis reducendos.* De tertio, ibidem: *oportet instaurandos participes fieri sacramentorum perfectivae scientiae.* Et quia nobis haec faciunt, dicuntur Angeli nostri: quia faciunt nobis octo servitia. Sic ergo notatur eorum benignitas. Beatitudinis eorum jucunditas notatur, ibi, *faciem patris mei.* Facies quippe ejus est admirabilis, delectabilis, amabilis et desiderabilis. Admirabilis propter majestatis infinitatem; delectabilis propter gratiarum multiplicitatem; amabilis propter ineffabilis pulchritudinis claritatem; desiderabilis propter gloriae aeternitatem. De primis duobus, Esther 9: *valde es admirabilis, domine, et facies tua plena gratiarum.* Augustinus: *tanta est jucunditas divini aspectus, ut nunquam videri possit sine amore.* De secundo, 1 Petr. 1: *in quem desiderant Angeli prospicere.* Satis jucundum est videre faciem tam admirabilem, tam delectabilem. Tertio notatur beatitudinis aeternitas, ibi, *semper*: et importat tria: quod sine intermissione, sine fine, et tota jucunditas eorum erit simul. Ergo sancti Angeli, etsi ad exteriora officia admittantur, ab intimis contemplationibus nunquam recedunt. Boetius: *aeternitas est vitae possessio tota simul.* Ad quam aeternitatem perducat nos et cetera.

[88715] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 68 *Justum deduxit dominus per vias rectas, et ostendit illi regnum Dei*, Sap. 11. In his verbis notantur duo. Primo sanctorum meritum, ibi, *justum deduxit.* Secundo praemium sanctorum, ibi, *ostendit illi regnum.* Circa meritum notan-

tur tria. Primo causa a qua est meritum; secundo in qua est meritum; tertio secundum quam est meritum. Causa efficiens meriti est Deus; causa in qua est meritum, est justum; causa secundum quam est meritum, est via recta. Haec est formalis. Primum, ibi, *dominus*; secundum, ibi, *justum*; tertium, ibi, *per vias rectas.* Est autem dominus causa efficiens meriti quatuor modis. Primo, faciendo idoneum ad merendum; secundo, movendo ad volendum; tertio, juvando ad faciendum; quarto, conservando ad perseverandum. Primum, facit per gratiam praevenientem; secundum, per gratiam subsequentem; tertium, per gratiam proficientem; quartum, per gratiam consummantem. De primo, 1 Cor. 4: *Deus est qui operatur in nobis.* De quarto, Phil. 1: *qui coepit in vobis opus bonum, ipse perficiet usque in diem Christi Jesu* et cetera. De his, 1 Cor. 15: *gratia Dei sum id quod sum; et gratia ejus in me vacua non fuit.* Circa secundum sciendum, quod justus dicitur multipliciter, secundum quod justitia dicitur multipliciter. Justitia enim dicitur innocentia. Glossa super illud Exod. 13: *occidit dominus omne primogenitum: mors primogenitorum est amissio justitiae naturalis, qua sibi homines sociales sunt.* Secundo dicitur justitia humilitas. Matth. 3: *sic decet nos implere omnem justitiam*: Glossa, *idest humilitatem.* Tertio dicitur justitia bona voluntas. Anselmus: *justitia est rectitudo voluntatis conservata propter se.* Quarto justitia dicitur misericordia. Augustinus: *justitia est in miserendo miseris.* Quinto justitia dicitur jus reddens unicuique quod suum est. Isidorus: *justitia est virtus, qua redditur unicuique quod suum est.* Sexto justitia dicitur gratia justificans. Rom. 5: *justificati gratis per gratiam ipsius.* Septimo justitia dicitur omnis bonitas. Heb. 1: *dilexisti justitiam*: Glossa *idest omnem bonitatem.* Octavo dicitur justitia perseverantia in bono opere: unde in definitione: *justitia est constans et perpetua voluntas animi.* Justus ergo dicitur qui servat innocentiam, qui habet gratiam justificantem, rectam voluntatem, humilitatem et misericordiam; qui reddit unicuique quod suum est; qui habet omnem bonitatem et perseverantiam in bonitate. Sequitur: *per vias rectas.* Rectae sunt illae per quas recte itur ad vitam aeternam. Illae autem sunt quinque. Primo caritas. 1 Cor. 13: *adhuc excellentiorem vobis viam demonstro.* Secundo paupertas. Matth. 5: *beati pauperes spiritu.* Tertio, *tribulationum tolerantia.* Act. 13: *per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei.* Quarto, obedientia. Gregorius super illud Matth. 2: *per aliam viam reversi sunt in regionem suam. Per aliam viam redire monemur; ut qui propter inobedientiam a Paradiso cecidimus, per obedientiam revertamur.* Quinto veritas. Anselmus: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* Psal. 24: *universae viae domini misericordia et veritas.* Sic ergo in praemissis notatur sanctorum meritum; in sequentibus praemium ostenditur, ibi, *ostendit illi regnum Dei.* Regnum Dei dicitur civitas caelestis, sive beatitudo aeterna, quae dicitur proprie regnum Dei: ad quod nos perducat et cetera.

[88716] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 69 *Mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini nostri Jesu Christi*, Gal. 6. *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis; et ego reficiam vos*, Matth. 11.

[88717] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 70 *Vocans ab oriente avem, et de terra longinqua virum voluntatis meae*, Isa. 46. Possunt haec verba exponi de beato Dionysio: et notantur hic tria ad ejus commendationem. Primo ejus dignitas; secundo sapientiae ipsius claritas; tertio contemplationis sublimitas. Primum, ibi, *vocans.* Magna dignitas est vocari a rege caeli, a

dominatore Angelorum, a domino omnium. Secundum, ibi, *ab oriente.* Tertium, ibi, *avem.* Circa primum sciendum, quod dominus vocavit b. Dionysium quadrupliciter. Primo ad sanctitatem, radiis virtutum eum illuminando; secundo, ad praedicationis effectum, eum in episcopali dignitate sublimando: tertio, a Graecia in Franciam deducendo, et eam per ipsum illuminando; quarto, de mundo ad caelum cum gloria martyrii coronando. De primo, actuum 17: *in quibus et Dionysius Areopagita credidit.* De aliis tribus in legenda sua. In hoc ergo quod dicitur, *vocans*, notatur ejus dignitas. *Ab oriente*, sapientiae claritas: et exponitur tribus modis. Primo ad litteram: ab oriente enim venit in occidentem, ut tamquam verus sol partes occiduas illuminaret. Secundo, *ab oriente*, idest ab Athenis. Oriens enim est principium luminis, cum ab eo veniat omne lumen; et Athenis principium et caput erat tunc omnis philosophiae et sapientiae. Tertio, *ab oriente*, idest sapientis claritate: habuit enim multiplicem sapientiam, cum philosophus fuerit. Contemplationis ejus sublimitas notatur, ibi, *avem*: volavit enim tamquam avis, altissima contemplando. Volavit autem tripliciter in caelum: in caelum humanae naturae, in caelum angelicae naturae, in caelum sanctissimae Trinitatis. In primo caelo vidit subcaelestem hierarchiam; in secundo vidit caelestem hierarchiam et cetera.

[88718] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 71 *Ecce ego mitto vos sicut agnos inter lupos*, Luc. 10. In his verbis tria notantur. Primo datur sanctis confidentia; secundo subjungitur eorum innocentia; tertio subditur iniquorum malitia. Primum notatur, ibi, *ecce ego mitto vos*: qui sum bonus, ut velim defendere; sum sapiens, ut sciam protegere; sum omnipotens, ut possim eripere. Cum ego, inquam, sic bonus, sic sapiens, sic potens mittam vos, debetis in omnibus confidere. De primo, Joan. 10: *ego sum pastor bonus: bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis*, scilicet defendendis. De secundo, Joan. 18: *cum essem cum eis, servabam eos.* De tertio, Isa. 40: *in brachio suo protegit agnos*, idest in potentia sua defendit eos. In brachio enim intelligitur fortitudo. Secundum vero ibi, *sicut agnos.* Agni dicuntur sancti propter tria. Primo propter innocentiam; secundo propter simplicitatem; tertio propter mansuetudinem. Sic sancti sunt innocentes malum non faciendo; sunt simplices, intentionem suam ad Deum dirigendo, mansueti, mala illata sine animi amaritudine sustinendo. De primo, 2 Cor. 6: *nemini dantes ullam offensionem.* 2 Petr. 3: *satagite immaculati inveniri.* De secundo, Matth. 10: *estote simplices sicut columbae.* De tertio, Jer. 1: *ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam* et cetera. Iniquorum malitia notatur, ibi, *inter lupos*: et dicuntur mali lupi propter tria. Primo, propter nequitiam; secundo, propter invidiam; tertio, propter saevitiam. Lupus est animal rapax; ideo significat in malis nocendi nequitiam: habet visum corruptivum, quia aufert homini vocem, si primo eum videat quin videatur ab eo; ideo significat invidiam: est animal crudele, ideo significat malorum saevitiam. De nocendi nequitia, Jer. 5: *lupus ad vesperam vastavit eos.* De invidia, Genes. 17: *fera pessima devoravit filium meum Joseph*, idest invidia. De tertio, Sophon. 3: *judices ejus lupi vespere non derelinquebant in mane* et cetera. Beatus iste sanctus, sicut agnus innocens; similiter mansuetus in medio iniquorum cum dicta protectione, sapientia et bonitate custoditus, reductus est ad ovile vitae aeternae: ad quam nos perducat et cetera.

[88719] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 72 *Cibavit illum pane vitae et intel-*

lectus, et aqua sapientiae salutaris potavit illum, et firmabitur in illo, Eccli. 15. *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.*

[88720] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 73 *Vos non estis de hoc mundo; sed ego elegi vos de mundo: propterea odit vos mundus*, Joan. 15. In his verbis notantur tria. Primo, sanctorum dignitas; secundo, Christi benignitas; tertio, mundi malignitas. Primum ibi, *vos non estis de hoc mundo.* Magna est dignitas sanctorum, quod non sunt cives hujus saeculi nequam, sed sunt cives caeli. Eph. 2: *estis cives sanctorum.* Dicuntur autem sancti non esse de mundo, propter tria. Primo, quia mundum, et omnia quae ejus sunt, despiciunt; secundo, quia mundus eos persequitur: tertio, quia non secundum morem mundi vivunt. De primo, Matth. 2: *ecce nos reliquimus omnia.* 1 Joan. 2: *nolite diligere mundum.* Philip. 4: *omnia arbitratus sum ut stercora.* De secundo, Joan. 15: *si de mundo essetis, mundus quod suum est diligeret: quia vero de mundo non estis, propterea odit vos mundus.* Item non vivunt secundum mores mundi. Mores mundi sunt gaudere, deliciis affluere; mores vero sanctorum sunt tristari flere et affligi. Joan. 16: *mundus gaudebit: vos autem contristabimini.* Item dicit apostolus: *nostra conversatio in caelis est*, et non in mundo. Benignitas Christi notatur in secunda clausula, ibi, *ego elegi vos de mundo.* Primo elegit tam viles servos quam eligeretur. Joan. 15: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos* et cetera. Elegit autem dominus sanctos de mundo propter tria. Primo propter ipsius mundi malignitatem; secundo, propter poenarum, quae in eo sunt, multiplicitatem; tertio, propter pereundi necessitatem. De primo, Joan. 5: *totus mundus in maligno positus est.* De secundo, Gregorius. *Contemnendus est hic mundus, etiam si rebus prosperis animam demulcet: nunc autem quia tot calamitatibus premit, quid aliud nisi ut contemnatur clamat?* De tertio, 1 Joan. 2: *et mundus transit et concupiscentia ejus.* Mundi malignitas notatur in tertia clausula, ibi, *propterea odit vos mundus*: et apparet magna iniquitas, qua mundus odit sanctos, maxime propter tria. Primo, quia ab ipsis mundus illuminatur; secundo, quia per ipsos a periculis liberatur; tertio, quia per ipsos salvatur. De primo, Matth. 5: *vos estis lux mundi.* Philip. 3: *vos estis testes lucis in mundo.* De secundo, Genes. 19: *si invenero ibi justos, parcam eis* et cetera. Unde sequitur quod sancti sunt causa quod mundus non perit. Item mundus per sanctos salvatur: unde uni ex eis dictum est, Gen. 41: *vocavit nomen ejus salvatorem mundi*: et Isa. 19: *mittet eis salvatorem* et cetera. Patet quod sanctis istis conveniant verba ista. Ipsi non fuerunt de mundo, sed electi a Deo; ideo mundus odivit eos et occidit: et propter hoc venerunt ad vitam aeternam: ad quam et cetera. De eodem: *propter te mortificamur tota die.*

[88721] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 74 *Videns Jesus turbas, ascendit in montem*, Matth. 5. In his verbis duo notantur: scilicet Dei benignitas, et ipsius majestas: videns Jesus turbas: quas Deus vidit diversis temporibus oculis suae bonitatis. Prima fuit turba Angelorum, quam vidit in initio temporis, eos in beatitudine confirmando. Gen. 1: *vidit Deus lucem, quod esset bona*, idest angelicam naturam, dicit Augustinus. Secunda patriarcharum, quam vidit, eos fide illuminando. Oseae 9: *in cacumine ejus vidit patres eorum*, idest in sublimitate sanctitatis. Tertia, turba prophetarum, quam vidit, prophetali radio illuminando. Jer. 1: *priusquam te formarem in utero, novi te.* Quarta, turba apostolorum, quam vidit, eos ad praedicationis officium mittendo. Matth. 4: *vidit duos fratres, et ait illis: venite post me; faciam vos fieri piscatores hominum.*

Quinta, turba martyrum, quam vidit, eos in passione consolando. Psal. 33: *oculi domini super justos.* Sexta, turba confessorum, quam vidit, eos luce scientiae illuminando. Psal. 32: *oculi domini super timentes eum.* Septima, turba virginum, quam vidit, sibi inseparabiliter copulando. Apoc. 14: *hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati*: et post: *hi sequuntur agnum quocumque ierit.* Istae sunt septem turbae, de quibus dicitur in Evangelio. Primae turbae convenit prima beatitudo, scilicet: *beati pauperes spiritu* idest Angeli humiles, qui pauperes extiterunt superbia, qua dives et plenus fuit Lucifer cum suis sequacibus. Secunda, patriarchis, qui fuerunt mites, qui tot minis lacessiti mansuetudinem servabant; et ideo data est eis terra promissionis. Tertia, prophetis, qui propter mala quae videbant, fletibus vacabant. Quarta apostolis, qui tantam habuerunt famem justitiae, quod ut satiari possent, eam per totum mundum quaerebant. Quinta, scilicet misericordia, martyribus; qui ita fuerunt pleni misericordia ut eam suis persecutoribus impenderint. Sexta virginibus, qui munditiam corpore et mente servabant. Septima confessoribus, qui ut pacifice possent vivere, ab omni inquietudine se segregabant. In visione ergo turbarum apparet ejus bonitas; sed in montis ascensione apparet ejus majestas. Ascendit, inquam, in montem: ascendit in triplicem montem. Primus mons, patris divinitas; secundus, matris virginitas; tertius, caeli sublimitas. De primo, Psal. 57: *mons in quo beneplacitum est Deo habitare in eo.* Dominus enim inhabitat inaccessibilem lucem aeternitatis. 1 Timoth. 1: *lucem inhabitat inaccessibilem.* De secundo, Dan. 4: *lapis abscissus est de monte sine manibus*: quia natus est Christus de virgine sine opere humano. De tertio, Psal. 23: *quis ascendet in montem domini?* Primum montem ascendit ab aeterno in sua a patre generatione; secundum in incarnatione; tertium in ascensione. De primo, Matth. ult.: *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum*: hoc est, ascendisse me ab aeterno, modo apparet. De secundo, Isa. 19: *ascendit dominus super nubem levem* et cetera. De tertio, Ephes. 3. In prima ascensione apparet aeternitas, in secunda ejus humanitas, in tertia ejus gloria. In prima, est adorandus; in secunda, amandus; in tertia, desiderandus et cetera.

[88722] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 75 *Scidi pallium meum, evulsi capillos et barbam, et sedi moerens*, Esth. 9. Haec verba possunt exponi de beato Martino: et notantur hic tria, quae fecit in triplici statu: scilicet in statu militis, in statu monachi, et in statu episcopi fuit enim miles, monachus et episcopus. Miles pallium scidit ad litteram, et pauperi nudo dedit. Isai. 4: *cum videris nudum, operi eum.* Monachus capillos evulsit, idest temporalia reliquit, quae per capillos designantur. Episcopus moerens sedit, quia ad episcopum pertinet peccata subditorum flere. Jerem. 2: *quis dabit capiti meo aquam (...) ut lugeam peccata populi mei?* Moraliter in verbis istis notantur tria necessaria poenitenti: scilicet contritio, confessio et carnis maceratio. Primum ibi, *moerens.* Est enim contritio dolor de peccatis. Psal. 6: *lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrymis meis stratum meum rigabo* et cetera. Secundum ibi, *evulsi capillos et barbam*, idest peccata mentis et carnis, scilicet carnalia et spiritualia, quae radenda sunt novacula confessionis. Ezech. 5: *sume tibi gladium acutum radens pilum* et cetera. Carnis maceratio pertinet ad satisfactionem. Nota ibi, *scidi pallium.* Per pallium intelligitur corpus, Cant. 5: *tulerunt pallium meum*, idest corpus: vox est Martini et cetera.

[88723] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 76 *Mulier diligens, corona est viro*

suo, Prov. 12. Haec verba possunt exponi de beata Caecilia; et notantur hic tria de ea. Primo ipsius natura exprimitur; secundo virtus subjungitur; tertio virginitatis praemium exprimitur. Primum, ibi, *mulier*; secundum, ibi, *diligens*; tertium, ibi, *corona est viro suo.* Circa primum sciendum, quod beata Caecilia fuit mulier speciosa, gratiosa et gloriosa. Speciosa propter tria. Primo propter virginitatis candorem; secundo propter martyrii ruborem; tertio propter corporis decorem. Fuit ergo virgo, martyr et pulchra. De primis duobus Cant. 1: *ecce tu pulchra es, amica mea.* De tertio in legenda sua. Gratiosa fuit in tribus: Deo per humilitatem, Angelis per puritatem, et hominibus per benignitatem. De primo, 1 Petr. 1: *humilibus dat gratiam.* Gloriosa fuit propter tria in rationabili: propter aureolam praedicationis, in irascibili propter aureolam martyrii, in concupiscibili propter aureolam virginitatis. Fuit enim praedicatrix, martyr et virgo. Patent haec in legenda sua. Circa secundum sciendum, quod fuit diligens in quinque. Primo in carnis maceratione; secundo in Dei dilectione; tertio in devota oratione; quarto in eleemosynarum elargitione; quinto in aliorum conversione. De primo: *Cilicio Caecilia carnem domabat.* De secundo: *cantantibus organis Caecilia soli Deo decantabat.* De tertio: *non diebus nec noctibus a collocutione Dei et oratione cessabat.* De quarto, in legenda de pauperibus quos misit ad Urbanum. De quinto, patet in conversione viri confratris: unde sequitur: *corona est viro suo* in vita aeterna; fuit viro suo moraliter.

[88724] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 77 *Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem* etc., Cant. 8. Satis patet quomodo haec verba conveniunt beato Clementi. Tanta enim fuit in eo caritas quod omnes aquae maris non potuerunt eam extinguere. Notantur autem hic tria circa passionem ejus. Primo ejus passionis acerbitas; secundo perseverantiae constantia; tertio ipsius caritas. Primum, ibi, *aquae multae*, idest marinae, quod est omnium aquarum congregatio, in quo fuit submersus beatus Clemens. Secundum, ibi, *non potuerunt extinguere.* Nulla enim tribulatio eum potuit ab amore Christi separare. Rom. 8: *quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio* et cetera. Tertium, ibi, *caritatem.* Sunt enim quatuor actus caritatis specialiter, qui fuerunt in beato Clemente. Primus actus est unire diligentem cum dilecto, idest hominem cum Deo. Secundus vivificare: et de his duobus Augustinus (alius auctor) in Lib. de spiritu et anima: *quid est caritas, nisi vita copulans diligentem cum dilecto?* Tertius diligere. Dionysius: *amorem*, inquit, *sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive naturalem dicimus quamdam unitivam virtutem superiora moventem ad inferiora in providentiam aequiformem, in socialem vicissitudinem, novissimam substantiam ad meliorum et superpositorum conversionem.* Quartus actus caritatis est desiderare praesentiam dilecti continuam. Augustinus in Lib. de moribus: *caritas est rectissima animae nostrae conversio, qua nos jungimur Deo.* Cant. 2: *nuntiate dilecto, quia amore langueo* et cetera.

[88725] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 78 *Sapiens mulier aedificat domum suam*, Prov. 14. Haec verba possunt exponi de beata Catharina: et notantur hic duo. Primum ejus sapientia; secundum utilitas. Primum ibi: *sapiens mulier*; secundum ibi: *aedificat domum suam.* Circa primum sciendum, quod beata Catharina significatur per tres mulieres sapientes, de quibus invenitur in textu. Prima mulier sapiens Abigail. 1 Reg. 25: *erat autem mulier sapiens et*

speciosa. Secunda mulier Thecuitis. 2 Reg. 14: *misit, et tulit inde mulierem sapientem.* Tertia mulier Debora. Judicum 5: *et clamavit mulier sapiens* et cetera. Prima mulier fuit sapiens in Ethica: miro enim modo philosophata est de moribus, sicut patet ibidem. *Malitia*, inquit, *non inveniatur in te omnibus diebus vitae tuae.* Secunda mulier sapiens fuit in physica, quia locuta est de naturis rerum. *Omnes*, inquit, *morimur, et quasi aquae dilabimur in terram quae non revertuntur.* Tertia mulier fuit sapiens in logica: est enim logica rationalis scientia, inquirens verum. Ipsa rationabiliter loquendo respondebat veritatem. Haec est quae dicit: *nonne ego sum quae impendo veritatem?* et cetera. Et in ista triplici sapientia fuit sapiens b. Catharina, sicut in legenda sua dicitur. Prima mulier liberavit Nabal per suam sapientiam, secunda Absalon, tertia civitatem. B. Catharina sua sapientia liberavit philosophos a damnatione perpetua ad Christi fidem convertendo; liberavit fideles in fide Christi confirmando; liberavit Ecclesiam a confusione, regem et philosophos convertendo. Per Nabal, qui interpretatur stultus, significantur illi quorum sapientiam stultam fecit Deus. 1 Corinth. 1: *nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi?* Per Absalon fideles interpretantur: est enim patris luctus vel amaritudo: Christus autem pro fidelibus flevit et passiones et amaritudines sustinuit. 2 Pet. 2: *Christus passus est pro nobis* et cetera. Thren. 3: *recordare paupertatis et transgressionis meae* et cetera. Civitas vero figurat Ecclesiam. Psal. 121: *Jerusalem, quae aedificatur ut civitas.* Fuit ergo sapiens mulier, scilicet quia utilitas sapientiae ejus aedificavit Ecclesiam tripliciter. Primo, lapides in ejus aedificio construendo; secundo, constructos confirmando; tertio, destructori resistendo. Primum patet in philosophis, quos in aedificationem Ecclesiae collocavit; secundum patet in fidelibus, quos verbis et exemplis confirmavit. Tertium in rege, quem confutavit. Et propter istas sapientias habuit quinque alias sapientias, quae sunt sapientiae sanctorum. Prima est Deum timere. Secunda, a malo recedere. De his duobus Job 28: *ecce timor domini, ipse est sapientia*, ecce primum: *et recedere a malo intelligentia*, ecce secundum. Tertia sapientia sanctorum est bona agere. Quarta, mala pati. Quinta, in his perseverare. Augustinus: *sapientia sanctorum est bona agere, et pati mala, et in his perseverare.* In istis sapientiis studere debemus et cetera.

[88726] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 79 *At illi continuo, relictis retibus, secuti sunt eum*, Matth. 4. Tria docent nos hic isti apostoli exemplo suo. Primum continuo Deo obedire; secundum retia relinquere; tertium post ipsum ire. Primum ibi, *continuo*; secundum ibi, *relictis retibus*; tertium ibi, *secuti sunt eum.* Circa primum nota, quod propter quatuor maxime debemus continuo Deo obedire. Primo, quia continuo desinimus; secundo, quia continuo veniet inobedientibus ira illius; tertio, quia continuo datur obedientibus praemium; quarto, quia continuo sibi irrationales creaturae obediunt. De primo, Sapien. 2: *et nos nati continuo desinimus esse.* De secundo, Eccli. 5: *subito veniet ira illius.* De tertio, Isa. 60: *ego sum, subito faciam illud*: loquitur de praemio sanctorum. De quarto, Matth. 20: *arefacta est continuo ficulnea*, ex quo praecepit ei dominus. Circa secundum nota, quod quadruplex est rete quod est cavendum. Primum sunt divitiae saeculares. Job 18: *misit in rete pedes suos.* Secundum mala mulier. Habac. 1: *congregavit in rete suum.* Bernardus de sorore sua dixit, quod erat rete Diaboli. Tertium, adulator amicus proditor. Prover. 29: *homo qui blandis fictisque sermonibus loquitur amico suo, rete expandit gressibus ejus.*

Quartum ultio divina. Oseae 8: *expandi super eos rete meum.* Circa tertium nota, quod dominus promittit quatuor sequentibus se. Primo vitae claritatem. Joan. 8: *qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Secundo judiciariam potestatem. Matth. 19: *vos qui secuti estis me, sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Tertio thesaurum caelestem. Ibidem: *veni, sequere me, et habebis thesaurum in caelis.* Quarto loci amoenitatem. Joan. 11: *si quis mihi ministrat, me sequatur; et ubi ego sum, illic et minister meus erit.* Primum, est praemium rationalis; secundum, irascibilis; tertium, concupiscibilis; quartum, corporis: ad quod perducat nos Deus et cetera.

[88727] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 80 *Ascendam in palmam, et apprehendam fructus ejus*, Cant. 8. In his verbis tria notantur ad laudem beati Andreae, cujus verba haec possunt esse. Primo patiendi voluntas, ibi, *ascendam*; secundo passionis qualitas, ibi, *in palmam*; tertio passionis utilitas, ibi, *et apprehendam fructus ejus.* Circa primum nota, quod octo sunt gradus ascendendi in palmam, idest in crucem. Primus gradus, persecutoris aggressus. Secundus, devota martyrii processio: de his duobus in vita sua. Tertius, devota de cruce praedicatio. In legenda ibi: *o si scires virtutem crucis* et cetera. Quartus, carceris toleratio, ibi, *jussit eum in carcerem detrudi.* Quintus, populorum eum liberare volentium prohibitio, ibi, *nolite sanctum.* Sextus funium procellatio, ibi, *jussit eum funibus caedi.* Septimus devota ut pati mereretur oratio, ibi, *o beata crux.* Ezech. 40: *et septem graduum erat ascensus ejus.* Circa passionem notandum, quod passus est desideranter, ibi, *jam concupiscenti animo praeparata*: confidenter, ibi, *securus*: laetanter, ibi, *gaudens venio ad te*: constanter, quia *nunquam a praedicatione cessabat*: longanimiter, ibi, *biduo*: gratanter, gratias agendo: perseveranter, quia nunquam nisi mortuus descendere voluit. Circa tertium nota, quod ipse collegit duodecim fructus de palma illa, idest duodecim gaudia Paradisi. Apoc. 22: *et lignum afferens fructus duodecim per singulos menses* et cetera.

[88728] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 81 *Ecce sacerdos magnus, qui in diebus suis placuit Deo, et inventus est justus*, Eccl. 44. In his verbis commendatur iste sanctus a sex. Primo a divina ad sacerdotium vocatione, ibi, *ecce quia hic est quem dominus elegit.* Heb. 5: *nemo assumit sibi honorem, nisi qui vocatur a Deo.* Secundo a sacerdotalis officii executione, ibi, *sacerdos*, idest sacer dux populum per bona exempla ad vitam aeternam ducendo. 1 Tim. 4: *exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in caritate, in fide, in castitate* et cetera. Vel sacra dans, sacramenta devote tribuendo. Matth. ult.: *baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.* Vel sacra docens, doctrinae insistendo. 2 Tim. 4: *praedica verbum, insta opportune, importune.* Tertio a virtutum splendore, ibi, *in diebus suis.* Habuit enim septem dies. Diem solis, idest donum sapientiae; diem lunae, idest donum intellectus: diem Martis, idest fortitudinis; diem Mercurii, idest consilii; diem Jovis, idest scientiae; diem Veneris, idest pietatis; diem Saturni, idest timoris. De his septem diebus, Deut. 18: *septem diebus non apparebit fermentum*: quia in istis diebus nihil habere debemus de hypocrisi, vel inani gloria. Luc. 12: *attendite a fermento Pharisaeorum, quod est hypocrisis.* Quarto commendatur a recta intentione, ibi, *placuit Deo*, non hominibus. Gal. 1: *si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.* Quinto a sancta conversatione, ibi, *inventus est justus*, idest apparuit. 1 Pet. 2: *conversationem vestram inter gentes*

habentes bonam. 2 Pet. 2: *aspectu enim et auditu justus erat.* Sexto a devota oratione, ibi, *factus est reconciliatio*: per orationem enim fit reconciliatio. Sap. 18: *properans enim homo sine querela deprecari pro populis, proferens servitutis suae scutum orationem, et per incensum deprecationem alligans, restitit irae, et finem imposuit necessitatis.* Nota. *Qui in diebus suis placuit Deo.* Illos dies debemus studere habere, qui expellunt septem noctes septem vitiorum. Timor expellit superbiam, pietas iram, scientia invidiam, fortitudo accidiam, consilium avaritiam, intellectus gulam, sapientia luxuriam et cetera.

[88729] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 82 *Qui gloriatur, in domino glorietur*, 2 Cor. 10. Omnis rationalis creatura appetit gloriam, quia ad hoc creata est: ideo apostolus docet hic ubi invenitur vera gloria. Est enim gloria falsa in divitiis temporalibus. Psal. 11: *in multitudine divitiarum suarum gloriantur.* Vana in honoribus saecularibus. Psal. 9: *gloriantur in simulacris suis*, idest in saeculi dignitatibus. Jerem. 8: *non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua* et cetera. Stulta in voluptatibus: stultum est enim gloriari in escis mortalibus. 1 Tim. 5: *quae in deliciis est, viva mortua est.* Mala in iniquitatibus. Psal. 51: *quid gloriaris in malitia?* Prima convertetur in inopiam. Job 27: *dives cum dormierit, nihil secum auferet; aperiet oculos suos, et nihil inveniet* et cetera. Secunda in ignominiam. Oseae 9: *gloria eorum in ignominiam commutatur.* Tertia in luctus angustiam. Apoc. 18: *quantum se glorificavit et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum* et cetera. Quarta in aeterna tormenta. Psalm. 20: *pluet super peccatores laqueos.* Isa. ult.: *vermis eorum non morietur* et cetera. Vera gloria in domino est gloriari in ejus cognitione. Jer. 9: *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me: quia ego sum dominus, qui facio misericordiam et judicium et justitiam in terra.* Item in mirabilium ejus consideratione. Eccl. 18: *gloriari in mirabilibus ejus.* Item in Dei dilectione. Psal. 5: *gloriabuntur in te omnes qui diligunt nomen tuum.* Item in Dei laudatione. Psal. 105: *gloriemur in laude tua.* Item in Dei perfruitione. Psal. 16: *satiabor cum apparuerit gloria tua* et cetera.

[88730] Aldobrandinus de Cavalcantibus, Sermones, pars 2 n. 83 *Dedit abyssus vocem suam; altitudo manus suas levavit*, Habacuc 3. Possunt haec verba exponi de beato Thoma: et notantur hic duo. Primum Thomae fidelitas, ibi, *altitudo manus suas levavit*; secundum divina bonitas, ibi, *dedit abyssus vocem suam.* Abyssus dicitur Thomas propter tria. Primo propter nominis rationem; secundo propter etymologiae significationem; tertio propter definitionem. Propter nominis rationem, quia Thomas interpretatur abyssus. Propter etymologiae significationem, quia abyssus dicitur ab a, quod est sine, et byssus, quod est pannus candidus, idest sine candore lucis: fuit enim aliquando sine candore, et luce fidei. Propter definitionem, quia abyssus est profunda aquarum congregatio. Aquae profundae sunt verba profunda, quae fuerunt in beato Thoma. Proverb. 18: *aqua profunda verba ex ore viri.* Hic abyssus dedit quintuplicem vocem. Prima dilectionis. Joan. 11: *eamus et nos, et moriamur cum illo.* Secunda dubitationis. Joan. 20: *nisi videro in manibus ejus fixuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus ejus, non credam* et cetera. Tertia confessionis. Joan. 20: *dominus meus et Deus meus.* Quarta obedientiae. *Domine, quo vis mitte me.* Quinta justitiae, quando rogavit ut ille qui eum percusserat, puniretur in praesenti. Dedit etiam et sextam vocem, scilicet praedicationis Judaeorum, et sponsi et sponsae

conversionem. Bonitas Dei notatur, ibi, *altitudo manum suam levavit.* Altitudo Christus: quia tunc manus ad litteram levavit, quando eas Thomae ad dandam fidem de sua resurrectione vera ostendit. Levavit autem dominus manus ad quatuor. Primo ad offerendum sacrificium pro mundi expiatione. Psal. 140: *elevatio manuum mearum, sacrificium vespertinum.* Secundo ad dandam benedictionem. Lucae ult.: *elevatis manibus benedixit eis.* Tertio ad potentiae suae ostensionem. Deut. 32: *et levabo manus meas ad caelum.* Quarto ad malorum percussionem Eccl. 3: *alleva manum tuam super gentes alienas.* Pro prima allevatione debemus eum diligere; pro secunda ei gratias agere; pro tertia eum timere; pro quarta sibi obedire. De prima Bernardus: *super omnia* et cetera. De secunda, Ephes. 1: *benedictus Deus et pater domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nobis in omni benedictione spirituali in caelestibus.* De tertia, Matth. 10: *eum timete qui potest et animam et corpus perdere in Gehennam.* De quarta, Deuteron. 18: *qui autem verba ejus quae loquetur in nomine meo, audire noluerit, ego ultor existam* et cetera. Ad quam benedictionem perducat nos Christus, amen.

age retro   Ad indicem operum omnium Sancti Thomae

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Clementis V

Hodiernae festivitatis

sermo authenticitate dubius

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum ab A. Gardeil in ”Revue Thomiste” 1893 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88156] Clementis V (?), Hodiernae festivitatis Hodiernae festivitatis ac celebritatis, patres reverendissimi, memoria laetabunda nos admonet ut in laudibus sacrosancti corporis Christi maneamus exultantes. Quid enim dulcius, quid suavius mentibus electorum quam abyssum divinae charitatis offerre, et caminum superabundantis dilectionis extollere, et quia in mensa novae gratiae carnem suam in cibum et sanguinem suum pretiosum in potum filiis suis, et haeredibus regni, quod promisit Deus diligentibus se, per manus sacerdotum jugiter subministrat. Tua sunt haec veneranda opera, Christe, cujus virtus immensa, pietas copiosa, qui in hoc sacratissimo cibo et pane supersubstantiali in memoriam priorum mirabilium venerandum prorsus et mirandum commercium invenisti ut in esca agni immaculati et incontaminati Jesu Christi assequantur remedium qui per esum ligni vetiti morbum incurrerant et amiserant immarcescibilem aeternae gloriae coronam. O mira circa nos, et omni laude dignissima divinae bonitatis et largissimae pietatis indefessa emanatio qua nobiscum in hoc sacramento universorum termino sacrificiorum usque ad consummationem saeculi indesinenter existit; et quae filios adoptionis pane reficit Angelorum et inebriat charitate filiorum. O singularis humilitas Deo grata, et a seipso praedicata, quae nullius formidat habitaculum, nec cujusquam, quamquam polluti, ventris hospitium. O vere solaris et nequaquam quibuscumque contaminanda spurcitiis aut inquinanda contagiis munditia puritatis, quae mentem + foeditates universas exterminat? O vere cibus spirituum beatorum, qui nos semper hic reficis et in te nunquam deficis. Non confractus, non divisus, non consumptus, sed integer et solidus perseverans, antiqui rubi conspectionem et farinae et olei admirandam durationem absque detrimento in hoc sacramento insinuans. O sacramentum mirabile in quo Deus absconditur, et Moyses noster occultat faciem sub pallio operum, et in generatione et progenie venerandus. In quo virtute verborum, supplente divina actione species symbolicae in carnem et sanguinem convertuntur; in quo subsistunt accidentia praeter subjectum, et lege naturae non confracta, et consecrationis virtute, unus et totus Christus in diversis locis, more vocis, in se existens invariabiliter et immutabiliter perseverans nihil contaminationis et diminutionis ex participatione suscipiens in singulis fragmentis hostiae totus integer et perfectus, sicut speculum, in se toto et in suis partibus manifestat. Sub duplici autem specie a fidelibus convenienter offertur, quamquam sub utraque veraciter totus existit, ut donaret etiam hominibus utriusque partis, scilicet animae et corporis, salutem, et revocaret ad memoriam amaritudinem geminae passionis. O virtus ineffabilis sacramenti, quae affectum igne charitatis accendit, et superliminaribus domus nostrae super utrumque postem sanguinem agni immaculati distillat. O vere conflictantis incolatus viaticum, et sustentatio viatorum, debilium fortitudo, antidotum infirmorum, augmentum virtutum, abundantia gratiarum et purgatio vitiorum, refectio mentium, vita debilium et unio membrorum in compage charitatis. O fidei ineffabile sacramentum et charitatis augmentum,

spei vehiculum, Ecclesiae firmamentum, extinctorum fomitus, et corporis mystici complementum. Hic sunt species ligni vitae, domine Jesu. O pastor et pabulum, sacerdos et sacrificium, cibus et poculum electorum, panis vivus et cibus spirituum, remedium quotidianae infirmitatis, edulium, alimonia novitatum. O sacrificium laudis et justitiae, novae gratiae holocaustum, prandium bonum, non altilium, non taurorum, sed carnium pinguium et vindemiae defecatae, quo reficiuntur amici et inebriantur beati. O mensa, benedictione plena, mensa propositionis referta pinguedine. O mensa immensa, stupendis plena prodigiis, dulcedine omnium suavior, omni referta pinguedine delectabilior, omni odore fragrantior, omni decore elegantior, omni cibo desiderabilior, et quam Christus suis sodalibus et commensalibus ministravit, quam pater familias exhibuit filio revertenti post epulas agni typici. Lavacrum in piscinis configuratum. O Pascha nostrum in quo immolatur Christus, et qui transitum vitiorum ad virtutem exposcit, et libertatem efficit spiritualium Hebraeorum. O esca satiabilis non execrabilium, et quae fidei masticationem et devotionis saporem exquirit et unionem charitatis, et non dentibus exterioribus sed fidei articulis dividentem. O viaticum peregrinationis usque ad montem virtutum viatores adducens. O panis vivus in coelo genitus, in utero vero virginis fermentatus, in patibulo crucis excoctus, in altari appositus, in speciebus reconditus, cor meum in bonum confirma et in semita hujus viae consolida, mentem meam laetifica, cogitationes emunda. Hic est panis, et verus, qui sumitur et non consumitur, sumitur et non digeritur, convertit et non convertitur, reficit et non deficit, perficit et sufficit ad salutem, praestat vitam, confert gratiam, culpam remittit, enervat concupiscentiam. Cibus mentium, cibus fidelium qui intellectum illustrat, affectum inflammat, defectum purgat, desiderium sublimat. O calix suavitatum a devotis epotandus. O calix calidus, calix in Christi sanguinem confirmatio testamenti, vetus fermentum expurga imple spiritum mentis nostrae ut simus nova conspersio epulantes in azymis sinceritatis et veritatis. O vere ferculum Salomonis, consolationis coenaculum, praesentis tribulationis pulmentarium, alimentum delectationis, et panis aeternae felicitatis pignus, unitatis fomes, virtutum cibus, pabulum suavitatis, signaculum sanctitatis. Numquid parvitas hostiae ad humilitatem non refertur, rotunditas ad obedientiam, ad parcimoniam exilitas, candor ad puritatem, carentia fermenti ad benevolentiam, ad patientiam, ad charitatem decoctio, ad discretionem Scriptura, sensus ad permanentiam, circulus ad consummationem? O panis pinguis et azyma, o altissimae latibulum potestatis. Sub speciebus enim visibilibus et rebus exiguis res admirabiles et prorsus eximiae continentur. O corpus et anima, divina substantia inseparabilis ab utroque. Cujus in hoc sacramento mirifico declarantur magnalia, siquidem fidei ejus, bone Jesu. Accidentia sola post consecrationem subsistunt; quod sumitur, et non convertitur, non minuitur, non augetur, quod ab omnibus totum sumitur, quantum ab uno tantum a mille, quantum a mille tantum ab uno. Quod in multis altaribus, et constantibus et confractis particulis totum adest, quod caro tua in veritate sumitur et sanguis tuus in veritate bibitur. Et tu es sacerdos et hostia, et sanctorum adest praesentia Angelorum, qui tuam extollunt magnificentiam et singularem praedicant majestatem. Tua haec est potentia, domine, qui facis mirabilia magna solus, excedens sensum et intellectum, et ingenium et rationem et imaginationem, qui instituisti et commisisti discipulis hoc sacramentum miraculis plenum. Non accedas ergo ad mensam terribilem absque reverentia devotionis et dilectionis fervore; non absque actuali poenitentia et memoria redemptionis. Agnus enim sine macula, sine contagione et sorde peccati, in azymis est sumendus. Non desit accedentis confessionis lavacrum, fidei fundamentum, charitatis incendium, passionis acetum, probationis judicium. Sic accede ad dominicam coenam ad mensam pinguedine plenam et virtute refertam, ut demum pervenias ad nuptias veri agni in quibus inebriabimur ab ubertate domus Dei, regem gloriae Deumque virtutum in decore suo visuri, et panem in regno patris gustaturi, praestante domino nostro Jesu Christo, cujus virtus et imperium sine fine permanet in saecula saeculorum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Fratris Stephani

Sermo Cecidit sors

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum a G. Meersseman in ”Archivum Fratrum Praedicatorum” 1948 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88165] Fratris Stephani, Cecidit sors *Cecidit sors super Mathiam.* Act. 1 hic consideranda est divina electio, ibi: *cecidit sors*; 2 nominis interpretatio ibi: *super Mathiam.* Sciendum autem quod prima synodus Ecclesie, in qua fuerunt CXX patres, usa est sortibus ex divina revelatione, previa tamen oratione, scilicet: *tu domine, qui corda nosti omnium, ostende* etc., quia Paral. XX: *cum ignoremus quid agere debeamus* et cetera. Dicit Origenes super Iosue: *precedente oratione non*

iam casu sed providentia sors divinum iudicium deferebat. Beda etiam dicit: *hic sorte eligitur ne discrepet a lege in qua summus sacerdos sorte querebatur.* Ante publicationem enim Evangelii licitum fuit legis morem servare, sed iam non licet in spiritualibus uti sortibus. Hec autem sors potest dici signum celeste, scilicet quidam splendor de celo descendens super Mathiam, per quem daretur intelligi quod ipse esset apostolorum numerum assumendus, et hoc secundum Dionysium qui ait: *de divina sorte Mathie data alia alii dixerunt, nec recte ut extimo; meum et ipse sensum dicam. Videtur mihi Scriptura sortem nominasse divinum quoddam donum, declarans Mathiam quasi divina electione ostensum.* Potest etiam hic sors dici signum terrestre sicut communiter fit in sortibus. De hac Augustinus: *sors non est aliquid mali sed res in humana dubitatione posita divinam indicans voluntatem.* Potest etiam sors dici donum spirituale, scilicet gratia, Eph. I: *per quem sorte vocati sumus.* Item dignitas apostolica, Sap. III: *dabitur illi fidei donum electum et sors*, id est dignitas, *in templo Dei acceptissima, in templo*, id est in Ecclesia. Item gloria, Sap. V: *quomodo computati sunt inter filios Dei et inter sanctos sors illorum est.* Hec autem triplex sors, scilicet gratia, dignitas apostolica, gloria, cecidit super Mathiam. Dicitur autem gratia sors triplici ratione: sortis est personam non respicere, Prov. XVI: *sortes mittuntur in sinum sed a domino temperantur*, quasi scilicet non est personarum acceptor. Sic gratia non respicit condiciones personales, Cor. I: *videte vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes* etc., sed respicit tantum condiciones divinas, Ys. LXV: *super quem requievit spiritus meus* et cetera. Sortis est ius conferre, Ps.: *sorte divisit illis terram* et cetera. Sic gratia confert ius canonicum celestis (regni), Rom. VIII: *quicumque spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt*; Ioh. I: *dedit eis potestatem filios* etc.; Col. I: *qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum.* Sortis est contradictiones dirimere, Prov. XVIII: *contradictiones comprimit sors.* Sic gratia dirimit contradictiones carnis et spiritus, subiciendo carnem spiritui, sensualitatem rationi, nam Iebuseus subiugatus est etsi non exterminatus. Sequitur: *super Mathiam.* Mathias interpretatur donatio domini, nam dominus donavit eum Ecclesie sue ut ducem, doctorem, mediatorem. Dico quia dominus donavit ut ducem, Ys. LV: *ecce testem populis meis dedi eum, ducem ac preceptorem gentibus*; ut doctorem, Ioel II: *letamini in domino Deo vestro, qui dedit vobis doctorem iustitie*; ut mediatorem, scilicet inter Deum et populum, Ys. XVI: *dedi te in fedus populi mei ut suscitares terram*; Deut. V: *ego sequester et medius fui inter Deum et vos.* Est etiam duci obediendum, doctori credendum, mediatori adherendum. In civitate viri litterati sunt sicut duces, doctores et mediatores. Duces in consiliis. Consiliarii enim sunt sicut oculus civitatis. Avicenna: *oculus habet elevationem super omnia membra corporis, scilicet ut dirigat ea.* Ez. III: *fili hominis, speculatorem dedi te domus Israel.* Ideo Matth. VI: *lucerna corporis tui*, id est civitatis, *est oculus tuus* et cetera. Augustinus X confessionum: *oculi sunt ad noscendum in sensibus principes.* Sicut enim in celo est triplex ierarchia Angelorum, scilicet superior, media et inferior, sic in civitate consiliarii vel iudices, milites et populus. Nam primo apud Romanos Romulus divisit civitatem in senatores, milites et populum. Sed quales esse debeant dicitur Exodi XVIII: *provide de omni plebe viros sapientes et timentes Deum, in quibus sit veritas et qui oderint avaritiam.* Sapientes in cavendis periculis, Eccl.: *inventus est in ea vir pauper et sapiens et liberabit urbem per sapientiam* et cetera. Timentes Deum in legibus condendis, Ys. X: *ve qui condunt legem* et cetera. In quibus sit veritas in iudiciis faciendis, Mal. II: *lex veritas* et cetera. Et qui oderint avaritiam in civitatis commodis procurandis, Tullius: *unicuique nostrum cari sunt parentes, cari sunt liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est.* Idem Tullius: *naturam ducem sequi debemus et utilitates communes in medium afferre.* Idem Tullius: *nullum vicium est tetrius quam avaritia, presertim principibus et rem publicam gubernantibus.* Idem Tullius: *qui rei publice profuturi sunt duo Platonis precepta teneant*, scilicet ut magis commodum rei publice quam proprium attendant, et ut de toto corde rei publice curam habeant non de parte tantum, unde ait: *qui parti civium consulunt et partem negligunt, in civitatem inducunt seditionem atque discordiam.* Idem Tullius: *patrie salutem patris saluti preponere debes.* Ideo quilibet civis totum se debet offerre communitati. Crisostomus: *unumquemque ad communem utilitatem uti oportet his que habet, sive sapientia, sive principatu, sive divitiis.* Unde Tullius: *apud Platonem iustissime illa civitas ordinata traditur in qua quisque proprios nescit affectus.* Doctores iustitie in causis, II Par. XIX: *videte quid faciatis; non enim hominis exercetis iudicium sed Dei. Videte quid faciatis* in causis suscipiendis, Bernardus: *iustus iudex iniustas causas non recipit.* Gregorius etiam super Iob in moralibus: *iustus iudex iniustas causas non suscipit nec pro iniustitia verba dare consentit.* Et non solum (in) theologia sed etiam hoc in vestra lege habetur. Dicitur enim codice de iudiciis, rem novam Par. patroni: *non autem sibi credita causa, cognita quod improba sit vel penitus desperata et mendacibus allegationibus composita, ipsi scientes prudentesque mala conscientia liti patrocinantur, sed et si, certamine procedente, aliquid tale sibi cognitum fuerit, a causa recedant, ab huius communione sese penitus separantes.* Sed peius est quod dicitur Ys. I: *pupillo non iudicant, et causa vidue non ingreditur ad eos.* Item: *videte quid faciatis* in causis prosequendis, Deut. XVI: *iuste quod iustum est exequeris.* Non debet ibi esse ignorantia vel negligentia, *ignorantia siquidem annumeratur culpe*, ut dicitur Ff. Ambrosius, *gravissime peccas quia ignoras*, quia secundum Augustinum: *plerumque ignorantia iudicis fit calamitas innocentis.* Item negligentia, quia secundum Ier. XVII: *maledictus qui facit opus Dei negligenter.* Item in eis terminandis, nam tot fiunt exceptiones et terminorum prolongationes quod raro pervenitur ad finem, Abac. I: *lacerata est et non pervenit usque ad finem iudicium*; Ys. XXIV: *transgressi sunt legem meam*, scilicet prolongando litem - lex enim est ad terminandum litem -, *mutaverunt ius* scilicet falsum intellectum dando legi, *dissipaverunt fedus sempiternum*, id est promissionem de vita eterna quam fecerat Deus si ius servassent. Ys. I: *querite iudicium* etc., et infra: *et venite et arguite me*, scilicet nisi benefecero vobis. Sed iam videtur impletum illud Dan. VIII: *propter peccata prosternetur veritas.* Unde Os. IV: *non est veritas, non est misericordia, non est scientia Dei in terra.* Ys. LIX: *corruit in platea veritas, et equitas non potuit ingredi.* Mediatores in discordiis, Prov. XII: *qui pacis ineunt consilia sequitur eos gaudium*; Eccli. XXV: *in tribus beneplacitum est spiritui meo, que sunt probata coram Deo et homine: concordia fratrum*, id est civium, *amor proximorum*, id est vicinorum, *vir et mulier*, quantum ad pacem domus. Ecce pax civitatis, vicinie et familie. Talem pacem habundare, Ys. XXXII: *sedebit*, et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Fratris Thomae Britonis

Omnia parata

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum a B. Hauréau Parisius 1892 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[88160] Thomas Brito, Omnia parata, pars 1 *Omnia parata sunt, venite ad nuptias.* In Evangelio hodierno recitatur quod quidam rex fecit nuptias filio suo et misit hora caenae dicere invitatis ut venirent quia omnia parata sint. Spiritualiter rex iste Deus pater, de cujus familia sunt omnes Christiani fideles; ejus filius, Christus humanatus; servi, praedicatores ejus; nuptiae, coelestes divitiae Christo et servis suis paratae. Secundum hoc tria tanguntur in verbis istis: primo Dei largitas, curialitas et familiaritas. Largitas patet in omnia parando: *omnia*, ait, *parata sunt*; curialitas in invitando: *venite*; familiaritas: *ad nuptias.*

Pars 2

[88161] Thomas Brito, Omnia parata, pars 2 Primo patet ejus largitas, cum dicit: *omnia parata sunt.* Quae omnia? Locus spatiosus, cibus pretiosus, servus speciosus; locus paratus ad recipiendum,

cibus bonus ad reficiendum, servus habilis ad ministrandum. Primo paratur locus spatiosus et magnus ut omnes volentes intrare recipiat; in cujus figura dicitur in Genesi, ubi loquitur Rebecca servo Abrahae: *apud nos est locus spatiosus ad manendum.* Locus ille non ab homine vel Angelo paratur, sed a Deo patre et Christo filio ejus, et certe magnum quid est quando pauperi paratur locus in nuptiis a domino. De hoc Joannes: *vado vobis parare locum.* Et, ne forte excusationem aliquam praetendamus, paratus est nobis a principio mundi talis ac tantus locus in quo qui semel intravit nunquam exire vellet. Psalmus: *parata sedes tua, Deus,* et cetera. Propter retardantes et ingredi nolentes increpat dominus in figura hujus quod subjunctum est in prima auctoritate, ubi ait puella Rebecca servo Abrahae: *ingredere, benedicte domini; cur foris stas? Paravi domum tibi et camelis*; quasi dicat: paravi locum justis et peccatoribus, quantumcumque foris sint, poenitere tamen volentibus. O quam alius malus locus paratus est peccatoribus ad nuptias istas venire nolentibus. De quo Psalmus: *ignis, sulphur*, et cet. Item, paratur cibus pretiosus ut omnes reficiat. Ipse enim Deus pater mensam propriis manibus ponit. Psalmus: *parasti in conspectu meo mensam.* Ipse cibum ponit in dulcedine summa. Psalmus: *parasti in dulcedine tua*, et cet. Non est homo ita stultus in mundo qui non vellet dedisse quidquid habet in terra ut posset habere panem quem, si gustasset semel, omni tempore vitae suae haberet quidquid vellet, sine aliquo labore et sine aliqua sumptuositate. Talis est refectio mensae divinae. Sapientia, X: *panem de caelo praestitisti eis habentem omne delectamentum saporis, deserviens uniuscujusque voluntati.* Item, paratus est servus habilis et speciosus ut in omnibus serviat, coetus angelicus, imo ipse Dei filius; de quo Lucae XIII: *praecinget se, faciet illos discumbere et transiens ministrabit illis*, et cet. Tunc magna gloria erit pauperibus et abjectis quando ministrum habebunt filium summi regis et totum conjunctum exercitum, scilicet regis aeterni. Sic igitur parata sunt omnia, scilicet locus, cibus, servus, quae quidem tria. In figura hujus habetur tertio regum, X: *videns regina Saba sapientiam Salomonis et domum suam* et cetera. Ecce locus et: *cibus mensae ejus*, ecce: *habitacula servorum* et cibos: *ministrantium* et: *vestes eorum*; ecce: *servus non habebat ultra spiritum.* Secundum, invitantis benignitas. *Venite*, ait. Magna est curialitas quando rex regum et dominus dominorum invitat nos ad nuptias suas. Lucae IX: *misit servum suum hora caenae dicere invitatis ut venirent quoniam parata sunt omnia*; et in Matthaeo: *dicite invitatis: ecce prandium meum paravi.* Licet autem invitantis sit tanta curialitas, multi tamen venire contemnunt; quod satis ostenditur in Evangelio hodierno. Cum enim dixisset dominus: *omnia parata sunt, venite ad nuptias (...). Illi autem neglexerunt (...). Rex autem, cum audisset, iratus est et perdidit homicidas et civitates eorum destruxit, dicens: nuptiae quidem paratae sunt, sed qui invitati erant non fuerunt digni.* Dicit tamen: venite, filii; venite, servi; venite, amici. Tales solent ad nuptias invitari. Filii sunt innocentes, servi poenitentes, amici contemplantes. Filii sunt innocentes qui magis in seipsis similitudinem patris repraesentant; qui dicuntur filii regis aeterni quoniam ipsis, tanquam (ejus) voluntati se conformantibus debetur hereditas regni coelestis; de quibus apostolus ad Galatas: *quod si filii et heredes*, heredes regni, *Christi autem coheredes.* Item, servi sunt poenitentes, praeceptis Dei humiliter obedientes et eidem in labore poenitentiae servientes. De quibus Rom. VI: *nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Item amici Dei sunt contemplantes, secretis Dei tanquam sibi familiares assistentes, de quibus Joannes, XIII: *jam non dicam vos servos, sed amicos meos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo nota feci vobis.* Dicit ergo amicis, servis et filiis: venite, o filii, reverenter ut erudiamini; venite, amici, festinanter ut reficiamini; venite, servi, confidenter ut recipiamini. Venite, filii, reverenter ut doceamini vos tenere perfectam innocentiam. Psalmus: *venite, filii; audite me, et cet.*. In quibus verbis docet nos propheta in quibus consistit vera innocentia; quoniam nec loquendo malum occulte nec loquendo dolum manifeste. Item, venite, amici, festinanter ut coronemini tanquam spirituales amici in nuptiis filii mei. Lucae IX dictum est cuidam: *amice, ascende superius et fiet tibi honor coram omnibus simul discumbentibus*; et certe magnus honor est portare coronam in nuptiis regis aeterni. Cantic. X: *veni de Libano, sponsa*; scilicet, o anima Christiana, veni, coronaberis. Item, venite, servi, confidenter ut reficiamini, quia diu laborastis pro me, famem et sitim sustinuistis, Matthaei IX: *venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos.* Sic ergo dicit dominus venite omnibus; multi tamen nolunt venire, cum tamen dominus dicat, Joannis IX: *omne quod dedit mihi pater ad me veniet et eum qui venit ad me non ejiciam foras.* Tertium sequitur, familiaritas invitantis ad nuptias. Magna est curialitas regem regum ad nuptias filii vocare genus humanum vile et abjectum. Istae nuptiae sunt nihil aliud quam quaedam refectio coelestis curiae per conjunctionem sponsi et sponsae, animae sanctae; quae conjunctio figuratur Esther primo: *jussit Assuerus praeparari convivium permagnificum cunctis principibus et servis suis pro conjunctione et nuptiis Esther, et dedit requiem universis provinciis suis ac dona largitus est juxta magnificentiam principalem.* Assuerus, qui interpretatur beatus, Christus est; Esther, anima beata, sive Ecclesia, intra cubiculum regis coelestis introducta; nuptiae conjunctio Christi et animae. Per convivium illam aeternam refectionem intelligo ad quam vocantur omnes principes, patriarchae, prophetae, apostoli et omnes servi cubicularii Angeli, tanquam familiares sponsi, et martyres pro Christo gladiis trucidati, bajuli doctores, confessores sancti, virgines familiares; omnibus talibus paratum est convivium regni coelestis. Tria vero sunt propter quae nuptiae carnales a saecularibus commendantur, scilicet nobilitas, formositas, societas; scilicet quando nobilis est sponsus, sponsa formosa, magna societas; et certe in illis coelestibus nuptiis est nobilitas incomparabilis quantum ad sponsum, formositas inaestimabilis quantum ad sponsam, societas praeamicabilis quantum ad conjunctionem utriusque, scilicet sponsi et sponsae. Sponsus primo est nobilissimus, quoniam rex et regis filius, rex regum, dominus dominorum. Hoc figuratum est in Evangelio hodierno: *simile est regnum caelorum regi qui fecit nuptias filio suo.* Miserabilis prorsus qui tam nobilissimis nuptiis non fuerit associatus, sed omnibus miserabilior qui fuerit exclusus, sicut in praesenti Evangelio de quodam dicitur: *intravit rex ut videret discumbentes et invenit quemdam non indutum esse veste nuptiali et ait: amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?* Sequitur: *ligatis manibus et pedibus, projicite eum in tenebras exteriores.* Item erit sponsa speciosissima anima sancta regi regum Christo fideliter desponsata et propter ipsum regem regina effecta. Apocalypsis ultimo: *venerunt nuptiae agni et uxor ejus praeparavit se*, et datum est ei byssinum splendens. Dedit byssinum splendens propter duplicem munditiam mentis et corporis, cui debetur duplex glorificatio animae et corporis. Item, ibi erit societas incomparabilis; illic erit Jesus et Maria, mater ejus, et coelestis exercitus omnium electorum ardentissimo zelo caritatis conjunctus. Joannes, II: *nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae.* Cana interpretatur zelus; Galilaea, transmigratio. Zelus et amor animarum sanctarum ipsi Deo perenni copula conjunctarum sine comparatione transcendit omnem alium zelum; quilibet enim in illa societate tantum diliget bonum proximi quantum et suum. Ideo in Apocalypsi dicitur: *beati qui ad caenam nuptiarum agni vocati sunt*; beati qui ibi erunt, quoniam jucunditas in consortio, satietas in mensa. Ad istas nuptias nos perducat filius Dei, qui est benedictus, et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Officium de festo Sancti Augustini

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Pars 1

[91249] Officium S. Augustini, pars 1 n. 1 Laetare, mater nostra Jerusalem, quia rex tuus dispensatorem strenuum et civem fidelissimum de servitute Babylonis tibi redemit Augustinum.

[91250] Officium S. Augustini, pars 1 n. 2 Magne pater Augustine, preces nostras suscipe; et per eas conditori nos placare satage, atque rege gregem tuum, summum decus praesulum. Amatorem

paupertatis te collaudant pauperes; assertorem veritatis amant veri judices: frangis nobis favos mellis, de Scripturis disserens. Quae obscura prius erant, nobis plana faciens, tu de verbis salvatoris dulcem panem conficis; et propinas potum vitae de Psalmorum nectare. Tu de vita clericorum sanctam scribis regulam; quam qui amant, et sequuntur, viam tenent regiam, atque tuo sancto ductu redeunt ad patriam. Regi regum salus, vita, decus et imperium, Trinitati laus et honor sit per omne saeculum qui concives nos adscribat supernorum civium.

[91251] Officium S. Augustini, pars 1 n. 3 Adest dies celebris quo solutus nexu carnis sanctus praesul Augustinus, assumptus est cum Angelis, ubi gaudet cum prophetis, laetatur cum apostolis, quorum plenus spiritu quae praedixerunt mystica fecit nobis pervia, post quos secunda dispensandi verbi Dei primus refulsit gratia.

Pars 2

[91252] Officium S. Augustini, pars 2 n. 1 Magnus dominus et laudabilis valde. Qui de tenebris gentium lumen Ecclesiae suae vocavit Augustinum.

[91253] Officium S. Augustini, pars 2 n. 2 Aperuit Augustinus codicem apostolicum et conjectis oculis ad primum capitulum, legit: induimini dominum Jesum Christum; et statim, quasi infusa luce securitatis, ab eo omnes dubietatis tenebrae diffugerunt. Insinuavit ergo per litteras sancto viro Ambrosio praesens votum suum, ut moneret quid sibi de libris sanctis legendum esset, quo percipiendae Christianae gratiae aptior fieret atque paratior. At ille jussit Isaiam prophetam, quod prae caeteris Evangelii vocationisque gentium sit praenunciator apertior.

[91254] Officium S. Augustini, pars 2 n. 3 Beatus Augustinus ex provincia Africana civitate Tagastensi de numero curialium honestissimis valde parentibus oriundus fuit: cujus carnalis pater patricius, mater vero Monica nuncupata est. Ipse puer nutritus sub diligentia et litteris imbutus, in scholam missus ad plenum eruditus est. Una autem dierum nimio dolore stomachi vexatus est, anxie valde laborabat.

[91255] Officium S. Augustini, pars 2 n. 4 Invenit se Augustinus longe esse a Deo, in regione dissimilitudinis, tamquam audiret vocem Dei de excelso: cibus sum grandium. Cresce et manducabis me. Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.

[91256] Officium S. Augustini, pars 2 n. 5 Hortante autem beata matre ut baptizaretur, sed, renuente gentili patre, Baptismum dilatum est. Interim vero miserante Dei gratia, dolore quiescente, sanatus est. Cujus mundatio ad hoc dilata est quasi necesse esset ut adhuc sordidaretur si viveret, quia majus peccatum esset si post peccaret. Graecas sane litteras quibus docebatur oderat, Latinas vero satis diligebat.

[91257] Officium S. Augustini, pars 2 n. 6 Sensit igitur et expertus est non esse mirum quod palato non sano poena est panis, qui sano est suavis. Et oculis aegris odiosa lux, quae puris est amabilis.

Propter iniquitatem corripuisti hominem, et tabescere fecisti, sicut araneam, animam ejus.

[91258] Officium S. Augustini, pars 2 n. 7 Interea pervenit in librum quemdam Ciceronis qui exhortationem continet ad philosophiam. Ille vero liber immutavit affectum ejus ad ipsum dominum, preces et vota mutavit, ac desideria ejus fecit alia. Viluit ei repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebat aestu cordis incredibili, et surgere ceperat ut ad Deum rediret. Erat autem fere annorum decem et novem, defuncto jam patre ante biennium.

[91259] Officium S. Augustini, pars 2 n. 8 Tum vero invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspexit, sed aciem figere non valuit. Quia non secum ferebat nisi amantem memoriam. Et quasi olefacta desiderantem quae comedere nondum posset. Quid autem sacramenti haberet: verbum caro factum est, nec suspicari quidem poterat.

Pars 3

[91260] Officium S. Augustini, pars 3 n. 1 Verumtamen primam hujus lectionem non intelligens, totumque tale arbitrans, distulit repetendum exercitatior in dominico eloquio. Inde ubi tempus advenit quo nomen eum dare oportebat, relicto rure, Mediolanum remeans, baptizatus est a beato Ambrosio; fugitque ab eo sollicitudo vitae praeteritae. Nec satiabatur illis diebus dulcedine mirabili considerare altitudinem consilii divini, super salutem generis humani.

[91261] Officium S. Augustini, pars 3 n. 2 Hoc autem solo delectabatur in illa exhortatione quod non illam sectam sed sapientiam ut diligeret et inquireret, et teneret, fortiter excitabatur. Et hoc solum eum in tanta fragrantia refragrabat quod nomen Christi non erat ibi, quia hoc nomen salvatoris in ipso adhuc lacte matris tenerum cor ejus pie biberat et alte retinebat. Et quidquid sine hoc nomine fuisset, quam vis expolitum et veridicum, non eum totum rapiebat.

[91262] Officium S. Augustini, pars 3 n. 3 Itaque avidissime legere cepit prae caeteris apostolum Paulum. Et perierunt illae quaestiones, in quibus aliquando visus est ei adversari testimoniis legis et prophetarum textus sermonum ejus. Et apparuit ei una facies eloquiorum castorum, et exultare cum tremore didicit.

[91263] Officium S. Augustini, pars 3 n. 4 Interea usque ad eas perductus est nugas ut crederet ficum plorare, cum decerpitur a matre ejus arbore, lacrymis lacteis. Proinde multum pro eo flebat ad dominum mater ejus. Vidit enim se stantem in quadam regula lignea et advenientem ad se juvenem splendidam, hilarem atque arridentem sibi, cum illa esset moerens ac moerore confecta. Qui cum causas quaesisset tristitiae ab ea, illa respondit ei dicens: perditionem filii mei Augustini plango.

[91264] Officium S. Augustini, pars 3 n. 5 Misit ergo dominus in mentem ejus, visumque est bonum in conspectu ejus, pergere ad Simplicianum, qui ei bonus apparebat servus Dei. Et lucebat in eo gratia divina. Audierat enim quod a juventute sua devotissime Deo viveret: et vere sic erat.

[91265] Officium S. Augustini, pars 3 n. 6 Tunc ille jussit ut secura esset, admonuitque ut attenderet, et videret ubi ipsa esset ibi esse et filium suum: quod ubi illa attendit, vidit eum juxta se in eadem regula stantem. Ubi filio narravit visum et ille ad id trahere hoc conaretur, ut illam post se non desperaret futuram esse quo ipse erat, continuo illa sine aliqua haesitatione dixit ad eum: non, inquit, mihi dictum est, ubi est filius tuus ibi eris et tu, sed, ubi es tu, ibi et ille.

[91266] Officium S. Augustini, pars 3 n. 7 Volebat enim conferenti aestus suos ut proferret quis esset aptior modus vivendi sic affecto, ut ipse erat, ad ambulandum in via Dei. In qua alius sic, alius sic ibat. Displicebat ei quicquid agebat in saeculo, prae dulcedine Dei et decore domus ejus, quam dilexit.

Pars 4

[91267] Officium S. Augustini, pars 4 n. 1 Flebat autem uberrime in hymnis et canticis, suave sonantis Ecclesiae vocibus vehementer affectus. Voces igitur illae influebant auribus ejus, et eliquabatur veritas in cor ejus, et fluebant lacrymae, et bene illi erat cum iis. Adjunctus inde Nebridio et Evodio remeabat ad Africam, quaerens quis eos ad bene vivendum locus haberet utilius: sed cum esset apud Ostia Tiberina, pia mater ejus defuncta est.

[91268] Officium S. Augustini, pars 4 n. 2 Novem anni deinde sunt secuti quibus illa spe alacrior sed fletu et gemitu non segnior non desinebat omnibus horis orationum suarum de filio plangere ad Deum. Et intrabant in conspectu Dei preces ejus, et ipsum tamen dimittebat adhuc volvi et involvi illa caligine. Dedit autem interim Deus altum responsum per quemdam magnum episcopum, quem cum mater rogasset ut dignaretur cum filio suo colloqui et refellere errorem ejus, noluit ille: respondit enim illum adhuc esse indocilem eo quod inflatus esset novitate illius haeresis.

[91269] Officium S. Augustini, pars 4 n. 3 Vulneraverat caritas Christi cor ejus, et gestabat verba ejus in visceribus quasi sagittas acutas. Et exempla servorum Dei, quos de mortuis vivos fecerat, tamquam carbones vastatores. Ascendenti a convalle plorationis et cantanti canticum graduum dederat sagittas acutas.

[91270] Officium S. Augustini, pars 4 n. 4 Dixit tamen episcopus ad eam: sine illum adhuc, roga tantum pro eo dominum. Ipse legendo reperiet quis ille sit error, et quanta sit impietas. Cum autem illa nollet acquiescere sed magis instaret ubertim flendo ut illum videret et cum illo dissereret, ille substomachans taedio dixit ei: vade, inquam, a me, ita vivas: fieri non potest ut filius tantarum lacrymarum pereat. Quod illa accepit ac si de caelo sonuisset.

[91271] Officium S. Augustini, pars 4 n. 5 Accepta Baptismi gratia, positus apud Ostia Tiberina cum matre sua, colloquebantur soli valde dulciter, et inhiabant ore cordis pariter in superna fluenta fontis vitae. Vilescebatque mundus iste inter verba cum delectationibus suis. Tunc ait illa filio: nulla re jam delector in hac vita, cum te, contempta felicitate terrena, videant servum Christi.

[91272] Officium S. Augustini, pars 4 n. 6 Post haec cogitaverat ire Romam, ut potius ibi doceret quae docebat Carthagini. Verum haec illa cogitatio Dei erat dispensatio. Qui cum inchoasset iter, secuta est eum mater usque ad mare; sed Augustinus fefellit eam violenter se tenentem, ut aut eum revocaret, aut cum ipso pergeret, et finxit se eam nolle deserere donec facto vento navigaret; et mentitus est matri. Cum autem jam illa paullum divertisset, ascendens ille nocte navem clanculo profectus est. Illa autem mansit tota nocte orando et flendo ut impediretur navigium sed servaret eum Deus ab aquis.

[91273] Officium S. Augustini, pars 4 n. 7 Verbum Dei, usque ad ipsam suam aegritudinem, impraetermisse, alacriter et fortiter, sana mente sanoque consilio in Ecclesia praedicavit. Membris omnibus sui corporis incolumis, integro aspectu atque auditu, coram positis fratribus et orantibus, dormivit cum patribus suis. Testamentum nullum fecit, quia unde faceret pauper Christi non habuit.

Pars 5

[91274] Officium S. Augustini, pars 5 n. 1 Post mortem matris reversus est Augustinus ad agros proprios; ubi cum amicis, jejuniis et orationibus vacans, scribebat libros et docebat indoctos. Comperta autem ejus fama, beatus Valerius, Hipponensis episcopus, eum ad se accersiri fecit; et, licet invitum, presbyterum ordinavit. Factus ergo presbyter, monasterium clericorum mox instituit, et cepit vivere secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam. Beatus autem Valerius, ordinator ejus, exultabat uberius, hominem sibi talem datum divinitus, qui in doctrina sacra aedificare Ecclesiam esset idoneus. Eodem tempore Fortunatus presbyter, Manichaeorum versutia plurimos seducebat; quem sanctus Augustinus, in conventu omnium disputans, publice superavit.

[91275] Officium S. Augustini, pars 5 n. 2 Caeli cives, applaudite, et vos, fratres, concinite, patris nostri solemnia solis reduxit orbita. Quod lingua foris personat, intus affectus sentiat, nec imitari pigeat quod laudare mens approbat. Hunc post mundi curricula caeli suscepit curia quem cum suis fidelibus jam coronavit dominus. Conemur totis viribus, jungamus preces precibus, ut Augustini meritis, caeli fruamur gaudiis.

[91276] Officium S. Augustini, pars 5 n. 3 In diebus ejus obsessa est civitas Hipponensis ab exercitu barbarorum: inter quae mala fuerunt Augustino lacrymae suae panes die ac nocte; atque sub hoc eventu, ad extremam horam veniens, obdormivit in pace.

Pars 6

[91277] Officium S. Augustini, pars 6 n. 1 Hodie gloriosus pater Augustinus, dissoluta hujus habitationis domo, domum non manufactam accepit in caelis, quam sibi, cooperante Dei gratia, manu,

lingua fabrefecit in terris, ubi jam quod sitivit internum gustat aeternum, decoratus una stola securusque de reliqua.

[91278] Officium S. Augustini, pars 6 n. 2 Hujus mater devotissima, quem carne prius pepererat mundo, caritatis visceribus postmodum multo semine lacrymarum genuit Christo.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Ad te fontem

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88166] Ad te fontem Ad te fontem misericordiae, Deus, accedo peccator. Ergo digneris me lavare immundum. O sol justitiae, illumina caecum. O aeterne medice, cura vulneratum. O rex regum indue spoliatum. O mediator Dei et hominum, reconcilia reum. O pastor bone, reduc errantem. Da, Deus, misericordiam misero, indulgentiam criminoso, vitam mortuo, justificationem impio, unctionem gratiae indurato. O clementissime, revoca fugientem, trahe renitentem, erige cadentem, tene stantem, conduc ambulantem. Ne obliviscaris te obliviscentem, ne deseras te deserentem, ne despicias peccantem. Ego enim peccando te Deum meum offendi, proximum laesi, mihi non

peperci. Peccavi, Deus meus, fragilitate contra te patrem omnipotentem, ignorantia contra te filium sapientem, malitia contra te spiritum sanctum, et his offendi te Trinitatem excellentem. Heu mihi misero. Quot et quanta commisi, qualia perpetravi. Dereliqui te, domine, de bonitate tua conqueror, amore malo accedente, timore malo humiliante, quibus potius te amittere, quam amatis carere, potius te offendere, quam timenda non incurrere volui. O Deus meus, quantum nocui verbo et opere, peccando latenter, patenter et contumaciter. Quare pro mea fragilitate supplico, ut non attendas meam iniquitatem, sed tuam immensam bonitatem; et remittas clementer quae feci, donans dolorem pro praeteritis, et cautelam efficacem de futuris. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Creator ineffabilis

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88174] Creator ineffabilis Creator ineffabilis, qui de thesauris sapientiae tuae tres Angelorum hierarchias designasti, et eas super caelum empyreum miro ordine collocasti, atque universi partes

elegantissime disposuisti, tu, inquam, qui verus fons luminis et sapientiae diceris, atque supereminens principium: infundere digneris super intellectus mei tenebras tuae radium claritatis, duplices, in quibus natus sum, a me removens tenebras, peccatum, scilicet, et ignorantiam. Tu, qui linguas infantium facis disertas, linguam meam erudias, atque in labiis meis gratiam tuae benedictionis infundas. Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitatem, addiscendi modum et facilitatem, interpretandi subtilitatem, loquendi gratiam copiosam; ingressum instruas, progressum dirigas, egressum compleas. Tu qui es verus Deus et homo. Qui vivis et cetera.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Gratias tibi ago

Disputatio Sacramenti a Raphaele Sanzio depicta (Vaticanum)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88173] Gratias tibi ago Gratias tibi ago, domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, qui me peccatorem, indignum famulum tuum, nullis meis meritis, sed sola dignatione misericordiae tuae satiare dignatus es pretioso corpore et sanguine filii tui domini nostri Jesu Christi. Et precor te, ut haec sancta communio non sit mihi reatus ad poenam, sed intercessio salutaris ad veniam. Sit

mihi armatura fidei, et scutum bonae voluntatis. Sit vitiorum meorum evacuatio, concupiscentiae et libidinis exterminatio. Charitatis et patientiae, humilitatis et obedientiae, omniumque virtutum augmentatio: contra insidias inimicorum meorum, tam visibilium quam invisibilium, firma defensio; motuum meorum, tam carnalium quam spiritualium, perfecta quietatio: in te uno ac vero Deo firma adhaesio, atque mei finis felix consummatio. Et precor te, ut ad illud ineffabile convivium me peccatorem perducere digneris, ubi tu cum filio tuo et spiritu sancto sanctis tuis es lux vera, satietas plena, gaudium sempiternum, jucunditas consummata, et felicitas perfecta. Per eumdem Christum dominum nostrum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Laudo, glorifico

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88170] Laudo, glorifico Laudo, glorifico, benedico te, Deus meus, propter immensa indigno mihi praestita beneficia. Laudo clementiam tuam me diu expectantem, dulcedinem tuam ulcisci simulantem, pietatem tuam vocantem, benignitatem suscipientem, misericordiam peccata remittentem,

bonitatem supra merita impendentem, patientiam injuriae non recordantem, humilitatem consolantem, patientiam protegentem, aeternitatem conservantem, veritatem remunerantem. Quid dicam, Deus meus, de tua ineffabili largitate? Tu enim vocas fugientem, suscipis revertentem, adjuvas titubantem, laetificas desperantem, stimulas negligentem, armas pugnantem, coronas triumphantem, peccatorem post poenitentiam non spernis et injuriae non memineris, a multis liberas periculis, ad poenitentiam cor emollis, terres suppliciis, allicis promissis, castigas flagellis, angelico ministerio custodis, ministras temporalia, reservas nobis aeterna, hortaris dignitate creationis, invitas clementia redemptionis, promittis praemia remunerationis, pro quibus omnibus laudes referre non sufficio. Majestati tuae gratias ago propter immensae bonitatis tuae abundantiam, ut semper in me gratiam multiplices, et multiplicatam conserves, et conservatam remuneres. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

O beatissima

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88175] O beatissima O beatissima et dulcissima virgo Maria, mater Dei omni pietate plenissima, summi regis filia, domina Angelorum, mater omnium credentium in sinum pietatis tuae commendo hodie et omnibus diebus vitae meae corpus meum et animam meam, omnesque actus meos, cogitationes, voluntates, desideria, locutiones, operationes, omnemque vitam, finemque meum: ut per tua suffragia disponantur in bonum, secundum voluntatem dilecti filii tui domini nostri Jesu Christi: ut sis mihi, o domina mea sanctissima, adjutrix et consolatrix contra insidias et laqueos hostis antiqui, et omnium inimicorum meorum. A dilecto filio tuo domino nostro Jesu Christo mihi impetrare digneris gratiam cum qua potenter resistere valeam tentationibus mundi, carnis et Daemonis, ac semper habere firmum propositum ulterius non peccandi; sed in tuo et dilecti filii tui servitio perseverandi. Deprecor te etiam, domina mea sanctissima, ut impetres mihi veram obedientiam et veram cordis humilitatem, ut veraciter me agnoscam miserum ac fragilem peccatorem et impotentem non solum ad faciendum quodcumque opus bonum, sed etiam ad resistendum continuis impugnationibus, sine gratia et adjutorio creatoris mei, et sanctis precibus tuis. Impetra mihi etiam, o domina mea dulcissima, perpetuam mentis et corporis castitatem: ut puro corde et casto corpore, dilecto filio tuo et tibi in tuo ordine valeam deservire. Obtine mihi ab eo voluntariam paupertatem cum patientia et mentis tranquillitate, ut labores ejusdem ordinis valeam sustinere, et pro salute propria et proximorum valeam laborare. Impetra mihi etiam, o dulcissima domina, charitatem veram, qua sacratissimum filium tuum dominum nostrum Jesum Christum toto corde diligam: et te post ipsum super omnia; et proximum in Deo et propter Deum. Sicque de bono ejus gaudeam, de malo doleam, nullumque contemnam, neque temerarie judicem, neque in corde meo alicui me praeponam. Fac etiam, o regina caeli, ut dulcissimi filii tui timorem pariter et amorem semper in corde meo habeam; et de tantis beneficiis mihi, non meis meritis, sed ipsius benignitate collatis, semper gratias agam: ac de peccatis meis puram et sinceram confessionem, et veram poenitentiam faciam, ut suam consequi merear misericordiam et gratiam. Oro etiam, ut in fine vitae meae, caeli porta et peccatorum advocata, me indignum servum tuum a sancta fide Catholica deviare non permittas; sed tua magna pietate et misericordia mihi succurras, et a malis spiritibus me defendas: ac benedicta filii tui gloriosa passione, etiam in tua propria intercessione spe accepta, veniam de peccatis meis ab eo mihi impetres, atque me, in tua et ejus dilectione morientem, in viam salvationis et salutis dirigas. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

O Deus omnipotens

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88167] O Deus omnipotens O Deus omnipotens, omnia sciens, principio et fine carens, qui es virtutum donator et conservator, digneris me stabilire solido fidei fundamento, et tueri inexpugnabili spei clypeo, atque decorare nuptiali charitatis vestimento; da mihi per justitiam tibi subesse, per prudentiam insidias Diaboli cavere, per temperantiam medium tenere, per fortitudinem adversa patienter tolerare; da bonum quod non habeo, ab habentibus humiliter quaerere; malum culpae quod feci, veraciter accusare, malum poenae quod sustineo, aequanimiter ferre: bono proximi non invidere; de bonis tuis semper gratias agere: habitu, incessu, et motu disciplinam semper servare; linguam a vaniloquio restringere, pedes a discursu cohibere: oculos a vago visu comprimere; aures a rumoribus separare: vultum humiliter inclinare: mentem in caelestia levare: transitoria contemnere: te tantummodo desiderare; carnem domare: conscientiam expurgare; sanctos honorare: te digne laudare: in bono proficere; et bonos actus fine sancto terminare. Planta in me, domine, virtutes, ut circa divina sim devotus, circa humana officia providus, circa usum proprii corporis nulli onerosus. Da mihi, domine, ferventem contritionem, puram confessionem, perfectam satisfactionem. Ordinare me digneris interius per bonam vitam; ut faciam quod deceat, et quod mihi proficiat ad meritum, et reliquis proximis ad exemplum. Da mihi ut nunquam ea quae fiunt insipienter appetam: et quae fiunt accidiose fastidiam; ne contingat inchoanda ante tempus appetere, aut inchoata ante consummationem deserere. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur

OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Omnipotens sempiterne Deus

Disputatio Sacramenti a Raphaele Sanzio depicta (Vaticanum)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88171] Omnipotens sempiterne Deus Omnipotens sempiterne Deus, ecce accedo ad sacramentum unigeniti filii tui domini nostri Jesu Christi. Accedo, inquam, infirmus ad medicum vitae, immundus ad fontem misericordiae, caecus ad lumen claritatis aeternae; pauper et egenus ad dominum caeli et terrae. Rogo ergo immensae largitatis tuae abundantiam, quatenus meam curare digneris infirmitatem, lavare foeditatem, illuminare caecitatem, ditare paupertatem, vestire nuditatem: ut panem Angelorum, regem regum, et dominum dominantium tanta suscipiam reverentia et humilitate, tanta contritione et devotione, tanta puritate et fide, tali proposito et intentione sicut expedit saluti animae meae. Da mihi, quaeso, dominici corporis et sanguinis non solum suscipere sacramentum, sed etiam rem et virtutem sacramenti. O mitissime Deus, da mihi corpus unigeniti filii tui domini nostri Jesu Christi, quod traxit de virgine Maria, sic suscipere, ut corpori suo mystico merear incorporari, et inter ejus membra connumerari. O amantissime pater, concede mihi dilectum filium tuum quem nunc velatum in via suscipere propono, revelata tandem facie perpetuo contemplari. Qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Praeco lucerna

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88177] Praeco lucerna Praeco lucerna pugil Christi populi fideique hic silet, hic tegitur, iacet hic mactatus inique. Vox ovibus dulcis, gratissima lux animorum, et verbi gladius, gladio cecidit Catharorum. Christus mirificat, populus devotus adorat, martyrioque fides sanctum servata decorat. Sed Christus nova signa loqui facit, et nova turbae lex datur, atque fides vulgata refulget in urbe.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Sit, Jesu dulcissime

Disputatio Sacramenti a Raphaele Sanzio depicta (Vaticanum)

Textum Parmae 1869 editum
et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88172] Sit, Jesu dulcissime Sit, Jesu dulcissime, sacratissimum corpus tuum et sanguis dulcedo et suavitas animae, salus et sanctitas in omni tentatione, gaudium et pax in omni tribulatione, lumen et virtus in omni verbo et operatione, et finalis tutela in morte.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Te Deum totius consolationis

Thomas de Aquino in Coronatione Mariae a Fra Angelico depicta

Textum Parmae 1869 editum

et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[88168] Te Deum totius consolationis Te Deum totius consolationis invoco, qui nihil in nobis praeter tua dona cernis, ut mihi post hujus vitae terminum donare digneris cognitionem primae veritatis, fruitionem divinae majestatis. Da etiam corpori meo, largissime remunerator, claritatis pulchritudinem, agilitatis promptitudinem, subtilitatis aptitudinem, impassibilitatis fortitudinem. Apponas istis affluentiam divitiarum, influentiam delitiarum, confluentiam bonorum, ut gaudere possim supra me de tua consolatione, infra de loci amoenitate, intra de corporis et animae glorificatione, juxta de Angelorum et hominum delectabili associatione. Consequatur apud te, clementissime pater, in eo rationalis sapientiae illustrationem, concupiscibilis desiderabilium adeptionem, irascibilis triumphi laudem, ubi est, apud te evasio periculorum, distinctio mansionum, concordia voluntatum, ubi est amoenitas vernalis, luciditas aestivalis, ubertas autumnalis, et requies hiemalis. Da, domine Deus, vitam sine morte, gaudium sine dolore, ubi est summa libertas, libera securitas, secura tranquillitas, jucunda felicitas, felix aeternitas, aeterna beatitudo, veritatis visio, atque laudatio, Deus. Amen.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Carmen Tanto ha virtù ziaschun

Dominicus de Guzmán, Petrus Martyr, et Thomas Aquinas, a Caravaggio depicti («Madonna del Rosario», Kuns

Textum a T. Alfonsi in ”Memorie Domenicane” 1924 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

S. Thomas de Aquino (ut fertur)

[91885] Tanto ha virtù ziaschun Tanto ha virtù ziaschun quanto ha intellecto
et ha valor quanto in virtù se estende
et tanto ha l' hon di ben quanto l' intende
et quanto la d' honor gientil dilecto.

El dilectar gientil quanto ha l' effecto
adorna il ben piacer che nel chor scende
il qual adorna tanto quanto splende
per somiglianza del proprio subiecto.

Dunque chi vol veder quanto d' honore
altrui è degno et di laude perfecta
miri in qual disio amante ha il chore.

Perhochè esser felice ogn' homo affecta.
Maximamente quel che per honore
veracе adopra tal corona aspecta.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264

CORPUS THOMISTICUM

Ignoti Auctoris

Carmen Poscia che tutte

Dominicus de Guzmán, Petrus Martyr, et Thomas Aquinas, a Caravaggio depicti («Madonna del Rosario», Kuns

Textum a T. Alfonsi in ”Memorie Domenicane” 1924 editum
recognovit Enrique Alarcón et instruxit

S. Thomas de Aquino (ut fertur)

[91886] Poscia che tutte Poscia che tutte cose termin hanno
zerchiamo un ben che mai non verrà meno:
che questo nostro fragile terreno
è brieve infermo faticoso e vano.

Lissù non pianto non duol non affanno
ma di alegrezza sempiterna pieno
ivi non è nascosto alcun veneno
che cun falsa dolcezza porti danno.

Lisù non tema non odio o hamore
non sperar falso, ma scienza vera
e buon voler e carità infinita.

O felice cholui che alza il suo chore
per tempo al ciel e n' aspetta la sera
di questa morte che si chiama vita.

© 2019 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem
Iura omnia asservantur
OCLC nr. 49644264